



香港都會大學  
人文社會科學院  
Hong Kong Metropolitan University  
School of Arts and Social Sciences

田家炳中華文化中心  
TIN KA PING CENTRE OF CHINESE CULTURE



經學的三大根基

經學與世道

今文經學在韓國的傳衍：  
真庵李炳憲與培山書堂

主編：梁慕靈  
客席編輯：李洛曼  
設計及出版顧問：劉文英  
項目統籌：楊詠詩  
助理編輯：龔倩怡

# 田家炳中華文化中心 通訊

Newsletter of Tin Ka Ping  
Centre of Chinese Culture

田家炳基金會支持

issue Sep / 2024



主編：梁慕靈  
客席編輯：李洛旻  
設計及出版顧問：劉文英  
項目統籌：楊詠詩  
助理編輯：龔倩怡  
設計及排版：On Your Mark 設計實驗室

(本書所載文章內容為個別作者的觀點，並不代表田家炳中華文化中心立場)

ISSN 2707-6482



9 772707 648007

# 第十四期

## 目錄

- 01 編者的話
- 02 中心喜訊
- 03 中心近訊

### 「經學與中國文化」專題

- 04 經學的三大根基  
高瑞傑博士
- 09 經學與世道  
李旭博士
- 13 今文經學在韓國的傳衍：真庵李炳憲與培山書堂  
陳亦伶博士
- 16 王鳴盛與清代《尚書》學  
王利博士
- 19 熊十力的經學思想及其時代價值  
黃湛博士
- 22 《魏風·陟岵》「父曰嗟予子行役夙夜無已」  
注譯本斷句、標點及排版小議  
莊文龍博士
- 26 《論語·子罕》「可與立，未可與權」義理管窺  
鄭楸壑先生
- 29 中國禮學視野下飲食的特點與精神  
李洛旻博士
- 32 田家炳中華文化中心2024年活動概要
- 43 媒體報導
- 44 《田家炳中華文化中心通訊》投稿須知

## 編者的話

# 田家炳中華文化中心 通訊

Newsletter of Tin Ka Ping  
Centre of Chinese Culture

本期《田家炳中華文化中心通訊》由李洛旻博士擔任客席主編，徵集了多位專家有關「經學與中國文化」的專題文章，部分成果來自於本中心於2022年12月舉辦之第一屆「經學傳統與新變」國際學術研討會。本期專題有上海師範大學哲學系高瑞傑博士討論經學的三大根基「天道、聖人、經典」；暨南大學文學院中國文化史籍研究所李旭博士探討重省禮教人倫之義的重要性；香港浸會大學中國語言文學系陳亦伶博士介紹李炳憲與培山書堂跟康有為與今文經學在韓國傳衍的關係；香港樹仁大學中國語言文學系王利博士則討論王鳴盛與清代《尚書》學的復古與重建；江蘇大學文學院漢語言文學系黃湛博士關注熊十力的經學研究價值；香港珠海學院中國文學系莊文龍博士則討論《魏風·陟岵》的斷句和標點問題；賓夕法尼亞大學東亞語言與文明系鄭楸鑿先生分析了《論語·子罕》「可與立，未可與權」的義理；本校李洛旻博士則討論了中國禮學關於飲食傳統與制度之特點與精神。這些文章除了讓讀者了解中國經學的內涵，亦為我們展示了經學研究的廣闊視野。

除此以外，本期還收入了田家炳中華文化中心最新的喜訊和近況。中心繼全國第六屆大學生藝術展演活動，在2024年（第七屆）再度以高校美育改革創新優秀案例《藝術、創新、中國文化教育》榮獲全國一等獎，亦是全港唯一高校獲此殊榮，足見本中心多年堅持以文學藝術作美學教育、推動中華文化的成果。另外，中心過去推動的工作亦喜獲更多關注，例如中心獲邀成為由灼見名家傳媒主辦的第四屆「腹有詩書——全港小學校際中國語文常識問答比賽」的支持機構，是次比賽更採用了中心與清華大學中國經學研究院的合作項目「中華禮儀動畫化計劃」中六則禮儀動畫成為比賽的問答內容；同時，中心參與及籌辦李鄭屋漢墓博物館的「漢代文物有段古」展覽亦被列為弘揚中華文化辦公室的全年活動之一。中心在此感謝同仁熱心支持教學和推廣工作，更感謝田家炳基金會一直以來的支持，讓我們能夠從專業和普及兩方面繼續推廣中華文化的工作。

**梁慕靈博士**  
香港都會大學  
人文社會科學院副院長  
創意藝術學系副教授  
田家炳中華文化中心主任

# 喜訊！香港都會大學田家炳中華文化中心獲全國第七屆大學生藝術展演活動高校美育改革創新優秀案例一等獎

近日，中華人民共和國教育部公示了全國第七屆大學生藝術展演活動評選結果。香港都會大學田家炳中華文化中心以高校美育改革創新優秀案例《藝術、創新、中國文化教育》榮獲全國一等獎，亦是全港唯一一所高校獲此殊榮。

全國大學生藝術展演活動為中國最高規格的國家級藝術盛典，每三年舉辦一屆。本屆展演活動由國家教育部及湖北省人民政府主辦，以「厚植家國情懷，涵養進取品格」為主題，於6月12至18日在湖北襄陽舉辦展演活動，展出全國最優秀的大學生藝術作品、藝術表演及美育改革優秀案例等。

田家炳中華文化中心（下簡稱「中心」）提交案例《藝術、創新、中國文化教育》，獲評為高校美育改革創新優秀案例一等獎。繼上一屆（第六屆）全國展演活動同樣獲獎的優秀案例《專業與普及：中華文化動畫化》，田家炳中華文化中心已經連續兩屆獲得優秀案例一等獎殊榮。本屆案例總結了中心三年來把創新元素融入中國文化教育，並以多元藝術形式作為傳播的成果，包括「中華禮儀動畫化」、「廣播劇 X 中華文化」、「品德教育動畫協作計劃」及「漢代文物有段古」四個重點項目及其具體成效。案例促進了文化推廣與藝術創作的有機結合，廣泛地影響社會青少年，也實證了藝術創作與弘揚文化的重要關聯。中心多年持續推廣中華文化，不僅成功建立美育品牌，更成為香港中華文化普及教育的重要基地。

對於田家炳中華文化中心連續兩屆獲得優秀案例一等獎的殊榮，中心主任梁慕靈博士表示：「中心是繼上一屆後第二次獲得這個獎項，是次得獎更包含我們與救世軍田家炳學校的『品德達人影像化計劃』在內，可見我們向小學生、中學生和大學生推廣中華文化的工作成效，在此感謝田家炳基金會一直對我們的大力支持。同時，我要特別感謝中心成員李洛旻博士，以及麥盛豐、劉文英、余孝力、龔倩怡、黃瀟愨、楊詠詩、曾令怡、梁穎賢、黃淑鳴等同事的各項工作。未來，中心和創意藝術學系會以展演活動為契機，持續推動中華文化深厚內涵和美育教育。」



田家炳中華文化中心《藝術、創新、中國文化教育》獲高校美育改革創新優秀案例一等獎

# 田家炳中華文化中心與其他機構之合作項目廣受好評

田家炳中華文化中心（下稱「中心」）致力舉辦不同的文化活動及項目推廣中華文化。中心與創意藝術學系、清華大學中國經學研究院聯合開展的「中華禮儀動畫化計劃」合作項目成果獲邀成為第四屆「腹有詩書——全港小學校際中國語文常識問答比賽」的比賽題目。另外，中心與創意藝術學系、康樂及文化事務署和香港歷史博物館合作的「漢代文物有段古」(Stories as told by Objects from the Han Dynasty) 展覽也廣獲公眾好評。

## 中心成為「腹有詩書——全港小學校際中國語文常識問答比賽」的支持機構

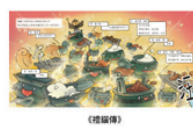
中心獲邀成為由灼見名家傳媒主辦的第四屆「腹有詩書——全港小學校際中國語文常識問答比賽」的支持機構。該比賽於2024年4月至6月舉行，共設立初賽、第二回合比賽及決賽等多場賽事，對象面向全港小學學生。活動除了邀請到香港教育局副局長施俊輝先生擔任頒獎典禮的主禮嘉賓之外，更邀請到全港高等院校多位中文系相關的教授及學者擔任顧問團隊和評判。主辦機構蒐羅中國文學、文化及歷史等範疇的相關資料作為比賽素材，旨在以有趣的方式引起社會各界對中華文化的關注，以及提升全港學生語文水平。本中心策劃的合作項目「中華禮儀動畫化計劃」中的6則禮儀動畫成為本屆比賽的問答內容。比賽以問答的形式進行，有助增強學生對《儀禮》經典及禮儀文化的認識，達到中華文化推廣之效用。



## 「漢代文物有段古」展覽獲列為弘揚中華文化辦公室的全年活動之一

2023年7月，中心與不同文化機構參與及籌辦李鄭屋漢墓博物館「漢代文物有段古」的展覽，供公眾參觀。展覽除了展出了多種漢代出土文物，包括炊器、飲食器、貯藏器以及隨葬明器等，讓觀眾近距離欣賞這些珍貴文物的設計和背後的歷史意義。此外，本次展覽還特別邀請了香港都會大學創意藝術學系的師生參與製作，在負責老師李洛旻博士、劉文英老師及麥盛豐老師的帶領下，學生創作出四段精彩的動畫及展版，主題包括打酒的提壺、備宴時使用的溫酒尊與卮，以及作坊的倉與屋等。觀眾可以藉此更生動地了解漢代的生活風貌，同時提升年輕人對古代歷史和文化遺產的認識。

「漢代文物有段古」展覽得到了廣大公眾的積極參與和熱烈迴響，在康樂及文化事務署的邀請下，展出時間延長至2024年7月10日結束。另外，此展覽也獲列為康樂及文化事務署旗下的弘揚中華文化辦公室（Chinese Culture Promotion Office）的全年活動之一。是次展覽成功讓更多人了解和欣賞漢代生活文化，並推動中國文化之交流和傳承。



高瑞傑

上海師範大學哲學系副教授

## 經學的三大根基

古代學術可以概稱為四部之學，以經部為首，經學薈萃五帝三王聖王文明之菁華，又經孔子加諸王心之刪定筆削，遂可謂「垂型萬世，如日中天」。自孔子以降直至清末，歷兩千餘歲，又常常被人稱之為「經學時代」，經學在古典政治文化之地位，由此可見一斑。在經學時代裡，經學參與到政治社會之中，指導、擘畫王朝治理與政治運作，制度被不斷經學化；同時，經學作為王官學也是一切諸子學的淵藪，是諸多思想文明的出發點與源泉，成為形塑中國人人文精神與風俗習慣的精神支柱，其重要性可謂不言而喻。因此，了解經學的內涵核心及時代意義，對於我們理解經學的重要性，以及從事當下的經學研究和把握未來的發展走向，應有裨益。

《論語·季氏篇》：「孔子曰『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」<sup>1</sup>鄭玄與皇侃以天命、大人、聖人之言分別對應天道、聖人、五經典籍。<sup>2</sup>《文心雕龍·原道篇》云：「道沿聖以垂文，聖因文以明道。」<sup>3</sup>其稱此三者為「文之樞紐」，所論對象雖為文體，然溯其源則是由其對經學深切體認而來。<sup>4</sup>蓋道為生生之本源，聖人體道而推行王道教化，其文明譜系之展開即為道之全體，並據道製作經典以垂法後世，經典最終成為承擔聖人之道的核心載體。事實上，這一論斷，在《周易·繫辭傳》中即有載錄：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」<sup>5</sup>可見，在經學視域中，聖人製作，必須仰賴體察天地之道，通過效法、描摹天地，以將微邈難測的天地之道呈現為具象可知的經典文字（如八卦等），以溝通天人之道。由是可知，聖人製作實是對天地之道的具象化呈現，而並非創設。天道、聖人與經典是撫育萬物之情的核心要素，須臾不可分離。

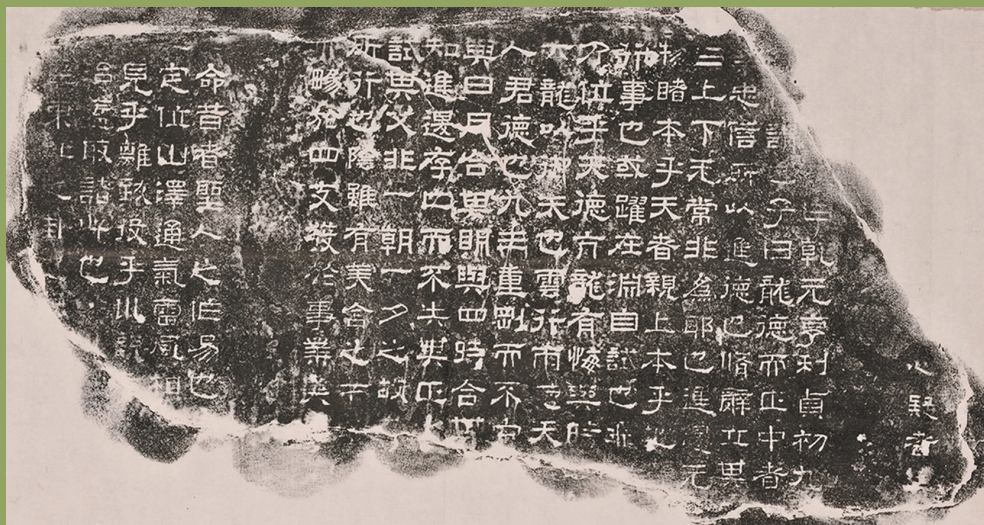
<sup>1</sup> [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》（臺北：藝文印書館印嘉慶二十一年南昌府學本，2001年），卷16，頁149。

<sup>2</sup> 皇侃義疏：「大人，聖人也，見其含容，而曰大人；聖人之言，謂五經典籍、聖人遺文也，其理深遠，故君子畏也。」氏撰：《論語義疏》（北京：中華書局，2013年），卷8，頁432。

<sup>3</sup> 王利器校箋：《文心雕龍校證》（上海：上海古籍出版社，1980年），卷1，頁2。

<sup>4</sup> 如《文心雕龍·徵聖篇》云：「徵之周孔，則文有師矣。是以論文必徵于聖，窺聖必宗于經。」見王利器校箋：《文心雕龍校證》，卷1，頁6。可見為文仍當以聖人、六經為宗。亦可參平飛：〈漢代公羊家對「政治善」的哲學思考〉，《哲學研究》2015年第4期，頁63-71。

<sup>5</sup> [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達正義：《十三經注疏·周易注疏》（臺北：藝文印書館印嘉慶二十一年南昌府學本，2001年），卷8，頁166。



東漢熹平石經《周易》殘石（局部）。

圖片來自「西安碑林博物館」網站，網址：<https://www.beilin-museum.com/index.php?m=home&c=View&a=index&aid=2584>，

瀏覽日期：6/6/2024。

正如宋濂《徐教授文集序》曰：「天地未判，道在天地；天地既分，道在聖賢；聖賢之歿，道在六經。」<sup>6</sup>造化生生之初，道即在天地；而後天地分判，化生萬物，便有不齊、不平之時勢，需要聖賢去規導、變理萬物；聖賢亦有生老病死，不可能永遠臨在於世間，因此其將所體察天地之道記錄下來，形成經典，以供後人時時傳習，代代流傳下去，此即為六經經典。宋氏此說可謂精賅。以下我們即來具體論析：

## 一、天道

《論語·泰伯》載：「唯天為大，唯堯則之。」<sup>7</sup>《漢書·董仲舒傳》：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」<sup>8</sup>經學時代，天是神明之德與萬物之情的終極根源，天道是人世間運行規律的形上依據。禮樂經典皆是由描摹天地之道而來。《禮記·樂記》即載：「樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。」<sup>9</sup>禮樂文明的精髓根植於天地，因此只有明於天地之道，才能興禮樂。這裡即需要我們對天有兩重態度，一是肯認，承認天所具有的至上地位，人世間的一切法則皆可上溯於天，天才是評判人世間善惡美醜的終極標準，任何人都不可以凌駕於天之上，需承認人的局限性，而不可無法無天；二是敬畏，正因為天是人世間賞善罰惡的終極依據，是撫育萬民的造化之主，因此我們一定要時時保持對天的敬畏之感。

