

史学、历学与《易》学

——刘歆《春秋》学的知识体系与方法^{*}

程苏东

提 要 在战国至汉初的学术史上,孟子、公羊家、穀梁家先师以及董仲舒、司马迁等儒士通过对孔子“作《春秋》”一事的不断塑造,奠定了《春秋》“微言大义”的经典地位及其“史中取义”的文本阅读方式。而刘歆则试图重建《春秋》学的学理体系:他淡化孔子与《春秋》之间的“作者”关系,将《春秋》重新置入三代以来的史籍传统中;又尝试从历学角度重建《春秋》的义例体系;在处理“六艺”内部关系时,刘歆将《易》学与《春秋》学相配,建立起一种新的“天人之学”。《春秋》学的性质、阅读方式至此发生了重大的变化,对西汉传统《春秋》学形成了极大的挑战。了解刘歆《春秋》学的内在学理体系与解经方法,是我们理解两汉之际这场重要学术转型事件的基础。

关键词 《春秋》 《汉书》 刘歆 经学

DOI:10.15990/j.cnki.cn11-3306/g2.2017.04.038

Science of History and Calendar and *The book of Change*: the Knowledge System and Method of Liu Xin's Interpretation of *Chunqiu*

Cheng Sudong

Abstract: Based on the continuously comments by Mencius, Gongyang school, Guliang school, and Dong Zhongshu, Sima Qian, *Chunqiu* received its classical status in the Warring States period and Western Han Dynasty. Liu Xin tried to change this tradition by putting *Chunqiu* back into the tradition of historical records. In order to prove the classical status of *Chunqiu*, Liu Xin connected the book with *The book of Change*. All of these formed a great challenge to the traditional *Chunqiu* school of the Western Han dynasty. Studying Liu Xin's inner scientific system and interpreting method of *Chunqiu* is the foundation of understanding this important academic transition between the Western and Eastern Han dynasties.

Key words: *Chunqiu*; *Hanshu*; Liu xin; Confucianism

众所周知,西汉末年刘歆对于《春秋》学的改造具有重要的学术史与政治史意义,但

^{*} 本文系国家社科基金重大项目“《春秋左传》校注及研究”(项目编号:15ZDB071)的阶段性成果。

关于刘歆《春秋》学的学理内涵,由于其论著大多散佚,除了援引《左传》以解《春秋》以外,学界对其了解并不深入。徐兴无先生在《刘向评传》中讨论刘歆律历学思想时,已对其《春秋》学学理有所关注^①,而徐建委《刘歆援数术入六艺与其新天人关系的创建——以〈汉书·五行志〉所载汉儒灾异说为中心》一文则通过对《汉书·五行志》中所见刘歆《春秋》灾异说的分析^②,提出刘歆“援数术入六艺”以及构建以“天”为核心的新型天人关系的论题,为我们了解刘歆的《春秋》学思想做出了重要拓进。笔者近年亦关注这一论题,在对《汉书》之《艺文志》、《律历志》、《五行志》中所见刘歆《七略》、《钟律书》、《三统历》、《洪范五行传论》等文本进行全面梳理后,我们认为,有必要从宏观层面对刘歆《春秋》学的自身学术定位、知识体系、解经方法等问题进行梳理,并将其置入成哀时期经学史、政治史的实际语境中,庶可帮助我们进一步了解刘歆究竟是如何认识《春秋》这部经典,以及刘歆《春秋》学与西汉《春秋》学传统之间的核心差异究竟何在。

一 “存前圣之业”: 作为史籍的《春秋》

关于刘歆《春秋》学的基本特色,学界多从《汉书·楚元王传》中刘歆“引《传》文以解经”一句出发进行思考^③,笔者在《兼听则明: 刘歆争立古文经事件再考论》一文中也结合《汉书·五行志》中的个案,具体论述了刘歆如何通过对于《左传》的徵引来改变传统《春秋》学的义法、辞例。不过,值得注意的是,从《汉书》上下文的叙述逻辑来看,班固所谓“引《传》文以解经”的论述是站在《左传》学的立场进行论述的,其所强调的事实是,在刘歆之前,《左传》虽然在士人间流传,但鲜有将其用于解《春秋》经文者,对于司马迁、刘向等士人而言,《左传》的史料价值超过了其经学价值,但刘歆通过“引《传》文以解经”,充分发掘了《左传》作为《春秋》“经传”的价值,并由此引起所谓今、古学之间的学术纷争,在此意义上说,刘歆的《左传》学具有方法论上革新的意味。

然而,如果我们将立场从“《左传》学”转变为“《春秋》学”,则刘歆“引《传》文以解经”似乎在方法论层面就没有什么新鲜之处了——在西汉《春秋》学的传统中,无论是公羊家,还是穀梁家,其解释《春秋》都是遵循“传”文,即借助于“传”文总结辞例、义法,从而实现对于《春秋》经文的阐释,而刘歆不过是将这一在今文学中早已成熟、发达的解经方法援引到《左传》学中。也许正是基于这一原因,金春峰认为刘歆的《春秋》学在本质上仍属于西汉今文学的范畴,“刘歆左氏学以天文律历说灾异,属京房《易学》系统。”^④

刘歆《春秋》学真的只是将今文学的解经方法引入《左传》学吗?笔者以为,如果我们将《七略·艺文略》中关于《春秋》文本性质、生成过程的论述放到战国至西汉《春秋》学的传统叙述中加以观照的话,可以清晰地发现,刘歆对于《春秋》本身的学术定位在西汉经学史上可说近乎是独一无二,完全另类的。

① 徐兴无《刘向评传》,南京:南京大学出版社,2005年,第319页。

② 徐建委《刘歆援数术入六艺与其新天人关系的创建——以〈汉书·五行志〉所载汉儒灾异说为中心》,《文学遗产》2014年第6期,第13~25页。

③ 关于刘歆“引《传》文以解经”的具体个案分析,可参拙文《兼听则明: 刘歆争立古文经事件再考论》,《国学研究》第39辑。

④ 金春峰《刘歆对西汉经学的总结与革新》,《史学月刊》2014年第1期。

关于《春秋》文本性质的论述,最早见于《孟子》:

晋之《乘》,楚之《檮杌》,鲁之《春秋》,一也。其事则齐桓晋文,其文则史,孔子曰“其义则丘窃取之矣。”^①

这里《孟子》明确提出了“史”与“义”这一对《春秋》学中的核心论题。在《孟子》看来,《春秋》的文辞毫无疑问属于先秦时期古老的史籍传统,在这一点上,其与《乘》、《檮杌》等列国史籍毫无分别,但《春秋》的特殊之处在于,在“史”文的表象之下,《春秋》蕴含了孔子所赋之“义”,这使得《春秋》成为表现孔子个人政治理想的“私人文本”,而正是这种“赋义”,使得《春秋》成为令“乱臣贼子惧”的圣典。

《孟子》的这一叙述显然深刻影响了汉儒对于《春秋》文本性质的认识,在《春秋繁露·俞序》篇中,我们可以再次看到以孔子声吻对于《春秋》非一般“史记”的明确论述:

仲尼之作《春秋》也,上探正天端王公之位,万民之所欲,下明得失,起贤才,以侍后圣。故引史记,理往事,正是非,见王公。史记十二公之间,皆衰世之事,故门人惑。孔子曰“吾因其行事而加乎王心焉。”以为见之空言,不如行事博深切明。^②

《俞序》篇中所引孔子这句感叹,在《史记》中以“余闻董生曰”的形式再次被引出,加之该篇具有总结早期《春秋》学学术史的性质,可见其成篇时代当在西汉初期,基本可信为董仲舒所编定者。而这段叙述称孔子“作《春秋》”之意,在于“引史记,理往事,正是非,见王公”,也就是通过对于“史”的徵引、钞撮和重新赋义,将传统史籍改变为体现其王道政治理想的个人化著作。这里的“因其行事”,类似于《孟子》中的“其文则史”,而“加乎王心”,则相当于《孟子》中的“丘窃取之”。类似于《俞序》的这类叙述方式对司马迁产生了影响,在《史记》中,司马迁对于《春秋》文本性质的叙述基本延续了董仲舒的思路:

孔子明王道,干七十余君,莫能用,故西观周室,论史记旧闻,兴于鲁而次《春秋》,上记隐,下至哀之获麟,约其辞文,去其烦重,以制义法,王道备,人事浹。七十子之徒口受其传指,为有所刺讥褒讳挹损之文辞不可以书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端,各安其意,失其真,故因孔子史记具论其语,成《左氏春秋》。(《十二诸侯年表》)

子曰“弗乎弗乎,君子病没世而名不称焉。吾道不行矣,吾何以自见于后世哉?”乃因史记作《春秋》,上至隐公,下至哀公十四年,十二公。据鲁,亲周,故殷,运之三代。约其文辞而指博。……贬损之义,后有王者举而开之。《春秋》之义行,则天子乱臣贼子惧焉。孔子在位听讼,文辞有可与人共者,弗独有也。至于为《春秋》,笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞。弟子受《春秋》,孔子曰“后世知丘者以《春秋》,而罪丘者亦以《春秋》。”(《孔子世家》)

太史公曰“余闻董生曰‘周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫雍之。孔子知言之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬天子,退诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。’子曰‘我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。’”(《太史公自序》)^③

① [清]焦循《孟子正义》卷16《离娄下》,北京:中华书局1987年版,第574页。

② [清]苏舆《春秋繁露义证》,北京:中华书局,1992年,第158~159页。

③ [汉]司马迁《史记》,北京:中华书局,2013年,第2340、642、3975页。

显然,司马迁融合了《孟子》、《春秋繁露·俞序》中的叙述方式,而对某些细节特别加以强化,例如,《孔子世家》细致描述了孔子在晚年担忧自己“没世而名不称”,无以“自见于后世”,因此有“作《春秋》”之意,这就表明,在司马迁的叙述中,孔子作《春秋》有“求名”之意,联系到《左传》中“三不朽”的叙述,可以说,在孔子看来,《春秋》正是其所欲“立言”者。正是因为孔子将《春秋》完全视作自己个人化的著述事业,因此,《孔子世家》描述其“作《春秋》”的具体方法是“笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞”,这一说法并不见于先秦典籍,但其对孔子与《春秋》之间封闭的、完全个人化的著作权的确认与强调,则是《孟子》以来一以贯之的。值得注意的是,《孔子世家》完整记载了孔子与“六艺”之间的关系,但司马迁有意将其分置于不同的时空环境之下,其删诗、序《书》、正定礼、乐及好《易》诸事,见于“孔子去鲁凡十四岁而反乎鲁”条下,以孔子与鲁太师言“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所”作为这一部分的核心立意,将孔子塑造为在“周室微而礼乐废”的社会背景下有志于重建礼乐文明的宗师,其形象颇为意气风发。但至其叙述“作《春秋》”之事时,则时空环境完全不同,鲁哀公十四年,叔孙氏西狩获不祥之兽,孔子见而叹曰:“河不出图,雒不出书,吾已矣夫!”嗣后,“颜渊死,孔子曰‘天丧予!’”至西狩获麟,孔子曰“吾道穷矣”“莫知我夫”“知我者其天乎!”在这桩桩件件的打击之下,曾经意气风发的孔子不免感到深深的孤独,正是在这一情势之下,乃有“弗乎弗乎”之论。在司马迁为“作《春秋》”所设计的时空环境中,孔子成为一个遭时不遇、垂垂将老,壮志难酬而“发愤著书”的“作者”形象。从《孔子世家》对于“六艺”诸事的不同处理方式看来,司马迁显然认为孔子与《诗》、《书》、礼、乐、《易》的关系和与《春秋》的关系是完全不同的,对于前者而言,孔子的身份是恢复周室礼乐传统的“师者”,而对于后者而言,孔子的身份是吐露个人政治理想的“作者”。《春秋》固基于“史记旧闻”,然其目的实在于通过这一文本来构建孔子在现实世界中未能实现的“道”。

