

从诸子到子书:概念变迁与先唐学术演进

杨思贤

内容提要 从对文献体例的分析可以得知,在两汉和魏晋南北朝人的用语习惯及观念中,“诸子”和“子书”有着指涉的时代限制,“诸子”指称先秦学派及其著作,“子书”指称汉魏六朝人的著作。从“诸子”降而为“子书”,概念变迁的背后体现了先唐学术演进的三个特征:首先,昭示了从孔子开始绵延近四百年,通过招徒讲学、创立学派、进而创发思想的学术生产方式宣告终结;其次,汉魏六朝子书相比于先秦诸子,创作动机发生改变,体现了从东汉开始的文人著作意识的觉醒;第三,从诸子到子书的发展过程,始终带有平民学术的特征。

关键词 诸子 子书 先唐学术 平民学术

杨思贤,江苏第二师范学院文学院副教授 210013

一、引言

在传统的四部学术中,只有子学的研究范围始终难以规定,这种困境可以表现为以下几个问题:先秦之后(至迟到《淮南子》时代)是否还存在诸子?如果不以“某子”命名,那么哪些文献可以判定为子书,标准何在?如何处理中古以后目录书“子部”中出现的天文、历算、医家、艺术等文献,它们是否应该纳入子学的研究视野?对于以上以及其他相关问题,古今学术的看法很不统一,似乎涉足其中的学者皆有一套何为诸子(或子书)的标准。在多重标准的关照下,诸如《文心雕龙》《四书章句集注》甚至《红楼梦》等著作,都可能厕身于子书之林^[1],而其作者刘勰、朱熹等人自然也可被视作先秦诸子的遗响。本文无意也无力对“子学”的概念做出定性描述,而试图把“子学”看作是从先秦绵延到魏晋南北朝的一个复杂的学术系统。这个系统没有固定、明确的边界,而“诸子”与“子书”是这个整体系统中

本文为国家社科基金项目“诸子文献与东汉学术转型”(11CZW024)结题成果。

[1]关于《文心雕龙》《四书章句集注》是否为子书的讨论较多,而指《红楼梦》为子书的说法较为罕见,晚清学者陈蜕庵即持此说,详见高原《试论作为“子书”的〈红楼梦〉》,《中国古代小说戏剧研究丛刊》第六辑,〔兰州〕甘肃教育出版社2008年版,第55-75页。

的两个核心概念^[1]。两个概念之间有明显的繁殖关系,具备共通的属性,但特征并不完全一样,它们是靠着类似西哲维特根斯坦(Ludwig Josef Johann Wittgenstein)提出的“家族相似性”(Family Resemblance)来归属于同一范畴。本文力求阐明这两个概念繁殖过程中“变”与“不变”的特征,以此为角度来观照先秦至魏晋南北朝学术的演进。之所以先唐为界,是因为子学发展的所有形式上的可能至南北朝已经穷尽,唐宋乃至明清的子学发展只是用先唐创制的形式回答各自时代的课题,《四库全书总目·子部》与《隋书·经籍志·子部》相比而表现出的著录类型的高度相似,为笔者的判断提供了文献学的依据。

二、“诸子”“子书”不同指

在一般语境中,“诸子”和“子书”两个概念往往对举则异,散文则通。有所区别时,“诸子”指思想家,尤其是指先秦思想家,而“子书”是指和思想家们密切相关的著作。比如“孟子”是先秦诸子之一,而《孟子》是先秦的一部子书。这种印象也许可以明晰化为如下的推论:作为思想家的诸子应该有展现其学术的文字流传(如果我们今天看不到,只能归咎于其时著录条件之差或者文献流传过程中散佚),而当一些文字聚合在一起能够被称为“子书”时,它的作者就应该被视为“诸子”。无论如何,我们一般认为“诸子”和“子书”是伴随而生的一对概念,或者说,是一个范畴的两个面向。但是当结合这两个概念产生的最初语境进行综合考察时就会发现,将“诸子”和“子书”视作各有指称的历时性概念也许更为恰当。

