

# 文献之会 共襄盛举

---

中华文学史料学学会古代文学史料研究分会  
2016年年会暨江西文学文献学术研讨会论文集

---

南昌大学人文学院中文系 中国古代文学硕士点 中国古典文献学硕士点 主编

编委:李精耕 李筑瑾 徐文新



江西人民出版社  
Jiangxi People's Publishing House  
全国百佳出版社

# 目 录

郭 丹	从出土简帛文献论先秦时期儒家六经的确立	1
刘生良	早期学者对《庄子》文学的评论和阐释	10
徐文新	汉代制书考辨	23
叶当前	嵇康《六言诗》咏史忧世的意义	32
文师华	疑点虽多 书艺可赏	43
王燕飞	五家评本《杜工部集》王慎中批语实为郑善夫考	50
王照年	罗玉梅 朱子《白鹿洞书院学规》结构剖析	64
张 巍	《全宋词》中三首相同内容词作间的关系	70
李梅训	王志东 孙奭家世及其校勘学成就	78
林春惠	朱熹诗文研究现状述略	85
夏东锋	宋人笔记谬误成因探析	93
张晓红	《古今岁时杂咏》的文献价值与不足	102
王 永	《中国古代散文研究资料类编·集部》之“金代”部分	111
陈锦春	明丰坊伪造宋本《吕氏家塾读诗记》考论	122
魏耕原	《容台集·别集》校点疑议	133
方新蓉	简论《三国演义》中的谶谣	144
贾三强	李雪峰 严如煜《三省山内风土杂识》述考	153
钟 涛	岳贇贇 国家图书馆藏三种清代骈文总集评点述论	160
梁冬丽	《中国日报》所载小说及史料价值	168
陈新雄	莆田市虎踞亭戏台演剧现状调查	180
穆 松	《济北诗话》视域中的中国古代诗人	189
邓大情	韩国汉文小说《记闻丛话》中的中国元素	198
王 思	朱 洁 越南汉文小说《桃花梦记》浅论	207
李 伟	斯文荟萃江西道	214
何玉琼	欧阳修园林文学所展现的人生哲学及多元文化	229
王德保	邱 明 岳飞江西诗作探究	238
袁春梅	李精耕 明代状元作家胡广的生平与交游述略	252

马庆洲	宣德丁未江西进士考	261
郝润华	李梦阳庐山诗系年笺证举例	268
尹 蓉	论汤显祖戏曲中的时尚小曲	280
杨剑兵	郁玉英 南昌明遗民王猷定年谱简编	286
李小成	《易经》中方位问题考释	298
王保国	《荀子·王制》再读	307
胡建升	“大音希声”的原初召唤及自然和谐	315
李雷东	《穷达以时》《鬼神之明》天人关系考察	323
梁 奇	《史记》“鲁君辞吴起”考析	327
俞林波	《吕氏春秋》的“九州”思想	337
杨士钦	陶渊明与蒲松龄的思想比较研究	346
韩亚丽	“二拍”中的法律文书研究	356
吴智勇	论玄奘梵译《老子》与贞观后期佛道之争	361
何 娜	周于飞 从“弱德之美”看李商隐的“无题诗”	366
陈 媛	唐诗中江南三大名楼的诗意个性与共性	374
段莉萍	朱如意 论陆佃的咏物诗	381
孙纪文	王士禛的《二家诗选》与其诗学观	393
王小婷	戴震的《中庸》思想——以《原善》为中心	403
陈才智	元朝文学中的香事	412
	后记	427

## 郑杰文会长致辞(代序)

尊敬的校领导黄细嘉教授,尊敬的黄志繁院长:

各位与会的海内外同仁:

暮春三月,莺飞草长,中华文学史料学学会古代文学史料研究分会 2016 年年会暨江西文学文献学术研讨会,今天在江右名城的南昌开幕,我谨代表学会和分会,代表与会学人,向南昌大学、向南昌大学人文学院,向辛勤筹备会议的人文学院古典文献学科同仁表示深深的感谢!

我们将利用南昌大学及南昌大学同仁们辛苦提供的这一机会,在此研讨中国古籍整理、研究和古典文献学研究中的诸多学术问题。盼各位同仁畅所欲言,为推动我国古籍整理事业和古典文献学研究的发展,积极发表创新性意见。

古籍整理和研究是我国传统学术中的主体门类,新中国成立后不断发展,也历经坎坷。新世纪以来,中华优秀传统文化的承扬日被关注,习近平总书记在纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会上的讲话(2014 年 9 月)中指出:“不忘历史才能开辟未来,善于继承才能善于创新。只有坚持从历史走向未来,从延续民族文化血脉中开拓前进,我们才能做好今天的事业。”随着中华优秀传统文化的承扬日被关注,承扬传统文化的基础性学术工作——古籍整理也被空前重视。习近平多次强调,要让书写在古籍里的文字都活起来。有鉴于此,不但全国古籍整理出版规划领导小组连续制定“十一五”(2006—2010)、“十二五”(2011—2015)《国家古籍整理出版重点规划》,全国高校古籍整理工作委员会年年设立古籍整理项目,全国社科基金规划办公室也除在一般项目、重点项目中受理古籍整理类项目申报外,还策划并设立多批古籍整理类重大招标项目。可以说,古籍整理研究呈现出前所未有的好局面,具备了前所未有的好条件。

各位同仁,我们应当珍惜,更应当努力。努力推动古籍整理和研究事业的蓬勃开展,多多整理出扎实可靠的古籍整理著作,多多产出创新观点迭现的古籍研究作品,为传承中华优秀传统文化,为增强国家的国际竞争软实力,作出我们应有的贡献。

各位同仁,南昌是革命老区,又因数千年来的历史积淀留下了众多精神财富,热情的南昌大学同仁又为我们提供了便利条件。祝各位在此学术研讨顺利,生活开心。

谢谢大家!

