

波动的权威 游移的道统

——经典化视域下儒家创经、拟经、

广经、续经与补经现象

赵 培

摘 要 创经、拟经、广经、续经与补经现象在儒学演进史上长期存在，反映出儒家典籍经典化过程的独特性。儒家经典系统之门始终关而未闭，一方面是因为秦汉以来经典原文献残缺，另一方面是因为儒学自身的“经子和合”之特点。抛开单纯的文章体式的模拟，创经、拟经、广经、续经与补经其实是一种“希圣”行为，是儒学子学属性的外显。希圣与尊经是儒学演进过程中既对立又统一的存在，当希圣背后的子学属性发展到极致，以圣人自命者开始从对经典的创、拟、续、补发展到疑经、改经，道统凌驾于学统之上，进而反作用于经典系统，于是有了《四书》对《五经》的超越。得益于儒学的子学自新属性，儒家经典系统一直处在一种半开放的状态中，其权威性和典范性均呈现出波动性特征。

关键词 创经 拟经 广经 续经 补经 经典化

作者赵培，中国社会科学院文学研究所助理研究员（北京 100732）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)02-0036-14

儒家典籍的经典化研究是后经学时代一直未系统全面解决的问题。儒家典籍的经典化过程，经学时代实属于不证自明的问题，圣人定经，门生传教，官方认可，三为一体。但是，后经学时代是建立在对类似问题的“否定”之上的^①，所以我们需要对此问题进行更加科学理性的探析。儒家经典确立标准背后的作用因素是多层次的，尤其是政治因素对典籍权威性和典范性的影响，即便是在经学时代，不同朝代、不同帝王之间亦多有不同。历代创经、拟经、广经、续经与补经现象，一方面是从接受的角度对儒家经典权威性、典范性以及经传关系等标准的“检验”，另一方面也提醒我们在注意经典化问题共性的同时关注其特性。创经、拟经、广经、续经与补经对于原经典而言，是僭越还是辅翼？希圣与尊经在儒家经典观和儒典的流传过程中哪个更重要？二者的存在是如何做到既对立又统一的？儒家经典群是一个封闭的系统还是一个半开放的系统？“经子和合”的状态如何真正反映出了传统经学的本体特征，又如何决定了儒家典籍经典化过程的特殊性？凡此种种，均为讨论儒家典籍经典化问题所不能回避的。

^① 这是“五四”以来学界主流极力“否定”的问题。以《尚书》为例，所谓“否定”，非言当时否定《尚书》曾经为经典。当时的学术界主流认为传统中国所遵奉此经的行为方式是错误的，故所讨论的问题尚未能走到经典如何形成这一层面上来。那时学界的主要动力在“去圣”“去经典化”。

创经、拟经、广经、续经、补经现象

(一) 创经：袭旧六为七

“创经”从历时的角度看有两层意思：一层是指经学的创立，或言创立经籍（或群经）^①；另一层是指在原来经典体系的基础上再创新经。从经典化的角度来看，创经的第一层意思关涉到儒家经典的生成及其权威化、典范化的过程，这个过程又至少包括两个阶段，即儒家内部的经典地位的确立，与作为汉朝王官学经典地位的确立。两汉今古文学者对经典确立过程的解释，在赋予其权威性与典范性的同时，也埋下了“捍卫”这种权威性与典范性的风险。

创经的第二层意思承接第一层而来。值得关注的是，经典体系的初具以及经典地位的确立并不是一蹴而就的，即便是在汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，我们依然能够听到很多不同的创经呼吁，看到很多修补甚至力求突破的实践。司马相如逝世前所撰《封禅文》，奏请武帝重作一部新的《春秋》，继旧六经成为七经。其在《封禅书》中借助大司马的口吻言封禅是天下至伟之景观，帝王至盛之功业，希望武帝完成这一事业；在完成封禅之后综合缙绅先生们的论析，使天子之大业能够光耀于身后，还要正确地阐释封禅大义，校核整理其文字，撰作新的《春秋》，与旧的六经并列而为七。王充在《论衡·宣汉》中言：

俗好褒远称古，讲瑞上世为美，论治则古王为贤，睹奇于今，终不信然。使尧、舜更生，恐无圣名。猎者获禽，观者乐猎，不见渔者，之心不顾也。是故观于齐不虞鲁，游于楚不欢宋。唐、虞、夏、殷同载在二尺四寸，儒者推读，朝夕讲习，不见汉书，谓汉劣不若。亦观猎不见渔，游齐、楚不愿宋、鲁也。使汉有弘文之人，经传汉事，则《尚书》《春秋》也。儒者宗之，学而习之，将袭旧六为七，今上、上王至高祖，皆为圣帝矣。观杜抚、班固等所上《汉颂》，颂功德符瑞，汪濊深广，滂沛无量，逾唐、虞，入皇城。^②

王充认为，唐尧、虞舜、夏代、殷代的事情，经籍上皆有所载，但经书上并无汉代之事，所以很多人会觉得汉代不如以上诸朝，若是汉人中有擅长文章之士，将汉代的历史写成经传，那就可以像《春秋》《尚书》一样受到重视。儒者尊崇并研习这些经传，将会使其接续原来的六经而成为七经，如此则从汉章帝上推至高祖都会是圣王了。

由此可知，即便在武帝用董仲舒策，罢黜百家、独尊儒术之后，儒家经典的大门也是关而未闭，以司马相如和王充为代表的两汉部分儒生并不执着于原有经典系统，他们都认为既有经典系统反映的是周统，而汉朝应当继周统而立汉统，反映在经典系统上就是要在六经的基础上再结合汉代的实际更创新经，袭旧六而为七。更值得注意的是，王充的论说提醒我们，即便是在刘向刘歆父子等校理群经以后，汉人的经典意识依然是开放的。

(二) 拟经：超脱于旧范，著述以明道

拟经，即模拟儒家经典，历代关于拟经问题的分析，荟萃于朱彝尊，其所撰《经义考》中列“拟经”为一专目，但包含了续经、补经之作，混三者为一类，未作区分。^③朱彝尊之前，郑樵《通志》、王应麟《玉海·艺文》和祁承燾《澹生堂藏书目》中经部“易学”类后附有“拟易”子目。^④但是三家收书均不

① 就儒家经典的生成而言，传统今古文经学家都认为“经学”从西周开始，两家的差异在于，今文派学者认为经学虽为宗周旧学，但赋义于事自孔子始，而古文派学者则认为，经学所据之典皆出自宗周，孔子只是传授此学之先师。这里今古文两派正是在对“创经”第一层意思的解释上出现了分歧。就其所论而言，今古文经学家皆以经典之学，或者传授和解释儒家经典的学问，来理解“经学”，这样处理固然无差，但若考虑到学说的受众及当时情况，则春秋到汉初的“经学”实际上只是儒门一家之学，实为“子学”一支，这种经子一体的状态，我们称其为“经子和合”。先秦其他学派所习典籍，亦可称经，如《墨子》一书有《经》上下篇，等等。据文献所载，墨家到汉初仍然存在，考虑到这些情况，可知儒典作为学派内部经典的相对性特征在西汉中期以前都是比较明显的。如此，则儒家典籍权威性与典范性还经历了一个从学派内部到王朝经典的“官学化”历程。另外，今文经派的学者特别强调孔子的删编与制作在经典成立中的决定性作用，而孔子实际上为先秦诸子百家中的一位，也就是说，孔子的制作实际上展示了一种圣人（或言诸子）创经的范式，而这种范式是可以效法的，这就是后世儒生“创经”“拟经”“补经”的学理基础。与之相类，古文经学派将经书史书化处理的倾向，给后代“续经”提供了逻辑可能性，因为代际性是历史的主要特征之一。

② 王充：《论衡校释》，黄晖校释，北京：中华书局，1990年，第821—822页。

③ 朱彝尊：《经义考新校》，林庆彰、蒋秋华等主编，上海：上海古籍出版社，2010年，第4804—5071页。

④ 郑樵：《通志二十略》，王树民点校，北京：中华书局，1995年，第1457页；王应麟：《玉海艺文校证》，武秀成、赵庶洋校证，南京：凤凰出版社，2013年，第104—116页；祁承燾：《澹生堂藏书目》，郑诚整理，吴格审定，上海：上海古籍出版社，2015年，第258页。