特别值得注意的是,司马迁在《史记》的编纂过程中非常倚重《左传》,因此他专门提及《左传》在《春秋》学史上的地位问题,这是传世文献中最早关于《左传》学术地位的描述。在司马迁的叙述中,《春秋》首先经过“七十子之徒口受其传指”,也就是先有了一个口说之学的传统,然而才有左丘明“惧弟子人人异端”而成《左氏春秋》之事。换言之,《左传》在《春秋》学中具有保存“真”义的价值。司马迁不但没有否认“七十子之徒”以“口受”的方式传承孔子之“义”的关键作用,更将《左传》纳入了保存孔子本义的“经传”谱系中。

《俞序》与司马迁对于《春秋》文本性质的论述成为西汉经学史中的典型话语,而随着哀平时期纬学的逐渐发达,关于孔子与《春秋》之间著述关系的论述进一步被神秘化,演绎出“获麟而作《春秋》”、“治法为赤制功”、“援引古图”以作《春秋》等大量的神异故事,而这些看似荒诞不经的故事背后有着一致的表达诉求:那就是不断强化《春秋》为孔子所“作”、完全反映孔子政治理想,绝非普通史籍。

在这样的学术史背景下,我们再看刘歆对于《春秋》成书过程及文本功能的叙述:

古之王者世有史官,君举必书,所以慎言行,昭法式也。左史记言,右史记事,事为《春秋》,言为《尚书》,帝王靡不同之。周室既微,载籍残缺,仲尼思存前圣之业,乃称曰“夏礼吾能言之,杞不足徵也;殷礼吾能言之,宋不足徵也。文献不足故也,足则吾能徵之矣。”以鲁周公之国,礼文备物,史官有法,故与左丘明观其史记,据行事,

仍人道,因兴以立功,就败以成罚,假日月以定历数,藉朝聘以正礼乐。有所褒诋贬损,不可书见,口授弟子,弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意,以失其真,故论本事而作传,明夫子不以空言说经也。《春秋》所贬损大人当世君臣,有威权势力,其事实皆形于传,是以隐其书而不宣,所以免时难也。及末世口说流行,故有《公羊》、《穀梁》、《邹》、《夹》之《传》。^①

与《孟子》、《俞序》、《史记》及纬书文献等对于《春秋》的叙述相比,这段叙述至少存在三处关键性差异:

第一,强调《春秋》所处的史学传统及其自身的史籍性质。这段叙述从上古时期史官的职责起笔,自始至终都将《春秋》置于史学史的叙事语境之中,在论及孔子与《春秋》的关系时,称其所为之事是“存前圣之业”,这里的“前圣”是指上古之圣王,而他们所为“之业”则是立史官而著其事、言。在刘歆的叙述中,孔子对于这一传统非常珍视,其身份从公羊家所言的“制法”之圣人转变为“存古”之史官,而《春秋》的主旨也就从传统叙述中的体现孔子之“义”转变为存春秋时代之“事”,孔子从文本的中心走向了边缘。从汉代经学史的视域来看,这一转变非同小可,刘歆所构建的这一叙述逻辑,正是自《孟子》以来儒生极力避免落入的窠臼,除非刘歆对于《孟子》以来的《春秋》学史毫无了解,否则,我们很难说这一叙述没有与西汉《春秋》学传统叙事“针锋相对”的意味。

第二,关于孔子编纂《春秋》时所言之辞,摒弃《孟子》、《俞序》、《史记》中强调其据事而“取义”的论述口吻,改用《论语》中感叹“文献不足”的一段论述,从而进一步强化了孔子编《春秋》意在修史存古的叙述逻辑。在前举《孟子》、《俞序》和《史记》引文中,都有孔子“作《春秋》”之际所言之辞,以刘歆便利的图书阅读条件,以及他丰富的学养,我们难以想象他对这些论述毫不知晓,特别是刘歆此段论述中出现的“有所褒诋贬损,不可书见,口授弟子,弟子退而异言。丘明恐弟子各安其意,以失其真”数语,与《史记·十二诸侯年表》中关于《左传》成书的叙述基本相合,显示出《七略》原本就援用了司马迁对于《左传》的相关论述,但在这里刘歆完全抛弃了《孟子》等传统、权威的叙事资源,其用意自不容忽视。我们知道,刘歆所引的这段话在《论语》中原本并无具体语境,至司马迁编《孔子世家》,乃将其置于孔子晚年删《诗》序《书》、正定礼乐之际:“孔子之时,周室微而礼乐废,《诗》《书》缺。追述三代之礼,序《书传》,上纪唐虞之际,下至秦缪,编次其事。曰‘夏礼吾能言之,杞不足徵也。殷礼吾能言之,宋不足徵也。足,则吾能徵之矣。’……故《书传》、《礼记》自孔氏。”^②由于这段话本身突出的就是早期文献的缺失对于后世学者了解古礼、传续文明所造成的不便,因此,司马迁将其置于孔子正定礼乐之际,表明孔子所以为此事,正有传续三代文明之用意。但有趣的是,刘歆将这段话移植到孔子编纂《春秋》的情境之中,将古典文献的缺失作为孔子编《春秋》的出发点,而在后面的叙述中,他进一步强调鲁国在这方面的优势,即“礼文备物”、“史官有法”,完美阐释了孔子何以选择据鲁史而编纂《春秋》。可以说,刘歆所言孔子编定《春秋》的用意不仅在细节上与《孟子》等大相径庭,而且在核心立意上也是完全不同的。

