

【全文发表在《中国典籍与文化论丛》第九辑（2007）】

## 第一讲：经学史的研究方法

### 【选读文本】

#### 1, 《礼记·大学》（用朱熹《四书集注·大学章句》）；

大学之道，在明明德，在新民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！——右经一章

#### 2, 《春秋谷梁传》定公十年传（《十三经注疏》本）

（经）春，王三月，及齐平。夏，公会齐侯于颊谷。公至自颊谷。

（传）……颊谷之会，孔子相焉。两君就坛，两相相揖，齐人鼓噪而起，欲以执鲁君。孔子历阶而上，不尽一等，而视归乎齐侯，曰：“两君合好，夷狄之民，何为来为？”命司马止之。齐侯逡巡而谢曰：“寡人之过也。”退而属其二三大夫曰：“夫人率其君与之行古人之道，二三子独率我而入夷狄之俗，何为？”

罢会。齐人使优施舞于鲁君之幕下。孔子曰：“笑君者罪当死。”使司马行法焉，首足异门而出。齐人来归郕、讙、龟、阴之田者，盖为此也。因是以见：虽有文事，必有武备。孔子于颊谷之会见之矣。

### 【讲义】

#### 引言：经学衰亡，经学史兴起

十几年前，我到台湾访问的时候，曾经去中国文哲研究所参加一次座谈，座谈中间，有一位很熟悉的台湾朋友批评说，1949年以后，大陆经学传统就断掉了，没有人研究经学和经学史了，这是大陆政治干预的结果，把经学当作封建意识形态来抛弃。这个批评虽然有一定的道理，但是，问题却看得太表面，既没有把经学和经学史区分开，也没有把这个问题和现代中国学术制度的变化联系起来看。所以我当时回应说，经学研究在中国的整体衰落，一方面固然要看到，这有政治意识形态的原因，另一方面还要看到，否定经学的政治意识形态，却不是从1949年开始的，政治意识形态的变化不一定能和政权的更替划等号，应该说这是一个中国从传统向现代整体转向的意识形态，它有一个很长的、贯穿了清代、民国和中

华人民共和国的百年历史过程，特别要看到，这和中国自身历史的变化、学科制度的现代化或者知识的西方化处理有很大关系。

为什么这么说呢？长话短说，我们来看一看经学最后一段历史。

表面上看，清代经学很盛，很多人一说到清代的经学，就想起乾嘉诸老，好像“忆昔开元全盛日”似的。可是，实际上经学到了清代，是有深刻危机的，这个危机既来自经学知识没有新的着力点和新的资源，又来自社会生活的变化。一方面，经学也好，理学也好，已经不再是人们自觉遵循的原则了，在真实的生活世界里面，也许是由于非汉族统治的缘故罢，丧礼用乐，男女混杂，士人经商、信仰多元，明末以来的社会变化并没有中断。我最近看朝鲜人的《燕行录》，就发现“旁观者清”，他们从外面来，早就看到，经学或者儒学的精神，在清帝国已经名存实亡，为什么？因为生活和伦理脱钩了，儒家的道理太高调太严厉了，高得没有人做得到，严得让人受不了，所以就变成“背诵的教条”，加上满族统治者尊崇程朱理学只是表面文章，所以说一套，做一套，经学成了纸上谈兵的空头文本和政治标签。另一方面，经学研究自身已经没有政治动员活力和社会问题的诊断能力了，它只有依靠新的形式和方法，就是好像很严格的考据，花样翻新，引起读书人的兴趣和热情，可是这个新的方法和形式下面，恰恰有藏着很深的危机。【特别是，如果我们了解一下清代知识社会的变化，就可以知道，第一，因为科举考试的门径狭窄，又有了商人（藏书、校书、印书事业）、官僚（幕僚和塾师）、地方（地方教育、诉讼、医师）的庇护，明清两代知识人逐渐从政府的学制、考试、教材制造的“儒生”中分化出来，有了自己的经济来源和生活空间，形成一个“有自己评价标准，由此获得荣誉，以及经济利益”的自我认同的群体，有自己的学术权威和学术秩序；第二，他们获取名声、表达见解、出售知识，不再仅仅依赖过去的大学、书院、乡校和教谕、学官、考试，有了私人的藏书楼、私人的书院、不受科举考试的惟一门径的制约，可以互相靠作序、书信往来来赢得声望；第三，他们在主观上追求知识的确凿，在客观上不再依赖宗教权威或政治权威来认可，知识有了相对独立性，学术从意识形态中分化出来。】所以，表面上给经学添火加风的考据学、异军突起的今文学，和后来官方的废科举，都给经学带来了深刻的、致命的打击。

为什么这么说呢？

大家都知道，乾隆时代逐渐形成了以考据为特征的学风，后人把它叫做清代考据学，关于这个考据学是怎么形成的，究竟是被文字狱逼出来的，还是学术内在逻辑走向近代科学？以后我们再讨论，这里要说的是，在这种以考据为特色的学术风气中，经学掩藏着两种倾向：一个是“六经皆史”，就是如果儒家六经是真理，六经理解的基础是注释、校勘、考订，那么，真理的标准就是真实和准确，它的依据就建立在追求真实的历史学基础上了，历史学成了真理的基石了。再一个是“实事求是”，为了追求知识的准确性，原来传统中国的经典、历史、博物知识不够，是否可以引进西洋的新知？比如天文、地理、数学、生物的知识？如果可以，那么儒家经典的权威就要受到挑战了，为什么？因为六经里面没有提到这些稀奇古怪的知识，传统世界没有这样准确和可测的知识呀。所以，乾隆嘉庆年间流行的考据学，其实已经埋下了一种可能，就是经学权威性降低了，“是非”要靠“真伪”来支持，真的才是真理，伪的就是错误，这下好嘛，历史学就越来越重要了。

接下来呢？很多人都知道，嘉庆以后关于经学又有一种新趋向出来，就是今文经学开始兴盛了，常州的庄存与、刘逢禄等等就提倡，《公羊传》和它的西汉解释，更接近孔子原意。表面上看，今文经学比古文经学还要强调经典的权威性，要恢复更早的，就是西汉对经典的解释，越追越早，有点儿像原教旨主义呀。可是，反过来看，今文经学也有一些取向，在瓦解经学甚至今文经学本身。比如他们提倡的“微言大义”，什么三世说啦、内与外啦、华夷之辩啦，在读者看来，他们是把古代经典当作改制的文本，当作当下政治哲学依据，其实有点儿瓦解古代经典的神圣性呀，因为经典的神圣就是因为它有古今一以贯之的真理，可

是你太明显地用它当标签当证据，它就只是随人使用和打扮的象征和标签，不那么神圣了，也不那么古典了。更麻烦的是，他们也是乾嘉学风的继承者，常州学派，以及以后的今文学家，要确立自己今文经学的合理和合法，又要强调古文经学的谬误和伪造，就拼命地用历史考证方法来作翻案文章，像后来康有为的《新学伪经考》、《孔子改制考》等等，它恰恰导致了一个结果，就是经典的合法性，要靠历史文献学的考证来确立。这不又回到了“越古越真，越古越是”的思路上去了吗？如果我们说，以前阎若璩、胡渭考证《古文尚书》、《易图》，是瓦解了经典文本的神圣性，瓦解了经典解释的权威性，那么，今文经学对古文经典的怀疑和批评，也同样让经学的权威被史学的权威所取代。

接下来的变化是晚清废科举。这个变化对经学是更大打击。1905年废除科举，建立大学制度，西洋的大学分科制度，对经史子集的传统分类进行了彻底的“资产重组”，当年京师大学堂还有“经学”一科，可是，我们知道，经学作为汉代以来的政治意识形态的知识基础，原来的经学之所以有权威，一是靠政治规定的经典必读，二是靠教育系统的从小教育，三是靠考试制度的强力保证，它才维持下来的。这下子，你也不教了，我也不必考了，政府也没有规定必须读经，所以，它很快就失去了吸引力和约束力。更何况那个时候，西洋新知，富国强兵，更吸引人更激动人，当然经学就风光不再了。老话说，“天不变，道亦不变”，可是“天”已经变了，西风压倒东风了，李鸿章讲过一句名言，中国正在遭遇三千年未有之巨变，三千年大概指周公以下，其中二千年里一直高高在上的经学一下子衰落下来，也是出现在这大变中的，所以，这个变化只能说是“现代性”入侵后的知识世界的结构变化。

但有一点我应当强调——经学的衰落恰恰意味着经学史要兴盛。

经学史是研究经学历史的专门史学科，它把经学当作一个知识史过程来研究，这是很有意义的。当然，在中国大陆，因为延续了五四以来打到孔家店，批判孔圣人的现代新传统，对经学的鄙夷和批判，也连累了经学史，好像这也是不应当研究的，所以很长时间里面，只有周予同、马宗霍、范文澜先生等少数人有过论著。当然，我也要说，这并不是说经学的内容已经被忘记了，其实，经学原来所有的内容，也还在不断被研究，五经、九经、十三经，还是重要的研究对象，只是它们被西洋学科制度分割在文学、历史、哲学等等领域，像研究文学的，常常研究《诗经》，研究历史的，对《尚书》、《左传》有很深的研究，研究哲学的，对《周易》啦、《论语》啦也常常有研究，可是这些研究是从西方的文学、历史、哲学角度来进行的，所以，已经不能算是“经学”。

