

中國經學發展的幾種規律

林慶彰*

一、前言

我在民國六十四年就讀東吳大學中國文學研究所時，即跟隨屈萬里先生研究經學。當時屈先生要我研究明代經學史，碩士論文《豐坊與姚士粦》，博士論文《明代考據學研究》，題目都是屈先生所給的。當時所以研究明代經學史，是因為這個時段被認為是中衰的時代，是否中衰，有必要加以釐清。即使中衰，也應該探討何以如此？中衰期裏有哪些學者延續經學命脈？因此，我樂於作明代經學的研究。此後由明代追溯到先秦，又下推到清代、民國，這三十年間，大抵從事下列工作：（1）重新詮釋經學史；（2）整理經學文獻；（3）執行經學研究計畫；（4）翻譯國外漢學著作。

由於長年接觸經學史的文獻，最近又在臺北大學古典文獻學研究所、東吳大學中國文學系講授「經學文獻學」，在與學生的討論問答中，對歷代經學發展也激發了一些想法，如稍作整理，約有下列三點可提出討論：（1）經典研究每數百年會出現一次回歸原典，何以如此？；（2）歷代詮釋經典的形式，往往是由簡而繁，再由繁而簡，相互更替；（3）宋人鄙薄漢人，清人鄙薄宋人，民國人又鄙薄漢人，漢宋學的興衰，也是循環出現的。由於這些現象都是循環著出現，是一種有規律的學術活動，所以值得提出來討論。如果有學者願意深入研究這些問題，那也是一種意外的收穫。

二、簡繁更替的詮釋方式

《詩》、《書》等文獻在戰國以前還不是經典，但已作為貴族子弟的教材。先秦典籍引《詩》、《書》最多，可見當時流傳之廣。既作為教材，就必須作解釋，在《國語》、《左傳》中，有不少零星的注解，就是這樣來的。當時用來詮釋典籍的形式有很多，但最主要的是傳、記之學。我們可以說，傳、記之學是中國經典詮釋的源頭。所謂「傳」是闡釋的意思，即闡釋經典作者的想法。從戰國到西漢初，是傳、記之學最發的時段。以傳為名的有《易傳》、《毛詩詁訓傳》、子夏《喪服傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》¹等。以記為名的有《小戴禮記》、《大戴禮記》等。傳記之學詮釋典籍的特色，就是「訓詁通大義」，即透過字義的理解，達到了解文義

* 中央研究院中國文哲研究所研究員

¹ 當時《左氏傳》，稱《左氏春秋》，並未解經。

的目的。從現存的傳、記，可以看出是相當簡樸的詮釋形式。

這種詮釋形式，流傳一百多年，逐漸被繁瑣的章句之學所取代。所謂「章句」，可分為小章句和大章句兩種。小章句等於訓詁。大章句則在訓詁之外，牽引很多資料。所以必須這樣，是有實際上的需要。《漢書·夏侯勝傳》說：

勝從父子建字長卿，自師事勝及歐陽高，左右采獲，又從五經諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句，具文飾說。勝非之曰：「建所謂章句小儒，破碎大道。建亦非勝，為學疏略，難以應敵；建卒自顯門名經。」（卷 75，頁 3159）

夏侯勝和夏侯建，是西漢宣帝時代的學者。夏侯勝是夏侯建的叔叔。夏侯建曾拜他為師。夏侯建研究《尚書》的方法是：「左右采獲，又從五經諸儒問與《尚書》相出入者，牽引以次章句，具文飾說。」這段話是研究章句之學最早、最值得注意的資料。所謂「左右采獲」，是說從夏侯勝和歐陽高兩處援引了不少相關的資料。「以次章句」的「次」，是排列的意思。也就是順著經文各章、各句的脈絡，將所援引的資料納入，然後再加以引申闡述，這就是「具文飾說」。這種解經方式，自成一種格局，且由於牽引資料太多，往往妨害到對本文的理解，經文中所蘊含的聖人之道，已無法兼顧，甚或茫然無所知。所以，夏侯勝要批評夏侯建是「章句小儒，破碎大道」。這裡的「大」、「小」是相對立的，聖人之道是一種「大道」，能通聖人之道的是「大儒」，不能通聖人之道的是「小儒」。小儒所以不能通聖人之道，是因為只顧援引資料，證成自己的論點，聖人的原意如何，已棄置不道。此種解經方式，有一部份是為應付論敵用的。夏侯建研經的著眼點即在此。夏侯勝繼承西漢初的學風，訓詁通而已，所以夏侯建才批評他「為學疏略，難以應敵」。

