

《离骚》称“经”的文化考察

熊良智

(四川师范大学 文学院, 四川 成都 610068)

摘要:《离骚》称“经”是一种文化整合现象,它是在两汉辞赋创作的繁荣时期,在建构辞赋文学的经典范式中,竭力以儒家经学思想谋求认识趋于一致的普遍倾向中形成的。古文经学的兴起是它特定的时代文化机制,而评骚采取的比附儒家经典的价值取向,在类比中获得认同,正是《离骚》称“经”的既定规则。

关键词:《离骚经》;辞赋模式;文化机制;整合

中图分类号:I207.22

文献标识码:A

文章编号:1000-5315(2000)06-0044-07

《离骚》是战国时期大诗人屈原的著名诗篇,它的创造价值在中国文学史上是得到了充分肯定的。但《离骚》还有一个经常引起学者们思考的问题,那就是它还被称作《离骚经》,因为在中国的文化背景中,称“经”的著作常常具有一种特定的意义,所谓“经也者,恒久之至道,不刊之鸿教也”。尽管中国典籍中称“经”的著作不少,但作为“至道”、“鸿教”的经书,只有一种,那就是由中国封建社会官方法定的政治教科书,即以“六经”为核心的儒家经典。这“六经”即指《易》、《礼》、《乐》、《诗》、《书》、《春秋》六部著作,后来虽经历代统治者的推崇扩展,而发展为“十三经”,但基本的性质并未改变。《离骚》不是儒家经典,也无官方法定之例,也称之为“经”,这不得不引起人们的深思,因而自古就有不少的解释,作出了种种的分析,不过,都主要集中在讨论《离骚》称“经”的起源。其中最为学界一般接受的观点,则是宋人洪兴祖说的:“盖后世之士祖述其词,尊之为经

耳。”但是,我们认为,事物的命名,不只是作为一个识别的标志,而且体现了命名者的自由创造,又总是体现着一定的预定规则。因此,在我们承认了《离骚》称“经”这一事实的前提下,本文着力探讨的是《离骚》称“经”的原因,也就是企图对《离骚》称“经”的现象作一番文化考察,探求其中的文化机制。而给我们思维予启迪的,乃是法国文化人类学家列维·斯特劳斯的观点:

由于人们为了理解名字而需要回溯它在其中被构想和被给予的具体社会环境,以及由于命名者在创造名字时顺从自己意向的相对自由。[1](205页)

一 《离骚》称“经”的预定规则

经学是中国封建社会独特的文化现象。作为特定时代的政治指导思想,它是汉武帝为适应大一统的中央集权政治的需要,用以整合诸子百家各派学术思想的工具,所以也可以说,“罢黜百家,独尊儒术”是汉武帝的文化指导思想。因此,

经学的建立,儒家著作的称“经”,都是适应这一文化整合过程的,不是作为一种简单的个别行为,而是一种文化现象。东汉思想家王充就曾说:“夫五经亦汉家之所立,儒生善政,大义皆出其中”[2](《程材篇》),所以,“儒者著书,始严经名,不敢触犯,则尊圣教而慎避嫌名”[3](《经解上》)。因此,研究称经的著作,并不在于它是否赋予了“经”的名称,根本问题还在于它是否属于儒家经学的范式。因为“如果我们对文化进程感兴趣,我们得以认识所选行为细节的意义的唯一方法,就是把在文化中规范化了的动机、情感和价值作为背景”[4](21页)。《离骚》的称“经”,也正是在这样的意义上,成为了人们研究的话题。

《离骚》并非儒家著作,却一再被纳入儒家经学的价值模式。西汉武帝时,淮南王刘安奉诏作《离骚传》,将《离骚》比附儒家经书,称赞《离骚》兼之《风》、《雅》,其后朱买臣言《楚辞》,又与《春秋》同列。特别是汉宣帝时征九江被公诵读《楚辞》,后世有载:“汉宣嗟叹,以为皆合经术。”[5](《辨骚》)东汉初年,梁竦作《悼骚赋》已赞屈原“祖圣道而垂典合,褒忠孝以为珍”,到汉安帝时期王逸作《楚辞章句》,评价“《离骚》之文,依托五经以立义焉”。他将屈原的创作及两汉整个楚辞研究的历程都全部纳入儒家经学的文化范围。《楚辞章句》的叙言是这样表述的:

屈原履忠被谮,忧悲愁思,独依诗人之义而作《离骚》,上以讽谏,下以自慰。

至于孝武帝,恢廓道训,使淮南王安作《离骚经章句》,则大义粲然。后世雄俊,莫不瞻慕,舒肆妙虑,纘述其词。逮至刘向,典校经书,分为十六卷。孝章即位,深弘道艺,而班固、贾逵复以所见改易前疑,各作《离骚经章句》。其余十五卷,阙而不说。又以壮为状,义多乖异,事不要括。今臣复以所识所知,稽之旧章,合之经传,作十六卷章句。

由此可见,汉代百年来的楚辞研究,全部是在“恢廓道训”、“深弘道义”的背景下进行的,最终将其研究“稽之旧章,合之经传”,这正是儒家经学思想的规范,甚至可以说是对其的改造,用文化发展的眼光来看,也可以看作是一种整合。

而这种整合的方法,则是从类比开始的。在

类比中认同,正是经学发展的既定规则。汉武帝立“五经博士”,最初不过《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》,后又有《论语》、《孝经》“七经”之称,到唐又增有“三礼”、“三传”而成“九经”,至宋则有“十三经”。清儒章学诚曾指出:

后世著录之家,因文字繁多,不尽关于纲纪,于是取先王之微言,与群经之羽翼,皆称为经。如《论语》、《孟子》、《孝经》,与夫大、小戴《礼》之别于《礼》,《左氏》、《公》、《谷》之别于《春秋》,皆题为经,乃有九经、十经、十三、十四诸经。以为专部,盖尊经而并及经之支裔也。[3](《经解上》)

最初非为“经”的著作,只是“经”的支裔,到后代称之为“经”,其原因虽有种种,但在类比依从中产生认同,可以说是一种既定的规则。这在《汉书·艺文志》中可以看到它的先导:

是以刘歆《七略》、班固《艺文》,叙列六艺之名实为九种,盖经为主而传为附,不易之理也。[6](《汉志·六艺》)

而类比正是对不稳定状态的一种导向和评价,从而最初形成价值指向,产生认同。美国文化人类学家本尼迪克特作过这样的结论:“文化,在社会上可以对那些极不稳定的人类形态进行评价,也可以使之变得有价值。”[4](248页)

“兼之《风》《雅》”,“依《诗》取兴”,从《离骚》最早的评价开始,就是取向于《诗经》,类比于《诗经》,因此,它的价值准则也就指向了“经”,于是有人指出这就是《离骚》称“经”的原因:

屈原赋二十五篇,其源皆出于《诗》,故《离骚》名经,以其所出之本同也。[7](《赋论》)

宋人周必大更肯定这是汉代扬雄的发明:

扬雄有言:“事辞称则经”,此为屈原发也。自《国风》、《雅》、《颂》之后,能庶几于此者,其《离骚》乎?或推为经,虽曰太过,未为无据也。[8](卷六)

二 《离骚》称“经”与辞赋模式的建构

类比能产生认同,但并非所有的类比都被认同。在中国文学史中,同样属于“古诗之流”的赋,同样取向于《诗经》的各类作品,就并未都有“经”的称号,可见《离骚》称“经”还应该有更深

刻的原因。

我们说《离骚》称“经”是文化整合的结果,而类比表现的则是一种价值取向,而价值取向的本质,是在反映着一种文化模式的建构。这是因为:

有关社会价值的问题直接涉及到文化的不同模式。有关社会价值的讨论通常满足于把某些人类特性说成是价值追求的,并指出一种包括这些德行的社会目标。[4](226页)不同文化模式的建构,当然有其自身的社会目标,也必然表现出将某些人类特性说成是一种价值追求。对《离骚》评价所采用的儒家经典的类比倾向,究竟在追求着一种什么样的社会目标呢?是否果真涉及到某种意义的模式建构呢?回答是肯定的。

