

王光辉 著

三代可复：

常州学派公羊学思想研究



人民
出版
社

非外借

王光辉 著

三代可复：

常州学派公羊学思想研究



人民出版社

责任编辑:宫 共

封面设计:徐 晖

责任校对:吕 飞

图书在版编目(CIP)数据

三代可复:常州学派公羊学思想研究/王光辉著. —北京:人民出版社,
2018.4

ISBN 978-7-01-019103-4

I. ①三… II. ①王… III. ①政治哲学—研究—常州—清代 IV. ①D092.49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 053470 号

三代可复:常州学派公羊学思想研究

SANDAI KEFU CHANGZHOU XUEPAI GONGYANGXUE SIXIANG YANJIU

王光辉 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京墨阁印刷有限公司印刷 新华书店经销

2018 年 4 月第 1 版 2018 年 4 月第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:22.75 字数:316 千字

ISBN 978-7-01-019103-4 定价:62.00 元

邮购地址:100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话(010)65250042



版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

本书得到山东省重点马克思主义学院建设经费及山东理工大学
博士科研启动经费资助。

永远的春天：王光辉《三代可复： 常州学派公羊学思想研究》序

同济大学人文学院教授、博导 柯小刚

《春秋》开始于一个春天，终止于一个春天，而春天总是新的开始。正如《易》始于乾，终于未济：这是一条永远向未来开放的道路。走在这条道上的文明之所以曰“华”曰“夏”曰“中”，并不在地域或民族，而在其不息的天命之性和修道之教。《易》与《春秋》，斯教之大者也。

《春秋》开始的“元年春”，何邵公解曰：“元者，气也，无形以起，有形以分，造起天地，天地之始也，故上无所系，而使春系之也”。常州《春秋》之学特重明堂禘祭，系祖于天，系政于学，系《春秋》于三代之《易》，盖深有得于《春秋》之始也。王光辉博士论文《三代可复：常州学派公羊学思想研究》所以迥出常俗者，亦在于斯也。

子曰：“政者正也。”非天道何以正人事？非名物义理何以正现实？名者命也，天命之性所蕴也；正名者，尽性工夫也。非尽性不能得其情，非正名不能得其实。故庄子所谓“《春秋》以道名分”者，事物正义之批判工夫也，政治之本义也。《诗》之“多识于鸟兽草木之名”以此，《春秋》之“大一统”亦以此也。故何邵公解“王正月”曰：“夫

王者，始受命改制，布政施教于天下，自公侯至于庶人，自山川至于草木昆虫，莫不一一系于正月，故云政教之始也。”

经学自汉至清，自清自汉。清学是一个结束，也是一个重新开始。乾嘉回到汉代的结束，这是一个结束；常州回到汉代的开始，这是一个重新开始。这个开始之所以能重新开始，并不在任何教条的重申或制度的复古，而在于天道性命的重新自觉、正名批判工夫的重新开启。

在每一个古今之变的节点，在轰鸣喧嚣的世变尚未发声的寂静中，天人之际的性与天道尤为先知先觉者所感。所感天人之际越深，通古今之变的尺度就越大。感之愈早，可通未来世代愈远。孔子赞《易》作《春秋》如此，常州诸子考三代之《易》以明《春秋》亦如此。读庄述祖于正月雉闻天雷之无声（《夏时说义上》），可知常州学术之所以能上达三代、下及近世以至于今日者，由来渐矣。

《诗》云“上天之载，无声无臭”，《易》云“寂然不动，感而遂通”，皆《春秋》所以通三统、知百世之学也。子曰“吾道一以贯之”，常州诸子得之矣，光辉此书论之甚详。随光辉重读常州诸子，还常州于常道，则近人所谓汉宋之分，“政治”“心性”之分，视常州何如哉？

同济中哲学科非常年青，设立博士点的时间不过五六年。王光辉博士的这本书将是第一本公开出版的同济中哲博士的博士论文。这是一个富有希望的开始。无论对学者而言，还是对学科点而言，年青总难免有所欠缺；但如果能在未来的成熟之后还能葆有一种年青，一种不断重新开启的能力，那么，经典解释才有可能继续展开为常经大道，先贤寄望于这代人的斯文之命才有可能再次发生。谨以此与光辉博士共勉，与未来的同学们共勉。

