

## ※ 學術會議 ※

# 析疑論道研經典，續火添薪譜新篇—— 「二〇一〇年中國經學國際學術研討會」綜述

王 鐸\*

經學是中國文化之淵藪，儒家關注人生與社會和諧的精神，歷久彌新。「以人為本」、「和睦相處」、「和諧發展」與「友好往來」，不僅是當代中國社會關注的主題，也是全世界共同奮鬥的目標。儒家經典對這類問題，早有討論，並有極其精彩的見解。近三十年來，國學熱潮不斷，而作為國學核心的經學，尤其是儒家的經典，也備受關注，經學研究，成果豐碩。討論經學的國際會議，如雨後春筍，先後在中國臺灣、大陸、香港等地召開。

多年前，林慶彰先生就說：「南京師範大學是經學研究的重鎮，應該舉辦一次研討中國經學的國際學術會議。」我想如此稱讚南京師範大學的經學研究，原因有二：一是南師大的經學研究具有優良的傳統，老一輩學者段熙仲、錢玄等先生，畢生致力於經學研究，出版《春秋公羊學講疏》、《禮經十論》、《三禮名物通釋》、《三禮辭典》、《三禮通論》等經學研究著作，享譽學界；二是南師大的經學研究後繼有人，持續發展。如今，南師大有一支較為整齊的經學研究隊伍，在《詩經》、《三禮》、《三傳》等經典研究上，成績顯著，先後出版《《春秋》經傳研究》、《春秋左傳新注》、《大戴禮記匯校集解》、《三禮研究論著提要》、《《禮記》成書考》、《漢代《詩經》學史論》、《宋代疑經研究》等著作，並出版《古文獻研究集刊》三輯，開闢「經學研究」專欄，刊載經學研究的論文。

正是在這樣的大環境下，我們希望能夠更多更好的與國內外經學研究的同行交流，而舉辦一次經學盛會，無疑是最好的方式。懷著同樣的目的，我們與臺灣中

---

\* 王 鐸，南京師範大學文獻與信息學系教授。

央研究院文哲所林慶彰先生和他的團隊，才有了這次的合作。經過雙方及有關方面協商，我們決定由南京師範大學文學院文獻學系、臺灣中央研究院中國文哲研究所於二〇一〇年十一月十四日至十六日在南京師範大學隨園校區南山專家樓聯合舉辦「二〇一〇年中國經學國際學術研討會」（下簡稱「研討會」）。

十一月十四日全天，「研討會」在南山專家樓一樓大廳報到。十五日上午八點半到九點十五分，在隨園校區「貽芳報告廳」舉行「研討會」開幕式。開幕式由南京師範大學古文獻學系主任趙生群教授主持，南京師範大學副校長王建教授、臺灣中央研究院中國文哲研究所林慶彰研究員、江蘇省文史館館長和南京大學教授周勛初先生、南京師範大學文學院院長朱曉進教授先後致開幕辭，香港大學中文系單周堯教授給「研討會」贈送墨寶「鈞深經學」。九點二十到五十分，全體會議代表在隨園校區一〇〇號樓前大草坪合影。十點到十一點五十分，在「貽芳報告廳」舉行「研討會」大會發言。大會發言由新加坡南洋理工大學國立教育學院嚴壽澂教授主持，林慶彰先生、美國郡禮大學東亞語言文學系顧史考 (Scott Cook) 教授、日本鹿兒島大學教育學部末永高康教授、單周堯教授、南京師範大學文學院文獻學系方向東教授先後以〈經典權威消解的幾個原因〉、〈〈酒誥〉〈賓之初筵〉與中國酒禮之濫觴〉、〈《孔子三朝記》初探〉、〈「五情」之相關問題〉、〈錢玄先生與禮學〉為題，作專題發言。

十五日下午至十六日下午四點，「研討會」在南山專家樓第二、第四、第五會議室進行分組討論，討論分為三組。第一組以《周易》、《尚書》、《詩經》為討論中心，第二組以《周禮》、《儀禮》、《禮記》為討論中心，第三組以《春秋左氏傳》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》為討論中心；《論語》、《孝經》、《爾雅》、《孟子》及其他經學總論類之論文，分散在三組之中。三組分別由臺灣中央研究院歷史語言研究所陳鴻森研究員、上海社會科學院歷史研究所虞萬里研究員、南開大學歷史學院趙伯雄教授擔任組長。每組分五場，每場由兩位先生主持，四至五位先生發言，發言時間十分鐘；相應評議人評議時間五分鐘，剩餘十五分鐘開放討論，計九十分鐘。三組共計十五場討論，先後有近七十位先生發言。

十六日下午四點二十到五點四十分，在南山專家樓三層報告廳舉行閉幕式，閉幕式由臺灣中央研究院中國文哲研究所蔣秋華先生主持，華東師範大學出版社社長朱傑人教授發言，介紹了朱子學與經學之關係；陳鴻森、虞萬里、趙伯雄三位先生先後代表第一、二、三組作總結報告；受趙生群教授委託，筆者最後作大會總結。

兩天的經學研討，就參加人數而言，超過以往的任何一次經學會議，應邀出席會議的代表有九十多位，分別來自美國、日本、新加坡等國和兩岸四地等四十二家高校和科研機構，有著廣泛的代表性。就提交會議的論文而言，數量大，質量高，會議收到論文共計七十二篇，字數達九十多萬，單篇論文最長者字數接近五萬字，兩萬字左右的論文，比比皆是。為與會代表討論方便，會議編輯《二〇一〇年中國經學國際學術研討會論文集》上、下冊，收錄文章六十五篇，林慶彰等先生七篇文章單篇印行；就與會代表而言，不僅有研究經學的知名學者，也有嶄露頭角的青年才俊，有些年輕學者正在以經學研究為方向，攻讀碩士、博士學位，他們的參與，為會議研討增添了新鮮活力，也使我們看到經學研究大有可為，後繼有人；就會議研討而言，每場討論，氣氛熱烈，收穫豐碩，無論是大會發言，或小組討論，代表們都很認真發表高見，相互切磋，探討經學。

「研討會」討論的中國經學議題十分廣泛，代表們提交的論文，不僅涉及儒家十三部經典，而且對經學史研究中之經學家、經學文獻的撰寫與流傳、經學思想等問題，都進行了深入的討論。具體來說，提交的七十二篇論文，呈現以下八大特點。

## 一、辨析經文之本義

儒家十三部經典合稱《十三經》的過程，歷時一千多年。從最初《詩》、《書》並稱到「六經」，從「六經」到「九經」，再到「十二經」、《十三經》，遲至宋代方為定型。就經學研究而言，大致可分為對經典本身的研究和經學史研究。對經典本身的研究，是經學研究的基礎；經學史研究，則是經典研究的拓展。經典研究和經學史研究互為因果，相輔相成，共同構成了經學研究的核心。儒家經典歷久彌新，除經典本身所具有的仁愛、民本、和諧等人文關懷的思想外，也與經學發展演變史上歷代經學家的註釋解說密不可分。回顧經學史，經典由兩部到六部，再到十三部，不斷增加，顯示了經學的開放性；不同時代的經學著作和經學研究特點各異，體現了經學的時代性；在不同時期，尤其是在歷史巨變時期，學術界首先掀起研究儒家經典的熱潮，尋找動力，汲取營養，力圖解決現實社會的種種問題，又反映了經學的現實性。正因經學具有開放性、時代性和現實性，儒家經典及經學著作所反映的經學思想，已經深深扎根於中華民族心靈深處，民族精神、華夏靈魂與經學研究息息相關，如何面對經學，也就成為不同時期人人關注的焦點。

就經典本身研究而言，研讀經學原典，辨析經文本義，永遠是每位經學研究者的第一要務。「研討會」提交的論文，趙生群、趙伯雄、黃懷信、楊新勛等先生的文章，專門探討經典本義。

趙生群先生〈《左傳》疑義新證（成公上）〉是研究《左傳》傳文本義的系列成果之一。如何解釋傳文，歷代學者有不同意見，趙先生參考諸家之說，商榷疑義，提出己見，多發前人所未發。如《左傳》成公二年有「余姑翦滅此而朝食」，「朝食」，林堯叟解釋為「早食」，章太炎先生依據《史記》解釋為「會食」。趙教授先徵引《史記·夏本紀》、〈五帝本紀〉、鄭玄《周禮注》、《禮記注》，證明「朝」有「會合」之意，然後指出《史記·淮陰侯列傳》有「今日破趙會食」，證明章太炎先生之說優於林堯叟。其他如解釋「無所逃隱」之「逃」，藏也，「逃隱」是同義連文；「勿敢爭」是「弗許爭」、「不許爭」之義，這些解釋，可謂精當。

趙伯雄先生〈讀《左》劄記二則〉一文，第一條就《春秋》僖公二十八年「天王狩於河陽」一段傳文如何斷句，趙先生從《左傳》文法、文義兩方面，認為仲尼之語只限於「以臣召君，不可以訓」八個字；第二條解釋《左傳》襄公三十一年徵引〈太誓〉「民之所欲，天必從之」中的「民」字，認為「民」並非「民眾」之義，而是指一般意義的「人」。趙先生的解釋，非常精確。

黃懷信先生〈《周易》〈坤〉、〈坎〉、〈巽〉卦卦德獻疑〉一文，認為「《周易》〈坤〉、〈坎〉、〈巽〉三卦之德卦，自《易傳》以下分別被認為是『順』、『陷』、『入』，實與其他諸卦各取其所代表之事物的最大特徵為德之例不合，值得懷疑。以例分析，三卦之德分別應為『厚』、『入』、『順』。此誤當係早期文獻錯互所致。就是說『順』本為〈巽〉德，而錯在了〈坤〉下；『入』本為〈坎〉德，又錯在了〈巽〉下；〈坎〉下又誤補了『陷』字；而〈坤〉下之『厚』，則被脫失遺忘了。而這種錯誤，在〈彖〉、〈象〉創作時代尚未發生」。有一定啓發意義。

