

《詩》《書》

教學與研究

黃忠慎◎著

父刺幽王也節
赫赫師尹民具爾
法不敢戲談國既卒斬何
節彼南山有實其猗赫赫
不平謂何天方薦瘥喪亂弘多
言無嘉懌莫懲嗟尹氏大師維
之氏秉國之均四方是維天子
毗俾民不迷不弔昊天不宜空
師弗躬弗親庶民弗信弗問弗
勿圖君子式夷式已無小人殆
瑣姻亞則無膺仕昊天不傭降
鞠訕昊天不惠降此大戾君子
罔俾民心闕君子如夷惡怒
不弔昊天亂靡有定式月斯
不寧憂心如醒誰秉國

卒勞百姓駕彼四

方塵感靡

既夷

《詩》
《書》
教學與研究

文史哲大系 274
黃忠慎 著

文津出版社
印行

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

《詩》《書》教學與研究 / 黃忠慎著. -- 初版.

-- 臺北市 : 文津, 2013. 09

面 ; 公分. -- (文史哲大系 ; 274)

ISBN 978-986-339-001-5(平裝)

1. 詩經 2. 書經 3. 研究考訂

831.18

102018564

文 史 哲 大 系 ②74

《詩》《書》教學與研究

著 作 者 : 黃 忠 慎

發 行 者 : 邱 家 敬

出 版 者 : 文 津 出 版 社 有 限 公 司

地址 : 台北市 10662 建國南路二段 294 巷 1 號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

<http://www.wenchin.com.tw>

電話 : (02)23636464 傳真 : (02)23635439

郵政劃撥 : 00160840 (文津出版社帳戶)

登記證 : 行政院新聞局局版台業字第 5820 號

25 開本 (15×21 公分) 228 頁

初版 : 2013 年 9 月一刷

新台幣 270 元

ISBN 978-986-339-001-5

自序

收在本書中的五篇論文是筆者近些年來從事《詩》、《書》教學與研究的一部分成果。

第一篇是〈文本多元詮釋所予語文經典教學之啟發——以《詩經》的教學為例〉，本文原發表於慈濟大學東方語文學系於2009年所主辦的「東方文化學術研討會」，那一次的研討會設定以語文教育為論述主軸，所以我以本文應命。就我個人所見，先進國家沒有不重視語文教育的，臺灣也不例外。教育專家對於語文教育當然都有自己的一套見解，依本文之意，現代的語文教育，唯有汲取古典文學豐厚的文化滋養，才能活化其教育的功能與目的。

現代的語文教育，較為注重聽說讀寫能力的訓練，對於文化素質的提升、道德教化的涵養，相對上容易有所忽略，至於利用語文教育的機會，提升學生的藝術或美學素養，那應該更難以顧及。為了彌補此一缺憾，在語文教育的內容中加入經典的學習應該是一個有效的辦法。

將經典的認識與學習，納入語文教育之中，兩岸各級學校已行之多年，教者各自有其作法。本文以《詩經》的教學為例，透過筆者的實際經驗，說明個人在實際的教學過程中，如何從詩篇的解讀步驟，包括字詞訓釋的說明，與篇旨大意、創作方式等的介述等，讓學生合理地認識《詩經》這

一部先秦經典。教學過程中當然也必須隨機闡釋「經」與「經典」的意義，並讓學子知道經典的形成過程與今日我們面對經典應有的態度。

第二篇是〈由樂歌到指義——論三百篇的原始質性與春秋貴族用《詩》的意義轉換〉，這是一篇特約稿，原發表於《靜宜中文學報》創刊號。原文附有〈摘要〉數百言，現將之置於此：

中國在周朝已經擁有嚴密的政治組織與高度的文明教化。完成於西周初年至春秋中葉的《詩經》，其原始作者出自統治階層，士大夫與平民百姓，三百篇的內涵因此顯得豐富多變。

無論《詩經》與《樂經》是否二而一，原始詩與樂之間的關係的確密不可分，是以孔門的「樂教」包含了《詩》的研習。不過，作為春秋貴族、使節賦詩行為的溝通工具之三百篇，顯然詩句的意指才是雙方交流的重心。春秋中期之後，文化上逐漸出現了「禮崩樂壞」的局面，「詩教」與「樂教」開始分道揚鑣。