那么，“经学”是什么呢？我们从头说起。

## 一、什么是经学？

本来，《尚书》、《春秋》、《诗经》、《仪礼》、《周易》之类古典，可能孔子儒家以前就流传着，也可能因为大家都读，常常引用，所以，也有人叫它们是“经”，就是大家公认的经典，但是并不存在什么“经学”。只是后来儒家成了主流意识形态，把他们用来教育、作为依据的典籍放在必读经典、绝对真理的高度，才有所谓经学。这和章太炎《国故论衡》下卷《诸子学》中说的儒家情况很相似，章太炎说，儒本来有三重内容，第一是术士，知天地万物，第二是以六艺（礼乐射御书数）教人，第三才是后来狭义的儒，所谓“宪章文武，祖述尧舜”，“游文于六经之中，留意于仁义之际”，以孔子为共同的宗师，这才是儒。经和经学也一样，你不能把它和经典、古典划等号。第一，它们本来就是古代比较流传和比较常用的经典，第二，它们是儒家用来进行知识教育的基本教材，第三，才是用来规范人们思想和行为，建立政治意识和政治制度的基础的“经”。近来，大陆有的人提倡“读经”，闹得沸沸扬扬，其实这话背后就有一个潜在的前提，就是你也得像古代儒家一样，承认这些古典是“经”，可是，承认它是“经”，就等于说，这是生活和政治上不容置疑的绝对真理，不能批评和研

究，只能当作圣旨了，这就等于是回到“六经皆史”之前的传统时代了。这个前提我是不赞成的，所以，我不能赞成“读经”，只能赞成“读经典”或者“读古典”的说法。要说清楚，古典是传统，而传统不只是儒经，原因很简单，因为，第一，传统并不只是少数儒家士人的传统，而需要注意主流之外的生活世界和边缘地带。第二，中国古代知识传统中，有儒家的知识，也有道家，后来还有道教、佛教的知识，并不只此一家，别无分号。第三，“传统”也是逐渐诠释起来的“传统”，“经典”也是逐渐被尊崇出来的“经典”，所以需要重新在历史背景下认识。

那么，经和经学到底是什么呢？

其实，古代可能流传很多很多文献，这里面有一些，在后来逐渐被很多人引用，像日常生活里面，人们要按照一种礼节来交往，根据某些利益来交涉，在人们交往和交涉的时候，还会常常引用诗歌，引用古代著名人物的话，引用历史记载，不仅仅是它们有古代历史的支持，而且典雅有力，很能够支持自己的行为和话语的合理性，有点儿像“有诗为证”或者“有史为证”。所以《左传》僖公二十七年里才说“《诗》、《书》，义之府也”，大概古诗歌和古典语尤其是常常被引用的“格言”吧。慢慢地，这些经常被引用的书，就会成为大家都要学习的文献，老师要经常使用的教材，因此就有了“经典”的地位。其实，不止是中国，外国也一样。大家都知道西方有《圣经》，可是这个《圣经》，其实在它还没有成为经的时候，也是各种文献，当它成了经，大家都觉得它很神圣，不能追究它的来历了。可是，大家知道不知道死海古卷？六十多年以前，是在1947年到1952年间，巴勒斯坦西部就是在死海附近库兰地方，有放羊的人发现了大批古代的文书，其中一号洞发现《以赛亚书》（54栏，长达八米），四号洞发现两卷《撒母耳记》，这些都是《旧约》里的部分，此外，还发现了《申命记》、《利未记》，不仅有希伯来文的钞本，还有希腊文的钞本，不仅有本文，还有注释，像《诗篇》、《以赛亚书》就有一些注释。这些文献，大约在公元前250年到公元前68年间陆续写成的，由古代居住在库兰这个地方的宗教团体收藏的，你看这些文献，你就会知道现在天主教基督教的《圣经》，其实就是一些这样的古文书，是在宗教性的解读和尊崇下，才成为经典的。儒经也是一样嘛，《荀子》的《劝学》里面讲：“学恶乎始？恶乎终？其数则始于诵经，终于读经”，大概在战国中后期，因为学者一再引用，一再学习，渐渐就形成了所谓最常用的六种经典，就是诗、书、礼、乐、易、春秋，这六种书在《庄子》的《天运》、《天下》两篇里都提到过，说明这六种已经是大家公认的“经”就是权威的常识著作了，当然，后来《乐》可能就佚失了，剩下的就是汉代通常说的“五经”。大家都知道，汉代独尊儒术，这五经设了官方的博士，这些博士对它们有一些权威的解释，所以就更加奠定了它们经典的崇高地位。

那么，什么是经学？直接了当地说，就是（一）以儒家推崇的五经（汉代说法）、九经（唐代说法）或十三经（始于宋代）为基本经典、基本教材和考试范本，进行学习和教育，（二）以这些经典的标准解说为真理唯一依据裁判一切，（三）以“疏不破注，注不驳经”的原则，以小学即语言训诂之学和历史学即考据之学，对它进行解释和阐述，在传统时代作为政治意识形态的基本依据和读书人的基本知识的这门学问。这里面，有一个很重要的地方，就是作为整体的、在那个时代和历史里面的经学，应当包括：（1）经学著作本身的**文本及其后世的种种解释**，这就要讨论儒经的各种注和疏，看看这些先前的文本和后来的注疏有什么样的差异。（2）经学**体现的思想观念**，比如仁义礼智信之类的观念，关于国家、社会和个人的种种观念。（3）经学**规定的礼仪、制度和政治理想**，像生活中的礼仪、国家的制度等等，以及这些东西在不同时代有什么变化。（4）经学作为**主流意识形态的社会和制度保证**，比如孔子的祭祀和尊崇，科举考试中的教材、试题、判定标准，以及国家支持下它背后的政治利益等等。（5）经学**研究和诠释的一整套技术和方法**，像注释、疏解以及作为基础的语言学、历史学等等。

所以，经学不止是思想史的领域，可能是社会史、政治史、制度史、学术史的领域，

因为它不好用西方学科中的文史哲来切分。可是，就像前面我们说的那样，从清代以来，在经历了二千年未有之大变的中国，这门学问已经渐渐开始瓦解，为什么瓦解？因为支持它的历史环境和政治条件消失了。现在有人要重新提倡经学，可是这大概是有困难的，为什么？**第一，你不可能让人像旧时代一样无条件尊崇儒经，你不可能让人们依然从小读这些东西而不去更多地学其他知识，你也不可能用这些来考试取士，决定人的前途，你怎么让人奉它为“经”？第二，现在已经是多元价值的世界，你想用这一种知识来规范所有的人，让人觉得这是神圣经典，岂不是还要回到价值一元的时代？第三，儒家就算是有其现代的价值，但是它是否也有抵消民主和自由这些现代价值的负面内容？尽管全面反传统是过分拥抱西方现代性，但是全面回归可能只是我们现在想象和虚构出来的“传统”，是否也是一种过分？**

所以，不是经学，倒是经学史，就是把过去那个时代，曾经作为一个完整体系的经学，作为历史来研究的学问，倒是非常值得做的，所以下面主要讨论经学史。

## 二、传统经学史三类著作的检讨

传统的经学，在没有失去它的社会生活环境的时候，它还不是历史，是还处在进行时的学问，那个时候呢，也有一些可以勉强算在经学史领域的著作，但是都不算是真正的严格意义上的经学史，应该说是研究经学史的**资源**。周予同先生在《经学历史》的注本《序言》（5-6页）里面，提到这些著作，把它们分成了三类：

第一类，以“人”为中心的。周予同先生举出像胡秉虔的《西京博士考》（见《艺海珠尘》续编）、张金吾《两汉五经博士考》（见《花雨楼丛钞》）、以及著名的王国维《汉魏博士考》（《观堂集林》第一册卷四）等等，这些著作讨论的是经学史上的人，什么人是什么经的博士，有什么经学著作，其实，这一类著作还很多，比如各个正史中的《儒林传》，还有《宋元学案》、《明儒学案》，里面也涉及很多研究经学，著有经学著作的儒者，在清代，像江藩的《汉学师承记》、洪亮吉的《传经表》，也都是以“人”为中心的，穿起来一个以“人”为中心的经学史脉络，毕竟经学史也是由经师一个一个地连接起来的。——但是这种著作呢，缺点也很多，一是因为人的生活时代很短，断代的记载，常常看不到经学演变的大势，二是见“人”而不见“学”，有点儿像“点鬼簿”，看不到经学是怎样的，多数看到的是经师是怎样的。三是较简单。

第二类，以“书”为中心的。像朱彝尊的《经义考》、翁方纲的《经义考补正》，加上各个史书的《艺文志》、《经籍志》，加上《四库全书总目》和《续修四库全书提要》的经部、子部儒家类，大体上可以以“书”为纲，钩勒出一个经学史的脉络来。——不过它的缺点和上面讲的一样，也是一，不能分析和归纳经学演变的大趋势，可以看见“书”但是看不见“史”，二，“书”也常常只是提要，简单而平面，关键的关节容易被大量的书目淹没。即所谓的见木而不见林。

