

第3典 民族文化
第4典 制度文化
第5典 教化与礼仪

中华文化
通志

第6典
【学术】

第7典 科学技术
第8典 艺术

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

经学志

第9典 宗教与民俗
第10典 中外文化交流
第1典 历史文化
第2典 沿革地域文化



许道勋
徐洪兴
撰

中华文化
通志

第 6

【学术】

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社

经学志



K203
Z669
:6(1)

中华文化通志·学术典 (6—051)

庞朴主编

经学志

许道勋 徐洪兴 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270毫米 32开

字数 337,000

印张 13.875

插页 1

版次 1998年10月第1版

印次 1998年10月第1次印刷

书号 ISBN7—208—02304—2/K·523

141589

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

经学志

作者简介

许道勋,1939年生。1962年毕业于复旦大学历史系,并考取研究生,1965年毕业后留校任教。现为复旦大学历史系教授、博士生导师。著有《唐太宗传》、《唐玄宗传》、《贞观政要今注新译》等。

徐洪兴,1954年生。1982年毕业于华东师范大学历史系,1987年获复旦大学历史系硕士学位,1994年获中国哲学博士学位。现为复旦大学哲学系副主任、副教授。著有《思想的转型——理学发生过程研究》等。发表论文40余篇。

总序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

经学是自西汉中期开始确立起来的、以阐释儒家典籍为内容的思想学说。本志从下列各方面展开叙述：“经”与“经学”概念的定义；经学与儒学的异同关系；经典的来源及其结集；“经”与儒家学派之间的关系；经学的起源及其早期的传授；经学时代的确立；经典的范围及其逐渐扩大的过程；经学在中国封建时代所起的作用及历代封建统治者提倡经学的原因；经学的流变及经学时代的终结；历史上出现过的经学的各个系统及其流派（分别从汉学、宋学、清学、近代四个系统作了具体的叙述）；经典（包括十三经及四书）的作者、成书年代、内容大要、结构篇章、真伪以及一些有争议的问题；经典研究中的各种方法和体例（分别从口头说经、“师法”“家法”、章句训诂、义疏、义理、考据等各方面作了具体的叙述和介绍）；历代学者在经学研究方面的成就简述；经学对中国传统文化的影响；经学史研究的概况等等。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审	陈 昕				
总 顾 问	余志明				
总 监 制	郁椿德				
编辑部主任	朱金元				
编辑部副主任	虞信棠				
责任编辑	王有为	王界云	孔令琴	叶亚廉	朱子恩
	朱金元	汤中仁	苏贻鸣	杨承纮	李 卫
	李文俊	李远涛	吴书勇	宋慧曾	张 玫
	张 臻	张美娣	陆凤章	胡小静	郝盛潮
	秦建洲	顾兆敏	夏绍裘	唐继无	曹文娟
	曹培雷	屠玮涓	虞信棠		
责任决审	王有为	王树鸣	王界云	宋 存	严忠树
	吴慈生	张 玫	张满鸿	周琪生	柳肇瑞
	胡小静	钱雪门	高登瀛	夏国智	黄行发
	魏允和				
装帧设计	吕敬人工作室				
美术编辑	孙宝堂				
监 制	戴 弘				
技术编辑	沈树德	吴 坚	何永康	姜华生	曹伯祥
责任校对	王秀菊	张新宇	陆永洲	陆秉熙	顾伟民
	唐毓华	谈 维	陶雪英	龚养耿	
编 务	朱玉堂	张大潮			

目 录

第一章 经学的由来及其终结	1
第一节 经与经学的定义	1
一、“经”的含义之演变.....	1
二、“五常说”、“专名说”、“通名说”、“文言说”等诠释	3
三、“经”的界定与“经学”的含义.....	6
四、“经学”与“儒学”的异同.....	9
第二节 先秦儒学及其经典结集	12
一、“儒”的起源与儒家学派	12
二、孔子以前的“六艺”	22
三、儒学课本的编纂	28
四、战国时期经典的传授	36
五、“秦火”与儒经的完缺问题	43
第三节 经学时代的确立	46
一、汉初儒学的恢复与经典的重现及传授	46
二、“罢黜百家,表章六经”.....	50
三、五经博士与弟子员	55
四、经学确立的意义	62
第四节 经典范围的扩大过程	65

一、“七经”：“五经”及《论语》、《孝经》的“升格”	65
二、“九经”取士	67
三、“十二经”与《尔雅》入经	68
四、“十三经”与《孟子》升格	69
五、《大学》、《中庸》的独立与“四书”集结	73
第五节 经学的流变及“经学时代”的终结	75
一、经学史分期诸说：六期说、十期说	75
二、经学演化的历程	78
第二章 学派界说之一：汉学系统	83
第一节 传统经学流派诸说述评	83
一、清代的“两派说”、“三派说”和“四派说”	83
二、“五四”以后的“三系说”和“新三派说”	86
三、对前人诸说的评估及“新四系说”的构想	88
第二节 汉代今文经学	91
一、五经博士、黄龙十二博士、建武十四博士	91
二、从石渠阁会议到白虎观会议	97
三、汉代公羊学的最后成果——何休《公羊解诂》	104
四、太学经学与熹平石经	106
五、讖纬之学	108
第三节 汉代古文经学	111
一、汉代古文经典的重现与流传	111
二、刘歆倡导古文经学	117
三、东汉初年关于立古文博士的争论	120
四、“郑、贾之学”与马融之学	122
第四节 郑玄“通学”	125
一、郑玄学术生平：走向“通学”之路	125

二、郑玄的经学成就·····	127
三、今古文学从对立到融合·····	133
第五节 汉学的“中变”形态·····	136
一、五经博士制度的变迁·····	136
二、王肃之学及其影响·····	140
三、《易》学的玄学化:王弼《易》注·····	143
四、《春秋》学的新集解·····	146
五、伪《古文尚书》的流传·····	149
六、“三礼”之盛与“五礼”的关系·····	151
七、“南学”“北学”风尚的异同·····	153
第六节 汉学系统的总结·····	157
一、开启汉学统一的先声:《经典释文》·····	157
二、国子监:经学教育新体制的确立·····	161
三、从“五经定本”到《五经正义》·····	163
四、“大经”、“中经”、“小经”及其义疏·····	168
五、《孝经》学的集结:唐玄宗御注《孝经》·····	171
第三章 学派界说之二:宋学系统 ·····	175
第一节 “宋学”之名的由来及其含义·····	175
第二节 宋学系统的产生·····	178
一、宋学系统产生的背景·····	178
二、宋学系统产生的过程·····	183
第三节 北宋经学变古诸派·····	192
一、庆历之际诸派:苏湖学、泰山学、江西学、濂学·····	192
二、熙丰前后诸派:关学、洛学、新学、涑水学、 象数学、蜀学·····	202
第四节 《四书集注》:程朱“理学”派·····	209

第五节 “六经注我”:陆王“心学”派	212
一、“陆学”.....	212
二、“王学”.....	213
第六节 以经为史,以史治经:浙东学派.....	215
第四章 学派界说之三:清学系统	220
第一节 “清学”的含义及其由来.....	220
第二节 清初经学之重振及其开创人物.....	223
一、开国儒宗顾炎武.....	224
二、黄宗羲、胡渭对先天易说的批判	226
三、阎若璩与《古文尚书疏证》.....	228
第三节 清代中期的经学研究 with 学派.....	230
一、惠栋与吴派.....	230
二、戴震与皖派.....	238
三、浙东学派.....	245
四、扬州学派.....	250
第四节 常州学派与宋学派.....	256
一、常州学派.....	256
二、宋学派.....	262
第五章 学派界说之四:晚清系统	267
第一节 近代经学的主要特征及内涵.....	267
第二节 近代今文经学诸家.....	273
一、龚自珍.....	274
二、魏源.....	276
三、戴望.....	278
四、廖平.....	280

五、皮锡瑞·····	283
六、康有为·····	284
第三节 近代汉宋兼容诸家·····	287
一、曾国藩·····	288
二、邵懿辰·····	290
三、陈澧与朱一新·····	293
第四节 近代古文经学诸家·····	297
一、俞樾·····	298
二、章炳麟·····	300
三、孙诒让·····	304
四、刘师培·····	306
第六章 经典的内容和解经的方法·····	309
第一节 “六经”次序与《乐经》之有无问题·····	309
一、关于“六经”的两种排列次序·····	309
二、《乐经》之有无问题·····	312
第二节 《周易》·····	314
一、《周易》的内容·····	314
二、《周易》的作者及成书年代·····	318
三、今本《周易》及历代研究《周易》之要著·····	322
第三节 《尚书》·····	324
一、《尚书》的名称与体例·····	324
二、《今文尚书》·····	326
三、《古文尚书》·····	329
四、伪《古文尚书》·····	330
五、历代研究《尚书》之要著·····	332
第四节 《诗经》·····	332

一、《诗经》的编辑与内容·····	332
二、《诗序》·····	336
三、齐、鲁、韩三家《诗》及《毛诗》·····	337
四、历代研究《诗经》之要著·····	337
第五节 “三礼”·····	338
一、《周礼》·····	338
二、《仪礼》·····	342
三、《礼记》·····	344
第六节 《春秋》与“三传”·····	347
一、《春秋经》·····	347
二、《左传》·····	349
三、《公羊传》·····	353
四、《穀梁传》·····	355
五、历代研究《春秋》“三传”之要著·····	356
第七节 其他诸经·····	357
一、《论语》·····	357
二、《孝经》·····	362
三、《尔雅》·····	366
四、《孟子》·····	368
第八节 纬书、石经、古写本经·····	371
一、纬书·····	371
二、历代石经·····	372
三、敦煌发现的古写本经·····	375
第九节 经典注释的方法与体例·····	378
一、口头说经与“师法”、“家法”·····	378
二、章句训诂之学·····	381
三、义疏之学·····	385

四、义理之学·····	388
五、考据之学·····	390
第七章 经学的作用与影响及经学史研究·····	395
第一节 经学与历代封建统治·····	395
一、大一统政治、宗法血缘制度的理论基石·····	395
二、封建时代教育的基本内容和政府选拔官员的 基本依据·····	400
第二节 经学对传统学术文化的影响·····	405
一、经学在传统文化中的地位·····	405
二、经学与史学·····	407
三、经学与语言文字学·····	409
四、经学与哲学·····	410
五、经学与文学·····	412
第三节 “五四”以来经学史的研究·····	414
一、对待“经学”与“经典”的不同态度·····	414
二、郭沫若、范文澜、周予同等经学史研究成果·····	416
三、“古史辨派”与经典辨伪·····	419
四、建国后经学史研究简述·····	420
五、考古发现的“经典”及其研究成果·····	422

第一章 经学的由来及其终结

第一节 经与经学的定义

一、“经”的含义之演变

欲究经学，有必要对“经学”的含义有明晰的理解。因此，我们首先需对“经”和“经学”这两个概念作一番说明。

经学之“经”，是指以孔子为宗师的儒家所编著之书籍的通称，是被中国自西汉中期起的历代封建政府“法定”的“经典”。但是，“经”的本义并不是如此的。“经”字的本义，东汉许慎在《说文解字·系部》中说：

经，织也。从系，𠄎声。

清段玉裁注曰：

织之纵丝谓之经。必先有经，而后有纬，是故三纲、五常、六艺谓之天地之常经。^①

《说文解字》中另有“𠄎”字，收在《川部》，其解曰：

^① 《说文解字注》，上海古籍出版社 1981 年版，第 644 页。

丕，水脉也。从川，在一下。一，地也。壬省声。一曰水冥丕也。丕，古文丕，不省。

但是，在今存的甲骨文中，无论“经”还是“丕”字均不见，因此学者一般推断殷商时代尚没有“经”。

“丕”、“经”两字，首见于周代的青铜器铭文。大盂鼎、大克鼎、毛公鼎、晋姜鼎均有“丕”字；虢季子白盘、齐陈曼簠、叔夷钟均有“经”字^①。但金文中“经”的释义为“经维四方”，也就是经营的意思。郭沫若认为，“经”的初字就是“丕”，而“经”是后起字，他说：

大盂鼎“敬雍德丕”，毛公鼎“肇丕先王令”，均因乃用丕为经。余意盖经之初字也。观其字形，前鼎作丕，后鼎作丕，均像织机之纵线形。从系作之经，字之稍后起者也。《说文》分丕、经为二字，以丕属于川部，云“丕水脉也，从川在一下，一地也，壬省声，一曰水冥丕也”。说殊迂阔。^②

照此说来，“丕”、“经”应是一字。“丕”是早期的字，“经”是中后期的字，中后期时“丕”字也可使用。其字义为丝而不是川，但古文字学家对织机纵线𠄎，为何作𠄎尚无专门的考释。

金文中虽有“经”字，但并不是书籍的通称，其含义作“经纬”和“经维”解。“经典”的说法，是在战国时期才出现的。先秦诸子中提到“经”的记载有：

《管子·戒》：“泽其四经”。

《荀子·劝学》：“学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼。”

① 西周早期器大盂鼎有“敬雍德丕”，西周晚期器大克鼎有“丕念孚保祖师华父”，西周晚期器毛公鼎有“肇丕先王令”，东周器晋姜鼎有“丕雍明德”，西周中期器虢季子白盘有“经维四方”，东周器齐陈曼簠有“肇雍经德”，东周器叔夷钟有“余经乃先祖”。参考吴大澂《说文古籀补》、丁佛言《说文古籀补补》、容庚《金文编》等。

② 《金文丛考·金文余释·释丕》，人民出版社1954年版，第194页。

《庄子·天道》：孔子“于是缮十二经以说”。

《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，自以为久矣。’”

《管子》是战国时期的作品，“四经”就是“四术”，即“诗、书、礼、乐”。《荀子》将“经”作“经典”解，又以“礼”与“经”相对立，礼似指礼仪而不是“经”之《仪礼》。《庄子》的《天道》、《天运》都属于外篇，也应是后人所作。所以，把“经”作为儒家编著书籍之解释，应该是在战国晚期。

秦始皇统一六国，禁止“私学”，以吏为师，只许士人学习秦朝的法令制度，但朝廷仍有博士官和儒生。西汉初期，“尚有干戈，平定海内，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、高后时，公卿皆武力有功之臣”（《史记·儒林列传》），对儒家并不重视。当时，指导政治的学说是黄老刑名之学，其次是阴阳五行之术。文帝、景帝之时，儒家的学说虽已渐被重视，长于治某经的儒生也曾被延立为博士，但当时博士并不是儒家所专有。直到汉武帝“罢黜百家，表章六经”，立“五经博士”后，《诗》（《鲁诗》、《齐诗》、《韩诗》）、《书》、《礼》（《仪礼》）、《易》、《春秋》（《公羊传》）五书才成为“法定”的“经典”。

二、“五常说”、“专名说”、“通名说”、“文言说”

等诠释

随着封建社会的发展和统治阶级的需要，“经”的领域不断地扩大。同时，又因历代经师思想意识的变化，对于“经”这一名称的解释，也逐渐有所不同。其中，“五常说”、“专名说”、“通名说”和“文言说”是四种有代表性的观点。

（一）“五常说”

东汉班固《汉书·艺文志》承袭刘歆之说，以“五常之道”解释“五

经”。《白虎通·五经象五常》说：

经所以有五何？经，常也，有五常之道，故曰“五经”。《乐》，仁；《书》，义；《礼》，礼；《易》，智；《诗》，信也。

汉儒相信阴阳五行，以“五常”与“五行”相配。训“经”为“常”^①，即“常道”之义。又东汉刘熙说：“经，径也，常典也，如径路无所不通，可常用也。”（《释名·释典艺》）南朝梁刘勰说：“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也。”（《文心雕龙·宗经》）皇侃说：“经者，常也，法也。”（《孝经序》疏引）如上诠释，均与《白虎通》之说相近，可归入一类。

（二）“专名说”

晚清今文经学派认为，“经”只是孔子著作的专称，孔子以前不得有经，孔子以后的书籍也不能称经。孔子弟子门人所述的叫做“传”或“记”，弟子门人辗转相传的叫做“说”。所以，只有《诗》三百零五篇、《书》二十八篇、《仪礼》十六篇（《丧服传》除外）、《易》的《卦辞》《爻辞》《象辞》《彖辞》和《春秋》经而已。这个说法始于鸦片战争前的龚自珍，他在《六经正名》、《六经正名答问》中说：除“六经”之外，其余不得称“经”，应该“以经还经，以记还记，以传还传，以群书还群书，以子还子”^②。此后，在廖平的《知圣篇》、康有为的《新学伪经考》和皮锡瑞的《经学历史》中，也有明确而有系统的解说。尤其是皮锡瑞，他在《经学历史》中反复申论：“孔子以前，不得有经”；“孔子以前，未有经名”；“必以经为孔子作，始可以言经学；必知孔子作经以教万世之旨，始可以言经学”^③。

（三）“通名说”

晚清古文经学派以为“经”是古代书籍的通称，并不是孔子的“六

① 按：“经”字引申义为“常”，实早已见于金文及先秦诸子书。

② 详参《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，第36—41页。

③ 《经学历史》（周子同注释本），中华书局1959年版，第19、30、27页。又可参见皮著《经学通论》序，中华书局1954年版。

经”所能专有。孔子以前，固已有“经”；孔子之后出现的群书，也不妨称为“经”。系统提出此说的是近人章太炎。在《国故论衡》的《文学总略》、《原经》诸文中，章氏认为：“经”的本义就是“线”，即古代用来装订书籍的“韦编”。“经”、“传”、“论”之间有长短之分，据说“经”的竹筒长二尺四寸（汉尺，下同）或一尺二寸，“论”长八寸，“传”则《说文解字》释为六寸簿；它们各从其质为之名，绳线连贯谓之“经”，簿书记事谓之“专”（传），比竹成册谓之“仑”（论）。这样，“经”成了群书的通称。章氏举了不少例证：《国语·吴语》有“挟经秉枹”，则兵书可以称“经”；王充的《论衡·谢短》有“至礼与律独经也”，则法律可以称“经”；《管子》书中有《经言》、《区言》，则教令可以称“经”；《汉书·律历志》援引记帝王代禅的《世纪》，则史书可以称“经”；《隋书·经籍志》著录有《畿服经》，则地志可以称“经”；《墨子》有《经上》《经下》篇，《韩非子》的《内储说》和《外储说》另立纲要为“经”，《老子》在汉代被邻氏次为经传，贾谊《新书》中有《容经》，则诸子也可称为“经”^①。总之，“经”是一切书籍的通称，不能占为“五经”、“七经”、“九经”、“十三经”等经籍的专名。

（四）“文言说”

此说以为中国文学以骈体文为“正宗”，而骈文源于《周易》的“文言”，凡是骈文（文言体）的书籍，都可以称之为“经”，而“六经”文章大抵就是广义的骈文，即所谓的“文言”。清中期的汪中就主此说，晚清的刘师培在其《经学教科书》中更有明确的诠解：

六经为上古之书，故经书之文，奇偶相生，声韵相协，以便记诵，而藻绘成章，有参伍错综之观。古人见经文之多“文言”也，于是假治丝之义，而锡以“六经”之名。……即群书之用“文言”

^① 详参《章氏丛书》本，民国六年至八年（1917—1919）浙江图书馆刊本。

者，亦称之为经，以与鄙词示异。^①

这一说法，一般也被认为是古文经学派所派生的古典文学的主张。

综观上列四说，“五常说”训“经”为“常”，又以“五常”与“五行”比附相配，其说较为陈旧；但它以“经”比作“常道”，可见西汉以降对以孔子为宗师的儒家书籍之尊崇，此时的“经”已成为封建政府所“法定”了的“经典”。“专名说”是今文派的一种主张，“通名说”和“文言说”则是古文派及其派生的古典文学的主张。前者把“经”的领域仅限于孔子的著作，显然过于狭窄，更何况其认定的典籍是否孔子所“著”都还成问题。后者从文字学和考据上来释“经”，虽然有一定的道理，但把“经”视为群书的通称，又难免有失之宽泛之嫌。至于今文派和古文派对“经”名的解释为什么有这么大的不同，则牵涉到他们对孔子、对“经典”看法的学派论争问题，但一般说来，“经”的涵义，并不囿于今文家所说的“五经”，也未必可以泛指群书。“经”的领域固然逐渐扩大，而有“五经”、“六经”、“七经”、“九经”、“十二经”、“十三经”之目，但它的扩大，是随着历代封建统治阶级的需要而展开的。作为封建政府“法定”的“经典”，毕竟未曾泛指一般书籍。

三、“经”的界定与“经学”的含义

现在我们可以对“经”作出一个界定：“经”字最早见于周代的铜器铭文，字形作“丕”，其本义为纵线，以后又引申为“经纬”和“经维”。“经”作为典籍的解释约在战国时出现，但当时所指并不局限于儒家书籍。自西汉中叶后，儒家的部分典籍被政府“法定”为“经典”，其含义就开始比较固定了下来。但即使如此，“经”仍可有狭、广二义之分。

^① 《经学教科书》第一册第二课，《刘申叔遗书》第六册，民国二十五年（1936）宁武南氏排印本。

狭义的“经”专指部分由封建政府“法定”的儒家书籍；广义的“经”则可包括儒经在内并旁及一些被崇奉为典范的著作和宗教典籍，如旧传郭璞撰的《水经》、陆羽撰的《茶经》，以及佛教、道教、伊斯兰教和基督教的经书。

作为“经学”的“经”，含义是狭义的，即专指由封建政府“法定”的、以孔子为宗师的儒家所编著的书籍之通称。它具有以下三个特点：

第一，“经”是封建政府“法定”的古代儒家书籍。随中国封建社会的发展和统治阶级的需要，“经”的范围逐渐扩大。汉武帝“罢黜百家”，设立“五经博士”，从而《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》“五经”就被政府“法定”下来。又汉代“以孝治天下”，宣传封建宗法思想，利用血缘作为政治团结的工具，于是再将《论语》、《孝经》“升格”，称为“七经”。到了唐代，《五经正义》成为科举取士的标准书；又在明经科中设“三礼”（《周礼》、《仪礼》、《礼记》）、“三传”（《左传》、《公羊传》、《穀梁传》），连同《易》、《书》、《诗》，而有“九经”之称。到了宋代，《孟子》升格为“经”，而有所谓“十三经”之目（“九经”加《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》）。同时，儒者又根据时代的需要，把《礼记》中的《大学》、《中庸》单独抽出来和《论语》、《孟子》配为“四书”。明成祖永乐十二年（1414年），“御敕”胡广等修《五经四书大全》“颁行天下”。清朝康熙、乾隆年间又将这些经书多次“御纂”、“钦定”。可知“经”是封建政府“法定”的古代儒家书籍，它的扩大是随统治需要而展开的。

第二，“经”是以孔子为宗师的古代儒家书籍，它不仅为封建政府所“法定”，被认为是合法的“经典”，而且是在所有合法书籍中挑选出来的。后来儒家所编著的书籍，固然不称为“经”，就是秦汉以前的儒家书籍，也不全都可以称“经”的。战国时期，“儒分为八”，据《韩非子·显学》载：“有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。”这些儒

家,有的也曾编著书籍,在《汉书·艺文志·诸子略》中著录有《子思》二十三篇、《曾子》十八篇、《漆雕子》十三篇、《宓子》十六篇、《公孙尼子》二十八篇、《孙卿子》(即《荀子》)三十三篇等。这些书籍,有的已经亡佚,有的即使流传下来(如《荀子》),也未曾尊为“经”。至于西汉以后儒家的释“经”之书,也不能称之为“经”,而只能称“注”、“笺”、“解”、“疏”等名。所以,不是所有儒家编著的书籍都可以称“经”,也不是所有流传下来政府认为合法的书籍都可以称“经”。“经”只是从古代儒家书籍中挑选出来的一部分。

第三,“经”之所以被封建政府从所有合法书籍中挑选出来“法定”为“经”,是由于它能符合封建统治阶级的需求。因此,“经”的本身就是封建政府和封建统治阶级用来进行文化教育和思想统治的主要工具,同时也是封建政府用来培养和选拔人才的主要准绳。从以上这两点可知,“经”基本上成为整个中国封建社会中合法的教科书^①。

至于“经学”之名,则出现得较晚。据目前所知,最早记载“经学”一词的文献是《汉书》:

《汉书·邹阳传》:“(邹)阳曰:‘邹鲁守经学,齐楚多辩知,韩魏时有奇节,吾将历问之。’”

《汉书·兒宽传》:兒宽“见上(汉武帝),语经学,上说(悦)之,从问《尚书》一篇。”

关于“经学”的含义,学术界争论不大,基本上都同意是指对儒家经典注释解说、阐发经义的学问。据周予同等的表述,比较完备的含义如下:

经学是训解或阐述儒家经典之学。经学的早期传授,学者往往上

^① 关于“经”的特点与“经学”的含义,参见周予同、汤志钧:《“经”、“经学”、经学史——中国经学史论之一》,载1961年2月3日《文汇报》。

推到子夏和荀子那里。西汉中期,汉武帝“罢黜百家,表章六经”,经学逐渐成为中国封建社会的文化正统。经学的盛衰、分合、争辩、演变过程,往往与当时封建政治有密切的关系。西汉的董仲舒把“阴阳五行”学说与今文经《春秋公羊传》相附会,用来巩固封建君主集权。到王莽之时,又利用刘歆提倡的古文经学《周礼》,作为其“托古改制”的依据。东汉开始,古文经盛行,研究文字训诂的“小学”因而兴起。东汉末,融合今古文的“通学”(郑玄之学)流行很广。魏晋南北朝时,经学受玄学和佛教学说的影响,儒者陆续编出了比“注”更为详细的“义疏”。唐代初年,孔颖达等奉命编定了《五经正义》,用来作为科举取士的依据。进入宋代后,经学演变成为理学。元仁宗以后,以宋儒经注取士,理学开始占统治学说的地位。到清乾隆、嘉庆之时,许多学者继承古文学家的训诂方法而加以条理发明,用之于古籍的整理及语言文字的研究。鸦片战争以后,今文经学盛行,康有为用今文学说提倡变法维新。到了五四新文化运动,摧毁封建文化,经学的时代宣告结束。经学对中国封建社会制度的巩固、发展和延续有着极其重要的关系,它对中国的哲学、史学、文学、艺术等的影响也很大。经学著述是研究中国封建社会史的重要资料。

四、“经学”与“儒学”的异同

在目前部分通行的哲学史、思想史、学术史著作或教科书以及论文中,往往有一个习惯的说法叫做“两汉经学”,以有别于“先秦子学”、“魏晋玄学”、“隋唐佛学”、“宋明理学”、“清代朴学”、“近代西学”。这种以朝代断限的区分,从强调突出时代思潮的特征而言固有其长处,但也容易造成“经学”只是两汉时期专有学术的误解。实际上,两汉仅仅是经学的确立阶段,自两汉以降,“经学”始终是各个朝代所尊奉的统治学说。玄学和佛学是特定时间段中的流行思潮,它们

从未取代过经学的“正统”地位。而理学和朴学在一定意义上说本就属于经学范围。所以，“两汉经学”的概念只能用于特定的范围，并给出必要的说明，而不能笼统言之，更不能取代“经学”。

接着需要说明的问题是，既然“经学”并非两汉所专有的学术，而是贯穿于两汉以后的整个学术文化史过程，那么它与“儒学”的概念又是怎样的一种关系呢？我们认为，“经学”与“儒学”，两者既密切相关，又不尽相同，在概念上它们可以说是一种“种属”关系。

从时间上讲，“儒学”的出现早于“经学”。在先秦时期，儒学作为“百家争鸣”中的一个学派，虽称“显学”，但也只是“诸子百家”中之一家。故战国之时，儒学中虽已有“经”之名，却尚未出现“经学”。到了西汉中期，儒学的地位逐步得到提高，朝廷设“五经博士”、置“弟子员”，遂形成了专门的“经学”。此后，儒家学者大多把经典视为唯一的是非标准和学术思想的根本源泉，把攻治、注解、阐释和发挥经典，视为最基本的学术途径和治学方法。于是，从这时开始，“儒学”在很大程度上就以“经学”的形式存在和发展。宋明的儒学虽然迥异于汉唐的儒学，但尊经、治经，以儒家经典为其著述立说的根据，通过注释经典来发挥义理，仍在很大程度上属于“经学”的方法，只是宋明时期的“经学”，属于“经学”变古的一个系统。清代儒学的主流，以回归儒家原典为其学术风尚，以为“舍经学则无理学”，其“经学”色彩之重更不待言。

以上是就“经学”与“儒学”的关联而言的。但是还需指出的是，它们两者之间仍存在着一定的区别，我们之所以用“很大程度上”来加以限定，原因在于此。如果从概念的涵盖面来讲，“儒学”自始要比“经学”来得广。“经学”特指训解和阐述儒家经典之学，也是自西汉中期以后中国的封建统治学说。而“儒学”的涵义就宽泛得多。孔子死后，“儒分为八”，虽然这八派学说各执一端，可都属于“儒学”范围；秦汉时代，儒有十五派（参《礼记·儒行》），尽管其行为大不相同，也都属

于“儒学”。又汉武帝“罢黜百家，表章六经”后，儒家学说开始逐渐成为占统治地位的思想学说，但其中“经学”与“儒学”还是有一定区别。这区别在于，汉武帝是因“尊经”而“崇儒”，并非因“崇儒”而“尊经”，如《孟子》一书在当时说是儒家言而非“经”，故汉文帝虽曾立《孟子》的“传记博士”，但因其为“子书”，汉武帝“罢黜百家”，《孟子》的“传记博士”亦在“罢黜”之列。至于佛教东来、道教建立以后，那些非佛道的学说，往往被称之为“儒学”，这也是人们所熟知的。宋代的儒者大多讲求“身心性命”的“道学”，强调“以意逆志”，以自己的主观体验来把握和阐发儒经中的“大义”。于是，就有人于“经学”之外另立所谓“求道”的“儒学”^①；而《宋史》于《儒林传》之外又别立《道学传》，也就是取法于此。至于当代台港的“新儒家”，他们要接着宋明理学讲下去，如牟宗三就提出，“以习六艺传经为儒，是从孔子绕出去”，是“对于孔子之真生命及其所立之教之本质亦未能有所确定”^②，他们也认为“儒学”与“经学”有着本质的不同。

此外，从中国传统学术的目录学分类中，我们也可以见到“经学”与“儒学”之间的区分。如所周知，在《汉书·艺文志·六艺略》中，没有收入《子思》、《曾子》、《孟子》、《荀子》这些大儒的个人著作，它们只能归入“诸子略”一类；在《四库全书·经部》中，也只收了程颐的《伊川易传》和朱熹的《四书集注》，而像《朱子语类》只能入“子部”一类、而《二程文集》和《朱文公文集》也只能入“集部”一类。这就说明，古人对“经学”和“儒学”也还是有明确区分的。因此，我们就

① 程颐曾说：“后之儒者，莫不以为文章、治经术为务。文章则华靡其词，新奇其意，取悦人耳目而已；经术则解释辞训，较先儒短长，立异说以为己工。如是之学，果可至于道乎？”（《二程集》，第580页，中华书局1981年版）二程又云：“今之学者歧而为三，能文者谓之文士，谈经者泥为讲师，惟知道者乃儒学也。”（《二程集》第95页）

② 见牟宗三：《心体与性体》第一册，台湾正中书局1968年版，第12页。

不能把“经学”与“儒学”简单地等同起来，视为可以互相替换的同义词。

第二节 先秦儒学及其经典结集

一、“儒”的起源与儒家学派

封建经学的正式确立是在西汉中期，但其源头必须上溯至先秦时期。我们把经学在西汉以前的酝酿阶段称之为“前经学时代”。而“前经学时代”的重要问题，就是先秦儒家学派的创立以及“六艺”典籍的结集。

（一）关于“儒”之起源问题的探讨

从文献上考察，“儒”的名称最初见于《论语》。孔子曾对子夏说：“女（汝）为君子儒，无为小人儒。”（《论语·雍也》）从这里可知，“儒”的称呼在春秋末期已经常用，且有“君子儒”与“小人儒”之别。可是，《论语》提到“儒”的仅此一则资料，它并没有讲清什么是“儒”。先秦诸子论及“儒”的内容不少，如《墨子·非儒》、《庄子·外物》、《荀子·非十二子》、《荀子·儒效》、《韩非子·显学》等等。但是，诸子对“儒”的起源问题也从未涉及过，可能他们认为这仅是一个常识问题，无需花费笔墨讨论。一直到西汉末的刘歆著《七略》，才首次论及“儒”之起源，他把“儒家”归属于出自周代的司徒之官，其言曰：

儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳、明教化者也。

游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。（《汉书·艺文志·诸子略》）

这里虽把“儒”归于“王官”，但主要还是就“儒家”这一学派而言的。及至东汉许慎的《说文解字·人部》中，才对“儒”字的本义提供了一种

解释：

儒，柔也，术士之称。从人，需声。

在尔后的一千数百年中，除了晚清的孙诒让在其《周礼正义》的“大宰”条疏文中，对“儒”之起源略有考订外，鲜有学者深入讨论过这个问题。

二十世纪初(1909年)，章太炎撰写了《原儒》一文^①，试图还“儒”的真实面目。章氏提出了“题号由古今异”的观点，认为“儒有三科，关‘达’、‘类’、‘私’之名”，即“儒”的概念可有广狭不同的三种含义：广义的“儒”泛指一切方术之士；后来缩小为以“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)教民的“师儒”；最后缩小为“祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言”的“私名”之“儒”。章太炎所谓“儒者术士也”的观点，显然是依据《说文解字》的释义，但也有不同的地方，那就是不把“需”字仅仅看成是“声”，他指出：

太古始有儒，儒之名盖出于需。需者，云上于天，而儒亦知天文、识旱潦，……明灵星舞子吁嗟以求雨者谓之儒。……古之儒知天文占候，谓其多技，其后施易，故号遍施于九流，诸有术者悉眩之矣。(《原儒》)

这里，“太古”没有确切的断代，泛指遥远的古代。后来，《原儒》一文收入《国故论衡》中，章氏把“太古始有儒”之句删掉了。至于他对“需”字本义的解释未必正确，但指出“儒”字系由“需”字演化而来，却属天才的猜测。更为重要的是，章太炎运用历史主义的观点论述“儒”的分类及其演化，意义颇新，在当时可谓是惊世骇俗的。^②

如果说章太炎的《原儒》主要是从“儒”的分类以释“儒”，而未遑

^① 章氏《原儒》初发表于1909年11月20日出版的《国粹学报》，后收入其《国故论衡》下卷《诸子学》。

^② 参见曹聚仁：《中国学术思想史随笔·原儒》，三联书店1986年版，第67—71页。

详论“儒”之源起的话，那么时过二十多年，胡适发表长篇论文《说儒》^①，就是试图进一步弄清这个问题的。在肯定了章太炎的学术贡献后，胡适提出了“儒是殷民族教士”的大胆假说。他认为，“最初的儒都是殷人，都是殷的遗民”，“这些人都靠他们的礼教知识为衣食之端，他们都是殷民族的祖先教的教士，行的是殷礼，穿的是殷衣冠”；在周灭殷后，“他们负背着保存故国文化的遗风”；胡适还提出，“儒”古训为“柔”，“儒是柔懦之人，不但指那逢衣博带的文绉绉的样子，还指亡国遗民忍辱负重的柔道人生观”；孔子则是当时认为应殷民族“悬记”而生的“救世主”，“他（孔子）从一个亡国民族的教士阶级，变到调和三代文化的师儒”，孔子的最大贡献在于把殷民族部落性的“儒”，扩大到“仁以为己任”的“儒”，把柔懦的“儒”改变到“刚毅进取的儒”。胡适的观点在当时也是惊世骇俗的，但他论证并不充分。不过，他假设“儒”在殷商时代就有了这一点，却被后来的甲骨文研究判为事实。

胡适的《说儒》一出，立刻引发了一场论争。冯友兰著《原儒墨》，不同意殷亡即有“儒”之说，认为“儒”是“起于贵族政治崩溃以后，所谓‘官失其守’之时”的一批文士^②。而反对更激烈的当推郭沫若，他于1937年和1942年先后撰写了《驳〈说儒〉》及《论儒家的发生》^③两文，针对胡适文章的论据、观点一一加以了驳斥。郭氏认为，胡适是“机械式的抽绎出这样一个观念：儒是殷民族的奴性的宗教，得到孔子这位大圣人才把它‘改变到刚毅进取的儒’，更从而牵强附会地去找寻些莫须有的根据”。他对胡适提出的“三年之丧”、《易经》之《需》

① 胡适《说儒》于1934年12月以《中央研究院历史语言研究所集刊》单行本发行，1936年收入商务印书馆出版的《胡适论学近著》第一集。

② 参见冯友兰：《中国哲学史》下册附《原儒墨》，商务印书馆1934年版。

③ 郭文收在《郭沫若全集》“历史编”第一卷《青铜时代》，人民出版社1982年版；第三卷《史学论集》，人民出版社1984年版。

卦、《正考父鼎铭》和《诗经·商颂·玄鸟》四点根据统统加以否定,认为“三年之丧”为孔子所创制、《易经》乃战国初年作品、《正考父鼎铭》系伪作、《玄鸟》是赞美成汤的诗而非预言。其结论是:“秦汉以后称术士为儒,但那是儒名的滥用,并不是古之术士素有儒称”;“儒应当本来是‘邹鲁之士搢绅先生’的专号,那在孔子以前已经是有的,但却是春秋时代的历史的产物,是西周的奴隶制逐渐崩溃中所产生出来的成果”;“儒”开始是一种“高等游民”、“寄生虫”,后逐渐“职业化”和“行邦化”,成为“下层的人选择职业和一个目标”;“儒之本意诚然是柔,但不是由于他们本是奴隶而习于服从的精神的柔,而是由于本是贵族而不事生产的筋骨的柔”。郭沫若对儒生柔顺精神的分析及对“儒”是一种职业的论定,有一定的道理,但他理解“儒”字本义为“柔”仍是传统说法,又以为“儒”产生于春秋时代则亦属假设,很值得进一步探讨。

解放以后,胡适的观点自然地遭到摒弃,郭沫若的观点在很长时间内成为占统治地位的见解。五十年代,范文澜等又对胡适的“亡国遗民”之说及“儒”之柔逊人生观大加批判^①,政治上的批判却没有使学术探讨深入下去。此后,学术界一般的说法认为:“儒”是春秋时代从巫、史、祝、卜中分化出来的、专为贵族人家“相礼”的一批知识分子。

上述长达数十年的学术争鸣,对于弄清“儒”的原始意义还是起了作用的,尽管有各种不同意见。1975年,徐中舒发表《甲骨文中所见的儒》一文^②,在“儒”的起源问题研究上有了重大突破。他在甲骨文中发现了一个需字,“𠄎《京津 2069》,𠄎《续存》1859”,“甲骨文中作

① 参范文澜:《看看胡适的“历史的态度”和“科学的方法”》,《历史研究》1955年第3期。

② 徐中舒之文载于《四川大学学报》1975年第4期。

需字,即原始的儒字”。字形像以水冲洗沐浴濡身的形状,“需在甲骨中像沐浴濡身,濡应是儒字的本义”。这是颇有价值的发现,“儒”字的本义不是“柔”,许慎的“儒,柔也”的古训不对了,胡适的解释不对了,郭沫若的解释也不对了。“儒”字的本义应该是“濡”,即沐浴濡身的意义。沐浴濡身为什么跟“儒”有联系呢?徐中舒认为,殷代已把祭祖、事神,办丧事、当司仪的人称作“儒”,因为他们必须经常斋戒。《礼记》中的《儒行》篇就有“儒有澡身而浴德”之说,“澡身”即是沐浴,“浴德”则为斋戒,沐浴斋戒的目的是对上帝、鬼神表示诚敬。因此,由甲骨文“需”字可推知,“儒”在殷商时代就已经存在了。徐中舒还考证,甲骨文中多次记载的“子需”是一人名,他是殷高宗武丁时人,为王室主持宾客典礼、祭祀祖先、接待宾客,是一个专职的“儒”。因其职业的关系,故以“需”为名字,所以,“从甲骨文所载的子需之事来看,儒这种行业在殷商时就有了”。徐中舒用甲骨文的资料证明了胡适早年“儒是殷民族的教士”的“大胆假设”,当然,胡适所谓“儒”是指“那亡国遗民忍辱负重的人生观”之说,则未必然。

据徐中舒的研究,武丁时代,儒事祖先、巫事上帝,两者已有了明显分工。由此判断,“儒”与巫一样存在于殷商时代,彼此分工不同,“儒”并不是从巫中分化出来的。学术界流行的“分化出来”的说法,似乎没有什么根据。“儒”不同于巫,没有浓厚的宗教气味,后世儒家仍然保持着这个传统。不过,总的说来由于现存甲骨文资料的缺乏,“儒”的活动状况还很不详尽,远远不如巫、卜之类的记载来得丰富。

(二) “儒”之含义的演变和儒家学派的创立

通过近一个世纪关于“儒”的名称及来源的研讨,使我们对“儒”有了一个基本了解。我们认为,从概念的界定上说,章太炎对“儒”所给出的三个义项是颇为精当的,就“儒”的本名而言,已无可增删什么了。惟对“儒”之涵义的演变,似仍可以稍作申论,兹叙述如下:

孔子以前,“儒”的含义大凡三变,即殷商时期的儒,西周时期的

儒和春秋时期的儒,其情况都是不甚相同的。

最早的儒,可以追溯到殷商时代,这一点已经为甲骨文资料所证实,却也是被胡适猜中了。当时的儒,专职为贵族祭祀祖先,办理丧事,担当司仪等。如从其职务的性质而言,把儒称之为“术士”、“教士”亦无不可。殷商时代的儒,熟悉当时的典礼和礼仪,因此颇受人们的尊重,享有较高的社会地位,这一点可以从子需的情况中得到证明。

周灭商以后,儒的情况发生了不小的变化。西周一代长达数百年,儒的成员不仅仅是殷的遗民,殷人亡国的意识早已随着华夏族的融合而消失了,胡适所谓“儒”是指那些抱着“忍辱负重的柔道人生观”的“亡国遗民”说实际并不确切。就当时儒的群体来看,除了其中的一部分人继续以祭祀礼仪为生计之外,还出现了以教“六艺”为职业的儒。《周礼·大宰》曰:“儒以道得民。”东汉末郑玄注曰:“儒,诸侯保氏有六艺以教民者。”《周礼·地官·大司徒》则曰:“联师儒。”郑玄注云:“师儒,乡里教以道艺者。”这里所谓的“六艺”或“道艺”,是指“礼、乐、射、御、书、数”(见《周礼·地官·大司徒》)。学者一般认为,《周礼》主要是战国时代的作品,而非周公制礼的实录,但它所记述的制度应该是有所本的,不能完全凭空创制出来。从《周礼》中透露出的情况,可以窥见以“六艺”教民的儒,从而也使我们知道儒的含义已发生了变化,即由殷商祭祀祖先的儒,演化成为从事文化教育活动的儒。对西周时期儒的性质与职能,刘歆与班固也注意到了,《汉书·艺文志》所谓儒家“出于司徒之官”的说法,也并非纯属虚构。“司徒之官”系教官之属,其职掌邦教,以佐王安抚邦国。儒士无疑是属于官府之学系统的。《汉书·艺文志》又说儒家的职责一是“顺阴阳”、二是“明教化”,这多少也反映了周代儒士从事文化教育活动的历史事实。

西周灭亡后,中国的历史进入了动荡的春秋时代。随着周天子共主地位的沦落,“王室衰微”,“礼崩乐坏”,“学在官府”的垄断局面再

也维持不下去了,文化教育由官府下移至民间,以“六艺”教民的儒纷纷散落各地。由于齐鲁之地文化较高,保持着浓厚的礼乐传统,因此这里集中了人数众多的儒士。他们掌握礼乐文化知识,显得文气十足,文质彬彬。他们中的一些人继续从事“六艺”知识的教授,而相当多的人则凭借熟悉礼仪的本领,从事赞礼、相礼尤其是婚丧礼的活动。由于社会急骤变动与礼俗变迁,儒所主要从事的赞礼、相礼之事逐渐从尊贵之职变成了低贱之业,这种“儒”也往往被人们瞧不起,“儒”之名号遂成了一种贬义的称呼,“今众人之命儒也妄,常以儒相诟病”(《礼记·儒行》)。据记载,春秋末期,晏婴曾对齐景公说过这样的话:“夫儒者,滑稽而不可执法;倨傲自顺,不可以为国。”(《史记·孔子世家》)这里清楚勾勒了当时“儒者”的真实面貌及其活动状况,也可以看出社会上对“儒者”的鄙视。

从儒到儒家学派,这个历史性的转变是由孔子完成的。尽管孔子本人并没有打出过儒家的旗号,甚至连“儒家”这两个字也只是后世才出现的称呼,但是,就儒家学派来说,其创始人无疑当推孔子。孔子创立儒学体系,那是中国文化史上具有划时代意义的大事。

孔子是春秋末期杰出的思想家和教育家,名丘,字仲尼,生于鲁襄公二十二年(前551年)^①,卒于鲁哀公十六年(前479年)。其远祖为殷贵族,子姓,孔为其氏,居宋国,因避乱迁居鲁国。孔子之父叔梁纥可能做过鲁国陬邑大夫。孔子三岁时,父亲去世,家道中衰,他后来回忆说:“吾少也贱,故多能鄙事。”(《论语·子罕》)青少年时,他做过为人相礼、料理丧事的工作,也做过替人管理仓库的“委吏”、看管牧场的“乘田”。孔子自叙他“十五而志于学”,明确了自己学习的目的和方向,有系统的学习礼、乐、射、御、书、数“六艺”。“三十而立”,开始独

^① 关于孔子的生年《史记·孔子世家》记为鲁襄公二十二年,而《春秋公羊传》和《春秋穀梁传》均记为鲁襄公二十一年,学术界一般都取司马迁的说法。

立地参加社会政治生活,并且创办私学,收徒讲学。私学的创设,打破了“学在官府”的传统,进一步促进了当时学术文化的下移。多年的办学,使孔子名闻遐迩,成为社会上令人注目的人物。五十岁以后,孔子踏上了从政的道路,在鲁国做过中都宰、司空(主管工程建筑)和司寇(主管司法刑狱),还曾摄行相事(以相礼资格参加国君会议)。不久,他与当政者季桓子政见不合,便弃官出走,开始了长达十四年的周游列国的活动,是年孔子已五十五岁。孔子在诸侯国游说,宣传他的政治主张,可是他到处碰壁,颠沛而不得志。到六十八岁时,孔子回到鲁国,除继续从事教育活动之外,还潜心致力于古代文化典籍的整理工作。一直到他病逝为止。

儒家学派的形成,与孔子的长期教育实践活动是息息相关的。如所周知,殷商时代“学在官府”,学术文化由专司其职的各种官员世袭,不可能有私人著述,也不可能产生具有独立思想体系的哲人,更不可能产生各具特色的学术流派。到春秋晚期以后,随着官府之学的垄断被打破,学术文化也被带到了民间,私人聚徒讲学著书立说的风气日渐兴盛,于是,哲人辈出和学派林立的新时代开始来临了。此外,学术文化经历了以往千百年的发展,积累了大量的思想资料,使人们的思想认识深化了。这一切都为文化巨匠和学术流派的诞生准备了客观条件。

孔子以前已经出现私人讲学^①,但不显眼,孔子则是在完整意义上打破贵族垄断教育的第一人。长达四十年左右的教育实践活动,使孔子聚集了大量门徒。史称:

孔子以诗书礼乐教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。如颜浊邹之徒,颇受业者甚众。^②

^① 参考蔡尚思:《孔子思想体系》,上海人民出版社1982年版,第177—179页。

^② 《史记·孔子世家》;又类似记载在《吕氏春秋·遇合》中亦有。

如颜渊、子路、子贡、曾点、冉伯牛、宰予、冉雍、子夏、原宪、闵损……等等,都是很有才识的人。师生们平时在学舍讲论,切磋学问;周游列国时,师徒同行,随时问难。不少弟子学成后出仕为邑宰家臣,仍不断向孔子问学请益,以求得批评指导。这样经历了几十年的活动,就自然而然地初步形成了一个颇有社会影响的学派。

所谓学派,就是指某种以独特的理论主张或独特的方法技艺为基础而形成的学术文化群体。作为一个学派,其基本要素有三条:一要有自己的宗师;二要有独立的学术思想体系,并为群体成员所认同;三要有比较明确的师承关系。对照起来看,第一,春秋末年的儒家学派是以孔子为宗师的。尽管孔子当时在政治上不得志,但弟子们都十分尊崇他,颜渊称颂:“仰之弥高,钻之弥坚。”(《论语·子罕》)子贡认为,“仲尼,日月也,无得而逾焉。”(《论语·子张》)赞扬孔子“固天纵之将圣,又多能也。”(《论语·子罕》)曾子不同意孔子死后欲立有若为师的主张,说孔子是“皓皓乎不可尚矣!”(《孟子·滕文公上》)而有若则认为孔子“出乎其类,拔乎其萃,自生民以来,未有盛于孔子也。”(《孟子·公孙丑上》)连被孔子骂过的宰予,也认为“以予观于夫子,贤于尧舜远矣!”(同上)。当时社会上有非议孔子的,但有人说:“大哉孔子!博学而无所成名。”(《论语·子罕》)赞美孔子博学道艺,只是不成一名而已。第二,孔子有其十分完备的思想体系,这个思想体系涉及到宗教天命观、哲学思想、伦理思想、政治思想、经济思想、教育思想、史学思想、法律思想等各个层面,这是学术界所公认的,不必详述。第三,孔子所创立的学派,有着密切明确的师承关系。孔子办学带有某种宗法关系,一些亲密的弟子大都紧跟、模仿孔子,如颜渊就“夫子步亦步,夫子趋亦趋,夫子驰亦驰”(《庄子·田子方》)。由上可见,儒家学派于春秋末期已基本形成了,它可以说是我国文化史上第一个学术群体。

但是,孔子及其门弟子当时并没有自称是“儒家”学派。师徒们也

并不时时处处以“儒”相标榜。社会上有人将孔子视为“儒者”，但却没有“儒家”学派的说法。从现存的史料看，儒家学派一直要到战国时期才获得社会的公认。最早把孔子学派称为“儒学”的可能来自反对派——墨者。《墨子》中有《非儒》一文，上篇已阙，仅存下篇。文中先概括出“儒者”之言，然后加以驳斥，说“儒者不可使议世”，“今孔某之行如此，儒上则可以疑矣”。当时已有“儒学”的说法，并把“儒”与“士”连在一起，但还没有“儒家”的称呼。后来，从《庄子·天下》篇到《荀子·非十二子》篇，再到《韩非子·显学》篇，虽曾论及“百家之学”、“百家之说”、“世之显学”，也提到“贱儒”、“俗儒”、“雅儒”、“大儒”等等，但“儒家”一词却始终未见。汉初司马谈“论六家要旨”，已称“法家”、“名家”、“道家”，但没有“儒家”的称呼，而只是叫“儒者”，这仍是沿袭先秦诸子的说法。所以，据我们考证，“儒家”之名，是始于刘歆的《七略》。当然，尽管“儒学”和“儒家”的名号是后起之事，而学界约定俗成地说孔子创立了“儒学”或“儒家”学派，从“名者实之宾”而言，也是可以的。

后世人将孔子学派称为“儒”，原因之一在于孔子的经历中与“儒”有过相当的关系。孔子是春秋末期“士”的代表人物，与毕生以赞礼为职业的纯粹的“儒”还是有所不同。当然，孔子也精通那些赞礼的具体程式。史载：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容。”（《史记·孔子世家》）俎豆即礼器，孔子孩提时即摆弄礼器，以操练敬天祭祖典礼为游戏。长大后，他对周礼十分向往，以为“周礼尽在鲁”（《左传·昭公二年》），鲁国长期保存着周王朝各种古老的典章制度，孔子熟悉周礼，往往被人视为“儒者”。孔子三十多岁出游齐国时，晏婴在评论“儒者”的四个弊病之后，紧接着说：“今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋详之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。”（《史记·孔子世家》）这条史料虽是后世史家的追忆，但恐非无根之谈，因为在《墨子·非儒》篇中也有类似的话：“孔某盛容修饰以蛊世，弦歌鼓舞以聚徒，繁登降之礼

以示仪，务趋翔之节以劝众。……当年不能行其礼，积财不能贍其乐，繁饰邪术以营世君。”可见，孔子和“儒者”一样地讲究礼仪典章，则是不可否认的事实。原因之二，西周以来“儒”是以“六艺”教民，而孔子在办私学过程中同样以“六艺”为内容。总之，后世人把孔子学派称作“儒”决不是偶然的。春秋末期的“儒”，其社会地位并不显贵，以致于孔子及其门弟子不喜欢以“儒”自称，而反对派则视孔子的学派为“儒者”，明显带有瞧不起的态度。不过，自孔子以后，“儒”的含义又发生了新的变化，成为章太炎所说的“私名”的“儒”，即由孔子开创的儒家学派。发展到战国时期，其阵营及声势日趋强大，终于成为“显学”。

二、孔子以前的“六艺”

儒家学派的形成过程，同时也是儒家经典的结集过程。众所周知，后世把首出的儒家经典称之为“六经”。其次序，依今文经学家的观点是《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》^①，而依古文经学家的观点则为《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。但事实上，孔子的时代并没有“六经”的说法。“六经”之说，首见于《庄子·天运》篇（见前引），但并不通用，从历史文献中考察，汉代一般都把“六经”称作“六艺”，这在《史记》的《伯夷列传》、《李斯列传》、《儒林列传》、《滑稽列传》、《太史公自序》中都可以发现，而其中又以《滑稽列传》所记为直接标以“六艺”之名且较详^②，其云：

孔子曰：“六艺于治一也，《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以道义。”

① 按：今文经学派以为，《乐》本无经，存于《诗》、《礼》之中，因而只提“五经”，不承认有“六经”。

② 按：《史记·太史公自序》记“六经”作用更详，但未标“六艺”之名。

以后,刘歆在《七略》中著录“六经”经籍,也名之曰“六艺略”,班固的《汉书·艺文志》则完全袭用其名。实际上,“六艺”就是“六经”更早的名称,只不过“六艺”也有其自身的演变过程。在孔子以前,早就有了“六艺”,但经由孔子编辑“六艺”新课本,再经过数百年的传授与不断修订,到战国晚期才基本固定化,开始被人们称为“六经”,但“六艺”之名仍然未废。这里,就先让我们来考察一下孔子以前的“六艺”。

“六艺”并非始自孔子,孔子以前已经有“小学”的“六艺”和“大学”的“六艺”,其内容不尽相同。

前面说过,西周时有以“六艺”教民的“儒”。《周礼·地官·大司徒》云:

三曰“六艺”:礼、乐、射、御、书、数。

《周礼·地官·保氏》亦云:

而养国子以道,乃教之“六艺”:一曰五礼,二曰六乐,三曰五射,四曰五驭(御),五曰六书,六曰九数。

这“六艺”教学大概属于“小学”,即贵族子弟的基础教育。其中又可以分为三类:“书”即文字,“数”即计数,这是学习文化的基础知识,大体上像今天的语文和算术两门课程。“礼”和“乐”是包括当时贵族从事政治活动与宗教活动的基础知识。“射”指射箭,“御”指驭车,这二者则是关于战争活动的基本技能。“小学”的“六艺”主要是对贵族子弟进行知识和技艺的必要教育和训练,培养能文能武的初级人材,当时未必形成固定的统一的课本。

西周时代除了“小学”之外,还有所谓的“大学”。《礼记·王制》中记:

大学在郊,天子曰辟雍,诸侯曰泮宫。

“大学”属于高等教育,基本课程有诗、书、礼、乐“四术”,《礼记·王制》又云:

乐正崇四术,立四教,顺先王,诗、书、礼、乐以造士。

与“小学”相比，“诗”是新设的课程；“书”不再仅是孩子所学的“六书”造字原则^①，而是读训典之类（历史文献）；“礼”与“乐”也不仅是礼仪、音乐，而且还要学习理论。在“大学”里，既然是理论学习，不可能全凭口耳相传，只听教师的讲课，一定还会有些课本。可惜，这些课本今天已无法窥其全貌了。从西周到春秋末期数百年间，尽管各诸侯国教育制度变化多样，“辟雍”与“泮宫”兴废无常，但官学仍然存在，以“诗、书、礼、乐”为主要课程也是沿袭不变的。大约后来又陆续加进了《易》和《春秋》（泛指历史）二门课。马端临《文献通考》中引金华应氏云：

乐正崇四术以教士，则先王之诗、书、礼、乐，其设教固已久。《易》虽用于卜筮，而精微之理非初学所语；《春秋》虽公其纪载，而策书亦非民庶所得尽窥。故《易象》、《春秋》，韩宣子适鲁始得见之。则诸国之教未必尽备。盖自夫子删定、赞系、笔削之余，而后传习滋广，经术流行。^②

应氏之语尽管属于推测之论，但也不无道理。所以，“大学”课程合计应为六门（各诸侯国并不统一），因其沿用“小学”的“六艺”之名，遂有“六艺”之称。其基本情况大致是：

《诗》是古代的歌谣选集，它被列为第一门课，是因为当时社会的需要。各诸侯国在政治上及外交上的来往，包括贵族们平时的社交活动，都往往是用诗来应对的。如《左传》、《国语》中屡屡见到的在朝聘、会盟、酒宴等场合，人们引诗述怀、赋诗喻意，乃至冷嘲热讽、勾心斗角。所谓“赋诗断章”（《左传·襄公二十八年》），所谓“不学《诗》，无以言”（《论语·季氏》），就是指用诗来应对、比喻，这可以说是当时的惯

^① 许慎：《说文解字》叙云：“周礼，八岁入小学，保氏教国子，先以六书。一曰指事……。”

^② 《文献通考》卷一七〇《经籍考一》，中华书局1986年版，第1502页。

例。周王室也十分重视对民间诗歌的搜集与整理,定期派“行人”(遣人)到民间去“采风”,然后由太师整理编定。孔子的十世祖正考父就曾经“校商之名颂十二篇于周太师”(见《国语·鲁语》)。经历了长期不断的采集与编排,孔子以前已形成“风”、“雅”、“颂”三部分诗。据《左传》记载,鲁襄公二十九年(当时孔子约七八岁),吴公子季札聘鲁,“观于周乐”,演奏的就有“国风”、“小雅”、“大雅”、“颂”,这与今天所见的《诗经》,在编次上已差不多了。

《书》是历史文献的选编。早在殷商时代就有典籍,周公在训“殷顽民”时说:“惟殷先人,有册有典”(《尚书·多士》),周公或见过殷人的典册。今人研究殷墟卜辞,发现甲骨片上多有钻孔,且有“册六”等字样,显系典册编号。这说明典册的观念在殷商已存在,而且殷商的巫史在尝试建立档案并加以分类。到了周代,有所谓“左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》”(《汉书·艺文志》),这些话当然不可全信,但档案记录的存在应该是不容怀疑的。周王室收藏了数量不少的典册,从中选取一些篇章,作为“大学”中“书”这一课程的“教材”,供贵族子弟学习,这就是《书》的最早源头。及至春秋时代,列国割据后,这门课的教学内容也就很不一致了。例如,楚庄王派一位名叫士亶的人,去辅导太子学习,士亶向楚大夫申叔时请教,申叔时说了很长一段关于如何对贵族子弟实行教育的话,其中说道:

教之春秋,而为之耸善而抑恶,以戒劝其心;教之世,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动;教之诗,而为之导广显德,以耀明其志;教之礼,使知上下之则;教之乐,以疏其秽而镇其浮;教之令,使访物官;教之语,使明其德,而知先王之务用明德于民也;教之故志,使其废兴者而戒惧焉;教之训典,使知族类,行比义焉。(《国语·楚语上》)

这里,“令”、“语”、“故志”、“训典”之类,实际都是重要的典册文献。学习这些东西,也就属于《书》的教学范围。

《礼》是从“小学”到“大学”都必须学习的课程。“礼”的意义在古代相当广泛，其起源和核心一般认为是尊祖及祭祖，以后逐步扩大化、系统化、规范化和制度化。经历了夏、商、周三代的演化，就有了所谓“夏礼”、“殷礼”和“周礼”，汇集了一整套典章、制度、规矩、仪式。“夏礼”、“殷礼”的实际情况，在孔子时已无法确考。周朝统治者则把“礼”奉为立国之本，这个情况一直延续到春秋，“礼，国之干也”（《左传·襄公三十年》）；“礼，国之纪也”（《国语·晋语四》）；“礼，政之舆也”（《左传·襄公二十一年》，杜预注：“政须礼而行”）；“礼，王之大经也”（《左传·昭公十五年》），这些记载都反映了当时从贵族到士人对“礼”的重视。“小学”教育中的“礼”，主要是教贵族子弟“执礼”。“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），学礼是日后成为“君子”的基本条件。“礼不诵”^①，大概在“小学”中，学礼没有死记硬背的课本。只有到了“大学”的课程时，才从大量繁琐的礼仪制度中选取一些重要的内容，以文献形式来教学。“大学”所学之礼，已不仅仅是要成为“君子”，更重要的是把礼作为统治的手段来学，“夫礼，所以整民也。故会以训上下之则，制财用之节；朝以正班爵之义，帅长幼之序，征伐以讨其不然”（《左传·庄公二十三年》）。前面引到的那位申叔时的话：“教之礼，使知上下之则”，说的正是“大学”中《礼》的教育的情况，尽管他说得很简单。

《乐》和《礼》一样，是从“小学”学到“大学”的一门基础课。这门课具有一定的特殊性，因为它从一开始就与《诗》、《礼》以及歌舞结下了不解之缘。《礼记·内则》中云：

十有三年学乐，诵《诗》，舞《勺》。成童舞《象》，学射御。二十而冠，始学礼，可以衣裘帛，舞《大夏》。

《周礼·春官·大司乐》中曰：

^① 见《论语·述而》何晏注引郑玄语。

大司乐：掌成均之法，以治建国之学政，而合国之子弟焉……以乐德教国子中、和、祗、庸、孝、友；以乐语教国子兴、道、讽、诵、言、语；以乐舞教国子舞《云门》、《大卷》、《大咸》、《大磬》、《大夏》、《大濩》、《大武》；以六律、六同、五声、八音、六舞、大合乐，以致鬼神示，以和邦国，以谐万民，以安宾客，以说远人，以作动物。

这些记载所勾勒出的大致是从“小学”到“大学”的《乐》这门课。从这些记载中已不难看出，《乐》的教育不在于单纯的娱乐性情，更有很大的社会效应和政治效应，如申叔时所谓的，“教之乐，以疏其秽而镇其浮”，就强调的是移风易俗的功能。当时，从天子、诸侯、大夫到士，用乐都有规定，这包括乐队的规模、舞队的人数、演奏的乐章、歌唱的诗篇等，这也就是礼的一种体现，即权力、地位、等级的象征。孔子以前，这门课有没有教本现在已难知晓。推想应有乐谱一类的东西，老师或许也讲一些“乐德”、“乐语”及音律、舞蹈方面的知识，但未必一定有文字形式表达的课本。

乐正以诗、书、礼、乐“四术”造士，说明在早期的“大学”里，是没有《易》和《春秋》的，这两门课应是后来才增设的，但确切的年代现在已难以断定。

《易》原为上古筮书的泛称。《周礼·春官》曰：大卜“掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”相传，《连山》为伏羲所作，《归藏》为神农（一说黄帝）所作；又传，夏代之《易》为《连山》，商代之《易》为《归藏》。这类传说虽已无法察考，但《周易》在周代已有却是事实。《周易》最早可能萌芽于殷商之际，《系辞》云：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”又云：“易之兴也其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”现代考古发现证明，在甲骨卜盛行的商代已有筮占存在。据当代学者的研究，从筮占到《周易》文本的形成，其中经历了相当长的时间，其经文并非出于一人一时之手，当系

长期积累的产物。至迟在孔子以前,《易》已经被列入“大学”的课程。《左传·昭公二年》载,晋侯派韩宣子出使鲁国,“观书于太史氏,见《易象》与鲁《春秋》”。可见,在当时鲁国的官府之学中已有读《易》之事。

《春秋》泛指编年史书。把《春秋》作为一门课,约在春秋时代。当然,编年史著作的起源是很古老的。殷周时代,设有史官,按年按月地记录国家大事。所谓“左史记事,事在春秋”,多少反映了这其中的一些情况。孔子以前,编年史已经是贵族们的教科书。晋悼公听说叔向“习于《春秋》”(《国语·晋语七》),便把他召来辅导太子。这“春秋”当为楚国之编年史。各国都有“春秋”,“春秋”泛指各种编年史^①。至于后世儒家经典《春秋》,原为鲁国编年史中的一种。韩宣子在鲁国的太史那里看到的鲁《春秋》,显然也是一种编年史。

综上所述,以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》合称的“大学”六艺,在孔子以前就存在了。这“六艺”是由于教育需要而编集或设置的,相当于今天的普通教科书,其本身并不含有什么神圣的意义。因为它们是在大量的古籍文献中选取出来的,所以可认为是上古文明的结晶。古代文化是依附教育而保存,又是依附教育而发展的。孔子以前的“大学”六艺,为儒家经典的诞生准备了基础材料。没有这“六艺”,也就没有孔子的新“六艺”,同样也就不会有儒学的传统文化了。

三、儒学课本的编纂

孔子在创立儒家学派的过程中,把“大学”六艺改变为儒学课本,这是中国古代文化史上的一件大事,其影响之深远难以估量。

^① 除上举例证外,墨子也曾说“吾见百国《春秋》”,并具体说到“周之《春秋》”、“燕之《春秋》”、“宋之《春秋》”、“齐之《春秋》”(参《墨子·明鬼》)。

孔子毕生从事教育活动,教学内容既有基础教育的“六艺”,即礼、乐、射、御、书、数这些技能训练;同时又有理论学习,主要是诗、书(历史文献)、礼、乐。《史记·孔子世家》中说:“孔子以诗、书、礼、乐教,弟子盖三千焉。”这四门课程的名称与排列次序,均沿用了以前的“大学”六艺那一套。孔子晚年才研究《易》,并编定《春秋》。这两门课大概算比较精深,不能用作普通教本,只有少数高材生才能学习。所以《史记·孔子世家》又说:“身通六艺者七十有二人。”

理论性课程总需有些教本。孔子以前已有“大学”六艺课本,但那些基本上属于“官府之学”。随着时代变迁与学术下移,旧课本大多散乱或者残缺。而且又因列国纷争,政治局面动荡多变,而使各国的教育情况显得有点五花八门。孔子所办的私学,不同于官学,必须设置一套适应新形势需要的课程。当然,新与旧课程之间,既有因袭的关系,又要有创新的内容。

孔子与“六艺”(后曰“六经”)的关系究竟是怎样的?古文经学家说孔子是编不是作;今文经学家说是作不是编;现代疑古派(即“古史辨派”)学者则认为既没有编更没有作,孔子与“六经”没有什么关系。对此我们既不可盲目信古,但也不可疑古太甚,取舍标准只能是客观存在的史实。

孔子与“六艺”的关系,我们以为应与他的教育活动联系起来看。从孔子的教学实践中可知,他确以“六艺”(“六经”)为教的,这在《论语》之外的其他典籍内也有不少记载。如《礼记·经解》曰:

孔子曰:入其国,其教可知也。其为人也,温柔敦厚,《诗》教也;疏通知远,《书》教也;广博易良,《乐》教也;洁静精微,《易》教也;恭俭庄敬,《礼》教也;属辞比事,《春秋》教也。故《诗》之失,愚;《书》之失,诬;《乐》之失,奢;《易》之失,贼;《礼》之失,烦;《春秋》之失,乱。

这就是说,可从人们品德知识的不同表现,来分析判断“六艺”教育的

效果。另外,从前引《史记·滑稽列传》中孔子的那番关于“六艺”教育的话看,那是从对治理国政可能发生的作用而言的。两则材料已充分说明孔子对“六艺”施教的重视。既然孔子如此重视“六艺”,那么,他完全有可能整理编纂过以往的“六艺”,以作为授徒的教本。

孔子是怎样整理编纂新课本的?

第一,删《诗》。《史记·孔子世家》中说:

古者《诗》三千余篇。及至孔子,去其重,取可施于礼义,上采契、后稷,中述殷、周之盛,至幽、厉之缺,始于衽席。故曰:“《关雎》之乱以为《风》始,《鹿鸣》为《小雅》始,《文王》为《大雅》始,《清庙》为《颂》始”。三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。礼乐自此得而述,以备王道,成六艺。

对于这一说法,唐代的孔颖达、宋代的朱熹,清代的崔述等曾都表示过怀疑。其主要理由,是《论语》两次说到“《诗》三百”,且都标明为“子曰”^①,似乎孔子时代《诗》原本已经是三百余篇,孔子未删去那么多古诗。千百年来,围绕着“古者《诗》三千余篇”与孔子“去其重”的问题,众说纷纭而莫衷一是。“重”是重复的意思;“三千”恐非实指,而是泛指众多的意思,如“弟子三千”、古《尚书》“三千篇”之类。我们以为,说孔子没有删过《诗》,恐怕难以成立。《论语·子罕》中云:“子曰:吾自卫反鲁,然后乐正,《雅》《颂》各得其所。”这番话虽是论“乐”,但也是论《诗》。因为,在古代乐和诗是相配的,“不歌而诵故谓之赋,叶于箫管故谓之《诗》”^②。孔子应该是删过《诗》的,但删得不会像司马迁所说的有十分之九那么多。在孔子以前,《诗》的选本似已较完整了,已按“风”、“雅”、“颂”编次^③。孔子搜集了各种不同的本子,经过整理

① 《论语·为政》“子曰:《诗》三百”章;又《论语·子路》“子曰:诵《诗》三百”章。

② 章太炎:《国故论衡·辨诗》。

③ 见前引《左传·鲁襄公二十九年》吴公子季札聘鲁事。

删定,较早就编好作为教科书中便于诵读记忆的一部,供弟子们学习之用。所以,“六艺”中见于《论语》者以《诗》为独多,凡十八处,超过提到《书》、《乐》、《易》之处的总和。^①

第二,编《书》。孔子以前,《书》作为历史档案文件选编,势必因各诸侯国政治情况而异,不可能像《诗》那样容易定型化,而获得普遍认同。孔子必须根据搜访到的大量历史文献包括以前的选本,重新加以选取、整理与編集。司马迁曾说:孔子“追迹三代之礼,序《书传》,上纪唐虞之际,下至秦缪,编次其事”(《史记·孔子世家》)。《汉书·艺文志》也说:“故《书》之所起远矣,至孔子纂焉。上断于尧,下讫于秦,凡百篇,而为之序,言其作意。”《史记》、《汉书》所说孔子编次《尚书》,应不是无根之谈。《论语》中三次提及《书》^②,证明孔子不仅引《书》、读《书》,而且把《书》作为教本向学生传授。然而,由于秦始皇“焚书”后《书》的散佚,就使得问题变得复杂化了,如《论语》中所引的《书》语,就不见于现存的《今文尚书》。古本《尚书》是否确为百篇、《书序》是否确为孔子所作等问题,历代学者多有争论,至今仍属疑问。又自乾嘉以来,今存《古文尚书》是伪作的论定,《今文尚书》中《尧典》、《皋陶谟》、《禹贡》、《甘誓》是战国时人拟作的论定,使得有人提出否定孔子编《书》的传统说法^③。我们认为,倘说今存《尚书》(《今文尚书》)篇篇出于孔子所定,那是信古太过;但如果认为孔子与今存《尚书》毫无关系,那就有点疑古太甚之嫌了。《论语》所引的《书》语不见于《今文尚书》,只能表明汉时所传的《书》已非旧貌;传世本中有孔子以后的托古之作,也只能说明它经过后世儒家的增订补充;伪《古文尚书》与孔

① 据钱玄同统计,《论语》中提及《诗》十八则,《书》四则,《乐》六则,《易》三则,见《古史辨》第一册,上海古籍出版社1982年版,第71-73页。

② 见《论语·为政》“或谓孔子曰”章、《论语·述而》“子所雅言”章、《论语·宪问》“子张曰《书》云”章。

③ 见钱玄同:《答顾颉刚先生书》,《古史辨》第一册。

子是否编《书》无涉。从先秦古籍来看，墨家、道家都称引过《书》，说明《书》在战国时已流传颇广。既然孔子那时已经有集录的《书》，孔子还将它作为教本，那么孔子完全有可能对它进行过筛选。只是孔子编次《书》的具体过程，以及古本《尚书》的初始面貌，因“文献不足征”而无法搞清楚了。

第三，订《礼》。从西周至春秋末，“礼”始终是重要的课程。孔子对“礼”深有研究，尝自信地说：“夏礼，吾能言之，杞不足征；殷礼，吾能言之，宋不足征。文献不足故也，足，则吾能征之矣。”（《论语·八佾》）他曾搜访过夏礼和殷礼，做过比较研究。至于周礼，他更是谙熟而推崇备至。同时，孔子对“礼教”也极为重视，这在《论语》中随处可见。他对礼制作了订正，并用来教育学生。前面提到，“礼”的教学以实习为主，“礼不诵”，不在于死背条文。孔子似乎也以实际礼仪的训练为其“礼教”的主要内容，而以讲解为副，如其在流亡途中仍不忘教弟子演习礼即是一例。孔子在对学生讲礼时，是否也会编些文字形式的材料？现在已难确知。从一些古籍的记载中得知，有人认为孔子与《礼》有关联。司马迁说过，“《书传》、《礼记》自孔氏”（《史记·孔子世家》）；《礼记·杂记下》中记：“恤由之丧，哀公使孺悲之孔子学士丧礼，《士丧礼》于是乎书。”不过，现存的《周礼》、《仪礼》，学术界基本认定为战国时期成书的作品。

第四，正《乐》。孔子具有很深的音乐造诣。他向鲁国乐官师襄子学鼓琴，一曲《文王操》练到师襄子三次赞好仍不停止，直至练到自觉演奏时仿佛有文王在前方觉满意^①。他歌也唱得好，除遇丧事外没有一天不歌^②；“子与人歌而善，必使反之，而后和之”（《论语·述而》）。

① 事见《史记·孔子世家》。

② 《论语·述而》曰：“子于是日哭，则不歌。”

甚至能以歌来表达不想说的话^①。他还能指点鲁国太师即乐官长怎样指挥乐队,使演奏自始至终充满感情^②。孔子在其一生中,花了不少时间来搜集和整理古乐,“子在齐闻《韶》,三月不知肉味,曰‘不图为乐之至于斯也’”(《论语·述而》)。这是孔子三十六岁前的事。“吾自卫反鲁,然后乐正,《雅》、《颂》各得其所。”则是孔子晚年的事。司马迁也曾说过:“三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。”如前所说,此话既论《诗》也论《乐》。就《乐》而言,“雅”指朝廷乐歌,“颂”即郊庙祭祀的歌舞乐章。孔子为了恢复古乐,尤其是朝廷庙堂音乐的本来面貌,对“乐”作过一番审定和整理,这是历来没有什么争议的。问题只在于“乐”这门课有无课本,即孔子有没有编定过《乐经》?后世围绕这个问题有很大争论。

第五,论《易》。《周易》的流传,远在于孔子之前。孔子“五十以学《易》”(《论语·述而》),但此说因其中的“易”字于《鲁论语》读作“亦”^③,因而引起少数学者的怀疑,有人甚至认为孔子未尝学《易》^④。但大多数学者还是从司马迁之说,《史记·孔子世家》中记:

孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝。曰:“假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。”这里不仅明说孔子晚年喜欢研究《易》,而且认定《易传》为孔子所作。《汉书·艺文志》中也说:“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”此说汉唐儒者不疑。自宋儒欧阳修起,《易传》为孔子所作的说法遭到怀疑。到近人的研究论定,《十翼》是战国时的作品。《易传》是否孔子所作虽有争论,但我们认为《易经》通过孔子而流传

① 事见《论语·阳货》中孔子拒见孺悲。

② 事见《论语·八佾》“子语鲁太师乐”章。

③ 见《经典释文·论语音义》。

④ 见施畸:《孔子未尝学〈易〉考》,《学术月刊》1961年第8期。

则是可信的。在孔子出世以前的春秋中期，即存在若干为《易》的卦辞所作的“传”文，到春秋末期及战国初期，孔门师徒则参与了这些传文的增删修订工作，战国中后期的儒者又进一步修改补充之，方形成传世的《易传》十篇。

第六，修《春秋》。现存《春秋》是孔子所作的说法，是由孟子最先提出来的，孟子说：

世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：“知我者其惟《春秋》乎！”（《孟子·滕文公下》）

孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。（同上）

王者之迹熄而《诗》亡，《诗》亡然后《春秋》作。晋之《乘》，楚之《檮杌》，鲁之《春秋》，一也。其事则齐桓、晋文，其文则史。孔子曰：“其义则丘窃取之矣”。（《孟子·离娄下》）

司马迁也说过：孔子“因史记作《春秋》，上至隐公，下讫哀公十四年，十二公”；孔子“为《春秋》，笔则笔，削则削，子夏之徒不能赞一辞”（《史记·孔子世家》）。孔子与《春秋》关系密切，这是无法否认的。但是，这种关系并不是说孔子自己创制了《春秋》。孔子只是对鲁国《春秋》加以了整理删订，用他自己的话说就叫做“述而不作”。当然，经过孔子笔削而成的《春秋》，是不同于早先的鲁国《春秋》的，其中加进了孟子所说的“义”，即后来《春秋》学家们所谓的“微言大义”和“《春秋》笔法”。孔子晚年修成的《春秋》，文字简约古朴，与《易》一样是供高材生所学的。

由上可见，“六艺”（“六经”）与孔子关系甚密^①。为了教学上的需要，孔子陆续设置了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六门课程，

^① 除前述外，另可参周子同：《“六经”与孔子的关系问题》，《复旦学报》1979年第1期。

还亲自编订了一些教本。这些教本的材料都属于古代文献，孔子“信而好古”，因此基本上保留了这些文献的史事内容与文字风格。当然，任何课本总会体现出教育者的一定意图。孔子也是依据自己的政治、哲学、伦理、艺术、历史等观点，对大量古代文献进行了筛选，然后才编成新的课本。例如，孔子本着“不语怪、力、乱、神”的精神，把古代文献中大量有关鬼神上帝之类的内容删弃了，使新“六艺”显得不那么怪诞神秘。又如，孔子按照自己的思想，把古文献中有关“仁”、“礼”的内容突出了，使新“六艺”带上了浓厚的人文色彩。从这个意义上说，既是“述”又有些“作”了。

孔子的新“六艺”，比以前“大学”六艺完善而丰富，在我国古代学术文化史上具有重大而深远的意义。

首先，是孔子把“六艺”加以定型化、凝固化，使之成为保存春秋以前重要文化遗产的长久性载体。古代文化的发展固然是绵延不绝的，但就某种特定文化而言，如果不善于发掘、整理与保存，也很快会有中断甚至绝灭的危险。西周以降，“大学”六艺处于变动不居的状态中，往往因时因地而异，差别性大于划一性。至春秋末，礼崩乐坏，《诗》《书》残缺，出现一派衰颓的情景。孔子的不可磨灭的功绩之一，就在于比较完整地保存了“六艺”，使上古文化有了继续发展的条件。正如章太炎指出的，“追惟仲尼闾望之隆则在六籍”，“令人人知前世废兴，中夏所以创业垂统者，孔氏也”^①。

其次，孔子把传统“王官之学”的“六艺”，一变而成为“私学”的新“六艺”，让文化知识为更多人所掌握。早先“大学”完全属于贵族子弟教育的范围，春秋时期“官学”虽日渐崩溃，但“六艺”传播范围还是很有限。及至孔子，正式创办“私学”，施行“有教无类”，弟子三千，贤者

^① 《检论》卷三《订孔上》，《章太炎全集》（三），上海人民出版社1984年版，第423—425页。

七十,使“六艺”传播更广、影响更深。章太炎说:“微孔子则学皆在官,民不知古。”^①学习“六艺”成为当时士人了解与掌握古代文化的主要途径。

最后,孔子的新“六艺”作为儒家学派的标准课程,直接影响着后世文化的发展方向。“六艺”本身属于孔子以前的文学作品与历史、政治、哲学文献,但经过孔子整理、删节与编纂,以达到某种教育目的,“兴于诗,立于礼,成于乐”(《论语·泰伯》),这样,“六艺”也就具有了特定的时代意义和历史价值。换言之,孔子做了一番文献价值转换的大事。因此,“六艺”是孔子在教育方面的一套完整课程,其中教本也成为孔子阐述自己思想体系的重要典籍。孔子教授“六艺”,而新“六艺”也就成了儒家学派的教科书,成了儒家的代表作品。当然,孔子时的“六艺”,还只是教学课程与课本而已,尚未被赋予特殊意义。后世把“六艺”视为“为万世垂法”的神圣经典,那是孔子始料所不及的。

四、战国时期经典的传授

把“六艺”之书称为经典,那是从战国时期开始的,此点已在前面论“经”的含义演变时提及。战国时期,儒学的发展与“六艺”的传授是密切结合的。但是,当时的“六艺”非儒家所专有,战国的诸子,也大多出入于经典,所谓“诸子为经籍之鼓吹”(《隋书·经籍志》)。《庄子·天运》篇中借老子之名说:“夫六经,先王之陈迹也,岂所以迹哉!”作为中国首篇学术史专论的《庄子·天下》篇,更明确地指出:作为“先王之陈迹”的“六经”,即道志的《诗》、道事的《书》、道行的《礼》、道和

^① 《检论》卷三《订孔上》,《章太炎全集》(三),上海人民出版社1984年版,第423—425页。《隋书·经籍志》。

的《乐》、道阴阳的《易》、道名分的《春秋》，虽“邹鲁之士、搢绅先生”的儒者“多能明之”，但“其数散于天下而设于中国者，百家之学时或称而道之”。近人陈钟凡曾颇为具体地论述过诸子与“六经”的渊源关系，其云：

儒家助人君顺阴阳、明教化，游文于六艺之中，留意于仁义之际，其学本六经，无待论矣。道家历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚自守，卑弱自持，合于尧之克攘、易之嗛嗛，则其学本于《周易》；阴阳家敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，则其学本于《尚书》；法家信赏必罚，名家正名辨物，则其学本于《礼》、《春秋》；墨家贵节俭，右鬼神，《礼经》恭俭庄敬之学也；小说家街谈巷语，道听涂说者之所造，大师陈《诗》观民风之旨也。^①

此说论诸子与“六经”的具体对应关系，当然不无商榷之处，但如果就诸子亦习“六经”这一点来说，则不可为无据。我们且以墨家为例来看吧，据杨宽在《战国史》中的统计：《墨子》一书中引《诗》十则，不见于今本《诗经》的有四则，与今本次序不同的三则，字句不同的二则，大致相同的一则；引《书》有二十五则，连篇名、文字都不见于今本《尚书》（《今文尚书》）的有十四则，篇名、文字与今本不同的一则，文字不见于今本的六则，引《泰誓》篇而不见于今本的二则，与今本有出入的二则。这一方面固然说明“六经”的本子在墨子时代尚未定型，但也说明了墨家学者对“六艺”之学是熟悉的。

不过，“六经”的研习和传授无疑当首推儒家学者。孔子去世以后，他所创立的儒家学派很快分化，出现了韩非子所说的“儒分为八”局面。关于春秋末战国初儒家各派“传经”的情况，现存的文献资料很

^① 王遽常：《诸子学派要论·汉书艺文志诸子略序》引，中华书局1936年版，第119页。

少,而像《圣贤群辅录》之类伪书中所载^①又不足为据,所以目前我们了解的只能算是些片断。

七十子之徒,均为“身通六艺者”(《史记·孔子世家》),但自孔子以后他们是如何传授“六艺”的,现已难知其详。清初的朱彝尊作《经义考》,曾搜集《论语》、《史记》等古籍中有关孔门弟子“传经”的记载,提出:

孔门自子夏兼通‘六艺’而外,若子木(商瞿)之受《易》,子开(漆雕开)之习《书》,子舆(曾参)之述《孝经》,子贡之问《乐》……。(《经学历史》第48页)

这里,除子夏兼通“六艺”较可信外,子木传《易》也较可靠。《史记·仲尼弟子列传》中记:

孔子传《易》于瞿,瞿传楚人馯臂子弘,弘传江东人矫子庸疵,疵传燕人周子家竖,竖传淳于人光子乘羽,羽传齐人田子庄何……。

《汉书·儒林传》中也有差不多的记载:

自鲁商瞿子木受《易》孔子,以授鲁桥庇子庸,子庸授江东馯臂子弓,子弓授燕周丑子家,子家授东武孙虞子乘,子乘授齐田何子装。

两则记载中之人名和次序的微异,历来论者颇多。东汉的徐防说:

《诗》、《书》、《礼》、《乐》,定自孔子;发明章句,始自子夏。
(《后汉书·徐防传》)

这里认为“六经”的大部分是来自子夏的传授。南宋的洪迈在其《容斋随笔》中叙述得更具体,其云:

^① 《圣贤群辅录》二卷,又名《四八目》,传为东晋陶潜撰,实系晚出之伪书。其间云:颜氏传《诗》,孟氏传《书》,漆雕氏传《礼》,仲良氏传《乐》,乐正氏传《春秋》,公孙氏传《易》。详参见《四库全书总目提要·子部类书类存目》;又张心澂:《伪书通考·类书类》,商务印书馆1957年修订版。

孔子弟子，惟子夏于诸经独有书。虽传记杂言未可尽信，然要为与他人不同矣。于《易》则有《传》。于《诗》则有《序》。而《毛诗》之学，一云：子夏授高行子，四传而至小毛公；一云：子夏传曾申，五传而至大毛公。于《礼》则有《仪礼·丧服》一篇，马融、王肃诸儒多为之训说。于《春秋》所云“不能赞一辞”，盖亦尝从事于斯矣。公羊高实受之于子夏。穀梁赤者，《风俗通》亦云子夏门人。于《论语》，则郑康成以为仲弓。子夏所撰定也。^①

洪迈之说，持之有据。作为孔子及门弟子的子夏(卜商)，名列孔门“四科”中“文学”之最。孔子死后他至魏国西河(济水、黄河间)讲学，“如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦”(《史记·儒林列传》)，还做过魏文侯的老师。洪迈所依据的材料大多是从汉至唐的传记杂言，其说不一定完全可靠，但也不能轻易否认，汉以来学者大多认为子夏是大部分儒经的最初传授者。如洪迈所言的子夏《易传》，首见于《隋书·经籍志》，有人以为此子夏是汉传《韩诗》的韩婴^②。或驺臂子弓，但应劭又认为驺臂子弓为子夏门人^③。总得看来，子夏对于“传经”是有功劳的，且超过其他孔门弟子。

到了战国中期，孟子可算是一个“兼通六艺”者。在游说诸侯不见用之后，他告别政治生涯，“退而与万章之徒序《诗》《书》，述仲尼之意”(《史记·孟子荀卿列传》)。郭沫若以为“序”即编次，据此“可知《诗》《书》的编制是孟氏之儒的一项大业”^④。此说恐不合事实。“序”

① 见洪迈：《容斋随笔·续笔》卷十四《子夏经学》，上海古籍出版社1978年版，第390页。

② 隋·王俭：《七志》引刘向《七略》：“《易传》，子夏韩氏婴也。”

③ 见《史记·仲尼弟子列传》司马贞《索隐》、张正节《正义》。

④ 《十批判书·儒家八派批判》，《郭沫若全集》(历史编二)，人民出版社1982年版，第138页。

当作“叙”解，即陈述《诗》、《书》旨趣。考《孟子》七篇，言《书》凡二十九则，言《诗》凡三十五则^①。东汉赵岐在《孟子题辞》中曰：孟子“治儒术之道，通五经，尤长于《诗》《书》。”重视《诗》《书》是孟子之学的特色，一般没有疑义，但“通五经”之说，却无证据。宋儒特重孟子，故强为之说，如王应麟谓：

孟子羽翼孔氏，七篇垂训，法严义精。知性知天，《易》之奥也；以意逆志，《诗》之纲也；言称尧舜，《书》之要也；井田爵禄之制，可以知《礼》；王霸义利之辨，可以知《春秋》。故儒者称之曰“通五经”。^②

此说从宋学立场而言或可备一格，但不足为凭。除《诗》、《书》之外，孟子还十分重视《春秋》。是孟子提出了“《诗》亡然后《春秋》作”，并突出强调了“孔子作《春秋》”，把孔子“述而不作”改成“作”。强调《春秋》的政治意义，这可以说是孟子重《春秋》的证据。这一特色以后又被董仲舒、司马迁等加以发挥。总之，孟子“传经”的注意力，主要集中在确立由孔子到自己的“道统”之上，而不太注意注解章句和综核古事，此点为后来“宋学”所发扬光大。

战国晚期，“传经”最有贡献的儒者无疑当推荀子。荀子博学多才，在齐国“稷下学宫”三为“祭酒”，因而于诸多学者中“最为老师”，被尊为“卿”。荀子兼通诸经，应劭《风俗通》尝谓：“孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。”清儒汪中作《荀卿子通论》^③，认为“荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经”。他对荀子“传经”作了详细考证，周予同曾将其考证内容列表如下：^④

① 据清儒焦循统计，见《孟子正义》卷一《孟子题辞》。

② 见马宗霍：《中国经学史》，上海书店1984年影印版，第23页。

③ 见汪中：《述学·补遗》，又王先谦：《荀子集解·考证下》。

④ 见周予同：《从孔子到孟荀——战国时的儒经传授》，《学术月刊》1979年第4期。

《诗》	{	《鲁诗》:荀子——浮丘伯(包丘子)—— 申公(《鲁诗》开创者)
		《韩诗》:引荀子以说《诗》者凡四十四
		《毛诗》:子夏——曾申——李克——孟仲子—— 根车子——孙卿——大毛公
《春秋》	{	《穀梁》:荀子——浮丘伯——申公——瑕丘江公
		《左传》:左丘明——曾申——吴起——吴期—— 铎椒——虞卿——荀卿——张苍——贾谊
《礼》	{	《荀子》中的《礼论》、《乐论》,见今《礼记》的《乐记》、 《三年问》、《乡饮酒》三篇中。
		《荀子》中《修身》、《大略》,见今《大戴礼记·曾子立事 篇》。

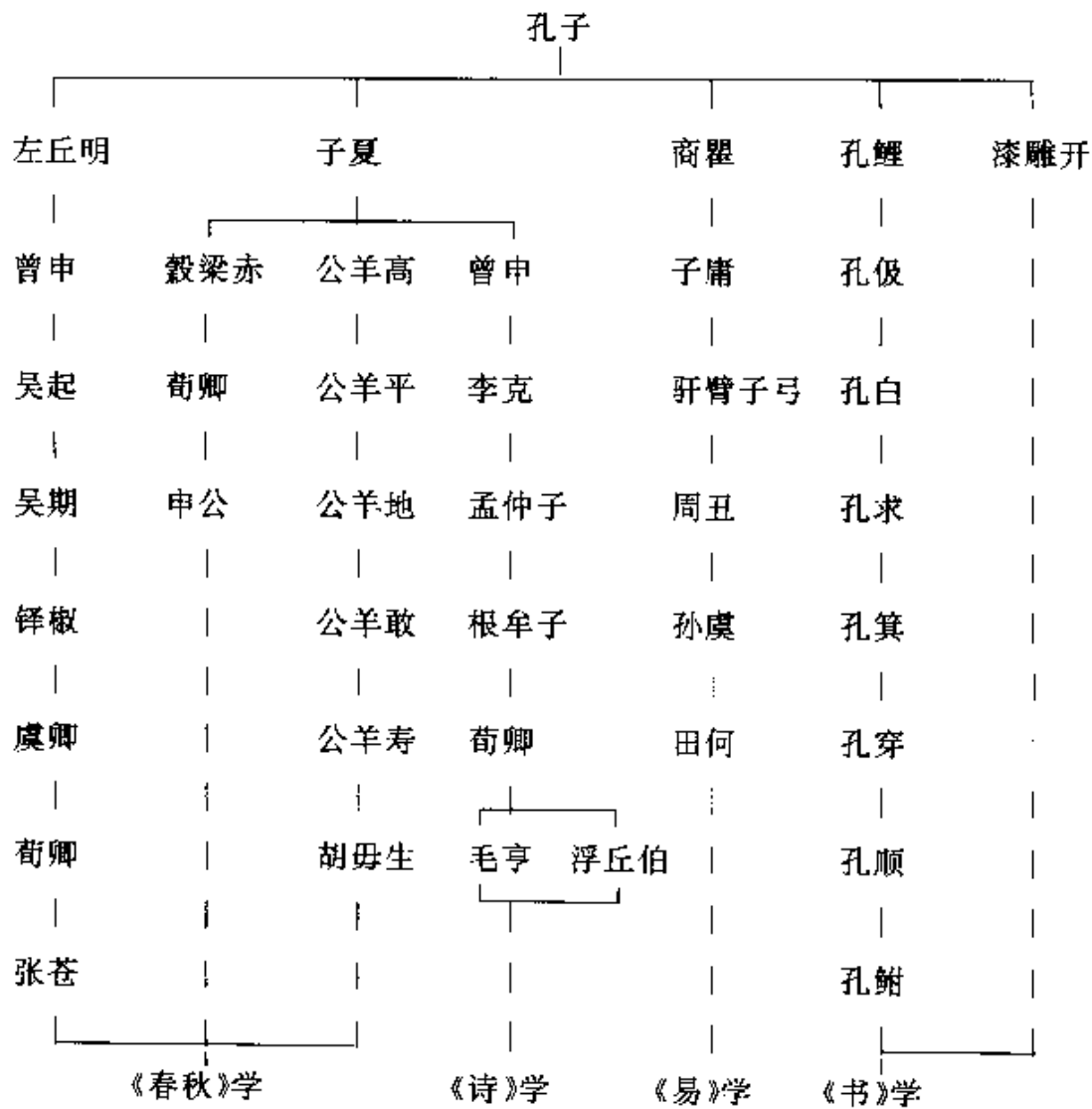
《易》{刘向称:荀卿善为《易》,其义亦见《非相》、《大略》二篇。

汪中的考证是近于事实的。从上可知,荀子在“传经”上的功绩超过了子夏和孟子,其影响直至汉初,因此具有总汇以往“六艺”,开启未来经学的重大意义。正如汪中指出的:“盖七十子之徒既歿,汉诸儒未兴,中更战国、暴秦之乱,六艺之传赖以不绝者,荀卿也。”如果没有荀子的“传经”,也就没有汉儒经学。

近人刘师培在其《经学教科书》中,曾参照汪中的考证,进一步列出《孔子传经表》。认为从孔子的学生算起,到西汉初年为止,《书》学出于孔子的子孙和漆雕开一派的传授;《易》学出于商瞿一派的传授;《春秋》学的传授,“三传”均出于子夏一派,荀子则是《穀梁》、《左传》的直接传授者。其表如下:

《孔子传经表》^①

(从孔子弟子起至汉初止)



刘师培之说，包括汪中之说，自然不免含有些揣测的成份，但是就今天来看，我们所能大致了解的也不外乎这些。一般而言，秦汉儒生所习的“五经”及其解说，大多来自于夏和荀子，是为经学家所共同承认的。

^① 刘师培：《经学教科书》第六课《孔子弟子之传经上》附录。

最后值得一提的是,战国时期,伴随着不绝如缕的“六经”传承,同时还出现了一批儒学的新论著,它们后来也成为儒家的经典或融入原有的经典中。如《论语》,《周礼》,《仪礼》,《易传》,《礼记》的《大学》、《中庸》、《礼运》等等,《尚书》的《洪范》、《禹贡》等等。

五、“秦火”与儒经的完缺问题

公元前 221 年,经过多年的兼并战争,秦王嬴政终于完成了“吞二周而亡诸侯,履至尊而制六合”的统一大业,建立起秦王朝。为了强化专制君主集权统治,秦始皇在采取“书同文,车同轨”等重要措施之外,又实施了统一思想的文化政策,而“焚书”就是其体现之一。秦始皇三十四年(前 213 年),丞相李斯借博士官淳于越批评秦朝不行分封制之由,提出了“焚书”之议:

今天下已定,法令出一……。今诸生不师今而学古,以非当世,惑乱黔首。丞相臣李斯死言:古者天下散乱,莫之能一,是以诸侯并作,语皆道古以害今,饰虚言以乱实,人善其所私学,以非上之所建立。今皇帝并有天下,别黑白而定一尊。私学而相与非法教,人闻令下,则各以其学议之,入则心非,出则巷议,夸主以为名,异取以为高,率群下以造谤。如此弗禁,则主势降乎上与成乎下。禁之便。臣请:史官非秦记皆烧之,非博士官所职,天下敢有藏《诗》、《书》、百家语者,悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。……令下十日不烧,黥为城旦。所以不去者,医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令,以吏为师。制曰“可”。(《史记·秦始皇本纪》)

李斯说出了秦始皇的心里话。于是,中华文化典籍遭受到了一次空前的灾难,所谓:

及秦皇馭宇,吞灭诸侯,任用威力,事不师古,始下焚书之

令，行偶语之刑。先王坟籍，扫地皆尽。”（《隋书·牛弘传》）

秦始皇“焚书”，“以愚百姓，使天下无以古非今”（《史记·李斯列传》）。当时在朝廷还有藏书之府，由“博士官所职”，所以“秦火”之余尚留有少量《诗》《书》等典籍^①。公元前206年，刘邦入关，萧何仅收了秦朝的版籍图书。不久项羽引兵西屠咸阳，烧秦宫室，大火三月不灭，更把秦秘府所藏之书统统烧光了。

“秦火”使得“六经”典籍，包括诸子百家之说受到很大的破坏。破坏的程度究竟如何？据《史记》和《汉书》等的记载，其情况大致是：

《书》：《史记·儒林列传》曰：“秦时焚书，伏生壁藏之。其后兵大起，流亡。汉定，伏生求其书，亡数十篇，独得二十九篇。”

《礼》：《史记·儒林列传》曰：“《礼》固自孔子时而其经不具，及至秦焚书，书散亡益多，于今独有《士礼》，高堂生能言之。”

《春秋》：《史记·六国年表》曰：“秦既得意，烧天下《诗》、《书》，诸侯史记尤甚，为其有刺讥也。”《春秋》即属于诸侯史记之一，说明作为文本的《春秋》遭到很大破坏。《隋书·经籍志》曰：“《春秋传》遭秦灭学，口说尚存。”这说明《春秋》一开始主要是靠口说相传。

《易》和《诗》是这场劫难中的幸存者。《汉书·艺文志》曰：“及秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。汉兴，田何传之。”《易》的传授统系之所以比较清楚，当与此有关。不过，《隋书·经籍志》记：“《易》以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。”似乎《易》略微有缺。至于《诗》何以能保存？《汉书·艺文志》认为：“凡三百五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。”

“秦之季世，焚《诗》、《书》，阬术士，六艺从此缺焉。”（《史记·儒林列传》）司马迁的这番话是后来学者基本公认的。但是，也有少数人

^① 近人顾实以为“秦火”后博士亦不得在秦廷藏古文书，尽用今文，以后《诗》《书》复出，多藏于人家。亦为一说。参《汉书艺文志讲疏》，商务印书馆1924年版。

以为不然。马宗霍《中国经学史》引马端临的话说：

马端临谓：秦燔经籍，《易》与《春秋》二经本末具存。《诗》亡其六篇，或以为《笙诗》（即《南陔》《白华》《华黍》《由庚》《崇丘》《由仪》）元无其辞，是《诗》亦未尝亡。《礼》本无成书，戴《记》杂出汉儒所编；《仪礼》十七篇及《六典》（即《周礼》）最晚出，《六典》仅亡《冬官》，然其书纯驳相半，其存亡未足为经之疵。独虞夏商周之《书》亡其四十六篇尔。然则嬴秦所燔，除《书》之外，俱未尝亡也。此则从汉兴大收篇籍以后而言，固非当日之情事矣。（《中国经学史·秦火以后之经学》）

按：考之马端临《文献通考·经籍考总叙》（马宗霍注语之出处），端临未尝说上语，仅引郑樵语中有点相似，郑氏云：

萧何入咸阳，收秦律令图书，则秦亦未尝无书籍也。其所焚者，一时间事耳。后世不明经者皆归之秦火，使学者不睹全书，未免乎疑以传疏。然则《易》固为全书，何尝见后世有明《易》之人哉？臣向谓：秦人焚书而书存，诸儒穷经而经绝，盖为此而发也。《诗》有六亡篇，乃《六笙诗》本无辞；《书》有逸篇，仲尼之时已无矣。皆不因秦火。（《文献通考》卷一七四）

但马宗霍所云也非凭空杜撰，历史上确实有人以为“秦火”后“六经”不缺，近代的今文经学家廖平、康有为就是力主此说的人。其中，康有为的态度尤其坚决，在他那部著名的《新学伪经考》中，开宗明义第一考就是《秦焚六经未尝亡缺考》，他的结论是：

统而计之：其一，博士所职六经之本具存，七十博士弟子当有数百，则有数百本《诗》《书》矣，此为六经监本不缺者一；其二，丞相所藏，李斯所遗，此为六经官本不缺者二；其三，御史所掌，张苍所守，此为六经中秘本不缺者三；其四，孔氏世传，六经本不缺者四；其五，齐鲁诸生六经读本不缺者五；其六，贾祛。吴公传，六经读本不缺者六；其七，藏书之禁仅四年，不焚之刑仅城旦，则

天下藏本必甚多，若伏生、申公之伦，天下六经读本不缺者七；其八，经文简约，古者专经在讽诵，不徒在竹帛，则口传本不缺者八。有斯八证，六艺不缺，可以见孔子遗书复能完，千岁蓂说可以被祛，铁案如山，不能摇动矣。^①

康有为作《新学伪经考》另有用意，此不具论。但其立论之主观、武断则为人所共知。连其学生梁启超也认为乃师太过武断，“枝词强辩”，“好博好异”，“往往不惜抹杀证据或曲解证据，以犯科学家之大忌，此其所短也。有为之为人也，万事纯任主观，自信力极强，而持之极毅。其对于客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之从我。其在事业上也有然，其在学问上亦有然；其所以自成家数崛起一时者以此，其所以不能立健实之基础者亦以此；读《新学伪经考》而可见也”^②。

总之，“秦火”及项羽火烧咸阳，使得孔子以来渐渐形成的“六经”典籍，遭到极大摧残。遭“秦火之厄”以后，《诗》、《书》等典籍尚能传之于后，一是出于汉初儒者的记忆和口传，二是民间藏匿着若干《诗》《书》等旧籍的各种本子，从西汉建立以后才陆续面世。

第三节 经学时代的确立

一、汉初儒学的恢复与经典的重现及传授

秦始皇纳丞相李斯之议，于始皇三十四年“焚书”。翌年，又坑杀

① 《康有为全集》第一集，上海古籍出版社1987年版，第584—585页。

② 梁启超：《清代学术概论》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社1985年版，第64页。

四百余名儒生。这些所谓“皆诵法孔子”（《史记·秦始皇本纪》扶苏语）的“儒生”中，实际还包括了不少方术之士。“焚书坑儒”并不等于秦王朝从此不用儒生和废除博士之职。据《史记·刘敬叔孙通列传》载，叔孙通这时还“以文学征，待诏博士”。陈胜起事时，秦二世召集在咸阳的博士诸儒生三十余人询问情况及对策。由于叔孙通应对符合二世皇帝之意而受赞赏，秦二世“乃赐叔孙通帛二十匹，衣一袭，拜博士”。但是秦政的严酷和对法家思想的崇尚，把大量儒生赶到了秦王朝的对立面去了。公元前209年，陈胜起义，鲁国的儒生抱着孔氏的礼器往归义军，孔子的八世孙孔鲋还当了陈胜的博士。就连刚被封为博士的叔孙通也带着一帮弟子逃离秦都。

平民出身的刘邦，本来非常讨厌儒生，不仅不喜欢儒家的《诗》、《书》，而且还憎恨儒生的衣服^①，甚至更有“溺儒冠”的恶作剧（《史记·酈生陆贾列传》）。以后刘邦的态度略有改变，这是受了楚元王刘交和陆贾、叔孙通的影响。刘交是刘邦的异母兄弟，“好书，多材艺。少时尝与鲁穆生、白生、申公俱受《诗》于浮丘伯。”刘邦即帝位后，“交与卢绾常侍上，出入卧内，传言语诸内事隐谋”（《汉书·楚元王传》）。“好《诗》”并著有《诗传》的刘交，作为刘邦的心腹，对刘邦有一定的影响。但影响更大当推陆贾与叔孙通。陆贾著《新语》强调以《诗》《书》六经和道家“无为”治国^②，《史记·酈生陆贾列传》载：

陆生时时前说称《诗》《书》。高帝骂之曰：“乃公居马上而得之，安事《诗》《书》？”陆生曰：“居马上得之，安可以马上治之乎？且汤、武逆取而顺守之，文武并用，长久之术也。……乡使秦已并

^① 《史记·叔孙通传》中记道：“叔孙通儒服，汉王憎之。乃变其服，服短衣，楚制，汉王喜。”

^② 详参陆贾：《新语》的《道基》、《无为》诸篇。

天下，行仁义，法先圣，陛下安得而有之？”高帝不恚，而有惭色。乃谓陆生曰：“试为我著秦所以失天下，吾所以得之者何？及古成败之国。”陆生乃粗述存亡之徵，凡著十二篇。每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁，号其书曰《新语》。

叔孙通投奔刘邦，拜为博士。刘邦称帝后，进言“儒者难与进取，可与守成”，为其制定朝仪，一改群臣在宫殿上的粗野行径，使刘邦体验到做天子的威风，“吾乃今日知为皇帝之贵也！”封其为太常，以后又迁升太子太傅。在以上诸人的影响下，刘邦对儒学有利于统治的作用有了点认识，也不再限制儒学。所以，“汉兴，然后诸儒始得修其经艺，讲习大射、乡饮之礼”（《史记·儒林列传》）。刘邦去世前一年，路经鲁地，曾用牛羊豕三牲全备的“太牢”祭祠孔子（《汉书·高帝纪下》），从此开历代帝王尊孔祭孔的先例。而“诸侯卿相至（鲁地），常先谒然后从政”（《史记·孔子世家》）。不过，刘邦即位后，由于干戈未息，尚有许多统一和巩固的事情要做，无暇顾及文化学术方面的事。因此，儒学在汉高祖时虽有恢复，但并不明显，连秦朝不许读《诗》《书》的“挟书律”也没有废除。

惠帝继位，四年（前191年），始“除挟书律”（《汉书·惠帝纪》）。文帝、景帝时期，“大收篇籍，广开献书之路”（《汉书·艺文志》），民间出现了传授儒家经典的活动。据《史记》、《汉书》的记载，当时的传经情况大致是这样的：

《易》本卜筮之书，秦代未禁而得保全，由齐人田何传授。

《书》是由济南人、原来秦朝的博士伏生（胜）传出来的。当秦焚书时，伏生壁藏之，后亡数十篇，仅得二十九篇。汉文帝求能治《尚书》者，因伏生时年已九十，于是派晁错往受之，晁错后为博士；又伏生弟子张生亦为博士。

