

北京大學中國傳統文化研究中心

國學研究

第六卷

北京大學中國傳統文化研究中心

國學研究

第六卷

主 編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有 王小甫 王邦維 吳同瑞

孫 靜 袁行霈 陳 來 邢 衡

程郁綬 趙匡華 趙為民 閻步克

蔣紹愚 樓宇烈 嚴文明

秘 書

孟 冬

北京大學出版社

一九九九年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究;第6卷/袁行霈主編. --北京:北京大學出版社,1999.11

ISBN 7-301-04291-4

I. 國… II. 袁… III. 國學-研究 IV. Z126

書名：國學研究（第六卷）

著作責任者：袁行霈 主編

責任編輯：吳 苕

標 准 書 號：ISBN 7-301-04291-4/G·544

出 版 者：北京大學出版社

地 址：北京市海澱區中關村北京大學校內 100871

電 話：發行部 62559712 編輯部 62752032

排 版 者：北京軍峰公司

印 刷 者：北京大學印刷廠

經 銷 者：新華書店

850×1168 16開本 37.25印張 650千字

1999年11月第一版 1999年11月第一次印刷

定價：68.00 圓

**本刊之出版，先後承蒙
南懷瑾、查良鏞等先生慷慨資助，
特此致謝。**

目 錄

影印《續資治通鑑長編紀事本末》序言	鄭廣銘 (1)
民國史學與新宋學	
——紀念鄭恭三先生並重溫其史學	張春樹 (7)
北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落	榮新江 (27)
《貞觀政要》之日本流傳與其影響	池田溫 (87)
兩宋官紳家族婦女	
——千篇宋代婦女墓誌銘研究	鄭必俊 (117)
金元六部及相關問題	張 帆 (141)
試析清代幕業“紹興幫”的經營狀況	郭濤濤 (171)
康熙敕諭撫遠大將軍王胤禎檄	王鍾翰 (195)
陶淵明四言詩之承傳與開拓	毛國璽 (209)
論晉宋文人對傳統山水文化的創造性發展	錢志熙 (235)
論朱熹的文學理論	莫礪鋒 (255)
魏了翁詞編年考	謝桃坊 (283)
說元雜劇《貨郎旦》	鄧紹基 (303)
七言詩的起源	丁邦新 (319)
漢語動結式產生的時代	蔣紹愚 (327)
試論使成式的來源及其成因	劉承慧 (349)

目錄

《兼愛上》、《非攻上》、《節用上》為墨子早期思想著作的論證	張 涅 (387)
關於儒家道德理想主義的理論根據上的內在矛盾問題的若干思考	周繼旨 (401)
“江山雕逸，理契即鄰” ——關於慧遠與鳩摩羅什的佛學對話	曹 虹 (441)
唐代禪宗史上幾個問題的考證	楊曾文 (475)
峽江地區的先秦文化	孫 華 (491)
秦蜀博病玉版的研究	李 零 (525)
北京大學國學研究八十年（1918—1998）	郭建榮 (549)
北京大學中國傳統文化研究中心大事記（1997年）	(573)
徵稿啓事.....	(580)
來稿書寫格式.....	(581)
北京大學賽克勒考古與藝術博物館藏簋（彩圖一）	(585)
北京大學圖書館藏宋刊本說苑書影（彩圖二）	(586)

Contents

A Preface to the Photocopy of <i>Xu Tongjian</i> <i>Changbian Jishi Benmo</i>	<i>Deng Guanming</i> (5)
Historiography during the Republic Period and the Neo-Song Scholarship; In Memory of Mr. Deng Gongsan	<i>Zhang Chunshu</i> (26)
The Sogdian Migration and Colonies in pre-Tang and Tang China	<i>Rong Xinjiang</i> (85)
<i>Zhenguan Zhengyao</i> in Japan: Its Transmission and Influence	<i>IKEDA On</i> (115)
The Women in the Official-gentry Families during the Song: A Study Based on their Tombstone Inscriptions	<i>Zheng Bijun</i> (140)
The Six Ministries System during the Jia and Yuan	<i>Zhang Fan</i> (169)
Managing Conditions of the Shaoxing Clique in Muye Profession of the Qing Dynasty	<i>Guo Runtao</i> (194)
On the Edict-draft of the Kangxi Emperor of Qing to Yin-jeng, the Great Fuyuan General Wang	<i>Wang Zhonghan</i> (207)
Tao Yuanming's Poems in Four-word Meter: Its Convention and Innovation	<i>Wang Kuoying</i> (233)
The Jin-Song Literati and the Creative Development of the Landscape Culture Tradition	<i>Qian Zhixi</i> (253)
On Zhu Xi's Literary Theory	<i>Mo Lifeng</i> (281)
A Chronological Study on Wei Liaoweng's <i>Ci</i>	<i>Xie Taofang</i> (300)

Contents

On the Yuan Drama "Huolang Den"	<i>Deng Shaoji</i> (318)
The Origin of the Seven-character Verse	<i>Ting Pangshin</i> (325)
The Times of Appearance of "Verb-Result Compliment" Construction in Chinese	<i>Jiang Shaoyu</i> (347)
The Historical Development of the <i>Shicheng</i> Construction	<i>Liu Chenghui</i> (386)
<i>Proof of the Universal Love</i> (Part I), <i>Negation of War</i> (Part I) and <i>Cutting Down Expenses</i> (Part I) as Mozi's Early Works	<i>Zhang Nie</i> (399)
Wang Yangming's Mind Theory: The End of the Paradox of Confucianism	<i>Zhou Jizhi</i> (440)
Discussions between Huiyuan and Kumarajiva on Buddhism ...	<i>Cao Hong</i> (473)
Some Notes on the History of Chan Buddhism during the Tang	<i>Yang Zengwen</i> (490)
Pre-Qin Cultures of the Three Gorges Region	<i>Sun Hua</i> (523)
Qin Yin's Prayers for His Disease Written on Two Pieces of Serpentine Plaque	<i>Li Ling</i> (548)
Sinology Studies at Peking University: Eighty Years from 1918 to 1998	<i>Guo Jianrong</i> (572)

影印《續資治通鑒長編紀事本末》序言^{*}

鄧廣銘

生於四川眉山丹稜縣的李燾（1115～1184），是南宋一代的一位大史學家。他以四十年的功力，寫成了一部一千餘卷的巨著《續資治通鑒長編》。在這部巨著問世之後，頗受到當代學者們的稱揚，例如浙東永嘉的葉適，在其為李燾的《巽巖集》所作序文中就說道：

及公，據變復之會，乘歲月之存，斷自本朝，凡實錄、正史、官文書，無不是正就一律也；而又家錄、野記，旁互參審，毫髮不使遁逸，邪正心迹隨卷較然。夫孔子之所以正時月日必取於《春秋》者，近而其書具也，今唯《續通鑒》為然爾。故余謂《春秋》之後才有此書，信之所聚也。（《水心文集》卷十二）

在這段引文之前，葉適批評司馬光的《資治通鑒》，認為他在千有餘載之後追記前代的史事，雖極力“鉤索質驗，貫殊析同”，而對於久已入於人心的一些“疑詞誤說”終難使其折衷至當。所以他就略去《資治通鑒》而獨標舉《續通鑒長編》，以為《春秋》之後僅有的一部史書。葉適所作《通鑒》與《續通鑒》的優劣論斷，是否完全恰當，我們在此姑置不論，我們且只看葉適對於《續通鑒長編》的評價之高，豈不是已經到了無以復加的地步了嗎？如果我們都能了解到，葉水心先生是南宋一代的一位傲視群倫、不輕許可的學者，便更可知，他對《續通鑒長編》給予這樣高的評價，把它與孔聖人的著作相提並論，是何等不同尋常的事體了。

《資治通鑒》問世之後，到南宋，袁樞據之而改編為《通鑒紀事本末》；

* 本文寫於一九九四年。前曾擬因故未能影印出版。

《續通鑿長編》問世之後，沒隔多久時間，在李燾的家鄉四川眉山，竟有兩個人幾乎是在同時，且是不相為謀地，各自在依據它而改編為紀事本末體裁的書。其中之一是眉山的彭百川。從他的書取名為《太平治迹統類》來看，似乎與《續通鑿長編》並無源流關係，也因此而致宋元明清諸代的藏書家和目錄學家無一人把其書列入紀事本末類中。但如真能取《太平治迹統類》與《續通鑿長編》對照閱讀，便會發現，彭書的百分之九十七八以上的條目，全部是照鈔《續通鑿長編》的原文字和原詞句的，所以我斷言它是一部用了別號的《續通鑿長編紀事本末》，是不會錯誤的。然而彭百川的這部書，儘管在南宋趙希弁的《郡齋讀書附誌》和陳振孫的《直齋書錄解題》中都曾加以著錄，而從明末到近今，世間所流傳的，卻只是一個殘缺零亂、脫漏錯訛多到令人無法卒讀、無法利用的本子。我已曾寫了一篇文章專就此書加以考論，此不再贅。

另一位從事於改編《續通鑿長編》為紀事本末體裁史書的眉山人，名叫楊仲良，字明叔，見於潼川吳泳《鶴林集》卷三二《答鄭子辨書》中，而楊的生平事歷則俱不詳。楊仲良的書徑直取名為《皇朝通鑿紀事本末》。雖在《郡齋讀書附誌》、《附誌》以及《直齋書錄解題》、《宋史·藝文志》中均未著錄此書，然在南宋理宗寶祐元年（1253年）即已有了一個廬陵刻本，與此相先後，還有一個蜀刻大字本，到寶祐五年（1257年）又有經歐陽守道校訂後重刻於廬陵的一個本子。元、明以來，此書雖還有幸而流傳下來，然卻真正是不絕如縷，所流傳的也僅僅是歐陽守道校訂過的那個廬陵重刻本或其影鈔本，而且是已經殘缺了許多篇卷的一個本子。據清人阮元在其《四庫未收書目》中為此書所作的《提要》中說：

李燾取北宋九朝事實，仿司馬光“長編”之體，編年述事，為《續資治通鑿長編》，成書一百五十卷，卷帙最為繁重，[楊]仲良乃別為分門編類，以成此書。每類之中仍以編年紀事，……共一百五十卷。各有事目，目中復有子目。汴京百七十年禮樂兵刑之沿革，制度政令之舉廢，粲然具備，可以案目尋求。李燾而後，陳均之前，煩簡得中，洵可並傳。而今所傳《長編》是本，徽欽兩朝皆已闕失，藉此得以考覓崖略，尤可貴也。

仲良之名不見於書中，卷端有寶祐丁巳廬陵歐陽守道《序》，亦不言著書人姓名，而陳均《九朝編年》引用書目中有之，云“《長編紀事本

末》，楊公仲良”，故知此事出仲良手。……近代藏書家惟季振宜、徐乾學兩家有之，徐曰云“闕一百十四卷至一百十九卷”，今此舊鈔本亦闕此六卷，又闕六、七兩卷，而五、八兩卷亦非完帙，較乾學藏本蓋又多闕佚矣。

上引阮元所作的這段《提要》，其中也似乎頗有不夠確切之處。例如：李焘的《續通鑑長編》原著，本是一部長達千卷以上的煌煌巨著，單就清朝的四庫館臣從《永樂大典》輯出重編的本子來說，分明還達五百二十卷之多，怎麼能說他只“成書一百五十卷”呢？再如，他說他據以著錄的這個舊鈔本較徐乾學的藏本“蓋又多缺佚”，這一判斷也頗可懷疑。因為，阮元雖未說明其所見的舊鈔本為何時何人所鈔寫，但其決非從徐乾學的傅是樓所藏本轉鈔而來，則似乎是可以斷言的，是則這一舊鈔本的鈔成未必晚於傅是樓所藏本，這也就是說，楊仲良書中的第六、七兩卷之缺佚以及五、八兩卷各殘缺一半，其事絕不是發生在傅是樓本已經鈔成之後，阮元所見舊鈔本尚未鈔寫之前。北京大學圖書館現也藏有楊書的一個舊鈔本，遇“國朝”、“祖宗”、“上”一類的字一律有空格或提行，知其必為一影宋鈔本，其影鈔時間應在明代，而其中篇卷之殘缺與阮元所見舊鈔本全同。我以為，這足以證明，六、七兩卷之缺佚，五、八兩卷之各殘一半，應與一百十四至一百十九諸卷之缺佚是在同一時期內出現的，而不是先於其時缺佚了一百十四至一百十九各卷，到清朝徐乾學身後，才又散失了六、七兩卷以及五、八兩卷之各殘一半的。更何況，我翻檢《傅是樓書目》，在其所著錄的《宋通鑑紀事本末》書名之後，並無一字述及此書之來歷，亦無一語述及其篇卷殘缺之情況，阮元所說的“徐曰”云云，雖為其後的藏書家所一再轉引，而今竟查無實據，就更不能不致疑於其事之可靠與否了。

不妨再舉一個疑證：陸心源的面宋樓中也藏有楊書，在其《皕宋樓藏書志》中所記缺卷也與北大藏本及阮元所見本全同，而卻說“此本蓋從徐氏藏本傳寫者”，但既係從徐本轉鈔，何以又將六、七兩卷漏掉不鈔，並將五、八兩卷只各鈔一半呢？這豈不正可證明徐氏所藏此書的殘缺的篇章情況，實際上與北大藏本及阮元所見本原是完全相同的嗎？

清光緒中，浙江巡撫譚鍾麟在其所作《續通鑑長編拾補序》中有云：

朱竹垞太史題楊仲良《長編紀事本末》云：“《長編》所佚，其見楊書，以楊書補《長編》而李書可全；楊書之所闕，又以《長編》補之，而楊書亦可全。”此論實獲我心。

我翻檢《曝書亭集》，不曾看到朱氏有題《長編紀事本末》的文字，不知譚鍾麟此段引語從何處引來，也不知道番話是否真出於朱氏的筆下或口中。在我，總覺得是很可懷疑的。因為：朱竹垞在世之時，他所能看到的《長編》，只能是那個僅寫到宋英宗治平四年三月為止的一百零八卷本（《四庫提要》謂為一百七十六卷，則是以子卷計），四庫館臣輯《永樂大典》的五百二十卷本尚未出現，他何所依據而說那番話呢？楊書乃剪裁改編李書而成，其全書即使完整，其分量也抵不到李氏原著的十分之一，怎能說“以楊書補《長編》而李書可全”呢？所以，我認為，譚鍾麟所引用的那番話，只能是齊東野人之語，不可能真是出諸朱竹垞之口之手的。

儘管譚鍾麟所轉述的朱竹垞的話未必確鑿可信，然而在他任浙江巡撫之日，首先就命浙江書局把四庫館臣所輯《續通鑑長編》五百二十卷刊刻印行，嗣又倡議由浙江書局提調秦鼎業等人用《長編紀事本末》等書，把輯本《長編》所缺佚的下列三項：

- I、治平四年四月至熙寧二年三月；
- II、元祐八年七月至紹聖四年三月；
- III、元符三年二月至徽欽兩朝。

儘可能加以輯補，編成《長編拾補》六十卷，這確實應算是一件好事。浙局中人在輯補此書之時，雖也採及《九朝編年備要》、《續宋編年通鑑》等書，然而在此六十卷書內，貫穿始終，一直作為骨干材料使用的，卻是《長編紀事本末》一書，這就使得這部《長編紀事本末》發揮了它應當發揮的部分作用。

當楊仲良把編年體的《續通鑑長編》改編為《長編紀事本末》時，其用意，絕不是準備萬一《續通鑑長編》有散佚殘損之一日，可以藉用這部《紀事本末》來進行輯佚和補充的工作，而只是要將李書所載北宋一百七十年內禮樂兵刑之沿革，制度政令之舉廢，區別門目，分類排纂，每事都原始要終，每篇都白首尾，讀者可以按月尋求，檢閱較易為力。在《續通鑑長編》不幸而有

所殘闕散佚之後，用楊書作為進行補綴的主要依據，如浙江書局所做的那樣，自是理所當然的事。然而我所以說浙局諸人所進行的拾補工作，只使楊書發揮了它們應當發揮的部分作用者，則是因為，單就西庫館臣所輯的《續通鑑長編》而論，其所缺佚而可以用楊書加以補綴的，雖以上面所舉三項的幅度為最大，而在形似完整的篇卷之中，記事條目的脫漏，粗略計之，為數也達百五十條左右。其中之尤甚者，則如宋太宗淳化四、五年有關“李順之變”的記述，取《紀事本末》與輯本《長編》相核對，則僅在淳化四年內《長編》即脫去三條紀事，共為五百六十餘字。其究為明人纂修《永樂大典》時所脫漏，抑或清人輯錄李書時所脫漏，雖已無法考知，但其必為《長編》所原載，而為纂輯《長編拾補》者所應輯錄，卻是不容置疑的；然而，《長編拾補》的纂輯者們，不論對於淳化四年內的這三條，或對於此三條之外的一百四十餘條脫漏，一律視若弗覩，未予補綴。據此可知，單就其可以補綴《續通鑑長編》這一作用來說，《長編紀事本末》之中也還存在着很大的潛力的。而這也正是我贊同上海古籍出版社影印出版《長編紀事本末》的一個原因。

A Preface to the Photocopy of *Xu Tongjian Changbian Jishi Benmo*

Deng Guangming

Summary

Li Tao, a famous historian in the Southern Song Dynasty, worked for 40 years to finish a magnum opus titled *Xu Zizhitongjian Changbian*. Scholars of that time quite admired his work's publication. Soon after that, two scholars reorganized respectively his book into two other books to present history in separate ac-

counts of important events. One is Peng Baichuan's *Tai ping Zhiji Tonglei*; and another is Yang Zhongliang's *Xu Tongjian Changbian Jishi Benmo* (titled also *Huangchao Tongjian Jishi Benmo* at that time).

In *Xu Tongjian Changbian Jishi Benmo* Yang Zongliang edited and classified all the important changes in political and administrative system, and the development of ritual, military and judicature in the period of the Northern Song Dynasty, recorded in *Xu Tongjian Changbian*. It describes all the events throughout and ultimately. By following the table of contents, it is easy for readers to find out the details of major events of that time. Especially, when *Xu Tongjian Changbian* was partially missing in the later time, *Xu Tongjian Changbian Jishi Benmo* has played a great role in supplementing the former book, even in the present days.

民國史學與新宋學

——紀念鄧恭三先生並重溫其史學

張春樹

今年一月中忽接北京大學歷史學系寄來訃告，驚悉鄧恭三先生廣銘於一月十日溘逝。愴然失已，悲痛不能自制，失聲淚下。我與先生相識雖為近十幾年之半，但知先生之學與其人則自四十多年前讀其書文始。又知先生早年亦在中央研究院歷史語言研究所學習研究，先後同門受業，故一九八四年十二月初會於香港之時，即有久已心通之感。其後，相知日深，忘歲契誼彌篤。是以雖知先生久病，忽得噩耗仍不能自己也。

一、民國史學與史家

我於一九五二至一九五六年間在臺灣大學讀歷史系並兼修考古人類學系課程。其時，臺大此兩系中之老師多是於一九四八年來臺灣前執教於北京大學與清華大學者，有數位且是二十與三十年代即在兩校任教的，也有數位在那時於兩校研讀者，所以他們是鄧先生在北大讀書期間（一九三二至一九三六年）的老師或同學，有數位又是鄧先生在中研院史語所研究時（一九四〇至一九四二年）的同事和朋友。他們於課堂中或討論問題中有時提到鄧先生的研究，我便於此時開始“認識”恭三先生。

臺灣的學術界，在五十年代是一段很艱難的日子。當時因為政治局勢極為緊張，學界活動受到嚴格控制，言論極多限制，大陸學人著作受禁，大學圖書館中看不到大陸學者的著作，雖然也有些例外，但大學生也很難看到。我在臺大讀書期間雖聞恭三先生之名，知其對宋史研究之貢獻，但未能看到他的幾部

重要著作。這一心願，到一九五六年我進中研院史語所學習研究時才得實現。所中藏書極多，閱讀完全自由，無任何限制，是當時讀書人的樂園。我便於此時看了鄧先生於一九五〇年前發表的全部著作，因為這是我研究計劃的一部分。

我在史語所研究共有三個主要課題：一為中國古代的民族；一為中國近代的思想與人物；一為民國史學之發展。我讀鄧先生的著作，是與第二個題目相關的。因此我以下便討論這個課題之大端，作為對鄧先生史學之貢獻與其在近代中國史學中之地位的序言，兼復以明先生當時史學研究之學術環境與治史所承繼之傳統。

我在史語所研究民國史學之發展，所得之結論可約為以下三端：

(一) 民國早期幾本重要學誌對近代中國史學之發展最具關鍵性作用。其中極具推動力者為一九二六年六月開始發行之論文集型之學刊《古史辨》，一九二七年十一月開始刊印之《國立第一中山大學語言歷史學研究所週刊》，一九二八年十月刊行之《中央研究院歷史語言研究所集刊》，一九三四年三月發行之《禹貢半月刊》，一九三四年十二月始刊之《食貨半月刊》。這幾本學誌對近代中國史學研究發展所起之功用為(1)擴大國史研究之領域與資料之範圍；(2)開拓歷史解釋之架構與範疇；(3)加深史學分析之角度與幅度；(4)養成輩多之具高度史才、史學、史識並多具科學分析方法之青年史學家。總其成果，便是引導中國之史學研究進入一境域，為近代中國史學標界立基。因此，我們應該對這些學誌之創辦人，如顧頡剛、傅斯年、陶希聖諸先生對近代中國史學研究發展之偉功予以公正客觀、不受政治因素所影響之評價。

(二) 自民初至四十年代末期為中國史學史上一空前時代，其間史學著作與貢獻實為前代罕有，故近人論此一時期之史學多謂其為“新史學”。此論正足，但又進一步言其始自梁啟超（任公）一九〇二年之《新史學》一文，則頗可商榷。按梁氏此文所論及者，僅為史學研究方法與解釋觀點問題，而非歷史研究之實質與本質，難以斷為中國“新史學”之始。且任公先生所論者亦皆可尋之於中國傳統時代之史學論著中，以“新”名其論實忽略自宋至清代中英中國史學之突變性發展。近人喜言梁文為中國新舊史學之分界，近代中國“新”

史學之始，實多有可疑。其次，如言近代中國有“新”史學之爭，則必先確切界定“新”之義，我以為這是一個很困難之課題，必然是問題重重，難有定論。所以，我們只能說，民國史學研究之發展在中國史學史上為一新階段、新領域，而避免言其為“新史學”。

(三) 近代中國史學此一新階段之發展，很難確定是何人開始或某年為起點，但可以大概論之。如以上述第一項目中所作之近代中國史學之界定範疇而論，我們可能以眾所熟知之兩本史學專著為肇始。一為王國維（靜安）先生之《宋元戲曲史》（後又名《宋元戲曲考》）。王氏於一九一二年十一月始寫是書，翌年（一九一三年）元月中完成，為一部共十六章之史書。此書與其本人在一九〇八至一九一一年間對戲曲之專題考證不同，是一部結構完整、分析深廣之整體性史書。是書，為中國第一部完整之戲曲史書，為第一部整理戲曲材料而成之史書，且兼用外來之觀念為理論架構以成系統解釋。凡此，皆為當代中國歷史研究之創新（日本早於近二十年前已有中國戲曲史之專書）。王氏之作，先於一九一三年在《東方雜誌》九卷十卷分期發表，至一九一五年始印成一全書。其對中國文學史與戲曲史研究之鉅大影響，則於一九一九至一九二〇年後見之。

影響近代中國史學發展之第二部書，是胡適（適之）之《中國哲學史大綱》（上卷）。胡氏於一九一八年九月寫成此書，明年（一九一九年）二月由商務印書館出版，兩個月後即再版（一九一九年五月），至一九三〇年竟刊至十五版，足見其影響之鉅。按胡氏此書，倡明治史必重原始史料之鑒定與用系統之研究邏輯分析方法，實為後日“史料學為史學之本，科學方法為史學方法之本”之本原，而其餘書之解釋架構實本之西方哲學與其他域外哲學系統，並以比較研究與分析之方法作考辨之邏輯。綜合以上各端，是胡氏此書為近代中國史學開端中最具代表性與催生作用之一部史書。

自一九一九年後，這種治史的方法與解釋架構便成為中國史學研究之主流，成為一種風氣。史家之專題論著與論學通信，皆以評鑑史料真偽、擴張研究材料、搜求新資料、改善分析方法與應用比較理論與打破前人成見等等為主題。《古史辨》雖於一九二六年始刊，但其所集材料乃自一九二〇年之十一月

為起點，足可反映此一潮流。上節所述之五本學誌，是為讀者最眾、發行較久、影響力最鉅者，其他各大學、學術團體與個人結社刊行此類學誌者益出，不可勝計。這種新歷史研究風格，至一九三〇年代中已達成熟階段，其間雖有反對者出而大聲疾呼，已不能抵擋此一巨流矣。是以綜合以上所論，近代中國史學研究，以其特有之新風格論之，則始自民國初創之際，而其發展階段之起步，或當在一九一九至一九三〇年左右。

(四) 領導與促成近代中國史學發展之人物甚多，王靜安、胡適之二人已如上述；他如梁任公亦應在內，其於二十年代之幾部史學著作皆極具新意與影響力。至於推動潮流繼而發揚創新之史家，則首推顧頡剛、傅斯年、陶希聖等人。這一發展階段中，其他或以著作或以研究方法突出而具極大影響之史家，則應推陳垣、陳寅恪、李濟、郭沫若、孟森、戴作賓、徐中舒、錢穆、馮友蘭、湯用彤、童書業、呂思勉、蕭一山、周谷城、李宗侗等諸家。及至三十年代此一史學研究潮流達於成熟階段開始治史者，則屬於第三代。此一代史家，人數眾多，訓練突出，其為承先，但向多方發展，能開創新境域，成就又多有前代所不及者。鄧廣銘先生即為其代表之一。

鄧先生於一九三〇年離鄉（山東臨邑）去北京，翌年夏考入輔仁大學英文系，明年（一九三二年）又考入北京大學史學系就讀；至一九三六年，以寫《陳龍川傳》之論文畢業。是其初至當時中國之文化與學術中心之北京時（時稱北平），首習外文與吸取西學，後乃入近代中國史學之源地與領導中心地之北大，受深人之史學訓練，而又別入宋史之專門研究。其後，先生一生治史專於宋史，如陳寅恪先生所言：“殫力竭智，以建立新宋學為務。”（《金明館叢稿二編》）而當代宋史之研究，有如此之成就，有如此之國際地位，實先生開創經營之功。

二、鄧恭三先生之“新宋學”

我在中研院史語所那一段時間，讀了鄧先生在一九五〇年前之著作，已極服膺其學。以後，又讀到他一九五〇年後之書文，益增對其宋史研究之認識。

鄧先生於一九三二年入北京大學就讀，其時北大校長為蔣夢麟先生，文學院院長為胡適先生，史學系主任為陳受頤先生。其在北大四年間，史學系專任與兼任之教授還有傅斯年、錢穆、顧頡剛、孟森、姚從吾等諸大家；另外，在北大教課的史學家尚有李濟、董作賓、陶希聖諸先生。這些學人都是近代中國史學研究的開路與最有影響的大家。胡、傅、顧、陶四位前已略叙，其他各位亦為當時各專門領域之開創人物，如錢先生之於先秦諸子之學與秦漢思想，孟先生之於明清史，李先生之於史前史，董先生之於商史，皆已開拓新研究境域並作創新發明。這些學者，雖然對治史之觀點並不盡同，且互有異論，但對治史之方法則為同道。他們共認治史應（1）以直接之原始史料為本；（2）史料真偽之鑑定為史家之首要工作；（3）史學研究必以邏輯推理原則進行；（4）歷史解釋與論點必本之於可信之確實證據；（5）歷史研究必先考究方法。這套史學研究方針，最初雖由胡適於一九一九年之《中國哲學史大綱》中提出，但其他史家，如當時在北大任教之顧頡剛、傅斯年、陶希聖、錢穆等，也都是服膺此說者，而傅氏在北大史學系授“史學方法導論”一課，即以“史學即是史料學”為史學方法論之主要命題，且要青年史家以盡力搜集史料為急務：“上窮碧落下黃泉，動手動腳找東西。”^[1]當然，這只是治史之第一步與基本之工夫，但這種治史方針似乎就是北大史家之共識，可以說這一治史風格為當時北大史學研究之基本道則與精神之標誌。鄧恭三先生於一九三二年入北大史學系，學習四年，就是在這種史學研究風尚中熏陶，開始其一生治史之大道。

鄧先生在北大受教最多者為胡適、傅斯年、錢穆三位史家，他入北大史學系就讀就是因為仰慕三人之學。他未入北大前，先讀了胡先生的《中國哲學史大綱》、《章實齋年譜》（一九二二年刊）與其他史學相關之著作，又讀了傅先生的有關史學方法的論文，也讀了錢先生的《劉向歆父子年譜》（一九三〇年六月刊於《燕京學報》第七期），他對三位史家都很“欽服”。^[2]他未入北大時，已在一九三一年春旁聽過胡適之“中國中古哲學史”之課，在北大修了胡先生之“傳記文學習作”，並在課上受其指導寫畢業論文；在北大二年級時，他旁聽傅先生的“中國古代文學史”的課程，其後又聽過傅先生之先秦史與秦漢史專題研究之課，也修了傅先生的“史學方法導論”；至於錢先生，他不但聽了

他的課，又於畢業後做過他的助教，幫他整理校點中國通史的資料（即日後成書之《國史大綱》）。恭三先生自言他在北大時期之史學訓練，主要是在胡、傅、錢三人影響下開展進步。^[3]另外，如顧頡剛先生，他在山東時已讀過《古史辨》與顧氏其他辨偽之著作，曾為之“震動”而很受“啓發”，而其時顧先生又在北大授“秦漢史”與《尚書》之課程，恭三先生當亦受其影響，然因其主要史學研究興趣不在古史，且顧先生為兼任（時在燕京大學歷史系主講），故未特別述及。^[4]至於陶希聖先生，鄧先生於北大讀書期間受其影響多少則不可得而知。然陶先生於一九三一年秋始任北京大學法學院政治系教授，主講中國政治思想史與中國社會史之課程，又於一九三四年創刊《食貨半月刊》，皆重中國社會經濟史之研究，皆與鄧先生之治史興趣有關；另外，其所提倡之治史以史料為先之史學理念，亦加強北大史學之重視史料學之“風氣和氛圍”，故其對鄧先生之影響可以間接得知。鄧先生固曾明言之：“我置身這樣一種學術環境中，受到這種風氣的浸染，逐漸在實踐中養成自己的治史風格，形成自己的治史觀念。”^[5]

鄧先生的大學畢業論文題目為《陳龍川傳》，是在胡適的“傳記文學習作”的課上寫完的。這是他大學四年級的事，可見他已於此時決定了兩個治史方向：一為研究宋代史，一為以傳記方式來寫歷史。其之所以由傳記寫史，主要是受胡適的傳記著作之影響（如前已述及他甚受胡氏《章實齋年譜》之影響）；其次，錢穆之《劉向歆父子年譜》與顧頡剛對崔述《東壁》之研究也應有相當作用，因為他在入北大以前就愛讀這些傳記研究之書文。另外，他早年讀了許多西方翻譯過來的小說與傳記（如林譯《茶花女遺事》，楊譯《貝多芬傳》、《托爾斯泰傳》、《米蘭朗華羅傳》等等），對他也發生相當啓發作用。在北京大學，他又聽傅斯年、胡適等人有關中國文學之課程（如傅之“中國古代文學史”，胡之傳記文學等），對他在文學與文學史方面之造詣加深，也是一個重要因素。司馬遷的《史記》對鄧先生也有很大影響，其書亦史亦文，而傳記最為突出，最引人入勝，時或如讀小說。史家讀此書，最見用傳記體裁寫人物之功用；以生動之文筆打動讀者，感染讀者。恭三先生因此而解以傳傳史、以史化世之真義，是即司馬遷所言之“究天人之際，通古今之變，成一家之言。”^[6]此

為史家治史之最高理想，而恭三先生亦終生服膺。

鄧先生之選定宋代史為其一生治史之中心，南宋時期愛國思想家陳亮（龍川）為其治史之端始，皆有其特殊意義。其主要原因有二，一為其所處之時代，一為中國知識分子傳統之國家責任感。鄧先生學術研究開始於三十年之始。其時中國已經近百年之內亂外患，消朝覆亡，軍閥混戰繼起，國難日深，兩耻日增。及至一九三一年九一八事變，人人有亡國之憂，學術界尤然。於是學界乃組織討論大會，商討如何救國，呼籲抗日，結果而有“學術、教育報國”之運動，史學家乃決定以寫歷史加強歷史教育，喚醒民族魂，乃有《東北史綱》之作，指出日人之修改東北歷史以為侵略根據之陰謀，大學中加強中國通史教學之舉，以提高青年知識分子之國家與民族文化意識。^[7]然而日本侵華日進，逐漸佔據東北各省，又進而侵襲上海，國難之切已達極端。鄧廣銘先生即於此時入北京大學專修歷史，以愛國青年書生投入“學術報國”之熱潮中。恭三先生生於山東北部的臨邑（一九〇七年），早年曾聞“五四運動”之事，及入山東省第一師範學校就讀（一九二三年），乃組織罷課驅逐效力地方軍閥勢力之校長（一九二七年），足見其青年書生之政治精神及高度之責任感。其於一九三一年入輔仁大學，一九三二年入北京大學，正是北平、天津各地各大學反日愛國熱潮之始，而北平又適為一活動中心，其素所服膺之傅斯年又為其時組織學人反日領導，其身入其地，以其愛國之心，自是日思以“學術報國”之道。於是，他乃立志以“史學報國”，由歷史中尋求救國之路。觀之國史，民初晚清以前，日處於國難危亡之中者即為趙宋一朝。宋代前期有遼、夏之禍，中失北部疆土於金，最後滅於蒙元。宋朝三百二十年間，年年在憂患之中，其間不少變法圖新之舉，又有不可勝計之愛國與為國犧牲之士，然終不能救亡者何也，能解其原因，即是得“史學救國”之路。因有如此之感受，如此之認識，鄧先生便選定宋史為其學術專業，南宋反金愛國思想家陳亮之傳記為其治宋史之起步。此後六十餘年間，先生便以研究與教學而殫力竭智以建立“新宋學”。^[8]

總結恭三先生史學觀念與治史目的，或可即如其所喜引司馬遷之語：“究天人之際，通古今之變”，而達其“學術報國”之知識分子之崇高理想。

三、以傳傳史、以史經世

恭三先生修史，亦如史遷之志，“成一家之言”，並以二途以達其目的。一為寫史論史全本史料、史實求證，不作空言。一為行文著論融合文史，以文學體裁寫史，專於人物之傳記，而以傳傳史。茲以次略為論述於後。

先就史料問題而論。其中心課題為擴大史料範圍，搜求新史料，增進史料研究之工具，鑑定史料之性質與真偽。本之此一原則，恭三先生始治宋史寫陳亮傳時，即先對“南宋期浙東地區一些學者的著作廣泛地加以甄讀”，並“翻閱當代有關陳亮和浙東學派中人如呂祖謙、薛季宣、唐仲友等等學人的論著”，又要向版本目錄專家請教，擴展材料，鑑定版本。^[9]其撰中興名將韓世忠年譜（一九四四），亦廣徵資料如是。其編寫愛國詞人辛棄疾（稼軒）傳記時，便先細讀吳廷燮編撰之《北宋經撫年表》、《南宋制撫年表》、《唐方鎮年表》等幾種工具書，用之追尋辛氏所用之史籍與方誌、文集、雜記等書冊，精心搜參，廣求材料，又以辛氏之詞中之本事，寫作年月互相確證發明，以補前人之所未見未解。其晚年，又細心考證《大金國誌》與《金人南遷錄》之真偽，以補正前所未成。^[10]凡此皆足見其對“史料學為史學研究工作之中心”這一原則之服膺與認真從事。

鄧先生對史料之考證工作，又可以其對《宋史》之研究為一例。《宋史》一書，為治宋史者最基本之材料，然其闕遺謬誤為正史中最甚，而其書有四百九十六卷，為正史二十五史中最難熟讀者，故學者多即用即引，不能先辨其疏誤，故亦常因之錯斷史實。鄧先生有見於此，乃對全書作徹底校正，而作《宋史校正》一書，其序言云：“廣徵天水一代之史冊，取與元《宋史》相校讎，勘正其謬誤，補苴其疏脫，考論其得失，疏通其晦澀，探索其源流，彙為《宋史校正》一書，使《宋史》之長短利病，畢皆呈露。”^[11]由此觀之，可知其校正之功力，故陳寅恪先生稱為“其用力之勤，持論之慎，並世治《宋史》者，未能或之先也。”^[12]《宋史校正》全書未能完成，實為治宋史者最大之失；然其考正之精探與辨析之門路，亦可於其已刊印之《讀《宋史》王敏若傳記札

記》、《〈宋史〉劉恕傳辨正》、《〈宋史〉岳飛、牛皋、楊再興傳考辨》、《〈宋史〉許及之、王自忠傳辨正》等文略見之。^[13]《〈宋史·職官志〉考正》一文，最可見先生治《宋史》校勘工事之勤。此文長達一百六十餘頁，是可視為專著。而其引原始史料十七種之多，考正原誌中之謬誤，補其疏遺，論其得失，實當一部宋代政治制度史，又兼論其於政治發展之影響。^[14]先生於史料考證之精審與發明，於此可以充分見之。

鄧先生之人部著作，無一不對其所用史料詳加考證、詳析其真偽分別者，然因其修史之特別體裁所限，並非每部著作中都附繁瑣之資料考證與註解，是以讀者如非深入其學即不易見其對史料審證之工夫與取捨之準則。如有絕對必要，先生或亦偶於其書後附錄考證經過，說明資料應用原則，讀者每可於其中，略窺先生史料學之精深。

鄧先生以傳記為其修史之主要體裁，其所修之傳亦即其所寫之史，是以由個人之史以見國家社會之史。先生治宋史六十餘年，其著作貢獻之指標最可由其論宋人之傳記見之，故可說先生之宋人傳記即其“新宋學”。

恭三先生所注意與論及之宋代人物共分五目：一為與宋朝開國有關之人物；一為愛國救國人物；一為與變法與改變有關之人物（推動者與反對者）；一為思想家；一為庸臣。此五類中之人物，有宋太祖、宋太宗、陳亮、辛棄疾、韓世忠、岳飛、楊再興、牛皋、王自忠、范仲淹、司馬光、劉恕、王安石、朱熹、周敦頤、王欽若、許及之等。就其研究過程而言，則初為愛國思想家，文學家與抵抗異族之英雄人物，後皆為北宋末年徽欽二帝時代至南渡後建炎以降至開禧年間者，是即趙宋一代中期六朝者。按此六朝，為宋代國難日深，國運日衰，卒至靖康亡國，而偏安南地，飄搖不定，外敵又逼侵日甚。恭三先生研究此類宋代人物，多在一九二六至一九四五年間，而此十年間民族國家之命運亦正上述趙宋之六朝，是先生乃本其學術救國之原則以傳宋人救亡之奮鬥精神，藉以喚醒華夏民族魂也。

恭三先生於研究北宋亡國南宋中興事勢之間，見及宋朝之積弱不振有其制度與歷史上之根本原因，是上人之愛國正氣與犧牲精神所不能濟事者。其有關制度者，先生於一九四二年寫成之《〈宋史·職官志〉考正》自序中言之最為深

切：

晚唐五季，藩鎮亂離，趙宋開國，務懲厥失。其設官分職之際，亦多寓此意。如樞密院為襲晚唐制也，然唐之樞密使以宦者為之，至宋則概用上人，與宰相對稱二府，分持文武之柄，既以分宰相之權，且足使統兵之將不得操行兵之符，而制令之臣又不得統內外之兵，此與唐之用意，區以別矣。諸路州軍，在唐僅一使以臨之者也，至宋則既奪其兵柄，又分其職事於帥、漕、憲、倉四司，且復遍置倅或以分長吏之權，斯又足使分庸一路之寄者不得有所展布矣。凡此皆所以收相互維制之效，以防大臣擅國及藩鎮陸梁之禍。而其官員之冗濫，政治之因循，即均以此為基丙。^[15]

宋代政治制度之基本弱點於此言盡。而其推行結果，則如先生一九四三年《陳龍川傳》中所論：“造成了一種頭重腳輕的局面，在外則給予異族可乘之機，而內則形成了習常蹈故，萎靡闒茸的風氣，而行政上乃毫無積極效率之可言。”^[16]此一簡論深切道出宋朝立國國策實為其積弱之根本原因，先生稱其為“頭重腳輕”，亦即宋人自言之“強幹弱枝之道”。^[17]由歷史言之，即宋朝立國之“家法”。而此一“家法”，至南渡偏安之後亦終不痛定思痛而加變革，故亦不可能完成恢復大業。一九四三年先生對這一問題曾有切論：

翻開南宋的歷史，呈現在我們眼前的，是一幅屈辱到令人氣短的畫圖。……對這現象負有最大責任的，是北宋開國以來歷世承用的那份“家法”。……南渡之後，中原全陷，大仇待復，亟應改弦易轍，作新氣勢，以共圖恢復大業，而高宗孝宗卻還在牢守着那防微杜漸的舊軌而不肯稍有違失。^[18]

見及於此，恭三先生又對宋朝開國之太祖、太宗兩朝問題於一九四四、四五年間作深入探討。^[19]然由歷史觀之，宋之弱敗又在其不能“改弦易轍”變此“家法”也。

考之國史，前代開國，立國“家法”亦多有類似問題，如漢唐二世者然，其於國立之後，皆有類於宋初之制度與國勢發展之“危機”問題。蓋開國與建國兩者有絕大不同處，因所對之問題迥異，而處理之方針策略亦不能盡同。然

而兩朝繼世之君多能對其祖宗所立之“家法”予以適當改革，以應付所面對國家社會之新局面，是以兩代均有鼎盛之帝國大業。反之，不能變革“家法”之朝代，則又國必多難，而不能久全，或至國立不久即遭覆滅。趙宋一朝之歷史，亦即如是。

宋太祖太宗開國，其所立之“家法”固可防唐末五代“大臣擅國及藩鎮陸梁之禍”，然不能靖邊禦外，遼患不可根本除絕，西夏又復崛起，盡見其“家法”之弊。此一世局，至真宗仁宗之世已不可收拾，正為前代繼世之主“變法”復興之時會。是時先有仁宗范仲淹之變法，繼而有神宗王安石之新法，然慶曆與熙寧變法革新之舉終不能成，北宋卒以亡國。鄧先生見及北宋之亡與南宋之積弱苟安，皆是開國“家法”之害，乃進而深入研究北宋變法，以其為“新宋學”之主要課題。

鄧先生探討宋代變法之過程與結果，仍本其以傳傳史之原則，乃究心於變法人物之研討。先於一九四二年在研究宋朝“家法”後發表評論北宋議論改革之人物，其後於一九四七年有論范仲淹之文，一九四八年作司馬光與舊黨人之探討，至一九五三年乃刊其專著《王安石》。正書問世時，至少已有八本以上之王安石傳記名著行世，然先生之書超然突出，立論卓越為各家所不及。此書更名為《王安石——中國十一世紀時的改革家》再版，而由原書之一百零七頁增為二百二十三頁；一九七九年，又再增訂，加至二百三十七頁。一九九七年，又加修正，改名《北宋政治改革家王安石》，增為三百頁。此書之最後刊本印於一九九七年十月，鄧先生書後之“附誌”寫於一九九七年九月十日，時已臥病醫院兩月餘，故書出後不及三月，即與世長辭，是此書不僅為王傳之最後定本，亦即先生之最後一部學術巨著。細讀此書，此一定本不僅較一九五三年原書增加三倍之文，其書名亦改稱荆公為“北宋政治改革家”，歸於先生四十年代研究北宋“家法”與王安石變法之原義。

恭三先生研究宋史，時當亂世，禍危甚於宋世，其究心宋世“家法”之弊，變法之問效，實思欲在其中尋求國家興亡之關鍵，以求救亡圖存之道。然而其自一九五三年以來，“四寫王安石”，於一九九七年成此巨著，固為先生一生“新宋學”精力所在，足當史家“一家之言”之作，但又可以於其書中略窺

國家四十餘年來變革之痕跡，體驗先生半生之經歷也。^[20]欲得先生“新宋學”之門徑，欲見先生人生、學術之精神，必先讀是書。

細察國史，一代有一代之學術思想，皆與社會、政治、經濟之發展互為消長。有漢代之學術，有唐代之學術，皆與兩代之發展息息相關，而思想尤然。趙宋一朝，雖國力遠不及漢唐之世，然其學術思想則又遠過之。論者或又以為華夏民族文化千載以來之極峰，或以為中國近世文化之肇始，是各有其理。^[21]宋之思想，或概言之為宋學，其根源區遠，溯於唐世，但實際之發展過程則與宋世世局之變化“危機”相連，互為表裏。其中“實學”與“理學”二家更為明例，前者主以實學重振國勢，後者主以修齊治平之道以育人心、以醒民族大義。以之比較宋之政治發展，則兩派思想與慶曆、熙寧變法又有相同之處，緣政治有思想之基礎，思想世界亦因政治開展。鄧恭三先生因究心天水一朝“家法”與變法問題，見及政治與思想間之聯繫性，制度改革之成敗有其學術思想之原因，乃重歸其早年所論及之思想與國運世局之課題，進而研討析辨宋學中某些關鍵而又前所未見之問題。於是，一九八四年有〈略論宋學〉之文，一九八八年有〈關於周敦頤的師承和傳授〉之長篇論文。^[22]由此兩文，先生晚年學術研究之脈絡，對宋代研究之新主題，均可略得之矣。

