

# 中古儒家经学著述形式的转变\*

## ——关于义疏体裁的研究

潘忠伟

**【提要】**儒家经学有章句、经注和义疏等著述形式，其中“义疏”体裁出现于西晋，在东晋中晚期之后渐趋盛行。令人遗憾的是，今人对于“疏”体的研究，较为薄弱，甚至有许多错误的看法和认识。其中较为典型的是认为儒家的义疏来源于佛教，并注意到处义疏之学有“疏不驳注”的原则，以为这种原则意味着义疏之学缺乏创新精神。考察儒家义疏的起源，当早于佛教的义疏。至于南朝，儒、佛两家的义疏之学同时兴盛，相互影响，那种认为佛教义疏单向地影响儒学的见解，乃是片面的。而唐初学者所标榜的“疏不驳注”，实为激烈的民族主义主张，这一主张的含义，是企图清除佛教对儒家义疏的影响，越过佛学而遥继经注之学。由此而论，有必要对中古经学的著述形式做认真的研究。

**【关键词】**义疏 经注 佛教

**【中图分类号】**B235、B241 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000—2952(2012)05—0025—10

关于中古儒家经学“义疏”体裁的研究，有一种说法颇引人瞩目，即义疏体裁源于佛教，而非儒家所创的解经形式。考察这一说法的渊源，似与汤用彤先生不无关联。汤先生强调佛教讲经“亦有释典之根据，未必是因袭儒家法度”。他在《汉魏两晋南北朝佛教史》中提到：“世尊所化之一身，就安般事数分条问曰，何等。另一尊身答之，而敷衍其意。前者当中国佛家讲经之都讲，后者乃所谓法师。”汤氏引用汉代高僧安世高所译《阴持入经》中的对答之语，佐证佛教经典原本即有问答文体。<sup>①</sup>一般而言，文章之体大多由对话记录演进而来。《尚书》之文，不乏其例；《论语》之体，亦为对话语录。汤氏并不认为佛教讲经受儒家讲经制度之影响，而强调佛教经典存有佛家讲经之渊源，

此论无可厚非。

不过，汤氏将解经体裁和讲经制度加以联系进行考察的研究思路，为许多研究中古儒家经学义疏体裁的学者所效仿和沿用。这其中又以牟润孙先生所著的《论儒释两家之讲经与义疏》一文较为典型，牟文旁征博引，认为释氏的讲经制度直接导致了讲疏体裁的产生和兴盛，此种体裁在东晋之后被儒家所沿袭。<sup>②</sup>这一观点

\* 本文系2010年度国家社会科学基金资助项目“北朝经学史”阶段性成果(项目编号:10CZX022)。

① 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社1997年版，第79页。

② 牟润孙:《注史斋丛稿》，中华书局1987年版，第239~302页。

影响极为深远,在现当代学界拥有权威地位。事实上,将义疏之学视为“讲经之记录”,是不全面的,儒家讲疏及义疏体裁,是在经注之学盛行的背景下出现的,与经注之学的兴盛有直接的关联。进一步言,最早的义疏类著作出现于晋代,而到东晋以后,这类著作的数量大增,形成了规模庞大的义疏之学。讲疏及义疏体裁的兴起,与晋代经注之学的权威化过程密切相关。文献记载表明,以“疏”为体裁的儒家解经著作的出现要早于佛教的义疏著作,那种认为“疏”体源于佛教的传统看法并不能成立。

### 一、义疏之学的兴起及其背景

儒家“义疏”体裁的出现,与经注之学的兴盛有直接的关联。最早的儒家“义疏”类著作出现于晋代,而到东晋以后,这类著作的数量大增,形成了规模庞大的义疏之学。

魏晋是经注之学的极盛时代。现通行的《十三经注》,除《孝经》为唐代李隆基所注之外,其余十二《经》注均为汉末、魏晋时期儒者所撰作。关于这一时期经注之学的趋势和特点,孔颖达等人在《毛诗》“国风”题下的疏文中,曾有专门的说明:

郑氏名玄,字康成,北海高密人,当后汉桓、灵之时注此书也。不言名而言氏者,汉承灭学之后,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,不云名。……注者,著也,言为之解说,使其义著明也。汉初,为传训者皆与经别行,三《传》之文不与经连,故《石经》书《公羊传》皆无经文。《艺文志》云:“《毛诗》经二十九卷,《毛诗故训传》三十卷。”是毛为诂训亦与经别也。及马融为《周礼》之注,乃云:“欲省学者两读,故具载本文。”然则后汉以来,始就经为注,未审此《诗》引经附传者是谁为之。其郑之《笺》当元在经传之下矣。<sup>①</sup>

郑玄是东汉之末的大儒,曾注三《礼》、《周易》

及《毛诗》等,对中古经学产生极大的影响。上述孔疏的意思是说,由汉末郑玄开创的经注之学,与两汉章句之学在形式上的主要差异,在于产生了“分传附经”进而“就经为注”的解经传统。自东汉以后,经注之学的附经体例和私学的特点得到学者普遍接受和承认。

