“文明传统与经典生成”专题

从早期书写探求中华精神文明史

□ 赵敏俐

中华民族的早期书写，包括文字和图像符号在内，不仅仅是对物质文明史的简单记录，而是在此基础上生成的人类早期的文化记忆，是对生活的理解，对宇宙的观察，是中华文化知识谱系的建构。

充分利用当代考古学和出土文献的丰富成果，弄清中华民族早期的物质文明与精神文明的关系，中国早期“经典”何以产生，中华民族的古史何以建立，中华民族的文化精神何以形成等重大问题。

近百年的考古发现，以无可辩驳的事实，证明了中华文明的源远流长。从旧石器时代的元谋猿人遗址、陕西蓝田人遗址、北京人遗址，到新石器时代的裴李岗遗址、新乐遗址、仰韶文化、马家浜文化、河姆渡文化、大溪文化、红山文化、三星堆文化、良渚文化、屈家岭文化、马家窑文化、龙山文化、齐家文化、陶寺遗址等等，已经形成了一个独立的中华文明发展链条。特别是在这些新石器遗址中，出土了大量的石器、玉器、陶器，发现了早期的房屋、广场、宫殿、城墙，还有大型的墓葬，证明了那个时期中华民族物质文明所能达到的高度，一个比较可信的中华物质文明古史呼之欲出。

通过物质考古发现，我们同时也认识了人类早期的精神文明。如根据早期岩画的发现，我们知道人类很早就掌握了绘画的能力；根据山顶洞人骸骨旁边的贝壳类饰物，我们知道那时的人已经有了审美意识；根据早期人类遗址建筑和玉琮等礼器的发现，我们知道那时候已经有了相关的宗教活动；我们还可以通过考古中发现的早期人类住所的不同、墓葬大小与陪葬物品的多少，推测中国何时进入到阶级社会，何时可能产生部落首领，推测墓主生前的社会地位。伴随着这些考古遗物的出土，沉积其上的精神文明也让我们浮想联翩。如仰韶文化的彩陶，红山文化的玉龙，良渚文化的玉琮，三星堆文化的面具，它们的制作，无不蕴含着当时人的文化思想观念。这说明，中华民族精神文明发展的历史，和物质文明的发展史同样源远流长。

但是，面对那些不会说话的冷冰冰的文物，我们尽管可以驰骋自己的想象，但终究难以窥见先民们丰富的内心世界，难以了解他们的所知所想。所以，我们不满足于了解古代人的生活，还想了解他们的心灵。人类不仅需要物质考古，更需要精神考古。而这些，恰恰存在于人类早期书写（包括文字和图像符号）里。它们是中华民族精神成长的历史遗存，是我们进行精神考古最宝贵的材料。根据它们进行人类精神考古，其意义不亚于实物考古。

当然，要进行人类精神考古，就必须以物质考古为前提。有幸的是，当下丰富的物质考古成果，正在为中华民族精神考古提供有力的支持。近百年来，考古学界对于从旧新石器时代到夏商周三代的一系列考古发掘，基本上弄清了中华文明从原始村落到城市，从部族到国家，从石器的使用到铁器的铸造，从原始的灰陶到精美的青铜器，从早期的刻画符号到文字的成熟，从财产的共有到阶级的产生，从原始的信仰到大型的宗教活动等一系列从野蛮到文明社会的发展进程。仔细比较就会发现，这一条考古学所构建起来的中华文明史的链条，与中国早期书写中所勾勒的从五帝到夏商时代的历史进程基本是一致的。如二里头文化大体对应于夏文化和早商文化，陶寺遗址与传说中的“尧都”有关，无论从考古遗址、出土文物还是从年代测定角度来看，都可以得到基本的证明。《史记》中所著录的殷商时代先公先王的名号，与甲骨文的记载基本相同，这更是大家所熟知的事实。可以说，正是当下的实物考古，让我们重新认识到了早期书写的巨大价值。因此，参照当代考古学的丰富成果，必将把中国早期文明研究推向新的高度，实现从物质考古到精神考古的深入。而这一切，都离不开对中华文明早期书写的研究。

