

国家社会科学基金项目



经学传统与 中国古代学术文化形态

边家珍 著

人民出版社

国家社会科学基金项目

经学传统与 中国古代学术文化形态

边家珍 著



人民出版社

责任编辑:杜文丽

装帧设计:周方亚

责任校对:宋春燕

图书在版编目(CIP)数据

经学传统与中国古代学术文化形态/边家珍 著. —北京:人民出版社,2010.8
ISBN 978-7-01-008876-1

I. 经… II. 边… III. ①经学-历史-研究-中国②学术思想-思想史-中国-古代 IV. Z126 B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 072943 号

经学传统与中国古代学术文化形态

JINGXUE CHUANTONG YU ZHONGGUO GUDAI XUESHU WENHUA XINGTAI

边家珍 著

人民出版社 出版发行
(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2010 年 8 第 1 版 2010 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:20.5

字数:317 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-008876-1 定价:45.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目 录

导 论 / 001

第一章 经学传统形成的历史文化渊源 / 015

一 地理、疆域与土地制度	016
二 “大一统”观念与专制王权的形成	020
三 宗法礼制与“孝”“忠”观念	028
四 商周天命观念与民本思想的发展	039
五 夷夏观念的形成及内涵	048
六 政教合一与史官文化传统	053
七 阴阳五行说的起源与早期发展	062
八 “经典”形成的文化动因	068

第二章 经学思维方式与中国古代学术品格及方法论特点 / 074

一 “经学”与“儒学”	074
二 经、道、圣、王之关联	076
三 述而不作、引经据典与述中有作	084
四 “师法”、“家法”观念与章句之学	090
五 经学阐释传统与魏晋玄学、宋明理学	097

六 “六经注我”的解经方法论	110
七 经学传统与中国古代科学	114
八 经学思维方式的评价问题	124

第三章 通经致用与中国古代学术文化发展的内在动力 / 129

一 源于“史官文化”的经典旨在致用	129
二 汉代通经致用的成绩	131
三 宋代解决社会危机的通经致用	138
四 王阳明“经学即心学”的致用意义	145
五 清代经学的致用取向	147
六 经学传统与科举制度	156
七 通经致用对文学观念的影响	170

第四章 今文经学的得失及其学术文化影响 / 179

一 今文经学的形成及其学术史意义	180
二 谶纬与今文经学之关联及其影响	200
三 《春秋》公羊学夷夏观念的影响	212
四 《春秋》公羊学大一统观念的影响	225
五 今文经学的“素王”改制、革命论	230

第五章 经学的考证、疑辨传统及其学术价值评估 / 240

一 古文经学重训诂、尚考证的特征	240
二 经学史上的疑经、辨伪传统及其学术文化影响	248
三 从求是、求道等方面看古文经学对于思想史的贡献	257
四 古文经学对史学、文学的影响	267
五 古文经学的学术文化影响及价值评估问题	272

第六章 从经学传统看中国学术文化的现代转型 / 278

一 经学的危机与西学的兴起	278
---------------------	-----

二 《春秋》“夷夏之辨”在近代的流变	287
三 经学偶像的破坏与西学观念的传扬	290
四 “六经皆史”说与近代学术观念的转变	296
五 科学方法与传统经学方法的碰撞与融通	303
 结 语 /	310
 主要参考文献 /	313
 后 记 /	320

导 论

本书旨在以经学传统为支点与视角,探讨古代学术文化形态的特质及优劣得失。经学是封建社会意识形态的重要载体,我们认为,探讨中国古代学术文化问题如果不从经学传统入手,就很难把握其根本,就难以理解其本质之所在。这个课题的研究对于从总体上把握经学传统与古代学术文化将具有重要的认识意义,同时我们也希望其中的一些探讨能为当代思想文化建设提供某种有益的启示与借鉴。

—

何谓“经学传统”?我们所讲的经学传统是指经学在发展过程中形成的某种思想传统、治学传统,是与经典及其阐释相关的思想、方法、思维方式等。具体说来,经学传统主要具有以下几个方面的内涵:

第一,经学传统表现为对经义所表达的基本价值观念的普遍认同。从发生论的角度讲,经学植根于我们民族思想文化的深厚土壤,是中华民族历史文化的集中体现,得到了广泛认同。孔子以《诗》、礼教弟子,修《春秋》。孟子长于《诗》、《书》,言必称尧舜。荀子盛称六经,“《书》者,政事之纪也;《诗》者,

中声之所止也;《礼》者,法之大分,类之纲纪也。故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。《礼》之敬文也,《乐》之中和也,《诗》、《书》之博也,《春秋》之微也。在天地之间者毕矣”(《荀子·劝学》)。六经作为经学的诠释对象,可以说涵盖了社会生活的诸多方面,从而使学习者受到教化。董仲舒说:“《诗》、《书》序其志,《礼》、《乐》纯其美,《易》、《春秋》明其智。”(《春秋繁露·玉杯》)的确,经义蕴涵丰富内涵,可以为后代的历史发展提供重要的思想文化资源,其中某些经义具有某种超越时空的普遍价值。

第二,经学传统表现为经、圣、道、王的统一。经学把古代学统、政统、道统合为一体,为古代君王提供了合用的意识形态。中国崇尚传统的权威,事实上是崇尚“道”的权威,以“道”作为追求的根本目标。孔、孟所说的“志于道”,荀子所说的“从道”,历代儒者皆汲汲于“圣人之道”,就表明了“道”的这层意义。圣人是“道”的人格体现,经典是“道”的载体,道统作为正统原则是道得以延续的观念形式。无道统意识,圣人和经典及其权威则“不得其传”,就只能是属于过去的东西,随着历史进程的推移,其作用可能淡化、削弱以至消失,成为历史博物馆的古董。政统与道统的结合,表现为“圣王”概念的出现,圣者宜王,王者被圣化。经、圣、道、王的“合四为一”,使经学传统绵延不绝,获得了一种永恒的权威形式。

第三,经学传统还表现为对经典不断诠释。经学起源于对经典的诠释,并在这种诠释中不断向前发展。不论是汉代的今文经学、古文经学,也无论是宋学、汉学,都是通过诠释经典表达各自的学术见解及政治观点。即使是心学代表人物陆九渊、王阳明,也都不可避免地用解经著作或讲稿宣传自己的思想主张。经学在对经典的解释过程中不断发展,不断地使人们在古今的“视界融合”中,达到认识上的进步与观念上的更新。经义的阐发可直接运用于解决作者所面临的社会问题,也为后人的实践提供了直接或间接的参考。

第四,经学传统又是崇古与开新的统一。经学家们大都非常重视传统,形成了一种崇古和复古意识,传统获得了绝对权威的意义,崇尚圣贤、效法先王、尊师重道是经学家们的基本信念。经学为了适应特定的社会文化环境,以维持自身的生存竞争能力,会对自身作出某种调整,吸纳其他学说的有益成份,表现为形态上的某种变化,这在魏晋时期、北宋时期都有显著的表现。如以王

弼为代表的新《易》学,引老入儒,以老解《易》,推进了经学的发展;宋代经学家吸纳佛道,提高了经学的思辨水平。但是,这种新变并没有彻底实现新质对旧质的否定,而主要表现为对旧说的不断修复、补充,就其思想内核而言,依然维持着以传统为权威的崇古和复古思维倾向的学术特质。

第五,经学传统还表现为一种通经致用的精神。这里讲的通经致用,主要是指经学在社会政治方面的具体运用。今文经学家治经都讲“微言大义”,旨在借助经典之“微言”,阐述自己社会政治主张之“大义”。古文经学家们虽具有一定的“为学术而学术”的倾向,但他们的终极目的还是以其实事求是的态度,还原六经之本来面目以为世人提供他们所认可的圣人“原旨”,从而维护“圣经”“圣道”的权威性,说到底古文经学还是要致用的。不管实践中效果如何,我们都不能不承认通经致用是一种优良的经学传统。