《诗》是讽诵的，可以凭记忆流传下来。汉初传授《诗》学的有三

家。鲁申公传“鲁《诗》”，申公的老师、荀子的弟子浮丘伯在吕后时还活着，所以“鲁《诗》”的传授较完整，汉文帝时，封申公为《诗》学博士。燕人韩婴传“韩《诗》”，文帝时亦拜为博士。齐人轅固生则传“齐《诗》”，汉景帝时拜为博士。

《礼》在当时只有《士礼》（《仪礼》）十七篇，由鲁人高堂生传授。又鲁人徐生在文帝时为礼官大夫，善为礼容（一作“礼颂”）。

《春秋》传者有二。《公羊传》有齐人胡毋生、广川人董仲舒，两人在汉景帝时都拜为博士。《穀梁传》由瑕丘江公传授，而瑕丘江公的老师则是传“鲁《诗》”的申公。

以上经典均用当时通行的隶书传写，因此后世又称之为“今文经”。除了“今文经”之外，汉初也出现了一些用秦王朝以前文字即东方六国文字写的经书，后称之为“古文经”。汉初古文经的陆续出现，以汉景帝时比较集中，其中一是河间献王刘德广征民间旧籍所得，一是鲁恭王刘馀坏孔子宅所得。据《汉书·艺文志》记有《古文尚书》、《礼记》、《论语》、《孝经》凡数十篇。后由孔安国得其书。另外，东汉赵岐在注解《孟子》时提到，“孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士”（《孟子章句题辞》）。这些所谓的“传记博士”，因不见于《史记》、《汉书》的记载，故只能存疑。总之，在汉初的几十年里，儒学得到了一定的恢复，儒家经籍也陆续重现，并得到初步的整理和传授。

但是，在整个汉初时期，占据统治地位的思想是黄老学说兼及刑名之学，儒学并没有受到特别的器重。司马迁说：

孝惠、吕后时，公卿皆武力有功之臣。孝文时颇征用（儒者），然窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者。（《史记·儒林列传》）

汉初黄老之学的盛行，一方面是有其特定的历史背景，另一方面则与统治者积极提倡有关。在经历了长期战乱之后，无为而治，与民休息，

适应汉初巩固甫建王朝统治的需要。而黄老学说经过曹参的提倡，在文、景二帝在位的三十多年里十分流行，文帝、景帝、窦太后都尊崇黄老思想。另外，那些被分封的刘姓藩王也希望中央政府无为，不至于把君主权力伸入自己的世袭领地。这些都促使了黄老思想成为汉初在政治上居主导地位的学说。

不过，随着儒学势力的逐渐恢复，儒道两家的矛盾开始尖锐起来：

世之学老子者则绌儒学，儒学亦绌老子，道不同不相为谋岂谓是邪？（《史记·老庄申韩列传》）

到了汉景帝时期，这一矛盾终于爆发出来。首先是《齐诗》博士辕固生与道家学者黄生，在景帝面前辩论汤武是“受命”还是“弑”的问题，最后把话牵扯到汉高祖代秦上面，景帝只能出面调解，“食肉不食马肝，不为不知味，言学者无言汤武受命，不为愚。”制止了这场争论。另外一次，好黄老术的窦太后问辕固生《老子》一书的问题，后者讥之为“此是家人言耳”，即普通私家之言（与“王官之学”相对）。窦太后大怒，强迫辕固生到兽圈里去和野猪搏斗，景帝只得借给辕固生一把快刀，后者一刀刺死了野猪，“太后默然，无以复罪，罢之”（以上详见《史记·儒林列传》）。儒道两家在政坛上的争斗，一直持续到汉武帝继位以后。

二、“罢黜百家，表章六经”

如上所述，在汉初七十年里，统治者奉行“黄老之学”的无为而治。这一统治术对消除秦朝苛政之蔽，恢复和发展社会生产，安定社会秩序，无疑是起了重要作用的。但是，“无为而治”也造成西汉王朝在对内外政策上的姑息妥协，由此产生了许多不良的后果，最突出的便是地方藩王的权势日重，西北的匈奴也常常侵掠中原。随着几十年

来经济的恢复，国家已积累了足够的财富，军事上具备了一定的实力。这样，主张“无为”的黄老之学，已不适应西汉政府加强中央集权的需要。要使统治加强，就必须改变统治思想。从汉景帝开始，西汉王朝的统治思想就已经逐渐开始变化，到汉武帝时期，终于完成了这一变化。

汉景帝后元三年(前141年)正月，十六岁的太子刘彻继位，是为汉武帝。刘彻虽是在黄老之学十分盛行的氛围中成长起来的，但他却受到了儒家思想的很大影响，他的老师、太子太傅卫绾就是儒生，另一个老师王臧，也是一个儒生。汉武帝即位以后所做的第一件大事，就是想“罢黜百家”。建元元年(前140年)冬十月，刚继位一年还不到^①的汉武帝，“诏丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、诸侯相举贤良方正直言极谏之士”。此时身为丞相的卫绾上奏：“所举贤良，或治申、商、韩非、苏秦、张仪之言，乱国政，请皆罢。”(《汉书·武帝纪》)这就是后来被称之为“罢黜百家”的动议，经卫绾一提出，当即得到武帝的批准：“奏可。”卫绾上奏中所举申、商、韩非乃是先秦的法家，苏秦、张仪则是纵横家。这里虽仅举法、纵横两家，实际上乃包括了除儒家以外的一切诸子学说，尤其是当时统治集团内盛行的黄老之学，它们均被指斥为“乱国政”之言而“皆罢”之。所以，实质上“罢黜百家”的动议，就是想以儒家思想来取代黄老之学。这个动议，也得到了当时两大外戚集团中的要人田蚡和窦婴的支持。

然而，用儒家思想取代黄老之学并不是一帆风顺的。那位让辕固生与野猪搏斗的窦太后，在武帝即位后又以太皇太后的身份摄政，其

^① 按：西汉在武帝太初元年(前104年)《太初历》颁行前，仍沿用秦《颛顼历》，以建亥为岁首，以“冬十月”为岁始，而月数又按建寅的《夏正》计，故建元元年冬十月与后元三年正月的绝对年份在一年中，此时武帝继位仅九个月左右。

政治势力依然很强。所以，“罢黜百家”之议提出后，在相当长的时间内只不过是说说而已。建元二年（前139年），一批隆推儒术的人遭到了窦太后的严厉打击，《史记》记载这一事件：

魏其（窦婴）、武安（田蚡）俱好儒术，推毂赵绾为御史大夫，王臧为郎中令。迎鲁申公，欲设明堂，令列侯就国，除关，以礼为服制，以兴太平。举适诸窦、宗室毋节行者，除其属籍。时诸外家为列侯。列侯多尚公主，皆不欲就国，以故毁日至窦太后。太后好黄老之言，而魏其、武安、赵绾、王臧等务隆推儒术，贬道家言，是以窦太后滋不说魏其等。及建元二年，御史大夫赵绾请无奏事东宫。窦太后大怒，乃罢赵绾、王臧等，而免丞相、太尉，以柏至侯许昌为丞相，武强侯庄青翟为御史大夫。魏其、武安由此以侯家居。（《史记·魏其武安侯列传》）

班固在《汉书》中还记载赵绾、王臧被下狱并被逼自杀。这一事件充分说明窦太后的权力仍然很大，连送皇帝的奏书亦须向她禀奏，赵绾等想夺去其摄政的权力，结果遭到了惨败。

但改变统治思想毕竟已成大势所趋，那不是窦太后个人所能阻挡的。在武帝即位后五年的建元五年（前136年）春，汉王朝正式设置“五经博士”，即《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经的博士。第二年即建元六年（前135年），君临天下长达二十二年之久、坚持推行黄老思想的代表人物窦太后死，这就标志着黄老之学退出了统治地位。从此以后，“罢黜百家”开始得以顺利实现。

时年已经二十一岁，并有了六年临朝经验的汉武帝，在窦太后死后不久，马上罢免了窦太后封的丞相许昌和御史大夫庄青翟，重新起用其舅父田蚡为丞相。后者便着手恢复昔日中断的事业，“绌黄老刑名百家之言，延文学儒者数百人”（《史记·儒林列传》）。又过了一年，即元光元年（前134年）的五月，汉武帝诏举贤良对策，董仲舒上对策

三篇^①——即后世所谓的“天人三策”。在策文中，董仲舒对“罢黜百家”进行了理论上的阐发，曰：

《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。臣愚以为：诸不在“六艺”之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。（《汉书·董仲舒传》）

此外，在对策中，董仲舒还提出了“兴太学”的重要建议，认为：

养士之大者，莫大于太学。太学者贤士之所关也，教化之本原也……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽

① 关于董仲舒上“天人三策”的时间，《史记》不载，《汉书》虽载但有矛盾的地方，由此引起后世很大的争议。据我们统计，迄今大致有以下五种说法：

(1) 建元元年(前140年)冬十月说。此说首倡于司马光的《资治通鉴》。从其说者有：宋人马端临(见《文献通考·选举六》)，清人沈钦韩(见王先谦：《汉书补注》引)、苏舆(见《董子年表》)，现当代人夏曾佑(见夏著：《中国古代史》)、胡适(见胡著：《中国中古史长编》)、钱穆(见钱著：《两汉经学今古文平议》)、范文澜(见范著：《中国通史》)、顾颉刚(见顾著：《秦汉的方士与儒生》)、翦伯赞(见翦著：《中国史纲要》)、侯外庐(见侯著：《中国思想通史》)等。

(2) 建元五年(前136年)说。清人齐召南主此说(见《汉书补注》引)。

(3) 元光元年(前134年)二月说。南宋人王益之主此说(见《两汉纪年》卷十一)。

(4) 元光元年(前134年)五月说。南宋人洪迈在《容斋随笔》中主此说。从其说者有：清人王先谦(见《汉书补注》)，现当代人刘汝霖(见《汉晋学术系年》)、吕思勉(见《吕思勉读史札记》)、郭沫若(见《中国史稿》)、徐复观(见徐著：《两汉思想史》卷二)、施丁(见《社会科学辑刊》1980年第3期《董仲舒天人三策作于元光元年辩》)、朱维铮(见《上海图书馆建馆三十周年论文集》中《经学史：儒术独尊的转折过程》)、金春峰(见金著：《汉代思想史》)、林剑鸣(见林著：《秦汉史》)等。

(5) 元光二年(前133年)至元光四年(前131年)间说。台湾学者戴君仁主此说(见《孔孟学报》十六期《汉武帝罢黜百家非发自董仲舒考》)。

我们认为，上述诸说中以“元光元年(前134年)五月说”证据充分。《汉书·武帝纪》中明文记载：“(元光元年)五月，诏贤良曰……于是董仲舒、公孙弘等出焉。”至于其他诸说，都从推论出发，缺乏坚实的证据，难以成立。具体考证这里无法进行，可参见上列吕思勉、施丁、朱维铮等的考证。

其材，则英俊宜可得也。（《汉书·董仲舒传》）

这正是根据前两年已设置的“五经博士”而提出的建议。到公孙弘当丞相后，于元朔五年（前124年）提出为博士官设弟子员，于是一套为研究经典、培养儒生的完整制度开始形成。

综上所述，经过汉武帝即位后几十年的努力，儒家学说终于被抬上统治思想的位置，完成了统治思想的转折。这对巩固西汉中央集权的大一统局面，削弱和打击地方势力的分裂活动，包括反击外族入侵等，都起了一定的作用。

需要说明，“罢黜百家”并不是如某些论著所认为的禁绝各家的著作和思想，是新的“焚书”。这一文化政策，实际只是提高儒学中经学的地位，将其奉为官方统治思想，此外就是不立“百家”的博士官，在举贤良方正、俊异茂材时不取“百家言”而已。从大量资料中都可看出，在“罢黜百家”以后，各种思想学派并没有被禁止，儒家之外的黄老、刑名、阴阳、兵、农、医诸家的存在都是合法的，不仅可以公开研究和传授，而且还有不少人进入政府为官。如武帝时的御史大夫韩安国就兼学韩非法家和杂家说^①；丞相田蚡亦治杂家的《槃孟》^②；汲黯、郑当时治黄老之言^③；司马迁父子推崇黄老，“是非颇缪于圣人，论大道则先黄老而后六经”（《汉书·司马迁传》）；宗室中的刘德“修黄老术”，“常持《老子》知足之计”，武帝称之为“千里驹”（《汉书·楚元王传》）；一年内四次升官的主父偃是主治纵横术的^④；甚至如张汤、公孙弘，也都更看重刑名法术，“舞文巧诋以辅法”（《汉书·

① 《史记·韩长孺列传》记：韩安国“尝受《韩子》、杂家说于田蚡所。”

② 《史记·魏其武安侯列传》记：田蚡“学《槃孟》诸书”，应劭曰：“诸书，诸子文书”；孟康曰：孔甲《槃孟》二十六篇，杂家书，兼儒、墨、名、法。”

③ 《汉书·张冯汲郑传》记：汲黯“学黄老言”，“好清静”，“治务在无为”；郑当时“好黄老术”。

④ 《史记·平津侯主父列传》记：主父偃“学长短纵横之术，晚乃学《易》、《春秋》、百家言。”

张汤传》),“习文法吏事,缘饰以儒术”(《汉书·公孙弘传》)。所以,后来的汉宣帝会公开声称:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎?”(《汉书·元帝纪》)汉末刘歆父子领校秘书时,“讲六艺传记、诸子、诗赋、数术方技,无所不究”(《汉书·楚元王传》)。由此可知,汉武帝的“罢黜百家”,主要限于官学的范围。所以,其在当时的影响不能估计得太过份,因为当时社会上实际并不存在禁止和废弃“百家”的气氛。至于经学后来把持了文化教育的领域,对封建统治产生重大作用,那是逐步形成的,不能视为一开始就如此了。

三、五经博士与弟子员

汉武帝“罢黜百家,表章六经”,除了改变统治思想之外,最有实质性意义的就是设置“五经博士”、“兴太学”和“开弟子员,设科射策,劝以官禄”这些措施。我们认为,经学的真正确立,亦应于此寻源。

(一) 汉武帝以前的博士制度

关于中国历史上的博士制度,前人已有较广泛深入的研究。如清人胡秉虔的《西京博士考》、张金吾的《两汉五经博士考》等,近人王国维的《汉魏博士考》、钱穆的《两汉博士家法考》、周予同的《博士制度和秦汉政治》等都属有一定影响的作品,为我们今天的研究提供不少便利。

博士是古代学官的名称。《汉书·百官公卿表》曰:“博士,秦官”;《宋书·百官志》记:“博士,班固云秦官。史臣案:六国时往往有博士”;《史记·循吏列传》记:“公仪休,鲁博士,以高第为鲁相。”褚少孙补《史记·龟策列传》记宋国宋元君时有“博士卫平”。《汉书·贾山传》中记:贾山“祖父祛,故魏王时博士弟子也。”清人沈钦韩疑“弟子”

二字为衍文^①。卫平在宋元君时,与孟子同时,宋国是否置有“博士”一官,还缺乏明文可证。但公仪休曾任鲁缪公相,鲁缪公曾尊养过曾申、子思之徒;曾申为曾参之子,子思为孔子之后,都是儒家,鲁国又是儒家的发源地。贾祛,史称为“魏王时博士”;魏文侯曾师子夏而友田子方、段干木,是著名的“礼贤下士”的国君,马端临《文献通考·职官考九》云:“博士,魏官也,魏文侯初置,三晋因之。”根据文献所载,战国时鲁、卫是建置有“博士”的,它似乎与儒家之为“显学”又有关联,与当时国君“礼贤下士”也有一定关系。^②

今人余英时据《战国策·赵策》中“郑同北见赵王”条有“赵王曰:‘子南方之博士,何以教之?’”句,及注云:“博士,辩博之士”;补曰:“秦官有博士,或战国儒士有此称。”及《资治通鉴》记韩灭郑以后都郑的文献,推断郑同“殆韩博士也”^③。按:余英时所据乃南宋鲍彪重定次序的新注本,而南宋姚宏续注本则“博士”作“博士”,故战国时韩国是否有“博士”尚存疑。

又据钱穆、周予同的研究,都认为战国时齐国的“稷下先生”与“博士”异名同实。其理由是:(1)齐国的“稷下先生”在汉代人的著作中也称“博士”。如淳于髡,刘向在其《新序》一书中称“稷下先生”,而在其《说苑》一书中又称“博士淳于髡”(《说苑·尊贤》),可见二者可通。又许慎《五经异义》中谓,“战国时,齐置博士之官”,与别的记载不同。(2)汉代博士有续称“稷下”的。如刘邦拜叔孙通为博士,就号曰“稷嗣君”,意即为嗣风于稷下。郑玄《书赞》谓:“我先师棘下生孔安国”,“棘下生”即“稷下生”,“生”为先生之义。(3)《史记·田敬仲完世家》记“稷下先生”七十余人,与《史记·秦始皇本纪》记博士七十人,

① 王先谦:《汉书补注》引,中华书局1983年版,第1089页。

② 参考王国维:《汉魏博士考》,《观堂集林》卷四,中华书局1959年版,第174—175页。

③ 余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第64页注③。

在员额上也几相似,这是尊慕孔子,孔子弟子七十,故养贤设官亦以七十为准。(4)《史记·田敬仲完世家》记稷下先生“不治而议论”,这与《汉书·百官公卿表》:“博士,秦官”,“掌通古今”;《后汉书·百官志》:“博士,掌教弟子,国有疑事,掌承问对”,在含义上相同(即“不治而议论”与“掌通古今”、“掌承问对”义同)^①。以上四点除第四点有不同意见外^②,其他三点都是很有根据的论断。因此,齐国确也曾设有博士,但齐之博士不一定是儒者,它也是国君“礼贤下士”的产物。从以上可知沈约《宋书·百官志》所言是可信的。

秦统一六国,仍置博士。《汉书·百官公卿表》记:秦朝博士“秩比六百石,员多至数十人”。又据《史记·秦始皇本纪》记:“始皇置酒咸阳宫,博士七十人前为寿”;又侯生、卢生相与谋曰:“博士虽七十人,特备员弗用。”可知秦代博士多至七十人,其中姓名可考者,据王国维说有博士仆射周青臣、博士淳于越、伏生、叔孙通、羊子、黄疵、正先等七人。又刘向《说苑·至公》记:“始皇召群臣面议,博士七十人未对,鲍白令之对文。”蒙文通认为鲍白系鲍丘之误,即《盐铁论·毁学》上提及与李斯同事于荀卿的包丘子,也就是汉初传《诗》的浮丘伯。另散见于诸书的尚有李克、桂贞、卢敖、圜公、沈遂五人^③。以上诸博士中,可知淳于越、伏生、叔孙通、羊子、鲍丘、李克、圜公都是儒家,黄疵为名家,卢敖为神仙家,其余数人不知学派。另据《史记·秦始皇本纪》:“使博士为仙真人诗”,又有“占梦博士”。可知秦代博士中以儒生居多,但不尽是儒生。秦末农民起义时,陈胜亦置博士,孔子的八世孙孔鮒即为陈胜的博士。

汉承秦制,仍置博士。汉高祖二年(前205年),刘邦拜叔孙通为

① 参考钱穆:《两汉经学今古文平议》,台湾东大图书有限公司1971年版,第165—166页;《周子同经学史论著选集》,第729—730页。

② 见余英时:《士与中国文化》,第65—67页。

③ 赵吉惠等:《中国儒学史》,中州古籍出版社1991年版,第244页。

博士。惠帝时，孔鲋的“弟子襄，年五十七，尝为孝惠皇帝博士，迁为长沙太守”（《史记·孔子世家》）。高祖、惠帝时可考的，现存史料仅有这些。这因为当时“尚有干戈，平定四海，亦未遑庠序之事”，“孝惠、高后时，公卿皆武力功臣”，所以对博士建置尚未健全。到文帝时，“颇登用”儒家，所立博士较前为多，据《汉官仪》：“文帝博士七十余人。”这样，在武帝独尊儒术前，博士的数目已与秦制差不多了。西汉文帝、景帝时期所立的博士，有几点值得注意：

其一，儒家“专经”博士的设立。《后汉书·翟酺传》记：“孝文皇帝始置一经博士”^①。如文帝时，治《诗》的博士有申公、韩婴；治《书》的博士有晁错，张生也治《书》为博士，不知在文帝抑或景帝时；景帝时，治《诗》博士又加辕固生；治《春秋》“公羊学”的博士有胡毋生、董仲舒。他们以治《诗》、《书》、《春秋》而立为博士，说明汉王朝统治者对儒家学说已渐渐重视。

其二，这些“一经”博士，并不只治“一经”，有的甚至还兼综儒家以外的学说。如申公传“鲁《诗》”，但又传《春秋》“穀梁学”于瑕丘江公；韩婴除“推诗人之意而作《内外传》数万言”外，“亦以《易》授人，推《易》意而为之传”。再如晁错，在从伏生受《书》之前，曾“学申、商刑名于轵张恢先所”。由此可知，他们虽称以治某经立为博士，但并不只治一经。

其三，文景时所立的博士，并不仅限于“专经”的儒生。如鲁人公孙臣，以言“五德终始”召为博士（《史记·文帝本纪》）；贾谊以“颇通诸子百家之书”，也召为博士（《史记·屈原贾生列传》）；辕固生与黄生争论于景帝前，黄生无所考见，疑亦博士。刘歆在《移太常博士书》中云：“至孝文皇帝……天下众书往往颇出，皆诸子传说，犹广立学官，为置博士。”这里的“诸子传说”，既有如赵岐在《孟子题辞》中所提

^① 按：今本“一经”误作“五经”。

到的《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》，当包括儒家以外的诸子百家言。

其四，当时的诸侯王也有自己立博士的，如河间献王刘德就立有《毛氏诗》、《左氏春秋》的博士。汉武帝凭借西汉王朝前期所积累的财富，凭借景帝所完成的全国统一，再加上他本人的雄才大略及在位时久，对内对外自然多所创建。在文教方面，也将道、名、法、阴阳五行各家统一在儒家里面，完成了学术统一。从此，儒学开始成为中国封建文化的主体。而其所立“博士”，也同文景时期的博士制度区别开来。

（二）五经博士与弟子员

建元五年（前136年），汉武帝正式立“五经博士”。《史记·儒林列传》说：

今上（指汉武帝）即位，赵绾、王臧之属明儒学，而上亦乡之，于是招方正贤良文学之士。自是之后，言《诗》于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂生；言《易》，自菑川田生；言《春秋》，于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。

这里所记，实际上是指从汉初以来的“五经”传授系统，并非武帝所立的“五经博士”。据《汉书·儒林传》的赞中记：

武帝立“五经”博士……《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊而已。

这里，“五经”仅举四，通行的观点认为《诗》在文景时期已立鲁、韩、齐三家，故不举^①。但如前所述，《春秋》“公羊学”在景帝时也已立博士，应该只举《尚书》、《仪礼》、《周易》三经才对，班氏何以会列四经？钱穆认为：“《儒林传》独举四经者，后此四经皆有增设，至宣帝时，增员至十二人。独《诗》惟三家，一犹文景之旧，博士不增，故

^① 南宋王应麟：《困学纪闻》卷八《经说》中提出此观点后，为学术界普遍接受。

亦不及。”^①而其他不以“五经”为博士者，即“诸子传记博士”，遂见罢黜。

其后十二年，即武帝元朔五年（前124年），董仲舒对策时所提出的“兴太学，置明师，以养天下之士”的建议，在丞相公孙弘、太常臧、博士平等人的建议和筹划下得以实施。《史记》和《汉书》的《儒林传》中都详细地记载了此事。兹以《汉书》为本引录如下：

（公孙）弘为学官，悼道之郁滞，乃请曰：“丞相、御史言：制曰‘盖闻导民以礼……太常议，予博士弟子，崇乡里之化，以厉贤材焉。’谨与太常臧、博士平等议，曰：闻三代之道，乡里有教，夏曰校，殷曰庠，周曰序。其劝善也，显之朝廷；其惩恶也，加之刑罚。故教化之行也，建首善自京师起，由内及外。……古者政教未洽，不备其礼，请因旧官而兴焉。为博士官置弟子五十人，复其身。太常择民年十八以上仪状端正者，补博士弟子。郡国县官有好文学（即经学），敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖，所闻，令相长丞上属所二千石。二千石谨察可者，常与计偕，诣太常，得受业如弟子。一岁皆辄课，能通一艺以上，补文学掌故缺；其高第可以为郎中，太常籍奏。即有秀才异等，辄以名闻。其不事学若下材，及不能通一艺，辄罢之，而请诸能称者。”

以上这个方案包括了教育方针、选拔条件、学习和考核方法、修业期满后的分配等一整套措施，其大致可归纳为如下四个要点：

（1）遵循“三代之道”，以实现天下“教化”为务，先办好中央官学，而后推广于地方。

^① 钱穆：《两汉经学今古文平议》，第178页。按：今人沈文倬认为，“终武帝之世，三家《诗》只在私学传授，官学里没有立过博士”。所以当时只立四家博士，班氏不误。此亦为一说，且比较准确（详下一章讨论）。详见沈撰《黄龙十二博士的定员和太学郡国学校的设置》，载于上海图书馆1983年8月编印《上海图书馆建馆三十周年论文集》。

(2)规定为博士官置正式弟子五十人。由太常择民十八岁以上，仪状端正者充任博士弟子，免除他们所担负的国家徭役赋税。

(3)设“受业如弟子”的旁听生。由郡国、县道邑推荐“好文学，敬长上，肃政教，顺乡里，出入不悖”的优秀青年，经郡守、王相审查属实后送报太常，成为旁听生。旁听生没有定员。

(4)定期的考核及任用制度。规定满一年后举行考试，如能通一经以上的，就补文学掌故缺，特别优秀的可以做郎中。才智下等及不能通一经者，令其退学。

这一方案，获得武帝的批准，“制曰：可。”按：在武帝置博士弟子员以前，博士也有弟子，如叔孙通拜博士，与其弟子用绳索在野外演习朝仪礼法。但这只是弟子私下跟从其师，与朝廷没有关系。现在武帝准公孙弘等议，才为博士官置弟子五十人，并经考核可选拔为官。这样，博士弟子便受到政府的优待，被列为仕途正式的身分，而和过去完全不同了。所以史称“自此以来，公卿大夫彬彬多文学之士矣”（《汉书·儒林传》）。

综上所述，可知汉武帝“置五经博士”和“弟子员”之后，“博士”的性质发生了根本性的变化。这变化主要表现在两个方面：

第一，博士之职开始为“专经”的儒家所垄断。博士一职，原本是经学、诸子百家等皆有之，虽然儒家的比重在其中或占得多一些，但从战国时齐国的“稷下先生”，到秦朝的七十博士，再到文景时期的博士，都不限于儒家。及汉武帝置“五经博士”，然后百家传记博士都遭罢黜，儒家优势开始形成。需要说明的是，博士之选，专以通“五经”为准，并非以儒家为准。像《孟子》博士，虽属儒家，但亦属与《老子》等相类的“家人言”（辕固生语），所以就会遭罢黜。而“经”则非晚出的“子书”，它们是上古的“王官之学”，就如《汉书·儒林传》中所谓：“六学者，王教之典籍，先圣所以明天道、正人伦、致至治之成法。”刘歆《七略》中《六艺略》与《诸子略》分列，正是此意。所以，“宗经”与“尊儒”不

能混为一谈。当然,由于儒者“游文于六经之中,留意于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言”,所以才能“于道最为高”,而独出于百家之上,儒家正是以治经才为所重。从此以后,博士的增列和争论,就局限于儒家所重的经籍之内了。

第二,博士的职责从此改变了。从制度上看,汉武帝以前的博士官,承秦制“掌通古今”(六国时期的博士职掌不明),即是一些通晓古今掌故、备皇帝咨询的顾问官。文景时期,如申培、韩婴、辕固、晁错、胡毋子都、董仲舒等博士,他们只是因为治某一经出名而为博士,并不是说他们就是某一经的博士,在职责上他们依然是“通古今”,“具官待问”。自汉武帝置“五经博士”,博士才成为了专经的博士;又自为博士置弟子员以后,专经的博士则又成为“掌教弟子”的教育官,即“经师”。虽然在“国有疑事”时,他们仍“掌承问对”,但主要是职掌教育的教官,以传授经学为业。这样,自汉武帝以后,博士官从秦制的“通古今”的顾问官,变成了汉制的“教弟子”的教育官。

四、经学确立的意义

由孔子创立的儒家学派,在战国数百年里有了很大的发展,但充其量还只是先秦诸子中的“显学”而已;自孔子把本来由周代王官所掌握的典籍用来作为教本讲学授徒之后,这些后来称之为“六经”的典籍开始普及到“士”这个阶层,但“六经”在战国时非唯儒家专有,亦为诸子所共道。经过秦灭六国、秦亡后楚汉相争和汉初的休养生息,到汉武帝统治时期,统治者终于选择了“独尊儒术”这一文化政策。汉武帝“罢黜百家”,立“五经博士”,置“博士弟子员”等一系列举措的施行,一方面标志着“经学”的正式确立,同时也标志着中国历史上持续长达二千年之久的“经学时代”的开始。这是中国历史上的一件大事,直接影响到以后的整个封建社会。经学的确立,有着重大且深远的意

义,这意义除确立了中国封建时代的统治学说这最重要的一点之外,还可概括出如下数端:

第一,“经”名的确立。如前所述,“六经”之名始见于战国时期。《庄子·天运》篇云:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣’”;又云:“夫六经,先王之陈迹也,岂所以迹哉!”这是“六经”一词的首见处。但自战国迄汉武帝时,更为通行的称谓是“六艺”。由于“六艺”中《乐》之有无一直悬而未决,所以实为五。自汉武帝设置“五经博士”,《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》成为“法定的”经典,其书名又添上了“经”字,曰:《诗经》、《书经》、《礼经》(《仪礼》)、《易经》和《春秋经》。从此以后,“五经”被定为“群籍之首”,成为历代所公认的中华民族的原典,从《七略》开始的任何一种图书分类,都必须把“五经”置于冠首的位置。作为公认的中华原典,“五经”从此拥有了不可动摇的神圣地位,被视为如“日月经天,江河行地”的“大经大法”。在此后的二千余年里,“五经”成为中国封建统治思想的最基本的文本依据,上自朝廷的诏令奏议,下至士子的著文发言,都需援引经文作为其立论的根据。“引经据典”,因此也就成了中国历史上一种颇为特殊的政治和文化现象。

第二,标志着中华学术文化发展第一个否定之否定过程的完成。以“五经”这些中华原典为主干,加之对这些经典阐释训解的论著体系和传授体系,就构成了庞杂繁复的专门学问——经学,它既包括了传经之学,也包括了注经之学。自汉代以降迄至清末,经学始终是被封建统治者奉为正统的“官学”。如所周知,所谓“五经”,是唐虞三代到春秋时期的学术文化总汇。它们原本为“王官之学”,到春秋末期,随着“学术下移”而变为“私家之学”,经秦汉之际到汉武帝时又重新成为“官学”。这么一个“从一到多”,又“从多到一”否定之否定过程,实际上反映的是中华学术文化从殷周之际到秦汉之际一千年间的演变轨迹。清儒章学诚曾指出,三代之时,官师政教是合一的,所谓:

有官斯有法，故法具于官；有法斯有书，故官守其书；有书斯有学，故师传其学；有学斯有业，故弟子习其业。官守学业皆出于一，而天下以同文为治，故私门无著述文字。^①

作为古代学术文化总汇的“王官之学”，随着春秋时期的“礼崩乐坏”而出现“官失其守”的局面，于是“诸子蜂起，百家争鸣”。《庄子·天下》篇中道出了上古“道术”由合而分的这一历史走向：

古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。

其明而在数度者，旧法世传之史，尚多有之。其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士，搢绅先生，多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。其数散于天下，而设于中国者，百家之学时或称而道之。

天下大乱，圣贤不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通，犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不偏，一曲之士也。……天下之人，各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣……道术将为天下裂。

这里所概述的是三个历史阶段：古代“王官之学”、孔子所开创的儒家《诗》《书》礼乐之传统及战国诸子之学^②。到了战国末年，“百家争鸣”已夕阳西下，接近尾声了。荀子的出现，就已经初步反映出天下“百虑而一致，殊途而同归”的学术趋势，“荀学”横扫百家而又兼赅百家，并提出“故学者以圣王为师，案以圣王之制为法”（《荀子·解蔽》）。再经由秦始皇、李斯的“别黑白而定一尊”的文化政策，接着就出现了汉武

^① 章学诚：《校讎通义》，《文史通义校注》，中华书局1985年版，第951页。

^② 参看侯外庐：《中国思想通史》第一卷，人民出版社1957年版，第21—22页。

帝、董仲舒的“罢黜百家，表章六经”。从此，开启了中国封建时代的“官学”传统。

第三，儒家正统地位的确立。如前已简单提及的，先秦儒家虽然号称“显学”，但这仅仅是先秦诸子“百家争鸣”中的一个学派。汉武帝由“宗经”开始，其必然的结果就是“尊儒”，到西汉的宣帝、成帝统治时期，儒家已经确立起其统治地位。此点应该说并不奇怪，这是因为，“以传经而传道”，本是从孔子开始就具有的儒家特点，孔子以后的儒家学者，基本上走得都是这条路子。所以，经学的确立，也就使得儒家的地位获得了统治者的肯定。此点容后面再论。

第四，经学的确立使得中国封建时代的教育制度得以建立起来，进而也使得中国封建时代的文官制度得以确立。

第四节 经典范围的扩大过程

一、“七经”：“五经”及《论语》、《孝经》的“升格”

自汉武帝设置“五经博士”，《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》成为政府法定“经典”。这以后，随着封建社会的发展和统治阶级的需要，“经”的领域还有所扩大。于是，就有了“七经”之目。汉代“以孝治天下”，宣传宗法思想，利用血缘作为政治团结的工具，《论语》、《孝经》便“升格”为经，称为“七经”。

“七经”之名，始见于《三国志·蜀书·秦宓传》，谓“文翁遣相如东受七经”；《后汉书·赵典传》注引谢承书中也有“(赵)典学孔子七经”之语。“七经”之实，始见于北宋刘敞的《七经小传》，其以《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《公羊传》、《论语》为“七经”。清全祖望在其《经史问答》中解释七经曰：“七经者，盖六经之外，加《论语》。

东汉则加《孝经》而去《乐》。”清柴绍炳在《考古类编》中则认为，“有称七经者，五经之外，兼《周礼》、《礼记》也。”

据上可知，“七经”之目共有三义：一以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》、《论语》为“七经”；二以《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》、《论语》、《孝经》为“七经”；三以《诗》、《书》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《易》、《春秋》为“七经”。以上三说，以第二说为较多学者所采纳。

汉代尊孔子为“素王”，宣称以“孝”治天下。贵族弟子读书，先授字书，如《仓颉》、《急就》等。俟识得一些文字后，便开始读《论语》和《孝经》。这以后，才能进一步专门学习《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经。“五经”加上《论语》、《孝经》，所以就有“七经”的说法。王国维在《汉魏博士考》中，曾对汉代小学的学习有过简单的概括，其曰：

汉时教初学之所名曰“书馆”，其师名曰“书师”，其书用《仓颉》、《凡将》、《急就》、《元尚》诸篇，其旨在使学童识字习字。……汉人就学，首学书法，其业成者，得试为吏，此一级也；其进则授《尔雅》、《孝经》、《论语》，有以一师专授者，亦有由经师兼授者。（《观堂集林》卷四）

这个概括是准确的，在有关两汉的史料中，我们经常可见到有关皇室、贵族、士大夫少时习《论语》、《孝经》的记载，试举几例如下：

《汉书·昭帝纪》：“昭帝诏曰：‘朕修古帝王之事，通保傅，传《孝经》、《论语》……’”

《汉书·疏广传》：“皇太子年十二，通《论语》、《孝经》。”

《后汉书·皇后纪上》：（邓皇后）“十二通《诗》、《论语》。”

《东观汉纪》卷三：（顺帝）“性宽仁温惠，始入小学，通《孝经》章句。”

《后汉书·范升传》：“九岁通《论语》、《孝经》，及长，习梁丘《易》、《老子》……”

但是，“七经”之名多为习称，并不象后来的“十三经”那样是一种公认的丛书。

二、“九经”取士

“九经”之名，始见于《旧唐书·儒学传上·谷那律传》：

谷那律，魏州昌乐人也。贞观中，累补国子博士。黄门侍郎褚遂良称为“九经库”。寻迁谏议大夫，兼弘文馆学士。

所谓“九经”，历来的说法和用法不少，粗略统计一下约有这么几种：

(1)顾炎武《日知录》：“自汉以来，儒者相传，但言‘五经’；而唐时立之学官，则云‘九经’者，‘三传’、‘三礼’，分而习之，故云九也。”皮锡瑞《经学历史》：“唐分‘三礼’、‘三传’，合《易》、《书》、《诗》为九。”亦即唐代科举取士的“明经”科中考《周礼》、《仪礼》、和《礼记》“三礼”，《左传》、《公羊传》和《穀梁传》“三传”，连同《周易》、《尚书》和《毛诗》，合称为“九经”。

(2)清柴绍炳《考古类编》：“有称九经者，七经之外，兼《论语》、《孝经》也。”此即《周易》、《尚书》、《毛诗》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《春秋》、《论语》、《孝经》合称为“九经”。

(3)宋刻巾箱本“九经”白文，是《周易》、《尚书》、《毛诗》、《左传》、《礼记》、《周礼》、《孝经》、《论语》、《孟子》九经。

(4)明郝敬《九经解》以《周易》、《尚书》、《毛诗》、《春秋》、《礼记》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孟子》为九经。

(5)清纳兰成德《通志堂经解》，以《周易》、《尚书》、《毛诗》、《春秋》、《三礼》、《孝经》、《论语》、《孟子》、《四书》为九经。

(6)清惠栋《九经古义》以《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《仪礼》、《周礼》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》为九经。

以上诸说，实以第一说为重要，即“九经”与唐代科举取士密切相

关,它是“九经”之名最早出现的时代。但是,“九经”设科取士与前引褚遂良说谷那律为“九经库”没有关系。因为谷那律是唐太宗贞观间人,褚遂良称他为“九经库”时任职黄门侍郎,而褚氏在贞观十五年后迁升,不任黄门侍郎了,故此称当在贞观十五年之前。而唐初贞观至高宗永徽年间,尚不存在“九经”设科之事。当时科试以《五经正义》为准,即孔颖达等奉敕编定的《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《左传》的“正义”。而其中又以《礼记》和《左传》二经为特别受到重视。

至于“九经”设科取士,那是隋唐开始的科举制度中的一项,即“明经”的内容。科举制始于隋代,隋文帝废“九品中正制”,隋炀帝始置“进士”诸科。唐因隋制,对科举制加以完善。从武则天执政至唐玄宗开元时代,科举制度已较完善。据《新唐书·选举志上》所载:

唐制,取士之科,多因隋旧,然其大要有三:由学馆者曰生徒,由州县者曰乡贡,皆升于有司而进退之。其科之目,有秀才,有明经,有俊士,有进士,有明法,有明字,有明算,有一史,有三史,有开元礼,有道举,有童子。而经之别,有五经,有三经,有二经,有学究一经,有三礼,有三传,有史科。此岁举之常选也。

从上可知,仅“明经”一科中,有专攻“五经”、“三经”、“二经”、“一经”、“三礼”、“三传”的。“三礼”即:《仪礼》、《周礼》、《礼记》;“三传”即:《左传》、《公羊传》、《穀梁传》;再加上《周易》、《尚书》和《毛诗》,合之即为“九经”。

值得一提的是,已被汉代人尊为“经”的《论语》、《孝经》,虽不在“九经”之列,但却属“明经”各科所必须“兼通”的,因此它们实际上也是“经”。后人有所谓“兼经”之目,即谓《论语》和《孝经》。

三、“十二经”与《尔雅》入经

“十二经”之名目,始见于《庄子·天道》:孔子“于是繙十二经以

说”。陆德明《经典释文》以为“十二经”有三义：其一，以《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经，再加上纬书“六纬”，即为“十二经”；其二，以《易》为上、下经，加上所谓孔子所作的《十翼》，即为“十二经”；其三，以《春秋》“十二公”为“十二经”。以上三义，不免有点牵强附会。南宋晁公武《郡斋读书志》中提出一说：

唐太和中，复制“十二经”，立石国学。

这才是“十二经”之实。

“太和”乃唐文宗第一个年号，从公元827年至835年。此石经又名“开成石经”，因其始刻于太和七年（833年），成于唐文宗开成二年（837年），故得名。“开成石经”中的“十二经”即为：《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《孝经》、《论语》、《尔雅》。从这里可知所谓的“十二经”，除了“九经”加上“兼经”之外，所加出的唯《尔雅》一经而已。

四、“十三经”与《孟子》升格

《孟子》一书，本是“子书”而不是“经典”。《汉书·艺文志》把它归在《诸子略》的“儒家类”，以后的公私书目如《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《崇文总目》、《郡斋读书志》等，都把之列于“子部”。东汉末的赵岐在注解《孟子》一书时，曾提到汉文帝时一度设置过《孟子》的“传记博士”，但此事并不见于《史记》、《汉书》的记载，所以《孟子》“传记博士”即使存在过的话也为时甚短。此外，赵岐还把孟子尊为仅次于孔子的“亚圣”，但这“亚圣”的封号从未被元代以前的官方所认可过^①；孟子首次受到官方封爵是在北宋的元

^① 按：孟子正式被官方封为“亚圣”始于元朝的至顺元年（1330年），事详见《元史·祭祀志五》。

丰六年(1083年),诏封“邹国公”。从两宋以前的官私文献中看,当时提到儒家或儒学一般是“周孔”或“孔颜”并提,鲜见有“孔孟”合称的。以上事实说明孟子其人其书在两宋以前的地位并不高。

从中唐开始,伴随着统治思想的转型和学术风尚的嬗变,情况逐步发生变化,出现了一个“孟子升格”运动^①:孟子名字被厕于孔子之后,成为仅次于孔子的“贤人”;孟子其人被政府封上爵号,从祀孔庙;孟子其书被增入儒经之列,悬为科举功令,后又超越“五经”而跻身“四书”,变成中国士人的首要必读书之一。

最先提出要把《孟子》升“经”的是唐中期的杨绾。唐代宗宝应二年(763年),礼部侍郎杨绾上疏,建议把《孟子》一书与《论语》、《孝经》并列为一“兼经”,增为“明经”考试的科目之一^②。此事虽未见允,但却开启了唐宋间《孟子》由“子”升“经”的先声。

以后,韩愈在其《原道》一文中提出了儒家“道统”,把孟子的地位抬到仅次于孔子的高度。这一思想对唐末的皮日休产生很大影响,皮氏于唐懿宗咸通四年(863年)上书朝廷,又一次提出了《孟子》升格的要求,他说:

圣人之道,不过乎经;经之降者,不过乎史;史之降者,不过乎子。子不异乎道者,《孟子》也。……《孟子》之文,粲若经传……其文继乎六艺,光乎百氏,真圣人之微旨也。若然者,何其道哞哞于前,其书没没于后?……伏请有司:去《庄》、《列》之书,以《孟子》为主,有能精通其义者,其科选视明经。^③

皮日休较杨绾进了一步,即把《孟子》作为单独一经提出。所以如此,是因为唐文宗时所刻“开成石经”已有“十二经”之目,“十三经”所剩

① 参见徐洪兴:《唐宋间的孟子升格运动》,《中国社会科学》1993年第5期。

② 见《新唐书·选举志上》。

③ 皮日休:《皮子文藪》卷九,中华书局1959年版,第95—96页。

唯《孟子》一书。但他的呼吁也没能引起统治者的关注。

五代十国乱世，“孟子升格”运动偃旗息鼓^①。赵宋前期承袭唐代旧制，“明经”取士仍考“九经”。据《玉海》卷四十三载，宋太宗端拱元年（988年），曾命司业孔维等校勘孔颖达《五经正义》，镂板刊行；宋真宗咸平三年（1000年），命国子祭酒邢昺等校定《周礼》、《仪礼》、《公羊传》、《穀梁传》的“正义”，并撰《论语》、《孝经》、《尔雅》的义疏，成“十二经”的注疏新定本。《孟子》一书仍未得到特别的重视^②，惟当时硕儒孙奭在宋真宗大中祥符间曾受命校勘《孟子》，由此“请以孟轲镂板”（《涑水纪闻》卷四），并撰成《孟子音义》二卷。

从宋仁宗庆历（1041—1048年）前后起，“孟子升格”运动重新振起，在范仲淹、欧阳修、胡瑗、孙复、石介、程颢、程颐、张载、王安石等一批学者的重视下，孟子其人其学其书受到特别的尊崇。《孟子》一书由“子”入“经”，便在当时社会思潮的推动下得以实现。具体说，则主要与王安石的变法相关联。宋神宗熙宁四年（1071年），王安石推出其变法中重要组成部分——科举改革，史载：

今定贡举新制：进士罢诗赋、贴经、墨义，各占《诗》、《书》、《易》、《周礼》一经，兼以《论语》、《孟子》。（《续资治通鉴长编》）

这是《孟子》一书首次与《论语》并称为“兼经”，成为科举取士科目的

① 蒋伯潜，《十三经概论》（上海古籍出版社1983年版）提出：五代时后蜀主孟昶刻“蜀石经”（广政石经），已把《孟子》列入，故“十三经”成于五代。按：此说有误。“蜀石经”初刻十经，无《公羊传》、《穀梁传》、《孟子》。《公羊传》、《穀梁传》于北宋仁宗皇祐二年补入。《孟子》更晚，是北宋末徽宗的宣和六年，由知成都的席旦让人补刻进的。证据可见晁公武《郡斋读书志》、顾炎武《石经考》、万斯同《石经考》、杭世骏《石经考异》、王国维《蜀石经残拓本跋》等。蒋先生只知“蜀石经”中有《孟子》，未考其为晚刻，其间相差近180年之久。

② 世传的《十三经注疏》中，《孟子疏》旧题孙奭撰，实是南宋时人的伪作，此疏朱熹首先考定为伪书，其云：“《孟子疏》，乃邵武士人假作，蔡季通知其人。当孔颖达时，未尚《孟子》，只尚《论语》、《孝经》尔。其书全不似疏样，不曾解出名物制度，只绕缠岐岐之说耳。”（《朱子语类》卷一九，第443页）以后，经清儒钱大昕（见《十驾斋养新录》）、焦循（见《孟子正义》）等的考定，伪书之说遂为学界定论。

记录。到宋徽宗宣和六年(1124年)知成都席旦令人补刻《孟子石经》，增入“蜀石经”(广政石经)中，《孟子》成为实际的“十三经”之一。“十三经”之实亦从此开始。

宋室南渡后，《孟子》一书的地位已确定不移，宋高宗御书石经，《孟子》亦列其中^①。以后朱熹精心撰成《四书集注》，《孟子》又成为其中之一。到宋宁宗嘉定五年(1212年)，国子司业刘燠奏准将朱熹《论语孟子集注》定为官方之学。差不多同时的目录学家陈振孙，又正式从目录学上把《孟子》由“子”升入“经部”，其谓：

自韩文公称孔子传之孟轲，轲死不得其传，天下学者咸曰“孔孟”。《孟子》之书，固非荀、扬以降所可同日而语。今国家设科，《论》、《孟》并列于经，而程氏诸儒训解二书常相表里，故合为一类。^②

至此为止，《孟子》一书由“子”升“经”的过程宣告全部完成。

自《孟子》升格为“经”以后，“十三经”结集也得以完成，其标志就是从南宋开始合刻《十三经注疏》。“十三经”从此成为一部丛书，明代嘉靖、万历间都曾刊行，清乾隆年间又有武英殿聚珍本，且又刻经文于石，立之太学。至阮元据宋本重刊，并撰《十三经注疏校勘记》，这个本子就成为今天的通行本^③。

经典领域的扩大，至“十三经”而定，以后又有人提出“十四经”、

① 见顾炎武：《石经考》等，文渊阁《四库全书》本。

② 陈振孙：《直斋书录解題》卷三《语孟类》，文渊阁《四库全书》本。

③ 今通行本《十三经注疏》是：(1)《周易》：用魏王弼、韩康伯注，唐孔颖达等正义；(2)《尚书》：用旧题汉孔安国传，孔颖达等正义；(3)《毛诗》：用汉毛公传，汉郑玄笺，孔颖达等正义；(4)《周礼》：用郑玄注，唐贾公彦疏；(5)《仪礼》：用郑玄注，贾公彦疏；(6)《礼记》：用郑玄注，孔颖达等正义；(7)《春秋左传》：用晋杜预注，孔颖达等正义；(8)《春秋公羊传》：用汉何休注，唐徐彦疏；(9)《春秋穀梁传》：用晋范宁注，唐杨士勋疏；(10)《论语》：用魏何晏集解，宋邢昺疏；(11)《孝经》：用唐玄宗注，邢昺疏；(12)《尔雅》：用晋郭璞注，邢昺疏；(13)《孟子》：用汉赵岐注，旧题宋孙奭疏。

“二十一经”等概念^①，但都未能流行开来。

五、《大学》、《中庸》的独立与“四书”集结

儒经的领域虽然至“十三经”而定，但从南宋起，在“十三经”内部又出现一个“四书”经典化的过程，从而形成了不同于汉唐经学体系的宋元明清的经学体系。如果说汉唐的经学体系是以“五经”为主要文本的，那么，宋元明清的经学体系则是以“四书”为其主要文本的；前者的官方标准解释是《五经正义》，后者的官方标准解释就是《四书集注》。

所谓“四书”，是《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》四部著作的合称。它们原先都各自单独传世，而《大学》和《中庸》仅是《小戴礼记》中的两篇。把它们编在一起，始于南宋的理学大师朱熹。

自北宋开始，儒家经学进入了一个新的系统——宋学。按宋儒普遍的意见，《大学》是孔子讲授“初学入德之门”的要籍，由曾子整理成文；《中庸》是孔门“传授心法”的要籍，由曾子所传、而由子思“笔之于书以授孟子”的。这两部著作与《论语》、《孟子》表达了儒家的基本思想体系，是儒学价值系统和工夫系统的理论依据，因此也是研治儒学的最重要的文献。朱熹就是根据这一观点，把《大学》和《中庸》两篇从《礼记》中单独抽出，与《论语》、《孟子》合编在一起。他分别为这四部书作了注释，其中《大学》和《中庸》的注释称之为“章句”，《论语》和《孟子》的注释因引用前人的说法较多，故称之为“集注”。后人便合称其为《四书章句集注》或《四书集注》、《四子书》（即由孔子、孟子、曾

^① 如宋代史绳祖提出在“十三经”之外加《大戴礼记》（《学斋占毕》）为“十四经”；清段玉裁提出在“十三经”之外加《大戴礼记》、《国语》、《史记》、《汉书》、《资治通鉴》、《说文解字》、《周髀算经》、《九章算术》八书为“二十一经”（见章太炎《检论·清儒》）。

子、子思四子所著),简称即为“四书”。

自“四书”出,《大学》、《中庸》就有了独立存在的意义及价值。并且,在“四书”中,《大学》、《中庸》的地位又高于《论语》和《孟子》,这从朱熹对“四书”次序的排列中可以反映出来。“四书”的排列次序,今通行本是《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。实际上,朱熹在其编排中,是把《中庸》置于最后的。朱熹的排列有其含义,他自己曾有说明:

某要人先读《大学》,以定其规模;次读《论语》,以立其根本;次读《孟子》,以观其发越;次读《中庸》,以求古人之微妙处。《大学》一篇,有等级次第,总作一处易晓,宜先看。《论语》却实,但言语散见,初看亦难。《孟子》有感激兴发人心处。《中庸》亦难读,看三书后,方宜读之。(《朱子语类》卷一四)

这里朱熹虽从难易处着眼,但就其“定其规模”及“古人之微妙处”二语分析,他是把《大学》看作纲领,故列于首位;把《中庸》看作精髓,故列于最后。这一起一结,首尾呼应,中间以孔、孟的言论作印证,从而构筑了一个完整的思想体系。这就说明了,朱熹在“四书”中更偏重于《大学》和《中庸》这首尾两篇。

《四书章句集注》首刊于南宋光宗绍熙元年(1190年),当时并未被统治者重视,但以后地位却日益上升。至元朝仁宗延祐年间(1314—1320年),恢复科举考试,正式规定以“四书”、“五经”取士,朱熹的注释从此成为了法定读本。元代邱葵《周礼补亡》序中云“圣朝以六经取士”,说明元人已把“四书”视为一经。明永乐十三年(1415年),胡广等奉敕编《四书大全》三十卷,与《五经大全》并颁学官。而科场之中,“四书”义比“五经”义更受人重视。《明史·艺文志》在“经部”特立“四书”一类。清承明制,科举亦以“四书”为重,清乾隆间编的《四库全书》,在“经部”亦列出“四书”一类。康熙帝还亲自撰写《日讲四书解义》二十六卷,四库馆臣承旨立言,认为:

内圣外王之道备于孔子,孔子之心法寓于六经,六经之精

要括于《论语》，而曾子、子思、孟子衍其绪。故《论语》始于言学，终于尧、舜、汤、武之政，尊美屏恶之训；《大学》始于格物致知，终于治国平天下；《中庸》始于中和位育，终于笃恭而天下平；《孟子》始于义利之辨，终于尧、舜以来之道统。圣贤立言之大旨，灼然可见。盖千古帝王之枢要，不仅经生章句之业也。

从以上所举，足可见“四书”在元、明、清三代所受的尊崇。因此，“四书”的经典化，实为宋代开始的经学中之一个重要问题。自元代起直至清末废科举前的最后的一些岁月里，“四书”始终与“五经”并列，而且被视为“六经之阶梯”（朱熹语），为初学者所必读，而其实际地位和影响则是凌驾于“五经”之上的。

第五节 经学的流变及“经学时代”的终结

一、经学史分期诸说：六期说、十期说

经学成为封建统治思想学说，从汉代到清朝，其间经历了二千多年漫长的过程。对经学历史的演变之描述，历代正史的《儒林传》或《儒学传》及《艺文志》《经籍志》等照例都会有一些，它们大多被置于前面，也有在中间或结尾的论赞处。及至清乾隆年间，《四库全书总目提要·经部总叙》，首次对近二千年的经学演变史作出了分期，其文曰：

自汉京以后，垂二千年，儒者沿波，学凡六变。其初专门授受，递禀师承，非惟诂训相传，莫敢同异，即篇章字句，亦恪守所闻，其学笃实谨严，及其弊也拘。王弼、王肃，稍持异议，流风所扇，或信或疑。越孔（颖达）、贾（公彦）、啖（助）、赵（匡），以及北宋孙复、刘敞等，各自论说，不相统摄，及其弊也杂。洛、闽继起，道

学大昌,摆落汉唐,独研义理,凡经师旧说,俱排斥以为不足信,其学务别是非,及其弊也悍。学脉旁分,攀缘日众,驱除异己,务定一尊,自宋末以逮明初,其学不迂,及其弊也党。主持太过,势有所偏,材辨聪明,激而横决。自明正德以后,其学各抒心得,及其弊也肆。空谈臆断,考证必疏,于是博雅之儒引古义以抵其隙。国初诸家,其学徵实不诬,及其弊也琐。

以上这段文字,把经学确立至清初的经学流变,分为两汉时期、魏晋至宋初时期、宋初至宋末时期、宋末至明初时期、明正德至明末时期、清初时期。四库馆臣以简洁的语句揭示了经学六个时期各自的特色,尤其各以一个字,即“拘”、“杂”、“悍”、“党”、“肆”、“琐”,来概括六期经学的弊病,十分精彩。

清嘉庆年间,江藩在《国朝汉学师承记》卷首中又提出了“十期说”:

(三代)先王经国之制,井田与学校相维……耕夫余子,亦得秉耒横经,渐《诗》《书》之化,被教养之泽……

(秦与汉初)秦并天下,燔《诗》《书》,杀术士,圣人之道坠矣。然士隐山泽岩壁之间者,抱遗经,传口说,不绝于世,汉兴,乃出。言《易》,淄川田生……

(西汉)自兹以后,专门之学兴,命氏之儒起。六经五典,各信师承,嗣守章句,期乎勿失。西都儒士,开横舍,延学徒,诵先王之书,被儒者之服,彬彬然有洙泗之风焉。

(东汉)爰及东京,硕学大师,贾、服之外,咸推高密郑君,生炎汉之季,守孔子之学,训义优洽,博综群经……

(晋)王肃自谓辨理依经,逞其私说,伪作《家语》,妄撰《圣证》,以外戚之尊,盛行晋代。王弼宗老庄而注《周易》,杜预废贾、服而释《春秋》,梅賾上伪书,费甝为义疏……

(宋、齐以降)师承凌替,江左儒门,参差互出矣。然河洛尚知

服古，不改旧章……

(唐)唐太宗挺生于干戈之世……即位后，雠正五经，颁示天下，命诸儒释章句，为义疏……

(宋)宋初承唐之弊，而邪说诡言，乱圣非圣，殆有甚焉。如欧阳修之《诗》、孙明复之《春秋》、王安石之《新义》是已。至于濂、洛、关、闽之学，不究礼乐之源，独标性命之旨，义疏诸书，束置高阁，视如糟粕，弃等弁髦……

(元明之际)以制义取士，古学几绝。而有明三百年，四方秀艾，困于帖括，以讲章为经学……

(清)我世祖章皇帝握贞符……至高宗纯皇帝，御极六十年，久道化成……于《诗》则依毛、郑，溯孔门授受之渊源，事必有征，义必有本，臆说武断，概不取焉。……至本朝三惠之学，盛于吴中，江永、戴震诸君，继起于歙，从此汉学昌明。

江藩关于经学史分期问题的议论，有一些真知灼见，也但带有明显的偏见。如其对郑玄、王肃的评价就有点偏高、偏低。又如对宋、元、明的经学也是一笔抹杀，以为只有清朝才使经学重兴。其实，明清之间学术还有继承性的一面，如清阎若璩、惠栋的《尚书》研究，就源于明代梅鹗《尚书考异》；如再进一步追溯的话，可追至宋代的吴棫、朱熹和元朝的吴澄。再如顾炎武的《音学五书》，就源于明代陈第的《毛诗古音考》。此外，江藩也没有提及清代的常州学派。

近代的皮锡瑞撰写《经学历史》，又提出了新的“十期说”。他把《经学历史》分为十章，每章就是经学演变的一个“时代”：

第一期，从孔子删定六经至孔子死，称为“经学开辟时代”；

第二期，孔子死后至秦朝，称为“经学流传时代”；

第三期，西汉，称为“经学昌明时代”；

第四期，东汉，称为“经学极盛时代”；

第五期，魏晋，称为“经学中衰时代”；

第六期,南北朝,称为“经学分立时代”;

第七期,隋唐,称为“经学统一时代”;

第八期,宋,称为“经学变古时代”;

第九期,元明,称为“经学积衰时代”;

第十期,清,称为“经学复盛时代”。

皮锡瑞关于经学史十个时期,优点在于简明扼要。但他的分期看来清清楚楚,实则不清不楚,是一种表面上的分期,只在现象上求同求异,而没从根本上去探究原因。他的分期说也反映了明显的今文经学立场。

此外,“五四运动”以前,还有些学者提出以断代分期、以学派代替分期的意见。总之,这些传统的说法,自有其一定的道理,给后人以启发。但以今天的眼光来看,它们又有很大的不足。

二、经学演化的历程

根据目前学术研究的成果,自汉代至“五四”新文化运动,经学经历了确立、发展、变异、消解和终结的复杂过程。

西汉武帝时期,使儒家学说从先秦诸子中的“显学”之一,一变而为官方之学即经学,从而确立了中国封建时代占统治地位的意识形态。“罢黜百家,表章六经”的转折,并不是出于汉武帝个人志趣好恶的偶然因素,而是封建社会发展的必由历史选择。自秦汉大一统封建帝国开创,统治者为了统一意识形态,曾先后选择过法家和黄老道家的学说作为统治思想,但实践证明它们只能行于一时。相比之下,儒家的经学才能真正适应封建统一帝国的长远需要。儒家经典中关于树立纲常名教、关于确立宗法等级秩序、关于调节各种社会关系的政治伦理规范等基本学说,适应了当时整个封建社会的必需。以董仲舒为代表,把儒家经典《春秋》,与战国以来风行不衰的阴阳家的“五行”

学说,以及汉初盛极一时的黄老“无为”思想,包括法家的一些思想,整合在一起,构造出一个以“天人感应”神学目的论为特征的理论框架。这个理论框架后又经过了不少儒家学者的充实和完善,如加进了《尚书》的“《洪范》五行”、《周易》的“阴阳卦气”、《齐诗》的“四始五际”、《礼记》的“明堂阴阳”等,从而形成了一个完整的思想和学术体系。这个体系,为统治者提供了一种思维模式和理论形态,也表述了封建统治阶级的利益和幻想,适应了封建统一帝国的需要,从而为汉代统治者所接受。从当时所流行的经学言,那就是今文经学。

西汉后期,原先已经发现一些古文经书,也引起一些学者的研究及传授,逐渐形成了“古文经学”。以刘歆为代表的古文经学学者,为了也取得官学的资格,与今文经学学者展开了激烈的论战。西汉末,王莽利用刘歆提倡的古文经《周礼》,作为其“改制”的依据,提高了古文经学的地位。东汉时,立于学官的今文经学热衷于讖纬内学,许多经师拘守于师法、家法。由于古文经学是“私学”,对现实政治的依附相对较少,其学者大多又能博通群经、融汇贯通,于是逐渐开始压倒今文经学。东汉末期,经学大师郑玄立足古文,兼采今文,遍注群经,形成所谓的“通学”——郑学,并得到广泛的流传。曹魏末期,王肃利用其政治势力,遍注群经,形成了所谓的“王学”,企图抗衡郑玄之学。至西晋初期,“王学”、“郑学”两派并立为官学,实际上它们都是今、古文学从对立到混一的产物。

东晋十六国及南北朝时期,今文经典已近消失,古文经典流传渐广,经学出现变异形态。因当时政治上南北对峙,经学也分裂成“南学”和“北学”。南朝重《礼》学,因时代特色,又颇受玄学和佛教影响,讲经兼采众说,编出比“注”更详的“义疏”。北朝的经师比较拘泥保守,不能别出新义,遵从旧说。隋唐时期,全国政治上统一,为经学的统一创造了条件。唐初孔颖达奉旨编成《五经正义》,以“南学”为主统一了南北“义疏”。

经学从中唐后进入一个新的历史发展阶段。到北宋中期,正式形成与以往不同的经学系统——“宋学”。“宋学”之所以会产生,其背景颇为复杂。它既是经学自身矛盾运动的结果,也是在外来异质文化冲击和挑战下,中国固有文化传统所作出的回应,同时又与封建社会由前期向后期转型时的政治特点联系在一起。宋学崛起于北宋仁宗的庆历之际,当时以胡瑗为代表的“苏湖学派”、以孙复为代表的“泰山学派”、以欧阳修为代表的“江西学派”等,疑传感经,对否定旧有的经学形态有很大贡献,基本上完成了从义疏之学向义理之学的转化。以后义理之学又向纵深发展,性理之学成为其主流。周敦颐的“濂学”、二程的“洛学”、张载的“关学”、王安石的“新学”、苏轼的“蜀学”成为北宋性理之学的代表。南宋开始,“洛学”蔚为大宗,发展成为以朱熹集大成的“程朱理学”。在讲求“道问学”的程朱理学形成之同时,出现了反对派,即讲求“尊德性”的陆九渊“陆学”,和讲求“事功”的“浙东学派”(包括吕祖谦的“吕学”、陈亮的“永康学”、叶适的“永嘉学”),此外还有别出一路的张栻的“湖湘学派”。

元明二朝沿着宋学的路子走下去。程朱理学由于得到朝廷的支持和提倡,登上正统的“宝座”,成为占统治地位的思想学说。但正因为如此,也就使得它意识形态化和“八股化”,丧失了它在宋代时所具有的活力。而陆九渊的“心学”,则因为得到王阳明“王学”的加入,开始颇得一些学者的欣赏,到明中期以后十分流行。但“王学”后来变得日益空疏,流为“狂禅”。因此,元明时期的经学没有大的发展。

清代是经学的复兴时代。表面上,程朱理学依然是官方正统学说,但实质上清代的学术主流已非理学。变的原因主要有二:就外因而言,是异族入主中原后采取防范的高压政策,钳制知识分子;就内因而言,则是学术演进的内在逻辑,宋学内部“道问学”与“尊德性”各是其是的争论,促使一部分学者另辟蹊径,回归儒经原典去寻找立论之依据。清初的顾炎武反抗清朝压迫,反对程朱、陆王之学的空疏无

用,打出了“舍经学无理学”的旗号。主张根据经书和历史立论,以达“明道救世”之目的,提倡恢复古文经学。到乾隆、嘉庆年间,由于清廷压迫的加重,士大夫渐渐脱离“经世致用”的实践,形成了所谓的“汉学”(朴学)。它主要分为两大支:一支称“吴派”,起于惠周惕而成于惠栋,主张搜集汉代经师注解,加以疏通,以阐明经书大义。一支称“皖派”,起于江永而成于戴震,主张从音韵、训诂、天算、地理、音律、典章制度等方面入手,阐明经典中的大义与哲理。另外,由清初黄宗羲所开创的清代“浙东学派”,与这两派有一定的关联但又不尽相同,其特色是经史并重。以上这些学派,近人又统称为“乾嘉学派”、“古文学派”或“清代古文学派”。他们从校订解释经义,扩大到考究历史、地理、诸子、金石、艺术、科学、版本目录等,对于古籍和史料的整理作出了巨大贡献,而其弊病则在于脱离现实、烦琐细碎。当时的宋学已“竭而无余华”,除了官方的理学之外,还有就是一批以文章出名的“桐城派”文士。

历史演进至清朝的道光年间,乾嘉盛行的考据之学已发展至极,于是经学又生变局。当时经学之所以能变及会变,一方面,固然是清廷“文字狱”的恐怖氛围在一定程度上有所淡化,另一方面,就是新的社会与政治危机正在日益加深。从“皖派”衍生出来的“扬州学派”,已开始不满于皓首穷经而不解世事的学风;而讲求“微言大义”的今文经学也正在崛起,出现了以庄存与、刘逢禄为代表的“常州学派”。鸦片战争爆发前后,“常州学派”的龚自珍、魏源打出《春秋》“公羊学”旗号,借经学议政事、改风俗、思人才、正学术,经学进入近代阶段。

近代经学的主要特征是转向与变革,而其中精锐者,更成为新思潮的组成部分。以“公羊学”为主干的今文经学是近代经学的主旋律。从龚自珍、魏源开始,经学研究 with 经世、救亡、图存的政治目的紧密地结合在一起,发展到了康有为、梁启超,利用《春秋》“公羊学”之“托古改制”的学说,作为其维新变法的理论依据。在近代经学演进过程中,

还出现了一股调和“汉学”与“宋学”的思潮。调和汉宋者，在辨析汉宋学术异同的同时，重新提倡义理之学，主张“汉宋兼容”。其目的也是面对现实，维护封建统治。近代经学中的古文经学，虽还延续“乾嘉学派”的治学风格，但其学术取向也发生根本的变化，尤其是到了章太炎那里，更从经学研究中引出国民的民族意识，以作为反清排满、民族救亡的理论武器。

晚清的经今古文学之争，其意义除了政治之外，还在于对传统经学起了消解的作用。康有为以今文经学当作其变法维新的理论根据，彻底否定“古文经学”，认为古文经典都是由刘歆伪造出来的，他把孔子推到至高无上的位置，奉孔子为“教主”。而古文经学派的章太炎，则大倡“六经皆史”的说法，极力主张孔子的贡献主要在整理及传授“六经”方面，这是公然向被历代封建统治者奉为偶像而顶礼膜拜的孔子权威的挑战。康有为和章太炎都是经学大师，他们都推尊经学。倘若我们把经典比作庙宇，把孔子比作神像的话，那么，康有为的做法正好像是为了装饰神像而去拆毁庙宇；而章太炎的做法则犹如为了研究庙宇却又推倒了神像。他们并没有想到，他们各自的做法恰恰是对经学起到了的一种无意识的消解作用。

辛亥革命以后，封建帝制覆灭，经学既不可能继续作为维护封建专制制度的圣典，其作为封建统治学说的地位便告终结。这以后，虽然仍有一些人大喊“尊孔读经”，并创立“孔教会”，“冀以挽救人心，维持国教”，但这已无济于事了。时代毕竟不同了，经学赖以成为封建统治学说的政治背景已经退出了历史的舞台。

当然，“经学时代”虽已终结，但经学作为中国传统文化的一个重要组成部分并没有也不可能消失。“五四”新文化运动后，经学已开始转向学术方面的研究，经典也成为供学者研究的、体现中华民族精神的原典和文本依据。

第二章 学派界说之一：汉学系统

第一节 传统经学流派诸说述评

一、清代的“两派说”、“三派说”和“四派说”

经学作为中国封建时代统治学说和文化“正统”，本身是在不断发展变化着的。由于经典内涵的丰富多样，就使经典可以适应不同时代的需要，而研究者也就可以有自己不同的兴趣和侧重，并作出不同方向的引申与发挥。于是，经学在发展过程中，就自然而然地形成了若干既彼此传承又彼此不同的学术系统或者学术流派。并且，在每个大的系统之下，又形成了不少小的学派。

有意识地对历史上的经学进行分派，是从清代才真正开始的。对如何来区分和确定经学演变过程中的学派问题，因立场、观点和方法的不同，前人就有诸多不同的说法。清代就已有“两派说”、“三派说”和“四派说”等。

（一）“两派说”

“两派说”即把经学派别分为“汉学”和“宋学”。这个观点，可以清乾隆年间纪昀主编的《四库全书总目提要》为代表，其卷一《经部总叙》曰：

自汉京以后，垂二千年，儒者沿波，学凡六变。……要其归宿，则不过汉学、宋学两家，互为胜负。

又《四库全书总目提要》卷三五朱熹《四书章句集注》“提要”曰：

盖考证之学，宋儒不及汉儒；义理之学，汉儒亦不及宋儒。言岂一端，要各有当。

嘉庆、道光间，江藩撰《国朝汉学师承记》和《国朝宋学渊源记》，“两派说”更是泾渭分明。阮元在《国史儒林传序》中就取此说，曰：“两汉名教，得儒经之功；宋明讲学，得师道之益。皆于周孔之道得其分合，未可偏讥而互诮也。”^①

（二）“三派说”

“三派说”把经学分为“汉学”、“宋学”和“清学”（“国朝学”）三派；或“汉学”（西汉今文经学）、“新学”（刘歆之学包括东汉古文经学）和“宋学”三派。前者以嘉、道间的龚自珍为代表，后者以晚清的康有为为代表。

龚自珍是专门针对江藩的《国朝汉学师承记》而提出的，他在《与江子屏笈》中指出：

其曰《国朝汉学师承记》，名目有十不安焉，改为《国朝经学师承记》。敢贡其说：夫读书者实事求是，千古同之，此虽汉人语，非汉人所能专。一不安也。本朝自有学，非汉学，有汉人稍开门径，而近加遽密者；有汉人未开之门径，谓之“汉学”，不甚甘心。不安二也。琐碎短钉，不可谓非学，不得为汉学。三也。汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？四也。若以汉与宋

^① 阮元：《擘经室文集》卷二《国史儒林传序》，《四部备要》本。

对峙，尤非大方之言，汉人何尝不谈性道？五也。宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心。六也。近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受。七也。汉人有一种风气，与经无与，而附于经，谬以裨竈、梓慎之言为经，因以汨陈五行，矫诬上帝为说经，大《易》、《洪范》，身无完肤，虽刘向亦不免，以及东京内学，本朝何尝有此恶习？本朝人又不受矣。八也。本朝别有绝特之士，涵泳白文，创获于经，非汉非宋，亦惟其是而已矣，方且为门户之见者所摈。九也。国初之学，与乾隆初年以来之学问不同，国初人即不专立汉学门户，大旨欠区别。十也。^①

康有为的观点是在《新学伪经考》的《序目》中提出的：

夫古学所以得名者，以诸经之出于孔壁，写以古文也。夫孔壁既虚，古文亦贗，伪而已矣，何古之云！后汉之时，学分今、古，既托于孔壁，自以古为尊，此新歆所以售其欺伪者也。今罪人斯得，旧案肃清，必也正名，无使乱实。歆既饰经佐篡，身为新臣，则经为“新学”，名义之正，复何辞焉！后世汉宋互争，门户水火，自此视之，凡后世所指目为汉学者，皆贾（逵）、马（融）、许（慎）、郑（玄）之学，乃“新学”，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。^②

（三）“四派说”

“四派说”也有两种说法。其一是从内容上来区分，把经学分为今文学、古文学、郑氏（玄）学和朱子（熹）学四派。主此说者是晚清的叶德辉，他在《皮锡瑞六艺论疏证序》中云：

① 《龚自珍全集》第五辑《与江子屏笺》，上海人民出版社1957年版，第346—347页。

② 《新学伪经考·序目》，《康有为全集》第一集，第573页。

自汉以来,传孔子之道者,有四学。四学者:今文学、古文学、郑氏学、朱子学也。“秦火”之厄,汉初诸儒,壁藏口授,萌芽渐著于竹帛。当时读者以隶书释之,谓之今文。今文者,对古文而立名也。自后古文之学,则为大宗。门户纷争,互相攻驳,至有父子异学,同乡相非,如刘歆之于刘向,梁丘贺之于孟喜,甚可笑也。故终汉之世,师说愈盛,而经学愈衰。至郑康成出,始一扫而空之。于是集今古文之大成,破经生之拘陋。当时弟子遍于齐鲁,传衍递于三国。至南北朝时,其学尤大行于河洛间。故唐以前之经学,唯郑氏为一大宗已。五季之乱,图籍荡亡,北宋诸贤,如欧、苏、王、刘、永嘉诸公,五经皆有传注。其弊至唾弃一切旧文训诂,自创新义,以为得圣学之真传,而经残古之风于是乎益炽。迨朱子乃力纠其失,兼取汉、唐诸儒之长,其学洞贯百家,往往求之古史、子书,以补传注之未备。又喜校古书同异,搜罗逸文……故近儒著书之法,皆朱子学也。^①

“四派说”的第二种说法,则是从时间上来区分的。主此说者为清末民初的刘师培,他在其《经学教科书》的《序例》中云:

经学派别不同,大抵两汉为一派,三国、隋唐为一派,宋、元、明为一派,近儒别为一派。

二、“五四”以后的“三系说”和“新三派说”

“五四”新文化运动以后,经学虽然退出了历史舞台,但经学史的研究仍在学术界进行着。范文澜对经学分派的看法,提出了“三系说”,周予同则提出了“新三派说”。

(一)“三系说”

^① 转引自皮名振:《皮鹿门先生年谱》,商务印书馆1939年版,第64—66页。

范文澜的“三系说”，是他1940年在延安讲《中国经学史的演变》时提出的。所谓“三系”，即“汉学系”、“宋学系”和“新汉学系”。他说：

经学史可以划分三个部分：

(1) 汉学系—从孔子到唐人《九经正义》，其中包括孔子、孟、荀、今文学、古文学，南学、北学，两汉是极盛时代。

(2) 宋学系—从唐韩愈到清代理学，其中包括韩愈、濂、洛、关、闽、陆、王，两宋是极盛时代。

(3) 新汉学系—从清初到“五四”运动，其中包括顾炎武、黄宗羲、戴震、康有为，乾嘉是极盛时代。

汉学、宋学、新汉学各有不同的质态。一般说来，宋学讲求心性哲学，着重纲常伦理，把讲求训诂名物、五行讖纬的汉学否定了。新汉学重新讲求训诂名物，把空疏浅陋的宋学又否定了。同时汉学目的在致用，发展古史为经学；新汉学不讲致用，发展经学为古史（考据），所以新汉学与汉学，不是简单的循环，而是前进的发展。^①

（二）“新三派说”

周予同“新三派说”，是在他“三派说”基础上发展来的。早在1928年注释皮锡瑞《经学历史》时，他就提出“经学的三大派”之说，即：“西汉今文学”，“东汉古文学”，“宋学”。在简明地概述了这三派的内涵后，他说：

上文“经学的三大派”说，自然是极其粗枝大叶的叙述；假使详密的观察，不仅清代复兴的古文学同东汉原始的古文学不同，清代复兴的今文学同西汉原始的今文学不同，元、明的宋学与北

^① 范文澜：《中国经学史的演变——延安哲学年会讲演提纲》，《范文澜历史论文选集》，中国社会科学出版社1979年版。

宋的宋学不同；就是各派自身的流别，以及学者自身思想的变迁，都须加以烦琐的说明；但这决不是这简短的篇章所能容纳了。这三派的不同，简明些说，就是今文学以孔子为政治家，以六经为孔子致治之说，所以偏重于“微言大义”，其特色为功利的，而其流弊为狂妄。古文学以孔子为史学家，以六经为孔子整理古代史料之书，所以偏重于“名物训诂”，其特色为考证的，而其流弊为烦琐。宋学以孔子为哲学家，以六经为孔子载道之具，所以偏重于心性理气，其特色为玄想的，而其流弊为空疏。总之，三派固各有其缺点，亦各有其优点。^①

周予同以后对自己的观点作了修正，提出了“新三派说”^②。“新三派说”把原“三派说”中的“西汉今文学”和“东汉古文学”合而为一，名之曰“汉学”，在“宋学”之后又增加了“新史学”一派。“新史学”的内涵概括如下：

以孔子为教育家、社会思想家，是先秦诸子之一、儒家的开创者；以《论语》为记录儒家言行的可靠的史料；偏重于孔子的思想体系；其特色为批判的；而其流弊为武断；“新史学”对学术的关系，属于社会思想史，即文化史的一个组成部分；其开创者为梁启超，梁氏在经学上所持的观念，与康有为《孔子改制考》有关。^③

三、对前人诸说的评估及“新四系说”的构想

以上诸多说法，从总体上看，都有部分的合理成分，只是有的合

① 皮锡瑞：《经学历史》，第3—4页，周予同《序言》。

② 这个“新三派说”，周予同没有正式发表过，是二十世纪六十年代初在复旦大学讲授“中国经学史”课程时提出的。

③ 这里所引是我们根据当时许道勋、刘修明的听课笔记整理出来的。

理性多一点,有的少一点罢了。

较早的“两派说”,是一种比较笼统的分法,但也不能苛求于古人,其首创之功实不可没。再者,从经学师承关系与治学方法的特点出发,区分汉学与宋学之不同,也不能说一无是处。不过,它却是毛病较多的一说。毛病有三:其一,考证之学与义理之学并不绝然分离,也不是绝对地属于谁,汉学不单是考据,宋学也不单是义理,其中需要作出具体的个案分析,不能笼统言之。其二,乾嘉学者的“汉学”,实专指东汉古文经学,并不包括西汉今文经学在内的派别,这就截去了经学史之首。其三,乾嘉学者自以为所治学问就是纯粹的“汉学”,这也不符合实际,此点龚自珍已有批评,后来的章太炎等不少学者也认为“清学”不等于“汉学”。如章太炎在《清儒》一文中指出:

大抵清世经儒,自“今文”而外,大体与汉儒绝异。不以经术明治乱,故短于风议;不以阴阳断人事,故长于求是。^①

龚自珍的“三派说”颇有见地。其中突出的一点,就是把“清学”从“汉学”中分了出来。他立论的三条主要理由都能成立:第一,所谓“有汉人稍开门径,而近加邃密者”,如文字音韵之学,顾炎武的《音学五书》便是一例;而“有汉人未开之门径”,如辑佚学和由宋人开门径的金石学等。第二,认为汉人有的学问是清人“不受”的,如刘向等的“阴阳五行”之说、两汉之际盛行的讖纬“内学”等,此点也大致不错。第三,清人还有一些“非汉非宋”的学问,属于“绝特之士”自创的,如戴震《孟子字义疏证》,用训诂形式探求义理;又如焦循《雕菰楼易学三书》(《易通释》、《易章句》、《易图略》),即属“涵泳白文,创获于经”,以己见讲《易》的作品。但是,龚自珍没有把包括他本人在内的、当时经学所发生的新取向及新流派之雏型列在其中,这是他“三派说”之不足。当然,这种不足又是可以理解的,因为当时新的学派正在形成之

^① 《章太炎全集》(三),上海人民出版社1984年版,第467页。

初,其特征尚不明显。

康有为的“三派说”,用意并不在于真正区分学派,而在于为其政治改良张目,这也正是近代经学与以往经学不同的一大特征。撇开康有为的政治思想不谈,从学术史的角度来看,其说显然是主观武断的。倘若照他的意见,东汉至唐的古文经学就是“伪学”,而宋学家所尊之经就是“伪经”,这恐怕没有多少人会同意的。康有为的要点是在谈今文和古文。我们知道,晚清以前的学者虽常论及古文经书、今文经书,且做了大量考证与辨伪工作,但却没有以今文、古文来分派。以今文、古文来分派的始作俑者是廖平^①,廖平于1886年撰《今古学考》,强调汉代经学分为今文、古文两派,彼此对立,如同水火,“西汉今学盛,东汉古学盛”,及至郑玄,两归于泯灭。康有为观点是受廖氏启发而再加发挥。

叶德辉和刘师培的“四派说”,可商榷处不少。如果说,叶德辉把朱熹作为“宋学”的代表还勉强可行的话,那么,把郑玄另立为一派就毫无道理了。当然,这也是有原因的,即企图驳斥康有为把古文经学定为“伪学”。于是他就要突出强调古文经学,除原有古文一派之外,还要把属于古文一派的郑玄别立门户。所以,叶德辉之说也反映了近代经学的特征,即近代政治变革与反变革的产物。至于刘师培的说法,似乎有点把经学史的分期与经学的分派混同起来了。其中,最不可取的,便是把本属于古文经学支流的三国、隋唐时期的经学也独立为一派。

范文澜和周予同的“三系说”和“新三派说”,比较合理。但这两说似还有可补充和修正之处。范文澜的“三系说”实际就是龚自珍的“三派说”,上述龚自珍说法的不足,对范文澜的“三系说”同样适用。周予

^① 参见李学勤:《〈今古学考〉与〈五经异义〉》,载于《国学今论》,辽宁教育出版社1991年版。

同虽已明确指出“清学”与“汉学”的不同，但他的“三派说”和“新三派说”，却始终没有把“清学”作为独立的一派来看待；而把“新史学”作为经学上的派别也不无商榷处。尽管梁启超有的文章写于“五四”以前，但“新史学”实际上应归属于新文化运动以后的产物，与传统延续下来的经学有着本质上的区别。

综上所述，对历史上的经学进行分派，前人已作了大量工作。虽然前人的分派说或有这样那样的不足，但却为我们今天的研究提供了宝贵的意见，启迪了我们的思路。我们觉得，对于经学派别的区分，除了把政治需要、时代演变、思想方法、研究取向、师承关系、学术特征等诸多方面综合起来考察外，还应该把经学的分派和分期紧密地结合起来，从大系统、小学派着眼，这样或许可能较准确地区分出经学的派别。

因此，在本志中，我们把中国历史上的经学厘为四大系统：其一、汉学系统，其二、宋学系统，其三、清学系统，其四、晚清系统。这个区分与前人最大的不同处，在于把近代经学作为独立的一系分了出来。近代经学实与以往任何一系的经学，有着一些本质上的差异。

第二节 汉代今文经学

一、五经博士、黄龙十二博士、建武十四博士

所谓汉学系统，是指汉至唐历史时期经学派别的大系统，其中包括汉代今文学、汉代古文学、郑玄“通学”、魏晋南北朝经学、隋唐经学。这里，先综述两汉时代今文经学的演变。

前面说过，用隶书写成的“五经”，后世称之为今文经；对今文经典所作的章句训诂与经义阐说等，后世称之为今文经学。汉初，五经

本子“复见”，各种各样的帛书本子甚多，但尚无系统完整的定本^①。湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，安徽阜阳双古堆汉墓出土的竹简《周易》、《诗》，以考古实物资料证实了这一点。汉初今文经学主要在地方上传授，按其性质而言，属于儒家私学。

（一）汉武帝时期的五经博士

汉武帝“置五经博士”，标志着今文经学由民间私学转变为朝廷官学。此后，从某种意义上说，今文经学也就是博士经学，五经隶书本终于定型了。

五经博士制度创建时，不可能一下子就十分健全，按定额编制应有五员，但由于各种原因，实际上只有四经博士。《汉书·儒林传·赞》曰：

武帝立五经博士，《书》唯有欧阳（生）、《礼》后（苍）、《易》杨（何）、《春秋》公羊而已。

在这里，传授《书》的欧阳生，千乘（今山东博兴）人，是第一代经师伏生的弟子、《书》经师法的建立者。传授《礼》的后苍，东海郯（今山东郯城）人，是第一代经师高堂生的三传弟子、《礼》经师法的建立者，被立为博士。传授《易》的杨何，是第一代经师田何的再传弟子、《易》经师法的建立者。传授《春秋》的，西汉前期仅有公羊一家师法，别无其他。按上述四经师法确立四员博士，是毫无问题的。为什么没有《诗》博士呢？从宋王应麟、清戴震，直到近代学者王国维等，作了许多解释，或者以为《儒林传·赞》“称举其四，盖《诗》已立于文帝时”（《困学纪闻》）。的确，汉文帝、景帝时，申公、韩婴、辕固生曾先后被立为《诗》博士，但在汉武帝建元五年（前136年）以前，他们都已以八九十多岁的高寿而病亡，众弟子中也没有人足以继承师法，胜任博士之职的。终武帝之世，唯有秉承《书》、《礼》、《易》、《春秋》四经师法的博士而已。

^① 参见《晁文甫与周予同、汤志钧论经学》，《文汇报》1962年8月28日。

学术界有种意见认为武帝时设置七员博士，似不合乎史实。

汉武帝时，五经博士的定编，是按每经一师法的原则进行的。后来，随着博士经学的日益昌盛与争立博士的要求日益高涨，就冲破了这条成规，每经可以有多种师法的多名博士。例如：汉昭帝始元年间，官学里第一次同时出现三家《诗》师法的博士，即鲁《诗》的韦贤、韩《诗》的蔡义、齐《诗》的白奇。汉宣帝元康年间，官学里又同时出现：鲁《诗》的博士王吉，韩《诗》的博士王式^①。这样，三家《诗》博士终于兴旺起来了。此外，在昭、宣二代，《书》、《易》、《春秋》诸今文经传授过程中，都分化成几个家法。如《书》有大夏侯（胜）、小夏侯（建）；《易》有施氏、孟氏、梁丘氏；《春秋》除了公羊学外，还有穀梁学。说经者日众，经说也越纷异，所谓“虽曰承师，亦别名家”（《后汉书·章帝纪》）。名家林立，为争立博士而展开一场场的争斗。

（二）汉宣帝黄龙十二博士

针对这种复杂的情况，汉宣帝甘露三年（前 51 年），召开了著名的石渠阁会议，命诸儒讲论“五经”同异，由太子太傅萧望之等评议。会议结束，汉宣帝颁发诏书，增补博士名额，连同已立的博士，共计十二员。过了两年，到黄龙元年（前 49 年），从官制上正式确定博士员数，这就是黄龙十二博士。名单如下：

鲁《诗》博士，昭帝以来已置，予以正式承认。

韩《诗》博士，昭帝以来已置，予以正式承认。

齐《诗》博士，昭帝以来已置，予以正式承认。

欧阳氏《书》博士，武帝以来已置，未曾变动。

大夏侯《书》博士，新增名额。大夏侯即夏侯胜，字长公，鲁（今山东曲阜）人。从族父夏侯始昌学今文《书》，又从欧阳生问学。宣帝时新立继承大夏侯师法的学者为博士。

^① 参见沈文倬，《黄龙十二博士的定员和太学郡国学校的设置》，见前揭。

小夏侯《书》博士,新增名额。小夏侯即夏侯建,字长卿,大夏侯的从父之子,也学今文《书》。宣帝时新立继承小夏侯师法的学者为博士。

后(苍)《礼》博士,武帝以来已置,未曾变动。

梁丘氏《易》博士,新增名额。梁丘氏,即梁丘贺,字长翁,琅琊诸(今山东诸城)人。受学于田何的再传弟子田王孙。宣帝时新立继承梁丘氏师法的学者为博士。

孟氏《易》博士,孟氏,即孟喜,东海兰陵(今山东枣庄)人,受学于田王孙。石渠阁会议前,宣帝已承认孟氏《易》立于官学,后来正式予以确认。不过,孟喜本人未曾任职过博士官,只是以继承孟氏《易》师法的学者可立博士一员。

施氏《易》博士,施氏,即施雠,沛(今江苏沛县东)人,受学于田王孙。石渠阁会议时,他以继承《易》杨何师法的博士的身份,参加了讨论。也就是说,他是属于杨何《易》的博士。会议后,《易》博士定员三人,孟氏《易》与梁丘《易》均立于官学,于是相应地把杨何《易》博士改称为施《易》博士,形成了三家《易》鼎立的局面。

公羊《春秋》博士,武帝以来已置,未曾变动。

穀梁《春秋》博士,新增名额。宣帝以前,官学里《春秋》唯独公羊一家,别无其他师法;《穀梁传》晚出,其流传远不及《公羊传》广泛。宣帝偏好《穀梁传》,石渠阁会议后,增补穀梁《春秋》于官学,于是形成了《春秋》两家并立的情势。

《汉书·百官公卿表》载:“武帝建元五年初置五经博士,宣帝黄龙元年,稍增员十二人。”史家颇有眼识,把黄龙十二博士定员看成是跟初置五经博士同样重大的历史事件。的确,如果说,汉武帝首创博士经学教育制度,意义深远,那么,汉宣帝把这种制度趋于完备,功绩也不小。以后,直至西汉灭亡,博士增员事件仍不断发生,如元帝时增补京氏《易》,成帝时改后苍《礼》为小戴(圣)师法,哀帝、平帝之际出

现大戴(德)师法博士,出现公羊学内部严氏、颜氏两家分裂,但如此等等都不是对黄龙十二博士体制作根本性的变革。

(三) 东汉初建武十四博士

东汉初期,光武帝建武十四博士的设置,则无疑是今文经学发展史上新的里程碑。众所周知,西汉“昭、宣中兴”以后,元(帝)、成(帝)、哀(帝)、平(帝),一代不如一代,最后发生了王莽篡汉的动乱,爆发了大规模的农民起义。亲历起义的刘秀,当上东汉王朝开国皇帝后,以“中兴汉室”相号召,竭力重振汉朝的雄风。在读经教育制度方面,首先恢复黄龙十二博士体制,并加以调整与充实。《后汉书·儒林列传》载:

昔王莽、更始之际,天下散乱,礼乐分崩,典文残落。及光武中兴,爱好经术,未及下车,而先访儒雅,采求阙文,补缀漏逸。先是四方学士多怀协图书,遁逃林藪。自是莫不抱负坟策,云会京师……于是立《五经》博士,各以家法教授,《易》有施、孟、梁丘、京氏,《尚书》欧阳、大小夏侯,《诗》齐、鲁、韩,《礼》大小戴,《春秋》严、颜,凡十四博士,太常差次总领焉。

建武初立十四博士究竟在何年,史无明文,但据《儒林列传》上下文来看,在建武五年(29年)“修起太学”之前,则应无疑问。重置博士,为兴办太学作了必要的师资准备。这是“光武中兴”文治方面的重要措施。对照黄龙十二博士,《诗》博士三家,《书》博士三家,沿袭旧例不变;调整与充实的,有以下几种情况:

《礼》博士,旧制仅有后苍师法,现分为大戴、小戴两家法。大戴,即戴德,梁(今河南商丘)人,曾与兄子戴圣同学《礼》于后苍。汉宣帝时做过后氏《礼》的博士。小戴即戴圣,也曾做过后氏《礼》的博士。由于大小戴《礼》学的简明精致,影响日渐扩大,各自形成为后世学者所继承的师法。西汉成帝时,小戴师法已取代了后苍师法;哀帝、平帝之间,又出现了大戴师法博士。东汉建武初重置博士,正式确认了上述

历史形成的事实。

《易》博士，施、孟、梁丘三家系旧制，京氏《易》博士则是新增的。京氏，即京房（前 77—前 37 年），东郡顿丘（今河南清丰西南）人，曾学《易》于孟喜的门人焦延寿。西汉元帝时，一度立为博士。屡次上疏论时政得失，触犯权贵，下狱惨死，年仅四十。京房一死，博士被废。京氏《易》善谈“通变”，好讲灾异，自然地符合喜爱图讖的光武帝之心意，故特重新置京氏《易》博士。

《春秋》博士，原有的穀梁《春秋》博士被排除了，从公羊学师法中分出严氏、颜氏两家法。严氏，即严彭祖，东海下邳（今江苏沛县）人；颜氏，即颜安乐，鲁国薛（今山东微山）人。他们曾跟从眭孟学习《公羊传》。汉宣帝时，他俩都当过公羊《春秋》博士。西汉末年，继承严氏学与颜氏学的两派彼此矛盾，各成一家。光武帝承认这种历史事实，分置严氏《春秋》博士和颜氏《春秋》博士。

综上所述，从汉武帝到光武帝，长达一百六十多年，博士经学经历了缓慢而又不断完善的过程。今文经学作为官学，主要依附于博士制度而发展。博士定员日益扩大，人数日益增多，秉承师法，演绎家法，推动了今文经学的繁荣。如《书》博士，原有欧阳氏一家，大夏侯氏学《书》于欧阳氏，小夏侯氏学于欧阳高（欧阳生的曾孙），却又独自成家，取得了与欧阳氏师法同等的地位。又如《易》博士，原有杨何氏一家，后来施氏、孟氏、梁丘氏、京房氏四家卓然独立，各自创立了新的《易》学，最后替代了杨氏师法，获得了封建王朝的钦定。东汉初，博士经学竟包容了十四家的学说。

建武十四博士的设置，标志着今文经学达到了繁盛的阶段，同时也意味着博士经学开始走下坡路了。往后，原隶属于九卿之一太常官署的博士，主要任务是在太学里教授经学，其地位反而显得不那么重要了；在太学教育中，博士逐渐成为一般性的教官，阐发经义的重要作用业已逐渐消失。

二、从石渠阁会议到白虎观会议

在博士经学(官方经学、今文经学)的发展过程中,西汉宣帝时石渠阁会议和东汉章帝时白虎观会议,以各自特殊的意义,共同载入了史册。东汉时,蔡邕上封事曰:

昔孝宣会诸儒于石渠,章帝集学士于白虎,通经释义,其事优大,文武(周文王、武王)之道,所宜从之。(《后汉书·蔡邕列传》)

这两次重要的学术会议,都由皇帝下诏召开,并亲自称制临决^①。不过,前者是在今文经学向上发展的势头下举行的,任务是“扶进微学,尊广道艺”。后者则是在博士经学由盛而衰的背景下,“欲使诸儒共正经义,颇令学者得以自助”(《后汉书·章帝纪》)。

(一) 石渠阁会议

汉武帝时,“五经”博士实际上只有四员,其倡导经学并不像后世宣扬的那么重视与隆重。历汉昭帝,至宣帝前期,博士逐渐增至八员。宣帝曾强调“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯任德教,用周政乎!”(《汉书·元帝纪》)这是就封建专制主义政治制度与统治术而言,所谓“杂之”并不排除“王道”,反对“纯任”意味着也要用“德教”。事实上,宣帝对经学的大力提倡远在武帝之上。先后五任丞相,如韦贤、魏相、丙吉、黄霸、于定国,都是明达经学而又精通政事者。宣帝起用著名的经师夏侯胜即“大夏侯”,官至太子太傅,诏令撰《尚书》、《论语》解说;还以“小夏侯”即夏侯建为太子少傅。大小夏侯专治《尚书》,各已成一家之说,彼此特点却不同。前者讥讽后者“章句小儒,破碎大

^① 参见余敦康:《两汉时期的经学和白虎观会议》,《中国哲学》第12辑,人民出版社1984年版。

道”；后者非难前者“为学疏略，难以应敌”（《汉书·夏侯建传》）。对于今文经学内部的“支叶蕃滋”，宣帝采取兼而采之的态度。大夏侯年九十病逝，宣帝又任名儒萧望之为太子太傅。萧望之博学多才，治《齐诗》、《后氏礼》、《论语》以及《春秋》学等，号称“儒宗”（《汉书·萧望之传》）。

至于宣帝本人，即位初就询问祖父（武帝之卫太子）爱好的《穀梁春秋》是怎么样的经书。韦贤、夏侯胜等解释说：“穀梁子本鲁学，公羊氏乃齐学也，宜兴《穀梁》。”这里首次提出经学上“鲁学”与“齐学”的分野问题。前面说过，武帝时《春秋》博士实即《公羊》学博士。公孙弘、董仲舒以发挥《公羊》义理而闻名，“于是上（武帝）因尊《公羊》家……由是《公羊》大兴”。宣帝即位初，就《公羊》与《穀梁》经义问题展开一场小辩论，实质上是今文经学内部“齐学”与“鲁学”之争。经过这场小辩论，“上（宣帝）善《穀梁》说”（《汉书·儒林传》）。

宣帝末期，甘露三年（前51年）三月，召开了一次重大的经学讨论会，地址在未央宫殿北石渠阁，故称石渠阁会议。石渠阁，汉初萧何营造，收藏有秦朝遗存图籍以及西汉前期天下所献秘书。《汉书·宣帝纪》载：“诏诸儒讲‘五经’同异，太子太傅萧望之等平奏其议，上（宣帝）亲称制临决焉。”可见，会议由号称“儒宗”的萧望之主持，汉宣帝亲自参加。所谓“制者，王者之言必为法制也”（蔡邕：《独断》）。宣帝对经义异同的问题，以“法制”形式加以决断，表明了学术会议具有重要的政治意义。

据记载，出席会议的经学家主要有两类，一是现任博士官，二是经学造诣较深的其他官员。此外，还有一个善习《鲁诗》的“布衣”（即无任何官衔者）。总共二十二人。其中：

《鲁诗》学者：博士薛广德，淮阳中尉韦玄成（原丞相韦贤之子），布衣张长安（曾事博士王式）。

《韩诗》学者：无人出席。

《齐诗》学者：无人出席。萧望之虽善习《齐诗》，但他是会议主持者，不当属于《齐诗》学的代表。

《尚书》学者：博士欧阳地余（欧阳高之孙），博士林尊（欧阳高弟子），译令官周堪（事大夏侯），博士张山拊（事小夏侯），谒者假仓（张山拊弟子）。

《礼》学者：博士戴圣（后苍弟子），太子舍人闾人通汉（后苍弟子）。

《易》施氏学者：博士施雠（受业于田王孙）。会议中，施氏《易》尚未立为官学，施雠是以原杨氏《易》博士身份参加的。

《易》孟氏学者：无人出席。

《易》梁丘氏学者：黄门侍郎梁丘临（梁丘贺之子，受业于施雠）。

《春秋》公羊学者：博士严彭祖（事眭孟），侍郎申輓、伊推、宋显、许广。

《春秋》穀梁学者：议郎尹更始，待诏刘向、周庆、丁姓，中郎王亥。所谓“待诏”者，即以才艺征召，未授予正式官衔。

由上可见，出席会议人数最多的是《公羊》与《穀梁》学者，讨论的最重要的问题也是评议《公羊》与《穀梁》的异同。《汉书·儒林传》载：

召五经名儒太子太傅萧望之等大议殿中，平《公羊》、《穀梁》同异，各以经处是非。……《公羊》家多不见从，愿请内侍郎许广，使者亦并内《穀梁》家中郎王亥，各五人，议三十余事。望之等十一人各以经谊对，多从《穀梁》。由是《穀梁》之学大盛。

从《公羊》大兴到《穀梁》大盛，反映了今文经学内部的分歧蕃滋。《穀梁》虽盛，但没有取代《公羊》，只是两家共存的局面^①。

^① 按：赵吉惠等《中国儒学史》系此事于甘露元年，似误。沈文倬、章权才诸位论著均系于甘露三年，较妥。细玩《儒林传》原文“自元康中始讲，至甘露元年，积十余岁，皆明习”，指《穀梁》诸学者，经十余年，至甘露元年皆明习。原文紧接记述石渠阁会议，自当非甘露元年。《宣帝纪》甘露元年无记载，仅甘露三年记述此事。

当然,会议还讨论其他经典的经义同异。据《汉书·艺文志》载,会议记录文献有《五经杂议》十八篇,《书议奏》四十二篇,《礼议奏》三十八篇,《春秋议奏》三十九篇,《论语议奏》十八篇。这些文献都已亡佚,保留下来的只是只鳞片爪。据唐杜佑《通典》卷九十所引《礼经奏议》一段内容可以想见一般:

戴圣曰:“大夫在外者,三谏不从而去,君不绝其禄位,使其嫡子奉其宗庙,言长子者重长子也。承宗庙宜以长子为文。”

萧太傅曰:“长子者,先祖之遗体也。大夫在外不得亲祭,故以重者为文。”

宣帝制曰:“以在,故言长子。”

上述例子足以说明,评议经义异同,是以维护封建礼制为准则的。所谓“以经义处是非”,就是评议各家学说的实际功效。凡是符合封建统治需要的,就会获得皇帝的首肯与推崇。石渠阁会议结束,宣帝便增立了梁丘氏《易》、大小夏侯《尚书》、《穀梁春秋》等四家博士,把所谓“微学”扶植起来。这样,加上原有“五经”博士八员,共计十二员。黄龙元年(前49年),从官制上加以编定,即黄龙十二博士,标志着今文经学达到成熟的境地。

(二) 白虎观会议

白虎观会议也是讲论“五经”同异,皇帝称制临决,史书往往强调“如孝宣甘露石渠故事”。其实,两次学术会议相距一百三十年,历史背景大不相同,任务与目的也就有所差异了。

据记载,东汉章帝时,兰台校书郎杨终建议:“宣帝博征群儒,论定‘五经’于石渠阁。方今天下少事,学者得成其业,而章句之徒,破坏大体。宜如石渠故事,永为后世则。”(《后汉书·杨终列传》)这意见反映了“学者”们对章句繁杂的普遍厌倦,很快地被章帝采纳了。建初四年(79年)十一月,下诏曰:

盖三代导人,教学为本。汉承暴秦,褒显儒术,建立“五经”,

为置博士。其后学者精进，虽曰承师，亦别名家。孝宣皇帝以为去圣久远，学不厌博，故遂立大、小夏侯《尚书》，后又立京氏《易》。至建武中，复置颜氏、严氏《春秋》，大、小戴《礼》博士。此皆所以扶进微学，尊广道艺也。中元元年诏书，“五经”章句烦多，议欲减省。至永平元年，长水校尉（樊）修奏言：“先帝大业，当以时施行。欲使诸儒共正经义，颇令学者得以自助。”……于是下太常、将、大夫、博士、议郎、郎官及诸生、诸儒会白虎观，讲议“五经”同异。（《后汉书·章帝纪》）

这篇诏文，简述了两汉博士经学发展的大趋势。汉武帝创立“五经”博士制度以后，师法相承，名家别立。汉宣帝和光武帝则采取“学不厌博”的方针，增立博士，“尊广道艺”，促使了今文经学的隆盛。盛而必衰，今文十四博士的学说，训诂解经，阐发义理，越来越走向烦琐支离的道路。博士定编虽然只有十四员，但学习者人数众多。尤其是大批章句之徒，把微言大义淹没于繁杂的说教之中。东汉光武帝临死前，已经觉察到问题的严重性。中元元年（56年），上距建武初置今文十四博士，已近三十年，光武帝下诏书“议欲减省”“五经”章句。不巧，次年二月病逝。汉明帝即位，永平元年（58年），长水校尉樊修建议，将光武帝未完成的大业“当以时施行”。由于史籍缺少记载，此事结果如何，不得而知。但从次年祀明堂、临辟雍、初行大射礼、初行养老礼、始迎气于五郊等一系列活动看来，汉明帝很可能召集诸儒讨论过“五经”经义问题。因为这些隆重的礼仪包含在“五经”章句之中，如果没有统一的认识，是难以举行的。

然而，从永平初到建初年间，又经历二十余年，“五经”“章句烦多”的问题仍然困扰着即位不久的汉章帝。这时，除了官方今文博士十四家的学说之外，还有古文学家的各种经典训诂与释义。正如杨终所批评的，“章句之徒，破坏大体”。仅《春秋》三传，其经义之异同就争

论不休。为了“使诸儒共正经义”，汉章帝召开了著名的白虎观会议。可见，这次学术讨论会所面临的形势以及需要解决的任务，与西汉石渠阁会议是不可同日而语的。

白虎观在京师洛阳北宫。据《后汉书》上可查考到的会议代表有十二位：《鲁诗》学者魏应、鲁恭。《韩诗》学者召驯。《尚书》学者张酺、丁鸿、桓郁。《公羊春秋》学者李育。《严氏春秋》学者楼望。《春秋》学者杨终。以上九位，均为今文学者。古文学者两位：班固、贾逵。此外，成封，习何经不详。会议讲议“五经”同异一个月才结束。主持者五官中郎将魏应（官秩比二千石）承制问，侍中淳于恭奏，章帝称制临决。从形式上看，确实“如孝宣甘露石渠故事”。

会议期间，李育曾以《公羊传》义理质难贾逵，贾逵则多次加以反驳。这是东汉今古文学者之间的一次争论。但是，会议主题是关于今文《五经》经义同异的讨论。因此，白虎观会议仍是今文经学发展史上的重要学术会议。

会议的记录文献，叫做《白虎议奏》，可惜原件连片段都没有保留下来。但可以推测，跟《石渠议奏》差不多，为记述问答及章帝“制曰”之类原始资料。不久，章帝特命史臣班固，将《白虎议奏》改写成一部体系严整、文风一气的著作，即《白虎通德论》（始见于《后汉书·班固列传》）。后世又称之为《白虎通》或者《白虎通义》。显然，《白虎议奏》与《白虎通》之间，既有渊源的关系，又有体系的差别，后者取材于前者，但又经过加工处理与重新改写。

从现存的《白虎通》目录来看，分为四卷，各卷又分上、下，凡四十三篇：爵、号、谥、五祀、社稷、礼乐、封公侯、京师、五行、三军、诛伐、谏诤、乡射、致士、辟雍、灾变、耕桑、封禅、巡狩、考黜、王者不臣、蓍龟、圣人、八风、商贾、瑞贄、三正、三教、三纲六纪、情性、寿命、宗族、姓名、天地、日月、四时、衣裳、五刑、五经、缋冕、丧服、崩薨。可见，内容最多的是封建礼制，核心是“三纲六纪”之类封建等级制度和伦理思

想,还涉及政治、经济、军事以及社会生活的各个方面。《白虎通》无疑是封建宗法时代一部简明扼要的经义百科全书。

《白虎通》不是经学家解诂经典的著作,它摆脱了“章句烦多”的弊病。经过这次学术讨论,“共正经义”,然后根据会议取得的共识,编撰成一部以“通”为名的专著。“通”者,何也?“圣者,通也,道也,声也。道无所不通,明无所不照,闻声知情,与天地合德,日月合明,四时合序,鬼神合吉凶。”(《白虎通·圣人》篇)所以谓《白虎通》,缘由就在于此。

