



今古文經學新論

王葆玟

中國社會科學出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目 (CIP) 数据

今古文经学新论/王葆琰著. —北京: 中国社会科学出版社,
1997. 11

ISBN 7-5004-2142-7

I. 今… I. 王… III. 经学-研究-中国 IV. B222

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 19569 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编: 100720)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1997 年 11 月第 1 版 1997 年 11 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 17 插页: 2

字数: 430 千字 印数: 1—3000 册

定价: 25.00 元

目 次

引 论	(1)
一、论传统、传统物和五经	(2)
二、五经释义趋向与文化复兴之路	(11)
三、关于经学流派的划分	(16)
四、从博士制度的演变看经学的分期	(23)
第一章 六艺五经系统的形成	(30)
一、“经”和“经典”	(31)
二、论先秦儒学中易学从属于礼学	(34)
三、“兴于诗，立于礼，成于乐”	(41)
四、从帛书《要》看六艺系统的形成	(47)
五、六艺和五经	(52)
六、论今文经与古文经应如何区分的问题	(57)
七、“以六为度”和“以五为度”的经书系统	(61)
八、传、说、记和章句的著述形式	(65)
九、讖纬的兴衰及其与五经的关系	(72)
第二章 今文经学的流派	(78)
一、齐学和鲁学的对峙	(81)
二、始于荀子的鲁学系统	(85)
三、始于孟子的齐学系统	(90)
四、齐学与鲁学的不同思想风格	(92)
五、今文经学各派所主张的六艺次序	(95)
六、后氏礼学	(99)
七、讖纬对今文章句之学的影响	(107)
八、许慎所记的今文经学派系分野	(112)
九、东汉今文经学中的通学及其条例化	(114)

十、汉末三国时期的今文经学·····	(119)
第三章 古文经学及其流派 ·····	(126)
一、古文经传的汇集与河间王国的经学·····	(129)
二、刘向与刘歆的《左氏》学·····	(134)
三、河间《左氏》传系及其与刘歆一系的分立·····	(139)
四、《周官》、《逸礼》的对立以及王莽、 刘歆礼学的异同·····	(144)
五、《周官》的传承谱系·····	(150)
六、古文经学两派与讖纬的不同关系·····	(156)
七、古文经学之为通学及其与今文经书的关系·····	(160)
八、郑玄对古文经学的总结·····	(164)
九、扬雄和王充的作用·····	(168)
十、刘表、宋衷所代表的荆州学·····	(173)
十一、王肃学派·····	(179)
十二、古文经学中条例的泛滥及其义理化·····	(184)
第四章 汉承秦制与“罢黜百家，独尊儒术”的问题 ·····	(192)
一、“汉承秦制”与楚鲁儒学·····	(193)
二、关于“罢黜百家，独尊儒术”的文献记载·····	(197)
三、“经传说记”系统中的诸子学·····	(201)
四、汉成帝的革新·····	(206)
五、博士员数的演变·····	(212)
六、天人三策之年的问题·····	(221)
七、孔子的素王地位及其变更·····	(230)
八、王凤及其家族的作用·····	(233)
九、东汉朝廷推崇武帝、贬低成帝的国策·····	(235)
第五章 关于《春秋》学的几个问题 ·····	(238)
一、《公羊春秋》与《邹氏春秋》·····	(238)
二、公羊学的传承谱系及其学派构成·····	(241)
三、《春秋繁露》·····	(249)