多,《通志》收书29部,共231卷;《玉海》编题5种^①;《澹生堂藏书目》收书8部,共25卷。相较而言,《经义考》不但设立“拟经”为30类目之一,而且占13卷的篇幅,收书352部^②,其中拟《易》类138部,拟《书》类20部,拟《诗》类14部,拟《礼》类22部,拟《乐》类5部,拟《春秋》类81部,拟《论语》类31部,拟《孝经》类16部,拟《孟子》类1部,拟《尔雅》类20部,拟《续》《六经》类2部,拟《四书》类2部,可以说,朱彝尊是第一位系统全面搜罗“拟经”类著作者。朱彝尊有感于宋人开启质疑经传风气以来“谭经之徒各扫先儒之说,而经学不可问矣”^③,所以他“穷搜讨之力,出家所藏书八万余卷,辑其说之可据者,署其经名而分系其下,有存佚而无是非,使穷经之士一览而知所考焉”^④。其中拟经之作,既反映出经典的影响力,兼具辅翼经书的作用,自然受到他的注意。当然朱书仍有不少遗漏,如失收柳开的《补亡篇》等,但仅就其所录而言,已经相当丰富。我们知道拟经之作对经书自身权威性既有“支持”又有“削弱”的双重特性,但是朱彝尊对于二者之间关系中的这种张力并未特别留意,反倒是毛奇龄在序中讲得比较清楚:“拟经十三卷,此则不惟自为义并自为经者,然而见似可瞿也,其与经合邪?则象人而用之,否则罔也。”^⑤毛奇龄用《礼记·杂记下》所载“见似目瞿,闻名心瞿”之说,认为所拟之经同经典本身之间的关系正如:(除丧之后,走在路上)见到面貌和死去亲人相似的,睁目惊视;听到名字和亲人相同的,心中惊愕。这里是说,所拟经典有辅翼经典和传播其声威的作用,但毛奇龄更强调其只能“象人而用之”,要知道其并不能同于经,否则就被欺骗了。在拟经之作的实际接受过程中,诸经的情况虽各有差异,但很多拟作又成为后代仿拟的对象,从而形成了一个拟经链。如扬雄仿《周易》而成《太玄》,司马光又拟《太玄》而作《潜虚》等。拟经链的存在提醒我们,除了所拟经典外,拟经者拟经的逻辑依据对讨论古人,尤其是儒者群体的经典观非常重要,应该作为经典化研究的重要问题之一。

(三) 广经:从五经、六经到“廿二经”说

广经,指经典系统的扩充与调整,从五经、六经、七经、九经、十二经到十三经、十四经、廿一经,甚至廿二经,经典系统的这些不同样态对应着不同的广经理念和广经实践,同时也反映出儒家典籍经典化的独特性。戴震《经考附录》卷七胪列王应麟、顾起元之论成《六经》一篇,内容兼及历代五经、七经、九经、十二经、十三经、十四经系统问题。^⑥其罗列南宋王应麟《玉海》卷五十三《艺文》“经解”类“总六经”序论内容,及顾起元《说略》卷十二的《典述上》中论述经典系统的内容,基本上涉及了经典系统演进中的关键节点。周予同的《群经概论》中有“经的领域”一节,在王应麟、顾起元和戴震的基础上,详细分析了经典系统的演进。^⑦前人论及的经典组合问题,兹不重述,仅就前人未提到的地方略作补充。

五经、六经系统无需多论,七经系统,顾起元提到了《三国志·蜀书·秦宓传》中司马相如习“七经”未能确知具体对应何经。傅咸的《七经诗》今存其六,分别是《孝经诗》《论语诗》《毛诗诗》《周易诗》《周官诗》《左传诗》^⑧,亡佚的应该是《尚书诗》。樊深的《七经义纲》《七经论》,顾起元认为其七经对应是《易》《书》《诗》《三礼》《春秋》。刘敞的《七经小传》中的“七经”指的是《诗》《书》《公羊传》《周礼》《仪礼》《礼记》《论语》。周氏则补充了全祖望和柴绍炳的讲法。此外,戴震亦有自己的七经系统,段玉裁在《戴东原先生年谱》中言:“《七经小记》者,先生朝夕常言之,欲为

①《玉海·艺文》所采用的是“编题著录”的方法,详细分析可参王重民:《王应麟的〈玉海·艺文〉》(《学术月刊》1964年第1期,收入王重民:《中国目录学史论丛》,北京:中华书局,1984年,第152—159页)和武秀成:《玉海艺文校证前言》(王应麟:《玉海艺文校证》,武秀成、赵庶洋校证,第16—36页)。

②朱彝尊:《经义考新校》,林庆彰、蒋秋华等主编,第4804—5071页。

③毛奇龄:《经义考序》,朱彝尊:《经义考新校》,林庆彰、蒋秋华等主编,第6页。

④毛奇龄:《经义考序》,朱彝尊:《经义考新校》,林庆彰、蒋秋华等主编,第6页。

⑤毛奇龄:《经义考序》,朱彝尊:《经义考新校》,林庆彰、蒋秋华等主编,第7页。

⑥戴震:《经考附录》卷七,戴震研究会、徽州师范专科学校、戴震纪念馆编纂:《戴震全集》(第三册),北京:清华大学出版社,1994年,第1631—1632页。

⑦周予同:《群经概论》,邓秉元编:《周予同经学史论著选编》,上海:上海古籍出版社,2015年,第191—193页。下文周氏之说皆出此篇,不再一一注明。

⑧逯钦立辑校:《先秦汉魏晋南北朝诗》,北京:中华书局,1983年,第603—605页。

此以治经也。所谓七经者，先生云：《诗》《书》《易》《礼》《春秋》《论语》《孟子》是也。”^①

九经系统，王应麟提到了《唐书·谷那律传》以及唐代明经取士中的大、中、小经之分。顾起元提到了《经典释文序录》中的九经，周氏书中则提到了柴绍炳《考古类编》和皮锡瑞《经学历史》中的“九经”说。周子同认为“九经”有两种说法，一种以《易》《书》《诗》加上“三礼”和“三传”，唐明经科考试的系统属于这一类；另外一种为《易》《书》《诗》《春秋》加上《论语》和《孝经》，陆德明的说法属于第二类。此外，《九经白文》以《易》《书》《诗》《左传》《礼记》《周礼》《孝经》《论语》《孟子》为九经（附《大学中庸章句》一卷，小学二卷）。^②郝敬的《九经解》，以《五经》加上《仪礼》《周礼》《论语》《孟子》为九经。^③徐乾学、纳兰性德等编的《通志堂经解》，以《易》《书》《诗》《春秋》《三礼》《孝经》《论语》《孟子》《四书》为九经。^④

十经，周氏未列。顾起元提到了《宋书·百官志》和《南史·周续之传》中关于十经的记述。前者指《周易》《尚书》《毛诗》《礼记》《周官》《仪礼》《春秋左传》《公羊》《谷梁》《论语》《孝经》。后者指五经合五纬，后来沈涛的“十经斋”正是取周续之“十经”之义。^⑤另外，惠栋的《九经古义》，以《易》《书》《诗》《春秋》《礼记》《仪礼》《周礼》《公羊传》《论语》，外加《左传》补注，名为九经，实则十经。^⑥

十二经、十三经，诸说已详细，十四经系统，戴震“按语”部分提到了史绳祖《学斋估毕》，是书卷四“成王冠颂”条言：“《大戴记》一书，虽列之十四经。”^⑦另外，值得注意的是，曹元弼《经学通义开宗》“述学第二”中亦列出十四经，分别是：《易》《书》《诗》《周礼》《仪礼》《礼记》《左传》《公羊》《谷梁》《孝经》《论语》《孟子》《尔雅》《说文》。^⑧这应该就是曹氏未曾刊刻完全的《十四经学》的规模。十四经系统在原十三经的基础上补入《大戴礼记》和补入《说文》两说。

廿一经和廿二经。段玉裁的“廿一经”系统，即于十三经外增加《大戴礼记》《国语》《史记》《汉书》《资治通鉴》《说文解字》《周髀算经》《九章算术》而成。^⑨刘恭冕《广经室记》中主张去掉段玉裁列入的《史记》《汉书》《资治通鉴》，而补入《逸周书》《荀子》《吕氏春秋》和贾谊《新书》，成“廿二经”，其言：