鄧恭三先生宋代研究之各端已簡述如上。然而先生之史學與“新宋學”廣博淵通，以上所見僅及一斑。如一本先生以傳傳史之義，讀其五部傳世傳記巨著，或可略窺其蘊奧。

恭三先生紀陳亮、韓世忠、辛棄疾、岳飛、王安石五人傳，由北宋中世至於南宋中期，書法或以年譜或以敘傳，實同一部由神宗至寧宗八朝之全史。蓋先生此五部傳記，實由紀人以紀事，而具以下之共同特點：（一）每部傳記於當時之歷史與地理背景、相關人物、事件之本末皆敘論詳盡；（二）對傳主之思想與時代之思想潮流、文化發展皆作比較分析，各論其相互關係與影響；（三）對當代之政治、經濟、社會、軍事各方面之發展與問題，亦皆作深入探討，以求見事件之全貌；（四）觀察傳中人、事之歷史性影響；（五）詳釋其所研究者與今世局勢之相關性。^[23]除此五端，鄧先生之傳記更有一極突出之文學與思想上之獨特處，為他家傳記所多不能及者。先生每部傳記，雖皆是千頭萬

緒，但其中心論旨卻皆能突出，此即傳主所代表之心靈與行誼之獨特精神。陳亮之傳，傳其“實學”經世與社會批評之精神。韓世忠之傳，傳其愛國之意志與毅力，其抗金為南宋立國奠定基礎之精神。岳飛之傳，傳其華夏民族文化人格與道德之固有精神（國家重於個人之意識）。辛棄疾傳，傳其知識分子“投筆從戎”之思想與盡忠民族之崇高精神。王安石傳，傳其“三不足”（“天變不足畏，祖宗不足法，流俗之言不足恤”）之士人進步自新與特立獨行之信守，經世報國之任重道遠、弘毅行事之精神。^[24]綜言五傳，又可見一貫通執之精神，即士人本諸道德良心、民族文化意識與個人良知所見而為國家社會盡其應盡之責任，成其應成之事，行其應行之路。而此一士人精神，即傳統時代與宋世所言之“儒士”精神。尋其根本，固有長久之歷史，又與華夏民族文化不可分離者。古代曾子即云：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”而《禮記》亦載儒者乃“澡身而浴德”，“世治不輕，世亂不沮；同弗與，異弗非”。而“特立獨行”出世。及至唐代，韓愈又言：“士之特立獨行，適於義而已，不顧人之是非，皆豪傑之士信道篤而自知明者也。”^[25]凡此皆可明見儒士精神之本義與歷史演進傳統。恭三先生傳陳、辛、韓、岳、王五家之事，自辛去王相間百四十年餘，而其立身之志與行事之途又多異向，所相大同者，即此一儒士精神，是此五傳雖細目紛異而大旨則相同也。恭三先生之史學思想，可於此五傳中明見之。

王夫之論趙宋之異亡曾云：“宋之亡也，非法也，人也。無人者，無大臣也。”^[26]此或即恭三先生以傳傳史之主旨，而其遠義則又超過船山所論。《宋史》卷三百九十四之論曰：

君子之論人，先觀其大者而已矣。……士君子立身行事，一失其正，流而不知返，遂為千古之罪人，可不懼哉！可不懼哉！^[27]

此種論人之觀點，此種“警惕作用”之筆法，是即先生寫傳論史之本義也。^[28]總觀先生之傳記史學，以探討儒士精神為主旨，以警惕當世士人修身經世之道為筆法觀點，是即其言欲由史學“成一家之言”之道。考之司馬遷此語之原義，亦正相合，是皆以史學立論傳之於世也。

四、一代史學、一代史家

恭三先生之史學，固不限於趙宋一代，其所論著廣及古代先秦諸子、唐代經濟與西域文明，至於近代又曾與人合著《齊白石年譜》專書，可謂博通古今。即於宋史，先生亦有經濟之專論，並有通史之撰著（概括宋、遼、金時期）。然而後日之論先生者，必先稱其開拓今世“新宋學”之業，先言其五部傳記巨著，先道其一生致力教育數代宋史學者之功。蓋因先生實為民國以來，開創宋史研究最有功之人也。^[29]

陳寅恪先生於一九三四年序王靜安先生遺書，因論其學，曾云：“自昔大師巨子，其繫於民族盛衰學術興廢者，不僅在能承續先哲將墜之業，為其託命之人，而尤在開拓學術之區宇，補前修所未逮，故其著作可以轉移一時之風氣，而示來者一規則也。”^[30]以之論恭三先生之宋史學，適足當之。蓋先生曾從學於胡適、傅斯年、錢穆、顧頡剛、陳寅恪五位近代史學大師，而又各取其長融會貫通而專於宋代一朝之史，故能獨創“新宋學”之路。觀之近代史家，專論一代之史而有五部專書者，唯先生一人而已。近代史學名家，或以博廣馳聘於世，著作豐富卓名於學界，或以專精見長於同道，論識過人而播名中外。博者能開風氣之先，但其學多難傳世；精者專一，但其學多難見大。唯先生之“新宋學”兼於兩者之長，又足可以光大傳世，是當為我民族國家之一代不朽史家也。

我與恭三先生生同鄉土，先後同門受業，晚年相識每恨為晚。一九八四年冬，初見先生於香江，即有親切之感。其後，又會於杭城（一九八五年五月），再會於穗市（一九八八年五月），均極感先生對國家學術之關心，對獎掖後進之熱心，對“新宋學”發展之遠見與崇高理想。論及中國史學之前途，總以史家治史之必備條件申論，即治史者必備史學、史識、史才、史德四端始可有為。蓋此四者，亦先生一生治史所守也。今先生已去，其學術之功業，史學之巨著，皆必垂世不朽，開啓來學以為典範，更為華夏文化史學開拓新區宇，是則為先生一生獻身史學研究最所期望於後世者矣。

一九九八年九月初筆成於安城板廠

注 釋

- [1] 傅斯年先生有關史學方法之著作，略具系統者有兩篇，一為其一九二八年十月刊印於《中央研究院歷史語言研究所集刊》之《歷史語言研究所工作之旨趣》（第一本，第一部分），一為其《史學方法導論》稿中之《史料論略》（全書之第四講）。按前者為其為《集刊》所寫之發刊詞，後者為其在北大所授“史學方法導論”一課之講義（先生於一九三〇至一九三五年在北大授課，一九三一年為史學系代系主任），但七稿中僅存此一講稿，其他論史學本質，具體史學研究方法，史學研究之邏輯，比較史學（中外，古今比較研究），與史觀之各章均已不存。細譯傅氏函文，知其基本論點實多相同，可為論史料學為史學之中心課題者。其自言之甚詳：“史學便是史料學；這話是我們講這一課的中央題目”；“史料學便是比較方法之應用；這話是我們討論這一節的主旨”；史學研究“不以空論為學問，不以‘史觀’為急圖，乃就史料以探史實也。”此即為傅氏對史學研究之中心觀點，實為反映當時之史學研究主流之中心信條者，故傅氏時或又言“近代的歷史學只是史料學”（《工作旨趣》），其實全是一回事。以上所引傅氏語，可見其《傅孟真先生集》（臺北臺灣大學一九五二年出版，共六冊），第二冊《史學方法導論》，頁三；第四冊，《歷史語言研究所工作之旨趣》，頁一七〇；《〈史料與史學〉發刊詞》，頁二七六。按傅氏早年凡論史學均持此說，如一九二七年至一九二八年間所編之《中國古代文學史講義》（上引傅集，《史料論略》，頁五十至五一），一九二九年十一月所寫之《考古學的新方法》（上引書，頁二七七至二七九；原為一講稿，一九三〇年十二月刊於《史學》第一期）等篇皆是。胡適之論，除見上引其書外，最具體之論為其《治學的方法與材料》一文（一九二八年九月作）與《〈國學季刊〉發刊宣言》（一九二三年一月寫成，刊於同時之該刊一卷一期）。今所習知之一些胡適治學方法口號，如“大膽的假設，小心的求證”與“尊重事實，尊重證據”、“史家若沒有史料，便沒有歷史”等等都見於此二文中。見胡適，《胡適文存》，臺北遠東圖書公司版，第二集，頁一至十八；第三集，頁一〇九至一二二。
- 顧頡剛先生之論，重在辨偽方法與原則，以史學研究之第一步工作當是搜集史料與批判史料。詳視可見其《古史辨》之《自序》中（頁一至一〇三；此文於一九二六年一月十二日初稿，四月二十日完成）。錢穆先生主張寫史論斷必本之原始史料，避免主觀與歷史性之成見。見錢氏之《劉向歆父子年譜》，載一九三〇年六月所刊之《燕京學報》第七期上（頁一一八九至一二一八），文成於一九二九年之歲末。

陶希聖先生，認為歷史學方法必從歷史資料中產生，反對空言史觀理論，史家如不能先做考證工作，對考據下工夫，便不能修史，故他辦《食貨》學誌重在“中國經濟社會史”之研究，以擴展研究資料、技術與方法。陶氏所論，可見於其所著之《中國社會之史的分析》（上海新生命書局，一九二九年刊），《西漢經濟史》（上海商務印書館，一九三一年印），《中國社會與中國革命》（上海新生命書局，一九三一年印），《食貨半月刊》創刊號（一九三四年十二月）等。

陳寅恪先生亦為鄧先生平生最所服膺之史家。兩人初見，是在一九三九年十月，當時陳先生在昆明西南聯大歷史系教魏晉南北朝史、隋唐五代史與佛經翻譯文學之課，鄧先生在北大文科研究所任高級助教（傅斯年先生兼任所長），與陳先生同伴一樓，便去旁聽陳先生各課，且為非名義之助教，於是始入陳門，以後一年多，時受其教，治學方法與治史方向都受其影響，一年受益。後陳氏少言治史觀點與理論，其中大概都可從友人追憶當時相聚論學片語中得之。總其主旨，陳氏以為治史必先萃採基本材料，不可急急立論；分析必重比較方法，而求史識於史中，不能空言大義。且陳氏治史之方法與方向，實與上述胡、傅、顧諸家相異，而鄧恭三先生從其受治學方法，其基本範疇亦當不越於此。陳氏論史之語，可見趙元任先生之《憶寅恪》，戴侗大維等《談陳寅恪》（臺北傳記文學出版社，一九七〇年九月版），頁二二至二八（引文在頁二七）；俞人維《憶念陳寅恪先生》，載《陳寅恪先生論集》（臺北中央研究院歷史語言研究所，特刊之三，一九七一年五月出版），頁四（又載上引《談陳寅恪》中，頁一零一四）。趙元任先生所憶，當為一九二六年前後之事，其時趙先生與梁啟超、王國維、陳寅恪四人同在清華國學研究院之導師，其所憶及者當為平日論學所言者。俞大維先生為梁先生之妹夫，二人又曾在歐美進修同學七年，兩人關係甚近可知。此文則為其於一九七〇年三月在中央研究院史語所之演講，其時尚不知寅恪先生確已於五月前逝世，是則難以斷定其文中所指為何時所語，當為早期似可信。又寅恪先生治學研史之方法與觀念，亦可於其一九三四年六月所書之《王靜安先生遺書序》一文中略見之。文中，先生用三句概括王氏之學與治學方法，或可用之以明先生之治學方向也。（原文見陳寅恪《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社，一九八〇年十月版，頁二一九至二二〇。）

以上簡述可能影響鄧三先生之幾位史家之治史方法與論史觀點。應再贅言數語者，為以上所論僅及於諸家治史之一端，且又約為點語以見其要點，又皆為三十年代中期以前之著作，決不能代表諸家博大精深之史學世界也。欲知此諸家整體之史學方法與史學觀念，則必遍觀其全部著作，細為分析其發展過程，觀其各階段之異同。至於對恭

三先生之影響，亦有程度之等差與時間之先後。先生自言，中學時代對其有啓發之史家爲胡、傅、顧三位，魏先生於一九三〇年始對其發生影響，大學時代則以胡、傅、魏三人對其影響最深，陳先生則於一九三九年之後始指引其治學方法與治史方向。

- [2] 鄧小南、劉隱農編《鄧廣銘學術文化隨筆》（北京中國青年出版社，一九九八年刊），頁二七七、二八七、二八九。（本書以下簡稱《隨筆》）本文所述鄧先生生平，多據《隨筆》中鄧先生本人回憶錄式之各篇文章，如有引語，亦特標出。另外，某些事件或《隨筆》中所未載者，則據其他資料與本人所聞之先生或其友人者。
- [3] 以上所述，基本上係根據《隨筆》頁二二五至二六八，而加以綜合。所補充之論點，則可見關三注一中所引胡、傅、魏各家資料。
- [4] 有關胡、傅、魏三人對恭三先生之影響者，見其〈我和北大〉（《隨筆》，頁二七六至二七九），頁二七七至二七八；〈懷念我的恩師傅斯年先生〉（《隨筆》，頁二二五至二五一），頁二二九至二三四；〈我與北大圖書館的關係〉（《隨筆》，頁二六三至二六八），頁二六五至二六七；〈鄧廣銘教授談治學和歷史研究〉（《隨筆》，頁二八四至二九一；按此爲一訪問紀錄，原由歐陽哲生記錄，載於《群言》，一九九四年第九期中），頁二八六至二八八（此段紀錄詳述鄧先生之治史歷程，極爲重要，但其中似有某些錯誤，以後此書再版時或可改正）。
- 本文上述有關顧頡剛先生者，可見《隨筆》，頁二八五。此段紀錄中似有錯誤。其中述鄧先生於山東濟南第一師範學校就讀時（一九二三年至二七年），云先生曾讀顧氏之著作並受其影響：“顧頡剛整理的《崔東壁遺書》和他編的《古史辨》對我很有啓示。”（頁二八五）按顧氏所編訂之《崔東壁遺書》至一九三六年六月始由上海亞東圖書館出版，恭三先生當然可能於其出版前看到全書，在二十年代末期也只會看到顧先生有關整理此書之某些通信與文章，故此記對鄧先生原述當有省誤。
- 有關顧頡剛先生這段時期教學與著作情形，可見王熙華〈顧頡剛先生學術紀年〉，載尹達、張政娘、鄧廣銘、楊向奎、王應華五人合編之《紀念顧頡剛學術論文集》（成都：巴蜀書社，一九九〇年出版），頁一〇〇七至一〇七〇。《崔東壁遺書》已於一九八三年六月由上海古籍出版社再版，〈序〉文見頁一至七〇，並有王熙華之〈附記〉（頁七〇至七一），說明整理之經過。
- [5] 引文見《隨筆》，頁二八八（〈鄧廣銘教授談治學和歷史研究〉）。有關陶希聖先生者，見前註一中所引資料；陶希聖《八十自序》（臺北：食貨出版社，一九七九年印），頁十七至十九。
- [6] 鄧先生早年對各種文學傳記之興趣，可見其自述之治學與治史之歷程中，《隨筆》，頁

二八四至二八五。

- [7] 當時討論之情形。可見吳相劑《民國百人傳》（臺北：傳記文學出版社，一九七一年印，四冊），傅斯年、胡適、丁文江、蔣廷黻、李濟、陶希聖等人之傳記；陶希聖，前註五中所引資料，傅樂成《傅孟真先生年譜》（臺北：傳記文學出版社，一九六九年印），一九二一年條（頁二三至二四）。按當時是由傅斯年等召集學者在北平圖書館開會，傅提出“吾生何以堪國？”大家共同討論。其時，李濟先生主張書生從軍執槍救國，陶希聖先生則提出發動“全民抵抗”之運動等等。會中，最後決定先修《東北史綱》，以正確之史實打破日本侵略者假造歷史之陰謀；又在大學中（如北大等）加強中國通史之課程，以促進青年學人對國家民族文化之認識，作為抗日優時之準備。《東北史綱》之第一卷《古代之東北》由傅斯年於明年（一九三二年）寫成，根據歷史證明東北屬於中國，駁斥日人之謬論。史由李濟先生節譯為英文，送交當時之國際調查團作為參考，共受國際重視。
- [8] “新宋學”為陳寅恪先生之稱，上已述及，見其《鄧廣銘宋史職官志考證序》，載《金明館叢稿二編》，頁二四五、二四六。按寅恪先生此文，書於一九四三年一月二十七日，時在桂林，已不及與恭三先生之原文（《〈宋史·職官志〉考正》）同時刊印（載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第十本，一九四三年五月刊於重慶，頁四三三至四三九）。恭三先生原文成於一九四二年，其請序於陳先生亦在是年。
- 本節有關恭三先生在山東第一師範學校讀書時之活動者，係取之於《隨筆》，頁二七六、二八〇、二八四；有關其在三十年代讀書與愛國思想者，可參考同書，頁二八八。
- [9] 二引各條，見《隨筆》，頁二六六。
- [10] 《紀念顧頡剛學術論文集》，頁四一七至四三三。
- [11] 見《〈宋史·職官志〉考正》，頁四三四。
- [12] 見《金明館叢稿二編》，頁二四五。
- [13] 以上各文分刊於《食舊半月刊》，第二卷第二十期（一九四二年），二十一期（一九四二年）；《復旦學報》，第三期（一九四七年）；《真理雜誌》，一卷四期（一九四四年）。
- [14] 本文之刊印期節，可見上註[8]。
- [15] 引文見《〈宋史·職官志〉考正》，頁四三四。按恭先生之《自序》，說明寫於一九四一年九月八日，時在四川南溪之板菜場。
- [16] 《隨筆》，頁六五。

- [17] 李心傳《建炎以來繫年要錄》，原開語，中華書局版，頁八三。
- [18] 《續年》，頁六四、六五。
- [19] 刊於當時之《真理雜誌》（一卷），《東方雜誌》（四十一卷）等數學誌。
- [20] 見鄧先生之《北宋政治改革家王安石》（一九九七年，人民出版社），（自序），頁一至十三。引語“四寫王安石”在頁七。
- [21] 前覽見陳寅恪《鄧廣銘宋史職官志考證序》，頁二四九；後說則論者甚繁，其中最著名者為日本之內藤虎次郎等人。我曾在《中央研究院學史語言研究所集刊》四十五本（一九七二年印）對各家之說詳介。恭三先生亦曾認為：“宋代文化發展所達到的高度，從十世紀後半期到十二世紀中葉這一歷史期內，是居於全世界的領導地位的，……宋代文化的發展高度可以稱之為中國歷史上的文藝復興時期（在區內外也都曾有人這樣說過），……”（《開禧記》，載鄧廣銘、漆俠主編《國際宋史研討會論文彙集》，保定：河北大學出版社，一九九二年八月出版。）按鄧先生之《國際宋史研討會開幕詞》原為一九九一年八月十日於北京開會時所講。
- [22] 見一九八九年北京大學出版社印行之《紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論集》，頁五十三至六十。
- [23] 此感應加說明者，為鄧先生之“年譜”並非一載之極以年補事之書法，其年譜實為“兼用紀事本末”之體，而其“傳記”又多為詳考年代因時敘事等人者。（辛稼軒年譜，“編例”第三條。
- [24] 鄧先生對王安石“三不足”之精神之特識，申之再三，可見《北宋政治改革家王安石》，（序言），頁二、六（按此《序言》成於一九九七年三月），頁九十至一〇九。又另可比較《王安石》（一九七九年版，一九八三年重印），頁二九至五一。
- [25] 以上所引管子之語，見之《論語》第八《泰伯》；所引《禮記》之文，見於《檀弓》，是以孔子之語言之。韓愈之論，則可見之於《韓昌黎集》中，第十二卷（《伯夷頌》），按諸家對韓文公此論之主旨多有誤解，即王荆公亦誤與之（見《王臨川全集》，卷六十三《伯夷》）。然荆公所非者，不在此處所引，而在文公對伯夷之頌，是備昭發論之義。紹興韓文公之文，蓋為北汴士人與汝墳之作，其所言者實為對儒士之告誡與抒其個人對備者行學立志之感想，非為頌伯夷者，是不可不察而懷靡之也。
- [26] 見王大之，《宋論》，卷六。
- [27] 引文即《宋史》列傳一至五十三之《論》。
- [28] “啓禍作用”為鄧先生言其《陳龍川傳》寫作之目的者，見《隨筆》，頁七十。
- [29] 陳寅恪先生已於一九四三年先見及此點。一九四七年，顧頡剛先生亦有是論。見陳

氏《金明館叢稿二編》，頁二四五。顧氏《當代中國史學》（南京勝利出版公司，一九四七年刊），頁九二。按，陳氏所論之原委，上亦詳言之。顧氏之書雖印於一九四七年之一月，然其成書是在一九四五年，其時鄧先生之辛稼軒與王安石兩傳尚未印出。由是觀之，陳、顧兩先生之言，實皆“預言”，至今四十餘年後，乃知兩先生“先見”之明也。

- (30) 見《金明館叢稿二編》，頁二一九。此序作於一九三四年六月，去三氏之自沉於頤和園昆明湖之日已七年又一月之時，陳氏論蕙堂先生之學可為允當，後人鮮有過之者。

作者單位：美國密西根大學歷史系

Historiography during the Republic Period and the Neo-Song Scholarship: In Memory of Mr. Deng Gongsan

Zhang Chunshu

Summary

Deng Gongsan, alias Deng Guangming, was a well-known scholar in Song history studies in today's China and professor at Peking University. He passed away in 1998. In memory of Mr. Deng, the author of this paper discusses on the following issues:

1. Neo-Historiography and the historians during the Republic Period
2. Deng and the Neo-Song Scholarship
3. Deng's works in Song history studies
4. Deng's contributions

北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落

榮新江

粟特人，是屬於伊朗人種的中亞古族，在中國史籍中又被稱為昭武九姓、九姓胡、雜種胡、粟特胡等。他們原本生活在中亞阿姆河和錫爾河之間的澤拉夫璣河流域，即古典文獻所說的粟特地區（Sogdiana，索格底亞那），其主要範圍在今烏茲別克斯坦。粟特人長期受其周邊的強大外族勢力所控制，先後臣屬於波斯的阿契美尼德王朝、希臘的亞歷山大帝國、塞琉古王朝、康居國、月氏部、貴霜帝國、嚙唃國等。粟特人在各族統治下，沒有滅絕，而是加強了自己的應變能力，從而成爲一個獨具特色的商業民族。與此同時，在粟特地區的大大小小的绿洲上，在各族統治相對薄弱的時候，漸漸聚集成爲一個個大小不同的城邦國家，其中以撒馬爾干（Samarkand）爲中心的康國最大，此外還有布哈拉（Bukhara）的安國、蘇對沙那（Sutrushane/Ushrusana）的東曹國、劫布坦那（Kaputānā）的曹國、瑟底痕（Ishutkhan）的西曹國、弭秣賀（Māymurgh）的米國、屈霜你迦（Kushānīka）的何國、羯霜那（Kashāna）的史國、赭時（Chach）的石國等等，不同時期，或有分合，史稱“昭武九姓”。

由於經商和戰爭等原因，粟特人在漢唐之間沿絲綢之路大批移居中國，在塔里木盆地、蒙古高原和中國北方，多有他們的移民聚落，散佈十分廣泛。他們經商、營職、信奉祆教、能歌善舞等特性，對中古中國的政治進程、宗教傳播、音樂舞蹈繁榮昌盛等，都產生了深刻的影響。

多年來，學者們對漢文史籍中以國爲姓的粟特人進行過仔細的爬梳，對入華粟特人的活動及其影響做過深入的探討。近年來，有關入華粟特人的討論又多了起來，這一方面是由於敦煌吐魯番文書和唐代墓誌資料的發現、公佈和廣泛利用，另一方面也是由於粟特地區考古工作成果的不斷發表，進一步推進了

漢文史料中有關粟特種族、宗教、藝術諸方面記載的重新解釋。^[1]

然而，此前有關於粟特人的研究主要集中在種族辨別、個別或某一地區粟特聚落的分佈、民族關係、宗教傳播和文化影響方面，出於受到史料的局限，大多數文章是以個案研究的方式發表出來的，看問題較為孤立，而對於粟特聚落的全面的考察，尚未見到；對粟特聚落的內部形態的研究，也還有待深入。

本文即在前人個案研究的基礎上，立足於比較全面地掌握有關入華粟特人的材料，通過對單個粟特人或某個家族、某個集團的行蹤的追索，全面地探討魏晉南北朝到隋唐時期粟特聚落分佈和遷徙的情況。

以下沿粟特人東行路線，依次排比有關史料，間作考辨，以期全面揭示粟特人之遷徙及其聚落的分佈（圖一，見下頁）。本文所述範圍在不同的歷史時期歸屬或有不同，基本上是以唐朝的直隸州郡和驛州為限。其中塔里木盆地周邊的于闐、樓蘭、疏勒、據史德、龜茲、焉耆等地粟特人或其聚落的存在，筆者已在《西域粟特移民考》一文中做了詳細的考察，^[2]此不贅述。但從本文的角度，把前人做過考證而上文從略的播仙鎮和石城鎮補充進來，因為有關這兩地的粟特聚落材料非常能夠說明問題。

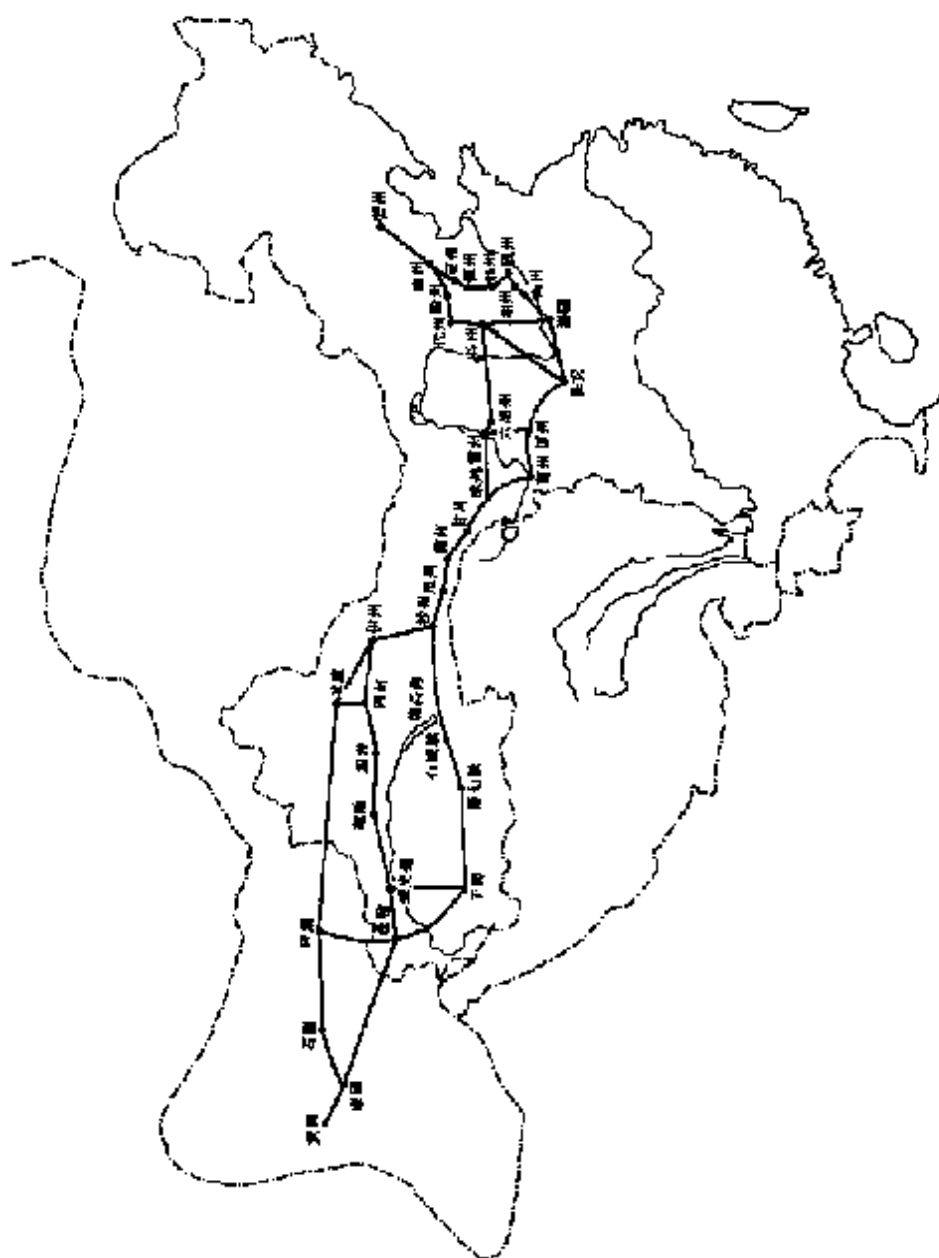
且末/播仙鎮

且末位於塔里木盆地南沿，是取絲路南道東來的粟特商胡必經之地。

唐高宗與武則天乾陵葬工石像題名有：

播仙城門（上）河（何）伏帝延。^[3]

據敦煌寫本 S.367《沙州伊州地志》及《壽昌城地鏡》，且末城在唐高宗上元三年（676）改名為播仙鎮。據此，這副題名反映的是上元三年至武周末年（704）的情況。此時播仙雖立為唐朝的鎮，但仍由城主為其首領。城主姓何，為粟特姓氏，其名“伏帝延”更是典型的粟特人名。^[4]此城既然以粟特人為城主，則城中當以粟特胡為主，與以下所述石城鎮和伊吾的情形相同。



圖一 唐代粟特人遷徙路線圖

鄯善/石城鎮

鄯善是從日末向東的下一個重要城鎮。敦煌寫本 S.367《沙州伊州地志》云：

石城鎮，本漢樓蘭國。隋置鄯善鎮，隋亂，其城遂廢。貞觀中（627—649），康國大首領康艷典東來，居此城，胡人隨之，因成聚落，亦曰典合城。上元二年（675）改為石城鎮，隸沙州。

屯城，西去石城鎮一百八十里。胡以西有鄯善大城，遂為小鄯善，今屯城也。

新城，東去石城鎮二百卅里。康艷典之居鄯善，先修此城，因名新城，漢為弩之城。

蒲桃城，南去石城鎮四里。康艷典所築，種蒲桃於此城中，因號蒲桃城。

薩毗城，西北去石城鎮四百八十里。康艷典所築。其城近薩毗澤。^[5]

《沙州伊州地志》雖然是晚唐光啓元年（885）的寫本，但所據原本應是唐前期成書的《沙州圖經》，只要我們對比一下敦煌寫本 P. 5034《沙州圖經》卷五殘存的相應文字^[6]，即可瞭然。有幸的是，這件上元二年以後不久編成并抄好的官文書，在石城鎮部分的最後，保存了晚唐寫本《沙州伊州地志》所缺略的兩行重要文字：

一所扶舍：□（右）□（在）□□□（故）□（城）□（內），
□（胡）□（人）□（所）□（立）焉。^[7]

又 P.2005《沙州圖經》卷三“甘祥瑞”下，有“蒲昌海五色”條：

右大周天授二年（691）臘月，得石城鎮將康拂耽延弟地舍撥狀稱，其蒲昌海舊來濁黑混雜，自從八月已來，水清徹底，其水五色。^[8]

《新唐書》卷四三下《地理志》：“又西八十里至石城鎮，漢樓蘭國也，亦名鄯善，在蒲昌海南三百里，康艷典為鎮使以通西域者。又西二百里至新城，亦謂之弩支城，艷典所築。”

以上材料雖然伯希和在 1913 年已經有所論列，但他對康艷典與天寶二載（743）石國王婿康染頭關係的論說有誤^[9]。而且，這裏提到的“康國大首領康

斃典東來，居此城，胡人隨之，因成聚落”一句，是對粟特聚落形成的典型描述，也是我們稱這類胡人殖民地為“聚落”的根據，因此不厭其煩地引出原文，再作必要的討論。《新志》文字簡略，似表明上元二年石城立鎮時，唐朝即以康斃典為石城鎮使以通西域。直到武周天授二年，這一職位仍由出身康姓的粟特人擔任，表明這裏仍然是以粟特人為中心的聚落，而且有維繫胡人精神生活的祆教寺院。

石城鎮一帶，是一個典型的粟特聚落。粟特人在家鄉以城居為主，在隨康斃典移民鄯善後，或者因舊有城址而居（如石城鎮、屯城），或者重新築城（如新城、蒲桃城、薩毗城）。薩毗因近薩毗澤而得名。新城又名弩支城，“弩之”即粟特文 *nwc* (*Dictionary* 6125)，其為築城的粟特人所起無疑。蒲桃城是善於種植葡萄的粟特人命名的。至於粟特人把石城鎮稱作典合城，與《沙州伊州地志》來源相同的敦煌寫本《壽昌縣地境》，此處寫作“興谷城”^[10]，寫本字形非常接近。王小甫先生認為“興谷”原意當作“興胡”，即唐人指稱粟特商胡的專名^[11]。其說不無道理。

高昌/西州

本世紀初以來吐魯番地區古代遺址出土的大批古文書，為我們今天追尋粟特人的遺蹟提供了豐富的材料。姜伯勤先生《敦煌吐魯番文書與絲綢之路上的粟特人》一文，匯輯了見於吐魯番文書的粟特人資料，分為高昌麹朝的著籍粟特人、唐西州粟特人聚落、麹氏高昌及唐西州未入籍粟特商胡三個方面，加以論述，並進而探討了與粟特人有關的錢幣流通、胡錦販運、祆教信仰等問題^[12]，使我們對麹氏高昌和唐西州的粟特人有了較為全面的瞭解。本文選取比較能夠集中說明問題的材料，在姜伯勤先生上引文的基礎上，展示粟特人在吐魯番盆地的情況。

1965年吐魯番安樂城廢佛塔中出土的《金光明經》卷二題記：

庚午歲八月十三日，於高昌城東胡天南太后祠下，為索將軍佛子妻息合家，寫此《金光明》一部，斷手訖竟。^[13]

從寫本書法、題配中的專名等綜合來看，庚午為 430 年^[14]。其時高昌城東有供奉胡天的祆祠，它一定是那一帶有名的建築物，因此人們把它常作太后祠的地理坐標。胡天祠，即後人所稱之祆祠的存在，表明信奉祆教的粟特人的存在。而從石城鎮、伊州、敦煌、涼州等地的情形看，祆祠往往立在粟特胡人聚落當中。因此，雖然現存的吐魯番文書中粟特人名的大量出現是在六世紀，但上述胡天的記載已經透露出粟特人應當早在五世紀前半即已進入高昌，其聚落的位置很可能是在高昌城東部，這和敦煌粟特人聚落的位置正好相同。

大概因為早期的粟特移民與高昌城內的漢人接觸不多，所以粟特人名漸漸出現在漢文文書記載已是六世紀時的事了，此時高昌在麹氏王朝統治之下。姜伯勤先生上引文已經檢出麹氏高昌文書中入籍粟特人的名字，并按他們的身份、地位做了歸納。但這些單個的粟特人名似難證明粟特聚落的存在，因為這些人名中除個別作人和看客館者為胡名外，多為漢名，似表明他們是已經融入漢人社會中的粟特個體。姜伯勤先生舉出“康寺”、“史寺”兩個粟特家寺材料，來推斷粟特人可能聚族而居；又從高昌粟特人信奉祆教并有“薩寶”體制的情况，來說明“雖然不能驟然作出高昌麹朝時已有粟特人聚落的結論，但我們確實也不能排除這種可能性”。吐魯番文書中見到許多有似康寺、史寺類的家寺，一般認為其規模不大，似乎只能表明其為康、史富姓所立，而難由此說有聚族而居。如果這裏的康寺和史寺像有的學者所講的那樣是指祆寺的話^[15]，尚然有利於說明粟特聚落的存在，但學者們一般認為它們都是佛寺^[16]。事實上，最能證明高昌粟特聚落存在的史料，除了上面舉出的胡天外，就是姜先生提到的反映薩寶制度的史料。

阿斯塔那 524 號墓出土《高昌永平二年（550）十二月卅日祀部班示為知祀人上名及謫罰事》在列知祀官員名單時，記有：

虎牙孝烈 薩簿（簿）□□ 虎牙孟義（下殘）^[17]

又阿斯塔那 331 號墓出土《高昌義和六年（619）伯延等傳付麥粟床條》有：

薩簿（簿）□□ 傳粟□斛給與車不六多。義和六年□卯歲九月十一日。^[18]

這裏的薩簿，即北朝隋唐史籍中的薩保、薩甫、薩寶，為京師和地方州郡中管

理胡人聚落的官員。因為這一時期的胡人聚落同時又是祇教信仰中心，所以薩寶又是胡人的宗教首領^[19]。高昌薩寶制度的存在，以及麴氏高昌文書中常見的供祀天或胡天的記錄^[20]，都透露出粟特胡人聚落的真實存在。

姜伯勤先生在上引文中指出，高昌麴朝時期，還有一批不善籍的粟特“客胡”或“商胡”，他舉出的主要材料是阿斯塔那 31 號墓出土的《高昌曹莫門陀等名籍》和 514 號墓出土的《高昌內藏奏得稱價錢賬》，他據前者登錄者均無女眷及了女，認為是“客胡”名冊；後者是高昌官府收取進出口貿易管理附加稅的記錄，買賣雙方大部分均為粟特人（包括人籍、未入籍）。這兩件文書是麴氏高昌時期粟特移民的最好證據，前者文字不長，全錄如下：

（前殘）一人，奴一人，曹莫門陀一人，何口遮一人，曹莫毗一人，安木之一人，何沛沛知□一人，何簿畔一人，何都倫一人，何阿火一人，穆鉢息一人，曹枯鹿一人，曹少類一人，康莫天一人，康婆頡騎知一人，曹浮類一人，曹阿攬一人，曹遮斤一人，曹阿坡畔陀一人，奴二人，安虎末一人，何陸布一人，何枯穢鄒一人，曹頭六食早一人，伽那食早一人，曹莫毗一人，曹浮賀一人，曹莫毗一人，曹演莫一人，曹提始潘一人，曹□□一人，曹虎但一人，曹鉢息一人，曹賀力一人，曹阿遮山一人，曹賀都一人，曹莫卑一人，曹偉山一人，曹莫黎一人，曹阿坡搶一人，曹莫□一人，曹率頡畔陀一人，曹阿攬延一人，曹浮夜門畔陀一人，曹那寧潘一人，曹烏□□，曹枯穢度一人，曹莫之一人，曹（下殘）^[21]

這裏總共記錄 47 人，奴 3 人，因文書前後殘失，原本記錄的粟特人一定更多。目前我們還很難從粟特人的音譯胡名中辨別男女，但這件文書登錄的粟特人確如姜伯勤先生所說很可能是壯年男子。這樣一批粟特人用漢文登錄下來，似是高昌官府出於某種目的所為。他們是否是“客胡”，難以確定，從官府把他們登錄下來一點推測，他們也可能是剛剛來到高昌的粟特移民，家眷也可能隨之而來。此外，這件文書書法隸意甚濃，與同墓出土的《高昌重光元年（620）信女某甲隨葬衣物疏》^[22]書法完全不同，年代應在五世紀，或許是麴氏高昌前期的文書殘片，反映的是粟特人較早成批進入高昌的情形。當然，從五世紀到

七世紀，粟特人不斷東來，這批粟特人也可以看作是六世紀前期來到高昌的。

《高昌內藏奏得稱價錢賬》買賣雙方大多數也是粟特人，^[23] 誠如姜伯勤先生所說，其中既有未入籍者，也有已入籍者。

這兩件文書提供給我們大量用漢字直譯其名的粟特人名，表明他們都是剛剛來到高昌不久。他們其中有不少是商人，做完買賣就走，但有的粟特商人則“到一處輒止”，^[24] 停下來做買賣，這也就是絲綢之路沿綫各綠洲城鎮中粟特聚落的來歷。我想作為絲路重鎮的高昌，情形應當一樣。所以，麹氏高昌時期，高昌城及其周邊地區有粟特聚落當無疑義。至於其具體位置，一個可能在高昌城東胡天近旁，一個可能在文書中提到過的“丁谷天”所在的吐峪溝溝口一帶^[25]。

此外，阿斯塔那 135 號墓還出土了一件粟特文書寫的高昌延壽十六年（639）買婢契約，真切地展示了粟特商胡在高昌經營人口買賣的情況。^[26]

貞觀十四年（640）唐滅高昌，設西州，很快就把唐朝地方行政體制推行到吐魯番。入籍的粟特人被歸入鄉里，姜伯勤先生上引文指出的崇化鄉即有相當數量的粟特裔民聚居，這反映在阿斯塔那 35 號墓出土的《唐神龍三年（707）高昌縣崇化鄉點籍樣》^[27] 中。通過池田溫先生的進一步研究，該鄉粟特人主要集中在安樂里，即《點籍樣》（一）第 22—97 行，幾乎全是粟特人，而崇化鄉的其他里則多有漢姓戶口。^[28]

值得注意的一點是，安樂里的粟特人名直譯者較多，年齡大多數在四十歲以上，而且非常集中，表明他們原本是生活在粟特聚落中的胡人，被唐朝強行編入鄉里。姜伯勤先生舉出的阿斯塔那 518 號墓出土的《唐史到何等戶名籍》，^[29] 也同樣反映了原本存在着聚居的粟特人的聚落。

吐魯番文書多為殘卷，不能直接說明問題，但這批材料豐富多彩，有不少其他地方所缺的內容，而且，吐魯番文書也記載了其他地區的一些情況，以下相關部分還會加以討論。

庭 州

庭州原稱可汗浮圖城，位於天山北麓，其向西可通粟特人聚居的碎葉，南

面越天山谷道與高昌、伊吾相連，東北則有“回鹘路”至漠北的回鹘可汗牙帳，是北方草原絲綢之路上的重要城鎮。貞觀十四年唐滅高昌，可汗浮圖城同時歸唐，立為庭州。

吐魯番阿斯塔那 221 號墓出土《唐貞觀廿二年（648）庭州人米巡職辭為請給公驗事》文字如下：

貞觀廿二年□□□庭州人米巡職辭：

米巡職年叁拾，奴哥多彌施年拾伍，婢娑匄年拾貳，莊壹頭黃鐵勒敦捌歲，羊拾伍口。

州司：巡職今將上件奴婢駝等，望於西州市易，恐所在烽塞，不練來由，請乞公驗。請裁，謹辭。

“巡職庭州根民，任往西州市易，所在烽塞勘放。懷信白。廿一日。”^[30]

這是粟特商胡米巡職要到西州販易時向庭州申請公驗的辭文。米巡職原本應是米國粟特人，貞觀二十二年，即唐朝據有其地後的第八年，他被稱作“庭州根民”，可見是已經著籍於庭州的粟特商胡，但仍操舊業，不時出來做買賣。

粟特人在庭州範圍內當然不只米巡職一位。日本有鄰館藏《唐開元十六年（728）庭州金滿縣牒》文字如下：

金滿縣 牒上孔目司

開十六稅錢，支開十七年用。

合當縣管百姓、行客、興胡總壹阡柒佰陸拾人。應見稅錢總計壹貳佰伍拾玖阡陸佰伍拾文。

捌拾伍阡陸佰伍拾文百姓稅。

（下殘）^[31]

沙知先生指出，金滿縣為庭州下屬三縣中的郭下縣，據《元和郡縣圖志》，庭州開元時（713—741）有戶二千六百七十六，兩《唐書》記天寶年間（742—756）有戶二千二百二十六，《通典》所記為二千三百九十八，平均每縣戶數為八九二戶，由此推算，這裏的“一千七百六十人”實指金滿縣的戶數，“人”是指作為戶主的納稅人。文書下殘，只保留了百姓的稅錢數，約為金滿縣三類民衆稅錢總數的三分之一。由此推斷，行客（漢人商客）和興胡（粟特商胡）

各佔另外三分之一^[32]。由此可見，在居庭州總戶數二分之一的金滿縣，粟特人戶約佔三分之一，可見那裏粟特人數並不比其他西北地區唐朝州縣的粟特人數少，惜史料有缺，其來歷、生活居住的狀況不得而知。

大谷探險隊在吐魯番所獲《唐開元四年（716）李慈藝告身》記：

瀚海軍破河西陣、白澗陣、土山陣、五里城陣、東胡祿陣等總六陣，準開元三年三月二十二日敕，并於憑洛城與賊戰門，先後叙功六陣，比類府城及論（輪）臺等功人，叙勳則令遞試，望各酬勳拾轉。

《新唐書·地理志》記庭州西六十里有沙鉢守捉，又有馮洛守捉。《元和志》記庭州西三百七十里有憑洛鎮。王國維《唐李慈藝投勳告身跋》據里程計算，以爲憑洛鎮、城、守捉同在一地，位於庭州西約一百五、六十里，而《告身》所記六陣即在這一帶^[33]。憑洛地當北庭至碎葉的路上，是粟特人束來的干道之一，因此這裏出現“胡祿”是不奇怪的，而使人驚奇的是，這所胡祿祠也在憑洛城的東面，與高昌、敦煌城東祿祠位置正同。

伊吾/伊州

S. 367 《沙州伊州地志》伊州條：

隋大業六年（610）於城東買地置伊吾郡。隋末，復沒於胡。貞觀四年（630），首領石萬年率七城來降。我唐始置伊州。……管縣三：伊吾、納職、柔遠。

伊吾縣……其俗又不重衣冠，唯以多財爲貴。

火祿廟中有索井（畫）形像無數。有祿主視祭陀者，高昌未破以前，祭陀因入朝至京，即下祿神，因以利刀刺腹，左右通過，出腹外，殺棄其餘，以髮繫其本，手執刀兩頭，高下絞轉，說國家所舉百事，皆順天心，神靈〔相〕助，無不徵驗。神沒之後，偃僕而倒，氣息奄〔奄〕，七日即平復如舊。有司奏聞，制授游擊將軍。