本文運用文獻分析法，適度輔以西方的一些學術理論，析論春秋時代《詩經》聲義的轉換過程，全文重點在解析〈風〉、〈雅〉、〈頌〉的原始質性，說明春秋貴族階層如何運用《詩經》的文化功能，達成溝通與說理的目標。

第三篇是〈理解、運用與解釋——析論孔孟荀在《詩經》學史上的貢獻與意義〉，本文原登於《東吳中文學報》，原文當然附有〈摘要〉，其內容如下：

完成於西周初年至春秋中葉的《詩經》，其原始作者出

自統治階層、士大夫與平民百姓，三百篇的內涵因此顯得豐富多變，其時詩與樂關係密切，而春秋中期之後，文化上逐漸出現了「禮崩樂壞」的局面，「詩教」與「樂教」開始分道，三百篇的樂歌逐漸不再是重心，詩句之指義才是賦詩、引詩者關注的目標。

本文關切先秦《詩經》聲義的轉換過程，全文重在析論孔子整編《詩經》的文化意義，並分析孟子、荀子對《詩經》書面旨意的持續探索，藉以解釋其在《詩經》學史上的貢獻與意義。

依本文之見，《詩經》由原初的樂歌轉向詩文的理解，作為重大元素的音樂已然遺失，即使真有所謂《樂經》這樣的文本，漢初甚或更早，此一文本也已不復見，也由此而宣告《詩經》音樂性的消失。同時，這也標誌著《詩經》研究只能往書面意義探索的道路前進，原始的歌舞儀節就僅能停留在早期的書面記錄中。

第四篇是〈今古皆釋，通讀大義——以《尚書》的教學為例〉，本文於2012年應邀於臺中教育大學語教學系所主辦的「第二屆讀經教育國際論壇」上發表，書寫的那一段時間，我正在彰化師大講授《尚書》，所以很多內容可以就地取材，所見即所得。愚見，現代的讀經教育歷經百年的討論，雖則對於教學方式與對象等仍難取得共識，但經典本身的價值以及讀經教育的理念，當已無人可以否認。必須承認的是，所有的中國傳統經典都有共同的教化作用，也都各自有其獨特的質性與生命力，其中，兼具經史雙重價值的《尚書》以別具一格的文字表現，長期以來即與後代讀者有所距

離，但在克服文字的隔閡感之後，讀者立可從《尚書》的經典大義中得到諸多啟迪，當然，相關史事的記載也極為生動，亦即，《尚書》其實是一部具備啟發性與趣味性的傳統經典。

本文以「今古皆釋，通讀大義」為題，意指《尚書》的教學宜兼重今古文本，不因晚書（即所謂「偽《古文尚書》」）的來歷備受質疑而連帶否決其經典大義。其次，筆者既以通曉大義為教學宗旨，故不將讀經重心置於章句訓詁上面，而以文本的整體理解為首要目標。藉由本文的論述，筆者在研討會上與經典的教學者與愛好者進行交流，此事值得記下一筆。

第五篇是〈今文《尚書》的篇數與〈顧命〉、〈康王之誥〉的分合問題〉，這也是一篇特約稿，原發表於《彰化師大文學院學報》第七期。

《尚書》是中國的著名經典，在群經之中，今文本與古文本差異之大，爭議之多，無過於《尚書》者。來源可信的孔壁本古文《尚書》四十五篇早已不見，此誠為一大憾事，而出現於東晉時代的五十八篇本古文《尚書》自宋以來即已廣受爭議，凡有辨疑存真的讀經堅持者，大概會傾向於以今文《尚書》為主要的研習對象，而今文《尚書》的篇數問題，在經學史上亦紛擾甚多，根據本文的探究，《史》、《漢》所說的漢初伏生以二十九篇《尚書》教人，篇中絕對沒有〈書序〉與〈泰誓〉，至於〈顧命〉與〈康王之誥〉則分而為二。後世言及今文《尚書》之篇數，謂二十八篇、二十九篇、三十一篇、三十二篇，都可找到文獻上的根據，但