第三类，以“典章制度”为中心的，周予同先生举出像顾炎武《石经考》、万斯同《石经考》、杭世骏《石经考异》、王国维《五代两宋监本考》，加上《通志》里面的《选举略》、《文献通考》里面的《选举考》、《学校考》，还有我们现在常常用到的书院史、教育史之类，都是这一类。——但是，这也还不是经学史，而是在经学周边打转，虽然能够看到考试制度、刻印情况、学校贡举等等，却看不见经学整体的历史。

所以，周予同先生说，因为这个缘故，晚清皮锡瑞的《经学历史》虽然简略，却成了最合格的经学史。所以他也化了很大力气来给这本书作注释，作为经学史的入门途径。皮锡瑞的书为什么可以成为中国经学史的开创著作？因为恰好这个时代，经学作为意识形态主流学说的语境消失，经学渐渐要成为历史，所以可以回头去整体观察嘛。皮锡瑞虽然是今文经

学的传人，不过他也是接受很多新思想的人物，大家有兴趣可以看他的《师伏堂春秋讲义》，什么叫“师伏”？就是效法西汉的传《尚书》的伏生呀，不过，你看他讲《春秋》，倒是用“天下”和“夷狄”讲中国和世界万国，用《春秋》讲《万国公法》，用管仲、子产讲变法自强，他的儿子都说他是因为欧化盛行，为了保存国粹，就不再作“艰深之论”，一定要用和当时政教相关的事情来讲，可见他还是一个“与时俱进”的人，所以他的《经学历史》，就有了近代的意味。

不过，在此后经学史又有很多论著，有的已经比皮锡瑞的更详细更系统。比如日本的本田成之《中国经学史》、中国的马宗霍《中国经学史》等等。1935年翻译本田书的孙俚工虽然也承认从皮锡瑞《经学历史》以后才有系统的经学史，但是他对皮锡瑞还是不满意，因为它还是站在经学内部，用一种来自传统的经学家观念来固执地评价经学史，所以“每易陷入主观，故入主出奴、门户之见”，所以他觉得反而是日本人的书，“不致为孔子所迷，不致为经学所迷”（1935年中华书局初版译者序言），也就是说，这才是近代的、科学的学术史研究。另外有一个江侠庵也翻译了日本人的《经学史论》，指出日本人的经学研究，用因果关系、科学方法，“可以打破数千年来因袭的成见”，比如断定《春秋》应该是大约孟子时代的七十子或七十子之徒按照孔子的意图所作，《周礼》含有周初到战国晚期的制度（1934年商务印书馆本译者序）等等。从近代的立场和方法上来说，这些说法也许是对的，只是这种经学史的研究，因为日本学术研究更早地近代化的缘故，被日本人占了先，这是中国学者不得不承认的。

下面，我们列举一些重要的经学史著作，请大家参考，不一定全面，要更详细研究的人，可以看林庆彰所编的《经学论著目录》（文哲所）。

皮锡瑞《经学历史》（周予同注本，中华书局，北京，2004年重印）

周予同《周予同经学史论著选集》（朱维铮编，修订本，上海人民出版社，1998）

本田成之《中国经学史》（孙俚工译本，中华书局，1935；上海书店，2001年重印本）

马宗霍《中国经学史》（商务印书馆重印本，北京，1998）

朱维铮《中国经学史十讲》（复旦大学出版社，2002）

姜广辉主编《中国经学思想史》一、二卷（中国社会科学出版社，2003）

钱穆《两汉经学今古文评议》（商务印书馆重印本，北京，1996）

黄彰健《经今古文学问题新论》（载《大陆杂志》58卷2期，60卷1-2期）。

### 三、经学史中值得注意的大关节处

那么，作为历史的经学史，应当注意的大关节处是什么呢？经学历史很长，有人说经历了“十变”（皮锡瑞《经学历史》），有人说经历了“六变”（即汉代笃守传统，王弼王肃到唐宋的变革，宋代理学，宋末至明初，正德嘉靖以后的空谈，清代汉宋互为争端，见《四库全书总目》），也有人说是“三变”（日本大田锦城《九经读》，即汉学长于训诂，宋学长于义理，清学长于考证，姜广辉主编的《中国经学思想史》用之），但是，这是一个怎样划分历史叙述的方法问题，而我觉得更要有明确的问题意识和关键把握，所以，经学史上以下几个方面就很重要：

#### 一、经何以成为经？

我们应当研究一下，在先秦的时代里面，古人为什么有引经据典的习惯，我们看到古书记载的历史场景里面，常常有人说“君子曰”、“子曰”、“夫子曰”、“诗云”。过去开玩笑的时候，常常说这个人怎么满口“子曰诗云”，那是说他比较迂腐，可是在古代，这些习惯却

是有知识有教养的表现，是文辞好的表现，老话说“言而不文，行之不远”，不光是好听，而且这些引用的话就是有权威性的，所以陈来在《古代思想文化的世界》（三联书店，2002）里面就专门有一章讨论，春秋时代记言的文字增多，引证的实践也大量涌现，这是表现时代对价值权威的需要，印证文本，就是经典化，越来越多的引用，这些文本就越来越有权威，在引用中它们一方面权威化，一方面道德化，成了整个文化系统中的道德律令，于是五经就经典化了。可是下面呢？这个被经典化的文本，又渐渐促成了“托书说义”的习惯，好像没有古书古经，说话就不那么管用似的，因此在古代中国传统中，就形成了一个习惯，就是要依傍古经的文字和古人的思想，来阐述当时的思想，所谓复古常常就是更新。那么，我们在经学史上，也要关心这个变化历程，就是从整理古典，到古典的经典化，从古代经典的教育，到作为教材的经典的权威化和神圣化，这个过程，就是冯友兰《中国哲学史》里面说的从“诸子时代”到“经学时代”，原本，这些经典和儒家也就是诸子嘛，可是一经典化，它就垄断了，就变成经学了。

## 二，关于今古文之争。

经学史上，今文和古文之争是很重要的一个大事。晚清的廖平《今古学考》认为，汉代有今文、古文两派，西汉今文兴盛，东汉古文学代兴，东汉末郑玄调和古今，两派就消失了。他是鼓吹今文经学的，所以他有《辟刘篇》和《知圣篇》。后来，这个说法被康有为接下来，他写了《新学伪经考》、《孔子改制考》，这使得今文古文两派的说法好像成了历史。但是这种说法有简单化的毛病，后来钱穆则干脆认为两汉没有今古文之问题。当然，钱的说法也太干脆，汉代还是有今文和古文的差异，但这在经学史上有什么意义呢？

从根本上来说，经学中的今、古文之争是有意义的，意义有好有坏，其坏的一面，是表现了经学成为垄断性的意识形态以后，所发生的利益之争，所有思想学说一旦成为了意识形态，掌握了权力，就一定要发生这种利益争夺权力瓜分，这是没有办法的。其好的一面，是促成了经学的内在分化和紧张，促成了经典解释资源的多样化，后来好多经学史上的新创见，都是借了两方面的资源来强化自己的合理性的，你想想，如果只有一个绝对正确，你还有什么自由解释的空间？有了两个，就可以松动了，就像围棋一样，一个眼死，两个眼活嘛。

不过，这个今古文之争又很值得重新研究，为什么？我们要说明的是，不能简单化，（一）今文、古文并不是一开始就对立的。从汉代经学的历史来看，石渠阁会议（汉宣帝甘露三年，前51年），因为宣帝戾太子孙听说其祖好《谷梁》，便召荣广、皓星公等江公之徒，和董仲舒的弟子辩论，董仲舒不是古文派，而是信仰《公羊》的今文派，这是今文派的内部之争呀，《谷梁》一派赢了，汉宣帝就命令刘向等十人学习《谷梁》，而且在肖望之的支持下，立于学官，这就是说《谷梁》进入上层宫廷了，有了合法性了。可是要记住，这是今文内部之争，刘向可又不是今文派，按照过去的说法，他和他的儿子可是大大的古文派呀。（二）经过王莽改制，据说古文经学因为得到王莽的支持，开始兴盛起来，并且和今文学派并立了，所以，这才引起了今古文之争，但好像也不那么绝对，这里看西汉到东汉之际的一些争论，刘向时代的经学争论，好像不那么像古文对今文的挑战，要到刘歆《移太常博士书》，才有点儿明确地表示以古文对抗今文的意思，（三）而东汉初复兴今文经学，好像也不太像是经学内部的诠释、文本差异，而是政治，一是为了表示政治上反对王莽，确立刘秀的合法性，他们修太学，建三雍（明堂、灵台、辟雍），二是各种经典自己争夺地盘，像你看《后汉书》的桓谭传、杨终传，那个推崇《公羊》的李育和信奉古文的贾逵之间的争论，就不见得是“今”和“古”的争论，倒是某经和某经的争论，你很难判断在这些争论里面，有多少理论和思想是明确属于“古文”特有的，有多少又是属于“今文”特有的。（四）很多学者都看出了，原来说是古文派的许慎《五经异义》，也是兼采古今的，廖平写《今古学考》，主要依据的就是许慎的《五经异义》，可是仔细看，许慎是兼采今古之学的，比如《尚书》，就既用“今欧阳、夏侯说”，又用“古尚书说”，《诗经》，也是用了韩、鲁等今文说，又用毛诗古文说的，

