

“经目”释论

——以经学史为论域

程苏东

(北京大学哲学系,北京 100871)

摘要: 本文在经学史论域内首次提出“经目”这一概念。所谓“经目”,主要是指西汉以下各朝对官学中所尊儒家“经书”的范围做出的限定,以及在官方影响下学者照此模式提出的对于儒家经典范围的个人或群体性看法。由于“经目”这一概念此前未被提出,学术界对于作为经目的“四书五经”、“十三经”与仅仅是一般经书合称的“开成十二经”等说法之间的实质性差异区分不清;对于两汉各种“五经”说、南宋“六经”制、宋元“十四经”说的经学史意义、“十三经”的形成过程等问题的研究亦显不足,由此更带来对经学史整体演进的一些误判。而欲彻底厘清这些问题,则必须明确提出“经目”这一概念,并界定其内涵与外延。在对“经目”这一概念存在的必要性进行论证的基础上,本文还对经目的基本特征、经目与经学史之间的关系等理论性的问题进行了探讨。

关键词: 经目; 经学史; 四书五经; 十三经

中图分类号: K204 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5919(2012)06-0041-08

对于经学史的研究而言,有一个最为基本的问题,那就是从“五经博士”到“十三经”的演变过程。目前,学术界对于这一过程的勾勒是:西汉五经——东汉七经——初盛唐九经——中唐开成十二经——宋代十三经,翻看各种经学史著作,这样的概括触手可见。然而,经学史的演进真的是这样一个不断扩展的过程吗?东汉的“七经”、唐代的“开成十二经”,真的可以代表经学史演进的一个环节吗?《孟子》在北宋进入经部,是否就意味着“十三经”的确立呢?如果是这样的话,何以北宋的公私文献中皆不见“十三经”之说,而南宋诏令奏议中又屡屡以“六经”(《周易》《尚书》《毛诗》《周礼》《礼记》《春秋》)为定制呢?除此之外,宋明时期为何出现“十四经”说?其与“十三经”关系如何?明清时期影响广泛的“四书五经”与“十三经”之间又是何种关系?当我们细细追问时,就会发现,前文勾勒出的这条经学史脉络似乎存在不少疑点。关于这些具体的问题,笔者已先后发表数文进行探讨,然而我们认为,目前学界对于这些问题在认识上的模糊,一个重要的原因

就是缺少一个明确的概念来指称这种不断演变的“经典范围”,只有清楚地界定了这个概念的内涵及外延,才有可能进一步认识其本质,并围绕它形成研究者清晰的问题意识。

基于此,笔者认为,有必要为历代的儒家经典范围立一专名,而据笔者拙见,似以“经目”一词最为合适。本文即以此为中心,论证“经目”这一概念存在的必要性,并在此基础上,对经目的基本特征及其与经学史的关系等问题提出浅见,敬祈方家指正。

一、“经目”概念的提出与论证

笔者所论“经目”,主要是指自西汉以来各朝对于官学中所尊“经书”的范围而作出的限定,如西汉初期所立“五经博士”,便是确立《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》为当时之经目,而随着时代的变易,在漫长的中国经学史上,又陆续出现了“九经”、“六经”、“四书五经”等不同的经目;此外,在官方经目的影响下,一些学者亦照此模式,基于某种学术理念而自觉地提出他们对于经

收稿日期:2012-09-20

作者简介:程苏东,男,江苏东台人,北京大学哲学系在站博士后。

典范围的看法,由此也出现了如“十四经”、“二十一经”等具有民间私议色彩的经目。总之,传统社会中关于“经”之范围的各种认定即为笔者所谓之“经目”。

就经学史的论阈而言,尽管此前学者较少使用“经目”之名,然而“经目”之实的出现却是由来已久。汉武帝建元五年(前136)置“五经博士”,拉开了中国经学史的序幕,而最早的经目也就此产生。其后,几乎历代都有官定经目;而在制度层面之外,也不断涌现出各种公议、私议的“经目”理论,在各种文献中频繁出现的“九经”、“四书五经”、“十三经”等均可视为各自时代的“经目”。只是长期以来,研究者并未给它们冠以一个固定的术语,学者一般以“经的集团”^①、“经的范围及领域”^②、“群经之数”^③、“经典范围”^④等各种不定的说法来进行指称,不仅不便,而且由于内涵和外延均稍嫌模糊,因此难以界定这一经学现象的特定含义,在事实上长期干扰了学术界对于这一问题的深入、持续研究,其最为典型的表现,就是长期将以“四书五经”为代表的“经目”与以“开成十二经”为代表的一般经书合称混为一谈,又由于学者惯于以经目之演变勾勒经学史的演进,因此这种概念上的混乱也就直接导致我们对经学史的进程产生一系列的误判。