<sup>6</sup> [明] 宋濂：《宋學士文集》（杭州：浙江古籍出版社，2014年），頁1535。

<sup>7</sup> [魏] 何晏集解，[宋] 邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》，卷8，頁72。

<sup>8</sup> [漢] 班固著，[唐] 顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷56，頁2518。

<sup>9</sup> [漢] 鄭玄注，[唐] 孔穎達正義：《十三經注疏·禮記注疏》（臺北：藝文印書館印嘉慶二十一年南昌府學本，2001年），卷37，頁669。

## 二、聖人

聖人既是溝通天人的樞紐，也是製作經典的作者，因此具有至關重要的地位。在經典譜系中，孔子是當之無愧的聖人。成為聖人，至少需要兩個要素：

一是承載天命，為天所授命。此在《論語》中即已載錄。《論語·八佾篇》：「天下之無道也久矣，天將以夫子為木鐸。」鄭玄注：「木鐸，施政教時所振。言天將命孔子制作法度，以號令於天下也。」《論語·述而篇》：子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」鄭玄注：「天生德於予者，謂授我以聖性，欲使我制作法度。」<sup>10</sup>可見在《論語》中，即已展露出孔子得天命、受命於天的跡象，由是孔子才能發出「天之未喪斯文也，匡人其如予何」的自信慨歎。而在漢儒鋪陳下，孔子所受天命並非幽渺無識，而有實際徵驗。《春秋繁露·符瑞篇》即云：「有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也。然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義。」<sup>11</sup>董仲舒即將「西狩獲麟」事件解讀為孔子受命應天的符應，將孔子終得天命最終鑿實。這種演繹，在漢代讖緯等相關文獻中更是極盡渲染，凸顯了孔子受天命的神聖性，並為其製法合理性提供堅實依據。

因此成為聖人的第二點要素便是製作經典，為萬世立法。《春秋緯演孔圖》言：「聖人不空生，必有所制以顯天心。丘為木鐸，制天下法。」<sup>12</sup>孔子所製之法即為六經，以教化世人。又言：「孔子作法五經，運之天地，稽之圖像，質於三王，施於四海。」<sup>13</sup>《禮記·中庸》又言：「作者之謂聖，述者之謂明。明聖者，述作之謂也。」<sup>14</sup>孔子因受天命而被賦予製作六經之權，又因製作六經以完成其聖人使命，成為萬世瞻仰之聖人，聖人孔子與六經製作可謂相互成就。

需指出，孔子雖然可謂至聖先師，但聖人卻不應僅僅局限為孔子，甚至亦不可斷定六經起源於孔子。此一方面是因為古文經學派亦有以周公凌越於孔子之上之說，此在文獻中亦在在多有；另一方面，經典本身亦載錄在孔子之前即有堯舜禹湯諸聖王，前孔子之聖王時代亦不可完全抽離。因此，六經斷自孔子之說，當從本體論上理解，而非從生成論意義上理解。此說又可從兩面展開，首先，從材料上說，六藝經典雖然取裁於五帝三王，但又皆折衷於夫子，以夫子手訂為準。如《史記·孔子世家》即載：「自天子王侯，中國言六藝者，折衷於夫子，可謂至聖矣。」<sup>15</sup>因此就以經典而言，孔子是六經的締造者，當無疑義。其二，聖王譜系經過堯舜禹湯文武周公，直至孔子，即已完成，孔子整合五帝三王之道，以形成一套後世常行普適之法，即「百世可知」之道，因此可謂至聖。高似孫《子略》言：「道始於伏羲，終於孔子。」<sup>16</sup>王夫之言：「法備於三王，道著於孔子。」<sup>17</sup>歷代的聖王之法，皆行之於當時之世，而經孔子刪削之後，形成一套整全的聖人之法，藏於六經之中。因此，六經之名因孔子經典化之後而起，孔子通過製作六經從而完成天命撫育萬民的要求。正如陳贊指出：「孔子以六經的述作，開闢聖人之統，而得以承繼帝王之道，以聖人之統涵攝帝王之統，並從而開闢一個政教新時代。」<sup>18</sup>如此更能體會到六經之於孔子的重要性，不僅在於立言、立功、立德等述作之事上，更在於其方是孔子成聖的根本要素。

<sup>10</sup> 陳金木：《唐寫本論語鄭氏注研究：以考據、復原、詮釋為中心的考察》（臺北：文津出版社，1996年），頁461、462、867。

<sup>11</sup> [清]蘇輿著：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷6，頁157。

<sup>12</sup> [魏]宋均注：《春秋緯演孔圖》，收入[清]馬國翰輯：《玉函山房輯佚書》（揚州：廣陵書社，2004年），第叁冊，頁4下。

<sup>13</sup> [魏]宋均注：《春秋緯演孔圖》，收入[清]馬國翰輯：《玉函山房輯佚書》，第叁冊，頁8上。

<sup>14</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達正義：《十三經注疏·禮記注疏》，卷37，頁669。

<sup>15</sup> [漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年），卷47，頁1947。

<sup>16</sup> [宋]高似孫著，顧頤剛標點：《子略》（上海：朴社出版，1933年），卷4，頁96。

<sup>17</sup> [清]王夫之：《讀通鑿論》（北京：中華書局，1975年），卷1，頁2。

<sup>18</sup> 陳贊：〈先王的政教實踐與孔子之前的古「六藝」——孔子能夠「定」六經的歷史前提〉，《齊魯文化研究》第13輯（2013年12月），頁24。





曲阜孔廟杏壇。

圖片來自「中國孔廟」網站，

網址：[http://www.chinakongmiao.org/templates/T\\_common/index.aspx?nodeid=92&page=ContentPage&contentid=1202](http://www.chinakongmiao.org/templates/T_common/index.aspx?nodeid=92&page=ContentPage&contentid=1202)，

瀏覽日期：6/6/2024。

### 三、經典與注疏之學

上文提到，聖人正是通過體察天道以述作六經，因此六經自然可以呈現整全天道，因此具有普適性。正因為六經為聖人所作，以承載天道，因此其又是一整體，可觸類旁通。如《漢書·藝文志》載：「《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。」<sup>19</sup>《白虎通義·五經》亦載：「經所以有五何？經，常也。有五常之道，故曰《五經》：《樂》仁、《書》義、《禮》禮、《易》智、《詩》信也。人情有五性，懷五常，不能自成，是以聖人象天五常之道而明之，以教人成其德也。」<sup>20</sup>經典或五或六，可不必置意，而其中可反映天之常道，因此具有永恆性與普適性，不特為漢儒天人感應之思想體現，亦延綿兩千年，為世人所公認。朱熹云：「經，常也，萬世不易之常道也。」<sup>21</sup>熊十力亦言：「經者常道也。夫常道者，包天地，通古今，無時而不然也，無地而可易也。以其恒常，不可變改，故曰常道。」<sup>22</sup>此一論斷最有名的當屬《四庫全書總目》所言：「經稟聖裁，垂型萬世，刪定之旨，如日中天。」<sup>23</sup>可見，古往今來，學者皆認為五經為孔子手裁，具有「萬世教科書」的無上地位，因此可以「垂型萬世」。

因此，馬一浮認為六經不僅可以施行於中國，甚至放之四海而皆准。其言：「六藝不唯統攝中土一切學術，亦可統攝現在西來一切學術。舉其大概言之，如自然科學可統於《易》，社會科學可統於《春秋》。……社會科學之義，亦是以道名分為歸。凡言名分者，不能外於《春秋》也。文學、藝術統於《詩》《樂》，政治、法律、經濟統於《書》《禮》，此最易知。宗教雖信仰不同，亦統於《禮》……」<sup>24</sup>經學的普適性維度，由此可見一斑。

<sup>19</sup> [漢] 班固著，[唐] 顏師古注：《漢書》，卷30，頁1723。

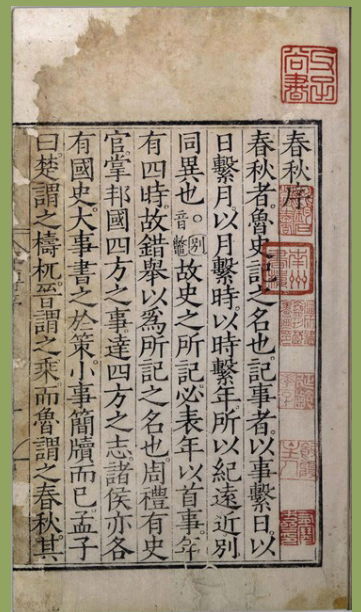
<sup>20</sup> [漢] 班固撰，陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷9，頁447。

<sup>21</sup> [宋] 朱熹：《四書章句集注·孟子集注》（北京：中華書局，2012年），卷14，頁384。

<sup>22</sup> 熊十力：《讀經示要》（上海：上海書店出版社，2009年），頁11。

<sup>23</sup> [清] 永瑤等撰：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974年），〈經部總敘〉卷1，頁1上。

<sup>24</sup> 馬一浮：《泰和宜山會語》（沈陽：沈陽教育出版社，1998年），頁16。



明嘉靖覆刻元相台岳氏刊本《春秋經傳集解》。

圖片來自「光明之門古籍字畫分享」網站，

網址：[http://www.gmzm.org/?gujitushu/1181\\_chunqiuqingchuanjijie.html](http://www.gmzm.org/?gujitushu/1181_chunqiuqingchuanjijie.html)，

瀏覽日期：6/6/2024。

當然，經學植根於中國文化，因此既有其普適性的一面，亦有其特殊性的一面。正如馬一浮稱：「學者當知六藝之教，固是中國至高特殊之文化：唯其可以推行於全人類，放之四海而皆準，所以至高；唯其為現在人類中尚有多數未能瞭解，百姓日用而不知，所以特殊。」<sup>25</sup>因此，以六藝經典為主導的周孔文教一方面確實成就了中國及其中華民族共同體，而另一方面，中國又不可以僅僅視為一民族國家，而更應該視為一文明體，全賴此六藝經學所體現的周孔之教。因此，我們也不能以民族、種族與主權性國家來限定六藝經學及其所主導的文化，而應當看到經學文明既特殊又超越的一面。

不過，需要指出，經學不僅僅是書齋之學，還是致用之學，因應不同的時代，便會呈現不同的詮釋風貌，以發揮經世與治道之志，形成獨特的經典解釋學傳統，即所謂「注疏之學」。李申提到：「孔子以後，是聖王、孔聖已沒的時代，六經就成為唯一的載道之體，而讀經、釋經，也就成為儒學的外在表現。傳注疏解，是直接釋經；子學著述，是間接釋經。從文獻的層面上，可以說儒學就是釋經之學。」<sup>26</sup>在經學時代裡，歷代經師對待六經之態度，及詮釋路徑皆不盡相同。經學代表了一個時代的思想面貌，從中亦可窺探思想史的轉進特徵。可以說，在兩千年經學發展史中，真正引領此時代發展的，即是因應時代所作的經學闡釋學。危則變之，安則襲之，經典的傳承與新變，皆在於此「經世致用」的經學使命之中。

另外，在漫長的經學史中，隨著時代的發展與經世致用的要求，經典解釋不僅隨時變易，而且經目亦不斷擴張，由六經而至九經，乃至十三經，便是此中體現。不過此十三經，犖犖大端，要皆與孔子密切相關。改子為經、經目擴張的趨勢表明，經書的性質和範圍絕非是排他的、封閉的，在其獨尊、權威的表像下，隱含著極大的包容性和開放性的學術品格，體現出適應時代精神與社會情境的強大能力。某些子書升格為經，給經書系統注入新的文化要素，釋放和擴展了經書的思想容量，使其以更加堅實和廣闊的思想基礎來吸納各種同質或異質，本土或異域的文化資源；不過自宋代十三經確立以來，又鮮有變化，又說明經目的擴張並非漫無目的、率性而為，其遵循的原則，與標準非常之高，從而確立了經學的權威性。

#### 四、小結

經學由天道、聖人、經典組成，三位一體，相輔相成，共同承載了古典的經學世界，並形塑了中國人的人文傳統，進而影響了整個東亞世界，並流播遐遠。蒙文通《經學抉原》即稱：「（六經）為中國民族無上之法典，思想與行為、政治與風習，皆不能出其軌範。」<sup>27</sup>陳戡宸亦稱：「我嘗謂中國必亡而後無經，抑中國一日無經，即中國一日必亡。」<sup>28</sup>就連古史辨派的領軍人物顧頡剛在抗戰如火如荼之時，於1941年毅然決定刊行《十三經新疏》，並承認：「十三經者，吾國文化之核心也。近世外患日亟，舉國駭驚，喪其所守。自科舉廢而遂謬謂經學無與於人事，大師凋落，後學彷徨。苟由此道而不改，再歷數十年，經學固淪胥以亡，我民族精神其能弗渙離其本耶？」<sup>29</sup>可見，經學已深植於我國人之骨髓之中，成為吾國與吾民的文化命脈與精神家園，失卻經學，不特民將不民，國亦將不國。而要想重新了解經學、進入經學，當需從此經學的三大根基入手。

<sup>25</sup> 馬一浮：《泰和宜山會語》，頁17。

<sup>26</sup> 李申：《簡明儒學史》（北京：中國人民大學出版社，2006年），頁7。

<sup>27</sup> 蒙文通：《經學抉原》（上海：上海人民出版社，2006年），頁209。

<sup>28</sup> 陳德溥編：《經術大同說》，《陳戡宸集》（北京：中華書局，1995年），頁549。

<sup>29</sup> 顧頡剛：《擬印行十三經新疏緣起（附目錄）》，《寶樹園文存》（北京：中華書局，2011年），卷1，頁12。

李旭

暨南大學文學院中國文化史籍研究所副教授

## 經學與世道

古稱三十年為一世。世運之明晦，蓋於三十年間，可覘其趨向。中國的「八十年代文化意識」在「反叛」與「彷徨」之中風流雲散，近三十年來，市場消費的物質需求支配著常民耳目，詩與思的高度理想趨於平淡。不過，新的文化意識在平淡的氛圍中醞釀，此時，最堪留意的趨勢，是對中國文化本位的自覺。這一意識萌發於學界、民間（表現為「國學熱」、「中國傳統文化熱」等），近十年亦進入廟堂話語。

筆者以為，文化本位意識的自覺應為中國經受百年西潮東風之後的大勢所趨。不過，目前的文化狀態尚存隱憂：在社會宣傳層面，部分人士未必對中國文化精神有真了解，但迎合時勢，反而在某種程度上走向了一種狹隘的民族主義。在學理辨析層面，學界對於中國文化傳統的本根，仍缺乏基本共識，具體表現為經學在現代學科體系中的支離與闕如。

六經為中國文化傳統之本根，談中國文化，若忽視經學的本源性與整體性，則失其大本，難免花果飄零。近年經學研究，成果漸多，但仍受西來分科格局支配，未能重建獨立的、系統的、一貫的學理體系。如以西來學科觀之，中國古籍中較具理論性、系統性的兩部——《文心雕龍》與《史通》——分屬文學、史學兩科。值得注意的是，近儒錢穆嘗對此二書作意味深長的評判，批評《史通》但知史學，而《文心》能見大本。<sup>1</sup>推原錢先生之意，蓋以《文心》開篇三題，頗能道出經學的本源性與統攝性：「原道第一」，「徵聖第二」，「宗經第三」。「原道」為中國學問之最高鵠的，此「道」非抽象的概念，當於具體人生見之，故「原道」在「徵聖」；聖賢為命世之鴻才，不世出，後學當據載籍以推原其精神，故「徵聖」在「宗經」。文獻、人物、義理，三維一貫，構成中國經學的學理體系。



《文心雕龍》開篇三題——原道、徵聖、宗經——呈現出經學的三個基本維度。

圖片來自「書格」網站，網址：

[https://www.shuge.org/view/wen\\_xin\\_diao\\_long/#next](https://www.shuge.org/view/wen_xin_diao_long/#next)

