

— 第一輯

新經學

上海人民出版社

鄧秉元 主編



— 第一輯

新經學

鄧秉元 主編

上海人民出版社

圖書在版編目(CIP)數據

新經學.第1輯/鄧秉元主編.—上海:上海人民出版社,2017

ISBN 978-7-208-14359-3

I. ①新… II. ①鄧… III. ①經學-研究 IV.
①Z126

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2017)第 035267 號

責任編輯 張鈺翰

封面設計 陳 酌

新 經 學(第一輯)

鄧秉元 主編

世紀出版集團

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 號 www.ewen.co)

世紀出版集團發行中心發行 上海商務聯西印刷有限公司印刷

開本 635×965 1/16 印張 20 插頁 2 字數 254,000

2017 年 3 月第 1 版 2017 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-14359-3/B·1256

定價 58.00 圓

《新經學》編委會

主 編

鄧秉元

常務編委

(依姓氏筆畫爲序)

史應勇

(江南大學)

邱立波

(華東師範大學)

張鈺翰

(上海人民出版社)

鄧秉元

(復旦大學)

發刊詞

六經責我開生面。

——王夫之

—

作為中國傳統知識體系基石的經學，本是華夏文明的根源所在。但自從二十世紀以來，卻連如何界定都成了問題，各種觀點紛然雜陳。一個廣受認同的看法是，經學乃是業已死亡的古代學術或官方意識形態，因此不過是歷史學衆多研究對象之中很小的部門。在這樣的視野之下，無論在大陸還是臺灣，經學史成為經學研究的主流，少數仍然希望保存舊學的學者不過是泥古不化，對於提倡返本開新的新儒學，更是以怪物視之。

從某種意義上說，舊經學的衰落有其合理性。晚明耶穌會士來華，西方知識體系正式進入經學第三期的發展進程之中。但由於政治原因，這一趨勢很快便在康熙末年中斷，在西方文明迅猛發展的時代，號稱盛世的清政權帶着耀眼的暮光，開始閉關鎖國。那以後大約兩百年，作為知識體系的經學，除乾嘉漢學的考史之外，幾乎毫無進展，相較於明末清初尚且遠遠不如。經學的常道，被限制在僵死的歷史語言和精

神之中。在這一背景下,儘管常州學派把經世致用的精神恢復,也只能是採取一種近乎妖妄的扭曲形式,並在康有為那裏達到頂峰。在晚清,希望這種繳繞汗漫的今文經學,官方那種虛偽乖張的假宋學,以及只是長於考史的古文經學,聯合起來消化西方近代兩三百年的科學與哲學體系,就像螞蛇吞象,未免太難了。當清王朝在列強的鐵騎與新軍的怒吼聲中崩潰,整個民族都陷入一種“保族”、“保種”壓力下的精神緊張之時,舊經學也由“保存國粹”到最終被蔑棄,而成為被西方文史哲等學科肢解研究的歷史對象,便是無可奈何之事。經學由此被誤解為專制主義的代言人,自身也被當成了虛妄不實的知識體系。

有意思的是,新世紀以來,一向被批評否定的儒家經學,在中國大地卻突然變得時髦起來。這裏既有民族心靈深處久遠的溫情回憶,也有物極必反的因素使然,中國文化既然經得起歐風美雨的洗禮倒而不亡,便自有其顛撲不破之處。但更直接的原因還是,現實的某些力量,需要重新去利用清代那種完全喪失了原初儒學之獨立,以及漢宋明儒師道精神的官方儒學。在隨之而起的一片“宣漢”聲中,叔孫通、公孫弘式的經學粉墨登場。一些遠比康有為還要拙劣的經學形態,打着儒家的旗號,用汗漫而誇飾的語言在為帝制招魂。綱紀不正,士習卑污,似乎遠勝清初。什麼才是真正的經學?如何開拓既符合經義本旨,又能引領時代精神的新經學?時代在逼迫我們反思。

二

經學死亡了嗎?這種觀點今天已不必作答,因為“道之不絕在人”。凡有儒學義理處,便有經學。大道所在,便是中國。

對於回到經學的聲音,似乎也應該作一反思。有人說,經學是祖先留下的遺產,代表着華夏傳統的價值體系,所以必須回到經學。事實上也不盡然。因為再美好的價值,假如不是建基於對世界的顛撲不破的

