

# “论”体文的存录方式与汉魏六朝子集兴替\*

伏 煦

**内容提要** 汉魏子书多以“论”为名，在学术史上，“论”体文与子书存在源流关系，在说理的性质与写作方式上亦有相通之处；诸多子书作者以著述本身为目的，并不追求思想内容上的别具一格。与之不同的是，魏晋玄学与佛教所关注的诸多命题，具有较强的思辨色彩，所著“论”体文与子书在学术宗旨和著述体制上格格不入，在学术史上亦未出现专门探讨玄学或佛教的子书。由今存的佛教文献《弘明集》与《广弘明集》汇编同一主题相关文章的体例可知，“论集”按主题分类并序次成“集”。“论集”取代子书成为“论”体文主要的存录方式，是中古时代子集兴替这一学术史历程的一部分；“集”作为学术著述方式，亦得以具备专门之学与“一家之言”的特质。

**关键词** “论”体文 汉魏子书 “论集” 存录方式

## 一 作为“论”的汉魏子书

在汉魏六朝学术史上，子书与文集的兴替关涉到私人学术著述方式的转变，即学者单篇的学术与文学作品，主流的存录方式由子书转变为文集。在汉魏六朝流行的诸多文学文体中，“论”体文无疑具有极其重要的地位：无论是曹丕《典论·论文》提及的奏议、书论、铭诔、诗赋八种文体，还是陆机《文赋》所涉的诗、赋、碑、诔、铭、箴、颂、论、奏、说十种文体，“论”体皆据有一席之地；刘勰《文心雕龙》有《论说》篇专门探讨“论”体，在“笔”体中的序次，仅在《史传》与《诸子》之后。值得注意的是，“论”体文与先秦诸子和汉魏子书关系密切，东晋葛洪《抱朴子外篇·百家》所谓“惑诗赋琐碎之文，而忽子论深美之言”<sup>①</sup>，将“论”与“子”并列，符合两者属于论说之文的特质，与葛洪心中处于价值序列中较低位置而备受世人重视的诗赋相对；不录经、史、子三部之文的《文选》，亦在“论”体中选录《过秦论》与《典论·论文》，两作实出于贾谊《新书》和曹丕《典论》。从学术源流上揭示“论”出于“子”的观点亦不少，如姚鼐《古文辞类纂序目》：“论辨类者，盖原于古之诸子，各以所学著书诏后世。”<sup>②</sup>章太炎《国故论衡·论式》：“其在文辞，《论语》而下，庄周有《齐物》，公孙龙有《坚白》、《白马》，孙卿有《礼》、《乐》，《吕氏》有《开春》以下六篇。前世著论在诸子，未有率尔持辩者也。九流之言，拟仪以成变化者，皆论之侪。”<sup>③</sup>刘师培《论文杂

\* 本文为国家社会科学基金后期资助项目“子集兴替：中古学术著述方式的转型”（项目编号21FZWB074）阶段性成果。

① 杨明照《抱朴子外篇校笺》卷四四，中华书局1997年版，下册，第444页。

② 姚鼐编《古文辞类纂》，《续修四库全书》，上海古籍出版社2002年版，第1609册，第311页。

③ 章太炎撰，庞俊、郭诚永疏证《国故论衡疏证》中卷之五，中华书局2018年版，第436—437页。

记：“论说之体，近人列为文体之一者也，然其体实出于儒家。”<sup>①</sup>由此可见，“子”“集”皆为“论”体的重要存录方式，以“论”体为例，讨论子集兴替这一学术著述方式的转变，应当具有代表性。

相较于秦汉诸子，汉魏子书的命名方式与著述性质均发生了根本性的变化，西晋荀勖《中经新簿》的乙部，“有古诸子家、近世子家、兵书、兵家、术数”<sup>②</sup>，乙部对应了后世成熟的四部分类法的子部，“近世子家”当为汉魏以后诸子。刘勰《文心雕龙·诸子》篇述及汉魏诸子：“若夫陆贾《典语》，贾谊《新书》，扬雄《法言》，刘向《说苑》，王符《潜夫》，崔寔《政论》，仲长《昌言》，杜夷《幽求》：咸叙经典，或明政术，虽标论名，归乎诸子。何者？博明万事为子，适辨一理为论，彼皆蔓延杂说，故入诸子之流。”<sup>③</sup>并指出汉魏子书“体势漫弱，虽明乎坦途，而类多依采”<sup>④</sup>，即思想上有依傍六经与儒家的特征。荀勖认为“近世子家”有别于“古诸子家”，正因为汉魏子书与先秦诸子具有不同的体制与宗旨<sup>⑤</sup>。清代学者章学诚则进一步指出了汉魏子书以“论”为名的命名方式及其与“论”体文的内在联系：“魏文《典论》，盖犹桓子《新论》、王充《论衡》之以论名书耳。《论文》，其篇目也。今与《六代》《辨亡》诸篇，同次于论。”<sup>⑥</sup>余嘉锡《古书通例·明体例第二》“汉魏以后诸子”，认为汉以后著作名为“子书”者，其实“论”也，而“详观子部体制之变迁，亦可知古今学术之得失矣”<sup>⑦</sup>。在明确汉魏子书以“论”为名，并且“子”与“论”在学术源流上有着密切关系的前提下，认识到了作为说理之文，两者在著述性质及其写作方式上的一致性，尽管汉魏子书中的篇章不标“论”体之名，但依然具有“论”体文的性质，如《过秦论》实本为《新书·过秦篇》<sup>⑧</sup>，只是其存录方式发生过明显的变化。

在现存的汉魏子书中，王充在《论衡》反复提及己作的著述方式，在与六经、诸子、史传的比较中，有意揭示“论”作为著述方式的特征，以此明确《论衡》的学术史地位。在《对作》篇中，王充指出：

五经之兴，可谓作矣。《太史公书》、刘子政序、班叔皮传，可谓述矣。桓山君《新论》，邹伯奇《检论》，可谓论矣。……造端更为，前始未有……故曰作也。……今《论衡》就世俗之书，订其真伪，辩其实虚，非造始更为，无本于前也。儒生就先师之说，诤而难之；文吏就狱卿之事，覆而考之，谓《论衡》为作，儒生、文吏谓作乎？（黄晖《论衡校释》卷二九，中华书局1990年版，第1册，第1180—1181页）

在《超奇》篇中，王充称赞桓谭《新论》“论世间事，辩照然否，虚妄之言，伪饰之辞，莫不证

① 刘师培《中国中古文学史》（与《汉魏六朝专家文研究》合刊“附录”，商务印书馆2010年版，第172页。

② 魏徵、令狐德棻《隋书》卷三二《经籍志》，中华书局1973年版，第4册，第906页。

③ 刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》卷四，人民文学出版社1958年版，上册，第309—310页。