汉代是辞赋创作的鼎盛时期,而独尊儒术的文化专制思想,要求“建言修辞”必须“宗经”,因而提倡“温柔敦厚,《诗》教也”,一切著述必须服从政治教化的需要,而《诗》教的传统是“依违讽谏,不指切事情”。汉人以屈原作品为赋,属于“古诗之流”,“有恻隐古诗之义”,强调文化上的同源,就是在价值上强调它们的同向,这在《诗》、骚、赋之间作同一的价值建构,正是为了作同一的价值模式的追求。《七略》中《诗赋略》的设置,就是最好的证明。这在《汉书·艺文志》中有明确的说明:

古者诸侯卿大夫交接邻国,以微言相感,当揖让之时,必称《诗》以谕其志,盖以别贤、不肖而观盛衰焉。故孔子曰:“不学《诗》,无以言也。”

春秋之后,周道衰坏,聘问歌咏不行于列国,学《诗》之士,逸在布衣,而贤人失志之赋作矣。大儒孙卿及楚臣屈原离谗忧国,皆作赋以风,咸有恻隐古诗之义。[9](《艺文志》)这是“赋者,古诗之流”的详尽而具体的说明。那些失志之赋的作者,仍然是“学《诗》之士”,所作之赋在“恻隐古诗”。这就比简单地以“诗有六义”,其中有“赋”的名称上解释《诗》与赋的同源关系,有了更深厚的历史内容和广阔的文化背景。《诗赋略》叙述《诗》与赋的渊源,其实本身就包涵着作者的价值取向,反映了时代的文化整合的倾向。我们再看《诗赋略》的说明:

其后宋玉、唐勒,汉兴枚乘、司马相如,下及扬子云,竞为侈丽闳衍之词,没其风谕之义。是以扬子悔之,曰:“诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。如孔氏之门人用赋也,则贾谊登堂,相如入室矣,如其不用何?”[9](《艺文志》)

屈原以后的辞赋作家,包括宋玉、司马相如等都遭到了严厉的批评,原因在于“竞为侈丽闳衍之词,没其风谕之义”,违背了儒家《诗》教的传统,丧失了《诗》的社会功能和价值追求。辞赋作为《诗》的支流,当然应该追求《诗》的价值取向,因此,建立辞赋的经典范式,就成为了历史的必然课题。

然而,对辞赋范式的追求,并不是刘歆或班固时代才开始的,早在汉武帝时期就表现出了这样一种整合的倾向,并且一直在努力的建构过程之中。司马迁就曾批评司马相如的赋“多虚词滥说”,强调“其要归引之节俭”,要有“《诗》之风谏”。到了汉宣帝时期,这种争论进而发展到诉诸最高当局,对当时的辞赋创作倾向的批评进言到了汉宣帝面前:

是时,上颇好神仙,故褒对及之。

上令褒与张子侨等并待诏,数从褒等放(游)猎。所幸官馆辄为歌颂,第其高下,以差赐帛,议者多以为淫靡不急。[9](《王褒传》)

“淫靡”自是“侈丽闳衍”的另一种说法,而“不急”正是批评的不急于事功,不能发挥政治教化的功能。但汉宣帝说:

“不有博奕者乎,为之犹贤乎已!”辞赋大者与古诗同义,小者辩丽可喜。辟如女工有绮毂,音乐有郑、卫,今世俗犹皆以虞说耳目。辞赋比之,尚有仁义风谕、鸟兽草木多闻之观,贤于倡优,博奕远矣。[9](《王褒传》)

汉宣帝的回答,表现了辞赋文学发展的现实,也表现了辞赋文学批评的新的观念。辞赋有“大”与“小”的区别,正是从社会功能的作用作出的评价,汉宣帝不过是采用了宽容的态度。但“虞说耳目”显然是与儒家诗赋的价值取向相背离的,所以汉宣帝也不得不强调“仁义风谕”的一面,即使在“虞说耳目”的同时,也不能放弃它最主要的社会功能和价值。所以在扬雄那里,这种整合的

倾向就得到了更为明确和充分的阐释:

或曰:赋可以讽乎?曰:讽乎,讽则已。

不已,吾恐不免于劝也。[10](《吾子》)

扬雄的批评,更是针对当时辞赋的实际状况而发的,那是因为辞赋在“讽”的表面形式下,实际上却是“劝百讽一”。于是,他又说:

或问景差、唐勒、宋玉、枚乘之赋也,益乎?曰:必也淫。淫则奈何?曰:诗人之赋丽以则,辞人之赋丽以淫。[10](《吾子》)

对于淫靡的辞赋倾向,扬雄在界定的两种辞赋模式中作出了评价和选择,否定了“丽以淫”的辞人之赋,而肯定了“丽以则”的诗人之赋,其理由就在于:

雄以为赋者将以风也。必推类而言,极靡丽之辞,闳侈钜衍,竟于使人不能加也。既乃归之于正,然览者已过矣。[9](《扬雄传》)

赋的基本功能就是“讽”,如果丧失掉了这种功能,也就失掉了基本的法度,必然沉溺于靡丽闳侈之中。在扬雄看来,司马相如也正是这样的例子:

往时武帝好神仙,相如上《大人赋》欲以风,帝反缥缥有陵云之志。由是言之,赋劝而不止明矣。又颇似俳优淳于髡、优孟之徒,非法度所存,贤人君子诗赋之正也。[9](《扬雄传》)

司马相如的赋,自司马迁到扬雄一直遭到批评,正是因为他的作品是典型的辞人之赋,靡丽闳衍,“非法度所存”,而失讽谕之旨,成了辞赋模式建构中的反面材料。

那么,什么样的辞赋作品才是“法度所存”的“贤人君子诗赋之正”呢?汉宣帝区别辞赋有“大”与“小”的不同,但是《汉志》或者说《七略》却只选择了“大”者的价值指向,或者说认同了“大”者的价值指向,“与古诗同义”,即“有仁义风谕,鸟兽草木多闻之观”,这正反映了文化整合中的一般规律:

任何社会都要选择人类可能的行为这个弧上的某个片断,只要这个社会要完成整合,它的种种风俗就倾向于去推进它所选择的那个片断的表达,同时又去阻止那些相反的表达。[4](233页)

辞赋的“小者”,或者说那些“竟为侈丽闳衍之

词”,就是建立符合儒家经学的辞赋模式中竭力“阻止”的表达,而“与古诗同义”的辞赋“大者”,被肯定为法度所存,诗赋之正的,就是竭力推进所选择的片断表达。

但是,“与古诗同义”,或者“恻隐古诗”,都还只是一种价值指向,以《诗经》为宗,毕竟还不是辞赋自身。按照扬雄“诗人之赋”的准则,功能上要坚持和发扬《诗》教的讽谕传统,风格上要坚持与“丽以淫”对立的“丽以则”,二者概括起来,就是文辞的经典范式。

或问君子尚辞乎?曰:君子事之为尚。

事胜辞则伉,辞胜事则赋,事(此字为衍——笔者注)事辞称则经。[10](《吾子》)

晋人李轨解释说:“夫事功多而辞美少,则听声者伉其动也,事功省而辞美多,则赋颂者虚过也。事辞相称,乃合经典。”这正是在强调事功与辞章的统一,也就是强调辞赋所建的事功,发挥政治的讽谕功能与辞章的描写、表达相称,再换句话说,辞赋的描写与它应有的社会功能获得了统一,也就成了真正的经典了。辞人之赋的问题正在“事功”不足,而“辞有余”。因而扬雄推出的范式,就是屈原的辞赋。他说屈原之智“如玉如莹,爰变丹青”[10](《吾子》)。李轨注说:“今屈原放逐,感激爰变,虽有文彩,丹青之伦尔。”宋人司马光认为“玉莹喻清洁,丹青喻有文彩”,近人汪荣宝在《法言疏证》中说得更具体:“屈原以忠信之质,蔚为文彩,犹以皎洁之色,化为华采”,“如玉如莹,即泥而不滓者也,可与日月争光可也”。他们的解说,都看到了屈原的辞赋是由他放逐的身世遭遇激发而作的,他的作品是他的人生行为的显露,也正是他建立事功的一种变换方式,特点就在于充分体现了事功与辞章的统一,正可作为辞赋经典样式,所以扬雄肯定屈赋“体同诗雅”,而《离骚》又是其中最具有代表性的,“赋莫深于《离骚》”[9](《扬雄传》)。可以说这是扬雄对《离骚》作为辞赋的经典范式最明确的肯定,晋人挚虞在《文章流别论》也十分认同扬雄的观点:“《楚辞》之赋,赋之善者也,故扬子称赋莫深于《离骚》。”