若易「今文《尚書》」一詞為「伏生《尚書》」，則篇數僅能說是二十九篇，且不能包入〈書序〉與〈泰誓〉，亦不能將〈顧命〉與〈康王之誥〉合為一篇。在伏生之後，今文系統中的歐陽本《尚書》將〈顧命〉與〈康王之誥〉合為一篇，加入〈書序〉一卷與〈泰誓〉三篇三卷，此舉有視〈書序〉為經之意，但不為之作解詁，故《經》有三十二卷之多，《章句》則少一卷。大小夏侯本《尚書》又將〈書序〉排除在外，用一卷的篇幅收納〈泰誓〉一篇，如同歐陽氏，將〈顧命〉與〈康王之誥〉合為一篇，使其篇數又回到伏生的二十九篇。〈顧命〉與〈康王之誥〉之情節有其一貫性，歐陽、大小夏侯的合二為一，可能是基於內容的考量，但因〈顧命〉與〈康王之誥〉在體裁上略有不同，所以東晉本古文《尚書》再將〈顧命〉與〈康王之誥〉分而為二。

上述的五篇論文散見各方，將之集在一處，這是我的期盼，感謝臺北文津出版社慨允出版此書，是為序。

黃忠慎

2013年9月

目次

自序	01
文本多元詮釋所予語文經典教學之啟發——以《詩經》的教學為例	1
一、前言	1
二、經典的學習：語文教育中的重要環節	4
三、多元詮釋下的《詩》三百主題訂定	9
四、多元詮釋下的《詩》三百作法判斷	28
五、結語	40
由樂歌到指義——論三百篇的原始質性與春秋貴族用《詩》的意義轉換	47
一、前言	47
二、具有強烈政教意圖的「頌」與「雅」	51
三、庶民樸素的思考與感情之發抒：風詩的崛起	61
四、春秋貴族階層運用三百篇的文化功能	70
五、結語	77
理解、運用與解釋——析論孔孟荀在《詩經》學史上的貢獻與意義	81
一、前言	81
二、孔子編選《詩經》作為教材之教育意義	86
三、孟子的詮《詩》之道及其在《詩經》詮釋史上的意義	94

四、荀子對《詩經》書面意義進行加深探索的詮經意涵 …	103
五、結 語	114
今古皆釋，通讀大義——以《尚書》的教學為例	119
一、前 言	119
二、中國傳統經典中的《尚書》	124
三、講述與報告——大學部「尚書」	129
四、評介與研析：研究所「尚書研究」	141
五、結 語	153
今文《尚書》的篇數與〈顧命〉、〈康王之誥〉的分合問題 …	157
一、前 言	157
二、二十八篇、二十九篇及其相關問題	164
三、〈顧命〉與〈康王之誥〉之分合問題	181
四、結 語	188
徵引文獻	195

文本多元詮釋所予語文經典教學之啟發

——以《詩經》的教學為例

一、前言

人類的語言具有系統性，且能在舊有的基礎上不斷地擴充、發展、修正整體系統。更重要的是，人類的語言具有創新性，得以在系統中產發出具差異性的意義。唯有如此，人類與其他動物的簡單表聲不同，能用語言進行精密的思考與表達。除了系統性、創新性之外，人類的語言也具有高度的繼承性，學習語言於是成為其重要之活動。透過語言的學習與深化、創新，人類思想得以不斷進展。因此，語言與思想的發展是齊頭並進的。另一方面，人類發明了語言的書寫符號——文字，有了這套人們之間交流訊息的視覺符號系統之後，吾人可以將資訊、知識傳遞到遠方、後代。所以歸根究柢，語文正是知識的學習基礎。也可以說，語言文字本身通常挾帶著思想的義涵，是組成人類文化的有機部分。^①

語文具有多方面的功能，^②它是人類自身發展過程的特定產

^① 語言來自人類思維發展之必要，依據戴昭銘之說，「語言的形成和發展同思維的形成和發展具有相輔相成的關係」，詳戴昭銘：《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996年），頁117-118。

物，不是生物本能，而是一種文化、文明累積進展的結晶，所以語文教育一直是人類文明繼承中極其重要的一環。以今日的角度看，語文教育的主要任務是提高學習者運用語文的能力，使其掌握規範的書面語，領略語言文字之美，進而得到思維創造、心靈審美、品德培養與文化薰陶的目的，要想完成此一任務，培養並引發學生學習語文的興趣，是第一步工夫。