金坛段若膺先生谓益之以《国语》《大戴礼》《史记》《汉书》《资治通鉴》《说文解字》《九章算术》《周髀算经》，为廿一经。……冕则取《国语》《大戴记》《周髀算经》《九章算术》《说文解字》，而益以《逸周书》《荀子》入焉。……《吕氏春秋》“大乐”“侈乐”“适音”“古乐”“音律”，多古《乐记》之说……《贾子》“容经”“礼容语下”“立后义”，则古《礼》家之说，皆足以羽翼群经，启资来哲。又《吕书》“月令”“十二纪”为汉儒集《礼》者所本，涿郡高诱为之注，亦宜别出，与郑注《小戴》本并行。如是而古经略具，治经之士庶以获所繙述云尔。^⑩

刘恭冕认同段玉裁的广经论，但对于应该将哪些书放入经典系统则有不同意见。总体上看，他们的“广经论”是在原有经典的基础上，增加更多可以助益于经典解释的作品，若以五经为经学的根基，则他们主张

① 段玉裁：《戴东原先生年谱》，戴震研究会、徽州师范专科学校、戴震纪念馆编纂：《戴震全集》（第六册）附录二，北京：清华大学出版社，1999年，第3420—3421页。

② 《九经白文》，清乾隆年间覆宋刻本，上海图书馆藏本。

③ 黄宗羲：《给事中郝楚望先生敬》，《明儒学案》卷55，沈芝盈点校，北京：中华书局，2008年，第1313页。

④ 纳兰性德等编：《通志堂经解》，扬州：广陵书社，2007年影印版。

⑤ 段玉裁：《十经斋记》，《经韵楼集》卷9，钟敬华校点，上海：上海古籍出版社，2008年，第236页。

⑥ 惠栋：《九经古义》，影印丛书集成初编本，北京：中华书局，1985年。

⑦ 史绳祖：《学斋估毕》，影印文渊阁四库全书本，上海：上海古籍出版社，1987年，第854册，第55页上。

⑧ 曹元弼：《经学通义开宗》，孔泐点校，收入于春松、陈壁生主编：《经学研究（第四辑）·曹元弼的生平与学术》，北京：中国人民大学出版社，2018年，第242—244页。

⑨ 段玉裁：《十经斋记》，《经韵楼集》卷9，第236页。

⑩ 刘恭冕：《广经室记》，《广经室文钞》，国家清史编纂委员会：《宝应刘氏集》，张连生、秦跃宇点校，扬州：广陵书社，2006年，第575—577页。刘氏更早的《致刘伯山书》一文中，刘恭冕以十三经加《大戴礼记》《荀子》《史记》《汉书》《资治通鉴》《楚辞》《说文解字》《九章算法》为“廿一经”。（参见张舜徽：《清代扬州学记》，武汉：华中师范大学出版社，2005年，第47—49页）

增入的经典实际上是同“传”“记”类在同一层次上的书籍，无论就其时代性，还是就其门类而言，均超出了“先王陈迹”，或言宗周王官之学的范畴。属于传、记、群书和诸子类的典籍汇入经部，经典的权威性遭遇到极大程度的稀释。但这就是经学史的演进实际，要对这一现实进行合理解释，就需要深入分析儒家经学的本体，也就是下文所言之“经子和合”的内在特征。

（四）续经：补其事与承其义

续经就是接续经典，考虑到经典兼具记事与述理双重功能，结合历代续经的实际情况，我们可以将其分为两类。一类兼顾经典的历史性及其“义理发生机制”（如《春秋》的微言大义等），另外一类则只是接续了其记事的历史文本功能，已经失掉了经学的“魂魄”。就历史性，或言经典言事的时代性而言，在续经者的逻辑中，时代有更迭，则经典亦当有接续，他们认为“一代当有一代之经典”；就其经典的发生机制而言，续经者的续经实际上是在模仿圣人，是一种“希圣”行为，但这种“希圣”很多时候会影响到既有经典的权威性。前文“创经”部分所及，司马相如和王充关于“袭旧六为七”的呼吁，实际上就是一种“续经”的呼声，而王充的论述更可以看作是从理论层面探讨续经行为的合理性。

五经其性质与功用有别，如《周易》侧重卜筮与义理，故后世多拟而少续，《书》与《春秋》则事、理兼备，故后世多拟且续。刘知几《史通》论古今史体六家，其中前三家为《尚书》家、《春秋》家与《左传》家。关于《尚书》家，其言：

自宗周既殒，《书》体遂废，迄乎汉、魏，无能继者。至晋广陵相鲁国孔衍，以为国史所以表言行、昭法式，至于人理常事，不足备列。乃删汉、魏诸史，取其美词典言，足为龟镜者，定以篇第，纂成一家，由是有《汉尚书》《后汉尚书》《汉魏尚书》，凡为二十六卷。至隋秘书监太原王劭，又录开皇、仁寿时事，编而次之，以类相从，各为其目，勒成《隋书》八十卷。寻其义例，皆准《尚书》。^①

六艺本非虚器，典籍各有渊源，此处刘知几认为孔衍的《汉尚书》《后汉尚书》《汉魏尚书》和王劭《隋书》，“寻其义例，皆准《尚书》”，即属于《尚书》家之流裔。刘知几强调的是三者体例上的承继关系，实际上，就其史事断限和剪裁上言之，其时代接续也非常明显。孔衍主要删裁汉、魏史书，而王劭则主要采录开皇、仁寿时政事。此类撰著，除了孔衍、王劭所撰为，还有王通的《续书》、陈正卿的《续尚书》、陆时仪的《书鉴》等。

刘知几以唐代史家立场，言《春秋》，重其史体而轻其大义。^②依其所论，《春秋》之体，以年月日来系事，则《晏子春秋》《虞氏春秋》《吕氏春秋》《楚汉春秋》等，不合其体。非但如此，在刘知几看来，《史记》开始将天子之事作为“本纪”，考察其宗旨，如《春秋》旧例。其后编撰国史，多从《史记》，但是言语已经缺乏褒贬讳饰，采录史事缺乏抑扬取舍，纯粹是整理旧事，失掉了孔子作《春秋》的精神。如此，撇开纪传与编年的史体不论，但就《春秋》类的接续即可在续其事与承其义的程度上有类别。除了《史通》此处提到的《晏子春秋》《虞氏春秋》等以外，还有《李氏春秋》《杜氏春秋》《玄晏春秋》《栖凤春秋》《阊外春秋》《博阳春秋》等。而立褒贬以续拟《春秋》者，如胡旦《汉春秋》、梁固《汉春秋》、司马彪《九州春秋》、姚士粦《后梁春秋》、吴兢《唐春秋》、韦述《唐春秋》、陆长源《唐春秋》、郭昭庆《唐春秋》、赵瞻《唐春秋》、吴任臣《十国春秋》、苟廷诏《蜀国春秋》等。

关于《左传》家^③，刘知几首先谈到了《春秋》和《左传》之间史事上的互补关系：“或传无而经有，或经阙而传存。”实际上，就续经而言，《春秋》经止于哀公十四年春，《左传》则在哀公十四年西狩获麟之后添加了十五、十六两年史事，最后止于哀公十六年四月孔子卒。从这个意义上讲，《左传》进入经典系统时，在广经的同时也是一种续经。此外，刘知几又讨论了乐资的《春秋后传》和荀悦的《汉纪》，并提及张璠（撰《后汉纪》）、孙盛（撰《魏氏春秋》）、干宝（撰《晋纪》）、徐广（撰《晋纪》）、裴子野（撰《宋略》）、吴均（撰《齐春秋》）、何之元（撰《梁典》）、王劭（撰《齐志》）的

① 刘知几：《史通·六家》，国家图书馆藏明万历五年张之象刻本影印本，北京：国家图书馆出版社，2019年，第25—27页。

② 刘知几：《史通·六家》，国家图书馆藏明万历五年张之象刻本影印本，第27—28页。

③ 刘知几：《史通·六家》，国家图书馆藏明万历五年张之象刻本影印本，第29—31页。

撰作，凡此诸书，皆“依《左传》以为的准”。刘知几据其史体之别，分《春秋》和《左传》为两类，实际上若仅就我们讨论的续经而言，后续撰作无论是仿《春秋》还是拟《左传》，皆可归为一类，所别者，在于仅述史事还是事义兼续。从这一角度来看，《史记》之后，事义兼续者当数王通的《元经》。^①《元经》之作，其希圣人之行，史事取自晋武帝太熙至开皇九年，卷十位《续元经》，仿《左传》续《春秋》例，至大业十三年（617，同年十一月隋改元义宁）王通卒，义宁二年（618），隋炀帝被杀。《元经》之拟续《春秋》，可谓体用兼得，毫不逊色，其后薛收为之传，阮逸为之注。《诗》经类的接续，有王通的《续诗》、陆时仪的《诗鉴》等。《礼》类有王彦威的《续曲台礼》，程荣秀的《翼礼》。《论语》类有刘黻的《濂洛论语》。《孟子》类有林慎思的《续孟子》，当时《孟子》尚未升格为经。