由於這種關係，章句的篇幅也越來越多，形成一種繁瑣的注解形式。如秦延君說〈堯典〉篇目二字十餘萬言，說「曰若稽古」三萬言。《後漢書·鄭玄傳論》也說：「經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言。」

由於章句太繁瑣，西漢末年以來學者如：揚雄、桓譚、班固、王充已不守章句，朝廷和一般學者也開始刪章句。² 由戰國到漢初的詮釋形式是簡約的，從漢宣帝到東漢初逐漸繁瑣起來。由簡約變為繁複。

東漢中葉起，古學逐漸興起。所謂「古學」是指什麼？如果以章句之學為今學，那麼戰國至西漢初年「訓詁通大義」的解經方式，就是古學。東漢初年學者都「好古學」，即是喜歡戰國至西漢初年這一時段的治經方式。從東漢初年至東晉末年，是古學發達的時段。由於古學僅求「訓詁通」而已，所以，注經的形式是非常簡約的。就現存東漢至東晉末年的經注來觀察，如鄭玄的《周禮注》、《儀禮注》、《禮記注》，王弼的《周易注》，郭璞的《爾雅注》，註

² 以上參考林慶彰：〈兩漢章句之學重探〉，收入林慶彰編：《中國經學史論文選集》，上冊（臺北市：文史哲出版社，1992年10月），頁277-297。

解的形式都很簡約。鄭玄的《禮記注》，注文反比經文少。即使魏晉時代以「集解」為名的著作，如杜預《春秋經傳集解》，范甯的《春秋穀梁傳集解》，何晏的《論語集解》，雖集合眾人之訓詁而成，內容仍舊很簡約。

從南北朝起，一直到南宋初年，可說是義疏之學的時代，這個時代的詮釋方式是相當複雜的，可說是一種煩瑣哲學。義疏之學是受佛教講經的影響，在漢、魏、晉人的經注上加疏，以今存皇侃的《論語義疏》來觀察，可知疏是對經注的疏通證明。這種詮釋方式，可說是反覆論辨，委曲詳盡。唐孔穎達修《五經正義》，基本上以南北朝人的義疏為底本，僅略加增刪而已。如《尚書正義》是以劉炫、劉焯為底本；《毛詩正義》是以劉炫、劉焯為底本；《禮記正義》是以皇侃為底本；《左傳正義》是以劉炫為底本。所以唐人的注疏可說是南北朝義疏的化身。這種義疏之學既是委曲詳盡，疏通證明，篇幅就不可能太少。所以，由古學的簡約變為繁瑣。

從唐代中葉起，反對注疏的聲音漸漸出現，當時的經學著作，篇幅也變得短小，如韓愈、李翱的《論語筆解》，成伯嶼的《毛詩指說》，份量都不多。宋代仁宗慶曆以後，宋人並不相信漢人所傳下來的經書和傳注，處處懷疑，像王安石拋棄漢人的注解，獨自作注，所以所作的三本書，稱為《三經新義》。朱子的經學著作，如《周易本義》，以為《周易》是占卜之書，《詩集傳》，沿襲《毛詩詁訓傳》。弟子蔡沈的《書集傳》，基本訓詁大都抄自《古文尚書孔傳》。不論如何，詮釋的方式都是簡單的。

從元代起到明代中葉，是元明人為宋人之經注作疏的時段。這一時段的注經方法是採宋人的注，再加以詮釋。宋人由於大多數學者都拋棄漢注，傾向自己獨立作注，所以注本來就簡單。以這麼簡單的傳注要說明教化觀點、名物制度，恐有所不足。所以，元明人就引宋元人之說來做補充，或再詮釋。這類的書多名為「通釋」、「纂注」、「會通」、「大全」，光看書名，也知道內容會很繁瑣。

晚明到清初，注解的內容又逐漸走向簡單，以新四書學派學者來說：李贄的《四書評》、周汝登的《四書宗旨》、葛寅亮的《四書湖南講》、張岱的《四書遇》、蕩益的《四書蕩益解》，即使將《四書》禪學化，注解的篇幅也都很簡單。³ 至於評點派，作評點時更是惜墨如金。