瀏覽日期：6/6/2024。

（圖片由作者提供）

<sup>1</sup> 錢穆：《中國史學名著》（北京：九州出版社，2011年），頁169-182。

試以此三維觀照當前經學研究：(1) 經學文獻。當代中國古籍整理的標杆為《二十四史》的整理與修訂，政府、學界投注精力極大；而經學首要典籍——《十三經注疏》——迄無全面超越阮刻本的現代整理本：是為晚近學術史上經史易位的一項表徵。近年投身經部文獻的整理與研究者漸多，未來經學文獻的校理當逐步走向正軌。但經學文獻研究者多致力於客觀的文本校讎，不必然以「徵聖」、「原道」為研究前提。(2) 經學人物。近代聖賢維度瓦解，孔子蒙垢多年，近期則有所回轉。如謂孔子為中國文化的最高代表，應為今人的一般共識。當然，如何理解孔子，仍存在問題：孔子是儒家的「始條理者」，還是六經的「終條理者」？此間有經學和子學的區別。多數人蓋以孔子為儒釋道三教之一的創始者，則體現了近代子學的觀念；至於六經與孔子關係如何，迄今仍多糾葛。(3) 經學義理。「宗經」，「徵聖」，所以「原道」。相對於文獻、人物兩維而言，對於經學義理的討論尤為吃緊，同時，當前的分歧、誤解也最為嚴重。傳統經學所言「常道」，蓋可分為內在心性與外在倫理兩個面向。在心性層面，如一般性地談仁愛、良知、正義，今日大概不會招致太多的非議（當然，如天理、人欲之辨，在社會層面仍多誤會，有待明辨）；然而，在外緣倫理層面，周孔所釐定的禮教人倫之義，近代以來被斥作封建糟粕，掃蕩殆盡。是為中國經學存廢興衰的關鍵所在，故此下擬略徵近代文獻論之。

關於周孔禮教人倫的批評，雖然在晚清時期已經出現，但力度最集中，影響最大者，當推《新青年》。《新青年》對於禮教人倫之道作出最綱領性之批評者，當為陳獨秀（胡適、魯迅一系列影響深遠的文章，皆其輔翼）。陳獨秀在1916年發表系列文章，如〈憲法與孔教〉：

孔教之精華曰禮教，為吾國倫理政治之根本。其存廢為吾國早當解決之問題。……倫理問題不解決，則政治學術，皆枝葉問題。<sup>2</sup>

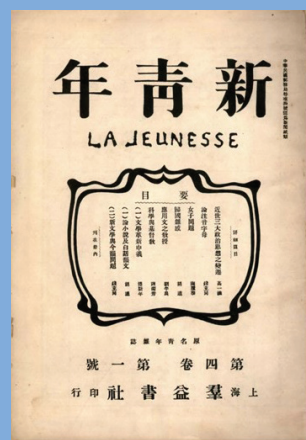
〈吾人最後之覺悟〉：

倫理思想，影響於政治，各國皆然，吾華尤甚。儒者三綱之說，為吾國倫理政治之大原，共貫同條，莫可偏廢。三綱之根本義，階級制度是也。所謂名教，所謂禮教，皆以擁護此別尊卑明貴賤制度者也。近世西洋之道德政治，乃以自由平等獨立之說為大原，與階級制度極端相反。此東西文明之一大分水嶺也。<sup>3</sup>

〈孔子之道與現代生活〉：

現代生活，以經濟為之命脈，而個人獨立主義，乃為經濟學生產之大則，其影響遂及於倫理學。故現代倫理學上之個人人格獨立，與經濟學上之個人財產獨立，互相證明，其說遂至不可搖動，而社會風紀，物質文明，因此大進。中土儒者，以綱常立教，為人子為人妻者，既失個人獨立之人格，復無個人獨立之財產。<sup>4</sup>

陳說要點有三：1. 禮教為孔教的根本。2. 儒者明倫之教，與西洋自由、平等、獨立之說極端相反，存其一必廢其一。3. 西洋人格、財產獨立之學說，有利於現代經濟生活；禮教綱常則反之。



《新青年》是晚近批評禮教人倫最具深度與影響的刊物。

圖片來自「國學復興網」，

網址：[https://inews.](https://inews.gtimg.com/newsapp_bt/0/13465694985/1000)

[gtimg.com/newsapp\\_bt/0/13465694985/1000](https://inews.gtimg.com/newsapp_bt/0/13465694985/1000)，

瀏覽日期：6/6/2024。

（圖片由作者提供）

<sup>2</sup> 陳獨秀：《陳獨秀文集》（北京：人民出版社，2013年），頁177。

<sup>3</sup> 陳獨秀：《陳獨秀文集》，頁140。

<sup>4</sup> 陳獨秀：《陳獨秀文集》，頁184。

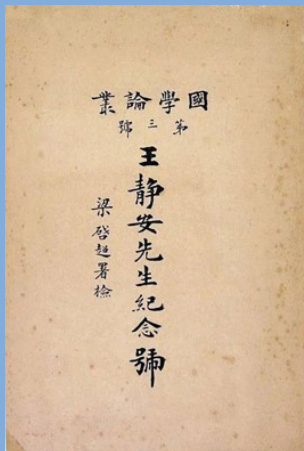
當時隱隱然與陳獨秀說相質正者，有王國維〈殷周制度論〉一文。王文刊佈於1917年，與陳氏1916年諸文相先後，其主旨乃在正面闡發周孔禮教的倫理精神：

周之制度、典禮，乃道德之器械，而尊尊、親親、賢賢、男女有別四者之結體也，此之謂民彝。<sup>5</sup>

「尊尊、親親、賢賢、男女有別」之語大體本諸《禮記·大傳》，談的是禮教人倫的深層結構，王氏自謂此文在考據中寓有經世之意，正是強調禮教人倫的恆常意義。十年之後，王氏自沉昆明湖，陳寅恪撰〈王觀堂先生挽詞序〉，以為其所殉之道即為禮教人倫：

吾中國文化之定義，具於《白虎通》三綱六紀之說，其意義為抽象理想最高之境，猶希臘柏拉圖之所謂Eidos者。……近數十年來，自道光之季，迄乎今日，社會經濟之制度，以外族之侵迫，致劇疾之變遷；綱紀之說，無所憑依，不待外來學說之掙擊，而已銷沈淪喪於不知覺之間；雖有人焉，強聒而力持，亦終歸於不可救療之局。<sup>6</sup>

綜合觀之，王、陳說之要點有四：1. 人倫禮教為中國文化之定義。（與陳獨秀說相通。）2. 禮教精神與希臘柏拉圖理念論有相通處。（與陳獨秀說有別。）3. 禮教人倫與獨立自由不相悖。（與陳獨秀說有別。）4. 從經濟視角看禮教人倫之意的存廢。（與陳獨秀說相通。）



與新文化運動思潮相對，王國維、陳寅恪正面闡發周孔禮教的倫理精神。  
圖片來自「搜狐」網站，  
網址：[https://p3.itc.cn/q\\_70/images03/20211025/a297ee845f2949b38eba7b7f3918c2b3.jpeg](https://p3.itc.cn/q_70/images03/20211025/a297ee845f2949b38eba7b7f3918c2b3.jpeg)，瀏覽日期：6/6/2024。  
(圖片由作者提供)

王、陳之說深刻，然而，在近代史上屬於「執拗的低音」，其後歷史趨勢大體順由陳獨秀說的方向而展開。蓋自由、平等、獨立等觀念，為西方自15世紀以來，經由文藝復興、宗教改革、啓蒙運動、科技革命、工業革命、資本主義興起等一系列歷史潮流而逐步形成。近代中國被捲入世界經濟系統之中，人的生活與生產方式被重新塑造，觀念因此變革。時至今日，自由、平等、獨立是社會所普遍推崇的理念，至於禮教人倫之說，則早已被視為封建糟粕，為人所棄絕。

<sup>5</sup> 王國維著，彭林整理：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》（石家莊：河北教育出版社，2001年），頁302。

<sup>6</sup> 陳寅恪：《陳寅恪集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁12-13。

由是觀之，經學的義理內核似乎已然腐敗，與工業物質文明所主導的現代生活格格不入，百年之後的今日，又有何必要重新講經學？筆者以為，工業文明所開啟的現代經濟生活，以及陳獨秀所推崇的「個人獨立主義」，經百年流行，其弊端已顯。對此，西儒已頗有深刻之反省，如赫伯特·馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》云：「大量生產和大量分配佔據個人的全部身心，工業心理學已不再局限於工廠的範圍。在幾乎機械式的反應中，潛化的各種不同過程都好像僵化了。」<sup>7</sup>今日重讀此等論述，絕無陌生隔膜之感，蓋當下現實多有可相印證之處。析而論之，當前有幾項普遍性的問題不能不引起我們的深切注意。首先，在心靈層面：工業化、市場化社會講究效率，人在單一的生產軌道中被同質化、均質化，對於自我與世界的想象力漸趨萎縮，難免產生倦怠感、抑鬱感、內捲感、無力感，甚至於無感。技術主宰之下的心靈，面對龐雜的信息世界，如何避免走向虛無消解、戾氣深重、非此即彼、自以為是的思維模式？其次，在家庭層面：當愛情的純粹被質疑，婚姻的崇高被解構，生育的意義被擱置，育兒社會化而不得所懷，養老社會化而不得所安，家庭只能萎縮。擺脫家庭與親情的羈絆曾是新文化鼓吹者們的理想，時至今日，人們終於在相當程度上擺脫家庭而獲得某種自由，但自由的個體是否自在？第三，在國家乃至世界的層面，此前工業文明的積弊接踵而至：大疫流行，氣候極端，核污染勢不可遏，核戰爭危機重重……新一輪工業革命的挑戰也逐漸浮現：人工智能迅速迭代，高歌猛進，人性在巨大的算力面前，能否守住自身的尊嚴？

古語云，「執古之道以御今之有」。經學義理以其本源性與整體性的特質，可能而且應該直面以上諸多問題。重省禮教人倫之義，回溯先秦禮經，抉發其中的別宜、主從、迭代之義，以開顯同質化均質人的多重倫理身份。在人倫對待中，禮教所陶冶熏育的心理品質，曰忠，曰恕，抉發忠道的責任意識、恕道的寬和意識，以平衡久已深入人心的權利意識與競爭意識。經由忠恕之道而上達仁境，則心靈與肉體、個人與群體、國家與世界、人類與自然之間的深切關聯性、一體性得以呈現，因以對治工業物質文明之下的個人獨立主義。魯陽援戈，日為卻還，此途艱難，甚至悲壯，但如果我們從經學研究與教育的根本處著手，真積力久，潛移默運，相信必有助於人文精神的自覺、調適與再出發。

<sup>7</sup> 赫伯特·馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 著，劉繼譯：《單向度的人：發達工業社會意識形態研究》（上海：上海譯文出版社，2014年），頁10。

陳亦伶

香港浸會大學中國語言文學系  
助理教授

## 今文經學在韓國的傳衍： 真庵李炳憲與培山書堂\*

由「周邊看中國」的研究視角自葛兆光教授於2006提出並推動以來，在史學界獲得廣大迴響。儒學、經學學界也透過儒家經典的海外傳播、文化交涉等視角，展開域外經學、東亞儒學研究。然而，學界過去將傳統中國經學的研究視野往周邊國家延伸時，於韓國方面往往側重朝鮮時代退溪李滉（1501-1570）、星湖李瀾（1681-1763）、茶山丁若鏞（1762-1836）等幾位大儒的探究；於文人的交流上則側重秋史金正喜（1786-1856）與翁方剛（1733-1818）、阮元（1764-1849）等清代學者的交流。但朝鮮後期學者如壺山朴文鎬（1846-1918）、真庵李炳憲（1870-1940）、晦峰河謙鎮（1870-1946）、重齋金梲（1896-1978）等跨越舊韓末到近代的韓國學者，他們對當時進入二十世紀的中國有相當深入的了解與接觸。尤其部分儒者透過各種方式與康有為接觸，吸收康有為的學說思想後，試圖從中尋求救亡圖存之道，並留下不少珍貴的筆談記錄與著作，這對於中韓經學思想、文化比較研究上，具有多方面的意義與影響力。<sup>1</sup>

\* 本文為「從周邊看中國——朝鮮晚期學者對康有為儒家思想的批判」研究計畫部分成果，計畫得到香港政府大學教育研究資助局優配研究金資助（UGC GRF編號：12611020），謹此致謝。

<sup>1</sup> 與李炳憲同時的金梲，甚至在其經學著作中多次提到康有為，並尊稱其為康子，顯示康有為的思想學說流傳至當時韓國之學術面貌。

## 李炳憲與康有為

李炳憲，字子明，號真庵、白雲山人，本籍陝川。著述頗豐，與經學相關者有《孔經大義考》、《書經傳注今文說考》、《尚書補義》、《易經今文考通論》、《禮經今文說考》、《春秋經筆削考》等，現皆收錄於《李炳憲全集》。李炳憲於其自傳《我歷抄》中自述其於1903年在當時漢城南山附近的書店購得康有為《戊戌政變記》一書，得知康有為其人後，開始廣泛閱讀上海出版社的漢譯西洋書籍《泰西新史攬要》、《萬國公報》、《萬國宗教志》、《哲學要領》等相關書籍報章。<sup>2</sup>康有為的孔教論，深深打動身處韓國開化期階段的李炳憲。為尋求救亡圖存之道，李炳憲自1914年起曾慕名前往中國五次，以期拜見康有為。<sup>3</sup>康有為的今文經學思想深深影響了李炳憲，並將之帶回朝鮮，故韓國學者言李炳憲是將今文經學帶入韓國者。<sup>4</sup>當時有不少朝鮮文人欲見康有為，亦是透過李炳憲居中聯繫。

根據筆者所執行的研究計畫統計，與康有為有直接見面和書信往來的朝鮮晚期學者，有李炳憲、李東祐、朴殷植、李承熙、李忠鎬、朴箕陽等；其他雖無直接見面，而讀過或知悉康有為著作，並對其作專門論述者，有田愚、郭鐘錫、朴文鎬、河謙鎮、金梶等人。可見，朝鮮晚期的學者對康有為的關注，並不是單一學術現象，乃具有一定的數量和份量。然而，這些學者並非全盤接受康有為之說，對其嚴厲批判者亦不少。如康有為提倡男女同棲逾一年需易人，若婦女有身則入胎教院，嬰兒出生旋入育嬰院之想法，旨以淡化家庭觀念，以達去私之利。但此論點，無論是對當時的中國或對恪守儒家五倫思想的朝鮮而言，顯然是駭人聽聞之見。即便是在現代社會，依然不易實行。而這也是康有為經學思想中最為朝鮮晚期學者所詬病者。如良齋學派代表人物田愚，曾在寫給學生吳震泳的書信中批評康有為：「渠不過耶穌之家奴，禽獸之同類也。且以三綱平等而無尊卑之分，與《中庸》、《孟子》相背馳。而今曰注《中庸》、《孟子》，是猶悖子賊臣而論《忠》、《孝經》，淫婦娼妓之誦《列女傳》也」。<sup>5</sup>

## 培山書堂的設立

眾所週知，書院是古代教育制度中有別於官學，設置於各地方的另一種教育機構。同樣地，在古代朝鮮半島也有書院的設置，只是在高麗末期名為書齋而非書院。當時儒者與中小地主撥出持有的土地與財產，設置名為書齋的私學來教育學子，並一直沿用到朝鮮時代，由地方未能出仕之士林們繼承，並效仿朱熹的「白鹿洞書規」改書齋為書院。由是，朝鮮半島第一座書院便名為「白雲洞書院」，由周世鵬（1495-1554）於中宗 38（1543）年所創立。當時的書院除了講學教育功能之外，祭祀先賢的活動更是一種精神權力的象徵。<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 「癸卯三十四歲……忽見坊間有發售清國《戊戌政變記》者，以其欲聞日清戰爭後事實，故購而讀之，始悟東亞大局之變遷，又之康公以儒者而能通世務如此，乃知儒之不可以守舊排新，為自立之計也。因購買《泰西新史》及中西書籍若干部而還」。李炳憲：〈我歷抄〉，收入《李炳憲全集》（首爾：亞細亞文化社，1989年），頁594。

