

简说中世纪中国经学史

——过程、特征与文献

经学是中
世纪中国的统
治学说。

经学是中世纪中国的统治学说。

公元前二世纪晚期，西汉帝国宣布“独尊儒术”，设置“五经博士”开始控制候补文官的教育和考试等权。那以后相传由孔子撰定的五类著作——《诗》《书》《礼》《易》《春秋》的若干传本，获得帝国统治者相继认可为儒术的教科书，所谓“立于学官”。

“经”变成了
唯指儒家学派尊
崇的所谓孔子亲
授的五类或六类
（“六经”即五经
加《乐》）著作
的专称。

于是，原属纺织工艺的古老概念的“经”，便由早先诸子学派都可用来比喻某种纲领性的学说或文献的通称，变成了唯指儒家学派尊崇的所谓孔子亲授的五类或六类（“六经”即五经加《乐》）著作的专称，而且是必须得到在位君主认可的那些圣经的专称。

然而，西汉武帝批准设立博士官传授的五经，都用秦统一文字后通行的“今文”写成，就是说均属汉初相国曹参废除秦汉间实行了二十年的“挟书律”以后才问世的新写本，也许只有《周易》例外。

问题在于共同尊崇孔子的儒家各派，对于五经，不仅各有诠释，而且各有传本。汉初图书解禁后出现的今文经典，都与不同师承的诠释即“传”相附丽，一“经”常有数“传”，例如今文《诗》便有齐鲁韩三家传。同时，民间还不断出现“古文”即非官方通行文字写成的经传。例如《尚书》的古文本，篇目文字都与今文本有很大差异。汉武帝同意他的丞相公孙弘将博士官由顾问官变成教育官，使培训文官的官方教育变成儒者的禁脔，而“五经”的文本和诠释又限于特定的今文经传，于是所谓经学的内部，以今古文争立学官为开端，出现冲突便是不可避免的。

公孙弘将
博士官由顾问
官变成教育官。

从秦帝国建立到清帝国灭亡，朝代更迭虽多，政权分合

虽频，共同的统治形式都是君主专制，因而在意识形态领域内共同的关注焦点便是如何保证这个专制体制稳固与扩展的“君人南面之术”，在西汉中叶后即司马迁首先揭示的“以经术缘饰吏治”。

关注焦点
便是“君人南面
之术”。

历史表明，自从儒术独尊以后，中世纪中国占统治地位的经学，便以学随术变为主导取向。官方表彰的经传研究，总在追随权力取向，论证经义具有实践品格，所谓通经致用。但通经标榜的是阐明孔子的基本教义，所据经传又充斥着关于历史的矛盾陈述，要使其化作粉饰或辩护现行的“君人南面之术”的信条，需要不断重新诠释并在“致用”上出现歧见与冲突，当然必不可免。

中世纪中国
占统治地位的经
学以学随术变为
主导取向。

中国的中世纪史特别漫长是事实，但绝非黑格尔所武断的，中国传统文化在理智活动方面是停滞不前的，所谓“两千年以前在各方面就已达到和现在一样的水平”。即使形式似乎最少变化的经学，究其历史形态，也总在或隐或显地不断更新。至迟在十八世纪，学者们便指出传统经学存在着汉宋两大系统，并从历史角度探寻经学在时间上的变异过程，乃至钦定的《四库全书总目提要》于经部总叙也强调西汉以后两千年“儒者相治，学凡六变”。那以后，继续展开的经学原典考证，从音韵、文字、训诂、订补、校勘、辨伪、辑佚等角度，愈来愈多地恢复今古文诸经传的历史概貌及其材料来源，从而为清末以来的经学史研究准备了文献基础。

传统经学
存在着汉宋两
大系统。

尽管如此，从史学角度清理这份庞杂的经学遗产，依然困难重重。最大的困难，非但在于经学史料的数量可谓汗牛充栋，而且在于经学史的整合性研究所必须的分解式研

经学史的
整合性研究所
必须的分解式
研究十分贫乏。

究十分贫乏。有的专门研究如《毛诗》《周易》的论著甚多，却偏于文学或哲学，而关于《易》的经传阐释，甚至常常令人感到那是在复返纬讖式的神秘主义。从中世纪统治学说史的角度清理文献，以期通过体现时地人事诸特征的相关著述，历史地再现中世纪经学的文献行程，在目前更有必要。