至于《春秋》就更明显，它既用《公羊》，有用《左氏》，并不是那么“师法森严”，泾渭分明的嘛。所以到了后来，郑玄就兼采古今，把锅里搅乱一团，古文和今文就渐渐混淆了，即使有争端，也消失了。也就是说，关于汉代今文和古文之间的争论，要重新在历史中去考察，也许很多我们习惯的结论，其实只是后来想象和渲染出来的。

### 三、重大历史转折时期，社会变化对经学的冲击和经学对历史变化的回应。

举几个例子，（一）比如**秦始皇焚书坑儒**，对经学造成的困厄和刺激是什么？可以直接就反应的，一是造成秦朝之后，依赖文字文本的古文经典的暂时蛰伏（写在竹帛上用眼睛看的），而口耳相传的今文经学的率先崛起（靠口说耳听和背诵的），这个先后秩序很重要，因为它直接决定了汉代经学的历史过程；二是不要以为，这一变动就害了儒家经学，其实还有可能是帮了大忙，因为其他各派并不注意师徒相授和经典教育，所以一坑一焚，书也没有了，师徒系统也没有了，可是，儒家虽然暂时处于低潮，但是因为他们有背经典的习惯，学说可以传续，又有师徒的传授系统，一旦平反就马上崛起，比其他各家更快；三是对经典解释的制度化 and 法理化趋向，可能会有帮助，为什么后来是重视礼法的荀子一系占优势？恐怕有关系。（二）再举一个例子，像**安史之乱**，它的冲击和造成的观念和制度失序，对于孟子升格的作用是什么？为什么偏偏是这个时代出现这一运动呢？同样，这个时候出现的那么多“书仪”说明了“礼学”的什么变化？而中晚唐的啖助、赵匡、陆淳对《春秋》重新诠释，究竟是什么道理？和宋代初期的《春秋》学有什么关系吗？这些都很值得考虑。（三）再比如**晚清西学进入中国**，在经学的解释里面，为什么这么多西洋的天文、地理知识会进来，像天算和历法知识，在解释《尧典》天象的时候，就改变了过去的传统说法，像地球的知识 and 五大洲的概念，就在解释《禹贡》的时候起了大作用，至于《礼》的解释，到晚清大变革时代，就有人开始试图用人类社会发展的观念解释了，那么，这种改变，又如何使传统经学瓦解？

### 四、经典不断重新解释中的紧张和冲突。

其实，经学史本身就是一个不断重新解释经典的历史。我们要知道，东汉以后，从魏晋的王肃、杜预、范宁、皇侃等等，到唐代的《五经正义》，到宋代对经典的重新整理（比如四书重要性凸出）和重新解释（像朱熹的《四书集注》），甚至到清代乾隆嘉庆年间对经学的重新考证和诠释，都是一个不断花样翻新，说得彻底一些，就是借了重新解释旧经典，不断发掘新思想和新知识的过程，我们完全可以把经学史看成是经典的诠释史。古代中国人有一个习惯，就是有话不直接说，因为，在中国古代，你直接说没有公信力呀，而依傍经典说事儿，好像就显得有根有据，大家就会相信这是真理呀。这是一个很强大的传统，这个传统的好处是什么？就是使古代中国的思想和知识有连续性，思想和知识都在这个经典周围产生和分蘖，所以看上去就好像是连贯的、蔓延的，这就是中国很多现代的思想、概念和词语，为什么还保留很多古代内容，古代很多知识一直能够延续到今天的原因。当然，它也有问题，就是这个经典背景太强大了，思想和知识不能另开一条道儿，只能依傍它，就像以前说大蒜那个谜语，“兄弟七八个，围着柱子坐，一旦站起来，衣服就扯破”。一旦知识和思想超越了经学、经典和儒家，原来支持一切的主心骨就会崩溃和坍塌。

### 五、经学知识的普及与制度化、常识化、风俗化过程。

### 六、日本、越南、朝鲜经典诠释与中国的差异。

不过，在经学仍然是思想和知识的背景、依据的古代中国，它的历史上任何一个细微的变化，都相当重要，围绕着它的解释、重新解释、解释的解释，就展开了种种思想史和学术史的问题，比如义理和象数（比如，《周易》的卦爻认知和义理表达，哪一个更重要？它原来只是占卜，还是讲理？）、比如历史和价值（是疑古还是信古？这些经典有没有真伪的问题？如果它是伪造的，它所表达的道理是否也应该被抛弃？经典的真理是否有历史环境的差异，它是永恒的还是历史的？）、比如道理和制度（到底应当把道理和对道理的自觉放在首位，还是应当把它外化为制度强制遵循，这牵涉到对人性的善恶的基本判断），正是在这一



系列的问题上，展开了经学史的一系列话题。

所以，有人已经注意到了所谓“经学的诠释学”，那么，中国经学的诠释学特点是什么呢？

#### 四, 什么是中国经学诠释的特色？

最近，有不少关于中国阐释学的书出版，也有一些专门讨论儒家经典诠释学的文字，觉得好像很有一些问题。比如某一部比较大部头的《中国经学思想史》，这是很重要的经学史著作，其中不少章节写得很不错，但是在《绪论》二里面，讨论“儒家经典的诠释学导向”的时候写的那些，恐怕有些不合适。它说，儒家经典的诠释特点是“知人论世，以意逆志”，“书不尽言，言不尽意”，“我注六经，六经注我”，“实事求是，六经皆史”，“返本开新，托古改制”，这当然都是中国的古代词儿，可是，这是在说中国的事儿吗？一方面，它总结得太笼统了，不光是儒家经典，什么经典的解释都可能是这样的，你看一看西方诠释学所说的那些东西，不也是有这些方面吗？要知道历史背景，要了解作者思想，要推测古人之心，语言的有限性，在历史中理解经典，偏向主观与客观的两种不同解释方法，好像一网打尽似的，可是你说是诗歌解释也可以，是文学解释也可以，为什么就是儒家经典解释的特点呢？另一方面，我们看，甚至外国经典的诠释学，也一样有这种特点，比如西方的《圣经》诠释学，就是一样有这些东西的，所以要问：这算是中国经学的诠释特征吗？

我总觉得，大概要说的话，中国儒家经典的解释，有这样几个方面，算是特别的：

**第一，它是用汉语撰写和记录的文献，它的解释首先是建立在汉语言文字的基础上的，所以它有所谓“小学”，就是汉语的音韵、文字、训诂为手段的解释方式，正是因为这个缘故，才能产生种种通过“改字”、“通假”、“音读”等等方式来重新解释经典意义的可能，也最终会有经学家引以为自豪的小学功夫。大家都知道“必也正名”，儒家觉得，名与器是不可以随便给人的，而汉字恰恰给了他们通过“名”维护“实”以很好的基础，所以，才有所谓的“书法”（一字之褒，荣于华袞，一字之贬，严于斧钺）、有所谓的“易之三义”（不易、变易、简易）、有所谓的改字为训和望文生义（一贯三为王、背公为私、精气从米），才有像戴震以“字义疏证”、阮元以“性命古训”来瓦解旧说的事情。**

**第二，古代各种儒家经典，在历史、制度、思想等方面，经过诠释者的诠释形成了互相支持和互相证明的关系，由于经典与经典之间关系密切，使得这些经典渐渐成为一个相当完整的整体。《春秋》三传历史记载之异同、三礼之间礼仪、等级、器物的互相关联、《诗经》解释和《春秋》笔法之间的互通、《易》在各种经典中的引用和史事关系等等，都很重要。像郑玄的解释之所以能够屹立不摇，就是因为他遍注群经，使得经典文本和注释文本成为一个完整的、攻不破的系统。因此，这也使得古人对于经典所反映的古代社会、政治和文化，史实、典制和义理，都有一个互相贯通的认识。**

**第三，经典解释的最终指向，是世俗的政治、伦理和仪制，而不是宗教的神迹、天启和崇拜，所以，中国儒家经典的解释，常常是政治和制度的依据，是生活伦理的依据，因为解释的不同虽有不同，但是经典从来没有成为一个超越世俗社会和政治的宗教圣经。因此，这也是儒家经典解释的特点：就是它的解释常常重视和落实在世俗政治、生活伦理和历史依据上。**

这最后一点，我要多说一些，古代中国经典常常不是神圣的宗教典籍，而是社会意识形态的根据，甚至还是政治制度设计的基础，我举两个例子，一个是对外关系问题，一个是关于社会秩序。

**古代中国王朝的对外关系**，实际上在周秦汉唐之际就是中央王朝和周边民族诸国的关系。过去，一说起来就是说“天下”和“四夷”，究竟是以夷变夏，还是以夏变夷，但是，

在这种基本的对外观念里面，也有一些很细微的差异，依据的经典里面，有一些理论很不同，这不同会影响到政策。比如说，在汉代，如果根据《公羊》家比如董仲舒所谓“三世异辞”的说法，在乱世应该是“内其国而外诸夏”，就是说各个诸侯国家自己守住自己的地盘，而外面的各诸侯国，虽然大家都是诸夏，也要多一份警惕和戒备，少一点儿宽容和大度，但是，在升平时代就是开始崛起和强大的时候，就要“内诸夏而外夷狄”，就是说，诸夏可以算是一体，是一个文化和政治共同体，就像现在的欧盟一样，但对外面的夷狄，却要严格内外之分。到了真正的太平时代，则应当“远夷之君，内而不外”，“天下小大若一”，而且又认为夷狄也是“一气之所生”，就是说应当不分内外，平等看待，有点儿像大同世界了，当然就是搞国际主义了。但是，古文经学里面，并没有三世的分别，一般更重视一个永恒严格价值，这就是上下、内外和尊卑的严格区分，所以重心在“攘夷”。所以，汉王朝对外采取什么政策，恰恰在于一是依据什么经典解释，二是如何对内自我定位。有人指出，汉武帝时代曾经征南越、西南夷、朝鲜，却又和匈奴和亲，可能是受到今文经学家的说法的影响，把自己这个时代看成是“升平世”。但是，台湾的蒋义斌在《汉代春秋经传对决策制定的影响》（台湾国科会报告，1998）指出，后来古文学的兴起，破坏了今文家建立起来的制度设计原则，所以东汉后期决定对羌人的政策时，就受了古文家的影响，所以后来有长期的民族战争和民族冲突。