四、“孔子王鲁”说	(255)
五、元论和大一统论	(260)
六、宇宙系统模式	(266)
七、董仲舒的思想方法	(271)
八、何休与郑玄的争论——今古文经学 历史的转折点	(274)
第六章 礼类经传与礼的实施	(280)
一、泛论中国文化中礼的问题	(280)
二、原始的礼	(284)
三、孔子礼学中的鬼神问题	(288)
四、郊禘之礼	(294)
五、今文《礼经》	(300)
六、《礼古经》和《礼记》	(307)
七、后氏礼学与郊祀制度	(314)
八、汉代的宗庙禘祫制度	(328)
九、“郊大于禘”还是“禘大于郊”的问题	(336)
十、东汉时期二戴礼学的衰微与庆氏礼学的悲剧	(340)
第七章 关于明堂、辟雍、太庙异同的争论及其意义	(347)
一、西汉今古文经学家的明堂太庙辟雍不同说	(348)
二、王莽时期的明堂即太庙说	(354)
三、王莽以后的明堂、辟雍、太庙不同说	(357)
四、王莽以后的明堂、辟雍、太庙相同说	(360)
第八章 从帛书《周易》到王弼《易》学的演变	(363)
一、帛书《周易》	(364)
二、从帛书《系辞》与《易之义》的关系 看通行本《易传》的形成	(374)
三、帛书《易传》与荀子学派的关系	(382)
四、《易》学中齐学的传承谱系	(386)
五、河内《逸易》	(392)

六、梁丘氏《易》学	(397)
七、孟喜和京房的《易》学	(400)
八、费氏《易》学	(412)
九、刘歆对《周易》的重视	(416)
十、郑玄、王肃《易》学的对立	(418)
十一、王弼《易》学的“全释人事”及其意义	(422)
第九章 经学思想“从宗教到哲学”的演变历程	(426)
一、“圣人无父说”与“圣人同祖说”	(427)
二、“五德终始”与“皇帝王霸”	(432)
三、世卿与官僚制度	(438)
四、禅让与革命	(445)
五、阴阳五行和宇宙系统	(454)
六、五行的分阴分阳及其构成	(462)
七、太极	(466)
八、贵无、崇有之争	(470)
九、“火不热”与“声无哀乐”	(476)
第十章 今古文经学的形上学化	(484)
一、从“庄老易”到“易老庄”的转变	(485)
二、“易老庄”系统中的经传关系与圣贤关系	(490)
三、玄学化的王弼经学	(497)
四、王弼《易》学的义象理事说	(504)
五、玄学对今古文经学融合的促进作用	(512)
六、礼坏乐崩——经学形上学化的后果之一	(518)
七、中国传统哲学趋于内在性和思辨性 ——经学形上学化的后果之二	(528)
结语——对各派经学的评价	(533)

引 论

经过多年的“文化热”，在学界和普通读者中间已达成一项共识，即中国传统文化乃是中国人可引以为骄傲的东西。然而，目前各界人士所讲的“中国传统文化”却是彼此不同的，如哲学界的人们多看重传统的道德性命之学，史学界多注重发掘夏商史及历代的制度史，文学界一般热衷于谈论古代诗文及词曲，宗教界多重视佛教、道教等。在其中何者处于核心的位置，一直是个未解决的、甚至未经认真讨论的问题。笔者对这问题的看法，是承认中国历代的哲学、政治学、文学、音乐、绘画及宗教等等都是互相关联，构成一个庞大的文化系统。在这系统中，处于最高地位的权威文献可说是《诗》、《书》、《易》、《春秋》和三《礼》等书，亦即历代学者所尊崇的“五经”；处于核心位置的学问即是关于五经的解释学，可简称“经学”。这种看法的理由本来很简单，世界上较重要的民族文化无不有其独特的经典，如欧美文化的最高经典是《圣经》，伊斯兰文化的最高经典是《古兰经》，印度文化的最高经典是《吠陀经》，那么中国民族文化的最重要的经典若不是五经，又是什么呢？

不过，简单的道理往往难于证明，信服者少。试看当今中国人对五经的熟悉程度，反不如唐宋的诗文词曲，更不如《三国演义》、《红楼梦》等小说，究其缘由，在于社会流行着四种误会。其一，人们对特殊的民族文化经典与超民族文化的经典容易混淆，如五经、《古兰经》都是带有某种民族文化印记的经典，其权威性仅