究竟“经目”与一般的经书合称之间有何差别呢?我们不妨从“九经”与“开成十二经”这两个概念的使用情况来谈起。

不妨先说“开成十二经”,这是一个被广泛使用的概念,在周予同先生《中国经学史讲义》、许

道勋、徐洪兴《中国经学史》、李威熊《中国经学发展史论》等著作中,它都被视作经学史在中唐的发展阶段,上承初唐“九经”,下启“十三经”。可是,我们翻查、检索唐代的各种史料文献,却发现唐人习称“九经”、“五经”,并无“十二经”之称,在谈到开成石经的时候,他们只称“九经并《孝经》《论语》《尔雅》”^⑤,成于中唐的《五经文字》、《九经字样》虽然实际内容皆涉及《论语》、《孝经》等,但在命名上,亦皆举五经、九经为成数。唐人虽然刻《论语》等入石,并在太学中传习《论语》等,但是并不将此三书与《周易》等“九经”混为一谈,除了《孝经》曾一度被奉为“上经”以外^⑥,《论语》与《尔雅》始终未荷“经”名。

事实上,清人连鹤寿早已指出,所谓“十二经”之说,是晚至南宋的晁公武在追述中唐石经时才提出来的^⑦。《论语》等书到北宋初年正式获得“兼经”的地位,宋人虽仍对“正经”和“兼经”有所区分,但是已经普遍认可兼经亦属“经”,南宋人习称的“九经三传”、许奕的《九经直音》书名中所指的“九经”,均包括《论语》、《孝经》和《孟子》三种兼经。因此,晁公武以宋人的经学观念追述开成石经,也就忽视了唐人对《论语》等三部书与“九经”的刻意区分,而径统称之为“十二经”了。这样说来,历史上实际并不存在所谓并置“十二经”的时期,《论语》、《孝经》作为治经兼习之书的地位早在西汉时期已然形成,开成刻经之事对唐代“九经”制度并未带来任何变化,由唐初至北宋初期,经学史始终处于“九经”的时代,

① 卫聚贤《十三经概论》,上海:开明书店1935年版,第19页。

② 朱维铮编《周予同经学史论著选编》(增订本),上海:上海人民出版社1996年版,第845页。

③ 伪满洲国文教部编《经学教科书·上册》,沈阳:奉天省公署印刷局1934年版,第4页。

④ 许道勋、徐洪兴《中国经学史》,上海:上海人民出版社2006年版,第65页。

⑤ 王溥《唐会要》卷六六《东都国子监》,北京:中华书局1955年版,第1162页。

⑥ 唐人曾奉《孝经》与《道德经》为“上经”,但“上经”是唐代官方为尊崇孝治和道教而创造的概念,并不在儒家经目制度的系统之内,因此就“经目”的层面而言,《孝经》实际上也从未被视为真正意义上的“经”。《旧唐书》卷二四《礼仪四》,第918页。

⑦ 连鹤寿云:“唐国子监石经,并《春秋经》、《左氏传》为一,增出《周礼》、《孝经》、《尔雅》,实十二经而称九经者,不数《孝经》、《论语》、《尔雅》也。唐石经告成于开成二年,后蜀亦有石经之刻,吕陶曰:‘……九经备焉。’盖亦不数《孝经》、《论语》、《尔雅》,至晁公武《读书志》则云:‘……唐太和中复刻十二经,立石国学。’‘十二经’之名始于此。”见王鸣盛《蛾术编》卷一《唐石经以前只有五经或九经或十二经》鹤寿案,清道光世楷堂刻本,第10叶B。

所谓经学史从“九经”发展到“十二经”的说法与史实并不相符。总之，“开成十二经”只是宋人的一种俗称而已，并非本文所界定的“经目”。

而“九经”则不同，它是经过魏晋南北朝数百年的发展，至唐初由官方正式颁定的经目制度，不仅有其自身的经学史演进脉络，而且影响巨大，仅以北宋时期“九经”一词的使用为例：