## 从出土简帛文献论先秦时期儒家六经的确立<sup>①</sup>

福建师范大学文学院 郭丹

一九九三年十月湖北荆门郭店一号墓出土的楚简,提供了丰富的与“六经”相关的内容。郭店一号墓是公元前四世纪末的墓葬,其中的竹简文献当比墓葬时间更早一些。这个时期存留下来的竹简文献,为我们提供了先秦时期儒家经典的建立与儒学思想形成的轨迹。今且就先秦时期对六经功用的认识,分三方面略加论析,以陈管见。

### 一、简本中已大量的征引和论及六经的内容

郭店楚简中已有大量征引和论及“六经”的内容,主要有两个方面<sup>[1]</sup>:

一是六经同时称引的:

《性》(性自命出)上:

《诗》《书》《礼》《乐》,其始出皆生于人。《诗》,有为为之也。《书》,有为之也。礼、乐,有为举之也。

《物由望生》(语丛一):

《礼》,交之行述也。《乐》,或生或教者也。《诗》,所以会古今之志也者。《易》,所以会天道人道也。《春秋》,所以会古今之事也。

《六位》(六德):

观诸《诗》《书》则亦在矣;观诸《礼》《乐》,则亦在矣;观诸《易》《春秋》,则亦在矣。

按廖名春先生所述:“依《六德》所称《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》之序将 38、39、44、36、37、40、41 简拼合,则得《诗》所以会古今之志也,《书》所以会……者也,《礼》

<sup>①</sup> 本文为国家社科项目《二十世纪出土简帛文献中的文学思想与文学批评》(编号:10BZW024)和教育部社科项目《出土简帛文献中的文学批评》(编号:09YJA751008)阶段性成果。

所以会……也,《乐》所以会……也,《易》所以会天道人道也。《春秋》所以会古今之事也。”等<sup>[2]</sup>所论则包含“六经”全部。

二是单句称引的,主要有《诗》《书》:

《缁衣》引《诗》极其多。有的标出诗名,有的只标“《诗》云”二字。共有二十三处,计《大雅》九条,《小雅》九条,《国风》四条,另逸诗一条。《五行》引《诗》八处<sup>[3]</sup>。《缁衣》之外其他的篇章有的虽无标明出自《诗经》,但与《诗经》颇为相似,如《语丛三》:“思无疆,思无期,思无邪,思不由义者。”即同《鲁颂·駉》之:“思无疆”“思无期”“思无邪”,只多了一句“思不由义者”。(这恰如《诗经·卫风·硕人》中的“巧笑倩兮,美目盼兮”,在《论语·八佾》中多出一句“素以为绚兮”。)《缁衣》引《书》也不少,共十条,其中八条见于《今文尚书》,一条见于《古文尚书》,一条为逸书。《成之闻之》引《书》五条。<sup>[4]</sup>以《缁衣》不长的篇幅,引《诗》《书》如此之多,说明二经是简本作者很熟悉的常用的经典。

对于六经的排列,简本似不统一,有多种次序,关于这一点,愚意赞同李零先生的观点,就是“即使在战国时期,六艺之书的顺序也不是一种”<sup>[5]</sup>。正因为顺序并不固定,所以到了汉代今文经学与古文经学之争,对于六经的排列各执一说,才成为可能。如果战国时期就已经把顺序固定下来,后代亦无由争执了。我们读《淮南子》,可以知道五经六艺的含义在《淮南子》的时代还没有统一化的解释,《泰族训》可视为是汉武帝立五经博士之前开放式的解经体系的表现<sup>[6]</sup>。六经的排列,不管是“诗、书、礼、乐、易、春秋”,还是“易、书、诗、礼、乐、春秋”,只是汉代今古文经学之争的不同。另一方面,郭店楚简中的这些简文并不是专门论述六经的,在称引时可能是随手而引,未必在意次序,再加上今天所见竹简之次序,与当初的简册次序可能已经不同了,这些都是造成次序变化的原因。但是,六经在这些文献中经常连称、并称,这是很清楚的。

## 二、简本所述六经的功用,与今本基本相同

把简本所论和今本所论之内容对照,可以发现,对六经功用的阐述,二者基本相同。简本《性》(性自命出)上说:“《诗》《书》《礼》《乐》,其始出皆生于人。”《语丛一》说:“天生百物,人为贵。”后面所说的“有为为之”“有为言之”“有为举之”,其主体都是人。人之行为轨迹,以类相分,则有《诗》《书》《礼》《乐》之别。