事实上,魏晋经学的争论往往是经注之学的纷争,其中以郑玄、王肃的对立为典型。此种论争集中于以承认哪一家的经注为权威,或者说,经注之学的权威化是魏晋时期经学的关注焦点。而“就经为注”的做法,又进一步导致经注的地位几乎与经文相接近,最终形成了以遵注为标榜的经学传统。关于这一点,北齐学者王邵曾有准确的说明。《新唐书·元行冲传》著录的元行冲《释疑》一文,引有王邵之语:

魏、晋浮华,古道湮替,历载三百,士大夫耻为章句,唯草野生专经自许,不能博究,择从其善,徒欲父康成,兄子慎,宁道孔圣误,讳言郑、服非。<sup>②</sup>

文中提到的“子慎”,是东汉末年《春秋左氏传》学者服虔之字。经注之学受到儒生的极度重视,竟出现“宁道孔圣误,讳言郑、服非”的风气,这正是经注之学极受推崇的典型写照。同时,对经注的推崇又势必导致解经不能仅仅满足于阐释经文,而应全面涉及经文和注文。兼释经、注的“义疏”类著作的出现,即是针对这一趋势。

此种适应经注之学而出现的解经体裁,最初似采用“记”的体裁。此种“记”的体裁,似可视为“疏”体之渊源。事实上,所谓“疏”,即含有“记”义。据《说文·云部》云:“疏,通也。……疋,所以通也。……疏之引申为疏阔、分疏、疏记。”<sup>③</sup>又据《说文·疋部》

① 《十三经注疏·毛诗正义》(附校勘记),中华书局1980年版,第269页。

② 《新唐书》卷200,中华书局1975年版,第5693页。

③ 《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第744页。

云：“疋，记也。”段玉裁注云：“疋、疏古今字。”<sup>①</sup>可见疏、疋、记三字含义相通，“疏”可解释为分疏、疏记、疏通等义。从文体而论，“记”体出现远较“疏”体为早，例如《史记》、《大戴礼记》、《小戴礼记》等，均是“记”体著述。不过，这些著作与解释经注的“记”体不同。例如《史记》，侧重于记事记言；而大、小《戴记》，虽有部分篇目依附于《礼经》，但大多为独立之作，并非专门分疏经传之文。而真正以阐释经注之义为目的的“记”体，似以《隋书·经籍志》著录的“《郑记》六卷”一书最早，此书撰作者为“郑玄弟子”。<sup>②</sup>从广义上而言，此书名可理解为“郑玄之疏记”之义，此即为义疏著作的渊源所在。

最早明确以“疏”体解经释传的著作，似为西晋初期陆机所撰的“《毛诗草木虫鱼疏》二卷”，<sup>③</sup>此书著录于《隋志》。从书名来看，此书之“疏”似以训释《诗经》涉及到的草木虫鱼为主，不过，唐初孔颖达等人撰作《毛诗正义》，曾以“陆机疏”多次援引，从其所引的疏文来看，陆机已兼释《诗经》、毛公《传》以及郑玄《笺》。这充分说明《毛诗草木虫鱼疏》之“疏”即为义疏之“疏”，二者在体裁和解经形式上并无实质上的差别。

令人遗憾的是，学者多未重视这一著作，而强调中古儒家义疏源于佛教中的“义疏”或“讲疏”这些著述形式。事实上，儒家学者采用“疏”的体裁，当早于佛教义疏之出现。据《隋志》记载，出现较早的以“义疏”为名的解经著作，主要有下述二种：

梁有《尚书义疏》四卷，晋乐安王友伊说撰，亡。<sup>④</sup>

梁有……《毛诗义疏》十卷，谢沈撰，……亡。<sup>⑤</sup>

其中晋乐安王为西晋武帝之子，其友伊说当是西晋初期的学者。牟润孙对于伊说的《尚书义疏》和谢沈的《毛诗义疏》是否为最早的义疏著作，均持否定的看法。牟先生认为，《隋志》同时著录了谢沈的《毛诗义疏》和《毛诗释义》

两部著作。两《唐志》著录有伊说“《尚书释义》四卷”，<sup>⑥</sup>谢沈的《毛诗义疏》则未加以著录，只著录了谢沈有“《毛诗释义》十卷”。<sup>⑦</sup>据此，牟文认为《隋志》所录的伊说《尚书义疏》和谢沈《毛诗义疏》，其原名应为《尚书释义》和《毛诗释义》，《隋志》题为“义疏”，是抄录之误。牟氏这一结论，有待商榷。《隋志》此处所称“梁有……亡”，是以梁代目录为据，可信度要高于两《唐志》所依据的唐代开元年间撰定的《群书四部录》。学界普遍承认，《隋志》的史料价值高于两《唐志》，根据两《唐志》怀疑《隋志》，殊不足取。

