

中國

六經皆文

—經學史／文學史

龔鵬程 著

學術思想叢刊

臺灣學生書局印行

六經皆文

—經學史／文學史

龔鵬程 著

臺灣 學生書局 印行

六經皆文：經學史/文學史

龔鵬程著. — 初版. — 臺北市：臺灣學生，2008[民 97]
面；公分

ISBN 978-957-15-1378-2(精裝)

ISBN 978-957-15-1377-5(平裝)

1. 經學史 2. 中國文學史

090.9

96019402

六經皆文：經學史/文學史 (全一冊)

著 作 者：龔 鵬 程
出 版 者：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
發 行 人：盧 保 宏
發 行 所：臺 灣 學 生 書 局 有 限 公 司
臺北市和平東路一段一九八號
郵政劃撥帳號：00024668
電 話：(02)23634156
傳 真：(02)23636334
E-mail：student.book@msa.hinet.net
http://www.studentbooks.com.tw

本書局登
記證字號：行政院新聞局局版北市業字第玖捌壹號

印 刷 所：長 欣 印 刷 企 業 社
中和市永和路三六三巷四二號
電 話：(02)22268853

定價：精裝新臺幣五八〇元
平裝新臺幣四八〇元

西 元 二 〇 〇 八 年 十 二 月 初 版

09017

有著作權・侵害必究
ISBN 978-957-15-1378-2(精裝)
ISBN 978-957-15-1377-5(平裝)

自 序

在寫這篇文章時，我剛好見到公寓的樓梯門口貼著一張兒童讀經班的招生傳單。兒童讀經，這個活動或運動，在臺灣已經發展得極為普遍了。之所以著重於兒童，道理很簡單：大一點的青少年，在他們的語文教材或公民與道德教材中，經典的材料本已不少，國中就有《論語》，高中還有《中國文化基本教材》，內容即是《四書》。因此兒童讀經，無非讓小孩提早一點接觸那些他們將來都會讀到的東西，培養些熟悉感，而且避免在考試升學的境況下才與聖賢言語邂逅會適應不良。部分替代了兒童唱遊活動的讀經，當然也比一般玩遊戲式的唱遊更具意義。

近年此種讀經活動在大陸開展，情況顯然又有所不同。據國際儒學聯合會二〇〇七年第六期工作通報說：自一九八九年迄今，參加中華古詩文經典誦讀工程者，已達六百萬人，加上其他途徑在青少年中普及的人數則超過一千萬人。在這一千萬人背後，至少還有二千多萬家長和教師。因此情勢看來十分蓬勃。不過，因大陸在中學教育體系中並未安排經典課程，故須讀經者本不限於兒童，又因比臺灣有更強的延續傳統文化之意蘊，故而引起的爭議也比臺灣激烈。二〇〇六年華東師大出版胡曉明編《讀經：啟蒙還是愚昧》，即可見其爭議之一斑。

但無論如何，讀經在現在引起的爭議，比起從前，實在是太小了。錢基博曾描述他們家鄉無錫，在民國十七年時，一私立小學校長在課餘教學生誦讀《孝經》，其校中教員竟向市黨部教育局檢舉，說該校長是反革命。民國二十一年他去上海開高等教育問題討論會時，提案尊孔讀經，也大遭揶揄（《教育雜誌》，25卷5號，1935）。這類現象，顯示了當時自命開明的人士大抵均是反對讀經的。縱使是一些研究經學的學者，例如後來註解《經學歷史》的周予同，也大力稱讚蔡元培擔任教育部長時之廢除讀經，認為現代根本無讀經的必要。這種氣氛，到後來越演越烈，至文革時期而達高峰。批孔揚秦，雖說是政治力量的操作，可是社會主流意識恐怕也有非批孔斥經不足以強國的心態與之配合吧！

如今時勢氣運似已剝極而復，讀經雖仍有若干爭議，畢竟實際上讀了的人已然不少。而在學界中，經學研究也漸取得了正當性。例如臺灣中央研究院文哲所中即有經學組，大陸雖無此建制，在學科分類中也還沒有經學這個學門，但自二〇〇三年我代表佛光大學，與中研院、北京清華大學合辦第一屆經學研討會以來，這類研討亦已漸漸蔚為新興學術論域，參與者頗不在少數。大型文獻集編，例如《儒藏》工程，當然也推動了這個趨勢。