（五）补经：经籍残散与圣人可希

补经是因为经典在流传过程中出现了“残缺”，或遗篇或缺句，所以后来者欲“恢复”圣人经典的“原貌”，取一己胸怀拟圣人志义，从这一角度而言，补经也是拟经。

从汉初开始，典籍即存在“残缺”问题。汉初典籍的存留情况，要从秦的焚书说起。王充论曰：“言烧燔《诗》《书》，坑杀儒士，实也；言其欲灭诗书，故坑杀其人，非其诚，又增之也。”^② 焚烧《诗》《书》以禁私学为实，但言其意在灭学则过之，王充所论甚允。如此则虽然民间六艺经典遭焚禁而残缺甚或灭绝，但王官系统当有稳定流传^③。然而《史记》《汉书》等两汉典籍中又多见将“六艺缺”“书散亡”的原因归于始皇焚书，认为《诗》《书》和诸子书等遭秦火而绝灭。如此就产生了两个问题：既然如前所论，秦并未灭学，那么六艺和百家典籍为何而缺？汉儒又为何普遍将其归罪于始皇帝的焚书？另外，《汉书·礼乐志》言“诸侯逾越法度，恶礼制之害己，去其典籍”，则毁书既不始于始皇帝，又不至于秦之一域。

秦禁绝民间私学的手段是禁绝私藏典籍和禁止私下授受，所以伏生要壁藏《尚书》。^④《礼》典经秦而独有《士礼》。^⑤ 据《史记》和《汉书》的记载，汉王朝所承接的秦的文化资源，尤其是文献典籍，除医药、卜筮、种树及星官之书外^⑥，非乱即缺，正所谓“明堂石室金匱玉版图籍散乱”。究其原因，民间之书遭李斯禁绝，而官藏之典，亦遭焚烧。《史记·项羽本纪》载，进入咸阳之后“居数日，项羽引兵西屠咸阳，杀秦降王子婴，烧秦宫室，火三月不灭”^⑦。项羽烧秦宫当汉王元年（前206）。那么，为何西汉儒生不指责项羽而归罪于始皇帝？另外，秦之焚书自孝公始，重公法而禁私学实为祖制，始皇、李斯皆非始作俑者，为何众恶归于始皇帝？究其原因，实则是秦的西土祖制和东方六国文化之间的冲突，始皇用李斯之议将秦的文化政策推广到全境，遂遭遇到巨大的抵制。^⑧《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》皆载：“始皇封禅之后十二岁，秦亡。诸儒生疾秦焚《诗》《书》，诛僂文学，百姓怨其法，天下畔之，皆

① 薛收：《元经序》，《元经薛氏传》，国家图书馆藏明刻本，第1—2页。薛收《元经序》言：“《元经》始晋惠帝，终陈亡，凡三百年。……《元经》，天下之书也。以无定国而帝位不明乎，征天命以正帝位，以明神器之有归。”又曰：“《春秋》抗王而尊鲁，其以周之所存乎？《元经》抗帝以尊中国，其以天命之所归乎？”“然帝衰于太熙，故《元经》首此，振起之也；中国盛乎皇始，故《元经》挈名，以正其实。呜呼，天下无赏罚三百载，圣人在下，则追书褒贬，以代其赏罚。斯周公典礼，使后王常存而行焉；仲尼笔削，使后儒常职而述焉。”

② 王充：《论衡校释》，黄晖校释，第354页。

③ 这种稳定流传的过程也包括秦的重新编纂，参见柯马丁：《秦始皇石刻：早期中国的文本与仪式》，刘倩译，上海：上海古籍出版社，2015年，第167—179页。

④ 《史记》卷121《儒林列传》，北京：中华书局，1959年点校本，第3124页。

⑤ 《史记·儒林列传》又言：“礼固自孔子时而其经不具，及至秦焚书，书散亡益多，于今独有《士礼》，高堂生能言之。”（《史记》卷121《儒林列传》，第3126页）

⑥ 《后汉书·天文志上》载：“秦燔《诗》《书》，以愚百姓，六经典籍，残为灰炭，星官之书，全而不毁。”（《后汉书》志第10《天文志》，北京：中华书局，1973年点校本，第3214页）

⑦ 《史记》卷7《项羽本纪》，第315页。

⑧ 区域文化的差异导致秦的速亡问题，陈苏镇认为：“秦失败的主要原因在于：它完成了对六国军事征服和政治统一后，未能成功地实现对六国旧地特别是楚、齐、赵地的文化统一。秦朝统一文化的手段是向全国推广秦法。由于当时文化上的战国局面依然存在，秦法与东方各地固有的传统习俗发生了冲突，其中尤以秦、楚之间的冲突最为严重。”（参见陈苏镇：《〈春秋〉与“汉道”：两汉政治与政治文化研究》，北京：中华书局，2011年，第8页）

讹曰：‘始皇上泰山，为暴风雨所击，不得封禅。’”^①从封禅之事上儒生的造谣来看，众恶归于始皇就容易理解了。

汉代典籍或缺或乱，故而汉初、武帝和成帝时官方皆组织力量进行了典籍整理工作。惠帝四年（前191）废除挟书之令；高后元年（前187），除妖言令。^②可见经籍上的困顿使得汉代官方不得不向有生命力的民间“求助”，广开献书之路，当然这也意味着奠定后世经典系统基础的汉代典籍其本身就存在“残缺”，但是不同典籍的情况是有差异的。补经的需求直接同经典流传过程的实际情况相关，如《周易》符合李斯“所不去者，医药卜筮种树之书”^③的标准，所以经秦而传。《诗》、《书》、诸《礼》和《春秋》则在流传过程中均有所缺。

后世补经的撰作可以分为两大类，一类尊重既有的经典系统和经典架构，一类则根据个人理解对经典在补经的同时对经典架构进行调整。属于第一类者，《诗》类有夏侯湛的《周诗》、潘岳的《补亡诗》、束皙的《补亡诗》、郑刚中的《补南陔诗》、郑僖的《补白华诗》、朱载堉的《补笙诗》等。《尚书》类有张霸据百篇书序补成的百两篇、白居易的《补汤征》、苏伯衡的《周书补亡》等。《礼》类有皮日休的《补周礼九夏歌》^④《补大戴礼祭法》，王韶之《拟肆夏诗》等。《乐》类有阳成修的《乐经》、李玄楚的《乐经》、房庶的《补亡乐经》、余载的《中和乐经》、湛若水的《补乐经》等。属于第二类者，《易》类有宇文材的《笔卦》，《书》类有陈黯的《禹诰》、陈士元的《广禹贡楚绝书》、蔡沈的《洪范内外篇》等，《诗》类有沈朗的《新添毛诗》、邱光庭的《补新官诗》《补茅鸱诗》等。

这两类之外，尚有补群经者，如柳开的《补亡篇》。柳开自号“补亡先生”，据其《补亡先生传》所载^⑤，其补亡篇，首先是为了尽圣人之义旨，自补《诗》《书》之亡起。柳开认为，后人所补之篇虽不能同经典原篇相当，但补亡之心，补亡之行，是探索圣人旨要之尝试，非常重要。他又指出，经典本身就是圣人所撰之文章，只是后来者不能及之，所以成为经典。言外之意，若后之补亡，可当圣人文章，则亦可为经典。

（六）创经、拟经、广经、续经与补经五者之间的关系

拟经属于创经的一种重要方式，而创经的目的在于续经和补经。创经和拟经均包括创拟部分的经典和创拟全经，如《周易》，是仿照其中的一卦或数卦创立一个或几个新卦，创一卦者，如刘定之的《呆卦》，彭泽的《邃卦》，邹鲁的《信卦》，邵经邦的《福卦》《寿卦》《止卦》，旷宗瞬的《芝卦》，文德翼的《隐卦》，潘纯的《辍卦》，蔡卫的《吝卦》，马琬的《漏卦》，以及屠本峻的《抢谗谄谄四卦》等。创多卦者，如邵桂子的《忍默恕退四卦辞》、何乔新的《忠勤廉慎四卦辞》等。^⑥凡此之类，皆拟《周易》体制，以教正人。拟其全经者，如扬雄的《太玄》、卫元嵩的《元包》、张志和的《太易》、司马光的《潜虚》等。更有以一经而拟多经者，如邵雍的《皇极经世书》，既有《周易》之体，又取《春秋》义例。另外，蔡沈的《洪范内外篇》，兼拟《易》《书》。