<sup>3</sup> 李炳憲曾於1914、1916、1920、1923、1925五次前往中國拜見康有為，第一次會面的場所為康有為於在香港亞賓律道（Albany Road）的居所。康、李兩人於1914年5月21日在香港的第一次見面相談甚歡，之後在上海再次碰面時，康有為將《新學偽經考》示與李炳憲。《新學偽經考》斷言古文經皆為劉歆所偽造，無論是對當時的中國或朝鮮文人而言，皆是相當震撼之言論。李炳憲曾於其《孔經大義考》中曾提到閱讀《新學偽經考》後，一方面感嘆康有為的考證精詳，另一方面卻也感到「愕然失圖、甚懷不平」。

<sup>4</sup> 參照琴章泰：《유교개혁사상과 이병헌》（首爾：藝文書苑，2003年），頁333。

<sup>5</sup> 田愚：〈答吳震泳己未〉，《良齋先生文集》後編卷之四，收入《韓國歷代文集叢書》（首爾：景仁文化社，1993年），頁204。

<sup>6</sup> 地方書院的勢力逐漸擴大，甚而影響到王權。高宗朝初期實質掌權的興宣大院君，曾為強化王權並剷除貴族與地方士林力量，於高宗元（1864）年下令禁止書院的重設或私設，使得當時多達六百七十多所書院經過興宣大院君的打壓整頓後，所剩無幾，至高宗 8（1871）年僅剩四十七所書院。



康有為於1891年設立萬木草堂，旨在用教育的改革推動政治的改革。李炳憲亦欲仿效康有為，於韓國創設的培山書堂，並於1916年著手規劃，經過七年的時間始於1923年竣工。培山書堂現位於慶尚南道山清郡丹城面培養里中，並列為慶尚南道第51號文化財（見圖二、圖四）。從培山書堂的匾額為康有為所題（見圖一），並與相關碑文看來，此書院應是在康有為的指導下設立，書堂外亦立有康有為題字之「復原儒教之本山碑」（見圖三）。內部建築除了文廟，另有道東祠、講堂。該文廟除奉養孔子外，亦是韓國第一個民間設立之文廟。道東祠則祭祀退溪李滉、南冥曹植、清香堂李源、竹閣李光友等朝鮮文人之牌位，直至今日李氏後孫仍會定期舉行祭祀儀式及相關活動。

以上，從李炳憲與培山書堂簡要介紹康有為與今文經學在韓國的傳衍。縱使並非人人皆能接納康有為的思想學說，但無論是像李炳憲般全盤吸收接納者，抑是像河謙鎮、田愚等人，嚴厲批評擊康有為其人其說者，康有為的孔學思想皆在朝鮮晚期泛起一道漣漪，使得朝鮮晚期在儒家經典的詮釋上有了轉變。



圖一：康有為題字之「培山書堂」匾額  
(圖片由作者提供)



圖二：培山書堂建築  
(圖片由作者提供)



圖三：「復原儒教之本山」碑  
(圖片由作者提供)



圖四：培山書堂入口有傳統朝鮮建築之神門  
(圖片由作者提供)

## 王鳴盛與清代《尚書》學

1927年，王國維為楊筠如《尚書覈詁》撰〈序〉，略述《尚書》學史，言至清代云：

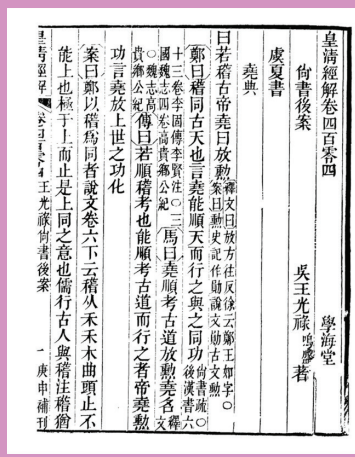
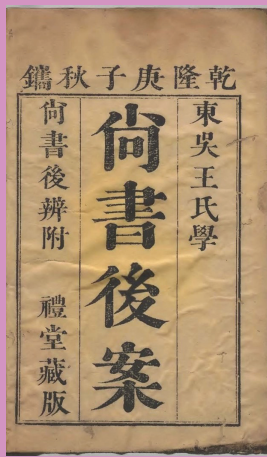
至近世，閻、惠二氏始證明孔本及《傳》之偽，王氏、江氏復蒐輯馬、鄭之說，段氏、孫氏又博之以歐陽、夏侯氏之說，而高郵王氏父子，涵泳經文，求其義例，所得尤多，德清、瑞安並宗其學，惜尚未有薈萃而畫一之如孔、蔡二《傳》者。惟長沙王氏雖有成書，然網羅眾說，無所折衷，亦頗以繁博為病。<sup>1</sup>

楊筠如〈自序〉亦與其師說類似。<sup>2</sup>兩人基本將清代《尚書》學脈絡梳理清楚：前期重在證孔本及孔傳之偽，以閻若璩、惠棟為代表；中期重在輯佚訓詁，江聲、王鳴盛搜輯馬鄭注，段玉裁分析今古文，孫星衍廣之以三科五家，王念孫、引之父子致力考訂經義；後期則分數端，俞樾、孫詒讓上承王氏父子，陳喬樞、皮錫瑞輯佚並辨析今文師說之異同，簡朝亮、王先謙則集諸家說而無所折衷。

清初以來，古文《尚書》、孔安國傳之偽已為學界逐漸接受，但鄭玄《古文尚書》之真偽仍在懷疑之列。惠棟作《古文尚書考》力證鄭氏不偽，又用王應麟之法，採集鄭玄等漢儒舊注，作《尚書古義》。王鳴盛繼踵惠棟，撰《尚書後案》三十卷附《尚書後辨》。

<sup>1</sup> 楊筠如著，黃懷信標校：《尚書覈詁》（西安：陝西人民出版社，2005年），頁1-2。

<sup>2</sup> 楊筠如著，黃懷信標校：《尚書覈詁》，頁3-4。



《尚書後案》乾隆四十五年王氏禮堂刻本，日本昌平坂學問所舊藏。  
圖片來自日本「國立公文書館」網站，  
網址：<https://www.digital.archives.go.jp/DAS/meta/listPhoto?LANG=default&ID=F1000000000000093503&ID=M2015072410205060423&TYPE=>  
瀏覽日期：12/8/2024。  
(圖片由作者提供)

《尚書後案》(收入《皇清經解》卷四零四至四三三四下)  
圖片來自「中國哲學書電子化計劃」網站，  
網址：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=106556>，瀏覽日期：6/6/2024。  
(圖片由作者提供)

此書為王鳴盛經學代表作，據其自序，草創於乾隆十年（1745）二十四歲時，經歷三十餘年，至乾隆四十四年（1779）五十八歲，全書始成，翌年刊刻。脫稿後，曾就正於惠棟親傳弟子江聲。其著述宗旨，王鳴盛於自序中已表露無疑：「《尚書後案》何為作也？所以發揮鄭氏康成一家之學也。」<sup>3</sup>王鳴盛於《蛾術編》中又特意強調「余說經以先師漢鄭氏為宗」，<sup>4</sup>專作「鄭康成」兩卷，以表彰其人其學。足見其經學宗主為鄭玄，而成就也主要體現在《尚書》鄭氏學研究上。

王鳴盛以鄭玄注為中心，故先搜集鄭注，又自作按語疏解鄭義；因鄭注殘缺，又取馬融注、王肅注、偽孔傳、孔疏以輔益之，而折中歸宗於鄭氏；至於偽書二十五篇，則單獨作《尚書後辨》，附在書末。此書的主要內容，一是輯佚鄭注（兼及馬、王注），二是疏釋鄭義，輔以辨析偽孔。王鳴盛自述：「予采集羣書中《尚書》鄭康成注，又撰《後案》，以疏解之。」<sup>5</sup>則更加說明在王鳴盛的學術設想中，先輯佚再疏解的治學順序：鄭注於宋時散亡，則首當輯錄其文，查其存佚，考其真偽，使學者有本可依；次則疏通經注，辨析文理，解其曲折，明其缺略，如此則《尚書》鄭氏一家之學可復現矣。

可見王鳴盛繼踵惠棟，一以鄭氏為宗，重為補綴，兼及馬融、王肅之說，引徵群籍，「自謂存古之功，與惠氏《周易述》相埒」，<sup>6</sup>亦非虛詞。乾嘉之際從事《尚書》鄭注輯佚者十數家，王鳴盛不無倡始張大之功。而且逐條疏證鄭注，材料密實，論述詳盡，更是前無古人，後來段玉裁、孫星衍、焦循諸家皆有取資焉。其《尚書》學另一功績當是辨偽古文《尚書》與孔安國傳。王氏在閻若璩、惠棟諸前人基礎上，進一步系統化，在書末所附《尚書後辨》中可見，從典籍記載，到經文卷數、篇目、體例、修辭，乃至史事、制度諸層次予以考證，應是閻氏以來，清代《尚書》辨偽學之集大成者。

<sup>3</sup> [清] 王鳴盛：《尚書後案》，《續修四庫全書》經部第45冊（上海：上海古籍出版社影清乾隆庚子[1780]禮堂藏版，2002年），頁1。

<sup>4</sup> [清] 王鳴盛：《蛾術編》，《續修四庫全書》子部第1150冊（上海：上海古籍出版社影清道光二十一年[1841]世楷堂本，2002年），卷58〈說人八·鄭康成〉，頁560。

<sup>5</sup> [清] 王鳴盛：《蛾術編》，卷4〈說錄四·鄭康成所據地理志伏無忌作〉，頁73。

<sup>6</sup> [清] 錢大昕：〈西泠先生墓志銘〉，見呂友仁點校：《潛研堂集》（上海：上海古籍出版社，1989年），《文集》卷48，頁840。



王利：《王鳴盛〈尚書後案〉研究》  
（臺北：萬卷樓，2020年），封面頁。  
（圖片由作者提供）

王鳴盛所處的學術環境，是閻若璩、胡渭、惠棟等大師已經大致解決了偽孔本的問題，而又發掘出新的研究方向——漢魏經師之古注古義。這一領域，王鳴盛之前的清代學者都沒有完成，只是做了部分、零碎的啟發性研究，比如胡渭的《禹貢錐指》、惠棟的《九經古義》。如果辨偽孔本屬於「破」之層面，則挖掘古注古義則屬於「立」之層面。與王鳴盛同時的幾位學者，如江聲、戴震等，面對的學術情況是一樣的，而所選擇的方面也是一樣的，都是在前人基礎上對《尚書》進行重新疏釋。從某種程度而言，清世至王鳴盛《尚書後案》方有自己獨立之《尚書》學。

王鳴盛曾云：

孔壁真書，兩漢雖班班具在，而不立博士。馬、鄭諸儒，但注古、今文同有之三十四篇，而增多二十四篇未及為注。是以延至魏、晉之際，其學又微。皇甫謐名重晉初，見此學之將絕也，遂別為改作，且代安國為《傳》，即今本也。其意以有安國《傳》，則馬、鄭必為所壓伏耳。……自宋至明，攻訛鄭學者徧天下，故辨孔之偽者猶有之，而識鄭之真者則無之。<sup>7</sup>

此段文字大致可見王鳴盛作《尚書後案》之用心。王鳴盛認為皇甫謐偽作孔安國傳，為隋唐學者採信，而馬、鄭之真古文反目為偽。此後鄭學式微，鄭注乃至亡佚。

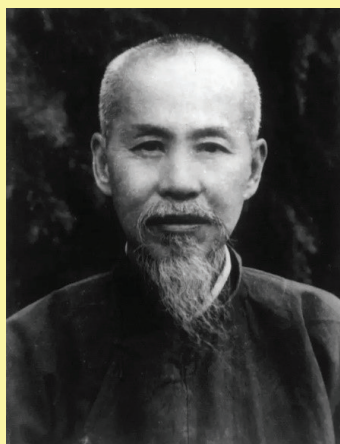
自宋吳棫、朱熹以來，辨古文之偽者代不乏人，至閻若璩、惠棟而偽古文案遂成定讞。振鄭學而後起，宗古文之真者，則無其人。正如王鳴盛所言「彼既為真，則此自為偽」，<sup>8</sup>這便是王鳴盛宗鄭氏之本心。這一思路在清代《尚書》學史中實具轉折意義，即由宋明以來的辨偽古文、偽孔傳，轉向重視馬、鄭之真古文，開啟清人自己的《尚書》學復古與重建。

<sup>7</sup> [清] 王鳴盛：《蛾術編》，卷4〈說錄四·尚書古今文〉，頁68-69。

<sup>8</sup> [清] 王鳴盛：《蛾術編》，卷4〈說錄四·尚書古今文〉，頁68。

## 熊十力的經學思想 及其時代價值

兩千年來，經學作為中國學術的核心，歷代大儒在經典詮釋的基礎上，發明聖賢心性之學及治世之道。隨著晚清以降西學的影響以至五四前後新文化、新思想的流行，近代學者從歷史學、文獻學、哲學等不同層面重新審視儒家經典。其中，熊十力先生基於經學，闡釋中國哲學、中國文化的基本精神和核心價值，建構出一套博大精深的哲學體系，熊先生不僅是現代新儒家的開山，同時也是現代中國經學史中不可忽視的重要學者。



熊十力（1885-1968），照片拍攝於1947年。

圖片來自郭齊勇：《天地間一個讀書人：熊十力傳》（上海：上海文藝出版社，1994年），頁首。

（圖片由作者提供）

熊十力早年投身革命，後棄政向學，於南京內學院跟隨歐陽竟無研習唯識學。1923年到北京大學任教，期間改易舊說，自創《新唯識論》。熊十力曾自述其少年時期閱讀儒家經典，十分排斥孔子的「宗法思想，封建思想」。後來學佛時自有所悟，「回憶《大易》一經，早已開我先路。於是又回到孔子六經。」<sup>1</sup>熊十力的經學著作十分豐富，主要有《讀經示要》（1945）、〈論六經〉（1951）、〈原儒〉（1956）、〈乾坤衍〉（1961），此外收錄於《十力語要》、《十力語要初續》等書的論學書信，亦多涉及經學問題。熊先生的經學研究主要包含三方面內容：其一是「內聖學」，即本體論及心性涵養問題。其二是「外王學」，即科學及社會政治問題。其三是學術史論述，即對先秦以降，包括漢學、宋學及近代等各歷史階段的學術評判。

熊十力從《周易》、〈中庸〉等經典的宇宙人生問題出發，融會諸經、佛學及西學，構建出以「仁心」為本體，以「體用不二」、「翕辟成變」、「生生不息」和「冥悟證會」為綱領的哲學體系。<sup>2</sup>在熊氏看來，「心」（仁心、本心）既是內在的道德主體，一身之主宰，也遍為萬物實體，是萬化之源、萬有之基。而學問的根本就是要「見體」，亦即探討人生存在的本體、宇宙萬物的本根及生生不息的動力，並通過後天的修養工夫去透悟、體認本心。

熊十力的本體論和心性論傳承並發揚了宋明理學（心學）傳統，其經學涵攝於哲學體系之下，對於經義的發明與哲學思想相統一。熊氏認為，經學的宗旨在於「仁學」，「六經明仁道」；「孔子之學，歸本求仁」。<sup>3</sup>他對清代推崇的訓詁考據（所謂漢學）不以為然，認為「六經浩博，漢、唐以來經師考據之業，於六經之大道，茫然無所明。諸師始教人反求之心性，又特標四子書，以明六經宗趣。於是聖學的然可尋，人皆知心性之學，當實踐於人倫日用之地。」<sup>4</sup>熊氏指出，宋儒程頤、朱熹講求「居敬」、陸九淵「先立乎其大」，皆以求「仁體」為歸宿，儘管理學、心學之間存在門戶紛爭，但二者講論經學重在探求心性問題，讓本來走向歧途的經學重回正軌，這是宋儒在經學方法論上的重要貢獻。



