

## 引據與中國古代寫本文獻 中的儒家經典《緇衣》研究

[美]普林斯頓大學 柯馬丁

### 一、引據在中國古代文本中的出現

與許多傳世的古代文本一樣<sup>①</sup>，中國古代寫本文獻也有徵引其它文獻的情況。有時這些徵引有明確標記（如，通過置於引文之前或之後的特定形式），有時僅僅包含在論證或敘述中。但不管哪種形式，引據都不僅僅是參考其它文本。它是文本寫作與傳承的一個核心特徵，涉及作者、編纂、文本的完整性以及被徵引文本的總體地位和作用等問題。引據似乎尤其出現在有傳承歷史的文本（受到保護且超越時空而流傳的文本<sup>②</sup>）的文獻中。這些文本隸屬於更大的文獻環境，依靠與其它文本建立的關係得以立身；並且，受到專門學術團體出於某種利益（用最籠統的說法）的保護和傳揚。有傳承歷史的文本會為社群關於過去的基本記憶、成套的思想概念與道德價值賦予結構、形式、身份和意義。它們的意義在於表達和不斷產生種種思想關係並參與社群事務。通過對這些文本口頭或書面形式的學習、保

① “文本”被用來作為一種中性表達，指稱或以口頭或以書面形式，或者同時以兩種形式存在的文獻。對於如本文將要討論的寫本，我實際上假定它們代表文本中一些同樣通過口頭和記憶傳世的特定書面作品。本文係第三屆國際簡帛研討會（Mount Holyoke College, U. S. A., 2004年4月23—25日）論文。

② 此嘗試性定義，請參閱柯馬丁（Martin Kern）《分析中國古代文本變體和書寫文獻產生模式的方法論反思》（“Methodological Reflections on the Analysis of Textual Variants and the Modes of Manuscript Production in Early China”），《東亞考古學刊》（*Journal of East Asian Archaeology*），2002年第1期，143—181頁。

存和承傳，一個社群賦予自己的觀念和價值一種文本的表達，並將社群身份與其真正或想象的源頭連接。

一個社群的文本有多種彼此關聯的方式。其中，直接引據不僅僅表達特定思想的一致性；同時也強調文本創作本身的實踐。新文本通過引據指涉早期文本，並因此使二者共存於一個文本系統中。而且，徵引早期文本的新文本也是未來有望被徵引的文本。<sup>①</sup>換句話說，引據是寫作中鮮明的修辭方式，它反映早期文本並且參與這些文本的傳承歷史。有如《禮記》關於青銅器銘文的解釋，創造銘文的人“自成其名焉，以祀其先祖者也……是故君子之觀於銘也，既美其所稱，又美其所為”<sup>②</sup>。同樣的道理和歷史性視角也適用於徵引早期文本的文本。引據是祖先崇拜的文本形式。新文本借助引據成爲某文化譜系的一部分，其中，先人被賦予的聲望和尊貴的地位反過來成爲支撐、確立後人地位的權威。新文本重申舊典長久的權威，使該傳統得以永存；同時它（現已成爲該文化傳統的一部分）也提升了自身且增強了自己有望傳承的可能性——祇要它與舊典親密的依附關係受到它們同屬社群的重視。

中國古代寫本文獻中，有傳承歷史的文本的明顯的例子就是現有傳統中擁有副本，即那些歷史延續至今的文本。這類文本迄今大約佔所有出土文獻的百分之十<sup>③</sup>。但也應將《五行》這樣流傳至少一百年（據郭店和馬王堆出土文獻記載）的文本算在內，儘管它們的傳承歷史最後停滯在某一點上。出土文獻中，引據尤其經常運用在與儒家傳統有關的文本中。在儒家傳統中，聖人及其“舊道”常常受到頌揚；因此，徵引舊典便成爲哲學論爭本身的一部分。但這並不意味著每一儒家傳統的文本都需靠引據來建構。例如，今本《禮記》所輯眾多篇章似乎祇有部分呈現出這一特色。

出土文獻中引據的用法多種多樣。含蓄（沒有標明）引據祇有在可從其它文獻獲知的情況下才能確認。我們極有可能會失掉戰國和漢初時已消失（而且，迄今爲止也未曾在其它文獻中發現）的文本中引據的信息。正因此，我們對引據的說明很可能不全面或者甚至會曲解。例如，郭店出土的名爲《性自命出》和上海博物館（以下簡稱上博）名爲《性情

① 關於戰國時代文本共同體和思想譜系的詳細探討，參閱陸威儀（Mark Edward Lewis）：《中國古代的寫作與權威》（*Writing and Authority in Early China*），第二章，53—97頁（紐約州立大學出版社，1999）。我認爲，陸威儀的分析直接涉及祖先系譜與哲學系譜、祭祀崇拜與詮解承傳之間結構上的一致性。參閱柯馬丁《特寫：陸威儀的〈中國古代的寫作與權威〉》（“Feature: Writing and Authority in Early China, by Mark Edward Lewis”）；《國際中國評論》（*China Review International*）2000年第2期，346—347頁。

② 《禮記·祭統》。

③ 鮑則岳（William G. Boltz）：《中國古代文本的合成性質》（“The Composite Nature of Early Chinese Texts”），選自柯馬丁輯《中國古代的文本和禮儀》（*Text and Ritual in Early China*），華盛頓大學出版社，2005，50—78頁。



在公元前3世紀晚期與今本《書》的大部分成形於同樣特定的社會和思想背景下；<sup>①</sup>或者，它對《書》的採用在公元前1世紀後期被劉向追溯式地標準化了。<sup>②</sup>事實上，這種追溯式標準化很可能範圍相當廣泛地發生在所有引《詩》的先秦和西漢文本中。<sup>③</sup>

## 二、郭店與上博《緇衣》寫本

由於迄今進行的不是有關文本傳播，而是中國古代文本中引據實際應用的研究。因此，該論文主要探討郭店與上博《緇衣》寫本與它們的今本《禮記·緇衣》的區別。<sup>④</sup>兩種寫本頗為相似。儘管其中有不少的文本變異，但卻擁有許多共同的字面特色；另外，在篇幅、內容以及章序上它們也都相同。<sup>⑤</sup>郭店《性自命出》和上博《性情論》的寫本也有類似的情況。這不尋常的重疊現象——該現象可從同時同地（即楚）寫本系統中的寫本文獻推知——促使學者們推測，上博竹書有可能曾經出自郭店地區。如同兩種《緇衣》寫本許多字面上的一致一樣，它們與今本《禮記·緇衣》的不同也很大程度上相似。基於它們結構上的一致——這並不排除某些字的不同措詞——以及集中分析整個文本結構而非單個字詞含義的實際目的，我將兩種寫本視作一個文本。

《緇衣》在今本《禮記》中擁有特殊地位。它傳統上被認為是歸於子思名下的四篇之一，在《禮記》中與其它三篇《坊記》、《中庸》和《表記》結集在一起。這四篇加上《大學》和《孔子閑居》，佔了《禮記》中絕大多數徵自《詩》、《書》、《易》的引據。下面的表格說明這些文章中（常以“云”或“曰”引入）引據的分配：<sup>⑥</sup>

- ① 在我看來，能代表該文化背景的一個現象，即秦帝國毫無疑問擁有它自己的官本《書》，由官方指定的博士進行研究。博士們極有可能負責編纂（如果確實沒有同時也創作的話）其中一些章節。參閱柯馬丁《秦始皇碑銘：中國古代帝國象徵的文本和禮儀》（*The Stele Inscriptions of Ch' in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*）（美國東方協會，2000），183—196頁（附進一步說明）。注意，秦朝博學的大臣李斯就是荀子的學生。
- ② 第三個可能性或許是這種追溯式標準化發生在楊倞（9世紀）校編《荀子》的時候。
- ③ 柯馬丁：《出土文獻中的〈詩〉》（“*The Odes in Excavated Manuscripts*”），選自柯馬丁輯《中國古代的文本和禮儀》（*Text and Ritual in Early China*），華盛頓大學出版社，2005，149—193頁。
- ④ 今本《禮記》採用的是阮元附校勘記的《十三經》本，即發行於1815年的《十三經註疏附校勘記》中的《禮記正義》（中華書局，1987）。郭店寫本來自《郭店楚墓竹簡》，15—20、127—137頁；上博寫本出自馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海古籍出版社，2001，5—6、45—48、169—213頁。
- ⑤ 參閱《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》。另外，關於兩種寫本文獻各自引《詩》的不同文本變體的詳細分析，請參閱柯馬丁《出土文獻中的〈詩〉》。
- ⑥ 關於引《書》，我在統計中包括了所有可從傳世的《書》（或真或偽）中得知篇名的文本以及篇名看似屬於《書》的文本傳統。如同上面已經指出，戰國時代被冠以《書》之名的文集有可能大大超出傳世的今本《書》。《孔子閑居》中八處引《詩》，其中有四處不是靠引導詞標記的。參閱下文關於《民之父母》的討論。

