

※學術座談※

「常州經學研究的展望」座談會紀錄

蕭開元* 整理

中央研究院中國文哲研究所經學組自民國九十一年一月起開始執行為期四年的「晚清經學研究計畫」。第一年的子計畫是「常州地區經學研究」。執行的方式，一方面赴常州地區考察經學者的遺跡，此一考察計畫已於本年四月一日至八日執行完畢；二方面點校整理常州學者的著作，正在進行中的有莊存與、莊有可、宋翔鳳、李兆洛、劉逢祿等人；三方面是舉行學術研討會，第一次研討會已於七月四、五日舉行，發表論文六篇。此外，為廣泛徵求各專家學者的意見，於七月五日下午舉辦「常州經學研究的展望座談會」，由中央研究院歷史語言研究所研究員陳鴻森先生主持，近代史研究所研究員張壽安女士、中國文哲研究所助研究員蔡長林先生擔任引言人。本文即為該座談會的紀錄整理而成。

林慶彰謹識

二〇〇二年九月九日

* 蕭開元，本所約聘研究助理。

時 間：二〇〇二年七月五日下午一時三十分至四時正

地 點：本所二樓會議室

主持人：陳鴻森（本院歷史語言研究所研究員）

引言人：張壽安（本院近代史研究所研究員）

蔡長林（本所助研究員）

陳鴻森：

黃院士、慶彰兄、李主任、還有各位學術界的先進、兩位引言人、以及在座的年輕朋友，大家午安。文哲所經過漫長的籌備過程，十年有成，七月一日正式成立研究所，我首先在這裏表示恭賀之意。這十年間，經學文獻組的朋友，在林慶彰先生的領導下，成就斐然，有目共睹。他們雖然只有三位成員，但這十年來，他們先後推動了多項研究計畫，召開了清代、明代、元代三次大型的經學國際研討會，也點校了包括《經義考》、《姚際恆著作集》等多種重要的經學研究文獻。另外，林先生也編纂了多項經學研究目錄、乾嘉學術論著目錄等，給學術界提供了很大的方便。經學組的存在，大大地提高了文哲所的國際能見度。由於他們三位的努力，使文哲所在短短的十年之間，成為國際經學研究與清代學術研究的重鎮。對內而言，他們這些年推動的乾嘉學術研究、揚州學派研究等，相當程度的拓展和深化了清代學術研究的內涵與範疇，成為導引九〇年代國內中文學界研究走向的一個主潮。另外一個重要的意義，則是世代的傳承。每次的研討會，很多年輕朋友，他們積極地參與，發表論文，或參與討論，我覺得這才是研究隊伍不斷壯大、研究理念與研究方法得以延續和擴充的基本要件。我一九八二年四月來到史語所，那時候中研院研究經學的，大概只有先師陳槃先生、在座的黃彰健院士和張以仁先生三位，年輕的研究者，大概只有我一個人，獨學而無友，到現在還是孤陋而寡聞。在座的年輕朋友，十年之後，他們將成為國內學術研究的主力，他們的學術視野和長年積累、深化而形成的研究縱深，我覺得這才是國內經學研究最大的資產。

這次常州經學研討會，是經學文獻組「晚清經學研究」第一年的子計畫。關於清代常州經學，我曾經寫過兩篇小文章，一篇是一九八九年發表的〈爾雅漢注補正〉，另外一篇是一九九二年發表的〈韓詩遺說補遺〉，是對臧庸（1767-1811）的《爾雅漢注》與《韓詩遺說》這兩本書所作的補正工作；手邊也編有《臧庸年譜》，尚待寫定發表。臧庸是常州人，也是乾嘉學術的旗手，阮元（1764-1849）的《十三

經校勘記》，其中的《周禮》、《公羊》、還有《爾雅》這三經的《校勘記》，就是成於臧庸之手；阮元的《經籍纂詁》，也是由他擔任總纂的。一般的成見，往往將清代常州經學侷限在《公羊》學方面，其實像臧庸的漢學、群經研究，張惠言(1761-1802)的《易》學、孫星衍的《尚書》學、洪亮吉的《左傳》學等等，都是常州經學組成的重要元素。等一下的討論，也許各位可以從常州經學的特色，還有哪一些一線的學者，以及代表性著作等，作一些討論。個人粗淺的認識，我常常覺得，群經對中國人影響最為深遠的，除了《論語》之外，應該是《周禮》和《公羊》。當然，《周易》對中國人的思維、信仰、以及生活習俗等方面，也有很大的影響。但是《周禮》建構的國家藍圖，則藉由政治力，形成國家體制，透過制度，全面地影響了兩千年來中國人生活的每一個層面，特別是公領域部門。《公羊》雖然是小經，顯隱無常，但是它的政治理念，尤其是它強烈的國家主義立場，對中國人的價值系統，影響極大。比如大一統思想，成為兩千年來君主專制、中央集權統治的理論基礎，甚至是一種政治信仰。大一統思想，使中國不致像歐洲一樣分裂成為許多國家。我個人並不認為單一國家就是中國最好的選擇，但是漢以來《公羊》大一統思想，卻使得單一國家和專制政體成為中國唯一的選擇，進而成為兩千年來專制統治「超穩定結構」的中堅力量。常州的經學，雖然也有它的多元表現，但最引人注目的，無疑地還是以莊存與(1719-1788)所開啓的《公羊》復興，與劉逢祿(1776-1829)為代表的《公羊》學研究，最為可觀。清代《公羊》學研究，長期以來積累了相當可觀的研究成果，但是有些課題，我個人覺得研究還不是很充分。比如常州《公羊》學和漢代《公羊》學的異同，漢代《公羊》家極為強調的革命思想、災異思想，還有內外夷夏之辨等，在常州《公羊》學中，則頗為弱化，或者有很大的變貌。以革命思想而言，《公羊》通三統，「新周、故宋，以《春秋》當新王」這種易姓革命的思想，是《公羊》思想中非常進步、頗為可觀的一面。道光時代，魏源(1794-1857)經世致用的《公羊》學，或者說清末康有為(1858-1927)的變法運動，都將這種「通三統」的變革理論加以高度地闡發。但是常州學派宋翔鳳(1776-1860)等人，他們將「通三統」轉化為「存三統」，我覺得這種地方就很具體的體現了清代常州《公羊》學的本質與保守的一面。常州《公羊》學當然與晚清康有為所提倡的《公羊》思想，在目的論上頗為不同，在座的黃彰健院士是這一方面的專家，我不敢在這邊多談。但是單從內外思想來看，也有很多很有意思的地方。《公羊》家外夷狄、嚴夷夏之防這個觀念的形成，當然有它的歷史成因。但這

種民族本位思想與《公羊》學的盛衰，有非常密切的關係，如北魏政權，以夷狄入主中國，這與《公羊》外夷狄思想是對立的，北魏以後，《公羊》式微，當然這種民族本位的思想與時代現實不合，有極大的關係。南宋《春秋》學勃興，也和他們想藉由外夷狄的民族本位思想，建立一個心理長城有很大的關係。清代的統治者，同樣也是夷狄，清代《公羊》學者如何處理內外之義？他們如何從民族本位轉化到文化本位來？但是面對西方列強交逼，他們的夷狄之辨又從文化本位的立場回到民族本位的位置，清代《公羊》學者的時代對應和心理調適，本身便是非常值得研究的課題。而從清代《公羊》家內部來看，像莊存與的《春秋正辭》，他的思想直接受到趙汭（1319-1369）《春秋屬辭》的影響，但光是對隱公元年即位與否，莊存與和趙汭兩人的解釋便極為不同。此外和常州《公羊》學派並時而立的揚州《公羊》學者，他們的《公羊》理念，在我看來，也與常州學者有顯著的差異。以劉逢祿的《論語述何》而言，《述何》一共一百三十六條，錢大昕（1728-1804）的再傳弟子潘維城，他的《論語古注集箋》，一共就引了一百二十四條，幾乎將《論語述何》這部書全部都收入了。但劉寶楠（1791-1855）的《論語正義》，我認為這本書主要是成於他的兒子劉恭冕之手，劉恭冕本身也是一個《公羊》學者，但《論語正義》裏面引用劉逢祿的說法只有十三條，這個數據本身，便顯示了他對劉逢祿用《公羊》思想來推衍解說《論語》在方法論上的一種否定。即使同樣屬於常州學派的學者，宋翔鳳的《論語發微》，與劉逢祿的《論語述何》，在精神旨趣上也不盡相同。這一類課題都是非常值得研究及深入討論的。今天我們的兩位引言人，在我右手邊的是本院近史所的研究員張壽安女士，她是國內清代學術研究最具代表性的學者之一，我左邊的蔡長林教授，他主要的研究領域便是清代常州學術，也是文哲所的生力軍。我們這場座談會有一百二十分鐘，兩位引言人每人可以有二十到二十五分鐘發表他們的高見，接下來我們有十五分鐘左右的時間，給楊晉龍先生報告他們到常州尋訪的一些心得，然後就把時間開放給各位。以下我們就請張教授先報告他的心得，請！