納職縣，右唐初有七人部伏陀，屬東突厥，以徵稅繁重，率城人人殲，奔部善，至，并吐解居住。歷焉耆，又投高昌，不安而歸。胡人呼鄯善

為納職，既從鄯善而討，遂以為號耳。

柔遠縣，右相傳隋大業十二年（616）伊吾胡共築營田。貞觀四年胡歸國，因此為縣，以鎮為名。

柔遠鎮，隋大業十二年置伊吾郡，因置此鎮。

其州下立廟，神名阿攬。^[34]

自魏晉以來，經過伊吾的“伊吾路”是商胡往來的重要交通路線。同時，伊吾又是中原王朝和北方游牧汗國爭奪的對象，相繼隸屬於北魏、西魏、北周和突厥、鐵勒、東突厥。據《隋書·煬帝紀》，大業五年，伊吾吐屯設等獻西域數千里之地。這大概就是《地志》所載大業六年置伊吾郡的原由。從“吐屯設”這一突厥官稱來看，此前伊吾首領接受突厥封號，當隸屬於突厥。隋末中原戰亂，伊吾復沒於胡。貞觀四年唐朝破滅漠北的東突厥汗國，引發了伊吾首領石萬年率七城來降。從石萬年的粟特姓及《地志》所記其俗“以多財為貴”、祿樹等來看，隋末佔據伊吾等七城的胡人，主體應是粟特人。其首領石萬年，即玄奘於貞觀三年前後到達伊吾時所見到的“胡王”，^[35]說明他是整個隋伊吾郡範圍的首領。

《地志》對伊吾粟特人聚落提供了較為豐富的材料，把它們綜合起來，可以使我們較前人對這裏的粟特聚落看得更為清楚些。伊州郭下的縣有火祿廟，由祿主崔槃陀主持，從他的名字看（槃陀為粟特文“僕人”之意），當為粟特人。此廟應即《地志》後部所記州下立的廟，廟中素畫的祿神像之一，應即後文的“阿攬”。上文引《高昌曹莫門陀等名籍》有“曹阿攬”、“曹阿攬延”，“延”是粟特文 -yan 音譯，意思是“禮物”，兼有“榮典”、“庇佑”之意。“阿攬延”即求阿攬神庇護之義。阿攬很可能是粟特人供奉的胡祿神之一。^[36]

《地志》記納職一名的來歷故事，也值得重新考慮。唐朝初年鄯伏陀率眾回到鄯善時，也正是康麗典率眾到達鄯善時。這裏曾是吐谷渾領地，唐初當仍有吐渾人居住。當這批胡人再從鄯善經焉耆、高昌回到原地時，其部眾中一定有不少粟特胡人，所以新起的地名“納職”實即“弩支”，也是粟特文 nwc “新”的對音。^[37]

柔遠雖然以隋朝所置柔遠鎮得名，貞觀四年前後也是胡人在那裏營田。

興 胡 泊

P.2005《沙州圖經》卷三有關沙州水、渠、湖泊類的最後記：

一所鎮胡泊，東西十九里，南北九里，深五尺。右在州西北一百一十

里。其水咸苦，唯泉堪食。商胡從玉門關道往還居止，因以為號。^[38]

興胡泊位於沙州西北經玉門關舊址（今小方盤城）往伊州的稍竿道上，^[39]因有可以飲用的泉水，也成為粟特商胡憩止之地，並由此得名。

敦煌/沙州

敦煌是沿守西域三條進入中原道路的門戶，也是東西方貿易的中心之一，因此，是粟特人來來聚居的主要地點。

三國曹魏明帝太和年間（227--231），倉慈出任敦煌太守，對當地豪族欺辱“西域雜胡”的情況加以整頓，商胡“欲詣洛者，為封道所；欲從郡還者，官為平取，輒以府見物與共交市，使吏民護送道路”。^[40]其中的“西域雜胡”應當包括來自粟特地區的商胡，他們以敦煌為根據地，有的前往洛陽與販貿易，有的由此返回家鄉。^[41]

反映敦煌粟特移民的最佳材料，應當是斯坦因 1907 年在敦煌西北長城烽燧下發現的粟特文古信札。可惜的是這些信札大多殘缺不完，解讀十分困難。1948 年，恆寧教授翻譯出二號信札的部分內容，並據信中所記史實，判定文書寫於 311 年或以後幾年中。^[42]1979 年，哈馬塔教授把二號信札作了較完整的翻譯，於寫作年代，則堅持斯坦因提出的東漢末年說。^[43]他的觀點受到批評，而他的英譯常常為非專攻粟特文的學者所引用，但據辛姆斯－威廉姆斯教授的說法，其中有不少可商之處。^[44]

儘管目前還沒有詳盡的譯文發表，但粟特文專家提供的一些專名和大意的解說，有助於我們理解四世紀初葉敦煌粟特人的狀況。據考，這些信札有兩封是從敦煌寄出的，說明敦煌和另一個發信地點姑臧（武威）都是粟特商人的聚

居地。二號信札說到某地有數馬爾干來的貴人（自由民）一百人，可惜地名有殘，恆寧讀作“敦煌”，哈馬塔讀作 Li-*yang* “黎陽”，都難以肯定。^[45]可以肯定的是，這些粟特人是由薩實（*s' r2p' w*）統領的，即他們有自己的“隊商首領”（薩實的本意）。^[46]而且，祇教神職人員 *βγηρ*（祠主）的存在，表明自那時起，敦煌就有隨粟特人建立的祇祠。^[47]此外，*' yps' r* 和 *β' nkr' m* 兩個職稱的出現，表明這個粟特聚落具有很強的自治性。^[48]事實上，從已經確定的粟特文古信札的內容來看，早在四世紀初葉，敦煌就有了以粟特商人為主體的自治聚落，而且伴隨有祇教祠舍。這些粟特商胡東到洛陽，西到家鄉，正與三國時敦煌商胡的活動範圍大體相同。

除了上舉粟特文古信札外，池田溫先生還提到《西魏大統十三年（547）瓜州計賬》（S.613）中，曹匹智拔、曹烏地拔兩人可能是出自曹國的粟特人。^[49]但他們與漢人一并受田交租，是人籍的粟特人無疑，說明與粟特聚落已經脫離。

正是因為敦煌很早就是粟特人的聚居地，所以，唐朝一些落籍內地的粟特人總會把敦煌作為他們的郡望。鄭城出土《康新墓誌》稱：“君諱哲，字慧哲，其敦煌郡人也。”^[50]西安出土《曹惠琳墓誌》云：“公諱惠琳，本望敦煌康氏也。未龔龔，舅氏贈綿州刺史元裕見而奇之，毓為後胤，禮均天屬，遂稱曹氏焉。”^[51]

由於敦煌藏經洞發現了大量的漢文文書，使我們今天對於敦煌的粟特人聚落有了較其他地方都詳盡的瞭解。池田溫先生《八世紀中葉敦煌的粟特人聚落》一文，全面地展現了敦煌粟特聚落情況，不需我們贅詞^[52]。這裏謹將最能說明問題的史料和池田先生的結論表出，以利於下面的討論。

P.2005《沙州圖經》卷三“四所雜神”條云：

祇神：右在州東一里，立舍，畫祇主，總有廿龕。其院周回一百步。^[53]

關於這所祇神，敦煌寫本《敦煌廿詠》中的《安城祇詠》也有記錄：

板築安城日，神祠與此興。一州祈景祚，萬類仰休徵。蘋藻來無乏，精靈若有憑。更看零祭處，朝夕酒如繩。^[54]

池田溫先生根據敦煌藏經洞出土的《天寶十載（751）敦煌縣差科簿》所記從

化鄉人名的姓氏多為粟特式胡名，判斷出唐朝敦煌十三鄉之一的從化鄉，就是在粟特聚落的基礎上建立的，其位置恰好就在敦煌城東一里的沃舍所在地，這裏又稱安城，為粟特民衆精神信仰的中心。他還推斷從化鄉的居民應當是唐初初年集團性移居此地的，聚落的建立最早可能到隋代，最晚在七世紀中葉。他詳細研究了從化鄉居民的種族構成、家庭形態、公務負擔、身份構成，以及他們與敦煌其他鄉民衆相比在商業上的特性。八世紀中葉開始，由於粟特地區的動蕩、唐朝的內亂、吐蕃對河西的佔領，從化鄉居民漸漸減少。到八世紀末吐蕃佔領敦煌後，最終消亡。陳國燦先生以為《唐長安三年（703）三月敦煌縣錄事董文徽牒》中尚無從化鄉，而景龍元年（707）西突厥故將阿史那闕啜忠節勸兵攻于闐城，大概迫使播仙鎮和石城鎮的粟特人東遷敦煌，這可能是從化鄉的來歷。^[45]

無論從化鄉的成立是否由於某個集團性粟特人的移居結果，但如上所述，敦煌從很早的時候起就已經是粟特人的聚居地了。

常樂/瓜州

自敦煌向東沿絲綢之路的干道前行，第一個立腳點是常樂。常樂在北魏、北周時立為郡，屬瓜州（治敦煌）。隋初改為縣。唐武德五年（622）改瓜州為沙州，於常樂縣立瓜州。七年，改常樂為晉昌縣。

《金石萃編》卷八八收《大唐博陵郡北岳恒山封安天王之銘》，立於天寶八載（749），其序稱：

驃騎大將軍員外晉司正員，兼范陽郡長史、柳城郡太守、平盧節度、支度、營田、陸運、兩蕃、四府、河北海運，兼范陽節度、經略、支度、營田副大使、採訪處置使，兼御史大夫、上柱國、柳城郡開國伯、常樂安公巨祿山，國之英也。

這裏以常樂為安祿山的郡望。唐長孺先生在討論這條材料時說，南北朝隋唐時人稱某郡某人往往指這一姓族的郡望而非本貫，即其祖先之來歷與郡望沒有關係。但他又從安祿山不依附武威安氏而稱常樂一點，懷疑安祿山的先人或許是

世居瓜、沙的胡人。^[56]

據邵說《代郭令公請雪安思順表》記載：“安祿山，牧羊小丑，本實姓康，遠自北番，來投中夏。”^[57]其說可信，蒲立本（E. G. Pulleyblank）教授在《安祿山叛亂的背景》一書中有詳細論證^[58]。常樂的康氏，並不只有安祿山祖上一家。不過這些粟特人巧妙地用了會稽這個地名。

《資刻叢編》卷十三著錄《康遂誠墓誌》稱：“公字筠，會稽山陰人。”西安出土《康氏墓誌》稱：“游擊將軍上柱國賞緋魚袋康府君夫人康氏，會稽人也。去乾元元年（758）二月廿五日終於醴泉坊里之私第。”^[59]《咸寧長安兩縣續志》卷下著錄《康氏墓誌》稱：“夫人，會稽人。”又，西安出土《安公夫人康氏墓誌》：“夫人姓康氏，其先會稽人也。笄年有移天行於河州別駕安久光。御史大夫、深趙等州團練觀察處置使、榆林郡王，則夫人之令姪也。春秋七十有七，以建中三年（782）二月廿二日歿於觀察之別第。”^[60]據考，康氏姪兒即建中三年任深趙等州團練觀察使的康日知。^[61]《康日知墓誌》稱其為“會稽郡王”。^[62]其子康志陸封“會稽郡公”。^[63]西安又出土康日知第四子《康志達墓誌》，其中也說志達“本會稽人也”。^[64]又《何文柝墓誌》：“夫人康氏，以貞元十三年（797）六月十九日終於〔長安〕延壽里之私第。公追惟前好，猶乞嘉姻，爰以其年，復就親迎，即前夫人之第三妹也。夫人從公之爵，封於會稽郡，為郡夫人焉。”^[65]

這些康姓家族，或稱會稽人，或封會稽郡，有的甚至稱為會稽山陰人，使人一筆便以為這裏的會稽是指江南道越州會稽郡，是地道的漢人。但康姓是地道的粟特康國姓氏，如此多的康姓出自會稽，確實使人感到疑惑。特別是《新唐書·康日知傳》稱：“康日知，靈州人。祖植，當開元時，縛康待賓，平六胡州，玄宗召見，擢左武衛大將軍，封天山縣男。”康日知本貫靈州，其父封天山縣，可知其家族在開元時還自稱來自西域，故封天山。然而，他們在徙居靈州之前，或許來自瓜州常樂。因為瓜州地域內也有一個會稽。據《晉書·地理志》，元康五年（295）立會稽縣，屬晉昌郡。又據《通典》卷一七四《州郡典》瓜州條：“苻堅徙江漢之人萬餘戶於敦煌，涼武昭王遂以南人置會稽郡。”北周時廢郡為縣，地點就是晉昌郡治。後縣治遷到玉門廢縣，即今赤金堡

地。^[66]會稽、晉昌即唐代的瓜州常樂，稱會稽人者，即等於說常樂人。我想這個會稽，纔是大多數自稱為會稽郡望的康姓人的本來居地，他們從西而來，落籍會稽（常樂），後來有的東遷靈州，有的分散各地。

值得注意的一點是，康姓之稱會稽人，大多數是安史之亂以後的事。在安史之亂前，安祿山稱常樂郡望。安史亂後，與之同姓同源的康姓人，一定要有所掩蓋，就像武威安氏改姓李姓一樣，他們用唐人已經不熟悉的會稽來作為自己的郡望，使人一望就以爲他們出自江南高門。這種做法十分成功，顏真卿撰《康希範神道碑銘》時，詳細敘述了這個家族從周武王以來的譜系^[67]，而且這個漢化極重的康氏家族也確實從很早時起就著籍山陰會稽，成爲地地道道的會稽人了。不過，這應當是個特例，大多數的康姓粟特人應當和安祿山的祖上一樣，是從常樂的會稽遷到中原的。

酒泉/肅州

酒泉是河西走廊的另一個重要城鎮，也是絲綢之路上的重要中轉站。粟特人很早就在這裏活動，上面提到的西晉末年寫成的粟特文古信札中，就提到粟特商人在酒泉經商的情況^[68]。南北朝時，這裏成爲粟特人的居地。

《北史》卷九二《恩幸·安吐根傳》記：

安吐根，安息胡人，曾祖入魏，家於酒泉。吐根魏末充使蠕蠕，因留塞北。天平初，蠕蠕主使至晉陽，吐根密啓本蕃情狀，神武（高歡）得爲之備。蠕蠕果遣兵入掠，無獲而反。神武以其忠款，厚加賞賚。其後與蠕蠕和親，結成婚媾，皆吐根爲行人也。吐根性和善，頗有計策，屢使人朝，爲神武親待。其在本蕃，爲人所謂，奔投神武。文襄（高澄）嗣事，以爲假節、涼州刺史，率襄侯，稍遷儀同三司，食永昌郡祿。

安吐根曾祖應是在北魏初年來到河西，家於酒泉。到安吐根時，並沒有太深地漢化，他有計謀，而且作爲使臣，應當通多種語言，正是粟特人的特性所在。

《周書》卷五十《突厥傳》記：

其後曰土門，部落稍盛，始至塞上市糴絮，願通中國。大統十一年

(545)，太祖遣酒泉胡安諾槃陀使焉。其國皆相慶曰：“今大國使至，我國將興也。”^[69]

西魏派出的第一個通使突厥的使臣又是出自酒泉的粟特胡人，^[70]似乎不是偶然的，這一方面說明粟特人由於語言的天分，常常充當不同民族間交往的使者，同時也說明酒泉粟特胡人在北朝頗有影響力。

以上兩人都姓安，表明安姓為酒泉胡人中的著姓。入唐以後，仍有一些粟特人不忘其為酒泉胡人後裔。如《何德墓誌》云：“大夫人酒泉安氏，以孟母之口，贈酒泉縣太君。”^[71]

從整個人華粟特人來看，康姓更為大族。《康武通墓誌》稱：“夫人唐（康）氏，即酒泉單王之胤也。”^[72]“單王”應是單于王的簡稱，則其為酒泉胡人首領無疑。這便我們得知酒泉胡人以康姓為首，即有首領，則知北朝時酒泉胡人是聚族而居的。

另外，《唐才子傳》卷四《康洽傳》記：

洽，酒泉人，黃鬚美丈夫也。盛時攜琴劍來長安，過當道，氣度豪爽。玄宗亦知名，嘗嘆美之。

陳寅恪先生說：“以洽之姓氏容貌牛馬年代及事蹟觀之，蓋為西胡族類之深於漢化者。”^[73]其說至確。我們可以據上述材料，把康洽確定為酒泉出身的粟特胡人。

《史訶耽墓誌》稱：“祖思，周京師薩寶、酒泉縣令。”^[74]又，《史鐵棒墓誌》也說：“曾祖多思，周京師摩訶薩寶、酒泉縣令。”^[75]史訶耽為史鐵棒之父，所以兩誌中的思和多思實為同一人，他也就是《史射勿墓誌》所說的“父認愁”。但《史射勿誌》說他“蹉跎年髮、舛此宦途”^[76]，表明沒有做過官。其後人墓誌所說的“酒泉縣令”，當屬追贈性質。而從“京師薩寶”到“京師摩訶薩寶”，則可能是後人不斷張大的結果。史射勿一家自稱為平涼平高縣人，其祖輩多被迫贈為酒泉、張掖縣令，或許可以證明這個家族是經過河西走廊而到平涼落戶的。

張掖/甘州

從酒泉東行，張掖是下一個重鎮。由東向西的粟特商人，當然會在此駐足。

《康敬本墓誌》稱：

君諱敬本，字延宗，康居人也。元封（前110—前105）內遣家張掖郡，昔幸望重，播美□西。因地□□，派流不絕。曾祖默，周甘州大中正。祖仁，隋上柱國、左驍衛三川府鷹揚郎將。^[77]

這裏說康敬本祖上從西漢時就來到張掖郡，難以和其他史料印證。但說他們很早就遷居到這裏，應當是沒有問題的。康敬本祖上是望重的首帥，其東來張掖，應當不只一家。其曾祖康默北周時任甘州大中正，此職例由地方世家豪族擔當，其為左右甘州一方的人物，當不成問題。由此可見，粟特人在張掖的勢力不弱。又《安懷及夫人史氏墓誌》稱：“君諱懷，字道，河西張掖人也。曾祖執前，周任甘州司馬。”^[78]則是州官的副手。正是由於粟特人在甘州頗有勢力，所以，大業十三年（617）涼州李軌起兵反隋後不久，甘州粟特胡人首領康老和也在同年起兵，後被隋西戎使者曹戎擊敗。^[79]

入唐以後，粟特人仍然陸續落籍甘州。如《石崇俊墓誌》記：

府君石氏，諱崇俊，字孝德，其盛族徽烈，家諫著焉。府君以普門奉使，至自西域，寄家於秦，今為張掖郡人也。祖諱寧芬，本國大首領、散將軍。皇考諱思景，涇州〔涇〕陽府左果毅。^[80]

石崇俊以貞元十三年（797）卒，其祖寧芬是本國大首領，父輩入唐，時或在開元天寶前後。可知到唐朝中葉，甘州仍是粟特人所選擇的居地之一，這一點可由俄國收藏的敦煌文書《唐開元二十三年（735）張掖縣戶籍》（Dx.3820 + Dx.3851 + Dx.11068）證明。該戶籍記載當地居民受田四至時，提到曹致失鼻，^[81]是典型的粟特人名。

《史訶耽墓誌》稱：“曾祖尼，魏摩訶大薩寶、張掖縣令。”^[82]但史訶耽父史射勿的《墓誌》中卻說“曾祖妙尼，祖彼波歪，并仕本國，俱為薩寶”，^[83]

波波匿并没有入仕北魏，說明訶耽祖尼的官職是後來追贈的。史訶耽曾祖追封為張掖縣令，透露出這一家族在落籍原州之前，或許曾在張掖居停。史訶耽“夫人康氏，甘州張掖人也。父阿孩，隋上開府右御衛合黎府鷹揚郎將。”^[84]史訶耽的曾祖雖非落籍甘州的粟特人，但他卻娶了甘州出身的康氏夫人。

另一個落籍原州的史姓家族，則確實出自張掖。《史索巖墓誌》稱：“公諱索巖，字元貞，建康飛橋人也。其先從宦，因家原州。”^[85]《史道德墓誌》也稱：“公諱道德，字萬安，其先建康飛橋人李（士）。遠祖因宦來徙平高，其後子孫因家焉，故今為縣人也。”^[86]經過羅豐先生的研究，已經明確了以下事實，這裏的建康，非指六朝都城建康（建業，今南京），而是指河西的建康，具體位於甘州西二百里處。前涼張駿設郡於此，屬涼州。唐朝設建康軍，隸屬河西節度使。羅豐寧《周書·史寧傳》記“建康（袁）〔表〕氏人也”、《高昌碑集》記“建康史佑孝”，以及《舊唐書·史憲誠傳》記“其先出於奚處，今為靈武建康人”，認為他們都是原本出自河西建康的粟特史姓後裔，其中史寧和史索巖先人之遷徙靈武、平高，大概是北魏太延五年（439）滅北涼的結果^[87]。這一結論，可以信從。

既有胡人聚居，應當有胡人的宗教祭祀中心，但史書往往沒有留下明確的記載。甘州之有粟特胡人所建的祆寺，或許可以從以下史料推知。唐人張鷟撰《朝野僉載》卷三云：

涼州祆神祠，至祈禱日，祆主以鐵釘從額上釘之，直刺腋下，即出門，身輕若飛，須臾數百里，至西祆神前舞一曲即卻，至舊祆所，乃拔釘，無所損。卧十餘日，平復如初。莫知其所以然也。

武威西至張掖五百里，陳國燦先生因疑這裏的西祆神即是指張掖的祆寺，^[88]其說不無道理。

武威/姑臧/涼州

河西走廊最東頭的涼州武威，是漢唐間河西地區最大的軍政機構所在地，十六國時期還曾作過前涼、後涼、北涼的首都，唐朝則把統轄整個河西地區的

河西節度使駐地設在涼州。唐初經行此地的玄奘，有“涼州為河西都會，襟帶西蕃、蔥右諸國，商侶往來，無有停絕”的恰當描述。^[89]

這裏必然是東往西歸的粟特人經行住止的地方。早在三國時，蜀漢建興五年（227）諸葛亮率軍北伐，蜀主劉禪下詔稱：“涼州諸國王各遣月支、康居胡侯支富、康植等二十餘人詣受節度，大軍北出，便欲率將兵馬，奮戈先驅。”^[90]涼州刺史當時兼管蔥嶺以東的西域諸國事務，但月支、康居都在蔥嶺以西，所以馬雍先生認為“詔書中的月支、康居胡侯當指月支、康居胡人僑居蔥嶺以東諸國而受封為侯者”。^[91]但能夠接應諸葛亮軍隊的“涼州諸國王”，應當距涼州不遠。從當時小月氏的分佈來看，這裏的月支胡侯支富“應是小月氏在涼州一帶的部落首長之一”。^[92]與之并列的康居胡侯康植，也應當是居住在涼州附近的粟特胡人集團首領^[93]。還值得指出的是，諸葛亮這次北伐的年份，正是上述《三國志·魏書·倉慈傳》所記粟特胡人活躍在河西走廊的年代。詔書使我們得知涼州一帶的粟特胡人，有自己的武裝和首領，他們應當生活在一個自治的聚落中。

上面提到過的敦煌長城烽燧下面所發現的粟特文古信札，正好可以和上述詔書的記載相印證。在這批殘信札中，第五封信札說到這些信的發送地是 'c kc' n(姑臧)，^[94]表明涼州是這批四世紀初在中國經營東西貿易的粟特人的大本營。這一點和漢文史籍的記載是相互吻合的。《北史》卷九七《西域傳》粟特國條記：“其國商人先多詣涼土販貨，及魏克姑臧（439年），悉見掠。文成初（452年後不久），粟特王遣使請贖之，詔聽焉。”可見，北魏滅北涼時，掠走了大批粟特商胡，把他們安置在平城及其附近地區。粟特王贖出的粟特人，是回到涼土，還是只是贖身，史文過簡，不能明瞭，但從唐朝的材料可以清楚地知道，涼州的粟特人不僅沒有掠淨，而且還不斷有新人到來。

《康續墓誌》稱：“公諱紇，字善，河南人也。昔西周啓祚，康王承累聖之基；東晉失國，康國跨全涼之地。控絃飛鏑，屯萬騎於金城；月滿塵驚，辟千營於沙漠。舉蔥岩而人款，寵駕侯王；受茅土而開封，業傳枝胤。曾祖德，齊任涼州都督。祖遷，齊任京畿府大都督。父老，皇朝任充屯衛總衛。”^[95]康續祖上當是康國之人姓，入華後號稱勢力“跨全涼之地”，顯然是誇張之詞，但

也表明西晉滅亡後，北方群雄爭鬥之時，給粟特人的活動創造了時機。康續曾祖為涼州都督，表明他是廣義涼州的粟特首領。

《安令節墓誌》稱：“君諱令節，字令節，先武威姑臧人，出自安息國，王子人侍於漢，因而家焉。歷後魏、周、隋，仕於京洛，故今為幽州宜祿人也。”^[96]陳國燦先生據此認為，在北魏以前，安氏就已居於姑臧。^[97]與安令節一家相同的還有安神儼。《安神儼墓誌》稱：“君諱神儼，河南新安人也。原夫吹律命系，肇膺姑臧。因上分枝，建旗強魏。”^[98]這一家也是在北魏時從姑臧遷到河南新安的。在北朝時從涼州東遷洛陽的還有安延、何摩訶、康留買、康磨伽等，其原本都是武威人，後因祖上任武職而東遷洛陽。如《安延墓誌》所記：“君諱延，字貴薛，河西武威人也。靈源滂沱，浪發昆崙；茂林森蔚，華敷積石。躡銀鞍而得俊，飛白羽而稱雄。故得冠冕首蒙，因家洛俟（浹）。祖真健，後周大都督。父比失，隋上儀同平南將軍。〔安延〕以水徽四年（653）四月七日終於弘敬里私第，春秋八十四。”^[99]

當然，直到唐朝，一直有一些粟特家族沒有離開武威，如武威出土的《康阿達墓誌》稱：“公諱阿達，西域康國人也。祖拔達，梁使持節驃騎大將軍、開府儀同三司、涼甘瓜三州諸軍事、涼州薩保。當官處任，水鏡元以近其懷；處逝公途，石席不之方其志。詔贈武威太守。父莫量，同葬安樂里。”^[100]康拔達以涼州薩保身份而接受南朝梁的官職，陳國燦先生推測在梁中大通年間（529—534年），其時正當北魏末葉，東西兩股勢力相互征戰，無力控制河西。^[101]

由於子孫在唐朝屢立功勳，有關武威的安興貴、安修仁一族的史料保存較多，但真偽混雜。筆者曾針對富安敦（A. Forte）教授《賢子安世高及其後裔》^[102]一書關於武威安姓為安世高後代的看法，撰《安世高與武威安姓》一文，認為武威安氏來自粟特地區的安國，與安世高無涉。^[103]吳玉貴先生也撰寫了《涼州粟特胡人安氏家族研究》，對這一家族的有關史料做了通盤的解說和辨析。^[104]以下只就能夠反映涼州聚落的史料，略加論說。

《元和姓纂》輯本“安姓”下“姑臧涼州”條記：

後魏安難陀至孫盤婆羅，代居涼州，為薩寶。生興貴……修仁。

《新唐書》卷七十五下《宰相世系表》也記載：

後魏有難陀。孫盤婆羅，周、隋間，居涼州武威為薩寶。生興貴、修仁。至抱玉，賜姓李。

排除後來碑誌的附會，這個“媯水（阿姆河）導源”（《安元壽墓誌》頌詞），也即出身粟特地區的家族，應當是從北魏時開始成為涼州胡人的首領。考慮到康阿達祖拔達也在西魏時任涼州薩寶，可知涼州胡人聚落不只一處，而安姓或許是其中一個聚落的薩寶。根據隋末唐初安興貴、修仁兄弟在涼州李軌政權的興亡中所起的作用，可以窺見這個以安姓為首領的胡人聚落的勢力非同一般。隋煬帝大業十三年（617），“〔安〕修仁夜率諸胡人內苑城，建旗大呼，〔李〕軌於城下聚眾應之”，^[105]由此建立了涼州李軌政權。而安修仁部下的“諸胡種落繁盛”，引起李軌等的疑慮。唐朝建立後，住在長安的安修仁兄安興貴主動前往涼州招降李軌，結果遭到拒絕，安興貴兄弟“引諸胡眾起兵圍軌”，活捉李軌，將涼州拱手獻給唐朝，武威安氏也由此在唐朝獲得顯赫地位。安興貴子安元壽，在唐太宗、高宗對東西突厥的戰爭中屢立戰功，位至右威衛將軍，永淳二年（683）卒於東都，特令陪葬昭陵。^[106]安興貴曾孫安忠敬，開元十四年（726）卒於鄆州都督任上，次年歸葬於涼州先塋。^[107]這個家族中的許多人雖然出仕唐朝，但仍然維持着涼州的祖業。直到安祿山叛亂，安忠敬子安重璋於至德二載（757）棄改李姓，并徙籍京兆，加之安史之亂後，涼州沒人吐蕃，這個安氏家族總與涼州脫離關係。^[108]

武威安氏是典型的粟特聚落首領，他們歷代世襲為薩寶，統轄諸胡種落，左右涼州政局。涼州安姓為當地大族，當然不只安難陀一系。上舉安令節、安神儼、安延，也是出身武威的安姓人士。另外還有《李國珍墓誌》所記：“公將門令族，本姓安氏，諱暉，字暉，武威郡人也。”^[109]

由於涼州為胡人聚落集中地區，除安姓外，還有上舉康續、康阿達等，以及《曹弘立及夫人石氏墓誌》所記：“夫人武威石氏，代襲瑯瑯，門傳餘慶。”^[110]此外，《羅龜生墓誌》稱：“祖日光，□任秦州都督，謚曰益和公。”^[111]益和即龜禾，為涼州屬縣，或許羅氏先人也曾在此居住，所以纔被謚為益和公。

入唐以後，涼州粟特胡人勢力也沒有減少。天寶十四載（755），安祿山在

河北發動叛亂。至德二載（757），武威九姓商胡安門物與河西兵馬使蓋庭倫聚眾六萬，聯手叛亂。史稱“武威大城之中，小城有七，胡據其五，二城堅守”。^[112]叛亂雖然很快就被平定，但說明直到唐朝中葉，武威的粟特人仍是當地強大的勢力之一。而這次叛亂是由一個粟特商胡為首的，似乎更值得我們深思。

涼州為河西較大的粟特胡人聚落所在，當然應當有胡人信奉的祆神祠。上面“張掖”條引《朝野僉載》卷三所記涼州祆神祠的祆主故事，是其確證。

高平/平高/原州

由涼州向東，通向北朝隋唐首都長安、洛陽的最便捷的路，是經過原州的絲路干道。由於近年固原地區的考古發掘，使我們對粟特人在這裏的活動有了深刻的認識。目前已有兩個家族的六座墓葬被發掘出來。

《史射勿墓誌》稱：“公諱射勿，字樂陀，平涼平高縣人也。其先出自西國。曾祖妙尼、祖波波匿，并仕本國，俱為薩寶。父認愁，蹉跎年髮，并此宦途。公幼而明敏，風情爽悟，超悍蓋世，勇力絕人。保定四年（564），從晉藩公東討。……〔大業〕五年（609）三月廿四日，遘疾薨於私第，時年六十有六。即以六年太歲庚午正月癸亥朔廿二日甲申，葬於平涼郡之威陽鄉賢良里。”^[113]又《史訥訖墓誌》稱：“君諱訖訖，字說，原州平高縣人，史國王之苗裔也。”^[114]這一家出身粟特史國，《史射勿墓誌》沒有直接說到這一家落籍平涼的時間，從上下文來看，應當是從射勿父輩開始的。而從史射勿初入仕北周的年代，或可推測其家東遷的時間當在北魏末年。^[115]

出自另一史姓人家的《史索巖墓誌》稱：“公諱索巖，字元貞，建康飛橋人也。其先從宦，因家原州。”^[116]如上所述，這一家族應當是從河西張掖東遷來的，原因雖然是因做官而落籍，但也是循着粟特人東遷的正常路綫。

這兩個粟特家族主要成員從北魏、北周時開始步入仕途，所以不是以粟特商團東遷而形成聚落的方式來落籍平涼，所以雖然我們目前在固原比較集中地找到六座粟特墓葬，但還不能因此瞭解到粟特人在這裏是否有像河西那樣典型

的聚落，只是得知這兩個家族倒是歷代聚居於此。

長 安

由原州東行，經涇州、邠州，即入長安。

長安是西漢王朝的首都，自漢武帝時張騫通西域後，就陸續有各種身份的西域胡人來到長安定居，其中也應當包括從粟特地區來的僧人、商侶等。西漢以後，前趙、前秦、後秦、西魏、北周都曾在此建都。隋朝在漢長安城東南建大興城，作為新都城。唐朝改名為長安城。這裏一直是胡人聚集之地，而其中粟特人的東來，則以唐朝時為最盛。

十六國、北朝時，長安及其周邊已經有一些粟特人聚族而居。《梁書》卷一八《康絢傳》記：“康絢字長明，華山藍田人也。其先出自康居。初，漢置都護，盡臣西域，康居亦遣侍子，待詔於河西，因留為黔首，其後即以康為姓。晉時隴右亂，康氏遷於藍田。絢曾祖因為苻堅太子詹事，生穆。穆為姚萇河南尹。宋永初中，穆舉鄉族二千餘家入襄陽之峴南，宋為置華山郡藍田縣。”康絢一族出自粟特，經河西地區而於西晉時遷到藍田。劉宋永初年間（420—422）南遷襄陽。其族動輒二千餘家，可見其家族主要成員雖然早已入仕，但其家族仍以粟特人的方式聚族而居。藍田為當時粟特人聚集之地，《晉書》卷一一八《姚興載記》下稱“揚武安鄉侯康宜驅略白鹿原氐、胡數百家奔上洛”，白鹿原即在藍田縣。^[117]又，《宋書》卷四八《傅弘之傳》記劉裕北伐入關滅後秦時，傅弘之等“進據藍田，招懷戎、晉，晉人龐斌之、戴養，胡人康橫等，各率部落歸化”，也說明當地粟特胡人是生活在部落裏的。^[118]

前秦建元三年（367）立《鄠太尉祠碑》記前秦馮翊護軍所統諸部落中，有“粟特”，證明當時渭北地區有粟特部落活動。^[119]《魏書》卷四一《源子雍傳》記：“賊帥康維摩擁率羌、胡，守鋸谷（在同州韓城縣），斷瓠棠橋，子雍與交戰，大破之。”^[120]

說明康絢一族遷走後，仍有粟特胡酋率眾在渭北地區活動。

隋末唐初，關中的粟特勢力也曾擁兵自保。如西域商胡何潘仁聚眾於司竹

園，京師大俠史萬寶等人寧縣南山起兵，後均歸李淵部下。^[121]

入唐以後，長安成爲粟特商人集中的地方，也是粟特來華的使臣、質子以及隨突厥投降的部落首領、子弟定居之地，加上前來傳播祆教、佛教、景教、摩尼教的僧徒信士，長安成爲粟特人在華最重要的聚集地之一。

唐太宗貞觀四年（630）滅東突厥汗國，頡利可汗率衆十萬降唐，“其入居長安者萬有餘家”。^[122]由於東突厥汗國內有不少粟特人，因此可以推測入居長安者，也有粟特人在。李至遠《唐維州刺史安侯神道碑》記：“侯諱附國，其先出自安息，以國爲姓。有隋失馭，中原無何。突厥乘時，籍隸沙漠。侯祖烏喚，爲頡利吐蕃。父斛汗，貞觀初率所部五千餘人朝，詔置維州，即以斛汗爲刺史。貞觀四年，〔附國〕與父俱詣闕下，時年一十有八。太宗見而異之，即擢爲左領軍府左郎將。”安附國隨其父於貞觀四年入朝長安，父出任維州刺史，而附國在朝中任軍職。大約顯慶中（656—661），其父卒，附國繼任維州刺史。^[123]《安善墓誌》記：“其先安國人首領，破匈奴衙帳，百姓歸□□國。首領同京官五品，封定遠將軍，首領如故。曾祖諱〔□〕赫達干，祖諱〔□〕系利〔□〕，若時逢北狄南下，奉敕遣征，二以當千，獨掃蜂虻之衆，領衙帳部落，獻賦西京。”^[124]安善曾祖和祖父都是突厥化的名字，表明他們很早就由安國進入突厥部落，但他們仍世代爲部落首領。貞觀四年，安善或其父“領衙帳部落”，隨同突厥降衆而入長安。^[125]

長安作爲唐朝都城，是粟特各國使臣和質子住地，特別是在顯慶三年（658）唐朝滅西突厥汗國後，在粟特地區設立焉廛州府，粟特各國的宗主權轉歸唐朝，粟特使臣來往更爲頻繁。而吐蕃興起後，與唐朝爭奪西域，道路交通不暢，許多使臣逗留不歸，這也是大批粟特人留居長安的原因之一。《米繼芬墓誌》記：“其先西域米國人也。父諱突騎施，遠慕皇化，來於王庭。退□京師，永通國好。特承恩寵，累踐班榮，歷任輔國大將軍、行左領軍衛大將軍。公承襲質子，身處禁軍。去永貞元年（805）九月廿一日，終於醴泉里之私第，春秋九十二。”^[126]又，《何文哲墓誌》記：“公本何國王玉之五代孫，前祖以永徽初款塞來質，附於王庭。”^[127]表明也是因入質而來華的。安史亂後，這些逗留長安的胡人曾給唐朝政府增加很大的經濟負擔。《資治通鑑》卷二百二德宗

貞元三年（787）七月條記：

初，河、隴既沒於吐蕃，自天寶以來，安西、北庭奏事及西域使人在長安者，歸路既絕，人馬皆仰給於鴻臚，禮賓委府、縣供之，於度支受直。度支不時付直，長安市肆不勝其弊。李泌知胡客留長安久者，或四十餘年，皆有妻子，買田宅，舉質取利，安居不欲歸，命檢括胡客有田宅者停其給。凡得四千人，將停其給。胡客皆詣政府訴之，泌曰：“此皆從來宰相之過，豈有外國朝貢使者留京師數十年不聽歸乎！今當假道回紇，或自海道各遣歸國。有不願歸，當於鴻臚自陳，授以職位，給俸祿為唐臣。”於是胡客無一人願歸者，泌皆分隸神策兩軍，王子、使者為散兵馬使或押牙，餘皆為卒，禁旅益壯。鴻臚所給胡客幾十餘人，歲省度支錢五十萬緡，市人皆喜。

可見，這些留在長安不回國的胡客，一面從唐朝政府領取供給，一面舉質取利，買田宅，娶妻生子，有的一住就是幾十年。貞元三年一次檢括，就有四千人，加上早已脫籍鴻臚的使者，數量當更為可觀。米繼分就是由質子而被編入神策軍的。

粟特商人也居聚居長安的一批主要的粟特民衆。吐魯番出土《唐西州高昌縣上安西都護府錄稿為錄上訊問曹祿山訴李紹謹兩造辯辭事》，記載了“同是京師人”的粟特曹炎延，與漢人李紹謹同行到西域弓月城作買賣，發生糾紛，炎延弟祿山上告高昌縣，引出另外兩位作過保人的粟特曹果毅和曹舉嬰（曹二），他們都是“客京師，有家口在”的粟特商胡。^[128]可見這些粟特商人雖然客居長安，有家口在，但仍然遠赴西域弓月城甚至更西的地方興販貿易。吐魯番出土的另一件文書《唐垂拱元年（685）康義維施等請過所案卷》，記錄了兩批來自粟特和吐火羅地區的商團在西州申請過所的情況，這些商胡“從西來，欲向東貿易”，並說到“請將家口入京”，^[129]說明這類粟特商胡不斷東來，帶着家口入居長安。敦煌出土 S. 1344《開元戶部格》所錄垂拱元年八月廿八日敕云：“諸蕃商胡若有馳逐，任於內地興易，不得人善。”^[130]表明唐朝對這類西來的商胡是鼓勵的。

敦煌文書中還保存了一則有關留居長安的粟特商人生活狀況的詳細記載。

P.3813《文明判集》第114-126行記：

長安縣人史婆陀，家興販，資財巨富，身有勳官驍騎尉，其園池屋宇、衣服器玩，家僮侍妾比侯王。有親弟頡利，久已別居，家貧壁立，兄亦不分給。有鄰人康莫鼻，借衣不得，告言違法式事。五服既陳，用別尊卑之制；九章攸顯，爰建上下之儀。婆陀闖閩商人，旗亭買豎，族望卑賤，門地寒微。侮慢朝章，縱斯奢僭。遂使金玉磊珂，無衡梁、霍之家；綺縠繽紛，有逾田、賈之室。梅梁梓棟，架迥浮空；繡栢雕楹，光曜爛日。歌姬舞女，紆羅袂以驚風；騎士游童，轉金鞍而照日^[31]。

這裏雖然不無文學性的誇飾文字，但正反映了唐人眼中粟特商人的形象，他們以興販發財，資產巨富，雖然沒有唐人詩經的族望，但卻“園池屋宇、衣服器玩、家僮侍妾比侯王”，而且重利輕義，為鄰里所告。史婆陀及其弟在長安都有家，只是一富一貧。而其鄰居名康莫鼻，和史姓兄弟一樣，都是典型的粟特名字，這表明粟特人在長安互為鄰里，集中居住的情況。

除了降戶、使者、質子、宦人外，當然有不少早已入居中國并作官的粟特人，也輾轉人居長安；也有的是因為傳教、或供職教坊而生活在長安，但這類人或則居於特別的寺院，或則以單個粟特人的角色出現，不反映粟特人在長安的聚居情況，故不詳述。但不論何類粟特人，他們的居地往往以類相聚，而生活在相同或相近的坊里中，現將史籍、碑誌中所見粟特人所居坊里表列如下；（圖二，見55頁。）

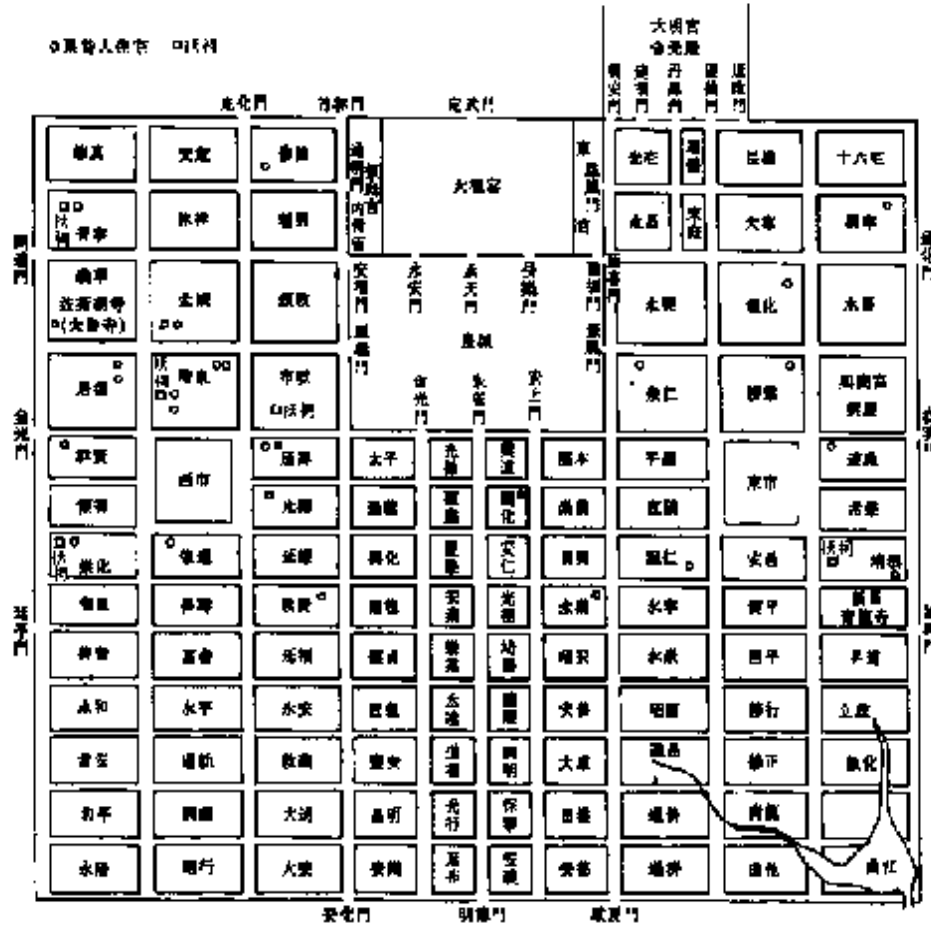
姓名	年歲	卒年	地點	出處
康氏	40	640	延壽里	《兩原》71頁
安高暹		654	普寧坊	《補遺》2冊129—130頁
安菩	64	664	金城坊	《輯經》444頁；《匯編》1105頁
程六娘	89	698	懷遠里	《陝西》1冊107頁；《補遺》2冊470頁
安令節	60	704	醜泉里	《北圖》20冊6頁；《匯編》1045頁
史公夫人				
契苾氏	66	720	居德里	《陝西》1冊99頁；《補遺》2冊442頁
曹明照		723	居德里	向達1957，20頁
史氏		724	醜泉里	《陝西》1冊110頁；《補遺》5冊350頁

