

“七經”、“十三經”、《儒藏》 ——“蜀學”與儒家經典的體系構建

舒大剛

中文摘要

儒學是以經典傳授與詮釋為主要形式的學術流派，儒家經典文獻由“四經”而“六經”，又由“五經”而“七經”，由“九經”而“十三經”，是一個不斷擴展和更新的過程。在這個過程中，巴蜀學人也做出過不朽貢獻：漢代文翁所建石室學宮曾使儒家經典從“五經”擴大到“七經”；五代孟蜀興刻的“蜀石經”，又使儒家經典從“九經”擴大到“十三經”；近代廖平嚴分“今學、古學”，又欲將儒學經典從《十三經注疏》向《十八經注疏》推進。借鑒“蜀學”推動經典體系不斷更新的經驗，為適應儒學的當代創新性發展和創造性轉化，打造普及型“六書”（《孝經》、《論語》、《孟子》、《荀子》、《大學》、《中庸》），和高級型“十三經”（《周易》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《大戴禮記》、《春秋左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《國語》、《爾雅》、《古樂經傳》）兩個系列，並輔以新出土的儒學文獻，形成內容最全面、校勘最精良的經典文本，為儒學的大眾化傳播和學術性提升奠定可靠的文獻基礎。

關鍵詞：儒經，七經，十三經，儒藏，六書十三經

* 舒大剛：四川大學 國際儒學研究院 院長
(shudg6666@126.com)

經學文獻是中國文獻的大宗，歷來都高居“七略”、“四部”之首。其中又以“六經”或“十三經”最為典要，“六經”（或“十三經”）是儒學文獻的核心和基石，也是中華智慧的源頭活水和不朽靈魂。它們既是儒學之士志學、明道、立論、弘教的經典依據，也是中華學人安身立命、修齊治平的精神家園，故古今學人都以“聖經”、“元典”視之。不過，“六經”也好，“十三經”也好，其原本無非先王之故志、歷史的陳跡，它們之所以成為經典著作，在內容上經歷了“論次”、“刪定”、“修起”、“闡釋”等過程，在數量和體系上也呈現出由少而多、由經及傳、由傳而子等逐漸豐富和擴展的過程，在歷史上也常常呈現出規模初具和體系重建等形態。從春秋初中期的“《詩》、《書》、《禮》、《樂》”四經，到春秋末期孔子加入《易》、《春秋》而形成“六經”（或六籍），到漢代“七經”、唐代“九經”、五代北宋“十三經”，每一次大的經典結集和典範形成，不僅是儒家學者對前代文獻的繼承發揮，也表現出治學方法和價值追求的範式轉移，這是儒家思想不斷豐富和發展的結果，從而在某種程度上也推動和影響着社會的進步和文化的更新。

在這一過程中，歷代巴蜀學人曾經做出過積極努力，也做出過非常重要的貢獻，對儒家文獻的典範轉換與體系重構起到過直接促進作用。其中最重要的事例有三：一是西漢時期蜀郡守文翁在成都設石室學宮推行“七經”教育，將儒家經典從“五經”擴大到“七經”。二是始於孟蜀成於北宋“蜀刻石經”首次刻成“十三經”，形成儒學文獻固定模式。三是晚清蜀學大師廖平倡議修撰“十八經注疏”，欲將“十三經注疏”擴大到“十八經注疏”。這幾次使儒家經典擴大化的舉措，都對中國儒學發展產生過巨大推動作用，是中國儒學發展史和中國經學史上的重要事件，不可忽略，更不可不講。

一、從“五經”到“七經”

“蜀學”的內涵是豐富的，“蜀學”的成就也是多方面的。關乎此，前人曾有多次討論，或說：“統觀蜀學，大在文史。”（劉鹹炘《蜀學論》）認為蜀學的主要貢獻在史學和文學方面。或說：“辭賦、黃老和卜筮、曆數纔是巴蜀文化的特點。”（蒙文通《巴蜀史的問題》）又認為蜀學的主要特徵是文學、道家、卜筮和曆數。或又說：“蜀之有學先於中國，國人數千年崇戴為教宗者，惟儒惟道，其實皆蜀人所創。”（謝無量《蜀學原始論》）諸先生之說，自然各有依據，各自成理，無須本人再談。這裏只舉“蜀學”在儒家經典結集方面的重大舉措，即可以聊見一般。

學人知道儒家經典有“六經”（或“五經”）、“十三經”概念的也許很多，知道有“七經”、“九經”、“十經”等發展階段的也許就不會太多，而知道“蜀學”人士曾在儒家經典的結集過程中曾做出過重大貢獻的也許就更不多了。

“六經”和“十三經”是儒學文獻的元典，也是儒學文獻的代表和象徵，它的形成和結集有一個逐漸壯大和系統化的過程。在孔子以前，儒學文獻還處於舊傳史料狀態，諸書皆單獨各自以類為稱，後乃逐漸形成概括性集合名詞。春秋中期晉國趙衰稱卻縠“說《禮》、《樂》而敦《詩》、《書》”，即備舉“禮樂詩書”為稱。¹ 大致同時的《管子·戒篇》已有“澤其‘四經’而誦學”的說法，唐人注解認為“四經”就是《詩》、《書》、《禮》、《樂》。不過此時的“詩書禮樂”可能還是禮類、樂類、詩類和書類四種文獻，還沒有形成四部獨立的經典。至孔子“論次《詩》、《書》，修起《禮》、《樂》，贊《易》修《春秋》”，從前的四大類文獻加上《易》和《春秋》便形成了六部專著。² 《莊子·天下篇》說：“其明而在數度者，‘舊法世傳之史’尚多有之；其在於《詩》《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。（略）其數散於天下而設於中國者，百家之學，時或稱而道之。”正反映了這一轉化過程。所謂“舊法世傳之史”即未經孔子整理的舊文獻；其“鄒魯之士搢紳先生明之”的《詩》、《書》、《禮》、《樂》，即是孔子刪定的“經”了。

孔子以“六藝”教學，又使這些舊史經歷了專書化和經典化的轉變，儒家經典有了統一的集合名詞，也纔形成比較固定的經典範式。³ 從此，儒家經典或被統稱為“六經”，或徑稱為“儒書”。《莊子·天運篇》稱孔子曰：“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》‘六經’。”又載老子言：“夫‘六經’，先王之陳跡也。”俱以“六經”稱《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。《左傳》哀公二十一年齊師圍魯，嘲魯人曰：“唯其‘儒書’，以為二國憂。”杜預注“儒書”即“周禮”，正是指孔子刪修後的儒家“六經”，因為其中集中反映了孔子所推崇的“周禮”內容及其精神。

戰國時期，儒家經典又有“十二經”的稱法。《莊子·天道篇》引孔子：“丘繙《十二經》以說。”莊子之書寓言十九，這句話未必出自孔子之口，但出自戰國時代則是肯定的。什麼是“十二經”呢？成玄英疏：“十二經，說者云《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，又加‘六緯’，合為十二經也。”可是緯起於西漢哀、平之際，戰國文獻何得記之？故此說不確。於是成氏又引“一說云”：“《易》上下經並‘十翼’為十二。”亦不確。因為《易》之“十翼”的《說卦》、《雜卦》兩篇是西漢宣帝時“河內女子”所獲，至於《易傳》與《易經》合為一書則始於宣帝以後的經學家費直，也不是戰國文獻所可稱舉的。於是成氏再引“又一云”：“《春秋》十二公經也。”

1 《左傳》僖公二十五年：“趙衰曰：‘卻縠可臣，亟聞其言矣，說《禮》、《樂》而敦《詩》、《書》。《詩》、《書》義之府也，《禮》、《樂》德之則也。德義，利之本也。’”

2 《史記·儒林列傳》：“故孔子閔王路廢而邪道興，於是論次《詩》、《書》，修起《禮》、《樂》”，“因史記作《春秋》，以寓王法。”又《孔子世家》：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《說卦》、《文言》。”

3 《史記·孔子世家》：“孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教，弟子蓋三千焉，身通《六藝》者七十有二人。”

雖然《春秋經》載魯國十二公之事，但是孔子稱“六經”時為六本書，此稱“十二經”卻只有一經，似乎不太匹配，莊子引述這段話正是“孔子西藏書于周室”時對老子講的，既欲“西藏”其書於國家圖書館，自然不止一部了；況且孔子修《春秋》乃晚年之事，其時老子是否還在人世也成問題。所以“十二經”為“《春秋》十二公經”之說是不可靠的。故廖平又提出“大六藝”“小六藝”之說，然皆未有確據。⁴

戰國秦漢儒家經典通行的類概念只是“六經”或“六藝”。賈誼《新書·六術》：“是故內法六法，外體六行，以與《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》六者之術以為大義，謂之六藝。”《史記·滑稽列傳》載：“孔子曰：‘《六藝》於治一也。《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以道義。’”整個先秦和漢代儒家的經典體系，都無出此“六經”之範圍。西漢時期，由於《樂經》並不用來傳授生徒（或曰“《樂》本無經”，或曰“《樂》亡秦火”，但並未用來教授生徒則是事實），漢時博士弟子所教授的只有《五經》，漢武帝所設博士也只是“五經博士”，《史記》、《漢書》儒林傳所述諸經傳授也只有《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五個系統。於是“五經”就構成了儒家經典的基本範式，人們提到儒家經典，自然聯想到的就是《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》這五部書。時人如果稱讚某人學問淵博、兼通群經，就一定會說他“五經無雙”、“遍習五經”云云，可見“五經”就是當時整個儒家經典的代稱。