1946年9月返漢口經上海時，熊十力在學生朱慧清家與學生牟宗三等合影留念。熊十力居中而坐，後排站立者中，左一為牟宗三，右三為徐復觀。

圖片來自郭齊勇：《天地間一個讀書人：熊十力傳》（上海：上海文藝出版社，1994年），頁首。  
（圖片由作者提供）



1948年春，馬一浮（前排右四）與復性書院同人歡迎熊十力（前排右三）、葉左文（前排右五）先生於杭州西湖葛蔭山莊復性書院庭院。

圖片來自郭齊勇：《天地間一個讀書人：熊十力傳》（上海：上海文藝出版社，1994年），頁首。  
（圖片由作者提供）

<sup>1</sup> 熊十力：〈乾坤衍〉，蕭蓬父主編：《熊十力全集》（武漢：湖北教育出版社，2001年），卷7，頁344。

<sup>2</sup> 郭齊勇：《熊十力哲學研究》（北京：人民出版社，2011年），頁1。

<sup>3</sup> 熊十力：《讀經示要》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁146、186。

<sup>4</sup> 熊十力：《讀經示要》，頁196。

熊十力的經學闡釋除了關注個體道德修養，還基於社會問題和現實關懷，提出一套政治理論和改造社會的實踐方案。熊十力藉助易學發揮心學本體論，主張體用不二，即全體即流行。道體（「乾元性體」）既是道德的根源，也是人道之根據。推之治道，則內聖學為根本，外王學是內聖學的推廣，這仍是宋明儒「明體達用」的思路。<sup>5</sup>

在《讀經示要》第一講開篇，熊十力提出「群經治道九義」，從九個方面概括「六經言治之義」，包括「仁以為體，格物為用；誠恕均平為經，隨時更化為權；利用厚生本之正德，道政齊刑歸於禮讓；始乎以人治人，極於萬物各得其所，終之以群龍無首。」<sup>6</sup>熊十力的治道思想強調體用兼備，在此框架下，他根據《周易》、《禮運》、《大學》、《儒行》、《春秋》、《周禮》等經典，闡釋其中蘊含的自由民主、社會主義等治道理念。如認為《周易》宣導「需養為主，資具為先」的社會發展觀以及格物的科學精神；<sup>7</sup>弘揚《禮運》「大道之行也，天下為公」的社會理想；《春秋》「貶天子，退諸侯，討大夫」旨在廢黜統治階級與私有制；<sup>8</sup>《周禮》的核心在於「均」、「聯」思想，即以均平、和諧為原則，人民聯合互動，實現社會進步。<sup>9</sup>

熊十力先生作為第一代新儒家的代表，在中國哲學史上的地位不言而喻，其經學研究亦有相當之價值。首先，熊十力的哲學建立在經典闡釋之上，他的文獻考證雖然有失嚴謹，但對經義的闡發可謂論辨周密，體大思精。其二，身處經學備受抨擊、傳統價值系統崩壞的時代，熊氏堅持以本體論、心性論為經學的核心，闡釋中國傳統學術的「究極意思」和「獨至理境」。在對話時興的「科學方法」和西方哲學背後，蘊含著確立中華文化主體性的深意。<sup>10</sup>其三，熊十力對歷代經學（如西漢今文經學、宋明儒心性學、清儒考據學）進行剖判，其哲學思想建立在經學史的深切認識和反思之上，雖屬一家之言，卻是集眾家之長。最後，熊十力批判專制體制，發揚民主、民治思想，試圖解決社會問題和民族文化危機的現實關懷。其治道理念是否可行暫且不論，但通過經典闡釋以明治道的途徑，以及從傳統文化中尋找現代化因素的努力，卻不應被忽視。特別是近百年來，經學研究以經學史和文獻學為主，經學對於今日的經世意義亟待挖掘。至於如何結合社會時代需求，對經學典籍進行創新性的詮釋，以適應當代社會的文化需求，熊十力的經學研究或可提供啟示。

<sup>5</sup> 韓星，倪超：〈熊十力：以經學為基礎的新儒家哲學建構——以《讀經示要》為中心〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第35卷第3期（2021年6月），頁113-119。

<sup>6</sup> 熊十力：《讀經示要》，頁97。

<sup>7</sup> 熊十力：〈原儒〉，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷6，頁458。

<sup>8</sup> 熊十力：〈論六經〉，蕭萐父主編：《熊十力全集》，卷5，頁667。

<sup>9</sup> 相關論述，參見郭齊勇：《熊十力哲學研究》，頁160。

<sup>10</sup> 陳來：〈20世紀中國哲學史論述的多元範式——以熊十力論中國哲學與中國哲學史為例〉，《文史哲》第1期（2022年1月），頁35-47。

## 《魏風·陟岵》

# 「父曰嗟予子行役夙夜無已」 注譯本斷句、標點及排版小議

### 引言

《魏風·陟岵》全詩如下：

陟彼岵兮，瞻望父兮。父曰嗟予子，行役夙夜無已。上慎旃哉，猶來無止。  
陟彼屺兮，瞻望母兮。母曰嗟予季，行役夙夜無寐。上慎旃哉，猶來無棄。  
陟彼岡兮，瞻望兄兮。兄曰嗟予弟，行役夙夜必偕。上慎旃哉，猶來無死。<sup>1</sup>

一般同意此詩之分章乃《毛傳》所謂「三章，章六句」，其詩旨則：「孝子行役，思念父母也。國迫而數侵削，役乎大國，父母兄弟離散，而作是詩也。」<sup>2</sup>然而，自《毛傳》以來，後人對於詩中數章之斷句頗有異見，主要可歸納為兩種讀斷句式，其一是從「子」字斷句，即成「父曰嗟予子 | 行役夙夜無已」（如段玉裁）；其二是從「役」字斷句，即成「父曰嗟予子行役 | 夙夜無已」（如李因篤）。<sup>3</sup>

至今坊間常見之注譯本，<sup>4</sup>有從前者的，如向熹《詩經譯注》、吳宏一《詩經新繹》、程俊英《詩經譯注》、黃忠慎《詩經全注》等，而更多的是從後者的，如呂珍玉《詩經詳析》、周振甫《詩經譯注》、屈萬里《詩經詮釋》、李山《詩經析讀》、袁梅《詩經譯注》、褚斌杰《詩經全注》、金啟華《詩經全譯》、馬持盈《詩經今註今譯》、高亨《詩經今注》等等。然而，根據詩篇的韻式和文氣，應以第一種斷句方式為是，而與此相關之注譯本標點及排版問題，亦因之須加以注意。

<sup>1</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音釋，朱傑人、李慧玲整理：《毛詩注疏》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁517-518。

<sup>2</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音釋，朱傑人、李慧玲整理：《毛詩注疏》，頁516。

<sup>3</sup>見胡承珙《毛詩後箋》評二說：一舉「顧氏《詩本音》引李因篤」，以「父曰、母曰、兄曰」皆至「行役」為句，而「子」、「季」、「弟」屬於「句半為韻」；一舉「段氏曰此五字句」，以首章「子」、「已」、「止」押韻，次章「季」、「寐」、「棄」押韻，三章「弟」、「偕」、「死」押韻。〔清〕胡承珙著、郭全芝校點：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999年），頁495。

<sup>4</sup>以下注譯本按作者姓名筆劃排列，分別引自下列書目（為免繁贅，後引不再注出）：向熹：《詩經譯注》，上海：商務印書館，2013年；吳宏一：《詩經新繹》，臺北：遠流出版社，2018年；呂珍玉：《詩經詳析》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2012年；周振甫：《詩經譯注》，北京：中華書局，2010年；屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：臺灣中央圖書館，1994年；李山：《詩經析讀》，北京：中華書局，2018年；程俊英：《詩經譯注》，上海：上海古籍出版社，2016年；袁梅：《詩經譯注》，濟南：齊魯書社，1985年；褚斌杰：《詩經全注》，北京：人民文學出版社，2019年；金啟華：《詩經全譯》，香港：中華書局，1986年；馬持盈：《詩經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1971年；高亨：《詩經今注》，上海：上海古籍出版社，2011年；黃忠慎：《詩經全注》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年。



## 一、斷句當為「父曰嗟予子 | 行役夙夜無已」；後二章同例

首先，從詩篇韻式上看，「父曰嗟予子 | 行役夙夜無已」當較合理。蓋首章「父、帖」魚部押韻，後「子、已、止」轉之部押韻；次章「母、屺」之部押韻，後「季、寐、棄」轉質、物部合韻；末章「岡、兄」陽部押韻，後「弟、偕、死」轉脂部押韻。以韻求之，三章章六句均為「A—A—B—B—o—B」之韻式，條理井然。<sup>5</sup>反倒是若以「役」字(錫部)為韻，並從之讀斷，則與三章均不相押，不合常例，<sup>6</sup>實不如「父曰嗟予子」之「直截」(胡承珙語)。<sup>7</sup>呂珍玉曾撰文糾正自己在《詩經詳析》對此詩斷句之疏失，並強調參考韻譜與注意韻讀的重要性，所論甚是。<sup>8</sup>

## 二、「父曰嗟」不宜標上逗號或感嘆號；後二章同例

其次，從章句數量與詩文句意來看，三章「父(母、兄)曰嗟予子(季、弟)」之後三字不宜分拆為「嗟」和「予子(季、弟)」。<sup>9</sup>觀及上述從「行役」二字斷句的注譯本，無一例外於「父曰嗟」和「予子」間作一隔斷，或加逗號，或加感嘆號，如：

周振甫《詩經譯注》

父曰：「嗟，予子行役，  
夙夜無已。  
上慎旃哉，  
猶來無止！」<sup>9</sup>

金啟華《詩經全譯》

父曰：「嗟！予子行役  
夙夜無已。  
上慎旃哉。  
猶來無止。」<sup>10</sup>

均值得商榷。一般而言，雙數句句式的古典韻文在現代注譯、點校本中，其單句句末多標上逗號(,)；若句子表疑問、反問、設問等語氣的，可標問號(?)；若表感嘆、驚嘆、祈使等語氣的，則可標感嘆號(!)。而無論是哪一種情況，這些標點符號均表示其前後文字存在的語氣停頓(尤以感嘆號表示較長的停頓)，標誌其前面的文字屬於「一句」(或稱單句)。

乍看之下，「嗟」字作為常見的文言嘆詞，當從後標上感嘆號。然而，審其詩中文氣，此句中之「嗟」字雖也蘊含感嘆義，但在句子成分上更接近動詞性質，表示嘆息、哀痛的動作，反而遠於表示招呼聲、讚嘆聲等具有較為獨立成分的嘆詞，如《禮記·檀弓》：「嗟！來食。」和《尚書·費誓》：「嗟！人無譁，聽命。」可以說，〈陟岵〉三章中數句乃父、母、兄感喟、嘆惜的動作陳述。其「嗟予子」、「季」、「弟」三句應類近於「嘆予子」或「哀予子」、「季」、「弟」，句式實同於《豳風·七月》「嗟我婦子」一句。若以現代口語翻譯，則應作「哎呀我的兒(呀)」、「可憐我的兒(呀)」之類，實即朱熹《詩集傳》謂此句父母「嗟乎我之子」之意。<sup>11</sup>故「嗟」字不宜作語氣停頓，而應於「子」字後才作停頓，成「父曰嗟予子」(同理，《豳風·七月》也不能標作「嗟！我婦子。」)。

<sup>5</sup> 甚至從《魯詩》異文作「父兮日嗟予子」的六字句來考察，其「父兮」二字既可與前句「瞻望父兮」相疊，更可與後面「行役夙夜無已」相配，形成每章「4—4—6—6—4—4」的整齊句式。參袁梅：《詩經異文彙考辨證》(濟南：齊魯書社，2013年)，頁170。

<sup>6</sup> 「而仍以『父曰』至『行役』為句，所云『句半為韻』，詩中似無此例。」〔清〕胡承珙著、郭全芝校點：《毛詩後箋》，頁495。

<sup>7</sup> 〔清〕胡承珙著、郭全芝校點：《毛詩後箋》，頁495。

<sup>8</sup> 呂珍玉：〈韻讀與讀《詩》關係舉隅〉，《東海中文學報》2019年第38期，頁35-64。

<sup>9</sup> 周振甫：《詩經譯注》(北京：中華書局，2010年)，頁140。

<sup>10</sup> 金啟華：《詩經全譯》(香港：中華書局，1986年)，頁234。

<sup>11</sup> 朱熹：《詩集傳》(臺北：藝文印書館，1974年)，頁254-255。

類似的句式，在後世詩文中其實也不乏例子，例如曹丕〈短歌行〉「嗟我白髮，生一何早」、白居易〈慈烏夜啼〉「嗟哉斯徒輩，其心不如禽」、張籍〈西州〉「嗟我五陵間，農者罷耘耕」等等。感嘆號既用作表示較長的句子語氣停頓，則現今注譯本也不可能將此類四言句和五言句詩作斷為「嗟！我白髮」、「嗟哉！斯徒輩」或「嗟！我五陵間」。<sup>12</sup>而且時至清代，學者皆未曾懷疑《毛傳》謂此詩「三章章六句」分章句數的說法，只是討論此句是從「子」字還是「役」字斷句，並未著筆於「嗟」字讀斷與否。也就是說，古人既不曾視「父（母、兄）曰嗟」和「予子」為獨立的兩句，於今若以逗號或感嘆號從中隔斷，則一來不合詩歌誦讀節奏和標點慣例，二來也不合《毛傳》以後之章句判斷結果。

### 三、「父曰（嗟）」不應與「予子」分行排版；後二章同例

復次，從章句節奏和誦讀效果來看，「父曰」、「母曰」、「兄曰」均不應單獨成行。眾所周知，古籍中之韻文排版一般不刻意分行，只由讀者自行斷句（後加的圈點符號除外）。至於今人所點校的詩文注譯本，則通常予以詩句三種處理方式：一，句子不分行，只按版面長度放置最多的句子；二，一句一行；三，兩句一行。<sup>13</sup>觀及諸《詩經》注譯，做法也相雷同，其不分行者如黃忠慎《詩經全注》：

父曰：「嗟予子，行役夙夜無已。上慎旃哉！猶來無止。」<sup>14</sup>

一句一行者，如程俊英《詩經譯注》：

父曰：  
「嗟予子，  
行役夙夜無已！  
上慎旃哉，  
猶來無止！」<sup>15</sup>

二句一行者，如向熹《詩經譯注》：

父曰：「嗟予子！行役夙夜無已，  
上慎旃哉！猶來無止！」<sup>16</sup>

這裡想強調的是，分行的排版方式能為字句帶來較為明顯的節奏停頓，造成閱讀過程中句與句的斷裂感。因此，如果將「父曰」和「嗟予子」分行（如程著），則容易在閱讀過程中將五字視之為兩句，並不符合上文所述本詩「三章章六句」的實況。

<sup>12</sup> 「嗟我白髮！」、「嗟哉斯徒輩！」和「嗟我五陵間！」則是接受的。

<sup>13</sup> 以上只概言雙數句之韻文分行方式。另如超過兩句，而彼此意思相連或受格律限制（如詞牌、曲牌）的三個句子，要麼一律不分行，要麼一句一行，要麼跟其相應的兩句並排，即成三句一行。

<sup>14</sup> 黃忠慎：《詩經全注》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2009年），頁222。

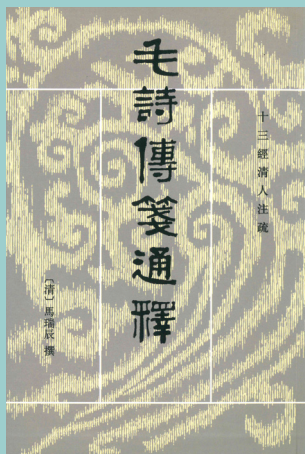
<sup>15</sup> 程俊英：《詩經譯注》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁182-183。