东汉官方经学或称博士经学,是以今文经为主体的。《白虎通》作为官方经学会议的成果,其经义自然地大多出于今文经典。清代学者庄述祖在《白虎通义考序》中指出:“杂论经传”,“六艺并录”,以今文经典居多;采用了一些古文经典如《毛诗》、《古文尚书》、《周官》等,唯独“左氏义不见于通义”。这确是事实。章帝时,古文经学以“私学”形态已经兴盛,章帝本人爱好一些古文经典,包括《左氏春秋》。《白虎通》兼取一些古文学经义,反映了它带有时代的特色,但不能因此说它是今文经学、古文经学融合的产物,或者是什么“杂家”。就其思想体系而言,仍属于今文经学的范围。

至于《白虎通》“傅以讖记,援纬证经”,也是时代使然。讖纬之学的源头与《公羊》学有关,但它的兴盛是西汉晚期社会动乱的反映。一些今文学者喜谈讖纬,但迷信神学与博士经学还是有所区别的。庄述祖《白虎通义考序》云:

自光武以赤伏符即位,其后灵台郊祀皆以讖决之,风尚所趋然也。故是书(指《白虎通》)之论郊祀、社稷、灵台、明堂、封禪,悉隐括纬候,兼综图书,附世主之好,以纒道真,遗失六艺之本,视石渠为驳矣。

的确,西汉宣帝时,讖纬神学尚未风行,石渠阁会议还是纯粹的经义讨论。而《白虎通》兼宗纬讖,借以证经,显得驳杂多了。

三、汉代公羊学的最后成果——何休《公羊解诂》

随着“光武中兴”和“明(帝)、章(帝)之治”的消逝,东汉王朝逐渐从盛世走向衰败。尤其在桓帝、灵帝年间,“君道秕僻,朝纲日陵”,政治黑暗,党锢屡兴,社会动乱。在这种形势下,一方面,官方经学和博士制度不可避免地出现凋敝的景象;另一方面,私人著作大量涌现,多数是古文学家的专著,今文学家中如何休《公羊解诂》则是鲜见的。

何休(129—182年),字邵公,任城樊(今山东曲阜)人。“雅有心思,精研《六经》,世儒无及者。”曾为太傅陈蕃召用,参与政事。后受到党锢事件的牵连,废官而居,“覃思不窥门,十有七年”,撰写了《春秋公羊解诂》。这部著作一直流传至今,完整地保留于《十三经注疏》之中。他还对汉代史事颇有研究,“又以《春秋》驳汉事六百余条,妙得《公羊》本意”(《后汉书·儒林列传》)。

何休,是汉初胡毋生、董仲舒以后最大的《公羊》学者。石渠阁会议以前,所谓《春秋》学专指《公羊》学。汉宣帝始立《穀梁》博士,《穀梁》学大盛,得与《公羊》学并立为官学。“《公羊》善于讖,《穀梁》善于经。”(郑玄:《六艺论》)西汉晚期,讖纬之学风行,《公羊》学受到重视的程度,自然要超过《穀梁》学。东汉光武帝置今文十四博士时,把《穀梁》学博士取消了。然而,东汉一代,古文学兴盛起来,学习《左氏春秋》成了热点。《公羊》学面临着日趋衰微的严峻形势,不断地遭到古文学家的批评。同时,治《公羊》的学者本身也有不少弊病,如只贵文章,不重义理,为反对《公羊》学的人提供了可乘之隙。又如“至有倍经任意,反传违戾者,其势是以讲诵言至于百万,犹有不解”。这些“俗儒”研习《公羊》,“援引他经,失其句读,以无为有,甚可闵笑者”。至东汉末年,“以为《公羊》可夺,《左氏》可兴”的呼声

甚嚣尘上。何休感叹不已，“余窃悲之久矣！”因此，决心继承汉初以来《公羊》学的事业，花了十七年心血，撰成《公羊解诂》，“略依胡母生条例，多得其正，括使就绳墨焉”（《公羊解诂》自叙）。

《公羊解诂》作为两汉《公羊》学之集大成著作，博采众家精华。何休自序云遵照胡母生的“条例”，说明他远袭汉初第一代经师的学说。他还钻研过《春秋》学大师董仲舒的学说，“何注，多本于《春秋繁露》”（《东塾读书记》）。此外，还兼取《严氏春秋》和《颜氏春秋》，以及东汉今文学博士李育和博士羊弼的学说。何休在总汇前辈《公羊》学基础上，进一步“自设条例”（孔广森：《公羊通义》）。所谓“条例”，就是根据孔子“寓入”经典中的“微言大义”，加以畅通，从而提出一系列待人处事的行为准则。综观何休《公羊解诂》，“条例”大约有三类：一是承袭先师的条例，一是申解畅通经文之后提出的条例，三是何休自设的条例。通过这些“条例”，使《公羊传》成为一部更有系统的今文学经典，反映了何休企图重振《公羊》学昔日盛况的努力。

一般地说，两汉经学家大多是学问专家，即使是杰出的经学大师中也很少出现著名的政治思想家。这是由经学本身研究的特点决定的。研究《五经》的，大概只有个别的《公羊》学者稍稍例外。董仲舒无疑是《公羊》学的大师，就其完整的创新的思想体系而言，无人在其上，但他没有训诂经典之作，《春秋繁露》也不是严格意义上的经学著作，在汉代只能列入“诸子略”。继董仲舒之后，何休也是借解诂《公羊传》发挥政治思想的。他在《公羊解诂》自序中，强调“治世之要务”，力图挽救东汉末年衰败的政局。通过《解诂》，揭露桓、灵之间君权旁落的景况，斥责宦官专政的腐败与暴虐，主张选贤与能及轻徭薄赋，反对豪强兼并土地与搜刮民财等等。可见他还是一位追求改革的进步思想家。

四、太学经学与熹平石经

今文博士经学,从某种意义上说,还可以称为太学经学。自汉武帝兴太学以来,博士主要在太学里教授经学。西汉太学在长安西北七里处,附近还有举行礼仪活动的辟雍、灵台。王莽执政时,增建博士舍三十区、弟子区万舍,扩大了太学的规模。不过,新莽朝太学里除了今文学博士外,还有古文学博士。

东汉初年,重建今文十四博士制度,同时兴造太学,地址在京师洛阳南郊(今河南偃师佃户乡)。建武五年(公元29年),光武帝巡视鲁地,派大司空祀孔子。返回洛阳后,便亲临太学,足见对“五经”博士制度的重视。及至汉顺帝时,太学又曾扩建与修缮,包括“内外讲堂”,博士舍以及太学生舍。据记载,凡二百四十房,千八百五十室。太学生越来越多,汉质帝时达三万人。汉和帝特赐博士员弟子在太学者,每人布三匹,以资鼓励读经。桓帝、灵帝年间,太学生卷入党争。史称,“太学诸生三万余人,郭林宗、贾伟节为其冠”(《后汉书·党锢列传》)。东汉一代,许多公卿大夫和著名学者,早年都曾“游于太学”或者“受业太学”。太学是博士经学传习的全国性中心,其盛况远远地超过西汉。

但东汉晚期,传授经学的风气却每况愈下,众多太学生介入党锢事件,已经坐不下来读经了。《后汉书·儒林列传》指出:

博士倚席不讲,朋徒相视怠散,学舍颓敝,鞠为园蔬,牧儿芟竖,至于薪刈其下。……章句渐疏,而多以浮华相尚,儒者之风盖衰矣。

太学凋敝,学风不正,由此可见一斑。特别是桓、灵之间,激烈的“党锢”事件使士人蒙受祸难。“党人既诛,其高名善士多坐流废,后遂至忿争,更相言告,亦有私行金货,定兰台(朝廷藏书处)漆书经字,以合

其私文。”这说明太学经学教育已经陷于危机之中，甚至出现经文作弊伪造的恶劣行为。就在这种情势之下，有识之士倡议整顿太学读经教育，具体措施之一便是“正定五经”。

汉灵帝熹平四年(175年)，曾校书于东观(内宫藏书处)的议郎蔡邕，“以经籍去圣久远，文字多谬，俗儒穿凿，疑误后学”，遂与五官中郎将堂谿典等七人联名“奏求正定六经文字”(《后汉书·蔡邕列传》)。汉灵帝立即采纳，“诏诸儒正五经文字，刻石立于太学门外”(《后汉书·灵帝纪》)。紧接着，蔡邕选定经本，亲自以隶体字书丹于碑，使工匠镌刻。经过多年的工作，于光和六年(183年)完成，竖经文碑于太学讲堂东侧^①。石经主要是熹平年间筹办的，故后世称为“熹平石经”。

熹平石经属于官方博士经学，供太学教学之用，其内容自然是今文经典。据考证，包括《诗》、《尚书》、《仪礼》、《易》、《春秋》、《公羊传》和《论语》等七种经文。当时《诗》三家都列于学官，尤以“《鲁》最为近之”(《汉书·艺文志》)，故蔡邕选刻的是《鲁诗》。《尚书》和《仪礼》均系今文经。《易》石经选用梁丘氏本。《春秋》学选用《公羊传》，弃《穀梁传》不用，则是东汉一代今文经学的惯例。至于《论语》，是人人必读的教科书，故也刻成石经^②。

据载，石经树立于太学门外，轰动一时。“及碑始立，其观视及摹写者，车乘日千余两，填塞街陌。”“五经”文字既经正定，“于是后儒晚学，咸取正焉”(《后汉书·蔡邕列传》)。然而，企图通过石经以整顿太学经学教育，终究无法收到成效。仅过七年，军阀董卓烧毁洛阳宫城，

^① 参见许云瑞：《试论蔡邕与熹平石经》，《汉碑研究》，齐鲁书社1990年版，第307—319页。

^② 《后汉书·灵帝纪》作“五经”，《后汉书·蔡邕列传》作“六经”，皆虚指之辞。《隋书·经籍志》称后汉刻“七经”，确系实录。经考古实物验证，熹平石经包括上述七种经文。

战乱使太学荒废，石经也遭到严重的摧残。雄伟而完美的熹平石经竟成了草野中的残石，象征着东汉一代太学经学永远地消逝了。

五、讖纬之学

在叙述汉代的今文经学时，有一项内容需要附带提一下，那就是讖纬之学。

所谓“讖”，是一种“诡为隐语，预决吉凶”、带有神秘色彩的预言。这种预言被认为发自于“上帝”，是符合“天意”的，因此也叫做“符”或“符命”。汉代的一些方术之士为了显示讖的神秘性，往往把它们称为“策”。此外，由于许多讖附有图，所以也有称之为“图讖”的。

所谓“纬”，其含义可有广义、狭义之分。广义的“纬”，泛指盛行于两汉之际的术数占验的预言文字或口说，它与“讖”、“图”、“候”配合而称为“讖纬”、“图纬”、“纬候”。狭义的“纬”，则专指与《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》、《论语》、《孝经》等儒经相配合的“纬书”。至于“纬”之得名，亦在于“经”。如前所说，“经”的本义就是织物上的纵丝，而“纬”则是指织物上的横丝，“纬书”之依附于“经书”，正如织物上的纬线与经线相配合。汉代儒经有“五经”、“七经”之说，因此纬书也就有了“五纬”、“七纬”之称。由于纬书中往往夹杂着一些讖语，所以后来两者就混在一起，通称为“讖纬”。从上可知，“纬书”是相对“经书”而言的，而“纬书”性质，则是方士化的儒生用神学观点对儒家经典进行解释及比附的著作。

据现存史籍的记载，讖至迟在春秋时期就已经出现了。《史记·赵世家》中记名医扁鹊在为赵简子看病时的转述，秦穆公睡了整整七天，醒后告诉公孙支和子舆，他到上帝那里去了，并说：

帝告我：“晋国将大乱，五世不安；其后将霸，未老而死；霸者之子且令而国男女无别。”公孙支书而藏之，“秦讖”于是出矣。

“秦讖”是我们目前所知关于“讖”的最早记录。在此之后，春秋末年又有赵简子的“赵讖”^①；秦始皇时代也有“亡秦者胡也”、“今年祖龙死”等讖语^②。以上这些只能说是零星片断的记载，而且只有讖而没有纬，所以还谈不上是讖纬之学，讖纬之学是随西汉经学的兴盛而兴盛起来的。

西汉的今文经学中掺杂了战国以来盛行的阴阳五行学说，儒生与方士、阴阳家、神仙家开始合流起来。这个掺杂和合流的过程，也就是讖纬之学兴起之时。清《四库全书总目提要》中曾这么说道：

刘向《七略》，不著纬书。然民间私相传习，则自秦以来有之。非惟卢生所上，见《史记·秦本纪》。即吕不韦“十二月纪”（即《吕氏春秋》中的“十二纪”）称某令失则某灾至，伏生《洪范五行传》称某事失则某微见，皆讖纬之说也。《汉书·儒林传》称孟喜得《易》家候阴阳灾变书，尤其明证。（《四库全书总目提要·五经总义类》附录《古微书》）

伏生《尚书大传》，董仲舒《春秋阴阳》，核其文体，即是纬书，特以显有主名，故不能托诸孔子。（《四库全书总目提要·易类》附录《易纬》）

上述的说法是符合历史实际的。以董仲舒为代表的今文经学家，顺应当时大一统封建帝国的现实需要，把传统的“六艺”经典与“阴阳五行”学说结合起来，逐步建构起了一个完整的“天人感应”神学目的论的理论体系，从而使经学向神学化的方向发展。董仲舒的“《春秋》无通辞，从变而移”（《春秋繁露·竹林》）及吸收阴阳五行学说来解释经典的方式，为稍后的儒生或方士托名孔子而编造纬书提供了借鉴。刘向就可谓是一个有代表性的人物，《汉书》本传说刘向：

① 见《史记·赵世家》。

② 见《史记·秦始皇本纪》。

集合上古以来历春秋六国至秦汉符瑞灾异之记，推迹行事，连传祸福，著其占验，比类相从，各有条目，凡十一篇，号曰《洪范五行传论》。

刘向这部“号曰《洪范五行传论》”的灾异史著作，以后被班固编入《汉书》而成为《五行志》^①。在《五行志》的卷首，班固概括叙述了讖纬之学在西汉的发展轨迹：

汉兴，承秦灭学之后，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣、元之后，刘向治《穀梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以搢仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事，讖于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇。

到西汉的哀、平之际，社会和政治危机的不断深化，就使得讖纬的泛滥成为可能。一些不满于腐败统治的士大夫们，利用讖纬来对当权者发出警告或抗议，如哀帝时的夏贺良就根据讖纬提出要改元易号（见《汉书·哀帝纪》）；一些有政治野心的人，则利用讖纬为篡夺政权制造舆论根据，如王莽便说他在未央宫前得到“铜符帛图”，宣称他承“天命”可为真皇帝（见《汉书·王莽传上》）。

刘秀在建立东汉的过程中，充分利用了讖纬。在夺取政权后，他更把讖纬作为一种重要的统治工具，“宣布图讖于天下”（《后汉书·光武帝纪》），发诏班命、施政用人，往往引用讖纬。讖纬成了“天宪”，而讖纬之学被称作“内学”，其地位还在时称“外学”的经学之上。讖纬神学在东汉成为一股重要的社会思潮，以讖纬解经的著作也就不断出现，如沛献王辅，“善说京氏《易》、《孝经》、《论语》，传及图讖，作《五经论》，时号之曰《沛王通论》”（《后汉书·沛献王辅传》）。到汉章帝会

^① 参见顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海古籍出版社1978年新1版，第29页。

群儒于白虎观，议论五经同异，引讖纬解经。由班固整理会议记录编成的《白虎通义》，进一步把今文经学与讖纬之学糅合，成为官方经学的最高标准。

讖纬之学的基本内容和主要倾向，是把儒家经典神秘化和宗教化。它是有文献体系的政治神话，其中包括了完整的三皇五帝系统、圣人感生受命的传说、任意比附的灾异祥瑞等等，实际上就是封建神学与庸俗经学的混合物。当然，其中也包含了一些古代的神话传说，以及天文、历法、地理方面的知识。

东汉末期后，讖纬之学逐渐衰弱下去。其衰弱的原因很多，但最主要的一点是讖纬之学不利于统治的一面，它不仅成为阴谋家的借口，也可以成为农民起义的口号。所以魏晋以后，讖纬之学屡遭禁绝。到隋炀帝时期下令大规模禁毁讖纬，作为有系统的讖纬之学基本告終了。但是，在以后的道教典籍中、在经史注释中、在文学典故中、在野史笔记中，以及在宫廷政变、帝王即位、农民暴动等事件中，我们仍能看到讖纬的存在及作用，当然这是无法与两汉时期的讖纬之学相提并论的。

第三节 汉代古文经学

一、汉代古文经典的重现与流传

“古文”与“今文”对举，最早见于《史记》。司马迁除提及“古文《尚书》”（《儒林列传》）之外，还声称“余读《春秋》古文”（《吴太伯世家》），但是他没有提出古文经与今文经对立的概念。及至班固撰《汉书》，沿袭刘歆的分类法，在正史志书上才开始划分今文经与古文经两大类。

“古文”究竟是何种文字呢？司马迁的《太史公自序》云：

周道废，秦拔去古文，焚灭《诗》、《书》。

所谓“古文”，是指秦朝统一前的文字。班固也只说“古文先秦旧书”（《汉书·景十三王传》），古文是“先秦”古字。许慎撰《说文解字》，曾区分了小篆、古文、大篆（籀文）三种字形，将“古文”跟西周文字等同起来。郑玄也认为古文就是西周“象形文字”（《尚书序》孔疏引《书赞》）。从汉至清，对于古文经学的“古文”，大多含糊笼统地说是先秦的古籀文，谁也没有作彻底的考究。

直到近代，由于甲骨卜辞、青铜铭文、帛书简书、陶文印文等考古资料的大量出土，古文字学家才弄清了从商殷到西周，再到春秋、战国时期文字形体演化的过程。王国维首先提出“古文”系战国时东方六国文字的论断，这已为地下文物所证明。汉初称为“今文”的，即用当时通行的隶书抄写的；称为“古文”的，即指由六国文字抄写的旧书。古文经学之“古文”，自有其严格的时间与地域的限定^①，“古文”既跟春秋时期文字有别，更与殷、周之世文字殊异，而是战国时期东方六国的文字。就“古文”本身而言，还有鲁、齐、梁、楚等地的文字稍微差异。^②

秦始皇统一中国以前，秦国使用的是籀文（大篆），与东方六国古文不同。秦始皇二十六年（前 221 年），推行“书同文字”，全国通行由大篆简化而成的小篆，六国古文则被禁止使用，这就是司马迁所说的“秦拔去古文”的涵义。秦始皇三十四年（前 213 年），天下焚书，儒家古文经书遭到了大浩劫，只有部分被藏匿而保存下来。

古文经典作为战国时期经书的遗存，在汉初主要通过三种途径被重新发现的。

① 参见徐中舒：《经今古文问题综述》，《纪念顾颉刚学术论文集》上册，巴蜀书社 1990 年版，第 65 页。

② 如孔壁古文是鲁文字，西晋出土的汲冢书是梁文字，长沙马王堆出土的帛书是楚文字。

其一，孔子旧宅壁中古文经传的发现。

最早的记载见于《汉书·刘歆传》中的《移让太常博士书》：

及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉（汉武帝年号，前100—97年）之后，孔安国献之，遭巫蛊仓卒之难，未及施行。

按鲁恭王即刘余，汉景帝之子，死于汉武帝元朔元年（前128年）。壁中古文当得之于汉武帝时期之前。

《汉书·景十三王传》亦载：

恭王初好治宫室，坏孔子旧宅，以广其宫。闻钟磬琴瑟之声，遂不敢复坏，于其壁中得古文经传。

本传载，汉景帝前三年（前154年），刘余始封鲁恭王，在位达二十五年之久。据此，古文经传当发现于景帝时。

又，《汉书·艺文志》云：

武帝末，鲁共（恭）王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》，凡数十篇，皆古字也。共王往入其宅，闻鼓琴瑟钟磬之音，于是惧，乃止不坏。孔安国者，孔子后也，悉得其书（《古文尚书》），以考二十九篇，得多十六篇。安国献之。遭巫蛊事，未列于学官。

这里，“武帝末”当为误记，清人阎若璩对此事作过详细考订，认为“当作景帝时三字为是”（《古文尚书疏证》卷一）。后世史家均以阎氏之说为准。

关于孔壁古文，仅见于《汉书》上述三条史料，《史记》却无一字论及，故历来不少学者认为不足取信，甚至以为纯出于刘歆的虚构。但从考古学的观点来看，汉景帝时，鲁恭王在孔子旧宅发现一批古文经书，完全是可能的事。当然，具体细节不免有后人的渲染之处。

其二，鲁淹古文经典的发现。《汉书·艺文志》载：

《礼古经》者，出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十

九篇。

所谓“淹中”，《汉志》注引苏林曰：“里名也。”亦即鲁（曲阜）一处“里”名叫“淹中”，那里也发现《礼古经》遗篇，加上孔子旧宅发现的古文《礼》，合计五十六篇。其中十七篇，经过古、今文字比较，跟汉初鲁人高堂生、后苍传习的今文《士礼》相似，另外多了三十九篇古文《礼》经。鲁淹古《礼》经的发现，说明“秦火”之后民间确实秘藏着一批古文经书。

其三，河间献王搜集的古文经书。《汉书·景十三王传》载：

河间献王（刘）德，以孝景前二年（前155年）立，修学好古，实事求是。……四方道术之人不远千里，或有先祖旧书，多奉以奏献王者，故得书多，与汉朝等。……献王所得书，皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。其学举六艺，立《毛氏诗》、《左氏春秋》博士。

刘德，是汉景帝之子，被立为河间献王。赵地河间，比邻齐、鲁，较容易搜集到“古文先秦旧书”，其种类与数量远比孔壁与鲁淹为多，说明古文经书在汉初不断地被发现，并流行于民间，只是认得“古文”的专门家寥寥无几了。河间献王还倡导儒学，在其封国内设置了两个古文博士：《毛诗》博士、《左氏春秋》博士。

上述三大发现中最重要的成果是《古文尚书》、《礼经》、《周官》等三种，引人注目。至于《毛氏诗》、《左氏春秋》等，汉初在民间一直流行着，并不属于新发现的古文经典。

《古文尚书》：汉初第一代《书》学大师是伏生，他曾在秦朝焚书时，将《书》“壁藏之”。汉兴，重新找到该《书》，但只有二十九（应为二十八）篇了。伏生原有的《书》也是古文抄写本，属于战国时古文经本的遗存。后来经过伏生改写为隶书本，广为流传，汉景帝时又增加了今文《泰誓》篇，这就是所谓《今文尚书》二十九篇。今文《书》当为古文

《书》之部分篇章，似无疑义。孔壁古文《尚书》共四十五篇，其中二十九篇与《今文尚书》内容一样（只是文字不同，一为隶书，一为古文），另外十六篇是汉初所不知的。汉武帝时，孔安国将《古文尚书》四十五篇献给朝廷^①，但没有引起重视，因为当时官方认可的是《今文尚书》。《古文尚书》仅在民间私自传授，《汉书·儒林传》记载了彼此传承的情况。

《礼古经》即《逸礼》：发现于鲁淹中及孔子旧宅的古文《礼》经，合计五十六篇。其中，十七篇内容跟今文《士礼》（《仪礼》）相似，另外三十九篇称为古文《逸礼》。此外，河间献王也搜集到古文《礼》经的一些篇章。《汉书·艺文志》著录《礼古经》五十六卷（篇），可见古文《逸礼》在西汉仍流传于民间，只是没有引起士人的重视。后来，《逸礼》渐渐地被遗忘了。

《周官》亦即《周礼》：汉景帝时，从河间献王搜集到的一批先秦古文旧书中，才知道有《周官》这部古书。至王莽时才被称为《周礼》。它作为战国时古文旧书的遗存，原来叫什么，不得而知了。现在，学术界通过对《周礼》全书体系与内容的科学分析，确定它是战国时期作品，与孔子无关，更非周公所制作。汉初发现《周官》后，司马迁首先在《史记·封禅书》中加以引用：“《周官》曰：冬日至，祀天于南郊，迎长日之至。”《周官》名称在文献上始见于此。显然，司马迁将《周官》视为一部古书，但不是当作儒家“礼”经，所以在《儒林列传》中不提及《周官》，而谈《礼》经时只言《士礼》。在刘歆以前，《周官》是一部与儒经无关的古书，所以不会受到儒者的重视，也没有留下如何传授的记载。

《毛氏诗》：从文献上考察，《汉书》始有关于刘向、刘歆父子整理《毛诗》的记载，以前的史料文献无一字论及。据《汉书》记载，毛公，赵

^① 参见白新良：《孔安国献书考》，《中国历史文献研究集刊》第四集，岳麓书社1984年版。

人,以治《诗》为河间献王的博士(《儒林传》)。如果《汉书》所述确有其事,那么,《毛诗》实际上是赵地流行的《诗》之一种版本,正如今文三家《诗》分别是鲁、齐、燕地流行的《诗》版本一样。四家《诗》原都是战国时期古文《诗》的遗存,汉初先后被改写为隶书。后来由于《鲁诗》、《齐诗》、《韩诗》三家被立为学官,《毛诗》未得立,故仅在民间流传,流传的范围也较狭小。

《左氏春秋》:现经学术界较为客观分析,《左氏春秋》后来才称《左传》,当为战国时期的作品,但它并非一时一人所作^①。鲁国左氏应是作者之一,但这个“左氏”是否即左丘明,或其他什么人,就无法判断了。《左氏春秋》原与儒经《春秋》没有丝毫的关系,战国末之前,它独立地流传,但在流传的过程中,不断地有人附加上解经的评论,某些内容还曾为《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等书所征引。秦朝焚书时,《左氏春秋》作为六国史书之一,当属禁灭之列。据说,汉初第一位传授《左氏春秋》的是北平侯张苍(汉高祖时封);后来还有贾谊,贾谊授赵人贯公,贯公为河间献王的博士(《汉书·儒林传》)。不论这些记载的可靠性如何,有一点可以肯定:汉初,《左氏春秋》已开始在民间流传。司马迁撰《史记》时,确实参考过《左氏春秋》古文本,并吸收了不少史料。他还首次提出作者问题,说:“鲁君子左丘明惧弟子人人异端,各安其意,失其真,故因孔子史记,具论其语,成《左氏春秋》。”(《史记·十二诸侯年表序》)对这条史料的真实性,近人崔适以为是后人依刘歆的话窜入,不足凭信(《史记探原》卷四)。

但是,“左丘明”这个历史人物,确实是司马迁多次提到的,并被认为是《国语》、《左传》的编撰者。至于《史记·儒林列传》中未曾提及《左氏春秋》,或系不把它是视为儒学经典。

^① 参见赵光贤:《〈左传〉编撰考》(上、下),载《中国历史文献研究集刊》第一、第二集,岳麓书社1980、1981年版。

费氏《易》：自《汉书》开始才有关于费氏《易》的记载，其来源已不可考。费氏即费直，字长翁，东莱人，治《易》为郎，至单父令。费氏《易》，无章句，只在民间传习而已，但它与其他各家《易》一样，都已是隶书抄写本。

二、刘歆倡导古文经学

自西汉晚期开始，古文经学的振兴是与刘歆的积极倡导分不开的。刘歆(?—23年)，字子骏。父亲刘向(约前77—前6年)，也是一个经学家^①。刘歆是中国经学史上的重要人物，也是最有争议的人物之一。成帝河平三年(前26年)，命光禄大夫刘向校“中秘书”(内朝秘府藏书)。刘歆也受诏协助校理图书。刘向死后，刘歆继承父业，哀帝时，刘歆负责总校群书，在刘向撰的《别录》基础上，修订成为《七略》，包括辑略(总论)、六艺略、诸子略、诗赋略、兵书略、术数略、方技略。^②

刘歆少年时通习今文《诗》、《书》，后又治今文《易》和《穀梁春秋》等，对于今文经学是十分熟悉的。而在长期校理中秘书籍的过程中，又接触到大批外人无法看到的古文经籍，从而产生了浓厚的研究兴趣，并做出了空前的成绩。具体地说来，有以下几点。

第一，重新排列“六艺”次序，把《易》经提到首要的地位。同时，协助刘向将内朝秘藏中发现的《古文易经》校对《易》各种隶书本，把费氏《易》定为古文经典。

自孔子以来，“六艺”次序总是以《诗》、《书》为先，然后一般是

^① 关于刘向、刘歆生平事迹，参见钱穆，《刘向歆父子年谱》，《古史辨》第五册，上海古籍出版社1982年版。

^② 参见祝瑞开：《刘向刘歆的思想》，《中国哲学》第12辑，人民出版社1984年版。

《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。刘歆则认为，“六艺之文……《易》为之原”。他对《易》颇有研究，认为《易》经经上古伏羲、中古文王、下古孔子三位圣人才完成的，故曰：“《易》道深矣，人更三圣，世历三古。”因此，六艺之首当推《易》经。从此以后，历代志书和目录关于六艺次序均以刘歆的说法为准。至于《易》的流传，西汉施氏、孟氏、梁氏、京房、费氏《易》、高氏《易》等等，都是隶书抄写本。刘向、刘歆父子发现了战国遗存的古文本，用来校对各种隶书本，结果只有费氏《易》与古文本相同，于是确定费氏《易》为古文经典。

第二，首次披露《古文尚书》和《逸礼》的来历，将秘藏的古文经本传出内朝，使更多的士人有机会学习。

鲁恭王从孔子旧宅中发现古文《尚书》与《逸礼》，后由孔安国献给朝廷，藏于秘府。向、歆父子整理时，发现古文《尚书》比今文本多出十六篇，并对欧阳氏、大小夏侯氏三家今文本作了校核，发现了一些脱字之处。刘歆在《移让太常博士书》中，首次披露孔壁古书的事实，使朝野士人知道还有《古文尚书》与《逸礼》。这对推动古文经典的广泛流传起了重要作用。

第三，首次把《毛诗》归于古文经典。刘歆少时通习今文《诗》，后来才读到《毛诗》。他根据内朝秘府资料，知道“又有毛公之学，自谓子夏所传，而河间献王好之，未得立”（《汉书·艺文志》）。

第四，首次把《周官》称为“经”，列入古文经典。《周官》名称，始见于《史记·封禅书》，原来不称“经”，与儒家经典没有什么关系。刘向、刘歆整理时，始将《周官》归入“六艺略”礼类，称之为《周官经》六篇。

第五，重新整理《左氏春秋》，探求全书的义理。

从汉初直到汉成帝时，传习《左氏春秋》的有北平侯张苍、贾谊、赵人贯公、张禹、尹更始及其子尹咸、翟方进、房凤等。由于“《左氏传》多古字古言，学者传训诂而已”。刘歆校“中秘书”时，看到《左氏传》古文本“大好之”。遂向丞相翟方进和丞相史尹咸学习《左氏春

秋》，质问大义。史称，“及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉”（《汉书·刘歆传》）。这里值得注意的是，决不能理解为刘歆开始附加上解经的评论。其实，《左氏春秋》流传至战国末期，已逐渐地加上“礼也”、“非礼也”、“君子曰”、“仲尼曰”之类评论。至于《左传》中所谓五十凡例，也是原有的，并非刘歆伪造。这里就是说，刘歆改变了过去只注意文字训诂的局面，进而着重“发明”即阐发全书的微言大义；不仅作“章句”，而且讲“义理”。这样，《左氏传》经由刘歆的引传解经，“章句”与“义理”皆备，成为汉代《春秋》学的一家，可与《公羊传》和《穀梁传》相抗衡。刘歆还强调左丘明这个传说人物的可靠性，说他“好恶与圣人同，亲见夫子”（《汉书·刘歆传》）。这当然没有什么真实的根据，不过是用来抬高《左传》在六艺书中的地位罢了。

由上可见，刘歆对“五经”古文经典的整理都作出了贡献，特别爱好的而且最有研究的则是《左氏传》。因此，汉哀帝即位时，刘歆就建议将《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》《古文尚书》皆列于学官。哀帝首先考虑的也是《左氏传》，曾下诏征询臣下对立《左氏传》博士的意见，同时让刘歆去跟今文经博士们讨论经义。今文博士“不肯置对”，拒绝设立古文经博士的建议。这使刘歆十分恼火，写了一篇驳斥太常博士的书文。

刘歆的《移让太常博士书》，是汉代经学史上一篇重要文献。它首先肯定孔子与六艺的关系，认为孔子正乐、《雅》、《颂》，修《易》，序《书》，制《春秋》，“以纪帝王之道”。夫子薨而微言绝，经历战国和暴秦，“道术由是遂灭”。汉兴七八十年间，虽然经书颇出，广立学官，为置博士，但是，“离于全经，固已远矣”。接着，书中披露了孔壁古文《尚书》与《逸礼》发现的事实，介绍了秘府所藏的左丘明撰的《春秋》古文本，指责太常博士们“保残守缺，挟恐见破之私意，而无从善服义之公心”。最后强调指出，根据汉宣帝广立《穀梁春秋》、梁丘《易》、大小夏侯《尚书》的成例，“义虽相反，犹并置之”，应当将古文经列为学官。

“若必专己守残，党同门，嫉道真，违明诏，失圣意，以陷于文吏之议，甚为二三君子不取也”（《汉书·刘歆传》）。

刘歆的言辞甚切，引起太常博士们的怨恨。大司空师丹大怒，“奏歆改乱旧章，非毁先帝所立”。尽管汉哀帝袒护刘歆，以为“歆欲广道术，亦何以为非毁哉？”（《汉书·刘歆传》）但刘歆终究得罪了执政大臣，又为今文博士们所讪谤，被迫离京去当地方官，数年后以病免官，居家不出。

汉平帝即位，王莽操纵朝政，重新起用刘歆。王莽自比周公，号“安汉公”，追封周公和孔子的后代，追谥孔子曰“褒成宣尼公”。在这些活动的背后，包藏着王莽篡汉的祸心；而刘歆成了王莽政治阴谋的追随者。《汉书·儒林传》载：“平帝时，又立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》，所以网罗遗失，兼而存之，是在其中矣。”但这时倡导古文经学，已经丧失了学术意义，成为王莽政治阴谋活动的一个部分。

王莽篡汉建立“新”朝后，刘歆为国师，号“嘉新公”。王莽改制时，始称《周官》为《周礼》，根据《周礼》而采取了一系列措施，“专念稽古之事”，正如班固揭露的：“莽诵六艺以文奸言。”同样，刘歆以古文经学服务于改制活动，建置《周官经》博士，也毫无学术价值可言。当时，左将军公孙禄对王莽说：“国师嘉信公颠倒‘五经’，毁师法，令学士疑惑。”（《汉书·王莽传下》）陷入政治旋涡而又无法挣脱的刘歆，最后以自杀结束了自己的生命^①。

三、东汉初年关于立古文博士的争论

随着新朝的崩溃，王莽和刘歆所设《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、

^① 参见汤志钧：《西汉经学与政治》，上海古籍出版社1994年版，第289—342页。

《古文尚书》及《周官经》等古文经学博士，自然被废弃了。及至“光武中兴”，就立刻恢复了西汉王朝的五经博士制度，立了今文十四博士，并让博士参与议政。几乎同时，光武帝又亲自主持了一场关于立古文经博士的辩论，辩论的中心问题是《左氏春秋》。

尚书令、古文学家韩歆首先上疏，“欲为《费氏易》、《左氏春秋》立博士”，光武帝诏下其议。建武四年（28年）正月，召集公卿、大夫、博士于云台讨论。光武帝叫今文《易》博士范升“平说”，范博士起而对曰：“《左氏》不祖孔子，而出于丘明，师徒相传，又无其人，且非先帝所存，无因得立。”韩歆和太中大夫许淑等加以反驳，“互相辩难，日中乃罢”（《后汉书·范升列传》）。罢朝后，范升又上奏议，申述《费氏易》、《左氏春秋》不可立的理由。当时古文学者举太史公多援引《左氏春秋》为反驳，范升又上奏太史公违戾“五经”、谬孔子言，以及《左氏春秋》不可录三十一事。

对于这场辩论，光武帝并没有草率地裁决，却下诏让博士和学者们继续讨论。古文学者陈元，诣宫阙上疏，从各个方面驳斥了范升的意见，范升与陈元互相辩难，凡十余次。最后，光武帝立了《左氏春秋》学官，太常提供了博士人选四人，以陈元为第一。光武帝考虑到陈元“新忿争”，难以通过，就用第二名人选司徒从事李封为博士。然而，众多的今文博士议论纷纷，公卿大臣甚至多次廷争，反对立《左氏春秋》博士。“会（李）封病卒，《左氏》复废”（《后汉书·陈元列传》）。从此以后，东汉一代，再也没有出现争立博士的事件了。

这场辩论，就经学本身而言，就是《左氏春秋》算不算孔子“圣人”名下的《春秋》经学。早在刘歆时，今文学者已“谓左氏为不传《春秋》”（见《移让太常博士书》）。范升也强调“《左氏》不祖孔子，而出于丘明”；“五经之本自孔子始”，谨奏《左氏》之失凡十四事（见《后汉书·范升列传》）。从史实上考察，《左氏春秋》与《春秋》原是各自独立的，确实不始出于孔子。范升所奏《左氏》之失十四事已佚，从现存《左

传》来看，“传”失“经”之旨者，例子很多。甚至连两汉今古学学者一致认同的“左丘明”，有否其人，也无史实根据。但古文学者陈元因袭刘歆关于“左丘明好恶与圣人同，亲见夫子”的说法，指出：“丘明至贤，亲受孔子，而《公羊》、《穀梁》传闻于后世。”将“亲见”改为“亲受”，也就是把《左氏传》视为直接来源于孔子所授的了。以此反驳范升的“不祖孔子”，显得更加有理由。因此，陈元强调：“诵孔氏之正道，理丘明之宿冤。”（《后汉书·陈元列传》）既然，后世传闻的《公羊传》可立为学官，为什么孔子“亲受”的《左氏传》就不可以立呢？

四、“郑、贾之学”与马融之学

东汉一代，古文经学以“私学”的形态在发展着，涌出大批卓然有成的学者，如郑兴郑众父子、杜子春、陈元、桓谭、杜林、卫宏、贾逵、服虔、马融、许慎、荀爽、卢植等等。其中，最为突出的是“郑、贾之学”及马融的经学成就。

郑兴字少赣，河南开封人。爱好古文经学，尤其精通《左氏春秋》和《周官》。当时言《左氏》者大多祖于郑兴，自杜林、桓谭、卫宏之属，莫不取其意旨。郑兴官为太中大夫，曾反对光武帝以“讖”断郊祀事。史称郑兴“数言政事，依经守义，文章温雅，然以不善讖故不能任”（《后汉书·郑兴列传》）。主要代表作有《左氏条例、章句、传诂》，它是根据刘歆的建议而编撰的，包含了刘歆的“讲正大义”，不愧为两汉之际第一部深入研究《左氏传》的专著，可惜已佚。另撰《周官解诂》，亦已佚，清人马国翰辑有《周礼郑大夫解诂》一卷。

郑众，字仲师，曾官任大司农。传其父郑兴之学，撰有《春秋难记条例》，又作《周官》解诂。章帝时，受诏编《春秋删》十九篇。清人马国翰辑有《郑众春秋牒例章句》一卷、《周礼郑司农解诂》六卷。

贾逵（30—101年），字景伯，扶风平陵（今陕西咸阳）人。其父贾

徽，曾从刘歆受《左氏春秋》，作《左氏条例》二十一篇；贾徽又兼习《国语》、《周官》、《古文尚书》、《毛诗》。贾逵悉传其父学业，成为最著名的古文经学家之一。汉明帝时，贾逵“上言《左氏》与图讖合者”，写其传诂，藏之秘府。汉章帝“特好《古文尚书》、《左氏传》”，曾令贾逵“发出《左氏传》大义”优于《公羊》、《穀梁》二传者。贾逵摘出《左氏传》尤著名者三十事，内容尽是“君臣之正义、父子之纪纲”。上疏奏曰：“《左氏》义深于君父，《公羊》多任于权变，其相殊绝，固以甚远。”特别指出：“‘五经’家皆无以证图讖明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。”原来，《左氏传》载有“陶唐氏（尧）既衰，其后有刘累”。以此证明汉朝刘氏宗室承尧帝之后，竟博得了汉章帝的嘉赏，“令逵自选《公羊》严、颜诸生高才者二十人，教以《左氏》，与简纸经传各一通”（《后汉书·贾逵列传》）。

章帝时，贾逵还与今文博士李育之间，就《左氏传》与《公羊传》经义问题，展开了一场辩论。李育字元春，少习《公羊春秋》，沉思专精，知名太学。后研读《左氏春秋》，“虽乐文采，然谓不得圣人深意”，于是作《难左氏义》四十一事。建初元年（76年），李育为《春秋》今文博士。建初四年（79年），在著名的白虎观会议上，“（李）育以《公羊》义难贾逵，往返皆有理证，最为通儒”（《后汉书·儒林列传》下）。

贾逵著作等身，所撰经传义诂及论难百余万言，“学者宗之”。代表作有《左氏传解诂》三十篇，《国语解诂》二十一篇。已佚。清人马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》均有辑本。还著有《春秋左氏长经》二十卷，《尚书古文同异》三卷，《毛诗杂义难》十卷，《周官解诂》等等。

据史称：“世言《左氏》者多祖于（郑）兴，而贾逵自传其父业，故有郑、贾之学。”（《后汉书·郑兴列传》）范晔论曰：“郑、贾之学，行乎数百年中，遂为诸儒宗，亦徒有以焉尔。桓谭以不善讖流亡，郑兴以逊辞仅免，贾逵能附会文致，最差贵显。世主以此论学，悲矣哉！”唐代章怀

太子李贤注曰：“言时主不重经而重讖也。”（《后汉书·贾逵列传》）史家对郑、贾之学不同特点的评论，可谓发人深省！

至于马融之学，又是古文经学的一种典型。在经学发展史上，马融开始了综合各家、遍注群经这种带有创举性的工作。马融（79—166年），字季长，扶风茂陵（今陕西兴平）人。俊才善文，博通经籍。汉安帝时，任校书郎，诣东观（朝廷藏书处）典校秘书。得罪邓太后，滞于东观，十年不得升官。邓太后死后，才召拜郎中。汉桓帝时，外任南郡太守，后又拜议郎，重返东观，从事著述，以病免官。居家教授，崇尚侈节。常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。长期在东观校书著述，为他综合各家之学、遍注古文经典，提供了有利的条件。

前面说过，刘歆在秘府校理群经，但对经典还没有一一细究，重点只是在于“讲正”《左氏春秋》大义。陈钦、陈元父子，郑兴、郑众父子，贾徽、贾逵父子，他们的经学成就也首先是《左氏传》，其次是《周官》。范曄指出：“中世儒门，贾、郑名学。”（《后汉书》卷三十六《赞曰》）郑、贾之学的精华，也在于对《春秋》三传的比较研究。

马融善于总结前人的学术研究成果，他曾想训诂《左氏春秋》，及见贾逵、郑众的著作，就说：“贾君精而不博，郑君博而不精。既精既博，吾何加焉！”（《后汉书·马融列传》）他综合了贾、郑二家的优点，撰成《春秋三传异同说》，可谓一部《春秋》学集大成的专著。马融还与北地太守刘环讨论过《春秋》学的一些分歧问题。据考证，马融注《易》，源于《费氏易》，又杂采子夏之说以及孟氏、梁丘氏、京房氏诸家《易》学。注《尚书》，取郑氏父子和贾逵之说。注《诗》，除《毛氏诗》外，兼采《韩诗》。此外，马融注《三礼》、《孝经》、《论语》；甚至注《老子》、《淮南子》、《离骚》、《列女传》（刘向撰）等。他还著赋、颂、碑、诔、书、记、表、奏、七言、琴歌、对策、遗令，凡二十一篇。可惜，马融的经学著作已佚。清人马国翰《玉函山房辑佚书》、黄奭《汉学堂丛书》均有些辑录。

总之，马融的经注成就，使古文经学达到成熟的境地，预示着经学发展史将步入新的时期。

第四节 郑玄“通学”

一、郑玄学术生平：走向“通学”之路

郑玄作为马融的杰出弟子，继承师业，独创名家，成了汉代经学之集大成者。郑玄的经学成就，后世或称之为“郑学”、“通学”，或称之为综合学派^①。《后汉书》每每有“通儒”之称，记述经师习经时常使用一个“通”字。故称“通学”，似更贴切于史实。

所谓“通”者，包含两层意思：其一，兼通“五经”。也就是说，不专守一艺，而博通“五经”；不仅专撰一经训诂，而且遍注群经。其二，兼通古文学与今文学。也就是说，促使今古文学由对立而融合，破除门户偏见，达到新的境界。

如果说，《史记》和《汉书》尚未有“通儒”的记载，那么，在《后汉书》中论及“通儒”则可谓屡见而不鲜。例如，董钧“博通古今”，“当世称为通儒”。丁恭“学义精明，当世称为大儒”。程曾“著书百余篇，皆‘五经’通难”。张玄“兼通数家法”，“诸儒皆伏其多通”。贾逵与李育，在白虎观会议上互相辩论，“最为通儒”。许慎字叔重，博通经籍，时人为之语曰“‘五经’无双许叔重”（《后汉书·儒林列传》）。范曄撰《儒林传》时，声称“但（只）录其能通经名家者”。这里强调的“通经名家”，反映了东汉一代“通学”的逐渐发展状况。

何谓“通儒”？东汉末应劭在《风俗通义》中解释：“授先王之制，立

^① 参见章权才：《论两汉经学的流变》，《学术研究》（广州）1984年第2期。

当时之事，纲纪国体，原本要化，此通儒也。”也就是说，“通儒”要通古今之制度，“原本要化”，以维护“纲纪国体”。这是政治上的大原则。具体的做法，不仅应当兼通《经》，而且必须综合今古文经学，这样才能达到“原本要化”的境地。东汉一代，卓著成名的“通儒”，莫不在坚实的古文学的基础上，兼通今文学，从而在经学史上作出了大的贡献。

郑玄字康成，东汉北海高密（今山东高密西南）人。他的学术道路是：先学今文学，后习古文学，网罗众家，通融为一，成了汉代最大的“通儒”。

郑玄年轻时，赴京城洛阳太学受业，师事京兆（今西安西北）人第五元先，“始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》”。可见，郑玄先接受官学，即今文经学，同时对刘歆的《三统历》以及自古流传的《九章算术》，也颇有研究。后回到东郡（今河南濮阳西南），随张恭祖学习《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》等。这时，既学今文经，更以浓厚的兴趣学古文经。大约三十七岁左右，“以山东无足问者”，就西入关中，通过马融的学生卢植介绍，师事著名的古文学家马融。据说，马融平素骄贵，郑玄在其门下，“三年不得见”，只能听高业弟子传授。但是，郑玄“日夜寻诵，未尝怠倦”，将马融的学问都学到了家了。有一次，马融召集高业弟子“考论图纬”，涉及到某些天文历算问题，“闻（郑）玄善算”，就召他到楼堂上一道讨论，郑玄就几个问题提出质疑，亲聆老师的解释，“问毕辞归”。这时，郑玄已过不惑之年。马融喟然对门人说：“郑生今去，吾道东矣。”其实，郑玄意识到自己的学问已超过马融了，便辞归家乡。

返回山东，家境依旧贫寒，客耕东莱（今山东黄县东南），学徒相随达数百人。由于“党锢”事件的牵连，便隐修经业，杜门不出，长达十四年。值得注意的是，其间发生了经学史上又一次今古文学的争论。今文学家何休，好《公羊》学，撰有《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废

疾》等。三书均佚，清人王谟《汉魏遗书钞》辑有各一卷。所谓“墨守”，言《公羊传》义理深远，不可驳难，如墨子之守城也。所谓“膏肓”、“废疾”，则喻《左氏传》和《穀梁传》之疾不可为也。对此，“（郑）玄乃发《墨守》，针《膏肓》，起《废疾》”。显然，这场笔墨官司，是东汉初以来古今学论争的继续，也是东汉时期《春秋》三传比较研究的继续。郑玄的深入论述，令人佩服，何休见而叹曰：“康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！”从此以后，再也没有类似的论争了。史称：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学，后马融答北地太守刘环及（郑）玄答何休，义据通深，由是古学遂明。”所谓“义据通深”，说明郑玄是从“通学”的立场上作《春秋》三传的综合研究，才最终地解决了问题，消除了门户之见的争论。

汉灵帝末，“党锢”解禁，大将军何进执政，想重新起用郑玄。郑玄年已六十，婉言谢绝，以专心从事教学与著述，“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才，故闻命罔从”（《后汉书·郑玄列传》）。往后的十多年里，郑玄勤奋著述，凡百余万言。汉献帝建安五年（200年），病卒，享年七十四岁。

二、郑玄的经学成就

关于郑玄在经学史上的地位，范晔为其列传时作了这样的评论：

自秦焚六经，圣文埃灭。汉兴，诸儒颇修艺文。及东京（指东汉），学者亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。

这里简略地回顾两汉经学的弊端，今文学和古文学之间，不仅互相争论，而且各自内部又有数家之说，造成了“劳而少功”，“疑而莫

正”的局面。因此郑玄企图“网罗众家”，“通”而合之，删繁精减，使“学者略知所归”。正如郑玄晚年在其《戒子书》中所说，“思整百家之不齐”。

郑玄站在“通学”的立场上遍注群经，“整”而“齐”之。史载，他注《易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》以及《中候》、《乾象历》；又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》等，凡百余万言。著书立说的成绩如此巨大，远在老师马融和两汉任何一位经学家之上。

（一）《易》学研究

郑玄早年受业于太学，“始通《京氏易》”。西汉京房《易》学著作有十三种，在今文《易》诸家中居首位。自从立为博士官学后，《京氏易》一直是太学里的热门课程。《京氏易》的特点是以天象灾异推论时事，固然迷信荒谬之处甚多，但也有天文历算知识。郑玄就读于太学，又通《三统历》和《九章算术》，这就有助于弄懂《京氏易》。后来，师事马融，学通了《费氏易》。《费氏易》系古文学，著作有四种。“光武中兴”时建议立博士，未成功，但它在东汉一代流传于私家，比今文《易》更加盛行。《后汉书·儒林列传》载：

陈元、郑众皆传《费氏易》，其后马融亦为其传。（马）融授郑玄，玄作《易》注，荀爽又作《易传》，自是《费氏》兴，而《京氏》遂衰。

可见，郑玄的《易》注，以《费氏易》为主，兼容《京氏易》，亦即今古文《易》学的综合研究的成果。郑玄以“礼”注《易》，强调“不易之伦”即社会伦理功能，这也是综合研究的心得之一。郑注《易赞》云：“天尊地卑，乾坤定矣！卑高以陈，贵贱位矣！”对此，张惠言《周易郑荀义叙》指出：“其列贵贱之位，辨大小之序，正不易之伦，经伦创制，吉凶损益，与《诗》、《书》、《礼》、《乐》相表里，则诸儒未有能及之也。”皮锡瑞在

《经学通论》中,论述“郑君用《费氏易》,其注《易》有爻辰之说,盖本费氏分野一书……其注《易》,亦据《礼》以证《易》义广大,无所不包。据《礼》证《易》,以视阴阳术数,实远胜之。”显然,郑玄《易》注,以《礼》证《易》^①,改造了象数《易》学,它是两汉《易》学发展的最高成果。此外,郑玄还提出八卦始于神农氏之说,与以前流行的伏羲说有别,可谓另创新说。

(二)《尚书》学研究

郑玄曾从张恭祖学《古文尚书》,后又受马融的《古文尚书》学。《后汉书·儒林列传》载:

中兴,北海牟融习《大夏侯尚书》,东海王良习《小夏侯尚书》,沛国桓荣习《欧阳尚书》。荣世习相传授,东京最盛。扶风杜林传《古文尚书》,林同郡贾逵为之作训,马融作传,郑玄注解,由是《古文尚书》遂显于世。

这里记述了东汉一代今古文《尚书》学发展的趋势,及郑玄《尚书》注的学术渊源。东汉今文十四博士,《尚书》学有三家,即欧阳氏、大小夏侯氏《尚书》。最显赫的是欧阳氏《尚书》,由桓荣、子桓郁、孙桓焉三世相传,先后为明帝、章帝、和帝、安帝、顺帝讲经。然而政治上尊贵,学术上却没有什麼突破。相反,关中扶风却是《尚书》私学研究中心,相继出现几位大家。贾逵以“古学”为主,兼通“今学”,撰有欧阳氏、大小夏侯氏《尚书》古文异同的著作。他为《古文尚书》作训诂,吸取了今文学的见解。马融注《尚书》,又承袭了贾逵的学术成果,并采纳了杜林、郑兴、郑众等的观点。郑玄《尚书》注,既然来源于贾逵、马融,那它无疑是东汉一代今古文《尚书》的集大成者。郑注出现,“《古文尚书》遂显于世”,为儒者所宗。

(三)《毛诗》笺注

^① 参见章权才:《两汉经学史》,广东人民出版社1990年版。

郑玄先是学习今文《韩诗》，西入关中后，师从马融，研究《毛诗》。《后汉书·儒林列传》载：“中兴后，郑众、贾逵传《毛诗》，后马融作《毛诗传》，郑玄作《毛诗笺》。”这确实是一脉相承的。今文三家《诗》，大抵《鲁诗》盛于西汉，《韩诗》盛于东汉，而《齐诗》多诡辟之行，相对地传习者较少。古文《诗》仅只毛氏一家，虽未立为学官，但传习者不乏知名学者。郑众“兼通《易》、《诗》，知名于世”（《后汉书·郑众列传》）。贾逵曾对今文三家《诗》与《毛诗》异同作过比较研究，撰有专著；另作《毛诗杂义难》。马融以《毛诗》为主，兼采《韩诗》，作《毛诗传》（《七录》称为《毛诗注》）。郑玄的《诗》学，直接来源于马融；他的《毛诗笺》以及《毛诗谱》兼采了今文三家《诗》，尤其是《韩诗》。

郑玄首次提出《毛诗》作者有大、小毛公之别。《汉书》仅云毛公，赵人，为河间献王的博士；毛公之学，自谓子夏所传，撰有《毛诗故训传》。郑玄《毛诗谱》，始谓鲁人“大毛公为《故训传》于其家，河间献王得而献之，以小毛公为博士”。此新说有何依据，不得而知。或者史称郑玄曾“睹秘书”，发现了新的传说资料。或者谓毛氏之学传自子夏，至西汉初，其间二百数十年，唯有两代“毛公”，才可以自圆其说。三国时吴人陆玑，又谓鲁人大毛公享作《训诂传》，以授赵人小毛公萇。传说越详细，可信程度就越差。

至于“笺”之名称，则是郑玄独创的。唐章怀太子李贤解释说：

笺，荐也，荐成毛义也。张华《博物志》曰郑注《毛诗》曰笺，不解此意。或云毛公尝为北海相，玄是郡人，故以为敬云。（《后汉书·儒林列传》注）

其实，“笺”字本义是精美的纸，引申为注释之一种方法。《说文》曰：“笺，表识书也。”唐孔颖达疏云：“郑于诸经皆谓之注。此言笺者，吕忱《字林》云：笺者，表也，识也。郑以毛学审备，遵畅厥旨，所以表明毛意，记识其事，故特称为笺。”说法不一，当以孔氏疏为妥。

就《毛诗》“笺”注内容而言，也是多以《礼》解释《诗》。例如，《毛

诗·国风·蒹葭》：“蒹葭苍苍，白露为霜。”描写秋水迷茫的景象，芦苇一片深青色，白露似霜。郑玄“笺”云：“蒹葭在众草之中，苍然强盛，至白露凝戾为霜，则成而黄兴者。喻众民之不从（秦）襄公政令者，得《周礼》以教之则服。”诸如此类，不一而足。尽是强调礼制的作用，宣扬封建伦理的功效。正如陈澧《东塾读书记》指出：“郑君专于礼学，故多以礼说诗。”以“礼”为主轴，在《毛诗》的基础上，兼采鲁、齐、韩三家《诗》的义理。此外，郑玄首次揭示《诗》之《大序》为子夏所撰，《小序》则为子夏、毛公合作。《大序》，即首篇《关雎》的《小序》之后的概论全经的大段文字；《小序》，即各首诗之前解释主题的文字。郑玄以何据作此论断，不得而考。宋代以后，学者颇不以为真实。

（四）“三礼”之学研究

郑玄先从张恭祖学《周官》、《礼记》（小戴记），后又以古《礼》经校读研究今文礼经《仪礼》。古《礼》经得之何处，史无记载。他晚年回忆说，曾“博稽《六艺》”、“时睹秘书”，校读《仪礼》约当四十岁之前。《后汉书·儒林列传》载：“中兴，郑众传《周官经》，后马融作《周官传》，授郑玄，玄作《周官注》。玄本习《小戴礼》（今文《礼》），后以古经校之，取其义长者，故为郑氏学。玄又注小戴所传《礼记》四十九篇，通为三礼焉。”这里说明，郑玄《周官注》来源于老师马融；而注《礼》经（《仪礼》），是校读“古经”的成果；注《礼记》，则是独创的新说。从前，三种礼学经典分别相传，而郑玄“通为三礼”，开始才有所谓“三礼”之学。

郑玄“通学”最精彩的内容，莫过于其“三礼”学。首先，《周官》自刘歆推出后，在王莽时期列为官学，被尊为《周礼》，还被作为改制的根据。“光武中兴”，自然不会有人建议立为官学。但这部体系严整、内容丰富的巨著，仍为许多著名学者所传习。郑兴、郑众、贾逵、卫宏等各著有《周官解诂》。张衡也有《周官训诂》。马融有《周官传》（或称《周官礼注》），并授予郑玄。郑玄“乃集诸儒之成为《周礼注》”。由于

“经文古字不可读”，故采用三种注释方法：一云“读如者，比拟其音也”；二云“读为者，就其音以易其字也”；三云“当为者，定其字之误也”。“三例既定，而大义乃可言也。”（阮元：《周礼注疏校勘记序》）其次，汉代《仪礼》传本有三种：一曰戴德本，二曰戴圣本，三曰刘向本。郑玄所注即以刘向本为底本，参校戴圣本，择善而从，“取其义长者”。第三，《礼记》即《小戴记》，两汉注家不多，郑玄注简明扼要，颇有独创性。总之，郑玄全面注释“三礼”，融会贯通，自然地解决了许多疑难的问题。皮锡瑞指出：“郑学最精者三礼”（《经学通论·〈易经〉·论郑荀虞三家之义郑据礼以证易学者可以推补不必推补爻辰》）。

（五）《春秋》三传研究

东汉以来，在今、古文学家家中，许多人都兼习《春秋》三传，只是侧重有所不同。不少知名学者作了《春秋》三传的比较研究。郑玄也是如此：先学《公羊春秋》，后习《左氏春秋》，此外又懂《穀梁春秋》。他曾指出：“《左氏》善于礼，《公羊》善于讖，《穀梁》善于经。”（《六艺论》）这反映了东汉学者的共识。的确，《公羊》是齐学，以究“天人之际”为本，善谈灾异阴阳之说，附会图讖，又“多任于权变”（贾逵评语）。《穀梁》是鲁学，解经比较朴质，后世或谓其说“纯正”^①。至于《左氏》学，虽未曾列在官学，但盛行于东汉，连今文学家李育也“乐”其“文采”，贾逵则强调“《左氏》义深于君父”，即君臣父子之礼教纲纪。郑玄对“三传”之义综合融通，重点落在“善于礼”的《左氏传》上。《后汉书》本传及《儒林列传》均未提及郑玄注过《左氏传》，《世说新语·文学》篇记述道：郑玄曾从事注《左氏传》，一次与服虔相遇，听到服虔谈注《左氏传》的内容，觉得与己见相同，就说：“吾久欲注，尚未了。听君向言，多与吾同，今当尽以所注与君。”遂为《服氏注》。如果故事可靠，郑玄似有尚未完稿的注《左氏传》的专著。

^① 参见唐晏：《两汉三国学案》，中华书局1986年版。

（六）“六艺”概论

随着汉代经学的发展，必然产生“五经”、“六艺”概论的专著。刘向校理秘府经籍，有条件也有才能编纂了《五经通义》和《五经要义》。刘歆《七略》中之《辑略》，实际包含了“六艺”的总论。及至东汉，曹褒、张遐等均著有《五经通义》。尤其是许慎的《五经异义》，从礼制上评述“五经”的各种意义，综论今、古文家之说，但师法界限并不严格。对此，郑玄撰《驳五经异义》，混合今文、古文之义，加以辩驳。在走向“通学”的道路上，许慎和郑玄是同路人，只是郑玄走得更远，到达了最高的境地。郑玄还著有《六艺论》，次论《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六经，叙述六艺特征及其传授的渊源。《六艺论》中还申明郑注的原则，如说：“注《诗》宗毛为主，毛义若隐略，则更表明。如有不同，即下己意，使可识别。”所谓“即下己意”，并非毫无根据的臆断，而是以自己“通学”的见解，从“异”中求“同”，加以注释，使传习者识别明了。

综上所述，郑玄“括囊大典，网罗众家”，其业绩无疑是经学史上一座丰碑。他遍注的群经，可惜大多已佚。至今完整的留存于《十三经注疏》中的《毛诗笺》和“三礼”注，以大量篇幅考订名物制度，训诂精湛，校雠严密，为文化史研究提供了丰富而重要的资料。

三、今古文学从对立到融合

郑玄“通学”是汉代今古文学融合的产物。融合与对立相依存，从长期的对立，逐渐地融合，使“通学”不断地成长，最终造就了郑玄的功业。

汉代经学并没有分成严格意义上的两大学派。用近代意义上的学派去理解今文学与古文学，视为绝对地对立，看不到彼此通融的现象，那是廖平《今古学考》以后的意见。其实，正如范晔评论郑玄之学

时所说：“经有数家，家有数说。”守文之徒也好，通学各家也好，都没有“学派”的自觉意识。今、古文学家都崇奉孔子为经学之始祖，古文学倡导者刘歆也是如此，不遑论其他古文学者，他们并没有崇奉周公为始祖。东汉一代，今文学家也研习古文经，古文学家也精通今文经，只是重点有所不同罢了。在治学途径方面，今文学家中有的偏重于阐发“微言大义”（尤其是《公羊》学者），但也有不少人专精于解诂、训释。古文学家如贾逵、马融等善于训诂，但也大谈“君父之礼”。在经学内部，训诂与义理往往是结合在一起的，并没有绝对地分开，只是侧重点的差异而已。

当然，“异端纷纭，互相诡激”是屡见不鲜的。近代意义上的“学派”不存在，但今文学与古文学之间的对立与争论也不容否认。东汉末荀悦在《申鉴·明事篇》中指出：“仲尼作经，本一而已，古、今文不同，而皆自谓真本经。古、今先师，义一而已，异家别说不同，而皆自谓真本说。……一源十流，天水违行，而讼者纷如也。”这种描述，比较客观地反映了今古文学的对立的情况。范曄在《后汉书·郑玄列传》中更明确提出“争论古今学”，今古学争论在正史文献上表述似始见于此。前面已经陆续的分析了历次争论的情况，这里简略地总结如下：

第一次，刘歆与太常博士间争立《左氏春秋》和《古文尚书》为官学的问题。

第二次，韩歆、陈元与范升间争立《左氏春秋》及《费氏易》为官学的问题。

第三次，贾逵与李育间争论《左氏春秋》和《公羊春秋》的义理异同的问题。

第四次，针对何休关于《春秋》三传的论述专著，郑玄撰著一一加以反驳。

由上可见，前两次涉及的是争立学官的问题。自汉武帝以后，当

博士是“禄利之路”。朝廷“设科射策，劝以官禄”，自然就会有经学传业者热心此道。某些人以为学会一经就可以踏上仕途，甚至认为与其留给子孙财产巨万，还不如一部经书。夏侯胜公然地对弟子说：“经术苟明，其取青紫（官服，指当官），如俯拾地芥耳！学经不明，不如归耕。”（《汉书·夏侯胜传》）官禄确实是争立博士的原因之一。但博士并非高官，俸禄六百石，全国名额有限，至多仅十四员，而且还有年资规定。《汉官仪》曰：“博士限年五十以上。”通过博士途径爬上高官的人是有的，如公孙弘之辈，但两汉时代仕途主要是察举征辟，以家世背景为主。因此，前两次今古文学之争，主因在于学术之争，不属于政治斗争的范围。从汉哀帝、光武帝的态度来看，也是学术上的考虑，正如《后汉书·儒林列传》序所云：“网罗遗逸，博存众家。”

至于后两次争论，更是学者个人间的学术之争。东汉一代，学《左氏传》是热门的，因而引发了《春秋》三传异同的比较研究。虽然学者们不免有维护君臣父子的礼教纲纪之共同目的，但决不是为了走“禄利之路”，获取什么政治上的特权与经济上的暴利。郑玄晚年在《戒子书》中说：“吾虽无绂冕之绪，颇有让爵之高。自乐以论赞之功，庶不遗后人之羞。未所愤愤者，徒以亡亲坟墓未成，所好群书率皆腐敝，不得于礼堂写定，传与其人。日西方暮，其可图乎！家今差多于昔，勤力务时，无恤饥寒。菲饮食，薄衣服，节夫二者，尚令吾寡恨。若忽忘不识，亦已焉哉！”这番恳切的言辞，正是大学者人生观的表白！不慕利禄，勤苦笔耕，至老不倦。如果没有学术上的奉献精神，郑玄决不可能做出如此巨大的成就。

学术总是由争论而发展的。“异端纷纭，互相诡激”，这未必是坏事。正常的经学问题争论，如第三、第四次那样，反而会促进经学家们更加深入地钻研，写出更多的颇有新意的专著。今古文学由对立而融合，产生了“通学”；而郑玄“通学”不愧为汉代的最高成就。

第五节 汉学的“中变”形态

一、五经博士制度的变迁

汉朝灭亡而“汉学”未亡，以古文学为基础而兼综今文学的“通学”，仍在继续地演进。学术界往往称魏晋以后是经学“中衰”的时代。其实，正如周予同所说，不是“中衰”，而是“中变”。从东汉末年至隋朝统一，历时四百余年，其间虽然有过西晋的短暂统一，但基本上处于分裂状态。魏晋南北朝经学是汉朝经学的延续。由于长期战乱的时代特征，使经学呈现出种种变异多姿的形态，在“变异”之中不乏有创新的精品，摆脱了两汉经学烦琐而呆滞的模式。现存《十三经注疏》中，魏晋学者的注本六部，与汉代学者的注一样多，可见这时期经学不能简单地归结为“衰落”。

首先，考察官方经学教育制度方面的变异与创新。

两汉时代，博士经学教育的全国性中心是太学，受学者无不奔赴京师太学。太学读经的空前盛况，是由统一强大的封建王朝来保障的。随着东汉的没落，社会动荡、军阀混战，昔日人才济济的太学早已是一派凋敝的景象。汉献帝时期，三十余年间，曹操、孙权、刘备等各霸一方，“天下分崩，人怀苟且，纲纪既衰，儒道尤甚”。这里说的“儒道”甚衰，就是指太学教育制度在战乱中被破坏了。至曹丕称帝（即魏文帝），“新主乃复始扫除太学之灰炭，补旧石碑（即熹平石经）之缺坏，备博士之员录，依汉甲乙以考课。申告州郡，有欲学者，皆遣诣太学”（《三国志·魏书·王肃传》裴注引《魏略》）。魏文帝是在北方统一局面稳固的情况下，恢复太学与“五经”博士制度的。此外，吴国、蜀国也建立了太学，鼓励士人读经书。相比较而言，三国鼎立时期，魏国太学教育制

度直接渊源于汉代，稍微完备些。魏齐王曹芳正始年间（240—258年），用古文、篆、隶三体，刻成石经，仅有《尚书》、《左传》（未完）二经，史称“正始石经”。大约高贵乡公曹髦以后，置博士多达十九员，即《易》博士二员、《书》博士二员、《毛诗》博士二员、《周礼》博士二员、《仪礼》博士二员、《礼记》博士二员、《左氏传》博士二员、《公羊传》博士二员、《穀梁传》博士一员、《论语》博士一员、《孝经》博士一员。

曹魏虽然崇立太学，广置博士，但是实际效果并不很大。其原因是“由博士选轻，诸生避役，高门子弟，耻非其伦，故无学者。虽有其名而无其人，虽设其教而无其功”（《三国志·魏志·刘馥传》）。这里讲了三个因素：一是录用博士不严格，没有选取“行为人表，经任人师者”。二是诸生入学，是为了逃避服役，他们原本不是“经明行修者”。三是高门子弟依九品中正制度踏上仕途，耻于就读太学，以浮华交游为高尚。如此，岂能矫正东汉末年衰颓的学风呢？

西晋建立后，因袭曹魏制度，也置博士十九员。晋武帝司马炎为了扭转高门子弟耻于读经的风气，特地设立国子学，置国子祭酒一人、国子博士一人，助教十五人，由助教分经讲授，以教生徒。晋惠帝时，规定五品以上高官的子弟得入国子学。西晋“初立国子学”，虽仍隶属于太学，但无疑是两汉时代所无的新学制。设置助教，讲授经学，这一措施也是五经博士制度演化过程中的新创举。不过，国子学所体现的是“殊士庶，异贵贱”的原则，与当时门阀制度相适应。

东晋王朝偏安江左之初，曾将博士减为九人。后来逐渐增加至十一人、十六人，不再分掌专经教授，统称为太学博士。同时，因袭西晋国子学，置国子祭酒、博士各一人，国子助教则减为十人，分别教授十门课程：《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《周官》、《仪礼》、《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》与《孝经》（合为一门课程）。东晋跟西晋一样，特别重视国子学，目的在于教化那些“不修经艺而务交游”的高官子弟。

南朝时期,宋、齐、梁、陈相继替代,国子学和太学时开时停,官方经学自然难以充分发展。不过,也有些新的举措。宋文帝元嘉十六年(439年),初立儒学、玄学、史学、文学四馆,名儒雷次宗等主持儒学馆,教授生徒。宋明帝泰始六年(470年),初置“总明观”,分玄、儒、文、史四科,每科设“学士”各十人。四馆与“学士”是以往没有的,属于特殊时代的新学制。齐武帝永明三年(485年),取消“总明观”,另开“学士馆”。梁武帝是南朝最热心于经术的皇帝,声称“明经斯废,每一念此,为之慨然”(《梁书·处士传》)。天监四年(505年),下诏置《五经》博士各一人,立孔庙。以名儒明山宾、沈峻、严植之、贺场、陆珽为博士,各主一馆,每馆生徒数百人,给其饷廩。史称“十数年间,怀经负笈者云会京师”(《梁书·儒林传》)。后来,又重开国子学,令皇太子、皇子、宗室王侯子弟就读于此。

西晋灭亡后,中原地区进入主要由少数民族创建的十六国时期。这些少数民族首领无不利用汉族传统文化来巩固其统治,反而比南方皇室贵族更热心倡导经学教育。例如,匈奴族建立的“前赵”国,立太学于长乐宫东,立子学于未央宫西。选拔年龄二十五岁以下、十三岁以上,神志可教者千五百人,由宿儒以教之。羯族的“后赵”,令郡置祭酒二人,弟子百五十人,考试好的可做官。石虎虽是残暴的君主,但却提倡儒学,令置“五经”博士,又设国子博士、助教。特别是“前秦”苻坚(氐族),在统一北方的功业的基础上,也效仿汉制,重振太学读经教育制度。他曾对博士王寔说:“朕一月三临太学,黜陟幽明,躬亲奖励,罔敢倦怠。庶几周孔微言不由朕而坠,汉之二武,其可追乎?”王寔赞颂道:“陛下神武拨乱,道降虞夏,开庠序之美,弘儒教之风,化盛隆周,垂馨千祀。汉之二武,焉足论哉!”(《晋书·苻坚载记》)君臣对答,大多是溢美之辞。苻坚一月三临太学,决非始终如此。所谓“汉之二武”,即西汉武帝和东汉光武帝,他俩对五经博士制度所作的历史性贡献,决非苻坚可以相比的。但苻坚在长期战乱的时代里振兴学校毕

竟还是值得肯定的。

北魏鲜卑族拓跋氏贵族的汉化过程，也与倡导经学教育相联系。太祖道武帝（拓跋珪）初定中原，便立太学，置五经博士，生徒千余人。天兴二年（399年），增国子太学生员至三千。又如北魏孝文帝迁都洛邑（今洛阳市），诏立国子太学、四门小学。“四门小学”，即立小学于京城四门，设小学博士以教授。终北魏之世，已经形成比较系统的经学教育体制，包括有国子学、太学、四门学；执教者有国子博士、国子助教，太学博士，四门学博士。国子学是皇室贵族子弟的学校，人数有时三十六人，有时七十二人。

北魏分裂成东魏、西魏，继而又为北齐、北周。北齐设“国子寺”，这在官制上是创新的机构。国子祭酒一人，总领国子博士五人，国子助教十人，国子生七十二人。太学博士十人，新置太学助教二十人，太学生二百人。四门学博士二十人，新置四门学助教二十人，学生三百人。显然，这些措施是北魏经学教育制度的继续完善。北周除了重视太学之外，新立“露门学”和“麟趾学”，但这两“学”对后世影响不大。

综上所述，汉代创建的五经博士制度和太学教育体制，绵延至魏晋南北朝时期，已经发生了极其复杂的变化。这是由于数百年的政治上分裂局面所造成的。没有大一统的封建王朝，也就没有统一的经学教育制度。因时而异的情况，固然有消极的作用，但在变异状态中出现了新的事物，如国子寺、国子学、四门学、助教、学士馆、崇文馆、文学馆等，为隋唐时代所采纳，也有其不可磨灭的贡献。从官方经学教育内容来看，汉代“五经”博士教授的是今文经，汉代太学经学实际上是今文经学。而魏晋南北朝时期，博士教授的不仅有今文经，而且还有古文经，如古文《易》、《古文尚书》、《毛诗》、《周礼》、《左氏传》等。博士不只是专精一经，而是兼通数经，讲授往往由助教去做。可以说，国子学与太学实施的是“通学”教育。这种情况，也产生了积极的作用。

二、王肃之学及其影响

魏晋之际的王肃之学,表面上标榜与郑玄“通学”相对立,但本质上仍是东汉末年以来“通学”的一种变异形态。

王肃(195—256年),字子雍,祖籍东海郯城(今山东郯城),出生于会稽(今属浙江)。父亲王朗,以“通经”著名。汉献帝末年,王朗任会稽太守,曾被孙策誉为“雅儒”;后来才投奔曹操。曹文帝时,王朗为司空;曹明帝时,转为司徒,太和二年(228年)逝世。王朗著有《易》、《春秋》、《孝经》、《周官》“传”,显然也是一位“通学”的专门家,对儿子王肃的经学研究有着直接的影响。王肃幼承父教,十八岁时,曾跟随宋衷读《太玄》(汉扬雄撰),为之解释,已经显露出了善于独立思考的才能。由于家学渊源深厚,所以王肃能够广博地学到今古文学经典及其传注。史载:“初,肃善贾、马之学,而不好郑氏。”(《三国志·魏书·王肃传》)从这里可知,王肃实际早就精通贾逵、马融的经学成就,对郑玄之学则颇有异议。父亲死时,王肃已过“而立”之年,基本上形成了自己的治学风格。曹明帝时期,在十多年中,王肃历任散骑常侍、领秘书监,兼崇文观祭酒等职。这时,他既有客观条件也有旺盛精力,从事著书立说,为《尚书》、《诗》、《论语》、“三礼”、《左氏传》作注解,并撰定父亲遗著《易传》。无可否认,王肃遍注群经,也是学问广博的“通学”家。

魏齐王曹芳正始年间(240—248年),王肃卷入了激烈的政治斗争。当时,大将军曹爽专权,与司马氏集团争权夺利。王肃的女儿嫁给司马昭为妻,他无疑地是站在司马氏集团一边。正始十年(249年),司马懿(司马昭之父)诛曹爽,赢得了胜利,三年后却病逝了。紧接着,司马师(昭之兄)迁大将军、录尚书事,专断政事。王肃参预朝政。嘉平六年(254年),王肃持节兼太常,奉大将军司马师之命,迎立

高贵乡公曹髦。王肃既然官为太常，总领“五经”博士，也就有机会把自己的一系列经注以及父亲的《易传》，都立为学官。公然凭借政治力量，将私人的经学立为“官学”，难免要遭到后世的讥刺。甘露元年（256年），王肃病逝。

王肃作为魏国著名的经学家，治学特点正如《三国志》本传上所说的“采会同异”。也就是说，他遍注群经，不管今文学还是古文学，兼而采之，会异同于一体。其实，东汉以来，贾逵、马融已开其先河，郑玄更是“通学”之集大成者。就治学会通的特点言，王肃之学和郑玄之学有相似之处。王肃也是一位著名的“通学”家，他的学问则是“通学”的一种变异形态。

郑、王的治学方法虽然是一样的“博学会通”，但就经注的内容言，王肃却是郑学的批驳与挑战者。但不可否认，博大精深而又盛行一时的郑学，也有自身的一些缺陷。吴国会稽人虞翻（164—233年），早就“奏郑玄解《尚书》违失事”，指出古大篆“非”字读当言“柳”，古“柳”“非”同字。这是对的，纠正了郑玄的昧失。虞翻还强调：“玄所注《五经》，违义尤甚者百六十七事，不可不正。行乎学校，传乎将来，臣窃耻之。”（《三国志·吴书·虞翻传》裴注引《翻别传》）王朗任会稽太守时，曾以虞翻为僚属，彼此关系密切。在经义研讨方面，虞翻对王朗、王肃父子有所影响。至于王肃对郑注的批评更加广泛，某些方面纠正了郑学的疏漏。然而，王肃处处反其道而行之，郑采用古文说的，王则采用今文说驳之；郑采用今文说的，王则采用古文说驳之。如，《诗·大雅·生民》曰：“厥初生民，时维姜源。……履帝武敏歆，攸介攸止。载震载夙，载生载育，时维后稷。”郑玄据今文说：姜源是周族始祖后稷之母。履，践、踏。帝，上帝。武，足迹。敏，同“拇”，即足拇指。歆，有感而悦。震，“娠”之借字，怀孕。夙，犹“肃”，谨慎严肃。亦即，姜源踩到了上帝足拇指的印迹，感而怀孕，生下后稷。这原是远古“感生说”的传闻记录。王肃却不加历史的考察，依古文说，认为姜源是帝

善的妃子,后稷是个遗腹子。比较而言,郑注保存了《诗》的真实原貌,而王注则是后人的臆断之论。本来,学术上相左,可以相伐,但统统反其道而攻之,没有思考合理的意见,这样的反驳走向了极端,无助于学术上进展。这是王学之所以不能超越郑学的重要原因^①。

王肃为了假借孔子的名义驳倒郑玄之学,竟伪造了《孔子家语》和《孔丛子》两部书。《孔子家语》原是古书,《汉志》“六艺略”著录于《论语》之后,计二十七卷。何时亡佚,不得而知。王肃杂取《左传》、《国语》、《荀子》、《礼记》等书中有关婚丧、郊庙、祭祀等制度的内容(均与郑玄观点相异的),编成所谓《孔子家语》。《孔丛子》,《汉志》不见。而王肃搜集并臆造了子思、子上、子高、子顺等孔门子弟的言论,及孔鲋、孔臧的事迹与文章,编集成书,名之曰《孔丛子》,托名孔鲋编。王肃伪造典籍的恶劣风气,对魏晋时期假书盛行有不可逃脱的责任。当然,在长期动乱的时代,典籍流失严重,保管困难,托名假书多且能骗人。

曹魏明帝时,郑玄之学的门人、世称“东州大儒”的孙炎,朝廷欲任他为秘书监,竟不肯就命。“(王)肃集《圣证论》以讥短(郑)玄,叔然(孙炎字)驳而释之。”(《三国志·魏书·王肃传》)这是郑学与王学间的第一次交锋。王肃撰的著作《圣证论》,大都援引伪《孔子家语》,托称“取证于圣人之言”,借孔子名义驳斥郑玄之学。而深谙儒学经典的孙炎,了解王肃观点的来龙去脉,所以能一一辩释清楚。当时,王肃尚未参预朝政,没有以势压人,这场辩论基本上属于学术之争。

王肃晚年,恃仗司马氏集团之势,把私家经注列入学官,但并没有将郑玄之学从博士学官中排挤出去。郑学毕竟博大精深,不会因为王学的反驳就被人遗弃,它依旧盛行于朝野。曹魏末年,博士陆续增员至十九人。其中《易》博士王学、郑学各一人,《尚书》博士王学、郑学

^① 参见龚杰:《简论郑学与王学的异同》,《孔子研究》1990年第2期。

各一人，《毛诗》博士王学、郑学各一人，“三礼”博士王学、郑学各一人，《左氏传》博士王学、服虔之学各一人，《公羊传》博士何休之学、颜安乐之学各一人，《穀梁传》博士尹更始之学一人，《论语》博士王学一人，《孝经》博士郑学一人。总计王学博士八人，郑学博士七人，反映了王肃权势的显赫。

西晋王朝开创者晋武帝司马炎，即王肃的外甥，自然因袭魏制，保持博士十九员。王肃之学在西晋王朝半个世纪中，居官学的地位。西晋末年，“永嘉”之乱，边陲少数民族纷纷入主中原，东晋王朝偏安江左，博士减为九人，王肃之学博士仅留一个。以后，杂而不精、广而不深的王学终于销声匿迹。从经学史上看，王学作为“通学”的一种形态，以郑学的对立而相标榜，自有一定的历史地位，而且在魏国后期和西晋产生过相当的影响。然而，王学没有留下传世的精品，最后被人遗忘了。

三、《易》学的玄学化：王弼《易》注

魏晋玄学家注释《易》，给经学带来一股“玄远冷隽”的气息^①，令传习经业者耳目一新，其显例就是王弼《周易注》、《周易略例》以及何晏《周易解》等。

东汉一代，官方《易》学有施、孟、梁丘、京氏四家今文《易》，《京氏易》尤其盛行于太学。民间还有费氏、高氏二家古文《易》。费氏之学虽未得立为学官，但传习者甚多。陈元、郑众、贾逵、马融等，都传授费氏《易》。郑玄继承师说，以费氏《易》为主，兼采今文《易》说，汇综为新的《易》注。郑玄以“礼”证《易》，注入了社会伦理说教，对汉代象数

^① 参见赵克尧：《魏晋风度论》，见赵著《汉唐史论集·文化史篇》，复旦大学出版社1993年版。

《易》学作了一定程度的改造。但是，郑注只是两汉《易》学之集大成，并没有开启全新的风貌。扫尽象数之学和神学色彩，从思辨哲学高度注释《易经》，这个任务历史地落到玄学家王弼的身上。

王弼(226—249年)字辅嗣，魏国山阳(今河南焦作)人。其父王业官为尚书郎。王弼“幼而察慧，年十余，好《老氏》(《老子》)，通辩能言”。其学问是从研习道家学说开始的，年未弱冠，就对吏部郎裴徽谈论：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”可见，他的本体论是“以无为本”。魏齐王曹芳正始年间，玄学之风甚盛。王弼注《易》，引人瞩目，也有人责难，王弼致书答曰：“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。”正始十年(249年)，大将军曹爽被杀，王弼受案件牵连，丢了公职。秋天，“遇疴疾亡，时年二十四”(《三国志·魏书·钟会传》裴注引何劭《王弼传》)。如此年轻，撰写了《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微旨略例》、《道略论》、《论语释疑》等，足见他的才华横溢、辞辩出众。

王弼注《易》和郑玄一样，都以费氏《易》为底本。从渊源上说，王弼《易》注是古文《易》学的支流，也可说是东汉古文学演变出来的新形态。西汉费直以“传”解“经”，即用“传”的某些内容来解释经义，不过费氏经说仍是象数之学，带有神学色彩。王弼注《易》的方法，也是以“传”解“经”，是继承费氏方法并加以发展。他对“经”上下篇都作了注，计六卷；而对《文言》、《象传》、《象传》加注，只突出“传”之义理以阐发“经”义。至于《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》，均不下注，后由东晋韩康伯继续注完。

首先，王弼抛弃了费氏的经说，把象数之学变成思辨哲学。这是《易》学研究史上的一次飞跃。汉人解《易》重象数，如把八卦视为天、地、雷、风、水、火、山、泽等象，用马代表乾卦的健的意义，用牛代表坤卦顺从的意义，等等。王弼在《周易略例·明象》中指出“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，

何必乾乃为马？”对象数之学机械性的解释提出批评。他强调说：“夫象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。”就是说，达意要通过象，明象要通过言，寄言出意，探求玄理。这样，从言与意的思辨理性上解释《易》，比机械比附的方法前进了一大步。

其次，王弼站在玄学家的立场上，把《易》注玄学化。玄学家的根本思想是“以无为本”，他说：“道者，无之称也，无不通也，无不由也，况之曰道。寂然无体，不可为象。”（《论语释疑》）王弼就是用道家的本体论来释《易》的。如《象辞》曰：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”王弼注云：“天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！”他认为，“乾”之义是“健”，有形之“天”无非是“健”的表象。万物始于天，归根到底，“统之”于“至健”。“健”是无形的，是形而上的。

总之，王弼以言简意赅的论证代替前人的繁琐注释，以抽象思维和义理分析摒弃象数之学与谶纬迷信，在经学上开创了一代新风。清代“四库馆”学者评论得好：“《易》本卜筮之书，故末派寔流于谶纬。王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。”（《四库全书总目·周易正义》提要）

王弼《易》注，标新立异，出来就有人责难，如荀融驳斥王弼“大衍义”。由于玄学家大多站在司马氏集团的对立面，势必遭到打击，王弼《易》注绝不可能列入学官，只能流传于民间，为后来玄学者所好。两晋，南朝宋、齐，北朝，《易》学博士多是郑玄之学。梁丘、施氏、高氏三家《易》，亡于西晋。孟氏、京氏二家《易》，有书而无师，如刘渊（匈奴族）就曾学过京氏《易》。及至南朝梁、陈时，王弼《易》注才与郑注并列于国学。梁武帝大力倡导儒、道、佛，以玄学讲《易》的风气颇盛。如《颜氏家训·勉学》篇中指出：“梁世《老》、《庄》、《周易》总谓三玄，武皇（梁武帝）、简文（帝）躬自讲论。”梁武帝撰有《周易讲疏》，助长了“三玄”之风。大儒周弘正精通《老子》、《周易》，曾任国子博士，呈启梁

武帝《周易》疑义五十条，又奏请曰：“臣闻《易》称立象以尽意，系辞以尽言，然后知圣人之情，几可见矣。自非含微体极，尽化穷神，岂能通志成务，探赜致远。”（《陈书·周弘正传》）周氏的言与意之说，实宗于王弼之学。清马国翰在《周易周氏义疏序》中说：“大抵衍辅嗣（王弼）之旨，亦或用郑（玄）说。”至隋朝，在学官或者在民间，王弼《易》注盛行，郑学渐微而殆绝。

四、《春秋》学的新集解

两晋时期，《春秋》学研究也有了新的突破，传世成果两项：一是西晋杜预《春秋左氏经传集解》，二是东晋范宁《春秋穀梁传集解》。这两部《集解》跟魏晋玄学毫无关系，分别代表了“汉学”古、今文《春秋》学的新形态。

（一）杜预的《春秋左氏经传集解》

杜预（220—284年）字元凯，京兆杜陵（今西安）人，司马懿女婿。王隐《晋书》称他“立功立言，所庶几也”。西晋建立后，曾任镇南大将军，都督荆州诸军事，平定孙吴政权，完成统一大业。之后，锐意典籍研究，“大观群典，谓《公羊》、《穀梁》，诡辩之言。又非先儒说《左氏》未究丘明意，而横以二传乱之”。可见杜预对于先儒注释很不满意，认为未能穷究左丘明的意旨。的确，郑玄、服虔以及马融、贾逵、郑众等“先儒”大多重《春秋》三传比较研究，往往杂取《公羊》与《穀梁》之义阐释《左氏传》。杜预批评这种方法是“横以二传乱之”，可谓真知灼见。《左氏春秋》原本是独立成书的，与《公羊传》、《穀梁传》问答式的体裁大异其趣。杜预撇开二传，专取《左氏传》来阐释孔子《春秋》经，“错综微言，著《春秋左氏经传集解》，又参考众家，谓之《释例》，又作《盟会图》、《春秋长历》，备成一家之学，至老乃成”（《三国志·魏书·杜畿传》裴注）。

杜预《春秋左氏经传集解》的特点，在于专以《左氏传》注解《春秋》。自西汉至西晋初，几近五百年，《左氏春秋》一直是孤立流传的，与《春秋》经是分开的两部书。杜预始将“经”文与“传”文合编在一起，以“传”释“经”，故称《经传集解》。这样做也有缺点。《左氏春秋》原是史书，并非专为阐发《春秋》经义而撰写的“传”。合二为一，显得勉强，甚至两书编年时间的长短也不同，怎能会浑然一体呢？加上在训诂知识方面，杜预毕竟比不上汉代古文学家，因此，清代学者批评杜预著作疏于训诂，曲解典章名物，昧于古历天算以及望文生义的弊病。尽管如此，在两晋南北朝时期，杜预著作还算是上乘的作品。清代学者还指责杜预妄自篡改经典，附加给《左传》五十“凡例”，那是推测之词。其实，远在战国末，《左氏春秋》已被解经者加上“凡例”，如“凡自虐其君，曰弑；自外，曰戕”。如此“凡例”，绝非杜预附会的内容。

东晋初年，《左传》杜预注与服虔注并立于学官，各置博士员。南朝时期，传习杜注和服注的学者，每每互相揭短。有人贬杜而褒服，有人作《申杜难服》以答之。由于杜注晚出而异古，“后生”可贵，迎合了江左崇尚新风的趋势，所以杜注比服注略盛。北朝流行的则是服注，继承了汉末以来的《左传》学。不过，局部地区也传习杜注。《魏书·儒林传》载：“晋世杜预注《左氏》，预玄孙坦、坦弟驥于刘义隆世（南朝宋）并为青州刺史，传其家业，故齐地多习之。”综观南北朝，《春秋》三传均设博士，通而讲习，《左传》虽以服虔注为主，但杜注也颇为人们传习。及至隋朝，杜注盛行，服注寝微而殆绝。

（二）范宁的《穀梁传集解》

鲁学的《穀梁传》，早在西汉宣帝时曾立为博士官学，东汉光武帝时又予废弃。经历近二百年的冷遇，至三国魏文帝初立五经博士时，特设《春秋穀梁》博士一员。西晋因袭魏制，也置《穀梁传》博士。魏晋时期，《穀梁》博士系尹氏之学，即汉代尹更始传授的《春秋穀梁传》。东晋初年，博士员从十九人减为九人，《公羊》《穀梁》博士一度取消。

大臣荀崧上疏反对说：“臣以为‘三传’虽同曰《春秋》，而发端异趣，案如三家异同之说，此乃义则战争之场，辞亦剑戟之锋，于理不可得共。博士宜各置一人，以博其学。”而晋元帝认为：“《穀梁》肤浅，不足置博士。”（《晋书·荀崧传》）意见虽然分歧，议商结果还是保留了《春秋》三传博士员，值得注意的是，自东汉至东晋，《穀梁传》的“肤浅”几乎是一种共识。因此，范宁的《春秋穀梁传集解》问世，自有其特殊的意义。

范宁（339—401年），字武子，南阳顺阳（今河南淅川）人。他“崇儒抑俗”，怒斥玄学家王弼、何晏之罪“深于桀纣”，竭力反对浮虚风尚。为了恢弘“经学”，终年研习不辍。史载：“初，宁以《春秋穀梁传》未有善释，遂沈思积年，为之集解。其义精审，为世所重。”（《晋书·范宁传》）

《春秋穀梁传集解》是《穀梁》学之集大成者。范宁在自序中说：“《穀梁》传者，虽近十家，皆肤浅末学，不经师匠，辞理典据，既无可观，又引《左氏》、《公羊》，以解此传，文义违反，斯害也已。”所谓“十家”，是指汉魏以来注《穀梁传》者，即尹更始、唐固、麋信、孔演、江熙、程阐、徐仙民、徐乾、刘瑶、胡讷之等。对于各种旧说，范宁商定“略例”百余条，汇综诸儒异同之说，敷陈疑滞，然后择善而从之，广采博取。同时，他也依靠集体力量进行编撰，率领门生故吏以及弟子子侄共同商讨，并把各人的意见也汇综书中。正如《四库全书总目提要》指出：“（范）宁注本十二卷，以兼载门生故吏子弟之说，各列其名，故曰《集解》。”这里所谓《集解》跟杜预的不同；杜预解“经”与“传”的训释，故称《集解》；范宁则以集编撰者诸说，各记其姓名，故称《集解》。这样做有利也有弊，好处在于荟萃各种精华，坏处在于难成一家之言。

范宁的《集解》虽然“其义精审，为世所重”，但在东晋后期和南朝，始终没有被列为学官，如齐国子学仍置麋氏《穀梁》。至于北朝，国

子学和太学里更不会采用范注了。总之，南北朝时期，对于《春秋》三传，特重《左氏传》而轻视其他二传。及至隋朝，《左传》独自盛行，《公羊》《穀梁》则渐衰而无师说。

五、伪《古文尚书》的流传

在经学发生剧烈变化的时代里，伪造的经典不易为学者们所识破，以致长期流传于后世。最典型的例子莫过于伪《古文尚书》了。

东汉一代，《古文尚书》始终不得列为官学。汉章帝偏好它，凡是学得好的士人可以当“讲郎”，“给事近署”（《后汉书·儒林列传上》）。但是，所有古文学经典都不属于官学，只当作“私学”为朝野士人所传授，其盛行之风却远远超过了今文经典。杜林讲习《古文尚书》，贾逵作训诂，马融为之作传解。郑玄则综合了今古文《尚书》学研究成果，使《古文尚书》兴盛于世，为学者所宗。

三国魏时，王肃虽开启伪造典籍的劣行，但他所注的《尚书》并非赝品。清代学者丁晏撰《尚书余论》，列举十九条证据，企图证明王肃伪造《孔安国尚书传》（或称《尚书孔氏传》）。看来，证据不足以令人信服，王肃确实没有伪造过这类典籍。《隋书·经籍志》载：“晋世秘府所存，有《古文尚书》经文，今无有传者。及永嘉之乱，欧阳、大小夏侯《尚书》并亡。……至东晋，豫章内史梅賾，始得（孔）安国之传，奏之。”这是考察伪《古文尚书》真相的重要史料。所谓“晋世”，是指“永嘉之乱”以前的西晋王朝。自汉魏至西晋，秘府里一直保藏有《古文尚书》经文。谁伪造而献之，只要拿出中秘古文经本一校核，其伪立刻见分晓。因此，曹魏和西晋，不可能有伪《古文尚书》和《尚书孔氏传》之类赝品的流传。

永嘉丧乱使得“京华荡覆，渠阁文籍，靡有孑遗”（《隋书·经籍志》）。欧阳氏、大小夏侯氏三家《今文尚书》原本亡佚了，秘府所藏的

《古文尚书》珍本也荡然无存了。战乱的时代，经籍的浩劫，为伪造经典之风提供了客观条件。

东晋偏安江左之初，还有郑玄和王肃的《尚书》注本在流传。同时，又出现了两部伪书，即伪《古文尚书》和伪《孔安国尚书传》。这两部伪书的作者究竟是谁呢？后世学者或以为是王肃，或以为是魏晋之际的皇甫谧（215—282年），或以为是其他什么人伪造的。其实，王肃和皇甫谧都不可能，似应在西晋末动乱时有人伪造的，具体情况已不可考。东晋元帝时，豫章内史梅赜献上这两部伪书。梅氏，字仲真，汝南（今湖北武昌）人，生卒年不详。看来，他是趁今、古文《尚书》原本并亡，而且郑、王之学日益衰微的时机，将两部伪书献上，以便取得列于官学的地位。当时，秘阁本不复存在，无法校核，况且郑玄和王肃的《尚书》注本也是今古文学混杂不清的产物，谁能会识破梅氏所献的书是伪造的呢？

梅氏所献的伪《尚书》凡五十八篇。它将《今文尚书》二十八篇中的《尧典》后半，分为《舜典》；《皋陶谟》后半，分为《益稷》；《盘庚》分为上、中、下三篇；《顾命》后半，分为《康王之诰》。这样，《今文尚书》变成了三十三篇。此外，还编有《大禹谟》、《五子之歌》、《胤征》等等二十五篇，其内容采摘先秦古书中的《尚书》逸文，经加工整理而成。新编的二十五篇，即伪《古文尚书》，文辞浅易，与今文《尚书》文风迥然不同。更有甚者，南朝齐时，吴兴人姚方兴于《舜典》篇首添加了二十八个字，真是“伪中之伪”！

在东晋南朝的战乱时代，没有一个细心的读经者会发现其中破绽。梅氏所献两部伪书，人们都信以为真，当作正宗的汉代孔安国《尚书》学，流传日益广泛。至南朝齐时，始列国学；梁、陈时，官学有孔氏之学和郑氏（玄）之学二家。至于十六国、北魏、北齐，继承汉末以来的经学，《尚书》学主要传郑玄之义。及至隋朝，伪孔安国之学盛行，而郑玄之学日渐衰微。

六、“三礼”之盛与“五礼”的关系

“六朝人最重三《礼》之学”（《廿二史札记》卷二〇）。的确，三国两晋南北朝，朝野士人无不特别重视五经中的《礼》学，竭力寻找朝仪典章制度的合法性与合理性的根据。

东汉末年以前，汉朝朝廷礼仪典章尚未按吉、凶、宾、军、嘉“五礼”来分类与编纂，缺乏系统性与完整性。这一点，只要读《汉书》中的《礼乐志》、《郊祀志》及《后汉书》中的《礼仪志》、《祭祀志》就很清楚。所谓“五礼”的名称，始见于《周官·大宗伯》文。《司徒·保氏》云：“乃教以六艺，一曰五礼。”郑玄注曰：“五礼，吉、凶、宾、军、嘉也。”郑玄注三《礼》采用了历史比较的方法，拿汉朝的礼仪典章制度与三《礼》中的礼仪典章制度相对比，又将每项礼典制度的不同经说加以归纳，显其异同。这样，不仅注释清楚，有助于三《礼》本身的研究，而且还为朝廷礼仪典章的编纂提供了系统性与完整性的理论根据。因此，郑玄三《礼》之学长期的流传于南方和北方，从未中断过，而王肃的三《礼》注仅传一时便消失了。

三国时期，天下三分，典章乖弛。魏国王粲、卫觊典定众仪；蜀国孟光、许慈建立礼制；吴国丁孚集创朝仪。及至西晋王朝初，参考今古礼仪典章制度，编集成《晋礼》百六十五篇，内容包括了吉礼、凶礼、宾礼、军礼、嘉礼五大部分，奠定了后世“国典”的基本构架。晋武帝平定孙吴以后，为适应全国统一的需要，重新“讨论”《晋礼》，“以《丧服》最多疑阙，宜见补定。又以今礼篇卷烦重，宜随类通合”（《晋书·礼志上》）。于是对明堂五帝、二社六宗及吉凶王公制度作了一些增补；对繁文缛节、事同名异者作了一些删减。可是，西晋不久就灭亡了，重又陷入了长期分裂的政治局面。

东晋偏安江左，仆射刁协、太常荀崧、光禄大夫蔡谟等相继修订

了《晋礼》。如按《礼》，始立学必先释奠于先圣先师。晋元帝太兴二年（319年），皇太子学通了《论语》。“太子并亲释奠，以太牢祠孔子，以颜回配。”（《晋书·礼志上》）这是重建“释奠”的礼仪，定为成例。

南朝宋时，十分重视以“五礼”为内容的“礼仪”典章制度。《宋书·礼志》以五卷篇幅，分别记述了魏晋以来“五礼”的沿革与现状。宋时朝廷礼制大多依据郑玄三《礼》注，学者何承天也是用郑注来驳斥王肃之学。何氏将先前《礼论》八百卷删为三百卷，传之于世。著名儒学者雷次宗，明习三《礼》，曾为皇太子、诸王讲解《丧服经》。雷氏说礼谨严，引证详实，几与郑玄论礼齐名于当世。南朝齐时，永明二年（484年），“诏尚书令王俭制定新礼，立治礼乐学士及职局”，由专门机构及学士们编撰新礼。“因集前代，撰治五礼，吉、凶、宾、军、嘉也。”（《南齐书·礼志上》）王俭以治《礼》学见长，谙朝廷礼仪，每次讨论，博引先儒之说，尚书省属官无法提出不同意见。此外，刘瓛也是著名的《礼》学家，年轻时“博通五经”，永明年间以“私学”教授，“儒学冠于当时，京师士子贵游莫不下席受业”。他“所著文集，皆是《礼》义，行于世”（《南齐书·刘瓛传》）。

梁武帝是一位善论《礼》的皇帝。即位初，“何佟之、贺瑒、严植之、明山宾等覆述制旨，并撰吉、凶、军、宾、嘉五礼，凡一千余卷”，梁武帝“称制断疑。于是穆穆恂恂，家知礼节”（《梁书·武帝纪下》）。天监七年（508年），敕礼官议皇子慈母之丧服，号称“尤明三《礼》”的司马筠（字贞洁）采用“郑玄注”来解释。梁武帝以为不对，援引《丧服》说明“《礼》言慈母，凡有三条”，指出“郑玄不辨三慈，混为训释”（《梁书·儒林传》）。可见他对《礼》学颇有研究，还令司马筠等礼官删除乖违《礼》义的内容，改定以为永制。据《儒林传》载：何佟之“少好三礼”；严植之“精解”《丧服》和郑玄《礼》；贺革“少通三礼”；贺季“亦明三礼”；司马寿“明三礼”；崔灵恩“尤精三礼”；孔元素“善三礼”；沈峻“尤长三礼”；皇侃“尤明三礼”。如此等等，足以说明儒林士人无不通

“三礼”。

南朝陈的礼仪典章，因袭梁制，离乱未宁，未遑创制。但学者大多重“三礼”之学，《陈书·儒林传》载：沈文阿“治三礼”，撰《仪礼》八十余卷。沈洙“治三礼”，任国子博士，职掌仪礼。戚袞撰《三礼义记》及《礼记义》四十卷。郑灼“尤明三礼”。张崖学习“三礼”，自撰“五礼”。陆诩少习“三礼”，官为祠部郎中。沈德威为皇太子讲“礼”，官为五礼学士。沈德基“于《礼记》称为精明”。沈不害治“五礼”，著《五礼义》一百卷。王元规参预朝廷议吉凶大礼，撰《礼记音》两卷。

由上可见，清儒赵翼谓“六朝人最重三礼之学”，确有大量的事实根据。“三礼”之学为“五礼”典章制度提供了合法的理论，具有现实的应用性效应。而编纂、审议、修订“五礼”，又推动或促进了“三礼”之学的研究与发达。六朝人礼学极精，就应用功能而言，超过了两汉“礼”学。当然，就个人对“三礼”全面注解而言，还是没有哪一位能超过“通学”家郑玄。

七、“南学”“北学”风尚的异同

“南学”与“北学”，即指南朝和北朝的经学。近代学者往往把它们视为两个“对立”的经学学派，这不符合史实。细读《南史》与《北史》中的《儒林传》，没有提出“南学”、“北学”之名，仅论及南北经学章句的“好尚互有不同”，也就是说，南北学风互有差别。其实，异中有同，同中有异，绝然对立的状况是不存在的。

南北朝的经学呈现各种变异形态，内容十分丰富，既有汉代各家之学的绵延，也有独树一帜的创新。经学家众多，其中包括皇帝如梁武帝、大臣高官、太常礼官、博士助教及遍布各地的私家学者。《南史》论述了三十二位儒林学士，著名的如何佟之、严植之、司马筠、皇侃等等。皇侃（488—545年），堪称梁朝经学大师，撰有《论语义疏》、

《礼记义疏》、《礼记讲疏》等。《北史》著录了五十六位儒林学者，最著名的有：徐遵明（475—529年），传授《周易》、《尚书》、“三礼”、《左传》，撰有《春秋义章》。刘献之，生卒年不详，撰有《毛诗序义》、《三礼大义》、《三传大义》等。熊安生，生卒年不详，通“五经”，精“三礼”，撰有《周礼》、《礼记》、《孝经》诸义疏。尽管经师不少，门徒众多，但谁也没有威望与影响足以成为“南学”或“北学”的宗师。号称“儒宗”的刘献之，其门徒皆“通经之士”，达数百人之多，但他也不能集合成某种经学文化群。“南学”、“北学”不是学派群体，而是泛指南朝与北朝的经学而已^①。

《北史·儒林传》序云：“大抵南北所为章句，好尚互有不同。江左，《周易》则王辅嗣（弼），《尚书》则（伪）孔安国，《左传》则杜元凯（预）。河洛，《左传》则服子慎（虔），《尚书》、《周易》则郑康成（玄）。《诗》则并主于毛公，《礼》则同遵于郑氏（玄）。”所谓“大抵”者，大约而言之也。如果全面地审视南北朝史实，就五经注读本而言，“同”大于“异”；就读经学风而言，“异”大于“同”。而且，还出现南北异同情况的会通与交流，在政治上分裂局面之下，经学上却有互补的倾向。

首先，读经内容有相同或者近似的地方。

《易》学：南朝《易》博士多是郑玄之学。王弼《易》注虽风行于玄学者之间，至梁、陈时才与郑注并列国学。名儒严植之曾学郑注《周易》。北朝虽然郑注盛行，但“河南及青、齐之间，儒生多讲王辅嗣（弼）所注，师训盖寡”（《北史·儒林传上》）。河北也间行王肃《易》注。

《尚书》学：南朝《伪古文尚书》及伪《孔传》列于国学，与之并立官学的还有郑玄《尚书》学。北朝遍习郑注，“下里诸生，略不见孔氏注解。武平末（北齐后主年号），刘光伯、刘士元始得费彪《义疏》，乃留意焉”（《北史·儒林传上》）。

^① 参见牟钟鉴：《南北朝经学述评》，《孔子研究》1987年第3期。

《诗》学：《齐诗》亡于曹魏，《鲁诗》亡于西晋，《韩诗》虽存而无人传之。唯独郑玄《毛诗笺》盛行于魏晋和南北朝，遍及江左和河洛地区。

“三礼”学：南朝重“三礼”之学已如前述。北朝也是如此：灵晖精研“三礼”。李铉撰有《三礼义疏》。冯伟“尤明《礼》”。邢峙“少学通三礼”。沈重撰有《周礼义》、《仪礼义》、《礼记义》、《周礼音》、《仪礼音》、《礼记音》。马光“尤明三礼”，史称“山东三礼学者，自熊安生后，唯宗（马）光一人”（《北史·儒林传》下）。

《春秋》学：就《左传》言，南朝传习杜预注略盛于服虔注；北朝服虔注隆兴，而齐地多习杜注。此外，河北儒士姚文安等初学服注，后讲习杜注。值得注意的是，南北朝时，《春秋》三传往往通而讲习，这是明显特点。据《南史》、《北史》载，崔灵恩尤精三传，撰《左氏经传义》、《左氏条例》、《公羊、穀梁文句义》。沈文阿精通三传，撰有《春秋义记》。孙惠蔚习《春秋》三传，灵晖求师学三传。李铉撰有《三传同异》。房暉远明习《春秋》三传。如此等等，不一而足。

