

干作品片段,这些零碎文字就更如冰山一角,承担了比其文字篇幅大得多的历史意义。

综上所述,面对着基本整理工作已告完成,总体规模不算庞大,存世作品间水平差距相对也较小,而深度整理工作却反复集中在少数经典名家名著的这

一现状,我们实在已有必要省察汉魏六朝的诗文深度整理是否应转入新的方向。只有当灯光遍照过这些暗影中的角落以后,中世文学的大城才能重新浮现出整体面貌,而那些经典的地标也才可能从这样的互动视角中获得新的观照。

经学研究中的“信”与“疑”

程苏东

(北京大学 中文系,北京 100871)

一、经典化的三个阶段

“六艺”经典化的过程可分为三个阶段:第一阶段是“王官化”,也就是进入宗周王官之学“乐正崇四术,立四教,顺先王《诗》、《书》、礼、乐以造士。春秋教以礼乐,冬夏教以《诗》《书》。”(《礼记·王制》)宗周王权的有效运转确保了经典的广泛传播并使之成为两周贵族最主要的公共知识资源,也决定了西周、春秋时期的经典具有鲜明的政治实践功能。孔子所谓“不学《诗》,无以言”、“不学礼,无以立”(《论语·季氏》)、“诵《诗》三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对。虽多,亦奚以为”(《论语·子路》)、“诵《诗》三百,不足以一献”(《礼记·礼器》)等等,都是针对此期经典的政治实践功能而言的。

第二阶段是“儒学化”,也就是“六艺”经由孔子及其弟子的整理、阐释和传授而具有儒学色彩,并成为儒家世代传授的基本经典。此期有两点值得注意:首先,是经典范围的扩大。《易》和《春秋》被纳入经典范围之中,郭店楚简《六德》篇中已经明确将“六艺”并称。其次,是经典阐释系统的变化。孔子说“《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也”^①(《马王堆帛书《要》篇)、“吾自卫反鲁,然后乐正,雅颂各得其所”(《论语·子罕》)、“《春秋》其文则史,其事则齐桓晋文,其义则丘窃取之矣”(《孟子·离娄下》)等等,都是描述其

对西周、春秋古籍重新进行整理、阐释的过程。在这个过程中,孔子对诸经重新“赋义”,构建了个性化的阐释体系。

第三个阶段是“官学化”,指西汉武帝建元五年尊儒以来,“六艺”从儒门经典上升为具有法定意义的国家意识形态的过程。此期亦有两点值得注意:其一是经典的范围始终在变化,从最初的五经,到后来的唐宋九经、熙宁五经、南宋六经、四书五经,以及十三经等等,^②经目的变化体现出不同时期朝野士人价值取向的变化,也适应着不同时期、不同利益群体政治诉求的变化。其二则是经典的阐释体系整体上呈现出由多元化向一元化发展的趋势,汉魏六朝时期五经多并立数家师法,至唐人定《五经正义》,诸经师法皆定于一尊,此后延为通例。

二、赋义:儒学化阶段多元阐释传统的建立

在“六艺”经典化的三个阶段中,“儒学化”阶段是其阐释系统建构的关键时期,而此期孔子及其弟子对于诸经的重新“赋义”,是“六艺”获得儒学经典地位的重要因素,我们可以从两个方面认识这一问题:

第一,“赋义”的过程是自觉而具有主观性的。这意味着其在很大程度上将脱离文本本身,通过隐喻、史事附会、激发文字的多义性,以及文本篇章结构、编纂体例的个人化解读等多种方式,重建文本的义理结

[作者简介] 程苏东,北京大学中文系讲师。

① 廖名春《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书·经部》第1册,上海:上海古籍出版社,1995年,第38页。

② 可参拙文《〈孟子〉升经考——兼论两宋正经与兼经制度》,《中华文史论丛》2010年第3期《再论“十三经”的结集与〈十三经注疏〉的编撰》,《国学研究》第25卷,北京:北京大学出版社,2010年。

构 增加文本的表意指向。在上博简《孔子诗论》中,孔子曰“《宛丘》吾善之,《猗嗟》吾喜之,《鸛鸣》吾信之,《文王》吾美之。”^①这类用法的“吾”字在《孔子诗论》中先后出现了14次,足见孔子完全不讳言其主观认识对于解诗立场的影响。在《论语》中,“子夏问曰:巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮。何谓也?子曰:绘事后素。曰:礼后乎?子曰:起予者商也,始可与言诗已矣。”(《论语·八佾》)这也是一种典型的主观“赋义”。至于《春秋》,孔子称“知我者其唯《春秋》乎,罪我者其唯《春秋》乎”(《孟子·滕文公》),显然也是将自己视作赋予《春秋》“大义”的明确主体。作为鲁史的《春秋》与经过孔子赋义后的《春秋》无疑具有不同的文本属性和阐释向度。可见对孔子而言,其所谓“述而不作”的“述”,绝不仅仅是简单、机械的复述,而是一种创造性、系统性的阐述。