這是整體時代意見氣候的大概狀況。讀者看到這兒，或者已猜到底下我將接著說明我個人的經學研究及我這本書在這個環境或趨勢中的位置。

然而不是的。我做學問，獨來獨往，與潮流未必有關。少年時期，偶得父兄師保之教導，讀了點經書。但既與兒童讀經運動性質不同，彼時亦無此運動；對於那個時代到底如何反對尊孔讀經，我

更是漠然無知。只是老師教習過，我也喜歡，便摸索著找相關的書來看。記得小學五年級時去書店買一本《易本義》，店員還認為我胡鬧，不可能看得懂，不肯賣給我呢！可是那時我早已知道各書肆中其實大部分經學著述都有得買了，正式學校體制及主流意識型態雖仍陷溺在五四新文化思潮與現代化觀念中，民間文化工作者卻對刊印傳布傳統經史十分熱心，因此在書肆中遊走，從《幼學瓊林》，到《十三經注疏》，幾乎什麼都可以看得到。

我正式讀經，只跟小學三年級的導師黃燦如先生讀了幾年，其他大約就是如此東摸摸西看看。經學的家法師法，雖不盡瞭然，但優遊博涉於其中，感覺是極親切極愉快的。後來我看見許多人談起讀經，都覺得那是件非常困難非常嚴肅的事，好像非打熬起十二分氣力、非有絕大願力不能從事，尤其不適合少年人心性，非箠楚督責之不能讓人終卷，皆大不以為然，因為實在與我自己的閱讀經驗相去甚遠。

依我自己的經驗去推想，傳統讀書人以經書為其基本文化滋養，應該也是極自然極平易的。

入大學以後，因受章太炎、劉師培、康有為、馬一浮、熊十力諸先生之影響，很花了些時間治經學。大三寫《古學微論》、碩士論文作《孔穎達周易正義研究》，也都涉及了經學史的重構問題。我久不滿於皮錫瑞之《經學歷史》，覺馬宗霍等人之經學史亦僅為經學著述史而已，且局限於清代經學的框架，以漢學為矩矱，不能見經學之全體大用。故當時頗欲考經學成立之源、辨魏晉南北朝隋唐之變，以為爾後論宋元明清經學流嬗之先導，弄得自己很有些小經生硜硜然的味道。

但我讀經的經驗，終究使我無法做一名專業治經者。治經成為專業，其實是乾嘉樸學典範下描述的歷史及它影響的結果。可是現代化的學科分化與學術分工，又對經學做為一種專業產生了質疑，覺得經學還是太籠統含混，裡邊什麼都有，所以應該再予切割分化，把它分入史學、社會學、文學、倫理學或什麼什麼學科中去。如此拆解下來，經便只成了材料，經學也不成其為學了。要對治這種專業性分化，講經學的朋友乃不得不強調經學本身即是一完整而獨立之學科，也將經學研究專業化，以對抗現代學術的專業分工。於是，這就又接合到乾嘉的經學觀，出現了較專業的治經者。

我讀經，以優遊博涉為主，認為經書是傳統中國人的基本文化滋養，故經典本身固須考論，經典做為文化土壤，它滋養生成了什麼也很重要，應予關注。而且這話也不是這個重要那個也重要的兼顧式及開拓式講法，而是與專業治經有本質之異的。

專業經生，是以語言訓詁、文獻考證去確定經文之本義正解，還其本來面貌。經書文字被當成是歷史性的存在，故能以考察當時語言文字、典章制度、社會狀況去復原。乾嘉樸學之治經，後來發展為章學誠所謂的「六經皆史」，經學終於漸漸成為史學，成為如章太炎所說：「說經者所以存古，非以是適今也」，均與此認識及方法有關。

我的想法也是歷史性的，但是是不一樣的歷史。我所指的歷史性，重點在於流變，是太史公云述史所以究古今之變的那種歷史性。故經之本義正解未必重要，我亦未必知，或者我根本就覺得那些未必可知。反對讀經的人，每舉王國維「以弟之愚暗，於《書》所不能解者殆十之五，於《詩》亦十之一二」（《觀堂集林》卷1，

〈與友人論詩書中成語〉)之說，以表示經書難曉。其實難曉有什麼關係？王國維說他對經書還有許多不懂的，實則他自以為已懂的，又真即是本義正解嗎？但就算解錯了又怎麼樣？本義正解不可知，所可知者，僅慕道向義者彷彿測度之言而已。慕道向義之人，累代不絕，各自讀經，各自領受。飲河滿腹，巢林一枝，隨分契會，遂皆歡喜贊嘆而去。其說經也，亦自道其理會耳。一時有一時之感會，一地有一地之受用，治經學史者，固宜觀其異同而審其流變焉。