局限于特定的民族文化的范围之内；马克思、恩格斯、卢梭、孟德斯鸠等人的著作则可说是超民族文化的经典，其影响力绝不以民族地域为限。假若将这两种经典看成是在同一层次上互相冲突的，而未看作是在不同层次上的关系，便容易产生疑虑，担心五经地位的上升会妨碍社会进步。其二，人们看到袁世凯曾通令全国“尊孔读经”，遂以为五经代表着保守的、腐朽的思想倾向，而未意识到由五经的释义既可引出保守主义，亦可引出激进主义。其三，近年一些学者从伽达默尔的解释学出发，建言传统和传统物都是可随时代更新而不断创造的，五经既为“过时”的传统物，自然要废弃了。然而，新旧传统物其实是相互连结而具有系统性，处于系统核心位置的最古老的传统物是很难“过时”的，如《圣经》在西方的权威、《古兰经》在伊斯兰国家的权威，都将延续很长的时间。其四，当今学者对五经与经学的看法颇受宋明儒学的影响，以为五经以《周易》为首，所讲的主要是道德形上学，而未意识到先秦儒家的主张本是“兴于《诗》，立于礼，成于乐”，《周易》在其中的地位并不显著。如此沿袭宋明儒学而偏废礼乐，会有“内圣强而外王弱”的缺陷，影响力自然要减弱。

今着眼于此，分为几节，试作申论。

一、论传统、传统物和五经

如何看待五经与经学的问题，与“传统”的问题是密切关联的。目前多数学者的意见，是一方面声称要弘扬优良传统，另一方面又将五经和经学屏于“优良传统”的范围之外。今为澄清这一误会，不能不以讨论传统和“传统物”的问题作为研究的起点。

长期以来，学界关于“传统”的讨论，一直集中在“如何对待传统”的问题上，而这问题又往往被归结为中西文化优劣的问题：究竟是应当立足于中国的传统而吸收西学的精华呢，还是应当全盘西化而用中学润色呢？中国的学者几乎无不为此问题而苦

恼。清末张之洞提出“中学为体，西学为用”一说，影响很大，后人遂纷纷搬用“体”、“用”这一对古老的术语来说明中西文化的主从关系。例如，对于坚持国粹而敌视西学的意见，有人概括为“中体中用型”；早年的胡适以及陈独秀等人主张全盘西化，有人称其为“西体西用型”。1987年，著名学者李泽厚先生提出独特的“西体中用”论，在学界一度激起波澜。1989年，傅纬勋先生提出“中西互为体用论”，提倡民主与“多元开放”。在1993年的“传统文化与未来文化发展学术研讨会”上，台湾大学教授林义正先生提出新说，以“体中体”表示生命本身的“真体”，以“体中用”表示文化的观念层，“用中体”表示文化的制度层，“用中用”表示文化的器物层。这一理论将文化体用的说法推到极至，在我所见的文化体用论当中最为复杂。这一类的推演大概使一些西学出身的人感到不耐烦，于是又有放弃“体用论”的主张出现，例如台湾著名学者沈清松教授提出“主体与资源论”，以为现代中国人是文化创造的主体，而传统中国文化、西方文化及世界的其他地域的文化都是主体可以运用的资源（参见沈氏所编《诠释与创造》一书）；方克立先生沿袭张岱年先生的论点，提出“综合创新论”，即“古为今用，洋为中用，批判继承，综合创新”。如此种种，有一个共同的特点，即或多或少地追求客观化，自视为中西文化的旁观者。而这正是一个致命的疑点，因为我们并不具备那种中西文化旁观者的身份，而是属于特定的文化和地域，有着特殊的文化本位。中西文化对我们来说不是平等的资源，而是主客的关系。中国传统文化为中国民族所固有，是我们赖以立足的文化本位或文化主体；西方文化是外来文化，是有待我们选择、消化、吸收的对象。“是否应当保留中国传统文化”这样的问题几乎是不可讨论的，就像“我们是中华人”这一点不可讨论一样。中华民族其所以为中华民族，首先在于它的文化本位是中国传统文化，不是任何其他民族的文化。汤因比曾指出，一种文明的生长是日益增强的内部自决能力和自我表现能力。这就是说，一个民

族的文化的盛衰,标志着这一民族的自决能力或主体性的强弱。那种试图抛弃其传统文化的民族,按这说法可归入丧失自信力的民族之类,这在我们如何可以接受呢?