<sup>16</sup> 向熹：《詩經譯注》（上海：商務印書館，2013年），頁148。

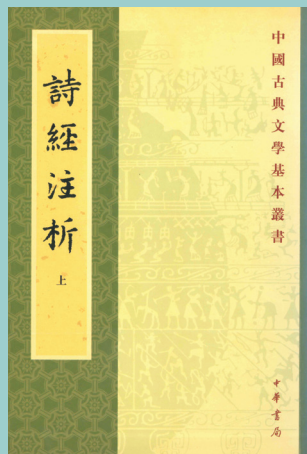
或許有些注譯者或編輯者受到現代白話文對話體中「某說：『……』」的引語句式的影響，容易將「某曰」的語氣停頓視作句子的間隔。但實際上，古典韻文中「曰」或「某曰」等類似引語句式往往沒有如此強烈的語氣停頓，自然也不能一律視作句與句的分界所在。例如《詩經》中即有「女曰鷄鳴，士曰昧旦」（《鄭風·女曰雞鳴》）和「文王曰咨」（《大雅·蕩》）等句，<sup>17</sup>今注本也不應將「某曰」與後文斷為二句。在此應進一步指出，這種句式在後世詩文中也往往見之，而文人對於其「整體為一句」的用句意識也是一貫的。例如宋代度正有五言古詩〈奉別唐寺丞丈一首〉（全首齊言），<sup>18</sup>中有「父曰爾勉哉，學問貴悠久」、「母曰毋自棄，一出庸可咎」、「母曰爾得此，敬哉不可苟」等句，又王之道有七言古詩〈沈陽輔隱軒詩〉（全首齊言），結末有「他時儻作江西游，兄曰能來訪予季」二句，<sup>19</sup>均將「某曰」作為五言句或七言句的一部分。因此，今天閱讀「父曰嗟予子」或其他類似的古典韻文句子也須注意，在朗讀上不應加以強烈的語氣停頓，故在排版上更不應予以分行處理（容易使讀者誤認為兩句）。<sup>20</sup>

## 結語

總括而言，從分章句數、押韻樣式、句子文意和誦讀效果來看，《魏風·陟岵》中數句應斷句作：「父曰嗟予子，行役夙夜無已。」當中「父曰嗟」與「予子」不應以標點符號分隔，又「父曰」與「嗟予子」不應分行排版。（後二章同例）《詩經》既為經學文本，也為文學作品，我們在閱讀作品時若能「因聲求氣」，多加參考相關韻譜著作，以至留意現代注譯的斷句、標點、排版等方面的合理性，則應有裨益。



〔清〕馬瑞辰撰，陳金生點校：  
《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，  
1989年），書封。



程俊英、蔣見元著：《詩經注析》  
（北京：中華書局，2007年），書封。

<sup>17</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音釋，朱傑人、李慧玲整理：《毛詩注疏》，頁407、1686。其他如《秦風·無衣》「豈曰無衣」、《豳風·七月》「日為改歲」、《豳風·鴉鳴》「日予未有室家」、《大雅·大明》「日嬪于京」等等，此不贅舉，見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〔唐〕陸德明音釋，朱傑人、李慧玲整理：《毛詩注疏》，頁614、718、737、1390。

<sup>18</sup> 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1999年），第54冊，卷2825，頁33658。

<sup>19</sup> 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》，第32冊，卷1810，頁201622。

<sup>20</sup> 若現代新詩之分行斷句則另當別論。

## 《論語·子罕》 「可與立，未可與權」義理管窺

《論語·子罕》云：

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」<sup>1</sup>

本文首先嘗試追溯先秦儒家「權變」思想之源頭，繼而闡發《論語》此章「可與立，未可與權」之具體意蘊，指出孔子此處論「權」之基礎在「禮」，是以《論語》此章亦必須置於「禮」之語境方可通讀。

學界研析先秦儒家「權變」思想，多自《孟子》談起而較少措意孔子，或因《孟子·離婁上》有「嫂溺」章，<sup>2</sup>其為先秦儒家文獻最早以具體事例闡述「權變」思想之例。譚宇權《孟子學術思想評論》逕言孔子並無探討「權變」，而須至孟軻之時方才言及，<sup>3</sup>其說有待商榷。今考孔子重「信」，<sup>4</sup>然而《史記·孔子世家》記載蒲人禁止孔子適衛，孔子以其為「要盟」而違之，<sup>5</sup>是即孔子於特定情況下隨機變通而違背信義之例。<sup>6</sup>此外，《論語》一書亦見孔子討論「權變」之文，可證先秦儒家「權變」思想之淵源實可追溯自孔子，其並非源於孟軻。

<sup>1</sup> 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1982年），頁95。本文所引《論語》原文，悉據此書，不另出注。

<sup>2</sup> 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1988年），頁177-178。

<sup>3</sup> 譚宇權：《孟子學術思想評論》（臺北：文津出版社，1996年），頁217。

<sup>4</sup> 如〈述而〉：「子以四教：文、行、忠、信。」

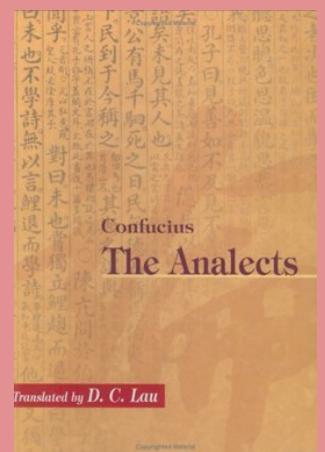
<sup>5</sup> [漢]司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷47，頁1923。

<sup>6</sup> 違背「要盟」之例，亦見《公羊傳·莊公十三年》：「要盟可犯，而桓公不欺。」詳見公羊壽傳，[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷7，頁178。

觀乎《論語》「可與立，未可與權」章，即為孔子討論「權變」之例。諸家古注就「未可與權」大致生出三種歧解——何晏、朱熹將「權」解為「權量輕重」；王弼將「權」解為「道之變」；張憑則將「權」解為「反而合道」。<sup>7</sup> 又當代學者對於本章「權」字亦有不同理解，今舉數家，列於下表：

| 學者                      | 「權」之定義  |
|-------------------------|---|
| (1) 馮友蘭                 | 靈活地運用「禮」 <sup>8</sup>   |
| (2) 楊伯峻                 | 通權達變；為著更求切合當前現實而違反平常的法規的措施 <sup>9</sup>   |
| (3) 錢穆                  | 權衡輕重 <sup>10</sup>  |
| (4) 傅佩榮                 | 權衡是非 <sup>11</sup>  |
| (5) 李零                  | 用道 <sup>12</sup>  |
| (6) 譚宇權                 | 權衡輕重 <sup>13</sup>  |
| (7) 理雅各 (James Legge)   | To weigh occurring events (權衡事變) <sup>14</sup>  |
| (8) 劉殿爵 (D. C. Lau)     | The exercise of moral discretion (道德判斷之行使) <sup>15</sup>  |
| (9) 倪培民 (Peimin Ni)     | Discerning what appropriate and inappropriate ritual actions are (分辨「合禮」與「違禮」之行為) <sup>16</sup> |
| (10) 羅慕士 (Moss Roberts) | To wisely make exceptions to the norms (明智地打破常規) <sup>17</sup>                                  |

今考《論語》此章可分成四大部分，依次為「共學」、「適道」、「立」、「權」。依據原文重複「可與 A，未可與 B」之句式，可知「共學」、「適道」、「立」、「權」構成遞進關係，即「共學」難度最低，而「權」則難度最高。<sup>18</sup> 而此章最末既言「可與立，未可與權」，則知「權」比「立」更為難行。然則「立」之所指為何？何晏、張憑、邢昺僅解為「(有)所立」，實與原文幾無分別；又朱熹引程子解為「篤志固執而不變也」，所論無考。實則《論語》亦有直言「立」之定義，如〈泰伯〉「興於詩、立於禮、成於樂」與〈季氏〉「不學禮，無以立」，故楊伯峻云「《論語》的『立』經常包含着『立於禮』的意思」，<sup>19</sup> 其言誠是。



D. C. Lau (劉殿爵) 譯，  
*The Analects* 書封。  
 圖片來自「goodreads」網站，  
 網址：<https://www.goodreads.com/book/show/228587.Confucius>，  
 瀏覽日期：6/6/2024。

<sup>7</sup> 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁626-629。

<sup>8</sup> 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2001年），頁163。

<sup>9</sup> 楊伯峻：《論語譯注》，頁96、315。

<sup>10</sup> 錢穆：《論語新解》（成都：巴蜀書社，1985年），頁233。

<sup>11</sup> 傅佩榮：《傅佩榮解讀論語》（北京：綫裝書局，2006年），頁165。

<sup>12</sup> 李零：《喪家狗——我讀論語》（太原：山西人民出版社，2007年），頁189。

<sup>13</sup> 譚宇權：《孟子學術思想評論》，頁219。

<sup>14</sup> James Legge, *The Chinese Classics*, vol. 1 (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), 226.

<sup>15</sup> D. C. Lau, *The Analects* (Hong Kong: Chinese University Press, 2000), 85.

<sup>16</sup> Peimin Ni, *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations* (Albany: State University of New York Press, 2017), 60, 245.

<sup>17</sup> Moss Roberts, *The Analects: Conclusions and Conversations of Confucius* (Oakland: University of California Press, 2020), 88.

<sup>18</sup> Ni, *Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations*, 245.

<sup>19</sup> 楊伯峻：《論語譯注》，頁96。

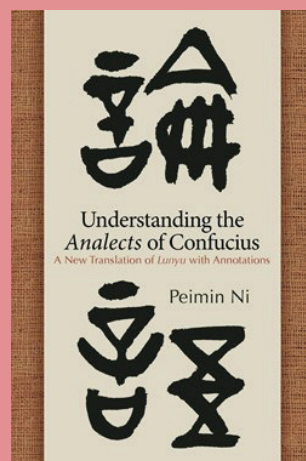
按〈子罕〉言「可與立，未可與權」，而何晏、朱熹、錢穆與譚宇權將「權」解為「權衡輕重」——然則何以「權衡輕重」會較「立（立於禮）」更為困難？兩者並非構成直接對比，因而無法論定何者更難。至於張憑「反而合道」之說，則更可與「立於禮」相提並論。《公羊傳·桓公十一年》云：「權者反於經，然後有善者也。」<sup>20</sup>此「經」可解為「常」；要言之，「權」即違背「常道」以「為善」，<sup>21</sup>而《論語》亦時將「禮」視為常規、法度，<sup>22</sup>意蘊與「經」相近。是以「違禮」、「反經」以「為善」之「權」，自比單純「依禮」、「循經」而「立」更為困難。「權」字須如此理解，方可與「立」構成直接對比。

準此，〈子罕〉「未可與權」之「權」，其實與《公羊傳》所謂「反經為善」意義相合。張憑將「權」解為「反而合道」，較何晏、朱熹之「權衡輕重」更為貼近「反經為善」之義。當然，就現實情況而言，何時「循經」、何時「反經」，須先「權衡輕重」而後決定。此尤彰於《孟子》「嫂溺」章，當中孟軻認為人命較諸禮儀重要，故應隨機應變，暫時打破禮規，伸手拯救遇溺婦女。<sup>23</sup>然而若如何晏、朱熹將「未可與權」之「權」直接解為「權衡輕重」而忽略「禮」之語境，則不能與「立」構成直接比較，亦難以解釋為何「權」比「立」更加困難，以至無法通讀《論語》此章。

實則《論語》此章論「權」之基礎，正在於「禮」，而將《論語》此章明確結合「禮」與《孟子》「拯溺」之喻而作闡發之例，首見《淮南·汜論》：

孝子之事親，和顏卑體，奉帶運履，至其溺也，則捽其髮而拯；非敢驕侮，以救其死也。故溺則捽父，祝則名君，勢不得不然也。此權之所設也。故孔子曰：「可以共學矣，而未可以適道也；可與適道，未可以立也；可以立，未可與權。」權者，聖人之所獨見也。故忤而後合者，謂之知權；合而後舛者，謂之不知權；不知權者，善反醜矣。故禮者，實之華而偽之文也，方於卒迫窮遽之中也，則無所用矣。<sup>24</sup>

高誘注曰：「權，因事制宜。權量輕重，無常形勢，能合醜反善，合於宜適，故聖人獨見之也。」<sup>25</sup>此見「權」之要義，在於明白何時「依禮」、何時「違禮」以「合醜反善」、「合於宜適」；而不知「權」者，即弄巧成拙，以至「善反醜矣」。藉助《淮南·汜論》上述引文，當可更加清楚理解為何「權」較「立」更為困難。因之，《論語·子罕》一章，必須置於「依禮」、「違禮」之語境予以釋讀，而馮友蘭、劉殿爵與倪培民對於「權」之訓解，則最為精準。<sup>26</sup>至於羅慕士未有明言「權」與「禮」之關係，惟其將「權」解為「明智地打破常規」，與「反經為善」義合，說亦可取。



Peimin Ni (倪培民) 譯，  
*Understanding the Analects of Confucius: A New Translation of Lunyu with Annotations* 書封。  
圖片來自「Amazon」網站，  
網址：<https://www.amazon.com/Understanding-Analects-Confucius-Translation-Annotations/dp/1438464509>，  
瀏覽日期：6/6/2024。

<sup>20</sup> 公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，頁115。

<sup>21</sup> 《後漢書·朱馮虞鄭周列傳》論曰：「孔子稱『可與立，未可與權』。權也者，反常者也。」李賢正引《公羊傳》此句作注。詳見〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），卷33，頁1158。

<sup>22</sup> 如〈雍也〉「君子博學於文，約之以禮。」

<sup>23</sup> 《孟子》「權變」思想於不同場合之應用，詳見張端德：《西漢公羊學研究》（臺北：文津出版社，2005年），頁113-5；Paul R. Goldin, "The Theme of the Primacy of the Situation in Classical Chinese Philosophy and Rhetoric," *Asia Major (Third Series)*, Vol.18 No.2 (2005): 20-2.