2017年岁末于青山无竞寓

目 录

绪 论	1
第一章 “朕向意于三代”：常州学派兴起原因之再考察	11
第一节 庄存与和他的《春秋正辞》	12
第二节 庄存与的经学著述	28
第三节 上书房、南书房与学政	37
第二章 重皇极：庄存与《春秋正辞》中的灾异观	54
第一节 从《五行志》到“察五行祥异”	55
第二节 庄存与对灾异阐释之特点	68
第三节 明天道、重皇极	82
第四节 《春秋》学研究之转向	94
第三章 通三统：庄述祖的《夏时》与《归藏》学	110
第一节 从《卦气解》到《夏时》、《归藏》	111
第二节 《夏时说义》的义理建构	122
第三节 庄述祖《归藏》学概述	142

第四节 庄述祖学术之重估	154
第四章 张三世：刘逢禄公羊学之“立”与“破”	170
第一节 从《夏时等例》到《春秋公羊经何氏释例》	171
第二节 刘逢禄对《公羊》义例之阐释	183
第三节 刘逢禄的“据经决事”	217
第四节 刘逢禄对《穀梁》、何休、《左传》之批评	236
第五章 异内外：宋翔凤的《大学》与《论语》学	250
第一节 絜矩以平天下	252
第二节 通文质之变	268
第三节 老子与孔子道同一原	292
第四节 《论语说义》与康有为《论语注》之比较	311
结 语	334
参考文献	345
后 记	357

绪 论

日本学者西周助最早使用“哲学”这一译名来指代西方哲学，以与儒学等东方哲学相区别。1899年6月，梁启超在日本的一次会议上，介绍“关于支那者（中国哲学）和关于世界者（西方哲学），这是中国学者第一次与日本学者使用共同的哲学译名进行学术交流”。^①只是这时的“哲学”，其所涵摄之范围，已非仅仅局限于西方哲学了。厥后，谢无量、胡适、冯友兰等人，依据西方大学的分科标准，比照西方哲学的研究内容，构建自己的“中国哲学”学科。一如胡适在《中国哲学史大纲》坦言的那样：“我做这部哲学史的最大奢望，在于把各家的哲学融会贯通，要使他们各成为有头绪条理的学说。我所用的比较参证的材料，便是西洋哲学”。^②

在比照西方哲学的研究内容上构建起来的中国哲学学科，儒家哲学无疑是其中最为重要的组成部分。梁启超晚年曾于清华国学院开设《儒家哲学》课程，从中西文化对比的视角给儒家哲学以定位。依梁氏，儒家哲学辩论得热闹的问题有四：“一，性之善恶，孟、荀所讨论；二，仁义之内外，告、孟所讨论；三，理欲关系，宋儒所讨论；四、知行分合，明儒所讨论”。^③时至今日，这依然是中国哲学学科中，

① 陈启伟：《“哲学”译名考》，《哲学译丛》2001年第3期。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，河北教育出版社2001年版，第8页。

③ 梁启超：《儒家哲学》，《饮冰室合集》第24册，中华书局2015年版，第4页。

辩论得热闹的四一个问题。换句话说，对于一个自持是中国哲学专业的学人来说，只有围绕这四个问题展开表述，才算得上足够“专业”。而一旦偏离此选题，则可能招致坠入文献学、史学的指责。

需要辨析的是，无论孟、荀所讨论的性之善恶，告、孟所讨论的仁义之内，还是宋儒所讨论的理欲关系，明儒所讨论的知行分合，若按照中国传统经、史、子、集的标准分判，皆当归于“子部”。章太炎说：“《孟子》分明是子书，非但不是经典，也并不是传记”。^① 何况告子、宋儒、明儒之书乎？梁启超同样也发现这个问题，其在讲“性善恶的问题”时说：“‘性’字在孔子以前，乃至孔子本身，都讲的很少。孔子以前的，在《书经》上除伪古文讲得很多可以不管外，真的只有两处：《西伯戡黎》有‘不虞天性，不迪率典’；《召诰》有‘节性惟日其迈’”。^② 在讲“心体问题”时说：“这个问题，孔子时代不十分讲。孔子教人，根本上就很少离开耳目手足专讲心”。^③

就常识而言，孔子所删定之《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》谓之经。^④ 然也正是这些经中，却对哲学家们热衷讨论的心性、理欲、知行诸问题“讲的很少”。是故有学者认为，儒家在《大学》、《中庸》、《孟子》出现之前，没有“系统之学说，周密之文章”。^⑤ 这样的说法，

