

※序跋選錄※

《從文士到經生——考據學風潮下的 常州學派》導言

蔡長林*

一、經學作用於歷史

經學研究者長期存在著一種焦慮：經典神聖性的消失，使得經學賴以生存的精神根基，被消解在五四以來一系列的文化運動中，乃至汗牛充棟的經解，淪落為架上滿布灰塵的檔案史料；另外，在講究方法論、跨學科的現代學術語境之下，經學也因為思維和言說方式特有的傳統色彩，而逐漸失去了與各種新興領域的對話空間，以及作為一門學問理當擁有的話語權力。如何將經學由失語的狀態中找回生命，讓它在現代學術體系中立穩腳跟，並且與不同的學術領域展開對話，相信是眾多關心儒家經典命運的同道，心中念茲在茲的大問題。從許多援用西方方法論於傳統經學言說的論述中，可以看到這方面的焦慮與努力，希望透過這一中西格義的研究進路，能為經典的詮釋帶來新的氣象，打開新的局面。但是個人總有這樣的疑慮：這些僅從經典中選取特定概念，出以哲學式分析，並非立足於中國傳統經學言說所進行的經典詮釋，總難免讓人有削足適履，遺大見小的缺憾。同時，經學的主體性與多樣性，也難以避免地在詮釋過程中被一再的稀釋，成為只見詮釋，不見經學的思想性著作。思想性的著作自有其不可抹滅的價值，然而不見經學語言，未具經學底蘊者，終究是思想或哲學，而不是經學。

何謂經學？簡單來講，「經學」是西漢中期開始確立，以研究、闡釋儒家經籍，建構社會人生準則、成己成人、內聖外王的一門學問。由於它在學術上被西漢

* 蔡長林，本所副研究員。

以後大多數王朝統治者賦予「法定」的「獨尊」地位，又得到統治者在學校、教育、科舉、任官等方面的大力配合，所以能藉「大一統」、「天命」、「五倫」、「禮治」等思想與觀念的規範，在政治、社會、文化等層面將社會各階層的人民融結成密不可分的合成體¹。對現代學者而言，經學實在是一門複雜而且內容廣博深邃的學問。但是，應該如何來研究經學？這又是攸關經學的諸多面向能否被充分開發的大問題了。首先，經學的研究是否應該強調方法與模式？經學應該藉由「零碎工程學」形成學術認知，還是需要通過「艱苦的思想工作」建立體系？其次，傳統的言說方式當如何讓其價值再現，才能成為新時代經學研究堅實而不可或缺的基礎？又需經過怎樣的詮釋轉換，才能讓經典龐大的文獻傳統煥發生命力？是繼續就文獻學與歷史學的角度深入探研？還是著意於思想文化資源的開發？另外，當代經學研究的成果，在傳統文化的現代性詮釋潮流中，是否足堪大任，能提供詮釋者以豐富素材？這些牽涉到方法學層面的後設思考，是否也是經學研究必經的途徑？似仍有待於有志研經的同道，逐一驗證。換言之，經學研究的內涵究竟可以輻射到那些層面？或者直白一點說，經學的出路究竟在那裏？這實在是一個嚴肅而且必須深思熟慮的大課題。劉家和先生說：「所謂經學，無非就是對於經的傳統的既繼承又變革，如是而已。」² 這句看似簡單的話語背後，卻含有無數的挑戰在裏面，等待著一代又一代的後繼者，投入繼承與變革的經學事業中。

因為興趣之所在，個人向來對經學如何作用在歷史的各個層面，有一種近乎執著的偏好。作為傳統中國學術的重要內容，經學曾經擁有的豐富能量，應該以何種形式釋放出來；或者應該透過何種言說方式，才能確切而具體地說明經學作用於歷

¹ 許振興：〈民國時期香港的經學：1912-1941年間的發展〉，臺北中央研究院中國文哲研究所「變動時代的經學和經學家第一次學術研討會」（2007年7月12-13日）發表論文，頁2。另外，有關經學之歷史作用，經學與儒學之異同及在近代遭遇的各式挑戰，可參周予同、湯志鈞：〈「經」、「經學」、「經學史」〉，收入朱維錚主編：《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983年）、湯志鈞：《近代經學與政治》（北京：中華書局，1989年）、李威熊：〈明代經學發展的主流與旁支〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明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，1996年）、許道勛、徐洪興：《中華文化通志·學術典·經學志》（上海：上海人民出版社，1988年）、房德麟：《儒學的危機與嬗變——康有為與近代儒學》（臺北：文津出版社，1992年）。