（太宗端拱二年）康州言：愿给九经以教部民之肄业者。从之。^①

（仁宗嘉祐四年）刘敞又独上奏曰：“九经所载祭制度，最明备者，莫如《春秋公羊传》”。^②

（哲宗元祐七年）癸巳，诏“秘阁试制科论题，于九经兼正史、《孟子》、《扬子》、《荀子》、《国语》并注内出，其正义内毋得出题。”^③

无论是朝廷诏令，还是大臣奏议，“九经”这一简称频繁出现于各种正式的书面场合，“九经”所涵括的经书，在当时不仅广为人知，而且得到了国家制度的认定，在太学博士设员、科举设科、经筵课目以及州、乡等各级学校中都得以贯彻。此外，例如《白虎通·五经》中所载的《易》《书》《诗》《礼》《乐》“五经”说^④、宋元之际士人间流传的“十四经”说^⑤、明代中后期汉学思潮影响下产生的“十三经”说^⑥，都是基于一定的经学史背景，由特定的士人群体自觉提出的经学理论，反映了当时的某种经学思潮和风尚，因此皆属于“经目”之列，均应以经学史研究之眼光对其源流演变进行深入探讨。

简言之，“经目”具有学理性、稳定性和制度性；而一般的经书合称则具有偶然性、随意性和个人性，一方面，它们在计数时宽松随意，并不严格注意“经”“传”之分，如“东汉七经”、“开成十二经”、“石室十三经”^⑦等说法均是如此。另一方面，它们对经典的择取也并非基于某种经学理念，如刘敞《七经小传》、陈鹤龄《十三经字辨》、姚鼐《惜抱轩九经说》等书名中的“某经”，都是随文计数，既不能脱离当时的语境，亦未得到社会的公认，实不能与“经目”同日而语。

在传统的经学史研究中，学者多失之于宽，将各种一般性的经书合称均纳入经学史演变范围之中，例如康熙十八年博学鸿词科的试策题，即明确以“七经”“十一经”与“五经”等相提并论：

儒者之学，莫尚于穷经。……今试撮其大纲，凡通儒所宜共晓者，……五经、六经、七经、九经、十一经、十三经之名，分于何代？^⑧

而包括马荣祖、齐召南、杭世骏、陈兆仑、沈廷芳、刘纶等在内的众多名儒在答题时，亦无一不循此思路作答。

此外，又有失之于严者，以为除“五经”、“六艺”以外，“九经”、“十三经”“十四经”等均为妄言俗称，例如章学诚《文史通义》、龚自珍《六经正名》等斥此诸说为“流俗称谓”、“非述孔氏”、“不知本矣”^⑨，章太炎先生在《国学概论》中亦言：“宋代所称十三经……只是将诸书汇刻，本无甚

① 徐松辑《宋会要辑稿·崇儒二》，北京：中华书局1957年影印本，第2188页上栏。

② 李焘《续资治通鉴长编》卷一九〇，第4589页。

③ 李焘《续资治通鉴长编》卷四七三，第11284页。

④ 可参拙文《〈白虎通〉所见“五经”说考论》，《史学月刊》2012年第12期。

⑤ 可参拙文《南宋以来“十四经”说考述》，《史学月刊》2010年第10期。

⑥ 可参拙文《再论“十三经”的结集与〈十三经注疏〉的编撰》，《国学研究》第25卷，第257—300页。

⑦ “石室十三经”之说始见于宋人赵希弁的《郡斋读书志·附志》，一般被视为“十三经”并称出现于宋代的标志，但事实上，蜀石室中所置的十三种经书并非刻于一时，而是历后蜀、北宋两代、先后三次刻成，其间经目制度历多次变革，《孟子》在后蜀时尚未升经，《仪礼》、《春秋》之三《传》、《孝经》、《尔雅》等在北宋的历次经目变革中亦曾先后被废出“经目”之列，“石室十三经”只是赵氏对蜀石室中见存经典的合称，并非对某种真实存在的经目制度的描述。关于这一问题的具体考证，亦可参拙文《再论“十三经”的结集与〈十三经注疏〉的编撰》。

