

熊十力《讀經示要》與1930年代的 讀經論爭

蕭敏如

摘 要

民國肇建初期，中國的學術分科在現代化進程中迎來前所未有的變遷。這時期的學術轉型，建立在傳統經學體系的崩解上。傳統經學在現代學科的定位，也成為此一時期的關鍵議題。1930年代，一場圍繞在經學論述、經學地位與經學教育內容的論爭於焉展開。在這場眾聲喧嘩、新舊意見並陳的讀經論爭裡，許多學者、哲學家、教育專家皆參與其中。熊十力（1885-1968）的經學論述正是醞釀於此一新舊思潮衝擊交融的時代，誕生於三〇、四〇年代「讀經」爭論與學術轉型的歷史脈絡下。身為當代新儒家之開宗，熊氏對經學論述與對經學的學術定位，反映出二十世紀前期傳統知識菁英在學科觀念與文化思想上的變遷。

本文以熊十力《讀經示要》為主要研究對象，對晚清至民國前期學術文化變遷的歷史脈絡進行檢視，並藉由對熊氏經學思想及讀經論爭中「讀經」、「廢讀經」等論述的分析，探究1930年代學科觀念的變遷。

關鍵詞：現代學術分科、熊十力、讀經論爭、經學

On Xiong Shili's *Essentials in Reading Classics* (Dujing Shiyao) and the Controversy about Confucian Classics Education in the 1930s

Min-ru Hsiao^{*}

Abstract

In early Republican period, the push for modernization led to changes in China's academic disciplines. The construction of a new Chinese academic universe at the time was closely connected to the collapse of the knowledge tradition built on Confucian Classics. Whether or how to secure a place for Confucian Classics education in the new universe became a key issue. In the 1930s, a variety of opinions and arguments on Confucian Classics education have been offered by education specialists, prominent scholars and philosophers. Xiong Shili(1885-1968)'s propositions on Confucian Classics were formulated amidst this controversy about Confucian Classics education. As founder of the New-Confucianist thought in the twentieth century, Xiong argued for a modern identity of Confucian Classics. His views reflected the cultural and intellectual transformation of traditional Chinese intelligentsia during the 1930s and 1940s.

This article focuses on Xiong Shili's seminal work, *Essentials in Reading Classics* (Dujing Shiyao). It first provides a historical overview of the intellectual and cultural transition from late imperial to early Republican China, and then explores the development of modern Chinese academic disciplines in the 1930s by analyzing Xiong's thought of Confucian Classics as is presented in his book.

^{*} Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Chi Nan University

It further relates his arguments to the contemporaneous debate of “promoting Confucian Classics education” vs. “abolishing Confucian Classics education.”

Keywords: Modern Academic Disciplines, Xiong Shili, the Controversy about Confucian Classics Education, the Thought of Confucian Classics

熊十力《讀經示要》與1930年代的 讀經論爭*

蕭敏如**

壹、前言

清季民初，處於新舊交替、從傳統過渡至現代的劇變時期。儘管對部分身處其中的士人而言，這是個「開創五千年來未有之新局」、開啟無限新機的世代。¹但與此同時，也有許多知識分子以「數千年未有之變局」描述此一轉折期詭譎未定的情勢。²

「數千年未有之變局」一語，多少反映出在時代遽變之中，知識分子在傳統社會秩序與文化價值逐漸崩落、新文化的價值與社會秩序尚未建立時的焦慮與張皇。在新舊交替的二十世紀前期，做為傳統知識體系主流的經學，也不得不與此種新舊觀念交鋒衝突的時代氛圍正面相迎，並作出回應。此一時期，經學論述、經學地位與經學教育的內容及型態的變遷，是現代學術轉型的關鍵問題。身為當

* 收稿日期：2021年10月17日；通過刊登日期：2022年2月8日。

** 國立暨南國際大學中國語文學系副教授

¹ 張季鸞，〈大公報一萬號紀念辭〉，《大公報》，天津，1931年5月22日，版1。

² 李鴻章在〈籌議海防折〉中表示：「一國生事，諸國構煽，實為數千年未有之變局。輪船電報之速，瞬息千里；軍器機事之精，工力百倍；炮彈所到，無堅不摧，水路關隘，不足限制，又為數千年來未有之強敵。外患之乘，變幻如此，而我猶欲以乘法制之，譬如醫者療疾不問何症，概投之以古方，誠未見其效也。」參見李鴻章，《李文忠公全集》，第2冊（臺北：文海出版社，1968年），第24卷「奏稿」，頁11。

代新儒家（New-Confucianist）之開宗，熊十力（1885-1968）的《讀經示要》反映早期新儒家經學論述與對經學的學術定位的觀點。熊十力門人、港、臺新儒家學者徐復觀（1904-1982）明確指出：「竊念此書關係今後思想界之趨向，至為重大。」³ 徐氏於1948年所作之〈《讀經示要》印行記〉中，肯定《讀經示要》之重要性，對此書頗為推崇。⁴

然而，任何一種觀念的形成（或傳播），都有相應的社會背景以及歷史文化支援。熊十力的學思歷程醞釀於新舊交鋒的階段，其經學論述亦建立於此一時期。如果要更完整地瞭解熊氏何以產生這樣的經學論述，並觀察其經學論述的形成及其在近現代學術轉型上的重要性，必須將其經學思想置於三、四〇年代「讀經」論爭的學術脈絡中檢視，方能突顯其經學論述在學術轉型時期的文化與社會意義，及其對二十世紀經學發展的影響。

自1932年熊十力《新唯識論》文言文本出版以來，學界對於熊十力的關注集中於《新唯識論》與新儒家哲學體系，在梳理其哲學觀點之外，也進一步以此析述民初儒學、子學與佛學地位的變動，探究民初關於儒學定位的論爭。⁵ 如島田虔次、坂元ひろ子、郭齊勇，皆曾透過對熊十力《新唯識論》儒家哲學體系的

³ 徐復觀，〈《讀經示要》印行記〉，收入熊十力著，蕭蓬父編，《熊十力全集》（以下簡稱蕭蓬父編，《全集》），第3卷（武漢：湖北教育出版社，2001年），頁553。該《全集》內所收之《讀經示要》，係以上海正中書局1949年所刊之3卷3冊線裝本為底本（頁552）。由於1949年《讀經示要》刊本付梓未久，旋即山河變色，此一版本流傳未廣。中央政府遷臺後，在熊十力門生徐復觀的極力促成下，此書得以再版，而徐氏也以1948年所作之〈《讀經示要》印行記〉為基礎，於1960年另撰〈《讀經示要》印行記〉，二文內容大抵相同，而文字略有別異。如1948年版為：「竊念此書關係今後思想界之趨向，至為重大。」1960年則改作：「竊念學絕道喪，黃炎子孫，迄無以自立。此書發前聖之微言，振後生之頹志，關係吾民族命脈者甚大」。參見熊十力，《讀經示要》（臺北：廣文書局，1979年第6版），頁1。

⁴ 關於徐復觀之讀經論述與經學思想，參見蕭敏如，〈飄零中的傳承：徐復觀的「讀經」論述與文化心態〉，收入陳昭瑛編，《徐復觀的思想史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2018年），頁423-476。

⁵ 如福島仁，〈現代新儒家思想研究の問題点——新理學研究序說〉，《國際交流研究：國際交流學部紀要》，第1期（1993年3月），頁21-42；林安梧，〈當代新儒家哲學史論〉（臺北：明文出版社，1996年），頁1-26；李素萍、黃秋生，〈新儒學三大家的比較——梁漱溟、熊十力、馮友蘭〉，《船山學刊》，第63卷第1期（2007年1月），頁74-76。

探析，評述熊十力在中國哲學中的歷史地位。⁶ 吾妻重二、林安梧則以《新唯識論》為中心，分別就五四以來科玄學論戰、民初儒、佛論爭，探討儒學如何轉化為「哲學」，以進一步析述民初儒學定位議題。⁷ 廖崇斐則以《讀經示要》與《十力語要》為中心，析述熊氏經學論述與其哲學體系之關係。⁸

除熊十力之哲學體系外，學界對於其經學論述、經學思想與政治之間的關係等方面之研究，成果豐碩，如林慶彰、劉莞莞，皆曾析述熊十力立志、砭名、三畏等治經態度，探討熊十力對晚清以來學制變革與疑古風潮之回應。⁹ 服部元彥、廖崇斐、孫致文等人，皆曾就熊氏對於孔子政治與禮治思想的詮釋，分析熊十力哲學中的儒家政治理想。¹⁰ 聶民玉則以熊十力「經學哲學化」之論述為中心，就熊氏「體用不二」、「內聖外王」、「方法論」、「在哲學與哲學史之

⁶ 島田虔次從「五四」新文化運動中新儒家的出現出發，分析熊十力哲學體系並評定熊十力在中國哲學中的歷史地位。參見島田虔次著，徐水生譯，《熊十力與新儒家哲學》（臺北：明文出版社，1992年），頁1-127。坂元ひろ子則就熊十力《新唯識論》哲學之形成背景與二十世紀前半期的整體中國學術思想界進行分疏。參見坂元ひろ子，〈熊十力「新唯識論」哲學の形成——20世紀前半の中国哲学思想世界を通して〉，《東洋文化研究所紀要》，第104期（1987年9月），頁87-174。郭齊勇則以熊十力、歐陽漸、呂澂對「性體」、「心體」的論爭為主，分析熊十力的哲學體系。參見郭齊勇著，吾妻重二譯，〈熊十力の仏教唯識学批判〉，《関西大学東西学術研究所紀要》，第37期（2004年4月），頁39-55。

⁷ 吾妻重二，〈民国期中国における「哲学」と「玄学」——熊十力哲学の射程〉，《中国》，第19期（2004年6月），頁232-238；林安梧，《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》（臺北：東大書局，1993年），頁1-376；林安梧，〈當代儒佛之爭與《存有三態論》——從熊十力《新唯識論》說起〉，《哲學與文化》，第40卷第8期（2013年8月），頁25-50。

⁸ 廖崇斐，〈熊十力論哲學與經學——以《讀經示要》及《十力語要》為例〉，《興大中文學報》，第19期（2006年6月），頁35-54。

⁹ 林慶彰，〈熊十力論讀經應有之態度〉，收入林慶彰，《民國時期經學與經學家研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2020年），頁93-111；劉莞莞，〈從「讀經示要」看熊十力對治經的態度〉，《孔孟月刊》，第21卷第4期（1982年12月），頁46-47。

¹⁰ 服部元彥，〈熊十力思想研究：關於內聖外王〉，《研究論叢》，第21期（1981年3月），頁210-216。又廖崇斐與孫致文，皆曾以熊十力的《禮記》疏釋為文本，析論熊氏對孔子政治思想及儒家禮治體系的詮釋。參見廖崇斐，〈從〈禮運篇〉到《禮運經》——熊十力「新禮經」對孔子革命真義的探尋〉，《元亨學刊》，第2期（2011年12月），頁82-98；孫致文，〈熊十力疏釋《禮記·儒行》意義探析〉，《中央大學人文學報》，第53期（2013年1月），頁41-70。

