

经学今诠四编

《中国哲学》第二十五辑

主编：姜广辉

辽宁教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

经学今论四编/姜广辉主编. —沈阳: 辽宁教育出版社, 2004.4

(中国哲学. 第25辑)

ISBN 7-5382-6829-4

I. 经... II. 姜... III. 经学—文集
IV. Z126-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 027744 号

辽宁教育出版社出版、发行

(沈阳市和平区十一纬路 25 号 邮政编码: 110003)

沈阳新华印刷厂印刷

开本: 850 毫米 × 1168 毫米 1/32 字数: 488 千字 印张: 22 1/2 插页: 4

2004 年 4 月第 1 版

2004 年 4 月第 1 次印刷

责任编辑: 杨晓非 李忠孝 沈放

技术编辑: 贾李苏 责任校对: 李守勤 仇德珍

封面设计: 吴光前 版式设计: 熊飞

定价: 42.00 元

《中国哲学》编委会

主 编: 姜广辉

编 委: (以姓氏笔画为序)

孔 繁	卢钟锋	邢 文	朱汉民
何兆武	牟钟鉴	沈芝盈	李泽厚
李学勤	杨天石	步近智	林 英
庞 朴	陈 来	陈谷嘉	陈金生
张义德	张广保	姜广辉	唐宇元
楼宇烈	潘吉星		

执行编委: 邢 文

出土文献与文化记忆

——《诗经》早期历史研究

[美] 柯马丁

子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓而舞之以尽神。

——《系辞》

引 言

两千多年来，我们对于《诗》的认识限于传世本。这一文学传统自东汉末年以来，主要以郑笺《毛诗》为代表。过去三十年来，中国考古学的发展，尤其是出土文献的大量问世，不仅极大地促进了我们对于中国古代文化的理解，而且使我们可以重新评估有关《诗》的早期传播及诠释的问题，探讨古代文献与文化记忆的关系。

近年出土简帛所见有关《诗》的材料，主要包括马王堆、双古堆、郭店和新近公布的上海博物馆所藏的战国楚简。马王堆帛书《五行》及郭店楚简《五行》、《缁衣》中，都有引《诗》的内容；而出土时残损严重的双古堆一号汉墓《诗》简，也许代表了《诗》的另一种传本；上博所藏楚简《缁衣》和被整理者称作《孔子诗论》的楚竹书，内容更为重要，其后者包括二十九枚竹简上残存的约一千个汉字，虽明显有阙文，但很有价值，是目前所见有关传《诗》、论《诗》的最早文献。

与今本《毛诗》相比，马王堆、双古堆、郭店以及上海博物馆出土文献中所见《诗》的材料，其中有为数不少的异文，这使我们可以对某些诗歌的传统解读提出挑战。双古堆所出《诗》简，在数量上远远大于其他考古地点的发现，已经受到学者们的关注。^①毋庸置疑，新文献的发现会进一步改进本文提出的初步意见，因为《诗》的内容无论在传世文献还是在出土文献中，都是最常被引用的，完全可以相信今后的出土文献中会出现更多引《诗》的材料。

在这些战国晚期及秦至汉初的文献中，我认为，《诗》的材料给了我们一种看似矛盾的认识：对于今本《诗经》可靠性的彻底置信，以及对其早期接受、传播与诠释历史中有关问题的令人不安的质疑。在我看来，已经出土的《诗》的材料，有助于我们思考有关《诗》传播的某些假想，其中最主要的一个观点就是：到公元前二世纪初，在文化精英中存在一个多多少少已经定型了的《诗》的写本。如果这个观点不能成立的话，那就更不用讨论公元前四世纪末的情况了。^②

简帛引《诗》的分布与意义

马王堆、双古堆、郭店和上海博物馆的有关简帛中，引《诗》材料的分布情况可概述如下。

(一) 双古堆一百七十余枚残简上，共有六十五首诗可以和《毛诗·国风》里的诗对应，四首和《毛诗·小雅》里的诗对应。^③十五《国风》除《桼风》以外皆存，且诗篇名和诗所属部分的名称皆与传世《毛诗》一致。然而，从众多的文本差异及其明显的排序不同，我们似乎可以看出双古堆的《诗》不能和任何已知的西汉四家《诗》有联系。^④它可能代表一个前所不知的《诗》的传派。^⑤

(二) 马王堆帛书《五行》，引有七首《诗》的段落。在《毛诗》中，四首见于《国风》，两首见于《大雅》，一首在《商颂》。^⑥从结构上讲，如所周知，马王堆《五行》分为《经》、《说》两个部分。这也解释了帛书《五行》中引《诗》重复的原因。楚简《五行》出自郭店，只有《经》的部分，也有较短的《诗》的引文。楚简《五行》没有《关雎》的引文，后者只见于马王堆帛书《五行》中《说》的部分。^⑦

(三) 郭店竹简《缁衣》包括了十六首诗的片断，三首见于《国风》（共四处引文），八首见于《小雅》（共九处引文），五首见于《大雅》（共九处引文），另外一个在《毛诗》中无对应的则应该看作是逸诗。《缁衣》的另一本子是上海博物馆藏战国楚简。此篇和郭店《缁衣》一致，包括了所有郭店《缁衣》所见的引诗。

(四) 上海博物馆藏竹简里, 整理者题作《孔子诗论》的一篇残损严重, 内容为对《诗》的讨论。此文直接引用或论及了今本《诗》中的五十二首, 外加七首不见于今本的诗题。^⑥在讨论和《毛诗》对应的一组《诗》里出现的个别诗篇时, 《孔子诗论》中的次序不同于《毛诗》。

这种分布状况和我们所讨论的文献的不同性质有关: 《孔子诗论》致力于对《诗》的讨论并暗示了和今本《诗》差别不大的一个较为固定的书面的或口头的传本, 双古堆本无疑是《诗》的另一个本子或是它的一个部分, 它包括关于单个诗篇的字数以及《国风》各个部分字数的记录。与双古堆残本形式所不同的是: 郭店、马王堆和上海博物馆的《五行》、《缙衣》篇都是以引文的形式, 把引《诗》镶嵌在一个完整的文本框架之中。在这些文献中, 《诗》不是独立存在的, 相反, 它们被注入了传统的权威, 用来支持它们所在文献所要说明的某种观点。这样的征引习惯和先秦两汉流传下来的文献是相同的。

虽然《诗》的引文出现在三种不同类型的文本里, 我认为仍然可以将它们放在一起讨论, 因为: 第一, 它们有着相同的文献背景, 同出于代表某种治学传统的文人士大夫的墓葬; 第二, 上博竹简里, 有两种类型是同时出现的; 第三, 《诗》本身(如双古堆《诗》)和那些引《诗》的文献都不是随机的写作, 而是对有一定传播历史的文献的例证(这在《缙衣》篇里保存了下来, 但在《五行》篇当中则没有)。我认为这些文字都有共同的写作背景, 所有的文献里的引《诗》都展示了同种类型和同样分布的文本差异。

在马王堆帛书、郭店楚简和上博藏简中, 总的说来, 共见

二十七首诗(包括五十三则引文),^⑦其中二十六首可在今本《诗》里找到对应。从遣词造句(而不是字形)来看, 除了一句以外^⑧的所有句段, 都和《毛诗》高度一致。在两种《五行》中, 《国风》(包括《二南》)部分的引文和《雅》、《颂》部分的引文比重相当, 而郭店和上博《缙衣》却集中了见于《小雅》、《大雅》的诗篇。所有郭店《五行》的引文都包含在马王堆相同篇名的文本里。从另一个角度来说, 马王堆《五行》除增加《关雎》的引文之外, 也较大程度地扩展了几处郭店竹简的引文, 并在额外的讨论中重复了其中的几句引诗。《草虫》, 马王堆帛书引了五句(郭店竹简只有最后三句); 《鸣鸠》, 马王堆帛书有四句(郭店只有最后两句); 《燕燕》, 马王堆帛书有六句(郭店竹简只有最后一句)。这些例子说明了《国风》部分的引文情况。至于《雅》、《颂》部分, 两个本子的《五行》都只引了对句。^⑨同样, 郭店《缙衣》的引文中只有一次是三句(《节南山》), 两次四句(《抑》、《正月》), 其余均为对句。

郭店和上海博物馆《缙衣》引诗见于《国风》的三则, 有两则也出现于马王堆《五行》。今本先秦、两汉文本引诗, 通常侧重于《小雅》和《大雅》, 而《国风》中的《关雎》和《鸣鸠》可能享有比其他诗篇更高的地位, 至少其中的某几句是这样的。对于《关雎》这并不足为奇, 因为它的地位通过《论语》^⑩得到提升。但是, 《鸣鸠》见于所有的简帛材料之中, 不论是以引文的形式(马王堆帛书、郭店及上海博物馆竹简), 或是在《诗》的某一传本中(双古堆竹简), 或是见于某一诗论(上海博物馆藏竹书)。此外, 在现行儒家文献中, 《鸣鸠》

是最常引用的《国风》诗篇。例如，《礼记》的《缙衣》、《大学》和《经解》，《荀子》的《劝学》、《富国》、《议兵》和《君子》，以及《韩诗外传》和《孝经》等，都有征引。^⑩所有对《鸛鸣》的征引都仅限于三个不同的对句，只有马王堆《五行》又引有他句。这些引《诗》看上去好像是广为引用的口号：“淑人君子，其仪一兮”；“淑人君子，其仪不忒”；或者，“其仪不忒，正是四国”等，都宽泛得足以适用于各种场合。

这种对于特定诗篇的偏好也适用于《雅》、《颂》部分的情况。古代文献中，《雅》、《颂》部分总体来说要比《国风》更为广泛地得到征引，但其中的某些诗篇出现得频率更高。举例来说，郭店竹简、马王堆帛书中引及的十五首诗中，只有三首未被《韩诗外传》征引。同时《板》、《抑》和《长发》是四首最常被引用的诗篇中的三首，分别出现了十一、十二和十七次。另外《巧言》、《小明》和《文王》分别被引用了七次、五次和六次。总而言之，郭店、上海博物馆和马王堆《缙衣》、《五行》诸篇对《诗》的征引，代表了古文献中较为规范的引诗情形。这一发现在将这些出土文献置入了主流传统的同时，也反过来验证了这一传统的可靠性。而另一方面，上海博物馆的《孔子诗论》可能对流传下来的以及出土的古代文献里所体现的《诗》的分布方式构成了一个明显的例外。它只直接引用《周颂》的《清庙》、《烈文》和《昊天有成命》，《大雅》的《皇矣》、《大明》、《文王》及《国风》的《宛丘》、《猗嗟》和《鸛鸣》。这些诗歌中，只有《文王》、《大明》和《皇矣》（也就是《大雅》的诗篇）和《鸛鸣》出现在《韩诗外传》里。同时，《孔子论诗》提到了更多的诗的篇名：上面提到的三篇