补经、续经其实也都是以拟经为途径，究其实质，也在广义的“创经”范畴当中。补经一般会兼顾经典史义一体的特征，而续经很多时候则只是接续其事，近同刘知几所谓之“貌同而心异”^⑦，刘知几认为续拟经典，应该“道术相会，义理互同”^⑧，如此才是真正做到五经再现，三史重出。顾炎武《与人书二

①《史记》卷28《封禅书》，第1371页。《汉书·郊祀志》所载近同。

②《汉书·高后纪》元年春正月，诏曰：“前日孝惠皇帝言欲除三族罪、妖言令，议未决而崩，今除之。”（《汉书》卷3《高后纪》，第96页）

③《史记》卷6《秦始皇本纪》，第255页。

④皮日休的《补周礼九夏歌》亦可看作是补《诗》。皮日休《补周礼九夏系文》引郑康成言：“《九夏》者，皆诗篇名也，颂之类也。”（参见皮日休：《补周礼九夏系文》，《皮子文数》卷3，上海：上海古籍出版社，1981年，第28页）

⑤柳开：《柳开集》，李可风点校，北京：中华书局，2015年，第18—19页。

⑥朱彝尊：《经义考》，林庆彰、蒋秋华等主编，第4914—4918页。

⑦刘知几：《史通·模拟》第二十八，国家图书馆藏明万历五年张之象刻本影印本，第205页。

⑧刘知几：《史通·模拟》第二十八，国家图书馆藏明万历五年张之象刻本影印本，第210页。

十五》云：“君子之为学，以明道也，以救世也……今为《五书》以续《三百篇》以来久绝之传，而别著《日知录》，上篇经术，中篇治道，下篇博闻，共三十余卷。有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆，而未敢为今人道也。”^① 顾氏作《音学五书》以续《诗经》三百篇，又著《日知录》以明道术，广义言之，正可谓“貌异而心同”类的续经之作。与之相反，苏绰的《拟大诰》，王应麟言其：“近于莽矣，《太玄》所谓童牛角马，不今不古者与！”^② 王应麟认为苏绰的《拟大诰》同王莽仿《大诰》所作之策一样^③，不古不今，变天之常^④，正所谓“貌同而心异”。

广经可以看作拟经之外的一种创经形式，通过扩充既有的经典系统，原有的解经著作和希圣著作不断进入，而随着经典群体的不断扩大，原有经典的权威性被不断“稀释”，甚至被结构性地“替代”，使得很多儒者又重新思考“经”的定义，出现了原教旨式的“尊经”（主要是尊《五经》）倾向，与此同时，主张扩张经典系统的呼声也开始上扬，这个过程中，我们既能看到希圣与尊经之间的张力，又能看到经学理念与经学现实之间的错位。纵观儒家的经学实践，不能回避的事实是权威经典地位的波动，甚至很多时候给人一种变动不居之感，这种现象提醒我们注意儒家典籍经典化的独特性。

波动的权威：关而未闭的经典之门

创经、拟经、广经、续经与补经问题关涉到不同时代儒者的经学理念和经学实践，就个体和细节层面来看，这些理念与实践多有差异，但这些内容非本文的论析重点。就经典化问题研究而言，我们更看重创经、拟经、广经、续经与补经现象背后的共性，并关注这种共性所反映出的儒家典籍经典化路径的独特性及其背后的内在推动力量。

从世界范围内类型学模式的研究来看，经典形成有其一般性特征，扬·阿斯曼教授认为：

正如科尔佩（C.Colpe）所阐明的那样，人类历史上只存在过两个相互独立的卡农生成模式，其一是犹太人的《圣经》，另一个则是佛教的三藏，所有其他卡农的形成都受到了上述二者迸发出来的火花的助燃……卡农（经典）形成的关键步骤是“关闭大门”（阿拉伯语称之为 *jǧtihad*）。所谓关闭大门就是在卡农与伪经之间、原始文献与注释性文献之间划一条具有决定性界限。被称为卡农的文本不能被补写和改写，这是它与传统流之间最具决定性意义的差别。卡农具有神圣性，它不容亵渎，相关的人有义务一字不差地传承它，其中一丝一毫都不容许篡改。^⑤

扬·阿斯曼教授这里类型化的共性分析有其价值，他认为经典化过程的关键在于“关闭大门”，大门关闭之后，经典文本不能被补写和改写。程苏东结合扬·阿斯曼这里的讨论，认为随着《春秋》绝笔于“获麟”，除了少数伪经以“逸经”的名义孱入经本外，“经典之门”便就此关闭了。^⑥ 然而，结合上文关于儒家经典的创、拟、广、续、补现象来看，儒家典籍经典化过程中其权威之门是否真正关闭过，显然是一个需要重新审视的问题。

儒家经典之门为何没能关闭成功，可以从两个方面来讨论。一是经典流传过程中的残缺，这一情况我们在“补经”部分已经讨论过，此处不赘。另外一个方面则时常遭到忽略，那就是儒学天然的子学属性，春秋到汉初的“经学”实际上只是儒门一家之学，为“子学”一支。儒学的这种天然的子学属性决定了即便其在武帝时成为独尊之学，并逐渐成为科举取士的主要依据，但其内部一直存在着尊经与希圣的张力。

① 顾炎武：《与人书二十五》，华东师范大学古籍所整理：《顾炎武全集》（第21册），上海：上海古籍出版社，2011年，第148—149页。

② 王应麟：《困学纪闻》卷二《书》类，翁元圻等注，栾保群、田松青、吕宗力校点，上海：上海古籍出版社，2008年，第280页。

③ 《汉书》卷99《王莽传》，第4087页。

④ 扬雄《太玄》更卦次五爻测言曰：“童牛角马，变天常也。”参见扬雄：《太玄校释》，郑万耕校释，北京：中华书局，2014年，第84页。

⑤ 扬·阿斯曼：《文化记忆：早期高级文化中的文字、会议和政治身份》，金寿福、黄晓晨译，北京：北京大学出版社，2015年，第92—93页。

⑥ 程苏东：《从六艺到十三经：以经目演变为中心》，北京：北京大学出版社，2018年，第89页。

换言之，在儒者心中，经典本是通向圣人、圣道的桥梁，但明经与科举的“尊经”并不能完全合于圣人之义，外加经典本已残缺，则距离圣道更远，如此希圣、追寻道统就一直是经学发展史中具有子学精神的儒生们的重要选择。从某种意义上讲，希圣与尊经的对立统一才是经学的内在作用力，只有将两者结合起来考察，经学史上的很多现象才能够得到合理的解释。儒学的这一特点，我们归结为“经子和合”。

从前文广经部分的分析中可以看到，正是“经子和合”的特点及其内在作用，儒家经典的大门始终关而未闭，其原经与次经的界限时隐时现。宋元以来，《四书》替代《五经》成为纲领性经典，则更显示出儒家典籍的经典化过程中，经典背后不断涌出的“诸子”之力始终在发挥作用，遵从或寻觅圣道的任务总是比单纯的“尊经”更有吸引力，尤其是二者发生矛盾的时候。朱熹对《大学》经文的改动，阳明的回归古本等^①，都可以为此论说之注脚。

实际上，再次尝试重新关闭经典大门，已经到了晚清的龚自珍，其撰《六经正名》，论曰：

六艺之名，由来久远，不可以臆增益。善夫，汉刘向之为《七略》也！班固仍之，造《艺文志》，序六艺为九种，有经、有传、有记、有群书。传则附于经，记则附于经，群书颇关经，则附于经。……汉二百年，自六艺而传、记，而群书，而诸子毕出，既大备。微夫刘子政氏之目录，吾其如长夜乎？何居乎？世有七经、九经、十经、十二经、十三经、十四经之喋喋也！^②

龚自珍非常推崇刘向的《七略》以及班固据以而作的《艺文志》，言其录六艺为九种，经、传、记、群书各从其类，各就其次，判然分明，不相混淆。他依此为据，反诘后世七经、九经、十经、十二经、十三经、十四经之安排，“或以传为经”“或以记为经”“或以群书为经”之荒谬。此外，龚氏又论及后世将作为“经之贰”的《论语》《孝经》列入经的不妥。^③在龚自珍看来，《论语》《孝经》的地位应当同《礼记》中的《坊记》《缙衣》诸篇相当，但却应该在《中庸》《礼运》等篇之下，刘向和班固列入六艺略，尊崇二书的原因是当时已立有传记博士，非其本义。至于以小学之书入经，如《尔雅》等，龚氏认为就更荒谬了。^④龚自珍认为《尔雅》当为“经之舆儻”，即经之奴仆，在他看来，以奴仆而配列主位，可见其荒谬。除了传、记、群书、“舆儻”以外，尚有以诸子入经者。