楊新勛先生〈《論語》詁解五則〉一文，對《論語》中「退而省其私」、「糞土之牆不可朽也」等五句經文，作出新的詁解。楊先生認為「省」是反省，是孔子自省；糞土是掃除之土。「則不復也」，楊先生認為：「『不憤不啓，不悱不發』與『舉一隅不以三隅反，則不復也』正相對照，一正言，一反說：正言，通過循循善誘，受者達到『憤』、『悱』狀態時，施者適時把握時機進行『啓』、『發』，若受者未達到『憤』、『悱』狀態則施者就不要『啓』、『發』；反說，若受者未達到『憤』、『悱』狀態而施者行『舉一隅』之教，受者懵懵不能一貫而『三隅反』，

此正孔子『失言』之意，故而『不復』，即不要再重複草率的『一隅』之舉了。可見，鄭玄『則不復重教之』之說屬增『教』字為訓，而增此『教』字，一則大為擴大了施者『不復』的領域，二則有了貶抑、求備於受者之意。」這些結論，實乃發前人所未發。

吳柱先生〈春秋盟誓研究之「敵血」考〉一文，通過對歷史材料的提煉，認為《左傳》隱公七年之「敵如忘」之「敵」，是「飲血」之義，這是符合歷史事實的。文章同時指出，日本學者竹添光鴻《左氏會箋》解釋「敵血」是「塗唇」之義而依據的一條《說文》之「佚文」，是不可信的。文章條理清晰，甚有說服力。

俞志慧、郭萬青先生的文章，雖非專門考察經典本義，但對於理解經典原文很有幫助。俞志慧先生〈《國語》分章商兌〉一文，對素有「《春秋》外傳」之稱的《國語》分章問題，依據《國語》公序本、明道本和清人徐元誥《國語集解》三者之分章差異，提出己見，對研讀《國語》甚有幫助。

郭萬青先生〈《國語·魯語上》《禮記·祭法》比勘〉一文，對〈魯語上〉和〈祭法〉兩篇中大致相同的一段文字進行比勘分析，認為二者差異主要表現在「整篇內容中的前後順序不同、一本比另一本多字句、同內容位置上的用字不同等三種情況，這些差異反映了〈魯語上〉和〈祭法〉在體裁、撰著時代以及具體祭祀對象和祭法上的差別」。這種比較，有益於進一步考察〈魯語上〉和〈祭法〉的成篇年代。

## 二、考察經傳成書年代及禮儀制度

儒家經典流傳久遠，尤其是春秋以降至兩漢，孔子及其弟子、後學，在研讀經典時，或整理，或口授，或隸定，或傳承，加之文獻記載不足，關於經典的作者、寫作年代、成書的時代背景以及經典中所記載的名物制度等問題，就成為經學研究的重要議題。邵炳軍、錢宗武、末永高康、楊天宇、李晶、楊傑等先生的文章，或探討經傳的成書年代，或考釋經典中之名物制度。

考察《詩經》三百零五篇的創作年代，是《詩經》研究的重要課題之一。邵炳軍先生〈《詩·鄘風》繫年輯證〉一文，對〈鄘風〉十篇的創作年代進行考辨，邵先生認為：「〈柏舟〉為鄘人借宣姜口氣刺衛宣公奪媳之作，〈蝦蟇〉為衛人刺宣公奪太子伋婦之作，此二詩皆當作於衛宣公元年(718 B.C.)之後；〈鶉之奔奔〉為衛公子職怨刺宣公之作，作於衛宣公十八年(701 B.C.)；〈牆有茨〉為衛人刺公子

頑通於君母之作，〈君子偕老〉為衛人刺衛夫人宣姜之作，此二詩皆當作於衛惠公即位初期，或元年(699 B.C.)頃；〈桑中〉為衛貴族男子抒寫自己與情人幽期密約、竊色偷情之作，當為衛懿公九年(660 B.C.)狄入衛迫其南渡河之前所作，大致作於衛惠公之世(699-696 B.C.)；〈載馳〉為許穆夫人歸唁衛侯之作，作於衛文公元年(659 B.C.)春許穆夫人由許歸衛至漕之時；〈相鼠〉為衛大夫刺宣公、惠公、懿公諸君『無禮』之作，作於衛文公即位初年，或即衛文公元年頃；〈干旄〉為衛大夫美文公臣子多賢好善之作，作於衛文公遷於楚丘時，即衛文公二年(658 B.C.)；〈定之方中〉為衛大夫美文公之作，當為文公季年所作，或衛文公二十五年(635 B.C.)。」這種工作，是《詩經》研究和經學研究的基礎。

關於《周禮》的成書年代，大致有西周說、春秋說、戰國說和秦漢說四種。李晶先生在博士論文《〈周禮〉成書時代與國別問題研究——基於《周禮》所見若干制度的考察》<sup>1</sup>中，依據《周禮》所見職官制度和《周禮》的結構體系，認為「《周禮》的時代範圍是從春秋晚期到戰國晚期」。「《周禮》與戰國時期的齊國關係更為密切，而與秦、楚無涉。」本次「研討會」，李晶先生又提交〈《周禮》的時代及國別問題補議——以《周禮·夏官》馬政類職官為例〉一文，通過對春秋戰國的「廄」及相關的職官問題之討論，探究了《周禮》所見馬政類職官及制度的資料來源，認為「就目前所見材料而言，東周時期楚國、秦國馬政官的命名原則，基本上都與『廄名』有關，可稱之為『以廄名官』現象。而且這種現象僅見於楚、秦，不見於中原列國，也不見於《周禮》。鑒於此種史實，可以認為《周禮》所見馬政職官資料的取材，從地域上說，不會源自春秋戰國時期的楚國和秦國，從時間上說，亦不可能晚至秦漢。因此，金春峰先生等人所持『《周禮》與秦有關』的論斷，尚可推敲」。文章資料豐富，很有說服力。

日本學者末永高康先生〈《孔子三朝記》初探〉一文，考察了《大戴禮記》中〈千乘〉等七篇與《三朝記》的關係及其成篇年代。作者認為：「(〈千乘〉等)七篇一般被看作《孔子三朝記》，但日本學者武內義雄先生認為這七篇只不過是《三朝記》的一部分，原本《三朝記》包含《大戴禮記·哀公問五義》等篇。筆者通過各種文獻所記載的哀公與孔子的問答分析，推測《三朝記》不包含〈千乘〉等七篇

<sup>1</sup> 李晶：《〈周禮〉成書時代與國別問題研究——基於《周禮》所見若干制度的考察》(天津：南開大學博士論文，2007年4月，趙伯雄教授指導)，頁164-165。

以外的哀公與孔子的問答。《三朝記》的成立年代，目前不能確定，但無疑是荀子以前的作品；也很難推測《三朝記》的作者是誰，可能是曾子和思孟學派以外的儒家所作的。」學術界對於《大戴禮記》的研究，一直比較薄弱。末永高康先生對〈千乘〉等七篇成篇年代的分析 and 它們與《三朝記》關係的探討，有利於對《大戴禮記》現存篇目進行深入研究。

錢宗武先生提交的〈孔《傳》或成於漢末晉初〉一文，通過《尚書》之孔《傳》、《詩經》毛亨《傳》與鄭玄《箋》對於範圍副詞「咸」、「胥」的訓解，論證了《孔傳》之偽和偽《孔傳》的大致形成時代。錢先生認為：「鄭玄對《古文尚書》範圍副詞『咸』唯一的箋釋，釋『咸』為『皆』。比較《尚書》孔《傳》、《詩經》毛亨《傳》和鄭玄《箋》，孔《傳》對範圍副詞『咸』字的解釋與鄭玄相似度大，而與毛亨相似度小。倘若孔《傳》真是西漢孔安國所作，則很難解釋這一現象。看來，孔《傳》當非西漢孔安國所作。」「在毛《傳》時代，『胥』是常見的範圍副詞，還無需注釋。到了東漢末年，鄭《箋》有半數『胥』釋為『相』。孔《傳》把《尚書》經文中的『胥』全釋為『相』（『相與』）。範圍副詞『胥』的演變，在毛《傳》、鄭《箋》、孔《傳》的訓解中形成了一個完整的縱向發展鏈。」「對今文《尚書》範圍副詞『咸』、『胥』共時和歷時的考察分析，不僅可以幫助我們判斷孔《傳》的作者不是西漢孔安國，還可以幫助我們推測孔《傳》的成書年代可能在漢末晉初。語言學方法可以為我們考訂文獻真偽和成書年代提供新的解釋和證據。」錢文給考辨古文獻真偽及其成書時代，提供了新途徑。

伏俊璉先生〈清華簡〈郟夜〉與西周時期的「飲至」典禮〉一文，利用清華簡〈郟夜〉篇，探討了戡黎凱旋後舉行「飲至」典禮的盛況，時周武王及開國元勳畢公、召公、周公、辛公、史逸、呂尚皆親臨宴會，武王和諸位功臣舉爵酬飲，賦詩言志。伏先生認為：「燕飲儀式上獻酬賦詩的形式真可謂源遠流長。〈郟夜〉中『飲至』典禮為我們展示了商末周初國家慶典生動的場景，莊嚴而不失輕鬆。」楊華先生〈上古中國的四方神崇拜和方位巫術〉一文，利用戰國楚簡和《禮記》等經典之記載，探討了先秦時期四方神崇拜和方位巫術等問題。楊先生認為：「戰國楚簡中有不少祭禱四方神的記錄，東、西、南、北四方神靈都在受到楚人的祭禱，其內容可與甲骨卜辭對照，也可與傳世文獻的相關記載相印證。四方神與五天帝、五人帝、五官神相互對應而構成系統，是一個逐漸形成的過程。簡帛材料顯示出戰國時期楚人的四方神觀念已與中原諸國無異，四方神雖已基本歸於地祇，但還保留有天神的