**再说社会秩序问题。**据说，汉代以来因为经典依据和解释思路的不同，就影响到如何制定社会秩序的政策，比如游侠和复仇，这是一个贯穿了战国秦汉的社会问题，很麻烦呀，“侠以武犯禁”，犯禁就是破坏了社会秩序呀，你不按照社会的规则来处理纠纷，自己随心所欲，当然就碰上了一个如何、由谁、依据什么来处理社会关系的问题，所以“侠”虽然想象里面很伟大很浪漫，但是真正有序的社会里面，他们却是捣乱的人；复仇就更麻烦了，日本有一个学者日原利国在《复仇论》里面说，按照《礼记》的说法，复仇是天经地义的事情，尤其是为父亲报仇，这当然是正当的，所以《曲礼》说“父之仇，弗与共戴天”，《檀弓》说，对父母之仇要“寝苫枕干，不仕，弗与共天下也”，《大戴·曾子制言》说“父母之仇，不与同生，兄弟之仇，不与聚国，朋友之仇，不与聚乡，族人之仇，不与聚邻”，同样，在《公羊传》隐公四年里也记载隐公被同父异母弟所弑，就说，“君弑，臣不讨贼，非臣也，子不复仇，非子也”，但是，这里就有了两个问题，第一，凡是为父亲报仇都是合理的吗？如果这个父亲是应当被杀的坏人呢？所以《公羊传》定公四年又说，如果父亲无罪不应当被杀，那么复仇就是正当的，如果父亲有罪应当被杀，那么复仇就变成了“推刃之道”了，什么是推刃之道，就是一来一往，像现在武侠小说里说的“冤冤相报”，这就不应当了，可是，这里面就有矛盾了。第二，如果每个人都以为“复仇”是正当的，即使在上面讲的道理上是应该的，那么是不是就应当是他自己去报仇？这样一来，是不是就会导致社会大乱？古文经学里面，《周礼·地官·调人》就对“调停”很关注，虽然它也承认父母、兄弟、君主、师长、朋友的仇应该报，但是它却提倡，一是把仇人迁到海外、异国、边地，二是主张向官府报告（“书于士”），所以它觉得应该规定“凡杀人而义者，不同国，令勿仇，仇之则死”，这就使复仇纳入政府秩序的轨道。这里其实有一个很根本的问题，就是道德和制度，究竟什么优先的问题，社会秩序究竟应该建立在正义上面，还是建立在法律上面，究竟应当由个人来裁决合理性问题，还是由政府来判别合法性问题？合理的是否就一定合法？这是一直到现在还在讨论的大问题呀。所以后来就争论不休，比如荀悦《申鉴》的《时事第二》里面讨论复仇，就提到有这两种不同看法，到了唐宋，陈子昂、韩愈、柳宗元、一直到王安石、苏轼，都讨论这个话题，而皇帝和政府呢？有时站在法理上，觉得这种复仇挑战了法律和秩序，有时又站在儒家立场上，觉得应当承认这种道德正义的合理性。这个话题有时还溢出个人，变成国家问题，比如宋人甚至把复仇的意义延伸到了中国与外国的战争上，例如宋国和辽国在燕云的争夺，北宋到南宋的收复失地，都有人把它看成是放大的复仇（见黄纯怡《唐宋时期的

复仇——以正史案例为主的考察》，载《兴大历史学报》第10期，1-19页，台中，中兴大学，2000年6月）。这个话题，一直到晚清还在讨论，像光绪二十三年十一月二十一日即新历1897年12月14日的《知新报》第四十册开篇，就发表了顺德刘祜麟的《复仇说》，不过，这个时候讨论的背景，已经是近代的问题了。

## 五、经学史研究方法例释（一）

### ——诠释史的变迁：以《诗经》为例

经学史是一个范围很大、资料很多的学问领域，这里我们只能用《诗经》为例，来看经学史应当怎么研究。

研究经学史，和从文学角度读《诗经》的人不同。他不是首先去欣赏，而是去追问，问什么？在关于《诗经》的经学史上，有四个问题很重要：第一，《诗经》是怎么来的，谁编的？第二，《诗经》最初的解释是怎样的，它怎样奠定了解释的基调？第三，《诗经》是什么时候，被什么人作了重新解释，这种重新解释怎样改变了理解的基础？第四，《诗经》的解释怎样走出了传统经学的范围？

**先讲第一个问题。**我们当然要知道，《诗经》是什么？它是什么时候编成的？简单地说，《诗经》就是殷商到春秋时代的各种歌谣总集，也可以说就像《圣经》里的《诗篇》，它包括了男女交往、君臣宴饮、瞽史传唱、庙堂祭祀的各种歌诗。这些诗篇在春秋末年已经被编辑成集了，公元前554年，就是孔子才八岁的时候，吴国贵族季札曾经到鲁国观看演奏音乐，鲁是周公后裔的地盘，有享用天子之乐的特权，季札就在那里欣赏了一番最高等级的乐舞，其中都是《诗经》里的乐歌，据说他听了以后，叹为观止，发表一番评论，对周、召二南、邶鄘卫风、王风、郑风、齐风、邠风、秦风都有一些议论，可见，那个时候《诗经》大体已经编成了。

接下来的问题是，《诗经》并不是孔子编成的，可是，孔子是不是整理过《诗经》呢？恐怕是的，研究《诗经》的人要知道，现在看到的《诗经》是经过删削的，有人作过统计，《左传》引《诗》217条，有10条是逸诗，《国语》引诗31条，有1条是逸诗，《论语》引过18条，有两条是逸诗。比如《论语·八佾第三》里面有“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”，《左传》襄公五年有“周道挺挺，我心■■”，《礼记·缁衣》有“昔吾有先正，其言明且清，国家以宁，都邑以成”，现在的《诗经》里面都没有，可见一方面在孔子时代，看到的诗篇要比较多，另一方面，大体上《诗经》也已经差不多了。这里当然可能经过孔子的手，孔子很重视读诗，所谓“不学诗，无以立”的话，而且觉得学习《诗经》，第一，可以多识草木鸟兽鱼虫之名，第二觉得它可以“兴观群怨”，当作精神资源和动员力量，可见他是把它当教材的，也许，现在的《诗经》的确是经过了他的一番整理。现在，上海博物馆收藏的战国楚简里面，也有《孔子诗论》一篇，里面提到相当多的诗，大体上都在现在的《诗经》里面，而且又有了很道德化、理论化的解释，所以可以相信，孔子可能整理和解释过《诗经》的。

**再讲第二个问题。**《诗经》的历史，除了上面的成书过程外，那么，下面就是解释的过程了。关于传统的解释，最重要的是要知道，第一，汉代有不同门派，被称作今文家的，就是齐、鲁、韩三家诗，传说是古文家的，就是毛诗，各有不同的传授系统，第二，他们虽然各有不同，但是除了一般的训诂之外，他们都倾向作很道德化、历史化的解释，像后来最有影响的毛诗和郑笺，就把《关雎》“关关雎鸠，在河之洲”解释为后妃爱慕君子的道德，无不和谐，又不只是贪恋美色，男女之间慎固幽深，就好像关雎一样，爱慕而又有分别。又比如《邶风·静女》，本来也是讲男女幽会的，“静女其姝，俟我于城隅”，郑玄解释就说，是

女子“待礼而动，自防如城隅”，这种解释实在是好像痴人说梦。这里最重要的，就是诗的大序小序，因为它托名于孔子和子夏，对每一首诗的解释引向了政治和道德，发明了所谓的“美刺说”，好像每一首诗都有政治和道德含义，这种解释方法影响很大。

