

※書刊評介※

林慶彰先生〈中國經學史上的 回歸原典運動〉一文述評

劉柏宏*

一

林慶彰先生(1948-)於近日所發表之〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文¹，可以說是先生自八〇年代開始關注明清之際經學史當中辨偽學風，乃至於九〇年代對於清初經學辨偽研究之總結性文章。雖然文章性質屬於講稿內容，非體系嚴整之學術研究著述，不過該文立足於宏觀的經學史整體發展脈絡，對於中國傳統經學史上發生數次的「回歸原典」(return to sources)運動，提出一通則性的說明。

全文主在闡述以下幾個問題：「回歸原典」一詞指涉為何？何以中國經學史上會出現回歸原典的現象？此「現象」具有何種功能與意義？對於中國傳統經學發展造成什麼影響與效應？在中國傳統經學史上，發生了哪些具有代表性的回歸原典運動？先生以為，所謂的「原典」，是指該學派最原始的經典。而且這些經典皆由「聖人集團」所作，故含有聖人理想、且具有神聖性（指其內容思想具有超越時空皆準的特性）、權威性（具有規範、指導之特性）等特性。而屬於儒家的原典便是《十三經》。又由於原典具有指導權威性，故在中國傳統經學發展歷程中，一旦發生義理詮釋分歧的爭辯時，「回歸原典」便成為最好的解決辦法。此外，先生列舉了中國經學史上著名的三次回歸原典運動：一是唐中葉時以啖助(724-770)、趙匡(?)以及陸淳(?-805)為首，批評當時過於注重三《傳》而忽略《春秋》本經的新

* 劉柏宏，國立政治大學中文研究所碩士生。

¹ 此文係林慶彰老師於民國95年5月8日於中國文哲研究所二樓會議室所進行的學術演講；亦是林老師赴日發表講演之口頭稿。

春秋學派。其次是明末清初時期傾向漢學的學者，為釐清宋明理學程朱、陸王義理紛爭而以群經辨偽作為表現方式的回歸原典運動。其三則是清末民初以胡適(1891-1962)「整理國故」、顧頡剛(1893-1980)「古史辨運動」為代表，擬自層累的古史中剔除種種附會，而還古史一本來面目所進行另一種形式的回歸原典運動。

先生此文主要貢獻在於明確地提出、並界定了中國傳統經學史發展中「回歸原典」一詞的內涵及外延意義。過去雖然余英時(1930-)也曾在其〈清代學術思想史重要觀念通釋〉一文中談論羅近溪(1515-1588)為了解決儒學內部「心即理」與「性即理」兩造的爭訟時²，選擇採取「回向原典」的方式以消弭紛爭。然而，余先生提出「回向原典」之說的背景條件，是放在思想史脈絡下進行；雖說內容論述與本文有所重疊，然先生卻是自經學史角度出發，並且立足於較為實證的文獻學方法來刻畫「回歸原典」之精神。故對於關注中國傳統經學、儒家經典詮釋特點與方法的相關研究人員來說，可說是提供了一個明確的討論角度。

二

筆者之所以認為本文乃是先生自八〇年代從事明清經學與辨偽學研究迄今之總結性的文章，主要原因乃是根據筆者目前拜讀先生之諸多經學研究著述中，首先較具規模提出「回歸原典」一詞者，當是刊於一九八八年出版之《國際孔學會議論文集》中的〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉一文³。其後至二〇〇二年期間，先生之相關著述，陸續皆有對經學史上的「回歸原典」觀念進行說明與闡述⁴。本

² 余英時：〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1999年），頁405-486。此處所言，請見頁412-413。

³ 此文後收入林慶彰：《明代經學研究論集》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁333-360。

⁴ 據筆者目前所收集到先生有「明確」提及「回歸原典」之相關著述，包括有（以下依發表或是出版日期順序排列）：〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉，《國際孔學會議論文集》（臺北：國際孔學會議秘書處，1988年）、《清初的群經辨偽學》（臺北：文津出版社，1990年）、〈毛奇齡、李塨與清初的經書辨偽活動〉，《第二屆清代學術研討會論文集》（1991年11月）、中央研究院中國文哲研究所編委會主編，江日新(1955-)執行編輯：《清代經學國際研討會論文集·序》（1994年6月）、〈姚際恆的《春秋》學〉，《町田三郎教授退官記念中國思想史論叢（下）》（1995年3月）、〈姚際恆治經的態度〉，《第四屆清代學術研討會論文集》（1995年11月）、〈姚際恆對朱子《詩集傳》的批評〉，《中國文哲研究集刊》第8

