

國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文

指導教授：黃克武 博士

張爾田的經史思想與文化關懷

研究生：陳秋龍 撰

中華民國100年1月

摘要

張爾田（1874-1945），原名采田，字孟劬，又字幼蕓，晚號遜堪，亦自稱許村樵人。浙江錢塘（今杭州市）人。早年以家學淵源，專擅於詞章，與清末四大詞人互有來往。及其長，師從譚獻、章鈺、秦樹聲等學者，復治經史百家，並結識孫德謙、夏曾佑與王國維等人。1895年以例監生籤分刑部廣西司主事，數年後改官江蘇候補知府。仕宦期間，寫成《史微》一書，由是顯名。辛亥鼎革後，張爾田以遺民自任，遷居上海。旋即孔教運動起，張氏為《孔教會雜誌》撰寫數十篇文章，力倡孔教。不久清史館開，張氏受邀北上修史，凡十年，南返後與「學衡派」諸人論學。1930年，張爾田與胞弟東蓀共同北上燕京大學任教，晚年均在哈佛燕京學社度過。清史學者王鍾翰，法國史學者張芝聯，是他晚年在燕大的學生。

本論文以張爾田為研究焦點，所關注的面向主要有二。一是從清代學術史的角度，循「浙東學術」與「常州今文學」的脈絡，探討張爾田的經史之學與晚清學術思想間的關係。一是藉由清遺民的視角，觀察張爾田如何將其學說，擴展為一種對時代的認識。在這兩個角度下，本論文除緒論與結論外，共分四章作討論。首章梳理張氏的生平經歷，以重構其師承交友與學術取向。在此基礎上，二、三、四章依序從史學、經學與歷史哲學的角度，探索張氏學說的核心脈絡與終極關懷。

其中，史學一門是張爾田最為人所熟知的面向。這一方面是因為他仿《文史通義》體例而作了一部《史微》，另一方面也因他一生修史箋注，用力最勤。是以本論文第二章先從張氏的「外在形象」談起，討論張爾田與浙東史學之間的關係，並分析張氏史著中的史學主張。繼之第三章討論他的成名作《史微》，進一步挖掘張爾田史學論述下的經學思想。張氏自謂：「僕之學，自實齋出，不自實齋入。」他固然受章學誠影響甚深，但在更關鍵的經學見解上，張爾田則展現出了與實齋不同的學術思想，此即張爾田學術思想中的另一條脈絡——常州今文學。

晚清學術思想的發展，既承自清中葉以來的各大家學派，但同時又互相影響而不能純以門派別之。張爾田經、史相融的學說特色，正說明清代學術在晚清的演變現象。然而在張氏融貫一體的學術思想中，經學實重於史學，今文又勝於古文。故《史微》一書，寓經學於史學之中，列孔子於周公之上，今文家學實居於張氏經史思想中的核心位置。

本論文第四章進一步探討張爾田如何將此一學術思想，在「國變」後延伸為一種對「文化」的認知。首先，在孔教運動中，張爾田先將論述範圍從中國傳統的學術思想，擴大至全人類的文化演變。在此他巧妙地將《史微》中的「政、教」關係，套用至文化發展的論述上。並以孔子為中國的「教主」，力陳「宗教」、「道德」與「文化」之間的關聯。晚年他再以〈歷史五講〉，從歷史哲學的角度，陳述他心中的道德史觀。這是他一生論學的終點，同時也反映了張氏學術思想的終極關懷。

總結來說，本論文聚焦於張爾田，從學術思想一路探討至他的文化關懷，其視角由表面而深層，論述範圍則由小而漸大。透過本論文的研究，將提供研究清代學術史的另一種視角。尤其在晚清「今文學運動」中，過去論者的焦點長期集中在康有為與梁啟超，卻忽視了康、梁之外的眾多名家。張爾田雖然也力主今文家學，但他認知中的清代今文學發展，顯然比康、梁的論述更為複雜，也更接近實際的情形。

並且，五四以後，學術的話語權長期掌握在新派的知識分子手中。在「政治正確」的態度之下，舊學遺老的學問往往被視為保守而無用。透過本論文的研究，將說明清遺民群體絕非鐵板一塊。其中固然有許多人思謀復辟，抵制新學，但也不乏積極與西學對話的文人學者。張爾田一方面厭惡新文化運動，但另一方面他又痛罵清朝二百六十餘年，「不知道德為何物」。他的學說見解，既與新派學者迥異，也和其他清遺民不盡相同。在中國近代學術思想史上，有其特殊意義。

目錄

緒論.....	1
一、研究動機.....	1
二、相關研究評述.....	5
三、論文架構.....	10
第一章 生平交遊與學術取向.....	13
第一節 生平經歷.....	13
第二節 師承交友與學術取向.....	28
一、早年以詞章擅名，並遍讀六藝諸子.....	29
二、仕宦期間，研讀佛學並寫成《史微》.....	35
三、鼎革之後，以史學見長.....	39
四、燕京大學的學術圈.....	47
第二章 浙東學術與張爾田的史學.....	55
第一節 張爾田與浙東學術.....	55
一、浙東或浙西.....	55
二、浙東學術.....	62
三、張爾田與章學誠.....	69
第二節 張爾田的史學.....	75
一、〈史傳文研究法〉.....	76
二、有關《清史稿》的批評與辯護.....	80
三、張爾田與《清史稿》.....	83
四、《清列朝后妃傳稿》.....	86
五、《玉谿生年譜會箋》.....	91
六、作史之方法與藝術.....	98

第三章 《史微》與張爾田的今文學	103
第一節 《史微》之成書及其思想	103
一、《史微》之成書與流傳.....	103
二、《史微》中的學術史觀：孔子由史而為經.....	109
三、《史微》對於諸子百家的討論.....	114
第二節 張爾田的今文學	118
一、從實齋出，不從實齋入.....	118
二、張爾田的今文家系譜.....	122
三、浙東西的融匯與今古文的會通.....	129
四、張爾田與康有為、梁啟超、胡適.....	135
第四章 孔教運動與張爾田的文化關懷	145
第一節 張爾田與孔教運動	145
一、遺民或逸民.....	145
二、孔教運動.....	149
三、張爾田與《孔教會雜誌》.....	153
四、張爾田的孔教觀.....	159
五、對於孔教的辯護.....	162
六、世變與道德.....	167
第二節 張爾田的文化關懷	171
一、政與教的延伸.....	171
二、〈歷史五講〉.....	175
三、再論「六經皆史」.....	180
四、歷史哲學的思維.....	183
五、融貫一體的道德史觀.....	187
結論	193
徵引書目	201
附錄一：張爾田著作目錄	211
附錄二：張爾田先生年譜	227



緒論

一、研究動機

清末民初作為一個時間斷限，可以只是種朝代更迭之際的描述；但如果從政治、文化的角度觀察之，則這段時間的巨變實是空前絕有。清王朝之後不是另一個王朝的興起，而是整個政治體制的轉變。帝制消逝的同時，也帶走了屬於「傳統」的那些文化。民初的社會風氣普遍尚「新」，來自西方的種種價值觀蔚為流行。倡言傳統文化價值，或是主張恢復帝制的文人學者，大多都被貼上「遺老」或「守舊派」的標籤。他們被視為「國渣」，過時而頑固，僅僅是時代潮流下不合時宜的一群怪人。

在這群「怪人」中，清遺民著實為數不少。¹他們有些力主保皇，積極參與復辟活動；也有些人不理政事，潛心學術。但無論實際如何，一旦被認為是「清遺民」，則往往遭到忽視。他們的政治作為與學術活動，得不到新派學者如胡適（適之，1891-1962）²等人的認同。研究清末民初的學術史時，這群遺老們的著作與成就，也大都被淹沒在梁啟超（任公，1873-1929）、胡適等人的討論中。然而誠如桑兵所指出的，學術發展，必有傳承。五四以後的學術發展，不僅淵源於西學與清末的新學，同時也受到固有文化的制約。³清遺民是傳統文化的傳承者，他們雖被忽略，卻非就此消失不見。何況在清遺民群體中不乏名家，如沈曾植（子培，1850-1922）、王國維（靜安，

¹ 關於清遺民的最新討論，可參考林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》（台北：聯經出版公司，2009）。

² 由於文人學者字號繁多，本論文所註記者大抵以張爾田著作中的稱呼為準。

³ 桑兵，〈民國學界的老輩〉，《歷史研究》，2005年第6期，頁3。

1877-1927)、張爾田(孟劬, 1874-1945)、羅振玉(叔蘊, 1866-1940)、柯劭忞(鳳孫, 1850-1933)等人, 各自在史學、金石學與校勘學等方面有重大貢獻。略去清遺民而不論, 則民初的學術界勢必是不夠完整的。

況且清遺民中的許多人並非僅僅固守傳統文化, 一味排斥西方的價值觀。他們在護衛傳統文化的同時, 也必須與西方文化進行對話。毫無疑問地, 清遺民的立場較之新派學者, 自然更偏向中國傳統。但在中西之間、新舊之際, 如何取捨融貫出自己的學術見解, 則是不分新舊派學者的共同努力。梁啟超一生著述甚豐, 這與他所學所識之廣不無關係。後人在研究梁啟超時, 常會感到任公依違於中西文化之間。同樣地, 清遺民或許背景不同, 但他們之中的許多人也企圖在西力衝擊的學術環境中, 找到一個安身立命之處。觀察清遺民如何「自圓其說」, 建立自己的學術見解, 而這又與新派學者的見解有何異同, 是一頗耐人尋味的問題。

本論文聚焦於張爾田, 出發點正在於他的學術見解自成統系。鼎革以後, 張爾田以遺老自任, 但在清遺民群體中, 他並非所謂的「復辟派」。張爾田未參與復辟運動, 也不熱衷政治活動, 在他的文章中, 我們幾乎看不到什麼與保皇有關的文字。⁴然而他的著作甚豐, 今可見者以《史微》、《玉谿生年譜會箋》、《蒙古源流箋證》、《清列朝后妃傳稿》等所受評價最高, 並有詩、詞、文章數十篇傳世。在清末民初的舊派學者中, 與張爾田相唱和者大有其人。如早期的沈曾植、夏曾佑(穗卿, 1863-1924)、孫德謙(益庵, 1869-1935), 乃至於後來的鄧之誠(文如, 1887-1960)、錢穆(賓四, 1895-1990)等人, 說明了即使經過西方文化的強力衝擊, 傾心傳統學術的學者仍綿延不絕。但以張爾田來說, 過去學者的研究多只集中在他的史學成就上, 尤以《史微》一書討論最多。該書開宗明義:「《史微》之為書也, 蓋為考鏡六藝諸子學術

⁴ 然而中國大陸有些人物傳記、辭典卻將張爾田歸於「保皇」一派, 如李盛平主編, 《中國近現代人名大辭典》(北京: 中國國際廣播出版社, 1989), 頁355。包華德主編, 《民國名人傳記辭典》(北京: 中華書局, 1979), 頁59。

流別而作也。」⁵換句話說，《史微》基本上是張爾田對於中國傳統學術的一種自我理解與整理。在此書中，張爾田企圖融會經史，彌合今古文，以孔子為中心，提出一套系統性的學術見解。在他其餘的學術著作中，我們都能看到同樣的想法。

但事實上《史微》並非只是種史學研究而已，過去論者多將之與章學誠（實齋，1738-1801）的《文史通義》作類比，⁶而未能注意到其中的經學思想與文化關懷。尤其張氏一生學術著作甚多，斷非《史微》一書能窺得其學術思想之全豹。他固然受到章學誠與「浙東學術」的影響，但同時也與浙西的治學傳統有更深刻的連結。一般提及浙東與浙西學術時，多認為「浙東貴專家，浙西尚博雅。」⁷兩個學術脈絡在治學取向上有很大的不同。但張爾田的學生張芝聯（1918-2008）曾說他「集浙東浙西學術於一身，而尤尊章學誠《文史通義》。」⁸錢仲聯（1908-2003）寫〈張爾田評傳〉，也稱「龔（自珍）、夏（曾佑）、爾田以浙西人而聯合浙東學派之長，張大其旗幟。」⁹可知張爾田的學術思想其實融匯了浙東與浙西兩股學術脈絡，而不能僅僅視之為實齋學說的後勁。蔡長林即指出，張爾田的學術思想中尚有常州今文學的成分，其影響甚至勝過章學誠。¹⁰因此觀察張爾田如何融會貫通各家思想，自成一

⁵ 張爾田，〈凡例〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》（上海：上海書店出版社，2006），頁1。

⁶ 如邱炫煜，〈章學誠文史校讎學對後世的影響——以張爾田、孫德謙為例〉，《國立僑生大學先修班學報》，第6期（1998）。張笑川，〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉，《蘇州科技學院學報》，2007年第4期。

⁷ 章學誠，《章氏遺書》（台北：漢聲出版社，1973，據劉承幹嘉業堂刻本景印），章二，〈浙東學術〉，頁32。

⁸ 張芝聯，《從《通鑑》到人權研究：我的學術道路》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995），頁6。

⁹ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，《夢苕齋論集》（北京：中華書局，1993），頁450。

¹⁰ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，《從文士到經生：考據學風潮下的常州學派》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2010），頁463-505。原載蔡長林，〈《六藝》由史而經——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，《書目季刊》，第41卷第3期（2007），頁1-29。兩文略有不同，大抵後者增加了一些篇幅與註釋，但基本論點並不相悖。下引蔡文概出自其書所收。

套學術體系，是一頗值得探討的問題。

更值得注意的是，張爾田在統貫中國的學術思想後，進一步與西方文化對話。他嘗試比較中西文化間的異同，並從中探求一致的歷史發展規律。誠然他是位清遺民，但他並不完全排斥西方學說，而是將許多西方的語彙、主義與學說納入自己的學術見解中一併討論。如科學、共產主義、進化論、福音、電子學等，均可見於其論著之中。¹¹在民初孔教運動時，張爾田更是發表了許多文章，將基督教與孔教一一類比。姑且不論這些比會是否恰當，張爾田企圖融貫中西學說的努力，即使放諸民初的學術界中，依然顯得十分特別。

質言之，作為一位清遺民，張爾田有著深厚的傳統學術修養。他往上繼承的是中國傳統的學術思想，並能提出一套系統性的見解，成為他學術思想中的基地。同時他在融匯浙東與浙西學術的基礎上，積極與西方文化對話，進一步企圖整合中外的學術思想。觀察張爾田如何考鏡源流，建立起自己的學術統系，有助於瞭解清末民初學術思想的發展。而張爾田如何將其學術統系，推展成一種對於世界文化的認知，則提供我們有別於新派學者的另一種見解。

清末民初的學術發展，或許主角是新派學者，但舊派學人在學術上的繼承與影響，仍是另一股不能忽視的學術脈絡。1958年，牟宗三（1909-1995）等人在香港發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉，他們被稱作「新儒家」，並展現出一種與五四以來的主流知識份子截然不同的學術取向。這種學術取向，其實早在民初的遺老身上已可見端倪。張爾田晚年與錢穆、熊十力（1884-1968）等人往來，即可看出舊派遣老與民國學人間的學術傳承關係。¹²易言之，在清末民初的學術史中，舊派學人不僅扮演著「承先」的角色，同時也有「啓後」的意義。如今當我們反思五四話語壟斷了民初的學術思想

¹¹ 如〈與人書二〉、〈與人論學術書〉、〈與陳柱尊書〉等篇，均可見相關討論。見張爾田，《遜堪文集》（上海：張芝聯自刊，1948），卷1，頁26上、30上、38上。

¹² 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁173。

研究時，勢必不能忽略舊派遣老在其中的意義。

二、相關研究評述

本論文以張爾田為研究焦點，所關注的面向主要有二：一是張爾田對於中國傳統學術發展的見解，其中包括章學誠與常州今文學對他的影響；一是張爾田如何將此學術見解，放諸世界格局之中，進而形成一種道德文化的關懷。關於清代學術的討論，自梁啟超與錢穆以來，研究已久。錢穆《中國近三百年學術史》中，已有專章討論章學誠，其中對於章氏所論浙東與浙西學術的分野，已有不少的討論。¹³何炳松（1890-1946）《浙東學派溯源》則將「浙東學術」的淵源，上推至宋代程頤（伊川，1033-1107）。自宋代以降，程頤學說如何傳承、流轉，最後在明初傳入浙江，下開金華、永嘉二大派，何炳松均一一細數其中名家。這對於瞭解浙東地區的學術脈絡甚有助益。

民國以後，隨著內藤湖南（1866-1934）〈章實齋先生年譜〉的出版，中國掀起一股研究章學誠的風氣。江浙文人著手出版《章氏遺書》，張爾田亦參與了其事。從此凡是講章學誠者，大多離不開「浙東學術」的討論。直至余英時《論戴震與章學誠》一書，亦從浙西與浙東的學術傳統差異，分析戴震（東原，1723-1777）與章學誠在學術見解上的歧異。

然而以張爾田為主體，探討章學誠史學思想的後續演變與傳承，遲至朱敬武《章學誠的歷史文化哲學》一書方得到一個初步的討論。¹⁴朱氏此書第七章，探討章學誠對後世的影響，從而注意到張爾田的《史微》。他將此書的核心思想摘錄為三個層次，並緊抓「由史而經」的命題，頗能展現張爾田此書的大意。其後邱炫煜〈章學誠文史校讎學對後世的影響——以張爾田、孫德謙為例〉一文，¹⁵進一步追索《史微》與章學誠史學思想間的繼承關係，

¹³ 見錢穆，《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1995），〈章實齋〉一章。

¹⁴ 朱敬武，《章學誠的歷史文化哲學》（台北：文津出版社，1996）。

¹⁵ 邱炫煜，〈章學誠文史校讎學對後世的影響——以張爾田、孫德謙為例〉，頁377-395。

並將《史微》一書與章學誠《文史通義》做了一個粗略的比較。這是早期研究張爾田的少數成果之一。

約與朱敬武等人的研究同時，左玉河在1998年陸續出版了兩本討論張東蓀學術思想的專書。¹⁶張東蓀是爾田的胞弟，在左玉河的著作中，我們難得發現到一些關於張爾田的生平資料。左氏聯絡了張家後代子孫，取得許多珍貴的書信與訪談記錄，對於吾人瞭解張爾田一家有相當大的幫助。近來則有戴晴《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》一書，也收集了許多張家內部的史料。書中景印「張氏族譜」與一些張家人的照片，更使筆者筆下的主人翁躍然紙上。寫其人而觀其行，張爾田的樣貌不時縈繞於筆者腦中。

對於張爾田的學術思想，討論較為全面的著作，主要集中在近十年。張克蘭〈張爾田學術師友敘論〉一文，¹⁷集中討論張爾田的師承交友。該文藉由清末民初許多文人的筆記、傳略、回憶錄，建構出張爾田的交遊網絡。雖然並未深入探討張爾田的史學思想及其在民國建立後的事情，但在此基礎之上，我們得以對張爾田的生平有進一步的認識。

張笑川2004年於天津南開大學完成的碩士論文〈張爾田及其史學〉，是目前唯一一本研究張爾田的學位論文。¹⁸張笑川之後陸續發表了三篇討論張爾田史學思想的文章，先後為〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉、〈張爾田與《清史稿》纂修〉、〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉。¹⁹綜合來說，張笑川的研究專就張爾田的史學思想發揮，並且聚焦於《史微》，觀察其與章學誠學說的異同。過去大多認為張爾田是章學誠學說的遺緒，但張笑川則注意到張爾田也有另立新解

¹⁶ 見左玉河，《張東蓀文化思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1998）、《張東蓀學術思想評傳》（北京：北京圖書館出版社，1999）。

¹⁷ 張克蘭，〈張爾田學術師友敘論〉，《江漢大學學報》人文社會科學版，2002年第6期。

¹⁸ 張笑川，〈張爾田及其史學〉（天津：南開大學碩士學位論文，列印本，2004）。

¹⁹ 張笑川，〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉，《史林》，2006年第6期，頁177-186。〈張爾田與《清史稿》纂修〉，《清史研究》，2007年第1期，頁98-103。〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉，頁101-105。

的地方。他認為章學誠「六經皆史」的學說，雖在清代考據學中別開蹊徑，但卻導致了經學與史學的對立。張爾田一方面認同「六經皆史」的見解，但另一方面則強調孔子將「史」變為「經」的重要性。換句話說，在孔子之前，六經只是先王先聖的言行紀錄。而孔子刪改六經，將先王先聖之「政」，轉變為先王先聖之「教」。於是「六經本皆史書，孔子由史而經」。張笑川認為張爾田的見解解決了經學與史學之爭，在清末考據學的遺風之中，自成一獨特的系統。

張氏的研究，緊扣張爾田學術見解的核心，對於瞭解張爾田的學術思想，有許多可資參考之處。近來蔡長林著有〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，則將相關討論進一步深化。²⁰蔡長林對於張爾田的研究，亦從《史微》入手。他先釐清張爾田的學術脈絡，在章學誠之外，尚有常州今文學的影響。由此觀察張爾田的學術思想，實具有清末公羊學家的浪漫情懷。相較於過去的研究，蔡氏所運用的史料範圍更廣。舉凡像〈孱守齋日記〉、〈遜堪書題〉等讀書筆記，著實是研究張爾田相當重要的史料。過去未能充分利用，蔡長林則從中挖掘出張爾田的學術系譜。並且過去大多只重張爾田的史學，蔡長林則深入分析張爾田史學中的經學思想。這些都是蔡氏在張爾田研究上的突破之處，別具意義。

總結前述關於張爾田與清代學術史的研究，大多是從「浙東學術」的角度作切入。並且早期所關注的焦點，大抵是在清中葉以前的學術發展，章學誠之後以至晚清，「浙東學術」的繼承與發展並未成為一顯著的課題。因此張爾田雖自謂演浙東之遺緒，但長期以來並未被置入清代學術史的討論之中。即使朱敬武、邱炫煜等人開始注意到實齋之學在晚清的發展，但他們對於張爾田的認識仍相當有限。換句話說，在浙東學術的討論上，章學誠是主角，張爾田則是配角。後者往往只是被動地與前者作比較，因此其史料蒐羅既不齊全，見解也流於片面。

²⁰ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁463-505。

造成此一現象的原因，尚與張爾田清遺民的身份有關，這也是本論文研究張爾田的第二個面向。「國變」之後，張爾田以遺老自任，並曾為許多清遺民的雜誌撰寫過文章。但至今論者甚少注意到張爾田與清遺民之間的關係。事實上在民國以後，清遺民被視為過時的一群守舊份子，不獨張爾田，大部分的清遺民均不被重視。最早討論清遺民相關問題的論著，應遲至胡平生《民國初期的復辟派》一書。胡書聚焦於復辟派人士，雖未能擴及其他的舊派遺老，但已是少數從「群體」的角度研究清遺民的論著。尤其胡平生廣泛運用中日文史料，在清遺民議題的研究上，胡書可說是筆路藍縷之作。

清遺民問題的龐雜，從胡書中運用史料之廣泛可見一斑。在此基礎上，林志宏《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》一書，則蒐羅了更為可觀的史料，並運用政治文化的概念，梳理出清遺民群體的形象，堪稱是近年來全面探討清遺民問題的代表性著作。該書從清遺民的地理活動範圍談起，分別就清遺民的活動、著作、政治思想、公共輿論等各方面，全面性地討論清遺民的各個議題。張爾田在本書中主要出現於修纂《清史稿》的部分，雖然並未觸及到張爾田的史學思想，但仍可藉此觀察張爾田與其他清遺民的異同。

與林書同時，周明之在《近代中國的文化危機：清遺老的精神世界》一書中，也探討到清遺民的政治與文化問題。他以「現代化」的視角，觀察以王國維、羅振玉、鄭孝胥為首的幾位清遺民，如何從傳統中重建其精神世界。周氏認為，清遺老的思想保守，沒有任何外來的新成分，他們是抵抗現代化的一群守舊人士。

胡平生、林志宏與周明之是少數從「群體」的角度探討清遺民的學者。大多數的清遺民研究多聚焦於單一人物，並且受到「政治正確」的觀點影響，這些遺民的討論又遠不如改革派與革命派的幾位健將。近二三十年來一方面由於新資料的出版，一方面學術界也逐漸走出五四的壟斷局面，清遺民的個案研究乃愈來愈多。如梁濟（1858-1918）遺書的出版，曾掀起一股研究梁濟的風氣。值得注意的是，梁濟自沉的行為，與王國維投湖，論者一般都注意

到了辛亥變革對於清遺民的心理衝擊。²¹如林毓生認為梁濟的問題，在於難以把傳統中國的道德保守主義，承接到現代的社會之上。葉嘉瑩則從王國維的性格分析入手，認為近代科學導向的學術與辛亥革命的政治瓦解，與王國維心中的崇高理想產生了兩次大衝突，終於致使王國維走向自殺的悲劇。²²

關於劉聲木（1878-1959）的個案研究，則說明了與梁濟、王國維截然不同的遺民心態。林志宏〈清遺民的心態及處境：以劉聲木《萇楚齋隨筆》為例〉一文，指出清遺民絕非固守在傳統政治、文化的支點上，對時代脈動渾然不覺。²³清遺民的思想資源其實是相當豐富的，在中西文化的衝擊之中，許多清遺民能夠發展出自己的因應之道。只是相較於新式的知識份子，清遺民卻缺乏有效的宣傳工具。吳志鏗〈清遺民的晚清記憶——劉聲木個案研究〉一文進一步指出，劉聲木如何藉由彰顯清代歷史的美好記憶，來對抗民國的「正當性」。²⁴

有關清遺民的個案研究不勝枚舉。總歸來說，透過梁濟、王國維、劉聲木等大量的個案分析，學界漸能從一種較為客觀的角度，思考清遺民在時代轉變下的問題。桑兵〈民國學界的老輩〉一文，大致總結了近年來對於清遺民個案研究的討論趨勢。正如桑兵在文中所說，清遺民對於新式知識份子的批評，可以作為反省的借鑑。他們的學術觀念縱使較為傾向傳統，其政治思想與作為卻不一定也是如此。²⁵

²¹ 這方面的討論很多，此試舉幾篇探討時代轉變與清遺民關係的文章。如周明之，〈由開明而保守——辛亥政局對王國維思想與心理的衝擊〉，《漢學研究》，第11卷第1期（1993），頁103-134。韓華，〈梁濟自沉與民初信仰危機〉，《清史研究》，2006年第1期，頁55-69。羅志田，〈對共和體制的失望：梁濟之死〉，《近代史研究》，2006年第5期，頁1-10。

²² 見林毓生，〈論梁巨川先生的自殺〉，《思想與人物》（台北：聯經出版公司，1993）。葉嘉瑩，《王國維及其文學批評》（石家莊：河北教育出版社，1997），第一章〈從性格與時代論王國維治學途徑之轉變〉，頁20-42。

²³ 林志宏，〈清遺民的心態及處境：以劉聲木《萇楚齋隨筆》為例〉，《東吳歷史學報》，第9期（2003）。

²⁴ 吳志鏗，〈清遺民的晚清記憶——劉聲木個案研究〉，收載李國祁主編，《郭廷以先生百歲冥誕紀念史學論文集》（台北：台灣商務印書館，2005），頁315-53。

²⁵ 桑兵，〈民國學界的老輩〉，頁3-24。

然而清遺民研究雖逐漸脫離政治立場的「偏見」，卻仍存在著相當複雜的問題。以上述為例，胡平生討論民初的復辟派，將其組成分為宗社黨人、清室宗族與遜清遺老等類。但其中「遜清遺老」諸人，卻不一定都參與了復辟運動，甚至其中許多人並不支持復辟。張爾田自是遺老，但他從未表現出希冀清室再起的想法。換言之，遜清遺老不等同於復辟派。從復辟派的角度來理解清遺民或張爾田，顯然有其侷限性。再如林志宏以「政治文化」的角度梳理清遺民群體，其視角也傾向政治性的觀點。固然清遺民中有許多人如鄭孝胥般，「視民國乃敵國也」。但張爾田在清遺民群體中，他以學術研究為人所熟知，而非外顯的政治活動。當我們從政治性的框架來看清遺民時，必然仍會遺漏許多「非政治性」的清遺民。遑論如周明之般，以少數個案論證清遺民是一群抗拒新文化的守舊分子，其視角更顯狹隘。

總而言之，在清遺民研究的面向上，有其不能忽略的複雜性存在。過去未有張爾田的個案研究，而在相關的討論上，既提供我們參考比較的依據，但同時也需注意其中的歧異。本論文一方面從學術史的角度，描繪張爾田在清代學術發展的脈絡中所扮演的角色。另一方面則以清遺民的面向，討論張爾田的學術思想在近代史中的意義。過去對於張爾田的研究，或曾分別觸及到其中的部分議題，如浙東學術、《史微》、常州學派或清遺民。本論文企圖統整這些議題，將張爾田置於主體的位置，做出一個較完整的討論。由此將可發現，張爾田的學術思想絕非上述任何一個議題所能涵蓋。其思想資源既複雜，但又能自我融通為一個系統。這是他學說的特色，同時也是他在時代變動下的安身立命之處。

三、論文架構

本論文除緒論與結論外，共分四章。第一章〈生平交遊與學術取向〉，先對張爾田的生平經歷作一交代，並旁及其師承交友，藉以建立張爾田的學術背景。故本章運用了較多行狀、墓誌銘與文人筆記，藉由當時的文人交遊

圈，將張爾田置於時代與地域的脈絡之中。在此筆者將張爾田的一生大致分為四個時期。從早歲以辭章擅名，並遍讀六藝諸子，到北上任官之後，開始研究佛學。前兩個時期是張爾田一生學術思想的奠基期，其所學也較為複雜。作於1908年的《史微》，可視為此時的代表著作。辛亥鼎革後，張氏一方面固然繼續發揮《史微》中的經史思想，但此時他更大的成就則在史學著作上。乃至1930年，張爾田與胞弟東蓀同赴燕京大學任教，直至病逝。這兩個時期可說是張爾田學術思想的擴大與實踐時期，其根本則大體不離《史微》的初衷。

在對張爾田的生平與學術取向有充分認識後，本論文二、三、四章依序從史學、經學與歷史哲學的角度，探討張氏的學術思想。此一安排並非依照張爾田的生平經歷，而是由他的「外在形象」談起，逐步深入張氏學術思想的核心。在此筆者並未對張爾田的文學作品有太多的討論，而是聚焦於經史思想的脈絡，一步步探索張氏心中的終極關懷。

因此第二章〈浙東學術與張爾田的史學〉，筆者先從史學談起。這是一般論者談及張爾田時，首先注意到的地方。首節從地域的角度，釐清張爾田在浙西、浙東間的徘徊。再從各家說法中，梳理出張氏心中的「浙東學術」系譜。筆者認為，張爾田對於浙東學術的繼承主要表現在實齋之學，但又不完全宗法章學誠，而特以史學表現之。故次節探討張爾田的史學著作及其史學主張。在此筆者並非逐條檢驗張爾田的考證工作正確與否，而是從他的史學著作中，討論其治史方法。在張氏的史著之中，修纂《清史稿》是最為直接的史學展現。其中為何修史、該記何事、記載的體例為何，張爾田都有一套自我的主張，並特地為文說明之。又如箋證之作，是張氏史著中的另一大特色，這與他治史的方法亦有相通之處。唯獨《史微》一書，體例上雖承自《文史通義》，但其內涵思想，則與章學誠有根本的不同之處。

《史微》是張爾田的成名之作，也是他學術思想的根本。以往學者多將此書視之為史學論著，從而將其中的學說見解模糊在史學的論述之中。本論文第三章〈《史微》與張爾田的今文學〉則進一步挖掘張氏史學「形象」下

的經學根本。《史微》一書考鏡百家源流，表面上是釐清中國學術的脈絡，實際上則有著今文家濃厚的經世思想。此一思想在清代以常州莊存與（方耕，1719-1788）為宗，對張氏來說，其地位猶勝章學誠。故本論文不將《史微》的討論置之於第二章，而是專就《史微》經史相融的思想作討論。首節主要就《史微》一書的內容，探討其中「孔子由史而經」的核心思想，及其對諸子百家的見解。次節則藉由張爾田的清代今文家系譜，將《史微》放在張氏今文學的脈絡中作觀察。這是他一生學術見解的核心，而居於此一核心上的關鍵，自然又非孔子莫屬。

從張爾田對於孔子的極力推崇，我們自不難想像他會成為孔教的一員。第四章〈孔教運動與張爾田的文化關懷〉，即從孔教運動談起，觀察張爾田如何將其學術見解，進一步擴大成對於中國文化的關懷。本章先討論孔教運動與張爾田的關係，張氏在此將《史微》中的經史思想擴展到世界的格局之中，並以孔子為中國文化的教主，企圖力挽道德淪喪的時局。由此張爾田建立起一種融貫一體的道德史觀，這一方面有著傳統儒士「道統」觀念的影響，另一方面則發展出一種思辨式歷史哲學的思維。換句話說，進入民國以後，張爾田所要融會貫通的學術思想不僅在經史之間，更擴及中西文化的異同。在此他所努力的已是一個更大格局的文化關懷。

從學術脈絡到世界文化的關懷，張爾田基本上體現了一位清遺民在時代轉變下的自我調適。本論文的架構企圖由小到大，由表層而根本，觀察張爾田逐步將其學術見解，轉變為一種對人類歷史發展的認知。故在最後筆者認為，張爾田在時代的轉變下，找到了一個思想上的安身立命之處。其見解已接近西方歷史哲學的範疇，在中國近代思想史上有其特殊意義。



第一章 生平交遊與學術取向

張爾田一生來往於南北之間，而其治學領域亦十分廣闊。早年他隨父親客居直隸，家學淵源之故，很早就以詞章聞名鄉里。及其年長，復治實齋之學，並遍讀六藝諸子，這段期間可視為張爾田一生學術思想的奠基期。1895年以後，張爾田進入刑部任職，在京期間，他開始研究佛學。1902年，改官蘇州試用知府，乃開始寫作《史微》一書，自此奠定了他一生的學術思想的起點。鼎革之後，張爾田隱居上海，先是為《孔教會雜誌》執筆，不久復入京修史。在1914至1923的這十年間，張爾田為修纂《清史稿》一事奉獻了大半心力。乃至1931年以前，這近二十年的時間是張氏史學著作的高峰期。除了修纂《清史稿》外，《玉谿生年譜會箋》、《蒙古源流箋證》、《清列朝后妃傳稿》等書均在此時完成。1930年，張爾田與胞弟東蓀同赴燕京大學任教，在他最後的十五年中，大抵均在燕大度過，晚年詩詞創作尤多。張爾田的學生張芝聯、王鍾翰（1913-2007）在他去世後刊刻其遺著《遜堪文集》，可作為張氏一生學術之總結。

整體來說，張氏治學自文學始，亦以文學終，詩詞創作可謂其一生志業。但文學之外，佛學、經學、史學均是他所曾涉獵的領域，其中又以史學最為一般論者所注意。然而本論文聚焦於張氏的經史思想，將指出他在史學之後，尚有經學的根本關懷。故本章先藉由考證張爾田一生經歷與師承交友，以釐清其學術思想的脈絡背景。首節論述其生平經歷，次節則梳理他的師承交友，從中建構出張爾田治學的基本。

第一節 生平經歷

張爾田，原名采田，字孟劬，又字幼蕓，晚號遜堪，亦自稱許村樵人。浙江錢塘（今杭州市）人。生於清同治十三年（西元1874年）農曆正月二十九日，卒於民國三十四年（西元1945年）農曆正月七日，享年七十二。²在清末民初的中國學術界，內有考據學之傳統，外有西學不斷傳入。但張爾田既不喜科學文字，復對乾嘉考據之流弊大力批評。³其治學以融會貫通為原則，於文學、史學、經學與佛學均能有所心得。⁴生平著作以《史微》、《玉谿生年譜會箋》、《清列朝后妃傳稿》、《蒙古源流箋證》與《遜庵樂府》等為代表，並於《孔教會雜誌》、《學術世界》、《學衡》、《史學年報》、《詞學季刊》、《同聲月刊》等期刊上發表過百餘篇論文與詩詞。一般論者對於張爾田的認識，多從其成名作《史微》開始，或是在清遺民的議題上，偶見張爾田之名。事實上在當時的學術界中，張爾田並非默默無聞的一位文人。尤其民國以來，前朝遺老日漸凋零，張爾田儼然成為舊派學者中的泰山北斗。修纂《清史稿》、為孔教辯護、任教於哈佛燕京學社研究部，均是張爾田一生中的重要活動。在近代中國的學術史中，張爾田等舊派遺老，與新派學者同樣都是不可或缺的要角之一。⁵

¹ 關於張爾田的號，見諸文本者，有「遜堪」與「遜庵」兩種。「遜」字通「遁」，「庵」字通「菴」、「盦」、「盦」。早年張爾田發表文章或以「張采田」署名，後來大多用「張爾田」、「孟劬」或「遜堪居士」，偶見「許村樵人」。據《三十三種清代傳記綜合引得》，號「遜庵」者不只兩三位，但無一是張爾田本人。今見其好友門人為其所撰寫之傳記，以及張爾田自己所發表的詩詞文章中，多以「遜堪」為號，唯少數如《遜庵樂府》特以「遜庵」為名。

² 見《張氏族譜》影本，載戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》（香港：中文大學出版社，2009），頁111。

³ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁448。

⁴ 王鍾翰，〈點校本序〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，頁1。該序文原出於王鍾翰，〈讀張孟劬先生《史微》記〉，《燕京大學圖書館報》，第128期（1939）。亦收載王鍾翰，《清史補考》（瀋陽：遼寧大學出版社，2004），頁274-275。兩文略有不同。

⁵ 張爾田去世後，其生前好友紛紛為之立傳。計有鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，《燕京學報》，第30期（1946），頁323-325。王蓬常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，收載錢仲聯主編，《廣清碑傳集》（蘇州：蘇州大學出版社，1999），卷20，頁1362-1363。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁448-454。夏循炤，〈張先生孟劬傳〉，未刊，見左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，頁67。

張爾田先祖爲海寧陳氏，明萬曆年間，有名世榮者，爲張姓所撫育成長，遂改姓張，並遷居錢塘。張家五世以後，歷代皆仕宦，「代有撰述，稱爲清門」。⁶五世映辰（藻川），以文學爲清高宗賞識，官至兵部右侍郎，始成大族。映辰子雲璈（仲雅），以治《文選》著名，撰有《選學膠言》。張爾田的曾祖諱裴，高隱不仕。至第八世之杲（東甫），是張爾田的祖父，晚年曾牧泰州，力抗太平天國之亂。⁷《清稗類鈔》說他「夙承祖訓……通許、鄭之學，嘗著《說文集解》百餘卷」。⁸張爾田的父親上龢，字芷蕇，曾任直隸昌黎、博野、撫寧等知縣。幼時的張爾田，曾與父親一同住在直隸。⁹晚年他寫〈先考靈表〉，特別詳述父親在直隸的爲官經歷，如庚子拳亂時，上龢如何嚴禁亂民滋事，力保教堂之安危。¹⁰《清稗類鈔》稱上龢「於填詞一道，尤有心得。」¹¹他師事著名詞家蔣春霖（1818-1868），又與晚清四大詞人王鵬運（半塘，1849-1904）、鄭文焯（大鶴、小坡，1856-1918）、朱祖謀（彊村，1857-1931）、況周頤（蕙風，1859-1926）相交。¹²故張爾田自幼耳濡目染，對於詞人流派如數家珍，很早就以填詞聞名鄉里。晚年張氏回憶雙親，即謂「僕之文學天性，可以說得父之遺傳。」¹³

張爾田胞弟爲著名哲學家張東蓀，原名萬田，¹⁴兩人相差十二歲，是張家的第十世。由於母親早逝，父親又忙於政事，張爾田遂以兄代父母之職，

其中王蘧常的〈錢塘張孟劬先生傳〉與錢仲聯的〈張爾田評傳〉有許多文字重複，並包括不少關於張爾田生平的誤記，這些都將於後文一一論述。

⁶ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

⁷ 張爾田，〈先考靈表〉，《遜堪文集》，卷2，頁32上。

⁸ 徐珂，《清稗類鈔》（上海：商務印書館，1917），總頁3854。

⁹ 張爾田，〈與陳柱尊教授悼孫益荃教授書〉，《學術世界》，第1卷第8期（1935），頁90。

¹⁰ 張爾田，〈先考靈表〉，頁32下。

¹¹ 徐珂，《清稗類鈔》，總頁3996。

¹² 張爾田，〈《詞薈》序〉，《遜堪文集》，卷2，頁19上。

¹³ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其五〉，《學術》，第71期（1929），頁9，總頁9979。

¹⁴ 張東蓀自己並不喜歡「萬田」這個名字，自作主張取了「東蓀」之名，意為「東甫公（張爾田兄弟的祖父）之孫」。見戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁116。

同時也是東蓀的啓蒙老師。兩人自幼情感深篤，當張東蓀即將遠赴日本求學時，張爾田作〈金縷曲·送東蓀弟之日本〉送之。¹⁵晚年與東蓀一同任教於燕京大學時，適逢太平洋戰爭爆發，張東蓀等燕大師生紛紛遭到日軍逮捕。當鄧之誠從獄中出來，赴張爾田家轉告獄中東蓀情事時，張爾田「揮淚聽之」，足見兄弟之愛。¹⁶

爾田十五歲那年，迎娶舅舅陳少嘉之長女爲妻。兩人同年，但陳氏過門未久即病逝，¹⁷五年後母親陳氏亦去。這段時間張爾田平時教導東蓀讀書，閒暇時則作詩賦詞。在〈〈株昭集〉自序〉中，張爾田回憶道：「余年二十餘，應京兆試。居舊都，與一友同寓。長夏無事，則相爲蔽體詩自遣。……得詩數十首，因名之曰〈株昭集〉。」¹⁸

弱冠之後，直至鼎革前的這近二十年時間，是張爾田的仕宦生涯。在上文所引的文字中，張爾田自謂「余年二十餘，應京兆試。」今據鄧之誠在〈張君孟劬別傳〉中稱他「從官直隸，以例監生入試北闈被放，旋依例爲刑部主事，改官江蘇試用知府。」¹⁹這與〈張氏族譜〉記載張爾田「監生戶部主政籤分刑部廣西司行走」相吻合。²⁰再對照《清代官員履歷檔案全編》中有張爾田的「履歷單」，內容如下：

張采田現年二十九歲，係浙江杭州府錢塘縣監生。光緒二十一年以台灣砲台捐案內報捐主事，驗看，籤分刑部廣西司學習行走。二十七年秦晉捐案內報捐候選同知，又於順直賑捐報捐知府並捐戴花翎，指分江蘇試用。十一月蒙欽差大臣驗看，十二月經吏部帶領引見，奉旨照

¹⁵ 蔣著超等編，《民權素》，集5，收載《近代中國史料叢刊》（台北：文海出版社，1978），輯56，頁11-12。

¹⁶ 鄧之誠，〈南冠紀事〉，收載鄧瑞整理，《鄧之誠日記》（北京：北京圖書館出版社，2007），冊8，頁21。

¹⁷ 張爾田後來續絃潘氏（1872-1950），也就是張家後代子孫口中的「大奶奶」。當1950年潘氏去世時，郭沫若曾前來弔唁。見戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁377。

¹⁸ 張爾田，〈〈株昭集〉自序〉，《同聲月刊》，第2卷第9號（1942），頁150。

¹⁹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

²⁰ 見《張氏族譜》影本，戴戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁111。

例發往。²¹

則可確知張爾田在二十二歲時，以例監生籤分刑部廣西司，六年後改官江蘇試用知府。在這之間他或許曾考過幾次鄉試，如丁酉年（光緒二十三年，西元1897年）曾與孫德謙一同赴考。²²但丁酉秋闈，是否就是張爾田所說的「余年二十餘，應京兆試。」或是鄧之誠所謂的「入試北闈」？此則不得而知。²³可以確定的是，在光緒二十一年至二十八年這段期間，張爾田任職於北京刑部。

入京之後，張爾田結識了夏曾佑，兩人一起研究佛學，並將彼此的討論寫入〈孱守齋日記〉。²⁴在〈日記〉之中，我們已可看見張爾田學術思想的雛形。其中對於宋儒詆毀公羊的批評，以及清代學術傳承的認知，均表現在後來的《史微》之中。光緒二十八年（西元1902年），張爾田調任蘇州試用知府。回到江南後，張爾田有了較多的時間來整理其學說。此時一方面適逢吳下地區白喉流行，張爾田有感於疫情嚴重，遂徵引前人醫書而成《白喉證治通考》。該書由張東蓀校補，孫德謙作序，是張爾田傳世的著作中唯一一本醫書。²⁵另一方面張爾田則開始著手寫作《史微》，並結識了不少江南文人，其中也包括了剛從日本歸來的王國維。

六年後張爾田寫成《史微》一書，其中的經史思想大致與〈孱守齋日記〉

²¹ 秦國經、唐益年、葉秀雲主編，《中國第一歷史檔案館藏清代官員履歷檔案全編》（上海：華東師範大學，1997），頁679。

²² 張爾田，〈與陳柱尊教授悼孫益荃教授書〉，頁90。

²³ 中國大陸有許多的人物傳記集稱張爾田有舉人功名，如李盛平主編，《中國近現代人名大辭典》，頁355。蔡開松、于信鳳編，《二十世紀中國名人辭典》（瀋陽：遼寧人民出版社，1991），頁682。張豈之、麻天祥編，《民國學案·張爾田學案》（長沙：湖南教育出版社，2005），卷2，頁131-138。但這些傳記所據不知何本。張笑川在其碩士論文〈張爾田及其史學〉頁5中曾考證張爾田的功名身份，其據《清代官員履歷檔案全編》所錄張爾田的「履歷單」，以及鄧之誠、錢仲聯、王蓬常等人為張爾田寫傳均未提及中舉一事，判斷張爾田應無舉人功名。此說較為可信。

²⁴ 見張爾田，〈孱守齋日記〉，《史學年報》，第2卷第5期（1939），頁341-369。

²⁵ 見張爾田，《白喉證治通考》，收載《中國醫學大成績集》（上海：上海科學技術出版社，2000），頁1-5。

一脈相承，並成爲張爾田一生奉行的學術見解。辛亥前後，此書經張東蓀析爲八卷本重新印行。時人或將《史微》與《史通》、《文史通義》並舉，²⁶甚至東傳日本，成爲西京帝國大學必讀之教科書。²⁷由是張爾田之名大顯，「國變」之後，儼然成爲舊派遺老中的學術巨擘。

民國肇立，張爾田以遺老自任，先是隱居上海，不久赴京修史。在上海隱居期間，適逢康有爲的弟子陳煥章（重遠，1880-1933）在上海建立孔教總會，倡立孔教爲國教，隔年並出版《孔教會雜誌》。張爾田的學術思想素以孔子爲核心，故孔教議起，他即發表數篇文章附和。《孔教會雜誌》創刊號中爲首的三篇論說，即爲他與好友孫德謙所共同執筆。²⁸然而爾田不好政治，支持孔教的主張始終著落在文化議題上。民國六年張勳復辟，孔教人士或有參與者，張爾田則漠然視之。而當陳煥章積極於全國各地設立孔教分會時，他亦始終置身事外。唯獨一旦有人詆毀孔教，張爾田即爲文反駁，至於文字之外，則非他所活動的地方。

《孔教會雜誌》爲期滿一年，旋即停刊。不久民國政府開清史館，以趙爾巽爲總纂，並四處延攬清遺民入館修史。當時清遺民對於是否應當修史，持論不一。其中反對者或認爲宣統帝尙在，則國未亡，不當修史。對此張爾田認爲：「東觀漢記即當時所修，何嫌何疑耶？」²⁹並引宋濂「白衣至，白衣還」一語，不以修史爲作官之嫌，毅然入館。³⁰此後直至1923年離館，³¹其中

²⁶ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。王鍾翰，〈點校本序〉，頁2。

²⁷ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。亦可見王鍾翰，〈點校本序〉，頁2。張爾田，〈與鄧文如先生書〉，《史學年報》，第2卷第4期（1937），頁6。

²⁸ 見孫德謙，〈孔教大一統論〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁1-4。張爾田，〈明教〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁5-12。張爾田，〈釋君篇〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁13-19。

²⁹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

³⁰ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其三〉，《學衡》，第66期（1928），頁7，總頁9247。亦可見張爾田，〈乙卯南歸雜詩〉，《學衡》，第71期（1929），頁18，總頁9988。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁448-449。

³¹ 張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，《史學年報》，第2卷第5期（1939），頁522、529。王氏原文稱張爾田「至十年始行離館」，而該文最後附有一封張氏寫給夏孫桐的

僅曾短暫回鄉丁憂，其餘時間大多都在史館度過。今《清史稿》中〈樂志〉八卷、〈刑法志〉一卷、〈圖海、李之芳列傳〉一卷與〈地理志·江蘇篇〉一卷，均出自張爾田的手筆。³²另有〈后妃傳〉，稿成而未被採用，乃另行出版《清列朝后妃傳稿》。有別於《清史稿》飽受批評，張爾田的這些作品所受評價均不低。尤其《清列朝后妃傳稿》一書，歷時十餘年而成，張氏自謂「一生成就，或在此書」，³³足見他在修史一事上用力之深。

在1914至1923的這十年間，張爾田泰半時間都在清史館工作，並曾任教於北京大學與北京師範大學。³⁴他自稱這段時間「載筆東華，授經北胄，存遺獻於皇餘，庶斯文於聖滅。」³⁵但同時他與江浙文人的聯繫並未曾因此斷

信，也自稱「至民國十年，始行離館」。但與張氏同在清史館的朱師轍批校此文，對王氏所記更正曰：「孟劬十一年春尚未離館。此誤記。」惟朱師轍並未進一步更正張爾田寫給夏孫桐的信。見朱師轍，《清史述聞》（台北：樂天出版社，1971），頁283、297。再對照該書頁54、56，朱師轍稱孟劬離館的時間在「十一年春開會」至「十二年體例始略就緒」之間，則張爾田離館當在1922-1923年之間。今查閱張爾田的眾多著作中，多自稱在館修史凡「十年」或「將及十年」，如〈上陳石遺先生書〉，《學衡》，第58期（1926），頁3，總頁8081。〈與《大公報·文學副刊》編者書·其三〉，頁7，總頁9247。〈先師章式之先生傳〉，《史學年報》，第2卷第4期（1937），頁11。則筆者認為張爾田最有可能在1923年初離館，而〈《清史稿》纂修之經過〉一文中張氏自稱「民國十年離館」，則不知是否為王鍾翰誤錄。

³² 坊間有些人物傳記，多稱張爾田所修〈刑法志〉為二卷。但據張爾田講稿，王鍾翰序錄之〈《清史稿》纂修之經過〉，則稱張氏所修〈刑法志〉為一卷。後來此文由張爾田在清史館的同事朱師轍批校，也未對此提出更正。並且朱師轍《清史述聞》中載有《清史稿》各篇撰人表，於「刑法志」部分亦記「張爾田（一本第一卷）」，則一卷說應較為可信。見張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁522。朱師轍，《清史述聞》，頁36、283。

³³ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

³⁴ 張爾田在1922年〈答梁任公論史學書〉一文中，尚稱其兼職北大教務（見張爾田，〈答梁任公論史學書〉，《亞洲學術雜誌》，第3期（1922），頁4。）。而在給陳衍的書信中，也自稱「旅京十年矣，都講北庠，亦且五年。」（見張爾田，〈上陳石遺先生書〉，頁3，總頁8081。）再據王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363稱張爾田「嗣主諸大學講席，於南則政治、交通，於北則北京、師範及燕京。」李盛平主編的《中國近現代人名大辭典》，頁355，以及蔡開松、于信鳳主編的《二十世紀中國名人辭典》，頁682，也都提及張爾田曾任教於北大與北京師範，則張氏在修史期間，曾任教於北大等校當可確定，惟詳細時間則有待方家指正。

³⁵ 「載筆東華，授經北胄」一語常被張爾田用來指稱修史的這段期間。此處引自張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其三〉，頁7，總頁9247。亦可見〈張孟劬先生遜堪書題〉，《史學年報》，第2卷第5期（1939），頁373。〈與夏瞿禪書〉，《遜堪文集》，卷2，頁1上。

絕。大約與《清史稿》的開修同一時間，浙江省通志局擬修《浙江通志》，聘沈曾植為總纂。沈隨即找上同為浙江人的張爾田與王國維，後來兩人均任分纂。雖然《浙江通志》最後並未修成，但卻是浙江文人的一次結合。1915年或因父親病重之故，張爾田離館南返。當時他作〈乙卯南歸雜詩〉，自謂「白衣宣至白衣還，我比廉夫不汗顏」，仍可見他對於入館修史一事詞嚴義正。³⁶同年張爾田出版其父親的著作《吳滬煙語》，隔年上龢即去世，張爾田丁憂在家。³⁷

在鄉丁憂的這段期間（1916、1917），張爾田與江浙文人的聯絡更加密切。當時沈曾植藏有章學誠的遺稿，並將之付予劉承幹的嘉業堂，籌畫刊刻《章氏遺書》。張爾田於是為《章氏遺書》寫了兩篇序，說明其中經過，並兼論「浙東學術」與「浙西學術」之關係。今據《王國維年譜長編》及王氏的書信可知，當時內藤湖南也與江浙文人往來密切，王國維更曾引介內藤予劉承幹等人認識。³⁸後來內藤率先寫成〈章實齋先生年譜〉（1920），或許就是從沈曾植等人手中得到了部分《章氏遺書》的鈔本。事實上早在1902年，內藤湖南已在北京與沈曾植見過面。³⁹但當時張爾田已南下蘇州任職，又尚未結識沈曾植，則應不至於在此時已結識內藤。兩人認識的時間最有可能在1917年前後，張爾田當時或與劉承幹等人一起見過內藤。後來兩人曾有書信往來，⁴⁰內藤亦十分推崇《史微》，這將於下節有較詳細的討論。

張爾田與江浙文人的來往尚表現在詩文唱和中，當時南方的清遺民群體

³⁶ 張爾田，〈乙卯南歸雜詩〉，頁18，總頁9988。

³⁷ 張爾田，〈先考靈表〉，頁32下。張爾田在記父親去世的日子時，尚稱「宣統遜國之五年」（即1916）。而錢仲聯〈張爾田評傳〉頁448，以及王蘧常〈錢塘張孟劬先生傳〉頁1363，均稱張爾田在蘇州候補知府時丁父憂去官，明顯為誤。

³⁸ 吳澤主編，《王國維全集：書信》（台北：華世出版社，1985），頁225。袁英光、劉寅生，《王國維年譜長編》（天津：天津人民出版社，1996），頁202-203。

³⁹ 神田喜一郎、內藤乾吉編，《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1976），卷14，〈年譜〉，頁662。詳參王信凱，〈從胡譜到姚譜：近代第一本域內章譜的問世及其後史〉，「胡適與近代中國學術研討會」論文（台北：中央研究院近代史研究所，2007.5.4），頁10。

⁴⁰ 見張爾田，〈內藤湖南博士手書詩稿〉，《同聲月刊》，第1卷第1號（1940），頁9。

時常建立起各種文人會社，彼此學術交流之餘，亦有聯絡情感之作用。其中1916年由劉承幹建立的「淞社」是其中規模較大者，張爾田自是社員之一。隔年李詳（審言，1859-1931）亦建立「通社」，規模雖遠不如淞社，但以志同道合之故，張爾田亦欣然加入。⁴¹即使回到清史館後，張爾田與南方文人的結社活動亦不曾停歇。如1921年由清遺民為主體的「亞洲學術研究會」在上海成立，張爾田為會員之一，並在《亞洲學術研究雜誌》上發表了數篇文章。隔年吳承仕（檢齋）、程炎震（篤原）、洪汝闔（澤丞）、孫人和（蜀丞）四人在北京歙縣會館發起「思辨社」，張爾田也參與了其事。⁴²凡此均可看出張爾田在北京修史的十年間，仍與南方文人不斷往來。

就在李審言於上海建立通社後不久，張爾田將其研究李商隱詩的成果整理成書，出版了《玉谿生年譜會箋》。清代文人喜讀李商隱的詩，但李詩詞藻華麗，用典繁多，最是難解。故清初有朱鶴齡（長孺，1606-1683）作《李義山詩譜》，繼有馮浩（1719-1801）的《玉谿生年譜》，均為考證李商隱及其詩作。張爾田以家學淵源之故，自幼熟習詩詞文學，早歲即對李商隱的詩特別鍾愛，自謂「行走常以自隨」，所著《株昭集》就是早年學習商隱詩體的集子。後來他在馮譜的基礎上，參考晚出的《樊南文集補編》，刪補成《玉谿生年譜會箋》，可謂清代研究李商隱的集大成之作。⁴³岑仲勉（1885-1961）為此寫有書評《玉谿生年譜會箋平質》，稱讚此書不僅為研究李商隱者所必讀，亦對治唐史的學者有所幫助。⁴⁴事實上張爾田熟稔唐史，又好唐詩，晚年他在燕京大學即曾開過「隋唐五代史」一門課。⁴⁵他本擬為玉谿、樊川（杜

⁴¹ 淞社的成員甚多，見袁英光、劉寅生，《王國維年譜長編》，頁194。通社則可見吳澤主編，《王國維全集：書信》，頁209。

⁴² 思辨社原名思誤社，初舉時兩週一集會，參與者多為歙縣文人。後來陸續加入者甚眾，如邵章（伯綱）、陳垣（援庵）、朱師轍（少濱）、徐鴻寶（森玉）、楊樹達（積微）等人均列名其中。見楊樹達，《積微翁回憶錄》（北京：北京大學出版社，2007），一九二二，頁11。陳智超編，《陳垣來往書信集》（上海：上海古籍出版社，1990），頁130-131。

⁴³ 吳丕績，〈前言〉，載張爾田，《玉谿生年譜會箋》（台北：台灣中華書局，1966），頁1。

⁴⁴ 岑仲勉，〈《玉谿生年譜會箋》平質〉，《歷史語言研究所集刊》，第15本（1948），頁281。

⁴⁵ 程明洲輯，〈史學界消息〉，《史學年報》，第3卷第2期（1940），頁181。

牧)、長吉(李賀)、金荃(溫庭筠)四家皆作詩箋,可惜最後僅完成其一。⁴⁶張氏不久續補〈李義山詩辨正〉,作為考訂之補充。

民國十二年(西元1923年),修史工作告一段落,張爾田離京返滬,隨即在《學衡》上發表多篇與文人學者的論學書信,並由此結識吳宓(雨僧、雨生,1894-1978)等人。兩年後與胞弟東蓀一同任教於張君勳(1887-1969)的政治大學,但不久國民革命軍北伐,京滬動盪,該校旋即被國民黨查封。後來張爾田可能又先後在上海交通大學、中國公學、光華大學等校任教。⁴⁷這段期間張爾田的幾位好友先後過世,先是沈曾植於1922年病逝,兩年後夏曾佑亦去,逾三年,王國維投湖自沉。六年之中三位生平至交先後離去,張爾田為此傷心不已。今所見張爾田的遺作之中,悼念亡友的詩詞文賦與墓誌銘,為數甚多,可知張爾田與好友間的交誼甚深。尤其〈哭靜庵〉一文中,「同志三人君又弱,側身天地一長嘆」一句,更可見張爾田中年以後好友先後逝去,其心境之寂涼。⁴⁸

民國十九年(西元1930年),張東蓀應司徒雷登之邀,遷居北平任燕京大學哲學系教授。或許是考慮到張爾田此時的心境,張東蓀力邀兄長一同前往。當時張氏兄弟住在燕京大學租用的西郊達園扇子湖附近,相隔數年重遊故都,張爾田遂作〈昆明湖〉一詩紀念之,詩云:

一片空濛曉鏡開,恩波猶繞舊瀛臺。
廣寒夜夜無人過,汾水年年有雁來。

⁴⁶ 張爾田,〈與夏瞿禪書〉,頁40下。

⁴⁷ 關於張爾田在京滬一帶曾任教於哪些學校,目前較可考的是政治大學。可見張爾田,〈博士金井羊墓誌銘〉,《遜堪文集》,卷2,頁34下。王蘧常,〈錢塘張孟劬先生傳〉,頁1363。戴晴,《在如來佛掌中:張東蓀和他的時代》,頁166。其中王氏尚提及張爾田曾在交通大學任教。而許多傳記叢書則普遍提及中國公學與光華大學,惟所據不知何本。見包華德主編,《民國名人傳記辭典》,頁59。徐友春主編,《民國人物大辭典》(石家莊市:河北人民出版社,1991),頁964。張豈之、麻天祥編,《民國學案·張爾田學案》,頁132等。又1927年王國維自沉之後,梁啟超曾考慮聘請章太炎、羅振玉和張爾田填補清華研究院的空缺,惟最後均未果。見桑兵,《晚清民國的國學研究》(上海:上海古籍出版社,2001),頁147。

⁴⁸ 張爾田,〈哭靜庵〉,《學衡》,第60期(1926),頁6,總頁8262。

玉座苔移唐殿柳，瑤階葉落漢宮槐。

傷心萬古丹稜汛，流出人間竟不回。⁴⁹

此後的十五年，張爾田均在燕京大學度過。東蓀任教於哲學系，爾田則任教於歷史學系，不久兼任國學總導師，並任職於哈佛燕京學社研究部。⁵⁰在此張爾田又認識了不少文人學者，如熊十力、洪業（煨蓮，1893-1980）、容庚（希白，1894-1983）、錢穆等人，以及晚年相交最是相契的鄧之誠。此時前後，張爾田除了繼續在《學衡》上發表文章外，也陸續將生平治學成果整理成書，包括《清列朝后妃傳稿》、《汪悔翁乙丙日記糾繆》、《蒙古源流箋證》以及《遯庵樂府》。

《清列朝后妃傳稿》本為張爾田修纂《清史稿·后妃傳》所作，自寫成以來，歷數年刪補而成書。在《清史稿》的修纂工作上，張爾田對此用力最深，這將於第二章有較詳細的討論。《汪悔翁乙丙日記糾繆》是張爾田對汪士鐸（悔翁，1802-1889）日記的批注。汪氏一生論著，專擅於輿地、方志，但自從鄧之誠出版其日記之後，人們才注意到汪士鐸憤世嫉俗的一面。⁵¹他在日記中痛罵先聖先賢，其用詞之激烈，歷代罕見，以致於張爾田隨筆譏正駁斥，竟也錄成一書。在本論文第四章中，對此將有進一步的討論。

至於《蒙古源流箋證》一書，係沈曾植去世之後，張爾田整理、校補其遺著的作品之一。鄧之誠嘗謂：

⁴⁹ 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓詩話》（北京：商務印書館，2005），頁186。此詩亦可見張爾田，〈禁苑韻〉，《國學叢編》，第1卷第3冊（1931），頁1下，總頁90。兩詩略有數字不同，不知何者為先作。

⁵⁰ 哈佛燕京學社成立於1928年，是由哈佛大學與燕京大學所共同合作的一個學術機構，但具有相對的獨立性，資金來自於美國發明家Charles Martin Hall的遺產。張爾田進入燕大時正值學社草創不久，與張同在歷史系的洪業扮演著其中至關重要的角色，後於1939年接任執行幹事一職。張爾田的學生王鍾翰、張芝聯，以及費正清（J. K. Fairbank）、齊思和、翁獨健、徐中約與余英時等人，均曾受惠於學社良多。燕京大學廢校後，哈佛大學的哈佛燕京學社仍持續至今，其哈佛燕京圖書館（原名漢和圖書館）收藏了大量中文書籍，其中不乏許多中國所無的善本，乃成為美國漢學研究的中心之一。詳見張寄謙，〈哈佛燕京學社〉，收載《燕大文史資料》（北京：北京大學出版社，1988），輯6，頁38-60。