进一步言，两《唐志》著录的以“释义”为名的著作，还有郑玄的《论语释义》，此书名便不甚可靠。《隋志》记载的郑玄《论语注》有三部：

《论语》十卷，郑玄注。

梁有《古文论语》十卷，郑玄注，……亡。

《论语》九卷，郑玄注，晋散骑常侍虞喜撰。<sup>⑧</sup>

除已亡佚的第二部著作，其它二部郑玄注本均为唐时学者所亲见。旧《唐志》所著录的郑玄解释《论语》的著作，则分别名为：

《论语》郑玄注十卷。

《论语释义》十卷，郑玄注。<sup>⑨</sup>

新《唐志》所著录的书名与旧《唐志》同，所

① 《说文解字注》，第85页。

② 《隋书》卷32，中华书局1973年版，第938页。

③ 《隋书》卷32，第917页。

④ 《隋书》卷32，第914页。

⑤ 《隋书》卷32，第917页。

⑥ 《旧唐书》卷46，中华书局1975年版，第1970页；《新唐书》卷57，第1427页。

⑦ 《旧唐书》卷46，第1971页；《新唐书》卷57，第1429页。

⑧ 《隋书》卷32，第935页。

⑨ 《旧唐书》卷46，第1981页。

不同的是新《唐志》著录的郑玄《论语释义》的卷数为一卷,<sup>①</sup>而非旧《唐志》的十卷。考察两《唐志》所著录郑玄的《论语释义》,实际上即为《隋志》著录的附有虞喜之赞的郑玄注本。这一传本的虞喜之“赞”仅有一卷,旧《唐志》似未曾细考,竟将附有“赞”的九卷注本著录为郑玄《论语释义》十卷;新《唐志》则注意到《论语释义》十卷本中,符合“释义”体裁的仅为虞喜之“赞”,故又著录为郑玄《论语释义》一卷。这一例子,正说明两《唐志》好改书名的弊病,今人不能仅根据两《唐志》而推翻《隋志》的记载。

事实上,若依据新《唐志》,最早的义疏著作应是三国曹魏时期的学者何晏所撰定的《道德经讲疏》四卷。<sup>②</sup>而一旦相信何晏作过此书,现今学界关于玄学史的认识将被颠覆,然而何晏《讲疏》不见于《隋志》和旧《唐志》,新《唐志》著录此书名被公认是误载。

在否定上述伊说和谢沈著作存在“义疏”之名的同时,牟文依据南朝梁代释慧皎所撰的《高僧传》,认为东晋时期佛教学者法崇、僧敷及竺法汰所撰的佛教“义疏”是最早的一批“义疏”类著作。值得注意的是,慧皎也未曾亲见法崇和僧敷的著作,故也需重新考察这一结论。关于法崇的义疏著作,《高僧传》“剡葛岷山竺法崇”条下称:

崇后卒于山中,著《法华义疏》四卷云。<sup>③</sup>

在这当中,特别需要注意的是“云”字,这说明慧皎未曾亲见其书,而是根据流传的说法加以记载。一般而言,史传记载的著作,其可信度要低于同一时期的文献目录学著作,原因也在于史传记载往往依据的传闻之辞,而非实见其书。同样,僧敷的义疏著作,其可靠性亦值得推敲。《高僧传》“晋京师瓦官寺竺僧敷”条下记载:

后又著《放光》、《道行》等义疏。<sup>④</sup>

关于这些义疏著作,《高僧传》明言“今推寻失其文制,湮没可悲”,<sup>⑤</sup>说明慧皎同样未曾亲见。在上述三人当中,慧皎亲见其著作的似乎只有竺法汰一人。《高僧传》“晋京师瓦官寺竺法汰”条下,称:

汰所著《义疏》,并与郗超书《论本无义》,皆行于世。<sup>⑥</sup>

值得注意的是,慧皎并未明言竺法汰所著的《义疏》究竟是何经之义疏。牟文根据竺法汰受东晋简文帝“深相敬重,请讲《放光经》”<sup>⑦</sup>一事,断定其所著的义疏为《放光经义疏》。牟文这一推断,亦可商榷。考虑到慧皎所处的南朝梁代,义疏已为当时佛教常用之体裁,故而严格地说,慧皎称其为“义疏”,应是泛指。犹如唐人官修史书,往往以“章句”泛称各种解经著作。慧皎称竺法汰及其余高僧的著作为“义疏”,亦多为此类。

进一步言,竺法汰的著作若从广义上可称为“义疏”,也不能说明义疏之学的普及是佛教学者倡导的结果。袁宏《后汉纪序》称:

丘明所以斟酌抑扬,寄其高怀,末吏区区,注疏而已,其所称美,止于事义,疏外之意,歿而不传,其遗风余趣蔑如也。<sup>⑧</sup>

袁宏为东晋著名学者,与竺法汰约略同时。《后汉纪序》所称的“注疏”,是指《春秋左氏传》的注疏著述。袁宏称学者采用注疏形式解释《左传》,是“末吏”俗儒的做法,这从侧面证明当时学者之采用疏体,已较为普遍。而考察

① 《新唐书》卷57,第1443页。

② 《新唐书》卷59,第1515页。

③ 《高僧传》卷4,中华书局1992年版,第171页。

④ 《高僧传》卷5,第197页。

⑤ 《高僧传》卷5,第197页。

⑥ 《高僧传》卷5,第193页。

⑦ 《高僧传》卷5,第193页。

⑧ 袁宏:《后汉纪校注》,天津古籍出版社1987年版,第2页。

此种义疏风气的兴起，又主要是由于当时官方教育出于“讲”经之需要，逐渐使得“讲疏”或“义疏”体裁普遍化。《隋志》道家类下著录有东晋简文帝所撰的“《简文谈疏》六卷”。此书当为东晋简文帝议论道家思想的记录稿，故名为“谈疏”。而当时皇家教育或官方讲经，往往多有“讲”体著作。在这当中，《孝经》类著作似为典型，《隋志》记载：

梁有晋穆帝《孝经》一卷，武帝时《宋总明馆孝经讲》、《议》各一卷，宋大明中《东官讲》，齐永明三年《东官讲孝经》，齐永明中《诸王讲》及贺瑒讲、议《孝经义疏》各一卷，齐临沂令李玉之为始兴王讲《孝经义疏》二卷。<sup>①</sup>

《孝经》是皇家教育的必读经典，为当时官方所注重。从东晋穆帝至南朝齐代的讲解《孝经》著作，逐渐从“讲”体转变为“义疏”体，这一变化正可说明义疏体裁的兴起，与经注之学的教育需要息息相关。《隋书·经籍志》著录的南朝宋代义疏著作，主要有：

《周易义疏》十九卷，宋明帝集群臣讲。

《宋明帝集群臣讲易义疏》二十卷。<sup>②</sup>

梁有《论语疏》八卷，宋司空法曹张略等撰。<sup>③</sup>

梁有《礼记义疏》三卷，宋豫章郡丞雷肃之撰，亡。<sup>④</sup>

从前两部书名及作者题名看，“义疏”与“讲”的关系颇为密切，或者说，这两部“义疏”当是采用“疏”的形式加以记录的“讲”《易》之整理稿。而《论语》亦是当时教育之必读经典，其“疏”出现较早，应是《论语》与普通教育颇有关联的缘故。同样，雷肃之撰有《礼记义疏》，则考虑到雷肃之为南朝宋代著名礼学家雷次宗之子这一情况，或者说，此书之出现，应与雷氏家族教育有关。

南朝齐代时期的义疏著作，其涉及的儒家

经典更多，范围更广。据《隋志》，这一时期出现的义疏著作，除上述《孝经》义疏类著作外，至少还有如下七部：

《齐永明国学讲周易讲疏》二十六卷。<sup>⑤</sup>

《周易系辞义疏》二卷，刘瓛撰。<sup>⑥</sup>

《毛诗序义疏》一卷，刘瓛等撰。<sup>⑦</sup>

《丧服经传义疏》五卷，齐散骑郎司马宪撰。

《丧服经传义疏》二卷，齐给事中楼幼瑜撰。

《丧服经传义疏》一卷，刘瓛撰。

《丧服经传义疏》一卷，齐征士沈麟士撰。<sup>⑧</sup>

南朝宋齐以来的义疏著作已涉及《周易》、《毛诗》、三《礼》、《孝经》等经典，这说明儒家的义疏之学开始全面普及。

全面考察义疏之学兴起的根源，主要与经注之学的权威地位进一步加强密切相关。例如，南朝东晋以来，玄风颇盛，《周易》、《老子》和《庄子》被视为“三玄”之典，故《周易》义疏和讲疏著作较早出现，是为当然。当然，官方的提倡与学风的偏好也对义疏之学的普遍化产生了积极的影响。例如，礼学当中的丧礼为南朝士族高门所重视，故南朝宋齐多有《丧服经传义疏》。或者说，若不明瞭南朝学术风气与东汉、魏晋经注之学的流衍趋势，就不能准确把握义疏之学的兴起及其过程。

总而言之，儒家经疏之学的兴起是南朝宋齐时期学术风气与各家经注的权威化过程共同作用下的结果，也符合经学演进的内在逻辑。而南朝宋齐义疏之学盛行之后，由于受到佛教

① 《隋书》卷32，第934页。

② 《隋书》卷32，第911页。

③ 《隋书》卷32，第936~937页。

④ 《隋书》卷32，第922页。

⑤ 《隋书》卷32，第911页。

⑥ 《隋书》卷32，第912页。

⑦ 《隋书》卷32，第917页。

⑧ 《隋书》卷32，第920页。

的影响,又使得义疏之学走向繁荣的同时,也呈现出佛、儒混同的面貌。

## 二、佛教的影响与义疏之学的泛滥

在官方的推崇下,南北朝儒、佛二家“义疏”之学同时出现繁盛的局面,彼此存在相互影响是合乎情理的,这种局面使得儒、佛二家的解经体裁均发生变化。同时,这一时期的儒家义疏类著述日益摆脱经注之学的羁绊,而多有佛教的说法。南朝梁陈时期的义疏著作,大多存有这一特点。