節主要便在歸納先生歷來對於「回歸原典」一詞的相關論述，進而勾勒出先生過去對於「回歸原典」一詞之看法。

先生以研究明代經學起家，就筆者目前管窺之見，先生最早對於經學史上「回歸原典」的現象進行闡釋與說明的也便是以討論明末經學發展作為切入點。在〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉一文中，曾對於明末清初的經學歷史發展何以會出現「回歸原典」的現象提出說明。了解當時發生回歸原典的成因，或許有助於我們推論整個經學發展史上回歸原典運動的產生原因。茲將該段列述如下。

要追究明末清初經典研究所形成的「回歸原典」運動，首先必須了解這時期之前兩千年中經典研究的某些現象。由於時空環境的變遷，這些現象越積越多，至明朝末年，至少可把它們歸納為七點：1.闕脫亡佚：…… 2.誤認作者：…… 3.偽造仿冒：…… 4.依託附會：…… 5.刪改填補：…… 6.羸雜佛老：…… 7.離經言道：……。以上七種現象，大都是經學者在闡釋經書的過程中，逐漸累積而成。這種累積，使經書漸漸失去原來的面目，它所能擔負的指導和規範的作用也大大的減低。⁵

在闡述清初經學史發生回歸原典運動的成因時，先生也曾如此說：

此一運動導因於經學經數千年的流傳，已真偽莫辨，殘缺不全，甚至偏離聖人的本義……。⁶

推衍先生之意，明清交際時期之所以會產生回歸原典運動，主要還是由於讀者與原典文本之間具有時代斷層而造成的。時代斷層造成讀者無法重回原典產生時的文化

期（1996年3月）、〈姚際恆與顧頡剛〉，《中國文哲研究集刊》第15期（1999年9月）、〈我的國學之路〉，《貴州文史叢刊》，2002年第1期。除此之外，尚有其他文中雖未確切提出「回歸原典」一詞，然實際行文中仍有觸及「回歸原典」此概念之相關論述，例如：〈元儒陳天祥對《四書集注》的批評〉，發表於1998年12月22-23日舉行之「元代經學國際研討會」。後收入楊晉龍主編：《元代經學國際研討會論文集（下）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年）。

⁵ 林慶彰：〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉，《國際孔學會議論文集》，頁867-881。該文後收入林慶彰：《明代經學研究論集》，頁233-360。引文見《明代經學研究論集》，頁235-238。

⁶ 林慶彰：〈姚際恆的《春秋》學〉，町田三郎教授退官記念論文集刊行會編集：《町田三郎教授退官記念中國思想史論叢（下）》（福岡：中國書店，1995年），頁124-141。後收入林慶彰、蔣秋華編：《姚際恆研究論集（下）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），引文見頁1001。

語境；當然也同時提供讀者偌大的詮釋空間⁷。受到各自歷史效應制約的讀者詮釋（誤認作者、偽造仿冒、依託附會、刪改填補、羈雜佛老、離經言道）與現實環境物質條件變化（闕脫亡佚）的雙重影響之下，由量變所引起的質變進而造成後世經學家對於義理解釋的歧見，便是促成經學史上發生回歸原典運動的主因。了解了經學史上所謂的回歸原典之成因為何之後，接者要梳理的是回歸原典運動之內涵以及方法特徵。

先生於《清初的群經辨偽學》中曾有一段話，可以用來說明明清之際經學史上回歸原典運動之內涵意義。

由上文的論述，吾人可深深的體會，當時（筆者案：此指明中葉開始）學者普遍的價值觀念是：不論談心性的內聖之學，或是論經世致用的外王之學，皆必須取資於經書，由經書中尋找其大本大源，這就是學術思想史上所說「回歸原典」(return to sources)的現象。但是，要回歸原典是否有實際困難？自先秦，歷兩漢、隋唐、宋元，迄於明末，這兩千餘年間，經書有哪些值得注意的現象？1.闕脫亡佚：…… 2.誤認作者：…… 3.偽造仿冒：…… 4.依託附會：…… 5.刪改填補：…… 6.夾雜佛老：……。以上六點皆為經書流傳過程中所造成的偏失。要回歸原典就應先仔細研究這些偏頗現象，並加以糾正、澄清，這就是錢謙益所說的：「誠欲正人心，必自反經始；誠欲反經，必自正經始。」而正經時，所持的判斷標準又如何？這點當時的學者也再三強調，就是以孔門的是非為價值判斷的標準。……也就是，不論程朱、陸王的義理如何，皆應以孔門之是非為斷，以孔門經書之原意作為定準。⁸