清中葉到清末，是清代漢學大為發皇的時代，清中葉推崇東漢古學，清末推崇西漢今學。學者注經的方式，比較傾向繁瑣，所以他們所作的十三經新疏，如：陳奐的《詩毛氏傳疏》、孫詒讓的《周禮正義》、胡培翬的《儀禮正義》、邵晉涵的《爾雅正義》、郝懿行的《爾雅義疏》。他們都以漢、晉人的注為底本，疏的內容一如唐、宋人的十三經注疏，堆砌很多資料。

清末民初一直到現在，是所謂重新檢驗經典的時段。許多學者利用新方法和新的觀點來注經，不太理會前人的傳注，像高亨的《周易古經今注》、《周易大傳今注》，屈翼鵬師的《尚

³ 可參考簡瑞銓：《張岱四書遇研究》（臺北縣：花木蘭文化出版社，2008年3月）第一章緒論。

書釋義》、《尚書今注今譯》，胡適〈周南新解〉、俞平伯的《讀書札記》，屈翼鵬師的《詩經釋義》、高亨的《詩經今注》等都是簡潔扼要的。

戰國以來注疏形式的簡繁更替，已如上述，茲將演變情形列表如下：

順序	1	2	3	4	5	6	7	8	9
時段	戰國 西漢初	西漢中 東漢初	東漢中 東晉末	南北朝 南宋	唐末 南宋	元 明中葉	明末 清初	清中葉 清末	清末 民國
詮釋 形式	簡	繁	簡	繁	簡	繁	簡	繁	簡

三、回歸原典的重複出現

另一個有規律的現象，是「回歸原典」。所謂「原典」，是指儒家原始經典。這些經典的形成過程，因都跟聖人有關，所以經書中有聖人的微言大義。儒家經典既具有此一特色，儒家後學有義理之紛爭時，原始經典就可以擔任仲裁者的角色。至於學者為磨練文章技巧，也要以原始經典作為寫作的範本。

所謂「回歸」，至少有兩層的意義。其一，以原典作為尊崇和效法的對象，這是因為原典有聖人之道在內。其二，以原典作為檢討的對象，詳細考辨原典是否與聖人有關，如果無關，這些典籍最原始的面貌是什麼？這兩層意義的「回歸」，目的雖有不同，但都以原典為對象來進行各自的學術活動。

（一）唐中葉以來的回歸原典

前文提到唐人修《五經正義》，基本上以南北朝的義疏為底本，再加以增刪，義疏體對經文和漢晉人的注又作疏通，形成經學詮釋過程中的三層結構。文字已到了疊床架屋的地步。由於疏的文字數量太多，到了唐中葉，士人參加科舉考試，大抵皆以注疏為主要閱讀的書籍，經文本身反而被忽略。有些經典很早就有傳，如《春秋》一經，有《左氏傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》等。當時，傳的地位反而高於經，經學也變成一種傳學。太過重視傳注之學，就好像重視枝葉而忘其本根，如以當時的政治情況來比喻，就是藩鎮的勢力太大，中央政府陵夷不振。

這時，產生了一個以全新視野來審視《春秋》的學派，創始者是啖助，繼承者是趙匡、陸淳。他們有感於當時中央政府與藩鎮關係的失控，特別強調「正名」的重要性，認為孔子作《春秋》的目的，在於「尊王室，正陵僭，舉三綱，提五常，彰善癉惡」，這顯然是對當時藩鎮的批評。

啖助等人為了提高《春秋》本經的地位，對《春秋三傳》作了較嚴厲的批評。他們認為古人對《春秋》的解說，本來就是口耳相傳，自漢以後才著於竹帛，於是《三傳》才能廣為流傳。《左傳》收集資料非常宏富，敘事特別詳備，使後人可以得知春秋歷史的本末，也可以透過《左傳》來了解《春秋》經文的內涵。但他們以為《左傳》「敘事雖多，釋意殊少，是非交錯，混然難證」。這是說，《左傳》對《春秋》經中的微言大義闡述太少，且是非混雜，讓人難以把握。