《周颂》、五篇《大雅》、二十二篇《小雅》、二十二篇《国风》以及七篇别处都未出现过的篇名。^⑪此中，有四篇《大雅》、十三篇《小雅》，但仅有四篇《国风》在《韩诗外传》中出现。这些统计数据的问题，在于现存《孔子诗论》的残缺不完。我怀疑，目前我们所见的《孔子诗论》，其原本内容当更为丰富。^⑫即使我们不知道此文中原来论及了多少《雅》诗，但它所提到的《国风》诗篇，已足以引人注目，这包括了《关雎》、《燕燕》和《鸛鸣》。两本《缙衣》引用的《小雅·鹿鸣》、《节南山》、《小旻》、《巧言》和《小明》，也在《孔子诗论》中有所提及。

马王堆帛书《五行》较之郭店本的对应部分，包含了更多且重复的引诗。这一现象是和上文所提到的《经》、《说》的总体结构有关的。尤其是在马王堆本中不见于郭店竹书的《说》的部分，我们发现了一些关于诗的最有意思的评论，反映了一个不同于我们所熟知的西汉四家《诗》的诠释传统。^⑬考虑到郭店、马王堆两个本子内容高度连贯，其年代间隔不当超过一世纪。而且，两者地理位置接近，前者与后者的直接渊源关系应该是很清楚的。这意味着两种可能的解释：（1）马王堆帛书本包括了一套新的解释，它源于某个郭店楚简本之后发展起来的学派；或者，（2）郭店简本只注重经文，而把当时的解说放在了一边。

两种《五行》的另一个差别，是其引《诗》的方式：郭店简中没有注明它们是引《诗》；马王堆帛书则通常用固定的方式将其引入，即注明“《诗》曰”，因此清楚地确认了对《诗》的征引。^⑭可是，这样明显地区别引文与原文并不是郭店以后

才有的形式。郭店《缙衣》也很清晰地注明对《诗》的征引：大部分情况下是“《诗》曰”，两次是“《小雅》曰”，两次是“《大雅》曰”。同样，被上博整理者们认为是《孔子诗论》导论的部分，第二及第三简提到并简单地描述了我们从《毛诗》知道的四个主要部分（没有提到《南》），只是次序不同而已：《颂》、《大雅》、《小雅》和《邦风》。^⑩在郭店竹书时代，明确注明引《诗》的体例已经确立。然而其后，或是因为一些我们不能了解的特殊原因，这种体例未见于早前的本子。此外，在公元前四世纪末对《诗》的四个部分的确认，给我们提供了新的证据，表明在古代具有经典地位的，正是具有这种独特结构的《诗》。

简帛引《诗》异文的统计学、文字学考察

从统计学、文字学、音韵学的角度对出土简帛所见引《诗》材料进行分析，是一项重要的工作。^⑪以下我们将从有关异文材料的统计分析入手，进而探讨其异文的意义。

双古堆简《诗》的正文部分共八百二十字，其中二百二十字（占26.8%）为异文。^⑫由于竹简损坏程度很高，所以真正的异文字数当远过于此。八百二十字中有二百一十二字不能完全辨认，其中六十三字残存的部分，可有清晰的证据表明是异文（只有这样的字我才包括在总数二百二十之中）。从理论上说，剩下的一百四十九字的残部，同样可能包括异文。为精确起见，我们应该标明，与《毛诗》相比较，八百二十字中有二百二十（26.8%）到三百六十九字（45%）的异文。相反，

《韩诗》、《齐诗》、《鲁诗》就其在其他传世文献里的引文而言，相同的部分不超过十八处（2.2%）异文。^⑬

对马王堆《五行》、郭店《五行》、《缙衣》、上博《缙衣》及《孔子诗论》的异文，可作类似的统计分析，结果如下（我们所定义的异文是以今本《毛诗》为参照的）：

出土简帛引《诗》异文表

	字数	异文数	异文百分比	三家异文百分比
双古堆《诗经》	820	220 - 369	26.8 - 45.0	2.2
马王堆《五行》	158	50	31.6	3.2
郭店《五行》	50	18	36.0	4.0
郭店《缙衣》	193	70	36.3	6.2
上博《缙衣》	157	67	42.7	7.6
上博《孔子诗论》	64	26	40.6	3.1

三家《诗》的片断和出土文献对比而得的数据到底有多大的意义，尚难定夺。清代学者将某一引《诗》划归到三家中的一家，很多情况下不过是在提供经验性的推测，并无真凭实据。^⑭正如我们总是不能确定某一异文是否反映了彼此各异的鲁、齐、韩《诗》，我们也不能认为这些残缺不全的证据涵括了这些文献中所有的异文。尽管此中存疑的问题尚多，我们还是可以提出以下几点认识。

首先，虽然把双古堆中只可部分识别的文字确定为有关的异文似乎不太合理，但是，把它们视作和《毛诗》完全一致的非异文，也同样不太正常。异文比约在26.8%和45%之间，正好与马王堆帛书和郭店竹简引《诗》的异文比相当。

其次，所有这些文献的片断，无论它们是公元前四世纪还是前二世纪的，从字形的角度看都差不多和《毛诗》及三家《诗》，或彼此之间，有同样的差距，只有一个重要的例外。^③班固所说的“凡三百五篇遭秦而全者以其讽诵不独在竹帛故也”，^④与此可能无关。后来学者们在把汉代四种《诗》之间的文本差异解释为西汉早期《诗》口传所留下的影响时，都会提到班固的这句话。^⑤白一平（Baxter）并将此论据推及双古堆竹书。^⑥而我认为，下一部出土的先秦引《诗》的文献，其《诗》当又会和郭店、上博的情形大不相同。也就是说，《诗》的写本在秦焚书之前和之后的短时间内，都是不定型的。由于焚书的目的在于收集并焚烧在皇室之外^⑦流传的“诗书百家语”，^⑧这明显意味着当时有《诗》的多种本子，也许更精确地说，是多种授《诗》的传统。

其三，出土简帛总体上与《毛诗》相比较的文本差异，基本上要十倍于三家《诗》异文的总和。公元前四世纪末和前二世纪中叶，也就是焚书前后，出土文献的证据向我们表明《诗》在书写形式上会有多么急剧的差异。根据这一证据，我们再也不能赞成传统的观点——三家《诗》所流传下来的片段代表了相互独立的口头传统之原来形式。此外，考虑到《诗》的上古语言加上上古汉语里大量的同音字，三家《诗》之间较少的异文，不能代表三个相互独立的口传传统带来的所有差异。因此，我们两个可能的情形只剩下一个：或者，已知的异文仅是原先差别很大的文本的残存，或者，毛、鲁、齐、韩《诗》原先就没有相互独立，而是都依据某一标准，可能是早期的钦定本。事实上，这两种可能性相互并不排斥：即使世传

的西汉《毛诗》和三家《诗》大体代表了一个统一的脚本，出土文献的证据也使我们不得不假想，在东周、先秦和两汉的文献里，对《诗》的大量征引，是否构成了一种全面的、回溯性的标准化过程。这里唯一的问题，是应该将此标准化追溯到西汉，还是追溯到《毛诗》已经最终确立主导地位的东汉以后。^⑨

其四，郭店《五行》和马王堆《五行》里引《诗》相应之处的差异很大，双古堆的残本有两处和马王堆的引文又有不同，说明这些《诗》的引文不能反映出它们有一个共同依据的稿本。鉴于这些文献在时间、空间和内容上的近似度，这一点非常重要：一方面，马王堆《五行》明显较郭店《五行》详尽，马王堆、郭店和双古堆的墓址又同属于南方楚文化的区域；另一方面，马王堆墓和双古堆墓在时间上不过几年之差，前者为公元前一六八年，后者为前一六五年。我们虽不清楚上博竹简的具体来历，但毫无疑问它们也来自楚地，大概和郭店竹简的时代相近、地域相同。

我对郭店和上博两种本子中《缁衣》引《诗》的异文研究，可略概述如下。^⑩郭店《缁衣》共有二十六字异文，^⑪它们和传世本所相应的字都不属于同一谐声系列。其中有十九个字有语音上的联系，故可互换；^⑫剩下的七字中，“国”/“方”二字明显地有语义上的联系，“慎”和“誓”（出现两次）可能也有，“矣”/“也”、“兮”/“也”可能主要是出于节奏需要的虚词，“躬”/“允”尚待进一步的研究，但极可能也有基于语音的联系；只有“玷”/“石”可以解释为书写者的错误，但“石”此处毫无疑问是用来代表“玷”，而“玷”又和“玷”

属同一谐声系列。上博《缙衣》除了谐声系列以外有二十三个异文，^⑧其中十五个都有语音的关联。剩下的是联绵字“幾義”代替“緝熙”（算两个异文），虚字“也”/“兮”和“也”/“矣”，字义可能有联系的“訢”/“慎”，叠字“戢戢”/“仇仇”，也包括“墨”/“展”和“塋”/“速”。

我对上博《孔子诗论》的引《诗》异文，作了同样的研究，包括六处非谐声字异文。^⑨其中，三处可以从语音的角度来分析。此外，“兮”/“也”属助词异文；代词由“予”变为“尔”，同时有一个句法上的变化；“无”/“乍”的异文可以认为是书写错误。

我对《五行》的研究，也是如此。郭店本引《诗》包括了十一处不能用谐声字来解释的异文（与《毛诗》相比）。其中，八处代表了可以作为假借字使用的例子。其中有一处，《大明》的“虞虞”是叠字，同样的叠字以及它在今本中对应的“赫赫”，也出现在郭店《缙衣》对《节南山》的征引中；在上博《缙衣》中，这组叠字相应写作“臄臄”。除了语音有联系的字符变异之外，郭店《五行》还包括了其他三种情况：“而”代替“天”的情形要么是书写上的错误，要么是没有得到我们正确的隶定；“贤”代替“临”可能要么是书写错误，要么就是词汇变异；“也”和“兮”代表了一种不能从语音角度来解释的句尾助词的改变。马王堆《五行》的引《诗》，除了谐声字以外包括二十四处异文，其中二十一处是假借字，包括三例叠字现象，还有两例出现两次（繇才繇才）。有三处异文不可能从语音的角度来解释：“沸”和“涕”多半是书写错误，“澆”和“貳”可能代表一种词汇变异，“勳”和“競”可能是语义

上的联系，但在语音和字符上都没有联系。

郭店、上博和马王堆引《诗》的异文中，大量的可以被认为是字符上的差异。它们代表了不同的汉字在特定的情况下很可能代表的同一个词。应该指出，这一假设最终更适用于谐声字系列。这些谐声字系列，它们在数目上要远远超过所有其他情况的总和。只有少数情况下，我们不能确定那种通常意味着假借字的语音关联，并非书写错误或词汇变异。虽然在极个别的情况下，词汇变异有可能隐藏在假借字的背后，但我认为有充分的理由相信，在多数情况下，它们代表的就是假借字。词汇变异不必是同音或近音字。要是它们出现很频繁的话，我们则可以期望一定数量的书写及语音上的区别。因为实际情况并非如此，故在此没有特别的理由去讨论这个多半是纯粹猜测性的问题。