表一：《子思子》篇、《大學》與《孔子閑居》中的引據

	詩	書	易	其它
坊記	14	4	2	3
中庸	16			4
表記	18	3	3	
緇衣	22	15	1	
大學	12	9		1
孔子閑居	8			
匯總	90	31	6	8

相比較而言，《禮記》中剩下的一共四十四篇有九篇引《詩》，總共卻祇有十三處。<sup>①</sup>引其它文本的數量也大致相同。這表明即便被認為屬於儒家傳統的文本當中，徵引早期文本也不是普遍現象。《禮記》幾篇祇有一處以引《詩》結篇。相反，在被稱作《子思子》的四篇中，引據則是循環公式化結構的一部分：一段短章通常起於引導詞“子曰”，結於某經典引據，構成中間“子”之言（一般較短）的框架。《坊記》（三十八章）、《表記》（五十四章）、《緇衣》（二十四章）基本上都是以這樣的短章結構的。《中庸》類似的章節長得多，且會插入其它更冗長的章節。除了《子思子》四篇，其它《禮記》諸篇都沒有一連串以“子曰”開頭的章節。換句話說，除《大學》和《孔子閑居》顯著的例外，引據在《禮記》中多半必定要有一個專門的公式化結構，而且該結構章章貫之。典型的例子是《禮記·緇衣》第二章：

子曰：好賢如《緇衣》，惡惡如《巷伯》，則爵不瀆而民作願，刑不試而民咸服。《大雅》曰：儀刑文王，萬國作孚。<sup>②</sup>

不算每章開篇引導詞“子曰”，今本《禮記·緇衣》二十四章中除一、四兩章外，有二十二章有明確插入的引據。換句話說，整本《緇衣》是由明確指涉傳統中其它著名文本的章節緊密交織而成的。就《緇衣》作者而言，用引據實際支撐每一章顯然很重要，因而這就產生了論述的統一修辭結構。由於不能在現存文本中一一找到對應，我們無法肯定《緇衣》中所有引據的出處。但察其文本語言，這些今本中没有對應的引據也確乎應屬於戰國時代稱為“書”的較大文本群；而且，就像那些與今本《書》對應的引據一樣，它們也是由特定標題（或是章節題目或是其它）引入的。這種指定個別標題（相對統稱的“書”）的方式，使引《書》明顯有別於引《詩》。後者差不多都統引為“詩”或置於如《大雅》或

① 以阮元本為準，其它引《詩》的篇章有《檀弓下》（一處）、《禮運》（一處）、《禮器》（一處）、《大傳》（一處）、《樂記》（三處）、《祭義》（二處）、《經解》（一處）、《射義》（二處）及《聘義》（一處）。

② “緇衣”《詩·鄭風》和“巷伯”《詩·小雅》均出自《詩》。最後一處引自《詩·大雅·文王》。

《小雅》這樣比較寬泛的範疇的稱謂下。<sup>①</sup>

《禮記·緇衣》以“子曰”開篇，繼而由另一明確引據作結的結構方式，使章節擁有框架且成爲自我包含的文本單位。而且，該結構實際在全篇所有章節的擴展，形成一種統一而連續的系列論述。由於該結構形式基本限定在《子思子》四篇，因而顯得更爲突出。因此，引據作爲一種構成工具，既爲每一章節提供整體性和穩定性，也賦予章節系列整體的一致性。在此，引據有幾個不同功能，其中之一即指涉一套建立的權威經典且使文本的每一章都與之關聯。同時（有可能更重要），章節的固定結構形式有益於維護穩定的傳承，不管相對於單一章節還是章節系列。

《禮記·緇衣》共引《詩》二十二處，與今本《詩》都有對應。另外還包括一處引《易》（二十四章），以及其它九個不同標題下共十五處引據。這九個標題的其中八個都可在今本《書》中找到對應：四個存於今文《書》，四個屬僞古文《書》。剩下的一個標題指涉古文《書·咸有一德》中的某個言說者。這些標題有可能幫助啓發了古文《書》的僞章標題。無論如何，追溯到約公元前 300 年，這四條標題出現於寫本文獻說明了它們在戰國後期確實存在。<sup>②</sup>在本文中我將摘引出這九種不同標題下的十五處《書》引據。與今文《書》的文本不同，在約公元前 300 年（即郭店和上博寫本文獻的假定年代），《緇衣》寫本所有的這一類引據都被視爲屬於同樣的經典權威文本。

我們可以分成幾個層面，對《禮記·緇衣》三十八處引據與它們對應的郭店和上博《緇衣》寫本加以比較。比如，可以設問：兩種文本分別包含哪些引據？其長短如何？它們如何被標記和安排？以及標題和文本有何不同？首先，兩種寫本與《禮記·緇衣》本章序不同，該差異影響了引據的應用。下表即爲二者章序對比：

表二：《禮記·緇衣》與《緇衣》寫本的章序

《禮記·緇衣》	《緇衣》寫本	《禮記·緇衣》	《緇衣》寫本
1	——	13	13
2	1	14	11
3	12	15	10
4	8	16	——
5	7	17	5
6	6	18	18
7	14, 15	19	21
8	16	20	22

① 整個《禮記》本祇有三處引《書》是由一般引導詞“書云”或“書曰”引入的：一於《坊記》，二於《喪服四制》。

② 迄今，《禮記》本中祇有《緇衣》一篇和《孔子閑居》半篇（對後者的討論參閱下文）被證明屬於戰國後期，因而可以確證它們的引據應不晚於約公元前 300 年。除說明寫本中目前可以看到的很少幾處標題和引據外，此論與古文《書》的真實性問題沒有關係。

9	9	21	20
10	3	22	19
11	2	23	17
12	4	24	23

寫本不包括《禮記》本第一和第十六章，而《禮記》本第七章在寫本中則被一分為二（第十四、十五章）。結果，寫本共二十三章，《禮記·緇衣》則有二十四章。如上表所示，《緇衣》寫本與《禮記·緇衣》整體章序差別相當大，但這兩種版本的一些章節群卻都穩定，儘管各自內部章序亦仍有不同：

表三：《禮記·緇衣》與《緇衣》寫本中配比的章節群

《禮記·緇衣》	《緇衣》寫本
4-5-6	8-7-9
7-8	14-15-16
10-11-12	3-2-4
14-15	11-10
19-20-21-22	21-22-20-19

儘管寫本不包含《禮記·緇衣》第一章和第十六章，但卻仍然包括所有今本二十二處徵之《詩》的引據（今本《緇衣》第一章和第十六章都沒有引《詩》）。寫本另外（郭店簡 26 與上博簡 13-14）包括一處長達十字引自某逸詩（以套語“詩云”引入）的引據。<sup>①</sup>此外，郭店本還包括一處引《小雅·都人士》的附加的四言句，在現有版本（無論今本《詩》還是今本《緇衣》）或者任何其它地方都不曾出現。不完整迹象顯示它也同樣包含在上博寫本中。<sup>②</sup>

除了引《詩》，寫本還包括所有今本《禮記·緇衣》的引據，但以下除外：

(a) 由於寫本不含《禮記》本第十六章，因此也不含該章的四個《書》引據。《禮記》本第十六章是全篇最長的一章，也是唯一一個含有如此多《書》引據（卻未引《詩》）的一章。較之其它《緇衣》章節的套式化結構，該章因而有些反常。它是《禮記》本中僅有不包含於寫本的較長章節；另一不存於寫本而《禮記》本卻有的章節是不含引據的 19 字短句的首章。

(b) 《禮記》本最後第二十四章引《詩》、《書》和《易》作結；寫本引《詩》結篇卻沒有引《書》和《易》。

① 注意，《禮記·緇衣》中的“曰”與“云”在直接引據中起同樣的語法作用。

② 附加句最後兩個字出現在上博文獻第 10 簡的開頭；所引《都人士》開頭十個字和引據之前五個字皆無。第 9 簡後部和第 10 簡前部都絕斷。第 9 簡後部折裂的殘片現存香港中文大學，包含《都人士》的徵引之前五個字和徵引本身開頭六個字。徵引隨後的四個字大概處於第 10 簡前部折裂處。參見《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，184 頁。（也有可能，現存香港中文大學的殘片後部折裂了一個字，上博寫本第 10 簡前部祇折裂了三個字。）