④ 《文心雕龙注》卷四，上册，第310页。

⑤ 吴光兴《“文”与“论”：文本位“文章”新概念的一次分化——著述“文章”向修辞“文章”观念的演变》一文指出了汉魏以“论”为名的著述，其作者并不认同其为诸子，“论”书绝大多数没有与儒家立异的学术目的，主要目标在于建立著作者个人的论述（《中国社会科学院文学研究所学刊（2011）》，中国社会科学出版社2012年版）。

⑥ 章学诚著，叶瑛校注《文史通义校注》卷一《诗教下》，中华书局1985年版，上册，第81页。

⑦ 参见余嘉锡《古书通例》（与《目录学发微》合刊），中华书局2009年版，第250—251页。

⑧ 早在汉魏之际，《过秦论》已被视作单篇文章，并具有典范意义，曹丕云“余观贾谊《过秦论》，发周秦之得失，通古今之制义，洽以三代之风，润以圣人之化，斯可谓作者矣。”曹丕此说今见于《太平御览》引录《典论》，严可均将其置于《论文》篇末（《全三国文》卷八，严可均辑《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局1958年版，第2册，第1098页）；类似的例子见于《三国志·吴书·阚泽传》记载“权尝问‘书传篇赋，何者为美？’泽欲讽喻以明治乱，因对贾谊《过秦论》最善，权览读焉。”（陈寿《三国志》卷五三《吴书·阚泽传》，中华书局1959年版，第5册，第1249页）

定”<sup>①</sup>。由此可见，作为一种撰述方式，“论”有两个最重要的特点：其一是与“造端更为，前始未有”的“作”不同，“论”辨正世间之事，世俗之书，必定有所依傍；其二则是与“述”不同，王充将司马迁《史记》、刘向《说苑》《新序》和班氏父子的《汉书》视作“述”，虽然“累积篇第，文以万数……然而因成纪前，无胸中之造”<sup>②</sup>。在王充的价值序列中，五经属于“无本于前”的“作”，显然高于“述”与“论”。在后两者中，王充更加推崇“论”辨正真伪虚实的功能，即“辩照然否”。他在《论衡》一书中反复表白己作“论”的特质，如《对作》篇“是故《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。……故《论衡》者，所以铨轻重之言，立真伪之平，非苟调文饰辞，为奇伟之观也。”<sup>③</sup>《自纪》篇“又伤伪书俗文多不实诚，故为《论衡》之书。”<sup>④</sup>并在《佚文》篇中以“疾虚妄”<sup>⑤</sup>一言概括《论衡》之宗旨。

《论衡》所谓“辩照然否”的特点，并不意味着其书以单篇“论”文体连结而成，如“九虚三增”诸篇近似札记，在引述“传书言”之后加以案语，由逻辑与经验两个层面，对诸子传说的虚妄之言加以辨正，将数则札记缀连成篇。对于《论衡》而言，“论”的意义在于著述方式而非文体体制，故本文以“论”文体指代文体，以区别于“论”。

然而大部分的汉魏子书，其著述特点正如刘勰所说“体势漫弱，虽明乎坦途，而类多依采”，其宗旨不出于六经、儒家“魏、晋已来，所著诸子，理重事复，递相模效，犹屋下架屋，床上施床耳。”<sup>⑥</sup>在学术史上，亦不乏诸如“后汉诸子渐兴，讫魏初几百种。然其深达理要者，辨事不过《论衡》，议政不过《昌言》，方人不过《人物志》，此三家差可攀晚周。其余虽娴雅，悉腐谈也”（《国故论衡疏证》中卷之五，第438—439页），“东汉之后，藻绘日工，当时子书，亦多涂泽，其学既本无专门传受，但欲著书以图不朽，故谈道难穷远致，而行文正其素长”<sup>⑦</sup>的评价。对于汉魏诸多子书而言，“著述”本身即是著述的目的，道德训诫或经验化的政治理论是其主要的内容。王充《论衡》所主张并实践的“辩照然否”，并未受到之后汉魏子书作者的认可，他们的著作虽名为“论”，诸篇亦为分析、说明事理之作，但他们并不追求在圣人之作和六经之外“立一家言”，亦没有以辨正经传诸子之真伪虚实，来实现维护六经与儒家义理的意愿。如王符《潜夫论·叙录》述其著述宗旨“刳菟虽微陋，先圣亦咨询。草创叙先贤，三十六篇，以继前训。”<sup>⑧</sup>王符所谓“叙先贤”“继前训”，与刘勰“明乎坦途，类多依采”的评价相通。类似的，荀悦《申鉴·政体》开篇声称“夫道之本，仁义而已矣。五典以经之，群籍以纬之，咏之歌之，弦之舞之。前鉴既明，后复申之。故古之圣王，其于仁义也，申重而已。笃序无疆，谓之‘申鉴’。”<sup>⑨</sup>徐幹在《中论·治学》篇亦指出“非唯贤者学于圣人，圣人亦相因而学也。孔子因于文武，文武因于成汤，成汤因于夏后，夏后因于尧舜。故六籍者，群圣相因之书也。其人虽亡，其道犹存。今之学者勤心以取之，亦足以昭明而成博达矣。”<sup>⑩</sup>

由此可见，汉魏子书的立言宗旨不出于六经、诸子，“著书”的行为本身即是“成一家之言”，如

① 《论衡校释》卷一三，第2册，第609页。

② 《论衡校释》卷一三《超奇》，第2册，第607—608页。

③ 《论衡校释》卷二九，第4册，第1179页。

④ 《论衡校释》卷三〇，第4册，第1194页。

⑤ 《论衡校释》卷二〇，第3册，第870页。

⑥ 王利器《颜氏家训集解》（增补本）卷一《序致》，中华书局2013年版，上册，第1页。

⑦ 程千帆《闲堂文藪·子之余波与论之杰思》，《程千帆全集》，河北教育出版社2000年版，第7卷，第144页。

⑧ 王符著，汪继培笺，彭铎校正《潜夫论笺校正》卷一〇，中华书局2014年版，第608页。

⑨ 荀悦撰，黄省曾注，孙启治校补《申鉴注校补》，中华书局2012年版，第1页。

⑩ 徐幹撰，孙启治解诂《中论解诂》，中华书局2014年版，第14页。

曹丕所言：“（伟长）著《中论》二十余篇，成一家之言，辞义典雅，足传于后，此子为不朽矣。”<sup>①</sup>但在后人眼中却未必如此，章学诚对曹丕的评价颇为不满“魏文论建安诸子，推徐幹著书成一家言；今观伟长《中论》，义理皆人所可喻，文辞亦不出黄初，盖效《法言》、《申鉴》诸家而有作者尔；变其书记铭箴颂诗赋之规模音节，初无不得已而立言宗旨，遂谓所著足以成一家言，可乎？”<sup>②</sup>在章氏的理解中，著述的“立言宗旨”是“成一家之言”的基本条件，而非空有子书的形式。