“诸子”和“子书”的称谓都开始于汉代。虽然汉人认为“子者,男子之通称也”^[2],但是“诸子”却是一个特定称谓,指称先秦至汉初《淮南子》这一时期的情况居多,尤其是对战国学术现象的指称,《汉书·艺文志》所谓“战国纵横,直伪纷争,诸子之言,纷然殽乱”^[3]是也。将“诸子”的指涉范围扩大化是魏晋开始流行的现象,比如《文心雕龙·诸子》篇的观点就很具有代表性。但是刘勰的表述很有意思,其云:

研夫孟荀所述,理懿而辞雅……吕氏鉴远而体周,淮南泛采而文丽,斯则得百氏之华采,而辞气之大略也。若夫陆贾《新语》,贾谊《新书》,扬雄《法言》,刘向《说苑》,王符《潜夫》,崔寔《政论》,仲长《昌言》,杜夷《幽求》,或叙经典,或明政术,虽标论名,归乎诸子。^[4]

我们可以很明显从文气上发现,刘勰用“若夫”二字把从《新语》开始的著作与前此战国著作区别对待,即便把它们归入诸子,也要详细解释理由。这就说明,在刘勰的时代,“诸子”专指先秦至汉初《淮南子》这一时期的学术依然是较为普遍的认识。

“子书”作为一个专有称谓,在两汉文献中出现的频率并不高,似乎最早出现在东汉应劭的《风俗通义》中,其《姓氏篇》云:

聊氏,聊苍,为汉侍中,著子书。

世氏,战国时有秦大夫世钧,汉有世宠,又世硕著子书。^[5]

聊苍为汉人,世硕应是先秦时人^[6],但是单称先秦著作作为“子书”,在汉代并不常见。汉人指称先秦诸子

[1]子学系统中还应该包括“子部”与“子注”这两个核心概念:“子部”的出现代表了南北朝知识主义风潮的泛滥,而“子注”从东汉开始十分兴盛,影响魏晋学术发展甚巨。但这两个概念边界清晰,指向明确,故不在本文讨论之列。

[2]东汉赵岐语。焦循:《孟子正义》卷一,〔北京〕中华书局1987年版,第3页。

[3]陈国庆:《汉书艺文志注释汇编》,〔北京〕中华书局1983年版,第3页。

[4]范文澜:《文心雕龙注》,〔北京〕人民文学出版社1958年版,第309-310页。

[5]王利器:《风俗通义校注》,〔北京〕中华书局2010年版,第516、543页。

[6]《汉书·艺文志·诸子略》“儒家”:“《世子》二十一篇”。注云:“名硕,陈人也。七十子之弟子。”见陈国庆《汉书艺文志注释汇编》,〔北京〕中华书局1983年版,第101页。

著作的惯常用法是“某子书”，比如“孟子书”“管子书”“晏子书”，泛称时则称为“诸子书”。而汉人自己著作的类似先秦诸子的作品，在其时文献中多称为“新书”“新语”“论”等。魏晋以后，以“诸子”指称先秦子学，而以“子书”指称汉魏之后子学的认识逐步固定，比如晋代葛洪对自己著作的期许与指称就很有代表性，其《抱朴子外篇·自叙》云：“洪年二十余，乃计作细碎小文，妨弃功日，未若立一家之言，乃草创子书。”^[1]葛洪并未表示自己写作《抱朴子》就能跻身“诸子”的行列，而只是将自己的著作称为“子书”。当然我们从“成一家之言”的表述中可以猜测葛洪是希望跻身于“诸子”的，但他毕竟还是遵从了当时的认知，这一点从下面这段文字中更能证明。为了说明自己何以“年二十余”即从事子书创作，在这篇自叙中，他假设了一个问难：

洪既著自叙之篇。或人难曰：昔王充年在耳顺，道穷望绝，惧身名之偕灭，故自纪终篇。

先生以始立之盛，值乎有道之运，方将解申公之束帛，登穆藏本作枚，从旧写本改。生之蒲

轮，耀藻九五，绝声昆吾，何憾芬芳之不扬，而务老生之彼务。洪答曰：……^[2]