① 章太炎：《经的大意》，《章太炎全集》演讲集上，上海人民出版社2015年版，第98页。

② 梁启超：《儒家哲学》，第72页。

③ 梁启超：《儒家哲学》，第96页。

④ 皮锡瑞言：“孔子所定谓之‘经’；弟子所释谓之‘传’，或谓之‘记’；弟子展转相授谓之‘说’。惟《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六艺乃孔子所手定，得称为‘经’”。皮锡瑞：《经学历史》，中华书局2011年版，第39页。

⑤ 宫廷璋说：“孔子著书，专摘取古人之思想文化，汰滓芟芜，存精取萃，其于《诗》、《书》、《礼》、《乐》，莫不皆然。于《周易》虽系以辞，而仍不出旧窠臼，颇类汉儒宋儒之注经。《春秋》虽云自作，亦不过褒善贬恶，以资劝惩。其教诸弟子也，辞严而意简。故儒家之流，非《大学》、《中庸》、《孟子》出，殆无系统之学说，周密之文章”。宫廷璋：《以科学方法整理国故其步骤若何》，载刘东等主编《审问与明辨：晚清民国的“国学”论争》，北京大学出版社2012年版，第528页。

容易使人产生“经”少谈哲学，从而“经学”也少谈哲学的误解。“儒学依重经典传世，注经传统因此成为儒学特有的现象，同时构成中国特有的借由儒家经典呈现的思想史脉络”，而由后代儒者注“经”所产生的“经学”，实是一“经典诠释”到“哲学建构”的过程。^①如果留心观察，会发现宋儒、明儒亦无法抛开“注经”来阐释理欲关系与知行分合。诚如江璩先生所言：“子中有经，经中有子”。^②经学离开子学之阐释，则不足以“致广大而尽精微”；子学离开经学之规引，则不足以“极高明而道中庸”。把中国哲学仅限定于“子学”的范围内研究，无疑是一种自缚手脚、画地为牢的做法。尤有进者，由“子部”建立的性之善恶、仁义之内外、理欲关系、知行分合为核心内容的中国哲学学科，遗漏了大量属于哲学却未被引起充分讨论的内容。如陈壁生教授所言：“最典型者，莫如《春秋》之《公羊》、《穀梁》二传。二传皆自称传孔圣微言大义，至于汉初，才书于竹帛。今日即使怀疑其是否真出孔子口传，但其至汉初已经属于竹帛，足可证明二传是战国时代思想。其中《公羊》一传，义理尤其明显，司马迁引董仲舒之言所谓‘《春秋》文成数万，其旨数千’。《春秋说》所谓‘《春秋》设三科九旨’，都是言《公羊》之义理”。^③遗憾的是，这些义理直到现在也未引起广泛的关注。

当然，经学不等于哲学，抑或说经学与史学的亲近性超过哲学。章太炎《与章行严论墨学第二书》云：“经多陈事实，诸子多明义理”。^④“陈事实”无疑是史学之任务，是故劳思光据此批评胡适《中国哲学史大纲》只是一堆史实材料的堆积，“几乎完全没有哲学的成分”。他说：

① 张丽珠：《清代的义理学转型》，里仁书局2006年版，第13页。

② 江璩：《读子卮言》，华东师范大学出版社2012年版，第10页。

③ 陈壁生：《经学与中国哲学——对中国哲学学科建构的反思》，《哲学研究》2014年第2期。

④ 章太炎：《与章行严论墨学第二书》，《华国月刊》第2册，上海书店出版社2017年版，第90页。

“当一位学人学哲学史的时候，他不仅要叙述事实，而且要解释理论。叙述事实是史学的工作，解释理论则必须有确定的理论基础与解析方法”。^①认为“经多陈事实”，而研究事实是史家之任务，其结果将导致“六经皆史”的论调。“于是，无论对于经学和经学史的研究者来说，还是对于这些研究者身处其中的大学和社会来说，经典和对经典的阅读和研究不再有任何切身的关系，不再是精神生活、文化生活和制度生活、物质生活的一部分。所有这一切问题的集中表现之一，显然可称之为经学的史学化”。^②