有学者指出，汉魏子书大多系由单篇论文“连结”而成，不妨视作单篇论文的汇集<sup>③</sup>。专题论文作为诸子主要的写作文体，可以追溯至《荀子》《韩非子》，之后的《吕氏春秋》以及汉初的《新书》《新语》等作直到《淮南子》，也都是连缀专题论文成书<sup>④</sup>。而汉魏子书中，以专题论文为主的子书亦成为主流，除了《论衡》部分篇章连缀札记而成，《新论》《潜夫论》《政论》《昌言》《申鉴》《典论》《中论》等作皆汇集专题论文成书，而两晋南北朝的子书中，《傅子》《抱朴子》《刘子》以及具备子书性质的《文心雕龙》亦是类似的体制。南宋《文章正宗》以降的文章总集，采摭《潜夫论》《政论》《昌言》《中论》等汉魏子书的篇目，与《过秦论》《养生论》《辨亡论》《运命论》等汉晋名作一道列于“论”体文<sup>⑤</sup>，由此可见“论”体文在体制上与子书的关系之深。

## 二 玄学与佛教“论”体文及其存录方式

考虑到汉魏子书本身以九流百家之说为学术资源，“著述”的意义远大于“成一家言”，故而在汉魏子书中去寻求别具一格的立言宗旨，或者全新的学术思想，无异是缘木求鱼。值得注意的是，子书著述在以儒家为主、兼取九流诸子的传统之中，未能与新兴的学术思想，即玄学与佛教密切结合。对于魏晋玄学而言，注经与著论无疑是最重要的学术著述形式<sup>⑥</sup>，其中，“论”体文的主题亦即魏晋清谈所关注的话题<sup>⑦</sup>，如“有无”“才性”“力命”“养生”“言意”等<sup>⑧</sup>。友朋之间的往复论难，更能体现魏晋玄学“论”体文“辨正然否”的特征，亦即王充所谓的“辩照然否”，而嵇康《养生论》、向秀《难养生论》与嵇康《答向子期难养生论》则是其中的典范之作。

《养生论》针对“世或有谓：神仙可以学得，不死可以力致者；或云：上寿百二十，古今所同，过此以往，莫非妖妄者；此皆两失其情”的观点，提出“（神仙）似特受异气，禀之自然，非积学所能致也。至于导养得理，以尽性命，上获千余岁，下可数百年，可有之耳”。继而指出世人“惟五谷

① 萧统编，李善注《文选》卷四二《与吴质书》，上海古籍出版社1986年版，第5册，第1897页。

② 章学诚著，仓修良编注《文史通义新编新注》内篇六《杂说》，浙江古籍出版社2005年版，第355页。

③ 参见杨明《〈典论·论文〉“书论宜理”解》，《汉唐文学辨思录》，上海古籍出版社2005年版，第43—46页。

④ 刘宁《汉语思想的文体形式》第一章“汉唐子书‘论著’”指出“《淮南子》以后，西汉子书对专论的运用有所减少，《盐铁论》是问答体，刘向《说苑》、《新序》是语录体和集事体，扬雄《法言》模仿《论语》为语录体，《太玄》模仿《周易》亦非传论体。这种情形，到东汉时期，就有了明显的改变，专论体再度在子书写作中广泛地流行。”（华东师范大学出版社2012年版，第36页）

⑤ 参见拙文《选子入集：论总集采摭子书篇章的方法》，《文学遗产》2021年第2期。

⑥ 刘宁《汉语思想的文体形式》第三章“文体互动：经与子、注经与著论”对玄学的表达方式有所关注，注经与著论最显著的差异，就是“论辩”内容的有无。王弼、郭象等人的经注，以解说发明为主，几乎没有辨析群言的内容；而这种辨析性的内容，显然是“论”体文不可或缺的成分。

⑦ 彭玉平《诗文评的体性》（北京大学出版社2012年版）下编第六章“魏晋清谈论”，以清谈和论体文的相互沟通与影响为视角，探讨了两者在文风、思维方式上的趋同。

⑧ 程千帆《闲堂文藁·子之余波与论之杰思》第四节“论辩文题材之分析”对玄学论辩文的主题有所总结（《程千帆全集》，第7卷，第151—153页）。王京州《魏晋南北朝论说文研究》（上海古籍出版社2014年版）第三章“题材论（上）”对此亦有详论。

是见，声色是耽，目惑玄黄，耳务淫哇”，即在各种欲望的支配下，性命受到极大的戕害，而“善养生者则不然矣。清虚静泰，少私寡欲。……庶可与羡门比寿，王乔争年，何为其无有哉”<sup>①</sup>。向秀的“难”作，又针锋相对地指出“且夫嗜欲，好荣恶辱，好逸恶劳，皆生于自然。……夫人含五行而生，口思五味，目思五色，感而思室，饥而求食，自然之理也。但当节之以礼耳。”<sup>②</sup>明确反对嵇康将一切欲望视作洪水猛兽的观点。嵇康《答难养生论》，则在承认嗜欲为人性之自然的前提下，进一步指出嗜欲不适宜于养生“夫嗜欲虽出于人，而非道之正。犹木之有蝎，虽木之所生，而非木之宜也。故蝎盛则木朽，欲胜则身枯。然则欲与生不并久，名与身不俱存，略可知矣。”<sup>③</sup>

嵇康与向秀的往复论难，对嗜欲是否有害于养生这一颇具争议性的话题展开了争论：向秀指出嗜欲出于人性自然，不顺从自然欲望对于养生有害“苟心识可欲而不得从，性气困于防闲，情志郁而不通，而言养之以和，未之闻也。”<sup>④</sup>嵇康在承认嗜欲乃人性自然的基础上，指出放任嗜欲之危害，并以木和蝎的关系譬喻养生与嗜欲，加强自己的论证。嵇康、向秀二人的论、难与答宛如一场精彩的纸面辩论赛，在学术与思想的表达方式上，与汉魏子书反复申说为世人认可的义理有着天壤之别。章太炎在《论式》中将大部分汉魏子书视作“腐谈”，却标举魏晋“论”体文，指出“老庄刑名之学逮魏复作，故其言不牵章句，单篇持论，亦优汉世”（《国故论衡疏证》中卷之五，第439页）。而汉代的“论”体文主要见于子书，单篇之作较少，章氏以《文选》所选西汉“论”体为例述之“由汉以降，贾谊有《过秦》，在儒家；东方朔设非有先生之论，《朔书》二十篇，则于杂家著录；及王褒为《四子讲德》，始别为辞人矣。晚周之论，内发膏肓，外见文采，其语不可增损。汉世之论，自贾谊已繁穰，其次渐与辞赋同流，千言之论，略其意不过百名。”（《国故论衡疏证》中卷之五，第437页）章氏认为，贾谊、东方朔之“论”体文作为其子书篇章，在文风上稍嫌繁缛，不及晚周诸子之“论”。刘咸忻在《文式附说·论著》中指出了，两汉单篇之“论”在题名、体制等方面与后世的差异，以及东汉以后的“论”体文近于诸子之处“单篇之论，不知何始，今所见者，司马谈六家要旨篇，未知是否原题。吾丘寿王骠骑论功，则因事而作，体同颺颂。班彪《正前史得失论》，蔡邕《铭论》，实考辨之论之原。朱穆《崇厚》以下，则取诸子二字名篇之例而加以论字也。观《后汉·文苑传》数其著述多曰论，盖后汉已多加华于质，变子为单篇文矣。”<sup>⑤</sup>