假设问难是古书中惯常表现手法，我们几乎可以肯定这是葛洪的自我问答，于是他选择对比的例子就非常有趣：王充，一位东汉时期希望“立一家之言”的作者，或者说“文儒”^[3]，葛洪将自己的著作称为“子书”，并与王充比肩。这个现象可以提示我们：王充、葛洪等汉魏作者模仿先秦诸子进行的创作可称作“子书”，作者本人固然有很高的自我期许，但他们并未将自己定位为“诸子”，这可能是汉魏学者们未经明言的“共识”。

我们可以为这一部分做个小结：“诸子”既可以指思想家个人，也可以指学派（下文将论及此点），也可以指与思想家和学派密切相关的著作，但是时限很清楚，即先秦至《淮南子》时代；而从陆贾《新语》开始的汉魏以后作者模仿先秦诸子进行的创作可称作“子书”，但这些作者并不具备“诸子”的身份。这个划分虽有经文献梳理得出的“体例”证据，但是更需要学术史的解释。

三、学派的消失

从先秦到汉魏，子学的核心概念从“诸子”变为“子书”，这一现象的学术史意义何在？我们首先需要关注一个现象，即汉魏子书与先秦诸子著作存在的巨大的水平差异。这个现象古今学者都有论及，刘勰在《文心雕龙·诸子》曾说汉魏子书是“体势漫弱，虽明乎坦途，而类多依傍”，而近人章太炎的评价更低：

后汉诸子渐兴，讫魏初几百种，然其深达理要者，辩事不过《论衡》，议政不过《昌言》，方

人不过《人物志》。此三家差可以攀晚周，其余虽娴雅，悉腐谈也。^[4]

如此悬殊的水平差异是什么原因造成的？需要明确的是，无论是刘勰还是章太炎，他们的批评都是针对汉魏子书缺乏思想创发性而言，“类多依傍”“腐谈”都是指此。由于年代悬隔，我们无法将王充、葛洪等人的学养与先秦诸子做横向比较，但无论如何，他们都是一时之俊杰，所以，不能将两个不同时代著作的水平差异简单的归结为作者水准悬殊。近人余嘉锡关于古书体例的论述也许会启发我们更好的理解这个现象，其《古书通例·案著录第一》云：

《诗》疏释郑氏笺三字曰：“不言名而言氏者，汉承秦灭学之后，典籍出于人间，各专门命氏，以显其家之学。故诸为训者，皆云氏不言名。”此言深得古人之意。古书既不署名，而后

[1][2]杨明照：《抱朴子外篇校笺》下册，[北京]中华书局1997年版，第715页，第715页。

[3]“文儒”是王充的自我期许，见《论衡·书解》，黄晖：《论衡校释》，[北京]中华书局1990年版，第115页。而葛洪在《抱朴子外篇·自叙》中曾言“念精治五经，著一部子书，令后世知其为文儒而已”，愈见其自我定位于王充之类，见杨明照《抱朴子外篇校笺》下册，[北京]中华书局1997年版，第710页。

[4]章太炎：《国故论衡·文学·论式》，上海古籍出版社2003年版，第82页。

人乃执相传之说，谓某书必某人所自作。就其时与事以求之，鲜有不见其抵牾者矣。传注称氏，诸子称子，皆明其为一家之学也……自陆贾、贾谊以下不称子者，学无传人，未足名家也（自注：此举其大较言之，六国子书亦有不称子者，盖皆用当时通称以题其书）。^[1]

孔颖达解释郑玄笺注《毛诗》之所以言氏不言名，是受汉代经学“家法”观念的影响。余嘉锡据后事推前法，认为“诸子”称“子”，也是表明该学术如同汉代经学一样，乃是“一家之学”。学术能够名家的必要条件是学有传人，形成学派。考先秦诸子内涵丰富且影响后世者，莫不其然。比如学界公认现存《庄子》三十三篇中，《内篇》可能是庄周本人手笔，而《外篇》《杂篇》乃是庄周后学而成，这是诸子有学派的文献学证据。如果考虑到唐代以前文献传播基本以手抄为主，文本始终处于“流动”之中，那么到刘歆时代为止，即便是《内篇》，也可能并非全然是庄周手定，更有可能是庄子学派经过数百年的讨论、辩难而最终形成。这也许能解释为什么汉魏以后的子书在水准上远远不如先秦诸子，因为汉魏子书的作者基本上是“孤军奋战”^[2]，余嘉锡所谓“学无传人，未足名家也”。先秦诸子著作基本上是经过数十年乃至数百年往复讨论、辩难，淘沙漉金始得，而汉魏子书往往是作者奋其私智，闭门造车而成，个人的才力再过出类拔萃，也难敌历史形成的群体智慧。