張壽安：

謝謝主席。主席、黃院士、各位師長、各位同道朋友。一個星期前，林慶彰先生希望我能為常州與晚清經學的這場會議作個引言，因為我們長期以來是個合作愉快的團隊，我向林先生說我其實已經很久沒有專門作常州《公羊》學了，雖然早年

的時候寫過一些文章，現在有很多都已經不復記憶。所以我想我今天講的東西，可能實在是非常的膚淺，請各位專家學者指正。我早年寫過一些龔自珍(1792-1841)、康有為(1858-1927)、劉逢祿的研究，這些年來我發現學術界在七〇年代以後，關於常州《公羊》學或是晚清經學的研究，已經累積了相當多的成果。我在寫完龔自珍以後，整個的興趣和專注點就轉到《禮》學。所以我今天主要談的也是把《公羊》學和《禮》學結合在一起，來談談我最近的一些簡單心得。我想還是從龔自珍說起吧，畢竟對龔自珍還是比較熟悉。我認為龔自珍的《公羊》學，簡單而言，有兩個特色，我提出來和各位請教。第一是以治史的方法治經。今天我們比較清楚的是他講「六經皆史」，再就是他在《公羊》的研究上，是採用自由出入的方式，也就是「援經議政」。龔自珍本人在經學上並沒有一本專門著作，對《公羊》也沒有專門著作。我認為這是他比較具有特點的地方，這和劉逢祿、陳立(1809-1869)、凌曙(1775-1829)這些專門治經的學者相較，是非常不同的。那麼，在龔自珍的理念當中，經的重要性何在呢？他認為所有的思想和義理必須從歷史的事實當中去發現，他對道的看法也是如此，他認為道必須在具體的事件當中才能觀察到。所以他首先把《春秋》當作是一種史書，但並不是把它純粹地只當作一個歷史敘述，他是通過了史事來探尋它背後的是非觀念、義理觀念。這個就牽扯到我講的我認為龔自珍《公羊》學的另外一個特色就是義理，也就是說他是從史事當中去尋找義理。龔自珍留下來比較重要關於《春秋》的著作，大概就是他的《春秋決事比》。但《春秋決事比》也沒有寫完，只有一個簡單的序言和幾篇《春秋》決事答問，大概有個六篇吧，還有一個目錄式的綱要。我最近把他的目錄綱要又重新翻了一遍，再對照我自己所研究的《禮》學，我才發現、也才能真正瞭解在中、晚清以後，有這麼一條治經學的流脈，就是把《公羊》和《禮》結合在一起這個趨勢。我們在凌曙的研究工作上可以很明顯的看到，一直到陳立，還是可以明顯看到這條流脈，龔自珍也在這個流脈當中。龔自珍通過《公羊》來尋找義理，最具有特色的關懷點是「斷獄訴訟」，所以他的《春秋決事比》主要是談斷案。他曾經有幾段非常代表性的言論，引司馬遷的話，他說：「《春秋》，禮義之大宗。」這句話很可以看得，龔自珍研究《春秋》，是把《禮》和《禮》背後的是非觀念結合在一起當作他的視點，當作他的關懷。他又說：「《春秋》，明是非，長於治人。」這很明顯談的就是《禮》、就是律，不只是斷獄，還包括一些人倫秩序、社會秩序的問題。其次他進一步地發揮《春秋》長於斷獄的觀點，他用這個作一個開端，然後把自己整個《公

羊》學的研究關懷點，不能說整個，因為他也談三科九旨，也談張三世的問題，至少把他主要的精力投注到禮義的問題上去了。我最近重讀《春秋決事比》的序言，才真正感受到他的文字的動人。他認為《春秋》的書法有很多的義例，比方說「弑」某某人，或者是「篡」，每一個字的褒貶都有一個非常幽微的意思，他寫《春秋決事比》就是把這個幽微的意義、這個義理的觀念彰顯出來，然後再用當時的一些具體事例相比附，最後他再提出一個是非的觀念來。他說他撰寫《春秋決事比》，就是拿事實經驗來比附《春秋》的義理，這個撰寫工作進行了三、五年之久。他在反覆的思索之下，也承認人間是非、黑白很難評斷，一個案子判下去，無論有罪、無罪，都不可能完全正確，所以他說有些判決表面看起來是未受肯定，但實際上是肯定，是與非也就在這隱微之間。在他經過了這一番《春秋決事比》的實際工作，對於斷獄，他有了一套標準。斷獄判案，作出是非裁斷，是人類生命非常終極的一件事情，非常嚴重，這就是龔自珍《公羊》學的關懷。從這裏我想談一些具體事例，這是我最近在作三《禮》之學時，剛好搭配著《春秋》而發現的例子。

各位都曉得，我這幾年一直在探討清代考證學背後的思想性，同時我把它的思想性拿來和宋明理學的思想性作一個比較。我採用的方法是預設清代的《禮》學背後有一個「理」，所謂的「principle」，宋代講天理，這個「principle」落實下來，也會有一種制度，也就是「禮」。我把這四個禮（理），分為兩組，這兩組禮（理）對照觀察，還要找到一些具體的焦點，對照著看，才能看出清代義理思想的革命性在什麼地方，為什麼戴東原（1723-1777）說「以理殺人」，關鍵性到底在哪邊。在這裏我舉一個例子比較宋儒和清儒對「妾母」的態度，並由此來觀察理念與禮治之間的關係。在《春秋·文公四年》的經文有一句話，說：「冬，十有一月，壬寅，夫人風氏薨。」這段話下，三《傳》裏面只有《左傳》有傳。一段經文下面有沒有傳，是很重要的。《左傳》只寫了一句話，就是「成風薨」。到了五年，經文又有一句話說：「春，王正月，王使榮叔歸含且贈。」這個王是周襄王，因為我們知道《春秋》是魯史，所以此處講的是魯文公的母親死了，周襄王就派一個使者送來兩個東西，一個是放在死人嘴巴裏的玉，一個是爲了要運送棺材的車馬，那就表示說，周襄王依亡者的身分送來了一些助葬的用具。這段話下頭《公羊》和《左傳》都有傳，都說明了周襄王做了這些事。到了三月間，經文又有一句話「葬我小君成風」，他用「小君」這個詞稱成風，在此下，《公羊》說「僖公之母」，原來這位死掉的成風，是僖公的母親。《經文》裏面又有一段話說「王使召伯來會葬」，

是周襄王又派了一個人來參與這個葬禮，那是一個很高的榮譽。這是說周天子不但送來了助葬的用具，還派人來參加葬禮，這表示非常肯定這件事情，而且他是用公之母親去世的禮來處理這件事情。在這個下面，《左傳》和《公羊》也都說「禮也」，合乎禮的意思。從這樣的一段記述中，我們看到三傳都認為僖公之母稱小君，周王助葬等都合乎禮。但到了宋明理學，就完全不一樣了。我們都曉得胡安國(1074-1138)的《春秋傳》是科學的定式，大概從明代永樂以後，一直到清代都是如此。如果我們讀這段經文先不要看三《傳》，而是去翻一翻胡安國的《春秋傳》，就會看到完全不一樣的解釋。胡安國的《春秋傳》是這樣講的，他說風氏是莊公的妾，是僖公的母親，縱使僖公繼莊公為魯國之君，其妾母仍不得稱「夫人」。胡安國批評說你把莊公的妾稱為夫人，這是「以庶亂嫡」，也就是用庶的身分亂了嫡的身分，把妾稱為夫人，是「自卑其身」，就是作賤自己，而且也「賤於其父」，卑賤了父親。他說一個人「賤其父無本」，不懂得自己的本身或本出，就是「越禮」，也就是不合禮，他批評這是「亂人倫、廢王法」，是「僭嫡亂倫」的事。胡安國的這種注解，在宋明理學中並不新鮮。我們翻看《永樂大典》，可以翻到非常多類似的解釋。他的老師程頤也這麼說，程說成風這件事情是「亂倫失天理」，「天子與妾母同嫡」，縱使是作為天子，把自己的妾母當成嫡母，也是不對的。朱熹(1130-1200)也這麼說，劉敞(1019-1068)也這麼說，劉敞甚至說「三綱之道廢矣」，他甚至還罵了周天子，他說周天子怎麼會派人來送禮物、派人來會葬呢？失禮的人不配稱作天子，難怪《春秋》經中不用「王」這個字來稱他。一直到康熙三十八年(1699)，修訂經書還用這個說法。

現在我再回到乾嘉義理學對宋明理學的反思這條路子上來。在毛奇齡(1623-1716)的作品裏面，我們就看到了不同的聲音。毛奇齡說莊公的正妻哀姜已經去世了，僖公把自己的母親稱之為夫人，這是《春秋》的「母以子貴」，而不是宋儒的「以庶亂嫡」。我在這邊將「理」與「禮」作一個對照，可以很具體的看到乾嘉學者當他們再重新回到經書注解裏面去發現另外一套是非觀念的努力，和宋明理學之間是非觀念的衝突性，清晰對比而出。同時，在龔自珍的《春秋決事比》，他也提到了夫人風氏薨這件事情，可見所謂的「母以子貴」、還有「嫡庶之分」的觀念，在十七世紀後，確實是在是非觀念上、決獄判案觀念上所碰到的一個非常大的事件。龔自珍在談到夫人風氏薨的這件事情時，他特別講「《春秋》，直家也」，他認為這是「母以子貴」，因為《春秋》走的是直家的路子。今天我提出來討論的，