如此，一就不會再看重乾嘉所提倡的那套治經法。二亦不會再如皮錫瑞等人論經學史，以漢為盛、以魏晉南北朝隋唐宋明為中衰；認為歷代都從經典找到了面對其時代問題的方法，故其解經各有重點，風格各異。三則不會如章太炎那樣，覺得說經只是存古，不足以適今。經學在每個時代都是活的，每個時代的經學都是該時代人「適今」的結果。對歷史的詮釋，與他們面對時代的行動，乃是合為一體的。故我們今日治經讀經，也不純是學究或考古，而是可與我們存活在當代的生命相鼓盪，以激揚生發出一些東西，來面對我們的時代的。古代人由其經學土壤中生長出許多他們那一代的學問，不也即是如此嗎？

我自己如何從經學中激揚生發一些東西出來，另文再說，茲先說古人。因為專業治經者既為專業，因此他們研究經學時眼光便也只集中在古代那些專業經生上，縱使人家本來不是專業經師，亦仍想辦法要把它塑造成一付經生模樣。例如惠棟，號稱吳派宗匠、乾嘉經學樸學之大師，篤守漢儒法度。如斯云云，豈遂能知惠棟乎？惠棟除講經學外，曾花大氣力注解王漁洋詩、注《太上感應篇》。這些詩與通俗因果報應書，在惠棟生命中居什麼地位，與其經學又

有何關係，專業經學家是視而不見或根本未及注意到的。吳琬之後的汪中、焦循、凌廷堪，博學於文、游藝使才，明明屬於博學型文人，可是在專業經學家的塑造下，竟變成了「繼承乾嘉樸學的揚州學派」。而之後的常州學者，據龔定庵描述是：「人人妙擅小樂府，爾雅哀怨聲能適」。可是專業經學研究者也懶得過問他們的詞學，只就其經學著作去考論。凡此之類事例，都說明了專業化的經學研究要不就是扭曲，要不就是割裂，對於公羊經學與詞的關係這一類問題，大抵也不感興趣或無力窮究。

順著這樣的觀察，我們還可以發現：專業經師這個說法，本身就是種特殊的歷史建構。乾嘉樸學的功績之一，正在於此。在宋代明代，其理學不就是經學的一種型態嗎？如朱子之論性理、論太極，本於《禮》《易》，他除注《四書》之外，也注《詩》《易》，蔡沈的《書集傳》也本於他，朱學一派何嘗獨尊《四書》而棄五經？何況，從義理上，朱子會認為五經與《四書》是兩條路嗎？他所體會的天理，難道又不是從經典上來的嗎？還有，所謂四書，不就只是十三經中的一部分嗎？朱子他們治經，而從其中體認出天理心性等等，乃是他們那一代經學的特色。朱學如此，陽明學呢？寫至此，恰有友人寄了韓國陽明學者鄭齊斗的《霞谷集》來，翻開卷十七《經學集錄》，講的是什麼？上編：天之道、道之用、道之體、性之德、性之道、達道達德；中編：性命一理、物我一性、事物止一、一貫大小、本來一理、博約為仁、大中時中；下編：知能、知行、精一、明誠、誠道合、忠恕、修己安人、仁一體。可見當時人論這些知行誠仁問題時，本自認為即是經學。清初人反對宋明，認為經被宋明人講岔了，所以要重新講經學。可是他

們為了強調自己才是真正的經學家，自己才擁有了解經典本義的方法，竟把經學與理學切割開來，把理學說得好像就不是經學似的，豈非大悖於歷史真相乎？

同樣被割裂的，還有文學。唐代經學的型態，當然會跟漢代不同，古文運動所希望達到的「文與道俱」境界，其道就本於聖賢之經。因此其經學見解未必見諸著述，特別是不見得仍以漢儒式的箋注出之，而常表現於其文章。元明以後，經義之討論與闡發，進一步與文學結合，體現於科舉制義中。乾嘉諸儒也反對這些做法，痛斥制義及評點講章，認為此皆為作文而生，非治經者所宜。因此他們的治經成果，或採漢儒箋注方式，或為一條一條的，根本不成文章。早在漢代，王充就曾批評當時經生的毛病在於不會寫文章。現在，清儒則大力宏闡這種不成文章的表達方式，以自別於用文章來表達經義的那一路數，斥其為說經之蠹賊，又豈不可笑？