總之，寫本沒有引《易》，也沒有《禮記》本中不包含的《書》引據。但它卻對應今本中所有的引《詩》，而且包括一個現有文獻系統無法索之的附加引據。下表即為《緇衣》寫本與《禮記》本資料徵引相對比重的對照：

表四：《禮記·緇衣》與《緇衣》寫本引據數量對比

	《禮記·緇衣》	《緇衣》寫本
《詩》	22 (57.98 %)	23 (69.69 %)
《書》	15 (39.47 %)	10 (30.30 %)
《易》	1 (2.63 %)	—
匯總(百分比)	38 (100 %)	33 (100 %)

我們無法確定目前現有的兩種《緇衣》寫本就是今本《禮記·緇衣》的祖本。今本《緇衣》有可能在章序安排和引據的選擇上都參照了其它早期（口頭或書面）文本；也有可能《禮記》本的編纂者採用了現在為我們所知的兩種寫本代表的文本，卻通過有意增刪引據而對之進行了改造。但不管怎樣，我們都可以說，較諸今本《禮記》，寫本引《詩》的比重絕對大於對其它資料的徵引。<sup>①</sup>該觀點將通過下文對單個章節引《詩》模式的考察獲得進一

① 夏含夷(Edward L. Shaughnessy)在對寫本《緇衣》及其相應《禮記》本的對比研究中試圖證明，《禮記·緇衣》的編纂者是根據與郭店寫本一致(或接近一致)的某一竹書文獻編纂今本《緇衣》的，但由於他所使用的竹書賴以連接的綫繩斷裂，竹書破損為一堆單片竹簡。結果，編纂者在努力重新復原的過程中丟失或混亂了其中部分文本而同時也加進了其它文獻中的資料。見夏含夷《試論〈緇衣〉錯簡證據及其在〈禮記〉本〈緇衣〉編纂過程中的原因和後果》，選自謝維揚、朱淵青編《新出土文獻與古代文明研究》(上海大學出版社，2004)，287—296頁。該推論基於幾個假定。其中之一就是將每一簡片字數(如約21—24字)相對標準化(而非確實固定的字數)，以及假定每一章節都必始於新簡片的頂部。儘管這種推想——如同眾多單簡關係因果關係的詮釋一樣——或許第一眼看上去有吸引力，但我認為在若干處是沒有說服力的。其一，沒有理由假定今本《禮記》的編纂者實際是根據一個恰好與我們現在發現出自同一時期和地區的兩種寫本一致(或基本一致)的文本開展編纂工作的。其二，即便真有一個繩綫開裂的特定文本，後來《禮記》本的章節也不太可能是由這一文獻構成的。毫無疑問，漢代《緇衣》備受推尊的地位使之有廣泛的口傳記憶以及種種書面形式的文本傳播和接受，編纂者不會僅僅孤立使用一個文本。比如，據人所習知的故事，劉向(前79—前8)在公元前1世紀後期為宮廷藏書館編纂《荀子》時，不得不對大量資料(包括全部章節重復的各種版本)詳查而細選十分之一才能選定其中的權威版本。參閱John Knoblock《荀子全集的翻譯和研究》(*Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*) (斯坦福大學出版社，1988—1994)，卷一，105—110頁。其三，原則上，比較靈活的每片簡的字數統計——按夏含夷的算法，二十一字也好，二十四字也好——確實太容易操縱，所以不能作為單獨主要證據。其四，即便僅限《緇衣》一篇，被推薦的方法最多可解釋某一些段落而對另一類段落則根本無能為力。在這一情況下——見293頁——夏含夷竭力想補救他的問題，因而提出或許有另一種未知的、不同的寫本存在的可能性，在此特別章節中作為說明《禮記》本的根據。但原則上，這一假設將會導致他的整個方法論都值得懷疑。其五，就像我曾在幾篇文章中所探討的，一種完全集中在傳抄過程的推論無法解釋眾多明顯表明口傳傳統迹象的文本變體。參閱柯馬丁：《根據近期出土文獻看中國古代詩學》(“Early Chinese Poetics in the Light of Recently Excavated Manuscripts”)，出自奧爾加·拉莫娃(Olga Lomová)編《再雕龍：理解中國詩學》(*Recarving the Dragon: Understanding Chinese Poetics*) (查爾斯大學出版社，2003)，27—72頁，以及《分析中國古代文本變體和書寫文獻產生模式的方法論反思》、《出土文獻中的〈詩〉》諸篇文章。總之，儘管寫本復制——恰如口授和記憶的常規模式——確實在戰國文本文化中佔一席之地，但我仍然不能夠信服夏含夷對《緇衣》研究所得出的籠統觀點，即，對特定寫本的復制和模仿成為構成中國古代種種現有文本單一的主要原則。(注意，一旦我們考慮到《禮記》的編纂者會同時使用幾個寫本，那麼，夏含夷用以分析《緇衣》的方法甚而會變得更有問題：在這種情況下，它們都不得不是紊亂的，而在各竹簡的不同字數上也都不不得不一致。)

步說明。就引據長短而言，寫本與今本大體一致。儘管有幾處顯著的例外：

(a)《禮記》本第十七章有八句引自《小雅·節南山》，其中前五句並不包含在今本《詩》中。而這五句也同樣沒有出現在寫本（第五章）中，後者該引據僅為三句。《禮記》本該引據前兩句都是五言，這對《詩》來說是極為罕見的現象。而且，《禮記》本第六句也是五言，但該句在寫本以及今本《詩》中則都為四言。其區別在於另外附加的一個助動詞“能”，其顯然是可有可無的成分。<sup>①</sup>

	標記	《詩》引據		
禮記十七	詩云	昔吾有先正，其言明且清，國家以寧，都邑以成，庶民以生	誰能秉國成	不自為正，卒勞百姓
郭店五	詩云		誰秉國成	不自為貞，卒勞百姓

(b)《禮記》本第九章引了《小雅·都人士》的前六句。寫本第九章包含顯然是今本第三、四、六三句的變體。就像《禮記》本第十七章（寫本第五章）一樣，寫本較之《禮記》本，引《詩》都非常突出地短小。寫本中所有的章節對一首詩的引用也都不超出四句，因此，寫本比今本短的引據都堅持一種標準範圍，即一至四句之間，而且多數情況下是一個對句。《禮記》本較長的引據顯然沒有甚麼標準形式。

	標記	《詩》引據			
禮記九	詩云	彼都人士，狐裘黃黃	其容不改，出言有章	行歸於周	萬民所望
郭店九	詩云		其容不改，出言有 X		黎民所信

(c)《禮記》本第十五章的一處《書》引據含十六個字，與之對應的寫本第十章該引據為十五個字。其用語亦各有不同。<sup>②</sup>

	標記	《書》引據	
禮記十五	君陳曰	未見聖，若已弗克見，既見聖，亦不克由聖	
郭店十	君陳云	未見聖，如其弗克見，我既見，我弗迪聖	

(d)《禮記》本第十四章的一處《書》引據比寫本第十一章的該引據長出四個字，措

① 此處及下文，我嘗試說明《禮記》本和郭店本（由於結構相同，在這裏郭店本代表兩種寫本文獻）之間的結構差異。

單一章節由數字標明（即，“禮記 17”就是《禮記·緇衣》第 17 章；相應地，郭店本第 5 章就是“郭店 5”）。這一層面的分析，不涉及實際寫本的書寫模式差異、它們不同的詮釋可能性以及種種書寫和詞彙變異的含義。相反，我希望把文本全部結構差異講得很清楚而且易於理解。因此，我採用盡可能簡單的表述方法，運用《郭店楚墓竹簡》的編輯者校訂的文本和他們對單個字的讀解。輯者們不能轉錄為標準字形的以“X”代入。我將文本分成明顯獨立的幾部分，以便易於確認《禮記》本與寫本的彼此背離之處。

② 該引據祇出現在偽“古文”《書》的《君陳》一章；該本此處對應《禮記》本該章的引據。

辭亦有部分不同。寫本比《禮記》本節律上更為一致。<sup>①</sup>

	標記	《書》引據		
禮記十四	葉公之顧命曰	毋以小謀敗大作	毋以嬖御人疾莊後	毋以嬖御士疾莊士，大夫，卿士
郭店十一	X公之顧命云	毋以小謀敗大作	毋以嬖御塞莊後	毋以嬖士塞大夫，卿士

(e) 一處引“今文”《書》之《呂刑》(《禮記》本叫《甫刑》)的引據，在《禮記》本第三章和今本《書》中均有的兩個首字寫本第十二章沒有。寫本由於韻律性的重復，比之今本節律上更為一致。