由此可见，魏晋“论”体文不同于汉魏子书之处，用现代学术的话语来表达就是两者有着不同的问题意识，魏晋玄学“论”体文倾向于选择具有争议性和思辨色彩的论题，有意识地针对既有的学术观点。刘勰所谓“博明万事”与“适辨一理”的区别，不单单指代子书与单篇“论”体文在题材广度上的差别，还暗含着所关注问题及其论说方式的不同，尤其是汉魏子书，其关涉的问题虽多，但基本接续前人陈说，缺乏新锐之见；单篇“论”体文虽集中论述“一理”，却充满了思辨性与前沿性。今天的学术著作中，“概论”“通史”性质的著作追求“博明万事”，编著者往往不以提出新说为旨，在全面概述某一学科或领域发展情况的同时，不免以延续学界已有的、公认的“常论”为主，缺乏个性；而篇幅较小的期刊论文，多有明确的问题意识，直接针对已有研究存在的不足，“论”多于“述”，新见时出。玄学作为魏晋时代的新学术，选择“论”体文而非子书作为主要的著述方式，似在有意无意之间，显现了私人学术著述在“子”与“集”之间的转变。

章太炎晚年更是推崇魏晋六朝“论”体文，在强调“汉人独行之文，皆有为而作，或为奏议，或

① 嵇康著，戴明扬校注《嵇康集校注》卷三，中华书局2014年版，上册，第252—255页。

② 《嵇康集校注》卷四，上册，第284—285页。

③ 《嵇康集校注》卷四，上册，第296页。

④ 《嵇康集校注》卷四，上册，第285页。

⑤ 刘咸忻《推十书·戊辑》（增补全本），上海科学技术文献出版社2009年版，第2册，第904页。

为书札，鲜有以论为名者”的同时，以为“裴颀《崇有》，范缜《神灭》，斯为杰构。……此种析理精微之作，唐以后不可见”<sup>①</sup>。章氏提及的范缜《神灭论》见于《梁书·儒林传·范缜传》，《弘明集》收入萧琛《难神灭论》并序，引录范缜原作的问答，并以“难曰”引出反驳的文字，客观上亦收录了《神灭论》的原文。《弘明集》以“弘道明教”<sup>②</sup>为编撰目的，编者僧祐以《弘明集后序》所述“六疑”为旨，汇集了诸多主题的论说、书疏与问难之作。所谓“六疑”，即“一疑经说迂诞，大而无征；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛，无益国治；四疑古无法教，近出汉世；五疑教在戎方，化非华俗；六疑汉魏法微，晋代始盛。”（《弘明集校笺》卷一四，第795页）有论者将此“六疑”总结为三个方面：一是怀疑因果报应和神不灭说（一疑与二疑），二是怀疑佛教不利于封建政治和经济（三疑），三是怀疑佛教不是圣人之教，只适用于外国（四疑、五疑与六疑）<sup>③</sup>。关于佛教和儒家、道家等传统思想的冲突，南齐人顾欢作《夷夏论》（《隋志》子部道家类著录），以崇道而摈佛，核心在于“夷夏”之别：

虽舟车均于致远，而有川陆之节，佛道齐乎达化，而有夷夏之别，若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？今以中夏之性，效西戎之法，既不全同，又不全异。下弃妻孥，上废宗礼。嗜欲之物，皆以礼伸；孝敬之典，独以法屈。悖理犯顺，曾莫之览。弱丧忘归，孰识其旧？且理之可贵者，道也；事之可贱者，俗也。舍华效夷，义将安取？若以道邪？道固符合矣。若以俗邪？俗则大乖矣。（萧子显《南齐书》卷五四《高逸传》，中华书局2017年版，第3册，第1028页）

顾欢认为佛、道二教“其致既均”“道固符合”，在义理层面是相通的。但佛教不符合华夏习俗，如“翦发旷衣，群夷之服”“火焚水沉，西戎之俗”“毁貌易性，绝恶之学”<sup>④</sup>等礼仪、文化制度，故而不应“舍华效夷”。作为一部佛教文献汇编，《弘明集》保留了若干篇与顾欢论难的文章，即卷六明僧绍《正二教论》、谢镇之《折夷夏论》《重书与顾道士》，卷七朱昭之《难顾道士夷夏论》、朱广之《疑夷夏论咨顾道士》、释慧通《驳顾道士夷夏论》与释僧愨《戎华论折顾道士夷夏论》。其中，谢镇之《折夷夏论》：“人参二仪，是谓三才；三才所统，岂分夷、夏？则知人必人类，兽必兽群。近而征之：七珍，人之所爱，故华、夷同贵；恭敬，人之所厚，故九服攸敦。”（《弘明集校笺》卷六，第347—348页）谢氏此论，以佛教众生平等的观念，努力打破顾欢所持“夷夏之别”的成见；而针对顾欢所论夷夏之俗不同，朱昭之《难顾道士夷夏论》驳之以“东国贵华，则为袞冕之服，礼乐之容；屈伸俯仰之节，衣冠簪佩之饰，以弘其道，盖引而近之也。夷俗重素，故教以极质，髡落徽容，衣裳弗裁，闲情开照，期神旷劫，以长其心，推而远之也”（《弘明集校笺》卷七，第363页）。以“贵华”和“重素”解释华、夷习俗差异，不带预设的偏见，消解夷夏之别及其对应的佛、道之高低优劣。

《弘明集》的编纂无疑有着明确的宗旨，所关注的问题亦反映了佛教传入中国以后，传统儒、道二家对其的质疑甚至攻讦。除了“夷夏论”之外，《弘明集》所汇编的论难之作，亦包括“白黑论”“达性论”“神不灭论”“沙门不敬王者论”“袒服论”“报应论”“辩惑论”等论题。虽然编纂于齐梁时期的《弘明集》未能依照主题进行分类，然而依照主题汇集相关作品，罗列或者说序次诸多主题的“论”体文以成“集”的著述体制，已然可观。这种将某一论题之下的论难或问答之作汇编而并不明确分类的体例，其意义在于直接呈现历史的“现场感”，编者个人的主观建构或有意识的总结反而相