我们知道，中华文明是世界上唯一没有间断的文明。所以如此，一个重要的原因是我们有悠久的书写传统。中国人很早就发明了文字，设立了史官，有意识地把中华早期的精神文明记录下来。从考古发掘来看，早在上个世纪60年代，在西安半坡仰韶文化遗址中就发现了百多个陶器刻画符号，时间距今约7000～5000年前。此后逐渐发现了青海乐都柳湾遗址所出的彩绘符号，湖北杨家湾出土的陶器刻划符号，安徽蚌埠双墩遗址出土的刻划符号，大汶口文化陶文，以及良渚和龙山时代的刻写文字，有的甚至可以释读成句。特别是1984至1987年在河南舞阳裴李岗贾湖遗址中出土的龟甲上的刻符，年代上限可早到7500～8500年前。这说明，远在殷商甲骨文之前，中国就已经有了比较成熟的文字。虽然我们至今尚未发现殷商以前成体系的文字书写遗物，但是先秦典籍中并不乏相关的记载。《左传·召公十二年》：“左史倚相趋过，王曰：‘是良史！子善视之。是能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。’”孔颖达《正义》引孔安国《尚书·序》：“伏牺、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。少昊、颛顼、高辛、唐、虞之书，谓之《五典》，言常道也。”“八卦之说，谓之《八索》，求其义也。九州之志，谓之《九丘》。”“楚左史倚相，能读《三坟》《五典》《八索》《九丘》。即谓上世帝王遗书也。”《周礼·春官宗伯》：外史“掌三皇五帝之书”，贾逵云：“《三坟》，三皇之书。《五典》，五帝之常典。《八索》，八王之法。《九丘》，九州亡国之戒。”郑玄注《左传》也认为《三坟》《五典》就是“三皇五帝之书”。当然这些说法都带有后人推测的性质，但可以肯定的是，到春秋时代，这些文献还有少量保存，它们应该是用商周以前的古文字书写而成的著作，所以很少有人能够读懂。我们看先秦文献，知道那个时代的人就常常“引经据典”，如仅在《左传》《国语》《墨子》中就引用了《夏书》20次之多。这些足以说明中国早期的书写产生之早。《尚书·多士》记载周公对殷商遗民的训话：“惟尔知，惟殷先人，有册有典，殷革夏命。”这说明，在殷商时代，除了用于占卜的甲骨文和铸刻在青铜器上的铭文之外，还有大量的典册类书写。这些文献，殷商遗民们熟知，因而周公才能用这一事实来训诫他们。由此可见中华民族早期书写的源远流长。

人类何以发明书写（包括文字和早期图像符号）？就是要通过一种以物质文明为载体的有效手段，将人类的历史、经验、智慧记载下来，用以回顾过去，指导未来。作为中国早期书写最重要的成果，有幸传承下来的就是《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》“六经”。仔细分析我们就会发现，中国早期书写的主要目的并不是为了记史。在“六经”当中，单纯记史的只有《春秋》，而且它的产生最晚。其实，即便是《春秋》，所记史事也极其简单，更重要的是通过史事记载孔子对这些事件的评价。其余“五经”所记载的分别是先民们的诗、乐、舞，治国理政的经验，日常生活规范和国家制度，以及对于宇宙人生的思考与智慧，等等。要而言之，中华民族的早期书写，虽然建立在物质文明史的基础之上，但它不是对这一历史过程的简单记录，而是在此基础上生成的人类早期的文化记忆，是对生活的理解，对宇宙的观察，是人的精神成长过程，是中华文化知识谱系的建构。