由上可见，南北朝虽是分裂局面，传习五经侧重也有不同，但传统经学文化的内容基本是一致的。《北史·儒林传》序所谓“江左”与“河洛”地区经传的差别，大抵就侧重点而言，其经注科目只是大同小异，内容上彼此互补。

其次，南北学风确实“互有不同”，经注旨趣和学术品味也有明显的差异。

关于南北学风之异的评论，从文献上考察，始见于南朝宋刘义庆所撰的《世说新语·文学》篇：

褚季野（东晋褚裒）语孙安国（东晋孙盛）云：“北人学问渊综广博”。孙答曰：“南人学问精通简要”。支道林（东晋佛教名僧）闻之，曰：“圣贤固所忘言，自中人以还，北人看书如显处视月，南人学问如牖中窥日。”

南朝梁刘孝标注曰：“支所言但譬成孙、褚之理也。然则学广则难周，难周则识闇，故如显处视月；学寡则易核，易核则智明，故如牖中窥日也。”^①

如故事可靠的话，东晋士人就曾用“精通简要”和“渊综广博”来概括南北学问的特点了。概括确切，无褒贬之意。名僧支道林却以“牖中窥日”与“显处视月”来比喻，倒未必恰当，透过窗户看太阳，由小暗见大明，看得清楚显著；站在显明广野上看月亮，自然感到遥远而暗淡。这含有褒南学贬北学之意。刘孝标更是站在南朝的立场上，认为南人“学寡而智明”，北人“学广而闇”，这种注释，实在是曲解了“精通简要”与“渊综广博”的原意。

唐初编撰的《隋书·儒林传》序云：“大抵南人约简，得其英华；北人深芜，穷其枝叶。”稍后编撰的《北史·儒林传》序亦云：“南人约简，得其英华；北学深芜，穷其枝叶。”这种评论，虽然比刘孝标的说法公允些，但仍逊于东晋士人的概括，反映了唐初经学统一是以南学为主的历史背景。

南朝经学以“精通简要”为特色。永嘉之乱后，中原士族南迁江左，魏晋玄学也被带到东晋，玄风影响及至南朝。《南史·儒林传》载，许多经师都“能言玄理”。如严植之“少善《庄》、《老》，能玄言”。太史叔明“少善《庄》、《老》，兼通《孝经》、《论语》、《礼记》，尤精三玄”。大儒周弘正学宗王弼，曾与梁武帝论《易》；门徒张讥“笃好玄言”，“每有新意，为先辈推服”。梁武帝曾与经师讲论《乾》、《坤》、《文言》，张讥“辞令温雅”，梁武帝惊异不已。顾越“家传儒学”，“遍赅经义”，又“特善《庄》、《老》，尤长论难”。显然，南朝以“三玄”谈经成为时尚，经学显得清新赅约。众多经义专著中不乏精品，但未必尽得“英华”。

至于北方中原地区，少数民族贵族纷纷建立十六国政权，仿效汉

^① 徐震堮：《世说新语校笺》上册，中华书局1984年版，第117页。

制,恢复与继承了东汉以来郑玄“通学”的传统。及至北朝,郑玄所注《易》、《诗》、《书》、“三礼”、《论语》、《孝经》以及服虔注《左氏传》(实系郑学)，“大行于河北”。名儒徐遵明及其大群门徒传习的《周易》、《尚书》、《毛诗》、“三礼”等皆宗于郑学;传习的《春秋》学则出于服虔注。“通学”的特色是博通经籍,擅长训诂,考证详实,穷源追本,据《北史·儒林传》载,经师们几乎没有一个善谈“玄理”,笃好《老》《庄》的,而“学通诸经”、“多通博闻”、“博闻多识”者比比皆是。“学通”未必不深,“博闻”未必不精。如河北人陈奇,“爱玩经典,常非马融、郑玄解经失旨”,他善于独立思考,颇有创新,故能“为缙绅所称”。又如中山人张吾贵,精研《左氏传》,“兼读杜(预)、服(虔),隐括两家,异同悉举”,其学多新异,因此“学者以此益奇之”。可见,北人学问并不全是拘守章句,“穷其枝叶”。讥其芜杂,未必妥当。

总之,“精通简要”与“渊综广博”,大体上反映了“南学”与“北学”的学风差异。南朝经学清新,这是受到玄学影响的结果。北朝经学质朴,这是因袭郑玄“通学”的结果。然而,南北朝经学莫不是“汉学”的变异形态。由于经学同源,支流差异,“同”中有“异”,随着南北经学的交往,也就逐渐的消除差异,趋向同一,最终迎来了隋唐经学统一的新时代。

第六节 汉学系统的总结

一、开启汉学统一的先声:《经典释文》

南北朝虽然是政治上分裂局面,但学术文化上沟通始终没有断绝过。例如,北方学者宋怀方,携《仪礼》、《礼记》义疏到南朝,任梁国子博士。北方学者崔灵恩,“少笃学,遍习五经,尤精三礼、三传”,仕魏

为太常博士,后赴梁为国子博士。“性拙朴,无风采,及解经析理,甚有精致,都下旧儒咸称重之”(《南史·儒林传》)。从中可见南北经学交融的特色。又如,南方著名学者沈重,号“为当世儒宗”,曾两度入北。北周武帝时,他任露门学博士,为皇太子讲《论语》。后请求还归于梁,周武帝“优诏”挽留。沈重“固请,乃许,为遣小司门上士杨汪送之”(《北史·儒林传》)。可见,南北学者交往受到何等的礼遇。

政治上统一尚未实现,而经学上统一却已展现其初步成果,最突出的就是陆德明编撰的《经典释文》。它是对南北朝经学的总结,也是第一部对汉初以来经学演变历史的研究性专著。

陆德明(约550—630年)名元朗,以字行。苏州吴(今江苏吴县)人。生于南朝梁简文帝初,约八岁时,梁亡代之以陈。他年轻时,受学于名儒周弘正。周氏宗王弼之学,曾与梁武帝讲论《易》学;陈朝时以私学教授,名扬江左。陆德明受老师影响,“善言玄理”。陈宣帝时,“年始弱冠”,便应召于承光殿讲学,以其独立见解,赢得“合朝赏叹”(《旧唐书·儒学传上》),任国子助教。陈朝灭亡,近不惑之年的陆德明归隐乡里。《经典释文》草创于陈后主至德元年(583年),隋灭陈(589年)前已成书。《释文》序云:“粤以癸卯之岁,承乏上庠,循省旧音,苦其太简”,遂因暇撰书,“号曰《经典释文》”。按“癸卯之岁”,即至德元年;历时七年完稿。今本署“唐”陆德明撰,一般人往往误认为撰于唐初。唐太宗读过,十分赞赏,使《经典释文》广为流传。《经典释文》凡三十卷,对十二部经典及《老子》、《庄子》进行注音释义。它不仅是训诂学重要著作,而且是经学史上“汉学系统”的总结性文献。尤其是卷一“序录”,无疑是我国古代第一篇简明的经学史。

第一,陆德明首次明确按著述早晚次序,构筑了十二部经典诞生与演变历史。

前面说过,刘歆重新排列“六艺”次序,认为“《易》为之原”,故置于首位。他和班固还没有明确地提出以经典著述早晚次序排列,如先

《礼古经》《记》而后《周官经》。陆德明则强调：

五经六籍，……岂无先后，所以次第互有不同。如《礼记·经解》之说，以《诗》为首；《七略》《艺文志》所记，用《易》居前；阮孝绪《七录》，亦同此次；而王俭《七志》，《孝经》为初。原其后前，义各有旨。今欲以著述早晚，经义总别，以成次第。（《经典释文·序录》）

他认为，《周易》肇于伏羲氏，故为“七经”之首。《古文尚书》起于五帝之末，故次于《易》。《毛诗》起周文兼《商颂》，故在尧舜之后。《周礼》《仪礼》并周公所制，宜次于《诗》；而《周礼》为“本”，《仪礼》为“末”，“先后可见”；《礼记》虽汉代戴圣所录，然“记二礼阙遗”，故又次之。《春秋》是孔子所作，当后于周公。左丘明“受经于仲尼”（此为东汉陈元的观点），公羊高受于子夏，“穀梁赤乃后代传闻”，故“三传次第自显”。《孝经》与《春秋》虽是孔子著述，然《春秋》系周公垂训、史书旧章，《孝经》“专是夫子之意”，故宜后于《春秋》。《论语》是门徒所记，故次之。“《艺文志》及《七录》以《论语》在《孝经》前，今不同此次。”

上述“七经”次第先后，反映了汉学系统关于经典产生的新构架。所谓“七经”包括十一部经典著作：《易》、《尚书》、《诗》、三《礼》、三传（《春秋》经依于三传）、《孝经》、《论语》。紧接着的是《老子》、《庄子》，虽属于“子书”，仍列在“经典”之后，这是南朝崇尚玄风的表现。最后是《尔雅》，“众家皆以《尔雅》居经典之后，在诸子之前，今微为异”。

第二，陆德明考察了每部经典注释的传授史，总结了两汉魏晋南北朝的研究成果。

《易》学史：认为伏羲氏始画八卦，重为六十四卦。周文王作卦辞，周公作爻辞。孔子为之“传”，作“十翼”。尔后，传授者从未断绝。汉初，言《易》者本之田何。西汉有施氏、孟氏、梁丘氏、京氏之学，传京氏学者尤多。古文《易》有费氏、高氏之学，东汉费氏兴而高氏微。西晋末永嘉之乱，诸家之学或亡或无传者，唯有郑玄和王弼之注，流行于

世。“而王氏为世所重，今以王为主”。

《书》学史：认为《书》本帝王号令，右史所记，经孔子删录而成。汉兴，由济南伏生传之；后有欧阳学、大夏侯学、小夏侯学。至于《古文尚书》，“孔惠之所藏也”，发现于孔子旧宅壁中，由孔安国奏上，“不获”，“藏之私家”，传于后人。这里，陆德明别有新说，认为原是孔惠所藏而孔安国上奏不成，故一直流传于民间。他还认为，马融、郑玄所注的，“非古文也”。东晋元帝时，梅赜“奏上孔传《古文尚书》”。“近唯崇古文，马、郑、王（肃）注遂废，今以孔氏为正”。可见，陆德明虽是博学之士，仍未能识破赝品。随着《经典释文》的流传，以陆氏之威望，反而使伪作成为正宗之学了。

《诗》学史：古代有采诗官，以诗教化。孔子最先删录，凡三百十一篇。子夏作序，口耳相传。汉兴，凡四家，即《鲁诗》、《齐诗》、《韩诗》、《毛诗》。郑玄作《毛诗笺》，“申明毛义，难三家”。《齐诗》久亡，《鲁诗》不过江东，《韩诗》虽存而无传者。“唯《毛诗》郑笺独立国学，今所遵用。”

《礼》学史：认为周公居摄制礼。汉兴，高堂生传《士礼》，“即今之《仪礼》也”。汉景帝时，“河间献王开献书之路，时有李氏上《周官》五篇，失事官一篇，乃购千金不得，取《考工记》以补之”。注意！陆氏不知依据什么史料判断，创此新说。《汉书·艺文志》著录《周官经》六篇，未曾言及《考工记》之事。唐初颜师古注云：“亡其《冬官》，以《考工记》充之。”颜氏用陆氏之说。此外，陆氏认为，小戴礼行于世，“即今之《礼记》是也”。郑玄注《周礼》、《仪礼》、《礼记》，“通为三礼焉”。“今三礼俱以郑为主”。

《春秋》学史：认为《春秋》即鲁之史记，孔子因鲁史记而作《春秋》。左丘明曾与孔子一道观书于太史氏，故为之传，“明夫子不以空言说经也”。后有公羊、穀梁、邹氏、夹氏之传。邹氏、夹氏有录无书，不显于世。西汉，《公羊传》盛行，其学又分严氏、颜氏之学；《穀梁传》

于汉宣帝时一度盛行。东汉,《左氏传》大兴。迄今,《左氏传》盛行,二传渐微。陆德明《经典释文》:“《左氏》今用杜预注,《公羊》用何休注,《穀梁》用范宁注。”^①

至于《孝经》,《经典释文》用郑玄注十八章本;《论语》用盛行的魏何晏《集解》本;《尔雅》据东晋郭璞注本。陆德明还对上述三种经典的源流作了简明的叙述。

由上可见,陆德明继承了《七略》《汉书·艺文志》书录体学术史的传统,通过对每种经典演变史的研究,选用流行的较好注本,作为编撰《经典释文》的主要根据。同时,广泛地采用汉魏六朝注本达一百七十九种之多,保存了大量的珍贵的经学史史料。《经典释文》是对“汉学”系统的初步总结,开启了隋唐时代统一经学的先声。

二、国子监：经学教育新体制的确立

经学的发展始终离不开经学教育制度。如果说汉代全国性教育中心是太学,那么隋唐时期就是国子监。国子监制度,是西晋以来繁杂多变的读经制度归于一统的产物。

隋文帝因袭北朝制度,设置“国子寺”。它原隶属于太常官署,现独立为教学机构,这是重大的历史性转变。汉武帝置五经博士以来,经学博士或者太学国子学博士等,总是隶属于太常。从隋朝以后,太常官署设置的博士均为礼仪、太医、太卜之类,与经学教育无缘了。隋初国子寺,祭酒一员,统管国子学、太学、四门学等,各置博士五人、助教五人,国子生一百四十人,太学与四门学生各三百六十人。隋文帝仁寿元年(601年),简省太学、四门学,唯剩国子学,生徒七十二人。

隋炀帝大业三年(607年),改国子学为国子监。这是“国子监”名

^① 以上引文,均见于《经典释文·序录》,中华书局1983年版,第1—14页。

称在历史上第一次出现。国子监依旧置祭酒一员,新增司业一员,官级为从四品。管辖国子学,博士助教各一人;太学、博士助教各二人。国子生无常员,太学生五百人。史称:“炀帝即位,复开庠序……征辟儒生,远近毕至,使相与讲论得失于东都(洛阳)之下。”(《隋书·儒林传》)

隋朝最著名的经学家有刘焯、刘炫,“时人称二刘”。“二刘拔萃出类,学通南北,博极今古,后生钻仰,莫之能测。”刘焯,字士元,信都昌亭(今河北)人,通《毛诗》、《左传》、《礼》等,对贾逵、马融、郑玄、王肃之学“多所是非”。有《五经述义》,行之于世。隋炀帝即位,任太学博士,不久因病辞职。数年,又被征“以待顾问”。大业六年(610年)病逝。刘炫,字光伯,河间景城(今河北献县东北)人,自称:“《周礼》、《礼记》、《毛诗》、《尚书》、《公羊》、《左传》、《孝经》、《论语》,孔(安国)、郑(玄)、王(肃)、何(休)、服(虔)、杜(预)等注,凡十三家,虽义有精粗,并堪讲授。”(《隋书·儒林传》)可谓博学通经之士。然而,与陆德明一样,仍未能发现伪《孔安国尚书传》的破绽,反而由于他们的讲授,儒林学士以伪为真,毋容质疑的了。隋炀帝时,刘炫参与修订律令。大业末年,天下大乱,年届古稀的刘炫,竟冻饿而死。毕生著有《毛诗述义》、《毛诗序》、《尚书述义》、《春秋述义》、《春秋攻昧》、《论语述义》、《孝经述义》、《五经正名》等。史称,二刘“所制诸经义疏,缙绅咸师宗之”(《隋书·儒林传》)。他们的经学成就,反映了经学统一的历史趋势。

隋朝政治上的短暂统一,还不足以完成经学上的统一事业。隋亡而唐朝兴立。唐高祖武德元年(618年),初步恢复国子学、太学、四门学。生徒共计三百多人。当时唐王朝仅据关中一隅,经历七年的统一战争,才建立了庞大的中央集权的专制主义的封建国家。及至唐太宗时,完备的经学教育制度终于确立了。贞观元年(627年),诏令改国子学为“国子监”,与少府监、将作监通称“三监”。国子监为“三监”之

首,说明它的地位提高了,国子监作为全国最高学府,下属六类学校,即国子学、太学、四门学、律学、书学、算学等。前三类学校实施的是传统经学教育,学生名额分别为三百、五百、一千三百人,生源分别来自三品、五品、七品以上的官僚子弟。学生限年十四岁以上,十九岁以下。从官学内部体制来看,国子监置祭酒一员,设国子司业二员。祭酒、司业是最高学官,执掌邦国经学训导之政令。国子博士二人、助教二人;太学博士三人、助教三人。四门博士三人、助教三人,由于四门学生众多,增设四门学直讲四人,掌佐博士助教之职^①。

唐太宗十分重视博士助教的选拔。史称“大征天下名儒为学官”(《资治通鉴》卷一九五)。这是适应天下一统而采取面向全国的招聘教师措施,对于提高教学质量起了重要作用。例如著名经学大师孔颖达,先召为国子司业,后拜为国子祭酒,前后在国子监执教长达十多年。经学家马嘉运,征为太学博士,后迁为国子博士。名儒王恭,原在乡里教授弟子,声名远扬,被召任太学博士。经学家司马才章,少传父业,博通五经,被推荐为国子助教。如此等等,不胜枚举。唐贞观时期,总汇汉魏以来读经教育的传统,确立了以国子监为最高学府的官方经学教育体制。从此以后,历朝历代沿袭设置,直至晚清设学部,国子监最终废止。

三、从“五经定本”到《五经正义》

为了适应国子监经学教育之需,唐太宗不仅颁行由颜师古审核的“五经定本”,而且命令孔颖达主编《五经正义》,作为国子监试用教材,令学者习之。这是“汉学”系统的总结的重要标志,具有深远的历史意义。

^① 参见赵文润:《隋唐文化史》第一章,陕西师范大学出版社1992年版。

第一步是校勘统一的“五经定本”，颁行全国，供学习考试之用。

贞观四年(630年)，唐太宗“以经籍去圣久远，文字多讹谬，诏前中书侍郎颜师古考定五经”(《旧唐书·儒学传》序)。“五经”文字自汉武帝以来从未曾校定过，师法、家法各异，今文、古文不同，岂能“定”于一“本”？东汉末蔡邕曾“以经籍去圣久远，文字多谬”，奏请“正定六经文字”(《后汉书·蔡邕列传》)。但在乱世中除留下熹平残碑外，不可能做到“正定文字”。魏晋南北朝的分裂局面，更使经学呈各种变异形态。官学体制繁杂，时开时停，各有师承，因袭旧说，在流传过程中以讹传讹，形成了各有所本、各有所师的复杂情况。唐太宗一统天下，以四海一家为己任，对此当然不能熟视无睹，于是着手部署五经版本的统一整理。

由颜师古主持此事是很合适的。他是名儒颜之推的孙子，祖先原居琅邪(今山东)，世仕江左。颜之推历官南朝北朝，学问通博，擅长文字训诂、声韵、校勘之学。师古少传家业，遵循祖训，博览群书，精研训诂，从祖业中继承了研究经学的基本功；他还是研究《汉书》专家，对两汉以来经学史十分熟悉。贞观初，曾任中书侍郎，后坐事免，闲官之际，奉唐太宗之命，潜心于五经考定。师古利用“秘书省”珍藏的大量经籍图书，以晋、南朝宋以来古今本为依据，悉心校正。这实际上是对汉魏两晋南北朝及隋朝五经版本与文字的一次大清理。历时两年多，选校《周易》、《尚书》(今文、伪古文混合本)、《毛诗》、《礼记》、《左传》等五种为“五经定本”，并呈献给唐太宗。太宗十分重视，特地评议。“于是异端蜂起，师古一一辩答，取晋宋古本以相发明，所立援据，咸出其意表，诸儒皆惊所未闻，叹服而去也。”(《册府元龟》卷六〇一)唐太宗知道后，“称善者久之”。贞观七年(633年)，“颁其所定书于天下，令学者习焉”(《贞观政要》卷七)。这样，颜校的五经以封建王朝法定的经典形式，颁行全国，作为中央官学至地方州县各级学校的标准教科书。这是空前的盛举，对于学习者来说，克服了求经无所适从的

苦恼。

第二步是编撰统一的五经义疏，对于汉魏两晋南北朝经义作了一次大总结。

按理“五经定本”颁行后，接着就应该是五经注疏工作。但当时碰上重新修订五礼的新任务。唐太宗命房玄龄、魏徵、王珪等宰臣主持修改《贞观礼》，同时邀请一些著名学者孔颖达、颜师古、令狐德棻、李百药等参加。身为国子监司业的孔颖达起了重要作用，遇到疑滞，都一一判决。贞观十一年（636年），《贞观新礼》修成。次年，孔颖达升迁国子监祭酒，总管“六学”训导之政令，唐太宗便令孔颖达主编五经义疏。孔颖达字冲远，生于574年（北朝），自幼精通五经，隋朝时与经学大师刘焯辩难经义，对“南学”“北学”均深有造诣。由他主笔，也是很合适的。

唐初，由于南北经学的师承关系，经义上虽已日益由异趋通，但学校教育缺乏统一教材，科举考试缺乏统一标准。师说多门，章句繁杂，显然不能适应政治上统一的需要。编写与五经定本相配套的义疏教材，也就成了“文治”的当务之急。然而，这项工作量比校勘“五经定本”大得多，所以由孔颖达领衔外，辅之以颜师古、司马才章、王恭、王琰等名儒，参加者还有国子司业、国子博士助教、太学博士助教、四门学博士助教等，共计二十几人。

经过两年的集体努力，五经义疏于贞观十四年（638年）二月编成，名叫《义赞》。唐太宗颇感满意，特下诏褒奖曰：“卿等博综古今，义理该洽，考前儒之异说，符圣人之幽旨，实为不朽。”（《旧唐书·孔颖达传》）不过，唐太宗认为“义赞”名称不确切，下诏改为《五经正义》，并将它交付国子监作为试用教材。卷数记载不一，《贞观政要》和《旧唐书·孔颖达传》作一百八十卷，《旧唐书·儒学传》和《册府元龟》作一百七十卷，今从前者。所谓“正义”，就是对五经传注作疏解，其体例大体上一致。先用“正义曰”标目，总括章节经文义旨，然后各随文解

释,阐发义理。再用“注某某”,“注某某至某某”标志,对注文进行诠释。在诠释经注的同时,或辨章异同,或解释词语,或考证名物礼制,或讲明语法修辞。这样,综合古今,考订异说,定于一尊,以其义旨符合唐王朝的封建统治需要。

“定本”和《正义》所选取的五经,反映了唐朝贞观年间统一经学的实际状况。儒经远不只是这五种,《易》有六家,《尚书》有四家,《诗》有四家,《礼》有三礼,《春秋》有三传,细究起来,底本还有许多家。至于注解本,自汉初至唐初,真是“更仆难数”的了。经过七八百年演化,陆德明撰《经典释文》时,“五经”凡九部,注释近一百种。唐初选定那五部并加以重新注释,是有深刻的历史缘由。

《周易》取王弼、韩康伯注本。这个《易》本自南朝末已盛行,并由南方流传至北方。唐初,比较完整的仅此一家。孔颖达在《周易正义序》中指出:“唯魏世王辅嗣(弼)之注,独冠古今,所以江左诸儒并传其学。”既然“独冠古今”,当以王注本为标准本。王弼、韩康伯注本以清新的玄理释《易》,自有简约的特色为后世学者所喜好。但是,孔颖达等以“义疏”体裁注释,属于“汉学”训诂的方法,摒弃了以玄理注经的方法。《正义》采用汉代传统的阳阴气化的观点,强调“易者,象也”,解释天地万物的生成。还广泛地援引汉代孟喜、马融、郑玄诸家《易》说。

《尚书》选今文和古文混合本,注取伪《孔传》。自东晋梅賾献伪《古文尚书》和伪《孔传》后,世代相传,假的成真,陆德明和刘炫都以为它们是正宗之学,颜师古和孔颖达也未能识破其伪。孔颖达等在《尚书正义序》中指出,孔安国传注遭“巫蛊”事件,遂废而不用。“历及魏晋,方始稍兴。”“晋世皇甫谧独得其书,载于《帝(王世)纪》,其后传授乃可详焉。”这里不采用东晋梅賾献书之说,而认为《古文尚书》孔安国传本是由西晋皇甫谧发现的,孔颖达等还强调:“其辞富而备,其义弘而雅”,“江左学者咸悉祖焉”。既然如此,就用作标准本了。至于

历代注释，文义浅略，“惟刘焯、刘炫最为详雅”，尽管“二刘”也有穿凿诡异的缺点。《正义》汇集了“二刘”及其他诸家之说，“存其是而去其非，削其烦而增其简”。

《毛诗》取郑玄笺注本。自南北朝至隋、唐初，《诗》唯郑玄注本独立于官学，别无其他。孔颖达等在《毛诗正义序》中指出，近代义疏者众多，刘焯、刘炫特为殊绝。“今奉敕删定，故据以为本。”然而，二刘“负恃才气，轻鄙先达”，孔颖达对他俩义疏也削烦增简，“唯意存于曲直，非有心于爱增”。

《礼记》用郑玄注本。自郑玄注《周礼》、《仪礼》、《礼记》以来，“三礼”之学流行于魏晋南北朝，通习“三礼”者比比皆是。为什么贞观年间只取《礼记》列入“五经定本”和《五经正义》？《礼记正义》云：“《周礼》为本，则圣人体之；《仪礼》为末，贤人履之。”这两部《礼》的精神包容于朝廷编订的“五礼”之中。贞观二年（628年），宰相房玄龄主持修撰“五礼”。次年，秘书监魏征也参与修订。至贞观七年，始颁《贞观新礼》。至贞观十一年（637年）最终完成。《贞观新礼》既然体现并实行了《周礼》《仪礼》的内涵，也就不必硬要非“圣”非“贤”的学子们去读了。况且，《礼记》比《周礼》《仪礼》具有可读性，唐初士人爱读，竟成了一时风尚。因此，“三礼”中只取《礼记》一经。至于对《礼记》所作义疏，大多采用南朝皇侃、北朝熊安生的经义解释。

《春秋左氏传》据杜预《集解》本。《春秋》历来有“三传”，南北朝尽管通“三传”学者众多，但《左传》大行于南北，而其他“二传”渐渐衰微。唐初，以《左传》作《春秋》定本，是必然趋势。杜预的《集解》本被公认为范本，自然就被采用。《春秋正义序》指出：“晋世杜元凯（预）又为《左氏集解》，专取丘明之传，以释孔氏之经，所谓子应乎母，以胶投漆，虽欲勿合，其可离乎！”至于对《左传》所作义疏，则取刘焯、沈文阿等家的解说释义。

由上可见，孔颖达等奉敕编撰的《五经正义》，是以“五经定本”为

底本,采用传统经学(汉学)的训诂、注释、义疏等方法,将汉魏以来的经说加以整理,编缀成书。其长处是克服了“师说多门”的弊病,达到了统一的目的;缺点则是杂出众手,疏文彼此互异,仍然显得繁杂。

贞观十六年(642年),参与编撰义疏的太学博士马嘉运,“以颖达所撰《正义》颇多繁杂,每掩摭之,诸儒亦称为允当”(《旧唐书·马嘉运传》)。于是,唐太宗下诏“更令详定”。可惜,次年,孔颖达已退休,无法再主持修订工作了。贞观二十年孔颖达病逝。终贞观之世,《五经正义》的修订未能完成。至唐高宗永徽二年(651年),下诏儒臣继续重修。永徽四年三月书成,仍以孔颖达署名,正式颁行天下,作为钦定的全国性的教科书。此后沿至宋代,明经科取士,试题与经义皆以此为标准。有唐一代,《五经正义》以五种单行本,分别流传于世,而且五种《正义》跟它们所依据的注本也是分开的。南宋合刻《十三经注疏》时,才开始把《五经正义》及旧注汇合一起。

总之,校定“五经”和编撰《正义》,是唐贞观时期统一经学的盛举,是中国经学史上“汉学”系统总结的重大标志。汉代经学兴盛,“五经”博士分门讲授,师说繁多。而唐王朝的盛世远远超过汉王朝,以其博大恢宏的气势,破除门户之见,对经义注释采取兼收并蓄的态度,所以,唐初经学的统一达到了前所未有的境地。当然,这种“统一”难免会“统死”。生徒们诵习经书,全依本本;执教者照本宣讲,不敢背离。师生们的头脑被禁锢了。

四、“大经”、“中经”、“小经”及其义疏

唐朝学校里有正经与旁经之别。正经又有大、中、小之分,“凡《礼记》、《春秋左氏传》为大经,《诗》、《周礼》、《仪礼》为中经,《易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《穀梁传》为小经”(《新唐书·选举志》)。旁经有两种,即《孝经》和《论语》。大、中、小经书课程的设置,在唐高祖、太宗

以及高宗永徽年间,恐怕还是没有的。《五经定本》和《五经正义》作为教材颁行,说明当时学习的正式课程只有五门:《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《春秋左氏传》。《孝经》与《论语》自汉至唐,历来是幼童启蒙教育的必读书。贞观年间,沿袭南北朝和隋朝所谓“三礼”、“三传”的说法,加上《易》、《尚书》、《诗》,合为“九经”。名儒谷那律博学通经,曾被誉为“九经库”。但这“九经”是九种经书而言,并不是指大、中、小经九门课程。《春秋》经文不独立存在,依附于“三传”而流行,所以不计算入数字内,决不可能有十经之说。

大约在唐高宗永徽以后至唐玄宗开元初,随着科举制度的完备化,学校课程设置才有大、中、小经的区别^①。根据什么原则来区分呢?或以为经文多少分大、中、小三等。《左氏传》文字确实比《公羊传》、《穀梁传》多,但《礼记》文字却比《周礼》少。看来,区分的标准主要不在经文多寡,而是唐朝士人重视的程度以及爱好的风尚的不同。唐初尤重《礼记》,如魏徵任侍中(宰相之一)时,曾将《礼记》以类相从。采先儒训注,择善而从,数年而成《类礼》二十卷。唐太宗览而称善,赏赐绢帛一千段,缮写数本供皇太子学习。编撰“五经”定本与正义,选取《礼记》而弃《周礼》、《仪礼》,也说明对《礼记》的偏好。《左

^① 这个“九经”设科取士的制度,不知始于何时,而大、中、小之分亦不知始于何时。据清皮锡瑞在《经学历史》中说,大、中、小经之分是以经文多少而分出的,以为“取士之法不得不然”。今考之唐代典籍,吴兢:《贞观政要》卷七《崇儒》中云:“学生通一大经已上,咸得署吏”(参见许道勋:《贞观政要今注今译》,台北三民书局1995年版,第404页)。按《贞观政要》撰于唐玄宗开元年间,可知至迟在开元年间就有“大经”之说,而“大经”是相对中经、小经而言的。故我们以为,“九经”设科取士不晚于唐玄宗开元时期。又大、中、小经三等的划分标准,皮锡瑞的数字多寡固然可成为原因之一,但恐也未必尽然。我们浏览唐代尤其是唐初的帝王诏敕、文人赋文,其引经据典多从《礼记》和《左传》中出。又唐初孔颖达等奉敕撰定《五经正义》,其中“三《礼》”仅取《礼记》,“三传”独选《左传》,这里所透露的消息表明,唐初之朝廷及学士文人,普遍重视《礼记》和《左传》。故“大经”的规定,不一定便是字数的多寡使然,也与时人的重视程度有关,就如宋代以后重《四书》超过重“五经”一样。

传》不以“空言”说经，其文彩华丽，史事生动，很有可读性。所以，置《礼记》为首，与《左传》合称“大经”，是有道理的。按照新学制的规定，大经读三年，中经读二年，小经读一年半。

既然有“九经”的流传，也就需要有“九经”的义疏。《五经正义》已完成了《周易》、《尚书》、《毛诗》、《礼记》、《左氏传》的义疏，其他四经义疏势必陆续地出现。

《周礼义疏》是由贾公彦负责编撰的。贾公彦，洛州永年人，生卒年月不详，平生事迹也很简略。他精通三《礼》，赵州李玄植向他学习三《礼》。唐高宗永徽中，官至太学博士。何时编《周礼义疏》，不详。据署名“朝散大夫行太学博士弘文馆学士臣贾公彦等奉敕撰”，似乎奉唐高宗之命集体编集的。他选用郑玄注本十二卷，汇综诸家经说，扩大为《义疏》五十卷。义疏体例基本上仿照《五经正义》。《四库全书总目提要》评曰：“公彦之疏，亦极博该，足以发挥郑学。朱子语录称《五经》疏中，《周礼疏》最好。”现存本四十二卷，不知何时加以合并。

《仪礼义疏》也是由贾公彦等编撰的。从署名来看，似乎不是奉敕编集的，而是贾公彦及其同好者等为之。采用北齐黄庆、隋朝李孟愬两家之疏，定为今本，依郑玄之注。清代学者阮元在《仪礼注疏校勘记序》中指出：“《仪礼》最为难读……贾疏文笔冗蔓，词意郁辘，不若孔氏《五经正义》之条畅。”《旧唐书·贾公彦传》作四十卷。《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录五十卷，今本同。

《春秋穀梁传注疏》是由杨士勋私家编撰。旧、新《唐书》无杨士勋传，平生事迹不详。据孔颖达《春秋左氏传正义》序称，杨士勋为贞观年间四门博士，曾参与校定《左氏传正义》。看来，他又从事编撰《穀梁传》义疏，以东晋范宁《集解》本十二卷为底本，汇缀众说而成书。今本二十卷。其书出于个人之力，加上历来《穀梁传》注家较少，因此不及《左氏传正义》完备详尽。

《春秋公羊传注疏》是由徐彦私家编撰的。徐彦生平事迹不详，大

概在唐德宗贞元(785—804年)、唐穆宗长庆(821—824年)之后所作。他以东汉何休《公羊解诂》为底本,其体例大致同《五经正义》,然义疏较粗略。今本二十八卷。

由于唐朝科举制度特重进士科,明经科不为士子所注意,故在唐玄宗盛世之时,经学就已经显露出危机。开元八年(720年),国子司业李元瓘上言曰:

三《礼》、三《传》及《毛诗》、《尚书》、《周易》等,并圣贤微旨,生人教业。今明经所习,务在出身,咸以《礼记》文少,人皆竞读。《周礼》经邦之轨制,《仪礼》庄敬之楷模,《公羊》《穀梁》历代宗习。今两监及州县,以独学无友,四经殆绝。事资训诱,不可因循。(《通典》卷一五《选举三》)

可见,读经之风渐衰,以《礼记》字少易读,谁肯遍习五经。开元十六年(728年),国子祭酒杨珣奏言:“今明经习《左氏》者十无二三,……又《周礼》、《仪礼》、《公羊》、《穀梁》殆将废绝。”(《旧唐书·杨珣传》)在贞观时期,读《左传》还是一种风尚,而至盛唐,略有二三人肯读,至于“中经”、“小经”学习者更少。读经不是利禄之捷径,自然没有实用价值可言,国子生徒不复锐意于经学了。

有唐一代,“九经”的《正义》与《义疏》,属于“汉学”系统的治学门径。它们的编撰,标志着“汉学”的总结,也意味着“汉学”模式逐渐被士人所厌烦了。

五、《孝经》学的集结:唐玄宗御注《孝经》

盛唐时期,唐玄宗两度颁行御注《孝经》,并刻石于太学,至今仍耸立于西安市碑林之中,这可以说是汉至唐《孝经》学的大集结。

《孝经》不到二千字,与其算是一部经书,还不如说是一篇短文。文献上首次提及它的是《吕氏春秋》,足见《孝经》成书于先秦时代,绝

非汉儒所撰。当代学者通过考古资料(帛书)与文献相引证,确定《孝经》是曾子一系儒家的作品。“夫孝者,天之经,地之义,民之行也。举大者育,故曰《孝经》”(《汉志·艺文志》)。

汉代帝王十分注重《孝经》在启蒙教育中的作用。西汉昭帝在《诏》文中声称:“朕以眇身获保宗庙……修古帝王之事,通保傅,传《孝经》、《论语》、《尚书》,未云有明。”这里说自己犹未能明习《孝经》之义,恰好反映了《孝经》对于维护帝王事业的重要性。汉宣帝十八岁时,师受《孝经》,被执政元老大臣霍光认为是可以继承帝位者。汉元帝十二岁时,通读《孝经》。汉平帝时,地方乡学置《孝经》师一人,努力普及《孝经》教育;还征召天下通习《孝经》教授者,遣诣京师。东汉也是如此,汉明帝曾“为功臣子孙、四姓末属别立校舍,搜选高能以受其业,自期门羽林之士,悉令通《孝经》章句,匈奴亦遣子入学”(《后汉书·儒林列传》)。两汉时代,《孝经》是幼童必习的,因而也受到著名学者的重视。刘向、郑玄都有注本。

魏晋之际,始立《孝经》博士一员,以郑玄之学者为之。南朝王俭《七志》编目,将《孝经》冠于《五经》之前,正史中对这方面也颇多记载,表明当时对“孝道”的重视。陆德明在《经典释文》中强调:“《孝经》者,孔子为弟子曾参说孝道,因明天子庶人五等之孝,事亲之法。”此时,《孝经》及注疏兴盛,多达五十九部一百十四卷。短短一篇《孝经》,衍化出如此众多的专著!

隋初大臣苏威奏言:“臣先人每诫臣云,唯读《孝经》一卷,足可立身治国。”(《隋书·儒林传》)隋文帝十分赞赏。隋朝经学家有关《孝经》的专著不少,如刘炫精习《孝经》,撰有《孝经述议》五卷。何妥著《孝经义疏》三卷,张冲撰《孝经义》三卷,等等。

唐太宗也竭力倡导“忠孝”之道。贞观十三年(639年),扬州总管长史李袭誉献《忠孝图》二十卷,太宗览而称赞。次年亲临国子学,听孔颖达讲《孝经》。皇太子李治读《孝经》,太宗问道:“此书中何言为

要？”答曰：“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。”唐太宗高兴地说：“行此，足以事父兄，为臣子矣。”（《旧唐书·高宗本纪上》）李治继位，即唐高宗。他曾在百福殿举行《孝经》讲习会，召集宰相以下官员参加。名儒弘智略陈“五孝”，诸儒相继问难。唐高宗高兴地说：“朕颇耽坟籍，至于《孝经》，偏所留意。然孝之为德，弘益实深”（《大唐新语》卷六）。

唐玄宗经历皇室内部的一番苦斗才坐上宝座。在位后，深知孝道对于保障政局稳定的重要性。开元六年（718年），皇太子及诸皇子等五人，年近十岁，尚未就学，大臣褚无量缮写《论语》、《孝经》各五本，以供皇太子及诸皇子学习。唐玄宗深深地感叹道：“吾知无量意无量”（《旧唐书·褚无量传》）。

正是在上述历史背景下，唐玄宗决定以“御注”的形式，重新注释《孝经》。开元七年（719年），令著名儒臣元行冲主持注《孝经》。元行冲，河南人，博学多通，尤善诂训之书。性不阿顺，多进规诫。开元初，官历太子詹事、大理卿、左散骑常侍、国子祭酒、弘文馆学士等。由他负责编撰《孝经》注与义疏，是很合适的。

然而，选用哪一种底本，是很大难题。汉初有今文本十八章，又有孔子旧宅里发现的古文《孝经》一篇二十二章（由孔安国献于秘府）。西汉成帝时，刘向用今文本与秘府古文本相校，去其繁惑，定为十八章本，流传于世。东汉末，郑玄（或以为郑小同）为之注，流行于魏晋南北朝。据《隋书·经籍志》载，隋朝又重新发现了古文《孝经》孔安国《传》，刘炫为之义疏，宣讲于世间。因此，开元七年讨论底本时，史学家刘知幾主张采用隋朝新发现的古文本，而且认为这就是汉初孔宅壁中真本流传下来的。而国子祭酒司马贞则反对说，古文本及孔氏《传》是贗品，近儒假造的，刘炫诡随，妄称其善。讨论结果，决定选取郑氏注本。这跟元行冲是郑学的崇拜者有关的。他曾认为七十二子之后，“唯推郑公”；说：“王桀称伊、洛已东，淮、汉之北，一人而已，莫

不宗焉。”(《旧唐书·元行冲传》)在元行冲主持下,汇集诸家注本与经说,历时二年多完成新注。

开元十年(722年)六月,唐玄宗以“训注”的名义,颁《孝经》于天下。接着,特令元行冲继续撰义疏。后来完成《孝经义疏》三卷。开元十七年,元行冲病逝,享年七十七岁。天宝二年(743年),颁行新御注《孝经》。天宝三载(744年,改“年”为“载”),诏天下民间每家藏《孝经》一本。次年,以御注刻石于太学,即后世所谓“石台孝经”,至今仍完好地保存在西安市著名的碑林。天宝五载,唐玄宗下诏修改《孝经义疏》,令集贤院学士们写定,颁行天下。总之,唐玄宗御注《孝经》以及元行冲《孝经义疏》,既是盛唐时代倡导“孝道”的特殊产物,又是综合了汉至唐各种《孝经》学说的成果。

第三章 学派界说之二：宋学系统

第一节 “宋学”之名的由来及其含义

经学从中唐开始逐渐进入一个新的历史发展阶段。到北宋中期，出现了传统所谓的“宋学”，并形成了诸多学派。以后，“宋学”又不断传承演变，经历几个不同发展阶段，遂成为宋元明三代的学术主流，而其流风余韵，则一直延续到清代。

根据目前所能见到的资料，明代嘉靖、隆庆间唐枢的《宋学商求》^①，最早使用了“宋学”这个名称。书中论及“横渠之学”、“明道之学”、“伊川之学”、“金陵之学”、“涑水之学”、“魏公之学”、“乖崖之学”、“安定之学”、“希夷之学”、“云溪之学”等等，大抵泛指宋代学者的学术，并不特指经学而言，更不包括两宋之后的学术。

真正严格意义上的“宋学”概念，是由清儒提出的。而普遍意义上使用“宋学”之名的，则主要是清代的一批考据学家。清《四库全书总

^① 见《木钟台全集》初集，清咸丰六年（1856）唐氏书院刊本。

目提要·经部总叙》论清初经学时说：

国初诸家，其学微实不诬，及其弊也琐。要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负。夫汉学具有根柢，讲学者以浅陋轻之，不足服汉儒也；宋学具有精微，读书者以空疏薄之，亦不足服宋儒也。

从此可知，清代的考据学家们，是把“宋学”作为与“汉学”相对的一个概念提出的。到清嘉庆年间，江藩著《国朝汉学师承记》和《国朝宋学渊源记》，而道光年间方东树则著《汉学商兑》加以反驳。从此以后，“汉学”和“宋学”之名在学术界比较广泛地流行起来。直到今天，仍有不少学者使用这对概念，尽管在理解和用法上存在着一定的差异。

清儒所谓“汉学”和“宋学”，究其旨义大致是：他们把两汉至唐代（尤其是东汉延续到唐初的古文经学）的学术称之为“汉学”，而把宋元明三代的思想和学术主流名之曰“宋学”。之所以会有这样的区分，是因为他们认为，“汉儒专言训诂，宋儒专言义理”（江藩：《国朝宋学渊源记》伍崇曜跋语）。以乾嘉学派为代表的清代考据学家们，自认为他们所做的学问就是纯粹的“汉学”^①，在治学旨趣上迥异于“宋学”，因此高标“汉学”而贬低“宋学”。反之，“学宗程朱”、善写文章的“桐城派”文士，则竭力为“宋学”辩护而详举“汉学”之弊。于是，就有了清代的“汉宋学之争”和“汉宋兼容”的说法及倡议。

关于“宋学”的含义，学术界存在不同的理解和用法，因此有必要稍加梳理。

第一种“宋学”的理解和用法比较宽泛，但其时间跨度比较短。它专指两宋三百余年间的学术文化之全部，大致包括我们今天所讲的

^① 清代“汉学”实质上已与两汉经学有很大区别，并非如其自我认可的那样。此点龚自珍早已指出，以后章太炎：《清儒》、刘师培：《清儒得失论》、梁启超：《清代学术概论》，及近世的不少学者，都有过具体的阐释。

哲学、史学、文学、艺术、教育、宗教、科技等在内。如前引明代唐枢的《宋学商求》，以及现当代的一些研究宋史的学者^①，都是这样理解和使用“宋学”这个概念的。

第二种“宋学”的理解和用法比较普遍，其时间跨度也比较长，而其所指又比较专门。即专指在中国经学史或中国学术史上，与汉唐训诂之学、清代考据之学不同的宋元明清时期的义理之学。如前述清代的考据学者，以及现当代的一些研究经学史、学术史的学者，都是在这层意义上使用“宋学”概念的。

第三种“宋学”的理解和用法也比较普遍，它主要是从哲学史上来讲的。即专指流行于宋明期间的哲学主流，包括程朱的“道问学”和陆王的“尊德性”之学，以及张载等的“气学”、邵雍等的“数学”、吕祖谦、叶适、陈亮等的“浙东之学”等等。在这个意义上，“宋学”基本上等同于“道学”、“理学”、以及国外学术界所习用的“新儒学”(Neo-Confucianism)^② 这些概念。

以上三种不同的理解和用法，可说各有其依据和理由，且仁智互见，目前看来似无统一之意，大可不必强求划一。当然，就本书所论范围而言，采用的是第二种理解和用法。所以要这么用，因为本书是综述经学的，经学虽然不能涵盖两宋学术，也与探究“性命义理”的宋明哲学有一定的区别，但就其核心内容来讲，上述两者仍不离儒家经典的阐发与研究。这一点，只需稍稍翻检一下宋明时代学者的学术著作即可发现，一空依傍、自成体系者甚少，而凭藉经义传注来发挥自己思想学术的却比比皆是；甚至包括那些为数不少的“语录”和“笔记”之类，同样也不例外。这充分说明，经学不仅在当时的政治领域内仍

① 详参邓广铭：《略谈宋学——附说当前国内宋史研究情况》，《宋史研究论文集》，浙江人民出版社1987年版；陈植锷：《北宋文化史述论》，中国社会科学出版社1992年版等。

② 按：此“新儒学”非指“当代新儒学”。

占据着统治的地位,而且依然在当时的学术思想和文化教育领域里居于主导的位置。只不过当时学者所注重的儒家经典有所不同,经典研究的形式有所变化,所关心的时代课题有所差异而已。

综上所述,对“宋学”这个概念可以作出不同的理解。但较普遍的看法是把它作为一种跨越朝代限制的、庞大的学术或思想体系。其中占主导地位的,是儒家经学发展演变中的一个系统。这个系统以阐述和发挥儒经中的“义理”为主要特色。它上抗“汉学”,下开“清学”,同时又与当时的哲学、史学、文学等内容部分地重叠、交错在一起,从而成为中国封建社会后期持续时间最长、也是最主要的学术文化形态。

第二节 宋学系统的产生

一、宋学系统产生的背景

宋学系统之所以会产生,其背景颇为复杂。可以说它既是经学自身矛盾运动的结果,也是外来异质文化冲击和挑战的回应,同时又与中国封建社会由前期向后期转型时的政治特点等联系在一起。

随着东汉王朝总体性危机的持续发展和接踵而来的统一帝国的崩溃,自西汉中叶开始在思想文化领域占统治地位的今文经学没落了。^①

^① 一种流行的观点认为,从魏晋开始,儒家经学完全衰歇,垄断人们精神世界的是玄学、佛教及道教。此说并不确切。经学与经学思潮是两个有区别的概念,不可混为一谈。经学是中国封建时代正统文化的象征,它以儒家经典的研究为对象,并贯穿于西汉以后的整个中国封建时代(详参本书第一章第一节);经学思潮则是由董仲舒为代表、立足于经学所发起的一场思想运动,它以“天人感应”神学目的论为特征,是两汉时期的主流思潮。

今文经学的没落,首先是由于立于官学的今文学之日益蔓衍支离、繁琐破碎。《汉书·儒林传赞》指出:自经学成为“禄利之路”后不过百余年,就已经出现了“一经说至百余万言”的繁琐现象。桓谭《新论》也提到:“秦近君能说《尧典》,篇目两字之说至十余万言,但说‘曰若稽古’三万言。”^① 降及东汉,此风尤甚,繁琐的章句之学,使得许多读书人至白首不能通一经,这就难免引起“通人鄙其固焉”的结果^②。故自东汉中期以下,鄙薄今文章句的学者日渐增多,也使得与今文学相对的古文学日趋兴盛。以后,郑玄立足古文,兼采今文,形成了“通学”。但郑玄混合古今的“删裁繁诬”做得还不够,因此《后汉书》本传犹谓郑玄“质于辞训,通人颇讥其繁”。于是便又出现了进一步尚简要、重义理的刘表、宋衷等的“荆州之学”^③。再由“荆州之学”导向魏晋的玄学。

经学思潮的没落,还在于当时经学已日益不切实用。汉代统治者标榜以经学治国,因此经学在当时言之,含有“经世之学”的意味,皮锡瑞所谓:“以《禹贡》治河,以《洪范》察变,以《春秋》决狱,以三百五篇当谏书,治一经得一经之益也。”(《经学历史》第90页)这种说法并不完全符合西汉政治的实际情况,但却也反映了当时“以经术润饰吏事”(《汉书·循吏传》)的“通经致用”。这种做法倘说在国家机器运转正常状况下还行得通的话,那么到东汉中期后国家机器运转失常、统治危机不断加剧时,就再也无济于事了。无论是讲究章句内学的今文经学,还是重视训诂名物典章制度的古文经学,都无助于解决外戚、宦官专权,党争激化,豪强兼并,割据势力抬头,农民起义纷起等一系

① 《汉书·艺文志》“六艺略”末颜师古注引。按:“秦近君”应为“秦延君”,西汉治《尚书》学者,颜师古注引误。

② 《后汉书·儒林传下》论曰。

③ 参见汤用彤:《魏晋玄学论稿·王弼之周易论语新义》、余英时:《士与中国文化·汉晋之际士之新自觉与新思潮》等。

列社会政治、经济矛盾。当黄巾起义后，东汉王朝实际上已经瓦解，失去依附主体的经学思潮，遂再也无法束缚人心。

经学思潮的没落不等于经学从此不发展了。魏晋南北朝时期，郑、王学之争和南、北学之别，充分说明经学还是在沿着本身已有的轨迹演变着。但是，随着两汉以后整个思想和学术格局所发生的巨大变化，非惟经学，甚至整个儒家思想都遭受到了前所未有的挑战，开始踏上时运不济的蹇途。除了玄学思潮的冲击之外，更大的威胁应该说是来自异域的佛教和本土的道教。

佛教至迟在两汉之交已入中国，但影响微乎其微。可是东晋至南北朝期间，它得到广泛的传播而迅速发展起来。现实社会的黑暗、南北分裂、战乱频仍、阶级和民族矛盾尖锐，这一切为佛教的勃兴提供了有利的社会环境；佛教般若学与玄学在学理上的近似和暗合，又成为知识群体主动接受这一外来文化的内在契机。佛教以其思辨的丰富巧密胜过玄学，特别是其心性理论颇为精致，因而从原先依附于玄学而渐渐变为使玄学佛学化，并在此过程中逐步取代玄学而征服中国的上层思想界。更重要的是，除了佛学这种“义理佛教”外，“信仰佛教”的实践，如造像建寺、礼拜祭祀等，以及适应下层民间的“天堂地狱”、“因果报应”、“六道轮回”等“方便说法”，对广大老百姓的观念产生巨大影响。随着佛教的影响和势力变大转强，它与中国文化传统间的矛盾，就不可避免地凸显出来。东晋南北朝时期，儒佛间的冲突十分激烈。

道教渊源于中国远古的巫术传统，又杂糅了道家、墨家、儒家、阴阳家、神仙家、谶纬、卜巫、星占等许多因素，也吸收了佛教的某些成分。道教初起于东汉末，至东晋南北朝时期，在葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等一批道教徒的努力下，逐渐成为一个完整的宗教体系。就对儒家思想的挑战而言，由于与儒家具有共同的社会文化背景，所以其与儒学的直接冲突和交锋并不多。反之，当佛教与中国文化传统发生

矛盾时，儒道两家往往结成同盟，共同反对外来的佛教。但道教的出现，终究是对儒学的一种游离，它的基本思想倾向与儒学差别很大。

魏晋南北朝时期，经学失去了它以往的优势。到了唐朝，政治上的大一统固然取代了南北朝的分裂格局，但思想文化领域却采取兼容并包的政策，三教并行，未定一尊。李唐统治者与老子攀亲，佛教无论在思想领域还是在政治领域都具有很大的势力，所以经学事实上降格为统治思想中的鼎足之一，只在学校教育中以读经书为主。

此外，始于隋而盛于唐的科举制度，对经学有正面作用也有负面影响。官员的选拔制度，在中国历史上一直是深刻地影响着读书人价值取向的有力杠杆。经学之所以能在汉武帝以后靡然向风，十分重要的一个原因就是与“禄利之路”息息相关。自从汉武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，“自此以来，则公卿大夫斌斌多文学之士矣”（《史记·儒林列传》）。唐初科举制度，对读经教育与经义统一起了重要的作用。而盛唐以后的科举制度，首重以诗赋擅场的“进士”，这对经学是一个直接的冲击。进士出身不仅可任职清显，且多参与起草诏敕文书，是通往政府要职的捷径。“缙绅闻达惟文章”^①，由此形成士子群趋于进士一科的现象，五尺童子耻不言文墨，而佶屈聱牙的儒经则被束之高阁。尽管有鼓励青年士子诵读儒经的“明经科”，其录取率还远高于进士科，但中唐以后明经却成了遭人奚落的“贱科”。“三十老明经，五十少进士”^②的时谚，不难透出当时的社会风气和一般士人的价值取向。

但是，经学之所以能成为统治学说，是因为它与中国封建时代的小农经济、宗法制度及大一统政治结下了不解之缘。因此就具有其他学说无法替代的社会功能，即能有效地维护正常运转的社会统治秩

① 独孤及：《毗陵集》卷一—《顿丘李公墓志》，文渊阁《四库全书》本。

② 王定保：《唐摭言》卷一《散序进士》，文渊阁《四库全书》本。

序,能为全社会提供其必不可少的纲常名教。这种功能,以前的法家和道家无法替代,后来的佛教和道教同样无法替代。两汉以降,经学与儒学的地位虽然每况愈下,但作为传统思想文化的正宗,以及王道政治和宗法制度的理论基础的地位并没有丧失,尤其是在教育与伦理领域里的权威从未发生过多大动摇。这是一种时代的选择,只要中国封建主义的政治、经济、社会结构没有发生根本性的转变,就很难产生别的选择。而已有的民族文化传统因素,也会对这一选择起到无意识的导向作用。

中国的封建主义必然取向于选择经学与儒家学说作为统治思想,因此其地位下降的趋势不可能长久持续下去。但经学与儒学要想重新获得至高无上的地位,就必须压倒佛道学说,更主要的是压倒外来的佛教思想。可是,以“天人感应”神学目的论为理论框架、以章句注疏、名物训诂为表现形式的汉唐经学,是达不到这个目的的,魏晋以来儒者排斥佛道屡次失败的事实已对此作出证明。儒学先需经历一场自身的改造更新,增强其与佛道思想的抗衡能力,才能最终战胜它们。

儒学的更新是一场具有划时代意义的文化运动。其实质是重振儒学,恢复它作为统治思想的地位,其方式主要是思想整合。具体说,即调整儒学的结构,摒弃原有的神学内容,从经典中发掘思想材料,把佛道学说中有关宇宙、人生、心性的内容,经选择、改制后整合到儒学中来,使儒学变成一种以封建伦理为宇宙万物本原的本体论哲学。这种整合的条件,在魏晋至隋唐数百年间儒佛道三家不断冲突、涵化后已趋成熟。于是,儒学更新成为历史赋予唐宋间思想家的时代课题。

以上所述的是“宋学”产生的主要背景。当然,从唐代以后中国经济结构、社会结构和阶级关系的变化,及从宋代开始的中国封建专制中央集权不断强化的趋势等因素,也是“宋学”赖以发生、发展的条件。

二、宋学系统产生的过程

宋学萌发于中唐以后,至北宋的庆历前后开始正式崛起,到熙宁元丰年间已形成几个不同的学派,奠定了宋学的基础并使之初具规模。大致而言,宋学的崛起,最初表现为对儒学中衰的不满,逐渐演变为一股批判的社会思潮。思潮的锋芒所向,一是佛道二教的“异端邪说”(尤以排佛为主),二是“以文害道”的四六骈文,三是汉唐儒生“破碎大义”的章句训诂之学。随着批判的深入和汉唐经学“殿堂”的被拆除,宋学开始进入其新理论的创建阶段,并最终完成对佛道思想的整合。

宋学发生的过程,主要是在内外两个层面上同时展开的。就外而言,就是强烈要求恢复儒学原有的地位,对造成儒学中衰的外部因素即佛道二教和科举时文,进行大张旗鼓的挾伐,试图使儒学重新成为人们最终的精神归宿,进而能重新指导人们的社会生活。就内而言,就是抛弃传统儒学粗疏的目的论的理论形态,否定汉唐的章句训诂之学,从儒家原典中发掘新的思想材料,并以之为出发点对佛道学说中有用的思想资料进行整合,把经学引向义理之学。

(一) 排佛道与斥时文

从中唐至北宋神宗熙丰年间,一批有代表性的思想家都热衷于提倡儒学,弘扬所谓一脉相承的“孔孟道统”,而“拨乱反正”和“攻乎异端”也就成为其义不容辞的使命。化作实践,即排佛道思潮在当时学界屡兴。从时间上看,大致有三期:中唐以后、北宋庆历之际和北宋熙丰前后。三个阶段前后呼应,依次递进,就思想内容和方法而言,虽有粗细深浅之分,但希望重振儒学、排除佛道影响这一点则是完全一致的。

中唐后排佛道的代表首推韩愈,《原道》一篇则是其代表作。韩愈

的排佛道思想,不少是继承前人之说,如夷夏之辨、浮图害政、桑门蠹俗之类。但韩愈也提出了新的思想,如构建起儒家的“道统”,以与佛教的“法统”抗衡;阐明儒家以“仁义”为目标的“道德”,与道、佛所言之“道德”在本质上的差异;拈出《小戴礼记》中的《大学》,把“正心诚意”的“内圣”,与“修齐治平”的“外王”相结合的儒家的“治心”,作为批判佛道舍离“此世”讲“治心”的武器等。这些思想均为后来的排佛道者所吸收和发挥。此外,韩愈的学生李翱,在排佛道的同时又汲取佛学的思想,突出强调《小戴礼记》中的《中庸》,开启了后来宋学家大谈心性论的先河。总的说,韩愈和李翱的排佛道在当时的影响并不大,尚未波及整个学术界。且他们的排佛道还没有真正找到解决的方法,只提出了“人其人,火其书,庐其居”这种强制手段。

北宋的排佛道可分为前后两期。前期以欧阳修、李觏、孙复、石介为代表;后期以张载、程颢、程颐为代表。孙复和石介是北宋前期激进的排佛道者,他们的社会影响较大,但在理论上并无创意,基本停留在韩愈的水平。相比之下,欧阳修和李觏的排佛道理论则有所突破。他俩虽还较多地集中在事功层面,但进步在于开始反省儒学的弱点,注意到佛学的长处并提出了自救的办法,启发了后来张载、二程等从宇宙论、心性论的高度去批判佛道二教。张载、二程与以前排佛道者的最大不同之处,在于他们的理论素养较高,且又都有过一段“出入佛老”而又返之“六经”的心路历程,所以能够针锋相对地与佛道形而上学的思维方式交锋。除从理论高度批判佛道二教外,他们又都积极从事新理论的建设。因此到张载、二程之时,改造更新过了的儒学,已在根本点上战胜了佛道二教,基本上夺回了自魏晋以降儒学所失去的精神阵地^①。

与唐宋之际儒学复兴和排佛道紧密关联的还有古文运动。所谓

^① 参见徐洪兴:《略论唐宋间的排佛道思潮》,《复旦学报》1994年第4期。

古文运动,从形式上讲是强调化骈文为散文,但实质上却包含着消除科举时文之弊、振兴儒学,“文以载道”之深意。唐宋间的古文运动一脉相承,持续了四百年之久,韩愈、李翱、皮日休、柳开、孙复、石介、范仲淹、欧阳修、王安石、三苏(苏洵、苏轼、苏辙)、二程等,这些在宋学兴起过程中起到各自作用的人物,都与古文运动有或多或少关系。

(二) 从训诂之学到义理之学

如前所说,经学至唐初得以统一。经学的统一,一扫了汉代以来纷纭矛盾的儒经师说,经今古文学、郑王学、南北学,这些各是其是的学派从此失势。这是经学统一的正面效应,即大大有助于思想的控制。但经学统一也带来了负面的效应,那就是把经学“统死了”。唐代绝大多数儒生拘泥于训诂的束缚下,墨守《五经正义》及九经注疏之说。这种情形一直延续到北宋前期。面对衰颓的儒学,唐宋之际一小批有代表性的思想家们,积极倡导复兴儒学和批判佛道。但有一个问题始终困惑着他们,即儒学的衰微并非始于唐代,在唐以前的好几百年里,也不乏抨击佛道的举措,可是儒学依然衰微下去,佛道二教依然昌盛不已,这是为什么?这个显而易见的历史事实,迫使他们对于儒学本身进行检讨。结论是问题的症结在于汉唐经学。如韩愈认为:

汉氏以来,群儒区区修补,百孔千疮,随乱随失。其危如一发引千钧,绵绵延延,浸以微灭。于是时,而唱佛老于其间,鼓天下之众而从之。^①

孙复认为:

孔子既歿,七十子之徒继往,六经之旨郁而不章也久矣。加以秦火之后,破碎残缺,多所亡散。汉魏而下,诸儒纷然四出,争为注解,俾我六经之旨益乱,而学者莫得其门而入……又后之作

^① 韩愈:《与孟尚书书》,《韩昌黎集》卷一八,中国书店1986年影印版,第326页。

疏者，无所发明，但委曲踵于旧之注说而已。^①

欧阳修认为：

自秦之焚书，六经尽矣。至汉而出者，皆残脱颠倒，或传之老师昏耄之说，或取之冢墓屋壁之间，是以学者不明，异说纷起。^②

王安石认为：

然孔氏以羈臣而与未丧之文，孟子以游士而承既没之圣，异端虽作，精义尚存。逮更煨烬之灾，遂失源流之正。章句之文胜质，传注之博溺心。此淫辞波行之所由昌，而妙道至言之所为隐。^③

二程认为：

退之(韩愈)言：汉儒补缀，千疮百孔。汉儒所坏者不少，安能补之？

汉之经术安用？只是以章句训诂为事。(《二程集》第232页)

当时许多学者都有类似的言论，这里不必一一列举。这充分说明了，当时的一些有代表性的思想家，通过反省后达到这么一个共识：即儒学在孔子、孟子那里是完美无缺的；“秦火”使儒学的精髓大量散失；汉代虽立经学为正统，但汉儒舍本逐末，沉溺于章句名物典章制度的训释，严守“师法”、“家法”，却把儒学的“大义”丢失殆尽；后之疏义作者，恪守“疏不破注”、“首丘归根”陋习，拾摭汉儒牙慧而无所发明。正是从对汉唐经学的这个基本估计出发，他们认为：要振兴儒学惟有抛弃汉唐经学，回到孔孟去，直追“三代”。正如欧阳修在《读书》一诗中所表达的：

① 孙复：《孙明复小集·寄范天章书二》，文渊阁《四库全书》本。

② 《欧阳修全集·居士集》卷四八《问进士策三首》，第326页。

③ 《王文公文集》卷一八《谢除左仆射表》，上海人民出版社1974年版，第207页。

正经首唐虞，伪说起秦汉。篇章异句读，解诂与笺传。是非自相攻，去取在勇断。（《欧阳修全集·居士集》卷九《读书》）

这意味着他们要走一条新的治学途径，即以自己的体验来把握孔孟精神，从儒家原典中直接寻找“大义”，而不必通过汉唐传注疏义的媒介。重视儒经中的“义理”而鄙薄章句训诂，凭己意自由解经，这就导致了当时经典研究从训诂之学走向义理之学的新取向。

从训诂之学到义理之学的转变过程颇长。《五经正义》颁行使儒家思想被束缚，引起了少数不甘屈服者的反对。《五经正义》颁行不到半个世纪，王玄感于武则天长安年间（701—704年）献上三书，公开批评《五经正义》。其书名就足以令人刮目相看，曰《尚书纠谬》、《春秋振滞》、《礼记绳愆》。武则天诏两馆学士、成均博士审查，王玄感虽遭不少章句家之诟病，但却得到魏知古、徐坚、刘知幾、张思敬等时之“通人”的支持，在辩难中获胜。^① 同时的史学家刘知幾，在其名著《史通》中公开“疑古惑经”，从历史学要求“实录直书”立场出发，对《尚书》、《春秋》加以非议，也得到徐坚、唐玄宗等的推崇。^② 这说明当时已有少数学者对经学怀疑和不满。到“安史之乱”以后，怀疑和不满由隐而显。安史乱后，学界不满官定注疏的风气渐盛，进而出现舍经求传和疑经的现象。

从《新唐书》的《儒学传下》所载来看，到唐代宗的大历年间（766—779年），经学变古的现象已经比较普遍了。如啖助、赵匡、陆质（淳）的《春秋》学，施士丐的《诗》学，仲子陵、袁彝、韦彤的《礼》学，蔡广成的《易》学，强蒙的《论语》学等，都已不再拘泥于官定的注疏。

在以上诸人中，仲子陵、袁彝、韦彤、强蒙不闻有书。蔡广成有《周易启源》和《周易外义》，已佚。施士丐有《诗说》和《春秋传》，亦佚，惟

① 事见《新唐书·儒学传中》。

② 参见刘知幾：《史通》卷一三《疑古》、卷一四《惑经》，及两《唐书》的《刘知幾传》。

韩愈为其志墓的铭文中对其评价颇高,但恐有“谀墓”之嫌。^①诸人中著作存于今者仅陆淳的《春秋集传纂例》、《春秋微旨》和《春秋集传辨疑》,这三书实际包含了啖助、赵匡、陆淳师生三人的《春秋》学。其治《春秋》的特点是,非但置《正义》于不顾,且对“三传”亦表示怀疑,“务在考三家得失,弥缝漏阙,故其论多异先儒”^②。如其论《左传》,则以为解义多谬,其书乃出于孔氏门人,非《论语》中之左丘明;如其论《公羊》、《穀梁》,则以为口受于子夏而密于《左传》,但后人据其大义,散配经文,亦多乖谬,失其纲纪。众所周知,治《春秋》者,唐以前多专门名家,其尊“传”过于尊“经”,倘有不通处,宁信“经”误而不言“传”非。啖、赵、陆“三传”并攻,且援“经”击“传”,自谓契于圣人之旨,实质上是变《春秋》专门学为通学。经学变古,从此发端。除啖、赵、陆之外,同时的卢仝亦作《春秋摘微》,不守“三传”成说,韩愈赞曰:“《春秋》三传束高阁,独抱遗经究终始”^③。在《诗》学方面,今存有时人成伯玟的《毛诗指说》,以为《诗序》首句为子夏所传,其下为毛萇所续^④,其说法固然是创新,但证据却绝无,根本不合传统经学的“师法”、“家法”。唐中期后的经学变古,不止以上所述,韩愈、李翱《论语笔解》,李翱《易论》,陆希声《易传》,高重《春秋经传要略》,陈岳《春秋折衷论》等,均属不合汉学规矩的私家论著。

唐人虽开风气之先,但毕竟只是少数学者文化自新的活动,且其著述限于私家,因此社会影响不是很大。经过唐末五代的战乱动荡,唐人经学变古之风早给吹得烟消云散。赵宋立国后,在太祖、太宗、真

① 关于施士丐《诗说》、《春秋传》及其评价,可参《韩昌黎集》卷二四《施先生墓铭》及其注释,又《新唐书·儒学传下》。

② 《四库全书总目提要》卷二六《经部·春秋类一》,中华书局1965年版,第213页。

③ 《韩昌黎集》卷五《寄卢仝》,第79页。

④ 见《四库全书总目提要》卷一五《经部·诗类一》,第121页。

宗三朝，刊刻唐人《九经正义》，又重定《论语》、《孝经》、《尔雅》的义疏，谨守唐人“正义”之法。科举取士，一律以官定《正义》为准。如北宋真宗景德二年（1005年），举子贾边因不守官定注疏，释“当仁不让于师”之“师”为“众”，便遭宰相王旦的罢黜，理由很简单，“舍注疏而立异论，不可辄许。恐从今士子放荡，无所准的”^①。宋初三朝学风，于此可见一斑。

变化出现于宋仁宗庆历（1041—1048年）前后。当时的一批有时名的学者纷纷出来批判汉唐经学，如孙复、胡瑗、石介、范仲淹、欧阳修、周尧卿、刘颜、士建中、陈襄、李觏等等。这里仅举其中两位最突出的为例。其一是孙复，他在给当时的士人领袖范仲淹的一封长信中，集中抨击了汉儒经注，认为：

专主王弼、韩康伯之说而求之于大《易》，吾未见其能尽于大《易》者也；专守左氏、公羊、穀梁、杜预、何休、范宁之说而求之于《春秋》，吾未见其能尽于《春秋》者也；专守毛萇、郑康成之说而求于《诗》，吾未见其能尽于《诗》者也；专守孔安国之说而求于《书》，吾未见其能尽于《书》者也。（《孙明复小集·寄范天章书二》）

全面否定汉儒注说后，孙复还进一步提出要广诏天下鸿儒硕老重注六经。其二是欧阳修，他则专门上疏朝廷攻击唐人《正义》：

至唐太宗时，始诏名儒撰定九经之疏，号为“正义”，凡数百篇。自尔以来凡不本《正义》者，谓之“异端”，则学者之宗师，百世之取信也。然其所载既博，所择不精，多引讖纬之书，以相杂乱，怪奇诡僻，所谓非圣之书，异乎“正义”之名也。（《欧阳修全集·奏议集》卷一六）

^① 事详见苏辙：《龙川别志》卷上，中华书局1982年版，第81—82页；又可参《宋史·王旦传》。

孙复、欧阳修的意见,代表了当时学者的普遍看法。他们在研究中纷纷抛弃注疏,就如李觏说的,“世之儒者,以异于注疏为学”^①。抛弃注疏的结果就是凭己意说经,再进一步就是怀疑经传了。南宋的陆游曾提到:

唐及国初,学者不敢议孔安国、郑康成,况圣人乎!自庆历后,诸儒发明经旨,非前人所及,然排《系辞》,毁《周礼》,疑《孟子》,讥《书》之《胤征》、《顾命》,黜《诗》之序,不难于议经,况传注乎!^②

这里提到的实际已不仅是对汉唐注疏的不满,而且还包括了对某些儒经本身的怀疑。这一现象的出现并不奇怪,无非是合乎逻辑发展的必然。儒家经典是由官方颁定的,对它们只许信仰不许怀疑;汉唐注疏同样是由官方颁定的,从理论上讲对它们同样只许信仰不许怀疑。两者的区别仅在于,前者是经典本身,后者是经典的标准诠释。既然标准诠释可以任意驳斥和抛弃,那么经典本身的可靠性就自然也可怀疑了。

庆历之际出现的经学变古思潮,一发而不可收拾。在庆历以后短短几十年里,汉唐经学已被视为“土苴”,疑经风气弥漫整个士林。这只需看看当时科场年轻士子的态度就足够了:

新进后生,未知臧否,口传耳剽,翕然成风。至有读《易》未识卦爻,已谓《十翼》非孔子之言;读《礼》未知篇数,已谓《周官》为战国之书;读《诗》未尽《周南》、《召南》,已谓毛、郑为章句之学;读《春秋》未知十二公,已谓“三传”可束之高阁。循守注疏者,谓之腐儒;穿凿臆说者,谓之精义。^③

^① 《李觏集》卷二六《寄周礼致太平论上诸公》,中华书局1981年版,第276页。

^② 王应麟:《困学纪闻》卷八《经说》引,世界书局1937年版圈点本。

^③ 司马光:《司马文正集》卷六《论风俗札子》,中华书局《四部备要》本。

司马光这篇《论风俗札子》是宋神宗熙宁二年(1069年)上奏的,此时离庆历不过二、三十年光景,士林学风已经如此,这个变化不可谓不巨。但是,真正给汉唐经学最后致命一击的,应该说是王安石的那场著名的变法运动。具体说就是宋神宗熙宁年间(1068—1077年),王安石变法中所采行的科举改革和作为新的官方标准解释《三经新义》的颁行。熙宁四年,王安石酝酿已久的科举改革,作为其“新法”的一个重要组成部分于二月间推出:

今定贡举新制:进士罢诗赋、贴经、墨义,各占《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》一经,兼以《论语》、《孟子》。每试:初本经,次兼经,并大义十道。务通义理,不须尽用注疏。次,论一首;次,时务策三道,礼部五道。中书撰大义式颁行。^①

以上就是王安石科举的“熙宁新制”。其实质如马端临概括的,“变声律为议论,变墨义为大义”^②。即以策论代替诗赋,以义理代替记诵。这后一点,在经学史上言,即义理之学兴而传注疏义之学废,宋学取代了汉学。当熙宁六年(1073年)三月,实施贡举新制后的首届考试结束,宋神宗得意地对执政说:“今岁南省试所取多知名举人,士皆趋义理之学,极为美事。”^③为了适应义理之学的需要,又须防止“学术不一,一人一义,十人十义”^④,编一部新的经学法定教科书成为亟需。于是在熙宁五年正月,宋神宗向王安石提出要他主编新经义:

神宗谓安石:经术人人乖异,何以一道德?卿有所著,可以颁行,令学者定于一。^⑤

翌年三月,宋神宗又对王安石说:

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷二二〇“熙宁四年二月丁巳”条。

② 马端临:《文献通考》卷三一《选举四》。

③ 《续资治通鉴长编》卷二四三“熙宁六年三月庚戌”条。

④ 马端临:《文献通考》卷三一《选举四》。

⑤ 《续资治通鉴长编》卷二二九“熙宁五年正月戊戌”条。

举人对策，多欲朝廷早修经义，使义理归一。^①

于是，便决定设局置官以注释《诗》、《书》、《周礼》义，诏王安石提举经义局，吕惠卿、王雱同撰修。熙宁八年六月，《三经新义》成，以其副本送国子监镂版颁行天下，作为全国学校的统一教材和科举考试的范本。《宋史·王安石传》论《三经新义》之颁行曰：

一时学者，无敢不传习，主司纯用以取士，士莫得自各一说，先儒传注，一切废不用。

就是从“务通义理，不须尽用注疏”，到“士皆趋义理之学”、“使义理归一”，最终则“先儒传注，一切废不用”这么一个过程，才真正为汉唐经学划上了句号。从此以后，以义理之学为其主要特征的“宋学”，不仅在学术发展上扫除了障碍（这个工作是由否定汉唐经学得以完成），而且在政治上获得了官方的支持，开始进入一个全面发展的新的历史阶段。

第三节 北宋经学变古诸派

一、庆历之际诸派：苏湖学、泰山学、江西学、濂学

北宋时期是宋学勃兴阶段。宋学从正式崛起到蔚为大观，其间涌现出诸多不同的学派。以往每每仅谈及“濂学”、“洛学”、“关学”，以所谓“北宋五子”（周敦颐、邵雍、程颐、程颢、张载）作为北宋经学之代表，这固然是流行的学术见解，但这是用理学来涵盖经学，似乎不够全面和准确。北宋时期，实际还不存在定于一尊的学派，甚至连主流学派也尚未确定，当时思想学术界所呈现出的是一幅多元取向的繁荣图景。不过，从总体的学术取向来看，北宋经学诸派的共同特征就

^① 《续资治通鉴长编》卷二四三“熙宁六年三月庚戌”条。

在于“疑古”、“变古”，以义理解经。

宋学在北宋的发展，可以宋仁宗嘉祐年间(1056—1063年)为界，划分出两个阶段。其中第一阶段的高潮在宋仁宗的庆历之际，第二阶段的高潮则在宋神宗的熙丰前后。而两阶段又是前后衔接起来的。

前已提及，宋初的经学基本承袭唐代。宋学的真正崛起应从仁宗朝算起。关于宋学的崛起以及宋学学派的出现，清儒全祖望有两段概述很值得一引：

有宋真、仁之际，儒林之草昧也。当时，濂、洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏(同文)在宋，泰山孙氏(复)在齐，安定胡氏(瑗)在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中。亦会值贤者在朝，安阳韩忠献公(琦)、高平范文正公(仲淹)、乐安欧阳文忠公(修)，皆卓然有见于道之大概，左提右挈，于是学校遍于四方，师儒之道以立。而李挺之(之才)、邵古叟(邵雍父，古叟当为天叟)辈共以经术和之。说者以为濂、洛之前茅也。^①

庆历之际，学统四起，齐鲁则有士建中、刘颜夹辅泰山(孙复)而兴。浙东则有明州杨(适)、杜(醇)五子，永嘉之儒志(王开祖)、经行(丁昌期)二子，浙西则有杭之吴存仁，皆与安定(胡瑗)湖学相应。闽中又有章望之、黄晞，亦古灵(陈襄)一辈人也。关中之申(颜)、侯(可)二子，实开横渠(张载)之先。蜀有宇文止止，实开范正献公(祖禹)之先。筌路蓝缕，用启山林。(《宋元学案·序录》)

全祖望的概括大致不错。这里，戚同文之学已难考究，其出名弟子是范仲淹。史称范仲淹“泛通六经，长于《易》”(《宋史·范仲淹传》)，范氏是宋学崛起时期的一个关键人物^②，但没有专门的学术著作；他与

^① 《宋元学案》卷三《高平学案》王梓材引，中华书局1986年版，第134页。又可参全祖望：《鲒埼亭集外编》卷一六《庆历五先生书院记》。

^② 参见徐洪兴：《试论范仲淹与北宋理学的兴起》，《复旦学报》1992年第4期。

当时学界的联系密切,但却很难说形成学派,尽管《宋元学案》为他专立了《高平学案》。在上面的人物中,形成学派并比较重要的,当推胡瑗、孙复、欧阳修和稍晚的周敦颐。如按照传统以地名分宋学学派的话,可称为“苏湖学”、“泰山学”、“江西学”和“濂学”。以下分作简述:

(一) 苏湖学

苏湖学亦称“湖学”,创始人是被称为“宋初三先生”之一的胡瑗。

胡瑗(993—1059年)字翼之,泰州如皋(今江苏如皋)人,一作泰州海陵(今江苏泰州)人,其远祖世居安定(今甘肃泾川以北),学者习称其“安定先生”。青年时曾数度应举不第,以后以教书谋生。宋仁宗景祐元年(1034年),范仲淹创建“苏学”(苏州府学),聘胡瑗任教授。“苏学”的学规严格、教法切实,“为天下诸郡倡”。后因范仲淹推荐,超拜秘书省校书郎、丹州军事推官。庆历二年(1042年),应滕宗谅之邀,出掌“湖学”(湖州府学),设“经义”、“治事”两斋,教学声名日显。庆历四年,范仲淹领导的“庆历新政”实施贡举改革和“兴学校”,有司取胡瑗的苏、湖学规为太学法。仁宗皇祐四年(1052年)起,任国子监直讲,后又兼任“管勾太学”的“学政”,官至天章阁侍讲、殿中丞。嘉祐四年(1059年)六月病逝。南宋宁宗嘉定十一年(1218年)追赐谥号为“文昭”。明嘉靖九年(1530年)诏从祀孔庙,称“先儒胡子”。

胡瑗是宋初著名的教育家、经学家,他所创立的“明体达用”教育宗旨,对后来的理学家影响很大^①。他博通五经,“五经异论,弟子记之,自为《胡氏口义》”^②。今存有《周易口义》十二卷、《洪范口义》二卷,《宋元学案》中另辑有其《论语说》片断七则。其经学以《易》学为最突出。胡瑗《易》学虽不乏与传统注疏立异之处,但总的说来在理论上的发明不多。其《易》学令人注重的在于形式,即陈振孙在《直斋书录

^① 有关胡瑗教育、学术等思想,详可参徐洪兴:《胡瑗论》,《中州学刊》1988年第5期。

^② 蔡襄:《端明集》卷三七《太常博士致仕胡君墓志》,文渊阁《四库全书》本。

解题》中指出的，“不论互体”，“于象数扫除略尽”。清四库馆臣认为胡瑗是宋代以“义理”说《易》之宗^①，这是有根据的。后来的宋《易》名著程颐的《程氏易传》，是“义理”说《易》之集大成者，而其渊源即从胡瑗的《易》学而来。

胡瑗从事教学长达二十六年，有许多弟子，形成了苏湖学派。苏湖学最初在东南地区流传，陆游父亲陆佃生于庆历二年，到他青年时代所见还是“淮之南，学士大夫宗安定先生之学”^②。以后胡瑗入主太学，其学派影响又及京畿，程颐《回礼部取问状》记：“往年胡博士瑗讲《易》，常有外来请听者，多或至千数人。”（《二程集》第568页）又史载：“是时礼部所得士，先生弟子十常居四五。”^③北宋中期不少学者及官员出自胡瑗门下。其中最著名的是后来成为“洛学”创始人之一的“小程子”程颐。皇祐年间，程颐在太学从师胡瑗，胡瑗以“颜子所好何学”为题试诸生，程颐之文深得胡瑗好评，随即延见并处以学职。黄百家在《宋元学案》中特别强调了胡瑗与程颐的关系，谓其：

知契独深，伊川之敬礼先生亦至。于濂溪（周敦颐）虽尝从学，往往字之曰“茂叔”，于先生非“安定先生”不称也。

程颐曾先后师事周敦颐和胡瑗，但在代表其主要思想的《程氏易传》中，不取周敦颐之“图说”而取胡瑗之“义理”。且对《易》学中“象数”一派加以批评，以为“乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也，管辂、郭璞之徒是也”（《二程集》第615页）。程颐让弟子熟读三人的《易》学著作，胡瑗著作就是其一，而其他《易》学则“无取枉费功”（《二程集》第613页）。他的《易传》中还有不少地方直接吸取了胡瑗的观点，这足以说明两者在经学上的师承关系。至于苏湖学派的许多具体内容，

① 参见《四库全书总目提要》卷二《周易口义提要》。

② 陆佃：《陶山集》卷一五《傅府君墓志》，文渊阁《四库全书》本。

③ 《宋元学案》卷一《安定学案》，第25页。

可参《宋元学案》中之《安定学案》。

(二) 泰山学

泰山学派创始人是被称为“宋初三先生”中另外两位，孙复与石介。石介是孙复的弟子，所以泰山之学以孙复为主。

孙复(992—1057年)字明复，晋州平阳(今山西临汾)人。曾客居泰山讲学，学者称“泰山先生”。仁宗天圣五年(1027年)，范仲淹守丧居南京应天府(今河南商丘)，掌府学。孙复上谒范仲淹，范给予经济资助，并为他谋学职，授以《春秋》。以后范服满复职，孙复去应举。景祐元年(1034年)，孙复第四次科举落第，通过郛城举子士建中认识石介。石介在泰山筑室，邀孙复去讲学，并与张洞等执弟子礼师事孙复。孙复居泰山八年，主要从事经学的研究与讲学，撰写了《易说》六十四篇、《春秋尊王发微》十二卷等著作，声名渐显于世。庆历二年(1042年)，由范仲淹、石介推荐，超拜秘书省校书郎、国子监直讲。与石介一起支持范仲淹等“复古劝学”主张，在太学实施举人应考须有听书日限及扩大太学录取人数等措施，使生员骤增，北宋太学从此而兴。庆历七年(1047年)，坐徐州举子孔直温案，贬外职，后重返太学任教。嘉祐二年(1057年)七月病逝。^①

孙复与胡瑗齐名，时人评价“瑗治经不如复，而教养诸生过之”(《续资治通鉴长编》卷一八六)。经学方面，孙复撰有《易说》，早佚。其弟子中治《易》有名的除石介外还有刘牧。刘牧《易》学属宋《易》中“图书”一派，据南宋朱震所列宋代《易》学“图书”派之传承系统来看，刘牧《易》学受于范谔昌，而始祖为华山道士陈抟^②，与孙复关系不大。孙复经学为学界所重的是《春秋》学，今存《春秋尊王发微》十二卷。其

^① 孙复的生平与学术，参见徐洪兴：《孙复论》，《孔子研究》1990年第3期。

^② 朱震谓：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧……”(见《宋史·朱震传》)。

《春秋》学特点在于置“三传”于不顾，凭己意诠释。以“尊天子，黜诸侯”立论，认为《春秋》“有贬无褒”，突出孟子“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”思想，而实质与北宋强化中央集权统治有关。除《春秋》学外，其学术思想中值得注意处有三点：(1)提倡儒家“道统”；(2)排斥佛道二教；(3)抨击科举时文。这三个方面又集中反映在其弟子石介的学术思想中^①。

孙复是庆历之际经学变古的代表人物之一，他的学风影响颇大。程颐《回礼部取问状》记：“孙殿丞复说《春秋》，初讲旬日间，来者莫知其数。堂上不容，然后谢之，立听户外者甚众。当时《春秋》之学为之一盛，至今数十年传为美事。”（《二程集》第568页）这说明当时学者对其学风的认同。孙复开风气之后，以后治《春秋》者相继效法，宋代治《春秋》出名的如孙觉、刘敞、瞿子方、叶梦得、吕本中、胡安国、高闾、吕祖谦、程公说、张洽、吕大圭、家铉翁等，他们的《春秋》学在内容上固与孙复多有不同，但舍传求经、变专门学为通学这一特点完全一致^②。但孙复也因其学风而遭清代学者的严厉批评，如乾隆间的四库馆臣批评他“遂使孔庭笔削，变为罗织之经”；“过于深求，而反失《春秋》之本旨者，实自复始”^③。

泰山学派的传人也有不少，详可参《宋元学案》卷二《泰山学案》。这里仅提一下后来最出名的，即孙复的再传弟子胡安国，其《春秋传》被列为元、明两代科举取士的法定读本。

（三）江西学

旧时学界多以江西之学表示南宋陆九渊兄弟的“三陆子”之学。实际上，北宋时期的江西之学已足以独树一帜，其文学自不待言，即

^① 石介在经学方面影响不大，故本书不予论述。关于石介之学术思想，参见徐洪兴：《石介论》，《中国哲学史》1993年第1期。

^② 参见皮锡瑞：《经学通论》四，中华书局1954年版。

^③ 参见《四库全书总目提要》卷二六《春秋尊王发微提要》。

使经学也是人才辈出,自成一家之言。北宋江西学派的最大特点,在于强调实用之学,注重经世。从时间上来分,江西之学前期以欧阳修、李觏、刘敞为代表;后期以王安石为代表。他们之间没有直接的师承关系,但就地域和学风而言,则是一致的。兹先述前期。

1. 欧阳修

欧阳修(1007—1072年),字永叔,号醉翁,晚又号六一居士,吉州庐陵(今江西吉安)人。真宗天圣八年(1030年)进士。历任馆阁校勘、知谏院、知制诰、翰林学士、枢密副使、参知政事等职。早年积极支持范仲淹“新政”,晚年却不赞成王安石“变法”。在文学、史学上颇负盛名,是北宋古文运动领袖,名入“唐宋八大家”之列;撰《新五代史》,主持编撰《新唐书》,集有金石遗文《集古录》。经学方面,著有《易童子问》、《诗本义》、《春秋论》等。

欧阳修也是宋学崛起时的领袖,对宋学兴起的贡献很大。他是当时排佛道有创见的人物,又是当时古文运动的巨子,这两方面对宋代儒学复兴都起到很大作用。欧阳修否定章句训诂,疑传感经,强调从义理上探求儒经的本义,是庆历之际经学变古的主要代表。前引陆游论庆历经学变古,其中“排《系辞》”、“黜《诗》之序”,说的就是欧阳修。其《易童子问》在《易》学史上有相当地位,首次提出了《系辞》、《文言》和《说卦》以下非世传所谓的孔子所作,而是后来儒家的“讲师自为答问之言尔”,他以有力的证据及有说服力的论证说明自己的见解,此观点以后渐为较多学者所接受。其《诗本义》在《诗》学史上也有相当地位,他指出毛《传》、郑《笺》中约一百多篇谬误^①;对《诗序》也提出怀疑和批评;此书受到历来经学家的肯定,连素对宋学不满的清学家也承认,“修作是书,本出于和气平心,以意逆志,故其立论,未尝轻议二家,而亦不曲徇二家。其所训释,往往得诗人之本

^① 欧阳发在《先公事迹》中云:“《诗本义》所改正百余篇。”(详见《欧阳修全集》附录)

志”^①。欧阳修的经学不止《易》、《诗》，在《春秋》学、《礼》学方面亦有不凡的表现。南宋叶适概括欧阳修的治经方法曰：

以经为正，而不汨于章读笺诂，此欧阳氏读书法也。（《习学纪言序目》卷四七）

这正是欧阳修的学风，也代表了宋学崛起之时的治经方法，即从儒经原典出发去探求、发挥其中的义理。欧阳修后学中以经学闻名的是刘敞。

2. 刘敞

刘敞（1019—1068年）字原父，号公是，临江军新喻（今江西新余）人。庆历六年进士，历官吏部南曹、知制诰、集贤院学士。学问博洽，善《春秋》学，号称两宋最优。著有《春秋权衡》、《春秋说例》、《春秋文权》、《春秋意林》、《春秋传》、《七经小传》、《公是集》等。其中《七经小传》影响颇大，以至于后来有不少人误以为北宋经学变古是由其《七经小传》而起^②。刘敞《春秋》学之特点，清四库馆臣指出是“不尽从传，亦不尽废传”；“杂用三传，不主一家”；“经传连书，不复区

^① 《四库全书总目提要》卷一五《毛诗本义提要》。

^② 按：长期以来经学史界都把刘敞作为北宋经学变古始作俑者，这是人云亦云的误解，并不符合事实。此说之所以盛行，主要是通过南宋末王应麟的笔记《困学纪闻》。其中卷八《经说》中谓：“自汉儒至于庆历间，谈经者守训诂而凿。《七经小传》出而稍尚新奇矣。”王应麟此说源出晁公武《郡斋读书志》卷一下《七经小传》条所引：“元祐史官谓：‘庆历前学者尚文辞，多守章句注疏之学，至敞始异诸儒之说，后王安石修《新义》，盖本于敞。’”按：元祐史官多是反王安石的，其所言值得怀疑。刘敞的《七经小传》确曾在北宋流行过一时，但流行的时间不对。《七经小传》成于何时已难确考，据清四库馆臣的说法是成于其《春秋》学五部著作之后，当为刘敞晚年作品。从欧阳修撰于熙宁二年（1069年）的《刘敞墓志》来看，云“今盛行于学者”（《欧阳修全集》卷三五），即使把此书的盛行期再前推二十年亦不及庆历之末年（1048年）。此外，还有一个十分简单的事实也往往为后来学者所忽略了，那就是庆历年间刘敞才二十岁出头，当胡瑗、孙复、石介、欧阳修等疑传感经之时，他还是个默默无闻的青年。翻检北宋前期的史籍，从未见载过刘敞此时的事迹。当时刘敞正在忙他的举子业，直到庆历六年（1046年）才进士及第。此后在欧阳修的大力奖掖下，他才名声渐显。因此我们认为，说刘敞开北宋经学变古之风的说法，不足为信。

画”；“好增损三传字句，往往改窜失真”^①。我们可将其归纳为三条：一、自出新意，二、增字解经，三、改经就己意。这些都可谓是宋学之本色。

3. 李觏

李觏(1009—1059年)字泰伯，建昌军南城(今属江西)人，南城在盱江边，故学者称“盱江先生”。庆历二年举“茂才异等”不第，倡“盱江书院”，从学者常数百。后经范仲淹推荐，任太学助教、直讲，卒年五十。著作有《盱江文集》(又名《直讲李先生文集》)，其中《礼论》、《周礼致太平论》和《庆历民言》等是其思想和学术的代表作。北宋江西学风重经世，欧阳修倡之于前，王安石得君行道于后，而李觏则是处于其间的一个思想代表。他的许多思想是范仲淹“庆历新政”理论上的支持者，又是后来王安石“变法”的思想渊源。由于重经世实用，在经学上李觏颇重《礼》学，尤其重视《周礼》，《周礼致太平论》五十一篇是其“通经致用”的理论代表，对王安石后来作《周礼新义》不无影响。由于重实用，所以李觏反对孟子，著有《常语》以驳孟子思想，成为宋学中“非孟”思潮的先驱者。

(四) 濂学

所谓“濂学”是由周敦颐而得名的。

周敦颐(1017—1073年)，原名敦实，避英宗旧讳改，字茂叔，道州营道(今湖南道县)人。历任南安军司理参军、虔州通判、知南康军等职。颇精《易》学，著有《太极图说》(本名《太极图·易说》)、《通书》，后人合编为《周子全书》。南宋嘉定十三年(1220年)追赐谥号“元公”，淳祐元年(1241年)封“汝南伯”、从祀孔庙。周敦颐晚年定居庐山莲花峰下，以家乡营道之水名“濂溪”名堂前小溪和书堂，故学者习称其“濂溪先生”，“濂学”之名也因之而得。

^① 《四库全书总目提要》卷二六《春秋传提要》。

周敦颐的《易》学属于宋《易》中的“象数”一派，南宋朱震、胡宏都说其学是从五代至宋初时期的华山道士陈抟处来的^①。他的《太极图易说》（《太极图说》之本名），批判地吸取了道家系统宇宙发生论，把之与《易传》系统的宇宙理论结合起来，建构起了儒家哲学的基本宇宙生成模式；而其《通书》则提出了儒家心性论、伦理学、工夫论等许多概念命题，尽管那是比较简单的。

周敦颐一向被学术界认为是宋学中“程朱理学”一派的鼻祖，黄百家在《宋元学案》中说：

孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公崛起，二程嗣之，又复横渠诸大儒辈出，圣学大昌。故安定、徂徠（石介）卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。（卷一一《濂溪学案上》）

从历史的实际来看，周敦颐在北宋宋学崛起之时影响很小，他所以能获得如此地位，主要是南宋时朱熹、张栻的推崇，而原因是“洛学”创始人二程兄弟曾师事于他。关于濂洛间的师承关系，历来有不同说法。^②二程少年时曾短暂问学于周敦颐，但二程的思想与周敦颐的关系似不大。二程本人也不甚推崇其早年的老师，曾稍带贬意地说“周茂叔穷禅客”（《二程集》第85页）；他们不承认自己的思想与之有关，谓：“吾学虽有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。”（《二程集》第424页）所以，周敦颐实际上不具备理学“开山”的地位，这一地位是后来朱熹等人加上去的。但周敦颐的思想学说具有鲜明的宋学特征，尤其是他的《易》学思想，对北宋以后的《易》学发展有很大的影响。

^① 朱震之说见《宋史·朱震传》，胡宏之说见《通书序》，两说略有小异，但均云由陈抟传下来的。

^② 关于濂洛间的师承关系的不同意见，详可参徐远和：《洛学源流》，齐鲁书社1987年版，第12—18页。

二、熙丰前后诸派：关学、洛学、新学、涑水学、象数学、蜀学

自宋仁宗嘉祐以后，宋学进入其迅速发展阶段，到宋神宗熙、丰年间达到高潮。在此阶段中，学者辈出，学派林立，出现了张载的“关学”、二程的“洛学”、王安石的“新学”、司马光的“涑水学”、邵雍的“象数学”、苏轼的“蜀学”等学派。其中，前三个学派又是最主要的。

（一）关学

“关学”即关中之学，其萌芽于庆历之际的申颜、侯可，至张载而形成学派。因此，张载既是关学的创始人，也是代表人物。

张载(1020—1077年)字子厚，原籍大梁(今河南开封)，其父张迪知涪州卒于任上，张载兄弟年幼，无力返老家，便占籍为凤翔郿县(今陕西眉县)横渠镇人。仁宗嘉祐进士，历任祁州司法参军、丹州云岩县令、签书渭州判官公事、崇文院校书，同知太常礼院等职。卒年五十八岁。著有《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》等，后人集为《张子全书》。由于长期于横渠镇讲学，学者习称“横渠先生”。

张载少喜谈兵，曾欲结客收复洮西失地。年二十一岁时，宋夏战起，他上谒时任陕西经略安抚副使、知延州事的范仲淹，范仲淹见其远器，责之曰：“儒者自有名教可乐，何事于兵？”因而劝他去读《中庸》。张载读《中庸》之后，“虽爱之，犹未以为足”，于是又泛滥于佛、道及诸子百家之学，注意当时的天文、历算、医学等自然科学的研究，再反求于儒经^①，终于确立了他对佛道的批判立场，建立起了宋学的“气本论”哲学体系。

张载之学以《易》为宗，以《中庸》为体，以《礼》为用，以孔、孟为

^① 吕大临：《横渠先生行状》，见《张载集》，中华书局1978年版，第381页。

法。在经学方面，他首重《周易》，代表作《正蒙》就是在《易传》基础上写成的，其中表述了以“气”为本的宇宙论和本体论哲学思想。治经方法上，他反复强调“心解”、“心悟”的义理之学，“须是自求，己能寻见义理，则自有旨趣，自得之则居之安矣”；“义理有疑，则濯去旧见以来新意”（《张载集·经学理窟·学大原下》）。重视《周礼》也是张载经学的一大特点，“关学”强调通经致用，以“躬行礼教”倡道于关中，《经学理窟》论义理之学诸事，开篇即是《周礼》，他甚至想把《周礼》中关于“井田”的论述，结合自己的构想，在关中集资购田以付诸实施^①。此外，张载亦甚重《论语》和《孟子》，认为：“要见圣人，无如《论》《孟》为要。《论》《孟》二书于学者大足，只是须涵泳”，“学者信书，且须信《论语》、《孟子》”（《张载集·经学理窟·义理》）。他曾撰《孟子解》十四卷（已佚）。这反映了当时经学研究由“五经”向《四书》转向的一种趋势。

当张载之时，“关学之盛，不下洛学”，《宋元学案》中记有不少弟子，其中著名的就有吕大忠、吕大钧、吕大临、范育、苏昞、游师雄、种师道、李复等。但张载死后，“关学”分化而衰微，其中“三吕”等转投“洛学”，在守“关学”师法之同时，也加强了“关学”性理学的色彩；李复则代表了“关学”的正传，可是其影响已非昔日可比^②。

（二）洛学

“洛学”大多专指以程颢、程颐开创的学派，但旧时也有把邵雍之学归在“洛学”中的。这里我们是专指二程之学。

程颢、程颐为同胞兄弟。兄程颢（1032—1085年）字伯淳，学者称“明道先生”，习称“大程”；弟程颐（1033—1107年）字正叔，学者称“伊川先生”，习称“小程”。河南洛阳人，生于仕宦世家。程颢于二十

^① 见吕大临：《横渠先生行状》。

^② 参见陈俊民：《张载哲学思想及关学学派》，人民出版社1986年版。

五岁时中进士，初任地方官，颇有政绩；熙宁初，被荐为太子中允、权监察御史里行，因与王安石政见相左，上疏批评“新法”，出为外任；历签书镇宁军判官、知扶沟县等职，但主要与其弟程颐在洛阳聚徒讲学；神宗死，哲宗继位，“旧党”执政，召为宗正丞，未行，以疾终。程颐少其兄一岁，年十八上书仁宗，游太学，为胡瑗赏识，处以学职；二十七岁科举落第，从此不试，大臣屡荐不仕，在洛阳讲学；其兄卒，在司马光等推荐下“以布衣被召”，任秘书省校书郎、崇政殿说书，训导年幼的哲宗，不久与以苏轼为代表的“蜀党”交恶，被贬外任，回洛阳管理西京国子监；绍圣间，尽黜“旧党”，程颐被“放归田里”，后又“送涪州编管”；徽宗继位，赦免，回洛阳，复官，不久又被撤职，卒时，许多门弟子怕受牵连而不敢参加葬礼。二程兄弟的言论及其著述，后人合编为《二程全书》，包括《二程遗书》、《二程外书》、《明道文集》、《伊川易传》、《程氏经说》、《二程粹言》等，今人校勘整理为《二程集》。

程颢和程颐之学称为“洛学”，这是就地域而论，从内涵性质言，它属于宋学中“理本论”的哲学体系，又称“理学”（狭义的）。二程兄弟自认为其学说是把孟子以后中断了一千四百年之久的儒学“道统”承接了起来。二程之学以“理”（“天理”）为最高哲学范畴，强调道德原则对个人和社会的意义，注重内心生活和精神修养，以后成为官方宋学中正统学派。在经学方面，二程除与时儒一样重视《周易》和《春秋》外，特重后来被称为“四书”的《大学》、《中庸》、《论语》和《孟子》，他曾说过：

《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也。（《大学章句》）

不偏之谓中，不易之谓庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔门传授心法。（《中庸章句》）

学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治，则六经可不治而明矣。（《二程集》第322页）

在治经方法上，二程强调“独见”、“自得”，“思索经义，不能于简策之

外脱然有独见，资之何由深？居之何由安？非特误己，亦且误人也”（《二程集》第1186页）。“治经固学之事，苟非自有所得，则虽五经，亦空言耳。”（《二程集》第1185页）二程十分重视“经”与“道”的关系，认为“经所以载道也”（《二程集》第95页），反对沉溺于经文训诂章句之学，主张“知道”、“求道”。正因为如此，其学在当时又得名“道学”。

二程平生以从事教育为主，因此培养了大量弟子，程门的弟子遍及当时中原、河东、蜀中、关中、吴越、湖湘、闽赣各地，“洛学”遂成为北宋后期唯一能与受到官方支持的王安石“新学”相颉颃的最大的学派。“洛学”弟子中以谢良佐、吕大临、杨时、游酢为最有名，被称为“程门四大弟子”。一般以为，其中以谢良佐为最有创造性，“洛学之魁，皆推上蔡（谢良佐）”（《宋元学案》卷二四）；而以杨时为“传道”之功最巨。杨时一直活到宋室南渡以后，晚年地位日隆，传道东南。南宋理学诸派几乎都与他的传授有或多或少的关系，被称为“洛学”中之“道南学派”。

（三）新学

“新学”又称“荆公新学”，是指以王安石为代表的学派。

王安石（1021—1086年）字介甫（亦作介父），号半山，抚州临川（今江西抚州）人，学者习称“临川先生”。又曾受封“荆国公”，故人又称其为“王荆公”。庆历进士，历任签书淮南判官、知鄞县、舒州通判、提点江东刑狱、三司度支判官等职。嘉祐三年（1069年）上万言《言事书》主张变革政治。神宗即位后，起知江宁府，召为翰林学士兼侍讲，再上札子亟言变革，与神宗意见相合，擢为参知政事（副宰相），主行新法，史称“王安石变法”，次年拜同中书门下平章事（宰相）。新法遭到了以司马光为代表的许多大臣之激烈反对，步履维艰。王安石经几次罢相复相，晚年退居江宁（今江苏南京），元祐元年卒。善属文，诗文清新高峻，名列“唐宋八大家”。文集今传有《王文公文集》和《临川先生文集》两种，著作大多佚散，后人辑有《周官新义》、《诗义钩沉》等。

王安石的“新学”，一般指其《三经新义》（即《诗义》、《书义》、《周礼义》），及其为释经而作的《字说》，反对“新学”者对这四部书尤加攻击。《三经新义》的撰修，体现了王安石“以经术造士”的思想。他认为，经术造士是盛王之事；训释经义，教育士子，符合盛王的做法；衰世伪说诬民，私学乱治；孔孟经学精义至“秦火”后散失，章句传注陷溺人心，淹灭了经义的“妙道”，遂使异端横行；因此他们要重新训释经籍，使义理明白，解除以往对经学的曲解，从而能够以经学来化民成俗^①。在《三经新义》中，以《周礼义》为最重要，它是变法的理论依据，因此由王安石亲自训释；《诗义》、《书义》则由其子王雱和吕惠卿等共同参与训释的。《三经新义》成后，由官方在全国正式颁行，“一时学者，无敢不传习，主司纯用以取士，士莫得自各一说，先儒传注，一切废不用”（《宋史·王安石传》）。由此标志着汉唐经学的真正结束和宋学的全面展开。“新学”虽以《三经新义》和《字说》为主，但并不限于此，如王安石的《洪范传》、《老子注》、《易义》、《杂说》等，也无不是“新学”中之要著。此外，“新学”中人对《孟子》也都十分重视，如王安石、王雱、王令、龚原、许允成、沈括、王子韶等均有《孟子》方面的著作，他们都是当时“孟子升格运动”中的有力人物。

“新学”初步形成于仁宗后期，如陆佃所说：

淮之南，学士大夫宗安定先生之学，予独疑焉。及得荆公《淮南杂说》与其《洪范传》，心独谓然，于是愿扫临川先生之门。（《陶山集》卷一五《傅府君墓志》）

当时已有一部分青年学子从王安石游。王安石执政后，设局修经义，不少学者参与其事，成为其学派中人，“新学”遂为官方之学。从此开始直至北宋灭亡前的近六十年里，除元祐初略为受挫外，“新学”基本上统治了当时的思想界，《三经新义》和《字说》，乃至“新学”中人的经

^① 参见《王文公文集》卷一八《谢除左仆射表》。

学著作如《易解》、《论语解》、《孟子解》等，通行于场屋，为学子所宗^①。因此，“新学”可谓北宋后期最有势力的学派。不过，自王安石去世以后，“新学”因意识形态化而变质，不惟没有出现有影响的学者，更有甚者，其学成为蔡京、秦桧之流利用来作为排斥异己的工具。南宋后，随着对王安石变法的否定、程朱理学成为思想学术主流，“新学”也就被视为“异端邪说”，不断遭到贬低及否定。

（四）象数学、涑水学、蜀学

1. 象数学

象数学是宋学中《易》学之一派，与“义理”派相对。一般认为，其由宋初华山道士陈抟所创，由刘牧首倡，到邵雍奠定规模，南宋后则由朱震、蔡元定和蔡沈父子传承并发展。宋《易》象数学与汉《易》象数学之不同处主要有二点：一、从道教而来，以图式解《易》；二、摒弃灾异、感应等说而哲理化。这里我们简谈一下北宋象数学之代表人物邵雍。

邵雍(1011—1077年)，字尧夫，自号安乐先生，谥康节。其先江北范阳人，幼随其父迁共城(今河南辉县)，隐居于苏门山百源之上，故人又称其为“百源先生”。屡召而不赴，晚年居洛阳，与司马光、富弼、吕公著、二程兄弟等名流过从甚密，反对熙宁“新法”。其学从李之才受《河图》、《洛书》及象数之学，据《易传》关于八卦形成之解释，参以道教思想，建立起一宇宙图式和学说体系，称“先天象数学”。认为宇宙本原是“太极”，万物皆由“太极”演化而成；“太极”永恒不变，万事万物依“先天图”而循环消长；历史则按“元”、“会”、“运”、“世”循环，人类历史则按“皇”、“帝”、“王”、“霸”或“道”、“德”、“功”、“力”四个时期逐步退化。著作今存有《皇极经世》、《伊川击壤集》等。传其学的有王豫、邵伯温、张岷、张行成、祝泌等。