① 章太炎讲演，诸祖耿、王馨、王乘六等记录《章太炎国学讲演录·文学略说》，中华书局2013年版，第287页。

② 释僧祐撰，李小荣校笺《弘明集校笺》卷首《弘明集序》，上海古籍出版社2013年版，第4页。

③ 参见刘立夫《弘道与明教——〈弘明集〉研究》，中国社会科学出版社2004年版，第16页。刘著同时指出，《颜氏家训·归心》篇也总结过当时社会对佛教的诸多质疑。

④ 《南齐书》卷五四《高逸传》，第3册，第1027页。

对“缺席”。这种单篇“论”体文的存录方式，无疑很好地保留了魏晋南北朝新学与显学的第一手文献。

到了唐代道宣律师所编的《广弘明集》，将所辑文章依据性质分为十类（篇），每类（篇）皆有小序，这种体例无疑进一步明确了所录佛学论文的具体旨意，道宣甚至以此十类为《弘明集》所录的部分论文进行了重新归类<sup>①</sup>，如反驳顾欢《夷夏论》的相关文章，均入《归正篇》；《辨惑篇》则包括了《弘明集》卷一的牟融《辨惑》（即《牟子理惑论》）与亡名《正诬论》（即未详作者《正诬论》），卷三宗炳《难何承天白黑论》，卷四何承天《达性论》及颜延之难，卷六释道恒《释驳论》、张融《门律》及周颙难，卷八释玄光《辨惑论》与刘勰《灭惑论》，卷一一李森《难不现佛形论》及释高、明答与萧子良《释疑惑书》（即文宣王《书与孔中丞稚圭释疑惑》）<sup>②</sup>。僧祐“六疑”的其余重要方面，如释慧远《报应论》（卷五）与梁武帝君臣反对《神灭论》的相关论辩文（卷九），被道宣归入《法义篇》，释慧远《沙门不敬王者论》（卷五）、慧远与郑道子及范伯伦争论“踞食”的问答（卷一二），皆入《僧行篇》。同时，《广弘明集》的题材及所收入的文体，实际上亦已超出《弘明集》以论、书、难为主，包括“答书”“答难”“难论”等在性质上与“论”体文较为相近的文类。《广弘明集·佛德篇》收录了像赞、铭、铭赞、序、诏、启、唱导文、发愿文、忏悔文、铭颂等诸多文体，《悔罪篇》则全为忏悔文，属于文体和主题高度一致的类别，《统归篇》除了檄魔文、露布等与《弘明集》卷一四类似，余则为赋诗之体。

从这个意义上看，《广弘明集》所具备的佛教文类总集的性质更为显著，在存录相关原始文献的基础上，道宣构建佛教正统意识的主观愿望更加强烈，如《归正篇》，首两篇《商太宰问孔子圣人》与《子书中佛为老师》，从《列子》与《老子》《符子》取材，宣扬佛为圣人，以此贬低儒道二家；此卷之后的篇目如《汉显宗开佛化法本内传》（未详作者）、《后汉书·郊祀志》（出范曄《汉书》）、《吴主孙权论叙佛道三宗》（出《吴书》）、《宋文帝集朝宰论佛教》（出《高僧》等传）、《元魏孝明召佛道门人论前后》（出《魏书》）等篇，或出史传，或出《高僧传》等佛教文献<sup>③</sup>，述东汉以降数朝帝王论佛教事，显然有意在儒道圣人之后，以世俗皇帝的权威为其说张目。卷二专录两篇与佛教有关的史志，即魏收《魏书·释老志》与王邵《齐书·述佛志》，卷三则是江淹《遂古篇》、颜之推《归心篇》与阮孝绪《七录序》。其中，《归心篇》取自《颜氏家训·归心》，即此篇前半部分针对“俗之谤者，大抵有五”的“释”<sup>④</sup>，以颜之推作为南北朝学者的代表，以较为宏观的角度对世人以佛教为迂诞、对因果报应的怀疑，以及对僧尼的恶行、佛教对社会经济的影响等问题进行了辩解。而阮孝绪《七录》则在内篇经典、记传、子兵、文集、术伎之外，设置外篇佛法与仙道二录，在刘歆《七略》以降的目录学系统及其背后的知识体系中，从正面意义上确定了佛教在传统学术与知识谱系中的地位，故道宣认为《七录序》值得编入《归正篇》。从《归正篇》广泛取材史传、子书的情况看，道宣有意识地选择、截取较长历史时间段内不同性质的文献，以论证佛教的正统地位，其意义显然超出了一般的文献存录。

尽管如此，《广弘明集》无疑建立了一个更加清晰而完备的体系，不仅将既有的佛学论文归入这

① 李小荣指出两《弘明集》在体例上的区别“《弘明集》主要是选辑，《广弘明集》则用自己观点来统摄被辑论文，由此更清楚地表明了道宣独特之佛学观……道宣是书显然继承《弘明集》而来，书名不曰‘续’而曰‘广’，旨在体现撰者之创新特色。”（《弘明集校笺》“前言”，第23—24页）关于《广弘明集》的体例，可参见刘林魁《〈广弘明集〉研究》第三章“《广弘明集》编纂体例和编纂思想”的相关论述（中国社会科学出版社2011年版，第80—105页）。

② 释道宣《宋思溪藏本广弘明集》卷五，国家图书馆出版社2018年版，第2册，第63页。

③ 刘林魁《〈广弘明集〉研究》第四章“《广弘明集》辑录文献考辨”对《归正篇》卷一、二辑录的部分文献进行了考辨（参见第121—132、149—157页）。

④ 《宋思溪藏本广弘明集》卷三，第1册，第93页。《颜氏家训·归心》在五则“释”之后，还有数则告诫子孙不要杀生的故事，道宣将之编入了《广弘明集·慈济篇》，并题名为“诫杀家训”，同卷的其他四篇文章亦是同一主题。

一体系，也使得“集”兼备子书包罗并序次若干主题的著述形式。这在某种程度上，为后世文集继承子书立言有宗旨和专门之学提供了一种样式<sup>①</sup>。与之相对的是，虽然《弘明集》并未进行系统分类，但依然以“集”的形式存录了诸多论题的相关问难之作，这为我们了解六朝时期相关的“论”体文在以单篇形式流传之外，还能以怎样的方式存录，提供了可靠的文献依据，亦具备相当程度的典范意义。

### 三 子书之变与文集之兴 “论集”成立的内在理路

若要理解玄学与佛教“论”体文以“论集”而非子书作为主要的存录方式，还必须考虑子书之变与文集之兴的学术史背景，以及子书、文集两种不同的学术著述方式的本质区别和兼容的可能性，才能更加全面而深入地理解“集”最终取代了“子”，成为“论”体文的主要存录方式，在子书趋于衰微之后，承担了子书的学术和思想表达功能。与先秦诸子九流百家不同的是，汉魏子书“主体不外儒杂二家。……推原其故，则自汉以来，儒学定于一尊，与九流互为影响之所致”<sup>②</sup>，重述“古今之常论”以至“理重事复”乃是主流。不过，六朝子书在文体体制和选题兴趣上，发生了一些值得瞩目的变化：类似汉魏子书连缀多篇专题论文的文体形式被改变，如萧绎《金楼子》和《颜氏家训》。《金楼子》虽然以前代典籍为重要的写作资源，但并非类书之作，如《捷对》更接近魏晋志人小说，有意整合了某一主题的相关轶事。《立言》则类似读书笔记，在摘录典籍的基础上，亦有作者个人的随感与议论。此外，萧绎把个人经历写入了《金楼子》，使得子书的内容不限于社会政治与道德修为等公共领域的话题。《颜氏家训》私人写作的特征更为明显，后人可以看到颜之推记载的当世轶闻、礼仪规范，甚至个人知识考据的爱好与生命经历的独特体验。这些私人化的内容，使得《家训》的诸多篇目更类似于后世的笔记；子书作为一种著述方式，几乎被这种私人写作与知识趣味解构。在六朝末期至唐初，如果不包括作者不详的《刘子》，在固守传统子书形式的著述中，《文心雕龙》与《史通》以子书的著述形式，论文衡史，走向了专门之学之路，在一定程度上改变了子书“博明万事”的传统<sup>③</sup>。