第六,也应当看到,经学传统“以孔子之是非为是非”(李贽《藏书·世纪列传总目前论》),有很大的保守性。董仲舒说:“圣人之所命,天下以为正。正朝夕者视北辰,正嫌疑者视圣人。”(《春秋繁露·深察名号》)因此,经学思维方式对异说的吸收、容纳有极强的选择性,它以不违背圣人之道为前提,以维护正统为目标。经学本身要维护经典的权威地位,它对一切与经典的旨意相抵牾的内容,都会加以排斥或者改造。作为手段与形式存在的“用”是可以变的,而作为社会政治结构存在的“体”是不能动的。《礼记·大传》所谓“立权度量,考文章,改正朔,易服色,殊徽号,异器械,别衣服,此其所得与民变革者也。其不可得变革者则有矣,亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也。”朱熹说得更清楚:“礼之大体,三代相继,皆因之不能变,其所损益,不过文章制度、小过不及之间。”(《论语集注·为政》)“体”一旦发生变化,意味着经学所诠释的对象——经典本身的思想根本点发生了动摇、解体。

何谓“古代学术文化形态”?古代学术文化形态是指中国古代不同于西方亦不同于现代的学术风貌、学术品格、学术特质的总和。在西方,“文化”一词真正作为学术用语,最早见之于英国人类学家泰勒 1865 年撰写的《文明的早期历史与发展之研究》。后来,泰勒在《原始文化》一书中把“文化”与“文明”相提并论,认为二者都是精神实体。到了 20 世纪 80 年代,文化概念成为各种经典文献中出现较多的一个用语,据不完全统计各种不同的文化定义就

有一百多种^①,几乎每个文化研究工作者都有自己专用的文化定义,赋予了文化概念以不同的含义。在中国古代的典籍中,“文化”一词有“文治”、“教化”的意思。汉代刘向《说苑·指武》篇中说:“圣人之治天下也,先文德而后武力。凡武之兴,谓不服也;文化不改,然后加诛。”这里的“文化”是说先施之以文德教化而不改,再以武力讨伐之。晋代束皙《补亡》诗中也有“文化内辑,武功外悠”之句,南齐王融《曲水诗序》也说“设神理以景俗,敷文化以柔远”,都可为旁证。《庄子·天下篇》讲到先秦学术思想的分化时,曾把未分化的学术思想之整体称作“道术”,把分化以后的不同学术流派的思想称作“方术”。在《天下篇》的作者看来,“道术”是“一”,是一个整体,一个大全。“方术”为道术之分裂所成。“方”即有所限定。但是,在这个分化了的“方术”中,仍然包含着那个“道术”之全体。中国古代学术文化的发展,的确具有庄子所讲的这种不断分化演变的特点。西汉中期,武帝罢黜百家、独尊儒术,从此子学衰而经学显,经学立为官学,定为一尊。魏晋时玄学家援道入儒,儒道兼综,以自然之理发明伦理道德,别开生面。唐代儒、道、佛三教并立,正统文人士大夫努力复兴儒家道统。宋明理学一反汉唐时期治经重文字训诂的传统,而以发明圣人性道大义为治学主旨,注重理论思辨。自理学之兴,为学讲性道,治经重义理,修史续道统,蔚然成风。宋明理学中陆九渊、王阳明以“心”为宗,强调六经注我,以心学为圣学。清初顾炎武、黄宗羲、王夫之诸老主张尊经重史、提倡经世致用。清中期则学风大变,乾嘉汉学兴盛,旨在恢复两汉古文经学治学传统。晚清社会剧变,学术文化由传统向近代转型。我们从经学传统入手探论古代学术文化形态,既着眼于学术文化发展史上的具体表象,又注重其内在联系及整体性、综合性特点。