姓名	年歲	卒年	地點	出處
史思禮	77	744	興寧里	《陝西》1冊128頁；《補遺》3冊75頁
米薩寶	65	742	崇化里	向達1957, 92頁
安祿山		750前	道政坊	《增訂唐兩京城坊考》97頁
安祿山		750	親仁坊	《增訂唐兩京城坊考》97頁
何德	71	754	金城(?)里	《陝西》1冊141頁；《補遺》3冊98頁
康氏	57	758	醴泉坊	《陝西》1冊150頁；《補遺》3冊107頁
李抱玉			修德坊	《增訂唐兩京城坊考》176頁
康阿義	75	764	勝業坊	《全唐文》卷三四二
曹惠琳	54	779	通化里	《陝西》1冊159頁；《補遺》1冊209頁
李國珍	62	784	光德里	《陝西》4冊50頁；《補遺》2冊30頁
李元諒	67	793	關化里	《陝西》4冊56頁；《補遺》3冊129頁
石崇俊	81	797	群賢里	《北圖》28冊129頁；《匯編》1893頁
康氏		797	延壽里	《陝西》4冊107頁；《補遺》1冊285頁
米繼芬	92	805	醴泉里	《陝西》2冊25頁；《補遺》3冊143頁
康志達		821	永樂里	《陝西》4冊85頁；《補遺》5冊431頁
石忠政	82	822	崇仁里	《北圖》30冊53頁；《匯編》2086頁
何文哲	67	830	義寧里	《陝西》4冊107頁；《補遺》1冊284頁
史孝章	39	838	靖恭里	《增訂唐兩京城坊考》149頁
米亮			崇賢坊	《增訂唐兩京城坊考》196—197頁

從地圖上可以看出，除了居於東市附近道政、親仁坊的安祿山，勝業坊的康阿義，永樂坊的康志達，崇仁坊的石忠政，興寧坊的史思禮，通化坊（又名廣化、安興）的曹惠琳外，大多數粟特人都住在長安西市附近的坊里中，緊挨西市的醴泉坊最多，有四家。崇化坊一家，懷遠一家，崇賢一家，光德一家，延壽二家，群賢一家，居德二家，義寧一家，普寧一家，金城二家，稍遠一點的修德坊一家。

上表所列只是能確指其居址的粟特人家，但可以推斷這些坊里還應生活有其他粟特人家。長安粟特人聚居的地區與市場相近，正說明了粟特人經商的本性。而這些居住地又和粟特人信仰崇拜的祇神祭祀地——祇祠重合在一起，更能說明這些坊里不會只是單個的粟特人家。據考證，長安共有五所祇祠，分別在布政、醴泉、普寧、崇化、靖恭坊，^[132] 都有粟特胡人居住。據姚寬《西溪叢語》卷上，崇化坊之有祇祠可以上溯到貞觀五年（631），“有傳法穆護何祿，將祇教詣闕聞奏”。這個何祿當是粟特傳教士無疑。後來居於同一坊中的粟特

人有叫作米薩賓者，雖然其時“薩賓”已經失去粟特聚落首領之意而被用為普通人名，但也透露出這個米家或許與該坊的扶柁有關。^[133]



圖二 唐長安城內粟特人分佈圖

長安是唐朝首都，坊里的管制極為嚴格。人居長安的粟特人當然已經被編為唐朝戶籍，不可能形成一個完整意義上的粟特聚落，但他們仍然和鄰而居，形成一個個相對集中的居住區，環繞着他們信奉的扶柁，也環繞着他們興利的市場。

洛 陽

從長安到洛陽，有便於行人的驛道相連。洛陽是東漢、曹魏、西晉、北魏的都城，也是漢代以來西域商人爭相前往從事貿易活動的一個重要都會。上舉《三國志·魏書·倉慈傳》就提到“欲詣洛者，為封塢所”。而西晉末年寫成的粟特文古信札，也提到前往洛陽（sry）經商之事。北魏孝文帝遷都洛陽後，洛陽更成為西域胡人聚集的中心。《洛陽伽藍記》卷三記：“自蔥嶺以西，至於大秦，百國千城，莫不款附。商胡販客，口奔塞下。所謂盡天地之區已。樂中國土風因而宅者，不可勝數。是以附化之民，萬有餘家。”^[134]這些來北魏洛陽的西域商胡中，自有不少粟特商人。

唐高宗顯慶二年（657），以洛陽為東都。武後長年居住在洛陽，這裏更成為唐朝的政治和文化中心。人居洛陽的粟特人之來歷，也和入居長安的粟特人大體相同，經商、入仕、出使、入質、投降者均有，不必一一列舉。能夠反映這些粟特人在洛陽居住情況的材料，是洛陽出土的大量墓誌和龍門石窟的題記銘刻。

現在先把墓誌和史籍中反映粟特居地的材料表列如下：（見圖三，58頁）

姓名	年歲	卒年	地點	出處
安修仁			惠和坊	《增訂唐兩京城坊考》303頁
康婆	75	647		《輯編》126頁；《匯編》96頁
康武近	75	649	章善里	《北圖》15冊162頁；《匯編》545頁
安延	84	653	弘敬里 (弘善里)	《北圖》12冊87頁；《匯編》188頁
何盛	80	653		《輯編》169頁；《匯編》188頁
安師	57	657	嘉善里	《北圖》14冊80頁；《匯編》385頁
安靜	62	657		《北圖》13冊58頁；《匯編》268頁
安度	78	659	敦厚里	《北圖》13冊131頁；《匯編》303頁
史氏	36	661		《北圖》13冊193頁；《匯編》336頁
康達	62	669	思順里	《輯編》309頁；《匯編》503頁
康敬本	3?	670	□善里	《洛陽》5冊109頁；《匯編》531頁
唐（康）氏	73	672	利仁坊	《北圖》15冊162頁；《匯編》545頁

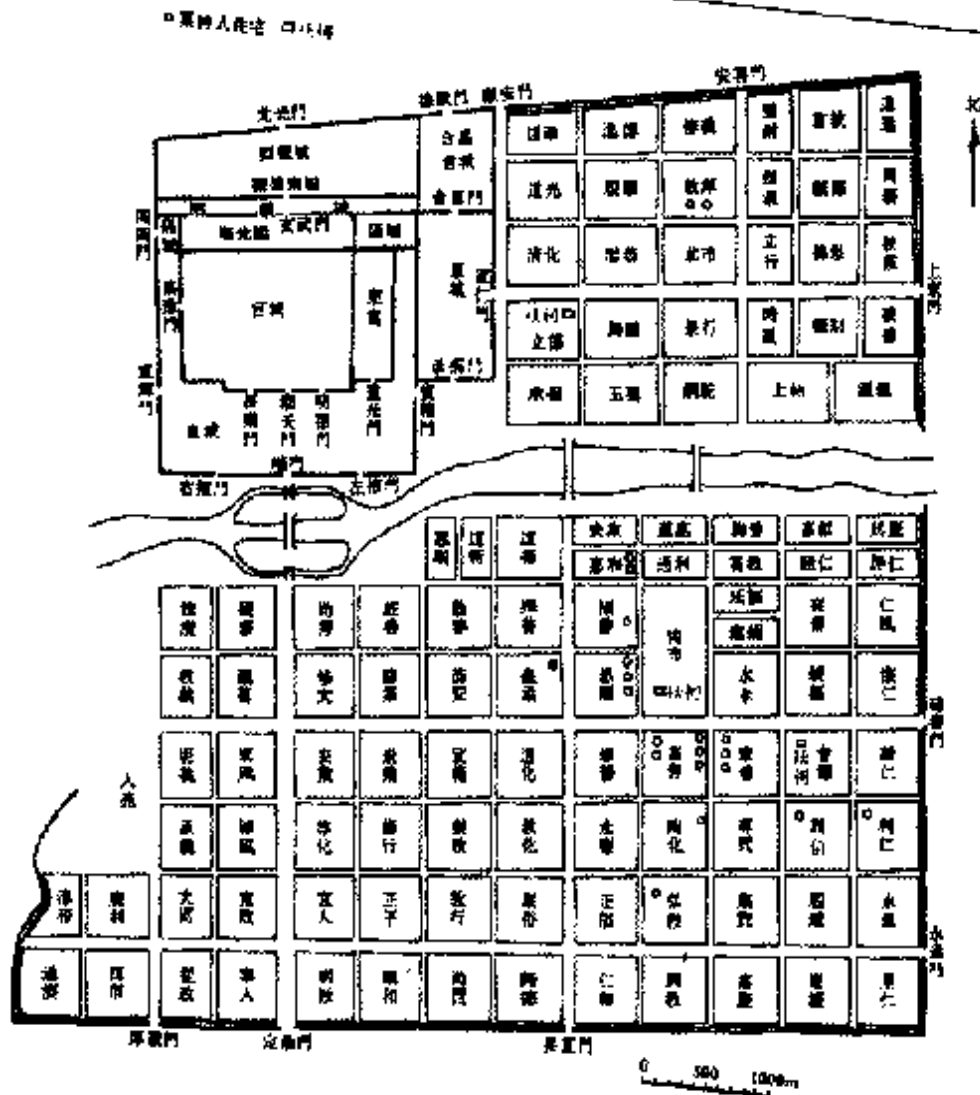
姓名	年歲	卒年	地點	出處
康元敬	66	673	陶化里	《輯錄》330頁；《匯編》572頁
史氏	53	674	高善里	《輯錄》338頁；《匯編》584頁
何氏	50	674	章善里	《匯編》585頁
康氏	69	677	章善里	《北圖》16冊114頁；《匯編》663頁
安祥儼	58	680	高善里	《輯錄》364頁；《匯編》669頁
何摩訶	52	680	高善里	《北圖》16冊122頁；《匯編》670頁
安元壽	77	683	河南里	《陝西》3冊98頁；《補遺》1冊68頁
安懷	53	683	思順坊	《洛陽》7冊21頁；《匯編》845頁
史氏	64	693	履信坊	《洛陽》7冊21頁；《匯編》845—846頁 (錄作廣信坊)
康智	71	693	思順里	《北圖》18冊33頁；《匯編》669頁
何氏	83	704	惠和坊	《輯錄》444頁；《匯編》1105頁
安孝臣	36	734	敦厚里	《北圖》23冊128頁；《匯編》1433頁
康庭蘭	65	740	溫柔里	《北圖》24冊127頁；《匯編》1511頁
翟氏	78	749	高善坊	《北圖》26冊7頁；《匯編》1634頁 (康公夫人)
康氏	71	757	高善里	《輯錄》572頁

從上表不難看出，粟特人在洛陽活躍的年份，主要是高宗和武則天時期。武則天的上臺得到佛教徒的支持，胡人對於武周政權也表現出一種特殊的熱情。⁽¹³⁵⁾這些或許都是粟特胡人比較集中地在高宗、武則天時期居於洛陽的原因。

如圖所示，這些留下居址的粟特人，主要集中在南市附近，個別人家在北市附近。而同一地區，也是洛陽祇祠所在。據《唐兩京城坊考》，北市附近的立德坊有祇祠，南市中以及近旁的修善坊、會節坊也有祇祠，為群胡奉祀⁽¹³⁶⁾。這與長安城的情況相同。

據龍門石窟題記，這些聚居的粟特人還結成社，共同出資修建佛龕。最能說明問題的是龍門石窟第1410窟的《北市香行社社人等造像記》：

北市香行社
社官安僧達 錄事孫香表 史玄策
常行師 康惠登……



圖三 唐洛陽城內粟特人分佈圖

..... 何難迪

..... 康靜智

右件社人等一心供奉

水昌元年(689)三月八日起手(137)

這個社的社官安僧達和錄事史玄策很可能是粟特人，而社家中也有三位從名字看可以推斷為粟特人。這一方面透露了粟特人的集中居住，更重要的是他們在北市經營香料貿易，這正是粟特人經營的主要商品之一。(138)

靈武/靈州

靈州西通涼州，南接經原州向長安的大道，北通漠北突厥、回鶻等游牧汗國，東通太原，是北朝隋唐時期西北地區重要的交通樞紐和軍事重鎮。從靈州的地理位置來說，是粟特人東遷的必經之地。但由於靈州城現已淹沒在黃河之中，沒有當地出土的資料反映粟特人在當地居住的情形，只知道唐朝曾先後在靈州一帶處置突厥降眾，其中也包括原在突厥汗國內部的胡部。另外，一些供職唐朝軍隊的將領，原本是靈州人，而他們大多數與後來的河北藩鎮有着某種聯繫。

唐太宗貞觀四年擊敗突厥後，設置北開、北寧、北撫、北安四州，將突厥降眾安置在從靈州到幽州的廣闊範圍里。其中以粟特胡人史善應為北撫州都督，以康蘇密為北安州都督，^[139]其所統部眾當有不少粟特胡人。又，“咸亨中，突厥有降者，皆處之豐、勝、靈、夏、朔、代六州”。^[140]都表明靈州周邊地區，有不少隨同突厥而降的粟特游牧胡人。

《新唐書》卷一四八《康日知傳》：“靈州人。祖康植，當開元時，縛康符寶，平六胡州，玄宗召見，擢左武衛大將軍，封天山縣男。”從天山縣男的封爵可以推知，這個家族是從西方遷到靈州的。康植子日知，大概在安史之亂前後遷到河北，永泰二年（766）時在成德節度使李寶臣麾下任節度押衙、左廂步軍都使、同節度副使。^[141]康日知於建中三年（782）舉趙州投降唐朝，被封為會稽郡王；其子康志睦也曾被封為會稽郡王，^[142]其另一子康志遠的《墓誌》徑稱為“本會稽人也”；^[143]日知姑母康氏嫁給安公，其《墓誌》近年也在西安出土，文中說“其先會稽人也”。如上所述，這個會稽是指河西瓜州的會稽，證明靈州康氏本從河西遷來，落籍靈武地區。

同樣情形的河北藩帥，還有史憲誠一家。《舊唐書》卷一八一《史憲誠傳》稱：“其先出於奚虜，今為靈武建康人。”《新唐書》卷二一〇《史憲誠傳》則說：“本先奚也，內徙靈武建康人。”這裏稱史憲誠原為奚人，今為靈武建康人，似乎很難理解，因而產生種種解說。^[144]事實上，新舊《唐書》的記載不

劉明確，據劉禹錫撰《史孝章神道碑》：“僕射名孝章，字得仁，本北方之強，川雄朔野。其後因仕中國，遂為靈武建康人。曾祖道德，贈右散騎常侍，封懷澤郡王。祖周洛，銀青光祿大夫檢校太常卿兼御史中丞北海郡王，贈太子少保。考憲誠，早以武勇絕人，積功至魏博節度使。”^[145]可見這一家族來自北方朔野，應當是指突厥汗國，而非東北的奚族。史憲誠早年以武功取得功名，此前這個家族或許沒有地位，因此在河北奮鬥的史憲誠就冒稱為當地勢力較強的奚族了。比較合理的推測是，這個家族原本出自河西建康，先東遷靈州，然後再到河北，他們原本也是粟特史姓的後裔。

繼史憲誠為魏博節帥的何進滔，也是靈武人。^[146]據其子何弘敬《墓誌》，何進滔是何妥八世孫。^[147]《隋書·何妥傳》說他是“西域人也。父細胡，通商人蜀……號西州大賈。”此處的“西域”，《通志》卷一七四《何妥傳》作“西域”，當正之。^[148]從何進滔娶康氏為妻，何弘敬取武威安氏為妻來看，^[149]也可以說明這個家族是典型的粟特胡人，《何弘敬墓誌》說他是“靈江人”，則顯係僞托。

靈武何氏而後來稱靈江人者還有何文哲。《何文哲墓誌》稱：“公諱文哲，字子洪，世為靈武人焉。公本何國王丕之五代孫，前祖以永徽初（約650年）款塞來質，附於王庭。（元和）五年（810），制封靈江縣開國子。明年己酉（829）正月，策勳進封靈江郡開國公。”^[150]何文哲的父親何游仙曾任“行靈州大都督府長史”，肅宗行幸靈武時有保薦之功。何文哲本人先後娶康氏姊妹為妻，“夫人從公之歸，封於會稽郡，為郡夫人焉”。從封爵看，其夫人家族也是來自河西瓜州。

雖然我們目前沒有得自靈州當地的史料，但把上述史料合起來綜合地考慮，不難看出粟特人經過河西走廊，或直接進入靈州地區，或經過突厥汗國，而入靈武，然後再東遷河北，成為河北藩鎮的重要將領，這和他們在靈州地區放牧、習武不無關係，因為我們在這組史料中，很少看到粟特人經商的情況。

六胡州

如果說我們不能確定上述靈州境內突厥降眾中的粟特胡人的具體位置的

話，那麼，位於靈州南境的六胡州，則是有明確記載的唐朝專門安置粟特胡人的六個屬州。《元和郡縣圖志》卷四關內道新宥州條記：

初，調露元年（679）於靈州南界置魯、麗、含、塞、依、契等六州，以處突厥降戶，時人謂之“六胡州”。長安四年（704）并爲匡、長二州。神龍二年（707）復置鹽池都督府，在鹽州白池縣北八十里，仍分六州各爲一縣以隸之。開元十一年（723）康待賓叛亂，克定後，遷其人於河南、江、淮諸州，二十六年（738）遷其餘黨，遂於此置宥州，以寬宥爲名也。

《新唐書》卷三七《地理志》關內道宥州條所記略同，只是“靈州南界”作“靈、夏南境”，更近事實。神龍三年紀事後，有“開元十年復置魯州、麗州、契州、塞州”的記載。開元十一年紀事後，有“十八年復置匡、長二州”的記載。

史籍對六胡州的沿革記載本有不同，小野川秀美、蒲立本兩氏曾加以考辨。^[151]八十年代以來，由於《唐故陸胡州大首領安君（善）墓誌》的發現，引起對六胡州的重新討論，^[152]有關六胡州的史料大都得到解說，此不贅述。

然而，因爲史料記載簡略，六胡州的有關情況並沒有完全弄清。目前可以補充的是：第一《安附國神道碑》記永隆二年（681）安附國下葬時，其次子安思恭任魯州刺史，^[153]說明調露元年以後仍有以粟特胡人爲刺史的例子。同時也確實任用漢人爲刺史，如《張仁楚墓誌》記：“聖曆元年（698），改授朝議大夫、依州刺史”。^[154]第二，1985年寧夏鹽池縣西北約48公里處，發現一組墓葬，其中之一出土《何府君墓誌》，稱：“君□□□□□□大夏月氏人也。（中殘）以久視元年（700）九月七日，終於魯州如魯縣□□里私第，春秋八十有五。以其月廿八日，遷窆於□城東石窟原禮也”。^[155]這方殘誌證明了六胡州中的魯州，位於今鹽池縣西北48公里處，位在靈州東偏南的地方。另外，這位號稱爲大夏月氏人的何府君，應是出身何國的粟特人。據考古報告，這組墓葬有多人聚葬於一室的情況，反映出這裏是一個族葬的墓群。^[156]第三，敦煌出土《唐景雲二年（711）張君義勳告》，記錄了與張君義同在景雲二年受勳的二百餘人，其中有含州安神慶、依州曹飯陀、魯州康□、契州康醜胡，^[157]證明

景雲時六州中至少有四州尚存，恐怕簡池都督府下不是六州降為六縣，而是仍為州的建制。這條史料也是在開元九年六胡州康待賓、安嘉容、何黑奴、石神奴、康鐵頭等名顯於世之前，反映六胡州為粟特人所居之地的重要史料。

六胡州的存在，說明大量粟特胡人隨着突厥之降唐而移居靈、夏南界，他們定居於此，放牧種田，也成為唐朝與突厥之間戰爭的緩衝。他們生活困苦，甚至起而反抗。其居民不時流動，有的被遷到河南、江淮地區，有的重被擄到漠北，還有的在安祿山勢力壯大後，加入河北藩鎮的陣營。《曹岡國墓誌》記：“公字岡國，會州河曲人也。公行旅邊薊，幼閑皮律。於天寶載，遇祿山作孽，思明曩禍，公陷從其中，僞署公雲麾將軍，守左金吾衛大將軍。”安史之亂平定後，曹岡國成為河北成德軍節下的將領。^[158]六胡州的粟特人和靈州的粟特人一樣，由於善於征戰，所以常常東遷河北，加入河朔藩鎮集團。

太原/并州

并州太原是李唐王朝起家之地，長壽元年（692）立為北都。這裏西經銀州、夏州，與靈州相通；南經晉州、絳州可達長安，或經潞州、懷州而至洛陽；北經代州、雲州而通漠北突厥、回鶻汗國；向東一路經井徑到河北道恒州，或北上代州，向東經蔚州、易州而到河北道重鎮幽州。并州是唐朝北方最重要的城鎮，也是幾條重要的東西通道的交匯處，當然會成為東遷粟特人的中轉站。

《崔突娑墓誌》稱：“君諱突娑，字壽賀比多，并州太原人也。父娑，摩訶大薩寶、壽賀比多。〔突娑〕春秋七十，大業十一年（615）歲次乙亥正月十八日疾寢，卒於河南洛陽縣崇業鄉嘉善里。”^[159]這個崔姓著籍太原，父子的名字取音譯，而且重複，可知絕非漢人。他們應當和吐魯番出土《康波蜜提墓誌》中提到的其子翟那寧昏、^[160]安元壽妻崔六娘^[161]等人一樣，是來自中亞粟特地區的移民。^[162]重要的是崔娑曾任摩訶大薩寶，是當地胡人聚落的政教大首領。

又《安師墓誌》稱：“君諱師，字文則，河南洛陽人也。十六代祖西華國君，東漢永平中，遣子仰人侍，求為屬國，乃以仰為并州刺史，因家洛陽

焉。”^[163]與此內容雷同的還有《康達墓誌》^[164]，其追述到東漢的事蹟固然可疑，但粟特人自稱自己的先人曾任并州刺史，也反映了粟特人在唐以前已經在太原地區具有一定的實力。

著籍太原的粟特人還有如下記載：《康武通墓誌》稱：“公諱武通，字宏達，太原祁人也。祖獻，周任上開府儀同大將軍。父仁，隋任左衛三川府鷹揚郎將。〔康武通〕仕至大將軍陽城縣開國子。以貞觀十二年（638）改授陪戎副尉，從班例也。春秋七十有五，以貞觀廿三年五月十九日終於〔洛陽〕章善坊里第。”^[165]《何氏墓誌》稱：“夫人，太原人也。遠祖因它，今家洛陽焉。”^[166]《安孝臣墓誌》稱：“君諱孝臣，太原郡人也。”^[167]

太原有胡人聚落，從上舉著籍太原的粟特人墓誌和翟娑曾任薩寶一職可以推知，從薩寶也可以推知當地曾有祆教流行。《舊唐書·李暹傳》記太原舊俗，有僧徒“及死不斂，但以屍送近郊以飼鳥獸。側有餓狗千數，食死人肉”。據研究，這正是粟特地區祆教徒的葬俗，^[168]間接反映了太原地區胡人聚落的祆教信仰和習俗。

雁門/代州

代州為太原北出的必經之地，因而也有粟特人的蹤跡。《康達墓誌》稱：“祖達，齊任雁門郡上儀同。”^[169]透露了北齊時粟特人在代州雁門的例子。

後周顯德元年（954）《安重遇墓誌》稱：“公諱重遇，字繼榮，雁門人也。”安重遇是五代後唐明宗朝重臣安重誨的弟弟，同光元年（923）起家為邢州刺史，後曾被封為武威縣開國男，^[170]表明這個安氏與武威安姓粟特人的關聯。由於安重誨家是五代時的大家族，^[171]材料雖晚，確能說明粟特人在代州生活的情況。另外，天福四年（939）《何君政墓誌》題為“大晉故雞田府部落長史何公志銘”，文稱：“公諱君政，家本大同人也。公主領部落，撫弱逼強……去長興三年（932）十二月一日，於代州橫水鎮終於天命。夫人安氏……以天祐年（904—907）四月十九日在京宅內〔卒〕。”^[172]雞田是唐朝以鐵勒阿跌部所置鞏慶州的名字，何君政任雞田府長史，主領部落，或許晚唐、五代時

鷄田府的主要成員已是粟特人。至少這位娶安氏為妻的何公，為粟特人無疑，他著籍大同，但卒於代州，似反映了代州有粟特部落的存在。

安邊/蔚州/興唐

蔚州位於唐河東道東北，與河北道易州接壤，有道經易州或媯州，都可到達幽州。這裏也有粟特人的蹤影。《石神福墓誌》稱：“父何羅燭，試云麾將軍，蔚州衙前大總管。有子四人，公則第二子也。生於雄武，長在蔚州。”石神福後任成德軍節度使手下大將，兼勾當右廂草馬使事。元和八年（813）正月十七日卒，年五十五歲。^[173]

汲郡/衛州

從目前的材料看，粟特人之東遷幽州，甚至遠赴東北營州地區，除了走從靈州經并州、代州、蔚州的路外，很可能也走另一條路，即從洛陽，經衛、相、魏、邢、恒、定州，而達幽州，由幽州東北行，而至營州。過去我們從營州雜種胡安祿山等人的有關記錄出發，多把營州、幽州粟特人的來歷和突厥汗國聯繫起來，而上舉河北藩鎮節帥中也有一些是從靈州遷來的，這兩個途徑當然是存在的。但是，當我們把有關粟特人活動的史料排比到各個地點上去以後，發現衛、相、魏、邢、恒、定諸州皆有粟特，而河北道東澤諸州卻不見蹤跡，這足以說明粟特人東遷時所採用的路綫了。以下依次論證。

從洛陽向東北行，第一站是河北道的衛州，這裏曾有過粟特人居止。

《康威墓誌》稱：“君諱威，字賓，衛人也。昔八表渾中，元靈精遐邇。□魏道武歷通五運，爪牙同漢，遷興大豫，今為河南人焉。以其開元十年季秋末鑄疾，卅日終於鄭州蒙陽私第，春秋六十。”^[174]雖然只有目前只見到這樣一條材料，但說明自北朝時起，粟特康氏至少有一戶落籍汲郡。

安陽/相州/鄴郡

東漢末，曹操封魏公，居鄴城，鄴城的地位在三國時十分重要。寫於西晉末年的粟特文古信札，提到的最東面的經商地點是鄴（'nkp'）^[175]，說明粟特人很早就曾到過此地。

《康元敬墓誌》稱：“君諱元敬，字留師，相州安陽人也。原夫吹律命氏，其先肇自康居畢萬之後，因從孝文，遂居於鄴。祖樂，魏驃騎大將軍，又遷徐州諸軍事。父仲相，齊九州摩訶大薩寶，尋改授龍驤將軍。”^[176]知康元敬祖上是隨北魏孝文帝遷居於鄴的。值得注意的是他的父親仲相，曾任北齊九州摩訶大薩寶。齊都於鄴，九州摩訶大薩寶或許是指負責高齊全國胡人政教事務的最高首領，推測他也應當是北齊都城的胡人聚落首領。

《康哲墓誌》稱：“昔因仕鄴，今卜居焉。匡後魏而盡忠，輔齊邦而獻鯁。曾祖口，北齊金紫光祿大夫。祖君政，考積善，并蘊相國之奇謀，包衛尉之宏略。”^[177]康哲祖上也是從北魏時入居鄴城的。此外，《史氏墓誌》稱：“夫人史氏，鄴人。祖訶，隋陳州刺史。父仁，朝議郎。”^[178]銘詞說這位夫人是“昆山玉頰”，知為西方來的粟特人後裔。這一家之為鄴人，要晚於上述二康氏。

鄴城作為北齊的首都，除了聚集了一些為北齊皇帝寵幸的胡人伎樂外，很可能還有一個薩寶所統治的胡人聚落。解放前在安陽出土過一套石棺，現流散分藏在美國波士頓美術館、華盛頓弗利爾美術館、法國集美博物館、德國科隆東亞美術館，雕刻的題材完全是粟特的主題，因此學者們都認為墓主人是一個粟特人。^[179]這個傳世品尚待進一步研究，若確實不誤，則是最早按漢族傳統埋葬的粟特人了，但石棺的裝飾與漢族民衆完全不同。

魏州/魏郡

從相州北行，略偏東而到魏州。魏州郭下為貴鄉縣，有粟特人蕃籍於此。《康郎墓誌》稱：“君諱郎，字善慶，魏州貴鄉人也。或蔥嶺鷹鷂，唯欣遂鳥；

蒲山霧起，情切鷹鷂。四馬長征，不渝於寒暑；孤鋒永戰，豈憚於晨昏。以聖曆元年（698）七月六日，教授同州薩安府左果毅都尉。以長安二年（702）四月廿九日卒於馮翊縣太平鄉府之官舍，春秋冊有三。^[180]另外，《安元壽墓誌》稱：“祖羅，周開府儀同三司，隋石州刺史、貴鄉縣開國公。”^[181]以貴鄉為其封爵之地，或許表明安元壽一家與這裏有某種關係。

巨鹿/邢州

從相州和魏州，都有路北至邢州。據《安師墓誌》載：“夫人康氏，隋三川府鷹揚、邢州都督康府君之女。”^[182]這是粟特人在邢州的記載。

常山/獲鹿/恒州

從邢州北行，經趙州，康日知曾任深趙節度使，後以趙州歸唐朝。再北行，即到恒州。

恒州為成德軍節度使治所，永泰二年（766）立於恒州（今正定）的《成德節度使李寶臣碑》碑陰題名中，有孔目官安都潛、節度押衙左廂步軍都使同節度副使康口知、節度押衙康如珍、左廂□□□將安忠實、右廂馬軍□將何□、左廂步軍十將何山泉、衙前將康口琮、曹敏之、史招福等，很可能都是當地的粟特將領。^[183]此外，《史善法墓誌》稱：“君諱善法，字魏仁，濟北郡人。祖、父咸任昭武校尉，并雄才拔眾。君皇朝版授恒州中□（山）□（縣）令。春秋七拾有五，長安二年（702）十二月三日終於私第。”^[184]史善法稱濟北郡人，又純為漢式名字。但銘詞中卻說他“托姓夷遠”，表明實非漢族。而且，他的夫人姓康，正是粟特人通婚習俗。中山縣為恒州府治，史善法是安史亂前就曾在恒州任職的粟特人。

《寶刻叢編》卷六著錄《唐鹿泉胡神祠文》：“唐來復撰并書，寶〔曆〕二年（826）四月立在獲鹿。”火扶教的寺廟多稱作祠，故此處之胡神祠很可能是所扶祠。^[185]獲鹿縣在恒州西南五十里，原名鹿泉縣，故稱鹿泉胡神祠。

恒州聚集了一批粟特人，而且還有胡人祭祀的祆祠。

博陵/定州

從恒州北向偏東，到定州。

《惠壽造像記》云：“故魏七帝舊寺，後周建德六年（577）破滅人像，僧尼還俗。天元承帝，改為宣政（578），前定州贊治、并州總管府戶曹參軍、博陵人崔子石，薩甫下司錄商人何永康二人，同贖得七帝寺。”^[186]可知定州贊治下有薩甫，薩甫下的司錄商人何永康為粟特人無疑。何永康雖然與博陵人崔子石同贖得七帝寺，但這是出於政治目的還是其他，不得而知。從薩甫管理胡人聚落政教事務的職掌來說，定州在北周宣政元年時，應有胡人聚落。

《康婆墓誌》稱：“君髡婆，字季人，博陵人也。本康國王之裔也。苻祖羅，以魏孝文世，舉國內附，朝於洛陽，因而家焉，故為洛陽人也。祖陀，齊相府常侍。父和，隋定州薩寶。”^[187]康婆父和曾任隋朝定州薩寶，正好可以和《惠壽造像記》的記載相印證。

《石神福墓誌》稱：“遇安史作亂，漂泊至恒陽。”^[188]恒陽為定州屬縣，表明唐朝中葉，粟特人還不斷進入這一地區。

另外，定州東面的瀛州壽樂縣，也有祆祠的記載。宋人王瓘《北道刊誤志》記載：“瀛州樂壽縣亦有祆神廟，唐長慶二年（823）置，本號天神。”^[189]證明河北地區直到晚唐，信奉祆教的粟特民衆不斷增加，甚至有新立祆神廟的必要，此點至堪注意。

幽州

幽州是河北道的中心城市，也是范陽節度使所在地，安祿山任范陽節度使，其手下兵將多有粟特胡人。在安史之亂中留下記載的幽州叛將中，史思明、何千年、何思德、史定方、安守志、安太清、安忠臣、安忠順、康節、石帝廷、安思義、安神威、安雄俊、康謙婿、康沒野波、石神福、曹闕國，^[190]

遠同他們的部下，幽州之粟特人當不在少數。

北京最新的考古發現證明了上述說法。1998年12月9日北京燕京汽車製造廠內，發現唐墓兩座，據報道，出土墓誌記載，墓的男主人姓何，柳城人，開元九年（722）卒於范陽；女主人康氏，卒於史思明稱帝時的順天元年（759），^[191]是典型的粟特家族，而且也 and 安史之亂的首領一樣，出身柳城。

柳城/營州

幽州東北的營州，是華北通向東北地區的咽喉之地。從這裏向東，有“營州人安東道”，可以進入朝鮮半島；向北可到渤海國的上京龍泉府；又有道路分別通東北民族契丹、奚、室韋三部的衙帳。因此，營州具有十分重要的戰略意義和商業價值。唐朝設平盧節度使於此，以經營東北地區。而這裏也成為粟特人聚集的主要地方，或許可以說是距離粟特本土最遠的一個粟特聚落。

這裏的粟特聚落，由於發動安史之亂的安祿山、史思明原本都是“營州雜種胡”，所以早為人知。安祿山手下將領李懷仙，兩《唐書》本傳稱之為“柳城胡”，李姓顯然是冒稱。還有鎮真卿《康公神道碑》所記的康阿義屈達干，也是從突厥率部落降唐後，著籍“柳城”的胡人。^[192]安祿山自小生活在胡人部落中，是個地道的粟特人。與他同鄉里（部落）的史思明，也是地道的粟特人。前人對兩人的“雜種胡”含義有所爭論，八十年代初從北京豐縣王佐鄉林家墳清理史思明的墓葬時，發現寫於玉冊上的《證冊》和《哀冊》，均稱其為“昭武皇帝”，即昭武九姓胡人的皇帝之意，表明其自認為是昭武九姓粟特人後裔。^[193]

近年的考古發現，也印證了史料的記載。上舉北京新發現的何姓粟特人墓誌，也說他是“柳城人”。說明營州柳城是當時粟特人所樂於稱道的本質地。在營州（今朝陽）附近的放漢旗李家營子，1975年曾發現一座唐代土坑墓，其中出土了一組典型的粟特銀器，反映了營州一帶粟特商人活動的情形。^[194]這和《舊唐書》卷一八五下《宋處禮傳》所記開元五年（717）“更於柳城築營州城……并招輯高胡，為立店肆，數年間營州倉庫頗實，居人漸殷”，^[195]可相

印證。

營州粟特胡人的來歷，有的是從河東道遷來的，如安祿山兄弟等。安祿山本姓康氏，“少孤，隨母在突厥中，母後嫁胡將軍安波注兄延偃”，因此他少年時代生活在突厥汗國內部的胡人部落中。“開元初，延偃族落破，胡將軍安道買男孝節并波注男思順、文貞俱逃出突厥中，道買次男貞節爲嵐州別駕，收之。祿山年十餘歲，貞節與其兄孝節相攜而至，遂與祿山及思順并爲兄弟，乃冒姓安氏，名祿山焉。”^[196]嵐州在河東道并州西北，代州之西，因此，安祿山等人很可能是經代州、蔚州、蔚州而到東北的營州落籍的。安祿山和史思明年輕時都懂六蕃語，爲互市牙郎，具有胡商擅長的本領。

《安祿山事蹟》卷上記：

潛於諸道商胡興販，每歲輸異方珍貨計百萬數。每商至，則祿山胡服，坐重床，燒香列珍寶，令百胡侍左右，群胡羅拜於下，邀福於天。祿山盛陳牲牢，諸巫擊鼓歌舞，至暮而散。

筆者曾對照《胡野僉載》卷三所記河南府立德坊等處祿廟的祭祀情形，指出上述記載實爲安祿山與胡人祭祀祿神的活動。^[197]這條材料雖然記錄在安祿山任范陽、平盧兩節度使以後，地點當在幽州。如果安祿山在幽州時仍然每年舉行祭祀祿神儀式，則更可以推測其在營州時也同樣每年舉行同類的祭祀活動。由此看來，不論在幽州還是營州，在胡人聚居區或胡人集團內部，都一直保持着祿教信仰，這是胡人聚落首領保持其本民族的團聚力的一種有效方法。

總 結

由於史籍和出土文獻關於粟特人的記載不夠系統，有時所記是一個特殊的人物事蹟，有時是有關一個部落或一個商團，還有時是關於一個或一批粟特藝術家的活動記錄。單一的史料記載並不能說明粟特聚落的存在，但如果我們把零散的史料按地域排列出來，則可以看出大多數人華粟特人最早不是個體，而是集體生存在聚落當中的。

粟特人沿着他們經商的路綫由西向東進入塔里木盆地、河西走廊、中原北

方、蒙古高原等地區。他們東來販易，往往結夥而行，少者數十人，多者數百人，并且擁有武裝以自保。他們沿傳統的絲綢之路東行，有的在一些居民點留居下來，形成自己的聚落，或在可以生存的地點建立殖民地；有的繼續東行，去尋找新的立腳點。這些粟特聚落，由少到多，由弱變強，在農耕地區，稱為聚落；在游牧地區，則為部落。

通過以上論述，我們不難看出一條粟特人所走出的絲綢之路。這條道路從西域北道的據史德、龜茲、焉耆、高昌、伊州，或是從南道的于闐、且末、石城鎮，進入河西走廊，經敦煌、酒泉、張掖、武威，再東南經原州，入長安、洛陽，或東北向靈州、并州、云州乃至幽州、營州，或者從洛陽經衛、柘、魏、邢、恆、定等州，而達幽州、營州。在這條道路上的各個主要城鎮，粟特人幾乎都留下了遺蹟，甚至形成聚落。

粟特人的東遷，主要是商業上的原因，所以從三國西晉時，真正的粟特商國就見於記載。以後粟特本土所在的中亞政治形勢多變，粟特民族受到嚙噠、突厥、大食等勢力的侵襲，甚至國家被佔領，更促使大批粟特人東來中國。他們有的進入淡北突厥汗國，有的人仕北魏、北齊、北周、隋唐各級軍政機構，而以從軍者居多。但粟特人的商業本性使得他們一直以商業民族的形象活躍在中國中古社會當中。粟特人隨處而居，形成聚落，一部分人再繼續東行，形成新的聚落。這些聚落由胡人集團首領薩寶（原意為隊商首領）主持，由於大多數粟特人信奉粟特傳統的祆教，所以聚落中往往立有祆祠，薩寶即成為粟特聚落中的政教人首領。北朝隋唐政府為了控制這些胡人聚落，把薩寶納入中國傳統的官僚體制當中，作為視流外官，專門授予胡人首領，以控制胡人聚落。北朝隋唐的中央政府對粟特聚落的控制有一個漫長的過程，在北朝早期，大多數聚落不受政府約束，有關的記載也就較少。以後用任命薩寶為政府官員的方式來控制粟特聚落，到唐朝建立時，把正式州縣中的胡人聚落改作鄉里，如西州的崇化鄉安樂里、敦煌的從化鄉之類。而位於唐帝國周邊地區的一些胡人聚落，如六胡州、柳城等地，基本上維持這胡人聚落的原狀。

進入中國範圍的粟特人，也受到中國的政治變動的強烈影響。十六國到北朝，河西的控制力較弱，大量粟特胡人聚居在河西走廊。北朝末年至唐初，突

厥強盛，大量粟特人進入漠北地區。唐朝建立後，不少粟特人入仕唐朝，而唐朝的統一也為粟特人的經商活動創造了條件，粟特人及其聚落的分佈更為廣泛，長安和洛陽成為粟特人的聚集地，而武則天居洛陽期間，也是粟特人聚集洛陽的時代。安祿山、史思明起家柳城，營州成為粟特人的新家園，由於安祿山的經營，河北地區成為胡人向往之地，安史亂後，唐朝出現排斥蕃人的情緒，大量粟特胡人遷居河北，加重了河北的胡化傾向，也增加了河北藩鎮的力量，而加入到晚唐頑勁的北方民族沙陀部的粟特人，又成為五代王朝的中堅，甚至像石敬瑭那樣當上了皇帝。

注 釋

按：由於有關粟特的研究文獻較多，為節省篇幅，凡直接與粟特有關的論著，注釋中都使用縮略語；其他被引文獻，則用全稱。

- [1] 關於入華粟特人的研究史，參看程建《國內粟特研究綜述》，《中國史研究動態》1995年第9期，13—19頁；榮新江與廣瀨民《隋唐五代史研究概述》（天津教育出版社，1996年）第六章《中外關係》一節中的《昭武九姓粟特人的東遷》。此後比較重要的研究成果，有羅益《固原高涼南唐墓地》和A. Cadonna著 *Cina e Iran* 論文集，其內容及相關的問題，請參看筆者對兩書的書評，分載《唐研究》第2卷（1996年），555—557頁；《唐研究》第3卷（1997年），538—543頁。至於粟特地區的考古材料對研究漢文史料的價值，參看姜伯勤1998。
- [2] 榮新江1994，157—172頁。
- [3] 陳國樞1980，396—397頁。
- [4] Weber 1972，201；張廣達1986/1995，78/266頁；蔡鴻生1992，122頁。
- [5] 池田溫1975，91—93頁；《釋錄》39頁。
- [6] 池田溫1975，91—93頁；《釋錄》33頁。
- [7] 池田溫1975，97頁；《釋錄》37頁。缺文池田溫補“故城”、“人所”四字，餘係筆者據寫本殘存的筆畫及《圖經》用語推補。
- [8] 池田溫1975，81頁；《釋錄》21頁。關於攝珉延的粟特原文，見Pulleyblank 1952，333，n. 1；Weber 1972，300；吉田豐1988，172—173頁。關於地合據，見吉田豐1998，38頁。

- [9] Pellicot 1916, 115; 馮承鈞 1957, 27—28 頁。
- [10] 池田溫 1975, 91 頁; 《釋錄》52 頁。
- [11] 王小甫 1992, 167 頁。
- [12] 姜伯勤 1986/1994, 150—272 頁。
- [13] 《新疆維吾爾自治區博物館》，北京文物出版社，1991 年，圖 84。
- [14] 饒宗頤 1978/1982, 480 頁; 榮新江 1987, 50 頁; 池田溫《中國古代寫本總論集錄》，東京大學東洋文化研究所，1990 年，No. 74。校：李遇春《吐魯番出土〈三國志·魏書〉和佛經時代的初步研究》（《敦煌學輯刊》1989 年第 1 期，44—45 頁）和三家《吐魯番出土羅漢高昌時期文書三跋》（《文物》1993 年第 5 期，57—60 頁）兩文認為庚午歲指 490 年，似難成立，說詳拙文。
- [15] 郭平榮 1988, 104—105 頁。
- [16] 森香小田義久《麹氏高昌國時代の佛寺について》，《龍谷大學論集》第 433 號，1989 年，68—91 頁; 葉澤中《麹氏高昌王國寺院研究》，《文史》第 34 輯，1992 年，129—130 頁。
- [17] 《文書》壹，136 頁; 《文書》二，45—47 頁。
- [18] 《文書》壹，355 頁; 《文書》三，111 頁。
- [19] 姜伯勤 1986/1994, 227—235 頁; 王素 1986, 168—177 頁; 榮新江 1987, 49—51 頁; 荒川正晴 1998, 165—171 頁。
- [20] 《文書》壹，132, 200, 239—240, 400—405 頁; 《文書》二，39, 184, 225—234, 285 頁。參看姜伯勤 1986/1994, 235—243 頁; 王素 1986, 168—177 頁。
- [21] 《文書》壹，359 頁; 《文書》三，119—120 頁。參看姜伯勤 1994, 174—175 頁。關於文書中部分系特人名之還原，見 Yoshida 1991, 239, 241, 242; Yoshida 1994, 392; 吉田豐 1998, 38 頁。
- [22] 《文書》壹，358 頁。
- [23] 《文書》壹，450—453 頁; 《文書》三，318—325 頁。參看朱雷 1982, 17—24 頁; 姜伯勤 1994, 175—180 頁。
- [24] 《後漢書·西域傳》。
- [25] 荒川正晴 1998, 169 頁指出存在若高昌城東胡天與丁谷天為同一標稱的可能性。從高昌城與吐峪溝的距離來看，這是不可能的。又，如果兩所標稱為一井位於吐峪溝的話，“高昌城東胡天”就不應用高昌城作為地理坐標了。
- [26] 吉田豐、森安孝夫，新疆博物館 1988; 荒川正晴 1989; 林梅村 1992/1995; Yoshida

- 1993; 荒川正晴 1994。
- [27] 《文書》叁, 533—544 頁; 《文書》七, 468—485 頁。參看姜伯勤 1994, 167—174 頁。
- [28] 池田溫《神龍三年高昌縣崇化鄉點籍簿について》, 《中國古代の法と社會・栗原基男先生古稀記念論集》, 東京汲古書院, 1988 年, 248—250、257—258 頁。
- [29] 《文書》叁, 466 頁; 《文書》七, 350—351 頁。參看姜伯勤 1994, 167 頁。
- [30] 《文書》叁, 306 頁; 《文書》七, 8—9 頁。參看姜伯勤 1994, 187—188 頁。
- [31] 《符帳》354 頁。
- [32] 沙知 1990, 187—195 頁。
- [33] 《觀堂集林》卷十七, 中華書局影印本, 第三版, 877—881 頁。
- [34] 《釋疑》40—41 頁。
- [35] 李志敏 1993, 36 頁。關於石萬年之爲粟特人, 參看 Pulleyblank 1952, 351; 芮傳明 1985, 56 頁。
- [36] 參看 Weber 1972, 202; Yoshida 1984, 149; Yoshida 1994, 392; 葉鴻生 1992, 121—122 頁。
- [37] 李志敏 1993, 36 頁已指出“納職”爲粟特文“新”字, 但以爲是伊吾統治者粟特人爲適應伊吾的郡縣人所命名, 可備一說。
- [38] 池田溫 1975, 64 頁; 《釋疑》8 頁。
- [39] 參看嚴耕組《唐代交通圖考》第二卷, 臺北, 1985 年, 445—452 頁。
- [40] 《三國志》卷一六《魏書·倉慈傳》。
- [41] 湯雍 1990, 53 頁; 吳玉貴 1997, 302 頁。
- [42] Henning 1948, 606。參看 Sims-Williams 1996, 46, 48; 陳國燦 1985; 陳國燦 1988, 201—202 頁。
- [43] Harmatta 1979b。參看 Harmatta 1978, 1979a, 1992; 林梅村 1986。
- [44] Grenet & Sims Williams 1987, 101—122; Sims-Williams 1996, 47—48。
- [45] Sims-Williams 1996, 46—48。
- [46] 吉田毅 1989, 168—171 頁; 榮新江 1995, 341 頁; Sims Williams 1996, 49。
- [47] Henning 1948, 602, n. 3; 榮新江 1995, 340—341 頁; Sims-Williams 1996, 48—49。
- [48] Sims-Williams 1996, 49。
- [49] 池田溫 1965, 81 頁。
- [50] 《北圖》10 冊, 19 頁; 《洛陽》8 冊, 62 頁; 《匪編》1052 頁。
- [51] 《陝西》1 冊, 159 頁; 《補遺》1 冊, 209 頁。