痕跡。至於楚國貴族所崇祀的方位，其具體含義何在，還有待進一步研究。」這些結論，對於解讀《禮記》等經典中所記載之神靈崇拜，很有價值。

儒家經典尤其是《三禮》中所記載的名物制度，因時代久遠，資料匱乏，一直是經學和禮學研究的難點。鄭玄在給《三禮》作注時，為了方便讀者理解，經常以「今……」、「今時……」、「如今……」的方式，用時人皆知的名物稱謂解釋《三禮》名物，開「以今況古」解釋名物之先例。然鄭玄去世至今，又近兩千年，其所比況之名物稱謂，今人閱讀，有些仍難以理解。楊天宇先生〈鄭玄注《儀禮》以今況古所涉漢代名物考〉一文，檢得鄭玄《儀禮注》有關漢代名物材料二十四條，一一考釋，如「通裁」條徵引〈喪服〉：「浴衣於篋。」鄭《注》：「浴衣，已浴所以衣之衣，以布為之，其制如今通裁。」賈《疏》注釋曰：「知『浴衣，已浴所衣之衣』者，下經云『浴用巾，拊用浴衣』，是既浴所著之衣，用之以晞身，明以布為之。云『如今通裁』者，以其無殺，即布單衣，漢時名為通裁，故舉漢法為況。」楊先生按語曰：「通裁，謂直就布幅縫製成衣，不依人的體形裁剪之，即所謂『無殺』。通裁不見漢代其他文獻，據鄭《注》而知漢代有其衣，為人浴畢所服。」清晰明瞭。所有考釋，皆言之有據。楊文貌似解釋鄭玄《儀禮注》名物，其實直接關乎《儀禮》名物之理解。

曾聖益先生〈春秋望禮補義〉一文，闡釋「禮」之義。曾文認為：「其一、望祀以稟告為主要用義，祈求其次也。稟告之對象，日月星辰、山川神祇、古聖先賢無所不包，故秦始皇、漢文帝有望祀舜之舉。其二、西漢至東漢中期，望祀之對象未限於山川，亦未以山川為主，要在於山川舉行祭祀之禮儀耳。云『望祀於山川』者，非以山川為望祀之對象也。其三、鄭玄遍注群經，帶有整齊經義，規範禮制儀式之作用與意義，其條理《周禮》而將『望』定義為山川之祭祀，影響後世。然歷南北朝、唐宋以至於近代，仍多不取其說者。其四、望又稱四望，其義無別。故知魯三望，並非四望省一，蓋行望祀三次。以此亦知《公羊傳》稱魯國三望為泰山、河、海，或鄭玄、范寧以東海、泰山、淮水，為魯之三望，均不愜經旨。」這些解說，是符合歷史實際的。

射禮是周代重要的禮儀，對後代射禮影響極大。考釋射侯形制，是研究周代射禮的重要工作。楊傑先生〈「三禮」所見西周射侯形制考釋〉一文，以《三禮》記載為中心，在前賢研究基礎上，對周代射侯形制做了比較系統的梳理，有益於周代射禮的研究。

### 三、揭示經典思想內涵及其現代價值

儒家經典中所蘊含的「民為貴」、「和為貴」、「愛人為大」、「誠實守信」、「忠孝節義」、「惻隱辭讓」、「厚德載物」等人文思想以及後代學者所闡釋的經學思想，不僅是中國傳統文化中之瑰寶，也是中華民族自強不息、奮鬥不止的源泉。顧史考、林素英、徐克謙、韓高年、詹海雲等先生的文章，就是探討經書思想內涵及其現代價值的代表。

顧史考先生〈〈酒誥〉〈賓之初筵〉與中國酒禮之濫觴〉一文，探討了儒家經典《尚書》、《詩經》中〈酒誥〉、〈賓之初筵〉篇與酒之關係。顧文說：「蓋飲食男女，人之常情，酒為妙物，生人多好飲之，鬼神又於生後暢飲不絕。與家人好友飲之有團結之用，與祖先共享有通神之福，節而用之，則樂亦在其中，難怪有欲付予先聖以海量之名者。然醉之酗之，則凶多吉少，過去因酒敗事而喪德者多在，不可不借以為鏡。《詩》以道志，《書》以道事，為了引導我們的飲酒行為，使我們受其福而避其亂，《詩》、《書》皆有重要篇章，後世不斷引以為鑑。〈酒誥〉以場合用途為主而導酒事，〈賓之初筵〉用節酒失度之文來導酒志，此外禮書更以明確的飲食規則來導酒行，如此殊途同歸以達致人們飲酒的和諧妙用，而避免其蜚言蜚語、屢起醉舞之病。中國後世飲酒文化將有千變萬化之色彩，文人飲酒亦將有其豪放不羈的一面，然無論如何，多多少少仍不得不以〈酒誥〉、〈賓之初筵〉等經典的教訓為衡量，其誠可謂為中國酒禮之濫觴，華夏酒文化之精髓。」顧史考先生對儒家經典的現代價值之解析，對國人好酒之風，有借鑒作用。

林素英先生〈《大戴禮記·哀公問五義》思想析論——與《論語》政治人才觀相驗證〉一文，立足《大戴禮記》，參照《荀子·哀公》、《孔子家語·五儀解》和《論語》之相關記載，分析了《大戴禮記·哀公問五義》篇的思想。林先生說：「無論是《大戴禮記》或者《論語》，都明顯呈現以廣納有為有守之『士』為治國之大本，且以多得『君子』為掄才之理想，庶幾可成就務實之政治。至於能得『賢人』（善人、成人）以為國之大臣，則為國之幸者，已有可遇不可求之現象；倘若能得『聖人』之才以為臣，則尤為幸之至大者。雖然孔子明知於當時之世要得『聖人』之才幾乎不可能，卻仍然為哀公獻言，不僅旨在期許哀公自立自強，更為後之主政者建立重要而理想的掄才標準，因此不可因當時不可得以致，避而不言。《大

戴禮記》與《論語》對於政治人才之選拔採取同一標準之現象，說明《大戴禮記》所載，應與《論語》同源於孔門七十弟子，乃至於孔門再傳弟子有關。」這一結論，對時下政府用人制度很有意義。

徐克謙先生〈《孟子》「天下之言性也」章探微〉一文，通過對「故」、「利」二字的重新解讀，對該章的義理和孟子的思想作了新的解讀。徐先生認為，「故」是故常，「利」是利益，「天下之言性也，則故而已矣」。「這是指當時人們普遍的對於人性問題的理解，而不是孟子在表述自己的觀點。孟子的意思是說，現在天下人談論『性』，所據僅是『故』而已，也即把所謂人性簡單理解為現實中人類的已然的、實然的故態，就像把萬物的本性理解為就是萬物已經呈現出來的樣子而已。但是孟子本人並不認為人的『性』就是人的『故』；他所說的善的人性，並非就是現實中的人已然呈現出來的狀態，或生來如此的故態。因此僅以『故』來說人性，孟子是不贊成的」。「『故以利為本』也是評論當時人的見解，而不是表達孟子自己的觀點。……『以利為本』就是用心於是否對己有利，以此作為人性之『本』。這正是以『故』論『性』的必然結果，此即所謂『故以利為本』。『以利為本』就必然會走向『鑿智』」。「人之所以能夠養成善德在於人有『心』，人之所以有可能背離道德亦在於人有『心』。正因為如此，才需要做盡心知性、存心養性的功夫。存養心性也就是要呵護本心本性，防止本心本性偏離其自然的內在的趨勢而流於機巧之心、習染之性，也就是走向『以利為本』和『鑿智』」。這樣的解說，是符合孟子思想的。

詹海雲先生〈儒學氣節觀內涵及其價值意義之探討〉一文，從語言學、語法學、詞彙學、語境學探討其「氣節」一詞語義來源的多重性，也從「氣節」在中國文化史、思想史、經學史、文學史、動／植／礦物上看其義涵的變化，討論了「氣節」觀的原義精神、發展過程的利弊及當今時代的「氣節」價值。詹先生認為「氣節」是中華文化的理想品格內容之一，是儒家經典教育下所培養的士人立身處世之道。他說：「在中國歷史上，『氣節』是做人的品德，它由秦漢氣魄承當的豪俠英雄之氣節，兩漢經學儒生重名，流芳百世的名節，到宋明清的理學心學之士納『氣節』於天理仁義之中，比之於聖門之狂狷，離聖人終有一間。而每逢國家民族滅亡或世風衰頹，『氣節』更被提出，要大家遵守，以維天地正氣，國族生存。中國目前提倡的『八榮八恥』也是要人尚氣節重節操，所以『氣節』的道德義是『其命維新』，永遠有其光輝的價值。……今天唯有『接著講』氣節，取其精華，去其糟粕，重視

營造氣節的積極面，去掉它的消極面。同時，人類世界既已由專制君主進步到全民民主，在上者或有志者更應在各種公、私組織中，或扶植公益團體，從事公益活動，建構以氣節砥礪的氛圍，改善人人的品格，使人人知榮知恥，立己立人，才能接著前賢志士的優良氣節觀，再造新社會、新中國。」所言值得深思。

韓高年先生〈《詩經》中的倫常及其意義〉一文，利用《詩經》中之詩篇，揭示了《詩經》所蘊含的思想，韓先生認為，《詩經》包含好修樹德，積極有為；敬畏免禍，謹慎成功；重情重義，忠誠守信；有禮有節，禮尚往來；孝敬父母，友愛兄弟；交友有道，互幫互勉等思想，具有現代價值。

連文萍教授〈詩歌與帝王學——以明代皇族的《詩經》教習為論述中心〉一文，探討了《詩經》在明代皇族儒學與文藝教育中的不同施教目的與方式，特別是在朱熹《詩集傳》所謂「淫詩」說的影響下，明代皇族是否研讀《詩經》中所謂的「淫詩」？輔臣對於《詩經》教習的觀點有何異同？《詩經》對於明代皇族從事詩歌的學習與創作具有什麼意義等問題。連先生認為：「《詩經》為明代皇帝經筵日講的重要教習內容，多接續在《四書》及《尚書》之後進講，也有列在《禮記》之後講授。顯示《詩經》在《五經》之中，並非帝王學的入門經典，也非皇帝學習治國之道的首選教材，且不同的輔臣對於《詩經》在帝王學中的意義，有不同的認知與看法。《詩經》實際施教時，輔臣編有《詩經》講章，其內容以朱熹《詩集傳》為藍本，朱熹視為『淫詩』的篇章，均編入教材。透過張居正等所編講章的說解內容，可以歸納出這些所謂的『淫詩』，具有知世變、觀風俗、察人情、資借鑒的教育意義，與張居正在上疏時力主《詩經》『此書本人情，該物理，近之可以修身齊家，遠之可以治國平天下，於君德治道，裨益不淺』，堪稱符合，因此沒有刪廢的問題。」這些結論，既梳理了《詩經》與明代帝王之關係，也對《詩經》中所蘊含之「治世」思想進行解說，於當今《詩經》研究，不無啟迪。