⁵¹ 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（台北：聯經出版公司，2003），頁65。

《蒙古源流箋證》八卷，故人嘉興沈曾植發其端緒，身後遺書零落，君發憤為之理董，是正百數十事，幾以全力為之，乃自居曰校補，蓋謙辭也。⁵²

當時為沈曾植整理遺著的文人學者甚多，而張爾田所負責者，大抵與蒙元史事有關，⁵³尤以《蒙古源流箋證》八卷，著墨最多。可知張爾田對於蒙古史也有一定的瞭解，鄧之誠即稱他「熟于遼金元三史，故于錢氏之學，發揮靡遺。」⁵⁴此處所指的「錢氏」，即錢大昕（辛楣，1728-1804）。1938年徐世昌（1855-1939）刊刻《清儒學案》，張爾田為之寫有兩卷〈潛研學案〉，⁵⁵這一方面顯示出張氏對於錢氏之學的愛好，另一方面也可視為其蒙古史研究的進一步發揮。

《遯庵樂府》一卷，收入《滄海遺音集》，是張爾田留世的作品中，唯一一本成書的詞集。張氏一生所作詩詞，不下數百首，《遯庵樂府》所錄者不過其中一部份，其餘可見者則散諸《學衡》、《同聲》等期刊之中。事實上《遯庵樂府》之成書，亦賴朱祖謀主動促成。⁵⁶張爾田生平為詞，往往不自存稿，眾多作品散在朋好之間，⁵⁷雖有文名而不敢自比於朱祖謀、鄭文焯等大家。⁵⁸直至張氏晚年，朱、鄭等人相繼過世，《遯庵樂府》才告刊行，並有夏敬觀為之題名作序，時人多視之為四大家之遺緒。⁵⁹

⁵² 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

⁵³ 見李毓澍主編，《蒙古源流箋證》（台北：文海出版社，1965），〈沈乙盦先生海日樓遺書總目〉，頁1-3。

⁵⁴ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

⁵⁵ 見徐世昌編，《清儒學案》（台北：國防研究所，1967），第八十三、八十四〈潛研學案〉，頁491。

⁵⁶ 夏敬觀，〈忍古樓詞話〉，收載唐圭璋編，《詞話叢編》（台北：新文豐出版社，1988），總頁4775。

⁵⁷ 龍榆生，〈《遯庵樂府》小引〉，《龍榆生詞學論文集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁494。原載《同聲月刊》，第1卷第8號（1941），頁150。

⁵⁸ 夏敬觀，〈《遯庵樂府》序〉，《同聲月刊》，第1卷第7號（1941），頁177。原載夏劍丞（敬觀），〈張孟劬《遯庵樂府》續集序〉，《制言》，第57期（1939），頁1-2。

⁵⁹ 龍榆生，〈《遯庵樂府》小引〉，頁494。

《遯庵樂府》的刊行，或可視為張爾田一生治學的分界點之一。六十歲以後，張氏為學大抵集中於文學領域，而較少有經、史學上的討論。其晚年論學大多發表在《詞學季刊》與《同聲月刊》上，並創作了數十首詩詞，似乎正如他自己所說：「今老矣，始知文學之可貴，在各種學術中，實當為第一。」⁶⁰二十世紀著名的詞學家龍沐勛（榆生，1902-1966），是朱祖謀的弟子，此時與張爾田討論詞學最為熱絡。兩人互相討論詞學與近代詞人，並將之發表於期刊上，為數十餘篇。乃至日軍侵華後，張爾田與鄧之誠感慨時局，互相作詩唱和，抒發悲憤之情，並作成詩集《槐居唱和》。

不料1941年太平洋戰爭爆發，鄧之誠與張東蓀等燕大師生，紛紛遭到日軍逮捕。為此張爾田受驚發病，年近七旬的他，不得不遷入城內，由學生張芝聯就近照顧。⁶¹張家後人宗燁回憶道：

爸爸（按：張東蓀）被抓走，我們就全都躲到城裡去了，住在大覺胡同。那本是漢奸劉敬堯的房子，住在他的一個小跨院，裏邊有好幾個三間房，大伯父（按：張爾田）就是在那裡去世的。⁶²

後來鄧之誠、張東蓀等人雖陸續出獄，但張爾田的身體狀況卻已大不如前。當時他寫信給錢仲聯，即表示自己「哮喘交作，不能作字」。⁶³1945年，不及見到抗戰勝利，張爾田因肺氣上逆病逝北京，葬於北京香山萬安公墓。輓曰：

絕學東南偶一逢，寸筵那敢扣洪鐘。
詞人今見周邦彥，史筆無慙范蔚宗。
□榻燈檠有餘味，對林風雨溯歡蹤。
如何人曰風流盡，燕翦初成馬鬣封。⁶⁴

錢仲聯亦作輓詩三首，並交代張爾田一生志業，其詩曰：

⁶⁰ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，《文獻》，1983年第2期，頁157。

⁶¹ 張芝聯，〈從《通鑑》到人權研究：我的學術道路〉，頁6。

⁶² 轉引自戴晴，〈在如來佛掌中：張東蓀和他的時代〉，頁284。

⁶³ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁158。

⁶⁴ 洪銘，〈張孟劬先生輓詩〉，未刊。據張鶴慈寄贈手稿。

長夜知將旦，公胡靳此時。空期家祭告，不見漢官儀。
名世誰傳業，羣倫失導師。彌天還絕代，留得白雲詞。
文史儒玄學，肩隨海日翁。心期千載上，手挽百川東。
李譜年重繫，章書義與通。若論身世際，季野得無同。
三世論交舊，偏慳一面緣。遺箋猶歷歷，神理已綿綿。
世是誰家臘，雲居第幾禪。摩挲皇甫序，夢斷白雞年。⁶⁵

張爾田死後以東蓀長子宗炳為嗣。⁶⁶張宗炳（1914-1988）是近代中國著名的生物學家，子飴慈、鶴慈、凱慈。⁶⁷張家後人在文化大革命期間遭到迫害，致使許多珍貴的手稿、照片逸失。⁶⁸如今張鶴慈等人對於「大爺爺」、「大奶奶」（也就是張爾田及其妻潘氏）的印象也很模糊了，但所幸仍留下少許照片，以及一些文字記載，讓我們得以重構張爾田的晚年形象。張爾田的學生張芝聯晚年回憶先師時寫道：

張爾田先生，人們尊稱他為「孟老」。一位羸弱矮小的老人，蓄著短鬚，十分近視，說話帶有浙江口音，經常咳嗽，但仍不斷吸煙。談得高興時手舞足蹈，目光炯炯有神。⁶⁹

這是很難得看到的一段關於張爾田生前樣貌的描述，其印象大致與張家後代所留存的照片中的樣貌一致。⁷⁰張爾田的個性真誠敦厚，鄧之誠說他「天懷澹定，不立崖岸，率真無城府。」⁷¹夏循炤也謂「先生接人以誠，苟屬知交，

⁶⁵ 錢仲聯，〈孟劬先生挽詩三首〉，《學海》，第2卷第3冊（1945），頁80-81。

⁶⁶ 據張鶴慈來信告知筆者，大爺爺（張爾田）曾與潘氏育有一子，不幸早夭，及其終不再育子，乃過繼東蓀長子宗炳為嗣。

⁶⁷ 見《張氏族譜》影本，載戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁114。張鶴慈今居澳洲墨爾本，對於兩岸時事仍頗關心。可見其個人部落格<http://zyzg.us/space-uid-38279.html>（2010,09,20）。

⁶⁸ 關於張東蓀一家在1945年後的發展，可參考戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》。

⁶⁹ 張芝聯，《從《通鑑》到人權研究：我的學術道路》，頁6。

⁷⁰ 見戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁110-115、173。該書複印了《張氏族譜》的一部份，以及一些張家的照片。

⁷¹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

咸生敬慕。其啓迪後進，孜孜不倦。平生寡嗜欲，自奉約而與人厚。」⁷²吳宓則更是稱他「和易懇摯，不拘禮教，而疏通貫串，暢所欲言。匪特文學精博，其風度性情，在中國老輩中亦矯然特異也。」⁷³辛亥鼎革之後，前輩學人日漸凋零，張爾田是少數走過清朝、中華民國，乃至抗戰時期的遺老之一。在舊派學人中，他的地位頗為崇高，正如齊思和（1907-1981）所說：「民國二十年後，老師宿儒，先後凋謝，先生（張爾田）巍然獨存，為儒林祭酒。」

74

張爾田晚年在燕京大學有兩位相當重要的學生。一是王鍾翰，一是張芝聯。1934年王北上燕大就讀，一開始他先認識了教授「中國通史」的鄧之誠，後來因研究清史之故，鄧命王鍾翰求教於張爾田。⁷⁵王鍾翰回憶道：

張先生當時住在燕大東大地外側的王家花園，這是一所百餘年前的王仁堪府邸花園，很是寬敞。張先生中年喪偶，不曾續絃（按：此為誤記），獨居多年的習慣，使初次趨往見面的人覺得有些冷漠。常去熟悉之後，才知道張先生極健談。經史之外，張先生最喜內典之學，談到精微之處，不覺神馳心往，手舞足蹈。⁷⁶

王鍾翰在燕京大學完成了學士與碩士學業，與張爾田相處甚久，並輯錄了張爾田的文章、書題百餘篇，刊載於《史學年報》上。⁷⁷但張爾田的個性嚴謹，生平著作大都不斷刪修。為文甚多，但皆不留稿。⁷⁸因此該文錄經張爾田大

⁷² 夏循絜，〈張先生孟劬傳〉，未刊。轉引自左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，頁67。

⁷³ 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓詩話》，頁185。

⁷⁴ 齊思和，〈《遜堪文集》書評〉，《燕京學報》，第35期（1948），頁267。

⁷⁵ 王鍾翰，《王鍾翰學述》（杭州：浙江人民出版社，1999），頁21-25。

⁷⁶ 王鍾翰，《清心集》（北京：新世界出版社，2003），頁55。

⁷⁷ 王鍾翰，《清心集》，頁56-57。王鍾翰原文稱「我先後搜集抄錄張先生發表與未發表的文章和書題數千百篇，每抄好一篇，即呈先生審閱刪定，復經鄧文如先生（之誠）看過，刪除的約二三十篇，分別編成《遜堪文錄》與《張孟劬先生遜堪書題》兩書……刊於《史學年報》1939年號。」但筆者查閱《史學年報》，但有〈張孟劬先生遜堪書題〉，而無〈遜堪文錄〉一文。

⁷⁸ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁325。張爾田寫作不留存稿，似乎是他的習慣。龍榆生亦稱「孟劬先生生平所為詞，往往不自存稿，多散在朋好間。」見龍榆生，〈《遜齋樂府》小引〉，頁494。

幅刪減，所存者不及一半。爾田既歿，王鍾翰與張芝聯一起將之付稿刊行，並名之曰《遯堪文集》。⁷⁹

張芝聯與張爾田相處的時間並不久，但在張爾田的最後幾年裡，多賴張芝聯就近照顧。張雖以治法國史見長，惟史學一科，仍受益於張爾田良多。尤其張爾田晚年目盲，以口授史學，張芝聯耳聽筆記，成〈歷史五講〉，對於吾人瞭解張爾田的學術思想甚有助益。其他像是王鍾翰輯錄張爾田演講之〈清史稿纂修之經過〉、抄錄張爾田的讀書筆記成〈遯堪書題〉，凡此均有助於瞭解張爾田生平治學之經過。尤其在〈遯堪書題〉中，我們可以發現張爾田對於清代學術傳承的自我見解。而欲理解其學術思想的建立，則需從張爾田的師承交友中，一窺其究竟。

第二節 師承交友與學術取向

張爾田一生治學，遍及文史佛經。王鍾翰回憶道：

先師早歲詞章之名噪大江南北，既乃研讀經史諸子，兼及教乘，深入無間。晚參史局，專心乙部，巍然為史學大師。⁸⁰

在鄧之誠的〈張君孟劬別傳〉、錢仲聯的〈張爾田評傳〉中，他們描述張爾田一生治學順序，大抵與王鍾翰的回憶相同，均是從文學進入經學，繼而研讀諸子百家，並接觸佛學，直到中年以後，特以史學見長。⁸¹在這之中，張爾田治學領域的變化，與其生平經歷往往有所關連。其遺著《遯堪文集》收錄了大量他與文人學者來往的信件，以及為他人所寫的序文、行狀與墓誌銘。這些文章說明了張爾田交遊廣闊，而且樂於與當時的學者論學。尤其《遯

⁷⁹ 齊思和，〈《遯堪文集》書評〉，頁267。張爾田的好友陳柱在1943年曾為此書作序，可知在張氏生前已有將此書付梓之意。見陳柱，〈《遯菴文集》序〉，《同聲月刊》，第2卷第12號（1943），頁148-149。

⁸⁰ 王鍾翰，〈點校本序〉，頁1。

⁸¹ 見鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。

堪文集》所錄本有百餘篇，經張爾田生前汰選後，方存近六十篇。⁸²則這些留下來的作品，當是張爾田晚年認同的得意之作。六十篇中，書信、序文與墓誌銘一類共計四十六篇，⁸³足見張氏對其學人好友的重視，亦頗有晚年自述平生論學經過的意味。藉由這類資料，我們得以重構張爾田的學術交友圈，及其與治學取向間的關係。以下即分為四個時期作論述。

一、早年以詞章擅名，並遍讀六藝諸子

家學淵源之故，張爾田很早就以詩詞文章享有盛名。鄧之誠說他「少以詞章擅名，為文規撫六朝，詩逼似玉溪。」⁸⁴正說明張爾田在詩、文、詞章上均有一定造詣。以他的詩來說，吳宓嘗以「精醇雅正，情韻豐腴」評之。⁸⁵以文而言，齊思和認為張氏「散文不宗一家，尤好歸熙甫、龔定庵、惲子居文，皆能得其長而棄其短，澹雅幽渺，自成一家。駢文取法魏晉南北朝，重情趣而不尚堆砌，極似汪容甫。」⁸⁶王鍾翰回憶張爾田晚年在燕大授課，即以《文選》為教材，一方面教授駢文的對仗聲韻，一方面則藉由駢文中的大量用典，教導治古人文章之法。⁸⁷

至於家學淵源最深的詞，文人之間討論尤多。如夏敬觀（映庵，1875-1953）曾謂孟劬之詞，「心癯而文茂，旨隱而義正」。⁸⁸葉恭綽（1881-1968）品評張爾田的詞，則謂「孟劬詞淵源家學，濡染甚深，與大鶴（按：鄭文焯）研討，復究極幽微，故所作亦具冷紅（按：鄭文焯）神理。」⁸⁹同樣地，錢仲聯也

⁸² 齊思和，〈《遜堪文集》書評〉，頁267。

⁸³ 《遜堪文集》分上下二卷，上卷多論辨之作以及與人論學之書，下卷則多書序、行狀以及墓誌銘。見齊思和，〈《遜堪文集》書評〉，頁268。詳見本論文附錄一。

⁸⁴ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

⁸⁵ 吳宓著，吳學昭整理，〈吳宓詩話〉，頁185。

⁸⁶ 齊思和，〈《遜堪文集》書評〉，頁267。

⁸⁷ 王鍾翰，〈清心集〉，頁55-56。

⁸⁸ 夏敬觀，〈《遜齋樂府》序〉，頁177。

⁸⁹ 葉恭綽，〈《廣篋中詞》〉（台北：鼎文書局，1971），卷3，總頁22之368。

認為張爾田的詞承自家學，但其風格沈鬱蒼涼，自成一格，不能以冷紅神理擬之。⁹⁰孫德謙為張爾田的詞集《遯庵樂府》作序，亦著重描寫他早年歷經世變滄桑，故詞風抑鬱寡歡，多以風雨江山作興。「殘月在檐，則剔鐙而起；狂花滿屋，則橫笛而吹。」⁹¹真一派文人風骨！

總結上述諸人的評語，可知張爾田在詩詞文章上都有一定造詣。詩似李商隱，詞近鄭文焯，散文雅好龔自珍（定庵，1792-1841），駢文則六朝蕭統之遺緒，⁹²而於近人則尤好汪中（容甫，1745-1794）。張氏在文學上的表現，與他的父親工於詞句，並與清末著名詞家蔣春霖、鄭文焯、朱祖謀等人來往有直接關係。其中鄭、朱兩人均年長張爾田近二十歲，但與張氏父子俱相交好。鄭文焯最晚在1894年時已認識張爾田，當時張爾田的父親棄官回鄉，與鄭等人「連學詞社」。⁹³在鄭氏的遺著中，尚留有與張爾田「論詞書」數封。⁹⁴而朱祖謀與張爾田過從更密，⁹⁵張氏尊稱他作「古丈」（按：朱祖謀一字古微），兩人實為忘年之交，直到張爾田於燕京大學任教的第二年，朱祖謀才辭世。為此張爾田曾與龍榆生來往書信數十封，討論「彊村（朱祖謀）遺事」，並為其遺書、詞集《詞菴》作序。⁹⁶

早年與張爾田來往的文人當中，大抵都在詩詞文章上有所造詣。然而若是論及師承，則張爾田似乎並無常師。鄧之誠謂：「君深思力學，無所師承而卓然名家，少嘗從武進屠寄、固始秦樹聲、長洲章鈺學制舉文，比聲名既

⁹⁰ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁453。

⁹¹ 孫德謙，〈序〉，載張爾田，《遯庵樂府》，中央研究院傅斯年圖書館藏1932年刊本，頁2上。

⁹² 張爾田除了以《文選》作為教材外，更對蕭統其人推崇備至。見張爾田，〈梁昭明太子贊〉，《遯庵文集》，卷2，頁35下。

⁹³ 龍榆生，〈《冷紅詞》跋〉，《龍榆生詞學論文集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁492。但龍榆生轉載張爾田之語，稱「光緒甲子，先君子棄官僑吳中」，「甲子」應為「甲午」之誤。

⁹⁴ 見鄭文焯著，孫克強、楊傳慶輯校，《大鶴山人詞話》（天津：南開大學出版社，2009），頁217-224。

⁹⁵ 可見夏敬觀，《忍古樓詞話》，總頁4775。

⁹⁶ 見張爾田，〈《彊邨遺書》序〉、〈與榆生言彊邨遺事書〉，《詞學季刊》，第1卷第1號（1933），頁200-202、208-210。〈《彊邨語業》序〉，《學衡》，第45期（1925），頁1，總頁6231。〈《詞菴》序〉，頁18下-19上。「邨」字通「村」。

盛，君所師者或轉欲師之，然君終身執弟子禮不改。」⁹⁷這固然是鄧之誠對好友的極力推崇，稱讚其學說乃自發之新意。但是否張爾田僅僅師從這些人「學制舉文」，而沒有其他的影響呢？在鄧之誠提及的幾位張爾田的老師中，屠寄（1856-1921）長於詩詞、駢文與史學，曾與繆荃孫（筱珊，1844-1919）等人整理《宋會要》，並研究蒙古史，著有《蒙兀兒史記》，糾正了《元史》中的許多謬誤。張爾田後來作《蒙古源流箋證》，其蒙古史上的學識，與師事屠寄應不無關係。

秦樹聲（1861-1926）與張爾田曾同在清史館任職，秦為《清史稿·地理志》的總纂，張爾田則負責〈地理志〉中江蘇一篇。秦樹聲長於書法與六朝駢文，當張爾田《史微》八卷本付梓時，即是由秦為之題名。張爾田自謂「三十後，從固始秦右衡師討論。師始勸學六朝麗文，教以從休文入手，始窺平原意境」。⁹⁸可知秦樹聲對於張爾田的影響，主要在於文學。

章鈺（1864-1934）是近代著名的藏書家、校勘學家，與張爾田也曾同在清史館任纂修。較之屠寄、秦樹聲，章鈺與張爾田相處較久，在〈先師章式之先生傳〉一文中，張爾田寫道：「爾田從遊最早，受知最深，同事史館又且十年。……我（按：章鈺）死當以傳相屬」，可知師徒二人情誼之深。尤其章鈺「遺命以故國冠服斂」，這與張爾田以遺老自任的心境頗相契合。章鈺死後，張爾田復將其遺書歸燕京大學圖書館保存。⁹⁹

屠、秦、章三人，在「國變」之後，與張爾田同樣都被視為遜清遺老。他們是張爾田早年在文章上的老師，並在史學、校勘學上對他有一定的影響。然而此時的張爾田除了「以詞章擅名」外，其對六藝諸子與清代學人的著作也有濃厚的興趣。在這之中，譚獻（復堂，1832-1901）扮演著極其重要的角色。

⁹⁷ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

⁹⁸ 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第三函〉，收載蘇晨主編，《學土》（廣州：廣東高等教育出版社，1996），冊1，頁40。

⁹⁹ 張爾田，〈先師章式之先生傳〉，頁11-12。

譚獻與張爾田是同鄉，兩人相差四十餘歲，因此張爾田尊稱他為「復堂老人」。¹⁰⁰張東蓀稱爾田「少饜聞鄉先生譚復堂緒論」，¹⁰¹在張氏早年的師承之中，譚獻的影響其實比屠、秦、章等都來得早，也更為重要。譚獻的學問，以詞學最為突出，常與莊棫（中白，1830-1878）齊名，其輩份尚在鄭文焯、朱祖謀等人之上。譚獻詞風淒惋沉鬱，作詞強調比興寄託，反瑣屑餽釘、無病呻吟之作。葉恭綽嘗稱：

仲修先生（譚獻）承常州派之緒，力尊詞體，上溯《風》、《騷》，詞之門庭，緣是益廓，遂開近三十年之風尚，論清詞者，當在不祧之列。

¹⁰²

這是清末民初的詞學家在談論譚獻時，所時常引用的一段評語。由此可知譚獻詞學承自常州。常州詞派自張惠言（皋文，1761-1802）始，至周濟（止庵，1781-1839）而確立，龍榆生〈論常州詞派〉云：

然浙派承之，徒務「句琢字鍊，歸於醇雅」，其中空無所有，遂不免入於「詞旨枯寂」，其弊正與明季作者相等。張氏兄弟乃起而力矯之，將以緜正聲而復規矩，乃標「尊體」之說，以上附於《風》、《騷》。……蓋欲提高詞格，以振頹風，……皋文崇比興，止庵則言寄託。……夫所謂寄託，初不出乎「意內言外」之旨。¹⁰³

常州詞派的風格也正是譚獻詞學的主張。尤其「意內言外」之旨，其實與常州學派治學講求微言大義是相通的精神。常州學派起自莊存與，其治學反對徒務考據，延西漢今文家之傳。事實上張惠言同時也是經學大師，¹⁰⁴在治經與作詞之間，常州學人實有著共通的宗旨，只不過表現工具或有不同而已。

¹⁰⁵

¹⁰⁰ 張爾田，〈《彊邨語業》序〉，頁1，總頁6231。

¹⁰¹ 張東蓀，〈重定內篇目錄敘〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》。

¹⁰² 葉恭綽，〈廣篋中詞〉，卷2，總頁22之172。

¹⁰³ 龍榆生，〈論常州詞派〉，《龍榆生詞學論文集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁392-397。

¹⁰⁴ 龍榆生，〈論常州詞派〉，頁392。

¹⁰⁵ 關於常州學派的治學主張，可參考蔡長林，〈論清中葉常州學者對考據學的不同態度及其意義

譚獻既師法常州學派，復將其治學主張傳予張爾田。無論是在譚獻的《復堂日記》中，或是張爾田的〈孱守齋日記〉與〈遜堪書題〉裡，都能發現兩人時常研讀常州學人的著作，並對其學說推崇備至。尤其譚獻在《復堂日記》的〈師儒表〉中品評清代學人，以〈絕學〉為首，列名其中者首推莊存與、莊述祖（葆琛，1751-1816）、劉逢祿（申受，1776-1829）等人，足見常州學派在譚獻心中的地位。¹⁰⁶張爾田同樣也服膺常州之學，在他的讀書筆記中留下了大量關於常州學人的討論，其見解與譚獻頗多相契之處，這將於第三章討論張氏的清代今文家系譜時有更詳細的討論。

在譚獻的〈師儒表〉中與常州學人同列〈絕學〉者，依序尚有汪中與章學誠。張爾田對於此二人的評價亦甚高，並受到他們一定的影響。汪中駢文的風格與張爾田所作極為相似，前已引齊思和語說明之，而章學誠對於張爾田的影響更是不在話下。《清史稿》稱譚獻「治經必求西漢諸儒微言大義，不屑屑章句。」¹⁰⁷不屑屑於章句之學，實可作為譚獻、章學誠與張爾田治學取向的共同注解。但有趣的是，「治經必求西漢諸儒微言大義」一句，則在譚獻（或張爾田）與章學誠之間，劃下了一道界線。

譚獻與張爾田固然都十分推崇實齋之學，但他們二人的共通之處，更在於同樣都對實齋之學寄予公羊家的「轉化」。錢基博（1887-1957）即稱譚獻雖承章氏學說之緒，但「譚氏宗尚，獨在《公羊》今學。」與章學誠「蹊術攸同，意趣各奇。」而張爾田《史微》一書，「以《公羊》家言而宏宣章義，實與譚氏氣脈相通。」¹⁰⁸錢氏之語，道出譚、張二人師法章學誠，卻又與實齋之學有根本不同之處，其見解可謂十分深刻。

總之，譚獻與張爾田對於清代學人的批評有著高度一致的見解。他們的

——以臧庸與李兆洛為討論中心〉，《中國文哲研究集刊》，第23期（2003），頁263-303。

¹⁰⁶ 譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》（石家莊市：河北教育出版社，2001），頁28。

¹⁰⁷ 《楊校標點本清史稿》（台北：鼎文書局，1981），〈列傳二百七十三·文苑三〉，頁13441。亦可參考夏寅官，〈譚獻傳〉，收載閔爾昌纂錄，周駿富輯，《碑傳集補》（台北：明文書局，1985），卷51，頁26-30。

¹⁰⁸ 錢基博，〈序〉，載譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁5。

治學取向也同樣以常州今文學為根本。蔡長林即指出，張爾田的學術思想除了浙東章學誠的影響外，尚有常州學派的系譜可循。在張爾田自我建構的學術系譜中，也是將清代公羊學在莊存與之後的發展，拉至譚獻一脈，而非梁啟超。¹⁰⁹因此我們可以說張爾田基本上承接了譚獻的學術系譜，而其學說內容，更是受到廣泛的影響，這在第三章將有更詳細的討論。

張爾田少時師從譚獻，詞學與經學都受到常州學人的影響。並且也可能是在譚獻的教導之下，其治學漸從詞章兼及諸子百家。《清稗類鈔》在談及張爾田的父親時，寫道：「公子孟劬太守爾田與吳常過從，問羣書流別，以古學相切劘，陪羣游紀之間，引為至樂。」¹¹⁰張爾田少時即對群書流別感到興趣，但頗苦於各家說法過於繁瑣。他說：

雖以乾嘉諸大儒考訂校讎之勤，苦志盡情，頭童齒豁，尚不識六藝諸子為何物，真莊生所謂大惑終身不解者也。往與吾友孫君益菴同譚道廣平，即苦阮氏、王氏所彙刊《經解》瑣屑鉅釘，無當宏旨。嗣得章實齋先生《通義》，服膺之，始於周秦學術之流別，稍有所窺見。久之，讀太史公書，讀班孟堅書，無不迎刃而解，豁然貫通，一時之所創寤，殆若有天牖焉。¹¹¹

由此張爾田奠定了他一生治學首重「融會貫通」的原則，並因《文史通義》與孫德謙成為一生的好友。

以學術見解來說，孫德謙可謂張爾田論學最相契的好友。兩人同治《文史通義》，被譽為「治會稽之學之兩雄」。¹¹²當時江浙文人中，王國維與孫、張二人均頗富名氣，沈曾植因此以「海上三君」稱之。¹¹³然而張爾田卻說「僕

¹⁰⁹ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁484-489。

¹¹⁰ 徐珂，《清稗類鈔》，總頁3748-3749。

¹¹¹ 張爾田，〈凡例〉，頁1。

¹¹² 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札〉，頁38。亦可見王蘊常，〈清故貞士元和孫隘堪先生行狀〉，收載錢仲聯主編，《廣清碑傳集》（蘇州：蘇州大學出版社，1999），卷19，頁1314。王蘊常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。

¹¹³ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。

與益菴（孫德謙）同學同方，四十餘年，較靜安（王國維）尤密且久。」甲午戰爭那年，張爾田隨父親回到家鄉，「始與益菴定交」。當時兩人相約治許氏《說文》與江都《文選》之學，不久上蘇復任官直隸，招孫德謙授課東菴，並常與之討論駢文。這段時間張爾田時常省親，並藉此與孫德謙論學，後來兩人更一同應考丁酉秋闈。張氏自述便是在這段期間，他與孫德謙「始同讀章實齋書，兩人者始盡棄從前訓詁章句之學，潛研乙部。」¹¹⁴這是張爾田一生治學的轉捩點，而與之同進退的，正是孫德謙。

二、仕宦期間，研讀佛學並寫成《史微》

後來張爾田出版《史微》一書，在一開始的〈凡例〉中，張爾田即稱孫德謙「與余同讀書二十餘年，余紬繹六藝百家微言，益菴則篤好專在諸子。書中〈宗經〉等篇皆益菴所說而余推衍之者，無此勝友，正未易殺青也。」¹¹⁵《史微》中的經史思想，是張爾田學術見解的核心。孫德謙研讀諸子，其見解能與《史微》中的部分相推衍，則可知兩人論學之契合。

與《史微》刊刻同年，孫德謙與張爾田合著《新學商兌》一書，批駁梁啟超的〈支那宗教改革論〉。¹¹⁶該書原名《辨宗教改革論》，由孫德謙辨正，張爾田申義，屬張氏多伽羅香館叢書之第五種。書中開宗明義寫道：

近世新學小生，其譚六藝諸子也，無不奉梁氏為依歸。梁氏之學，蓋出於其師。宗仰西風，醉心宗教，以變政之作用，為學術之趨舍。其可以拊會者，若《公羊》莊孟，則穿鑿之；其不可拊會者，若《荀子》漢宋諸學，則摧拉之。假藉牽合不顧誣聖蔑經以便其私。此梁氏一人

¹¹⁴ 張爾田，〈與陳柱尊教授悼孫益菴教授書〉，頁90-91。王蘧常，〈清故貞士元和孫隘堪先生行狀〉，頁1314。

¹¹⁵ 張爾田，〈凡例〉，頁4。

¹¹⁶ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁325。王蘧常，〈清故貞士元和孫隘堪先生行狀〉，頁1315。〈支那宗教改革論〉應為〈論支那宗教改革〉，見梁啟超，《飲冰室文集·三》（台北：台灣中華書局，1960），頁54-61。

之宗旨，而非六藝諸子之宗旨也。¹¹⁷

孫、張兩人批評康、梁師徒變亂六經諸子，因此著書大力駁斥。事實上早在戊戌之後，梁啟超發表〈論支那宗教改革〉一文，孫、張二人已大感不滿。故《新學商兌》原名《辨宗教改革論》，旨在辨正儒學與宗教之關係。後來改名為《新學商兌》，則顯然是借梁氏以抨擊新學。此書後來經過張爾田幾番修改，1936年在他與楊樹達（積微，1885-1956）的來往信件中，尚可見到他將此書寄贈好友。信中「借新會以正晚近奇衰」一句，可以看出張爾田直到晚年，仍對新學十分反感。¹¹⁸

民國建立後，孔教議起，孫德謙復與張爾田同為《孔教會雜誌》執筆。在創刊號中孫作〈孔教大一統論〉，而張則作〈明教〉與〈釋君篇〉。兩人對於孔教的見解，大致延續《新學商兌》中的觀點，這是兩人一生學術思想中的最大交集。後來張爾田北上修史，離館後不久王國維即投湖。海上三君頓失一人，張爾田因此感嘆「海內同志，落落兩人」而已。¹¹⁹在張爾田的前半生中，孫德謙實是相伴相隨的論學好友。彼此志同道合，更勝一般文人。

然而張爾田「於學無所不窺」，¹²⁰其學問之博雅，即如早年論學最相契的孫德謙，也未能全都相和。張爾田曾說：

嘗綜合吾兩人（按：張與孫德謙）之生平學行志趣，殆無弗同。然亦有不同者，益菴不閱小說，而僕則自唐宋以迄近代筆記說部，無不覽之。益菴不喜佛書，而僕則潛志內典。益菴不甚為詞，而僕之樂府人多知之者。故自慚所學不如益菴之專精。¹²¹

在張爾田所列出的三種與孫德謙不同的學問中，小說與樂府都屬文學範疇，這自是他家學淵源，其來有自。唯獨佛學一門，則是個人興趣使然。1895年

¹¹⁷ 孫德謙辨正，張爾田申義，《新學商兌》，1908年刻本，頁1上。

¹¹⁸ 楊逢彬整理，《積微居友朋書札》（長沙：湖南教育出版社，1986），頁33-34。

¹¹⁹ 張爾田，〈《漢書藝文志舉例》序〉，《亞洲學術雜誌》，第2期（1921），頁9。

¹²⁰ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

¹²¹ 張爾田，〈與陳柱尊教授悼孫益菴教授書〉，頁91。

以後，張爾田任職於北京刑部，結識夏曾佑，從此開始了他的佛學研究。

夏是浙江杭州人，與張爾田的故鄉相去不遠。當張爾田為官直隸之時，適逢夏曾佑與嚴復（1854-1921）在天津創辦《國聞報》，¹²²兩人或因此結識，但不知張爾田的佛學研究是否因夏而起。錢仲聯稱當時兩人一治大乘之學（曾佑），一治小乘之學（爾田）。¹²³同為杭州人的夏循炤，曾為張爾田與夏曾佑兩人都寫過傳記，也說當時夏曾佑「與嘉興沈子培曾植、同邑張孟劬爾田談佛，昕夕不倦。」¹²⁴後來張爾田整理當時與夏的論學心得，收載〈孱守齋日記〉，自稱「三十五歲以前，瀏覽群書，隨筆胥錄之作。」¹²⁵故〈孱守齋日記〉一部份是張與夏討論學問的記錄，一部份則是張爾田自己的讀書心得。就內容來說，確實也充斥著不少張氏離京後的所見所聞，如1902年與王國維初識的紀錄。¹²⁶況且張氏發表〈孱守齋日記〉時，距離與夏曾佑討論佛學的時間已四十年矣。當中或有殘缺遺漏，概由張爾田自己追憶續補。¹²⁷因此〈孱守齋日記〉實是一部橫亙數十年的論學、讀書筆記，內容既有佛學，亦有經學。

以佛學來說，當時張爾田主張治佛學當從小乘入手，夏曾佑因之戲曰「我

¹²² 夏循炤，〈夏先生穗卿傳略〉，《史學年報》，第3卷第2期（1940），頁143。

¹²³ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。然而錢仲聯記「（張爾田於）光緒三十一年（一九〇五）、三十二年（一九〇六）間，與仁和夏曾佑穗卿，在北京論學，開始研究佛典」應當有誤。張爾田於光緒二十一年出任刑部主事，在京期間，正是夏曾佑於北京與吳雁舟、譚嗣同等人討論佛學之時。二十八年張爾田調任蘇州，直至鼎革，當不至於三十一年時仍在北京論學。並且〈孱守齋日記〉頁341記有「己亥季秋孟劬最錄自記」，說明他與夏曾佑論學最晚當早於1899年（己亥）。故錢仲聯記張爾田於光緒三十一年與夏曾佑在北京論學，開始研究佛典，應是不正確的。又王蘧常〈錢塘張孟劬先生傳〉頁1363稱張爾田「光緒乙、丙之際與夏氏論學於故都叢祠中」，不知所指是1895（乙未）、1896（丙申）年，或是1905（乙巳）、1906（丙午）年。由於王傳與錢傳有許多文字重複之處，筆者推測錢仲聯應是參考了王傳，但錯把「光緒乙丙之際」解讀為乙巳、丙午兩年，而與實際的時間相去十年矣。

¹²⁴ 夏循炤，〈夏先生穗卿傳略〉，頁143。

¹²⁵ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁369。

¹²⁶ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁367。

¹²⁷ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁369。

爲君大乘師，君當爲我小乘師。」¹²⁸有「近代中國佛教復興之父」之稱的楊仁山，在當時也曾與張、夏二人往來。¹²⁹辛亥鼎革前夕，楊仁山去世，張爾田爲之作傳，在提及清代佛家居士時，張爾田亦言「吾鄉夏穗卿（曾佑）熟佛，故時時爲余言。」¹³⁰後來張爾田寫〈俱舍論〉與〈阿毘達磨講疏〉，可視爲是此時研讀小乘佛學成實、俱舍二宗的心得。¹³¹

以經學來說，當張爾田與夏曾佑在北京論學的前後，也正是張氏與孫德謙決定棄章句訓詁之學，改治章實齋之學的時候。張爾田自稱〈孱守齋日記〉是三十五歲以前的讀書筆記，而他三十五歲那年，正是《史微》首次刊行之時，故〈孱守齋日記〉實可視爲他寫作《史微》的準備工作之一。在〈孱守齋日記〉中，我們可以看到許多關於章學誠的討論，尤其是他對於經史關係的看法，其中部分被張爾田所認可，但也有部分爲張氏所駁斥。後來《史微》中的一些想法，如孔子刪定六經與政教之關係、宋儒討論公羊學的問題、以及今古文各自之流弊等，這些想法在《史微》與〈孱守齋日記〉中的表現並無二致，並且大多得到了夏曾佑的認同。¹³²

但事實上夏曾佑的政治取向與張爾田並不相同。夏曾佑偏向變法維新一派，力主新學。而張爾田雖對政治向來不大重視，但從他與孫德謙合著《新學商兌》批評梁啟超看來，他明顯是反對新學的。民國建立以後，夏曾佑一度隱居上海，復出任教育部社會司長，與張爾田的關係或因此漸遠。當時的張爾田，正爲《孔教會雜誌》發聲。而張爾田孔教中的許多主張，仍可回溯到〈孱守齋日記〉中。

¹²⁸ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁359。

¹²⁹ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁342-343。

¹³⁰ 張爾田，〈楊仁山居士別傳〉，《遜堪文集》，卷2，頁30上。

¹³¹ 夏循罔，〈張先生孟劬傳〉，未刊。轉引自左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，頁69。惟〈俱舍論〉與〈阿毘達磨講疏〉今似已不存，僅見有〈入阿毘達磨論講疏玄義〉一文，不知是否與夏氏所說相關。見張爾田，〈入阿毘達磨論講疏玄義〉，《新民》，第2卷第3期（1936），總頁203-209。

¹³² 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁344、348、354、366。

張爾田力主設立孔教，主要著眼點在於孔子的道德教化對於國家整體道德的必要性（詳見第四章）。為此張爾田應研讀了不少外國宗教的著作，用以中西比較，說明孔教的獨特性。在〈孱守齋日記〉中，可以看見張爾田數次提及耶教或景教。他認為中國自古以來不若基督教世界有政、教之爭，是因為古代天子實兼政、教二權。孔子刪修六經之後，政出於天子，教繫於孔子。今若不尊孔門為教，是數典忘祖、教化淪喪之舉矣。¹³³此想法在後來張爾田為《孔教會雜誌》撰寫文章時屢次出現，可知〈孱守齋日記〉不論是在經史見解或孔教思想上，均頗能反映張爾田學術思想的雛形。

質言之，張爾田此時期與夏曾佑論學，一方面固然是其佛學研究的開始，但另一方面也正是他轉入章學誠「六經皆史」說的時刻，故我們同時能在〈孱守齋日記〉中發掘出《史微》與孔教的思想。在經史諸子與佛學之間，張爾田以其融會貫通的治學原則，雜揉出其自有的統系。這種融貫各學問的學術見解，成為他一生奉行的準則。此時的張爾田，年僅三十餘歲。

三、鼎革之後，以史學見長

辛亥鼎革前，張爾田已完成了他的成名作《史微》。但雖名曰《史微》，事實上卻不是純粹的史學著作。其中許多關於中國學術流派的討論，實在經學、子學之範疇。張爾田真正的史學專著，仍在鼎革之後才出現。包括《清史稿》的修纂、《玉谿生年譜會箋》、《蒙古源流箋證》以及修纂《清史稿》的副產品《清列朝后妃傳稿》等，均在1914至1931年之間完成。誠然以張爾田治學之博，這二十年間自然不可能只是「潛研史學一部」。同一期間他也發表了許多詩詞，並繼續在「六經皆史」說的議題上有所闡發。但若論其一生治學，則此時期確以史學見長。

尤其「國變」以後，張爾田多了個「清遺民」的身份。在清遺民的文人

¹³³ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁344-345、347。

圈中，「整理國故」成爲當時一種常見的活動。不管是修纂《清史稿》，還是整理《章氏遺書》，張爾田均從中認識了不少文人學者。其中固然有些人早在鼎革以前已互相認識，但民國建立之後，清遺民的身份與刊刻典籍的工作，益使彼此更加熱絡。

以刊刻《章氏遺書》一事來說。江浙文人以地利之故，彼此之間傳有較完整的章學誠遺稿，尤以沈曾植所藏最豐。沈在鼎革之後隱居上海，由是與張爾田相識。¹³⁴在海日樓中，沈曾植曾盛讚張與王國維、孫德謙三人爲「海上三君」。¹³⁵沈比張爾田年長二十餘歲，此言自是對晚輩學人的一種鼓勵。在《章氏遺書》的出版工作上，沈與孫、張等人均付出甚多。¹³⁶後來沈曾植任《浙江通志》的總纂，亦邀王國維、張爾田、朱祖謀等人爲分纂。刊刻《章氏遺書》的主事者劉承幹在上海建立淞社時，沈、張兩人欣然加入。可以說進入民國以後，除復辟一事，沈、張二人的經歷作爲幾乎是一模一樣。這群海上遺老，彼此詩酒唱和，整理古籍，張爾田的學說亦由此流傳。

沈曾植在學術研究上與張爾田最契合者，應爲詩學、佛學與蒙古史。其《乙卯詩集》由張爾田與孫德謙二人爲之刊成，並各作一序。¹³⁷後來沈曾植去世，其遺作《曼陀羅寢詞》，亦由沈子慈護請託張爾田作序。¹³⁸佛學上張爾田寫有〈再論天台宗性具善惡書答余居士〉一文，其中所表現出的佛學思想，張氏自稱是與好友黎端甫、沈曾植共同討論所得。文末提及沈曾植生前遺惠，更不禁泫然涕下。¹³⁹沈曾植去世後，張爾田、王國維與孫德謙「三君」

¹³⁴ 張爾田曾稱「癸丑始謁嘉興沈公於滬」，則兩人初識當在1913年（癸丑）。見張爾田，〈寐叟乙卯稿後序〉，《遯堪文集》，卷2，頁15上。

¹³⁵ 見王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。王文稱「夏氏殤，則與嘉興沈子培中丞論最契。」錢文稱「曾佑逝世後，與嘉興沈曾植論學最相契。」然而夏曾佑逝世於1924年，其時沈曾植已去世兩年矣。張爾田不可能在夏曾佑逝世後，仍能與沈曾植論學。王、錢所記明顯有誤。

¹³⁶ 見張爾田、孫德謙，〈《章氏遺書》序〉，載章學誠，《章氏遺書》，頁3-6。

¹³⁷ 吳澤主編，《王國維全集：書信》，頁224。

¹³⁸ 張爾田，〈《曼陀羅寢詞》序〉，《遯堪文集》，卷2，頁22上。

¹³⁹ 張爾田，〈再論天台宗性具善惡書答余居士〉，《學衡》，第54期（1926），頁3，總頁7483。

共同整理其遺著。包括《蠻書》、《元朝秘史》與《蒙古源流箋證》等「西北輿地之學」，均有張爾田等人大量校補的文字。¹⁴⁰事實上自錢大昕以來，徐松（1781-1848）、魏源（默深，1794-1857）、龔自珍等人均對蒙元史事有一定的研究。乃至清末，沈曾植、張爾田等人的相關著作可視為這股研究風氣的遺緒。¹⁴¹這是張爾田在離開清史館後所致力的史學工作之一。

在沈曾植與張爾田的交遊中，處處可見王國維的身影，沈與「海上三君」的關係在當時可謂十分密切。事實上張與王的認識早在1902年，當時張爾田剛調任蘇州試用知府，而王國維則甫從日本歸來，任職於蘇州師範學校。張氏回憶當時的王國維，十分熱中西方哲學，並常拉著張爾田等人大談美術。彼此之學問但不知深淺，唯獨王國維儼然是一新人物則是確定的。辛亥鼎革後，張與王重新聚於上海，張爾田稱「靜庵之學乃一變」。從前張爾田對於王國維的學問，「但驚為新而已」。十年之後，王國維對從前種種，「絕口不復道」，轉而研究聲韻訓詁與校勘金石之學。張爾田由是稱讚他「思想言論，粹然一軌於正」。¹⁴²

晚年張爾田回憶鼎革之後，與王國維、孫德謙等人在上海的交遊，將之稱為「乙卯丁巳之交」，也就是1915-1917年間。當時「三君」同旅海上，「三人者無十日不見，見則上下古今縱談忘晷」，足見彼此交情之深。¹⁴³王國維亦回憶道：

丙辰春，余自日本歸上海，居松江之湄，閉戶讀書，自病孤陋，所以論學者，除一二老輩外，同輩惟舊友錢塘張君孟劬，又從孟劬交元和孫君益庵，所居距余居半里而近，故時相過從。¹⁴⁴

當時三君的交情，沈曾植曾以「三客一時雋吳會，百家九部共然疑。」一詩

¹⁴⁰ 見李毓澍主編，《蒙古源流箋證》，〈沈乙盦先生海日樓遺書總目〉，頁1-3。

¹⁴¹ 李毓澍，〈景印《蒙古源流箋證》序〉，載《蒙古源流箋證》，頁3。

¹⁴² 張爾田，〈與黃晦聞書〉，《學衡》，第60期（1926），頁4-5，總頁8260-8261。

¹⁴³ 張爾田，〈孫隘堪所著書序〉，《遜堪文集》，卷2，頁17上。

¹⁴⁴ 袁英光、劉寅生，《王國維年譜長編》，頁232。

贊之，而張爾田也以爲「此樂可常」。不料數年間「世變日亟，余（張爾田）既衰病侵尋，靜庵則鬱瀨自沉，從靈均之遺則，而君（孫德謙）亦垂垂老矣。」¹⁴⁵王國維死後，張爾田寫信給黃節（晦聞，1873-1935），痛斥報章雜誌描述王國維一生學行，「全失其真，令人欲嘔」。¹⁴⁶更寫〈哭靜庵〉一文，讀來不勝哀悽。

然而若是論及學術，則王國維與張爾田的關係似乎就有些貌合神離。張自稱與王「學詣塗轍不盡同」，¹⁴⁷而王對張的學問才氣亦僅有部分肯定。王認爲張的學問勝於況（夔笙）、孫（德謙），但若論及心事，則「殊不可知」。李審言發起通社時，邀請張爾田、王國維等人前來。王卻在寫給羅振玉的信中稱「然亦何必有此種名目耶？將來爲應酬計，初一、二次勢不能不往，好在不過閑談，無他事也。」¹⁴⁸似乎已顯現出王國維與張爾田等文人的疏離。

事實上前文已提及，張爾田自謂三君之中，與孫德謙的關係「較靜安尤密且久」。今據吳澤等人所編的《王國維全集：書信》一書，其中竟無一封與張爾田來往的書信，即如孫德謙也是付之闕如。誠然當中或有遺漏，但細究王國維與孫、張二人的論學主張，則我們仍可看出「三君」之中，王氏治學實與「兩雄」大有差異。

鄧之誠評價「海上三君」，曾說「國維頗有創見，然好趨時；德謙隻辭碎義，篇幅自窘，二子者博雅皆不如君（按：指張爾田）」。¹⁴⁹國維「好趨時」，爾田「貴博通」，這其實已點出兩人治學方法之差異。張、王兩人都以史學見長，然而張爾田治史首重通貫理解，以考證爲次。王國維治史則見諸金石

¹⁴⁵ 張爾田，〈孫隘堪所著書序〉，頁17上-下。

¹⁴⁶ 張爾田，〈與黃晦聞書〉，頁4。

¹⁴⁷ 張爾田，〈孫隘堪所著書序〉，頁17上。

¹⁴⁸ 吳澤主編，《王國維全集：書信》，頁208-209。羅繼祖認爲王國維所說的「心事殊不可知」，或指張爾田入館修史一事。見羅繼祖，《楓窗三錄》（大連：大連出版社，2000），海上三君條，頁261。

¹⁴⁹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。羅繼祖認爲「好趨時」指的是王國維研究甲骨文，開考證風氣。「隻辭碎義」則是因孫德謙所著《漢書藝文志舉例》、《金二妙年譜》皆是短書，故鄧之誠輕之。見羅繼祖，《楓窗三錄》，海上三君條，頁261。

之學，力求證據，頗有新考據學之風。因此當王國維看到《史微》一書時，他寫信給羅振玉道：

張孟劬所作《史微》乙老（按：沈曾植）頗稱之，渠（按：柯劭忞）以二部見贈，以其一寄公，中多無根之談。乙老云云所謂逃空山者，聞足音而喜也，卻與內藤博士之傾倒者不同。聞孫益庵德謙亦此一派，二人至密也。¹⁵⁰

將《史微》批為「無根之談」，這真是對好友著作的莫大輕視。而王國維所謂的「根」，當指確切的證據。偏偏張爾田生平所最痛斥的，就是乾嘉考據遺風。在〈與王靜安論今文家學書〉中，張爾田已就治學方法一事，質問王國維治《公羊》之心得是從「統系」中綜合而來，抑或只是「讀書得間」？張氏認為「讀書得間」適用於古文家故訓之學，而不合於今文家義理之學。否則「遇無可佐證處，或恐有疑非所疑者矣。」¹⁵¹直到張爾田晚年寫信給錢仲聯時，仍對王國維等考據學人的治學方法相當不滿意。

夏映翁（按：夏敬觀）詞，弟（按：張爾田）嘗評為詞中之鄭子尹，有清一代，無第二手者；而近日忽喜作考據，欲與王靜安輩，當場賽走，可謂不善用其長矣。弟甚惜之。尊意以為何如？¹⁵²

張爾田寫此信時，已是1944年，¹⁵³去王國維之死近二十年矣，猶不能認同其治學。可見兩人雖同列「三君」，但治學方法實是南轅北轍，因此羅繼祖稱「觀堂（王國維）於孫、張交本落落，亦由於治學途術不同故也。」¹⁵⁴

相較之下，李詳與王國維同樣研究金石之學，治學方法卻與張爾田更為

¹⁵⁰ 吳澤主編，《王國維全集：書信》，頁124。王國維與內藤湖南對於《史微》一書的輕視與推崇，將於第三章有更詳細討論。

¹⁵¹ 張爾田，〈與王靜安論今文家學書〉，《學衡》，第23期（1923），頁3-4，總頁3187-3188。

¹⁵² 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁157。

¹⁵³ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁156。錢在遺札中注記「張爾田詞稿，時年七十又一」，推算當為1944年，亦符合〈遺札〉中「甲申札」之編號。

¹⁵⁴ 羅繼祖，《楓窗三錄》，海上三君條，頁261。

接近。李是揚州興化人，屬揚州學派後期的代表人物。¹⁵⁵民國建立後，李詳隱居上海，或由此與張爾田熟識。今據李詳子稚甫整理其父親遺稿，其中有一些與張爾田來往之書信，說明了當時兩人論學密切。李與張之所以成爲好友，應與其治學取向之相近有很大關係。先是在《章氏遺書》的校訂工作上，李詳與孫德謙共主其事。這既讓李與劉承幹、沈曾植、張爾田等文人熟識，同時也代表著他對於會稽之學的一種認同。¹⁵⁶章學誠「辨章學術，考鏡源流」的學問，一直是李詳與張爾田的論學重點。他們對於清代學術的系譜傳承，彼此有著共同的默契，尤其反對梁啟超的見解。李詳曾寫有《《清代學術概論》舉正》一卷，批駁梁啟超「論事多乖，引證疏謬」。¹⁵⁷張爾田看了之後大爲讚賞，寫信給李詳附和道：「梁氏無端分河飲水，別出今文一派，以與古文家角立，爲位置其師張本。」¹⁵⁸在張氏學術思想的核心中，李詳實是志同道合的好友，這將在第三章有更詳細的討論。

張爾田素來厭惡乾嘉考據遺風，唯獨推崇錢大昕之史學，爲此寫有〈潛研學案〉二卷。同樣地，李詳也相當推崇錢大昕，其原因概與張爾田相同。李詳將他居住的地方稱爲「二研堂」，以示對於錢大昕《潛研堂集》與阮元（伯元，1764-1849）《研經堂集》之尊崇。他認爲乾嘉學人治學廣博無涯，但大多失之繁瑣，唯錢、阮二人能跳脫文字訓詁，求其融通。¹⁵⁹這與張爾田治學講求博通，實是不謀而合，也難怪兩人能在會稽之學上彼此應和。

是故當1917年李詳在上海發起通社，張爾田欣然參與。由「通社」之名，似乎已可窺見兩人論學之共同特色。對比王國維對此事意興闌珊，向羅振玉抱怨「爲應酬計……不能不往」，張與李的論學、交情，恐比王國維來得更

¹⁵⁵ 李稚甫，〈李詳傳略〉，收載李詳著，李稚甫編校，《李審言文集》（南京：江蘇古籍出版社，1988），冊下，總頁1467。

¹⁵⁶ 尹炎武，〈李審言先生傳〉，收載李詳著，李稚甫編校，《李審言文集》，冊下，頁1448。

¹⁵⁷ 李詳著，李稚甫編校，《李審言文集》，冊下，〈附錄三·二研堂全集敘錄〉，總頁1464。《《清代學術概論》舉正》一書今似已不存。

¹⁵⁸ 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第六函〉，頁42。

¹⁵⁹ 李稚甫，〈李詳傳略〉，總頁1474。

深。

尤其張、李兩人之間，在文學上也有契合之處。前文已提及，齊思和稱張爾田的駢文「極似汪容甫」，而李詳亦對汪中的駢文推崇備至。汪氏之文，隸事高妙，用典繁多，李詳為此寫有《汪容甫文箋》一書。這種詳細考證典故、語源的箋注工夫，我們也能在張爾田《玉谿生年譜會箋》一書中看到。由此看來，張、李兩人不僅治學都講求博通，復對箋證之學都有所心得。質言之，李詳在史學、文學與學術流派的見解上，都能與張爾田相通。就學術見解來說，如果我們將王國維易之以李詳，則「海上三君」當更為名符其實。

沈曾植、王國維與李詳等人，都是張爾田在鼎革之後所熟識的文人學者。尤其在張氏返鄉丁憂期間，彼此交遊最是熱絡。1923年，張爾田結束了清史館的工作，再次回到南方，風景依舊，不料人事已非。當時沈曾植已逝世年餘，未幾夏曾佑亦去，復過三年，王國維自沉，而李詳亦已垂垂老矣。1920年代對於張爾田來說，實是相當難熬的十年。

適巧此時《學衡》雜誌於南京創刊，張爾田回到江南後，隨即於1923年在《學衡》上發表了第一篇文章〈與王靜安論治公羊學書〉。兩年後張與胞弟東蓀共同前往張君勳的政治大學任教，復轉往上海交通大學。¹⁶⁰於是張爾田的交遊圈，也漸移往南京一帶，尤與「學衡派」諸人往來密切。當時的中國學術界，在北方有蔡元培、胡適等人主持的北京大學。自五四以來，治學風氣偏向西學，並提倡白話文運動。在南方則有東南大學，¹⁶¹以梅光迪（1890-1945）、胡先驕（1894-1968）等人為代表，捍衛中國文化，主張使用文言文，治學主張多與北大對立。「北大南高」的競爭態勢，說明當時中國學術界南北風氣之不同。1922年《學衡》雜誌正式出版時，東南大學甫立校

¹⁶⁰ 張爾田，〈博士金井羊墓誌銘〉，頁34下。王蘊常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。戴晴，〈在如來佛掌中：張東蓀和他的時代〉，頁166。

¹⁶¹ 即今日的南京大學。1914-1923為「南京高等師範學校」時期，簡稱「南高」。1921東南大學成立，南高不久併入，直至1927北伐軍改立「國立第四中山大學」。1949以後，定名為「國立南京大學」。

不久。許多在北大與蔡、胡治學理念不合的學者，或有南下授課之人，南京於是成爲許多舊派學者的棲身之地，而《學衡》也就成了他們論學的雜誌之一。

黃節即是《學衡》的常客之一，並與張爾田交情匪淺。張氏自謂「余知先生者，曩客北都，無三日不見，見必言詩。」¹⁶²，又稱「余交晦聞十年矣」，¹⁶³則兩人相識，當在1918年前後。張克蘭稱黃節的老師簡朝亮是張爾田在清史館的同事。鼎革以後，黃到北大講授「漢魏詩」，張則接替已故世的劉師培（1884-1919）到北大任講席，主講「魏晉文」。¹⁶⁴可以確定兩人的結識當在北京，而且彼此論學，多以詩爲主。黃節所著《鮑參軍詩注》及其詩集，均請張爾田作序，並發表在《學衡》上。《學衡》的〈詩錄〉之中，也不乏兩人作詩唱和之作。¹⁶⁵及黃節去世，張爾田亦作詩悼念之。¹⁶⁶

張爾田與「學衡派」諸人論詩，除了黃節外，還有吳宓、李漢聲（滄萍，1897-1949）等人。吳宓1921年學成歸國，即爲東南大學所延聘，與梅光迪等人同爲《學衡》雜誌之要角。吳氏足足小張爾田二十歲，自認識以來，「時從問學，蒙諄誨篤至。」¹⁶⁷張爾田也十分看重吳宓，不論在作詩、考證或是史學上，都可看見兩人的論學之作。¹⁶⁸尤其張爾田自南歸以來，隨即在《學衡》上陸續發表了數十篇詩詞文章，與吳宓的往來自是相當密切。¹⁶⁹吳宓與李滄萍同是黃節的學生，兩人年紀相若，均擅詩學，李並曾爲張爾田整理〈孱

¹⁶² 張爾田，〈《黃晦聞鮑參軍詩注》序〉，《學衡》，第27期（1924），頁2-3，總頁3732-3733。

¹⁶³ 張爾田，〈《黃晦聞詩集》序〉，《學衡》，第64期（1928），頁3，總頁8919。

¹⁶⁴ 張克蘭，〈張爾田學術師友敘論〉，頁71。唯張克蘭未援引出處，不知所據何本。

¹⁶⁵ 見前註〈《黃晦聞鮑參軍詩注》序〉、〈《黃晦聞詩集》序〉，以及張爾田，〈奉和晦聞先生池荷披謝之作〉，《學衡》，第58期（1926），頁5，總頁8083。

¹⁶⁶ 見吳宓，〈空軒詩話〉（香港：龍門書店，1967），頁12。

¹⁶⁷ 吳宓著，吳學昭整理，〈吳宓詩話〉，頁185。

¹⁶⁸ 見張爾田、鄧之誠，〈槐居唱和·感事·和雨生〉，《學衡》，第79期（1933），頁1，總頁11095。〈與吳兩僧書〉，《遜堪文集》，卷1，頁35下-37上。〈論《清史稿·樂志》體例答吳兩僧〉，《遜堪文集》，卷2，頁10上-11上。

¹⁶⁹ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書〉，《學衡》，第66期（1928），頁1-8，總頁9241-9248。

守齋日記》。¹⁷⁰當吳宓央求黃節出任清華講師時，黃氏再三推卻，最後薦以滄萍自代，由是吳、李二人結為至交。¹⁷¹在張爾田、黃節、吳宓與李滄萍之間，彼此論學以詩唱和，並兼及唐代詩人的考證問題。¹⁷²直至1933年《學衡》停刊，張爾田北往燕大授課，仍不時與吳、李論詩。

在張爾田北走燕大前夕，孫德謙引介了陳柱（柱尊，1890-1944）予張爾田認識。¹⁷³陳柱早年負笈日本，回國後任教於光華大學、交通大學等校，長於諸子百家與公羊學，並以《中國散文史》一書影響最大。孫德謙盛讚陳氏學問，曾言王國維謝世之後，陳柱與張、孫二人「又可稱為三友矣」。¹⁷⁴後來孫德謙過世，張爾田即與陳柱詳談孫氏行狀。¹⁷⁵當時張爾田已在燕大任教，與陳的論學往來多透過陳柱主筆的《學術世界》。在數封的「論學書」中，兩人所論廣及駢文、史學與墨學，陳柱並對張爾田今古文家的見解尤其欽佩。¹⁷⁶未料陳柱早逝，早張爾田一年而去。三友凋零，張爾田作詩悼念，其言「同有前修感，能無後死悲」，¹⁷⁷未幾即病逝。

四、燕京大學的學術圈

在1930年以前，張爾田不斷來往於南北之間，然其治學取向，多與南方

¹⁷⁰ 張爾田，〈屛守齋日記〉，頁369。

¹⁷¹ 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓日記》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998），1925年10月25日，頁85。

¹⁷² 見張爾田，〈與李滄萍及門書（論李義山萬里風波詩）〉，《史學年報》，第2卷第4期（1937），頁7-8。〈與吳兩生教授論陳君寅恪李德裕歸葬辨證書〉，《學術世界》，第1卷第10期（1935），頁119-120。

¹⁷³ 陳柱，〈《遜菴文集》序〉，頁149。

¹⁷⁴ 陳柱，〈《遜菴文集》序〉，頁149。

¹⁷⁵ 見張爾田，〈與陳柱尊教授論孫益荃行狀書〉，《學術世界》，第1卷第9期（1935），頁85。

¹⁷⁶ 見張爾田、陳柱，〈論學書四首〉，《學術世界》，第1卷第1期（1935），頁145-146。〈論學書六首〉，《學術世界》，第1卷第4期（1935），頁94-96。陳柱，〈與張孟劬教授論墨學書〉，《學術世界》，第1卷第12期（1935），頁91。

¹⁷⁷ 張爾田，〈輓陳柱尊〉，《學海》，第2卷第2冊（1945），頁78。

文人相合。即如任職於清史館的十年之間，張氏也不忘與南方文人聯絡，況且丁憂期間，張爾田大多仍待在上海。但1930年以後，張爾田的最後十五光陰都在燕京大學度過。在這裡張爾田巍然成爲國學故老，與之交遊的文人學者，大多已是他的晚輩。齊思和稱張氏是「乾嘉諸老最後之薪傳」，¹⁷⁸或可反映張爾田在當時的學術界中，已與一般學者分屬不同之世代。

然而張氏論學，遍及經史詞章，晚年他在北京，實有不少文人好友。如鄧之誠、洪業、錢穆、龍榆生等人，與張爾田俱爲亦師亦友的忘年之交。此時的張爾田，學術見解已相當成熟。一生著作，也大抵出版完成。1932年以後，張爾田在期刊上所發表的文章，大抵爲文學而作，並持續創作許多詩詞。這是自《學衡》以來，張爾田持續筆耕不輟的領域。《學衡》停刊後，張氏的作品便先後改載於《詞學季刊》與《同聲月刊》中。張爾田晚年稱「今老矣，始知文學之可貴，在各種學術中，實當爲第一。」¹⁷⁹或許他便是執意在一生最後的歲月中，盡以詩詞度過，成就其一生志業。

因此此時期與張爾田來往的文人學者中，以詞學見長者著實爲數不少，其中又以龍榆生爲最。龍是朱祖謀晚年的學生，承晚清四大詞人之遺緒，是近代相當重要的詞學家之一。在龍榆生二十餘歲時，已曾與張爾田就佛學有過討論。¹⁸⁰而龍的師輩學人也大都與張爾田熟識，如陳衍（石遺，1856-1937）是龍榆生早年的詞學導師，與張爾田曾就《史微》一書中的今文家思想有過辯論。¹⁸¹又如朱祖謀更是張爾田的詞學至交，前已提及，龍榆生在朱逝世之後，與張爾田爲書十數封，討論「疆村遺事」。這些書信除了整理朱祖謀遺書外，尙論及許多唐宋詩詞文人的考證問題，其中一部份與張爾田的李商隱研究有關。¹⁸²1933年龍榆生在上海創辦《詞學季刊》，繼之於亂局之中，於1940