首次對儒家“五經”概念有所突破的是“蜀學”，將儒家經典擴大化的也是“蜀學”。這個突破還得從“文翁化蜀”談起。西漢景帝末（前141年左右），文翁“為蜀郡守，仁愛好教化，見蜀地辟陋，有蠻夷風，文翁欲誘進之，乃選……張叔等十餘人，……遣詣京師，受業博士”；“又修起學官於成都市中……縣邑吏民……爭欲為學官弟子……由是大化，蜀地學於京師者比齊魯焉。至武帝時，乃令天下郡國皆立學校官……”（《漢書·循吏傳》）可見文翁治蜀注重教化，一是派蜀人張叔等十餘人至京師從博士學習，二是在成都辦學校教育吏民，於是改變了蜀郡的“蠻夷之風”，促成了“蜀學比於齊魯”局面的出現；同時也取得了地方政府辦學的經驗，受到漢武帝讚賞，下令“天下郡國皆立學校”，促進了儒學的迅速推廣，可以說這是儒學傳播史上一場聲勢浩大的普及運動。這所由政府主辦的學校，一直作為四川地區的最高學府（清康熙時改名“錦江書院”），延續至20世紀初，方與中西學堂、尊經書院合併成立四川通省學堂（高等學堂），是即現今四川

4 近人廖平解：“十二經，大六藝，小六藝也。”即“孔子新修‘新六藝’與刪餘之‘舊六藝’。”蒙文通《經學抉原》“舊史第一”引“本師廖先說”，蒙文通，《經史抉原》，頁53。蒙文通《經學導言》第六“晉學”：“孔子未刪《六經》以前，教弟子是些什麼東西，他那‘博學于文’的內容恐怕很複雜，當然不止六樣。《莊子》說孔子‘翻十二經以說’，當然也不外是這些東西。孔子晚年，從十二經裏面加以刪訂，纔只保留《六經》。未定《六經》以前，自然仍留着舊史，所以有十二經那樣多。”見蒙文通，《經史抉原》，頁29-30。

大學的前身。儒家經典的首次擴展在這裏得以完成，後來巴蜀地區的經學傳播和體系更新，也常常在此孕育形成。

陳壽《三國志·蜀書·秦宓傳》載秦宓之言曰：

“蜀本無學士，文翁遣相如東受《七經》，還教吏民，於是蜀學比於齊、魯。”⁵

常璩《華陽國志》卷三說：

“(文)翁乃立學，選吏子弟就學，遣雋士張叔等十八人東詣博士受《七經》，還以教授。學徒鱗萃，蜀學比於齊魯。”⁶

秦宓說文翁所遣有“司馬相如”，常璩說是“張叔等十八人”，秦說無徵，常璩之言與班固《漢書·循吏傳》記載一致。秦氏之言與歷史事實也不符。當時雖然有“(古蜀)時人萌椎髻左衽，不曉文字”(《蜀王本紀>)、“蜀椎髻左衽，未知書，文翁始知書學”(《華陽國志》引“蜀傳”)的說法，但是並不可信。蒙文通據《漢書藝文志》著錄蜀人《臣君子》二篇、《鄭長者》一篇證明早在戰國時代蜀人已有著作，又考證出《山海經》的《海內經》四篇和《大荒經》的五篇都是巴蜀的作品，說明遠在文翁化蜀之前巴蜀就已經有文字書寫的作品。⁷徐仁甫據《漢書》“(司馬)相如事孝景帝為散騎常侍”的記載，說明司馬相如成才和成名都在文翁守蜀之前。⁸20世紀40年代以來，在巴蜀大地出土的風格獨特的“巴蜀古文字”，更是此方斯文不薄的鐵證。近時我們從《益部耆舊傳》佚文中找到了司馬相如“習經”，“問《易》”的老師——胡安，說明文翁所遣往京師從博士問業的人中不應該有相如，而應以《漢書》和《華陽國志》的“張叔”為準。不過秦宓和常璩都說“文翁化蜀”的教材是《七經》卻是正確的。這是“文翁化蜀”對中國文化史做出的一大貢獻！

那麼“七經”是哪七部經書呢？古來對“七經”的解釋又各異。有“六經”加《論語》說：《後漢書·張純傳》“乃案《七經讖》、《明堂圖》”，李賢注：“《七經》，謂《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》及《論語》也。”張純是光武時人，當時讖緯盛行，作為讖書應該有《樂緯》，所以李賢對“七經讖”的注釋是對的。但是作為經書，《樂經》在西漢早已不傳（至少已不作為“經”來傳授了），因此李賢對經典性《七經》的注釋又是錯的。因此清儒全祖望《經史問答》、杭士駿《經解》提出“五經”加《論語》、《孝經》說。徵之《漢書·平帝紀》：“徵天下通知逸經……及以《五經》、《論

5 陳壽撰，裴松之注，《三國志·蜀書》，卷三八《秦宓傳》，頁793。

6 常璩著，劉琳校注，《華陽國志新校注》，卷三《蜀志》，頁118。

7 蒙文通，《巴蜀史的問題·巴蜀的文化》，《蒙文通文集》，卷二《古族甄微》，頁251。

8 徐仁甫，《司馬相如與文翁先後辨》；又見蒙文通，《巴蜀史的問題》引述，頁247。

語》、《孝經》、《爾雅》教授者。”知漢代已將“五經”與《論語》和《孝經》並舉，可見全氏、杭氏二說可信。“文翁化蜀”正是用“五經”及《論語》、《孝經》為教材。

於是形成中央用“五經”，蜀郡用“七經”的教育局面。中原人士熟讀群經只稱“兼通五經”，如許慎“五經無雙”、撰《五經異義》，桓譚“遍習五經”，張衡“通五經、貫六藝”（《後漢書》本傳），等等。而在蜀中研習群經的蜀學人士，卻被稱作通“七經”了。如《後漢書·趙典傳》注引《謝承書》稱成都趙典“學孔子《七經》……靡不貫綜。”《華陽國志》卷十下載梓潼楊充“精究《七經》”等等。畢沅《傳經表》附《通經表》所列漢代通“七經”者六人：張寬（西漢成都人）、荀爽（東漢末汝陰人）、趙典（東漢成都人）、楊克（充，東漢梓潼人）、李譔（蜀漢涪人）、許慈（南陽人，仕於蜀漢），除荀爽外，其他五人皆“蜀學”中人。這些事例都表明，漢朝中央固守的是正宗的“五經”系統，他們即使兼習或稱引《論語》、《孝經》也只稱“傳”，而不稱“經”。而在“蜀學”之中，儒家的經典體系早已從“五經”擴大到“七經”了。久而久之，這個觀念又反過來影響了中原學人，促成了《論語》、《孝經》升格為“經”，如鄭玄、王肅號稱“遍注群經”，其中都有《論語注》、《孝經注》，這應該是“蜀學”對儒家經典概念的一大突破，也是對儒家經典範式的一次更新。

二、從“九經”到“十三經”

“蜀學”人士對儒家經典範式的第二次突破是在五代時期。儘管東漢之人已經接受“蜀學”的七經概念，但是在唐五修《五經正義》時卻沒有採納。《五經正義》只有《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》、《左傳》。後來學人補撰《周禮》、《儀禮》、《穀梁》、《公羊》四部正義，合稱《九經正義》，經書也只有九種。

當時“九經”就成了儒家經典的總稱，科舉“明經”科考試也以此為準，如《舊唐書·柳仲郢傳》稱郢曾一鈔“《九經》、《三史》”、二鈔南北朝八史；《儒學傳上》稱谷那律為“九經庫”，《儒學傳下》稱韋表微“著《九經師授譜》”，《王友貞傳》稱友貞“素好學，讀《九經》皆百遍”等。就連開成刻的石經明明是刻了十二部書，也依然稱其為“九經”。《舊唐書·文宗紀》開成二年：“鄭覃進《石壁九經》一百六十卷。”又《鄭覃傳》：“時太學勒石經，覃奏起居郎周墀……等校定《九經》文字。”等等皆是。

在這樣一個文化背景下，“蜀學”之士卻又開始了新的突破和新的創造。在唐代以來仍然是“九經”概念居於統治地位的時候，蜀中卻將儒家經典擴大到十三部，並且正式命名為《十三經》。這一任務是始刻于五代孟蜀、卒成于北宋宣和的“蜀石經”來完成的。如前所述，唐代的《九經正義》已經有了《周易》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《春

秋左傳》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》九部。唐文宗太和七年，命鄭覃等人校刊群經入石，至開成二年成，當時稱《石壁九經》，後世稱“開成石經”，其實不止九部，已經增加了《孝經》、《論語》、《爾雅》三書，共為十二部經書。