第三,关于左丘明在《春秋》学史中的地位,刘歆将其径列为《春秋》编纂者,称孔子

① [汉]班固《汉书》卷30《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1715页。

② [汉]司马迁《史记》卷47《孔子世家》,北京:中华书局,2013年,第2332页。

“与左丘明”共编《春秋》。这完全改变了司马迁在《孔子世家》中极力刻画孔子视《春秋》为完全私人著述、乃至“子夏之徒不能赞一辞”的说法,在西汉经学史上可谓惊世之言。我们知道,汉儒之所以特别强调孔子是《春秋》的“作者”,很重要的原因就在于汉儒对于《春秋》“微言大义”的所有探讨,包括辞例、义法等,都是建立在一个基础之上:即这一文本中的所有细节,包括是否记异、是否书“即位”、是否书地、书名、书氏、书爵、书人、书国、书葬、书时、月、日等等,都是由一个“作者”精心设定的,而正是因为这个“作者”本身已经是体悟天道的圣人,所以通过对于《春秋》的精细研读,才可能透过文本去体悟“圣心”和“天心”。在此视角之下,刘歆将并无“圣人”色彩的左丘明加入编《春秋》的名单,不仅破坏了孔子与《春秋》之间封闭的私属关系,更破坏了公羊、穀梁各家几乎全部的解经前提。当孔子与左丘明并置之时,孔子的身份不再是圣人,而是志在存古的士人,他所整理的文本也就失去了隐藏“圣心”的权威性和神秘性。这就是为什么我们看到,在刘歆的眼里,《春秋》可以是一个存在误书、失载等疏漏之处的不完美的文本。从西汉经学史的内在学理上说,刘歆此言在提高了《左传》地位的同时,不能不说是贬低了《春秋》本身的地位。

而这一点在《七略·艺文略》的叙论中也确实有所体现,我们知道,在西汉经学史上,《春秋》学地位非常之高,董仲舒和司马迁都将其塑造为“六艺”之首,司马迁称其闻于董生曰“拨乱世反之正,莫近于《春秋》。《春秋》文成数万,其指数千。万物之散聚皆在《春秋》。”^①认为其所言既广而陈义极高,是沟通天人、囊括万物的最高经典,而随着西汉中后期《春秋》“为汉立法”说的兴起,《春秋》与汉朝的关系遂更显密切。但在《七略》中,刘歆以《易》为“经之原”,而将《春秋》与其他四艺并称“五常之道”,在颇为讲究“六艺”内部结构的西汉经学语境中,刘歆此举之用意与效果,可以说是不言自明的。

总之,在《七略》的叙述中,《春秋》的生成过程及其文本性质均发生了重要的变化:孔子与左丘明为了避免夏、商古礼文献亡佚的遗憾再现于春秋时期,遂据礼文备物、史官有法之鲁史而共同编纂了《春秋》一书,他们的行为是对前代史官的一种模仿与延续。自《孟子》以来,《春秋》学极力强调的两个基本立足点,《春秋》为孔子独作、《春秋》因“事”立“义”,在这里都被消解了。《春秋》由反映孔子个人政治理想的私人著述转变为史官传统中的经典史籍,而从这一角度,我们也就能理解在《七略·艺文略》的《春秋》目下,何以自“《国语》二十一篇”以下,刘歆会将并非《春秋》传注的史籍均附从于《春秋》目了。

二 定历数而顺天时:《春秋》学的新义例

在《汉书·艺文志》关于孔子编纂《春秋》之立意的叙述中,有“假日月以定历数”一句^②,特别提到《春秋》“定历数”的意旨,而这一说法在以公羊学为主导的西汉传统《春秋》学中同样是闻所未闻的。从《汉书·律历志》中所见刘歆《三统历》、《五行志》中所见刘歆《洪范五行传论》等论著看来,刘歆此言并非虚辞,“定历数”在其《春秋》学解经体系中具有重要的地位,而刘歆何以如此重视“历数”之学,也就成为我们理解其《春秋》学时必须面对的问题。

关于《春秋》的历数学价值,司马迁在《十二诸侯年表》中已有提及:

^① [汉]司马迁《史记》卷130《太史公自序》,第3297页。

^② [汉]班固《汉书》卷30《艺文志》,第1715页。

儒者断其义,驰说者骋其辞,不务综其终始;历人取其年月,数家隆於神运,谱谍独记世谥,其辞略,欲一观诸要难。^①

这里司马迁描述了武帝时期已经出现的对于《春秋》文本的多种使用方式,包括儒者“断其义”,这应当是以胡毋生、董仲舒为代表的《春秋》公羊学主流,“驰说者骋其辞”,似指据《春秋》而骋言时政者,重事而轻义例,故司马迁批评其“不务综其终始”,此外还有历人、数家这两类相对偏重“技术性”知识的群体,各自基于自己的技术需求而节用《春秋》。“历人”指历法的研究与修订者,而“数家”,《索隐》谓为“阴阳术数之家”,可知借助《春秋》探究古今历法之因革,或以阴阳术数对其加以言说之传统,自汉初已有端绪。徐建委也指出,西汉重要的《左传》学人,包括张苍、尹咸等,都善于历学,这似乎表明《左传》学有注重历算的传统^②。不过,从司马迁的论述看来,汉初“历人”对于《春秋》的使用,只是将其视作史籍,发掘其保存古历年月的文献价值,并未将“历学”视为《春秋》的内在体例,而刘歆的《春秋》学则将“定历数”视作孔子编纂《春秋》的核心立意之一,也就是将“历学”视作《春秋》学的题中应有之义,并据此努力建构起一套精密的解经体系,这一方法论层面的开拓,是刘歆《春秋》学中又一不容忽视的部分。

关于《春秋》“定历数”的具体论述,见于《汉书·律历志》所引刘歆《三统历》:

夫历《春秋》者,天时也,列人事而因以天时。传曰“民受天地之中以生,所谓命也。是故有礼谊动作威仪之则以定命也,能者养以之福,不能者败以取祸。”故列十二公二百四十二年之事,以阴阳之中制其礼。故春为阳中,万物以生;秋为阴中,万物以成。是以事举其中,礼取其和,历数以闰正天地之中,以作事厚生,皆所以定命也。《易》金、火相革之卦曰“汤武革命,顺乎天而应乎人”,又曰“治历明时”,所以和人道也。^③