^① 参见晁公武：《郡斋读书志》卷一上、下。

2. 涑水学

“涑水学”是指以司马光为代表的学派，它属于宋学中以史学为主的学派，但与经学也有一定的关系。

司马光(1019—1086年)，字君实，陕州夏县(今山西夏县)涑水人，世称“涑水先生”；卒赠温国公、谥文正，故学者又称其“司马温公”、“司马文正公”。仁宗宝元进士，历任武成军签书判官、天章阁待制兼侍讲、知谏院、龙图阁直学士、翰林学士、御史中丞、知永兴军、尚书右仆射兼门下侍郎(宰相)等职。极力反对王安石变法，是当时所谓“旧党”的领袖。反对变法失败后退居洛阳十五年，完成名著《资治通鉴》。哲宗继位，太后高氏临朝，拜相，尽废新法。一生嗜学，学问渊博，著作甚丰，约三十种左右。经学方面，对《易》、《大学》、《中庸》、《孟子》、古文《孝经》等均有涉及，其对《中庸》之“中和”思想的研究、对《孟子》一书的怀疑，都有一定的价值。朱熹在其较早的见解中，把他与周敦颐、邵雍、二程、张载合称为“道学六先生”。传其学者，以范祖禹、刘攽、晁说之为较有名，但除晁说之外，以传其史学者居多。

3. 蜀学

“蜀学”是指苏洵、苏轼、苏辙父子的“三苏”之学，其中以苏轼为代表。

苏轼(1037—1101年)，字子瞻，号东坡居士，眉州眉山(今四川眉县)人。嘉祐进士，又举制科。历任凤翔签书判官、开封府推官、中书舍人、知制造、知杭州、翰林学士等职。既反对王安石变法，也不满于司马光尽废新法，与洛学的程颐交恶。善诗文，为文纵横恣肆，如行云流水，挥洒畅达，名列“唐宋八大家”。其学重《易》，但颇为庞杂，以儒为主而兼采佛、道学说，经学著作有《东坡易传》，属宋《易》中“义理”一派，切近人事。传其学者多重文学，著名者有黄庭坚、秦观、晁补之、张耒，号称“苏门四学士”。

第四节 《四书集注》：程朱“理学”派

从南宋起，宋学进入成熟阶段，出现了主流学派。其中由二程兄弟开创，由朱熹发展、完善的“理学”派取得了完备的形态。南宋末起，“程朱理学”逐渐被封建政府所接受，成为官方正统学派，一直持续到清末。

朱熹(1130—1200年)字元晦(一字仲晦)，号晦庵(又号晦翁)，别称紫阳。祖籍徽州婺源(今属江西)，出生于南剑州尤溪(今福建尤溪县)，成长于建州建瓯(今属福建)，成家于崇安五夫里(今属福建)，立业于建阳考亭(今属福建)，故人又常称其学为“闽学”或“考亭学派”。高宗绍兴进士，历任泉州同安县主簿、知南康军、提举浙东茶盐公事、知漳州、知潭州、焕章阁待制兼侍讲等职。平生不喜为官，“仕于外者仅九考(共九年)，立于朝者四十日”，一生主要的时间(约四十年)是在福建讲学。晚年卷入当时朝廷的政治斗争，被夺职罢祠，其学被定为“伪学”，其人也被定为“伪学首魁”，直到去世之时“罪名”尚未解除。但朱熹死后不久，“党禁”解弛，朱熹的地位开始日渐上升，最终成为配享孔庙的“十哲之一”，其影响仅次于孔子和孟子。

朱熹幼承家学，其父朱松是杨时弟子罗从彦的门人。少时又师从于属“洛学”一派的胡宪、刘勉之、刘子翥。但他早年为学博杂，泛滥词章，出入佛老。从二十四岁起，他受学于罗从彦门人延平李侗，才真正走上理学的发展道路。经过长期的刻苦研究，终于成为中国封建社会后期影响最大的哲学家、经学家。其学问渊博，于学无所不窥，是宋学的集大成者，他的学说，构建起了一个规模庞杂而又不失缜密精致的思想体系。一生著述极丰，是中国历史上著作最多的

儒家学者之一，《宋史·艺文志》中著录者有四十余种，未著录的尚有二十余种，另外由其弟子或后人编纂的著作也有二十余种。全祖望在《宋元学案》中称他“致广大，尽精微，综罗百代矣”，实非溢美之虚语。

朱熹经学论著极多，《易》则有《周易本义》十二卷、《易启蒙学》四卷、《蓍卦考误》一卷、《易传》十二卷、《古易音训》二卷、《损益象说》一卷、《易答问》二卷、《朱文公易说》二十三卷等；《书》则有《书古经》五卷、《书传辑说》七卷、《书说》三十卷、《文公书说》、《书经问答》一卷等；《礼》则有《仪礼经传通解》三十七卷、《仪礼经传图解》、《朱子井田谱》、《礼记辩》、《仪礼经传通解续》二十九卷、《朱子礼纂》五卷等；《孝经》则有《孝经刊误》一卷、《孝经存异》；“四书”最多，有《四书章句集注》十九卷、《四书或问》三十九卷、《论孟精义》三十四卷、《中庸辑略》二卷、《大学集传》、《大学详说》、《大学启蒙》、《论语要义》（两种）、《论语训蒙口义》、《论语详说》、《孟子集解》、《孟子问辨》十一卷、《四书音训》等。以上还是不完整的统计，但仅从以上这个书目就足以说明朱熹在经学上的成就。在这些著作中，影响最巨的无疑当推《四书集注》，自元朝中期后，此书成为科举考试标准解释，一直到清末废除科举为止。

朱熹治经，既重汉唐注疏，又不一味推尊，其方法如其在《论语训蒙口义》中所说的：“本之注疏以通训诂，参之释文以正其音读，然后会之于诸老先生之说，以发其精微。”自义理之学兴，学者多以为得孔孟不传之统，对汉儒经注颇为鄙薄，朱熹认为这是不恰当的。所以，他努力把训诂与义理结合起来，这是朱熹对经学的一大贡献。正如钱穆指出的：

朱子于经学，虽主以汉唐古注疏为主，亦采北宋诸儒，又采及理学家言，并又采及南宋与朱子同时之人。其意实欲融贯古今，汇纳群流，采撷英华，酿制新实。此其气魄之伟大，局度

之宽宏，在儒学传统中，惟郑玄堪在伯仲之列。惟两人时代不同，朱子又后郑玄一千年，学术思想之递衍，积愈厚而变益新。朱子不仅欲创造出一番新经学，实欲发展出一番新理学。经学与理学相结合，又增之以百家文史之学。（《朱子新学案·提纲》）

朱熹于“四书”，几乎用了他毕生的精力，早年致力于《语》、《孟》，晚年尤工于《学》、《庸》，辨析毫厘，远在《易本义》和《诗集传》（这两书也为明清科举功令）之上。至于对《大学》分经传、补“格致”，那是出于其宋学之主观立场，此点虽大有论辩之余地，却也属可以理解的举措。

朱熹一生重视讲学，建精舍、创书院，广收门徒，培养了大量弟子。仅其《文集》中与之有书信往来的门人就有二百多人；其《语类》所列记语录者也有九十多家。当朱熹逝世，虽有官方的禁止，来为其送葬者仍逾千人，其中绝大多数是弟子。所以说，以朱熹为核心已经形成了一个很有力量及影响的学派。朱熹生前著书，往往组织其弟子参与，如《宋史·道学传·蔡元定传》载：“熹疏释‘四书’，及为《易》、《诗传》、《通鉴纲目》，皆与元定往复参订。《启蒙》一书，则属元定起稿。”又载“熹晚欲著《书传》，未及为，遂以属（蔡）沈。”又其《仪礼经传通解》，也是与弟子黄榦等共同撰写，临死尚未完稿，嘱黄榦等继续完成。不过，朱熹门人虽多，但真能传其学者并不多，即使蔡元定、蔡沈、黄榦、陈淳等少数几个属于学术上造诣颇精者，也远难望其师之项背。朱熹弟子及再传或私淑弟子中，颇有一些在政治上得势者，这为“朱子学”的传播及取得官方之认可是很有利的，其中特别值得一提的是宋理宗时期的显宦真德秀与魏了翁，他们对确立程朱理学的统治地位有很大的功劳。元朝以降，程朱理学意识形态化而成为官方之学，尽管还有一些不仕的学者私奉其学，但其学派意义也就基本消失了。

第五节 “六经注我”:陆王“心学”派

一、“陆学”

南宋中期,当朱熹的“闽学”蔚为大观之同时,其它学派也在形成之中,首先值得一提的则是由陆九渊开创的宋学中“心学”一派。

陆九渊(1139—1193年),字子静,自号“存斋”,抚州金溪(今江西金溪)人。曾讲学于贵溪象山(今江西贵溪县),世称其为“象山先生”。乾道进士,历任靖安县主簿、国子正、赦令所删定官、祠禄台州崇道观、知荆门军等职。陆九渊之学远承孟子“尽心”说,近取程颢“心是理”命题,初步建立起宋学中“心本论”的哲学体系。曾与朱熹在学术上展开多次争论,其中最为出名的,就是在南宋孝宗淳熙二年(1175年)的“鹅湖之会”上朱、陆关于治学方法的辩论。

在经学方面,陆九渊无甚建树,只是他提出对儒家经典的态度颇有影响。由于强调“心”的作用,陆九渊以为儒家经典不过是对“良心”运用的各种例证所作的叙述,按他的观点,为学目的只是实现道德的境界,而经典的学习并不能直接有助于达到这一目的。因此他提出了这样的命题:“学苟知本,六经皆我注脚”;“六经注我,我注六经”(《陆九渊集》卷三四)。但需指出的是,陆九渊并不完全反对读书,在他的语录中曾说:“某何尝不读书,只是比他人读得别些子。”他还批评了不读书的现象,认为“束书不观,游谈无根”。只是他强调要“发明本心”,而经典研究不能必然增进人的道德,所以就认为其没有独立的价值和意义。

陆九渊从不著书,他基本上是通过讲学的方式对他学生发生作用。由于陆九渊善于演讲,因此还是吸引了不少学生,在当时形成了

一个颇有影响的学派，“弟子属籍者，至数千人”（《宋元学案》卷七七《槐堂诸儒学案》）。其中得力的弟子多在浙东，代表人物就是被称为“甬上四先生”的杨简、袁燮、舒璘、沈焕。由于朱熹与陆九渊的多次争辩，以后“朱学”与“陆学”两派的弟子也长期形同水火，门户之见极深。

南宋中期以后，从总的方面来看，“陆学”的势力和影响是远不能与“朱学”相提并论的。一直要到明中叶开始，在王守仁的大力倡导之下，“心学”才重新获得了很大发展，并在晚明的思想界和学术界有压倒“朱学”之势。王守仁的“心学”与陆九渊之学尽管有一定关联，但其源头及内涵与“陆学”都不尽相同。不过，人们一般称之为“陆王心学”。

二、“王 学”

王守仁（1472—1528年），字伯安，祖籍浙江余姚，青年时随父迁家山阴（越城）。以后结庐于距越城不远的会稽山阳明洞，自号“阳明子”，遂以号闻名于世，学术界多习称其“王阳明”，而于其学亦多名之曰“阳明学”。弘治年间中进士，授刑部主事，改兵部主事。因反对当权宦官刘瑾，受廷杖，被谪为贵州龙场驿丞。刘瑾死后，起知庐陵县，历任吏部主事、员外郎、郎中、南京太仆寺少卿、鸿胪寺卿。因镇压农民暴动和平定“宸濠之乱”有功，官至南京兵部尚书，封为新建伯，卒谥“文成”。

阳明之学，以“龙场悟道”为界，前后各有“三变”，不仅建立起其“心学”体系，更集历史上“心学”之大成。他的“心即理”、“知行合一”、“致良知”、“四句教”等命题，属哲学范畴，此不具论，就其经学而论。与陆九渊相比，阳明在经学上还算稍有著述，如《五经臆说》、《大学问》、《大学古本傍释》之类。但究其实质，亦与陆九渊一样，主要是其

对经学和儒经的态度比较引人注目。首先,是王阳明从其“心学”立场出发,提出了“经学即心学”的观点:

六经者非他,吾心之常道也。故《易》也者,志吾心之阴阳消息者也;《书》也者,志吾心之纪纲政事者也;《诗》也者,志吾心之歌咏性情者也;《礼》也者,志吾心之条理节文者也;《乐》也者,志吾心之欣喜和平者也;《春秋》也者,志吾心之诚伪邪正者也。……故六经者,吾心之记籍也,而六经之实则具于吾心。

由此,他批评传统的儒者,说:

世之学者,不知求六经之实于吾心,而徒考索于影响之间,牵制于文义之末,然以为六经矣。……呜呼!六经之学,其不明于世,非一朝一夕之故矣。尚功利,崇邪说,是谓乱经;习训诂,传记诵,没溺于浅闻小见以涂天下之耳目,是谓侮经;侈淫辞,竞诡辩,饰奸心盗行,逐世垄断,而犹自以为通经,是谓贼经。(《王阳明全集·稽山书院尊经阁记》)

其二,是王阳明在前人的基础上明确提出了“五经亦史”的观点:

爱曰:“先儒论六经,以《春秋》为史,史专记事,恐与五经事体终或稍异?”先生曰:“以事言,谓之史;以道言,谓之经。事即道,道即事。《春秋》亦经,五经亦史。《易》是包牺氏之史,《书》是尧舜以下史,《礼》、《乐》是三代史。其事同,其道同,安有所谓异?”(《王阳明全集》卷一《传习录上》)

这个观点以后为李贽的“经史相为表里”、王世贞的“六经,史之言理者也”所继承和发扬,到清代浙东学派的章学诚那里则升华为完整的“六经皆史”理论。

“王学”作为理学内部反对派,与官方之学的“朱学”立异,以“反传统”的姿态出现,在明代中后期的思想学术界造成极大影响。随着“王学”的广泛传播,在全国形成了许多派别,黄宗羲在《明儒学案》中除立《姚江学案》外,还列出“浙中王门”、“江右王门”、“南中王门”、

“楚中王门”、“北方王门”、“粤闽王门”等《学案》，此外如《泰州学案》、《戴山学案》等应该说也都出于“王门”。阳明后学在经学方面的态度可分为两种：较多的是从“经学即心学”出发，轻视经典，甚者则更有所谓“粪土六经”之说，典型代表当推王畿和李贽，如王畿把陆九渊“六经皆我注脚”命题纳入“王学”体系，认为“良知是六经之枢纽，故曰：‘六经皆我注脚。’”（《龙溪先生王先生全集》卷一）李贽则把“六经”与“童心”对立起来，认为“六经、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊藪”（《焚书·童心说》）。较少一些人则不同意上说，如王艮提倡“以经证悟，以悟释经”，罗汝芳、焦竑、陈第等也颇重经学研究。但总的来看，王门后学大多不重经学，至其末流则“束书不观”而流为“狂禅”。明清之际学术转向，经学复兴，其中的原因固然不少，但与当时学者痛定思痛而力纠此偏弊不无关系。

第六节 以经为史，以史治经：浙东学派

浙东之学，一般以为始盛于南宋。北宋时期已有“永嘉九先生”和“明州杨杜五子”，他们从事教育与学术活动，但被称为“儒林之草昧”时期^①。宋室南渡后定都临安（杭州），浙江成为首善之区，不仅经济富庶且人文荟萃、文化浸盛，“浙东学派”也就是在此时正式崛起的。

南宋“浙东学派”，历来有“三支说”（金华、永嘉、永康）和“二支说”（金华、永嘉）之别。我们以为，就地域而论，无论是唐宋的“七州”，还是明清的“八府”，永康都隶属金华，故以“二支说”为宜。从学术特征上看，当时“浙东学派”的学者各有擅长：金华的吕祖谦讲明治体，究心性之学，复润之以“中原文献之学”；唐仲友以经制、史学负重名；

^① 参见前引全祖望在《宋元学案》中之语。

陈亮则辨“王霸义利”，讲立国之本末方略；永嘉的薛季宣、陈傅良讲论经制、治法；而叶适以经世济用自负，集永嘉之学之大成。无论金华还是永嘉的学者，有一个共同特点，即都重视史学，章学诚所谓的“浙东之学，言性命者必究于史”（《文史通义》卷五），此特点延续至清代的“浙东学派”。

南宋“浙东学派”的二支，分别是以吕祖谦和叶适为其代表。全祖望在《宋元学案》中曾说：“宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆不甚合”（《宋元学案》卷五一《东莱学案》）；“乾淳诸老既歿，学术之会，总为朱、陆二派；而水心（叶适）断断其间，遂称鼎足”（《宋元学案》卷五四《水心学案》）。就是说，吕、叶作为整个南宋“浙东学派”的前后代表，而与当时最大的两个学派——“朱学”和“陆学”鼎足相抗。下略作分述：

其一，是以吕祖谦为代表的“金华学派”。金华学派在《宋元学案》中，亦称“婺学”，此因唐宋时期金华名“婺州”之故。金华学派细分有三派，分别以吕祖谦、陈亮、唐仲友为代表，全祖望曰：

乾淳之际，婺学最盛，东莱（吕）兄弟以性命之学起，同甫（陈）以事功之学起，而说斋（唐）则为经制之学。（《宋元学案》卷六〇《说斋学案》）

这其中，陈亮又被称为“永康学派”，其学以重史及事功著称，但在经学上似无大的建树，且以后即不传；唐仲友的经、史学均负时名，经学著作有《六经解》、《孝经解》、《九经发题》、《经史难答》等多种，惜都不传，又其与朱熹交恶为历史上之一大公案，浙东诸子均不与其交往，其学亦很快失传。吕祖谦之学又称“吕学”，它是金华学派的真正代表。

吕祖谦（1137—1181年），字伯恭，学者称“东莱先生”。祖籍山西，后世屡迁，北宋时曾居安徽寿春、河南开封等地，宋室南渡，曾祖吕好问亦携家南徙，至婺州定居，遂占籍为婺州人。孝宗隆兴进士，复

中博学宏词科，累官著作郎兼国史院编修官。吕氏为北宋显赫家族，吕蒙正、吕夷简、吕公弼、吕公著、吕希哲均为宰相，诸吕为官者不计其数。其家学渊源深长，被选入《宋元学案》者就有十七人之多，故入南宋后有“传中原文献之学”之说。吕氏家学杂博，不私一说而兼取其长。吕祖谦承家学且又有发展，学术交往广泛，与朱熹、张栻过从甚密，时人以“东南三贤”目之。与浙东诸子及江西三陆子私交亦深，朱陆“鹅湖之会”，主催者即为吕祖谦。

吕祖谦经学著作颇多，有《东莱左氏博议》（亦名《东莱博议》）、《吕氏家塾读〈诗〉记》、《书说》、《易说》（亦名《系辞精义》）、《古周易》、《古易音训》、《周易传义音训》、《春秋左氏传说》、《春秋左氏传续说》等多种^①。其治经特点是“以经为史”，尝谓：“观史先自《书》始，然后次及《左氏》、《通鉴》，欲其体统源流相承接耳。”（《东莱文集》卷三）其次，吕祖谦“以经为史”的目的是在于“致用”，强调“学者须当为有用之学”，认为孔门弟子在治理国政方面就难与管仲相比^②，这与当时陈亮、叶适的事功学说是一致的。由于吕祖谦主张“以经为史”，所以曾受到朱熹的严厉批评^③，但同时也受到浙东学者的好评。

吕祖谦一生长期从事教育活动，从其学者甚众，朱熹、张栻这些大儒兼教育家都乐意把子女送到吕祖谦门下就学。在其弟弟吕祖俭的协助下，吕祖谦创建了与岳麓书院齐名的丽泽书院，“四方之士争趋之”，培养了大批学者，一直影响到明代的学风，“明招学者，自成公（吕祖谦）下世，忠公（吕祖俭）继之，由是递传不替，其与岳麓之泽，并称克世。……明招诸生，历元至明未绝，四百年文献之所寄也……为有明开一代学绪之盛”（《宋元学案》卷七三《丽泽诸儒学案》）。而吕祖

① 有关吕祖谦其人其学及著述，详可参潘富恩、徐余庆：《吕祖谦评传》，南京大学出版社1992年版。

② 《东莱文集》卷二〇《杂说》。

③ 朱熹的批评在其《文集》和《语类》中很多，不详举。

谦的后学中,最为出名的则是宋末的王应麟,王氏一生著述极富,凡三十余种,计六百余卷,而《困学纪闻》则是中国学术史上之名著。其学问之博洽,连鄙视宋儒的清儒都不得不承认,“博学多闻,在宋代罕其伦比”(《四库全书总目提要》卷一一八)。

其二,是以叶适为代表的“永嘉学派”。永嘉即今温州。永嘉之学,溯源于北宋庆历之际的王开祖、丁昌期等,以后周行己、许景衡等又把“洛学”、“关学”传到温州,但形成学派则在南宋。南宋之时,“温州多士为东南最”(真德秀语),郑伯熊、薛季宣、陈傅良、徐谊等是前期的出名学者,到叶适集其大成。

叶适(1150—1223年),字正则,永嘉人,中年后定居永嘉城郊水心村,学者因此称“水心先生”。孝宗淳熙进士,历知蕲州、吏部侍郎、知建康府兼沿江制置使、宝文阁待制兼制置使、国子司业、显谟馆学士等职。“庆元党禁”曾名列“伪学党籍”,宁宗嘉定元年(1208年)后被罢官奉祠,终老家中。^①

叶适的学术重事功,其著述颇留意于政治、经济、军事,此不俱论。在经学方面,他亦多新见,详载于其《习学纪言序目》一书中,清四库馆臣曾评是书曰:

今观其书,如谓“太极生两仪”等语为文浅义陋,谓《檀弓》肤率于义理而褻缩于文词,谓孟子、子产不知为政,仲尼“不为己甚”,语皆未当,此类不免于骇俗。然如论读《诗》者专溺旧文,不得《诗》意,尽去本序,其失愈多;言《国语》非左氏所作;以及考子思生卒年月,斥汉人言《洪范》五行灾异之非,皆能确有所见,足与其雄辩之才相副。(《四库全书总目提要》卷一一七)

^① 有关叶适其人其学,参见周梦江:《叶适与永嘉学派》,浙江古籍出版社1992年版。

这个评价还是比较公允的。除以上所提之外，叶适对曾子、子思、孟子包括其书的批评，也富创见^①。但最值得注意的是叶适关于经、史关系的见解。叶适较早地提出了经籍即史书的观点，他认为：

笺传之学，惟《春秋》为难工。经，理也；史，事也。《春秋》名经而实史也。专于经则理虚而无证，专于史则事碍而不通，所以难也。（《水心集》卷一二《徐德操〈春秋解〉序》）

这里叶适指出经、史间的关联与区别，他的见解是经史相通。在他看来：

《书》起唐、虞，《诗》止于周，《春秋》著于衰周之后，史体杂出而其义各有属，尧、舜以来，变故悉矣。（《水心别集》卷六《进卷·史记》）

换言之，《书》、《诗》、《春秋》都是“史体杂出而其义各有属”之“经”、“史”结合的典籍。叶适对这个观点有详细的论述，此不俱引。这个观点实际是“六经皆史”说的先驱。当然，叶适也不是没有所本。钱钟书在《谈艺录》中曾考证过“六经皆史”说，指出在章学诚之前尚有隋末王通、北宋刘恕、南宋王应麟、明代王阳明、王世贞、胡应麟、顾炎武等七人都有过类似的说法^②，其中王通、刘恕早于叶适，但刘恕仅从目录学上言经史关系，只有王通在《中说·王道》中的说法是确定的。叶适对王通颇推崇，故是说或受其影响。

叶适的弟子也有一些，但多承乃师文学，于经学则无知名者。

^① 参见徐洪兴：《论叶适的“非孟”思想》，《浙江学刊》1994年第3期。

^② 钱钟书：《谈艺录》，中华书局1984年版，第263—265页。

第四章 学派界说之三：清学系统

第一节 “清学”的含义及其由来

本节所要论述的范围和对象，是清代的经学。以朝代史为依据，“清代”应自定都北京至辛亥革命（1640—1911年）。目前通行按社会史分期，以清道光间的鸦片战争为近代的起始，因而中国经学史亦以此后的经典研究为近代经学。依此通例，本节所谓“清学系统”，实际上特指由明清之际到鸦片战争（1640—1840年）的二百余年间的经典研究。

在这二百年间的经典研究，一般又可分为两个阶段：第一阶段，由清初（部分则介于明清之际）到康熙末（1640—1720年）的八十年；第二阶段为雍正至道光中叶（1721—1840年）的一百二十年。

第一阶段八十年的经典研究，是清学的确立时期。清初学者虽然继承了宋明以来的理学研究，但对宋学以理说经，尤其宋学末流的虚伪、空疏、浅陋以及“袖手空谈心性”学风表示憎恶。顾炎武大倡“舍经学无理学”之说，黄宗羲强调“圣经兴废，上关天运”，方以智考名物、

象数、训诂、音声，穷源溯委，词必有证，首开经典考据之风。毛奇龄则认为“家国天下大经，尽在六经之中”，所以阮元指出：

国朝经学盛行，检讨首出乎东林蕺山空文讲学之余，以经学自任，大声疾呼，而一时之实学顿起。（《擘经室二集》卷七《毛西河检讨全集后序》）

综观清初的经典研究，其内容主要集中在两方面：

首先是对宋代《易》学的反拨，廓清宋代学者对《易》学的种种附会之说。众所周知，宋儒《易》学繁芜，其中尤以“先天”、“太极”之说最具代表。邵雍以《易》学糅合道教之说，制定“先天八卦图”以推测自然与人世的变化规律，开创了《易》学的“先天学”。朱熹又将周敦颐“太极图”，结合邵雍“先天学”，铸成“先天太极”说。在朱熹《易》学理论的影响下，宋、元、明的《易》学研究形成了“舍图书无以见《易》”的定式。也正因此，宋《易》成为清初学者批判的对象。黄宗羲作《易学象数论》，从经学的角度，针对朱熹的穿凿不经，“摘发传注之讹，复还经文之旧”，认为把“先天”加于文王、周、孔之前，是背离儒家传统。胡渭广泛收集了宋以前的各种附益于《易》的图像，考证其作者、年代、内容，以及其中分合流变，来龙去脉，对错错综，诡伪变异的图像背景，作了全面的清理、考证，得出“易图出于道教”的结论，认为“凡为《易》图，以附益经之所无者，皆可废也”。此外如王夫之、孙奇逢等清初学者，对宋《易》也进行了广泛的批评和抵制。

其次是对经学原典的整理考订。朱彝尊的三百卷《经义考》，是中国第一部儒学经籍史，其中博采晚周先秦迄于明代的经典研究成果，包括逸经、纬书、拟经之类的各种著述，通过考订，使流行二千余年的经传之原委一一可稽。作为嘉庆间阮元编纂的《十三经注疏》之先行者，它成为清初经典研究的要著。阎若璩的《古文尚书疏证》广引经传古籍，将自东晋以来被立于学官的这部《古文尚书》，考证其伪，从而使雄踞意识形态顶端座上被尊奉了一千多年的煌煌圣经，终于恢复

了原貌。张尔岐绝意仕进,潜心经籍,对《礼》有精深研究,所著《仪礼郑注句读》,章分经注,酌定句读,融以己意,考辩详博,被誉为开清代《礼》学研究之先。

清初学者对宋《易》的批判,以及回归经学原典的学术取向,表明了清初的学术研究方向,正朝着实证和理性的方面转移,这在客观上为清代乾嘉考据学的兴起和发展,作了必要的准备。

由雍正经乾嘉到道光间的一百二十年,是清代学术发展的第二阶段,也是清代经典研究的鼎盛时期。清代鼎盛期的学术文化领域,“复古”倾向迅速抬头,度藏尘封的周秦古籍、久被遗忘的汉代经注、失传已久的古音古字、以及宋元时代的木刻本或手抄本,都成了学者争相研索的对象。这样的学术研究,到乾嘉之际变得异常繁荣,其中尤重两汉经学,故被唤作“汉学”。又因其研究要求,是弄清材料的本貌,及把零散或亡佚的材料系统化,即训诂、考证、订补、校勘等。他们的研究方法,是对所研究的问题,广泛地搜寻材料,每事必穷根源,所言必求依据,讲究旁参互证,解决逻辑矛盾,反对空谈臆度,也反对孤证立论,因此又称“乾嘉考据学派”。

乾嘉学派中,率先以古文经形式的纯汉学为研究者,是以江苏吴县惠栋为代表的“吴派”,和以安徽休宁戴震为代表的“皖派”。两派的经典研究方法,都从研究古文字入手,重视声音训诂,提倡由小学训诂上溯义理。稍后,扬州学者继承和发展了吴、皖两派经典研究的传统,成为乾嘉“汉学”的主力。同时又有以史为主兼及经学的浙东学派的出现。万斯大、万斯同,全祖望、章学诚、邵晋涵等人的学术研究,成果累累,与吴派、皖派、扬州学派一样成为乾嘉学术的主流。

乾嘉之际,与上述诸派互为异趣的,是以常州学者庄存与为先导,刘逢禄奠其基的清代今文经学,研究兴趣集中在《春秋公羊传》,人称“常州学派”。常州学派的经典研究,重微言大义,反对拘守以马融、郑玄为代表的东汉古文经学。实际上是与包括吴派、皖派、扬州学

派的汉学研究立异。不过,从经学史角度论,乾嘉汉学宗东汉经学,而常州学派宗西汉经学,它们同属汉代经学系统,遵循的也都是汉代治经传统。因此,客观上也是乾嘉学术的重要组成部分。

嘉道之间,今文经学始盛。当时,还有以方东树为代表的“宋学派”。宋学派以卫护程朱“道统”为学,抨击汉学以“六经”为宗,以训诂为方法,弃心任目,重视经验、感性而蔑弃精神本体。批评汉学家离经叛道,而无益于世用,并且试图重振宋学。宋学派至道咸时渐为“汉宋兼采”的学术倾向所取代。

从清初经由乾嘉至嘉道,清代的经典研究大致经历了上述二个主要阶段,而也正因为有了上述不同学派的经典研究,才形成了一个具有鲜明时代特色的清学系统。

第二节 清初经学之重振及其开创人物

自晚明以来,学者们把“理学”与“心学”的空谈看作是导致国弱民贫的重要原因。为了“救世”“救民”,他们极力提倡“治国平天下”的有用之学。尤其是明朝灭亡的沉痛现实,更使朝野许多有识之士深刻地认识到“理学”的空疏本质是明亡的重要祸根。一些学者如顾宪成、高攀龙等也逐渐意识“救弊之道在实学,不在空言”,从而强调以经世实学取代“明心见性”之学。明清之际,黄宗羲更认为经世致用,必先读经,经世的道理都在圣人的经典之中,所谓“六经皆载道之书”“经术所以经世”。稍后于黄宗羲的顾炎武也指出:“近世号为通经者,大都口耳之学,无得于心。既无心得,尚安望其致用哉!”(《亭林文集余集·与任钧衡》)正是基于这样的认识,清初学者一方面强调理学即经学,纠正“离经言道”的弊病,重申经学与经世致用的关系;另一方面要求重振儒家经典,纠正宋明以来经学研究中的种种失误。他们对

《周易》、《尚书》、《周礼》、《诗经》等经书的阙脱亡佚、伪造仿冒、依托附会、删改填补等都作了认真的清理,如黄宗羲的《易学象数论》、胡渭的《易图明辨》、阎若璩的《尚书古文疏证》、毛奇龄的《诗传诗说驳议》、万斯大的《周官辨非》、顾炎武的《音学五书》等都是当时正本溯源的经学名著,其中尤以黄宗羲、顾炎武、阎若璩、胡渭等人的经学研究在清初最为光采夺目,他们勇于探索与开辟治学新路,以及他们研讨学术之广和著述之富,堪称一代宗师。

一、开国儒宗顾炎武

顾炎武(1613—1682年),原名绛,字忠清,明亡后,改名炎武,字宁人,曾自署蒋山佣,一署顾圭年,学者称亭林先生,江苏昆山人。少入“复社”,屡试不第,绝意科举。清兵南下,遵循继母遗训“勿事二姓”,参加抗清斗争。失败后弃家出游,遍游华北,结交天下豪杰,六十岁后定居陕西华阴。康熙十七年开博学鸿词科,“诸公争欲致之,炎武作书与门人在京师者曰:“刀绳具在,无速我死”,终身未事清廷。他的气节,也为晚清资产阶级革命派所推崇效法,并引以为反清志士的楷模。顾炎武一生致力于学术研究,著述宏富。主要有《日知录》、《音学五书》、《左传杜解补证》、《九经误字》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《亭林文集》等十余种,计二百余卷。

明清之际的思想领域,理学内部纷争激烈,整个宋明理学日趋没落。学界不仅出现了批评王学、回归朱学的现象,而且也出现了对整个宋明理学进行批判的趋势。顾炎武顺应了这一历史趋势,在对宋明理学批判的同时,阐明了他企图重振儒经的愿望。如他认为“古有好学,不闻好心,心学二字,六经、孔孟所不道”(《日知录》卷一八《心学》),从而在给施愚山的信中,提出了“理学即经学”的著名论断:

理学之传,自是君家弓冶。然愚独以为“理学”之名,自宋人

始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰：“君子之于《春秋》，没身而已矣。”今之所谓理学，禅学也，不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。又曰：“《论语》，圣人之语录也。”舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣。（《亭林文集》卷三《与施愚山书》）

顾炎武把经学视为儒学正统，他认为不研究儒家经典，沉溺于理学家的语录，就会成为“无本之人而讲空虚之学”。因此，他要求学者去“务本原之学”，主张恢复汉代研究经学的传统。他说：

经学自有源流，自汉而六朝，而唐而宋，必一一考究，而后及于近儒之所著，然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于《说文》，未有据隶楷而论古文者也。（《亭林文集》卷四《与人书四》）

按照顾炎武的见解，所谓理学，实际上也就是由汉代发展而来的朴实的经学，只不过是宋代学者汲取了释道二家的思想而使其禅学化了。为了重振儒经，顾炎武“笃志六经，精研深究”。所著《左传杜解补证》，仔细勘核经文。所著《日知录》，是顾炎武积三十余年读书心得而成。全书分三篇，上篇经术，中篇治道，下篇博闻，形式为札记体，内容包括经义、政事、礼制等许多方面，一一疏通其源流，考证其谬误。有一疑义，反复参考，必归于至当；有一独见，援古证今，必畅其说而后止。同时顾炎武主张经学研究，必须从文字音韵训诂入手，他认为“读九经自考文始，考文自知音始，以至诸子百家之书亦莫不然”，学者读圣人之经与古人之作，而不能通其音，不知今人之音不同乎古也，而改古人之文以就之，可不谓之大惑乎？”（《亭林文集》卷四《答李子德书》）他的《音学五书》三十九卷，就是考订古音，离析《唐韵》，分古韵为十部，开创了研究古代音韵的专门学问，与《日知录》一样成为清代考据学家必读的经典，而顾炎武本人也被公认为是清代经学的创始人。

二、黄宗羲、胡渭对先天易说的批判

黄宗羲(1610—1695年),字太冲,浙江余姚人。父亲黄尊素,东林人物,曾任御史。明天启年间,以得罪宦官魏忠贤屈死狱中。明崇祯即位,平反冤狱。黄宗羲草疏入京,为父讼冤,与阉党对簿时,携铁锥刺许显纯、李实等,于是名震京师。“父冤既白之后,日夕读书。十三经、二十一史及百家、九流、天文、历算、《道藏》、《佛藏》,靡不究心焉”(《汉学师承记》卷八《黄宗羲》)。

黄宗羲的经学研究,主要贡献是对宋《易》的批判清算。自南宋末至元、明时代,程朱理学既为官学,又处学术独尊的地位。儒家经典成为理学家藉以阐发个人思想的工具,经学研究一出臆断并使之理学化,尤其是对六经之首《周易》研究,先后创立了“太极”、“河图洛书”、“先天”、“后天”等说,使古老的《周易》更增神秘色彩。如所谓“河图洛书”,本是中国《易》学史上难明的神秘传说。虽然《易·系辞传》、《论语》等经书都有明文记载,《隋书·经籍志》还录有属于纬书的“河图二十卷”、“图河龙文一卷”,但是河图、洛书究竟是什么,自秦汉以来谁也说不清。汉代刘歆、孔安国曾以八卦、九畴来解释河图洛书,后来一些《易》学研究者也根据自己的推测,从《说卦传》与《尚书·洪范》九畴的一些数字任意编造河图洛书的图像。北宋时,邵雍得李之才所传陈抟的“先天图”,以此推衍出一套图式。认为这是伏羲留下的最早的原始《易》学,故称“先天之学”。同时他又认为汉《易》中以坎、离、震、兑四卦的图式,是文王在伏羲《易》学的基础上推衍而成的,故称“后天之学”。在先、后天《易》说的影响下,宋、元、明时期的《易》学研究,几乎“舍图书无以见《易》”、“专以图书为作《易》之由”。其中虽有诸如归有光作《易图论》三篇批评宋《易》的先天太极之说,但应者寥寥。直到清初才出现了广泛的怀疑、抵制与批评,其中尤以黄宗羲《易

《易学象数论》最具代表。《易学象数论》六卷，前三卷为内篇，专论河图、洛书、先天、方位、纳甲、纳音、月建、卦气、卦变、互卦、筮法、占法，并附《原象》。后三卷为外篇，讨论《太玄》、《乾凿度》、《元苞》、《潜虚》、《洞极》、《洪范》、《皇极》、三式（六壬、太乙、遁甲）等。内篇重在理论批评，认为《易》理广大无所不备，九流百家藉以申其说。百家行而《易》理晦。由于学者过份重视象数，以为不传之绝学，遂至滥用象数，大失《易》旨。黄宗羲明确指出该书的任务就在于把依附于《易》以行的九流百家之说，剥离出去。还《易》以《易》，还象数以象数。他在该书的序中说：

康节上接种放、穆修、李之才之传，而创为先天之说。是亦不过一家之学耳！晦庵作《本义》，加之于开卷，读《易》者从之。后世颂之学官，初犹兼《易传》并行，久而只行《本义》。于是经生学士，信以为羲、文、周、孔其道不同，所谓象数者，又语焉而不详。将夫子之韦编三绝者，直等之卖酱箍桶之徒，而《易》学之榛芜，盖仍如焦、京之时矣。自科举之学一定，世不敢复议。稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与经不合者也。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。河图洛书，欧阳子言其怪妄之尤甚者，且与汉儒异趣。不特不见于经，亦且不见于传。先天之方位，明与出震齐巽之义相背，而晦翁反致疑于经文之卦位。生十六、生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有，顾可谓之不穿凿乎！

在这一篇对邵雍、朱熹先天《易》学发难的著名文字中，黄宗羲不仅持论有据，而且对宋、元、明以来迷信图书之学、不敢议论朱子，作了严厉的批判，成为清初第一部抨击《易》学异端的著作。而他的“摘发传注之讹，复还经文之旧”，对后来考据学的兴起，也具有启蒙的意义。

继黄宗羲之后，清初学者胡渭所著的十卷本的《易图明辨》也有极大影响。

胡渭(1633—1714年),初名渭生,字朏明,一字东樵,浙江德清人。十二岁丧父,时值南明与清兵交战,随母避兵山谷之间。十五岁为县学生,乡试屡不第。于是专心研究经典。徐乾学奉诏修《大清一统志》,开馆洞庭山,胡渭被延聘入馆。因著《禹贡锥指》有功于经学,还曾被康熙召见,赐宴、赐字。

胡渭在《易》学方面的主要著作是《易图明辨》。此书被当时著名史学家万斯同赞为“以此布于人间,《易》首之九图,即从此永废可也”。《易图明辨》十卷,第一卷辨河图洛书,第二卷辨五行、九宫,第三卷辨《参同契》、先天太极,第四卷辨龙图与易数钩隐图,第五卷辨启蒙图书,第六卷与第七卷辨先天古易,第八卷辨后天之学,第九卷辨卦变,第十卷论象数流弊。此书广泛收集了宋以前的各种附益于《易》的图像,对其作者、年代、内容,作了详尽的经典考证,对其中的分合流变,来龙去脉,一一加以爬梳厘清,最终证实“易图出于道教”的结论。胡渭对易图所作的考证,不仅使《九图》从此永废,而且从经学史的角度理解,他指出易图并非是孔子真传,不得与圣人经典相混淆,实际为儒经考证张目。也正因此,他的《易图明辨》在清代经学史上具有很高的学术价值。

三、 阎若璩与《古文尚书疏证》

阎若璩(1636—1704年),字百诗,号潜邱。山西太原人。世代业盐,侨居江苏淮安。幼年多病,口吃性钝,六岁入塾,读书千遍不能诵。年十五,冬夜读书“扞格不能通”,忧思不能解,漏四下,寒甚,仍“坚坐沉思,心忽开朗”,从此颖悟异常,发奋读书,无论严寒酷暑,从不间断。为了激励自己,他在门柱上贴了一对联:“一物不知,以为深耻;遭人而问,少有宁日。”他研究经学,长于考证,穷本溯源,辨核一书,致检数十书相互印证。一义未明,反复穷思,必得其解而后止。曾说“读

书不寻源头，虽得之殊可危”。二十岁时，因读《尚书》至古文，即疑二十五篇为伪作，“沉潜二十余年乃尽得其症结所在”，于是著《古文尚书疏证》，证明今传五十八篇《尚书》中的二十五篇为晋人所伪作。晚年应召入京，得到康熙的隆遇。主要经学著述有《毛朱诗说》、《孟子生卒年月考》、《四书释地》、《丧服翼注》、《潜邱杂记》等。

阎若璩的经学研究，主要是考辨《古文尚书》。《古文尚书》五十八篇，出自晋代。从宋代开始，便有学者对它发生怀疑，如吴棫、朱熹也曾认为其中的二十五篇为后人伪作。元代的吴澄，明代的梅鹗、郝敬，皆有论辨。明末清初的学者论辨《古文尚书》蔚成风气，如黄宗羲、顾炎武、朱彝尊、胡渭等也都有考证，但最为系统进行考辨的则是阎若璩的《古文尚书疏证》。

《古文尚书疏证》八卷。首辨篇数不合。据孔安国所述二十九篇，与东晋梅赜所献《古文尚书》，增多二十五篇篇数不合。次辨篇名不合。据汉代杜林、马融、郑玄所传《今文尚书》篇目，与晚出的古文，少《汨作》、《九共》、《典宝》等篇。再辨章句异同。认为古文传自孔子，后人信从郑注，而今文唯有蔡邕《石经》得其正。将梅书与《石经》残碑文字相校勘，不同者甚多。如碑文“高宗飨国百年”，梅书作“五十有九年”；梅书所述三宗，一般以年代先后为序，而碑文则以传叙为次第，这与《今文尚书》又合。由此得知，梅赜所献既非《古文尚书》，又非《今文尚书》，而系伪书。又辨史实地名不合。认为古代未有“夷族”之刑，虽然《荀子》和秦文公曾言及与实行过，但梅书却将其窜入晚出古文的《泰誓》中。又如金城郡是汉昭帝时期所设，孔安国死于汉武帝时，而《尚书孔氏传》则称“积石山在金城西南”。这些都足以证明梅书之伪。同时还分析了皇甫谧、孔颖达等人偏信古文《尚书》，以至使伪书得以广为流传等等。全书列举一百二十八条证据，“引经据典，一一陈其矛盾之故”，终于使梅书之伪大白于天下，彻底了结了在经学史上历经一千二百年的疑案。也正因为《古文尚书疏证》采用的是言必求

依据,旁参互证,以求贯通的历史考证方法,所以阎若璩也被后人推崇为清代考证学的先驱之一。

由黄宗羲、顾炎武、阎若璩、胡渭等发端的清初经典考证,到了清代中期(即乾隆、嘉庆年间)蔚成风气,成为当时的学术主流。学者们以经典为研究对象,考证字音、字义、名物、制度、版本等等。学界不仅涌现出诸如惠栋、戴震、钱大昕、焦循等经学名家,而且也形成了诸如吴派、皖派、常州学派和扬州学派等各具特色的经学研究流派。

第三节 清代中期的经学研究学派

一、惠栋与吴派

(一) 吴派之渊源

“吴派”是清代乾嘉之际率先以古文经形式的纯汉学研究的地域性学派,因其代表人物惠栋为苏州吴县人而得名。作为地域性学派,吴派主要成员都来自隶属清代苏州府籍的学者,如沈彤、江声、余萧客、褚寅亮等;然作为著名学术流派,其空间涵盖面相当宽泛,如洪亮吉、孙星衍、王昶、王鸣盛、钱大昕等分别隶属清代常州、太仓、松江三府的阳湖、嘉定、华亭三县人。又如稍后的江藩则系扬州府甘泉县人。因此,所谓“吴派”实际上是清代乾嘉之际以苏州地区为核心的由江南学者组成的汉学研究群体。

人们常将吴派上溯到清初提倡“实事求是”地研究古经汉疏的顾炎武、黄宗羲等。然顾、黄虽倡导儒经研究,他们个人的学术旨趣却是以理学作背景;吴派作为一个自成体系、别立门户的地域性学术流派,自有其学术渊源。清代学者任兆麟说:

吴中以经术教授世其家者,咸称惠氏。惠氏之学大都考据古

注疏之说而疏通证明之，与六籍之载相切。传至定宇先生，则尤多著纂，卓卓成一家言，为海内谈经者所宗。（《有竹居集》卷一〇《余仲林墓志铭》）

将吴派的学术渊源追溯到苏州惠氏，这也是学界迄今为止的定论。所谓“惠氏”，即指由惠栋上溯至曾祖惠有声四世传经的家学传统。据江藩介绍：惠有声字朴庵，明贡生，以九经教授乡里，并从事汉经的研究。其子惠周惕对《易》学和《春秋》学的研究，被当时督学江南的田雯赞为：

其论采于六经，旁搜博取，疏通证明，虽一字一句必求所有而改其义类，晰其是非，盖有汉儒之博而非附会。（《璜川吴氏经学丛书·研溪先生〈诗说序〉》）

可以认为正因有了惠周惕的经学造诣，才有可能导致孙儿惠栋的后来居上。有关惠周惕的经学师承，仅见《吴县志》中所载：

少传家学，又从徐枋及汪琬游，究心经学。

也正因如此，每每论及吴派，必然上溯到惠周惕与徐、汪的师承关系，造成吴派与徐枋、汪琬间有某种必然逻辑联系的假象。其实，不仅惠周惕有明确的经学师承，而且吴派的导源发轫者，还可追溯到明清之际吴中名士丁宏度。丁氏首先尝试对汉儒经说进行系统研究，在他的带动下，苏州地区形成了一个不小的汉学研究群体，而惠周惕便是其中的佼佼者。丁宏度，字临甫，一字子临，别号舆舍，苏州人。明末儒生，以研究《周易》、《春秋》而称名一时：

以汉时说经各有师承，贯穿钩穴，口诵如澜翻，执经问难者，接踵门墙，愿得先生一言论定，时人尊之日经圣，亲炙弟子惠周惕、顾丁璫、顾嗣立其选也。世多以章句训诂之学推重先生。（《艺文》卷二二《苏州丁氏宗谱》）

这说明在惠氏之前，苏州地区已形成了研究汉学的学术氛围，至于奠定吴派规模的，则是经过了惠氏祖孙三代的努力才告完成，而惠栋则

开创了一代学风,成为清代乾嘉汉学的奠基人。

(二) 惠栋的经学研究

惠栋(1697—1758年),字定宇,号松崖。惠士奇次子,自幼笃志好学,日夜勤奋诵读,自经史诸子、稗官野乘、及七经讖纬之学,靡不穷究。五十岁以后,专注于经典的研究,著有《九经古义》十六卷、《周易述》二十三卷、《易汉学》七卷、《易例》二卷、《明堂大道录》八卷、《禘说》二卷、《周易本义辨证》五卷、《古文尚书考》二卷、《后汉书补注》二十四卷、《松崖笔记》二卷等。

惠栋的经学研究主要有以下几个特点:

1. 治学一尊汉经

惠栋认为:

汉人通经有家法,故有五经师。训诂之学,皆师所口授,其后乃著作帛。所以汉经师之说,立于学官,与经平行。(《松崖文钞·九经古义述首》)

惠栋虽讲求汉代的“师法”、“家法”,但他推崇东汉许慎、郑玄兼采古今诸家之说的传统。他的《周易述》以荀爽、虞翻为主,而参以宋咸、干宝诸家之说,而《易汉学》则“左采右获孟长卿以下五家之《易》”。所谓“五家之《易》”,即指汉代孟喜、虞翻、京房、荀爽、费直五家个人的《易》说。惠栋以虞翻为主,虞翻传《孟氏易》,属今文;而他又参以荀、郑诸义,荀、郑均传《费氏易》,属古文。因此,惠栋所谓的“家法”、“师法”,实际上是汉代古文与今文两个不同系统的混合体,但其本质上仍属汉学系统。

2. 提倡述而不作

惠栋认为,经学研究应仿照孔子“述而不作”的方法,不能掺杂自己意见,这是保存先圣旨意,纠正宋明以来理学家利用经典妄发议论的最好办法。他在论述孔子《论语》时指出:

宣尼言“述而不作”,于《鲁论》见之。《乡党》一书,半是《礼

经》；《尧曰》数章，全书训典，论君臣则“人言不废”，讥无恒则“南国有言”。于善人为邦，则曰“诚哉是言”；于隐居行义，则曰“吾闻其语”。素绚唐棣，逸《诗》可诵；百官冢宰，古典可稽。“出门如见大宾，使民如承大祭”，此胥臣多闻之所述也。“视其所以，观其所由，察其所安”，此文王官人之所记也。“克己复礼”，《左氏》以为古志；“己所不欲，勿施于人”，《管子》以为古语。“叁分天下而有其二”，《周志》之遗文也；“陈力就列，不能止”，周任之遗文也。推此言之，圣人岂空作哉！（《国朝汉学师承记》卷二《惠栋》）

惠栋崇尚朴实的学风，保存经书的本来面目，有其积极的一面。但他“笃于尊信，缀次古义，鲜下己见”的结果，却使经学研究进入了泥古不化的死胡同。

3. 研究经学必从古文字入手，重视声音训诂之学

惠栋认为：“经之义存乎训，识字审音，乃知其义”。他在讨论《尔雅》时说：“《释诂》、《训诂》，乃周公所作，以教成王，故《诗》称‘古训是式’。汉时谓之故训，又谓之诂训。”（《国朝汉学师承记》卷二《惠栋》）训诂本是汉代经学家治经的基础工作。据《汉书·艺文志》，凡称“故”、“诂”、“解”及“章句”的，都是指对某经文字的训诂及诠释；凡称“传”或“说”的则指发挥六经大义。这说明汉代对经典的诠释主要包括文字解释和思想发挥两种。惠栋所撰《九经古义》就是专论古字古音的论著。由于宋儒解释经典，往往忽视对古音、古训、句读、名物、制度等的研讨，甚至不辨经书真伪，随意释经，以此研究经典，往往会出错。但惠栋虽明言以训诂通大义，但事实上将大义视为训诂，由训诂替代大义，这显然也违背汉儒治经的基本精神。当然，训诂作为整理和研究经籍的方法，消除长期以来附加在经书上的种种误解和歪曲，无疑是有积极意义的，其中也不乏包含着一些科学治学方法和态度。但它所带来“断章零句、援古正后”的负面意义也极明显。虽然勤于收

集资料和分析排比,但终未能用抽象的方法以形成自己的思想。章太炎将此批评为“皆陈义尔雅,渊于古训是则者也”。

惠栋研究经学,惟汉是好,凡汉皆信,以保持汉代经说为己任。他对汉《易》不遗余力地收辑整理,这对于恢复与保存古代典籍作出了重要贡献。他的《易汉学》专考汉代《易》说,于乾隆九年(1744年)完成初稿。全书八卷,前七卷辑录汉魏《易》学家孟、虞、京、郑、荀等诸家《易》说,旨在梳理汉《易》象数系统中的“卦气”、“飞伏”、“爻辰”、“纳甲”等的源流。第八卷是继清初黄宗羲、胡渭之后,进一步辨析宋儒图书《易》说的弊端。此书一出,被誉为“汉学之绝者千有五百余年,至是而粲然复章矣”。惠栋以自注自疏形式研究《周易》的方法,并为后来的江藩、李林松等人所继承,也为乾嘉之际的汉学奠定了基础。

(三) 吴派其他著名经学家

吴派的经学研究,除惠栋之外,著名者还有余萧客、江声、王鸣盛、钱大昕、江藩等,他们的研究成果也为当时所推重。

余萧客(1729—1777年)字仲林,别字古农,江苏吴县人。敏而好学,少年起就留心经学,师从惠栋。十五岁时即通五经,因厌恶理学无补于经术,决心学习汉唐注疏之学。由于家境贫寒无力购书,只能去一家徐姓书棚借读。一月之后,竟能一字不漏地背诵《左传注疏》。徐氏即以《十三经注疏》、“十七史”、《说文解字》、《玉篇》、《广韵》等书相赠。从此余萧客发奋研读经史,手不释卷,夜以继日。后来去北京,一时名士如朱筠、纪昀等都赞叹其学识渊博。年四十七,即以贫病交加而死。余萧客长于辑佚,认为唐以前经籍注疏后世多有散佚,于是据史传、类书等记载,广泛搜辑唐以前的经籍注疏,详加考证、排比,编成《古经解钩沉》三十卷,与乃师惠栋《九经古义》相近。卷首为叙录,其次为《周易》一卷,《尚书》三卷,《毛诗》二卷,《周礼》一卷,《仪礼》二卷,《礼记》四卷,《左传》七卷,《公羊》一卷,《穀梁》一卷,《孝经》一卷,《论语》一卷,《孟子》二卷,《尔雅》三卷。因在编写此书时,正值他病危

之际，所以搜罗尚不完备，故有“沉而未钩者”之叹。

江声(1721—1778年)，字纘涛，后改叔澧。晚年以不谐于俗，取《周易》艮背之义，自号艮庭，学者称艮庭先生，江苏吴县人。年三十五，师从惠栋，作《尚书集注音疏》以张大师说。著作有《尚书集注音疏》、《六书说》、《恒星说》等等。江声以研究《尚书》著称。因读惠栋的《古文尚书考》与阎若璩的《古文尚书疏证》后，才了解《古文尚书》与《孔安国传》均系伪书。于是广集汉儒之说，注《今文尚书》二十九篇。又因阎、惠的《尚书》研究都偏重于考证其书之伪，而江声则著《尚书集注音疏》，旁考它书，精研故训，刊正经文，疏明古注。自述其书可与惠栋的《周易述》相媲美。然而他一味尊汉好古，此书的经文与注疏，皆用古篆书写，且与人往来信札也使用古篆，使人叹为“天书”。江声性格耿介，弟子中以精于目录校勘之学的顾广圻最为著名。他的经学著作还有《尚书逸文》二卷，《六书说》一卷，《经史子字准绳》等等。

王鸣盛(1722—1797年)，字凤喈，又字礼堂，别字西庄，晚年号西泚，江苏嘉定(今属上海)人。乾隆十九年进士，出任编修、侍读学士、乡试正考官、内阁学士兼礼部侍郎、光禄寺卿。三十六岁后离官归家，闭门读书，研究经史至晚年。著有《尚书后案》、《十七史商榷》、《蛾术篇》等。王鸣盛早年就读于苏州紫阳书院，又随惠栋讲习经义。他的经学研究，一尊汉儒经说。认为：

汉儒说经必守家法，亦云师法。自唐贞观撰诸经义疏而家法亡，宋元丰以《新义》取士而汉学殆绝。今好古之士皆知崇注疏矣，然经注唯《诗》、《三礼》及《公羊传》犹是汉人家法，余经则出魏晋，未为醇备。(《国朝汉学师承记》卷三《王鸣盛》)

他的《尚书后案》，以东汉郑玄、马融的经说为主，摒弃唐宋诸儒之说。书中极力搜罗郑玄遗注，加以案语，案语以解释郑注为主，“凡一言一者之字之出于郑者，悉甄而录之，勒成数万言，使世知有郑氏之注，并使世知有郑氏之学而未已也”。王氏考证虽博，但却无甚新意。所附

《尚书后辨》则专辨《古文尚书》之伪，与阎若璩、惠栋对《古文尚书》的考证相比，也没有创见。又由于他在“后案”中也采用了王肃伪孔古文《尚书》，因此有不能划清今古文经说之讥。同时王鸣盛用经学的考证方法研究历史，所著《十七史商榷》，校勘文本，补正讹脱，核查史实，辨纪、传之异同都相当精深；其中尤详于舆地、职官、典章制度，成为清代三大考史名著之一。

钱大昕(1728—1804年)字晓徵，一字辛楣，号竹汀，江苏嘉定(今属上海)人。幼年聪慧，有神童之称。十五岁为秀才，二十三岁中举人，二十六岁成进士，官至少詹事。四十七岁离官归家至终。曾先后主讲钟山、娄东、紫阳等书院。钱大昕知识渊博，不仅精于经学、史学，而且对音韵、训诂、天文历算、金石等也有研究和创见。主要著作有《潜研堂文集》五十卷，《十驾斋养新录》二十三卷，《廿二史考异》一百卷，《金石文字目录》八卷等，后均收入于《潜研堂全书》中。钱大昕少年肄业于苏州紫阳书院，曾与惠栋、沈彤等人讨论经学，往往能发前人所未发。被当时学界称为“不专治一经而无经不通，不专攻一艺而无艺不精”(《国朝汉学师承记》卷三《钱大昕》)。钱大昕经学研究的最大特点是客观地对待汉儒经说。他认为：

训诂必依汉儒，以其去古未远。家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之不知而作也。三代以前，文字声音与训诂相通，汉儒犹能识之。以古为师，师其是而已矣，夫岂陋今兼古、异趣以相高哉？(《潜研堂文集》卷二四《臧玉林经文杂识序》)

因此他强调研究学问的目的在于求真：

学问乃千秋之事，订讹规过，非以訾毁前人，实以加惠后学。但议论须平允，词气须谦和，一事之失，无妨全书之善，不可效宋儒所云，一有差失，则余无足观耳。(《潜研堂文集》卷三五《答王西庄书》)

基于此，他针对《左传》所载“弑君，称君，君无道也；称臣，臣之罪

也”说：

后儒多以斯语为诟病。愚谓君臣有道，何至于弑，遇弑者皆无道也。又谓去妇之义，非徒以丈夫，亦所以保匹妇。后世间里之妇，失爱于舅姑，谗间于叔妹，抑郁而死者有之；或其夫淫酗凶悍，宠溺嬖媵，凌迫而死者有之。准之古礼，固有可去之义，亦何必束缚之，禁锢之，置之必死之地以为快乎！（《国朝汉学师承记》卷三《钱大昕》）

对经书的实事求是、订伪规过的态度，使其经学研究有别于其他吴派学者。他也继承了吴派学者研究音韵训诂之学的传统。不过，他并不专意于专书注释与疏证的工作，而是提出了很多重要义例，为读通经典开示途径和方法。如他提出的“说文举一反三之例”、“说文连上篆字为句”、“说文若之字或取转声”、“二徐私改谐声字”、“说文引经异文”、“唐人引说文不皆可信”、“说文本字俗借为它用”、“说文校伪字”等，都属通论性质的义例。又如他搜辑古代语言、名物中以双声立训的字例，所著《声类》四卷，其中包括释诂、释言、释训、释天、释地、释器、释草、释鸟、释虫、释兽以及读之异者、文之异者、方言、名号之异、姓之异者、古读、音讹、同音通用、音近通用、形声俱远、字形相涉之伪等门类多有发明，在清代音韵学史上具有显著地位。作为经学家，钱大昕并不受当时汉学家“专治一业”的束缚，常谓“自惠、戴之学盛行于世，于下学者但治古经，略涉三史，三史以下茫然不知，得谓之通儒乎？”（《清儒学案》卷八三，《潜研学案》上）他用十五年时间所完成的《廿二史考异》一百卷，仿照《通鉴考异》的体例，对于除《旧五代史》和《明史》以外的全部“正史”及其注解，进行了细致的文字校勘，以及训诂、地理、职官、氏族、名物、年代等方面的缜密考订，是与王鸣盛的《十七史商榷》、赵翼的《廿二史札记》齐名的清代三大考史名著之一。他的《十驾斋养新录》、《三史拾遗》、《诸史拾遗》、《通鉴注辨正》、《宋辽金元四史朔闰表》、《疑年录》等，也都是研究古代史料学的杰作，被

当时学者誉为“学究天人，博综群籍，自开国以来，蔚然一代儒宗”。

江藩(1761—1830年)，字子屏，号郑堂，江苏甘泉(今扬州)人。江藩少时师从余萧客、江声，为惠栋再传弟子。他为人倜傥，能走马夺槊，豪饮好客，至贫其家。曾遍游齐、晋、燕、闽、粤、江、浙，阮元称他是“淹贯经史，博通群籍，旁及九流释道二氏之书，无不综览”，与当时扬州学者焦循齐名，有“二堂”之目。江藩一生不甚得志，但勤于著述。其中最具影响的是《国朝汉学师承记》八卷(附《国朝经师经义目录》一卷)、《国朝宋学渊源记》二卷(附记一卷)。他在《国朝汉学师承记》卷首指出：

经术一坏于东西晋之清谈，再坏于南北宋之道学，元明以来，此道益晦。至本朝三惠之学盛于吴中，江永、戴震诸君继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦，暇日詮次本朝诸儒为汉学者，成《汉学师承记》一编，以备国史之采择。

这说明江藩编撰此书的目的是为清代汉学者立传，尤其是与宋学家立异。由于此书严立汉宋界限，也引起了一些学者的非议。如焦循及稍后的龚自珍也都予以批评，认为他混淆经学与考据学之间的差别。后又有方东树著《汉学商兑》，站在宋学家的立场与之辩驳，激起了清代经学史上—场引人注目的汉、宋学术之争。江藩其他的经学著作还有《周易述补》四卷、《尔雅小笺》三卷、《隶经文》四卷等等。

二、戴震与皖派

(一) 皖派之渊源

“皖派”是清代乾嘉之际与吴派并称的又一个以古文经形式的纯汉学研究的地域性学派，因其主要代表人物戴震为安徽休宁人而得名。作为地域性学派，皖派与吴派一样，它的主要成员都隶属清代安徽徽州府籍的学者，如程瑶田、金榜、洪榜、汪绂等，然其空间涵盖面

也涉及到江苏金坛、扬州等地，如段玉裁、王念孙、孔广森等。因此，皖派实际上是以安徽徽州地区作为核心，由戴震弟子为骨干的汉学研究群体。

皖派开创于戴震，段玉裁《戴东原集序》中说：

自先生以古学唱，三十年来薄海承学之士，至于束发受书之童子，无不知有东原先生，盖其兴起者盛矣。

不过，皖派率先研究汉学的真正导源人，是出生于徽州婺源的江永。

江永(1681—1762年)，字慎修，徽州婺源(今属江西)人，客居安徽休宁。少年时因受明代邱浚《大学衍义补》一书多引自《周礼》的启迪，一生致力于《礼》学研究，被誉为“先生之学，自汉经师康成后，罕有侔匹”。其所撰《周礼疑义举要》，对先秦名物详加考证，其中《考工记》二卷创见颇多；其《礼书纲目》搜集散见于经传杂书中古代礼乐制度，以补正朱熹《仪礼经传通解》。又精于音理，对明清之际由传教士传入中国的西方“推步之学”亦有深究，一生著作不少。

江永之学以考据见长，一时戴震、郑牧、汪肇隆、方矩、汪梧凤、程瑶田、金榜等皖派学者结集在他周围。他们对汉学的研究可以说受到江永较大的影响。此外，皖派的汉学研究，也有接受吴派的学术宗旨之处。如戴震三十五岁时，至扬州雅雨堂结识吴派开创者惠栋，然后就声称，经学研究在于：

故训明，则古经明，古经明，则贤人、圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明。贤人、圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。^①

这里戴震虽然有夸大文字与义理之间关系之嫌，但他对汉代经学的认识，与吴派的惠栋有很多共同之处。也正因此，段玉裁认为汉注可读，而经可读。此外如洪榜、凌廷堪等的经学研究，也基本与吴派一

^① 《题惠定宇先生授经图》，《戴震集》卷一，上海古籍出版社1980年版，第214页。

样,即遵循以古文经形式的纯汉学研究。

(二) 戴震及其经学研究

戴震(1723—1777年),字东原,安徽休宁(今安徽屯溪)人。出身于小商人的家庭,年轻时曾随父做过商贩,后因避仇流寓北京、南京、扬州等地,穷困潦倒,颇受饥寒之苦。戴震自幼好学深思,读《诗经》至《秦风·小戎》,便能自绘《小戎图》;读《说文解字》,三年而尽通其义。他博闻强记,于《十三经》古注,能全部背诵。十六七岁时,就具有学问上的深厚根柢。二十三岁时,因著《考工记》,名扬大江南北。他曾携带自己的著作去见钱大昕,两人说经论文,竟至终日,被钱大昕誉为“天下奇才”。刑部侍郎秦惠田邀请他参加《五礼通考》的编撰工作。新科进士如纪昀、王鸣盛、王昶、朱筠等也都“观其书,莫不击节叹赏。于是声重京师,名公卿争相交焉”。于是海内皆知有戴先生。戴震虽然名重京师,但因不善作八股文而仕途不顺。三十九岁才得中举人,以后六次会试均不第。五十岁时,以举人身份特召担任《四库全书》纂修官。五十二岁时会试再次落第,特准参加殿试,授翰林院庶吉士,二年后病卒。戴震学识渊博,不仅长于考证,而且对义理之学亦多思考。其研究领域遍及音韵、训诂、名物、制度、经籍的考证,对天文、历法、数学、史地均有相当深入的研究。主要著作有:《毛郑诗考正》、《诗经补注》、《尚书义考》、《仪礼考正》、《考工记图注》、《孟子字义疏证》、《原善》、《大学补注》、《声韵考》、《声类表》、《方言疏证》、《尔雅文字考》、《水经注》、《古历考》等。

戴震的经学研究,首先由文字训诂入手以明经义。他在给段玉裁的信中自述其学术宗旨:

仆自十七时,有志闻道,谓非求之六经、孔孟不得,非从事于字义、制度、名物,无由以通其语言。(《戴震集·戴东原先生年谱》)

因此他认为:

经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，字也。由字以通其辞，由词以通其道，必有渐。（《戴震集·与是仲明论学书》）

戴震既以研究汉经为宗旨，所以也强调汉代经学中的“师法”、“家法”。但他并不一味尊信“师法”、“家法”，认为“汉儒训诂有师承，有时亦有附会”（《戴震集·与某书》）。戴震所尊奉的，实际是汉以来经师研究语言文字的传统。如戴震在通读了《十三经注疏》之后，认为一字之义，必须贯通群经^①。治经从语言文入手，是汉代经学家必修的课目。西汉武帝、元帝、成帝时分别编有《凡将》、《急就》、《元尚》等篇，作为儿童习经识字的“蒙书”（初级课本）。至东汉许慎的《说文解字》出，遂有发挥“六书”之旨，系统阐述了古代造字法则。所以戴震特别重视“六书”，认为：

六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。载籍极博，统之不外文字；文字虽广，统之不越六书。（《戴震集·六书论序》）

不过，戴震对语言文字的研究，主要是集中在古韵方面。如其所撰《声韵考》、《声类表》、《顾氏音论跋》等，都突破了前人或同时代学者对古文字的研究。他将古韵分为九类、二十五部，尤其是以入声韵独立，以之与阴声韵、阳声韵相配，指出阴阳韵可以对转，入声是韵类通转的枢纽。同时戴震又根据古文字的音与声，推求出“故训音声相表里”的规律，创造了“古韵九类二十五部说”及“阴阳入对转”的理论。

研究文字、声韵、训诂，也必然要涉及对名物、典制的实事求是的考证。戴震的《考工记图》不仅对《考工记》本文与郑注的伪体误字一一订正，而且用图像的形式表现出来，便于学者理解与阅读，是当时《礼》学研究领域中的杰出代表作。纪昀为此书作序说：“戴君深明古

^① 《与是仲明论学书》，见《戴震集》，第183页。

人小学,故其考证制度字义,为汉以降儒者所不能及。以是求之圣人遗经,发明独多。”(《纪文达公遗集》卷八《考工记图序》)

戴震对汉儒训诂学的执著,同样体现对宋明理学的批判。戴震明确表示:

宋以来儒者,以己之见,硬坐为古贤圣立言之意,而语言文字实未之知。其于天下之事也,以己所谓理,强断行之,而事情原委隐曲实未能得,是以大道失而行事乖。(《戴震集·与某书》)

戴震的汉学研究,虽与吴派学者一样重视经籍的注释工作,但在注释经籍的外衣下,他重视阐发个人的思想。戴震强调读经,强调语言文字的考证训诂,强调领会经言的本义,把握古代圣贤的心志。他所撰《原善》、《绪言》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》以及《与某书》、《答彭进士允初书》等都是援引经言,全面阐发他的哲学、伦理、政治的理论观点和主张。这其中,戴震最引以自负且对后世影响很大者,就是《孟子字义疏证》,曾自述道:

仆生平著述,最大者为《孟子字义疏证》一书,此正人心之要。今人无论正邪,而祸斯民,故《疏证》不得不作。(《戴震集·戴东原先生年谱》)

这说明戴震之经学,已经超越了一般的考据之学,而具有以考据之学立论的义理之学的性质。他本人也明确表示自己与专宗汉儒的“汉学”有所区别:

今之博雅能文章、善考核者,皆未有志闻道,徒株守先儒而信之笃。(《戴震集·答郑丈用牧书》)

认为这种“专守一师以精其业”都是偏曲之论,不足语学。他运用经学训诂方法,重新研究经注,将程朱理学附会于儒经的注解,一一加以破除,恢复儒家学说的基本精神,段玉裁评论戴学指出:

先生之治经,凡故训、音声、算数、天文、地理、制度、名物,

人事之善恶是非，以及阴阳气化、道德性命，莫不究乎其实。盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛……。（《戴东原集》序）

这也正是戴震有别于吴派及其他汉学家研究经学的一个重要特征。

戴震经学研究，偏重于音韵、名物、制度和版本的考释方面。但治经的同时，他也兼治历算，对中国传统数学进行了重点研究。在四库馆期间，他利用《永乐大典》对《周髀算经》、《九章算术》、《孙子算经》、《海岛算经》、《五曹算经》、《五经算术》、《夏侯阳算经》、《张邱建算经》、《辑古算经》、《数术记遗》等十部古代数学名著进行了发掘、整理和复原。并且藉此对儒家经籍《仪礼》及《大戴礼记》进行研究，取得了突破性的成就，这一方法为后来扬州学者所继承和发展。

（三）皖派其他著名经学家

皖派的经学研究，除戴震之外，程瑶田、金榜、卢文弨、段玉裁等，也都是十分著名的经学家。

程瑶田（1725—1814年），字易畴，号让堂，安徽歙县人。性格内向，好学深思。乾隆三十五年（1770年）中举。曾任嘉定县教谕，以身率教，廉洁自重，为吴派学者钱大昕、王鸣盛等敬重。少时与戴震同从江永问学，以名物考证见长。所撰《通艺录》中，有《仪礼丧服文足征录》、《释宫小记》、《考工创物小记》、《磬折古义》、《沟洫疆理小记》、《禹贡三江考》、《水地小记》、《释字小记》、《声律小记》、《九谷考》、《释草小记》、《读书求解》、《数度小记》、《九势碎事》、《释虫小记》等二十四种。对经书中的有关制度、典章、舆地、名物等专题考辨，不但不囿于经传注疏，而且多能旁搜广证；为了方便学者理解寻找，常常绘以图画、表格，是研究经书名物制度极有价值的参考书。主要经学著作尚有未成之书《仪礼经注疑直》、《说文解字会极》等。

金榜（1735—1801年），字辅之，一字蕊中，号槃斋，安徽歙县人。乾隆二十九年（1770年）举人。授内阁中书，军机处行走。乾隆三十七

年(1778年)进士。授翰林院修撰,充山西副考官。性淡泊,以病辞官,致力于学术研究。治经一崇郑玄,所著《礼笺》十卷,最为著名。此书辞精义赅,所涉“天文地域田赋学校郊庙明堂以及车旗服器之细,罔不贯串群言,折衷一是”。另有《周易考古》等。

卢文弨(1717—1795年),字召弓,又作绍弓,号矾渔,又号抱经,浙江余姚人。乾隆十七年(1752年)进士,授翰林院编修,上书房行走。历任左春坊左中允,翰林院侍读学士,广东乡试正考官,提举湖南学政等职。卢文弨一生勤于校勘,是乾嘉之际著名的校勘学家之一。如经他所校的《荀子》,为清代咸丰、同光以前最善之本。《逸周书》则集王念孙以前各家之说,为后来研究《逸周书》学者必据之本。此外,《春秋繁露》,《颜氏家训》、《经典释文》、《吕氏春秋》、《墨子》等都经卢文弨手校而成善本。年老退归后,分别主持江浙各书院长达二十年之久。与戴震、段玉裁切磋经义,潜心研究汉学,校刊了《抱经堂丛书》十五种,辑成《群书拾补》。自著有《仪礼注疏详校》、《广雅注》等。

段玉裁(1735—1815年),字若膺,号茂堂。江苏金坛人。乾隆二十五年(1766年)举人。至京师,师事戴震。官贵州玉屏县知县,署四川富顺及南溪县事,巫山县知县。以父老引疾归,居苏州枫桥,专意经术。段玉裁著述宏富,著有《尚书古文撰异》、《毛诗故训传》、《毛诗小学》、《周礼汉读考》、《仪礼汉读考》、《左氏春秋古经》等。其中最著名的是《说文解字注》三十卷及其附录《六书音韵表》。

段玉裁继承了戴震对古音韵的研究。清初自顾炎武率先分古韵为十部后,江永又细分为十三部。段玉裁在他们的基础上,再次将古韵分为六类十七部。初名《诗经韵谱》、《群经韵谱》,后易其体例,增加了一些新的内容,取名《六书音韵表》。此书被当时学者誉为“自唐以来讲韵学者所未发”。不过,他的传世之作还是《说文解字注》。《说文解字》是由东汉学者许慎为解释字的本义而作,但对字的假借、引

申并未加以说明,限于当时的条件,也没有利用与参考现存的经史百家之书,所以疏略了对文字的辨证考订。致使后来研究《说文解字》的学者,难以理会其中的文理,从而也无法领会许书的要旨。段玉裁研究该书,首先将阅读时所作的考证、心得编成长编,完成《说文解字读》五百四十卷。然而以此为蓝本,对《说文解字》所收九千三百余字,去粗存精,加工精炼,详细作注,阐明音训,改正讹误,创通条例。如以音求义、以音求形、形音义互求、以声定义、以声为义等,先后经过十三年的努力,终于写定《说文解字注》。从草稿至付梓,长达四十年之久,获得“盖千七百年无此作矣”的高度评介。段玉裁对《说文解字》的研究,不仅为乾嘉音韵考据学提供了新的重要途径,而且也一直成为后来汉语史和汉语词汇学研究中的一个重要课题。

三、浙东学派

(一) 清代早期“浙东学派”

“浙东学派”特指以黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望、章学诚、邵晋涵等为代表研究经学兼治史学的经史学派,因上述代表人物均系浙东学者故名。

清初浙江的学术研究异常繁荣,据萧一山《清代学者著述及其生卒年表》的粗略统计,浙东学者占据清初学者中几乎三分之一,与江苏、安徽平分秋色。清初浙江的学术一般以钱塘江为界,有浙东和浙西两部分组成。杭嘉湖地区是浙西学者的主要活动地区,如桐乡张履祥、吕留良,钱塘应劬谦,平湖陆陇其,嘉兴朱彝尊等,都是清初浙西著名学者。浙东学术主要以余姚、鄞县、绍兴、萧山等县为中心,如黄宗羲、朱之瑜、邵廷采、邵晋涵、全祖望、章学诚、毛奇龄等都是上述各县从事学术研究的著名的浙东学者。两浙学术同出明末刘宗周,也同样以经世为目的。但浙西学术主要表现为表彰朱熹学术,

尊朱以经世；而浙东学术则偏重于史学研究，治经兼治史。章学诚把这两种不同的学术取向归纳为“浙西尚博雅，浙东贵专家”。

浙东的学术研究有着悠久的历史，自宋代始，特别是在宋室南渡、建都临安（今杭州）以后，围绕这一政治文化中心，更成为人文荟萃之区。南宋时的“永嘉学派”、“金华学派”，便是清代浙东学派的先驱。“永嘉学派”中的代表人物如陈傅良、叶适，“金华学派”中的代表人物如吕祖谦、陈亮，或言经制，或言文献，尤其提倡经世致用，这对清代浙东学者的学术研究有深远的影响。

浙东学派的学术研究，论者每每肯定其研究史学的成就。如现代学者蔡尚思就认为，黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望等清代史学家，在中国史学史上的地位是难以比拟的，值得大书特书。其实，浙东学者多是在研究经学的基础上注重研究史料和以“通经致用”为治学宗旨的。浙东学派的经学研究，由黄宗羲开其端，他在《万充宗墓志铭》一文中指出：

五经之学，以余之固陋，所见传注，《诗》、《书》、《春秋》皆数十家，《三礼》颇少，《仪礼》、《周礼》十余家，《礼记》自卫以外，亦十余家，《周易》百余家，可谓多矣。其闻而未见者，尚千家有余。如是，则后儒于经学，可无容复议矣，然《诗》之小序，《书》之今古文，《三传》之义例，至今尚无定说。《易》以象数讖纬，晦之于后汉，至王弼而稍霁，又以老氏之浮诞，魏伯阳，陈抟之卦气晦之，至伊川而欲明，以复以康节之图书先后天晦之。《礼》经之大者，为郊社、丧服、宗法、官制，言人人殊，莫知适从，士生于千载之下，不能会众以合一，由谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎。自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉于其所不必疑者而疑之，而大经大法，反置之而不道。童习自守，等于面墙，圣经兴废，上关天运，然由今之道，不可不谓之废也。（《南雷文定》前集卷八）

黄宗羲不仅重申了经学研究的必要性,而且对宋儒将“河图洛书”,“先天”、“太极”等引入《易》学研究领域所造成的晦而不明进行了批评。他所撰《易学象数论》便是对邵雍、朱熹先天《易》说发起攻击的檄书。开启了毛奇龄、万斯大、姚际恒等人,从哲学和考证方面的《易》学研究,拨开了千年来蒙罩在《周易》上的层层迷雾。对尔后学者“摘发传注之讹,复还经文之旧”,起了发踪指示的作用,对乾嘉考据学的兴起,也极具启蒙意义。如黄宗羲的《授书随笔》虽为阎若璩之问而作,但实可视为阎若璩《古文尚书疏证》的先导。钱穆认为吴派惠栋对《周易》的研究,便是黄宗羲《易》学的继续。也正因此,江藩推黄宗羲为清学开山,与顾炎武并列,这是有道理的。

浙东萧山学者毛奇龄,虽然学术研究渊源于宋明理学,但他融宋学义理于经学考据中,反对杜撰臆说,主张“说经贵有据”。他遍治群经,引据古人,辩讹正误,如认为《大学》无古文、今文的区别;指出宋儒图书《易》说之非;考证周敦颐《太极图》之出于道士;证明《太极图说》之援老入儒,一时成为定论。毛奇龄的经学研究尤以《周易》最称专精,在清初《易》学诸家中,不惟论著述之繁富罕有出奇龄之上者,而且表彰汉学,复原汉《易》,亦当首推毛奇龄。因此乾嘉学者阮元认为,清学的真正开创者“非检讨(毛奇龄)开始之功则不可”,予以高度评价。

浙东学者在研究经学的同时,对史学也进行了深入的研究,并取得了突出的成就。黄宗羲认为“学必原本于经术而后不为蹈虚,必证明于史籍而后足以应务”。如他们对明代历史、学术史、史学理论、方志的编辑与研究等都作出了超越前人的贡献。黄宗羲的《明儒学案》是综述明代学术思想史的专书。总结历史需要从清理材料入手,在《明儒学案》以前,原有周汝登《圣学宗传》和孙奇逢《理学宗传》等书,对宋明理学(包括王学)的传授和见解,先后进行了整理。黄宗羲以这些书驳杂不纯,且多遗漏,乃搜集各家文集语录,本着“一本万殊”的

精神，客观地对待明朝一代儒学的各家各派，无论其学术倾向如何，皆兼容并包，分别予以立案。《明儒学案》全书六十二卷，卷首列《师说》，上起明初方孝孺，下至明末许孚远，评介了明朝二十五人的思想要点和行为得失，实为说明全书的断案标准。接着区分门户，按出现早晚，列十九学案，对明代二百余名学者的生平及思想特点加以评论，揭示了明代二百余年学术思想发展的脉络，条分缕析，珠联璧合，浑然一体。被誉为“后学之津梁，千秋不朽盛业”。邵廷采所撰《阳明王子及王门弟子传》、《戡山刘子及刘门弟子传》也属有关明代学术思想的专著。也正因此，梁启超则认为清代史学开拓于黄宗羲、万斯同、全祖望、章学诚等人，并自成系统，堪称清代史学界的楷模。

（二）浙东学派的著名经史学家

万斯大(1633—1683年)，字充宗，晚号跛翁，学者称褐夫先生。鄞县(今浙江宁波)人，师从黄宗羲治学。万斯大研究经学，主张“非通诸经，不能通一经；非悟传注之失，则不能通经；非以经释经，则亦无由悟传之失”。这对清初学者致力于经文本义，冲破宋儒“传注之重围”，归还儒经本来面目，具有积极的学术价值。万斯大一生专注《礼》经研究，尤其偏重三《礼》中论郊、论社、论祖宗、论明堂、论丧服诸义，辨正商、周改月改时，周诗周正，及兄弟昭穆等都非常精确。被当时学者誉为“冠古今必传之作”。万斯大研究经学造诣很深，不幸过早去世。著有《周官辨非》、《仪礼商》、《礼记偶笺》、《学礼质疑》、《春秋随笔》等。另据《文献徵存录》载，有未刊稿《礼记集解》与《春秋明辨》二种。

万斯同(1638—1702年)，字季野，号石园，学者称石园先生，斯大弟。鄞县(今浙江宁波)人。万斯同幼年聪慧，读书过目不忘。著有《儒林宗派》，以图表的形式列出“纪孔子以下迄于明末诸儒”，所载人物之多实属空前，时间跨度为在他之前的整个中国封建时代，这样对中国学术思想的大规模清理，在历史上尚属首创。其他著作有

《石经考》，此外还有以《明史稿》为代表的不少史学著作，此不具引。

全祖望(1705—1755年)，字绍衣，号谢山。鄞县(今浙江宁波)人。四岁就塾诵四子书、诸经。八岁便读《通鉴》、《通考》。为人峻严狷介，爱憎分明，三十二岁成进士，入庶常馆，因不附时相，遂罢官归里。四十四岁出任戴山书院主讲。一生著作颇富，与经学史有关的主要是《宋元学案》。《宋元学案》原是由黄宗羲在完成了《明儒学案》后着手编撰的，但黄宗羲仅仅写成了《叙录》与正文十七卷便去世了。其子黄百家继续编撰，也未成而卒。直到全祖望才大体完成了这一巨著。《宋元学案》一百卷，共九十一个学案。其中涑水、百源、濂溪、明道、伊川等九个学案分上下卷，余下一案一卷。体例基本采《明儒学案》的编撰原则。每案前首列一表，以明学术系统，继续述学说要旨。并附列学侣、同调、家学、门人、私淑、续传等人事迹，条理细密、井然。所述主要是宋代学术流派，也包括部分元代的学术流派。其中全祖望自撰四十五个，修补十七个。在黄宗羲所撰的二十五个学案中也有经过全祖望修改的。因此《宋元学案》实际大部分是由他编撰而成的。对此，全祖望也很自负，曾说“余续南雷《宋儒学案》，旁搜不遗余力。盖有六百年来儒林所不及知，而予表而出之者”。全祖望研究经学的专著，除《经史问答》外，仅收录于《鮑琦亭集外编》中的还有《汉经师论》、《唐陆、孔二经师优劣论》、《三家易学同源论》、《尊经阁祀典议》、《毛诗初列学官考》、《周礼正岁正月考》、《原纬》等诸篇，也都有卓识。

章学诚(1738—1801年)，字实斋，号少岩，会稽(今浙江绍兴)人。乾隆四十三年(1778年)进士，授国子监典籍。章学诚在经学史上地位，主要是他在其名著《文史通义》中，完整地提出了“六经皆史”的命题。关于经、史关系问题，唐宋以来学者如隋王通，南宋陈傅良、叶适，明宋濂、王守仁和李贽等都曾讨论过。王守仁曾提出“五经皆史说”，李贽曾提出“经史相为表里说”，但系统地探讨经史关系，并

赋予以一种新的涵义,则是章学诚。他认为,六经只是先王施政的历史记录,六经皆史的“史”,专指史学,而不是指历史资料。六经所以皆史,是因为其中有“史意”存在。他认为编撰历史,必须具有史意,并兼及“经世”之用,反对那种泥古不化,墨守师说,言古必胜今的论调。正是基于这种认识,章学诚从“六经皆史”,史学就是“经史”之学立论出发,探讨了古今学术源流的演变,从而提出了一整套对史学的看法。“六经皆史”这一命题的提出,不仅是针对当时脱离实际的考据学和空洞说教的理学的批评,而且继承了黄宗羲等人经世致用思想。改铸了传统史学理论,并具有将经学还原为史学的性质。

邵晋涵(1743—1796年),字舆桐,一字二云,自号南江,余姚(今浙江余姚县)人。乾隆三十六年(1771年)进士,以庶吉士入《四库全书》馆,主持史部之书的编纂。邵晋涵继承了浙东学派的传统,精于史学,但不废治经。他的经学研究,首先也是从语言文字入手,他深感到宋初邢昺所著的《尔雅疏》,“多掇拾《毛诗正义》掩为己说,间采《尚书》、《礼记正义》,复多阙略”,于是便“据《易》、《书》、《周官》、《仪礼》、《春秋三传》、《大小戴记》,与夫周秦诸子、汉人撰著之书,遐稽约取,用与郭注相证明”,为《尔雅正义》二十卷。一般都认为此书比四十年后郝懿行的《尔雅义疏》要高明。另外还著有《孟子述义》、《穀梁正义》等。

四、扬州学派

(一) 扬州学派的渊源与特色

“扬州学派”是乾嘉之际继吴、皖两派之后从事“纯汉学”研究的又一地域性学派,因其主要成员都系扬州府籍人而得名。其空间涵盖面包括乾嘉时期扬州府所辖各州县学者,但当时著名学者都出在扬州府治所在的甘泉和江都二县,及其北边的高邮州、宝应县,以及

南边的仪征县。

作为学派，扬州学派的得名较晚。章太炎在讨论清代学术时，只提了吴、皖两派，而扬州学者分列于二派之中。如焦循、王念孙、王引之父子入皖派，而汪中、李惇等则归吴派，民国初年，尹炎武在《刘师培外传》中认为：

扬州学派于乾隆中叶，任、顾、贾、汪、王开之、焦、阮、钟、李、汪、黄继之、凌曙、刘文琪后起，而刘出于凌，师培晚出，席三世经传之业，门风之盛，与吴中三惠、九钱相望，而渊综广博实有吴、皖两派之长，著述之盛，并世所罕见也。

现代学者张舜徽早在五十年代末撰写了《清代扬州学记》，对扬州学派的一些基本问题进行了阐释，对清代扬州籍学者，从清初的王懋竑、朱泽云，到清末民初的刘师培等，都简要介绍了他们的生平事迹，学术成就和治学方法。这才引起了清学史研究者的普遍重视。

扬州学派的形成，稍晚于吴派和皖派，但就其学术宗旨和治学风格而论，它是由吴、皖两派分化演变而来的。如扬州学派的主要代表王念孙，少师皖派的戴震，学习经义，接受文字、音韵、训诂的训练，树立了治“许、郑之学”、考文字、辨音声的志向。焦循是扬州学派中的顶尖人物，他在叙述自己的学术思想渊源时，公开以私淑戴震自任，他的《申戴篇》，集中体现了他对戴震学术思想真谛的理解。汪中也声称“古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏，咸为学者所宗”。而他的学术研究兼及吴、皖两派之长，又独具自己的学术风格。阮元学术不仅受到焦循的影响，而且从他的一系列学术主张来看，基本与戴学一脉相承。综上所述，扬州学派学术渊源，确切地说是继承了皖派戴震的学术思想。

清代乾嘉之际，扬州是江南最为繁华的商业城市。这里是清朝政府的盐务重心，漕运要津，畸型的盐业垄断政策，使这里成为清朝政府的财源和包税盐商的利藪。而地处南北交通运输命脉的运河中

段的起点,又使这里成为南来北往的商人、士人和官员等必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻在地,即不是地区的政治中心,因而较诸南京、苏州受政府和地区的军事化的政治控制,相对来说都较弱。因而由经济繁荣带来了文化繁荣。一时著名学者如戴震、惠栋都聚会于扬州,切磋研讨,著述讲学。另一方面,各级地方学和书院又是封建社会培养人材,发展学术文化的重要渠道,扬州的地方官与鹾政、转运也都重视府学和书院的设立,其中安定书院和梅花书院影响最大,任大椿、李惇、段玉裁、王念孙、汪中、刘台拱、洪亮吉、孙星衍等,都肄业于这两座书院。扬州学派正是基于这样的地域特征,继承和吸收了吴、皖两派的学术宗旨和治学方法,形成了自己的学术特色。

(二) 扬州学派的著名经学家

王念孙(1744—1832年),字怀祖,号石臞,江苏高邮人。乾隆四十年(1775年)进士,官永定河道。少通《尚书》,世称神童,受业于戴震,致力于音韵、文字训诂的研究。王念孙的经学研究,继承和发展了吴、皖两派学者纯汉学研究的传统。由于扬州学者在学术思想主要渊源于皖派的戴震,所以他们的经学研究也遵循从古文字入手,重视声音训诂,以求经书意义的原则。他认为:

训诂之旨,存乎声音,字之声同声近者,经传往往假借。学者以声求义,破其假借之字而读本字,则涣然冰释。如因假借之字强为之解,则结鞫不通矣。毛公《诗传》多易假借之字而训以本字,已开改读之先。至康成笺《诗》注《礼》,屡云某读为某,假借之例大明。后人或病康成破字者,不知古字之多假借也。(《清史稿》卷四八一《王念孙传》)

历来对小学的研究,侧重在小学的外部规律,讲究小学与经学的关系。戴震曾提出字学、训诂、音声三者结合,以探求小学内部规律的观点。王念孙沿续了这一研究小学的路向。如他在《广雅疏证》提出

“就古音求古义，引申触类，不限形体”的原则，对《广雅》一书详加考订训释。《广雅》一书向无善本，而且讹误甚多。王念孙搜罗了汉魏以前的各类古训，详加考订，改正原书错字五百八十个，补所漏字四百九十个，剔除衍字三十九个，修正颠倒错乱一百三十处。以每日三字为程，阅十年而成。被段玉裁誉为“尤能以音得经义，盖天下一人而已矣”。另著有《群经字类》、《读书杂志》等。

王引之(1766—1834年)，字伯申，号曼卿。王念孙之子。嘉庆四年(1799年)进士，官至工部尚书。一生治学，以父为师。从事声音、文字、训诂之学、父子讨论，互相证发。所著《经传述闻》三十二卷，是在其父的研究基础上结集而成，所以称“述闻”。所著的《经传释词》和《周秦古字训解》也都是遵循《经义述闻》一书中的训诂方法，遍搜《九经》、《三传》以及周、秦、西汉书中的虚词，按其声母编次，考证其源流演变，引例证明，论断多精确。是研究古汉语虚词的重要参考书。王念孙、王引之父子对古代语言文字的研究所作出的杰出贡献，被当时学界赞为“高邮王氏一家之学，海内无匹”。

汪中(1745—1794年)，字容甫，江苏江都人。少孤失学，十四岁受雇于书商，贩书之余，流览经史百家之书，卓然成家。二十岁时为附学生员，三十四岁时选为拔贡生，曾肄业安定书院，晚年受聘校勘文宗、文澜二阁入藏《四库全书》。汪中的经学研究，虽然沿袭了从音训考据入手以求经义的路数，但他以渊博的学识和娴熟地运用归纳和演绎的方法，在训诂、校勘方面取得了突破性的成果，如他所著的《明堂通释》、《释三九》等即是。汪中学术研究不囿于儒经，而是扩展到先秦诸子。如他研究荀子，校勘考释了《荀子》。他对荀子的评价很高，认为《六经》是周公所作，由孔子所述，荀子所传，荀子是孔子学说的真正传人。荀子是否得孔子的真传，学界尚有争议。但他敢于提出新见，使沉沦二千多年的荀学复显于世。汪中的主要著作是《述学》，其中博考先秦古籍，三代以上学制兴废。凡虞夏第一，周礼第二，

列国第三，孔门第四，七十子后学者第五；又列通论、释经、旧闻、典籍、数典、世官、目录凡六，但均未成书，仅成《述学》内外篇。由此可见，汪中研究经学，实准备完成一部规模宏大的古代学术史专著。另有《大戴礼记正误》、《经义知新记》等。

焦循(1763—1820年)，字理堂，一字里堂，江苏江都人。三十九岁中举后，便无意仕禄，归卧北湖，筑雕菰楼，深居简出，“足不入城”，厉节读书，综经研传，潜心著述。他“于学无所不通”，尤精于《易》学，对于史学、文字、音韵、地理、水利、医学、生物、数学等各个领域均有研究，在乾嘉之际与钱大昕并列为通儒。焦循经学研究，反对墨守，主张会通。在中国经学发展史上，自汉代以来，每朝每代的经学研究者，无不是在传统经典注释上下功夫，形成了经学研究世代相传的注经格局。清代乾嘉之际，虽有吴、皖两派一反宋儒的“悬端”说经的弊端，但又回到汉代注经的形式，所谓“人人许、郑，家家贾、马”。置身于乾嘉汉学盛行之际的扬州学派，虽然学术渊源于吴、皖，但随着时代的变迁和学术的演变，扬州学者深感作为汉学家自身的偏狭墨守和固执门户之见。焦循在《辩学》一文中指出：“据守者，信古最深。谓传注之音，坚确不移，不求于心，固守其说，一字句不敢议。绝浮游之空论，卫古道之遗。其弊也，局脊狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。”这大体上是针对汉学研究而发。汉学研究者绝宋学浮游之空论，而返之于汉儒传注，比较接近先秦儒学。但他们不认识汉儒的局限性，据守其说，不免流于经验主义。也正因此，焦循主张在字词考证的基础上，贯通全经，寻其大义，同时参核百氏之说，互相印证，这就不仅在文字名物等局部和细节方面，而且要在总体上把握古人之精神实质和宗旨要领。如他对《周易》的研究，便运用数理知识，跳出了汉代象数《易》学的窠臼。所著的《易学三书》，发明了所谓“旁通”、“时行”、“相错”等解《易》法则，被誉为“石破天惊”之作。同时，他对汉儒纠缠不清的“飞伏”、“卦气”、“爻辰”、“纳

甲”之作，也都一一作了辨驳。焦循晚年编撰了三十卷本的《孟子正义》，试图以《易》学的通变理论来诠释孟子思想，进而想构建自己的思想体系。但终因未能挣脱传统儒学的束缚，所以并没有形成自己的真正的理论。焦循著述宏富，其他经学著作有《易章句》、《易通释》、《易图略》、《易话》、《易广记》、《周易王氏注补疏》、《论语通释》、《书义丛抄》、《毛诗郑笺补疏》、《春秋左氏传郑氏补疏》、《毛诗鸟兽草木虫鱼释》、《论语何氏集解补疏》等。

阮元(1764—1849年)，字伯元，号芸台，江苏仪征人。阮元早年登科，宦途显赫。由翰林而出任浙、赣、豫巡抚，后又为两广、云贵总督，为清廷所倚重的南方大僚。任职之内，以提倡学术自任，他是乾嘉后期考据学潮流正面加以理论指导的著名学者，他不仅有宏富的考据学成果，而且在义理方面多有建树。阮元积极提倡经学研究，组织编纂《经籍纂诂》，创建了诂经精舍，培养了许多从事经典训诂研究的学者。他撰写《十三经注疏校勘记》，组织汇刻《十三经注疏》、《皇清经解》，在一定程度上总汇了乾嘉汉学在训诂、校勘、解经等方面的成果，具有总结乾嘉汉学的性质和意义，被称为清代经学名臣最后一个重镇。阮元经学研究，主张学术兼顾经学与理学、汉学与宋学，而他对群经的研究也不受传注束缚。基于这样的认识，他提倡汉学与宋学并重。他说：“两汉名教，得儒经之功；宋明讲学，得师道之益，皆于周孔之道，得其分合，未可偏讥而互诮也。”（《擘经室一集》卷二《拟国史儒林传序》）这里阮元虽是在论教育与学问，但他企图调和汉、宋学术的个人倾向也是极明显的。阮元对经典的研究，善于使用归纳的方法。如他研究孔子的论“仁”，就对《论语》一书中的105个有关“仁”字的种种用法加以归类、统计，最后确定“仁”字专指人与人之间的关系。又训“一贯”的“贯”字为“行”或“事”，从而否认宋明理学家将其训为“通彻”。他在《性命古训》一文中，讨论了人的自然欲望与社会道德责任之间的矛盾，肯定了人的自然本质与人欲的合理

性。阮元的主要经学著作，都收录于《擘经室集》。

第四节 常州学派与宋学派

一、常州学派

(一) 常州学派的构成及其特色

清代乾隆、嘉庆年间，正当学界以古文经形式的纯汉学研究“如日中天”之际，今文经学异军突起，“翻腾一度”，是由庄存与为先导，以刘逢禄奠其基，其他重要人物还有庄述祖、庄绶甲等，他们形成了研究今文经学——《春秋公羊传》的“公羊学”派，由于他们都是清代常州府人，所以习惯上又称“常州学派”。

作为地域性的学派，常州学派与吴派、皖派一样，其涵盖面也并不局限于常州一府，如曲阜孔广森，吴县宋翔凤，江都凌曙，句容陈立，仁和龚自珍和邵阳魏源等，他们推崇西汉今文经，研究兴趣也都在《春秋公羊传》，而其援用的也是常州学派的“公羊学”理论，所以他们是隶属于常州学派的。

以“公羊学”为主要研究对象的常州学者，与当时其他学派相比，有一个十分明显的特征，那就是他们之间是一种近亲的群体。庄存与、庄述祖、刘逢禄、庄绶甲不仅是常州府人，而且庄述祖是庄存与的亲侄，刘逢禄是庄存与的亲外孙，庄绶甲是庄存与的孙儿；吴县的宋翔凤虽不属常州籍，但他也是庄存与的外孙。他们归属同一学派，是由血缘的纽带联结起来的。

清代今文经学的复兴，就时间上来看，是始于乾嘉而盛于道光年间；就性质上而言，它是对经学研究中一尊东汉古文经、重视训诂名物、以字解经的乾嘉学风的反拨，皮锡瑞指出：

国朝经学凡三变。国初，汉学方萌芽，皆以宋学为根柢，不分门户，各取所长，是为汉、宋兼采之学。乾隆以后，许、郑之学大明，治宋学者已鲜。说经皆主实证，不空谈义理。是为专门汉学。嘉、道以后，又由许、郑之学导源而上，《易》宗虞氏以求孟义，《书》宗伏生、欧阳、夏侯，《诗》宗鲁、齐、韩三家，《春秋》宗《公》、《穀》二传。汉十四博士今文说，自魏、晋沦亡千余年，至今日而复明。实能述伏、董之遗文，寻武、宣之绝轨。是为西汉今文之学。（《经学历史》第341页）

皮锡瑞作为今文经学家，他把唐宋断为经学的“变古时代”，他认为宋学导致了经学的衰变，非经学传承的正宗。所以他将复盛于道光年间的今文经学视为直接复活西汉今文经学，这是有一定道理的。然而就清代学术发展流变来看，常州学者的公羊学研究，虽与吴派、皖派乃至稍后的扬州学派在治学上都迥异其趣，但他们研究汉代今文经学，本质仍应属汉学的一部分。因此，从学术流派的角度而论，常州学派是与吴派、皖派并列的以今文经形式的纯汉学研究的地域性学术流派。

常州学派的公羊学研究，导源于庄存与所著的《春秋正辞》。他据西汉董仲舒、东汉何休的“公羊学”，专力发挥《春秋》的“微言大义”。这是常州学派公羊研究的先导性著作。稍后的孔广森著《春秋公羊通义》、刘逢禄著《公羊何氏释例》，都属于一脉相承地以阐抉“公羊学”之“微言大义”为宗旨。常州学派的今文经研究风格，有别于拘守马、郑古文经学的吴派和皖派，从而表现出了自己的特色，这特色可概括为两个方面：

其一，是不拘于门户之别。清代今文经学起于古文经学之后，所以不可避免地要受到当时风靡的考据学风之影响，有的人甚至还是从古文经学的营垒中倒戈而出的。如庄存与对古文经《周礼》、《毛诗》作“说”；孔广森则受业于皖派古文经学大师戴震。再如陈立作

《公羊义疏》，沿袭了汉唐以来注疏的体式，其内容包含：版本的异同，文字的校勘，语词的音义；更多的则是援据各种经、传，甚至将《左传》的杜预注、《穀梁》的范宁注，与何休《春秋公羊解诂》并列。此外，如刘逢禄运用考据方法考证出《春秋》是太史公所据旧名，冒名的《春秋左氏传》乃是东汉以后的以讹传讹，而其始作俑者实为西汉的刘歆。庄述祖博考三代、秦汉韵文以明许慎之学，也没有完全放弃汉学，而是同汉学有着非常密切的联系。龚自珍是皖派大师段玉裁的外孙，他也曾认真地研究过汉学。常州学派的上述治学特征，以后又为近代的今文经研究者所继承。

其二，是突破时尚，在治学上注重“剖析疑义”。如庄存与虽与戴震同时，治学途径却截然不同，他“不专为汉、宋笺注之学”，“《春秋》则主公羊、董子，虽略采左氏，穀梁氏及宋、元诸儒之说，而非如何邵公所讥信经任意，反传违戾也”。又如孔广森，敢于越出古文经的壁垒，认为“风俗可渐更，仁义可渐明，政教可渐兴，乌乎之托？托之《春秋》”。刘逢禄也认定：“圣人之道，备乎五经。而《春秋》者，五经之管钥也。”他们所注重的实际在于分析和借鉴。这一风气对后来龚自珍、魏源的经世学风有或多或少的影响。

（二）常州学派的主要经学家

庄存与(1719—1788年)，字方耕，晚号养恬，江苏武进人。乾隆十年(1745年)进士，授编修，迁内阁学士，擢礼部侍郎。为常州学派创始人。庄存与和戴震为同时代人，又稍后于惠栋，但经学研究的路数与途径却相异。他精于“春秋公羊学”，阮元曾说他“独得先圣微言大义于语言文字之外”(《味经斋遗书》卷首《庄方耕宗伯经说序》)所著《春秋正辞》十一卷，是常州学派的第一部今文经学的专著。据他自称此书系读了明人赵访的《春秋集传属辞》有感而作。因为，在他看来《春秋集传属辞》旨在考证孔子删削鲁史，探求圣人的经世致用的思想。所以他就仿照赵书的说经方法，变“属辞”为“正辞”，发挥《春

秋》的“微言大义”，提倡经世致用。不过，他研究公羊春秋，不拘汉宋学术门户之见，不为烦琐笺注之学，甚至能以古文经学之《周礼》济之以今文经学的《公羊》。如他的《尚书既见》、《书说》也不辨今古文字的差异。这说明他的公羊学研究还始终未能摆脱当时汉学对他的影响。庄存与的主要经学著作除《春秋正辞》外，尚有《春秋举例》、《春秋要旨》、《彖传论》、《系辞传论》、《八卦观象辞》、《卦气解》、《尚书概今》、《尚书说》、《毛诗说》、《周官记》、《周官说》等。这些著述均收入于《味经斋遗书》。

庄述祖(1750—1819年)，字葆琛，学者称珍艺先生。江苏武进人。乾隆四十五年(1780年)进士，历任昌乐县知县，桃源同知。庄存与之侄，受经于伯父庄存与，而能覃思精于儒所不经意者。现代学者张舜徽认为：

其世父存与，尝官礼部侍郎，博通六艺，洞究古人微言大义，开常州今文学派。而述祖承其绪，研究精密。(《清人文集别录》卷九《珍艺室文钞七卷》)

他的外甥刘逢禄、宋翔凤的今文经学研究，深受庄述祖的影响。作为常州学派中承前启后的人物，庄述祖著有《尚书今古文考证》七卷，《五经小学述》二卷，《夏小正经传考释》十卷，《毛诗考证》四卷，《毛诗周颂义》三卷，《左传补注》一卷，《穀梁考异》二卷，《说文古籀疏证》六卷，《说文转注》二十卷等经学著作。

刘逢禄(1776—1829年)，字申受，江苏武进人。祖刘纶，仕至文渊阁大学士、军机大臣、太子太傅。母庞氏，庄存与之女。嘉庆四年(1799年)进士。授翰林院庶士、任礼部主事。少从外祖、舅父学今古文杂用的治经方法，能笃守今文经学之家法。于《易》，则专治今文虞翻之学；于《书》，则订正马融、郑玄之失；于《诗》，特好齐、鲁、韩三家《诗》。但其影响最大者，还在于对《春秋》学的研究。

刘逢禄的《春秋》学，是以西汉董仲舒、东汉何休的今文经学说来

反对许慎、郑玄古文家言,主张治经重在研究“微言大义”。他十分重视阐释“公羊学”以“三世说”为中心的变易理论,重新梳理和明确了公羊学的“统绪”。认为,《春秋》“三传”中,唯《公羊传》才得到了孔子真传;汉代董仲舒对“公羊学”的贡献是“讲明而达其用”;东汉何休,则有继绝辟谬之功,被誉为“五经之师,罕能及之”。强调《公羊》学说必须以“张三世,通三统之义经贯之”。否则就会“此通而彼碍,左支而右绌”。这样的观点和方法,虽然是依托儒家经典,试图“复三代之治”,挽救这即将倾危的封建大厦,但预示了一种新的先进的意识,启迪和激励了后来龚自珍和魏源对“三世说”的彻底改铸。刘逢禄不仅推崇《公羊传》,而且还不遗余力地排斥《左传》。他认为《春秋左传》的名称本来是《左氏春秋》,如司马迁《史记》中就使用了这样的名称,它如同《晏子春秋》、《吕氏春秋》一样是记事的史书,而不是解释《春秋》的。西汉末年,刘歆为了献媚于王莽,模仿《公羊传》,篡改《春秋》的内容,将《左氏春秋》变名为《春秋左氏传》,成为经书。他力辨刘歆之伪,严分《春秋》与《左氏》,否定《左氏春秋》的经典地位,从而也为后来康有为等人所仿照。刘逢禄是继庄存与之后,最为全面地研究“公羊学”的学者,清代的今文经学研究,到了他才称得上真正的复兴。刘逢禄的主要经学著作有:《公羊何氏释例》、《公羊何氏解诂笺》、《申何难郑》、《春秋论》、《左氏春秋考证》、《易虞氏变动表》、《六爻发挥旁通表》、《卦象阴阳大义》、《虞氏易言补》、《尚书今古文集解》、《书序述闻》、《诗声衍》、《论语述何》等。