龚自珍对于“以诸子入经者”的认识值得重视，关于《孟子》入经，其言：

且夫子也者，其术或醇或疵，其名反高于传、记。传、记也者，弟子传其师，记其师之言也；诸子也者，一师之自言也。传记，犹天子畿内卿大夫也；诸子，犹公侯各君其国，各子其民，不专事天子者也。今出《孟子》于诸子，而夷之以二戴所记之间，名为尊之，反卑之矣。子舆氏之灵，其弗享是矣。^⑤

龚自珍认为，若经为天子，那么诸子当为公侯。若以宗法制下大小宗拟之，则诸子当为类似小宗，其地位较传、记、群书要高，以诸子（主要是《孟子》）入经，看似尊崇其书，实际上是降格了，就算是孟子在天之灵知晓此事，也不会高兴的。

龚自珍的《六经正名》所呈现出的经学理念，以及其依据刘向、班固六艺之分，对典籍层次所进行的严格区分，是关于儒家经典的“正确认识”。这种正确，可以理解为一种理想化的认识，也合乎扬·阿斯曼教授的判断，即最晚在刘向、班固那里，儒家经典之门已经“关闭”了，经、传、记、群书等之间有着严格的界限。但是我们从龚氏论证中不断的嗟叹可以发现，汉代以来的经学发展实际同他的经学理念并不相符。他甚至要花费心思地将自己外公（段玉裁）的“廿一经说”放入自己的经学理念当中，在主张“以经还经，以记还记，以传还传，以群书还群书，以子还子”的同时，提出“六艺九种各有其配”：以《周书》《穆天子传》《百篇书序》，三代宗彝之铭、《秦阴》、桑钦《水经》，配二十九篇之《尚书》；《左氏春秋》《春秋公羊传》《郑语》《太史公书》，配《春秋》；重写定《大戴记》、（重写定）《小戴

①《大学》经本在宋元明时候的改移，参见刘勇：《变动不居的经典——明代〈大学〉改本研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2016年，第19—125页。

②龚自珍：《六经正名》，《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975年，第37页。

③龚自珍：《六经正名》，《龚自珍全集》，第38页。

④龚自珍：《六经正名》，《龚自珍全集》，第37—38页。

⑤龚自珍：《六经正名》，《龚自珍全集》，第38页。

记》、《周髀算经》《九章算经》《考工记》《弟子职》《汉官旧仪》，配《礼》古经；《屈原赋》、汉《房中歌》《郊祀歌》《饶歌》，配《诗》；许氏《说文》，配小学。并主张以《焦氏易林》《尚书大传》《世本》，《董仲舒书》之第二十三篇，《周官》五篇，附于《易》《书》《春秋》《礼》诸经之尾，如附庸之臣王者，虽不得为配，得以其属籍通，已为之尊矣。^①龚自珍不言“广经”，因为“广经”容易让人混淆典籍层次，他在自己经学理念下提出“配经”之说。

经子和合：尊经、希圣与道统、学统之间的张力

（一）六艺折中于夫子

司马迁《孔子世家》“太史公曰”中言：“自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”^②诸子百家当中，儒家学说最接近宗周的王官学，其继承了宗周的《诗》《书》古学并试图复归当时的礼乐文化。这一特征决定了儒学自身的内在张力，这种张力表现在两个方面：一是孔子折中诸学以“还原”宗周旧学。宗周旧学随着天子失官，其原貌已不可尽知。《左传·昭公十七年》载：仲尼闻之，见于郯子而学之，既而告人曰，吾闻之“天子失官，学在四夷，犹信”。正义曰：“仲尼学乐于苾弘，问官于郯子，是圣人无常师。”^③孔子问职官于郯子，即是其例。又《汉书·艺文志》所录：“仲尼有言曰：礼失而求诸野。”则孔子实际上并非宗周学术的最理想传人，他“好学”且“无常师”，主张“三人行则必有我师”，将所学折中在对经典的“再诠释”中，试图“复位”宗周文化。二是宗周旧学折中于孔子。儒门尊经，因为孔子虽然“述而不作”，但他通过讲学奠定（也是“限定”）了经典的解释，所以司马迁言后世儒生学习经典又需要以孔子为归宿。

武帝以来西汉王官之学的重建，表面上是崇儒，实则是尊王^④，武帝想要恢复的实际上是宗周王学，而非孔门家言。如此，则会出现两个问题，一是孔学和宗周王学之间是什么关系，二者能否等量齐观？二是后继帝王能否准确把握崇儒和尊王之间的界限，若不能，又会出现什么问题？据《汉书》载，元帝“柔仁好儒”，宣帝就曾担心：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎？”^⑤这里宣帝将孔学与宗周王学等同，认为其只讲仁义，而汉家制度则是外儒而内法。若结合第一个问题，那么即便是“纯任德教，用周政”也难以纯一，因为“周政”依托孔学而传世。当然，这里涉及独尊儒术后，王官与家言的“斗争”问题，兹不展开。^⑥需要注意的是，诸家之学各有特点，但作为整体，相对于宗周王官之学而言，他们又具有很强的“发挥”精神。新兴诸派学说中，充斥着不可调和的矛盾，如儒家和墨家对礼乐文化的态度，儒家和道家对出仕的态度，法家与儒家在治国理念上的差异，等等。这些矛盾和冲突，显示出新兴文化的活力。就连一直宣扬复古、拥护旧制度的儒家，在旧制度业已崩坏的情况下，也需要不断地重新解释宗周的文化，为其寻找现实的合理性。孔子晚年作《春秋》，“笔则笔，削则削”，成“天子之事”，“子夏之徒不能赞一辞”而“乱臣贼子惧”。如此则《春秋》更是顺时顺势而为，《春秋》学最能体现儒家的子学属性。

当然，儒学成为官方意识形态之后，其子学属性逐渐被压制，作为经学的儒学与子学在官私立场上开始对立。如《汉书·宣元六王传》载东平思王刘宇成帝时来朝，上疏求诸子与《太史公书》，大将军王凤言：“诸子书或反经术，非圣人，或明鬼神，信物怪；《太史公书》有战国纵横权谄之谋。”^⑦可以见出

① 龚自珍：《六经正名答问五》，《龚自珍全集》，第40—41页。

② 《史记》卷47《孔子世家》，第1947页。

③ 《春秋左传注疏》，阮元校刻《十三经注疏》，南昌府学本，北京：中华书局，2009年影印版，第4526页上。

④ 王青：《扬雄评传》，南京：南京大学出版社，2011年，第25页。

⑤ 《汉书》卷9《元帝纪》，第277页。

⑥ 中国古代学术研究，官私之别是一个非常重要的维度。儒学就其演进而言，兼具子学和经学的特征。子学与王官之学，汉代叫家言与王官，详细讨论可参见钱穆：《两汉博士家法考》，《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2015年，第191页。

⑦ 《汉书》卷80《宣元六王传》，第3324—3325页。

当时对诸子书和《史记》的警惕，诸子和经学分判甚明。据此，我们就容易理解扬雄虽然继承了儒学子学属性的精神内核，但在《法言·吾子》中言“委大圣而好乎诸子者，恶睹其识道也”^①而拒斥诸子的缘由了。即便如此，我们仍然能够感受到儒学内部的子学属性的潜存，呈现出一种“经子和合”的状态。

（二）儒学的多副面孔及广经、拟经、续经、补经背后的学理逻辑

“经子和合”的状态反映出儒学的多副面孔：就其经学一面而言，作为独尊之学，确实存在尊经倾向，重视这一面向者反对拟续甚至增广经典，认为此举是僭越圣人，亵渎原经。就其子学属性而言，从孔子开始就树立了一种好学且无常师、折中六艺、创制经典的儒家圣人形象，孟子希孔子，处乱世而辟邪说，仅就此而言，后世之儒所可继承的儒学遗产是非常丰富的。然而孔孟作为圣人的示范作用，使后来的希圣者既能找到续经、拟经、补经的学理依据，又能寻得折中他学重振自身的逻辑支撑，并且因为后继“希圣者”重视的面向不同，使得儒学呈现出多种形态，当然因为政治环境的变化，其间既有历时的差异，又有共时的不同，所以在儒学史上我们看到了董仲舒的“折中阴阳”，扬雄的“杂取黄老”、拟经与重学，王通的拟续经典，韩愈的辟佛老与重构道统，柳开的“肩愈”（宗尚韩愈）与补经，石介的以韩愈比肩于圣人，程朱的暗取释氏以成新儒之学，等等。因为侧重不同，即便是“希圣”一方的儒者对经典拟续增广问题的认识也有差异，这种差异最直接地反映在后世对韩愈、扬雄、王通、柳开等人的评价上。