仔细考察一下，好像在两种类型的词语中，字符和它所代表的词之间的关系尤其松散：虚词和叠韵字或叠字。举个例子来说：叠字“赫赫”在郭店、上海博物馆和马王堆文献对《节南山》和《大明》的征引中写为各种不同的形式如：“臄臄”、“京京”、“競競”、“虞虞”、“壑壑”或者“赤赤”。《正月》的叠字“仇仇”在郭店里是“戢戢”，上博《缙衣》里是“戢戢”。类似的是，“燕燕”（《毛诗·燕燕》）写作“婴婴”（马王堆）、“匱匱”（双古堆）、“駸駸”（上博）。对《草虫》的征引，“憺憺”也写作“殺殺”，而“忡忡”写作“惇惇”、“憺憺”或者“冲冲”。有《关雎》里著名的叠韵字“窈窕”，在《月出》里其异文为“窈纠”已得到证明，在马王堆里又写为“茝芍”。上博《缙衣》中，近乎叠韵的字“緝熙”在今本里写

作“幾義”。应该指出的是，这样的联绵字几乎仅仅只是诗文的一个特点。相应的是，出土文献提供的证据和我们从古代有较高表演性质的文献中，比如说西汉的赋当中，所看到的画面是一致的。^⑧双声、叠韵和重叠联绵字在字形上的高度不稳定性，意味着它们的书写形式基本上不怎么重要，只要它们大概地代表了特定的听觉值就可以了。^⑨

第二种类型，是频繁地以不同形式书写的语法助词。它们大多数情况下而不是所有的情况下，都有语音上的联系：“氏”和“是”，“斯”和“此”，“也”和“矣”，“止”和“之”，“氏”和“兮”或“也”，“在”和“才”，“哉”和“才”。通常在它们所在的那一行诗都不属着重的音节，甚至在句末也常常不属于押韵的部分。^⑩显然，它们常常主要是通过节奏来帮助达到诗歌的美感。语助词可以无语音联系的互换，进一步表明了它们的字符并不一定指向相同的一个词。这似乎表明《诗》里的虚词的使用要比战国时期散文里的情况松散。此外，上博《缁衣》和《孔子诗论》的几处句末的“兮”字干脆被删除，造成了三音节的句子，而不是通常的四音节句。

《诗》中虚词和联绵词的互用并不严格地遵循其他字所遵循的语音原则，因为它们某个字符后面的具体语义不像实词那样强。而在拟声的重叠字和悦耳的叠韵字的情况下，声音的存在比细小的语义差别重要，这种语义差别在其他的假借字的字符里就会被认为有着重要的作用，因为此时关键问题在于不同的书写形式是否仍然代表相同的词。同样，在诗文里，虚词可以有不同的声音，只要它们能够以一定的节奏来组构语句。

这是我对马王堆、郭店、上博简帛中引《诗》异文研究的

总结性概述。重要的是，我们不但要记住出土文献引《诗》中异文的绝对数目，还要注意到这些异文绝大部分都是假借字现象，要写的词和传世《诗经》里的词是一致的（不管我们是否正确理解字符后的词）。^⑪这样我们可以确定地得出结论，传世的毛本《诗经》非常忠实而可信。文献的引诗几乎完全出现在传世本里，而且这样的征引证明了某些具体的哲学观点。毫无疑问，《诗》早在公元前四世纪就以高度稳定的形态传播，它被公认为有威望的经典，带着上古的权威来说话，并且也如此地被援引。郭店《缁衣》、双古堆的残篇和上博简的讨论中，分别以不同的方式提到《诗》不同部分（《颂》、《大雅》、《小雅》和《国风》），进一步证明了这种看法，说明当时的《诗》有着同样的结构。同时，即使两种文献同出自楚地，内容大致相同，它们对《诗》的援引也充满了文本差异。郭店和马王堆的《五行》就是一例。对于先秦两汉时期的经典文献，我们可以目击到这种双重现象：语句上的稳定性和书写上的不稳定性。这种稳定与不稳定之间的张力提出了一个或者一系列基本的问题：我们如何才能最准确地理解明显地以不同方式书写的《诗》在古代的文化地位、传播及诠释呢？

授经·传经·写经

我们从《汉书·艺文志》^⑫和其他古代文献^⑬里得知的二十九种《诗》的诠释作品的每一种，都和传统上已知的四家授经传统相联系。虽然所有这些著作除了《毛诗传》和《韩诗外传》以外都佚失了，但它们原来的存在反映了早期传《诗》中

诠释的重要性。这和《史记》和《汉书》里所记载的汉初“五经”通过不同的学术派系而被传播和授受是一致的。比如西汉早期著名的《诗》家申培的传记中所记载的，他只口授《诗》，而没有传下自己说《诗》的书面文字。^④

大量的《史记》、《汉书》的记载表明，和先秦时期一样，整个西汉时期，有口头的对经的“论”、“言”、“习”、“说”、“讲”作为他们“治”《诗》的表达以及“诵”。^⑤如果我们能回忆起《左传》里频繁的诵诗段落，孔子所说的“诵诗三百”，^⑥以及墨子所说的那些“诵诗三百，弦诗三百，歌诗三百，舞诗三百”的人，我们会意识到这种传授和表演的习俗是直接从上世沿袭下来的。^⑦

六艺（包括也许并未形诸文字的《乐》）、五经^⑧的流传，并非以孤立文献的形式，而总是在某个诠释传统之中，存有口传的形式。这一事实也进一步反映了经典文献的口头应用。这样的诠释传统，被认为有必要将古老的、需要进一步诠释的经典文献，转化为一种具有持续重要意义的历史范例的宝藏。因为经典可以给当时的社会习惯，提供一种衡量和指导的最终标准；诠释学不仅重申了它们的重要地位，而且也构建一个它们可以被达及的桥梁。这一点对于《诗》、《书》和《易》来说是绝对正确的，可能也能延及到同时代的具有一定地位的其他文献，也就是说那些被传播的文献。以上列举的动词反映了口头传授和传播的重要性，但也并不排除书面文本在传授过程中的使用。但是，如果我们的资料没有误导我们的话，抄写这些文本并非其首要目的或主要的传经方式。因此，文献中的证据揭示了这样两点：写本的存在；写本成为口传的一个部分，具有

帮助口传的作用。^⑨

《汉书·艺文志》和后期资料里所列举的诠释著作可能著于西汉早期，但是它们不太可能以书本的方式独立于传授者而流传。没有任何证据表明某个人可以自学《诗》，或者可以随意地订购这样的课本。相反，历史资料提供的经典文献是以不间断的师生派系传播下来的轮廓。^⑩从这个角度来看，经术或者儒术和医术是相同的：^⑪“即使课本是在强调病变形成之前的保健或早期处理，它仍然是着眼于医生，而决非病人。课本是用来教医生的，而不是用来发给大众或自我治疗的。”^⑫

至于《诗》的早期传播，“凡三百五篇，遭秦而全者，以其讽诵，不独在竹帛故也。”^⑬然而，秦恐怖时期的意识形态和公元前二一三年以后古典学术的崩溃，在出土文献里并没有证据证明。主张《诗》在焚书前比在焚书后的几十年，有一个较为稳定的书面传播时期，必定要落入一个陷阱：或者是在传世的先秦文献中（可以包括后来的《毛诗》），或者是在郭店《缁衣》和《五行》那些出土文献中，这两类文献中大量的、内容一致的引《诗》，只有一类反映了《诗》的原貌——选择任何一类，都会使另一类的情形无法解释。

在我们对战国晚期西汉早期《诗》的传播和授受作出结论之前，具体考察一下同期的《五行》的传播会有所帮助，因为我们可以从两种独立的文献传本的角度来考察。（我不太愿意把郭店和上博《缁衣》当作彼此独立的两个本子，因此不会依此例讨论它们。）在这里，我的兴趣在于马王堆的《经》的部分是怎样和郭店的《经》的部分相关联的？《诗》的引文里有什么证据？这个证据和《五行》的哲学文本本身又有怎样的联

系？通过对两个文献引《诗》异文的比较，我们认识到这两个文献在所有的情况下不仅和毛本不同，彼此之间也不相同。这就意味着它们对《诗》的征引中，这两个文献没有使用一个相同的《诗》的本子。除了字形差异以外，这两种《五行》在它们对《诗》的处理上有两个地方不同，上文都已提到：马王堆文本中有四次以“《诗》曰”来引《诗》，并且它的引诗都相对比郭店《五行》的引诗长得多。

如将《五行》作为整体，将其字符异文的程度和两套引诗的异文程度比较，我们会发现比例较低，但还是有一定量的非谐声字系列的异文。这很可能要归结为上古诗文的用词和公元前四至前二世纪辩论文章措辞的差异，后者包含了很多中文里的基本词汇，不太倾向于以不同的方式书写。除了字形异文以外，这两个文献偶尔会在以下方面有所不同：(1) 虚词的存在与否；(2) 主要是马王堆文献里，有一些另外的段落落在郭店文本里没有对应；(3) 总体的文本次序。学者们辨别出来的总共二十八段的第一段，只能看出内部结构很细小的变化，但后来整段都以不同的次序安排。马王堆经的二十八个段落，在郭店竹简里按以下顺序排列：一至九，十三，十至十二，十七至十九，十四至十六，二十至二十三，二十五，二十四，二十六至二十八。这两种文献次序上的区别被解释为以两种不同的方式论证；两个文献中至少有一个改变了原来的次序，不管原来的次序可能是什么样的（也许另有所本）。^④在哲理论证的取向上和用《诗》的方式上，《五行》明显地和公元前四到前三世纪的儒学有较好的联系，也许它本身对后者产生了影响。^⑤因此要是在今后的考古中发现更多《五行》的本子，我们不应该感

到惊讶。与之类似，郭店、上博《缙衣》与今本相比，有相当数量的书写差异和章序差异。其他有传世本的相应文献也是如此，如郭店《老子》、马王堆《易》^⑥或双古堆《诗》。

我们怎样才能更好地解释同一文本不同文献之间真正的关系呢？马王堆《五行》的本子是不是从一个近似于郭店的本子那抄来的呢？马王堆本子的书写者参照的是什么呢？还是他根本没有参照任何本子？我们所讨论的文献的制作过程至少有三种可能的情形：(1) 书写者依据另一写本进行抄写；(2) 有人把某个写本念出来，让书写者记录；(3) 书写者通过记忆或者口头诵读写下来。^⑦