我们之所以提出“早期书写”的概念，就是为了更好地进行精神考古，以追根溯源的方式，探讨中华民族早期精神文明如何形成，知识谱系是如何建立的。“书写”是一个历史悠久的概念，有巨大的阐释空间。它由“书”“写”两个同义词组成，其本义指的就是写字的行为，其后则引申为书写的内容、表达的情怀、寄托的思想。而我们今天则将“书写”当作一种以精神生产为目的的人类主体活动，对其进行综合研究，包括“书写”的目的、书写的方式、书写的价值、书写的内容等各个方面，最终则落实到人类精神文明的建构。由此我们才有可能充分利用当代考古学和出土文献的丰富成果，弄清中华民族早期的物质文明与精神文明的关系，中国早期“经典”何以产生，中华民族的古史何以建立，中华民族的文化精神何以形成等重大问题。

近百年来的考古学成果，已经为我们描述了一条比较可信的中华物质文明发展史线索，同时也为我们探讨中华民族精神文明史奠定了坚实的基础，精神考古和中国早期书写理应成为新世纪中国学术发展的重要方向。书写研究不同于文史哲的单科研究，也不同于传统的经学或者史学研究，更不同于当下比较流行的所谓“文本”研究，它是将其作为人类独有的精神活动来研究。它要从人类何以要进行书写这一基本点入手，对现有的知识谱系进行新的阐释，探讨中华民族的思想、情感、价值观念、行为准则、历史意识、天人哲学以及所有与中华文化之发生有关的根本性问题，构建一部与社会文明史相呼应的中华精神文明史。它是一个具有广阔发展前景的新的人文交叉学科。

（作者系首都师范大学教授）

楚辞成书与经典建构

□ 熊良智

“屈平辞赋悬日月”——李白的赞颂其实出自汉初淮南王刘安对屈原的评价。这是汉武帝即位第二年，刘安奉诏作《离骚传》，称《离骚》所述之“志”，“虽与日月争光可也”。“楚辞”出现的第一个历史记录，也是因为汉武帝的赏识：“庄助使人言买臣，买臣以《楚辞》与助俱幸，侍中，为太中大夫”。《史记》这段记载不如《汉书·朱买臣传》交代得清楚：“会邑子严助贵幸，荐买臣。召见，说《春秋》，言《楚辞》，帝甚说之。拜买臣为中大夫，与严助俱侍中。”朱买臣言说了《春秋》《楚辞》，汉武帝就拜他作了中大夫。正是汉王朝帝王的推崇，开启了楚辞经典化的历史进程，而楚辞的成书就是它最重要的一个历史标志。

淮南定本的楚人之辞

同历史上早期的典籍一样，楚辞也有一个成书前的单篇别行民间口头流传阶段，看《怀沙》一篇，《史记》所载与《楚辞章句》异文多达40余处可知。美国学者宇文所安就对其流传生成方式提出了思考：“到底有没有证据向我们证明《怀沙》最初是‘书面’创作的？有一个可能是《怀沙》最初只是口头创作，在口头流传。”（《他山的石头记—宇文所安自选集》）所以王逸说屈原所作“二十五篇，楚人高其行义，玮其文采，以相教传”（王逸《楚辞章句》叙）。这在1977年出土的安徽阜阳汉简中有了实证。战国末年楚考烈王曾迁都于钜阳（《史记·六国年表》），就在今阜阳太和县附近。阜阳汉简1号墓主为西汉第二代汝阴侯夏侯灶，卒于汉文帝二年（前165年）。阜简出土了两片楚辞残句：“寅吾以降”，乃《离骚》“惟庚寅吾以降”中四字，一片“不进旖奄回水”，乃《涉江》“船容与而不进兮，淹回水而凝滞”中六字（阜阳汉简整理组《阜阳汉简〈楚辞〉》，《中国韵文学刊》，总第一期）。因为考烈王的迁徙，楚人以相教传的屈原的诗篇自然也随之流传，汝阴侯墓中所藏楚辞竹简，可以证明它是战国时代流传下来的作品。《楚辞》今本《怀沙》“船容与而不进兮”中的“兮”字，在阜简中作“旖”，与今出土的楚简“兮”多写作“旖”字为同一字，应是一个很好的证明。