	標記	《書》引據		
禮記三	甫刑曰	苗民匪用命	制以刑	惟作五虐之刑曰法
郭店十二	呂刑云	非用錙	制以刑	惟作五虐之刑曰法

(f) 《禮記》本第十三章又一處《甫刑》的引據由五個字組成，而相應寫本第十三章和今本《書》中該句都為四個字。其區別在於《禮記》本多出一個否定詞，而鄭玄注《禮記》時已認為該詞應該取消。<sup>②</sup>同為今本《緇衣》該章，一處緊承“今文”《書》之《康誥》的引據也是單一的四言句。

	標記	《書》引據
禮記十三	甫刑曰	播刑之不迪
郭店十二	呂刑云	播刑之迪

與直接引據相關的另一問題即，它是如何被標識的？《緇衣》寫本對《詩》的徵引由引導詞“詩云”（十九次）、“大雅云”（兩次）或“小雅云”（兩次）引入。今本《緇衣》中，兩處標記“大雅云”的地方作“詩云”，一處“小雅云”作“小雅曰”，三處“詩云”作“大雅曰”。《禮記》本第二十二章唯一一處引自《國風》的詩歌由標題《葛覃》引入，使之成為唯一一個由特定標題，而非一般術語如“詩”、“大雅”或“小雅”等引入的引據；而在寫本相應的第十九章中，它由一般引導詞“詩云”引入。《禮記》本所有引《書》以及一處引《易》皆由引導詞“XY曰”標記，“XY”幾乎不變地成為一個復名標題。<sup>③</sup>與此相對照，寫本《緇衣》無論引《詩》還是引《書》，所有引據都一律由“云”引入。而《禮

① 該引據及其標題在現有文獻中找不到對應。

② 參見《禮記正義·緇衣》。

③ 《禮記》本第24章（寫本第23章）的“易曰”和《禮記》本第14章（寫本第11章）的“葉公之顧命曰”是兩個例外。

記·緇衣》對“云”和“曰”的並用則似乎沒有甚麼統一的體系或原則。

根據《緇衣》的構成來看，《禮記》本和寫本最重要的區別表現在引據的整體安排上。以上的討論說明，寫本在引據本身的最基本形式和引據標記上都顯示了更大的一致性和規律性。引據的宏觀分佈以及整體文本秩序則甚至更有力地說明，《緇衣》寫本與《禮記》本相比，前者是根據嚴格的引據原則組織結構而成的：

(a) 寫本不包括《禮記》本中不含引據的第一章。值得注意的是，該章引導詞不是“子曰”而是“子言之曰”這樣一個《緇衣》中其它地方不曾出現的形式。

	引導詞	子所言
禮記一	子言之曰	為上易事也，為下易知也，則刑不煩矣。

(b) 寫本第1章是《禮記》本第2章。

	引導詞	子所言	標記	《詩》引據
禮記二	子曰	好賢如《緇衣》。惡惡如《巷伯》，則爵不瀆而民作願，刑不試而民咸服。	大雅曰	儀刑文王，萬國作孚。
郭店一	夫子曰	好美如好《緇衣》。惡惡如惡《巷伯》，則民臧而刑不屯。	詩云	儀刑文王，萬邦作孚。

較諸《禮記》本該章，寫本表現了幾處措辭的明顯差異，其中之一即“子”之言整體上更簡煉的辭風。但最值得注意的是該章構成了寫本文本的開篇，“子”引述《緇衣》和《巷伯》中表達的嘉德美行<sup>①</sup>作為君主效仿的典範。<sup>②</sup>與《禮記》本不同，寫本開章直接提到《緇衣》，而《禮記》本則將之作為全篇的標題。<sup>③</sup>此外，該章引《大雅·文王》作結，用《詩》的核心篇之一來推崇古代聖賢君主的最高典範。

(c) 《禮記》本第三章在引《書》之《甫刑》（即《呂刑》）後增加了十二字的總結性的一般陳述。與之相應的寫本第十二章則祇有《呂刑》引據本身。另外，寫本在這次引據之前有一處《禮記》本中沒有的某逸詩的兩句引據。

① 文本似乎在說“惡惡如惡巷伯”（即，以“巷伯”為“惡”的直接賓語），但這是沒有意義的。《緇衣》和《巷伯》確實指涉《詩》的兩個篇名。在《緇衣》中，“緇衣”確是被頌揚的，但《巷伯》中的“巷伯”卻不是被嫌惡的。他是一個憤恨宮廷中惡言中傷等卑劣言行的人，因而宣稱作此詩以諫。

② 在對所引《文王》和“子曰”的話語的解讀上，郭店編纂者和上博的編纂者陳佩芬將“型”解讀為“刑”（與今本《禮記》相同），而且對郭店本作“屯”與上博本作“刺”的解讀未作定論。相反，夏含夷作了雄辯的論證，即，認為“型”讀如字（模型的意思），而以“屯/刺”讀為“頓”。這樣，“型不屯/刺”即“模型不破壞”——恰好等於《詩》的意思，特別是《文王》。見夏含夷《試論〈緇衣〉錯簡證據及其在〈禮記〉本〈緇衣〉編纂過程中的原因和後果》，294—295頁。

③ 《緇衣》寫本如同大多數古代中國寫本一樣沒有標題。

	引導詞	子所言	標記	《詩》引據	標記	《書》引據	引據後結論
禮記三	子曰	夫民教之以德，齊之以禮，則民有格心。教之以政，齊之以刑，則民有遁心。故君民者，子以愛之，則民親之，信以結之，則民不倍。恭以蒞之，則民有孫心			甫刑曰	苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑曰法	是以民有惡德，而遂絕其世也
郭店十二	子曰	長民者教之以德，齊之以禮，則民有歡心。教之以政，齊之以刑，則民有X心。故慈以愛之，則民有親，信以結之，則民不倍。恭以蒞之，則民有遜心	詩云	吾夫夫共XX，X人不斂	呂刑云	非用錙，制以刑，惟作五虐之刑曰法	

(d) 《禮記》本第四章不含引據，第五章卻引《詩》兩處、引《書》之《甫刑》（《呂刑》）一處。這兩處引《詩》，前一個出現在寫本第八章（與《禮記》本第四章對應），後一個則獨自出現在寫本第七章（與《禮記》本第五章對應）。這樣，與《禮記》本第四章相應的寫本章節遵守了以引《詩》作結的標準形式；與《禮記》本第五章相應的寫本章節，也遵循同樣出現在其它幾個章節中有所擴展的標準形式，即包含一處引《詩》、一處引《書》。（寫本將引《詩》放在引《呂刑》之前。《禮記》本第二處引《詩》恰在結尾。）結果，兩種寫本都參與有規則的章節結構，而相應的《禮記》本則都有背於該結構。一處引《詩》出現在寫本和《禮記》本不同章節中以驗證不同的哲學論爭，這一事實表明了引據意義內在的靈活性和普適性。

	引導詞	子所言	標記	《詩》引據				
禮記四	子曰	下之事上也，不從其所令，從其所行。上好是物，下必有甚者矣。故上之所好惡，不可不慎也，是民之表也						
郭店八	子曰	下之事上也，不從其所以命，而從其所行。上好此物也，下必有	詩云	號號師尹，民具爾瞻				

		甚安者矣。故上之所好惡，不可不慎也，民之東也						
	引導詞	子所言	標記	《詩》引據	標記	《書》引據	標記	《詩》引據
禮記五	子曰	禹立三年，百姓以仁遂焉，豈必盡仁	詩云	赫赫師尹，民具爾瞻	甫刑曰	一人有慶，兆民賴之	大雅曰	成王之孚，下土之式
郭店七	子曰	禹立三年，百姓以仁道，豈必盡仁	詩云	成王之孚，下土之式	呂刑云	一人有慶，兆民賴之		

(e)《禮記》本第七章相對較長且包含兩個獨立的主題；它以一處引《詩》作結。《禮記》本第八章長度一般，引《詩》兩處結篇。寫本中，《禮記》本第七章被分為十四、十五兩章。寫本第十四章（對應《禮記》本第七章的前一部分）以《禮記》本第八章結尾並置的兩處引《詩》的其中之一作結。這樣，與《禮記》本第八章相應的寫本第十六章卻僅一處引《詩》。與《禮記》本第七章後一部分相應的寫本第十五章由標準引導詞“子曰”（未在《禮記》本此處出現）引入，鮮明標誌出新章節的開始。緊承該引導詞的部分包含了《禮記》本第七章的整個後一部分，也包括最後的引《詩》。與在《禮記》本第四、五章和寫本第七、八章的情況一樣，一處引《詩》被用來支持兩種不同《緇衣》版本中的兩個不同論點。總之，《禮記》本七、八章與寫本十四、十五和十六章相比，寫本的結構很明顯地更為一致。