沿着这样的思路,“如何对待传统文化”的问题便转化为“如何理解传统文化”的问题;伽达默尔所谓“我们不可能脱离传统”的命题既然日益为学者所接受,那么“什么是传统”的问题便应当是我们首先考虑的。对这问题,目前学界已出现多种解说,今为追求推理的严密性与彻底性,试择取一种颇具思辨深度而在人们看来又是最为激进的意见来作分析,那就是陈筠泉和刘奔两先生所编《哲学与文化》一书所极力主张的:

所谓传统,是文化发展中体现连续性的东西,是构成每一代人由以出发的前提的东西。因此可以说,传统就是历史与现实之间的一种联系,是文化发展和进化中过去、现在和未来之间的辩证联系。说某种传统发生了“断裂”,某种文化出现了“断层”,意味着历史的进程中出现了文化的“真空地带”。显然,这是一种不可思议的、荒谬的悖论。在任何尚未灭绝的民族的历史上,都不可能找出这种文化的“真空”。果真“断裂”了的传统也就不成其为传统。传统是民族共同体的产物,一个民族的传统就是这个民族本身的存在。因此传统的消亡意味着民族的消亡。(中国社会科学出版社1996年版第280页)

书中又说:

传统的本质是真正的现在,传统是通过对现代人的制约和支配而获得自己的规定性的。这就意味着,传统不是消逝在历史中的东西,不是仅仅沉睡在遗存下来的书面文献中的东西,不是我们作为现代人的身外之物,而是历史上积累和传递下来、通过社会生活的各种媒体而转化为现代人本身存在的东西,是化为现代人的思维方式和行为方式的东西。因此,要从本质上认识我们民族的传统,仅仅研究书面的历史

文献是不行的，只研究古代和近代的中国人也不够，最重要的是善于发现传统在现代人的生活中的具体表现方式。也就是说，要善于从现代人身上发现传统。（第 290 页）

在最近的“海峡两岸弘扬中华传统文化学术研讨会”上，陈筠泉先生重申了这一见解，朱德生先生在会上阐发的见解亦与此接近，申说“传统即存在于我们的生存方式中，甚至可以说传统即我们的生存方式”。从表面上看，这一见解是十分激进的，因为它几乎是直接地引自历史唯物论，并且是“五四”运动等激进文化运动的最佳辩辞。按这辩辞，“五四”运动等素来被看作是反传统的文化潮流，均可纳入中华大传统的范围之内。然而从另一个方面看，这种见解却又十足地保守，因为它拒绝承认文化断裂的可能，强调文化传统的连续性，并且与形象保守的西方现代解释学有密切的关联。陈、刘所编的《哲学与文化》甚至直接引申了伽达默尔的著名言论：“传统是我们自己创造出来的，因为我们理解、参与传统的演变，从而传统就由我们进一步加以决定。”（同上书第 289 页）一个民族只要还存在，它的传统就必然是连续的，不可能是断裂的。这一论断的彻底性足令世人震惊。

但传统的连续性体现在何处呢？《哲学与文化》一书的编撰者指出：“传统凝结于外在于人的物质、精神产品之中，即上述论者所谓‘传统物’之中，就是传统的对象化。‘传统物’加入人的物质和精神活动，成为活动的要素，并化为人的力量和德性，这就是通过非对象化而转化为主体存在形式。”（第 294 页）就是说，传统的存在与延续，有主体形式和客体形式两种，而这两种存在或延续形式又都有“传统物”的参与。过去的文化与现在的文化的连续性，正体现在“传统物”上，因而“传统物”可说是文化之过去与现在的中介。传统的对象化亦在于凝结于“传统物”，因之当我们将传统作为某种对象加以讨论时，讨论对象往往是传统物而不是传统本身。像传统一样，传统物也可以不断创造，不断更新，但在众多的传统物之中，总会有长期存留的传统物存在，以