《传世藏书·经库·经学史》书目的选择便基于以上认识，所选择的二十一种著作，大致属于不同时代不同形态的经学代表作。有几点需要说明：

第一，从孔子到孟荀的原始儒学遗说，没有入选本类。这是因为本类选目的尺度在于经学史，它的文献的正式开端应为西汉伏胜《尚书大传》。

第二，从“五经”到“十三经”的历代官定的传本及注解，也没有入选本类。这是因为《传世藏书》已将清刊《十三经注疏》另列为经类。同样，表征经宋学历史行程的主要著作例如朱熹的《四书集注》、胡广的《四书大全》等，也因别有所处理而不入本类。从经学史的角度来看，以上著作应属历代统治学说的直接陈述，不选入本类不等于否定其历史地位。

第三，从经汉学到经宋学的要籍很多，入选本类的作品，限于相关时代在学与术两方面具有承前启后或推陈出新的实际效应的著述。某些备受后人推崇或非难的论著，也因此不被编者看作其同时代的经学形态的历史表征。

第四，从西汉经今文学、东汉经古文学、南北分立的通学，到取南补北的唐学，在经典研究上变异较多，因而入选三类的有关著作也较多。相形之下，经宋学系统内程朱与

经学史文献的正式开端应为西汉伏胜《尚书大传》。

不选入本类不等于否定其历史地位。

入选本类的限于相关时代在学与术两方面具有承前启后或推陈出新的实际效应的著述。

陆王两派学说，哲学意义都胜于政术意义，其主要论著也已归入别类，因而入选本类者仅限于在唐宋间经学更新运动中有转捩作用的陆淳、王安石、刘敞等人的论著，以及用朱子学论史论政并在明清科举制中长期作为策论教科书的《大学衍义补》。

在唐宋间经学更新运动中有转捩作用的论著。

第五，从明末清初到清末民初的近三百年间，经学研究出现了由近及远地否定传统经学诸形态的“倒演”过程。其间有众多学者对于澄清中世纪经学史作出过重大贡献，例如清初的顾炎武、黄宗羲，乾嘉间吴派考证学中坚惠栋、钱大昕，嘉道间提倡帝国“自改革”的先驱洪亮吉、龚自珍，以及清末否定中世纪统治学说甚力的夏曾佑、宋恕、刘师培等。但他们的论著，或过泛，或过专，或别入他类，均没有入选本类。但希望本类所选从阎若璩、戴震到皮锡瑞、章炳麟的论著，有助于经学史这重要一段即清学史的再研究。

希望本类所选论著，有助于经学史这重要一段即清学史的再研究。

本类的选目是否有当，校点是否审慎，均待方家批评。

《传世藏书》主持者决定全书改用简化汉字刊行，在古籍整理方面虽非首创，但全面应用于传统所谓经史子集四部旧籍的重刊，则无疑属于巨大的试验。作为经学史类和先秦五代诸子类的主编，我以为试验是可以的，有利于已对繁体字和文言文恍如隔世的青年学人直接阅读旧籍，但作为传统文化研究的从业者，目前所见的效应还不足以使我放弃关于简化汉字可能造成有关文本的误解的疑虑。因此，入选本类的原著，倘有版本选择不当、句读标识有误等问题，理应由我负审阅不周之责。但繁体化简体，异体古体化通行简体，则屡经复校而仍然有碍于理解原典本义，则可

改用简化汉字刊行属于巨大的试验。

能属于试验有待深化的启迪。

一九九六年农历丙子白露于复旦

[本篇是我主编的《传世藏书·经库·经学史》的整理说明，原载 1997 年海南国际新闻出版中心印行的该书卷首，现改今题。]

中国经学与中国文化

倘要重新估计中国文化的传统，无疑不能忽视中国经学与中国文化的相互关系。

讨论这一问题，在我看来，困难首先不在于评价，而在于语言。由于长时间的隔阂，造成中外学者之间，海峡两岸学者之间，虽然运用同样的材料，论述同样的对象，但使用的概念和术语不同，对于相同的概念和术语的理解不同，因此在讨论中往往出现各说各的现象。这在国内学术界同样存在。

