

中华孔子学会 ● 主办

中國儒學

中
石
題

第 二 輯

王中江 李存山 主編
zhongguo ruxue 2



商務印書館

中国信託銀行

中国信託銀行



中国信託銀行
2



中国信託銀行

中国儒学 (第二辑)

王中江 李存山主编

商务印书馆

2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学. 第二辑/王中江,李存山主编. —北京:商务印书馆,2009
ISBN 978-7-100-06492-7

I. 中… II. ①王…②李… III. 儒家—中国—文集
IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 213404 号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用

中国儒学(第二辑)

王中江 李存山 主编

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商务印书馆发行
北京市白帆印务有限公司印刷
ISBN 978-7-100-06492-7

2009年6月第1版 开本787×960 1/16
2009年6月北京第1次印刷 印张31¼

定价:50.00元

学 术 委 员 会

主任：汤一介

委员：（按姓氏笔画排列）

土田健次郎 任继愈 安乐哲 成中英 刘述先
羊涤生 汤一介 肖蕙夫 余英时 余敦康 杜维明
狄百瑞 李东俊 沟口雄三 张立文 庞朴 罗多弼
周桂钿 荒木见悟 郭齐家 顾彬 钱逊 崔大华
黄俊杰 蒙培元 葛荣晋

总监制：石峻湜

编 辑 委 员 会

主编：王中江 李存山

副主编：干春松 彭国翔

委员：（按姓氏笔画排列，带*者为执行委员）

万俊人* 干春松* 马渊昌也 小島毅 王中江*
刘笑敢 吴光 李存山* 李明辉 李景林 李翔海
陈少明 杨国荣 张学智* 杜瑞乐 麦里昂 张全锋
郑宗义 林月惠 费瑞实 姜广辉 郭齐勇 黄勇
黄明珠 景海峰 彭国翔* 黎红蕾

目 录

儒学微观

李翔海:《论语》“三十而立”商榷	1
梁涛:从简帛《五行》“经”到帛书《五行》“说”	15
蒙培元:从独立人格到大人境界——孟子的人格修养论	45
金安平:士贵或是王贵:孟子与齐宣王的对话	66
余治平:董仲舒政治哲学之新议	78
陈来:朱子《论语集注》的儒学思想	104
曾春海:阳明的圣贤之路	132
张学智:明代《尚书》学中的拥蔡与反蔡	148

儒学广论

柯雄文:礼的伦理向度与宗教向度	165
韩星:儒家的批判精神与王权政治	203
单纯:论儒家的生命伦理与天命信仰的关系	248
向世陵:儒家传统承继与孔庙修复的关系考量	259
王锬:“现代性”(modernity)及其儒家路径的反思	273

日本明治儒学

宫城公子:日本的近代化和儒教的主体	291
-------------------------	-----

希福来:西村茂树——关于现代化的儒教方面的见解	318
松本三之介:中江兆民的传统与近代——其思想构筑与儒学的作用 ...	357
刘岳兵:中村敬宇的儒学思想	382

古代观念及其言说方式

郭静云:“神明”考	400
方旭东:汉语思想是如何失去我们的? ——试以“精神”一词的谱系学考察为例说明	408
王中江:早期儒家的“慎独”新论	421
邓曦泽:苦心孤诣求自证: ——从熊十力的言说方式看“中国哲学”的言说困境	457

《论语》“三十而立”商榷

李翔海

(南天大学哲学系)

《论语·为政》中有这样一段话：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”古人在诠释这段话时曾指出：“《论语》此章最为难解。盖以夫子自述进德之序而其语又为弟子所共闻，非揆之全经而无少刺谬，未可云得其立言之体也。”〔(清)程廷祚：《论语说》〕的确，由于这一章是《论语》中仅见的孔子完整地叙述自己一生之进学历程者，言约而义丰，遂成为历代《论语》注疏者关注的焦点之一，并由此而留下了多种不尽相同的诠释与论析。本文拟就作为其中关节点之一的“三十而立”一节做出进一步的探讨，以求从一个侧面加深对这一段关涉到孔子完整之学思历程的“夫子自道”的认识。接下来我们首先梳理以往对于孔子“三十而立”的主要解释。