至於對《公羊》、《穀梁》二傳的批評，他們以為在傳授的過程中，不免以訛傳訛，因此和《春秋》經的本義相出入者不少。他們雖然讚美《公》、《穀》二書對聖人的微言大義有所發明，但也批評二傳太拘泥於文句，往往穿鑿附會。他們認為「褒貶」之說對解釋《春秋》大義並非普遍適用。事實上也有許多「文異而意不異」的經文，字字去推敲他的「微言大義」，使二傳的「繁碎甚於左氏」。⁴ 啖助等人評論《三傳》雖相當嚴厲，但並不廢棄它們。他們在解釋《春秋》時仍然兼採《三傳》之說。顯然是要《三傳》不可逾越傳的本份，這就是他們強調「正名」的真正意義。相對於韓愈〈贈盧仝〉所說：「《春秋三傳》束高閣，獨抱遺經究終始」，顯然要理性許多。同一時代的回歸原典，範圍大小、內容深淺也有許多差異。

此外，唐代的古文運動可說是一種尊經運動，擴大來說，也是一種中國文化的復興運動。大概從南北朝以來，佛道的勢力越來越大，儒家思想逐漸失去主導的優勢，到了唐中葉，儒家思想已成伏流。韓愈為儒家思想的存活感到很憂心，他的闢佛帶有相當的暴力成分，手段和方法都不很高明，但他的心情我們可以了解，他是希望藉寫作時模仿經典的技巧，來重新喚回大家對儒家經典的重視，並提昇儒家思想的主流地位。

韓愈的文學觀念是復古明道，他主張思想要回到古代儒家，文體也要回到質樸的經典，從經典中去體會聖人之道。他又主張「文以載道」，即文學作品應該具有倫理教化的意義。所載的道，是古聖人之道。古聖人之道就在經典之中，韓愈所以強調要回歸經典，就是這個原因。

柳宗元的觀點和韓愈相接近，但思想較為通達。他認為在經書中求聖人之道也要求辭，求辭而遺道固然不可，只求道而遺其辭，也有所偏枯。最理想的方法是既求道德之道，也求文辭之道。他所說的「本之《書》以求其質，本之《詩》以求其恆……」都是作文之道。可見，柳宗元回歸經典的用意，不僅在求倫理教化之道，也在求作文的方法。這點似乎較韓愈的思慮更為周到。但不論如何，他們的古文運動，都希望從經典中取得創作的泉源。這種帶有復興文化性質的古文運動，到了宋初，經歐陽修等人的進一步推動，才正式成功。

（二）明末清初的回歸原典

明末清初所以又出現回歸原典的現象，是想解決經典詮釋的種種問題。當時的問題有三，

⁴ 見《春秋集傳纂例》，卷1，〈三傳得失議第二〉。

一是經書真偽的問題，如《古文尚書》真偽，《周禮》的時代等都還沒有具體的結論。二是易圖的來源與朱子另立《四書》系統的問題。三是經典詮釋的陽儒陰釋問題。

《易》本無圖，所以會產生易圖問題，導因於儒家經典缺乏可與佛、道抗衡的宇宙論的理論體系。為彌補不足，作易圖來充數。這些易圖的總源頭是華山陳搏。根據朱震的《漢上易解》，易圖為陳搏所傳。⁵ 陳搏本為華山道士，易圖出自陳搏，就知其本非儒家所有，但儒家人物卻將它用來作為與佛道抗衡的武器。

朱子後人雖稱他是集宋學之大成，但因他而引申出來的問題也不少。最明顯的問題是他將《大學》、《中庸》從《禮記》中抽離，與《論語》、《孟子》合稱《四書》，這等於破壞《禮記》一書的完整性，且有以《四書》取代《五經》的傾向。如再仔細觀察，朱子將《大學》分經一章，傳一章，也於古無據，至於調整《大學》章節順序，為格致章作「補傳」，更有疑經、改經的嫌疑，導致《大學》有數十種改本，不但未解決義理的問題，使問題更加複雜。

明代詮釋經典，羈雜佛老，使儒家經典喪失了主體性，這種詮釋的方式，看似在詮釋儒經，實則是佛學對儒學的滲透，如管志道用《華嚴經》的觀點來解釋《論語》、《孟子》。智旭（蕩益禪師）的《周易禪解》、《四書蕩益解》，都是用禪學的觀點作說解。

綜合以上的問題，再加上程朱、陸王何者接近聖人之本義的爭論，有越演越烈的趨勢，儒學的本質是什麼？實有重新加以檢討的必要。要徹底了解儒學的本質，就應對現有的儒家經典和後儒經說作最徹底的考辨，以分辨真經和偽經。明末清初所以要考辨群經的真偽，是當時回歸原典運動的一種過程。當時諸儒考辨經書或經說的成果如下：