“诸子”降而为“子书”，水准悬殊的背后是创作主体的变化，即由学派集体变为个人，这一变化对先唐学术发展有两个非常明显的影响。首先，昭示了从孔子开始，绵延近四百年，通过招徒讲学，创立学派并与其他学派往复辩难，进而创发思想的学术生产方式宣告终结。汉武帝建元五年（公元前136年）尽罢诸子博士，初置五经博士，并且为其设置弟子，这意味着汉代诸子学派终结的同时，经学学派开始发展。但是经学探究的对象规定性强，且越往后越为利禄所引诱，学派的论争不免陷入党同伐异的窠臼，其思想的创造力与先秦诸子学派不可同日而语。武帝并没有选择像秦始皇那样极端的文化政策，他没有对诸子学术实行打压。事实上，先秦诸子之学在两汉的传承始终不绝如缕，但是在“大一统”的帝国中，诸子学未被教育体系和仕进制度容纳，无疑是对其发展的沉重打击。桓谭、王充等人无羽翼襄助，无论敌往返，其学问本身的广博精深及其对后世的影响，都难以与先秦诸子比肩。其次，助推了文体形式的变迁。“论说”作为一种文体，是从汉代开始兴盛，逐渐蔚为散文体制之大宗，在汉魏六朝，“论说”几乎就是其时子书唯一的表现形态。但是在先秦诸子散文中，“论”虽然已经出现——比如《齐物论》——但只是多种表现形态之一，其他诸如“问答”“寓言”“辩难”等表现形态，都需要集体创作作为支撑^[3]。也就是说，由于汉魏以后的子书作者是个人而非集体，所以在很大程度上抑制了先秦诸子中呈现出的多样文体形态的发展，同时从另一方面助推了“论说”的兴盛。《文心雕龙》在《诸子》篇之后，紧接着设置《论说》篇，反映了六朝人对这一现象的理解。

四、著作意识的觉醒

汉魏以降的子书与先秦诸子著作相比，还有一个明显的不同就是创作动机。司马谈《论六家要指》称“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”^[4]。印之以诸如“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”^[5]这样的自我表白。我们可以确信司马谈对先秦诸子著作动机的揭示是准确的。与之相比，汉

[1]余嘉锡：《古书通例》，〔北京〕中华书局2007年版，第206—207页。

[2]王充在《论衡·书解》中说：“文儒之业，卓绝不循，人寡其书，业虽不讲，门虽无人，书文奇伟，世人亦传”，虽极为自重，亦不能掩饰门下无人的窘境。见黄晖：《论衡校释》，第1151页。

[3]“问答”“辩难”产生于集体创作较易理解，先秦诸子多用寓言，但即使是一部书中的寓言，往往也是类型繁多，有各异的文化背景，明显是集体智慧的凝聚，非一人所能向壁虚造。

[4]参见司马迁：《史记》卷一百三十，〔北京〕中华书局1982年版，第3288页。

[5]参见焦循：《孟子正义》，〔北京〕中华书局1987年版，第311页。

魏六朝作者创作子书,主要目的却是为了通过立言而实现个人的不朽,上文中引葛洪之语“未若立一家之言,乃草创子书”,就是很好的例证。根据现有文献,这种动机普遍存在于王充、王符、徐干、曹丕、桓范、萧绎等子书作者身上。田晓菲教授认为这体现了中古子书写作的“私人化和个人化”倾向^[1]。在这里,我们要讨论这种“私人化和个人化”写作之所以可能的先决条件,即汉魏时代开始的著作意识的觉醒,这也是“诸子”降而为“子书”的学术史意义之一。