由上述文字可知，回歸原典之意圖乃在於欲解決當時理學中程朱、陸王，以及內聖、外王彼此之間的興訟紛爭。而回歸原典最重要之特點便是「以孔門是非為斷」。此外，先生在撰寫完《清初的群經辨偽學》一書之後，開始關注清初經學家姚際恆(1647-1715)。於是決定竟民初顧頡剛之心願，主編《姚際恆著作集》；並

⁷ 關於讀者與經典文本之間產生斷裂的情形，黃俊傑(1946-)有較為細緻的分析與論述。黃先生提出讀者與經典文本間的斷裂性有兩種：「語言性的斷裂」以及「脈絡性的斷裂」。請見黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2001年），頁46-47。

⁸ 林慶彰：《清初的群經辨偽學》（臺北：文津出版社，1990年），頁48-50。底線為筆者所加。

且與蔣秋華先生(1956-)共同編輯《姚際恆研究論集》⁹。先生在論述清初經學史上回歸原典運動時，遂常舉姚際恆之治學態度作為範式。我們可以透過論述姚際恆治經態度的文字中，體會先生所謂回歸原典之內涵精神。

姚氏既將《易傳》、《偽古文尚書》、《詩序》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》等偽經書和經說加以考辨清楚，再將環繞在《詩經》、《春秋》等經的歷代傳注一一加以批判，並提議加以廢去，則姚氏面對這些「真經」，應當如何詮釋它？另外，當時學界的程朱、陸王之爭，是否有解決的辦法？這已不是程朱、陸王誰來代表儒學，或是誰爭得解釋權的問題。姚氏順著當時的思潮，以為唯有回歸《論語》、《孟子》，才能求得儒學的真面目。姚氏這種想藉經典文本以探孔門思想本義的作法，可說是一種回歸原典運動。¹⁰這裏除了呼應前段所引文字中提到的「以孔門是非為斷」的觀點之外，更提出了回歸經典一詞所包含的兩個觀念：「辨偽以正經」、「廢傳而返經」。

所謂的「辨偽以正經」，其涵義可見於先生所撰：〈毛奇齡、李塨與清初的經書辨偽活動〉一文中的部分論述。

考辨的目的在正經，近而闡發孔門之真義，……清初的辨偽工作，是一種「回歸原典」的運動，其目的在藉回歸孔孟原典來解決經學和哲學上的問題。此一目的可說是研經的終極關懷，可以作為終身追求的目標。¹¹

「辨偽以正經」所預設的目的，是企圖釐清既存之經典中，哪些部分是出自孔門真傳；而又有哪一些是屬於後人偽託。先生在近日所發表的文章中便明確指出：「在回歸原典的過程中，一旦被認為偽作（非聖人集團所作），這種神聖和權威（筆者案：此指經典之神聖性與權威性）馬上會消解掉。」¹²既然回歸原典的意圖是要以孔門是非作為裁奪義理解釋分歧的依據，那麼如何確認孔門是非，便是首要任務了。而辨偽正經的目的，主要就是欲提供後人當要了解孔門是非時，能夠有確切而

⁹ 此部分之論述，可參考林慶彰：〈我的國學之路〉，《貴州文史叢刊》，2002年第1期，頁1-5。此部分之心路歷程，見頁3。

¹⁰ 林慶彰：〈姚際恆治經的態度〉，國立中山大學中國文學系編：《第四屆清代學術研討會論文集》，頁79-104。後收入林慶彰、蔣秋華編：《姚際恆研究論集（上）》，引文見頁188。