在刘歆的论述中,“历”不仅是安排人事行为的时间指南,更是探知“天道”,因天时以定人道的重要渠道与核心载体。在这段论述中,刘歆提到四个关键性的概念“天”、“人”、“历数”和“礼”,具体来说,“人”受命于“天”,因此,在天人关系中,一切人事均应循天道而行,而人事循天道的具体方式,则是制“礼”,通过对于“礼”的制作与遵循,实现顺天定命的理想。至于制“礼”的标准,则是“以阴阳之中制其礼”,这里的“阴阳之中”即指历法层面的春分与秋分,《春秋》之所以取“春秋”二字定名,正是要突出“阴阳之中”的核心要义,而正“阴阳之中”(亦即“天地之中”)的具体措施,则是通过对于“闰月”的调整,保证历法在二分、二至及晦朔等关键时间点上的准确定位。在这一逻辑链条中,“历数”不再仅仅是一种普通的知识体系,而是具有体悟天道的形而上意义以及成礼定制的现实政治功能,欲顺天道而“和人道”,则必须“治历明时”。

而刘歆进一步将“历数”与“天道”之间的对应关系具体落实到《春秋》文本阐释的方法中去。“夫历《春秋》者,天时也,列人事而因以天时。”认为《春秋》罗列“人事”的重要体例即是“因以天时”之“历”,这就使得原本属于技术性知识的历学成为解读《春秋》的

① [汉]司马迁《史记》卷14《十二诸侯年表》第643页。

② 徐建委《刘歆援数术入六艺与其新天人关系的创建——以〈汉书·五行志〉所载汉儒灾异说为中心》,《文学遗产》2014年第6期,第19页。

③ [汉]班固《汉书》卷21上《律历志》第979页。

必备知识基础了。在《汉书·律历志》中,班固对于这一点亦有明确表述“向子歆究其微妙,作《三统历》及《谱》以说《春秋》”^①,与司马迁所见“历人”“取”《春秋》年月以研制历法不同,刘歆反其道而行之,借助历学的知识来重建《春秋》学的解经体系。《汉书·律历志》中的不少叙述均体现出刘歆“以历数说《春秋》”的倾向:

周道既衰,幽王既丧,天子不能班朔,鲁历不正,以闰余一之岁为郅首。故《春秋》刺“十一月乙亥朔,日有食之”。于是“辰在申”,而司历以为在建戌,史书建亥。哀十二年,亦以建申流火之月为建亥,而怪蛰虫之不伏也。自文公闰月不告朔,至此百有余年,莫能正历数。故子贡欲去其饴羊,孔子爱其礼,而著其法于《春秋》。《经》曰“冬十月朔,日有食之。”《传》曰“不书日,官失之也。天子有日官,诸侯有日御,日官居卿以底日,礼也。日御不失日以授百官于朝。”言告朔也。元典历始曰元。《传》曰“元,善之长也。”共养三德为善。又曰“元,体之长也。”合三体而为之原,故曰元。于春三月,每月书王,元之三统也。三统合于一元,故因元一而九三之以为法,十一三之以为实。实如法得一。^②

这里刘歆讨论的是《春秋》学的核心论题之一,即“立元”之义。关于这一问题,董仲舒在《天人三策》中曾有大段论述,认为“谓一为元者,视大始而欲正本也。《春秋》深探其本,而反自贵者始。故为人君者,正心以正朝廷,正朝廷以正百官,正百官以正万民,正万民以正四方。”^③将“元”理解为“本”,以“立元”为“重本”之意,类似的说法亦见于《春秋繁露·王道》:“元者,始也,言本正也。”^④这是一种抽象化、哲学化的理解方式,而刘歆则将历数中“历元”这一概念引入《春秋》学之中,认为周道之衰落首先体现在“以闰余一之岁为郅首”,也就是历元不正,继而举出《春秋》中月建误书之例,进一步证明春秋历数之混乱,并视此为孔子于《春秋》中所著之“礼法”。关于其所言“刺十一月乙亥朔”,系襄公二十七年事,此年《春秋》经文言“十二月乙亥朔,日有食之”,《左传》则作“十一月乙亥朔”,且言“辰在申,司历过也,再失闰矣。”^⑤“辰在申”意谓斗柄指申,是当时实测的星象,以周历建子为岁首计,则建申宜为九月,这就与《左传》“十一月”之记载相差两个月,故《左传》认为是司历“再失闰”,也就是两次漏置闰月所致。而刘歆进一步指出,不独司历漏置闰月,以建申之月为建戌,甚至史官更疏漏荒诞,将“建戌”(十一月)又误书为“建亥”(十二月)。这样一来,《春秋》经文“十二月乙亥朔”一句就有了两重讥刺之意,而其指向则为司历、史官的双重失误,足见当时鲁历之不正。在这里,刘歆对于《春秋》的解读完全借助于对《左传》的援引,而历学知识则成为最终实现阐释的重要依傍。

自“元典历始”句以下,刘歆复援用《左传》中关于“元”的两处解释,重新建构了《春秋》“立元”之意。据其所言,“元”有“历始”之意,而“历始”之法,则在于“三统合于一元”。“三统”是《三统历》的核心论题,也就是通过夏、商、周三历岁始月建的差异,来建构一种历史循环演进的模式。“三统说”虽然在董仲舒的学说体系中已经有丰富的阐发,但

① [汉]班固《汉书》卷21《律历志》,第979页。

② [汉]班固《汉书》卷21《律历志》,第980页。

③ [汉]班固《汉书》卷56《董仲舒传》,第2502页。

④ [清]苏舆《春秋繁露义证》卷4《王道》,第100页。

⑤ 杨伯峻《春秋左传注》,北京:中华书局,1981年,第1126、1138页。

从历数角度,将“三统”与《春秋》之“元”联系起来,则似为刘歆之创发。作为《春秋》学的核心,“元”被定义为“三统”之合一,则作为沟通三统之技术手段的历数学自然也就成为《春秋》学的核心知识了。