—

以往对于孔子“三十而立”注解的一个基本前提就是充分强调了“志于学”之“志”对于孔子之所以能够“三十而立”的重要性，并由此而肯定这里所谓“学”就是学为圣人。

我们不难发现，这一注释倾向在儒家传统中是其来有自的。早在郑玄

为《礼记》之“学记”做注时,就已经把“所学者”归结为“圣人之道”。明确强调“志”之重要性并将学归结为是“以圣人为志”,则可以说是宋明理学的共识。据《朱子语类》记载,朱熹曾经指出:“孔子曰,吾十有五而志于学。只十五岁时便断断然以圣人为志矣。看今世学者病痛皆在志不立。”(第一百零四卷)这段话,正足以与《四书大全》中的下面一段话相互发明:“朱子曰,孔子只十五岁时便断然以圣人为志矣。今学者谁不为学?只是不可谓之志于学。果能志于学则自住不得。志字最有力,要如饥渴之于饮食。才有悠悠便是志不立。”(第七卷)王阳明也同样认为,“夫学莫先于立志。志之不立,犹不种其根而徒事培拥灌溉,劳苦无成矣。世之所以因循苟且随俗习非而卒归于汙下者,凡以志之弗立也。故程子曰,有求为圣人之志,然后可与共学。人苟诚有求为圣人之志,则必思圣人之所以为圣人者安在。非以其心之纯乎天理而无人欲之私与。”(《王文成公全书》,第七卷文录四,“示弟立志说”)明末大儒刘宗周也明确指出,“学莫先于立志。志立后猛用工夫,方有持守可观。持守得力,亦有解悟可入。悟之久则源头尽彻,悟之极则形神不隔。更由此而进之则纯乎天矣。”(《论语学案》第一卷)

正是在上述基本前提下,在长期的经学诠释活动中,出现了多种对于孔子“三十而立”之“立”究竟何所指的具体解释。在我们看来,其中最具有代表性的是“立于学”、“立于礼”与“立于道”三种^①。接下来我们分别对“立于学”、“立于礼”与“立于道”三说的具体内容予以梳理。

首先来看“立于学”说。根据现存的材料,最早提出此说的或许是南北朝时期的皇侃。在《论语义疏》中,他对孔子“三十而立”之“立”作了以下疏解:“云三十而立者,立谓所学经业成立也。古人三年明一经,从十五至三十是又十五年,故通五经之业所以成立也。”(第一卷)而正如人们已经注意到

^① 清人刘宝楠曾经指出:“诸解立为立于道、立于礼,皆统于学。学不外道与礼也。”(《论语正义》第二卷)这里所谓“道”与“礼”皆统于“学”,是站在综合的立场上指明“道”与“礼”在精神旨归上皆统于“学”。而我们这里虽然亦采用了“学”、“道”与“礼”的名号,但却是要在分梳的意义上指明传统经学诠释系统所谓的“立”的三种主要的义涵形态,故刘宝楠所谓的“学”、“道”、“礼”在内容上虽与我们此处的“立于学”、“立于礼”与“立于道”有关联,但却并不完全相同。

的,皇侃此疏极可能是本于《汉书·艺文志》的下述记载:“古之学者耕且养,三年而通一艺。存其大体,玩经文而已。是故用日少而蓄德多,三十而五经立。”应当说,这一解释明显地带有汉代经学注重“传经”的时代特点。因而尽管“三十而五经立”的说法在汉代就已经出现,但以“所学经业成立也”来解释《论语》所谓“三十而立”在宋明时代却并没有受到太多的注意,一直到“汉学”在一定程度上得以重兴的清代才又在一些诠释者那里得到“遥远的回响”。