	引導詞	子所言	標記	《詩》引據	標記	《詩》引據
禮記七	子曰	王言如絲，其出如綸；王言如綸，其出如紉。故大人不倡游言。可言也，不可行，君子弗言也；可行也，不可言，君子弗行也。則民言不危行，而行不危言矣	詩云	淑慎而止， <input type="checkbox"/> 不讐於儀		
禮記八	子曰	君子道人以言，而禁人以行，故言必慮其所終，而行必稽其所敝，則民謹於言而慎於行	詩云	慎爾出話，敬爾威儀	大雅曰	穆穆文王， <input type="checkbox"/> 於緝熙敬止
郭店十四	子曰	王言如絲，其出如X，王言如索，其出如紉。故大人不倡流	詩云	慎爾出話，敬爾威儀		
郭店十五	子曰	可言不可行，君子弗言。可行不可言，君子弗行。則民言不X行，不X言	詩云	淑慎而止， <input type="checkbox"/> 不讐於儀		
郭店十六	子曰	君子道人以言，而X以行。故言則慮其所終，行則稽期所敝，則民慎於言而謹於行	詩云	穆穆文王， <input type="checkbox"/> 於緝熙敬止		

(f)《禮記》本第十八章包含各自獨立的兩部分。首先起自通常以“子曰”開篇的十九字短章，接續的第二部分也同樣起自“子曰”。該章相應的寫本第十八章不包括沒有引據的第一部分，其餘部分則引《詩》和一處《書》引據作結，保持與寫本其它章節形式上的一致性。寫本與《禮記》本該章的不同在於，其結尾將引《詩》置於引《書》之前。

	引導詞	子所言	引導詞	子所言	標記	《書》引據	標記	《詩》引據
禮記十八	子曰	下之事上也，身不正，言不信，則義不壹，行無類也	子曰	言有物而行有格也，是以生則不可奪志，死則不可奪名。故君子多聞，質而守之；多志，質而親之；精知，略而行之	君陳曰	出入自爾師虞，庶言同	詩云	淑人君子，其儀一也
			引導詞	子所言	標記	《詩》引據	標記	《書》引據
郭店十八			子曰	君子言有物，行有格。此以生不可奪志，死不可奪名。故君子多聞，齊而守之；多志，齊而親之；精知，略而行之	詩云	淑人君子，其儀一也	君陳云	出入自爾師虞，庶言同

(g)《禮記》本第二十四章以三處連續的引據作結：一處短小的標準式引《詩》，緊承一處較長的《書》引據，最後一處引《易》。與之相應的寫本第二十三章則遵循標準形式，僅以一處引《詩》作結。

	引導詞	子所言	標記	《詩》引據	標記	《書》引據	標記	《易》引據
禮記二十四	子曰	南人有言曰：人而無恆，不可以為卜筮。古之遺言與。龜筮猶不能知也，而況於人乎	詩云	我龜既厭，不我告猶	兌命曰	爵無及惡德。民。立而正事，純而祭祀。是為不敬。事煩則亂，事神則難	易曰	不恆其德，或承之羞。恆其德，婦人吉，夫子凶
郭店二十三	子曰	宋人有言曰：人而亡恆，不可為卜筮也。其古之遺言與。龜筮猶弗知而況於人乎	詩云	我龜既厭，不我告猶				

上文已經指出，寫本《緇衣》共有二十三章。其章節結構由每章後面的一個四方標點（郭店本）或一個筆畫（上博本）標示。另外，末章之後有一小注“二十又三”。不管該注意圖如何，是誰所為，它似乎表達文本的長度的確定性，有可能也表達寫本堅持已經存在的某一種文本的長度。所跟二十三個標點，指示文本本身的整齊性，有可能也表明章節的固定秩序和文本的完整性。因此，如果說今本《緇衣》確是從我們所看到的兩種寫本發展而來，那麼，後來的編纂者必定由於某種原因對早期文本進行了有意識的改造。

除目前所列個別結構上的差異外，寫本和《禮記》本另一個彼此背離的方面表現在引據的安排上。今本《緇衣》不僅整體上包含更多的《書》引據，而且似乎賦予《書》和《詩》同樣標準文本的地位和權威。因此，《禮記》本第三、十三、十四和十六章祇引了《書》而未曾引《詩》。寫本不包含今本第十六章，而對應今本第三章的部分有一處附加的引《詩》（引自某“逸詩”）。寫本也不包括今本第一章（無引據）。最後，寫本與《禮記》本第四章（無引據）對應的部分有一處引《詩》（該引據《禮記》本中出現在第五章）。因此，《禮記·緇衣》有五章全沒引《詩》，而寫本此種情況卻祇有兩章。另外，今本同一章節中同時引《詩》和《書》時，次序是任意的。而寫本中，引《詩》總置於引《書》之前。

總而言之，與《禮記·緇衣》相比，《緇衣》寫本引據的用法表明文本結構更具系統性且賦予《詩》以更大比重。後者一個特別有力的說明，即寫本以對《緇衣》的徵引開啓全篇。寫本開篇引《緇衣》（進一步延深到另一首詩《巷伯》）強調“子”認為君主應把《詩》作為學習治理國家之道的權威資料以使“型不頓”的道理。接著，再次引《詩》結篇，作為支持“子”的觀點，即，當下治理應從歷史中選取正確楷模。該引據頌揚了君主的典範“文王”，而這一位典範人物最完美最理想的出現不是在一般歷史知識中而恰是由《詩》中冠之以其名的一首詩所塑造的。《文王》這首詩體現的是對文王（模範君主）的紀念。因此，通過標題徵引（“緇衣”和“巷伯”）和直接引據（“文王”）的總體運用，《緇衣》寫本第一章把《詩》——而且祇有《詩》——樹立為標舉君主典範的最終範本。如同《文王》表現的是文王的美德，《詩》文集總體上展現的是道德和智慧範型的全部品質的總匯。從第一章開始，《緇衣》寫本主要由一系列引自古老的《詩》的引據結構而成，間以《書》引據的輔助、支撐。寫本中祇有兩處與《禮記》十三、十四章相應的部分在以引《書》結篇前沒有引《詩》。

《緇衣》寫本中，《詩》整體的突出地位反映了戰國後期顯著範圍內其作為經典文本的獨一無二的地位。該時代傳世文獻中其它任何文本幾乎都未曾如此經常地被引用過，而且也沒有任何一個像它那樣如此引人注目地出現在出土文獻中。另外，考查不同寫本文獻對《詩》的引用，會發現該經典具有突出的文本穩定性：《緇衣》中除一處單獨引自某“逸詩”的引據外，所有引《詩》——總共五十六處來自二十九首公認屬於《詩》的引據——都一

一對應於今本《詩經》。<sup>①</sup>對照這五十六處來自各種不同寫本和今本《毛詩》的引據，可以看到它們無數文本上的差異——大體佔全部字數的 31.6% 到 42.7%——幾乎全部表現在書寫（相對於詞彙）變體上。換句話說，我們目睹了貫穿全篇的語音（因而極有可能也是詞彙的）穩定性和無所不在的書寫的靈活性或非穩定性的結合。<sup>②</sup> 儘管戰國後期至漢代早期，大多傳世文本中的引《詩》整體書寫上的穩定性無疑反映了某種根據今本《毛詩》的徹底的追溯式標準化，但實際的詞顯然在最早寫本出現的時候或者有可能更早的時候已經基本上穩定下來。<sup>③</sup>

《書》引據沒有表現出同樣的詞彙穩定性。《禮記》本與寫本引據上的差異既表現在字的數量上也表現在實在的詞上。而且，很顯然公元前 3 世紀後期確立的《書》文集與在公元前 300 年左右——祇不過早二三代——被作為權威文本來引用的《書》文本有所不同。而那時郭店古墓中的《詩》文集相比較而言則更為統一，而且更好地保護了文集當中各個單個文本免受詞彙變更的影響。原因之一大概是由於節奏、四言句以及其它音調特質的存在使得《詩》異乎尋常地容易記憶並且較少依賴書寫。如果說有甚麼特殊的話，那就是《詩》的書寫變體與詞彙穩定性之間的結合在共時性流通和歷時性承傳過程中顯示了某種有利傳承的口頭成分。<sup>④</sup>《緇衣》寫本以及其它古代寫本文獻都有迹象表明，《詩》的詩歌結構對它的穩定和流傳以及被徵引方式都有重要意義。<sup>⑤</sup>不管《書》文本是否主要以書面形式承傳——儘管它們被冠以“書”的名字，但確也一直有理由懷疑——基本上不具有與《詩》同樣有規律的詩歌結構。<sup>⑥</sup>