- [52] 池田溫 1965, 49—92 頁。對敦煌粟特聚落或聚落解體後敦煌粟特人的探討, 見陳國燦 1989, 姜伯勤 1986/1994, 姜伯勤 1998, 陸慶夫 1996, 鄭炳林 1996, 1997, 1998, Grenet-Zhang 1998。關於從化郡粟特人名的遺原, 參看 Weber 1972, 193—203; Yoshida 1994, 391; 龔方慶、晏可佳 1998, 242—243 頁。
- [53] 池田溫 1975, 70—71 頁; 《釋錄》13 頁。
- [54] 池田溫 1965, 50 頁。
- [55] 陳國燦 1989, 39—50 頁。
- [56] 胡豆齋 1989, 283—286 頁。
- [57] 載《文苑英華》卷六一九。
- [58] Pulleyblank 1955, 14—15。
- [59] 《陝西》1 冊, 150 頁; 《補遺》3 冊 107 頁。
- [60] 師小群 1997, 209 頁。
- [61] 同上, 210 頁。
- [62] 《寶刻叢編》卷七; 又《新唐書》卷一四八《康日知傳》。
- [63] 《寶刻叢編》卷七《康志陸墓誌》; 又《新唐書》卷一四八《康志陸傳》。
- [64] 《陝西》4 冊, 85 頁; 《補遺》5 冊, 431 頁。
- [65] 《陝西》4 冊, 107 頁; 《補遺》1 冊, 285 頁。
- [66] 龔方慶並成《歸義軍會館續考》, 《敦煌吐魯番研究》第 3 卷, 1998 年, 223—228 頁。
- [67] 載《顏魯公文集》卷七; 《寶刻叢編》卷七; 《全唐文》卷三四四。參看朱越 1994, 23 頁。
- [68] Harmatta 1979b, 161—162; Sims-Williams 1996, 48。
- [69] 《北史》卷九九《突厥傳》同。
- [70] Harmatta 1972, 273; 蔡鴻生 1992, 121 頁; Yoshida 1994, 391。
- [71] 《陝西》1 冊, 141 頁; 《補遺》3 冊, 97—98 頁。
- [72] 《北圖》15 冊, 162 頁; 《洛陽》5 冊, 125 頁; 《匯編》545 頁。
- [73] 陳寅恪《唐才子傳康濟傳後》, 《金明館叢稿初編》, 上海古籍出版社, 1980 年, 281 頁。參看向達 1957, 16—17 頁。
- [74] 《百原》69 頁。
- [75] 同上, 82 頁。
- [76] 同上, 17 頁。

- [77] 《洛陽》5册, 125頁; 《匯編附考》8册, No.715; 《匯編》530頁。按: “甘州”, 《匯編附考》原作“卅州”, 此從《匯編》條文。
- [78] 《洛陽》7册, 21頁; 《匯編附考》12册, No.1137; 《匯編》845頁。
- [79] 《隋書》卷五(恭帝紀); 《資治通鑑》卷一八五武德元年七月條。參看吳玉貴 1997, 297頁。
- [80] 《北圖》28册, 129頁; 《北京》2册, 23頁; 《匯編》1892頁; 《補遺》4册, 472頁。
- [81] 鄭必俊《介紹唐開元張掖路璽卷並校舉》, 《敦煌吐蕃語文獻研究論叢》第2輯, 北京大學出版社, 1986年, 603、607頁。
- [82] 《固原》69頁。
- [83] 同上, 17頁。
- [84] 同上, 71頁。
- [85] 同上, 45頁。
- [86] 同上, 93—94頁。
- [87] 《固原》196—198頁。參看李鴻賓 1992, 54—56頁; 李鴻賓 1993, 358—365頁; 程越 1994, 23頁。
- [88] 陳國燦 1988, 208頁。
- [89] 嚴立、蔣綜《大慈恩寺三藏法印傳》, 中華書局, 1983年, 11頁。
- [90] 《三國志》卷三三《蜀書·後主傳》裴注注引《諸葛亮集》。
- [91] 馬雍 1990, 56頁。
- [92] 葉新江 1990, 55頁。
- [93] 陳國燦 1988, 199頁; 吳玉貴 1997, 303頁。
- [94] Sims-Williams 1991, P.185; 陳國燦 1988, 12—13頁。
- [95] 《北圖》16册, 108頁; 《洛陽》6册, 43頁; 《匯編附考》9册, No.885; 《匯編》658頁; 《補遺》3册, 448—449頁。
- [96] 《北圖》20册, 6頁; 《北大》1册, 109頁; 《匯編附考》14册, No.1383; 《匯編》1045頁; 《補遺》3册, 36—37頁。
- [97] 陳國燦 1988, 201頁。
- [98] 《北圖》16册, 23頁; 《洛陽》6册, 51頁; 《輯錄》364頁; 《匯編附考》10册, No. 901; 《匯編》669頁; 《補遺》3册, 449頁。
- [99] 《北圖》12册, 87頁; 《洛陽》6册, 51頁; 《匯編附考》3册, No.222; 《匯編》180

- 頁；《補遺》4冊，328頁。參看《匯編》670、694、662頁。
- [100] 《匯編》124頁。
- [101] 陳國棟 1988，205頁。
- [102] Forte 1995，1—63。Cf. Forte 1996。參看桑原鷲藏 1987，314—316頁。
- [103] 美杉江 1998。實際上楊承勳 1957，151頁對《新唐書·宰相世系表》造成之混亂已有明確的辨析。
- [104] 吳玉貴 1997。
- [105] 《舊唐書》卷五五《李軌傳》。
- [106] 《安元壽墓誌》，《陝西》3冊，98頁；《補遺》1冊，67—69頁。參看昭陵博物館 1988；陳志讓 1989。按：陳文注意到瀾水為阿姆河，但對安息縣說有誤。
- [107] 張說《河西節度副大使鄯州都督安公神道碑》，載《文苑英華》卷九一七；《張說之文集》卷一六；《全唐文》卷二三〇。
- [108] 以上參看吳玉貴 1997，295—338頁。
- [109] 《陝西》4冊，50頁；《補遺》2冊，30頁。
- [110] 《北大》2冊，152頁；《匯編》2450頁。
- [111] 《北圖》16冊，114頁；《燕陽》6冊，46頁；《匯編附考》9冊，No. 891；《匯編》662頁；《補遺》2冊，274頁。
- [112] 《資治通鑑》卷二一九。參看桑原鷲藏 1987，332頁；Pulleyblank 1952，322，n；吳玉貴 1997，306頁。
- [113] 《西原》17—19頁。關於射刻藥陀的粟特原文，見 Yoshida 1994，391。
- [114] 《西原》69頁。
- [115] 羅豐認為“史對勿相舉人居中屬的年代當在北魏中期”，見《西原》186頁。但《墓誌》明視其曾祖、祖父“并仕本國”，尚未來遷。
- [116] 《西原》45頁。
- [117] 見《太平寰宇記》卷二六。
- [118] 參看唐長壽 1978，421—422頁。
- [119] 唐長壽 1978，422頁；馬長壽 1985，22頁。
- [120] 參看唐長壽 1978，422頁；馬長壽 1985，22頁。
- [121] 參看桑原鷲藏 1987，340頁；吳玉貴 1997，296—297頁。
- [122] 《唐書》卷七二。
- [123] 載《全唐文》卷四三五。參看尚達 1957，18頁。

- [124] 《輯編》444頁；《匯編附考》15冊，No. 1463；《匯編》1104—1105頁；《補遺》4冊，402—403頁。按：文字據開版改訂，安若曾祖和祖父的名字，原誌有空字未刻，因補缺字符號。
- [125] 趙振華、朱亮 1982，37—38頁；張廣達 1986/1995，72—73/254—255頁。
- [126] 《陝西》2冊，25頁；《補遺》3冊，143頁。
- [127] 《陝西》4冊，107頁；《補遺》1冊，283頁。
- [128] 《文書》叁，242—247頁；《文書》六，470—479頁。
- [129] 《文書》叁，346—350頁；《文書》七，88—94頁。屬於卑藍和卷山的粟特語原名，參看 Yoshida 1991，241；吉田豐 1998，39—40頁。
- [130] 劉俊文《敦煌吐魯番唐代法制文書考釋》，中華書局，1989年，278頁。
- [131] 同上，444—445頁。參看姜伯勤 1998，8頁。
- [132] 向達 1957，89—92頁；林悟殊 1995，139—149頁；李健超《增訂唐兩京城坊考》，西安三秦出版社，1996年，182、207、219、227、149頁。
- [133] 參看向達 1957，92頁；荒川正晴 1998，176頁。
- [134] 周祖猷《洛陽伽藍記校釋》，中華書局，1987年，132頁。
- [135] 蔡新江 1996，6—18頁。
- [136] 李健超《增訂唐兩京城坊考》293、315、340、362頁。關於洛陽之粟特人，參看劉銘謙 1992，204—213頁；唐兆隱 1996，372—377頁。
- [137] 溫玉成 1983，67頁；劉景龍、李三益《龍門石窟碑刻圖記匯錄》下，中國大百科全書出版社，1998年，424頁。
- [138] 參看朱雷 1982，17—24頁；姜伯勤 1994，138—139頁。
- [139] 《資治通鑑》卷一九三貞觀四年五月六月條。
- [140] 同上卷二百六神功元年條。
- [141] 《常山貞石志》卷十《成德節度使李寶臣碑碑陰》。
- [142] 《新唐書》卷一四八《康日知傳》及附《康志述傳》。參看桑原鷲藏 1987，325—326頁；陳寅恪 1982，43頁。
- [143] 《陝西》4冊，85頁；《補遺》5冊，431頁。
- [144] 馬馳 1991，李鴻賓 1992，李鴻賓 1993，程越 1994，23頁。
- [145] 載《全唐文》卷六百九。
- [146] 《舊唐書》卷一八一《何進滔傳》。參看陳寅恪 1982，38頁。
- [147] 《河北》123頁；《補遺》5冊，39頁。

- [148] 參看陳寅恪 1963, 78—79 頁；盧兆蔭 1986, 843 頁。
- [149] 《何弘敏墓誌》，《河北》123 頁；《補遺》5 冊，39—41 頁。
- [150] 《陝西》4 冊，107 頁；《補遺》1 冊，282—284 頁。
- [151] 小野川秀夫 1942, Pulleyblank 1952。
- [152] 趙毅華、朱亮 1982；芮傳明 1985, 57 頁；張廣達 1986/1995；周偉洲 1988；王北辰 1992；劉統 1998, 63—70 頁。
- [153] 載《全唐文》卷四三五。
- [154] 《匯編》1022 頁。
- [155] 《文物》1988 年第 9 期，56 頁。
- [156] 同上，55 頁。
- [157] 朱亮《陝東所出〈唐景雲二年張君義勳告〉》，《中國古代史論叢》1982 年第 3 輯，331—341 頁。
- [158] 《匯編》1787 頁。
- [159] 趙萬里《魏晉南北朝墓誌集釋》卷九，圖版 484。
- [160] 《匯編》402 頁。
- [161] 《陝西》1 冊，107 頁；《補遺》2 冊，470—471 頁。
- [162] 向達 1957, 90—91 頁；張廣達 1996, 145 頁；龔方震、晏可佳 1998, 273—276 頁。
- [163] 《北圖》14 冊，80 頁；《洛陽》4 冊，142 頁；《匯編附考》6 冊，No. 510；《匯編》385 頁。
- [164] 《北圖》15 冊，94 頁；《洛陽》5 冊，75 頁；《輯錄》309 頁；《匯編附考》7 冊，No. 674；《匯編》503 頁；《補遺》5 冊，150 頁。
- [165] 《北圖》15 冊，162 頁；《洛陽》5 冊，125 頁；《匯編附考》8 冊，No. 733；《匯編》545 頁；《補遺》2 冊，243 頁。
- [166] 《匯編附考》8 冊，No. 783；《匯編》585 頁。
- [167] 《北圖》23 冊，128 頁；《洛陽》10 冊，91 頁；《匯編》1433 頁；《補遺》2 冊，503 頁。
- [168] 林悟殊 1995, 126 頁；張廣達 1996, 143—145 頁。
- [169] 同註[164]。
- [170] 《補遺》1 冊，450—451 頁。
- [171] 《新五代史》卷二四《安重榮傳》。參看芮傳明 1992, 10—11 頁；徐庭雲 1993, 344—345 頁。

- [172] 《山西文物》1982年第1期，58頁。
- [173] 《匯編》1991頁。
- [174] 《北圖》22冊，23頁；《輯錄》469頁；《陸續附考》17冊，No.1687；《匯編》1270頁。
- [175] Henning 1948, 608—809.
- [176] 《北圖》15冊，193頁；《洛陽》5，155頁；《匯編附考》8冊，No.766；《匯編》571頁。按，“康店”之“康”字，“九州”之“九”字，諸家錄文作缺字，現據《輯錄》330頁所刊圖版補。
- [177] 《北圖》20冊，19頁；《匯編附考》14冊，No. 1393；《匯編》1052頁。
- [178] 《北圖》15冊，213頁；《輯錄》338頁；《匯編附考》8冊，No. 782；《匯編》584頁。
- [179] Scaglia 1958.
- [180] 《北大》1冊，106頁；《輯錄》419頁；《匯編附考》14冊，No. 1345；《匯編》1016—1017頁。
- [181] 《陝西》3冊，98頁；《補遺》1冊，68頁。
- [182] 《北圖》14冊，80頁；《匯編附考》6冊，No. 510；《匯編》385頁。
- [183] 參看森部豐 1998, 262頁，注[1]。
- [184] 《北圖》19冊，69頁；《北京》1冊，164頁；《匯編》1016頁。
- [185] 程建 1994, 22頁。
- [186] 轉引自王仲華《北國六典》卷四，中華書局，1979年，163頁。
- [187] 《輯錄》126頁；《匯編》96頁。參看姜伯勳 1998, 7頁。
- [188] 《匯編》1991頁。
- [189] 參看神田喜一郎 1933, 16頁。
- [190] 分別見《安祿山事蹟》、《資治通鑑》、《新唐書》卷二二四和卷二二五、《舊唐書》卷二百、《匯編》1991和1878頁。參看樂新江 1997, 237—238頁。
- [191] 《北京青年報》1998年12月13日。
- [192] 樂新江 1997, 232—238頁。
- [193] 袁進京 1998, 252—253, 255· 256頁。
- [194] 敦煌民族文化館《敦煌旗李家營子出土金銀器》，《考古》1978年第2期；齊東方 1992, 35—41頁；張松柏 1993, 74· 78頁。
- [195] 《新唐書》卷一三十略同。參看陳寅恪 1982, 32頁。

[196] 《安祿山事蹟》卷上。

[197] 榮新江 1997, 239—240 頁。

縮略語, (中日文按拼音的拉丁字母順序排列)

一、史料和工具書:

《北大》— 隋唐五代墓誌匯編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌匯編》北京大學卷, 天津古籍出版社, 1991—1992 年。

《北京》— 隋唐五代墓誌匯編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌匯編》北京卷, 天津古籍出版社, 1991—1992 年。

《北圖》= 北京圖書館金石組編《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》, 100 冊, 中州古籍出版社, 1989—1991 年。

《補遺》— 吳綱編《全唐文補遺》——五輯, 西安三秦出版社, 1994—1998 年。

Dictionary — B. Gharib, *Sogdian Dictionary (Sogdian-Persian-English)*, Tehran: Farhang Publications, 1995.

《固原》— 羅豐編著《固原南郊唐墓群》, 北京文物出版社, 1996 年。

《河北》— 隋唐五代墓誌匯編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌匯編》河北卷, 天津古籍出版社, 1991—1992 年。

《匯編》= 馮經良編《唐代墓誌匯編》上下, 上海古籍出版社, 1992 年。

《匯編附考》= 毛漢光編《唐代墓誌銘匯編附考》1—18 冊, 台北中央研究院歷史語言研究所, 1984—1994 年。

《洛陽》= 洛陽市文物工作隊編《洛陽出土歷代墓誌輯錄》, 北京中國社會科學出版社, 1991 年。

《籍帳》= 池田溫《中國古代籍帳研究》, 東京大學出版會, 1979 年。

《洛陽》— 隋唐五代墓誌匯編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌匯編》洛陽卷, 天津古籍出版社, 1991—1992 年。

《陝西》— 隋唐五代墓誌匯編總編輯委員會編《隋唐五代墓誌匯編》陝西卷, 天津古籍出版社, 1991—1992 年。

《釋錄》= 唐耕耦等編《敦煌社會經濟文獻真蹟釋錄》一, 北京書目文獻出版社, 1986 年。

《文書》——十 = 《吐魯番出土文書》錄文本, 十冊, 北京文物出版社, 1981—1991 年。

《文書》壹—肆 = 《吐魯番出土文書》圖錄本, 四冊, 北京文物出版社, 1992—1996 年。

二、今人論著:

葉海生 1992 = 唐代九姓胡種俗考, 《文史》第 35 輯, 109—125 頁。

- 陳國燦 1980 = 唐乾陵石像及其銜名的研究,《文物集刊》第 2 集, 189—203 頁。
- 陳國燦 1985 = 敦煌所出粟特文古書信的斷代問題,《魏晉南北朝隋唐史資料》第 7 期, 10—18 頁。
- 陳國燦 1988 = 魏晉至隋唐河西胡人的聚居與火祿教,《西北民族研究》1988 年第 1 期, 198—209 + 278 頁。
- 陳國燦 1989 = 唐五代敦煌縣里制的演變,《敦煌研究》1989 年第 5 期, 39—50 + 110 頁。
- 陳寅恪 1963 = 《隋唐制度淵源略論稿》, 北京中華書局。
- 陳寅恪 1982 = 《唐代政治史述論稿》, 上海古籍出版社。
- 陳志謙 1989 = 安元壽及夫人翟氏墓誌考述,《文博》1989 年第 2 期, 51—56 頁。
- 杜繼 1994 = 從石刻史料看大秦與特人的漢化,《史學月刊》1994 年第 1 期, 22—27 頁。
- 池田溫 1965 = 8 世紀中葉における敦煌のソグド人聚落,《ユーラシア文化研究》第 1 號, 49—92 頁。
- 池田溫 1975 = 沙州通略考,《國博士還曆記念東洋史論叢》, 東京山川出版社, 31—101 頁。
- 馮承鈞 1930/1957 = 唐代華化粟特考,《東方雜誌》第 27 卷第 17 期, 1930 年; 此據《西域南海史地考證論叢匯編》, 北京中華書局, 1957 年, 129—157 頁。
- Freré 1995 = A. *The Hostage An Shigao and His Offspring*, Kyoto.
- Freré 1996 = A. "Kuwabara's Misleading Thesis on Bukhara and the Family Name An 安", *Journal of the American Oriental Society* 116. 4, 645—652.
- 萬方震、晏可佳 1998 = 《祆教史》, 上海社會科學院出版社。
- Grenet, F. and N. Sims-Williams 1987 = "The Historical Context of the Sogdian Ancient Letters", *Transition Periods in Iranian History (Studia Iranica, cahier 5)*, Leuven, 101—122.
- Grenet, F. and Zhang Guangda 1996 = "The Last Refuge of the Sogdian Religion: Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries", *Bulletin of the Asia Institute, new series*, 10 (Studies in Honor of Vladimir A. Livshits), 175—186.
- 郭平樂 1988 = 魏晉南北朝時期車師-高昌一帶的民族及其相互關係,《新疆文物》1988 年第 3 期, 99—114 頁。
- Harmatta, J. 1972 = "Irano-Turcica", *Acta Orientalia Hungariae*, 25, 263—273.
- Harmatta, J. 1978 = "Sir Aurel Stein and the Date of the Sogdian 'Ancient Letters'", *Jubilee Volume of the Oriental Collection 1951—1976*, Budapest, 73—88.
- Harmatta, J. 1979a = "The Archaeological Evidence for the Date of the Sogdian 'Ancient Letters'", *Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, 75—90.
- Harmatta, J. 1979b = "Sogdian Sources for the History of Pre-Islamic Central Asia", *Prolegomena to*

- the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, 153—165.
- Harmatta, J. 1992 = "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *Turfan and Twa-huang the Texts*, ed. A. Cadonna, Firenze, 18—20.
- Henning, W. B. 1948 = "The Date of the Sogdian Ancient Letters", *BSOAS*, XII, 601—615.
- 荒川正晴 1989 = トウルフアン出土《魏氏高昌國時代ソグド文女奴隷賣買文書》の理解をめぐって, 《内陸アジア言語の研究》V, 137—153頁。
- 荒川正晴 1994 = 評介: 林梅村《粟特文買婢契與絲綢之路上的女奴貿易》, 《會報》100號, 6—8頁。
- 荒川正晴 1998 = 北朝隋・唐代における「薩寶」の性格をめぐって, 《東洋史苑》第50・51合併號, 164—186頁。
- 吉田豊 1989 = ソグド語雜錄(II), 《オリエント》第31卷第2號, 165—176頁。
- 吉田豊 1998 = Sino-Iranica, 《西南アジア研究》No. 48, 33—51頁。
- 吉田豊、森安孝夫、新疆博物館 1988 = 魏氏高昌國時代ソグド文女奴隷賣買文書, 《内陸アジア言語の研究》[V, 1, 50頁+圖版一。
- 姜伯勤 1986/1994 = 敦煌・吐魯番とシルクロード上のソグド人, 《季刊東西交渉》第5卷1—3號; 北庭姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》, 文物出版社, 1994年。
- 姜伯勤 1998 = 俄國粟特研究對漢學的意義, 提交“漢學研究國際會議”論文, 北京大學, 1998年5月6—8日。
- 李鴻賓 1992 = 史道倫族屬及中國境內的昭武九姓, 《中央民族學院學報》1992年第3期, 54—58頁。
- 李鴻賓 1993 = 史道倫族屬問題再考察, 《慶祝王健新先生八十壽辰學術論文集》, 遼寧大學出版社, 358—365頁。
- 李志敏 1993 = “納職”名稱考述——兼談粟特人在伊吾活動的有關問題, 《西北史地》1993年, 34—38+93頁。
- 林梅村 1986 = 敦煌出土粟特文古書信的斷代問題, 《中國史研究》1986年第1期, 87—99頁。
- 林梅村 1992/1995 = 粟特文買婢契與絲綢之路上的女奴貿易, 《文物》1992年9期, 49—54頁。
又見《西域文明》, 東方出版社, 1995年, 68—79頁。
- 林悟殊 1995 = 《波斯拜火教與古代中國》, 臺北新文豐出版公司。
- 劉銘恕 1992 = 塔爾木出土的西域人墓誌, 《塔爾木——絲綢之路的起點》, 鄭州中州古籍出版社, 204—213頁。
- 劉統 1998 = 《唐代歸德府州研究》, 西安西北大學出版社。
- 盧兆蔭 1986 = 何文哲墓誌考釋——兼談隋唐時期在中國的中亞何國人, 《考古》1986年第9期, 841—848頁。

- 盧光蔭 1996 = 唐代洛陽與西域間武諸國，洛陽文物工作隊編《洛陽考古四十年——1992年洛陽考古學術研討會論文集》，北京科學出版社，372—377頁。
- 陸慶夫 1996 = 唐宋高僧與粟特人之漢化，《歷史研究》1996年第6期，25—34頁。
- 馬長壽 1985 = 《碑銘所見前秦之唐初的關中部族》，北京中華書局。
- 馬馳 1991 = 史進德的族屬、籍貫及其後人，《文物》1991年第5期。
- 馬繼 1983/1990 = 東漢後期中亞人來華考，原載《經濟地理與經濟史論文集》，北京大學出版社，1983年；此據馬繼《西域史地文物叢考》，北京文物出版社，1990年，46—59頁。
- Pelliot, P. 1916 = "Le 'Cha rcheou tou rou fou t' ou king' et la colonie sogdienne de la region du Lab noc", JA, 11 serie 7, 1916, 111—123. 馮承鈞譯載《西域南海史地考證譯叢七編》，北京商務印書館，1957年，25—29頁。
- Pulleyblank, E. G. 1952 = "A Sogdian Colony in Inner Mongolia", *T'oung Pao* 41, 317—356.
- Pulleyblank, Edwin G. 1955 = *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, London: Oxford University Press.
- 齊東方 1992 = 李家營子出土的粟特銀器與草原絲綢之路，《北京大學學報》1992年第2期，35—41頁。
- 錢宗頤 1978/1982 = 龜茲歌考，《大公報在港復刊卅年紀念文集》下，香港，1978年；此據《滙堂集林·史林》，香港中華書局，1982年，472—509頁。
- 榮新江 1987 = 吐魯番的歷史與文化，胡戟等編《吐魯番》，三秦出版社，26—85頁。
- 榮新江 1990 = 小月氏考，《中亞學刊》第3輯，47—62頁。
- 榮新江 1994 = 西域粟特移民考，馬大正等編《西域考察與研究》，新疆人民出版社，157—172頁。
- 榮新江 1995 = 扶教初傳中國年代考，《西學研究》第3卷，335—353頁。
- 榮新江 1996 = 北齊書出土《武周袁居士高經功德碑記碑》校考——兼談胡人對武周政權之態度，《民大史學》第1期，6—18頁。
- 榮新江 1997 = 安祿山的種族與宗教信仰，《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》，臺北，231—241頁。
- 榮新江 1998 = 安世高與武成安姓——評《黃子安世高及其後裔》，黃時豐編《東西交流論叢》，上海，366—379頁。
- 苦傳明 1985 = 粟特人在東西交通中的作用，《中華文史論叢》1985年第1輯，49—67頁。
- 尚傳明 1992 = 五代時期中原地區粟特人活動探討，《史林》1992年第3期，7—13頁。
- 桑原鷲藏 1926/1987 = 隋唐時代に支那に來住した西域人について，《內藤博士還曆祝賀支那學論叢》，京都，1926年；收入《桑原鷲藏全集》第2卷，東京，1987年，270—360頁。

- Scaglia 1958 = G. "Central Asians on a Northern Ch'i Gate Shrine", *Artibus Asiae*, XXI, 1958, 9-28.
- 森部豐 1998 = 略論唐代靈州和河北藩鎮、先念海編《漢唐長安與黃土高原》（《中國歷史地理論叢》1998年增刊），西安陝西師範大學中國歷史地理研究所，258—265頁。
- 抄知 1990 = 唐開元十六年底州金積縣陳小讓，《敦煌吐魯番學研究論文集》，上海漢語大詞典出版社，187—195頁。
- 神田喜一郎 1933 = 祇教瑣記，《史林》第18卷第1號。
- 師小群 1997 = 西安郊區出土唐韓德信、康氏墓誌考述，《陝西省博物館館刊》第4期，206—210頁。
- Sims-Williams, N. 1987 = "Ancient Letters", *Encyclopaedia Iranica*, II, London & New York, 7-9.
- Sims-Williams, N. 1991 = "A Sogdian Greering", *Corolla Iranica*, ed. R. E. Emmerick & D. Weber, Frankfurt am Main, 176-187.
- Sims-Williams, N. 1996 = "The Sogdian Merchants in China and India", *Cina e Iran da Alessandro Magno alla Dinastia Tang*, ed. A. Carbona e L. Lanciotti, Firenze, 45-67.
- 唐長孺 1978 = 魏晉雜胡考，《魏晉南北朝史論叢》，北京三聯書店，382—450頁。
- 唐長孺 1989 = 晚唐天寶七載封北岳恒山安天王銘，《山居存稿》，北京中華書局，273—292頁。
- 王北辰 1992 = 唐代河曲的“六胡州”，《內蒙古社會科學》1992年第5期，58—64頁。
- 王素 1986 = 高昌火祇教論稿，《歷史研究》1986年第3期，168—177頁。
- 王小甫 1992 = 《唐吐蕃大食政治關係史》，北京大學出版社。
- Weber, D. 1972 = "Zur sogdischen Personennamengebung", *Indogermanische Forschungen*, 77, 191-208.
- 溫玉成 1983 = 龍門所見中外交通史料初探，《西北史地》1983年第1期，頁。
- 吳玉貴 1997 = 涼州粟特胡人安氏家牒研究，《唐研究》第3卷，295—338頁。
- 向達 1930/1957 = 唐代長安與西域文明，《燕京學報》專號2，1930年；此據《唐代長安與西域文明》，北京三聯書店，1957年。
- 小野川秀美 1942 = 河曲六州胡の沿革，《東亞人文學報》第1卷第4號。
- 徐庭雲 1993 = 沙陀與昭武九姓，《慶祝王維翰先生八十壽辰學術論文集》，遼寧大學出版社，335-346頁。
- Yoshida, Y. 1991 = "Sogdian Miscellany III", *Corolla Iranica*, ed. R. E. Emmerick & D. Weber, Frankfurt am Main, 237-244.
- Yoshida, Y. 1993 = "Review of N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian inscriptions of the*

- Upper Indus I*", *Indo-Iranian Journal*, No. 36, 234.
- Yoshida, Y. 1994 - "Review of N. Sims-Williams, *Sogdian and other Iranian inscriptions of the Upper Indus II*", *BSOAS*, 57. 2, 391—392.
- 袁進京 1996 = 唐史恩賜玉册試釋,《歲時雜俎》,北京圖書館出版社,252—258頁。
- 張廣達 1986/1995 = 唐代六胡州等地的回武北姓,《北京大學學報》1986年第2期,71—82 + 128頁;此據張廣達《西域史地叢考初編》,上海古籍出版社,1995年。
- 張廣達 1996 = 祇教對唐代中國之影響三例,《法蘭漢學》第1輯,北京清華大學出版社,143—154頁。
- 張松栢 1993 = 敦煌莫高窟李家營子金銀器與唐代營州西域移民,《北方文物》1993年第1期,74—78頁。
- 周陵博物館 1988 = 唐安元壽大婦墓發掘簡報,《文物》1988年第12期,37—49頁。
- 趙振華、朱亮 1982 = 安善墓誌初探,《中原文物》1982年第3期,37—40頁。
- 鄭炳林 1996 = 唐五代敦煌粟特人與歸義軍政權,《敦煌研究》1996年第4期,80—96頁。
- 鄭炳林 1997 = 唐五代敦煌的粟特人與佛教,《敦煌研究》1997年第2期,151—168頁。
- 鄭炳林 1998 = 《康秀華寫經施入疏》與《康和尙貨賣使新曆》研究,《敦煌吐魯番研究》第3卷,191—208頁。
- 周繼剛 1988 = 唐代六胡州與“康待賓之亂”,《民族研究》1988年第3期,54—63頁。
- 朱雷 1982 = 龜氏高昌王國的“尊價錢”,《魏晉南北朝隋唐史資料》第4期,17—24頁。

作者單位：北京大學歷史系

The Sogdian Migration and Colonies in pre-Tang and Tang China

Rong Xinjiang

Summary

The activities of Sogdians, settled in Chinese territory between the 3rd and 10th

centuries, have been discussed by scholars based on the Chinese sources, which include the traditional works and Dunhuang-Turfan documents. But the most scholars focus their attention to one Sogdian colony or Sogdians in a specified area, such as those in the Hexi Corridors.

In the present paper, the author gathers all known material on the Sogdian migration and their colonies in China, including not only the traditional works, but also new-discovered or new-published epigraphs. The picture of the Sogdians may be painted by the Chinese texts as follows.

The Sogdians, mainly merchants, went to China in separate batches. They set up a series of colony along the Silk Road from Central Asia to Northeastern China. We can find their traces in the following places. Jushide (Tumshuq), Kucha, Yanqi (Karashar), Gaochang (Turfan), Yizhou (Hami), Beiting, Khotan, Qiemo (Cherchen), Shicheng, Dunhuang, Jiuquan, Zhangye, Wuwei, Yuanzhou (Guyuan), Changan, Luoyang, Lingzhou, Liuhuzhou, Bingzhou (Taiyuan), Yunzhou, Weizhou, Xiangzhou (Yecheng), Weizhou, Xingzhou, Hengzhou, Dingzhou, Youzhou, and Yingzhou. The Sogdian colony was self-governed by *Sabao* (s'rip'w, caravan-leader) before it was controlled by Chinese governments. A Zoroastrian or Mazdean temple was almost accompanied with the colony as the religious centre of Sogdians. From the Northern Wei to the Tang, the Chinese central and local governments gradually transited the colony into Chinese villages or towns. The *Sabao* became a Chinese official and lost its original meaning.

《貞觀政要》之日本流傳與其影響

池田 暹

前 言

盛唐著名史官吳兢（669 或稍前 -749）^[1]撰《貞觀政要》10 卷，分類集錄唐太宗和臣僚的問答與言行，中唐以降，憲、文、宣宗諸帝讀本書而頗重視之。宋元以來版行流布，朝野重之。至於元季，臨川麻士戈直（吳澄的學生）加校訂注解，更插入從柳芳到呂氏《通鑑精義》廿二家有關論評，被稱為集論本，明清兩代其受讀者廣泛之歡迎。

太宗貞觀之治一般被認為是中國封建社會之盛世，其君臣之精勵民治被贊賞為舊中國之理想政治，而《貞觀政要》者為其最確最詳之記錄，為現代史學界、教育學界所重視，有數種注釋本與現代語譯本流行於世^[2]。

東海日本自古代舶載《貞觀政要》以來，歷代尊重至於今天，本稿主要依據原田種成氏（HARADA Tanehige 1911 年正月 2 日—1995 年正月 29 日）^[3]之研究成果，概觀《貞觀政要》在日本之諸相，以資東亞文化交流史的深入理解。

一、日本史上之“貞觀”

日本曾用“貞觀”年號，此係皇統第 56 代清和天皇（諱惟仁 Korchito，嘉祥 3 年（850）3 月 25 日生，母是藤原良房女明子，55 代文德天皇之第 4 皇子，生年之 11 月 25 日為皇太子），於天安 2 年（858）8 月 27 日因父天皇崩御而踐祚，時僅九歲，翌年即天安 3 年 4 月 15 日始改元“貞觀”，至貞觀 18 年

(876) 11月29日讓位於皇太子貞明親王（清和天皇第一皇子，貞觀10年12月16日生）。其翌年4月16日新天皇陽成代始改元為元慶。清和退位後，於元慶3年（879）5月8日落飾入道，法諱曰靈真，翌年12月4日在栗田院死去，壽31。藤原時平奉勅撰《三代實錄》（日本古代正史〈六國史〉之最後史籍）卷2載清和天皇貞觀改元詔，文云：

[夏四月]十五日庚子，公卿於太政宮曹司廳，賜成選位記。宣制云，勅旨正宣大命乎衆聞食正宣。天安二年成選人等，其仕奉狀乃隨冠位上賜比治賜正宣大命乎衆聞食正宣。是日，詔曰，朕聞，自古赫元居正者，雖運殊根莖，弊別金石，莫不改正朔變徽章，以易民之視聽也。故能阜疏（或當作阜筮）不瀾，萬朔酌而不缺。帝系無涯，千載沿布而無沫。方今春忠已達，夏德為余。衆鳥調翼而始飛，百花成實而新結。見候物之如此，知開元之所宜。其改天安三年，以為貞觀元年。將使皇猷正一，被群品以用全，寶曆延長，均兩儀以年遠。

關於日本年號，10世紀之延長、承平以後，年號勘申者名及年號出典等之記錄傳存，其前此種經緯未詳。然而一見改元詔文，其踏襲中國傳統方式甚明。倭國朝廷從大上御田原等於中國貞觀4年（630）入唐以來，到關成3年（838）大約十七次派遣唐使，攜歸大量文物典籍與大陸消息。所以9世紀中葉日本朝廷詳悉唐朝政情以及“貞觀之治”的重要意義。因此我們推測改元“貞觀”一定有模倣盛世之願望因素。

藤原佐世（847—897）奉勅撰《本朝見在書目錄》（約寬平初年885—891成）^[4]著錄漢籍一千八百餘部一萬八千餘卷，這些渡海而來日本並被藏架於官庫如圖書寮或冷泉院者，其中包含史部235+，（約260部），大約4200餘卷，著錄從《史記》至《隋書》全部正史和《大唐創業起居注》、《唐實錄》九十卷（司空梁國公房玄齡等撰）、《同》（中書令許敬宗撰）、《高宗實錄》六十卷（武玄之撰）等。九十卷之《唐實錄》恐係《高祖實錄》20卷、《太宗實錄》40卷和《高宗實錄》30卷之合帙者。正倉院文書續修16《天平5年（733）8月11日呈圖書寮之皇后宮職移》中見“實錄十卷 紙六十六”，《大日本古文書編年文書》第1卷編者推定此《實錄》即《太宗實錄》（476頁頭註）。若此比定不

設，在平城京已鈔寫初唐實錄，8、9世紀日本上層知識分子一定認識周知“貞觀盛世”。

唐朝統制門閥貴族，編纂《貞觀氏族志》100卷，其後高宗朝改編為《姓氏錄》200卷，此事業影響古代日本。藤原仲麻呂（惠美押勝）政權期天平實字年間置“撰氏族志所”，命諸家提出本系族譜等，然因實字8年（764）押勝舉兵被殺而中絕，及弘仁6年（815）萬多親王等奉勅撰上《新撰姓氏錄》30卷。雖然唐朝與古代日本之社會發展段階差距甚大，後進日本親意攝取大陸制度而向上昇進化，編纂諸氏系譜集屬其一例。清和天皇貞觀12年（870）3月省試策秀才出題〈明氏族〉〈辨地震〉2條，問頭即當代著名漢詩文作家都良香，此時菅原道真（845—903）對策及第，其文收載《菅家文章》卷8。中國《貞觀氏族志》之完成奏上在唐貞觀12年（638）正月而頒行天下^[5]，此次日本策問與對策文中雖未言及《貞觀氏族志》，然都氏出題在此年絕非偶合，可推測其意識二百三十餘年前之唐朝事業而採此題目。尚日本貞觀11、12年地震頻發，恐為出題之背景。日本之貞觀年代屬平安時代初期，屢併稱弘仁（嵯峨天皇朝810—824初）貞觀（859—877）時代，日本文化史上漢文化色彩特別明顯時期，或被稱“風氣暗黑時代”，即漢詩文相對隆盛而日語和歌低調，傳來密教繁榮而歷伏古來神祇信仰等，象徵9世紀時代的日本狀況。

二、日本傳來《貞觀政要》古寫本與刊本

日本《本朝見在書目錄》（約885—891成）卅雜家（私略之 二千六百十七卷）中第68著錄《貞觀政要》十四（卷）。

《見在書目》通例，卷數只錄數而略卷字。《貞觀政要》諸傳本皆10卷，從君道第一至論慎終第四十，一共40篇。《新唐書》藝文志雜史著錄10卷，以後中土書目亦未見14卷者。所以應當判定“四”字為衍文，或四十〔篇〕之誤倒，若干卷四十篇之脫落為十四。據此9世紀末以前已船載《政要》無疑。其傳入者與時期未見確切記錄，原田種成氏推測此係菅原清公（770—842, SUGAWARA No Kiyotomo）携來，清公任遣唐判官入唐，延曆24年

(805) 歸朝，此說若準確，則《政要》成立後約百年而到日本。

現存《政要》古寫本之代表即建治本（藤原南家相傳，卷子10卷），建治3年、弘安元年（1277、1278）寫，卷3和卷5一部係補鈔，卷1藏於宮內廳書陵部，卷2~10藏於東京竹本泰一氏^[6]，1行14~17字，因轉寫原本識語言及安元3年（1177）奉授主上，永久2年（1114）點訖等，可窺其淵源。

以下錄出此本識語類，以明示其傳鈔經緯供讀者參考：

○卷一末

本云

安元三年（1177）二月五日，奉授

主上既訖。

正三位行宮內卿兼式部大輔播磨權守藤原朝臣永範

永久二年（1114）仲春廿五日點訖。

良兼

合證本等，又加白點畢。

祕本也。 永範

建久第五年（1194）九月廿一日，詣三品李部

大卿書閣讀合畢。有祕說等

匠作員外少尹藤孝範

建保第四年（1216）夷則廿五日，受嚴訓訖

文章得業生經範

嘉祿三年（1227）四月廿四日，合二條院御本

並八條左相府證本畢。

刑部權少輔經範

建長二年（1251）二月十日，以家說授茂才

明範既訖。 三品李部大卿經範

建長六年（1254）三月廿日，以家說授小男

淳範既訖。 三品李部大卿經範

○卷一末得書

此本南家之點本也，點書如表，而永仁二年（1294）八月晦日

以菅家本朱點并墨點寫之。於菅點者合短點
畢，能能可分別也。又上注者是南家之注也。

菅點本與書云，讀合了。密澄

建仁元年（1201）四月廿一日酉斜書寫了。

同廿五日巳時移點校合了。知家

同三年（1203）二月二日授侍中平二千石了。

翰林主人菅在判

菅師匠本與書

奉左丞相教命奉授祕說了。

大藏卿兼式部大輔菅原爲長

建長七年（1255）十月五日，以家祕說奉授二品羽林中
郎將了。

散位菅原在宗

右奧書菅師匠證本如此，以彼祕本重移

點校合了。於時建治第一之曆（1275）初冬上旬之
候於攝下所終功也。

治部權少輔平朝臣兼俊

○卷二末

弘安元年（1278）三月日以南家祕本書

寫畢，兩三日中加點畢。

裏書朱點寫了 密澄（朱書）

永仁二（1294）九四，以菅點本移之於今點，加短點可知之。

點本與書云，讀合了。密澄

建仁元年（1201）五月四日書寫了。散位從五位下平朝臣知家

建保五年（1217）七月六日書寫了。司農少卿爲俊

移點了，家祕本也。菅原在朝

受嚴訓了。菅原在宗

受家說了。散位菅原賢宗

右與書等，菅三品祕本如此。以件本重所之移

點校合也。裏書改書等同寫之了。

建治元年（1275）十月十四日 平朝臣兼俊

讀合了。

○卷四末

永仁二年（1294）應鐘朔朝，以備本寫點訖。

朱點訖（未書）讀合了。密澄

本云

讀合散不審了 隱倫平兼俊

聊管見訖 平惟兼

○卷五末

初冬下旬曉筆畢。

中隱平兼俊

以管師匠祕本移墨朱兩點了。

永仁三年（1294）四月八日寫點訖

密澄

讀合訖。

○卷六末

建治三年（1277）夷則廿四日，以

累家祕說授申安良

禪門已畢。

誠 班 淳 範

永仁二年（1293）十一月三日，重以備本移點訖，本者南家點也。

而以管本改之，以墨加短點了。

讀合畢 裏書了。

點本云

初冬中旬之候書寫訖。

中冬中旬朱點了 平朝臣兼俊

校合了 裏書了

○卷七末

建治三年（1277）蕤賓十六日書寫畢，

本者南家正本也。

建治三年蕤賓卅日，以家祕說

授申安良譚門已畢。

散 址 儒 淳範

永仁二年（1293）十一月五日，以^左作儒本重點之^右本者南家
點也。而以管點點寫之加善點訖。朱點畢（未書）讀合畢。

點本云

十一月廿二日已一點移點了，校合管師匠謄本畢。

平朝臣兼俊

○卷九末

永仁三年（1294）閏二月廿二日，於八播書寫校點訖

朱點裏書了 讀合了 密澄

本云

以管師匠本移朱墨點校合了。以同祕本寫

裏書了。 平朝臣兼俊

○卷十末

建治三年（1277）蕤賓八日，以南家祕祕

本書寫畢。

建治三年六月廿五日，以家

祕說授申安良禪門

已畢。

內史舊山橋淳範

永仁三（1294）二十一日，以菅家本移點訖。於菅點者加短點於南家點者

處處罷畢。朱點了二十一丁（朱書）讀合了。

本云

以菅師匠祕本移點校合了。

平朝臣兼俊

別一種菅原家傳來菅家本 10 帖（影寫完本舊藏於內藤湖南氏，現藏於關西大學圖書館，卷 4、5、6、9 計 4 帖藏於慶應義塾大學斯道文庫。永祿 3 年（1560）菅原長雅寫，轉寫原本識語，言及建保四年（1216）授長貞等，卷 9 係據米刊本補寫）。

南家本系寫本尚存興福寺本、狩谷棧齋本、松崎藤堂識語本等。狩谷棧齋（1775—1835，著名考證學者）舊藏本之轉寫一本（現藏於伊勢神宮文庫）卷首附以下題記（原和文，今漢譯）：