² 劉家和：〈孟子與儒家經傳〉，《經學與思想》（臺北：唐山出版社，2006年），頁17。

史所留下的痕跡，向來是個人學術歷程上思索的重心。上述的研究傾向，使我對經學的興趣並不停留在傳統思維或現代語境下的經學文本詮釋；也不局限在從經學家或經學著作本身，觀察經學的流變傳承。而是想從各種文獻的綜合解讀中，了解經學作為一種意識形態，它在歷史長河中所產生的各種影響，如李源澄先生所謂「欲知經學對吾國影響之大，當自歷史中求之，亦惟於史求經學，始能見經學之意義」者³，或者「考經學對中國文化各部分之關係」者⁴，所以個人將自己的研究形態定位為以經學活動為背景的學術史研究。也就是說，討論的內容是經學的相關問題，立足點則是學術史的思考，而欲說明的則是經學在歷史上所曾經擁有的影響力。

曾昭旭先生言：「蓋經之道大，不唯於群經之訓詁考訂與夫義理發揮為經學，其研求小學無非為治經學，其著作詩文無非為表出經學，即其一生之立身行事，亦無非為經學之融貫也。」⁵這裏指出了經學對學者在治學、創作、修身等方面具有根源性質的影響力，顯示出經學曾經擁有的支配性力量。不過這樣的形容尚不足以窮盡經學之道，經學還有更深層次的歷史作用。正如李源澄所言：「吾國自漢以來之歷史，皆以經學為中心也。經學對吾國政治社會、人心風俗關係之大，人皆知之，而無人剖析具陳者，此非治經學歷史者一大事乎？」⁶這一經學歷史的龐大工程，殆已非單純釋經文或治經說可盡，而是需要透過對學者、學術、制度、法律、文學、歷史書寫乃至身分認同等研究對象或具體議題的描述、分析、反思與評論，然後隨著對學術文獻掌握的深入，隨著現代理解對歷史的介入，在學術方法和研究視野上，將經學的影響力，輻射到更廣更深的面向。

傳統中國表現學術的概念，基本上是以「人」為先，以「人」統「學」。傅斯年先生認為：「中國學術，以學為單位者至少，以人為單位者居多。……歷來號稱學派者，無慮過百，其名其實，皆以人為基本，絕少比學科之別而分宗派者。縱以學科不同而立宗派，猶是以人為本，以學隸之，未嘗以學為本，以人隸之。」⁷梁

³ 李源澄：《經學通論》，收入《李源澄著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年），第1冊，頁8。

⁴ 同前註。

⁵ 曾昭旭：《曲園學記》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁71。

⁶ 李源澄：《經學通論》，頁9。

⁷ 傅斯年：〈中國學術思想的根本謬誤〉，收入《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），第4冊，頁167。

啟超先生認為中國之有學術史，自梨洲始⁸。然而這種以學案體表現學術的著作體裁，基本上仍是以「人」為主所進行的思考。直到乾、嘉時期，學者的治學精神和治學方法，才開始顯示出一種從以「人」為中心的學術向以「學」為中心的學術過渡的趨向⁹；但即使是如此，當時如《漢學師承記》等述學文本，採用的卻仍是以「人」為單位的敘述方式¹⁰；至於從知識論層面或以知識體系為主的「學術史」論述，則又是伴隨著中國現代學術的發端，要到晚清民初之間章太炎、劉師培、王國維、梁啟超、胡適諸位先生的推動，方才成立¹¹。有學者比較兩本著名的《中國近三百年學術史》，認為儘管思想與學術二者是相互依存，難以分離的，但錢穆先生學案體的著述方式，是思想層面的學術之史 (history of idea)；而在西學背景下，由劉師培和梁啟超等人建立起來的，是知識論層面的學術之史 (intellectual history)。前者重「人」，後者重「學」¹²。

⁸ 梁啟超云：「中國有完善的學術史，自梨洲之著學案始。」又云：「大抵清代經學之祖推炎武，其史學之祖當推宗義，所著《明儒學案》，中國之有『學術史』，自此始也。」又云：「黃宗義始著《明儒學案》，為學史之祖。」梁啟超：《中國近三百年學術史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1990年），頁48；《清代學術概論》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁19、56。

⁹ 劉夢溪：《中國現代學術經典·總序》（石家莊：河北教育出版社，1996年），頁18。

¹⁰ 漆永祥認為，近代以來，學術界多將《漢學師承記》視為「學案體」史書，認為主要是受黃宗義《明儒學案》的影響而成，這一看法實際上是錯誤的。《漢學師承記》仍是正統史傳中「儒林傳」類的傳記類史書，而不是學案體史著。他認為《漢學師承記》與《經師經義目錄》的關係，正如李慈銘所言：「殊有班氏〈儒林傳〉、〈藝文志〉家法。」亦即《漢學師承記》為〈儒林傳〉，述諸儒經學關係與經學成就；《經師經義目錄》為〈藝文志〉，述諸經承傳之源流與諸家代表性著述。然筆者以為，不管江藩其書是「學案體」著述，抑或「儒林傳」類書，以「人」為單位，仍是其論述的基本方式。漆永祥：〈前言〉，《漢學師承記箋釋》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁21-22。