**再看第三个问题。**经典的解释，常常是一个影响一个，前面的解释常常会影响后面的解释，引导性的说法会使后来的解释不自觉地受到暗示，所以，汉代对于《诗经》的解释就成了后来的标准，而后来的解释又常常强化甚至掩埋前面的说法，好像考古的地层关系一样，成为堆积，这些解释建设了一个叫做“历史”的东西，然后又用“历史”取代了“过去”。直到一个敢于自己直接想象过去的人出来重新解释，《诗经》的诠释史上，宋代的郑樵和朱熹就很重要，郑樵的《诗辩妄》开启了怀疑诗序的思路，而朱熹的《诗集传》更干脆否定了诗的大小序，说这是汉代卫宏作的，因为它是汉代人作的，所以就没有什么权威性了，在这种历史的考证之后，他就自己进行了重新解释，所以，他的解释有一些就很合理，也接近历史原来的可能面貌，所以有人说他在《诗经》的解释上，像是哥白尼革命一样。不过，这种朱熹式的解释，大体上还是在传统延长线上的，还是经学的范围里面。可是到了近代，中国很快改变了传统的经学理解，不仅不再局限在传统的政治和道德解释上，而且也不再把《诗经》都想象成庄严的、神圣的、美丽的、道德的生活写真，开始直接发掘诗歌的历史背景和实际生活，举一个例子，过去对于《诗经·陈风·月出》，即使不是把它解释成道德和政治诗篇，也一定想象是月下美人的情景。但是高亨《诗经今注》就说，第二章的“佼人■（心+刘）兮”、第三章的“佼人燎兮”，是陈国的统治者杀害一个英俊的人物，因为他考证“■”古作“刘”，就是杀的意思，“燎”通“缭”，就是捆绑的意思，于是，月下美人的风景，就变成了月下杀人的阴森场面，这也许就是新解释的力量。

但是，根本的颠覆性解释，倒是来自西方对东方的想象，像葛兰言（Marcel Granat）在《中国古代的祭礼与歌谣》里的新解释，不仅要比朱熹的激进得多，也超越了传统经学的范围，甚至完全不理睬传统的说法。这样，我们就讨论到了第四个问题，就是经学被瓦解的历史。

葛兰言的说法是什么呢？第一，葛兰言学过当时法国流行的人类学，根据他所知道的各种民族学调查资料，特别是西藏资料，他觉得，古代中国也会有“岁时”祭祀仪式，在这些仪式上，也会像今天西南各民族一样，有竞争性的集团或村落的男女对歌，所以他认为，《诗经》的国风部分，就是古代中国农村举行盛大的集会时男男女女所唱的歌。第二，古代中国的这些岁时仪式，就是标志社会生活季节的集会，因为长期隔离的生活中止了，进入短暂的集会，各个小群落在这时形成共同体，进行大宴飨，闭塞被打破，交易的集会来临，通过婚姻结成同盟的时机成熟，所以，他认为古代这些祭祀礼仪主要的就是交换婚约，这种场合对男女来说很重要。第三，这种仪式经常是在与都邑很近的庙、市场、集会空地，大的集会更常常在祖庙和社稷处，这对于古代国家和文明的产生十分重要。大家知道，仪式是人类学家特别关注的社会现象，葛兰言的研究，曾经被收在法国大学者斯特劳斯编辑的《结构人类学》里面，说明他把法国的汉学传统、传教士的调查传统和新的人类学分析结合起来了，所以他的研究相当有震撼力，只是他的解释已经超越了传统中国的经学。

从汉代毛诗的政治化解释，到宋代朱熹打破大小序的新解释，从朱熹的新解释到葛兰言这样的人类学解释，连成了学术史上从古代到现代的过程，它也可以说是经学史的过程。当然，《诗经》的诠释史要比这个线索复杂得多了，关于这些历史，我们要看很多关于《诗经》的书，传统的《诗经》注释，当然是看《十三经注疏》本中的毛传、郑玄笺、唐孔颖达正义。朱熹的解释，当然看《诗集传》。但是清代的各种重要注本，也不能不看，其中特别可看的有——

陈启源《毛诗稽古编》三十卷，这是恪守传统毛、郑旧注的，但是他作了很多很

好的疏通和解说。

马瑞辰《毛诗传笺通释》三十二卷。其中第一卷先考证毛诗的源流、篇次、传笺以及孔氏正义的异同得失，第二卷以下为笺释，有驳正旧注的地方，不过大多数还是在批评宋儒的解释。

陈奂《毛诗传疏》三十卷，这部书在恪守毛诗的时候更加激进，他连郑玄的笺注都不相信，认为到了郑玄就已经不纯了，比如《齐风·东方未明》“颠之倒之，自公招之”，多数解释都认为这是符合礼仪的行为，就是说是诸侯大臣紧张侍奉君王的心情，而陈氏则认为这是讽刺“未明见召，为失之太早”，即小序所说的“兴居无节，号令不时”，并坚持《序》是子夏“隐括诗人本志”，所以一定要追溯序的意思。

陈寿琪《三家诗遗说考》，这部书收集了汉代齐、鲁、韩三家遗说，很有参考价值。

## 六、经学史研究方法释例（二）

### ——文本和文字的考证：以《大学》诸本为例

《大学》本来只是《礼记》中的一篇，但它又是“四书”中的一种，从宋代推崇四书超过五经以来，它就成了最重要的经典。可是，从经学史上来看，它有很多问题要讨论，其中第一个就是，它原来就是一篇，还是分经和传的？第二，到底是“亲民”还是“新民”？它们究竟有什么大不了的差别，为什么后来为它有这么多的争论？

在宋代以前，上面两个问题都不是问题。《大学》是《礼记》里面的第四十二篇，位置在《儒行》之后，《冠义》之前，并不很突出，也没有人提出这些问题来。不过，宋代以后，严格地说是唐代韩愈以后，因为它有一个相当重要的逻辑推论，就是“修、齐、治、平”（修身齐家治国平天下），又谈到格物致知的问题和正心诚意的问题，所以，就渐渐被重视起来，特别是理学家，因为它把内在的道德修养放在了外在的事功前面，所以更推崇它。程颐说“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”，到了朱熹，就把它作为“四书”之一，他曾经说过，《大学》就好像是给人“定其规模”的基础，所以读书人应当“学问须以《大学》为先，次《论语》、次《孟子》、次《中庸》”，所以它是最重要的经典文献，因为后来《四书章句》是官方规定的必读书和考试用书，后来的科举考试都要考它，所以它就格外重要了<sup>1</sup>。

但是，在宋代虽然它格外走红，但是，这里面又出了一点儿问题。二程到朱熹，对于《大学》的解释里面，有两点是最重要的：

（一）据说，程颢、程颐兄弟俩读《大学》的时候，就觉得它引用经典，好像有点儿“参差不一”，觉得有些奇怪，但是并没有大动，到了朱熹，这个大学问家就干脆自己动手了，他觉得古代以来的《大学》都有问题，应当是一章经，十章传，也就是说，本来可以当作孔子所传的经来看待的，只有那么二百〇五字，其余的都是——解释经文的“传”。这并不是一时性起，心血来潮，我们看朱熹，三十八岁的时候他就写过《大学解》初稿，到了四十五岁的时候，他把《大学章句》、《大学或问》寄给好朋友吕祖谦看，五十六岁的时候又说，这些年他对《大学章句》改来改去，到了六十一岁，他和陈淳谈话，又说到《大学解》大体已经很稳了，但是也许还会有改动，最后到六十五岁的时候，他又和王过说，“《大学》则一面看，一面疑，未有惬意，所以改削不已”（《朱子语类》卷十九），可见，他一生都在研究这篇短短的《大学》。大家看《朱子语类》卷十四到卷十八，都是在和学生门人讨论《大学》，可是，这一改动是否正确呢？大家有兴趣的话，可以看李纪祥《两宋以来〈大学〉改本之研究》（学生书局，1988）。

（二）《大学》的第一句里面讲“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，但是，

<sup>1</sup> 宇野哲人《大学の三纲领》（《斯文》21卷5期）说，《大学》三纲领，一是明明德是修己之学，二是新民是治人之学，三是止于至善是立脚点。

程颐却提出一个说法，说“亲”应当是“新”，为什么？他没有提出任何文献学上的证据，只是因为古文字里面，“亲”和“新”是可以通用的。到了朱熹，他就从道理上解释，怎么解释呢？我们说，如果是亲民，那么就只是在上者，比如孔颖达的解释就是“言《大学》之道在与亲爱于民”（《十三经注疏》1673页），他说，《大学》的重要意义，一是明明德，就是彰明自己的光明德行，二就是亲爱于民，三是“止处于至善之行”，这是一个包括了内在和外在两方面的思想，但是朱熹就说，不对，应该是“新民”，只有这样，才能够突显人的本体精神和内在自觉，因为一般人被“气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏”，但是他们自己还是有“未尝息”之“本体之明”，所以《大学》就是要开发这种自己本来就有的光明，使人回到他的人之初，这就是“新”，即使其新的“新”，然后推广开去，他说，“新者，革其旧之谓也”。

这两条重要的改动，是对还是错？是依据文献原则，还是依据思想原则？思想如何能够与文献吻合，或者文献如何支持思想？这些后来变成了大问题，一直贯穿了儒家的历史。到明代的王阳明，为了证明和支持自己的看法，首先是就用了《大学》古本，来反对朱熹关于经传分章的改动。其次是反对“新民”的说法，认为还是应当是“亲民”。

