

绪论 经学及其与文学的关联

经学为中国传统学术之最大一宗，二千余年中长期居于意识形态的主流地位，拥有话语霸权。出于控制意识形态诸领域的需要，经学必然要建立一套与其政治哲学相一致的文学理论，以便规范文学的发展。因而，相对于佛学、道教及明清以来潮水般涌入的西学，经学对于中国文学的影响在相当长的时期里更具有决定性，更应该引起我们的重视。某种程度上甚至可以这样说，中国文学史与中国经学史 就其活动主体（人）而言 相当一部分是重合的；而文学史上占主流地位的儒家文学思想，整体上也可以视为儒家经学思想在文学领域的延伸。经学与中国文学的这种关联直到它

退出历史舞台以后才被割断。“五四”时期，为了提倡科学与民主，先进的中国人喊出“打倒孔家店”的口号，扫荡和清除文学中间的经学因素随之成为时代赋予的任务。受其影响，20 世纪的中国古代文学研究逐渐形成从反经学的角度考察和评价作家作品是否具有进步性的价值取向。应该肯定，这种思维方式在中国近现代思想解放运动过程中发挥过积极的作用，但是一旦成为定式，负面效应随之不可避免，直接的结果就是严重妨碍人们去正确认识儒家经学在中国文学发展史上所扮演的角色，并对此作出公允的评价。

具体到近代时期，随着今文经学的复兴，儒学内部形成今文经学与古文经学、宋学与汉学对峙的局面。这种思想格局对于作家的创作观念、文论话语的生成演变以及文学的主题内容和风格形态等不可避免地要产生影响。然而长期以来，人们对于西学在中国近代文学向现代转型的过程中所起的巨大作用有比较充分的认识，对于中学，主要是经学，在这一过程中所扮演的角色及其作用则有所忽视，甚至歪曲。在有些人眼里，崇奉经学意味着守旧、落后、保守甚至反动，输入西学以图维新救世则标志着进步、先进，甚至于革命。现在看来，这种评价过于简单和片面。他们忽视了一个基本的事实，那就是“五四”以前的中国，以经学为核心的儒学在意识形态领域中一直占据主流和统治地位，中西方文化之间的剧烈碰撞说到底主要是儒家文化与西方文化之间的冲突。在这场前所未有的文化较量中，西学凭借坚船利炮，以摧枯拉朽之势横扫中国社会政治、经济、文化等各个方面，经学的意识形态主流地位则从动摇、衰落走向终结，并最终还原为儒学。西学的输入及其对于传统文化所产生的巨大的瓦解力量，客观上要求经学作出应变的选择。中学与西学的这种抗衡与互动最终牵引着中国近代文化

由传统向现代转型 吸纳新 西 学以改造旧 经 学成为中国文化发展与创新的必由之路。在这个转型的过程中，经学为了固守其中国文化的本体地位，不得不因应时势的需要，不断调整自己的价值观念与学术取向，既充分暴露出文化守成主义的倾向，又通过发掘自身所蕴藏的现代性思想资源，积极主动地应对西方的挑战，表现出一种与时俱进的努力。作为近代文化重要组成部分的文学的转型，情形也基本如此。因此，分析影响近代文学发展的诸因素，儒家经学应该被视为与外来西学同等重要的两种最基本的力量之一。考察近代作家的思想构成，梳理近代文学思潮发展演变的内在理路，描述中国文学由传统向现代转型的历史进程，解决诸如此类的问题，在充分考虑到西学及其他诸多因素的同时，必须着重分析儒家经学这一本土文化力量在其中所扮演的角色以及所占的分量。

选择近代经学与文学的关系作为研究对象，动因和依据就在于此。

一、经学及其派别

在正式讨论“近代经学与文学”课题之前，有必要简单绍述一下经学的内涵及其发展的基本形态。

所谓经学，就是诠释、研究儒家经典的学问。经学不等于儒学，却是儒学的主体和灵魂。所谓儒家文化是中国传统文化的主流，儒家思想在中国传统思想中占统治地位，准确地说应该是指儒家经学。