¹¹ 詳細討論，可參丘為君：《戴震學的形成——知識論述在近代中國的誕生》（北京：新星出版社，2006年）。

¹² 當然，也有人認為：「由於傳統學術並沒有現代意義上的分科概念，而是以六藝、四部等學術形態的形式出現，所以學術本身不可分割，學術思想也不可分割。就傳統學術的研究而言，如果強行將學術史與思想史分家不僅不符合歷史事實，而且還會影響我們對儒學等古典學術話語的正確理解。」然筆者以為，這事實上只是一種理想性的敘述。我們看到現代學者更多的是有思想而無學術，有思想史而無學術史的論述，而不是學術思想貫通的處理方式，或具備綜理學術思想的能力。原因無他，在於現代學者受其學術訓練所制約之故。同時，傳統學術雖然不分科，卻也無妨於學者分別以哲學、史學、文學的角度對它進行研究，當然也就無妨於分別從學

值得注意的是，不論重「人」還是重「學」，這兩種述學思維或學術表現形式，對於傳統中國學術的展示，基本上仍是對思想體系或知識系統本身，作內在推演的一種學理性思考；至於對學術在「社會效應」層次上的關注力，似乎並不是那麼明顯。個人認為應當把學術和其社會效應結合起來考慮，因為學術與世運的不可分割性，或者說以學術為歷史進程的主導力量，向來是傳統知識分子賦予學術最深刻的歷史使命，表示學術在文化系統中屬於核心的、高級的層次，在社會的發展中有其不可替代的特殊功能。這當然不會僅就學術的學理層次而言，也是就學術形成傳統，產生社會效應的層次而言。只不過我們雖然對學術與世運的關係有普遍的認知，但是對於這一關係的理解，似乎仍停留在理所當然的層次上，至於探其隱微變化，明其脈絡走向，以說明學術如何作用於歷史的具體動作，卻是仍有待於後來者的大力開拓。吾人理當要有如此認識：對於學理及其學術效應相互關係的探討愈深入，我們對於歷史和現實的理解就會愈全面。

二、漢學考據的歷史與現實意義

作為傳統學術的重要內容，經學與學術在概念上經常出現重疊或互換的情況，這一點在清代表現得最為明顯。許多討論清代學術的著作，其內涵多與經學關係密切，然往往以學術的概念進行，或其論著逕以學術為名。如江藩《國朝漢學師承記》、《國朝宋學淵源錄》，方東樹《漢學商兌》，章太炎先生《疍書·清儒》，劉師培先生〈近儒學術統系論〉、〈論清儒得失〉，羅振玉〈本朝學術源流概略〉，徐世昌主編《清儒學案》，支偉成《清代樸學大師列傳》，梁啟超先生《清代學術概論》、《中國近三百年學術史》，錢穆先生《中國近三百年學術史》，張舜徽《清儒學記》、《清代揚州學記》，楊向奎《清儒學案新編》，趙航《揚州學派新論》，漆永祥《乾嘉考據學研究》等，諸家派別之說，屢為治學術史者所沿

術史與思想史的角度進行研究。更何況從方法學角度來看，思想史與學術史研究模式的分途已是不可避免，相互打通固佳，擇一以為治學路徑亦無不可。周國棟：〈兩種不同的學術史範式——梁啟超、錢穆《中國近三百年學術史》之比較〉，《史學月刊》，2000年第4期，頁110-118；吳國武：〈引論〉，《經術與性理——北宋儒學轉型考論》（北京：學苑出版社，2009），頁12。

用；其學術論斷，亦每為後起者據以論撰之前提。換言之，研究清代學術（經學），在概念或術語上，早已形成規範。

綜觀上列著作，不管所重在「人」或在「學」，不論是出於正面的評價還是反面的批判，漢學考據的種種言說，無疑是學者論述或建構其清代學術認知時，無法迴避的「他者」¹³。作為清代經學或學術的代表，以漢學相標榜的考據學，儘管透過各種言說方式，在學術人物或學理內涵方面，已得到了充分的闡發；然而這一無法迴避的「他者」，也就是說考據學思潮擴散所曾經產生的影響及其意義，似乎較不為治清代思想學者所重視。然而清代學術流變中的許多現象，往往是漢學考據風潮擴散之對應，卻是很難純以思想或學理的研究模式進行說明。這一方面當然是後人學術視野的局限所致，另一方面則是在當時，挑戰與回應之間，往往是集中與分散、系統與非系統之間的不對稱關係。換言之，漢學考據的學術勢力從在野到廟堂的學術反轉，其具體過程，尚未有系統而權威之論述；至於其間所產生的意義，更是識者聊聊，至今仍留有許多待發之覆。從這個角度來看，經學不止是被史學解構；經學的主體性，同時也消解在思想史的大敘事中。從思想史的角度來看，道、咸以下，世局漸變，講今文學；但是從學術傳衍的角度來看，漢學考據的勢力，即使到民國建立，仍不稍衰，又不必說仍保有濃厚漢學慣性的晚清學術界。這一思想史敘事與學術史實之間的落差有無意義，不止是治經學與經學史者亟待發覆之處，也是治思想與學術史者不可忽略的大關鍵處。