1. 希圣拟经与道统构建

道统建构同儒学的子学属性直接相关，甚至可以说是儒学子学属性外显的必然结果。这种子学属性最直接的体现，是道统提出者往往会依照“希圣”的标准将自己放在圣道统序之中。儒学的子学属性的彰显，使得对圣道原貌的追寻逐渐超越了对经典原有架构的遵从，加上汉代重建的儒学经典系统原本就存在缺陷，所以理学家们逐渐开启了以《四书》统领《五经》的新儒学转向。当然，我们应该注意到，新儒学自身体系的完备使得在部分理学家尤其是朱子后学看来，扬雄、王通、柳开等拟补经典者在道统中的位置也是需要重新审视的。尽管如此，我们想要强调的是，就其经学实践的逻辑基础而言，理学家和拟续经典者其实处在儒学发展的同一脉络中。

扬雄、王通和柳开诸人皆自命为圣人之继承者。《法言·吾子》谈扬雄希孔且自比于圣人：“山径之蹊，不可胜由矣；向墙之户，不可胜入矣。曰：‘恶由入？’曰：‘孔氏。孔氏者，户也。’曰：‘子户乎？’曰：‘户哉！户哉！吾独有不由户者矣？’”^②山间断路，面墙之门，比喻求学遭遇困境、阻碍，扬雄认为此时当以孔子为门户，而别人问他是不是门户，扬雄作了自我认定。《汉书》卷三十六《楚元王传》赞语：“仲尼称‘材难不其然与！’自孔子后，缀文之士众矣，唯孟轲、孙况、董仲舒、司马迁、刘向、扬雄。此数公者，皆博物洽闻，通达古今，其言有补于世。传曰‘圣人不出，其间必有命世者焉’，其近是乎？”^③班固将扬雄同孟轲、孙况、董仲舒、司马迁、刘向放在一起，认为自孔子以来，能够“博物洽闻，通达古今”者，此六人当列其中。又《司马迁传》赞语：“然自刘向、扬雄博极群书，皆称迁有良史之材，服其善序事理，辨而不华，质而不俚，其文直，其事核，不虚美，不隐恶，故谓之实录。”^④班固此处述及刘向和扬雄对司马迁的赞誉，可知前赞语非即兴之论。扬雄非但为圣人之徒，又恰逢五百载圣人出之时间，较之司马迁，他更有接续圣人学统的自我期许。所以桓谭认为扬雄可入圣道，是像孔子一样的天下圣人，其《新论》载：“王公子问：‘扬子云何人也？’答曰：‘才智开通，能入圣道，卓绝于众，汉兴以来未有此人也。’”^⑤

再来看王通。《中说·王道篇》中文中子曰：“天下无赏罚三百载矣，《元经》可得不兴乎？”意指《元经》之拟《春秋》其用亦如《春秋》，欲为天下立法。王通又说：“昔者明王在上，赏罚其有差乎？”

① 王荣宝：《法言义疏》，陈仲夫点校，北京：中华书局，1987年，第67页。

② 王荣宝：《法言义疏》，陈仲夫点校，第68页。

③ 《汉书》卷36《楚元王传》，第1972页。

④ 《汉书》卷62《司马迁传》，第2737—2738页。

⑤ 桓谭：《新辑本桓谭新论》，朱谦之校辑，北京：中华书局，2009年，第41页。

《元经》褒贬，所以代赏罚者也，其以天下无主而赏罚不明乎？”^①非但《元经》，王通《续六经》皆如此，继行圣人之事，所以其弟子薛收云：“今乃知天下之治，圣人斯在上矣；天下之乱，圣人斯在下矣。圣人达而赏罚行，圣人穷而褒贬作，皇极所以复建而斯文不丧也。不其深乎？”王通之拟续经典，正如圣人之立赏罚，行褒贬，可谓新圣，所以王通的另外一位弟子董生听了薛收的话，感慨道：“仲尼没而文在兹乎？”^②王通以继圣自命处尚多，不一一述及。究其评论而言，其弟王绩《游北山赋》言：“山似尼丘，泉拟洙泗。”自注曰：“吾兄通，字仲淹，生于隋末，守道不仕。大业中隐于此溪，续孔子《六经》近百余卷，门人弟子相趋成市，故溪今号王孔子之溪也。”^③王勃《续书序》载：“我先君文中子，实秉睿懿，生于隋末，睹后作之违方，忧异端之害正，乃喟然曰：‘宣尼既没，文不在兹乎！’遂约大义，删旧章，续《书》为三百六十篇，考伪乱而修《元经》，正《礼》《乐》以旌后王之失，述《易赞》以申先师之旨，经始汉、魏，迄于有晋，择其典物宜于教者，续《书》为百二十篇，而广大悉备。”^④皮日休亦认为王通上接孟、荀，下启韩愈，其言：“夫孟子、荀卿翼传孔道，以至于文中子……文中之道，旷百祀而得室授者，惟昌黎文公耳。”^⑤皮氏尝撰《文中子碑》言：“复乎千世，而可继孟氏者，复何人哉？文中子王氏，讳通。”^⑥诸如此类，后世对于王通的评论还有很多，不一一列出。^⑦综合诸家之论，可知有唐一代，王通被认为是孟子、荀子、扬雄一流的人物，对于韩愈有先导作用，这种认识到了宋初依然如此。

柳开指导臧丙读书时论及当“常得而观之”之书，其言：

呜呼！圣人之道，传之以有时矣。三代以前，我得而知之；三代以后，我得而言之，在乎尧、舜、禹、汤、文、武、周公也。……昔先师夫子……故孟轲氏出而佐之……再生扬雄氏以正之……重生王通氏以明……俾韩愈氏骤登其区……夫数子之书，皆明先师夫子之道者也。岂徒虚言哉？自韩愈氏没，无人焉。今我之所以成章者，亦将绍复先师夫子之道也。^⑧

柳开所论列者实则其心中的道统脉络：尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子、扬雄、王通、韩愈加上他自己。其后的《答臧丙第三书》中，他又重申了孟子、扬雄、王通之书“佐于六经”“得圣人之道”，且更表达了“窃自比于三子”“圣人之道在我”的意愿。^⑨《上主司李学士书》列举遭小人诋毁的古贤圣人，分别为周公、孔子、孟轲、扬雄。^⑩《上符兴州书》中更是表达了“师孔子而友孟轲，齐扬雄而肩韩愈”的志愿。^⑪较柳开稍晚的孙复，其《信道堂记》言：“吾之所为道者，尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子之道也；孟轲、荀卿、杨雄、王通、韩愈之道也。”^⑫可见宋初诸儒对此道统脉络是有一定共识的，在这种共识的基础上他们着力突出韩愈的地位，如柳开号“肩愈”，其《昌黎集后序》中认为“先生（韩愈）于时作文章，讽颂规戒，答论问说，纯然一归于夫子之旨而言之，过于孟子与扬子云远矣”^⑬。柳开认为，韩愈文章纯然归于孔子，超迈孟子与扬雄，石介更是将韩愈的著作比肩经典，其

① 王通：《中说校注》，张沛校注，北京：中华书局，2013年，第12页。

② 王通：《中说校注》，张沛校注，第13页。

③ 王绩：《游北山赋》，周绍良主编：《全唐文新编》第三册，长春：吉林文史出版社，2000年，第1468页。

④ 王勃：《续书序》，《王子安集注》，蒋清翔注，上海：上海古籍出版社，1995年，第279页。

⑤ 皮日休：《请韩文公配乡太学书》，《皮子文藪》，第88页。

⑥ 皮日休：《文中子碑》，《皮子文藪》，第35页。

⑦ 详细情况参见尹协理、魏明：《王通论》“附录一北宋以前史籍中关于王通的记载”，北京：中国社会科学出版社，1984年，第276—292页。

⑧ 柳开：《柳开集》，李可风点校，北京：中华书局，2015年，第72—74页。

⑨ 柳开：《柳开集》，李可风点校，第78—79页。

⑩ 柳开：《柳开集》，李可风点校，第97页。

⑪ 柳开：《柳开集》，李可风点校，第85页。

⑫ 孙复：《信道堂记》，《孙明复先生小集》，清钞徐坊校跋本，《宋集珍本丛刊》（第三册），舒大刚主编、四川大学古籍整理研究所编，北京：线装书局，2004年，第169页。