再来看“立于礼”说。此说或许源自于《论语》本身,因为孔子自己就明确地说过“立于礼”的话(《论语·泰伯》)。事实上,有的宋明理学家就以《论语》中的有关记述为依据来诠释孔子的“三十而立”以至从“十有五志于学”到“七十而从心所欲”的整个学思历程。宋代学者陈祥道就指出:“曰:兴于诗,立于礼,成于乐。又曰:可与共学,未可与适道;可与适道,未可与立;可与立,未可与权。则十五志于学,兴于诗而可与共学者也;三十而立,立于礼而可与立者也;成于乐而可与权者也,惟七十从心然后能之耳。”(《论语全解》第一卷)在宋明理学中,“立于礼”说代表了诠释孔子“三十而立”的一个重要的诠释指向。朱熹在《论孟精义》中引述时贤的话说:“横渠曰,三十器于礼,非强立之谓也”。“范曰:圣人生而知之,不免而中,不思而得,此所异于人也。自十五始志于学至七十而从心所欲,此与人同者也。三十而立者,既壮矣,非礼无以立。立于礼者,三十之事也。”(第二卷)从理论的可能性来看,所谓“立于礼”之“礼”可以有两个基本的指向:一是指向实际上作为社会之根本纲纪的“礼”。如所周知,在长期的发展中,中国传统社会一直是一个“礼主法辅”的“礼治社会”,“礼”被看作是“国之干”(《左传·庄公二十三年》)、“国之统”(《国语·晋语》),堪称治理国家、安定社会的大纲大维。其牵涉范围是十分广泛的。用《左传》的话说,“礼,经国家、定社稷、序民人、利后嗣者也。”(《左传·隐公十一年》)。这也就是说,礼在立家治国、安定社会、确立人民的生活秩序、泽惠后昆的德慧生命等方面均具有重要的意义。二是指向作为个人立身处世之行为准则的礼仪规范之“礼”。从“立于礼”说的具体内容来看,基本上都是从后一个方面即关联于个体的通过按照礼仪

规范来规约自我的视听言动以立身处世来展开诠释的。上举朱熹在《论孟精义》中引述者就足以说明这一点。有的论者还从“成家”以立业的角度来诠释此所谓“立”：“《曲礼》三十曰壮，有室。立也者，立于礼也。君子惟明礼而后可以居室。不然，风俗之衰与人伦之变未有不自居室始也。故曰人有礼则安，无礼则危也。”（清·宋翔凤：《论语说义》，第一卷）而从一般的意义上讲，“立于礼”何以能够有如此重要的作用呢？朱熹对于《论语·泰伯》中孔子所谓“立于礼”的解释对此做了相当有代表性的回答。在他看来，“礼以恭敬辞逊为本，而有节文度数之详，可以固人肌肤之会，筋骸之束。故学者之中，所以能卓然自立，而不为事物之所摇夺者，必于此而得之。”（《四书章句集注·论语集注》）。

最后是“立于道”说。根据现有的材料，这一疏释也主要集中在宋明理学时期。概要而言，“立于道”说就是强调孔子“三十而立”之“立”是“能自立于斯道”。程颐指出：“子曰：吾十有五而志于学。圣人言己亦由学而至，所以勉进后人也。立，能自立于斯道也。”（《程氏经说》卷七《论语》说）所谓“斯道”究竟何所指呢？宋明时期的注疏者大多认为是“大学之道”。朱熹指出：“子曰：吾十有五而志于学。古者，十五而入大学。心之所之谓之志。此所谓学即大学之道也。志乎此，则念念在此而为之不厌矣。”（《四书章句集注·论语集注》）有的注疏者还具体指明了“大学之道”的内容：“或问大学之道。曰格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下之道，其说具于《大学》之篇。”〔（宋）赵顺孙：《四书纂疏》，第五卷〕。

二

应当说，如此诠释显然具有的相当程度的合理性。首先，这一顺序是符合孔子的叙述顺序的。孔子明确地是把“志于学”放在“三十而立”之前加以论说的。其次，这一顺序也是符合人类意识之一般发生顺序的。“志”是“心之所之”即生命意志的内在冲动，它显然是最为内在因而最为根本的。作为

人类的自觉行为,无论是“学”还是“立”,应当都是以“志”之动为前提的。因而“志”在逻辑上完全可以成为“立”的前提。再次,把“志”解释为“以圣人为志”也是符合儒家自创立时代起就有的取向的。作为一种以人格培养为核心内容的学说,儒家之所以为学的一个基本目标就是“学为圣人”。孔子的理想人格就是被人们目为古先圣人之一的周公,这是今天我们所共知的。但是,如果我们把诠释的“理解视野”拉长到中国文化发展演进的历史镜头中,就不难发现,这一诠释范式恰恰没有能够表征出孔子对于处于“轴心时代”的中国文化的根本贡献及其心路历程,因而其诠释理路并不具备充分的合理性。