当然,如果说扬雄的观点不过是一家之言,但在作为奉诏所撰的《七略》,或者作为国家书目《汉书·艺文志》中,能否看作代表了封建朝廷法

定的价值模式呢?《诗赋略》肯定屈原赋有“恻隐古诗之义”,正是肯定了屈原赋乃是“诗人之赋”的范式,而列“屈原赋”为《诗赋略》之首,义例正同于《六艺略》为道之原的《易》,《诸子略》中于道为最高的儒家。晋人皇甫谧曾在《三都赋序》中说:

是以孙卿、屈原之属,遗文炳然,辞义可观,存其所感,咸有古诗之意,皆因文以寄其心,托理以全其制,赋之首也。

荀子的赋虽也在肯定之列,但主要还在其价值功能有“恻隐古诗之义”,但未必称得上“诗人之赋”。因为“诗人之赋”的特征是“丽以则”,则在强调“法度”,强调事功的时候,还要“丽”,还要有“辞”的一面,要“事辞相称”,这是建构的辞赋模式的最简明的概括,而这个模式的代表就是屈原的《离骚》,所以宋人周必大要说扬雄所言的“事辞称则经”是专为屈原发表的看法。这在东汉初年梁竦的《悼骚赋》中已有流露,说屈原“祖圣道而垂典”,而“典者,经也”[11](《赞学》),正是在肯定屈原为后世留下了经典范式。由此可以肯定和证明《离骚经》的称名,是两汉时期在经学思想指导下,同时也是在辞赋文学发展的条件下,在辞赋的经典范式建构过程中的必然选择,这个过程也正是建构儒家经学的辞赋模式的文化整合中的自然结果,这在那篇称班固作的《离骚序》中也有明确的证明:“然其文弘博丽雅,为辞赋宗。”为辞赋之“宗”,不正是辞赋经典模式最明确的表述吗?而这正是对《离骚》的评价,自然也让我们看到了《离骚》称“经”的价值依据。

三 《离骚》称“经”的时代机制

《离骚》称“经”的时代,过去以王逸的《楚辞章句》为最确凿的证据,但《楚辞章句叙》中又称汉武帝时期“淮南王安作《离骚经章句》”,则《楚辞章句》所称《离骚经》当是沿袭前人旧说。可是考《汉书·淮南王传》,刘安所作《离骚传》,则知《离骚经章句》之名并非刘安所称。或有学者以为刘安作《传》,则《离骚》为“经”。而武帝即位,则以儒术相尊,立“五经博士”,其时欲尊《离骚》为“经”,似无可能。近有学者考证,《离骚》称“经”确有早于王逸《楚辞章句》的文献[12],见于东汉初年王充《论衡·案书》篇中:

扬子云反《离骚》之经,非能尽反。一篇文往往见非,反而夺之。

这是现今所知确切记录《离骚》称“经”的最早文献,足以澄清前人的不少推测。

但是,《论衡》所载是否王充创说呢?我们的回答仍然是否定的。因为《论衡》一书所载有关屈原、《离骚》的论说约有十余处,其称《离骚》为“经”,仅见于《案书》一篇,而王充又主张“圣人作其经,贤者述其传”。屈原虽然受到了王充高度的评价和深切的同情,称为“伟士”,有“俊杰之才”,“尽忠辅上,竭王臣之节”,既“善著文”,有“复法之辞”,其风格,“《离骚》、楚辞凄怆,孰与一叹”。《超奇》篇这样确认:

唐勒,宋玉亦楚文人也,竹帛不纪者,屈原在其上也。

因此,在王充心中,屈原并非圣人,自然《离骚》不能称“经”。参以略早于王充的梁竦的《悼骚赋》称屈原“祖圣道而垂典”,说明王充《论衡》所称“离骚之经”仍然可能是前人已有的说法,再看《论衡·案书》中这条唯一《离骚》称“经”的材料,是王充在阐发反对珍古贱今的世俗风气时,称引扬雄作《反骚》以为论证,赞扬扬雄当时对《离骚》这样的经典都敢于反诘、非难,又实在不过是扬雄的观点的概括,“赋莫深于《离骚》,反而广之”。这就客观地透露出了《离骚》在扬雄生活时代的经典地位,从而提示了《离骚》称“经”就正发生在这两汉之际。虽然,我们没有见到比《论衡》更早的文献,也不能肯定《离骚》称“经”始于何人、源于何书,却可以肯定《离骚》称“经”作为一种文化现象,不是某一个人的特殊行为,它是在一定的历史条件下逐步形成的。尤其在两汉王朝,儒家经学作为独尊的政治教化思想,早就形成了一套儒家经学的历史传统,非“五经”不得称“经”,非圣人不故作“经”。“五经圣人所制”,汉成帝时,王凤还以此告东平思王,而《白虎通义》仍称“孔子所以定五经”。而《离骚》要在儒家经学思想统治下称“经”,没有一个特定的社会条件形成的历史环境,那是不可能的。因此,它必须有一种新的文化转换机制来突破经学的历史传统和旧有格局。

这个时代的文化转换机制就发生在西汉末年

经古文学兴起的思潮之中。汉哀帝时,刘歆倡言建立《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》于学官,虽然遭到“诸儒怨恨”,被大司空师丹批评为“改乱旧章,非毁先帝所立”,但却得到汉哀帝的肯定,认为“(刘)歆意欲广道术,亦何以为非毁哉?”尽管,刘歆后来因为害怕“忤执政大臣,为众儒所讪”,求出外任,但经古文学的学术思想却建立起来了,今文经学的格局也被打破了,而且带着官方的特色,成为影响甚大的学术思潮,这在《汉书·艺文志·六艺略》中可得证明。而且,我们又知《汉书·艺文志》乃删述刘歆《七略》而成,而《七略》又是刘歆奉诏所奏。后来,经古文学又为王莽篡汉所用,尊刘歆为国师,则其时代的学术思想更打破了当初经今文学的格局,出现了一个经学变古的时期。“经”不限于“五经”,孔子也并非唯一作“经”的圣人。《汉书·扬雄传》的一段评论,从反面给了我们一个证明:

今扬子之书,文义至深,而论不诡于圣人,若使遭遇时君,更阅贤知,为所称善,则必度越诸子矣。

诸儒或讥以为雄非圣人而作经,犹春秋吴、楚之君僭号称王,盖诛绝之罪也。[9] (《扬雄传》)

扬雄作“经”,虽然遭到诸儒讥刺,但事实的存在不可否认。扬雄所作有《太玄经》,刘向《别录》就载有《太玄》经目(参王先谦《汉书集解·扬雄传》),而桓谭更称:

故宓羲氏谓之《易》,老子谓之道,孔子谓之元,而扬雄谓之玄。《玄经》三篇,以纪天、地、人之道。……《玄经》五千余言,而传十二篇也。[13] (60—61页)

桓谭将扬雄与宓羲氏、老子、孔子并驾齐驱,甚至将扬雄称作孔子:

张子侯曰:扬子云西道孔子也,乃贫如此。吾应曰:子云亦东道孔子也。[13] (27页)

既如此,他的作“经”,也就无可非议了。王充《论衡》中也有记载:

阳成子张作《乐经》,扬子云作《太玄经》,造于助思,极睿冥之深,非庶几之才,不能成也。孔子作《春秋》,二子作两《经》,所

谓卓尔蹈孔子之迹,鸿蒙参贰圣之才者也。

阳成子张作《乐》,扬子云造《玄》,二《经》发于台下,读于阙掖,卓绝惊耳,不述而作,材疑圣人,而汉朝不讯。

将扬雄和阳成子张所作之书称“经”,比于孔子,不述而作,这在今文经学思想统治下是绝不可能的。这是因为时代的学术思想变了,经学的传统束缚被打破了,“经”并不是万世不变的,而是可以损益,并发展变化的。这种思想,扬雄本人就有精辟的见解:

或曰:经可损益与?曰:《易》始八卦,而文王六十四,其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》,或因或作而成于仲尼,其益可知也。故夫道非天然,应时而造者,损益可知也。[10] (《问神》)