与把经学化解为史学的做法相应，一些学者出于尊经的目的而盲目抵制“经学的史学化”，严判经史之区分。如皮锡瑞说：“经史体例所以异者，史是据事直书，不立褒贬，是非自见。经是必借褒贬是非以定制立法，为百王不易之常经”。^③然过分强调经史之区分，亦会造成一系列问题。柯小刚教授就指出：“中国固有的经史关系则是一种相辅相成的良性张力关系。六经的前提是先王史记和礼乐制度，六经的形成则有赖于圣人对于先王史记和礼乐制度的削除、损益、述作，乃至重新立法、以俟后圣。反过来，中国历代史撰又深受经义的影响，远不止是时间、人物和事件的‘客观记录’，而是无不含有教化意图的褒贬笔法。……所以，如果为了挽救经而牺牲史的话，那么，很可能会抽空经，把经从先民的生活经验中抽离出来，变成教条化的东西，从而进一步加剧六经在现代化过程中的劫难”。^④此或可化用江璩先生的话来概括之：“经中有史，史中有经”。

笔者的研究，正是在这种境况中展开的：一方面，作为哲学博士来

① 劳思光：《新编中国哲学史》，三民书局1981年版，第1—2页。

② 柯小刚：《古典文教的现代新命》，上海人民出版社2012年版，第28页。

③ 皮锡瑞：《论〈春秋〉是作不是抄录，是作经不是作史，杜预以为周公作凡例，陆淳驳之甚明》，《经学通论》，中华书局1954年版，第2页。

④ 柯小刚：《古典文教的现代新命》，第29页。

说，常以“思不出其位”警醒自己，力图选择那些最能表现专业特色、展现专业实力的研究内容与课题；另一方面，又以“博学于文”自勉，“夫执一家之量者，不能全家”。^①时至今日，吾人已难以离开文献学、历史学等学科的知识及研究成果、方法来进行中国哲学的建构，况且中国的学问特色本来就是“子中有经，经中有子”、“经中有史，史中有经”。在这种境况下，本论文将把中国固有的经、史、子、集相互贯通的学术传统作为叙述背景，选取儒家哲学作为论述中心。

梁启超说：“儒家哲学范围广博，概括说起来，其用功所在，可以《论语》‘修己安人’一语括之。其学问最高目的，可以《庄子》‘内圣外王’一语括之。作修己的功夫，做到极处，就是内圣；作安人的功夫，做到极处，就是外王”。^②梁先生以“修己安人”作为儒家哲学之重要品质，此是抽象的、概括起来讲的。事实上，讨论儒家精神离不开对具体儒家及儒学经典的探究。借着对儒家及儒学经典的具体探究，儒家精神也将饱满起来。譬如即便把儒家精神视作“修己安人”，也有相应的问题要考虑：为政者与普通百姓是同时“修己安人”，还是有先后次序之别？他们是操着同样的方式“修己安人”，或是在各自的处境中表现出不一致？由此引出笔者的第一个写作动机：即通过对具体儒家及儒学经典文本的阐释，揭示出儒家精神的饱满性。

我将选择清代“常州学派”作为论述对象，在揭示出常州学派精神的基础上，展现儒家精神的饱满性。这种研究方法被梁启超称为“宗派的研究法”，其“长处在于把各派的起源变迁流别，上下千古，一线相承，说得极其清楚。这派与那派，有何不同之处，两派交互间又有什么影响，也说得很明白”。^③笔者在同意梁氏的判断之外，还有另

① 楼宇烈：《老子道德经注校释》，中华书局2010年版，第10页。

② 梁启超：《儒家哲学》，第2—3页。

③ 梁启超：《儒家哲学》，第14页。

一个考虑：虽然一个学派中的学者们关注的侧重点各不相同，但当我们把其归结为同一个学派时，又表明他们有着共同的义理追求。借着一个儒者以观一个儒家学派，借着一个儒家学派以观儒家精神，这是笔者选取“常州学派”作为论述对象的重要原因。