其次，語文教育注重自覺的學習，為獲得全面而均衡的語文學習經歷，應於不同學習範疇的個別語文項目，發展個人的喜好和專長。語文教育除了慎選、精編教材之外，^③也需創設情境，

② 語文的功能是多方面的，難以簡單條列而盡，但基本上，傳承文化、認知交際、陶冶性情應是其最基本的功能。詳史暉：〈試論語文教育的功能〉，《江蘇教育學院學報（社會科學版）》第17卷第1期（2001年1月），頁27-28。另，戴華山謂，通常的說法，以為語言具有下列三項功用：傳遞知識、發抒情感、指導行為。詳戴華山：《語意學》（臺北：華欣文化事業中心，1984年），頁165-167。

③ 謝象賢：「奧蘇伯爾認為，學生的認知結構是從教材的知識結構轉化而來的。好的教材，能夠反映知識的邏輯結構，體現不斷分化和綜合貫通的原則，可以簡化知識，有利於知識的運用，並且與學習者的能力相適應。」謝象賢主編：《語文教育學》（杭州：浙江教育出版社，2001年），頁65。案：謝氏所言奧蘇伯爾為美國著名教育心理學家大衛·奧蘇伯爾（David Ausubel），此人為現代認知心理學的代表人物之一，他有句名言：「如果我不得不把全部教育心理學還原為一條原理的話，我將會說，影響學習的唯一的、最重要的因素是學習者已經知道了什麼。」並且指出，要「根據學生原有知識進行教學」。奧蘇伯爾認為，在有意義的學習中，新的學習總是建立在原先的學習基礎之上，人們總是利用原先的學習來促進後繼的學習，而後繼的學習又可以鞏固和加深原先的學習。在教學中，瞭解學生、選擇教學方法、教學模式和教學策略都必須遵循這一原則。相關內容可參 http://tutordo.com/modules/xhnewbb/viewtopic.php?topic_id=1462、莊容容：《引導發現教學法對國小五年級學生學習成就與學習遷移之研究——以「張廖家廟建築裝飾藝術」課程為例》（國立新竹教育大學美勞教育研究所教學碩士班碩士論文，2006年

訓練因運不同境況，主動積極與他人、群體溝通的能力，並培養用心傾聽的習性；同時藉由閱讀擴大視野、拓展胸襟，透過文學作品的涵詠，豐富情感與審美情趣，激發思辨與鑑賞能力。

語文教育所指涉的視角與面向是多重的，其具體內容關涉人文素養的培植與養成，^④是最難以任何的形式加以評鑑的。然而，在臺灣語文表達能力卻意外成為當今教育政策下基測、學測致勝的關鍵，畢竟在面試這一關，考生的語文表達能力，包括口條與臺風，其現場表現的優劣的確有極為明顯的差異，也因此而獲得學生以及家長的高度重視，很多人因此而設法加強語文表達與現場反應的能力。但是，這種為應試而事先準備的現象，不免讓人憂心，因為這與提升人文素養的語文教育目的全然無涉。

目前國內的語文教育由於涉及到政治、社會與文化等因素問題而顯得頗為複雜，學者比較擔心的大概是學子人文素養的低落、新移民人口的語文能力，^⑤以及弱勢族群語文競爭力等問題。比較健康的觀念是，持續推行國語文，訓練學生的作文能力之外，不應視以文言文為表達工具的古典知識為「國故」，^⑥而

1月)，頁13-17。莊氏論文亦可上網閱讀 <http://www.aerc.nhcue.edu.tw:1080/1-0/95p/for%20net.pdf>。

④張穎：「2001年〈全日制義務教育語文課程標準〉指出：『語文課程還應重視提高學生的品德修養和審美情趣，使他們逐步形成良好的個性和健全的人格。』要求語文教育把『人』作為教育的對象，作為教育的出發點和歸宿。這就確定了語文教育離不開人，離不開人文背景，由此規範了21世紀的語文教育要在新的理念下進行人文素養的建構。」〈當代語文教育中的人文素養培育〉，《南洋師範學院學報（社會科學版）》第2卷第2期（2003年2月），頁71。