把握，便也都無異於空中樓閣。經學之所以能長久地塑造我們民族的精神，首先便是因為它一直從知識體系的角度，來把握宇宙的實相。研究經學要警惕那種訴諸盲目情感，而缺少對真理切實體認的國粹式經學，儘管不同的情感表達也各有其自由。

同樣，回到經學也不能只是因其有用。百年以來，國人對於學術，大多本着“拿來主義”心態，不僅未能虛心以求，且美其名曰“古為今用，洋為中用”。章太炎曾說，中國傳統學術其失在於汗漫。二十世紀許多西學研究，特別是那些意識形態先行的學問，卻仍然只是汗漫。即便是人人欣賞的所謂科學，也因缺少真正的科學精神，而變成了科學主義。由此可見，所謂汗漫乃是一種思維方式，絕非經學的專利。有了這種心態，無論研究何種學問，都難以自立，《中庸》所謂“不誠無物”，信然。

所以，真正的經學絕非時下許多人宣稱的，僅僅是可供驅遣的傳統資源。經學是對經典視域的如實呈現，本身就是理解宇宙時空不可或缺的一種精神維度。只有在這個意義上，經學才是一個完整的知識體系。人類幾個自足的知識體系，都是宇宙實相的顯現，雖然面貌迥異，但誠如《華嚴經》所謂“因陀羅網”，雖彼此不同，卻相互圓融無礙。不同知識體系的交攝互徧，體現的是真理視域的“大同”。

在人類已有知識體系之中，可以與經學並立的主要有三支。其一是以佛學為代表的印度文化系統，婆羅門教、佛教的諸種形態及今之印度教等可攝於其中；其一是以神學為代表的希伯來文化系統，猶太教、基督教、伊斯蘭教的諸種形態可攝於其中；其一是以哲學為代表的古希臘文化系統，近代科學與西方學術皆可攝於其中。而以經學為代表的中國文化系統，則把諸子百家、道教的諸種形態及東亞儒學等皆攝於其中。事實上，在經學的第二期發展中，佛學的知識體系已經完整地進入經學，就像隨着基督教在西方的傳播，兩希文化也已經融為一體一樣。隨着晚明耶穌會士來華，所謂中西文化已經是四大知識體系的觀面相對。有些人把民族平等的口號簡單移植到對文化系統的觀察上，只是

以地理範圍來限定中國文化,於是經學被局限為漢民族一種偶然的思維形態。這種觀點其實是不足置辯的。

因此,回到經學首先便是出於真理的需要,一個圓融大同的真理系統,不能缺少經學。在人類文明的一體化進程中,經學不僅應當佔據一席之地,而且完全可以以經學為基本形態融攝衆說。這樣,回到經學也不止是國人的需要,而應是人類建構其自我意識的需要,是人類理解自身歷史的需要。缺少了經學的歷史,特別是經學的內史,人類的自我意識便是不完整的。在這個意義上,內在理解以中國文化為中心的東方文化的精神歷程,如同理解其他文化一樣,便同時也是世界精神的自我反思。相比之下,黑格爾的世界精神不過是精神的單維形態。在這裏,一切形式的地區中心主義都將被破除,人類達到其理想的世界性的生存。

三

那麼,理想的新經學將是怎樣一種形態呢?

新經學首先應該是真正的經學。經學應該擺脫漢武帝“罷黜百家”之後,諸子借經學以文飾己說的汗漫形態,回到孔孟時代原初儒學那種清明的理性精神之中。無論是否“阿世”,汗漫的學術都一定是“曲學”。因此,可以有經學對諸子、佛學、西學的融攝,但不能有諸子、佛學、西學立場的經學。在以往,出於對經學純粹性的捍衛,形成了道統觀念,這一觀念在二十世紀儘管遭到有意無意的曲解,但其內在合理性不容抹殺。在人人依傍六經的時代,道統觀念在某種意義上,代表着經學的自我澄明。

新經學應該是明體達用的經學。所謂明體達用,最初即表現於內聖外王的基本架構之中。先是孔門德行、文學、政事、言語四科,其次是後世經史子集四部分類,最後是清儒所謂義理、考據、經濟、辭章。從文