許多學者忽略了桂文燦《經學博采錄》的重要性，其實這部書可以說是乾、嘉、道、咸四朝的經學采風。就內容而言，是對以許、鄭為基礎的漢學活動之采錄，可謂四朝之經學提要；就地域而言，除了江、浙、安徽與京畿等傳統勢力地區之外，廣東、福建、江西、兩湖、雲貴、四川、山東、河南等地，同樣湧現出大量的治漢學者；就學者而言，除了廣為吾人熟知的重要漢學家之外，桂氏記錄了更多不為人知，而終身執守漢學的經學家；至於就漢學的擴散途徑而言，桂氏在不經意

¹³ 羅檢秋著書討論清代「漢學傳統」，以為考據學側重方法，而「漢學」則「以考據學為基礎，卻不限於『方法』，還包含較明顯的價值取向和學術風尚」。「清代考據學之所以遠逾前代，與漢學話語的形成、盛行分不開」。羅氏所謂遠逾前代者，當不只是指考據學作為方法或學問本身，還有充分認識到利用漢學價值觀武裝起來的考據學風潮的擴散所帶來的學術效應，故關注的是嘉慶以降漢學的影響力，可謂有見。羅檢秋：〈導論〉，《嘉慶以來漢學傳統的衍變與傳承》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁11。

間，為我們暗示了漢學與科舉考試不可分割的密切關係¹⁴。所以，如何來對考據學的學術效應進行說明？或者說強調考據學學術效應的意義何在？只從思想或學理本身來進行討論，顯然無法做完全且有效的演示；而應就廣泛地以科舉為導向，以宋學為入門階梯的文人社群，在面對考據學風潮衝擊時，從學問內容、學術方法、身分認同到學術價值觀等方面的衝突與調適入手，來評估考據學自清中葉以來的學術影響力，以及說明潛藏其間關於文獻的、動機的、義理的以及社群的等等層面的學術內蘊。

程、朱理學作為國家意識形態，雖然透過官方的力量，曾經滲透到政治、文化、教育各個領域，並且在科舉考試和書院教育這兩塊重要陣地中，擁有正學的優勢地位；但是自清中葉以來，面對考據學話語的不斷衝擊，這種優勢隨著時代演變而遞降。考據學勢力不但雲集北京城下，也不斷地在大江南北、福建、廣東、湖湘、雲貴、四川、山東、河南、河北等地持續地擴散。透過在學術場域與政治場域的話語權爭奪，考據學不僅影響到幾代學人之間的治學方式及其學術評論的立場；同時也影響到科舉程式以及書院教學內容的轉變；甚至文人自我身分之認同，也在考據風潮吹襲之下，隨之動搖¹⁵。這種以經典解釋權為核心的爭奪，展現在價值意識、學術方法、科舉試題、書院教學、文學書寫，乃至身分認同上的轉變，之所以具有深刻意義，乃在於透過對新舊勢力交鋒的觀察，可以看到清中葉以降學術性質轉變的豐富畫面。這種轉變，是一個漸進的過程，在版圖擴張與力守疆界的攻防之間，或自覺地接受，或被動地承認，或視之為洪水猛獸，或有昨非今是之慨。在矛盾游移與攻訐吸納之間，許多學術議題由是產生，每一次學術立場的交鋒，每一位

¹⁴ 詳細討論，請參拙著：〈乾嘉道咸經學采風——讀《經學博采錄》〉，《東華人文學報》第14期（2009年1月），頁131-160。另外，王惠榮也從漢、宋調和的觀點考察漢學擴散的情況。他認為：「漢、宋調和思潮的由微趨盛，從學術自身發展的過程來看，與漢學新興區域在晚清的迅速擴展有著不容忽視的關係。」王惠榮：〈從晚清漢學區域之發展看漢宋調和〉，《安徽史學》，2009年第2期，頁25-30。

¹⁵ 詳細討論，請參考Benjamin A. Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1990)；Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (臺北：南天書局有限公司，1996年)；漆永祥：《乾嘉考據學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998年）；王達敏：《姚鼐與乾嘉學派》（北京：學苑出版社，2007年）；魏泉：《士林交游與風氣變遷——19世紀宣南的文人群體研究》（北京：北京大學出版社，2008年）。