正如我们所知道的,虽然以倡导“因”、“损”、“益”为特质的孔子对于古代中华文化的承继性是历代的人们所公认的,但是,对于孔子在中国文化发展演进历程中地位的认定却又是相当不同的。这种不同以宋代为分界线。此前人们通常是把孔子看作是自古以来尧、舜、禹、汤、文、武、周公等圣人序列中的一员,突显的是孔子对于“古先圣人”的继承性。宋代以后,人们更多的是强调了孔子创立儒家、集古代中国文化之大成的一面,突显的是孔子对于“古先圣人”所创立与传承的“礼乐文化”之变革性的一面。对此,当代新儒家的代表人物之一牟宗三在论及宋明新儒学之所以为“新”的外部之“新”时所说的一段话颇为典型地状述了这一点:“宋以前是周、孔并称,宋以后是孔、孟并称。周、孔并称,孔子只是尧、舜、禹、汤、文、武、周公之骥尾,对后来而言,只是传经之媒介,此只是外部看孔子,孔子并未得其应得之地位,其独特之生命智慧并未凸现出。但孔、孟并称,则是以孔子为教主,孔子之所以为孔子始正式被认识。”^①上述“唐宋之别”分歧的焦点是承不承认孔子思想对于中国文化发展演进所具有的变革性意义。今天,尽管人们对于孔子及其创立的儒学依然褒贬不一,但是,孔子作为中国文化传统的重要代表则可以说在国际上越来越大的范围内得到了公认。而之所以能够如此,又显然是与身处于中国文化传统的“轴心时代”的孔子在中国文化的“超越的突破”

① 牟宗三:《心体与性体》上,上海古籍出版社1999年版,第12页。

中,在顺承中国文化的原初智慧并进而做出的变革性历史贡献有着直接的关联。这也就是说,尽管孔子确是一个温情的改良主义者,对待传统他的确表现出了注重因袭的“仁者情怀”,尽管他采取了“述而不作”或“以述为作”的论说方式,但是,在归根结底的意义上,孔子在中国文化中之所以为孔子,乃是与他所进行的文化变革分不开的。

孔子思想的这一历史意义是透过早期中国文化发展中“宗教人文化”的过程体现出来的^①。宗教是人类社会发展中出现的文化现象。在人类社会的早期发展中,都曾经有过宗教在人类生活与文化系统中占主导地位的阶段,这在今天已经成为人类文化史研究中的基本共识。在中国文化的早期发展中,也不例外地有一个宗教在文化系统中居于中心与主导地位的时期。这一时期一直延续到商代。在有关记载商代统治者言行的甲骨文中,一切仍然是以听从天命为中心的,就清楚地表明了这一点。但是,这种状况自西周初年就已经有了改变,小邦周克殷的历史事实,使周初的统治者们从“祈天永命”的迷梦中警醒,开始认识到“天命靡常”的现实,并进而探讨其原因。《尚书·蔡仲之命》就认为:“皇天无亲,惟德是辅;民心无常,惟惠是怀。”这就是说,天命之所以无常,乃是因为民心无常。而要保守民心,就必须对人民行德政,使人民切实受到恩泽。通过“敬德保民”就能保持政权,使天命长住。在这个意义上,皇天是不对谁表示私亲的,它只是通过民心的向背选择有德者而辅之。

这就表现出了一种以民心向背来作为天命之显现的文化指向。在这里,人不再采取一种认定自己过分渺小,一凭外在的神为自己做决定的生命存在形态。换言之,周人已经不再满足于甲骨文中所描述的“殷人尚鬼”式的生活,而是开始突显了自己的主动性与自觉性。由于民心向背成为了衡断天命的标准,而民心的向背又与统治者自己能否“敬德”直接相关,这样,周人就将传统的“祈天”的外向行为开始内敛而指向自身,从而突出了人自