《楚辞》的最早成书，《汉书·地理志》记载很明白：“昔楚贤臣屈原被谗放流，作《离骚》诸赋以自伤悼，后有宋玉、唐勒之属慕而述之，皆以显名……淮南王安亦都寿春，招宾客著书，而吴有严助、朱买臣贵显汉朝，文辞并发，故世传《楚辞》。”寿春也是楚考烈王二十二年迁都的地方，也一定会有屈原的诗歌流传。今又得阜阳汉简《楚辞》，则刘安招宾客著书，“世传《楚辞》”，可确证章太炎先生所言：“《楚辞》传本非一，然淮南王为《离骚传》，则知定本出于淮南。”（《訄书·官统中》）就是因为了汉武帝的诏令，刘安才有了搜集、整理、纂辑楚辞的行动。从今本《淮南子》中，我们看到《谬称》等14篇中就有与《离骚》《天问》《九章》《招隐士》等10余篇中相同或相似的诗句，也可在一定程度上证明刘安“招宾客著书”《楚辞》的内容。根据汤炳正先生《楚辞成书之探索》研究，宋代洪兴祖《楚辞补注》目录所载《释文》保留了《楚辞》旧本的篇目次序，刘安所编《楚辞》，包括《释文》编次第一到第十的篇目，皆为楚人之辞，由屈原、宋玉的作品组成。其中第九《招隐士》，作者为淮南小山，但萧统《昭明文选》题为刘安。如是，则为古书旧例，书末附上编纂者自己的作品。而《招魂》一篇，不知作者，则为附录，这也成了后来刘向、王逸《楚辞》的编纂体例。

骚体诗歌范式的接受与生成

刘向编纂的《楚辞》见于王逸《楚辞章句》叙：“逮至刘向，典校经书，分为十六卷”。不仅包括了刘安纂集《楚辞》全部作品，还增添了汉代作家严忌《哀时命》、王褒《九怀》、东方朔《七谏》、刘向本人的《九叹》，另外，《惜誓》《大招》作者，王逸序有异说，《释文》列在第十四、十五，属于附录。这使得《楚辞》内涵、外延都发生了变化，不再仅仅是楚人之辞，而是以楚辞的体式写作的诗集。汉代作家创作的骚体作品，都以屈原为中心人物，采用了第一人称叙述视角、“重著”的言说方式。我们看或题为贾谊之《惜誓》：“惜余年老而日衰”，贾谊死时仅三十，何得言已“年老”？严忌《哀时命》：“灵皇其不寤知兮”，“孰知余之从容”？东方朔《七谏》“赴沅湘之澌”“怀沙砾以自沉”，刘向《九叹》：“云余肇祖于高阳兮”，“九年之中不吾反”。这些都可以看出叙写的是屈原，不是汉代作家自己的人生遭遇。他们的诗不仅用了第一人称，有的还用屈原的诗句或相似的诗句。宋玉《九辨》“去乡离家兮徕远客”，“愿一见兮道余意”。清人张云璈就说“篇中自属代屈之辞，文为宋文，语为屈语”（《选学胶言》）。这种第一人称的代言体，本就是屈原诗歌的表达方式。如果说《离骚》《九章》第一人称叙写屈原人生行事，但《九歌》：“遭吾道兮洞庭”，“君思我兮不得闲”，“凌余阵兮躐余行”，《天问》：“吴光争国，久余是胜”，“吾告堵敖以不长”，皆非诗人行事（参拙文《口头传统与文人创作——以楚辞的诗歌生成为中心》，《中国社会科学》）。因而严忌等汉代作家作品收入《楚辞》之中，就在于他们在阅读屈原、宋玉的作品中，同愁共感，接受认同骚体诗歌的书写方式。在王逸建构的历史上第一个“楚辞”范式中，就包括了他们的创作：屈原诗歌“讽谏怀王”，宋玉“闵惜其师”“作《九辨》以述其志”，“至于汉兴，刘向、王褒之徒，咸悲其文，依而作词，故号为‘楚辞’。”明于此，就懂得了唐人皮日休《九讽》序不解王逸不录扬雄《广骚》、梁竦《悼骚》的原因了，因为它们并非属于屈原为中心人物，运用第一人叙述的代言方式的骚体。后来宋人重编楚辞不成，也因为他们试图纳入许多不合骚体范式的作品。所以，从书写体式上，可以更好理解王国维“楚之骚”为“一代之文学”的意义，《四库提要》则从图书分类的学术性质上说：“他集不与楚辞类，楚辞亦不与他集类。体例既异，理不得不分著也。”