① 參閱柯馬丁《根據近期出土文獻看中國古代詩學》，33—35 頁。我在統計中包括了引《詩》的五種文獻：馬王堆《五行》帛書（見池田知久《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》，汲古書院，1993）；郭店《五行》竹書（見《郭店楚墓竹簡》，29—35，147—154 頁）；《緇衣》竹書出自郭店和上博《緇衣》竹書，以及上博《孔子詩論》竹書（見《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，3—4，11—41，119—168 頁）。同時也包括了在我早期調查中還沒有出版的上博寫本《民之父母》（見馬承源編《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海古籍出版社，2002，154，166 頁）的三處引《詩》。另一方面，儘管阜陽雙古堆（見胡平生、韓自強《阜陽漢簡詩經研究》，上海古籍出版社，1988）出土的嚴重損毀的竹書殘篇應是《詩》文集本身一個斷篇，但我仍然沒有將其包括在內。

② 柯馬丁《出土文獻中的〈詩〉》。

③ 正如柯馬丁《出土文獻中的〈詩〉》所論證，假定書寫變體——這些變體是同音或接近同音，因而可以用來作為假借字——實質上包括不少詞彙變體，這是違反直覺的。

④ 參閱柯馬丁《根據近期出土文獻看中國古代詩學》與《出土文獻中的〈詩〉》中的相關論點。

⑤ 認為《詩》更有效的傳承僅僅由於其更為有力的經典地位，同時宣稱它主要靠書面形式承傳，這種觀點是有缺陷的。寫本高度的書寫變體以及整體缺少傳抄筆誤的現象都表明有別於那種寫本傳抄的機械過程。參見柯馬丁《根據近期出土文獻看中國古代詩學》及《分析中國古代文本變體和書寫文獻產生模式的方法論反思》。

⑥ 史嘉柏：《一個模式化過去》，66—80 頁。《緇衣》寫本某些《書》引據與相應《禮記》本的不同在於前者節律的一致性較強，這或許可以看作是某種口頭承傳的補充標誌。

### 三、其它郭店、馬王堆、上博寫本文獻的相關發現

明確徵引並非出土文獻的整體現象而恰是一種特殊現象。任何其它出土文獻都不會像《緇衣》寫本那樣包含一連串結構緊密而有系統的引據<sup>①</sup>。但郭店與上博寫本文獻也有其它幾處明確徵引的情況。首先，郭店《五行》篇有七處引《詩》（卻沒有對其它文本的徵引）。馬王堆《五行》篇不僅包括較早郭店本的所有引據，而且還另引了《關雎》，明顯比幾種郭店本在引《詩》上有擴充，還在另外的討論中對其中許多引據進行了重復徵引。和寫本《緇衣》一樣，郭店和上博其它寫本文獻引《詩》也都非常短小（通常為並聯的兩個四言句）。兩種《緇衣》寫本祇有一處三句和兩處四句的引據。郭店《五行》篇也祇有一個引據為三句。上博《孔子閑居》沒有一個引據超過兩句。比較而言，公元前2世紀早期的馬王堆《五行》篇——遲於郭店和上博本至少整整一個世紀——卻包括一些引某首詩達四、五甚或六句的單個引據。<sup>②</sup>這與這兩種文獻整體結構上的差異有關：眾所周知，馬王堆本與其它一些早期文本一樣分成“經”和“說”兩部分，其中，較短的核心“經”文由一些分開的章節詳細闡明。<sup>③</sup>該特定結構或許可以說明兩種《五行》篇之間引據模式的差異，它同時也符合對於《緇衣》的推論——有可能後來的《禮記》本比早期寫本包含一些更長的引據。

兩種《五行》篇的另一區別表現在引《詩》與文本其它部分整合的情況：它們在郭店本中不是被當作引據引入而是融入哲學論爭中，馬王堆寫本卻使用了引導詞“詩曰”<sup>④</sup>，但這並不表示郭店本的引據是沒有標記的。郭店《五行》篇除兩處之外，全都在引《詩》之後緊跟一個套語“此之謂也”——這是一種今本《孟子》和《禮記》六個章節都熟知的引《詩》模式。<sup>⑤</sup>該模式五個例子中有四處是作為一章形式上的結尾出現的；第五個例子出現在某章中間。兩處無標記的引據則都出現在一章的開頭。因此，“此之謂也”可以被理解為是專門為了結束前面論爭的一個引據標誌。與引導詞“詩曰”的進一步區分在於，後置的“此之謂也”使引據的作用明確：被徵引的文本使論爭扼要中肯。通過該修辭手段，不

① 注意，即使包括相關《禮記》本的《坊記》和《表記》兩篇（二者同樣每章都起於“子曰”），《緇衣》仍然非常突出：儘管從篇章上看，它比其它兩篇都引人注目地短小——《坊記》有三十八章，《表記》有五十四章，而尤其是《表記》包含一系列相當長的章節——但它卻絕對包含更多的引據（總共三十八處，相對於《坊記》的二十二處和《表記》的二十四處）。

② 對該問題的充分探討，參閱柯馬丁《出土文獻中的〈詩〉》。

③ 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》；龐樸：《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，萬卷樓，2000。

④ 注意此處與寫本《緇衣》“詩云”的不同。

⑤ 參見《禮器》、《祭義》、《樂記》、《學記》、《經解》、《喪服四制》。

是那古老的《詩》而是新的論爭得到了闡釋和證明。《詩》本身則僅是被提及的，不需要證明。當然，僅有“詩曰”的情況也一樣：《詩》在此也同樣被援引為標準文本。嚴格地說，“詩曰”和“此之謂也”是一個完整引據框架均分的兩部分，就像它偶爾出現在現有文本中那樣：“詩曰……（引文）……此之謂也（即，前述哲學論爭）。”不管一個文本是用該框架的前半還是後半，另一半則總是不言而喻的。

在郭店出土文獻中，《成之聞之》是僅有的另一篇引據明顯發揮作用的文本。首先以 6 號簡為例，有可能它上面的引據完全不是一個引據而是一個修辭工具：文本用短語“昔者君子有言曰”引入一個出處不可知的短小的類似諺語的句子。然後，同樣的引導詞再次出現在第 37 號簡上。第 7 和 8 號簡包含一些與今本《禮記·祭統》篇和《表記》篇類似的短句。但或許更值得注意的是，該文本還包括五處引《書》的例子，其中一些與現有“今文”《書》部分重疊。<sup>①</sup>這五個引據其中四個後面緊跟“喝”的問句，而所有這五個引據都接有對引文的簡短解釋，讓人想起《春秋公羊傳》解經傳統的修辭結構。在簡 22—23 和 29—30，該模式進一步發展為由熟知的套語“君子曰”引入的一個陳述。在簡 30，這一附加引據後面仍再次承接“喝”句及另一解釋，而簡 37 同樣模式的修辭問句和簡短的回答也接於“昔者君子有言曰”的引據之後。（最後，另一個“君子曰”的例子出現在簡 36，此處沒接另一引據，也沒有緊跟修辭性的問答模式）。<sup>②</sup>

《成之聞之》寫本這種詮釋方式表明了《書》及“君子”所言被賦予的特殊權威。它引《書》不是作為自我詮釋的證明，而是貫穿古典評注模式——一個經典文本首先被認可繼而被詮釋。換句話說，《成之聞之》呈現了“解”或“傳”的姿態。它同時也將引據與實際的論爭緊密結合在一起；這種結合很可能使之不會像《緇衣》引《詩》那樣似乎可以在不同章節間置換。

迄今我所看到的上博文集四卷中，除《緇衣》和《孔子詩論》（一個對討論《詩》有貢獻而不是在哲學論爭中引《詩》的文本），另外一個含有引據的文本就是《民之父母》。<sup>③</sup>該

① 第 22 和 29 簡引的是《君奭》，第 38—39 簡引的是《康誥》。另一處是歸在大禹名下的五個字引據（第 33 簡），還有一個像似出自某一復名的《書》一章的標題（最後一個字是“命”）（第 25 簡）的四字引據。

② 上博文本的一個短章《昔者君老》（《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，85—90、239—246 頁）同樣也兩次使用了“君子曰”。此語在現有文獻中人所熟知，如《左傳》及《禮記》的幾個篇章都有。

③ 這裏，我不考慮有破損的長篇寫本《容成氏》。該篇第 9—10、46—50 和 53 簡上包括幾段被歸於幾位古代文人名下的言論或對話。參閱《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，101—102、138—142、145、257—258、286—290、292 頁。從引證其它文本的意義上說，它們並非引據。我也未將已出版的《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》中的兩篇寫本算在內，即，《採風曲目》和《逸詩》。《採風曲目》的寫本提到《碩人》以及一些與今本《詩》沒有對應的詩歌標題。但並不包括這些詩歌的引據。《逸詩》的殘簡寫本就是兩首在傳統文獻中未見的詩歌文本，而不是一篇包括徵引詩歌的文章。