南朝梁陈时期,儒家义疏类著作作为数众多。《隋志》著录的以“讲疏”、“义疏”为名称的南朝梁陈时期儒家经疏著作,其撰作者至少包括梁武帝萧衍、褚仲都、萧子政、张讷、周弘正、费彪、蔡大宝、沈重、皇侃、贺瑒、萧子显、徐孝克等人。另外,唐初学者也将萧衍、沈文阿、刘炫、刘焯等人采用的“大义”、“述义”、“义略”等体裁归结为义疏著述。简单地说,义疏著述数量及其体裁的繁多,正可说明南北朝时期的义疏之学颇为发达。

这一时期,佛教盛行中土,译经和著述亦颇繁多,其中以“疏”和“记”为体裁的著作占据相当大的比重。《隋志》根据隋代大业年间刊定的佛经目录,分门别类,其中大乘经部著录有疏五十九部,计三百七十九卷;小乘律部著录有讲疏二部,计二十三卷;大乘论部著录有十五部,计四十七卷;小乘论部著录有讲疏十部,计七十六卷;杂论部著录有讲疏九部,计一百三十八卷。另外还有记二十部,计四百六十四卷。<sup>①</sup> 这些讲疏、义疏以及以“记”为名的著作,并不可能全部成书于南朝梁陈时期,但绝大部分应是这一时期的产物。《隋志》记载南朝梁武帝时期曾搜集佛经五千四百卷,<sup>②</sup> 而《隋志》记载的佛经总共才有六千一百九十八卷,<sup>③</sup> 这充分说明佛教及其著述在南朝梁陈时期即基本定型和成熟。

儒、佛二家义疏著作的繁多,既有共同的学术背景,也有相互影响和刺激的一面。儒、

佛均重视“疏”体,即为官方偏好对学术影响的具体反映。同样,佛教作为外来文化,与本土传统文化当互相激荡,而对彼此的著述形式发生影响。佛教所借用的中国传统著述体裁,除“疏”体外,又以“义记”体为典型。而佛教之影响儒家解经体裁,又主要以“义证”、“大义”及“义章”等体裁为突出。

关于儒家著述体裁对佛教的影响,主要涉及到“义疏”、“讲疏”等体裁。《高僧传》及《弘明集》往往泛指佛经解经著述为讲疏和义疏,正说明这些体裁被佛教广泛采纳。除此之外,源于中国本土传统的“记”体亦多为佛教学者所注意,并加以发挥,出现了所谓的“义记”体裁。我们知道,魏晋时期的儒家学者,甚少以“记”或“义记”为名解经释注。相反,佛教学者对于“记”体却颇为重视。《隋志》记载隋代共有四百六十多卷的佛教“记”体著作,并专门解释了“记”的含义:

又所学者,录其当时行事,名之为记。<sup>④</sup>

所谓“当时行事”,主要指讲经之言论与佛徒之行迹。可见,佛教著作当中的“记”并不完全是解经著述,但此种“记”,应包含了专门解经的“义记”著作。《梁书·武帝本纪》记载萧衍:

兼笃信正法,犹长释典,制《涅槃》、《小品》、《净名》、《三慧》诸经义记,复数百卷。<sup>⑤</sup>

另外,敦煌文献当中以“义记”为名的佛教著作甚多,也是显例。这一体裁的出现,当是佛教与中国本土文化相互结合的典型产物。《隋志》在杂家类下著有齐代竟陵王萧子良撰有

① 《隋书》卷35,第1094~1095页。

② 《隋书》卷35,第1098页。

③ 《隋书》卷35,第1095页。

④ 《隋书》卷35,第1099页。

⑤ 《梁书》卷3,第96页。

“《义记》二十卷”。<sup>①</sup> 萧子良虽笃信佛教，《隋志》却将此书著录于“杂家”之列，所谓杂家，即“兼儒、墨之道，通众家之意”。萧衍之子梁简文帝萧纲亦撰有《长春义记》，《陈书·沈文阿传》称：

梁简文在东宫，引为学士，深相礼遇，及撰《长春义记》，多使文阿撮异闻以广之。<sup>②</sup>

可见“义记”类著作，往往颇为驳杂。进一步言，采用“义记”体裁的儒家解经著作，也应具有类似的特点。《周书》萧巖本传称其著有“《孝经》、《周易》义记”及《大小乘幽微》，<sup>③</sup> 萧巖兼通佛、儒，其儒家“义记”类著作，应多有佛教的说法。同样，《隋志》著录的“记”类著作，主要有如下：