第二,在“赋义”过程中,文献资料的有限性是赋义者始终面临的问题,也是造成后世学者对先秦经传的价值认定产生“怀疑”的主要原因。在这方面,《春秋》三传之间的差异颇具代表性。我们将《公羊传》和《左传》比对,会发现两者对历史文献的掌握程度存在非常巨大的差异。《左传》由于掌握了大量《春秋》以外的文献资料,故对于《春秋》史事前因后果的梳理往往细致而充满合理性,但《公羊传》显然不是这样。如庄公二十八年,经书“卫人及齐人战,卫人败绩”,《公羊传》以为“曷为使卫主之?卫未有罪尔。”以为卫实无罪而见伐于齐。但参照《左传》,此年之前卫人拥立王子颓,致怒王室,故齐人执王命以伐卫。从《公羊传》“尊尊”的立场来看,若明知卫人逆王命,无由为之讳辞。合理的解释,应当是公羊氏未见《左传》所载之事,故仅据《春秋》经文立说。类似的例子在《公羊传》中还可以举出不少。大概也是因为自知其所见史料有限的缘故,《公羊传》在解《春秋》时强调“以《春秋》为《春秋》”。而随着西汉中后期《左传》的逐渐流行,《公羊传》在史事匮乏方面的缺陷越来越受到学者的关注,也成为《左传》家攻击今文学的重要口实。从这一角度来看,东汉中期以后《公羊传》的湮没可以说是难以避免的。但如果站在《公羊传》的立场

来看,既然重要的是“义”而非“事”,则“事”之多寡实无关大义宏旨,《公羊传》在史事记载方面的缺陷并不妨碍其立足《春秋》文本内部来构建其阐释体系。

进一步来说,由于孔子及其部分弟子秉持“述而不作”的理念,导致对于经典的“述”,也就是不同程度的“赋义”事实上成为孔子以及战国、秦汉时期一批儒士表达个人理念及构建个人学说体系最主要的方式。

三、反思经学研究中的“无征不信”

王鸣盛在《十七史商榷序》中曾言“治经断不敢驳经,而史则虽子长、孟坚,苟有所失,无妨箴而贬之。”^②黄焯《毛诗郑笺平议》引黄侃之言则曰“小学之训诂贵圆,经学之训诂贵专。”^③这里王鸣盛、黄侃都提及同一个问题,那就是经研究与史学、小学研究的差异。我认为,这种差异主要在于,史学研究与小学研究都以求实、求真为最高原则,务在了解历史事件的真相与语言文字的本义;而经研究的最终目标,则在于揭示经典所承载的“道”究竟为何,以及先贤如何通过对经典的解释来传达其个人对于“道”的体认。对于今天的读者而言,每一部经典都同时具有五层面孔:最底层是经典的“本义”,由于文辞简古、时代和作者信息模糊,“本义”多数时候是可望而不可及的;第二层是“王官化”时期的意义,可以通过《左传》、《史记》等对西周、春秋文献的征引略窥门径;第三层是“儒学化”时期的意义,相对系统地保存于春秋、战国至汉初的传、记、说解中;第四层是“官学化”时期的意义,大量存在于汉儒至清儒的经学论著中;第五层则是民国以来现代学术重新构建的阐释体系,本质上属于中国现代化转型中价值重构的一部分,经典经过重新编选、注释、翻译、出版,某种程度上已经被纳入“当代经典”的组成部分。

那么,对照经典的五层面孔,当代经学研究的内在理路也就比较清晰了:我们应立足于经典化的各个阶段,根据不同阶段文献留存的情况、经典的社会角色及其阐释目的来展开研究,而承认“儒学化”阶段多

① 李零《上博楚简三篇校读记》,北京:中国人民大学出版社,2009年,第149页。

② 王鸣盛《十七史商榷序》,《嘉定王鸣盛全集·第四册》,北京:中华书局,2010年,第1页。

③ 黄焯《毛诗郑笺平议》,武汉:武汉大学出版社,2008年,第4页。

元化的阐释向度,正是当代经学研究的重要出发点。我们应“不以文害辞,不以辞害意”,不轻疑古人,特别要对儒学化阶段赋义者所面临的文献匮乏的现实给予“理解之同情”,不轻易以赋义者未见的史料、文献否定其“赋义”本身的合理性,要有“得鱼忘筌”的识