文本與《孔子家語·論禮》的大部分相應，而且，大體上也與《禮記·孔子閑居》的前半部分類似。<sup>①</sup>《民之父母》起於《詩·詠酌》中由一個對句表述的問題，即子夏問孔子：一個君主“何如而可謂民之父母？”<sup>②</sup>由此，文章分五步描述了孔子對詩、禮、樂的探討，直到他提出“三無”：“無聲之樂”、“無體之禮”、“無服之喪”。孔子進而被請求找出《詩》中與“三無”相應的對句；之後，他以五個用押韻的小節構成的段落展開進一步論述並結束全篇。<sup>③</sup>每一節由三段四言對句——共二十四個字——構成，而用韻在偶數句上。儘管這五小節並非引自《詩》，但卻表現了標準的詩歌特色：四言句、尾韻、重疊詞。《民之父母》（而今本《禮記》和《孔子家語》都非如此）第三節以“為民父母”作結，這樣，由於重新回到開頭所引《詠酌》，整篇文章顯得十分完滿。下面就是寫本《民之父母》與《禮記》本該部分的對照一覽表，均標出了韻尾：<sup>④</sup>

《民之父母》第三節	《禮記·孔子閑居》第五節
無聲之樂，施及孫子。	無聲之樂，氣志既起。
無體之禮，塞於四海。	無體之禮，施及四海。
無服之喪，為民父母。	無服之喪，施於孫子。

總之，《民之父母》與它對應的《禮記》本與《孔子家語》本有許多文本上的差異，包括附加短語、語法詞以及書寫和詞彙變體等。這些差異加在一起已遠非文本秩序的某種無意混淆。<sup>⑤</sup>當下探討的一個獨特且非常有趣的地方在於，詞彙變體甚至擴展到韻語。此點最有力地說明，兩種文本間的差異或是有意組織結構（後來的編纂者改造早期文本）的結果，

① 《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，15—30、149—180 頁。《禮記》該卷與《民之父母》對應的一段後面緊接的是另一段包括另外四個引據。這一段也佔據了幾乎半卷《孔子閑居》，但《孔子閑居·論禮》中祇有它的一部分。我認為《孔子閑居》這後半有可能原來是獨立的文本。換句話說，即《民之父母》所含文本本身是全面的，並非殘卷，也不是原來與《孔子閑居》後半的合成。

② 《民之父母》與《禮記》、《孔子家語》本不同，在子夏引《詠酌》之前沒有關於子夏與孔子對話情況的一個引導式短語。（在文本的頭一簡上，估計祇缺“子夏”的“子”字；這樣，第一簡長短與其它簡（特別是文本最長的簡 5、7、8）相同。）

③ 從第 8 簡開始，文本引《大雅·昊天有成命》的一個對句以及《邶風·柏舟》的一個對句的前半。由於第 9 簡上半部分裂損，這一部分幾乎可以肯定包括了《柏舟》引文的下句以及另一個引自《邶風·谷風》的對句。注意，今本各個文本祇引《昊天有成命》的一個單句，而《民之父母》卻引了整個對句。

④ 《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，28、172—173 頁。兩種文本該部分的小節排序是不同的，寫本第三節對應《禮記》本第五節。總的來說，即《民之父母》的 1—2—3—4—5 小節在《禮記》本的對應位置是 1—4—5—2—3。《孔子家語》祇包括《民之父母》的一、五兩節（《禮記》本的一、三兩節）。

⑤ 《民之父母》該部分每節二十四個字與《禮記》本排序的差異似乎恰可歸入夏含夷的假定，即後來的編纂者在安排現有文本章節時，是通過處理一串失去繩綫因而毀掉了原來章節順序的單個竹簡進行的。注意，就像對待《緇衣》的情況，學者們指出《民之父母》章節安排優於今本，所以暗示其結果是由於早期承傳過程中某種程度的退化或意外造成的。但請參閱我上文注 22 中對夏含夷的推論的批判。

或者代表兩種截然不同的文本傳統。但不管哪種情況，詞彙差異的確存留在文本固定的形式框架中。與其它四節一樣，該節保留它固定的韻部：儘管《禮記》本和《民之父母》包含一些完全不同的句子，但兩種文本都用純粹的“之”部押韻。<sup>①</sup>《孔子閑居》第四節與對應的《民之父母》第二節之間幾個主要的不同，進一步表明詞彙變化是在穩定的形式中發生的：

《民之父母》第二節。	《禮記·孔子閑居》第四節
無聲之樂，塞於四方。	無聲之樂，日聞四方。
無體之禮，日逮月相。	無體之禮，日就月將。
無服之喪，純德同明。	無服之喪，純德孔明。

該節各種變體中，祇有“相”和“將”擁有同位聲母和相同的韻母，可作為假借字（而不需要被解釋為詞彙變體）。不過，有趣的是兩個屬詞彙變體的“逮”/“就”以及“孔”/“同”都僅是聲母不同，韻母卻相同。這再一次表明整體上對形式（聽覺接近）的關心超出了真正詞彙的差異。從某種程度上說，該觀點更為適用於《孔子家語·論禮》，該章第二節對應《民之父母》第五節和《禮記·孔子閑居》第三節：

《民之父母》第五節	《禮記·孔子閑居》第三節	《孔子家語·論禮》第二節
無聲之樂，氣志既從。	無聲之樂，氣志既從。	無聲之樂，所願必從。
無體之禮，上下和同。	無體之禮，上下和同。	無體之禮，上下和同。
無服之喪，以畜萬邦。	無服之喪，以畜萬邦。	無服之喪，施及萬邦。

《民之父母》和《禮記·孔子閑居》的一、三對句都表現出與《孔子家語》明顯的詞彙差異。然而，儘管有這些句法和意義上的不同，這兩個不同的版本仍然具有相同的韻字，即“從”和“邦”。

總之，《民之父母》與其對應今本的不同，起碼有三點值得注意：其一，它比兩個今本更鮮明地注重《詩·詠酌》，即，首先以《詠酌》開篇，然後在最後押韻段再次提到該詩的“民之父母”這一概念，正是這兩處徵引構成了《民之父母》全篇的基架。相反，兩種今本則不包含第二處徵引，《禮記》本和《孔子家語》本該章實際上也都不是以含五節的押韻段結尾的。<sup>②</sup>其二，在對《昊天有成命》的徵引上，寫本引了一個對句——引《詩》的標準形式——而兩個今本卻祇引了一個單句。其三，寫本最後一段以有《詩》的風格的對句構成，甚至跨越一系列詞彙變體而表現出詩歌形式的穩定性。

① 兩個版本中的韻詞都屬於“之”部：《民之父母》中的“子”、“海”、“母”和《禮記·孔子閑居》中的“起”、“海”、“子”。

② 寫本中，該篇結尾是由一個“L”形的黑鈎標記出來的。

#### 四、嘗試性結論

郭店與上博結集各種文本，祇有少數我們可以證明後來的傳承歷史：今本《周易》承續了上博文集的一個《周易》本；郭店《老子》初本延續到今本《老子》（其間經由馬王堆寫本《老子》）；郭店《五行》篇由馬王堆《五行》篇承續；《緇衣》郭店、上博寫本延續到今本《禮記·緇衣》；《孔子家語·論禮》與《禮記·孔子閑居》二者都承續了上博的《民之父母》。<sup>①</sup>雖然臆設“道家”文本和“儒家”文本涇渭分明的區分確實太簡單，但在我看來，《周易》和《老子》的宇宙論思想使之應該區別於其它四種文本，也大概使它們相關於另一不同的知識傳統和社群。（與其它學者一樣，我估計郭店《老子》丙篇與談宇宙發生的《太一生水》有同樣的竹簡形式並非偶然，而有可能暗示它們曾屬同一個文本。）除了《周易》和《老子》以外，郭店和上博寫本當中僅有三篇可以證明擁有更為後來的傳承歷史的文本恰是引《詩》的。如同上面已詳細論證的那樣，兩種《緇衣》寫本與《民之父母》比之它們的今本與《詩》都有更緊密的關係。寫本都是引《詩》以提供完美君權的典範。在《民之父母》中孔子談到“三無”時，實際上子夏所問“何詩近之”也意在請求徵引明確的詩句。換句話說，正是《詩》——就像《緇衣》徵引《文王》——樹立了聖人的楷模，且使之成為不斷效仿的典範。