鍾信昌先生〈從宋代帝王教育觀點探《論語》的淑世思想——以《貞觀政要》為例〉、徐其寧先生〈《春秋繁露》中的「治國養身」論〉、顧遷先生〈《禮書通故》禮圖撰作思想初探〉、姚曼波先生〈「克己復禮」論辯——儒學正本清源之一〉等文章，也從不同角度分析了儒家經典和經學文獻的思想。

#### 四、總結經學研究之成績

兩千多年的經學研究史，是歷代經學家辛勤工作的歷史。對歷代經學家的經學研究成績進行總結，既是經學研究之必須，也是傳承中華文化的基礎工作。陳鴻森、虞萬里、漆永祥、嚴壽澂、傅杰等先生之論文，總結了臧庸、王國維等經學家的經學成績。

陳鴻森先生〈臧庸著述考〉一文，對清代經學家臧庸著作分「已刊行者」、「未刊行者」兩類，考察臧庸四十餘種著作的內容、版本和著述旨趣。陳先生認為：「臧君宗主漢學，研精故訓，為乾嘉樸學代表性學者之一。平生考輯古義甚勤，裒集群經佚注二、三十種，掇零拾墜，考訂辨析，詳審不苟。許宗彥謂其好學深造，如皇侃、熊安生，當求之唐以上也。所著《拜經日記》十二卷，為考論經史之札記，王念孫亟稱其書，用筆圈識其精確不磨者十之六七。又所輯《韓詩遺說》，『顧千里以為輯《韓詩》者眾矣，此為最精』。其為當時名宿推重如此。余嘗論清代輯《爾雅》漢魏舊注者六、七家，『要以臧氏《爾雅漢注》鉤幽擿微，甄采別擇，最為精審』，其後郝懿行著《爾雅義疏》，所采漢魏古注，即本臧書。……今就聞見所及，分別條列。其已刊諸書，各記其版本；並摘錄序跋要語，以明撰著旨趣，並論其書得失；其有他家輯本者，則參覈比勘，較其短長。其未刊各書，則載錄其目，記其出處，著其存佚；其有稿本、鈔本見存者，記其收藏單位；其稿經眼者，略述其書旨要，並論其得失。」臧庸著作，多涉經學，陳先生之鴻文，不僅總結了臧庸的學術成就，也從一個側面展示了乾嘉時期經學研究的成績。

漆永祥先生〈清代學術拾零〉一文，擷取讀清代文獻所撰劄記二十條，其中《十三經》皆有傳、《十三經》義疏繁冗生厭、漢儒「以經術飾吏事」非事實、段玉裁「二十一經」說、焦循「經學」一家說等，論及清代學者之經學主張。如「焦循『經學』一家說」條曰：「清代學者稱其學為樸學、考據學、考證學、考核學、小學、漢學、名物典制之學等，惟焦循主張舉世惟有『經學』，自周秦以來皆然，竭力反對以『考據』名其所學。其曰：『經學者，以經文為主，以百家子史、天文算術、陰陽五行、六書七音等為之輔，彙而通之，析而辨之，求其訓故，核其制度，明其道義，得聖賢立言之旨，以正立身經世之法，以己之性靈合諸古聖人之性靈，並貫通於千百家著書立言之性靈，以精汲精，非天下之至精，孰克以與此！不能

得其精，竊其皮毛，敷為藻麗，則詞章詩賦之學也。』<sup>2</sup>此顯見焦氏對詞章之學的輕視，其論經學包羅甚廣，而次第也是由考據而上求義理。焦氏又以當時學經者之著述，分為五派，其曰：『今學經者眾矣，而著書之派有五：一曰通核，二曰據守，三曰校讎，四曰摭拾，五曰叢綴。』<sup>3</sup>大致而言，通核是指主以全經，貫以百氏，並且揆其文辭義理，下以己意；據守指拘守舊說，一字而不敢議，唯古是從；校讎指校勘之學；摭拾指輯佚之學；叢綴指考訂之學。五者之中，以通核為尚，但亦各有利弊，五者兼之則相濟，或具其一而外其餘，則患其見之不廣也。」焦循對經學之主張及對當時經學著作之分析，對今日之經學研究，很有啟發。

劉逢祿是清代著名的研究《春秋》學的經學家，然而關於其著述數量，說法不一。吳仰湘先生〈劉逢祿《春秋》學著述考辨〉一文，不僅分析了諸家說法差異的原因，而且對劉逢祿之著述一一考辨，吳先生認為：「歧異的原因表面上是各家簡單採信劉承寬等所作〈先府君行述〉，根源在於劉氏已刊《春秋》學著述的版本變化，和後人對劉氏《春秋》學著述未成稿、殘缺稿的不同處理。」吳先生「通過對劉氏《春秋》學著述不同刊本的比較，揭示出某些重要變化，並據以確定其已刊《春秋》學著述的數量。再通過搜檢劉氏各種著述，對其未刊《春秋》學書目作了增補，對《胡毋生春秋條例》、《春秋通義》、《解詁箋釋》、《答難》和《申何難鄭》等作了探究，提出一些不同的意見，可以豐富對劉氏《春秋》學思想的認識」。該文基本廓清了劉逢祿《春秋》學的著述問題。

虞萬里先生〈王國維之魏石經研究〉一文，對王國維先生有關魏石經研究的論著進行平議，虞先生認為：「二十世紀二十年代是石經殘石出土最多的歷史時段。王國維因關注《史籀篇》籀文而關心《說文》籀文、古文，轉而研究《魏石經》古文；又因《魏石經》古文，進而全面探求先秦兩漢古文經背景下所反映在各種文獻中的古文。王國維研究《魏石經》分前後兩個階段，第一階段在石經殘石出土之前，第二階段在石經殘石出土之後。第一階段著重於漢魏石經之經數石數、經本、古拓本、經文、篇題、古文、書法等之考證，由於僅憑《隸續》摹本，未見殘石，未免疏略。後一階段得見殘石，對前一階段之成果、結論有很大的修正與否定。王國維研究石

<sup>2</sup> [清] 焦循：〈與孫淵如觀察論著作考據書〉，劉建臻點校：《雕菰集》（揚州：廣陵書社，2009年），上冊，卷13，頁246。

<sup>3</sup> 焦循：〈辨學〉，同前註，上冊，卷8，頁139。

經的思路細密而全面，其對古文《尚書》用馬、鄭本之推測已成為不刊之論，對經數石數和拓本之看法基本符合史實，對石經行款之推考予學者以很大的啓迪。〈魏石經考〉和〈魏石經殘石考〉二文是二十世紀初葉用新視角、新方法、新材料研究石經的典範，為全面研究、復原漢魏石經奠定了基礎。抑不僅此，王國維由於研究石經古文而產生的東土用古文說已為近數十年出土文字所證實，由此而衍生出來的一組漢代古文考專題論文，為研究漢代古文經學和古文作出了不可磨滅的貢獻。」虞先生的總結可謂詳盡而客觀。

嚴壽澂先生〈《史微》要旨表詮〉一文，通過詮釋張孟劬《史微》要旨，揭示了張孟劬的經學主張。就經今、古文之別，嚴先生依據《史微》卷五附〈今古文答問〉總結說：「今古文之別，起於漢代，其大略情形是：孔子『口說相傳至漢，遭秦焚書，諸經多失其本』，弟子恐久而失真，於是以隸書寫之，著於竹帛，所以稱為今文。漢武帝時，『魯恭王壞孔子宅，得《左傳》、《尚書》、《禮記》、《論語》、《孝經》，凡數十篇』，『而《周官》亦出於山巖石室』，『此諸書皆蝌蚪文也』，所以稱為古文。其後不僅文字有異同，說經之義亦漸殊異。於是又用今文、古文之名號以分別其家派：『治今文經者則稱為今文家學，治古文經者則稱為古文家學。』因此，所謂今文、古文，含義有二：一是『文字不同而義亦異者』，如『《春秋》之三傳，《詩》之四家，《禮》之《士禮》十七篇、《明堂陰陽》，《易》之田何、費、高，《書》之伏生、孔安國、杜林皆是也』。二是『文字不同而義不異者』，如『古文《論語》、《孝經》及今文《周官禮》是也』。『文字不同而義亦異』，古人不僅稱之為今文、古文，必用『古學、今學』加以區別。如范曄曰：『中興以後，賈逵、李育、范升、陳元之徒爭論古今學。』何休曰：『治古學貴文章，謂之俗儒者。』『文字不同而義不異』，古人亦不徑直稱之為今文、古文，『而必以古字故書別之』。如劉向稱古《孝經》曰：『古文字也。』鄭玄注《周禮》曰：『故書作某者。』由此可知：『孔氏說經之書雖未嘗無古文，而不害其為今文家學，舊史說經之書雖未嘗無今文，而不害其為古文家學。』」嚴文對張氏《史微》中經學觀點之總結，值得經學研究者重視。

傅杰先生〈錢鍾書先生說《論語》述例〉一文，就錢鍾書先生《管錐編》等相關著作中涉及《論語》之文字，揭示了錢鍾書先生對《論語》的看法，解讀十分精彩。《圍城》有「王美玉」之名字，趙辛楣有「這恐怕就是『有美玉於斯』了」。《論語·子罕》：「子貢曰：『有美玉於斯，韞匱而藏諸？求善賈而沽諸？』子曰：『沽

之哉，沽之哉！我待賈者也。」傅先生對此評介說：「錢著引『有美玉於斯』，既明合前已設下伏筆的『王美玉』的名字，又暗寓了其『沽之哉，沽之哉，我待賈者也』的職業特點，變聖人的自嘲為婊子的廣告，天衣無縫，點金成鐵，極盡惡劣之能事，亦極其巧妙之能事。在現代小說名作中，借《論語》為人物命名以寓意的還有巴金《家》中滿口仁義道德、一肚子男盜女娼的孔教會會長馮樂山，孔子有言『仁者樂山』，所謂『樂山』，顯然暗寓馮氏身披『仁者』的畫皮，更彰顯了他金玉其外、敗絮其中的偽善。錢戲謔，巴沉痛，雖異曲，卻同工。」錢鍾書先生對「友直友諒友多聞」、「知者動，仁者靜」、「民可使由之，不可使知之」等名句之高論，傅先生皆有精到的解說。