宋翔凤(1776—1860年),字虞廷,又字于庭。江苏长洲(今吴县)人,母为庄存与侄女。嘉庆五年(1800年)举人。历官泰州学正,旌德训导,湖南兴宁、来阳等县知县。其学出于舅父庄述祖。后又入皖派大师段玉裁之门。治经发挥西汉董仲舒“天人感应”的理论,杂以讖纬,并兼治东汉许、郑之学。宋翔凤是常州学派的又一个重要人物。他年轻时随舅父庄述祖学习经学,深受今文经学的影响,立志研究公

羊春秋的“微言大义”。与刘逢禄一样，他认为《左传》是记史之书，于《春秋》的微言大义“阙而不言”，所以《左传》不是真正的儒学经典。同时，他又认为历来的今文经学家只注重《春秋》的研究，而对记载孔子言行的《论语》却注意不多。因此他独辟蹊径，著《论语说义》，以今文经学家的观点研究《论语》。认为孔子所阐发的微言大义都在《论语》十二篇中，并与《春秋》相通。如要寻求“太平之治，素王之业”，就应该研究《论语》。正是基于今文经学的立场，宋翔凤贬斥古文《孝经》。他考证古文《孝经》早佚，《孝经》是孔子的作品。后世所传孔安国古文《孝经》，乃是古文经学家“欲崇古学，妄作此传”。庄述祖曾肯定其学说“刘甥可师，宋甥可友”，宋翔凤与刘逢禄一起，将常州今文经学研究推向极盛。不过，宋翔凤后来又师从当时著名汉学家段玉裁，由今文经学转向古文经学的研究。宋翔凤的主要经学著作有《周易考异》、《卦气解》、《尚书略说》、《尚书谱》、《论语说义》、《论语郑注》、《大学古义说》、《尔雅释服》、《尔雅训纂》、《孟子赵注补正》、《孟子刘熙注》、《五经要义》、《五经通义》、《四书释地辨证》等，后汇编于《浮溪精舍丛书》中。

清代乾嘉之际，研究今文经学的除常州学派外，其他较有成就的还有孔广森、凌曙和陈立。

孔广森(1752—1786年)，字众仲，一字诘约，号驷轩，山东曲阜人。孔子六十八代孙，袭“衍圣公”。乾隆进士，授翰林院检讨。少时受经于皖派大师戴震，又从庄存与学“公羊学”，但治学宗旨不合，以郑玄为宗，又善音训文字之学。经学著作有《春秋公羊通义》、《大戴礼记补注》、《礼记扈言》、《经学扈言》等。

凌曙(1775—1829年)，字晓楼，一字子升。江苏江都人。少贫，以佣佃为生。年二十，为塾师。初治《礼》。后闻“公羊学”之说，转治《公羊》，专主董仲舒、何休之说。经学著作有《春秋繁露注》、《春秋公羊礼疏》、《公羊礼说》、《公羊问答》、《礼论略钞》、《礼说》、《四书典故

核》等。

陈立(1809—1869年),字卓人,又字默斋。江苏句容人。道光进士,授翰林院庶士、升刑部主事、郎中、官任云南曲靖知府。少时客居扬州,从凌曙受《公羊传》。治“公羊学”兼采《左传》《穀梁》,因有“不通家法”之讥。著作有《公羊义疏》、《白虎通疏证》、《尔雅旧注》、《句溪杂著》、《说文谐声和孳生述》、《发墨守许》、《穀梁废疾申何》、《春秋赏罚格》、《春秋论》、《箴膏肓论评》、《论语述何》、《仪礼决狱》、《夏时传笺》、《中庸崇礼论》、《纬略》等。

二、宋学派

清代乾嘉之际,以吴派、皖派、扬州学派为主体的纯汉学研究风靡朝野,成为清代中叶学术发展的主流,与这股学术思潮互为异趣的,便是以方东树、唐鉴为代表的批评汉学家以“六经”为宗、以训诂治经,遵循宋明理学家以义理解经的“宋学派”的出现。

清初,宋学一如明代那样得到官方的大力提倡,顺治、康熙、雍正、乾隆,不但亲自纂定理学著作,如《周易折中》、《周易述义》、《书经传说汇纂》、《诗经传说汇纂》等等,而且重用理学大师。也正因此,“宋学”成为清初的官方统治学说。清初的宋学研究,一尊朱注。如当时的理学名臣熊赐履,平生学术宗旨,就是以默识为真修,以笃行为至教,由程朱之途上溯孔孟。又如李光地,虽以《易》学名家,但学风一同于论“理”、“道”、“心”、“性”。所撰《周易通论》,糅杂象数、义理、兼收周、邵、程、朱各家,补缀连贯,并无新意。陆陇其认为“继孔子而明六艺者,朱子也。非孔子之道皆当绝,则非朱子之道皆当绝,此今日挽回世道之要也”。吕留良笃信死守朱学,坚决维护朱学的“正脉”不遗余力。以外如汤斌,魏象枢,魏裔介等虽也以“宋学”名家,但对“宋学”并无系统研究,仅以朱学仰承朝廷意旨,以跻身通显而已。乾

隆初期，王懋竑作《朱子年谱》，江永作《近思路录集注》，李绂作《陆子年谱》，张扬程、朱、陆、王之学术，但学风已由空谈玄理而转向考据整理。如王懋竑的《朱子年谱考异》则以考据见长。稍后虽仍有诸如唐鉴“孟子之后，传圣人之道以存经者，仍朱子一人而已矣”的鼓噪，但作为清初的宋学，却已呈颓势。

乾嘉时，儒经汉疏的研究，陡然炽盛，所谓“家家许、郑，人人贾、马”，汉学如日中天。对此，首与汉学立异维护宋学的则是安徽桐城的方苞、姚鼐，与翁方刚及一批从事散文创作的文士。梁启超认为：他们诵法曾巩、归有光、造立所谓古文义法，号称“桐城派”。又好述欧阳修“因文见道”之言，“以孔、孟、韩、欧、程、朱以来之道自任，而与当时所谓汉学者互相轻”（《清代学术概论》一九）。如翁方刚认为汉学家对儒家经典的考订，应当为义理服务，主张“考订之事，必以义理为主”，认为经典研究在于“欲明义理而已”。又如姚鼐认为：

今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻程朱为能；倡于一二专己好名之人，而相率而效者，因大为学术之害。（《惜抱轩文集·复蒋松如书》）

然而翁方刚、姚鼐虽以理学为学术宗旨，但他们的经学研究却汉、宋兼采。翁方刚对汉学家在语言文字方面作出的贡献备加推崇，他说“平心而论，《说文》、《尔雅》之训诂，《释文》之音义，厘然具存，唯在学者善取尔”。姚鼐更主张义理、词章、考据三者并重。他们与后来那些严守宋学门户的学者也有所区别。直到称之“姚门四杰”的方东树、管同、梅曾亮、刘开等姚门弟子才以扬宋抑汉为己任，其中对汉学提出系统批评的则是方东树与湖南学者唐鉴。

方东树（1772—1851年），字植之，晚号仪卫轩主人，桐城人。师从姚鼐最久，后游幕。阮元任两广总督，聘为《广东通志》分纂，次年入学海堂，又次年主持廉州海门书院。后回籍安徽巡抚邓廷桢幕。章太炎称他：“本以文辞为宗，横欲自附宋儒，又奔走阮元、邓廷桢间，

躬行佞谀，其行与言颇相反。”（《检论·清儒》）著有文集《仪卫轩》十二卷，专著以《汉学商兑》著称。

方东树为学尚有三变：二十岁后好陆王之学，学古文于姚鼐；四十岁后改宗朱熹，讲义理之学；晚年居家，又醉心禅悦。其中尤以诋毁汉学，卫护程朱道统见称。对汉学的批评，见于他的《汉学商兑》。如他在该书的重序中说：

近世为汉学者，其蔽益甚，其识益陋，其所挟惟取汉儒破碎穿凿谬说，扬其波而汨其流，抵掌攘袂，明目张胆，惟以诋宋儒攻朱子为急务。要之，不知学之有统，道之有归，聊相与逞志快意以骛名而已。

又说：

近世有为汉学考证者，著书以辟宋儒、攻朱子为本，首以言心、言性、言理为厉禁。海内名卿巨公，高才硕学，数十家递相祖述，膏唇拭舌，造作飞条，意欲咀嚼。（《汉学商兑》序例）

综括方东树对汉学的批判，大致有六个方面：（1）力破“理”字，首以穷理为厉禁，此最悖道害教。（2）考之不实，谓程朱空言穷理，启后学空疏之陋。（3）忌程朱理学之名，及《宋史》道学之传。（4）畏程朱检身，动绳经理法，不若汉儒不修小节，不矜细行，得以宽私。（5）奈何不下腹中数卷书及其新慧小辨，不知是为驳杂细碎，迂晦不安，乃大儒所弃作余，而不肖有之者也。（6）世之科举俗上空疏者众，贪于难能可贵之名，欲以加少为多，临深为高^①。方东树的六点批判虽夹杂门户之见，但也都符合历史实际，如第一点认为汉学家厉禁言理，指责其由考据学转向义理上与程朱立异，这正是以戴震为代表的皖派学术宗旨。梁启超认为：“方东树之《汉学商兑》，却为清代一极有价值之书。”正是基于这种认识。不过方东树对汉学的批评，实质是反对以

^① 上述六点均见《汉学商兑》卷下。

“六经”为代表的儒家学说。他说：

以六经为宗，以章句为本，以训诂为主，以辨博为门，以同异政。不概于不道协于理，不顾其所安。骛名于泽，若飘风之还而不愆；亦辟乎佛，亦攻乎陆王，而尤异端寇仇乎程朱。今时之敝，盖有在于是者，名曰考证汉学。其为说，以文害辞，以辞害意，弃心而任目，敝精神而无益于世用，其言盈天下，其离经叛道，过于杨墨佛老。（《仪卫轩集·辨道论》）

这里，方东树概括了宋学派对“考证汉学”的学理批判。他指出汉学以“六经”为宗，以训诂为方法。弃心任目，重视经验、感情，这些也正是儒学的基本精神。而他痛斥汉学“离经叛道”实是重新提倡宋学，他在“重序”说：“程朱之道无二，欲学孔子而舍程朱，是犹欲升堂入室而不屑履阶由户也。”这就和盘托出以方东树为代表的宋学派批评汉学的真正企图所在^①。

唐鉴（1778—1861年），字镜海，湖南善化人。嘉庆十四年（1809年）进士，先后出任过翰林院检讨、浙江道监察御史、广西平乐知府、贵州按察使、江宁布政使、太常寺卿等职。唐鉴早年颇有政声，曾上疏弹劾湖南巡抚贪官枉法，严劾琦善、耆英，直声震天下。三十岁后，潜心学术研究。为学力崇程朱理学，排斥陆、王不遗余力。他作《学案小识》十五卷，《传道》、《守道》、《经学》、《心宗》等项，在其序言中说：“孟子之后，传圣人之道以存经者，朱子一人而已矣。”认为研究经学的目的，在于体悟圣人寓于经典中的“道”，即理学家所说的“义理”。他批评汉学家对经典一字一句的考证是“极尽穿凿附会之能事”，指出只有朱熹的学术思想，才是继承和发展了两汉经学。唐鉴的顽固卫道立场，在清代中后期较为典型，当时官僚如倭仁、曾国藩、何桂珍等深受其影响。著有《朱子年谱考异》、《易牖》、《读易识》、《读易反

^① 参见徐洪兴：《论方东树的〈汉学商兑〉》，《孔子研究》1992年第4期。

身录》、《四经拾遗》等。

方东树、唐鉴之后，同属宋学派的当涂夏氏兄弟夏忻、夏炯、夏燮，持论大体一如方东树，无出其右者。曾国藩虽踵桐城学脉，而就其个人学术旨趣，已趋于汉、宋调和。道咸之际，宋学派最终为学术界兴起的“汉宋兼采”之学所取代。

第五章 学派界说之四：晚清系统

第一节 近代经学的主要特征及内涵

经学的晚清系统，特指近代时期经学研究的诸流派。从公元1840年鸦片战争爆发，到1919年“五四”新文化运动崛起，这八十年为一般公认的中国近代时期。这一时期的经学，凸显了传统经学的转向和终结。

鸦片战争之后，由于西方资本主义的入侵，中国的社会性质、经济基础、阶级结构都发生了深刻的变化。作为中国封建文化主体的儒家经学，除了遵循文化变革的一般规律之外，其形式和内容也随之出现了历史性的变异，以今文经学为主干的“公羊学”研究，成为这一时期传统经学研究的主旋律。

近代今文经学的复兴，就时间而言，始于嘉庆的末年，兴盛于道光年间；就性质而言，则是对乾嘉学者致力于名物训诂、“以字解经”学风的反动。因此，从经学史角度来理解，近代经学是在乾嘉汉学基础上，恢复西汉今文经学的传统。如当时今文《易》学研究，便有张惠

言、曾钊之、李锐之、胡祥麟等学者对虞翻《易》学的继承和发展。今文《尚书》学研究，便有陈寿祺、陈乔枬父子的《尚书大传辑》和《今文尚书经说考》。今文《诗经》学的研究更有迮鹤寿的《齐诗翼氏学》、范家相的《三家诗拾遗》、阮元《三家诗补遗》等。今文《春秋》学研究，前有孔广森的《春秋公羊通义》，后有刘逢禄《公羊何氏释例》、凌曙的《公羊礼疏》和《公羊义疏》。然综观这些学者的今文经学研究，可以看出其不仅深受乾嘉学派考据学风的影响，而且往往还混融于今古文之间。但作为乾嘉之际首次尝试对西汉今文经学的研究，无疑是近代“公羊学”研究的先导。

近代“公羊学”研究，首推龚自珍、魏源。龚、魏都曾师事刘逢禄，但他们研究“公羊学”，并不是继承乾嘉之际复兴西汉今文经学的传统，而是主张“通经致用”，把改良现实社会作为他们提倡“公羊学”的宗旨。如龚自珍吸收和利用“公羊学”中“变”的理论，将据乱、升平、太平“三世说”，改铸成治世、衰世、乱世的新“三世说”。指出：

吾闻深于《春秋》者，其论史也，曰：书契以降，世有三等，三等之世，皆观其才。才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世为一等。^①

魏源则从今文经学的传统出发，强调真知和真学，其目的也是经世致用。他说：

士之能九年通经者，以淑其身，以形为事业，则能以《周易》决疑，以《洪范》占变，以《春秋》断事，以《礼》、《乐》服制兴教化，以《周官》致太平，以《禹贡》行河，以《三百五篇》当谏书，以出使专对，谓之以经术为治术。^②

魏源以为精通“六经”，便能解决社会上的各种问题，这当然是迷信儒

^① 《龚自珍全集》，第6页。

^② 《默觚上·学篇九》，《魏源集》，中华书局1976年版，第24页。

家经典的表现，但以经术为治术，把经学与治国平天下结合起来，这与龚自珍强调的“通经”以“济世”为目的的一样，都是把“经世”作为治经的归宿，这意味着龚、魏继承了清初黄宗羲、顾炎武等人提倡的“经世致用”思想。当然他们提出的“经世致用”并非黄、顾等人思想的简单重复，而是包含着新的时代内容。

正是基于这样的认识，他们与笃守“家法”的今文经学家言有着明显的差异。这差异就是利用经学讥切时政，诋诽专制，进而昌言变革。龚自珍认为：

一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革？抑思我祖所以兴，岂非革前代之败耶？又非革前代之败耶？何莽然其不一姓也？天何必乐一姓耶？鬼何必不享一姓耶？奋之，奋之！将败则豫师来姓，又将败则豫师来姓。^①

所谓“豫师来姓”的“自改革”，即预先采用新朝代的更新办法，以防止本朝的彻底崩溃。魏源在诸经中特重《春秋》“公羊学”，认为只有《公羊》擅长发挥《春秋》“改周制而俟后圣”之义，更适合于“托经议政”这一政治的需要。因此，就“通经致用”，借“经”提倡社会改良、政治改良这一视角看，龚自珍与魏源对经学的理解是一致的。而他们的这一提倡，也为后来资产阶级维新改良派所遵循，成为他们理论建设中具有方法论意义的思想传统。从王闿运、皮锡瑞、廖平到康有为、谭嗣同直至梁启超，他们托“公羊改制之义”以提倡维新变法，其思想的源头，可以直接追溯到龚自珍和魏源。也正因此，以《公羊》贯穿“五经”，核心内容则是“托古改制”，以变应变，这成为近代经学的首要特征。

继鸦片战争之后，近代经学，伴随着中法战争的失败、洋务运动的破产而发生了很大变化。变化之所以会大之因，莫过于西方文化如

^① 《龚自珍全集》，第6页。

潮水般奔涌而来。因为它打破了“天朝上国”的文化心理定势，敏锐的学者们急切地感到，传统经学已到了非变不可的地步。是在原有学术思想的基础上补缀改良？还是以夷为师来尽变西法？成了这一时期学术的主题。十九世纪中叶，洋务派儒家提出过“中体西用”的口号，如张之洞就认为，“西学”不仅指西方的“船坚炮利”之长技，而且包括西方的科学技术、政治历史、法律制度等等。他在阐述“中学为体，西学为用”思想时明确提出了“旧学为体，新学为用”，“新旧兼用”的主张。张之洞所谓的“旧学”，即指包括四书五经在内的儒家经典；所谓“新学”，则包括西方思想文化和历史艺术。郑观应强调，真正的儒者，必须讲求西学，精通天学、地学和人学。洋务派提倡“中体西用”，一方面，固然反映了西方资本主义势力及其思想文化对中国社会和传统文化的冲击；另一方面，则反映了儒家在西学冲击下企图通过吸收西方新学、新知，以弥补儒学在新的历史条件下所存在的缺陷。然而，真正寻求西学对传统经学进行改造的，是继“洋务派”儒家而起的以康有为、谭嗣同为代表的维新派儒家。

孔孟的儒经不能挽救封建沉痾，西方的入侵却促使人们觉醒。康有为不仅精通中国“旧学”（经学、子学、史学等），而且也学习西方“新学”（达尔文的生物进化论、斯宾塞的社会进化论、牛顿的物理学、哥白尼的天文学、康德的哲学以及欧洲、日本的政治、历史等），尤其是日本“明治维新”的成功和俄国资本主义的发展，给他以十分强烈的刺激，也使他深切认识到中国改革的必要性和迫切性。1891年，康有为在广州长兴办“万木草堂”，公开收徒讲学，并将西学融入中学，阐发自己的维新思想。如他在论证自己提出的“凡物皆始于气，有气然后有理”这一命题时，就运用了哥白尼的“日心说”，牛顿的“万有引力说”，康德的“天体星云说”，拉普拉斯对天王星、海王星的测算，以及地质变迁史、生物进化史。这样，他的“元气说”虽然还沿用着中国古代哲学的概念、范畴，但在阐发原理时融入了近代自然科

学知识，使他的哲学思想体系带上了近代哲学的色彩。又如他在儒家“变易”和“托古改制”思想指导下，将社会进化论融入今文经学的“公羊三世说”中，指出历史是变化的、发展的，说明政治制度应随着社会的发展而变化；又阐发孔子“托古改制”说，根据“小康”、“大同”思想，说明现行社会应从君主制演进到君主立宪制，再进而为民主共和制，从而到达大同幸福世界。康有为还将西方“平等”、“博爱”、“民主”、“法治”、“人权”的思想注入儒学的“仁爱”、“仁政”的性善学说中，发展为具有近代人文主义色彩的儒家学说。同康有为一样，谭嗣同以孔孟“仁学”为基础而又吸收西学和佛学，试图建立熔古今中西之学于一炉的“新仁学”，甚至引用法国资产阶级革命思想，“誓杀尽天下君主，使流血满地球，以泄万民之恨”，以表达自己对君主专制的仇恨和对民主政治的向往。梁启超曾说：

康有为、梁启超、谭嗣同辈，即生育于此种学问饥荒之环境中，冥思苦索，欲构成一种不中不西、即中即西之新学派，而已为时代所不容。^①

维新派儒家之所以要融合中西，是为了让人们接受改良，减轻封建士大夫强烈的排外心理压力，他们用阐明孔子“微言大义”的办法，来发挥自己的政治见解。这种“旧瓶装新酒”的表达方式，标志着传统经学在新的历史条件下的一种转向。这是近代经学的第二个特征。

维新变法虽然只是一场短命的政治变革，但其变法的理论依据仍是儒家的经学，1891年，康有为撰《新学伪经考》，在《序目》中他断然提出：东汉以来之所谓古文经学，均系刘歆伪造的，故称之为“伪经”，又因刘歆是为新莽篡位服务的，所以又称“新学”（参见前述）。对古文经学的怀疑和批评，早在康有为之前，便有主张今文经学的学者提出过，如刘逢禄《左氏春秋考证》、魏源《诗古微》、《书古微》等

^① 《清代学术概论》二九，《梁启超论清学史二种》，第79页。

对《左传》、《毛诗》、大小《诗序》和马融、郑玄的《古文尚书》的指责。嗣后又有邵懿辰和戴望等提倡今文经学，排斥古文经学。然而这仅停留在学术宗旨的争执。但康有为之所以称今文经学为“汉学”，除了强调今文经学同属汉代经学系统的原因外，主要是企图利用今文经学的思想材料“托古改制”，寻求变法维新的理论根据，进行政治改良活动。他认为得到孔子“真传”的是今文经学，所以是“真正”的汉学，也是基于这种政治目的。康有为的《新学伪经考》一出，学界为之震动，遂引起了近代经学中那场著名的古今之争。

如湖南顽固派的乡绅叶德辉，就把经学的传授统系立为“四学”，即：今文学、古文学、郑氏学和朱子学，突出强调古文经学在经学中的位置（参见前述）。叶德辉对传统经学流变的分析，如果是就学术观点不同而言，自有其作为一家言的理由，且不说他个人真正的学术旨趣乃是“朱学”的崇拜者。但实际上，叶德辉更关心是当时的现实政治。这从他对今文经学的大肆攻击就不难看出。他以为康、梁、谭等维新派是“煽惑人心，欲立民主，欲改时制，乃托于无凭无据之《公羊》家言，以遂其附合党会之私智”，正说明他肯定古文经学，实是有感于改良派利用今文经学从事改良运动的震摄力量。

与康有为今文经学真正立异的，是近代古文经学大师章太炎。章太炎对康有为的经学研究“专与刘（歆）氏为敌”十分不满。他说：

初，南海康祖诒长素著《新学伪经考》，言今世所谓汉学，皆亡新王莽之遗；今文经传，悉是伪造。其说本刘逢禄、宋翔凤诸家，然尤恣肆。又以太史（公）多据古文，亦谓刘歆之所属入。时人以其言奇譎，多称道之。祖诒尝过杭州，以书示俞先生，先生笑谓余曰：“尔自言私淑刘子骏，是子专与刘氏为敌，正如冰炭矣。”（《太炎先生自定年谱》）

章太炎抨击《新学伪经考》为“恣肆”，实际是出于他崇尚古文经学的宗旨。如他认为：“余治经专尚古文”；“余以为经即古文，孔子即史家

宗主”(《自述学术次第》)。把孔子当作古代文化保存者,这是有别于今文经学家视孔子为哲学家、思想家、教育家而言的。因此,章太炎认为古文经学“博其别记,稽其法度,核其名实,论其社会以观世,而六艺复返于史”;“不以经术明治乱”,“不以阴阳断人事”,而是以求“是”为鹄的,而“夷六艺于古史”。这样不仅可知“上世社会污隆之迹”,且“以此贯综,则可明进化;以此裂分,则可以审因革”^①。刘师培则强调:

以为文字繁简,足窥治化之浅深。而中土之文,以形为纲,察其偏旁,而往古民群之状况,昭然毕呈。故治小学者,必与社会学相证明。^②

这样,作为近代与维新派今文经学对垒的古文经学的争执,虽然寓有深刻的政治涵义,但在另一方面,却是将经学的研究真正导向纯学术研究的道路。这可以说是近代经学的第三个重要特征。

随着辛亥革命的成功、封建帝制的覆灭,经学作为封建社会维护专制制度的“圣典”,已无法再披起“托古改制”的外衣,在经学研究中,虽还有所谓“精研故训,博考事实”的“国粹派”,“整理国故,再造文明”的“西化派”和“昌明国故,融合新知”的“学衡派”的出现,但他们更多的是对传统文化价值取向的研讨,提倡的是崇儒重道。也正因此,它预示着经学时代的终结。

第二节 近代今文经学诸家

近代的今文经学,以其古色古香的气息而与时代新潮互相激荡

① 以上诸论详参章太炎《检论》诸篇,《章太炎全集》(三)。

② 刘师培:《论中土文字有益于世》,《刘申叔遗书》第46册。

和交融，在充斥整个近代的古学复兴浪潮中，一时可谓名家辈出，举世瞩目。近代今文经学诸家，是以《春秋》“公羊学”作为研究的核心，它成为近代经学的重要组成部分。近代今文经学卓然成家者颇多，其中龚自珍、魏源、戴望、廖平、皮锡瑞、康有为这几位，属于不可不提的人物。

一、龚自珍

龚自珍(1792—1841年)，一名巩祚，字璿人，号定盦，浙江仁和(今杭州)人。十九岁应顺天乡试中式副榜第二十八名之后，便由副榜贡生充武英殿校录。二十七岁应浙江乡试，中式第四名举人。以后参加五次会试均不中。三十八岁应会试中式第九十五名，赐同进士出身。历官礼部祠祭司行走、主客司主事。

龚自珍是皖派大师段玉裁的外孙，少年时代便从外祖习许慎《说文解字》，深得段氏“以经说字，以字说经”之真传。但其学术旨趣却在于“写定经书”，志在“天地东西南北之学”。二十八岁时在京从刘逢禄学“公羊”《春秋》时，便声称要做一个“公羊学”家。如其诗中曰：“昨日相逢刘礼部，高言大句快无加；从君烧尽虫鱼学，甘作东京卖饼家。”(《龚自珍全集》第441页)不过，龚自珍并非真要做一个与古文经学立异、恢复今文经学传统的“公羊学”家，而是要做一个托《公羊传》“微言大义”以提倡社会改良的“公羊学”家。他说：

能以学术开帝者，下究乎群士，俾知今古之故，其泽五世十世；学足以开天下，自韜污受不学之名，为有所权缓亟轻重，发求其实之阴济于天下，其泽将不惟十世；以学术自任，开天下知古今之故，百年一人而已。(《龚自珍全集》第141页)

他想走的是为济世以学术开帝王的道路。由于他强调“通经”以“济世”为目的，所以与过去的今文经学家不同，即不仅从经书中寻找

“微言”，议政言事，而且用自己的切身体验来解释经书，还把外面新的因素融入自己的见解。如他认为：

公羊氏失辞者二，失事实亦二；何休大失辞者一。庆父弑二君，罪百于牙，鸩牙也是，则逸庆父也非；逸庆父也是，则鸩牙也非。二者安所据？赵盾匿穿，何以书弑？二者安所别？周公诛管、蔡，季友得匿庆父，二者安所正？一以为道，一以为律，皆异吾所闻。（《龚自珍全集》第59页）

他汲取的是《公羊传》“微言”的精神，这与庄存与、刘逢禄以《春秋》为“五经之管钥”，胶着于“师法”、“家法”是大有异趣的。

也正因此，龚自珍首先为“六经”正名，认为应该“以经还经，以记还记，以传还传，以群书还群书，以子还子”（《龚自珍全集》第40页），这就直接否认了以“十三经”为代表的儒家经典。他将《尔雅》、《孝经》、《论语》、《孟子》排斥在“经”之外，这不但否定了《论语》、《孟子》的经典意义，而且也是违背今文经学家的立场的。所以他进一步要否定孔子创“经”这一儒家正统观念。宣称：“仲尼未生，先有六经，仲尼既生，自明不作；仲尼曷尝率弟子使笔其言以自制一经哉！”（《龚自珍全集》第38页）。“公羊学”家倡“微言大义”之说皆托古于孔子，这是今文经学的一般特征，然而龚自珍否认孔子作经，为六经“正名”，实际上是要确立自己的“六艺九种”之配。在《六经正名答问五》中，他提出：

我其纵言之：《周书》去其浅诞，剔其诋衍，写定十有八篇；《穆天子传》六篇；百篇《书序》；三代宗彝之铭，可读者十有九篇；《秦阴》一篇（原注：此篇本在《周书》七十一篇之中，其目存，其文佚，予定为秦昭襄王时书，即今世所传《阴符经》也），《桑钦水经》一篇，以配二十九篇之《尚书》。《左氏春秋》（原注：宜剔去刘歆所窜益）、《春秋公羊传》、《郑语》一篇，及《太史公书》，以配《春秋》。重写定《大戴记》（原注：存十之四）、《小戴记》（原注：存

十之七),加《周髀算经》、《九章算经》、《考工记》、《弟子职》、《汉官旧仪》,以配古经。《屈原赋》二十五篇、《汉房中歌》、《郊祀歌》、《饶歌》,以配《诗》。许氏《说文》,以配《小学》。是故《书》之配六,《诗》之配四,《春秋》之配四,《礼》之配七,《小学》之配一。
(《龚自珍全集》第40页)

六艺九种,本是班固在《汉书·艺文志》所作的序六艺为九种,但龚自珍所讲“六艺九种”之配,就经学言,首先不以子书配经;其次不囿于门户之见,兼用今古文著作;再次,强调《周髀算经》、《九章算经》的实用功能,这是与他将学术视为“救裨当世”的思想有着密切的内在联系。这说明龚自珍的经学思想,既超越了今古文之争,也超越了正统儒学本身。

龚自珍的经学研究,由“六经正名”导向“六经皆史”,由“六经皆史”再导向“明道”,最终则实现其“通经致用”理想。他主张融入政治学说的“今文说”,不仅开启了近代经学研究的一代新风,也为后来主张变法维新的人所继承光大。他的主要经学著作有《六经正名》、《六经正名答问》、《五经大义终始答问》、《大(泰)誓答问》、《春秋决事比答问》等,今存于其文集中。另有《尚书序大义》、《尚书马氏家法》、《左氏春秋服杜补义》、《左氏决疣》、《群经写官答问》等,皆已亡佚。

二、魏 源

和龚自珍齐名,同为当时提倡“通经致用”的代表是魏源。魏源晚龚自珍两年生,又迟龚自珍十六年卒,经历了第一次鸦片战争和第二次鸦片战争,与龚自珍相比,他更注重学习西方文化,他的今文经学研究也更具近代特征。

魏源(1794—1857年),字默深。湖南邵阳人。道光进士。历官兴化、高邮知州。少年时“始究心阳明之学,好读史,贫无书,假之

族塾”^①。1814年，魏源到北京，师事刘逢禄，与龚自珍相识，切磋学问，议论政治，时称“龚魏”。魏源的经学著作多散佚，传世的可作为他经学思想代表的是《诗古微》、《书古微》和《公羊春秋》上下篇。作为今文经学家，魏源首先强调今文经学的口传微言大义的传统远胜《春秋》的章句之学。他指出：

《春秋》之有公羊也，岂第异于左氏而已，亦且异于穀梁。《史记》言《春秋》上记隐，下至哀，以制义法，为有所刺讥褒讳抑损之文不可以书见也，故七十子之徒口受其传指。《汉书》言仲尼没而微言绝，七十子丧而大义乖。夫使无口受之微言大义，则人人可以属词比事而得之，赵沔、崔子方何必不与游、夏同识；惟其无张三世、通三统之义贯之，故其例此通而彼碍，左支而右诎。^②

魏源认为“张三世”、“通三统”是解释《春秋》微言大义的统贯；而西汉十四博士之学中，《公羊》所以胜《穀梁》，也就是《公羊》“张三世”理论有别于《穀梁》。其实，如何理解居《公羊》“三科九旨”首位的“张三世”，早在刘逢禄与孔广森的著述中已有分歧。如孔广森将天道、王法、人情为三科，以时、月、日，讥、贬、绝、尊、亲、贤为九旨。刘逢禄则遵循何休《春秋文谥例》指出的：“三科九旨者。新周，故宋，以《春秋》当新王，此一科三旨也”；“所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞，是三科九旨也”。魏源更是继承了传统，批评孔广森“其三科九旨，不用汉儒旧传”，指出“无三科九旨则无《公羊》，无《公羊》则无《春秋》，奚微言之与有”。认为治经必治《春秋》，治《春秋》必通《公羊》。西汉时，董仲舒“上下古今，贯五德、五行于三统。可谓穷天人之绝学”。为此，魏源撰《董子春秋发微》，“所以发挥《公羊》之微言大义，

① 《邵阳魏府君事略》，《魏源集》，第847页。

② 《公羊春秋论下》，《魏源集》，第132页。

而补胡毋生条例，何劭公《解诂》所未备”，并以刘逢禄《公羊释例》为“通论大义近乎董生附诸后”^①。由此可见，魏源是远绍西汉今文经学家董仲舒，近崇刘逢禄的“公羊”学说。

魏源笃守“公羊学”传统，并不是出于门户之见，虽然他也说过“西京微言大义之学附于东京”，“今日复古之要，由典章制度以进于西汉微言大义”的话，但他提倡复兴今文经学，与龚自珍一样，表面是为了学术上复西汉今文经学之古，而实质是将经学作为治术而引向现实的“经世致用”。如他协助江苏布政使贺长龄编《皇朝经世文编》；和根据林则徐编译的《四洲志》，搜集历代史志的“岛志”等有关外国历史记载，并广泛参考初期传入中国的外国史地著作和地图，加以裁削增补而成的《海国图志》便是证明。

魏源的主要经学著作有《诗古微》、《书古微》、《董子春秋发微》、《曾子章句》、《春秋繁露注》、《易庸通义》、《孝经集传》及《子思子章句》、《小学古经》等。尚有《公羊古微》十卷，未刊。

三、戴 望

继龚自珍、魏源之后，从事今文经学研究的是戴望。

戴望(1837—1873年)，字子高，又字仲颀，号水苍。祖籍浙江德清，曾祖起始居湖州。戴望少时“好为辞章”，继好清初颜元之学，认为“颜、李之学，周公、孔子之道也”(《颜氏学记序》)。后至苏州，谒陈奂，“通知声音训诂、经师家法。复从宋先生翔凤授《公羊春秋》，遂研精覃思，专志治经”^②。戴望的《论语注》二十卷，是他今文学说的代表作。

^① 《董子春秋发微序》，《魏源集》，第134—135页。

^② 施补华：《戴君墓表》，见《谿庵堂遗集》卷首，宣统三年《风雨楼丛书》本。

作为今文经学家，戴望主要接受刘逢禄、宋翔凤的学说。他曾自述：

望初溺《左氏》，自谒吴宋（翔凤）先生；诏以先生遗书（刘逢禄《左氏春秋考证》等书），狃于习俗，未能信也。其后宋先生没，望辟难穷山中，徐徐取读之，一旦发寤，于先生及宋先生书若有神悟，迥然于吾生之晚，不获侍先生也。^①

正是在常州今文学的影响之下，戴望撰《论语注》，以今文经说对《论语》诠释，早在刘逢禄那里便有《论语述何》之作，认为“《论语》总六经之大义，阐《春秋》之微言”，不是孔安国、郑康成等“治古文者所能尽”，从而“追述何氏《解诂》之义，参以董子之说，拾遗补阙，冀以存其大凡，孔、郑诸家区盖不言”（《论语述何序》）。宋翔凤也撰有《论语说义》和《论语发微》，阐发今文经“微言大义”。戴望在他们的基础上作了进一步的论证：首先认为西汉伏胜所传今文《尚书》二十九篇，和后来由鲁共王坏孔宅所出的古文《尚书》比今文《尚书》多出十六篇，都是出自孔子“师受”，并提出淆乱孔门真传的是由于郑玄编注群经带来的恶果。这个观点亦为康有为《新学伪经考》发展为“始作伪，乱圣制者，自刘歆；布行伪经，纂孔统者，成于郑玄”的主旨。其次戴望在《论语注》中提出“殷继夏、周继殷，孔子为素王，作法五经以继周，治百世，天所命也”，“《春秋》辟制作之名，藉鲁以托王义”等观点，强调孔子是受“天命”改制的“素王”，假借鲁国历史以寄托改制的“王义”，其真传在“微言大义”。这些观点既发展了刘逢禄、宋翔凤的今文经学，也具有后来康有为《孔子改制考》雏型的意义。再次，戴望在《论语注》中，论证《公羊》“三世”说，声称孔子“制《春秋》之义以俟后圣”。在孔子曰：“知我者，其天乎”以下注曰：“谓述先王之道，以作《春秋》，起衰乱，治升平，以极太平。人事浹，王道备，精和圣制，上通

^① 《故礼部仪制司主事刘先生行状》，见《滴磨堂遗集》。

于天而麟至。故曰：‘知我者，其天乎？’”

作为一个今文经学家，戴望比龚、魏更注重今文师法。史称戴望：性居傲，门户之见持之甚力，论学有不合家法者，必反复辨难而后已，故人忌之。（《清史稿·戴望传》）

其实，戴望并不一概排斥古文经学，如他盛推皖派大师戴震为“本朝儒者第一”，对吴派“凡汉皆信”的原则也表示赞赏，甚至对古文经学博闻强记，由审音、识字、辨义以通经的治学方法，也是赞许的。如他颇赞赏其友姚谔所谓“为学必先通经，通经必先正文字、明训诂，离文字训诂而言学者，佛氏之说也”的观点^①。当然，戴望对古文经学的治学方法的认同，并不意味着他混淆古今文师法。他严立《公羊》的门户，旨在重新确立何休关于《公羊》学的解释在学术上的权威。这虽然能提高清代今文经学的独立性，然而它的负面意义则是加深了近代今文经学与古文经学的门户之见。戴望的今文经学研究，尽管有其现实内容，但他的研究却始终没有超出经典校勘注释的范围。换言之，戴望研究今文经学，企图“贯经术政事文章于一”而“通经致用”。但他短促的一生，却仍未能超越“通经”的努力。留给后世的也只有《论语注》能代表他的经学思想。

四、廖平

廖平（1852—1932年），原名登廷，字旭陔，后改名平，字季平，先后自号为四益（译）先生、五译先生、六译先生等，四川井研人。同治十三年（1874年）入县学为诸生。光绪二年（1876年）补廪生。张之洞督川学，以学识拔之，选入尊经书院。湘潭王闿运主尊经教席，为《公羊》家言，廖平师之，称高第。后成进士，以知县用，为奉养双亲，改从

^① 参见戴望至友姚谔的《赠戴子高叙》，见《景詹閣遺文》。

教谕。先后在四川江油、射洪、安岳等地任教，尤以在成都尊经书院、乐山九峰书院时间最长。辛亥革命以后，在成都多所学堂担任过教授，一生从事经学研究。

廖平早年研求宋学，受到张之洞影响，转而研究汉学，后师从王闿运，改治今文经学。廖平一生学经六变：一变平分古今，依据《五经异义》的材料，论证今、古文经学区分之根本在礼制，他在自序《经学四变》中说：

初以《王制》、《周礼》与同治中国，分周、孔同异，袭用东汉法也。继以《周礼》与《王制》不两立，归狱歆、莽，用西汉法。

平分今、古，是廖平经学思想中的重要观点。今文经学尊《王制》，古文经学宗《周礼》。两者区别在于，《周礼》特指周代的典章制度，而《王制》则以殷礼为主兼采夏、殷、周礼。正因此，古文经学推崇周公，而《王制》则为孔子手定之书。二变尊今抑古，以古文经学起于刘歆伪作，唯今文经学才是孔子真传。他指出：

当时分教尊经，与同学二、三百人，朝夕研究，析群言而定一尊，于是考究古文家渊源，则皆出许、郑以后之伪撰，所有古文家师说，则全出刘歆以后据《周礼》、《左氏》之推行。又考西汉以前，言经学者，皆主孔子，并无周公。六艺皆为新经，并非旧史，于是以尊今者作为《知圣篇》、辟古者作为《辟刘篇》。^①

三变小统、大统，以《春秋》为治中国之法，《周礼》为治全球之制；四变人学、天学，以《春秋》为人学，《诗》、《易》为天学；五变天人大小；六变以五运六气解《诗》、《易》。

廖平经学六变中，唯第一变从经学史的角度对古、今重新定案，最具学术价值。在他众多的经学著述中，也只有《今古学考》一书较为系统。廖平经学第二变的代表作以《知圣篇》和《辟刘篇》最具影响，

^① 廖平：《经学四变记·二变记》，四川存古学堂刊本。

康有为《新学伪经考》与《孔子改制考》则是在廖平的基础上推演而成。如廖平在其《知圣篇》中认为：

惠、戴挺出，独标汉帜，收残拾坠，零璧断圭，颇近骨董家。名衍汉学，实则宗法莽、歆，与西汉天涯地角，不可同日语。

这与《新学伪经考》攻击刘歆、王莽伪经所论相合。廖平又认为：

孔子受命改制，为生知，为素王，此经学微言，传授大义，帝王见诸事实，孔子徒托空言，六艺即其典章制度，与今六部则例相同。素王一义，为六经之根 株纲领。

这也正是康有为称孔子为“素王”的“托古改制”之话头。《知圣篇》、《辟刘篇》撰于1888年，康有为《新学伪经考》刊于1891年，《孔子改制考》始刊于1898年，而康、廖的首次相晤则在1889年。因此，康有为受廖平今文经说的影响，这可说是历史的真实。

当然，廖平批评刘歆，崇尚今文，旨在证明今文经传的正统地位，目的是与古文经学争“真传”。所谓“六经，孔子一人之书，学校素王，特立之政，所谓道冠百王，师表万世”，目的是“尊今抑古”。这是限于学术上的争执。而《新学伪经考》虽意在对当时占学术统治地位的“汉学”和“宋学”的批判，实际上却是为变法维新制造舆论。这也是廖平与康有为的今文经学最大的相异之处。

廖平作为今文经师，与别的今文学者不同，而是经精研《穀梁》入手，继而复研《公羊》。蒙文通《廖季平先生传》指出：

湘绮（指王闿运）言《春秋》以《公羊》，而先生治《穀梁》专谨，与湘绮稍异。其能自辟蹊径，不入于常州者之流，殆亦在是。《穀梁》解经最密，是先生用力于《穀梁》最深，著《穀梁古义疏》、《释范》、《起穀梁废疾》，依传之例，以决范（宁）、何（休）、郑（玄）氏之违失，而杜后来无穷之辨。植基坚厚，后复移之以治《公羊》、《左传》，皆迎刃而解。

这既是对廖平《穀梁》研究的评价，也是对廖平经学研究的充分肯定。

廖平经学著作达一百五十余种,大部分收录于《六译馆丛书》。其中以《今古学考》、《穀梁古义疏》尤为著名。

五、皮锡瑞

皮锡瑞(1850—1908年),字鹿门,湖南善化(今湖南长沙)人。因崇尚今文经学家伏生,故称师伏先生。幼承家学,十四岁应童子试,补善化县学生员。1873年举拔贡,后多次应乡试和礼部试皆未中,于是潜心于学术研究。1890年主湖南桂阳龙潭书院讲席。旋应江西学使湛霖之召,游南昌,后主南昌经训书院,“申明西京微言大义之学,教人以经学当守家法,词章必宗家数”,一时高才隽秀咸集其门。1898年,被聘为“南学会”学长,主讲“学派”一科。戊戌变法后,被革举人,交地方官管束,于是闭门著述。以后又历任湖南高等师范馆、中路师范、长沙府中学堂讲席等职。

皮锡瑞的今文学研究,既不遵循常州学派治“公羊”的路数,也不像廖平怪诞多变,而是善于整理旧说,径路清晰,文廷式曾论其学说:“公不讲常州及川学。公谓阳湖庄氏之学,尝蹈宋人改经陋习,川学即廖季平一派,分别古今、各自为学,甚是,然多失之附会。”^① 所著《经学历史》、《五经通论》等百余卷,遍涉群经,持论虽乏新意,但作为研究经学的入门书,仍不失为有学术价值的经学论著。

甲午战后,皮氏在民族危机深重的刺激下,“极言变法之不可缓”,对康、梁变法理论极推崇。在南学会讲学,主张“西学出于中学”,“讲西学还得先通中学”。并进一步论证:“西学出于中学,本周、秦诸子之遗,庄、列、关尹诸书所载,是其明证。《史记》、《汉书》皆云七国之乱,畴人子弟,分散海外,大约此时中国失信,而外国得之,今

^① 皮名振:《皮鹿门年谱》,第24页。

仍传入中国。”^①皮锡瑞认为商学、工学及农家种植之学，则当采用西法，购置机器，培养人材不必专以“科举帖括为孔教”，而应该“兼通时务”。这说明皮锡瑞虽主张西方科学技术，但必须建立在“先通中学”的基础上。与维新变法派主张孔子改制不同，皮锡瑞则以孔子为师。皮氏既反对那些以为“孔、孟、程、朱之道，不过如讲章八股所云”的浅陋之士。又说：“我能讲明义理，尊信孔教。彼即传教，不能惑我中国之人。”“保教在先讲明义理，使中国人皆知孔教之大，并切实有用，自然尊信我教，不至遁入彼教。”^② 这表明皮锡瑞的以孔子为师，实际上是建立在他的“先通中学”的理论基础上的，这就与维新派将孔子神化为托古改制的“素王”判然有别了。

总之，皮锡瑞虽主今文，但家法谨严，如他的《尚书大传疏证》专采西汉今文经说。尽管他“极言变法”，然与维新派的借用今文论政，尚有距离。因此，皮锡瑞本质上仍属今文经学的“经师”。

皮锡瑞一生著作颇富，主要有：《经学通论》、《经学历史》、《尚书大传疏证》、《今文尚书考证》、《尚书中侯疏证》、《古文尚书冤词平议》、《孝经郑注疏》、《郑注疏证》、《圣证论补评》、《六艺论疏证》、《王制笺》、《汉碑引经考》、《驳五经异义疏证》、《古文尚书疏证辨正》、《尚书古文考实》、《九经浅说》、《师伏堂春秋讲义》等，以上所著各书，大多收入《师伏堂丛书》或《皮氏八种》丛书中。

六、康有为

康有为(1858—1927年)一名祖诒，字广厦，号长素。又号西樵山

^① 《皮鹿门学长南学会第二次讲义》，转引自汤志钧：《近代经学与政治》，中华书局1989年版，第195页。

^② 《皮鹿门学长南学会第七次讲义》，转引自汤志钧：《近代经学与政治》，第196页。

人、更生。广东南海人，人称南海先生。光绪进士，授工部主事。曾七次上书，要求变法。前后组织强学会、圣学会、保国会，鼓吹改良。主持戊戌变法。失败后，又组织保皇会。早年师从理学名儒朱次琦，并自习史学和佛学，尤潜心于陆王心学。同时，又接触了一些西方著作，相继在香港、上海目睹资本主义式的社会秩序，萌生向西方学习、改革政治的思想。辛亥以后，主要是著书立说，组织孔教会，发起“定孔教为国教”活动，并于1913年创办《不忍》杂志，发表反共和、建孔教的言论。参与张勋复辟。1927年病死于青岛。康有为经学著作极多，代表作有《新学伪经考》、《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》、《春秋微言大义考》、《春秋董氏学》等。

作为今文经学者，康有为于1891年发表的《新学伪经考》首先震动了当时的整个学术界，其人也因此知名于世。在《新学伪经考》中康有为指出，清朝学者所极力尊信的儒家经籍，并不是孔子的本经，而是由西汉刘歆编造出来的“伪经”；而清儒所服膺的“汉学”，也不是孔子的“真传”，而是刘歆为了替王莽篡汉寻找合法根据，而变乱孔子之道的“新学”。他说：“王莽以伪行篡汉国，刘歆以伪经篡孔学，二者同伪，二者同篡。”对古文经的怀疑，从刘逢禄、龚自珍、魏源到廖平，也都曾在复活西汉《公羊》学的旗号下提出过，如刘逢禄《左氏春秋考证》对《左传》的抨击，魏源《诗古微》、《书古微》对《毛传》、《古文尚书》的批评。但这些著述仅集中于某一个方面的论证，缺乏系统性。康有为的《新学伪经考》则从根本上否认古文经学。也正因此，康有为认为：“凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。”康有为的《新学伪经考》虽然表面反映经学领域今古文的学术之争，但实质上他是借学术来议政。如他在长兴讲学、撰述《新学伪经考》时，提出为学目的：“学也者，由人为之，勉强至逆者也。……顺而率性者愚，逆而强学者智。故学者惟人能之，所以戴天履地而独贵于万物也。”康有为认为

“顺而率性者愚，逆而强学者智”，要顺应时流就不能不做“智者”，“智者”必须“逆乎常违”，就应该反对“恪守祖训”。而所谓“恪守祖训”，既指顽固派“奉伪经为圣法”的愚昧可笑，也包含了康有为对封建官方正统思想之权威的大胆蔑视。

1898年初，康有为又出版了《新学伪经考》的姊妹篇《孔子改制考》，明确点出了“改制”的主题。康有为在书中认为，中国的古史：

六经以前，无复书记，夏殷无证，周籍已去，共和以前，不可年积。秦汉以后，乃得详记。^①

因此，中国上古的历史是“茫昧无稽”，“若有若亡”，无从查考。康有为还声称，六经中所记载的尧、舜、文王等人的事迹，未必实有其事，它是出于孔子的编造，孔子极力渲染的“三代文教之盛，实由孔子推托之故”。孔子之所以“托之以明其改作之义”，实为了“托古改制”，表述自己的政治理想。也正因此，六经实际上是孔子为了“改制”而假托古人的事迹言论来表述自己理想的作品，其中充满了“改制”的“微言”。这意味着康有为把作为封建主义最大偶像的孔子说成受命于天、为万世制法的中国耶稣和立志改革的“教主”了。

康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》的先后发表，在当时的思想界引起了巨大的震动。梁启超曾把《新学伪经考》，比作思想界的“飓风”，而将《孔子改制考》比作思想界的“火山大喷火”。然而康有为为了同封建顽固派争夺孔子这具偶像，因袭陆王心学“六经皆我注脚”的手法，先立论，后求证据，往往失之穿凿，他抨击刘歆，而自己却也模仿刘歆；他宣传孔子托古改制，正说明自己希望托古改制。

康有为作为维新变法理论的宣传者，他的思想依据，便是古老的“公羊三世”说，他认为，人类社会的历史是不断发展的，由野蛮到文明，循序进化。他对《春秋》公羊家的“三统”、“三世”说作了新的诠释：

^① 《孔子改制考》卷一，中华书局1958年版，第1页。

拨乱、小康、大同三世之运，依仁、义、礼、智、信“五德之运”。五德中仁运为大同之道，礼运为小康之道，拨乱世以礼为治，故礼运包括小康之道和拨乱世之道。夏商周三代是行礼运小康之道的升平世，春秋亦行礼运的小康之道。汉唐以至元明二千年来的中国社会，同为行小康之道的升平世。在所当世，只有运用孔子的大同之道，实行变革，中国社会才能早日由礼运小康之道的升平世，进化到行仁运大同之道的太平世。人类历史必然按照拨乱、升平、太平三个阶段的顺序而进化。康有为将“公羊三世”说与《礼运》“大同”、“小康”学说相糅合，在戊戌变法以前，完成了他的新“三世”体系：即以《公羊》的“升平世”改换成《礼运》的“小康”，《公羊》的“太平世”改换成《礼运》的“大同”，这表明康有为试图论证资本主义取代封建主义的历史必然性，严重动摇了二千年来“天不变道亦不变”的不变论，这无疑为维新变革提供了理论依据。十九世纪末的中国，正处在急剧动荡变化的时代，康有为利用经学研究，宣传他的进化历史观，可说是那个时代精神的精华，反映了新兴的中国资产阶级要求古老中国进行变革的强烈愿望。

第三节 近代汉宋兼容诸家

近代经学，虽然是以《公羊》学研究为主的今文经学作为其主流。但从学术发展的自身原因来看，则是由乾嘉以来以训诂考订而臻于极至的“汉学”，在达到自己空前的高峰之时，也将其繁复、琐碎、支离的弊病暴露无遗。嘉庆间，众多的学者在辨析汉宋学术异同的同时，重新提倡义理之学。道光、咸丰时，学者们有感于“人畜悲痛、鬼神思变置”的现实，为了维护封建统治，他们重视的仍是儒家的经籍和孔子的“旧方”；在学术研究上，调和汉宋学术，提倡汉宋兼采。也正因为如此，在近代经学史上出现了引人注目的汉宋兼采诸家。其中，曾国

藩、邵懿辰、陈澧和朱一新属于比较重要的人物。

一、曾国藩

曾国藩(1811—1872年),字伯涵,号涤生,湖南湘乡人。他既是封建社会末期最后一尊精神偶像,也是近代思想文化的一个代表。

曾国藩出身于一个世代“以农为业”的普通地主家庭。道光进士,曾任礼部侍郎,后又相继改任兵、工、刑、吏诸部侍郎。1852年太平军由广西攻入湖南,曾国藩适因母丧回籍,遂受清廷命令,办理团练,与太平军对抗,成为清王朝镇压太平天国起义的主要统帅。

曾国藩早年与著名理学家唐鉴、倭仁等一起“致力程朱之学”,自称“以朱子之书为日课”,是近代“一宗宋儒”的理学大师。道光末年,他又“始好高邮王氏父子(王念孙、王引之)之说”,盛赞王氏父子的汉学研究,甚至在给他儿子曾纪泽的信中也明确表示:“望尔为怀祖先生,为伯申氏”,可见曾国藩对汉学的推崇。扫除门户之见,会通汉、宋学术,这就决定了曾国藩学术研究的“汉宋兼容”取向。他在总结清代学术时指出:

乾嘉以来,士大夫为训诂之学者,薄宋儒为空疏;为性理之学者,又薄汉儒为支离。鄙意由博乃能返约,格物乃能正心,必从事于礼经,考核于三千三百之详,博稽于一名一物之细,然后本末兼赅,源流毕贯,虽极之军旅、战争、食货凌杂,皆礼家所应讨论之事,故尝谓江氏《礼书纲目》、秦氏《五礼通考》,可以通汉宋二家之结,而息顿、渐诸说之争。^①

经学中汉、宋两派的分歧,由来已久。解经一尊程朱,这是元明以来的惯例。然而,明末郝敬东首先怀疑朱注,进而返求之于汉儒经学。康

^① 《曾文正公全集·书札》卷一三《复夏稻甫》。

熙间，一生尊朱的理学名臣陆陇其在《经学》一文中认为“汉儒多详于器数”，但“阔略于义理”。宋儒则“即器数而得义理，由汉儒而上溯洙泗”。这可理解为最早的会通汉、宋学术的倾向。

嘉庆时，阮元重申治经必须兼顾汉、宋。如他认为：“两汉名教，得儒经之功；宋明讲学，得师道之益，皆于周孔之道，得其分合，未可偏讥而互诮也。”并进一步主张二者兼容，“崇宋学之性道，而以汉儒经义实之。”他又告诫当时的学者“不立门户，不相党伐，束身践行，暗然自修”^①。曾国藩之主张“汉宋兼容”，正是阮元这种学术思想的进一步发展。

不过，曾国藩与阮元不同，他之所以会通汉宋学术，是因为他看到现行社会伦理准则与儒家伦理道德规范之间的冲突。所以他指出：

古之知道者，未有不明于文字者也。能文而不能知道者或有矣，乌有知道而不明文者乎？……今日欲明先王之道，不得不以精研文字为要务。有汉学、宋学之分，断断相角，非一朝矣。仆窃不自揆，谬欲兼取二者之长，于汉宋二家构讼之端，皆不能左袒以附一哄，于诸儒崇道贬文之说，尤不敢雷同而苟随。^②

这意味着曾国藩强调“汉宋兼容”，是为了有利于重申先王之道。那么何谓“二者之长”呢？曾国藩认为：

近世乾嘉之间，诸儒务为浩博，惠定宇、戴东原之流钩研古训，本河间献王实事求是之旨，薄宋贤为空疏。夫所谓事者非物乎？是者非理乎？实事求是，非即朱子所谓即物穷理乎？^③

将朱熹的“即物穷理”，混同于汉学家尊崇的“实事求是”的学风，当然失之偏颇，但曾国藩之所以将两者联系起来，乃与他会通汉宋，致力于成为“明理有用之人”的目的有关。曾国藩自踏入仕途，即注意“详

^① 阮元：《经室文集》卷二《国史儒林传序》。

^{②③} 《曾文正公全集·书札》卷一《致刘孟容》。

览前史,求经世之学”。他在给同乡贺长龄的信中透露对“仕途积习益尚虚文”现状的忧虑。他十分钦佩贺长龄、魏源等人编纂的《皇朝经世文编》,也推崇司马光的《资治通鉴》,希望从中撷取一二“济世”良方。他曾说:

窃以先哲经世之书,莫善于司马文正公《资治通鉴》。其论古皆折衷至当,开拓心胸。如因三家分晋而论名分,因曹魏移祚而论风俗;因蜀汉而论正闰,因樊英而论名实。皆能穷物之理,执圣之权。又好叙兵事所以得失之由,脉络分明,又好评名公巨卿所以兴家败家之故,使士大夫怵然知戒,实六经之外不刊之典也。^①

1859年,曾国藩先后图画他所认为值得可师法的士圣先儒者凡三十三人,并指出:“此三十三子者,师其一人,读其一书,终身用之,有不能尽。”由此可见,曾国藩兼容汉宋,虽然未能超越儒家尊孔崇经的传统,但他将学术研究与现实相结合,并舍弃学术上的门户之争,甚至有所兼容,这不仅是他会通汉宋学术思想的具体化,而且也是对乾嘉以来嗜谈门户学风的反拨,呈现出近代经学的一般特征。

二、邵懿辰

邵懿辰(1810—1861年),字位西,浙江仁和(今杭州)人。道光举人,考取内阁中书。后充军机处章京,升起居注主事。道光二十八年由军机处奏保,以员外郎升用,分刑部,寻补官。咸丰三年,命发往东河,交河道总督福济差委,以“坐济宁防河无效罢归”。九年,以在籍办理团练操防出力,经巡抚胡兴仁保奏,开复原官。十一年,太平军攻杭州,邵懿辰与巡抚王有龄固守城中,城陷死,年五十二。主要著作有

^① 《曾文正公全集·书札》卷六《与罗少春书》。

《礼经通论》、《位西遗稿》等。

邵懿辰学术研究以程朱为“正学”，所撰《仪宋堂记》说：

六经之传远矣。汉诸儒掇拾于逃藏煨烬之余，矻矻而守之，为之训诂以通其意，历千余年而宋诸儒出，因是得以推见圣人之底蕴。是汉之训诂，宋人非不见也，而所为推见圣人之底蕴者，汉儒不得而见，乃宋儒之所独得也。宋儒幸而生汉儒之后，得兼有其美，若夫汉儒之不逮宋，则固如治璞者方攻切其外，未暇睹精光之所在，而亦其不幸也。故使贾、马、郑、王而生周、程、张、朱之后，其能为周、程、张、朱不可知，其服膺乎周、程、张、朱而不至背驰焉……夫仪宋者，岂惟议其言语状貌而已耶，必将深求其心。宋儒之心，圣人之心也；圣人之心，藏于经。^①

这里，邵懿辰尊宋抑汉的学术倾向颇明显，他将经学研究视为探求“圣人之心”，这正是宋学的主题。不过《清史列传》又称他“每谓汉、宋诸儒学问，不可偏废。尤谙练国朝掌故，洞悉源流”，他自己也曾表示，“夫汉学长于考订，宋学长于义理，固不可畴为轻重”。如其《尚书通义》、《孝经通义》，颇采汉学家注重考证的方法。值得指出的是：邵懿辰不废汉学，并不表明他信从古文经学，如他认为：

方乾隆中，士大夫翫为考证训诂之学，内不本身心，外不可推行，于时虚声慕古，古籍愈出而经愈裂，文华日盛而质行衰。^②又认为乾嘉古文经学：

以复古为高，矜名而失实，务劳精疲神，钩考众家笺疏之说。下至宫车制度，六书假借、碑碣盂鼎之铭识，而广为之证^③。也正因此，邵懿辰信奉的所谓汉学，实际上是西汉的今文经学。

① 《邵位西遗文·仪宋堂记》，同治四年三益斋刊本。

② 《邵位西遗文·孝子王立斋先生传》。

③ 《邵位西遗文·仪宋堂记》。

众所周知,自从庄存与、刘逢禄等复兴西汉的今文经学传统以来,经龚自珍、魏源引援今文以言“更法”、“变易”,经学研究便由今文经典取代了古文经典,如魏源对马融、郑玄《尚书》研究的批评,重视齐、鲁、韩三家《诗》之“大谊”,使《尚书》学与《诗经》学“复”于西汉。邵懿辰在社会动荡、儒家礼教遭受巨大冲击之时,编撰《礼经通论》,沿续了龚、魏以来的今文经研究。《礼》经在西汉,仅有今文经学的《仪礼》十七篇。邵懿辰相继以戴德本、戴圣本和由刘向校辑的《别录》本的篇目次序进行了考证,确认《仪礼》十七篇为完经,并指出古文经学派奉为经典的《周礼》则是“后王所附益”,“后人所窜乱”。因此,邵懿辰将宋明以来经学家不重《仪礼》的责任归咎于刘歆。他说:

宋、明以来,直废此经,不以设科取士,则皆刘歆之奸,且妄有以淆耳目而塞其聪明也。……故三十九篇,即《王居明堂礼》一篇断知其伪,余或有河间献王之得自淹中者,真伪殆莫可定,就令非伪,亦孔子定十七篇时删弃之余。……故知三十九篇逸礼之亡不足惜,而后知十七篇非徒士礼,实圣人手定之经,益可贵而不可忽矣。^①

基于这种认识,邵懿辰在《礼经通论》中,否认了古文家认为“乐”本有经,因秦焚书而亡佚的解释。他反复强调说,“六艺实止五经”,“乐本无经,寓乎《诗》与《礼》之中”的观点。他在论证该观点时指出:

六经之道同归,而礼乐之用为急。《易》、《春秋》,意之也;《诗》、《书》,口之也;《礼》、《乐》,身之也。《乐》本无经。寓乎《诗》与《礼》之中,其体在《诗》,其用在《礼》,名六艺实止五经。

又在《论乐本无经》一文中认为:

先儒惜乐经之亡,不知四术有乐,六经无乐,乐亡直经亡也。周、秦间六经、六艺之云,特自四术加以《易》、《春秋》而名之耳。

^① 《礼经通论·论逸礼三十九篇不足信》,宣统辛亥上海国学扶轮社本。

将“五经”统称“六经”，这是先儒的惯例，因为古代乐正崇尚四术（诗、书、礼、乐）的教育内容，并加以《易》、《春秋》，遂有六经的名目，其实乐本来就无成书，所谓“乐亡”并不意味“经亡”。邵懿辰《礼经通考》的上述二点，说明他主张的汉宋兼容，实质上是今文经学与宋学兼容。至于他晚年专重今文研究《礼》经，排斥古文，这同样也说明，邵懿辰虽学崇程朱为正学，但他的经学研究更接近今文经学，他基本上可视为近代的今文经师。

三、陈澧与朱一新

陈澧（1810—1882年），字兰甫，号东塾，广东番禺人。九岁能诗文，十七岁补博士弟子，入粤秀书院肄业。道光举人。曾任河源县训导，并任广州“学海堂”学长达数十年之久，晚年主讲“菊坡精舍”，从学者甚众。著作有《东塾读书记》、《汉儒通义》、《经训比义》等。

朱一新（1846—1894年），字鼎甫，浙江义乌人。同治举人，官内阁中书；光绪二年进士，改翰林院庶吉士，散馆授编修。曾出任湖北乡试副考官、陕西监察御史等。张之洞督两广时，延聘其为端溪书院山长，复聘其主讲广雅书院。著作有《无邪堂答问》、《汉书管见》等。

“汉宋兼容”，是陈澧与朱一新经学研究的共同特征。陈澧从不讳言自己对“汉学”、“宋学”的同等尊崇，认为自己的学问除经学之外“唯详于朱子之学，大旨在不分汉宋门户”^①。朱一新少好濂洛关闽之书，主张“汉宋学术，务持其平”。陈澧在总结清代学术时指出：

合数百年来学术之弊而细思之，若讲宋学而不讲汉学，则有如前明之空陋矣。若讲汉学而不讲宋学，则有如乾嘉以来之肤浅矣。况汉宋各有独到处，欲偏废之，而势有不能者。故余说郑学

^① 《东塾集·复刘叔俯书》，《四部备要》本。

则发明汉学之善，说宋学则发明宋学之善，道并行而不相悖也。^①

朱一新也表示：

汉学家以汉儒专言训诂，此浅陋之说，不足信也。以宋儒为不讲训诂，此矫诬之说，尤不足信也。汉宋诸儒，无不学贯天人，门径不同，及其成功则一。（《佩弦斋杂存》卷下）

陈澧和朱一新的上述意见，可归纳为三点：一是汉宋学术各有弊端，二是汉宋学术不能偏废，三是汉宋学术都体现圣贤之道。这种“汉宋兼容”的学术态度，虽然在乾嘉之际早有学者提出，但他们大都局限于汉宋学术异同的辨析。陈澧与朱一新则不同，他们之所以主张“汉宋兼容”，实是提倡一种新的学风。陈澧认为乾嘉汉学家一味主张读经必须先识文字音读，以求训诂，以至皓首穷经而不解世事。要改变这种学风，就应该提倡读经而求其义理，以义理来弥补汉学的不足。所谓：

今人考古者少，已大不如国初以来之渊博，断不可顺其风气而空之也，但当取义理以补之耳。^②

“考古”属于汉学，而以“义理”补之，则是宋学了。对此，朱一新也认为“东塾（陈澧）读书谓读书穷理，即实事求是，其说甚确”（《无邪堂答问》卷五）。他批评当时学者光读书而不穷理，虽实事却不求是，以至本末脱节，并进一步表彰宋学能阐发义理，“义理者，躬行实践，明辨慎思”，“义理者，从考证中更进一层”（《无邪堂答问》卷三）。这就表明，朱一新与陈澧一样，虽然他主张“汉宋兼容”，但却将探求“义理”列为其治经的唯一标准。也正因如此，陈澧和朱一新，尽管表面上仍尊重讲求“实事求是”的汉学而强调“汉学兼容”，然实际立场却已站

① 《陈兰甫先生遗稿》，见《岭南学报》二卷三期。

② 转引自钱穆：《中国近三百年学术史》，中华书局1986年版，第612页。

到汉学的对立面——宋学去了，另一方面，从学术发展的内在逻辑看，陈澧和朱一新之所以不满意于讲究一字一句、一名一物的汉学，正是希望经学家由致力于某一局部的研究扩展到对经学本身的整体研究，从而进行归纳，提倡理论。所以陈澧说：

经学者贵乎自始至末，读之思之，整理之，贯穿之，发明之。

（《东塾集·复王峻之书》）

朱一新也认为：“不通群经，不足以论一经。”并指出：“经义隐奥，故疏注释之，专读正文，须经义已通者方可，不然安能领会也？”（《无邪堂答问》卷四）这说明陈澧和朱一新的经学研究是兼顾经学和理学、宋学和汉学的。

陈澧和朱一新对当时风靡学坛的公羊今文学形式的经学研究十分反感，朱一新指出：

公羊家多非常可怪之论，两汉大师，自有所受，要非心知其意，鲜不为悖理伤教，故为此学者，稍不谨慎，流弊滋多。近儒惟陈卓人深明家法，亦不过穿凿，若刘申受、宋于庭、龚定庵、戴子高之徒，蔓衍支离，不可究诘。凡群经与公羊相类者，无不旁通而曲畅之。即绝不相类者，亦无不锻炼而傅合之，舍康庄大道而盘旋于蚁封之上，凭臆妄造五圣人，二千年来经学之厄，盖未有甚此者也。（《无邪堂答问》卷三）

朱一新列举了晚清今经文学思潮中除康有为、魏源以外的全部代表人物，而这些人物也都是“公羊学”的信奉者。晚清的“公羊学”，主张经学研究重在寻求“微言大义”的传统，是对乾嘉考据家“以字解经”学风的反拨。然朱一新则认为“道咸以来说经专重微言，而大义置之不讲，其所谓微言者，又多强六经以就我，流弊无穷”。他批评龚自珍“专以张三世穿凿群经”，批评魏源“经学实足误人”。这种批评很似古文家言，这无疑是由他“汉宋兼容”的学术倾向所决定的。

与朱一新相比，陈澧对“公羊学”的批评较为温和。他对《公羊》学

的意见,大致见于他的《东塾读书记》中。如他既肯定《公羊》胜于《左传》,却又时时回护《左传》;既称孔广森为“公羊之功臣”,又认为刘逢禄优于孔广森。其实,不囿于师法是孔广森研究《公羊》学的特色,而刘逢禄则以门户之见著称。他们虽然同属清代“公羊学派”,但内部的对立相当明显。当然,这种对立归根结底还是今古文学之间的争执。陈澧不排除古今而主张“三传”并存,“使古之三传可去,何不并去其自著之书乎?”这种对经典的态度说明他没有朱一新那样偏激,然而在他的一些辨证中还是能发现其对“公羊”不具好感,如他对何注的穿凿文义、刘逢禄的武断等都有直接的批评,甚至认为他们对《公羊》学研究违背了经学传统,所谓“偏徇师说,遂至伤教害义而不顾,此经学中所罕见者”(《东塾读书记》卷一〇)。

总之,陈澧与朱一新主张“汉宋兼容”,批评清代《公羊》学,致力于探求六经大义,企图恢复儒家治经传统,体现了近代传统经学在其走向穷途末路情况下,内部的自我调节和自我拯救。

陈澧与朱一新的经学研究,又每每与他们的经世宏愿联系在一起。陈澧在论及当时经学研究状况时指出:

近来朋友说经者,只乾隆、嘉庆数十年间学派。若与论康熙、雍正以前学问,便不晓得,何况唐宋耶?云汉学者,妄语耳。(《东塾集·答杨黼香书》)

所谓康、雍前的学问,实是指黄宗羲、顾炎武、颜元等为代表的、认为研究学问的最终目的是用世、应世、极世和济世的学问。如顾炎武曾指出“文不关于经术政事者,不足为也”,要求学者注意研究“国家治乱之源,生民根本之计”。陈澧对乾嘉以来考据家的不满,正是出自他企图重振清初经世学风的意愿,他认为:“夫治经,将通其大义得其时用”。他告诫学生,经学研究必须是“有用于世,有功于古人,有裨于后人,此之谓经学也。”(《东塾集·复王峻之书》)朱一新比陈澧具有更加强烈的经世思想。他指出:“古之儒者,通经所以致用”、“古之真儒,

无不可为世用”。他批评汉学家将学术研究与社会实践视为毫无联系的两件事，指出：

经济之学皆在四部中，而读四部之书，又皆须权以义理，经济归史学，特举其多且重者记之，实则古来经济有外于六经者乎？经济不本于义理，或粗疏而不可行。义理不征诸经济，亦空谈而无所用。（《无邪堂答问》卷四）

朱一新强调要以“经济”体现“六经”的“义理”，以“六经”的“义理”为经济之本。也正因此，朱一新提出“兵、刑、河、漕大端，因革损益具有成书，愈近则愈实用，兵法为学问中至精之事，亦儒生分内之事”，正是在这种学术思想指导下，他于1884年中法之战双方议和之际，上疏八项建议，1886年6月，朱一新又对当时海防建设复陈海军事宜疏。这就不难理解朱一新“经济”的内容，是为解决当时所面临困境的漕、河、盐、兵诸大政，同时也表明他与陈澧一样提倡经世致用。

陈澧和朱一新主张“汉宋兼容”，并非是简单的汉学或宋学的单线继承和复原，而是企图用朱学来改造汉学。他们批评今文经学，表面是学术之争，而其背后却蕴含着重申儒经权威的目的。因此，从经学史的角度来看，他们是致力于恢复经学传统的经师，然而他们生活的十九世纪中叶，正是中国封建社会开始向半殖民地半封建社会过渡，腐朽的清王朝面临着内忧外患的双重夹击，时代要求那些只会从事词章训诂的文人转向现实社会，陈澧和朱一新提倡“通经致用”，不仅继承了清初的“经世”精神，而其意义也远远超出了他们作为经师的本身，它从一个侧面展现了晚清经世学风的历史走向。

第四节 近代古文经学诸家

由乾嘉考据学基础上发展起来的“纯汉学”古文经学研究，进入

近代之后,迅速衰弱,代之而起的今文经学和融通汉宋学术的“汉宋兼采”之学,成为近代经学的主旋律。然而治经从声韵训诂入手并注重经师家法的汉学传统却未中断。德清俞樾,余杭章太炎,瑞安孙诒让,仪征刘师培等承乾嘉汉学之余绪,致力于古文经学的研究,并予以发扬光大,他们是这一时期的古文经学的主要代表。

一、俞 樾

俞樾(1821—1907年),字荫甫,号曲园,浙江德清人,居仁和(今浙江杭州)。道光三十年进士,官翰林院编修,提督河南学政。后罢官归居苏州,杜门潜心著述。自同治七年主持杭州“诂经精舍”,凡三十余年,弟子成群,为一时朴学大师。其治学宗师王念孙父子,以古文经学见长,力倡通经致用,对群经、诸子、语言、训诂及诗词、小说等,皆有著述。主要著作有《群经平议》、《诸子平议》、《古书疑义举例》和《春在堂全书》等书凡五百余卷。

俞樾的经学研究,继承了乾嘉学者王念孙、王引之父子专治文字学的传统。他在《群经平议·自序》中说:

本朝经学之盛,自汉以来未之有也。余幸生诸老先生之后,与闻绪论,粗识门户。尝试以为治经之道,大要有三,正句读,审字义,通古文假借,得此三者以治经,则思过半矣。三者之中,通假借为尤要。诸老先生惟高邮王氏父子发明故训,是正文字,至为精审。

于是仿《经义述闻》作《群经平议》三十五卷。此书在晚清颇具影响,而俞樾对此也十分自负,每每将其比附王氏《经义述闻》,所谓“余之此书窃附王氏《经义述闻》之后,虽学术浅薄,愧亦有一二言之幸中者乎”。《经义述闻》作为王引之经学研究的主要代表作,最大的价值集中在对经文的校勘和训诂两个方面,对经籍中存有的许多难读或前

人误解的文句，均作了精当的判断和纠正。梁启超誉为“理解直凑单微，下判断极矜真，所以能为一代所宗”。俞樾的《群经平议》虽采用了《经义述闻》的方法，也有众多新的发现，但成就稍逊于《经义述闻》。不过在晚清，沿用乾嘉考证方法研究经学，并取得成就的，俞樾的《群经平议》仍称得上是具有相当学术价值的经学著作。

俞樾的学术研究，虽崇汉学，但也重视诸子学的研究，表现出当时诸子学复兴的一般趋向。值得称道的是他的《古书疑义举例》一书。其中对九经、诸子中由于文法或用词与后世不同而产生疑义的，或因错简误字而读不通的，计八十八条为例，一一加以说明，如该书的第一卷第一条：“上下文异字同义例”，谓：

古书有上下文异字而同义者。《孟子·公孙丑》篇：“有仕於此而子悦之，不告於王而私与之吾子之禄爵；夫士也，亦无王命而私受之于子。”按：“‘有仕于此’之‘仕’即‘夫士也’，士，正字；‘仕’，假字，是上下文用字不同而实同义也。”

因此读者据此字可以触类旁通，帮助解决阅读古籍的同样性质的疑难。正如俞樾在该书《序》中声称：“此古书疑义所以日滋也欤。窃不自揆，刺取九经诸子，为《古书疑义举例》七卷，使童蒙之子，习知其例，有所据依，或亦读书之一助。”俞樾《古书疑义举例》一出，曾在当时被誉为“发古今未有之奇”，一时续貂之作纷纷，如刘师培的《古书疑义举例补》、杨树达的《古书疑义举例续补》、马叙伦的《古书疑义举例校勾录》、姚维锐的《古书疑义举例增补》等，被统称“古书疑义举例五种”。

除《古书疑义举例》之外，俞樾还著有《俞楼杂纂》。他用研究经学的方法研究诸子，作了《诸子平议》三十五卷。据《诸子平议·自序》：

圣人之道，具在于经，而周秦两汉诸子之书，亦各有所得，虽以申、韩之刻薄，庄、列之怪诞，要各术其心之所独得者，而著之书，非如后人剽窃陈言、一倡百和者也。且其书往往可以考证经

义,不必称引其文而古言古文居然可见。

并认为诸子之书文词奥衍且多古文假借字,历代注释纷纷,但都不能尽义,而且又被儒家视为外道。所以俞樾在“治经之暇,旁及诸子,不揣鄙陋,用《群经平议》之例为《诸子平议》”。全书列有《管子》、《晏子春秋》、《老子》、《墨子》、《荀子》、《列子》、《庄子》、《商子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《董子春秋繁露》、《贾子》、《淮南内经》、《扬子太玄经》、《扬子法言》等各家平议。又俞樾《诸子平议补录》有《鬻子》、《文子》、《鹖冠子》、《盐铁论》、《论衡》、《潜夫论》、《中论》、《文中子》、《鬼谷子》、《新语》、《说苑》等诸书的“平议补录”。《群经平议》和《诸子平议》虽为晚清古文经学的代表作,但俞樾又曾拜识宋翔凤,得闻武进庄存与今文经说的精华,又倾心于《公羊》之学。这也反映了近代今古文研究并非绝然对立。俞樾的《曲园杂纂》等,其析疑振滞,亦多仿前书而作,而他的经学成就也仅此而已。俞樾晚年勤于著述,足迹不逾江浙,而声名扬溢海内外,在任教诂经精舍时培养了众多的经学人材,章太炎就是其中的佼佼者。

二、章炳麟

章炳麟(1869—1936年),字枚叔,因仰慕清初学者顾炎武的人格,更名绛,号太炎,浙江余杭人。早年曾从学俞樾、黄以周、谭献学。加入康有为发起的强学会,参加维新运动。后又发起成立光复会,参加孙中山领导的同盟会。晚年以讲学为主,提倡读经。在语言学 research 上成就卓著,成为近代最后一位古文经学大师。

章太炎的经学研究,严格说,是在1890年他入诂经精舍,从晚清著名学者俞樾学习经史考证之学开始的。这一时期他主要精力用于语言文字和历史的研究。相继写出《膏兰室札记》、《春秋左传读》等考证著作。治经初期,章太炎并没有严格区别今古文,其《膏兰室札记》

与《春秋左传读》中常有今文家言，如称庄子“犹不敢削素王之名，是知孔子所自号，明矣”。又称“《春秋》改制，孔子已亲行之”。他尊孔子为“素王”，认定《春秋》为改制之书，既是为汉世也是为后世万王立法。甚至对今文学家所迷信的讖纬也表示理解，认为“非但董生、康成不可讥，讖纬亦不可黜也”，也正因此，章太炎虽对何休《公羊解诂》提出批评，但又认为“《左传》可通于《公羊》”。同时他也兼容宋学。如《躐席解》声称：

《礼记·玉藻》“登席不由前为躐席”，自来皆作两句读。谓“所以不由前者，为其躐席也”。惟陈澧则作一句读。……澧固妄人，然一知半见，未必全无足录。（《膏兰室札记》）

不过，根据《膏兰室札记》的内容来看，都是对儒家经籍、周秦诸子以及其他古籍的考释或驳难之作。考释之书包括了《尔雅》、《说文解字》、《广韵》、《训纂》、《易》、《易辨终备》、《论语》、《管子》、《墨子》、《荀子》、《庄子》、《晏子春秋》、《尸子》、《列子》、《文子》、《商君书》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《扬子法言》、《盐铁论》、《申鉴》、《白虎通义》、《论衡》、《书》、《尚书中侯》、《尚书大传》、《仪礼》、《周礼》、《大戴礼记》、《礼记》、《礼斗威仪》、《国语》、《公羊传》、《穀梁传》、《山海经》、《穆天子传》、《吴越春秋》、《新序》、《说苑》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《晋书》、《隋书》、《宋书》、《史通》、《诗》、《楚辞》、《文心雕龙》等书，皆逐条考释文句，间有驳论^①。这说明章太炎早年的治经方法深受俞樾的影响，同样也以继承乾嘉汉学为文字学之基点，从校订经书扩大到史籍和诸子，从解释经义扩大到考究历史、地理、天文历法、音律、典章制度的传统。

章太炎二十九岁“始分别古今文师说”，而与今文经学立异。《太

^① 详见沈延国：《膏兰室札记校点后记》，《章太炎全集》（一），上海人民出版社1982年版，第302页。

炎先生自定年谱》中指出：

谭先生好称阳湖庄氏，余侍坐，但问文章，初不及经义。与穗卿交，穗卿时张《公羊》、《齐诗》之说，余以为诡诞。专慕刘子骏，刻印自言私淑。

他认为《公羊》家“诡诞”，对康有为的《新学伪经考》则批评为“恣肆”。章太炎自称“私淑刘子骏”，这表明章太炎与今文经学立异，实由康有为借今文倡改革而缘起的。此年，他作了《春秋左传读》以驳难今文。在《春秋左传读》的《序》、《后序》、《叙录》和《今古文辨义》、《驳箴膏肓评》、《驳箴膏肓评三书叙》等文中批评今文经学，其《叙录》云：

细微言，细大义，故谓之《春秋左传读》云。懿《左氏》、《公羊》之衅，起于邵公，其作《膏肓》，犹以发露短长为趣。及刘逢禄，本《左氏》不传《春秋》之说，谓条例皆子骏所窜入，授受皆子骏所构造，著《左氏春秋考证》及《箴膏肓评》自申其说。彼其摘发同异，盗憎主人，诸所驳难，散在《读》中。（《章太炎全集》（二）第808页）

在这些论著中，章太炎坚持认为《左传》不伪，丘明“亲见素王”，孔子作《春秋》，与丘明作《左传》，经传相辅相成，“孔子之旨，本待传见”，指出《左传》才能体现孔子作《春秋》的本意，而《公羊》迟于《左传》，得之“传闻”，所以章太炎批评今文家“不重古文而重齐人口授之鄙语”。

如何评价孔子和刘歆，是章太炎与今文经学家争论的焦点。孔子作为儒家的开创者，今古文学者都毫不例外的加以推崇，然尊崇的角度不同，因而就带来理解上的不同。今文学者认为孔子删定六经，借六经传“微言大义”为百世制法，所以视孔子为托古改制的政治家和未卜先知的教主。古文学者则据孔子自言“述而不作”、“信而好古”，视孔子为编订六经的史学家和授徒讲学的教育家。今文学者廖平甚至说“六经皆孔子所撰”，“尧舜汤武之治皆无其事”。章太炎批评廖平

“欲极崇孔子”，不惜对有文可征的历史事实肆意歪曲。他认为“尧、舜、周公适在前，而孔子适承其后，则不得不因其已成者以为学，其后亦不得不据此删刊以为群经”，因而“不得谓其中无前圣之成书”，从而肯定了孔子删定六经的学术价值和历史价值。

至于刘歆，曾一直倍受今文经学者的攻击，但是，章太炎则自称是“刘子骏之绍述者”。他指出：“刘向父子总结《七略》，入者出之，出者入之，穷其原始，极其短长，此即与正考父、孔子何异？”（《国故论衡·明解故》）刘向、刘歆父子在今文经学独尊的西汉时期，积极从事旧籍的整理，古文也得到了清理，尤其是刘歆研究《左传》，并引《左传》解释《春秋》，使人们对文字简单隐晦的《春秋》，有了接近正确的理解。因此，章太炎推崇刘歆的学术研究，实际上是基于古文经学的立场。

章太炎的经学研究，兴趣在于《春秋》。自变法运动夭折，直至辛亥革命他从日本归来，十余年间“独抱《春秋》”。章太炎研究《春秋》一方面是为了明“夷夏之辨”，另一方面也有其现实政治的需要，那就是批驳康有为、皮锡瑞等鼓吹的“孔子改制说”为现实政治服务。他认为，东汉经学家郑玄定《王制》成书于周赧王之后，是“暧昧”不确之论。认为《王制》出自“汉文帝时使博士刺六经为之”。他用考证的方法，指出《周礼》三百六十官，是官号而非只三百六十人，同一官号“有正有二有考”，此外还有“乡遂凡二万二千八百七十二人，郊野凡六千五十八人”，而《王制》“云百二十官徒有百二十人”。因此，“循《王制》之法，行之无不乱治，施之无不旷官”。章太炎对《周礼》的考证，对《王制》的批评，表面是学术之争，实质是驳斥今文经学者力主《王制》为孔子改制的根据，借孔子以言“改制”立宪。因此，章太炎研究《春秋》，实际上是在汲取《春秋》中的思想材料，以便更好地阐发自己的政治思想。

除《春秋》之外，章太炎对《周易》也有论述。如他认为，“《易》当殷

末,故事状不及周世”,并根据《易》传中的“易之兴也,其于中古乎”之语,断定《周易》的作者“为文王则明矣”。这显然也是针对今文学者视《周易》为孔子所作的观点所发。此外,章太炎对《礼》也有研究,尤其是对《丧服》花了很大的功夫,如考订古礼,对斩衰、齐衰、大功、小功、緦麻中的正服、加服、降服等都有“草案”。章太炎对《周易》与《礼》经的研究,虽也夹杂着他对现实社会的理解,然而与《春秋》研究相比较,则已明显远离激烈的现实政治斗争,流为纯学术的研究。也正因此,晚年的章太炎潜心经学研究,在苏州主持“章氏国学讲习会”,再度走上了当年研究古文经学的老路。

章太炎博通群经,著述繁富。主要经学著作有《古文尚书拾遗》、《春秋左传读叙录》、《春秋左氏疑义问题》、《刘子政左氏说》、《广论语骈枝》、《新出三体石经考》、《说文部首韵语》及《文始》等。

三、孙诒让

孙诒让(1848—1908年),字仲容,一作仲颂,号籀廌居士,浙江瑞安人。同治六年中举后,任刑部主事,不久称病回家。光绪年间,吏部尚书张百熙、两湖总督张之洞曾交相荐举,均拒绝出任,潜心于经学和文字语言的研究和著述。晚年从事教育事业,主持温州师范学堂,充任浙江教学学会会长等职。

孙诒让的经学研究,继承了乾嘉汉学的传统。他自称:

我朝乾嘉以来,此学大盛,如王石臞念孙及其子文简公引之于经子,段若膺先生玉裁之于文字训诂,钱竹汀先生大昕,梁曜北先生玉绳之于史,皆专门朴学,择精语详,其书咸卓然有功于古籍,而某自志学以来,所最服膺者也。^①

^① 《经微室遗集》卷六《寄答日人馆森鸿君书》。

章太炎说孙诒让与俞樾、黄以周都“承休宁戴氏之术，为白衣宗，先生名最隐，言故训审慎过二师”^①。

孙诒让的经学研究，以《周礼正义》为最。《礼》经作为儒家的重要经典之一，历来有“议《礼》之家纷如聚讼”之说。清初张尔岐首治《仪礼》，被顾炎武赞为“独精三礼，卓然经师”。稍后徐乾学有《读礼通考》。乾嘉时吴派惠氏父子著《禘祫说》、《明堂大道录》等书，对于某项礼制进行专门考索。皖派学者如江永、程易畴、凌廷堪、胡培翬等也都是治礼名家。然专治《周礼》的却为数不多，而孙诒让的《周礼正义》便是清儒经学研究著作中的佼佼者。他在《周礼正义序》中说：

诒让自胜衣就傅，先太仆君即授以此经。而以郑《注》简奥，贾《疏》疏略，未能尽通也。既长，略窥汉儒治经家法，乃以《尔雅》、《说文》正其诂训，以《礼经》、大小《戴记》证其制度。研覃累载，于经注微义，略有所寤，窃思我朝经术昌明，诸经咸有新疏，斯经不宜独阙，遂博采汉、唐、宋以来，迄于乾嘉经儒旧诂，参互证绎，以发郑《注》之渊奥，裨贾《疏》之遗阙。^②

于是“始为长编数十巨册”，曾“隐括颡理，写成一帙”，历经二十余年，于一八九九年完成《周礼正义》八十六卷。据该书《凡例》声称：首先，以唐石经和明嘉靖仿宋本作定本，其次，依照陆德明《经典释文》训诂学原则，反复校勘考核汉《注》唐《疏》，甄明典制，考定名物，贯通诸经。梁启超曾为此总结出四大优点：其一是释经语言简炼，释注语言详尽；其二是不废旧疏，注明来历；其三是推崇郑注，但不墨守回护；其四是严辨家法，不强为牵合。也正是这些优点，使它成为清代治《周礼》的集大成著作。章太炎有“古今言《周礼》者莫能先”的高度评价。

^① 《太炎文录》卷二《瑞安孙先生伤辞》。

^② 《周礼正义序》，载于《周礼正义》卷首，中华书局1987年版。

孙诒让在治经的同时,对语言文字也下过功夫,如他的《礼记》一书,仿照王念孙的《读书杂志》、俞樾的《诸子平议》,精心校释了七十多种古籍的读书记录,对经、史、子、集各种古籍所作的校记和批语,参证发明,有很高的学术价值。

孙诒让一生从事学术研究,在经学、语言、诸子学、历史文献学、甲骨学、金石学、校勘学、目录学等许多方面均有开拓性的研究,并取得了令人瞩目的成就。其著述等身,除《周礼正义》、《礼记》、《墨子閒诂》,尚有《周礼政要》、《尚书骈枝》、《周书补》、《大戴礼记补》、《经》、《九旗古义述》、《古籀拾遗》、《契文举例》等十余种。

四、刘师培

刘师培(1884—1920年),字申叔,号左庵,江苏仪征人。光绪二年举人。次年赴开封会试受挫,在归途中经上海时结识了章太炎,受章太炎思想影响,改名光汉。担任《警钟日报》、《国粹学报》撰述,宣传反清革命。1908年入清朝当权大臣端方幕府。辛亥革命后,加入“筹安会”拥护袁世凯称帝。1917年蔡元培任北京大学校长,聘为中国文学门教授。1919年主编《国故》月刊反对新文化运动。这年的11月,因肺病死于北京大学。

刘师培的经学研究,源于家学传统。他的曾祖刘文淇,祖父刘毓崧,伯父刘寿曾,世居江苏仪征,都是乾嘉汉学传统的知名学者,而且以三世相续共注一部《春秋左氏传》而著称。刘师培自幼浸染在这样的家族文化气氛,从发蒙起便饱读经书。八岁时便掌握了《周易》的变卦方法。他在《甲辰年自述诗》中不无自负地说:“童蒙学易始卦变、爻象昭垂非子虚。”不过,刘师培更多则是“独抱麟经承祖业”,继承了刘氏世代研究《左传》的传统。他在《读左礼记》一文中说:

昔先曾祖孟瞻公昌明左氏之学,以左氏古义阨于征南,因掇

拾贾、服、郑三君之注，疏通证明，作《左传旧注疏证》，上征子骏、叔重之师说，近采顾、惠、焦、洪之遗编，未下己意，以定从违。长编甫具，纂辑未成。伯父恭甫公赓续之，至襄公四年后成绝笔；旁治左氏凡例，亦未成书。予束发受经，思述先业，牵率人事，理董未遑。先成《读左札记》一书，虽采辑未丰，亦考订麟经之一助也。

正是在这种“思述先业”思想的指导下，刘师培曾先后撰述了《左传一地二名考》、《官制异同考》及未完成的《左氏古义述》等一系列研究《左传》的论著。同时他对魏晋南北朝的经学形成、汉代经学与宋代经学的异同、清代经学得失以及近代经学的发展等许多问题，都作了有益的探讨。又如他的《经学教科书》总分经学为四派，首述经学源流，次以时代先后秩序分两汉为一派，三国至隋唐为一派，宋元明为一派，近儒别为一派。再以专经为系列，首《周易》、次《书》、次《诗经》、次《春秋》、次《礼经》次《论语》、《孟子》、《学》、《庸》、《孝经》，《尔雅》附其后。作为《中国经学史》的教科书，虽然仅有二册，且内容叙述也颇简单，但却一直被后来研究经学的学者所重视。

作为近代经学名家，刘师培的经学研究也具有新的特点。二十世纪初，在外患内忧共同冲击下，清王朝日见腐朽，民族矛盾日趋激烈，一些学者从清初顾炎武、全祖望等人的反清思想中汲取“华夷之别”的种族观，基于民族主义的立场，从传统经学中撷取反清的理论，唤醒国民自觉的民族意识。1903年至1907年间，刘师培置身革命阵营之时，他的经学研究便具有宣传资产阶级民主的意义和作用。在《两汉学术发微论》、《群经大义相通论》、《读左札记》等著述中，发掘经籍中有关“民本”的思想材料，以证明封建君主制度的不合理，论证推翻清朝统治，建立资产阶级民主共和国的必要性。也正因此，这就使本来充溢着政治思想的经学研究，具有更多的政治性质。换言之，刘师培因反清而究心经学，并将经学引向与现实政治相结合，这也是近代

经学的主要特征。

刘师培短短的一生，其著作繁多，也为近代所仅有。凡关于论群经及小学者二十二种，论学术及文辞者十三种，群书校释二十四种等一并收录于1936年、由钱玄同编辑的《刘申叔先生遗书》中。

第六章 经典的内容和解经的方法

第一节 “六经”次序与《乐经》之有无问题

一、关于“六经”的两种排列次序

“六经”，从其创制到基本定型，经历了漫长的历程。这里先综述六经排列的次序以及《乐经》之有无问题。这两个问题看似无关紧要，但在晚清经学家那里却是大问题。

从历代文献的记载来看，最初的经典序列大多是：《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。如：

《庄子·天运》：“孔子谓老聃曰：‘丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。’”

《庄子·天下》：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”

《礼记·经解》：“其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭

庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”（按《乐》、《易》次序偶乱）

《春秋繁露·玉杯》：“《诗》、《书》序其志，《礼》、《乐》纯其养，《易》、《春秋》明其知。”

《史记·儒林列传》序汉初传经诸儒曰：“自是之后，言《诗》，于鲁则申培公，于齐则轅固生，于燕则韩太傅。言《尚书》，自济南伏生。言《礼》，自鲁高堂生。言《易》，自淄川田生。言《春秋》，于齐、鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”（按《乐》无经，从缺）

但自刘歆的《七略》开始，又出现了另外一种排法，即：《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。如：《汉书·艺文志·六艺略》中序六经次第，首先是《易》，次《书》，次《诗》，次《礼》，次《乐》，次《春秋》。且《书》先《尚书古文经》，次今文的《欧阳章句》、《大小夏侯章句》；《礼》先《礼古经》，次今文后氏、戴氏《经》十七篇；《春秋》先《春秋古经》十二篇，次今文《经》十一卷，又先《左氏传》，次今文的《公羊传》、《穀梁传》。再如：

《汉书·儒林传》序汉初传经诸儒曰：“汉兴，言《易》自淄川田生；言《书》自济南伏生；言《诗》，于鲁则申培公，于齐则轅固生，燕则韩太傅；言《礼》，则鲁高堂生；言《春秋》，于齐则胡毋生，于赵则董仲舒。”（按《乐》经亡佚，从缺）

《说文解字》序：“其称《易》孟氏、《书》孔氏、《诗》毛氏、《礼》《周官》、《春秋》左氏、《论语》、《孝经》，皆古文也。”（按《易》孟氏当作费氏，其说详见康有为《新学伪经考·说文序纠谬》及章太炎《检论·清儒》）

以上两种次序，前者为汉代今文经学家的排法，后者为汉代古文经学家的排法。董仲舒、司马迁等并没有论述过六经次序排列的原因，刘歆、班固等也仅仅只说明将《易》置于首位的缘由，其他没有作深入的阐述。魏晋南北朝时期，六经排列次序并不严格。《后汉书·

儒林传》依照《汉书·艺文志·六艺略》的次序，阮孝绪的《七录》也同此次序，而王俭的《七志》则以《孝经》居前。南朝末，陆德明撰《经典释文·序录》，最早明确提出：“以著述早晚，六经总别，以成次第”，“《周易》虽文起周代，而卦肇伏羲，既处名教之初，故《易》为六经之首”；“《古文尚书》既起五帝之末，理后三皇之经，故次于《易》”；“《毛诗》既起周文，又兼《商颂》，故在尧舜之后，次于《易》、《书》”；“《周》、《仪》二礼，并周公所制，宜次文王”；“《春秋》既是孔子所作，理当后于周公，故次于《礼》”。

古文经学家为什么用时代的先后来排列呢？他们认为，六经都是前代的史料，即所谓“六经皆史”，而孔子则是“述而不作，信而好古”的圣人，孔子不过是将前代的史料加以整理，然后再传授给后人而已。简言之，古文经学家把孔子当作古代文化的一个保存者，他们认为孔子是历史学家，而民族的存亡与历史有密切的关系，中华民族之所以能经历数千年而不致灭亡，实在因为她有详密而不绝的史籍之缘故，而古代史籍的“继往开来”者，当首推孔子。既然如此，作为史籍的六经，就应当以时间的早晚顺序来排列了。

至于今文经学家，他们的排列次序，则是根据六经内容程度的深浅而定的。他们认为，孔子决不仅仅是一位古代文化的保存者，如果孔子只是这样规模狭小的历史学家，那决不成其为“素王”的孔子了。孔子是政治家、哲学家、教育家，六经的排列是含有教育家排列课程循序渐进的意味。他们以《诗》、《书》、《礼》、《乐》为普通教育或初级教育的课程；以《易》、《春秋》为孔子的哲学、政治学和社会学等的思想所在，非高材生不能领悟，所以列在最后，因此可以说是孔子的专门教育或高级教育的课程。又《诗》、《书》是识字的教育，《礼》、《乐》是实践（道德）的陶冶；所以《诗》、《书》列在先，而《礼》、《乐》又列在其后。总之，一是《诗》、《书》，二是《礼》、《乐》，三是《易》、《春秋》，它们的排列是完全依据程度的深浅而定的。

上述两种排列次序的观点,各有理由。实际上,对孔子定位的不同意见,反映了晚清时代今、古文经学家的两种政治倾向。如果从历史事实来看,孔子之前,已经存在《诗》、《书》、《礼》、《乐》的次序,到孔子时又加上了《易》、《春秋》,形成了儒者的“六艺”。至于说六门课程是从教育学的循序渐进原则出发,大致也不能算错。今文经学家又有把孔子视为哲学家、教育家、政治家的观点,这显然要比古文经学家仅仅把孔子视为是一个古代文化保存者的历史学家来得高明。研究先秦的学术思想,无论你是赞同儒家还是排斥儒家,都不能不承认孔子在当时和后世都具有相当大的权威和影响。然而,自《汉书·艺文志》以后,经典的排列次序,都是依古文经学的观点来排的,最典型的也就是南宋正式形成的“十三经”,其次序即:《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《论语》、《孝经》、《尔雅》、《孟子》。因此,我们的叙述,还是以历史上约定俗成的序列进行。

二、《乐经》之有无问题

六经去《乐》后称为“五经”。孔子确实整理过乐,这是历来学者都承认的。问题在于“乐”有没有经,即有没有被孔子编定成书的《乐经》?对此,经今古文学家的观点又不相同。依古文经学派的观点,《乐》本有经,但因秦朝焚书而亡佚了,如徐坚在《初学记》中说:

古者以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》为六经。至秦焚书,《乐经》亡。今以《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》为五经。此可以视为古文经学派观点的一个例证。今文经学家的意见则认为,《乐》本无经,“乐”即在《诗》与《礼》之中。今文经学家对这一主张说得最透彻的,首推清儒邵懿辰,他在所著的《礼经通论》中说:

乐本无经也。……夫声之铿锵鼓舞,不可以言传也;可以言

传,则如制氏等之琴调曲谱而已。……乐之原在《诗》三百篇之中,乐之用在《礼》十七篇之中。……欲知乐之大原,观三百篇而可;欲知乐之大用,观十七篇而可;而初非别有《乐经》也。……先儒惜《乐经》之亡,不知“四术”有乐,“六经”无乐,乐亡非经亡也。周、秦间“六经”、“六艺”之云,特自“四术”加以《易》、《春秋》耳。

据邵氏的意见,“五经”而称为“六经”,完全是习惯的关系,因为古代乐正以《诗》、《书》、礼、乐“四术”以教士,后来加以《易》、《春秋》,遂称“六经”,其实“乐”本来是没有文字的。

以上两种观点,哪一个更贴近史实?这是至今尚未弄清楚的问题。首先,今文经学家指出《诗》是“乐”的本原,这说明了词和曲相配的关系。《诗》本应全部皆合“乐”的,孔子说,“吾自卫反鲁,然后乐正,《雅》、《颂》各得其所。”这就是说他既正《诗》亦正“乐”,《史记·孔子世家》曰:“三百五篇,孔子皆弦歌之,以求合《韶》《武》《雅》《颂》之音。”这说明“乐”与《诗》本来就是相附而行的。其次,谓“秦火”后《乐经》亡佚也根据不足。“秦火”之后,《易》以卜筮之书而没有被焚毁,《诗》则“以讽诵不独在竹帛得全”,就是《书》、《礼》、《春秋》,也都于西汉初期先后复出,何以《乐》会独全亡其经,竟无残篇留于世间?可见,《乐经》亡于“秦火”之说未可全信。因此,近代以来的学者,大多同意今文经学家的说法。

不过,话得说回来,孔子是否编过《乐经》,也不能轻易否定。孔子尝云:“乐云乐云,钟鼓云乎哉!”(《论语·阳货》)孔子“正乐”的目的不仅仅只为了纠正声律的错乱,而是还包含纠正当时不同等级的统治者用乐的僭越非礼。因此,他必然要对“乐”的意义和作用进行解说,这就可能形成著作。有两则材料值得注意:其一,《汉书·艺文志》记有《公孙尼子》二十八篇,原注说他是七十子之弟子,也就是孔子的再传弟子;《隋书·经籍志》说他似孔子弟子;皮锡瑞疑其即韩非

子所指的“八儒”之一公孙氏^①。《隋书·音乐志》引南朝梁沈约奏语认为,《礼记·乐记》是取自《公孙尼子》。如果这是事实的话,公孙尼子或即为战国时传授《乐》的人物之一^②。其二,荀子是战国末的传经的大师,在《荀子》中便著有《乐论》,这篇关于音乐理论的著作,固然是荀子的见解,但他似应有所本,也表明在孔门中有同类作品传授。所以,孔子编《乐经》的说法,也不能轻易否定。由于“文献不足征”,对《乐经》之有无问题,只能存疑。

第二节 《周易》

一、《周易》的内容

《易》又名《周易》,原本是占筮之书,后来被列为儒家的经典之一,成为一部讲哲理的书。自西汉后期,《易》成为六经之首,《汉书·艺文志》把《易》称之为“六艺之原”。

“易”为上古卜筮书的泛称。卜筮本是古代的国之大事,相传伏羲、神农、黄帝之时即盛行占卜。《周礼·春官·宗伯》中提到,太卜“掌三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》”。相传《连山》为伏羲所作,《归藏》为神农(一说是黄帝)所作;又传夏朝之《易》是《连山》,殷朝之《易》是《归藏》。这类传说都已无法确考了,今存的唯有《周易》一部,故“易”又专指《周易》。

《周易》是由《易经》和《易传》两部分内容所构成的。

① 参见皮锡瑞:《经学历史·经学流传时代》。

② 参见郭沫若:《青铜时代·公孙尼子与其音乐理论》,《郭沫若全集》(历史编一),第487—505页。

(一)《易经》

《易经》分为符号与文字两个部分。最基本的符号是“—”、“--”两种，称作“爻”。后人把“—”叫做“阳爻”，“--”叫做“阴爻”。实际上在《易经》中尚无“阴阳”观念，以阴阳观念解说《周易》，那是战国以后才出现的。近世学者大多认为，“—”、“--”的原初意义是指数，证之《左传·僖公十五年》中记：“龟，象也；筮，数也。”“数”之说是可信的。

由一、--两种符号连成三叠，就形成了“卦”。共计可成八个卦，即：☰、☷、☳、☱、☴、☶、☵、☲。其卦名依次是：乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。这八卦称作“单卦”，又称“经卦”。单卦交相重叠，又衍生出六十四卦，其卦象符号和名称依次是：

☰ 乾	☷ 坤	☵ 屯	☶ 蒙	☱ 需	☲ 讼	☳ 师	☴ 比
☳ 小畜	☱ 履	☵ 泰	☶ 否	☱ 同人	☲ 大有	☳ 谦	☴ 豫
☱ 随	☲ 蛊	☵ 临	☶ 观	☱ 噬嗑	☲ 贲	☳ 剥	☴ 复
☱ 无妄	☲ 大畜	☵ 颐	☶ 大过	☱ 坎	☲ 离	☳ 咸	☴ 恒
☱ 遁	☲ 大壮	☵ 晋	☶ 明夷	☱ 家人	☲ 睽	☳ 蹇	☴ 解
☱ 损	☲ 益	☵ 夬	☶ 姤	☱ 萃	☲ 升	☳ 困	☴ 井
☱ 革	☲ 鼎	☵ 震	☶ 艮	☱ 渐	☲ 归妹	☳ 丰	☴ 旅
☱ 巽	☲ 兑	☵ 涣	☶ 节	☱ 中孚	☲ 小过	☳ 既济	☴ 未济

这六十四卦称作“重卦”，又称“别卦”。

《易经》分上下经，经文包括“卦辞”和“爻辞”两项内容，共有六十四条卦辞、三百八十四条爻辞；另外《乾》《坤》两卦各有一条“用辞”，故合为四百五十条，总称为“筮辞”。“卦辞”是用来说明每卦意义的，系于每卦之下。如《屯》(☵)之卦辞：

屯：元，亨，利，贞。勿用有攸往。利建侯。

“爻辞”是用来说明每爻意义的，系于每爻之下，亦以《屯》之六爻的爻辞为例：

初九：磐桓。利居贞。利建侯。

六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾。女子贞，不字。十年乃字。

六三：即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍。往吝。

六四：乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。

九五：屯其膏。小贞吉，大贞凶。

上六：乘马班如。泣血涟如。

重卦六爻的顺序，是由下往上逆数，最下者为初爻，依次为二、三、四、五、上爻；又一爻称“九”，一一爻称“六”，所以爻名均由两字组成，如“初九”、“九五”、“上六”之类。

（二）《易 传》

《周易》的文字部分，除《经》中的卦名、卦辞、爻辞之外，还有《易传》，计七种十篇，它们是：《彖辞》上、下，《象辞》上、下，《系辞》上、下，《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。这十篇东西据说是辅翼《经》的，因此又被称之为“十翼”。现略述于后：

《彖辞》上、下：随《经》分上、下篇，共有六十四条，释六十四卦之卦名、卦义、及卦辞。如《乾》之《彖》：

彖曰：大哉！乾元。万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。

大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

“彖辞”一般以解释“卦辞”为主。“卦辞”重在占卜吉凶，“彖辞”则重在论其吉凶之所以然，其中又掺杂着不少人事因果和道德修养的内容。

《象辞》上、下：亦随《经》分上、下篇，共有四百五十条。《象辞》又分为“大象”和“小象”。“大象”总论全卦所从之象，如《乾》之“大象”：

象曰：天行健，君子以自强不息。

“小象”则又解释每爻所从之象，如《乾》之“小《象》”：

“潜龙勿用”，阳在下也。

“见龙在田”，德施普也。

“终日乾乾”，反复道也。

“或跃在渊”，进无咎也。

“飞龙在天”，大人造也。

“亢龙有悔”，盈不可久也。

“用九”，天德不可为首也。

这里“潜龙勿用”等打引号的句子，都是《乾》的爻辞，所以“小象”是专门说明爻辞取象之所以然的。

《系辞》上、下：这是《易经》的通论，分上下两篇，各十二章。其所论内容颇多，其中一半以上是总论《易》的，如“上篇”首章“天尊地卑……”；次章“圣人设卦观象……”；“下篇”首章“八卦成列……”；第三章“是故《易》者象也……”等。有专论《乾》、《坤》二卦的，如“上篇”首章中“乾道成男……”以下一段；“下篇”中“《乾》、《坤》其《易》之门邪……”一段；“夫《乾》天下之至健也……”以下一段等。有论作《易》时代的，如“下篇”中“《易》之兴也，其当殷之末世……”一段。有论《易》之筮法的，有论“八卦”起源的，有论上古各种事物发明的，还有选释《易经》爻辞的等等。从总体上来看，《系辞》最突出的部分在于阐发了《易经》中的哲理，因此成为《易传》中十分重要的一部分。

《文言》：是专门解释《乾》《坤》二卦的，只有两章。解《乾》卦者称为“乾文言”，解《坤》卦者称为“坤文言”。一般以为，《乾》《坤》为《易》之门户，其余卦爻皆从《乾》《坤》而出，故特作此二篇以解释其义理。《文言》虽仅有数百字，但几乎句句用韵，且多用偶，故有人以为乃“千古文章之祖”。

《说卦》：主要论述八个“经卦”的。其中有论重卦之由、八卦所为之象、八卦之性情、八卦之方位、八卦之意义等。其中以论八卦之原始

卦象为后世所重,即所谓的:“乾为天”、“坤为地”、“震为雷”、“巽为风”、“坎为水”、“离为火”、“艮为山”、“兑为泽”。由这原始卦象然后再引申出种种内容,近取诸身,远取诸物,再广八卦之象,以《乾》卦为例:“乾为首”是取诸身,“乾为马”是取诸物,“乾为天,为国、为君、为父、为玉、为金”则是广卦之象。

《序卦》:简要解说六十四卦排列次序中相承相生的关系。

《杂卦》:解说六十四卦之卦义。由于其不依《易经》六十四卦之顺序,错杂而述之,故名之曰“杂卦”。其错杂之法,或以同相类,或以异相明。

二、《周易》的作者及成书年代

《周易》的各个不同部分创制的年代差别甚大。所以《周易》的作者问题,须根据不同的部分分别论之。

(一) 作八卦者为何人?