學者的學術轉折，每一次集體心理的轉變，每一段學術風潮的產生，都是經學蘊藏豐富能量的具體展現，而有待於從所輻射的各種面向中，綜合而理董之。

更重要的是，當考據學為文人社群所接受，並廣泛運用在書院教學及科舉考試之中時，這象徵著考據學的影響力，已不止是停留在方法學層次的學術探討而已，而是業已形成一種群體意識，成為被普遍接受的學術價值觀，最終形成一股壓倒性的排他勢力。而類如鍾山書院、紫陽書院、詒經精舍、學海堂等，乃至太平天國動盪之後，在各地重建的書院，又為這一群體意識的延續與擴張，培養出了大批的支持者。這一色彩鮮明且頗具排他性的學術風潮，在取得學術話語權之後，曾是幾代學人論定學術、評價學風的主要依據，而這些學術論定與評價，同時也成為民國以來許多學術史論撰的基本視野或立場。所以考據學絕不止如梁啟超先生所言，只限定在方法學的運動這一層次而已，而是早已發展為學術價值觀，隨著各種渠道的擴散，匯聚成流，形成有力的思潮，不但對當時的學術論定產生排擠效應，也影響了學者學術史的書寫視野與價值立場。

換言之，我們理解的學術史其實是由取得話語權的勝利者所書寫，在自以為掌握到學術真理（漢學）與學術方法（考據學）的映照下，許多在價值、方法乃至表現形式上與之抵觸的學術行為，並未進入其視野之內。只要從錢穆先生論清代學術而極力表彰宋學影響的行為中，即可以想像民國初年的學術界，究竟是籠罩在何種學術勢力之下。就不用提眾多科舉文人的學術作為，往往在考據學者「非學問」的忽視中，沉埋於故紙堆裏，無法成為共譜學術歷史的重要內容。這樣的學術價值觀，這樣的學術史書寫模式，在觀照面上其實存在著很大的局限性，至少無法充分說明面對考據學在學術、書院、科舉、文學書寫、史傳分合、身分認同的全方位挑戰時，因為從事科舉而先驗地以程、朱理學為基礎價值的文人社群之間，或接受、或排拒、或兼采、或轉化的種種回應及其意義。甚至這種種回應最終被化約為漢、宋之爭的細微枝節，或根本就被排除在學術史視野之外（如以文學角度論桐城、陽湖）。

所以，就作為現代學者的觀察來看，個人認為考據學風潮對現當代學術史視野的最大制約，應是對傳統文人社群在學術意義上的遮蔽。即使到了二十一世紀，我們的學術史視野仍未能超越二十世紀初期前輩學者所設定的框架，因為我們仍然以考據學為基準點，來設定對清代學術的認識；而我們對清代經學的研究，也大抵是在上述的認識基礎上所進行的。從這個角度來看多年前朱維錚先生的感嘆，至今仍

是深具意義¹⁶。換言之，在學理與影響的交互關係之間，考據學留給我們的，既是歷史的，也是現實的問題。

三、是晚清還是清中葉

這本書雖然是以常州學派為研究主題，不過背後的學術觀照，尚有一層對考據學學術效應的觀察。這當然牽涉到個人對常州學派學術體質的認定，在進一步說明之前，有必要先作概念上的澄清。首先是常州學派與晚清今文學的關係。徐復提到：「為學派命名，乃中國學術之傳統，或以學派創始者，或以所處時代，或以所在地域，或以學派之特徵。」¹⁷就清代學術的學派劃分而言，以地域為區別之基準，是最常見的模式。如吳派、皖派、揚州學派等。顧實云：「常州開府，舊隸八縣，而實際不拘。常州府治武進、陽湖兩縣，此兩縣即可代表常州。……故茲談常州，止於舊府治武進、陽湖兩縣而止，餘不及也。民國以來，廢常州府，併陽湖於武進，則武進一縣，可以代表常州矣。」¹⁸基本上常州學派也是以地域為基礎的學派，儘管又有公羊學派或今文學派之代稱，但是從最寬泛的定義來講，仍可以常州學派一名概括之¹⁹。況且從學說的繼承關係言之，晚清今文學也可以說是常州學派

¹⁶ 朱維錚認為大陸內地關於經學史的專門論著，多半屬於陳陳相因，難有可供研究生參閱的新出論著。到頭來只好請他們去看清末民初的那些論著，如廖平、康有為、章炳麟、皮錫瑞、劉師培、崔適、錢玄同、周予同、范文瀾、錢穆、馬宗霍，以及並不以經學史有特見著稱的梁啟超、顧頡剛等的舊著。他認為這些舊著，「經常顯示卓越與偏見共生，特色與謬說並存」。問題是這些「卓越與偏見共生，特色與謬說並存」的舊著，卻仍是今日吾人理解清代乃至傳統經學不可不借助的重要著作，這無疑是後起者該深切檢討之事，但也說明前輩留給我們的，是至今尚未能超越的巨大影響力。朱維錚：〈小引〉，《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2002年），頁3-4。