见和眼光,避免“买椟还珠”,即便面对“非常异义可怪之论”,也努力探求其背后的真实理论诉求。如此方可走出清儒家法、门派之争的泥淖,并在当代学术研究科学化、工具化的整体潮流中保持经学研究在方法论层面的独特性。

折衷:刘勰释读、品评经典的重要视角与方法

罗剑波

(复旦大学《复旦学报》(社会科学版)编辑部,上海 200433)

“折衷”是刘勰论文的主要思维模式与操作方法,亦是《文心雕龙》成为“体大而虑周”的文学批评名著的重要原因所在。对此,古人早有关注并加以强调。如清人黄叔琳《文心雕龙序》云“刘舍人《文心雕龙》一书,盖文苑之秘宝也。观其包罗群籍,多所折衷,于凡文章利病,抉摘靡遗。缀文之士,苟欲希风前秀,未有可舍此而别求津逮者。”^①清人张松孙《文心雕龙序》亦云“周诗雅丽,汉赋裔皇。典午风流,每华言而少实;昭明精选,乃寿世而不磨。青宫窥玉海之藏,紫阁尽金相之汇。然而纷纭卷轴,畴是总持;辉映缥緜,谁欤甄综?则有青州才子,宋代公孙,萃百家艺苑之精,研众体词场之妙;随入变幻,归我折衷;著论说者五十篇,示津梁于千百载。”^②二人均以为“折衷”群言,是《文心雕龙》得以成为千百载为文之“津逮”的重要原因。

但更多是对刘勰“折衷”作直接评价,以之为儒家观念之流裔。元人钱惟善《文心雕龙序》云“六经圣人载道之书,垂统万世,折衷百世者也。与天地同其大,日月同其明,亘宇宙相为无穷而莫能限量;后虽有作者,弗可尚已。……勰自序曰‘《文心》之作也:本乎道,师乎圣,体乎经,酌乎纬,变乎骚。’自二卷以至十卷,其立论井井有条不紊,文虽靡而说正,其旨不谬于圣人,要皆有所折衷,莫非《六经》之绪余尔。”^③钱

氏以六经为“折衷百氏”之书,而言刘勰“折衷”之旨“不谬于圣人”、“莫非六经之绪余”,意谓刘勰“折衷”实承儒家“折中”而来,两者本无差别。

钱氏此说一出,后世多有承袭者。如明代都穆《文心雕龙跋》:“夫文章与时高下,时至齐梁,佛学昌炽,而文随以靡,其衰盛矣。当斯之际,有能深于文理,折衷群言,究其指归,而不谬于圣人之道如刘子者,诚未易得。”^④清代李执中《刘彦和文心雕龙赋》:“若斯篇也,是非不谬于圣贤,义理一衷之经传。”^⑤清人张白班《尊西诗话》:“有能深于文理,折衷群言,究其指归,而不谬于圣人之道者,则断推刘勰一人而已。”^⑥“不谬于圣人之道”、“义理一衷之经传”云云,皆以儒家圣人言说为刘勰“折衷”的标准,将其与儒家“折中”观念等同视之。

近来学术界对于刘勰之“折衷”虽有关关注,但多是纠缠于对其思想渊源的考察,或是由此而延展出的对于相应操作层面的探讨。这种讨论固然重要,刘勰之“折衷”,亦的确是在儒释道三家思想精华的深入影响下得以形成。但即使由此切入,其实刘勰之“折衷”亦并非这三家思想因素所能范围。如作为他“折衷”标准的“势”,前辈学者亦早已指出应源出《孙子》。刘勰取“他山之石”而化用之,其“论文”方法亦是对前世诸多思想文化吸收、创新的结果。

[作者简介] 罗剑波,《复旦学报》(社会科学版)编辑部副编审。

② 本文系上海市教委创新重点项目“《文心雕龙》‘折衷’方法研究”(项目批准号:13ZS007)、国家社科基金重大项目“东亚《诗品》《文心雕龙》文献研究集成”(项目批准号:14ZDB068)的阶段性成果。

① 黄叔琳《文心雕龙辑注》北京:中华书局,1957年。

②③④⑥ 转引自杨明照《增订文心雕龙校注》北京:中华书局,2000年,第969~970、950~951、973~974、656页。

⑤ 江标辑《沅湘通艺录》清光绪中元和江氏湖南使院刻本。