<sup>24</sup> 劉文典：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），卷13，頁444。

<sup>25</sup> 劉文典：《淮南鴻烈集解》，卷13，頁444。

<sup>26</sup> 劉殿爵將「權」解為「道德判斷之行使」，其所謂「道德判斷」當指何時「依禮」、何時「違禮」而言。

李洛旻

香港都會大學人文社會科學院  
創意藝術學系助理教授

## 中國禮學視野下 飲食的特點與精神

有說「民以食為天」，中國飲食文化博大精深，發展至八大菜系，加之民間飲食種類多樣，皆為人所饗。若以中國禮學視野觀之，亦可發微中國飲食之精深意義。禮是中國文化的核心，古嚮稱中國為禮儀之邦，不獨指國人有禮而已，乃是禮滲透於生活上各個層面，展現整個文化的自我要求與特性。《禮記·祭義》有云：「夫禮之初，始諸飲食。」<sup>1</sup>《禮運》亦云：「飲食男女，人之大欲存焉。」<sup>2</sup>飲食為生活所必，禮又植根於人之生活。再者飲食是人之大欲，禮之用作為平衡基本欲望與秩序，對飲食的制規亦多。因而，飲食一環在古代諸禮儀之中乃極重要之角色。記錄周代重要禮典的《儀禮》，其冠、昏、喪、祭、朝、聘諸禮均由不同飲食儀節組成。又，中國節慶每有祭祀及食俗，例如端午、中秋、上元、中元，必不離飲食。至於其間飲食的傳統與制度反映之特點與精神，以下作簡單說明。

### 饗宴制度及原則

首先要釐清一個重要觀念。中國文化之飲食不唯指日常飲食。作為五禮之最重之吉禮，即祭禮也是飲食之一種。承上所言，祭禮本以飲食禮儀組成。而祭祀與日常飲食之別，只在於「食生人」（提供飲食予在生的人）與「食死人」（提供飲食予已去世的人）之別。古代思想和倫理重視「事死如事生」，認為是「孝之至也」。雖然提供飲食的對象死生不同，但其性質相同。觀乎其用食制度亦相近。古代中國人飲食的豐盛程度，會依照所用牲肉多寡分為太牢、少牢、特牲三等。所謂「牢」，指蓄養三牲之圈。完整一牢具有牛、羊和豕。太牢就是完整一牢，三牲俱有；少牢較「太牢」少，只有羊豕；至於特牲，特是「單」的意思，只有豕一牲。太牢、少牢、特牲的制度，通用於日常禮典飲食及祭祀，反映了「事死」「事生」的一致性。至於食用太牢、少牢抑或特牲，會按照宴請者、祭祀者或參與者的社會地位尊卑不同而定。用食不得僭越，僭越即失禮。此外，古文獻曾記載孔子對魯哀公說「割不正弗食」，最早見於《墨子·非儒》和《論語》。孔子這句話為人廣泛傳播，展現了飲食重要禮儀。所謂「割不正弗食」，要知古代飲食以牲為最重，要切割牲肉必須嚴格按照「骨」的分佈。「骨」有分貴骨和賤骨之分。一般來說，前骨為貴，後骨近竅者為賤。所對應者為人的社會地位，或參禮者在該個禮典的身份。貴者得貴骨，賤者得賤骨。孔子所以強調割之正，是指切割與分配牲體，必須嚴格按照禮的規定，不得尊卑逆亂，倒賤為貴。



河南博物院藏杜嶺方鼎。  
圖片來自「每周一品」網站，  
網址：[https://www.chnmus.net/sitesources/hnsbwy/page\\_pc/dzjp/mzyp/dlehfd/list1.html](https://www.chnmus.net/sitesources/hnsbwy/page_pc/dzjp/mzyp/dlehfd/list1.html)，  
瀏覽日期：6/6/2024。  
(圖片由作者提供)

<sup>1</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《十三經注疏·禮記正義》（臺北：藝文印書館印嘉慶二十一年南昌府學本，2001年），卷21，頁416。

<sup>2</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《十三經注疏·禮記正義》，卷21，頁431。

## 飲食與孝道

飲食與孝道關係極為密切。上述如《禮記·中庸》所言「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」，<sup>3</sup>事死事生之重要途徑，即為飲食。然而孝道，不只是「能養」。在飲食的禮儀中見諸孝道者極夥，姑舉數例明之。首先，古有養老禮。周文王善養老，重視孝親，其著名的「三時視膳」故事述及周文王每天三次問候父母膳食的情況和安排，為之擔憂。故事記載周文王吩咐負責膳食者安排膳食「未有原」。「未有原」意思是安排膳食必須呈上新鮮的食物給父母，不可進奉不新鮮的「餘食」。這裡就涉及古代飲食禮中一個重要做法：「餽禮」。餽者，食餘食之謂。此「餽禮」不論在重要禮典、日常飲食及祭祀時都會以不同形式出現。古人飲食習慣與現今不同。古人一般早上第一餐最為豐盛，所食亦最新鮮。餘下的餐膳，都是進食早上的餘食。這是在個人層面的，但若一家人尊卑同食，情況更為複雜。尊卑同食會分為侍食與食餘兩部份。身份較低的（如子女、臣下）需先侍食尊者（如父母，國君），侍食的內容大體是為尊者設置食具、醬料、分食，或需要時移動食器為便之類，是一個「養老」的過程。尊者先食，卑者侍食。而尊者食畢，再到卑者進食。卑者所食便是尊者的「餘食」，即所謂「食餽」，而尊者所享用的便是食物最新鮮的狀態。由此可見，古代的餽禮，包含了孝養和尊尊之義。除此之外，古代的養老禮也離不開飲食。以天子的養老禮為例，每天天子會在大學宴請國中德行昭著之老人，宴會間天子會親為割牲、設醬、薦醕，展現尚德及尊長之義。



《禮記傳》復原祭禮中「食餽」場景。

圖片來自香港都會大學田家炳中華文化中心編：《禮記傳》

（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2022年），頁41。

（圖片由作者提供）

<sup>3</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《十三經注疏·禮記正義》，卷52，頁887。



## 飲食與禮尚往來

《禮記·曲禮上》云：「禮尚往來。往而不來，非禮也；來而不往，亦非禮也。」<sup>4</sup>此固為禮的最基本原則。此所展現者，即為中國古禮中人與人的互動方式及條件。這種禮的互動有極多樣的變化，是一門博大精深的學問。其見諸飲食者亦夥。如古代的飲酒禮。根據《儀禮》中對飲酒禮的記載，禮典主體部份之一為正獻，即正式獻酒部份。觀乎飲酒禮的過程，其實是一個主賓循序漸進由陌生到親暱的過渡。主賓之間在禮典開始的時候是比較謹慎，相敬如賓。正獻部份正是這種謹慎的表現。正獻之一獻，可分為獻、酢、酬三部份。首先，先是主人向賓客獻酒，稱為「獻」；第二部份，賓客飲畢，禮尚往來向主人回獻酒，稱為「酢」；第三部份，主人飲畢賓客所「酢」的酒，又想勸勉賓客再飲，主人先自進一爵，再為賓客酌酒，稱為「酬」。這種獻酢酬之儀，正表現了禮尚往來的特點。飲酒禮有助維繫人際關係，禮之往來正為其中關鍵。



東漢《夫婦宴飲圖》。  
圖片來自「洛陽博物館」網站，  
網址：<http://www.lymuseum.com/bencandy.php?fid=81&id=2165>，  
瀏覽日期：6/6/2024。  
(圖片由作者提供)

此外又可另舉一例。祭祀作為「食死人」之飲食禮，其儀與日常飲食相仿。祭祀亦能揭櫫飲食禮中另一種互動形式。祭祀先人之禮，每有設「尸」。尸是代替去世先人接受祭品的活人，一般由家族中的孫輩擔任。這種做法貫徹了孔子「祭如在，祭神如神在」<sup>5</sup>（《論語·八佾》）的精神。去世的先人不只是虛擬的想像，而是由實在的「尸」坐在神位，接受祭祀者的祭品。因此，祭祀先人的現場就是先由在世的子孫向「尸」供奉食物，尸進食所奉之食後，再由子孫進食「尸」的餘食。古人認為，經由尸（神、先人）進食過的食物，會承載著福祿。子孫進食「尸」的餘食，即是透過進食而獲得福祿。換言之，祭祀時子孫以孝養之心供食於先人，先人又透過食物降福。這種供食、降福的互動，正是家族福祿永保的保證關鍵。

## 總結

上述簡單探討了中華飲食在禮學視野下的意義。中國飲食禮儀博大精深，而且滲透在生活各個層面，橫跨了生死兩界。古代各種禮典所見飲食元素極多。要之，其所展現孝養、尊尊、禮尚往來之義也正是中華禮儀的重心。因此，除了歷史上飲食菜系、烹調技巧的輝煌發展，其飲食禮義特點及精神，也值得我們注意。

<sup>4</sup>〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達正義：《十三經注疏·禮記正義》，卷1，頁16。

<sup>5</sup>〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《十三經注疏·論語注疏》（臺北：藝文印書館印嘉慶二十一年南昌府學本，2001年），卷3，頁28。

# 田家炳中華文化中心

## 2024年活動概要

### 合作項目

### 田家炳中華文化中心X救世軍田家炳學校 「品德教育協作計劃」第二及第三期成果

計劃開展時間：2023年2月至2024年7月

本年度，本校人文社會科學院田家炳中華文化中心與救世軍田家炳學校開展第二期及第三期「品德教育協作計劃」，並由本校創意藝術學系的老師麥盛豐先生及李洛旻博士負責活動統籌，指導本校創意藝術學系動畫及視覺特效課程學生創作動畫。

第二期計劃以傳統儒家思想的核心「孝」為主題，共製作了三則品德教育動畫。救世軍田家炳學校舉行品德達人「二十四孝故事創作比賽」，獲獎作品均改編自廿四孝經典故事，並加入了由救世軍田家炳學校師生共同創製的品德達人「華女俠」和「文狀元」。製成動畫後，同學們新編的孝道故事更顯生動。



「品德達人」華女俠、文狀元和卓越小王子  
(由救世軍田家炳學校學生設計)

故事創作比賽由《我和爸爸的小蛋糕》及《購莓異器》兩則故事獲得雙冠軍。兩則故事均改編自「購莓異器」。「購莓異器」出自元代《廿四孝》古文故事，記載東漢著名孝子蔡順用異器盛載鮮甜的黑桑葚給母親食用的故事。《我和爸爸的小蛋糕》由3F班林佳賢創作，獲得冠軍。動畫部份由本校動畫及視覺特效藝術學士課程學生劉廣彪、余思容及徐凱嵐繪製。故事講述小美為了購買生日小蛋糕給爸爸，把心愛的玩具熊賣掉，可是金錢仍然不夠購買兩個完整的蛋糕。化身蛋糕店店員的華女俠便以平價將有缺陷的蛋糕售給小美。小美便把完整的蛋糕送給爸爸，自己則享用有缺陷的蛋糕，展現孝心。

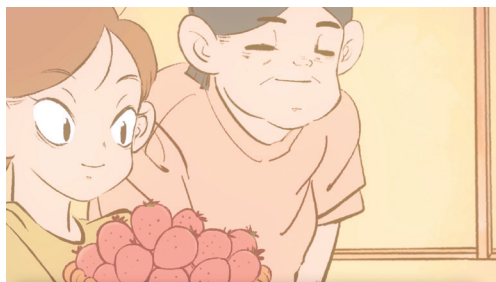
《購莓異器》由4F班阮樞昕創作。動畫部份由本校動畫及視覺特效藝術學士課程學生張琮文、潘穎瑜及李溢曦繪製。這個故事的主角小順替病倒了的母親到市集買水果。購買水果時，小順將比較鮮甜的藍莓分開放到另一袋中，打算給母親吃，自己則吃比較便宜的藍莓。這時，化身店主的文狀元受小順孝心感動，便將藍莓變成新鮮的魔法藍莓，讓小順都帶回家跟母親一起享用。



《我和爸爸的小蛋糕》動畫



《購莓異器》動畫



《草莓遺親》動畫



《每天分擔家務》動畫

此外，《草莓遺親》故事獲得季軍，改編自二十四孝中「懷橘遺親」的故事。東漢時期，袁術用橘子招待年僅六歲的陸績，陸績因母親喜愛而偷偷將橘子帶走給母親品嚐，其孝道讓袁術大為驚奇和欣賞。《草莓遺親》由 3D 班江柏川創作。動畫部份則由本校動畫及視覺特效藝術學士課程學生潘茵怡、蔡曉彤及林萃聰繪製。故事講述一明與姐姐在周末時到舅父家中度假，但媽媽剛好需要工作未能一同前往。於是，孝順的一明和姐姐在舅父的草莓園中摘了許多鮮甜的草莓，打算帶回家給媽媽品嚐。在華女俠的幫忙下，他們更焗製了美味的草莓蛋糕，送給媽媽。

完成三則孝道故事新編後，第三期協作計劃亦隨即開展。適逢救世軍田家炳學校 40 周年誌慶，同學亦以「卓越」創作了優秀故事，希望將卓越精神融入生活。故事亦同樣由都大學生繪製成動畫。這則有關卓越的故事《每天分擔家務》也是出自江柏川同學的手筆。故事講述主角柏川同學邀請了兩位同學：卓越小王子和華女俠到家中做專題報告。卓越小王子和華女俠發現柏川同學的家十分整潔。原來柏川同學每天都會花時間分擔家務工作，減輕父母的重擔。這種樂於付出和承擔的精神值得學習。明代朱柏廬《朱子治家格言》講述童蒙養正之事，開首便云：「灑掃庭除，要內外整潔」。柏川同學的故事，正突顯了這種卓越的傳統生活美德。

是次協作計劃的成果已在救世軍田家炳學校及不同渠道向同學、老師及家長播放，反應十分良好。負責老師呂美儀主任更代表救世軍田家炳學校，於香港中文大學舉辦之「第十八屆中華美德教育行動師資培訓班」分享計劃理念及動畫成果。是次培訓班參加者來自中國各省份的中小學校長及教職員。今年 7 月份，呂主任亦獲邀向中國內地教師分享計劃成果。此外，本中心所榮獲全國第七屆大學生藝術展演活動「高校美育改革創新優秀案例」一等獎《藝術、創新、中國文化教育》案例，其中亦重點介紹了計劃成果，備受肯定。由此可見「品德教育協作計劃」對本地及內地美育工作有廣泛影響，成效顯著。



救世軍田家炳學校呂美儀主任於「第十八屆中華美德教育行動師資培訓班」分享協作計劃



救世軍田家炳學校全體學生同步觀賞動畫



## 專題講座

### 追憶似水年華 ——李歐梵教授的回憶與感悟

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

**講者：**香港中文大學榮休講座教授、  
中央研究院院士  
李歐梵教授

**日期：**2024年2月26日(星期一)

**時間：**下午 4:30-5:30

**地點：**香港都會大學賽馬會校園E座3樓  
清香慧演講廳 (EO313室)

**活動參與人數：**150人

## 專題講座

### 中國文化@西方視野 講座系列

與香港都會大學人文社會科學院人文、語言與翻譯學系合辦

#### 第一講

**主題：**國際獎項之名人效應：以高行健在臺灣的現象對應董妮·摩理森在美國的情況作為研究案例

**講者：**香港都會大學人文社會科學院人文、  
語言與翻譯學系高級講師  
卓嘉智博士

**日期：**2024年2月27日(星期二)

**時間：**下午 2:00-3:00

**地點：**香港都會大學正校園C座7樓 C0710室

**活動參與人數：**12人



#### 第二講

**主題：**中西認識論的融合與分野  
——斯洛維尼亞漢學家羅亞娜教授  
(Prof. Jana S. Rošker)  
的研究述評

**講者：**香港都會大學人文社會科學院人文、  
語言與翻譯學系助理教授  
唐梓彬博士

**日期：**2024年3月1日(星期五)

**時間：**下午 5:00-6:00

**地點：**香港都會大學正校園B座4樓 B0411室

**活動參與人數：**60人





### 第三講

主題：雙語精英與文化交流：

鄭其照 (1836?-1891)、莫文暢 (1865-1917)

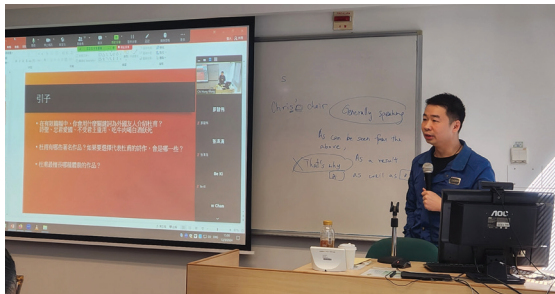
講者：香港都會大學人文社會科學院人文、  
語言與翻譯學系助理教授  
魏寶雲博士

日期：2024年3月8日(星期五)

時間：下午4:30-5:30

地點：香港都會大學正校園B座4樓B0411室

活動參與人數：16人



### 第四講

主題：英譯中國詩選與杜甫形象的塑造

講者：香港都會大學人文社會科學院人文、  
語言與翻譯學系副教授  
黃自鴻博士

日期：2024年3月12日(星期二)

時間：下午3:00-4:00

地點：香港都會大學正校園C座6樓C0611室

活動參與人數：44人



### 第五講

主題：一個法國文本在中國的旅行

——沙特〈牆〉於戰爭處境下的翻譯與流傳  
(1937-1969)

講者：香港恒生大學中文系助理教授  
楊彩杰博士

日期：2024年3月26日(星期二)

時間：下午2:00-4:00

地點：香港都會大學賽馬會校園E座7樓E0711室

活動參與人數：25人



### 第六講

主題：清末民初廣東籍留學生與近代中西文化交流

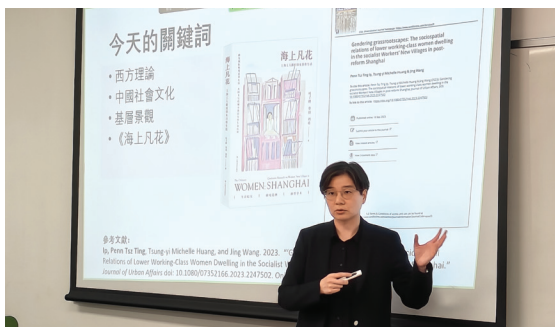
講者：香港理工大學出版社高級編輯  
黃振威博士

日期：2024年4月2日(星期二)