“经学”一词最早见于《汉书·兒宽传》兒宽治《尚书》事欧阳生 曾从孔安国问学 后见汉武帝“语经学”汉武帝很高兴 提

拔他作中大夫 迁左内史。^① 根据这一记载，经学至迟在汉武帝时代已经形成。而作为经学研究对象的经书在获得“经”的地位之前早已出现。最早被确立为“经”的儒家著作有六部 这就是人们常说的“六经”即《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》。其中关于《乐》的存在与否 古文经学与今文经学存在意见分歧。古文学家以为古有《乐经》 因秦焚书而亡佚 今文学家则以为古无《乐经》，《乐》在《礼》与《诗》之中。随着时代的推移 经学研究不断深入 经书文本的数量亦不断增多 到宋代最终形成《十三经》^②。此后虽然出现过十四经、二十一经等说法 但依普遍的习惯 经的领域一般以十三经为限。^③ “经”书与经学在形成时间上的差异不可避免地造成“经学思想”一词的多义性。依照我的理解，经学思想是在对经典的不断阐释和接受的过程中产生、积累起来的 既理所当然地指称“经学”形成以后经典诠释中出现的思想 也应该包括经书文本本身在“当下状态”所呈现出来的意义形式。后者实际上自经书文本形成的那一天开始就已经产生，并因遭遇者的不同而有可能显露出不同的精神内涵及表现形态。

经学形成于汉武帝时代 此前的儒学处于子学时代 是战国以来百家学派中的一家。汉武帝采纳董仲舒的提议“罢黜百家 独尊儒术”以儒家经典作为治国的法度 儒学遂由一民间学派上升为官方哲学 并逐渐向体制化方向发展 最终演变为一种天下安宁

① 兒宽与汉武帝“语经学”之事 详见《汉书·兒宽传》 中华书局 1975 年版 第 2629 页。

② 具体来说 就是《周易》、《诗经》、《尚书》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《左传》、《公羊传》、《穀梁传》、《论语》、《孟子》、《孝经》和《尔雅》。

③ 参见周予同：《中国经学史讲义》，《周予同经学史论著选集》增订本 上海人民出版社 1996 年重印版 第 853 页。

之术。

儒学从民间登上庙堂，既是汉代统治者的主动选择，也与儒学本身的特点密切相关，其间还与黄老等学派展开过尖锐的斗争。据段玉裁《说文解字注》，“儒”有术士之称的意思 胡适、徐中舒等人亦认为“儒”即古代方士、巫师的称谓^①。孔子出 儒家成为与道家并称的显学，讲王道，思想温和，因而在霸道盛行的春秋战国时代不为诸侯列强所看重。秦始皇统一天下后，在封禅等仪式上也任用儒生，但更信任的是法家，“以法为教”“以吏为师”^②，以至于最终采纳韩非的提议，于秦始皇三十四、三十五年间发起一场声势浩大的焚书坑儒运动。经此一场浩劫，儒家遭受致命的打击，元气大伤。汉高祖刘邦对于儒学开始亦非常轻视，常常大骂儒生，凡有儒生戴“儒冠”来访，“辄解其冠，溲溺其中”后来成为其谋士的酈食其初次谒见，也因为戴著儒生的高山冠而遭拒绝，等到酈自称高阳酒徒，刘邦的态度却一下子发生一百八十度的转变，“雪足”出迎。^③ 这种情况表明，在刘邦的心目中，儒生的地位远没有酒徒高。汉代建立后，叔孙通依据儒家学说订立礼制，使刘邦尝到了做皇帝的滋味，感受到君主至高无上的尊严，终于发现了儒家学说的好处，从而最终改变了对儒学的态度。跟随刘邦打天下的那批大臣们大多数是农民出身，其中又以楚地的农民为主，思想与行为习惯受楚文化的影响较深，对于产生于齐鲁地区的儒学天然地存在