¹⁷ 徐復：〈重印《清經解·清經解續編》序〉，收入《中國經學》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），第1輯，頁6。

¹⁸ 〔清〕顧實：〈常州文學之回顧〉，收入胡樸安編：《國學彙編》（臺北：國學研究社，1972年），頁55。

¹⁹ 早在咸、同之際的譚獻，於所撰《復堂日記》即有「常州學派」之目；又光緒三十年（1904），皮錫瑞撰《經學通論》，亦對莊、劉、龔、魏之學冠以「常州學派」之稱謂。稍後梁啟超在《中國近三百年學術史》等相關論著中，亦以「常州學派」冠名討論莊氏以下之學術精神。學者沿波，稱名遂定。如支偉成即云：「存與治《春秋》，務明微言大義，不落東漢以下，一門并承其緒。……海內靡然，號稱『常州學派』。」又錢基博亦云：「自武進莊存與方耕始治《公羊》，作

的衍生之物，或者說晚清今文學是常州學派學術陣營的進一步擴大²⁰。許多學術論著在概念上無法清楚地釐析常州學派與晚清今文學之異同，其緣故即在於二者在學說上確實有其傳衍脈絡之可尋。

不過常州學派與今文學派之間，其實還帶有始終為眾人所忽略，卻實實在在存在著的本質性差異。雖然二者有《公羊》學這個共同語言，但是從學術的針對性而言，兩者的學術關懷並不相同。從思想史論述對今文學的要求而言，可以說是負有特殊而沉重的歷史使命。這是一種潛藏著追求現代化的強烈意識形態所做的宏大敘事，尤其在當代中國的歷史分期中，近代（自鴉片戰爭至五四運動）這一概念的提出，從文學史角度來看，是古典的終結和向現代的過渡；從思想學術看，則是傳統與現代、守舊與趨新之間的過渡。基於這樣的敘事視野加上對現代化的渴望，自然地認為自鴉片戰爭以降，以無數屈辱血淚撰寫而成的中國近現代史，對於許許多多的中國人而言，是生命中不能承受之重。這種沉重感一直驅使著關心中國命運前途的知識分子——不論是身在長日將盡，驚愕莫名的晚清士大夫，還是處在廿一世紀，僅存歷史記憶的我們——去尋找中國失敗的原因以及重新富強之道。所以，潛藏在各形各色話語論述底層中的，往往是救亡圖存的贖罪意識，並在有意識的推波助瀾下，成為主導晚清以來政治、歷史、思想、學術、文化的主流論述，擬議出一個個帶有目的論的學術主題，堆砌出以追求現代化，從而掃除中世紀舊文化為思考核心的晚清以降之思想、文學、文化史等視野。

關於晚清今文學的主流論述，亦未能擺脫這個歷史任務，從而能展開全新的論述框架；甚至從某個角度來講，晚清今文學之所以具有意義，也正是在這一宏大敘事的視野下被賦予的。所以論述的焦點，也就自然而然地集中在從政治批判／改良

《春秋正辭》，漸及群經，其為學務明微言大義，不專章句訓詁之末，一門並承其緒。其外孫劉逢祿申受及長洲宋翔鳳于庭復從而張之，海內風動，號為常州學派。」稍後如錢穆、侯外廬、周予同、張舜徽、湯志鈞等，也大抵以「常州學派」這個概念進行討論。〔清〕譚獻：《復堂日記》（石家莊：河北教育出版社，2001年），卷2，頁44；〔清〕皮錫瑞：《經學通論》；梁啟超：《中國近三百年學術史》；支偉成：《清代樸學大師列傳》（長沙：岳麓出版社，1986年），頁288；錢基博：〈序〉，《古籍舉要》（臺北：新文豐出版公司，1979年），頁1；錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1989年），頁532；侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1995年），頁631；張舜徽：《清儒學記》（濟南：齊魯書社，1991年），頁481；湯志鈞：《近代經學與政治》，頁67、71。