作为意识形态主流的经学传统,对中国古代学术文化形态产生了很大的影响。汉代扬雄将六经尊崇为一切立言主体必须遵循且不可超越的最高范本:“或问:‘圣人之经不可使易知与?’曰:‘不可。天俄而可度,则其覆物也浅矣;地俄而可测,则其载物也薄矣。大哉,天地之为万物郭,五经之为众说郭。’”(《法言·问神》)司马迁写《史记》,要“厥协六经异传,整齐百家杂语”(《史记·太史公自序》)。班固《汉书·艺文志》论诸子,谓“合其要归,亦六

① 参见李宗桂:《中国文化概论》,中山大学出版社1988年版,第4页。

经之支与流裔”。近人蒙文通指出：“由秦汉至明清，经学为中国民族无上之法典，思想与行为、政治与风习，皆不能出其轨范。……经学即是经学，本为一整体，自有其对象，非史、非哲、非文，集古文化之大成，为后来文化之先导者也。”^①我们认为此言并非夸张，经学对中国古代学术文化形态之影响的确相当广泛，可以说关系到中国学术文化的总体特征问题。

二

为什么经学传统对中国古代学术文化形态会产生重大的影响？这是我们必须首先弄清楚的问题。我们认为，最根本的原因在于自汉武帝罢黜百家、尊崇六经之后，经学成了统治阶级意识形态的核心内容，成了政治文化的重要组成部分，从而对学术文化的诸多方面产生了渗透、促动、限定、制约等作用。

人类社会中存在着各种各样的政治文化，而中国和西方的政治文化背景大不相同，从而形成了不同的政治文化“范式”^②。一切政治文化都有一个相同的主题，这就是个人与社会的关系问题。如何解决这个问题决定了各种政治文化的基本性质与基本发展方向。在西方，文化发展的最初方向是社会整体主义，古希腊的城邦理想，就是要建立一个合乎公道和正义原则的社会。在这个理想中，社会并不是无数孤立个人的总和，而是一个按照正义原则将每一个人安排在符合他的身份和品质的适当位置的有机整体。在这个社会整体中，个人不必为自己的生存操心，不必对自己的命运负责，社会担负起了对个人的责任。但是，古希腊的这种城邦理想到公元前4世纪末就随着城邦制度

① 蒙文通：《经史抉原》（《蒙文通文集》第三卷），巴蜀书社1995年版，第149—150页。

② 在当今有关政治文化范式的各种分类中，以加布里埃尔·A. 阿尔蒙德与西德尼·维巴的说法最为著名。他们把政治文化分为三种基本类型：（1）地方性的政治文化。它存在于简单的传统社会中。在这里，行为者自发地实现了政治、经济和宗教角色的联合，而极少有专门的政治角色。个人对政治系统和自身的认知、情感和评价取向近于零。（2）臣民式政治文化。它特别地存在于殖民地社会中，在这里人们对政治系统（尤其是对政治系统的决策输出）有高度的取向性，但对其输入和作为政治参与者的自身取向仍近于零。（3）参与式的政治文化。它存在于高度发达的社会中，在这里人们积极参与政治，极其自觉地关注其权利和职责，社会成员对政治系统及其输出，以及政治系统的输入和作为参与者的自身都拥有高度的取向。可参见[美]加布里埃尔·A. 阿尔蒙德、西德尼·维巴著，马殿君、阎华江、郑孝华、黄素娟译，梦熊校：《公民文化——五国的政治态度和民主》（浙江人民出版社1989年版）第二编相关内容。

的崩溃而崩溃了。个人被突然从社会整体中抛掷出来,落在了他不得不自己对自己承担责任的境地。个人既要考虑如何安排自己的生活,又要考虑同其他个人的关系,于是个人主义便产生了。西方的个人主义本质上是基于平等契约关系的个体自主性,以及个体对自己的行为负责的强调,它的中心含义在于个体应是自己主人而非他人的奴隶——这与东方人将个人主义理解为损人利己、不负责任、无法无天是有所不同的。西方资产阶级的各种社会政治学说,例如社会契约论,天赋人权论,关于自由、民主的学说等等,全都是在个人主义基础上发展起来的。