⑧ 马荣祖《力本文集》卷一《经解》乾隆十七年石莲堂刻本，第6叶A。

⑨ 叶璩《文史通义校注》，北京：中华书局2004年版，第1022页；龚自珍《龚自珍全集》第1辑，上海：上海人民出版社1975年版，第37页。

么深义”^①。

无论是失之宽严,这种对经典范围演变过程的误判,都影响了我们对经学史演进过程的认识。学界对于某些一般性经书合称的经学史意义论之甚夥,而对于真正重要的经目,例如《汉书·艺文志》所载“五经”说、《白虎通》所载“五经”说、南宋“六经”制^②、“十四经”说等的研究却十分稀见,特别是在经目演变史上极为重要、体现明代中期经学思想之新变、与“四书五经”长期并峙的“十三经”,反倒常常被视作一种“俗称”,未能得到研究者应有的重视。辨清“经目”与一般经书合称之间的本质区别,对于经学史研究十分重要。子曰:“名不正,则言不顺,言不顺,则事不成”^③,为了避免这种情况,笔者认为极有必要为之取一专名,而综合各家说法,我们认为“经目”一词似较为准确精炼。所谓“目”者,名目也。《抱朴子外篇·吴失》云:

或有不开律、令之篇卷,而窃大理之位;不识几案之所置,而处机要之职;不知《五经》之名目,而徇儒官之禄;不闲尺纸之寒暑,而坐著作之地……^④

而卢见曾《〈经义考〉序》亦云:

士子第视为梯荣进之具,约略拟题,游衍活套,用径寸之帙以希世而取宠,问以十三经之名目,懵然莫识。^⑤

此外,宋章如愚、陈藻曾言“六经之目”^⑥、元贡师

泰曾言“夫经之目有六”^⑦、清刘宝楠、刘藻曾言“五经之目”、全祖望曾言“七经、六经、五经之目”、陈梦雷曾言“十三经之目”、阮元、丁晏曾言“十四经之目”^⑧,可见,以“经之目”作为经典范围的指称,已经长期得到了士人的认可,他们虽然未明确提出这一概念,但行文间使用此语已十分自然,我们依照现代汉语双音化的基本趋势,将其简称为“经目”,并赋予其明确的内涵及外延,是可以成立的^⑨。

需要说明的是,在佛、道教文献中也有“经目”一词,如《高僧传》中即有晋宋之际释道流、释道祖合著《诸经目》、南朝宋时昙宗著《经目》的记载,而隋代《历代三宝记》中也有梁天监十四年(515)武帝“勅安乐寺沙门僧绍撰《经目》四卷”的记载。道教方面,南北朝时期的《三洞奉道科戒》一书中专有《灵宝中盟经目》、《上清大洞真经目》等篇,著录道教经书卷次若干,唐《道教义枢》则记载梁朝陶弘景著有《经目》一书,整理道教经书的存佚情况。此后,历代朝廷常有官修佛、道经目之事,如隋代编有《大隋众经目录》五卷、武则天时期编有《大周刊定众经目录》十五卷。不过,佛、道文献中所谓的“经目”,即“众经目录”的简称,乃是佛、道两家的目录学著作,与本文所言的“经目”所指并不相同,二者虽然同名,但由于佛

① 章太炎《国学概论》,上海:泰东图书局1923年版,第43页。

② 可参拙文《〈孟子〉升经考——兼论两宋正经与兼经制度》,《中华文史论丛》2010年第3期。

③ 程树德《论语集释》卷二六《子路上》,北京:中华书局1990年版,第892页。

④ 杨明照《抱朴子外篇校笺》卷三四《吴失》,北京:中华书局1991年版,第149页。

⑤ 卢见曾《雅雨堂集·文集》卷一《〈经义考〉序》,清乾隆七年贺克章刻本,第3叶A。

⑥ 章如愚《群书考索·续集》卷一〇《经籍门》,扬州:广陵书社2008年影印本,第937页上栏;陈藻《乐轩集》卷六《策问·周礼》,清文渊阁四库全书本,第11叶A。

⑦ 贡师泰《玩斋集》卷七《一经堂集》,明嘉靖刻本,第5叶A。

⑧ 刘宝楠《论语正义》卷二《为政第二》,北京:中华书局1990年版,第44页;刘藻《经解》,张廷玉编《皇清文颖》卷一三《解》,清文渊阁四库全书本,第1叶B;全祖望《鮑琦亭集外编》卷四〇《考·毛诗初列学官考》,朱铸禹:《全祖望集汇校集注》,上海:上海古籍出版社2000年版,第1567页;陈梦雷《松鹤山房诗文集·文集》卷四《策·经史》,清康熙铜活字本,第1叶B;阮元《擘经堂集·擘经室一集》卷一一《孔检讨广森大戴礼记补注序》,北京:中华书局1993年版,第249页;丁晏《颐志斋文钞》,罗氏铅印雪堂民国四年(1915)丛刻本,第26叶A。