其实汉代作家的骚体作品又何尝没有书写自己的时代遭遇与人生情怀呢？他们的“咸悲其文”，就是在屈原作品里，强烈地感受到了其中的现实人生的价值关联，而汉成帝诏刘向“校经传、诸子、诗赋”，不过是为十六卷《楚辞》的生成创造了历史条件。

楚辞诗歌与楚辞之学

在刘向《楚辞》基础上，王逸撰成《楚辞章句》十六卷，虽然只增添了王逸《九思》一组作品，却代表了一个楚辞经典篇目的文本最终建构完成，共计十七卷。从前的相关著作，多集中解说《离骚》一篇，其余“十五卷阙而不说”，《楚辞章句》则对《楚辞》全部作品分篇作序，逐句训释、解说，考订作者及其创作背景，阐明主旨。其中“或曰”“或云”保留的前人旧注40余条，又告诉我们，它们可能是来自楚辞作品的“以相教传”“史官录第”“列于谱录”多样化的传播渠道。

因此楚辞的经典化就在《楚辞章句》这样文本的生成中展现出来。它收录了全部楚辞作品、作者的信息，在对骚体的诗歌范式的历史认同与接受中，构成了楚辞的经典文本，成为后世所有楚辞研究的作品文本依据。在全面系统的训释、解说、阐释、评论中，开掘作品的阐释空间和价值潜能，召唤了无限的屈原、楚辞诗学的论题与思索，展现出了楚辞一家之学的广阔空间（章学诚《文史通义·文集》）。不过，王逸作《楚辞章句》是上奏朝廷，章句之体采用的就是汉代经学的思想方法。他推崇屈原是“忠正为高”“伏节为贤”的人臣典范，屈原诗歌的定位是“依《诗》取兴”“以讽谏君”。这与汉武时代刘安《离骚传》的比附经义，刘向《楚辞》典校经书的传统一脉相承。可以看出，楚辞的经典化就是在汉王朝的政治文化建设的历史进程中完成的，而作品得到了系统的评论、阐释，楚辞的经典化才有了实现的可能，因为它代表了历史的检验与认同。

（作者系四川师范大学教授）

《书经》成立的几个关键节点

□ 赵 培

今传《尚书》分为《虞书》《夏书》《商书》《周书》四个部分，共五十八篇。此书汉以前单称《书》，汉代称《尚书》，宋以降称《书经》，是汇集古代尧舜、夏商周三代帝王号令、贤臣嘉谋的记录（通过实录或追述的形式）编纂而成。《尚书》在儒家从“五经”到“十三经”的演进系统中始终有着重要地位。《书经》成立涉及《尚书》形成及其地位的确立两方面问题。