而在中国古代则与西方完全不同,中国古代政治文化自始至终是一种社会整体主义性质的文化。在中国古代从未产生过“自主的个人”的概念,没有产生过诸如社会契约说、天赋人权论、自由观念、民主观念等以个人主义思想为基础的学说,这是中国古代政治文化的重要特点之一。在中国古代血缘宗法制社会中,政治关系具有家庭关系的性质,整个国家被看作是一个大家庭(“家天下”),君主就是这个大家庭的家长,而所有其他人都是他的“子民”。“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》),这种观念完全适应于维持一个社会整体的需要。封建国家的行政系统如同组织严密的庞大机器,在君主的操纵指挥之下,维持着国家政治生活的运转,同时也有意扼制难以避免的地方割据现象,使其被控制在不危及中央集权的状态。与此相适应,在意识形态层面,经学就其间发挥着相当重要的作用。例如,儒家经学传统强化了“君子”、“小人”的分界。中国最初的国家共同体不是由若干部落平等联盟形成的,在共同体内部有核心部落与一般部落之分,有共主和盟邦之别。核心部落贵族为了统治广大的土地和众多的部族,实行封土建藩,将其亲部落封到各地去。受封的贵族将自己的居地称为“建国”,以城市统治广大鄙野之区。住在城里的是施行礼乐等活动的君子,城外则住着没有文化、受制于人的农夫愚人。汉代以后的经学教育,更突出与强化了“君子”、“小人”的分界。这实际上是否认了广大民众的主导地位,否认了下层人民的政治参与权。下层人民无由过问政治,往往甘受政治的支配而陷入宿命论,至多是发发牢骚而已。如果有条件,在科举制度下力争挤入仕途,跻身“君子”的行列,这样他就可以以“君子”的身份而不是以“民”的身份参与政治了。这种认识越来越固化,以至于清初的思想家王夫之仍然斥农民为“乱民”、“小

人”。在这种政治文化背景下,统治者最需要的是维护统治阶级利益的“治术”及与之相适应的道德教化。在汉代以降的封建社会里,与上层建筑相适应的意识形态主要是由儒家经学来体现的。

经学与政治文化联系紧密,往往成为政治斗争的一个组成部分。例如,汉宣帝曾处心积虑、经过十余年的努力,培养明习《穀梁》学的骨干力量,至甘露元年(前53年),乃召五经名儒、太子太傅萧望之等平议《公羊》、《穀梁》同异,使《穀梁》胜过《公羊》学,批准周庆、丁姓二人为《穀梁》博士官。宣帝扶植《穀梁》,其动机在于试图通过张扬《穀梁》学中以礼为治的思想观念,来矫正汉家制度严酷之弊。汉宣帝是武帝曾孙、戾太子之孙,戾太子曾“诏受公羊《春秋》,又从瑕丘江公受《穀梁》”(《汉书·武五子传》),而私下里更喜爱《穀梁传》,可以说早有家传;但从现实需要看,宣帝少年时曾在民间生活过,亲身经历了社会动荡,了解民间疾苦,史称“操行节俭,慈仁爱人”(《汉书·宣帝纪》),因此他即位后,面对复杂的社会矛盾和紧张的宗室关系,崇尚礼制、强化宗法伦理、缓和社会矛盾、巩固中央政权乃是必然的选择,而强调礼治、重视宗法的《穀梁传》,正好满足了宣帝的政治要求。宣帝所采取的不少措施,从政治倾向上说,与《穀梁传》的礼治精神是完全一致的,有的甚至就是《穀梁传》所宣扬和倡导的礼治精神的具体实践。再从历史上看,《公羊》学被汉武帝重视的一个最重要的原因是其大一统专制集权思想,正是在《公羊》学盛行的年代,武帝治淮南王狱大事株连,甚至最后武帝父子也兵戎相见。而宣帝作为受害者戾太子的孙子,对此有着异常深切的体会,于是他转而大力倡导礼治,意在通过礼教的建设来恢复那种等级秩序井然、和睦温馨的人际关系。可以说,《穀梁》学受到重视,实是汉宣帝注重宗法礼治的具体体现^①。其他如王莽的依经改制,唐初以《五经正义》统一思想,宋代王安石以《三经新义》为变法张本,清代康有为以《孔子改制考》力倡西方政体等,都是如此。从另一个角度讲,每当大一统专制统治松弛的时候,经学传统就会在一定程度上被淡化,异端思想则会从暗中兴起。正如侯外庐先生指出的:“在中国封建社会中,曾接连不断地涌现出和封建正宗思想相对抗的进步思想家。他们或者是地主阶级反对派,即所谓‘异端’,或者是与下等社会阶层有联系的‘寒微’的