“常州学派又称公羊学派，清今文学派”。^① 其名义可追溯至谭献《复堂日记》卷二己巳条（1869年）：“庄中白尝以常州学派目我，谐笑之言，而予且愧不敢当也”。^② 然依戚学民教授分析：“发此论者为庄棫，是与谭献齐名的清代词人，两人为好友。细味其语，这里说的似乎是诗词而非经史学术”。^③ 常州学派作为经史学术集团的名称被使用，当至光绪三十年（1907年）皮锡瑞所著之《经学通论》：“阳湖庄氏推今《春秋公羊》义并及诸经，刘逢禄、宋翔凤、龚自珍、魏源继之。……常州学派蔚为大宗”。^④ 皮先生以庄存与、刘逢禄、宋翔凤、龚自珍、魏源五人为常州学派之代表，后人虽多沿此例，但又确切地感受到他们之间有所差别。如梁启超说：“有两种人，籍贯虽然不是常州，然不能不说是常州学派：一个是魏源（默深），著有《海国图志》、《皇朝经世文编》，颇努力于经世致用之学；一个是龚自珍（定庵），著有《定庵文集》，关于政治上的论调极多”。^⑤ 梁氏以庄、刘、龚、魏之不同在于籍贯：庄、刘常州籍；龚、魏非常州籍。钱穆亦言：“常州之学，起于庄氏，立于刘、宋，而变于龚、魏，然言夫常州学之精神，则必以龚氏为眉目。何者？常州言学，既主微言大义，而通于天道、人事，则其归必转而趋于论政，否则何治乎《春秋》？何贵乎《公羊》？亦何异于章句训诂之考索？故以言夫常州学之精神，其极必趋于轻古经

① 周予同：《中国经学史讲义》，上海远东出版社1996年版，第77页。

② 谭献：《复堂日记》，载《谭献日记》，中华书局2013年版，第41页。

③ 戚学民：《汉学主流中的庄氏学术：试析〈清史稿·儒林传〉对常州学术的记载》，《中华文史论丛》2011年第4期。

④ 皮锡瑞：《论刘逢禄魏源之解尚书多臆说不可据》，《经学通论》，第97—98页。

⑤ 梁启超：《儒家哲学》，第69—70页。

而重时政，则定庵其眉目也”。^① 钱氏也把龚自珍、魏源视作常州精神之代表。不过，他更有意突出龚自珍的独特之处：“以言夫常州学之精神，其极必趋于轻古经而重时政，则定庵其眉目也”。此外，亦有把廖平、康有为囊括进常州学派者。^② 如周予同先生说：“常州学派又分成前后两个阶段，以鸦片战争为界。前阶段有庄存与、刘逢禄、宋翔凤等，后阶段有龚自珍、魏源、邵懿辰、戴望、廖平、康有为等。”^③

吊诡的是，谈常州学派当以庄存与、刘逢禄为中心，因为他们才是真正的代表。而事实上恰恰相反，皮锡瑞、梁启超、钱穆、周予同等人所论之常州学派，其中心人物是龚自珍、魏源、康有为。只有在谈到龚自珍、魏源、康有为等人的丰功伟绩时，才附带论及庄、刘二人。20世纪90年代，美国学者艾尔曼就揭示出这一现象：

在现代中国思想史的叙事性解释里，早期的今文经学者如魏源和龚自珍，被描写为晚清改革家的先驱。晚清学术圈关于今文经学的争议，导致对于孕育与发展这个运动的历史环境的错误呈现。直线发展的解释将历史叙事安排成清楚的阶段，从康有为一直回溯到魏源和龚自珍，正好显示了对现代中国思想史的关键议题与重要人物有一些未经反省的假

① 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第590—591页。

② 亦有如支伟成，把陈立、柳兴恩、龚自珍、魏源、连鹤寿、邵懿辰、戴望、姚湛置于常州门下者。支伟成说：“道咸以降，海内多故，经生方以墨守许郑见讥于时，于是有西汉今文之学兴。自武进庄方耕始治《公羊》，作《春秋正辞》，渐及群经，务明微言大义，不落东汉以下，一门并承其叙。申受、于庭复从而张之，海内靡然，号称常州学派。宾叔、立人辈虽非嫡系，而家法尚严，附著以从其类。至龚、魏故文士，说经非其所长，故置弗录”。支伟成在撰写此书的过程中，曾向章太炎请教。章太炎在原稿上有几处批注，所讨论的问题集中在把陈立、柳兴恩、龚自珍、魏源列为常州派今文经学家是否合适。如章氏言：“今文派中如陈乔枏、陈立，但有疏证，并非极端主张，与刘、宋不同。柳解《穀梁》，亦与刘、宋附会之说有异。宜于序中提明”；“龚非今文专家”；“魏以《三易洞玑》说《洪范》，不古不今，应删”；“龚自珍为段氏外甥，其说‘六经皆史’亦与今文不同”。支伟成：《清代朴学大师列传》，上海人民出版社2014年版，第235页。