間」之思想，析述其經學思想體系，並評述其歷史定位。¹¹ 劉小楓、楊儒賓則著力於探究熊十力經學論述與1949年中華人民共和國成立後的儒學思想走向。¹²

熊十力的經學論述，誕生於民初「讀經」論爭的思潮背景下。學界對於民初讀經論爭與經學教育、讀經論爭對當時儒學知識分子所帶來的影響之相關研究，如鐙屋一曾對1935年「國難」時期「讀經」教育與政治局勢進行探討；¹³ 羅玉明針對三〇年代湖南國學館、船山書院的「尊孔讀經」運動進行一系列的研究；¹⁴ 羅志田則探討清季民初史學思維崛起與經學逐漸邊緣化的過程；¹⁵ 車行健聚焦於三〇年代大學的經學教育，對此一議題著力甚深；¹⁶ 王應憲透過對二十世紀初期大學經學教育之整理，考察民國初年經學課程在高等教育體系中的演變，以及民初學人如何改造經學教育以納入現代知識體系的過程；¹⁷ 蕭敏如以蔡元培（1868-1940）之「廢讀經」與「中西合會」思想為中心，探討清季民初知識分子對固有文化與傳統知識體系的矛盾心態。¹⁸

整體而言，關於熊十力之經學思想，前人研究成果已十分豐碩。然而熊十力

-
- ¹¹ 聶氏玉，《體用不二：熊十力經學思想研究》（北京：人民出版社，2015年），頁1-426。
- ¹² 劉小楓以熊氏《論六經》為文本，梳理熊氏於1950年時對中華人民共和國政權所寄寓的文教理想，意圖建構熊氏經學思想與共和革命精神之聯繫。參見劉小楓，《共和與經綸——熊十力〈論六經〉、〈正韓〉辨正》（北京：三聯書店，2012年），頁1-304。楊儒賓則以熊十力《論六經》、《原儒》、《乾坤衍》等著作，探究1949年後熊氏之儒學思想。參見楊儒賓，〈新中國的新儒家改變了？當孔子遇見了馬克思〉，《中國哲學論集》，第3號（1997年10月），頁34-65。
- ¹³ 鐙屋一，〈中国文化のレシピ——1935年の読経問題〉，《目白大学総合科学研究》，第3號（2007年3月），頁1-11。
- ¹⁴ 羅玉明，〈湖南紳士與三十年代湖南的讀經運動〉，《求索》，2005年第9期（2005年9月），頁186-190；羅玉明，〈20世紀30年代湖南尊孔祀孔活動述論〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》，第32卷第1期（2008年1月），頁92-96。
- ¹⁵ 羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》，第15卷第2期（1997年12月），頁1-35。
- ¹⁶ 車行健，〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》，第28卷第3期（2009年8月），頁21-35。
- ¹⁷ 王應憲，〈民國時期大學經學教育檢視〉，《中國學術年刊》，第35期（2013年9月），頁109-130。
- ¹⁸ 蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西合會」思想〉，《文與哲》，第18期（2011年6月），頁617-654。

《讀經示要》之論述背景與1930年代讀經論爭間的關係，仍值得更進一步追索。本文擬以《讀經示要》為中心，梳理熊十力《讀經示要》等經學論述之生成，探討熊十力經學論述於民初學術轉型期的思想與文化意義，觀察民初至二十世紀中期經學論述的變遷。在舊有知識體系崩潰、新思潮崛起的二十世紀前期，尋繹其間學術思想的發展脈絡，以對此一學術轉型期知識分子的文化心態有更進一步地認識，並以此為支點，探討熊十力對當代新儒家經學觀之影響，分析二十世紀經學地位變遷的背後所隱含的知識、教育、社會與學術轉型意涵。

貳、傳統的裂變：清季民初經學風氣的轉向

自漢武帝罷黜百家、立五經博士以來，經學一直是官方所支持的學術正統。晚清維新時期，西學附著在「尋求富強」的政治期待下傳入中國，¹⁹ 知識分子爭相據此對教育制度與官僚選拔制度提出改善之法——包含改變原有考試制度、變更學制、在士人教育裡導入西學等。²⁰ 其中，以廢科舉最為重要，影響也最為深遠。清代以程朱學為官學，1905年，清廷因應時勢所趨，廢止實行千餘年的科舉制度，致使經學逐漸褪去其做為中國主流知識體系的地位。就經學變遷的外部因素而論，廢科舉是經學地位衰落最直接的原因。它中止了數千年來「仕學合一」的學術傳統，造成社會知識菁英結構的改變——由原本的「進士」、「舉人」，轉變為「留學生」、「大學生」，致使知識菁英階層與國家、社會群眾的關係必須重新定義，也帶來知識階層的轉型。²¹ 另一方面，廢科舉也使全國教育系統發生本質性的變化，原本由「讀經」至「科舉」再至「仕進」的士人培育模式徹底改變，長期依附於科試的經學失去吸引士人的最大誘因，使經學地位漸趨衰落。

¹⁹ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964).

²⁰ 如王韜（1828-1897）主張廢時文，而鄭觀應（1842-1922）也提出改善考試選才之法，並效仿德國小學堂章程設立中國小學堂。

²¹ 王汎森曾對廢科舉之後知識菁英身分認定的變化進行探討，指出廢科舉導致舊學的「士」頓時成為一個漂浮的階層，也使得社會上出現舊士與新士決裂，及知識分子自我定位的困難。參見王汎森，〈思潮與社會條件——新文化運動中的兩個例子〉，收入王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁241-274。

二十世紀前期經學地位的鬆動，固然與「廢科舉」、「公教育廢讀經」等外部結構因素有關，但也有清代經學風氣轉變的學術思想內部成因。清中期考據風氣盛行，經學詮釋傳統由「通經義」向「研訓詁」、「治考據」轉型。道、咸時期，常州學者的治經路向雖已由考據漸向經世傾斜，卻仍重視考據，甚至為建構今文經學地位之正統性，而以考據否定東漢古文經學傳統，導致經典權威性的鬆動。²² 清中後期疑經風氣雖逐漸浮現，但這些質疑多集中於單部經典、少數篇章與部分文句，並未動搖兩千餘年以來的經學體系，此一時期的今文學者也沒有顛覆整個儒家經學體系思想價值的意圖。同、光之際，今文學運動的發展重心轉移到南海康有為（1858-1927）。在《新學偽經考》的影響下，考據與疑經風氣進一步擴大，演繹為對整個儒家經典文獻權威性的質疑。康氏原意雖在衝破原有的經學詮釋傳統，藉以做為戊戌維新運動的理論支點，意圖推動政治上的改革。但《新學偽經考》所帶來的影響卻不僅在於政治層面，對近代學術思想的發展趨勢影響尤深——清季民初的疑經風氣由單部經典、部分文句，擴大為對整個經學體系的懷疑，千餘年來做為中國社會主流思想的經學傳統也因而鬆動，開啟現代學術建立的契機。

漢代以降，中國社會醞釀出穩定的「仕學合一」體制。士子透過「讀經」、「科舉」以求「仕進」，形成一種從學術到政治的、穩定的士人培育模式，而長期依附於此一體制下的經學，隨之成為中國士人教育的主要內容以及官僚人才選拔的核心標準。科試多自四書、五經文句中延伸出題，深深影響人們的學術、政治與文化生活。二十世紀前期新思潮的崛起與現代學術的建立，與清季固有知識傳統的鬆動攸關。現代化進程為中國帶來急遽的文化轉型，長期做為中國士人社會中主流知識傳統的經學逐漸失去領導地位，隨著西方近代各種人文社會科學理論的傳入以及現代學術的建立，為中國迎來魏晉以降最重要的文化轉型時期。

在近代的巨變過程中，民初的啟蒙思潮與學術轉型是中國文化發展史上的重大變革，它不僅涉及現代學術的建立與啟蒙思潮、西化風潮的崛起，也意味中國社會固有知識系統的鬆動與崩解。然而典範轉移畢竟是一個漸進的過程。在固有

²² 如劉逢祿《左氏春秋考證》批判《左傳》；魏源《詩古微》攻擊《毛傳》、〈詩大序〉及〈詩小序〉；魏源《書古微》批駁東漢馬、鄭《古文尚書》；邵懿辰《禮經通論》抨擊《逸禮》等。

知識系統鬆動、新思潮逐漸躍居主流之時，必然經歷一段新舊思潮交鋒的過渡期。保守與激進兩種思潮彼此激盪，對中國固有經學傳統的文化價值、學術地位的討論，成為此一世變時期知識分子的討論重心。

在二十世紀前期學術轉型的過程裡，經學論述的轉折有其特殊意義。清季民初的中國社會，啟蒙思潮雖已萌芽，官方亦進行廢科舉、設學堂等政策；不過，這一時期的教育型態仍是私塾林立、「新舊併行」，舊學教育仍是清季民初私塾教育內容的主體。²³ 1912年，蔡元培擔任南京臨時政府教育部總長，頒布命令廢止中小學讀經，教育機構逐漸轉型，但各地的教育現場仍難脫晚清舊學教育的架構，在新學教科書外摻雜以傳統經學為主體的舊學教育。此時期的舊學漸漸轉型為中小學裡的「讀經」教育，教學具體內容則為《論語》、《孟子》與《詩》、《書》、《易》、《孝經》、《禮記》節本和《左傳》節本等。

二十世紀前期的知識分子，多半成長於新舊並行的教育氛圍下。做為固有的知識典範，此一階段的經學依舊對學術轉型期的知識分子思想帶來影響，致使社會上對教育的看法極為分歧。1934年，國民政府教育部向各省教育廳通令嚴禁中小學讀經，同一年中，廣東省府卻在省主席陳濟棠的授意下制定「中小學經訓實施辦法」，明訂讀經教材與經訓時間。²⁴ 1930年代的中國社會，「排孔廢經」與「尊孔讀經」的兩種聲音並存。1935年，上海商務印書館所發行的《教育雜誌》特別刊行「讀經問題專號」，²⁵ 探討現代社會的經學價值及「讀經」教育的相關問題，可見在這一時期，經學地位論爭仍是知識分子對於文化發展路向的關注重心。

在此一新舊思潮交會、激進與保守之文化心態衝撞的時刻，做為傳統主流思

²³ 關於清季民初私塾、祠廟等傳統教育建築與宗教施設轉用為新式學堂，以及整體教育界新、舊並行的情況，參見箕浦永子，〈清末，蘇州における教育の近代化と都市空間〉，《日本建築学会學術講演梗概集》，2008年卷（2008年9月），頁365-366；洪喜美，〈近代私塾學校化——以江蘇為例的探討〉，《國史館館刊》，復刊第25期（1998年12月），頁75-122；蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西合會」思想〉，《文與哲》，第18期，頁617-654。

²⁴ 鐙屋一，〈中国文化のレシビ——1935年の読経問題〉，《目白大学総合科学研究》，第3號，頁1-11。

²⁵ 參見《教育雜誌》，第25卷第5號（讀經問題專號，1935年5月），頁1-136。

潮的經學迅速成為西化風潮下被批判的對象。蔡元培推動學制改革，主張廢止中小學讀經科、大學廢經科，將傳統經學以現代學科體系重新裁切，併入中文、歷史、哲學等科目。²⁶ 陳黻宸（1859-1917）「快哉燒經！奇哉燒經！決哉燒經！智哉燒經！」一語，多少反映民初文化激進主義者的決絕。²⁷ 然而，在新文化運動及教育政策「新舊並行」的氛圍下，經學在各地的教育現場仍具一定影響力。從大學以儒學經典為教材、²⁸ 各地「國學館」的設立，以及「讀經」存廢論爭之盛等現象看來，皆顯示二十世紀前期新舊思潮衝撞之時，不少知識分子仍肯定固有的經學傳統具有其文化意義與知識價值。熊十力的《讀經示要》即撰述於此一背景下，希冀在新舊思潮交替時期，重新釐析經學與傳統學術思想的價值。