此外,这一段还涉及《春秋》学中的另一个核心论题,那就是“于春书王”例。关于这一点,《公羊传》从“大一统”的角度将其理解为《春秋》“尊王”之义,至于何以于正月“书王”,则《春秋繁露·三代改制质文》指出有受命改制之义:“何以谓之王正月?曰:王者必受命而后王。王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易姓,非继人,通以己受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之王正月也。”^①这一解释在“王正月”的体例中固然可以贯通,但《春秋》于径言二月、三月事时亦书“王”,就是“受命改制”说无法统摄的了。刘歆此说将“三统”援入春三月皆书“王”例中,使得“书王”例的要义落实到了三代岁首的更迭问题上,他认为三代岁首分别是夏历建寅孟春、商历建丑季冬、周历建子仲冬,故所谓“王正月”,实为周历正月,“王二月”,实为商历正月,“王三月”,实为夏历正月,此三月之“书王”,不在于体现周之尊或王之尊,而在于强调“三统更迭”的历史演进规律。刘歆在下文进一步引《左传》为证:“《经》曰‘春,王正月’,《传》曰‘周正月’。‘火出,于夏为三月,商为四月,周为五月。夏数得天’,得四时之正也。三代各据一统,明三统常合,而迭为首,登降三统之首,周还五行之道也。”所谓“三统常合”,即强调三统之兴废更迭乃历史之常态,《公羊传》在空间层面对于“大一统”的尊崇被刘歆改易为时间层面的“三统更迭”,《春秋》学的核心立意悄然间发生了重要的变化,而历数之学也再次成为理解《春秋》义例的重要基础。

刘歆还注意搜集《春秋》、《左传》中与闰月有关的材料,通过置闰合宜与否,判定历数是否应天时,并将其作为“生民之道”的根本所在:

是以《春秋》曰“举正于中。”又曰“闰月不告朔,非礼也。闰以正时,时以作事,事以厚生,生民之道于是乎在矣。不告闰朔,弃时正也,何以为民?”^②

可以说,在《三统历》中,历数之学不仅成为解读《春秋》的核心义例,本身也成为人君治国理政的核心要务,而这一思想同样见于《汉书·五行志》所引刘歆《洪范五行传论》。例如在解释成公五年夏“梁山崩”的异象时:

刘向以为山阳,君也;水阴,民也,天戒若曰,君道崩坏,下乱,百姓将失其所矣。哭然后流,丧亡象也。梁山在晋地,自晋始而及天下也。后晋暴杀三卿,厉公以弑。溴梁之会,天下大夫皆执国政,其后孙、宁出卫献,三家逐鲁昭,单、尹乱王室。董仲舒说略同。刘歆以为梁山,晋望也;崩,弛崩也。古者三代命祀,祭不越望,吉凶祸福,不是过也。国主山川,山崩川竭,亡之征也。美恶周必复。是岁岁在鹑火,至十七年复在鹑火,栾书、中行偃杀厉公而立悼公。^③

刘向的解释侧重从“君道崩坏”的角度阐释梁山崩的咎由及其将预示的结果,属于典型的以现实政治诉求阐释灾异的案例,而刘歆的解释则没有引入任何关于晋国政治利弊的讨论,而是提出一个“美恶周必复”的理论,认为此次山崩是国亡之征,而此“恶”之最终

① [清]苏舆《春秋繁露义证》卷7《三代改制质文》,第185页。

② [汉]班固《汉书》卷21《律历志》,第983页。

③ [汉]班固《汉书》卷27《五行志下之上》,第1456页。

降临必定在某一个时间轮回之后发生,于是,他关注到《左传》载此年“岁在鹑火”,至成公十七年晋臣之弑君恰为“复在鹑火”之年,遂援此作为其灾异说解,显示出“天时”在冥冥之中具有的难以想象的掌控力:只有对于天时历数有充分的掌握,才有可能预知吉凶。类似的例子又见于著名的昭公九年“陈火”一事中:

九年“夏四月,陈火”。董仲舒以为陈夏征舒杀君,楚严王托欲为陈讨贼,陈国辟门而待之,至因灭陈。陈臣子尤毒恨甚,极阴生阳,故致火灾。刘向以为先是陈侯弟招杀陈太子偃师,皆外事,不因其宫馆者,略之也。八年十月壬午,楚师灭陈,《春秋》不与蛮夷灭中国,故复书陈火也。《左氏经》曰“陈灾”。《传》曰“郑裨灶曰‘五年,陈将复封,封五十二年而遂亡。’子产问其故,对曰‘陈,水属也。火,水妃也,而楚所相也。今火出而火陈,逐楚而建陈也。妃以五成,故曰五年。岁五及鹑火,而后陈卒亡,楚克有之,天之道也。’”说曰:颛顼以水王,陈其族也。今兹岁在星纪,后五年在大梁。大梁,昴也。金为水宗,得其宗而昌,故曰“五年陈将复封”。楚之先为火正,故曰“楚所相也”。天以一生水,地以二生火,天以三生木,地以四生金,天以五生土。五位皆以五而合,而阴阳易位,故曰“妃以五成”。然则水之大数六,火七,木八,金九,土十。故水以天一为火二牡,木以天三为土十牡,土以天五为水六牡,火以天上为金四牡,金以天九为木八牡。阳奇为牡,阴耦为妃。故曰“水,火之牡也;火,水妃也”。于《易》,“坎”为水,为中男,“离”为火,为中女,盖取诸此也。自大梁四岁而及鹑火,四周四十八岁,凡五及鹑火,五十二年而陈卒亡。火盛水衰,故曰“天之道也”。哀公十七年七月己卯,楚灭陈。^①