對於這些問題，此處不好談太多，總之是乾嘉以來逐漸定型的經學觀或經學史觀，確實已該修正修正了。

本書即是這種修正工作的一個發端。書名六經皆文，是相對於章學誠的「六經皆史」而說。六經皆史，乃章氏為消解乾嘉樸學經學之勢而提出的一套講法，謂六經皆古代官史，掌於公府，春秋以後才有私人著述。彼欲以此尊周公、黜孔子、崇公棄私，夷經學而為史學。我無此雄心，也不贊成他那套迂古的歷史觀，故我說六經皆文，並不遠徵於上古，只從中世講起。上古文道合一，從本原上說六經皆文，我在《文化符號學》中早已談得多了，所以也不須再講。中世則是文與道已分的時代，經史子集在漢代逐漸開始分家，至魏晉南北朝而確定。可是渾沌鑿破後，人們又斬其相合，於是才

有劉勰的宗經徵聖、才有北魏隋代摹仿《尚書》的文風、才有唐代儒者想結合文與道的努力。此一動向，不僅使得宋元明清科舉考試均採取了以文章來闡述經義的型態，也使文學寫作以六經為典範；同時，以讀經為閱讀之基本模型而發展出來的讀法、條例，浸假也成為一般文學審美閱讀的基本方法（我稱此為細部批評）。

在這個動向中，經學與文學是兩相穿透的，不是某方影響另一方或互相影響那麼簡單。如文學中論詩，皆推原於《詩經》，詩經學裡正變、比興、美刺等觀念，及具體詩篇的美學表現，無一不影響著詩人的創作。可是文學家對《詩經》的理解，同樣又刺激著研究《詩經》者，使得解詩時越來越重視其文學性。而這種文學性的《詩經》解說，當然更會跟詩家論詩相孚相發。我在〈文學詩經學〉一篇中曾以清朝詩話為例，描述了這個動態的關係，推輪大輅，其餘不難隅反。

要觀察這一類動向，我們才能明白現今通行的經學史框架不但空洞而且頗有誤導之嫌。文學史也一樣。文學史的基本立場是反漢儒反經學，以說魏晉的審美自覺。唐代以後，雖以古文史觀籠罩一切，令人不知駢文才是通行文體，但論古文時局限於以文論文，對於文道關係很少討論。治文學史者普遍又對經義、對宋明理學茫然無知，所以除了把八股文亂罵一通外，大抵皆視若無睹，亦罕能涉及詩詞文章文學批評與經學關係的抉發。因此，我這些論析，對反省文學史框架，或許也有一定的意義。

近年世道日壞，學風也愈來愈壞，論文寫作漸成知識產業中批量生產的商品，講究規格化、數量化、標準化，產品還要分級。學者則以承攬業務、包發工程鳴高。結果是 SSCI、CSSCI 等唉唉不

絕。期刊分級、教授分等，學校以茲為指標，國家以此投資助。看來一片欣欣向榮，漪歟盛哉，其實是每年製造若干萬噸學術垃圾，許多基本問題卻閑置著沒人願意去碰；大家勤於放焰火，而少人從事埋水管的工作。我對此風氣，當然是不滿的。但世風如此，旁人自然也未必瞧我順眼，以上云云，或許還要大遭主流文學史家、經學史家之詬誶呢！然此亦何傷？吾將自論經史文章於廣漠之野、逍遙之鄉也。

歲在丁亥，立秋，寫於臺北龍坡里雲起樓

六經皆文

——經學史／文學史

目 次

自 序.....	I
壹、經學如何變成文學？.....	1
貳、唐朝中葉的文人經說.....	27
參、細部批評導論.....	65
肆、馮夢龍的春秋學.....	113
伍、六經皆文：晚明對《春秋》三傳、《禮記》等書 的文章典範化.....	155

陸、以詩論詩：文學詩經學導論·····	179
柒、乾隆年間的文人經說·····	329
捌、乾隆年間的文人史論·····	373
玖、乾嘉年間的鬼狐怪談·····	395

壹、經學如何變成文學？

一、經學的文學化

論經學與文學之關係，最重要也是最早的，當推《文心雕龍·宗經篇》。在此之前，固然也或有零星泛說，但均不如劉勰如此明建旗鼓，揭出宗經的旗號，而且講得如此系統明晰。此固因劉氏本人效法孔子，有序志徵聖之立場使然，但亦有其時代因素。