化系統的角度來說，如同一株大樹有其根幹枝華，四者分別對應，都與這一基本架構相符。中國文化本就是以生命為中心的。清儒以考據、義理分別漢宋經學，雖然大體符合兩系經學的側重傾向，但卻沒有意識到，每個時代都各有其本末體用之學。體用在清學那裏本來就是分裂的。從這個角度來說，二十世紀所爭論不休的兩個觀念，無論主張中體西用還是西體中用之說，都是對文化的一種粗暴的、機械式的理解，沒有意識到本末體用本來是一種有機的關聯，不可以隨意嫁接。也正是因此，新經學不僅應該具有引領及反思時代精神的新義理之學，也應該形成以新義理為基礎的，新的考據、辭章與經濟之學。借用時下流行的西學術語來說，新經學便是要重建以經義為基礎的新哲學、新史學、新文藝學與新社會科學。

新經學應該是繼往開來、新新不已的經學。今天，儘管許多接續傳統的努力值得尊重，甚至也是初學者的必由之路，但經學不應該止步於以往的學術形態，滿足於做一種有經學立場的學術史研究。也不應該簡單地用舊經學之中已經不合時宜的形態來畫地為牢。新經學應該回到仁智一體的德性視域之中，重建與當代的精神聯繫。

新經學應該是對不同知識體系開放的經學。經學將開展與世界不同知識體系的積極對話，經學融攝不同知識體系的過程，便是世界精神實現其自身的過程。鑒於佛學傳入以後，經學第二期發展的事實，在未來的經學實踐中，除了深化經學與佛學知識體系的對話之外，如何消化已經融合了兩大知識體系的西學，將是新經學最重要的使命。

尤其關鍵的，新經學應該是回歸經典的經學。假如以上述期許為尺度，那麼由馬一浮、熊十力、梁漱溟、牟宗三、唐君毅、徐復觀諸先生所代表的，主張以中國文化為本位、強調返本開新的現代新儒學，已經是當之無愧的新經學，特別是其中的新義理之學。以哲學自期的新儒學，在經學中的角色與系統神學在神學中的地位相近。不過，新儒學此前雖然拓展了經學的義理維度，恢復了內聖外王的基本架構，尚遠未臻於

圓融。客觀的原因固然是由於中西學術的廣大深邃，難以一蹴而就；主觀的因素則主要表現在兩個方面。

其一，儒學義理儘管有本心作最後根據，但無數六經注我的例子已經表明，經學需要一個可以持循的基本尺度，來規範古往今來大量的過度詮釋。這個尺度便是回到那些雖然具有歷史性維度，但是卻在義理上貫通如一的經典之中。六經是古人之跡，但同時也是聖人之跡。聖人之心與聖人之跡，應該是不即不離的關係。換言之，經典是經學的理想在上古至春秋時代那個具體時空中的體現。通過疏釋，可以使經典之中那些歷史性的大義被還原，逐漸顯發其超越時空的微言。這種微言在當下時空的具象化，則是這個時代理想的新經學。對原典的貫通性理解，是新儒學乃至整個新經學最為迫切的任務之一。這與傳統意義上的所謂“我注六經”根本有別。因為只有能夠“六經注我”，才能有真正意義上的“我注六經”，反之亦然。二者在某種意義上構成了一種解釋學循環。

其二，爲了在源頭上貞定中國文化，新儒家把主要精力放在新義理的探索上，因之順應二十世紀人類文明的發展現狀，接納民主政治作爲外王之學。但是缺少從經學大義上的充分疏通與審視，所謂西用還沒有內化到經學義理這一本體之中。以至於被後起者單純貶低爲心性之學，而另有所謂政治儒學之論。事實上，缺少新義理支撐的政治儒學，很容易流於信仰式的原教旨主義。沒有師道精神爲底色的政治儒學，則難免成爲爲虎作倀的阿世曲學。只有重新回到經典，才能在根本上疏通新的經濟之學，這是新經學的應有之義。

四

新經學應該接續儒家經學第三期的現代發展。縱觀歷史，作爲一種思維方式，經學起源於華夏文明之初，經上古三代之民族融合，在東

周後期由孔子完成知識體系的自覺，形成了經學的聖人譜系與經典。經過孟、荀兩系的發展，以今文經爲主的六藝之學最終被政典化，並支撐了兩漢時的世界觀。這一時期代表了經學的自我發展，是爲經學第一期。

隨着道教崛起，東漢以後一方面發生古文經學的更化，一方面則是玄學興起。與此同時，作爲新知識體系的佛教傳入，經學開始全面更新，並因宋明理學之結束而完成。北宋五子至朱熹、陸九淵、王陽明等皆爲道統所宗。這一時期代表了經學對佛學的融攝，是爲經學第二期。