是想指出《公羊》學在清代與《禮》學作了很緊密的結合。那麼當我們再去探討清代的《公羊》學的時候，當然了，援經議政、變法改革是一條很大的路子，是很多學術界朋友都在研究的。可我覺得若能從經學角度來探討《公羊》思想，結合歷史事實，這一類的議題，是非常非常具體的，而且實例很豐富。這是我所關心的一個面向。再者我也想指出，這幾年不少年輕朋友們開始撰寫清代《公羊》學，我實在覺得非常興奮，我們真的有很多生力軍花了很大的工夫去研究《公羊》。接著我想特別提出幾個周邊議題，也許很值得大家再去留意。一個是《春秋繁露》，研究《公羊》一定得回到漢代，漢代在《公羊》周邊有三本非常重要的書，一個是《春秋繁露》，一個是《白虎通》，一個是《五經異義》。當然我們不斷地在《春秋》的三《傳》裏面作研究，這是一條大路，可是從側面也許可以發現清朝人的一些特點。清儒為什麼在研究《公羊》時，關懷到《春秋繁露》？同樣地，當凌曙寫了《春秋繁露注》，凌曙同時也寫了《公羊禮說》、《公羊禮疏》，他就是把《公羊》和禮結合在一起，當然他的《公羊》和禮的結合沒有寫完，所以後來陳立接著寫了《春秋公羊傳義疏》，但同時陳立也寫了一部重要的書，那就是《白虎通疏證》。東漢章帝建初四年(79)的學術大辯論，在漢代是個重要的事情，是我們在研究漢代經學義理思想不可缺少的。而《五經異義》則是許慎(30-124)、鄭玄(127-200)之間一個非常大的論駁。我所期許的，當我們在研究晚清《公羊》學的時候，路徑是多向的。林慶彰先生和陳鴻森先生都是專家，我個人能夠貢獻的，可能就比較偏向經學思想這個角度。一些淺見，請大家指正。

陳鴻森：

謝謝張教授。那我們現在就請蔡先生發言。

蔡長林：

黃院士、主席、在座的各位長輩、以及各位同好，非常高興有這個機會，來向各位報告一些個人研究常州經學的心得。首先報告個人對常州經學興起的看法。個人以為，常州經學所展現出來的學術型態或學術風氣，之所以有別於同時的乾嘉考據學風，其根本原因是常州學者所秉持的學術價值觀有別於當時的考據學者。常州學者所信奉的學術價值觀，是融合西漢經義策論與科舉考試而來的儒學意識形態，是一種具有積極入世之精神，對公共領域事務或現實政治有強烈參與感的儒學信

仰。常州經學的興起，無疑是來自考據學的挑戰。因為到了乾隆中葉，對考據學者或常州學者而言，考據學已不僅只是一種做學問的方法而已，而是一種學術的價值信念。奉行者推動不遺餘力，否定者則深感事態之嚴重。舉莊存與為例，個人曾通讀其著作，充份掌握到他對考據學的不滿情緒。另外，整體的來看其經學特色，與當時的經學家不同之處，即在於強調要發揮經典的微言大義。然莊氏強調要發揮經典微言大義的目的，仍是要把它落實到經學的應用上面。他對於鄭玄以後的學術非常不滿意，特別是鄭玄、王弼、朱子。在莊存與看來，正是此三人誤導了後世的經學研究，使後繼的儒學研究者無法正確地陳述三代的聖王的理想，更使後世廣大的知識分子無由體會儒學博大醇正的生命力，而其嚴重後果更是導致後世無法培養出優秀的知識分子，並暗示後世沒有清明的政治與太平盛世之因也在此。莊氏認為責任必須落在鄭玄等人身上，因為三位先生對後代學術的影響非常大。莊存與除了大量的批判鄭玄、王弼及朱子之外，從其著作文本當中，更可以看出他想要建立有別於考據學甚至是歷代以來經學研究模式的意圖。此即我所提到的莊氏經學的兩個特色：一是對於鄭玄、王弼及朱子的批判；一是藉由發揮經典微言大義的形式，以建立新的經學典範。我們從此亦可看出，常州經學的源頭，本身就跟當時的漢學考據家在價值觀上是不同的。莊存與的常州後輩，或是他的子孫們，繼承莊氏研究經學的態度，發揮莊氏經說，陳述莊氏所揭櫫的理想，我相信這是整個常州經學、常州學派之所以會擴展，甚至成為晚清學術主流非常重要的原因。

其次要向各位報告的，就是常州學派的成立，我相信由常州莊家特殊的經學研究型態，到整個常州學派的成立之間，有一個概念涵義轉變的過程。我的觀察是這樣子的，比如說同樣是對「西漢」的一種推崇、或是說一種強調，在莊存與身上，我看到的是政治身分與學術理念的結合；可是到了他的姪子莊述祖（1750-1816）身上，已無政治舞臺可資發揮，這個崇尚「西漢」的價值觀只能落實到學術上面。在我看來，莊述祖的經學有兩個重要的特徵：一個就是對「西漢」在學術上的意義，他特別地加以發揚，第二個就是經學的家法，他非常地重視。但是這兩個特點在他身上還沒有得到統一的結合，因為他所崇尚的「西漢」是董、賈、毛公而不是十四博士之學；述祖所強調家法則是區別今、古文門戶的古文字學方法，而不是十四博士的家法。在經學上，他所重者乃古文經學，而不是西漢十四博士所傳的今文經學。可是到了劉逢祿、宋翔鳳，他們對西漢和家法的結合，就接近於今文學的概念。在劉逢祿、宋翔鳳的著作以及他們的文集裏面，常常可以看到他們對於家法以

及對於「西漢」學術的強調。「西漢」在他們的概念裏面，已經是一種學術理想而不是政治參與，並且此一強調「西漢」的理念，與今文學逐漸重疊。個人以為，整個今文學成立的過程，就是「西漢」理想與今文學概念重疊最後合而為一的過程，亦即從劉逢祿、宋翔鳳繼承並轉化莊氏學術開始，到後來的龔自珍、魏源，尤其是魏源吸收劉氏學術，確定今文學的概念為止。這可以從魏源對於三家《詩》及《尚書》的研究看出端倪。甚至劉逢祿晚年序《詩古微》，都講自己研究的是《春秋》今文之學。個人相信在道光初年，整個今文學的概念已大致確立，而所強調者再非是莊氏學術原有面目。所以探討晚清今文學，個人以為必須從常州莊氏學術來看今文學的成立，這是一段學術轉變的過程，也是我們在研究常州經學時，可以再深入的地方。

另外，我個人在思考整個常州學派的開展的時候，我自己發現有兩個非常重要的人物要注意。第一個是莊綬甲(1777-1828)，他對於整個常州經學的貢獻，在於他公開了莊存與、莊述祖的著作，讓當時的常州學者一起來閱讀，一起來參與討論，擴大莊氏學術的影響面，影響了李兆洛、丁履恆、董士錫等人。另外一個就是宋翔鳳，他的學術路徑是比較雜一點，包括當時他曾經和錢大昕論學、也曾入段玉裁(1735-1815)之門，也就是說他和漢學家都有相當深入的交往，而他本身也承繼了莊家的學問。更重要一點是，他年紀很大，活了較久，來得及影響一些活躍在晚清而同情常州學派的學者，例如俞樾(1821-1906)、王闕運(1833-1916)、譚獻(1832-1901)、戴望(1837-1873)、莊棫(?-1878)等。這些人都出生在劉逢祿去世之後。也就是說，宋翔鳳對於莊家的學問，在透過與後輩的交往當中，同時也把莊家的學術精神擴散出去，我相信這是我們在研究常州經學的影響時，可以特別留意的一面。因為在筆者的觀察中，上述諸人對常州學派實有推波助瀾之功，而晚清民初章太炎、劉師培等人所批判者，實亦針對此漫延之勢而發。

接著我要報告的是晚清以來對於常州研究的主要模式。我想這一點大家應該都很清楚，從清末以來，常州學派、常州《公羊》學的學說可謂盛極一時，有些學者對這樣的情況不是很滿意，而提出批判。顯其名者，稍早的有朱一新、葉德輝，稍後有章太炎、劉師培(1884-1919)，諸先生的言論，對吾人認知常州學派及晚清今文學有相當程度的影響。另外，像梁啟超(1873-1929)先生對於他自己《公羊》學的研究，以及後來像民國初年的周予同(1898-1981)先生及錢穆先生，他們對於整個晚清今文學的說法，對後輩學人的影響相當大。所以我們在研究的時候，在概念

上，往往會承襲他們的說法，繼續朝著前輩設定的模式來研究。這方面的文獻相當多，個人在閱讀一些較早期的敘述今文學或是《公羊》學的文獻的時候，往往發現不脫離梁啟超先生等人所設定的研究模式。這樣的方式對於整個晚清今文學或是常州《公羊》學的研究，其實是有相當大的助益，因為它提供了一個很清楚的脈絡，讓我們可以去依循，包括我自己本身在內，也是按照這樣的一個脈絡而進入《公羊》學領域去的。