因此，目前讨论中国经学与中国文化的相互关系时，在若干基本概念的认识和理解上寻求共同语言，依我看是消除隔阂、求同存异的必要前提。

经学、儒学与孔学

经学成为中国历史上的统治学说应从公元前二世纪晚期算起，以后长期居于统治学地位。这是学术界公认的事实。

然而，假如问及“经学”的涵义，我们便会发生一个先决性的问题：经学、儒学与孔学，是否同义语呢？

所以会有这样的问题，就是因为我们在国内外的论著中经常看到三者被当作同义语。

我以为三者并非同一概念。

孔学 且不说孔子死后“儒分为八”的记载是否可靠^②，在战国时代，自称孔学的真正继承者的，至少有孟轲和荀况学派，则是确凿的事实^③。而孟学、荀学，都不同于真孔学，也是确凿的事实^④。因此，我认为对“孔学”的概念，应作限

在基本概念的认识和理解上寻求共同语言。

经学、儒学与孔学

三者并非同一概念

制，即“孔学”的涵义，应特指孔子本人关于他的思想、道德和伦理学说的申述。

儒学 本世纪初，章太炎作有《原儒》，指出“儒”的概念，在孔子以前就存在，先是泛指术士，再指知礼、乐、射、御、术、数以“教民”的知识分子，到孔子自称为儒，这个概念才缩小为“私名”，变成“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的一派学者的专称^⑤。三十年代，胡适发挥章太炎的见解，作有《说儒》一文，肯定在孔子之前，“儒”早已存在。虽然后来郭沫若撰写《驳说儒》，以为胡适的考证不可靠。但章太炎的意见，仍然属于没有被驳倒的、比较合乎历史事实的一家之言。因此，我认为“儒学”的概念，自始就比“孔学”的概念宽泛。在孔子以后，儒学虽然变成“私名”，即自称“宗师仲尼”的学说，才有资格称为“儒学”，但如果我们承认《庄子》所说“名者实之宾”具有真理性，那就不能否认自称真孔学的儒者，其学说可用章太炎所说的“达名”、“类名”加以涵盖，却不可用章太炎所说的“私名”加以涵盖。为什么呢？就因为孟荀以后的儒学，同孔子学说的距离愈来愈远，反而接近章太炎所说的“达名”或“类名”的缘故。因此，先秦自称继承真孔子的八派，尽管学说各执一端，都可自命为儒学，而秦汉时代自称儒家的十五派^⑥，尽管行为大不相同，也都可自命为儒学。至于佛学入华和道教建立以后，一切非佛道的学说，都自称为儒学，那更是人们所熟知的。

经学 它特指中国中世纪的统治学说^⑦。具体地说，它特指西汉以后，作为中世纪诸王朝的理论基础和行为准则的学说。因而，倘称经学，必须满足三个条件：一、它曾经支配中国中世纪的思想文化领域；二、它以当时政府所承认并

“孔学”特指孔子本人关于他的思想、道德和伦理学说的申述。

孟荀以后的儒学，同孔子学说的距离愈来愈远。

倘称经学，必须满足三个条件。

颁行标准解说的“五经”或其它经典，作为理论依据；三、它具有国定宗教的特征，即在实践领域中，只许信仰，不许怀疑。因此，所谓经学，范畴较孔学为宽，较儒学为窄。如果孔学与经学不分，或者儒学与经学不分，乃至混三者为一义，那对需要概念清晰的学科，诸如中国经学史、中国思想史、中国文化史等，当然会构成障碍。

儒术与经学

早在汉代，人们便已重视儒术与经学的区别了。《史记》虽然没有出现“经学”一词，但已有“文学”与“儒术”两个相对应的概念。司马迁传儒林或传公卿，倘指学问或学人，必用“文学”，倘指方法或手段，必用“儒术”，二者从不混用。《汉书》也是如此，不过或改文学为“经学”或称儒术为“经术”^⑧。

术重实用，
学贵探索。

那时为什么重视术学之辨呢？因为术重实用，学贵探索。在中世纪大一统时代，统治阶级推崇任何学说或学派，除了相信它们对于自己的统治具有某种实用价值，还可能有什么别的兴趣吗？所以，在秦汉间相继占据统治地位的三个学派，无不强调自己掌握着高明的治术。法家讲“法术”，曹参改用“黄老术”，贾谊强调“取与守不同术”，都是例证^⑨。

罢黜百家不
过是罢黜黄老
术而代之以儒
术的一种饰语
，独尊儒术起
过决定作用的
是田蚡、公孙
弘。

汉武帝初期，“罢黜百家，独尊儒术”。据我考证，罢黜百家不过是罢黜黄老术而代之以儒术的一种饰语，那是一个长而又长的过程，从号称“汉家儒宗”的叔孙通开始，到田蚡、公孙弘先后执政止，将近一个世纪。这期间，所谓儒家，相继与法家、黄老家相对抗，最终取得统治地位，主要靠的