叁、新舊之間：熊十力與民初的讀經論爭

十九世紀末以來的經學地位衰微，是一個漸進的過程。「廢科舉」使附著於科舉制度之上的經學頓失學習的誘因，而清末的知識分子如鄭觀應（1842-1922）、康有為等，多半僅否定科舉制度，並未質疑經學本身的思想價值。直至隨辛亥革命而來的國體更新與新文化運動，才進一步催化經學學術地位的崩落，新舊思潮在學界展開「排孔廢經」與「尊孔讀經」兩種論述的拉扯，而熊十力的學思基礎也奠基於這個時期。²⁹

熊十力並未自外於此一時期的讀經存廢論爭。他曾於《大公報》中發文疾呼讀經對於學思培育的重要性，於〈復性書院開講示諸生〉中直陳：「本院簡章，舉一切學術，該攝於六藝」，³⁰ 其《讀經示要》一書，更是對民初以來的讀經爭

²⁶ 蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西合會」思想〉，《文與哲》，第18期，頁617-654。

²⁷ 陳黻宸，《陳黻宸集》（北京：中華書局，1995年），頁530。

²⁸ 車行健，〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》，第28卷第3期，頁21-35。

²⁹ 梁漱溟在〈紀念熊十力先生〉一文中指出：「1920（民國九年）暑期，我訪問南京支那內學院，向歐陽竟無大師求教，同時即介紹熊先生入院求學，熊先生的佛學研究由此開端。」參見郭齊勇編，《存齋論學集》（北京：三聯書店，2008年），頁119。

³⁰ 熊十力在〈復性書院開講示諸生〉一文中，意圖將各種學術該攝於六經，並舉例指出：「如所主在《易》，則餘藝如《春秋》等（自注：等者謂《詩》、《書》、三《禮》及四

議做出明確回應。以下將就民初「排孔廢經」與「尊孔讀經」兩種經學觀點為主軸，爬梳熊十力對讀經議題的評議，以做為分析其經學觀之論述基礎，探論辛亥革命後新舊思潮對民初經學思想的衝擊。

一、「排孔廢經」與民初公教育「廢讀經」

1904年，清官方於《學務綱要》論「中小學堂，宜注重讀經」。³¹ 此後官方與民間曾數次就經學之意義與讀經教育之存廢提出探討。辛亥革命前後，由於科舉的廢止與新式學校大量設立，社會上逐漸出現重新審視儒學價值的聲音，並具體表現為「排孔」、「廢經」等激進的文化主張。1908年發表於《新世紀》的〈排孔徵言〉，將儒學視同為宗教迷信；³² 1912年蔡元培更公告廢止中小學公教育的讀經課程，意圖將傳統的「經科」固有學術體系，以西方的現代學科概念重新規劃，分化為哲學、史學、文學三學門。由於此時期「排孔廢經」的言論，既出於對傳統經學體系的反動，同時卻也針對當時攻擊新思潮的「孔教會」諸人而

子書等）。諸子學如道家等（自注：等者謂自漢迄宋、明諸師）。及印度佛學與外道，皆所必治，即西洋哲學與科學，尤其所宜取資。如所主在《春秋》諸藝，則其所應兼治之諸學，亦各視其所相與類通者以為衡。」參見蕭蓬父編，《全集》，第4卷，頁255。

³¹ 「學務綱要」（1904年11月26日），轉引自顧明遠主編，《中國教育大系：歷代教育制度考》，下冊（武漢：湖北教育出版社，1994年），頁1851。

³² 「由野蠻而稍進文明，必以迷信為利器，宗教家其知之矣。當其時不可謂無功；無以救其後，則一民族之盛衰興滅，恆與其迷信之深淺為比例。試一略考宗之歷史，有不然者乎？回教大興，天方不振；儒宗定一，五胡亂華；基督漫衍，突厥蹂躪歐洲；釋迦降生，印度日即微弱。而蒙古者，世界最富爭戰力之人種也。數百年來，染佛法餘毒，岌岌乎有紅人之禍。此尤支那人之所悉也。嗚呼，使宗教而有益於民族，何以此數族者，或以文明或以武勇見稱者，竟消滅於宗教既盛之後乎！……支那者，政教混合之國也，亦恐懼，亦迷信，故至今日始夢噫立憲。為此厲階者，非孔丘乎！孔丘之為宗教家否，吾不過問。惟自政府之所利用、人民之所迷信之一方面觀之，雖喙長三尺者，能辨其無宗教之現象乎？嗚呼，孔丘砌專制政府之基，以荼毒吾同胞者，二千餘年矣。今又憑依其大祀之牌位，以與同胞酬酢。立憲黨之如何舞蹈，吾不能知。獨怪熱心革命者，或發揚周秦諸子，或排斥宋元諸人，而於孔丘則不一注意。夫大祀之牌位一日不入火剗，政治革命一日不克奏功，更何問男女革命，更何問無政府革命。擒賊先擒王，不之知，抑毋亦有所迷信乎！吾請正告曰：欲世界人進於幸福，必先破迷信；欲支那人之進於幸福，必先以孔丘之革命。」作者不詳，〈排孔徵言〉，收入丁守和主編，《中國近代啟蒙思潮》，上冊（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁490-491。該文原載於《新世紀》，第52期（1908年6月）。

來。因此民初的「排孔廢經」言論，多少帶有非理性的意氣。

在西化風潮浸潤下，民初讀經教育始終難以擺脫保守、沉疴、不合時宜等印象。如陳獨秀（1879-1942）即認為經學是中國學術發展之羈絆：「中國學術不發達之最大原因，莫如學者自身不知學術獨立之神聖。譬如文學自有其獨立之價值也，而文學家自身不承認之，必欲攀附《六經》，妄稱『文以載道』、『代聖賢立言』，以自貶抑。」³³兩千年來為官方獨尊的經學，不僅文化激進主義者如胡適（1891-1962）、陳獨秀等人棄如敝屣，甚至也成為部分文化保守主義者批判的對象。早年倡議以孔教為國教的梁啟超（1873-1929），最後卻批判經學獨尊導致的「思想之窒」：「我中國學界之光明，人物之偉大，莫盛於戰國，蓋思想自由之明效也。及秦始皇焚百家之語，坑方術之士，而思想一窒；及漢武帝表章六藝，罷黜百家，凡不在六藝之科者絕勿進，而思想又一窒。」³⁴認為經學官學化造成單一學術獨尊的現象，影響學術思想的自由發展。

表面上看來，「公教育廢讀經」僅是官方意圖廢止小學、中學裡的「讀經科」，但數千年來經學已成為士人養成教育的核心內容。「排孔廢經」論爭與「公教育廢讀經」政策的提出，使晚清以來已然受到極大挑戰的傳統經學的地位進一步崩落。民初官方由蔡元培所主導、制定的「公教育廢讀經」政策，背後不僅意味著對中國本有的傳統士人基礎養成教育體系的徹底否定，同時也隱約透露蔡元培及民初官方在學術上的基本立場——傳統經學教育已不再符合當代社會的知識需求。

二、「尊孔讀經」與民初「國學館」及地方教育

清末「廢科舉」雖是社會上較能接受的共識，但經學畢竟是兩千餘年來中國思想的主流。1912年「廢讀經」言論的提出，對當時中國的知識界而言，可說是前所未有的震撼。蔡元培「公教育廢讀經」政策推行後，學術界、政治界都出現

³³ 陳獨秀，〈學術獨立〉，收入丁守和編，《中國近代啟蒙思潮》，中冊，頁307。此文原載於《新青年》，第5卷第1號（1918年7月）。

³⁴ 梁啟超，〈保教非所以尊孔論〉，收入梁啟超著，吳松、盧云昆等點校，《飲冰室文集》，第3集（昆明：雲南教育出版社，2001年），頁1346。

反彈的聲音。³⁵ 袁世凱（1859-1916）與北洋軍閥，更藉機接連發布「尊崇孔聖令」、「尊孔典禮令」與「祭孔令」，意圖拉攏傳統知識分子，操弄學術氛圍以恢復帝制。雖然袁世凱的政治權謀最終反而予人一種將尊孔、儒學與帝制連結的印象，變相強化部分知識分子對儒學與經學的反感，但「尊崇孔聖令」、「尊孔典禮令」與「祭孔令」之所以被提出，也意味著當時社會上反對「排孔廢經」的聲音依舊存在，且仍具影響力。

歷經廢科舉、公教育廢讀經，及五四運動後文化界的廢讀經與反孔廢祀風潮，經學地位的衰落似已成不可挽回之勢。其間雖有袁世凱、陳煥章（1880-1933）等人推動孔教運動，最終因其涉及恢復帝制的政治意圖，反而使讀經教育與帝制復辟相互綑結，催化中國社會對於「廢讀經」觀念的接受。儘管如此，在1930年代，即使歷經民初的「公教育廢讀經」與反孔廢祀，中國各地的教育現場畢竟仍是新舊思潮交融、中西文化持續碰撞的狀態。社會上雖已逐漸浮現西學與中學知識地位互換的趨勢，但整體教育環境仍屬新舊交雜。多數在舊學教育養成下的傳統菁英仍肯定讀經教育，各地區的新式教育空間多半也由既有的傳統家塾與宗教建築轉用而來。³⁶

在此一背景下，儘管官方教育政策禁止中小學校教導經書，社會上一般民眾或是地方政府官員多半仍肯定經學對於社會文化、人格養成的塑型作用，因而主張經學教育不可或缺。各地方政府多半鼓勵中小學安排讀經教育，而各大學亦皆開設經學課程。據錢穆晚年回憶：「民國初年，雖有新文化運動，各大學沒有不開經學課程的。」³⁷ 地方政府在仕紳的資助下，多半設有「國學館」以招募經生，倡導「尊孔讀經」，並講授經史等傳統學問。以湖南為例，湖南仕紳以船山學社、湖南國學館、孔道學校為陣地，展開讀經活動，試圖將讀經教育推向全省。³⁸ 各地新設的「國學館」，往往是地方仕紳企圖推動「尊孔讀經」、力挽國

³⁵ 蔡建國，〈近代中国における蔡元培教育思想の役割とその周辺〉，《新潟国際情報大學情報文化学部紀要・社会科学編》，第3期（2000年3月），頁93-112。

³⁶ 蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西合會」思想〉，《文與哲》，第18期，頁617-654。