从西汉开始即认为《尚书》有百篇，孔子论序之。《汉书·艺文志》载：“故《书》之所起远矣，至孔子纂焉，上断自尧，下迄于秦，凡百篇而为之序。”班固之说当本于刘向、刘歆父子。扬雄《法言·问神篇》言：“昔者说《书》者序以百。”在这套关于百篇《尚书》形成的叙述中，早期的《书》同《诗》一样是一个庞大的群体，似乎并未成书。但事实可能并非如此，《礼记·王制》云：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》《书》‘礼’‘乐’以造士，春秋教之以‘礼’‘乐’，冬夏教之以《诗》《书》。”可知周初贵族诸阶层之“国子”“学子”已需要学《诗》《书》，而乐官掌《诗》《书》之教。当时之《书》作国子教本与王者鉴戒之用。如此，从宗周之《书》到孔子纂序的儒门之《书》的转变，是《书经》成立问题的第一个关键节点。对这一节点的讨论，可以延展至商代《书》学的问题，则涉及商周鼎革对《书》学的影响。从研究方法上，还涉及材料辨证，例如前引《礼记·王制》的记载能否作为证明宗周官学设置的依据等问题。

《论语·先进篇》中录子张之言“何必读书，然后为学”，此处之“书”应为一般书籍，而其他篇中又几次提到《诗》《书》云等。既然春秋之末已经有汇编之书，而《诗》《书》得其汇编，应该不是问题。《孟子》已多次提及《书》中具体篇名，如《尧典》《太誓》《武成》《太甲》《汤誓》等。《万章上》言《尧典》曰：“二十有八载，放勋乃徂落，百姓如丧考妣，三年，四海遏密八音。”不仅引篇名，已初具传注之样态。仅就二书所见，基本上可以断定，至晚到孟子之时，《书》已成编为儒门教本。

然而，《书》在流传过程中多次遭遇损毁遗落，无论是宗周之《书》，还是儒家内部所传之《书》，均未能完整流传下来。究其原因，孙星衍有“七厄”之说：“一厄于秦火，则百篇为二十九；再厄于建武，而亡《武成》；三厄于永嘉，则众家《书》及《古文》尽亡；四厄于梅赜，则以伪乱真而郑学微；五厄于孔颖达，则以是为非，而马、郑之注亡于宋；六厄于唐开元时，诏卫包改古文从今文，则并《伪孔传》中所存二十九篇本文失其真；七厄于宋开宝中，李鄂删定《释文》，则并陆德明《音义》俱非其旧矣。”（顾炎武：《日知录》卷二，黄汝成集释，栾保群校注，浙江古籍出版社2013年版，第123页）孙氏所言“一厄”即百篇之《书》经秦火而仅存二十九篇，这可以说是《书经》成立问题的第二个关键节点。

汉朝初尚黄老，学术格局呈现出过渡之态，百家之学有经秦而再起的势头，经过短暂的争斗（主要是道家同儒家），到汉武帝时“表彰儒术”，儒学逐渐定位一尊。这一时期的《书》学，开始从儒门“家言”之学化作汉家立国之学。经籍本身虽经过民间搜献，但仍未能补为完帙。以残经传大道，并且服务于统治集团，也就是在官方认可的同时，要在资政与经理两方面同时确立自身的“权威性”，自然对当时经师提出了更高的要求。另外，《书》经博士还面临着他经博士的竞争。这些压力在伏生后学中，主要表现在欧阳与大小夏侯的争论与分歧上。今文经学内部的分歧以及经典的残损为接下来古文学派的争立埋下了伏笔。刘歆《移让太常博士书》言：“往者缀学之士，不思废绝之阙，苟因陋就寡，分文析字，烦言碎辞，学者罢老，且不能究其一艺，信口说而背传记，是末师而非往古。……或怀疾妒，不考情实，雷同相从，随声是非，抑此三学，以《尚书》为不备，谓左氏不传《春秋》，岂不哀哉！”可知，刘歆以百篇《尚书》为全，而以当时所传之二十九篇为“不备”。也正是在此篇当中，刘歆点明了汉代存经立学之原则：“往者博士书有欧阳，春秋公羊，易则施孟，然孝宣帝犹复广立谷梁春秋梁丘易大小夏侯尚书，义虽相反，犹并置之。何则？与其过而废之，宁过而立之。”这种诸学兼存的立学原则，一定意义上强化了经典的“适用性”，或言其现实指导性，但也埋下了经典解释“灵活性”的风险。可以说，经典化过程中所要求的绝对的经与绝对的传之形态，并未在这一时期完成。但是，儒家经典之学在这一时期的经历及其呈现样态奠定了其经典化过程之独特性。