晚明以降，經學開始融攝中西，是爲第三期，黃宗羲、王夫之、顧炎武諸家卓然爲其開山。其後，乾嘉漢學雖以考據之學破宋儒藩籬，尚不足以言新經學。至晚清，章太炎慨今文經學之汗漫荒唐，欲引佛學及諸子自衛，惜所宗在子史小學，經學尚未真正復興。

能够重拾經學第三期使命的當屬現代新儒家。其中馬一浮倡道東南，首揭六藝統攝西來學術之大義，新經學始定其基；熊十力無待而興，欲會通中印歐西諸哲，新經學始端其向；梁漱溟以“孔家生活”奔走濟時，新經學始發其用；牟宗三以良知坎陷貫通仁智，新經學始開其新。學者倘能善繼善述，不僅回歸經典，且能體用兼備，則中華文化必將如大《易》所言，窮變通久，而大成可期。

吾輩雖不敏，願嘗試之。有志斯文者，盍興乎來！

《新經學》編輯部

二〇一六年十二月

目 錄

發刊詞 / 1

學術信札

上俞樾先生書(外二封) 章太炎 / 1

致巨贊法師書 熊十力 / 4

古典新詮

《孟子·離婁上》講疏 鄧秉元 / 6

經義闡微

《儀禮·喪服》鄭玄、王肅注比勘發微 史應勇 / 60

朱子《四書章句集註》中的心物關係 蔡家和 / 107

經學歷史

明代學術視野下的“十三經”論述粗探 楊晉龍 / 131

崔蔚林與康熙初年的官方意識形態 成 棣 / 176

乾嘉學林中的江聲及其《尚書》研究 趙四方 / 207

經學與詮釋學

中國經學詮釋學及其釋經的自解原則

——論孔子“述而不作，信而好古”的獨斷論詮釋學思想 楊乃喬 / 237

書評·資訊

《〈莊子〉內七篇析義》書後 鄧秉元 / 284

“閒來翻書”一束 張鈺翰 / 292

經學新著四種 / 301

華東師範大學“樂學與詩(曲)學研究工作坊”紀要 / 303

稿約 / 305

上俞樾先生書(外二封)

章太炎

上俞樾先生書^{〔1〕}

(1899 年)

夫子大人函丈：

久違杖履，孺慕疏深。近惟美意延年，箸簪行遠，繫我神州萌庶，寔頌祝之，寧獨禮堂親炙者哉！惟彼昆侖，狼子野心，非有北海之節，中散之傲，而自擬孔、顏，非薄湯、武，陽儒陰景，所至風從。麟于今春已有箴膏、發墨之作，遂與其徒挺刃相見。近聞昆侖在浙，復以其喬宇鬼瑣之說與我師相詰難，數日不決，輒爾釀嘲，聞之益爲皆裂。大氏倖隱行怪，必有所託。彼既剽竊董、何，假藉雒、閩，即以董、何、雒、閩之本旨破之，自當敗績失據。惟其徒黨熾盛，驟難扞禦。吾黨士大夫，根柢有餘，魄力不足，然比而輯之，亦非甚難。晉叔在吳，度我師必與有成議。是公兼通中西，力能馭騁。麟素欲與通札牘，自恨無因，佗日得藉師言引爲同鑑，或于吾道稍有裨益。夢香遠在三衢，未易糾合，其餘箸在門下者，

〔1〕 據中華書局編輯部、海寧市檔案局(館)、海寧市檔案學會編《宋雲彬舊藏書畫圖錄》，北京：中華書局，2015 年。

尚復不少。外此如孫君仲容輩，皆合志同軌，可成義旅。苟有願與斯事者，則犁庭掃閭，坐以待之矣。麟自秋季竄身海涘，與二三同志校譯西書，宗旨所在，塵取知彼知己，于祆神異說，一無所錄。同志皆毗陵人，能言小學，時吐論議，尚無鑿枘。爰居避風，聊復棲止。曩所敕厲，銘心弗忘。鞠謄書此，敬請道安。弟子章炳麟厥角稽首上。十二月十二。

上譚獻書^{〔1〕}

(1897 年)