³⁷ 錢穆口述，胡美琦、何澤恆、張蓓蓓整理，〈經學大要〉，收入錢穆，《錢賓四先生全集》，第52冊（臺北：聯經出版事業公司，1994年），頁267。

³⁸ 羅玉明，〈湖南紳士與三十年代湖南的讀經運動〉，《求索》，2005年第9期，頁186-

學衰頹之勢所設立的機構，舊學色彩與文化取向都十分鮮明。

三、熊十力與二十世紀前期的讀經論爭

隨著1930年代日本侵華，先前新舊思潮的文化拉鋸和當前國難變局刺激下，社會出現強烈的危機意識。文化保守主義者為儒學賦予新意義的意圖更顯急切，激起學界重新省思教育與文化定位等議題，恢復「讀經」與尊重中國本位文化的呼聲，因危機感而再次浮現。梁漱溟（1893-1988）、張君勱（1887-1969）紛紛以中西文化比較為基礎，主張復興儒學，意圖力挽狂瀾地與西化派抗衡。

1935年，由蔣介石（1887-1975）推動的國民規訓運動—新生活運動如火如荼展開。在此社會氛圍下，《教育雜誌》同年刊行「讀經問題專號」，探討「讀經」是否必要、「讀經」效能，以及「讀經」的文化與政治意涵等問題。這些顯然圍繞新生活運動的文化規訓政策與尊孔思想而起。該專號卷首，為雜誌編者撰寫的總論——〈全國專家對於讀經問題的意見〉，雜誌編者表示「自己本無成見」，力陳雜誌自身對於讀經議題的客觀性，然而卻隨即指出：「我們唯一的成見，就是從旁鼓吹學術的研究，以謀民族的復興」、「現代我國所以有提倡讀經的運動，當然有相當的原因，就是源於現代我國思想的混亂和國難的嚴重」，將讀經議題的文化論爭向國族意識、國家危難等層面延伸，並梳理出相同的政治共識——「復興民族」：

我們在各種不同的意見中，仍舊可以看到一個相同的目標，就是「復興民族」。我們的愚見以為國民的思想，如果大體上能夠一致，那是再好沒有；否則祇要目標不錯，以中國之大，亦正不妨殊途而同歸。³⁹

這期「讀經問題專號」的編者雖未署名，但據本期卷末〈編後餘談〉所言，編者為參與1935年1月〈中國本位的文化建設宣言〉的學者何炳松（1890-1946）。卷首這篇〈全國專家對於讀經問題的意見〉，在看似中立的態度裡，反

190。

³⁹ 編者，〈全國專家對於讀經問題的意見〉，《教育雜誌》，第25卷第5號（讀經問題專號，1935年5月），頁2。

映著他對讀經議題的基本立場，何炳松於文中顯然有意識地將讀經議題與民族復興的政治與文化動機連結。

隨著社會與政治環境的變化，這一時期學術界關於「讀經」問題的爭論本質也逐漸由「學術獨立」、讀經無益於實用等方面，逐漸轉型為民族文化認同問題。主張讀經者認為儒學經典是中國傳統文化的核心，也是「中國人之所以為中國人」的根本文化價值，是訓育「中國人」的機制，所以有恢復「讀經」的必要性。對於世變之際中國傳統文化的湮微，熊十力有著深切的危機感，其經學論述也形成於這一時期讀經爭論的學術背景下。林慶彰〈熊十力論讀經應有之態度〉一文，即指陳熊十力經學思想與民初以來讀經論爭之關聯，認為《讀經示要》即是熊氏對讀經態度之宣示。⁴⁰ 1935年4月，熊十力於天津《大公報》中針對此時期的文化風尚及當時學者的媚俗風氣提出批判，儼然有「雖千萬人吾往矣」的氣勢。1945年，熊十力更撰寫《讀經示要》，針對民初以來的讀經問題加以評論，並肯定經學存續的必要性。《讀經示要》〈自序〉云：

讀經問題，民初以來，常起伏於一般人之腦際，而紛無定論。余雖念此問題之重要，而無暇及此。且世既如斯，言之無益，不如其已。去年責及門諸子讀經，諸子興難。余為筆語答之，懼口說易忘也。初提筆時，只欲作一短文，不意寫來感觸漸多，遂成一書。⁴¹

由〈自序〉看來，此書既是熊十力有意識地對二十世紀前期經學地位與文化價值的釐清，同時也是在此一新舊思潮交鋒時期所作的文化宣誓，是他文化心態的反映，及其對民族文化傳統之裂變所感到的強烈憂慮。

《讀經示要》不僅於〈自序〉中直言此書是他有意識地針對民初讀經問題所作出的回應，⁴² 第一講又以「經為常道不可不讀」為題，指出民初以來因本國政治、社會的衰敝，知識分子「情有所激」的憤鬱情緒希冀尋求一個宣洩的出口，做為傳統主流學術的經學，就成為眾矢之的：

⁴⁰ 林慶彰，〈熊十力論讀經應有之態度〉，收入林慶彰，《民國時期經學與經學家研究》，頁96。

⁴¹ 熊十力，〈《讀經示要》自序〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁554。

⁴² 熊十力，〈《讀經示要》自序〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁554。

經學既衰絕……於是後生遊海外者，以短少之日力，與不由深造自得之膚泛知見，又當本國政治與社會之衰敝，而情有所激，乃妄為一切破壞之談。則首受攻擊者，厥為經籍與孔子。⁴³

熊十力於《讀經示要》〈自序〉中自陳，讀經爭論，以及「趨新」、「西化」風潮對經籍與孔子的攻擊，即是引發熊十力進一步釐析民初以來的經學問題、析論傳統文化「根本精神」的契機：

民國二十年，東三省陷於寇。國人痛鼎革以來，道德淪喪，官方敗壞，袁氏首壞初基，軍閥繼之。貪污、淫侈、殘忍、猜妬、浮夸、詐騙、卑屈、苟賤，無所不至其極，人道絕矣。士習偷靡，民生凋敝，天下無生人之氣，由來者漸。於是有少數知痛癢者，回顧民初，開基已失。思忝前敝，求復吾人固有精神，而讀經之議，稍見於報紙。余時講學北庠，間與諸生言，亦有一二能識此意者。然未轉瞬間，海內知識，力斥反古，盛唱全盤西化與全盤外化之論。而讀經之議，遂乃乍起乍熄。甚哉時習之難反也。在此期論戰中，余不能無感者。凡主張西化或外化諸論文，大抵皆零碎之談。西洋人所以成功現代文化者，其根本精神為何？今後之動向又將如何？此皆吾人所欲知者，諸君子卻未能注意及此。至主張讀經者，世或議其素行為眾所共唾，其言更無可採。然激於世變而知痛癢者，蓋有之矣，不盡可薄也。⁴⁴

從1905年廢科舉，到1952年徐復觀在〈當前讀經問題之爭論〉中感嘆世人忘卻「讀經」、學界也不再探討讀經議題。⁴⁵ 不過短短半個世紀，經學就已歷經了前所未有的挑戰與轉折，並走向沒落。由此看來，在二十世紀前半，知識分子的基本思路和文化選擇，很大程度上決定了當代經學的命運。做為新儒家開宗，熊十力的經學論述在二十世紀前期的讀經論爭中深具代表性。儘管學界對熊十力的評述多集中於《新唯識論》哲學，然而與其他三、四〇年代學人相較，熊十力對於經學十分重視，相關論述也頗為豐富——除了1945年所作的《讀經示要》之

⁴³ 熊十力，〈第一講 經為常道不可不讀〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁568。

⁴⁴ 熊十力，〈《讀經示要》自序〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁626-627。

⁴⁵ 徐復觀，〈當前讀經問題之爭論〉，收入徐復觀著，蕭欣儀編，《徐復觀文錄選粹》（臺北：學生書局，1980年），頁8。該文原載於《民主評論》，第3卷第20期（1952年10月）。

外，其餘經學論述散見於《論六經》、《十力語要》、《原儒》、《十力論學語輯略》等著作中。1939年，熊十力於復性書院開講，在主講、草定書院簡章時，認為一切學術，應以六藝為宗。⁴⁶《讀經示要》中，熊十力更直陳此書這是他對「讀經問題，民初以來，常起伏於一般人之腦際，而紛無定論」的回應。⁴⁷《讀經示要》有意識地透過釐清經學價值、學科定位，評論民初以來的讀經議題——這正是他撰寫《讀經示要》的初衷。

在《讀經示要》問世之後，1950年，熊十力又撰《論六經》，提及「民國近四十年，新人物對固有學術思想太疏隔」。⁴⁸這封長達七萬言的長信，既是熊十力對釐清經學內容、學科定位、學術價值的學術論述，同時也是他對新政權的政治建言。⁴⁹無論《讀經示要》、《論六經》、《十力語要》、《原儒》、《十力論學語輯略》，於熊十力之論學文中，屢屢可見其對經學的重視，而《讀經示要》〈自序〉中直言：「經為常道，以經明示常道故，遂言經為常道。無時可離，無地可離，無人可離。奈何吾國後生，自棄寶物，不肯是究。」⁵⁰對傳統學術思想在現代社會的疏隔與沒落，抱持深刻的文化焦慮。

肆、經為常道：熊十力《讀經示要》的經學思想

二十世紀初期，反傳統運動如火如荼展開，對接受經學薰陶成長的傳統儒學知識分子帶來強烈的文化認同危機。部分文化保守主義者在西化的時代思潮刺激下，出現以西方學術與思維方法來詮釋儒學、解讀傳統文化的傾向，企圖藉此重新為儒學與傳統文化賦予新意義。熊十力、梁漱溟、張君勱皆崛起於此種文化氛圍之中。整體而言，此一時期的儒學知識分子一方面吸收西方思維方法，一方面重建儒學傳統。熊十力的經學論述也攀緣此一思路，在西方思維方法的基礎上，

⁴⁶ 熊十力，〈復性書院開講示諸生〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第4卷，頁255。

⁴⁷ 熊十力，〈《讀經示要》自序〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁554。

⁴⁸ 熊十力，〈論六經〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第5卷，頁773。

⁴⁹ 關於《論六經》與熊十力對中華人民共和國初建立時所寄寓的文教理想與政治期待，參見劉小楓，《共和與經綸——熊十力〈論六經〉、〈正韓〉辨正》，頁1-304。

⁵⁰ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁556。

重構經學的文化價值，以回應民初以來的易白沙（1886-1921）、陳獨秀、蔡元培等人的「廢讀經」論述，並釐析中國文化的本質。

就二十世紀經學論述變遷與學術轉型而言，從民初以來學界的「讀經」論爭，到二十世紀中後期當代新儒家徐復觀對「讀經」議題的感嘆，熊十力的經學論述成為銜接這二者的中間環節。於《讀經示要》卷一，熊十力即呼應《文心雕龍·宗經》中「經也者，恆久之至道，不刊之鴻教」以「經」為「道」的觀點，明言：「經為常道，不可不讀。」⁵¹ 以此標舉六經的文化價值。以下以熊十力《讀經示要》及相關論學論著為中心，析理其經學思想。

一、「四科之繁，可以六經攝盡」—— 經學為中國學術的主體

五四以來易白沙、陳獨秀等人開始提出經學與儒學為「春秋時期的九家之一」的論調，將儒學視為諸子之一，意圖透過對先秦學術的重新詮釋，抽離漢代以來經學的官學地位，淡化儒學與儒家經典的權威性，稀釋「經」之所以為「經」的價值。對於五四以來「以經為子」、詆毀固有學術，甚而「侮孔子以政客」、否定經學價值的論調，熊十力頗不以為然。《讀經示要》指出：