^① 参见徐复观在《中国人性论史》先秦篇一书中关于中国早期文化发展中“宗教人文化”的有关论述,台湾商务印书馆1984年版。

己的自觉活动对于自身的决定性作用。由此开启了早期中国文化发展中“宗教人文化”的过程。

在这之后,中国文化中原始宗教的成分越来越淡,而人文化的色彩则越来越浓。西周初年,统治者一方面把天命的活动范围加以合理地规范,使它对于人仅仅居于监察的地位,而且监察的根据也仍是人们行为的合理与否。另一方面,周人还强调通过周朝的始祖即文王来把握天命。这样,在中国文化的发展中,敬事神的主体就成为政治的领导者而不是巫。这就使得中国远古并没有像其他民族那样出现具有独立地位的僧侣阶层。再加上中国历史发展中,政治与道德的特殊亲缘关系,就进而开启了中国文化中宗教与道德相合为一的端绪。中经幽厉时代,宗教权威进一步衰落,人们进而对天命表示怀疑乃至否定。不仅天的权威性逐渐扫地,而且命运之“命”的义涵逐渐代替了“天命”之“命”的义涵。正如徐复观先生所指出的,天命与命运的不同,在于天命有意志、有目的性,而命运则只是一股为人自身所无可奈何的盲目性的力量。命运在其不能为人所知、并为人所无可奈何这一点上,固然与宗教性的天命有着关联;但在其盲目性这一点上,则与宗教性的神少有关联。“由上述各词使用之倾向来说,即是中国古代的宗教,其人格神的意味,是一天倾向淡薄一天。到了《诗经》中,命运之命字,代天命而出现,古代宗教,可以说在文化中已经告一段落。”^①

但是,中国文化的发展以及中国人的生命存在到此还并没有具备完备的形态。因为周公等西周的统治者所开创的“礼乐文化”虽然一方面为社会生活确立了典章制度,另一方面为日常行止规定了基本规范,从而使中国文化沿着“人文化成”的道路大大前进了一步。但是,一方面,在周文世界里无论是生活规范还是典章制度,都主要是停留在仪式与仪礼的层面;另一方面,它的社会功能又主要是靠贵族阶级自上而下来维持的,普通民众只能是被动接受、遵守而已。因而,在归根结底的意义上,它依然是一种缺乏内在内容而只具形式的生命途径。而在东周列国以来礼崩乐

^① 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),第40页。

坏之后,这套礼乐制度由于并不为贵族集团所遵守,就只能是徒具其表而缺乏实质内容因而“文胜质”了。这就不仅体现不出礼乐文化的真正价值,而且也使中国文化的发展面临到一个必须重新考量基本精神方向的关头。

孔子正是要在顺承中国文化传统的基础上进一步开拓中国文化的精神空间,以为礼乐文化确立源自于人性本质的内在根据。为此,孔子把此前已经见于《尚书》、《诗经》等古代文献中的“仁”赋予了普遍性的、更为深刻的含义,不仅将它指认为礼乐形式所据以成立的内在根据,而且认之为是普遍的人之本性之所在。正是在这个意义上,孔子指出:“人而不仁,如礼何? 人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)在他看来,人如果不能具备“仁”这样的品质,那么即使是生活在礼乐文化的典章制度与生活规范中,其礼乐也只能是徒具其表;同样,人也很难说是一个真正意义上的人。孔子还指出:“君子无终食之间违仁,造次必于是,颠沛必于是。”(《论语·里仁》)这是说,君子连吃一顿饭的时间也不能离开“仁”,就是在仓促匆忙的时候也一定和“仁”在一起,在颠沛流离的时候也一定和“仁”在一起。换言之,“仁”不仅成为礼乐仪节的真实内容,而且成为人之真实生命最内在的本质。

孔子不仅点明了“仁”是人之之所以为人的、普遍的内在本质,而且鲜明地指出:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)“仁远乎哉? 我欲仁,斯仁至矣。”(《论语·述而》)这就充分地突显了人的道德自主性在成就人之真实的自我生命中所起的主导作用,从而也就事实上是开拓了一个人格的、人文道德的内在世界。这一内在世界的开拓,不仅为礼乐文化这条“龙”点了睛,从而为它注入了内在生命力并使之神龙活现,更重要的是突出了人自己主宰、发展以至完成自我生命的道德自觉性,从而开创了通过自我道德修养而完善自我人格以成就圆满之生命存在的可能性。在一定的意义上,孔子所指点的“仁”对于中国文化与中国人的生命存在形态堪称是起到了“开光点醒”的作用。正如蔡仁厚教授所指出的,在二帝三王(尧舜禹汤文武)的礼乐教化中,“人不是主动自发地完成自己的德性人格,还没有发现自我而进到自觉的境界。……孔子以仁立教,告诉我们‘为仁由己’,‘我欲仁,斯仁至