关于《大学》是否应该按照朱熹的看法，分成经一章，传十章，这本来是一个很难有确凿证据作最后定案的问题，除非有一天从地下挖出战国以前的《大学》来。朱熹呢，在文献上并没有什么证据，只是从道理上感觉上，觉得应该这样分章析义，才合适；而王阳明反对朱熹呢，本来，也并没有什么文献学上的根据，也是从道理上，从如何更好地阐述儒家思想上去论证，但是，他却提出一定要按照《大学》古本，就是唐宋以前的样子，这一下好像就有文献根据了，其实从骨子里说，王阳明就是要用古文献作武器，掀翻朱熹，确立自己的合法性。所以，他在解释的时候，主要还是靠道理，比如，他的一个学生蔡希渊问他，如果按照朱熹的《大学章句》新本，那么，就应当先是“格致”，然后是“诚意”，这好像和第一章的次序比较吻合吧。可是，如果按照王阳明所说的古本，那么“诚意”就在“格致”的前面了，这怎么解释呢？王阳明就强调，“诚意”就是中心，《大学》的明明德，就只是一个诚意，有了“诚意”去“格物”，才能有下落，为什么？因为“为善去恶”是学习儒学的人的出发点和落实处，如果按照朱熹的说法，先花了很大的力气去一个一个地格物，了解事物的各种道理，那么就会“茫茫荡荡，都无着落处”，就是说，没有抓住根本，反而被枝蔓的小节小理给捆住了，不能归结到心灵和道德那里去。所以，他痛斥过去的说法，说如果按照旧路子学习《大学》，光知道格物，还“须用添个‘敬’字，才牵扯得向身心上来，然终是没根源”（《王阳明全集》卷一《传习录上》，38页，上海古籍出版社，1992）。大家记得王阳明早年格竹子的故事吧？他觉得这样没有导向，没有目标地格物，最终只能走向“博物”的路子，却不能走向《大学》要求的“至善”，所以不能用朱熹的新本。这本来就是儒家里面，兼重外在知识的“道问学”一路，和全力注重内在道德的“尊德性”一路的差异，但是为了说明自己这一路的正确性，他们要在经典的文献学上各自用力，所以才有朱熹用新本和王阳明用古本的不同，他们的落脚处，都不是在“真伪”而是在“是非”，所以，这在经学史上，并不是历史学、文献学的争论。

那么，为什么不是“新民”而是“亲民”呢？王阳明虽然也说要尊重古本，但是他的根本目的，是为了道理。他的学生徐爱问他，朱熹说“新民”，也不是没有根据，因为这样，下面那一段“汤之《盘铭》曰：‘苟日新，日日新，又日新。’《康诰》曰：‘作新民。’《诗》曰：‘周虽旧邦，其命惟新’”，才对得上号，否则，后面的不是没有着落吗？王阳明就呵斥他说，不对。可是，为什么不对？他也没有多少道理，就说《康诰》的“作新民”和前面的“在新民”不同，前面必须是“亲民”，因为只有“亲民”这种向外的行为，才能发明和落实再下面向外的“治国平天下”，这些都是属于儒家“内圣外王”里面“外王”的事情。王阳明说，亲民好像《孟子》里说的“亲亲仁民”，亲之就是仁之，这样才符合孔子说的“修

己以安百姓”，前半截是“明明德”，后半截就是“在亲民”，这样才能兼顾，他说，“说‘亲民’便是兼教养意，说‘新民’便觉偏了”（《王阳明全集》卷一《传习录上》，2页）。

可是这样的说法有道理吗？既有也没有，说他有，是因为在他的解释中，他的道理是一贯的，在他的背景下，是有他的意义的。说他没有，是因为这些说法，原本都只是他们自己的思想，只是被他们投射到文献里面，因此未必都是古人的思想，也未必是古代的文献原来面貌。不过，我们在这里要说一个经学史上的常识，就是古代中国，所有的道理都需要“有经为证”，谁想证明自己的思想有合理性合法性，就要攀附上经典，最好说它是经典中的真理，甚至它就是经典本身。为什么？因为经典和真理在古代中国是可以划等号的，每个时代的思想家，都要争夺经典的诠释权，好比抢占制高点一样，占住了制高点就是胜利。所以，朱熹要重新解释《大学》，王阳明也要重新解释《大学》，醉翁之意不在酒（《大学》），都在山水之间（思想），他们并不是真的在讨论文献文本，古语说“得鱼忘筌”，“舍筏登岸”，文献学常常就只是“筌”和“筏”。不过，大家要注意，这个“筌”和“筏”还是很重要的，因为谁证明自己拿到的文本，是最接近圣人的经典原样的文本，谁就有绝对的发言权。所以在朱熹、王阳明以后，到明代嘉靖年间，一个叫做丰坊的人出来，说他发现了《大学》石经本，和新本不同，和古本也不同，当然后来都知道这是伪造的，据刘宗周说，明代末年的吴秋圃就已经写了《大学通考》证明这本是伪造的。那么，问题是为什么他要伪造古代的石经本《大学》呢？先是日本的荒木见悟，写了《石经〈大学〉の表彰》（《明末宗教思想の研究》，创文社，1979），说明丰坊是想用这个更古老的版本打击王阳明，后来台北的王汎森也写了一篇很出色的论文《明代后期的造伪与思想争论——丰坊与〈大学〉石经》（《新史学》第六卷4期），说明丰坊伪造的目的，一是打击盲目信从朱熹的理学家，他对这些他所谓的“伪道学”是很恨的，二是同时打击被他说成是“禅学”的王阳明，在他看来，这也是“伪道学”的一种，他搞出这个石经来，左右开弓，一方面说朱熹新本是乱改，一方面也等于说王阳明古本也不对。

对《大学》有兴趣的人，可以去看刘宗周《大学古文参疑》的序（《全集》第一册，711-712页，中研院文哲所，1996）和毛奇龄《大学证文》卷一（有《四库全书》影印本），这里面把历来的论争、他们的疑问，说得很清楚也很仔细<sup>2</sup>。我们这里就不再细说了，总之，看上去是版本、文字的问题，因为它在经学中间，涉及到关键性的文本，所以就成了思想史上的大问题了。

## 七、经学史研究方法释例（三）

### ——在历史和价值之间选择：以《谷梁传》定公十年记载为例

这个故事，叫“齐鲁夹谷之会”，记载在《春秋谷梁传》鲁定公十年。

这件事情在《史记》卷三十三《鲁周公世家》、卷四十七的《孔子世家》都有记载。这件事情多少有些过分，为什么？因为在后面这件事情中，如果按照我们后来对孔子和儒家的理解，孔子的举措有些过度严厉了。因为，孔子杀人建威，而且用了“首足异门而出”（或者“手足异处”）这种残酷的方式，不太像儒家的圣人。可是，这一事情只是在《谷梁传》里面有，在《左传》、《公羊》中没有，最奇怪的是连范宁注、杨士勋疏，这些专门解释《谷

<sup>2</sup> 关于《大学》的版本和文字，最后不仅是一个文献学的话题，而且也成了思想史的话题，像清代初期的陈确（乾初），在《答沈朗思书》里面就说，如果学习《大学》，一门心思都在“知止”上面，把它当作目的，“言知而不言行，必为禅学无疑”，如果觉得《大学》只是修身为本，只是懂得向内作功夫，那么“竟是空寂之学”（《陈确集》下册，573页，中华书局，1979。清代中叶凌廷堪也批评理学家，对《大学》只是强调，“明德”是“以具众理而应万事”，“至善”是“事理当然之极”，“格物”是“穷至事物之理”，因此都走向抽象超越的“理”的层面，结果只是佛教的路数，可是俗儒却以为这理学就是圣学，结果是对外面的世界一无所用（《校礼堂文集·好恶说》，142页，中华书局，）

梁传》的著作中也一字不提。这是怎么回事儿呢？后人怎么解释呢？

第一种解释，是并不否认曾经有过这件事情，但是，要特别强调孔子真伟大，一出手就能镇住坏人，比如朱熹就是这么解释的，他说，有人问，夹谷之会上，为什么孔子一下子就能镇住坏人？朱熹说，本来齐国老是欺负鲁国，鲁国没有办法和它对抗，可是孔子这样正气凛然地一喝斥，把齐国给镇住了，这就像蔺相如对秦王一样。后来的家铉翁在《春秋集传详说》卷二十七进一步说，后世的读者读到《春秋》这一段，就可以相信，圣人之道不为空言，儒者之学非无实用，这说明儒家不是说空话的，也是有实用本领的，比法家动辄以刑法治天下要强多了。

可是，也有第二种意见，不对，这是诬蔑圣人呀，圣人怎么能干这么残酷的事情？所以最好是把它删去？比如宋代的黄仲炎在《春秋通说》卷十二里面，就要站在儒家的立场上否定它，黄仲炎说，这些俗儒只是根据自己那一点知识和胸襟来妄测圣人，好像他们亲眼看见似的，可是，这样一来，孔子的“智数风采”不就降格了，等于是曹沫、蔺相如了吗？他说，这不像“圣人气象”嘛，圣人应当和普通人不一样呀，“何至疾声厉色，以兵刃为威，以敢杀为能，以求索为攻”？那么，为什么孔子可以折服齐侯？是因为孔子的风度和魅力，他反问道，如果圣人连这点力量都没有，岂非连汉宋两代的汲黯、司马光都不如了吗？所以，孔子诛杀倡优，首足异门而出，都是没有义理的瞎记载、乱议论。