自庚子亂後，吾國見挫於西人，即在朝在野守舊之徒，疇昔自信自大之念，已一旦喪失無餘。是時思想界，一方面傾向排滿革命，欲移植西方之民主制度於吾國；一方面根本詆毀固有學術思想。不獨六經束高閣，且有燒經之說。而章炳麟作論文，甚至侮孔子以政客。諸名士所以導引青年學子者如是，天下縱有一二有識者為之寒心。顧莫可如何。辛亥之役，武昌一呼，而清廷崩潰。雖國體更新，而士習學風，一切如遜清之舊。而其壞習日益加甚，舊學既已棄置，新知無所追求。⁵²

熊十力認為，清季民初，軍事、政治、經濟、文化等方面都受到前所未有的衝擊，民族自信心與傳統文化認同的崩落也隨之而來。多數知識分子熱衷於趨新，甚而「燒經」、「辱孔」，助長固有價值秩序的失落。舊的文明秩序雖已逐漸崩

⁵¹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁558。

⁵² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁564。

落、棄置，多數學人對於新知識秩序仍「無所追求」。熊十力觀察，當時的青年知識分子「於外學又不必深研，而勇於破壞，輕於宣唱」，⁵³致使民國肇建之初，「上無禮，下無學，識者已憂開基甚壞」。⁵⁴整體社會的文化秩序與教育系統呈現一種失序、濛昧不清的態勢，熊氏對此感觸極深。因此，《讀經示要》將經學定位為「中學」之宗本，不僅標舉經學在中國學術中的重要地位，同時也將經學之文化意蘊向國族意識、民族文化價值延伸：

是故言中學，則四科（按：指義理、考據、經濟、詞章）攝盡。四科之繁，可以六經攝盡。南皮所云中學，若據宗本以言，即經學耳。對西學言，則泛稱中學，亦無不宜。⁵⁵

《讀經示要》中，熊十力主張：「六經之精神，遍注於吾民族，淪肌浹髓，數千年矣。」⁵⁶數千年來六經中的思想精神，已與民族歷史緊密交織，遍注其中，彼此之間不可能離析、切割。因此他不僅將經學定位為中國思想的原型，也將經學視為中國「一切學問的自身」。在清代固有的學科規劃，即義理、考據、經濟、詞章等「四科」基礎上，熊十力認為經學即為四科的主體，涵攝中學的所有內容。他指出，「中學」稱謂的出現與形成，僅是「西學」盛行後所出現的相對泛稱，「中學」的真正本質即在於經學，並非在經學外另有範圍更廣的「中學」存在。

透過重新釐析晚清以來的「中學」概念，熊十力將中國學術的主體指向經學，並將經學與民族、國家等觀念銜接，其思想帶有鮮明的國族意識色彩。此種將經學與民族意識連結的學術觀點，與民初社會的「西化」風潮攸關。民初學人的西化風潮、「趨新」的學術取向與「中學無用」的論調，導致經學學術地位的衰逝與固有文化傳統的崩解。對於此種學術發展趨勢，熊十力有著強烈的文化焦慮。《讀經示要》中，他以「吾國人日趨入完全毀棄自己之路」來評述，隱約透露出對中學衰逝的文化危機感：

⁵³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁565。

⁵⁴ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁565。

⁵⁵ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁561。

⁵⁶ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁626。

若中學果為有體無用之學，則尚安用此死體為哉？南皮下語，既不能無病，而其深意，在當時又不為人所察，於是吾國人日趨入完全毀棄自己之路。⁵⁷

熊十力的「中學」之說，承接晚清「中學為體，西學為用」的中西文明定位議題，並對晚清以來蔚為主流的張之洞「中體西用」論，提出深刻的批判。熊十力指出，將「中學」定位為「體」，儼然將「中學」抽象化、理論化，在表面上尊「中學」為「體」的同時，其實意味著對「中學」實用價值的否定。他認為，長遠看來，此種觀念將影響人們對「中學」不切於「用」的印象，最終將導致對「中學」與自我文化的蔑視與毀棄。

1939年，馬一浮（1883-1967）在國民政府支持下開辦復性學院，熊十力受邀前往。於復性書院開講時，他闡述自身對經學的看法，重申經學「切于實用」的觀點：

唯智者真有得于六藝，則見其字字句句，皆切于人生實用，而不可須臾離也。⁵⁸

熊十力直陳經學「切于人生實用」的實用性，強調經學之「用」。其對於傳統學術的定位，儼然已與晚清以來「中學為體，西學為用」之說迥然有別。至於五四以來易白沙、陳獨秀等人將儒學定位為「春秋時期的九家之一」，將經學淡化為諸子之學的論調，熊十力於《讀經示要》中也有所回應，明確指出諸子學的展開，建構在經學的知識基礎上：「故諸子之學，其根底皆在經也」。⁵⁹ 他認為諸子思想根柢在於經，其問題意識、思維進路皆不出於經學的思想體系之外。為了證成其觀點，《讀經示要》分別就道、墨、法家之思想加以析述，尋繹諸子思想與六經的關連，意圖建立由經學到諸子的思想淵承譜系：

然中土學術，依過去情形言，可分義理、經濟、考據、詞章四科。湘鄉曾氏，頗主此說，可謂允當。儒家關於哲理方面，固稱義理之學。而諸

⁵⁷ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁564。

⁵⁸ 熊十力，〈復性書院開講示諸生〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第4卷，頁255。

⁵⁹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁560。

子學，亦合入義理一科，即佛學亦當屬此。經濟，則儒家之言，最深遠廣博，而諸子中，如法墨道諸家，亦各有其經濟理論。法家如商君等之農業政策、墨家之交相利，是其經濟原則。道家崇儉，亦其經濟思想。考據，則治語言文字、治經、治子、治史、治集部者，其流甚廣，其分工最密，大抵出儒家。詞章，則今所云文學也。其要旨原本風雅。四科之說，就吾國學術界過去情形而言，不可謂之不當。四科之學，無一不原本六經。如義理一科，自兩漢經師之言禮，迄宋、明諸師言心性，皆宗六經不待言，老、莊言道，亦《易》之別派。略見《新唯識論》語體文本，及《十力語要》。《墨子·天志》，則從《詩》、《書》中敬天與昭事上帝之觀念而來。兼愛兼利，亦自《春秋》太平大同，與《論語》泛愛眾之義而出。法家談法治，其說不涉及義理，然其崇法之觀念，實本《春秋》。但《春秋》不徒恃法，而本於仁，依於禮，以法為輔，以德為歸。所以為人道之極也。法家狹小，乃欲偏尚法以為治，則不善學《春秋》之過。要其為說，未嘗不本於經。故諸子之學，其根底皆在經也。⁶⁰

關於傳統學科分類，熊十力援引湘鄉曾國藩（1811-1872）的觀點，分為「義理、經濟、考據、詞章」四科，並將哲學思想劃歸於「義理」一科：「儒家關於哲理方面，固稱義理之學。而諸子學，亦合入義理一科。」無論義理、考據、詞章、經濟，熊十力認為其思想皆由六經流行而來：「四科之學，無一不原本六經」。⁶¹ 他更針對義理一科，分別析理各家思想與六經之間的淵承關係。熊十力將老、莊「道」論與《易》聯結，《墨子》天論則與《詩》、《書》中的昭事上帝等觀念攸關，而法家之崇法觀念亦由《春秋》而來，企圖藉此推論諸子中墨、道、法各家的思想，未嘗不本於經。

《讀經示要》「四科之學，無一不原本六經」的論點，將諸子學之淵源指向經學，藉以回應民初子學復興與「以經為子」、經／子地位互換的議題，認為經學本身的人文精神，即具有極大包容性，科學、佛學都能融攝其中：「經學畢竟可以融攝科學，元不相忤」；⁶² 「印度傳來之佛學，雖不本於吾之六經，而實吾

⁶⁰ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁560。

⁶¹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁560。

⁶² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁673。

經學之所可以含攝。」⁶³

二、以習經干利祿——對經學官學化的批判

民初以來，無論是激進主張「廢讀經」的易白沙、蔡元培、陳獨秀等人，抑或是傾向於肯定經學人文精神的熊十力，儘管二者的文化心態迥然有別。然細究其經學論述形成的初衷，都出於對清代學術文化的反思與回應。而這也是民初讀經論爭的共同學術背景。其中，熊十力在批判、反思清代學術傳統的同時，也意圖重建經學的思想價值，藉此回應蔡元培、陳獨秀等人所掀起的「廢讀經」思潮。然而，其經學論述顯然也吸收了部分西化論者對經學的批評觀點。在批判科舉制度這一方面，熊十力其實與新文化運動諸人的態度一致。1933年4月20日，熊十力於《大公報》上發表〈雜感〉，討論「讀經」問題：

唯讀經一問題，則國中或有少數，以學校廢止讀經為不合。然社會上多數治舊學者，對廢止讀經一事，卒未見有若何彰著之反響，與若何強烈之運動。此非是好現象。正可見吾國舊學分子完全受八股對策與科舉利祿之陶養，而絕不曾涵茹經義。故經之廢讀與否，與彼絕不相關。經學之亡，蓋亦久矣。今日不讀固廢，而在昔科舉時代，雖舉國士子畢生讀經，甚至背誦，實則彼之思想，完全以習經為取得利祿之工具，而經義絕不能入於其心，即絕不能影響其生活也。是故自漢以來之士子，讀經而經廢。⁶⁴

自民初至1940年代，儘管文化激進主義者與文化保守主義者在「讀經」與「廢讀經」的問題上爭論得沸沸揚揚，但除知識分子外，「社會上多數治舊學者」對此議題十分冷漠。究其原因，熊十力認為在八股對策、科舉功名之下，經學成為士子營求利祿的工具，「經義」與經學所代表的人文精神在經學官學化、成為科舉考試的內容的同時已然失落。民初以來舊學士人對「讀經」存廢問題的淡然，正反映出千餘年來的科試制度已使「經義絕不能入於其心」，經學中的人文精神逐漸失墜，最終淪為知識分子「取得利祿之工具」，而「絕不能影響其生

⁶³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁561。

⁶⁴ 熊十力，〈雜感〉，《大公報》，天津，1933年4月20日，版1。

活」。有鑑於此，熊十力對科舉的批判十分嚴厲，《讀經示要》指出：

漢興，六經先後出屋壁。朝廷立學官以專其業。未幾，經師漸興，聚徒教授，或眾至千萬人。然〈漢書·儒林傳贊〉已云：「祿利之路然也。」此與晚周學者慕道之誠、愛智之趣，一由衷出，而無所外誘者，其相去何止天淵！……環境之影響於人智，無可否認也。夫朝廷清明，能崇獎經術者，此已不可多得於漢以後之世。漢以後稱治者，只唐、宋、明三代。而君相所以提倡之意向，又嘗難出於至公。……及科舉興，而牢籠之策，與錮人智慧之術，彌下彌毒。則又光武父子之所不忍為、且不屑為者。二千餘年來，帝者以其私意，籠制天下士大夫，籠者，牢籠之也；制者，制取之也。使其思想無或逾越於君上之意向。因郡縣之世，民智蔽塞，而帝者益乘之以易售其奸。故自漢代迄於清世，天下學術，號為一出於儒，老、莊與佛法雖亦盛行，畢竟儒家為正統。而實則上下相習，皆以尊孔之名，而行誣孔之實。以窮經之力，而蹈侮聖言之罪，儒學之亡也久矣哉！⁶⁵