¹¹ 林慶彰：〈毛奇齡、李塨與清初的經書辨偽活動〉，國立中山大學中國文學系編：《第二屆清代學術研討會論文集》，頁141-142。

¹² 林慶彰：〈中國經學史上的回歸原典運動〉，頁3。

穩當之基石。這樣的觀念，先生在為《清代經學國際研討會論文集》作〈序〉時，也曾予以說明：

清初九十二年間的經學，可說承繼明中葉以後的經學學風而來。明中葉以來的學風，可分為兩條路向：一是陽明學派的心學系統。……二是以楊慎為主的考證學系統。……這兩系在明末動盪環境裏，逐漸發展出以經典考證來探討孔門真義，以解決義理分歧的學風來。當要重新去檢討這些經典時，發現闕脫亡佚、真偽相雜的情況相當嚴重，要回歸原典以判斷義理是非，即應先從正經開始，正經的首要工作就是分別真經和偽經，因此經典真偽的考辨也成為當時經學研究的主流。¹³

而所謂的「廢傳而返經」，我們當可參考先生另一篇文章〈姚際恆的《春秋》學〉當中說明姚際恆治《春秋》經的方法來得知一二。

姚氏所以撰作《春秋通論》，是有感於前代解經家都受三《傳》之束縛，不敢明舉三《傳》之非。所以，歷代之《春秋》學可以說是一種傳學。姚氏摒落三《傳》，直接就《春秋》經來作解釋，這可以說是一種「回歸原典」運動。其目的，當然希望從經文本身求取聖人撰作《春秋》的真義。¹⁴

若以姚際恆治經的態度作為「回歸原典」的範式，我們可以發現，回歸原典的過程中，基本上對於儒家原典以外的後人章句、注疏多半抱持著不信任的態度，也就是希望能擺落後人的二手研究與理解，進而直接面對原典之本來面目。若就讀者閱讀與詮釋策略的角度來思考，跨越既存之傳注而重新、直接與原典文本進行對話，其實也正是鬆動了既有之詮釋典範，以期能獲得更大的詮釋空間，更加確立自身發言之正當性¹⁵。

在了解到先生過去所提出明清之際經學史上的「回歸原典」運動之發生原

¹³ 參見中央研究院中國文哲研究所編委會主編，江日新執行編輯：《清代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年），頁1。

¹⁴ 見林慶彰、蔣秋華編：《姚際恆研究論集（下）》，頁1022。

¹⁵ 筆者這種論述，是以一後設的角度所進行的分析與追認，在當時各家並不必然是有意識地操作、使用這種「策略」。相反地，我們可以相信在古典中國語境之下的儒生士人，多數是以一種近似於宗教情懷的「求道者」姿態來面對經典。並且在古典中國強調群體而缺少個人意識的歷史情境下，「一己言說是否具有合法性」這種近似於現代西方個人主義式以及法律契約式的思維方式應該是罕見、特殊而不具有普遍性。

因、內在涵意以及體現在實際治學層面的工作方法分別為何之後，茲將說明明末清初回歸原典運動所造成之影響為何？以作為本段結尾。

先生在〈明末清初經學研究的回歸原典運動〉一文之「結論」的部分，明確地指出明末清初回歸原典運動所造成的三大影響與效應。茲徵引如下。

就思想史、辨偽學史和經學史的發展來說，這一時期的回歸原典運動也有其不可忽視的意義：（一）就思想史的發展來說：……此種窮本溯源的行動，使宋學在一夕之間失去了數百年來用以立論的根據，也加速宋明理學的沒落。這就是明末清初學者回歸原典運動所促成的結果。（二）就辨偽學史的發展來說：……明末清初學者，因回歸原典的要求，對各種經書所做的論辨，使辨偽的方法更加細密。不但提昇辨偽的理論層次，也使辨偽學進入一嶄新的階段。（三）就經學史的發展來說：……他們在回歸原典的要求下所做的「正經」工作，不但廓清了經書中的種種附會，也為各經典的時代定位。有這一階段的工作，文字音義的研究才有可能順利展開。……今人在對清乾、嘉時代的考證成果嘖嘖讚賞時，似不應忘記明末清初學者的筚路藍縷之功。¹⁶