《貞觀政要》之現在通行清國諸本都係元戈直政竄之本，而唐吳兢之真本傳來於皇國，其本有二部。其一有安元三年（1177）二月五日式部大輔藤原永範朝臣跋語，其二即菅原爲長卿之傳本而收載吳兢上表。此上表諸本都脫，惟此本存之。比校《全唐文》所載小異。因江戸湯島狩谷棧齋望之贈此寫本二部於吾（足代弘訓 1784—1856，國學者，伊勢人），將奉納〔神宮〕豐宮崎文庫。時天保四年癸巳（1833）東北諸國有大風洪水，稻穀不熟，翌五年甲午諸國禁止糶米，我神境米價特貴窮民瀕餓死。弘訓雖愚蒙不忍見慘狀，屢次自身往來安濃津，乞得米千俵於藤堂家，充本土救荒料。此時以《貞觀政要》二部納於藤堂家學校有造館。因茲自歎不能遂奉納豐宮崎文庫之素志，幸蒙安濃津川北久太夫政安觀其志，天保八年丁酉（1837）謄寫管納有造館之附吳兢上表一本，奉納豐宮崎文庫。弘訓不勝喜悅，即鈔錄近藤氏《御本日記附註》附卷首，因而細叙此書奉納由來如右。

天保八年丁酉八月 足代權大夫度會弘訓

狩谷（足代）本卷五末有以下題記：

奉納 舊國安瀾郡津 河北久太夫政安

天保八丁酉年五月吉日^抄

此題記明示於 19 世紀前半日本考證學者已經認識本邦傳來寫本能保存戈直本以前之古態，而傳存寫本之代表有藤原南家本（建治本）與菅家本。

菅原家傳來菅家本之代表是內藤湖南舊藏（現藏於關西大學圖書館）本，其卷二末有多行識語如下：

本云

手自校衆本，勘本文擇善合點了。

三品李部員外大卿菅判

建保四年（1216）五月十一日，授男著作郎長貞了。

大府卿菅爲了

嘉祿元年（1225）八月九日，候於九條前殿下且讀判。

貞應三年（1224）閏餘七月廿六日，授男長成了。

李部大卿判

安貞二年（1228）四月二日，授男高長了。

大府卿判

嘉禎四年（1238）五月一日，授少子長明、孫宗長等了。

李部大卿判

仁治三年（1242）七月廿八日，侍當今皇帝御讀。

大藏卿兼式部大輔判

弘長二年（1262）三月二日，授愚息清長了。

李部大卿判

永仁五年（1297）十二月五日，以家說重授正修上人了。

從二位菅清長判

永仁七年（1299）三月十日，以說授小童摩尼珠丸了。永年十二才 明女判

永祿三年（1560）四月，終齊功了。

李部大卿菅長雅

菅家本卷九末識語云，

本云

永仁四年丙申十月三日，書寫之訖。

執筆宋人明道

永祿三年五月，終書功了。

李部大卿菅長雅

菅家本系有文化6年(1809)菅原長親寫本之轉寫數種，其一即楊氏觀海堂本(現藏於臺北故宮博)，更有觀海堂本(卷1、2係影寫南家鎌倉鈔本、卷3-10係傳寫菅原長親菅家本)。別系統寫本寫字臺本(存卷3-10，現藏於龍谷大學圖書館)4冊，大約15世紀鈔本，其卷4內容全異於南家、菅家兩系諸本與戈直集論本。原田氏推定此系統本的吳觀上中宗表為初撰本，而其他諸本則是開元年代進玄宗之再撰本。寫字臺本系尚有藤波本(存卷3-6、9、10計3冊，京都大學圖書館藏)及日蓮親寫本(卷1現藏於富士宮市本門寺，另外殘葉散在諸所)，後來的假名和譯本便屬此系統。

其他大江家本僅見於狩谷、松崎兩氏校本中。此外古寫散卷尚有傳金澤文庫本(卷2藏於玉島美術館，卷10藏於御茶之水圖書館)、羅振玉本(卷5、6兩卷)、慶應義塾大學圖書館本(卷2，可能菅家本系)、大理圖書館藏本(卷7，乾元2年(1303)寫)等，此等都屬鎌倉時代以前鈔本。

《貞觀政要》的日本刊本創於德川家康命開版之慶長5年(1600)的伏見版，此據明成化年刊戈直集論本用木活字印成8冊。元和9年(1623)覆印伏見本為10冊。其後坊刻版本依元和本，加訓點旁注及頭注者，有承應2年(1653)、天和3年(1683)、延享元年(1744)諸本(烏銅版)。小田原藩於文政元年(1818)又據清嘉慶掃葉山房本而參照日本舊鈔本2種揭出文字異同於欄外，更補入掃葉本佚而鈔本保存的15章而版行。此本於光緒4年(1878)由蘇城張有容堂翻印，但削去欄外考異為可惜。不久紀州藩又用慶長版為底本，利用掃葉山房本加標注，於文政6年(1823)加訓點刊行而最流行。此本廣泛參照《魏鄭公諫錄》《舊唐書》《新唐書》《冊府元龜》等漢籍和日本古鈔

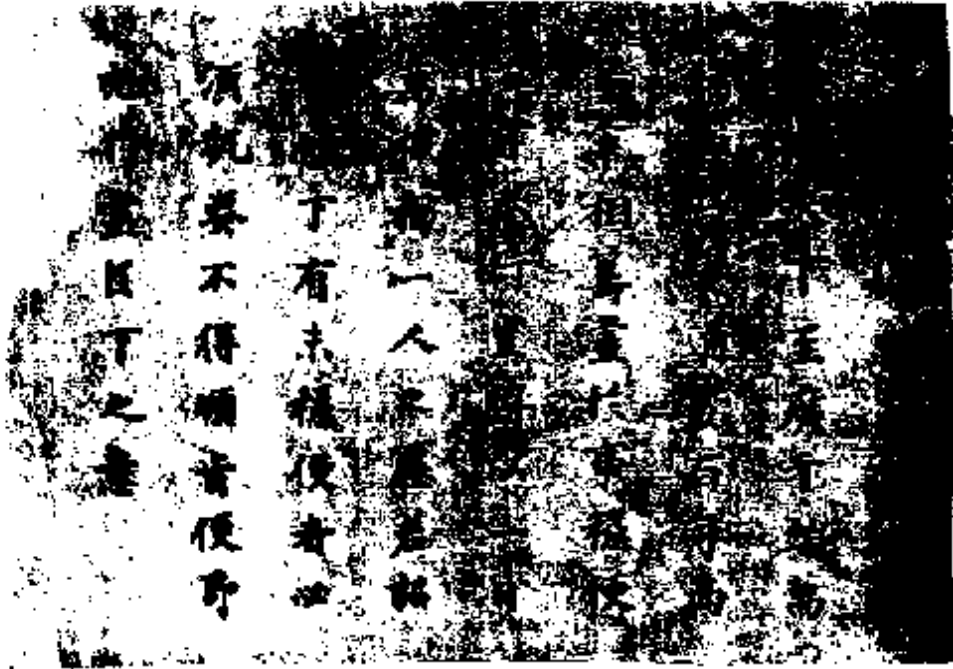
本揭出異同示取捨。江戸時代別有高松藩備前井國南撰《刊正貞觀政要》稿本 10 册，用兩家本校正現行諸本（1810 成），可謂校定本之先驅。又林羅山撰《貞觀政要箋解》10 卷進呈四代將軍德川家綱於慶安 4 年（1651）之外，附註、要解，抄錄等有數種。近代之譯解本亦不遑枚舉，其中值特筆者當推原田氏之《貞觀政要定本》（1962），以建治本為底本，參照鈔本 20 種、校本 3 種、刊本 12 種和諸史料 13 種，於下欄詳細標示文字異同，末附寫字臺本卷 4 及古鈔本佚而刊本所有 16 章，一般被認為保存文直本以前《政要》原型的最善本。

三、所謂古筆《貞觀政要》殘簡

近年小松茂美氏（KOMATSU Shigemi 1925—，日本書法史權威，創設古筆學研究所、古筆學會會長）留意介紹古筆《政要》2 種，其一是 1 紙 8 行之矩形斷紙（29×40.2cm），本為帝王避戒類屏風畫上所貼，認為 8 世紀唐代所寫《政要》卷 1 政體篇第 5 章中“朕以天下至廣千端萬緒須合變通，……若詔勅頒下未穩便者，必須執奏不得順旨便即施行，盡臣下之意”計 8 行 70 字。雄偉楷書，寫於塗胡粉綠色紙上，每行 9 字白文，現藏於東京文京區 Century Museum（圖版 1，見下頁）。此斷簡之存在，最初在該館新館築成紀念名品展覽公開，其時刊行《新館落成記念センチュリー・ミュージアム名品展》圖錄（1991 年 6 月）揭出彩色圖版，又載錄小松氏解說（100 頁）。小松氏以本斷簡為日本遣唐使舶來唐畫屏風上之一紙，幸而偶存者，其書風與著名大字《賢愚經》寫經（俗稱‘大聖武’）相通。此斷簡果屬盛唐鈔錄或否，敬請中國專家鑑定之。

《政要》政體篇第 5 章即貞觀四年太宗蕭瑀問答，論隋文帝政事善惡，斷簡攝錄其一部如下揭，現行《政要》同字斷。一共 70 字。文字有異同附・而示：

……朕意則不然，以天下之（至）廣，千端萬緒，須合變通。皆委百司商量，宰相籌畫，於爭穩便，方可奏（奉）



圖版 1

貞觀政要斷卷 唐時代·8世紀 縱 29.0cm 橫 40.2cm

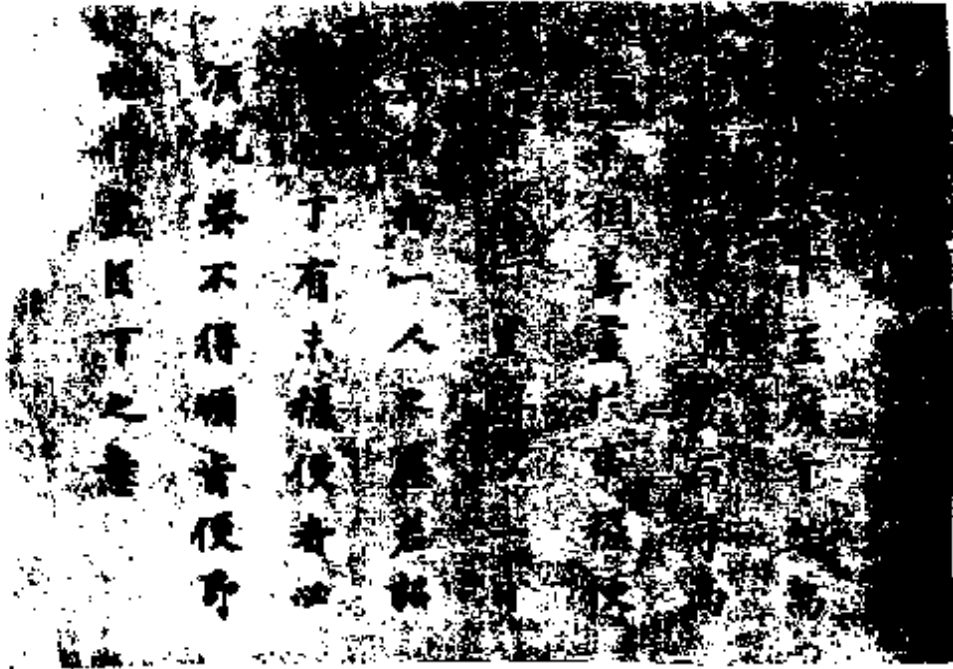
Detached segment of *Zhenguan Zhengyao* (a Chinese book on administration).

Artist unknown, Tang dynasty, 8th century, China.

行，豈得以一日萬機，獨斷一人之慮。且日斷十事，而五條不中，中者信善。其如不中者何，以日繼月，乃至累年，乖謬既多，不止何待。豈如廣任賢良，高居深視，法令嚴肅，誰敢爲非。因令諸司，若詔勅頒下，有未穩便者，必須執奏，不得順旨便即施行，務盡臣下之意。

今參照本項關聯記事有《冊府元龜》卷46帝正部知識如下。

〔貞觀〕四年，帝臨朝，問房玄齡、蕭瑀曰：隋文帝何如主也？對曰：……朕意則不然，以天下之廣，海內之重，千端萬緒，須合變通。皆委百司，爲國思稱，關繫幸輔，安穩安閑。豈得以百司萬機，獨斷一人之慮也。因令諸司曰：若詔勅頒下有未穩便者，必須執奏，不得順旨便施行，務盡臣下之心也。



圖版 1

貞觀政要斷卷 唐時代·8世紀 縱 29.0cm 橫 40.2cm

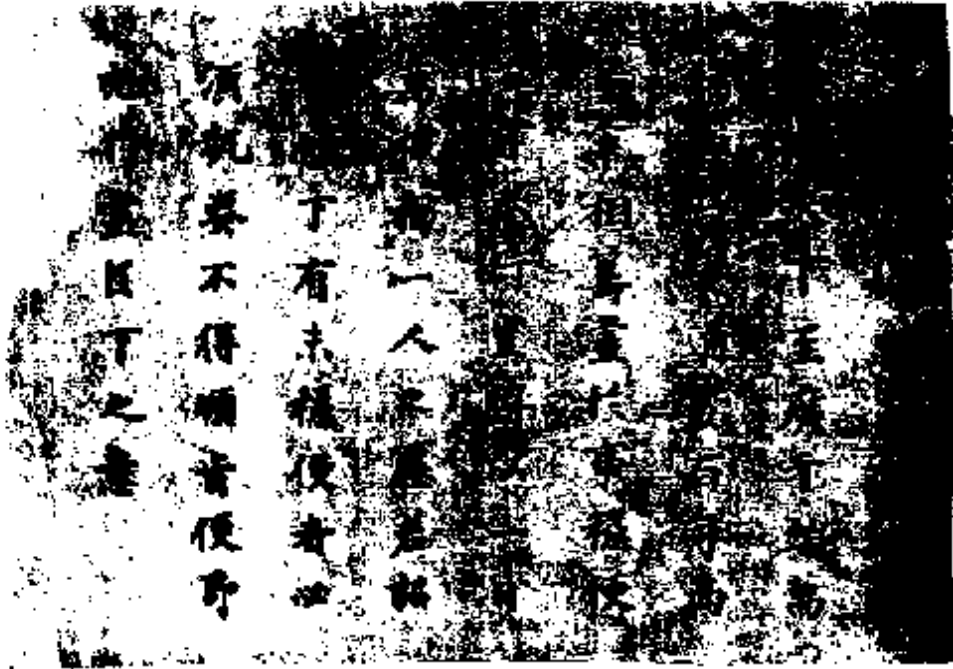
Detached segment of *Zhenguan Zhengyao* (a Chinese book on administration) .

Artist unknown, Tang dynasty, 8th century, China.

行，豈得以一日萬機，獨斷一人之慮。且日斷十事，而五條不中，中者信善。其如不中者何，以日繼月，乃至累年，乖謬既多，不止何待。豈如廣任賢良，高居深視，法令嚴肅，誰敢為非。因令諸司，若詔勅頒下，有未穩便者，必須執奏，不得順旨便即施行，務盡臣下之意。

今參照本項關聯記事有《冊府元龜》卷46 帝王部知識如下。

〔貞觀〕四年，帝臨朝，問房玄齡、蕭瑀曰：隋文帝何如主也？對曰：……朕意則不然，以天下之廣，海內之重，千端萬緒，須合變通。皆委百司，為國思稱，關繫幸輔，安穩安閑。豈得以百司萬機，獨斷一人之慮也。因令諸司曰：若詔勅頒下有未穩便者，必須執奏，不得順旨便施行，務盡臣下之心也。



圖版 1

貞觀政要斷卷 唐時代·8世紀 縱 29.0cm 橫 40.2cm

Detached segment of *Zhenguan Zhengyao* (a Chinese book on administration).

Artist unknown, Tang dynasty, 8th century, China.

行，豈得以一日萬機，獨斷一人之慮。且日斷十事，而五條不中，中者信善。其如不中者何，以日繼月，乃至累年，乖謬既多，不止何待。豈如廣任賢良，高居深視，法令嚴肅，誰敢為非。因令諸司，若詔勅頒下，有未穩便者，必須執奏，不得順旨便即施行，務盡臣下之意。

今參照本項關聯記事有《冊府元龜》卷46帝正部知識如下。

〔貞觀〕四年，帝臨朝，問房玄齡、蕭瑀曰：隋文帝何如主也？對曰：……朕意則不然，以天下之廣，海內之重，千端萬緒，須合變通。皆委百司，為國思稱，關繫幸輔，安穩安閑。豈得以百司萬機，獨斷一人之慮也。因令諸司曰：若詔勅頒下有未穩便者，必須執奏，不得順旨便施行，務盡臣下之心也。

《論時政疏》四首之第三，“貞觀十一年五月壬申，帝幸洛陽次昭仁宮，多所譴責。徵送上疏”者，宋版《英華》既與《舊唐書》卷 71 魏徵傳《新唐書》卷 97 魏徵傳及《政要》對校，錄出異同夾注。此疏尚收在《冊府元龜》卷 327 宰相部諫諍三、《歷代名臣奏議》卷 27、《全唐文》卷 139，又《資治通鑑》卷 195 貞觀十一年五月壬申條略揭。斷簡 20 字與《英華》以下諸種傳文基本一致，未見差違。如本文第 1 章言及日本天平年間菅鈔〔太宗〕實錄，又日本《本朝見在書目錄》舊事家錄《魏文貞故事》6 卷，雜史家錄《唐實錄》90 卷兩種，《唐曆》40 卷（柳芳撰），雜家錄《諫苑》20 卷（于志寧撰），於佐理活動時期可看魏徵諫疏於多種文獻裏，所以不容易斷定《編地切》屬《政要》斷簡。

通過此種狀況，關於兩種 8 世紀和 10 世紀古筆《政要》斷簡，我們雖認識其有屬《政要》之可能性，但不能排除抄錄本來《太宗實錄》以下史籍或舊事、雜家諸書之蓋然性，因茲不斷定《政要》為適當。

四、天皇、貴族、僧侶之閱讀或聽講

江戶時代有名儒學者松崎儼堂（1771—1844）舊藏舊家本附冊（慶應義塾大學斯道文庫藏）有山田以文（京都古田神社祠官，和學者，1835 歿，壽 74）錄“古本校合凡例”，其中著錄大江家本題記，其文如下，尚附以文校記、跋：

本云

以累代秘說本，奉授

聖上了，尤可秘藏也。

寬弘三年（1006）三月五日 吏部大御江判

朱云

寬弘九年（1012）閏七（應作十）月念一日，藤家本一校了。

江匡衡

此一卷以江家舊卷（慶應義塾 卷子本有匡衡與書）傳寫本校正訛。稱江本者是也。餘卷今逸，惜哉。

以源睿所元寬校本再校訖。(豐行注 此本有多福文庫印，元和活版也。)

以清國嘉慶戊午(1798)重鐫掃葉山房刻本再訂訖。

所稱清本是也。

文政元年(1818)八月一日 阿波介藤原以文

(朱書) 清席世臣本

右貞觀政要十卷，以數本對校訖。就中稱異本者，文義與今印本大異矣。其南家本或本等者，大抵與今本大同小異耳。凡數本皆摺紳家之舊本而書本也。又稱摺本者，疑中古海船所賈之宋朝刊行之本乎。尤非戈直于澤之本也。寬政七年(1795)十二月 鐫所藤原以文跋

藤原以文 輔卿

此松崎謙堂舊藏本卷首吳鼓上表右旁又錄以文記：“江本亦載此表，江本書寫卷子本也。有界，界幅凡八分，字數一行十四字云云。”

可窺江家本之原樣，但現在不傳。

江家本卷末錄舊識語言及寬弘三年奉授聖上(第66代一條天皇)，這是初見以《政要》對天皇講說。大江匡衡(952—1012)為平安時代中期著名儒者，文章博士，任一條天皇侍讀，屢代作藤原道長、藤原行成、藤原公任等漢文，有《江史部集》《匡衡朝臣集》，於是，便形成皇室侍讀有向天皇講《政要》的傳統了。此後，則有藤原永範向高倉天皇(1177，“南家本識語”)和上御門天皇(1208，“興福寺本識語”)，菅原為長向後鳥羽院(1213，“明月記”)，藤原茂範向後堀河天皇(1232，“興福寺本識語”)，菅原為長向嵯峨天皇(1242，“菅家本識語”)等。日本院政時代以及鎌倉時代藤原南家和菅原家代表儒學政教的指導，他們以唐太宗與貞觀時期為帝王學之模範，《政要》為講說之教本，博士家各保持獨自底本與秘說。

後代天皇聽講《政要》事例尚有如《菅儒侍讀年譜》(《續群書類從》卷90收)廿七：〔菅原〕長綱茂範男，後光嚴院，延文二年(1357)正月廿四日，奉授《貞觀政要》；卅一：秀長長綱男，後圓融院，水德二年(1382)閏正月十三日，於黑戶奉授《貞觀政要》。又《續史略抄》錄“後小松天皇 應永七年

(1400) 正月廿四日庚寅，年始御讀，菅宰相秀長奉授《貞觀政要》，應永九年正月十四日，年始御讀，菅宰相秀長奉授《貞觀政要》第一，應永十二年二月廿七日癸巳，年始御讀，菅宰相秀長奉授《貞觀政要》，十六年(1409)二月廿七日庚子，年始御讀，式部大輔秀長奉授《貞觀政要》第一。後光明天皇 寬永二十年(1643)十一月十五日乙巳，主上於晝御座有御讀始，奉授……文章博士長純朝臣于《貞觀政要》第一等。(此日尚前有四名授《史記》五帝本紀、《後漢書》明帝紀、《漢書》高帝紀、《文選》第一)。”直到近代明治八年(1875)十二月六日，元田永孚選講授《政要》於明治天皇，三島中洲於大正三年(1914)六月一日，小牧昌業於同四年九月廿日對大正天皇進講《政要》，可見講授《政要》傳統之長久。

順德天皇(在位 1210—1220, 42 年崩)撰《禁祕抄》，其卷頭特筆(源和文，今漢譯)：

不學則不明古道，不學而能政致太平者未之有也。是《貞觀政要》明文。(此語見《政要》卷 4 論尊師傅篇第 2 章)

善聞好學之花園天皇(在位 1308—1317, 48 年崩)於元亨四年(1324)十二月自錄讀書目，其中有《貞觀政要》(《花園天皇宸記》)。

後世後土御門天皇(在位 1464—1499, 翌年崩)命三條西實隆校合《政要》，又錄《政要》第進上，此事見於《實隆公記》文明十六年(1484)十月三日、長享二年(1488)六月廿四日條。此等顯見日本歷代朝廷尊重《政要》之一端。

明法家惟宗允亮(-C.1009)於天元五年(982)正月廿五日答引《政要》論刑法篇(《政事要略》卷 61 糾彈雜事一)，長保元年(999)閏三月廿七日於彈定件事引《政要》任賢篇(同上卷 69 糾彈雜事九)，名儒大江匡衡寫(返納《貞觀政要》十卷於藏人頭藤原行成狀)(《本朝文粹》卷 7 收)云：

……可崇儒之大旨，載於《貞觀政要》。有法不行，有文不用。……文章者天地之心，群德之祖，……用之為明王，好之為聖代。唐太宗置十八學士，才高者為卿相，其次為刺史。……長保二年(1000)二月六日，窮儒大江匡衡。

此等明示大約 10 世紀末朝廷和官僚間普及《政要》，其利用與影響漸漸顯著。左大臣藤原賴長（1120—56）於保延六年（1140）學《政要》10 卷（《台記》卷 3 康治二年（1143）九月廿九日條），關白九條兼實（1149—1207）於安元三年（1177）三月十一日就長光入道受《貞觀政要》之說（《玉葉》卷 23）等，實顯學習《政要》之事例。日本史上選定元號之際，勅申者屢次參照《政要》，其中採用者下揭四次，

- 弘長（1261—4） 封建篇 闕治定之規，以弘長世之業者，
 嘉元（1303—6） 規諫篇 遇大道行而兩儀泰，嘉元良盛而萬國貞。
 正長（1428—9） 仁義篇 古來帝王，以仁義為治者，國祚正（延）長。
 寶曆（1751—64） 論公平篇 及恭承寶曆，養奉帝圖，垂拱無為，氛埃靖息。
 封建篇 自陛下仰順聖慈，嗣膺寶曆，情深致治。

其他勅申而不採用者，從藤原親經勅文“正長”引《政要》（1201）至菅原長熙勅文“寶觀”引《政要》（1865）累計五十餘例，以可察其屢繁引照。^[10]

13 世紀以後佛僧又重視《政要》，禪僧道元（1200—1253）法語之弟子懷集所編《正法眼藏隨問記》三/六說檢約篇第 2 章，四/七引杜讒佞篇第 1 章，六/一三說納諫篇第 8 章。日本法華宗開祖日蓮（1222—1282）日常親炙《政要》，其自身鈔寫本卷一傳存富士宮市本門寺，卷二以下殘葉斷簡分散各地。日蓮《佐渡御書》云“外典書《貞觀政要》、所有外典故事、八宗相傳等，若無此等書，不能寫信，敬請寄給。”（原和文，今漢譯）可見其重視利用《政要》。片岡隆喜氏認為日蓮親寫《政要》係文永七年（1270）所鈔，比較建治本以下現存諸寫本中屬最古。禪僧義堂屺信於應安五年（1372）向公方足利氏滿進呈《政要》而講說，其後永和元年（1375）七月以《政要》說治天下文武二道之要（《空華日工集》）。瑞溪周鳳書與清原業忠於寬正四年（1463）五月七日對話《政要》和譯（《卧雲口件錄》第 54 冊）。此等僧徒關心《政要》之事例一端。

五、武家執權者之尊重《政要》

最初之武家政權鎌倉幕府初代將軍源賴朝婦人北條政子（1157—1225），於賴朝沒後行垂簾聽政，命菅原為長（1158—1246）和譯《政要》，大約在公元1200年前後完成，現存文祿4年（1515）梵舜跋本藏於宮內廳書陵部5冊，後世有正保4年（1647）刊本10冊。近代大正4年（1915）民友社鉛印1冊，俱用片假名插入漢字文。和譯本用寫字室本作底本，卷四含輔弼、直言諫爭、興廢、求媚4篇，與南家、菅家本和戈直集論本等卷四皆有的太子諸王定分、尊敬師傅、教戒太子、規諫太子4篇大異。此譯為一般讀者通解，適宜省略煩雜或難解部分，或改寫平易表現，削除政體篇第3、13章、忠義篇6、13章、孝友篇第3、公平篇第2、慎所好篇第4章。鎌倉幕府三代將軍源實朝於建曆元年（1211）從七月四日至十一月廿日間命講讀《政要》（《東鑑》），北條時賴於建長二年（1250）五月廿七日，令淨真書寫《政要》一部，水精軸、羅表紙，納時繪箱進將軍賴朝（《東鑑》）。室町幕府期《迎陽記》錄應永八年（1401）八月一日，獻《假名貞觀政要》於北山殿（足利義滿），凡此種種，皆顯示了武家執權者與《政要》的密切關係。江戶幕府開創者德川家康（1542—1616）尤重《政要》，慶長五年（1600）二月命足利學校席主三豐元信於伏見用木活字刷版《政要》，此本據明成化刊戈直集論本。卷末跋云：

唐太宗文皇帝者，創業守成一代英武之
賢君也。千載之下，仰其德慕其風者，今之
內大臣家康公是也。故今前學校三豐老
揮，校訂《貞觀政要》、去歲開《家語》於板。今歲
刻《政要》於梓。遵聖賢前軌而作國家治要
官也。

豐國大明神際辭下上之日，受
令嗣秀賴幼君賢佐遺命。爾來寬厚而愛
人，聰明而治衆，不異周勃、霍光安劉氏輔

昭帝也。矧又海內弘此書而協和上民之
心，則焉
明神不忘舊盟，爲
幼君盡忠者，其用大矣哉。
慶長五年星軼庚子花朝節
於龍山見鹿苑承兌叟謹誌

藤原久善刊之

家康於文祿二年（1593）在江戶命藤原惺窩讀《政要》（〈惺窩先生行狀〉），後於慶長九年（1604）正月十日，足利學校寒松獻《政要》點本（〈慶長年錄〉）。既主尊開版後，命五山僧參考《政要》編輯《禁中並公家中諸法度》。慶長20年（1615）發布《法度》，其第一條云，“天子諸藝能之事第一御學問也。不學則不明古道，而能致太平者未之有也。貞觀政要明文也。”（此語本於順德天皇之《禁祕抄》（1218前後成）卷1文，參照近藤正齋《右文故事》卷5，卷9）。二代將軍德川家光受林羅山之《政要》進講（寬永元年（1624）四月以降《德川實記大猷院殿》二），慶安四年（1651）阿部忠秋命林道春作《政要議解》獻上幼君家綱（〈道春年譜〉），元祿九年（1696）新井白石獻《政要》於五代將軍綱吉（〈白石日記〉），八代將軍德川吉宗總宰鳩巢之進講《政要》（享保七年（1722）《好書故事》卷1）。十一代將軍家齊命林述齋進講《政要》（〈さし出の儀〉上），十四代家茂召成島柳北講《政要》（〈大奧祕記〉卷1），可見德川歷代將軍堅持講《政要》傳統。

近世封建大名亦關心《政要》，如曲直瀨道三爲毛利元就陳意見書第八引《政要》征伐篇第13章中句（永祿十年（1567）二月，見〈毛利家文書〉），白河藩主松平定信教近侍者看《政要》（〈退閑雜記〉），萩藩主毛利齊廣文政十三年（1830）三月廿一日以後稱口使講釋《政要》（〈毛利十一代史，齊廣遺事〉），福山藩主阿部正教於安政五、六年（1858、59）命江木鰐水講《政要》（〈江木鰐水日記〉），白河藩主阿部正外慶應元年（1865）以後與儒官講究《政要》（〈日本教育資料〉白河藩修道館），更有小田原藩、紀州藩當校刻《政要》。《日本教育資料》（文部省編，1890）所揭藩校105校詳記使用教本，其

中含《政要》者佔 41 校，超三分之一。

六、名句集、類書、文學作品之利用《政要》

平安時代初期傳入《政要》，10 世紀末以後加速普及於宮廷、貴族社會，12 世紀末完成和譯而受容階層擴大，16 世紀末遂現版本，《政要》之滲透與活用更見提高。

其間編纂一種名句集或類書之引用《政要》文言者，有《玉函祕鈔》《管蠶鈔》《明文鈔》《金句集》等。原田種成氏調查此等書錄出揭示，傳藤原良經（1167—1206）撰《玉函祕鈔》上中下三卷（尊經閣文庫藏寫本）採《政要》計 23 條，菅原為長撰《管蠶鈔》八卷（寬文 11 年（1671）加注刊本）採《政要》12 條，藤原孝範（1158—1233）撰《明文鈔》（《續群書類從》卷 886 收）拔萃《政要》句計 68 條（其中 10 條現行《政要》未見，恐係出所注記誤），依吉田澄夫氏研究天正 20 年（1592）以前成立之《金句集》，於文祿二年（1593）天草日本耶蘇會用羅馬字本印行《天草本金句集》錄《政要》句 13 條。此種金言集乃至類書，多用於貴族子弟或僧徒之教育以及文人之作文，天草本被用於教會之布教。

他方文學作品之引用《政要》，或以《政要》故事或文言插入文中書，亦時見之。例者所謂戰記文學先驅《將門記》（天慶三年（940）稍後成立）中云：

將門具聞此言，告伴類云：論人之行，惜忠人之在己上，邪惡之心，邀富貴之先我身。所謂蘭花欲茂，秋風敗之，賢人欲明，讒人蔽之。

此文末段採用《政要》杜讒佞篇第 1 章太宗謂侍臣語“故蒺藜欲茂，秋風敗之，王者欲明，讒人蔽之。”

鎌倉時代初期之平記物語《平治物語》（大約承久年間 1219—21 成立）卷上信賴、信西不快事段云：

唐の太宗文皇帝は、鬚を切て薬に焼，功臣に給ふ。血を含み腕を吮て戦上を撫しかば，心は恩の爲に仕はれ，命は義に依て裡かりけり。身

をころさむ事を痛まず、死をいたむ事をのみおもひけるとぞ承る。

此文基於《政要》任賢篇第7章中“〔李〕勅時遇暴疾，驗方云：鬚灰可以療之。太宗自剪鬚，爲其和藥。勅頓首見血，泣以陳謝。”及仁惻篇第4章中“右衛大將軍李思摩，爲流矢所中。帝親爲吮血，將士莫不感動。”兩條。

日本戰記文學之代表作《平家物語》（承久二年（1220）稍前成立）卷3城南之離宮中云：

君は舟，臣は水。水よく船をうかべ，水又船をくつかへす。臣よく君をたもち，臣又君を覆す。

此採《政要》政體篇第7章中“古語云，君舟也，人水也。水能載舟，亦能覆舟。”

又卷6葬前中云：

昔唐の太宗，鄭仁基が娘を元觀殿にいれんとし給しを，魏徵“かのむすめ止に陸氏が釣せり。”といさめ申しかば，殿にいるフ事をやめられけるには，すこしもたがはせ給はぬ御心ばせなり。

此段與《政要》卷4輔弼篇第3章（寫字臺本系，戈直集論本等卷2納諫篇直諫第1章）所載太宗著名事蹟有關，簡略地言及。

著名戰記物語《源平盛衰記》（《平家物語》增補改修之異本，13世紀後半成）卷11靜靈與人道問答事云：

又唐太宗文皇帝は剪鬚燒藥，勅臣李勅に賜ひ、含血吮瘡，戰士を思ひ摩で助けり。

此典據與上揭《平治物語》同，但《盛衰記》本文以大將軍李思摩之名，誤解而譯爲“思ひ摩で助けり”。

中世著名軍記物語長篇《太平記》（小島法師撰，約應安年（1368—75）成）卷18春宮還御事十一宮御息所事條云：

式部少輔美房ト云橋者、御文談ニ參ジテ貞觀政要ヲ讀ケルニ、“昔唐ノ太宗、鄭仁基ガ女ヲ后ニ備ヘ、元和殿ニ冊入ントシ玉ヒシヅ、魏徵諫テ“此女ハ己ニ陸氏ニ釣セリ”ト申セシカバ、太宗其諫ニ聽テ、宮中ニ召ルッ事ヲ休メ給キ”ト談シケルヅ、宮熱々ト問召テ、如何ナレ

バ古ノ君ハ、カク賢人ノ諫ニ付テ、好色心ヲ棄給ケルゾ。何ナル我ナレバ、已ニ人ノ云名附テ申定リタル中ヲサケテ、人ノ心ヲ破ルラン。

此文亦上掲《平家物語》葵前條同典據。同卷 37 新將軍（足利義詮）京落ノ事云：

君ハ舟、臣ハ水、水能浮船、水又覆船也。臣能保君、臣又傾君トイヘリ。去去年ノ春ハ、（細川）清氏武家ノ執事トシテ、相公ヲ扶持シ奉リ、今年ノ冬ハ清氏忽ニ敵ト成テ、相公ヲ傾ケ奉ル。魏徵ガ太宗ヲ諫ケル貞觀政要ノ文、ゲニモト思ヒ知レタリ。

此項典據亦與上掲政體篇第 7 章中占福、原文魏徵向太宗對中所引。

鎌倉時代之故事教訓集《十訓鈔》（建長四年（1252）十月序）中、第二可離備後事五云：

中にも唐の太宗の御時、魏徵が徳政の三つの品を定め申しける詞に、焚鹿臺之寶衣、毀阿房之廣殿、懼危亡於峻宇、思安處於卑宮、則神化潜通、無爲而治、徳之上也。とありけるを、貞觀政要に書かれぬこそ、儉約の政のあるべきやろ、いみじろめでたけれ。

此引用《政要》君道篇第 4 章魏徵上疏中語。同書第六可存忠信・康直片事六云：

唐に衛懿公と申ける皇、つたなくおはしまして、かしこき臣下を賞せず、たづ鶴のみ愛して、みゆきの時は、同車にのせたまひけり。えびすども來りて、國をほろぼす時、罌の人いはく、“鶴あたをふせぐべし。”とて、あへてたつかふものなれば、えびす懿公をころしてみなくらひて、其肝ばかりをつちのうへに残してかへりにければ、懿公の臣弘演と云人、天にはちてをのれが腹をさきて、君の肝を入れて死しぬ。“主はちあるときは臣死す。”とぞ世人はいひける。

此故事見《政要》忠義篇第 10 章如下：

上謂侍臣曰：狄人殺衛懿公，盡食其肉，獨留其肝。懿公之臣弘演，呼天大哭，自出其肝，而內懿公之肝於其腹中。今見此人，恐不可得也。

又同書第十可庶幾才能藝業事五五云：

又唐の太宗、隋の世をとりて、政を定給ける時、魏徵、房玄齡等、勅問にあづかりて、守文、草創の二つをわけて、文武のすつみ退る書をぞ、各心のひく方に付て諍ひ申ける。

此等見《政要》君道篇第3章如下：

貞觀十年太宗謂侍臣曰：帝王之業，草創與守文孰難。尚書左僕射房玄齡對曰：天地草昧，群雄競起，攻破乃降，戰勝乃剋，由此言之，草創爲難。魏徵對曰：帝王之起，必承衰亂。……以斯而言，守文則難。

同書同上七三云：

又太宗は貞觀三年に、始て孔子の廟堂をたてつ、周公旦と孔子とを先聖として、顔くわいを先師とせり。是文を重くし給へるゆへ也。

此項對應《政要》崇儒學篇第2章：

至貞觀二年詔停周公爲先聖，始立孔子廟堂於國學。構式舊典，以仲尼爲先聖，顔了爲先師。而邊豆下感之容，始備於茲矣。

其他《十訓鈔》中數處有與《政要》記事或文言有關者，原田種成氏列舉。^[11]

中世後期《幸若舞曲集》中《新曲》説述儒者向尊良親王進講《政要》唐太宗欲納劉仁基女而遇魏徵諫斷念故事，通觀上掲諸例，此故事之廣泛普及注目。近世著名人形劇脚本作者近松門左衛門（1653—1724）於其作《曾我五人兄弟》（1701刊）中云：

古を以て鑑とすれば興替を知り，人を以て鑑とすれば得失を明らむ。

《源義經將義經》（1706刊）中云：

魚は廣さを愛し，鳥は深さを楽しむといへり。

此等《政要》任賢篇第3章之“太宗後嘗謂侍臣曰：夫以銅爲鏡，可以正衣冠。以古爲鏡，可以知興替。以人爲鏡，可以明得失矣。”及論仁義篇第6章之“太宗謂侍臣曰：林深則鳥棲，水廣則魚遊。仁義積則物自歸之。”爲典據，此等標記太宗之語皆係《政要》之文字而滲透於日本文人中膾炙人口。15世紀初佛僧著作説述僧官、僧位、僧職、位牌書式等書標題《貞觀政要格式目》1冊，正保2年（1645）有刊本^[12]，此書本來無關《政要》，如此命名，恐怕反映了當時視《政要》爲富有價值書之代名詞。

結 言

初唐貞觀之治，後世目之盛世，被讚賞為傳統中國之理想時代。而吳兢《貞觀政要》專輯唐太宗和侍臣問答及當代事蹟，比正史、政書、文集稍加詳細，一面保存比較翔實的根本史料，另一面包含道德教訓而自為處世案內指導書，上自皇帝下及士大夫文人或僧道，無不愛讀之。不僅漢族，遼興宗重熙十五年（1047）詔譯《政要》為契丹字（《遼史》卷103蕭韓家奴傳），夏朝採用貞觀元號（1101—13），又有西夏字《貞觀要文》，金世宗大定四年（1164）詔譯《政要》為女直字（《金史》卷99徒單縱傳），在元朝武宗至大四年（1311）曾命刊行蒙古語譯《政要》（《續文獻通考》卷141），現存蒙文《唐太宗訓言》，清菲亦有滿文《政要》，此等入中原諸外族好讀此書努力翻譯之成果。日本製假名本又屬此例。在朝鮮半島高麗睿宗命金仁存等注解《政要》（《高麗史》卷14睿宗世家、96金仁存傳），亦朝鮮世祖曾任註解《政要》，即位後命集賢殿文臣完成（《朝鮮王朝實錄》世祖卷1），後者現存。日本林羅山受幕命撰《政要謄解》10卷（1651進呈四代將軍，現存4種版本）以下，有中井履軒《政要問書》、伴侗庵《政要集解證》，毛利泰齋《政要章旨》、高橋蔗《政要要解》等，明治以後之簡略註解等不遑枚舉，可見其普及。因唐代之國際性明顯，《政要》通行周邊諸族不足為異。一見上揭諸例，可謂《政要》被認為東方亞洲共有之政治、道德教本。而日本在海上島嶼比較孤立，史上罕蒙外族侵寇，傳存豐富文物。《政要》中宗時初撰（寫字臺本系）與開元時再進（南家、管家本等）兩種傳來，今日傳存13世紀以降寫本，能留殘唐鈔本之原樣，以可訂補戈直集論處不少。又可徵古代、中世、近代各時期之尊重活用《政要》諸相。最近日本唐史專家布目潮風氏（1919—，大阪大學名譽教授，著有《隋唐史研究——唐朝政權之形成》《中國喫茶文化史》等多數）著《貞觀政要之政治學》（岩波書店，1997），著者嘗以《學習〈政要〉之經營學》連載於《月刊總務》誌上（1990年5月～91年4月），又刊出《學習〈政要〉道義的經營學》（マネジメント社，1991）。因茲可察經濟界人士之關心《政要》，

此“古為今用”之一例，在東亞諸國可能有同樣風潮。

注釋

- [1] 吳兢之生年有三說，即總章 2 年（669）、總章 3—咸亨元年（670），及總章 2 年或稍前。（中國大百科全書·中國歷史隋唐五代史）（中國大百科全書出版社，1988，448 頁），《中國大百科全書·中國歷史冊》（同前，1992，1519 頁）吳樹培著《貞觀政要》條云：“編纂者吳兢（約 669—749）”者可謂折衷說。吳偉《新唐歷史文獻集釋》（中州古籍出版社，1987，116 頁）《貞觀政要》作“作者吳兢（669—749 年）”，對之《中國歷史大辭典·史學史》（上海辭書出版社，1983，215 頁）羅林東執筆《吳兢》作（670—749），牛致功《試論〈貞觀政要〉的中心思想》（《唐研究》第一卷，1995，337 頁）作“吳兢（670—749）”。兩三說並存之原因在於兩唐書本傳記事之不一致。《舊唐書》卷 102（中華書局標點本（以下正史可）3182 頁）云“吳兢，……天寶八年，卒於家，時年八十餘。”《新唐書》卷 132，（4529 頁）云“吳兢，……天寶初，人為恒工傅。雖年老衰憊甚，意猶願選史職。李林甫嫉其姿，不用。卒，年八十。”新傳比舊傳記事豐富，字數大約 5 倍，可見其重視吳兢，乃參照舊傳以外吳兢著作和諸資料而增補。竊之卒於天寶八載（749），舊傳以外無別說，因此若年壽八十，其生年可推定 670，若八十餘，可推定 669 或 669 稍前。羅林東《論吳兢——紀念吳兢逝世 1230 周年》（《河南師大學報》1979 年 6 期，影著《唐代史學論稿》，北京師範大學出版社，1989，227 頁①）云，“綜觀二書，知吳兢當生於唐高宗總章三年（670）。”新傳採用新傳之“八十”而不取舊傳之“八十餘”。但是新傳果有逝世年齡之確據與否未詳。據盛唐撰成《國史》《唐書》之舊傳“八十餘”，不能容易地棄去，所以現在專記第三說。原田種成《貞觀政要の研究》（吉川弘文館，1965，312 頁）云“〔兢〕之生年在龍朔年中（約 663）”是斷然錯誤，不值顧慮。
- [2] 《貞觀政要》研究之主要論考如下：
- 羅香林《貞觀政要述讀》羅著《唐代文化史》收，臺灣商務印書館，1963，30—53 頁。吳樹培《辨〈貞觀政要〉》歷史研究編輯部《唐太宗與貞觀之治論集》收，陝西人民出版社，1982，234—45 頁。
- 羅林東《論吳兢——紀念吳兢逝世 1230 周年》《河南師大學報》1979 年 6 期）影著《唐代史學論稿》北京師範大學出版社，1989 收，227—43 頁。
- 吳宗國《〈貞觀政要〉與貞觀君臣論治》國學研究 3 卷，1995，355—81 頁。
- 牛致功《試論〈貞觀政要〉的中心思想》唐研究 1 卷，1995，337—53 頁。

書誌解題見於：

吳楓《隋唐歷史文獻集釋》中州古籍出版社，1987，116—9頁。

黃永年、賈憲保《唐史史料學》陝西師範大學出版社，1989，124—6頁。

其他論著尚有多種，參看《隋唐五代史論著目錄》（江蘇古籍出版社，1985）213頁

及《隋唐五代史論著目錄1982—95》（陝西師範大學出版社，1997）189—90頁。

《貞觀政要》現行本主要據元代戈直之集論本，但若干校本併看唐寫本系統本稍加訂補。原田種成《貞觀政要定本》（無窮會東洋文化研究所紀要3輯，1962）博搜內外寫本、刊本《政要》30餘種，亦參看《魏鄭公諫錄》《舊唐書》以下關連資料13種，努力校勘而錄出異同於下欄，基本以唐寫本系藤原南家禮治本為底本，尚補充初撰本卷四及刊本所有而底本欠者為附篇。日本傳鈔本之可重視，已為江戶時代後期日本考證學者之所留意，近代編撰五、楊守敏、宮岡謙藏等就各自所見寫本辨明主役其可尊重。睡蓮友芝《郎亭刻兄傳本書目》卷4史部雜史類《貞觀政要》尊“宋小字本”，《天祿珠璣書目》卷3載金版《貞觀政要》1函6冊（大定己丑唐公兩序），但近刊《中國古籍善本書目史部》（上海古籍出版社，1991）《貞觀政要》著錄止於明洪武三年王氏刻有益刻本以後諸本。所以原田氏之諸本系統分類整理與校勘、作成定本，到現在為內外諸家的重視依據。