后来，这两种意见好像都有追随者。（一）朱熹和家铉翁的解释，也许是因为理学的胜利的缘故，被很多私人或官方的著作所接受，像元代郑玉《春秋阙疑》卷四十一、明代胡广官方编撰的《春秋大全》等等，这种说法一方面有朱熹这样的话为后盾，一方面有《谷梁》、《史记》的记载为依据，所以还是有人坚持采用。（二）尽管朱熹的解释往往在元明清占有权威性，渐渐还是后一种却占了上风，因为后一种说法的立场，主要是维护圣人道德与胸怀，这种“政治正确”是可以压倒一切的“理”。像前面提到的明代王樵《春秋左传集说》卷十就说，孔子明明是为了和平去主持礼仪的，所以根本不会有这样残酷的事情，倒是应当根据《史记》的记载，补充说明齐景公被孔子的庄严和正派所震慑，回去批评他的手下“鲁以君子之道辅其君，子以夷狄之道教寡人”，于是受了感动的齐君主动归还土地以谢过。这是怀了对圣人的崇敬的想象之辞。所以，很多为了维护孔子形象的或者为了回护儒家理想的学者，就比较偏向于接受这种想象。清代张尚瑗《三传折诸·谷梁折诸》卷六中就引了方定之的话说，前一次鼓噪而起要劫持鲁君，是犁弥一类人的阴谋，齐景公已经认错并且制止了，后一次倡优来歌舞，其实只要制止一下就可以了，比起前一次错误还更轻一些，为什么会加以这样严厉的刑法？所以他认为这不是孔子所为。甚至连大考据家崔述，也不相信孔子会这样杀人，为什么？一方面，他从历史考据学的角度，觉得孔子当时不过是鲁国的司寇，并没有那么大的权力，怎么能做这样的事情？何况当时是鲁国背叛晋国而改与齐国交好，齐国不会因为鲁国用孔子而害怕，怀疑是《谷梁传》好奇，听到传闻而记载，一方面，他也是从感情的角度，觉得孔子太伟大了，伟大得不需要这么严厉，也可以平息事情。崔述还说，那些鼓噪来劫持鲁君的人罪很大，孔子只是驱逐他们，那些唱歌跳舞的人，罪不大呀，为什么要把他们杀了还首足异门而出？这明明是诬蔑孔子“刑罚颠倒”，何况，圣人应该像《诗经》说的“柔亦不茹，刚亦不吐”，圣人不会这样乱用严厉刑罚的。

大家仔细看，除了上面这些问题以外，这一记载中仍然还有其他问题。在《谷梁传》的记载中，来鼓噪并要劫持鲁君的是“齐人”，孔子只是因为他们的行为很野蛮，所以说他们是“夷狄”，所谓夷狄，也许是礼乐之邦鲁国人，对于海滨之地齐人的蔑称，来鼓噪的倒并不一定真的是后人想象的蛮夷，这在《史记》中也一样，《鲁周公世家》也只说是“齐欲袭鲁君”，《孔子世家》也只是记载，那些来鼓噪的人奏的是“四方之乐”，而且拿着各种各样的武器，举着各种旗帜。可是，什么时候，这些来鼓噪的人被说成是“莱人”了呢？恰恰因为齐人用蛮夷“莱人”来破坏会盟的气氛，所以，孔子的严厉行为也就有了对抗野蛮，捍卫



华夏的正当性呀。《谷梁传》里并没有说鼓噪者是莱人，记载这些人是“莱人”的是《左传》，可是，因为这一记载对尊崇孔子的儒家很有利，所以后来都用它了。一方面，莱是鲁襄公六年被齐灭掉的边缘小国，齐人以莱人来劫持鲁君，显出齐国确实有阴谋，不正当，另一方面，因为莱人是蛮夷，而用蛮夷来劫持鲁侯，齐人就犯了“裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不逼好”的大错误，而孔子所说的话，就成为对齐侯堂堂正正的有力教训。

所以，后来关于夹谷之会的记载中，《谷梁传》与《左传》的故事就合二为一，孔子夹谷之会的表现，因为一是符合礼仪的光明正大，一是抗击莱夷的保卫文明，因此就有了更伟大的意义。这里，我们看到，在历史考据与历史解释之间，就出现了一个困境：

——孔子诛倡优使“首足异门而出”这件事是真的吗？如果我们“信古”，相信古书记载，那么，既然《谷梁传》、《史记》已经记载了，为什么特别重视历史证据的清代考据学家，面对这种情况，却不相信它确实有？《谷梁》、《史记》不也是经典和正史吗？

——劫持鲁君的究竟是齐人还是莱人？如果我们“疑古”，怀疑古书记载，那么，既然经典冲突，《谷梁》不载而《左传》记载，那么，清代的考据学家为什么又不加考证，而很轻易地相信其中一种而不怀疑？

——清代乾隆年间，官方编纂的《钦定春秋传说汇纂》把“首足异门而出”这件事彻底否定，却把“莱人”劫持的事情全面接受，前者是因为圣人用“周旋揖让”就可以感化“鄙倍暴慢”，所以，化解蛮夷劫持是很容易的，说孔子杀人就败坏了圣人气象，是诬蔑圣人，所以要否定，后者涉及到圣人尊华夏，攘夷狄的正义之举，所以又得全盘接受。我们知道，《钦定春秋传说汇纂》这部书是官方的定本，这种说法也可能成为官方的定论。我们的问题是，这部编于考据学大盛时代的书，它符合乾嘉学者所谓历史考据的“实事求是”的原则么？经学史里面，有多少这样的问题呢？

### 【讨论题】：

- (一) 经学史在学术史和思想史中的意义
- (二) 中国古代经典解释的价值和意义
- (三) 经学史中，在真伪和是非上有什么冲突，这种冲突能够化解吗？

### 【一般参考书】

- 皮锡瑞《经学历史》（周予同注本，中华书局，北京，2004年重印）  
周予同《周予同经学史论著选集》（朱维铮编，增订本，上海人民出版社，1998）  
本田成之《中国经学史》（孙俚工译本，上海书店，2001年重印本）  
马宗霍《中国经学史》（商务印书馆重印本，北京，1998）  
朱维铮《中国经学史十讲》（复旦大学出版社，2002）  
姜广辉主编《中国经学思想史》一、二卷（中国社会科学出版社，2003）  
钱穆《两汉经学今古文评议》（商务印书馆重印本，北京，1996）  
黄彰健《经今古文学问题新论》（载《大陆杂志》58卷2期，60卷1-2期）  
又，《十三经注疏》（中华书局影印本）、《四书章句集注》（中华书局，1983）、朱彝尊编《经义考》（中华书局影印本）、《清经解》、《续清经解》（中国书店影印本）等。

## 【大学朱注所分传十章】

《康誥》曰：「克明德。」《太甲》曰：「顧諟天之明命。」《帝典》曰：「克明峻德。」皆自明也。——右传之首章，释明明德

汤之盘铭曰：「苟日新，日日新，又日新。」《康誥》曰：「作新民。」《诗》曰：「周虽旧邦，其命惟新。」是故君子无所不用其极。——右传之二章，释新民

《诗》云：「邦畿千里，惟民所止。」《诗》云：「緡蠻黃鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎？」《诗》云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信。《诗》云：「瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僖兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！」「如切如磋」者，道學也；「如琢如磨」者，自修也；「瑟兮諠兮」者，恂栗也；「赫兮喧兮」者，威儀也；「有斐君子，終不可諠兮」者，道盛德至善，民之不能忘也。《诗》云：「於戲前王不忘！」君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。——右传之三章，释止于至善

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」無情者不得盡其辭，大畏民志。此謂知本。——右传之四章，释本末

此謂知本，此謂知之至也。——右传之五章，盖释格物致知之義，而今亡矣。（下略）

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。右传之六章，释诚意

所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。——右传之七章，释正心修身

所謂齊其家在修其身者：人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」此謂身不修不可以齊其家。——右传之八章，释修身齐家

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使眾也。《康誥》曰：「如保赤子」，心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而後嫁者也！一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂。其機如此。此謂一言僨事，一人定國。堯、舜率天下以仁，而民從之；桀、紂率天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家。《诗》云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁；之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而後可以教國人。《诗》云：「宜兄宜弟，而後可以教國人。《诗》云：「其儀不忒，正是四國。」其為父子兄弟足法，而後民法之也。此謂治國在齊其家。——右传之九章，释齐家治国

所謂平天下在治其國者：上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。《诗》云：「樂□君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。《诗》云：「節彼南山，維石巖巖。赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者

不可以不慎，辟則為天下戮矣。《詩》云：「殷之未喪師，克配上帝。儀監于殷，峻命不易。」道得眾則得國，失眾則失國。是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。德者本也，財者末也，外本內末，爭民施奪。是故財聚則民散，財散則民聚。是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。

《康誥》曰：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。楚書曰：「楚國無以為寶，惟善以為寶。」舅犯曰：「亡人無以為寶，仁親以為寶。」《秦誓》曰：「若有一介臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出。實能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚嫉以惡之；人之彥聖，而違之俾不通。實不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉！」唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國，此謂唯仁人為能愛人，能惡人。見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，災必逮夫身。是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。生財有大道。生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恒足矣。仁者以財發身，不仁者以身發財。未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。孟獻子曰：「畜馬乘，不察於雞豚；伐冰之家，不畜牛羊；百乘之家，不畜聚斂之臣。與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利為利，以義為利也。長國家而務財用者，必自小人矣。彼為善之，小人之使為國家，災害并至。雖有善者，亦無如之何矣！此謂國不以利為利，以義為利也。——右傳之十章，釋治國平天下