《讀經示要》對科舉的評述，隱涉熊十力對學術受政治牽引、進而失卻其學術獨立性的質疑與批判。他質疑統治者明知八股取士人箝制知識分子的獨立思考、卻又不廢八股的心態，即在於「愚民」：

清自咸、同以前，亦務內猜。康熙知八股當廢，而卒不廢，愚民之術也。中夏自秦以來，民生日憊，民德日偷，民智日塞，乃廣漠散漫之郡縣制度，與專制政體所必有之結果也。諸子百家之學，惡得而不絕滅矣哉？晚周盛業，視希臘或有過之而無不及，今人談諸子百家者，輒曰先秦，此未妥。呂政未統一以前，秦與六國等夷耳，七雄時代，自宜總稱晚周。徒以秦、漢之後，環境改變，列國易為郡縣，即環境完全改變。政制不良，遂以惡因，植茲惡果。吾嘗言：二千年來帝政之局，實由郡縣之世，民智閉塞，民力渙散，故革命思想不易發展。⁶⁶

《讀經示要》指出，明清科舉之八股取士，即便爭議甚大，統治者卻不願廢八股，以此做為「愚民之術」。熊十力將八股取士與「專制政體」連結，認為政

⁶⁵ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁760-761。

⁶⁶ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁754-755。

體即是造成此種思想窒塞的最主要原因。他以康熙為例，說明統治者雖也曾考慮過八股取士之存廢，但最終仍看重、肯定其限制人民獨立思考的「愚民」效果，使「民智閉塞，民力渙散」。熊十力認為，學術界唯有在各種思想、各種學說紛雜並陳、彼此刺激的情況下，才能有更多元、更深入的進展。《讀經示要》：

世間各種思想、各種學說，參稽互較，觸類引中，經驗益豐，神思愈啟，於是而新理發見焉。今宋儒所嚴守者《四書》，《四書》誠精要，而宋儒則以己意解《四書》，不必盡合《四書》本旨也。宋儒研六經，亦以研《四書》者研之，諸子百家，佚文碎義，尚可考者，宋儒預懷屏斥異端之成見，都不省覽，或稍涉獵及之，如於老、莊等，亦弗肯虛懷深究其得失也。宋儒大抵任胸臆過重，而以博稽眾說為外馳，將無益身心，此其識量所由隘也。……古今一切學術，各於真理，有其見到之方面。亦各有所蔽，而不得見到其許多方面，故任異端之競其明，從而觀其會通，則必於真理多所發見矣。善學者不必自守一家或一先生之言，以攻擊異端。故《中庸》云：「道並行而不相悖。」若攻異端而不相容，則將以自封者自害，此聖人垂戒之深意也。⁶⁷

對於學術的開放性，熊十力抱持肯定的態度，認為唯有「世間各種思想、各種學說，參稽互較，觸類引申」，透過不同知識背景、不同思考進路的思想與學說，相互比較、引申，才能擴展思維視角、思想經驗，進而使「經驗益豐，神思愈啟，於是而新理發見焉」，刺激學界的整體發展。此種觀點也反映在其讀經論述上：「讀經，決不宜孤守一家言。晚周諸子百家之學雖久絕，苟得其意，則吸收西洋科學、哲學，猶有起衰興滅之樂也。佛家思想，雖不無病，而其高深處，要未易及。凡治哲學者，不當忽略佛法而不求。但須保持自由研究精神，注意哲學方法，勿遽陷教僻而後可。」⁶⁸ 熊十力認為，讀經之方式必須改變，「決不宜孤守一家言」。唯有吸收諸子百家之學、西洋科學、哲學、佛家思想等，並與經學相互對照，保持自由研究精神、注意哲學方法，才能豐富經學的意蘊。

⁶⁷ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁805。

⁶⁸ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁810-811。

三、經學奠定了中國哲學以「德慧」為根柢的思想基礎

清季以來，西方各學科知識體系的引進，對近代中國學人的思維方式與學科觀念的發展影響甚鉅。活躍於三、四〇年代的學人，無論其文化心態傾向激進或趨於保守，在思維方式或學科觀念的認知等方面，或多或少都曾受西學影響。新文化運動者多傾向於激進地信任科學與理性，熊十力雖在思想上吸收西方理性化的思維方式，卻對民初以來的科學主義與西學崇拜採取反省的姿態。比起科學，他更著重於清代以來在訓詁考據學風、西化與現代化過程中被邊緣化的人文精神，並於《讀經示要》中一一論證六經各自潛在的哲學性，建立經學傳統中所蘊涵的人文思想脈絡，並將西洋與中國、印度哲學依性質區隔為「知識的」哲學與「超知識的」哲學兩種不同的哲學型態——以西洋哲學為「知識的」哲學，而中國與印度哲學則歸於「不由推論」、「不倚感官的經驗而得」的「超知識的」哲學。1935年10月所發行的《文哲月刊》中，熊十力〈中國哲學是如何一回事〉即對中國哲學「超知識的」思維傾向加以評述：

中國哲學有「反知的傾向」，是因「他的生命與自然為一。儒家與天地合其德，與日月合其明。」表示大徹悟大自在的真實境界，因此，不願意過計算的生活，不肯把本來渾全的宇宙，無端加以分析。不肯把他本來渾全的生命，無端分作物我，別了內外。他明見分別是因實際生活而引起的一種不自然的變態。他並不是故意反知，卻是超出知識猜度的範圍，而握住了真理。因此，應該說是超知識的。「先哲說得好，百姓日用而不知，可惜這句話底義味，少有人領會得。」⁶⁹

《讀經示要》中，熊十力將中國哲學思想的根柢指向經學，認為經學的思想特質與西學有著本質上的歧異：

人生如欲超脫有限、離繫，而冥真極，則舍六經所云德行修養之功，終無他術。是故今日言學，不當以提倡科學之故，而遂廢經學。吾嘗言：科學是知識的學問，經學是德慧的學問，二者相需，不容偏廢。⁷⁰

⁶⁹ 熊十力，〈中國哲學是如何一回事〉，《文哲月刊》，第1卷第1期（1935年10月），頁34-35。

⁷⁰ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁729-730。

熊十力將經學（中學、德慧的、超知識的）與科學（西學、科學的、知識的）並論，認為經學是一種超知識的、德慧的哲學，其中蘊含的思想不可用「系統」來定義或化約。《原儒》的〈緒言第一〉指出：

凡成系統之理論，其含義便盡於其所持之論，更無餘蘊。而六十四卦之妙直是無盡藏，此意難為不知者言，嗚乎深微乎！⁷¹

熊十力認為，一種可以被系統化約的理論，其含義必然會受到其系統的分類、演繹理路制約，因此其思想有所制限。此一觀點，在《讀經示要》中有更詳細論述：

夫西洋科學、哲學，其知日馳。馳者，謂向外追求也。畢竟不得冥應真理。此中真理，謂宇宙本體。冥應者，謂真理為一。而知識或理智之用，則只是意計構畫，不可與真理相應也。意計一詞，本佛籍，謂意識周遍計度也。此方經學，由實踐而默識本原。本原係用為真理或本體之代語，他處用此詞者準此。易言之，即體神化不測之妙，於人倫日用之間，乃哲學最高之境。德哲康德以為本體，非理智所可及。唯由道德實踐，乃可契應。其大旨，與吾經學精神有可通者。西學必歸宿於是，乃無支離之病。⁷²

熊十力認為，西洋科學的知識脈絡與理論基礎，建構在對外物的分析、演繹等「意計構畫」上，與對宇宙本體（「真理」）的追求有別。他認為，經學則是「由實踐而默識本原」，「即體神化不測之妙，於人倫日用之間」，與西洋科學的思維取向迥異。熊十力以康德（Immanuel Kant）之說解釋：「本體非理智所可及，唯由道德實踐，乃可契應。」理智有所侷限，因而無法與做為「宇宙本體」的「真理」契合相應（「冥應」）。他認為康德之說與經學精神相通，「其大旨，與吾經學精神有可通者」。因此，熊十力主張經學「即體神化不測之妙，於人倫日用之間」，其思想本質可以融攝科學：「經學畢竟可以融攝科學，元不相忤。人類如只注重科學知識，而不求盡性，則將喪其生命，而有《禮經》所謂

⁷¹ 熊十力，〈原儒〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第6卷，頁331。

⁷² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁628-629。

人化物之嘆，此人生之至不幸也。」⁷³

對於西方追求科學知識的態度，熊十力以「不憚支離而後精」評述，認為其初衷與理學「格物窮理」不異，二者互濟而不可偏廢：「以知識論，西學辨物析理，正以不憚支離而後精耳。中西之學，當互濟，而不可偏廢。」⁷⁴《讀經示要》提及：

經學包含萬象，學者傳習，已漸分為四科。義理之科，自兩宋以來，已吸收印度佛學，今日自當參究西洋哲學。經濟之科，自宋陸子靜兄弟鄧牧，並有明治思想。黃梨洲〈原君〉全本鄧牧。子靜兄弟之思想，《十力語要》已言及之。迄晚明王船山、顧亭林、黃梨洲、顏習齋諸儒，則其持論益恢宏，足以上追孔、孟，而下與西洋相接納矣。至於典章制度，民生利病之搜考，自杜佑輩而後，迄晚明諸子，所究亦精博。然則西洋政治思想，社會科學，皆非與吾人腦袋扞格不相入者，當採西人之長，以收明辨篤行之效。誰復於斯而懷猶豫？⁷⁵

此種中學、西學各有特質，應彼此共濟互補的觀念，盈溢於《讀經示要》之中：「科學哲學，宜採西洋；盡性至命，要歸儒術。」⁷⁶廖崇斐指出，熊十力以「德慧」概括經學，將經學非通過理智明辨而來，而是儒家「自明自證的內聖成己之學」。⁷⁷

伍、學術轉型——熊十力經學論述中的文化心態

十九世紀以來，歷經清中後期經史考證學、晚清常州今文學派、民初學衡派，再發展至二十世紀中期的當代新儒家，百年間的思想流轉，映照出數千年間

⁷³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁673。

⁷⁴ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁628-629。

⁷⁵ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁563-564。

⁷⁶ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁857。

⁷⁷ 廖崇斐，〈熊十力論哲學與經學——以《讀經示要》及《十力語要》為例〉，《興大中文學報》，第19期，頁53。

做為知識分子主流思潮的傳統經學在現代化進程中發展、變遷的脈絡。其中既有經學詮釋取向的內部思想爭辯，也有中西文化論爭而引致的、對傳統思想價值的重構。熊十力見證了二十世紀初期的新舊思潮交鋒及「讀經存廢」論爭最劇烈的時刻。此一時期擁護舊學的知識分子，無論在思維方式、文化心態上皆已與清季舊學士人迥異。在時代風潮的刺激下，他們受到理性化思維的薰陶，對西學有一定程度的認識，同時也以西學的思維脈絡重新檢省傳統文化，為傳統文化賦予新意義。