根據先生所述，我們可以了解到，明末清初的「回歸原典」運動造成了宋學的沒落，以及為清中葉時期的乾嘉之學奠定了優良的根基。倘若置入中國傳統經學發展的長河來看，回歸原典運動的發生往往成為經學即將進入新階段的先聲，誠如先生在〈中國經學史上的回歸原典運動〉所列舉出的三次代表性的例子，我們可以發現，當回歸原典的呼聲越來越清晰之時，往往也就象徵既有之解經模式面臨到挑戰與瓦解的時刻。

總結本段，我們大致可以了解到過去先生提出經學史上的「回歸原典」運動是以明清經學發展作為始肇之觀察點。先生以為所謂的明清經學史上的回歸原典運動其內涵意義乃是企圖「以孔門是非」作為解決當時程朱、陸王以及漢、宋等義理紛爭之依據。而體現在實際的治學方法與態度上便是「辨偽以正經」、「廢傳而返經」兩條途徑。至於這波發生在明清經學史上的回歸原典運動所造成的影響就在於動搖了宋明以來所形塑的宋學典範，使學術光譜朝向漢學的一端偏移。除此之外，辨偽學上取得的成就，也成為乾嘉考據學的奠基。以上大致歸納了先生過去十年來

¹⁶ 見林慶彰：《明代經學研究論集》，頁 353-354。

所提出的「回歸原典」之意涵。

三

了解到先生過去以明清經學史為觀察角度而闡示的「回歸原典」運動內容，以及本次發表之〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文當中對於「回歸原典」的界定後，我們可以略將二者加以對照，以見其中轉變。進而對這當中的諸般變化與發展提出反思與建議。

比較先生過去研究與本文對於經學史上的「回歸原典」運動的論述時，會發現此次所發表的文章有別於過去探討明清經學回歸原典運動時採用文獻史料學式的研究方法；先生撰寫本文時則選擇了接近於創生學的研究立場，故對於「原典」的本質，有了較明確的界定與說明。根據先生所給予的界定來看，所謂的「儒家原典」至少有三個條件：第一是原始經典；其次，這些典籍是經由聖人集團的撰寫或是編纂而成的；最後，這些原典具有神聖性，也就是具有指導、規範等功能。而先生在本文中正式揭櫫儒家原典便是自宋代以後所確立的《十三經》。觀察今人涉及「儒家原（元）典」議題的相關漢文著作，會發現大抵上將「儒家原典」一詞設定指涉為《十三經》，是目前學界的共識¹⁷。因此先生將儒家原典定為《十三經》，自然當無疑義。然細查先生論述《十三經》能成為儒家原典之原因，乃在於「皆與聖人集團有關」、「皆為聖人集團成員所作」之說法，則會引發以「聖人集團」為核心的諸多問題，例如：「何謂聖人？」、「何謂聖人集團？」、「聖人集團是由哪些

¹⁷ 例如馮天瑜(1942-)：《元典：文本與闡釋》（臺北：文津出版社，1993年）、李凱(1966-)：《儒家元典與中國詩學》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。馮氏於書中開宗明義便說明「原典」與「元典」二詞，在內涵意義上有何不同。不過筆者以為使用「元典」或是「原典」，其實只是因使用者論述重心的不同而有不同的選擇。據筆者觀察馮氏所言，使用「元典」一詞相對來說，是為了更強調該典籍在創生學上具有首出的地位。此外，馮氏雖然提出在中華文化系統中，不只是儒家最早的《五經》乃至於後來形成的《十三經》系統具有元典的地位，其他例如《老子》、《莊子》、《墨子》等先秦諸子著述也在中華文化系統中享有元典的地位；然馮氏通書的論述仍舊是鎖定在儒家的《十三經》系統。基本上李凱對於元典的界定，是全盤接受了馮氏之說。此外，值得一提的是，馮氏在其書中闡釋元典崇高地位的來由時，不是從作者（聖人）創作的角度來思考，而是從讀者接受心理的角度來闡明元典何以具有神聖崇高的地位。這部分可以和林老師此作相參看，以收相得益彰之效。