¹⁷⁸ 齊思和，〈《遜堪文集》書評〉，頁267。

¹⁷⁹ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁157。

¹⁸⁰ 張爾田，〈答龍君問性具善惡疑義書〉，《學衡》，第56期（1926），頁16，總頁7784。

¹⁸¹ 見張爾田，〈與陳石遺先生書〉，《遜堪文集》，卷1，頁34上-35上。亦可見陳衍，《石遺室文集》，收載陳步編，《陳石遺集》（福州：福建人民出版社，2001），總頁674-675。

¹⁸² 這些文章爲數甚多，大抵《詞學季刊》每期均有，試舉代表者幾篇：張爾田，〈與榆生言疆邨

年再創立《同聲月刊》。雖然南北隔閡，時局動盪，張爾田仍不時寄稿襄助，故張氏晚年的詩詞文章，大多發表於此。後來《同聲月刊》將有停刊之虞，張爾田寫信給錢仲聯，以此刊肩負「文藝復興」之鉅任，請託錢仲聯代為維持。¹⁸³而榆生母親過世，張爾田亦為之立傳，¹⁸⁴足見張氏對於晚輩學人的照顧之情。

夏承燾（瞿禪，1900-1986）也是張爾田晚年一起討論詞學的晚輩學人之一，並與龍榆生結為至交，在二十世紀的詞人中，兩人與唐圭璋（1901-1990）往往齊名並列。與龍一樣，夏當時並不在北方，與張爾田的論學多透過書信往來，其《天風閣學詞日記》中即有不少與張氏來往之記錄。夏氏對於張爾田的學問十分欽服，曾閱《史微》並在日記中摘錄大要。並且寫信給張爾田，盛讚他的學問承自浙中，並能兼具李慈銘（1830-1894）之文博與章學誠之條理。又致書數封，請教張氏許多關於清末四大詞人的事情，張爾田均一一答覆。1935年前後，日軍於華北蠢蠢欲動，夏承燾特地寫信給張爾田關心其安危。¹⁸⁵而張爾田晚年寫信給夏，娓娓自述其一生治學經歷，¹⁸⁶凡此均可見兩人交情之深。

不過龍、夏這些詞學好友，畢竟與張爾田相距甚遠。在張氏晚年與之朝夕相處的，仍莫過於同處北京的親朋好友。張東蓀當時即與兄長同住在一起，錢穆對此回憶道：

余其時又識張孟劬及東蓀兄弟，兩人皆在燕大任教，而其家則住馬大人胡同西口第一宅。時余亦住馬大人胡同，相距五宅之遙。十力常偕

遺事書》，頁208-210。〈與龍榆生論溫飛卿貶尉事〉，《詞學季刊》，第2卷第1號（1934），頁191-192。〈與龍榆生論蘇辛詞〉，《詞學季刊》，第2卷第3號（1935），頁187。龍沐勳，〈報張孟劬先生書〉，《詞學季刊》，第1卷第4號（1934），頁193。〈答張孟劬先生〉，《詞學季刊》，第2卷第3號（1935），頁188-189。

¹⁸³ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁154。

¹⁸⁴ 張爾田，〈龍母楊恭人家傳〉，《同聲月刊》，第1卷第12號（1941），頁109-110。

¹⁸⁵ 夏承燾，《天風閣學詞日記》，收載《夏承燾集》（杭州：浙江古籍出版社，1997），冊5，頁404-409、430-437。

¹⁸⁶ 張爾田，〈與夏瞿禪書〉，頁40下。

余與彼兄弟相晤，或在公園中，或在其家。十力好與東蓀相聚談哲理時事，余則與孟劬談經史舊學。在公園茶桌旁，則四人各移椅分坐兩處。在其家，則余坐孟劬書齋，而東蓀則邀十力更進至別院東蓀書齋中，如是以為常。¹⁸⁷

東蓀幼年失恃，多賴兄長照顧，張爾田實是他的啓蒙老師。家學淵源之故，張東蓀對於填詞也有一定心得，¹⁸⁸但不以此見長。倒是佛學方面，他自述十六歲時，得讀佛書《大乘起信論》與《楞嚴經》，不禁手舞足蹈。張東蓀對於佛學產生興趣，或與張爾田的引介有關。然而爾田既學佛，由此深入小乘，東蓀則看了心理學書之後，反對於佛學大起懷疑。¹⁸⁹後來在燕京大學，爾田任教於歷史系兼國學總導師，東蓀則在哲學系。由此已可看出兄弟兩人，對於新舊學問之興趣迥然不同。錢穆描述當時的論學情形，「四人各移椅分坐兩處」，實是孟劬兄弟論學異趣的最佳寫照。余英時曾據此論證錢穆不屬於熊十力等「新儒家」一派，則相對來說，張爾田儼然被歸為與錢穆一路的學者了。¹⁹⁰錢穆因此感嘆道：

因念孟劬慕古之意特深，而東蓀趨新之意則盛。即就彼兄弟言，一門之內，精神意趣已顯若河漢。誠使時局和平，北平人物薈萃，或可醞釀出一番新風氣來，為此下開一新局面。而惜乎抗戰軍興，已迫不及待矣。良可慨也。¹⁹¹

同樣地，王鍾翰晚年回憶先師，也對張爾田兄弟有如下敘述：

兄弟之間友愛甚篤，而旨趣各異。東蓀先生講哲學，尤對西洋哲學史頗多獨到見解，獨樹一幟，但熱衷政治，尤多參與各派競爭之中，不

¹⁸⁷ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁173。

¹⁸⁸ 見張暉整理，〈張東蓀論詞手札〉，《文獻季刊》，2001年第4期，頁229-235。

¹⁸⁹ 張東蓀，〈序論〉，《思想與社會》（香港，龍門書店，1968），頁2。

¹⁹⁰ 余英時，〈錢穆與新儒家〉，收載《現代危機與思想人物》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁540-542。

¹⁹¹ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁173。

能自己；乃兄孟劬先生則純為一介恬靜淡泊之學者，從不談政治。¹⁹²則兩人不僅治學異趣，在政治行動上也有明顯的差別。這或許是後來張爾田未被日軍逮捕的原因之一。

新舊之間，是張爾田與東蓀治學取向不同的關鍵。但在燕京大學，與張爾田同樣雅好傳統學術者，依然不勝枚舉。尤其錢穆與鄧之誠兩人，雖比張氏年輕許多，但均不以西學為尚，故能與張爾田結為忘年學友。前文已提及錢穆當時與張氏兄弟比鄰而居，彼此時常往來論學。而錢、張兩人所談經史舊學，其中不少與龔自珍有關。錢穆即回憶道，張爾田與龔家世代聯姻，故常告訴他許多龔自珍軼事。¹⁹³在《師友雜憶》中，錢穆亦回憶張爾田與他「娓娓談龔定菴軼事，意態興奮，若疑餘有誤會。……前輩學者，於昔人事，若不干己，而誠誠懇懇不肯輕易放過有如此。」¹⁹⁴後來錢穆寫《中國近三百年學術史》，於〈龔定菴〉一章即曾引用過張爾田的論點。¹⁹⁵惟其中關於常州學術的部分，錢穆則顯然與張爾田有不同看法，這將於第三章有較詳細的討論。

鄧之誠是張爾田晚年在燕大的至交，約在1930年前後，兩人一起進入燕京大學歷史系任教。鄧原籍南京，曾祖廷楨（1776-1846）曾任閩浙總督。在當時的北京學術圈中，鄧之誠與張爾田、孟森（1869-1937）、洪業等人俱為研究清史的大家。然而鄧與張氏論學之契合，與其說是在清史的研究領域上，毋寧是治史方法上的相通。張爾田逝世之後，鄧之誠作〈張君孟劬別傳〉，對於兩人治學有如下交代：

之誠端居讀史，歷數十年，深信史學以記載為本，頗與時賢異趣，晚乃得君（張爾田），君素服膺章學誠、龔自珍，之誠唯此不敢苟同，餘皆與君合，以是稱至契。君沒，彌孤立之懼，故知君最深者，莫之

¹⁹² 王鍾翰，《清心集》，頁55。

¹⁹³ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁612-613。

¹⁹⁴ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁173。

¹⁹⁵ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁613。

誠若矣。¹⁹⁶

對於章、龔之學，鄧之誠無法認同，但除此之外，皆與張爾田相契，這是兩人成為好友的重要原因。前已提及，張爾田治學講究博通，治史當重通曉理解，這正是他與鄧之誠論學不謀而合的地方。鄧以通史見長，所著《中華二千年史》即為顯例。他與張爾田的共同學生王鍾翰，亦稱他教授中國通史「上下幾千年，歷史上的重大事件，經他條分縷析，頓時疑團盡消。」¹⁹⁷由此可知鄧氏治學，亦求通貫。即如早年與張爾田共治會稽之學的孫德謙，他也認為「德謙隻辭碎義，篇幅自窘」，若是論及「博雅」二字，則「三君」當以張爾田為首。¹⁹⁸這些既是鄧氏對張爾田的極度推崇，同時也反映出鄧之誠自己的個人認同。

在鄧、張兩人任教燕大的第二年，發生了九一八事變。日軍進佔東北，並對華北虎視眈眈。為此兩人互相作詩唱和，抒發悲憤之情，成〈槐居唱和〉一卷。「槐居」是當時兩人的住所，癸酉（1933年）日軍侵逼愈甚，兩人無處可去，遂在家寫詩排憂。¹⁹⁹1941年美日戰起，鄧與東蓀諸人皆被日軍逮捕，張爾田由是身體大壞。

在張氏最後幾年的歲月中，陪在他身旁、與之論學的，大抵都是他的晚輩門人，如龍榆生、張芝聯、王鍾翰與錢仲聯等人。其中錢仲聯與張爾田家三世交遊，²⁰⁰在張爾田去世前夕，兩人書信來往尤其密切。張氏為錢仲聯《海日樓詩注》作序，自嘆初稿幾經重作，「衰年作文之苦如是」。²⁰¹雖然最後序文完成，張爾田頗為滿意，但他悽然地告訴龍榆生說「精力已盡，殆不復能從事載筆矣」。²⁰²則張爾田〈錢仲聯《海日樓詩注》序〉一文，或可視為其一

¹⁹⁶ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

¹⁹⁷ 王鍾翰，〈王鍾翰學述〉，頁23。

¹⁹⁸ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

¹⁹⁹ 張爾田、鄧之誠，〈槐居唱和〉，頁1，11095。

²⁰⁰ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁453。

²⁰¹ 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，頁159。

²⁰² 張爾田，〈錢仲聯《海日樓詩注》序〉，《同聲月刊》，第4卷第3號（1945），頁68。該序文

生論學之終點。

綜觀張氏一生論學交友，以文學始，亦以文學終。早歲與孫德謙論學，相約潛研乙部，專攻會稽之學。及其任職北京刑部，復隨夏曾佑研治佛學。直至鼎革以前，張爾田對於經史百家，已有一套自成統系的學術見解。三十五歲寫成《史微》一書，可作為張氏一生治學的分界點。在此張爾田已找到一生學術思想的依歸，三十五歲以後，其論學大抵不離此宗。我們可以說張爾田的學術思想定型甚早，在他的後半生中，論經說史基本上都可視為是此時思想的一種發揮。

民國以來，張爾田的學說逐漸流傳，而張則以遺民之姿，潛心修史。在1913-1933的這二十年間，是張爾田史學著作的高峰期。史傳與箋注之作，層出不窮，所交文人學者，大抵亦與修史一事相關。1920年代中期以後，浙東遺老，相繼凋零。張爾田論學執教，均轉往京滬一帶，並由此熟識《學衡》諸人。乃至1930-1945的最後十五年光陰，張爾田轉往燕大任教，浸染於北京學術圈之中，磨合於新舊學問之間。張氏學說至此大致底定，在燕大與之交好的，多是以史學見長的學者。晚年復創作了不少詩詞，聊以自況。

張爾田一生經歷大江南北，除了上述所提及的幾位文人學者外，自然還有許多人物。即以張氏遺著《遯堪文集》來說，當中尚有與陳煥章、姜忠奎（叔明，1897-1945）、鄧嗣禹（持宇，1905-1988）等人的論學書信。²⁰³然而本節所梳理出的文人學者，大抵是與張氏治學有較大關係的人物。藉由重構張爾田的學述交遊圈，釐清他一生治學的來龍去脈，有助於我們瞭解他的學術思想。

從本節看來，文學自是張爾田一生志業。在他的交遊圈中，以詩詞相和者為數甚多，這固然是傳統士人酬興之風，但從《玉谿生年譜會箋》一書看來，爾田之於詩詞文章，當不僅為附庸風雅而已。事實上從《玉谿生年譜會

原載《學海》，第2卷第1冊（1945），頁81。惟《學海》所載並未附有龍榆生的說明。

²⁰³ 見張爾田，《遯堪文集》，卷1的後半部分。

箋》一書來看，我們便可發現張爾田雖鍾情辭章，但其一生治學成就仍突出於史學一門。張爾田的詩詞駢文，雖然都有不錯造詣，但讓他「由是顯名」之作，仍是專論經史百家的《史微》一書。放諸清代考據學風，乃至於民初有胡適等人倡「新考據學」，張爾田的經史思想都顯得相當獨特。這或許是《史微》較之於他的詩詞文章，更爲人所注意的原因之一。

《史微》是張爾田經史思想的核心，其體例仿章學誠《文史通義》而作，可見張氏繼承會稽之學的企圖心是很明顯的。在張爾田前半生的師承交友中，泰半出自江浙地區，如孫德謙、沈曾植、夏曾佑等人均是。則張爾田欲承會稽之學，是否與地理學風有當然之關係？張東蓀稱爾田「自謂演浙東遺緒」，鄧之誠亦稱他「光大浙東史學」。然而王蘧常（1900-1989）卻稱張爾田是「浙西學派」，錢仲聯亦謂張氏屬浙西人，則張爾田究屬浙東，抑或浙西？²⁰⁴從張爾田的師承交友看來，則早年江浙文人流派均對他有一定影響，蓋不只浙東、浙西而已。吾人欲究張爾田學術思想的源頭，仍須就地理環境來看其學派之擅變。

²⁰⁴ 以上見張東蓀，〈重定內篇目錄敘〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》。鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1362。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁450。



第二章 浙東學術與張爾田的史學

自章學誠〈浙東學術〉一文以來，「浙東貴專家，浙西尚博雅」的學術分野，一直是文人學者瞭解清代學術發展的途徑之一。縱然實齋此說不乏自我建構的成分，並有過度簡化清代學術史之嫌，但觀察學者文人如何承接或修改章學誠的學術史見解，仍是我們瞭解前人學術思想的必要課題。尤其張爾田向被認為承浙東學術之遺緒，而他自己也素服膺實齋之學，因此本章從「浙東學術」的視角，企圖釐清張氏與實齋學說之間的關係。在這之中，本論文的論述焦點，不在清代學術史的樣貌究竟如何，而是章學誠與張爾田等學者如何透過浙東學術來看清代學術史。固然他們的見解或許並不全然正確，但欲討論張爾田的史學思想，仍得從浙東學術談起。以下即先從地域性的角度，探討「浙東」如何從一個地理名詞演變為一種學術流派，而張爾田等人又如何建構他們心中的浙東學術。

第一節 張爾田與浙東學術

一、浙東或浙西？

中國近代學術發展與地理環境之關係，很早即為學者所注意。梁啟超在《清代學術概論》中，篇末即已建議學界將來或能「分地發展」。三年後他再寫〈近代學風之地理的分布〉一文，作為該討論的補充。¹配合其名著《中國近三百年學術史》，則梁氏對於清代學術之傳承系譜，及其與地域分佈之

¹ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，《清華學報》，第1卷第1期（1924），頁2-37。

關係，實有一套自己的見解。然而這見解卻與張爾田的想法不盡相同，前文曾提及張氏批評梁啟超《清代學術概論》一書「無端分河飲水，別出今文一派，以與古文家角立。」已可見兩人對於清代學術演變持有不同看法。然而張、梁二人的分歧，主要在於清代經今文學的見解上。這便牽涉到張爾田的學術思想中，屬於公羊家思想的部分，對此蔡長林已曾為文討論，將於後文再敘。此處所要討論的是，一般論者眼中，以史學見長，光大會稽之學的張爾田，究竟與「浙東學術」是怎樣的關係？從張爾田的師承交友來看，又是否能與「浙東學術」連結在一起？

首先，何謂浙東？何謂浙西？若僅就地理位置來看，清代浙江省北接江蘇，西臨安徽，梁啟超謂清代學術「幾為江、浙、皖」三省所獨佔，可知此地向為清代學術重鎮。²浙省之內，以杭州為核心，向與北方的嘉興、湖州並稱，北去太湖與江蘇緊鄰，過省界則為蘇州。因此自古蘇杭聯名，雖分屬二省，實為一地。梁啟超謂「杭嘉湖之學風，與江蘇之蘇松太如出一型，事實上應認為一個區域」，確是如此。梁氏將此區域歸之於「浙西」，亦符合章學誠在〈浙東學術〉一文中，將籍隸江蘇的顧炎武，劃入浙西一派。³

至於杭州東南，則有會稽（今紹興）、寧波、金華與永嘉等地。何炳松《浙東學派溯源》一書，書末論及永嘉、金華二大派，所指地方大抵都在杭州東南。⁴而梁啟超論浙東文人，亦集中於餘姚、寧波二地。因此所謂浙東浙西者，並不能將浙省從中一分為二，而應更近於以錢塘江為界。若純以地理位置看來，則清人所謂浙西者，更似「浙北」；談及浙東時，實為「浙南」。

故以出身看來，張爾田係錢塘人，自是浙西人無疑。因此梁啟超論浙西學風時，在龔定庵、夏曾佑之後，也記了一筆「錢塘張孟劬（采田）治史學綜覈有通識」。⁵錢仲聯承任公脈絡，所論更為清楚：

² 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁2。

³ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁26。

⁴ 見何炳松，《浙東學派溯源》（北京：中華書局，1989），頁180-205。

⁵ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁27。

龔（自珍）、夏（曾佑）與爾田都是錢塘人，屬浙西；而學誠是會稽人，屬浙東學派的中堅。龔、夏、爾田以浙西人而聯合浙東學派之長，張大其旗幟。⁶

梁啟超僅提及張爾田治史有通識，這似乎是當時一般學者對於張爾田的印象。錢仲聯則明白指出張氏師法章學誠，兼採浙東、浙西學術之長。則浙東與浙西學術之分野，又是從何而來？為何張爾田出身浙西，其治學卻多被認為近於「浙東學術」一派？

一般論者提及浙東學術，多引章學誠〈浙東學術〉一文。清末民初的學者研究章學誠，也大多同意其浙東、浙西之學術區分。然則章氏以前，是否已有此學術流派呢？考究典籍，至遲至宋代我們已可從文人筆記或官方史書中，看見「浙東」、「浙西」的字樣。但其用法，概指地理位置之稱呼，或用於官名。《朱子語類》曾提及「今浙東學者多陸子靜門人，類能卓然自立」，⁷可知當時浙東文人多好陸九淵學說，但亦僅此而已。以「浙東」、「浙西」為學術流派之名，在章學誠以前似乎仍是付之闕如。

況且即如章學誠生處的時代，其浙東、浙西之學術見解，亦不為人所熟知。章氏一生沒沒無名，雖以戴震為論學對手，但在乾嘉考據學風中，「學誠不屑屑於考證之學，與正統派異。」⁸他的學說與名氣，全然不可與戴震相比。故即使是到了清代中葉，我們也很難看見「浙東學術」或「浙東學派」出現在文人學者的著作之中。

章學誠去世前，曾將其一生著作付予王宗炎，乞為校定。但宗炎早逝，僅成目錄一卷。後賴學誠次子華紱整理請校，刊刻於大梁，世稱大梁本，然所收不及五分之一。⁹此後百餘年，坊間流傳之《章氏遺書》殘缺不全，章氏學說無法得到一個較全面的認識。直至民初，先是有日本學者內藤湖南利用

⁶ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁450。同樣的看法亦可見王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。

⁷ 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷113，頁2751。

⁸ 梁啟超，《清代學術概論》（台北：台灣商務印書館，1965），頁70。

⁹ 高志彬，〈景印劉刻本《章氏遺書》前言〉，載《章氏遺書》，頁1-2。

《章氏遺書》鈔本，寫了一篇〈章實齋先生年譜〉。胡適見之「深感慚愧」，遂將之對照浙江圖書館所出較齊備的《章氏遺書》，校補後另成一本新的年譜。於是一時之間，章學誠聲名大噪，關於其生平與年譜的討論蔚為風尚。學者如梁啟超、錢穆與何炳松等人，均對章學誠有一定之研究，並將章學誠的研究進一步加深、加廣。張述祖謂「民國以來，世人競重章氏之學」，確是不錯。¹⁰

因此在民初的學術界中，以「浙東」、「浙西」作為學術分野，已是一普遍的認識，這與章學誠研究的興起是分不開的。然而我們不能忽略，在內藤、胡適等人的年譜研究之前，江南文人以地利之便，已對《章氏遺書》及其學說有一定的掌握。張爾田自是其中一位，與之一起整理《章氏遺書》的學者，如沈曾植、孫德謙、李詳等人，他們研究章學誠也不比內藤、胡適等人晚。再如同為浙東人的何炳松，自謂民國八年任教於北大時，已開始研究章學誠史學。¹¹甚至張爾田的師輩人物，如譚獻、蕭穆（1835-1904）等人，均已可在他們的著作中發現章學誠的相關討論。¹²凡此均說明章學誠研究並非「憑空出現」的學問，胡適稱章學誠「生平事蹟埋沒了一百廿年無人知道」並不全然正確。¹³因此在近代章學誠研究，以及浙東、浙西學術的討論上，我們至少應注意到兩條脈絡。一是1920年以後，由胡適所引起的研究風潮。一是在這之前，部分江浙文人的會稽之學研究。這兩條脈絡在1920年以後彼此影響，章氏學說的研究得以不斷擴大。此處首要釐清的是，章學誠及其浙東西學術的討論，並非自民初才開始。

然而章學誠死後，其學問一直不被重視卻是個不爭的事實。張爾田在

¹⁰ 張述祖，〈《文史通義》版本考〉，《史學年報》，第3卷第1期（1939），頁71。

¹¹ 見何炳松，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》（上海：商務印書館，1922），頁5。亦可見龔劍鋒、陳浙峰，〈論何炳松對章學誠史學研究的貢獻〉，收載《章學誠國際學術研討會論文集》（北京：北京圖書館出版社，2004），頁93。

¹² 如蕭穆著有〈跋《文史通義》〉，譚獻《復堂日記》中亦有許多研讀章學誠著作的紀錄。見黃兆強，〈六十五年來之章學誠研究〉，《東吳文史學報》，第6期（1988），頁222。

¹³ 胡適，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，頁1。

〈《章氏遺書》序〉中曾探討過其中原因，其見解頗耐人尋味。張氏一共提出五點原因，都以「先生」（章學誠）與「為休寧高郵之學者」為對比。¹⁴他認為：

為休寧高郵之學者，憑據佐驗得一孤證，即可間執承學之口，而不必問其全書宗旨之如何。不通則引申假借以說之，又不通則錯簡衍文以遷就之。為先生之學，則每立一例必穿穴群籍，總百氏之所擇，而我乃從而管之。故為先生之學也拙，而為休寧高郵之學也巧。人情喜巧而惡拙，一也。

乾嘉考據學向被稱為「樸學」，然而張爾田此處卻認為這些學者不問學問宗旨，但憑佐驗孤證，即可成一家之言。如遇不通之處，則穿鑿附會、錯簡衍文來遷就自己一隅之發現。因此張氏稱此學取巧，反不如章學誠綜觀百籍，梳理歸納出一例來得拙樸。他進一步指出：

為休寧高郵之學者，勞於目治，逸於心獲。但使有古類書字，學書數十種左右，鈎稽一日可以得三四條。為先生之學，則其立義也，探蹟甄微，徬徨四顧，有參考數年而始得者，亦有參考數十年而始得者。及其得也，適如人所欲言，則人之視之也，亦與常等矣。故為先生之學也難，而為休寧高郵之學也易。人情趨易而避難，二也。

考據學者「勞於目」，章學誠則「勞於心」。前者的治學方法簡單，只要參看幾十種古書，摘記文字即可，後者則往往得苦思數十年而始得其義。一難一易，一樸一巧，這是張爾田認為章學誠與考據學者在治學方法上的不同之處。張氏在此很明顯地認同章學誠的治學方法，以「樸」、「難」勝於「巧」、「易」。但這都還只是從表面的治學工夫來講，張爾田接下來提出的原因，則深入章學誠的治學精神，及其所師法的對象。

為休寧高郵之學者，嚴絕勦說，故必引據成文往見、時賢解經之書。

¹⁴ 以下引文見張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁3-4。張爾田此處所指的「為休寧高郵之學者」，並非指戴震、段玉裁等乾嘉大儒，而應是考據學下的末流人物。詳見後文的討論。

王伯申說、段茂堂說，開卷爛然，非是則人以為陋。為先生之學則不然，有隳括成文者焉，亦有不必隳括成文者焉。同不是，異不非，惟義之與比，放諸四海而準，公諸四達之衢而人不能竊。故為先生之學也約，而為休寧高郵之學也博。人情尚博而鄙約，三也。

為休寧高郵之學者，意主疏通，以求是解。一名詳一訓，雖繁殺殊科而其義也皆有所底。為先生之學，則規架誠設，其用無乎不在。有略引其端以好學深思之自反者，有泛稱廣譬驗¹⁵之造述而後確者，雖復節目有疏落，援考有舛繆，而正無害其大體。故為先生之學也虛，而為休寧高郵之學也實。人情畏虛而夸實，四也。

王引之（伯申，1766-1834）與段玉裁（茂堂、若膺，1735-1815）均是乾嘉時期以音韻訓詁學見長的大家，張爾田批評考據學家每每引用其說法，看似粲然可觀，所據皆有本。然而若是論及大體義例，則不及章氏之學放諸四海皆準。換句話說，章學誠是「見其大者」，其學說雖看似簡約虛幻，卻把握住了最重要的通則，只待好學深思者循之大白。考據學家不過是「見其小者」，一名詳一訓，終究難見學問之大體。胡適說章學誠「眼高一世，瞧不起那班『擘績補苴』的漢學家」，正可以用來說明張爾田此段敘述。¹⁶

最後一個原因，張爾田直指程朱與陸王之別，尤為重要。張氏認為：

為休寧高郵之學者，以墨守為宗，再傳而後，疲精許鄭至甘，以大義微言拱而讓之宋儒。佞程朱者，憚其不我抵巇也，則往往援之以自重。為先生之學，則務矯世趨群言，殺列必尋其原而遂之於大道。雖以舉世所鄙棄之鄭漁仲，舉世所訾毀之象山陽明，先生揚摧所及亦且時時稱道焉。先生以不黨救黨，而守門戶者以為黨。先生以不衰治衰，而昧別識者以為衰。故為先生之學也逆風會，而為休寧高郵之學也順風會。逆則不樂從，而順則人人皆驚之，五也。

¹⁵ 「驗」通「驗」，見《遜堪文集》，卷2，頁12上。

¹⁶ 胡適，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，頁1。

若我們對照張爾田生平治學經歷，則可發現此段實為張氏個人的切身體驗。張爾田早歲與孫德謙共治許氏《說文》與江都《文選》諸書，篤志樸學，對於許鄭訓詁之學也曾有過一番鑽研。但後來研讀阮元、王先謙（1842-1917）的《經解》，卻苦於其學瑣屑鉅釘，無當宏旨，方才轉向章學誠《通義》之學。¹⁷然而清代考據學風之盛，順風會也。章學誠逆風會而治學，即如張爾田所處之時代，似乎也頗格格不入。張氏此處似乎隱然有以章氏自比的意味。

順風會與逆風會之間，張爾田進一步論及彼此師法宗派之不同。他稱實齋力矯當時治學之風氣，並稱道鄭樵（漁仲，1104-1160）與王守仁（陽明，1472-1529）的學問。這一方面說明了當時的學術風氣，另一方面則是承續章學誠在〈浙東學術〉中的見解。章氏論浙東、浙西，各以黃宗羲、顧炎武為宗，上推陸王與朱子二派。余英時已經指出，章學誠此處的見解，是將同時代的戴震比擬為朱熹，而自己則為王陽明矣。¹⁸章氏以陽明自比，是承浙東學術之遺緒。張爾田特地在最後一個原因中，點出程朱與陸王之別，亦是將朱陸之異同，比會於浙西與浙東學術。不過他批評的對象並非戴震，而是「為休寧高郵之學者」，似乎隱然將戴震與一般的考據學者做出了區別。

從治學方法的不同，歸結到最後師法宗派的不同，張爾田所提出的五個章學誠學說不彰的原因，事實上是由外到內，層層剖析乾嘉考據學與章氏學說的殊異。在這之中，張爾田處處表現出對於章學誠的認同，以及相對來說，對於考據學末流人物的厭惡。兩者相比較之下，形成一鮮明對比的學術系譜。「為休寧高郵之學者」，宗法程朱治學，自顧炎武始，至戴震而大盛，主導了一代學風，此為「浙西學術」之傳統。「為先生之學」，則以陸王為是，發自黃宗羲，會稽章學誠承之，成「浙東學術」之流傳。因此梁啟超論浙江學風，稱「理學方面，浙西宗程朱，而浙東宗陸王。」¹⁹確有其道理。

¹⁷ 張爾田，〈凡例〉，頁4。

¹⁸ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，收載《論戴震與章學誠》（台北：東大圖書公司，1996），頁370。

¹⁹ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁26。

討論至此，則勢必有一大問題。就地理位置來說，張爾田生於杭州，係浙西人，然以學術取向而言，則張氏似乎又被認為宗法浙東。這種情形同樣出現在龔自珍、夏曾佑等人身上，則在浙東與浙西之間，地理位置與學風之間的關係似乎並非如此固定。的確，梁啟超已指出浙東與浙西的學風，僅在清初較為分明。清代中葉以後，則互相影響不能一概論之。²⁰因此當我們循張爾田、章學誠的學術見解，上溯浙東西之學術流傳時，必須注意乾嘉以後，所謂的「浙東學術」、「浙西學術」，概不能以地緣出身來看。取而代之的是文人學者的治學特色與學術見解，這便得從其師承與學說內容去看。張爾田「自謂演浙東遺緒」，其學說亦普遍被認為「光大浙東史學」，則浙東學術之內容，究竟與張爾田的學說有何相通之處？

二、浙東學術

前文提及張爾田在〈《章氏遺書》序〉中，討論章學誠學問得不到重視的五個原因。其中從治學方法的不同，到最後師法宗派的殊異，其實已約略可見浙東學術的特色。在這五個原因中，張氏所推崇的是注重大體通則的學問，勝於考究枝微末節的考據之學。正如陸九淵在鵝湖之會上所作詩文：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。」張氏學問，強調融會貫通，其平生摯友，如孫德謙、李詳、鄧之誠等人，均與他有相同的治學取向。就這點來說，張爾田與浙東學術的關連是十分明確的。然而一個學術脈絡的形成，不能端賴一人一力。張氏推崇章學誠的治學方法，循之上溯黃宗羲，遠及陸王。但浙東學術的師承脈絡，遠非這幾位人物所能涵蓋。自宋至清，浙東學術源遠流長，其中名家輩出，學說內容亦時有損益。張爾田所師法的「浙東學術」，概不能以「融通」二字一語蔽之。因此本節聚焦於「浙東學術」，藉由不同學者的討論，釐清其學說內容之特色。由此我們得以比較張爾田的學說內容

²⁰ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁26。

中，哪些是與浙東學術相通的，哪些又是無法在浙東學術中循得脈絡的，這些都將於下文依次開展。

在民初一片章學誠的討論中，何炳松要算是將「浙東學術」推本溯源，用力最深的學者。何係金華人，與章學誠同樣出身浙東。清末民初研究章學誠的學者中，他與章氏的地緣關係可說是最近的。何炳松自謂在民國八、九年的時候，開始研究章學誠。當時他已從美國學成歸來，主修西洋史學，或由此故，何氏尤其注意《文史通義》中「義」的那一面。「義」與「事」、「文」是相對的，何氏認為過去的人研究《文史通義》，求的是「事」與「文」的部分。以「事」來說，《文史通義》開宗明義表示「六經皆史」，於是許多今古文家不看章學誠後面的論述，僅以此句話樹立門戶之見。古文家誤以為章學誠可以為他們說話，今文家則唯恐《文史通義》成為打倒他們的凶器，兩派人物事實上都不能體會到《文史通義》中的意涵。以「文」而言，還有另外一班學者注意到《文史通義》中的文章。他們著重於討論章學誠課蒙作文的方法，但也僅止於此，依然不見章氏《文史通義》所顯露出的史學意義。²¹胡適批評過去的學者研究章學誠，特別點名譚獻。他說譚獻雖然給章學誠做過一篇傳，但其文章既不大通，見解更不高明。「他只懂得章實齋的課蒙論！」²²胡適此處的批評，與何炳松頗能互相應和。

至於何炳松所重視的「義」，是否即是張爾田在〈《章氏遺書》序〉中所歸納出的五點「先生之學」的特色呢？應先指出，張爾田論章學誠，既非從何炳松所說的「事」出發，亦非只看重他的「文」。張、何二人基本上都能深入章學誠的學說內容，探討其中的「意義」。然而何氏所謂的「義」，仍與〈《章氏遺書》序〉所著重的部分不大一樣。張爾田雖然也提到了章學誠的「義」，但那是指放諸四海皆準的「通則」，也就是「義例」之意。其著眼點仍在於章氏學說與考據學者的不同之處，這是張爾田一直極力強調的地方。

²¹ 何炳松，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，頁6-8。

²² 胡適，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，頁1。

至於何炳松所稱的「義」，則直指章學誠對於「史學」的卓見。何氏謂《文史通義》對於中國傳統史學的意義有三：記注與撰述的分家、對於通史的提倡、以及對「天人之際」的探求。這三個意義彼此相關，並均與西方史學理論有關。記注、撰述的分家，指的是章學誠注意到「史料」與「著作」的不同。史家可以透過「當時之簡」，以「後來之筆」成一家之言，但史著不能與史料混為一談。而成一家之言，必須注重「前後相會始末可尋」，故通史遠比斷代史來得重要。章學誠所謂「蓋欲為良史者，當慎辨於天人之際」，其中即已富含西方歷史哲學的意涵。何炳松由是稱讚章氏的史學體系，遠勝西方諸哲。²³

章學誠與西方歷史哲學的比較，自何炳松開始，戴密微（P. Demieville）、倪文孫（D. Nivison）等人均曾探討過。後來余英時寫〈章實齋與柯靈烏的歷史思想——中西歷史哲學的一點比較〉一文，則可視為是這方面討論的集大成者。²⁴然而此處無意深入比較《文史通義》與歷史哲學的關係，²⁵而是藉由何炳松的討論，開啓浙東學術的史學面向。梁啟超稱「浙西多經學家，而浙東多史學家」，²⁶余英時亦稱章學誠特意以史學與戴震的經學相抗，²⁷則浙東學術似乎自來便以史學見長。然而前文已提及，「浙東學術」的討論並非自來就有，如果不是民初章學誠研究的興起，則此一概念尚難以為人所熟知。換句話說，許多研究「浙東學術」的學者，都是循著章學誠《文史通義》的脈絡。藉由章學誠的論述，觀看清代學術思想史的流變。即使到了民國六零年代，余英時仍不諱言他整理清代思想史，主要也還是靠實齋現身說法時所提供的線索。²⁸職是之故，凡是談「浙東學術」者，幾乎都離不開章學誠。

²³ 何炳松，〈序〉，載胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，頁8-22。

²⁴ 余英時，〈章實齋與柯靈烏的歷史思想——中西歷史哲學的一點比較〉，收載《論戴震與章學誠》，頁247-299。

²⁵ 關於張爾田、章學誠與歷史哲學的關係，將於第四章有較完整的討論。

²⁶ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁26。

²⁷ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，頁370。

²⁸ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，頁370。

論及清代學術思想的發展時，也大多都會討論章氏的〈浙東學術〉。從清代思想史到「浙東學術」，再從「浙東學術」到章學誠，實齋的「大論述」幾乎已經成了我們認識清代學術的必走門徑之一。其生前之默默無聞，與生後學說之大放異彩，真不可同日而語。

但必須注意的是，「浙東學派」從來就不是一個確切的學術流派，其中蘊含著許多個人的想像成分。當我們循著章學誠〈浙東學術〉的脈絡觀察清代學術史時，其樣貌並不一定符合實際的情形。換句話說，無論是「浙東學術」或「浙西學術」，基本上都是一種個人的主觀建構。因此章學誠的〈浙東學術〉固然顯現出一種「浙東學術」的樣貌，而何炳松、錢穆、余英時，乃至於張爾田，也都有各自心中的「浙東學術」。這種建構絕非毫無意義，相反地，觀察學者如何書寫他們心中的學術史，仍是瞭解學術發展的重要途徑之一。

以何炳松來說，他寫《浙東學派溯源》一書，將浙東學術上溯至北宋程頤。宋代理學又被稱做「新儒學」，以其融匯了儒、釋、道三家學說之故。但何氏認為宋代理學表面上雜揉各家學說，事實上仍各有流派傳承。陸九淵的心學脫胎於佛家思想，朱熹的學說淵源於道家思想，而程頤一派則是正宗儒家思想之傳。這三派是宋代以後中國學術思想之三大宗，其中又以程頤所得最純，並衍為浙東學派。此一論點與實齋〈浙東學術〉的見解顯然有很大的不同。

筆者認為，何炳松認知中的「浙東學派」，難免帶有一種「科學的意識型態」。在該書最後的結論，何氏講道：

著者做完這篇潦草的文章之後，不免發生一種不很樂觀的感想。這就是中國學術思想的內容好像不十分充實。道家的「無」，佛家的「空」，陳義都雖然很高，但是都不免過於消極了，不能適合現代的生活。至於儒家的學說雖然比較的積極，但是自南宋以來好像只發展到注意史學為止，不能跳出故紙堆的範圍，再進一步去研究自然科學和史學以

外的社會科學。²⁹

這與近代許多學者，認為乾嘉考據學實事求是的精神，有助於開展出科學精神，實具有異曲同工之妙。弔詭的是張爾田推崇浙東學術，大力抨擊乾嘉考據流弊，則究竟浙東學術與乾嘉考據學誰能與科學接軌，真是眾說紛紜。何炳松負笈海外，學的是西洋史學理論，但他仍對中國傳統學術有很大的認同感。是以在「浙東學術」的討論上，他頗有為傳統儒學辯駁的意味。他認為宋代以後，朱熹與陸九淵的學說都不是孔門正宗。在科學為導向的進化史觀下，朱陸學說都過於消極，因此他挖掘出程頤——浙東學術一脈，以其經世致用之學，方能與近代科學連上關係。縱是如此，何炳松仍不免感嘆南宋以後，儒家學說未能進一步關注到現實生活。在何氏的史觀中，物質科學的世界是中外共同的目標。

對於近代西力衝擊下的文人學者來說，何炳松對於科學的鍾情並非特例。在此筆者注意的是，何炳松用怎樣的視角「重構」章學誠〈浙東學術〉中的系譜，而這又與張爾田的見解有何異同。何氏的視角，既從科學而來，復將浙東學術畫入了史學的討論之中。他認為「要研究中國史學史必須研究中國學術思想史，要研究中國學術思想史必須研究浙東學術，要研究浙東學術必須追溯浙東學術的淵源。」³⁰因此他又認為「浙東學術」不妨也可稱作「浙東的史學」。³¹由是發現，何炳松論浙東學術，主要著眼點在於浙東的史學。他認為浙東史學講的是「道問學」，重視客觀知識與經世致用，最能與科學接軌。正如他為胡適《章實齋先生年譜》作序時，特別強調《文史通義》中的「義」，一樣也是從史學史的角度，理解並建構他心中的浙東學術樣貌。

²⁹ 何炳松，《浙東學派溯源》，頁205。

³⁰ 何炳松，〈自序〉，《浙東學派溯源》，頁8。

³¹ 何炳松，《浙東學派溯源》，頁189。何氏先反駁了「婺學」、「浙學」和「永嘉之學」三個稱法，認為這些都與「浙東」不盡吻合。然而何氏此書以「浙東學派」命名，也非「浙東學術」或「浙東史學」，則「學派」與「學術」之間，何炳松似乎並不認為有太大差異。

梁啓超同樣也注意到浙東學術的史學特色。在其名著《清代學術概論》與《中國近三百年學術史》中，他以「反動」論解釋明清學說的轉變。他認為宋明理學發展到晚明，學者逐漸厭倦主觀的冥想而傾向於客觀的考察，乃至明亡，遂有顧、黃、王等遺民大倡經世致用之學。清代乾嘉學風，大體承襲自清初諸儒。考據學重視客觀的經典文字，正是對前朝道學（理學）流弊的一種反動。至於章學誠及其〈浙東學術〉，梁氏並未多所著墨。在整個「反動」論的學術史架構中，梁啓超基本上僅將章學誠視之為清代史學的成績之一，而未深入探討其學術批評。³²

宋明理學與清代學術的關係，梁啓超的「反動論」著重於兩者之間的「斷裂性」。但錢穆與余英時，論三百年學術發展則著重其中的「連續性」。錢穆《中國近三百年學術史》一書開宗明義：

竊謂近代學者每分漢宋疆域，不知宋學，則亦不能知漢學，更無以平漢宋之是非，故先之以〈引論〉，略述兩宋學術概要。又以宋學重經世明道，其極必推之於議政，故繼之以東林。

明清之際，諸家治學，尚多東林遺緒。梨洲嗣軌陽明，船山接迹橫渠，亭林於心性不喜深談，習齋則兼斥宋明，然皆有聞於宋明之緒論者也。不忘種姓，有志經世，皆確乎成其為故國之遺老，與乾嘉之學，精氣寔絕焉。³³

錢穆所謂的近代學者，想必應包括了梁啓超。梁氏認為乾嘉考據學出於對宋明理學的反動，這便將漢學與宋學置於對立的地位。但錢穆認為宋學之極，必推之於議政，這是東林學說興起的原因。東林講學既為抨擊政治之現狀，同時也力矯王學之末流。³⁴故若論「反動」，則早在清初以前便可見端倪，

³² 關於梁氏的「反動」論，可見其著《清代學術概論》，頁4，以及《中國近三百年學術史》（台北：台灣中華書局，1975），頁1。而關於章學誠的討論，可見《清代學術概論》，頁70-71，以及《中國近三百年學術史》，頁270。

³³ 錢穆，〈自序〉，《中國近三百年學術史》，頁1。

³⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁10。

不待乾嘉考據學的興起。清初諸儒，其學說亦承自宋明各大家，雖然取捨萬千，但「皆有聞於宋明之緒論者」。因此梁啟超既論乾嘉考據學風，源自清初遺老，則又怎能不見黃、王、顧諸儒與宋明理學之關係。所以清代漢學實源自宋學，錢穆稱不知宋學則不能知漢學，著重的是學術傳承的系譜脈絡。

後來余英時把這「連續性」的關係進一步推衍，所論更詳。他認為清代經學考證直承宋明理學的內部爭辯而起。陳確寫〈大學辨〉，黃宗羲兄弟考證先天、太極諸圖的淵源，以及閻若璩、毛奇齡對於古文尚書真偽問題的爭辯，都是圍繞在朱陸之爭的幾個關鍵經典上去作工夫。換句話說，清代的考據學正是宋明理學的延續，只不過爭論的戰場從「義理」轉到了「考據」之上。³⁵從「義理」到「考據」，或是從「尊德性」到「道問學」，都是源自於學術發展內部逼生的動力。故余英時認為，如果僅從反動論來看，將不明白學術思想內在的演變關係。

若就學術傳承的關係而言，錢、余所挖掘出的系譜脈絡，可謂比梁氏所論深刻得多。較之何炳松追溯浙東學術淵源的作法，錢穆所論也更為全面。當我們順著錢穆三百年學術史的脈絡，一路談及章實齋時，則可發現錢氏談章學誠大都經史並論。何炳松談《文史通義》，特別鍾情於史學的部分。但錢穆論章實齋，首節即以〈《文史通義》與經學〉為標題，並直言「近代治實齋之學者，亦率以文史家目之。然實齋著《通義》，實為箴砭當時經學而發，此意則知者甚渺。」³⁶其後在「浙東學術」的討論上，史學一直都不是首要的問題，況且史學之重要，仍在於能發經學之大道。顧亭林倡「經學即理學」，向被認為是乾嘉考據學之開端。考據學者相信「由字以通其詞，由詞以通其道」，則求道不外乎從經典上求。而實齋「六經皆史」說，正是要挑戰六經之外，亦可見道。道不外乎人倫日用，與其訴諸故紙經文，毋寧見諸事物之變。於是歷史陳跡，一躍而與經學相抗衡。錢穆論「六經皆史」之

³⁵ 余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，頁348-349。

³⁶ 錢穆，〈中國近三百年學術史〉，頁420。

要旨，遂擷取實齋的文字作為總結：

苟明六經皆史之意，則求道者不當捨當身事物、人倫日用，以尋之訓詁考訂，而史學所以經世，固非空言著述，斷可知矣。³⁷

何炳松看見了實齋學說中史學的那一面，正是著眼於「史學所以經世，固非空言著述」，但他卻沒有（或者較不重視）討論章學誠史學背後的經學意義。這是錢穆所論較何氏為廣的地方。

事實上學術史本就是經史並論，浙東學術不可能僅在史學上打轉。以章學誠的「六經皆史」論來說，其經、史思想便是渾然一體而不可分割的。何炳松批評過去論者多只看重《文史通義》中的「事」與「文」，忽略了其中的史學意義，但他同樣也不見經學的那面。至於梁啟超論章學誠，也放在史學中來講，他似乎也沒特別注意章學誠的經學思想。³⁸因此錢穆稱「近代治實齋之學者，多以文史家目之」，其實是把梁、何以及何所批評的人物一竿子打盡。而與錢穆結為忘年之交的張爾田，他的看法亦與錢穆十分接近。甚至可以說，張爾田在實齋經學的研究上，比錢穆走得更遠。

三、張爾田與章學誠

張爾田與章學誠之間，其實有許多相似之處。這不僅是因為張爾田推崇章學誠的學說，更因為兩人有一共同的敵人——考據學者。終清一代，考據學之盛真有如波瀾壯闊，尤其乾嘉時期，名家輩出，梁啟超謂「學誠不屑屑於考證之學，與正統派異」，³⁹一語道盡章學誠與其所處時代的不合。同樣地，張爾田也十分厭惡乾嘉考據遺風。雖然民初章學誠研究漸興，學者逐漸注意清代學術在考據學外的另一條脈絡，但考證之風依然很盛，胡適提倡「新考

³⁷ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁432。

³⁸ 見梁啟超，《中國近三百年學術史》，第十五章〈清代學者整理舊學之總成績（三）〉，〈史學〉一節。

³⁹ 梁啟超，《清代學術概論》，頁70。

據學」即為顯例。然而〈《章氏遺書》序〉中張爾田所認為的五個章學誠學說不彰的原因，個個都針對考據學之流弊而發，因此王蘧常稱他「卓然自守不同乎流俗」。⁴⁰「流俗」者，與梁啟超所謂的「正統派」，其實指的都是同一類型的學者。則在〈《章氏遺書》序〉中，與其說張爾田沒有注意到《章氏遺書》在史學、文章上的價值，毋寧說是張氏特別想要彰顯章學誠與考據學的對抗之處。

並且，錢穆已指出，章學誠的「六經皆史」論是為挽經學流弊而發。⁴¹張爾田同樣在考據批評的背後，也有一個今文家學的主張。在〈與王靜安論今文家學書〉中，張爾田將治學方法分為「讀書得間」與「從統系綜合而得」兩種。他認為前者但適用於「古文家故訓之學」，而欲治「今文家義理之學」，則必用後者方法。⁴²張氏此處所謂的「讀書得間」，其實就是考據學的方法。他認為這固然是研究一切學問的初步，但並不適合用來治義理之學。易言之，在「考據」、「義理」與古文學、今文學之間，張爾田心中已有一套高下標準。治經學當以今文家為尚，考據學者僅僅沉浸於古文訓詁之中，不見大體義例，這是張爾田批評考據學的原因。

關於張爾田的經學主張，在下章將有更詳細的論述。此處主要是藉由張爾田與章學誠的對比，釐清「浙東學術」對張氏的影響。從以上的討論可以看出，章、張二人學術思想的出發點都是為「解經」而起，但論者大多都只注意到他們史學上的見解。梁啟超在《清代學術概論》與《中國近三百年學術史》中，都將章學誠定位在史學家。而他評價同時代的張爾田，也是一句「治史學綜覈有通識」。⁴³這種「偏見」與浙東學術的特色，是否具有關連呢？

前文談浙東學術，羅引何炳松、章學誠、余英時、梁啟超與錢穆各家見解，彼此之間雖然不盡相同，但相異之處大多在「尊德性」與「道問學」的

⁴⁰ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。

⁴¹ 錢穆，〈中國近三百年學術史〉，頁420。

⁴² 張爾田，〈與王靜安論今文家學書〉，頁3，總頁3187。

⁴³ 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁27。

師法問題上。至於浙東學術的內容與特色，從何炳松到錢穆的討論，我們大致能得到一個由史學到經史之學的印象。何氏認為浙東學術的特點是輕空談，重經濟實用，這與章學誠切求人事，言道不離人倫日用的見解其實有相通之處。兩者之差別只在於何炳松並未去挖掘出「非空言著述」的史學，背後還有經學之所以。實齋謂「近儒談經似於人事之外，別有所謂義理矣。浙東之學，言性命者，必究於史，此其所以卓也。」⁴⁴章學誠自己也明白地意識到浙東學術終究會突出於史學。質言之，不管是何炳松追尋浙東學術的源頭，強調其經世致用的一面；或是章、張二人看重浙東學術重義理、貴專家，以與考據學相抗衡的那一面，兩者最終的表現形式都仰賴於史學一途。故張爾田《史微》一書，正是「寓義於史」的最佳寫照。「名曰《史微》者，以六藝皆古史，而諸子又史之支與流裔也。」⁴⁵從學術流派的歷史之中，張爾田其實有他系統性的經學見解，故《史微》內篇第一〈原史〉一文即從孔子刪定六經講起。⁴⁶因此從「浙東學術」到張爾田，其間的影響並非只有外在的史學表現而已。然而浙東之學，必究於史，史學幾乎成為浙東學術自始至終的「大招牌」。無怪乎包括梁啟超在內的學者，都將章學誠、張爾田兩人以史學家視之了。

這並不是說章學誠、張爾田等一般論者眼中的「浙東學者」不是史學家。章學誠在史學上的卓越見解自不待言，而張爾田一生著作事實上也都以史著為主。但筆者仍認為，在張爾田的經史思想中，經學的地位仍優於史學。若單純從史學來解讀張爾田，將無法觸及他的思想核心。正如錢穆批評許多治實齋之學者，率以文史家目之，而不能見其箴砭經學之用意。

並且，張爾田與章學誠雖然有著共同的考據學敵人，但這也不是說兩人完全不做考證工作。章學誠的校讎學自然是一種對古書篇目源流的考證工夫，而張爾田一生箋注之作甚多，如《玉谿生年譜會箋》一書即對唐史與李

⁴⁴ 章學誠，《章氏遺書》，章二，〈浙東學術〉，頁33。

⁴⁵ 張爾田，〈凡例〉，頁1。

⁴⁶ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原史〉，頁1-4。

商隱生平有詳細的考證。雖然他們不像乾嘉考據學者，大多專注於經典上的訓詁工作，但考證對於張、章二人來說，仍具有一定的重要性。余英時曾引 Isaiah Berlin 「刺蝟」與「狐狸」的理論來比較章學誠與戴震的治學性格。「刺蝟」型的學者喜歡把所有的東西都貫穿在一個單一的中心見解之內，而「狐狸」型的學者則恰恰相反，他們知道很多事情，思想多方面開展，但不必有個中心系統。這其實相當類似章學誠所說的「浙東貴專家，浙西尚博雅」，以及義理與考據、尊德性與道問學之別。簡言之，浙東所出產的刺蝟，治學重專家，力求大體義理，頗得陸王尊德性之學。而浙西所出產的狐狸，治學尚博雅，務求字義疏證，是承程朱道問學之遺緒。然而考據與義理並不互相對立，「刺蝟」與「狐狸」之間雖然治學取向有所偏廢，但不過是第一義第二義之爭，而非兩者擇一的問題。因此余英時用了很大的篇幅，論證戴震縱使是乾嘉考據學家的領袖，但其根本仍在「義理」。章學誠雖然力倡「義理」之優先，但其方法也不免有「智識化」的傾向。余氏由此認為戴、章二人雖然治學取向不同，但基本上仍能保持著考據與義理之間的平衡。至於其他的乾嘉考據學者，則已失去這種平衡，倒向博學的一邊，成為沒有「超越衝動」的文獻主義者。⁴⁷

站在這群文獻主義者的另一個極端面的，大概正是王學末流人物。前者可視之為「偽程朱」，而後者則是「偽陸王」，兩者都失之偏頗而流於形式。張爾田與章學誠一樣，面對考據學的過度發展，也企圖以義理挽救其失衡。因此在《〈章氏遺書〉序》中，他雖然附和章學誠，力斥考據學之流弊，但最後他仍大聲疾呼：

為先生之學而不以休寧高郵精密徵實之術佐之，憑臆膚受，其病且與便詞巧說者相去不能以寸。為休寧高郵之學者，苟無先生，則經藝大

⁴⁷ 關於余英時此段的討論，可參考余英時，《論戴震與章學誠》，頁87-94、153-166。需注意余氏特別指出，西方近代思想界是一個「道術已為天下裂」的局面，因此「狐狸」、「刺蝟」大可分頭發展，各行其是。但在清代學術界，儒家的「道」仍具有絕對的權威，不論「狐狸」或「刺蝟」都離不開這個重心，因而不會有各自發展的狀況。

原，學之恆幹，必至盡亡。⁴⁸

因此張爾田強調考據與義理之學，「雖相迕而實相濟」，兩者看似衝突卻都是治學所必備之工夫。前引張爾田寫給王國維的信，亦稱考據學是治一切學問的根本。在張爾田心中，考據雖非第一義，但亦不能捨棄，否則義理亦不過空言。況且張氏批評考據學，主要是針對清代學者，而非廣及歷代治漢學之人。他曾言道：

是時（按：漢代）雖有博聞強識之士，思深究六藝之微言大義，舍考據而其道莫由。故考據者，去聖久遠，欲通六藝之意而解其惑，不得已而出此也。意苟通矣，惑苟解矣，六藝之微言大義，粲然如日中天。……輒近之談考據者則異是。不求微言大義之所歸，而鯁鯁然惟考據之是務。一宮室衣服器械也，則臚其異同；一土地人名星歷也，則推其沿革。……吾不知於六藝微言大義何補也？而黠者方且張赤幟以標榜於世，曰此漢學也。後進之士，彌以馳逐，樂其名之美而不務其實也。⁴⁹

簡言之，張爾田認為考據之弊在今不在古。他以六經中的微言大義為目標，批評清代許多考據學者亂考一通，不知於大義有何補益。我們同樣也能在《文史通義》中看到類似的批評，章學誠〈書朱陸篇後〉稱：

古人學於文辭，求於義理。……如韓、歐、程、張諸儒，竟不許以聞道，則亦過矣。……其於史學義例、古文法度，實無所解。而久遊江湖，恥其有所不知，往往強為解事，應人之求，又不安於習故，妄矜獨斷。⁵⁰

張、章兩人都對考據末流，牽強附會、不識大義的現象十分反感。兩人也都提及了古人考據，是為瞭解義理，這與清代許多考據學者僅僅是為考據而考

⁴⁸ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁4。

⁴⁹ 張爾田，〈遜堪摭言·論考據當注重微言大義〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁2。
亦可見張爾田，〈塾議一〉，《遜堪文集》，卷1，頁12上-下。

⁵⁰ 章學誠，《章氏遺書》，章二，〈書朱陸篇後〉，頁36。

據，其立意相差甚多。值得注意的是，章學誠此處但言義理而已，張爾田則反覆強調「微言大義」四字，似乎已隱約可見兩人歧異之處。其實張氏的立場更偏向今文家，這是張爾田經史思想中的另一條脈絡，將於後文再敘。

總結來說，張爾田生於杭州，就地理位置而言，他是浙西人。但他也十分推崇「浙東學術」，尤其他的成名作《史微》，仿章學誠《文史通義》之體例，並且開宗明義論「六經皆史」，自然讓他與浙東學術——章學誠之間緊密結合在一起。李詳稱他與孫德謙同為海內治會稽之學之兩雄，⁵¹正可代表時人對於張爾田的看法。孫德謙其實也不是浙東人，他與張爾田共治浙東之學，或可反映梁啟超所謂的清代中葉以後，浙東西學風互相影響，已不能就地理一概而論。⁵²

然而浙東學術源遠留長，自不止章學誠一人而已。許多論者將張爾田與浙東學術連結在一起，尚不僅以實齋之故。鄧之誠稱他「光大浙東史學」，正點出張爾田與浙東學術的另一層關係——史學。何炳松推溯浙東學術的源頭，認為重實用、輕空談的史學是其一直以來的特色。錢穆雖指出「六經皆史」是為經學而發，但在表現形式上仍仰賴史學一途。故不論是何炳松的浙東學術系譜，還是章學誠為人所熟知的浙學系譜，兩者的學術特色最終都賴史學作輸出。張爾田一生史著繁多，又從實齋之學，這固然可以說是「浙東學術」的影響。但嚴格來說，不如說他是史學上宗法浙東學術，這樣應更能表現他與浙東學術的關係。

在張爾田一生的師承交友中，屬浙東人的其實並不多。雖以地利之便，浙西文人對於章學誠的學說並不陌生，但在民國以前，與張爾田共治會稽之學的，亦不過譚獻、孫德謙等寥寥數人。即如爾田晚年的好友鄧之誠，治史學與之甚為相契，但亦不能認同章學誠的學說。⁵³因此張爾田對於浙東學術

⁵¹ 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札〉，頁38。亦可見王蘧常，〈清故貞士元和孫隘堪先生行狀〉，頁1314。王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，1363。

⁵² 梁啟超，〈近代學風之地理的分布〉，頁26。

⁵³ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

的推崇，其個人的選擇應比交遊圈的影響來得更重要。事實上在個人學術思想的建立上，學說的私淑，本就是師承之外的另一種方式。章學誠所建立出的浙東、浙西學術系譜，余英時已指出過於整齊單純，其中包含了不少實齋自己的主觀嚮往成分，這和他與戴震之間的心理抗衡有關。⁵⁴雖然這種系譜與實際的學術思想發展不一定吻合，但卻可以藉此觀察個人學術思想的特色。張爾田在另一篇代作的〈《章氏遺書》序〉中，即對章學誠〈浙東學術〉中的系譜大體繼承：

當時浙東與亭林並世則黃梨洲氏，獨衍蕺山之傳，下開二萬兄弟，再傳而得全謝山，三傳而得邵二雲，而實齋先生實集其成焉。⁵⁵

但張爾田並未如章學誠般，將浙東學術的系譜拉至自己身上。他推崇實齋學說，主要還是透過私淑，多於師承。在此並非否定譚獻治實齋之學對於張爾田的影響，只是筆者認為，張爾田與譚獻的師承關係，更重要地表現在經學方面，而非章學誠的史學。前文已提及，章學誠「六經皆史」論是為經學流弊而發，但在表現形式上，必究於史學。在後文的討論中，我們將會發現張爾田的經學主張，其實與章學誠有很大不同。他與章學誠之間的連結，主要仍以史學為主，這正是許多論者將他與「浙東學術」連結在一起的原因。戴晴與張家後代子弟訪談，曾提及他們對於張爾田治學的印象，大抵是一句「大爺爺讀史」。⁵⁶可知即使是張爾田的後人，對於其學問的認知也是以史學為主。故再來要討論的即是張爾田的史學著作，以及其中所展現出的史學思想。

第二節 張爾田的史學

時人對於張爾田治學的印象，通常都在史學一門。但必須注意的是，張

⁵⁴ 余英時，《論戴震與章學誠》，頁72、371。

⁵⁵ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁7。

⁵⁶ 戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，頁464。

爾田所謂的「史」其實具有兩種意涵。一種近似於今日所稱的「史學方法」，包括如何寫史、如何剪裁史料、史書的體例、史家的主觀解釋等問題。另一種則是「道」的展現，這接近於一種歷史哲學的討論，將於第四章有較詳細的敘述。本節所討論的「史學」主要指第一種意涵，至於張爾田的成名作《史微》其實並不屬於「史學方法」的範疇，這將於下章詳論。張氏一生史學著作甚多，但相對而言，他討論治史方法的文章卻遠不能與其著作成正比。我們雖然能在他的許多文章中看見有關「史」的討論，但其中絕大部分是種「史觀」（也就是第二種意涵的史），真正指稱「史學方法」者其實並不多，刊載於《學衡》上的〈史傳文研究法〉可為其中代表。因此以下先藉由此文討論張爾田的史學方法，再從他的史學作品中，檢視他治史的原則，最後則釐清張爾田的史學與章學誠的關係。

一、〈史傳文研究法〉

首先，〈史傳文研究法〉可說是張爾田一生遺留下來的著作中，探討史學方法最為全面的論文。所謂「史傳之文」，張爾田解釋道：

即所以銓配事實之一種程式也。劉知幾謂史有三長，曰才、曰學、曰識，史文者，質言之又所以表現此才、學、識之一種方法也。夫史之敘事也，不過故實而已，故實不能杜撰也。故實既不能杜撰，而欲適如其量焉，又史之敘事也。敘事未終，不能參以議論。既不能參以議論，而欲於適如其量之中見吾之才、學、識焉，則非史文不為功。譬諸人然，故實者所以為人之具，而才、學、識則其精神焉。⁵⁷

顯然張爾田論史學方法，承自劉知幾（子玄，661-721）。史文是種敘事的工具，用來陳述事實，其背後則是史家才、學、識的展現。由此開始，張爾田已將史學方法分為兩個層次，一是表面的文字敘述，一是內含的史學精神。

⁵⁷ 張爾田，〈史傳文研究法〉，《學衡》，第39期（1925），頁1，總頁5303。

前者是「有實可徵者」，又可分為「體」、「例」與「義法」；後者則是「無實可徵者」，也就是所謂的才、學、識。張氏認為數百年來史學不興，正由於學者普遍不重視史文。而他少時好讀實齋之書，中年以後又從事史局，經驗之豐，自比老馬，故作此書以專論史文。⁵⁸然而就首章看來，張爾田此書應統論體例義法，惟《學衡》所載，僅有前四章，則不知張爾田是否有完成此書。

在此四章中，張爾田所討論的問題集中在「史體」。史者，記事者也。但記事之文，又未必都是「史」。如碑誌之體，主要在歌功頌德，必然隱惡揚善，不若史家秉筆直書。又如行狀之體，敘述其人生平事蹟，往往鉅細靡遺，繁而不殺。至於史傳文則擷取重要者記之，甚至多人合傳，而不必一一盡述。再如小說傳記，體例繁雜，或與事實有出入，或為文人粉飾捏造，均不能作為史傳之文。⁵⁹

既為史文，又有「成體之文」與「不成體之文」分別。成體之文是真正的「史」，而成體之文則如史稿、史纂與史考，雖有助於修史卻不能謂之「史」。所謂「史稿」者，如實錄、起居注與國史等材料，均是隨時撰輯以備後世修史之用。這雖是第一手的記錄，但記事不分輕重，不能視為史。而「史纂」者，即後人蒐集材料並分門別類的專書，如通典、通考、譜牒、耆獻類徵等，各依典章類別輯修成書。這些或屬官修，或為私撰，都是修史時重要的參考材料。至於「史考」者，如纂誤、糾繆、考異之作，是史書作成之後的進一步考證工作，這對古史而言尤其重要。⁶⁰在史稿、史纂與史考的基礎上，史書得以修成，謂之成體之文，並有六家三體之分。