① 参见胡适：《说儒》 欧阳哲生编《胡适文集》第 5 册，北京大学出版社 1998 年版 徐中舒：《甲骨文中所见的儒》，《四川大学学报》1975 年第 4 期。

② 参见《史记·秦始皇本纪》 中华书局 1973 年版 第 255 页。

③ 事见《史记》卷九十七《酈生陆贾列传》 中华书局 1973 年版 第 2692、2704 页。

着隔膜。正是这个原因，儒学在汉初一度遭到冷落。但或许正是这种隔膜与被冷落，儒学反而因此显露出一种孤高的贵族气质。伴随着最高统治者的态度的转变，朝廷中的各级官员们也纷纷对儒学投以青睐。在这种政治背景下，迭遭重创的儒学逐渐出现复兴的迹象，并最终在与黄老之学的较量中赢得决定性的胜利。其主要著作被确立为治理国家、推行教化的法定经典。汉王朝为此还专门设立了“五经博士”的官职。

经学形成以后，历经二千余年的发展，逐渐形成今文经学、古文经学、宋学三大派系。^① 今文经学与古文经学系相对而言。前者在西汉时代占据优势，其时的经典皆用当时通行的隶书书写。后者出现于西汉末年，盛行于东汉。汉武帝末，鲁共王坏孔子宅，发现用古籀文字书写的经籍数十篇。为了与通行的经典相区分，人们便把用隶书写的经籍称为今文经，而称后者为古文。宋学与汉学系相对而言。作为汉代经学的简称，汉学当然应该包括西汉今文经学与东汉古文经学在内，但作为与宋学相对称的“汉学”，通常指的是东汉古文学，有时又称为“朴学”。汉学的主要特点是运用注疏的形式，通过文字、音韵及名物制度的训诂考证实现对经典的解释。这种经典阐释方式是汉至唐代经学的主要模式。宋代，经学的发展进入一个新时代。王安石撰《三经新义》，朱熹撰《四书集注》，在对经典的诠释中有意识地摆脱前代注疏的束缚，直寻

① 关于经学的分派，还有两种观点。一是《四库全书总目提要》认为两千余年的中国经学“要其归宿，则不过汉学、宋学两家互为胜负”（卷一《经部总叙》）；江藩《国朝汉学师承记》、《宋学渊源记》、阮元《国史儒林传序》等亦取此说。其实他们所谓的“汉学”，仅指东汉古文学，并不包括西汉今文学。一是刘师培在《经学教科书序列》中按时代先后将经学分成四派：“大抵两汉为一派，三国至隋、唐为一派，宋、元、明为一派，近儒别为一派。”（文见《刘申叙遗书》）这种分派的方法也值得商榷。

经典的本义，最终形成一条与汉儒不同的学术理路。人们习惯于将东汉古文经学称为“汉学”而称宋代经学为“宋学”。宋学是道德学、伦理学，因而常常被称为“理学”，其中又有不同的派系之分。影响最大的有两派：一派以程颢、程颐、朱熹为代表，学术上主张格物以致知，其思想在明清时代一直占据意识形态的主流地位；另一派以南宋陆九渊和明代的王阳明为代表，历史上称为陆王心学。宋学与汉学的对峙此后一直延续到经学的终结。按照周予同的论述，今文经学、古文经学与宋学的不同“，简明些说，就是今文学以孔子为政治家，以《六经》为孔子致治之说，所以偏重于‘微言大义’，其特色为功利的，而其流弊狂妄。古文学以孔子为史学家，以《六经》为孔子整理古代史料之书，所以偏重于‘名物训诂’，其特色为考证的，而其流弊为烦琐。宋学以孔子为哲学家，以《六经》为孔子载道之具，所以偏重于心性理气，其特色为玄想的，而其流弊为空疏。”^①