使遥远的古代文化与现代文化衔接起来。仔细体会陈筠泉先生的貌似“激进”的理论，可以感到传统物的神圣程度并未减弱，反而增强了。

“传统物”即是广义上的“文物”。古代遗留下来的实物与文献，均可归入“文物”一词的外延范围。叶秀山先生专作《关于“文物”之哲思》一文，论说文物在现实生活中的地位。他指出，文物是时间性的，是生命的延续的媒体，是时间、生命和生活的物证，文物就此意义而言又是不占空间的。文物的这种性质如同“文字”，文字的刀刻或笔写的痕迹当然要占据空间，但它又是某种符号，兼有“线条”以外的另一些“意义”，故又是生命性的，是活的。他又说，博物馆不是坟墓，坟墓只有被挖掘之后才有可能变成博物馆。我们把文物放进博物馆里，正是要突出文物的活的一面，承认并保持它们的发言权。博物馆的建筑和设施，迫使我们定要采取倾听的态度，显示出进博物馆的文物具有不死的而又有某种非宗教意义的神圣性。从这个意义上说，博物馆不是神庙，而是人的圣殿。人进入神庙是要膜拜异己的神，而进博物馆却是要瞻仰人类的圣物，体验人的生命的延续。（见于《哲学研究》1993年第7期）这番精彩的议论，堪与陈筠泉等先生的论述相应和，构成一个较完整的关于传统和传统物的学说系统。

我们暂可不论这种学说系统的真伪得失，而应作一种思考：既然被人们看成是激进的文化理论尚且保持着对传统的尊重，那么“必须弘扬传统”这一点便可成为本文的前提。讲到这里，便可转入经学在传统文化中地位如何的论题，因为在上述的传统物或文物当中，最为显要的通常是古老的经典的存本：试观当今世界较重要的民族或地域文化的传统物，无不有一几乎是恒定的部分，在其众多的传统物当中处于至高无上的位置。例如《圣经》在西方世界的权威仍是其他各种文献所不能比拟的，《古兰经》在伊斯兰国家仍有着神圣的光环，而印度人仍以《吠陀经》为其骄傲。反过来说，假若缺乏这样的经典，便有可能丧失步入伟大民族之林

的资格。对于有关“经典”的各种问题，我们尽可以有不同的理解，尽可以否定经典的权威而申张个人精神创造的自由，但在比较各民族文化的优劣时，往往不由自主地将这种比较落实为关于各民族经典的对照。例如当今西方国家与伊斯兰国家在文化上的冲突，有时不正是《圣经》与《古兰经》的竞争吗？过去人们常说语言是文化的基本要素，因而语言的优劣可代表其文化的优劣。但在最近的“海峡两岸弘扬中华传统文化学术研讨会”上，台湾学者曾志朗教授向与会者展示了他的一项研究成就：

我们已经有足够的临床与实验的证据来证实汉字作为一种阅读媒介，绝对是个抽象的符号。它的激发是由字形码与音码在意识发生之前就并行搜寻脑海中的对应字汇。在这一个层次上，和拼音文字并无不同，只是在形成音码的过程中，汉字着重形式部件的表音机率，而一般拼音文字则着重在字母群的表音规则上。这两个既相似但又有区别的形—音规律，当然可以看成是两组不同的认知运作。但，对最后完成认字的成果是少有影响的。也就是说，如果我们只是由历程去比较认知运作，则文字的差异所导致的弱势的语言决定论是可以被承认的。但这种弱势的决定论，对个人思维形态的影响是微不足道的。如果有人硬要把文化的差异归因到文字表层的差异，则提出这个想法的人，不是“别有用心”，就一定是“大智若愚”了。

其说文字差异不能决定文化差异，颇为雄辩。由于有了这项成果，在中西文化比较研究中文字比较的重要性显然要下降，而关于经典的比较研究的重要性却会上升。我们的注意方向应立即转到一个具体的问题上：堪与《圣经》及《古兰经》抗衡的中国的经典，应当是什么呢？

这样的经典肯定不能从佛经当中寻觅。诚然，佛教的中国化已得学界承认，但佛教的中国化主要表现在教义的中国化，而非典籍的中国化。历数佛教典籍的类别，有“经”、“律”、“论”、