- 《周易私记》二十卷。<sup>④</sup>
- 《私记制旨中庸义》五卷。<sup>⑤</sup>
- 《孝经私记》四卷，无名先生撰。<sup>⑥</sup>
- 《孝经私记》二卷，周弘正撰。<sup>⑦</sup>

这些著作也当兼有众家之义。或者说，在南北朝时期，儒、佛二教的影响是双向的，佛、儒二家“义记”的解经著作，当是这一方面的典型产物。

关于佛教对儒家著述形式的影响，又以南朝梁武帝时期的儒家义疏之学最为突出。梁武帝萧衍甚为笃信佛教，同时又非常重视儒学。《梁书·武帝本纪》记载了萧衍的儒家经学著述，包括：

《制旨孝经义》、《周易讲疏》、及六十四卦、二《系》、《文言》、《卦序》等义，《乐社义》，《毛诗答问》、《春秋答问》，《尚书大义》，《中庸讲疏》，《孔子正言》，《老子讲疏》，凡二百余卷，并正先儒之迷，开古圣之旨。<sup>⑧</sup>

所谓“答问”，东汉魏晋儒者已采用这一体例，暂

不具论。在这当中，值得注意的是《孔子正言》和《尚书大义》之名。所谓“正言”和“大义”，是萧衍采用的深受佛教影响而创成的新的著述体裁。《梁书·孔子祛传》称：

高祖撰《五经讲疏》及《孔子正言》，专使子祛检阅群书，以为义证。<sup>⑨</sup>

可见“正言”之体，包含了“检阅群书”而成“义证”这一解经方法的著作体裁。梁武帝所撰的《五经讲疏》，其本名应为《五经正言》。南朝梁代官方往往称佛典为正典、内典，那么萧衍所撰作的“正言”，当与“正典”之称、即与佛教密切相关。《梁书·张绶传》记载：

绶在郡，述《制旨礼记正言》义，四姓衣冠士子听者常数百人。<sup>⑩</sup>

萧衍的《礼记讲疏》，原名本为《制旨礼记正言》。萧衍的《礼记正言》，《隋志》著录为《礼记大义》。<sup>⑪</sup> 可见所谓“正言”，亦可称为“大义”。这种体裁突出的解经特点，是集合各家之说法和典籍而形成“义证”。这一“义证”的解经形式，最早应为佛教所采用。北魏著名学者刘芳，其解经的体裁亦称“义证”。《魏书·刘芳传》称：

芳常为诸僧佣写经论，笔迹称善，卷直以一缣，岁中能入百余匹，如此数十年，赖以颇振。由是与德学大僧多有还往。<sup>⑫</sup>

- ① 《隋书》卷32，第1010页。
- ② 《陈书》卷33，第434页。
- ③ 《周书》卷48，第865页。
- ④ 《隋书》卷32，第912页。
- ⑤ 《隋书》卷32，第923页。
- ⑥ 《隋书》卷32，第934页。
- ⑦ 《隋书》卷32，第934页。
- ⑧ 《梁书》卷3，中华书局1973年版，第96页。
- ⑨ 《梁书》卷48，第680页。
- ⑩ 《梁书》卷34，第504页。
- ⑪ 《隋书》卷32，第922页。
- ⑫ 《魏书》卷55，中华书局1974年版，第1219页。

刘芳常抄佛经，熟悉佛经著作体例，应是毫无疑问的。据《魏书》本传，刘芳著有“《毛诗笺音义证》十卷、《礼记义证》十卷、《周官》、《仪礼》义证各五卷”。<sup>①</sup>其著作以“义证”为名，与其旁通佛典密切相关。

佛教对南朝梁陈义疏之学的影响，不仅限于解经形式，而且也涉及到义疏内容本身。例如，现存于世的皇侃《论语集解义疏》，多有佛教用语。此种援引佛教义理的做法，相对于经注本身之义而言，应视为“外义”。事实上，此种包含“外义”的南朝经疏著作，不止《周易》和《论语》之义疏，《隋志》著录有：