就我自己側面的瞭解，臺灣和大陸在晚清今文學或是《公羊》學，甚至是常州學派，在研究型態上，有一點不太一樣。大陸方面比較喜歡和政治結合在一起，最具代表性的人物當然是楊向奎與湯志鈞（1924-）二位先生。尤其是湯志鈞先生有一系列戊戌變法的研究，他往往會上溯到龔自珍，甚至到整個常州學派。也就是說，包括他們很多關於《公羊》學的研究，其實都把它當作晚清政治思想的素材來研究。在臺灣的話，則比較偏重於學術思想方面的研究。至於最近對於整個常州學派或是《公羊》學的研究，則是以劉逢祿為大宗。像劉逢祿的《論語》學，以《公羊》去闡釋《論語》，這方面的論文也有不少篇。比較遺憾的是，這些論文仍無法脫離梁啟超先生、周予同先生等前輩學者給予我們的框架。我覺得學術研究總是需要向前邁進的，時代環境不同，面對的課題不同，關注的視野也應不同，前輩的說法若已無法支持新的觀點時，或許也可以一種批判性的繼承的態度來面對。我很高興的就是從昨天幾位先生的討論與發言當中，可以感受到這種企圖心，希望能夠超越現有的研究模式。我們當然不是刻意求異於前人，只是當我們從文本的閱讀裏，從研究方法的改良中，找到常州經學研究的新觀點，得出新的體會時，我們亦當勇於提出，以就教於學術界，這是我的自我期許。所以，除了繼承梁啟超先生他們的基本觀點之外，我也提出一些可能和他們看法不同的地方，包括我接下來一系列要做的研究，採取的都是這樣的態度。

最後，很簡短再向大家報告的是，個人覺得常州經學或是說常州學派研究可行的議題。首先必須釐清經學的研究與經學史的研究有什麼不同，與思想史的研究有什麼不同，我想這樣的問題釐清是很重要的。在我看來，研究常州學者的經說或經學著作，牽涉的問題可能較單純；但若要對常州學派做經學史的研究，可能就必須有一些思想史或是哲學史訓練，把我們要研究的範圍建構清楚。另外，大家都知道，晚清政治的風起雲湧，跟整個常州學派的興盛有所關連。所以常州學派、常州經學研究和整個晚清政治運動之間的關係，我覺得不應該只用張三世、或是微言大

義、或是經世之學等簡單的概念套上去就可以了。我們必須再透過更具體的事件與人物的研究，以觀察彼此之間的結合情形。另外，研究常州學術有很多種方式，我們可以就人物作討論，就經典本身作討論，就整個學術風氣作討論，以及就整體的學術交流、學術流變和研究方法作討論。就人物方面來說，像常州莊氏，像龔自珍、魏源，有關他們的研究，都還可以再加強。除了這些人之外，包括洪亮吉、孫星衍、莊有可(1744-1822)、莊綏甲、李兆洛等、臧庸、張惠言、惲敬等，亦當在探討之列。至於經典研究，則如莊存與的《春秋正辭》，或是劉逢祿一系列關於《公羊》的著作，都還可以作系統的闡釋與發揮。另外除了《公羊》學學派本身之外，一些與《公羊》學相關的著作，如張教授剛才提到的《春秋繁露》、《白虎通》、《五經異議》，甚至是《鹽鐵論》，這些都要繼續地再深入研究，作為研究常州學派乃至整個今文學的基礎。而學術風氣方面，整個常州學派所展現出來的學風為何，與乾嘉考據學者的互動為何？我想我們可能都要繼續加強。亦即常州學派和整個當時學術主流、學術正統，也就是梁啟超先生所講的考據學之間的關係，或是彼此互相的影響，或是考據學如何滲透到常州來，都值得加以探討。甚至整個學術流變，比如說常州學派對古史辨研究的影響，我個人相信它們之間是有關係的，至少它們的研究在心態上面或是方式上面是有關連的，我覺得這種學術的流變可以把它講明清楚的。還有最後就是在研究方法上面，我自己本身除了對常州學派做歷史性的研究，而有一系列敘事性的發言之外，也嘗試對常州學者的經說如莊、劉之《尚書》、《春秋》，以及張惠言之《易》學文本作更深刻的研究與闡釋等等。我的報告大概到此為止，謝謝。

陳鴻森：

謝謝兩位報告。剛才引言人提到《公羊》學的研究可以從《春秋繁露》、《白虎通》等，回到漢代去。要回到漢代，我覺得更重要的還有《春秋》本身的研究。臺灣的中文學界是一個比較封閉的學術社群，每個人各自在自己的洞穴裏孤立的作研究，重視別人研究成果的程度不是那麼夠，互相對話、互相回應我覺得也不夠。有關常州《公羊》學興起的背景等外緣問題，以及清代《公羊》學對晚清政治、思想界的影響，這些，過去中、日學者已有相當深入的研究。我比較期望年輕的學者能多針對原典作研究，不要盡作一些重複的研究。我覺得《公羊》學的研究若要更深入的話，《春秋》學的研究相當重要，絕對是不可或缺的。近年來研究

《公羊》的人不少，但是我們研究《春秋》的人可能嫌太少了，以致於長久以來，《公羊》研究一直停留在幾個固定的面向。對於整個《春秋》學的研究，我覺得有相當程度的欠缺。日本有位學者濱久雄先生（1925-），他用一辈子的時間研究清代的《公羊》學，寫了一本《公羊學的成立及其展開》；日原利國（1927-1984）則一生專研漢代《公羊》思想。相對的日本學界另有加藤常賢、佐川修（1913-）、山田琢幾位先生，他們在《春秋》學的領域打下了很堅實的基礎，成為這個領域研究的基本共識，後學可以不必作一些重複的研究。大陸學者談《公羊》多從歷史、思想史方面著手，較少經義的論述，因此他們在經說、義理這方面相對比較薄弱，《春秋》學這方面的研究在中國大陸是比較欠缺的。我們在座的黃院士大概從一九三〇年代就開始《公羊》學的研究，是不是可以請黃院士幫我們開示一下。

黃彰健（本院院士）：

我那時候是因為在研究戊戌變法，所以就必須研究康有為。康有為和以前學者不同的地方，嚴格地說來，就是在講「大同」。他以《公羊傳》中的大同思想為立論基礎，認為大同思想就是《公羊》所講的「太平世」，而太平世的君主應該是民選的，是人道的形式，這是受到美國華盛頓的影響，因為華盛頓的地位等同於中國的皇帝，而當時清朝的學者也稱讚華盛頓，認為他的行為是完全合乎唐、虞之聖跡。所以譚嗣同稱讚康有為，認為自孔子而後談大同思想的，就是康有為。《春秋》講內中國而外夷狄，自清朝入關之後，為了擺脫自己夷狄的形象，已幾乎完全遵照中國的禮俗，使滿漢的分際消弭。但清朝自己不爭氣，朝政國勢日益腐敗，如果當時光緒維新沒有慈禧太后的阻撓，或許中國的情勢就不一樣了。因此在講常州《公羊》學的影響研究時，一定要提到康有為。

陳鴻森：

謝謝黃院士的高見。我想《公羊》學裏面當然有一些它進步的思想，但也有它保守的一面。比如說中國封建政體崩潰將近一百年了，但大一統、專制主義思想一直到現在仍然深刻的影響中國人的政治行為和價值取向。接下來我們請楊晉龍先生發表他們去常州考察的情形。

楊晉龍（本所副研究員）：

我現在報告我們去常州考察的情形。我們是在二〇〇二年四月一日到四月八日到常州去考察，成員有我、林老師、蔣秋華、蔡長林、黃智信。我們考察的地方不只常州，因為我們住的地方是在無錫，無錫到常州大約一個小時多的車程，其間我們也去錢賓四（1895-1990）先生的墓園弔祭過，也到蘇州去看了「留園」，大概就是這樣的情況。常州這個名字，大概是在隋文帝開皇九年（589），正式置常州後，就一直沿用下來。清代雍正四年（1726）常州改制後，一共領轄武進、陽湖、無錫、金匱、宜興、荊溪、江陰、靖江八個縣。中共一九八三年重新改制，還包括了武進、金壇、溧陽，所以我們去找金壇的段玉裁，就屬於現在的常州。常州另外一個名字叫「龍城」，原稱「六龍城」，明朝初年的時候開始有這個名稱，因為當地人民認為常州是六龍聚集之地，所以稱之為「六龍城」，這與風水有些關係。常州現有人口三百三十九萬，面積四千三百七十五平方公里，市樹為「廣玉蘭樹」，市花為「月季花」。我們是四月一日到無錫，住進江南大學的專家樓，四月二日早上便前往常州。我們原本是要去常州工學院，但是因為不清楚路線，所以就到了常州技術師範學院，之後才轉往常州工學院。不過最有趣的是，常州在清代雖然是個人文薈萃之地，但很遺憾的是，常州到今天為止，還沒有一個大學。常州工學院是一個以輕工業為主的學校，現任院長為馬樹彬先生，但各位一定意想不到，工學院的院長竟然是研究文字學的學者，更因為他是金壇人，所以就以研究段玉裁《說文解字注》中有關金壇的方音為主。馬院長是南京師範學院徐復（1912-1995）的學生，當徐復先生知道馬院長是金壇人之後，希望馬院長可以找找段玉裁在金壇活動的事跡。馬院長在聽過徐復先生的建議後，便先尋找段玉裁在大壩頭的葬身之處。但在尋訪之後，發現金壇有五個地方叫大壩頭，不知道到底哪一個才是段玉裁葬身之所在，馬院長在遍尋無著的情況下，向徐復先生報告此事。後來徐復先生在一次全國性的大型文字學研討會中提出了這個問題，得到了中央的重視，地方政府也出面表達願意幫助之意，但仍然不知該從何處著手。後來他們所以能夠找到，竟然是透過了一位具有特異功能的人士，告訴他們在某個大壩頭的水池中可以找到，於是他們就前往那個水池打撈，居然撈起了包括段玉裁及段玉裁雙親的兩塊墓碑，因此確定了段玉裁墳墓的所在地點，可惜段玉裁的墳墓已經夷平了。我們一行人與他們舉行了一場座談會，這場座談會的內容紀錄由長林整理出來後，會登出來供大家參考。我在與他們這些六、七十歲老人對談的過程當中，發現他們對這一方面雖然還有些