李紀祥已指出，張爾田所謂的「成體之文」與「不成體之文」，其實正是章學誠所講的「撰述」與「記注」之別。而張氏論成體之文有六家三體，

⁵⁸ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁2，總頁5304。

⁵⁹ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁3-6，總頁5305-5308。

⁶⁰ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁7-13，總頁5309-5315。

亦是在劉知幾六家二體的基礎上，補上晚出的「紀事本末體」，⁶¹但兩者仍有不同。《史通》論六家，是尚書家、春秋家、左傳家、國語家、史記家與漢書家。張爾田一方面延續六家之說，另一方面卻認為《尚書》、《春秋》應屬經科，不能以史論之。⁶²而《左傳》、《國語》均出左氏，可以一家視之。至於《左傳》以後，「司馬遷病左氏之體直而分之以類例，班固又病司馬之用疎而檢之以繩墨。《史記》為通，而《漢書》為局。」故後代史書所宗法者，不出《左傳》、《史記》與《漢書》三家。⁶³在此張氏已將六家約為三家，而此三家又可分為二體，即《左傳》之編年體，以及《史記》、《漢書》之紀傳體，再加上晚出的「紀事本末體」，則為史書之三體矣。然而張爾田論六家三體的最特別之處，在於他認為三體最終仍歸於一體。張氏謂：

編年也，紀事也，紀傳一體皆足以賅之。何則？紀以包舉大端，傳以委曲細事，表以譜列年爵，志以總括遺漏。……劉知幾有言：「紀者編年也，傳者列事也。」……故歷代以來皆以馬班為正史之宗，而以編年、紀事為別子。雖知幾嘗謂紀傳、編年不可偏廢，然觀其糾彈皆以史漢為鵠，則固仍挈不祧之統以與馬班也。⁶⁴

因此張爾田的六家三體論，最後全以紀傳一體為依歸，這顯然也和劉知幾的二體論、章學誠的三體論不同，故李紀祥稱之為一體論調的主張者。⁶⁵

進一步探討張爾田的一體論，則可發現他十分強調紀傳體在書寫上的彈性。在傳統來說，紀傳體不獨能涵蓋編年、紀事，即使放諸現代史學，張爾田也認為並無不妥之處。他稱紀傳一體，「未嘗無圓神方智之規、通變宜民

⁶¹ 李紀祥，《時間·歷史·敘事：史學傳統與歷史理論再思》（台北：麥田出版社，2001），頁201。

⁶² 鄭鶴聲曾整理張爾田〈史傳文研究法〉一文成一圖表，但該表將尚書家、春秋家、左傳家、國語家均併入《左傳》一家，則非張爾田的原意。見鄭鶴聲，《中國史部目錄學》（台北：台灣商務印書館，1966），頁224。

⁶³ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁13-15，總頁5315-5317。

⁶⁴ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁15-16，總頁5317-5318。

⁶⁵ 李紀祥，《時間·歷史·敘事：史學傳統與歷史理論再思》，頁203。

之用。」古人修史，皆能視其時代所需要，在紀傳體中變通活用。張爾田以親身參與的《清史稿》為例。德宗以後，新政繁多，有非舊例所能分類者，如交通、邦交、宗教等，則另立新志以記載之。既有之體例，若不符時代之需要，亦未嘗不可刪去，如封建制度既廢，則《漢書》自無〈世家〉。凡此均可見中國傳統正史實能與時俱變，張爾田由是批評那些新派學者「國體既更，史體亦宜革」的論調是不通史學的表現。尤其古代中國的政治體制，政自天子出，故不能不以天子編年，「豈沾沾焉為帝者一人敘家譜哉？」即如今日，共和代興，也大可去「本紀」之名，凡此都可變通，何須革紀傳之體呢？⁶⁶

可以發現張爾田的論點顯然與梁啟超〈新史學〉相對，⁶⁷他的史學主張無疑較具有中國傳統的色彩，這與他親身參與修纂《清史稿》一事自然是有所相關的。《清史稿》修纂之初，關於體例的問題曾引起廣泛的討論，朱師轍（少濱，1878-1969）在《清史述聞》中即錄有近二十人的意見書，其中亦包括梁啟超的〈清史商例〉。⁶⁸梁氏在該文中提出了許多建議，包括〈紀〉、〈表〉、〈志〉、〈傳〉，他都一一提出自己的看法，甚至編好了詳目。⁶⁹但結果是「梁啟超所言尤繁夥，然多不中義例，卒從繆荃孫之議，用《明史》體裁，而略加變通。」⁷⁰當時參與修纂《清史稿》的人員，泰半是清遺民，則《清史稿》所展現出的編纂體例，自然較接近於傳統正史。張爾田在〈史傳文研究法〉中的史體論，即可視為是其修纂《清史稿》的心得。雖然《清史稿》修成之後，非議頗多，但作為中國傳統史書的最後代表，它仍具有很大的意義。

⁶⁶ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁20-21，總頁5322-5323。

⁶⁷ 見梁啟超，〈新史學〉，收載《飲冰室文集·九》，頁2-4。

⁶⁸ 朱師轍，〈清史述聞〉，頁3。

⁶⁹ 梁啟超，〈清史商例第一書〉，收載朱師轍，〈清史述聞〉，頁123-142。

⁷⁰ 張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁521。梁啟超在〈清史商例第一書〉中所建議的詳目，凡表二十五，志二十六，列傳五十二，與後來《清史稿》表十，志十六，列傳十五的體例，兩者確實有很大的差距。

二、有關《清史稿》的批評與辯護

自1914年開館以來，《清史稿》的修纂歷經了近十五年的時間。期間參與其事的人員多達近五百名，共計修成五百二十九卷，若以篇幅而論，則二十五史中無出其右者。⁷¹然而規模如此浩大的一件事情，卻只留下相當有限的修纂紀錄，即使是親與其事的清遺民，也很少能交代其中經過。這或許與當時的修纂人員幾經變動有關。夏孫桐（閩枝，1857-1941）將1914-1928的修史經過粗分為三期，其中三期均在館的人員不過柯劭忞、夏孫桐、朱師轍等十四位，即如張爾田亦在第三期離館。⁷²因此史館中雖人才濟濟，但能始終其事的人員卻在極少數。張爾田於燕京大學任教時曾以「《清史稿》纂修之經過」作過一次演講，該講稿經王鍾翰序錄後發表在《史學年報》上，並附有張氏整理的〈清史館館員名錄〉。此名錄原為章鈺的手寫稿，張爾田整理後，並以修史末期末參與其事之故，復請夏孫桐改正。後來朱師轍將此文收載《清史述聞》，並再加入自己的校語，對於瞭解當時修史之情形，張、夏、朱等人的紀錄是十分重要的參考資料。⁷³

據〈清史館館員名錄〉所載，當時參與修纂《清史稿》的人員雖多達數百名，但實際到館修史的人員未及一半。⁷⁴許多人但有纂修之名，而無修史之實。並且時局動亂，修史幾經轉折，致使弊端叢生，人事問題不過其中之一隅而已。張爾田講述修史經過，即直言參與修史的人員或有率增詞句、妄下褒貶者，而經費不足，主事者又未能終事，刊行前復經金梁（1878-1962）私自竄改，⁷⁵這些都是《清史稿》未能盡善的原因之一。

⁷¹ 馮爾康，《清史史料學》（台北：台灣商務印書館，1993），頁56-59。

⁷² 朱師轍，《清史述聞》，頁41-42，51-54。

⁷³ 張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁522-529。朱師轍，《清史述聞》，頁282-300。

⁷⁴ 朱師轍，《清史述聞》，頁51。

⁷⁵ 張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁521-522、529。

因此《清史稿》刊行之後，旋即引起一陣批評，其中固然有許多客觀謬誤的糾正，但也有不少主觀的意識之爭。就前者而言，親身參與其事的朱師轍，在《清史述聞》中即針對《清史稿》之問題洋洋灑灑寫了三卷文字。其中包括撰述之流弊、撰人的變遷、條例不一、時勢迫促、竄改更正與同名重傳六個子題，均是就《清史稿》本身的問題而發。朱師轍由此感嘆若由柯劭忞總籌其事，以其學術年望，當不至於有後來如此多的錯誤。⁷⁶可見即使是在館中人，也不乏批評之聲浪。至於館外人士，則更可謂群起撻伐。傅振倫（1906-1999）是其中持論較為客觀，批評也較為全面的代表。1931年，他先是在《史學年報》上發表〈《清史稿》之評論（上）〉，總論《清史稿》之得失。隔年他再刊載續篇，依〈紀〉、〈志〉、〈表〉、〈傳〉之序，分論《清史稿》之內容。⁷⁷在總論中，傅氏列舉了二十八項議題，其中糾誤者多，而讚美極少。如重複、煩冗、漏略、稱謂之失、印刷之誤、無時間觀念、不能詳近略遠等，傅振倫均援引大量的實例說明之，可謂當時《清史稿》批評的總結。

至於主觀的意識之爭，可以當時負責審查《清史稿》的故宮博物院院長易培基（1880-1937）所提出的十九點聲明為代表。其中包括「反革命」、「藐視先烈」、「稱揚諸遺老，鼓勵復辟」、「反對漢族」、「為滿清諱」、「泥古不化」等聲明，大抵從政治立場上作批評。⁷⁸事實上這也是當時輿論對於《清史稿》的一種觀感，他們多將清遺民的政治立場與《清史稿》劃上直接的關係。故林志宏即認為，《清史稿》的編纂可以有三重意涵。首先，中國固有的「正史」撰寫體例和宗旨，至此劃上句點。其次，作為「國家建構」的寫照，修纂《清史稿》所引起的爭議代表帝王家族逐漸被民族國家所取代。最後，《清史稿》是當時政治角力與歷史記憶的一顆棋子。⁷⁹在這場政治角力中，初步

⁷⁶ 朱師轍，《清史述聞》，頁43-107。

⁷⁷ 見傅振倫，〈《清史稿》之評論（上）〉，《史學年報》，第1卷第3期（1931）。〈《清史稿》之評論（下）〉，《史學年報》，第1卷第4期（1932）。

⁷⁸ 〈故宮博物院院長易培基呈行政院文〉，收載許師慎輯，《有關《清史稿》編印經過及各方意見彙編》（台北：中華民國史料研究中心，1979），冊上，頁228-233。

⁷⁹ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁134。

的結果是國民政府以「史稿中多有違礙，謂非信史，忽禁發行。」⁸⁰

禁令既出，不久復有要求解禁的聲浪，孟森與容庚可為其中代表。先是孟森於1932年在《國學季刊》上發表了〈《清史稿》應否禁錮之商榷〉一文，開宗明義講道：

在館秉筆諸人，當時采清代舊望，來者多以元遺山自況，用修史以報故君，故疑其內清而外民國，此誠有之。但意主表揚清室，與敢於觸犯民國，並非一事。其可疑與否，當據書中內容而言，不當以揣測之故，湮沒甚富之史料。⁸¹

因此孟森考察《清史稿》全書，一一檢錄與民國有關之記載，據以認為故宮博物院的審查結果「或有可嫌之處」。最後他呼籲《清史稿》應解禁，否則徒然將大宗史料讓之異國史學家，將不利於中國學術界的發展。⁸²

容庚亦從學術發展的角度作建議。他認為故宮博物院既接手《清史稿》的審查工作，並聲明將聘請專家，就所藏各種清代史料，輯為長編，待編成之後再開史館，重修清史。則為何禁行之後，未見進一步的修史工作，甚至讓《清史稿》淪為「奸人牟利之具」。⁸³容庚並且批評傅振倫的評論多是毛舉細故，且時常雜有情感之語，如云「此書不絕，是無天理。」而其評論之內容又多自相矛盾，甚至有誤載《清史稿》原文之處，則怎敢以此責難《清史稿》或有無心之疏漏呢？至於故宮博物院所稱「反革命」、「藐視先烈」等過失，容庚持論更與孟森相契，認為根本是無稽之談。⁸⁴故總而言之，正如朱

⁸⁰ 張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁522。

⁸¹ 孟森，〈《清史稿》應否禁錮之商榷〉，收載朱師轍，《清史述聞》，頁397。該文亦收載孟森，《明清史論著集刊·續編》（台北：南天出版社，1987），頁452-482。許師慎輯，《有關《清史稿》編印經過及各方意見彙編》，冊下，頁610-616。

⁸² 孟森，〈《清史稿》應否禁錮之商榷〉，頁404。

⁸³ 容庚，〈《清史稿》解禁議〉，收載朱師轍，《清史述聞》，頁424-427。容庚所謂的「奸人牟利之具」，應指禁印後《清史稿》供不應求，遂使商人趁機牟利。朱師轍即稱《清史稿》禁錮之後，書價由百元預約漲至五六百金而不可得，這些書多從關外流入北京，即如殘缺不全的《清史稿》亦可賣至百金的價錢。見《清史述聞》，頁431。

⁸⁴ 容庚，〈容庚為檢校《清史稿》者進一解〉，收載朱師轍，《清史述聞》，頁428-429。

師轍所說：

《清史稿》之價值，縱以後有良史重撰，亦將如《舊唐書》、《舊五代史》而不可廢，是可斷言。況復有世界各國圖書館為之保存乎。故人欲知清一代事，則不能不讀《清史稿》。⁸⁵

可以發現孟森、容庚與朱師轍的討論大抵將焦點從主觀的意識之爭，拉回史學編纂的問題上。近年來中國大陸計畫纂修一部新的清史，⁸⁶也重新評估《清史稿》的優劣之處。其中雖仍不乏許多意識之爭，⁸⁷但大抵多能注意到《清史稿》的史料價值。在這其中，張爾田所撰寫的部分便得到了不少好評。

三、張爾田與《清史稿》

張爾田自1914年入館以來，花了近十年的歲月在修史一事上，其用功不可謂不深。而修纂《清史稿》一事，也是他首次從事史學編纂的工作，縱然其事飽受批評，但就張爾田所撰部分來說，則得到了較高的評價。王鍾翰曾回憶道：

據鄧先生（按：鄧之誠）告我：「清史館」開館之初，凡經聘請為纂修、協修的人員必需每日入館編書，張先生就按時入館修書，而絕大多數的纂修、協修是很少每日按時入館的。⁸⁸

與張爾田同鄉，並同在清史館任職的陳敬第（叔通，1876-1966）也稱：

歲甲寅，清史館開，余膺聘撰修，時吾邑張君孟劬亦以仲兄薦在館。每食中入昃而歸，見君伏案矻矻，日數百言不休，間或雜以談謔，同

⁸⁵ 朱師轍，《清史述聞》，頁432。

⁸⁶ 由於該書尚未付梓，故本論文提及此一「清史」時，均不標以書名號。

⁸⁷ 如馮爾康評價《清史稿》，仍認為第一個令人不滿意的地方在於「政治觀和史觀落後」。見馮爾康，《清史史料學》，頁60。

⁸⁸ 王鍾翰，《清心集》，頁56。

輩交口，以雅才推之。⁸⁹

可知在當時眾多的纂修中，張爾田是較認真的一位。在館期間，張爾田共計修成了〈樂志〉八卷、〈刑法志〉一卷、〈地理志·江蘇篇〉一卷以及〈圖海李之芳傳〉一卷。⁹⁰另有〈后妃傳〉，稿成而未被採用，後來由他自行出版成書。在這些作品中，唯一的列傳是圖海（?-1681）與李之芳（1622-1694）二人的合傳，本由負責順康朝列傳的繆荃孫負責。繆氏病故之後，張爾田接任之，並與夏孫桐共同商定康熙朝大臣傳目，但張氏後來僅完成此傳。⁹¹〈地理志〉的總纂是張爾田的老師秦樹聲。秦氏編纂〈地理志〉，原本欲自成一書，故用力甚勤，但最終未能完成便與世長辭。⁹²而張爾田修纂〈地理志〉中的〈江蘇〉一篇，除秦樹聲之故外，也應與其地緣關係與學術取向有關。至於〈刑法志〉的修纂，顯然與張爾田曾任職於刑部有關。惟〈刑法志〉凡三卷，依序為律例、刑制與訴訟，張爾田與李景濂各寫有其中一卷，但朱師轍稱最後採用的是許受衡之稿，則不知張氏所作究竟為那個部分。⁹³

張爾田在《清史稿》中的撰述部分以〈樂志〉篇幅最大，結構最為完整，也最為後人所讚賞。即如嚴厲批評《清史稿》缺失的傅振倫，對於〈樂志〉一節也少見地頗有好評。傅氏論道：

是篇卷一略述歷代樂制之沿革損益。卷二述聲容器數，管律弦度。卷三至七載樂章而附以羣臣之嘉頌。卷八載樂器名稱形制（亦無圖案）。所獲藩屬樂器列於宴樂者，並志之。此志為書雖不過八卷，然樂制梗槩，粗具於是。惟廣錄樂章，是政書之體，失書志之例矣。⁹⁴

⁸⁹ 陳敬第，〈傳序〉，載張爾田，《清列朝后妃傳稿》（台北：文海出版社，1972），頁5。

⁹⁰ 見《清史稿》志69-76，志117-119（其中不知何卷為張爾田所撰），志33，以及傳38。

⁹¹ 朱師轍，《清史述聞》，頁53-54。〈圖海李之芳傳〉亦收載《遜堪文集》。

⁹² 朱師轍，《清史述聞》，頁33。

⁹³ 朱師轍，《清史述聞》，頁36。關於張爾田所撰〈刑法志〉有幾卷的問題，在本論文首章中曾有討論。大致來說，筆者據王鍾翰序錄的〈《清史稿》纂修之經過〉以及朱師轍《清史述聞》，認為張氏所撰應為一卷。

⁹⁴ 傅振倫，〈《清史稿》之評論（下）〉，頁157。

相較於〈《清史稿》之評論〉一文中滿滿都是批評之語，他對於張爾田的〈樂志〉已可說是相當認同。事實上近幾十年來在中國大陸的清史研究風氣中，也不乏學者注意到〈樂志〉的價值。如沈渭濱認為〈樂志〉的內容除了敘述清代樂制之沿革，其餘如樂譜、樂器、歌辭等均有其價值，足堪新修清史採用。⁹⁵而馮爾康更是全面稱讚張爾田所撰部分，「均為廣徵博採之作」。⁹⁶然而為什麼張氏會負責修纂〈樂志〉呢？

首先，張爾田認為〈樂志〉與移風易俗息息相關，不可不慎。〈樂志〉開宗明義寫道：

記曰：「安上治民，莫善於禮。」「移風易俗，莫善於樂。」樂也者，考神納賓，類物表庸，以其德馨殷薦上帝者也。聖道四達，聲與政通，於是有綴兆之容，箛籥之音，被服其光輝，膏潤其猷烈，以與民康之，民無瘡痍擊傷之嗟，放僻嫚蕩之志，夫然後雅頌作焉。……王官失守，神不降祉。迨及春秋，脊脊大亂。仲尼序詩，列黍離於國風，齊王德於邦君，明其不能復雅。中更暴秦，樂經埃滅，音之鄭衛，自此而階，郊廟登歌，聲不逮下。擾民齊教，無聞焉爾。⁹⁷

可知張爾田撰寫〈樂志〉的動機之一，乃出於一種道德的憂患，這其實與他從學術論道德的思想體系相一致，筆者將於第三、四章有更詳細的討論。

其次，在1928年的《大公報·文學副刊》上曾有人倡議「〈曆志〉及〈樂志〉中涉及推算技術之部分，皆成專科，亦宜刪汰。」為此張爾田特地致書吳宓（該報〈文學副刊〉編輯），專論《清史稿·樂志》體例。⁹⁸在該文中張氏認為有必要詳載清樂音律的原因主要有二，一是「從前言樂者，多疏於算

⁹⁵ 沈渭濱，〈清史編纂體例體裁之我見〉，《復旦學報》，2003年第4期，頁3。

⁹⁶ 馮爾康，《清史史料學》，頁57。

⁹⁷ 《楊校標點本清史稿》，〈志六十九·樂一〉，頁2731。亦可見張爾田，〈《清史·樂志》序〉，《亞洲學術雜誌》，第4期（1922），頁14-15。亦收載《遜堪文集》，卷1，頁14上-下。

⁹⁸ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其一〉，《學衡》，第66期（1928），頁1，總頁9241。原載〈張爾田君來函·論《清史稿·樂志》體例〉，《大公報·文學副刊》（天津），第37期，1928年9月17日。並收載《遜堪文集》，〈論《清史稿·樂志》體例答吳兩僧〉。

學，於黃鐘度數但舉大略，雖宮律不必用密率而亦合，而異說之岐，實亦由此。」一是清樂與古樂實有很大的不同。清聖祖通曉西洋樂譜，又長於疇人之術，遂開一代之樂，故既有此種特色，史家焉能不記？正如《漢書》有〈藝文志〉，亦以劉向校書為第一次之故，若在《史記》，則自然沒有必要。因此張爾田從史識而論，認為〈樂志〉不可刪汰。⁹⁹

最後，張爾田修纂〈樂志〉實與他擅長算學有關。吳宓即言：

《清史·樂志》係張孟劬君（爾田）一手修成。張君素治算學，當時定稿曾幾費經營，將大部頭官書百餘卷及私家奏稿數種，擷精取華，約之又約，乃成此數卷，亦可謂謹嚴矣。曾有凡例八條，說明所以必須詳載之理由。惜印本去之，遂使人無從考見張君纂修之旨趣。¹⁰⁰

今《遜堪文集》中，尚收有張爾田與人討論算學的書信兩篇，¹⁰¹可知張氏修纂〈樂志〉，亦以其所長之故。

《清史稿》中張爾田所撰部分以〈樂志〉篇幅最大，但事實上張氏尚寫有〈后妃傳〉，用力更深，惟最後出版時未用其稿。於是就在《清史稿》刊行後不久，張爾田另行將〈后妃傳〉整理為《清列朝后妃傳稿》，出版成書。故《清列朝后妃傳稿》實可視為張氏修纂《清史稿》的副產品。

四、《清列朝后妃傳稿》

雖然張爾田所撰的〈后妃傳〉最終未能收載《清史稿》中，但此部分卻正是他用功最勤的作品。張氏曾自言「一生成就，或在此書。」¹⁰²王鍾翰也說該書是張爾田「最珍惜得意之作」。¹⁰³馮爾康則稱讚道：

⁹⁹ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其一〉，頁1-2，總頁9241-9242。

¹⁰⁰ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其一〉，頁3，總頁9243。

¹⁰¹ 見張爾田，〈九十者一予不事八十者二算不事答問〉、〈答德國顏復禮博士問《管子·輕重》〉，《遜堪文集》，卷2，頁4上-6下。

¹⁰² 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

¹⁰³ 王鍾翰，《清心集》，頁55。

其〈后妃傳〉草稿，雖未被採用，自編成單行本《清列朝后妃傳稿》二卷，僅參考書籍便九十餘種，其中有內閣檔案、「玉牒」、「御製集」、「起居注」、「聖訓」、「實錄」、「東華錄」、「碑傳集」、則例、文集、筆記等。這位嚴肅的史學家做了大量的蒐集資料和整理工作。¹⁰⁴

馮氏所言，應引自張爾田的外甥山陰平毅君編校《清列朝后妃傳稿》時所作之序。其中列舉參考書目凡九十三種，尚不包含未能親見者，足見張爾田用力之深。¹⁰⁵張氏在清史館時，〈后妃傳〉原本由吳昌綬（伯宛，1867-1924）負責。當時他先編輯長編，所採官私著作、玉牒實錄僅數十家，未半而屬以張爾田接手，張氏乃續補其中大半，所成篇幅遠遠超過後來《清史稿》中的〈后妃傳〉。¹⁰⁶《清史稿·后妃傳》係金兆蕃（錢孫，1868-1950）所作，金梁稱為與他傳齊一，故採用較為簡覈的兆蕃稿本。至於張爾田所作，「敘事獨詳，尤多考證，……亦足補正史所不足。」¹⁰⁷但事實上《清列朝后妃傳稿》中的正文甚為簡潔，說明與考證部分大抵以小字標示，使得注解部分數倍於正文，這既是該書的特色，同時也可看出張氏的考據功力。

關於張爾田在該書中的考據方法，鄧之誠曾有如下記載：

閱《西河合集》、《胙朝彤管拾遺記》，全採野記，殊無別擇之力。張孟劬《列朝·后妃（傳）》頗學其用筆，其改詔諭亦自毛先之。不與毛同者，為專據官書，不信傳聞。自以張為得，毛則純乎小說，特筆致生動可喜，又張所望塵莫及者也。予生平論學論人，必各如其銖兩，絕不掉以輕心，雖甚惡之，而必知其所長，愛之，亦必知其所短，猶

¹⁰⁴ 馮爾康，《清史史料學》，頁57。

¹⁰⁵ 張爾田，《清列朝后妃傳稿》，頁1-4。此書與《史微》一樣，均由張爾田的外甥山陰平毅君一手編校，並副名曰「遜堪外集」。蓋《史微》但為「內篇」，而無外篇之作，題曰「遜堪外集」，或有與《史微》相補之意。詳見第三章的討論。

¹⁰⁶ 張爾田，〈清史后妃傳序〉，《學衡》，第43期（1925），頁1，總頁5945。陳敬第，〈傳序〉，載張爾田，《清列朝后妃傳稿》，頁5。亦可見張爾田講稿，王鍾翰序錄，〈《清史稿》纂修之經過〉，頁522。

¹⁰⁷ 金梁，〈后妃傳稿書後〉，載張爾田，《清列朝后妃傳稿》，頁491-492。

有人謂予愛憎之見甚深，可謂不知我者。¹⁰⁸

鄧之誠認為張爾田此書的筆法雖不如毛書生動，但長處在於據實有徵。在大量的史料基礎上，《清列朝后妃傳稿》一書較之《清史稿·后妃傳》便顯得詳盡許多。該書分上下二卷，上卷溯自肇祖原皇后（清太祖努爾哈齊的先祖，皇后之名為後代追諡），以迄世宗朝后妃，凡七十餘人。下卷起於高宗孝賢純皇后，至德宗朝后妃，亦將近八十人。¹⁰⁹相較之下，《清史稿》所收后妃數目不及張書一半，而史料亦不齊全，故傅振倫批評：「此傳本無依據，勉強立傳，未免無味。」¹¹⁰

今據〈清史后妃傳序〉，可知1923年張爾田離開清史館時，應該已經完成了〈后妃傳〉的底稿。¹¹¹南歸之後，張爾田仍不斷刪削補正，及聽聞吳昌綬辭世，復又衰病不能文，遂將全稿付予平毅編校，並於1929年出版成書。¹¹²刊行以來，「頗受此間學者歡迎」，討論尤多。¹¹³張爾田一方面回應來自各方面的質疑，一方面又繼續修改內文，乃至1937年，凡三次校補，再成定本，並寫信給鄧之誠，詳載校補內容。¹¹⁴則自開館修史以來，張爾田為此書耗費二十餘年心力，無怪乎他自稱一生成就，或在此書。

在該書的一開始，張爾田即說明修纂〈后妃傳〉的重要性。他認為清代

¹⁰⁸ 鄧之誠遺作，鄧瑞整理，〈五石齋文史札記·八〉，《中國典籍與文化》，2003年第2期，頁124，1943年6月17日。關於張書與毛書的關係，吳宓亦曾有如下敘述：「《清列朝后妃傳稿》一編凡二卷，倣毛西河《彤史拾遺》，不虛美，不隱惡，據事直書，體例謹嚴，文采斐然，尤為晚年經意之作。題曰「列朝」者，用錢牧齋《列朝詩集》之例。」見張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，《學衡》，第71期（1929），頁6，總頁9976。

¹⁰⁹ 《清史稿·后妃傳》以太祖生母顯祖宣皇后為第一，而未如張爾田上溯至更久遠以前的先祖。惟《清史稿·后妃傳》終於宣統一朝，張爾田則不記鼎革以後之事（溥儀的「皇后」冊封於民國11年）。

¹¹⁰ 傅振倫，〈《清史稿》之評論（下）〉，頁167。

¹¹¹ 張爾田，〈清史后妃傳序〉，頁1，總頁5945。亦可見《清列朝后妃傳稿》中張氏的自序。

¹¹² 張爾田，〈清列朝后妃傳稿〉，頁487。

¹¹³ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，頁4，總頁9974。

¹¹⁴ 張爾田，〈與鄧文如先生書〉，頁1-6。然而對照後來刊行的版本內容，張爾田並未將這些校補付刻。

帝王臣僚，均有大批的檔案可資修史。唯獨宮禁之中，后妃事秘，外人難以得知。致使稗官野史有機可乘，故老流聞，相率失實。若不秉筆闢謠，則後人將無從窺見真相矣。¹¹⁵鄧之誠亦稱「宮禁事秘，易生揣測，僉人小夫，恣為謗書，自矜奇翫，事皆無徵。」因此張爾田「嚴辭闢其誣枉」。¹¹⁶張氏對於清代后妃逸聞的辨正，不僅表現在《清列朝后妃傳稿》一書上，也不僅只在該書刊行之後。1922年梁啟超出版《中國歷史研究法》，張爾田看了之後致書任公，雖對其中內容讚譽有加，但仍質疑其書中有「清多爾袞太后」一語，未免流於小說家之言。¹¹⁷而《清列朝后妃傳稿》刊行之後，爭議尤多。其中最為輿論所注目者，仍在孝莊太后下嫁一事。為此張爾田再次致書《學衡》，說明其中原委。

張氏認為，太后下嫁一事，本為滿洲舊俗，大可不必諱言。但查考史實，卻無明顯的證據可支持此一說法，故他在書中闕疑之，並非諱筆之故。查考此一傳聞應起自南明大臣張煌言（1620-1664）於順治七年所作的〈建夷宮詞〉，其中有「春官昨進新儀注，大禮恭逢太后婚。」一句，稗官野史或據此認為孝莊太后下嫁多爾袞。但張爾田查考實錄，當年攝政王（多爾袞）適以「皇父」之姿追封其妃博爾濟錦氏，則張詩中「太后」一語，或指多爾袞的妃子，而非孝莊太后。至於官書之中，更是未見太后下嫁的相關記載。至於文人筆記，以訛傳訛，難以採信。因此他認為清初太后下嫁一事，據之無徵，不如不書，以疑傳疑。¹¹⁸晚年他寫信給鄧之誠，提及此事時措辭更加強烈，他稱：「生平最恨談清史者專喜揭人內幕，實則此等內幕，何代蔑有，又豈獨清？何家蔑有，又豈獨帝王？」許多人但以先入為主之見，以揭露清

¹¹⁵ 張爾田，《清列朝后妃傳稿》，頁9。

¹¹⁶ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

¹¹⁷ 張爾田，〈答梁任公論史學書〉，頁2。亦可見《遜堪文集》，卷1，頁28下。原文最後附有梁啟超的簡短回信，大意是該書本為講稿，多所疏漏，得孟劬先生來信，深自警惕，日後將再自行檢責。

¹¹⁸ 張爾田，《清列朝后妃傳稿》，頁66-67。張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，頁4-5，總頁9974-9975。

室陋聞爲快，實則漢族歷朝早有其先例，即使清室如此又有何可諱？張爾田爲此頗忿忿不平。¹¹⁹

然而作爲一位清遺民，張爾田的著作很難不讓人與其政治立場作聯想。尤其清代宮中秘聞，不獨太后下嫁，世祖出家、慈安被害，以及慈禧太后的專政等，概與后妃相關。¹²⁰因此張爾田作《清列朝后妃傳稿》，對於上述諸事的記載，均使人易生聯想。前引太后下嫁一例外，慈禧之事亦然。新派學者多視慈禧太后是頑固的守舊派，但在《清列朝后妃傳稿》中，張爾田則稱她「明達善知人，委左宗棠以西事，任李鴻章北洋，各盡其用。庶吉士嚴辰散館進卷，有女中堯舜語，后以其開迎阿之漸，嚴飭之。」¹²¹或有人質疑他隱惡揚善，張氏則辯駁道「當時紕政，何嘗不綴載無遺？所以不及詳敘者，則后傳體例直然，國家大事，自有本紀，不能以一部分之書，強佔全體篇幅也。」¹²²事實上張爾田對於慈禧太后施政，確實也有一些直筆，如拳亂一事，記載即頗爲詳細。只是輿論對於張爾田的史學著作，仍不免有遺民之想。即如他的好友鄧之誠亦謂：「孝欽（按：慈禧太后）臨朝專制，一代興亡所繫，君備著其事，微辭示意，寄慨尤深。」¹²³

張爾田「微辭」中的「示意」與「寄慨」是什麼？鄧之誠並未明言。但在下文的討論中，筆者將指出張爾田絕非一味偏袒清廷。在許多時候，他對清朝的抨擊甚至比新派學者更加強烈（詳見第四章）。事實上鄧之誠稱《清列朝后妃傳稿》一書「微辭示意，寄慨尤深。」恐怕正會被張爾田所駁斥。對張氏而言，縱使別人或以遺民心態視其著作，但他自己則堅持無所褒，無所貶。張氏自謂：

修史最忌褒貶，褒貶既（按：或為「即」之誤）是主觀。據事直書，

¹¹⁹ 張爾田，〈與鄧文如先生書〉，頁1-2。

¹²⁰ 關於張爾田對世祖出家、慈安被害等事的辯證，可參考張笑川，〈張爾田與《清史稿》纂修〉，頁100-101。

¹²¹ 張爾田，〈清列朝后妃傳稿〉，頁443。

¹²² 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，頁5-6，總頁9975-9976。

¹²³ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323-324。

見仁見智，一任讀者，方為良史。凡真正具體之史，皆不以褒貶為重，即小說家如吳敬梓輩，且尚知遵守此例。惟宋人史學，妄效《春秋》，高談書法，弟方恨之，而謂肯躬自蹈之耶？¹²⁴

因此不論時人如何看待張爾田的史學著作，對他而言，他並不認為自己「寓意於史」。但必須指出，正如本節一開始所強調的，此處所謂的「史」指的是一種「史學方法」，包括史家的主觀褒貶、史料的剪裁等問題，而非具有「道」的意涵。「道」即是一種微言大義，就此而論，張爾田的經、史思想本就是融貫一體而不可分的，這將於下兩章有詳細的討論。至於以「史學方法」論之的話，則張氏嚴格區分「經」與「史」的不同，如上文所引，他認為修史最忌春秋筆法。故反之，治《春秋》當以經視之，而不能以史視之。¹²⁵《春秋》有褒貶，重在微言大義。史家則不可有褒貶，務求實事求是。張爾田在修史一事上以此原則自律，箋證他人作品時，亦力求考證原委。如他作《玉谿生年譜會箋》，詳考唐史與譜主生平，藉以論證李商隱詩中的意涵。此一「以史證詩」的方法，不同於過去許多詩評僅僅「以詩論詩」，而與他修史的方法有共通的原則。

五、《玉谿生年譜會箋》

張爾田一生箋注之作甚多，《玉谿生年譜會箋》是其中成書最早，費時也最久的一部作品。玉谿生即為李商隱，字義山，又號樊南生，晚唐詩人。¹²⁶早在鼎革以前，張爾田已致力於箋注李商隱的詩，¹²⁷並留下大量的手稿。

¹²⁴ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，頁6，總頁9976。

¹²⁵ 張爾田，〈答梁任公論史學書〉，頁3。

¹²⁶ 中國大陸有些人物傳記，稱張爾田的《玉谿生年譜會箋》證明了「李商隱」、「玉谿生」實屬兩人，但查張氏原書，筆者未見此說。見張豈之、麻天祥編，《民國學案·張爾田學案》，頁131。

¹²⁷ 張爾田，〈玉谿生詩題記〉，《同聲月刊》，第2卷第7號（1942），頁23。張爾田，〈玉谿生詩評〉，《同聲月刊》，第2卷第11號（1942），頁6。

這些手稿或贈與好友，或就此遺失，多賴張氏晚年的後輩學友，如龍榆生、吳丕績等輩，蒐集整理而保留下來。今坊間所見之《玉谿生年譜會箋》，多與《李義山詩辨正》合刊，後者即從張氏手批本輯出，雖未竟全本，但其篇幅已與正稿相當，足見張爾田歷年之用功。¹²⁸在這些手稿中，除了部分輯成《李義山詩辨正》外，尚有一些讀詩筆記，頗能說明張爾田箋注李商隱詩的用心。張氏言道：

數年以來，人事拂逆，端憂無聊，生人道盡。每長夜不寐，愁緒煩亂之中，即藉此書遣抱。蓋玉谿一生不得志，幽怨馨芳之致，與余若默相感召者，故不覺其好之篤也。¹²⁹

可以看出，張爾田箋注李詩，實出於一種文人情懷，或取其晦暗憂愁、自傷生平之故。事實上清人研究李商隱並不在少數，而專治年譜者，在張爾田之前主要有兩家。先是朱鶴齡作《李義山詩譜》，可謂草創，對於李商隱生平出處漏略很多。但張爾田最初箋注李商隱詩，即是用此本，並參考何焯（義門，1661-1722）、朱彝尊（竹垞，1629-1709）與紀昀（曉嵐，1724-1805）三家注解。後來馮浩再作《玉谿生年譜》，考證詳細，號稱精確，但來不及參考晚出的《樊南文集補編》。故張爾田在馮本的基礎上，審定各家說法，刪補而成《玉谿生年譜會箋》，可謂歷來研究李商隱年譜的集大成者。¹³⁰

因此1917年《玉谿生年譜會箋》出版以後，頗受眾家稱道。該書雖無張爾田的自序，卻不顯孤獨，同為海上三君的王國維、孫德謙均以序讚之，長於校勘學的王秉恩（1845-1928）、曹元忠（1865-1923）亦為文作序。繆荃孫以「才大心細」四字稱頌，¹³¹而岑仲勉則寫有書評〈玉谿生年譜會箋平質〉，其文寫道：

¹²⁸ 張爾田，《玉谿生年譜會箋》，頁264。這些手稿除收載於《李義山詩辨正》外，部分亦以〈玉谿生詩評〉之名刊載於《同聲月刊》上，詳見附錄。

¹²⁹ 張爾田，〈玉谿生詩題記〉，頁23。

¹³⁰ 張爾田，〈玉谿生詩評〉，頁6。吳丕績，〈前言〉，載張爾田，《玉谿生年譜會箋》，頁1。

¹³¹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

張采田氏《玉谿生年譜會箋》四卷，民國初刊入求恕齋叢書，近取覽一過，其年譜部分，應有而有，弗蔓弗枝，誠不愧譜之正宗。史文每條下鈎稽條貫，曲達旁通，唐集人事之討究，自今以前，無有若是之詳盡，豈徒愛商隱詩文者須案置一冊，亦讀文、武、宣三朝史者必備之參考書也。¹³²

岑仲勉的評語除了稱讚該書十分詳盡外，也提及了此書在史學上的價值，這正是張爾田「以史證詩」的特色所在。同樣以史學見長的鄧之誠，則說得最是明白：

玉溪生年譜四卷，辯證兩《唐書》，旁蒐雜史文集，意在著明武宣兩朝史事之幽隱者，于是玉溪之詩，皆犁然有指證，補從來注家之所未及。¹³³

鄧之誠的評語顯然將張書的價值聚焦在史事的考證上，反將李商隱的詩文注解置之於次要的地位。這固然是鄧氏素治史學之故，但同時也說明了張爾田箋注李商隱詩，建基於大量的唐史考證，才能「補從來注家之所未及」。故後來他在燕京大學開「隋唐五代史」一門課，應和他研究李商隱，並旁及唐史有關。¹³⁴

然而玉谿之詩，最稱難讀，元好問（遺山，1190-1257）已有「詩家總愛西崑好，獨恨無人作鄭箋。」之嘆，即如清代年譜箋注之作甚多，仍無法盡解其中疑竇。岑仲勉雖盛讚張爾田此書，但亦指出其中尚有疑義者凡六類近八十條，即如商隱生年一事，岑氏持論便與張爾田不同。在此筆者無意探討張爾田的考證是否正確，而是循張氏治史方法的脈絡，檢視他的史學主張。故筆者認為，岑仲勉的書評更爲人所注意的地方在於該文最後的結論，岑氏寫道：

偶檢得近人朱僕氏〈李商隱詩新銓〉一文，所附〈商隱年表〉，無非

¹³² 岑仲勉，〈《玉谿生年譜會箋》平質〉，頁281。此文亦收載《玉谿生年譜會箋》，頁213-262。

¹³³ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。鄧氏此文之「溪」應通「谿」。

¹³⁴ 程明洲輯，〈史學界消息〉，頁181。

據張譜簡寫，不必覆論。朱云：「惟張氏解詩，往往以意逆之，牽強附會，在在皆是，故其編年詩所列，多由曲解間接推之，未足為憑。」又云：「實則除詩題標明年代或實有事實可資證明外，編年詩頗不易為，寧闕無濫，斯為得耳。」所論確中張氏之失。……「寧闕無濫」，竊願釋李詩者謹之。¹³⁵

張爾田治李商隱詩文，可分二途。一是編寫《玉谿生年譜會箋》，一是寫作《李義山詩辨正》。前者是張爾田考證李商隱生平的成果，後者則是張氏對於李商隱詩的解讀。上引文中朱倜（1907-1968）對於張爾田的批評，主要在年譜的部分。《玉谿生年譜會箋》以編年體呈現，不獨商隱生平事蹟詳載之，同時間唐朝政治上的大小事亦一一考錄。這正是為什麼鄧之誠、岑仲勉等人均稱此書亦長於唐代史事，易言之，《玉谿生年譜會箋》幾乎就是一部唐代文、武、宣三朝的編年史。但朱倜的批評亦在於此。張譜中「以史證詩」，在編年事蹟之後多錄有〈編年詩〉與〈編年文〉，是張爾田推考李商隱生平之後，將他的詩文著作分年附錄的一種體裁。然而其中並非事事可考，張爾田此舉不免有許多推敲之處。故朱倜批評他強作解人，不如闕疑之。

同樣地，龔鵬程討論李商隱的詩，也認為其中有許多不必強加解釋的地方。他認為清代解李詩的學者很多，但包括朱鶴齡、馮浩與張爾田等人，都用政治詮釋的觀點去解釋，對於李商隱詩中濃厚的愛情成分，仍以「香草美人」的君臣慨嘆視之。並且，李商隱除了愛情詩、政治詩之外，還有一大部分與佛家、道家有關的詩，這些也無法用政治觀點去解釋。¹³⁶龔氏引蘇雪林《李義山戀愛事蹟考》一書，直言其中原委：

為什麼詩中有道教的典故？因為李商隱談戀愛的對象非常特殊——有很多是女道士，而且他還和宮女談過戀愛。這些人都不是很合適的戀愛的對象，所以要描寫這些愛情經驗，就不得不隱約其辭，寫得迷

¹³⁵ 岑仲勉，〈《玉谿生年譜會箋》平質〉，頁313。

¹³⁶ 龔鵬程，《中國詩歌史論》（北京：北京大學出版社，2008），頁38-39。

離恍惚。¹³⁷

龔鵬程由此說明民初以來的李商隱形象，逐漸由政治諷喻的詩人轉變為「情聖」。他並不認為從「戀愛」的角度就能完全解釋李詩的意涵，但他也不否認李商隱的詩中確實有許多愛情成分。尤其玉谿之詩，有許多以「無題」為名，這些「無題」往往成爲一種「詩謎」，供眾家解謎者競逐其中。¹³⁸張爾田即以「務使行藏隱晦，與作者曲衷謎語，不隔一塵」為箋注之目標。¹³⁹然而解謎者心中的答案並不一定就是李商隱的意思，我們也無從確知「無題」中的「題意」究竟是什麼，各家箋注其實只反映了各家見解。故朱僕批評張爾田「牽強附會」，與其說是張氏解詩之誤，不如說是朱僕不同意他的看法。

況且張爾田對此並非完全沒有自覺。他作《玉谿生年譜會箋》，已有數家箋注可供參考，他自然也意識到前人說法或有穿鑿矛盾之處。故他說玉谿之詩寄託雖多，但也不可能篇篇皆然，其中或有偶爾弄筆之作，又何必曲解附會之呢？¹⁴⁰但龔鵬程認為張爾田的箋注態度固然謹慎，卻仍不免有穿鑿之處，其原因應在於「方法」上的錯誤。朱鶴齡、馮浩與張爾田解李詩的方法都是「審定行年，細採心曲」，通過對作者生平與時代的掌握，來解說詩所興比的意涵。故他們解玉谿之詩，必以年譜為之。但龔氏認為，這種方法卻有幾個問題：

首先是將對詩的理解，取決於對歷史的理解。於是對「當日大臣之拜罷，黨局之始終」看法不同，對李商隱詩的解釋就不會一樣。從朱長孺到徐復觀，聚訟紛紜。其次，……歷史知識的不完全性，使得運用這種方法，成績相當有限。縱使稽考史事，用力之勤如張爾田，依然有許多史實不能掌握，依然有許多李商隱處身之境不能確知。再次，歷史處境與某一詩的直接創作動機，可能有關也可能無關。……解詩

¹³⁷ 龔鵬程，《中國詩歌史論》，頁38。

¹³⁸ 龔鵬程，《中國詩歌史論》，頁81。前引蘇雪林《李義山戀愛事蹟考》一書又名《玉谿詩謎》。

¹³⁹ 張爾田，《玉谿生年譜會箋》，頁2。

¹⁴⁰ 龔鵬程，《中國詩歌史論》，頁87。

者根據史傳資料，所能獲知者，多半只是歷史的大環境；即使更細緻些，也多半只能約略曉得詩人一年一月的大致行止狀況。但詩人的創作，當機適會，實乃電光石火，免起鶻落，究竟因何事而興感，斷非只依這大環境的概括就能瞭解。何況，詩的想像，往往可以憑虛幻構，又不必一定與當時當境之事切合。¹⁴¹

簡言之，張爾田「以史證詩」的方法，固然憑之有徵，切合史事。但面對大可天馬行空的文學創作，則不免有些不著力。然而捨卻了此法，是否又有其他辦法可解李詩呢？龔鵬程認為對「無題」詩的最妥當解釋，不是去解謎，也不是去尋找外在世界的指涉關係，而是只就其文字藝術，玩味詩中意蘊。¹⁴²龔氏的說法可謂「以文學論文學」，但對張爾田等清代文人來說，這顯然打從根本就不是他們所追求的目標。更何況我們也不該高估張氏解李詩的企圖心，在《玉谿生年譜會箋》中，他仍保留了許多闕疑之處。這可從他致書《大公報·文學副刊》編者的第七封書信——〈論李義山戀愛事蹟〉一文看出。

前引龔氏之文，曾提及蘇雪林《李義山戀愛事蹟考》一書。張爾田與張蔭麟（1905-1942）均曾對此書有所回應，他們大致上都不同意蘇氏的看法。張爾田寫道：

此書與評文（按：指張蔭麟的評文），僕皆未見。其內容如何，所不敢知。但僕非主張提倡戀愛者，拙譜於義山豔情諸作，大都沿用前人舊說，各標所出，未嘗自作一解。¹⁴³

張氏此文主要在辯駁「戀愛」與「豔情」之不同，¹⁴⁴但此處筆者所更注意的，

¹⁴¹ 龔鵬程，《中國詩歌史論》，頁80。

¹⁴² 龔鵬程，《中國詩歌史論》，頁84。

¹⁴³ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其七〉，《學衡》，第74期（1931），頁1，總頁10401。

¹⁴⁴ 大致來說，張氏認為近人翻譯外語，而有「戀愛」一詞的出現。但以中文的文法而論，「戀愛」指的是兩性間發生不可解之關係，而「豔情」則是人類廣泛好色之感情。人格愈高，情感愈複雜，表現在文學中，即是一種「託色而起」的豔情，而不是低俗的「戀愛」。故龍榆生即稱張爾田早年學習李商隱的詩風，亦多豔情之作，「或有所寓託」。見張爾田，〈株昭集〉，《同聲月刊》，第3卷第5號（1943），頁32。

則是此段引文中「未嘗自作一解」一句。前文討論朱僊與龔鵬程的看法，他們都認為張爾田「以史證詩」的方法是有問題的，其著眼點大抵在李詩本身的用意與研究者的解釋之間，彼此難以契合。不過縱使張氏《玉谿生年譜會箋》在呈現上有如朱、龔所說的缺失，張爾田自己卻有意識地避免這樣的問題。換句話說，在箋注玉谿詩時，他一方面藉由史事的考證推敲李詩的用意，而另一方面也發現確實有些力有未逮之處。因此他說：

義山好以仙情豔語入詩，有實有本事者，亦有別有寄託者，細審實不易分別，苟所解於通體不甚融洽，固不如仍舊說之為愈矣。此例實通貫全書。¹⁴⁵

質言之，這正是張爾田所強調的「信傳信，疑傳疑」的史學態度。雖然他箋注玉谿詩力求「與作者曲衷謎語，不隔一塵」，但事實上張爾田並未解答所有的謎題，他仍特意留下許多無法論斷之處。總覽張爾田與《大公報·文學副刊》編者的七封書信，則可發現張氏對此一原則始終堅持。如第二封〈論史例〉，張爾田即言：

經史家再三審定，而仍有疑而未決者，則又有兩載之法，留之以待後人之存參。如太史公於〈老子列傳〉，用幾個「或」字，即是其例。¹⁴⁶

又如第四封〈論《清列朝后妃傳稿》〉，張氏亦言：

歷史事實，最重憑據。苟無真憑實據，而但信傳聞之說，則史家未敢負其責，固不如暫時闕疑之為愈矣。¹⁴⁷

「固不如暫時闕疑之為愈矣」顯然與第七封〈論李義山戀愛事蹟〉中「固不如仍舊說之為愈矣」彼此相承，則從修史到箋注，張爾田一直秉持著「信傳信，疑傳疑」的考證態度。此例不僅如他所說「通貫《玉谿生年譜會箋》全

¹⁴⁵ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其七〉，頁1，總頁10401。

¹⁴⁶ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其二〉，《學衡》，第66期（1928），頁4，總頁9244。原載〈張爾田君致本刊編者論史例書〉，《大公報·文學副刊》（天津），第42期，1928年10月22日。

¹⁴⁷ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其四〉，頁5，總頁9975。

書」，同時也是他治史箋證的原則。此一原則張氏稱之為「作史之方法」，筆者認為，這是張爾田史學思想中最精純的表現。

六、作史之方法與藝術

在與《大公報·文學副刊》編者的第六封書信〈論作史之方法與藝術〉一文中，張爾田將「信傳信，疑傳疑」的史學原則進一步發揮闡釋，而此文又與第五封書信〈論研究古人心理〉彼此連成一氣。張爾田書寫這兩封長信的動機，最初是因為他在《東方雜誌》上閱得一文，題曰〈歷史上人物心理之研究〉，他因此駁斥道：

研究心理，當研究活人。歷史上人物皆係死人，死人之心理，如何可以輕易研究？吾恐研究之所得者，非歷史上人物之心理，而為研究者個人之心理，則真滑稽之至矣。彼其所據以為材料者，不過自傳及同時人信札與環境種種。此等斷爛不完之殘片，研究其人事實，尚且苦於單簡，何況心理？¹⁴⁸

張爾田接著提出了三點原因，說明心理研究在史料上的侷限性。首先，自傳通常都是隱惡揚善，絕不會透露傳主不可告人之隱私。其次，信札筆記反映的是文人學者的個人部分見解，而無法綜觀一人之心理。第三，用環境來解釋心理，或有不準之處。張氏以自己為例，從清末到民初，他認為自己未嘗受八股之害與新文化之毒，則環境影響人，固非人人如此。張爾田總結這三點原因，認為心理研究根本無從下手。研究死人之心理，正如研究靈魂，充其量只能稱之為「遊戲」而已。¹⁴⁹

張爾田此處的討論顯然已具有某種程度的現代史學意義，其中包括史料的不確定性與個人主觀的影響，均已是相當進步的史學批判。他在下一封書

¹⁴⁸ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其五〉，頁7，總頁9977。

¹⁴⁹ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其五〉，頁7-9，總頁9977-9979。

信中，講得更為明確：

歷史之學，最重要者在求真相。歷史之事實，本係一堆散片，無意義可言，但既經吾人之手，連綴排列，或輕或重，或抑或揚，幾微出入之間，則無意義者，不能不一變而為有意義。試問此意義何從而生，謂非吾人之主觀不可。及其書之成也，吾書不變而觀者萬變，則又有讀者之主觀，滲入其間，而欲於此中研究古人之心理也難矣，故古人心理不易研究也。作史者惟求不失其真相而已，求真相之道，第一須將吾人主觀中感情意見設法提出，縱使提之不淨，亦當範圍至一極小部分。而此外所顯者，吾人固可假定即為古人之真相。雖真相無不有心理為其背景，然在史家，則但可謂之真相。¹⁵⁰

面對歷史真相，張爾田已認識到史家掌握史料具有某種程度的侷限性。或許他未能如龔鵬程等現代學者，歷經語言學分析與後現代史學的洗禮，而能有更細緻的批判。但作為一位清遺民，作為一位民初的學者，張氏此段言論仍不得不令人多所注目。尤其張爾田所援引的佐證，並非從西方史學理論而來（至少筆者看不到他有這方面的思想資源），而是承自中國傳統的史學。例如他引「應書不書，即是書法。」一句，說明「歷史上顯著之事實」與「吾人經驗判斷所推得者」的差別，其實正是今日所謂「歷史事實」與「歷史解釋」之異。張爾田又將「歷史解釋」稱之為「負號之記載」，即一種「缺席裁判法」。這是史家的論斷之詞，不能與客觀的歷史事實（也就是正號的、表象的）相混淆。歷史解釋過濫，則流於一種感情或是意見。如何拿捏得宜，端賴史家「作史之藝術」。¹⁵¹

張爾田論「作史之方法」時，概以「信傳信，疑傳疑」為核心思想，進一步論述到「歷史事實」與「歷史解釋」的差別。至於實際上如何操作，他則講得較為抽象，乃至於一種「藝術」的表現。張氏謂：

¹⁵⁰ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其六〉，頁10，總頁9980。

¹⁵¹ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其六〉，頁10-11，總頁9980-9981。

用負號記載，有二條件焉。(一)者，必具有一種綜合事實之經驗判斷，綜合事實愈廣，抽象愈密，判斷乃愈近真。經驗判斷，人人同具，但欲其正確，非見事多、讀書富、析理細，不能養成。……(二)者，又須有一種最純熟最精美之藝術，方能用以表現。藝術上之工拙，實於求真之道，有密切關係。譬如稱天秤者，手勢不熟，或高或低，即是弊端。¹⁵²

用「藝術」一詞來描繪史家的筆法，這似乎有些讓人難以理解。但回顧本節一開始討論張氏的〈史傳文研究法〉時，他其實已約略提及此一概念。當時張爾田稱體、例、義法為「有實可徵者」，而才、學、識則是「無實可徵者」。劉知幾、鄭樵與章學誠於前者可以明言，但於後者則大多引而未發，只能留待好學深思者自行領悟。他引章學誠「古人修史，文成法立，其神圓法天，其智方效地。」一句，說明「苟非親執簡牘者，殆莫能喻其甘苦。」¹⁵³其中玄妙之處，劉、章等人未能說清，張爾田也只能以「藝術」稱之。

至此為止，本節討論張爾田的史學，大抵圍繞在其治史之方法與主張。〈史傳文研究法〉是張氏少見專論史學方法的論文，雖然在體、例、義法的架構上，他只探討到史體，但後來在〈與《大公報·文學副刊》編者書〉中對於史家書法的討論，可視為其補充。張爾田將此稱為「作史之方法」，並將之實踐在修纂《清史稿》與箋注玉谿詩文上。至於史家的才、學、識，內蘊於史文之中，這既無法實際討論，只能以「作史之藝術」涵蓋之。但不管是作史的方法或藝術，張爾田認為這些概念早已存在於中國傳統的史學之中。其中不乏與西方史學理論相契合者，而國人不察，妄效西學，結果反而是邯鄲學步，不倫不類。張氏感嘆道：

今日學者治學之軌道全失，標新領異，惟怪之欲聞。得一奇說，不問其了解與否，即濫用濫傳，久且蘭變為茅，橘化為枳，名為歐美之學，

¹⁵² 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其六〉，頁11，總頁9981。

¹⁵³ 張爾田，〈史傳文研究法〉，頁2，總頁5304。

而實非歐美之學之本然。……獨笑我國人自輕家珍，拾外人之牙慧，大驚小怪，語曰：未之思也，夫何遠之有？此之謂也。¹⁵⁴

筆者認為，縱然張爾田的史學思想已相當具有現代性，但更特別的是他將此一思想上溯傳統之中。民初講史學理論的學者，大抵經歷過西方史學的訓練。如上節討論浙東學術，何炳松特別重視章學誠的史學思想，這與他在美國攻讀史學的背景不無相關。然而張爾田並無此一經歷，即使他曾接觸過大量的西方書籍，最終他也仍將他的史學，歸溯於中國既有的史學傳統中。章學誠的《文史通義》，在此顯然對他有很大的影響。

如前文討論〈史傳文研究法〉，已指出其中的史體論，其實正出於實齋「記注」與「撰述」之別。¹⁵⁵而章學誠論記注與撰述，引《易經》「筮之德圓而神，卦之德方以智。」一句作說明，¹⁵⁶亦為張爾田所繼承，用以解釋史家「神圓智方」的修史藝術。又如在史料的討論上，張爾田強調史家必須有綜合事實的經驗判斷能力，綜合愈廣，抽象愈密，則愈近於真相。這其實也與章學誠「徵博而取約」的主張相呼應。¹⁵⁷而「信傳信，疑傳疑」，現有史料所無法論斷者，不如闕疑之，這在《文史通義》中亦已論之甚詳。¹⁵⁸再如章學誠強調自注之例，史書必須詳列出處來源，¹⁵⁹則張爾田《玉谿生年譜會箋》一書正可作為最佳示範。凡此均可見章學誠在史學上對於張爾田的影響，我們甚至能在張氏的著作中發現他直接援引《文史通義》中的文字。

但誠如上節討論浙東學術時筆者所強調的，章學誠對於張爾田的影響，主要仍在史學，¹⁶⁰而無法遍及實齋之學的整體。章學誠《文史通義》一書，

¹⁵⁴ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其六〉，頁10-11，總頁9980-9981。

¹⁵⁵ 章學誠，《文史通義》（台北：國史研究室，1973），〈書教上〉，頁7-9。

¹⁵⁶ 章學誠，《文史通義》，〈書教下〉，頁12。

¹⁵⁷ 章學誠，《文史通義》，〈《和州志·列傳》總論〉，頁426-427。

¹⁵⁸ 章學誠，《文史通義》，〈《永清縣志·闕訪列傳》序例〉，頁481-484。

¹⁵⁹ 章學誠，《文史通義》，〈史注〉，頁150-152。

¹⁶⁰ 嚴格來說，這種史學應稱之為「批判性的歷史哲學」，也就是本節所論的「史學方法」。另一種歷史哲學為「思辨性的歷史哲學」，這與張爾田在《史微》、孔教運動中所展現出的「世變」關懷有關，這將於第四章有詳細的討論。

其中固然有許多甚具現代史學意義的地方，但同時也蘊含著一種「道」的關懷。畢竟實齋的「六經皆史」論，最初即為經學流弊而發。因此我們不妨將章學誠對於張爾田的影響分為兩途，一是本章所論，從「史學方法」而言，兩人的思想確實有許多相契合之處。一是從「六經皆史」論來看，張爾田的《史微》也在追求一種歷史的「道」。李澤厚論「六經皆史」，將之放在清代「經世致用」的脈絡中作觀察，¹⁶¹同樣地，張爾田的《史微》也在追求、宣揚一種經世致用的道統觀。然而細究《史微》中的「道」，則會發現它與實齋的「六經皆史」論其實不盡相同。

¹⁶¹ 李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：風雲時代出版公司，1990），頁343-345。



第三章 《史微》與張爾田的今文學

早在辛亥鼎革前，張爾田已寫成《史微》一書，並成爲他一生學術思想的核心。然而過去論者多將此書歸之於史部，未能進一步探索其中的經學思想。事實上《史微》雖以「史」字作爲書名，但它絕非一部史學理論的著作。清末民初許多文人學者常作「史書」，但卻不一定是講「歷史」，而往往是寓經學於史學之中。羅志田討論清末民初的學術發展，認爲經學與史學的地位曾一度互易。「歷史」一詞隨著近代中國史學「道德提升」的現象，而往往被賦予濃厚的民族責任。¹可知當時的知識份子討論歷史，往往有其背後的目的與動機。《史微》一書「以史載道」的作法，可說是當時一個普遍的現象，但其中的學術見解卻有其獨到之處。本章集中探討張爾田的《史微》，首節先梳理其成書經過與主要思想，次節則進一步剖析書中所蘊含的今文家學。這是張氏學術思想中的另一條脈絡，其重要性更勝浙東之學。

第一節 《史微》之成書及其思想

一、《史微》之成書與流傳

《史微》是張爾田的成名之作，也是目前坊間最常見到的張氏遺著。在該書的〈凡例〉中，張爾田自謂此書初成於1908年。當時他曾在上海刊行此

¹ 見羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，收載羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁302-341。

書，凡四卷，爲篇三十八，並有四個附篇。²今中央研究院郭廷以圖書館所藏《史微》四卷本，據目錄之後有一段補記可知，該本並非1908年初次刊行的版本，而是經過張爾田改削重定後，由其外甥山陰平毅君於1911年所覆刊之本。³此本在卷數與篇數上均與王鍾翰所稱的1908年本相同。隔年張東蓀再將之析爲八卷本，篇數、篇名均無改變，⁴惟目錄之後本有平毅所寫的序文，則易之以東蓀之序。1975年台北的華世出版社，以及1996年上海書店所重新印行的《史微》（與劉節的《歷史論》同收載《民國叢書》第五編），均爲1912年八卷本之影本。⁵2006年上海書店復出版《史微》的點校本，由黃曙輝點校，並延請張爾田的學生，當時已高齡九十三歲的王鍾翰作〈點校本序〉，書末並附有鄧之誠的〈張君孟劬別傳〉。目前坊間所流傳的《史微》，以此本最廣。

《史微》雖然僅僅是張爾田第一本有關經史思想的論著，但此書卻已展現出他一生學術思想的核心。今坊間所流傳的《史微》，大抵據1912年張東蓀所刊行的八卷本，但在那之後，張爾田仍不斷修改補注。張氏自言：

余自戊申綴述此書，匆匆授鋏，近日覆審，有紕繆者，有語焉不詳者，亦有文筆冗蔓未經修飭者，齋居無事，刪改十之四，增注十之六，差覺完善矣，然豈敢謂一無罅漏哉？閱者幸諒其拾遺補藝之苦心，略其文而挹其玄也。⁶

張爾田晚年在燕大任教，將《史微》一書送予王鍾翰，王氏讀了之後，曾作

² 王鍾翰，〈點校本序〉，頁2。

³ 見中研院郭廷以圖書館藏《史微》四卷本，〈重定《史微》內篇目錄〉最後。該本並印有「多伽羅香館叢書之第一種」字樣。

⁴ 張笑川比對1911年與1912年的《史微》版本，指出兩者在篇目上略有不同。見張笑川，〈張爾田及其史學〉，頁12。但筆者比對中研院所藏1911年的《史微》四卷本與1912年的八卷本，兩者篇目、篇數均無不同。而王鍾翰亦謂四卷本與八卷本「篇目皆同」（見〈點校本序〉），則不知張笑川所據之1911年本出自何處。

⁵ 然而兩者仍有些不同。華世出版社的版本印有秦樹聲題名的八卷本封面，以及「壬子夏五屏守齋重校」字樣；而《民國叢書》的版本雖無原八卷本封面，卻多了張爾田在《史微》扉頁上親筆題贈的一段文字。

⁶ 張爾田，〈凡例〉，頁4。

〈讀張孟劬先生《史微》記〉，詳載張爾田晚年對於《史微》的修訂情形。⁷可知自寫成以來，張爾田的修訂工作不曾停歇，故王鍾翰說：「先師生平著書，精審不自滿足，大都如是。」⁸張爾田對於此書文字或許不滿意，但對於大體意義，張氏則相信已能「立其大者」。他開宗明義表示：「《史微》之爲書也，蓋爲考鏡六藝諸子學術流別而作也。」⁹面對一個如此龐大的學術構想，張爾田一本其治學立場，先從最要者入手。因此他說「義據通深，端資群說，此書所摭，皆取其最先者。」¹⁰以十萬餘字的篇幅，梳理出中國學術史的大概，確實可謂極其精簡。故張爾田希望讀者「略其文而挹其玄」，¹¹正如他在〈《章氏遺書》序〉中，稱實齋的學說但「略引其端」，以待「好學深思者」自反之。