《唐會要》卷六六“國子監”條載：“其年（大和七年）十二月，敕於國子監講堂兩廊創立《石壁九經》，並《孝經》、《論語》、《爾雅》共一百五十九卷，《字樣》四十九卷。”此刻共歷四年于開成二年竣工，《舊唐書·文宗紀》開成二年：“鄭覃進《石壁九經》一百六十卷。”朱彝尊《經義考》卷二八八著錄《唐國子學石經》：“《易》九卷，《書》十三卷，《詩》二十卷，《周禮》十卷，《儀禮》十七卷，《禮記》二十卷，《春秋左氏傳》三十卷，《公羊傳》十卷，《穀梁傳》十卷，《論語》十卷，《孝經》一卷，《爾雅》二卷。”顧炎武《金石文字記》卷五還具體記錄了十二經各書具體字數，“都計六十五萬二百五十二字”云云。可見當時已經刻成十二部，只是沒有“十二經”之稱，而仍然只稱“石壁九經”。⁹ 顧炎武《日知錄》卷一八“十三經注疏”條曾解釋：“自漢以來儒者相傳，但言‘五經’，而唐時立之學官則云‘九經’者，《三禮》、《三傳》分而習之，故為九也。”這只解決何以“五經”之後有“九經”之稱的問題，並沒有回答何以“開成石經”仍稱“石壁九經”的問題。《唐會要》在記載刊刻石經前有“（大和）七年八月，國子監起請准今月九日德音節文，令監司於諸道搜訪名儒置五經博士一人者，……今《左氏春秋》、《禮記》、《周易》、《尚書》、《毛詩》為五經，若《論語》、《爾雅》、《孝經》等編簡既少，不可特立學官，便請依舊附入中經。敕旨依奏。”說明唐時人並沒有把《論語》、《爾雅》、《孝經》當成正式的經典看待，只把它們依附於“中經”之下。

可是在蜀地卻並不如此保守，五代孟蜀在成都創刻于文翁石室的《蜀石經》，不僅將《論語》、《爾雅》、《孝經》一同視為經書，而且將長期處於“儒家諸子”地位的《孟子》也刻入“石經”，並統稱為《石室十三經》。

“蜀石經”由後蜀皇帝孟昶的宰相毋昭裔主持，聘請全蜀善書之士，如張德昭等手寫上石。全部“蜀石經”有經有注，是中國歷代石經中體例最為完備、資料價值最高的一種，也是規模最大的一種，史載“蜀石經”“石逾千數”（《開成石經》立石114通228面、650252萬字，《乾隆石經》立石190通380面、68萬餘字），“蜀石經”除《孟子》、《爾雅》二經文尾未標字數外，其他十一經刻成後都有文字統計，合計總共達一百四十一萬四千五百八十五（1414, 585）字。在千餘年前要將這麼多的文字一絲不苟地刊刻上石，當然是不容易的事情，故從孟蜀廣政初（938）始刻歷時八年纔刻成《孝經》、《論語》、《爾雅》、《周易》、《詩經》、《尚書》、《三禮》及《左傳》十

9 “開成石經”今天仍然矗立在西安陝西博物館。但是除上述十二經外，還有《孟子》，此乃清人補刻，並非唐代舊物。范希曾《書目答問補正》“唐石經”：“《孟子》七卷，為清初陝西巡撫賈漢復所刻。”（范希曾，《書目答問補正》，頁66。）

經；後來由於改朝換代的鼎革，又經過了112年，至北宋皇祐元年（1049）纔刻成《公》、《穀》二傳；又經過了75年到宣和五年（1123），纔有《孟子》的入石，最終完成《十三經》（並注）的刊刻和彙集。前前後後，斷斷續續，刻完《石室十三經》已經經過了195年。

“蜀石經”刻成後，立於當時蜀郡最高學府“文翁石室”，為一時奇觀，當時學人將其推為“冠天下而垂無窮”的壯舉。¹⁰ 除立體展示外，“蜀石經”還有拓印本流行於世，晁公武《郡齋讀書志》、曾宏父《石刻鋪敘》、趙希弁《讀書附志》都有著錄。晁公武還對“蜀石經”進行了校勘，撰《蜀石經考異》。朱熹撰《四書章句集注》時，也利用“蜀本石經”作為校勘依據。

趙希弁、曾宏父在逐經著錄了“蜀石經”的數字後，說：“以上《石室十三經》，蓋孟昶時所鐫，故《周易》後書‘廣政十四年歲次辛亥五月二十日’，唯《三傳》至皇祐初方畢，故《公羊傳》後書：‘大宋皇祐元年歲次己丑九月辛卯朔十五日乙巳工畢’，”¹¹ 說明“蜀石經”不僅彙刻完成了十三部經書，而且還冠以《石室十三經》總名，¹² 是一部名副其實的《十三經》經學叢書。

從此之後，“十三經”便成為儒家經典的基本模式，¹³ “十三經”之名成了儒家經典文獻的總稱和典範，“十三經”這個名稱已經逐漸被使用，南宋趙希弁《郡齋讀書附志》、曾宏父《石刻鋪敘》都稱蜀石經為“石室十三經”，王應麟《玉海》卷四三《宋朝石經》條也沿用這一稱呼。當時，還有人更在校刻唐人《九經正義》和北宋補撰的《孝經正義》、《論語正義》和《爾雅正義》基礎上，更撰《孟子正義》，形成了“十三經”的注疏。周密《癸辛雜識》後集載，宋末著名藏書家和出版家廖瑩中“又欲開手節《十三經注疏》”云云，因宋亡未果。這些都是《十三經》觀念在宋代形成和鞏固的明證。

從前儒生博通群經，只謂之“身通六藝”（或“五經無雙”、“博通七經”、“熟讀九經”），此後則常常謂之“博通十三經”了；從前群經通論、通校等類著作只謂之“六藝論”（或“五經論”、“五經正義”、“五經字樣”、“九

10 宋呂陶《府學經史閣落成記》：“蜀學之盛冠天下而垂無窮者，其具有三：一曰文翁之石室，二曰周公之禮殿，三曰石壁之九經。”（呂陶，《淨德集》卷一四，文淵閣《四庫全書》冊1098，頁105。）

11 曾宏父，《石刻鋪敘》，文淵閣《四庫全書》冊682；趙希弁，《讀書附志》，附《郡齋讀書志》卷五，文淵閣《四庫全書》冊674，頁303。

12 按，《石室十三經》由於過早失傳，後世學人對它的真實面貌並不十分瞭解，故又有“石壁九經”（或“石本九經”）、“蜀刻十經”、“蜀刻十一經”、“蜀刻十二經”等提法。稱“九經”蓋沿用唐人舊稱，有“群經”之意。稱“十經”蓋指孟蜀時所刻，不數北宋皇祐中竣工的《公羊》和《穀梁》二傳。稱“十二經”，合計孟蜀所刻和北宋皇祐中所刻，又未計宣和年間補刻的《孟子》。稱“十一經”則出於近人誤說。詳參舒大剛《“蜀石經”與〈十三經〉結集》，頁68-75。

13 史繩祖《學齋佔畢》（《四庫全書》冊854，頁55）卷四：“《大戴記》一書雖列之‘十四經’，然其書大抵雜取《家語》之書云云。”

經字樣”、“九經正義”)，此後則謂之“十三經”云云矣，就連後世非常流行的《十三經注疏》也是在這一範式啓發下結集的。¹⁴ 宋元以後，以“十三經”命名的各類著述日益增多，如明代陳深《十三經解詁》、豐坊《十三經訓詁》、郭正域《十三經補注》，清人顧夢麟《十三經通考》、田有年《十三經纂注》、史銓《十三經類聚》、陸元輔《十三經注疏類抄》、羅萬藻《十三經類語》、阮元《十三經注疏校勘記》、孫星衍《十三經校勘記》、吳浩《十三經義疑》，等等，凡此之類，更是受惠于“蜀石經”結集成的《十三經》概念，這不能不說是古代“蜀學”對儒學經典文獻定型所做出的不朽貢獻。明任浚謂：“若夫《石室十三經》，始自孟蜀。”¹⁵ 清閻若璩《古文尚書疏正》卷二亦稱“《石室十三經》”¹⁶；《潛丘札記》卷五“刊正楊升庵石經考”：“孟蜀廣政十四年鑄《周易》，至宋仁宗皇祐元年，《公羊傳》工畢，是為《石室十三經》。”沈廷芳《經解》說：“‘五經’始漢武帝，‘七經’始漢文翁，‘九經’始唐鄭覃，‘十一經’始唐劉孝孫，‘十三經’始蜀母昭裔、孫逢吉諸人，至宋淳化（應為宣和一引者注）而始定。”¹⁷ 晚清葉德輝《書林餘話》卷下：“石經為經本之祖。……唐開成立十二經石經，孟蜀廣政立《十三經石經》”云云，¹⁸ 雖然所述細節不盡準確，但他們都認定《十三經》形成于“蜀石經”，則是深有見地之言。