是“术”，而不是“学”^⑩。叔孙通究竟通何经？谁也不清楚。但他“知时变”，善于窥伺时机，揣摩君主心理，制定出一套形古实今的朝仪，博得既服膺秦制又想表现否定秦制的汉高祖龙心大悦，为儒家在汉朝统治集团中争得了一席之地^⑪，这不正是靠术吗？贾谊在批评秦始皇父子都不懂“取与守不同术”的同时，向汉文帝建议分割齐、赵等诸侯国的实力^⑫，晁错在传播《尚书》之后，向汉景帝建议“请诸侯之罪过，削其地，收其枝郡”^⑬；不都是靠术赢得君主信用吗？在独尊儒术中，起过决定作用的田蚡、公孙弘，尽管一个学的是杂家，一个只是从旁学得《春秋公羊传》的皮毛，却或靠外戚特权，或靠皇帝恩宠，为了在宫廷政争中取胜，支持以儒术代替黄老术，或支持公羊学派垄断法令解释权，不也都是重术的表现么？

正因如此，从汉代起，统治者立一学说，扶一学派，首先要看是否于己有用。汉武帝重用公孙弘，赏识兒宽，并非因为他们有学问，而是表彰他们“习文法吏事，而又缘饰以儒术”^⑭。董仲舒所以在西汉经学家中名望日隆，也并非因为他真通《春秋》，而是推许他更会用经义缘饰法律，使《春秋》被看作孔子预先替汉朝制定的法典^⑮。既然经义只是实际统治术的装饰，好比衣服的花边，那么它是否真孔学或真儒学，有什么关系呢？

经义只是
实际统治术的
装饰。

不过，用经义作为缘饰的结果，也促进了对经义本身的研究。这种研究，无不为了显示本家本派的理论，更适合于统治者的实用需要，因而逻辑的归宿必定是所谓“通经致用”。如皮锡瑞所描绘的，“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

所谓“通经
致用”。

也^⑯。当然，得益的不仅是花边需要者，还有花边制造者^⑰。因此，“通经”的儒者，为达到“致用”的目标，改变先辈传下的经义，乃至伪造于己有利的经典，在经学史上不乏其例。董仲舒袭取阴阳家五德终始说以解释《春秋》，贾逵牵合今文家讖纬说以抬高《左传》，王肃伪造《圣证论》等以打击郑玄“通学”，便是人所熟知的事实。

“通经”与
“致用”不可
避免地要发生
冲突。

尽管如此，理论的研究和实用的需要，究竟不是一回事。改变经义终将留下痕迹，伪造经典必将露出破绽。而且经典的传授和经义的解释，主要服从知识教育的法则，在形成为“学”以后，便会沿着相对独立的行程前进，往往在实用的需要面前，显示出不同程度的惰性。因而，即使在经学成为统治学说以后，“通经”与“致用”二者之间，也不可避免地要发生冲突。这种冲突，当帝王统治术需要变更的时候，就会以经学内部派系纷争加剧的形式表现出来。章太炎在清末提出，应该区别经、儒，认为“儒生以致用为功，经师以求是为职”^⑱。这个说法不见得正确，即使在标榜“实事求是”的清朝乾嘉考据学者中间，也难以找出纯以“求是”作目标的例证。但他提出的问题，却引人注意经学与儒术的差异。

了解这一差异是必要的。自西汉以后，经学便君临于思想文化领域。它开始便重术轻学，对于中国文化传统的特征，无疑起过重要影响。比如说，那以后的思想界，愈来愈重实用而轻理想，重经验而轻学说，重现状而轻未来，愈来愈将目光专注于君上心意，祖宗成法，百姓规矩，能说与独尊儒术没有联系么？不待说，适得其反的结果也有。例如注目于实用需要，可因时代不同而出现的需要变化，刺激

文化的传统随之起变化。但既然思想界已养成以君主的需要为需要的习惯，那么任何变化只能限制在统治阶级实用需要所许可的范畴之内。否则，即使像桓谭那样恪守孔子之术，被王充誉为“素丞相”的人，也会因为不明东汉光武帝提倡讖纬即经术的用心，而被光武帝斥为“非圣无法”。在术重于学的时代，经学的理论研究只能服从于手段的取向，于此可见一斑。