⑨ 释慧皎《高僧传》卷六《义解三》,北京:中华书局1992年版,第238页;卷七《义解四》,第291页;费长房《历代三宝记》卷三,金刻赵城藏本;《三洞奉道科戒》卷四、卷五,明正统道藏本;孟安排《道教义枢》卷二,明正统道藏本。

道与经学两者的语境界限清晰,因此使用时一般应不至产生歧义。

二、经目的基本特征

通过对历代经目演变过程的研究,我们认为,经目具有以下三个基本特征:

首先,经目具有自觉性,这是经目区别于一般经书合称的基本特征。所谓“自觉性”,是指其具有明确的目的性和传播意识。前文已言,无论是出自朝廷的经目制度、还是出自士人的某种经目学说,都是他们基于特定的经学思想,为了达到某种特定的政治或学术理念而提出的,例如汉宣帝黄龙年间确立十二经目,便是为了从制度上解决博士弟子员课试制度的公平性要求与诸经师法分化的多样性现实之间的矛盾;王安石熙宁年间推行“五经”制度,是为了给他的变法创造学理的依据;至于刘歆在《七略》中提出以《易》为“经之原”的“五经”说,则是为了使经目的格局符合汉代“数用五”的术数要求。总之,无论这种目的是政治性的,还是学术性的,亦无论它是官方的,还是私人的,经目都无一例外地具有自觉性,而“石室十三经”等不过是一种随时计数的一般经书合称,不仅是偶然的,而且是不自觉的。

其次,经目具有整合性,这是经目可以成为经学风尚之体现的重要原因。所谓整合性,是指在一个相对稳定的结构内,各个个体之间通过某种逻辑性联系的建立,使得这一结构成为一个有机的整体。由于经目是基于某种特定理念而自觉提出的制度或学说,因此就经目内部而言,经典的选择,以及所尊师学的选择,必然基于某一共同的政治或学术理念,这种理念便成为经目整合性的基础。从贾谊建构“六艺”说开始,他便以“六德——六行——六艺”之说将“六艺”统摄在“德”这一范畴之内^①,而此后刘歆的“五经”说、《白虎通》所载东汉“五经”说则都是将“五经”与仁、义、礼、智、信“五常”相对应,通过汉代影响广泛的五行说来建构“五经”内部的整合性。在汉代官定经目制度中,宣帝时期黄龙年间确立的十二博士制度、东汉初年确立的十四博士制度都是以今学

为主体,这也是经目整合性的一种体现。随着经目的发展,到宋元时期,经目内部的整合性愈加明显,例如王安石的“熙宁五经”,以荆公新学为联系;宋元之际的“十四经”,以博古为联系;元明时期的“四书五经”,则以程朱理学为联系。总之,经目内部的这种整合性使得经目不仅仅是经书的简单集合,更成为一个有意义的结构,这样一来,我们通过分析不同时期、不同士人群体的经目制度或主张,便有可能了解其背后的经学风尚。例如我们说起“十三经”,就不仅仅是儒家经典的总集这么简单,还要注意到其背后蕴藏的明代中期以来汉学复兴的学术思潮。

此外,经目内部的这种整合性又使得它对外具有排斥性。由于经目不仅仅是经书的简单集合,更是贯彻着某种政治或学术理念的整合性结构,因此,对于经目以外的经典或师学而言,如果它不符合这种整合性的要求,就很难进入经目之中。例如,东汉初期光武帝重定经目制度,最初所定的是施、孟、梁丘《易》、欧阳、大、小夏侯《书》、齐、鲁、韩《诗》、大、小戴《礼》以及颜、严《公羊春秋》十三种,这一经目的整合性主要体现为今学身份和纬学色彩,前者象征着东汉政统对于西汉宣元政治的接续以及对莽新政权的反拨,后者则是西汉末年以来经学风尚的集中体现。该制度确立之后,京氏《易》、穀梁、左氏《春秋》家都曾提出增补经目的要求,然而只有京氏《易》获得了成功,这里当然有时间先后等客观因素的影响,但是从经目整合性的角度而言,也可以得到合理的解释:在此三家中,只有京氏《易》同时符合今学身份和纬学色彩这两个要求,穀梁《春秋》虽为今学,却缺少纬学理论,至于左氏《春秋》,即使贾逵这样的士人意图给其加上纬学的色彩,却无法改变其古学的基本身份。由于京氏《易》与光武初期经目存在整合性的可能,因此它顺利地进入了该经目之中,成为“十四博士”的格局,而左氏、穀梁二家则因为无法满足其整合性要求而被排斥在该经目之外。