最近中國社科院歷史所謝保成先生發表《再論〈貞觀政要〉的成書問題》（《史學史研究》1997年4期）一文，主張了原田種成的“兩次進書說”難以成立。其說提出疑點正雜答發性所論，如江家本“景龍三年……崇文館學士臣吳兢等上表”26字係後人補入而不可信；進書時期非原田說之開元初年而13年起復後；日本古鈔本論目及篇章中有不少缺少和次序淆混，又散見“上”“帝”等實錄或國史用字，是非定稿或進本之證；《新唐書》藝文志利用蔣乂《史臣傳》插入“坐書事不當，貶荊州司馬”一句，此亦確上表中“陛下儻不修祖業，微臣亦恥之”詔觸逆鱗之結果；觀外孫譚又劉憲宗朝以家藏定本上進，又推高宣揚其價值，是《政要》廣布之重要契機，而宋版以降以此定本為尊。但中無明進書說宋人已採之，牛致功致授認為表文即上戶宗者，與推定初撰本古鈔本載表吻合，表與序不必惟一次同時所作，神龜中表表，開元17年以後撰序，經鈔本多種混淆流傳，後世或載表或載序，又時併攝。早本、稍本之廣播外界難乏其可能性，異載原本（含差本）可能包含書式不統一，而後代版本頗加釐定。雖日本古鈔本有不少缺陷如開‘辯興亡’篇等，然而基本上傳存留率而日之功亦不可沒。

[3] 原田種成生於東京，大東文化學院高等科畢業，專攻漢文學。青年期十餘年分擔信稿

職次編纂《大漢和辭典》工作。1940 被錄用無窮會東洋文化研究所第 1 期生，受加藤虎之亮博士指導，加藤囑他譯解《貞觀政要》。以降專心研究《政要》，調查檢討諸本追求內外寫刊本之原委性格，遂能完成《定本》（1962），集大成《貞觀政要之研究》大著（吉川弘文館，1965），獲文學博士學位。尚有補足此書之論文 2 篇即《貞觀政要の研究補遺》（國士館大學人文學會紀要 2 號，1970，147—166 頁），《貞觀政要の研究追補》（《池田末利博士古稀紀念東洋學論集》收，1980，587—605 頁）。奉職群馬師範學校、關東短期大學、國士館大學、大東文化大學與同大學院，教授漢文和中國文學、中國哲學。所屬全國漢文教育學會、日本中國學會、斯文會等活躍活動。多年住在群馬縣前橋市。其著前揭以外尚有《貞觀政要》上下（明治書院，1978、1979，含解說、原文、校異、通釋、韻釋），《訓點本四庫提要》27 冊（汲古書院，1981—1994，全 5321 頁），《訓點本宋史本紀》（司文苑傳）（汲古書院 1980，1986），《漢字小百科辭典》（三省堂，1989），《漢文のすつめ》（新潮社，1992），《私の漢文書齋》（大修館，1995）等。

- [4] 關於《日本國見在書目錄》參照太田品二四解題《群書解題》第八收（續群書類從完成會，1961）267—70 頁。王利華《〈日本國見在書目錄〉提要》（王著《王利華論學集》收，北京師範學院出版社，1990）442—8 頁。
- [5] 《貞觀政要》卷 7 爵位第 5 章，《舊唐書》卷 65 高士廉傳，《資治通鑑》卷 195 貞觀 12 年正月條。
- [6] 建治本卷 2—10，舊藏於久瀨宮家，後移於藤久瀨文庫，原田天調查又公刊《貞觀政要之研究》時在此，但其後有異動。
- [7] 狩谷城齊舊藏本《政要》全卷 2 冊現藏於松本市立圖書館，無識語不附訓點。川北久太夫轉寫本亦上下 2 冊，卷首附足代氏識語與慶長版承見識文及近藤正齋《御本口記續錄》的《政要》條鈔錄，但卷二末附菅家本與書，與松本市立圖書館本異，此係轉寫者之作爲，因不關此寫本屬南家本系而本文寫本與興福寺本一致。
- [8] 清末光緒初年（1880—84）訪日的楊守敬曾人手大量在日本之古寫，古刊本。楊氏《日本訪書志》卷 5 著錄《政要》3 種，現在都在臺北故宮博物院藏楊氏觀海堂寫本中。可部隆一氏書實者詳細收錄《增訂中國訪書志》（汲古書院，1983）75—8 頁。其一文化六年（1809）菅原長親寫菅家本之轉寫 3 冊本，包含山田以文多般校合，楊志所謂“影寫鈔本”。其二又菅原長親寫菅家本之轉寫 10 冊本，包含山田以文校合，楊志云“舊鈔本”，其三係卷一、二影寫南家隆倉時代寫本，卷三以下即文化六年菅原長親寫菅家本之轉寫本，楊志云“古鈔本”者全 5 冊，求古樓藏本而森氏《經籍訪

古志》卷9著錄。

- (9) 據小松氏解說，此編池田本藏於原三藏，後移於安口善次郎，聖島若原通濟所得，現在菅原氏創設常盤山文庫保存。
- (10) 森本角藏《日本平號大藏》日書書局，1933，資料第六日本年號引文典據分類概覽，列出《晏子春秋》《易經》以下諸書別事例，《政要》見於564—67頁。
- (11) 原田穰成《貞觀政要之研究補遺》關土館大學人文學會紀要2號，1970，162—6頁。
- (12) 牧英正《〈貞觀政要格式目〉の研究》同和問題研究（大阪市立大學同和問題研究會）6號，1983參照。

作者單位：日本創價大學

***Zhenguan Zhengyao* in Japan: Its Transmission and Influence**

IKEDA On

Summary

A famous historian Wu Jing in the prosperous Tang Dynasty wrote the *Zhenguan Zhengyao* (ZZ) Xin X 10 vols, collected dialogues between Tang Taizong and his subjects, their achievements also. This book not only contains abundant historical records but has the character of moral textbook for the Emperor and statesmen. Because several foreign races as Qitan, Tangut, Jurchen, Mongol, Manchu all translate ZZ into their languages, and Korean made commentry of it. Ancient Japan eagerly adopted ZZ also. Honcho *Kenzaisho Mokuroku* (c. 885 - 91) already listed ZZ, and Seiwa Tenno used Jogan (= Zhenguan) as the name

of an era (859 - 76). It is evident that Japan was eager to immitate the glorious Tang. After the 11th century Japanese scholars several times lectured it to the Emperors. About 1200 A. D. Japanese translation of *ZZ* was completed by Sugawara Tamenaga by an order of Hojo Masako, a wife of Minamoto Yoritomo the first Kamakura Shogunate. In Japan exist old manuscripts of *ZZ* after 13th century which fairly preserve original Tang texts. At 1600 A.D. Tokugawa Icyasu, the founder of Tokugawa Shogunate, command to publish *ZZ* using the Ming printed text including arguement and commentary by Ge Zhi in Yuan Dynasty. The author makes use of late Dr. Harada Tanshige (1911 - 95)'s detailed work, gathers exmaples concerning reading, cites *ZZ* in Japan and explains profound influence of *ZZ* in this paper.

兩宋官紳家族婦女

——千篇宋代婦女墓誌銘研究

鄭必俊

經檢索《四庫全書》宋人文集 180 餘部，其中共有婦女墓誌銘千餘篇（包括祭文、行狀等）。墓誌銘所記載的人物，無疑是婦女中有身份、有影響的代表人物，應視為宋代文化綜合象徵的一部分。墓誌銘的作者和墓主絕大多數是南方籍或南遷戶這一事實，反映了自北宋中期開始的文化重心南移和南方地區已成為文化重心這一時代特徵。

本文以宋代文化發展與科舉制度為切入點，重點考察了江西、浙江等南方地區的官紳家族婦女。從墓誌銘的內容來看，當時的婦女角色定位與行為規範主要有如下特點：（1）婦德與文化知識結合；（2）相夫教子與科舉仕宦結合；（3）操持家務與經營管理結合；（4）搞好人際關係與維護家族穩定結合。這是因為宋代正值中國封建社會的轉型時期，頻繁的社會流動和激烈的科舉仕宦競爭，家族的穩定與發展需要發揮婦女文化素質的優勢，重新整合夫妻傳統的角色分工內容。宋代官紳家族婦女表現在相夫教子等方面的智慧、活力和主動性，正是社會、家族、男女兩性力量交互作用良性循環的結果。總的來看，她們較之宋以前的同類婦女的綜合水平是有了明顯的提高，儘管按照上述要求真正能夠達到高水平的，即使在官紳家族婦女中也不是多數，但由此亦可見其存在的社會文化基礎和宋代社會前進的方向。

一、關於兩宋千篇婦女墓誌銘的統計資料

現將墓誌銘中可統計的資料分項統計結果簡述如下：

1. 墓誌銘寫作時間：主要集中在北宋仁宗至南宋度宗（公元 1023—1265 年）這 240 多年當中，這也反映了墓主生活的年代。從墓誌銘數量來看，北宋與南宋大畧各佔一半。

2. 墓主籍貫：主要集中在江西、浙江以及江蘇、湖南、福建、四川等南方地區，只有少量的分佈在北方地區如開封等地。關於北宋與南宋時期的南方籍與南遷戶的墓主各佔多少尚待統計。（北宋時的北方疆域最遠只到河北中部，後來則淮河以北也成爲金王朝的領土。）

3. 墓主身份：從其家族和父、夫、子孫的情況來看，除個別人外，均爲官紳階層家族婦女（包括少量皇族婦女），且多有封號。

4. 墓主死亡年齡：最小的 1 歲，最老的 102 歲。在統計的 816 人中，有 508 人集中在 50—89 歲這個年齡段，佔 62%。（爲 50 歲以上婦女立碑者，不僅有丈夫，還有子孫，人數自較其他年齡段的爲多，至於宋代婦女的平均壽命是否較宋以前的要長則待考。）

5. 墓主結婚年齡：個別未婚，少量婦女結婚年齡在 14 歲以下或 25 歲以上，大多數集中在 15—20 歲，其中以 17、18 歲者爲最多。

6. 墓主子女數：已婚者除個別未生育外，以生育 4—6 個子女者爲多，少數在 10 個以上，個別有 20 甚至 30 個以上者（不能判定是否均爲一人所生）。按照 726 個墓主，3466 個子女（其中男性 2048，女性 1418）統計，平均子女數爲 4.5 個（其中男 2.67 個，女 1.85 個）。

7. 墓主子女性別比：按照 3466 個子女（其中男性 2048，女性 1418）統計，男女性別比爲 144:43。

8. 墓主識字、有文化者相當多，約佔 2/3 左右。

9. 墓主屬大家族者（包括世族、皇族等）不少，約佔 1/4 左右。

10. 墓主爲 30 歲以下寡居或改嫁者均甚少。

11. 墓誌銘作者籍貫多與墓主同。從作者身份來看，有些是墓主之夫、父、子孫或爲其夫、父、子孫的師友，也有的是墓主所在地的官紳。

12. 墓誌銘作者多爲宋代名人。其中作 15 篇以上者 18 人。北宋有范祖禹

(124)、王安石(31)、曾鞏(25)、歐陽修(23)、黃庭堅(23)、陸佃(21)、張方平(17)、晁補之(15)。南宋有陳亮(42)、劉宰(37)、周必大(25)、葉適(24)、楊萬里(22)、魏了翁(21)、劉克莊(21)、樓鑰(18)、朱熹(17)、李石(15)。

另外，由《四庫全書存目叢書》宋人文集得婦女墓誌銘45篇；《江西出土墓誌選編》得兩宋婦女墓誌34篇，內容可相互印證，數字未統計在內。

請名人為家族中的逝者樹碑立傳，既可以通過對死者的懷念，樹立良好的婦德與門風，又能夠表現出家族的地位和聲望，這無疑對家族的興旺發達是有利的。能夠請到名人撰寫墓誌銘的家庭，一般都是官紳家族中的佼佼者（包括墓主），是其中的核心部分。所以從根本上來說，這也是關係到統治階級的重要基礎與核心部分的穩定和發展問題。以司馬光、王安石、沈括、蘇軾、朱熹等為代表的兩宋180多位著名政治家、史學家、哲學家、文學家、科學家所撰寫的墓誌銘，一般都能夠從國家社會的需要着眼。約10%左右的墓主事跡突出。兩宋的婦女墓誌銘正是反映了這個時代對婦女的評價標準，也符合當時的社會歷史發展潮流。儘管墓誌銘多有諛詞，同時囿於作者的社會地位，他們的看法必然是代表了當時統治階級的價值觀、婦女觀，但是這些墓誌銘仍不失為是我們研究兩宋婦女的重要資料。

二、提高官紳家族婦女文化素質是時代發展的需要

宋人洪邁在講到饒州（今江西省境內）風俗時說：“為父兄者，以其子與弟不文為咎，為母去者，以其子與夫不學為辱。”^①為甚麼當時男女老少對於學習文化如此重視？這是因為，“宋代的文化，在中國封建社會歷史時期之內，截至明清的西學東漸的時期為止，可以說，它是已經達到了登峰造極的高度的”。^②宋代科舉取士之多，在中國歷史上是空前的；學校之多，印書之多，在我國歷史上也是空前的。刻版印書始創而盛行，造紙技術的普及與提高，使得書籍的流通量大大增加。儘管從全社會來看，科名只有一小部分人能夠獲得，但是由於科舉制度的改革在人們中所誘發出來學習文化的動力，其對社會

的影響和作用則是必須給予充分估計的。宋代文化能夠達到如此的高度，從根本上來說，當然是經濟發展的推動，不過與雕版印刷術的廣泛應用、科舉制度的全面推行也是分不開的。在當時的社會環境和文化氛圍中，科舉入仕是關係到家族興旺發達的頭等大事。反映在擇媳問題上，則不僅要考慮到傳宗接代，主持家務，還要求女子能夠在更高的文化層次上去相夫教子以及經營管理家財等事宜。因此，提高婦女的文化素質已經提上了男性與家族發展的日程，在客觀上也必然會影響到社會的發展。

在宋代文化普及與發展的過程中，官紳家族婦女得天獨厚。墓誌銘中有明確記載的材料可見，雖然她們的文化程度參差不齊，可是識字有文化的人數已約佔墓主的 2/3 左右，這與宋以前的同類婦女相比，的確有了相當大的進步。她們學習的途徑主要有二：一是在家與兄弟同受業，此類情況較少。如司馬光《涑水家儀》載：“九歲，男子誦《春秋》及諸史，始為之講解，使曉義理；女子亦為之講《論語》、《孝經》及《列女傳》、《女戒》之類，略曉大義。”又如王庭珪《盧溪文集》卷 46 載：“夫人李氏世為吉水著姓，幼從父兄學，誦句讀，曉大槪”；二是由父母等單獨教授；三是自學家中藏書。後兩類在總人數中佔有相當的比重，有的則是兩者相結合。如本頁吉州秦和的曾氏夫人，其父宣德公“不獨能教其子，而施及於其女”。曾氏夫人“生於禮義之家，日親圖史，凡彫管籥皆耳飽而目熟，父母亦異之。曰：‘吾女求婿當得佳士。’”⁽³⁾可見當時女子有了文化還是擇婿的重要資本，為了能夠選到乘龍快婿，父母也有必要讓女兒讀書。

基於時代的要求，宋代文人一般來說是主張婦女讀書的，墓誌銘作者對墓主學習文化的普遍贊許就是有力的證明。北宋司馬光在《家範》中談到女子讀書問題時說：“為人皆不可以不學，豈男女之有異哉！是故女子在家，不可以不讀《孝經》、《論語》及《詩》、《禮》，略通大義。”不過，司馬光認為，女子讀書只是為了效仿古之賢女，“左圖右史，以自敬戒”，目的當然只是為了相夫教子。所以他又說：“刺綉華巧，管弦歌詩，皆非女子所宜習也。”⁽⁴⁾謝逸的《甘夫人墓誌銘》，在贊揚墓主人“尤勤婦織，靈纈織絳雖老不懈”的同時，指出：“近世婦人往往以吹竹彈絲歌舞清博為事”。⁽⁵⁾可見司馬光的上述主張實際

上並沒有能夠起到限制婦女廣泛學習文化的作用，而且在宋代婦女中，文化的普及也已經遠遠超出了官紳家族婦女的範圍。

當宋代婦女有了一定的文化知識後，文史詩詞琴棋書畫無所不學，《資治通鑑》，白居易、蘇軾、黃庭堅等詩文，百家才技小說等書籍在社會上流傳之後，也都成為官紳家族婦女經常的讀物，體現時代特徵的宋詞，更為廣大婦女所喜愛。從《全宋詞》的女作者來看，她們的身份上至皇室、貴族、士大夫之家的婦女，下至宮人、尼道、婢妾、妓女等，正因為兩宋二三百年間婦女有如此廣闊深厚的文化積澱，所以才孕育出了像李清照這樣偉大的女文學家。《宋史·李格非傳》中特別提到“妻王氏，拱辰（狀元）孫女，亦善文，女清照，詩文尤有稱於時”。從李格非的“中郎有女堪傳業”一語看來，¹⁶雖明指東漢蔡邕的女兒蔡琰，實際上是稱道李清照的才學可與蔡琰相媲美，從中透露出作為父親對女兒才學的期望值，由此亦可見身為進士、鄆州教授、禮部員外郎的李格非，在對待女子讀書問題上顯然比司馬光要開明得多。李清照在文學上的杰出成就，是和書香門第的薰陶與父母的刻意培養分不開的。

隨著科學技術的發展，宋代官紳家族婦女的文化知識學習，已不僅限於讀書史、通音律、善書法、吟詩填詞的範圍，有些人甚至還精於算術，探究天文地理，北宋名臣胡宿的孫女胡文柔的學識之廣博，應算得是一位突出的典型。“胡氏世為常州晉陵著姓，祖宿歷位要顯”，李之儀在為其妻所寫的《姑溪居士妻胡氏文柔墓誌銘》中，說到他們的婚姻首先是經人作媒，然後由胡文柔表示了“此可托也”，才把終身大事確定下來的。他在講到胡氏的學問與性格時說：

文柔練達事故，喜論事，於人物取舍則毫髮不假藉。上自六經、司馬氏及諸纂集多所綜識。於佛書則終一《大藏》，作小詩歌詞禪誦皆有師法。

墓誌銘中有一段涉及到胡氏與人文學家蘇軾的交往甚為有趣：

余從辟蘇軾于瞻府，文柔屢語余曰：“子瞻名重一時，讀其書使人有殺身成仁之志。君其善事之。”邂逅子瞻遇余方從容笑語，忽有以公事至前，遂力為辦理，以竟曲直。文柔從屏間嘆曰：“我嘗謂蘇子瞻未能脫書生談士空文游說之蔽，今見其所臨不苟，信一代豪傑也。”比遜家，則子瞻命其子婦尊事之，常以至言妙道屬其子婦持以論難，呼為法喜上。

人。子瞻既貶，手自製衣以贖，口：“我一女子，得是等人知我，復何憾！”

作為一個生長於千年前的女子，能夠達到如此境地已屬非常，而胡氏卻還遠不止於此，她“尤精於算術”，北宋著名科學家沈括有了疑問還要向她請教。李之儀在為她所撰寫的墓誌銘中對此也有敘述：

沈括存中余少相師友，間有疑忘，必邀余質於文柔。屢嘆曰：“得為男子，吾益友也。”^[7]

這一方面表明胡文柔精於算術確是達到了相當高的水平，另一方面也說明，由於男女有別，婦女的才華無法得到充分施展，像胡文柔這樣出類拔萃的才女也只能被埋沒了。不過，在宋代婦女當中，同時能夠得到人文學家蘇軾和天科學家沈括相知相識的人，胡文柔當是絕無僅有的了。

在宋代，很長一段時間內“佛氏之教遍天下，僞者陰信其實而陽諱其名”，^[8]無論是在有文化還是沒有文化的男女當中，佛教（包括佛學）都很盛行。傳統主流文化由批判佛老，到吸收佛老，融合三家，最終形成新儒學——宋代理學，是有一個新陳代謝、推陳出新的過程的。宋代婦女所認同的主流文化的內涵在這個過程中也有所變化。從墓誌銘的記載來看，上層婦女在讀儒家的經典、女教書的同時，也讀釋道的佛經、老莊諸書。《壽昌縣太君嚴氏墓誌銘》中稱：

元豐、元祐間（公元1078—1094年），釋氏禪家盛東南，士女紛造席下，往往空閨門。夫人聞之，戒家人曰：“苟盡婦道，即契佛心，安用從彼擾擾耶！”^[9]

由此亦可見佛教在宋代流傳之廣和影響之大，宋代官紳家族婦女所認同的主流文化實際上已經融人了釋道之義。例如蘇軾自己習佛，他的母親程氏、繼室王氏聞之，妾王朝雲也都學佛。蘇軾在為朝雲寫的墓誌銘中說：

蓋常從比丘尼義沖學佛法，亦初識大義。且死，誦《金剛經》四句偈以絕。銘曰：浮圖是瞻，伽藍是依，如汝宿心，惟佛之歸。^[10]

不過，官紳家族婦女所認同的主流文化，仍然是以儒家思想為主體的。作者李石在《故宜人薛氏墓誌銘》中說：

薛楊兩族爲世儒者，宜人生長儒門，不獨女訓，於經傳子史以及子美、樂天、東坡語皆成誦。婉約之賢，而以禮法爲之文，悟人之性，而以釋老爲之輔。^[11]

薛氏的這種情況，在兩宋官紳家族婦女中當是具有代表性的。

男女雙方在科舉仕宦的共同利益趨動下，通過婚姻問題所反映的價值取向的變化，具體而生動地描繪出官紳家族的人們是把子弟的科舉與仕途放在了首位，女方擇婿當然也要有相應的要求。如李“昌齡當宋太宗、真宗時輔朝政，李氏族大而貴，然刑部（李昌齡弟）嫁女常擇寒士，而至其後多爲名臣，范文正公仲淹、鄭文肅公或與駱侯是也。”^[12]反之，即使是太師蔡魯公（蔡京）的兒子，如果不符合上述要求，也不予考慮。如吏部尚書徐輝，其女“生有令姿，性識通敏”，蔡京家表示“願得安人爲子婦”，其妻婉辭，“私語其子：吾女當妻士人，終不與勢家子以苟名位。爾等志之。”^[13]後終於選了一位太學生爲婿。這是一種時尚的價值標準，也是父母有眼光的表現。儘管當時男女婚配仍須遵照父母之命，但也有聽取女兒意見的事例。又如吏部尚書之女、安人梁氏，“母爲其擇婿，問所志，皆不對，紐問之，曰：‘吾視諸貴家子怙勢以被物，殖貨以自豐，寧能有遠志？無歸寒士耳。’”^[14]甚至有的因爲女子文化高，擇婿標準也相應提高，以至出現了婚嫁難的問題。陳孺人，“少警慧，儒釋皆多所通，古今佳文章皆記誦，父母艱於擇對，年二十七始結婚。”^[15]程顯之女竟因此耽誤了婚期未嫁至死。而程顯在爲侄女所作的墓誌銘中卻認爲：

衆人皆以未得所歸爲恨，願謂不然。……苟未遇賢者而以配世俗常人，是使之抱羞辱以沒世。願恨其死，不恨其未嫁也。^[16]

上述事例說明，文化水準問題已成爲這個階層中男女婚嫁雙向選擇的重要條件。

從墓誌銘中反映的宋代官紳家族婦女學習文化的人數、內容和水平這三個方面可以看出，這部分婦女的文化素質是空前的、普遍的提高。究其原因，從根本上來說是宋代社會、家族、男女兩性發展的需要相互推動的結果。不過，當時的婦女在文化方面的發展並不能隨心所欲，必須要受到社會的制約。據《宋台要輯稿·選舉》12之37《童子科》載：

嘉定五年四月十一日，臣僚言，女童子吳志端令中書復試。竊謂童子設科，所以旌穎異，儲器業也。本朝名公巨儒如楊億、晏殊之倫，載在史冊，後世欽慕。今志端以女子應此科，縱使盡合尺度，不知他日將要何用？

這就清楚地表明，儘管時代需要女子學習文化，但是超出了社會制約的限度，仍然是得不到認同的。

三、以科舉仕宦為綱輔助夫子成材立業

科舉既是宋代官紳家族子弟憑藉知識去保持，提高政治、經濟地位的重要手段，也是下層寒門子弟改換門庭的唯一途徑，因此，官紳世家與寒門子弟的讀書成材、科舉取士問題，就成為眾多家族和男女兩性普遍關注的大事。宋代官紳家族婦女以自身的文化素質去相夫教子的事蹟不勝枚舉，而以蘇軾之母最為成功。蘇軾兄弟懇請司馬光為其母程夫人銘其壙。司馬光在墓誌中寫道：

府君（蘇洵）年二十七猶不學，一日慨然語夫人曰：“吾自視今猶可學，然家待我而生，學且廢生，奈何？”夫人曰：“我欲言之久矣，惡使子為因我而學者。子苟有志，以生累我可也。”即解出服玩嚮之以治生，不數年遂為富家。君自是得專志於學，卒成大儒。^[17]

蘇洵在《祭亡妻程氏文》中，深情地追思：

昔予少年，游蕩不學。子雖不言，耿耿不樂。我知子心，憂我浪沒。……自子之逝，內失良朋。孤居終日，有過誰箴。^[18]

蘇軾與蘇轍能夠成為中國歷史上的文學大家，母親程氏對他們在學識品德方面的教育起到了重要的啓蒙與奠基作用。蘇轍在《東坡先生墓誌銘》中，緬懷母親當年對他們的教導時說：

公生十年，而先君宦學四方。太夫人親授以書，聞古今成敗，輒能譚其要。太夫人嘗讀東漢史至《范滂傳》慨然太息。公侍側曰：“軾若為滂，夫人亦許之否？”太夫人曰：“汝能為滂，吾顧不能為滂母耶？”^[19]

司馬光說：“夫人喜讀書，皆識其大義。軾、轍之幼也，夫人親教之，

……每稱引古人名節以勵之曰：‘汝果能死直道，吾無戚焉。’已而二子同年登進士第，又同年登賢良方正科目。”

基於程夫人相夫教子的非凡事蹟與卓越貢獻，司馬光在為她所寫的墓誌銘中深有感觸地說：

嗚呼！婦女柔順足以睦其族，智能足以齊其家，斯已賢矣。況如夫人能開發輔導成就其夫了，使皆以文學顯重於天下，非識慮高絕能如是乎？古之人稱有國有家者，其興衰無不本於閨門，今於夫人益見古人之可信也。^[20]

看來司馬光不僅對程夫人個人於國於家的貢獻有高度的評價，而且由程夫人的事跡使之進一步認識到婦女對家國的重要作用。至於“其興衰無不本於閨門”的分析，則不僅過分，且有女禍論之嫌了。

宋代以科舉入仕的官員很多，競爭激烈，再加之黨爭熾繁，仕途的艱險是不言而喻的。這就要求婦女的“內助”作用，不只是體現在“助內”方面，還希望她們能夠為夫子排憂解難。宋代這些有文化、有見識的婦女確實堪當此任，她們的作用儘管是間接的，但卻是重要的，無可取代的。有的妻子不僅不以內事干擾丈夫，還能從旁協助處理外事。如朱熹在為安人王氏所作的墓表中說：

夫人居家儉約，不以出內細故累其君子。范君闔具獄，晨夜寒暑不少解，夫人猶從旁臬之曰：“毋揮淹晷之勞，而使彼負沒世之冤也。”故范君為吏以清白著，其治獄以平允稱，夫人蓋有助焉。^[21]

又如張碩人，“事夫敬，然不苟順也，俸入必問養廉當得與否，故其夫有廉聲；聞笞捶必憂感曰：‘痛癢均也。’故其夫有遺愛。”^[22]

有的婦女能夠為夫子出謀劃策，解決疑難，如雁人邵氏，“謙慮精敏，遇事迎解，公（夫）臨官有疑或謀之，孺人則從容指說，悉中理宜。”^[23]尚書屯田郎中贈給事中張宗雅之妻符氏，“給事居常與上大夫議論，夫人多竊聽之，退而品第其人物賢否，無不曲當。尤喜聞政事與訟獄之疑難者，悉能區別情偽，裁之義理。故給事所治有美政，號為良吏，抑夫人之助也”。^[24]

有的婦女還能以勤儉持家積攢的財富支援丈夫盡忠報國。在這方面，齊國

太夫人胡氏的事蹟是很感人的。胡氏，族本廬陵望族，其夫趙方曾任京湖制置大使，“端明之在襄漢，當北兵臨邊，志在吞併，使之兵將敗衄，退避不暇，雖端明之智略雷動風行，而夫人之助亦多。蓋端明散財以收士心，夫人則儉以足用；端明嚴於御牧，使常如斧鉞之靡，夫人則進其家人而厚拊之；端明令出惟行，時有調遣，諸將聞命引道，不敢反顧，夫人則遣左右餽問其家，料理其所不及，如恤其私親；端明或遣間往迎降將之家，夫人知其道路阻難，行李狼狽，則預制衣冠簪珥，與凡口用之須，迎以予之。以此，內而諸將盡力，外而降將屬心，皆誓死立功以報。”^[25]

水國夫人何氏的所作所為更是一般人難以達到的。敵軍進犯，子為太守，堅守城，夫人助子守城，歷經艱險，幾毀其家。敵退，夫人登城慰藉將士，“又嘗輟脂休俸，嫁死事之婦四百七十人、孤女五十六人。士卒家中口衆親老者，必於時序為名給予賑濟。”難怪夫人死後，竟有數百人去保護她的祠堂，就如同保護自己的家園一樣。^[26]

宦海浮沉之事是經常發生的，妻子能夠以一種淡泊名利的平常之心，去對待丈夫仕途的失意、坎坷、落魄就顯得十分重要了。從宋代一些官紳家族婦女的言行中反映出，她們善於以儒釋道精神互補，當有條件進取時，努力相夫教子去追求功名，當環境險惡時，又能夠扶持夫子激流勇退、淡泊人生，保全自己。李綱在《宋故龍圖張公夫人黃氏墓誌銘》中說：

龍圖張公夫人黃氏，意趣高邁，尤探於老莊之書。……龍圖公性直，遇事無所顧避，夫人每戒之曰：“釋氏六波羅密以般若為宗，貴夫以方便善巧濟一切也。今公欲有為於當世而不知此，其可乎？”龍圖公深感其言，為之委蛇曲折以行其道，十餘年間，兩路之民受賜多矣。其後以言得罪，夫人泰然無憂色，笑謂龍圖公曰：“雖知所謂般若矣，獨於能忍抑猶未盡乎？”其議論過人皆類此也。^[27]

劉克莊在《還里祭亡室文》和《亡室墓誌銘》中，從男性的角度充分反映了當他仕途坎坷，生活困苦時，夫妻相濡以沫的深厚感情對他是多麼大的慰藉和激勵。他說：

余宦不遂，江湖嶺海行路萬里，君（林氏）不以遠近必俱（《四庫全書·

後村集》作“君不以遠近不必俱”，今據《四部叢刊·後村先生大全集》卷148校改）。嘗覆舟嵩灘，十口從死獲生，告身素裝漂失日盡，余方窮撓，君夷然如平時。又嘗泛灘江（“灘”，《四庫全書·後村集》作“灘”，今據《四部叢刊·後村先生大全集》卷148校改），柁折舟濊，危在瞬息，君亦無怖容。

回憶妻子在世時溫馨幸福的情景，更使劉克莊倍感孤獨淒涼，他無限感慨地說：“窮民有匹，嫠居其首。”^[28]劉克莊的這種感受，在蘇洵、蘇軾、曾鞏等為妻子所寫的墓誌銘中也都有十分深切的反映。

富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，是中國的傳統美德。在這些做人的原則上夫妻母子能夠取得共識，精神上相通互補，不僅關係到夫子的做官，更重要的是關係到他們的做人問題。從眾多的事例可見，宋代官紳家族婦女在大敵當前、大難臨頭的時候，是怎樣不畏權勢，不懼強暴，與夫子共度危難的。梅莊夫人認為，丈夫做官應該服從做人，如果二者不可得兼，則寧願放棄做官，而不能放棄做人的原則。其夫以言事得罪，夫人曰：

人之出處，如魚飲水，冷暖自知，尚何疑乎！臣受君恩，有過則諫，諫而不聽，則去，毋以妾故。苟以直言得罪，願同謫嶽海，死不悔。妾願為賤人妻，不願徒為貴人妻也。^[29]

在這個問題上，參知政事李光夫人管氏、兵部侍郎兼侍讀胡銓夫人劉氏與梅莊夫人持相同的態度。朱熹在《榮國夫人管氏墓誌銘》中說：

公（李光）以忤秦檜謫嶺外，遂浮海南，居儋耳十餘年，久不得還。家留故里，日復窮空，夫人至斥資糶再以給用度，身不肉食者十餘年，而亦無戚戚也。

秦檜深恨公之不屈，再捕公子。遣吏索其家，又傳言欲捕夫人，而夫人獨夷然不為動，曰：“禍福之來非可避就，自是無愧斯已矣。”^[30]

秦檜當國，罔懼情勢，中外憤嫉，莫敢逆其鋒。兵部侍郎兼侍讀胡銓“上書力折其奸，至乞斬檜”。有人告誡其夫人劉氏制止他，以免遭不測。夫人說：“彼方為國言事，且不謀於婦人，止之非吾事也，特安之而已。”胡銓由是被貶新州，又貶朱崖。“逾嶺海，行萬里，猝遭驚濤駭浪之恐，而鯨魚鼉鼉之怪出

沒左右，夫人不為動色，家屬侍以為安”。王庭珪在《故令人劉氏墓誌銘》中，同時贊譽胡銓與夫人，說：

於是禍患不能動其心，而甘窮困間關萬里之外以全其節。志節愈高，名與嵩岱等，豈非夫人善自守，而以相其夫子之力哉！^[31]

我們還可以看到，一些孤兒寡母的家庭，母親對兒子的要求尤其嚴格。因為這不僅是體現了母親對兒子的殷切期望，更包含着她們對丈夫、對家族的特殊責任。例如陳夫人，夫死，守貧課其子學。子擢兵科，夫人喜曰：“吾無愧吾夫矣！”子尉崇安，夫人訓尤嚴，每曰：“重囚之死生，群盜之重輕，其獄自尉始。是之不審，徒廉爾。”^[32]周必大說，在臨安每見北來朝士，盛言司農高鑾有賢母，這位賢母就是太恭人司徒氏。其夫為朝議大夫，曾上書陳恢復大計，秦檜不納。後四年，追遣，隨眾北去，憂憤而死。時司農年僅十三歲，太恭人口夜教育，使毋忘父志。司農為官耿直又被竄逐，對太恭人說：“竄逐非所畏，應貽母憂，奈何！”太恭人答道：“汝蒙國厚恩為二千石，苟能公以報上，吾獨不能為范滂母耶！”^[33]

趙夫人慕容氏，三十而寡，“艱苦保養諸孤，擇名儒以訓子，故二子俱擢第，諸女皆適賢士”。京師再告急，張叔夜率兵復勤王。“夫人長子時為鄧州穰縣丞，率民兵以從。幹辦君奉夫人復隨，道遇劇寇隔之數重，皆失色。夫人呼其首至輿前，告之曰：‘京城失守，兩宮北狩，正忠臣義士取功名之秋，況汝等皆國家兒郎，何苦作此！我長子已率兵勤王，此次子也，能從吾兒可轉禍為福。’眾羅拜曰：‘知吾母來，故迎候耳，非有他也。’”於是夫人命幹辦將他們收編，朝夕訓練，使之成為一支勁旅。葉夢得在趙夫人的墓誌銘中說：“夫人膽略，烈丈夫有所不能。”^[34]

綜上所述可見，這些婦女在相夫教子方面的作用已經超出了一般傳統的要求和內容。墓誌銘的作者對於婦女超常的才能和事蹟，非但沒有迴避，反而以大量的具體事例來宣揚，說明她們的表現確實符合時代發展的潮流和婦女的行為規範，並且是得到社會的普遍承認的。這也表明作者傳統的價值觀、道德觀、婦女觀的某些變化。袁燮在《何夫人宣氏墓誌銘》中，提到傳統對婦女的要求時說：

《詩》稱“無非無儀，惟酒食是議”。此言婦人之職不過乎中饋而止，非若俸丈夫經營於外，以才能自表見也。

但是，接着他又說：

嗚呼！是則然矣，不口“屏爾女士”乎！蓋所謂女士者，女子而有賢士之行也。其嚴高，其慮遠，其於義理甚精，而不移於流俗，閨閣楷模於是乎在，豈獨惟中饋是供乎！此《詩》所以反復此義，而余於宣氏夫人所以深有取也。^[35]

這也說明通過何夫人宣氏的事蹟，促使袁燾對於自己原來認為婦女的職責只限於主中饋的傳統觀念有了轉變。

四、善於經營管理，自覺搞好人際關係

中國古代婦女把主內治家視為自己的天職。如永安縣太君蔣氏，“自其嫁至於老，中饋之事親之唯謹；自其老至於沒，紉縫之勞猶不廢。子婦嘗諫止之，曰：‘吾為婦，此固其職也。’”不過從墓誌銘的一些內容來看，宋代官紳家族婦女已不僅限於傳統的持家方式，還具有時代的特點。

1. 善於經營管理，為家族創造堅實的經濟基礎

據統計，墓主屬大家族者約佔 1/4 左右，有的家族人口甚至高達數百以至上千口。如洪州奉新胡仲堯家，累世聚居，人口數百，構學舍於家族中，聚書萬卷，族中男性讀書做官或者經商理財，而主母則要統領全族婦女，經管家中的紡織、炊事餐飲等事宜。^[36]《宋史·陳兢傳》載：“陳兢，江西德安人，隸宜都王叔明之後。”宋初，“（陳）坊家十二世同居，長幼七百口”，至太宗朝已有千餘口。全家設都廳院一所，青壯年婦女除主炊爨者外，均入院養蠶紡織，並從家中年長婦女中選一人掌管。族中人衣物均由該院生產，其餘入庫。婺州浦江鄭氏，是從南宋建炎年間開始形成的大家族，婦女在參加掌管紡織、炊爨方面與上述情況相類。

大家族中各個分支的狀況並不完全相同，男性也不是個個都能夠讀書成材；多數女性又與男性有區別，甚至可以說是分別屬於不同的等級。因為家族

中所謂的“男耕”，實際上主要是由佃戶去耕，而“女織”倒是完全落到了女性的身上。只有少數脫穎而出的婦女，特別是當丈夫專理外事的情況下，才有可能成為家財的主管者。如承事郎陳獻臣之妻、太孺人時氏，“經理生產業不避寒暑，承事遠於醫務，以藥石濟人，而家事置不問。姑且老，於是喜曰：‘自吾婦入門，吾心泰然矣。’太孺人躬菲約辛苦，以助成其家。”“晚年，奉侍諸婦，有不能決，必資太孺人，一言而定，衆皆嘆其不及。”^[37]武節郎俞積之妻、安人汪氏，舅姑皆亡，家累千金，“安人資警敏，輔佐其夫奉蒸嘗持門戶，有健丈夫所不能為者。……不數年間，聞之內外繩繩秩秩然，賢於彥昇無恙時。乃勉武節於學，使與勝己者周旋。”武節藝成，得武功爵而後歸。^[38]

家族與家族之間，甚至一個家族之內的发展也不平衡，有些則全靠主婦艱苦創業，勤儉起家。如陳嘗卿在《祭先妣文》中說：“吾家世儒，薄生理，母歸，田無三十畝，老屋數間，不任風雨。吾母一力經紀之，左手嬰孩，右手績織，下至米糶靡密之事亦牽頓忘食。蓋吾先人性耽書，口不道家有無，其所以至今僅給，則實惟母力。姻黨盡能言之也。”^[39]

有的家族為了家業興旺，專門去挑選出類拔萃的女子為媳，即使娶再婚婦女也在所不忌。如令人施氏，“以孝友聰明聞，年十七適胡氏（《四庫全書·浮溪集》為“年七十”，逕改。），一年而寡。會中奉（孫氏）求繼室，適國中莫如令人之賢，……乃強奪其志歸之”。孫氏“同居五世，合庖二千指（十指為一人）”，令人“專其家政六十八年，養生送死冠婚喪祭之用，尊卑長幼之序，皆有成規，非其財一毫不私也。計歲之贏則儲之，以待族姻之不足者。子取子求不少厭，……專以勤儉孝謹為訓，上下化之。……晚傳司馬溫公《家範》，乃並以授其子孫。或不如訓者，引《家範》切責之”，“東南十大夫治家教子以令人為法”。^[40]

特別是一些孤兒寡母的家庭，要想發跡，更需勤奮有加。周夫人為隱君子之妻，夫死後，獨營家事，“及其晚也，家從而愈豐，蓄積而愈倍，鄉黨伏其賢，子孫力學，文質彬彬。……夫人之子竊以為夫人賢如孟母，潔如陶母，成家如巴寡婦。”^[41]

保護家族利益固然是重要的，但是當與國家利益發生矛盾時，一些婦女則

甘願自己挑起千斤重擔，犧牲家族利益，支持丈夫盡忠報國。恩平郡夫人劉氏，夫為總管，金人入侵，夫曰：“君效死於此，然不可以無後，以百口累夫人。”夫人泣涕洟曰：“百口責在我，君無顧家。受國深恩，無臨難苟免。”永興陷，總管以死節聞，夫人號慟不自勝，既而曰：“我夫得其死矣。”^[42]

2. 搞好多種人際關係，維護家族和睦穩定

大家族中的和睦與穩定事關重大，以和睦求穩定，在穩定中求發展，歸根到底是為了能夠保持與提高家族的政治經濟地位。“孝於親，順於夫，慈於子，睦於宗族，而仁於僮使”，^[43]這是作者汪藻在墓誌銘中對吳夫人的評價，也是眾多的作者對於那些以家族利益為重，自覺處理好家族各種人際關係的婦女的行為的概括。實際上家族中具體的人際關係並不止於此，對於子媳來說，在眾多的人際關係中，孝敬公婆當然是第一位的。宋代官紳家族婦女是怎樣搞好如此複雜的人際關係的？從墓誌銘的內容歸納起來看，她們在傳統婦德的基礎上，有如下五個方面的突出表現：

(1) 犧牲個人，造福家族。曾鞏夫人晁氏，出身世家，婚後三年就承擔起了撫育四弟九妹的重擔。既要協助丈夫耕作，又要照顧弟妹的生活。當曾鞏偕弟與妹夫一門六人同時及第時，晁氏卻已積勞成疾，重病在身，卒年僅二十六歲。曾鞏懷著無限悲痛的心情，寫下了悼念《亡妻宜興縣君文柔晁氏墓誌銘》，說：

文柔年十有八嫁余，余時苦貧，食口糞，文柔食非衣敝自若也。事姑，遇內外屬人，無長少遠近，各盡其意，仁孝慈恕，人有所不能及。於櫛珥衣服，親屬人所無，輒推與之，不待己足。於燕私，未嘗見其情容，於與人居，未嘗見其喜愠。折意降色，約己以法度，學士大夫有所不能也。^[44]

如果沒有晁氏的犧牲，就不可能有曾氏的發跡，也不可能出現中國歷史上唐宋八大家之一的曾鞏。可見晁氏對夫家的貢獻，也是對國家的貢獻；對家族的貢獻，也是對民族的貢獻。

另一位杰出的婦女則見於王令《廣陵集》附錄《吳夫人傳》：

吳氏，臨川人，家世儒學，聞見習熟，幼而有智，……既嫁而寡。其夫

之友王安石吊之。……王氏、吳氏皆臨川（今江西省撫州境內）望族，人物之感，世通婚媾，故安石知其賢為詳。……（吳氏）年二十二歲而歸布衣王令，未及一年而令卒。是時王婦方二十三歲，獨有遺腹一女，其兄欲奪而嫁之，號泣弗許，歸老父母之家，屏迹田桑，以事兄嫂，荆釵布素，不事塗飾，如此三十二年矣。今在本縣黃池陂獨居，掌治陂事，每歲農隙，躬率農夫數千餘人修治堤堰，蓄水灌田，利及一方。

晁氏與吳氏屬於不同的類型，後者是數十年如一日帶領數千農民修治堤堰，前者是鞠躬盡瘁，死而後已，可在人生的追求上卻是完全一致的。

(2) 嚴於律己，所為循禮。如果說上述一類人物是鳳毛麟角的話，那麼這一類則有相當的普遍性。如田府君夫人趙氏，“奉舅姑盡禮事，事繼姑益孝謹，內外稱賢。”“田氏大姓也，其歲時祭祀，婚姻禮幣，賓客之奉，伏臘之給，皆有家法，義居甚久，人無間言。親族鄰里有疾病急難，必力以濟。平居不妄語言，所為循理，內外稱之，其為德可知矣。”^[45]她們要求自己嚴謹，待人以禮，處事周到，樂於助人，所以言行無可挑剔。雖然看起來很平常，但是能夠若干年始終如一地做到這些卻並不容易。她們是大家族中十分需要，也是非常典型的賢婦。

(3) 養育子侄，視如己出。為了家族的興旺發達，需要特別重視提倡這種美德，尤其對於那些殷實的門戶來說更是如此。作者唐庚少時即與史大人家相識，他在史夫人的墓誌銘中說：

公三娶，男女九人，而夫人待之皆如己出。予嘗陰察之，未嘗見其有毫髮輕重厚薄也。……幼子昌裔年十五六，責出，從師受書，夜歸，夫人自教之，至夜分乃已。^[46]