事實上在張爾田的學術構想中，《史微》只是他梳理中國學術思想的一部份工作。前文提及，張氏早歲與孫德謙共治許鄭之學，苦其鉅訂，無當宏旨。後來讀了章學誠《文史通義》後，才得窺見學術之流別。於是當時的張爾田，便有整理六經諸子，辨別學術流派之念。他原本計畫仿《文史通義》、《史通》之例，分內外篇寫成一部鉅著，但可惜後來只完成了一半。他說：

悉取六藝諸子之存於世者，理而董之，倣劉知幾《史通》例，分爲內外篇，都十萬餘言。內篇爲古人洗冤，爲來學祛惑，本經立義，比次之學居多；外篇發明天人之故，政教之原，越世高談，論斷之學居多。名曰「史微」者，以六藝皆古史，而諸子又史之支與流裔也。¹²

至於《史微》是內篇還是外篇，吳宓則補充說明道：

張孟劬先生著述宏富，……諸書以《史微》爲最要。然先生生平精力所萃之二書，迄今尚未作成。(1) 曰《新覽》，古有《呂覽》一書，

⁷ 王鍾翰，〈讀張孟劬先生《史微》記〉，收載王鍾翰，《清史補考》，頁274-275。

⁸ 王鍾翰，〈點校本序〉，頁2。

⁹ 張爾田，〈凡例〉，頁1。

¹⁰ 張爾田，〈凡例〉，頁3。

¹¹ 點校本「玄」字原文作「元」，或為避聖祖之諱。

¹² 張爾田，〈凡例〉，頁1。

故名。擬仿諸子之體例，闡述先生獨立綜合之思想，成一家言。《史微》評述前人，為中國古來學術之總結算。《新覽》則宣示自己獨到之見解，志在創造。《史微》為《新覽》之基礎，《新覽》則《史微》之外篇也。(2)曰《三禮之新研究》……¹³

則可知張爾田原本計畫在寫成《史微》之後，進一步高談論斷，建立一家之言。但很可惜終其一生，並未寫成《新覽》一書。¹⁴晚年他寫信給夏承燾，即感嘆「所欲為外篇等著，至今皆未俟稿，忽忽老矣。」¹⁵不過正如吳宓所言，《史微》是外篇之基礎。張爾田稱其為古人洗冤，則在破壞原有之解釋時，自然也在建立張氏自己的學術見解。從《史微》一書來看張爾田，正能抓住他最根本的學術思想。有別於近代許多學者的思想幾經轉變，張爾田一生治學大抵不離《史微》初衷。直到他晚年在燕京大學授課時，仍曾以「史微」作為課名。¹⁶因此《史微》可謂是張氏一生最重要的學術論著。在清末民初的學術圈中，新派學者雖然大多不大重視這本書，如胡適即稱《史微》一書的見解不過爾爾。¹⁷但對於許多鍾情於傳統學術的學者而言，此書確是不同凡響。

夏曾佑看了《史微》一書後，即稱「載籍流傳，支離紛雜，考訂雖夥而綜合為難。是書成，不翅收拾零圭斷璧於荒殘滅沒之餘，一一合之，復還其舊。吾且師事之矣。」¹⁸而沈曾植亦向王國維大力推薦此書。有趣的是，王

¹³ 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓詩話》，頁185。

¹⁴ 然而張爾田在《史微》的〈題辭〉頁2卻稱「戊申三月，述《史微》內外篇成，蓋六藝諸子自向歆校書後，今日始一理董也。」《史微》四卷本、八卷本每卷開頭均稱「內篇」，張氏稱「內外篇成」，不知何故。

¹⁵ 夏承燾，《天風閣學詞日記》，頁433。

¹⁶ 考張爾田在燕大開「史微」一課的時間，應在1930-1933年之間。1930年進入燕大就讀的瞿同祖，曾修過這門課。而1934年王鍾翰入燕大時，張爾田已退職家居，不再開此課。見瞿同祖，〈我和社會史及法制史〉，《學林春秋》（北京：朝華出版社，1999），初編上冊，頁224-225。王鍾翰，《清心集》，頁55。

¹⁷ 胡適著，曹伯言整理，《胡適日記全集》（台北：聯經出版公司，2004），冊3，頁273-275，1921年8月12日。

¹⁸ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。亦可見錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁450。兩文所引

國維看了之後並未如沈、夏油生欽佩之意，反而在給羅振玉的信中，淡然視之。

張孟劬所作《史微》乙老頗稱之，渠以二部見贈，以其一寄公，中多無根之談。乙老云云所謂逃空山者，聞足音而喜也，卻與內藤博士之傾倒者不同。聞孫益庵德謙亦此一派，二人至密也。¹⁹

此段引文前已提及，此處再引，主要是說明當時學者對《史微》一書評價不一的情形。文中王國維「無根之談」一句，與沈曾植「逃空山者，聞足音而喜也」的感受，真可謂天差地別。而更引人注意的是，王國維所謂內藤湖南之傾倒者，指的又是什麼？

張爾田與內藤湖南彼此認識，這是可以確定的。在《同聲月刊》中，尙刊有張氏所贈的〈內藤湖南博士手書詩稿〉。這篇詩稿，由內藤湖南寄給張爾田，用意在「奉謝孟劬先生作文」，書末署年「丙寅」，則可確知兩人在1926年以前已熟識。²⁰上引王國維寫給羅振玉的信，時間在1916年九月。從信中語氣判斷，當時內藤湖南應該已看過《史微》一書，今再據內藤《清朝史通論》中，有如下記載：

最近有張采田其人，模仿《文史通義》，寫了《史微》一書。它與《文史通義》相比，雖不能算是名著，但它說明這樣的名著雖不可能連續出現，但隔一段時間總會有人想到它，並立志復興它。即使在今天，張采田的《史微》也是非常與眾不同的書，所以，我特意採錄於此。清朝歷史學發展的大概，就是這樣。²¹

此段文字放在〈史學〉一節的最後，則可知內藤既知道張爾田及其《史微》，同時也瞭解《史微》一書與章學誠的關係。他將《史微》與《文史通義》相

夏曾佑的評語略有三、四字不同，但意思則一樣。

¹⁹ 吳澤主編，《王國維全集：書信》，頁124。

²⁰ 張爾田，〈內藤湖南博士手書詩稿〉，頁7。

²¹ 內藤湖南著，錢婉約譯，《清朝史通論》，收載《中國史通論：內藤湖南博士中國史學著作選譯》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁590。

比，已是對張氏著作的一種推崇。雖然他直言此書並非名著，但仍有其與眾不同之處。無法確知內藤所謂的與眾不同，是不是指張爾田不屑屑於考據學。然而從他對章學誠的推崇看來，內藤會傾倒於《史微》一書，應和其與《文史通義》間的關係有關。

後來張爾田的《史微》東傳日本，成為西京帝國大學必讀之教科書，²²推測或與內藤湖南的引介有關。戴晴在《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》一書中，也提及了這件事情。她更稱「時至二十一世紀，甚至還能見到青年學子在網上逐條逐句就《史微·題辭》『疑義相與析』。」²³事實上張爾田之名，對於當時的日本學界來說確實不陌生。鄧之誠即稱日人所設之「東方文化會」，擬續修《四庫全書提要》，曾重金禮聘張爾田，而為張所拒絕。²⁴我們無從得知張爾田與日本學界間的進一步關係，但從內藤湖南這條線索來說，至少可以知道《史微》一書在日本曾有一定的知名度。

張氏自己對於《史微》也是相當有信心的。在1908年初次刊行時，他請鄭文焯為之題名。而1912年的八卷本則由他的老師，同時也是著名書法家的秦樹聲題名。²⁵在他許多的書信文章中，常可見到他寄贈《史微》一書給文人好友。²⁶終其一生，《史微》、《玉谿生年譜會箋》與《清列朝后妃傳稿》，這三部作品大抵是他最常用以聯絡文人學者的著作。並且《史微》中的許多篇章，張爾田後來也陸續發表在各期刊上。²⁷讀其書而知其人，《史微》既是張爾田學術思想核心的展現，則他寄贈、刊行此書，頗有宣揚自己的學術見

²² 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。亦可見王鍾翰，〈點校本序〉，頁2。張爾田，〈與鄧文如先生書〉，頁6。

²³ 戴晴，〈在如來佛掌中：張東蓀和他的時代〉，頁109。

²⁴ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324。

²⁵ 見1911年《史微》四卷本（藏中研院近史所圖書館善本書室），封面有「鶴道人」（鄭文焯）落款。1912年《史微》八卷本，則可見華世出版社於1975年所印行之版本。

²⁶ 見張爾田，〈與葉長青書〉、〈復葉長青書〉，《遜堪文集》，卷1，頁33上-下。〈以舊譚《史微》贈野侯騰之以詩〉，《學衡》，第52期（1926），頁3，總頁7205。

²⁷ 主要有《中國學報》與《孔教會雜誌》。其中刊載於《中國學報》者，多為子學的篇章，共計五篇。而刊載於《孔教會雜誌》者多與儒學有關，為數尤多。詳見附錄一。

解，力矯一代學風之意。當時學界或將此書與劉知幾《史通》、章學誠《文史通義》並舉。²⁸則鄧之誠稱張爾田「由是顯名」，並非過譽。²⁹

二、《史微》中的學術史觀：孔子由史而為經

《史微》既仿效《文史通義》體例，其篇目也多有相合之處。以1912年八卷本來說，全書包含附篇四篇，共計四十二篇。每篇篇名絕大部分都是兩字，以〈原史〉篇始，而以〈通經〉篇終。《文史通義》內篇第一卷，從《易》、《書》、《詩》的討論講起，正是章學誠「六經皆史」論的起點。《史微》一書，則從歷史談起，頭兩篇是〈原史〉與〈史學〉，其後才依次開展百家六藝，分論九流十家。嚴格來說，張爾田此處所謂的「史學」，並非現代一般歷史學所謂的「史學方法」或「史學理論」。而是藉由建構上古政治社會之情形，釐清諸子百家與先王史官之關係。這個部分其實是一段缺乏史料、無從驗證的歷史，因此《史微》一書以這兩篇作為開始，既不為考古，也不談治史之方法，主要仍是在建立張爾田學術思想的上古基礎。當然張爾田對於治史方法也有一套自己的理論，但就《史微》一書來說，這並非他所要強調的重點。張氏一生著作之中，有許多篇目均以「史」字名之。以現在的眼光看來，其中一部份固然是談史學沒錯，但也有一部份其實是在講「學術史」，在這之中往往又以張爾田的經學思想為導向。如《史微》一書的命名，張爾田自謂「以六藝皆古史，而諸子又史之支與流裔也。」即可見它事實上是一種「學術史」的探討，而非史學理論。

張氏的學術史討論，上溯中國文明之起源——黃帝。清代考據學家對於經典的訓詁考據，多將眼光放在兩漢，但張爾田對此深不以為然。錢穆回憶道：

²⁸ 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁449。

²⁹ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁323。

孟劬又常告余，彼同時一輩學人，各不敢上攀先秦諸子，而群慕晚漢三君，竟欲著書成一家言之意。余因孟劬言，乃識清初學風之一斑，以較余與孟劬同在北平時情形，相距何堪以道里計。³⁰

因此《史微》第一卷談完六藝與黃帝史官之關係後，下一步便是要處理先秦諸子，而這之間又是互相關連的。張爾田認為，《詩》、《書》、《易》、《禮》、《樂》、《春秋》各是先王經世之大法，反映的是上古政治運作的各個層面。這些「施政記錄」，由天子的御用史官——太史記錄下來，用以「垂訓後王」，皆非庶民所能習得的學問。後來周室東遷，天子失官，太史流落民間，才有百家道術的產生。其中史官之大宗衍為道家，代表的是先王政典的嫡傳。而孔子起，立志恢復前聖之業，因此觀書於周，問道於老子，從而將六藝先王之典一一刪定。

因此在張爾田的中國學術史架構中，孔子是一絕對的分界點。孔子以前，先王之政典錄於太史，六藝不過是種先聖先賢的「施政記錄」。孔子以後，禮樂漸漸崩壞，史官之學散佈民間，於是孔子整理先王政典，重新刪定成六經。³¹這是張爾田「由史入經」的理論原型。自章學誠揭櫫「六經皆史」論以來，經史之間的關係似乎頗為緊張，張氏此舉頗有融匯經史的意味。

從經史關係推演而來的，則是一系列的成套思想。清末今古文之爭再起，張氏深不以為然。在他「由史入經」的理論中，先王之政典即為古文，經孔子刪定之後則為今文。兩者原本互不衝突，不過一為「事」，一為「義」而已。〈原史〉一篇寫道：

今文者，孔子說經之書而弟子述之者也；古文者，舊史說經之書而孔子采之者也。……《禮·周官·明堂陰陽》、《詩》毛氏，大旨多明於典章度數，而於興衰善敗之迹為尤詳，與孔子相傳之口說蓋異矣，豈非古史舊籍耶？古文詳於政，今文詳於教，此二家異同之辨。……漢

³⁰ 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，頁173。

³¹ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原史〉，頁1-2。

儒傳經，最重家法，劉歆混合今古文，故公孫祿以顛倒五經、毀師法訾之。近人據此，謂古文諸經為劉歆偽造，不知曰顛倒、曰毀，正指其編次不倫耳，豈偽造之謂乎？³²

在史——經的關係基礎上，張爾田進一步解釋古文不過就是先王之「政」，故所重在於「事」，亦即所謂的「史」。而今文則是孔子刪定六藝後的「教」，所重在於「義」，成為萬古不變的「經」。史——經、政——教、事——義、以及古文——今文的成套概念，正是張爾田經史思想的最基本元素，同時也是他治學力求融會貫通的最佳展現。張笑川由此認為張爾田企圖彌合今古文與經史之爭，³³筆者則認為不如說是張氏想要釐清許多學者的誤解。對張爾田來說，今古文之爭或是經史之爭，實際上根本就不存在。以「歷史事實」來說，那不過就是孔子前後的轉變而已，彼此並不相衝突。故對於清代許多學人揭櫫「今文派」的大旗以抗古文，張爾田即痛斥他們無端分河飲水。如梁啟超在《清代學術概論》中自承魏源、康有為以來的今文家系譜，便很不被張爾田所認同。³⁴

今古文的問題在《史微》一書中一直被重複討論，張爾田對此的重視似乎更勝經史之爭。在〈原藝〉篇中，張氏再次論述：

故六藝有兩大派焉，一曰古文，一曰今文。古文者，舊史說經之言，而孔子采之者也；今文者，孔子說經之言而弟子述之者也。純乎明理者，今文也；兼詳紀事者，古文也。³⁵

由此而衍生的討論，則為周公與孔子的定位問題。古文家多尙周公制禮作樂，而今文家推重孔子傳下微言大義。從張爾田對孔子刪定六藝一事的推崇看來，他似乎更偏向今文家立場，但他依然不斥周公。《史微》一書的最後一卷，以〈古經論〉一篇為首，為文甚長，大抵專論周孔問題。該篇開宗明

³² 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原史〉，頁3。

³³ 張笑川，〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉，頁182。

³⁴ 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第六函〉，頁42。

³⁵ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原藝〉，頁15。

義表示：

章實齋先生著〈原道〉篇，以謂集大成者為周公，而孔子之刪述六藝則所以學周公也。自此論出，而先聖、後聖始若分茅而設蘊矣，不知周孔不容軒輊也。孔子以前不必有周公，而周公以後則不可無孔子。天不生周公，不過關係一姓之興亡而已，而犧、農、堯、舜、禹、湯、文、武之書猶在也；天不生孔子，則群聖人之道盡亡，雖有王者，無從取法矣。³⁶

張爾田雖稱周公與孔子不分軒輊，但他仍認為孔子的必要性更勝周公。三代政治，操之於先聖先賢之手，故太史只要記錄下政事，便可為後世師表。則當其時周公制禮作樂，亦不過是集其成者而已。東周之後則不然，禮樂崩壞，道德淪喪，若無孔子重新整理六藝，則聖人之道將不傳矣。因此雖然周公、孔子所做的事情一樣，但張氏認為，時代不同，其意義也不一樣。可以發現張爾田明顯更推崇孔子，而這又與他的治學取向彼此相關。

孔子所刪定的六藝並非先王政典之原貌，這點張爾田並不否認。他認為：

夫六藝皆周公之舊籍也，而有經孔子別識心裁者，則今文諸說是也；有未經孔子別識心裁者，則古文諸說是也。今文為經，經主明理，故於微言大義為獨詳；古文為史，史主紀事，故於典章制度為最備。典章制度乃周公致太平之跡，而孔子損益之所從出也，豈可以口說之未傳而棄之哉？³⁷

此處所謂的「別識心裁者」，對照〈古經論〉一篇的最後，則可知其實就是孔子的「微言大義」。³⁸雖然孔子刪定六藝，未如古史之原貌，但是保留下來的部分，都是別識心裁後的義理微言。正如張爾田在《〈章氏遺書〉序》中，稱章學誠之學「雖復節目有疏落，援考有舛繆，而正無害其大體。」³⁹亦如

³⁶ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·古經論〉，頁207。

³⁷ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·古經論〉，頁209。

³⁸ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·古經論〉，頁220。

³⁹ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁4。

他在《史微》一開始，希望讀者「略其文而挹其玄也。」⁴⁰他認為字句背後的意義遠比章句完整來得更重要。換句話說，這與張爾田批評許多乾嘉考據學者訓詁名物，而不識經典之微言大義，兩者之間實是相通的道理。故周公固然是先王政典的集大成者，但孔子擷取其義於亂世之中，無疑更是可貴。孟子曰：「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》，楚之《檮杌》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊之矣。』」正可作為張爾田〈古經論〉一篇的最佳注解。⁴¹

在上古史料極度缺乏的情況下，《史記》與《漢書》是張爾田用以支持其經學見解的主要材料。自1899年他與孫德謙「談道廣平」，同讀章實齋書之後，自謂此後讀太史公書，讀班孟堅書，無不迎刃而解，豁然貫通。⁴²因此可以知道，張爾田師法章學誠考鏡學術源流，所得出的見解與《史記》、《漢書》頗多相通之處。《史微》一書中也常可見到張氏援引司馬遷或班固的文字。如一開始的〈原史〉篇，張氏敘述孔子如何刪定六藝，將史一轉而為經。其文如下：

《詩》三千餘篇，去其重，取可施於禮義，上采契、後稷，中述殷周之盛，至幽、厲之缺，三百五篇皆絃歌之，以求合韶武之音，正樂雅頌。⁴³

這段文字幾乎就是《史記·孔子世家》中的部分摘錄，張爾田在此引錄，讓司馬氏為自己背書。《史微》第一卷附有〈史官沿革考〉一文，他認為

史學之亡，蓋在斯時乎？論古史當始於倉頡而終於司馬遷。《史記》一書，上以結藏室史派之局，下以開端門史統之纂，自茲以後，史遂折入儒家。⁴⁴

⁴⁰ 張爾田，〈凡例〉，頁4。

⁴¹ 張爾田在〈古經論〉一篇之後，隨即引用了孟子的這番話。見〈卷八·明教〉，頁229。

⁴² 張爾田，〈凡例〉，頁1。

⁴³ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原史〉，頁2。

⁴⁴ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·史官沿革考〉，頁10。

則在張爾田「由史入經」的學術史體系中，司馬遷也成了其中一部份。只不過司馬遷代表的是自黃帝以來，「太史」傳統的結束。政治上道德崩壞了，有賴孔子重新編定六藝，承載先王之道。並且傳統的太史也不復存在了，漢宣帝改太史公一官為令，奉行文書，則馬班之後，史家只能見長於書法體例之間，而無法徵諸微言大義。是以張氏問「史學」亡乎？自此以後，儒家遂代太史之責。

因此張爾田援引司馬遷的《史記》，主要仍在強調孔儒對於聖賢大義的繼承。不論是先王先聖的微言大義，還是記載這些微言大義的史官，都由孔子的儒家所一肩承擔。然而先秦諸子，並不以儒家為宗。並且若是先聖之道都見諸史官，則百家道術與太史之關係又是如何？

三、《史微》對於諸子百家的討論

《史微》一開始的〈原史〉、〈史學〉兩篇，以及最後的〈古經論〉等篇，主要都在闡述孔子「由史而為經」的學術史演變，並兼及今古文之爭的大問題。這是《史微》全書的主幹，故張爾田特地放在書中一開始與結束之處作討論。至於中間有許多的篇幅，則是在討論諸子百家。這雖稱不上是《史微》一書最引人注目的見解，卻是「由史而經」的學術史演變中，不可忽略的後續影響。此處張爾田大多借重班固《漢書·藝文志》的討論，將九流十家一一追溯至不同的史官。以下簡略敘述《史微》一書對於諸子百家的討論。

張氏認為，太史之嫡傳是為道家。《漢書·藝文志》稱道家「出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」道家既出自史官，則何以未能承載先王政典，反隱沒不仕呢？張爾田辯駁道，道家從未離開六經。《史記·老莊列傳》即稱儒、道二家並非二本。孔子問道於老子，亦可見道家仍傳有六經之意。只是天子失官之後，道家成為隱士，但不是就此藏其言而不發，而是靜待時之我予。漢武帝廢黜百家，獨尊儒術，道家南面之術這才失傳，並埋沒於神仙方術之

中。故在張爾田的論點中，道家尚早於儒家，儒、道同是先王政典之傳，彼此並不衝突。⁴⁵

至於儒家，《漢書·藝文志》稱其「出於司徒之官，助人君順陰陽、明教化者也。游文於六經之中，留意於仁義之際，祖述堯舜，憲章文武，宗師仲尼，以重其言，於道最為高。」張爾田在〈原儒〉一篇中，先否定儒家自漢武帝獨尊儒術而開始。他將儒家上溯至先王司徒之官，司徒掌管五常教化，輔導人君順天應人，這與道家同樣都掌握了君人南面之術。東周時有孔子，為古司徒契之後代，正是古史之傳。因此孔子及其弟子，無不遊文於六經之中，殆孔子死，復有孟子、荀子傳其義。孟荀雖主性善性惡，但亦不相衝突。張氏認為荀子但得聖人之一體，而孟子則具體而微者。從孔子、孟子到荀子，基本上都是司徒家學的一脈相承。在百家道術之中，以道、儒二家得先王之意最正。⁴⁶

以王官來說，能與道、儒二家相提並論者，則為墨家與禘（雜）家。墨家出於清廟之守，張爾田自謂曾反復研讀《墨子》全書，乃深信墨家是祝史之遺教。張氏認為，墨家「明鬼」、「尚同」、「兼愛」、「非攻」之旨，皆與國之大事——祭祀、兵戎有關。墨者是祝史之後，與道家皆言天以立教，在百家之中，道、儒、墨各承黃帝、堯舜與夏禹之教，這是墨家能在東周成為顯學的原因。⁴⁷

雜家者流，出於議官。議官坐而論道，謂之三公。張氏認為，雜家「兼儒、墨，合名、法，……其義也著，其文也富，物事之類，無所不載，然其大較，歸之於道。」則雜家一方面能宗法道家，得先王政典之嫡傳，一方面又能兼採各家所長，故在先秦諸子中，尚能與儒、道、墨各家分庭抗禮。而三公承天子為百官之守，亦能得君王南面之道。呂不韋著《呂覽》，即有訓誡人君之意。前引吳宓稱張爾田本欲作《新覽》一書，作為《史微》的外篇。

⁴⁵ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷二·原道〉，頁24-29。

⁴⁶ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷三·原儒〉，頁54-59。

⁴⁷ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷二·原墨〉，頁29-36。

則張氏對於雜家之學，應當也是相當推崇的。⁴⁸

張爾田論諸子百家，以儒、墨、道、雜為四大支。其餘諸子流派，張氏大多根據《漢書·藝文志》推溯其史官源流。如法家出於理官，名家出於禮官，縱橫家源自行人之官，農家源自農稷之官，陰陽家是羲和之傳，兵家則為古司馬之職。至於小說家者流，蓋出於稗官，街說巷語，道聽途說，張氏未有專篇討論。

筆者認為《史微》一書對於諸子百家的討論，重點應不在於張爾田對諸子學說有何深刻的見解。事實上僅以《史微》一書的篇幅而言，要深論其中兩三家已是不大容易的事情。放在《史微》全書的主軸脈絡來說，張氏如何將先秦諸子連結進他的「由史而經」論中，應是更值得注意的地方。

首先，與傳統的儒家學者一樣，張爾田深信三代之治是最美好的時候，先王先聖的政典可為萬世所師法。在此前提下，「誰」或者「什麼學派」傳承了古史，其學說自然可為後世之經。《史微》開宗明義以孔子為古史的繼承者，這是張爾田對孔子的最大推崇，同時也樹立了《史微》全書的軸心。但與儒家同時，尚有諸子百家。張氏敢於上攀先秦諸子，但他的見解卻非如漢武帝般罷斥百家，獨尊儒術而已。相反地，張爾田一一認同各家之所長，甚至不諱言道家之位尚在儒家之上。然而他的大前提仍是「三代之治最為美好」，而且遠古學術，皆聚於官，非庶民所能習得。故即使張氏承認道家、墨家、名家、雜家等各有優點，但其學說之成立，均非自發而得。不論何家何派，都必須與古史牽上關係，方有成立之可能。在專論諸子學說之前，他先寫〈百家〉一篇，援引《漢書·藝文志》作為說明，一一羅列各家各派之淵源。⁴⁹由是張爾田開啓他「百家道術，六藝之支與流裔也」的論證。換句話說，《史微》一書的思想主幹是很明確的，必先確立黃帝至孔子間「道」的一脈相承，然後才在天子失官的情況下，六藝散於百家。

⁴⁸ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷二·原禱〉，頁36-39。

⁴⁹ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·百家〉，頁10-13。

故其次，張爾田要論證的是百家學說與先王之政的關係。在九流十家中，張氏特別強調道、儒、墨、雜四家，他稱此四家是諸子中的大支，「既聞命矣」。⁵⁰從道家開始，張爾田就不斷地強調先王南面之術的傳承。他對南面之術的定義，襲自班固，即「歷記成敗存亡禍福古今之道」。道家固是史官嫡傳，而儒家司徒，雜家三公，以及墨家祝史之官，均以其職而能參詳君王南面之術。故此四家被張爾田認為是諸子中的大支，其著眼點仍在於與先王之關係。在「由史而經」的大架構之下，愈近於天子的史官，自能傳得愈多的大義。

但即使是承載聖賢大義的儒家，孔孟之後，也不免產生各家解釋的差異。以孔子所修《春秋》來說，一般便有公羊、穀梁與左氏三家。那麼何者是真傳呢？張爾田如此論道：

蓋孔子既代史官舊統，尊號素王，而以司徒之家法傳諸弟子，七十子後學因據孔子儒家之道闡發《春秋》，而穀梁之書遂與《公羊》同垂天壤矣。《中庸》曰：「道並行而不悖，萬物並育而不相害。」二傳之謂歟？⁵¹

《春秋左氏傳》屬古文經，張爾田在此不論。但該傳詳於記事，亦頗印證張爾田對於古文經的見解。至於張氏所論公羊、穀梁二傳，他認為其實都是孔子《春秋》之真傳。雖然三家解經，各有不同義例與家法，但都可視為孔子論道的面面觀。張爾田在上述引文之後，列舉各家解經之判，如一開始的「王正月」問題，宋襄公的褒貶問題，或是鄭祭仲的褒貶問題等，這些雖然在公、穀二傳中各有不同的解釋，但正反映出孔子「應化無方之妙迹」。他認為六經之中，相反相成之義極多，必統貫全經，方知聖人之言簡意賅。質言之，既然孔儒所承之統，本身就是聖賢之大義。則記載先賢政典的六藝，自然不能分開來看。即如傳經的各家家法，也不能死守其義例之判，而須留權變之

⁵⁰ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷一·原法〉，頁39。

⁵¹ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷五·案春秋〉，頁115。

空間。

總結來說，張爾田在《史微》一書中的核心見解，是「六藝皆古史，孔子由史而為經」。由此衍生而出的，包括史、經之關係，政、教之別，今古文之爭，以及百家諸子的流傳，這些推本溯源其實都是一體的東西。全書的論述也從「合」走向諸子學說的「分」，中間透過六經的討論，復歸最後政教一體的「合」。張笑川稱《史微》結構緊密、首尾呼應，以一個主要觀點為統領，是一部有系統的通論性著作，確有其道理。⁵²

張爾田一生治學強調融會貫通，先求統系，則《史微》一書，不論學說內容或寫作方式，均與其人相一致。然而筆者在此無意討論《史微》一書的學術思想正確與否，畢竟這其實牽涉到許多張氏個人的主觀見解。余英時已曾指出章學誠《文史通義》中對於浙東、浙西學術的分類過於工整畫一。⁵³同樣地，張爾田對於六經諸子與先王政治之關係，也讓人不禁有過於「完美」之感。例如他講「六藝皆史」，以《周易》為伏羲至文王之史，《尚書》為堯舜至秦穆之史，《詩經》為湯武至陳靈之史，《春秋》為東周至魯哀之史，《禮》、《樂》則是統貫二帝三王的歷史。這樣的見解，恐怕還是多少摻雜了張氏自己的主觀建構。但筆者更為注意的是，如何藉由張爾田的學術見解，窺看其經史思想。而他的經史思想，又如何與時代作出互動。故本節在梳理《史微》一書的學術見解後，下一步便是要挖掘張爾田的經史思想從何而來，復往何處而去？

第二節 張爾田的今文學

一、從實齋出，不從實齋入

⁵² 張笑川，〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉，頁179。

⁵³ 余英時，〈論戴震與章學誠〉，頁371。

《學衡》第52期載有一首張爾田的詩，題目為〈以舊撰《史微》贈野侯滕之以詩〉。⁵⁴可知當時張爾田曾寄贈《史微》給一位朋友，並附上一首詩，而這首詩的原稿，在1996年上海書店出版《史微》一書時，尚錄於扉頁之中。這大概是坊間所流傳的張爾田遺書中，極少數印有他的墨跡的地方。張氏此詩以七言為一句，每兩聯之後並附有小字作說明，其中不乏許多耐人尋味的地方。如「實齋自有金剛眼，莫把中郎擬虎賁」一聯下面附有此段文字：

僕之學從實齋出，不從實齋入。少與吾友元和孫益庵同好章氏書，益庵優於類例，實為會稽嫡傳，而僕則未也。世多以我兩人並稱者，愧不敢承。⁵⁵

《史微》一書仿造《文史通義》的體例，並且開宗明義表示「六藝皆史也」，故一般論者大多認為張爾田的學說思想，與章學誠有著密不可分的關係。在第二章中，筆者曾探討過這種關連主要來自於張氏史學上的主張與成就，而這又與浙東學術的特色有關。然而此處張爾田卻說「僕之學從實齋出，不從實齋入」，並稱孫德謙才是會稽之學的嫡傳，自己則「愧不敢承」。由此看來，張氏學說與實齋之學似乎並不完全契合。尤其耐人尋味的是，「從實齋出，不從實齋入」一句，「出」、「入」之間代表的又是什麼意思？在釐清《史微》一書的學術見解後，進一步所要探討的便是張爾田的經史思想與實齋之學的出入，並從中挖掘出張氏學術思想中的另一條脈絡。

比較《史微》與《文史通義》兩書，則張氏的著作明顯更加強調孔子在中國學術史中的地位。如果將《史微》一書的論證過程分為三階段：六藝皆史、孔子由史而為經、諸子百家均為史官之流裔，則大致上第一階段是繼承實齋學說之處，第二階段以後則是張爾田的獨特見解。事實上分就前後來說，六藝皆史與孔子刪定六經都不是特別新穎的說法。但張氏縮合二者，成為融貫一體的學術史演變，則是《史微》發人所未發之處。故「孔子」作為

⁵⁴ 張爾田，〈以舊撰《史微》贈野侯滕之以詩〉，頁3，總頁7205。

⁵⁵ 原文與《學衡》所載，相去不遠，惟最後一句原為「世謂余為章氏學，斯未敢承。」

史、經之間的轉乘點，可說是張爾田經史思想中最重要的軸心。至於章學誠的「六經皆史」論，主旨在闡明「道」不外乎人倫日用。《文史通義》開宗明義講「六經皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。」⁵⁶頗有呼應陸九淵「堯舜以前何書可讀」之意。對照《史微》一開始說的是「六藝皆史也，百家道術，六藝之支與流裔也。」則可發現章學誠固然為先王六經而發論，而張爾田則將討論拉到之後的諸子百家。因此《文史通義》沒有必要討論孔子，但《史微》則必賴孔子來承先啓後。這是兩書在架構上的根本不同。

從孔子出發，則張、章兩人的學術見解遂彼此愈走愈遠。《史微》最後一卷中的〈明教〉一篇，重申張氏一開始的經史思想，相當於全書的結論。張爾田在此直接對實齋之學提出了批評：

知六藝為史者，輒近獨一章實齋，可謂好學深思不隨流俗之士也。然章氏祇知六藝之為史，而不知六藝之由史而為經，故其持論曰：「古之所謂經，乃三代盛時典章法度見於政教行事之實，而非聖人有意作為文字以傳後世也。」又曰：「六藝皆周公之典章，孔子有德無位，不敢操制作之權，惟取周古典章申而明之，所以學周公也。」夫六藝為周公之典章法度，是固然已，然典章法度歷代不相沿襲者也。六藝雖周公舊史，苟非經孔子刪定纂修，垂為萬世不刊之經，又何取乎歷代不相沿襲之典章法度以垂教後王也？且如章氏言，則後世會典通禮，其為政教行事之實，豈不更切於周公之典章法度乎？而章氏何以不與六藝並列為經也。既不列會典通禮於經，而獨奉孔子手定之六藝為經，則六藝因孔子而重，而非因周公之典章法度而重，亦可知矣。如此而猶謂孔子不敢操制作之權，何其視聖人不如一鈔胥哉？以鈔胥為聖人，宜其推大成於周公而不知孔子為萬世之教組也。⁵⁷

⁵⁶ 章學誠，《文史通義》，〈易教上〉，頁1。

⁵⁷ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·明教〉，頁228。

前文曾引〈古經論〉一篇，討論張爾田如何處理今古文的衍生問題。當時張氏已認為周公、孔子之爭起於章學誠。而〈明教〉篇置於〈古經論〉之後，則進一步對實齋的孔子定位提出嚴正的反駁。這反駁直指章學誠「祇知六藝之為史，而不知六藝之由史而為經」，正是張爾田在繼承實齋「六經皆史」論之後，進一步所提出的學術見解。此段引文之後，張爾田再援引章學誠論揚雄、王通的經學見解，批評他「終身不識六藝為孔子之道，故其持論相背繆如此」。對比張氏在〈《章氏遺書》序〉推崇實齋治學不隨考據俗流，此處的批評顯得更為特別。

因此有些論者或認為張爾田的《史微》，可視之為對實齋之學的一種修正。⁵⁸但筆者以為，與其說張爾田是在接受實齋之學後，被動地去做修正，毋寧說張氏是在一開始讀實齋之書時，便已與章學誠站在不同的經學立場上。早在1900年以前他與夏曾佑於北京論學之際，我們已可看到他對章學誠的學說提出了質疑。而當時正是張爾田與孫德謙「談道廣平」，共治實齋之學的時候。在〈孱守齋日記〉的一開始，張爾田寫道：

閱章實齋《文史通義》、《校讎通義》，全從漢《藝文志》、《文心雕龍》、《史通》發寤得來。宗旨婁壺，勇於冥獲，故能辨章六朝以前學術源流，而不為後儒所惑。惜乎其知史而不知經也。孫受之（按：孫德謙）云：「章氏所言，皆後世史例，於漢志用力尚粗。」穗卿云：「國朝言古文學家，未有深通如實齋者也。」⁵⁹

故從一開始接觸到會稽之學，張爾田就已對章學誠的學說不盡認同。張氏對於實齋之學的推崇與批評，並非隨時間而改變的現象。張爾田「六藝皆史」的論點，固然可從《漢書·藝文志》、《文史通義》等書中循得線索，這是他對章學誠的欽佩之處。然而「惜乎其知史而不知經也」，在經學的立場上，張爾田則果斷地與章學誠分道揚鑣。他引夏曾佑的話，凸顯章學誠古文學上

⁵⁸ 張笑川，〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉，頁182。

⁵⁹ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁341。

的貢獻，則從另一個角度來說，張氏似乎暗指實齋不懂今文經學。雖然他自謂「僕自用中壘家法。於古今文兩家，無所尊，無所廢。」⁶⁰但從《史微》一書看來，我們很難不將他的經學立場連結至今文一派。

王蘧常為張爾田作傳，稱《史微》一書「承會稽之緒而益光大之。……有非會稽所得而掩之者。」⁶¹什麼是「非會稽所得」的地方，王氏並沒有明言，但他顯然已注意到張爾田的學說與會稽之學有不同之處。錢基博在〈近代提要鉤玄之作者〉一文中，則講得最是清楚：

張爾田《史微》，紹述文史，匡謬拾遺，不為墨守。然章氏文史，以周官為門戶，媿於古文。張氏此書，以《公羊春秋》為根極，所主今學，而張氏調停其說，頗多新義。⁶²

章學誠與張爾田，一主古文，一主今文，這是兩人治學的根本之別。當1899年前後他與孫德謙共治實齋之學時，已展現出與章氏不同的經學立場。因此再來要討論的是，張爾田的今文家學承自何人？他如何建立起自己的學術系譜？而其中又有什麼特色？

二、張爾田的今文家系譜

同樣是在〈以舊譌《史微》贈野侯媵之以詩〉的小字中，我們可以發現張爾田寫有一段關於清代今文學的文字：

三百年經學專尚古文一派。自莊方耕、劉逢祿出，始與諍議。僕自用中壘家法，於古今文兩家，無所尊，無所廢。⁶³

莊存與，字方耕，江蘇武進人，是清代常州學派的創始人。錢穆稱莊氏之學

⁶⁰ 張爾田，〈以舊譌《史微》贈野侯媵之以詩〉，頁3，總頁7205。

⁶¹ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1362-1363。

⁶² 錢基博，〈近代提要鉤玄之作者〉，收載錢基博著，曹毓英選編，《錢基博學術論著選》（武昌：華中師範大學出版社，1997），頁156。

⁶³ 張爾田，〈以舊譌《史微》贈野侯媵之以詩〉，頁3，總頁7205。

「不顯於當世，而頗為後之學者所稱許。」⁶⁴乾嘉之際，考據學之勢如日中天。但莊存與和章學誠一樣，都不屑屑於考據之學。唯獨實齋一生窮困，其學說直到民初才得到普遍的重視。而方耕則以榜眼之姿，入值內閣，成為天子近臣。晚清今文學的興起，大多推溯至常州學派，如梁啟超即稱莊存與是今文學的「啓蒙大師」。⁶⁵雖然錢穆批評莊氏之學，「不能如乾嘉之篤實，又不能效宋明先儒尋求義理於語言文字之表，而徒牽綴古經籍以為說，又往往比附以漢儒之迂怪，故其學乃有蘇州惠氏好誕之風而益肆。其實則清代漢學考據之旁衍歧趨，不足為達道。」⁶⁶但張爾田顯然不這麼認為。

蔡長林〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉一文，透過讀書筆記與書信等資料，梳理出張爾田與常州莊氏學說的關係，頗能反映張氏學術思想中的今文家取向。⁶⁷首先，從〈孱守齋日記〉與〈遜堪書題〉中，我們可以發現張爾田對於莊氏學說的愛好，不下於章學誠。

讀《味經齋遺書》，莊先生深於《易》、深於《禮》、深於《春秋》、深於天官、曆律、五行，故能博大精微，根極道要，延今文家一線之傳，斯為真漢學，斯為真經學。嘗謂莊葆琛言〈夏小正〉，劉申受言三傳，陳勾溪、凌曉樓言《公羊》，龔定庵言史、言諸子，無不淵源莊氏。

嗚呼！若莊氏者，可為百世之師已。⁶⁸

在張爾田的著作之中，批評乾嘉學人的文字比比皆是，如莊存與般深受張氏肯定的人物，真可謂絕無僅有。即使是章學誠，張爾田仍批評他「知史而不知經」，但這不免有今古文立場不同之嫌。至於莊存與，張氏則不僅認同他的今文學，同時也讚賞他的古文學，而有「真漢學」、「真經學」之嘆。蔡長林指出，張爾田由年輕到年老，都稱莊存與為「莊先生」，這是極為罕見而

⁶⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁580。

⁶⁵ 梁啟超，《清代學術概論》，頁75。

⁶⁶ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁582。

⁶⁷ 見蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁463-505。

⁶⁸ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁352。

尊重的稱呼，在張氏著作中，僅章學誠共得此青睞。⁶⁹錢穆早年與張爾田結爲忘年之交，但兩人對於莊存與的評價，明顯有天淵之別。

上段引文的最後，張氏羅列莊述祖、劉逢祿、陳立（勾溪，1809-1869）、凌曙（曉樓，1775-1829）、龔自珍五人，說明莊存與學說的流傳情形。由此張爾田已開始描繪其心中的清代今文家系譜。前已提及，張爾田論三百年經學，專尙古文一派。自莊方耕、劉逢祿出，始與諍議。他將莊氏常州學派作爲清代今文學的開端，這點與梁啓超的見解並無二致。但莊存與之後，今文家學的系譜傳承，張爾田的見解則與梁氏有很大的不同。這方面蔡長林討論甚詳。⁷⁰先來看張爾田的今文家系譜：

孟子有言，古之人所以大過人者無他焉，善推其所爲而已矣。七十子後學治經皆如是，惟西漢今文家學獨得其傳。莊先生深於今文家法，然亦不盡墨守今文家之言，故所著書，皆據其所自得，期合乎古聖之心，幡天際淵，與道大適，文辭古茂，賈、董之儔，不必以考據家陳言議其失得，校其離合也。先生猶子葆琛氏及劉、宋諸儒，皆從先生出，始以今文學起其家。其別子爲江都凌氏，傳陳卓人先生。門人有孔廣森、邵晉涵。廣森別名他師，晉涵頗究心義訓，不欲以考據學自畫，是爲先生之道與浙學棟通之始。其後仁和龔氏、邵陽魏氏，皆私淑而有得者，以其所術，一變至史。龔氏之後，爲譚仲修；魏氏之後，又有皮鹿門。然而擬諸先生，則有間矣。道之精微，通於神明，信乎弘之者在人與！余生平治學，涂轍宗會稽章氏，而於先生書，則服膺無間然。循誦再周記之。爾田。⁷¹

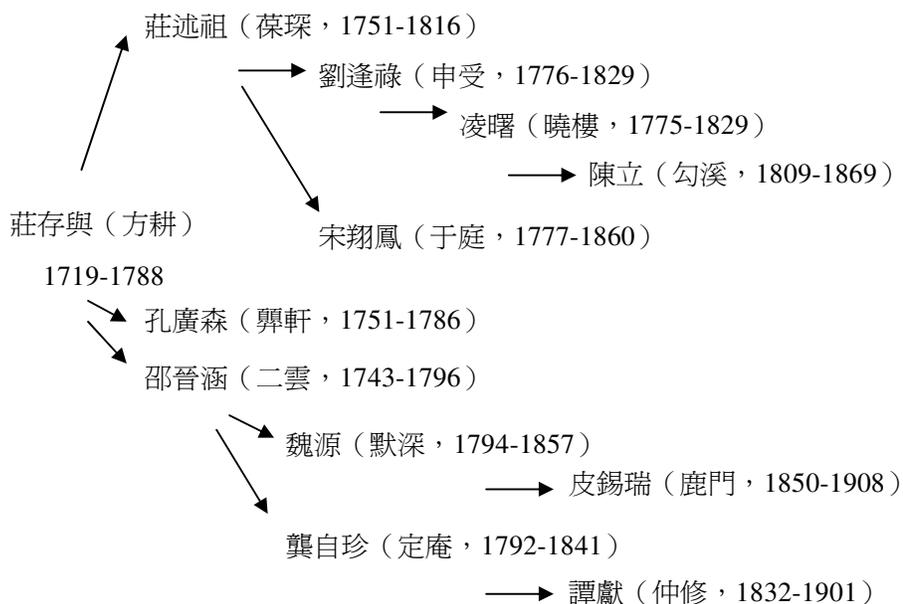
這段文字引自〈張孟劬先生遜堪書題〉，由張氏晚年門人王鍾翰整理其師的讀書筆記而成。對照前引〈孱守齋日記〉，可以看到張爾田依然十分推崇莊存與。在〈孱守齋日記〉中，莊是「百世之師」。在〈書題〉中，張氏則進

⁶⁹ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁477。

⁷⁰ 見蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁476、484-490。

⁷¹ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

一步釐清莊存與之後的傳承系譜。莊述祖、劉逢祿、宋翔鳳(于庭, 1777-1860)三人, 「皆從先生出」, 是傳莊氏學說的第一組人物。⁷²另有江都凌曙, 傳於陳立, 而張爾田曾考凌曙之學, 出於劉逢祿, 並稱「申受之學, 一傳而為凌曉樓, 再傳而為陳卓人。」⁷³則可知此脈係從劉逢祿出。至於「門人有孔廣森、邵晉涵」一句, 孔、邵均為乾隆三十六年恩科進士, 而其座師正是莊存與, 故張爾田稱其為門人。則孔廣森(擧軒, 1751-1786)、邵晉涵(二雲, 1743-1796)是此譜中傳莊氏學說的第二組人物。之後龔自珍與魏源, 「皆私淑而有得者」, 並且龔自珍傳譚獻, 魏源傳皮錫瑞(鹿門, 1850-1908), 這些學者雖均源自常州莊氏, 但與莊存與的學說均已有所不同。為與梁啟超的見解作比較, 筆者先將張爾田的今文家系譜整理為下圖:



⁷² 嚴格來說, 劉逢祿與宋翔鳳之學均傳自莊述祖, 可參考錢穆, 《中國近三百年學術史》, 頁584-585。張氏此處所謂的「皆從先生出」, 應是指莊述祖、劉、宋三人均受莊存與影響, 但劉、宋之學並不直接承自莊存與, 而是透過莊述祖。

⁷³ 李稚甫、章文欽整理, 《李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第五、六函》, 頁41-42。

可以看出莊存與之後，學術的傳承關係並非一脈相承。換句話說，在莊存與和晚清今文學家之間，張氏的見解較近於「百川歸於海」的情形，而非一代傳一代的筆直大道。因此他批評「近有序皮氏書者，溝宋、劉、龔、魏諸儒於陳、皮之外，知大誼而撥微言，殆非篤論。」⁷⁴對張爾田來說，陳立、皮錫瑞等人均受到常州學的一定影響，這是清代今文學的原貌，不能僅簡化為其中一脈。至於梁啟超的見解，正是張爾田所批評的對象。梁氏謂：

常州派可以莊存與、劉逢祿為代表。……繼他們而起的，有兩種人，籍貫雖然不是常州，然不能不說是常州一派。一個是魏源，……一個是龔自珍，……南海康先生的學風，純是從這一派衍出。⁷⁵

從莊、劉到龔、魏，再到康有為，梁啟超自是今文學的嫡傳。此一直線式的系譜在《清代學術概論》中有更詳細的描述。尤其梁氏稱康有為是「今文學運動之中心」，儼然將其師視為晚清今文學之正統傳承。⁷⁶然而張爾田始終沒有認定誰才是常州學術的嫡傳，對他而言，莊述祖、孔廣森、邵晉涵等人，都受到莊存與的一定影響。即以劉逢祿一脈來說，下傳凌曙、陳立，也非梁氏所說的龔魏、康有為、梁啟超。換言之，張爾田既不認為常州學派僅開劉逢祿一脈，更不認同康梁是常州學派嫡傳的說法。故蔡長林挖掘出許多張氏推崇陳立學說的證據，論證張爾田如何用莊、劉、凌、陳的今文學系譜（以下簡稱劉譜），以奪梁啟超莊、劉、龔魏、康、梁的偽今文學系譜。⁷⁷

然而以劉譜襲奪梁氏的系譜之後，被取代的龔自珍又將如何處置？蔡長林認為，這是張爾田處理常州學派與龔自珍學術傳承關係最具特色之處。⁷⁸既然龔自珍不傳於劉逢祿，張氏則以邵晉涵代之。前引〈書題〉，張爾田曾言邵晉涵是莊存與學說「與浙學棣通之始」。其後龔自珍、魏源「皆私淑而有

⁷⁴ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁393-394。

⁷⁵ 梁啟超，《儒家哲學》（台北：台灣中華書局，1956），頁70。

⁷⁶ 梁啟超，《清代學術概論》，頁78。

⁷⁷ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁487-490。

⁷⁸ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁486-487。

得者，以其所術，一變至史。龔氏之後，為譚仲修；魏氏之後，又有皮鹿門。」⁷⁹蔡長林由此認為這是張爾田的今文家系譜中，莊存與所開出的第二條傳承路線（以下簡稱邵譜）。⁸⁰這條莊、邵、龔魏、譚皮的系譜，強調的是常州學派由經學兼治史學的傾向。其關鍵的轉折點，則在邵晉涵。

邵在四庫館任職時，曾據《永樂大典》輯出已佚的《舊五代史》，對後世影響甚大。他與章學誠同為浙東人，錢穆《中國近三百年學術史》曾謂「邵乃實齋論學摯友，相知最深切」，或可作為邵「與浙學棣通」的注解。⁸¹然而錢穆論龔自珍時，卻稱「常州之學，起於莊氏，立於劉、宋，而變於龔、魏」，則他似乎並不認為龔自珍與常州學術的關係是透過邵晉涵而來。⁸²不過錢氏又稱，龔自珍的學問志趣，「似不屑屑為經生，而頗有取於其鄉人實齋章氏文史經世之意也」、「其陳義至新穎，而實承實齋『六經皆史』之說也」，⁸³則邵譜中龔自珍一環，似乎確是「一變至史」。故錢穆最後論道：

至定菴之學，雖相傳以常州今文目之，而其最先門徑，則端自章氏入。亦以章氏學之與常州，若略其節目，論其大綱，則同為乾嘉經學之反響，故遊其樊而得相通也。⁸⁴

錢氏此段文字，真可謂一針見血之論。張家與龔家世姻，⁸⁵張爾田回憶小時候特別喜歡讀龔自珍的書。直至年二十餘，張在北京為避庚子拳禍，行囊盡棄，惟以《定盦文集》相隨。中年以後，張氏仍興嘆「會稽竹箭，東南之美，得一定盦而余小子乃恢其緒，斯亦足以自慰矣。」⁸⁶可知張爾田對於龔自珍的學說，實有一份愛慕之情。

⁷⁹ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

⁸⁰ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁489-490。

⁸¹ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁425。

⁸² 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁590。錢穆所論雖與張爾田不盡同，但在龔、魏之下，他也未書康、梁。

⁸³ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁593-594。

⁸⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁595。

⁸⁵ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁613。

⁸⁶ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁383-384。

龔氏之後，是為譚獻。在邵譜中，譚獻是承接莊存與學說到張爾田身上的關鍵。首章〈師承交友〉一節，筆者曾討論過譚獻與常州學人間的關係。張爾田對於常州學派的推崇，很有可能是「少饜聞鄉先生譚復堂緒論」之故。⁸⁷蔡長林已指出，譚獻十分推崇章學誠與莊存與，在《復堂日記》中，隨處可見譚氏尋找、閱讀兩人著作的紀錄。⁸⁸尤其譚獻〈師儒表〉一篇，以莊存與、汪中、章學誠、龔自珍四人同列〈絕學〉，位置遠在黃宗羲、顧炎武等〈通儒〉之前，可見莊、章等人在譚氏心中的地位。⁸⁹張爾田曾在《史微》中稱：

義據通深，端資群說，此書所摭，皆取其最先者，故於隋唐以前之書，采撮略備，近代著述惟實齋先生《文史通義》、張泉文《虞氏易消息》、汪容甫《述學》、龔定庵《文集》數種而已。⁹⁰

此處張爾田列舉了章學誠、張惠言、汪中與龔自珍四人，其中有三人正是譚獻〈絕學〉中的人物，唯一未入列的張惠言，是常州詞派的代表人物，與莊存與亦是同鄉。可知譚獻、張爾田對於近代學人，實有著幾乎一致的眼光。並且張氏《史微》中的經史思想，我們也能在《復堂日記》中尋得一些端倪。如譚獻言「六藝」，亦上溯至黃帝，下傳道家，這與張爾田在《史微》中，論道家承先王政典之說頗能互相印證。⁹¹又如譚獻論今古文家，稱「董、劉西漢之學為東京儒者所亂」，這也與張爾田批評東京俗士治經，少心得之儒，流弊遂生的論點相一致。⁹²故錢基博為《復堂日記》作序，即稱：

以吾觀於復堂，就學術論，經義治事，蘄向在西京，揚常州莊氏（莊存與、述祖、綬甲祖孫父子）之學；類族辨物，究心於流別，承會稽

⁸⁷ 張東蓀，〈重定內篇目錄敘〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》。

⁸⁸ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁472-474。

⁸⁹ 譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁28-29。

⁹⁰ 張爾田，〈凡例〉，頁3。

⁹¹ 譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁9。

⁹² 譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁45。張爾田，〈《明儒學案》點勘〉，《孔教會雜誌》，第1卷第3號（1913），頁17-19。

章氏（學誠）之緒。惟《通義》徵信，多取《周官》古文，而譚氏宗尚，獨在《公羊》今學，蹊術攸同，意趣各寄。近人錢塘張爾田孟蘧著為《史微》一書，以《公羊》家言而宏宣章義，實與譚氏氣脈相通。

93

譚、張二人氣脈相通，同治莊、章之學。然而常州學術主今文，實齋之學則取古文，錢基博稱彼此「意趣各寄」，尚為較含蓄的說法。同樣為《復堂日記》作序的錢鍾書，則直指「譚既宗仰今文，而又信六經皆史之說，自有牴牾」。⁹⁴這顯然將譚獻置於一「不今不古」的尷尬位置上，是以到了張爾田，勢必得解決此一問題。

三、浙東西的融匯與今古文的會通

上文討論張爾田的今文家系譜，自莊存與開始，至少有劉譜與邵譜兩脈的傳承。劉譜由劉逢祿、凌曙而陳立，其中概無康、梁餘地。邵譜由邵晉涵、龔自珍而譚獻，特色在於與浙學融通，邵、龔、譚三人均與實齋之學關係密切。而張氏自己雖未明言，但從他與譚獻的關係以及治學取向看來，張爾田自承邵譜一脈應是可以確定的。此一學脈源自莊存與，但又採實齋之學說，今古文共治一爐，是其特色也是難題。如王蘧常寫〈錢塘張孟劬先生傳〉，開宗明義就提會稽章學誠，並稱龔自珍、夏曾佑傳實齋之學，張爾田則是這派學說的後勁。有趣的是，王氏稱龔、夏、張三人都是錢塘人，「世號浙西學派，以與浙東相頡頏」。⁹⁵章學誠既是浙東學派的代表，其學傳於龔、夏、張，而此三人卻反成與浙東相對抗的浙西學派，此一邏輯不免矛盾。事實上在第二章中，筆者已曾提及，浙東、浙西學術的出現，原本就具有很大的自我建構成分。因此與其一開始就將張爾田「歸類」在某家某派，不如藉由他

⁹³ 錢基博，〈序〉，載譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁5。

⁹⁴ 錢鍾書，〈序〉，載譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，頁3。

⁹⁵ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1362。

的文字，觀察他對於各家學術的看法，如此應更能釐清他的學術思想。筆者在前文曾討論過「浙東學術」與張爾田的關係，其中章學誠扮演著至關重要的角色。而上節則處理了張爾田的今文家系譜，說明張氏對於常州學派的繼承關係。在此基礎上，本節將擴大來談張爾田的浙東西系譜，從中進一步追索張氏學術思想中的終極訴求。

首先，張爾田對於浙東、浙西學術的見解，主要承襲自實齋之學，這在第二章中已曾討論過。然而兩人生處的時代畢竟相差近百年，章學誠死後，張爾田如何討論與章同時代的乾嘉學人，則另有其一番見解。在〈浙東學術〉一篇中，章學誠將浙東一脈推宗陸王，浙西一脈則宗法朱熹，朱陸之後乃至戴震、章學誠生處的年代，這是實齋論述浙東西系譜的主要範圍。而張爾田講浙東西系譜，則自清初大儒講起，下迄乾嘉學人。許多與章學誠同時代或稍晚的學者，章未曾注意，張爾田則將之一一收入系譜。劉刻本《章氏遺書》載有張爾田寫的兩篇序文，將之與書中〈浙東學術〉、〈朱陸〉等篇相對照，將發現章、張二人的浙東西系譜略有不同。張爾田〈《章氏遺書》序〉寫道：

我朝學派，開自亭林，其後婺源有江慎修，休寧有戴東原，歙有程易疇，由聲韻訓詁名物度數以返求之於諸經，一洗前代儒者膚受之陋。其所變易，灼然如晦之見明；其所彌縫，奄然如合符復析。三吳間則惠定宇治《易》，莊方耕治《春秋》，西京墜緒，亦稍稍萌芽。東原之學傳於南有段若膺，傳於北有孔巽軒、郝蘭皋，其在江淮者，汪容甫、劉端臨之倫翕聲而桴應之。而高郵父子則以朴才精識，謚正晚周先秦書，裒然為乾嘉大師。說者謂古學復興，遠邁唐宋，而吳皖淮魯諸儒，實啟其先，可謂聖已。然此皆浙西產也。當時與亭林並世，則黃梨洲氏，獨衍蕺山之傳，下開二萬兄弟，再傳而得全謝山，三傳而得邵二雲，而實齋先生實集其成焉。⁹⁶

與章學誠〈浙東學術〉相較，此譜有幾個特色。首先，在顧亭林之後，浙西

⁹⁶ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁7。

學術的傳承是一開花散葉的狀況。江永（慎修，1681-1762）、戴震、程瑤田（易疇，1725-1814）各以考據學治諸經，而惠棟（定宇，1697-1758）、莊存與則代表西漢今文學的復興。故其次，張爾田將莊存與納入浙西學術之中，是此譜的另一大特色。莊與章學誠身處同一時代，但兩人並無多大交集。〈浙東學術〉與〈朱陸〉等篇處處提及戴震，卻鮮見莊存與之名。故張爾田將常州學派的始祖，置入浙西學術的脈絡之中，此番見解頗耐人尋味。再其次，戴震之後又是一散葉開花的景象，段玉裁、孔廣森、郝懿行（蘭皋，1757-1825）、汪中、劉台拱（端臨，1751-1805）等人均受東原之學的影響，而前引文中曾提及孔廣森亦傳常州莊存與之學。同樣也傳常州學術的是邵晉涵，但在此張爾田卻將邵置於浙東一脈。章學誠的浙東系譜以劉宗周傳黃宗羲，下開二萬兄弟（萬斯大、萬斯同），再傳而為全祖望（謝山，1705-1755），張爾田則自行在此脈之後填入邵晉涵與章學誠。這些都是張氏浙東西系譜中的獨特之處。

但這些特色顯然有幾個問題。前文所整理出的劉譜與邵譜均以莊存與為宗，此處張爾田再將莊存與置於浙西學術一脈，則常州學人似乎應就此劃歸浙西，然而張爾田卻將邵晉涵劃入了浙東。當然邵晉涵可以同傳常州與浙東之學，尤其張氏已言，邵晉涵是先生（莊存與）之學與浙學棣通之始。則張爾田似乎認為邵既承浙西常州之學，復轉入浙東，而與章學誠相唱和。

然而將莊存與置於浙西學術之中，也顯得有些格格不入。浙西學術以顧亭林為開端，其下戴震、惠棟諸儒均是乾嘉考據大家。前已提及，莊存與和章學誠同樣都對當時的考據學不滿意，則將莊氏與戴震等人同列浙西之產，似乎也有說不通之處。再者張氏治學，向來厭惡乾嘉考據遺風，但〈《章氏遺書》序〉一開始就稱讚考據學家返求諸經，「一洗前代儒者膚受之陋」。並謂乾嘉諸儒復興古學，遠邁唐宋，「可謂聖已」！這些都不禁讓人困惑張爾田對於乾嘉考據學的態度究竟如何？

讓我們再來看張氏如何自圓其說。前引文之後，張爾田續道：

先生（章學誠）之學，其縝密繁博或不逮吳皖淮魯諸儒遠甚，及其文

事僿蔓，亦不如容甫輩之淵雅。然識足以甄疑似、明正變，提要挈綱，卓然有以見。……蓋吳皖淮魯諸儒之學精於覈，而先生之學則善於推；吳皖淮魯諸儒之學謹於析，而先生之學則密於綜。……以唐宋以下言之，吳皖淮魯諸儒實為古學之功臣，而以國朝一代言之，則先生又為吳皖淮魯諸儒之諍友。二者如兩曜之麗乎，天非是則不能以代明；又如車之雙轂，非是則不能以致遠。吳皖淮魯諸儒之學，既世學者承習寢成風會，破壞形體，支離大道，而治西京言者，則又敢為非常異義可怪之論。其所治也益精，其為效也益小，而見之於世也益荒。蓋自道光中葉以迄於今，八九十年間，學統凌夷，由盛而衰，駸駸絕矣。……世衰道微，邪說誣民又作，至有奉吳皖淮魯諸儒為正宗，謂曲合乎科學方法者。⁹⁷

張爾田不斷將江永、戴震等吳皖淮魯諸儒對比章學誠，頗類似〈浙東學術〉中浙東與浙西學術的對比，但事實上張氏的重點一直都放在浙西學術一脈。他先是直言章學誠的學問在許多方面不如浙西學人，唯獨提綱挈領一項頗見其長。而他稱章學誠是吳皖淮魯諸儒的諍友，表面上是種恭維，但實際上已將之置於輔助的客體地位。雖然張爾田以雙曜兩輪比喻浙東西之學缺一不可，但論其流弊，張氏則大抵都談浙西，不論浙東。「破壞形體，支離大道」，正是針對考據學之流弊；至於「敢為非常異義可怪之論」，則是今文學的末流，兩者均從浙西一脈而生。乃至近代，張爾田復感嘆許多人奉吳皖淮魯諸儒為正宗，卻曲解其意以與科學接軌。不論是一開始談浙東西學術的系譜，還是之後論近代學術流弊，張爾田自始至終都將焦點放在吳皖淮魯諸儒身上。雖名曰〈《章氏遺書》序〉，但實際上章氏所代表的「浙東學術」在此只是個配角。他是吳皖淮魯諸儒的諍友，可用以矯浙西學術之流弊。但在張爾田的眼光中，浙西之學畢竟才是主體，循之方能見諸大道。

故張爾田力斥乾嘉考據流弊，正因為他推崇吳皖淮魯諸儒。這並非意味

⁹⁷ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁7。

張氏更加認同考據之學，而是因為吳皖淮魯諸儒尚能在考據與義理之間維持一種平衡。張爾田自謂「於古今文兩家，無所尊，無所廢。」正能說明他理想中的學者型態。⁹⁸前文曾提及余英時稱戴震、章學誠是乾嘉時期能夠維持「尊德性」、「道問學」平衡的學者，或可作為此處的注解。

討論至此，可以知道在張爾田的經史思想中，今古文本為一體，義理考據不可偏廢。乾嘉大儒多能保持著這種平衡，其中又以莊存與最被張爾田所推崇。然後道咸以後，浙西學人或迷失於字句訓詁之間，成為只為考據而考據的俗流；又或自言承常州之傳，好言非常異議可怪之論。這兩種流弊都開自顧亭林以來的浙西學術，但已與戴震、莊存與等人的學說相去甚遠。故在乾嘉時候，已有邵晉涵、章學誠等人，以浙東學術之長力矯浙西之流弊。邵氏以後，常州學術乃有與浙東學術合流之勢。錢穆稱常州與實齋之學，「同為乾嘉經學之反響，故遊其樊而得相通也」。⁹⁹蔡長林也指出，莊存與學術與浙東史學之交匯，對晚清民初的思想學術有一定之影響。¹⁰⁰而譚獻、張爾田正是這股浙東西學術合流下的傳承人物。在莊存與、章學誠與張爾田之間，最大的交集是同樣都對乾嘉考據流弊發出不平之聲。但在張爾田的經史思想中，莊存與的地位仍更勝章學誠一籌，縱使許多論者都只注意到會稽之學對於張氏的影響。