在先秦的语境中,“作”首先是指上古圣王对文字、器物等的发明,《世本·作》篇云:

苍颉作书,史皇作图,容成作历,大挠作甲子,羲和作占日,恒羲作占月,后益作占岁,隶首作数,燧人氏钻木出火,黄帝作火食,神农作耒,古者垂作耒耜,黄帝作冕,神农作琴,蚩尤作兵……^[2]

以此为基础,“作”的范围扩大到对思想文化的创发,随之也产生了“作”与“述”的严格区别。《礼记·乐记》曰:“知礼乐之情者能作,识礼乐之文者能述。作者之谓圣,述者之谓明。明圣者述作之谓也。”孔颖达疏云:“作者之谓圣,圣者,通达物理,故作者之谓圣,则尧、舜、禹、汤是也。述者之谓明,明者,辨说是非,故修述者之谓明,则子游、子夏之属是也。”^[3]综合《乐记》经与疏的说法,“作”与“述”分属两个不同的层面:“作”是指通晓万事万物本质的圣人的发明创作(“知礼乐之情”、“通达物理”),而“述”则是对“作”的进一步阐释和辨析(“训其义”、“辨说是非”),以发明“作”者之意,根据孔颖达的疏解,“作”者是指尧、舜、禹、汤这样的儒家圣人。

通观《世本》与《乐记》所载,无论“作”是指文字器物的发明,还是指思想文化的创发,“作”都不是凡人所能涉及的,它是圣人的特权。值得注意的是,孔颖达认为“作”者是指尧、舜、禹、汤,“述”者是指子游、子夏,但是却并未提及儒家公认的圣人孔子。孔子不敢自居圣人,所以他认为自己从事的事业只是对古圣的继承发扬,是“述”而非“作”:“子曰:‘述而不作,信而好古,窃比于我老彭。’”(《论语·述而》)对于这段话,汉人的通行理解见于《汉书·儒林传》:

周道既衰,坏于幽厉,礼乐征伐自诸侯出,陵夷二百余年而孔子兴。以圣德遭季世,知言之不用而道不行,于是叙《书》则断《尧典》,称《乐》则法《韶》舞,论《诗》则首《周南》。缀周之礼,因鲁《春秋》,举十二公行事,绳之以文武之道,成一王法,至获麟而止。盖晚而好易,读之韦编三绝而为之传,皆因近圣之事以立先王之教。故曰:“述而不作,信而好古。”^[4]

按照汉人的理解,孔子的“述而不作”,乃是在继承传统的基础上,通过对古代典籍进行删削或重新编排生发出新的意义,是一种主动积极的解释行为,而非具有原创性的发明。理念上的接受往往也意味着行动上的遵循。事实上,战国秦汉尤其是西汉的儒家,传记是他们表达学术思想的重要方式,正如章学诚所说,“周末儒者,及于汉初,皆知著述之事,不可自命经纶,蹈于妄作;又自以立说,当稟圣经以为宗主,遂以所见所闻,各笔于书而为传记。”^[5]而当有人妄图自拟先圣,以凡人尝试“著作”之权的时候,往往会招致严厉的诘难和批评,扬雄之著《太玄》就是显例^[6]。

[1]田晓菲:《诸子的黄昏:中国中古时代的子书》,〔北京〕《中国文化》第27期,第64-66页。

[2]《世本》卷上,孙冯翼辑本,《世本八种》,〔北京〕中华书局2008年版,第3页。

[3]孔颖达:《礼记正义》卷第三十六,阮刻《十三经注疏本》,〔台北〕艺文印书馆股份有限公司2007年版,第669页。

[4]王先谦:《汉书补注》卷五十八,上海古籍出版社2008年版,第5413页。

[5]叶瑛:《文史通义校注》卷三,〔北京〕中华书局1985年版,第248页。

[6]《法言·问神》:“述而不作,《玄》何以作?曰:其事则述,其书则作。”面对压力,扬雄作了比较勉强的申辩,他只承认《太玄》从形式上看是“作”,但是其义理内核仍然是“述”,他不敢自居“作”者。参见汪荣宝《法言义疏》卷八,陈仲夫点校,中华书局1987年版,第164页。另据《汉书·扬雄传》载,“诸儒或讥以为扬雄非圣人而作经,犹春秋吴楚之君僭号称王,盖诛绝之罪也。”参见王先谦《汉书补注》卷五十八,第5421页。