（1）易圖

考辨易圖的有黃宗羲、黃宗炎、朱彝尊、毛奇齡、胡渭等學者。黃宗羲作《易學象數論》，力辨〈河圖〉、〈洛書〉、〈先天圖〉與聖人之旨不合。黃宗炎作《圖學辨惑》，追尋易圖依託的根源。朱彝尊作〈太極圖授受考〉，以為該圖是承襲自道家。毛奇齡作〈河圖洛書原舛編〉、〈太極圖說遺議〉，以為今之〈河圖〉本自大衍之數，〈洛書〉即〈太乙下九宮法〉。〈太極圖〉經毛氏考證，實出自佛、老二氏。

（2）考辨《古文尚書》

閻若璩作《尚書古文疏證》，列舉一二八條證據，證明《古文尚書》乃魏晉人偽造。其中如〈大禹謨〉所述十六字心傳，是宋明以來學者建立道統的根據。〈大禹謨〉經證明為偽作，道統之說也失去依附。

（3）考辨《詩傳》和《詩說》

⁵ 易圖的授受源流如下：

（1）河圖洛書：陳搏通過種放→李溉→許堅→范諤昌→劉牧。

（2）先天圖：陳搏通過種放→穆脩→李之才→邵雍。

（3）太極圖：陳搏通過穆脩→周敦頤→二程。

經仔細研究《詩傳》有鈔本和刻本兩種。鈔本為豐坊偽作，刻本則是王文祿抄自《魯詩世學》。《詩說》則為王文祿偽作。《詩傳》代表孔門傳經，《詩說》代表漢人之傳經。兩書內容非常相近。這正可證明漢人傳經和孔門是一貫相承的，這就戳破宋人直承道統的說法。

（4）考辨《周禮》

明末清初考辨《周禮》的學者有毛奇齡、萬斯大和姚際恆。毛奇齡作《周禮問》，以為《周禮》作於戰國末年。萬斯大作《周官辨非》，以為《周禮》作於戰國時代。姚際恆作《周禮通論》，以為劉歆偽作。毛奇齡和萬斯大的說法較接近事實，他們兩人為《周禮》的時代定位，以為並非周公所作，也不是劉歆偽作。既是戰國時代的作品，就和聖人無關。《周禮》既與聖人無關，它的神聖性和權威性就受到相當的考驗。

（5）考辨《大學》

清初考辨《大學》的有陳確、姚際恆。陳確所要考辨的並非《大學》程本、朱本、古本、石經本義理的是非。而是要證明《大學》非孔子、曾子之書。以《大學》為孔曾之書，是宋明學者的共識，陳確從「迹」和「理」來判斷《大學》並非聖人之語。所以應黜《大學》還歸《禮記》。姚際恆《禮記通論》中以為《大學》雜有禪學，非聖人之本真。

（6）考辨《中庸》

清初考辨《中庸》者有費密《大學中庸駁論》，潘平格也有考辨，以及姚際恆《禮記通論》中論辨《中庸》的文字。費密、潘平格的說法，今已不可見。姚際恆則以《中庸》之思想不符孔門宗旨，並證明《中庸》思想與佛、老相合，以為《中庸》是二氏之學。既非聖人之書，根本不必太重視。

（7）考辨《石經大學》

清初考辨《石經大學》者有毛奇齡、朱彝尊兩家。毛氏作《大學石經證文》，考辨《石經大學》為偽作。朱彝尊《經義考》著錄各家《大學》著作時，對相信《石經大學》的學者表示嫌惡和惋惜。《石經大學》的出現，可說是一時附會，要回歸原典，此種附會勢必要加以廓清。⁶

以上所考辨的典籍，有的是列為十三經中的正經，有的是歷代學者說經之作。不論是正經或經說，都會有依托附會，要確切了解孔、孟的真正意涵，就必須分辨哪些為真經，哪些為附會。明末清初儒者花費大量功夫來考辨經書和經說的真偽，就是要去偽存真，然後以真經作為衡量義理是非的判準。當時作為判準的是什麼？當時學者的共識，是義理之是非，應以孔、孟為斷，孔、孟已不在人世，當然要從他們的著作中去尋找裁斷是非的標準。顯然，《論語》、《孟子》在此一時段回歸原典的運動中，扮演了相當吃重的角色。