三、從“十四經”到《十八經注疏》

《十三經》一旦結集而成，就具有一定的典範性，不易隨意突破。在南宋，曾經有人受《石室十三經》啓發，將《大戴記》並於《十三經》之末，稱“《十四經》”，卻未成功，當時即遭到正宗學者的反對。史繩祖

14 據屈萬里、杜澤遜等研究：“真正以《十三經注疏》的名義一次性整套刻印十三經，大概是明嘉靖間李元陽在福建刻的《十三經注疏》，共三百三十五卷。”（屈萬里《十三經注疏板刻述略》、杜澤遜《〈孟子〉入經和〈十三經〉集刊》）

15 任浚，《十三經注疏序》，雍正《山東通志》卷三五之六引，文淵閣《四庫全書》冊541，頁415。

16 閻若璩，《潛丘札記》卷五，文淵閣《四庫全書》冊859，頁510。

17 沈廷芳，《經解》，載《皇清文穎》卷一三（文淵閣《四庫全書》冊1449，頁622。）按，淳化是宋太宗年號，時當公元990至994年。但據宋人記載，“蜀石經”的完成並不在淳化時期，十二經最後兩部《公羊》、《谷梁》刻成于皇祐初（1049），《孟子》入刻更遲至宣和五年（1123）。又按，顧起元《說略》卷一二：“蜀永年[平]之‘十一經’，南唐升元之‘十三經’，宋熙寧之‘九經’，紹興之‘五經’，皆宗唐注疏而已。”永年，無此年號，五代十國唯前蜀王建稱帝改元永平（911—915），“蜀石經”為後蜀孟昶時所刻；且蜀石經為十三經，此“十一經”，亦誤。升元為十國時期南唐李昇初建“大齊”（後改大唐）時的年號，當公元937-943年。考諸文獻，未聞南唐有《十三經》之刻，不知顧氏何據？待考。

18 葉德輝，《書林餘話》卷下，《書林清話》附，頁24。

《學齋佔畢》卷四：“《大戴記》一書雖列之‘十四經’，然其書大抵雜取《家語》之書，分析而為篇目。又其間《勸學》一篇全是荀子之辭，《保傳》一篇全是賈誼疏。以子史雜之於經，固可議矣。”清代“四庫”館臣也批評說：“《大戴禮記》舊附於經。史繩祖《學齋佔畢》亦有‘《大戴禮記》宋列為十四經’之說。然繩祖所云，別無佐證，且其書古不立博士，今不列學官，未可臆加以‘經’號。”（《四庫全書總目》卷二一“禮記類”案語。¹⁹）

對《十三經》典範的突破，仍然來自“蜀學”內部的力量，那就是四川近代大儒廖平所為。降及近代，張之洞作四川學政，創辦尊經書院，繼而王闈運任其山長，以“通經學古”相號召，一時名家輩出，著作猥起，“蜀學”有重興之概。此時此際，蜀學人士又欲在前賢形成的“十三經”基礎上有所開拓。曾是尊經書院高材生、四川大學教授的廖平，在其《今古學考》卷下中說：“予創為今、古二派，以復西京之舊，欲集同人之力，統著《十八經注疏》（《今文尚書》、《齊詩》、《魯詩》、《韓詩》、《戴禮》、《儀禮記》、《公羊》、《穀梁》、《孝經》、《論語》、《古文尚書》、《周官》、《毛詩》、《左傳》、《儀禮經》、《孝經》、《論語》、《戴禮》。《易》學不在此數），以成蜀學。”

在廖平看來，經學的形成不僅與儒家經典的文本有關，而且與治學的思想和方法有關，不同的經典固然帶來了不同的學術，而不同的思想方法也將在相同的經典中形成不同的學術派別，這就是在漢代形成“今古文之爭”的根本原因。自東漢末年鄭玄遍注群經調和今古以後，漢唐人不再注重經學二派之分，而注重二派之合。這個統合的功夫，在唐代修成《五經正義》（或《九經正義》）後，而達於極致。從此之後，天下學問皆一家，道一風同，經學內部不再有學派之分、異家之說。這種人為的學術統一自然省卻許多學派的紛爭，卻也泯滅了原本就有的分歧，也窒息了不同流派觀點碰撞產生新的火花。於是魏晉學士，因經學哲理的貧困而沉迷於《老》、《莊》，於是“玄學”大興；兩宋時期，因經學統一的僵化而引用釋老，於是而有“理學”。“玄學”與“理學”雖然都披上了儒學的外衣，但是在廖平看來其實都不是儒學固有東西，而是對外教、外道引用的移花結木的結果！於是廖平在漢代經學中找到了“今文學”和“古文學”，以為二派分別代表了孔子早年和晚年之學，古文學是孔子早年之學，主從周；今文學是孔子晚年之學，主改制。從周就是重視歷史，特色是傳統；改制就是主張革命，特色是趨新。只要利用好這兩家學術，儒家守成和開新都具備了。只因鄭玄調合今古，使二派陣綫不明，方法不清，而且也窒息了經學中活生生的靈魂。

19 按《四庫全書總目》卷三三《朱子語類提要》：“‘三禮’之末，綴以《大戴禮記》，似乎不倫。考是書歷代史志皆著錄於禮類，史繩祖《學齋佔畢》稱宋時嘗並《大戴記》於‘十三經’末，稱‘十四經’，雖繩祖不詳事在何朝，然諒非誣說。且其文與《三禮》多相出入，可以為參考之資，附錄於末，固不得以汨濫為疑矣。”是館臣亦前後異說。

因此他要起而復原之，要將漢代盛行的今古文學，原原本本地恢復過來，其恢復的手段就是選出當時的代表性流派，根據他們的思想體系撰著新的注疏，即《十八經注疏》。其中“今文”派有《今文尚書》、《齊詩》、《魯詩》、《韓詩》、《戴禮》、《儀禮記》、《公羊》、《穀梁》、《孝經》、《論語》十種。“古文”派有《古文尚書》、《周官》、《毛詩》、《左傳》、《儀禮經》、《孝經》、《論語》、《戴禮》八種。

爲了作出示範，廖平還身體力行，首先撰成《穀梁古義疏》一種，其他各經則欲仿“昔陳奐、陳立、劉寶楠、胡培翬諸人在金陵貢院中，分約治諸經疏，今皆成書”的成例，他也“欲約友人分經合作，故先作《十八經注疏凡例》。”廖平對自己的《穀梁古義疏》非常自負，曾在時任山西巡撫的張之洞的酒宴上自誇：“此書若成，不羨山西巡撫！”這裏不僅有嚴格區分今古文學的用意，也有更新儒家經典體系的意義，即使儒經從“十三經”之學發展到“十八經”之學。可惜時事變更，更多的新問題轉移了他的注意力，於是他自己屢變其說，也屢轉其向，精力和時間並沒有專注於此，故其“十八經注疏”的夢想營構未成，“十八經”的設想於是落入空談，留下了歷史的遺憾。

四、從“疑經”，“疑古”到《儒藏》編纂

如果說廖平的《十八經注疏》的設想是要將經學研究納入今古文分野的範圍中來的話，這只是他經學一變時期的想法。廖平後來經學又經過了五變，第二變是“尊今抑古”，即認爲在今古文經之中，只有今文經是孔子的真傳，是可靠的，故作《知聖篇》；古文經則有劉歆的僞纂，是不可靠的，特別是《周禮》一書劉歆作僞的嫌疑最多，故欲作《周禮刪劉》、《闢劉篇》。以後又有第三變，則是“大古小今”，又不否定古文經了，反而認爲古文經的規模大，今文經的規模小，古文經是治天下之學，今文經是治中國一隅之學。實際上，廖平已經開啓了懷疑古文經的先河，後來康有爲著《新學僞經考》、《孔子改制考》，進而認爲古文經是劉歆討好王莽新朝政權的僞學，只有今文各經是孔子托古改制的經典。這也成爲其倡言維新變法的理論基礎。一時間，疑古風盛行，掀起了經學界學術界的革命，當時人們都認爲這是受了廖平的影響。

近世以來這場聲勢浩大的疑經疑古運動，學者頗有以爲發軔於蜀，而最終走得最遠、最極端的也是蜀人，是“蜀學”之關係儒經興廢者亦大矣！錢基博說：“五十年來學風之變，其機發自湘之王闓運，由湘而蜀（廖平），由蜀而粵（康有爲、梁啟超），而皖（胡適、陳獨秀），以匯合於蜀