時間：下午4:00-6:00

地點：香港都會大學賽馬會健康護理學院F座8樓  
F0822室

活動參與人數：17人



### 第七講

主題：西方理論難以分析中國社會文化中的人際  
關係網：以《海上凡花》中的基層景觀為例

講者：香港都會大學人文社會科學院人文、  
語言與翻譯學系高級講師  
葉子亭博士

日期：2024年4月5日(星期五)

時間：下午5:00-6:00

地點：香港都會大學正校園B座6樓B0620室

活動參與人數：11人



## 專題講座

### 小說《晚春》創作談： 新媒介時代下的感官結構變化

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

講者：中國人民大學創造性寫作碩士

李姍姍女士(筆名:三三)

日期：2024年3月14日(星期四)

時間：下午7:00-8:00

地點：香港都會大學賽馬會校園

D座3樓呂辛(振萬)演講廳(D0309室)

活動參與人數：96人



## 座談會

### 跨學科座談會II： 中國學派視野下的國際關係、 文學與思想

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系、  
人文、語言與翻譯學系、社會科學系合辦

講者：香港都會大學人文社會科學院

社會科學系助理教授

李芸輝博士

香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系助理教授

李洛旻博士

香港都會大學人文社會科學院

人文、語言與翻譯學系助理教授

曾智聰博士

日期：2024年3月15日(星期五)

時間：下午6:00-7:45

地點：香港都會大學正校園C座3樓思源演講廳

(C0311室)

活動參與人數：60人



## 專題講座

### 誰怕張愛玲?： 文學改編電影／舞台

與香港都會大學人文社會科學院人文、語言與翻譯學系合辦

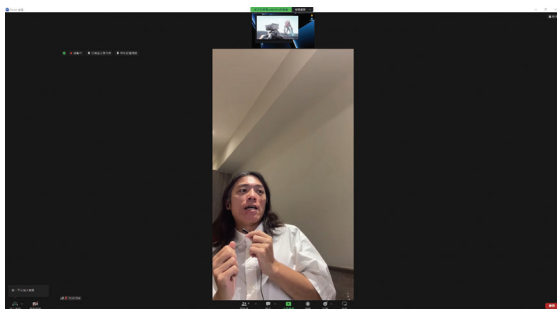
講者：「非常林奕華」藝術總監、劇場導演  
林奕華先生

日期：2024年3月21日（星期四）

時間：下午6:00-9:00

地點：香港都會大學正校園C座9樓C0910室

活動參與人數：120人



## 專題講座

### 從中國文化中的生死觀念 到動畫片《世外》的創作

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

講者：動畫導演  
吳啟忠先生

日期：2024年4月5日（星期五）

時間：下午2:00-3:00

地點：香港都會大學賽馬會校園D座8樓  
D0819室

活動參與人數：80人

## 公開講座 系列

### 大中華視野下文創產業的機遇2024

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

#### 講座一

**主題：**從儒家經典到動畫：

談談禮學在當代的多面向研究

**講者：**香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系助理教授

李洛旻博士

**日期：**2024年4月12日(星期五)

**時間：**下午3:30-5:00

**地點：**香港都會大學賽馬會校園D座3樓

呂辛(振萬)演講廳(D0309室)

**活動參與人數：**40人

#### 圓桌會議

**主題：**文化再造的當代演繹

**講者：**Cammie Chan Cheongsam 創辦人

陳淑芝女士

KaCaMa Design Lab 創辦人

陳少華先生

**主持：**香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系高級講師

劉文英女士

**日期：**2024年4月16日(星期二)

**時間：**下午3:30-5:00

**地點：**香港都會大學正校園B座6樓何袁一紀念堂

(B0614室)

**活動參與人數：**26人

#### 講座二

**主題：**從後現代到人工智能：

中國當代音樂發展與概況

**講者：**香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系高級講師

許德彰博士

**日期：**2024年5月17日(星期五)

**時間：**下午2:30-4:00

**地點：**香港都會大學賽馬會校園E座3樓

長得福演講廳(E0311室)

**活動參與人數：**33人

#### 講座三

**主題：**詩與劇的聯姻：戲劇化、戲劇詩與詩劇

**講者：**山東大學文化傳播學院副研究員、詩人

王冬冬博士(筆名:王東東)

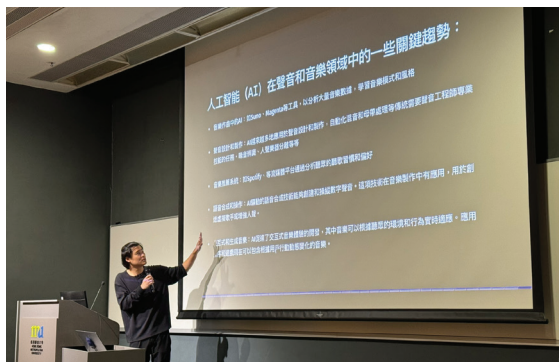
**日期：**2024年7月22日(星期一)

**時間：**上午10:00-中午12:00

**地點：**香港都會大學賽馬會校園D座3樓

呂辛(振萬)演講廳(D0309室)

**活動參與人數：**82人





## 公開講座

### 2024年文學月會：文學的想像力 ——中國現當代小說中的視覺、 空間和幻想

與康樂及文化事務署香港公共圖書館合辦



#### 講座一

主題：淺談張愛玲《第一爐香》和  
《紅玫瑰與白玫瑰》的性別與視覺

講者：香港都會大學人文社會科學院副院長、  
創意藝術學系副教授  
及田家炳中華文化中心主任  
梁慕靈博士

日期：2024年4月13日（星期六）

時間：下午2:30-4:30

地點：香港中央圖書館（地下演講廳）



#### 講座二

主題：東北之上的異托邦：  
班宇小說中的空間書寫

講者：香港都會大學人文社會科學院  
署理創意藝術學系主任、助理教授  
邵棟博士

日期：2024年4月13日（星期六）

時間：下午2:30-4:30

地點：香港中央圖書館（地下演講廳）



#### 講座三

主題：作為證言的「罪案」  
——新東北文學的懸疑敘事

講者：香港都會大學人文社會科學院  
人文、語言與翻譯學系主任、副教授  
郝旭映博士

日期：2024年5月11日（星期六）

時間：下午2:30-4:30

地點：香港中央圖書館（地下演講廳）



#### 講座四

主題：虛構香港的「科技」與「幻想」

講者：香港都會大學人文社會科學院  
創意藝術學系助理教授  
余文翰博士

日期：2024年6月8日（星期六）

時間：下午2:30-4:30

地點：香港中央圖書館（地下演講廳）

活動總參與人數：205人



## 專題講座

### 華語類型電影音樂的成規與突破

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

講者：香港演藝學院音樂學院  
作曲及電子音樂系講師  
林鈞暉博士

日期：2024年4月18日(星期四)

時間：上午11:00-中午12:00

地點：香港都會大學賽馬會校園E座3樓  
長得福演講廳 (E0311室)

活動參與人數：32人



## 專題講座

### 她的黑暗活着：中西方影視中的女性形象與暴力表達

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

講者：華東師範大學中國語言文學系副教授  
顧文艷博士

日期：2024年4月18日(星期四)

時間：下午7:00-8:00

地點：香港都會大學賽馬會校園D座3樓  
呂辛(振萬)演講廳(D0309室)

活動參與人數：72人



## 公開講座

### 遇見曲藝——傳統藝術的傳承與創新

與香港都會大學人文社會科學院何陳婉珍粵劇研藝中心合辦

講者：國家一級演員、  
著名粵曲琵琶彈唱藝術家  
及國家非物質文化遺產省級粵曲傳承人  
陳玲玉女士

日期：2024年4月30日(星期二)

時間：下午3:00-5:00

地點：香港都會大學賽馬會校園E座3樓  
清香慧演講廳 (E0313室)

活動參與人數：78人



## 工作坊

### 走進創意藝術校園系列 ——活現中華文化：從文字到影像

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

**日期：**2024年7月9日(星期二)及7月10日(星期三)

**時間：**上午9:00-下午1:00及下午1:00-5:00

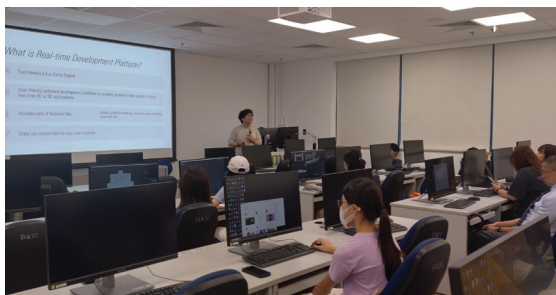
**地點：**香港都會大學賽馬會校園4樓  
創意藝術工作室

**對象：**馬鞍山崇真中學師生

**活動參與人數：**110人

由本中心與香港都會大學創意藝術學系合辦的「走進創意藝術校園系列——活現中華文化：從文字到影像」工作坊，邀請了馬鞍山崇真中學的中四學生參加。在開始之前，同學以「校園的快樂事情」或「校園的美好事情」為題，撰寫了不同的故事。在工作坊期間，都大創意藝術學系的老師先為同學講解中文寫作的方法，讓他們學習把故事整合成劇本，並教導他們基本的拍攝及燈光技巧，然後協助他們於校園內進行拍攝。其後，部分同學到學校內的電影剪接及圖像製作室，學習剪接拍攝素材；另一組同學則前往電影電視錄影廠學習進階的攝影技巧。最後每組同學也製作了1-2分鐘的短片作品，並於工作坊尾聲時進行播放和分享。

這次工作坊不但讓學生提升中文寫作、創意思維和表達能力，更讓學生有機會學習基礎拍攝和剪接技術，充分體驗到多媒體創作的樂趣。



## 文化活動

### 中國建築藝術文化與虛擬實境 3D模型製作課程

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系及香港資優教育學苑合辦

**講者：**香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系助理教授

黎智富博士

香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系助理教授

李洛旻博士

香港都會大學人文社會科學院

創意藝術學系高級講師

葉永傑先生

**日期：**2024年7月26日至2024年8月24日  
(共14節)

**時間：**下午2:00-5:00

**地點：**香港都會大學正校園B座6樓B0618室

**活動參與人數：**25人



## 專題講座

### 香港女編劇陳韻文 筆下的「潛意識殘酷」

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

講者：編輯、影評人和策展人  
傅慧儀女士

日期：2024年7月27日（星期六）

時間：下午2:00-3:00

地點：香港都會大學正校園C座3樓思源演講廳  
(C0311室)

活動參與人數：140人



## 展覽

### 創意新聲2024 ——都大創意藝術學系碩士生 創意寫作和藝術展

與香港都會大學人文社會科學院創意藝術學系合辦

日期：2024年8月7日至9月27日

時間：上午10:00-下午5:00

地點：香港都會大學賽馬會校園D座1樓展覽廊

開幕典禮出席參與人數：55人

# 媒體報導：

田家炳中華文化中心協辦的「遇見曲藝——傳統藝術的傳承與創新」公開講座，以及榮獲全國第七屆大學生藝術展演活動「高校美育改革創新優秀案例一等獎」的消息，喜獲傳媒報導，詳情如下：

## 公開講座：遇見曲藝——傳統藝術的傳承與創新

| 日期            | 報導             | 刊物       |
|---------------|----------------|----------|
| 4/2024-5/2024 | 〈陳玲玉「都會」講課見真章〉 | 《粵劇曲藝月刊》 |

## 榮獲「高校美育改革創新優秀案例一等獎」的喜訊

| 日期       | 報導                                  | 媒體    |
|----------|-------------------------------------|-------|
| 4/7/2024 | 〈都大田家炳中華文化中心再獲高校美育改革創新優秀一等獎殊榮〉      | 香港商報網 |
| 4/7/2024 | 〈都大田家炳中華文化中心再獲國家級全國高校美育改革創新優秀一等獎殊榮〉 | 文教匯萃  |



香港都會大學

投稿須知

田家炳中華文化中心

Newsletter of Tin Ka Ping  
Centre of Chinese Culture

通訊

由香港都會大學田家炳中華文化中心出版之《田家炳中華文化中心通訊》為半年刊，每年3月及9月出刊，全年徵稿及收稿，各期專題截稿日分別為1月31日及7月31日。

本通訊歡迎任何與中華文化相關之文章，通訊內容分為「專題文章」及「一般評論」，每篇文章以1000至2000字為度。

投遞本通訊之文稿以中文或英文撰寫，屬於與中華文化相關之原創性評論文章，且不得同時投遞或發表於其他刊物。

本刊不負責來稿內容之著作權問題（例如圖片、表格、照片和長篇引文等），作者需自行取得著作權擁有者之同意。來稿如有涉及抄襲、剽竊、重製、侵害等問題，或發生侵害第三者權利之情況，概由投稿者負擔法律責任，與本刊無關。

本刊對於來稿之文字有刪改權，如不同意刪改者，請於來稿說明。如需修改，編輯將不作另行通知。

獲採用之文章，將致贈該期通訊5本，不另支付稿酬。

撰稿及注釋格式請參考臺灣《中國文哲研究集刊》體例。

來稿請以 Word 檔編輯，投遞至：

「香港九龍何文田忠孝街81號香港都會大學

賽馬會校園E座11樓

《田家炳中華文化中心通訊》收」，或以電子郵件

附加檔案方式寄至：[tkpccc@hkmu.edu.hk](mailto:tkpccc@hkmu.edu.hk)；

如有查詢，請以電郵向

楊女士 [vwsyeung@hkmu.edu.hk](mailto:vwsyeung@hkmu.edu.hk) 聯絡。

# Submission Guidelines

*The Newsletter of Tin Ka Ping Centre of Chinese Culture* is published by the Tin Ka Ping Centre of Chinese Culture (TKPCCC), Hong Kong Metropolitan University (HKMU). It is a biannual newsletter that serves as a platform for Chinese cultural exchange. The *Newsletter* is published in March and September, and we welcome submissions year-round. The deadlines for both issues are 31 January and 31 July respectively.

We welcome any feature articles and general commentaries about Chinese culture. Each article should be between 1000 and 2000 words.

The article should be written in either Chinese or English, and it should be original critical writing. Please note that we do not accept simultaneous submissions.

The *Newsletter* shall not be held liable for copyright violations. The author is responsible for securing written permission to reproduce all copyright materials, including illustrations, photos and long citations. The author shall bear full responsibility for all legal consequences if violations occur, instead of the *Newsletter*.

The *Newsletter* reserves right to edit all manuscripts submitted without any prior notice. The author should inform us if this is not acceptable.

If your article is selected to be published in an issue, you will be given 5 copies of that particular issue as a token of appreciation. No remuneration will be offered.

Please refer to the link below for the formatting and referencing guide.  
[https://www.chicagomanualofstyle.org/tools\\_citationguide.html](https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html)

All manuscripts must be written in Microsoft Word format and submitted by mail to the following address:

***Newsletter of Tin Ka Ping Centre of Chinese Culture***

11/F, Block E,  
Hong Kong Metropolitan University,  
Jockey Club Campus, 81 Chung Hau Street,  
Ho Man Tin, Kowloon, Hong Kong.

Or as an email attachment to [tkpccc@hkmu.edu.hk](mailto:tkpccc@hkmu.edu.hk).

Should you have any enquiries,  
please email Ms. Yeung at [vwsyeung@hkmu.edu.hk](mailto:vwsyeung@hkmu.edu.hk).

出版：香港都會大學田家炳中華文化中心

地址：香港九龍何文田忠孝街81號

香港都會大學賽馬會校園E座11樓

電話：(852) 3120-2501

傳真：(852) 2406-2370

電郵：[tkpccc@hkmu.edu.hk](mailto:tkpccc@hkmu.edu.hk)

網址：<https://www.hkmu.edu.hk/tkpccc>

©2024 香港都會大學田家炳中華文化中心 版權所有 不得翻印

2024年9月第2期 | 總14期