下面且将六经分开比照。

《易》:简本《物由望生》(语丛一)认为“《易》,所以会天道人道也”。马王堆帛书《要》篇有一段话与此相近,可以说是上面简本这句话的展开:“《易》又天道焉,而不可以日月星辰尽称也,故为之以阴阳;又地道焉,不可以水火金土木尽称也,故律之以柔刚;又人道焉,不可以父子君臣夫妇先后尽称也,故为之以上下;又四时之变焉,不可以万物尽称也,故为之以八卦。”<sup>[7]</sup>而今本《系辞上》说“《易》与天地准,故能弥纶天地之

道”；《系辞下》说“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜”，要“近取诸身，远取诸物”，还要“通神明之德，类万物之情”，包罗天地万物，当然是“会天地人道也”。《庄子·天下》篇说：“《易》以道阴阳。”《汉书·艺文志》认为“五者（指除《易》之外的五经），盖五常之道，相须而备，而《易》为之原”。阴阳包含着天道人道，天道人道，也是诗、书、礼、乐、春秋之所由生者。所以，意思是相通的。

又如简本《五行》说：“几而知之，天也。”《易·系辞上》说：“夫易，圣人所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。”《易·系辞下》说：“子曰：‘知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。’”“几”，几微。《韩注》：“适动微之会则曰‘几’。”动之微，指事物变动的微小的征兆<sup>[8]</sup>。简本《五行》所说的“几”，与《系辞》所说的“几”，正可相互印证。

《书》：简本认为“《书》，有为言之也（《性》（性自命出）上）”。“有为言之”，是有目的要说。言说的内容，当亦包括历史。“有为言之”，贵在穷源反本，“是故君子之于言也，非从末流者贵，穷源反本之贵”（《教（成之闻之）》）。“穷源反本”最集中的体现，恐怕在简本的《唐虞之道》。《唐虞之道》集中谈了尧舜禅让的事情。首句就说：“唐虞之道，禅而不传。”其后又说：“尧舜之行，爱亲尊贤。”“古者尧之与舜也：闻舜孝，知其能养天下之老也；……尧禅天下而授之，南面而王天下，而甚君。”廖名春先生认为简文认为尧舜之道的核心是“禅而不传”。“禅”就是公天下，将天子之位传给最贤能之人；“传”就是私天下，将天子之位传给自己的儿子。《唐虞之道》为尧舜禅让提供了有力的证据。<sup>[9]</sup>简本《唐虞之道》所记载的尧舜的德行与今本《尚书》中的《尧典》《舜典》所记载的尧舜的事迹和德行是吻合的。<sup>[10]</sup>另一方面，我们知道：“言为《尚书》”，《尚书》是记言的，所以特别重视言的教育作用。君子立言，要有明确的目标，要“言有物”，这就是“有为言之”。《庄子·天下篇》说“《书》以道事”，《礼记·经解》说《书》教的作用在于“疏通知远而不诬”。“穷源反本”“疏通知远”，这在意思上也是相通的。

《诗》：简本《性自命出》上说<sup>[11]</sup>：“《诗》，有为为之也。”所谓“有为为之”，即是说要表达一定的思想和情感，也就是“情动于中而形于言”。又说：“凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀乐之气，性也。及其见于外，则物取之也。”“心”是内心，内心的活动即精神活动；“志”是内心所要言说的内容，“志”受“心”的制约，所以说“心无定志，待物而后作”。“心志”是受外物的刺激而产生的主观感受。“物”含古今，所以《六位（六德）》又说：“所以会古今之志也者。”“诗言志”是诗之功用最早也是最被认同的观念，《尚书·尧典》载舜帝云：“诗言志。”《左传·襄公二十七年》记载赵孟对叔向说：“《诗》以言志，志诬其上而公怒之，以为宾荣，其能久乎！”《庄子·天下篇》说“《诗》以道志”，《荀子·儒效》说“诗言是，其志也”，《汉书·艺文



志》说“《诗》以正言，义之用也”，都有相同之处，说明《诗》的功能在于“言志”。这正是儒家诗说的基本理论。

但是，简本虽记载了儒家重“言志”的传统，即《六位》说到“会古今之志”之意，但在简本《性自命出》中，特别突出的是“情”，如“喜怒哀悲之气，性也”；“道始于情，情生于性。始者近情，终者近义”；“礼作于情”；“凡声其出于情也信”；“凡至乐必悲，哭亦悲，皆至其情也”，等等。这是非常重要的。过去我们常把“情”“志”对立起来，其实今本文献也并非如此。《礼记·乐记》说：“凡音者，生人心者也。情动于中，故形于声，声成文，谓之音。”《荀子·乐论》说：“夫乐者，乐也。人情之所必不免也。”《诗大序》说：“在心为志，发言为诗。情动于中而形于言。”《尹文子上篇》说：“乐者所以和情志。”所以，《左传》昭公二十五年传“以制六志”孔颖达正义说：“在己为情，情动为志，情志一也。”简本的出土，为“情”“志”的统一找到了更充分的证据。