（吳虞）。”²⁰ 吳虞是廖平在四川國學院時期的弟子，他有一篇《經疑》的文章，將儒家《十三經》和《四書》一部一部地考察其真偽，得出結論說：“聖人之經，其存者苦於真偽雜糅，依託叢殘；而解釋糾紛，傳授訛謬，是非得失，彌復難定。而以爲皆出聖人之本意，欲據以爲裁量萬世之標準，不亦誤乎！”²¹ 認爲儒家《十三經》非僞即雜，舉不可信。承其餘風者有徐仁甫氏，徐氏早從龔道耕問業，龔氏治學本宗鄭玄，不廢古經，而徐氏晚年乃撰《左傳疏證》一書，徹底否定《左傳》，以爲劉歆僞造，搜討梳櫛，鉤心鬥角，亦云勤矣。《十三經》最早結集於蜀，於此又被徹底否定於蜀，真是成於茲而敗亦於茲矣！從此之後，儒學成了封建專制的代名詞，《十三經》也成爲落後保守的淵藪，舉凡愚民、倒退、封建、復古、吃人、腐朽等等污言穢語，統統都傾泄到儒家及其經典身上！此後，儒家經典除了在研究史學、文學、哲學等方面的問題時需要取材外，幾乎沒有任何存在價值了，更遑論維持和保護其系統的體系和神聖的典範了！有人甚至喊出：“今天之所以要研究經學，就像研究細菌需要化驗大便一樣！”斯文掃地，一至於此！

歷史進入到20世紀90年代，在近代“蜀學”發祥地和學術中心的四川大學，再度提出了儒學文獻體系重建的問題，那就是《儒藏》編纂。如前所述，四川大學是由文翁石室（清改錦江書院）、尊經書院與中西學堂聯合建成，《儒藏》的編纂自然多少受到文翁“七經”之教、石室“十三經”之刻，以及廖平“十八經注疏”構想的影響，也算淵源有自矣。四川大學的《儒藏》在全面調查研究儒學文獻的歷史和現狀的前提下，制訂了以“三藏二十四目”體系來收錄儒學文獻，首次創立了儒學文獻的著錄體系。“三藏”即“經藏、論藏、史藏”，用“經藏”著錄儒家經學文獻，用“論藏”著錄儒家諸子及專論文獻，用“史藏”著錄儒學史資料。“二十四目”即在“經藏”下設“元典、周易、尚書、詩經、三禮（附樂教）、三傳、孝經、四書、爾雅、群經、讖緯”等十一類；在“論藏”分設“儒家、性理、政治、禮教、雜論”等五類；在“史藏”下分設“孔孟、學案、碑傳、年譜、史傳、學校、禮樂、雜史”等九類。川大《儒藏》1997年啓動，2005年率先出版《孔孟史志》、《歷代學案》、《儒林碑傳》50冊，迄至2014年共計出版《史部》274冊，實現了2500年儒學史資料的集大成。

當2005年出版首批成果時，《人民日報》曾經報導：“1997年，四川大學古籍研究所提出編纂《儒藏》的構想，當年即被列爲校重點項目”，經過七年艱苦努力，“大型儒學文獻叢書《儒藏》首批成果‘史部’50冊日前由四川大學古籍所編纂完成，並由四川大學出版社出版。這是國內首次推出的《儒藏》成果。”又說：“川大《儒藏》計劃收書5000餘種，分裝500餘冊，

20 錢基博，《現代中國文學史》四版增訂識語，頁530。

21 吳虞，《經疑》，收入趙清、鄭誠編《吳虞集》，頁105。

約5億字。”²² 一時間，《光明日報》、《解放軍報》、《科技日報》、《中國文化報》、《中國教育報》等40多家新聞報刊，以及“新浪網”、“中華網”、“光明網”等百餘家網站紛紛予以報導。專家學者稱譽說：“川大編纂、出版的這套《儒藏》確實是近年來我們學術界的一大盛事，而且也是我們今後在整個文化學術發展歷史上值得大書特書的事情。”（李學勤語）或說：“《儒藏》的出版，這是儒學史的盛事，是中華文化史的大事，也是學術史上的喜事。”（張立文語）為何一套書的出版會有這樣大的反響？既不是因為“《儒藏》是歷代儒家文獻的集成，資料巨集富，工程浩大”；也不僅僅是因為《儒藏》“將收入的儒學文獻分為‘經’、‘論’、‘史’三大部類二十四目，創造了獨具特色、科學實用的著錄體系。”²³ 而是因為自20世紀初以來，儒學被打倒，被肢解，被分割，被弄得百孔千瘡，體無完膚了！而今要改變這種狀況，予以重建！儘管明清時期也有人提出過《儒藏》編纂，但是與今天編《儒藏》面臨的形勢不一樣，面臨的任務也不一樣。

明清時期儒學仍是“獨尊”之勢，當時學人（如明代孫羽侯、曹學佺、清代周永年）提出編《儒藏》，只是爲了要與佛道二藏媲美，只是要多多地保存儒學文獻。今天編《儒藏》就不這麼簡單了。今天面對的形勢是儒學仍然不振，儒學成果已經“花果飄零”，儒學文獻已經殘破不齊、七零八落，儒學已經不成其爲學，儒經也不成其爲經了！川大編纂《儒藏》是在這種狀況下，欲以儒學爲本位，以儒學文獻爲原料，以“三藏二十四目”著錄體系爲紐帶，重新構建儒家文獻體系，也重新恢復儒學的形象大廈，重新找回儒經的經典地位和價值。因此，媒體報導說：“由於種種原因，在整個中國古代社會，《儒藏》編纂始終沒有完成，成爲學術界一大憾事。儒學文獻大型叢書《儒藏》，被國內外學術界稱爲‘千古儒學第一藏’。《儒藏》是儒學成就及其歷史的集中反映，是‘中華文化的標誌’，也是‘中華民族的精神長城’。”²⁴ 這實際上是又一次儒家文獻典範的重塑，是儒家價值觀的再次提倡。

五、“蜀學”促成經典範式轉換的意義

從學術史的角度講，每一次經典文獻的擴展，基本上都或隱或顯地預示着學術新典範甚至儒學發展新階段的來臨和開始，儒家經典的擴大史也是儒學發展史的重要內容或組成部分。儒家經典從“詩書禮樂”到“六經”，又從“五經”到“七經”，從“九經”到“十三經”，甚至“十四經”、“十八經注疏”的擴展，這一過程表面上看來只是數量的增加，只是儒家學人從事思想創

22 楊雪梅，《四川大學〈儒藏〉首批成果推出》，第11版。

23 王大慶，《四川大學推出〈儒藏〉編纂首批成果》，第2版。

24 沈英甲，《四川大學出版〈儒藏〉首批文獻》。

造時文獻取材範圍的擴展而已。徵諸史實，其意義遠遠不止這些。既然是作為經典文獻在範式上的拓展，這種擴展和增加當然不是隨意的，更不是無意義的。正如孔子選定何書作為儒家經典有其深刻用意一樣，儒家經典在後世的擴展也是有特別原因或特別考究的，每一次經典範圍的擴大和增加都有其學術背景和內在動因，有其深刻的學理含義和深遠的歷史影響。同樣，“蜀學”每一次推動儒家經典範式轉換都或多或少地帶來了學術的革新，甚至社會的進步，和新思想的迸發。這對於儒家學術史研究來說，自然是不可小視的。

儒家經典文獻的選擇和經典範式的形成，從孔子所處的春秋時代就已經開始了。《史記·孔子世家》說“孔子以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教”，孔子為何要“以《詩》、《書》、《禮》、《樂》教”呢？《左傳》僖公二十五年載趙衰說：“《詩》、《書》，義之府也；《禮》、《樂》，德之則也。德、義，利之本也。”據此可知，《詩》、《書》是仁義的寶庫，《禮》、《樂》是德教的準則，一個人要想順利亨通就必須學習此四者：“說《詩》、《書》，敦《禮》、《樂》。”趙衰說此話在孔子出生前87年。周人對培養一個具有仁義情懷、優秀品德的人，正是用《詩》、《書》、《禮》、《樂》這四種經典文獻來塑造的。《王制》載：“樂正崇四術，立四教，順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士。春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》。”即此。孔子選擇這四種書來教育學生，既是對他所陶醉的周代文化的繼承（當然也有發展，即“論次《詩》、《書》，修起《禮》、《樂》”），也有對於人生理想（君子人格）或理想人生（仁義之士）的追求和選擇，既是“從周”的選擇，也是“維新”的體現，《詩經》所詠“周雖舊邦，其命維新”即其心聲也。

後來孔子“贊《易》、修《春秋》”，從而與《詩》、《書》、《禮》、《樂》一道構成了《六經》，實現了儒家的“六藝”教育。其實《易》與《春秋》也是以仁義為主體的。“《易》以道陰陽”，“《易》與天地准”，“《易》有天道焉，有地道焉，有人道焉”，“是故立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義”，實質上就是要將講“人道”的《詩》、《書》、《禮》、《樂》所蘊含的“仁義”精神賦予其“天經地義”（即“天道”“地道”）的價值和意義。《春秋》原本魯國之史，但是經孔子修訂之並“加王心”（即“仁義”之王道）於其中，於是《春秋經》就成了仁政德治的政治學說。可見，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經的核心內容都是“仁義”。《莊子》載孔子自稱“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經”（《天下篇》），又自稱“其要在仁義”（《天運篇》）。班固說“儒家者流”，“游文於《六經》之中，留意於仁義之際”，學《六經》而講“仁義”這就是早期儒家的主要特徵。

語其同也，“六經”所言無非仁義；語其異也，“六籍”內容又各有所重。前引《史記·滑稽列傳序》載孔子曰：““六藝”於治一也；《禮》以節

人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以神化，《春秋》以道義。”相同的話還見於《莊子》、《荀子》等典籍。《莊子·天下篇》：“《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。”《荀子·儒效》：“《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。”