《隋书·经籍志》的著录，为我们今天考察玄学“论”体文及其存录方式，提供了诸多的线索：《隋书·经籍志》子部道家类著录“梁有《养生论》三卷，嵇康撰《摄生论》二卷，晋河内太守阮侃撰《无宗论》四卷，《圣人无情论》六卷。亡。”<sup>④</sup>其中，《养生论》三卷很可能为嵇康《养生论》、向秀《难养生论》与嵇康《答向子期难养生论》三篇，此次论辩无疑以嵇康为中心。根据《世说新语》注引《陈留志名》可知，阮侃为阮共少子，“有俊才，而饬以名理。风仪雅润，与嵇康为友。仕至河内太守”<sup>⑤</sup>。嵇康有《难宅无吉凶摄生论》与《答释难宅无吉凶摄生论》二作，其“难”与“答”，回应的是《宅无吉凶摄生论》与《释宅无吉凶摄生论》。戴明扬认为，此二篇即《隋志》著录的阮侃《摄生论》二卷，而嵇康主张“宅有吉凶”，《隋志》子部五行家类著录“《宅吉凶论》三卷”（未题撰人），当为嵇康之作。戴氏反对姚振宗《隋书经籍志考证》将《摄生论》视作张邈（辽叔）之作的观点“张邈但有《自然好学论》，叔夜难之。至此二篇，则固阮侃之文，非张邈所论，而侃集

① 立言有宗旨与专门之学乃章学诚在价值判断层面，从本质上确认的子史之学不同于一般文集的特性（参见拙文《章学诚“子史衰而文集之体盛”说发微》，《文艺理论研究》2017年第2期）。

② 《闲堂文藪·子之余波与论之杰思》，《程千帆全集》，第7卷，第147页。

③ 刘宁指出，传统子书包罗万有的格局，在南北朝时期至隋唐，出现了一些专门化的取向，如《颜氏家训》《文心雕龙》《齐民要术》《帝范》《臣轨》《史通》等，代表务实而经验化的子书论著向实用化、专门化方向发展（参见《汉语思想的文体形式》，第39页）。

④ 《隋书》卷三四《经籍志》，第4册，第1002页。

⑤ 余嘉锡笺疏《世说新语笺疏》卷下之上《贤媛》，中华书局2015年版，中册，第741页。

之者，姚氏亦以归之张邈，盖承严氏之误。其于叔夜二篇题名，冠以‘难张辽叔’‘答张辽叔’等字，亦本于《全三国文》。”<sup>①</sup>《无宗论》<sup>②</sup>与《圣人无情论》不著撰人，圣人有情无情亦是魏晋玄学热衷讨论的话题之一，根据《三国志·魏书·锺会传》裴注引何劭所作《王弼传》可知“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，锺会等述之。弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。”<sup>③</sup>《隋志》著录的《圣人无情论》，可能汇集了何晏、锺会、王弼与其他魏晋玄学家之作，现已无考。

此外，《隋书·经籍志》子部儒家著录“梁有《去伐论集》三卷，王粲撰，亡。”杂家著录：“《论集》八十六卷。殷仲堪撰。梁九十六卷。梁又有《杂论》五十八卷，《杂论》十三卷，亡。”<sup>④</sup>集部总集亦著录《论集》七十三卷、《杂论》十卷，不题撰人；另有《明真论》一卷，晋兖州刺史宗岱撰，《东西晋兴亡论》一卷、《陶神论》五卷、《正流论》一卷<sup>⑤</sup>。由此可见，“论”体文纂集为书，或隶子部，或属集部。名为“论集”的著作，已经出现在《隋书·经籍志》子部之中。除“去伐”和“东西晋兴亡”二题之外，其余“论集”基本以玄学和佛教为主题。也正是考虑到“论集”应该不是政论、史论主要的存录方式，这部分“论”体文与其他各体文章之作类似，主要存录于作者的别集和《文选》等文章总集之中，故而本文选择玄学与佛教“论”体文作为主要的研究对象。作为魏晋南北朝的新学与显学，玄学与佛教的“论”体文若是仅以单篇流传，或仅存于作者别集与一般的文章总集，势必不便于学术的传播和时人的专研。既然子书的传统形式与其格格不入，“论集”作为一种新的著述方式便应运而生。

这些介于“子”“集”二部之间的纂集“论”体文的著作，大致可以分为两种情况：其一是题为《论集》和《杂论》之作，其卷帙或多达数十卷，殷仲堪所编撰之作著录于子部杂家的若干种子抄类著作之后，很可能汇集了多家、多个主题的“论”体文。从《晋书·殷仲堪传》的记载“仲堪能清言，善属文，每云三日不读《道德论》，便觉舌本间强。其谈理与韩康伯齐名，士咸爱慕之”<sup>⑥</sup>来看，《论集》很有可能包括若干玄学论文，体现了殷氏本人的学术兴趣。《论集》《杂论》卷帙庞大，应当在汇集了出于众手的同一主题之作的基础上，罗列或序次多个主题的“论”体文编纂而成，显然与汉魏子书作为个人之作，每题一篇文章，不可能集结他人之作的情况不同，这也是“论集”和子书在著述体制上的最大区别。其二则是专题论集，如王粲、宗岱等人之作，包括名理与史论等多个方面，《隋志》子部道家著录的四种玄学论集，亦在此列，这类“论集”篇幅一般较小，甚至仅存一卷（未必仅有一篇）。虽然其书题名“某某论”，看似与汉魏子书相似，但其专题性（“适辨一理”）决定了不能将其视作“博明万事”的汉魏子书。《隋志》的分类存在学术宗旨的考量，如儒家、道家、杂家皆有“论集”著录，而或入“子”或入“集”则说明其著述性质兼备子、集，由于文献的亡佚，我们很难推测其具体区别<sup>⑦</sup>。