印象，但是由於內容相當平常，我覺得常州學術的研究，可能在當地已經快消失了。由於這些老人家多有濃厚的鄉音，所以他們講話的內容，我們聽不太懂。後來我們向他們提出想去尋訪包括莊存與、洪亮吉 (1746-1809) 等清代常州學者遺跡的意願，他們也很熱誠引導我們前往，但大多已經不復存在，成為現代化的馬路或是大樓。各位都知道，常州和蘇東坡 (1036-1101) 的關係是非常密切的，蘇東坡最後是死在常州。蘇東坡在他四十多歲的時候，就曾經和當時的皇帝說他想要在常州長住，而且他至少在常州的附近買過三次田。東坡在一次貶官的途中經過常州，有一個他上來的碼頭，後來改建之後稱為「艤舟亭」，乾隆皇帝在某次下江南的時候，也到過此處。這個「艤舟亭」現在改為「東坡公園」，他們在第二天招待我們到此處遊覽。東坡公園內還保留了據說是蘇東坡生前磨墨的水槽。後來也到了常州博物館參觀，裏面保存了洪亮吉、孫星衍 (1753-1818)、莊存與、黃仲則 (1749-1782) 等常州學者的手跡，而且這些手跡的精品曾經由博物館攝影後出版成書，館內葉鵬飛主任覺得我們是遠道而來的客人，因此在我們臨走之時，特地送給了我們這「唯二」的兩本書，實在是令我們相當感動。之後又到常州府學參觀。常州府學是在今天常州市第二中學裏面的大禮堂，現在已經成為他們的辦公室。裏面保留一間小小的房間，牆上保存著一些碑文，我們也將部分碑文抄回。隔天接著我們就到常州市圖書館。常州市圖書館外觀相當宏偉，各位也可以利用網路查詢該館網頁，網頁中有一些介紹常州學派、常州詞派、常州地理等基本概念的資料。常州市圖書館有一個和大陸其他圖書館不同的地方，他們說如果我們需要館內所藏的資料，可以透過網路的方式和他們聯絡，館內的管理人員就會代為影印，而且按照正常的規定收取影印費，對我們而言，實在是相當方便。最後一天我們到荆川公園參觀，也就是陳渡草堂，唐順之 (1507-1561) 的墳墓就在那個地方，他是明代常州人。以上這些是我們在常州考察參觀的地方，至於無錫的部分，就留待下次研討會的時候再報告。

陳鴻森：

常州應該還有不少研究常州學術的學者，像研究《公羊》思想的湯志鈞先生好像就是常州人（編按：湯志鈞先生，1924年6月生，江蘇常州人）。

楊晉龍：

我再補充一點。一九九六年華東師範大學陳鵬鳴先生，著有《常州學派史學思

想研究》的博士論文，我想應該對我們的研究有些幫助。

陳鴻森：

接下來請慶彰兄是否能給我們一些高見，或對楊晉龍先生剛才的報告內容作些補充。

林慶彰（本所研究員）：

剛才楊先生所講的內容相當精采，確實常州當局對本地學術的發展和古蹟的保存並不好。但是我們每一次到大陸去考察，都有帶動他們那個地方學術發展的作用在內。像前一、二年我們和揚州大學合作揚州學派的研究，也到了揚州考察，去的第二天，揚州大學的校長、院長與新任的揚州市長會餐。揚州大學的校長、院長向市長報告這些臺灣來的學者，迢迢千里到了揚州研究揚州學派的學術，但是我們自己都不重視，市長就答應協助揚州大學，成立「揚州學術研究中心」。我們這次去常州考察，當然也有這樣的期待，但是因為常州沒有一個叫做「常州大學」的大學，大部分都是一些工學院或是技術學院，所以我們去的時候就沒有一個對口單位，因此我們才會去常州工學院舉辦座談會。不過他們非常的熱情，他們把對常州學術有過研究的老先生，全部都請來參加座談會，所以才造成剛才晉龍兄所說的「他們的講話內容，我們大都聽不懂」，也造成蔡長林在整理紀錄時的痛苦不堪。我個人對常州學術沒有太深入的研究，但是常常在思考這個問題。我覺得我們要研究常州學者，第一件要做的事就是整理常州學者的學術著作，這個整理包括了影印、點校等工作。如果我們觀察一下清代常州府八個縣的學者學術著作，就可以發現真正在市面上流傳的不會超過十種，但是他們的著作可能有幾百種以上，比如說像莊存與的《味經齋遺書》，平常在市面上當然是看不到的，如果需要的話，就要到圖書館影印。關於莊有可的著作，昨天張政偉先生也提到了，也沒有幾種可以在市面上看到。像洪亮吉的著作也差不多是這個樣子。莊述祖的《珍藝宦遺書》，市面上也看不到。孫星衍的著作，大陸方面有整理幾種出來，但就他整個學術著作的量而言，僅僅不到十分之一或二十分之一。至於莊綬甲等其他常州學者的學術著作，也都沒有人整理。所以我們現在要讓常州學術的研究有所進展，首先就是要讓學者能夠比較容易地、輕易地就可以接觸到他們的著作，而且這些著作最好是經過整理點校的。因此，我們請蔡長林先生點校《味經齋遺書》，請馮曉庭先生點校

《劉禮部集》，也希望各位如果有時間的話，可以和我們一起合作點校，包括未來我們繼續要做有關湖湘學派、廣東學派學者的學術著作。第二點要提出的是研究範圍的擴大。我總覺得以前對常州學者的研究，有一個相當大的誤解，就是常州學派等於今文學派，今文學派等於《公羊》學，差不多是這樣的一個觀念而已。其實，常州學者的學術研究，我們只要看他們的著作目錄，就可以發現幾乎所有的學者多是從古文學入手，所以關於古文學的著作非常的多，有關今文學的著作或是《公羊》學的著作，僅不過是他們所有著作的幾十分之一而已。我們現在僅用他們這幾十分之一的著作，來代表他們整個的學術成果，這樣所得的結論是不正確的。所以我們的研究範圍，應該不能僅侷限在以《公羊》學或今文學來看常州學者。再來我們要擴大的是，因為我們現在注意到的所有的常州學者，大抵上都是屬於清代常州府的武進人而已，像陽湖有李兆洛(1769-1841)、洪亮吉、孫星衍，一般的研究都不把他們放進常州學派裏面去，陽湖也是當時清代常州府的八個縣之一，他們當然也應該算是常州人，但是我們平常都不太注意這些學者。而且如果我們將陽湖這些學者的著作加以分析，和武進這些學者的著作加以比較的話，就可以發現一個很大的差別，就是陽湖的學者，他們不但是經學家，而且還是史學家，但武進莊家這一系下來的學者，大部分僅僅是經學家而已，所以他們可能就是比較屬於專門之學的，而陽湖的學者大抵上可以算是通儒之學，兩者之間是有差別的。但是這樣的差別，由於我們忽略了陽湖學者的學術成就，或是和武進這些學者的差異，一直沒有人對這樣的異同作比較深入的討論，這是相當可惜的。至於其他縣，像無錫、金匱、宜興、荊溪、江陰、靖江都屬於清代的常州府，我們也應該去關懷這些地方的學者，去發潛德之幽光。

陳鴻森：

謝謝林教授。林先生談到，陽湖籍的李兆洛、洪亮吉、孫星衍「不但是經學家，而且還是史學家」；武進莊氏這一系的學者，大部分僅僅是經學者而已，這個觀察非常深刻，很有啓示意義。孫、洪、李三位同時也是當時著名的文家。我常覺得，常州《公羊》學者的學問氣象，給人一種「拘」和「迂」的感覺，劉逢祿尤甚，這或者可從林先生的說法裏得到一些解釋。剛剛一開始我們提到，希望這場座談會，可以談談所謂常州學術裏面，到底有哪些一、二線學者，還有哪些重要著作，儘量地讓他們浮現出來。誠如林先生所說的，用《公羊》學作為常州學術的代