^① 可参拙文:《汉宣帝与经学》,载《理论学刊》2004年第10期。

庶族地主的代表人物。”^①这些“异端”学者常由对现实的政治不满进而及于对经学传统的反思与批评。总的来说,经学传统因其具有政治文化的功能而居于意识形态的核心地位,这是其能够产生广泛而深刻影响的重要原因。

中国古代的教育主要是依靠经学进行的。汉武帝开太学,设博士弟子员,下令全国郡县置学校,教学内容就是经学。统治阶级选拔、擢升官员,一般多以“明经”生员为对象。尤其是元、成之世,朝廷公卿大吏均由经术而进,治今文经成了猎取爵禄的捷径,所以攻习者趋之若鹜。西汉武帝时,规定博士教授学生每经十人,全国共五十人。昭帝时增至一百人,宣帝时增至二百人,元帝时增至一千人,成帝时一度达到三千人,其发展以倍数增加。有的经师一人就有弟子上千人。唐代后期开始出现民办书院,到了宋代,书院迅速发展起来,据不完全统计,宋代全国创办的书院就达六百五十多所。书院都以经书为教材,以明经、科举胜出为目的。此外,民间流行的启蒙读物如《蒙童止观》、《性理字训》等等,都与经学有密切的关系。

除了与政治、教育密切相关外,经学与封建社会思想文化的其他方面也有着内在的联系。

经学与哲学的关系,主要体现在两个方面:其一,儒家经典特别是《周易》、《尚书》、《诗经》、《礼记》、《孟子》中,包含有丰富的哲学内容,包括本体论、天人观、人性论、鬼神观等等。其二,古代经学发展史与哲学发展史,在很多地方是交叉重合的,哲学家常常也是大经学家。顾炎武在《与施愚山书》中说:“古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。故曰:‘君子之于《春秋》,没身而已矣。’今之所谓理学,禅学也,不取之五经而但资之《语录》,较诸帖括之文而尤易也。”(《亭林文集》卷三)

经学传统直接影响了古代的法学,不论是法律思想、法律制度还是法律实践,都打上了显著的经学烙印。汉董仲舒将天人感应思想引入法学,认为庆赏刑罚都要配天。他主张以德为主以刑为辅,“天道之大者在阴阳,阳为德,阴为刑;刑主杀而德主生。是故阳常居大夏而以生育养长为事,阴常居于大冬而积于空虚不用之处,以此见天之任德不任刑也。”(《汉书·董仲舒传》)董仲舒以《春秋》断狱,对后世产生了很大的影响。事实上,经典本身尤其是“三礼”、

^① 《侯外庐史学论文选集》下,人民出版社1988年版,第428页。

《春秋》、《孝经》，都具有至高无上的法律效力。礼法糅合，德刑相济，这是汉代历任统治者从总结历史经验中获得的结论。一方面，经学作为两汉时代的主要学说，成为齐一和指导法制实践的原则，引经决狱、原心定罪、以经注律就成为这一原则的具体运用；另一方面，在立法活动中，以礼入法，纳礼进律，礼法结合，对当时的法制建设起着支配的作用，使儒家的道德伦理观念不断法典化。另外，经注的方式对于律令的注解也产生了很大的影响。