⑤詳沈怡慧：〈新臺灣之子的國語文教育觀〉，《中國語文》第99卷第1期（2006年7月），頁87。

⑥傅正玲：「臺灣的教育體系延續五四以後對傳統文化的認知態度，所有

導致與傳統形成斷裂；應在多元學習的共識下，承認傳統與現代的語文知識同等重要，並改進學習的方法。同時也應捐棄狹隘的地域觀念，保存方言母語固然重要，但也須積極培養國際觀，兼習外語以與世界接軌。^⑦事實上，現代的語文教育，唯有汲取古典文學豐厚的文化滋養，才能活化其教育的功能與目的。無論從宏觀的角度切入，抑或微觀探究，語文教育應以靈活的教學方式，適才適性，注重教學品質，追求教學的卓越，以培育學生的獨立人格為主要宗旨；更須具前瞻性的思維，順應世界的潮流趨勢，規劃出具體可行的實踐步驟，層次井然，循序並進，發展出全方位的終身學習教育。^⑧

二、經典的學習：語文教育中的重要環節

無庸諱言，現代的語文教育，較為注重聽說讀寫能力的訓練，對於文化素質的提升、道德教化的涵養，相對上有所忽略，

以文言文表達的古典知識都屬於『國故』」。〈臺灣儒家經典教育的歷程考察〉，《鵝湖月刊》第28卷第5期（2002年11月），頁36。

⑦ 斤婷婷：「當前語文教育的重要方向，應是捐棄地域偏見，思考如何在推行國語，保存各地方言母語、兼習國際外語的情境下，謀求平衡發展，真正建立相互尊重、相互合作的和諧社會、團結國家，真正推展『多元文化與教育』的理念。」〈當前臺灣語文教育的隱憂〉，《中國語文》第82卷第1期（1998年1月），頁14。

⑧ 黃瑞枝：「語文教育發展途徑，仍須以如何為學生的終身教育，及培養具有適應，和控制自身行為的能力去著想。……加強學習方法的研究和指導，培養獨立思考和學習能力，應為目前最迫切的課題。」〈邁向二十一世紀與文教育的發展與實施〉，《中國語文》第80卷第1期（1997年1月），頁11。

更遑論能利用語文教育的機會提升學生的藝術或美學素養了。爲了彌補此一缺憾，在語文教育的內容中加入經典的學習應該是一個有效的辦法。

獨立思考的習慣養成，創造力與價值判斷力的引發，本爲教育的重要目標。語文教育的實施，除了以上的目標之外，還有其獨特的用心：經由閱讀積累，配合經典教育，使學生能探究和體認自家民族文化的精神，從而加強其品德情意教育。

人們之所以強調經典教育的必要性，植因於經典本身的永恆價值。經典之所以能成爲經典，勢必經由縝密的語言表述系統，經過後人不斷地傳譯、詮釋，最後成爲一種權威性與超越性的文本，並且取得大多數人的共識。⁹這裡提到權威、超越，可能引起不必要的誤解。應該這樣說，如同黑格爾（Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831）所言，經典是自身有意義的，它可以自我解釋，又如加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）所言，「經典是超乎不斷變化的時代及其趣味之變遷的」，經典之所以是經典，就在於它不僅屬於某一特定時代的時間和空間，而且能克服歷史距離，對不同時代甚至不同地點的人說話。¹⁰也就由於經典內容對於不同時代與地點的讀者有不一樣

⁹ 張錫輝：「……詩和禮最後被歸結於樂，讓我們考慮到『興於詩，立於禮、成於樂』所建構的共同體，其實是一種『語言共同體』。因此我們可以說，經典教育意欲建立一種以詩禮為核心的『語言共同體』。」〈經典詮釋與技藝：論「游於藝」對經典教育之啟迪〉，《通識教育與跨域研究》第1卷第1期（2006年11月），頁79-107。

¹⁰ 詳張隆溪：〈經典在闡釋學上的意義〉，黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁3-5。案：張氏將 Hans-Georg Gadamer 譯為高達美。又案：提到「經典不僅屬於某一特定時代的時間和空間，而且能克服歷史距離，對不同時