第一种情形：理想的情况是，旧本子和新本子之间只应有很少的差异或根本没有差异。事实显然不是这样。两种《五行》之间，郭店、上博《缙衣》和今本《礼记》的相应部分之间，文献引《诗》和今本《诗》之间，异文不但明显而且量多。但如果钞手很粗心或能力不够，则会怎样呢？从汉字的特点，我们可以预料会出现字形相似的字符，但这些字符可能不但代表不同的词，还可能发很不同的音。在我们现在讨论的文献里看到的是相反的现象：非常不同的字符代表了相同或近似的发音，这样的特点大多可以满足假借字的严格条件。要是依据一个与郭店文献有联系的原本，马王堆的书写者无论如何也不会如此一致地得到这种类型的差异。此外，我们文献中那些语音上没有联系的大部分异文在字形上如此不同，以至无法用书写者的粗心来解释。另一方面，即使在那些例外的例子里，这仍可能被当作任何情况下都可能发生的书写者的错误，不管有没有原本用来对照。简单地说，书写错误（“scribal error”）

并不一定是抄写错误 (“copyists’ error”)。

第二种情形可以较好地解释实际的证据。然而在这个情况下，我们仍会得出这样的结论：较早的和较晚的本子里，并没有特别注意字形的一致，因为这样的两个本子作为质量控制的措施，当时可以立刻进行比较。其结果应该是在后一个本子里，有一定数量的修正痕迹，但是实际上几乎没有。^⑤因此，用来对照的较早的书写原本，不可能被用作抄写的依据。然而从字形上看，这些文献虽然独立于它们可能的较早原型，^⑥但仍然暴露了对它们外形美的一定程度的关注。然而，这种关注没有用在字形的“正确与否”上（如果有任何这样的概念），而是在这些文献形式的精美物品上。

第三种情形和实际证据同样能很好地吻合：一个文本如果通过记忆默写下来或听写下来，这一个新的本子并没有什么写本可以用来对照。不仅如此，这个本子还代表着单一的、地方性的书写行为，独立于任何其他的行为。

基于我们的文本，好像不能在第二或者第三个选项里做出抉择。也许没有必要做出这种选择，因为两种情形都有一个基本相同的暗示：不管手头上有没有用来参照的原本，我们不能看出任何为达到书写正确而做出努力的痕迹。相反，写出来的字只是用来发挥最根本的功能，也就是，代表一种语言的声音。问题是很多中国古代的同音字，书写形式并不相同。假借字的异文，比如“州”和“舟”，“居”和“车”，以及“骚”和“埽”——这只是从双古堆《诗》里举的几个例子而矣^⑦，——带来了一种挑战：即便是一个受过教育的读者，他也知道这些字符所代表的相同或几乎相同的发音，其真正所代

表的特定的字词，未必在文章中可以不言而喻。要正确判断出这一字词，他确实需要已经知道这一文献的意思，或需要有人加以解释。^⑧

这样的知识从何而来呢？怎样来掌握一个从字面看上意义会很模糊的文本呢？这些问题最好的答案，正好可能是传统的解释：文献是通过师徒相传而习得的。诚然，书写系统中大量的、可能的通假字——像我们现在在出土文献中所能看到的——使得教授和记忆不但是授经、传经的首要条件，而且也是必要条件。对《五行》这样的作品来说是这样的，《诗》这样的诗歌创作更是这样，因为《诗》充满了古奥、难懂的措辞，并且没有虚词帮助理解。书写的本子固然会起到它的作用，但只能是在口头传授和学习的框架中。从文献的证据来看，很多古代中国的哲学文本都是以师生对话为框架的，这种对话不只是修辞手法，而且如实地反映了当时的现实。《诗》通过老师、哲学家和政论家们的记忆，可以流传到很远的地方，但是诗文自身不太可能以书的方式四处传播。把《诗》纳入这样的古代传经、授经的系统来看，引《诗》中大量的异文现象则不足为奇。同时，从手头的证据来看，我们只能推断我们知道的所有写本，包括毛本，没有一种可以被认为是原本；^⑨相反，我建议任何这样的本子不过是辅助的、次要的传《诗》的途径。

像上文关于申培公这样的情况，或者西汉早期传经的一般情况，都要置于特定的范围来看待，那就是从孔子和其他战国诸子继承下来的直接的师生相传的传统。一部经籍的权威文本并不就是经典本身，当然也不是任何特定书写形式的经典，而是镶嵌在口头传授当中，被解释、被传播的经典。在每一个地

方的场景当中，这种传授可能利用了当地制作的、独立于其他的特殊的《诗》稿本；那一个本子也没有支配地位，因而也没有扭曲记忆下来的经典词句的实质。

出土文献里的证据，让我们不可能相信战国时期有一个标准的《诗》的写本。出土文献给我们展示了早期《诗》写本之间的差别真正有多大，它提醒我们，所有先秦流传下来的文本都经过了汉代或后代编辑之手。那些多多少少征引了《诗》的著作，如《左传》、《荀子》、《礼记》、《国语》、《论语》、《孟子》、《墨子》、《晏子春秋》、《战国策》、《吕氏春秋》、《管子》、《韩非子》、《孝经》等，都无法追溯到其第一个印刷本出现之前。三家《诗》的异文较少；与此类似，这些著作中的引《诗》在字符上的一致性，说明了《诗》在汉或汉以后基于《毛诗》的一种标准化。

我发现，传统及当代的学术界，时常夸大了写本本身的重要性，而忽略了其他方面，尤其是文本表演者的活动。^④如果古代中国人有意于批量生产这些公元前四世纪末显然是经典的古代文献，他们是有办法完成这一任务的，正如他们有能力在地方上批量生产各种武器、工具、礼器和行政文书。^⑤到目前为止，我们还在寻找这种文本批量生产所留下的痕迹。

在某种程度上，除了《墨子》和《庄子·外篇》的某些句子以外，先秦文献很少强调书面文献的文化地位。例如，没有史籍描述满载的竹书在周天子王畴内往返运输，没有关于文本抄写过程的记录，没有像上呈礼器或者诵《诗》那样地上呈文本（像青铜器、武器、服饰或者《诗》的表演那样被呈献），也没有记录文本被假造、偷盗、遗失、买卖、交换、争夺或者

任何其他可能发生的事，等等。经典及其他文献被书写下来是有文献可考的，早期青铜铭文也证实了写作被用作一种文化表现的形式（如曾侯乙编钟上的镂金文字）。但是，在汉代以前，写作是首要的、最具权威的呈经及传经方式的提法，是值得怀疑的。恰恰相反，如我在下文所要讨论的，《诗》的口头传播和书面传播以及此二者之间的关系，两汉时期得到了根本的改变；而且，这些改变和一样有深远意义的经典诠释的改变，是紧紧地串联在一起的。

从接受到制作的美学：文化记忆与早期《诗》学

战国时期儒家文本在表现对文化的掌握时，总是将它描述为对得体的礼仪的掌握，并且文本的使用只是礼仪传统的一个方面的表达。^⑥君王、贵族、学者、哲学家在早期资料的记载中，总是记忆、表演、传授经典，尤其是《诗》。他们是文献大师，也是礼仪大师。正如孔子所说的那样：诵《诗》三百，“使于四方，不能专对，虽多亦奚以为？”^⑦《左传》里提到的任何一个古代的贵族，当被要求诵《诗》时，会托辞而去紧张地翻阅他的竹简吗？孔子为了不至于“无以言”、“正墙面而立”，需不需要临时查阅一些东西呢？我认为，正是这种对文献的精确掌握，通过记忆而内化，通过表演而外化，确保了经典在传统中稳固下来。

由于对《诗》的引用，比其在《五行》和《缙衣》的哲理论述，表现了更高比例的异文，这些文献的地方书写者，有可能对那个时代的哲学用语的掌握，要比对《诗》的古涩措辞的

掌握要更为熟练。《诗》的写作形式，可能要比同时代的哲学文献次要一些，其古涩的措辞显然是某种通用语，为全国各地受过教育的精英文化人士所使用。这种通用语或所谓的“普通话”，要比方言有优越地位，并在经典中得到保存和传播。它们可以用来解释《诗》和《楚辞》早期部分押韵上的一致性，也可以解释为什么各地的贵族没有任何困难去理解彼此诵读的诗。因此，我推测这个通用语就是孔子特意为《诗》《书》和礼事保留的“雅言”。^⑤这里，“雅言”包括三层含义：“雅”（和俗相对），“标准”或者“正”（在《诗》的《大序》所定义的“正”的意思），“夏”（作为已得到很好验证的将“雅”假借用作“夏”的意思）。“雅言”则是语言上一种最理想的状态：一个优雅而标准的成语或习语，将使用这种语言的人和普通老百姓以及中国文化区域以外的人区别开来。当一个有文化风度的人用“雅言”来诵读《诗》时，他既表演了中国的文化记忆，也以其独特的形式将之传播。

“雅言”的这种定义，看上去似乎适合《诗》的语言，因为这个诗集据推测包含了东周列国的诗歌，而没有体现一定程度上的方言区别。它也符合地方书写者的写作和跨地域性记忆之间的差别：在南方发现的对《诗》的征引，是用楚文字书写的，但这并不代表楚方言（可能也不代表战国晚期或秦汉早期的任何一种方言）。从词汇、发音、语法、风格的角度来说，和普通的方言使用很不一样；“雅言”是古涩的、诗歌性的、甚至可能是供神圣人员使用的。显然，这种措辞一定会在《诗》和包含它的文本之间产生一种实际的距离，对它作为一种论据的功能也丝毫没有损伤。^⑥诗文作为论据的表演效果曾

经一定是很可观的，这样的论据当然是起源于东周的口头论述，然后被转换到哲学论文。^⑦我们甚至可以认为，古诗语言的特质本身就可以强化为真实的信念，正如一个其他文化宗教礼仪里古老的、弃而不用成语或习语的重要性：“在有文字记录和无文字记录的社会，神圣的语言包含了一种古旧的成分，不管是以一种完全不同的语言出现，还是部分地保存下来的另一个成语形式出现；这种古旧的成分会一直保持下来，只要礼教把一段时期的启示指向过去，并坚持认为口头或书面流传下来的真实的文本具有权威性。”^⑧这里我们应记住，在古代中国，《诗》作为唯一从世俗和宗教的角度包揽人类状况文献，占有一个近乎其他文化里的圣典的地位。与古希腊的诗歌一样，^⑨古代中国的诗歌的语言是记忆性的、视觉性的、真实的语言。它被主要保存和流传在宗教、占卜和政治行为之中。^⑩这种对《诗》的理解反映在对《诗》的各种各样的运用和诠释上。

《诗》的短章和许多诗句，被有选择地应用在具体的情况下。一首诗的意思在不小的程度上是由情境来决定的，不局限于其中某个字的字面的绝对的意思。这个意思只有通过探索词句作为隐语的潜能时才会浮现。换句话说，一首诗不会降格到任何孤立的意义，而是要反映范例性的语言并代表君子的道德、优雅的词藻、典范的行为——所有这些也就是“文”这个字在战国时期的意义。^⑪凡此种种均可有选择性地根据特定的场景，为了给一个较广范围的政治、道德或哲学辩论冠以高帽时，或者仅仅为了表明说话者是有文化的绅士时拿来引用。因此，《诗》的普遍的重要性和较高的地位，不在于任何绝对的、