董仲舒与刘向均从现实政治中君臣权力分配的角度来解释灾害的咎由,具有鲜明的政治指向性。而刘歆则援据《左传》中郑裨灶之说,对“陈火”与陈亡之间相隔的年数表现出极大的兴趣。借助于对五行生成配数的复杂计算,刘歆完美地解释了“陈火”与“陈亡”之间何以相隔五十二年。在这两处灾异说解中,刘歆的关注点与刘向完全不同,似乎相对于人间政治的是非细节,刘歆更关注于通过历数的测算来预知“天时”,或者通过历数的测算来证明“天时”的难以违背。这一解经方法透露出刘歆对于“天”的认识与董仲舒、刘向存在着重要的差异,也就是徐建委指出的,“刘歆欲将天人纳入一个‘规律性的’、‘不可逆转的’和‘可预知的’循环系统之中”。换言之,人事受制于天时,天时自有其运转之规律,人虽然无法改变天时,但可以通过某种技术性的手段探知天时,从而辅翼人间社会的治理,而这一技术性的手段,正是历数之学。

通过对《洪范五行传论》所见刘歆“援历数以解经”之例的分析,我们更能理解在《三统历》中刘歆何以将历数之学提升至那么高的地位,而从这一角度看,刘歆之所以对于《左传》特别看重,似乎与《左传》本身提供了较丰富的历数学知识有一定的关系。《左传》对于失闰、晦朔失日等历数学失误颇为看重,将其视为严重“失礼”的行为,故在《左传》的立场看来,“正礼”首先就是“正历”。从《三统历》中可以看出,刘歆对于《春秋》历数的讨论,大多时候是援据《左传》而非《春秋》,而在他的论述中,几乎给予《左传》与《春秋》同等的经典性,可以说,如果《左传》的经典性地位无法得到确认,则其基于历数知识的《春秋》学体系就无法成立,也许正因为如此,在前文所见《汉书·艺文志》中,刘歆才竭

^① [汉]班固《汉书》卷27《五行志上》,第1327页。

力提升《左传》的地位,甚至将其与《春秋》等量齐观。

三 援《易》立说:重建《春秋》的经典性

如前所言,经过刘歆的改造,《春秋》的文本性质和解经方法发生了显著的变化,《春秋》成为了孔子与左丘明对鲁史的共同整理编订,而这些史文中还保留了很多史官失实、不确的记载,如此看来,这样的一部史籍不仅难以称为体现“王心”的圣典,甚至连作为一部史籍的经典,也有点不够份量了,后来宋人讥《春秋》为“断烂朝报”^①,甚至王安石在熙宁四年(1071)变法中直接将《春秋》排除出官定经目之列,正是这一思路进一步推演的结果。然而,对于身当汉朝的刘歆而言,他当然不可能考虑将《春秋》排除出“六艺”之外,那么在重建了《春秋》学的学术定位与知识体系、解经方法后,刘歆又将如何重新论证《春秋》的经典性呢?

在《三统历》中,刘歆有一段文字专门论述这一问题,似乎显示他已经明确意识到其所构建的新《春秋》学必须解决自身经典性缺失的问题:

《经》元一以统始,《易》太极之首也。春秋二以目岁,《易》两仪之中也。于春每月书王,《易》三极之统也。于四时虽亡事必书时月,《易》四象之节也。时月以建分、至、启、闭之分,《易》八卦之位也。象事成败,《易》吉凶之效也。朝聘会盟,《易》大业之本也。故《易》与《春秋》,天人之道也。^②

将这段论述置于西汉《春秋》学史中,我们可以发现,其对于《春秋》经典性的论述方式与董仲舒等存在较大差异。董氏在《天人三策》中这样论述《春秋》的生成和经典性:

臣闻天者群物之祖也。故遍覆包函而无所殊,建日月风雨以和之,经阴阳寒暑以成之。故圣人法天而立道,亦溥爱而亡私,布德施仁以厚之,设谊立礼以导之。春者天之所以生也,仁者君之所以爱也;夏者天之所以长也,德者君之所以养也;霜者天之所以杀也,刑者君之所以罚也。繇此言之,天人之征,古今之道也。孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今。故《春秋》之所讥,灾害之所加也;《春秋》之所恶,怪异之所施也。书邦家之过,兼灾异之变;以此见人之所为,其美恶之极,乃与天地流通而往来相应,此亦言天之一端也。^③

这里董仲舒同样讨论到《春秋》沟通天人的问题,但在他的论述体系中,《春秋》对于天人的沟通,是孔子在“作”书的过程中通过对于“天道”的揆度而实现的,也就是说,《春秋》以灾异言世变,而天之灾异与人间之世变本为一事,“天”本有遣告惩恶之心,故《春秋》得以沟通天人,“与天地流通而往来相应”,无所不畅。但刘歆之《春秋》学本不循董仲

^① 关于“断烂朝报”之说,自胡寅《致堂读书管见》以来均以为出于王安石,然林希逸引北宋林逋之语,以此实非荆公之辞。“和靖曰‘介甫未尝废《春秋》。废《春秋》,以为“断烂朝报”,皆后来无忌惮者托介甫之言也。和靖又谓韩玉汝之子宗文,字求仁,尝上王介甫书,请六经之旨。介甫皆答之,独于《春秋》曰‘此经比它经尤难,盖三传皆不足信也。’故有介甫大段识好恶之语,且曰‘介甫亦有《易解》,其辞甚简,疑处即缺文,后来有印行者名曰《易传》,非介甫之书。’和靖去介甫未远,其言如此甚公。今人皆以‘断烂朝报’之语为荆公之罪,亦冤甚矣!然亦荆公有以招之,所以君子恶居下流。’”[宋]林希逸《竹溪鬳齋十一藁续集》卷28,清文渊阁四库全书本。