即以張笑川〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉一文來說，雖然他援引了余英時與內藤湖南的著作，說明《文史通義》其實多為經學而發。但他仍稱張爾田與章學誠兩人的共同點，在於「同以史學家的立場看待經學」。¹⁰¹筆者認為，與其說張爾田站在史學家的立場看待經學，毋寧說張氏見經學於史學之中。從今日的眼光來看，固然張爾田有許多史學著作，也談過一些史學方法的問題。然而與經學相較之下，史學只是種載體。

⁹⁸ 張爾田，〈以舊撰《史微》贈野侯賡之以詩〉，頁3，總頁7205。

⁹⁹ 錢穆，〈中國近三百年學術史〉，頁595。

¹⁰⁰ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁467。

¹⁰¹ 張笑川，〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉，頁102。

他從實齋的源流目錄之學習得治學之方法，但那是工具，而不是目的。追根究底，他仍站在經學家的立場上，解釋歷史的流變。一本孔子之教，將三代之治視為歷史的源頭。

因此張爾田自稱「余生平治學，涂轍宗會稽章氏，而於先生書，則服膺無間然。」¹⁰²涂轍者，道路、軌跡也。張氏對莊存與的學問由衷欽服，這是他內心經學思想的根，而表現於外在的學術樣貌，則採實齋之法。許多論者但見爾田治學之法，正如《史微》一書在體例上模仿《文史通義》；卻不能進一步窺探其中的經學思想，尤其是《史微》中「孔子由史而為經」的論點。《章氏遺書》刻成，張爾田為文作序。兩篇序文中大抵都在談學術史與治學方法的問題，至於章學誠的目錄校讎學、方志學，張氏一概不論。¹⁰³故他稱「優於類例」的孫德謙，是實齋之學的嫡傳，自己則愧不敢承。¹⁰⁴同為「三君」之一的王國維，見解頗近於張氏的自我認知：

君（張爾田）之學固自浙西入，而漸漬於浙東者。君曩為《史微》，以史法治經、子二學，四通六闢，多發前人所未發。¹⁰⁵

張爾田自謂「僕之學從實齋出，不從實齋入」，王國維說他「自浙西入，漸漬於浙東」，兩者實是互相發明。在「出」、「入」之間，並非是一種學術師承的改變，而毋寧說是「表現」與「根本」之別。張爾田治學涂轍，宗法章學誠，這是他學術思想的表現形式，即所謂「出」者。至於其經史思想的根本，不宗章學誠，而尊浙西莊存與，是其學問的「入」。

對張氏而言，莊存與融貫經史的學術思想，是原初浙西學術的代表。張爾田讀莊的《味經齋遺書》，稱他「博大精深，根極道要」。但若僅此於此，亦不過「真經學」而已。更重要的是張亦稱莊氏之學為「真漢學」，則能通

¹⁰² 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

¹⁰³ 在《文史通義》中，方志之學多錄於外篇，內篇則大抵都是六經學術源流之論。則《史微》作為內篇，頗合《文史通義》之安排。至於缺少外篇，似乎也正表現出張、章兩人的歧異之處。

¹⁰⁴ 張爾田，〈以舊譌《史微》贈野侯媵之以詩〉，頁3。

¹⁰⁵ 王國維，〈序〉，載張爾田，《玉谿生年譜會箋》，頁4。

曉義理與考據二途，方是張爾田心中的百世之師。¹⁰⁶是以對張爾田來說，「義理」或「考據」，「今文」或「古文」，這些都是渾然一體的，擇一則無法概括浙西學術。別立今文一派，以斥古文者，張爾田固然大力反駁；而從考據以質疑義理的學者，也不被張爾田所認同。康有為、梁啟超、胡適等近代知名的學者，便以此故而為張爾田所斥。

四、張爾田與康有為、梁啟超、胡適

康、梁與張爾田，治學都偏向今文經立場（縱使張氏認為自己無所尊廢），但彼此對於清代今文學的見解，卻有很大的差異。《清代學術概論》一書是梁氏論近代學術發展的力作，然而張爾田在給李詳的書信之中，先是批評梁氏「才本庸瑣，讀書滅裂，勇於專斷，最便耳食者擣扯。」既聽聞李詳著有《清代學術概論》舉正》一書，張爾田便在信中請求一覽。不久張氏閱畢，復寫信給李，一方面對此書讚譽有加，一方面則力斥梁啟超誣亂晚清今文之傳。張氏寫道：

梁本妄人，又篤信其師，安得不妄？

國朝漢學，自亭林後，定宇、辛楣，以及戴、段、高郵父子，皆不歧視古今文。同時最服膺戴氏者，為孔顛軒，且著《公羊通義》，以講明西京絕學。陽湖莊氏，雖獨尚何休，原未嘗顯立門戶。至劉申受始攻難《左氏》。其後沈文起著《左傳補注》序，遂痛詆《公羊》，為之報復。然申受之學，一傳而為凌曉樓，再傳而為陳卓人，無不義據通深，已不遵用其師之說。即莊氏彌甥、宋于庭，亦莫不然。陳碩甫經學，出自若膺。申毛抑鄭，與莊氏無涉。惟同時魏默深，喜為翻案，說近猖狂。然魏氏本非經師，又無所授，承學者不甚宗之。仁和龔氏，則以金壇外孫，為申受所薦士，遂自名為劉氏學。而經術淺薄，既不

¹⁰⁶ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁352。

可以之附金壇，又豈可以之污申受。

梁氏無端分河飲水，別出今文一派，以與古文家角立，為位置其師張本。彼兩漢博士爭立學官，故有今古水火之異，此諺所謂「飯碗問題」也。我輩生千載後，何必揚其波而汨其泥？即此一端，其書雖拉雜，燒之可也。

鄙作〈與梁氏論學術書〉，系泛論近日新學之流弊，稿久不存，想在蓋庵處也。¹⁰⁷

對於梁氏莊、劉乃至龔魏的今文學系譜，張爾田再次一一駁斥。但筆者認為，張氏此番言論固然牽涉到其對於晚清今文學系譜的見解，但更重要的是他對於古文學的態度。張爾田與康、梁固然都偏向今文學立場，但他們根本的分歧點卻是在古文經上。錢基博曾稱「張爾田、孫德謙專意述學，紹明史統；而康有為、梁啟超好為政論，原本六經。志事不同，而要歸於揚西漢之微言，薄東京之古學，則無乎不同，可為特筆者也。」¹⁰⁸張、孫兩人專情於學術，康、梁則活躍於政治之中，這確是沒錯。但若說張氏與康、梁等人都輕視東漢古文學說，則錢基博此言似乎並不完全正確。

誠然張爾田的學術思想傾向今文家學，古文家法對他而言僅能是第二義。但若論及經典，則今古文本為一體，從來就無治學取向之問題。前曾提及，張爾田在《史微》一開始，即曾為劉歆辯解。他稱古文是先王之政，而漢儒傳經，最重家法，故劉歆混合今古文，實為結合今文之教。因此劉向、劉歆父子，不僅沒有偽造聖經，更有校書之功，可謂「師統」。不知者因此稱古文諸經為劉歆偽造，正是不懂今古文之間的政教之別。¹⁰⁹反觀康有為，

¹⁰⁷ 李雅甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第四、六函〉，頁41-43。引文最後一句，「蓋」庵應為「益」庵之誤，即指孫德謙。原出處並非張爾田手跡之影本，或為排印之誤。又〈與梁氏論學術書〉後來似乎並未發表。筆者所見張氏與梁氏的來往書信，只有刊載於《亞洲學術雜誌》上的〈答梁任公論史學書〉，但該書語氣溫和，又未多談今文學之事，應非〈與梁氏論學術書〉之轉錄。

¹⁰⁸ 錢基博，〈《茹經堂外集》序〉，收載錢基博著，曹毓英選編，《錢基博學術論著選》，頁612。

¹⁰⁹ 張爾田，〈題辭〉，載張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，頁1-2。張爾田著，黃曙輝點校，

即是張爾田眼中「敢為非常異義可怪之論」的今文學者。康氏著《新學偽經考》，認為東漢以來經學，皆出劉歆偽造，乃新莽一朝之學，與孔子無涉。¹¹⁰但他與廖平（季平，1852-1932）同樣都從「尊孔」出發，其對於孔子的尊崇較之張爾田恐有過之而無不及。故民國肇建，孔教議起，康有為與張爾田均為文助勢。在《孔教會雜誌》上，我們可以同時看到康、張兩人的文章被置於同一期中，前後相距或不過數頁。但在今文學說與孔子的交集之外，兩人的論學立場實是南轅北轍。故梁啟超論學雖不如康氏極端，但張爾田批駁梁氏的今文學系譜，必自其師罵起。這背後不僅有今文家系譜的衝突，同時也有古文經的辨偽問題。

張爾田既不認為古文經為偽造，而今古文之爭也沒有必要。他稱國朝漢學自顧炎武以後，惠棟、戴震、段玉裁諸儒「皆不歧視古今文」，這與他在《章氏遺書》序中所論相一致。而莊存與也未嘗顯立門戶，雖然劉逢祿攻難《左氏》，但下傳凌曙，再傳陳立，都能同時兼顧義理考據。至於魏源與龔自珍，經學並非其所長，不能以其論今文學之宗。故若以梁啟超的今文學系譜來看，「喜為翻案，說近猖狂」的魏源，已與莊存與原本的學說相去甚遠，亦不能以此冤枉晚清今文學有與古文學對立的現象。這也是張爾田稱魏源、皮錫瑞等人較之莊存與「則有間矣」的原因。¹¹¹莊存與的學說本身就義據通深，無所謂今古文的問題。「梁氏無端分河飲水，別出今文一派，以與古文家角立」其最終目的，不過是「為位置其師張本」。則張爾田言兩漢博士為「飯碗問題」爭立學官，似乎隱然也在暗諷康、梁別立今文一派，亦以飯碗之故。

王汎森曾追索顧頡剛（1893-1980）的古史辨與康有為之間的關係。在《古史辨運動的興起》一書中，王氏認為康有為的《新學偽經考》與《孔子改制考》主要是清代今文學長期發展的結果。康有為、廖平、崔適等人雖以今文

《史微》，〈卷一·原史〉，頁3。

¹¹⁰ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁712。

¹¹¹ 張爾田，〈張孟劬先生避堪書題〉，頁399。

立場強烈擁護孔子之道，卻也逼發出大規模的疑古思想，古文經的辨偽即是一例。此一疑古思想後來被顧頡剛等人所繼承，終於形成近代全面的反傳統運動。¹¹²「本意尊聖，乃至疑經」，正是此段過程的最佳寫照。¹¹³對張爾田來說，「尊聖」固然是他所必定支持的，至於「疑經」則萬萬不可。故筆者認為張爾田與康、梁之異，古文經典的辨偽態度是個重要的分界點，而這其實又與考據、義理的問題結合在一起。

錢穆稱《新學偽經考》似從乾嘉考據來，並已入考據絕途，與康有為的原旨並不合，康氏卻不自知。¹¹⁴王汎森已指出從康有為到顧頡剛在疑古思想上的脈絡關係，則這條線索是否可上溯清代考據學風？錢穆之語似乎點出了一些端倪。然而不論清代考據學與清末民初的疑古之風是否有相承的關係，張爾田對於兩者的批評無疑是有共同點的。前曾引〈與王靜安論今文家學書〉，張爾田已對考據學凡事講求證據，提出了「若遇無可佐證處，或恐有疑非所疑者矣」的顧慮。¹¹⁵王蘧常為張爾田作傳，曾引用他生前的一段話，可作為「疑非所疑」一句的注解：

有崇戴、王考據之學，以為合於遠西治學之法者。先生（張爾田）曰：「考據家所憑以判是非，厥惟證據。然學之謂道，固有不待驗而不可謂之非是者。印度古因明學有所謂辟喻量者，不識野牛，言似家牛。又有所謂義準量者，謂法無我準，知無常古，人多有此。但以量相衡，無假乎證驗，而觀之者未嘗不相悅以解。若必謂證驗不可無，而證驗之中有真偽焉、強弱焉，果孰從而礮之，孰從而定之？然則謂休寧、高郵之術為今日治學者之無上法，殆所謂能勝人之口，能易人之慮，

¹¹² 見王汎森，《古史辨運動的興起》（台北：允晨文化公司，1987）。書評可見蔡長林，〈本意尊聖、乃至疑偽——評介王汎森《古史辨運動的興起》〉，《國文天地》，第9卷第11期（1994），頁80-85。

¹¹³ 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，頁119。

¹¹⁴ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁712。

¹¹⁵ 張爾田，〈與王靜安論今文家學書〉，頁3-4，總頁3187-3188。

而不能服人之心者也。」¹¹⁶

王蘧常所謂的「崇戴、王考據之學，以為合於遠西治學之法者」，當與前引張爾田所謂的「奉吳皖淮魯諸儒為正宗，謂曲合乎科學方法者」相一致。可知張氏對於考據學的批評，主要在於考據之法不能盡義理之學。聖賢之道有些不能訴諸證驗，而必須求通貫的理解，縱以考據銜接西方之科學方法，也不能使人心服。況且證驗之中有真有假，又該相信何者？康有為斥劉歆造偽，張爾田已大感不滿。晚年疑古之風益盛，張氏更為文勸導學生不可誤入歧途。作於1935年的〈論偽書示諸生〉，張氏寫道：

近日疑古之風大熾，舉凡古代相傳之說，利其無史料可以證明，一切歸之漢人偽造，其禍且至於非聖蔑經，劇滅文化。……此類記載本重在理，而不重在事。吾嘗譬之，今有一方案，題曰張仲景使，善知醫者觀之，則必問其方之能治病否也。今不問方之能治病與否，而但爭仲景之真偽，則必非善知醫者矣。今之辨偽者何以異於是？是故以辨偽之見，觀書必無一書可讀。以辨偽之見，論事必無一事可信。……故曰疑古可也，偽古則不可也。¹¹⁷

「理」與「事」的差別，相當類似於《史微》中「義」與「事」、「教」與「政」之別，兩者相輔相成而不相背。張爾田認為古人著書不易，如劉向校書時無家可歸，故其中或有年代、人名之誤記，並非其有意造偽。今人不問其義通曉與否，反究心於枝微末節的勘正，張氏因此以醫術做喻。在與王國維的書信之中，張爾田尚只稱「恐有疑非所疑者矣」。及至晚年，則深懼將有非聖蔑經、劇滅文化之虞，正是「本意尊聖，乃至疑經」的弔詭發展。此文後來收載《遜堪文集》之中，文字略有修改，如首句「近日疑古之風大熾」改為「近日疑古之風狂熾」，似乎更可見張爾田的憂心。然而原文後面本有一段

¹¹⁶ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。王氏此段文字，或引自張爾田，〈與人論學術書〉，《亞洲學術雜誌》，第4期（1922），頁1-3。

¹¹⁷ 張爾田，〈論偽書示諸生〉，《學術世界》，第1卷第12期（1935），頁7-8。亦可見〈論偽書示從遊諸子〉，《遜堪文集》，卷2，頁6下-8下。

關於胡適的記載，在《遜堪文集》中卻被刪去。其文如下：

近見胡適之《東壁遺書序》，譏崔氏不信檀弓，不能使人心服。實則胡氏因自作《說儒》，曾引檀弓為證，檀弓若偽，《說儒》即不能成立。崔氏之不信檀弓，由信宋儒太過，故是為後代之見所囿。胡氏之信檀弓，欲以譏短儒家，亦是為後代之見所囿。自來疑古家全是憑意見尋求證據，以佐成其繆解，而不知訴諸論理上經驗判斷，學者切不可惑也。孟劬附記。¹¹⁸

錢穆曾稱康有為與廖平治經，皆先立一見，然後攪擾群書以就我，不啻「六經皆我注腳」矣，此可謂「考證學中之陸王」。¹¹⁹對照此段引文，則張爾田批評「自來疑古家全是憑意見尋求證據，以佐成其繆解」，正與錢穆所論不謀而合。並且在〈《章氏遺書》序〉中，張氏稱「為休寧高郵之學者，憑據佐驗得一孤證，即可間執承學之口，而不必問其全書宗旨之如何。不通則引申假借以說之，又不通則錯簡衍文以遷就之。」¹²⁰也與此處的論點相契。

是以從考據到疑古，從康梁到胡適，張爾田的批評焦點都指向對於聖賢大道的一種割裂。考據學者的末流，僅計較於字句鉅訂，不見經書之大義。而康、梁別立今文一派，將原本今古文不分的學術統系割裂為二。康有為批評劉歆偽造古文經，疑古之風大起，乃至聖經備受質疑，又有胡適等疑古家，但憑主觀意見專斷，離聖賢之道更遠矣。對張爾田來說，如莊存與般「深於今文家法，然亦不盡墨守今文家之言，故所著書，皆據其所自得，期合乎古聖之心。」¹²¹才是最接近先聖先賢的學者。至於康、梁、胡等人治學，均無足可觀。故他說梁啟超《清代學術概論》一書，「雖拉雜，燒之可也」；而對胡適的不滿，更形之於言表。陳垣（援庵，1880-1971）回憶道：

人各有所好，不能強同。憶民國廿三年拙著《元典章校補釋例》刻成，

¹¹⁸ 張爾田，〈論偽書示諸生〉，頁10。

¹¹⁹ 錢穆，〈中國近三百年學術史〉，頁723。

¹²⁰ 張爾田，〈《章氏遺書》序〉，頁3-4。

¹²¹ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

適之先生為之序。一日，於某宴會中，孟劬先生語予曰：「君新出書極佳，何為冠以某序？吾一見即撕之矣！」余愕然曰：「書甫刻成，似未送君，何由得此？」孟劬曰：「此吾所自購者。」¹²²

張爾田對於胡適等學者的不滿，可見一斑。有趣的是，早在此事的三年前，張爾田還曾殷切盼望陳垣寄贈一部《元典章校補釋例》給他。從上文的紀錄中可知，後來張爾田自行購得了這本書。但對照三年前後的語言文字，似乎可以挖掘出張氏不滿胡適的另一條線索。1931年張爾田寫信給陳垣道：

前承枉存，極慰勞結，拙集公閱之感想如何？弟素主張思想自由者，竊謂考據與思想本屬兩事，思想人各不同，而考據之是非則當予天下以共見。拙文如有引證紕繆之處，應請我公無吝糾彈也。世變極矣，我輩著述不能不隨時代以犧牲。然存之俾後來知過去一期尚有斯人，是亦未始不可以自慰，千秋之想，徒虛語耳。拙集無副墨，弟處祇留此一份。公如閱畢，仍祈見還，即交徐孟博世兄帶下為感。尊著《元典章校補》亦望賜我一部，敬問撰祺不一。弟爾田頓首。¹²³

張爾田與陳垣的來往書信，留存者甚少，筆者無從查知當時張氏寄給陳氏的著作是什麼。但從信中看來，當是一部考據之作。尤其值得注意的是，信中「世變極矣，我輩著述不能不隨時代以犧牲」一句，張氏所稱的「世變」是什麼？他又為何感嘆他的著作必不顯於當世？從時間點來看，1931年發生了九一八事變，日軍傾佔東北。當時張爾田身處燕大校園之中，對此事自然知之甚詳，而他與鄧之誠作詩唱和，抒發悲憤之情，亦是為此之故。¹²⁴然而筆者認為，這恐怕無法完全解釋張氏所謂「世變」的意義。就在此事的前幾年，張爾田也曾寫信給陳衍，同樣感嘆「世變亟矣」，其原因則是因為當時「新

¹²² 陳垣，〈跋張爾田（孟劬）遺札〉，收載陳智超、曾慶瑛編，《陳垣學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，2000），頁349。

¹²³ 陳智超編，《陳垣來往書信集》，頁407。

¹²⁴ 張爾田、鄧之誠，〈槐居唱和〉，頁1，總頁11095。

學小生但知有科玄之闕，告以今古文學，瞠目語難，殆不知爲何物。」¹²⁵則張爾田所謂的「世變」，仍得從學術角度觀察之。

前面引文中，張爾田對於胡適的不滿，大抵都發生在1930年代初期。當時胡適在北大的影響力如日中天，張爾田任教於燕大，對胡的言行著作，應是十分熟悉的。然而兩人學問異趣，前已論及，而此時又有日寇在北，不論政治局勢或學術風潮，都讓張爾田感到憂心。故鄧之誠爲張氏作傳，即稱：

早歲憤梁啟超輩，異說惑世，因撰《新學商兌》一卷。晚尤篤信孔孟，有犯之者，大聲急呼以斥之，雖親舊無稍假借。謂人心敗壞至此，必有滄海橫流之禍，屢有論述，歸本禮教，欲為匡救，未幾倭難果大作，而君竟憔悴憂傷以死矣。¹²⁶

學說不正，禮教不興，則人心道德敗壞，必有禍亂發生。在學術思想與世局之間，張爾田認爲是一體兩面的事情。當1931年寫信給陳垣之時，張氏已感嘆世變如此，後來看到胡適爲陳書作序，一見即撕之。這不僅是學術立場的不同，同時也牽涉到張爾田對於學術道德敗壞的憤慨。相較之下，前引張爾田在給李詳的書信之中，痛罵梁啟超與其《清代學術概論》一書。但不久之後，張氏又看了梁氏《中國歷史研究法》，態度大爲轉變。張爾田爲此特地寫信給梁啟超，除糾正他書中幾處關於清史的錯誤外，大多都是讚譽之詞。張氏寫道：

任公先生左右。舍弟東蓀書來。承賜尊著《中國歷史研究法》一鉅冊，……尊撰體大思精，造詣弘肆。循誦三復，曷敢妄歎。竊有欲復於先生者：著述之體，論斷與考索殊科。國朝樸學，義據通深，尤貴家法。輓世所見，惟吾友王靜菴能守此律。其所著書，皆謹嚴不溢一辭。先生書本是講稿，繁而不殺，體固應爾。若將來勒成定本，則藏山之業，似不宜苟。……先生天才駿發，又能參異己之長而時濟

¹²⁵ 張爾田，〈上陳石遺先生書〉，頁2，總頁8080。

¹²⁶ 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，頁324-325。

之，……震東曙光，非先生而誰？……諸希為道自愛，珍重珍重。¹²⁷ 梁啟超出版《清代學術概論》與《中國歷史研究法》二書，前後相距不過兩三年。而張爾田從「燒之可也」到「循誦三復」，其中轉變不可謂不大。但此信中依然可以看出張氏對於梁啟超的一些顧慮，如「國朝樸學，義據通深，尤貴家法」一句，看似在說王國維，但似乎也可視為對梁啟超的一種規勸。又如最後一句「為道自愛，珍重珍重」，更頗有語重心長之感。筆者認為，張氏所謂的「道」、「自愛」，實已包含了學術與道德上的意涵。不論是對胡適的不滿或對梁氏的規勸，其用意已不止於學術，亦有道德上的考量。這可歸溯至《史微》一書，其中的經史思想，推演至最後，勢必會走上道德的文化關懷。而民國初年的孔教運動，正是最好的展現。

¹²⁷ 張爾田，〈答梁任公論史學書〉，頁1-4。



第四章 孔教運動與張爾田的文化關懷

從《史微》一書中對於孔子的極力推崇，不難想像張爾田會積極投入民初的孔教運動。但在孔教運動中，張爾田實際上並未參與過什麼政治活動，也沒有領導過什麼組織。自始至終，張氏對於孔教的參與，大抵都在文字上面，尤其是《孔教會雜誌》。該雜誌雖僅維持了兩年共十二期，張爾田卻在此刊載了近三十篇文章，可謂貢獻良多。其中有十餘篇是從《史微》一書節錄修改而成，則孔教與張爾田的經史思想間，必有許多相關之處。並且「國變」之後，張氏以遺民自況，這樣的身份與其孔教的主張是否有所關連？若將張爾田的一生分為兩部分，則辛亥前夕正好是時間上的中點。鼎革之前，他已寫成《史微》一書，奠定其一生學術思想的基礎。則民國建立後，他又如何將其學術思想承接到新時代中？尤其五四以來，許多學者力主全面反傳統，張氏的經史思想更顯格格不入。但我們卻能在張爾田的著作中，發現許多關於西方文化與價值觀的討論，似乎又顯示出張氏並非一味排斥新學。則究竟他如何在新舊交替的世變之中，覓得一學術思想上的安身立命之處？在討論完張爾田的經、史思想後，本章進一步處理這些問題，觀察張氏如何將其融貫一體的學說，放諸世界文化的格局之中。

第一節 張爾田與孔教運動

一、遺民或逸民？

辛亥鼎革結束了清朝兩百餘年的統治。傳統朝代興替之際，常可見許多

故國遺民拒絕接受新朝。如早在《史記》之中，已可見伯夷、叔齊義不食周粟而餓死的記載。宋元之際、明清之交，更有數不清的漢族士大夫，堅守文化本位立場，不肯與外來政權合作。即以本論文所提及的幾位清初大儒為例，顧炎武、王夫之等人均不肯食清之祿。然而兩百餘年後，清室覆亡，民國肇建，也有許多「清遺民」懷念故朝，不能認同中華民國。可知遺民的形成，並不限於新的統治政權是否為外來。民初固然有清遺民，元朝覆滅後也有許多士人拒入明廷。或以此故，許多清遺民每以元遺民自比。如汪兆鏞（1861-1939）著《元廣東遺民錄》，張爾田即稱此書「則以自寓也」。¹又如張爾田自己也常引宋濂讚楊維禎「白衣至，白衣還」一語，自況入館修史一事。²元遺民與清遺民，同樣都先經歷了外來政權的洗禮。則較之其他時期的遺民，清遺民自然對元遺民更有分特殊的情感。

然而元明之際，仍屬「朝代」之更迭；民國建立，則送走了兩千年的帝制時代。政治體制改變，許多傳統的文化與價值觀也隨之受到挑戰。這股變遷雖不是始自民國，但失去了政治上的合法性後，清遺民的文化認同方顯得特別突兀。換言之，如果清廷尚在，則不過是新舊之爭；清室覆亡，則遜清遺老頓時便成了「過時的」、「不合宜的」、「古怪的」一群舊派知識份子。因此清遺民所面對的不僅是政治上的抉擇，同時也有文化上的掙扎。這是過往遺民所從未有之，唯獨清遺民所需面對的狀況。此一包袱，承載了中國兩千多年的文化，謂之「三千年來未有之大變局」實不為過。

張爾田在「國變」之後，隱居上海，與孫德謙、沈曾植、李詳等人詩酒相唱和，儼然成為滬上的遺民群體。熊月之認為，國運鼎革之際，故國舊臣或死、或降、或隱，甚至逃亡海外，如清初的朱舜水輩。但對於清遺民來說，則多了個選擇，即「不死、不降也不隱，而是跑到租界裡去做遺老」。³雖然

¹ 張爾田，〈清故朝議大夫湖南知縣汪君墓誌銘〉，《史學年報》，第3卷第1期（1939），頁117。

² 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其三〉，頁7，總頁9247。亦可見張爾田，〈乙卯南歸雜詩〉，頁18，總頁9988。錢仲聯，〈張爾田評傳〉，頁448-449。

³ 熊月之，〈辛亥鼎革與租界遺老〉，《學術月刊》，2001年第9期，頁12-13。

以張爾田等人來說，他們似乎不能稱作「不隱」。但在民國建立後，許多士大夫聚集於青島、上海等外國勢力之處，確實是不爭的事實。這些「租界寓公」選擇在此生活，固然也是在「異族」的統治之下，但相對於住在推翻清廷的中華民國領土上，寄人籬下仍不失為一個好辦法。或以地理位置之故，張爾田等南方仕宦文人，多選擇就近前往上海。林志宏即指出，居於上海的清遺民大多來自外官。⁴辛亥那年，張爾田正在蘇州任職，前往上海躲避戰亂，確實是個合理的選擇。雖然租界地方，龍蛇混雜，其中不乏激進的革命黨人。⁵但亦以此故，張爾田得以接收到許多西洋資訊。在張氏中年以後的著作之中，常可見「共產主義」、「電子學」、「福音」、「原子」等來自西方的詞彙，甚至出現英文的引文，⁶這些應該都與他居於滬上有關。

因此不論以歷代遺民來說，或是從地理位置看來，張爾田等滬上遺民均是相當特殊的一個群體。當時與張氏同居海上的學者，如王國維、孫德謙、沈曾植、劉承幹、李詳、繆荃孫、章梈（1861-1949）等人，彼此時常詩酒唱和，並組成許多詩文社，正如古代文人結社一般。如以劉承幹為首的「淞社」，便是其中規模較大者。這些活動雖非上海的遺民群體所獨有，但卻以此地最為熱絡。林志宏分析民初各地清遺民的特色，認為大抵距離北京愈近者，涉入政治活動愈深；離開北京愈遠，則主要以文化活動居要。⁷上海文人結社之盛，正如林氏所論，較近於一種文化性的活動，而較少政治色彩。則1914年後，張爾田赴京修史，是否就此進入了北京的遺民群體，並參與其政治活動呢？

首先必須指出，「政治」與「文化」是可以分開討論的兩種概念。在民初廣大的清遺民群體中，縱然有如鄭孝胥般積極於政治活動的人物，但也有

⁴ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁49。

⁵ 詳見林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁50。

⁶ 見張爾田，〈駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書〉，《孔教會雜誌》，第1卷第11號（1913），頁10。

⁷ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁72。

像張爾田般潛心著述，不問政事的清遺民。固然有些文化活動寓有政治上的意涵，如前引汪兆鏞的《元廣東遺民錄》，即是透過編書來凝聚遺民的認同意識。但也有些清遺民著書立說，並非為政治作考量。尤其清遺民所面對的不僅是政權的更替，更有文化上的轉變。有些清遺民之所以成為「清遺民」，並非因為他們在政治立場上表現出對故朝的效忠。而可能是在文化認同上，他們更傾心於中國傳統，尤其是儒家的學說思想。因此「清遺民」的形成，除了自我定位外，尚與他人的認知有關。桑兵即指出，民國學界的老輩，他們的學術觀念或可算是文化遺民，政治上卻大都並非遺老。⁸易言之，在民初的政局與學風中，鍾情於中國傳統學術思想者，往往就與「清遺民」劃上了等號。這並非意謂清遺民中仍有許多認同新學的人物，而是從輿論的眼光來看，往往會混淆「政治」與「文化」兩種概念，從而將清遺民的文化活動，都與政治意涵牽連在一起。⁹

以張氏而言，終其一生，不僅沒有參與過什麼政治活動，即以他的著作來說，也很難發現有什麼政治上的意涵。學術上的表現，不論是詩、詞、經、史，一直都是張爾田更為人所熟知的地方。當然張爾田是位清遺民是無可置疑的。在〈先考靈表〉中，他記父親去世的日子，尚以清朝記年，而稱「宣統遜國之五年」。¹⁰並且在修史的態度上，他也以元遺民楊維禎自比，自認「未嘗受霸廷一階一級，誠以亡國子餘，名在舊府，義不可以貳官故也。」¹¹然而他與政治的關係卻一直都很淡薄。即如「國變」以前的仕宦生涯，他亦自稱為官是因父命，任職期間仍是閉戶讀書如故。¹²鼎革之後，張勳復辟、滿洲國建立，均不見張氏為文表態，遑論如部分清遺民般參與其事。故正如鄧之誠1941年被日軍審訊時所說：「燕校自二十六年以後，所有抗日教員學生，

⁸ 桑兵，〈民國學界的老輩〉，頁3。

⁹ 相關討論可參考拙文，書評〈林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第69期（2010），頁185-191。

¹⁰ 張爾田，〈先考靈表〉，頁32下。

¹¹ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其三〉，頁7，總頁9247。

¹² 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其五〉，頁8，總頁9978。

悉已相率南去，留此者皆專心研究學術之人。」¹³張爾田直至晚年，仍是醉心於學術研究，遠離一切政治活動。這與他的胞弟東蓀，顯然有很大的不同。

清人歸莊曾對「遺民」一詞做出釋義，而區別出「逸民」一詞。他認為「遺民」指的是新的朝代建立之後，仍忠於前朝之人。「逸民」則是懷抱道德理想，不用於世者，並不限於朝代興替之際。¹⁴借用此觀點，則民國時期許多隱而不仕、潛心於研究中國傳統學術的清「遺民」，實應稱為「逸民」。張爾田雖自認是清遺民，但從他的生平經歷看來，無疑更接近歸莊所說的逸民。「國變」之後，孔教、修史、著書、授課，大抵是他主要所從事的四件事情。其中一開始的孔教運動，大概是張氏一生中唯一較富政治色彩的一件事情。康有為、陳煥章等人為立孔教為國教，上至國會殿堂，下至地方派系，無不積極奔走策劃。張爾田既為《孔教會雜誌》執筆，他自然也支持此事，但我們仍可發現張氏與康有為等孔教中的核心人物，彼此有著根本的不同。

二、孔教運動

民初孔教運動的興起，係由康有為、陳煥章師徒所一手主導。但事實上早在民國建立前，康有為已計畫設立孔教。陸寶千考證康氏孔教思想的形成，指出康有為早年作《康子內外篇》時，已言孔教為二帝三皇之教。後來他與朱一新（1846-1894）論學，進一步以孔子為創教之聖，不久便寫了《孔子改制考》一書。¹⁵戊戌年康有為上奏光緒帝，「請飭各省改書院淫祀為學堂」。而在《戊戌奏稿》中，康氏則「自稱」當時已建議「尊孔聖為國教」，並成立教部，以孔子紀年。¹⁶乃至戊戌政變後，康氏流亡海外，在新加坡等

¹³ 鄧之誠，〈南冠紀事〉，頁5。

¹⁴ 歸莊，〈歸莊集〉（北京：中華書局，1962），卷3，〈歷代遺民錄序〉，總頁170。

¹⁵ 陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第12期（1983），頁88-89。

¹⁶ 康有為，〈戊戌奏稿〉（台北：文海出版社，1975），頁63。黃彰健，〈康有為戊戌真奏議〉（台北：中央研究院歷史語言研究所，1974），頁48-51。《戊戌奏稿》的內容大多經過康有為

地創立孔教會，陳煥章則於1907年在紐約發起昌教會。¹⁷

可知在民國以前，康有為等人已積極籌畫建立孔教。民國肇建，陳煥章自美返國，旋即於孔子誕辰紀念日，在上海成立孔教總會。該會以「昌明孔教，救濟社會」為宗旨，成立以後得到廣泛的響應，各地紛紛成立分會，甚至廣及海外地區，一時聲勢頗為浩大。¹⁸隔年二月《孔教會雜誌》創刊，每期封面均同列民國與孔子紀年。七月孔教會上書請定孔教為國教，許多地方軍閥紛紛表態支持。¹⁹八月孔教會再請於北京國學內舉行丁祭，教育部先是拒絕，後來經過一番斡旋，方勉為其難答應，但不提供一切禮樂器具。於是孔教會四處籌借，仍如期於九月丁日在國子監舉行盛大的祭孔典禮，並延請嚴復、梁啟超等人上台講經，聲勢益壯，而孔教總會亦漸移往北京。²⁰同月在山東曲阜，孔教會召開第一次的全國大會。會中推舉康有為任會長，並續定會章，分配職務，宣揚國教主張，舉行祝聖典禮。參與者除各地分會成員外，亦有清室、民國政府以及相關宗教團體的代表，甚至還有外國人士前來觀禮。²¹孔教運動看似得到了各方人士一致的認同。故《孔教會雜誌》在1914年一月時，自豪地表示：「總會移京以來，勇猛精進，既首恢復丁祭，復開

潤飾，與原初奏議不盡符合。黃彰健引據報刊檔案，考證《戊戌奏稿》的內容真偽，認為其中多篇係康氏事後「偽作」。如在《戊戌奏稿》中，有「請尊孔聖為國教，立教部教會，以孔子紀年而廢淫祀摺」、「請開學校摺」二摺，其部分內容與戊戌年的奏議「請飭各省改書院淫祀為學堂」相抵觸，故黃彰健認為《戊戌奏稿》中所收此二摺係康有為多年後所作。

¹⁷ 陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第12期（1983），頁88-89。

¹⁸ 〈孔教會開辦簡章〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁24-25。關於孔教會在各地分會的發展，可參考《孔教會雜誌》每期最後的〈本會紀事〉。

¹⁹ 〈孔教會請願書〉，《孔教會雜誌》，第1卷第6號（1913），頁13-21。黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第12期（1984），頁11-12。

²⁰ 〈孔教會舉行國學丁祭公呈〉，《孔教會雜誌》，第1卷第8號（1913），頁1-3。〈本會紀事〉，《孔教會雜誌》，第1卷第9號（1913），頁1。黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，頁8。

²¹ 〈本會紀事〉，《孔教會雜誌》，第1卷第6號（1913），頁1。〈曲阜孔教大會盛典詳誌〉，《孔教會雜誌》，第1卷第9號（1913），頁1-14。〈本會紀事〉，《孔教會雜誌》，第1卷第11號（1913），頁1-2。林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁200。

全國大學於闕里。而請定國教一事，尤為昌聖教之至計。」²²

不料同月，袁世凱下令解散國會，訂立孔教為國教一事遂從此束之高閣。事實上當時反對孔教運動的人士所在多有，而孔教運動與軍閥官僚的合流，更成為其致命傷。黃克武指出，當時反對的力量主要來自宗教界。他們從信仰自由的觀點出發，認為中國各地宗教歧異，一旦訂立孔教為國教，將使教案叢生，彼此兵戎相見，血流滿地。²³林志宏則指出，當時許多軍閥固然支持立孔教為國教，但袁世凱一方面下令尊孔，一方面卻又擔心此舉會限制總統權力。並且隨著袁世凱稱帝的企圖愈加明朗，反對孔教的聲浪也愈來愈大。洪憲帝制的失敗，可謂給孔教運動一次致命的打擊。²⁴隔年張勳復辟，亦不過曇花一現，康有為因此辭去孔教總會的會長一職。乃至1919年五四運動起，在全面反傳統的論調之下，孔教會節節敗退。1923年康氏曾為總會募捐，但此時孔教活動已日漸式微，不復見民初之盛況。²⁵

孔教運動從民國元年成立孔教總會，到六年張勳復辟失敗，其發展可謂暴起暴落。張爾田在這之中似乎一直都是個無足輕重的角色，他既沒有參與復辟，也未見他擔任任何分會的幹部。少數能見證他與孔教運動之關係的地方，是《孔教會雜誌》中他所發表的近三十篇文章，以及他與當時文人來往的書信，其中不乏許多捍衛孔教主張的言論。因此觀察民初孔教運動與張爾田之間的關係，仍得循其學術思想的脈絡。黃克武已指出，「孔教會之中有一些人參與復辟，但是也有一部分人與復辟事件並無關係，甚至還有一些人反對復辟。他們尊孔的動機只是單純地為了維護儒家傳統，挽救道德墮落。」²⁶換句話說，許多中國大陸的學者認為「尊孔必定等同於復辟」的想法並不正確。雖然孔教運動的衰微，確實受到復辟失敗的影響，但其初衷卻未必指

²² 〈本會紀事〉，《孔教會雜誌》，第1卷第12號（1914），頁1。

²³ 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，頁12-13。

²⁴ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁202-206。

²⁵ 陸寶千，〈民國初年康有為之孔教運動〉，頁90。

²⁶ 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，頁20。

向復辟一途。

民國元年孔教總會成立時，陳煥章曾為文作序，其內容頗能反映許多人支持孔教的最初原因。陳文寫道：

煥章不量絲薄，發憤任道，立會昌教，十有四年。發始於高要，推行於紐約，薄海內外應者日多，方謂聖教之隆，指日可待。乃回國以後所見，全非文廟，鞠為武營，聖經擯於課本，俎豆禮闕，經傳道喪，舉國皇皇，莫知所依。甚至以教育部而倡廢學校之祀孔，以內務部而不認孔教為宗教。倒行逆施，自亂其國。嗚呼，痛矣！²⁷

中華民國代清而起，許多人原本期望會有一番新氣象，一掃清末政治與社會上的種種亂象。然而民初的政局卻由軍閥壟斷，民主制度遲遲無法落實，傳統的倫理綱常觀念也受到種種外來思想的挑戰。因此陳煥章感嘆學生不讀經了，學校也不祭孔了，道德由此淪喪。從儒學的衰微聯想到社會的亂象，正是當時許多參與孔教的文人心中共同的擔憂。林志宏即指出，許多清遺民將民初比作五代時期，既有軍閥之割據，而綱常掃地，更勝五代六朝。林氏將此稱為「五代式民國」下道德的焦慮。對於一些清遺民來說，民初道德廉恥淪喪的情形，才是真正的「黃禍」。²⁸因此為了挽救這種社會亂象，勢必得恢復孔子之教，而立孔教為國教，提倡讀經，均不失為辦法之一。故當時除了孔教會之外，尚有孔道會、宗聖會、讀經會、孔孟禮教會等。質言之，孔教運動最初實具有濃厚的道德動機。這從《孔教會雜誌》、《孔教十年大事》中，許多文章每以「道德」、「倫理」、「孝經」、「論語」、「教育」等字詞為題亦可窺見一斑。

至於樹立國教之後，是否便可以進一步復興清室，則是一見仁見智的問題。當時許多人認為儒家思想中的君臣觀，與中國兩千年的皇帝制度是一體兩面的事情。他們擔憂孔教既立，下一步便是要恢復君權專制。然而這樣的

²⁷ 陳煥章，〈孔教會序〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁2-3。

²⁸ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁180-185。

推論，即使以主張虛君共和的康有為來說，也不正確，²⁹遑論張爾田等輩，更是無從說起。追索張爾田與孔教運動間的真正連結，仍得回到他的文字之中。

三、張爾田與《孔教會雜誌》

《孔教會雜誌》初刊於1913年二月，每月發行一期，內容分類頗為豐富。據陳煥章〈《孔教會雜誌》序例〉，其門類分為十六，舉凡如〈圖畫〉、〈論說〉、〈講演〉、〈專著〉、〈文苑〉、〈書評〉、〈通信〉、〈新聞〉等，只要是保存國粹，宣揚儒家思想者，不論今古漢宋、程朱陸王，均在收稿之列。隔年一月，《孔教會雜誌》發行滿一年而停刊。但停刊之後，仍有許多支持孔教的文人學者，繼續為文立說。這些文章後來有部分被整理收錄在《孔教十年大事》中。

《孔教十年大事》是1924年由宗聖會的柯璜(1876-1963)整理輯錄而成，共分八卷。在〈《孔教十年大事》編例〉中，柯氏自謂：

本編由政體改革後，自壬子至辛酉，凡十年。中國對於聖教大事，記載於《宗聖學報》者，節錄之。

是編分為〈議論〉、〈史案〉、〈詩歌〉、〈演說〉、〈紀事〉、〈書電〉六編，每編序次均照年月先後序次之。讀之知中國此十年中，其於孔教感想之情狀及社會道德變化與還原之現象。

近來百科進化，未能盡人，專致文學，無可諱言。是編文筆多取博大詳明且富國學根底，閱者不特可以陶淑性情，發揚國光，且可為文化史上留先民矩矱。海內外同志有願翻刊傳布，是所禱祝。

《宗聖學報》倡辦十餘年，於茲中外賢哲宏篇鉅著不下數千萬言。此編限於篇幅，祇取十之二三最切於孔教者，其餘鉅作名著未能備載，

²⁹ 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，頁21。

是用歉然。³⁰

可知孔教運動雖然在民國四、五年後漸走下坡，但各地仍有相關組織持續活動，並發行機關刊物，繼續為興倡孔教而努力。柯璜稱《孔教十年大事》所錄者僅為1912-1921年間，《宗聖學報》所載之十之二三，則當時支持孔教的文人學者應不在少數。雖然《孔教十年大事》僅收錄了兩篇張爾田的詩作，³¹但其強調孔教、宣揚道德倫理的精神與張氏在《孔教會雜誌》中所作並無二致。

羅列《孔教會雜誌》中張爾田所發表的近三十篇文章，其中有一半是由《史微》中的部分篇章修改而來。但以該雜誌一月一期來說，張氏在此發表文章的速度仍相當驚人。這些文章中有些後來被收入了《遜堪文集》中，亦可見張氏對於《孔教會雜誌》之重視。³²《孔教會雜誌》創刊號第一篇論說是孫德謙的〈孔教大一統論〉。孫氏以為，東周時禮樂不興，仁義衰微，故孔子刪述六藝以重振之，六藝實為孔子之教。³³此一論點與《史微》的核心見解並無二致，而強調孔子起於亂世，頗有類比民初時局之意。該文之後，即是張爾田的兩篇論說，各是〈明教〉與〈釋君篇〉。

〈明教〉一篇，原出《史微》卷八。大抵差別只在《史微》中〈明教〉篇後，尚有張爾田的一段補記。作為《史微》一書最後的結論，〈明教〉篇有許多可注意之處。首先，該文開宗明義稱「教」始於孔子。暫且不論張氏所謂的「教」意指「宗教」還是「教化」，他以此篇作為他在《孔教會雜誌》創刊號的第一篇文章，顯然有以《史微》的最後結論推衍到孔教的根本主張之意。其次，〈明教〉篇是張爾田經史思想的一個總結。他在此重申他對上古學術史發展的見解：

³⁰ 柯璜，〈《孔教十年大事》編例〉，收載柯璜編，《孔教十年大事》（太原：宗聖會排印本，1924），卷1，頁1-2。

³¹ 見張爾田，〈聞廣州一月三丁祭感慰恭賦〉、〈益庵自述疇昔之夜夢見聖人感贈以詩〉，收載柯璜編，《孔教十年大事》，卷6，頁10上-下、16下。

³² 詳見附錄一。

³³ 孫德謙，〈孔教大一統論〉，頁1-4。

三代以上，帝王無經也，史而已矣；三代以上，帝王無教也，政而已矣。六藝皆三代之典章法度，太史職之以備後王顧問，非百姓所得而私肆也。自六藝歸於儒家，三代之典章法度一變而為孔子之教書，而後經之名始立，故經也者，因六藝垂教而後起者也。³⁴

從先王之政典到孔子之教，這股由史而經的發展在前文已討論甚詳。而張氏將之與孔教運動作一連結，更是為孔教之成立提供了學術史上的基礎。為此他批評章學誠的見解，感嘆他未能明白孔子之教：

後世辟濡，其知六藝為史者鮮矣，其知六藝由史而為經者更鮮矣。知六藝為史者，輒近獨一章實齋，可謂好學深思不隨流俗之士也。然章氏祇知六藝之為史，而不知六藝之由史而為經。³⁵

〈明教〉篇中泰半篇幅在討論周公與孔子誰更重要，張爾田此處引用了許多實齋之語並駁斥之。《史微》中〈明教〉篇後的補記，亦是對章學誠而發。張氏再次感嘆實齋「知史而不知經」，一如他在《孱守齋日記》中的記載，而其背後的基本命題，則是「孔子賢於周公」。³⁶貶周揚孔，張爾田雖未如康有為等人直斥古文經為偽造，但他由此論證孔教之重要，已是今文學家的途徑。

〈明教〉之後，是為〈釋君篇〉。這是張爾田特地為《孔教會雜誌》另外撰寫的第一篇文章。在〈釋君篇〉中，張爾田一開始重申孔子前後的政教之別。但特別值得注意的是，張氏在此文中稱孔子為「教皇」，並區別出「元首」與「教皇」的不同。張爾田稱：

自有孔子而後，萬民之受治於教皇者，遂不必受治於元首。……聖人之道洋洋乎，發育萬物，峻極於天，惟天為大，惟孔子配之，豈稱帝稱王者所得而隳揭（按：或為「揭隳」誤）哉？……夫秦漢以下之君，

³⁴ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·明教〉，頁227-228。亦可見《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），頁8。

³⁵ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·明教〉，頁228。

³⁶ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷八·明教〉，頁232。張爾田，《孱守齋日記》，頁341。

傳子及孫，土地非不廣漠也，卜世卜年非不繇且遐也，以孔子教義繩之，皆不得謂之君。³⁷

張爾田解釋「君」的意涵概以孔子之教義為標準。歷朝歷代，縱使國祚綿長，但在孔子教義面前，均不能稱之「君」。則清室又如何呢？張氏稱秦漢以下之君，皆不得謂之君，則清帝在此似乎也得不到張爾田的認同。以一位清遺民來說，此言頗耐人尋味。筆者認為，張氏在此所稱的「教皇」與「元首」，相當類似於「道統」與「政統」的概念。站在道德文化的危機上，張爾田更重視「道統」的問題。或許他並未有意貶低清帝，但此刻對他來說，「教化」顯然遠比誰來當皇帝（總統）更為重要。後來張氏寫信給陳煥章，也談到「君臣」的問題。他引近作〈說羣〉一篇，駁斥近人多將五倫綱常棄之不顧，尤視「君」為寇讎。但事實上六經所揭櫫的君臣之義是種人倫道德，並非一人專橫的獨夫之制，因此尊經為的是重振倫常，而與君王無關。³⁸由此他與康有為等「復辟派」畫出了一道明顯的界線，這在《孔教會雜誌》最一開始即已表露無遺。

〈明教〉與〈釋君篇〉後，張爾田在創刊號中尚發表了《史微》中的〈原史〉、〈史學〉與〈史官沿革考〉三篇。這些與〈明教〉篇一樣，都是《史微》一書中經史思想的核心表現。置之於《孔教會雜誌》的一開始，基本上與《史微》一書的章節安排有相同的用意。其後〈原藝〉、〈鄭學辨〉、〈案詩書〉、〈案禮〉、〈案易〉、〈通經〉、〈原道〉、〈題辭〉、〈賓孔〉、〈經辨〉、〈古經論〉、〈禮論〉諸篇依次刊載於各期之中，這些大致都節錄自《史微》書中與六經、儒家相關的篇幅，而極少諸子百家之學。雖然《史微》一書兼治經、子二學，但「百家道術，六藝之支與流裔也」。子學對於張氏來說，僅是經學之支幹。

³⁷ 張爾田，〈釋君篇〉，頁18-19。

³⁸ 《孔教會雜誌》，第1卷第4號（1913），〈叢錄·通信·張孟劬先生來書〉，頁3-5。在《孔教會雜誌》中存有兩封張氏寫給陳煥章的書信，後來都收錄在《遜堪文集》中，題名為〈與陳重遠書〉。而陳煥章在《孔教會雜誌》第6號上曾有一封回信，但以內容及時間看來，並非針對張氏在《孔教會雜誌》中的兩封書信而發，則當時張爾田應與陳煥章另有書信往來。

在孔教的議題上，張爾田仍緊抓「六藝皆史，孔子由史而為經」的大命題作論述，以及由此而衍生出的今古文之爭，或是考據義理的問題。

《孔教會雜誌》中〈遯堪摭言〉兩篇，即為解釋這些問題而發。事實上〈遯堪摭言〉仍屬《史微》的副產品，張氏稱「曩撰《史微》……遇有所得，振筆急書，輒盡數紙，不暇計文之工拙也。今日覆審，竹頭木屑，陳言而已。以少時心血之所寄，不忍輕棄，刪翦繁蕪，過而存之。」³⁹因此〈遯堪摭言〉的主要論點與《史微》並無不同，唯獨其中有些個別問題的處理，則較《史微》來得細膩。如〈遯堪摭言·論考據當注重微言大義〉一篇，張爾田認為國朝考據學實淵源自宋儒性理之學。乾嘉以後許多考據學者但謂漢學，而不喜言宋儒，可謂數典忘祖，不明學術之源流。因此張氏稱：

治宋學不能不考據宋學，治漢學不能不考據漢學。考據宋學為性理也，考據漢學為微言大義也，未有舍義理而空譚考據者。舍義理而空譚考據，是治稼者實守五穀之種而不收穫以供祭祀、燕賓客也。……說經不能廢考據，而考據必以微言大義為之歸。⁴⁰

義理、考據原本一體，乾嘉大儒考證經典，實因「去聖久遠」，「不得以而出此也」，其原本之心意，則與宋儒一樣都為究微言大義。⁴¹余英時論宋明理學與清代考據學的關係，著重其內在理路的連續性，其論點相當接近於張氏此處所論。此一論點後來在〈遯堪摭言·論六經為經世之學〉一篇中，進一步以劉歆、王安石等人為具體例子。劉、王二人取《周官》治國而後天下大亂，論者或以此質疑六藝如何能經世。張爾田辯駁曰：

本朝典章，法度異制，風俗異宜，六藝固不足以盡之也。要在好學深思、心知其意者，通變宜民，以無失乎六藝之大義而已。若不顧六藝大義之所安，惟取古帝王已行之陳蹟，粉飾天下耳目，以欺一世，是

³⁹ 張爾田，〈遯堪摭言·論考據當注重微言大義〉，頁1。

⁴⁰ 張爾田，〈遯堪摭言·論考據當注重微言大義〉，頁4-5。

⁴¹ 張爾田，〈遯堪摭言·論考據當注重微言大義〉，頁2。

東夷慕諸夏之義。⁴²

故總而言之，不論考據或義理之學，都以孔子微言大義為宗。微言大義可用以經世，但又不可拘泥於經典，不能以變法失敗誣孔教之聖。張爾田整理少時舊作，修改成這兩篇文章，並將之刊載於《孔教會雜誌》中，可說正是為了消除時人對於孔子之教的疑慮。這些文章後來收載《遜堪文集》中，改稱〈塾議〉，並補記了一段文字，頗能說明張氏之用心。

漢以後儒者智不足以知聖，其於六經也，大都識局於一隅，知其然而不知其所以然。隨學者所得之不同，而觀譬孔子亦遂人人不同。無乎在，無乎不在，不知此正教行之所謂化也。化，跡也，非履也。舍跡固無以求履，不可指跡以為履。孟子曰：「大而化之之謂聖，聖不可知之謂神。」治經必知此意，始可以言大義，始可由大義以進窺孔子之微言。此二篇舊所作文，雖未能闡深，以吾業之所自始，故存之以自考鏡焉。孟劬自記。⁴³

不識六經則不能知孔子之教，張爾田緊抓儒家思想中的幾個關鍵爭論，並以其融貫一體的經史思想作解答。因此《孔教會雜誌》中常可見討論經學的文章，其立論或與張氏不同，但用意則相一致。林志宏稱民初的尊孔風氣與讀經是分不開的，⁴⁴而欲讀經必先解經，這是孔教運動中不可或缺的基礎。

為此張爾田從釐清學術脈絡著手，點勘《明儒學案》，並將其成果刊載於《孔教會雜誌》上。⁴⁵前文曾討論過張氏對於浙東西學術系譜的見解，此時他點勘《明儒學案》，可視為是其相關思想的雛形。雖然後來〈《明儒學案》點勘〉因病而中輟，⁴⁶但他一開始的用意卻已寫明：

漢初大師若伏生、申公、董仲舒類，皆學究天人，明陰洞陽，經明行

⁴² 張爾田，〈遜堪摭言·論六經為經世之學〉，《孔教會雜誌》，第1卷第3號（1913），頁2。

⁴³ 張爾田，〈塾議二〉，《遜堪文集》，卷1，頁15上-下。

⁴⁴ 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，頁197。

⁴⁵ 見《孔教會雜誌》，第1卷第3、4、6號。

⁴⁶ 《孔教會雜誌》，第1卷第4號（1913），〈叢錄·通信·張孟劬先生來書〉，頁4。

修，正誼明道，雖無理學之名，而有理學之實。東京以降，俗士趨時，治古學貴文章，儒林、文苑畫為二途。於是治經者少心得之儒，而踐履之間，且受其弊矣。六朝五代夷狄篡弑之禍，史不絕書，國幾不國。有宋諸賢起於世運衰頹，稍稍鑽仰於遺經之中，發揮孔門性理之精蘊。……中國之披其澤者，且五百餘年，濂、洛、關、閩諸大儒昌明正學之功，未可誣也。……清之入關，奴畜士夫，務以摧殘問學為事。一時東林遺宿，抱道自晦，講習於空山無人之境，寧老死而不出，其出者洪承疇、錢謙益輩耳。二百六十餘年，人人養成一種脂韋無骨之習，寡廉鮮耻，舖糟餒醜，幾不知道德為何物。……宋明諸儒性理之學，實今日揀急良劑也。性理之學最大者二派：一曰程朱，一曰陸王。陽明源於象山，而亦不違反程朱，直指本心知行合一，……僕所評隲對勘諸儒之所說，沈潛玩味，實體於心，真積力久，自必有豁然貫通之一日。⁴⁷

此段引文有許多值得注意之處。首先，張爾田顯然較認同西漢今文諸家，並感嘆東漢以後的古文學家缺乏「心得之儒」。大義衰而禍亂起，六朝五代的亂局張氏都將之歸罪於古人流弊。故其次，宋明理學重啓性理的討論，張爾田認為這頗近於西漢學風，並且正是當今亂世之良藥。而最引人注意之處，則是最後張氏竟將當今亂世的開始，直指清兵入關。清祚兩百六十餘年，張爾田稱其結果是人人寡廉鮮耻，不知道德為何物，⁴⁸其口吻宛如新派學者，不若清遺民之語。這不禁讓人困惑，張爾田對於孔教的主張，與其「清遺民」的身份，彼此似乎無法連結在一起。

四、張爾田的孔教觀

⁴⁷ 張爾田，〈《明儒學案》點勘〉，頁17-19。

⁴⁸ 張爾田認為清代道德淪喪的情形，實始自乾隆末期。他稱「高宗暮年，大獄屢興，果於殺戮，而貪婪結納之風，終不可止。」見張爾田，〈張爾田《批本隨園詩話》跋〉，收載袁枚著，王英志校點，《隨園詩話》（南京：鳳凰出版社，2000），頁651。

前文曾引清人歸莊對於「遺民」、「逸民」的釋義，就此來說，張爾田顯然更近於「逸民」一類。黃克武亦指出，復辟與尊孔之間沒有必然的關係，尊孔的人不一定復辟，復辟的人也不是全部尊孔。⁴⁹易言之，政治與文化可以是分開討論的兩種概念。張爾田固然是「清遺民」，但他「文化遺民」的色彩卻更為濃厚。縱然張氏稱民國為「霸廷」，縱然他不肯受民國一階一級之惠，但這都不能代表他仍心向清室。換句話說，「認同民國」與「認同清朝」之間並非兩者只能擇一的問題。當然有許多清遺民反對共和的目的，即是為了恢復清室，這點林志宏論之甚詳。⁵⁰但以張爾田來說，筆者未曾見到他有一字一句透露出盼望清廷再起的希望。相反地，張爾田批評清朝「二百六十餘年，不知道德為何物。」這與他批評民初道德喪亂的現象，其視角均是文化性的，而非從政治立場上作判斷。

1931年，九一八事變，日軍侵佔東北，不久挾溥儀建立滿洲國。清遺民如鄭孝胥等輩，將之視為「王道樂土」，正是復興清室的好機會。⁵¹然而張爾田一如1917年張勳復辟之時，依然無動於衷。這都顯現出張爾田對於復興清室一事興趣缺缺，嚴格來說並不能算是一位「稱職的清遺民」。錢基博稱張爾田「專意述學」，康有為則「好為政論」。⁵²兩人固然都提倡尊孔，但康氏同時仍念念不忘於清帝。如果康有為多活個幾年，或許他也會像鄭孝胥一樣往東北而去。

王蘧常回憶近代孔教運動之餘波，曾提及張爾田的一段看法，頗能表現張氏與其他孔教人士的差異。

輓近世多張孔子大同為治之說，先生曰：「大同之化為先聖教義，非

⁴⁹ 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論（1912-1917）〉，頁21。

⁵⁰ 見林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，第四章第四節，〈共和之辨〉，頁208-218。

⁵¹ 詳見林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，第七章，〈王道樂土：情感的抵制和參與「滿洲國」〉，頁307-359。

⁵² 錢基博，〈《茹經堂外集》序〉，頁612。

治法。以《禮運》命篇，其指可知。自易言者張皇過甚，遂為世詬。」

53

張爾田在《遜堪文集》中的〈政教終始篇〉最後，曾有一段補記，其意與王氏所引相通，但敘述更為明確。其言曰：

大同之化乃先聖教義，惟教澤廣被人民，道德增高，庶幾或可企及，非一種政策也。以《禮運》命篇，具有深意，自康氏輩易言之，張皇太過，遂為世人所詬病。⁵⁴

無從確知張爾田講這段話的時候，離民初孔教運動最興盛時已有多久，但顯然他已意識到時人對於孔教的反感。此處他並未從復辟失敗等政治上的因素作討論，而是仍從學術思想上講起。張氏認為康有為等人多將先聖教義當作一種政策，張皇過甚，遂為世垢。筆者認為，這與前文張爾田稱儒者多以一隅之見，「指跡以為履」的意涵是相通的。所謂「跡」是先王先聖的言行，而「履」則是先王先聖的大義。後世學者往往只抓住其中部分的「跡」，便妄斷臆測先賢之義，或詬病先賢哲理中有不通之處。張爾田認為這都是拘泥不化，不能綜觀全豹的表現。因此張爾田與許多孔教人士的不同之處，不僅在於政治取向上，同時也與學術見解有關。

並且對張氏來說，學術見解又關係到道德之興衰與國家之存亡。其言：

乾嘉諸儒治經學，今古文多不甚區別，定宇、東原皆然。道咸以來，兩派始漸有角立之勢。自廖平輩出，而今文弊矣。自章枚叔輩出，而古文又弊矣。今文之弊易見，古文之弊難見。易見其患淺，難見其患深。患淺者不過亡國而已，患深者且將滅種。道之興廢，豈不在人哉！偶與受之談，為之三歎！⁵⁵

此段引文的前半段，是張爾田對清代學術一直以來的見解。而後半段分別批評廖平與章炳麟，則從學術談到了道之興廢。張氏與廖平、康有為均從今文

⁵³ 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，頁1363。

⁵⁴ 張爾田，〈政教終始篇〉，《遜堪文集》，卷1，頁12上。

⁵⁵ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁366。

學，但張爾田不以古文經爲劉歆偽造，前已詳論。此處他又批評章炳麟的古文學，將有滅種之虞，其爲害更勝廖平等輩，又是何故？

五、對於孔教的辯護

首先，章炳麟反對孔教。1913年六月，他發表了〈駁建立孔教議〉一文，抨擊宗教「至鄙」，是上古愚民的行爲，中土久已無國教存在。太炎認爲周代司教一職屬司徒之官，而非庠序之事。其意相當於今日所謂的「社會教育」，而非「宗教」之意涵。乃至春秋戰國，孔子與諸子百家論道已不談怪力亂神，具有相當濃厚的人文色彩。即使後來佛教傳入，所追求的也是隱遯世外的哲理，與人間無涉。至於本土之道教，係卜相之流，一向爲人所輕蔑。因此中國自古以來，並無真正的宗教。太炎認爲孔教之議起，爲的是與耶教相抗，因此抬出孔子作爲教主，以抗西方之基督。但他們忘了孔子不談神鬼之事，而以孔教作爲馴化蒙藏之手段，更是史上所從未成功的舉動。故孔教自古未有，如今也沒必要設立孔教。⁵⁶

其次，章炳麟也不尊孔。他認爲所謂的「經」不過是青絲穿過竹簡，孔子刪訂六經，只是提供一份歷史文獻而已。孔子其人並無什麼神聖之處，他與一般人一樣都是血肉之軀。⁵⁷古來學校敬孔，爲的是孔子保民開化之功。正如工匠尊魯斑，胥吏奉蕭和一樣，都是各行各業自有的考量，而沒有必要奉魯斑、蕭和爲「教主」。故總之太炎認爲，「以德化則非孔子所專，以宗教則爲孔子所棄。」⁵⁸從孔子、六經到孔教，章炳麟的論點可謂全都與張爾田唱反調。無怪乎「篤信孔孟，有犯之者，大聲急呼以斥之」的張爾田，會對章炳麟如此痛心疾首。