何銘鴻先生〈莊存與《尚書》學探析〉一文，在前人研究基礎上，通過對莊氏《尚書既見》、《尚書說》的分析，總結了莊氏的解說《尚書》之特色，認為：「昔日學者所言：莊存與乃晚清今文學之導師，似有修正之必要。」丁亞傑先生〈姚永樸經史之學的意涵〉一文，透過姚永樸《文學研究法》、《史學研究法》，分析了姚氏的經學觀。丁先生說：「姚永樸認為經是以微言大義為歸，兼採考據、辭章。但是若不從文勢語脈治經，微言大義也難得見。並從文學的角度，貫串義理與訓詁，並消融兩者的分立，再以詞章統攝義理與訓詁。」劉永祥先生〈納經學入現代學術體系的先行者——謝无量的經學研究略論〉一文，總結了現代學者謝无量先生的經學研究成績。

## 五、平議經學文獻之得失

秦漢以來的經學研究，流傳下來數以千萬計的經學著作，對於這些經學著作的研讀，既是經學研究之必須，也是當代經學研究之重任，更是中華民族乃至全人類瞭解歷史、展望未來之途徑。張宗友、徐有富、焦桂美、張濤、馮曉庭、蘇芃、史應勇、陳逢源、董恩林、鄧聲國等先生的文章，對傳世的部分經學文獻，細心研讀，平議得失。

張宗友先生〈鄭玄《詩譜·小大雅譜》脫文問題之探討〉一文，認為「師所以然者」一節六十八字仍當屬於孔疏，不是譜文，並對馮浩菲先生〈鄭氏詩譜考訂〉之觀點提出質疑。徐有富先生〈《詩集傳》對《詩經》篇章結構的探討〉一文，通過對《詩集傳》與鄭箋《毛詩》的比較，發現二者在篇章結構方面有許多差異，然

後文章重點探析了《詩集傳》十三篇不同於鄭箋《毛詩》的篇章結構之是非，並總結了朱熹劃分篇什章句所採用之方法。

清代乾嘉學者孫星衍的《尚書今古文注疏》是《尚書》研究的代表作，但經學界對其研究尚欠深入。焦桂美先生〈讀《尚書今古文注疏》條議〉一文，抽取孫星衍著作中「曰若稽古」等六條注疏，進行個案分析，焦先生說：「以孫星衍為例，抽取六條，意欲將孫氏成果置於《尚書》學史中進行探討。通過分析哪些是無根之談，哪些是有據之論，力圖利用已有成果對孫氏注疏的特點、貢獻、不足做出比較客觀的評判。如能將《尚書今古文注疏》中涉及各個層面的聚訟問題逐一分析，孫氏貢獻大約可見；如能將這一方法應用於其他重要的《尚書》注釋學著作的研究，則可由多個個案研究最終彙聚成《尚書》學史研究。此為本文嘗試之初衷。通過具體分析，可以看出孫氏注疏的部分特點：1. 綜括前說，集其大成；2. 全面發掘，慎取別擇；3. 精研深思，力求創獲。本文力求將經學家的貢獻還原到其身處的歷史條件下，放在經學發展的鏈條中進行具體考察，期望做出比較合乎歷史真實的客觀評價。本著這樣的原則，從對以上六條的分析中，我們說《尚書今古文注疏》是當時條件下產出的一部《尚書》詮釋方面的集大成之作，在清代《尚書》注疏方面具有重要的里程碑意義，應當不是溢美之論。」這樣的研究方法是科學的，結論是可靠的。

張濤先生〈戴震輯本《儀禮集釋》質疑〉一文，對戴震輯錄之李如圭《儀禮集釋》提出質疑，張先生認為：「輯本所載《儀禮》經注，皆為當日《永樂大典》所鈔之經注，而非必李如圭《儀禮集釋》所載之經注；《四庫總目》『全錄鄭《注》』之說、輯本先注後釋之體式，恐非李書原貌；《總目》所稱據《集釋》一書糾正通行經注數十百字，不可信據；戴東原著力校正《儀禮》經注，不屑為李氏《集釋》作嫁衣，故所寫校語類多蕪雜枝蔓，於讀者甚不便；除東原輯本之外，《儀禮集釋》尚有別本存世，當取以校讎。」這些結論，不僅揭示了戴震輯本《儀禮集釋》的面貌，更重要的是對我們如何評判從《永樂大典》等類書中輯錄之文獻、輯佚學之方法，具有啟發性。

單周堯先生〈「五情」之相關問題〉一文，從「五情」與「五例」、「一事再見卒名省文」與「一事再見前目後凡」、「五情」之性質——史學抑經學等三方面，對「五情」之相關問題進行解讀，單先生認為：「〈春秋序〉言『例』者，皆為義例、體例，是『例』為體例，有別於『情』。『為例之情有五』，蓋謂孔子修《春秋》

之情意有五，易『五情』為『五例』，猶言『為例之例有五』，其不辭也甚矣！」「目者，細目也，言逐一序列諸侯也。凡者，凡稱、總稱也，謂但統稱『諸侯』也。此與『一事再見卒名省文』實異，不可不辨。……《春秋》之經學特質，可謂昭然若揭矣！」張素卿先生〈杜預「張本」說述論〉一文，對杜預「張本」說進行分析，張先生認為：「『張本』之說並非杜預首創，服虔已使用『起本』來指示傳文之間的脈絡。杜《注》承之，多言『張本』，間或作『起本』或『起』，其實則一。本論文以『張本』說概括之，並忽略杜氏混用『為……傳』與『為……張本』兩類注語形式的情形，擱置不論，而專注探討杜氏如何指示事件相關的兩段傳文，點明某傳為後傳所述之事開啟端緒。如此考察，可以看出杜氏『張本』之說主要著眼於事件的本末，旨在說明傳文之間的關係。這觸及《左傳》敘事述其本末的特色，多能適切反映傳意，將其脈絡潛通的現象彰顯出來，從而引導讀者掌握事件的發展，『原始要終，尋其枝葉，究其所窮』。藉由『張本』的指引，有助於理解『無經之傳』終究還是用以解經，可以發揮尋繹經義的功能。」單周堯、張素卿二位先生對於杜預「五情」說、「張本」說之分析，不僅有助於理解杜預之《春秋》學成就，對於理解《春秋》、《左傳》也很有幫助。

黃覺弘先生〈李瑾佚著《春秋指掌》考說〉一文，利用他書中保存之佚文，考察了《春秋指掌》的價值。黃先生認為：「杜諤《春秋會義》、程端學《春秋本義》、汪克寬《春秋胡傳附錄纂疏》所引佚文，凡得四十一條，能在今傳《春秋左傳正義》考知對應來源者有三十七條，這三十七條佚文文辭與所據原文基本相同。《春秋指掌》可視為《春秋左傳正義》的唐代節抄本。這個節抄本對研究現傳《春秋左傳正義》有著重要的參考和文獻價值。《春秋指掌》佚文頗有衍脫訛誤，但亦有足可校正今傳《春秋左傳正義》者。更值得重視的是，有四條佚文在今傳《春秋左傳正義》無對應來源。這四條也應節抄自《春秋左傳正義》，而所據原文今傳本皆闕脫。」文章揭示的內容，對研究《春秋左傳正義》甚有幫助。

馮曉庭先生〈蓬左文庫春秋公羊疏鈔本考釋〉一文，對日本「蓬左文庫」所藏《公羊疏》鈔本進行考釋，尤其是對《公羊疏》卷冊頁碼、行款格式、字體差異、缺筆避諱、鈐蓋印章、朱墨批校、版本價值等之探討，對於學界研究「單疏本」之流傳及其特徵，極具價值。

史應勇先生〈經典詮釋學視域下的文獻分析——《論語》鄭、王注比勘發微〉一文，利用《論語正義》、《論語集釋》等文獻記載的十八條佚文，分析了《論語》

鄭玄《注》、王肅《注》之差異。史先生認為：「鄭、王對於《論語》經文之詮釋，同者少而異者多，多條注文看起來相似而實有異。對於禮制名物之解釋，鄭較具體，王則多較籠統，王對於此鄭學之強項，仍有意立異，但從後人的取捨看，在這方面，王肅最終不敵鄭玄，後人堅持『禮是鄭學』大概不無道理。『鄭、王之爭』發生後，皇侃首先在重新詮釋《論語》時遇到了取捨鄭、王異解的問題，可以看出，皇氏有調和鄭、王的傾向，但王《注》對皇侃的影響明顯較大。宋以後學者解經的路向總體上與鄭、王時代有所不同，但在名物禮制的詮釋方面，宋學的代表人物朱子顯然還是多從鄭氏而不從王氏。清代以來的學者則有袒護鄭玄的傾向。」這些結論，對於研究《論語》和經學史很有意義。

陳逢源先生〈官學進程與詮釋脈絡：《四書大全》纂修體例芻議〉一文，通過探究《四書大全》的體例、纂修過程及其訴求所在，分析了《四書大全》在《四書》學中之地位。陳先生認為：「《四書大全》標舉皇權，以『皇統』取代『道統』，原本學術的堅持轉為定其一說的要求，《四書》『官學化』之後，制約更甚，未能分判，《四書》內涵易生誤解；《四書大全》宣示政教歸屬，代表官方立場，然而按覈纂修人員，卻可一窺宋元學術發展脈絡，朱熹後學散於四方，儒學深植民間；朱熹之後，學脈日分，《四書大全》以門戶世系，形塑朱熹、門人、元儒相承之脈絡，展現整合分歧，建構詮釋體系的訴求；《四書大全》以兼具體用之詮釋方向，於紛雜說解當中，彰顯注解原意，追尋定本內容，終於得見朱熹義理之純粹；《四書大全》總結宋元經說，確立《四書章句集注》經典價值，補入此一環節，才能真正了解朱熹之後《四書》學的發展樣態。」這些結論較之以往，更為客觀。

蔣秋華先生〈《陳氏禮記集說補正》作者考〉一文，對《通志堂經解》中收錄的《陳氏禮記集說補正》之作者，提出質疑，梳理相關爭論細節。蔣先生最後對《陳氏禮記集說補正》之作者，雖然未下結論，但其清理相關資料，對於解決此一公案，至關重要。