上述三个派系的经学在晚清时期鼎足共存，直至经学的终结。以研究《春秋》公羊学为主体的今文经学的复兴是近代经学发展史上最重要的事件，最终掀起了一场声势浩大的思想启蒙运动，极大地推动了中国近代文化向现代的转型，构成经学时代结束之前最壮观的一幕画卷。宋学作为大清帝国的统治术自清初以来一直高踞庙堂之上，此时虽然已经衰败不堪，形式上还是维持着它在意识形态领域内的统治地位。沿袭乾嘉汉学的流风余韵，注重考据的古文经学（朴学）传统仍然为许多经学家所固守，并形成与今文经学相对峙的局面。而在三派经学的对立纷争中又出现一种兼综

① 周予同：《经学历史·序言》载皮锡瑞《经学历史》中华书局1959年版，第3页。

古文与今文、调和汉学与宋学的学术取向。后文的论述将揭明 近代经学的这种发展格局直接影响到近代文论的演变、文学派系的形成以及文学的主题形态。

二、经学与文学的联结方式

经学与文学本来分属于两个不同的领域，而且总体上对文学持轻视的态度 但是在中国特定的意识形态背景之下 为数众多的经学家兼治文学 文学家亦擅长经学 而经典本身又蕴藏着非常丰富的文学思想 具有很高的文学价值 这样一来 经学思想及其学术方法就自觉不自觉地向文学领域延伸和移植，与文学特别是文论的生成与演变难解难分地纠缠在一起 有时甚至处于重叠、共生的状态。概括地说，经学与包括近代文学在内的中国文学及文论之间的联结，至少可以从以下四个方面来考察。

其一 就文论话语的生成而言 经学与中国古代文论之间存在着同源、互动的关系，“依经立义”是中国古代文论话语最常见的意义生成方式。一方面，经学通过建构与其政治哲学相一致的文学理论 为统治阶级文化政策的制定提供依据 主动“规范”文学的发展。结果形成这样的局面，儒家经典本身所包孕的文学思想既理所当然地呈现为一种经学话语，又自然而然地成为后世文学理论发展的源头，明显的表征就是在中国文论史上占据主流地位的儒家文论范畴大多数是从经典中抽绎出来的，能够在经典中找到其生成的基点和依据。这些文论观点凭借其载体所拥有的话语霸权地位 在历代作家的创作中得到贯彻和实践。另一方面 不同时代信奉儒学的作家和文论家根据自己的现实感悟和创作体验，在接受和实践儒家文论话语的同时 依照经典文本的有关论述 对

传统经学文论命题不断进行新的阐释。这种阐释既是经学研究的有机组成部分，又是文论建构与创新的有效途径。通过这种从不间断、循环往复的阐释和接受，植根于儒家经典的文论话语得到前所未有的强化，内涵日趋丰富圆通，逐渐积演成为后世普遍接受的文学理念。举例来说，自周秦以至清末，在中国文论史上占据重要地位的儒家诗教理论就是在经学与文学的互动过程中不断丰富发展起来的。其源头可以上溯到《尚书·尧典》篇提出的“诗言志”的主张。所谓“诗言志”就是诗歌创作必须表达诗人自身的思想感情。诗人生活于各自具体的时代环境之中，现实感受各不相同，“志”的具体内涵必然千差万别。与此相对应，历代注家对于“诗言志”命题的诠释也众说纷纭。或许是为了规范“志”的性质，汉人所作《诗大序》在阐释诗人之“志”时提出“发乎情，止乎礼义”的主张，认为只有这样才能实现诗歌“经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗”的政治教化功能。《礼记·经解篇》的作者则明确提出“温柔敦厚”的诗歌教化原则。^①按照孔颖达的解释，“温，谓颜色温润；柔，谓情性和柔。《诗》依违讽谏，不指切事情，故云温柔敦厚，是《诗》教也。”^②遵照这种原则，诗歌对现实生活的反映

① 《礼记·经解》篇云：“孔子曰：‘入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《易》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絜静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。’”（《礼记正义》，《十三经注疏》中华书局 1991 年重印本，第 1609 页）