²⁰ 例如梁啟超在《清代學術概論》中，討論莊、劉、龔、魏之學，就是以今文學概念行之。

的角度審視晚清今文學的歷史定位，並進而集中討論他們認為對這一段歷史進程有過貢獻的學者，如龔、魏、康、梁等人；並且在繫聯其傳承系譜時，又不免將常州學派以先行者的姿態納入其論述框架底下，作為對晚清今文經學的「前理解」，成為所謂的「線性歷史敘事」，然後在不斷地複製與傳播的過程中，營造出常州學派為晚清改良主義源頭這一印象，從而模糊了常州學派與晚清今文學在不同的時空背景下，因經學立場與學術關懷之差異所產生的各具特色的論述話語。整個二十世紀對常州學派與晚清今文學的論述，總離不開梁啟超所確立的敘述模式，甚至在後繼者不斷的累積當中，進一步強化了此一敘事觀點的說服力，形成一層又一層難以解開的密碼，而不得不讓人有執今律古，獨沽一味之嘆。換言之，長久以來對常州學派的認知，尚未超越以現代性視野賦予晚清今文學以改良主義任務的視域之外。簡單來講，就是以一種進化論與現代化的雙重視野對歷史人物或學術思潮做一種外在的價值判斷。所以，常州學派作為晚清今文學的「背景學術」，莊存與被冠以「晚清今文學之祖」，劉逢祿批駁《左傳》的今文學立場，宋翔鳳以《公羊》大義擴大今文學勢力，他們的學術努力被視為晚清改良主義的源頭，仍常見於各種討論晚清今文經學的論述中。在這種敘事的框架之下，常州學派的意義是屬於晚清而非清中葉的，是對其現代性的過度強調，而非是對傳統學術內部問題的回應。

但是讀者應當理解，每一個時代皆充斥著複雜的矛盾與衝突，而這些矛盾與衝突所構成的諸種形態，有待於我們這些學術考古學家殷殷探問。此處無意去評價以今文學框架討論常州學派之優劣是非，以免陷入另一對立面的獨斷論陷阱中。只是想指出，從歷史主義的角度來看，一個時代的價值並不是作為另一個時代的先導或基礎而存在，而是具有自己的時代精神和它之所以如此存在的價值。研究常州學派，或不必要存著為中國尋找出路的心理預設，常州學派的價值不在於為後時代帶來什麼，而在於它的自身存在，它的自身特有的自我，這個特有的自我，需要從常州學派所屬的清中葉的學術語境中來尋找，而其參照，就是面對考據學風潮所感受到的學術壓力。

整體來講，這種學術壓力是考據學對科舉文人行之久遠的學問表現模式——辭章之學的否定，以為是「藝」而非「道」²¹。若涉及到經典解釋這一層次，則是經

²¹ 關於「道」、「藝」這方面的典型論述，有許多文章可以參考，如戴震的〈與方晞原書〉、〈答鄭丈用牧書〉，段玉裁的〈戴東原集序〉，以及孫星衍的〈答袁簡齋前輩書〉等。

生的知識性解釋對文士的價值性解釋之否定。而且這種否定從形式（辭章不足以表現學問）到內容（漢學家對宋學強調政治性與道德性話語的厭惡心理）又輻射到文人賴以生存的八股取士制度上（以漢學知識在二、三場與文士較長短）。所以彼此間的對立，並不止停留在學問爭執的層面而已，而是從學者立身行處到仕進前途等多方位的競爭。在當時，感受到這股學術壓力的並不僅限於常州學派中人。例如雖治漢學而堅持尊宋立場的翁方綱與程晉芳，例如在四庫館孤立無援的姚鼐與桐城派，例如一介文人的錢載與袁枚，又例如始終以戴震為假想敵的章學誠。誠如劉墨所言：「章學誠是那個時代最深刻最敏銳地感受到學術風氣的壓迫，因此又亟欲超越風氣以有所建樹的人。」²² 這一席形容的語言，既適用於章學誠身上，同樣適用在姚鼐的桐城文派與莊存與的常州學派身上，只是他們各自選擇了不同的道路，一個構築史統，一個建構文統，一個則堅持以策論文章發揮經典微言大義，來回應漢學訓詁考據風潮的挑戰。

與桐城派回歸辭章，堅持宋學的儒家道德主義立場不同，常州學派選擇的是堅持對經典出以政治理解的文人傳統，強調聖人之於天道的盛世理想，而以西漢以前的經說為依歸。常州莊氏是一個對自身學術有相當自信的科舉世家，故相應於科舉場合，其經說所指，在於殿試之策論，運用的是以董、賈述周、孔的「經術文章」擠身鼎甲的應試策略。只是伴隨著漢學考據的興盛，以及經術文章之路的逐漸失去舞臺，在不同世代之間，家族的學術理想與新興學風之間，展開了不同程度的對話。這種「預流式」的對話，表現在學術行為上，是考據學方法逐步為常州學者所接受；在學術意識上，則是從策論的「西漢」向經學的「今文」傾斜的過程。這一對話所蘊藏的深刻學術內涵，及其在清中葉的學術思潮中具有何種意義，尚缺乏相應的理解與展開之論述，以故蘊含其間巨大的學術能量，也未見充分展現。