《礼》《乐》：简本中“礼、乐”二字，有时候指《礼》《乐》二书，有时候指礼、乐之举。《性自命出》上说：“礼、乐，有为举之也。”此指礼、乐之举。此篇下面接着说：“圣人比其类而论会之，观其先后而逆顺之，体其义而节度之，理其情而出入之，然后复以教。教所以生德于中者也。《礼》作于情，或兴于之也。当事因方而制之，其先后之序则宜道也。又序为之节，则文也。致容貌所以文，节也。君子美其情，贵（其义），善其节，好其容，乐其道，悦其教，是以敬焉。”《物由望生》说：“礼，因人之情而为之，节文者也。”礼、乐最早是对神明产生的恭敬之情，“有为举之”指的应是这个意思。先秦时期人们对礼、乐的认识已经非常充分，《左传》里有大量的对礼、乐的论述。其他文献，先秦和汉人对礼、乐的作用也说得 very 明确：《荀子·儒效》：“礼言是，其行也；乐言是，其和也。”《汉书·艺文志》：“《乐》以和神，仁之表也。”“《礼》以明体，明者著见，故无训也；”礼、乐之举，要“恭俭庄敬”，要“广博易良”（《礼记·经解》），这正是“体其义而节度之，理其情而出入之”。

先秦时期，“乐”不是休闲娱乐之物，而是严肃的表达“礼”的一种方式。所以和人的德行有关。郭店简本《五行》篇反复说“金声而玉振之，有德者也”，“唯有德者，然后能金声而玉振之”。今本《礼记·乐记》《荀子·乐论》《史记·乐书》都有类似的记述。最典型的，莫过于大家熟悉的《礼记·乐记》中的这段话：“治世之音安以乐，其政和。乱世之音怨以怒，其政乖。亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。”说的是乐与治世的关系，而治世的关键又决定于君王的德行。

《春秋》：简本说“《春秋》，所以会古今之事也”（《物由望生（语丛一）》）。《春秋》本是先秦史书之通名，孔子作“春秋”，后多指孔子《春秋》。不论是通名也好，还是孔子《春秋》也好，《春秋》都是记载古今的历史事件的，即“会古今之事”。孔子《春秋》有“微言大义”，所以《荀子·儒效》说“《春秋》言是，其微也”。《春秋》的目的要“惩恶劝善”，所以申叔时说“教之《春秋》，而为之耸善而抑恶焉，以戒劝其心；教之世，而为

之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动”(《国语·楚语上》);《春秋》讲名分,所以《庄子·天下》说“《春秋》以道名分”。

“六经”是记载儒家思想的,所以简本《六位(六德)》总结说:“故夫夫,妇妇,父父,子子,君君,臣臣,六者各行其职而(谣言)无繇作也。观诸《诗》《书》则亦在矣;观诸《礼》《乐》,则亦在矣;观诸《易》《春秋》,则亦在矣。”“六经”中对于“夫夫”等“六德”的阐明都非常清楚,遵照“六经”所教导的施行,则能秩序井然,谣言也就无由产生了。

另外,在行文方面,可以发现一个有趣的现象,就是从上博楚简《孔子诗论》和郭店楚简中看,其中有的连论述方式与句式都很接近。如《孔子诗论》第九简:“……实咎于其也。《天保》,其得禄蔑疆矣,赞寡德故也。《卒父》之责,亦有以也。《黄鸣》则困而欲反其故也,多耻者其病之乎?《菁菁》者莪》则以人益也。”第十简:“《关雎》之改,《樛木》之时,《汉广》之知,《鹊巢》之归,《甘棠》之保,《绿衣》之思,《燕燕》之情,盖曰终而皆贤于其初者也。《关雎》以色喻于礼……”第十一简:“……情,爱也。《关雎》之改,则其思益矣。《樛木》之时,则以其禄也。《汉广》之智,则智不可得也。《鹊巢》之归,则俚者……”

郭店简本《六德》:“《诗》所以会古今之志也,《书》所以会……《礼》所以会……《乐》所以会……《易》所以会天道人道也。《春秋》所以会古今之事也。”

《五行》:金声,善也。玉音,圣也。善,人道也。德,天(道也)。唯有德者,然后能金声而玉振之。

《尊德义》:仁为可亲也,义为可尊也,忠为可信也,学为可益也,教为可类也。

前文第一部分所举的几条,也基本上是相类的句式。

再看今本的一些论述形式,如:《庄子·天下》:“《诗》以道志,《书》以道事,《礼》以道行,《乐》以道和,《易》以道阴阳,《春秋》以道名分。其数散于天下而设于中国者,百家之学时或称而道之。”《荀子·儒效》:“诗言是,其志也;书言是,其事也;礼言是,其行也;乐言是,其和也;春秋言是,其微也。”以及《国语·楚语上》《礼记·经解》《汉书》等相关条目,皆与简本颇合神韵。以至于汉人也继承这种表述方式,如陆贾《新语·道基》:“《春秋》以仁义贬绝,《诗》以仁义存亡,《干》《坤》以仁和合,八卦以义相承,《书》以仁叙九族,君臣以义制忠,《礼》以仁尽节,《乐》以礼升降。”贾谊《新书·道德说》:“《书》者,此之著者也;《诗》者,此之志者也;《易》者,此之占者也;《春秋》者,此之纪者也;《礼》者,此之体者也;《乐》者,此之乐者也。”《淮南子·泰族训》:“故《易》之失也,卦;《书》之失也,敷;乐之失也,淫;《诗》之失也,辟;礼之失也,责;《春秋》之失也,刺。”这恐怕可以说明在文本传递上有一定的传承关系,从另一个侧面透露出它们之间的联系信息。