② 《礼记正义》卷五十，《十三经注疏》中华书局 1991 年重印本，第 1609 页。

和讽喻应该而且必须做到怨而不怒 哀而不伤。也就是说 诗人所言之志必须符合儒家礼教的规范。与上述关于“志”的规定并行，一些人将“志”视为“情”、“情性”。《诗大序》一方面标举“诗者，志之所之也”，一方面又提出“情动于中而形于言”，将“情”与“志”并举，纳情于志之中。魏晋时期 陆机提出“诗缘情而绮靡”，中国诗论史上自此形成“言志”与“缘情”对立的两派。唐代孔颖达看到情、志的分途势必造成“诗言志”命题的分裂，于是倡情、志合一之论。他在《左传·昭公二十五年》《正义》中说：“在己为情，情动为志，情、志一也。”尽管如此，“缘情”说一经提出，其内涵就非原有的“言志”说能够局限。降及现代，经学虽已终结，对经典中相关文论范畴的阐释仍在进行。闻一多、朱自清等人将“志”释为记忆或回忆，认为“诗言志”的本义就是诗言回忆。^①诸如此类的论析，既是对经典本身的解读，又是文论的阐发，后者之义依前者而生出，反过来又深化了人们对于经典本身的理解。

经学与文论之间的互动关系既可以表现为经典解读与文论阐发同向度的掘进，也可能出现后者对前者的背离。经典文本通常具有巨大的意义生成能力，包孕于其中的文论范畴由于作者通常没有作出精确的定义和逻辑阐述，理论上存在着相当的模糊性，这就为后来者的阐释留下了较多的空白地带。解释者不管是运用“六经注我”还是“我注六经”的解释方式，都不可避免地会产生歧义。举例来说，围绕《诗经》的解读，孟子提出“以意逆志”的解释方法。这是中国历史上最早出现的有关理解与分析文学文本的阐

① 参见闻一多：《歌与诗》，《中央日报》昆明版《平明》副刊，1937年6月5日；朱自清：《诗言志辨》，《朱自清古典文学论文集》上册，上海古籍出版社1981年版，第193—194页。

释学理论，由于孟子本人没有具体说明“意”之所指，从而导致历史上对这一命题的理解存在两种截然对立的观点。一种观点认为“意”即读者或说诗者之意。汉代赵岐说：“意，学者之心意也。”“人情不远，以己意逆诗人之志，是为得其意矣。”^①宋代朱熹认为，说诗者“当以己意迎取作者之志，乃可得之。”^②另一种观点认为“意”指的是作品本身蕴含的情意，是“古人之意”。清人吴淇持这种观点。他在《六朝选诗定论缘起》中分析“以意逆志”时说：

诗有内有外，显于外者，曰文曰辞，蕴于内者，曰志曰意。……汉末诸儒以一“志”字属古人，而“意”为自己之意。夫我非古人，而以己意说之，其贤于蒙之见也几何矣！不知志者，古人之心事，以意为典，载志而游，或有方，或无方，意之所到，即志之所在，故以古人之意求古人之志，乃就诗论诗，犹之以人治人也。^③

与第一种说法相比，吴淇强调“以古人之意求古人之志”，就诗论诗，带有较强的客观性。平心而论，根据孟子提出“以意逆志”的具体语境，上述两种解释的生成都有其合理的依据，既能自圆其说，为文学文本的解读提供两条有效的途径，又都存在著导致误读的危险。按照第一种观点提供的解释路径，解释者可以大胆地发挥自己的主观能动性，重新建构文本的旨意，最大限度地探寻作品的引申义，但稍不留神却容易走向牵强附会。按照第二条解释路径，文本本身及其所写的内容得到最大限度的重视，但是走过了头也容易产生“以文害辞”、“以辞害意”的弊病。那么，到底哪一种