夫子大人函丈：

濱滬拜別，神氣惘然。抵鄂後，未奉手札，想履道貞吉，吐言爲經，定符私頌。麟自與梁、麥諸子相遇，論及學派，輒如冰炭。仲華亦假館滬上，每有論議，常與康學牴牾，惜其才氣太弱，學識未富，失據敗績，時亦有之。卓如門人如梁作霖者，至斥以陋儒，詆以狗曲，面斥之云狗狗。麟雖未遭謫詢，亦不遠于轅固之遇黃生。康黨諸大賢，以長素爲教皇，又目爲南海聖人，謂不及十年，當有符命，其人目光炯炯如巖下電。此病狂語，不值一炊。而好之者如蜚蜚轉丸，則不得不大聲疾呼，直攻其妄。嘗謂鄧析、少正卯、盧杞、呂惠卿輩，咄此康瓠，皆未能爲之奴隸。若鍾伯敬、李卓吾，狂悖恣肆，造言不經，乃榛真似之。私議及此，屬垣漏言，康黨銜次骨矣。會譚復笙來自江南，以卓如文比賈生，以麟文比相如，未偶麥君，麥忤忌甚。三月十三日，康黨麤至，攘臂大鬪，梁作霖復欲往毆仲華，昌言于衆曰：昔在粵中，有某孝廉詆譏康氏，于廣坐毆之，今復毆彼二人者，足以自信其學矣。噫嘻！長素有是數子，其果如仲尼得由，惡言不入於耳邪？遂與仲華先後歸杭州，避蠱毒也。《新學僞經考》，前已有駁議數十條，近杜門謝客，將次第續成之。《墨子閒詁》，新

〔1〕 據《復堂師友手札菁華》，北京：人民文學出版社，2015 年。

義紛綸，仍能平實，實近世奇作，麟頃已購一通，前攜至鄂中者，望將書價徑寄報館可也。每部二圓二角。浙中風氣未開，學堂雖設，人以兒戲視之。老儒嘆喟，少年佻達，溺于雕蟲，不可振起，前邪後許，實貽其人。鄂中地大物博，求友稍易，有可寄寓，俛求引導爲幸。握管煩懣，中心成痼。肅此，恭請道安，即祈玄鑒。受業制章炳麟敬上。三月十九。

與孫詒讓書^{〔1〕}

(1907 年)

仲容先生左右：

自更患難，自分以藜口白帽終其天年，不承提命者數歲。平子復無消息，快邑之懷曷能已已。今夏見報，知俞先生不祿。向以慙愚，幾削門籍。行藏道隔，無由築場，懸斯心喪，幸在天之靈知我耳。荐歲以來，經術道息，視亭林、稷若之世，又若羲皇、燧人。國粹陵夷，慮禹域不我屬。向聞先生所著《周禮正義》已付雕印，高文典冊，蔚爲國光。亦慮知此者希，神寶終祕。念我龜愚，嘗聆言教，側身壘嶼，不覩天府球圖之珍，寤寐伏枕，陽如之何。近作《新方言》一卷，略采縣內異言，通以古訓，雖未妙達神旨，庶幾得其推略。敬緘就正，唯先生匡其愆謬，示我周行，幸甚幸甚。方今國故衰微，大雅不作，文武在人，實惟先生是賴。湘潭王氏輩，華辭說經，繡其輦悅，其學蓋非爲己。扶微繼絕，非我天台、雁蕩之大師，其誰與歸！爲道自珍，勉加餐食。書不盡意，敬候起居。末學章炳麟頓首。七月七日。

〔1〕 據《制言》第三十期。

致巨贊法師書^{〔1〕}

熊十力

漆園致巨贊法師書

(1951年3月25日)

巨贊法師：

人生不過數十寒暑，所可寶者此心耳。世事無論若何，此心之公與明、剛與毅，不容埋沒。如是者，謂之有守。吾子擔荷大法，不隨外緣移轉，十方三世諸佛，皆當讚歎。老夫亦隨喜。宗與毅昨曾函勸其回鄉，而未得復，今亦無法通信。漆園老人，三月二十五日

諸法實相(即實性)不可空，此處不容戲論，須反己體認。某法師文字，吾有譯者此耳。此外任何非難皆可不計。

看了拉碎。

〔1〕 皆錄自朱哲主編《巨贊法師全集》第三卷，北京：社科文獻出版社，2008年，第1273—1274頁。略有校正。另有數處疑誤，因未見原函，暫仍其舊。圓括號為本刊所加。