### 三、从简本所用六经的情况,说明六经典籍与经学思想 在先秦已经确立

二十世纪出土简帛文献,有大量的儒家经典文献。这一现象说明儒家典籍在先秦已被广泛地传播和引用,特别是儒家“六经”典籍。我们看郭店楚简和上博楚简以及其他的出土简帛文献,都有对先秦“六经”的论述。

儒家“六经”,在先秦时期已经形成一个整体概念,成为儒家和社会公认的经典之作。传世的先秦文献中不少典籍都对“六经”已经有所阐述,如《国语》《礼记》《庄子》《荀子》等。这些都是纸本文献的记载。而二十世纪出土的简帛文献大量的使用和征引“六经”,进一步证明了先秦时期各家对“六经”认识的可靠性。

《庄子·天运篇》记载:“孔子谓老聃曰:‘丘治《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经,自以为久矣,孰(熟)知其故矣。’”一般认为此为最早的“六经”之说。但有的学者认为先秦有没有六经,此记载值得怀疑。李学勤先生也认为《天运篇》所说“六经”,“显然是《庄子》寓言,《天运》又在《庄子》外篇,有晚出的嫌疑,因此现代著作多以为不足信。”<sup>[12]</sup>愚以为,以《庄子》喜用寓言的特征来说,《天运篇》中“孔子谓老聃”云云,固然有一点寓言的模式,但“六经”连称,应是当时人的习惯用法,而这点又可与出土简帛文献相印证。不管《天运篇》是否后人伪造,总是先秦人的东西,由此,对于先秦有否六经,似不用怀疑。

其次,正如上博楚简《孔子诗论》的出现,不管是孔子还是卜子(子夏卜商)所作,说明诗序早已有之一样,郭店简与上博简都有《缙衣》,且与今本《礼记·缙衣》大同小异(三种本子有差异,此为正常现象,正如七阁《四库全书》也有一些差异一样),说明《礼记》在先秦已有底本,今本《礼记》应是先秦时期的传本,而非汉儒所造。

除了直接称引六经之外,郭店楚简中所体现出来的儒家经学思想,与传世今本也是一致的。有的连语言也很相似。看下面几组:

简本《尊德义》:“仁为可亲也,义为可尊也,忠为可信也,学为可益也,教为可类也。”“民可使道之,而不可使知之。民可道也,而不可强也。”与《论语·泰伯》的“民可使由之,不可使知之”,《孟子·尽心上》的“民可使富也”,《尚书·五子之歌》的“皇祖有训,民可近,不可下。民为邦本,本固邦宁”,不但思想一致,语言也相近。《尊德义》说“刑不逮于君子,礼不逮于小人”,与《礼记·曲礼》中的“礼不下庶人,刑不上大夫”可谓异曲同工。

简本《五行》:“君子集大成。”“金声,善也。玉音,圣也。善,人道也。德,天(道也)。唯有德者,然后能金声而玉振之。”《孟子·万章下》说:“孔子之谓集大成。集大成也者,金声而玉振之也。”简本《五行》中的“和则同,同则善”,虽只有简短的一句话,

但仍可以在《左传·昭公二十年》晏子论“和同”中找到痕迹。

上述这些例子,说明作为儒家经学思想中的一些核心思想,如尊崇德义、民为邦本、和同以成等,在散佚的简帛文献中也普遍存在,这只有其思想已经确立并得到广泛的传播和认同才有可能如此。

再者,郭店简本《穷达以时》《唐虞之道》《尊德义》等篇中多次列举了尧、舜、武丁、吕望、周文、齐桓、百里奚、秦穆公等先圣的事迹,这与《尚书·尧典》《论语》《孟子》等儒家经典所记吻合。至于郭店楚简儒家文献中透露出来的儒家经典意识,更是随处可见。许多学者已经将郭店楚简各篇与今本文献进行了详细的比勘<sup>[13]</sup>,借用校勘学中的一句行话“理校”来说,从简本与今本的对照中,可以证明先秦时期因“六经”文献的大量传播而使儒家思想的形成脉络更加清晰。

(作者简介:郭丹,男,福建师范大学文学院教授,博士生导师。)

#### 注释:

[1] 本文所引用郭店楚简文,均见李零《郭店楚简校读记》,北京大学出版社 2002 年版,并参考《郭店楚墓竹简》[M]一书,荆门市博物馆,文物出版社 1998 年版。

[2] 见《郭店楚简研究》中国哲学第二十辑 66 页廖名春文。

[3] 参见李零《郭店楚简校读记》及廖名春《郭店楚简引〈诗〉论〈诗〉考》。

[4] 参见李零《郭店楚简校读记》及廖名春《郭店楚简引〈书〉论〈书〉考》。

[5] 《郭店楚简校读记》,168 页,北京大学出版社 2002 年版。

[6] 参见孙纪文《淮南子研究》,学苑出版社 2005 年版。

[7] 廖名春《帛书〈要〉释文》,《国际易学研究》第一辑第 28—29 页。

[8] 参见黄寿祺、张善文撰《周易译注》582 页,上海古籍出版社 1989 年版。

[9] 参见《郭店楚简研究》中国哲学第二十辑 47、48 页廖名春文。

[10] 《唐虞之道》称赞舜:“古者虞舜笃事瞽瞍,乃戴其孝;忠事帝尧,乃戴其臣。”“夫古者舜处于草茅之中而不忧,登为天子而不骄。”见李零《郭店楚简校读记》,95、96 页,北京大学出版社 2002 年版。