① 《孟子注疏》，《十三经注疏》中华书局 1991 年重印本 第 2735 页。

② 朱熹：《四书章句集注》上海书店 1987 年版 第 127 页。

③ 引自郭绍虞主编《中国历代文论选》（一）上海古籍出版社 1979 年版 第 36-37 页。

解释比较符合孟子本人的意思呢 很难说。《孟子》一书引用《诗经》诗句凡 33 处，其中有些引诗符合诗之本意，有些则歪曲了诗之本意 纯属断章取义 因而根据孟子本人的批评实践很难看出他所说的‘以意逆志’到底是以难之‘意’去迎取作者之志。这种情况说明 围绕经典命题所进行的文论阐发 既有可能与经典本身的思想存在着同一性 也有可能是分离的 后者甚至还可能衍生出反经学的文论思想。

其二 就文论话语的演变与传承而言 中国古代文论的发展亘存着一种宗经征圣的传统。经学阐释与文论建构之间虽然存在着互动的关系，但双方的地位是不平等的。经学对于文论话语的意文生成及其走向，整体上具有支配性的决定作用。文论的发展虽然也遵循自身的逻辑线路，同时却不得不接受经学的规约。因应经学对于文学的规约，儒家文论的建构者们主动打出原道、征圣、宗经的旗号 把文论的阐发建基于经学经典文本之上 以此确立其文论话语的权威地位 并由此而形成原道、征圣、宗经三位一体的文论话语模式。

有关原道、征圣、宗经的文学观念，一般人认为是荀子提出的，其时经学尚未形成 儒家经典的权威地位处于被确立的过程之中。荀子论文最强调‘道’所以他极力抬高圣人的地位，“故凡言议期命 是非以圣王为师”^①；“圣人也者 道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣 故《诗》《书》《礼》《乐》之归矣。”^②圣人是维系道的枢纽，所有经典都由圣人阐发而生。荀子的这种观点为文学批评史上的原道、征圣、宗经之说奠定了基础。经学形成以后 儒

① 《荀子·正论》，《二十二子》本，上海古籍出版社 1996 年版 第 332 页。

② 《荀子·儒效》 同上书 第 302 页。

家之“道”在文学批评中被进一步贯彻落实。至刘勰著《文心雕龙》首列三篇分别论述原道、征圣、宗经 最终形成了“道”、“圣”、“文”三位一体的文论话语体系。

伴随着原道、征圣、宗经三位一体的文论话语体系的形成 经学经典文本随之成为儒家文论生成的有机土壤和语言家园。正如杨乃乔指出的，“当儒家诗学主体把语言的家园建构在经学的经典文本上时，这也标志着儒家诗学对经学的学术宗教地位的获取。在这个意义上，儒家诗学生成与追求永恒的语言家园就是经学的经典文本，而经学的经典文本也就是儒家诗学生存和追求永恒的语言家园。可以说 儒家诗学的整个价值体系、全部范畴、最高批评原则及在价值论上设定的最高文学范本，均肇源于‘六经’或《十三经》并且 也正是在经学的经典文本中承传下去的。”^①说得更明白具体点 就是随著文学宗经意识的确立 儒家经典成为文论家们依经立义、从事文论建构的依据 经书中所蕴含的价值观念成为文学创作必须遵循的指导思想，经书文本成为文学创作的最高典范 而文学则通过对经学权势话语的攀附 最终获得‘经学的学术宗教地位’。

由于经学在意识形态领域长期居于主流地位 原道、征圣、宗经的文论话语通过对 经学权势话语的依附，逐渐凝结为一种根深蒂固的传统，成为中国文论生成演变的主要模式。直到晚清，魏源、曾国藩、吴汝纶、王棻等人谈论文学 仍然秉持宗经的观点。王棻说：