^② [汉]班固《汉书》卷21《律历志》,第981页。

^③ [汉]班固《汉书》卷56《董仲舒传》,第2515页。

舒推阴阳以说灾异之故径,自然也需要另辟蹊径来论述《春秋》的经典性。从上文可见,与董仲舒以《春秋》自身直接沟通天人不同,刘歆在《春秋》与“天人之道”间增加了一个用以比附的《易》,他将《春秋》的核心框架和基本义例,包括立元、书名、春三月书王、四时必书、时月、象事成败、朝聘会盟等,都与《周易》一一对应起来,而《周易》以太极、两仪、三极、四象、八卦等以象天道,自战国以来早就成为儒者共知的常识,故此,当《春秋》在结构和义例上与《周易》具有了一种同构性的关联时,《春秋》沟通天人的权威性也就得到确认了。

当然,刘歆对于《春秋》权威性的这种论述方式在西汉时期恐怕是较难具有说服力的。因为在汉代经学的传统中,援借他经以说本经始终是一种受到质疑的解经方式,夏侯建“从《五经》诸儒问与《尚书》相出入者,牵引以次章句”,被夏侯胜视为“章句小儒,破碎大道”^①,而何休在《春秋公羊经传解诂序》中明确批评当时严、颜《春秋》学“时加酿嘲辞,援引他经”^②,在解经的过程中援引他经尚且受到如此的质疑,更何况刘歆将《春秋》的经典性完全建立在《周易》太极、两仪、三极、四象、八卦的结构体系之上。而即便是按照刘歆的论述方式,《春秋》也只是具有模仿“天道”之形式的意义,对于汉儒而言,《春秋》学探知“天心”的核心功能在这里显然无法找到依据了。

综上,我们可以对刘歆《春秋》学的学术定位、知识体系和解经方法略作小结:

首先,西汉《春秋》学大抵继承《孟子》以来的传统,强调《春秋》虽援据鲁史,然为孔子“立言”之作,是为了表达其个人政治理想而创作的私人著作。在“作《春秋》”的过程中,孔子通过对天道惩恶劝诫之心的体悟,以各种书例隐微而准确地表达了他的褒贬讥刺,通过对这些书例的把握,可以探知孔子之“义”,并由此探知“天心”。但刘歆在《七略》中对于《春秋》成书过程的描述完全打破了这一传统的叙述模式,在刘歆看来,孔子编纂《春秋》属于上古以来行之有法的史官“存古”传统,是为了将春秋史事礼法书于竹帛,以免夏、商两代文献缺失的遗憾再次发生。在此过程中,《春秋》固然表现出某种善恶区分的标准,但这种善恶区分的标准本身也属于上古以来史官在记事、存言的过程中体现出的劝善惩恶的立场,而《左传》的编纂者左丘明本身也参与了孔子编定《春秋》的事业。在这种叙事中,《春秋》作为“史籍”的性质被强化了,而《孟子》以来努力塑造的《春秋》“取义”传统则被消解了。

其次,刘歆《春秋》学以历数作为其核心知识体系与解经方法。他将“历数”视为探知天时、沟通天人的基本渠道和主要载体,并将“正历”这一行为视为国家“正礼”的基础,赋予其核心性的政治意味。与董仲舒、刘向的《春秋》灾异学具有鲜明的现实政治指向性不同,刘歆的灾异学因为历数知识的介入而具有了更强的“客观性”。通过历数实现对“天时”之准确性的确认,成为刘歆《春秋》灾异学的重要旨趣。这不仅在学理层面与西汉传统《春秋》学表现出重大差异,在功能层面也与其父大相径庭。我们知道,借助灾异说解实现政治诉求是西汉中期以来重要的宫廷政治文化,魏相、京房、刘向、谷永、李寻等纷纷通过对于灾异的经学阐释来表达自己的政治诉求,而刘歆对于《春秋》学的改造却大有将《春秋》学回归至“朴学”的色彩,这对于深谙西汉经学传统的刘歆来说,不能不说是值得

① [汉]班固《汉书》卷75《睦两夏侯京翼李传》,第3159页。

② [汉]何休《春秋公羊经传解诂序》,《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2191页。

注意的。毕竟除了在经学上作出新的拓进以外,刘歆还深刻地卷入到了西汉末期的宫廷政治斗争中。由于史料有阙,我们固然不便在这里做求之过深的解读,但从客观效果的层面来说,传统《春秋》学主张的“存亡继绝”、“为汉立法”、“尊尊”、“大一统”等要义在刘歆《春秋》学中都被淡化或消解,《春秋》的核心要义变为对于天时等客观自然秩序的了解与遵守。从学理上说,这一改造非但没有降低《春秋》的价值,反似较传统《春秋》学更为客观、合理,但考虑到西汉经学与时政之间深刻的互动关系,我们认为,刘歆对《春秋》学的改造在政治层面上是不利于当时的儒臣借助灾异来遏制外戚势力的。关于这一点,笔者在《兼听则明:刘歆争立古文经事件再考论》一文中有更充分的论证,此不赘述。

复次,汉代今文经学在师法初备后,整体上反对援引他经以说本经的方法,但刘歆为了重建《春秋》的权威性,通过构建《春秋》基本结构、义例与《周易》八卦生成过程的对应关系,使《春秋》的形式与“天道”具有某种相似性,而《春秋》这一文本也就具备了沟通天人的权威性。就学理层面而言,刘歆这一论述可谓差强人意,但若将其置于整个西汉经学史的背景中进行思考,则与董仲舒、司马迁等强调《春秋》本身即为孔子沟通天人之作相比,刘歆学术体系中的《春秋》就其独立性和权威性而言,不能不说是有所下降了。刘歆对于《周易》地位的提升与对于《春秋》地位的降低在《七略》中有比较明显的呈现,而随着《七略》进入《汉书·艺文志》,两汉之际《易》学与《春秋》学地位的升降更成为学者关注的学术话题。当然这些已经溢出了本文讨论的范围,在此就不再赘言了。

作者简介:程苏东(1986—),男,江苏东台人,文学博士,北京大学中国语言文学系副教授,主要研究方向为汉唐经学史、先秦两汉文学。