经学与史学也有着非常密切的关系。周予同先生曾将经史关系的发展演变划分为四个阶段：第一，两汉是史附于经的时期。当时，经典是法定的，是封建社会上层建筑的最高理论；而史著附于《春秋》经中，没有独立的地位。第二，魏晋至隋唐、北宋是史次于经的时期。史部开始独立，进而升格，终于出现“经、史、子、集”四部之名。第三，南宋至清末是经等于史的时期。南宋以后产生了“经等于史”之议。清代章学诚对此有所继承，更有所发展与创造，他说“六经皆史，道不离器”（《文史通义·原道》），这里有唯物主义的思想。第四，五四运动以后直到今天是经属于史的时期。封建经学退出历史舞台，经典及其注疏都变成了史料。“六经皆史料”，这反映了社会状况的变化。^①从思想内涵上看，几乎所有有影响的传统史学著作都与经学尤其是《春秋》学有着内在的联系。司马迁在《太史公自序》中，引董仲舒之言，说孔子处于乱世，不满于自己的意见不被采用，志向不能推行，便通过对二百四十二年的记述，表明自己的是非观念，“贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”^②而司马迁写《史记》，就是要上继《春秋》，为汉家树立一个辨别是非、善恶、贤与不肖的标准，提供一面分辨治乱得失的镜子。此一著述宗旨，使司马迁全面总结古今，从中引出是非标准、道德标准，站在当时可能达到的理论高度，俯察两千多

① 参见许道勋、沈莉华：《周予同论经史关系之演变——纪念周先生诞辰百周年》，载《复旦大学学报》1998年第1期。

② 按封建社会的常理而论，孔子作《春秋》的矛头主要应对着下头的“乱臣贼子”，而对于周天子这个“王”，他是无论如何也要“尊”的，而《太史公自序》里阐述孔子为什么要写《春秋》时，说是要“贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣”，引起不少学者的怀疑，有人提出“贬天子”三字是衍文。班固在写《汉书·司马迁传》时，则把这三个字删掉了。其实他们不明白这是司马迁的一种手法，是把他自己的理想加在了孔子头上。今人韩兆琦先生《史记通论》就此问题说：如果早在孔子就以“贬天子”作为写《春秋》的目的之一，那么他这“孔子第二”的司马迁再写“《春秋》第二”的《史记》时，“贬天子”不就极其合理而又合法了么？

年来的政治、经济、军事、道德、法律、文学及形形色色的历史人物,对此进行系统的分析研究,阐明自己的看法。用司马迁自己的话说就是要“厥协六经异传,整齐百家杂语”,成“一家之言”,这与孔子借《春秋》立言属于同样的性质。司马迁在《孔子世家》中称孔子作《春秋》“笔则笔,削则削,子夏之徒不能赞一辞”。后世将孔子行“笔削”、立褒贬称之为“春秋笔法”。春秋笔法直接影响到史学中义例之学的创立。如欧阳修在《新五代史》中以“攻”、“伐”、“讨”、“征”四字来区别作战双方的性质及作者的褒贬态度;以“反”、“叛”、“降”、“附”四字区别人臣背叛行为的轻重,以示“别嫌明微”,等等。再如朱熹的《通鉴纲目》,整个凡例共分统系、岁年、名号、即位、改元、尊立、崩葬等十九门,门下有目,目中有类,凡一百三十七条“大经大法”,全是一字定褒贬的所谓“春秋笔法”。这种“先立一例,而各以事从之,褒贬自见”^①的史学义例之学,正是史学在形式上经学化的结果。