用今天的話來講，《禮》是規範性的行爲學，《樂》是陶冶情操的美育學，《書》是講歷史的歷史學，《詩》是抒情的文章學，《春秋》講名份是政治學，而究其核心精神，則無非“仁義”而已矣。“六經”各行其職，共同爲塑造“君子”人格和“仁義”之士而行其教化。於是孔子便用這六部經典著作構建了一代文獻典範，共同行使其淑世濟人的教育功能。可以說，《六經》就是早期儒家的經典範式。漢武帝置“五經”博士，“六經”缺《樂經》，或言樂合於禮，或言樂在於詩，是舉詩禮而樂教在焉，故“五經”教育與“六經”同功。

那麼“蜀學”的“七經”特色又是什麼呢？我們認爲，推行“七經”教育其實是“以傳爲教”。如前所述，“七經”是“五經”加《論語》和《孝經》。從文獻的角度看，《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》雖經孔子所整理，但其所本都是歷史文獻，內容實質無非歷史陳跡。如前引《左傳》文，《詩》、《書》、《禮》、《樂》組成一個系統，在孔子出生87年前就已經有了，孔子對它們功勞不過是“論次”與“修起”而已。《易》呢？始於伏羲，演於文王、周公，故有“世歷三古，人更三聖”之說，孔子對它只是“贊”而已；《春秋》本爲魯史，孔子筆削修訂之而已。所以《莊子》引老聃的話說：“六經，先王之陳跡也。”後世章學誠也有“六經皆史”之說。用“六經”爲教，即是以“歷史”爲教，這正體現了孔子“我欲托之空言，不如載諸行事之深切著明也”（《孟子》），或“以爲見之空言，不如行事博深切明”（《春秋繁露》引孔子語）的主張。

“蜀學”所增《論語》、《孝經》爲“經”的情形就不同了。《漢書·藝文志》：“《論語》者，孔子應答弟子、時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。”又說：“《孝經》者，孔子爲曾子陳孝道也。夫孝，天之經，地之義，民之行也，舉大者言，故曰《孝經》。”據《漢書》之意，《論語》、《孝經》都是孔子或孔門弟子的作品，既非“舊法世傳之史”，也非孔子親定，當然算不得“經”了。《漢書·藝文志》雖然也把它們列入“六藝略”，但是據《六藝略序》的解釋，這完全是出於“耕且養”（故需要《孝經》）和“存其大體”（故需要《論語》）的考慮，就象爲了避免說經家“碎義逃難，便辭巧說，破壞形體”，而將“小學”諸書附在“六藝略”一樣，在“六藝類”附列《論語》、《孝經》，完全是爲了幫助學人在學習“六經”時得到提綱挈領的引導，它們只是進入《六經》的階梯，並不是“經典”本身。即使《孝經》稱“經”也不是經

典的意思，而是“孝”有如“天之經”般的重要，但從文獻上講只是“經”的次生品，所以漢人引之亦只稱“傳”。²⁵ 以上所引班固之言實出自劉向、劉歆父子的《別略》、《七錄》，而向、歆父子的說法其實又代表了當時皇帝的觀點，故此說可為漢代的正統說法。遍查漢代文獻，凡是引用《論語》和《孝經》都不稱“經”，而一例稱“傳”。如《兩漢詔令》卷一〇綏和二年二月成帝《賜翟方進詔》：“傳曰：‘高而不危，所以長守貴也。’”引“傳”即《孝經》“諸侯章”。《古文孝經》偽孔《序》曰：“漢先帝發詔稱其辭者，皆言‘傳曰’，其實今文《孝經》也。”此《孝經》稱“傳”之證。

《漢書·宣帝紀》地節三年：“傳曰：‘孝弟也者，其為仁之本與？’”師古曰：“《論語》載有若之言。”又《元帝紀》建昭元年詔：“傳不云虜：‘百姓有過，在予一人。’”師古曰：“《論語》載殷湯伐桀告天下之文也。”《平帝紀》元始五年詔：“傳不云乎：‘君子篤於親則民興於仁。’”師古曰：“此《論語》載孔子之辭也。”《翟方進傳》載詔書：“傳不云乎：‘朝過夕改，君子與之。’”《資治通鑑》卷三二亦引此語，胡三省注：“謂此蓋《論語》。傳，音直戀翻。”又《漢書·韋賢傳》載元帝永光四年詔：“傳不云乎：‘吾不與祭，如不祭。’”師古曰：“《論語》載孔子之言。”²⁶《劉歆傳》載歆《移太常博士書》：“傳曰：‘文武之道未墜於地，在人，賢者志其大者，不賢者志其小者。’”師古曰：“《論語》孔子弟子子貢之言志識也。”《東平思王劉宇傳》載元帝詔：“傳曰：‘父為子隱，直在其中矣。’”師古曰：“《論語》云：‘吾黨有直躬者’”云云。《孫寶傳》載司隸奏書：“傳不云乎：‘惡利口之覆國家。’”師古曰：“《論語》稱孔子之言。”《傅喜傳》載太后詔：“傳不云乎：‘歲寒，然後知松栢之後凋也。’”師古曰：“《論語》載孔子之言。”直到范曄《後漢書·鄧太后傳》所載詔書亦是相同：“傳不云乎：‘飽食終日，無所用心，難矣哉。’”李賢注：“《論語》孔子言也。”又載詔書：“傳曰：‘非其時不食。’”李賢注：“《論語》曰‘不時不食’”云云。等等，不一而足。此《論語》稱“傳”之證。

漢代稱“經曰”的只有《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》，稱《論語》、《孝經》都一概稱“傳”。這說明在漢人心目中，或說在漢代的制度中，並不將《論語》、《孝經》當成“經典”看待。既然如此，作為受命校錄群書的向、歆父子也不可能將《論語》、《孝經》當作“經”而載入“六藝略”，觀其在“略”中既著錄了《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《論語》、《孝經》“小學”等八類文獻，而其標題仍稱“六藝略”不稱“七藝略”（或“八藝略”），《論語》、《孝經》“小學”文獻之輔助地位亦可知矣！在漢

25 《漢志》認為《孝經》稱“經”是因為“孝”有如“天之經”一樣重要。其實《孝經》稱“經”正是對《孝經》文內“夫孝天之經”一語的縮略。參舒大剛《孝經名義考》，頁38-42。

26 《兩漢詔令》卷九作“永光元年詔”。

代，明明白白地將《論語》、《孝經》列入儒家“七經”一例傳授，並視其為經典者，確確實實應以“蜀學”為最早。

“蜀學”將“五經”擴大為“七經”，將《論語》、《孝經》作為經書一體對待，實有從儒家早先“以史為教”向“以傳為教”典範的轉移效果，也帶來了從孔子“見諸行事”向漢儒“托諸空言”的轉變，促成了個性解放、獨立思維的發展和演變。“六經皆史”、“六藝之教”其實質就是用傳統文獻來垂教，雖然其中也寓有“仁義”等思想，但是畢竟《六經》的內容是歷史多於言論、客觀多於主觀。而傳記就不同了，傳記是讀經和解經之家（當然也包括孔子、曾子）自我意識和系統思想的自由發揮和自我展示，雖然其間也“稱經數典”引用《詩》、《書》，雖然也引證歷史講述故實，那不過是作者自己論述的需要，各取所需，斷章取義，就在所難免，至於史實的完整甚至真實與否，文獻的準確甚至殘缺與否，其實都不是作者（或言者）主要關注的，這就是為何在諸子之書中，同引《詩》、《書》而有異文，同稱堯舜而不同質的根本原因。以傳為經，以記為教，促成了儒學教育的更加個性化，更加倫理化，也更加文學化。這也是巴蜀人士自古“好文雅”、“蜀儒文章冠天下”（《漢書》）的文化原因，也是自漢以來巴蜀地區孝子忠臣層出不窮（二十四孝，蜀有其二，而且出現一門三孝的現象）的教育背景，也是巴蜀學人說經解經更加自由沒有約束的歷史傳統。

“蜀學”重視傳記的傳統，到“蜀石經”階段更加前進一步，那便是促成了儒家子書《孟子》正式入經，實現了“以子為經”的突破。呼籲《孟子》入經當然不是“蜀學”的首倡，在漢代文帝設“傳記博士”時，據說《孟子》即設有專人執掌（趙岐《孟子題辭》），但後來卻被“罷黜百家，表章六經”的漢武帝廢了。漢武帝之所以這樣做，並不是《孟子》說理不爽或義有違礙（觀趙岐《題辭》“訖今諸經通義得引《孟子》以明事，謂之博文”可知），而是由於《孟子》出自子家（《漢志》即著錄在“諸子略·儒家類”），這一前定的身份決定了《孟子》一書在漢代不得與經典同尊的命運。在“周孔”並提的東漢時期，《孟子》雖然有趙岐《章句》，但仍然未引起諸儒應有的注意。直到唐代，韓愈纔將其與孔子並稱，以為儒家道統之傳在是。唐代宗寶應二年（763）楊綰申請《論語》、《孟子》、《孝經》兼為一經，唐懿宗咸通四年（863），進士皮日休請立《孟子》為學科（見《唐會要》），但都未成事實。北宋時期，“二程”都十分表彰《孟子》，王安石則利用大權在握，將《孟子》列入了科舉考試的文獻之一，初步實現了《孟子》的經典化。可是當時仍然爭議很大，引得司馬光、蘇軾等反對派的一片批評之聲，於是導致了持續整個南宋“尊孟”與“非孟”的長期爭論。可是在這種紛爭中，遠在西南的“蜀學”，卻公然將《孟子》正式刻入《石室十三經》，並且以拓本的形式廣為學人傳誦（人傳北宋“熙甯石經”刻有《孟子》，經學