“密”、“疏”、“杂撰”、“语录”、“史传”、“音义”和“目录”等，其中经类的数百部著作都出自古印度人之手，禅宗的《六祖坛经》在很多学者看来不属经类，而在语录类。律、论两类著作也多数是翻译的，中国人自己所作的“论”仅有《肇论》、《宝藏论》、《大乘玄论》等数种，而且这几种在吕澂先生的分类系统中不属“论藏”，而属“论著部”。佛教“经律论”的一千余部典籍，显然都不能代表中国的民族性。

一旦将佛经排除，便只有儒道两家的经典可供选择了。道家与道教的经典很多，其中《黄帝四经》佚失已久，它的马王堆帛书写本被发掘出来以后，已是不具备广泛影响力的文物了。《庄子》、《文子》、《列子》等书在唐代以前都属于“诸子”，到唐代中期才成为经书。道教的“三洞真经”大多晚出，而且文字琐屑，除少数道教徒外几乎无人感兴趣。那么，道教典籍中堪与《圣经》、《古兰经》抗衡的，便仅有《道德经》一部。而《道德经》的权威仅在哲学形上学方面，由《道德经》阐发的学说只在哲学形上学的领域处于主流地位，在整个的中国传统文化当中远不能与儒家所尊崇的五经相提并论。于是，我们在经过略有激进倾向的思考之后，竟又回到两千余年古代儒家的立场，变成五经的拥护者了，因为能与《圣经》、《古兰经》相抗衡的只有五经，至多再加上一部《道德经》。我们当然可以持激进的态度，对五经及其释义学多方批驳，但从根本的立场上说，却又不能不经常保持对五经的尊重，因为在《圣经》与《古兰经》的权威的压力之下，贬低五经就是贬低了我们自己。

实际上，只要略微对照一下中西文化的历史，便会看出五经在中国传统文化中的地位，远远超过《圣经》在西方的地位。《圣经》在西方的极盛时期，是在基督教兴盛以后，文艺复兴以前。这段时期的哲学创新，几乎无不借用解释《圣经》的形式，致有“经院哲学”的称谓。若是改用中国旧有的术语来描述，则经院哲学的治学方式不是“经学形式”又是什么呢？在西方人眼里，采

用“经学形式”的时间很长，常称其为“漫长的中世纪”、“黑暗的中世纪”，而这在中国人眼里却是短暂的，因为“经学形式”在中国盛行两千余年，时间之长已非“世纪”一词所能表达。在两千余年的中国史上，各种典籍以五经为核心，各种学问以经学为核心，重要的思想无不以解经的方式提出，因而经学的形式几乎构成了中国传统文化的基本模式，简称为“经学模式”应是适宜的。“经学模式”的概念首先令我们想到经学著述形式。假若我们了解到中国传统的经学著述形式除章句、笺注、义疏之外，还有“传”、“说”、“记”三种，便会知道这种著述形式的使用在秦以后的历史上非常普遍，即使是最富于反抗性或创造性的思想家也不能例外。具体地说，王充是个公认的有反抗精神的学者，而他却强调“圣人制作曰经，贤者著述曰传”，他自己的《论衡》是“论”，由于“论”、“说”接近，《论衡》这部标新立异的著作竟可纳入汉代“经传说记”的系统。扬雄以“作经”著称，似有叛逆的意向，而他的本意却是“以为经莫大于《易》，故作《太玄》；传莫大于《论语》，作《法言》”，这撰作的活动完全是对当时官方经传系统的摹仿。魏晋玄学素有背叛传统的罪名，然而玄学著作无不是关于“易老庄”三部书的注释和解说，其著作形式反不如西汉的“传”、“说”来得自由。宋明理学家也都采用了解经的方式，即使是理学大师讲学的记录，如《语类》等，也要按照经书的类别来划分章节。明末顾炎武、黄宗羲、王夫之号称“启蒙”者，而清人却将顾炎武尊为经学大师，至于黄宗羲的《易学象数论》、《孟子师说》，以及王夫之的《周易内传》、《周易外传》、《尚书引义》等，都是经学著作的典范。

中国人受这种经学著作形式的影响，思维方式也有经学化的倾向。人们所谓的“思维方式”主要指时间过程中的思维程序，例如西方人签署地址是依次写出宅名、街名、区名、市名、国名，中国人则依次签署国名、市名、区名、街名和门牌号码，根据这两种程序的差别，可以说西方人的思路是由局部到整体，是分析的、