经学尤其是古文经学的发展,其训诂、考据、辨伪等学术方式,促成了古代语言文字学的建立。经书的写作或成书年代较早,而语言文字又是随着社会发展而不断变化的,因此先秦经籍中许多字句到了汉代就不易理解,于是汉代注解古书就成为一时的风尚,涌现出孔安国、贾逵、马融、郑玄等经学大家。尤其是古文经学家,特别强调名物训诂对于治经的重要性,我国第一部字典《说文解字》和第一部词典《尔雅》就是在这种文化背景下产生的。许慎之子许冲在《上〈说文解字〉表》中说:“……慎博问通人,考之于逵(贾逵),作《说文解字》,六艺群书之诂皆训其意,而天地、鬼神、山川、草木、鸟兽、昆虫、杂物、奇怪、王制、礼仪、世间人事,莫不毕载。”许慎自己在《说文解字叙》中也说:“盖文字者,经艺之本,王政之始,前人所以垂后,后人所以识古。故曰:‘本立而道生’,知天下之至赜而不可乱也。今叙篆文,合以古籀,博采通人,至于小大,信而有证,稽撰其说,将以理群类,解谬误,晓学者,达神旨。”可见,许慎作《说文解字》的主要目的在于通过文字训诂阐发“五经之道”。近人王国维指出:“汉人注经,不独以汉制说古制,亦以今语释古语”^②,既然“以今语释古语”,就必然在他们的笺注中包括了许多当日实际的语言资料。汉代以后,历

① 金毓黻:《中国史学史》,商务印书馆1957年版,第137页。

② 王国维:《书尔雅郭注后》,《观堂集林》第一册,中华书局1959年版,第226页。

代学者都重视并致力于经籍的注解,对经籍中难懂的字句从语义、语音以至文字写法等方面加以解释和说明,积累了丰富的语言文字研究资料,成为训诂学建立的基础。

从经学与文学的关系来看,一方面,经学是一种最重要、最广泛、最有影响、最具有覆盖性和渗透性的因素,总是要对包括文学在内的一切社会意识形态发出认同性召唤,将它们纳入自己的世界;另一方面,文学总是会自觉不自觉地对经学的召唤以自己的方式作出应答——或者认同,或者抵制,或者逃避,或者漠视,等等。由于文学是一种个人化、多样化的世界,对经学召唤的应答必定是多样指向的,正是这种多样指向的应答,使它与经学构成了一种立体性的张力关系。经学首先作用于作为文学创作及认识主体的作家自身。汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”,儒家学说一统天下之后,儒家经典通过各地的学校教育,尤其是通过以经取士的入仕途径,灌输于士人的脑海中。在这种文化接受过程中,儒家学说成了人们安身立命的方式,从而铸造了士人的国民性、个性,自然对其时的文学创作及其风貌会产生很大的影响。古代可称为文豪者,有不少深受经学之濡染与影响。孔子的“道统”说及三代的“盛世”说,始终左右着中国的知识分子,使他们以为世愈古而治愈盛。因此,汉代文学中的尚古崇道几乎是不可避免的了,唐宋时均出现了提倡秦汉古文的运动。刘勰《文心雕龙》有《宗经》篇,通过儒家经典来探索文学创作的规范、评价的标准,文体的渊源等。刘勰认为,经典的内容极其丰富,表现手法又多种多样,后世的诸多文体都渊源于经典。

上述种种,都成为经学传统对学术文化发生重大影响的重要表征。但是需要指出的是,经学传统之于古代学术文化形态的影响不仅是形式上的,而且是内涵上的;不仅是多方面的,而且是整体性、综合性的——这种影响往往通过人们的思想认识、思维方式发生作用,因而常常是内在的,甚至是较为隐蔽的。

应当说,上述特点与经学本身所具有的综合性特点是分不开的。从古代目录分类来说,经、史、子、集的划分不是绝对的。我国最早的图书分类,始于两汉之际刘歆的《七略》,后经王俭《七志》、阮孝绪《七录》,再经荀勖《中经新簿》之分甲、乙、丙、丁,最后形成了《隋书·经籍志》的经、史、子、集四部分类。这四大部类书籍中,经学颇有综合性。比如说,《诗经》本为我国最早的诗歌总集,《尚书》本为我国最早的史书,皆被尊为经。《论语》、《孟子》,本来都属