成員組成？」、「聖人集團是否為一定著且靜態的觀念？亦或是一動態的觀念？」、「『聖人集團所作』對於儒家原典的形成，是一必要條件；或是一充分條件？」……等。或許這當中部分的問題與先生此文無直接關涉，甚至可以說是全然不相干；然而筆者以為「界定聖人集團之條件為何？」此一問題，當是本文應該予以說明。之所以認為「界定聖人集團的條件」有待說明，乃在於中國傳統似乎有兩條判定「聖人集團」的途徑：一是由韓愈(768-824)〈原道〉一文提出、經朱熹(1130-1200)與黃幹(1152-1221)等宋儒建構完成，進而流行於宋代以後為一般士人階層所接受的「道統」系譜¹⁸。另一條則是早在東漢明帝永平十五年(72)便已具雛形、至唐玄宗開元年間規模大備，象徵官方立場的「配享」、「從祀」制度¹⁹。傳統士人隨著不同的自我身分認同，自然會自上述二者中，選取較符合自我身分與價值觀感的聖人集團。如此一來，「聖人集團」一詞的認定，便會隨著參與者的各自脈絡而有所不同。那麼「經聖人集團之手」而形成的「儒家原典」，似乎也就具有可以討論的餘地了。由於本文屬於講稿內容，故並未對於「聖人集團」一詞詳加分析與界定，故在此提出建議。筆者以為此問題之說明與釐清，當有助於思考何以注解《春秋》之三《傳》，以及同屬於注疏性質的《禮記》等「次經」²⁰位階之典籍

¹⁸ 以官方立場將「道」與「聖人」相連繫來看待，當可上溯於〔東漢〕班固(32-92)所撰《白虎通義》。〔清〕陳立(1809-1869)撰：《白虎通疏證(上)》(北京：中華書局，1997年)，卷7，頁334「聖人」條：「聖人者何？聖者，通也，道也，聲也。」此外，〔梁〕劉勰(465-520)所著《文心雕龍·原道》亦有描述道與聖之間的互動關係，例如：「玄聖創典，素王述訓，莫不原道心以敷章，言神理而設教，取象乎河洛，問數乎蓍龜，觀天文以極變，察人文以成化……故知道延聖以垂文，聖因文以明道……。」見王更生(1936-)注譯：《文心雕龍讀本(上)》(臺北：文史哲出版社，1999年)，頁4。劉勰此說，正好可作為林老師此篇文章對於「聖人集團」與「原典」之間關係論述的旁證。然而值得一提的是，劉勰此段說明也正好提供我們從另一個角度來思考聖人與原典之間的關係——聖人在原典產生的過程中扮演何種角色？「聖人著述」與「一般書寫」，在傳統脈絡中，是否具有不同的意義？筆者以為，此部分的討論將會有助於我們了解經典神聖性格來源的依據為何。朱熹與黃幹對於「道統」說的建構，可參考余英時：《朱熹的歷史世界(上)·緒說》(北京：三聯書店，2004年)，頁15-17。

¹⁹ 關於從祀與配享制度與中國傳統聖賢身分確認的討論，當以黃進興(1950-)的論著最為代表。請參黃進興：〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制度與基督教封聖制的比較〉，《聖賢與聖徒》(臺北：允晨文化，2001年)，上述見頁94。

²⁰ 「次經」一詞，乃借用西方基督教釋經學的觀念而來。「次經」(Apocrypha)是相對於「正典」(canon)來說。所謂的「正典」一詞，是來自於希伯來文 kaneh 及希臘文 kanon，意指「量

得以納入「原典」的行列。除了以成書或是出現的時間較早作為說明理由之外，更可經由對於「聖人集團」一詞所指涉的內容以及當中的權力結構來回應這類問題。

此外，關於回歸原典一詞之「回歸」，究竟何指？是訴諸於原典以證立其言說之合法性；或是以探討原典之真偽為最終目的的行為才能算是對於原典的「回歸」？之所以提出此疑問，主要在於根據先生所列舉經學史上三次具有代表性的回歸原典運動，筆者分析此三次行動中「原典」所扮演的角色與發揮的效應，可以發現唐中葉以後興起的啖助、趙匡之新《春秋》學派，以及明清之際的群經辨偽運動，二者所代表的皆是在肯認原典具有神聖性與權威性的共識之下而進行的回歸原典運動。然而，面對民初從整理國故到疑古學派興起的這一段發展歷程來看，當時疑古學者似皆有一剔除聖人與原典之間關連、掃除傳統經典神聖、權威性格之目的論傾向。先生若將此段發展也納入經學史上的「回歸原典運動」，那麼似與先生將「原典」定義為：與聖人集團有關，且具有神聖性、權威性的說法有所扞格。因此，先生若能對於經學史上歷次回歸原典運動之目的加以分析、歸納；或是可以參考楊晉龍先生所提出「文獻史料學層次的回歸原典運動」、「傳統義理學層次的回歸原典運動」的建議，則將可以更有效地將中國經學史，乃至於學術史上回歸原典的諸多現象予以涵攝以及說明²¹。