又如北宋熙宁变法中,王安石所确立的经目

^① 可参阅振益、钟夏:《新书校注》卷八《六术》,北京:中华书局2000年版,第31—318页。

以《论语》和《孟子》为兼经,这是《孟子》第一次进入经目,也是《孝经》首次未能与《论语》并置,因此,自北宋中期始,便有士人主张将《孝经》补入兼经之中。但是,兼经作为经目的一个组成部分,同样有其整合性,北宋经目的基本整合性因素,是以义理之学为核心,具体到《论》《孟》这一兼经组合,就是心性论和理学化,由于《孝经》未能经过宋儒的阐释进入其心性论的体系,因此终北、南二宋,它始终未得入兼经之列,即使在元初至元年间的国子学经目中短暂获置,但在随后的皇庆二年科举定制中,仍不免再遭废黜。与此相反,在宋代之前地位并不尊显的《中庸》、《大学》二篇,却因为宋儒的性理化阐释,分别成为理学的本体论、认识论基础,并由此与《论语》、《孟子》二书紧密地结合起来,被共尊为“四书”,到南宋时期,“四书”虽未为兼经,但四者密不可分之势,已不可逆转,而随着元代至元年间经目制度的重定,《中庸》、《大学》也就顺理成章地进入兼经之目,并长期与《论》、《孟》并列。《孝经》以及《尔雅》这样的经典未能进入宋元兼经,而《中庸》、《大学》则最终补入兼经,正是经目内部整合性与对外排斥性的典型体现。

此外,我们还可以举宋元之际的“十四经”说与明代的“十三经”说为例。“十四经”的整合性因素是博古,先秦两汉的各种儒家经典均被囊括在内,《大戴礼记》既然是与《小戴礼记》并列的汉人师学传注,自无可争议地进入了这一经目。但是,到明代中期士人鼓吹“十三经”之说的时候,其整合性因素变成了汉唐古注疏,这个时候,《大戴礼记》缺少系统保存的古注疏的问题就凸现出来了,这使得它最终无法与其他十三经并列,成为明代士人用于主张汉学的新经目。《大戴礼记》之存于“十四经”而外于“十三经”,同样也是经目整合性与排斥性的体现。

复次,经目具有历时性,这是我们认识经目这一历史现象的基本立场。所谓历时性,是指经目总是处于历史的变动之中,总是随着历史的推进而发生变化。我们认识经目常常陷入的一个误区,是以后一时代的经学眼光来看待前一时代的经目,由此产生错误的说法。例如以清人的眼光,“十三经”中的各种典籍均为“经书”,因此,判断

“十三经”的成立,自然是以最后获得“经书”身份的《孟子》升经的时代为下限。然而事实是,当《孟子》在北宋熙宁年间升为兼经的同时,《仪礼》、《春秋》及三《传》却失去了正经的身份,而《孝经》和《尔雅》也未能与《孟子》同时进入兼经,也就是说,从历时性的眼光来看,熙宁时期的经目只有《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《礼记》五种大经和《论语》、《孟子》两种兼经,《仪礼》、《春秋》等虽然在此之前都已曾获得“经”的身份,但它们之为“经”与《孟子》之为“经”,实并不在同一个时间点上,因此,我们显然不能简单地以《孟子》升经的时间作为“十三经”的格局形成的时间。与此相类,所谓的“东汉七经”、“开成十二经”之说,都是忽视经目的历时性而导致的错误认识,这是我们在经目研究中需要极力避免的。

三、经目与经学史之关系

作为经学史的“纲领”,经目与经学史之间当然存在着密切的关系,我们将其归结为三个层面:

第一,经目的演变是经学史发展、演进的结果。经目作为经学史的一部分,其形成、变迁、增减显然都是经学史发展的结果。例如东汉后期以来,今学的程式化和讖纬化,加之太学试经选官制度的萎缩,导致今学师学传承的脉络逐渐凋零,而与此相反,郑玄融合今古学而为通儒,引起中原各地士人争相传习,因此,曹魏初年的政治虽然在整体上仍延续汉制,但在经目制度上,却不得不变今学而为郑学。又如东晋南北朝时期南北经目之间存在着明显的差异,主要体现为东晋南朝儒玄并尊而十六国北朝独尊儒学、东晋南朝并尊郑王各家而十六国北朝更重郑注、东晋南朝《左氏》重杜注而十六国北朝《左氏》尊服义,如此种种皆可归因于南、北政权由于长期分裂而引起的经学史发展轨迹的分化,而南北皆重三《礼》之学的共同点又可归因于整个魏晋南北朝经学史的共同发展趋势。总之,无论是汉代阴阳五行学影响下的今学经目,还是宋代性理之学影响下的宋学经目,经目的演进无疑都是经学史发展、演进的结果。

第二,经目本身又是推动经学史演进的重要因素。我们知道,作为经目,特别是官定经目,其背后是与之相关的一系列课试制度、博士制度和

选官制度,因此,经目范围的限定,实际上就是仕进之途的限定,而对于古代的士人,特别是中下层士人而言,这几乎是他们改变自身命运的最大可能。由此,经目的限定,很大程度上就决定了相当长的一段时间内经学传习的基本格局,例如在隋代,郑、王之学虽然整体上影响较大,但贾、马诸学以及南朝各家义疏学的发展也自有其空间,从《隋书·经籍志》的记载来看,至少各家经传的书本都保留完好,较少亡佚。但随着唐代“九经”制度的确立,特别是单一师法的经目制度施行后,这些不在官定经目中的诸家师学遂迅速废绝,到五代宋初,不仅贾逵、马融等未得列入经目的师学经注全部亡佚,即使是郑玄这样有《毛诗》郑笺、三《礼》郑注四者获置经目的师学,其未列经目的郑氏《易》、郑氏《书》、《论语》郑注也大量亡佚,至今只能在《五经正义》等著作中寻见其吉光片羽。王肃之学在魏晋时期曾与郑学全面相抗,而由于“九经”中无一家王肃注,因此王肃之学在唐代也逐渐废绝,其书不久亦亡佚。可以说,“九经”制度的确立,乃使得汉魏六朝经学著作的命运一分为二:凡在经目之列者,则为之校定、为之正义、为之传习,保存完好;而不在经目之列者,则逐渐废弃湮没,最终师学断绝、书本亡佚。了解了这一点,我们才可以了解南宋时期黄震覆刻《仪礼》,以及明初士人奋力呼吁汇印《十三经注疏》时兴灭继绝的急迫心情——如果不是后来的“十四经”、“十三经”等经目理论的兴起的话,包括王弼《易》注、《尚书》伪孔传、《毛诗》郑笺、三《礼》郑注、《公羊》何注、《左氏》杜注、《穀梁》范注、《论语》何注、《孝经》御注等在内的各种汉唐古注,绝不是没有一一废绝亡佚的可能。总之,古经传的存废与经目的确立有着密切的关系,经目对于经学史发展的影响之大,也由此略见一斑。

第三,值得注意的是,经目的演变相对于经学史的发展而言,常常具有滞后性,这也是经目稳定性的一种表现。经目,特别是官定经目,作为国家政策的一个组成部分,不仅受到经学史发展的影响,更受到制度史、政治史发展的牵制,而这种牵制往往使得经目的演变相对于经学史发展而言显