文章之道 莫备于六经 六经者 文章之源也。文章之体

① 杨乃乔：《悖立与整合——东方儒道诗学与西方诗学的本体论、语言论比较》 文化艺术出版社 1998 年版 第 15 页。

三 散文也 骈文也 有韵文也。散文本于《书》、《春秋》 骈文本于《周礼》、《国语》 有韵文本于《诗》 而《易》兼之。文章之用三 明道也 经世也 纪事也。明道之文本于《易》 经世之文本于《三礼》 纪事之文本于《春秋》 而《诗》、《书》兼之。故《易》、《书》、《诗》者 又六经之源也。……诚文章之备祖矣。昌黎有言：“士不通经 果不足用。”乌乎 经之为用大矣 为学不本于经 岂徒文之不足观哉！^①

王棻生活于 1828—1899 年间，可是这段话的立论方式却与北齐时代颜之推的一段话存在着惊人的相似之处。颜之推说：“夫文章者 原出五经。诏命策檄 生于《书》者也 序述论议 生于《易》者也 歌咏赋颂 生于《诗》者也 祭祀哀诔 生于《礼》者也 书奏箴铭 生于《春秋》者也。朝廷宪章 军旅誓诰 敷显仁义 发明功德，牧民建国 施用多途。至于陶冶性灵 从容讽谏 入其滋味 亦乐事也。”^②两人对于文体的分类标准虽然不同，但立论的目的都是为了证明文章之道 莫备于六（五）经。于此可见 文学宗经的观念形成以后 历经千余年的发展 基本的精神并没有什么变化。从这个意义上说 宗经征圣意识的确立 既为儒家文论的建构提供了一条途径，又局限了儒家文论生存与创新的空间。

必须指出的是 以宗经 征圣为原则的文论建构模式虽然对中国古代文论的创新构成了障碍 使之画地为牢 作茧自缚 但是作为一种话语方式 宗经征圣的原则有时却变成一个幌子 甚至成为文论创新的保护伞。我们不妨仍以“诗言志”命题的演变为例来

① 王棻：《柔桥文钞》卷三《论文》 引自舒芜等编《近代文论选》 人民文学出版社 1999 年版 第 327 页。

② 颜之推：《颜氏家训·文章篇第九》 文渊阁《四库全书》第 848 册 第 959 页。

说明这一点。按照《诗大序》等经典文献的阐释，这一命题的宗旨在于强调以儒家的社会伦理道德规范节制人的感情，关注的是诗歌与政治教化的关系。但是当文论家们将“志”理解为“情”的时候，抒写诗人充满今性的现实情感逐渐成为诗歌创作的主要内容，“情”的内涵不可避免地要突破“志”的范围。袁枚《答蕺园论诗书》云：“诗者由情生者也，有必不可解之情，而后有必不可朽之诗”而“情所最先莫如男女”^①。袁枚把男女之情视为情之“最先”这种观点就明显地逸出了“发乎情止乎礼义”的“言志”说的意义轨道。随着“缘情”说的影响日益扩大，一些具有异端思想的文论家更是有意识地提出以“情”为教的观点，企图以此改造、更新儒家的诗教理论。冯梦龙说：

六经皆以情教也。《易》尊夫妇，《诗》首《关雎》，《书》序嫫嫫之文，《礼》谨聘奔之别，《春秋》于姬姜之际详然言之。岂非以情始于男女？凡民之所必开者，圣人亦因而导之，俾勿作于凉，于是流注于君臣、父子、兄弟、朋友之间，而汪然有馀乎！异端之学，欲人鰥旷，以求清静，其究不至于无君父不止，情之功效亦可知已。^②

冯梦龙的以“情”为教显然是针对“存天理灭人欲”的理学教条提出来的，具有强烈的反对既存经学的倾向。但是他仍然采用了宗经征圣的言说方式。根据相同的经学文献，理学家们铸成节情灭欲的人性枷锁，思想解放的文学家们却通过罗列六经中肯定男女之情的事例，为“情”的合理性寻找到了经典的依据。相同的话语