⁵⁶ 章炳麟，〈駁建立孔教議〉，收載湯志鈞編，《章太炎政論選集》（北京：中華書局，1977），卷3，頁688-693。

⁵⁷ 姜義華，《章太炎》（台北：東大圖書公司，1991），頁55-56。

⁵⁸ 章炳麟，〈駁建立孔教議〉，頁689、692。

1913年十二月，張爾田在《孔教會雜誌》上發表了〈駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書〉一文。張氏雖未明指「某君」是誰，但就內容來看，似乎即是針對章炳麟前文而發。張文寫道：

君儒者，久旅海濱，豈習俗之移人邪？何忍詬蔑理積深仇於父母之邦也。……今之以孔教為揭禁者，對外教之辭也。當外教未入震旦，儒者傳習，謂之孔子之道，可。謂之孔子之學，亦無不可。原不必別自標異，以孔子之為教主，固人人所心喻而默認也。……亦猶閉關時代，同儕相謂不必目我為中國人，對外國而始有中國人之稱號也。君謂孔子非宗教家，是何異對外國人而謂我非中國人耶？⁵⁹

張爾田此處也同意孔教之起，原為針對外國而發。但他認為孔教早已有其實，只欠其名而已。至於章炳麟認為孔教不是宗教，張爾田也提出了反駁。他以景教（基督教）為例，提出了四點論證：

景教有福音載耶穌言行，孔教亦有《論語》載孔子之言行。……一也。奉景教者不廢摩西大衛所羅門之書與歌。我孔子刪定《詩》、《書》，修起《禮》、《樂》，亦不廢堯舜禹湯文武周公之政。……二也。

景教有默示錄，豫言教會興衰之事。我孔子既序六經，亦別立緯讖，元包幽室，文隱事明，此符於宗教者，三也。

景教微言大義，耶穌所不傳者，使徒保羅等述之。孔教微言大義，孔子所不傳者，則七十子後學述之，此符於宗教者，四也。⁶⁰

其餘像是景教講天、上帝、鬼神，張爾田也都認為孔教中有相關的討論。尤其章炳麟認為孔子不語怪力亂神，張爾田則認為「不語」並非不說，而是慎言之意。這點在他之前寫〈釋鬼神〉一文時，已曾討論過。張氏認為所謂的「鬼神」不過是教祖賞罰人的威權而已。有「超乎肉體言之者」，謂之「神道教」，這是西方各大宗教的特色。也有「麗乎肉體言之者」，謂之「人道教」，

⁵⁹ 張爾田，〈駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書〉，頁1、7。

⁶⁰ 張爾田，〈駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書〉，頁7-8。

正是孔教獨有的特色。故不論神道、人道，取徑雖異，但均講鬼神之事。⁶¹最後他再引Allan Menzies（1845-1916）在*History of Religion*一書中對於中國宗教的討論，為「孔教是宗教」的命題背書。⁶²直至後來歐陽竟無主持「佛法非宗教、非哲學，而為世人所必需」講座，張爾田也寫信駁斥其「佛法不是佛教」的論點。⁶³故總而言之，張爾田認為孔教與佛教、道教、基督教一樣，都是一種「宗教」。

然而張爾田的論點顯然未能得到普遍的同意。1914年五月，在東京創辦《甲寅雜誌》的章士釗（1881-1973），在該雜誌創刊號上發表了〈孔教〉一文，沿引章炳麟〈駁建立孔教議〉的部分論點，也反對立孔教為國教。雖然章士釗並不同意章炳麟「宗教至鄙」的相關論點，但他也認為孔教人士挾孔子以抗耶穌，甚至借用政治之力量，未免過當。⁶⁴張爾田或許透過《甲寅雜誌》在上海的辦事處而讀到了章士釗的文章，不久便寫了四封信給章，再次為孔教辯駁。在信中張氏同意「近時主張孔教者，誠不無過激之譚」。但這應該與廢孔的主張分開來講，不能因孔教會部分人士的言論失當，便一舉推翻孔教的主張。七月《甲寅雜誌》登載了張爾田的這四封書信，並有秋桐（章士釗筆名）之回信。章在回信中寫道：

愚之不滿意於今之倡立孔教者，非於孔子之道，有所非難。特謂彼等之意，確以耶教入據中華，漸為上流人士所歸，而因假藉孔學，樹為宗教，以相抵抗。且憑政治強橫之力，號稱國教，籠罩全邦，加異教者以無形之壓迫，甚且亂其已堅之信仰，是則期期以為不可者也。⁶⁵

章士釗強調他並未非難孔子之道，而是從信仰自由的角度出發，以孔教為國

⁶¹ 張爾田，〈釋鬼神篇〉，《孔教會雜誌》，第1卷第3號（1913），頁15。

⁶² 見張爾田，〈駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書〉，頁10。據張氏引文，Menzies認為中國有三種被國家所認可的宗教：孔教（Confucianism）、佛教（Buddhism）與道教（Taoism）。

⁶³ 張爾田，〈與歐陽竟無書〉，《學衡》，第23期（1923），頁4-5，總頁3188-3189。

⁶⁴ 章士釗，〈孔教〉，《甲寅雜誌》，第1卷第1號（1914），頁15-19。

⁶⁵ 此處張爾田與章士釗的來往書信，見章士釗整理，〈孔教五首（致《甲寅雜誌》記者）〉，《甲寅雜誌》，第1卷第3號（1914），頁20-24。

教，恐怕會對「異教者」產生一種壓迫。故他引張爾田來信中有「平等」一語，質問張「今之假孔子以排耶穌者，明明與足下所謂平等不合」。章士釗的論點，正是當時許多知識份子，尊孔卻不支持孔教的原因。

事實上早在1902年，梁啟超即曾說過「吾愛孔子，吾尤愛真理；吾愛先輩，吾尤愛國家。」當時海外孔教運動初興，梁啟超卻發表了〈保教非所以尊孔論〉一文，既以「今日之我」反對「昨日之我」，又與其師高唱反調。梁氏認為，孔子之教專在世界國家之事、倫理道德之原，而非一種迷信或禮拜。故西人但以孔子比諸蘇格拉底等哲學家，而非耶穌或釋迦牟尼等宗教家。只要政治、教育與哲學尚在，則孔教必然不亡，實無須模仿西方另立孔教會。況且保教之說一旦流行，恐怕將會妨礙信仰自由、束縛國民思想，甚至造成仇教心理，有損中國外交。這些論點在十年後都成為孔教運動中的議題，差別只在於梁啟超發表此一文章時，自謂「不惜與四萬萬人挑戰」，而鼎革之後的輿論，顯然並非一概支持孔教運動。⁶⁶

但張爾田也並非沒有注意到輿論對於孔教的疑慮。以孔教與帝王專制間的關係來說，1913年六月，針對當時有議員提議廢除祀天配孔，張爾田發表了〈祀天非天子之私祭考〉一文以駁斥之。張氏認為，祀天之俗源自上古，為的是「由親及遠，不忘先祖」。故祀天原本就是宗教上的儀式，絕非王者的私祭。孔子以教祖之姿，教化萬民，祀天配孔是因宗教之故，而與帝王無涉。最後張爾田推測支持此案的人士，其根本用心必為摧毀孔教，張氏稱：

祀孔配天之議，發自徐公紹楨、王公式通，各省無不贊同。聞某省議員倡言祀天為天子私祭，今國體既改，不宜舉行，欲藉此打消配孔議案。此其處心積慮，破壞孔教，殆與近時主張憲法中刪去信教自由者同一用意。蓋憲法中苟明定信教自由，則必當明定孔教為國教。祀天之禮，苟不廢則必當升教祖以配上帝。孔子為宗教家問題，經本會援引經典，疏通證明，久成鑲案。若輩既不敢根本反對，惟有用間接手

⁶⁶ 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集·九》，頁50-59。

段以冀達其破壞之目的而已。故倡論廢天祀與主張刪去信教自由條文者，皆廢孔論之變相也。司馬昭之心，可謂路人皆知矣。⁶⁷

國體既改，則許多屬於舊制度下的儀式應該隨之廢除，這是該議員原本的立論。但張爾田認為祀天配孔一事與政治無關，並直指此論別有用心。廢除祀天配孔，是為廢孔子教祖之位，這與廢除信仰自由，同樣都是為了壓迫孔教。然而前文曾提及，許多反對孔教的知識份子，正是擔憂立孔教為國教會破壞信仰自由，造成宗教上的流血衝突。但張氏此處卻反以信教自由論證立孔教為國教的必然性，其中邏輯可從他後來陸續發表的文章中尋得線索。

同樣是針對議員而發，幾個月後張爾田再於《孔教會雜誌》上發表〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，力陳孔教與信仰自由之關係，可作為上文之補充說明。當時孔教總會已於七月上書請定孔教為國教，並在國會殿堂中引起激烈討論，但最終並未通過。張爾田對此分析如下：

憲法起草委員會爭論此問題曉曉終日，竟以多數否決，其所爭論之點，則謂孔子非宗教家，且慮明定國教，或有妨礙各教，不能統一蒙藏。不知孔子之為教主，本歷史上之事實，復經孔教會發揮盡致，無慮千百萬言，鐵證如山，久為世界公認，不能以諸公少數人之意見，而武斷孔子為非宗教家也。至慮妨礙各教，則吾更有說。孔教者，我中國固有之國教也。今日明定憲法不過以我中國固有之國教，表示於條文中而已。豈必強蒙古西藏奉佛教之徒，新疆青海奉回教之徒，及內地各省奉耶教之徒，盡棄其所信仰而使之歸依於我教哉。⁶⁸

張爾田以前朝為例。他認為當時舉國崇奉孔子，例行祭孔大典，科舉選士亦以孔子六經為標準。而蒙藏新疆，無不臣服於清朝，未聞因宗教不同而導致國家分崩離析。如今五族共和，各教信奉之人數卻未見增加，甚至反過來擔心尊孔會導致流血衝突，豈不是更不如從前？因此張爾田認為：

⁶⁷ 張爾田，〈祀天非天子之私祭考〉，《孔教會雜誌》，第1卷第5號（1913），頁18-19。

⁶⁸ 張爾田，〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，《孔教會雜誌》，第1卷第9號（1913），頁13。

孔教興，則人民之宗教思想興。宗教思想興，而後各教始有所繫屬。
孔教亡，則人民之宗教思想亡。宗教思想亡，而望各教之熾昌，殆猶
郤行而求前也。⁶⁹

換句話說，如果沒有國教，又怎會有敬教之心？張氏再以佛教、基督教與回教傳入中國的情形為例。他認為宋儒融匯儒、釋、道三家而建理學，佛教由是長傳。至於基督教與回教得不到儒生的倡導，遂無法在中國廣布。因此他說：

由是觀之，孔教之關繫於各教也，豈非一種至不可思議之事哉？是故
欲昌明各教，必先昌明孔教，欲使人民有信仰各教之誠心，必先明定
孔教為國教。⁷⁰

在孔教與信教自由的衝突中，張爾田最終的論點是「昌明孔教」則能「昌明各教」，這顯然很難說服反對孔教的學者，其中不乏張氏尊奉孔子的「私心」。在民初的孔教運動中，張爾田積極為孔教辯護。雖在臥病之中，仍不斷為文立說。同時並寫信給陳煥章，對祭孔典禮、建立學堂與講授六經等事提出建議。⁷¹甚至一再催促胞弟東蓀，希望他從哲學上論證儒學與宗教的關係。⁷²凡此均可看出張氏為孔教運動所做的努力，雖然他並非檯面上的要角，但以學術角度而言，張氏仍為孔教運動提供了理論上的基礎。

六、世變與道德

雖然民初孔教的論爭十分激烈，由此衍生的學術問題也不勝枚舉，但若回到民國元年孔教會成立之初，其動機其實單純得多。前文曾引陳煥章〈孔

⁶⁹ 張爾田，〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，頁14。

⁷⁰ 張爾田，〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，頁15。

⁷¹ 《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913），〈叢錄·通信·張孟劬先生來書〉，頁21-22。

⁷² 見張東蓀，〈余之孔教觀〉，《孔教會雜誌》，第1卷第8號（1913），頁35-46。張爾田的父親上蘇當時也曾在《孔教會雜誌》中發表過文章，見張上蘇，〈張蒿庵先生祠記〉，《孔教會雜誌》，第1卷第2號（1913），頁3-4。

教會序》一文，說明民初的亂象讓許多士人感到憂心，這是後來他們參與孔教運動的重要原因之一。張爾田為孔教的辯護不遺餘力，而他背後最深切的動機亦在於此。在張東蓀〈余之孔教觀〉最後，張爾田附上了一段文字，頗能說明他支持孔教運動的原因。

夫孔教原不藉國教而尊，共和亦萬無強迫人民入教之理，此一班新學家普通之論也。以法理論之，何嘗不然？而徵之事實則有大不然者。自民國成立以來，臨時約法規定信教自由，非不明許教徒以權利，然各教未聞得信教自由之利，而我孔教則已先受信教自由之害。試舉兩年來所發生破壞孔教事件，……是信教自由者，直不啻毀教自由耳。政府專橫於上，暴民恣睢於下，……吾恐不及數年，必釀成宗教上之大革命。十字軍流血之慘禍，尋將見於我國矣！……故同一共和國在歐美可不必要明定國教，以其社會上之習慣本無毀教之事件發生也。若我國則萬不能不明定國教，明定國教者，所以限制政府非法之干涉及暴民無意識之破壞，並非強迫全國人民悉入孔教，此與共和原則本自不相抵觸。一面明定國教，一面仍留信教自由之文，如此自無強迫流弊。⁷³

可以看出，張爾田支持孔教運動的原因，與當時的社會亂象有最直接的關係。張氏所列舉的社會亂象中，均是各省議會如何立法剝奪孔廟之權利、各地又有何破壞學堂的舉動，這些都與孔子息息相關。但張爾田並不追求體制外的變革，他不像鄭孝胥般仇視共和，也未將解決之道訴諸復辟。張氏認為孔教與共和、信仰自由等均不相違背，因此他仍循既定的法理路線，企求修憲立定孔教為國教。

與張東蓀〈余之孔教觀〉一文同時刊載，張爾田也在當期《孔教會雜誌》上發表了另一篇文章，專論孔教與兵禍之關係。當時二次革命甫告失敗，張氏在文中感嘆人民之身家性命財產日日在驚濤駭浪之中。時局動亂，猶如炸

⁷³ 張東蓀，〈余之孔教觀〉，頁46-48。

藥在堂，必有爆裂之一日。而造成此等局面的原因，正是邪說誣民之故。其徵起於極微，其害遍布天下。因此張爾田分析這些「邪說」興起的原因，將倡導「邪說」的人物分為社會派、教育派、模稜派、趨時派等，一一剖析他們詆毀孔教的用心。⁷⁴換言之，張氏所謂的「邪說」，正是詆毀孔教的言論。邪說起而兵禍興，孔教的興衰實與世局安危息息相關。在〈與人論昌明孔教以強固道德書〉一文中，張爾田更直指孔教興則道德興，道德興則社會亂象不再。「試一披每日報章，其足以供吾人之涕淚者，不知凡幾」。民國以後，法律固然完備，但仍有許多地方不是法律所能約束的領域。而道德雖無形，卻能無所不在。聖人以天地之道曉民以利害，使人民守禮安居，其效用更勝於法律。因此張爾田大聲疾呼，孔教成員當以覺世為己任，亡羊補牢，猶未晚矣。⁷⁵

多年以後，當張爾田在燕大授課時，得閱由鄧之誠整理出版的《汪悔翁乙丙日記》，乃隨筆謄正數十條，勒成一書，名曰《汪悔翁乙丙日記糾繆》。⁷⁶張爾田此書亦頗能說明他對於道德與世局之間的看法。《乙丙日記》的主人汪士鐸親歷太平天國之亂，對於兵災人禍感觸甚深，是以他在日記中痛罵儒學之無用，其用語之激烈，幾近於「無理取鬧」、「隨處謾罵」（張爾田語）。而其避孕溺女的優生學主張，雖非首創，卻也是驚世駭俗之論。故張爾田不得不「略為加墨糾正」，唯恐「世人易惑」。尤其日記中多詆毀孔孟的偏宕之語，更使張爾田痛斥汪士鐸「直不能以儒論，使生於戰國，亦一商鞅耳。」並感嘆「亂世人心浮動，多反常理，吾何責焉！」⁷⁷誠然以汪氏親歷兵禍之

⁷⁴ 見張爾田，〈論孔教與東南兵禍之關繫及一年來對於孔教詆毀者之心裡〉，《孔教會雜誌》，第1卷第8號（1913），頁1-13。

⁷⁵ 張爾田，〈與人論昌明孔教以強固道德書〉，《孔教會雜誌》，第1卷第5號（1913），頁21-24。類似的論述亦可見張爾田，〈說羣〉，《孔教會雜誌》，第1卷第4號（1913），頁37-42。

⁷⁶ 張爾田此書的筆法不同於他的箋證之作。書中概以大字為糾繆，糾繆之後才以小字略載汪氏原文出處，而非先載原文，再作糾繆。1941年他寫信給陳柱，即詳述了此書格式以及出版過程。該信件原跡已由收藏家景印出版，見方繼孝編，《舊墨記：世紀學人的墨跡與往事》（北京：北京圖書館出版社，2005），頁93-95。

⁷⁷ 張爾田，《汪悔翁乙丙日記糾繆》，收載《歷代日記叢鈔》（北京：學苑出版社，2006），頁

痛，他這本日記亦可視為一時憤慨的情緒性文字。⁷⁸但觀察張爾田如何回應，則頗能窺見張氏心中對於孔孟之道的堅持，及其與世局之間的關係。在《糾繆》的最後，張爾田言道：「使當日汪氏之言大行，民不見德，惟戮是聞，吾恐清廷之亡，正不待辛亥革命也。」⁷⁹此番言論，正可作為張爾田憂心時局與道德存亡的注解。

從社會亂象到孔教運動，張爾田深信孔子的微言大義能夠淑化社會，這是他支持孔教的根本原因。當孔教運動之時，他寫信給章士釗，曾提及「世變譎觚，有大於誣聖者，姑舍是，惟君裁之。」⁸⁰晚年他寫信給陳垣，亦感嘆「世變極矣，我輩著述不能不隨時代以犧牲。」⁸¹在他構思《史微》一書時，已對當時的學風不甚滿意。辛亥鼎革後，時局益加紛亂，各種排孔的議論橫行，必定都讓他有每況愈下之感。故「世變」一詞，對於張爾田來說，感受無疑是特別深刻的。

近年來學者對於「世變」與文人著作間的關係，討論尤多。如吳宏一認為，所謂的「世變」可以有兩種意涵：一是指江山易主、朝代更替；一是指世風丕變，即政治環境和社會風氣產生了大變化。⁸²由此定義來說，則民初局勢實兼具兩種世變的意涵，尤其對清遺民而言，更可謂一「鉅變」。對張爾田來說，社會風氣上的世變，顯然又遠比政治上的世變來得更可怕。他稱新文化運動是種毒害，詆毀孔教是數典忘祖之舉，都可見他對於傳統文化的鍾情，以及對新文化的厭惡。⁸³蔡長林引陳寅恪「浪漫文學」一語，指稱張

621-622。

⁷⁸ 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，頁94。

⁷⁹ 張爾田，《汪梅翁乙丙日記糾繆》，頁658。

⁸⁰ 章士釗整理，〈孔教五首（致《甲寅雜誌》記者）〉，頁20。

⁸¹ 陳智超編，《陳垣來往書信集》，頁407。

⁸² 吳宏一，〈清代世變中的文學世界〉，收載李豐楙主編，《文學、文化與世變》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁692。

⁸³ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其五〉，頁8，總頁9978。張爾田，〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，頁11-16。

爾田與龔自珍都具有關心世變的文人本質，⁸⁴頗能反映張爾田的世變關懷。

直到張氏晚年，遭遇日軍傾華，他仍念念不忘孔教與世運之關係。當然尊孔崇儒是中國歷代文人大抵共有的現象，而以世衰歸咎於道微，亦非近代所獨見。但身處民初的時局之中，張氏的孔教主張對抗的是整個西化的世界潮流。《史微》一書中以孔子為核心的經史思想，顯然已與新學的浪潮格格不入。因此在《孔教會雜誌》中，張爾田轉載《史微》的部分篇章，闡發孔子之道，不過是維護孔教的第一步而已。面對詭譎的世變，張爾田尚須與各種外來學說對話，因此他不得不另立篇章，既談宗教，也論信仰自由。這都是從前所無須面對的問題，而如今卻是維護孔教的必要論述。換句話說，這其實是一個不斷擴大的過程。大致在辛亥鼎革前，張爾田的《史微》所要處理的僅是中國的學術思想。進入民國後，張氏則進一步與世界對話。從孔教運動中，我們已經可以發現張爾田援引了許多西方的語彙來與孔教作對比。而在下節中，筆者將進一步討論張氏如何將其經史思想，放諸世界文化的格局之中。

第二節 張爾田的文化關懷

一、政與教的延伸

從《史微》到孔教，由學術而道德，自始至終張爾田都將孔子之道置於最崇高的地位。但在《史微》中，張爾田的論述起自黃帝，雖已遠邁一般的學術討論範圍，終究仍不出中國的格局。然而鼎革以後，張爾田的論述範圍很快地就放大到全人類，發表於1913年三月的〈政教終始篇〉一文，是他首次將討論的視角指向文明以前的人類。該文一開始即寫道：

人之初胎，先有教乎？先有政乎？教與政果無前爾乎？曰：無以前

⁸⁴ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁471。

也。原人初離草昧也，獠獠然狂狂然外縛於天然之環境，而無由脫其軛，則神之觀念兆。神也者其教之初原乎？有神於是有事神之律，則政之雛基矣。演進逾深，於是有婚姻之律而始有室，骨肉之律而始有家，大宗小宗之律而始有族……⁸⁵

追索人類社會的起源，並嘗試提出一種解釋，這在中西方的經典中都可以看到。然而張爾田在《史微》中並未涉及此一議題，何以鼎革之後，他旋即在其《孔教會雜誌》中提出此一論述？筆者認為，這其中的轉變，一方面是由於他對民國以來道德敗壞的憂慮，另一方面則仍可從《史微》的經史思想中循得脈絡。首先，從自然狀態下的人開始論述，張爾田認為最初的「教」來自於對神的敬畏。而事神之律謂之「政」，由此逐漸發展遂成今日之社會。在「政」、「教」之間有著密不可分的关系，張爾田解釋道：

教以天詔，政以人詔；教以神治，政以形治，其大抵也。而溯其朔，二者固非絕對不相附繫也。⁸⁶

在《史微》中，張爾田解釋「政」是先王先聖的施政記錄，並由孔子刪定六經以重現其中的「教」。此處張氏進一步以「政」為人為，「教」為神治，原人「無由脫其軛，則神之觀念兆」。其中之關係，張爾田在〈與人論昌明孔教以強固道德書〉一文中說得最清楚：

道德也，有二大原：一曰信仰，一曰敬畏。有信仰、有敬畏，而後道德始有所託命。無信仰、無敬畏，雖日日執途人而聒以道德，無濟也。人為萬物之靈，其始所以戰勝於萬物者，以其秉虎與獠之暴性也，此無可諱言。好生而惡死，趨利而避害，爭權而怙勢，凡可以剝人以厚其身者孰不如。我聖人者作，奪其逸死而與以勞生，奪其所甘而易以所苦，民乃奉之如神明而無敢或叛越者。何哉？則宗教之力實尸之也。道德之為物，在減殺人人自由之範圍，而以利羣為歸。墟人無不

⁸⁵ 張爾田，〈政教終始篇〉，《孔教會雜誌》，第1卷第2號（1913），頁19。

⁸⁶ 張爾田，〈政教終始篇〉，頁19。

愛自由，而顧肯以彼易此者，則必其滿足之分量足以償補其失損而後可；反是，則必其失損之分量遠踰於其滿足而後可。由前之言，則信仰之情生；由後之言，則敬畏之情生。欲強固是二者，殆非宗教之力不為功。⁸⁷

張爾田認為趨利避害是人之本性，道德雖會減少人的自由，卻能換來群體更大的利益。聖人知道這層道理，因此以宗教力量倡導之，使人民相信所得到的利益會遠勝於失去部分自由的損失，又使人民畏懼無限制的自由會導致更大利益的損失，故張氏結論道：「道德與利害本屬正比例」。對照前引文中張氏稱「神也者其教之初原乎」，則「神」與「教」與「宗教」與「道德」似乎都是相通的概念。聖人以「事神之律」教之人民，則是「政」的雛基。故聖人之世，政教不分。乃至東周以後，天子失官，孔子乃重定六經，力振聖賢之教。此時「政」出於君王，「教」歸於孔子，政教乃分。

可以看出張爾田的這番論述，基本上是《史微》中經史思想的延伸。只不過他進一步將格局擴展到全人類，上溯至最原始的自然狀態。此處他已沒有任何的文字記錄可為他背書，而漸流於一種哲學上的論述。如果說《史微》是張爾田對於中國學術史的見解的話，則〈政教終始篇〉便是他的世界歷史哲學。由此開始，張爾田對於孔子的討論已不限於中國，而往往見諸東西之比較。換句話說，他在融貫中國學術思想中的今古文之爭後，進一步尋求東西方歷史發展的道理。在〈政教終始篇〉中，他先將此一道理稱之為「元」。張氏謂：

亘古今彌宙合有一物焉，為人類之所不能逃者也。此何物耶？吾無以名之，名之曰元。……元猶原也，其義以隨天地終始也。人惟有終始也，而生不必應四時之變。故元者，萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。蓋元也者，人與萬物同本，以成此總總林林之宇宙者也。萬物所同之元無終始，而人為萬物遞嬗之一期則有終始。

⁸⁷ 張爾田，〈與人論昌明孔教以強固道德書〉，頁21。

以演化公例言之，世界末日終有至樂之一境。……教祖者，即視元之消息盈虧，隄之導之以增進人類於至樂之一境而為之歸墟。故其精神常超然於羣治之上，而為政變之所不能盪。……此泰東西各大教祖之所蘄，而亦我孔子之所同。⁸⁸

張爾田此處所說的「元」，是教祖據以引導人類往至樂之境的道理。則「元」的意涵，又與「教」、「道德」等概念相通。換句話說，張爾田雖將論述範圍擴大到全人類，但他所謂的「道德」、「宗教」、「元」、「神」事實上就是《史微》中的「教」。在中國，「教」是六經中的微言大義，由孔子從先王政典中擷取而出。在世界，「教」則等同於「宗教」，各大教祖與孔子一樣都藉由天地之道以教導人民。這是天演之公例，世界皆然。故張爾田說「有人類必有教祖，無教祖即非人類」，而如今位於亞洲東大陸執教之牛耳者，非孔子莫屬。⁸⁹這正是為什麼張爾田屢屢在《孔教會雜誌》中痛斥詆毀孔教是數典忘祖之舉，又屢屢以「我四萬萬之同胞」作宣告，⁹⁰對他而言，世界上每個文化都需要有宗教。中國自來已有孔教，如果廢除了孔教，無異是自斷文明，白白糟蹋了數千年深厚的文化。

直到張爾田逝世前的兩三年，他仍對此一文化觀深信不疑。當時陳柱為《遯堪文集》作序，即十分明白地指出：

若乃天地閉，賢人隱，四維廢，倫常亡。數千年相傳之文字，惟恐其不滅。數千年相傳之文化，惟恐其不墜。數千年相傳之宗教，惟恐其不絕。其相推相演，相鼓相蕩，不特人人相食，且將父子兄弟夫婦交相食。斯不特為一人一時之窮，且將為一國家一民族之窮，推而大之，殆將為全世界全人類之窮，斯乃可謂窮天地窮古今所未有之窮。而生於此一國家此一民族之人，乃至生於此一世界之人，皆視若無事。醉

⁸⁸ 張爾田，〈政教終始篇〉，頁19-20。

⁸⁹ 張爾田，〈政教終始篇〉，頁20。

⁹⁰ 可以張氏〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉一文為代表。見張爾田，〈為定孔教為國教事敬告兩院議員〉，頁11-16。

歌酣舞，如燕處暮，如魚游鼎，熙熙焉如登春臺，如享太牢。於是此一國家一民族之窮，乃至於全世界全人類之窮，遂盡萃於所謂先知先覺者之三數人之身。於是此三數人之窮，遂乃窮天地窮古今而無可以言語疏狀之窮矣。若張先生孟劬者，豈非其人歟？⁹¹

陳柱是張爾田晚年的好友，此文從文化、宗教講起，頗能反映張爾田的道德焦慮與學術思想間的關係。隔年同樣刊載於《同聲月刊》上的〈歷史五講〉，則是張氏此一學說思想的自述，也可視為其一生論學的總結。

二、〈歷史五講〉

〈歷史五講〉是張爾田晚年口授，並由門人張芝聯記錄而成的一篇文章。張氏自謂：

余自燕庠罷校，生徒兩散，屏跡陋巷，又兼患目，不能閱書。時惟張君芝聯，從問歷史大義，每有所告，輒歸而記之，已錄成《談摭》一冊。繼復以中國文化真相為問，因思此問題繁廣，關繫歷史全部，非作有統系之敘述，不能詳明。余既略述梗概，芝聯復為之記錄，竟成一小冊，即名之曰〈歷史五講〉。芝聯為吾老友詠霓先生之子，少年好學，兼通英法文。余嘉其守志之敦，衰年得此，吾道囑累為有人矣！書成。輒題數語誌之。癸未五月。張爾田記。⁹²

此段引文中所提及的《談摭》一書，今似已不存。而張爾田與張芝聯父親的來往，據張芝聯晚年自傳，是張爾田於蘇州候補知府時的事情。⁹³至於文末張氏稱：「吾道囑累為有人矣」，則格外引人注意。筆者認為，這並非只是讚譽之詞而已。當時張爾田已屆古稀之年，身體日漸衰弱，加以日軍侵佔燕大，時局動盪不安，此時能有芝聯一人，與之暢談一生學術，張爾田必然是傾囊

⁹¹ 陳柱，〈《遜菴文集》序〉，頁148。

⁹² 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，《同聲月刊》，第4卷第2號（1944），頁1。

⁹³ 張芝聯，〈從《通鑑》到人權研究：我的學術道路〉，頁6。

相授。並且從〈歷史五講〉的內容看來，舉凡經史與政教、宗教與道德、考據與義理等，均是他學術見解中的核心問題。故張爾田稱吾道有人矣，實是將〈歷史五講〉視為其一生學術思想的結晶。觀察張氏經史思想的最後依歸，此文無疑是相當重要的史料之一。

〈歷史五講〉開宗明義指出：

宗教也，文化也，道德也，是三者如連鎖然。無宗教即無文化可言，無文化即無道德可言。⁹⁴

此處承接〈政教終始篇〉中宗教與道德相通的論點，並進一步指出此即「文化」之意。張氏認為，社會安定之時，人人游於「文化圈」中，食衣住行皆受潛移默化之影響，而不知其所以然，遂漸成一種生活習慣，即稱之為文化。文化圈中共同遵守之標準謂之道德，「其尊嚴殆與天條等」，故宗教家稱之為天經地義，有冒犯者自然會良心不安。及至甲乙兩文化互相接觸，因形式不同而無法調和，道德標準遂因之混亂，時局亦隨之動盪。張爾田以自身的經驗為例，當是時有遺民以忠故君為道德，有黨人以忠領袖為道德，彼此莫衷一是，文化遂失去重心。⁹⁵

但張爾田認為道德不滅，並具有天下一致的特色，這是人類行為中一種自然而然的的作用。其起源於人與人之間的「同情之愛」，這是各大宗教所均有的教義。當文化彼此衝擊之時，一時之間或許道德喪亂，但只要憑「智慧」即可重新尋得本有的共同道德標準。張爾田為「智慧」一詞注解道：「天下無刻板之行為，亦即無刻板之道德」，道德是一原則，不能拘泥於表面。⁹⁶正如前文引張氏批評康有為之語，他認為孔子的大同是種大義，而不能如康氏以政策視之。

至此已可發現，張爾田的〈歷史五講〉談的不是現代所謂的「歷史」或「史學」，而更接近於「歷史哲學」的意涵，或者說根本就是中國自古以來

⁹⁴ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁1。

⁹⁵ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁1-3。

⁹⁶ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁3-4。

的一種「天人合一」的歷史觀。因此張氏在談完道德後，進一步要講的就是「政教合一」。政由人出，教為天授，中國人談政教必定是並論的，因此不若西洋有「純粹之宗教」，也沒有「純粹之政治」。這種天人、政教合一的理念，反映在美術上，就是一種寓善於美的和諧感。以唯物、唯心而論，就是所謂的「體用不分」。以「道」言之，則是動靜皆宜，超然於情感理智之上。總而言之，即是孔子所謂的「時中」。由此張爾田再進一步論述中庸之道對於中國在近代世界中的影響為何。⁹⁷

張氏認為，孔子揭櫫「時中」之教，使中國長保文化上的彈性。以清朝為例，張爾田稱「滿洲愛新覺羅，當其盛也，中國人至伏首帖耳而臣之。及其既衰，則摧枯拉朽而去之矣。」這正是中國文化得以長傳的表現之一。當外來文化強於中國，則臣服以待來日，而必不能完全同化於彼，正是孔子教人「知其常以應其變」的道理。因此張爾田稱「中國文化，保世滋大」，中國的宗教，則可稱為保種的宗教。⁹⁸

然而近代以來，西方文化源源不絕地傳入，即如孔子之教，也有朝不保夕之感。張氏以佛教作對比，他認為印度文化屬「出世」之文化，故佛教之入中國，終不能掩蓋儒家學說。至於西洋文化，與中國文化同屬「入世」之文化，則其既入中國，平等自由等學說立起。影響所及，無事不以西洋為尚，無物不來自西洋。張爾田由是諷刺道：「中國事事皆可模倣外人，惟藍眼黃髮不能模倣外人」。至於將來如何，張氏悲觀地認為但憑「天擇」而已。中國文化或者就此衰亡，或者與西洋文化互相提攜，或者待西洋文化衰亡後再次復興。⁹⁹

上一節曾討論過張爾田的孔教主張與世變間的關係。當他口述〈歷史五講〉時，去鼎革之際已有三十餘年。期間二次革命、護國軍起義、軍閥惡鬥、國民革命軍北伐、盧溝橋事變等動亂相繼發生，張氏對於世變的感慨應該只

⁹⁷ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁5-7。

⁹⁸ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁7-9。

⁹⁹ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁9-11。

有更深沈之感。因此他從「文化」的概念，討論整個世局的發展，其架構又比〈政教終始篇〉更為完整。並且經歷這些動盪之後，張氏對於孔教、道德的信仰無疑更為堅定。站在道德文化的危機上，張爾田固守的是「中國」的文化，「清朝」對他而言亦不過是一時的強權而已，最終不免被中國文化「摧枯拉朽而去之矣」。故筆者認為，晚年的張爾田已不能以清遺民視之，而毋寧說他是「中國文化的遺民」。

張爾田認為，凡國家之成立，必有文化。而文化者，必源自宗教。故作為一位「中國文化的遺民」，張爾田積極捍衛他的孔教主張。是以〈歷史五講〉的前半段談文化，後半段則論孔教。張氏此處論證孔教的存在，主要透過東西對比與學術史的角度。首先，張爾田將孔教與各種宗教作類比：

天子者，教皇之尊稱，即基督教所謂耶和華之子也，故天子必受命於天。

古代天子御宇，必假符命，亦如達賴喇嘛出世，必假預言，此種權用，惟宗教有之。

天子之最大職權在主祭，猶希臘猶太人之祭司長。天下大矣，天子不能遍祭，則又設諸侯以代之。諸侯者，猶希臘猶太各地方之祭司長。

天子祭天之處，則曰合宮，亦曰明堂。明堂者，天子教堂也。

明堂中又有一特殊之制度焉，曰方明。……方明木也，上玄下黃，四方各以其色。……殆如西洋教堂之有十字架焉。

中國宗教之儀式即禮也。……天子之禮，中央祭司長之教儀也。

古之士即教士也。¹⁰⁰

張爾田此處的一系列類比，又遠比孔教運動時的討論更加詳盡。除了佛教、基督教與猶太教之外，回教其實是張氏認為最接近中國文化的宗教。因為回教與孔教同樣都政教不分，他們的教義、教儀早已都融入了風俗習慣中。一

¹⁰⁰ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁12-13。

般人不察，便以為中國無宗教矣。¹⁰¹故張氏進一步要論證的即是中國文化中政與教的關係，此處便帶出了他對於中國學術發展的見解。

《史微》一書中的經史思想，在第三章中論之已詳。張爾田此處將之承接於文化與宗教的討論之後，著眼點仍在於孔子。孔子以前，教統歸於天子，東周以後天子失官，教統歸於孔子。故兩千年來的中國學術發展，大抵都在孔子教義上作打轉，並衍生出各種解釋的問題。在兩漢則今古文之爭，在宋儒則是由外王轉向內聖的探求，在清代則是寓義理於考據之中，這些都只是孔教內部的解釋問題。惟近人好談西學，則恐有顛覆孔教的危險。¹⁰²

從文化、宗教、孔教一路講到中國學術史，張爾田由外而內，構築了一個自成系統的大歷史見解。其中既包含了他在《史微》中的經史思想，更有對於中國文化的關懷，可說是張氏一生學術思想的摘要。〈歷史五講〉雖名曰「歷史」，但張氏心中的「歷史」顯然並非今日一般所謂的歷史學。張爾田在最後即意識到了這點，故他說：

若中國學術之重要，則吾以為莫歷史若矣。中國人不喜研究物理，無西洋之純粹科學。又不甚研究心理，無西洋之純粹哲學。而中國學術所據以研究之對象，則事理也。欲研究事理，即不能不憑藉事實。一事也，具體觀之則為事實，抽象觀之則為理論。中國學術，大都乞靈於此，而歷史則搜聚事實材料之總匯也。……徵文考獻者，史家之工具，而非史家之目的也。史家之目的，班固所謂歷紀古今成敗禍福存亡之道盡之矣。¹⁰³

可以看出從《史微》到〈歷史五講〉，張爾田所謂的「史」，都帶有濃厚的道德教化意涵。《史微》是他生平第一本學術史的著作，〈歷史五講〉則是他晚

¹⁰¹ 〈歷史五講〉的最後張爾田附記了一段文字，他引劉師培〈古政原始篇〉一文來為自己背書。劉文中亦稱天子為教主，古代學術均出自宗教，這均與張氏的論點相契。但劉師培不承認孔子為教主，張爾田由是稱他「長於經而疏於史，其於經也，長於古文家說，而疏於今文家說，又未參閱那回釋迦諸經典，較其離合，故其持論如此。」見〈歷史五講〉，頁21。

¹⁰² 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁12-19。

¹⁰³ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁19-20。

年的學術總結，自始至終，張爾田的歷史觀都與經世之道脫離不了干係。這是自司馬遷以來，「究天人之際」的史學傳統，而非純粹的「歷史學」。因此張爾田文末稱：「至於如何審查史料，如何分配史文，此專門研究者所有事，劉知幾、章實齋著之詳矣，當於歷史方法書中討論之。」¹⁰⁴張氏所謂的「歷史方法」，應當較接近今日所謂的「史學方法」。然而他稱章學誠詳於「歷史方法」，似乎不能盡實齋「六經皆史」的深意。

三、再論「六經皆史」

張爾田經史思想的起點，以章學誠的「六經皆史」論為基礎。但正如章學誠批評戴震不解史學，張爾田也認為章學誠不懂經學。其中原因大抵與今古文家的見解，以及由此衍生的周孔定位問題有關，前文論之已詳。然而章學誠的「六經皆史」論是否就注重史學而輕視經學呢？筆者認為，雖然張爾田稱實齋「知史而不知經」，但兩人無疑都是「尊經」的。並且兩人所謂的歷史，都具有「史以載道」的意涵。若撇開周孔定位的問題不論，則章學誠所謂的「六經皆史」，實與張爾田的「六藝皆史」具有高度一致的精神。

首先，作為一種「學術史」的見解，「六經皆史」論並非一種獨創的說法。錢鍾書曾考證章學誠並非第一位提出此說的學者，¹⁰⁵錢穆也認為與實齋同時代的袁枚（簡齋，1716-1797）、汪中等人，其學說已具「六經皆史」的雛形。尤其章學誠晚年痛詆袁枚，但袁枚嘗謂「古有史而無經。《尚書》、《春秋》，今之經，昔之史也；《禮》、《樂》者，先王所存之法，其策皆史官掌之。」這與章學誠或張爾田「六經原出於先王政典」的說法並無二致。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁21。

¹⁰⁵ 錢鍾書，《談藝錄》（香港：龍門書店，1965），〈附說二十二〉，頁315-319。

¹⁰⁶ 錢穆，《中國近三百年學術史》，頁472-488。但顯然張爾田也與章學誠一樣對袁枚不抱好感。鄧之誠曾示之以《批本隨園詩話》，張爾田看了之後跋曰「袁子才本無行文人，《隨園詩話》亦非上品書。」見張爾田，〈張爾田《批本隨園詩話》跋〉，頁651。

但其次，章學誠的「六經皆史」論不單單只是一種學術史的見解。在第二章中曾經討論過章學誠的「六經皆史」論，實為經學流弊而發。但不管是實齋自己或是他所批評的考據學家，「求道」的動機則是相一致的。然而問題在於，考據學家相信訓詁明則義理明，他們求道的方法概以六經為依歸。但章學誠認為「道不外乎人倫日用」，則六經對實齋來說，仍是一種道嗎？換句話說，《文史通義》開宗明義講「六經皆史，古人不著書，古人未嘗離事而言道」，則「道」是否就在「事」中而已，而不必求諸六經？這可以有三種可能。第一，章學誠認為六經無道，道必須求諸於史事之中。第二，六經所能見的固然是一種道，但尚有另一種道，存在於史事之中。第三，六經有道，雖然未能盡人倫日用之道，但彼此可相通。此三種可能是討論章學誠「道」的三個方向，而學者看法各有不同。

余英時認為，章學誠論道，首謂「六經皆器」，非載道之書；次言六經亦不能超越時間之限制，事變之出於後者，六經中亦無其道；末云六經中雖有可見之道，而後世經學考證家多以一隅自限，且又彼此不合，故所得更少。¹⁰⁷因此總結來說，余氏得出如下的結論：

實齋的「道」具有歷史的性質，是在不斷發展中的。正因如此，實齋看重當前的現實過於已往的陳跡，主通今而不尚泥古。我們可以說，實齋所以最重視「道」正由於他把「道」看成一種「活的現在」(living present)，而不僅是像多數考證學者一樣，把「道」當作「古典的過去」(classical past)也。¹⁰⁸

余英時對於實齋「六經皆史」論的理解，應接近於第二種的可能解釋。亦即六經所能見的固然是一種道，但尚有另一種道，存在於史事之中。這從余氏謂「事變之出於後者，六經中亦無其道。」一句最能看出。

然而汪榮祖不作如是觀。他的見解更近於第三種的可能解釋。汪氏認

¹⁰⁷ 余英時，《論戴震與章學誠》，頁57。

¹⁰⁸ 余英時，《論戴震與章學誠》，頁60。

爲，在實齋的心中就只有一種「道」。他引《文史通義》中「六經大義，昭如日月；三代損益，可推百世。」一句，力陳實齋的心目中沒有可變之道，可變非道。實齋所謂的「事」，如典章、制度、人心風俗等，固然可變，但變化之事，仍示不變之道。¹⁰⁹筆者認爲，章學誠無疑是重視歷史流變的，但他心目中的道確實始終如一。而且他對於「道」的彈性，與張爾田的見解亦有許多相似之處。

1911年張爾田的外甥覆刊《史微》一書時，曾在目錄之後有一段記載，說明張氏寫作此書的學術理念。他轉引張爾田之語曰：

學術者，因乎時勢而為事實之母者也。學術言人人殊，而真理之在天壤則萬古如一日。學術而不本於真理，是為偽學。真理而無學術分配之，則難以詔後稷，而著述者又所以載學術之器也。雖然人之生也有涯，而知也無涯，余之此書豈敢謂宙合真理盡此耶？亦就古哲所已測者，宣之闡之已爾，故內篇遂止於是。¹¹⁰

此段引文頗能說明張爾田對於「道」（真理）的見解。首先，張氏顯然認爲「道」只有一個，「真理之在天壤則萬古如一日」，張爾田心目中的「道」並不受時間之限制。這與章學誠「可推百世」的六經大義互相契合。其次，張爾田認爲真理（道）無法盡述，《史微》僅就「古哲所已測者，宣之闡之」而已。換句話說，六經（古哲所已測者）亦不能見諸「道」之全貌，這又與章學誠「事變之出於後者，六經不能言」互相發明。前文已指出，張爾田批評許多考據學家「指跡以爲履」，拘泥於六經隻字片語中而不知變通其大義。章學誠亦謂「後人不見先王，當據可守之器而思不可見之道。」¹¹¹則兩人都認爲「道」是可以變通的，六經中的文字只是一種「器」，其所蘊含的「義」才是更重要的部分。

¹⁰⁹ 汪榮祖，《史學九章》，頁219。

¹¹⁰ 見中研院郭廷以圖書館藏《史微》四卷本，〈重定《史微》內篇目錄〉最後。此段記載不見於後來的八卷本中。

¹¹¹ 章學誠，《文史通義》，〈原道中〉，頁39。

故筆者認為，張爾田與章學誠都反對「為考據而考據」，「訓詁明而義理明」的路子是行不通的。許多考據學者只對六經做表面的考證功夫，卻忘了六經中所蘊含的「道」。在章學誠的時代這種情況尚不算太嚴重，但到了清末民初，一方面考據學走向末流，一方面又有西方科學實證的思潮引進，學者對於經典中微言大義的拋棄乃更加嚴重。張爾田身處這樣的時代之中，他的憂慮比之章學誠只有過之而無不及。質言之，張、章二人的心中都有一股追求微言大義的理想，他們固然是尊經的，但也感嘆時人解經只知考據而不知義理的變通。經者，常也。張、章二人在「六經皆史」論的背後，其實都有著一股恆常的「道」。

四、歷史哲學的思維

這種「道」即是儒家所說的微言大義。但章、張二人與傳統儒士的不同之處，在於他們更強調「道」在歷史流變中的彈性。朱敬武解釋章學誠的「道」是一種「文明演化的動態進程」，並蘊含一種「歷史文化哲學」，在此他引入了西方歷史哲學的概念。¹¹²同樣地，當張爾田以「文化」一詞來解釋歷史發展時，其實也已具有哲學上的意涵。

西方歷史哲學大約自華雪（W. H. Walsh, 1913-1986）以來，分為兩個討論領域：一是批判的歷史哲學（critical philosophy of history），一是思辨的歷史哲學（speculative philosophy of history）。¹¹³前者是一種本質性的討論，探討的是「史學之所以為史學」的問題；而後者則探求歷史發展的意義，並企圖提出一種理論去解釋它。在華雪的名著《歷史哲學》（*Philosophy of History: An Introduction*）一書中，他將「批判的歷史哲學」分為四組問題：歷史學與知識的形式、歷史中的真理與事實、歷史的客觀性、以及歷史的解釋。至於

¹¹² 朱敬武，《章學誠的歷史文化哲學》，頁293-295。

¹¹³ 以上中文譯名參考W. H. Walsh著，王任光譯，《歷史哲學》（台北：幼獅出版社，1973）。

「思辨的歷史哲學」，華雪則討論了Kant、Herder、Hegel、Comte、Marx、Toynbee等人。¹¹⁴余英時認為批判的歷史哲學（他稱之為「批評的歷史哲學」）與思辨的歷史哲學（他稱之為「玄想的歷史哲學」）都試圖去解釋歷史，但前者的「解釋」較近於英文中explanation一字，或可譯作「解說」、「說明」。它的作用是将許多孤立史實的關係尋找出來，使歷史事件成為可以理解的。這種解釋是歷史事實的一部份，沒有它歷史學則不能成立。而後者的「解釋」較近於英文中interpretation一字，是人所加予歷史事實的一種主觀看法。¹¹⁵余氏的解釋，亦頗能說明華雪的原意。

余英時進一步將章學誠與柯靈烏（R. G. Collingwood，1889-1943）作類比，他認為章學誠實是中國兩千餘年來唯一的歷史哲學家，《文史通義》則是中國兩千餘年來唯一的歷史哲學專著。余氏的論點，概從「批判的歷史哲學」出發，他稱章學誠所謂的「史意」，細按之正是西方批評派的歷史哲學。¹¹⁶筆者在此無意討論余氏此一論點合理與否，但從余氏的討論來看，則可方便我們對比張爾田的歷史哲學。

在第二章中，筆者曾探討過張爾田的史學方法與章學誠有許多相契之處。這可以說是張氏「批判性歷史哲學」的展現，但他在這方面顯然未如章學誠討論得深。事實上張爾田對「歷史哲學」一詞並不陌生，他曾謂「中國歷史，大都專紀治亂興衰、古今存亡之道，以供宰世者之用，居大多數，與歷史哲學較為相近。」¹¹⁷張氏此處所謂的歷史哲學，顯然是思辨性的。從《史微》到〈歷史五講〉，他所展現出的歷史觀也無疑是種「思辨的歷史哲學」，這與余英時從「批判的歷史哲學」討論章學誠並不相同。正如〈歷史五講〉雖名曰「歷史」，但張爾田並非要探討史學是什麼的問題。他從道德、文化、宗教談起，所論述的其實是歷史發展的真理。「真理而無學術分配之，則難

¹¹⁴ 見W. H. Walsh著，王任光譯，《歷史哲學》，第六到八章。

¹¹⁵ 余英時，〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，《論戴震與章學誠》，頁250。

¹¹⁶ 余英時，〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，頁251-253。

¹¹⁷ 張爾田，〈與《大公報·文學副刊》編者書·其二〉，頁5，總頁9245。

以詔後禩，而著述者又所以載學術之器也。」故他寫作《史微》一書，藉由釐清中國學術史的發展，澄清中國歷史的真理。孔教運動後，他把格局擴大到全世界，〈政教終始篇〉、〈說羣〉、〈與人論昌明孔教以強固道德書〉、〈歷史五講〉等著作，張爾田都從全人類講起，他所探求的已是世界歷史的真理。這是章學誠所未能深入處理的問題，而更近於黑格爾（Hegel）等「思辨派歷史哲學家」所做的努力。

當然公羊學家據亂世、昇平世、太平世的歷史觀，似乎也可以說是種思辨的歷史哲學。但張爾田的特殊之處在於他一方面接受了公羊學家的道統觀，一方面又得處理來自西方各種思潮的挑戰，因此他的歷史哲學架構更加完整，同時也吸收了不少來自西方的語彙與概念。例如當時甚為流行的「進化」論，張爾田一方面批評新派學者每以「進化」二字為藉口，罔圖吞棗於西學而視舊學為無用。¹¹⁸一方面則賦予進化論一種新的解釋。他認為「進化」固然是種自然之理，即如聖人也不能違背之。但此一天理為何，卻不一定盡如西學所論。張爾田以「有君」、「無君」為例。新派學者或以民主制度代皇帝制度而起，象徵著政治體制的進化，從「有君」走向「無君」。然而張氏認為即使在民主制度下，也有所謂的「首領」、「主席」、「委員長」等職，名號雖不同，但「君」的性質並未改變。這是長幼尊卑的進化天理，猶如電子必然正負相存。故專制也好，立憲也罷，這是君權上的不同，而非「有君」、「無君」的進化論。尤其張爾田特地駁斥所謂的「均產制度」，號曰無君，實則不過是「無產階級專政」而已，焉謂無君？¹¹⁹

可以看出張爾田並不一味排斥西學，反而從西學的理論中擷取與中國傳統學術互相發明之處。他以「遠西」、「印度」與「震旦」為世界三大文化，各自教義孰是孰非，自有「末日最後之裁判」，而不能妄下斷語，以偏概全。

¹¹⁸ 張爾田，〈與人論學術書〉，頁30上。

¹¹⁹ 張爾田，〈與陳柱尊書一〉，頁38上。張爾田對於共產制度顯然不抱好感，但他的理由並非如鄭孝胥視共產為皇權的顛覆。張氏認為，共產主義係外來，沒有中國傳統文化的中庸與彈性，而有左傾過激之患。見張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁8。

¹²⁰換言之，從全人類的角度來說，張氏認為中西文化都在追求一種「大同」的境界，以西人話語來說，即一種「最大多數人之最大幸福」。¹²¹彼此教義或有不足之處，應互相闡發，歸納出真理，而不能以一隅顛覆全局。以科學為尚，捨棄國學，甚至以考據學比附科學，都是先入為主之見，不能觀諸全貌。

¹²²張爾田從一種鉅觀的角度，力究世界文化的真相。

然而在民初的學術風氣中，張爾田歷史哲學式的思維顯然不能得到普遍的認同。余英時曾稱：

二十世紀上半葉的中國史學，是以乾、嘉考證學和西方蘭克以後歷史主義的匯流為其最顯著的特色。在這個潮流之下，不少史家相信史學可以完全客觀化與科學化。¹²³

張爾田身處民初的時局之中，對此感受無疑更加強烈。考據學與西方實證論的結合，不管在史學或經學上都造成了強烈的衝擊。思辨的歷史哲學既然是種個人的主觀解釋，自然無法在當時得到認可。誠然張爾田對於歷史發展的敘述，「想像」的成分遠大於「考史」，尤其是史前的部分，多來自張氏的自我建構，這或許正是王國維批評《史微》盡是「無根之談」的原因。但正因為張爾田將之視為一種「道」，從而有價值可言。筆者認為，這也正是張爾田必須重視孔子的原因之一。

章學誠講「六經皆史」，可以單純指向經學流弊的問題，而不必恐懼經學有被顛覆的可能，故他的討論可說較近於一種學術上的關懷。若從他的角度來看，則張爾田在「六經皆史」後接上一句「孔子由史而為經」恐怕是十分不必要的。因為章學誠從未將「經」化為「史」，兩者本就是不分的，從而也沒必要再由「史」化為「經」。當然張爾田也認為經史不分，但他必須強調「孔子」這個轉折點，其用意或出於一種世變的焦慮。孔子起於春秋亂

¹²⁰ 張爾田，〈與人論學術書〉，頁30上-下。

¹²¹ 張爾田，〈與陳柱尊書一〉，頁38下。

¹²² 張爾田，〈與人論學術書〉，頁30下。

¹²³ 余英時，〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，頁295。

世之中，清末民初的時局同樣也是動盪不安。更重要的是兩者同樣都面臨到「世衰道微」的危機，故張爾田力倡孔教，這事實上已不限於學術的問題，而更是種文化的關懷。

因此從思辨的歷史哲學來講，張爾田對於歷史發展的解釋係以「道德」為核心。正如黑格爾以「絕對精神」(absolute spirit)、馬克思以「生產關係」(relations of production)來解釋歷史的發展一樣，思辨的歷史哲學家都嘗試對世界提出一種「真理」性的歷史解釋。張爾田所謂的「道德」，也可替換為「宗教」、「文化」等詞，因為在中國來說，孔子之教就是一種道德的展現。真理由學術分配之，而著述又是載學術之器，因此張爾田從學術著作中論證真理，並痛斥胡適、章太炎等學者誣世。這一切的背後，都有著張氏深刻的道德文化關懷。

五、融貫一體的道德史觀

真理只有一個。從著述、學術而道德，由今古文、經史而孔教，張爾田的思想可以說是一種「融貫一體的道德史觀」。其學術體系的出口指向整體的文化關懷，故在他層層推衍的思想體系中，愈接近上層的見解愈是重要。這可以從他對眾多學者的批評中看出。首先，在今古文的問題上，張爾田固然認為今古文經都是微言大義的一部份，但若分開來說，則古文學之弊仍比今文學嚴重。這可以康有為與章太炎兩人為代表。

許多學者已曾比較過章炳麟與康有為的不同。兩人既在政治立場上一主革命，一倡變法；治學取向亦是一主古文，一主今文。前文已提及，張爾田對這兩人都抱好感。但康有為尚只是在「孔教」之下，割裂今古文一體的學術體系，而章炳麟則是整個推翻孔教。從第二、三章的討論中可以知道，張爾田的經史思想係以孔子為最高核心。這是他學術體系中的承接點，據以銜接並解釋經史、政教與今古文之關係。在這關鍵的議題上，康有為尚能與之並肩，至於章炳麟的學說則解構了經學的權威。換句話說，張爾田批評康

有為等今文學者，可說是種學術思想上的見解之爭。他認為這些人無法真正掌握孔子的微言大義，又「張皇過甚」，致使最終失敗。而他批評章炳麟，則觸及到最高層次的道德擔憂。因為經學不興，孔子之教不傳，則道德終將淪喪。故張爾田稱今文之弊，不過亡國；古文之弊，則將滅種，正是從學術而道德的思想體系中做判斷。

其次，比章、康等今古文立場鮮明的學者要更勝一籌的是乾嘉諸儒。張氏稱「乾嘉諸儒治經學，今古文多不甚區別」，¹²⁴又稱他們「皆不歧視今古文」，¹²⁵則在張氏融貫一體的學術體系中，乾嘉諸儒的學術見解又比純粹的古文學家、今文學家要高。事實上能否通貫今古文一直是張爾田品評學者高下的一個重要依據，縱然《史微》一書明顯偏向今文家言，但張氏自己仍不斷強調古文之重要。他曾解釋道：

此數篇雖從今文家言，推闡孔子之微言，七十子之大義，然欲窮微言大義之根據，仍須求諸古文，惜古文諸經為章句家變亂，無以窺其奧藏之所在耳。……余別著《兩漢今古文家經義類徵》十卷，專詳於名物訓詁，與此書相輔而行。¹²⁶

可知張爾田即對自己亦要求今古文無所偏廢。然而前文曾提及，張爾田在〈《章氏遺書》序〉中批評「為休寧高郵之學者」，治學但憑訓詁文字、鉤稽古書，而不能通貫經典中的微言大義。雖然「為休寧高郵之學者」並不全然就是乾嘉諸儒，但顯然乾嘉諸儒的學術見解也不能符合張爾田的要求。故復次，比一般的乾嘉諸儒又高出一等的則是與「為休寧高郵之學者」相對的章學誠。實齋「考鏡源流、辨章學術」的治學方法，可謂與張爾田融貫一體的學術見解十分契合。並且其「六經皆史」論更是力矯經學流弊，重新重視微

¹²⁴ 張爾田，〈屏守齋日記〉，頁366。

¹²⁵ 李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札·第六函〉，頁42。

¹²⁶ 張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，〈卷五·案詩書〉，頁127。〈卷八·通經〉，頁237。《兩漢今古文家經義類徵》一書今似已不存。

言大義，正與張爾田治學首求「統系」互相發明。¹²⁷

但在張氏的道德史觀中，章學誠畢竟還不夠瞭解微言大義的內涵。尤其是孔子「由史而為經」的意義，讓張爾田不得不在《史微》的最後大肆駁斥實齋一番。最終能得到張爾田最大認同的學者，仍是常州莊存與。莊氏的學說不僅「義據通深」、「博大精微」，並且已超然於今古文家之言，故張氏稱之為真經學、真漢學。其所著書，能不囿於家法，直指古聖先賢之心。¹²⁸這不僅已融貫今古文的學術分歧，較之實齋則更能碰觸到微言大義的內涵，故莊存與在張氏的學術體系中，實已居於相當崇高的位置。然而張爾田是否就完全認同莊存與了呢？顯然並非如此。張氏曾謂：

今文學有家法、有統緒，古文學但有家法。欲治今文，必先恢復其統緒。常州莊、劉實有見於此，惜其所推繹尚多不合乎名理。後之讀莊、劉書者，但師其意可耳。¹²⁹

在張爾田的道德史觀中，孔子的微言大義是一種宗教，也是一種文化，關乎整個中國的興衰。在孔子之上，尚有整個人類世界的道德文化問題，這是張爾田經史思想的最終關懷。當然以莊存與的時代來說，他不大可能討論到中國以外的地方。張氏此處認為莊、劉「推繹尚多不合乎名理」之處，或在於莊存與亦未能上溯先秦諸子，從而未將中國學術的發展融貫為一體。蔡長林從治學方法的角度剖析這段文字，則認為所謂「不合乎名理」者，是不能重拾西漢今文「家法」，而仍雜有考據之法在焉。因為張爾田將西漢今文家法上承六藝周秦諸子，此一見解即如莊述祖、劉逢祿亦不能副其意。¹³⁰但常州之學畢竟是張氏心中在清代最接近微言大義的學問。前文曾提及，張爾田經史思想的根本，不宗章學誠，而尊浙西莊存與，是其學問的「入」。故張氏稱「但師其意可耳」，在根本的學術見解上，張爾田認為莊存與已樹立了一

¹²⁷ 張爾田，〈與王靜安論今文家學書〉，頁3-4，總頁3187-3188。

¹²⁸ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁352。〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

¹²⁹ 張爾田，〈孱守齋日記〉，頁353。

¹³⁰ 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，頁494。

個正確的方向，只不過推衍尚未完全而已。

從莊存與到章太炎，可以發現張爾田的道德史觀基本上是一種「倒退式」的史觀，這在中國古代也是如此。他認為三代先王之治是最美好的時代，這自然是傳統儒者的一致想像。即如東周亂世，道德淪喪，也尚有孔子重振先王之教。其後七十子後學、西漢伏、董諸儒，皆能學究天人，獨得孔教之傳。乃至東漢俗士治經，絕少心得之儒，六朝五代的亂世遂再起。宋儒起於世運衰頹之中，頗能重振孔門性理之說，下開五百年治世。直至道咸以後，孔教再衰，清末民初學者治經，流弊叢生，影響所及，世人多不知道德為何物。¹³¹因此在張氏的道德史觀中，中國歷代固然曾有孔子、宋儒等人重振道德，但大體上是一個不斷倒退的發展。歷代如此，清代亦如此，乃至民初時局，正是道德最為敗壞的時代。反過來說，在張爾田的道德史觀中，置於最上層的價值，同時也是最久遠以前的事情。而他品評各學者學問之高低，往往也視其能否上溯先王孔子之教。

因此莊存與治學「期合乎古聖之心」，¹³²正是他心中理想的學者型態。至於儒家學術以外，乃至於世界各文化的討論，基本上已是一種張氏個人的歷史哲學建構。他曾欣賞劉師培的〈古政原始篇〉，其中劉亦將中國古代天子視為教主，但他不認為孔子也是教主。由是張爾田認為劉師培未能參考基督教、回教、佛教等各家經典，因此不能認識到孔教與中國的關係。¹³³張爾田的道德史觀，發展到此一階段已鮮有能與之對話的學者。尤其他在《史微》中對於先秦學術發展的見解，已被民初的考據學者斥之為無稽之談。遑論他進一步將其經史思想放諸世界格局之中，在此他的見解無疑是曲高而和寡了。

誠然張爾田的道德史觀具有濃厚的儒學傳統，尤其是公羊家浪漫的經世情懷。但在民初的世變之中，張氏思想體系的出口又兼具著世界文化的關

¹³¹ 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。張爾田，〈《明儒學案》點勘〉，頁17-19。

¹³² 張爾田，〈張孟劬先生遜堪書題〉，頁399。

¹³³ 張爾田講稿，張芝聯記錄，〈歷史五講〉，頁21。

懷，這是種思辨式的歷史哲學，而與傳統儒家不盡相同。張爾田藉此一方面承接中國學術的大義，一方面將之置於世界文化之中。故他既不像許多清遺民仍留念清朝，也不隨新派學者力倡西化。從清朝到民國，從中國到西方，張爾田樹立了一個宏遠的格局，將所有的學術思想融貫一體。張氏這種融貫一體的道德史觀，可說正是他在亂世之中所據以立命安身的憑藉。



結論

本論文研究張爾田，所採取的研究進路，一是循清代學術發展的脈絡，探討張氏的經史思想在清代學術史中的意義。一是從舊學遺民的角度，觀察張爾田如何面對時代的變局。在這兩個面向下，全文分四章作論述。首章梳理張爾田的一生經歷與師承交友，藉此描繪出他的學術背景，及其學術取向之梗概。二、三、四章則分別聚焦於史學、經學與歷史哲學，依序剖析張氏學術思想的內涵。