人考證係元人補刻²⁷），第一次將《孟子》與其他經典彙刻在一處，形成了《十三經》的固定模式。此後，刊刻儒籍石經、編撰目錄書籍和編印儒家經典叢書，一例不忘將《孟子》列入經部。如南宋高宗手書儒家經典刻石（即“紹興石經”）就有《孟子》；南宋文獻家尤袤《遂初堂書目》首先將《孟子》從子部提到經部，陳振孫《直齋書錄解題》繼之，至《明史藝文志》而在“正史”中正式確立《孟子》文獻的經部地位。南宋人編印儒家的群經注疏，也補撰了《孟子正義》；明人李元陽輯刻《十三經注疏》以及後來南監、北監之刻都包含了《孟子正義》在內。清乾隆立石經，《孟子》也在其中；清朝的陝西巡撫，還依此例將《孟子》補刻進“西安碑林”（與“石經”同列），使原本沒有《孟子》的“開成石經”也湊足了《十三經》之數。所有這些，都不能不考慮“蜀石經”的開創之功和典範確立。《孟子》入刻“蜀石經”與正式進入經部的關係是非常明顯的。

孟子學說注重“心性”義理，是儒家“學”“思”二派中“重思”學派（即“思孟學派”）的重要代表，以《孟子》入經是“蜀學”以子為經傳統的進一步發揚，也是儒家重視知識教育（“以史為教”）向理論教育（“以傳為教”）、修養教育（“以子為教”）的擴展。這既是宋代“理學”運動推動的產物，反過來又極大推動了“理學”向深度發展，這一運動直到朱熹將《孟子》與《論語》、《大學》、《中庸》並列撰著《四書章句集注》而達於極致，籍由“四書”新經典體系的構建而正式宣告“理學”這一新儒學體系的完成！

晚清廖平《十八經注疏》的設想，雖然沒有完全實現，但是仍然在學術界、思想界產生了影響。“十八經”的概念主要是區分漢代“今文經學”和“古文經學”，《十八經注疏》雖然未成，但其主要觀點已經在其《今古學考》以及《十八經注疏凡例》中具備，其目的是要將漢代存在而被鄭玄混淆了的“今文學”與“古文學”營壘各自重建起來，將清人普遍達到的“以復古求解放”運動，從東漢“許鄭賈馬”推而進于西漢博士階段，並進而返歸於先秦原典和子學階段。這個運動不僅帶來了清學的深化和進步，而且在客觀上也引起了經學革命和思想解放。那就是廖平創其說而康、梁揚其波的“疑古”思潮。廖平撰《知聖篇》以尊“今文”，倡言孔子晚年“托古改制”之說；撰《闢劉篇》（後改《古學考》）以攻“古文”，以為古文經乃劉歆所竄亂。康有為繼之撰《新學偽經考》、《孔子改制考》，其徒競相鼓扇，中國人相守數百年“聖人之經不可疑”、“祖宗之法不可變”等信條蕩然沖決，“維新變法”的道路廓然開啓，進而推動中國的思想解放和制度維新。雖然“百日維新”被扼殺夭折，這一思想解放運動已如滔滔洪流不可扼止。

這場運動雖然在政治上建樹不多，但是在學術上、思想界的影響卻不小。劉師培和章太炎都說廖平“長於《春秋》，善說禮制”，“洞悉今、古家法，魏晉以來未之有也！”他那“持之有據、言之有故”的《今古學考》，以

27 詳見杜澤遜《孟子入經與十三經彙刊》的考證：“汴梁二體石經中雖然有《孟子》，但很可能像蜀石經當中的《孟子》一樣，是後來補刻的。何時補刻，尚難確定。”

禮制大小區分“今文”“古文”，實有鑿破鴻蒙、石破天驚之效，開闢了“經學史”研究的新途徑，促成了經學方法向史學途轍的轉型。因此蒙文通將《今古學考》與顧炎武《音學五書》、閻若璩《尚書古文疏證》相提並論，譽為“清代的三大發明”。從此，無論是今文經學家，還是古文經學家，也無論是講經學歷史，還是要發展經學的理論，都要立足於廖平的“今古之辨”基礎拾級而上之，乃得稱為“學有根柢”或“言有本末”，章太炎、劉師培、皮錫瑞、康有為、范文瀾、周予同等先生，無不如是。至於由此而開啓的持續了一個世紀的“疑古”思潮和思想解放運動，更是轟轟烈烈、滔滔不絕，銳不可擋，為新思想、新學術，特別是西方思潮的大量傳入，掃清了道路，並由茲而改變整個近代中國的顏色和命運，有些事雖然發生在廖平身後，然而學人皆指廖氏為“機發”之端（見前引錢基博《現代中國文學史》四版增訂識語），是為實情。

至於四川大學新近編纂出版的《儒藏》，它對於儒學文獻的保存和傳播，仍然具有體系重建和價值重估等意義，學人普遍認為：“《儒藏》之成，不僅為深入研究儒學典籍，詮釋現代意義，提供了便利條件，還讓儒學典籍化身千百。這對傳播中國文化其功至偉。”（日本學習院大學教授王瑞來語），此類議論散見於國內各大報刊雜誌，茲不多表，學者詳焉。²⁸

六、“六書十三經”：“蜀學”推動體系更新的當代啟示

從歷代“蜀學”對經典體系不斷推展的實踐來看，儒家經典的體系構建從來都不是固步自封的，而是動態的、日新的，是可以根據時代需求而進行適時改造的。文翁為了扭轉漢初仍然具有“蠻夷風”的巴蜀民俗，在漢代普遍重視“五經”的情況下，毅然將當時還是“傳記”身份的《論語》《孝經》，納入經典的傳授之中，形成了有體（五經）有用（《論》、《孝》）的“七經”體系。五代、北宋時期的“蜀學”，在唐代“九經三傳”的基礎上，將長期處於“子部”的《孟子》刻入《石室十三經》，從而形成“經、傳、子書”並重的新格局，客觀推動了心性儒學的發展壯大。廖平欲恢復兩漢時期“今文經學”與“古文經學”完整體系，發願啟動《十八經注疏》，終將清儒“復古”運動恢復到西漢狀態。所有這些，都是“蜀學”因應時代需要而作出的明智選擇。

儒學在歷史上的每次復興，都有經典體系的重新組合和經典文本的最新闡釋為其支撐，都構建了學術型經典和普及型經典兩種組合，籍以實現

28 詳參王瑞來，《〈儒藏〉中國夢》，第B02版；周桂鈿，《北大本與川大本〈儒藏〉之比較》，第B02版；蔡方鹿，《儒學史料的首次全面系統整理》，第B02版；吳光，《儒學復興，于斯為盛——賀四川大學〈儒藏〉“史部”完編發行》，頁152-154；李景林，《歷史精神與文化復興》，頁154-156；劉學智，《一部系統精良的儒學史文獻集成》，頁156-158。

儒學“助人君順陰陽、明教化”的雙重功能。竊嘗考察，“蜀學”的“七經”是“《論》、《孝》”（初級）加“五經”（高級）體系；唐儒在推行“九經”（高級）考試時，又同時加試“《論》、《孝》”作為“兼經”（初級）。“蜀學”在五代、北宋時期形成的“十三經”體系，也包括了初級（《孝經》、《論語》、《孟子》等）和高級（“六經”“四傳”）兩個層面。南宋理學諸儒新建的“四書”體系，實為初級進階，他們的本意仍然只是要搭建通向“十三經”或“五經”（高級）的階梯。可見，無論是“《論》、《孝》”（“蜀學”及漢唐諸儒如是），還是“四書”（宋儒如是）都是普及型的，“五經”（漢儒、“蜀學”）或“九經”（唐儒）纔是高級型的。這些體系的形成和推廣，既是當時歷史的需要，也是當世聖賢的正確抉擇，在當時都取得了成功的效果，對形成中華民族的基本性格、基本倫理和儒學新理論的構建，都曾起到了非常有利的促進作用。