（三）民國初年的回歸原典

⁶ 參考林慶彰：《清初的群經辨偽學》（臺北：文津出版社，1990年3月），各章。

到了民國初年，又再一次出現回歸原典的現象。清中葉以後，內憂外患接踵而來。乾嘉考據學者對如此巨大的變動，可說束手無策，新興的今文學家想將考據學者取而代之。遂指控古文經為劉歆偽作，掀起了晚清今古文論爭的序幕。今文家雖逐漸取得優勢，但所遇到的問題，並非以前常常處理的同質文化間的爭端，而是異質文化間的糾紛，處理不好，甚至有國破家亡的危機。今古文學家一面鬥爭，一面應付外來的變局。漸漸的，學者從中領會到今古文之爭並不能解決中國當前的問題。

有些學者覺得這是中華文化如何面對世界的變局問題。要解決此一問題，惟有將傳統學術攤在陽光下重新檢驗，哪些是有用的？哪些是無用的？哪些是長期被扭曲的？都應該弄清楚。民國初年，不論是陳獨秀、胡適、魯迅、李大釗、毛子水、傅斯年、羅家倫等新文化運動者。或是劉師培、辜鴻銘、黃侃等傳統學者。兩派各有各的治學理念，對於傳統學術問題也有相當嚴重的分歧。

民國 8 年（1919）劉師培等人發起成立《國故》月刊社，以「昌明中國固有學術為宗旨」，對新文化運動者所造成的社會變動，則大為不滿，表示將發起學報，以圖挽救。毛子水則對《國故》提出反擊，認為是一種「抱殘守缺」的方式而已。此後，雙方互相攻擊，延續數年。然最重要的是民國 8 年（1919）11 月，胡適所寫的〈新思潮的意義〉一文。他把新思潮的意義理解為「研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明」。這裡的「整理國故」，本是劉師培等人所刻意提倡的，胡適這種新文化運動者竟也加入，但他所以提倡「整理國故」，是因為：

1. 古代學術思想缺乏系統、整理。
2. 前人研究古書缺乏歷史進化觀，不講究學術脈絡發展。
3. 前人讀古書，多誤信訛傳的謬說。
4. 當時學者高談保存國粹，卻不解國粹之內涵。

這是新文化運動者對整理國故的新見解。也代表這一批有新思想學者對傳統文化的態度。至於整理的步驟，胡適以為：

1. 條理系統的整理，從亂七八糟裡尋出一個條理脈絡。
2. 用歷史進化的眼光，尋出每種學術思想是如何發生，其影響如何？
3. 用科學的方法，作精確的考證，整清古人所說的含意。
4. 綜合前三步的研究，還給各家一個本來面目，一個真價值。

到民國 12 年（1923）1 月，胡適擔任《國學季刊》編輯部主任時，將整理國故的系統意見發表在〈國學季刊發刊宣言〉，以為國故整理的重要方向是擴大研究範圍、注意系統的整理、博采參考比較的資料。所以要整理國故，就是要還給古人一個本來面目，他說：

整治國故，必須以漢還漢，以魏、晉還魏、晉，以唐還唐，以宋還宋，以明還明，以清

還清，以古文還古文家，以今文還今文家；以程、朱還程、朱，以陸王還陸王，……各還他一個本來面目，然後評判各代各家各人的義理的是非。不還他們的本來面目，則多誣古人。不評判他們的是非，則多誤今人。但不先弄明白了他們的本來面目，我們決不配評判他們的是非。

胡氏不但對整理國故提出指導原則，他自己也身體力行進行國故的整理工作。他不但整理古代各家的哲學，著成《中國哲學史大綱》，更整理古代白話文學，著成《白話文學史》，也指導學生顧頡剛等人，努力去整理鄭樵、姚際恆等人的著作。⁷

如將整理國故的方向，指向爭議最多的古代經典，根據胡適的意見，是要還給古代經典一個本來面目。也就是將歷來加在經典上的種種附會層層的剝去，經典的真面目才能完全凸顯出來。顧頡剛所提出的古史層累說，不是也要還古史一個真面目嗎？這可以說是一事的兩種不同的表述方法。再進一層說，這不也是另一種方式的回歸原典？

茲以《詩經》為例來解釋說這一套理論。根據胡適的理解，歷來數以千百計的學者已將《詩經》解釋得烏烟瘴氣，今人要了解傳統學術的真相，就要還給《詩經》一個真面目。胡氏在〈談談詩經〉一文中提出幾個觀點：（1）《詩經》是一部古代歌謠總集，不是一部神聖經典；（2）《詩經》可以做為社會史、文化史的材料。胡適以為歷來把《詩經》當作一部神聖經典。並不是《詩經》的真面目，要超越神聖經典這一關才能算是尋找到了《詩經》的真面目。《詩經》的真面目是什麼？即「一部古代歌謠的總集」。可見如果把胡適的論點解釋為回歸原典，它所要回歸的不是聖人的經典，而是超越聖人的經典，聖人起作用之前的真面目。