机械的、逐字逐句诠释的正统化，而在于它在不同的场合下对不同的人有不同的意义。^①这种传统仍存于《韩诗外传》的诠释中。这也是我们从上博《孔子诗论》学到的东西。

这种诠释和应用的灵活性，建立在《诗》既全面地代表人类状况，也可以被用来指导人类行为这样一个共同的理解之上的。王安国在他对马王堆《五行》所引《关雎》、《鸣鸠》和《燕燕》的注释和研究中，发现了与西汉四种本子相当不同的解读。就《关雎》来说，《五行》篇《说》的部分评论到这首诗的男主人公，急切地表达了对异性的渴求：“如此其甚也，交诸父母之侧，为诸，则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧，亦弗为也。交[诸]邦人之侧，亦弗为也。[畏]父兄，其杀畏人，礼也。由色喻于礼，进也。”^②然而，这首诗最终“喻”及“小好”是如何应该为了妥当的社会行为被“大好”所控制和克服。如王安国指出的，这样的解读正好符合《荀子·大略》里的话：“《国风》之好色也，传曰：‘盈其欲而不愆其止；其诚可比于金石，其声可内于宗庙。’”^③

类似的是，刘安的《离骚传》被抄到司马迁《史记·屈原贾生列传》里的一个段落陈述道：“《国风》好色而不淫。”^④荀子和刘安的话大概出自《论语·八佾》：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”这些解释对诗表达的情感给予承认，同时又以《关雎》等诗本身，作为控制这些情感的鼓励。对《关雎》理解的一个历史性转变，可在三家的诠释里找到，它们指出：“好色伐性短年”，并且好色最终会加速和标志统治阶级的衰落。^⑤三家传统都和《毛诗》的解释不同。它们把《关雎》当作批评而不是颂扬的诗，其中被司马迁接受的《鲁诗》明确将此诗跟

“德缺于房”的周康王联系在一起。^⑥

最重要的是，这个古代对《关雎》的理解，现在得到上博《孔子诗论》的认可。其中，对这首诗的讨论，延伸及四个部分。第十号简说，此诗“以色喻于礼，”第十一号简又加道：“关雎之改，则其思益矣”；^⑦第十二号简设问：“反纳于礼，不亦能改乎”；第十四号简最后又加道：“其四章则愉矣，以琴瑟之悦，嬉好色之怵，以钟鼓之乐……”^⑧这种诠释和《毛诗》所说“《关雎》，后妃之德也”（后来经学者又把它具体到周文王的后妃）的解释不同，而且和现代的把《关雎》读成完全单纯的、祝贺新婚之诗的解释也有不同。

我们不能不把《五行》对《关雎》的解读和《郑风》里臭名昭著的《将仲子》（亦为《孔子诗论》第十七简所论及）联系起来。诗中的女主人公敦促她那显然是急不可耐的情人不要越墙过来，因担心父母、兄弟和邻里会说什么。郑樵定《将仲子》为“淫奔者之辞”，为朱熹所赞同并引用。^⑨如此，朱熹一方面承认了某些诗公开的情爱主题，尤其是《郑风》和《卫风》中的几首，另一方面，他强调这些诗事实上是用来警告放荡行为的。^⑩这和扬雄哀叹西汉赋失败时的观点是一致的：扬雄认为，赋的目的在于通过“推类而言”进行“讽”——然而不幸的是，它不但没有节制而只是鼓励了不正当的行为，于是应将赋放弃。^⑪用扬雄的话来说，“诗人之赋丽以则，辞人之赋丽以淫。”^⑫

通常让人联想到性的“淫”字，常见于诗论。这些诗论只在一定程度上谈到诗和赋的内容，而重点则在于此类诗赋对听众的影响。换句话说，朱熹的诠释回到了《五行》、《荀子》、

刘安和扬雄的批注里提到的《诗》的效应。诗的最终意义不仅是由它本身的词句所生成的，而且是在它被接受的过程中实现的。基于上述，我认为，上引《论语·八佾》语中，主要动词都应该读为使役动词：“《关雎》好色而不导致淫，它表达了哀伤而不造成伤害。”《论语》、《荀子》和刘安的话，如果孤立起来读，在这一点上可能模棱两可；但是《五行》的注释、《孔子诗论》的片断和扬雄、朱熹的论述，都稳固地建立在此以接受和效应为中心的古代诗歌的处理上。

把《诗》看作表演性的文献，^⑤意味着不仅要注意它的内容，而且还要注意它有助于模式化表现力度的美学特征。当孔子用“雅言”诵读和传授诗歌时，仪式化表演的力量很容易控制“好色”的字面表达，同时给听众一种庄严和举止得体的印象。《五行》的注释强调了听众的接受，也相应地暗示了对于表演的强调。因此，《孔子诗论》，尤其是整理者认为是导言的部分，给《诗》的表演以及《诗》与人类感情趋向的关系以相同的关注。如一号简：“子曰：‘诗亡隐志，乐亡隐情，文亡隐言。’”^⑥类似的三号简：“邦风其纳物也，博览人俗焉，大敛材焉，其言文，其声善。”无论是音乐和人情之间的关系（古代中国论乐的中心话题），还是《邦风》或《国风》让我们观察人情世俗的陈述（古代论诗的中心话题），还是为了有效而持久的“言”必“文”（《左传》襄公二十五年有记），都不是新的话题，但《孔子诗论》却比任何其他古代文献更明晰的将这些因素彼此连接在一起。

对表演和接受的双重强调，把我们带回到上面和文本差异一起讨论过的一个问题：《诗》不可能曾经以书本的方式进行

过传播。由于没有指导，文本光从字面上看，可能在阅读时会产生一些问题，使得文义模棱两可。诵读或是传授正确的词，提供他们贴切的解释（可以灵活地应用到各种场合的解释），都需要老师。这一点尤其适用于高度模棱两可的《邦风》或者《国风》。《五行》和《孔子诗论》对《关雎》的解释，很清楚并不来自于诗文本本身；它代表了一个只以教授和表演传统为后盾的、特别的、经学的方法。正如陆威仪（Mark Edward Lewis）指出的，引《诗》不仅认可了对其加以引用的哲学、政治或历史的文献本身的主旨，同时，通过这些文献本身的论证，我们可以得到暗示，了解该如何理解这些诗文，因而它们潜在的含糊性反过来也被消除了。^⑦

关于《鸣鸠》和《燕燕》，《五行》对《诗》解释的另一个因素，是王安国所说的“内省性”：根据郭店和马王堆《五行》，二诗都表达了“君子慎其独，”^⑧此点接着在马王堆的《说》的部分得以详述。同样的对内省的强调，出现在郭店竹简的《经》部分《草虫》的讨论当中，此处，这首诗被用作“提到内省的本质的经典的范例。”^⑨这样的解释和以朱熹为代表的宋道学家们的思想惊人地相似。这一点在上博的《孔子论诗》里也很明显，它和朱熹著名的《诗》教是相符的。^⑩

从诠释学的角度来看，对中心的关注显现了向普遍的、泛泛的人类的转折。把一切具体的解释都抛开，它和上文提到的《鸣鸠》那句战国、秦、汉早期最常引用的话相对应。这样的诠释意味着，怎么引《诗》都不会错到哪儿去。当然，庄子尖刻的讽刺——儒家的学者们一边盗墓，一边吟咏着恰当的诗篇——把这一点解释得不能再清楚了。^⑪恐怕比起任何一行诗的

用词本身更为重要的，就是引用的是《诗》——古老的、法典化了的、礼仪化了的语言的广为崇敬的权威。这种不管上下文而成句、成对、成章地援引《诗》的习惯——断章取义——揭示了一种诠释方法，它完全不顾一首诗总体上的、自身的、任何内在的、稳定的、客观的意义。事实上，意义不是“取”出来的，而是不断生成的；不仅是从诗本身来的，而且也是从它的应用和接受的、不断变化的表演情境里生成的。因此，正是这种诠释的开放性，标明了《诗》作为基于人类所共有的普遍性的文集——“人类心灵和人类思想的经典”^⑧，同时它也因此和任何其他古代中国的文献区别开来。不论这些诗最初的创作环境如何，和其被认为是适用场合的重要性相比，和引用一首诗作为样本的礼仪性的表演相比，其原义就无足轻重了。

这种表演性和场景性的意义层面，在西汉把《诗》融入历史背景的诠释中，大多消失了。尤其是《毛诗》，在一定程度上，三家《诗》（如《关雎》就是如此）把“取义”的重点从诗在接受转移到诗的生成上了。在试图捕捉到几乎每首诗的意义时，为了达到一个综合的历史诠释，至少诗的三个不同方面，现在要被武断而又绝对地界定下来：（1）著作的情景；（2）这首诗是为谁而作的；（3）它的作者（不管这个问题可能多模糊）。现在我们该停下来考虑一下，所有这些信息不但在每首诗本身，而且在大量的先秦引用和诠释里，以及在我们西汉早期文献和《韩诗外传》里，都是不存在的。

结 论

以上我简略地讨论了出土简帛中引《诗》的异文现象、经典文献的在古代的传授和传播，以及早期《诗》学的发展。这些问题的展开之中有一个很显著的同步性：对《诗》中每首诗歌的历史评鉴及其与历史背景的融合，在《毛诗》中达到极致，而《毛诗》恰巧在单个字符和词的释义中，强调在那时还不为人知的书写的规范化，于是也就意味着向写本的转移——写本主要不是用来在礼仪场合表演的，而是让学者研究的。换句话说，对一首意义模糊的诗，通过构建其创作场景而生成的诠释固定化，是和秦汉书写形式的标准化同步发展起来，也就是凡祚恩（Van Zoeren）所说的《诗》的“强本”（strong text）的产生的两个方面。^⑨这样一个“强本”变得既实用又可以携带——一个可以书面研究的经典。通过传文的撰作及其开始在御用文人当中流传，这部经典的地位被固定下来，和其他文化一样，^⑩这样的传文不仅利用了经学的权威性，也的确有助于把经典定义为研究和尊崇的对象。它远离日常生活，也高于日常生活。

在古代，当《诗》表演的实践——如《左传》里普遍采用的外交手段——消失了的时候，当秦和西汉钦定的博士掌管经籍的研究和传授时，当书本和学说依照圣旨被收集和编目、或被销毁和审查时，当皇家的最高学府和图书馆变成官僚精英受教育和被挑选的中心时，传统经典的书写形式一定要被赋予一种那时还不为人所知的重要性。刘歆是第一个主张写本要优于

口传本的人，而《左传》提供的历史的事件，使《毛诗》得以重新构建以创作为中心的《诗》的历史。正是《左传》一直给我们提供了最好的证据，表明春秋时代《诗》的应用，是以接受为中心的、非历史性的诠释。