《法言》等西汉子书的写作，在事实上已经开始打破“圣人”对著作权的垄断。而在东汉，桓谭、王充等子书作者的明确宣言，显示了著作意识的充分觉醒。第一个从理论上将“著作”权力与圣人脱钩的乃是东汉初年的桓谭。其《新论·正经》篇云：

诸儒睹《春秋》之记，录政治之得失，以立正义，以为圣人复起，当复作《春秋》也。自通士若太史公亦以为然。余谓之否。何则？前圣后圣，未必相袭也。夫圣贤所陈，皆同取道德仁义，以为奇论异文，而俱善可观，犹人食皆用鱼肉菜茹，以为生熟异和而复俱美者也。^[1]

司马迁效仿孔子《春秋》作《史记》，事实上是“作”而非“述”，但是他面对壶遂的发难，仍然不敢正面表达，只能作出以下的回答：“余所谓述故事，整齐其世传，非所谓作也，而君比之于《春秋》，谬矣！”^[2]桓谭的观点要比司马迁激进的多，他认为只要在义理（道德仁义）与文辞（奇论异文）两个方面都达到一定的标准，那么所谓的“后圣”或者贤人都有“著作”的权力。并且更重要的是，他们的著作不需要模仿经典的形式——这就为汉魏以降子书创作的繁荣扫清了障碍。有了这个思想作为基础，所以他才敢在《新论》的开篇作出以下的宣言：“余为《新论》，术辨古今，亦欲兴治也。何异《春秋》褒贬耶？”^[3]

如果说桓谭是将“著作”权力从圣人普及到一般人手中的话，那么，王充则是从另外一个角度对“著作”权力进行了突破。根据先秦古书的普遍说法，“圣人”有一个不可或缺的特征，那就是必须有权位，所以《礼记·中庸》云：

非天子不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦，虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉。虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。^[4]

议礼、制度、考文，这些都是“作者”之事，但必须天子才能为之，有德而无位，则不能行“作者”之权，这也是《春秋》被认为是“天子之事”的原因。而王充的看法则完全颠覆了这个观点，其《论衡·须颂篇》云：

或说《尚书》曰：“尚者，上也；上所书，下所书也。”“下者谁也？”曰：“臣子也。”然则臣子书上所书矣。问儒者：“礼言制，乐言作，何也？”曰：“礼者上所制，故曰制；乐者下所作，故曰作。天下太平颂声作。”^[5]

“制礼作乐”本均属王者之权，但是他却把“制礼”与“作乐”区别对待，将“作”的权力归属于臣下。王充言说，往往随机立论，并不需要什么根据（这从《论衡》中随时出现的前后矛盾里可见一斑），所以我们无需追查他这番宏论是否有经典依据，这很可能是他的“想当然耳”，但这同时确也体现出他希望从“王者”那里争夺“著作”权力的欲望与努力，代表了著作意识的进一步觉醒与突破。

虽然一般人也能如以往的“圣人”“王者”一般拥有“作”的权力，但是并非所有士人都能成为“作者”。王充认为，在他的那个时代，能成为“作者”的士人是最为出类拔萃的，他称之为“鸿儒”，“鸿儒”远胜过那些皓首穷经的经生，同时也是王充的自我期许：

能说一经者为儒生，博览古今者为通人，采掇传书以上书奏记者为文人，能精思著文连结篇章者为鸿儒。故儒生过俗人，通人胜儒生，文人逾通人，鸿儒超文人。故夫鸿儒，所谓超而又超者也。^[6]