《尚书文外义》，顾彪撰。<sup>②</sup>

《礼记文外大义》，秘书学士褚暉撰。<sup>③</sup>

顾彪和褚暉均为南朝陈亡后仕隋的学者，其义疏著作之名标有“文外”，其内容应当颇为驳杂。

与南朝梁陈经疏之学相类似的是，北朝儒家著述也受到佛教影响。除刘芳之外，北魏末年大儒徐遵明，其解经体裁也参考了佛教的著作体裁。《魏书·徐遵明传》称：

又知阳平馆陶赵事业家有《服氏春秋》，是晋世永嘉旧本，遵明乃往读之。复经数载，因手撰《春秋义章》，为三十卷。<sup>④</sup>

徐遵明根据永嘉旧本的《服氏春秋》，撰成《春秋义章》三十卷。“义章”为佛教常用之著述体裁，这一著述的具体形式，是根据经典中的事数，分门别类加以撰述。徐遵明沿袭佛教“义章”之体，正说明佛教也影响了北朝儒学。不过，应当指出的是，南北朝经疏之学虽同受佛教之刺激，但北朝经学从整体上受到佛教影响较小。这其中主要的原因是北魏太武帝以来官方曾两次排斥佛教。其中第一次在北魏太武帝时期，第二次北周武帝时期。特别是第二次灭佛，在北周平齐之后，这一排佛政策亦在北齐旧地施行，佛教受到严重打击，使得北学相较于南学，更为重视儒家义疏之学的纯正性问题。

南北官方意识形态的不同，对于儒家义疏之

学影响甚大。事实上，南北实现统一之后，如何整合杂糅了佛教思想的义疏之学，便成为隋唐学者所必须解决的问题。而此问题之解决，亦决定了中古义疏之学的最终面貌。

### 三、“疏不驳注”原则与唐初义疏之学的定型

一般而言，某种学术风气达到泛滥的程度，必然会引起反动，中古儒家经学义疏著述深受佛教影响的局面，引起了唐初北朝学者的强烈不满。这些学者通过强调东汉、魏晋经注之学的权威地位，进而对深受佛教影响的义疏之学加以全盘改造。其改造的具体方法，是确立“疏不驳注”的解经原则，从而将包括佛理在内的一切“外义”排除于义疏之外。

隋唐义疏之学，以唐初大儒孔颖达主持撰定的《五经正义》为典型。孔颖达等人全面遵从当时已权威化了的西汉、魏晋经注之学，其中《尚书正义》遵从西汉学者孔安国《传》；《毛诗正义》遵从西汉学者毛公《传》、东汉学者郑玄《笺》；《礼记正义》遵从郑玄《注》；《周易正义》遵从曹魏学者王弼《周易注》和东晋学者韩康伯《易传注》；《春秋左氏传正义》遵从西晋学者杜预《集解》。在此基础上，唐初学者又强调各经“义疏”要遵循经注之义，不与“外义”相掺杂。例如，孔颖达《周易正义序》评价南朝《周易》义疏著作，曾说：

其江南义疏，十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。……若论住内住外之空、就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。既背其本，又违于《注》。<sup>⑤</sup>

此种强烈的排佛主张，实为树立经注权威的必要举措。在唐初官方学者看来，解经非但不能

① 《魏书》卷55，第1227页。

② 《隋书》卷32，第914页。

③ 《隋书》卷32，第922页。

④ 《魏书》卷84，第1855页。

⑤ 《十三经注疏·礼记正义》（附校勘记），第6页。

“义涉释氏”，更不能脱离经文和注文而随意发挥。孔颖达《礼记正义序》曾对熊安生、皇侃义疏有所批评，其中提到：

熊则违背本经，多引外义，犹之楚而北行，马虽疾而去逾远矣。又欲释经文，唯聚难义，犹治丝而棼之，手虽繁而丝益乱也。皇氏虽章句详正，微稍繁广，又既遵郑氏，乃时乖郑义，此是木落不归其本，狐死不首其丘。<sup>①</sup>

孔颖达在《春秋左传正义序》中，又这样批评刘炫：

（刘炫）又意在矜伐，性好非毁，规杜氏之失，凡一百五十余条，习杜义而攻杜氏，犹蠹生于木而还食其木，非其理也。<sup>②</sup>

这两例都说明孔颖达等人强化经注之学的权威地位，强调义疏之学与经注之学的一致性。清代学者将这一立场概括为“疏不驳注”的解经原则，而孔颖达等人所创出的“正义”体裁，其与中古义疏之学的不同点，即在于此。

不过，唐初学者如此强调遵注的重要性，反而淡化了遵经的必要性，甚至注文与经文有明显矛盾，孔颖达等人竟维护注文而非经文，彻底贯彻“疏不驳注”的解经原则。在《周易·系辞下》“古者包牺氏之王天下也”一节之下，韩康伯《注》与《系辞传》的说法明显不同，孔颖达疏认为：

案诸儒象卦制器皆取卦之爻象之体，今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案《上系》云：“以制器者尚其象。”则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣，今既遵韩氏之学，且依此释之。<sup>③</sup>

《周易系辞传》在孔颖达等唐初学者的心目中，属于孔子亲撰之作，其地位与经文相等。孔颖达认为韩康伯《周易系辞注》虽然“于义未善”，但在实际解经当中竟遵从韩康伯《注》而明确违背《系辞传》的说法。或者说，孔颖达等人对于经、