[11] 《性自命出》,上博楚简也有此篇。

[12] 见《郭店楚简研究·中国哲学第二十辑》19 页李学勤文。

[13] 《郭店楚简研究》中国哲学第二十辑,辽宁教育出版社 1999 年版。

## 早期学者对《庄子》文学的评论和阐释

陕西师范大学文学院 刘生良

战国秦汉时期,由于刘安、班固的庄学专书失传,因而没有留下专门的庄学著作,但就现存资料看,不少学者对《庄子》文学已有片断评论和阐释。本文就此作以寻绎和述论。

### 一、惠子的评论和庄子的自我阐释

《庄子》奇,《庄子》学史亦奇,奇就奇在是从它自身开始的,这就是存在于《庄子》中的惠子的评论和庄子的自我阐释。

#### 1. 惠子的评论

首先,在庄文形成过程中,也就是在庄文所载庄子与惠子的论辩中,惠子(名施?一约前 310)就对庄子作出了“今子之言,大而无用”的评论;庄子反唇相讥,批评惠子“拙于用大”,不懂得“无用”之大用(《逍遥游》)。

“大而无用”,这主要是对庄子学说之实用价值的否定性评判,但惠子同时指出庄子之言具有“大”的显著特点,加之其所用“大瓠”“大树”的譬喻,也有很重要的文学阐释之意义。“无用”二字,虽然抓住了庄子学说的弱点,但又囿于功利目的看不见庄子学说超功利的审美的“无用”之大用的意义。撇开这一浅陋偏颇之见,惠子所谓“大”,显然抓住了庄子之言的特点,正是对庄子思想之阔大高远、想象之河汉无极、话语之夸张放诞等特点的准确评价和经典概括,可谓一字千金。如此看来,这无疑出自对手兼诤友惠子之口,且为庄子所认可的关于《庄子》文学的最早评论和阐释。也就是说,惠施所谓“子之言大而无用”的“大”,实际上乃是历史上《庄子》文学阐释的先声。

#### 2. 庄子的自我阐释

惠子之外,更重要的是在传世《庄子》的《寓言》篇和《天下》篇中,有两段庄子对其自身文学特点的著名评论。《寓言》篇云:

寓言十九,重言十七,卮言日出,和以天倪。寓言十九,借外论之。亲父

不为其子媒。亲父誉之,不若非其父者也;非吾之罪也,人之罪也。与己同则应,不与己同则反;同于己为是之,异于己为非之。重言十七,所以已言也,是为耆艾。年先矣,而无经纬本末以期年耆者,是非先也。人而无以先人,无人道也;人而无人道,是之谓陈人。卮言日出,和以天倪,因以曼衍,所以穷年。不言则齐,齐与言不齐,言与齐不齐也,故曰无言。言无言,终身言,未尝不言;终身不言,未尝不言。有自也而可,有自也而不可;有自也而然,有自也而不然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。恶乎可?可于可。恶乎不可?不可于不可。物固有所然,物固有所可,无物不然,无物不可。非卮言日出,和以天倪,孰得其久!万物皆种也,以不同形相禅,始卒若环,莫得其伦,是谓天均。天均者,天倪也。

《天下》篇云:

芴漠无形,变化无常,死与生与,天地并与,神明往与!芒乎何之,忽乎何适,万物毕罗,莫足以归,古之道术有在于是者。庄周闻其风而悦之,以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不倦,不以觭见之也。以天下为沈浊,不可与庄语,以卮言为曼衍,以重言为真,以寓言为广。独与天地精神往来而不敖倪于万物,不谴是非,以与世俗处。其书虽瑰玮而连犴无伤也,其辞虽参差而谲诡可观。彼其充实不可以已,上与造物者游,而下与外死生、无终始者为友。其于本也,弘大而辟,深闳而肆,其于宗也,可谓稠适而上遂矣。虽然,其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者。

按照通行的说法,这两段文字应是庄子弟子或后学对庄书的阐释评论;而以对《庄子》整体观之的态度看来,可视为《庄子》中的自我阐释评论。在笔者看来,鉴于《天下》评述诸家学术,止于庄、惠,未涉及后期诸子,而且韩非批评庄子时所说的“恍惚之言”,语词上明显与受此文影响有关,因而此文不可能写得太晚,不会出于战国末期或秦汉之间;文中又极力推崇“道术”“内圣外王”和“天人”“神人”“至人”“圣人”,行文与公认的庄文风格完全一致,其出自庄周本人之手的可能性极大。《天下》如此,《寓言》就更不用说了。还有不少人认为《寓言》和《天下》分别是庄书的凡例和自序,也不无道理,笔者亦较赞同。

这两段互有关联的文字,对《庄子》的创作特色作了高度概括和生动描述,既可以看作庄子自己的创作宣言,也可以看作对《庄子》文学特征的自我阐释。综合观之,其所包含的文学阐释之内容和意义,主要有以下几点:

#### (1) 对其独特行文体例和表现形式的自我阐释

这两段话中,《寓言》篇中的一段明确指出庄文是由寓言、重言、卮言三者组成,并分别说明了这“三言”在全书所占比重,各自的概念特征、功能作用及使用缘由。再结

合《天下》篇所云“以天下为沉浊，不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”之说，这显然是庄子对其行文体例的自我阐释。也就是说，庄子自谓其文为“三言”体，它大异于此前诸子的语录体、自言体、直言体，是一种独创的新型文体。

具体说来，庄子所谓“寓言”，就是“借外论之”的寄托寓意之言，即假借他人他物的言论、故事来寄寓自己思想观点的一类文字。这类文字占全书的十分之九<sup>①</sup>，是《庄》书最主要的文体和表达形式。为什么要用“寓言”呢？庄子说得很清楚：就像父亲不能给儿子做媒一样，父亲称赞儿子，有自卖自夸之嫌，不如让别人来称赞。这不是作者的过错，而是世俗的过错。郭象注云：“言出于己，俗多不受，故借外耳。”成玄英疏云：“世人愚迷，妄为猜忌，阐道已说，则起嫌疑。”这都颇切庄生之旨。综观历来对“寓言”的解释，除有人将“寓言十九”误解为“十言而九见信”外，各家之说大体一致，无甚分歧。所谓“重言”，前人多解为“为人所重者之言”（陆德明《经典释文·庄子音义》），不妥，庄子并非借重为世所重者之言，只是借重其名以寓己说罢了。一说“重”读为 chóng，乃“重述古人之言”（王夫之《庄子通·寓言》），更讲不通。按庄子文意，“重言”当是特指借“耆艾”论之以自重的寓言，即借重先哲时贤之名以寄寓或表达作者思想观点使其言为世所重的一类文字。它在全书中占十分之七，自然与寓言相重合，是寓言的主要形式。林希逸云：“重言者，借古人之名以自重，如黄帝、神农、孔子是也。”（《庄子口义·寓言》）姚鼐云：“托已说于圣言以自重。”“就寓言中，其托为神农、黄帝、尧、舜、孔、颜之类，言足为世所重者，又十有其七。”（《庄子章义·寓言》）这都颇为恰切、中肯。为什么要用重言呢？庄子也说得很清楚：“所以已言也，是为耆艾。”已者，止也，也就是说，“借重于耆艾之人，则闻者不敢以为非，可以止塞其议论也”（林希逸《庄子口义·寓言》）。事实上庄子视古人之言为糟粕，并不会把古人老人之言当回事，他之所以这样做，同样是考虑到世俗的接受心理，觉得自己说，不如让别人说；一般人不说，不如借重耆艾之人来说。这同样是“非吾罪也，人之罪也”。所谓“卮言”，各家的解说最是纷纭不一，如司马彪说是“支离无首尾之言”（郭象《庄子注·寓言》引）；成玄英说是“无心之言”（《庄子疏·寓言》）；林希逸认为如卮中之酒，“人皆可饮，饮之而有味，故曰卮言”；张默生认为卮是漏斗，卮言是“漏斗式的话”，“是替大自然宣泄声音”的“无成见之言”<sup>②</sup>。这些说法都似乎相关，又都不尽妥切。按照笔者对《庄》文的理解，并参考有关解说，认为“卮言”当是依附于寓言、重言随时自然流衍而出的作者

① 关于“寓言十九”，郭象注云：“寄之他人，则十言而九见信。”成玄英疏、陆德明《释文》因之，皆不合庄子文意。宋林希逸《庄子口义》云：“十九者，言此书之中十居其九，谓寓言多也。”宣颖《南华经解》亦云：“寄寓之言，十居其九。”林、宣之说是也，后人多从之。下文“重言十七”与此同类。

② 张默生：《庄子新释》上册，台北时代书局 1974 年版，第 14 页。

的引申议论之言。“卮”的本义是指酒器，《说文》及古代各家的注释并同；“天倪”，一般多释为“自然之分”，即自然的分际。最近有人考释其原型为“磨盘”，与“天钧”（轮子）同类，都环绕着“道枢”（转轴）轮转无穷<sup>①</sup>。因而所谓“天倪”“天钧”，实即庄子所谓“道”的境界。和者，合也。那么，“卮言日出，和以天倪”，即如郭注、成疏所云：“夫卮，满则倾，空则仰，非持故也，况之于言，因物随变，唯彼之从”，“空满任物，倾仰随人”，其依附于负载之“物”的空满不时流出（“日出”），不待人为，“乃合于自然之分”，即“道”的境界。亦如以卮盛酒，满则倾之，自然流泻于杯，“饮之而有味”。由此可见，“卮言”正是作者因随寓言、重言自然流衍而出且合乎“道”之精神和境界的引申、阐发式的议论文字。张默生谓“卮”为“漏斗”未必正确，但其“无成见之言”“替大自然宣泄声音”的说法却颇有可取之处。庄子把“寓言”“重言”之外自己的直接议论文字称为“卮言”，是有意和此前诸子的自言、直言相区别的，说明自己的议论是有所依托附丽的自然流衍，是替大自然宣泄声音而不主成见，是在乎天人之际而“和于天倪”与物无伤的，不像其他人那样纯乎人为，全然成见，擅兴是非，使天下“樊然淆乱”。至于“卮言”在书中所占比重，庄子未曾提及，但以“寓言十九”推之，“卮言”盖为“十一”，即大约占十分之一。据笔者粗略统计，在全书约七万字中，作者的议论文字约为六、七千字，正好符合这个比例。庄子之所以运用“卮言”，除能够“和以天倪”外，也是为了“因以曼衍，所以穷年”，即将文章的意旨以及读者的思路引向“道”的精神和境界，使人得以悟道而终其天年。否则，就像卮中本来就盛的是酒，但不流泻于杯人却不便饮用一样，其寓言、重言本来就蕴含着“道”，如不适当推衍、点拨、阐发，人则难以领会，永远猜不出谜底，摸不着头脑，参不透天机，那么“孰得其久”？这虽然和运用寓言、重言的原因有异，但同样是从表达效果、接受心理和醒世匡俗、止乱救人的根本目的着眼的，从中不难体会出庄子高超的智慧和火热的心肠。简言之，“寓言”泛指“借外论之”的寄寓之言，“重言”特指假托“耆艾”的借重之言，“卮言”专指作者因事推衍的议论之言。它们各有其具体功用和使用缘由，但是总的背景，是因为天下沉迷混浊，不能用庄重、实在的言词来谈论，又不能不自然而然地稍加推衍、点拨、引导、阐发，因而用“寓言”来广泛地暗示事理，开阔思路，扩大影响（“以寓言为广”），用“重言”来使人信以为真乐于接受（“以重言为真”），用“卮言”来推衍、点化、引申、发挥（“以卮言为曼衍”）。以“寓言”为主“寓言”“重言”“卮言”三者有机结合，形成了《庄子》独特的行文体例<sup>②</sup>。