自西汉武帝时期的今文经学盛行以来,董仲舒曾提出“天不变,道亦不变”,而扬雄敢于提出“道非天然,应时而造”,正是强调事物的发展变化,而决定这种变化的因素是时代发展的需要。“道”都因时而造,“经”不过是“道”的体现,因而“经”可损益,也会发展变化:

或曰:述而不作,《玄》何以作?曰:其事则述,其书则作。[10] (《问神》)

“述”、“作”之义,汉代有严格区别,《汉书·礼乐志》说:“作者之谓圣,述者之谓明,明圣者,述作之谓也。”扬雄自诩《太玄》为作,而称名“经”(参《与刘歆书》),可见并非仅出他人之口,进而他又提出了一个新的“经”的观点:“事辞称则经。”这只能说明时代的学术风气的转变,一种新的文化机制的发生。

正是在这样一个经学变古的时代,在今文经学的历史传统被打破,古文经学思潮兴起的时代,辞赋经典范式的建构的课题也提到了历史面前,扬雄的阐释,《七略》、《汉志》的分类,体现的正是那个时代的课题,也体现了那个时代的学术思想。屈原赋列为《诗赋略》之首,“有恻隐古诗之义”而为辞赋之宗,从而肯定它的经典地位,而有了《离骚经》的称名,也都和一个特定的时代机制分不开的。以“经”为本,以“经”为“宗”,这是儒家文化谋求认识趋向一致的根据,无论是经古文学,或者是经今文学。而将《离骚》称之为“经”,也是为

了最后在辞赋文学中建立“经”的地位,确认出“辞赋之宗”的儒家文化范式,这是文化倾向于整合的必然原因。美国人类学家指出:

社会心理学研究表明,人们倾向于自觉改变那些从认知和概念的角度看来与其他信息不一致的信念和行为。如果这种谋求认识趋于一致的倾向普遍存在于人类的话,我们

就可以料想,文化的一些方面往往会由于这个原因而整合起来。[14](47页)

因此,我们可以说,《离骚》的称“经”不过是这种整合的一个实例,本质上体现的正是竭力以经学思想谋求认识趋于一致,而表现在汉代辞赋文学模式的建构中而已。

参考文献:

- [1]列维·斯特劳斯. 野性的思维[M]. 北京:商务印书馆,1987.
- [2]王充. 论衡[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [3]章学诚. 文史通义[M]. 叶瑛校注. 北京:中华书局,1985.
- [4]露丝·本尼迪克特. 文化模式[M]. 北京:三联书店,1988.
- [5]刘勰. 文心雕龙[M]. 范文澜注. 北京:人民文学出版社,1958.
- [6]章学诚. 校雠通义[M]. 叶瑛校注. 北京:中华书局,1985.
- [7]纳兰性德. 通志堂集[M]. 上海:上海古籍出版社,1978.
- [8]周必大. 益公题跋[M]. 丛书集成(初编)[Z]. 北京:中华书局.
- [9]班固. 汉书[M]. 王先谦补注. 北京:中华书局,1983.
- [10]扬雄. 法言[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [11]王符. 潜夫论[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [12]李大明. 汉楚辞学史[M]. 成都:电子科技大学出版社,1994.
- [13]桓谭. 新论[M]. 上海:上海人民出版社,1977.
- [14]C·恩伯, M·恩伯. 文化的变异[M]. 沈阳:辽宁人民出版社,1988.

Cultural Investigation of Calling *Li Shao* a Classic

XIONG Liang-zhi

(Chinese Institute, Sichuan Normal University, Chengdu, Sichuan 610068, China)

Abstract: It is a cultural concordance to call *Li Shao* a classic, which is formed in the prosperity of Xi Han and Dong Han dynasty Ci Fu creation, in the construction of classical Ci Fu pattern, and in the general tendency of attempting uniform understanding with Confucian classic ideology. The rise of classical learning based on earlier texts is its specific cultural mechanism of the time, while it is its established rule to adopt the value orientation of analogy in criticizing *Li Shao* and obtain acknowledgement in analogy.

Key words: *Li Shao Jing*; Ci Fu pattern; cultural mechanism; concordance

[责任编辑:唐 普]