郭鵬飛先生〈讀王引之《經義述聞·爾雅》札記五則〉一文，就《經義述聞·爾雅》可議之處，摘取五則，陳述己見，辨析十分精彩。如「存，察也」條，郭先生認為，其可議之處有四，其四《大傳》例：「其文曰：『聖人南面而聽天下，所且先者五，民不與焉。一曰治親，二曰報功，三曰舉賢，四曰使能，五曰存愛。五者一得於天下，民無不足，無不贍者。五者，一物紕繆，民莫得其死。聖人南面而治天下，必自人道始矣。』鄭《注》曰：『存，察也。察有仁愛者。』王引之但舉

鄭氏『存，察也』之言，『察有仁愛者』則不提，意有未盡。按『察有仁愛者』，並非具體措施，與『治親』、『報功』、『舉賢』、『使能』等四項不相合，且與『舉賢』重複。『存愛』者，謂審察所愛的人。」

董恩林先生〈清經解類型及價值分析——以《皇清經解》正續編為例〉一文，對《皇清經解》、《皇清經解續編》所收經學文獻進行歸類，分析了不同類型經學文獻的編纂特點和價值。柳向春先生〈桂文燦《經學博采錄》初探〉一文，考察了桂文燦《經學博采錄》的內容、價值、版本源流及其異同優劣，對研究晚清經學史很有幫助。

其他如石立善先生〈吐魯番出土儒家經籍殘卷考異〉一文，對吐魯番殘卷中經學文獻進行考釋；周國林先生〈試論《公羊春秋經傳通義》的解經方法〉一文，分析了孔廣森《公羊春秋經傳通義》的解經方法；鄧聲國先生〈曹元弼《禮經學》禮學價值探微〉一文，總結了晚清禮學大家曹元弼先生《禮經學》一書之價值；周忠先生〈讀《禮記質疑》〉一文，對郭嵩燾《禮記質疑》之優缺點進行總結；李言先生〈《千頃堂書目·經部》校讀劄記〉一文，糾正了《千頃堂書目·經部》的部分錯誤。這些文章，皆有可取之處。

## 六、考校文字之異同

經學文獻在流傳過程中，先後經歷傳鈔和雕版印刷等不同時期，很多經學文獻，曾經多次刊刻印刷、傳鈔。因此，有些文獻版本眾多，源流不一，版本之間，不僅有文字差異，內容也有不同；部分文獻在流傳中，常被它書徵引，或被分散編入類書，在原書失傳後，後人又利用類書進行輯佚，力圖恢復原貌。所以，在經學研究中，利用他書徵引材料，研究經學文獻的文字差異，評介已經失傳的經學著作；或利用經學文獻之不同版本，校勘文字異同，梳理版本源流，評價版本價值，是經學研究中重要的基礎性工作。許建平、方向東、程克雅等先生之文章，就是這方面的代表作。

唐代釋慧琳的《一切經音義》是佛經音義書的集大成之作。學術界對《一切經音義》之研究，側重於音韻和訓詁之價值，而對該書徵引儒家經典的研究，重視不夠。許建平先生〈慧琳《一切經音義》引《尚書》考〉一文，以高麗藏再雕本為底本，以經注合刻本——《監本纂圖重言重意互注點校尚書》與慧琳《一切經音義》所引

《尚書》經傳對勘，就其中三十七條作了詳細的考辨。如卷八十二〈西域記序〉「后妙覺」條引孔注《尚書》云：「后，開也。」經注合刻本《監本纂圖重言重意互注點校尚書》「胤子朱啓明」，孔《傳》：「啓，開也。」許先生認為：「慧琳所據本孔《傳》『啓』寫作『后』，則《尚書》經文亦作『后』也。」然後，許先生徵引《說文》、《玉篇》、《尚書釋文》、敦煌文獻殘卷材料證明，得出如下結論：「卷十《勝天王般若經》第一卷『敷啓』條：『又作后。孔注《尚書》以為古文啓，同。』（57/579上）卷七十五《雜寶藏經》第五卷『后門』條：『孔注《尚書》以為古文啓字也。』（58/984上）慧琳所以如此說者，知其所見本《尚書》經傳皆作『啓』也。《說文·口部》：『后，開也。』〈支部〉：『啟，教也。』孔《傳》既以『開』釋『啓』（啓、啟偏旁位置之異），必以此『啓』即『后』也。」在此基礎上，文章又「從慧琳在撰作《音義》過程中雜採諸書、慧琳改《玄應音義》之隸古定字為今字、保存不少隸古定《尚書》的隸古字、保存了《尚書》傳本的異文等四個方面對其性質、特點、價值作了探討」。這些結論，對於《尚書》研究非常重要。

蘇芃先生〈《穀梁傳》劉兆注發微——以日藏《玉篇》殘卷引書為討論中心〉一文，利用日藏《玉篇》殘卷徵引劉兆注之材料，探討了《穀梁傳》劉兆注的價值，尤其是揭示了中古時期寫本即域外古寫本文獻、敦煌文獻中之材料對經學研究的價值。

阮元校刻的《十三經注疏》，是經學研究的代表作，該書自清代嘉慶年間初刻到現在，曾多次翻印。時下在大陸最為流行的版本，是中華書局根據世界書局本而影印者。此書在多次翻印過程中，不無文字錯訛。方向東先生〈從阮刻《儀禮注疏》看中華書局影印本和南昌府本的差異〉一文，以《儀禮注疏》為切入口，以臺灣藝文印書館影印嘉慶二十年江西南昌府本《重刊宋本《儀禮注疏》附校勘記》為對象，與一九八〇年十月中華書局影印阮刻《儀禮注疏》對勘，參校一九九八年六月浙江古籍出版社影印本及北大標點本，揭示版本間的變化和文字差異。方先生認為，幾種版本之間，有南昌府本原誤，影印本已改正者；有南昌府本原不誤，影印本所增誤者；有南昌府本為後來刻本所改並無道理者；有南昌府本為後來刻本所改待查考者；有南昌府本及影印本不誤，北大標點本排印誤者；有南昌府本及影印本皆誤，北大標點本徑改正者。最後，方先生總結說：「以上諸例，是筆者對阮刻《儀禮注疏》五十卷一百一十四萬字的校勘結果。其中卷第十五、卷二十二、卷三十二、卷三十三與中華本無差異。就《十三經注疏》而言，屬管中窺豹。從正誤的比例看，

我們可以初步作出這樣的推斷，中華本、浙江本影印所據的世界書局本總體上是優於南昌府本的，但還存在不少新增的刻印錯誤，如果加上北大標點本增加的排印錯誤，正誤比例為 93 : 67，由於筆者所據的南昌府本是影印本，九十三例中有三十九例屬於缺字，可能是影印過程中形成的，如果除去不計，則比例為 54 : 49 + 18。中華本、浙江本所據的世界書局本與南昌府本的差錯非常接近，這不能不引起我們廣大使用阮刻《十三經注疏》的重視。」這項工作，對於整理《十三經注疏》極有價值。

阮元校刻的《十三經注疏》出版以後，已經形成了一種不同於以前部分經注疏匯刻的宋本和閩本、監本、毛本、《四庫全書》本之《十三經注疏》的新版本系統。如果要對阮元校刻之《十三經注疏》進行整理，應該是以嘉慶二十年刻印本為底本，而以江西書局、點石齋、世界書局、中華書局等本為對校本，以他本為參校本。這樣整理，方能更好更完整地體現阮元校刻本的校勘成績，突顯具體參與校勘的學者之成就，總結阮校本之得失，客觀評價阮刻本在經學研究史上的地位。

筆者〈再論宋本《纂圖互注禮記》的特徵及其影印本〉一文，以《中華再造善本》本為底本，用《四部叢刊》本為對校本，以八行本《禮記正義》、余仁仲本《禮記鄭注》為參校本，再參考阮元、呂友仁《禮記正義》的校勘成果，分析了宋本《纂圖互注禮記》的文字風格、用字特徵，對吳憲澂朱批和浮簽內容逐一檢討，總結了吳氏批校的成績，也指出了其批校的缺陷，尤其對《叢刊》本因影印而產生的缺陷和錯誤，進行平議，並對古籍影印工作應該注意的問題，提出了自己的意見。筆者認為：「宋本是南宋福建刻本，清人吳氏曾加批點，故又稱建本、批校本，文字風格頗近顏體，大字橫細直粗，小字橫直粗細一樣，與其他建本相類似；文字喜歡用異體字，大量使用『○』號，用以分章，區別《注》文和《釋文》；吳氏對宋本的校勘成果，以朱批和浮簽的形式反映，大多真實可信，實為全面研究宋本之第一人；由於宋本是坊刻，有殘缺，劉履又補抄配齊，文字錯誤尚有不少，經過校勘，我們新發現文字訛誤一百七十一條，補充了吳氏校勘的不足；經過比勘，發現《叢刊》本作為影印本，刪除了宋本大量的文字信息，尤其是題跋、批點、浮簽、藏書章等內容，對補抄部分內容，錯誤拼接，加之校勘不精，產生了一些新的錯誤，是不應該的。《再造》本對宋本浮簽的錯誤位置沒有更正，十分遺憾；古籍影印，是一項嚴肅認真的古籍整理和研究工作，在影印古籍時，應該原樣仿真影印，或原樣保留所有的文字信息，因條件所限而不得已時，對刪改更動的文字和版式特徵，必須要

交待說明，否則，古籍影印工作與古籍再生性保護，祇能是南轅北轍。」對於宋本經學文獻的研究，在重視其優點的同時，應該從學術研究角度，揭示其不足和缺陷。

刁小龍先生〈《春秋公羊音義彙校》訂補〉一文，據宋刻撫州公使庫本《春秋公羊經傳解詁》末所附《公羊音義》和余仁仲本《春秋公羊經傳解詁》中《公羊音義》訂補黃焯《春秋公羊音義彙校》，目的是在指出撫州本所附《公羊音義》的重要價值。刁先生認為：「今日《春秋公羊音義》之文字校讎要在三系版本文字，一、宋刻元補《經典釋文》之《春秋公羊音義》，此為《釋文》全本之屬，葉鈔、通志堂本並抱經堂本屬焉；二、撫州本《春秋公羊音義》，此經注本與《音義》（另卷附末）合刻本之屬，可視作《釋文》單行本之列；三、余本所附《釋文》，此拆分《釋文》文字至經注文之下，則註疏合刻附音義本之屬。而黃氏《彙校》所據不過一、三兩類而已。是黃氏《釋文彙校》文字仍可據而訂補。今以《公羊音義》論之，撫州本不僅早於余仁仲本，文字亦頗有勝於彼者。撫州本《公羊音義》之價值與意義正在於此。《公羊音義》如此，其他《釋文》經籍文字亦有相似。是以，今所論《釋文》文字更須於此類多多留意，詳攷眾版，多所是正。藉諸鉅訂之業，庶可得其文字之真，可還宋刊《釋文》之舊貌。」此文目的在揭示附刻或彙刻在經注本《春秋公羊經傳解詁》後《公羊音義》之價值，然其意義不僅於此，更重要者，啓發從事經學或《經典釋文》研究者，應該重視附刻或彙刻在經注本、注疏本中《釋文》之學術價值。