遗憾的是，《隋书·经籍志》著录的诸多纂集“论”体文的著述均已亡佚，只能依据著录的部类

① 《嵇康集校注》卷八，下册，第458页。严氏，即严可均。

② 姚振宗指出“慧皎《高僧传》云：慧观著《辩宗论》《论顿悟渐悟义》行于世，疑即此书之缘起。”（《隋书经籍志考证》，《二十五史补编》，开明书店1936年版，第4册，第446页）

③ 《三国志》卷二八《魏书·锺会传》，第3册，第795页。

④ 《隋书》卷三四《经籍志》，第4册，第998、1009页。《文心雕龙·论说》：“仲宣之《去伐》。”范文澜注：《札迻》十二“案代当作伐，形近而误。《隋书·经籍志》儒家梁有《去伐论集》三卷，王粲撰，即此。去伐，言去矜伐。《艺文类聚》二十三引袁宏《去伐论》，仲宣论意，当与彼同。”（《文心雕龙注》卷四，上册，第338页）

⑤ 《隋书》卷三五《经籍志》，第4册，第1087页。

⑥ 房玄龄等《晋书》卷八四《殷仲堪传》，中华书局1974年版，第7册，第2192—2193页。

⑦ 姚振宗指出，《去伐论集》“亦可入总集”，姚氏亦怀疑子部杂家与集部总集重复著录了《论集》与《杂论》（参见《隋书经籍志考证》，《二十五史补编》，第4册，第415、856页）。

及其名称,推测其著述性质,不过可以确定的是,无论综合性或专题性的“论集”,皆与作为个人著述、“博明万事”的汉魏子书有着本质上的差异。以“论”为名的佛教“论集”则有南朝宋齐学者陆澄所编《法论》,《出三藏记集》卷一二收录了《宋明帝敕中书侍郎陆澄撰法论目录序》,由此可知《法论》汇编的相关文献及其体例。其书共有十六帙,在罗列每帙的具体篇目以后,以小注的形式标明此帙的名称与卷数,如“右《法论》第一帙《法性集》十五卷”<sup>①</sup>,此后每帙的名称皆为“某某集”,如第二帙《觉性集》、第三帙《般若集》、第四帙《法身集》等。考虑到僧祐编纂《弘明集》时曾参考过《法论》<sup>②</sup>,两者在篇目上有一定的重合,如《法论》第七帙《戒藏集》中收录的释慧远《沙门不敬王者论》与《沙门袒服论》,后者下有小注“何无忌难,远答”,相关“论”“难”及“答”,亦为《弘明集》卷五所录,即慧远二论与何镇南《难袒服论》及释慧远《答何镇南》。虽然《法论》全书已佚,但其目录的保存不仅为我们了解其内容提供依据,亦为我们推测《隋志》著录的《论集》《杂论》等综合性“论集”的体制,提供了有意义的参考。

由《隋志》的著录可知,在魏晋玄学家中,仅锺会有子书著述,即《三国志》锺会本传记载的“会尝论《易》无互体、才性同异。及会死后,于会家得书二十篇,名曰《道论》,而实刑名家也,其文似会”<sup>③</sup>。而《隋志》子部杂家类著录锺会《刍菹论》五卷,未知与《道论》是否为一书<sup>④</sup>。不过,从《锺会传》的记述可知,《道论》名曰“道”而实为刑名之论,似未包括锺会“论《易》无互体、才性同异”<sup>⑤</sup>“圣人无情”等玄学名理之作,《刍菹论》又入杂家,故而锺会的玄学论文很可能并未编入《道论》或《刍菹论》。《隋志》子部道家所著录的玄学论集按所论主题编纂,毕竟魏晋玄学关注的若干命题,皆有多位学者参与讨论,从《养生论》与《摄生论》的情况看,往返论辩的情况当为常态。而汉魏子书出于一人之手,以著书成就“一家之言”,又以“古今之常论”为主,论点缺乏争议,论述亦缺乏思辨色彩。魏晋玄学家自身不著子书,子书自身在著述体制和选题旨趣方面亦在六朝末期发生了极大的变化,玄学尚能在先秦以来的九流之中据有一席之地,佛教则否<sup>⑥</sup>。在这些因素的共同作用下,玄学与佛教的“论”体文以其他著述方式存录,亦是必然的选择。

实际上,玄学与佛教“论”体文的存录,与作为个人著述的子书和文集皆有互斥之处:两《弘明集》的宗旨无疑可以视作子书“一家之言”的具体表述,但僧祐和道宣汇集不同时代僧俗学者的不同主题之作,尤其与汉魏之后子书为一人之著述的情况不合。在汉魏六朝长达四个多世纪的学术史上,并没有出现一“子”折衷群言,为玄理与释教“著一部子书”<sup>⑦</sup>以“成一家言”,这与汉魏子书难以

① 释僧祐撰,苏晋仁、萧炼子点校《出三藏记集》卷一二,中华书局1995年版,第430页。

② 最直接的证据是卷五在收录桓君山《新论形神》的时候,引录了“臣澄以为:君山未闻释氏之教,至于论形神,已设薪火之譬。后之言者,乃暗与之会,故有取焉尔”(《弘明集校笺》卷五,第247页)。

③ 《三国志》卷二八《魏书·锺会传》,第3册,第795页。

④ 姚振宗对此存疑(《隋书经籍志考证》,《二十五史补编》,第4册,第471页)。尹玉珊则主张《刍菹论》与《道论》为一书(参见《汉魏子书研究》附录一《汉魏子书叙录》,中国社会科学出版社2018年版,第300页)。

⑤ 论“才性同异”即《世说新语·文学》记载的锺会所撰《四本论》(参见《世说新语笺疏》卷上之下,上册,第214页)。

⑥ 《隋志》子部儒家类著录“《牟子》二卷后汉太尉牟融撰”,《弘明集》卷一所录《牟子理惑论》是否即该书,姚振宗认为“本志列是书于后汉之末,部居不误,题太尉则误。”(《隋书经籍志考证》,《二十五史补编》,第4册,第413页)《牟子理惑论》共三十七篇,涉及的内容包括了诸多佛教与儒家思想和中国习俗相冲突的问题;每篇由一问一答构成,在体制上较为接近《沙门不敬王者论》《神灭论》等作;其书真伪和撰写年代存在较大的争议,在篇幅和体制上又与卷数较多的、由专题论文组成的汉魏子书存在较大的差别,故笔者将其视作“论”体文。在《隋志》子部杂家类最后著录的十三种佛教文献中,有“《净住子》二十卷齐竟陵王萧子良撰”,《广弘明集·戒功篇》辑录了节略的《净住子·净行法门》,主要内容是守戒修行的法门,与子书和“论”体文关系较远。

⑦ 《抱朴子外篇校笺》卷五〇《自叙》,下册,第710页。

在义理层面跳出六经与儒家义理的窠臼，固守“博明万事”而又申述“古今之常论”的著述特点有关。到了六朝末期，子书的著述又趋于私人化与专门化，更加不适宜汇集“论”体文的需求。但文集作为汇集辞章之作的著述，又不追求专门的立言宗旨。在子书的传统被扬弃的情况下，只有改变“集”的著述体制，才可能适应存录玄学与佛教“论”体文的现实需要。