⑬ 柳开：《柳开集》，李可风点校，第156页。

《尊韩》篇中言：“若孟轲氏、扬雄氏、王通氏、韩愈氏，祖述孔子而师专之，其智足以为贤……不知更几千万年而复有吏部。孔子之《易》《春秋》，自圣人来未有也；吏部《原道》《原仁》《原毁》《行难》《对禹问》《佛骨表》《诤臣论》，自诸子以来未有也。”^①石介认为韩愈所作已可以比肩《易》《春秋》。石介的讲法显示出在唐宋诸儒的道统追寻中，已经开始由“希圣”走向了“创圣”，即复立新圣，韩愈是他们的选择之一。

相较于扬雄和王通，韩愈身上已经展现出了新的面向。扬雄和王通的“希圣”，基本上是“走老路”，像孔子那样通过拟经、创经来“继圣道”“治乱世”“明赏罚”，其“发挥”基本上还基于原有的五经架构。但从韩愈开始，儒学开始了心性转向。另外，从上面列举的道统序列中，我们可以发现孟子地位最为稳定，子学面向的凸显也开启了《孟子》“以子入经”的历程。《孟子》升格的运动^②，实际上同唐宋以来儒学借助其子学面向的自新历程相一致，直到南宋淳熙年间，朱熹以《论语》《孟子》和《礼记》中的《大学》《中庸》并列，《四书》之名确立。从此，儒学开启了以《四书》统领《五经》的时代，结合前文的分析，可知这是儒学子学属性暂时战胜其经学属性的结果。

2. 道统与学统之张力：从拟经、续经到疑经、改经

扬雄、王通、韩愈、柳开等皆自命为道统的成继者，韩愈言“使其道由愈而粗传，虽灭死万万无恨”^③，可见其维护道统意愿之强烈，就其接受而言，结合前文的讨论可知，韩愈算是四位当中最成功者，但是到了二程和朱熹那里，韩愈也被排拒在道统之外。程颐以程颢直接接续孟子，《明道先生墓表》言：

周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒……先生生乎千四百年之后，得不传之学于遗经，志将以斯道觉斯民。……先生出，揭圣学以示人，辨异端，辟邪说，开历古之沉迷，圣人之道得先生而复明，为功大矣。^④

朱熹则是在二程之前添上周敦颐，其《江州重建濂溪先生书堂记》言：

盖自周衰孟轲氏没，而此道之传不属。更秦及汉，历晋、隋、唐，以至于我有宋……而先生（周敦颐）出焉，不由师传，默契道体，建《图》属《书》，根极领要。……而周公、孔子、孟氏之传，焕然复明于当世。^⑤

《中庸章句序》言：

然而尚幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥二家似是之非。^⑥

此处的“二家”指佛老，这里韩愈被朱熹排除在道统之外了。《宋史》载黄榦之言：“道之正统待人而后传，自周以来，任传道之责者不过数人，而能使斯道章章较著者，一二人而止耳。由孔子而后，曾子、子思继其微，至孟子而始著。由孟子而后，周、程、张子继其绝，至熹而始著。”^⑦

除了程朱的道统说外，陆九渊认为自己承孟子而继道统，其《与路彦彬》载：“窃不自揆，区区之学，自谓孟子之后至是而始一明也。”^⑧无论是程朱，还是陆九渊，其所提出的道统说都将汉唐经学的传承一概抹杀了，或言觉得其“学统”无益于“道统”，千余年来未能得圣道之真。对汉唐“学统”的否定式破坏意味着需要建构新的学统，以《四书》为纲目的新儒学知识统绪便随之确立，这里我们看到了一种

① 石介：《尊韩》，《徂徕石先生文集》，陈埴锬点校，北京：中华书局，1984年，第79页。

② 《孟子》升格运动的具体情况，详参见周子同：《群经概论》，《中国经学史论著选编》，邓秉元编，上海：复旦大学出版社，2015年，第243页。

③ 韩愈：《与孟尚书书》，《韩昌黎文集校注》，马其昶校注，马茂元整理，上海：上海古籍出版社，1986年，第215页。

④ 程颐：《明道先生墓表》，《河南程氏文集》，《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，2006年，第640页。

⑤ 朱熹：《江州重建濂溪先生书堂记》，《晦庵先生朱文公文集》卷78，《朱子全书》（第五册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2000年，第3740页。

⑥ 朱熹：《中庸章句序》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第15页。

⑦ 《宋史》卷429《朱熹传》，北京：中华书局，1977年点校本，第12769—12770页。

⑧ 陆九渊：《与路彦彬》，《陆九渊集》卷10，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第134页。

儒学的子学属性对经学属性的反作用，其背后的逻辑同广经说相类。朱子依照其道统说，收集周、张、二程等人的相关资料编纂而成《伊洛渊源录》，依照四库馆臣所言，此书出后“《宋史》道学、儒林诸传多据此为之。盖宋人谈道学宗派，自此书始；而宋人分道学门派，亦自此书始”^①。又万斯同《儒林宗派》提要中馆臣言：“《伊洛渊源录》出，《宋史》遂以道学、儒林分为两传。非惟文章之士、记诵之才不得列之于儒，即自汉以来传先圣之遗经者，亦几几乎不得列于儒”^②，可见其貌似成统，实则造成了道统与学统的分裂，理学道统表现出很强的排他性，其间非但没有汉代经师的位置，荀卿、董仲舒、扬雄、王通、韩愈等人，也全都出局了。

了解儒学中子学因素发展的极致状态，即朱熹的理学道统后，我们再来回顾其演进过程。从拟经、续经、补经的“希圣”行为，到疑经，最后到改经，这个过程中圣人和经典之间的张力一直存在，希圣和尊经既对立而又统一的存在状态，也就是我们所谓的“经子和合”状态一直是儒学演进的决定性力量。

阎若璩《古文尚书疏证》中有“言白居易补《汤征》书久可乱真”^③，其为了辨伪，将拟经与拟古诗混为一谈，依照刘知几的貌、心之论，可以说阎若璩是但见其貌而未睹其心。相较而言，徐爱曾问其师：“何以有拟经之失？”阳明回答：“拟经，恐未可尽非。且说后世儒者著述之意，与拟经如何？”又言：“不知文中子当时拟经之意如何？某切深有取于其事，以为圣人复起，不能易也。”^④阳明之于拟经者，可谓得其心也！

（本文为国家社会科学基金项目“《尚书》经典化研究”（18BZW035）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）

Further Investigation on the Authority of Confucian Classics from the Perspective of Classicization

ZHAO Pei

Abstract: Further investigation on the authority of Confucian classics, we can find the uniqueness of the canonization process. The door of Confucian classics system has always been closed but never fully closed. The reason lies in two facets: the one is the imperfection of classics themselves since Han Dynasty, the other is that Confucianism itself contains the composite features of Jing (“经”) and Zi (“子”) intrinsically. Imitating Confucian sages, absolute adherence to classics, both of them are opposite but unified, conflicting but harmonious, together promoting the development and reform of Confucianism. When the Zi side over the Jing side, we can find many creations of new classics, mock classics, Continuations of classics, even more, Confucian scholars began to change the structure and the words of classics according to themselves' understanding of Confucian sages, and some of them turned out to be new saints. The classic order is adjusted, as a result, the status of The Four Books surpassed The Five Classics. Profit by this characteristic of Confucianism, the system of Confucian classics has been in a semi open state, whose authority and modality shows a state of fluctuation.

Key words: the creation of new classics, mock classics, augmented classical systems, continuations of classics, mending classics, classicization

① 永瑛等：《四库全书总目》卷57，影印浙刻殿本，北京：中华书局，1965年，第519页。

② 永瑛等：《四库全书总目》卷57，影印浙刻殿本，第528页。

③ 阎若璩：《尚书古文疏证》，黄怀信、李颀欣点校，上海：上海古籍出版社，2010年，第243—248页。

④ 王守仁：《传习录》上，《王阳明全集》，吴光、钱明等编校，上海：上海古籍出版社，2014年，第8—9页。