① 袁枚：《小仓山房续文集》卷三十 王英志点校《袁枚全集》二 江苏古籍出版社 1993年版 第527页。

② 冯梦龙：《情史叙》文载《情史》卷首 署名“詹詹外史”，《冯梦龙全集》第7册 江苏古籍出版社1993年版。

方式牵引出截然对立的结论，这种情况表明，作为话语生成方式，宗经征圣对文论阐释的思想本质有时并不具有决定性的作用。经典的意义域限极为宽广，经学诠释的边界也可以呈现出开放的状态。如何宗经征圣、依经立义，不同的人完全可以有不同的理解。所以，植根于经典的文论话语阐释，其意义走向固然受到经典文本的规约，但最重要的还是取决于阐释者当下的知识、思想和信仰。从这个层面上说，沿着宗经征圣的道路，既可以挖掘出儒家经典所固有而前人没有认识到的富有现代意义的思想，也可能阐释出离经叛道、充满批判精神的文论新说。

其三，就活动主体而言，自从儒学被确立为经学，儒家经典就成为中国古代绝大多数知识分子最基本的知识和信仰框架，为数众多的文章家、诗人甚至包括隐处草野的小说、戏曲作家，或自觉信奉经学，或在不自觉中受到经学的熏染，由此形成的经学观念对于他们的文学思想及创作取向必然产生直接的影响。这种影响因人而异，有大有小，但无疑是普遍存在的。经学作为最重要的知识、思想背景对于中国文学创作的影响，情况非常复杂，这里暂时不作论述。下面就中国历史上文学家与经学家兼于一身的情况略作描述，目的是从活动主体的角度提供一幅文学与经学重叠、共生的画卷。

中国历史上有相当一部分作家不仅在文学上开宗立派，成就卓著，经学上也卓然成家，造诣精深。举例来说，《史记》是中国史传文学的一今高峰，它的作者司马迁同时也是西汉前期研习古文经学的一位重要人物，《史记》中就大量采用了古文经的材料。《汉书·司马迁传》中说：“司马迁据《左氏》、《国语》，采《世本》、《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，迄于天汉，其言秦、汉，详矣。”^①《儒林传》

^① 《汉书·司马迁传》中华书局 1975 年版 第 2737 页。

亦云：“迁书载《尧典》、《禹贡》、《洪范》、《微子》、《金縢》诸篇多古文说。”^①汉赋代表作家扬雄、张衡和班固的经学造诣也非常精深。扬雄反对把经学神学化，曾仿效《论语》、《周易》作《法言》、《太玄》，猛烈批评当时流行的谶纬神学。张衡博通五经六艺，尤其擅长天文历算之学，科学家的独特品质使他对谶纬的荒诞具有更深刻的认识。他特别推崇扬雄的《太玄》，曾对好友崔瑗说：“吾观《太玄》，方知子云妙极道数，乃与五经相似。”^②公元79年，汉章帝在白虎观召开经学会议，召集群臣共正经义，减省章句，会议内容交由年轻的古文经学家班固整理，这就是留传至今的《白虎通义》一书。

魏晋以后，经学日趋衰落，并逐渐向玄学转进。干宝一方面从事志怪小说的创作，一方面又在贾逵、马融、郑玄、王肃等人所注《周礼》的基础上作《周礼注》十三卷。著名游仙诗人郭璞作《尔雅注》三卷，最为后人称道。

唐代著名文学家韩愈也是汉唐经学向宋代理学转型过程中的重要人物。韩愈推尊儒学，排斥佛、老，曾因上《谏迎佛骨表》触怒唐宪宗，远贬潮州刺史。为了排佛，韩愈有意识地对儒家道统源流进行了一次全面的梳理。在他看来，儒家之道，“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”^③对于儒家道统的中断，韩愈感到由衷的痛心和焦虑，出于信仰的选择，便慨然以儒家的继承者和卫道者自居，那情形还真有点悲壮，《与孟尚书

① 《汉书·儒林传》中华书局1975年版，第3607页。

② 《后汉书·张衡传》中华书局1965年版，第1897页。

③ 韩愈：《原道》，《东雅堂昌黎集注》卷一一，文渊阁《四库全书》第1075册，第188页。