而是否有著作（子书），也成为定人之贤愚的最高标准，《论衡·定贤》曰：

夫人不谓之满，世则不得见口谈之实语，笔墨之余迹，陈在简策之上，乃可得知。故孔子

[1]朱谦之：《新辑本桓谭新论》卷九，〔北京〕中华书局2009年版，第40页。

[2]司马迁：《史记》卷一百三十，〔北京〕中华书局1982年，第3300页。

[3]朱谦之：《新辑本桓谭新论》，〔北京〕中华书局2009年版，第1页。

[4]孔颖达：《礼记正义》，阮刻《十三经注释本》，第896页。

[5][6]黄晖：《论衡校释》，〔北京〕中华书局1990年版，第847页，第607页。

不王,作《春秋》以明意。案《春秋》虚文业,以知孔子能王之德。孔子,圣人也。有若孔子之业者,虽非孔子之才,斯亦贤者之实验也。夫贤与同轨而殊名,贤可得定,则圣可得论也。^[1]

桓谭、王充们对古典“作者”观的突破,导致了著作意识的觉醒,使得他们能够在儒家经注之学盛行的东汉,找到属于他们这个群体安身立命的寄托——从事子书的写作,为汉魏六朝学术增添了一份异样的光彩。一般认为,在传统学术的整个时段中,经学时代的创造力不如先秦子学时代(借用冯友兰的划分,虽然这个划分太过宏观)。一个可能的原因就是经学时代思想的创发主要采用注疏的形式,这种形式难免受到经典文本的束缚。而以著作意识的觉醒为基础,汉魏六朝的子书写作一度繁荣,这也为传统学术的发展保留了另外一种形式上的火种,虽然这个火种在唐宋以后的发展中未能充分点燃。

五、平民学术

在文章开头,我们尝试提出用维特根斯坦的“家族相似性”理论来将“诸子”和“子书”同归入子学的范畴。在这个理论关照下,属于先秦的“诸子”和属于汉魏六朝的“子书”之间有着不同的特征,还应该有着相同的属性,适足以构成“家族”。在文章的结尾部分,我们尝试对两者相同的属性进行考察。

《汉书·艺文志》曾提出,先秦诸子是“《六经》之支与流裔”,章学诚等人对此续有讨论,近人钱穆总结其言,明确“王官学”与“百家言”之分:

古代学术分野,莫大于王官与家言之别。鲍白令之有言:“五帝官天下,三王家天下”,“官”言其公,“家”言其私。百家言者,不属于王官而属于私家,易辞言之,即春秋以下平民社会新兴之自由学术也。王官学掌于“史”,百家言主于诸子……^[2]

将先秦诸子学定位为“平民社会新兴之自由学术”,既反映了春秋战国社会结构变迁对学术的影响,也体现了其时文化与西周礼乐文明的本质区别,是非常恰当的。考虑到“平民”一词本身兼有“自由”的属性,我们就简要的将先秦诸子学定位为“平民学术”。汉魏六朝的子学(子书及其作者)很好的继承了这一属性,这主要体现在两个方面:子书对官方学术的批判与作者身份的界定。

经学在西汉获得独尊地位之后,自然就成了子书写作的比照背景,就如同先秦诸子的发展背景是西周王官学一样。经学,尤其是今文经学,其全部特征发展到东汉前期,已经全部呈现,集中体现在章句之学的流行上,而其时的子书如《新论》《论衡》等,对此展开了集中批判。对新“王官学”——章句之学的批判,恰能体现新“子学”的平民学术特征。

章句之学最大的弊病就是繁琐、封闭,经生为利禄所诱,沉迷其中,大都是“幼童守一艺,白首而后能言;安其所习,毁所不见,终以自蔽”^[3]。“专守自蔽”的反面自然就是“博览多闻”,而这正是桓谭与王充的共同追求。在子书写作中,他们表达并实践了这种追求。《后汉书》载桓谭上疏光武帝云:“陛下宜垂明听,发圣意,摒群小之曲说,述《五经》之正义,略雷同之俗语,详通人之雅谋。”“所谓‘群小之曲说’,是指掺杂了讖纬的章句之学,桓谭在这里的表达是“述《五经》之正义”,可见他对博通的要求还基本上局限在经学体系内部,是对经学本身的反拨。王充继承了桓谭的这一观点,其《论衡·别通》云:

夫富人不如儒生,儒生不如通人。章句之儒,不览古今,论事不实……或以说一经为是,何须博览?夫孔子之门,讲习《五经》,《五经》皆习,庶几之才也。颜渊曰:“博我以文”……颜