③ 周予同：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1996年版，第908页。

定。庄存与和刘逢禄在今文经学复兴里的角色，在以1898年为解释对象的线性历史叙事里就只能聊备一格。^①

艾尔曼所谓的“线性历史叙事”，指的是为了理解清末今文经学的争论，研究者“从康有为一直回溯到魏源和龚自珍”；为了理解魏源和龚自珍，又回溯到庄存与和刘逢禄的过程。把龚自珍、魏源、康有为归为常州学派，是为其思想找到源头，而非真要对常州学派作一细致考察。是故艾尔曼建议，若打算对常州学派作出合乎情理的分析，最好“避开龚自珍、魏源、梁启超或康有为的业绩，尽量避免对清代今文经学通行的直线型分析先天带有的偏见再次出现”。^②

“先天带有的偏见”，即“线性历史叙事”。就常州学派而论，指的是把常州籍学者视作康有为的注脚，从而掩盖了其真正的义理关怀。稍后于艾尔曼的台湾学者蔡长林，更以摧枯拉朽之势指出，已往的研究者们除过分依赖“线性历史叙事”外，还自作多情地在庄存与前面加上“今文学派”这个头衔：“学者多预设一‘今文学派’之概念，作为认识及思考由庄氏开展而下的常州学术之研究”，从而使得把常州学术简化为今文学，“而常州之所以为常州者，反不见学者措意焉”。^③由此，蔡长林教授对梁启超、钱穆建构起来的关于常州学派的学术史之可靠性表示怀疑：

不过我总怀疑，前辈们关于清代学术史的解释，在时移事迁之后，是否仍为不易之论？前辈们提供的清代学术史视野，是否足以建构出

① 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，赵刚译，江苏人民出版社2005年版，第10页。

② 艾尔曼：《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究序论》，载《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》，第3页。

③ 蔡长林：《常州庄氏学术新论》，博士学位论文，台湾大学中国文学研究所，2000年。

一代学术的完整版图？后继续者是否曾经意识到这个问题的严重性而有所调整？如果未曾意识到，而仅据前辈们提供给我们的“共同遵奉的基本假设”为基础，加以“思想史”的研究，则所得即使深邃而有条理，也只是在前辈们开辟的羊肠小径里种花植草，无法为自己开辟一条通衢大路，以观察学术之流变，揭明其历史事实之意义与价值。^①

笔者初读艾尔曼《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》及蔡长林《常州庄氏学术新论》之文，^②有梁启超读《定庵文集》“若受电然”^③之感觉。陶醉之余，笔者思考的是，文化从其产生之初，就是向周围传播，从而反地域的。不顾文化的这一特性，硬是以地域割裂之，这样的做法是否合情？且常州学派进入人们的研究视野，正是维新派高扬、鼓吹之结果，若无维新派之高扬、鼓吹，又有谁会在意、留恋这个在乾嘉时代“杂以谶纬神秘之辞”^④的团体，所谓的“常州精神”又能发挥出来多少？当这个“杂以谶纬神秘之辞”的团体经由维新派之力进入人们的研究视野后，又大张旗鼓地指责掺和维新派之论的做法干扰了我们的判断，这样做是否合理？

事实上，在展开常州之学的表述时，极力消除常州学派中的今文经

① 蔡长林：《常州庄氏学术新论》，第48页。

② 当然，汪晖教授在常州学派上也有他独到的看法。2008年，汪晖教授所著《现代中国思想的兴起》一书出版。该书上册第二部“帝国与国家”中提出“从今文经学的角度出发探讨晚清思想的转变包含了一个方法论问题，即只有从经学内部的视野进行观察，晚清思想的意义及其变化的轨迹才能充分地展现出来”。同时又指出，“今文经学的‘内在视野’不是一种僵固的视野，它包含这一视野本身的历史变化，包含促成这一变化的政治、经济和军事冲突与这一视野之间的互动关系”。从今文经学的“内在视野”出发，汪晖教授认为，“庄（存与）、刘（逢禄）以经学的形式处理法律、制度和礼仪问题，力图为各项政治、经济和文化事务提供基本原则。他们的研究是一种带有规范意义的研究。在这个意义上，清代今文经学不但是对汉代今文经学的复兴，而且也是针对当代问题的思考”。汪晖：《现代中国思想的兴起》，三联书店2008年版，第490、491、552页。

③ 梁启超：《清代学术概论》，中华书局2010年版，第114页。

④ 章太炎：《章太炎全集》第3册，上海人民出版社1984年版，第158页。