这种与众不同的行文体例，虽可简称为文体，但大致还属于文章学范畴的术语；由

<sup>①</sup> 见孙以昭、常森《庄子散论》，安徽大学出版社1997年版，第4页；叶舒宪《庄子的文化解析》，湖北人民出版社1997年版，第65—78页。

<sup>②</sup> 详见拙文《〈庄子〉“三言”新解说》，《中州学刊》2012年第1期。



于庄子以“寓言”为主的“三言”体文学性极强,若换成文学的术语,则可称之为表现形式。那么,上引《寓言》《天下》两段文字中对《庄子》自身行文体例的阐释,也就是对其文学表现形式的阐释。

### (2) 对其独特表现方法的自我阐释

这是隐含在上一点中与之相关的另一层面的内容。如前所说,“寓言”是假托他人或外物而虚构的故事和言论,“重言”是“寓言”中借重古人或名人而虚构的故事和言论,“卮言”是“寓言”或“重言”中随时出现、自然流露出来的支离、怪诞然而合理有味的议论、申发文字,所谓“如酒在卮,饮者可得”。以“寓言”为主之“三言”体的显著特征,就是“借外论之”的虚拟寄托和就事寓理、因事明理,隐现着庄子对艺术虚构和“意象尽,象以言著”的自觉意识;再加上“不言则齐”等关于言与不言、言意之辩的高论,尤其是《天下》篇所谓“以谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞,时恣纵而不僂(偏僂),不以觭(奇,一端)见之也”之说,其“三言”的内涵就不仅仅局限在行文体例和表现形式上。因此,这“三言”既是庄子独特的表现形式,更是庄子奇妙的表现方法——一种属于象征主义、浪漫主义的创作方法。运用“三言”,一方面是为了适应社会心理,以期取得良好的宣传效果,另一方面,作者可以放开思想,展开想象,避免直接议论或因拘牵于具体人事而喋喋不休,从而写出瑰玮的宏文。与以往哲理文章偏重“直”与“实”的写法相反,庄子在这里高倡一种“曲”与“虚”的写法,表现出一种艺术上的新追求,从而把艺术想象与理性思维自觉地结合起来。这是《庄子》由哲学论文转化为文学作品的关捩,也是对自觉的文学创作之艺术表现方法的初步尝试探索和理论概括。在此意义上,可以说庄子已提出了“寓言”“重言”“卮言”有机结合的别具一格的象征文学、浪漫文学表现方法论。

### (3) 对其独特创作风格的自我阐释

《寓言》篇所谓“借外论之”,《天下》篇所谓“谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞”云云,还是对《庄子》自身独特的象征文学、浪漫文学创作风格的阐释和标榜。“借外论之”上文已作解释,不再赘言。而“谬悠”“荒唐”“无端崖”是三个意义相近的词,成玄英疏云:“谬,虚也;悠,远也。”谬悠就是虚幻缥缈、深远莫测的意思。王先谦《集解》云:“荒,大也,唐,空也。”荒唐就是肆意夸张,既大且空的意思。无端崖者,“无端可寻,无涯可见”也,就是空虚旷大、漫无边际之意。三者的词义虽各有偏重,但都和虚构、夸张、奇幻、诡谲分不开。这是庄子对他自己独特创作风格的最好阐释和评论,也是我国最早别具一格的象征文学、浪漫文学创作风格论。“象征”“浪漫”的术语均来自西方,尤其“浪漫”一词,是西语 Romantic 的音译,在 18 世纪以前,所谓“罗漫谛克”的含意正是“荒唐无稽”。在文学领域里,罗漫谛克表现为一种与注意严格的规则和形式的“古典主义”相对的,对空想的未来世界充满着憧憬的热情或感伤的倾向。正