逻辑的思维方式；中国人的思路是由整体到部分，由于关于整体的知识必须在瞬间直接取得，因而可说是整体的、直觉的思维方式。由于直觉体悟通常要凭借意象来进行，故又可说是意象的思维方式。从两种思路的比较上，我们会很容易地联想到中国人的另一种思维程序，即不论思考何种问题，都要先想到经书怎么说，接着想到传记注疏怎么说，最后才考虑自己应当如何判断，这与西方现代的“跟着感觉走”的思维方式迥然不同，不是“经学思维方式”又是什么呢？在中国历史上，经学思维方式的运用甚至比直觉的、整体的或意象的方式更为普遍，因为汉代章句之学所循由的思维方式可说是“经学的”，却不可说是“整体的”或“意象的”，章句之学的“破碎大道”的特点与整体思维方式正好是相反的。

笔者如此琐屑地列举中国文化“经学模式”的各种表现，绝无赞美这种模式的意思，而不过是要作这样的推理：既然“经学模式”在中国传统文化的延续更为久远，表现得更为突出，那么五经在中国传统文化中的地位岂不远较《圣经》在西方的地位为高？如果西方文化传统的连续性首先是体现在《圣经》这一最神圣的传统物上，那么中国文化传统的连续性岂不更是集中在五经上面？我们当然可以创造传统，并且可以使传统物的系统大幅度地膨胀或革新，但对五经却不能改变或抛弃，而只可再解释。实践表明，中国历史上凡是头脑清醒的革新者或革命者，往往要将五经当作文化的瑰宝来保存，使之加入已更新了的传统物的系列，使这系列与古代文化的联系显得突出，并且使这系列显得更为神圣和伟大。

五经在传统文化领域的地位之重要，已无可置疑了。但它在整个中国现代社会生活中应如何定位，尚是一个未解决的问题。西方人对这问题的处理办法，是循由“政教分离”的原则，将《圣经》看作是宗教界的经典，卢梭的《社会契约论》和孟德斯鸠的《论法的精神》等书则是政界的权威著作，也可称作是经典。两种

经典的关系代表着政界与宗教界的关系，可共处互补，达成一种和谐的境界。中国的宗教势力较弱，五经的内容不仅包括宗教方面的思想，也包括政治、经济、文学、音乐及哲学等方面的思想，内容之广泛远非《圣经》或《古兰经》所能比拟。然而，在社会日益进步的背景下，五经在政治、经济、哲学等方面的思想内容多少有些陈旧，在这些方面提升经书的权威未必是有益的。只是着眼其类似于宗教经典的社会功能，五经才显得重要无比。由此正好可以推定五经在整个社会生活中的位置，它在当代的价值主要在于有宗教经典的替代物的性格，它与适用于当代社会的各种政治经济及哲学的权威著作的关系，乃是政治、经济、哲学与宗教替代物的关系的缩影。

二、五经释义趋向与文化复兴之路

当我们声称要承认五经的权威地位时，可能已引起很多读者的恐惧：这样做是不是意味着要剥夺当代文人学者撰作的自由，而强迫他们采用古代的注疏形式呢？这种担忧当然是不必要的。上面的论述只是相对地强调了对经书的“解释”仍值得重视，而“解释”的形式当然不以传记注疏为限。确切地说，现代意义上的解释是极为自由的，它只是现代人与传统物或经书的一种攀谈。在这攀谈中，解释者固然受到传统的影响，而他传统的理解却又掌握着传统和传统物的生命。我们在解释经书时，已不必再像过去那样，只单纯地、被动地解释死去的东西。相反地，我们是在解释与现在密切关联的过去，解释传统和解释现在，在实质上并无不同。

但我们的解释，仍要受历史上的经学的影响。传统是连续的，历代的经书解释学都是传统的组成部分，而历代的经学著作都以经书为核心，构成了传统物的系统。所不同的是，五经这一恒定的传统物不可改变，只可再解释，而五经的附属性、解释性著作