矣’。经过孔子的这一步点醒,才引发了人的自觉,使人能够主动自发地来决定人生的方向,完成生命的价值,因而开出了一条‘人人皆可以践仁成圣’的大路。”^①

如果我们肯定孔子对于中国文化发展演进的上述变革性意义,那么,可以进而认为,这种变革性意义必然会在孔子自身的心路历程中得到清楚的体现。对于一个既集文化传统之大成而又站在时代的高度以“圣之时者”的生命智慧来进行“创造的综合”与“综合的创造”的文化巨人而言,自我生命的问题与时代的问题不仅是融而为一的,而且正是自我文化生命的调适、顺畅与创新在相当程度上构成了民族文化生命调适、顺畅与创新的前提与基础。因此,孔子立足于时代的高度所进行的文化创造必然会在他的心路历程中得到明确的表现。但是,这一点我们在目前对孔子心路历程的疏解中却看不到迹象,而毋宁说这种疏解恰恰是遮蔽了孔子思想的这一精神特质。正因为此,我们应当有理由对于这一诠释传统所体现的精神指向提出某种程度的质疑。

三

不难看出,上述对于孔子“三十而立”的诠释事实上隐含了这样一些基本的诠释原则:第一,圣人是可学而至的;第二,学而至圣人的基本前提是必须立志为圣人即“以圣人为志”;第三,成就理想人格的过程就是一个学习、模仿“古先圣人”的过程。概括而言,这一诠释原则就意味着:孔子之所以为孔子,只是因为他因袭了“古先圣人”之道。这显然是仅仅突显了孔子在中国文化发展史上继承“古先圣人”的一面,而孔子思想所具有的变革性意义则似乎没有进入诠释者的“理解视野”。究其原因,最基本的恐怕要归因于长期以来人们对于这一问题在不自觉中一直沿袭了汉代以来就已经形成的

^① 蔡仁厚:《儒家思想的现代意义》,台北文津出版社1987年版,第115页。

主要将孔子看作是古先圣人之“骥尾”的诠释传统。在今天看来,这样的基本诠释指向显然是于义有缺的。

就对于“三十而立”的几种具体疏解而言,在今天看来,在肯定“通五经之业所以成立”的意义上恐怕是难以确立“立于学”说的。这至少有以下几方面的理由。

第一,“通五经之业”主要是外在之“迹”,而没有直接揭明孔子所谓“立”的内在义蕴。从揭示孔子学思发展的心路历程的角度来看,将“立”的意义归结为“通五经之业所以成立”,即使与孔子所谓“立”有着某种程度的正向联系,其解释力也是不充分的。

第二,在“传经”的意义上肯定孔子所谓“立”,显然带有太多的汉代的思想痕迹。从中国文化发展演进的思想历程以及孔子在中国思想文化发展演进中的历史性作用来看,我们没有足够的理由把孔子思想的历史意义仅仅限定在传经方面。而正如上文已经指明的,为了彰显孔子思想对于中国文化发展演进所具有的变革性意义,我们更是不应当把孔子仅仅看作是一个“传经之媒介”。

第三,更为基本的一个问题还在于,以今天的眼光,我们并没有足够的理由认定在孔子时代已经有汉人所谓的“五经”或“六经”。皇侃所处的时代紧承汉朝,而汉代已经设立了五经博士,皇侃在对于所谓“五经”的源流并无足够了解的情况下顺承汉人的解释传统,以“通五经之业所以成立”解孔子“三十而立”之“立”,是不难理解的。但是,根据今人对于古代学术情状的更进一步了解,我们并没有足够的理由认定在孔子时代已经有汉人所谓的“五经”。根据近代以来学术界对于儒家经学的一般研究结论,尽管在先秦典籍《荀子》中已经出现了并论《诗》、《书》、《礼》、《乐》与《春秋》五者的情况,《庄子》中的一些篇章更有《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》的集中记载,并直接出现了“六经”的说法,但是,由于对《庄子》中记载“六经”的篇目究竟是否是先秦文献难以确证,在郭店楚简出土之前,学界主导性的观念是认为汉代肯定已经确立了“五经”(去除六经中的《乐》经),而对于先秦是否真正已经出现了“五经”或“六经”则表示存疑。即使我们根据郭店楚简的最新材