在西汉时期，皇室常常同时赞助不同本子，所以没有很狭义的正统强加在经籍之上。^⑧很显然，西汉的四家我们所知道的授《诗》传统，至少在一定程度上存在文本和诠释的差异。这些差异一直持续到东汉时期。然而，在西汉的史料中，也记载了有人动议建立可靠的本子，汉成帝内中总校书的刘向就是其一。成帝也曾颁诏把全国的书籍集中起来进行校勘。西汉后期的皇家学者越来越重视写本，使得可能危害特定文本“意义”进而危害文本学习和保存原则的异文的存在空间，骤然减少。

在这样的环境中，从经籍的几个本子的并存，可看出意识形态上有着相对的宽容，但“强本”则是可以控制的本子。像西汉的四家《诗》那样，以牺牲所有其他的诠释为代价，把特权赋予有限的某几种文本，御用学者们则有效地限制了进一步诠释的可能性。（汉代这个计划的成功从一个事实上就可以明显地看出来：一千多年来直到宋代，汉代对《诗》的解读才遭到挑战，但最终并没有被弃。）一方面，传文出现了，并为国家所采纳、赞助和保护；另一方面，君主控制、垄断经籍的诠释，尤其是《诗》的诠释。两者恰好相辅相成。君主对经籍诠释的控制欲，既可以从秦始皇公元前二一三年对皇家以外对《诗》的诠释实施打压的历史事实看出来，^⑨也可以从汉武帝公元前一三六年任命太学博士的举动中看出来。跟通常的看法相

反，汉代（也许秦代）君主对经籍写本的支持不仅仅是为了提高，而且也是为了控制儒学及其核心文献。^⑩

在寻找传统和历史先例的过程中，汉代皇家文化深深地陷在过去。在历史里寻求历史的意义，并将之解释为无所不在，也就是说，不求助于任何终极的哲学或宗教的真理。如是这样，《诗》的彻底历史性的解释，可能是最为合理的选择。为了构建一个历史性的特定的意义，决定文本问题，也是为了限制解释的范畴。这样的诠释必须基本上放弃《诗》先前的开放性和意义上的多元化，因此它必须被当作前提来看待。如上所论，《诗》早期的交流是由口头的表演来支配的，所以这些问题都没有被认识到——不同的听众偶尔可能会因为老师和表演场景的不同，把同一个音理解为不同的词。既不用字面上的，也不用诠释性的，但早期《诗》的多元意义是在控制之下的；没有任何一个早期《诗》的本子比其他的本子要更真实。

君主官僚对《诗》的控制使得特定的本子需要特定的意义。书写的形式和诗歌的意义，现在都被认为存在于一个理想化的古老的“原”本中。《诗》从诠释开放文本，转化到有固定意义的、沉默的、独立于特定情境场合的文本，揭示了古代中国文化历史的一个根本的转折。以前，把《诗》作为真理和成就的模范表达法来征引，可以天衣无缝地跟大范围的同时代情景相融洽。在汉代的历史诠释中则相反，《诗》被看作是对特定历史场景的反映和记录，应该回顾性地识别出来。^⑪以前，过去的话语可以直接用来谈论当前；现在，这些话语被用来讲解过去。以前，过去可以持续地被讲解、流动并存在，就像祖先可以一直参与子孙的生活事务当中；现在，过去被书写下

来，捕捉住，过去了，并只有通过类推和历史的思考才对当前产生意义。随着先秦社会、道德和礼仪秩序的崩溃和被官僚国家和它统一和标准化的需求所取代，过去和现在之间的鸿沟变得真实起来。古老的表达方式的表演和模式消失了；写本及其学术性的注释，逐渐稳定地取而代之。

总之，我们至少可以认识到以经典为中心的“写本文化”（written textual culture）所需满足的五点需要。第一，古代礼仪文化及诸侯国外交的消失——在那样的文化里，一个人如果在特定的场合不会诵《诗》、“无以言，”他就会“正墙面而立。”第二，为控制历史上的重要文献，官僚帝国需要将其经典化，这一过程中需要明确的固定的写本。第三，新的政治秩序尤其需要真理和道德在历史上的榜样和先例，它们不仅要适用于当前的特定情境，也要在绝对的和统一的意义上有效。第四，官僚机构越来越以对共同接受的经典的掌握或部分掌握为标准，来征募其成员。第五，经典文化自身的重建，大大有助于汉代历史、文化和政治的合法化。没有历史根基的汉室，试图求助于周代的经典文化，把介于其间的秦代描述成一个攻击传统的恐怖政权，对传统的路数充满敌意，经历了短暂但暴力的存在，几乎终结了经典的遗产。以上每一种需要，从总体上来说，通过《诗》的钦定诠释得以完成，特别是通过对《毛诗》的诠释而完成。

那么，为什么哲学的、诗歌的以及方术的文献，会时而和随葬礼器一同下葬呢？其真实原因不得而知。在此，我不妨提出：死者有可能是学术的赞助者或监护人，通常所发现的内容丰富的文献，在一定程度上反映了此人对特定的哲学、宗教和

应用事物的赞助。在很多意义上，出土文献里的引《诗》，都流溢着古代文化的美轮美奂的光采。它们不稳定的字形显示了口传的重要地位；它们的诠释以听众接受为中心，这同时也暗示着经师传经的角色意义。墓穴中的昂贵材料（马王堆）和精美书法（郭店、上博竹简），显示了墓葬礼仪背景中礼仪用品的代表价值。字形“正确”与否的问题，完全不在考虑之内——这些文献旨在愉人眼目。在墓室黑暗的辉煌里，它们增添了墓葬品的物质光辉。活着，这些文献标志着生者的社会地位、人世程度与“鼓之舞之”的文化表演；死去，它们随死者安息。生前，对于诗歌和哲学论述的真正掌握，可见其终极表现于口头传经的文化表演；这些精美的文献，也许正是其相当的视觉表现。死后，它们却是仅有的遗存。它们的文献表演也许已经沉寂，但那仍是一种表演。

（王平译）

注 释

这篇论文是根据我在两个学术讨论会的文集即将发表的两篇英文论文《从最近的出土文献看早期中国诗学》（“Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts.”收入奥尔加·拉莫娃 [Lomova, Olga] 编：《Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics》一书，The Karolinum Press 即出）和《出土文献里的〈诗〉》（“The Odes in Excavated Manuscripts.”收入柯马丁 [Kem, Martin] 编：《Text and Ritual in Early China》一书，即出）缩写而成；缩写时，作了根本性的删削，并收入了另一篇文章《古代中国文本异文分析和文献制作的方法论问题》（“Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China.”将刊 *Journal of East Asian Archaeology*

4.1-4, 2002) 中的部分研究成果。本文翻译得到普林斯顿大学人文社科研究委员会研究翻译基金的资助和邢文教授的帮助, 谨此鸣谢。

①双古堆异文完整的讨论详见于胡平生、韩自强:《阜阳汉简诗经研究》, 上海古籍出版社, 一九八八年。

②相同的结论见吴万钟:《从诗到经:论毛诗解释的渊源及其特色》, 第一三二至一三七页, 中华书局, 二〇〇一年。

③双古堆的片断, 我依据《阜阳汉简诗经研究》。

④海陶卫 (Hightower, James Robert):《〈韩诗外传〉和〈三家诗〉》 (“The Han-shih wai-chuan and the San chia shih”), *Harvard Journal of Asiatic Studies* 11 (1948), 第二四五页, 注意到《毛诗》和《韩诗外传》次序的不同。

⑤依据《阜阳汉简诗经研究》里的讨论, 第二十八至三十五页。胡平生、韩自强引用证明双古堆《诗》里诗歌安排次序不同的证据, 是考古发现奇妙的细节之一: 由于原先连接竹筒的绳线都已腐烂, 也因为每一筒或者一对筒上所包括的诗文从来没超过一节, 所以现在不可能判定单个章节的总体次序, 更不用说诗篇或整个《国风》部分的次序了。然而, 由于邻近竹筒在墓中彼此积压严重, 有十处情况(在六组筒中)中出现一支竹筒的背面印有另一支竹筒的诗文, 从而建立了这些竹筒的次序, 表明了双古堆《诗》和《毛诗》诗序的不同。

⑥关于马王堆《五行》篇我依据了池田知久:《马王堆汉墓帛书五行篇研究》, 东京:汲古书院, 一九九三年。其他对郭店和马王堆《五行》的释文及对比, 见魏启鹏《简帛〈五行〉笺释》(台北:万卷楼, 二〇〇〇), 庞朴《竹帛五行篇校注及研究》(同前)和刘信芳《简帛五行解诂》(台北:艺文, 二〇〇〇)。文中引用的章号, 系以池田为据。

⑦郭店文献据荆门市博物馆:《郭店楚墓竹简》, 文物出版社, 一九九八年。郭店《五行》的一个较好的英文研究和翻译见顾史考 (Cook, Scott):《完美的艺术性和道德的鉴别力:〈五行〉篇和它的美学内涵》

(“Consummate Artistry and Moral Virtuosity: the ‘Wu xing 五行’ Essay and its Aesthetic Implications”), 载 *Chinese Literature: Essays, Reviews and Articles* 22 (2000), 第一一三至一四六页。

⑧上博《缙衣》和《孔子诗论》, 见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》, 上海古籍出版社, 二〇〇一年。

⑨我把郭店和上博的引文数算作一个, 因为明显是同一文本。

⑩这个例外在郭店《缙衣》, “都人士”里是完全不同的一句。

⑪马王堆文献的《说》的部分也从《关雎》中引用了三个对句, 只是各自用简短的评论分开。参见池田知久:《马王堆汉墓帛书五行篇研究》, 第五三三页。按本文所言“对句”都是广义的, 包括了出句。

⑫《论语注疏》卷三, 页十二上; 卷八, 页三十一下。中华书局《十三经注疏》本。根据《论语》时代分层的理论, 这两段都属于此书较早郭店文献早的部分。参阅史蒂芬·凡祚恩 (Van Zoeren, Stephen):《诗与人:古代中国的读经、解经和阐释学》 (*Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*), 第三十至三十一页, 斯坦福大学出版社, 一九九一年; 白牧之及白妙子 (Brooks, E. Bruce, and A. Taeko Brooks):《论语辨》 (*The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors*), 第八十四、一二七页, 纽约:哥伦比亚大学出版社, 一九九八年。

⑬《鸣鸪》在不同文本里的不同解释, 可见吴万钟《从诗到经:论毛诗解释的渊源及其特色》, 第十九至三十页。

⑭此从马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)》, 第一六〇至一六一页。他提供了一个方便的概览, 列出出现在文献的篇目和现传本中篇目(字符上通常不一样)的对应。此中几个对应还只是尝试性的。

⑮我的这个结论主要是基于两点观察:第一, 大部分竹筒都不是逐筒相接的, 不管我们怎么安排, 总是在内容上有明显的差距。(其结果是, 现在竹筒的次序不过是上博编辑们的推测。李学勤、姜广辉等都分