在二十世紀初期的思想巨變洪流裡，做為當代新儒家之開宗，熊十力的知識構成、文化心態與價值取向具有轉型期的思想特徵——一方面有意識地繼承舊學傳統，另一方面，又在西方思維方式的基礎上，重新詮釋儒學，為經學賦予當代意義。將熊十力的經學論述置放於二十世紀前期思想界的讀經爭論脈絡裡，與此一時期的思想變遷相互考察，我們可以觀察清季以來經學觀的遞嬗，以及二十世紀前期保守士人對經學論述變遷的回應，同時也可釐析熊十力《讀經示要》及其經學論述在學術轉型時期的思想史與經學史意義。

一、重拾經學人文精神——對清代經學之反動

隨著甲午戰爭的戰敗與日本明治維新的成功，向西方文明尋出路逐漸成為清季民初知識分子的共識。五四以降，當「全盤西化」成為思想界的主流，經學也逐漸被人們邊緣化，甚至被視為限制學術獨立、塑造奴隸思想的原兇。人們何以如此迫不及待地擁抱西方文明？長期做為士人教育主體的經學何以被五四諸人棄如敝屣？熊十力於《讀經示要》及其餘經學論著中，即對清季以來這種社會上的「西化」風潮提出解釋。他認為，民初經學地位之所以鬆動，與清代以來經學的史料化極為攸關。

清代史學地位的崛起與經史觀念的鉅變是一個漸進的過程，有其長遠的線索可循。最早可溯至明中後期王陽明「以事言謂之史，以道言謂之經。事亦道，道亦事。《春秋》亦經，五經亦史」的「五經亦史」說。⁷⁸ 清初至清中

⁷⁸ 王陽明，《傳習錄》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），頁25。

期，經學詮釋的主流取向轉向考據訓詁，無形中強化這種將經典視為史料的觀點，帶動清代經史觀念的轉型。清中期錢大昕《廿二史劄記·序》的「經與史豈有二學哉」⁷⁹與章學誠《文史通義》的「六經皆史」的論調，⁸⁰都反映出清中葉以降經史關係日益密切、以及經史觀念轉變的思想趨勢。清代經、史學門概念的交融，顯示清代經學詮釋取向從闡釋經典中人文精神的「通經義」，向將經典視為歷史文獻的「研史料」的轉化。考據學興起後，經典的性質更逐漸向文獻史料趨近。這種將經典定位為歷史文獻的思想態勢，一直延續到清代中後期。常州今文學派雖講究義理思想，但仍看重史料考據的重要性，強調史料考據是發展經學微言大義的筌蹄。

常州公羊學者即使強調微言大義與經世理念，仍以運用樸學考據做為治學方法的前提。這種以經典為史料的治經趨勢，在「復古」的同時，也牽動著質疑歷史文獻真實性的「疑古」觀點，因而在康有為時即演變為對整個古文經體系的懷疑，最終導致經學地位的鬆動。熊十力批評清儒的治經路向導致經典性質的變化，直指民初知識分子對治六經的態度，已由「尊信」轉為「以疑古為名高」，不再強調經學內部的人文精神：「今之學者，以疑古為名高。其於六經，大抵視為漢人所採集，更不必深究其有何義蘊。」⁸¹在「疑古」的思想背景下，清代學人檢視經典的視野，已由申抒經學中的思想義理，轉為將經典還原為歷史文獻，致使經典逐漸失去其權威性。

熊十力將當時西化思潮興起及經學衰落的原因，推究於清儒以考據治經，導致清代經學缺乏人文精神，故「無以自樹立」。⁸²《讀經示要》指出：

昔托鄭、許，今更托西洋，而漢學之幟，則且托科學方法以益固，此固實齋所不見。而清儒為厲之階，可謂深矣。夫標榜甚者，內力弱之徵也。內力弱，則無以自樹立。無以自樹立，則益思有托於外。由清儒之

⁷⁹ 錢大昕，〈廿二史劄記序〉，收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第1冊（南京：鳳凰出版社，2009年），頁1。

⁸⁰ 章學誠撰，葉瑛校注，〈易教上〉，《文史通義校注》（臺北：頂淵文化事業公司，2002年），頁1。

⁸¹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁693。

⁸² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁568。

風，而必至於今日浮偷無可自立，蓋無可挽之勢也。⁸³

對於以考據為主的清代漢學學風，熊十力以「瑣碎無用之考據」評述——即使「昔托鄭、許，今更托西洋」，援引充分的文獻證據與理路分明的分析方法，表面看似「托科學方法以益固」，然而如此縝密的論證卻用於「考據」，導致其學雖精密，卻「瑣碎無用」。因而他認為「清儒為厲之階，可謂深矣」。熊十力更指出，自晚明諸子之後，清儒將畢生精力投入考據，是導致學術墮落、無以應付現代潮流的主因：

吾國自清末以來，只見腐敗勢力之逐層崩潰，而實難言革命。人材衰敝，乃至如斯。蓋自晚明諸子之沒，將三百年，而士之所學，唯是瑣碎無用之考據。人皆終其身而無有玩心高明之一幾，玩心高明四字，甚吃緊。此等境界，難以言說議擬。孔子曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉」云云。孟子「上下與天地同流」，悟此者，便超越小己，纔極高明而道中庸。學則卑瑣，志則卑瑣，人則卑瑣。習於是者，且三百年。其不足以應付現代潮流而措置裕如，固其勢也。⁸⁴

熊十力主張，清儒致一生之力於經史考據，致使清代學人的學術視野、思維路向皆集中於考察、還原歷史文獻，而非學以致用，探論經典文獻中的人文精神，最終導致清代整體學風的僵固：「學則卑瑣，志則卑瑣，人則卑瑣」。他甚至屢屢以「自清儒講經而經亡」、「清世經學已亡」等嚴詞評述清代經學：

清世經學已亡。士之慧敏者，或以考覈名專家，或以文辭稱巨子，而大儒竟不可得。國學建而無師，乃必然之勢也。⁸⁵

關於清代儒學考據取向的形成，熊十力引述餘杭章太炎（1869-1936）之語：「向者餘杭章氏，謂清儒當異族專橫，莫可自發抒，寧錮智慧於無用，聊以卒歲。迹清儒所為，誠有類是者。」⁸⁶ 由此看來，對於清代學人憂懼文字引禍、

⁸³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁567-568。

⁸⁴ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁821。

⁸⁵ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁568-569。

⁸⁶ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁567。

不得不自錮智慧的處境，他仍然寄予同情。儘管同情清儒「寧錮智慧於無用」的際遇，熊十力仍將近代經學固有的人文精神徹底失落歸咎於清儒：

夫志不弘毅，氣則銷盡，宛轉偷生於故紙中，力不足尚，智不足稱。其初代隱忍為此，及其徒相習成風，轉以漢學高自詡耀。⁸⁷

熊十力認為，清代經學的考據走向導致整體治經風氣流於細瑣，「於六經之全體大用，毫無所窺。其量既狹礙，其識不宏通。其氣則浮虛，其力則退縮。」⁸⁸原本透過讀經而「遙契聖心」、「求聖人之意」的「通經義」經學傳統，也因清代學界的主流經學詮釋路向轉向訓詁考據而逐漸失落，使清代經學缺乏生活體驗與哲學思想內容。因而在西方文化傳入時，中國並無足以與其抗衡的義理思想與人文價值，最終導致中國文化走向「無可挽之勢」。為此，他對清學有著深刻的批評：「吾幽居深念，未嘗不太息隱憾於清儒之自負講明經學者，實所以亡經學也。」⁸⁹

二、對民初以來學科概念的分化與「哲學史」觀念重構的反省

西方學科概念的傳入，引起知識分子對固有學科概念的反思與檢省，並逐漸形成學門分化的概念，甚至出現以此規劃、重整中國固有的學科版圖的學術趨勢。⁹⁰ 清季史學崛起與經史觀念的轉變，使原本做為主流學術體系的經學傳統逐漸鬆動，而民初學人紛紛對千餘年來以經學為軸心、籠罩各學門的傳統學科體系提出批判與反省。陳獨秀指出，傳統學術以詮釋經典為主要論述模式，而此一文化發展型態將使知識分子的思維方式，脫離不出對既有經典文獻的詮釋，各個學門也籠罩在經學思想體系之下，成為各學科自由發展的障礙，因而「學者不自尊

⁸⁷ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁567。

⁸⁸ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁568。

⁸⁹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁565-566。

⁹⁰ 如梁啟超在〈格致學沿革考略〉提到：「吾中國之哲學、政治學、生計學、群學、心理學、倫理學、史學、文學等，自二三百年以前，皆無以遠遜於歐西，而其所最缺者則格致學也」，顯然已用西方學科概念來重新分類中國固有學術。參見梁啟超著，吳松、盧雲昆等點校，《飲冰室文集》，第1集，頁502。

其所學」。而這也是「中國學術不發達之最大原因」。⁹¹

然而熊十力認為，數千年來中國文化發展綑結於經學體系之中，經學自身即是一套完整的文學、史學、哲學、藝術的學術體系。他對晚清維新以來知識分子以西方學科概念，來比附於中國固有學術的態度並不認同。《讀經示要》指出：

於是維新士人，將欲吸引西學，不得不擇取經文中有可以類通之語句，而為之比附張皇。使守舊之徒，樂聞而不為峻拒。此其用心甚苦。然此等心理，實由震懾西洋之威勢，想慕其學術，欲與之亦步亦趨。其隱微之地，蓋早已失其對於經籍之信仰。而二千餘年來，為吾民族精神所由陶養成熟，與為吾國思想界甚深根底之經典，將頻（按：應為瀕，下同）於廢絕，固造端於此矣。⁹²

與民初積極擁抱西方學科觀念的學術風氣相較，熊十力對於民初以來學科觀念的重構，顯然採取較為謹慎的態度。他認為這種以西方傳入的學科概念來重新規畫中國學門的趨勢，將切割傳統知識體系的整體性，並崩解其中隱攝的傳統文化思維邏輯，終將導致「二千餘年來，為吾民族精神所由陶養成熟，與為吾國思想界甚深根底之經典，將頻於廢絕」。

大抵而言，熊十力在面對民初學科觀念分化與哲學史觀念重構時，主張「六經究萬有之原」、⁹³「經學為諸子學之根柢」，指出近代所分化出的各學科仍應以經學統攝。熊十力對於經學的肯定，在於「中國數千年來，高深之文化，根底具在六經」。⁹⁴熊氏將經學與民族文明精神連結，然而對經學價值的推崇，並不僅僅出於維護固有文化的考量。另一方面，他也認為中國固有學術不脫義理、經濟、考據、詞章四科，此四科足以涵攝各學門，而經學則足以涵攝這四科：「是故言中學，則四科攝盡。四科之繁，可以六經攝盡。南皮所云中學，若據宗本以言，即經學耳。對西學言，則泛稱中學，亦無不宜」、「經學包含萬象，學者傳習，已漸分為四科」、「故四科之學，義理居宗，而義理又必以六經為宗。」⁹⁵