程克雅先生〈王國維《傳書堂藏善本書志》三禮類典籍著錄考述〉一文，藉著對《傳書堂藏善本書志》中「三禮類」典籍的分析，考察了王國維《傳書堂藏善本書志》禮類典籍著錄與題識所及的版本學、文獻學相關問題，並由其淵源、流傳始末、內容特徵及版本系統等延伸至其不同的重刻傳本，對校比勘，明其統緒；又申說《傳書堂藏善本書志》禮類典籍於現代經籍文獻度藏和重印覆刻的現況和成就，申論王國維相關敘錄的價值與其學術史意義。程先生認為：「王國維著錄密韻樓藏書，在體例上承自張金吾之《愛日精廬藏書志》、瞿鏞之《鐵琴銅劍藏書樓目錄》、楊紹和之《楹書隅錄》，對照異本、過錄前人題識、加以辨正，再記識該書形制，舉證闡述該書的內容特色及版本文獻、學術研究的價值。王國維於北京時曾致書繆荃孫，自述其當時讀書志在由《三禮》注疏始，雖然，密韻樓藏書多元豐富，但王國維後來根據這些版本題識的考察基礎，續又撰成多篇相關著作，其成果在《三禮》類藏書方面，有顯著的成果見諸以下四方面：一是釐清宋建大字本反映在明嘉靖徐

氏所刻《三禮》的判斷；二是考述越刊八行本《禮記正義》在南宋初期翻刻經注疏合刻本的樣貌；三是發掘保存原初較善的經注之本；四是透過古書讀校的義例與法則，析論古書疑義，引例發揮並訂正錯誤，補充過往前人失校之處。這使得藏書題跋之學不但達成了敘錄古籍的典籍研究意義，也具有古籍文獻目錄學而向學術評論與學術史議題接軌的意義。」這些結論，不僅展示了王國維先生版本目錄學的成績，更突顯了其在經學、禮學和文獻學方面的成就，對當今學術研究，甚有啟迪。

研究經學文獻的版本，是經學文獻研究的基礎；比對不同版本，確定底本和對校本，校勘經學文獻之文字差異，是版本研究之昇華。也就是說，版本是校勘的基礎，校勘是版本的升級。不重視或不懂得版本之校勘，是徒勞無益的抽查；不重視校勘或不進行校勘之版本研究，是流於形式的把玩。就經學文獻研究而言，惟有重視版本和校勘，方能相得益彰，促進經學研究的深入。

## 七、商榷注疏之句讀

近五十年來，隨著《二十四史》的整理出版，大量經學文獻得以整理點校出版，極大地推進了經學研究的水平，也為經學研究提供了方便。然而，古籍整理工作，是一項要求極高的學術研究工作，沒有專業知識和專門訓練，沒有古籍整理的相關知識，具體說，不懂得如何利用古籍目錄查找文獻版本，不知道如何考察一種文獻之版本源流，並進一步確定底本和對校本、參校本，不知道如何校勘和怎樣撰寫校勘記，尤其是對整理的古籍內容不熟悉，相關知識儲備不充分，嚴格來說，是不能從事古籍整理的。

對於經學文獻之整理，同樣也不例外。也就是說，如果要從事經學文獻之整理，就必須懂得如何去查找被整理文獻之版本，確定底本、對校本、參校本，然後再進行校勘、標點、分段等工作；同時整理者也應該是十分瞭解整理文獻的內容、傳承等相關知識。如果不具備這些基礎，強行從事，就必然有許多諸如標點、斷句、校勘等方面的問題。另外，由於有些文獻專業性極強，就是專家也不見得全部懂得，因而，即使專家整理的文獻，也偶爾會有一些瑕疵。對他人整理的經學文獻之問題、瑕疵進行揭示，同樣是經學文獻研究的重要內容，呂友仁、汪少華等先生提交的論文，就是這方面的代表作。

呂友仁先生〈北大本《毛詩正義》下冊標點破句例析〉一文，首先對標點古籍

之難，徵引古今名家之說，進行解說：「標點古書，並不是一件輕而易舉之事。魯迅先生說：『標點古文，往往害得有名的學者出醜。』<sup>4</sup>黃侃先生在致其學生陸宗達的信中說：『侃所點書，句讀頗有誤處，望隨時改正。』<sup>5</sup>楊樹達先生《古書句讀釋例·敘論》說：『句讀之事，視之若甚淺，而實則頗難。』<sup>6</sup>這些都是深知其中甘苦之言。韓愈是唐代的大學者，但也慨歎：『余嘗苦《儀禮》難讀。』<sup>7</sup>朱熹是宋代大學者，他在作《韓文考異》時竟說：『然不知此句當如何讀。』<sup>8</sup>中華書局出版的《資治通鑑》點校本，是由國內第一流學者標點的，但還有很多錯誤，因而才有呂叔湘先生的《通鑑標點瑣議》之作。」然後呂先生摘取北大本《毛詩正義》下冊標點破句一百五十二例，一一進行分析，指明破句，兼陳述理由，如第七條：「孔《疏》：〈天官·小宰〉『凡祭祀，贊裸將之事』。注云：『又從太宰助王裸，謂贊王酌鬱鬯以獻尸。』呂按：『助王』下當置句號。『裸』字當屬下為句。」鄭玄注「謂贊王酌鬱鬯以獻尸」一句，是解釋「裸」字之義，故呂先生糾正。再如第四十八條：「鄭《箋》：人君為政，無強於得賢人。得賢人則天下教化，於其俗有大德行，則天下順從其政。呂按：當標作：人君為政，無強於得賢人。得賢人則天下教化於其俗。有大德行，則天下順從其政。『得賢人則天下教化於其俗』，是經文『四方其訓之』的演繹。『於其俗有大德行，則天下順從其政』，是經文『有覺德行，四國順之』的通俗表述。」呂文大致如此，所言皆有理據。點校古籍，破句是難免的，然而出現的破句太多，或低級錯誤較多，就需要注意了。

汪少華先生〈《考工記》點校商榷〉一文，乃就中華書局出版的《周禮正義》中之《考工記》部分的標點，提出己見。汪先生說：「中華書局一九八七年排印王文錦、陳玉霞點校本《周禮正義》用力甚勤，校點甚精，令人欽佩。但是這部八十六卷二百多萬字的鉅著涉獵廣、難點多，點校者萬得之隙也不免有半失之差。

<sup>4</sup> 魯迅：《且介亭雜文二集·題未定草六》，收入《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005年），第6冊，頁437。

<sup>5</sup> 黃焯：〈前言〉，黃侃校點：《黃侃手批白文十三經》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁5。

<sup>6</sup> 楊樹達：〈敘論〉，《古書句讀釋例》（北京：中華書局，1954年），頁3。

<sup>7</sup> 〔唐〕韓愈：〈讀儀禮〉，馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》（上海：古典文學出版社，1957年），卷1，頁22。

<sup>8</sup> 韓愈：〈河南少尹李公墓誌銘〉，〔宋〕朱熹：《韓文考異》卷25，收入影印文淵閣《四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1073冊，頁566。

筆者曾就其中《冬官考工記》（74-86 卷，13-14 冊）中所見點校失誤撰文商榷<sup>9</sup>，近年參與《孫詒讓全集》整理工作，承擔《周禮正義》之《冬官考工記》點校任務，現將其中所見點校失誤條列如下，以就教於方家及讀者。」汪文分敘述語誤為引文、引文誤為敘述語、破句、出處、訛字衍文、漏校誤校六類，摘取七十三條，對王文錦先生整理的《周禮正義》中之《考工記》部分提出商榷意見。如第二十八條：「又〈既夕記〉『弓設，依撻焉』，注云：『撻，弣側矢道也。』（14 冊，3553 頁）按：鄭玄注：『依，纏弦也。撻，弣側矢道也。皆以韋為之。』『依』、『撻』均為名詞，做『設』的賓語。『設依撻焉』當為一句，不可斷開（10 冊，2568 頁標為一句不誤）。」再如第三十條：「徐養原云：『埴即徐州土赤埴之埴，亦作殖，說詳〈弓人〉。或亦通作植，《儀禮·鄉飲記》「五職」，今文或作植是也。』（13 冊，3127 頁）按：『五職』出自《儀禮·鄉射禮》，故《儀禮·鄉飲記》當為《儀禮·鄉射記》；14 冊，3541 頁徐養原云『職字亦不見於《說文》，唯《儀禮·鄉射記》有之』，可為旁證。」汪文大體如是，皆言之有據。王文錦先生是著名的古籍整理和《三禮》研究的專家，曾點校《大戴禮記解詁》、《通典》等文獻，然正如汪先生所說，因《周禮正義》字數多達二百多萬，卷帙繁重，難點多，故難免有錯誤之處。

宋金華先生〈整理本《儀禮注疏》標點商榷〉一文，以上古版《儀禮注疏》為主，與北大簡體本、繁體本、臺灣新文豐本對讀，並參考清阮元校刻《十三經注疏》本《儀禮注疏》，就各本中斷句有值得商榷者，摘取三十餘條，陳述已見，如第四條：「云『飯必舉之，貴之也』者，但一身之上體，總有二十一節，前有肩、臂、臑，後有肱、股，脊在中央，有三脊、正脰、橫脊，而取中央正脊，故云『體之正』（上冊，第 100 頁，第 11-12 行）。案：此處不明『三脊』的含義，故誤斷。標點當為：云『飯必舉之，貴之也』者，但一身之上，體總有二十一節，前有肩、臂、臑，後有肱、股，脊在中央，有三脊，正、脰、橫脊，而取中央正脊，故云『體之正』。簡體版（上冊，第 70 頁）、繁體版（第 80 頁下欄）『上』後不斷，『後有肱、股、脊』，『脊』屬上，均不確。新文豐本（第 123 頁下欄）『體』後不斷，『脊在中央，有三：脊、正脰、橫脊』，亦誤。」其他皆此類。