魏晉南北朝，經學開始與文學分立，然後又與史學分立，四部經、史、子、集的分類體系即形成於這樣一種大環境中。在此之前，經與史與文固未嘗分也，何必來談兩者的「關係」？在此之後，經與文已分，才有劉勰一類人出來提醒文學家：不可忘了經，文章仍應宗經，欲以此矯當世文風之弊。

因此宗經之說，首先就從源頭上說經乃文學之源，一切文體皆源於經：「論、說、辭、序，則《易》統其首；詔、策、章、奏，則《書》發其源；賦、頌、歌、贊，則《詩》立其本；銘、誄、箴、祝，則《禮》總其端；紀、傳、銘、檄，則《春秋》為其根」。其次，又說六經不但是源頭，且是最高的典範，因此後世創作，皆不能出其範圍，也應該以它為極則：「義既極乎性情，辭亦

匠於文理，故能開蒙養正，昭明有融」、「並窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環中」。

最末，則說宗經的好處：「文能宗經，體有六義：一則情深而不詭；二則風清而不雜；三則事信而不誕；四則義直而不回；五則體約而不蕪；六則文麗而不淫。」這六項好處，其實也就是六經本身「極文章之骨髓」所表現出來的優點。文人若不能體會這些優點並學習之，便糟了：「建言修辭，鮮克宗經，是以楚豔漢侈，流弊不還。正末歸本，不其懿歟！」

劉勰之後，想改革文風的，往往就採這一套宗經徵聖的辦法。最有名的，一是北朝後期隋代初期，蘇綽等人所提倡的文風，摹仿《尚書》，以矯浮靡；二是唐代中葉古文運動諸家，上追秦漢，以懲流俗。

這種文學家的宗經，與經學家頗不相同。經學家治經，重在義理，想闡發經典之所以是「恆久之至道，不刊之鴻教」的緣故，文學家研究經典，則重在闡明其文學性，然後看看能怎麼作用在自己的文學創作上。

（一）經爲文用

先說後者。文學家治經，欲令其有益於文學寫作，一種方法是已經為詩料。這是唐、宋以降編類書時常見的情況，且不乏經學家參與。如清江永就有《四書典林》三十卷，分天文、時令、地理、人倫、性情、身體、人事、人品、王侯、國邑、官職、庶民、政事、文學、禮制、祭祀、衣服、飲食、宮室、器用、樂律、武備、喪紀、珍寶、庶物、雜語諸部，凡七百三十多題，引用書目百六十

二種，體例模仿《北堂書鈔》。倫明在《續修四庫全書總目提要》中稱該書：「援引必確，排次不苟，可為類書之式，並足供詞家之采穫」。江永還另有補作，名《四書古人典林》十二卷，乃其絕筆。這是為文學寫作提供典故參考，以供癡祭的。類似的專著還有如明蔡清《四書圖史合考》二十卷、明陳許廷《春秋左傳典略》十二卷等。

另一種是由經典中尋章摘句，以備採摭的。此法其實就是詩評家的摘句，歷來評文亦有此法，如林鉞之《漢雋》、蘇易簡之《文選雙字類要》都是。宋胡元質《左氏摘奇》十二卷亦屬此種。胡氏別有《西漢字類》五卷，此書則摘經傳中字句古雅新奇者，彙為一編，再在文句下兼採杜預集解，略加詮釋。元吳伯秀《左傳蒙求》一卷，也是這類做法。摘錄左氏精句麗辭，既供品藻，又可讓作文者「稟經以制式，酌雅以富言」。清高士奇的《左穎》六卷亦然。採輯《左傳》中單文隻字，環麗警異，足備詩文之用，取名左穎，自謂取其「詞旨古奧，如刀之有環、禾之有秀穗也」。陳廷序則說：「字句在書，渾渾耳，噩噩耳，忽擷之以出，殆猶錐之脫穎者然，故直名之曰穎也」。換言之，摘選出這些句字來，本身就是以一種文學眼光去對經典文字做處理的行動。

處理幅度更大的，是另一種。如宋徐晉卿《春秋左傳類對賦》。以左氏記事有事同而辭異者、有事異而辭同者，錯綜變化，而二百四十二年間，盟會征伐、朝聘燕饗，事亦極為繁蹟，學者不易貫通，故賅括其意，寫成此賦。凡一百五十韻，一萬五千字，絲牽繩聯，比事對仗。雖說是為初學者誦習之便而作，但可視為是以文學體裁來改寫經典。