经学的理论研究只能服从于手段的取向。

有一以贯之的传统么？

假如承认儒术与经学自始便分途的事实，那就不能不承认本世纪初梁启超的说法，即自汉以来，“正学异端有争，今学古学有争，言考据则争师法，言性理则争道统，各自以为孔教，而排斥他人以为非孔教”，因而孔子渐渐的变为董仲舒、何休，变为马融、郑玄，变为韩愈、欧阳修，变为程颐、朱熹，变为陆九渊、王守仁，变为顾炎武、戴震^⑩。这大体合乎历史。周予同先生指出，这话“颇能痛快地指斥数千年来学术冒牌失真的弊病”^⑪。

本世纪初梁启超的说法

可是，从另一角度来看，这个事实——各时代有各时代的假孔子，并且都用各自的主观的假孔子否定那位客观的真孔子——的存在，便否定了一种说法，即中国经学存在着——一以贯之的传统。

否定了中国经学存在着——一以贯之的传统。

如所周知，自从孔子去世（前 479）以后，他的门徒立时发生分化。且不说当时已有“子贡贤于仲尼”^⑫一类舆论出现，子夏、子游、子张、曾参等也都各立门户，互相攻讦^⑬。岂止如此，据称是孔子三传弟子的孟轲，自命为孔子、子弓一

孟轲荀况
已在背离孔子的
教义。

系传人的荀况，都留有著作。人们从中看到什么呢？看到的是孟、荀分歧，是孟或荀都声称忠于孔子传统，实则改变孔子传统。孔子不爱谈性与天道，孟轲偏爱辩人性论天道。孔子主张听天由命，荀况偏说人定胜天。如此等等，都发生在前经学时期，表明真孔学连“君子之泽，五世而斩”的限度也没达到。荀况是汉代经学家尊信的大部分经传的先师，孟轲则是宋以后道学家崇拜的偶像。他们已在背离孔子的教义，怎能期望他们的后学不步其后尘呢？

“一个灰色的
回忆不能抗衡
‘现在’的生动
和自由”。

如前所说，经学成立伊始，理论研究的取向便被治术需要所左右。所有经学家都自称掌握了“孔子之术”，并且每当重要事件或统治危机发生之际，都急忙从经传或历史中寻求伦理道德的实例，向统治者献可替否。但正如黑格尔所说，“一个灰色的回忆不能抗衡‘现在’的生动和自由”^{②3}。那结果却是，经学家从各自所抱的经典和传记中间，发现了愈来愈多的从孔子到荀况都不及料的“孔子之术”。还在西汉，这已使鼓励“通经致用”的统治者感到为难，只好增设博士职称以示优礼。从汉武帝建元五年（前136）至汉宣帝黄龙元年（前49），‘五经博士’已增至十二员《易》《书》《诗》各有三博士，《春秋》有二博士^{②4}。就是说，儒术独尊不到百年，在同一经典范围内，官方承认的“孔子之术”的标准解释，便常有二三家。它在客观上起的作用，只是鼓励经学家按“致用”需要制造冒牌货，连当时人都看到了^{②5}。

两汉博士
都属于经今文
学派。

两汉博士都属于经今文学派。在他们旁边，早已站着经古文学派。二者的分野，周予同先生作过很好的论述^{②6}。古文学在汉武帝前没有置博士的记录，因而近代学者常据此否定他们所宗经传的可靠性。其实历史也提供过相反解

释。例如西汉《左传》学的前辈张苍、贾谊，在汉初都置身通显，自然不会去同“备顾问”的博士争地位。而西汉今文学的宗师们如三家《诗》学开派人申公、辕固生、韩婴、公羊学大师董仲舒，在汉武帝前官运都不亨通，长守博士冷职，位极不过藩王师傅。但这反而成就了他们“文学”之名，并使儒家博士变成今文家的出路。因此，当汉武帝以后，博士专用儒者，性质由顾问官变为教育官，控制了候补官员的选拔权，位卑而权重，却全被今文家独占，并排斥古文学派^⑦，于是今古文两派势同水火，而古文派争立博士，也可得到合理解释。

汉武帝以后，博士由顾问官变为教育官。

如同儒术取代黄老术其实是汉武帝时期政争的一翼那样，经古文学在西汉末向经今文学的统治地位挑战并一度得手，在东汉初又从失势状态而再度争得准官学地位，也是实际政治进程在意识形态领域里的反射和回声。过程在这里不能细说。有一点可以断言，那就是两汉的经古文学，从刘歆到贾逵、许慎、马融、服虔、郑玄等大师们的学说，非但同样不是初始涵义的孔学或荀学，而且同样沿着“通经致用”的道路，不断变化自身的“学”，以适应统治者变化的“术”。比如，伪造符命，信仰讖纬，是东汉光武帝开创的统治术传统。贾逵便率先用讖纬释《左传》，替古文派争地位。马融、郑玄相继遍注群经，都取讖纬说解释经义，还进一步采今文说以补古文说，构造出所谓“通学”。