注互异的问题，也往往采取遵注改经或者驳经的态度，这其中又以《春秋左传正义》最为典型。《朱子语类》曾记载了朱熹对杜预的批评：

可学云：“杜预每到不通处。多云告辞略。经传互异，不云传误，云经误。”曰：“可怪！是何识见！”<sup>④</sup>

在朱熹等人的心目中，《春秋》是孔子亲自删定的著作，而杜预竟然认为《春秋》经文有误，此种“非圣”的态度实为不可理喻。不过，孔颖达等人所撰的《春秋左传正义》，并未重视这种经传互异的情况，而完全遵从杜预的说法。从这点来说，朱熹也可以认为孔颖达等人也是非常“可怪”和毫无见识的了。

不过，唐初学者采取“疏不驳注”的原则而忽视了经注歧义的问题，有其内在原因，不能盲目遵从朱熹的意见。具体而言，隋唐学者关注的问题并不在于两汉、魏晋经注之学与经文是否一致，而是关注义疏之学是否与经注之学保持统一。或者说，南北朝义疏之学深受佛教影响的局面，是隋唐学者首先要解决的问题。在他们看来，南朝义疏著作之深染佛学的情形，直接表现为这些著述往往与经注之义相对立，故强调“疏不驳注”而忽视经文和注文之间可能存在的内在矛盾，实为当然。

近代学者已注意到唐初义疏之学实际上有利于儒家经学的纯正性。例如，清代学者陈澧论及《周易正义》的得失时，提到：

孔冲远等作《正义》，用王辅嗣注。近人诋王注，并诋《正义》。此未知《正义》之大有功也。冲远《正义序》云：“江南义疏，十有余家，皆辞尚虚元，义多浮诞。”“若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。”据此，则江左说《易》，

① 《十三经注疏·礼记正义》（附校勘记），第1222页。

② 《十三经注疏·春秋左传正义》（附校勘记），第1698～1699页。

③ 《十三经注疏·周易正义》（附校勘记），第86页。

④ 《朱子语类》卷83，中华书局1986年版，第2153页。

不但杂以老氏之说，且杂以释氏之说。冲远皆扫弃之，大有廓清之功也。……孔疏能扫弃释氏之说，而不能屏绝老、庄、列之说，是其病也。<sup>①</sup>

陈澧指出《周易正义》有排佛之功，是其高明之处，而对于孔颖达等学者未能排斥《老》、《庄》学说，实乃以宋明理学的眼光严苛唐人。同时，近代学者又往往批评隋唐义疏之学“疏不驳注”的原则，禁锢了经学的发展。此种意见，正与批评隋唐经学“曲徇注文”的看法类似，未清楚认识到唐初学者改造义疏之学的历史意义。殊不知，学术之演进，必有渐进之过程。唐初学者排斥佛理、整齐义疏，是中古义疏之学发展的内在要求；而宋明学者又在此基础上，进一步排斥义疏之学当中的《老》、《庄》学说，则是宋明经学在隋唐经学基础上对于儒

学纯正性的深化。

总而言之，全面地看待中古经疏之学的意义及其价值，一方面既要看到义疏之学的出现乃是两汉、魏晋经注之学权威化之后的结果，另一方面更要准确把握儒家义疏之学与佛教的关联，明了儒家“疏不驳注”解经原则的经学史意义。唯有如此，才能深刻把握中古义疏之学的面貌和隋唐以来经学的流衍趋势。

本文作者：四川师范大学政治教育学院讲师，中国社会科学院社科院研究生院哲学系2008届哲学博士

责任编辑：周勤勤

① 陈澧：《东塾读书记》（外一种），生活·读书·新知三联书店1998年版，第71~72页。

## Form Changes in the Study on Confucian Classics

—A Study on the Genres of Discourse

Pan Zhongwei

**Abstract:** There are several ways in the study of Confucian classics such as syntactic analysis, annotation, discourse, and so on. Discourse appeared in the Western Jin Dynasty, and then became popular in the late Eastern Jin Dynasty. Unfortunately, the study of “discourse” is relatively weak, so much so that it got many erroneous viewpoints and conceptions. Among them, the more typical one is the opinion that discourse on Confucian classics has originated from Buddhism, and by considering the fact that discourse has the principle that “discourse does not object to annotation”, it holds that the study of discourse lacks the spirit of innovation. Discourse on Confucian classics originates earlier than its counterpart of Buddhism. In the Southern Dynasties, discourses on both Confucian and Buddhist classics thrived simultaneously and interacted with each other. As a result, the opinion that Buddhist classics influence unilaterally the study of Confucian classics is not all-round. The principle that “discourse does not object to annotation”, which was put forward by scholars in the early Tang Dynasty, actually is an assertion of strong nationalism. What the assertion aims at is to eliminate Buddhism’s influence on the study of Confucian classics, letting the latter pass over the former and inherit the study of Confucian classics annotation. Giving the analysis above, conclusion may be drawn that genres of the study of Confucian classics in medieval times need to be studied conscientiously.

**Key words:** discourse; annotation; Buddhism