别对简序加以重排，参见《国际简帛研究通讯》第二卷第二、三、四期，二〇〇二年。）第二，文献的大部分都是以重现性的、程序化的结构组成的，这样不同诗歌的讨论都有相同的节奏。有几首诗歌的讨论，是在几个层面上展开的，开始是很简短的注释，进而展开论述。但是，大部分情况下，我们只能看到这种模式的一部分。由于这些部分紧密地和其他诗歌较长的讨论部分相对应，我认为它们不可能是完整的。反而，突出的公式化意味着特定的诗被组织在一起，在这样的组织中每一首诗都以相同的长度被讨论。（这一点明显见于对七首《风》诗的讨论。）

⑩参见王安国 (Riegel, Jeffrey):《性爱、内省和〈诗经〉评释之始》(“Eros, Introversion, and the Beginnings of *Shijing* Commentary”),载 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57.1 (1997), 第一四三至一七七页; 顾史考:《完美的艺术性和道德的鉴别力:〈五行〉篇和它的美学内涵》。

⑪参阅池田知久《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，第一八七、三六四、四一九和五四六页（这里是“设曰”的形式）。

⑫如所周知，《邦风》当为原名，后世避高祖刘邦讳改为《国风》。四部分当中，只有《小雅》没有在简二和简三上明确提到，但是毫无疑问原本此二简之间有另外一简。简二首先讨论《颂》，然后部分地讨论《大雅》，而简三在转而讨论《邦风》之前，已经开始讨论《小雅》。论《大雅》的后半部分和论《小雅》的前半部分都佚失了。

⑬这方面的工作，详见本人《出土文献里的〈诗〉》以及《古代中国文本异文分析和文献制作的方法论问题》。

⑭我把叠字数为两个字；另一方面我不把“元”写作“其”的常规当作异文。

⑮三家本，我依据王先谦《诗三家义集疏》里提供的注释。

⑯对陈乔枬所运用的相当武断的方法的批评，参阅海陶卫：《〈韩诗外传〉和〈三家诗〉》，第二五二至二五三页。

⑰郭店和上博《缙衣》之间的关系是个例外：上博文献的六十七处异文中的二十八处都正好和郭店的对应文相吻合。这样一种特殊的已知文献之间的偶合和这两种《缙衣》总体上的相似是一致的：虽然上博竹简时有残缺，这两个文献共有一种字符上的特别性（因而实现了两者之间较低比率的异文），完全相同的长度、内容和内部的文本次序（因而和现行《礼记·缙衣》的区别是一致的）。所有这一切在独立发现的文献之间或者文献和传本之间都是空前的，它强有力地证明了一个怀疑（《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》页二）：一九九三年底郭店文献出土后的几个月内开始在香港古玩市场出现的上博的竹简，可能确实是来自于我们知道的郭店一带。郭店《性自命出》和上博的《性情论》之间能观察到同样程度的一致性，进一步支持了这样的怀疑。有鉴于此，我未把郭店本和上博本视作彼此独立。

⑱《汉书》卷三十，第一七〇八页。

⑲例如，海陶卫《〈韩诗外传〉和〈三家诗〉》第二六五页：“从提到每一家的征引当中，我们可以清楚地看到的都是一些差异不大的异文，常常只是同样一个词的不同写法。这正是不同人根据记忆书写同一个文本所会达到的效果。”

⑳白一平 (Baxter, William H):《上古音韵手册》(*A Handbook of Old Chinese Phonology*), 第三五五至三六六页, 柏林 (Berlin: Mouton de Gruyter), 一九九二年。

㉑皇家博士所研修的本子都免于禁令。关于焚书的历史和意义，见柯马丁 (Kern, Martin):《秦皇碑铭：古代帝国的文献与礼仪》(*The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*), 第一八三至一九六页, 纽黑文: 美国东方学会, 二〇〇〇年。

㉒《史记》，卷六，第二五四至二五五页；卷八十七，第二五四六页。

㉓当然，这样的思考直接和前引海陶卫的结论相抵触。

⑳以下述及的每一例字的详细讨论，见本人《出土文献里的〈诗〉》。

㉑我把叠字数为一个异文。另一方面，同一异文的每次出现我数为一例。除了以上讨论的异文，郭店《缙衣》对《诗》的征引，在《巧言》里有一例字的取代，在《都人士》里有一行完全不同，在今本《诗经》里有一段没有得到印证。所有这些都是文本异文，但不是单字意义上的。最后，《都人士》里有一个不能辨认的字，在这里没有计入。

㉒这里我不讨论谐声异文，因其可以视作假借。此外，在决定一处异文是否可能是假借时，我遵循了高本汉的两个原则，即在《诗经》中属同一韵部以及声部相同；见高本汉（Karlgren, Bernhard）：《先汉文献中的假借字》（*Loan Characters in Pre-Han Texts*），第一至十八页，Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag，一九六八年。

㉓在此没有计入的文本差异包括：《都人士》里一行完全不同的两个残字；《文王》的一行，佚失一字；《抑》的四行中有两行，缺少语助词，把四字一行的节奏变成了三字一行。因为此处每一段的竹筒都完好，所以出土竹书确实原来没有这些语助词。

㉔我没有计入《宛丘》和《猗嗟》里的四处语助词被省略的诗行，它们都是以“兮”结尾的四音节行；在文献中这些诗行都是三音节的。

㉕参阅釜谷武志：《赋中难解字多的原因：西汉赋的读解方法》（《赋に難解な字が多いのはなぜか：前漢における賦の讀まれかた》），载《日本中國學會報》48（1996），第十六至三十页；柯马丁：《西汉美学以及赋的起源》（“Western Han Aesthetics and the Genesis of the Fu”），待刊。

㉖这一结论支持了早先对今本中的一些发现，参见乔治·肯尼迪（Kennedy, George A.）：《诗二二〇注》（“A Note on Ode 220”），载《高本汉七秩寿庆汉学研究文集》（*Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata. Sino-logical Studies Dedicated to Bernhard Karlgren on his Seventieth Birthday*），第

一九〇至一九八页，哥本哈根：E. Munksgaard，一九五九年；康达维（Knechtges, David R.）译：《文选》（*Wen xuan, or Selections of Refined Literature*），第二册，第三至十二页，普林斯顿大学出版社，一九八七年。

㉗文献的引《诗》包括以下一句最后位置上的异文：“之”/“止”（《草虫》），“兮”/“也”/“氏”（《鸛鸣》）和“才”/“哉”（《关雎》）。所有这些似乎都不入韵，见白一平《上古汉语音韵手册》第五八三、五八七、六四一页。然《诗经》有其他这样的语助词可以押韵的情形，见《上古汉语音韵手册》第八〇九页，高岛谦一：《古汉语中所谓的第三人称所有格代词 Jue（厥）》（“The So-called ‘Third’-Person Possessive Pronoun Jue（厥） in Classical Chinese”），载 *Journal of the American Oriental Society* 119.3（1999），第四一八页。

㉘这一事实已在早期经学家对大量假借字的注释中得以充分地反映。

㉙《汉书》，卷三十，第一七〇七至一七〇八页；顾实：《汉书艺文志讲疏》第三十五至三十九页，上海古籍出版社，一九八七年；陈国庆：《汉书艺文志注释汇编》，第三十四至四十页，中华书局，一九八三年；张舜徽：《汉书艺文志通释》，第三十三至四十页，湖北教育出版社，一九九〇年。

㉚海陶卫：《〈韩诗外传〉和三家诗》，第二五四至二五九页。

㉛《史记》，卷百二十一，第三一二〇至三一二二页；《汉书》，卷八十八，第三六〇八页；海陶卫：《〈韩诗外传〉和三家诗》，第二六九页。

㉜诵经的著名例子有：贾谊以能诵《诗》《书》而著称（《史记》卷八十四，《汉书》卷四十八）。公孙弘上书推荐通经的学者时，他建议先用“诵多者”（《史记》卷百二十一，《汉书》卷八十八）。《书》博士伏胜传说在旅游时也会携带经书，每逢休息便会背经（《史记》卷百二十一）。兒宽也有同样的传说。治《春秋》的董仲舒据说在帘后讲经，由

于学生众多，很多人一次也没见过他（《史记》卷二百二十一，《汉书》卷五十六）。在《答客难》里，熟诵《诗》《书》的东方朔对其他学者的提问，一一作出解答（《史记》卷百二十六，《汉书》卷六十五）。根据《汉书》卷六十五，他十六学《诗》《书》，诵经传二十二万言。司马迁在自传中说自己十岁诵“古文”（《史记》卷百三十，《汉书》卷六十二）。公元前九年，汉成帝令定陶王（后来的哀帝）诵《诗》，中山王诵《书》（《汉书》卷十一）。刘向“昼诵书传夜观星宿”（《汉书》卷三十六）。鼂错上书陈述他对太子教育的担忧时，说一个人可以“多诵而不知其说”（《汉书》卷四十九）。昌邑王刘贺的老师王式被告不禁止刘贺的行淫，王式坚持：“臣以《诗》三百五篇朝夕授王，至于忠臣孝子之篇，未尝不为王反复诵之也”（《汉书》卷八十八）。刘贺随从中的另一个经学家龚遂试图“请选郎通经术有行义者与王起居，坐则诵诗书，立则习礼容”（《汉书》卷八十九）。杨雄的《酒箴》是一篇诙谐机智的用来谴责成帝的文章，其中“诵经书”是严肃人品的象征（《汉书》卷九十二）。成帝最宠幸的妃子之一班婕妤因诵《诗》有德之篇而著称（《汉书》卷九十七下）。班固在王莽的赞中述及王莽“诵六艺以文奸言”（《汉书》卷九十九下）。

④《论语注疏》卷十三，第五十一页上。

④参阅孙怡让：《墨子闲诂》，第四一八页，中华书局，一九八六年。

⑤西汉时期“六艺”有两个定义：一个包括礼、乐、射、驭、六书、九数（《周礼注疏》卷十四，页九十三中，中华书局《十三经注疏》本），另一个最早也许见于《史记》，指经学科目《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。我提到的第二个定义，郭店竹简里已有，但没包括“六艺”一词。

⑥参见《上古汉语音韵手册》，第三五五至三六六页。

⑦正如曾珠森的《〈白虎通〉：白虎堂之辩》（Po Hu Tung: The

Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall），卷一，第八十二至八十九页里所表达的。莱顿：E. J. Brill，一九四九年至一九五二年。

⑧大卫·吉根（Keegan, David A.）：《黄帝内经：编撰的结构与结构的意义》（“The ‘Huang-ti nei-ching’：The Structure of the Compilation；the Significance of the Structure.”）第二一九至二四七页。加州大学伯克莱分校博士论文，一九八八年。

⑨吉根：《黄帝内经：编撰的结构与结构的意义》，第二三一页。

⑩《汉书》卷三十，第一七〇八页。

⑪参见邢文：《楚简〈五行〉试论》，《文物》一九九八年第十期，第五十七至六十一页；庞朴：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，第九十二页。