旧时流传甚广的一说,就是“伏羲作八卦”,始见于《周易·系辞下》,其文曰:

古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

这里的“庖牺氏”即伏羲氏。信从此说者甚多,如司马迁、刘歆、扬雄、班固、王充、马融、孔颖达等。

此外,郑玄提出神农氏作“八卦”之说。还有“周代筮人作八卦”之说,南宋陆九渊主之,近人容肇祖、郭沫若亦主此说。容氏认为,“以殷墟卜辞文字证之,知殷以前绝无卦画”^①;郭氏认为,“伏羲画八卦之

^① 《容肇祖集》,齐鲁书社1989年版,第19页。

说见《系辞下传》……为先秦文献所未见”^①。

以上二说均属无直接证据之假说。比较之下,似以“伏羲画卦说”较有价值^②。这里的“伏羲”,当然不是传说中的古代帝王,而是时代的“拟人化”,即视为从渔猎时代进化到畜牧时代先民的象征或代称。换言之,即是说那个时代或已有了八卦。其时的先民尚未发明文字,却试图用图画符号记录和表达意象,“伏羲画八卦”的传说正是透露了这一历史的过程。容肇祖于解放前撰文以为,殷墟甲骨卜辞中无卦画的说法,也为解放后在丰镐、周原等地的考古发掘中所发现的卜骨卜甲乃至骨簋陶器上的契刻卦画所推翻。^③

晚近以来,关于八卦起源问题的研究,还有种种的假说,诸如“男根女阴说”、“原始文字说”、“结绳说”、“筮数奇偶说”、“竹筹著草说”、“杯茭说”、“天地说”、“日月星象说”、“土圭测影说”、“宫室建筑说”、“六釜说”等等。总之,八卦起源问题已经成为中国文化史上的一个千古之谜,至今尚无定论,至于其作者就更不得而知了。

(二) 重八卦者为何人?

重八卦为六十四卦的是谁?旧时有四说。唐孔颖达在《周易正义》卷首《论重卦之人》中称:一为伏羲,即伏羲画八卦,又重为六十四卦,晋代王弼等主此说^④;二为神农氏,东汉郑玄等主此说;三为夏禹,晋代孙盛主此说;四为周文王,司马迁等主此说。

以上四说均为推测,一般认为以第四说较合理。《周易·系辞下》云:“《易》之兴也,其当殷之末世,周之盛德邪?当文王与纣之事

① 郭沫若:《青铜时代·〈周易〉之制作时代》,《郭沫若全集》(历史编一),第377—378页。

② 参见于省吾:《伏羲氏与八卦的关系》,《纪念顾颉刚学术论文集》上册,巴蜀书社1990年版,第1—3页。

③ 参见张政烺:《试释周初青铜器铭中的易卦》,载《考古学报》1980年第4期。

④ 按:《淮南子·要略》篇有“伏羲为之六十四变”的说法,故孔颖达似未曾注意到此说。

邪？”又云：“易之兴也其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？”司马迁正是据此而认为“西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦”（《史记·周本纪》）；“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治”（《史记·日者列传》）；“昔西伯拘羑里，演《周易》”（《史记·太史公自序》）。此外，如刘歆的《七略》（见《汉书·艺文志》），扬雄《法言》中之《问神》、《问明》，王充《论衡》中之《对作》、《正说》等，都认为是周文王重卦，可见两汉学者多主此说。

（三）卦辞、爻辞的作者为何人？

对于卦辞、爻辞的作者，意见也很不一致。旧时有二说：一说以为卦、爻辞也都是周文王所作，郑玄等主此说。此说认为，司马迁所谓“演《易》”，不但指重卦而言，而且又指作了卦辞和爻辞，因为如仅重八卦为六十四卦而无卦、爻辞的话，仍不能用以占筮。另一说认为卦辞为文王所作，而爻辞则是由周公所作，郑众、贾逵、马融、陆绩等主此说。他们的理由是爻辞中有记述文王以后的事情，例如《明夷》卦之“六五”爻辞有“箕子之明夷”，而箕子被囚在武王观兵之后，文王不及知。皮锡瑞撰《五经通论》及《经学历史》，提出卦、爻辞是孔子所作，以为伏羲仅画八卦，文王重之，但仅有符号而无文字，至孔子才加以卦辞和爻辞，而后方成《易经》。皮氏之说可谓今文经学派中极端派的观点，曾遭古文经学者如章太炎等的批驳。

关于《易经》的著作年代，当代学者或者以为在战国时期，如郭沫若等主之；或者以为在西周时期，如李镜池等主之^①。从卦、爻辞的内容及文体来看，其为西周作品可以无疑。卦、爻辞中所涉及的历史事件和人物，多为殷周之际，最晚提到康侯，故成书于周成王时是有可能的，但基本定型或许要更晚一些。

^① 参见李镜池：《论〈周易〉的著作年代——答郭沫若同志》，《华南师院学报》1982年第4期。

(四)《易传》作者为何人?

关于《易传》的作者问题,历来的争论很大。自司马迁以下,刘歆、班固、郑玄、陆德明、孔颖达、颜师古乃至今人顾实等,都认为是孔子所作。其中影响最大者当为《史记》和《汉书》所记的内容。《史记·孔子世家》云:

孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。

《汉书·艺文志》则称:

孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。

王充在《论衡·正说》中说:汉宣帝时,河内女子发老屋,得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇。《隋书·经籍志》则谓河内女子所得为《说卦》三篇,论者以为《说卦》明仅一篇,此云“三篇”,盖兼《序卦》、《杂卦》言之。这里的意思是这三篇非出于孔子之手,清儒戴震亦主此说。

经学史上的宋学派,大多以为《系辞》、《文言》以下皆非孔子所作。首创此说者为北宋的欧阳修,他在《易童子问》三卷中详细地论证了这个观点,认为:

何独《系辞》焉!《文言》、《说卦》而下,皆非圣人之作,而众说淆乱,亦非一人之言也。^①

近代以来,崔述、钱玄同、顾颉刚等学者,从《易传》的内容、文字风格等各方面论证,认为《易传》全非孔子所作,并以《论语》等先秦古籍证之,认为“孔子作《易传》说”不能成立,《易传》是一部杂凑书,与孔子没有什么关系。^② 此说已为目前较多学者所接受。^③

综上所述,可以认为,《周易》的《经》和《传》之作者或许永远无法真正搞清。因为其中诸多的演变过程在很大程度上是自然而然发生

① 《欧阳修全集》卷七八,中国书店1986年影印版。

② 参见《古史辨》第一册中钱玄同、顾颉刚等人论文。

③ 参见施畸:《孔子未尝学〈易〉考》,《学术月刊》1961年第8期。

的,其中许多中间环节早已沉埋在那不可复现的遥远的年代之中。但可以肯定的是,它们并不是某几位“圣人”的个人作品,而是由无数位“无名氏”在漫长的岁月中创制、搜集、编定而成的。

至于《周易》的成书年代,《经》和《传》之间大约相差近千年。《易经》大致编成于殷周之际或稍后。《易传》大致编成于战国的中晚期,其中《彖辞》写作年代最早一点,可能在战国初期;《象辞》可能在战国中期;其余大多在战国晚期,有的甚至晚至汉初(如《说卦》以下三篇)。总之,《周易》一书不是成于少数几个人之手,也不是成于一时。

三、今本《周易》及历代研究《周易》之要著

自汉武帝立“五经博士”后,西汉立于学官的《易》学有三种,一是施雠所传,二是孟喜所传,三是梁丘贺所传,它们都属于今文经学派的。此外又有焦延寿、京房一派,主言灾异,为《易》学别传,后来也立于学官。这四种今文《易》都已亡佚,仅存《焦氏易林》一书。此书将《易》的六十四卦演为四千零九十六爻,即一卦六爻变为六十四爻,六十四乘六十四即得以上数;其次它又将爻辞变为四言一句的韵语,而内容与《易经》爻辞全然不同。

现存于十三经中的《周易》,那是西汉费直所传的古文经。原来西汉时,除上述四家今文《易》之外,还有高相和费直所传的《易》,它们在民间流传,未立于学官。高氏的《易》学,有学者以为是古文经,实际并无确证。高相自说出于丁宽,据《汉书·儒林传》,高氏与费氏同时,没有章句,专说阴阳灾异;据《隋书·经籍志》,高氏《易》为费氏弟子王瓚所授,与《汉书》不同。如果高氏出于丁宽,则当隶于今文《易》,但当西汉今文学盛行时,又何以不被列于学官?如果高氏出于费氏,则当隶于古文《易》,但《汉书》何以不明说,而必待后来的《隋书》?据《隋书·经籍志》云,高氏《易》亡西晋,其学已完全不可考。所以,在极端

派的今文经学家那里,或斥高氏《易》的名称为古文学家所伪造,以用于为费氏的《易》学张目。

费氏《易》出于费直,其来源不可考。据《汉书·儒林传》中的记载,费直长于卦筮,无章句,仅以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》解说上、下《经》。但《隋书·经籍志》说他有《周易注》四卷,《经典释文·序录》、两《唐书》的《经籍志》和《艺文志》亦说他有《周易章句》四卷,与《汉书》无章句的话不合。其所以称为古文,因为据《汉书·艺文志》说:

及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝。汉兴,田何传之。讫于宣、元,有施、孟、梁丘、京氏列于学官,而民间有费、高二家之说。刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经,或脱去“无咎”、“悔”、“亡”,唯费氏经与古文同。

可见,费氏《易》是古文本。但今文经学者对于刘向的中秘古文根本否认,而以为刘歆诬父的话。东汉时陈元、郑众、马融、郑玄、荀爽等经学大家都习费氏《易》,为之作传注,于是费氏《易》大盛。而自西晋永嘉丧乱,今文《易》之施氏、梁丘氏皆亡佚,孟氏、京氏有书无师,于是《易》今文学忽然中衰下去。魏晋王弼注《周易》,所依乃费氏《易》,遂成今本《周易》。

费氏《易》与西汉今文《易》之差别并不很大,仅“无咎”、“悔”、“亡”等字或脱或增而已。至于费氏《易》与古代《周易》的差别,一般认为,《周易》原本《经》与《传》是分开的,自费氏起,将《彖辞》、《象辞》杂入六十四卦中,又将《文言》附于《乾》、《坤》二卦。到王弼注《周易》,又将《象辞》中之“小象”各附当爻,唯留《乾》卦不附当爻,以存费氏《易》之旧貌。所以,今本《周易》的排列次序:《乾》卦首列“卦辞”,次列“爻辞”,次列《彖辞》,次列《象辞》,“大象”之后紧接“小象”;自《坤》卦以下,则“卦辞”之后,次以《彖辞》又次以“大象”,再次以“爻辞”,“小象”则分记于各爻的“爻辞”之后;至于《文言》,仅《乾》、《坤》二卦,《乾》之

《文言》次于《象辞》后，《坤》之《文言》次于“爻辞”结束后。而《系辞》上下、《说卦》、《序卦》、《杂卦》则集中置于六十四卦之后。

历代研究《周易》的著作极多，重要者大致如下：

丁宽《丁氏易传》，杨何《杨氏易传》，施雠《施氏周易章句》，孟喜《孟氏周易章句》，梁丘贺《周易章句》，京房《京房易传》，焦延寿《易林》，费直《周易注》，高相《高氏易说》，荀爽《荀氏周易注》，郑玄《周易注》，宋衷《周易注》，虞翻《周易注》，王弼《周易注》、《周易略例》，韩康伯《系辞注》，孔颖达《周易正义》，李鼎祚《周易集解》，胡瑗《周易口义》，周敦颐《太极图说》，邵雍《古周易》，程颐《程氏易传》，朱熹《周易本义》、《易学启蒙》，惠栋《周易述》，张惠言《周易虞氏义》，焦循《易学三书》，姚配中《周易言象》，李道平《周易集解纂疏》等等。

在以上这些著作中，王弼《周易注》与孔颖达《周易正义》，程颐《易传》，焦循《易学三书》，可谓是汉唐《易》学、宋代《易》学、清代《易》学三大系统的最突出的成果。

第三节 《尚 书》

一、《尚书》的名称与体例

《尚书》原称《书》，先秦诸子都如此称法。汉初才开始有《尚书》之名，最早见于《史记》。“尚”者，“上”也，也就是上古之书^①。《尚书》是我国上古历史文件和部分追述古代事迹著作的汇编，从性质上看，它

^① 伪孔传《大序》云：“济南伏生……以其上古之书，谓之《尚书》。”杨宽《尚书讲义》认为：“伏生《尚书大传》开始用《尚书》。”有的学者则认为《尚书》的名称始于欧阳生。

基本是一部政事书。荀子曾说：“《书》者，政事之纪也。”（《荀子·劝学》）司马迁也认为：“《书》记先王之事，故长于政。”（《史记·太史公自序》）

《尚书》的记录，上起传说中的尧、舜，下迄春秋中叶的秦穆公，时间约相当于公元前二千年至公元前六百多年左右，按虞、夏、商、周四代顺序编辑。《尚书》的作者，早已无法考知，一般认为是三代时的史官所记。至于《尚书》的编者，一般传说认为是孔子。但其中的有些篇章，如《尧典》、《禹贡》等，显然是战国时期的儒者补充进去的。

《尚书》的体例，传统的分法为“典”、“谟”、“训”、“诰”、“誓”、“命”六体，据说，这是西汉传《古文尚书》的孔安国所分的。唐孔颖达在《尚书正义》中则提出了“十体”的分法，即在原“六体”外再加“征”、“贡”、“歌”、“范”。但“十体说”没有流行开来，学者所宗仍以“六体说”为主。

“典”：典字取义，本为常法。如《尧典》追述尧舜之事，以尧舜之事皆可为后代常法，故名之曰“典”。而《禹贡》则附于“典”之列，以其记夏禹之事也。

“谟”：谟义同谋。《皋陶谟》记禹、皋陶陈于舜之嘉言，而称之为“谟”。《洪范》则附于“谟”之列。杨宽认为，《尚书》中的“典”和“谟”并不是原始档案，而是后人追记的文件。

“训”：训为教诲之义。《尚书》中之“训”体，多为臣诫海其君之辞，如《高宗彤日》、《无逸》之类。而《伊训》一篇，则为伪《古文尚书》（详后述）。

“诰”：诰义为告。《尚书》中之“诰”体，多为上告下之辞。如《盘庚》、《大诰》、《多士》等为晓谕民众之言，《康诰》、《酒诰》、《梓材》诸篇则为君王垂戒臣下之言。此外，“诰”体中尚有祭告宗庙之辞，如《金縢》；人臣告上之辞，如《召诰》、《洛诰》；同官彼此相告之辞，如《君奭》。

“誓”：誓为约束之义。《尚书》中之“誓”体，多为出师时告诫将士之辞，如《甘誓》、《汤誓》、《牧誓》、《费誓》之类。惟《秦誓》例外，为秦师败绩，穆公悔过，誓告群臣之辞。

“命”：命义使也，即命令。《文侯之命》为畀予秬鬯弓矢之命，《顾命》为成王以康王托于群臣之命。

以上是经学家的一般意见。如以今人的眼光来看，《尚书》中除《禹贡》似地理记之外，余则多为训下和告上之辞，大致相当于后世帝王的诏令和臣僚的奏议。主要内容也不外两类，一是说要“敬天法祖”，二是说“讨伐逆命”，即所谓“国之大事，在祀与戎”。如果从历史学的角度来看，《尚书》的体例不外记事和记言两类，而其中又以记言的为多。

二、《今文尚书》

《尚书》在诸经中是纠纷最多的一经。因为其他各经，只有字体的异同，只有经说的争辩，而《尚书》本身还有或真或伪之别。而所谓真伪之辨，就是今古文之争的问题^①。

据《史记·儒林列传》、《汉书·艺文志》等记载，《尚书》原本有百余篇，遭“秦火之厄”，汉初已难见其文本。曾任秦朝博士的济南伏生，在战后取出其壁藏之书，仅存二十九篇。或谓本为二十八篇，武帝时（一说宣帝时）又于民间得到《秦誓》而为二十九篇。这些残存的《尚书》，后被立于学官，因其为当时通行文字隶书抄写，所以称为《今文尚书》。

今存的《今文尚书》共二十八篇。其中，《尧典》合今本《尚书》的

^① 参见刘起钎：《尚书学史》，中国社会科学出版社1989年版；蒋善国：《尚书综述》，上海古籍出版社1988年版。

《舜典》而无《舜典》篇首的二十八字；《皋陶谟》合今本的《益稷》；《顾命》合今本的《康王之诰》；另外，《盘庚》则分为上、中、下三篇。故《今文尚书》二十八篇在今本中为三十三篇。关于《今文尚书》中又有《泰誓》一篇的问题，历来经学家意见很不一致，非常复杂。但今本《尚书》中之《泰誓》上、中、下三篇是伪作，那是得到公认的。现就《今文尚书》二十八篇，简述其大要如下：

《尧典》：又称《帝典》^①，属《尚书》之《虞书》。记传说中的尧、舜之事。今本将下半篇分出，并加二十八字，作以《舜典》。当代学者大多以为其由周代史官根据传闻追记，又经春秋、战国时人用儒家思想陆续补订而成的。也有人认为成于西汉武帝之时。^②

《皋陶谟》：属《尚书》之《虞书》。记皋陶和夏禹在虞舜前对答、皋陶称述施政计谋。今本将“帝曰：来，禹，汝亦昌言”以下另分为《益稷》篇。

《禹贡》：属《尚书》之《夏书》。记述夏禹治水后中国的政区地理情况和贡定五服之制，把全国分为冀、兖、青、徐、扬、荆、豫、梁、雍九州。当代学者多认为著作时代约在战国时期。^③

《甘誓》：属《尚书》之《夏书》。记夏启征有扈氏，宣布有扈氏罪状，勉励和约束将士。

《汤誓》：属《尚书》之《商书》。记商汤伐夏桀前之誓师之辞，形式同于《甘誓》，即宣布对方罪状，申明军纪、赏罚以约束将士。

《盘庚》：属《尚书》之《商书》。今本分上、中、下三篇。记盘庚迁殷过程前后诰臣民之言。

《高宗彤日》：属《尚书》之《商书》。记高宗武丁祭成汤，有飞雉登

① 《礼记·大学》曰：“《帝典》曰，克明峻德。”《帝典》即指《尧典》。

② 参见顾颉刚：《〈尧典〉著作时代考》，《文史》第24辑，中华书局1985年版。

③ 参见郭沫若：《金文丛考·金文所无考》之四；张西堂：《尚书引论》。

鼎而鸣，祖己训王，武丁修德行仁，殷道复兴。

《西伯戡黎》：属《尚书》之《商书》。记西伯灭黎后周势扩张，纣臣祖伊恐而告纣及纣之对答之言。

《微子》：属《尚书》之《商书》。记微子告父师、少师及父师答语。

《牧誓》：属《尚书》之《周书》。记武王伐纣时的誓师之辞，形式基本同于《汤誓》。

《洪范》：属《尚书》之《周书》。记武王克殷后访于箕子，箕子为武王陈治理天下的大法。近人研究的结果以为是战国时期的作品。

《金縢》：属《尚书》之《周书》。记武王克殷后病重，周公祝告先王，愿以身代；武王崩，成王幼，周公摄政，管叔、蔡叔散布流言，周公居东二年，成王后发金縢之匮，乃大感悟，亲迎公归。

《大诰》：属《尚书》之《周书》。记纣王子武庚与管叔、蔡叔叛周，周公将东征之，以告多邦诸侯之辞。

《康诰》：属《尚书》之《周书》。记康叔封于卫，诰康叔之辞。有以为周公诰康叔，有以为武王诰康叔。

《酒诰》：属《尚书》之《周书》。记卫民沉湎于酒，诰康叔严于酒禁。

《梓材》：属《尚书》之《周书》。诰康叔以邦君地位重要，勿以先王既勤明德而可托荫自懈。

《召诰》：属《尚书》之《周书》。记召公至洛（今河南洛阳）相宅，在洛水奠定新都基地，周公至洛视察致祭，召公率诸侯入诰周公。

《洛诰》：属《尚书》之《周书》。记周公命使以新都洛邑的地图及卜宅洛邑诰于成王，成王复诰之辞。

《多士》：属《尚书》之《周书》。记洛邑既成，周公诰殷遗民之辞。

《无逸》：属《尚书》之《周书》。是周公诰戒成王需知稼穡之艰，要惠于庶民、敬德、不敢荒宁等，要效法贤明的先王。

《君奭》：属《尚书》之《周书》。是周公诰召公之辞，召公有倦勤之意，周公留之，勉以大义。

《多方》：属《尚书》之《周书》。是周公以成王之命诰四国多方，并抚循告诫殷之诸侯。

《立政》：属《尚书》之《周书》。是周公于成王亲政之初，告以立政之要。

《顾命》：属《尚书》之《周书》。记成王将死，遗命召公等使辅康王。

《吕刑》：属《尚书》之《周书》，《史记·周本纪》作《甫刑》。周穆王时，吕侯请命而颁的有关刑罚的文告。近人有以为是春秋时吕国国君所造的刑书。

《文侯之命》：属《尚书》之《周书》。《书序》以为周平王命晋文侯，《史记》则以为周襄王命晋文公。

《费誓》：属《尚书》之《周书》。鲁侯伯禽征淮夷徐戎的誓师之辞，形式同于《汤誓》。

《秦誓》：属《尚书》之《周书》。秦穆公伐郑，为晋襄公所败于崤，还归悔过，誓告群臣。

以上二十八篇《今文尚书》，其语言质朴，文字古雅。韩愈在《进学解》中说：“周《诰》殷《盘》，诘屈聱牙。”但其中“誓”一类，如《牧誓》，还是比较易懂的。《今文尚书》中保存了商周二代，特别是西周初期的不少重要的历史资料。

三、《古文尚书》

《汉书·艺文志》著录《尚书》，首列“古经四十六卷”，班固自注曰“为五十七篇”。这里的“古经”，即后世所称的《古文尚书》，亦称《逸书》。《汉书·艺文志》又云：

《古文尚书》者，出孔子壁中。武帝末，鲁共王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》凡数十篇，皆古字也。……孔安国者，孔子后也，悉得其书，以考二十九篇，

得多十六篇。安国献之。遭巫蛊事，未列学官。

从此可知，之所以称《古文尚书》是因其以古文书写。又《古文尚书》比当时流传的《今文尚书》多出十六篇。这十六篇的篇名为：

- 1.《舜典》(别有《舜典》，而非今本由《尧典》分出的《舜典》)，
- 2.《汨作》，
- 3.《九共》，
- 4.《大禹谟》，
- 5.《弃稷》(别有《弃稷》，而非今本由《皋陶谟》分出的《益稷》)，
- 6.《五子之歌》，
- 7.《胤征》，
- 8.《汤诰》，
- 9.《咸有一德》，
- 10.《典宝》，
- 11.《伊训》，
- 12.《肆命》，
- 13.《原命》，
- 14.《武成》，
- 15.《旅獒》，
- 16.《毕命》。

以上十六篇，再加上《今文尚书》二十九篇(武帝时将民间所得《泰誓》加入二十八篇)，共四十五篇，再加《书序》一篇，为四十六篇，合《汉书·艺文志》所说“四十六卷”；此四十六篇中，《九共》分作九篇，《盘庚》、《泰誓》各分上、中、下三篇，故合为五十八篇，班固自注“五十七篇”者，因东汉初亡《武成》一篇。

这十六篇《古文尚书》后来都亡佚而没能留传下来，到东汉末郑玄时，已仅存各篇篇目而无师说。对于这一亡佚的《古文尚书》，历代古文经学家以为可信，而清代的今文经学家们，则颇怀疑是汉代古文经学家的伪说，此点成为近代经今古文学争论中的重要问题之一。当代学术界基本上肯定汉代的《古文尚书》是真的，并非如清代今文经学家所说的贗品。至于现在十三经中的“古文《尚书》”，则并非“孔壁”中之古文，而是“伪《古文尚书》”。

四、伪《古文尚书》

历史上的伪《古文尚书》，前后出现过两部。其一是西汉时张霸所伪造的一百零二篇。《汉书·儒林传》记：

世所传《百两篇》者，出东莱张霸，分析合二十九篇以为数十，又采《左氏传》、《书叙》为作首尾。凡百二篇。篇或数简，文意

浅陋。成帝时求其古文者，霸以能为《百两》征，以中书校之，非是。霸辞受父，父有弟子尉氏、樊并。时太中大夫平当、侍御史周敞劝上存之。后樊并谋反，乃黜其书。

其二，则是东晋梅賾（一作枚颐）所献。梅賾字仲真，东晋汝南（今湖北武昌）人，元帝时为豫章内史。曾上所谓孔安国传的《古文尚书》，缺其中《舜典》一篇，乃取《尧典》“慎徽五典”句以下分为《舜典》。至萧齐明帝建武中，姚方兴又献于大桁市购得的《舜典》，其中多出“曰若稽古帝舜”句开始的二十八字。此事始末，载于《经典释文·序录》和《隋书·经籍志》。梅賾所献《古文尚书》中，除去《今文尚书》三十三篇（即从二十八篇中分出的，参前述），多出二十五篇，它们是：

1.《大禹谟》，2.《五子之歌》，3.《胤征》，4.《仲虺之诰》，5.《汤诰》，6.《伊训》，7.《太甲上》，8.《太甲中》，9.《太甲下》，10.《咸有一德》，11.《说命上》，12.《说命中》，13.《说命下》，14.《泰誓上》，15.《泰誓中》，16.《泰誓下》，17.《武成》，18.《旅獒》，19.《微子之命》，20.《蔡仲之命》，21.《周官》，22.《君陈》，23.《毕命》，24.《君牙》，25.《冏命》。

这部五十八篇的《尚书》，以后就立于学官。唐代颁行《五经正义》，其中《尚书正义》就是以这一部为底本的。从南宋开始，它又被列入《十三经注疏》之中，遂成为今本。

两宋之际的吴棫，作《书稗传》，始疑这二十五篇《古文尚书》为伪书。以后的朱熹，在《朱子语类》中也颇多怀疑之词。明代的梅鹗作《尚书考异》，开始明斥其为伪作，但论证尚不确切。清代阎若璩作《古文尚书疏证》，惠栋也作了《古文尚书考》，他们用考据的方法，一一找出这二十五篇的来源。相较而言，惠氏之作比阎氏之作更好。当时的毛奇龄曾作《古文尚书冤词》一书，试图为之辩护，但因铁案如山，无法为之平反。所以今本《尚书》中的这二十五篇是伪《古文尚

书》，成了学界之定论。丁晏又作《尚书余论》，更证明伪《古文尚书》是三国时王肃的伪作。此外，与伪《古文尚书》同时献上的《尚书孔氏传》（又名《孔安国尚书传》），也被证明是伪造的。因此，我们今天所见到的《十三经注疏》中的《尚书》，是《今文尚书》和伪《古文尚书》的合编本，必须慎重对待。研究者应读清代孙星衍的《尚书古今文注疏》本。

最后附提一下，《尚书》又有所谓《书序》，今本《尚书》散置各篇之首，其无书而徒有序者则附见。《书序》的作者、真伪等问题，经学家的意见也不一致。因其对于《尚书》研究关系不甚重要，这里就从略了。

五、历代研究《尚书》之要著

历代研究《尚书》著作中之重要者如下：

伏生《尚书大传》，孔颖达《尚书正义》，史浩《尚书讲义》，林之奇《尚书全解》，吕祖谦《书说》，蔡沈《书经集传》，魏了翁《尚书要义》，陈经《尚书详解》，陈大猷《尚书集传或问》，金履祥《尚书表注》，王樵《尚书日记》，史维堡《尚书晚订》，梅鹗《尚书考异》，朱升《尚书旁注》，郝敬《尚书辩解》，陈第《尚书疏衍》，王夫之《尚书引义》，臧琳《尚书集解》，阎若璩《古文尚书疏证》，惠栋《古文尚书考》，江声《尚书集注音疏》，王鸣盛《尚书后案》，孙星衍《尚书古今文注疏》等。

第四节 《诗 经》

一、《诗经》的编集与内容

《诗经》是我国最早的诗歌总集。《诗经》原本仅称《诗》，自汉武

帝立“五经博士”后,《诗》开始称作《诗经》。《诗经》现存三百零五篇,分为《风》、《雅》、《颂》三大类。另有《南陔》、《白华》、《华黍》、《由庚》、《崇丘》、《由仪》六篇有篇名而无文辞,称作《六笙诗》。

《诗经》大约编次于春秋时期,主要为西周和东周前期的诗歌,或亦有少量商诗(有争议),它们反映的大致是公元前十二世纪至前六世纪期间中原地区人们的社会生活^①。其中除去可能是后人仿作的《商颂》之外,时代可考者,最早为《豳风·东山》,写周公东征后征人解甲还乡途中的思乡之情,本事发生于公元前1114年左右;最晚的为《陈风·株林》讽陈灵公淫夏姬,本事发生于公元前600年左右。

《诗经》所涉及的空间范围颇广,大致有今河南南部、湖北北部(《周南》、《召南》);河北西南及河南(《邶风》、《鄘风》、《卫风》、《郑风》、《陈风》、《桧风》);山东(《齐风》、《曹风》、《鲁颂》);陕西及河南、甘肃(《秦风》、《王风》、《豳风》)山西(《唐风》);山西与河南交界处(《魏风》)。其覆盖面主要在黄河流域,也达长江的汉水流域,基本是当时华夏文明范围所及之地。

《诗》之所以能够结集成册,一般认为是得力于周王室的采诗制度。据汉代典籍追记,周代有采诗、献诗的习尚,王室派“行人”(又名“道人”)采诗,由太师总汇编纂。《汉书·艺文志》称:

孟春之月,行人振木铎徇于路以采诗,献之太师,比其音律,以闻于天子。

这种说法或以为受到汉代乐府制度“采诗观风”的启示。但参之以《国语》的“故天子听政,使公卿至于列士献诗,瞽献曲”(《国语·周语》)之说,又对照周代官制确有“行人”、“太师”等职守,再考之《诗》的作者阶层广泛、涉及地域辽阔,周代有采诗、献诗之制,是基本可信的。到春秋中叶后,周王室衰微,政令不能及于列国,采诗之制也

^① 参见孙祚云:《〈诗经〉与周代社会生活》,中华书局1966年版。

大致终结,即如孟子所说的:“王者之迹熄而《诗》亡,《诗》亡然后《春秋》作。”(《孟子·离娄下》)

正由于《诗》是广采博取所得,从民间到王室反复辗转,故作《诗》者之姓名在传唱、采集、整理过程中大多失传,仅少数作者的姓名可知。一种是诗中记有作者姓名,如《小雅·节南山》曰:“家父作诵”;《小雅·巷伯》曰:“寺人孟子,作为此诗”;又《大雅》之《崧高》、《丞氏》皆曰:“吉父作诵”。另一种情况是先秦其他典籍中有记载,如《尚书》称《豳风·鸛鸣》为周公所作;《左传》称《邶风·载驰》为许穆夫人所作;而《小雅·常棣》,《国语》称周公所作,《左传》以为召穆公所作。这后一种情况未必可靠。

相传《诗》本有三千余篇,后经孔子删定,才成现在的三百五篇。对此说,历代学者有信有不信。

《诗经》的组成,一般以《风》、《雅》、《颂》“三分法”为主^①。《风》含十五国《风》,即十五个地区的诗,计一百六十篇。《雅》分《大雅》、《小雅》。《小雅》七十四篇,《大雅》三十一篇,《雅》计一百零五篇。《颂》分《周颂》、《鲁颂》、《商颂》,《周颂》三十一篇,《鲁颂》四篇,《商颂》五篇,《颂》计四十篇。^②

关于《风》、《雅》、《颂》的区别,历来经学家的意见非常分歧,比较重要的有这样三种说法。其一以为由于诗篇的内容不同,《诗大序》可为这一说法的代表。其说曰:

上以风化下,下以风刺上;主文而谏,言之者无罪,闻之者足以戒,故曰“风”……是以一国之事系一人之本谓之《风》。言天下之事,形四方之风,谓之《雅》。雅者,正也;言王政之所由兴废

① 按:除“三分法”之外,另有以《南》、《风》、《雅》、《颂》四分的,如宋人王质的《诗总闻》、程大昌的《诗论》;有以“风、赋、比、兴、雅、颂”六分的(非“六义”),如郑玄注《周礼》即持“六诗”说,章太炎《国故论衡·六诗说》亦持此意见。

② 参见陈子展:《诗经直解》,复旦大学出版社1980年版。

也。政有大小，故有《小雅》焉，有《大雅》焉。《颂》者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。

此段论述不甚明切，勉强加以疏释，大概以为《风》有关于个人，《雅》有关王政，《颂》有关神明。

其二以为由于诗篇的作者不同，南宋郑樵的《诗辨妄》可为这一说法的代表。其说曰：

《风》者出于土风，大概小夫、贱隶、妇人、女子之言；其意虽远，而其言浅近重复，故谓之《风》。《雅》者出于朝廷士大夫，其言纯厚典则，其体抑扬顿挫，非复小夫、贱隶、妇人、女子所能言者，故曰《雅》。《颂》者初无讽诵，惟以铺张勋德而已，其辞严，其声有节，不敢琐语艺言，以示有所尊，故曰《颂》。

郑樵的观点是，《风》出于普通平民，《雅》出于朝廷士大夫。

其三以为由于诗篇音调不同，清惠周惕《诗说》可为这一说法的代表。其说曰：

《风》、《雅》、《颂》，以音别也。……按《乐记》师乙曰：“广大而静，疏达而信者，宜歌《大雅》；恭俭而好礼者，宜歌《小雅》。”季札观乐，为之歌《小雅》，曰：“美哉！思而不貳，怨而不言。”为之歌《大雅》，曰：“广哉！熙熙乎，曲而有直体。”据此，则大小二《雅》，当以音乐别之，不以政之大小论也。

近人研究结果一般同意按音乐的性质来区分《风》、《雅》、《颂》三者，但所论与惠氏不同。认为《风》是地方的乐歌，即各地之土乐。《雅》是宫廷京畿一带的乐歌，包含有宫廷音乐的性质。西周的京畿，是当时全国政治、经济和文化的中心，这一地区的乐歌被称为“雅乐”。也就是所谓的“正声”、“正乐”，以与南方所谓蛮夷的“俗乐”相区别。“雅乐”大部分是贵族的作品。又由于时代不同、和音调的变化，所以又分为《大雅》、《小雅》。《大雅》多为西周的史诗，音调比较沉厚；《小雅》多为西周末和东周时作品，音调比较轻快。又西周末以后的

《风》和《雅》大抵反映乱世人们的心情，发愤之音、激楚之言、奔放之词时有所见。这不合所谓“怨而不怒，哀而不伤，乐而不淫”的原则，因而又被称为《变风》、《变雅》。《颂》则属于宗教音乐，是宗庙祭祀时所演唱的乐歌，都是贵族的作品。其词句比较典雅，但单调沉滞、节奏迟缓。内容都为歌颂祖先功业、先民神话，但也含有史诗性质。

二、《诗序》

今本《诗经》有《大序》和《小序》。《小序》列于各诗之首，说明各篇主题大意。《大序》连在《诗经》首篇《关雎》的《小序》之后，概论全经。

唐陆德明《经典释文》、孔颖达《毛诗正义》都以为，从“《风》，风也”句至末句为《大序》；南宋朱熹则以为，从“诗者，志之所之也”句起，到“诗之至也”句，是为《大序》。

关于《诗序》的作者，历代异说纷纭，至今尚无定论。如郑玄《诗谱》以为《大序》是子夏作，《小序》是子夏和毛公合作；王肃《孔子家语注》以为全是子夏所作；范曄《后汉书·儒林传》以为是卫宏所作；《隋书·经籍志》以为是子夏所创，毛公、卫宏加以润益；唐代韩愈以为子夏不序《诗》，学者欲显其传，故借子夏之名；唐代成伯屿以为子夏仅作《诗序》首句，以下出于毛公；宋代王安石以为是诗人自制；宋代程颢以为《小序》乃旧文，《大序》是孔子所作；宋代曹粹中以为《毛诗》初行无《诗序》，是“村野妄人”所作。其后王质、吕祖谦、朱熹、陈傅良、叶适、及至清代顾炎武、崔述等也都对这个问题参加辩难^①。实际上这个问题目前看来是无法解决的，更何况《诗序》对《诗经》研究并不十分重要。只是因为历代儒者对此问题过于重视，故这里也稍加述及。

^① 参见朱彝尊：《经义考》卷九九；又王锡荣：《关于〈毛诗〉序作者问题的商讨》，《文史》第10辑；朱冠华：《关于〈毛诗〉序的作者问题》，《文史》第16辑。

三、齐、鲁、韩三家《诗》及《毛诗》

《诗经》在西汉时，立于学官的是《鲁诗》、《韩诗》和《齐诗》三家。《鲁诗》创始于鲁人申培（即申公），汉文帝时立为博士；《韩诗》创始于燕人韩婴，亦是汉文帝时立为博士；《齐诗》创始于齐人轅固，汉景帝时立为博士。这三家《诗》都属于今文经学派。到后来，《齐诗》亡于魏代；《鲁诗》亡于西晋；《韩诗》虽存但无传者，南宋以后也亡佚了，仅存有《韩诗外传》。一直到了清代辑佚学和今文经学兴起，三家《诗》才重为学者关注，有不少辑佚和研究的论著，多载于正、续《清经解》中，以王先谦《诗三家义集疏》为较完善。

今本《诗经》是《毛诗》，它属于古文经学，《毛诗》相传创始于赵人毛公，有《毛诗故训传》，曾做过河间献王的博士。关于毛公的名字、《毛诗》的传授、《毛诗故训传》的作者，有多种说法，此不具论。《毛诗》在西汉时未立于学官，但盛行于东汉，当时不少著名经学家如郑众、贾逵、马融、郑玄都治《毛诗》。尤其是郑玄为《毛诗》作《笺》，遂大行于世。唐孔颖达作《毛诗正义》，立于学官，悬为功令，以后又被收入《十三经注疏》中。

《汉书·艺文志》曾言，《诗》因其讽诵，不独在竹帛，故虽遭“秦火”之后仍能得全。所以就文本而言，《诗经》之今文、古文当无很大差异。其差异主要在诠释方面，如《鲁诗》有“四始”说、《齐诗》有“五际”说、《毛诗》有《诗序》之类，其说虽为经学家所重，但意义不大，故这里从略。

四、历代研究《诗经》之要著

历代研究《诗经》著作中之重要者如下：

毛亨《毛诗故训传》，郑玄《毛诗传笺》，陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》，孔颖达《毛诗正义》，欧阳修《毛诗本义》，吕祖谦《吕氏家塾读诗记》，朱熹《诗集传》，段昌武《毛诗集解》，王应麟《诗考》、《诗地理考》，陈第《毛诗古音考》，顾炎武《诗本音》，王夫之《诗经稗疏》，姚际恒《诗经通论》，惠周惕《诗说》，章调鼎《诗经备考》，姚炳《诗识名解》，陈奂《毛诗传疏》，陈乔枏《三家诗遗说考》，朱鹤龄《诗经通义》，马瑞辰《毛诗传笺通释》，俞樾《诗名物证古》，王先谦《诗三家义集疏》等等。

第五节 “三 礼”

一、《周 礼》

汉武帝立“五经博士”，其中的《礼经》本是指《仪礼》，但自东汉末郑玄并注《周礼》、《仪礼》和《礼记》，“三礼”之名开始流行于世，《周礼》成为“三礼”之首，地位还在《仪礼》之上。

《周礼》原名《周官》（始见于《史记·封禅书》），后来亦称为《周官经》（见《汉书·艺文志》）。《周礼》的名称，据说是西汉刘歆提出的^①，荀悦《汉纪》中谓：“刘歆奏请《周官》六篇列之于经，为《周礼》。”陆德明的《经典释文·序录》也说：“王莽时，刘歆为国师，始建立《周官经》以为《周礼》。”

（一）《周礼》的篇目及内容

今本《周礼》凡六篇，《天官冢宰》、《地官司徒》、《春官宗伯》、《夏

^① “周礼”两字，始见于《左传·文公十八年》：“先君周公制周礼。”这里指周公“制礼作乐”，与战国时成书的《周礼》无涉。又《礼记·明堂位》及伏生《尚书大传》皆言周公摄政六年，“制礼作乐”。后世谓《周礼》为周公所作，虽查无实据却也事出有因。

官司马》、《秋官司寇》、《冬官考工记》。《冬官》篇应为《司空》，但此篇在汉初之时已亡，故汉人取《考工记》补代之。^①

《周礼》的内容是记述先秦的官制，其六篇分别代表了六个职官系统，以天地四时配之。

天官冢宰是总理国家政务之官，所谓“一曰天官，其属六十，掌邦治”，是百官之首。天官之长是“冢宰”，又称“太宰”，其副为“小宰”。

地官司徒掌教育、土地、物产、赋税、民俗等事物，所谓“二曰地官，其属六十，掌邦教”。地官之长是“大司徒”，其副为“小司徒”。

春官宗伯掌吉、凶、宾、军、嘉“五礼”，辅佐王者协和天下万民，所谓“三曰春官，其属六十，掌邦礼”。春官之长是“大宗伯”，其副为“小宗伯”。

夏官司马掌军政，辅佐王者平天下，其职不限于军事，所谓“四曰夏官，其属六十，掌邦政”。夏官之长是“大司马”，其副为“小司马”。

秋官司寇掌刑典，有“三典”“五刑”及各种听讼之法，所谓“五曰秋官，其属六十，掌邦刑”。秋官之长是“大司寇”，其副为“小司寇”。

冬官司空掌事典。今《考工记》就是主要记百工之事的，它按木工、金工、皮工、设色工、刮摩工、埴埴工六类，分别对车舆、宫室、兵器、礼乐诸器等制作规范作了较详记载。

从《周礼》的内容可知，它是谈政治制度中官职的，应属政制书。但古人所谓的“礼”，既有礼节仪式和社会风俗，也包含了政治制度，因为它是国家的法典。按郑玄对《礼记·礼器》中“经礼三百，曲礼三千”的理解，“经礼为《周礼》，其官三百有六十。曲犹事也，曲礼为事礼，谓今《礼》也。”（《礼记·礼器》郑注）这个说法，今文经学家是不承认的。

（二）《周礼》的来源和作者问题的争论

^① 参见闻人军，《〈考工记〉成书年代新考》，《文史》第23辑，中华书局1984年版。

《周礼》属古文经，没有今文，它是经古文学的最重要典籍，但因此也成为经学家们争辩最激烈的书籍。

首先，关于《周礼》的出现就已经是诸说纷纭了。唐代贾公彦在《周礼义疏》序中引东汉《马融传》说：“秦自孝公已下，用商君之法，其政酷烈，与《周官》相反。故始皇禁挟书，特疾恶，欲绝灭之，搜求焚烧之独悉，是以隐藏百年。孝武帝始除挟书之律，开献书之路，既出于山岩屋壁，复入于秘府，五家之儒，莫得见焉。”就是说，《周礼》因秦始皇焚书而隐藏，因汉武帝提倡儒学而出现（“挟书律”非武帝始除），因藏于宫廷图书馆而不行于当时。

《汉书·河间献王传》提到：“献王所得书，皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《孟子》、《老子》之属。”这是说，《周礼》一书是河间献王从民间所得。陆德明《经典释文·叙录》的说法略异，谓：“河间献王开献书之路，时有李氏上《周官》五篇，失《事官》一篇，乃购千金，不得，取《考工记》以补之。”《太平御览·学部》引杨泉《物理论》曰：“鲁恭王坏孔子旧宅，得《周官》，阙无《冬官》，汉武购千金而莫有得者，遂以《考工记》备其数。”以上诸说参差不同，颇引人怀疑，今文经学派则持否定的态度。

其次，就是关于《周礼》作者的问题，从刘歆起直至今天仍争辩不清。刘歆首倡《周礼》是周公所作，“其周公致太平之迹，迹具在斯”（亦见前引贾公彦疏引）。郑玄注《周礼》说：“周公居摄，而作六典之职，谓之《周礼》。”以后的古文经学家大抵多从此说，清末孙诒让的《周礼正义》，作为《周礼》学之集大成者之巨作，更加详细地考订周公摄政六年颁行《周礼》的情节。

今文经学家则普遍以为，《周礼》非周公所作，而激进者则斥之为是刘歆所伪造的。当刘歆提出立古文博士时，一批今文学博士就已经激烈地反对，“众儒并出，共排以为非是。”到了东汉，何休以为《周礼》是“六国阴谋之书”（见贾公彦：《序周礼废兴》）。首次把《周礼》断为战

国时代的著作。宋代学者如欧阳修、苏轼、苏辙等纷纷怀疑周公作《周礼》之说，胡安国则首倡《周礼》出于刘歆之手。^①清代桐城派的方苞作《周官辨》，更明确指出是刘歆伪造。近代康有为则进一步加以发挥，断言《周礼》是“伪经”。

总之，以为《周礼》乃周公所作，此说固未必可信；而以为《周礼》乃刘歆之伪造，实际也不可信。二十世纪三十年代以来，学者们从周秦的铜器铭文所载官制，参证《周礼》中的政治、经济制度和学术思想，认为此书是战国时代的作品，目前学术界意见大多认为，此书的作者一方面掇拾周代典制之遗，另一方面也参合了不少己意，是带有理想色彩的一套完整官制。因为，从表面上看，《周礼》记述了六大系凡三百六十余官员及其职能，但实际上它并非一般的政制类书，而是带有浓厚理想色彩的礼典著作。它是根据儒家治国理想、兼采法家政治主张而构建起来的完整的官制、兵制、井田制、贡赋制度、法律制度、礼仪制度及社会的风俗规范^②。至于作者的具体情况，或以为赵人、或以为齐人，实际已很难讲清楚了。^③

（三）历代研究《周礼》之要著

郑玄《周礼注疏》，易祓《周官总义》，王安石《周官新义》，王昭禹《周礼详解》，王与之《周礼订义》，毛应龙《周官集传》，金瑶《周礼述注》，魏校《周礼沿革》，李光坡《周礼述注》，方苞《周官析疑》、《周官集注》，万斯大《周官辨非》，沈淑《周官翼疏》，李钟伦《周礼训纂》，王文清《周礼会要》，孙诒让《周礼正义》，等等。

① 参见陈连庆：《周礼成书年代的新探索》，《中国历史文献研究》（二），华中师范大学出版社1988年版。

② 参见杨向奎：《周礼的内容分析及其制作时代》，《山东大学学报》1954年第4期；彭林：《周礼的主体思想与成书年代研究》，中国社会科学出版社1991年版。

③ 有关这方面的看法学术界的意见很不统一，郭沫若、钱穆、杨向奎、徐复观等有不同说法，这里就不一一具述。

二、《仪礼》

《仪礼》是记载先秦礼制和仪式的著作，原来称《礼》，汉代时或称《士礼》，或称《礼经》。称为《仪礼》的时间较晚，一般以为大约是在东晋时期。^①

（一）《仪礼》的作者与成书年代

《仪礼》的作者，旧时有两种不同意见。古文经学派如陆德明以为，《仪礼》与《周礼》“并周公所作”，唐贾公彦在《仪礼疏》卷一中作了进一步发挥。他说：

《周礼》言周不言仪，《仪礼》言仪不言周，即同是周公摄政六年所制，题号不同者，《周礼》取别夏、殷，故言周；《仪礼》不言周者，欲见兼有异代之法。

今文经学派则认为《仪礼》是孔子所定的，如清皮锡瑞在《经学历史》说：

《仪礼》十七篇，虽周公之遗，然当时不止此数而孔子删定，或并不及此数而孔子补增，皆未可知。观“孺悲学士丧礼于孔子，《士丧礼》于是乎书”，则十七篇亦自孔子始定。

以上两种意见，恐怕都不可信。近人根据《仪礼》中所记丧葬制度，结合考古出土的器物进行了研究，认为成书的年代约当春秋、战国之间。现在学术界一般认为，《仪礼》的成书虽在战国时期，但书中所记的某些礼仪制度，早已存在于西周时期。

（二）《仪礼》完缺问题及《逸礼》

汉代所传《仪礼》已有三种本子，一为戴德本（即大戴本），二为戴

^① 参见沈文倬：《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》（上、下），《文史》第15、16辑，中华书局1982年版。

圣本(即小戴本),三为刘向《别录》本(即郑玄所注现行本)。这三种本子所列篇目次序各不相同。因郑玄《仪礼注》盛行于世,所以多主刘向《别录》本,今本《十三经注疏》即是刘向《别录》本,其目如下:

- 1.《士冠礼》,2.《士昏礼》,3.《士相见礼》,4.《乡饮酒礼》,
- 5.《乡射礼》,6.《燕礼》,7.《大射》,8.《聘礼》,9.《公食大夫礼》,
- 10.《觐礼》,11.《丧服》,12.《士丧礼》,13.《既夕礼》,14.《士虞礼》,
- 15.《特牲馈食礼》,16.《少牢馈食礼》,17.《有司彻》。

这种排法的含义大概是,前十篇属吉礼,是关于人的;后七篇是凶礼,是关于鬼的。清代今文经学家则认为三种排法中以大戴本为最优,刘向《别录》本次之,小戴本最无条理可寻。

关于《仪礼》的完缺问题,经今古文学家的意见绝然不同。古文经学家以为,现存的《仪礼》十七篇是“秦火”之余,是不完整的,还有一些在西汉时曾出现过,但没能留传下来,因此称作《逸礼》。关于《逸礼》问题,其证据也不少。例如刘歆在《让太常博士书》中说:

鲁恭王坏孔子宅,欲以为宫,而得古文坏壁之中。《逸礼》有三十九篇,《书》十六篇。天汉之后,孔安国献之,遭巫蛊仓卒之难,未及施行。

意即《逸礼》三十九篇,与《古文尚书》一同发现于“孔壁”之中。但《汉书·艺文志》的说法与之有异:

《礼》古经者,出于鲁淹中及孔氏,与十七篇相似,多三十九篇。

郑玄著《六艺论》,又以为《逸礼》是河间献王得之于“孔壁”中的;《隋书·经籍志》则以为是发现于鲁淹中,再由河间献王献于朝廷。对以上诸说,今文经学家基本持否认态度。他们以为,《仪礼》十七篇已包举一切礼仪,是完整的经典,而所谓的《逸礼》,是古文经学家伪造出来的,所以各种说法很不一致。今文经学家的说法固然也属臆测,但三十九篇《逸礼》不仅没有留传,甚至连其亡佚的时间也无可考证,故

难免启人疑窦。

(三) 历代研究《仪礼》之要著

郑玄《仪礼注疏》，张淳《仪礼识误》，杨复《仪礼图》，魏了翁《仪礼要义》，李如圭《仪礼集解》，敖继公《仪礼集说》，吴澄《仪礼逸经传》，郝敬《仪礼节解》，张尔岐《仪礼郑注句读》，万斯大《仪礼商》，沈彤《仪礼小疏》，朱轼《仪礼节要》，李光坡《仪礼述注》，方苞《仪礼析疑》，马驷《仪礼易读》，吴廷华《仪礼章句》，江永《仪礼释例》，张惠言《三礼图》，凌廷堪《礼经释例》，胡培鞞《仪礼正义》，等等。

三、《礼 记》

《汉书·河间献王传》曰：

献王所得书，皆经、传、说、记，七十子之徒所论。

这里的“传”、“说”、“记”，指的是与“经”相辅而行或解释“经”的书籍。它们多为孔门弟子所传，其中一部分后来也被尊为“经”。《礼记》就属于这样的一类典籍。它既是解释《礼经》（即《仪礼》）的，同时也包含了其他一些儒家学者的思想学说，后来也被尊为儒家经典之一。

《礼记》本有二种，列在“十三经”中的那一部，相传是西汉戴圣编辑的《小戴礼记》；另外一部，则是由戴圣叔父戴德编辑的《大戴礼记》，其中一半以上已经亡佚。戴德、戴圣叔侄俩曾同学《礼》于后苍，以后又都成为《礼》学名家。从学派上说，大、小戴《记》属于今文《礼》学，但其中也有某些篇章是古文学派的经义。^①

(一) 《小戴礼记》

《小戴礼记》即平常通称的《礼记》，凡四十九篇^②，其内容颇为庞

^① 参见廖平：《今古学考》卷上《两戴记今古分篇目表》。

^② 参见任铭善：《礼记目录后案》，齐鲁书社1982年版。

杂，孔颖达《礼记正义》于每篇篇目之下引郑玄《目录》曰：“此于《别录》属××。”按《别录》所分，一共有八大类，“制度”、“通论”、“明堂阴阳”、“丧服”、“子法”、“吉事”、“祭祀”、“乐记”。如果以今天的眼光来分析，这四十九篇大致可归为四类：

第一类是关于礼治及学术思想方面的通论，共有十一篇：《礼运》、《学记》、《经解》、《哀公问》、《坊记》、《乐记》、《大学》、《中庸》、《表記》、《缙衣》、《儒行》。这是《礼记》中最有价值的部分。

第二类是关于记述古代制度、礼俗方面并带有考证性质的篇章，共有二十五篇：《曲礼》上、下，《王制》，《礼器》，《玉藻》，《大传》，《少仪》，《月令》，《丧服小记》，《明堂位》，《杂记》上、下，《丧大记》，《奔丧》，《问丧》，《服问》，《三年问》，《间传》，《内则》，《文王世子》，《深衣》，《郊特牲》，《祭法》，《祭统》，《投壶》。这些篇章是研究中国文化史的重要史料。

第三类是属于专门解释《仪礼》的，共有八篇：《冠义》，《昏义》，《乡饮酒义》，《射义》，《燕义》，《聘义》，《祭义》，《丧服四制》。这些篇章是帮助读懂《仪礼》的参考材料，在文化史上也具价值。

第四类是属于杂记孔子和其弟子或时人问答的言论，共有五篇：《仲尼燕居》，《孔子闲居》，《檀弓》上、下，《曾子问》。这五篇内容虽不及《论语》可靠，但也有参考的价值。

总之，《礼记》作为先秦学术文化史料的汇编，对于研究战国时期儒家八派具有特殊的意义。

（二）《大戴礼记》及其与《小戴礼记》的关系

郑玄在《六艺论》中说：

戴德传《记》八十五篇，则《大戴记》是也；戴圣传《礼》四十九篇，则此《礼记》是也。（见孔颖达《礼记正义序》引）

可见，当时《礼记》有两种，一是四十九篇的《小戴礼记》，另一是八十五篇的《大戴礼记》。由于郑玄给《小戴礼记》做了出色的注释，使之广泛

地为人传习,到唐代更升列为“经”。而《大戴礼记》则少有人传钞研读,北周学者卢辩曾作注解,但到唐代已残缺不全,亡佚了四十六篇,仅存三十九篇(一种分法将《明堂》篇和《盛德》篇分开,则为四十篇)。

旧说以为《小戴礼记》系删大戴之书而成。陆德明《经典释文·序录》引晋陈邵《周礼论序》中所说:

戴德删古《礼》二百四篇为八十五篇,谓之《大戴礼》;圣删《大戴礼》为四十九篇,是为《小戴礼》。后汉马融、卢植考诸家同异,附戴圣篇章,去其繁重及所叙略,而行于世,即今之《礼记》是也。

《隋书·经籍志》也认为:

汉初,河间献王又得仲尼弟子及后学所记一百三十一篇献之,时亦无传之者。至刘向考校经籍,检得一百三十篇,向因第而叙之。而又得《明堂阴阳记》三十三篇、《孔子三朝记》七篇、《王史氏记》二十一篇、《乐记》二十三篇,凡五种,合二百十四篇。戴德删其烦重,合而记之,为八十五篇,谓之《大戴记》。而戴圣又删大戴之书,为四十六篇,谓之《小戴记》。汉末马融遂传小戴之学。融又定《月令》一篇、《明堂位》一篇、《乐记》一篇,合四十九篇,而郑玄受业于融,又为之注。

对以上说法,当代学者认为并不可信,甚至认为两种《礼记》也不是戴德、戴圣编辑的。所谓的“记”,在郑玄以前并没有独立成书,而是作为汉代《礼》学家在传习《仪礼》时附带传习的参考资料。这种参考资料的汇辑本当时应当不少,所辑文章不是出自一时一人,甚至学派也有不同。以后逐步淘汰,而形成八十五篇本和四十九篇本两种本子^①。

^① 参见王文锦为清人王聘珍《大戴礼记解诂》一书所作校勘标点本的《前言》,中华书局1983年版;又参见徐喜辰:《〈礼记〉的成书年代及其史料价值》,《史学史研究》1984年第4期。

(三) 历代研究《仪礼》之要著

郑玄《礼记注》，卢辩《大戴礼记注》，孔颖达《礼记正义》，魏了翁《礼记要义》，卫湜《礼记集说》，吴澄《礼记纂言》三十六卷，冯时敏《礼记中说》，姚舜牧《礼记疑问》，惠士奇《礼说》，江永《礼书纲目》，李光坡《礼记述注》，方苞《礼记析疑》，冉祖覲《礼记详说》，朱彬《礼记训纂》，王聘珍《大戴礼记解诂》，孙希目《礼记集解》，邵懿辰《礼经通论》，应劭谦《礼学汇编》，黄以周《礼书通故》等等。

第六节 《春秋》与“三传”

一、《春秋经》

“春秋”本通名，泛指西周末期至东周各诸侯国的编年国史。孔子对鲁国的《春秋》加以整理删定后，它逐渐成了《春秋经》的专名。《春秋经》之命名，经今古文学家的意见大致相同。杜预在《春秋左氏经传集解序》中说：

《春秋》者，鲁史记之名也。记事者以事系日，以日系月，以月系时，以时系年，所以记远近，别同异也。故史之所记，必表年以首事，年有四时，故错举以为所记之名也。

徐彦在《公羊传疏》卷首亦说：

《公羊》何氏（指东汉何休）与贾、服（指东汉习《左传》的贾逵、服虔）不异。……《春秋》者，道春为生物之始，而秋为成物之终，故云：始于春，终于秋，故曰《春秋》也。

以上两说，意旨明确，把《春秋》编年史的性质阐述得十分清楚，即年有四时，不能遍举，故交错互举，取“春”“秋”以包“夏”“冬”。至于另外还有三说，则不免牵强附会，一如《春秋》命名含赏刑之义，自以为“赏

以春、夏，刑以秋、冬”；二如《春秋》命名含褒贬之义，所谓“一褒一贬，若春若秋”；三如“以其书春作秋成，故云《春秋》”^①。

《春秋经》是以鲁国纪元，起于鲁隐公元年（周平王四十九年，公元前722年），止于鲁哀公十四年（周敬王三十九年，公元前481年）或十六年（前479年）；计隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀十二公，二百四十二年或二百四十四年。

《春秋经》记史的方法，上承殷商卜辞，与周代彝铭颇接近，以年、时、月、日系事，用周历，建子，时令早于夏历两个月。文字极其简约，每条多则四十余字，少则一字，全书共计一万八千多字^②。所记史事以鲁国为主，兼及其他诸侯国，主要记述政治事件和人物活动，如列国的聘访、盟会、征伐等，也载有若干自然现象，如水、旱、雪、霜、日食、地震之类，经济、文化事项记述甚少。

《春秋经》有今古文之别。《汉书·艺文志》著录：“《春秋古经》十二篇”，又有“《春秋经》十一卷”。所谓《古经》，就是古文本的《春秋经》，所谓《经》则是今文本的《春秋经》。古文本所记比今文本多出二年多时间，共二十四条，这多出部分称《续经》，杜预注为：“弟子欲存孔子卒，故并录以续孔子所修之经。”但今文经学者不信此说，以为乃杜撰之作。至于今文本仅十一卷的原因，是把闵公与庄公合在一起，故“十二公”仅十一卷。

《春秋经》现已没有独立的单行本，其经文都分载于《左传》、《公羊传》和《穀梁传》的各传之前。《春秋古经》与《左传》的配合，始于杜预作《春秋左氏经传集解》时，“分《经》之年与《传》之年相附，比其义类，各随而解之。”但今文的《春秋经》与《公羊传》、《穀梁传》的配合，则不知始于何人。东汉何休《公羊传解诂》，但释《传》文而不释《经》

① 一、二说见王应麟：《玉海》引郑樵语，三见徐彦：《公羊传疏》卷一。

② 参见白寿彝：《中国史学史》第一册，上海人民出版社1986年版，第237页。

文,与杜预《经传集解》体裁不同。从东汉末的《熹平石经》残碑之《公羊传》一段来看,也仅刻写《传》文而无《经》文,则汉末的今文《经》、《传》还各自别行。清四库馆臣疑《春秋经》与《公羊传》的配合始于唐代的徐彦,与《穀梁传》的配合始于东晋的范宁,但这仅仅是推测之辞,并无证据证明。

由于《春秋经》的文字十分简约,理解殊为不易,于是很早就出现了一些专门解释的书籍。据《汉书·艺文志》的著录,《春秋经》原本有“五传”:《左氏传》三十卷、《公羊传》十一卷、《穀梁传》十一卷、《邹氏传》十一卷、《夹氏传》十一卷。又说:

及末世口说流行,故有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》之传。四家之中,《公羊》、《穀梁》立于学官,邹氏无师,夹氏未有书。

可知班固时代,《春秋经》仅存“三传”,即《左传》、《公羊传》和《穀梁传》。以后《春秋经》经文散在“三传”,这“三传”也都陆续成为“经”。

二、《左 传》

《左传》又称《左氏春秋》、《春秋左氏传》。《左传》记事起自鲁隐公元年,终于鲁悼公十四年(周贞定王五年,公元前464年),其叙事更至于鲁悼公十四年(周贞定王十五年,公元前454年),比《春秋经》多出二十七年,比《续经》也多出二十五年。

《左传》记述的历史事件完整、生动、详尽,广泛记录了春秋时期各诸侯国的史事及相互关系。尤重战争活动的记录,据统计记各国军事活动多达四百八十三次,其中大规模战争就有十四次。记事又以晋国、楚国、鲁国为详,郑国、宋国、卫国、齐国、秦国、周王室等则次之。其书引用资料甚广,包括诸国旧史、故志及训、典、语、令等古籍,其中所引《易》、《书》、《诗》,多为今本所不见的佚文,弥足珍贵。

《左传》一书,历代经学家对之争论很大,如关于《左传》的来源、

《左传》与《春秋》的关系、《左传》的作者等问题，都有很不同的说法。

（一）《左传》与《春秋》的关系

据古文经学家说，《左传》是解释《春秋经》的，所以应称为《春秋左氏传》。其根据主要是司马迁在《史记·十二诸侯年表》中的一段话：

孔子明王道，于七十余君，莫能用，故西观周室，论史记旧闻，兴于鲁而次《春秋》……七十子之徒口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真，故因孔子史记具论其语，成《左氏春秋》。

以后班固又说：

孔子因鲁《史记》而作《春秋》，而左丘明论辑其本事，以为之《传》。（《汉书·司马迁传》赞）

仲尼思存前圣之业……以鲁周公之国，礼文备物，史官有法，故与左丘明观其《史记》，据行事，仍人道，因兴以立功，就败以成罚，假日月以定历数，藉朝聘以正礼乐。有所褒讳贬损，不可书见，口授弟子。弟子退而异言，丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作《传》，明夫子不以空言说经也。（《汉书·艺文志》）

当西汉末，刘歆建议立《左传》等古文经于学官时，便遭到今文经学家的群起攻之，其中有一条理由就是：

《左氏》为不传《春秋》。（《移让太常博士书》）

东汉初，今文经学博士范升反对古文经学家韩歆、陈元欲立《左氏春秋》和《费氏易》，也提出说：

《左氏》不祖孔子，而出于丘明，师徒相传又无其人。（《后汉书·范升传》）

宋学家虽不重今、古文之别，但也以为《左传》不传《春秋》，是一部历史著作，如朱熹就认为：

以“三传”言之,《左氏》是史学,《公》、《颀》是经学。史学者记得事却详,于道理上便差;经学者于义理上有功,然记事多误。
(《朱子语类》卷八三)

南宋末的黄震在其《黄氏日钞》中也强调:

左氏虽依《经》作《传》,实则自为一书,甚至全年不及《经》文一字者有之,焉在其为释《经》哉?

到清代,今文经学复兴,刘逢禄撰《左氏春秋考证》,力辨《左氏春秋》不传《春秋经》,指出:

《左氏》以良史之材,博闻多识,本未尝求附于《春秋》之义。后人增设条例,推衍事迹,强以为传《春秋》,冀以夺《公羊》博士之师法,名为尊之,实则诬之,《左氏》不任其咎也。余欲以《春秋》还之《春秋》,《左氏》还之《左氏》。

以后的廖平、康有为、皮锡瑞、崔适等皆从其说。尤其是崔适著《史记探原》,立出七条证据,以证明司马迁在《十二诸侯年表》中的那段话(见前引)乃后人据刘歆《七略》(即前引《汉书·艺文志》)中的话窜入,非《史记》原文。

以上的争论,可以说一直没能解决。如果从事实的比较来看,《左传》与《春秋经》的配合的确不如《公羊传》和《穀梁传》那么紧密,其中除了有所谓“续经”和“无经之传”外,还有不少《春秋经》中所有、而《左传》中所阙如的,刘逢禄在其《左氏春秋考证》中,曾就这方面的内容胪列出了不少颇为有力的证据。但是,如果说《左传》与《春秋》毫不相干,那似乎也有点失之武断,因为,毕竟其大部分内容是与《春秋经》有关的。如果折衷一下的话,我们可以认为,《左传》是一部记事之书,但后来兼有解经的性质,它对《春秋》的阐释,与《公羊传》和《穀梁传》走的是不同的路子。

(二)《左传》的作者及成书年代

《左传》的作者是谁?从汉初至唐朝前期,几乎一致认为就是左丘

明。两汉的今文经学家虽然反对《左传》，以为它与《春秋经》无关，但尚无人否认司马迁提出的“鲁君子”左丘明作《左传》之说。

自唐代的《春秋》学家赵匡开始，对“左丘明”其人开始产生了怀疑。赵匡就认为，《左传》的左氏，与《论语》中提到的左丘明应是两个人，左丘明是孔子以前的贤人，而左氏则与公羊氏、穀梁氏相似，都是孔门以后的门弟子^①。北宋的王安石曾撰《左氏解》一卷，举出十一条证据，专辩左氏不是战国时人，但南宋陈振孙在《直斋书录解题》中认为此书（按：已佚）并非王安石所作。南宋的郑樵以为左氏是战国时楚人，即左史倚相的后人^②。朱熹认为“《国语》与《左传》似出一手”，“左氏必不解是丘明”，“左丘明，左丘其姓也；《左传》自是左姓人作”（《朱子语类》卷八三）。清初的顾炎武，在其《日知录》中提出，“《左氏》之书成之者非一人，录之者非一世”。到了清代，康有为断然以为，《左传》是刘歆从《国语》分出来的，亦即是刘歆伪造出来的。崔适也同意此说。卫聚贤在《左传的研究》中，又另立新说，认为《左传》的作者是子夏，而传授者是吴起^③。值得一提的是，瑞典的汉学家珂罗倭伦（一译高本汉，Bernhard Karlgren），根据他的研究，也对《左传》的作者问题提出了有一定参考价值的观点^④。

当代学者总结了前人的成果，对《左传》作了大量深入的研究，基

① 见陆淳：《春秋纂例》“赵氏损益义”章，文渊阁《四库全书》本。

② 郑樵此说，可参见其《通志·总序》、《通志·氏族略》，及其所撰的《六经奥论》卷四。

③ 张心激：《伪书通考》引，商务印书馆1957年版，第458—464页。

④ 高本汉于1926年3月在瑞典哥德堡（Göteborg）的《大学丛刊》第三十二种上发表了《论〈左传〉之真伪及其性质》（On the Authenticity and Nature of the Tsochuan）一文（后陆侃如译为《左传真伪考》）。他从《左传》的文法结构、用字习惯等方面，与先秦古籍作了比较研究，认为《左传》在文法上前后一致，与别种古书的文法不相同，而与《国语》比较接近，因此不是“鲁君子”所作；其书是一人或同派之数人所作，时间约在公元前468至前300年间，最迟不会晚于“秦火”（前213年）以前，所以不可能是刘歆伪造的。（参见《古史辨》第五册，上海古籍出版社1982年版，第293—370页）

本上取得了共识:《左传》并非一时一人所作,它成书于战国时期,而原始材料则出于春秋末期。《左传》作者的姓名以及“左丘明”其人,现在已经难以十分具体地考证出来,而历代的众多说法,也没有什么确凿的证据。^①

三、《公羊传》

《公羊传》和《穀梁传》是专门解释《春秋经》的两部典籍。一般以为《左传》为“记事之传”,而《公羊》、《穀梁》是“训诂之传”;前者是史学,后者才是经学;前者以“史”为主,后者以“义”为主。

《公羊传》亦称《春秋公羊传》、《公羊春秋》。旧题战国时齐人公羊高撰。开始仅口说流传,汉初才成书。据唐徐彦《公羊传疏》引戴宏序云,它是由景帝时公羊寿和胡毋生(子都)“著于竹帛”。《公羊传》的起迄年代与《春秋经》一致,即公元前722年至前481年,其释史简略,而着重阐释所谓的《春秋》“微言大义”,用问答的方式解经。

东汉何休在《春秋公羊经传解诂序》中提出,《公羊传》中“多非常异义可怪之论”。据何休《文谥例》及《春秋说》,则“非常异义”有所谓的“五始”、“三科”、“九旨”、“七等”、“六辅”、“二类”、“七缺”等等,而又以“三科九旨”为最重要。

所谓“三科九旨”,共有二说:其一,何休以为,“三科九旨者,新周、故宋、以《春秋》当新王,此一科三旨也”;“所见异辞,所闻异辞,所传闻异辞,二科六旨也”;“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄,是三科

^① 当代学者有关《左传》的研究成果颇多,比较重要的如:童书业的《春秋左传研究》(上海人民出版社1980年版);赵光贤的《古史考辨·左传编撰考》(北京师范大学出版社1987年版);杨伯峻的《左传成书年代论述》(《文史》第6辑);胡念贻的《左传的真伪和写作时代问题考辨》(《文史》第11辑);郑君华的《略论左传成书年代的有关问题》(《文学遗产》1984年第1期)等等。

九旨也”。按何休的意思,就时代论,孔子为宋人之后,居东周之世,而又以笔削《春秋》为“素王”之业;就史事论,鲁隐公、桓公、庄公、闵公、僖公的史事为孔子所传闻,文公、宣公、成公、襄公的史事为孔子所闻,昭公、定公、哀公的史事为孔子所见;就亲疏论,《春秋》是鲁史,故以鲁国为内,“诸夏列国”为外,“夷狄”又为“诸夏”之外。其二为东汉末宋衷的主张,以为:“三科者:一曰张三世,二曰存三统,三曰异内外,是三科也。九旨者:一曰时,二曰月,三曰日,四曰王,五曰天王,六曰天子,七曰讥,八曰贬,九曰绝;时与日、月,详略之旨也;王与天王、天子,是录远近亲疏之旨也;讥与贬、绝,则轻重之旨也。”(以上并见徐彦:《公羊传疏》)这二说实际上冲突并不很大。总之,依《公羊》学家的意见,《春秋》中的“微言大义”是孔子政治哲学所在。孔子不愿著一部空洞的谈政治哲学的书,所以就借春秋二百四十二年的史事来表示自己的政治主张,即《史记·太史公自序》中所谓:“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。”孔子主张政治是进化的,可分为三个阶段,即所谓“三世”,由“据乱世”进为“小康世”,由“小康世”进为“大同世”;又因政治进化阶段之不同,又有所谓“存三统”(即新周、故宋、以《春秋》当新王)及“异内外”的差别。这些所谓的“微言大义”是否与《春秋》经文的“本义”相符合,实属一大疑问,但《公羊传》以这些思想为骨干而大加发挥,那是无疑的。

《公羊传》的传文始于何人?《汉书·艺文志》没有明确指出,仅著录“《公羊传》十一卷,公羊子,齐人”。颜师古《汉书注》引《春秋纬说题辞》认为“公羊子名高”,但纬书不足凭信,故颜说可怀疑。徐彦《公羊传疏》引戴宏序云:

子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃共弟子胡母子都著于竹帛。东汉何休在《公羊传·隐公二年》的注文中也有类似说法。那么,《公羊传》著为文字,或始于公羊寿及胡母生等。但近人崔适却反对此说,

他在《春秋复始》中指出：

子夏少孔子四十四岁。孔子生于襄公二十一年¹，则子夏生于定公二年。下迄景帝之初三百四十余年。自子夏至公羊寿，甫及五传，则公羊世世相去六十余年；又必父享老年，子皆夙慧，乃能及之，其可信乎？

崔适的怀疑是颇有见地的。根据《公羊传》的内容来看，其中明文有引“子沈子”、“子司马子”、“子女子”、“子北宫子”、“鲁子”、“高子”等六人遗说，可证明《公羊传》的早期传授决非限于公羊氏家族内部。总之。古代的经传，不是积累而成，就是经过后人的增删，《公羊传》同样并非成于一人之手。

四、《穀梁传》

《穀梁传》亦称《春秋穀梁传》、《穀梁春秋》。旧题战国时鲁人穀梁赤撰。开始亦仅仅是口说流传，西汉时才成书。其体裁与《公羊传》相近，起迄年代同于《春秋经》。《穀梁传》释《春秋》亦重“大义”，但又与《公羊传》颇多不同，如对《春秋经》“隐公元年，春，王正月”之句，“三传”的阐释就有不小的差异。《穀梁传》与《公羊传》对史事的叙述都不感兴趣，而是从《经》文的记事文字中各自加以发挥“大义”，如《穀梁传》发挥的“受位以正”，《公羊传》发挥的“大一统”；而《左传》则从事实上铺陈，以说明隐公继位的前因后果。《穀梁传》与《公羊传》的学脉也显然不同，前者属于鲁学，比较朴实；后者属于齐学，略为怪诞。近人崔适在《春秋复始》中强调：鲁学《穀梁传》是古文经学，齐学《公羊传》是今文经学。而蒙文通则认为，鲁学与齐学都是今文经学。后一种意见目前比较通行。^①

^① 参见蒙文通：《经学抉原》，商务印书馆 1933 年版。

《穀梁传》作者是谁？也颇多不同说法。桓谭《新论》、应劭《风俗通》、蔡邕《正交论》、陆德明《经典释文》引麋信注均作穀梁赤；王充《论衡·案书》作穀梁寘；阮孝绪《七录》和《元和姓纂》引《尸子》语作穀梁俶；颜师古《汉书注》作穀梁喜（钱大昕《汉书辨疑》据闽本《汉书》以为“喜”当作“嘉”）；杨士勋《春秋穀梁传疏》则作穀梁淑。一个“穀梁子”（《汉书·艺文志》语）而有赤、寘、俶、喜、嘉、淑六名，其作者就颇为可疑了^①。又据杨士勋在疏文中的说法，穀梁子受经于子夏，为《经》作《传》，但据清儒考定，其书颇引他人遗说，又时间上也多矛盾，所以恐亦非成于一人之手。

五、历代研究《春秋》“三传”之要著

陆淳《春秋集传纂例》、《春秋微旨》、《春秋集传辨疑》，孙复《春秋尊王发微》，刘敞《春秋权衡》、《春秋说例》、《春秋文权》、《春秋意林》、《春秋传》，程瑞学《春秋三传辨疑》，吴陈琬《春秋三传同异考》，庄存与《春秋正辞》，顾栋高《春秋大事表》，杜预《春秋左氏经传集解》，孔颖达《春秋左传正义》，吕祖谦《春秋左氏传说》，魏了翁《春秋左传要义》，朱申《春秋左传句读》，陈许延《春秋左传典略》，顾炎武《左传杜解补正》，洪亮吉《春秋左传诂》，赵访《春秋左氏传补注》，沈彤《春秋左氏传小疏》，刘文淇《春秋左氏传旧注疏证》，董仲舒《春秋繁露》，何休《春秋公羊解诂》，徐彦《春秋公羊传注疏》，孔广森《春秋公羊传通义》，刘逢禄《公羊何氏释例》，陈立《公羊义疏》，廖平《公羊补证》；穀梁赤《春秋穀梁传》，范宁《春秋穀梁传注疏》，许桂林《穀梁释例》，柳兴恩《穀梁大义述》，钟文烝《穀梁补注》，廖平《穀梁古义疏证》等等。

^① 按：崔适、钱玄同、张西堂等认为，《穀梁传》也系刘敞伪造。此说没有什么确证，恐怕不是事实。

第七节 其他诸经

一、《论语》

《论语》是记载孔子言行的一部著作，内容包括孔子谈话、答弟子问及弟子间相与谈论，成书约在战国前期。关于《论语》的书名及其含义、《论语》的作者、版本、篇目等问题，历代颇多异说^①，兹略述如下。

（一）《论语》的书名及含义

《论语》之名始见于《礼记·坊记》：

子云：君子弛其亲之过而敬其美，《论语》曰：“三年无改于父之道，可谓孝矣。”

在汉代，《论语》之名有省称、详称和别称。

省称有二。一为《论》，如《隶释》所载《衡方碑》文：“仲尼既歿，诸子缀《论》”，此“论”即指《论语》。此外，董仲舒《春秋繁露》、赵岐《孟子题辞》中引《论语》之文多称《论》。二为《语》，如桓宽的《盐铁论》引《论语》曰：“《语》曰：百工居肆。”《后汉书·邳彤传》引《论语》曰：“《语》曰：一言可以兴邦。”《后汉书·桥玄传》：“《语》曰：三军可夺帅，匹夫不可夺志。”

详称者就是《论语说》，《汉书·郊祀志》中说：“《论语说》曰：子不语怪、神。”

^① 参见朱维铮：《〈论语〉结集臆说》，《孔子研究》1986 创刊号；黄立振：《〈论语〉源流及其注释版本初探》，《孔子研究》1987 年第 2 期；张奇伟：《谈〈论语〉的编纂及其研究意义》，《齐鲁学刊》1985 年第 5 期；等等。

别称亦有二。一为《传》，如扬雄《法言·孝至》：“吾闻诸《传》，老则戒之在得”；又《汉书·扬雄传》赞：“《传》莫大于《论语》。”二为《记》，如《后汉书·赵咨传》曰：“《记》曰：丧与其易也宁戚”，此句出《论语·八佾》孔子答林放，可知《论语》又别称为《记》。

关于《论语》书名的含义，《汉书·艺文志》曰：

《论语》者，孔子应答弟子、时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。

陆德明《经典释文·序录》发挥此义，以论为论撰，论撰所记之语，故名为《论语》。

东汉刘熙在《释名·释典艺》中别有解释，谓：

《论语》，记孔子与弟子所语之言也。论，伦也，有伦理也；语，叙也，叙己所欲说也。

其认为《论语》以其有伦理之语而得名。

北宋邢昺《论语正义》则又诠释为：

论者；伦也，纶也，轮也，理也，次也，撰也。以此书可以经纶世务，故曰纶也；圆转无穷，故曰轮也；蕴含万理，故曰理也；篇章有序，故曰次也；群贤集定，故曰撰也。郑玄《周礼注》云：“答述曰语”，以此书所载皆仲尼应答弟子及时人之辞，故曰“语”；而在“论”下者，必经论撰，然后载之，以示非妄也。

邢昺是在刘熙音训基础上又加演绎，引申出这么多含义来。

以上三说，实际上还是《汉书·艺文志》所释为妥。《论语》之名，未必含有什么深意，就是孔门弟子所记乃师及他们之间的话语。

（二）《论语》的作者

《论语》不是孔子的著作，这一点历来没有异议。但编纂《论语》是何人，历代却有不同的说法。刘向《别录》称“皆孔子弟子记诸善言也”，以后《汉书·艺文志》基本上也持这一观点。当时流行的讖书《论

语崇爵讖》中提出“子夏六十四人，共撰仲尼微言，以事素王”^①。这就与前说有不同处了。《经典释文》的《序录》及陆德明另作《论语音义》引郑玄的话认为，《论语》是孔子弟子仲弓、子游、子夏等所撰，此说较前又更具体了一点。唐柳宗元撰《论语辨》，提出《论语》是曾子的弟子乐正子春、子思之徒所作，其理由是：

孔子弟子，曾参最少，少孔子四十六岁。曾子老而死，是书记曾子之死，则去孔子也远矣。曾子之死，孔子弟子略无存者矣。吾意曾子弟子之为之也。何哉？且是书载弟子必以字，独曾子、有子不然。由是言之，弟子之号之也。然则有子何以称‘子’？曰：孔子之歿也，诸弟子以有子为似夫子，立而师之，其后不能对诸子之问，乃叱避而退，则固尝有师之号矣。今所记独曾子最后死，余是以知之，盖乐正子春、子思之徒与为之尔。

以后程颐、朱熹把柳宗元之说又推进一步，认为“《论语》之书，成于有子、曾子之门人，故其书独二子以子称”（《四书集注·论语序说》）。如果说柳宗元的第一个推测即曾子年少尚有点理由的话，那么后一个推测则不如前者。因为《论语》中孔子弟子称“子”的，还有闵子騫、冉伯牛和冉求三人^②，所以程朱之说亦不可信。总之，以《论语》为孔门弟子所编纂，其说虽稍失之宽泛，但不致于如何错误，硬性推断，反而牵强。

（三）《论语》的版本和篇目

《论语》的今本凡二十篇，它是东汉末郑玄传下来的，在此之前，《论语》的本子有个变迁的过程。

《论语》传到汉代，有三种不同本子：一曰《鲁论语》，二曰《齐论

① 《文选·刘子骏移让太常博士》李善注引，清·马国翰：《玉函山房辑佚书·论语讖》注谓六十四人或作六十人。

② 参见清·刘宝楠：《论语正义》附录《郑玄论语序逸文》中的考证，上海书店1986年《诸子集成》本，第431页。

语》，三曰《古论语》。南朝梁皇侃《论语义疏叙》引刘向《别录》说：“鲁人所学，谓之《鲁论》；齐人所学，谓之《齐论》；孔壁所得，谓之《古论》。”《鲁论》的篇目为二十篇，也就是今本《论语》所根据的版本。《齐论》篇目为二十二篇，《汉书·艺文志》在“《齐》二十二篇”下注曰：“多《问王》、《知道》。”如淳注曰：“《问王》、《知道》，皆篇名也。”此外，《齐论》和《鲁论》都有的二十篇中，章句也有不同，三国魏何晏在《论语集解叙》中云：“《齐论》‘章句颇多于《鲁论》’。《鲁论》、《齐论》都属于今文经，还有一种《古论》则属于古文经。《古论》的篇目共有二十一篇，据说是将《尧曰》篇一分为二，即“子张问于孔子曰：何如斯可以从政矣？”以下为另一篇。其所分出的篇名，《汉书·艺文志》自注曰《子张》，但如淳注《汉书》此条提出篇名曰《从政》。据东汉桓谭的《新论》说，《古论》与今文本“文异者四百余字”。何晏《论语集解叙》又说，“篇次不与齐、鲁《论》同”。皇侃《论语义疏叙》更具体说，“《古论》篇次，以《乡党》为第二篇，《雍也》为第三，内倒错不可具说”。说明《古论》与《鲁论》、《齐论》差异颇大。

西汉末，出现了《论语》的第一次改订本，那就是由安昌侯张禹所裁定的《张侯论》。《汉书·张禹传》曰：

初，禹为师，以上难数对己问经，为《论语章句》献之。始，鲁扶卿及夏侯胜、王阳、萧望之、韦玄成，皆说《论语》，篇第或异。禹先事王阳，后从庸生，采获所安，最后出而尊贵。诸儒为之语曰：“欲为《论》，念张文。”由是学者多从张氏，余家寢微。

《张侯论》是混合今文《鲁论》及《齐论》的本子。何晏《论语集解叙》曰：安昌侯张禹本受《鲁论》，兼讲《齐》说，善者从之，号曰《张侯论》，为世所贵。

《经典释文·序录》及《隋书·经籍志》说得更详尽。前者认为：

安昌侯张禹受《鲁论》于夏侯建，又从庸生、王吉受《齐论》，择善而从，号《张侯论》，最后而行于世。

后者则认为：

张禹本授《鲁论》，晚讲《齐论》，后遂合而考之，删其烦惑，除去《齐论》《问王》、《知道》二篇，从《鲁论》二十篇为定，号《张侯论》。

《张侯论》之所以能“最后出而尊贵”，是因为张禹乃汉成帝的师傅，位至丞相，封安昌侯，可谓书以人贵。

东汉末，《论语》的第二次改订本问世，那就是郑玄的《论语》注本，它成为今本《论语》的来源。郑注本《论语》是混合今古文的本子。何晏《论语集解叙》云：“郑玄就《鲁论》篇章，考之《齐》、《古》，为之注。”《隋书·经籍志》亦云：“郑玄以《张侯论》为本，参考《齐论》、《古论》，而为之注。”陆德明《经典释文·论语音义》中提出了一种不同的说法，以为郑玄“校周之本，以《齐》、《古》读正，凡五十事”。此“周之本”究竟为哪一种本子？清儒颇多不同说法，有人以为周氏并无其人，实为三国时周生烈之误记，但惠栋《后汉书补注》、马国翰《论语周氏章句》辑本序都不同意上说；朱彝尊《经义考》把“周之本”改为“《鲁论》本”，但却没有什么证据，颇有妄改之嫌；宋翔凤《论语师法表》则以为，“周之本”之周氏出于张侯（禹），但也不知何据。总之这“周之本”至今尚是个谜。目前学者一般多同意郑玄注本是西汉以来今古文《论语》的混合本。郑玄的《论语注》以后逐渐又被何晏的《论语集解》所取代，今已失传，清代学者有辑佚本，以后又在敦煌和日本发现了一些唐写本的残卷。总之，到郑玄之时，《论语》的本子基本定型了。

附带提一下，关于《论语》篇数，王充《论衡·正说》有一异说，认为汉武帝时发孔子壁中古文，得二十一篇，又合河间九篇，共为三十篇，后来又亡佚了。王充之说，清刘宝楠《论语正义》以为不可信，理由是“《鲁论》、《齐论》已见《前志》（即《汉书·艺文志》），不得别有齐、鲁合河间为九篇出于《汉志》之外，又合《古论》为三十篇”。“《古文论

语》久入孔氏，昭帝女何由得读？即帝女能读，而宣帝时博士转难晓耶？”刘氏的反驳有一定理由，但仅据此恐也难完全否定王充之说。东汉许慎的《说文解字》中引《论语》语有今本所无者，清段玉裁注称之为《逸论语》。所谓的《逸论语》，是否与王充说的三十篇本《古论》有关，今虽不得而知。但从中可知，当时或有《论语》的其它版本。

历代研究《论语》的要著大致有：何晏《论语注疏》，皇侃《论语集解义疏》，邢昺《论语正义》，朱熹《论语集注》，王应麟《论语孟子考异》，郑汝谐《论语原意》，金履祥《论语集注考证》，陈祥道《论语全解》，许谦《论语丛说》，周宗建《论语商》，陈士元《论语类考》，毛奇龄《论语稽求篇》，宋翔凤《论语说义》，戴望《论语注》，刘宝楠《论语正义》等等。

二、《孝 经》

《孝经》是论述宗法思想及孝道、孝治的儒经。为诸经中文字最少的一经，据统计全篇仅十八章，一千九百零三个字。

（一）《孝经》的作者

《孝经》文字虽少，但对其作者问题，异议很多，粗略统计一下，凡有七说：

1. 以《孝经》为孔子所作。《汉书·艺文志》云：“《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。”汉代纬书《孝经钩命决》云孔子“志在《春秋》，行在《孝经》”（何休《春秋公羊解诂》序引）。郑玄《六艺论》：“孔子以六艺题目不同，指意殊别，恐道离散，后世莫知根源，故作《孝经》以总会之。”此外《白虎通德论·五经》、《三国志·蜀书·秦宓传》等亦有类似的说法。

2. 以《孝经》为曾参作。《史记·仲尼弟子列传》云：“孔子以曾参为能通孝道，故授之业，作《孝经》。”

3. 以《孝经》为曾子弟子作。南宋晁公武《郡斋读书志》云：“今首章云‘仲尼居，曾子侍’，非孔子所著明矣。详其文义，当是曾子弟子所为书。”王应麟《困学纪闻》引南宋胡寅语：“《孝经》非曾子所自为也。曾子问孝于仲尼，退而与门弟子言之，门弟子类而成书。”

4. 以《孝经》为子思作。《困学纪闻》引冯椅语：“子思作《中庸》，追述其祖之语，乃称字。是书（指《孝经》）当成于子思之手。”

5. 以《孝经》为七十子之徒作。清毛奇龄《孝经问》曰：“此是春秋战国间七十子之徒所作，稍后于《论语》，而与《大学》、《中庸》、《孔子闲居》、《仲尼燕居》、《坊记》、《表記》诸篇同时，如出一手。故每说一章，必有引经数语以为证，此篇例也。”清四库馆臣也说“今观其文去二戴所录为近，要为七十子之徒之遗书。使河间献王采入一百三十一篇中，则亦《礼记》之一篇，与《儒行》、《缙衣》转从其类。”

6. 以《孝经》为后人傅会而成。朱熹《孝经刊误后序》引南宋汪应辰语：“玉山汪端明亦以此书多出后人傅会。”

7. 以《孝经》为汉儒所作。清姚际恒《古今伪书考》曰：“是书来历出于汉儒，不惟非孔子作，并非周、秦之言也。……勘其文义，绝类《戴记》中诸篇，如《曾子问》、《哀公问》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》之类，同为汉儒之作。”

综上所述，一、二、四说认为是孔子或曾子或子思作，显然不足相信。六、七说以为后人或汉儒作，也不合乎史实。《吕氏春秋》的《孝行》、《察微》篇曾引原文；蔡邕《明堂论》和贾思勰《齐民要术·耕田》亦引魏文侯《孝经传》文，可见《孝经》非汉时所伪造。以往学者大多认为以第五说较合理，即《孝经》为七十子后学的作品。而马王堆帛书出土后，当代学者通过考古资料与文献相引证，认为《孝经》是曾子一系儒家的作品，成书于战国时期^①。

^① 参见李学勤：《帛书五行与尚书洪范》，《学术月刊》1986年第11期。

(二)《孝经》的版本

《孝经》的版本问题很复杂,历来的本子,大体说可分为以下五种:

1. 今文本。《汉书·艺文志》著录“《孝经》一篇十八章”,这是汉代今文本。《经典释文·序录》及《隋书·经籍志》都说,秦时焚书,《孝经》为河间人颜芝所藏,汉初,颜芝子颜贞献出,凡十八章。但此说不见于两汉魏晋典籍,不知其何据。又据《经典释文·序录》和《隋书·经籍志》载,西汉末,刘向用今文本与古文本相校,去其繁惑,以十八章为定本,这可谓今文《孝经》的第一次改订本。东汉末,相传郑玄或郑小同注《孝经》十八章,这可谓《孝经》的第二次注释本。郑氏注本流行于魏晋南北朝、隋朝及唐初。唐开元七年(719年),唐玄宗决定注《孝经》,下令诸儒讨论郑氏注本与隋代后得古文孔安国注本的优劣。刘知幾主古文孔注本,司马贞主郑氏本。司马贞提出古文孔注本的《闺门章》文句凡鄙,而《庶人章》又割裂旧文,妄加“子曰”及注文“脱衣就功”等语。当时下诏采用司马贞说,仍主郑注本。唐开元十年(722年),唐玄宗注《孝经》完成,并颁行天下。天宝二年(743年),唐玄宗第二次注本颁行,过了二年,以御注刻石于太学。这就成为现在流行的《十三经注疏》本的来源。

2. 古文本。《汉书·艺文志》著录“《孝经古孔氏》一篇二十二章”,这是汉代的古文本。据《汉书·艺文志》,它出于孔子宅壁。但东汉许冲所上《说文解字表》云:“《古文孝经》者,孝昭帝时鲁国三老所献。建武时,给事中议郎卫宏所校。”这与《汉志》所说不同,但不知有何根据。古文本《孝经》比今文本多出四章,据颜师古《汉书注》引刘向说,谓《庶人章》分为二,又多《曾子敢问章》三章;《隋书·经籍志》则云:“长孙(长孙氏《今文孝经》本)有《闺门》一章……又衍出三章,并前合为二十二章,孔安国为之传。”《汉书注》引桓谭《新论》说:“《古孝经》千八百七十二字,今异者四百余字。”可见今古文本《孝

《经》不仅篇章，且字数也颇异。至于孔安国的《古文孝经传》，始见于三国魏王肃《孔子家语·后序》：“孔安国为……《孝经传》，皆壁中科斗也。”

3. 隋代所得古文本。《隋书·经籍志》记曰：“安国之本，亡于梁乱。陈及周、齐，唯传郑氏。至隋，秘书监王劭于京师访得《孔传》，送至河间刘炫。炫因序其得丧，述其议疏，讲于人间，渐闻朝廷，后遂著令，与郑氏并立。儒者渲渲，皆云炫自作之，非孔旧本，而秘府又先无其书。”可知此本在所出当时也遭时儒怀疑。唐开元间，下诏令诸儒讨论《孝经》定本。刘知幾主古文孔注本，认为此系真本即汉代孔壁的《古文孝经》，不过经过刘炫的刊改。司马贞则主郑注本，他说：“近儒欲崇古学，妄作此《传》，假称孔氏，辄穿凿改更，又伪作《闺门》一章。刘炫诡随，妄称其善。”（《唐会要》卷七七《论经义》）他的意思此乃伪本，但不是刘炫所伪。到清代，盛大士为丁晏《孝经征文》作序，提出所谓孔安国《古文孝经传》是王肃伪造的，因为只有王肃在《孔子家语》中说过孔安国作《传》，王劭、刘炫都上了王肃的当。总之，隋代所得的古文本，自唐玄宗注行世以后，遂亦亡佚。

4. 北宋司马光“指解本”。司马光曾在秘阁中找到一种古文本，认为“其文则非，其语则是”，抄出并为之作“指解”（《古文孝经指解·序》）。

5. 清代所得日本古文本孔传。清雍正十年（1732年，日本享保十七年），日本人太宰纯刊刻一部《古文孝经》孔传。此书汪翼沧自长崎访得，携回国内，后收入鲍廷博于乾隆年间汇刊的《知不足斋丛书》第一集。四库馆臣认为，此书“浅陋冗漫，不类汉儒释经之体，并不类唐宋元以前人语，殆市舶流通，颇得中国书籍，有桀黠知文义者，摭诸书所引孔《传》影附为之，以自夸图籍之富。”往后，学者大多指斥其伪。然而根据日本学者大量的研究成果，以及我国新出土的文字资料，基本上可以确定：日本“太宰本”并非赝品，而是隋唐时期从我国传去的

“刘炫本”^①。1983年,日本胆泽城遗址又出土了漆纸文书《古文孝经》^②。

历代研究《孝经》的要著大致有:

《孝经正义》(唐玄宗注,宋邢昺疏),朱熹《孝经刊误》,董鼎《孝经大义》,黄道周《孝经集传》,魏裔介《孝经注义》,华玉藻《孝经通义》,曹庭栋《孝经通释》,冉覲祖《孝经详说》,张星徽《孝经集解》,吴隆元《孝经三本管窥》等等。

三、《尔雅》

《尔雅》,就其性质而言,是我国现存最早的解释词义的专著;就其学派而言,属于古文经学。《汉书·艺文志》始将它列入“六艺略”(经部),附于第八类《孝经》之末,而与第九类“小学”如《史籀》、《苍颉》、《凡将》、《急就》等字书有别。可见,在汉代已比较重视《尔雅》,郑玄以为它是“释六艺之文言”。南朝末,陆德明称《尔雅》为“经典”,并将它与《孝经》分开,置于诸经典之后。《隋书·经籍志》将《尔雅》附于《论语》类之末,与“小学”类许慎《说文解字》有所不同。盛唐时期,还曾将《尔雅》当作科举考试项目。唐代“十二经”及南宋的“十三经”就包括了《尔雅》。直到晚清,今文经学家龚自珍在《六经正名》中指斥《尔雅》是六经之“奥”,根本配不上经、传、记。

(一)《尔雅》的命名及篇第

《尔雅》之名,或作《尔疋》,又作《迓疋》。三国魏张晏云:“尔,近也;雅,正也。”(颜师古《汉书注》引)《经典释文》引申说:“言可近而取

① 参见胡平生:《日本〈古文孝经〉孔传的真伪问题——经学史上一件积案的清理》,《文史》第23辑,中华书局1984年版,第287—299页。

② 参见李学勤:《日本胆泽城遗址出土的〈古文孝经〉论介》,《孔子研究》1988年第4期。

正也。”清阮元的解释比较详尽,说:

天下之大,言之所异者繁。尔雅者,近正也。正者,虞、夏、商、周建都之地之正言也。近正者,各国近于王都之正言也。……正言者,犹今官话也。近正者,各省土音近于官话者也。^①

现行的《尔雅》凡十九篇。但据《汉书·艺文志》著录,《尔雅》为三卷二十篇,则与今本相比较多出一篇。关于今本《尔雅》少一篇的问题,历来学者的意见不一。有以为《尔雅》本另有《序篇》,如《周易》之《序卦》、《尚书》之《书序》、《诗经》之大、小《序》,后来此《序篇》亡佚,故存十九篇。有以为《尔雅》当另有《释礼》一篇,篇次在《释乐》前后。有以为《尔雅》并没有缺篇,因为首篇《释诂》在汉代时分为上、下篇。以上都是清代学者的观点,目前仍难断定孰是孰非。

(二)《尔雅》的作者问题

关于《尔雅》的作者,古来说法不一,略分为四说。^②

第一,东汉末郑玄在《驳五经异义》中说,《尔雅》是孔子门人所作,《周官·大宗伯疏》引郑玄语:“《尔雅》者,孔子门人所以释六艺之文也。”南朝梁刘勰在《文心雕龙·练字》中也主郑说,以为“《尔雅》者,孔徒之所纂,而《诗》、《书》之襟带。”但此说恐亦难成立,宋代曹粹中在《放斋诗说》中考订,《尔雅》成书,当在作《诗故训传》的毛公之后。

第二,魏张揖在其仿《尔雅》而作的《广雅》上表中说,是周公作了一篇,余由孔子、子夏、叔孙通、梁文诸人增益的。张揖所据的资料《三朝记》、《元命苞》,它们本身就不可靠,所以其说亦值得怀疑。宋代邢昺《尔雅疏》、王应麟《困学纪闻》等考证《尔雅》所说多周公以后事,就是证明。

① 阮元:《羣经室集》卷五《与郝兰户部论〈尔雅〉书》,据《四部丛刊》本。

② 参见许威汉:《训诂学导论》,上海教育出版社1987年版,第171页。

第三,北宋欧阳修认为,《尔雅》是秦汉之际学《诗》者纂集传注而成的。

第四,较合理的说法,当推清四库馆臣的意见,他们以为《尔雅》一书“大抵小学家缀缉旧文,递相增益,周公、孔子皆依托之词”;“今观其文,大抵采诸书训诂名物之同异,以广见闻,实自为一书,不附经义”;“益亦《方言》、《急就》之流,特说经之家多资以证古义,故从其所重列之经部耳”;他们还考出,《尔雅》不专为“五经”而作,其中还杂取《楚辞》、《庄子》、《列子》、《穆天子传》、《管子》、《吕氏春秋》、《山海经》、《国语》、《尸子》等古籍。

近人吕思勉在其《经子解题》中的观点是可取的。即古代文字学的书籍不出三类:一为学童的发蒙识字读物,其大抵为四言或七言的韵语,这样便于记诵,如《史籀》、《仓颉》、《凡将》、《急就》、《元尚》、《训纂》之类,其性质颇似以后的《三字经》、《千字文》。二为依据字形结构分部加以解释,其始于许慎《说文解字》,其性质等于现代的字典。三为依据词类分篇而加以说明,《尔雅》即属此类,其性质等于现代的词典。正因为《尔雅》是词典,所以历经增改,其作者就很难确定了。

历代研究《尔雅》的要著大致有:

郭舍人《尔雅注》,刘歆《尔雅注》,樊光《尔雅注》,李巡《尔雅注》,孙炎《尔雅注》,郭璞、邢昺《尔雅注疏》,郑樵《尔雅注》,陆佃《尔雅新义》,姜兆锡《尔雅补注》,张宗泰《尔雅注疏本证误》,邵晋涵《尔雅正义》卷,郝懿行《尔雅义疏》,臧镛堂《尔雅汉注》,龙启瑞《尔雅经注集证》,等等。

四、《孟子》

(一) 关于《孟子》的篇第

《孟子》是“十三经”中最后形成的一部“经”。今本《孟子》七篇,每

篇又分为上、下篇。

《汉书·艺文志》著录《孟子》共有十一篇。但《史记·孟荀列传》则云“作《孟子》七篇”。东汉末应劭在《风俗通义·穷通》中言，孟子作书中、外十一篇。与应劭差不多同时的赵岐，撰《孟子章句》，他在《题辞》中说：

又有外书四篇：《性善辩》、《文说》、《孝经》、《为政》，其文不能弘深，不与内篇相似，似非《孟子》本真，后世依放而托之者也。

赵岐认定这四篇《孟子外书》是伪书，故注解《孟子》时便弃而不注，以后就亡佚了。但明代又出现了伪中之伪的《孟子外书》，经考定系明代人伪作，不足凭信。

（二）关于《孟子》的作者

《孟子》的作者，历来学者也有几种意见。

其一，以《孟子》为孟轲自作。《史记·孟荀列传》记：

天下方务合纵连衡，以攻伐为贤，而孟轲乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而与万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。

赵岐《孟子题辞》曰：“此书，孟子之所作也，故总谓之《孟子》。”又曰：“于是退而论集所与高第弟子公孙丑、万章之徒难疑答问，又自撰其法度之言，著书七篇。”此外，如《风俗通义·穷通》、《文选·辨命论》李善注引《傅子》说等，都主孟子自作说。

其二，以《孟子》为孟子的门弟子所作。三国吴姚信《士纬》说：“《孟子》之书，将门人所记，非自作也。故其志行多见，非惟教辞而已。”（见《太平御览》引）唐朝韩愈在《答张籍书》中还说：“轲之书非自著。既没，其徒万章、公孙丑相与记轲所言焉耳。”宋晁公武《郡斋读书志》引晁说之之语曰：“按此书，韩愈以为弟子所会集，非轲自作。今考其书，则知愈之言非妄发也。书载孟子所见诸侯皆称谥，如齐

宣王、梁惠王、梁襄王、滕定公、滕文公、鲁平公是也。夫死然后有谥，辄著书时所见诸侯不应皆死。且惠王元年至平公之卒，凡七十七年，孟子见惠王，王目之曰‘叟’，必已老矣，决不见平公之卒也，故予以愈言为然。”

其三，以《孟子》为孟子自作，但又经门弟子的叙定。清阎若璩《孟子生卒年月考》：“孟子……道不行，归而作七书篇。卒当赧王之世。卒后，书为门人所叙定，故诸侯王皆加谥焉。”

其四，以《孟子》为孟子门弟子所作，而且还杂有再传弟子的记录。宋林之奇《孟子讲义序》谓：“《论语》、《孟子》，皆先圣既没之后，门弟子所录；不惟门弟子所录，亦有出于门弟子门人者。……如《孟子》之书，乃公孙丑、万章诸人之所录；其称‘万子曰’者，则又万章门人之所录；盖集众人之闻见而后成也。”清周广业《孟子四考》也认为：“此书叙次数十年之行事，综述数十人之问答，断非辑自一时、出自一手。其始万章之徒追随左右，无役不从，于孟子之言动，无不熟察而详记之。……其后编次遗文，又疑乐正子及公都子、屋庐子、孟仲子之门人与为之。”

以上四说各有理由。《孟子》一书，从思想观点到文章风格都保持着较高的一致性，不像《论语》那么松散，所以有可能经过孟子本人的润色，而执笔记述人或许主要是万章、公孙丑等。这是第一、三说的基本看法。第二、四说的考订也有充分的根据，不能轻易否定，大概是《孟子》一书在编定流传过程中，也掺入了孟子弟子及再传弟子的见闻。