《书经》成立的第三个关键节点就是刘向、刘歆父子校书与古文学派的争立学官。如前所述，民间的古文经学一直也在争立官学博士。刘歆的《移让太常博士书》可以看作两派争立的标志性事件，他当时建议将古文经《左氏春秋》《毛诗》《古文尚书》《逸礼》列于官学，遭反对，未果。在此之前，西汉的王国之学，尤其是河间献王刘德就很重视古学，在其封国之中立《毛诗》和《左氏春秋》博士。到平帝时，王莽支持立了五个古文博士。到了新朝时，古文经更是上升为官学。这一时期，表面上看是今古文之争，实际上有其一贯性。它们都是在解决经典残缺以及传解不定同大一统王朝资政需求之间的矛盾问题。刘向歆父子补充和重新校订了经文，试图以此为基础董理出新的确定的经典与统一的传解，这也是经典“大一统”地位确定的必然要求。但是，这一任务，他们只完成了一半，也即尽量确定经文，初步统一传解要到更晚的东汉末的郑玄。东汉古文经的兴盛与郑玄的融通今古遍注群经可以说是《书经》成立的第四个重要节点。

从贾逵、马融到郑玄，经学显示出一种“文本化”的倾向，资政的传统暂时退居次要位置，经典和传解的大门第一次出现了关闭的可能。某种意义上讲，若不是东汉末年政治局面的混乱以及随之而来的大纷扰，从经学内在之理路上看，或许儒学真的在汉末，在郑玄那里就完成了经典化过程。但是现实不可假定，政治与学术并未同轨。在郑玄统折中诸家统一传解的同时，国家局面却从大一统走向了分裂。不久永嘉之乱，孙星衍所言之第三厄出现，“则众家《书》及《古文》尽亡”。两汉数代人之努力，一时间似乎回到原点。

随后的情况，孙星衍概括得已非常清楚，郑玄之注后来遭遇王肃等人之挑战，而永嘉之后的《尚书》再经梅赜倡以古文孔安国传，致使“以伪乱真而郑学微”。孔颖达官定《正义》采梅本而用之，“以非为是”，又因其官学之烛照，东汉诸家注逐渐亡佚。后再经卫包改字，则梅本所存的二十九篇亦失其真。开宝中，李鄂删定《经典释文》，则陆德明《尚书音义》中所存之内容亦非其旧。经此“七厄”，所以阎若璩说今传《尚书》“不古不今，非伏非孔”。（阎若璩撰，黄怀信、吕翊欣点校《古文尚书疏证》，上海古籍出版社2010年版，第90-93页）阎氏以郑玄所注为判断是否合乎孔安国所传古文面貌的依据，而以蔡邕石经残片为判断是否合乎伏生所传今文面貌的依据，结果发现梅本《尚书》之形态既不合乎孔安国的古文本，亦不尽同于伏生的今文本，故得出上面的结论。另外，就其传解而言，在两宋乃至元明理学大潮之中，《书集传》逐渐超迈古注古学，独树一帜。

综上所述，《书经》之成立问题，从经传关系上来看，其权威性呈现出一种波动性特征。作为经典的地位在某一时期似乎完成了，但却很难稳固，或许更准确地说，《书经》的经典化问题从来未能彻底完成。经本之残缺注定了经典之门永远难以闭合，而两汉的兼容并蓄的立学原则，也注定了传解难以定为一尊。但是，我们并不需要为此遗憾，因为这正是儒家经典和学说的魅力所在，关而不闭，历久弥新。

（作者系中国社会科学院文学研究所助理研究员）

文學遺產

教育部主办 电话：67078377