得滞后。这种滞后性通常表现为两种形式:其一,当经目在国家政治中占据重要影响力的时候,由于它往往与课试、选官制度相联系,因此,考虑到后者稳定性的需要,经目制度往往不可随经学风尚之变易而同步调整。例如《周礼》一经,因为王安石的个人旨趣和变法需要,在熙宁变法中被列为正经,而一当此制颁行天下,便会有大量的士人研习此经以备科举,因此,即便熙宁变法宣告失败,《周礼》对于国家政治而言已经不具有现实作用,其与整个北宋经学性理化的发展方向也并不契合,但朝廷亦不会轻易改变经目,从南宋到元初,《周礼》都是依靠经目本身的这种稳定性而长期居于经目正经之列。又如《仪礼》一经,自盛唐以来,便鲜少有士人愿意修习,唐代曾通过专设三《礼》科来倡导《仪礼》学,但效果并不佳。到北宋时期,由于其与北宋经学的理学化路向亦不相合,因此在熙宁变法中乃被废出经目。但元祐更化推翻熙宁变法,恢复施行“诗赋进士”和“专经进士”分科取士制度,于是《仪礼》很快又得以重回“专经进士”的经目之列,尽管实际已影响力不如“诗赋进士”所列诸经。至南宋绍兴五年开始议定“六经”经目时,《仪礼》之废黜已成士林共识,当时《仪礼》之学也已经十分衰颓,但考虑到士人中或有素习《仪礼》以备课试者,因此绍兴六年的定制仍预留了一个缓冲期,规定绍兴七年的科举仍从旧法,直至绍兴十年前后的科举才采用新的经目制度^①。从经学史上来说,《仪礼》学陷入低谷,实际上从北宋乃至盛唐时期就已经开始了,但直到南宋初年,才在经目制度上真正落实,这正是因为唐宋的经目制度与科举制度密切相连,国家抡才大典,士子苦心孤诣数十年,显然不可因一时学风之变而遽然更易,这是经目制度相对于经学风尚之滞后性的一个重要成因。

经目制度滞后性的另一种体现,则是当经目在国家政治中处于边缘性地位的时候,由于其存废对于现实政治、学风的影响十分有限,因此本身的受关注程度就十分有限,自然也就难以随经学风尚之改变而变易。例如王弼《易》学,早在曹魏

^① 可参《附释文互注礼部韵略·条式》,《四部丛刊续编》本,第12册,第37叶B-38叶B。

正始时期就已经产生很大的影响,但当时由于曹爽政治集团的倒台而未能进入经目,到西晋之后,王弼之学的政治障碍已不复存在,但朝廷广置经目,仍基本沿袭曹魏经目旧制,并未将王弼《易》纳入。至东晋时期,玄风高炽,王弼《易》传习之盛,绝不在王肃《易》或郑氏《易》之下,然东晋经目中仍无王弼《易》,直至刘宋元嘉国子学新定经目,才将王弼《易》学与郑氏《易》并置。王弼《易》学兴于正始,而其官学地位至元嘉始确立,其间相差近两百年,而究其原因,很重要的一点便是在魏晋南北朝时期,由于选官主要用九品官人

法,而整个社会的主流经学风尚又由家学及私学决定,因此官定经目虽具“官”名,但实际影响力却十分有限,其存废对于经学风尚的影响亦不算大,这样一来,经目制度调整的滞后也就在所难免了。

总之,作为经学史上的一个重要现象,经目一方面反映了经学史的演进,另一方面也以自己的方式影响了经学史的发展,全面、深入地了解经目的性质及其演变过程,对于我们认识经学史的发展,实具有重要的启示意义。

On the Interpretation of *Jing Mu*

Cheng Sudong

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: This paper puts forward a concept called *Jing Mu* (经目) in the research of the history of Confucian classics. From the West-Han Dynasty, the government in each dynasty restricted the range of Confucian classics revered in its official schools. Accordingly, the governments in various dynasties specified the lists of required reading of Confucian classics time and again. The specified catalogs of required reading of Confucian classics were exactly what is called *Jing Mu* in this paper. With the passage of time, such *Jing Mu* series as *the Nine Classics*, *the Six Classics*, and *the Four Books and Five Classics*, appeared in succession. Besides, under the influence of the authoritative *Jing Mu*, some scholars followed this model and put forward their own opinions about the range of Confucian classics. Thus, a number of unofficial catalogs came along, including *the Fourteen Classics*, *the Twenty-One Classics*, etc. In short, the word *Jing Mu* in this paper suggests various definitions of the range of Confucian classics in different dynasties. As the core and the main part of the history of Confucian classics, *Jing Mu* ought to be in the leading position in the study of Confucian classics. However, although *Jing Mu* was a proposition of great importance, it was overlooked for a long time. Thus, this paper focuses on the essentiality and the rationality of this concept, and it also deals with the characteristics of *Jing Mu*, and with the relationship between *Jing Mu* and the history of Confucian classics.

Key words: *Jing Mu* (经目), history of Confucian classics, *the Four Books and the Five Classics*, *the Thirteen Classics*

(责任编辑 管琴)