历代研究《孟子》的要著大致有：

赵岐《孟子章句》，孙奭《孟子音义》，旧题孙奭《孟子正义》，张九成《孟子传》，朱熹《孟子集注》，蔡模《孟子集疏》，金履祥《孟子集注考证》，郝敬《孟子说解》，陈士元《孟子杂记》，黄宗羲《孟子师说》，戴震《孟子字义疏证》，焦循《孟子正义》，康有为《孟子微》，等等。

第八节 纬书、石经、古写本经

一、纬书

与经学有相当关系的又有“纬书”一类，它们主要是汉代经学昌盛时的产物。所谓“纬书”，即方士化的儒生用神学观点对儒家经典进行解释及比附的著作。

如前所述，“纬”之含义有广义、狭义之分。这里所说的“纬书”即是指狭义的“纬”。现存的“纬书”有“七纬”，即《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》和《春秋》之“纬书”。其书目，据周予同提供的有如下：^①

(1) 《易》纬：《乾凿度》、《坤灵图》、《是类谋》、《乾坤凿度》、《乾元序制记》、《稽览图》、《通卦验》、《辨终备》。

(2) 《书》纬：《璇玑铃》、《刑德放》、《帝命验》、《运期授》、《考灵曜》。

(3) 《诗》纬：《推度灾》、《含神雾》、《泛历枢》。

(4) 《礼》纬：《含文嘉》、《稽命徵》、《斗威仪》。

(5) 《乐》纬：《协图徵》、《动声仪》、《稽耀嘉》。

(6) 《春秋》纬：《演孔图》、《元命苞》、《文耀钩》、《运斗枢》、《感精符》、《合诚图》、《考异邮》、《保乾图》、《佐助期》、《握诚图》、《潜潭巴》、《说题辞》、《含汉孳》。

^① 周予同的书目根据孙殿《古微书》辑本、《玲珑山馆丛书》重刊《古微书》本、《墨海金壶丛书》重刊《古微书》本、《守山阁丛书》重刊《古微书》本、《四库全书》辑本（武英殿本）、《古经解汇函》重刊《四库全书》本、赵在翰《七纬》重刊《四库全书》本、黄奭《汉学堂丛书》辑本、马国翰《玉函山房辑佚书》辑本而成，详参《周予同经学史论著选集》，第64—69页。

(7)《孝经》纬:《援神契》、《钩命决》。

以上所列纬书,不见于《汉书·艺文志》,到《隋书·经籍志》始著录。关于纬书的起源,凡有三说:一以为作于孔子,二以为起于西汉末哀平之际,三以为起于嬴秦时。其中最后一说较合理。但如果再深一层地追溯起来,纬书实际又与春秋战国时期的方术之士有一脉相承的关系。所以,可以认为纬书发源于先秦的方术之士,起于嬴秦,出于西汉哀平之际,而大兴于东汉时期。

由于讖纬这类东西,对巩固统治有不利的一面,很容易被一些有政治野心的人利用。故从南北朝开始就有禁绝它们的做法,如南朝宋大明年间、南朝梁天监以后、前秦苻坚、北朝魏孝文帝等,都下过禁绝讖纬之书的法令。到隋朝则更采取严厉的措施禁绝讖纬,《隋书·经籍志》载:

及高祖受禅,禁之逾切。炀帝即位,乃发使四出,搜天下书籍与讖纬相涉者,皆焚之,为吏所纠者至死。自是无复其学。秘府之内,亦多散亡。

自此以后,纬书大量散失,治经者亦不重它们。直到明清时代,辑佚之学兴,于是我们才能对纬书的情况大略知晓其一个基本的轮廓。

二、历代石经

在儒家经典的确定和扩大过程中,尚有一事值得注意,那就是历代所刻的“石经”。由于经典版本繁杂,加上经文在传写过程中经常会产生讹误,所以官方往往要选择定本刻经于石,立之太学,以供校核之用,由此就有石经的出现。

石经之刻,有人以为始于西汉末的王莽,《说文解字·序》中说:

及亡新居摄,使大司空甄丰等校文书之部,自以为应制作,颇改定古文。

其实这里并未言及刻石,仅谓校定古文而已。石经之刻,当始于东汉末的灵帝熹平四年(175年)^①。《后汉书·灵帝纪》曰:“熹平四年,春三月,诏诸儒正五经文字,刻石立于太学门外。”之所以要刻石经,《后汉书·宦者传》曰:“时宦者汝阳李巡,以为诸博士试甲乙科,争第高下,更相告言,至有行赂定兰台漆书经字,以合其私文者。乃白帝,与诸儒共刻五经文于石。于是诏蔡邕等正其文字。自后五经一定,争者用息。”《后汉书·蔡邕传》亦记此事曰:

蔡邕字伯喈,陈留圉人,拜郎中。校书东观,迁议郎。邕以经籍去圣久远,文字多谬,俗儒穿凿,疑误后学。熹平四年,乃与五官中郎将堂谿典、光禄大夫杨赐、谏议大夫马日磾、议郎张驯、韩说、太史令单扬等,求正定六经文字,灵帝许之。邕乃自书丹于碑,使工镌刻,立于太学门外,于是后儒晚学,咸取正焉。

由蔡邕等校定、书丹的石经就是有名的“熹平石经”,又称“汉石经”。因其以隶书一种字体写成,故还有“一体石经”之名。关于“熹平石经”所刻的经数、石碑数等问题,由于记载不同,故有“五经”、“六经”、“七经”等说,以及“四十碑”、“四十六碑”、“四十八碑”、“五十二碑”等说。经过历代学者的考释,已有较一致的看法,即:共有四十六碑,上刻《鲁诗》、《尚书》、《孟氏易》、《春秋》、《公羊传》、《仪礼》、鲁《论语》七经。“熹平石经”早已亡散,宋代始有残石碑出土,马衡汇辑有《汉石经集存》,计有八千数百余字,最称完备。上海博物馆藏有从未见著录的两块《诗》残石和一块最大的《周易》残石,弥足珍贵。^②

自“熹平石经”刻后,历代多有石经的刊刻,至今尚有文字遗留

^① 参见范邦瑾:《“石经始于王莽说”质疑》,《上海博物馆集刊》第3期,上海古籍出版社1986年版,第83页。

^② 参见范邦瑾:《两块未见著录的〈熹平石经·诗〉残石的校释及缀接》,《文物》1986年第5期;又参见范邦瑾:《一块现存最大的〈熹平石经〉残石考释》,《考古与文物》1990年第1期。

的,计有:魏正始二年(241年)的“三体石经”、唐开成二年(837年)的“开成石经”、始于五代后蜀广政元年(938年)的“蜀石经”、北宋嘉祐六年(1061年)的“二字石经”、南宋高宗时的“御书石经”、清乾隆年间的“清石经”,共存六种。其中唐代“开成石经”尚存西安,“清石经”尚存北京,比较完整,余皆残缺。在文字上,以前面三种为较重要,故简述如下:

“三体石经”又称“正始石经”、“魏石经”。三国魏齐王曹芳正始二年开始刊立,其碑数诸书所记,多不一致,近人孙海波的碑图推定为二十八碑,而马衡推定应得二十七碑。已发现残石的有《尚书》和《春秋》二经。其经文皆用古文、小篆和汉隶三种字体书写,其中“古文”一体,同《说文解字》、《汗简》所收古文大致相近。现存“正始石经”的残字约有二千五百余字。

“开成石经”又称“唐石经”。始刻于唐文宗的太和七年(833年),成于开成二年(837年)。石经立于长安务本坊国子监太学。有《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《春秋左氏传》、《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》、《孝经》、《论语》、《尔雅》十二种。共二百二十七块碑。字体为唐代楷书,标题为隶书。在太和年间,经字已有改刻,以后更屡经修改、补刻和添注。此石经今存于西安的碑林,现有一百十四块,计六十万零二百五十二字。清顾炎武《金石文字记》、钱大昕《潜研堂金石文跋尾》、王鸣盛《蛾术编》都有论述。解放后,考古工作者进行了长期的校勘工作,他们认为“开成石经”后梁补刻的有《仪礼》的《士昏礼》、《聘礼》篇,《乡射礼》篇尾和《燕礼》篇,《春秋左氏传》的“宣公”上、下篇,《春秋穀梁传》的“成公第八”篇和“襄公第九”篇。从碑石形制到文字书体都有相异之处。还发现了有唐乾符重刻的《仪礼》的《乡射礼》篇和《燕礼》篇。石经大致经过唐乾符重刻、北宋改笔和旁添注字、明万历的补字及其对碑石文字的整饰。通过对“开成石经”的校勘,摸清了历代补刊、镌改文字整饰碑文的情况,这对校勘经

籍版本文字是有很大帮助的。^①

“蜀石经”又称“广政石经”。是由五代后蜀主孟昶命毋昭裔督造的，以楷书刻石，始刻于广政元年。有《孝经》、《论语》、《尔雅》、《易》、《诗》、《书》、《仪礼》、《礼记》、《周礼》、《左传》等十经。北宋仁宗皇祐二年（1050年），补刻入《公羊传》、《穀梁传》。北宋徽宗宣和六年（1124年）补刻入《孟子》。“蜀石经”已亡散，现存有一些残碑的拓本。^②

关于石经的研究，有清顾炎武《石经考》、万斯同《石经考》、杭世骏《石经考异》、马衡《汉石经集存》、王国维《魏石经考》、《蜀石经残拓本跋》、马国滢《历代石经考》、日本武内义雄《汉石经及论语残字考》等著作，对石经源流、文字等各有考释，颇便参考。

三、敦煌发现的古写本经

自1898年以来，在敦煌等地，陆续发现了大量六朝与隋唐的古写本，其中除了佛经和道经之外，最有系统的就是儒家经典。这些经典中，以《诗》、《书》、《论语》为最多，《春秋左氏传》、《穀梁传》和《周易》其次，《礼》、《孝经》和《尔雅》为最少。据敦煌学专家王重民的统计，经部有四十九卷，共六十二则。^③

（一）《周易》

《周易》有唐高祖、高宗、肃宗等时期中的写本，全用王弼注。最早对唐写本《周易》进行校勘的是刘师培。他所见的是伯希和劫走的卷子。1910年《国粹学报》第七卷（75—82期）集中发表了他考核精审的《敦煌新出唐写本提要》19篇，其中有《周易王弼注卷第三残卷》和

① 参见刘最长、朱捷元：《开成石经校勘记》及《关于开成石经文字的改刻和添加的问题》，刊于《考古与文物》1982年第2期及1989年第1期。

② 按：上海图书馆保藏有一些拓本，弥足珍贵。

③ 参见王重民编：《敦煌古籍叙录》，商务印书馆1958年版。

《周易王弼注卷第四残卷》。刘师培的提要都是先对写本作介绍,接着依避讳考定写本年代,主要篇幅是以写本与传世本作文字校讎,再评定优劣。此外,当时的罗振玉也有《周易王弼注第三第四残卷跋》与《易释文残卷跋》,收在其《雪堂校勘群书叙录》中。

(二)《诗 经》

古写本《诗经》全是《毛诗》郑笺,不见齐、鲁、韩三家《诗》及其他注。刘师培《敦煌提要》收有《毛诗故训传国风残卷》、《毛诗故训传邶风残卷》,堪定后者出于唐人之手,从而分清了毛传与郑笺的疑蕴。罗振玉则撰有《毛诗故训传残卷跋》,也判定为唐写本,与《经典释文》多相合,“亦有《释文》未载者”(见《雪堂校勘群书叙录》)。此外,尚有《毛诗音》残卷,王重民先疑为东晋徐邈撰,继而疑为《经典释文》原本。后当代学者周祖谟作《唐本毛诗音撰人考》,推断此残卷为隋朝人鲁世达所撰。^① 敦煌学专家姜亮夫根据1934年所录的巴黎藏本,校有《敦煌本毛诗传笺校录》^②。

(三)《尚 书》

古写本《尚书》几乎全部是唐朝以前“隶古定”本的本来面目,而且是六朝以前的旧本,皆为《孔传》。《尚书》自盛唐天宝年间(742—755年)卫包改定为今本后,唐以前的本子已成为稀世奇珍,但却在敦煌文书中得以大量保存。刘师培著有《隶古定尚书孔氏传夏书残卷》等,考出其为六朝写本。关于《尚书释文》即王注残卷的研究,王重民在巴黎见到了原卷,凭纸幅与书法,断定为晚唐写本,王重民作有《敦煌本尚书六跋》^③。此外,徐仁甫撰有《唐写本隶古定尚书残卷卷跋》^④,亦有影响。姜亮夫则校勘了敦煌15种《尚书》写本,撰成《敦煌

① 参见周祖谟:《问学集》,中华书局1966年版,第162—167页。

② 参见姜亮夫:《敦煌学论文集》,上海古籍出版社1987年版,第8—150页。

③ 见《北平图书馆刊》1935年,九卷四期。

④ 参见《志学》第二期。

七尚书校录》^①。

(四)《礼》

《礼》仅有唐写本《礼记》，如《檀弓》郑玄注残卷，以及《月令》、《儒行》、《大学》等篇的残卷，但不见有《周礼》和《仪礼》。

(五)《春秋》

《春秋》“三传”中仅有《左传》、《穀梁传》二家古写本，且《左传》几乎都是杜预注，《穀梁传》则几乎都是范宁注。刘师培认为，这些残卷皆为唐人手写。罗振玉则认为某些残卷是出于六朝人之手。

(六)《论语》等

《论语》古写本用何晏注与郑玄注《论语郑氏注》残卷十分稀有，在全部的《论语》写本中时间最早。此卷明确写有“孔氏本”，与“古论”所著相同，但其中《泰伯》、《子罕》、《乡党》又与“古论”不合。罗振玉认为，所谓的“孔氏本”，是“写官漫题”之“小疏”（见《雪堂叙录》）。王国维则认为，其“篇章虽仍鲁旧而字句全从古文”，故敦煌写本有此题署。^②

南朝梁皇侃的《论语疏》，于南宋失传。此书的日本刻本，在清乾隆年间传入中国，曾引起了中国学者的重视和争论。到二十世纪初，在敦煌石窟发现了唐写本《皇疏》残卷。王重民认为日本刻本是日本人改编的本子，敦煌写本才是《皇疏》的原型。此说在学界颇有影响。但整理者李方认为写本并非《皇疏》原型，而可能是《皇疏》的讲经论纲。^③

此外，还有《御注孝经疏》唐写本残卷、《尔雅》白文唐写本残卷、郭璞《尔雅注》唐写本残卷。

^① 参见姜亮夫：《敦煌学论文集》，第151—238页。

^② 参见王国维：《观堂集林》卷四，《书论语郑氏注残卷后》。

^③ 参见李方：《唐写本〈论语〉皇疏的性质及其相关问题》，《文物》1983年第2期；又，王素：《唐写本〈论语〉郑氏注及其研究》，文物出版社1991年版。

第九节 经典注释的方法与体例

一、口头说经与“师法”、“家法”

孔子用以教授弟子“六艺”，后世尊为“六经”。孔门弟子又以所学传授，不绝如缕，遂形成儒家学派。孔子之后，“儒分为八”，各立门户。汉承“秦火”之后，典籍多所亡散。学出私门，儒生学经、训诂句读最初基本上以口授为主。

当时口头说经之所以十分普遍，原因颇多，首先就是书籍难得，帛书非一般人可用，竹简、木牍则需刀刻笔削，书写之不易可以想见。此外，有的经典传授也必需以口授进行，因为其内容或有隐讳之必要。汉初出现的今文经学，一开始以口授为多，如后来被立于学官的《公羊传》，到汉景帝之时，才由公羊寿与胡毋生用隶书“著于竹帛”。《汉书·艺文志》尝谓：

及末世口说流行，故有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》之《传》，
四家之中，《公羊》、《穀梁》立于学官，邹氏无师，夹氏未有书。

可见，一直到班固时代，《春秋》的《夹氏传》仍然无书。

正因为经学在传授之初多以口说，弟子各遵自己所听所记，经过的数传之后，在经籍的句读、义训等方面，便自然而然地出现了各种异说。汉代所谓的“师法”和“家法”，也就从此而出。

“师法”一词，始见于《荀子》、《修身》、《儒效》等篇中多处说及，如：“非师，是无师也。不是师法，而好自用，譬之是犹以盲辨色，以聋辨声也，舍乱妄无为也。”这里，“师法”的含义广泛，与汉代的有所不同。《汉书》开始普遍地使用“师法”概念，专门指称经典传授的师承关系。至于“家法”一词，初见于《汉书·儒林传》，在此之前的文献中未

曾见到过。

汉代的师法、家法,也并非开始就有的。西汉初期,朝廷提倡和奖励搜集散佚的文献典籍,因此对经典的整理为一般儒生所热衷。当时大多是由先生对学生作口头解释,学生默记背诵而已。一经传授已有数家,如《诗》有齐、鲁、韩三家,但师承关系并不具有严格的规定。所以,《史记·儒林列传》没有言及师法与家法。随着五经博士制度的确立和发展,经典传授的关系才转变为由官方确定的师法、家法。由博士弟子向某经博士受业,某博士所授之学也就是其弟子的师法,而其弟子以后自成一家之学,即所谓家法。这样就形成了一个固定的传承系统。^①

关于“师法”、“家法”概念的内涵,历来有不同的理解与说法。目前,大多采用皮锡瑞在《经学历史》中的论述:

前汉重师法,后汉重家法。先有师法,而后能成一家之言。师法者,溯其源;家法者,衍其流也。师法、家法所以分者;如《易》有施、孟、梁丘之学,是师法;施家有张、彭之学,孟有翟、孟、白之学,梁丘有士孙、邓、衡之学,是家法。家法从师法分出,而施、孟、梁丘之师法又从田王孙一师分出者也。

这就是说,师法是溯其源,家法是衍其流;师法是干,家法是枝。例如:《易》学有施、孟、梁丘之学,是师法。他们的弟子再传下去又可分为小派别,如施雠授张禹,禹授彭宣,张、彭之学就是家法。西汉重师法,东汉重家法。老师所传的,弟子唯恐讹误,严格遵守老师的教授,所以特别强调师法。并且,西汉多专一经,很少能兼通数经的。到东汉则不像西汉那样笃守遗经,经的论述编注繁盛,各家支派很多,自然就更重家法了。

^① 侯外庐认为所谓“师法”、“家法”,是古代的“知识基尔特”制,参见《中国思想通史》第二卷,人民出版社1961年版。

汉代博士传经,必须严守师法和家法。先看西汉之重师法,史载孟喜从田王孙受《易》:

好自称誉,得《易》家侯阴阳灾变书,诈言师田生且死时,枕喜膝,独传喜,诸儒从此耀之;同门梁丘贺疏通证明之,曰:“田生绝于施雠手中,时喜归东海,安得此事?”……博士缺,众人荐喜。上闻喜改师法,遂不用喜。(《汉书·儒林传》)

这则资料说明孟喜因改师法而不能进太学任博士。反之如张禹:

甘露中,诸儒荐禹,有诏太子太傅萧望之问。禹对《易》及《论语》大义,望之善焉,奏禹经学精习,有师法,可试事。(《汉书·张禹传》)

这则资料则说明张禹因有师法而被推荐。

再看东汉之重家法。《后汉书·儒林传》记:“立五经博士,各以家法教授。”强调博士讲经须守家法。安帝元初四年(117年)时,曾令通儒校对家法,由宦官蔡伦负责其事,史载:

元初四年,帝以经传之文多不正定,乃选通儒谒者刘珍及博士良史诣东观,各雠校家法,令伦监典其事。(《后汉书·宦者列传》)

这是说,讲授经学的正本,须以家法为标准。在当时选举考试中,也十分重视家法。《后汉书·质帝纪》记:

令郡国举明经,年五十以上,七十以下,诣太学。自大将军至六百石,皆遣子受业。……四姓小侯先能通经者,各令随家法。家法在东汉的严格情况,还可以从和帝永元十四年(102年)徐防的上书看出来:

伏见太学试博士弟子,皆以意说,不修家法。……以遵师为非义,意说为得理,轻侮道术,浸以成俗,诚非诏书实选之本意。(《后汉书·徐防传》)

徐防尖锐地指出,太学博士弟子皆以意说的严重情况,要求遵守

家法。

东汉虽重家法,但在民间私人经学传授过程中,师法、家法,还比较松弛的。学者不仅兼习今文、古文,而且还有一人兼从多师的情况,出现了一大批博学的经师,如班固、王充、贾逵、许慎、马融、郑玄等。他们虽以古文为宗,但也都兼通今文,变专门之学为博通之学,有宗主而无门户。

汉代的师法、家法,虽然对经典的整理与研究有一定的促进作用,但其弊病也是显而易见的,造成了说经的支离蔓衍、琐碎繁杂。更由于博士弟子笃守师法,专主一家,因而守文固滞,只会背诵、讲说专经,而不能触类旁通,贯穿证发,所谓“幼童而守一艺,白首而后能言”。刘歆在《让太常博士书》中指出:

往者缀学之士不思废绝之阙,苟因陋就寡,分文析字,烦言碎辞,学者罢老且不能究其一艺。信口说而背传记,是末师而非往古,至于国家将有大事,若立辟雍、封禅、巡狩之仪,则幽冥而莫知其原。犹欲保残守缺,挟恐见破之私意,而无从善服义之公心,或怀妒嫉,不考情实,雷同相从,随声是非。

刘歆虽是从古文经学立场出发批评博士的今文经学,但其所指斥的大多是今文经学家的师法、家法所带来的弊端。

师法和家法主要流行于两汉时期,随着郑玄混合今、古文的“通学”的流传,师法、家法虽名存而实亡。魏晋以降,以师法和家法的传经的形式基本结束了。清代乾嘉学者虽强调其学遵循汉代师法、家法,但实质上已有很大区别。

二、章句训诂之学

(一) 章句之学

章句和训诂,是注释经典的二种方法。

所谓章句,就是“离章辨句”的意思,即以分章析句的方法来解说经典。在解释词义外,再串讲文章大意。章句本是用来解释《诗经》的,后来逐步扩大到《易》、《书》、《礼》、《春秋》等经典的研究。东汉徐防说:

《诗》、《书》、《礼》、《乐》,定自孔子;发明章句,始自子夏。

(《后汉书·徐防传》)

这里认为子夏是章句的发明者,但也有人以为章句出现的时间或更早。

以章句的体式名书,始于西汉中叶。最初的章句比较简略,专致于明析经义。然而,西汉经学有今、古文两家,家有异师,训说不同,就导致了章句日趋繁复,尤其是今文经学家的章句,尤其繁多。如传《尚书》小夏侯的秦延君(秦恭),用十万言解释《尧典》这个题目,而在注释《尧典》第一句“曰若稽古”四个字,竟用了三万言。《汉书·艺文志》批评道:“碎义逃难,便辞巧说,破坏形体。”

西汉章句体式著作,《易》有施、孟、梁丘《章句》,《书》有欧阳《章句》、大、小夏侯《章句》,《春秋》有《公羊章句》、《穀梁章句》等。东汉古文经学的学风淳朴,注经重训诂,举大义,提纲挈领,简约通贯。如刘表的《周易章句》、朱普的《欧阳尚书章句》,伏恭的《齐诗章句》,周氏的《论语章句》等。而郑众、贾逵、马融、郑玄等经学名家,也都是东汉著名的章句硕儒。

汉代的章句专著,大都早佚。传世的赵岐《孟子章句》,是目前所能见到汉代章句体式的最早著作。赵岐在《孟子题辞》中说:

儒家惟有孟子,闳远微妙,缊奥难见,宜在条理之科。于是乃述己所闻,证以经传,为之章句,具载本文,章别其指,分为上、下,凡十四卷。

清儒焦循认为:

赵氏于《孟子》,既分其章,又依句敷衍而发明之,所谓“章

句”也。章有其指，则总括于每章之末，是为“章指”也。叠诂训于语句之中，绘本义于错综之内，于当时诸家，实为精密而条畅。（《孟子正义》卷一）

这正是此书的特点。为了便于理解，试举例说明。如《梁惠王上》第一章：

孟子见梁惠王，孟子适梁，魏惠王礼请孟子见之。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”曰，辞也。叟，长老之称也，犹父也。孟子去齐，老而之魏，故王尊礼之曰：父不远千里之路而来至此，亦将有可以为寡人兴利除害乎。孟子对曰：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。孟子知王欲富国强兵为利，故曰何必以利为名乎，亦惟有仁义之道者，可以为名。以利为名，则有不利之患矣。因为王陈之。王曰何以利吾国，大夫曰何以利吾家，士庶人曰何以利吾身，上下交征利，而国危矣！征取也。从王至庶人，故云上下交争。各欲利其身，必至于篡弑，则国危亡矣。《论语》曰‘放于利而行，多怨。’故不欲使王以利为名也。又言交为俱也。万乘之国，弑其君者，必千乘之家。万乘，兵车万乘谓天子也。千乘，兵车千乘，谓诸侯也。夷羿之弑夏后，是以千乘取万乘也。千乘之中，弑其君者，必百乘之家。天子建国，诸侯立家。百乘之家，谓大国之卿，食采邑有兵车百乘之赋者也，若齐崔、魏宁、晋六卿等是。以其终亦皆弑其君，此以百乘取千乘也。上千乘当言国而言家者，诸侯以国为家，亦以避万乘称国，故称家。君臣上下之辞。万取千焉，千取百焉，不为不多矣。周制：君十卿禄，君食万钟，臣食千钟，亦多矣，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。苟，诚也。诚令大臣皆后仁义而先自利，则不篡夺君位，不足自餍饱其欲矣。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。仁者亲亲，义者尊尊。人无行仁而遗弃其亲、行义而忽后其君者。王亦曰仁义而已矣，何必曰利。孟子复申此者，重嗟叹其祸。章指言：治国之道明，当以仁义为名，然后上下和亲，君臣集穆。天经地义，不易之道，故以建篇立始也。

从上可见，汉代人的章句，有的虽有繁琐破碎之弊，但如好的章句，则

对析段落、理线索、揭大意、明章指,还是有不少可取之处。

(二) 训诂之学

与章句一样,训诂也是注释经典的一种体式。“训诂”一词,最初单称为“诂”,或单称为“训”。“训”就是用通俗的话来解释词义;“诂”就是用当代的话来解释古语,或以普遍通行的话来解释方言。“诂”字亦作“故”,如《诗》有《鲁故》、《韩故》等。《尔雅》有《释诂》、《释训》篇,是将两者分开来解释的。汉初合称为“训诂”或“诂训”或“训故”。两者的合称始见于《毛诗诂训传》,以后贾谊有《左氏传训诂》等。

训诂的方法主要有形训、声训、义训三种。

“形训”,是用分析文字形体结构的方法来解释字义。如《左传·昭公元年》:“于文皿虫为蛊”;《易·讼卦》:“讼,争也,言之于公也”等等。以形索义的最重要著作,是东汉许慎的《说文解字》。“声训”也叫“音训”,即用音同、音近、音转之字来解释字义。如《易·说卦》:“乾,健也。坤,顺也。震,动也。坎,陷也。离,丽也。兑,说也。”此皆为声训。汉代经师注经,往往多用声训。东汉刘熙的释名是声训方面的专著。“义训”,即不借助于音、形而直陈词义,即以通行词来训释古语或方言,也就是“诂”。如《尔雅·释训》:“明明、斤斤,察也。”

西汉训诂体式的著作:《尚书》有大、小夏侯《解诂》;《诗》有《鲁诂》,《齐后氏诂》,《齐孙氏诂》,《毛诗故训传》。东汉《尚书》有刘陶《尚书训诂》,卫宏《古文尚书训旨》,贾逵《尚书训》;《礼》有卢植《三礼解诂》,卫宏、郑兴、贾逵《周官解诂》;《春秋》有郑兴《左氏传章句训诂》,贾逵《左氏传解诂》,陈元《左氏训诂》,何休的《公羊解诂》,刘陶《春秋训诂》;《论语》有何休《论语诂训》;《孝经》有何休《孝经注训》。此外,还有大量注释经典的专著,虽然书名未标出“训诂”、“解诂”的字样,但实际上也都是训诂体式的要著,如郑玄的《易》注、《诗》笺、三《礼》注等等。如果说,《毛诗故训传》是汉代古文经学训诂之创始之作,那

么,郑玄的笺注则是两汉训诂学之集大成者。

训诂作为经典诠释的主要体式,它的行文有自己的特殊格式。如《诗·邶风·二子乘舟》:

二子乘舟,泛泛其景。毛《传》:二子,伋、寿也。宣公为伋取于齐女而美,公夺之,生寿及朔。朔与其母愬伋于公,公令伋之齐,使贼先待于隘而杀之。寿知之,以告伋,使去之。伋曰:君命也,不可以逃。寿窃其节而先往,贼杀之。伋至,曰:君命杀我,寿有何罪?贼又杀之。国人伤其涉危遂往,如乘舟而无所薄,又泛泛迅疾而不得也。

在汉代的训诂学之演进中,《尔雅》之后,无疑当推许慎和郑玄两位大师的研究为最重要。许慎的《说文解字》,是周秦以来训诂学之一个里程碑;而郑玄遍注群经,以特有的方式推进了训诂学的发展,是郑玄首次揭出了从声音求训诂的原则。如果说许慎重在明本义,那么郑玄则在通假借,一个着眼于文字的本体,一个立足于文字的运用,他俩各自在自己的领域里,达到了一代学术的高峰^①。后世将汉代古文字学称之为“许、郑之学”,这决非是偶然的。

由汉代开创并发展起来的、以章句训诂注释经典的体式,具有示范的重要意义,它们一直为后世所遵循。历代注释经典及古籍的经学家和学者们沿用、丰富、完善了这些条例、方法与术语,从而形成了传统文化中的一门独特的学问。

三、义疏之学

义疏,是解释经典的又一种体式。“义疏之名,源于东晋佛教的解释佛经,东晋道安始创义疏之学。^② 儒家学者吸取了这种体式,用来

^① 参见胡奇光:《中国小学史》,上海人民出版社1987年版。

^② 参见范文澜:《中国通史简编》第二册,人民出版社1958年版,第426页。

对五经传记的阐释发挥,会通义理,或广搜群书,补充旧注,究明原委。与“义疏”相近似的还有:义注、义章、义赞、义证、义略、义钞、谊府、章疏、注疏、讲疏、讲义、述义、正义、疏义、兼义、别义等等。

以义疏的体式注释经典,盛于南北朝,颜之推《颜氏家训·勉学》记曰:“俗间儒士,不涉群书,经纬之外,义疏而已。”南朝时,又受佛学讲经风气的影响,儒生说经,往往登台宣讲,听众多至千余人。这种口头说经的记录称为“讲疏”或“讲义”,而“义疏”则是藉此阐发经义又比经注更为详尽的专著,不同于讲疏或讲义。据《隋书·经籍志》载,南北朝期间,涌现出了一大批经典的讲疏与义疏著作,如梁武帝《周易讲疏》,费彪《尚书义疏》,刘瓛《毛诗序义疏》,萧子显《孝经义疏》,沈重《周官礼义疏》,皇侃《论语义疏》等等。这其中大部分已经亡佚了,传世的仅有皇侃的《论语义疏》一种。

义疏之学虽然盛行于南北朝,但由于政治上的对峙,北方和南方的经学研究风格各异,北方学者保持了东汉以来的传统,以训诂章句为学问;南方学者受玄学和佛学的影响,以讲求义理为学问。因此,对经书的解释也有异同。唐太宗统一全国后,崇尚儒学,提倡经学。并以经籍去圣久远,文字讹谬,学出多门,章句繁杂。于是,令颜师古考定五经文字,编成《五经定本》,诸经文字统一,克服了南北朝以来经书解释中文字的不同。又诏国子祭酒孔颖达等撰定新的五经义疏,统称《五经正义》,从而结束了五经无标准解释的格局。

所谓“正义”,出于唐太宗的命名,含有钦定标准释义的意思。《五经正义》即根据某一经的传注及义疏来进行改编的新的注本。如《周易》用王弼注,《尚书》用伪孔安国《传》,《诗经》用毛公《传》、郑玄《笺》,并根据刘焯、刘炫的义疏写成《正义》。又如《礼记》用郑玄注及皇侃的义疏。现以《诗经·魏风·硕鼠》的《正义》为例来看一看:

(小序)硕鼠,刺重敛也。国人刺其君重敛,蚕食于民,不修其政,贪而畏人,若大鼠也。(孔颖达)[疏]:硕鼠三章八句至大鼠。(孔

颖达)《正义》曰:蚕食者,蚕之食桑,渐渐以食,使尽也。犹君重敛,渐渐以税,使民困也。言贪而畏人若大鼠然。解本以硕鼠为喻之意,取其贪且畏人,故《序》因倒述其事。经三章皆上二句言重敛。次二句言不修其政,由君重敛,不修其政,故下四句言将弃君而去也。

硕鼠硕鼠,无食我黍。三岁贯女,莫我肯顾。(毛《传》)贯,事也。(郑玄)《笺》云:硕,大也。大鼠大鼠者,斥其君也。女无复食我黍,疾其税敛之多也。我事女三岁矣,曾无教令恩德来顾眷我,又疾其不修政也。古者,三年大比,民或于是徙。逝将去女,适彼乐土。《笺》云:逝,往也。往矣将去女,与之诀别之辞。乐土,有德之国。乐土乐土,爰得我所。《笺》云:爰,日也。[疏]:硕鼠至得我所。《正义》曰:国人谓其君重敛畏人,比之硕鼠。言“硕鼠硕鼠,无食我黍”,犹言国君国君无重敛我财,君非直重敛于我,又不修其政。我三岁以来事汝矣。曾无于我处肯以教令恩德眷顾我也。君既如是,与之诀别。言往矣将去汝之彼乐土有德之国。我所以之彼乐土者,以此乐土若往则曰得我宜故也。言往将去汝者,谓我往之他国,将去汝国也。《传》:贯,事。《正义》曰:《释诂》文。《笺》,硕大至是徙。《正义》曰:硕,大,《释诂》文。《释兽》于鼠属有鼯鼠。孙炎曰:五技鼠。郭璞曰:大鼠,头似兔,尾有毛,青黄色,好在田中食粟豆。关西呼鼯,音瞿鼠。舍人、樊光同引此诗以硕鼠为彼五技之鼠也。许慎云:硕鼠五技;能飞不能上屋;能游不能渡谷;能缘不能穷木;能走不能先人;能穴不能覆身。此之谓五技。陆机疏云:今河东有大鼠能人立,交前两脚于颈上,跳舞善鸣,食人禾苗,人逐则走入树空中,亦有五技,或谓之雀鼠。其形大,故《序》云大鼠也。魏国,今河北县是也。言其方物宜,谓此鼠非鼯鼠也。按:此经作硕鼠,训之为大,不作鼯鼠之字,其义或如陆言也。《序》云贪而畏人若大鼠然,故知大鼠为斥君,亦是兴喻之义也。《笺》又以此民居魏盖应久矣,正言“三岁贯汝”者,以古三岁大比,民或于是迁徙,故以三岁言之。《地官·小司徒》及《卿大夫》职皆云三年则大比。比者,谓大校比其民之数而定其版籍,明于此时民或得徙。《地官·比长》职曰:徙于国中及郊,则从而授之。注云:徙谓不便其居也,或国中之民出徙郊,或郊民入徙国中,皆从而付所处之吏,是大比之际民得徙矣。

孔颖达《正义》不仅解释了《诗》的正文，也解释了毛《传》、郑《笺》。他首先解释《小序》，然后分章疏解。每章先概述全章要旨，然后对需要解释的词逐一解释。在全文的串讲中也注意汲取前人的研究成果。如上文中对“硕鼠”的解释，先后引证了孙炎、舍人、樊光、李巡等人的《尔雅注》，又引用了陆机和许慎的观点，这就使全文的释义更具可靠性。

唐代的《五经正义》作为义疏一类的注经体式，属于汉学系统。其原则是“疏不破注”，这是对南北朝以来义疏之学全面清理和总结的产物，其在中国经学史上是前承汉学，后启清学的重要桥梁。

四、义理之学

义理，是宋代学者偏重的一种注释经典的体式。“义理”一词，本指经义的名理，亦即经文中所包含的大义和道理。《汉书·刘歆传》记：

初，《左氏传》多古字古言，学者传训诂而已。及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句、义理备焉。

《三国志·蜀书·李譔传》记：

又从（尹）默讲论义理，五经、诸子，无不该览。

唐代韩愈提倡“文以载道”，以经学内容讲解古文，在他撰述的《原道》《原性》中提出了“道统”、“明德”、“正心”、“诚意”、“性情”等命题。韩愈虽不以经学名家，但他认为名教自有天地，直接从传统儒学中寻求哲理，遂开北宋以理解经的风气。如周敦颐把儒家的伦理思想与道家思想相结合，建立了“本然之全体”的思想体系。稍后的程颢、程颐兄弟进一步发展了周敦颐的思想，从而奠定了宋代理学的基础。到了南宋，朱熹援引佛、道入儒，完成了“三教归一”的任务，成为理学的集大成者。而以二程和朱熹为代表的宋代理学家对儒学的诠释和改造，也

就是义理之学。

由于对儒家经典的理解不同，宋代学者治经方法也与汉唐迥异。汉代重章句训诂，笃守师法、家法，唐代则以义疏之学为津梁。然而宋儒旨在阐发义理，以“理”说经，空衍“性命”之说，不仅推倒了汉唐注疏，甚至连一些“圣经贤传”也遭到怀疑和改动，至于“实事求是”的名物训诂自然也就被废置不用。王安石的《三经新义》和《字说》，在从字形出发说解字义，缘词生训而附会经文的同时，还藉以作为自己实行社会改革，反对政敌的理论根据。而理学家陈淳的《北溪字义》一书，虽系训释字义之作，但其中充满了以“理”说字的成份。如书中释“理”字曰：

道与理，大概只是一件物，然析为二字，亦须有分别，“道”是就人所通行上立字，与“理”字对说，则“道”字较宽，“理”字较实。理有确然不易底意，故万古通行者道也，万古不易者理也。理无形状，如何见得，只是事物上一个当然之则，便是理。

不消说，这种解法早已偏离了汉唐儒者“疏不破注”的原则。

宋代的理学大师张载、程颢、程颐、朱熹等也都撰写过儒经的注解，如张载的《横渠易说》，程颐著有《程氏易传》，朱熹有《周易本义》、《诗集传》、《大学章句》、《中庸章句》、《论语集注》、《孟子集注》等等。当然，他们的注解与汉唐注疏经典完全不同，即打破了汉唐朴学的求实传统，把经学作为阐发义理的工具。这里就以朱熹的《论语集注》为例来看看义理之学。《论语·颜渊章》：

颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？仁者，本心之全德。克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。为仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者，必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之德，复全于我矣。归，犹与也。又言“一日克己复礼”，则天下之人，皆与其仁，极言其效之甚速而至大也。

又言“为仁由己”。而非他人所能预，又见其机之在我而无难也。日日克之，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣。程子曰：非礼处便是私意，既是私意，如何得仁？须是克尽己私，皆归于理，方始是仁。又曰：克己复礼，则事事皆仁。故曰，天下归仁。谢氏曰：克己，须从性偏难克处克将去。

以上朱熹对《论语·颜渊》中一段内容的解释，可谓是典型的义理之学。在整个的解说中，除了转引程颐、谢良佐等北宋理学家的话之外，大部分阐述的是他个人的思想。换言之，经典成为朱熹宣扬其理学思想的基本材料。这里固然有摆脱旧注、创发新义的优点。但流弊却是强经就我，往往不合儒经之本意，难免主观武断，所以颇为清代的经学家们所诟病。

元、明两代儒者的注经，大多继承了宋代的义理之学，但成就却远不能与宋代学者相比，他们所做的注疏，大半墨守程朱理学，很少有所发明创造。如明代永乐年间胡广等奉敕编撰《五经大全》、《四书大全》，就是最典型的例子。

五、考据之学

考据，又称“考证”、“考订”，是研究语言文字及历史等学科的一种十分重要方法。它主要通过训诂、校勘和资料搜集整理，根据事实的考核和例证的归纳，从而提供可信的材料，作出一定的结论。考据之学渊源于汉儒经注。以后，历代经注，多以文字释训诂，由训诂求经义。清初，顾炎武、黄宗羲、阎若璩等，摆脱宋明理学的羁绊，借助考证方法研究古经，取得了很大的成功。尤其是顾炎武提出了“经学即理学”，“读九经自考文始，考文自知音始”（《亭林文集》卷四《答李子德书》），主张儒学的义理即在经书之中，而不在经书之外；治经应首重文字，而治文字必始于懂得字的读音。他以考证形式而撰成的《日知

录》、《音学五书》^①，成为清代考据学家的经典。其后，清代学者继承汉代古文经学的训诂方法而又加以条理发明，训解阐述，用于古籍的整理和语言文字的研究，形成了所谓的“朴学”，又自称之为“汉学”。迄至清代乾隆、嘉庆年间，“朴学”的发展达到了其全盛时期，史称“乾嘉考据学”。此时，考据的对象已经从对儒家经典的训诂、考证、订补、校勘、辑佚等，扩大到了考究历史、地理、天文、历法、音律、典章制度等各个领域。

稍早一点的乾嘉学者，其研究重点在经部，据《清史稿·艺文志》统计，其著作计有：《易》注 247 部、1748 卷；《尚书》注 121 部、750 卷；《诗》注 133 部、1046 卷；《周礼》注 46 部、398 卷；《仪礼》注 54 部、589 卷；《礼记》注 59 部、857 卷；《大戴礼记》注 44 部、148 卷；“礼总义”45 部、1000 卷；《左传》注 50 部、377 卷；《公羊传》注 21 部、165 卷；《穀梁传》注 4 部、60 卷；“《春秋》通义”96 部、844 卷；《孝经》注 32 部、74 卷；《四书》注 152 部、1160 卷；“经总义”142 部、2113 卷。凡 1247 部、11237 卷。其中有参考价值的注释，为阮元所编的《皇清经解》、王先谦所编的《皇清经解续编》收录的，就达 157 家、389 种、2727 卷。

乾嘉考据学者治经方法，在尊崇汉学的基础上又有新发展。如惠栋《周易述》，以荀爽、虞翻的注释为主，参考郑玄、宋咸、干宝诸家之说，引申触类，融会贯通，推阐考证，自为注而自疏之。因而被誉为：“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣。”又如焦循认为，在《十三经注疏》中，《孟子疏》（旧题北宋孙奭疏，实系伪作）的品位“最下”。因此，他以东汉赵岐注为主，仿效《毛诗正义》体例重作新疏。其主要方法是：校勘经注异文，申释经注中的字词，对经注中涉及的人

^① 周子同认为，清代考据之学与宋、明时期的学向不是毫无关联的。如《日知录》是受宋末王应麟《困学纪闻》之启发，《音学五书》与明代陈第《毛诗古音义》有关，对伪《古文尚书》的考辨也是从宋明就开始的。因此，如果认为清学与宋学无关，那是对经学史的误解。

物、史事、山川、地名、草木、农谷及有关典章制度等，都作了一系列详尽的考证。焦氏的《孟子正义》还采择了清代学者关于《孟子》讨论的六十余家意见，以“诸家中或申赵义，或与赵殊，或专翼孟，或杂他经，兼存备录，以待参考”为原则，这就使得对经典的疏解更为明晰和全面。再如刘文淇研究《左传》，认为杜预的《左传集解》抄袭旧说太多，精义罕见，于是发愤要撰写一部《左氏传旧注疏证》，他搜辑旧注的材料有汉代贾逵、服虔、郑玄旧注，有许慎《说文解字》、《五经异义》所引先师古文家说，又有《汉书·五行志》所载刘歆说，有经疏史注及《太平御览》引《左传》注等。他又遍搜顾炎武、惠栋等对《左传》研究的成果，凡有可采者，无不摭拾。虽然刘文淇仅仅初步完成了一部长编和《左传旧疏考证》，但他与惠栋、焦循等人研究经学的方法一样，体现出考据之学的特征。乾嘉考据学者在研究汉学的同时，也继承了汉代重视语言文字研究的传统。如戴震认为，“文字、故训、音声未始相离，声与义又经纬衡从宜辨”。要明白经义，必先识字，由文字而知语言，由古音以求古义。他在《转语二十章序》中说：

昔人既作《尔雅》、《方言》、《释名》，余以谓犹阙一卷书，创为是篇，用补其阙，俾疑于义者以声求之，疑于声者以义正之。（《戴震集》第107页）

此点也成为乾嘉学者之共识，而戴震的学生王念孙和段玉裁则把语言文字的研究推向了一个新的高度。王念孙最负盛名的是《广雅疏证》和《读书杂志》。《广雅疏证》引用书目达三百种，从先秦旧典到清代乾嘉学者如惠栋、邵晋涵、戴震、任大椿、程瑶田等人的经说字说皆有引用。其释义原则是：

就古音以求古义，引申触类，不限形体。苟可以发明前训，斯凌杂之讥亦所不辞。其或张君误采，博考以证其失；先儒误说，参酌而寤其非。（《尔雅·广雅·方言·释名》）

段玉裁则对许慎的《说文解字》作了系统的研究，他同样认为：

圣人制字，有义而后有音，有音而后有形。学者之考字，因形以得其音，因音以得其义。治经莫重于得义，得义莫切于得音。

（《尔雅·广雅·方言·释名》）

他撰述的《说文解字注》，以经注许，以许注经，字书经书，贯穿证发。此书不仅是当时研究《说文》的最权威之作，而且其以经学为小学之根据，以经证字，以字证经，亦被尊为“百世不易”之法。此外，邵晋涵的《尔雅正义》，王引之的《经传释词》、《经义述闻》等也都是乾嘉考据学的优秀成果，并为近代语言学研究走向科学化作了重要铺垫。

梁启超在《清代学术概论》中曾概括出了乾嘉考据之学的十大特色：一、凡立一义，必凭证据。无证据而以臆度者，在所必慎。二、选择证据，以古为尚，以汉唐证据难宋明，不以宋明证据难汉唐。据汉魏可以难唐，据汉可以难魏晋，据先秦、西汉可以难东汉。以经证经，可以难一切传记。三、孤证不为定说。其无反证者姑存之，得有续证则渐信之，遇有力之反证则弃之。四、隐匿证据或曲解证据，皆认为不德。五、最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。六、凡采用旧说，必明引之，勤说认为不德。七、所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避；受之者从不以为忤。八、辩诘以本问题为范围，词旨务笃实温厚，虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见；有盛气凌轹，或支离牵涉，或影射讥笑者，认为不德。九、喜专治一业，为“窄而深”的研究。十、文体贵朴实简洁，最忌“言有枝叶”。梁氏的这十点概括应该说大致上可以成立的。

乾嘉时代的考据之学，在中国学术文化史上具有深远的意义，近现代著名的学者无不受到其影响。如郭沫若指出：“乾嘉时代考据之学颇有成绩”（《读随园诗话札记》）。范文澜认为：“自明清之际起考据学曾是一种很发达的学问。顾炎武启其先行，戴震为其中坚，王国维集其大成，期间卓然名家无虑数十人，统称为乾嘉考据学派。”“在训诂名物方面，确丰富成就，可是当涉及较大的典章制度需要作一些历

史的说明时,便显得无能为力。”(《范文澜历史论文选集》)翦伯赞强调乾嘉考据学派“在整理和保存古典文献方面都有很大的功绩,并为后人打开了读古书的门径。他们实事求是的钻研态度和比较科学的考据方法,在今天看来也是很可贵的。”(《中国史纲要》中册)周予同也说:“清代戴震、焦循等由文字训诂到经典研究再到哲理探索的主张和方法,我觉得在今天仍是有效的基本功。”^①

^① 参见周予同:《有关讨论孔子的几点意见》,《学术月刊》1962年第7期。

第七章 经学的作用与影响 及经学史研究

第一节 经学与历代封建统治

一、大一统政治、宗法血缘制度的理论基石

从汉代开始,历代的封建统治者对经学都十分重视,甚至连军阀割据后建立的政权、少数民族入主中原后建立的王朝,也都无不把经学奉为自己的统治学说。尽管许多统治者实际上更热衷于争权夺利、声色犬马、方术迷信、佛教道教等等,但表面上他们仍然十分尊奉经学。这其中的原因不难索解,不外是因为经学对其统治有用。首先,经学为其统治提供理论上的依据,并通过经学来进行思想统治;其次,就在于用经学来对民众进行文化教育,用经学来培养和选拔封建统治所需要的人材。经学与中国封建时代的小农经济、宗法制度及大一统政治结下了不解之缘,它适应中国封建土地所有制,适应专制主义的中央集权制度,适应以封建宗法制为基础的社会伦理关系。

中国封建主义中央集权的统一国家,是建立在家庭小生产农业

经济基础之上的,这种类型的政治,是国与家相通,君权与父权相通,法律、政治与人伦道德相通,社会协调主要依靠宗法纲常和礼治。中华文化以汉文化为主体,这是无可回避的事实。而汉文化有其复杂的生成机制,其中关键之一,就是氏族制的解体不充分,血缘纽带始终存在。社会制度和组织尽管发生了种种变迁,但由氏族社会遗留下来的、以父家长为中心、以嫡长子继承制(主要指名位、爵号而不是财产)为基本原则的宗法制的家庭和家族,延续数千年之久,构成社会最基本的单位。这种社会结构,对汉民族文化类型的确立和演化,产生了极其深刻而深远的影响。中华民族的主体汉民族(前身是华夏族),从很早开始就依靠经营农业来谋求其生存和繁衍,而家族就是从事这种生产的基本经济组织,同时也是构筑整个民族的基本社会组织。建立在血缘关系上的宗法制度,成为限定、协调人与人之间利益,维持社会稳定的基本制度。经学,便是这种家族宗法制度在观念形态上的反映。

众所周知,经学又是与儒家紧紧联系在一起的。如前所述,经学的形成及传播,与孔子开创的儒家学派密切相关。后来被称之为儒经的“六艺”,所代表的实际上是以周文化为核心的中原正统文化,而儒家又确与“六经”有着很大关系。儒家的前身,在很大程度上是以传授“六艺”为主的“师儒”,且儒家又是先秦诸子中最先兴起的一个学派,所以《庄子·天下》篇中说:“其在《诗》、《书》、礼、乐者,邹鲁之士,搢绅先生多能明之。”通过“传经”而“传道”,这正是从孔子开始就具有的儒家之鲜明特点,西周“王官之学”的被冲破,也是从孔子正式开始的。孔子一方面“述而不作”,承继了西周《诗》、《书》、礼、乐的“官学”传统;同时,他又赋予了《诗》、《书》、礼、乐以新的精神及意义。孔子有自己一套“治国平天下”的政治思想,即以“仁”为核心,以“礼乐”教化为形式的伦理本位主义。但孔子并没有诉诸空言,而是借助“六经”来发挥自己的思想。至于孔子以后的儒家学者,“游文于六经之中,留意

于仁义之际,祖述尧舜,宪章文武,宗师仲尼,以重其言”。所以,“稽古礼文之事”,引经据典,可谓是儒家的看家本领,非儒家莫属。和先秦诸子中其他各家比较,儒家与中国古老的经济和社会的传统,具有更深厚的现实联系,如李泽厚所指出的:

它不是一时崛起的纯理论主张或虚玄空想,而是以具有极为久远的氏族血缘的宗法制度为其真正的根基,从而能在以家庭小生产农业为经济本位的社会中始终保持现实的力量和传统的有效性……儒家一贯强调“孝悌”是立国之本,强调作为社会等级的伦常秩序的重要性,总是非常现实地有用和有效的。^①

由儒家所极力倡导的经学,为封建时代的大一统政治、宗法血缘制度提供了理论上的基石。如简言之,其作用最主要体现在三个方面:即“天命”观念、“大一统”观念和“礼治”观念。

(一) “天命”观念

“天”,是中国最古老的思想观念之一。它在古代具有两重主要的意义,一是指有人格意志的、自然界和人类的最高主宰;一是指与地相对的天体,亦即是一种自然存在。在作为原典的五经中,其更多是指称前者,如:“君万物者莫大于天”(《周易·系辞上》);“天道福善祸淫”(《尚书·汤诰》);“天实为之,谓之何哉”(《诗经·邶风·北门》)等等。由“天”是自然界和人类最高主宰引申出的“天”的意志,也就被称之为“天命”,即“天”能致“命”于人并决定人类的命运。“天命”的观念,不仅多见于上古的甲骨卜辞、彝器铭文之中,更屡屡见于五经之中,如“用大牲吉,利有攸往,顺天命也”(《周易·萃卦》);“天命不僭”(《尚书·大诰》);“祈天永命”(《尚书·召诰》);“天命靡常”(《诗经·大雅·文王》)等等。春秋中期开始,“天”作为自然存在这一层意义的比重虽有所增强,但“天命”观念仍占统治地位。孔子不言鬼神,但却

^① 李泽厚:《秦汉思想简议》,《中国社会科学》1984年第2期。

昌言“天”和“天命”。以后的儒家学者也大多继承了孔子的“天命论”思想。“天命”观念在政治上的意义,就在于它是“君权神授”思想的基础。在经典之中,这种思想可谓比比皆是:商王自称:“我生不有命在天”(《尚书·西伯戡黎》);周王也说:“有命自天,命此文王”(《诗经·大雅·大明》)。此外,如:“天佑下民,作之君,作之师,惟其克相上帝,宠绥四方”(《尚书·秦誓》);“天子作民父母,以为天下王”(《尚书·洪范》)等等。根据这些原典中的“天命论”,地上的君主是“天”的长子,他是代替“天”在人间行使权力,由此又衍生出所谓天子“受命”、“革命”、“以德配天”、“替天行道”等思想。“天命”观念是中国历代封建帝王确立其政治权威的有力的思想武器,封建王权主要就是通过“天命”观念而得以神圣化。

(二) “大一统”观念

“大一统”一词,首见于《春秋公羊传》:“何言乎王正月,大一统也。”其疏云:“所以书正月者,王者受命制正月以统天下,令万物,无不一一皆奉之以为始,故言大一统也。”但是,“大一统”观念之渊源的出现,时间要比《公羊传》成书早得多,它可以说是由三代以来华夏族政治演进而逐步形成的。《诗·小雅·北山》中所谓“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,这已是西周时代的状况了。春秋时期,孔子对“大一统”观念也十分强调,“天下有道,则礼乐征伐自天子出”,这就是孔子“大一统”观念的具体表现;另外,如管仲虽不知“礼”,但由于他“相桓公,霸诸侯,一匡天下”,所以孔子竟以“如其仁”许之,这是孔子以“大一统”这个价值尺度来评品人物的具体表现。以后的儒家学者,大多亦突出了原典以及孔子关于“大一统”的思想,除《春秋》三传对“大一统”思想颇多发挥之外,如“天无二日,土无二主,国无二君,家无二尊,以一治也”(《礼记·丧服四制》);“非天子不议政,不制度,不考文”(《礼记·中庸》)等,都是“大一统”观念的具体反映。与儒家同时的先秦诸子中,鼓吹“大一统”者亦不乏其人,这里就不必具

论。经秦始皇统一六国,实现政治上的一统天下,“大一统”观念得到很大的强化。汉代儒宗董仲舒,则把“大一统”观念进一步理论化,“大一统”被称之为“天地之常经,古今之通谊”,认为是与天一样的、不变的“道”,并且由此而提出了其著名的“罢黜百家”之建议。从此以后,“大一统”观念又为历代统治者所认同,从而成为以后二千多年封建主义中央集权统治的理论基础。

(三) “礼治”观念

“礼”,最初只是原始社会的风俗习惯。进入阶级社会后,逐渐被改造成为维护奴隶制的工具。西周时期,原始的礼发展成为以维护宗法等级为核心的“礼制”,其内容极为庞杂,包括了政治、经济、军事、教育、行政、司法、宗教、祭祀、仪式、典章、婚姻家庭、伦理道德等诸多方面。至于“以礼治国”的观念,最迟从周公就已经出现了。周公从西周当时的政治需要出发,制定了一系列措施,这些措施体现了“礼治”的要求和特征,并成为后来儒家所尊奉的理想的政治形态。孔子进一步对“礼治”的观念作了很多发挥,从而使“礼治”成为一种政治学说。孔子以后,“礼治”观念得到很大发展,其中尤其是荀子的作用为大。而所谓的三《礼》也从此时逐渐开始正式定型,并成为中国历史上论述“礼”和“礼治”的经典文献。秦并天下以后,儒家的“礼治”观念一度消沉,但不久又重新崛起。而自西汉经学作为正统思想被确立以后,“礼治”观念就成为指导政治的一项十分重要的原则。

关于“礼治”的思想,可以从广义和狭义两方面来理解。广义的“礼治”,是指国家政治制度和伦理道德。在政治和伦理一体化的中国封建社会里,“纲常名教”、“礼教”往往是广义的“礼治”之习用语。这里既有封建等级制度和政治原则,也包含了以“忠孝”为核心的道德原则,以及以仁、义、礼、智、信为具体的道德规范。前者又往往藉后者而得以体现出来,因而儒家往往强调道德为“礼治”的根本。具体点讲,“亲亲”和“尊尊”就是广义的“礼治”之最基本内涵。“亲亲”

以孝为核心，“尊尊”以忠为核心，而这两者就是封建道德的基本原则，其他众多的道德规范受其支配。“亲亲”、“尊尊”的思想，在汉代被贯穿到了所谓的“三纲五常”之中，并逐步经典化，终成为指导封建立法的原则。在以后的二千年中，这一原则始终未变，只是在前后次序上，“尊尊”逐渐高于“亲亲”。狭义的“礼治”，一般是指“礼法”即礼的法典化、法律的伦理化。从汉代的“经义断狱”、“原心”定罪开始，到唐代以《唐律疏议》为代表、“一准乎礼”的中华法系的确立，以礼入法，以经注律，经学与法律彻底地结合了起来。“礼治”的观念，可以说是中国封建时代维持其政治秩序和社会秩序必不可少的思想基础。

二、封建时代教育的基本内容和政府选拔官员的基本依据

经学除了作为封建时代的统治思想之外，同时也是自西汉中期起，历代封建政府和封建统治阶级用来进行文化教育及思想统治的主要工具，又是封建政府用来培养和选拔人才的主要准绳。

汉武帝“罢黜百家，表章六经”，这固然是对统治思想的一次有决定性意义的选择，但其更具实质性意义的，还在于设置“五经博士”、“兴太学”和“开弟子员，设科射策，劝以官禄”这些具体的措施。周予同曾指出：

董仲舒主张尊崇孔学，罢黜百家，还只是表面的文章；最有关于中国社会组织，是他主张设学校，立博士弟子，变春秋、战国的“私学”为“官学”，使地主阶级的弟子套上“太学生”的外衣，化身为官僚，由经济权的获取而谋教育权的建立与政治权的分润。（《周予同经学史论著选集》第502页）

这个认识无疑是正确也是深刻的。

经学的确立,使得封建时代的读经教育制度得以正式建立起来,进而也使得封建时代的文官制度得到了基本的保证。汉代开始的“宗经”和“尊儒”,一方面固然有箝制学术和思想的作用;但另一方面,“儒以六艺教民”,从一开始就具有教师的传统,由儒家所提倡的经学,不仅代表着、而且保存和传播了中华传统文化的最重要的典籍。重视文化教育,建立中央到地方的学校,这是儒家经学的一大贡献。《史记·儒林列传》说:

秦之季世,焚《诗》、《书》,坑术士,六艺从此缺焉。……汉兴,然后诸儒始得修其经艺,讲习大射、乡饮之礼。……然尚有干戈,平定四海,亦未暇遑庠序之事也。

以后在董仲舒、公孙弘等人的建议和推动下,汉武帝建立了太学,这是中国封建时代中央学校制度的开始。太学的学生从武帝初置弟子员五十人起,以后不断得到完善和发展,代有增加,西汉最多时达三千人。王莽时代,人数当亦可观。自东汉光武帝以后,历经明、章、和、顺诸帝,太学教育继续发展,到质帝时太学生竟多至三万人左右。如此发达的太学教育事业,在世界教育史上亦属罕见。

此外,地方教育的郡国学校,也随着经学教育而兴起。早在汉景帝、武帝之际,文翁在蜀郡修起学官,招下县子弟以为学官弟子,这是中国封建时代地方学校之始。史载:

文翁,庐江舒人也。少好学,通《春秋》,以郡县吏察举。景帝末为蜀郡守,仁爱好教化。见蜀地辟陋,有蛮夷风,文翁欲诱进之,乃选郡县小吏……遣诣京师,受业博士,或学律令……。数岁,蜀生皆成就还归,文翁以为右职,……又修起学官于成都市中,召下县子弟以为学官弟子,为除更徭,高者以补郡县吏,次为孝弟力田。常选学官童子,使在便坐受事。每出行县,益从学官诸生明经饬行者与俱,使传教令,出入闺阁。县邑吏民见而荣之,数年,争欲为学官弟子,富人至出钱以求之。由是大化,蜀地学于

京师者比齐鲁焉。至武帝时，乃令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始云。（《汉书·循吏传》）

汉武帝虽已命天下仿效蜀郡设立学官，但从历史的事实来看，汉代郡县普遍设立学校是在汉平帝元始三年（公元3年），当时把地方学校分为学、校、庠、序四级：

郡国曰学，县、道、邑、侯国曰校。校、学置经师一人。乡曰庠，聚曰序，序、庠置《孝经》师一人。（《汉书·平帝纪》）

从此以后，中国的地方教育开始逐渐变为有制度、有系统了。

自汉代开始，从地方到中央的学校教育，教学内容虽然不能说只有经学，但以经学为最主要的内容，那是无疑的。如汉代的“七经”教育，已见前述。隋唐开始的科举制度，也与当时的学校制度和经学教育密切关联。唐代的学制已经颇为完备，有县学、州学、四门学、太学、国子学，此外还有算学、书学、律学、馆学（弘文馆与崇文馆）等。诸生的年龄限于十四以上、十九以下（律学除外），由博士、助教分经进行传授，未终经者不能易业，经分大、中、小三等，习经的年限亦有规定。

值得一提的是，从先秦延续下来的私学，并没有因为官学的兴起而被废弃。在汉代，除了大量对儿童进行发蒙的“书馆”（见《论衡·自纪》）属于私学之外，还有不少由一些经学大儒私人讲学的“精舍”、“精庐”，也都属于私学范围的。自唐代以后，又有大量的“书院”出现，其性质亦属私学，而其教学内容也是以经学为主的。

总之，自汉代以降，从儿童发蒙到太学教育，经学在教育领域占据了绝对的统治地位。无论是从教育的宗旨和教育的内容，还是从教育的形式与培养人材的要求，均已经学化了。“经”成为整个封建社会中合法的教科书，经学教育也成为封建时代教育的基本格局。

儒家经学不仅对各学科的教育具有支配性，而且又与封建政府选拔人材紧密地结合了起来。汉武帝时期，太学的建立，使学官制度逐渐成为仕进的主要阶梯。公孙弘等拟定的太学博士弟子员措施中，

有十分重要的一条,那就是关于选拔合格的博士弟子为官的规定:“能通一艺以上,补文学掌故缺;其高第可以为郎中,太常籍奏。即有秀才异等,辄以名闻。”此外,就紧接在这个方案的后面,公孙弘等还为在职官员拟定了以经学、礼义为标准的升官办法,以及“通一艺以上”、“先用诵多者”的补官条件:

臣谨案诏书律令下者,明天人分际,通古今之谊,文章尔雅,训辞深厚,恩施甚美。小吏浅闻,弗能究宣,亡以明布谕下。以治礼掌故以文学(即经学)礼义为官,迁留滞。请选择其秩比二百石以上及吏百石通一艺以上补左右内史、大行卒史,比百石以下补郡太守卒史,皆各二人,边郡一人。先用诵多者,不足,择掌故以补中二千石属,文学掌故补郡属,备员。请著功令,它如律令。
(《汉书·儒林传》)

可见,升官办法和补官条件中品级高的可任左右内史、大行卒史,品级低的也可任郡太守卒史或边郡太守卒史。政府以经学作为教育的内容和选拔官员的依据,这是一种十分有力和有效的价值导向,如司马迁所说:

及今上(汉武帝)即位……而公孙弘以《春秋》,白衣为天子三公,封为平津侯,天下之学士靡然乡风。(《史记·儒林传》)

自汉武帝以后,通晓儒家经典逐渐成为汉代入仕的主要条件。如龚遂、孔安国、盖宽饶等,皆“以明经为官”。《汉书·马宫传》赞中指出:“自孝武兴学,公孙弘以儒相,其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏,咸以儒宗居宰相位,服儒衣冠、传先王语。”由于明经可以做官,故邹鲁一带甚至流传这样的谚语:“遗子黄金满籝,不如一经。”(《汉书·韦贤传》)传授《尚书》的夏侯胜还经常对学生们说:“士病不明经术。经术苟明,其取青紫,如俯拾地芥耳。”(《汉书·夏侯胜传》)在这样的价值导向下,经学不能不迅速发展起来:

自武帝立五经博士，开弟子员，设科射策，劝以官禄，讫于元始，百有余年，传业者寔盛，支叶蕃滋，一经说至百余万言，大师众至千余人，盖禄利之路也。（《汉书·儒林传赞》）

这段名言虽然引用者颇多，但它确也道出了问题的关键，实为不易之论。汉代的选拔官员制度虽然不少，如举贤良方正、举孝廉、举秀才（有时称举茂材异、茂材特立）、明经科、童子科等，但自汉武帝以后无不以通晓儒经作为其重要的条件。东汉开始，由于经学已经深入人心，所以明经更成为必须的条件。

隋唐实行科举制度以后，熟悉儒家经典仍是选拔官员的重要条件，明经科自不待论，既使进士科也需考儒经，只是相对于明经为轻罢了。宋代以后，科举考试中经学要求再次加强，经典的标准解释主要采用宋儒的注释。《明史·选举志》载：

颁科举定式：初场试《四书》义三道，经义四道。《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡氏《传》及古注疏，《诗》主朱子《集传》，《春秋》主《左氏》、《公羊》、《穀梁》三传，及胡安国、张洽《传》，《礼记》主古注疏。

这则材料足以说明，经学在科举考试中的重要性。正由于如此，所以和汉代一样，社会的价值导向仍是要青年士子认真读经，经读好了就可以当官。这只需看看宋代以后那众多用来发蒙的《劝学诗》、《劝学文》即可了解，什么“天子重英豪，文章教尔曹；万般皆下品，唯有读书高”；什么“男儿欲遂平生志，六经勤向窗前读”等等，所宣扬的都是有关这方面的内容。

教育是根据一定的社会需要进行的培养人的活动，选拔人材则涉及到社会以何种标准来确定人的价值，两者都是一定社会条件和历史条件的产物，又与该社会的文化有着紧密的联系。一方面，封建统治者需要经学，以作为维护自身统治地位的思想工具；另一方面，儒家经学也凭借国家行政权力的支持、扶植，在国家的教育体

制与选士制度的羽翼下，得以长期控制着人们的行为准则和思维方式。

综上所述，从汉武帝开始，经学与教育开始紧密地结合了起来。这既促进了中国古代教育事业蓬勃兴起和不断发展，同时也使得封建的学官制度成为仕进的主要阶梯，导致了“公卿大夫士吏斌斌多文学之士”的局面，使得封建时代的文官制度有了源源不断的人员保证。而经学则通过教育、入仕这两个手段而得到十分广泛的流传和发展，遂成为西汉以后中国政治、学术、文化的核心及正统。

第二节 经学对传统学术文化的影响

一、经学在传统文化中的地位

在漫长的中国封建社会里，经学由于统治阶级的反复提倡，经典就具有了宰制万态、牢笼百家的功用。举凡治国的道理、社会的准则、教育的内容、做人的规矩、知识的获得等等，都可以通过研读经书的活动得到“权威”的答复：

臣闻六经者，圣人所以统天地之心，著善恶之归，明吉凶之分，通人道之正，使不悖于其本性者。故六艺之指，则人天之理可得而和，草木昆虫可得而育，此永永不息之道。（《汉书·匡衡传》）

说天者莫辨乎《易》，说事者莫辨乎《书》，说体者莫辨乎《礼》，说志者莫辨乎《诗》，说理者莫辨乎《春秋》。（扬雄：《法言·寡见》）

这是汉代人的观点，以后各代类似的说法比比皆是，如：

夫经籍者，机神之妙旨，圣哲之能事，所以经天地，纬阴阳，

正纲纪，弘道德，显仁足以利物，藏用足以独善，学之者将殖焉，不学者将落焉。大业崇之，则成钦明之德，匹夫克念，则有王公之重。其王者之所以树风声，流显号，美教化，移风俗，何莫由乎斯道？（《隋书·经籍志》）

经稟圣裁，垂型万世，删定之旨，如日中天，无所容其赞述。……盖经者非他，即天下之公理而已。（《四库全书总目提要·经部总叙》）

这里充分突出了儒家经典的权威性与神圣性，也突出了经义内容的永恒性与适用的普遍性。于是，我们可以看到，在中国二千多年的封建社会里，经学具有崇高无上的地位，它对中国古代的政治、经济、文化等各个领域都产生了极为重大的影响。

倘若我们撇开一些旧经学家宣扬的所谓“六经治世”、“六经致用”、“六经是万世教科书”之类的陈腐论调，那么可以这么认为，还没有哪一门学科像经学那样，对中国封建社会的政治经济、思想学术、文学艺术、社会意识乃至人们的生活方式、礼仪风俗等等，能具有那样深远的影响力。仅就思想学术文化而言，周予同曾说：

我们如果说，因经今文学的产生而后中国的社会哲学、政治哲学以明，因经古文学的产生而后中国文字学、考古学以立，因宋学的产生而后中国的形而上学、伦理学以成，决不是什么武断或附会的话。^①

经学与中国传统思想学术文化的关系，是否就如周予同所指出的这种一一对应，那是可以讨论的。不过，强调经学与中国传统思想学术文化有着密切的关联，却无疑是正确的。这里就不妨让我们非常简略地来看一下。

^① 《经学历史》周予同注释本《序》，第4页。

二、经学与史学

中国传统的史学，早就与经学结下了不解之缘。

如果从源头上考察，“史”的出现要早于“经”。清儒章学诚指出：

史之原起，实先于经。周官外史掌三皇五帝之书，仓颉尝为黄帝之史，则经名未立，而先有史矣。（《论修史籍考要略》）

这个说法已为后来的甲骨文所证实。“史”字早就见于甲骨文^①，而“经”字的出现要晚许多。章学诚甚至认为，经起源于史，他在《文史通义》中说：

三代学术，知有史而不知有经，切人事也。后人费经术，以其即三代之史耳。（《浙东学术》）

史虽先于经，但自西汉武帝以后，经学居于主导地位，而史学却不是一门独立的学科，只能隶属于经学。这在刘向、刘歆父子的《七略》中对典籍的分类就是证明。《七略》的主要内容保存在《汉书·艺文志》中，其中就没有“史”的一略，史籍如《太史公书》（即《史记》）、《太古以来年纪》、《汉著记》等，都附于《春秋》经的门类下。这并不奇怪，因为在汉代人的眼里，“史”只是一种形式，而其实质却是“经”所体现的最高原则，如大史学家司马迁也认为《春秋》叙史不过是形式：

夫《春秋》，上明三王之道，下辨人世之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废，王道之大者也。（《史记·太史公自序》）

而司马迁之所以要撰写《史记》一书，他本人虽对壶遂说不敢“比之于《春秋》”，但却又借其父之口云：

^① 关于“史”字的含义，前人多有考论，此不展开，参见吴大澂：《说文古籀补》、王国维：《释史》等。

先人有言：“自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒且至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》，本《诗》《书》《礼》《乐》之际？”意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。（《史记·太史公自序》）

这说明他不是简单地记录历史，而是要继《春秋》之志。

中国古代的“经”、“史”关系，发展到魏晋至隋唐时期，进入了第二阶段即史次于经阶段。在这个阶段中，史部开始独立并逐渐升格。魏秘书郎郑默撰《中经》、晋秘书监荀勖著《中经新簿》，分群书为甲、乙、丙、丁“四部”，其中“丙部”就是史籍之部。可见史部已从经学中独立出来而自成一部，不过其地位居于第三，次于“六艺”和“诸子”。东晋初，著作郎李充整理秘阁藏书，把原来乙部和丙部书籍的位置换了一下。于是，“史”的地位升格，仅次于“经”。到南朝梁的处士阮孝绪著《七录》，史部在其图书的“七分法”中也居第二。及至唐初，尽收天下图书古籍，魏徵等人编撰《隋书》，在其中的《经籍志》中，正式将书籍的分类规定为“经”、“史”、“子”、“集”四部。

再往后就进入了“经”、“史”关系的第三个阶段，即经等于史阶段。早在隋唐时期王通，就已将《书》、《诗》、《春秋》称为“圣人述史”的三个例证。^①以后，北宋的刘恕，南宋的陈傅良、叶适、王应麟，明代的王阳明、李贽、王世贞、胡应麟，明清之际的顾炎武等人，都对“经等于史”的观点有所论及。^②到清代浙东学派的章学诚那里，系统地提出了“六经皆史”说：

六经皆史也。古人不著书；古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。（《文史通义·易教上》）

此外，同时的袁枚，稍后的龚自珍，近代的章太炎等，也都有类似的论

① 《文中子中说》卷一《王道》：“圣人述史三焉。其述《书》也，帝王之制备，故索焉而皆获；其述《诗》也，兴衰之由显，故究焉而皆得；其述《春秋》也，邪正之迹明，故考焉而皆当。此三者，同出于史而不可杂也，故圣人分焉。”（《四部丛刊》初编本）

② 参见钱钟书：《谈艺录》，第263—265页；又参见本志前面的有关叙述。

述^①。在经学占统治地位的封建时代,能够提出“六经皆史”的观点,这是很了不起的。他们一反将经书神圣化和神秘化的传统,试图还其历史文献的本来面目,具有历史主义和理性主义的真知灼见。当然,还应该看到,如章学诚等的“六经皆史”观点,仍带有浓郁的“史意”色彩,与“五四”以后的新史学者相比,他们还有不足之处。到了“五四”新文化运动之后,新史学者才开始真正做到将经典还原为原生形态的史料文献,六经也才真正成为人们研究中国传统文化的史料宝库。

三、经学与语言文字学

因经古文学的产生而后文字学以立,周予同的这个论断是有充分历史根据的。中国的语言文字学,旧称“小学”,从它的定名到基本定型,都与古文经学息息相关。“小学”之定名,出于刘向、刘歆父子的《别录》和《七略》,时间当在公元前26年至公元前7年之间。班固撰《汉书·艺文志》时,吸收了《七略》的内容:

凡小学十家,四十五篇。入扬雄、杜林二家四篇。(《汉书·艺文志·六艺略》)

这其中,除了“入扬雄、杜林二家四篇”为班固新增之外,余皆刘歆原文。而刘歆将《史籀》、《八体六技》、《凡将》、《急就》、《元尚》、《训纂》、《别字》之类收入其《七略》的原因,并不仅仅是因为识字的需要,而更主要的是因为古文经出现的需要。如前所述,由于汉武帝时期古文经的发现,引起了人们研习古文经的兴趣。然而,要攻读古文经,就必须得先弄懂古文经里古字的奥秘,这就促使人们去研究训诂之学。所以,汉代古文经学家往往又都是“小学”家,正如王国维所说的:

^① 参见袁枚:《小仓山房文集》卷一〇《史学例议序》、《随园随笔》卷二四“古有史无经”条,龚自珍:《古史钩沈论》,章太炎:《国故论衡·原经》等。

原古学家(古文经学家)之所以兼小学家者,当缘所传经本多用古文,其解经须得小学之助,其异字亦足供小学之资,故小学家多出其中。^①

在“小学”的创立过程中,张敞、爰礼、扬雄、杜林、刘向、刘歆、贾逵、许慎、郑玄等一批古文经学家作了长期的、卓有成效的努力。其中特别值得一提的就是许慎,他的《说文解字》,可谓集古文经学训诂之大成,为后代研究文字及编辑字书奠定了坚实的基础。

中国的语言文字学,自从其在汉代正式诞生以后,始终依附于经学之下而未能完全独立出来。从《汉书·艺文志》开始,历代“经籍志”或“艺文志”,直到《四库全书》,都毫无例外地把“小学”作为经学的一个组成部分而置于“经部”的最后。因此,在中国历史上,研究“小学”是离不开经学的;反之亦然,经学研究也离不开“小学”。即使讲求“义理”的宋学,也不能完全脱离“小学”,朱熹就是例证。有清一代,“小学”空前发达,尤其是乾嘉学派对中国的语言文字之学,更有极大的贡献,但乾嘉时期语言文字之学的发达,也完全是在经学研究的刺激下而形成的。直到清末,在西方语言学影响下,章太炎发表《论语言文字之学》,提出以“语言文字之学”代替传统沿用的“小学”^②,中国的语言文字学才逐步开始走向独立。

四、经学与哲学

一直到二十世纪初以前,中国还没有作为“哲学”的这一专门学科。就是连“哲学”这个专门的术语也不存在。“哲学”这个概念,是由日本人根据中文中的“哲”和“学”两个汉字与西文“Philosophy”对译

^① 王国维:《观堂集林》卷七《两汉古文学家多小学家说》。

^② 章太炎此文发表在《国粹学报》丙午(1906)第十二、十三号。

而成的,以后这个概念又被引进了中国^①。当然,没有“哲学”学科、没有“哲学”概念,并不就等于说没有哲学。中国自古就有自己独具特色的哲学,它与印度哲学、西方哲学并列而为世界三大哲学体系。

中国哲学起源于我们的先民对人生、社会、自然、宇宙的思索,起源于我们的先民对万事万物之根源及其彼此间关系的探究。与历史学和语言文字学一样,中国传统的哲学,也从一开始就与经学难分难解。在经典中,有许多关于宇宙论、本体论、形上学、认识论、人生价值、终极关怀等哲学问题的探讨与论述。应该指出的是,自西汉经学确立以后,中国传统的哲学基本上始终是依附于经学之下(佛教哲学、道家哲学除外)的。从董仲舒到王充、王弼,无不是以解经、注经的形式来阐发自己的哲学思想。宋学是经学演变中哲学色彩最浓的一个发展阶段,但如周、张、邵、程、朱、陆、王等宋学大家也不过是以宋学的观点来阐发儒经中所蕴含的所谓“天道”及“身心性命”之理,以宋学的观点来探讨儒经中所揭示的“成圣成贤”的修养工夫。我们不妨以宋学家所特重的《中庸》为例来看一下:

《中庸》本是《礼记》中的第三十一篇。其主旨在于阐明儒家的心性之学。《中庸》开宗明义就说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,从天人关系的哲学高度来论证宗法伦理的合理性。又认为,“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”,把“诚”视为贯通天人的手段。《中庸》可谓是儒家经典中最富哲理的、专论“性与天道”的书之一,所以它较《大学》更使宋以前儒者所重视。《汉书·艺文志》著录有《中庸

^① 在近代以前的汉语中没有“哲学”一词,“哲学”一词首先是由日本学者西周于1873年在一部著作中最先使用的,以之与西文philosophy对译。中国人最早把此概念用于中国传统思想的表述,是1902年的《新民丛报》。关于以上内容,详可参见Wolfgang Lippert: *Entstehung und Funktion einiger Chinesischer marxistischer Termini*, (Wiesbaden, 1897), S. 45;《新民丛报》46-48(1902) 193-146。

说》二篇,说明西汉时已有人专门研究《中庸》。南北朝时期,随着佛教的盛行,心性之学也就颇能引起学者兴趣。据《隋书·经籍志》的著录:有南朝宋散骑常侍戴颙的《礼记中庸传》二卷、南朝梁武帝萧衍的《中庸讲疏》一卷,还有无名氏撰的《私记制旨中庸义》五卷。这类著作成为儒者消化佛家哲学、“援佛入儒”的初步尝试。唐中叶以后,韩愈的学生李翱作《复性书》三篇,充分发挥《中庸》的性命之学,试图建立起一套儒家的心性论。到了宋代,研究《中庸》的儒者日甚。南宋的石蕊曾编有《中庸辑略》二卷,其中征引有周敦颐、程颢、程颐、张载、吕大临、谢良佐、游酢、杨时、尹焞等宋学家对《中庸》的论说。朱熹更是把《中庸》视为孔门“心法”之要籍,认为《中庸》一书:

始言一理,中散为万事,末复合为一理,放之则弥六合,卷之则退藏于密,其味无穷,皆实学也。善学者玩索而有得,则终身用之,有不能尽矣。(《四书集注·中庸章句》)

宋学之后,清代学者虽首重考据之学,但皖派中的人物也多重哲学的探讨,尤其是戴震、焦循等人,他们无不通过解经、注经的形式,来发表自己的哲学见解。一直到近代的龚自珍、魏源、康有为、章太炎等,也还是通过经学来谈其哲学思想的。

五、经学与文学

中国传统的文学,也与经学关系密切。经典在中国文学史上的地位是人们所一致公认的,而其中尤以《诗经》的影响为最大,闻一多就曾说过:

“三百篇”的时代,确乎是一个伟大的时代,我们的文化大体上是从这一刚开端的时代就定型了。文化定型了,文学也定型了,从此以后二千年间,诗——抒情诗,始终是我国文学的正统的类型,甚至除散文外,它是唯一的类型。赋、词、曲,是诗的支

流,一部分散文,如赠序、碑志等,是诗的副产品,而小说和戏剧又往往以各自不同的方式夹杂些诗。诗不仅支配了整个文学领域,还影响了造型艺术,它同化了绘画,又装饰了建筑(如楹联、春帖等)和许多工艺美术品。(《闻一多选集》第一卷《文学的历史动向》)

孔子办教育,“孔门四科”中有专门的“文学”科,此“文学”虽有别于我们今天意义上的文学,但其中也含有今日文学之意义在内。而《诗经》的影响之所以重大,还在于它是中国古代人们立言的依据之一,“诗云”的地位仅次于“子曰”,这一地位恰恰就是经学所赋予的。

两汉以后,在正统的文学观中,经学始终占据着重要地位并起着重要作用。南朝的刘勰,在《文心雕龙》中专立有《宗经》一篇,就是通过儒家经典来探索文学创作的规范、评价的标准、文体的渊源和求弊的方法。刘勰认为,经典的内容极其丰富,表现手法又多种多样,因此,后世的各种文体实际上都渊源于经典;而宗经在文学创作上则具有“情深”、“风清”、“事信”、“义直”、“体约”、“文丽”这“六义”的规范。在《文心雕龙》的《序志》中,刘勰还指出,“文章之用,实经典枝条”,“详其本源,莫非经典”^①。稍后北朝的颜之推,也有类似的见解,他说:“文章者,原出五经:诏命策檄,生于《书》者也;序述论议,生于《易》者也;歌咏赋颂,生于《诗》者也;祭祀哀诔,生于《礼》者也;奏议箴铭,生于《春秋》者也。”(《颜氏家训·文章》)这些观点在中国文学史上都有不小的影响。唐宋之间兴起的古文运动,强调“文以载道”,实际上也与经学有着密切的关联。如柳宗元就说过:“本之《书》以求其质,本之《诗》以求其恒,本之《礼》以求其宜,本之《春秋》以求其断,本之《易》以求其动,此吾所以取道之原也。”(《柳河东集·答韦中立论师道书》)类似的例证当然还有不少,这里就无需一一赘引了。

^① 参见周振甫,《文心雕龙注释》,人民文学出版社1981年版。

总之,经学是中国古代最有影响的一门学问。经学对中国传统文化的作用和影响当然不止以上所述的史学、语言文字学、哲学和文学,如政治学、伦理学、社会学、民俗学、法律学……等等,都与经学有或多或少的关联。换言之,经学已经渗透到了中国的传统学问之中,没有哪一门学科能像经学那样,对中国封建时代的政治思想、文化学术和社会意识的影响那样深远。

第三节 “五四”以来经学史的研究

一、对待“经学”与“经典”的不同态度

辛亥革命成功,封建帝制被推翻,经学作为封建统治学说的地位已经终结。“五四”新文化运动后,经学已作为传统文化的一个重要组成部分,作为民族精神的原典文本,提供给学者研究并给以历史和文化的审视。

如何对待封建经学与儒家经典,成为“五四”以后一个十分尖锐而又复杂的问题。就经学研究领域而言,大致有以下三种态度:

第一种意见全面肯定,即主张“尊孔读经”,继续宣传“孔教救国”论等。对此,我们不能简单地把他们笼统地骂成封建顽固派,还应当看到他们对传统儒学文化的自信自强的精神力量。

第二种意见是全盘否定,或者强调经学与经典纯粹是封建垃圾,毫无价值,统统要打扫干净,或者主张“全盘西化”。在民主革命时代,对“尊孔读经”充满激愤之情,那是很自然的事。然而,即使在这些学者身上,仍然保留着儒学文化的传统品质与学术修养。

第三种意见认为,应当历史地正确地对待封建经学及其他传统文化,对传统文化的根本精神或理念,与其政治经济及社会制度所形

成的派生条件要严格地区分开来。从孔夫子到孙中山,凡属优秀的东西都应该加以总结并吸收,这类学者中,既有中共党员身份的革命学者,如范文澜等,也有许多非党员而拥护革命的学者,如周予同、朱自清等。

例如,1926年10月,周予同在题为《僵尸的出祟——异哉所谓学校读经问题》的文章中,对北洋军阀政府恢复“读经”的旧教育措施极为不满,提出了如何正确对待“读经”的问题。他说:

我正式宣示我的意见罢。经是可以研究的,但是绝不可以迷恋的,经是可以让国内最少数的学者去研究,好像送学者检查粪便,化学者化验尿素一样,但是绝对不可以让国内大多数的民众,更其是青年的学生去崇拜,好像教徒对于莫名其妙的《圣经》一样。……如果你们顽强的盲目的来提倡读经,我敢作一个预言家,大声的说:经不是神灵,不是拯救苦难的神灵!只是一个僵尸,穿戴着古衣冠的僵尸!它将伸出可怖的手爪,给你们或你们的子弟不测的祸患!①

这番话既批判了旧的封建读经教育制度,同时指出了如何批判地继承经学遗产。

又如,1942年2月,朱自清在《经典常谈》序文中,强调指出:

我国旧日的教育,可以说整个儿是读经的教育,经典训练成为教育的唯一的项目,自然偏枯失调;况且从幼童时代就开始,学生食古不化,也徒然摧残了他们的精力和兴趣,新式教育措施以后,读经渐渐废止,民国以来虽然还有一两回中小学读经运动,可是都失败了,大家认为是开倒车。②

这段明快而通俗的话,道出了旧的读经教育制度的弊端及其废止的

① 《周予同经学史论著选集》,上海人民出版社1983年版,第603—604页。

② 《经典常谈》,北京三联书店1981年版,第5页。

必然性,认为“开倒车”是必然会失败的。另一方面,朱自清又论述了“经典训练”的必要性,他说:

在中等以上的教育里,经典训练应该是一个必要的项目。经典训练的价值不在实用,而在文化。有一位外国教授说过,阅读经典的用处,就在教人见识经典一番。这是很明达的议论,再说做一个有相当教育的国民,至少对于本国的经典,也有接触的义务。^①

朱自清这里所谓的“经典”是广义的,它包括了群经、诸子、史书、集部。他认为,要读懂这些书,特别是经、子,应懂得“小学”就是文字学,所以《经典常谈》一书就以《说文解字》为第一篇。

二、郭沫若、范文澜、周予同等经学史研究成果

郭沫若(1892—1978年),四川乐山人。1914年赴日本留学,先后入冈山第六高等学校、九州帝国大学医科就学。从二十年代末起,从事中国古代史和甲骨文、金文等的研究,是当时运用马克思主义观点研究中国古代史的第一人,在中国古代史、考古、古文字学等方面,取得了很大的成绩。在经学研究方面,郭沫若是以《周易》、《诗经》、《尚书》研究中国古代社会史的开创者。他在《中国古代社会研究》和《青铜时代》两书中,撰写了《〈周易〉时代的社会生活》、《〈诗〉〈书〉时代的社会变革与其思想上之反映》、《〈周易〉之制作时代》、《由周代农事〈诗〉论到周代社会》、《驳〈说儒〉》、《秦楚之际的儒者》等很有影响的论文。在《十批判书》中,郭沫若的《儒家八派的批判》研究儒家的起源与流变,也属于带有开创性的力作。

范文澜(1893—1969年),浙江绍兴人。1917年毕业于北京大学。

^① 《经典常谈》,第5页。

1926年,参加中国共产党。撰写了《群经概论》,由朴社出版,1933年重印。该书二十五万余言,先论经名、经数及正义,后依次评价十三经。1940年1月他到达延安后,开始撰写《中国通史简编》。次年,在中央党校讲授《中国经学史的演变》。毛泽东亲临听课,后致函鼓励说:把讲的内容写出来必有大益,因为用马克思主义清算经学这是第一次;大地主大资产阶级文化反动十分猖獗,思想斗争的第一个任务就是反对这种活动;历史工作继续下去,对这一斗争必有大的影响^①。范文澜这一著名的讲演,后来发表于《中国文化》第二卷二、三期上。解放后,他不愿重印《群经概论》^②,但在编撰《中国通史简编》中,对先秦儒家经典及两汉、魏晋南北朝、隋唐等阶段都继续作了详细而精辟的分析。1963年,范文澜为《红旗》杂志社等单位讲授经学史,讲稿生前未曾发表,至1979年才以《经学史讲演录》为题几乎同时刊布于《范文澜历史论文选集》和《历史学》杂志创刊号上。同时选入《选集》的经学史论文还有当年在中央党校的讲稿《中国经学史的演变》,1979年的《中国哲学》第一辑上也登载了这篇文章。

周予同(1898—1981年),浙江瑞安人。1920年毕业于北京高等师范学校^③。1925年,在《民铎》杂志上发表《经今古文之争及其异同》,次年改题为《经今古文学》出版。后来,又陆续出版了皮锡瑞《经学历史》的注释本(1928年)、《朱熹》(1929年)、《群经概论》(1933年)、江藩《汉学师承记》的选注本(1934年)等有关经学论著。解放后,周予同修订了《经今古文学》和《经学历史》注释本,1955年由中华书局出版。六十年代初,他又发表了系列论文,使全国一度出现了

① 参见《范文澜历史论文选集》,中国社会科学出版社1979年版,第360页。

② 《群经概论》,已收入《民国丛书》第二编第三册,由上海书店于1990年根据朴社1933年版影印出版。

③ 关于周予同生平事迹,参见许道勋撰写的《著名历史学家周予同》载于温州市人民政府1987年印行的《温州与历史人物》(潘善唐主编)。

研究热潮。

杜国庠(1889—1961年),笔名杜守素,广东澄海人。早年留学日本。1928年加入中国共产党。运用马克思主义观点研究中国经学史。著有《两汉经今古文学之争》、《略论礼乐起源及中国礼学的发展》、《认理学的终结》等有关文章。^①

此外,还有一些造诣颇深的专门家,例如:

钱穆(1895—1990年),江苏无锡人。主要著作有《孔子与春秋》、《周官著作时代考》、《刘向歆父子年谱》、《两汉博士家法考》。上述四文,集结为《两汉经学今古文平议》,1971年由台北三民书局出版。另外,钱穆的《中国近三百年学术史》对清代和近代的经学史研究,《朱子新学案》对宋学的研究等,也都有较大价值。

蒙文通(1885—1968年),四川人,廖平的学生。撰有《经学抉原》等,提出齐学、鲁学有所不同,尽管它们都属于今文经学。

杨树达(1885—1956年),湖南长沙人。早年留学日本,回国后执教于高等学府。善文字训诂学与经学,撰有《古书疑义举例继补》、《论语疏证》、《周易古义》等。

另外,马宗霍有《中国经学史》,成书于1936年,收入王云五主编的《中国文化史丛书》中。叶圣陶有《十三经索引》,出版于1935年,颇便读者检索。

值得一提的还有日本学者本田成之的《支那经学史》。此书有两种译本,一是江侠庵所译,译名为《经学史论》;一是孙俚工所译,译名为《中国经学史》。此书的结构较为详密,亦有一些有价值的观点,但在材料的使用上却颇失于考订,且立论上亦不无偏颇之处。当然,作为一个外国学者,在经学史研究尚待开拓之时,能写出这样一部著

^① 参见《杜国庠学术思想研究》,《纪念杜国庠诞辰一百周年论文集》,广东人民出版社1989年版。

作,也属难能可贵。

三、“古史辨派”与经典辨伪

“古史辨派”(又称“疑古派”),是二三十年代的一个重要学术流派^①,其创始者及主要代表是顾颉刚(1892—1980年,江苏苏州人)和钱玄同(1887—1939年,浙江湖州人)。1926年《古史辨》第一册问世,标志着该派的正式形成,以后,《古史辨》又持续出到七册,参与的作者不少,形成了较大的影响。“古史辨派”受胡适在新文化运动中倡导的“整理国故”思想的影响,主张用历史演进的观念和大胆疑古的精神,吸收西方近代社会学、考古学等方法,来研究中国古代的历史和典籍。“古史辨派”对经学涉及的内容颇多,其大要有以下几个方面:

1. 关于孔子与“六经”的关系问题。认为“六经”是周代通行的几部书,并不是如古文经学家所谓的“六经皆周书之旧典”,也不是如今文经学家所说的“六经皆孔子之作品”,“六经”的配成当在战国后期。^②

2. 关于经今古文学的问题。在《古史辨》中,发表了钱玄同、钱穆、周予同、王伯祥等人的论文,对这个问题展开了十分热烈的讨论。其中最重要的当推钱玄同的《重论经今古文学问题》(第五册)。

3. 关于专经的研究:

在《周易》方面,顾颉刚的《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉与〈象传〉的关系书》、钱穆的《论〈十翼〉非孔子作》、李镜池的《易传探源》及《周易筮辞考》、余永梁的《易卦、爻辞的时代及其作者》、容肇祖的《占

^① 关于《古史辨》及其流派,参见杨向奎:《论古史辨派》,《中华学术论文集》中华书局1981年版。

^② 参见《古史辨》第一册顾颉刚:《论孔子删述六经说及战国著作伪书书》、钱玄同:《答顾颉刚先生书》等文。

卜的源流》等,属于有相当影响的作品。

在《尚书》方面,较多地讨论了《今文尚书》各篇如《尧典》、《禹贡》、《盘庚》《金縢》等的时代及其真伪诸问题。

在《诗经》方面,《古史辨》第三册下比较集中地讨论了《诗经》和《毛诗序》的问题,发表了胡适、钱玄同、顾颉刚、刘大白、郑振铎、周作人、俞平伯、朱自清、钟敬文、魏建功等许多学者的文章,他们各抒己见。主调是否认《诗经》即所谓圣贤的“遗教”之说,认为它不过是民歌而已;也否认孔子删《诗》之说,以为《诗》与孔子无关。

在《春秋》方面,着重讨论的是《春秋》的性质、孔子与《春秋》的关系,此外还有关于《左传》的考辨问题。

在其他诸经方面,有关于今古文《孝经》的真伪、差异及作者的讨论;有关于《论语》的考订;有关于《大学》和《中庸》的年代问题的讨论等等。

总之,“古史辨派”对破除长期存在的“唯古是信”的传统观念、将经典作为历史文献来进行实事求是的科学研究等方面,是起到积极作用的。“古史辨派”的许多研究成果,至今仍是研究儒家经典颇有参考价值的学术文献。当然,也不能否认,在“古史辨派”的研究中,有一些武断片面的东西。

四、建国后经学史研究简述

1956年,“中国经学史”被列为我国十二年科学远景规划中的一项专题研究项目。从1959年起,复旦大学历史系开设了“中国经学史”课程。六十年代初,范文澜、周予同等许多学者或举办讲学,或撰写论文,努力运用马克思主义观点研究经学史。然而,从1964年起,全国掀起了“抓阶级斗争”的浪潮,学术研究被“革命大批判”所取代,及至“文革”十年,在“批儒评法”的政治气候下,儒家经典与经学研究

的命运就更可想而知了。

“文革”结束后,1979年,以范文澜论著的重版为序曲,开始了新时期经学史研究的里程。接着,朱维铮编辑了《周予同经学史论著选集》,在文化史研究热潮的背景下,进一步推动了经学史研究。新时期的经学史研究,具体而言,表现为以下三个方面:

其一,出版了一批经学史专著。如断代的有:章权才的《两汉经学史》(广东人民出版社1990年版),汤志钧的《近代经学与政治》(中华书局1989年版)、《西汉经学与政治》(上海古籍出版社1994年版)等。赵吉惠等主编的《中国儒学史》(中州古籍出版社1991年1月),作为儒学通史,其中就有经学史方面的内容。

其二,出现了一批经典研究的专著。如李镜池的《周易探源》(中华书局1978年版),蒋善国的《尚书综述》(上海古籍出版社1988年版),陈子展的《诗经直解》(复旦大学出版社1983年版),杨伯峻的《春秋左传注》(中华书局1981年版)等,都是经得起推敲的名家之作。此外,还有大量的论文,每年至少也有四十篇左右,大部分集中在一些比较热门的课题上,如《周易》的象、数、作者、成书年代研究,《尚书》的真伪及演变过程,《左传》的作者及成书年代,《诗经》的结集过程等,相对而言,其他几经的研究,特别是《公羊传》、《穀梁传》、《孝经》、《尔雅》就冷落多了。这一冷一热反映出新时期经学研究的趋势。

其三,重印和整理出版了十三经及一批历代经解著作。中华书局于1980年重新整理出版了《十三经注疏附校勘记》,1982年起又开始整理出版《十三经清人注疏》。上海古籍出版社于1983年出版了《黄侃手批白文十三经》,1990年又整理出版了十三经注疏丛书。齐鲁书社也于1990年出版了阮元的十三经刻本。在经典重新整理出版的同时,也掀起了一股今注今译热,出版了大量的经典今注今译本。有的一经甚至多达几种注译本。值得一提的有周振甫的《周易译注》(中华书局1991年版)、李宗侗的《春秋公羊传今注今译》(天津古籍

出版社 1988 年根据台湾商务印书馆 1972 年影印出版)、王梦鸥的《礼记今注今译》(天津古籍出版社 1987 年根据台湾商务印书馆 1984 年影印出版)、林尹的《周礼今注今译》(书目文献出版社 1985 年版)、高亨的《诗经今注》(上海古籍出版社 1980 年版),杨任之的《尚书今注今译》(北京广播学院出版社 1993 年出版)等等。

五、考古发现的“经典”及其研究成果

解放以后,新发现或新发掘的文物形态的儒家“经典”,为数也有不少,弥足珍贵,引起了海内外学术界的瞩目。这些文物的研究成果,对于中国经学史研究具有重大的意义。

(一) 石经《周易》、帛书《周易》和《易传》、汉简《易传》

1951 年,上海市文物保管委员会购得一块《熹平石经·周易》残石,入藏于上海博物馆。这块残石,历来未见著录,不为学者所知。据范邦谨考证^①,此碑实为现存最大的《熹平石经》残石,外形不甚规整,高约 67 厘米、宽约 38 厘米、厚近 17 厘米,共计 507 字,其中残 46 字。内容涉及《周易》中的《下经》、《系辞》篇,文字与今通行的王弼注本有所不同。这就为汉代今文《易》的研究提供了新的实物资料,具有很高的史料价值。

1972 年湖南长沙马王堆汉墓出土了一批帛书,其中有《周易》的六十四卦和《易传》的《系辞》、《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》。马王堆帛书《周易》和《易传》的整理,分为前后两步。首先是整理发表了《六十四卦释文》,同时发表了张政烺《帛书〈六十四卦〉跋》和于豪亮《帛书〈周易〉》^②。张政烺在文章开头介绍了帛书的出土

^① 参见范邦谨:《一块现存最大的熹平残石考释》,《考古与文物》1990 年第 1 期。

^② 参见《文物》1984 年 3 期。

与整理情况。该帛书宽约 49 厘米长约 85 厘米,横幅界画朱栏,墨书,内容有《二三子问》及《六十四卦》共一百二十九行,作折叠式收藏。全卷折成高约 40 广约 10 厘米的十六层。《六十四卦》参考《周易》王弼注本及汉唐石经本可以复原,从字体观察,此卷盖写于汉文帝初年,约当公元前 180—170 年。文章对古代易卦的产生和演变作了阐述。于豪亮文则将帛书分为三部分,即《六十四卦》;《六十四卦》卷后的佚书,内容是孔子和学生讨论卦、爻含义的记录;《系辞》,共二万一千余字。于文分析了它们的版本、内容和学术价值,结论是《系辞》是战国晚期或汉代整理加工过的作品。

另有韩仲民撰文介绍,认为帛书六十四卦的次序是经过改编的结果,其时代必然较晚^①。李学勤作了一系列的研究,介绍了帛书《系辞》,该书系墨写于高约四十八厘米的帛上,字体为隶书,字数较今本为多,约六千七百余字,和今本一样,分为上下两篇,惟其内容、章节构成颇有不同。帛书《系辞》和今本《系辞》只是编排有异,思想实相同,这应该认为是不同传本,不好说是前后演变的关系。古代供卜筮的《易》与作为经籍的《易》有别,马王堆帛书《易》属于后者。孔子对于《易》,主要是喜欢其中的哲学思想而不是术数,从帛书《易传》看,孔子应是《易经》的作者。帛书《易传》是楚地流传的作品,从授受源流看,并与《子思子》和荀子一系的《易》学有关。^②

帛书《周易》引起学术界广泛关注,较有影响的论著另有刘大钧的《帛〈易〉初探》,王辉的《马王堆帛书〈六十四卦〉校读札记》,周立升的《帛〈易〉六十四卦刍议》^③。马王堆帛书《周易》的《系辞》、《二三子问》、《易之义》、《要》、《繆和》、《昭力》部分,也陆续为陈松长、廖名春

① 韩仲民:《帛书〈系辞〉浅说——兼论易传的编撰》,《孔子研究》1988年第4期。

② 参见李学勤论文于《中国文化》1989年创刊号、《中原文物》1989年2期、《齐鲁学刊》1989年4期。

③ 参见《文史哲》1986年4期、《古文字研究》第十四辑、《文史哲》1986年4期。

所整理和发表。^①

1977年,安徽阜阳城郊双古堆汉墓出土了大批汉简,其中有《周易》三百多个破碎的简片,包括今本《周易》六十四卦中的四十多卦,卦画、卦辞九片,爻辞六十多片,每爻辞之间,用圆点隔断。阜阳《周易》与今本和马王堆的《周易》等皆不同,阜阳汉简的卦画和殷周古筮资料相同,丰富了对八卦卦画的认识。^②张政烺认为阜阳汉墓主人为汝阴侯二代夏侯灶,葬于公元前165年(汉文帝初期)。与马王堆汉墓时间约略相同,帛书和竹简字体文法相似,但阜阳汉简《周易》所根据的底本早,故卦画仍保留古老的形式,这说明当时正是新旧交替的时节,而马王堆帛书《六十四卦》上的卦画确是中国最早用阴阳爻写成的^③。李学勤认为,双古堆汉简《易》属于卜筮的《易》,与马王堆帛书《易》有别。

(二) 石经《诗》、汉简《诗》

解放初,上海市文物保管委员会购得两块《熹平石经·诗》残石,收藏于上海博物馆。这两块《诗》残石,以往未见著录。经范邦谨校释、研究,知原为一碑的上、中段之残石,且与罗振玉《汉熹平石经残字集录》马衡《汉石经集存》著录的5块残石可大致缀接。甲、乙石的正面为《诗·小雅·节南山》和《正月》二篇,计79字。背面为《诗·大雅》中的《桑柔》、《瞻卬》、《假乐》3篇,计160字。篇序不同于今本《毛诗》,应是今文《鲁诗》,为《诗经》的版本研究提供了新资料。^④

1972年出土的阜阳双古堆汉简中也发现《诗经》,竹简整理者胡平生、韩自强出版了《阜阳汉简诗经研究》一书(上海古籍出版社1988年),除发表照片、摹本和释文以外,还论其家法,考其异文、推

① 参见上海古籍出版社《道家文化研究》第三辑、第六辑。

② 参见《文物》1983年2期。

③ 参见《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984年3期。

④ 参见《文物》1987年5期。

其形制,颇有创见。阜阳《诗经》汉简共有长短不一的残简一百七十余条,与今本《毛诗》对照,知其有《国风》、《小雅》两种。《国风》共存残诗六十五首,只是《桧风》未见。《小雅》则仅存《鹿鸣之什》中四句。当时随葬是否为一部包括了《风》、《雅》、《颂》的完整的《诗经》已不得而知。参加该批汉简整理的胡、汉两位学者发表了《〈诗经〉释文》并研究了它的异文,推断阜阳诗经不属于《汉书·艺文志》所云鲁申公、齐轅固、燕韩生、毛公四家《诗》中的任何一家,它也许是楚国流传下来的另一种版本。^①

(三) 帛书《春秋》

马王堆出土无书名和篇题的帛书共十六章,该帛书每章各记一事,彼此不相连贯,既不分国别,也不分年代先后,记载史事最早的为鲁隐公被杀,最晚的为韩、赵、魏三家灭智伯,记事起讫年代略与《左传》相同。记事简略,重在论述。是典型的春秋“语”式体裁,马王堆整理小组根据其内容及体裁定名为《春秋事语》。

李学勤就马王堆出土的帛书《春秋事语》与《左传》的关系予以探讨,认为《春秋事语》一书实为早期《左传》学的正宗作品,其本于《左传》而兼及《穀梁》,颇似荀子学风,荀子久居楚地,与帛书出于长沙相合,其为荀子一系学者所作是不无道理的。^②

(四) 帛书《五行》与《尚书》关系

李学勤研究马王堆帛书《五行》后,认为它与《尚书·洪范》有关系。《五行》是子思、孟子一派作品,马王堆出土时与《老子》甲本等抄在一卷帛上,该篇内容讲儒家的“仁、义、礼、智、信”的“五行”说。李学勤认为帛书“文体与《大学》相近,词句中 also 袭用《孟子》的话,可见作者是子思、孟轲学派的门徒。……子思创五行说,所依据的思想资料

^① 参见《文物》1984年2期、1985年8期。

^② 参见《帛书〈春秋事语〉与〈左传〉的流传》,《古籍整理研究学刊》1989年4期。

是《尚书·洪范》。……子思的五行论将作为元素的五行与道德的五行结合为一，荀子指责之为“无类”、“无说”、“无解”是有道理的。^①

（五）吐鲁番唐写本《论语郑氏注》

1964年，新疆吐鲁番阿斯塔那27号唐墓出土了一些与《论语郑氏注》有关的对策残片，1969年，又于363号墓出土了唐中宗景龙四年卜天寿写《郑注》长卷。由唐长孺主持整理，由其弟子王素综合校勘研究，王素发表论文《唐写〈论语郑氏注〉对策残卷与唐代经义对策》和《敦煌文书中的第四件〈论语郑氏注〉》^②。王素认为它是唐代前期西州地区流行的一件《郑注》经义对策范本，是唐代经义对策重视《论语》经义及郑注诸经的必然结果。王素著《唐写本论语郑氏注及其研究》一书，文物出版社1991年出版。收录有王校《论语郑氏注》及罗振玉、王国维、王重民、陈铁凡等人的论文，内容详实，颇有参考价值。

综上所述，建国以后出土的大量文物为经学史研究提供了珍贵的实物。如能根据“二重证据法”，通过对文物和文献的结合研究，将会在某些领域取得突破性发展。

① 参见《学术月刊》1986年11期。

② 分别见《文物》1988年第2期和《文物》1984年第9期。