表，其代表性自然稍嫌不足。歷來之所以會特別著眼在常州學者的《公羊》學，我想還是有它的意義在，就是莊存與他們讓《公羊》學重新回到了學術主流的位置，相對於當時惠棟等所標舉的漢學大蠹，常州《公羊》學雖然也算不上主流，但他們獨樹一幟，使沈寂千數百年的《公羊》家說復現於世，它對清代中、晚期學術思想的影響，我覺得不可低估，康有為的托古改制，可以說是清代《公羊》思想的歷史歸結，或者說它是《公羊》思想在「傳統中國」歷史舞台上最後堆疊起來的高潮。漢代經學因《公羊》而起，歷兩千年，清代經學因《公羊》而終。這個生滅過程，恰恰顯示了《公羊》思想在中國思想史上獨特的位置。而莊存與、劉逢祿等，則是康有為之前導乎先路者，因此，常州《公羊》學在思想史上的意義，還是非常重大的。下面我們請李威熊教授發言。

李威熊（逢甲大學中文系教授）：

主席、兩位引言人、黃院士、各位學者專家，今天很榮幸能夠參加文哲所舉辦的常州學術研討會。剛才聽了主席的一番話，還有兩位引言人的高見，我是有一些感想。常州學術在中國經學發展史上，確實是值得我們注意的。我有幾點意見提出來就教於各位。第一，我們談晚清的常州學，當然重點就是在它的今文學，或者是《公羊》，或者是《春秋》。但是我們談到乾嘉以後的常州學，很多人會誤解，認為它和乾嘉的吳、皖兩派相對立，我個人的感覺，就常州學來講，和乾嘉主流學術，應該是異中有同。吳、皖兩派，他們也是很強調今文、強調《公羊》；《公羊》就是西漢早期的漢學。剛才張壽安教授提到，常州學是很重視義理的。其實就莊存與來講，他也重視義理。我們談常州學、談今文學，莊存與是否為開風氣之先呢？如梁啟超是肯定的，但有人是持不同意見，如蔡長林先生的博士論文，就在辯證這個問題。今就事實來論，我們談常州，當然從莊存與講，不過莊存與不算是一個純今文學者，但今文學由他開風氣，應該是可以成立的。我們今天談常州學，從莊存與以後整個的發展脈絡，我們要把它釐清，剛才主席所講，我們今天談常州學，當然要從原典入手，我們讀《公羊》、讀《春秋》，就莊存與來講，他的《春秋正辭》、《春秋要指》，都從《春秋》入手，我們談早期的常州學，可能要把他的精神闡發出來。至於莊存與後來的幾個晚輩，包括他的師承，當然最重要的就是宋翔鳳、劉逢祿，這是把常州學發揚光大很重要的一個關鍵。這時候的常州學已經和莊存與有所不同。我們根據原典、根據文本來觀察，其不同之處，就是所謂《公

羊》被凸顯出來了，也就是剛才蔡長林先生所提到的。宋翔鳳、劉逢祿他們都注意到將《公羊》、《春秋》和現實、政治上的結合，大抵上他們都不是重學術的，莊存與則從義理的角度探討當時的學術問題。所以就吳、皖兩派來講，對莊存與不是很重視的，我想這是有原因的。第二個階段今文學，和早期的乾嘉《公羊》學的不同應作一個具體的重點展現。宋、劉至於日後演變到晚清、民初，所謂今文派的《公羊》學，那就不只是《春秋》和《公羊》的問題了，它牽涉到一般今文經學的問題。這時候今文經學的精神，是結合政治、社會，作政治的改革，學術性已不如宋翔鳳、劉逢祿那時候，反而是政治性的加強。他們的用意何在，和早期《公羊》精神的關係如何？這是值得我們注意的。另外，我想再講一下古史辨這個時代，那又是一個非常複雜的關係，但多少和經學有關。但和今文經學精神不同，我個人認為，它是從反面的，就是說，在皮錫瑞(1850-1908)、康有為、廖平(1852-1932)這個時候，他們要用今文經來改革政治、改革社會，到了古史辨這個時候，它以否定經學來改革政治、改革社會，完全不一樣，它負面的影響，在經學史上、學術史上，應該加以評價，今天在談常州學，應該特別注意的。另外，我非常同意剛才林慶彰教授的看法，今天談常州學術，不只是在經學、也不只是在《公羊》、或者在《春秋》，我想更重要的是如何將相關的著作能很真實的把它校出來，讓大家能夠使用，然後我們從文本來探討常州學術的真實面目。這是我的一些看法，提出來就教於各位，謝謝。

陳鴻森：

謝謝李教授。李先生要言不煩的將研究常州學術的幾個面向，給我們作了一些提示。李先生談到莊存與和劉逢祿學問的異同，這點尤其重要。常州學術實際上是相當豐富多元的，大家今天大談揚州學派，但是常州學者從清初臧琳(1650-1713)到盧文弨(1717-1795)這些人，或者說同時稍晚的臧庸、孫星衍、洪亮吉、張惠言等人，這些都是乾嘉學術界的一線學者，揚州學術固然有其精彩的一面，但常州學術也有它可觀的地方，過去研究者片面的用《公羊》來代替整個常州學術，使得其他常州學者的學術業績和表現被遮蔽了，未能適度彰顯他們的學術史意義。相信文哲所爾後這方面的研究，會讓國際的學者對常州學術有一番重估。剛才李教授也談到常州《公羊》學和早期《公羊》學的異同問題，《公羊》有它內部幾個發展階段，《公羊傳》和董仲舒的《春秋繁露》所代表的早期《公羊》家說，他們之間對

《春秋》經義的解說時有出入，不盡相同；而何休《注》所代表的，它結合了早期《公羊》學、《白虎通》、讖緯思想，可以說，何休是總結兩漢《公羊》學家說的一個新的發展。今天我們所能看到唐以前有關《公羊》的著作，大概就是《公羊傳》、《春秋繁露》、何休的《注》、以及北朝學者所著，今本題為徐彥著的《公羊疏》。這些唐以前的《公羊》著作，對《春秋》大義的解釋，裏面是有一些出入的，比如說像何休的《注》和《公羊傳》之間是有因革損益的。本來，《公羊》家是相當講求時代對應的，也就是「切合時務」。但劉逢祿他們所身處的時代背景，與漢代有很大的不同，所以常州學者所談的《公羊》，和漢代的《公羊》學比較，他們的側重點並不完全一樣。比如剛剛所提到的「內外」之辨，因為清代特殊的歷史條件和時代需求，《公羊》理念如何作相應的調整，或者是經學者如何去調適，我覺得這些都是大家可以再深入討論的地方。接下來我們是不是可以請蔣秋華先生作一些補充。

蔣秋華（本所副研究員）：

謝謝主席。前面許多專家學者提了很多意見，其實大部分都把一些要點談了。我就針對我們現在所執行的計畫，作一些補充。我們要執行的這個計畫是晚清經學的研究，第一年是常州學者的經學研究。前人的研究所標榜的「常州學派」，可能有其特殊的定義，甚至對這個學派，有其學理的主張，也許在這個情況下，大家就比較偏向《公羊》的研究，甚至於說是今文經學方面的研究。根據我初步的一些查考，如果把某些重要的學者放入晚清常州學派，似乎有些不妥，畢竟有些重要學者在時代上屬於乾嘉早期的。另外就是在邀請國內的學者參與這個計畫的時候，就有些擔心，也就是前面的研究已經有不少的成果，尤其是在《公羊》學及《論語》的研究上，有很多的博、碩士論文及專著。另外，從各種目錄上觀察，常州這麼多的學者以及這麼多的著作，因為他們本身就是不被人重視的，所以他們的著作成果，也是不容易取得。我接觸到的某些研究者，曾經選定了某些人去作研究，但是就在資料的取得上，可能有些困難。今天提出來，也許大家可以互相幫助，交流提供一些訊息或是資料。我覺得晚清這麼多的學者裏面，由於過去沒有好好研究，或許他們的著作也沒有經過整理，所以對他們研究成果的優劣得失，也許沒有辦法馬上就作評斷，如果經由多人的研究之後，說不定可以發掘了某些學者過去較少被留意的著作，值得去提倡或彰顯的地方。另外，在常州學派的研究裏頭，有一個「群經

《公羊》化」的議題，卜五兄在這方面做了些相關的研究。在這個群經《公羊》化的情況之下，多半討論的是《論語》方面，而《禮》學、《白虎通》方面也有小部分的涉獵。其他的經書方面，像《易經》、《尚書》、《詩經》等，群經《公羊》化提倡的影響是否形成一個普遍性的研究，也許在座有興趣的學者不妨做整體性的研究。因為就我的觀察，可能只在《論語》談論的方面比較多，其他經書的成果倒是沒人注意。也許可以就常州或常州以外的學者，是否利用《公羊》學說來解釋其他經書，這個課題我覺得是可以再開發的。我就簡單說到這裏，謝謝。