⑫《五行》的重要性可以从两个角度来看：一方面，此篇的两个本子相隔一个世纪左右先后出现，这意味着它在相当长的时间内得以传播。另一方面，第二个本子含有《传》，表明了此文的重要性。

⑬参见夏含夷（Shaughnessy, Edward）：《易经》（*I Ching: The Classic of Changes*），纽约：Ballantine Books，一九九六年。

⑭感谢何莫邪（Christoph Harbsmeier）和席文提示我（2）的情形。参见席文：《中医的文献和经验》。由一人读，另一人或几人来写某个文本的例子，在古希腊罗马文学中并非罕事。格列高利·纳格（Nagy, Gregory）：《诗歌作为表演：荷马及其他》（*Poetry as Performance: Homer and Beyond*），第一四九至一五〇页，剑桥大学出版社，一九九六年。

⑮关于对郭店和上博文献的几个修正，见柯马丁：《古代中国文本异文分析和文献制作的方法论问题》。

⑯以它们不是文本的第一个本子为前提的话，这对于郭店竹简来说可能是正确的。

⑰简三十五、四十五、四十九、五十、五十三、一一四、一四二；见《阜阳汉简〈诗经〉研究》，第五至七、十四、十八页。

⑤类似的是，安德鲁·福特（Andrew Ford）注意到古希腊诗歌的文献缺乏“阅读的方便性，没有标准的书写。总的来说，古代诗歌的文本对于一个没有听过这首诗的人来说基本没有。”福特：《从文字到文学：读古希腊的“诗歌文化”》（“From Letters to Literature: Reading the ‘Song Culture’ of Classical Greece”）打印稿，第六页。将载哈维·尤尼斯（Harvey Yunis）编 *Written Text and Transformations of Thought and Expression in Classical Greece* 一书。

⑥参见李家树：《〈诗经〉的历史公案》，第二〇五至二二二页，台北：大安，一九九〇年。

⑦关于古代中国写作地位之合理怀疑，见戴梅可：《先汉及汉代文本著作权》（“Textual Authority in Pre-Han and Han.”）*Early China* 25（2000），第二〇五至二五八页。本人对过于提高书面文字地位的讨论，可见《秦皇碑铭：古代帝国的文献与礼仪》，第九十四至一〇四、一四三至一四四页，以及《专题文章：陆威仪的〈古代中国的写作和权威〉》（“Feature Article: Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*”），*China Review International* 7.2（2000），第三三六至三七六页；《〈诗经〉作为表演的文本；〈楚茨〉的个案分析》（“*Shi jing* Songs as Performance Texts: A Case Study of ‘Chu ci’ (‘Thorny Caltrop’)”），*Early China* 25（2000），第四十九至一一一页；《礼仪、文本和经典的形成：早期中国“文”的历史转变》（“Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of *wen* in Early China”），*T'oung Pao* 87.1-3（2001），第四十三至九十一页；《西汉美学和赋的起源》（“Western Han Aesthetics and the Genesis of the *Fu*”），待刊。

⑧参阅洛泰·莱德赫斯（Ledderose, Lothar），《万物：中国艺术中的模块和批量生产》（*Ten Thousand Things: Module and Mass Production in Chinese Art*），普林斯顿大学出版社，二〇〇〇年；李安敦（Barbieri-Low, Anthony）：《汉代皇家工场的组成》（“The Organization of Imperial Workshops

During the Han Dynasty.”），普林斯顿大学博士论文，二〇〇一年。

⑨正如史嘉柏（David Schaberg）在他精彩的大作《模式化的过去：古代中国历史编撰的形式和思想》（*A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*，哈佛大学出版社，二〇〇一年）指出的，整个《左传》是建立在得体的礼仪这个概念周围的。

⑩参阅《论语注疏》卷十三，第五十一页上。

⑪《论语注疏》卷七，第二十六页下。

⑫陆威仪的《古代中国的写作和权威》（*Writing and Authority in Early China*）第四章是《诗》当作证据的最好处理；阿尔贝尼：纽约州立大学出版社，一九九九年。

⑬诗韵语言的表演力从战国以后常常得到使用，甚至取代了引《诗》。典型的例子有：苏秦对秦惠王演讲的关键部分使用了四字一节的节奏，每两句话就换一次韵（诸祖耿：《战国策集注汇考》，第一一八至一二〇页，江苏古籍出版社，一九八五年）；《礼记·乐记》里，子夏使用四字一行的诗句，为魏文侯讲音乐的古正新淫，在古乐部分使用单一的和有规律的韵，在新乐部分用杂乱的不规则的韵。（《礼记》卷三十八，第三一〇页中；卷三十九，第三一二页中）。类似的是，汉赋通常以对话组构也可以被看作是这种修辞的延伸，参见柯马丁：《西汉美学以及赋的起源》。

⑭保罗·康纳顿（Connerton, Paul）：《社会如何记忆》（*How Societies Remember*），第六十七页，剑桥大学出版社，一九八九年。

⑮马瑟尔·德申尼（Detienne, Marcel）：《古希腊的真理之师》（*The Masters of Truth in Archaic Greece*），珍妮·洛伊德（Janet Lloyd）译，纽约：Zone Books，一九九六年。

⑯柯马丁：《〈诗经〉作为表演的文本：〈楚茨〉的个案分析》。

⑰柯马丁：《礼仪、文本和经典的形成：早期中国“文”的历史转变》。

①吴万钟的《从诗到经：论〈毛诗〉解释的渊源及其特色》第十六至四十三页提供了一系列这种做法的精彩例子。

②池田知久：《马王堆汉墓帛书五行篇研究》，第五三三页。王安国：《性爱、内省和〈诗经〉评释之始》，见前。

③王先谦：《荀子集解》卷十九，第三三六页。

④《史记》卷八十四，第二四八二页。又见洪兴祖：《楚辞补注》卷一，第四十九页，中华书局，一九八六年。

⑤王先谦：《诗三家义集疏》卷一，第四页，中华书局，一九八七年。

⑥《史记》卷十四，第五〇九页。

⑦此处及下文的征引中，我有两处不同于上博整理者的释文。他们写作“怡”的地方，邢文在他未发表的手稿《说〈关雎〉之改》里，已有具说服力的辩论，认为是“改”。我把此字理解为“改变的力量”或者是“转化”。关于“贖”读为“益”，我同意李学勤：《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉分章释文》，第一页，《国际简帛研究通讯》第二卷第二期（二〇〇二年），姜广辉：《三读古〈诗序〉》，第四页，《国际简帛研究通讯》第二卷第四期（二〇〇二年）的看法。

⑧马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（一）》，第一三九至一四四页。

⑨朱熹《诗集传》卷四，第十三页，《四部丛刊三编》本。

⑩黄兆杰（Wong Siu-kit）、李家树（Lee Kar-shui）：《堕落之诗：十二世纪〈诗经〉道德特征之辩》（“Poems of Dpravity: A Twelfth Century Dispute on the Moral Character of the *Book of Songs*”），*T'oung Pao* 75（1989），第二一四至二一五页。

⑪《汉书》卷八十七下，第三五七五页；汪荣宝：《法言义疏》卷三，第四十五页，中华书局，一九八七年。

⑫汪荣宝《法言义疏》卷三，第四十九页。比较《汉书》卷三十，

第一七五六页。康达维（Knechtges, David R.）：《汉赋：扬雄赋研究》（*The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung [53 B. C. - A. D. 18]*），第八十九至九十七页，剑桥：剑桥大学出版社，一九七六年；弗兰克林·都任杰（Doeringer, Franklin M.）：《扬雄及其古典主义》（“Yang Hsiung and His Formulation of a Classicism”），第一一九至一七九页，哥伦比亚大学博士论文，一九七一年；柯马丁：《西汉美学与赋的起源》，待刊。

⑬柯马丁：《〈诗经〉作为表演的文本：〈楚茨〉的个案分析》。

⑭此处，我和上博整理者的释文有所不同。我按照裘锡圭的《关于〈孔子诗论〉》里第一至二页，将每一句的第三个字解释为“隐”，见《国际简帛研究通讯》第二卷第三期，二〇〇二年。

⑮陆威仪：《古代中国的写作和权威》，第一六八页。

⑯王安国：《性爱、内省和〈诗经〉评释之始》，第一七四页。

⑰顾史考：《完美的艺术性和道德的鉴别力：〈五行〉篇和它的美学内涵》，第一二四页。

⑱凡祚恩《诗与人：古代中国的读经、解经和阐释学》提供了作为朱熹总体哲学一部分的《诗》学诠释的精彩讨论。

⑲郭庆藩：《庄子集释》，第九二七至九二八页，中华书局，一九八五年。

⑳宇文所安（Owen, Stephen）为韦利（Arthur Waley）译《诗经》的新版（约瑟夫·阿兰 Joseph R. Allen 编）《诗经：古代中国的诗歌经典》（*The Book of Songs: The Ancient Chinese Classic of Poetry*，纽约：Grove Press，一九九六）所写的《序言》，第十五页。

㉑凡祚恩的《诗与人：古代中国的读经、解经和阐释学》，第二十五、五十页。

㉒韩德生（Henderson, John B.）：《圣经、经典和经学：儒家经学和西方经学的比较》（*Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*），普林斯顿大学出版社，一九九一年；简·

埃斯曼 (Assmann, Jan): 《文化记忆: 早期精英文化的文字、记忆和政治认同》(*Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.*) 慕尼黑: C. H. Beck, 一九九二年; 简·埃斯曼和阿莱达·埃斯曼 (Aleida Assmann) 编: 《经典和审查》(*Kanon und Zensur*), 慕尼黑: Wilhelm Fink, 一九八七年。

⑬戴梅可: 《汉代今古文之争》和《一个有问题的榜样: 汉代“正统的合成”, 当时和现在》(“A Problematic Model: The Han ‘Orthodox Synthesis’, Then and Now.” 载周启荣 (Kai-wing Chow)、伍安祖 (On-chong)、韩德生编: *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts, and Hermeneutics*, 第十七至五十六页, 阿尔贝尼: 纽约州立大学出版社, 一九九九年。

⑭现在应该很清楚我不同意秦试图清除《诗》的主张, 并相信公元前二一三年的打压行动不是以《诗》本身为目的, 而是以《诗》的各种诠释为目的。注意李斯在向秦始皇建议收集并销毁在皇室外流传的“《诗》”和其他文本时(《史记》卷六, 第二五五页; 卷八十七, 页二五四六至二五四七页) 警告的不是文本本身, 而是他们被用来“以古非今”。

⑮柯马丁: 《秦皇碑铭: 古代帝国的文献与礼仪》, 第一八三至一九六页。

⑯这个转变是一种更大的超越《诗》的发展; 见柯马丁: 《礼仪、文本和经典的形成: 早期中国“文”的历史转变》。