[1]黄晖:《论衡校释》,第1121页。

[2]钱穆:《两汉博士家法考·论秦博士与诗书六艺之关系》,《两汉经学今古文平议》,〔北京〕商务印书馆2001年版,第191页。

[3]陈国庆:《汉书艺文志注释汇编》,第98页。

[4]范晔:《后汉书》卷二十八上,〔北京〕中华书局1965年版,第960页。

渊之曰博也，岂徒一经哉？不能博《五经》，又不能博众事，守信一学，不好广视，无温故知新之明，而有守愚不览之暗，其谓一经是者其宜也。^[1]

但是王充这段议论更值得注意的是它对桓谭观点的突破，所谓“览古今”“博众事”云云显然已经不能局限在经学内部了。王充的“博通”实际已经在向更加广阔的范围里延伸，主要体现在三个方面。首先，是向百家之言取资，其《别通》云：

百家之言，古今行事，其为奇异，非徒都邑大市也。游于都邑者心厌，观于大市者意饱，况游于道艺之际哉？大川旱不枯者，多所疏也；潢汗兼日不雨，泥辄见者，无所通也。是故大川相间，小川相属，东流归海，故海大也。海不通于百川，安得巨大之名？夫人含百家之言，犹海怀百川之流也，不谓之大者，是谓海小于百川也。^[2]

其次，是向历史知识延伸，其《谢短》云：

夫儒生之业，《五经》也。南面为师，旦夕讲授章句，滑习义理，究备于《五经》，可也。《五经》之后，秦、汉之事，无不能知者，短也。夫知古不知今，谓之陆沉，然则儒生，所谓陆沉者也。《五经》之前，至于天地始开，帝王初立者，主名为谁，儒生又不知也。夫知今不知古，谓之盲瞽。《五经》比于上古，犹为今也。图能说经，不晓上古，然则儒生，所谓盲瞽者也。^[3]

第三，是通过实践或者阅读而达到博物的目的，其《别通》云：

禹、益并治洪水，禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见，作《山海经》。非禹、益不能行远，《山海》不造。然则《山海》之造，见物博也。董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故能立二事之说。使禹、益行地不远，不能作《山海经》；董、刘不读《山海经》，不能定二疑。^[4]

应该说，王充的“博通”意识至少从理论上大大拓宽了汉代士人的知识范围。桓谭与王充在东汉初期所开拓的这种“博通”风气对整个汉魏六朝子学的学风走向有着巨大的影响，在仲长统、应劭、荀悦、徐干等人的著作中，都可以找到对这种“博通”之风的呼应^[5]。这种呼声不仅体现在对官方学术的反抗，也体现在子书内容的选择上，比如汉魏六朝子书特别关注对整体社会风俗乃至具体民俗的考察。

除了对官方学术的批判，子书作者的身份也很能体现其时子学的“平民学术”特征。子书作者中有一些长期沉沦民间，这使得他们能够天然的疏离于官方学术体系，比如王充，《后汉书》称其“归乡里，屏居教授，仕郡为功曹，以数谏争不合去”，以至于他的《论衡》长期不为人所知。在子书作者中，也有社会地位很高者，比如曹丕，更典型的是《金楼子》的作者萧绎，他是帝王，但是其创作子书时，却在刻意规避“天子”身份，而凸显“夫子”身份^[6]。这说明他对子书的“平民学术”特征，有着较为自觉的体认。但遗憾的是，作为汉魏六朝的平民学术，其时的子书并未能承担起如先秦诸子一般的对官方学术的挑战重任。这其中的原因，以及它是否为中唐之后学术转型提供了形式和思想的资源，是需要专文论述的课题。

〔责任编辑：平 啸〕

[1][2][3][4]黄晖：《论衡校释》，第590—592页，第592页，第554—555页，第598—599页。

[5]晋代开始出现“四部”分类法，其“子部”包罗万象。这种开始于东汉的、基于反对官方学术的“博通”风气，是可以继续讨论的话题。

[6]田晓菲教授对此有详细研究，兹不赘。详见其《诸子的黄昏：中国中古时代的子书》一文。