两汉的经古文学同样沿着“通经致用”的道路不断变化自身的“学”。

至此已可表明，即使在经学“一统”时期，它的内部岂止没有真正统一过，形态也不断起变化。倘若一定要说存在一以贯之的传统，那只可以说有通经致用的传统，学随术变的传统。这是经学作为中世纪统治学说的必有命运，起决

经学的古典
体系，其过程便
是一部变形记。

没有一贯的
传统，正好从一
个侧面体现汉唐
文化富有创新趋
向的传统。

定作用的不是经学的传统精神，而是君主专制主义必有的历史取向。因而肯定这样的传统，便意味着否定经学本身具有一贯传统。孟荀出而孔学变形，经学出而儒学变形，通学出而经今古文学都变形，郑王学分而通学变形^②，南北学合而郑王学都变形。由公元前二世纪至公元八世纪，大约一千年间，高踞统治理论宝座的经学，可称作经学的古典体系。然而这个体系，由孕育到形成，由私学成官学，其过程便是一部变形记。在变形的每个转折点上，与其说是在为保存先辈传统而尽力，不如说都在为否定先辈传统而操劳。

这部变形记，从本质上看，倒是千年间中国文化充满生气的映象。所谓炎汉盛唐，固然没有诗人描写的那么美妙，社会文化生活中间的污秽和血迹，决不比近代思想家时常憎嫌的明清时代略少。但包括民族大迁徙造成动荡分裂的三国两晋南北朝在内，整个时代的汉唐文化，无论物质表现还是精神表现，基调是进取的，风格是阔放的，色彩是绚烂的，不以弃旧图新为非，不以讳言功利为是。即使最墨守传统的阶层，比如东汉后以经学世家自炫的高门巨族，主要关注的还是自身血统之“粹”，而非所谓道统之“粹”，在文化上的保守性也远比明清那班理学名臣逊色。在这样的氛围中，一个居于支配地位的学术体系，一个惰性很强的理论形式，仍能从异说别派汲取养料，由自我否定去故求新，当然是有活力的表现。也许，没有一贯的传统，正好从一个侧面体现汉唐文化富有创新趋向的传统。

因而，汉唐经学的冒牌失真固然不足为训，却不能由此否定在中国文化上的客观作用和意义。同样，对于后起的理学，包括程朱和陆王两系的学说，也不能地予以简单

否定^②。

周孔与孔颜

经学不等于孔学，儒术不等于孔子之术，在经学史上也不存在一以贯之的孔子传统或孔孟传统。循此逻辑，则无论人们对于孔子思想或孔孟之道如何估计，都不应该成为认识中国文化传统的一种障碍。

然而近代文化史却昭示那是一个障碍。逻辑与历史出现矛盾，怎么解释呢？除上述诸原因外，还有个难于忽视的原因，那便是“圣名”问题。谁都知道孔子、孟轲是“圣人”，但很少有人注意“圣名”变迁史。因此，误将十八世纪中叶清朝统治者重定的孔庙所供孔孟列圣的位号，当作历史传承的一贯事实。从这一误解出发，必定循着同历史相反的逻辑，得出另外的结论，即过高估计孔子思想或孔孟之道在中国文化传统中的作用。

儒术独尊以后，尽管孔子被称作“素王”，但只在经文学家中间流行，西汉统治者没有承认，经古文学家也不承认。直到百年之后，汉成帝采纳梅福的建议，“封孔子后以奉汤祀”^③。这是中世纪王朝“尊孔”的开端，但只承认孔子是“三统”已倒运的那一统的代表者。公元元年，汉平帝下诏追谥孔子为“褒成宣尼公”^④。这是中世纪王朝直接授予孔子本人封号的开端。但据我考察，这只能是古文派对今文派的一个花招。因为那时僭主王莽已自居为当世周公，周公曾代成王摄政，所以封号的含意是将孔子变作周公事业的绍述者，而头衔为“公”，则否定了今文家所谓孔子是

“圣名”问题

“尊孔”的开端和授予孔子本人封号的开端。