以上三篇文章，不僅有助於《毛詩正義》等整理本的進一步修訂，也給從事古

<sup>9</sup> 《周禮正義》點校瑣議》，《吉安師專學報》，1993 年第 3 期。

籍整理特別是經學文獻整理者，提供了一些經驗。在進行文獻整理時，遇到疑難問題，如果能夠覈查相關文獻，諸如多引、少引、破句等問題，就會減少很多。韓愈、朱熹、魯迅、黃侃、楊樹達等先生之言論，應該引起從事古籍整理工作者的高度重視。

## 八、討論經學研究的一些重要問題

經學研究，在不同的歷史時期，由於政治、文化環境的不同，學者對儒家經典解讀的角度也會有所不同，時代不同，導致解讀有差異；尤其是自先秦以來，每一時期的經學研究者，都面臨如何解說儒家原典，如何對待前人經學研究成果，應該從經典中汲取什麼營養，吸取什麼經驗教訓，經學研究中一些眾說紛紜的問題，究竟應該如何處理，如何推動經學研究等問題，換句話說，就是如何傳承中華文明。林慶彰、周啓榮、鄧國光、劉立志、武秀成、許結等先生之文章，從不同側面，對經學研究中一些重要問題，予以解說。

林慶彰先生〈經典權威消解的幾個原因〉一文，從偽作、闕佚、作者問題、記事不實、學術思想變遷等五個方面，分析了儒家經典權威消解的原因。林先生認為：「從以上的論述可得以下數點結論：其一，偽作經典如果被發現，對經典的權威打擊最大。如偽《古文尚書》孔《傳》被發現作偽以後，元朝的吳澄把真《古文尚書》和偽《古文尚書》分開，後來偽《古文尚書》逐漸被拋棄，注解《尚書》時，多已不注偽《古文尚書》。其二，經典有關佚不免影響到他的權威性。在《十三經》中，《尚書》亡佚最多，其次是《儀禮》，《詩經》跟《周禮》也都稍有亡佚。學者認為經典不可以有殘缺，所以從晉代以來，就有學者夏侯湛作補《周詩》六篇，束皙作《補亡詩》六篇，唐代的白居易作《補逸書》，明朝的蘇伯衡補《尚書》殘缺的部分，作《周書補亡》三篇，這些都是為了經典的完整性而作。其三，經典的作者大多和聖人有關係。《十三經》皆有聖人所作或所刪的說法，一旦被證明非聖人所作或聖人所刪，經書的權威即逐漸消解下去。現在《周易》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《左傳》所以不具權威性，主要是因為民國初年的學者已證明它們並非聖人所作。其四，古代經書的記載往往雜有傳說和神話，如果有人提出質疑，經書的權威性必定受到損傷。像唐代的劉知幾作《史通》有〈疑古〉、〈惑經〉兩篇，專門批評《尚書》、《論語》、《春秋》記載不真的地方。此外，漢代何休批評《周

禮》為六國陰謀之書、宋代的蘇轍批評《周禮》有三點不可信，都對經書的權威性有所傷害。」這些結論，對於經學史研究，具有重要意義。

周啓榮先生〈儒家禮教思潮的興起與清代考證學〉一文，從清代考證學的興起與發展的種種解釋、儒學的轉化——禮教思潮的興起與清初經學、清初儒家淨教思潮與禮學研究、康熙時期對於古禮的爭論與宗族祠堂祀典的關係、清初禮教思潮與經學考證發展的關係、三禮館——乾隆初的禮學與經學考證、乾嘉漢學興起的端倪——古音訓詁字學古禮研究等方面，探討了清初經學研究的特點和清代考證學興起的原因，周先生認為：「禮學在整個清代，由康熙到道光初，不僅是顯學，而且是經學的重點。清代經學集中在對古禮的研究，尤其是周朝的禮制。從康熙開始，禮學研究一方面具有實際的應用目的，對於道德修養，創建宗族祠堂，制定或改革各種禮儀如祭祀、婚禮、喪禮、喪服、葬禮、立後等都有直接的關係。乾隆之後，由於經籍權威的上升與對古禮制是否能夠恢復等問題的爭論，對周朝的廟制、宗法、祭祀、公室、一切名物制度都進行歷史和綜合的研究。乾隆時期的經學與禮學，有幾方面仍然繼續康熙時期的一些特點。朱熹以及宋元儒者的經注在當時考證古禮的著作中仍然占主導地位。與此同時，學者重新研讀漢、唐的《三禮》注疏，普遍承認鄭玄對古禮注疏的貢獻。」

鄧國光先生〈清代經學的生發探要〉一文，從以禮法主導的「經世」精神、前代經學成果的累積、治經方法和門戶觀念、私人講學的誘導、民族意識潛在的激盪等五方面，分析了清代經學構成自身特徵的生發學意義。鄧先生認為：「文字訓詁，是治學的基本工夫；深究任何一門學問，都必須通過語言文字一關，視為經學入門途徑，是不錯的。但文字只是達意的途徑；單重視文字訓詁，以文字訓詁為目的，是本末倒置。因此，清代經學家在強調入門途徑之際，還提點義理的重要性。總以上五項清代經學發展的生發因素，都是錯綜影響，互為相輔。歷史的發展是複雜的，亦有個別事例佚出於常理常情之外，但清代經學既是中國古代學術史上重要一頁，從歷史的角度理解生發的因由也是有必要的。」周啓榮、鄧國光先生的觀點，對清代經學研究，很有啟發性。

武秀成先生〈段玉裁「二名不偏諱說」辨正〉一文，對段玉裁「二名不偏諱」說進行辨正。武先生認為：「清代段玉裁與顧千里關於《禮記》『二名不偏諱』的爭論影響極大，而段氏『二名不偏諱說』更為流行。考其源流，段氏立論缺乏版本依據，也沒有任何可信文獻的支撐，又與六朝至唐的『偏諱』訓讀完全相左；而『二

名不偏諱』之『偏諱』一詞，與先秦漢魏文獻中『偏』義的使用及構詞相類，六朝至唐文獻徵引皆作『不偏諱』，可證《禮記》原文作『偏』字無疑，與『徧』字無涉。『二名不徧諱』不能成立。」武文對歷代學者「二名不徧諱」之討論進行梳理，並提出己見，對研究《禮記》和避諱學很有幫助。

漢代經學和漢賦，可謂漢代學術之雙峰。二者關係如何，以前少有討論。許結、王思豪先生〈漢賦用經考〉一文，對漢賦徵引《五經》進行梳理探討。許文認為：「漢賦用『經』葆有承載經義的特殊形態，隱蘊著經學與賦學的雙重意義。作為宮廷文學侍從，賦家主張儒家的王道仁政，且融入王官學而代行『王言』，故其引述經義以倡明王道、歸復『王言』為旨歸。賦家用《詩》訴求於王政的諷諭精神；引《書》、《易》、《春秋》（三傳）經文事典，多歸於以『史』鑒『今』之用；引述三《禮》著重於王者形態的裝飾，與當時之禮制構建密切聯繫。賦家廣泛採用『五經』辭義，凸顯經賦『互文』價值，漢賦引述經義而體示諷諭所存在之『多』與『一』的矛盾，又決定於其修辭、描述方式。」這些結論，不僅有助於經、賦關係的理解，更可補益經學論著之遺闕，為經學史研究提供了廣泛的文本視域。吳儀鳳先生〈張衡帝京書寫中的經學意涵〉一文，通過張衡〈二京賦〉，探討了漢賦與經學之關係。

劉立志先生〈《詩》意畫史料鉤稽〉一文，對「《詩》意畫」之相關材料進行鉤稽。劉先生認為：「與《詩經》相關的圖畫，或截取篇中詞語，或涵蓋全篇詩意，或象器物之形，或顯人物之狀，可以分為三類。『《詩》意畫』居其一，傳統悠久，作品眾多，從東漢劉褒、兩晉衛協、司馬紹，到唐代程修己、宋代馬和之、元代盛懋、明代謝時臣、清代郎世寧、民國聯祐等，代不乏人，成就斐然。」劉先生文章將《詩經》研究與中國古代繪畫和美術史相結合，不僅拓展了《詩經》研究的範圍，也為經學研究開闢一新途徑。

車行健先生〈陳古諷今與《毛詩序》的歷史闡釋〉一文，分析了《毛詩序》「陳古諷今」的詮釋方式。車文認為：「諷諫是漢人應用與詮釋《詩經》的主要手段，而『陳古諷今』則是其具體表現的一種方式，透過指陳古代事蹟的美或惡來達到諷諭當前時政的實踐目的，《毛詩序》對《詩經》篇章的具體詮釋可以說主要就是透過這種方式來展開的。而這種詮釋因為要大量地依賴或訴諸實際的歷史事實，所以從某個角度來說，這也是一種歷史式的詮釋。《毛詩序》因其對詩篇史實的詮釋之具體翔實，是其在長期的流傳接受過程中能夠脫穎而出的重要關鍵之一，但歷代也不乏學者對其歷史式的詮釋感到懷疑，甚至大加批判，如朱熹就曾直斥《毛詩序》

『附會書史』。」文章透過對「陳古諷今」的探索及具體實踐的全面檢討，對此問題進行解答。

就經學史上的這些重要問題進行分析探討，無疑將極大地推動經學和經學史研究。

總之，在兩天的經學研討中，代表們懷著極大的熱情，在發表高見的同時，就自己所關注的經學問題，展開討論。就經學原典和經學史研究而言，研討會討論範圍之廣、研討之深入、氣氛之熱烈、提交論文之多，都超越以往。金秋十月，是收穫的季節。我們相信，在東方最美麗的校園「隨園」舉辦的「二〇一〇年中國經學國際學術研討會」，不僅是經學研究者互相切磋的聚會，也是經學研究取得豐碩成果的盛會。

二〇一一年一月二十八日於桂香書屋