度的竿」、「量度的杖」，後來引申為「標準」之意。基督教中的正典觀念，當可上溯至猶太教時期。猶太教認為正典的成立當有三條件：神、啟示、默示。正典的神聖性、權威性來源就在於正典的內容是來自於神的直接啟示或是神的間接默示而經由人的領悟、修辭、解釋而完成。關於基督教釋經學中的正典概念，可以參考馬有（友）藻牧師：《舊約概論》（臺北：中國信徒佈道會，1998年），頁10-11。

²¹ 筆者以為經學史上的回歸原典運動其內涵之所以產生差別，乃因對於儒家原典的定位有所不同之故。以此處所舉為例，民初疑古學派與傳統經學家面對經典文本，便有著不同的態度。中國傳統意義之下的經學，其內涵在於道德實踐，故經典文本所傳遞的不僅是近現代西方意義之下的「知識」，更重要的反而是作為道德實踐（致用）背後所遵循的價值觀念與依據——「義理」。而民初疑古學派則是以接受西方史學思潮影響的態度來檢視傳統經典文本。因此他們便是背負著西方史學「求真」的閱讀預期來要求中國傳統經典文本，中國傳統經典文本的內容在疑古學者的眼裏，便成為一條條受到層累變形的「史料」。一是以道德實踐，講求致用，遵循義理的方式來面對儒家原典；一是以求真求實，知識探索的態度來詮釋儒家原典。由此可推衍出楊晉龍老師所謂的「義理學式的回歸原典運動」以及「文獻史料學式的回歸原典運動」。關於西方史學求真，而中國經學意義下的史學不僅求真，更重致用的說法，可參看劉家和（1928-）：〈史學的求真與致用問題〉，《學術月刊》，1997年第1期，頁112-118。

結 語

本文試圖對先生自八〇年代起所提出經學史上的「回歸原典運動」進行綜觀式的整理與歸納，以了解先生此次發表〈中國經學史上的回歸原典運動〉一文之學理背景。並且對比此文與過去的相關論述，以揣度先生建構經學史上回歸原典運動此一觀念之歷程。先生最初採用了文獻學式的研究方法對於明清時期經學史上的回歸原典運動進行說明，認為當時學界產生群經辨偽的風潮正是試圖藉由原典的還原與訂正，以找尋孔門真義來解決當時程朱、陸王以及漢學、宋學等學派內的爭訟。而〈中國經學史上的回歸原典運動〉則是以通論式的立場對儒家原典的本質及其生成方式，提出說明。先生主張儒家原典的產生條件必定與聖人集團相牽連。然由於本文屬於講稿性質，只進行原則結論式的提示，故並未對於「聖人集團」一詞之內涵進行較詳盡的說明。另外，先生提出經學史上三次具有代表性的回歸原典運動作為說證，卻在文中未對「回歸原典運動」中「原典」的定位以及功能予以說明，故楊晉龍先生於演講會上建議必須區分是「義理學式的回歸原典運動」或是「文獻史料學式的回歸原典運動」；而筆者也不揣淺陋地試圖對於「原典」在二者間的差異予以說明。

若以當代西方詮釋學的角度來看，任何一項言說或是話語皆是發言者受到本身歷史效應制約的結果。故所謂的「原意」、「作者本意」甚至是「孔門真義」，其實也只是脈絡化下的動態產物，而不具有靜態不變的本質可供追尋。然而在中國傳統文化語境下，藉由「原道」→「徵聖」→「宗經」模式以建構自身發言的正當合法性，一直是為人奉行不悖的圭臬。藉由中西兩造對比，當我們現在以「後設」的角度來重新反省經學史、學術思想史發展中每一階段宣稱體得「聖人本心」的各個典範時，所應該關注的便不能僅停留在扣問其「工夫論」、「體用觀」內容「是什麼」的研究視野；更應該思考的是該典範「為什麼」能成立的條件。或許以此角度來重新回顧經學史，當能見前人之未見，而發前人所未發。