陳鴻森：

謝謝蔣先生的補充。我想劉逢祿重要的意義，除了對何休經說條例的闡述之外，另外一個重要的意義就是他寫了《左氏春秋考證》，重新挑起今古學的對立，這在學術史上有它重要的意義。這本書也特別影響了康有為的《新學偽經考》，以及後來古史辨學派的疑古辨偽工作。但劉逢祿的劉歆竄亂增飾《左傳》之說，後來發展成為康有為的「劉歆遍偽群經」說，這種偏向，貽誤了不少聰明才智，一直到錢賓四先生《劉向歆父子年譜》，這問題才被釐清。這種負面效應也值得我們重視。秋華兄所提到的「群經《公羊》化」，我認為它是一個偽命題，對此，我持比較保留的態度。劉逢祿等用《公羊》家說解釋《論語》，他們的構想是：孔子「志在《春秋》」，而《公羊》最能得孔子為言奧旨，以《公羊》家說解釋《論語》，正是用孔子之志證發《論語》不宣之祕，這是他們的理論依據。劉逢祿他們說得對不對是另一回事，但卻不能否認他們這種構想有其合理性的成分在。「群經《公羊》化」則缺乏這種合理性，群經自群經，《詩經》、《尚書》、《周禮》、《儀禮》怎麼「《公羊》化」？它的理論依據是什麼？缺乏可以邏輯驗證的理論依據，只是穿鑿附會而已。常州《公羊》學者雖有依據《公羊》義解說群經個別的一些文句，但不能說這就是「群經《公羊》化」。群經各有體要，不能將今文家的說法都等同為「《公羊》化」。何休《注》中所稱的禮，不盡周制，往往和春秋通禮或《禮記》所記載的，互有異同，凌曙著《公羊禮疏》疏通證明之，不能說這就是「《禮》的《公羊》化」。劉逢祿用《公羊》來解說《論語》，只要是《論語》中某章是可以牽引、附會的，他就用《公羊》的說法去比附。但是如果各位把整本《論語述何》讀過之後，就會有這麼一個印象，好像孔子一生就繞著「正名分」、「別內外」、「張三世」這幾個問題，喋喋不休，反覆強調。所以後來到了劉恭冕他們，

對劉逢祿的說解，則持比較保留的態度。一些常州學者用《公羊》義解釋其他經書文句，穿鑿附會的程度更甚，在當時也未引起太多的迴響，我認為今天不應該把這種附會的浮說過份強調。接下來我們是不是請戴景賢先生發表一下您的高見。

戴景賢（國立中山大學中文系教授）：

我們今天這個座談會是討論未來常州經學研究發展的方向問題，我現在想談的是一個研究策略的問題。我想這個研究策略問題包括兩個部分，一個是廣度問題、一個是深度問題。就廣度問題而言，我覺得這兩天發表的論文都是以地理和學風關係為重點，基本上，這與梁任公《清代學術概論》、《近三百年學術史》的重點完全不一樣，因為在那個時代所關切的，是一個現代史的問題，也就是質問中國到底出了什麼問題？為什麼西方文化變成了一種世界性領導文化，而中國的文化反而嚴重的落後了，至少是停滯了。於是他們就提出中國是否缺少「文藝復興」和「啓蒙」的問題，所以在這個議題上，他們需要一個大而有力的意見，來對整個文化歷史、學術歷史作一個解釋，於是在這裏，「乾嘉考證學」與清代中晚的「今文經學」變成兩個重點，這在梁任公的書中可以看得很清楚。所以我認為就這點上面來講，就如同剛才黃院士所說，如果我們今天不是考慮到所謂「地理」和「學風」之間的關係，而講的是清代的今文經學，你一定要聯繫到康、梁。如果今天我們的重點轉移到地理與學術之間的關係，當然它立刻有的好處，就是你的議題增加了，你對於經學史的瞭解，一定是從比較片面的、或者是有機性的解釋，變成一個比較多元的、複雜的解釋。所以它一定能夠促進我們對清代學術史多元化的研究，這樣我們就可以超出以梁任公、錢賓四先生這兩本《近三百年學術史》所建立的框架而有新的議題；這絕對是有利的。可是如果我們太偏向這點而忽略了不直接與常州有關的問題，這樣我們在廣度上面雖有得也會有失。第二個關於深度的問題，基本上我認為也是有得有失。也就是我剛才所講的，因為梁任公、錢先生他們有非常迫切的時代問題，所以當他們面對「學術史」問題的時候，有許多細微問題，都不是他們會認真處理的。但也正因他們有非常迫切的時代問題，所以他們可能在某一些議題上有極深刻的見解，為我們現在的研究水平所不易企及；因為我們並沒有如同他們一般承受很大的時代壓力。可是從另一方面而言，我們也有可能在深度上超越這些前輩，這當然就牽涉到我們所可能操作的「新的學術方法」問題。在這中間有兩項學術觀念與方法，是非常重要的，一是學術史，一是思想史。大概梁任公那個時代

的人，常常把這兩項研究混在一起，像梁任公本身就不太能分辨學術史與思想史不同的線索。就我觀察這兩天所發表的論文，也都企圖一方面談些學術史的問題，可是一方面又好像要去講出它的思想史意義來。當然，學術史和思想史是相互作用的，這是本質上如此。可是它們卻有各自不同的脈絡，所以我現在提出來的，是一個研究策略的問題。也就是我們寫論文的時候，最好能選擇一個單一的研究方面，先決定此刻你這篇文章談的到底是以學術史問題為主、還是以思想史的問題為主。因這牽涉到學術方法應如何掌握的問題。當然事實上你談到學術史問題的時候必會牽涉到思想史，談思想史也必然牽涉到學術史，可是卻不宜同時處理。也就是說，你可以在一本著作裏面都談，可是如果你希望將一篇單篇論文作好，一定要在策略上選擇一個清楚的方向，就是：我現在要處理的究竟是學術史問題？還是思想史問題？這樣子才可能在研究的深度上增加。基本上，學術史的重點是在於學術觀念、學術方法、學術規範、學術性格，也就是說，「學術」作為一個觀念，牽涉到研究者的知識觀念和學術觀念是怎樣結合的問題，以及它是不是具有一個可以操作的「學術方法」的問題。像蔡長林先生很清楚的就是在處理學術方法的問題，所以他所注意的，並不是它的思想有多大意義，而是當某一種學術觀念、某一種方法被帶進一種學術的領域研究，或者是在某個風氣裏產生影響的時候，它所具備的意義究竟為何？這是學術方法方面的問題。關於「學術規範」的問題，譬如以《皇清經解》、《皇清續經解》為例，《皇清經解》便有它一定的規範，也就是說它在編輯的取捨上具有排他性，《皇清經解》的取捨的標準就是：如果你沒有真正地照著它所定義的經學方法，它便認為你這個方法是錯誤的。這就是一個學術規範的問題。另外就是「學術性格」的問題，這是以人的方式去影響對方研究學問的態度，也就是從一個學者作學問的方式影響到另一個學者作學問的方式，這在學術史上的發展上是常有的。學術史的研究是大家比較熟悉的，而思想史的問題就比較麻煩了。為什麼呢？因為思想史的研究是一個比較晚發展的研究方法。如果今天你要處理儒學思想問題，或者是經學思想問題，那就很直接的是文本及文本的詮釋問題。可是如果要進一步談到真正的所謂思想史的研究，就不是這樣了，因為這就牽涉到它是針對那一項一個時代的議題，以及論述者處的社會關係位置的問題；同時這也關係到個人對於時代議題的認知，以及個人的價值取向，然後到這一個思想者如何開始發展、慢慢凝聚成某個概念的歷程。而如果這種思惟被另一種觀念導引，這就是一個非常複雜而不易處理的問題。如果你真的要去處理思想史的問題，雖然你選擇的是

經學家，或是經學家的某種著述，作為你主要論述的對象，可是在研究的時候，你必須有一個非常廣泛的思想史研究基礎，以及具備成熟的思想史研究觀念，才可能研究好議題。否則，我們大概會談一些學術史的脈絡，然後談一些思想的影響和價值，這些雖然都具有某種意義與價值，但這樣的研究可能在深度上很難有大幅度的推動。這是我的一些淺見，謝謝大家。

陳鴻森：

謝謝戴先生，戴先生談的主要是研究方法論的問題，可以給大家作很好的參考。過去五十年來談《公羊》的人，大部分都是歷史學者，中文學界相關的研究則較為貧乏。但研究《公羊》學，除了知道《公羊》家怎麼說之外，似乎也應參核《左傳》、《穀梁》家的說法，才能看出《公羊》理念的異質性，《公羊》家的觀念，有很多都有它嚴格的規範和限定意義，以「權」的觀念而論，如果你仔細去吟味《公羊》傳本文，便會發覺大部分學者所談的，其實並非《公羊》本義。因此研究《公羊》學，最好能夠重新回頭省視作為經學的《春秋》到底是怎樣的一本書，這是今天一般歷史學者比較忽略的。當然，整個的《公羊》學史不是我們今天在短時間就可以談盡的，但大家互相激盪，拋磚引玉，作為以後研究方向的引子。接下來是不是請鄭卜五先生發表您的高見。