事實上張爾田一生治學甚廣，斷不能以經學、史學或文化關懷一語涵蓋之。藉由本論文第一章可以發現，張爾田濡染家學甚深，詩詞駢文是他一生的志向。乃至諸子百家、佛學音律，張爾田也都有一定的造詣。因此在他的交遊圈中，既有詩詞往來的朱祖謀、吳宓、龍榆生等人，也有彼此切磋國學的沈曾植、王國維、孫德謙等好友。又或者與夏曾佑、歐陽漸等人研討佛學，與錢穆、鄧之誠等人暢談史學，在張氏一生大江南北的經歷之中，這些文人學者都曾是他的論學好友。以致於今日在清代文學、史學與經學的討論中，都能偶見張爾田之名。

然而本論文緊握張氏學術思想中的核心脈絡，因此集中討論張爾田的史學、經學與歷史哲學。尤其史學一門，是張爾田最爲人所注目的面向。這一方面由於他師法《文史通義》而作了一部《史微》，另一方面則因其一生著作中，修史箋注，用力最勤。如《清列朝后妃傳稿》、《蒙古源流箋證》、《玉谿生年譜會箋》等，均是歷時十年以上的心血之作，對於治清史、元史與唐史的學者，助益匪淺。故筆者在第二章所處理的問題，即先集中於張爾田的史學，而這又與他對章學誠史學思想的繼承有關。

一般論者提及章學誠，大多會想到「浙東學術」。章氏「浙東貴專家，浙西尚博雅」的學術見解，幾乎成爲民初以來的學者瞭解清代學術脈絡的共同途徑之一。張爾田作《史微》，志在考鏡六藝諸子學術流別。他受章學誠與「浙東學術」的影響，不可謂不深。但張爾田又自稱他的學問「從實齋出，不從實齋入」，則他與章學誠在學術上的連結，似乎又並非如此密切。在第三章中筆者集中探討張氏的成名作《史微》，即爲釐清張爾田學術思想的根本，不在實齋，而另有常州今文學。這是過去論者所較爲忽視的面向，卻是張爾田學術思想的根本脈絡。在此筆者將論述的焦點，從史學轉向了經學，從中探索張爾田心中「道」的樣貌。由此我們才能理解，張爾田何以爲民初的孔教運動發聲，又如何將這股追求「道」的熱忱，指向全人類的關懷。

是以第四章從孔教運動談起，描繪張爾田如何將《史微》中的「道」，提升至一種宗教與文化的道德論述。自第二、三章以史學、經學的角度作觀察後，本章再從哲學的視角作論述。故在此筆者引入西方歷史哲學的概念，用以說明張爾田的歷史觀。對張氏而言，「歷史」一詞可以有兩種意涵。一是史家作史的方法與藝術，這表現在史書之中，亦即本論文第二章所討論的問題。一是治亂興衰，以鑑後世的存亡之道，這是一種歷史發展的規律與道理，張爾田的孔教思想與文化觀，即爲此而發。若以西方歷史哲學的概念作區分的話，則前者屬於「批判性歷史哲學」的範疇，後者則是一種「思辨性歷史哲學」。很顯然地張爾田更重視後者，無論是民初的孔教運動，或是張氏晚年對於「文化」一詞的論述，都展現出他對於「道」的執著與焦慮。這即是本論文所謂的「文化關懷」，同時也是張爾田學術思想中的終極目的。

因此，本論文以「經史思想與文化關懷」爲題，正是著眼於張爾田一步步將他的學術思想，從經史之學擴展至文化關懷的現象。從史學到經學，再到歷史哲學的論述，最後形成一種道德式的文化關懷。筆者認爲，這是張爾田心中最根本的思想核心，也可稱之爲一種「文化使命感」或「歷史責任」。張爾田繼承的是儒家傳統中「內聖外王」的抱負，雖然他並不是政治家，也不是改革者，但他內心有股強烈的經世理想。事實上這幾乎是晚清今文家的

共同特色，康有為、梁啟超師徒即是顯例。

梁啟超在《清代學術概論》的自序中，曾提及胡適告訴他：「晚清『今文學運動』於思想界影響至大，吾子實躬與其役者。」躬與其役者，自然不只梁啟超等人而已。龔自珍、魏源、康有為，乃至於張爾田等清遺民，都受到這今文學的浪潮影響，甚至推動這股浪潮。然而今日回顧晚清的今文學發展，注目的焦點卻往往盡在康梁身上。康有為如何以今文家的見解，痛斥劉歆偽造古文經，並且力陳孔子託古改制，以作為其變法之依據。而梁啟超又如何自承晚清今文學之嫡傳，並以「無愛吾師，吾更愛真理」的氣魄，為中國近代的學術發展開展出一頁頁的新局。凡此圍繞著康梁二人的討論，可謂早已汗牛充棟。這固然顯現出此二人對於中國近代學術發展的重要性，但他們的學說卻不盡然是晚清今文學的原貌。

晚清的「今文學運動」，其中名家浩如星海，康梁縱是其中閃耀者，卻非整片星空。當我們從康梁的學說見解來看晚清今文學的發展時，畢竟只是見其一隅，甚或有以偏概全的危險。即以本文所論，張爾田的今文學基本上承自常州學派，但又與康、梁一脈不盡相同。因此他大力抨擊康梁另立今文家說，割裂古文經典，是晚清今文學之流弊。張氏的意見並非特例，當時學者如李詳、孫德謙與錢穆等人，均對梁啟超的見解有所質疑。只是長期以來，這些聲音掩沒在康梁的學術「話語」之下，或者不曾被挖掘，或者得不到重視，乃漸成為學術史中的「它者」。

在晚清今文學的發展上，張爾田的影響或許相當有限，但卻提供我們一個穩固的立足點，藉以觀察長期被康梁論述所壟斷的晚清今文學樣貌。這一方面是由於張爾田對於康梁學說有直接的批評與駁正，另一方面則因為張氏融貫經史的學說思想，象徵著晚清今文學發展中的另一條脈絡。本論文二、三章「由史而經」的論述角度，正是張氏此一脈絡的特色。張爾田的經史思想，雜揉章學誠與莊存與的學說，上承龔自珍、譚獻的學術系譜，它基本上反映了清中葉以來不同學說思想的彼此影響。因此時人雖以實齋學說的後勁視之，但張爾田卻自稱其學不自實齋入。而當我們挖掘出《史微》一書的常

州今文學思想時，卻又無法忽視《文史通義》對此書的具體影響。換句話說，清代學術史有其複雜的演變過程。晚清「今文學運動」固然盛極一時，但其形成與內涵，絕非少數人的研究所能窺得全豹。綜觀晚清今文學的發展，聚焦於康梁的同時，卻也可能失焦於全局。

當然由張爾田來看晚清今文學的發展，必然也會有所不足。正如以康梁上溯常州學派，往往會陷入「反客為主」的危險，錯將常州學術置之於為康梁學說作準備的位置。那不僅失去了常州學派的原貌，同時也流於一種「歷史必然性」的論斷。關於此點，蔡長林與Elman均已論之甚詳。因此與其說本論文藉由張爾田的今文學「糾正」康梁的學說見解，毋寧說是在張爾田與康梁之間尋求一種平衡。然而隨著五四運動的到來，近代學術思想的「失衡」狀況，已不僅在清代學術史之內，而是擴及到了中西文化之間。

在走向現代中國的過程中，近代中國的知識份子無論新舊，必然都會受到西學或多或少的衝擊。晚清的學術界，「國學」尚受到知識份子一定程度的重視。在科學廢除以前，傳統的經史文學，也仍有其官方的發揮空間。然而五四以後，「國學」一詞逐漸受到質疑。傳統以文言文為載體的經典史書，受到西化學風的影響，漸從「國學」的神聖地位，降格為「國故學」而已。並且白話文運動興起，新一代的知識份子對於四書五經愈來愈不熟悉，其中的轉變，不僅代表著國學權威的瓦解，更是整個學術風氣的一大變革。

伴隨著此一變革而來的，即是政治上的鼎革。並且此一鼎革，不同於傳統的改朝換代，而是就此送走了兩千餘年的帝制，迎來一嶄新的民國。過去曾在清廷為官的士大夫，許多人轉眼間成為了清遺民。他們的政治立場不被當權者所接受，他們的學術傾向也被視為過時。縱使許多清遺民的政治理念並不守舊，他們只是鍾情於傳統學術，卻也一律被貼上「食古不化」的標籤。這群知識份子站在進化論的反面。在新派學者的眼中，清遺民與國學同樣都不屬於民國。

因此五四以來，政治上的局勢與學風上的轉變，彼此影響而形成一種穩固的「話語」。取得發言權的大多是負笈海外，滿腹西學的新知識份子。而

自晚清學術界走來，堅守中國文化本位立場的「士大夫」，則往往被視之為「國渣」。中國的學術界在此已是種失衡的狀況，「新學」優於「舊學」，「西學」勝於「中學」。各種西方理論源源不絕地輸入中國，張爾田批評新派學者言必稱西方，學必謂科學，正是當時學界的寫照。

然而在五四「全盤西化」的大旗之下，「舊學」並非就此全軍覆沒。反過來說，正有賴於西學的刺激，傳統的學術思想乃有新一波的改造，並顯現出有別於過往的學術活力。西學的引進，固然淹沒了許多中國傳統學術的價值，但同時也開拓出一片更廣大的學術世界。張爾田作為一位清遺民，雖然一生傾心於中國傳統學術，但他綜論中西，彌合各家見解的努力，卻遠比許多盲從西方理論的學者更具有學術上的活力。

本論文第四章探討張爾田的文化關懷，即是觀察他如何將傳統學術思想提升為一種文化的論述，並藉此與西方相抗衡。在此他以儒學即宗教，孔子即教主的論點，構築出一幅人類文化的發展圖。張氏認為宗教即文化，文化即道德。因此無論是基督教、回教或「孔教」，本質上都是人類歷史發展的共同現象，此即「天演之公例」。可以發現張爾田的學說中，同時存在著與傳統的連續性與斷裂性。他固然極力護衛孔子之教，但同時也受到西方進化論的影響。有趣的是，他將此二者揉合在一起，並成為一種新的歷史觀。較之新派學者，他固然更傾向傳統。但較之復辟遺老，他又顯得十分「新潮」。尤其張爾田痛罵清人入關，奴畜士人，摧殘學問，以致於清祚二百六十餘年，人人不知道德為何物。因此嚴格來說，他雖不認同新學，但也不是一位「稱職的」清遺民。他的學說與見解，在清末民初的學術思想中，有其獨特的意義。

因此，雖然五四以來的學術話語長期壟斷了學術界，但舊派學人的學說思想卻不見得全無價值。尤其許多新派學者或者照搬西方理論，或者援引古籍牽強附會，卻都缺乏學術上的創造力與活力。當新派學者批評遺老們的學問頑固守舊，卻有多少人曾認真看待其中內容。張爾田的學術思想，在胡適等人眼中或許不屑一顧。但相較於許多科學掛帥的知識份子，張爾田如何論

述今古文經的發展，如何寓經學於史學之中，又如何將他的經史思想與世界文化接軌，這些都更值得研究者細細玩味。

是故當我們反思民初的學術界，所謂的「舊派」、「遺老」其實並不盡如新派學者所描述的那樣。五四話語長期壟斷了學術的視角，當我們僅從胡適的眼中來看這群舊派遺老，無疑得不到一個真實的樣貌。本論文集集中探討張爾田，亦是出於一種五四的反思。從張爾田的例子可以發現，民初的傳統知識份子依然具有旺盛的思考活力。他們的學問雖然不被新派學者所認可，卻不代表沒有價值。回顧五四以來的學術思想史研究，多聚焦於梁啟超、胡適等人。但一如晚清今文學的研究，如果我們研究的對象是清末民初的學術界，而非梁啟超、胡適等人的學術思想，則自然不能將此二、三人的研究擴大為一種對時代的認識。

清末民初的時局，無論是在政治或學術思想上，都是一「數千年未有之大變局」。此一時代下的知識分子共同都在走向現代化的過程中，面臨著中西文化的抉擇，以及傳統與現代之間的拉鋸。在此一轉變的時代中，逐漸取得話語權的是新派知識分子。他們代表近代知識分子的其中一種「出路」，而張爾田也藉由其學術思想，對此一世變提出他的解答。雖然彼此的取徑不盡相同，卻都反映出時代的某些特色。尤其張爾田融貫一體的學說體系，不僅是種學術思想，同時也是他安身立命的依據。太史公謂：「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」張爾田顯然已在時代的變革之中，覓得他心中的古今天人之道。

張爾田心中的這股「道」，也可說是他的終極關懷，而且無疑建立在中國文化的基礎之上。1960年代以來，「新儒家」一詞的出現，象徵著中國傳統學術重新受到重視，也可視為一種對五四話語的反動。「新儒家」重拾中國文化的價值，展現出對傳統的溫情與敬意。他們的關懷與研究取向，其實早在張爾田的時代已可見端倪。乃至今日，學界對於清末民初的學術史研究，其視角也愈趨全面。過去被視為鐵板一塊的遺老舊學，其實蘊含著許多複雜的學說見解。在五四運動風行之時，這些學問大多得不到應有的重視。

中西之間，新舊之際，顯然是種嚴重的失衡。但如今回顧這段學術史，是否也應沿襲這種失衡？筆者透過張爾田的研究，嘗試從舊派遺老的視野，觀察清末民初的學術史發展，並希冀能與五四以來的話語取得一種平衡。這種平衡，應更能貼近中國近代學術思想史的原貌。

徵引書目（張爾田著作部分見附錄一）

一、書信日記與報刊檔案

《張氏族譜》影本，載戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，香港：中文大學出版社，2009。

《楊校標點本清史稿》，台北：鼎文書局，1981。

方繼孝編，《舊墨記：世紀學人的墨跡與往事》，北京：北京圖書館出版社，2005。

吳宓著，吳學昭整理，《吳宓日記》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998。

吳澤主編，《王國維全集：書信》，台北：華世出版社，1985。

李稚甫、章文欽整理，〈李審言交遊書札選存·張爾田先生書札〉，收載蘇晨主編，《學土》，廣州：廣東高等教育出版社，1996，冊1。

杜連喆、房兆楹編，《三十三種清代傳記綜合引得》，台北：鼎文書局，1973。

洪鎔，〈張孟劬先生輓詩〉，未刊。據張鶴慈寄贈手稿。

胡適著，曹伯言整理，《胡適日記全集》，台北：聯經出版公司，2004。

夏承燾，《天風閣學詞日記》，收載《夏承燾集》，杭州：浙江古籍出版社，1997，冊5。

神田喜一郎、內藤乾吉編，《內藤湖南全集》，東京：筑摩書房，1976，卷14，〈年譜〉。

秦國經、唐益年、葉秀雲主編，《中國第一歷史檔案館藏清代官員履歷檔案全編》，上海：華東師範大學，1997。

袁英光、劉寅生，《王國維年譜長編》，天津：天津人民出版社，1996。

- 康有為，《戊戌奏稿》，台北：文海出版社，1975。
- 陳垣，〈跋張爾田（孟劬）遺札〉，收載陳智超、曾慶瑛編，《陳垣學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社，2000。
- 陳智超編，《陳垣來往書信集》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 黃彰健，《康有為戊戌真奏議》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1974。
- 楊逢彬整理，《積微居友朋書札》，長沙：湖南教育出版社，1986。
- 楊樹達，《積微翁回憶錄》，北京：北京大學出版社，2007。
- 蔣著超等編，《民權素》，集5，收載《近代中國史料叢刊》，台北：文海出版社，1978，輯56。
- 鄧之誠，〈南冠紀事〉，收載鄧瑞整理，《鄧之誠日記》，北京：北京圖書館出版社，2007，冊8。
- 譚獻著，范旭倉、牟曉朋整理，《復堂日記》，石家莊市：河北教育出版社，2001。
- 《大公報》
- 《中國學報》
- 《孔教會雜誌》
- 《史學年報》
- 《甲寅雜誌》
- 《同聲月刊》
- 《亞洲學術雜誌》
- 《制言》
- 《國學叢編》
- 《清華學報》
- 《詞學季刊》
- 《新民》
- 《學海》
- 《燕京大學圖書館報》

《燕京學報》
《學術世界》
《學衡》

二、專書

- W. H. Walsh著，王任光譯，《歷史哲學》，台北：幼獅出版社，1973。
- 內藤湖南著，錢婉約譯，《清朝史通論》，收載《中國史通論：內藤湖南博士中國史學著作選譯》，北京：社會科學文獻出版社，2004。
- 王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》，台北：聯經出版公司，2003。
- 王汎森，《古史辨運動的興起》，台北：允晨文化公司，1987。
- 王鍾翰，《王鍾翰學述》，杭州：浙江人民出版社，1999。
- 王鍾翰，《清心集》，北京：新世界出版社，2003。
- 王鍾翰，《清史補考》，瀋陽：遼寧大學出版社，2004。
- 包華德主編，《民國名人傳記辭典》，北京：中華書局，1979。
- 左玉河，《張東蓀文化思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1999。
- 朱師轍，《清史述聞》，台北：樂天出版社，1971。
- 朱敬武，《章學誠的歷史文化哲學》，台北：文津出版社，1996。
- 何炳松，《浙東學派溯源》，北京：中華書局，1989。
- 余英時，《論戴震與章學誠》，台北：東大圖書公司，1996。
- 吳宓，《空軒詩話》，香港：龍門書店，1967。
- 吳宓著，吳學昭整理，《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005。
- 李紀祥，《時間·歷史·敘事：史學傳統與歷史理論再思》，台北：麥田出版社，2001。
- 李盛平主編，《中國近現代人名大辭典》，北京：中國國際廣播出版社，1989。
- 李稚甫，《李審言文集》，南京：江蘇古籍出版社，1988。

- 李澤厚，《中國古代思想史論》，台北：風雲時代出版公司，1990。
- 汪榮祖，《史學九章》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006。
- 林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》，台北：聯經出版公司，2009。
- 姜義華，《章太炎》，台北：東大圖書公司，1991。
- 胡平生，《民國初期的復辟派》，台北：台灣學生書局，1985。
- 胡適著，姚明達訂補，《章實齋先生年譜》，上海：商務印書館，1922。
- 夏敬觀，《忍古樓詞話》，收載唐圭璋編，《詞話叢編》，台北：新文豐出版社，1988。
- 徐友春主編，《民國人物大辭典》，石家莊市：河北人民出版社，1991。
- 徐世昌編，《清儒學案》，台北：國防研究所，1967。
- 徐珂，《清稗類鈔》，上海：商務印書館，1917。
- 桑兵，《晚清民國的國學研究》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 袁枚著，王英志校點，《隨園詩話》，南京：鳳凰出版社，2000。
- 張東蓀，《思想與社會》，香港，龍門書店，1968。
- 張芝聯，《從《通鑑》到人權研究：我的學術道路》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995。
- 張豈之、麻天祥編，《民國學案·張爾田學案》，長沙：湖南教育出版社，2005。
- 陳衍，《石遺室文集》，收載陳步編，《陳石遺集》，福州：福建人民出版社，2001。
- 梁啟超，《中國近三百年學術史》，台北：台灣中華書局，1975。
- 梁啟超，《清代學術概論》，台北：台灣商務印書館，1965。
- 梁啟超，《儒家哲學》，台北：台灣中華書局，1956。
- 許師慎輯，《有關《清史稿》編印經過及各方意見彙編》，台北：中華民國史料研究中心，1979。
- 章學誠，《文史通義》，台北：國史研究室，1973。
- 章學誠，《章氏遺書》，台北：漢聲出版社，1973，據劉承幹嘉業堂刻本景印。

- 馮爾康，《清史史料學》，台北：台灣商務印書館，1993。
- 馮爾康，《清史史料學》，台北：台灣商務印書館，1993。
- 葉恭綽，《廣篋中詞》，台北：鼎文書局，1971。
- 葉嘉瑩，《王國維及其文學批評》，石家莊：河北教育出版社，1997。
- 蔡開松、于信鳳編，《二十世紀中國名人辭典》，瀋陽：遼寧人民出版社，1991。
- 鄭文焯著，孫克強、楊傳慶輯校，《大鶴山人詞話》，天津：南開大學出版社，2009。
- 鄭鶴聲，《中國史部目錄學》，台北：台灣商務印書館，1966。
- 黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，台北：台灣商務印書館，1995。
- 錢鍾書，《談藝錄》，香港：龍門書店，1965。
- 龍榆生，《龍榆生詞學論文集》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 戴晴，《在如來佛掌中：張東蓀和他的時代》，香港：中文大學出版社，2009。
- 歸莊，《歸莊集》，北京：中華書局，1962。
- 羅繼祖，《楓窗三錄》，大連：大連出版社，2000。
- 龔鵬程，《中國詩歌史論》，北京：北京大學出版社，2008。

三、期刊論文

- 王信凱，〈從胡譜到姚譜：近代第一本域內章譜的問世及其後史〉，「胡適與近代中國學術研討會」論文，台北：中央研究院近代史研究所，2007。
- 王鍾翰，〈讀張孟劬先生《史微》記〉，《燕京大學圖書館報》，第128期（1939）。
- 王蘧常，〈清故貞士元和孫隘堪先生行狀〉，收載錢仲聯主編，《廣清碑傳集》，蘇州：蘇州大學出版社，1999，卷19。
- 王蘧常，〈錢塘張孟劬先生傳〉，收載錢仲聯主編，《廣清碑傳集》，蘇州：蘇

- 州大學出版社，1999，卷20。
- 余英時，〈錢穆與新儒家〉，《現代危機與思想人物》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。
- 吳宏一，〈清代世變中的文學世界〉，收載李豐楙主編，《文學、文化與世變》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
- 吳志鏗，〈清遺民的晚清記憶——劉聲木個案研究〉，收載李國祁主編，《郭廷以先生百歲冥誕紀念史學論文集》，台北：台灣商務印書館，2005。
- 岑仲勉，〈《玉谿生年譜會箋》平質〉，《歷史語言研究所集刊》，第15本（1948）。
- 沈渭濱，〈清史編纂體例體裁之我見〉，《復旦學報》，2003年第4期。
- 周明之，〈由開明而保守——辛亥政局對王國維思想與心理的衝擊〉，《漢學研究》，第11卷第1期（1993）。
- 孟森，〈《清史稿》應否禁錮之商榷〉，收載孟森，《明清史論著集刊·續編》，台北：南天出版社，1987。
- 林志宏，〈清遺民的心態及處境：以劉聲木《菴楚齋隨筆》為例〉，《東吳歷史學報》，第9期（2003）。
- 林毓生，〈論梁巨川先生的自殺〉，收載林毓生，《思想與人物》，台北：聯經出版公司，1993。
- 邱炫煜，〈章學誠文史校讎學對後世的影響——以張爾田、孫德謙為例〉，《國立僑生大學先修班學報》，第6期（1998）。
- 金梁，〈后妃傳稿書後〉，收載張爾田，《清列朝后妃傳稿》，台北：文海出版社，1972。。。
- 柯璜，〈《孔教十年大事》編例〉，收載柯璜編，《孔教十年大事》，太原：宗聖會排印本，1924。
- 夏寅官，〈譚獻傳〉，收載閔爾昌纂錄，周駿富輯，《碑傳集補》，台北：明文書局，1985。
- 夏循垵，〈夏先生穗卿傳略〉，《史學年報》，第3卷第2期（1940）。

- 夏循垵，〈張先生孟劬傳〉，未刊，見左玉河，《張東蓀學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社，1999，頁67。
- 夏敬觀，〈《遜齋樂府》序〉，《同聲月刊》，第1卷第7號（1941）。
- 夏敬觀，〈張孟劬《遜庵樂府》續集序〉，《制言》，第57期（1939）。
- 孫德謙，〈孔教大一統論〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913）。
- 容庚，〈《清史稿》解禁議〉，收載朱師轍，《清史述聞》，台北：樂天出版社，1971。
- 容庚，〈容庚爲檢校《清史稿》者進一解〉，收載朱師轍，《清史述聞》，台北：樂天出版社，1971。
- 桑兵，〈民國學界的老輩〉，《歷史研究》，2005年第6期。
- 張上龢，〈張蒿庵先生祠記〉，《孔教會雜誌》，第1卷第2號（1913）。
- 張克蘭，〈張爾田學術·師友敘論〉，《江漢大學學報》，人文社會科學版，2002年第6期。
- 張東蓀，〈余之孔教觀〉，《孔教會雜誌》，第1卷第8號（1913）。
- 張東蓀著，張暉整理，〈張東蓀論詞手札〉，《文獻季刊》，2001年第4期。
- 張述祖，〈文史通義版本考〉，《史學年報》，第3卷第1期（1939）。
- 張笑川，〈張爾田及其史學〉，天津：南開大學碩士學位論文，列印本，2004。
- 張笑川，〈張爾田與《清史稿》纂修〉，《清史研究》，2007年第1期。
- 張笑川，〈傳承與衍變——《史微》與《文史通義》之比較研究〉，《蘇州科技學院學報》，2007年第4期。
- 張笑川，〈經史與政教——從《史微》看張爾田對中國古代學術思想的解讀〉，《史林》，2006年第6期。
- 張寄謙，〈哈佛燕京學社〉，收載《燕大文史資料》，北京：北京大學出版社，1988，輯6。
- 梁啓超，〈近代學風之地理的分布〉，《清華學報》，第1卷第1期（1924）。
- 梁啓超，〈保教非所以尊孔論〉，《飲冰室文集·九》，台北：台灣中華書局，1960。

- 梁啓超，〈清史商例第一書〉，收載朱師轍，《清史述聞》，台北：樂天出版社，1971。
- 梁啓超，〈新史學〉，《飲冰室文集·九》，台北：台灣中華書局，1960。
- 梁啓超，〈論支那宗教改革〉，《飲冰室文集·三》，台北：台灣中華書局，1960。
- 陳柱，〈與張孟劬教授論墨學書〉，《學術世界》，第1卷第12期（1935）。
- 陳柱，〈《遜菴文集》序〉，《同聲月刊》，第2卷第12號（1943）。
- 陳秋龍，書評〈林志宏，《民國乃敵國也：政治文化轉型下的清遺民》〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第69期（2010）。
- 陳煥章，〈孔教會序〉，《孔教會雜誌》，第1卷第1號（1913）。
- 陸寶千，〈民國初年康有爲之孔教運動〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第12期（1983）。
- 章士釗，〈孔教〉，《甲寅雜誌》，第1卷第1號（1914）。
- 章士釗整理，〈孔教五首（致《甲寅雜誌》記者）〉，《甲寅雜誌》，第1卷第3號（1914）。
- 章炳麟，〈駁建立孔教議〉，收載湯志鈞編，《章太炎政論選集》，北京：中華書局，1977。
- 傅振倫，〈《清史稿》之評論（下）〉，《史學年報》，第1卷第4期（1932）。
- 傅振倫，〈《清史稿》之評論（上）〉，《史學年報》，第1卷第3期（1931）。
- 程明洲輯，〈史學界消息〉，《史學年報》，第3卷第2期（1940）。
- 黃兆強，〈六十五年來之章學誠研究〉，《東吳文史學報》，第6期（1988）。
- 黃克武，〈民國初年孔教問題之爭論1912-1917〉，《國立台灣師範大學歷史學報》，第12期（1984）。
- 熊月之，〈辛亥鼎革與租界遺老〉，《學術月刊》，2001年第9期。
- 齊思和，〈《遜菴文集》書評〉，《燕京學報》，第35期（1948）。
- 蔡長林，〈《六藝》由史而經——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，《書目季刊》，第41卷第3期（2007）。
- 蔡長林，〈「六藝由史而經」——張爾田對經史關係之論述及其學術歸趨〉，

- 收載蔡長林，《從文士到經生：考據學風潮下的常州學派》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2010。
- 蔡長林，〈本意尊聖、乃至疑偽——評介王汎森《古史辨運動的興起》〉，《國文天地》，第9卷第11期（1994）。
- 蔡長林，〈論清中葉常州學者對考據學的不同態度及其意義——以臧庸與李兆洛為討論中心〉，《中國文哲研究集刊》，第23期（2003）。
- 鄧之誠，〈張君孟劬別傳〉，《燕京學報》，第30期（1946）。
- 鄧之誠遺作，鄧瑞整理，〈五石齋文史札記·八〉，《中國典籍與文化》，2003年第2期。
- 錢仲聯，〈張爾田評傳〉，收載錢仲聯，《夢苕盦論集》，北京：中華書局，1993。
- 錢仲聯輯，〈張爾田論學遺札〉，《文獻》，1983年第2期。
- 錢仲聯，〈孟劬先生挽詩三首〉，《學海》，第2卷第3冊（1945）。
- 龍沐勛，〈報張孟劬先生書〉，《詞學季刊》，第1卷第4號（1934）。
- 龍沐勛，〈答張孟劬先生〉，《詞學季刊》，第2卷第3號（1935）。
- 龍沐勛，〈《遯齋樂府》小引〉，《同聲月刊》，第1卷第8號（1941）。
- 錢基博，〈近代提要鉤玄之作者〉，收載錢基博著，曹毓英選編，《錢基博學術論著選》，武昌：華中師範大學出版社，1997。
- 錢基博，〈茹經堂外集序〉，收載錢基博著，曹毓英選編，《錢基博學術論著選》，武昌：華中師範大學出版社，1997。
- 韓華，〈梁濟自沉與民初信仰危機〉，《清史研究》，2006年第1期。
- 瞿同祖，〈我和社會史及法制史〉，《學林春秋》，北京：朝華出版社，1999，初編上冊。
- 羅志田，〈對共和體制的失望：梁濟之死〉，《近代史研究》，2006年第5期。
- 羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，收載羅志田，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》，武漢：湖北人民出版社，1999。
- 龔劍鋒、陳浙峰，〈論何炳松對章學誠史學研究的貢獻〉，收載《章學誠國際

學術研討會論文集》，北京：北京圖書館出版社，2004。

附錄一：張爾田著作目錄

一、專書：

《白喉證治通考》，1902

本論文徵引自《中國醫學大成績集》，上海：上海科學技術出版社，2000。

《史微》，初刊四卷本（1908），重定四卷本（1911），八卷本（1912）。

本論文徵引版本有以下四種：

張爾田，《史微》，1911年重定四卷本，藏中央研究院郭廷以圖書館。

張爾田，《史微》，台北：華世出版社，1975，據1912年八卷本景印。

張爾田，《史微》，收載《民國叢書》第五編，上海：上海書店，1996，據1912年八卷本景印。

張爾田著，黃曙輝點校，《史微》，上海：上海書店出版社，2006，據1912年八卷本點校。

《新學商兌》，1908

此書由孫德謙辨正，張爾田申義。本論文徵引自1908年刻本。

修纂《清史稿》，1914-1923

張爾田所撰部分包括〈樂志〉八卷、〈刑法志〉一卷、〈圖海、李之芳傳〉一卷以及〈地理志·江蘇篇〉一卷，〈后妃傳〉稿成而未被採用，後另行出版。

本論文徵引自《楊校標點本清史稿》，台北：鼎文，1981。

《玉谿生年譜會箋》，1917

本論文徵引自張爾田，《玉谿生年譜會箋》（與《李義山詩辨正》合刊），台北：台灣中華書局，1966。

《清列朝后妃傳稿》，1929

本論文徵引自張爾田，《清列朝后妃傳稿》，台北：文海出版社，1972。

校補《蒙古源流箋證》，1931

本論文徵引自小薩囊徹辰著，沈曾植箋證，張爾田校補，《蒙古源流箋證》，台北：文海出版社，1965。書中並收有沈曾植的遺書總目，可知張爾田另外尚校補了沈氏的《蠻書》與《元朝秘史》二書，惟本論文未引。

《汪悔翁乙丙日記糾繆》，1931

本論文徵引自《歷代日記叢鈔》，北京：學苑出版社，2006。

《遯庵樂府》，1932，收載《滄海遺音集》第三冊。

本論文徵引自中央研究院傅斯年圖書館藏1932年刊本。

編纂《清儒學案》，1938

張爾田所撰部分包括〈潛研學案〉二卷以及〈序〉，本論文徵引自徐世昌等編，《清儒學案》，台北：國防研究所，1967。

《遯堪文集》，1948

本論文徵引自中央研究院傅斯年圖書館藏1948年張芝聯自印本。

二、期刊論文：

期刊名稱，出版地，張爾田發表文章的時間		
卷期	篇名	備註
《中國學報》，北京，1913		
7	《稷山段氏二妙年譜》序	收載《遯堪文集》。
《孔教會雜誌》，上海，1913-1914		
1	明教	原載《史微》。
1	釋君篇	
1	史微·原史	原載《史微》。
1	遯堪摭言（論考據當注重徵	收載《遯堪文集》，〈塾議一〉。

	言大義)	
1	叢錄·通信·張孟劬先生來書	收載《遯堪文集》，〈與陳重遠書一〉。
2	政教終始篇	收載《遯堪文集》。
2	史微·原蓺(附鄭學辨)	原載《史微》。
3	釋鬼神篇	收載《遯堪文集》。
3	《明儒學案》點勘	
3	史微(案詩書)	原載《史微》，原文最後有一段補記不見於此。
3	遯堪摭言(論六經爲經世之學)	收載《遯堪文集》，〈塾議二〉。
3	聞廣州一月三丁祭感慰恭賦	收載《孔教十年大事》，卷6。
4	說羣	收載《遯堪文集》。
4	《明儒學案》點勘(續)	
4	案禮	原載《史微》。
4	叢錄·通信·張孟劬先生來書	收載《遯堪文集》，〈與陳重遠書二〉。
5	祀天非天子之私祭考	收載《遯堪文集》。
5	與人論昌明孔教以強固道德書	收載《遯堪文集》，〈與人書一〉。
5	案易	原載《史微》。
6	通經	原載《史微》。
6	《明儒學案》點勘(續)	
6	原道	原載《史微》。
6	史微·題辭	原載《史微》。
7	賓孔(史微)	原載《史微》。

7	經辨	原載《史微》。
8	論孔教與東南兵禍之關繫及一年來對於孔教詆毀者之心裡	
8	古經論	原載《史微》。
9	爲定孔教爲國教事敬告兩院議員	
10	禮論	原載《史微》。
11	駁某君論孔教非宗教孔子非宗教家書	收載《遯堪文集》，〈與人書二〉，該文最後有大幅度的修改。
《中國學報》，北京，1916		
第一冊	鄭學辨	原載《史微》。
第一冊	百家篇	原載《史微》。
第二冊	原道篇	原載《史微》。
第三冊	原墨篇	原載《史微》。
第四冊	原雜篇	原載《史微》。
第五冊	原名篇	原載《史微》。
《亞洲學術雜誌》，上海，1921-1922		
1	遯堪摭言（論六經爲經世之學）	原載《孔教會雜誌》3，兩者內文略有不同。大抵原文較爲完整。亦收載《遯堪文集》，〈塾議二〉。
2	《章氏遺書》序	收載《遯堪文集》。
2	《漢書藝文志舉例》序	收載《遯堪文集》。
3	答梁任公論史學書（附任公答書）	收載《遯堪文集》。

3	昭明太子贊	收載《遯堪文集》。
4	與人論學術書	收載《遯堪文集》。
4	《章氏遺書》序例	張爾田代劉承幹所作。 收載《遯堪文集》，〈《章氏遺書》序代〉。
4	《清史·樂志》序	亦可見《清史稿·樂志》卷1，並收載《遯堪文集》。
《學衡》，南京，1923-1933		
23	與王靜安論治公羊學書	王靜安即王國維（1877-1927）。
23	與王靜安論今文家學書	收載《遯堪文集》，〈與王靜安書〉。
23	與歐陽竟無書	歐陽竟無即歐陽漸（1871-1943）。 收載《遯堪文集》。
23	答王君恩洋書	王恩洋（1897-1964），師從歐陽漸學習佛法。
24	《劉向校讐學纂微》序	孫德謙作《劉向校讐學纂微》。
24	耆獻史公清德之碑	收載《遯堪文集》。
26	《傳經室文集》序代	朱駿聲（豐芑，1788-1858）作《傳經室文集》。 收載《遯堪文集》。
27	黃晦聞《鮑參軍詩注》序	黃晦聞即黃節（1873-1935）。 收載《遯堪文集》。
33	浣溪紗（詞）	
39	史傳文研究法	第一章 總論 第二章 論史與其他敘事之文不同

		第三章 論史有成體之文與不成體之文 第四章 論史有六家三體（全書未完成）
40	木蘭花慢·為夢蘋題盆柏圖（詞）	
43	《清史·后妃傳》序	亦可見張爾田《清列朝后妃傳稿》一書自序。
43	浣溪紗（詞）	
45	《彊邨語業》序	朱祖謀（彊邨，1857-1931）作《彊邨語業》。 收載《遯堪文集》。
49	新翻楊柳枝（詩）	
52	以舊撰《史微》贈野侯媵之以詩（詩）	亦可見《民國叢書》第五編，《史微》扉頁。
54	與人論天台宗性具善惡書	收載《遯堪文集》。
54	再論天台宗性具善惡書答余居士	收載《遯堪文集》。
56	答龍君問性具善惡疑義書	龍君即龍沐勛（榆生，1902-1966）。 收載《遯堪文集》。
57	報葉君長卿書	葉長卿（青）是陳衍（石遺，1856-1938）的學生，兩人共同主持《國學專刊》。 亦載《國學專刊》1：4，〈張孟劬先生與葉長青社長書〉，並收載

		《遯堪文集》，〈與葉長青書〉。
57	和緣袞韻同古微丈作（詩）	
58	上陳石遺先生書	收載《遯堪文集》，〈與陳石遺先生書〉。
58	奉和晦聞先生池荷披謝之作（詩）	
60	與黃晦聞書	
60	哭靜庵（詩）	
64	黃晦聞詩集序	收載《遯堪文集》。
66	與《大公報》文學副刊編者書	該編者即為吳宓（雨僧，1894-1978）。 其一 論《清史稿·樂志》體例。原載《大公報·文學副刊》第37期。收載《遯堪文集》，〈論《清史稿·樂志》體例答吳雨僧〉。 其二 論史例。原載《大公報·文學副刊》第42期。 其三 論《清史稿·藝文志》作法。收載《遯堪文集》，〈與吳雨僧書〉。
66	無題（詩）	
71	與《大公報》文學副刊編者書	其四 論《清列朝后妃傳稿》 其五 論研究古人心理 其六 論作史之方法與藝術
71	乙卯南歸雜詩（詩）	
74	與《大公報》文學副刊編者	其七 論李義山戀愛事蹟

	書	
79	槐居唱和（詩）	張爾田與鄧之誠分作數首。
《孔教十年大事》，1924年柯璜整理		
卷六	聞廣州一月三丁祭感慰恭賦	原載《孔教會雜誌》3。
卷六	益菴自述疇昔之夜夢見聖人感贈以詩	
《國學專刊》，上海，1926-1927		
1：3	梁昭明太子贊	收載《遯堪文集》。
1：4	先考靈表	收載《遯堪文集》。
1：4	張孟劬先生與葉長青社長書	文末附有葉長青的回信。 亦載《學衡》57，〈報葉君長卿書〉，並收載《遯堪文集》，〈與葉長青書〉。
1：4	張孟劬先生復葉長青社長書	收載《遯堪文集》，〈復葉長青書〉。
《學藝》，上海，1930		
10：5	答德國顏復禮博士問《管子·輕重》	顏復禮為德國漢學家Fritz Jäger，1886-1957。 收載《遯堪文集》。
《清華週刊》，北京，1931		
34：10	浣溪紗（詞）	
《國學叢編》，北京，1931		
1：3	禁苑韻（詩）	朱師轍作詩〈和孟劬禁苑韻〉，詩後附有張爾田原作。此詩亦可見《吳宓詩話》。
《詞學季刊》，上海，1933-1936		

1:1	彊邨遺書序	收載《遯堪文集》。
1:1	與榆生論彊邨遺文書	
1:1	與榆生言彊邨遺事書	
1:1	詞七闕	
1:2	與龍榆生論彊邨詞書	
1:3	與龍榆生言《碧桃仙館詞》 書	趙我佩作《碧桃仙館詞》。
1:3	與龍榆生言鄭叔問遺札書	鄭叔問即鄭文焯（1856-1918）。
1:3	與龍榆生言詞事書	
1:3	詞八闕	
1:4	與龍榆生論彊邨詞事書	
1:4	再與榆生論彊邨詞事書	
1:4	三與榆生論彊邨詞事書	
1:4	四與榆生論彊邨詞事書	
2:1	與龍榆生論溫飛卿貶尉事	溫飛卿即溫庭筠（812-870）。
2:1	再論溫飛卿貶尉事	
2:1	三論溫飛卿貶尉事	
2:2	詞一闕	
2:3	與龍榆生論蘇辛詞	
2:3	再與榆生論蘇辛詞	
2:3	詞三闕	
2:4	近代詞人逸事	
《燕京大學圖書館報》，北京，1934		
75	《清儒學案》序代	收載《遯堪文集》。
《學術世界》，上海，1935-1937		
1:1	論學書四首：與陳柱尊教授	陳柱尊即陳柱（1890-1944）

	論文書	
1 : 1	論學書四首：與陳柱尊教授 論學書二首	
1 : 4	論學書六首：與陳柱尊教授 論學書	
1 : 8	與陳柱尊教授悼孫益菴教授 書	共有三篇。
1 : 9	與陳柱尊教授論孫益菴行狀 書	
1 : 10	與吳雨生教授論陳君寅恪 〈李德裕歸葬辨證〉書	亦可見《語言文學專刊》1 : 1。
1 : 12	論偽書示諸生	收載《遯堪文集》，〈論偽書示從游諸子〉，該文最後有大幅度的修改。
2 : 2	《汪悔翁乙丙日記》評	原載《汪悔翁乙丙日記糾繆》。
2 : 3	答熊子真論學書	熊子真即熊十力（1885-1968）。
2 : 3	《汪悔翁乙丙日記》評	原載《汪悔翁乙丙日記糾繆》。
2 : 4	《汪悔翁乙丙日記》評	原載《汪悔翁乙丙日記糾繆》。
《新民》，廣州，1936		
2 : 3	入阿毘達磨論講疏玄義	
《語言文學專刊》，廣州，1936		
1 : 1	與吳雨生論陳君寅恪〈李德裕歸葬辨證〉書	原載《學術世界》1 : 10。
《史學年報》，北京，1937-1940		
2 : 4	與鄧文如先生書（論《清列朝后妃傳稿》校記）	鄧文如即鄧之誠（1887-1960）。

2:4	與李滄萍及門書（論李義山 萬里風波詩）	李滄萍即李漢聲（1897-1949），為 黃節的學生。 收載《遯堪文集》。
2:4	先師章式之先生傳	章式之即章鈺（1864-1934）。 收載《遯堪文集》。
2:5	孱守齋日記	早年與夏曾佑的論學筆記。
2:5	張孟劬先生遯堪書題	王鍾翰輯錄。 收載王鍾翰《清史補考》。
2:5	《清史稿》纂修之經過	張爾田講稿，王鍾翰序錄。 收載朱師轍《清史述聞》、王鍾翰 《清史補考》。
3:1	清故學部左丞柯君墓誌銘	柯君即柯劭忞（1850-1933）。 收載《遯堪文集》。
3:1	清故朝議大夫湖南優貢知縣 汪君墓誌銘，	汪君即汪兆鏞（1861-1939）。
《同聲月刊》，南京，1940-1945		
1:1	內藤湖南博士手書詩稿（張 孟劬贈）	該詩稿作於丙寅年（1926）。
1:1	遯齋詩五首	
1:1	《遯齋樂府》四首	
1:2	《遯齋樂府》三首	
1:3	《遯齋樂府》五首	
1:3	與龍榆生論詞書	
1:8	與龍榆生論四聲書	關於「四聲」的討論，同期尚刊 有吳庠（眉孫，1878-1961）的〈與 張孟劬先生論四聲書〉兩封。

1 : 8	與龍榆生論詞書	
1 : 10	《遯齋樂府》二首	
1 : 11	與龍榆生論《雲謠集》書	
1 : 12	《遯齋樂府》一首	
1 : 12	龍母楊恭人家傳	龍母即龍榆生的母親。
2 : 3	遯齋詩一首	
2 : 7	玉谿生詩題記	原為張爾田批注李商隱詩的手稿，後贈與孫德謙，復由吳丕績輯錄，龍榆生刊行之。
2 : 9	〈株昭集〉自序	
2 : 11	玉谿生詩評	亦可見《李義山詩辨正》。
3 : 1	玉谿生詩評續	亦可見《李義山詩辨正》。
3 : 1	龍榆生詞序	署名遯堪。
3 : 2	玉谿生詩評續	亦可見《李義山詩辨正》。
3 : 5	株昭集	署名遯堪，收錄詩詞近百首，是張爾田早年學習李商隱詩的作品。
3 : 8	今詩苑，孟劬一首	
3 : 11	今詩苑，孟劬一首	
3 : 12	今詩苑，孟劬兩首	
3 : 12	《滇語》序	鄧之誠作《滇語》。
4 : 1	今詞林，孟劬一首	
4 : 1	曹君直庶子出後為本生他庶母無服議書後	
4 : 2	歷史五講	張爾田口授，張芝聯記錄。
4 : 2	今詩苑，張孟劬	

4：3	錢仲聯《海日樓詩注》序	文末附有一段龍榆生的說明。 原載《學海》2：1。
4：3	父卒繼母嫁從爲之服報說	
《學海》，南京，1944-1945		
2：1	念奴嬌（詞）	
2：1	錢仲聯《海日樓詩注》序	亦可見《同聲月刊》4：3。
2：2	輓陳柱尊（詩）	

三、《遯堪文集》：

篇名	說明
卷一，計25篇	
說羣	原載《孔教會雜誌》4。
釋鬼神	原載《孔教會雜誌》3。
政教終始篇	原載《孔教會雜誌》2。
塾議一	原載《孔教會雜誌》1，〈遯堪摭言（論考據當注重微言大義）〉。
塾議二	原載《孔教會雜誌》3，〈遯堪摭言（論六經爲經世之學）〉，後來亦發表在《亞洲學術雜誌》1，收載《遯堪文集》時，最後多了一段補記。
祀天非天子私祭考	原載《孔教會雜誌》5，收載《遯堪文集》時刪去了原文最後一段。
古律書篇目源流考	
與人書一	原載《孔教會雜誌》5，〈與人論昌明孔教以強固道德書〉，兩文最後的部分有些不同。
與人書二	原載《孔教會雜誌》11，〈駁某君論孔教非宗教孔子

	非宗教家書》，原文最後有一段英文引文，後來刪去，另增「教主」二字之考證。
與王靜安書	原載《學衡》23，〈與王靜安論今文家學書〉。
與梁任公論史學書	原載《亞洲學術雜誌》3，原文附有梁啟超的回信。
與人論學術書	原載《亞洲學術雜誌》4。
與陳重遠書一	原載《孔教會雜誌》1，陳重遠即陳煥章(1880-1933)。
與陳重遠書二	原載《孔教會雜誌》4，原文最後多了一段自述。
與葉長青書	原載《學衡》57、《國學專刊》1：4。
復葉長青書	原載《國學專刊》1：4。
與歐陽竟無書	原載《學衡》23。
與陳石遺先生書	原載《學衡》58。
與吳雨僧書	原載《學衡》66，〈論《清史稿·藝文志》作法〉。
與李滄萍及門書	原載《史學年報》2：4。
與陳柱尊書一	
與陳柱尊書二	
與姜叔明書	姜叔明即姜忠奎(1897-1945)。
與鄧嗣禹書	鄧嗣禹(持宇，1905-1988)，與張爾田同在哈佛燕京研究部，後為費正清的學生。
與夏瞿禪書	夏瞿禪即夏承燾(1900-1986)。
卷二，計34篇	
與人論天台宗性具善惡書	原載《學衡》54。
再論天台宗性具善惡書答余居士	原載《學衡》54。
答龍君問性具善惡疑義書	原載《學衡》56。

九十者一予不事八十者二算不事答問	
答德國顏復禮博士問《管子·輕重》	原載《學藝》10：5。
論偽書示從游諸子	原載《學術世界》1：12，〈論偽書示諸生〉。原文最後多了一段批評胡適的文字。
論《清史稿·樂志》體例答吳雨僧	原載《學衡》66，〈論《清史稿·樂志》體例〉。原文一開始與最後均有一段吳宓的說明。
《章氏遺書》序	原載《亞洲學術雜誌》2。
《章氏遺書》序代	原載《亞洲學術雜誌》4，張爾田代劉承幹所作。
《稷山段氏二妙年譜》序	孫德謙作《稷山段氏二妙年譜》。 原載《中國學報》7。
《清史·樂志》序	原載《亞洲學術雜誌》4，亦可見《清史稿·樂志》卷1。
寐叟乙卯稿後序	寐叟即沈曾植（1850-1922）。
《漢書藝文志舉例》序	孫德謙作《漢書藝文志舉例》。 原載《亞洲學術雜誌》2。
孫隘堪所著書序	孫隘堪即孫德謙（1869-1935）。
黃晦聞《鮑參軍詩注》序	原載《學衡》27。
《傳經室文集》序代	原載《學衡》26。
《詞菑》序	朱祖謀作《詞菑》。
《彊邨語業》序	原載《學衡》45。
黃晦聞詩集序	原載《學衡》64。
《說文轉注考》序	姜忠奎作《說文轉注考》。

彊邨遺書序	原載《詞學季刊》1：1。
《曼陀羅寢詞》序	沈曾植作《曼陀羅寢詞》。
《蒙古源流箋證》序	沈曾植箋證《蒙古源流》一書，張爾田校補之。
《清儒學案》序代	原載《燕京大學圖書館報》75。
《老子衍》跋	李哲明作《老子衍》，李曾與張同在史館。
圖海李之芳合傳	原載《清史稿》。
楊仁山居士別傳	楊仁山（1837-1911），近代中國佛教復興之父。
先師章式之先生傳	原載《史學年報》2：4。
先考靈表	原載《國學專刊》1：4。
耆獻史公清德之碑	原載《學衡》24。
清故學部左丞柯君墓誌銘	原載《史學年報》3：1。
博士金井羊墓誌銘	金井羊即金其眉，是張爾田在政大的同事。
梁昭明太子贊	原載《亞洲學術雜誌》3，《國學專刊》1：3。
〈校詞圖〉讚	〈校詞圖〉為顧麟士（鶴逸，1865-1930）為朱祖謀所作。
附錄	
論中國文化及其宗教道德	有目錄而無內容。
張東蓀 跋	無目錄而有內容。

附錄二：張爾田先生年譜

1874年 同治十三年 甲戌

農曆正月二十九日，張爾田生於浙江錢塘。父上龢，字芷萼，曾任直隸昌黎、博野等知縣，工於詞句，師著名詞家蔣春霖，又與晚清四大詞人相交。幼時的張爾田隨父親住在直隸，秉承家訓，耳濡目染下，亦擅作詞，很早即有文名。

1886年 十三歲 光緒十二年 丙戌

胞弟張萬田（東蓀）生於浙江錢塘。

1888年 十五歲 光緒十四年 戊子

迎娶舅舅陳少嘉之長女為妻，兩人同年，然陳氏過門未久即病逝。張爾田後來續絃潘氏。

1893年 二十歲 光緒十九年 癸巳

母親陳氏去世，張爾田兄代母職，是幼弟東蓀的啓蒙老師。張東蓀稱爾田「少饜聞鄉先生譚復堂緒論」，張爾田師從譚獻，應在此時前後。

1894年 二十一歲 光緒二十年 甲午

甲午戰爭爆發，張爾田隨父親自直隸罷官返家。回到家鄉後，上龢與鄭文焯等人在吳中「連舉詞社」，張爾田最晚在此時已認識鄭文焯等詞家。

同年，結識孫德謙，兩人相約治許氏《說文》與江都《文選》之學。

1895年 二十二歲 光緒二十一年 乙未

父親上龢復出任直隸元城縣，並延請孫德謙同往。孫平時教導張東蓀，閒暇時則與上龢研究駢文。張爾田當時常前往省親，並順道與孫論學。

同年，張爾田以例監生籤分刑部廣西司行走。在京期間結識夏曾佑，兩人一起研究佛學，彼此的討論後來收入〈孱守齋日記〉中。

1897年 二十四歲 光緒二十三年 丁酉

與孫德謙共同應考丁酉秋闈。大約在此時前後，張爾田與孫德謙決定一起棄章句訓詁之學，改治章實齋之學。

1899年 二十六歲 光緒二十五年 己亥

父親上龢改任直隸廣平府永年知縣，孫德謙從之。張爾田在《史微》一書中所謂「談道廣平」者，指的正是此時與孫德謙論學。

1902年 二十九歲 光緒二十八年 壬寅

改任蘇州試用知府。回到江南後復與鄭文焯、朱祖謀等人研討詞學。

同年，有感於辛丑、壬寅之間，江浙一帶白喉傳染嚴重，張爾田遂寫《白喉證治通考》一書，並由東蓀校補之。

同年，結識剛從日本歸來的王國維。

1908年 三十五歲 光緒三十四年 戊申

《史微》四卷本寫成，署名張采田，為多伽羅香館叢書之第一種。此書仿《文史通義》之體例，凡內篇三十八，附篇四，開宗明義論「六藝皆史」。惟與實齋不同者，該書係以孔子為中國學術思想的核心，融通經史、政教與今古文之別，而又實採今文家之立場。《史微》是張爾田一生學術思想的基礎，同時也是他的成名之作。鼎革之後，復析為八卷本廣為流傳。

同年，由孫德謙辨正，張爾田申義的《新學商兌》刊刻成書，為多伽羅香館叢書之第五種。此書原名《辨宗教改革論》，旨在批駁梁啟超的〈論支那宗教改革〉，並以此抨擊新學。

1911年 三十八歲 宣統三年 辛亥

張爾田的外甥山陰平毅君覆刊《史微》，仍為四卷本。

1912年 三十九歲 壬子

二月，清帝退位。張爾田以遺老自命，隱居上海。

十月，孔教會在上海成立，張爾田與孫德謙同為孔教會之一員。

同年，《史微》由張東蓀析為八卷本印行，篇目皆同，仍署名張采田。

同年，寫成〈楊仁山居士別傳〉。

1913年 四十歲 癸丑

二月，《孔教會雜誌》刊行，創刊號爲首的三篇論說由張爾田與孫德謙執筆。此後張爾田陸續將《史微》中的部分篇章刊載於其中，並另外爲文十餘篇，力倡孔教。但此時張爾田身體狀況並不好，長期臥病在家，甚至「一病幾革」，惟每月仍不斷爲《孔教會雜誌》撰寫文章。

同年，在上海結識沈曾植。

1914年 四十一歲 甲寅

七月，張東蓀長子宗炳出生，後過繼予張爾田。

九月，開清史館，趙爾巽爲總纂，延攬清遺老入館修史。張爾田以宋濂「白衣至，白衣還，又豈興朝所得而官者」一語，毅然受邀入館。此後直至1923年離館，在館期間共修成〈樂志〉八卷、〈刑法志〉一卷、〈圖海、李之芳傳〉一卷與〈地理志·江蘇篇〉一卷。另有〈后妃傳〉，稿成而未被採用，乃另行出版《清列朝后妃傳稿》二卷。修史期間張爾田曾在北京大學、北京師範大學任教，並結識了不少文人。包括同在北大任教的黃節，清史館的同事柯劭忞、夏孫桐、朱師轍與繆荃孫等。

同年，浙江省通志局擬修《浙江通志》，聘沈曾植爲總纂，張爾田、王國維等人爲分纂。

1915年 四十二歲 乙卯

或以父親病重之故，張爾田離館南返，並作〈乙卯南歸雜詩〉。

同年，張爾田出版父親張上龢的著作《吳淞煙語》。

1916年 四十三歲 丙辰

父親張上龢去世，張爾田在家丁憂。

同年，劉承幹在上海建立淞社，張爾田爲其中一員。

1917年 四十四歲 丁巳

李詳在上海建立通社，張爾田爲其中一員。

同年，出版《玉谿生年譜會箋》。此書以馮浩的《玉谿生年譜》爲本，參考晚出的《樊南文集補編》，修正刪補而成，是清代李商隱研究的集大成

之作。岑仲勉著有〈《玉谿生年譜會箋》平質〉，稱讚此書不僅為研究李商隱者所必讀，亦對治唐史的學者甚有助益。張爾田另外寫有《李義山詩辨正》，與《年譜》不同，此書概為張氏對李商隱詩文的見解與論斷，可視為張爾田研究李商隱的另一成果。

此時前後，張爾田亦參與了《章氏遺書》的整理工作，並可能由此結識內藤湖南。

1919年 四十六歲 己未

接替故世的劉師培，進入北大教授「魏晉文」，並由此結識黃節。

1921年 四十八歲 辛酉

「亞洲學術研究會」成立，創辦《亞洲學術研究雜誌》，參與者多為清遺民。該雜誌雖僅維持了兩年四期，但張爾田在此為文甚多，其中亦包括與梁啟超來往的書信一封。

1922年 四十九歲 壬戌

一月，《學衡》創刊，此後直至1933年，共出刊79期。張爾田一生為文，大多發表於此，計三十餘篇。其中包括與王國維等人的論學書信、〈史傳文研究法〉（共四章，未完稿）、〈與《大公報·文學副刊》編著書〉（共分七篇）以及一些詩詞創作。

十月，好友沈曾植（1850-1922）逝世。張爾田為之整理遺稿，校補《元朝秘史》、《蠻書》，並為《蒙古源流》作箋證。

同年，吳承仕、程炎震、洪汝闈、孫人和四人在北京歙縣會館發起「思辨社」，張爾田不久加入。

1923年 五十歲 癸亥

張爾田離開清史館。

1924年 五十一歲 甲子

好友夏曾佑（1863-1924）逝世。

1925年 五十二歲 乙丑

與胞弟東蓀一同任教於張君勳的政治大學，並可能在此前後任教於中國

公學、光華大學與上海交通大學等校。

1927年 五十四歲 丁卯

同為海上三君的王國維(1877-1927)自沉，張爾田寫〈哭靜庵〉悼念之。

1928年 五十五歲 戊辰

在《大公報·文學副刊》第37、42期分別就「《清史稿·樂志》體例」與「史學方法之材料」二事，致書該刊編者吳宓。其後張爾田又陸續寫了幾封信，討論史學方法的相關問題，惟未載於《大公報》，另由吳宓整理後，摘錄部分於《學衡》第66、71、74期刊出。

1929年 五十六歲 己巳

七月，《史學年報》創刊，此後直至1940年，期間或有間斷，是燕京大學歷史學會的刊物。張爾田於1930年赴燕京大學任教後，先後在此發表了數篇文章，其中包括由學生王鍾翰輯錄的〈張孟劬先生遜堪書題〉，以及早年與夏曾佑論學的〈孱守齋日記〉。

同年，《清列朝后妃傳稿》於上海出版。此書本為張爾田在清史館所修〈后妃傳〉的原稿，因篇幅過大而未被採用。經數年修補刪定後，勒成專書，徵考官書典籍凡九十餘種，所收后妃數目亦雙倍於《清史稿·后妃傳》。張爾田自謂「一生成就，或在此書。」

1930年 五十七歲 庚午

在孫德謙的引介下結識陳柱(1890-1944)。孫曾稱自王國維謝世後，陳柱與張爾田、孫德謙「又可稱為三友」。

同年，與胞弟東蓀同赴燕京大學任教，東蓀任哲學系教授，爾田為歷史系教授，不久並兼任國學總導師。最初兩人住在燕京大學租用的西郊達園扇子湖附近，舊地重遊，張爾田遂作〈昆明湖〉一詩紀念之，詩云：

一片空濛曉鏡開，恩波猶繞舊瀛臺。廣寒夜夜無人過，汾水年年有雁來。

玉座苔移唐殿柳，瑤階葉落漢宮槐。傷心萬古丹稜泐，流出人間竟不回。

張爾田最後的十五年，大抵在哈佛燕京學社研究部度過，並在此結識許多學者，包括洪業、容庚、熊十力、錢穆，以及晚年相交最是相契的鄧之誠。日

軍侵華後，張爾田與鄧之誠彼此作詩唱和，抒發悲憤之情，並將所作詩篇集成〈槐居唱和〉。

1931年 五十八歲 辛未

清末四大詞人，與張爾田亦師亦友的朱祖謀（1857-1931）去世。

同年，出版《蒙古源流箋證》。

同年，出版《汪梅翁乙丙日記糾繆》。

1932年 五十九歲 壬申

出版詞集《遯庵樂府》。

1933年 六十歲 癸酉

四月，龍榆生在上海創辦《詞學季刊》，此後直至1936年停刊，張爾田在此先後發表了數十篇文章，並創作了十餘闕詞。其中大多是與龍榆生論學之作，以及討論其師朱祖謀的遺文數篇，張氏晚年與之談論詞學甚密。

1935年 六十二歲 乙亥

同為海上三君的孫德謙（1869-1935）逝世。張爾田整理其著作，並與陳柱共同為之擬定行狀。

六月，《學術世界》創刊。張爾田在此發表了十餘篇書信文章，包括〈與陳柱尊教授論孫益莽行狀書〉以及〈汪梅翁乙丙日記評〉等篇。

同年，遷居東城馬大人胡同七十二號。錢穆《師友雜憶》中回憶當時與熊十力一同前往張家論學，錢與爾田談經史舊學，熊則和東蓀論哲理時事，即是遷居馬大人胡同後的事情。

1938年 六十五歲 戊寅

徐世昌等人編纂的《清儒學案》刊行。張爾田為之撰寫了《潛研學案》二卷，並代作《清儒學案》之序。

1940年 六十七歲 庚辰

十二月，龍榆生在南京創辦《同聲月刊》，此後直至1945年停刊，張爾田在此陸續發表了數十首詩與詞，名為「遯齋樂府」。並有李商隱的詩評數篇，以及與龍榆生論詞學的文章數篇。

1941年 六十八歲 辛巳

五月，張宗炳長子飴慈出生。

十二月，太平洋戰爭爆發，日軍佔領燕京大學，並逮捕若干師生，其中包括張爾田的胞弟東蓀。爾田因此受驚發病，不得不從西郊遷居西城，並由張芝聯日夜照顧。經此打擊，張爾田的身體狀況已大不如前。張宗燁回憶道：「爸爸（按：張東蓀）被抓走，我們就全都躲到城裡去了，住在大覺胡同。那本是漢奸劉敬堯的房子，住在他的一個小跨院，裏邊有好幾個三間房，大伯父（按：張爾田）就是在那裡去世的。」

1943年 七十歲 癸未

八月，張宗炳次子鶴慈出生。

1944年 七十一歲 甲申

與錢仲聯來往書信數封，自稱哮喘交作，不能作字，同時妻子又病，惟《《海日樓詩注》序》一文作成，煩冤愁悶中了此一段翰墨緣，亦殊快人意。此文完成後，張爾田告訴龍榆生：「精力已盡，殆不復能從事載筆矣。」

1945年 七十二歲 乙酉

農曆正月七日，張爾田因肺氣上逆病逝北京，葬於北京香山萬安公墓，並以胞弟東蓀之長子宗炳為嗣。

1948年

遺著經門人王鍾翰、張芝聯整理成《遜堪文集》，於上海刊行。

1950年

張爾田妻潘氏去世，享年七十九歲。郭沫若登門弔唁。

1975年

《史微》八卷本由華世出版社景印刊行。

1988年

一月，張宗炳病逝（1914-1988）。

1996年

上海書局編纂《民國叢書》，將《史微》一書編入「歷史·地理類」第

五編。該版本的扉頁並印有一段張爾田的墨跡，可說明張氏論學與章學誠的不同之處。

2006年

上海書店出版《史微》的點校本，由黃曙輝點校，王鍾翰作點校本序。

2007年

張爾田門人，清史學者王鍾翰（1913-2007）去世。

2008年

張爾田門人，法國史學者張芝聯（1918-2008）去世。