為了適應儒學在當代的“創造性轉化”和“創新性發展”，特別是適應當代社會重建精神家園、重塑大眾道德的需要，當代的儒家經典體系也需要“初級”和“高級”兩個系統，申發出“初級”讀本和“高級”論著兩大體系。“初級”本是普及推廣型的，提供給當代國民普遍閱讀，以便掌握儒學的基礎知識和思想要義，形成新的倫理和道德，“蜀學”和漢唐宋儒所選擇和建構的儒家經典體系，亦即“《論》、《孝》”（漢唐）或“四書”（宋儒）非常成功，應當繼承；同時，《孝經》無論是孔子所作，或是曾子所述，都是次生型文獻，俱屬“傳記”之屬。此外，《孟子》講求“性善”，提倡“孝悌忠信”或“仁義禮智”，代表了儒家提倡的“內在超越”（即“內聖”）理路，主倡人格自覺和自性圓滿。但是我們必須看到其實人性具有兩面性或多樣性，在“性善”之外也還存在未必善的一面（或一類），因此荀子主張的“性惡”說就有其針對性和現實性，他提倡的“禮樂政刑”或“隆禮重法”也就具有其合理性，實可補充儒家所缺乏的“外在超越”（即“外王”）的路向。從反映早期儒家思想實際和人性多樣性的角度出發，《荀子》正好可與《孟子》結成互補的一對：以“性善”勵君子，以“性惡”治小人！這也符合當下提倡“法治”和“理性”的時代精神。所以《荀子》同樣也是可以進入作為必讀的經典。於是《孝經》、《荀子》與宋儒的“四書”體系相結合，就形成了新的“六子”（或“新六書”）體系。

以上“六書”這個經典體系是應用型、普及型的，提供廣大儒學愛好者閱讀，也為大中學校普及儒學教育準備最基本的經典讀本。另外還必須有“高級”讀本，它們是反映儒學系統完整體系的經典，是歷史型、研究型的，在這個經典體系中，以全面地、系統地、歷史地、真實地反映儒家思想和儒學知識為職志，除了全部保留原“十三經”之外，還應當補充若干早期儒家文獻，如馬王堆出土《周易》經傳，實可代表今傳《周易》經外另一個易學傳授體系，如果要完整反映早期儒家易學成就，“帛書《易傳》”也可以附入《周易》成為經典的一部分；其他如上海博物館所藏“楚竹書”、清華所藏“戰國簡”、郭店出土“楚簡”等，其中的儒家文獻都可以附入相關

部分。還有，《大戴禮記》本與小戴《禮記》同時產生，而且都具有相同的文獻來源，只因“小戴”被唐人列入《五經正義》和科舉經典而得到廣泛傳承，“大戴”沒有被列入而備遭冷落，其間並無特殊的學理差異和文獻優劣。從反映當時學術歷史、補充儒學資源而言，《大戴禮記》也可以與《禮記》一樣成爲經典。《春秋三傳》，《公》、《穀》以義理解經，《左傳》以史事解經，但光有《左傳》史事亦尚不備，故《國語》一直被視爲《春秋》“外傳”（其中各國篇章以周語、魯語、齊語、晉語等順序排列，也體現了孔子“齊一變至於魯，魯一變至於道”的價值考量），爲擴大《春秋》闡釋的基礎文獻所計，《國語》未嘗不可以進入儒家經典之列。原“十三經”中沒有《樂經》，致使“廣博易良”的“樂教”（《禮記·樂記》）不存，爲提倡“樂以發和”的儒家樂教原理，特別是矯正當下“靡靡之音”“狂歌濫舞”盛行的時弊，我們有必要將儒家“樂論”文獻（如《禮記·樂記》《周禮·大司樂》等）輯錄出來，以補“樂經”（或樂教）之缺（清人李光地《古樂經傳》做了很好的工作，可以據依）。於是原“十三經”中《孝經》、《語語》、《孟子》已入“六書”，餘下各經加上《國語》、《大戴禮記》、《古樂經傳》，仍然可以構成儒家“新十三經”體系。

在這個新形成的“六書十三經”體系中，可以用“六書”向大眾普及儒學，用“十三經”等經典研究來發展儒學，“初級”讀本與“高級”讀本兩個系統相須而行，藉以實現“大眾儒學”與“經典儒學”的齊頭並進，學術、應用兼而有之，儒家“順陰陽、明教化”之功能將於茲必日益彰顯，顧不善乎？

■ 投稿日：2016.05.28 / 審查日：2016.06.07-2016.06.30 / 刊載決定日：2016.07.06

參考文獻

- 蔡方鹿，《儒學史料的首次全面系統整理》，《中國社會科學報》，2014年9月5日第B02版。
- 常璩著，劉琳校注，《華陽國志新校注》，成都：四川大學出版社，2015。
- 陳壽撰，裴松之注，《三國志·蜀書》，北京：中華書局，1982。
- 范希曾，《書目答問補正》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 李景林，《歷史精神與文化復興》，《孔子研究》，2015年第1期。
- 劉學智，《一部系統精良的儒學史文獻集成》，《孔子研究》，2015年第1期。
- 呂陶，《淨德集》，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》，第1098冊。
- 蒙文通，《巴蜀史的問題·巴蜀的文化》，《蒙文通文集》第二卷《古族甄微》，成都：巴蜀書社，1993。
- 蒙文通，《經史抉原》，成都：巴蜀書社，1995。
- 錢基博，《現代中國文學史》，長春：吉林人民出版社，2013。
- 任俊，《十三經注疏序》，雍正《山東通志》卷三五之六引，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》第541冊。
- 沈英甲，《四川大學出版〈儒藏〉首批文獻》，《科技日報》，2005年8月9日。
- 史繩祖，《學齋佔畢》，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》第854冊。
- 舒大剛，《“蜀石經”與〈十三經〉結集》，《周易研究》，2007第6期。
- 舒大剛，《孝經名義考》，《華西大學學報》，2005年第1期。
- 王大慶，《四川大學推出〈儒藏〉編纂首批成果》，《光明日報》，2005年8月6日第2版。
- 王瑞來，《〈儒藏〉中國夢》，《中國社會科學報》，2014年9月5日B02版。
- 吳光，《儒學復興，于斯為盛——賀四川大學〈儒藏〉“史部”完編發行》，《孔子研究》，2015年第1期。
- 吳虞，《經疑》，趙清、鄭誠編《吳虞集》，成都：四川人民出版社，1985。
- 徐仁甫，《司馬相如與文翁先後辨》，《四川日報》1959年6月21日。
- 閻若璩，《潛邱札記》，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》，第859冊。
- 楊雪梅，《四川大學〈儒藏〉首批成果推出》，《人民日報》，2005年8月8日，第11版。
- 葉德輝，《書林清話》，北京：中華書局，1957年第一版，1999年重印。
- 曾宏父，《石刻鋪敘》，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》，第682冊。
- 趙希弁，《郡齋讀書志》，上海：上海古籍出版社，文淵閣《四庫全書》，第674冊。
- 周桂鈿，《北大本與川大本〈儒藏〉之比較》，《中國社會科學報》，2014年9月5日第B02版。

The Different sets of Confucian Classics and the *Ruzang* 儒藏: *Shuxue* 蜀學 in the Confucian Classics System

SHU Dagang

Abstract

Confucianism is an academic school which emphasizes teaching and understanding the Confucian classics. The system of the Confucian classics has expanded over time from the *Four Classics* to *Six Classics*, and the *Five Classics* to *Seven Classics*, and the *Nine Classics* to the *Thirteen Classics*. These changes can be understood as a process of expanding and updating the canon of essential Confucian texts. In this process, scholars in Bashu 巴蜀 have made some very significant contributions. During the Han dynasty 漢 Wen Weng 文翁 built the stone school house which extended the Confucian classics from the *Five Classics* to the *Seven Classics*; Meng Shu 孟蜀 in the Five Dynasties period engraved Confucian classics in stone, making the Confucian classics expand from the *Nine Classics* to the *Thirteen Classics*. In modern times, Liao Ping 廖平 made clear distinction between *jinxue* 今學 and *guxue* 古學, wishing to expand the canon of Confucian classics from the *Thirteen Classics* to the *Eighteen Classics*. The constant effort of the Shu 蜀 school in promoting and updating the Confucian classics set a good model for our efforts to innovate and develop Confucianism by creating two sets of Confucian classics: the *Six Books* (the *Xiaojing* 孝經, the *Lunyu* 論語, the *Mengzi* 孟子, the *Xunzi* 荀子, the *Daxue* 大學, and the *Zhongyong* 中庸), and an advanced version of the *Thirteen Classics* “(the *Yijing* 易經, the *Shujing* 書經, the *Shijing* 詩經, the *Zhouli* 周禮, the *Yili* 儀禮, the *Liji* 禮記, the *Da Dai Liji* 大戴禮記, the *Chuqiu zuozhuan* 春秋左傳, the *Gongyang zhuan* 公羊傳, the *Guliang zhuan* 穀梁傳, the *Guoyu* 國語, the *Er'ya* 爾雅, the *Gu Yuejing zhuan* 古樂經傳). We also seek to integrate the excavated Confucianism classics with the new classics and wish to form the most comprehensive and reliable reservoir of Confucianism to help popularize and universalize the Confucian tradition.

Keywords: Confucian classics, The Seven Classics, The Thirteen Classics, Ruzang, The Six Books and Thirteen Classics