鄭卜五（國立高雄師範大學國文系副教授）：

主席，各位專家，我的研究主要是探討有關《春秋》學本身的問題，而不只是探討《公羊》學的問題，我是以《三傳》合觀的方向來參研《春秋》學，而以《公羊傳》為入手，來探討《春秋》學。至於我以前所提出的〈常州公羊學派「群經釋義公羊化」學風探源〉的論題，後來我接受了李威熊教授的建議，修改為〈常州公羊學派「經典釋義公羊化」學風探源〉，因為群經包含較廣，好比《爾雅》有沒有被常州公羊學者依據《公羊》義來「釋義」的現象，這個問題就必須再觀察。為什麼會有這樣的說法呢？我在閱讀常州公羊學者的著作時，發現常州公羊學者常有「依據《公羊》義來說解經籍要義」的作法，將《公羊》義引入五經之中，孫春在先生、張廣慶先生亦有如此觀點。而那篇文章主要在探討，常州公羊學者依據《公羊》義來「釋解經籍要義」的風氣，當肇始於孔廣森而非莊存與。至於，我的博士論文是《凌曙公羊禮學研究》，就曾探討凌曙將《公羊》義引入《禮》學中做發揮

的問題。這些常州公羊學派的學者，他們將《公羊》義引入五經作詮釋，這種常州公羊學派經典釋義《公羊》化風氣的肇始者是誰？是我當時想要再進一步探討的問題，因此才寫那篇〈常州公羊學派「經典釋義公羊化」學風探源〉。至於我對孔廣森的探討，是起於閱讀孔氏著作時，發現孔廣森是運用董仲舒的評論體方式來闡釋《公羊》要義，而不是採用何休「義例」訓釋《公羊》的做法，這是孔氏的注重點和劉逢祿、宋翔鳳等常州公羊學者不一樣的地方，也是使得梁啟超先生說他是不守《公羊》家法之所在。剛才蔡教授所提到了西漢的家法問題，我對「西漢的家法之爭」一辭一直有疑義，我認為西漢應該是沒有家法的爭議，「家法」應該是在東漢以後才有的，因為沒有「爭」怎麼會有家法一辭的區隔。董仲舒在作《春秋繁露》的時候，有用《公羊》傳的說法，也有用《穀梁》傳的說法，所以在西漢早期的時候，是沒有所謂「家法之爭」的。家法之爭應該是產生在劉歆要立學官之後，所以才開始區分各家的師法為家法，所以在西漢早期的時候，這個「家法之爭」是沒有的。另外，董子的《春秋繁露》是一種評論體的書寫法，但從何休以後就不一樣了，是用注疏的方式來釋解《春秋》經、傳，也就是用解經體、注疏體、解詁體的方式來書寫，這兩個不同的脈絡下來，他們的切入觀點不同，所以在討論事情的時候，會有不同的結果出現。在常州公羊學這一脈下來，包括莊存與、孔廣森、劉逢祿、凌曙都很注重董子之學，但為什麼常州公羊學者又對何休那樣子的提倡呢？我的懷疑是從劉逢祿之後，他們都把董子之學和何休之學混合為一，而忽略了董、何相異點的存在。劉逢祿之後的常州公羊學者，篤信何休《解詁》所歸納的「義例」及三世進化論的創見，何休以據亂、昇平到太平的過程，影響到後來康、梁等人改革政治的理論。所以我認為在討論常州《公羊》學派的時候，應該注意各家的同、異點，而不是只以何休的《解詁》為依據，來衡量其守不守《公羊》家法。謝謝。

陳鴻森：

剛才鄭教授提到西漢沒有家法，這我比較不能苟同。《漢書·儒林傳》歷記各經「由是有某某氏之學」，我想西漢有一家之學，就有一家之法。家法的產生，主要出於口授。西漢著之竹帛，經說的傳衍，主要靠口耳相傳。鄭玄前後的學者，雜揉今古學的傾向十分明顯，我想是因為紙的發明，加速學術的流播，承學者截長補短，一家之學的門戶漸漸地淡化，所以在鄭玄的時候，兼綜群言，調和各家異同，成為鄭玄最主要的特徵。進入魏晉時代，我們現在能夠看到的第一部著作就是何晏

《論語集解》，經說開始以集解的形式出現，這就說明紙這樣的物質條件，引起了學術史的發展與變化。

鄭卜五：

有關蔡教授所說西漢家法之爭的問題，我剛才沒有說解得很清楚，我的意思是說，西漢雖然有各家師法，但「西漢」沒有所謂「家法之爭」的問題。

蔡長林：

我想補充一下我剛才所說的話。莊述祖在學術上有兩點特色，其一是他對西漢以前學術的維護，這可以從他的古文字學研究，以及他對於董仲舒、毛公等人的推崇中看出來。也就是說，莊述祖的學問標準不在於西漢的十四博士之學，這就牽涉到我為什麼會提到他重視家法的原因。因為莊述祖學問的入手處是古文字學，他也運用古文字學方法研究《尚書》。其經學家法的提出，基本上就是相應於以古文字學研究《尚書》時所提出來的，所以他所說的家法，基本上不是今文十四博士所傳承的師法家法，而是以今、古文字為判準的今古文家法，這一點我們可以從劉逢祿關於《尚書》的文章中看得出來。對於西漢價值的維護，當然是莊述祖學術的重點，但是西漢價值和學術研究上的今古文家法之結合，並非即為對十四博士之學推崇，反倒是對毛公及古文經典的推崇。他只會認為西漢的大儒如董生、毛公是好的，不會承認西漢的博士之學是好的，而這又是他經由古文字學研究所確立的今古文家法所衍生而來的態度。與莊述祖相較，同是對「西漢」與家法的重視，劉、宋即有向今文學家法傾倒的跡象，而有了後來西漢和今文家法結合在一起的情況，我剛才的意思是這樣子，今文學的成立是在這裏，也就是西漢博士之學和今文家法結合在一起，這才是所謂的今文學。另外，對於經典《公羊》化的問題，我自己有一點小小的心得。我在研讀莊存與的《味經齋遺書》的時候，發現到整個莊存與的思想裏面，有一個很重要的觀點，就是「正名」，包括他在《易說》、《春秋正辭》、《毛詩說》、《尚書既見》等著作中討論從三代聖王到春秋衰亂的過程，就是這種「正名」思想的發揮。這種「正名」的思想，也貫串在我們現在所看到的《公羊傳》裏面。所以群經的《公羊》化，如果我們從這個「正名」角度來看，也許可以給我們一點啟發。不只是一種經典形式上的研究而已，它有它的思想意義在裏面。我的報告到此。

陳鴻森：

我想我對於群經《公羊》化還是不懂。常州學者研究群經和「群經《公羊》化」，是兩個不同的概念，不能把今文學和「《公羊》化」等同，混為一談。這個問題因為時間的關係，可以以後再作深入的討論。

林慶彰：

我想補充一下剛才談論有關師法、家法的問題。因為以前我有作過這方面的研究，我將研究的結果稍微講一下，也許可以釐清一些問題。根據我把《漢書》翻過一遍，《漢書》裏面沒有「家法」這兩個字，《後漢書》裏面才有「家法」兩個字，而且非常非常的多。「師法」這兩個字都出現在《漢書》裏面，而《後漢書》中只出現四次。也就是說，「師法」這個詞是從西漢一直貫穿到東漢，而「家法」這個詞的出現，如果以《漢書》、《後漢書》來看，是東漢的時候才比較多起來。這是我提供的一些基本資料，也許可以作為大家思考的方向。另外，關於常州經學研究的展望，我想再補充說明一點，就是關於國外學者的研究成果，我希望將來也可以陸續地翻譯出來，讓學術界的人可以吸收他人之長。如果各位有翻閱過我們的《中國文哲研究通訊》的話，大概會看到最近這三、四年，我們都在作國外學者研究經學的成果專輯，我們作過的專輯大概有五、六個，包括揚州學術專輯、日本學者論乾嘉學術、日本學者論啖助學派，而最近就是要作日本學者論《公羊》注疏，大概有十幾篇文章，會分為兩輯全部登出來。將來各位可以看到這些日本學者，他們論證細密的程度，以前的人從來沒有想過他們已經對這個問題，作過如此細密的考證。所以我覺得他們的研究成果，是比較可以相信的。至於常州學者關於《春秋》學或《公羊》學的研究，剛才主席提到過的像濱久雄、山田琢的研究，尤其是山田琢的《春秋學の研究》，裏面關於劉逢祿《左氏春秋考證》的研究，篇幅將近一百頁，幾乎可以出一本專書，像這些研究，我希望都可以翻譯出來。並不是說他們的研究比我們的好，只希望提供不能直接閱讀日文的經學研究者，可以參考之用。

陳鴻森：

這場座談會的時間已經到了，謝謝各位今天的參與，謝謝。

林慶彰：

我們非常感謝各位對我們這個計畫的支持。這兩天有發表論文的先生，我們會發函請各位將論文修改過後，在一定的時間內寄回來。另外，除了這次的研討會之外，我們將在年底十二月的時候，舉行第二次的學術研討會，到時候也希望各位能繼續支持，也希望如果在這方面有研究成果、願意發表論文的人，我們都非常歡迎。最後謝謝各位的參與。