的意義，所以經典教育是要透過多元的詮釋系統，針對時代的嬗變，順應政治、社會、文化、經濟總體的遞移，展現出民族特有的文化慧命與動能，其最終的目的即在於經典精神的闡揚與踐履，而這樣的精神，實為一繼往開來之傳統文化的主體精神，因此，透過經典教育，讓大家都能重視並適當理解傳統經典內涵，明白道德實踐在倫理學理論中的意義，當為有識之士的共同體悟。

當代哲學思潮的主流之一詮釋學，其源頭有二：宗教與法律；在早期的西方，宗教和法律互相依賴與滲透，所謂「《聖經》注釋」的真實意義是涵蓋了兩個交織在一起的領域，而在中世紀的歐洲社會環境中，《聖經》注釋學和語言學同樣是交織在一起的，語言的規則被視為《聖經》的理解和解釋的工具，它們共同構成了詮釋學的來源。「詮釋」（hermeneuein）在希臘語中的意思是宣告、翻譯、闡明和解釋的技術。詮釋學的形成首先得益於在重新理解《聖經》中所獲得的一個根本動力，宗教在中世紀的歐洲既是一個信仰，也是人們重要的社會生活，幾乎所有理解的理論與實踐都是指向宗教經典，尤其是《聖經》的，所謂

代甚至不同地點的人說話」，也讓我們想到中國經典不僅對中國文化的發展和價值取向產生了巨大的影響，也對鄰國異邦的文化帶來了一些作用，如同黃俊傑所言，「儒學雖然在二千年前發祥於中國山東半島，原是地域性色彩濃厚的一套學問，但是，在歷史的進程中，儒學價值系統對於二千年來東亞各國尤其是日本、韓國、越南等地區的社會與文化，卻造成深刻而全面的影響，而成為東亞文明的共同資產。」黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2001年），卷前，〈自序〉。相關資料可參何成軒、李甦平主編：《儒學與現代社會》（瀋陽：瀋陽出版社，2001年）所收〈儒學在南亞〉、〈儒學在越南〉、〈儒學在日本〉、〈儒學在韓國〉、〈儒學在新加坡〉等文。

「理解」，無非是揭示深藏在權威經典中的「神意」。^⑪

宗教有其積極的功能，它通過自身扮演的文化角色與對其他文化現象的影響兩種途徑而發揮了社會文化功能，^⑫雖然西方哲人表示宗教是「人類追求神的一種本性反應」，^⑬可是，中國文化以人文精神為主要之中心，宗教則未見特別的發展，^⑭所以中國並未出現像《聖經》那樣的宗教性權威經典。不過，中國也有其崇拜的對象，^⑮是故中國自有公認性的經典，漢代以前，中國人所謂的經典意指具有典範性、綱領性的前代要籍，或先賢、先師之作，含有尊崇、推重之意，而漢代經學所稱之經典則是對於部分儒家典籍的專指與特稱。^⑯

中國傳統的教育本以儒家的經典教學為主，自漢代以迄於唐，重視通經的工夫與學養，宋代以後，將四書的地位予以提振，此後直至晚清，四書五經成為中國知識人必讀之作。以儒學

⑪ 詳潘德榮：《詮釋學導論》（臺北：五南圖書出版公司，1999年），頁15-18。

⑫ 詳戴康生、彭耀：《宗教社會學》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁177。

⑬ 引文原見懷海德（Alfred North Whitehead, 1861-1947），*Science and the Modern world*（1925），P.190，本文轉引自馮滄祥：《文化哲學面面觀》（臺北：先知出版社，1976年），第6章，〈從宗教哲學看文化意識〉，頁159。

⑭ 錢穆：《民族與文化》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁37。

⑮ 錢穆：「我們是以崇拜歷史、崇拜古代聖賢代替了崇拜上帝的宗教。其實我們民族的崇拜歷史心理，已經是心靈上之理想化，已經是超小我的一種宗教信仰。崇拜古代聖賢，可說是一種『人文教』。崇拜天國上帝，可說是一種『神道教』。」《文化與教育》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁53。

⑯ 董治安、鄭杰文：《經學的產生》，鄭杰文、傅永軍主編：《經學十二講》（北京：中華書局，2007年），頁3。