⁹¹ 陳獨秀，〈學術獨立〉，收入丁守和編，《中國近代啟蒙思潮》，中冊，頁307。

⁹² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁559。

⁹³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁554。

⁹⁴ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁737。

⁹⁵ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁561-563。

在此一思想架構下，熊氏認為科學知識也涵攝於六經之中：

六藝皆實用之學，其在今日，相當於科學知識。利用厚生必講求科學，而後可期。此固近代思想所專注，而經義實已包舉之。⁹⁶

熊十力肯定經學「究萬有之原」的思想價值，認為各經之間在思想上有次第關係，以「《易》為五經之原」，⁹⁷構成一個完整的內聖外王學術體系。

經學學術地位的鬆動，為中國現代學術轉型打開了一道窗口。在晚清民初傳統學術思想的嬗變中，與此相應的是史學與諸子學的崛起。晚清時期，肯定諸子學地位的思潮開始浮現，章太炎、梁啟超、王國維（1877-1927）、孫詒讓（1848-1908）等人都是這一時期諸子學地位復甦的促動者。民初延續晚清諸子學的復興思潮，進一步出現以諸子學為中心、重構「中國哲學史」的學術史研究趨勢。胡適《中國哲學史大綱》對中國哲學史的重新建構，即是這一時期經／子學術地位變化的產物，此書也進一步催化經學子學地位的變化。⁹⁸熊十力雖處於此一時期，卻仍認為經學為諸子學之基礎。從某個層面上來說，在民初經學衰微而子學提升的學術轉型期，熊十力的經學論述繼承晚清以來中學／西學定位與經學價值等議題，為兩千餘年來中國學術發展進行總結，展現與胡適等人迥異的另一種學術觀點。

三、從士人教育核心到民族認同的核心—— 二十世紀前期經學意義的變化

在西潮東漸的文化變局與戰爭國難的雙重刺激下，民初的中國社會出現強烈的意義危機，因而開始出現重視民族文化的呼聲。1935年1月，中國哲學會第一次年會即於此一歷史與文化背景下展開，陶希聖（1899-1988）等十位大學教授

⁹⁶ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁590。

⁹⁷ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁556。

⁹⁸ 關於民初的經學與子學論爭，陳平原曾針對章太炎、胡適之經學、子學論述進行深入探討。參見陳平原，《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》（北京：北京大學出版社，2005年），頁183-209。

並於會議中發表「中國本位文化建設宣言」。同年4月，熊十力也於天津《大公報》發文批判當時學界的媚俗風氣，並對世變之際中國傳統文化的日趨湮微感到憂慮。《讀經示要》中，熊十力更將經學與國民性連結，認為「經學之在中國也，真所謂日月经天，山河行地，其明訓大義，數千年來浸漬於吾國人者，至深且遠。」⁹⁹ 除此之外，熊十力亦批判西方帝國主義侵略心態，及當時以西方文化為「文明」、「專務爭奪」的整體風氣：

今世西人為治，專務爭奪。其於弱小國家、弱小民族，種種侵略之術，無所不用其極，直令死灰不可復燃。倭人尤而效之，其御侵佔地，如吾臺灣、琉球及鮮國同胞，慘酷尤甚。總之，今世所謂文明國者，其為治也，絕不知治道在使群生咸暢其性，咸遂其生。¹⁰⁰

熊十力指出西方文明的爭競本質：「西人唯拘於七尺之形，而不獲自識性分之至足至樂。故私其七尺，而向外爭奪不已。」¹⁰¹ 他引述周成公16（西元前575）年《左傳》「義以建利」之語，認為「今之列強，貪利而不由義，率天下而食人。食人者，人亦食之」，¹⁰² 認為此種爭競以獵取資源的風氣終將導致人類的自毀：「今戰禍既烈，識者亦凜然知人類自毀之可憂。」¹⁰³ 熊十力對於學術文化與政治氛圍的巨變表達強烈的焦慮，於主講復性書院、擬訂簡章時即提及「即今國際糾紛至於人類自毀，而不知禍之所底，諸霸者莫不聲稱正義，而所為適得其反，不誠不信，戾於常道，生人之禍，何時已乎？」¹⁰⁴ 《讀經示要》中更亟力標舉禮治，意圖以此為中心，重建中國以至國際的價值秩序。¹⁰⁵

陶希聖諸人「中國本位文化建設宣言」與熊十力《讀經示要》對西方文明的批判與焦慮，反映三〇年代世變之際的認同危機。在詭譎多變的國際情勢下，三〇年代的經學論述再次出現微妙的變化，經學逐漸被解讀為訓育「中國人」的機

⁹⁹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁626。

¹⁰⁰ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁597。

¹⁰¹ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁597-598。

¹⁰² 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁598。

¹⁰³ 熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁598。

¹⁰⁴ 熊十力，〈復性書院開講示諸生〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第4卷，頁260。

¹⁰⁵ 「是故禮讓之治，高矣美矣，人類如斬向太平大同，捨禮讓其奚由哉？」熊十力，〈讀經示要〉，收入蕭蓬父編，《全集》，第3卷，頁598。

制。經學的性質與定位問題與「讀經」是否必要之爭論，在這一時期，也已由士人教育核心轉移到民族認同的核心問題。

陸、結語

民初讀經論爭與經學論述的變遷，是二十世紀前期學術轉型的關鍵議題。熊十力的經學思想蛻衍於民初「讀經」爭論的背景。身為當代新儒家的開宗，熊十力《讀經示要》中的經學論述及其文化觀點，在二十世紀前期新舊思潮衝擊與讀經論爭中有其特色。本文就1930年代的讀經論爭及熊十力《讀經示要》、熊氏之經學論述進行分析，以二十世紀前期學術文化變遷的歷史脈絡為背景，釐析熊十力對民初讀經爭論之意見與評述，並析述熊氏之經學觀在此一學術轉型時期的思想與文化意義。透過熊十力經學思想的析釋，觀看二十世紀前期舊學知識分子在面對政治動盪、傳統文化價值崩落時的文化焦慮與張皇，以及他們如何重新檢視、定位做為傳統文化主流的經學思想，藉此進一步尋索二十世紀經學論述之變遷與學術轉型過程的軌跡。

徵引書目

一、文集

王陽明，《傳習錄》。臺北：臺灣商務印書館，1974年。

李鴻章，《李文忠公全集》。臺北：文海出版社，1968年。

徐復觀著，蕭欣儀編，《徐復觀文錄選粹》。臺北：臺灣學生書局，1980年。

梁啟超著，吳松、盧雲昆等點校，《飲冰室文集》。昆明：雲南教育出版社，2001年。

章學誠撰，葉瑛校注，《文史通義校注》。臺北：頂淵文化事業公司，2002年。

陳黻宸，《陳黻宸集》。北京：中華書局，1995年。

熊十力著，蕭萐父編，《熊十力全集》，第3、4、5、6卷。武漢：湖北教育出版社，2001年。

熊十力，《讀經示要》。臺北：廣文書局，1979年第6版。

趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》。南京：鳳凰出版社，2009年。

錢穆，《錢賓四先生全集》。臺北：聯經出版事業公司，1994年。

二、雜誌、報紙

《大公報》，天津，1931、1933年。

《文哲月刊》，北平，1935年。

《教育雜誌》，上海，1935年。

三、專書

丁守和編，《中國近代啟蒙思潮》，上、中冊。北京：社會科學文獻出版社，1999年。

王汎森，《中國近代思想與學術的系譜》。臺北：聯經出版事業公司，2003年。

林安梧，《當代新儒家哲學史論》。臺北：明文出版社，1996年。

林安梧，《存有、意識與實踐：熊十力體用哲學之詮釋與重建》。臺北：東大書局，1993年。

- 林慶彰，《民國時期經學與經學家研究》。臺北：萬卷樓圖書公司，2020年。
- 陳平原，《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》。北京：北京大學出版社，2005年。
- 陳昭瑛編，《徐復觀的思想史研究》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2018年。
- 島田虔次著，徐水生譯，《熊十力與新儒家哲學》。臺北：明文出版社，1992年。
- 郭齊勇編，《存齋論學集》。北京：三聯書店，2008年。
- 劉小楓，《共和與經綸——熊十力〈論六經〉、〈正韓〉辨正》。北京：三聯書店，2012年。
- 聶民玉，《體用不二：熊十力經學思想研究》。北京：人民出版社，2015年。
- 顧明遠主編，《中國教育大系：歷代教育制度考》，下冊。武漢：湖北教育出版社，1994年。
- Schwartz, Benjamin I. *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1964.

四、期刊論文、專書論文

- 王應憲，〈民國時期大學經學教育檢視〉，《中國學術年刊》，第35期（2013年9月）。
- 車行健，〈現代中國大學中的經學課程〉，《漢學研究通訊》，第28卷第3期（2009年8月）。
- 坂元ひろ子，〈熊十力「新唯識論」哲学の形成——20世紀前半の中国哲学思想世界を通して〉，《東洋文化研究所紀要》，第104期（1987年9月）。
- 吾妻重二，〈民国期中国における「哲学」と「玄学」——熊十力哲学の射程〉，《中国》，第19期（2004年6月）。
- 李素萍、黃秋生，〈新儒學三大家的比較——梁漱溟、熊十力、馮友蘭〉，《船山學刊》，第63卷第1期（2007年1月）。
- 林安梧，〈當代儒佛之爭與《存有三態論》——從熊十力《新唯識論》說起〉，《哲學與文化》，第40卷第8期（2013年8月）。
- 服部元彦，〈熊十力思想研究：關於內聖外王〉，《研究論叢》，第21期（1981年3月）。
- 洪喜美，〈近代私塾學校化——以江蘇為例的探討〉，《國史館館刊》，復刊第25期（1998年12月）。

- 孫致文，〈熊十力疏釋《禮記·儒行》意義探析〉，《中央大學人文學報》，第53期（2013年1月）。
- 郭齊勇著，吾妻重二譯，〈熊十力の仏教唯識学批判〉，《関西大学東西学術研究所紀要》，第37期（2004年4月）。
- 福島仁，〈現代新儒家思想研究の問題点——新理学研究序説〉，《国際交流研究：国際交流学部紀要》，第1期（1993年3月）。
- 楊儒賓，〈新中國的新儒家改變了？當孔子遇見了馬克思〉，《中国哲学論集》，第3號（1997年10月）。
- 箕浦永子，〈清末，蘇州における教育の近代化と都市空間〉，《日本建築学会学術講演梗概集》，2008年卷（2008年9月）。
- 廖崇斐，〈熊十力論哲學與經學——以《讀經示要》及《十力語要》為例〉，《興大中文學報》，第19期（2006年6月）。
- 廖崇斐，〈從〈禮運篇〉到《禮運經》——熊十力「新禮經」對孔子革命真義的探尋〉，《元亨學刊》，第2期（2011年12月）。
- 劉莞莞，〈從「讀經示要」看熊十力對治經的態度〉，《孔孟月刊》，第21卷第4期（1982年12月）。
- 蔡建國，〈近代中国における蔡元培教育思想の役割とその周辺〉，《新潟国際情報大學情報文化学部紀要・社会科学編》，第3期（2000年3月）。
- 羅玉明，〈湖南紳士與三十年代湖南的讀經運動〉，《求索》，2005年第9期（2005年9月）。
- 羅玉明，〈20世紀30年代湖南尊孔祀孔活動述論〉，《湘潭大學學報（哲學社會科學版）》，第32卷第1期（2008年1月）。
- 羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《漢學研究》，第15卷第2期（1997年12月）。
- 鐙屋一，〈中国文化のレシピ——1935年の読経問題〉，《目白大学総合科学研究》，第3號（2007年3月）。
- 蕭敏如，〈文化轉型的焦慮：蔡元培的「廢讀經」與「中西合會」思想〉，《文與哲》，第18期（2011年6月）。