相對於對乾、嘉考據學的充分討論，常州學派存在於乾、嘉之際並發揮其影響力的事實，顯然並未被充分意識到。是故本書論述的基本策略，乃是置諸考據學語境之下，以常州學者為研究主體，就常州學者而論常州學派。亦即以常州學者的論著為經，以常州學者面對學術大環境的激盪為緯，詳其興起之因，考其經說內涵，究其解經寓意，明其關係網絡，進而觀其學術演化之跡，以展現常州學派之所以成為常州學派的學術特質，及其在當代思想學術脈絡中所具有的意義。如此，當能對

²² 劉墨：《乾嘉學術十論》（北京：三聯書店，2006年），頁158。

常州學派有最直截之認識。而進行之關鍵，當在於充分掌握常州學者所使用語言及表現形式的特殊性，並以此為前提，針對常州學者之系列論著進行歷史與文本之分析。透過此一分析模式的運用，吾人所得到的常州經學印象，當與將常州學派置諸晚清今文學宏大敘事之下所進行的思考與論述，有本質上的差異。當然，這需要先建立起一種認識模式：常州學派與考據學風的衝突，其實是文士與經生就學術話語權爭奪的一個鮮明範例。翁方綱詩云：「史家文苑接儒林，上下分明鑑古今；一代詞章配經術，不然何處覓元音。」²³ 文士與經生只是學術類型之異，而不是學術與非學術的分野。常州學派幾代之間論學的轉變，也可以說是身分認同上，從文士向經生的轉變。至於常州後學，不論是在治經上接受考據學方法，抑或是展現在學術價值觀上對考據學的疏離，常州學派的幽靈，始終潛藏在其學術話語之中，並且延續到民國時期的古史辨運動，以及各種經史關係的論述場域裏面。而這一切，都不是簡單的《公羊》學或今文學概念可以說明的。

四、結 語

經學之所以沒落，其原因何在？經學將為學抑為術，方能得其所歸？這是時刻縈繞於個人心中的大問題。許多人將經學的沒落歸咎於經學實用價值的失去（對現實的無力因應），心中始終不願放棄通經致用那早已不再現實的幻想，而歸咎於大環境使經學溫養無地。這樣的想法或心態，其實是混淆了學術與致用分際的錯誤觀點。劉笑敢先生提到：「作為現代學術的中國哲學實際上應該向兩個方向發展。一個方向是純學術的、歷史的、文本的、客觀的取向；另一個是現代的、實踐的、發展的、應用的取向。兩種取向目標、功能、方法、標準皆有不同，不應混淆。所謂『結合』，必須在分清二者不同的基礎上嘗試，否則就會造成『混淆』。」²⁴ 劉先生這一客觀取向與現實取向的分疏，同樣可以作為經學發展方向的參考指標。而且這兩方面可以用力之處尚多，亟待於有志者依其性分做盡情的揮灑。

²³ 〔清〕翁方綱：〈書空同集後十六首〉之十二，《復初齋詩集》（上海：上海古籍出版社，2002年《續修四庫全書》第1454冊影印清刻本），卷18，頁13。

²⁴ 劉笑敢：〈再論中國哲學的身分、功能與方法——紀念唐君毅先生誕辰一百週年〉，《中國文哲研究通訊》第19卷第4期（2009年12月），頁33。

當然，身為學者，關心的是經學在學術語境中的命運。擺開一個世紀以來意識形態的非理性不談，經學之所以沒落，與表現經學的方法不足大有關係。乾、嘉學統下的訓詁明而義理明固佳，西方方法論影響下的經典詮釋亦好，但面對經典文本的複雜深邃，經學面向的深廣開闊，經學歷史的曲折多變，我們表現經學的方法卻顯得單調而無力。尤其面對經學作用於歷史的種種鮮活畫面，我們卻很難將它生動活潑地表現出來，這無疑是身為經學研究者，最大的遺憾。究其原因，與未能充分結合相關學科的豐富成果，用以擴充經學語言，有必然的關係，相信這也是後繼者必須面對與克服的大課題。

至於經學的恆久性價值往往被其現實性關懷所遮蔽，這又是以通經為職志之人，在面對歷代眾多經學相關文本時，所應深思熟慮的大問題。畢竟，從根源處著手，以純化學術為手段，以達純化政治的目的，是眾多研經前輩念茲在茲的學術理想，其間所蘊藏的意涵，對歷史所產生的影響力，卻又是比所謂的通經致用，關懷現實，更為深邃，也更加難以釐清。所以，吾人雖不必執通經致用之思維於今日，然而經學作用於歷史，在眾多層面產生的影響，該如何表現出來；歷代經學家身在當下「以學術挽世運」、「正學術以正人心」的自我期許，及其經說在後世所面臨的學術評價之間的落差，應作何解讀，此當為今日以研經為務者責無旁貸之任。其中道途之悠遠，任務之艱鉅，仍有待於後起者奮起！