胡適的學生顧頡剛也認為古代的經典都與聖人無關，根本沒有聖人的微言大義。為了證明這點，他們花費大半的功夫來考訂這些經典的作者，以還它們的真面目。顧頡剛對經典的態度，可以看出新文化運動者如何藉經典作者的考辨，達到還經典一個真面目的目的。茲以顧頡剛為例來說明：

（1）《周易》：顧頡剛在〈周易卦爻辭中的故事〉中，先分析伏羲、文王、孔子所以成為《周易》作者的原因，然後強調卦爻辭在《周易》中的關鍵地位。再從卦爻辭的記事中尋找真正的作者。顧氏根據卦爻辭中的五個故事，以為卦爻辭作成於西周時代，與聖人並沒有關係。

（2）《尚書》：在研究《尚書》的過程中花費許多時間考辨〈堯典〉、〈禹貢〉的作成時代，一方面是藉考辨〈堯典〉、〈禹貢〉的時代，摧毀歷來建立在兩文上的古聖王權威，然後還給古代經典一個真面目。

（3）《詩經》：《詩經》是一本詩歌總集，所以和聖人有關，是因為前人認為《詩序》是

⁷ 以上參考林慶彰：〈民國初年的反詩序運動〉，收入中國詩經學會編：《第三屆詩經國際學術研討會論文集》（香港：天馬圖書公司，1998年6月），頁260-282。

子夏所作。為了要證明〈詩序〉非子夏所作，他認為《詩序》與聖人思想不合，故非子夏所作。《詩序》既與子夏無關，而為東漢的衛宏所作，《詩序》就不具有神聖權威。《詩序》既不可信，《詩經》的詩篇也無聖人教化在內，所有詩篇都應該重新解釋。

(4)《春秋》：證明《春秋》並非孔子所作，既如此，《春秋》也無聖人的微言大義，祇不過是魯國史書而已。⁸

胡適、顧頡剛等人的回歸原典，主要是藉檢討原典來證明經書和聖人並沒有直接的關係。其最終目的，是要證成經典是一堆不太可靠的史料而已。

四、結語

從上文的論述，經學史發展的過程中，有些事情是一再重複出現的。譬如詮釋方式的由簡變繁，又由繁變簡，簡繁是相更替進行著的。如從上文的表格來觀察，學風轉變時，詮釋方式也出現簡繁的變化。如戰國至西漢初的傳、記之學，轉變為章句之學時，詮釋方式也慢慢由簡變繁。當學者對章句逐漸不耐煩，好古學的人日日增多，詮釋的方式也由原來的繁複向簡約推移，即由章句之學慢慢變為古學。畢竟，詮釋活動最主要的還是取決於詮釋者的價值觀，價值的趨向就可以決定詮釋的方式。個人以為經學史不應以朝代為分期的標準，因為政權的更替往往是一夕間的事，學風的轉變卻是相當緩慢的。所以，以朝代來分期雖很容易稱呼，但往往與學風的轉變並不吻合。如從學風的轉變來考察，歷代經學約經九次的轉變，也就是可分為九期。為經學史重新分期時，詮釋方式的轉折，也是個參考的標準。

至於回歸原典的探討，除了探究它本身的學術意義之外，也可以作為經學史分期的參考。像歷代三次回歸原典，都可說是扭轉經學學風不得不然的手段。原典既含有聖人之道，學者也以追求聖人之道為一生的職志，當有人呼籲要回歸原典，大家哪有不響應之理？所以，回歸原典運動的規模往往很大，就是這個原因。有些時段的學者，亟力去破除經典與聖人的關係他們想剝落歷代加之於經典上的種種附會，還經典真正的面貌，如民國初年的學者對經典的態度，是另一種方式的回歸原典。從這裡，大抵可以瞭解回歸原典與學風的關係。如能在經學史重新分期時把回歸原典納入參考，所得的結果應該會比較正確。

⁸ 參考林慶彰：〈顧頡剛的經學觀〉，《中國經學》第1輯（2005年11月），頁66-99。