作为汇编与存录各体文章之作的“集”，时代可上溯至《汉书》成书之后，毕竟《汉书·艺文志》仅有“诗赋略”，其名称与体制和后来的文集均有差异<sup>①</sup>。从《后汉书》列传著录传主所作各体文章的情况来看，东汉时代编纂之“集”应当以文体分类序次，郭英德在《〈后汉书〉列传著录文体考述》一文中指出“《后汉书》列传中传主各种文体著述的著录，大抵隐现出这种编纂文集的实践活动；而《三国志》列传著录传主各种文体著述，则无疑是这种时代风气的产物。”<sup>②</sup>东汉时代文集编纂以文体分类序次为主，与汉魏子书罗列诸多主题的篇章而不标文体之名，在体制上大相径庭。在子书这一著述方式无法存录玄学和佛教“论”体文的情况下，“论集”亦不可能遵循依照文体分类序次的编纂方式《弘明集》在“论”体文之外，亦包括“难”“答”“书”等其他文体，但按照文体分类无助于某个思想观念的集中表达，尤其是往复辩难的系列文章，更不能按照文体分入不同类别。因此，《弘明集》将同一主题的文章集中便成了必然选择，到了《广弘明集》，甚至确定了相关主题的名称，再将相关的文章编入相应的主题之下。

两《弘明集》按照主题汇集相关文章的作法，似乎可以追溯到西晋初期陈寿编纂的《诸葛亮集》。陈寿《进诸葛亮集表》自陈其编纂过程“删除复重，随类相从，凡为二十四篇。”<sup>③</sup>“随类相从”即按主题区分类别，汇集相关文章归入某类之下，乃是陈寿整理《诸葛亮集》的基本步骤。章学诚《文史通义·文集》认为其集“亦子书之体”<sup>④</sup>，在已知的汉魏六朝文集中是一个特例，这或与《诸葛亮集》脱胎于《诸葛亮故事》相关<sup>⑤</sup>。清代学者张澍指出，《诸葛亮集》“各以事类相附，不以文体次比也”<sup>⑥</sup>，并对流传至后世的诸葛亮所作的各体文章，归于陈寿所编文集的事类，都相应做出了合理的推测，如“常璩《华阳志》纪《开府作牧》，多言用人，则《与杜微书》、《答蒋琬教》、《奖姚仲教》、《称吴济教》等文，宜在《开府作牧篇》。《绝盟好议》、《正义》、《答法正书》、《答惜赦书》等文，宜在《权制篇》。……其余有不能缕分并入者，未知系陈氏删芟，抑仍在二十四篇之内，莫得其审矣”<sup>⑦</sup>。

① 吴光兴在《以“集”名书与汉晋时期文集体制之建构》（《文学遗产》2016年第1期）中指出，追溯“文集”“别集”体制建构之缘起，可以将关注的重点放在“后班固”时代。

② 郭英德《中国古代文体学论稿》，北京大学出版社2005年版，第69页。郭文还指出，尽管不确定《后汉书》是否有更早的史料来源，但史传中详细著录各种文体著述的体例，至迟形成于西晋时期，而且是编纂文集实际活动的客观记录。石雅梅《〈后汉书〉文章著录方式与东汉别集编纂理念》（《文艺理论研究》2020年第1期）一文通过对具体史料的考察与辨析，指出《后汉书》著录的文体或篇目符合东汉而非南朝的观念，并进一步论证了《后汉书》采用的分体记篇的著录方式，实际上与东汉的编集实践密不可分，显现了这些作品的结集形态。

③ 《三国志》卷三五《蜀书·诸葛亮传》，第4册，第930页。

④ 《文史通义校注》卷三，上册，第296页。章氏认为“陈寿定《诸葛亮集》二十四篇，本云《诸葛亮故事》，其篇目载《三国志》，亦子书之体。而《晋书·陈寿传》云，定《诸葛集》，寿于目录标题，亦称《诸葛氏集》，盖俗误云。”

⑤ 《诸葛亮集》包括“故事”，即与该事、该文相关的他人之作亦纳入其集，这从裴松之《三国志注》的引文中可见，参见李大明《陈寿编辑〈诸葛亮集〉述考》（《四川师范大学学报》2014年第3期）的论述；刘明《汉魏六朝别集研究》第二章第三节“魏晋文人集的形成路径及文体辨析的关系”则将《诸葛亮集》视作“子书入集”（国家图书馆出版社2021年版，第89—94页）。

⑥ 陈寿《进诸葛亮集表》附张澍按语，诸葛亮著，段熙仲、闻旭初编校《诸葛亮集》卷首，中华书局2014年版，第11页。

⑦ 《进诸葛亮集表》附张澍按语，《诸葛亮集》卷首，第11—12页。

考虑到诸葛亮遗文与蜀汉政治军事关系密切，不同于一般的文士或学者之作，故陈寿在整理《诸葛亮集》时，选择按照主题分类汇集相关文章的方式，一定程度上有利于后人了解诸葛亮的事功，可惜其集原貌今已不可知。虽然陈寿整理的《诸葛亮集》未必直接影响了《弘明集》尤其是《广弘明集》，然而几部特殊的“集”，在体例上确有可比较的意义：无论是陈寿面对诸葛亮遗文，还是僧祐和道宣面对不同时空的僧俗学者弘扬佛法的各体文章，按照主题将相关的文章汇集为一类，罗列诸多主题，相对于东汉以来按照文体分类并序次的文集编纂方法，是一种更合理的选择。这使得以两《弘明集》为代表的“论集”，在按照主题分类并序次的体例上，更接近先秦到汉魏六朝子书罗列诸多不同主题的篇章，序次以成书的著述形式。其意义不仅在于“论集”成为玄学与佛教“论”体文的主要存录方式，更在于在子书衰变的历史背景之下，“集”以汇集众多单篇作品的基本功用，部分承担子书的学术与思想表达功能，如果仅以辞章之学和文学独立于学术的眼光看待“集”的功能与价值，则难免忽视了学术史本身的复杂与多样。

汉魏子书的学术宗旨和著述体制与玄学、佛教的扞格难通，决定了“论”体文必须以“论集”为主要的存录方式，将其放入中古时代子集兴替的学术史背景之中，可以发现以主题分类序次的“集”作为一种学术著述方式，很好地实现了子书专门之学与“一家之言”的撰述理想，在子书衰变之后，“集”不仅作为辞章之作的汇编，亦是个人学术与思想表达的重要方式。由子书、“论”体文及“论集”在汉魏六朝的升降兴替，我们可以看到“子”“集”两种学术著述方式的融通，以及学术著述方式如何随着思想表达的需要而不断演变。

[作者简介] 伏煦，女，山东大学文艺美学研究中心助理研究员。发表过论文《刘师培“反集为子”说发覆》等。

(责任编辑 李 科)