相反，我們無法瞭解僅引《書》而且將其置於某種詮釋框架下的《成之聞之》的情況。當然，考慮到上博、郭店文獻的各種特點，我們不應忘記，所有推論都僅取證於兩個地方出土的有限文獻。而且，這兩個古墓在時代和地點上都相隔甚近，且有可能屬於同一知識團體。然而，這一有限的證據卻表明，由引《詩》而緊密結構在一起的文本傳承的希望會更大；但卻不能說類似的情形會發生在引《書》結構的文本上。這當然不是說後一類型的文本不會承傳。畢竟，公元前3世紀後期出現了一個經典《書》文集，而且也有一些像《禮記·學記》這樣一連串引《書》卻未有一處引《詩》的文本。更何況，還有無數不含任何引據的古代傳世文本。但是，我們仍然可以推測，對文本來說，引《詩》有可能提高更廣泛的共時流傳和長期的歷史傳承的機遇。

詩歌形式的力量是使《詩》與徵引它的文本緊密結合在一起且同時賦予二者一致性和

① 這裏，我沒有包括上博楚簡中的《內禮》寫本。該寫本總共十條簡中，前六條部分與《大戴禮記·曾子立孝》的前幾行有重疊之處，也與《大戴禮記·曾子事父母》有簡短重復。第8簡也與《禮記·曲禮》有一處短小雷同。但即便與《大戴禮記·曾子立孝》中的重復也極為有限；另外，較之《內禮》寫本，現有文本明顯較短，結構和意義也顯然不同。尤其，《曾子立孝》也並不遵從寫本那種嚴格的對應和有節奏的結構；此外，《內禮》寫本包含後來出現在不同禮書中的寫本斷章，不可將之與現有禮儀傳統中的某一特定文本相聯。反過來，《曾子立孝》則很像後來把拆用的《內禮》寫本章句與其它資料結合而形成的文章，而絕不是從《內禮》文本直接發展而來。

持久性的一個方面。今本《書·堯典》（偽《古文尚書·舜典》）談論音樂，並且涉及詩歌言說及其獲得長久記憶的方式兩方面的內容<sup>①</sup>，其對“詩言志，歌永言”的宣稱並非微不足道。同樣不可忽視的是這段話被歸於古聖王典範舜的名下，而《堯典》正式編纂（如果說不是實際創作）的年代應為戰國後期或秦帝國時代，即離上博、郭店文獻的創造時代不遠。<sup>②</sup>所有三個引《詩》的古代寫本——《緇衣》、《五行》、《民之父母》——都是以極為公式化的節律構成的：《緇衣》表現一種完全固定的孔子言論形式，包括它以引據作結的一致性結構；《五行》則以一系列螺旋式、頌歌般的有節律的語言闡釋“五行”；《民之父母》同樣基於數理的安排——“五至”、“三無”、“五起”——最後以上面探討的“五起”的詩式語言結尾。

該公式化手段使意義鑄於確定的形式中，即便在詞彙變異的情況下也有助於文本的穩定性和連續性。它們在結構上類似於《詩》引據所嚴守的形式；比較而言，經歷同樣詞彙變異的引《書》的句子就不會拘於形式上的限制而保持原初的語言。能夠確保詩句及其它嚴格的公式化表達都不會瓦解的不僅僅是他們單獨的形式，最重要的是恰屬同樣形式的一系列其它表達對此形式的嚴守一致。確實，早期中國文本穩定性的產生也還有其它重要的因素，但一句詩長度或節奏的變化將改變整首詩的平衡，《五行》或《民之父母》一個短語的公式化結構的變動將會推翻整個論點，仍是值得注意的。（形式不同導致意義差別的一個絕佳的例子是《曾子立孝》中的前幾行，以及《大戴禮記·曾子立孝》中與之相應的章節。）這兩種情況都表明，文本的整體性維繫在所有部分反復、循環的連貫性上。這一點對《緇衣》單一章節整體而言同樣也是正確的：章節內每一部分的順序都是固定的。這種“詩式語言”——我在最寬泛的意義上用這個詞來指涉在美學意義上被組織、強化的特定語言模式——實質就是口頭語言的表達和接受現象。這並不是說，像《五行》、《緇衣》或《民之父母》這些文本只以口頭形式流傳，但這確實意味著，甚至在書面文本可以獲得（或容易寫出）的情況下，誦讀和記憶的需要與習慣仍是這些文本最一致的特點和標誌。另外，它意味著口頭語言的詩歌形式對哲學論爭本身具有相當大的影響力：正如當下討論的這些文本充分證明的那樣，句法和節奏組織的種種特定模式與即將展開的論爭的推理過程無法分割地交織在一起。最後，甚至在寫本充分出現的早期文化中（我們姑且謹慎假定為），文本結構留存的誦讀和記憶的習慣必然也會支配文本的流通和傳承過程，既保持形式的連續性

① 這裏，“永”的兩個意思是在唐代《尚書正義》中就已獲知的。

② 關於《堯典》的年代研究，參閱金谷治《秦漢思想史研究》，第二次修訂本，平樂寺書店，1992，353—374頁；蔣善國：《尚書綜述》，上海古籍出版社，1988，140—168、272—273頁；陳夢家：《尚書通論》，中華書局，1985，135—146頁。

也維持總體語言的穩定性。<sup>①</sup>

我認爲，使《民之父母》、《緇衣》和《五行》能夠長久存在既而獲得歷史傳承的第二個因素乃在於，與《詩》密切相關的文本成爲追念和模仿《詩》本身被認爲所體現的過去典範的最佳典型。如同《詩》尊崇古代典範，《詩》也如此成爲引《詩》的文本膜拜和效仿的典型。戰國時期各種文本（包括寫本）絕大多數都徵引本質上是紀念頌詩的《雅》、《頌》，這不僅僅是一種巧合。與其它文本相比，引《雅》、《頌》更經常地被用來追溯周朝治國的源頭，服務於戰國儒學的真正意圖——尋求歷史的指引，使古老的典範成爲當下國家治理的方針。圍繞引《詩》結構一篇文本意味著，該文本將穩固地與《詩》的文本譜系聯係在一起，繼而承續對聖賢崇高而正式的紀念；它同樣也意味著賦予該文本無可置疑的權威。

詩歌表達的力量，紀念的意味，援引傳統權威，這一切都保護了戰國哲學著作免於隨意衰變和消失的危險。然而，同樣應該指出的是，無論《緇衣》還是《民之父母》都對《詩》不提供固定的解讀方法。它們並不說明《詩》，而是將《詩》展現爲自明和擁有權威的文本。不是《詩》受到哲學語言的詮釋和說明，而是引《詩》以闡明和確證哲學論點。這是《緇衣》和《民之父母》與馬王堆《五行》篇和上博《孔子詩論》二者都有區別的地方。後兩篇不僅僅引《詩》作爲效仿的一般典範，而是讓古老的詩歌服從某種特定、明確的詮釋模式。該模式在公元前3至2世紀廣爲人知，這一點可從散布在一些現有文本中的迹象得到證實。<sup>②</sup>但由於公元前一世紀後期，《五行》和《孔子詩論》發展起來的解經學逐漸喪失地位，先是受到“詩三家”的蔭蔽，最後終於湮沒在《毛詩》傳統下。後者雖僅在西漢平帝時（公元前1—公元6）才被官方經典化，卻在之後的兩個世紀逐漸崛起，到東漢末年已基本暗蔽了所有其它諸家。或許正是這一歷史演進過程結束了《五行》和《孔子詩論》的流傳與延續。確實，《孔子詩論》以及很大程度上馬王堆《五行》“經/說”也是如此，它們早期擁有的眾多聲望和傳承不僅僅是因爲引《詩》，而且有賴於得力的詮釋；但當該詮釋傳統一旦不再被接納，這兩個文本必然就招致冷落或者簡單地被遺忘了。許慎《說文解字》<sup>③</sup>和鄭玄《毛詩傳箋》等著作對《毛詩》傳統新的地位的確立和鞏固，使《五行》和《孔子詩論》的解經模式變得滯後。相比之下，《緇衣》和《民之父母》將《詩》融入哲學論爭的做法，卻足夠靈活普遍地適用於新詮釋。因此，就在《五行》和《孔子詩論》逐漸消湮的年代，《緇衣》和《民之父母》卻雙雙並入《禮記》。

（何金俐 譯）

① 也請參閱我在《分析中國古代文本變體和書寫文獻產生模式的方法論反思》和《根據近期出土文獻看中國古代詩學》中的討論。

② 柯馬丁：《根據近期出土文獻看中國古代詩學》以及《西漢美學與“賦”的產生》（“Western Han Aesthetics and the Genesis of the Fu”），《哈佛亞洲研究學刊》第63卷2期，2003，383—437頁。

③ 這裏，我想到許慎在《說文解字》中引《詩》作注時有許多用的是《毛詩》的解讀。