史夫人面對如此眾多的子女，照顧生活已屬不易，何況夜裏還要輔導幼子讀書，其精力與情感的付出是可想而知的。

又有徐夫人，“年二十歸劉氏，舅姑得之喜，即委以家政。方是時劉氏累世好施，生事蕭然，夫人既專內事，雖細務必親之規畫，處置悉有法度可守，未幾劉氏復振。俛有少孤從其母嫁者，夫人取置諸子間，摩頂撫育無有輕重厚薄，至為婚媾能自立乃已。謀二子讀書甚力，厥二子以次取進士第。”^[47]她們

這樣做除了為人忠厚、心地善良外，壯大家族勢力、保證家業世代相傳，是其根本目的。

(4) 爲富有仁，樂善好施。這一方面表現在平日以錢財衣物接濟族人鄉里，另一方面則主要表現在災荒之年救人於饑饉水患之中。如有王、劉二家，俱以財雄鄉里。南宋高宗建炎（公元 1127—1130 年）末，米斗千錢，富家豪門囤積居奇，王夫人“獨活其子口：‘歲饑盜賊蜂起，會積盈腐，非福也。’”令其子開倉賤價售糧，鄰里鄉親多賴以活命。^[48]

又如譚氏孀人，能琴棋，尤喜閱書史，誦《袁氏世範》甚習，善相夫，樂教子，爲族之賢婦人。鄉之人曰：

籍人禮賓客，恩威斯，樂賑乏絕。歲有侵，必勸其夫下價發廩以濟饑。慮細民少錢不能多糶，則米其穀，隨所糶多寡應之，或不能糶則給之食。仰糶者日千百，全活甚衆。富而好禮，積而能散，吾鄉之賢婦人也。^[49]

吳國夫人陳氏，其夫爲丞相彭城公，初時甚貧，她爲了幫助族姻當中的貧困者，不得不變賣陪嫁的衣物。^[50]再如朱熹在《太孀人邵氏墓表》中說到“夫人，婺州金華縣人，……嫁其縣涪江時君汝翼”。時氏“族良家巨”，涪江東南，畦戶數百，水漲，鄉民往往棲木自救，有浮去者，夫人派船賑濟拯救；有病死者，則以棺木收殮，歲以爲常。^[51]

在饑饉災荒之年，民不聊生，國家也要求富戶協助解決災民生計問題。凡是有頭腦的官紳富戶都會清醒的認識到，與其等待饑民起來造反，不如自己拿出一些來賑濟鄉親，還可以博得仁義的美名。實際上，所謂的鄰里鄉親，有些也就是大家族中的成員。主持家政的有文化的婦女在上述方面往往表現得比較主動，富於同情心，所以深得人心。

(5) 提高子孫文化，使行有規範。如前所述的令人施氏，家族同居五世，合庖二千指。令人少喜讀書，老而不衰，六經孔孟之道略通其大旨，閨士大夫之賢者，必使子孫見而親之。晚傅司馬溫公《家範》，乃並以授其子孫。或不如訓者，引《家範》切責之，故子孫皆有前輩風，或以文行擢進士，或在朝爲官。諸女習於禮法，所嫁必爲夫家之表，孫女十六人，皆爲士大夫妻。^[52]太簡

人邵氏，其夫時君“在時，用法度嚴內外，文學訓子孫，立信務與，稱重鄉閭。夫人又能奉承以恪，無逸志，……子孫競於文，科舉上其名，人皆尊愛時君，以及夫人。時君沒，夫人亦將老矣，其呼家人，與為條約，親寫刻之屏，使合居有禮，綴食無專，以不忘時君之法。”^[33] 邵氏這樣做的目的，就是要讓子孫後代繼承傳統，永保家業，而不致“千年田換八百主”^[34]。

正是因為宋代官紳家族婦女有較高的文化，能夠做到婦德與文化知識相結合，相夫教子與科舉考試相結合；操持家務與經營管理相結合，搞好人際關係與維護家族穩定相結合，所以能夠為家族的興旺發達做出重要貢獻，從而也才能夠在家族中享有威信。丈夫、子孫通過為她們樹碑立傳，也是要為家族中的婦女樹立良好的榜樣，起到教化人心的作用。

五、兩宋官紳家族婦女的歷史命運

性別角色定位，從根本上來說是要受到一定社會制度下的經濟、政治、文化、歷史傳統等條件的制約。這種制約既表現為不同的時代向人們（男女兩性）提出的要求，同時也左右着人們（男女兩性）活動的條件和範圍。儘管有時社會制約會受到某個統治者個人因素的某些影響，或者某些個人具有超凡的力量去偶一衝擊、突破它，不過，從總體上來說，人們的發展是不能超出社會歷史條件制約範圍的。而且不論這種制約是否公平合理，它都是一種客觀存在，不以人們的意志為轉移。

但是，即使在同一社會制度下，隨着時代的發展，社會對性別角色的要求也會有所變化。在宋代社會轉型的過程中，對男女兩性的制約也是有所調整的。由於北宋建國以來採取了所謂“田制不立”，“不抑兼併”的放任政策^[35]，進一步打破了以前世家大族可能獲得的政治、經濟（包括文化）保障，使庶族士人有了更為獨立發展的空間，從而帶動了社會不同階級、階層的人們之間的頻繁流動和相互轉化的可能。北宋科舉取士制度進一步打破了“士庶天隔”的界限，既為人們進入仕途提供了相對平等的機會，也擴大、加劇了人們之間的競爭，更進一步推動着“貧富無定勢，田宅無定主，有錢則買，無錢則

貞”，^[56]為官者“驟得富貴，其家不傳”^[57]的社會演變。

在科舉制度的廣泛實行下，科舉取士名額不斷增加。唐與兩宋相較，唐代在 289 年中，共開科取士 268 榜，貢舉、制舉、童子舉等共取士 20619 名，平均每年 71 人。兩宋 319 年，通過科舉共取士 115,427 名，平均每年 361 人，約為唐代的 5 倍。^[58]宋製制祿之厚，“恩逮於百官者，惟恐其不足，財取於萬民者，不留其有餘。給賜優裕，故人仕者不復以身家為慮”。^[59]這對人的誘惑是很大的。社會轉型所引發出來的驅動力、創造力，正在不斷地改變着人與人、人與社會的關係。但是，宋代社會的轉型，歸根到底是封建制度範疇內的社會轉型，它是建立在小農經濟基礎之上的。面對劇烈的社會流動與科舉仕宦競爭的新形勢，如何化零為整，以增強家族的實力，這是每一個家族，特別是官紳家族必須考慮的。真德秀在《夫人蔡氏墓誌銘》中，轉述了蔡氏對兒子們說的話：“閩人多矣，昔富貴者，今安在！顧自立如何耳。”^[60]正是反映了當時的社會現實。

正如歷史的發展不是單純依靠某一種力量，而是由經濟、政治、思想、文化諸因素交互作用所形成的合力的推動那樣，在對宋代官紳家族婦女的研究中同樣發現，婦女的命運總是與時代、社會制度、家族、男性的命運緊密相連。所以，不能脫離社會、家族、男女兩性之間的交互作用所形成的合力來考察婦女的角色定位問題。上述史實告訴我們，在宋代社會轉型的歷史條件下，較之過去，男性面臨着許多新的問題，夫妻力量的交互作用、重新整合所形成的合力，對於家族和男性的發展是何等的重要。方大琮在《祭亡室林宜人》一文中，形容妻子的去世如“天傾地陷，手攢足披”。^[61]並非誇大其詞，而是切身的體會。夫妻的陰陽互補，就如同一個統一的世界一樣，沒有天，就無所謂地，沒有地，也就無所謂天。又如同一個人的身體上手足相連，協調動作，缺一不可。夫妻相依、相輔、相成所激發出來的合力，其力量、作用絕不是簡單的一加一可比的。所以，夫妻二人一旦失去了另一方，當然就如同人的手足殘缺，世界失去了重心一般。

宋代婦女墓誌銘中反映的千百個官紳家族婦女的言行，可以概括為：(1) 道德文化上仁孝忠恕，知書識禮；(2) 生活作風上勤勞刻苦，無私無欲；(3)

待人處世上忍辱負重，委屈求全；(4) 思想感情上寬容大度，喜怒不形於色。總之，婦女博大到能夠包容一切，唯獨沒有她們自己。這是爲甚麼？因爲當時社會要求她們的一生都應該是屬於家族的，屬於男人的，所以她們就必須要一切爲了家族、一切爲了保證家族中男性的成材立業。女人的一生只能是在奉獻中去擁有，在犧牲中去獲得，在無我中去尋求自我，這才應該是她們的全部理想，全部追求，全部的精神支撐，全部的生命依托。在這當中不可避免的包含着愚忠愚孝的成分，然而，變遷是以傳統的延續爲基因，傳統的延續又需要在變遷中實現，這正是宋代以至中國古代婦女角色定位與行爲規範的本質所在，它所反映的恰恰是兩宋統治階級的婦女觀。

誠然，在家族與統治階級的倡導下，兩宋官紳家族婦女肯定是會要以這些婦女爲楷模，努力去實踐它，並且也確有人能夠達到要求的。^[62]可是，現實的一般婦女的生活狀況、實際表現，以及她們所發揮的作用，肯定與墓誌銘中所寫的如此完美的人物是有距離的。這也正是各個家族以及當時的上層統治者所以如此重視爲婦女樹碑立傳的原因。因此，我們既要重視婦女墓誌銘的研究，因爲它畢竟在中國古代婦女材料不夠集中的情況下，爲我們提供了比較豐富的原始資料，同時也要看到，在中國封建社會中，壓抑、束縛婦女這一基本狀況卻被回避了，甚至被美化了。因此，我們在利用這些墓誌銘時，必須對它們進行歷史的、全面的分析，才能比較準確地把握古代婦女的歷史真實。

這種情況是否與本文以上論述有矛盾呢？兩宋官紳家族婦女是否就此又完全陷於消極被動、無所作爲、痛苦不堪的狀態了呢？大量的材料說明，因爲她們的精神追求、成就感、滿足感和個人價值的體現，恰恰是通過家族、丈夫和子孫的事業成就去獲得的。“婦人美不外見，觀於其夫與子而知之。如山林之輝，淵水之媚，則其間必有珠玉存焉者”。包恢在《汪氏墓誌銘》中這段話，可視爲對宋代婦女的角色定位與行爲規範生動、形象的描述。以今天的觀點來看，這種狀況顯然是不合理的。但是，在當時的歷史條件下，婦女不可能有獨立於家族和夫子的利益之外的個人基本利益，也不可能到社會上去活動以實現其人生價值，當時能夠爲婦女提供的生存空間與發展條件就是如此。所以，從總體上來說，她們只能在社會制度的制約下，按照社會所限定的婦女角色定位

與行為規範行事，這就是宋代官紳家族婦女的歷史命運。

六、讀宋代千篇婦女墓誌銘的啟示

歷史在繼承中延續，在創新中發展。司馬遷曾經說過：“述往事，知來者。”儘管時代不同了，研究宋代婦女仍然給我們以啟示。

1. 佔人類一半的女性，自古以來就是創造世界、創造歷史乃至創造人類的重要力量。生活在千年前的祖先們儘管有他們的各種局限性，尚且能夠認識到婦女的文化素養、婦女的作用關係到男性的成材立業與家國的穩定、發達問題，我們是即將進入 21 世紀的人們，更應該認識到，婦女問題，決不僅僅只與婦女有關。人們，尤其是國家決策者，必須自覺地按照時代發展的方向和向現代化社會轉型的需要，把人的（男女兩性）生存、參與和發展的指標、兩性的角色定位和行為規範，作為人類進步、國家經濟、政治、文化發展和社會可持續發展的重要條件和重要組成部分。在我國現代化進程中，還應該通過不斷的社會實踐和對歷史、文化傳統的繼承與批判，創建有利於人的發展（男女兩性）的兩性觀。

2. 婦女的命運總是和時代、社會制度、男性緊密相連。時代發展的走向與社會現實的制約，應是性別角色定位的前提，而婦女的發展則是時代、社會制度和男女兩性交互相作用的合力推動的結果。處於世紀之交的中國當代女性，必須自覺地認識，客觀的社會制約，並不能構成人們行動自由的桎梏，相反，倒是認識了社會制約的必然，人們才能獲得現實中最充分的自由。因此，中國女性應該是在科學地認識客觀世界的基礎上，面向現代化，面向 21 世紀，充分發揮女性主體的自覺性，努力擺脫陳舊的傳統觀念的束縛，與男性攜手共同創造理想的未來。

註釋

[1] 洪邁《容齋四筆》卷 5《饒州風俗》，上海古籍出版社，1996 年 3 月第 1 版，665 頁。

[2] 羅廣鈺為陳植鈞《北宋文化史述略》所作《序引》，中國社會科學出版社 1992 年 3 月第 1

版，1頁。

- [3] 劉才邵《曾氏墓誌銘》，《歐陽居士集》卷12。
- [4] 司馬光《家範》卷6。
- [5] 謝逸《溪堂集》卷9。
- [6] 錢謙益《錢謙益書目》卷4《金石類》注。
- [7] 李之儀《姑蘇居士前集》卷50。
- [8] 袁甫《太師人子氏墓誌銘》，《蒙齋集》卷18。
- [9] 鄭浩《道鄉集》卷37。
- [10] 蘇軾《朝雲墓誌銘》，《東坡全集》卷89。
- [11] 李石《方舟集》卷17。
- [12] 曾鞏《永安縣君李氏墓誌銘》，《元豐類稿》卷45。
- [13] 劉一止《徐氏安人墓誌銘》，《苕溪集》卷51。
- [14] 劉宰《陳京安人梁氏墓誌》，《漫塘集》卷32。
- [15] 劉克莊《陳孺人墓誌銘》，《後村集》卷40。
- [16] 程頤《孝女程氏墓誌》，《二程文集》卷12。
- [17] 司馬光《程夫人墓誌銘》，《傳家集》卷78。
- [18] 蘇洵《弟祐集》卷15，《四部叢刊》本。
- [19] 蘇轍《亡兄子瞻墓明墓誌銘》，《轍城集》卷22，《四部叢刊》本。
- [20] 司馬光《程夫人墓誌銘》，《傳家集》卷78。
- [21] 朱熹《安人王氏墓表》，《晦庵集》卷90。
- [22] 劉克莊《張碩人墓誌銘》，《後村集》卷41。
- [23] 張守《宋故備人邵氏墓誌銘》，《毗陵集》卷13。
- [24] 陳襄《崇國太夫人符氏墓誌銘》，《古靈集》卷20。
- [25] 劉宰《故宋國太夫人胡氏行狀》，《漫塘集》卷35。
- [26] 周南《水國夫人何氏行狀》，《山房集》卷5。
- [27] 李綱《宋故龍圖丞公夫人黃氏墓誌銘》，《梁溪集》卷170。
- [28] 劉克莊《亡室墓誌銘》，《後村集》卷37；《溫里翁亡室文》，《後村集》卷33。
- [29] 姚逸《梅莊夫人墓誌銘》，《吾城集》卷50。
- [30] 朱熹《崇國夫人管氏墓誌銘》，《晦庵集》卷92。
- [31] 王處正《故令人劉氏墓誌銘》，《虛懷文集》卷42。
- [32] 林希逸《陳夫人墓誌銘》，《竹溪鬳齋十一稿續集》卷21。

- [33] 周必大《太恭人司徒氏墓誌銘》，《文忠集》卷76。
- [34] 葉夢得《趙夫人慕容氏墓誌銘》，《鶴林集》卷8。
- [35] 袁望《西齋集》卷21。“無非無議，唯酒食是議”，見《詩經·小雅》；“厚爾女士”，見《詩經·大雅》。
- [36] 《宋史》卷456《胡仲覺傳》，中華書局1985年6月第1版，13390頁。
- [37] 張守《太孺人時氏墓誌銘》，《毗陵集》卷13。
- [38] 汪藻《安人汪氏墓誌銘》，《浮溪集》卷28。
- [39] 陳耆卿《員壩集》卷8。
- [40] 汪藻《令人施氏墓誌銘》，《浮溪集》卷28。
- [41] 曹豳《夫人周氏墓誌銘》，《元豐類稿》卷45。
- [42] 劉一止《宋故恩平君夫人劉氏墓誌銘》，《苕溪集》卷48。
- [43] 汪藻《吳夫人墓誌銘》，《苕溪集》卷28。
- [44] 曹豳《元豐類稿》卷46。
- [45] 楊傑《故廬江田府君夫人趙氏墓誌銘》，《無為集》卷14。
- [46] 唐庚《史夫人墓誌銘》，《眉山文集》卷5。
- [47] 唐庚《徐夫人墓誌銘》，《眉山文集》卷5。
- [48] 王庭珪《故王氏墓誌銘》，《龍溪文集》卷43。
- [49] 姚勣《譚氏孺人墓誌銘》，《雪坡集》卷50。
- [50] 汪藻《吳國夫人陳氏墓誌銘》，《浮溪集》卷28。
- [51] 朱熹《晦庵集》卷90。
- [52] 汪藻《令人施氏墓誌銘》，《浮溪集》卷28。
- [53] 朱熹《太孺人程氏墓誌銘》，《晦庵集》卷90。
- [54] 辛棄疾《稼軒集》卷4。
- [55] 王明清《揮塵錄·餘話》卷1《祖宗兵制名權庭備檢》。
- [56] 袁采《袁氏世範》卷下《富家資產當存仁心》。
- [57] 張載《經學理窟·宗法》，《張子全書》本卷4。
- [58] 張希清《論宋代科舉取士之多與冗官的關係》，《北京大學學報》1987年第5期，105—107頁。
- [59] 趙翼《廿二史札記》卷25《宋制祿之厚》，中國書店1987年4月第1版，330頁。
- [60] 真德秀《西山文集》卷45。
- [61] 方大琮《歸庵集》卷34。

[62] 包氏《徽宗本略》卷6。

(以上各註除註明版本者外，均引自文淵閣四庫全書本。)

作者單位：北京大學歷史系

The Women in the Official-gentry Families during the Song: A Study Based on their Tombstone Inscriptions

Zheng Bijun

Summary

Women's status in the official-gentry families during the Song dynasty as reflected in the 1,000 inscriptions on the women's tombstones in the southern provinces such as Jiangxi and Zhejiang indicates that while the society was continuing to enforce restraint on women by means of the Confucian code, the social norms set for women's conduct had been somewhat modulated as the result of the changes that had been taking place in the society. This shows that despite the fact that the roles of different sexes are fundamentally determined by the economical, political, cultural, historical and traditional factors of the social system, the content of the roles will accordingly change or be modulated with the development of the society, though the social system remains basically unchanged.

金元六部及相關問題

張 帆

吏、戶、禮、兵、刑、工六部，是隋唐以下中國古代諸王朝的主要中央行政機構。它們與三省相伴定型，但壽命卻遠長於三省。省級機構因其制度變動相對明顯和複雜，故一向為學者所重視，研究較為充分。相比之下，六部受到的注意就要少得多，其制度和地位的一些變化亦往往被人忽略。由北方民族所創建的金、元兩朝，就是六部制度、地位變化較為顯著的一個時期，與前後王朝有一定的差異，對此有關斷代史、政治制度史專著基本上都未述及。本文擬在這方面進行一些初步的探討。

一、六部制度的變化

在隋唐宋金元諸朝，六部始終隸屬於作為宰相機構的尚書省（元朝為中書省）。因此在對金元的六部進行考察之前，仍有必要簡單敘述一下此期省級機構的變動概況。

金元兩朝中央官制的基本框架，可以概括為“一省六部制”。一省是由唐宋的三省簡化而來的。中書出令、門下封駁、尚書執行的三省並立分權體制，就嚴格意義上說在唐朝後期已經破滅，逐漸向一省制轉化。北宋前期，沿襲中晚唐以來的官、職、差遣分離趨勢，獨立於三省之外的中書門下（政事堂）成為宰相機構，三省有名無實。神宗元豐改制，一度重建唐朝前期的三省制度，充實三省的機構和職制，恢復它們出令、封駁、執行的各自職掌，三省長官成為名實合一的宰相。不過這一“三省制”真正存在的時間很短，改制不久三省長官即由分班奏事改為合班奏事，到南宋初年更定宰相名稱，使“三省之政合

乎一”，孝宗時又改相名，完全“刪去三省長官虛稱”。^[1]從唐朝後期到宋朝的歷史可以看出，三省的簡化、合併已成為制度發展的必然趨勢。但在宋朝，至少是北宋，顯然也還沒有形成嚴格意義上的一省制。元豐改制之前，三省的虛名並未廢除，其機構仍然存在，因此當時的中書門下雖然實為一元化的宰相機構，畢竟名不正言不順。即使到南宋，三省“合一”也並不是完全徹底，中書、門下兩省的主要官員雖已並入尚書省，但其屬吏仍有很大一部分被各自保留，包括錄事、主事、令史、書令史、守當官、守缺守當官等。^[2]相比之下，三省的簡化、合併在金元則是比較徹底的，真正完成了向一省制的轉變。金熙宗時在中央改行漢族官制，最初亦立三省，但三省中只有尚書省機構最為完備，設左右丞相、平章政事、左右丞、參知政事共同組成宰相集團，下設左右司為僚屬機構，六部負責具體行政事務。門下、中書兩省則基本上是徒有虛名，其長官侍中、中書令分別由尚書左、右丞相兼任，其餘官員極少見除授的記載^[3]。到海陵王在位時，遂正式廢罷有名無實的中書、門下二省，僅保留尚書一省，終金之世不變。元朝基本照搬了金朝中央官制的框架，只是它的“一省”名稱是中書省而非尚書省。名稱雖異，實質全同^[4]。後來元延祐三度立尚書省理財，統領六部，架空中書，但都只是一時之制，未久即罷。

與省級機構的變動相比較，金元六部制度的變化素來為學者所忽視。如就機構及職官名稱、職掌等表面現象來看，金元六部與前後諸朝的確並無大的差異。其變化，主要體現在各部的內部分工上。唐朝六部皆以尚書、侍郎為正副長官，每部下轄四司，共二十四司，各有不同分工，均設郎中、員外郎等官，以司名命名。宋（元豐改制後）、明、清諸朝六部基本沿襲其制，僅有些部下屬的司數、司名稍有調整。現將上述各朝六部分司情況列為下表：

	吏部	戶部	禮部	兵部	刑部	工部
唐	吏部 司封 司勳 考功	戶部 度支 金部 倉部	禮部 祠部 膳部 主客	兵部 職方 駕部 庫部	刑部 都官 比部 司門	工部 屯田 虞部 水部
宋	同上	戶部分戶部左曹、 戶部右曹，餘三司 同上，共五司	同上	同上	同上	同上

明	文選職封 稱助考功	按省分爲十二司 (如浙江元、山東司 等), 各司下轄民、 度支、金、倉四科	儀制 祠祭 主客 精膳	武選 職方 車駕 武庫	按省分爲 十三司	營繕 虞衡 都水 屯田
清	同上	按省分爲十四司, 各司下轄民、文、 金、倉等科	同上	同上	按省分爲 十四司	同上

通過上表可見，唐宋明清諸朝六部分工體系的變化主要有二。一是唐宋各部第一司名與部名同（稱爲頭司或本司，餘三司稱子司），明清加以更改，其餘三司的司名則基本相同。二是明清戶部、刑部之下按省劃分爲十餘司，而不是像唐宋那樣按具體職掌分司，但明清戶部各司下轄四科的科名又顯然源於唐宋戶部的司名。就總體而言，制度上的延續性還是相當明顯的，可以說是一脈相承。

然而，這套長期行用的六部分工體系唯獨在金元兩朝未被採納，其“延續”過程中存在着百餘年的斷裂。根據現有史料來看，金元六部下面並沒有“司”這一級別，正副長官尚書、侍郎之下僅籠統設郎中、員外郎等數名屬官，其官稱並無區別。《金史》卷五五《百官志一》載：

吏部 ……郎中二員，從五品（天德二年增作四員，後省）。員外郎，從六品（天德二年增作四員，後省——引者按：金志原文漏載員外郎員額，據上下文判斷，常亦爲二員）。……郎中掌文武選、流外選用、官吏差使、行止名簿、封爵制誥，一員掌助級酬賞、承襲用蔭、循遷、致仕、考課、議謚之事。員外郎分判曹務及參議事，所掌與郎中同。

戶部 ……郎中三員，從五品（天德二年置五員，泰和省作二員，又作四員，貞祐四年置八員，五年作六員）。員外郎三員，從六品。郎中以下，皆以一員掌戶籍、物力、婚姻、繼嗣、田宅、財業、鹽鐵、酒曲、香茶、鑪錫、丹粉、坑冶、權場、市易等事，一員掌度支、國用、俸祿、恩賜、錢帛、賣貨、貢賦、租稅、府庫、倉廩、積貯、權衡、度量、法式、給授職田、拘收官物、並照磨計帳等事（《泰和令》作二員，

後增一員，貞祐四年作六員，又作八員，五年作四員——引者按：此處所記為戶部員外郎員額變動情況）。

禮部 ……郎中一員，從五品。員外郎一員，從六品。掌凡禮樂、祭祀、燕享、學校、貢舉、儀式、制度、符印、表疏、圖書、册命、祥瑞、天文、漏刻、國忌、殿諱、醫卜、釋道、四方使客、諸國進貢、輸勞張設之事。

兵部 ……郎中一員，從五品。員外郎二員，從六品。掌兵籍、軍器、城隍、鎮戍、廐牧、錘鑿、軍輅、儀仗、郡邑圖志、險阻、隘塞、遠方歸化之事。

刑部 ……郎中一員，從五品。員外郎二員，從六品。一員掌律令格式、審定刑名、關津護察、赦詔勘鞠、追繳給沒等事，一員掌監戶、官戶、配隸、訴良賤、城門啓閉、官吏改正、功賞捕亡等事。

工部 ……郎中一員，從五品。掌修造營建法式、請作工匠、屯田、山林川澤之禁、江河堤岸、道路橋梁之事。員外郎一員，從六品（天德二年，增二員）。

由此，在史志的正式記載中，金朝六部僅吏、戶、刑三部郎中、員外郎有簡單的職權劃分，其分工的細密程度要大大低於唐宋的二十四司體制。

元朝中央職官中，六部郎中、員外郎員額多於金朝（一般均為二員），但其職權劃分情況完全不見於《元史·百官志》，分工似乎比金朝更為粗略。元成宗時，儒臣王結上書“請參酌唐人遺制，立二十四司以為六部統屬”^[5]，實則終元一代，二十四司體系一直沒有得到重建，僅在個別時期的局部部門有過恢復。《元文類》卷六八所收李本魯撰《平章政事致仕尚公神道碑》即記載尚文於世祖至元十九年冬“召拜戶部司金郎中”。據《元史》卷八五《百官志一》，至元十九年戶部郎中、員外郎俱增至四員，二十三年復降為二員。疑此時曾仿唐宋戶部分立四司，尚文所任“司金郎中”即唐宋戶部之金部郎中，但為時較短（最多延續至至元二十三年），因而史籍中罕見他例。各部具體職掌當中，吏部的考課工作因其重要性倍受統治者關注，曾幾度設立專官。《金史》卷七《世宗紀中》：大定十七年正月“庚戌，詔諸大臣家應請功臣號者，既不許其子

孫自陳，吏部考功郎其詳考其勞績，當賜號者即以聞”。此處提到“吏部考功郎”，當即上引《金史·百官志》中“掌助級酬賞、承襲用蔭、循遷、致仕、考課、議謫之事”的吏部郎中。單以“考功”為名，適見其考課職掌之重要。元朝六部郎中以下職掌劃分情況基本不見於史載，但卻兩度專設考功司，一次在武宗至大三年到四年。當時新立尚書省，完善考課制度是尚書省“新政”的一部分，亦隨尚書省之罷而廢止。《元史》卷二二《武宗紀二》：

（至大三年七月）癸巳，給親民長吏考功印歷，令監治官歲終驗其行績書而上之，廉訪司、御史臺、尚書禮部考校以為陞黜。

按此處“尚書禮部”當為吏部之誤。《元史》卷一七四《郭貫傳》：至大時“人為吏部考功郎”。虞集《道園學古錄》卷三四《翰林直學士曾君小軒集序》：

武皇帝入繼大統，……立尚書以出朝廷之政，治天下之事，……實郡縣吏以九載黜陟之法，而考功之職興焉。武功曾君益初自遼掖超拜翰林直學士，而專任考功一司於天官矣。明年政歸中書，考功隨罷，曾君克歸廬陵。

所謂“天官”即吏部別稱，亦可為證。另一次在文宗至順三年到順帝在位前期。《析津志輯佚》“朝堂公宇”門所載歐陽玄《中書省吏部考功堂記》云：

吏部考功堂者，行止局也。行止之有籍者，古之仕版也。創於大德（引者按：原文如此，據上文疑為至大之誤）之初元，申舉於至順之三年。初命文賢尚書、侍郎董其事，郎中、員外郎、主事督令史書佐繕寫而雜稽之。繼命主事一人不暱他務，專掌而迭彈。

此時僅命主事負責其事，至順帝至元年間始專門任命郎中、員外郎。《元史》卷二九《順帝紀二》：

（至元三年十二月）乙亥，吏部仍設考功郎中、員外郎、主事各一員。

（至元四年五月）命佛家閻為考功郎中，喬林為考功員外郎，魏宗道為考功主事，考較天下郡縣官屬功過。

但此後考功司的材料仍罕見於史籍，似乎其存在時間並不長久。而除考功司外，唐宋六部的其他屬司司名在金元史料中更是幾乎絕跡。

不過，二十四司體系的廢止並不說明金元六部的確缺乏分工。事實上，作

為國家主要行政機構的六部，內部沒有分工或分工過於簡單都是不可能的。金元六部雖未分司，但卻有“科”的劃分，大致相當於唐宋司的級別，有些科下面還有更低一級的分工層次。遺憾的是史志對此未予記載，連私人著述都很少提到。幸好元人富人用在其所編《事文類聚》新集中就此為我們勾畫了一個粗略的輪廓。根據他的記載，元朝六部的分工情況大致如下：

吏部“掌天下文武官吏選授勅封、考察廉能、出給制誥等事，吏部令史分掌名頭，尚書為之長”。下有封誥科，掌“應給制誥、應封蔭、贈遷”，並註明“舊司封”；勅封科，掌“應封食邑食封”，註明“舊司勅”；考選科，掌“諸科選、文資選、右職選、宮中選、諸司選、除由、磨由、司計、監當官別置外選”，註明“舊考功”。各科皆“以令史分頭掌之”。

戶部“掌民籍、貢賦、官吏俸祿、府庫倉廩、歲計支用、權衡度量法式、坑冶、錢幣、寶貨、恩賜之事，置令史分掌名頭，尚書為之長”。下有金科，註明“舊金部”；倉科，註明“舊倉部”；內度科、外度科，註明“舊度支”；糧草科，掌“轉運天下糧草急關規畫等事”，註明“舊屬糧料院”；審計科，掌“審計天下見在錢帛可支年月”，註明“舊屬審計院”。各科皆由“令史分掌”。

禮部“掌凡禮樂、祠祭、燕享、貢舉、釋道、四方使客、諸蕃進貢、犒設帳設之事，置令史分掌名頭，以尚書為長”。其中分掌“祠祭、燕享、山陵致祭、司天、醫卜、釋道、度牒、忌辰、廟諱、旌表”，註明“舊祠部”；分掌“四方使客”，註明“舊主客”。均“以令史分名頭掌之”。

兵部“掌兵籍、軍器、鎮戍、廩牧、鋪驛、車輅儀仗、郡邑圖志、險阻障塞之事，置令史分掌名頭，尚書為之長”。其中分掌“儀仗”，註明“舊庫部”；分掌“繁慢置鋪驛走遞馬數、承發司文字、車輅、合給牌札、廩牧”，註明“舊駕部”。皆由“令史分掌名頭”。

刑部“掌律令格式、審定刑名、奴婢配隸、關津讞察、城門啓閉之事，置令史分掌名頭，以尚書為長”。其中分掌“關津讞察、城門啓閉”，註明“舊司門”，由“令史分掌名頭”。

工部“掌修造營建法式、諸作工匠、屯田、山林川澤之禁、江河堤岸、道路橋梁之事，置令史分掌名頭，以尚書為長”。其中分掌“山林川澤之禁”，註

明“善虞部”；“都水監都水”，註明“善水部”。均“以今史分掌”。^[6]

按《事文類聚》又名《古今事文類聚》，是南宋人祝穆所編的一部類書，分前、後、續、別四集。元人富大用（字時可，生平事蹟不詳）又為其增編新集、外集，內容皆為官制，材料截止於元朝前朝，其中宋制尤詳，元制較為簡略。但上面關於元朝六部的記載不見於他書，十分珍貴。清較撰《歷代職官表》曾加引用，此外似未引起學者注意。需要指出的是，《事文類聚》新集、外集所記元朝官制實際上是金、元制混雜。如新集中所載中書省、行省、集賢院大學士、昭文館大學士、大司農司，外集中所載兩都留守司、肅政廉訪使、總管府達魯花赤、路儒學教授等，皆屬元朝制度；而新集中所載登聞檢院、登聞鼓院、東西上閤門使、諫院、記注院、太學、殿前都點檢，外集中所載陸親府、防禦使，皆為元朝所無，屬於金朝制度。部分材料的文字（如上文所引兵、刑、工部職掌）甚至與《金史·百官志》的有關記載非常接近，很可能出自同一史源。名為元制而實含金制的原因，可能是由於編者富大用身為南方草野士人，不諳元廷掌故，在材料缺乏的情況下誤將金朝官制史料歸入元朝制度，或是出於正統觀念，貶損金朝的地位，將金制的材料概以元制名之。考慮到元初官制基本照搬金制框架這一事實，上述解釋完全可能成立。對我們來說，上引關於六部的材料究竟屬於金制還是元制並不重要，因為兩朝制度本來就有密切的聯繫，元朝六部的職掌規定和內部分工肯定是仿效金朝六部的。幸而目前尚能找到幾條史料與其記載相印證，可以證明它並非無根之談。王惲《秋澗集》卷八一《中堂事記中》：

〔中統二年五月〕廿七日戊子，……燕京路宣撫使徐世隆威囑說舊日戶部設審計科，以料周歲所入幾何、經費幾何，遇有支發至十萬貫，部方呈省。大抵係常例有定體者，如百官賞石之類是也。

按此為元初記載，時六部尚未分立。所謂“舊日戶部”指的是金制，“設審計科”之說與《事文類聚》合。^[7]而且幾乎可以肯定它對行將分立的元朝戶部會有影響。宋濂《宋文憲公全集》卷二七《故翰林侍講學士危公新墓碑銘》：

其參議中書也，舊制銓曹有行止科，吏主之，日具內外官十名上中書，中書籍以選擇。其後吏怠不為意，仕者淹滯，有待選十餘年者。公（危

素)責吏口具五名,五日一上中書,吏樂易集,各思率職,而久滯者獲伸。

按此為元末事。“行止科”之名不見於《事文類聚》，但仍可證明元朝六部下“科”的劃分確有其事，而且是由吏分掌。《事文類聚》中不載行止科，可能屬於漏載，也可能元初尚無此科，後來才增立或更名。另外《永樂大典》卷七二三五引宋本《至治集·禮部主事關才事堂記》：

禮部曹案，朝賀、祭祀、燕享、歲賜、科舉、貢獻、釋老、災祥等凡十有三。

此處提到禮部內部分工不稱“科”而稱為“曹案”，可能是更低一級的分工層次，即《事文類聚》中所謂“令史分掌名頭”。宋朝六部下分二十四司，每司下面又分若干“案”，金元當亦受其影響。對比《事文類聚》所載禮部令史“分掌名頭”和宋本所述曹案名，並不完全相同，可能也是制度變化所致。可以肯定的是，“曹案”一級分工在元朝六部當中應當普遍存在，《事文類聚》所載各部“令史分掌名頭”不一定完全齊備。因為禮部在六部當中是事務比較閒散的（詳下），尚分十三曹案，其餘各部，如事務龐雜的戶、工部之類，下分曹案應當更多。惜史料闕略，無由詳考。

總之，金元六部與前代的一個重要不同之處，是廢止了二十四司的劃分，而代之以更加靈活的“科”和“曹案”分工體系。這一變化有一定的必然性。在由北方民族創建的金元王朝初期，其官僚制度是比較簡單的。即使像六部這樣的主要行政機構，最初也並未一一分設。金朝六部在一開始“與左、右司通署”，隨後置吏、戶、禮三部，分兼兵、刑、工三部事，最後才過渡為真正的“六曹”。^[8]元朝中書省初立時，下面只有兩部：吏、戶、禮合為左三部，兵、刑、工合為右三部，也簡稱為左、右二部。^[9]隨後分為四部：吏禮部、戶部、兵刑部、工部。到至元七年（1270），也就是中書省建立十年後，“始列尚書六部”。^[10]六部的分立過程尚且如此曲折，更加複雜的二十四司體制，肯定也是金元統治者難以驟然領會和接受的^[11]。而就二十四司體制本身而言，它雖然在表面上顯得嚴整規範，但從另一角度看也有僵化、死板之弊。六部當中，各部職掌的繁簡區別很大。如禮部主要從事文化、教育方面的工作，而朝中與其

相關的寺監又設置較多，因此素稱清閑，其屬下祠部司在唐朝即號為“冰廳”，“言其清且冷也”。^[12]又如兵部在樞密院成為最高軍事機構之後也是“遂為冗員，長貳多不備官”^[13]。這類事務比較閒散的部門，與事務繁雜的吏、戶諸部同樣分立四司，在形式上固然整齊劃一，實際上卻不盡合理。也正因如此，宋朝在元豐改制時雖然仿照《唐六典》的模式重建起二十四司體制，但在以後的行政實踐中卻又不得不根據實際情況將一些司加以歸併、調整，禮部、兵部、工部都出現以一司“併行四司之事”、“四司合為一”的情況^[14]。考慮到這些因素，金元兩朝沒有再沿用二十四司的劃分，而代之以更加靈活且較為實用的科、曹案等劃分方法，似乎也就可以理解了。當然也不容否認，這種劃分在經密和規範性上與唐宋（特別是宋朝）相比，還是明顯遜色的，反映出北方民族統治者學習漢制不徹底的一面。另外部以下雖分科但不設專官，只“以令吏分名頭掌之”，這一做法也與金元兩朝不甚注重官、吏區別及吏員地位上升的背景相吻合，而與漢族社會鄙視胥吏的傳統觀念不一致。可能由於上述原因，明朝六部並未繼承金元之制，而是重新恢復了唐宋二十四司制度，並進行若干調整，沿用到清末不變。

金元六部的職掌繁簡同樣有較大差異。從前引《金史·百官志》所載六部郎中、員外郎員額來看，戶部人數最多，證明其事最繁^[15]，禮部人數最少，其事最簡。金世宗時大理卿闕官，宰臣舉薦唐括頁“可任以閑散部分而兼領是職”，於是授禮部尚書兼大理卿。^[16]元朝六部則以戶、工二部事最繁，禮、兵二部事最簡，吏、刑二部居中。《秋潤集》卷八九《論六部職掌繁簡事狀》云：

伏見朝廷設立六部，其官吏品秩相同，而職掌繁簡有異。如禮、兵二部，禮以祭祀為大，而有太常寺，兵以軍旅為重，而有樞密院。今者錢糧、造作一切等事盡歸戶、工，至甚繁劇。若曹務不有所分，則緩急難於辦集。今無酌量繁簡，令兵、禮二部將可分之事一以兼管，似為便當，又且職掌均一，使兩部官吏免尸素之責。

宋裴《燕石集》卷一二《吏部主事廳題名記》云：

吏部設主事員三。其曹局職掌，無春官（引者按：指禮部，下同）、司

馬（指兵部）簡靜之優，視版曹（指戶部）、考工（指工部）若稍遜。然選任黜陟、擇百工理人厘務，太非金谷營繕所可儕數，類其生殺予奪、陽舒陰慘之任，若與人司寇（指刑部）對待而立，切要之柄有甚重焉者。

另外元初劃分四部時，戶、工部皆獨立，吏禮、兵刑分別合一。世祖至元二十三年七月“銓定省、院、臺部官”，六部尚書以下至員外郎均各設二員，到次年五月戶、工兩部即破例各增尚書二員。二十八年五月又於戶部增置司計官，工部增置司程官。^[17]按戶部事繁宋、金已然，唯工部事繁為元朝特色。南宋時由於“宮室、器甲之造浸稀，且各分職掌，（工）部務益簡”，故工部四司以郎中一員兼領。^[18]金朝工部也設官甚少，而元朝工匠皆單立戶籍，隸屬於各類工匠總管府管理，同時蒙古統治者也特別重視官手工業，分行業設立了大量的局、院、場、所之類機構。這些總管府和局院場所等都由工部統轄，因而工部事務以“繁冗”、“煩劇”著稱。^[19]世祖時董文用任工部侍郎，被政敵隱報“工部侍郎不給廩食，廩且瘦死矣”，幾乎獲罪^[20]。此類瑣事都要由工部兼管，則其事繁可以想見。

另外元朝六部還有一個自身的特點，即長官多員制，這是元朝官制當中的一個普遍問題。胡祇遼《紫山集》卷二三《民間疾苦狀》云：

天無二日，民無二主，尊無二上，人無二首。故設官分職，省部以降，崇卑雖不同，為長之官止合一員，佐貳僚屬視事之繁簡則或倍蓰焉。長官一員，則裁決歸一而不分競，僚佐倍之，則常務煩多足以代勞。即今六部尚書八、九員，侍郎、郎中、員外郎各一二；宣慰使七、八員，同知、副使各一人。正如人二身八首而一足，貽笑千載。舉此一二，他可類推。

按這條材料所述為元朝前期事。後來各機構長官稍有縮減，但通常仍都不止一員，且往往多於每級佐貳僚屬各自的人數^[21]。例如據《元史·百官志》所載制度，六部尚書均設三員，侍郎、郎中、員外郎通常只各設二員。其餘機構如將作院設院使七員，同知、同僉、院判各二員；太府監設太卿、太監各六員，少監、丞各五員，等等。這種情況似為元朝所獨有。究其原因，可能出於蒙古草

原制度中原有的合議、輪流值班等習慣的影響，也可能與元朝多民族並用的用人政策有關。^[22]長官多員制加劇了元朝官員冗濫的傾向，從某種程度上說，也是蒙古統治集團漢化不徹底的表現。

二、六部與宰相及其僚屬

在金元兩朝的國家行政體系當中，六部的政治地位固然不能與宰相廢罷後的明清時期相比，即使較之唐、宋（元豐改制後）亦有所遜色。究其原因，主要是由於在金元一省制下，宰相機構及其僚屬集團更加膨脹發達，致使六部的行政權力受到了一定程度的侵奪，其重要性也因而有所下降。這種狀況在元朝尤為明顯。

金元一省制在宰相設置方面，級別劃分較為複雜。具體而言分四級：左右丞相（各一員、金從一品、元前期升正一品），平章政事（金二員、元四員、均從一品），左右丞（各一員、正二品），參知政事（二員、從二品）。平章和參政實際上也有左、右之分，元朝平章超出二員時，則有為首（第一）、第二、第三等區別。金朝以左為尊，而元朝則因為蒙古習俗尚右，故右在左上。丞相和平章合稱宰相，左右丞和參政合稱執政，今天我們在廣義上將其統稱為宰相。與唐宋制度的差異，一是宰相名號雜用前代官名（丞相、丞）和禁遺名（平章、參政），二是宋朝的“執政”概念中包括樞密院長官，金元則無。三是人數較多，金朝宰執定制八人，號稱“八府”，元前期亦沿其制，後又增加平章員額，總數達十人。但這僅是制度上的規定，實際上往往又超出其數。^[23]按照傳統觀念，宰相的職掌，一是輔助皇帝決策，二是監督百官執行政務。作為百僚之長，宰相在輔助皇帝作出決策之後，還要負責監督這些決策的執行。金元制度在這一點上與其他朝代相近，同時也有自己的特色。由於宰相級別劃分較細，其職掌的側重點也有所不同，大致丞相的輔助決策職能更為突出，平章政事以下（特別是左右丞和參知政事）的監督執行職能更為明顯。同時因為後者人數較多，往往會就監督範圍進行一些分工，繼而過渡到親自參與處理有關具體事務。^[24]如金初粘剌剌特剌任參政，即主治“獄訟簿書”；李暉歷任參政、

左丞，“專掌財賦”。^[25]《元史》卷一四《世祖紀十一》；至元二十三年三月“乙亥，以麥木丁仍中書右丞，與（參政）郭佑並領錢谷，（參政）楊居寬典銓選”。卷二〇五《鐵木迭兒傳》；延祐二年任右丞相時上奏：“天下庶務雖統於中書，而舊制，省臣亦分領之。請以錢帛、鈔法、刑名，委平章李孟、左丞阿卜海牙、參政趙世延等領之；其糧儲、選法、造作、驛傳，委平章張驥、右丞蕭拜住、參政曹從革等領之。”具體的“分領”方式，可以銓選為例。金元制度：官員除授從七品以下由吏部擬注，稱部選；正七品以上呈省聽制授，稱省選。^[26]省選人數較少，由吏部準備有關材料，上呈宰相除擬，“歲一或再，而不必其時”。部選人數繁多，吏部每月為一餘，定擬後仍要呈省由宰相（主要是左右丞和參政）複查，“地之遠邇，秩之高下、用之從違，按其籍而校，聽之少戾，則駁使後擬”。^[27]這一工作相當繁重，已超出了簡單意義上的“監督”範疇。

宰相親自處理政務，原意為檢查、督促有關行政部門的工作，提高效率，減少失誤，但同時也造成了上下權限劃分不清、省務繁冗的弊端。而這種弊端又直接對六部產生了影響。按制度，六部居於宰相的直接領導之下，就各自職權範圍內的事務對宰相負責。同時宰相監督百官執行政務的職能，最主要也是針對六部的。所謂“天下之事具在於省，省之事實之六部”^[28]。但由於金元宰相在監督執行政務時往往超出簡單的“監督”範疇而過渡到親自參與執行政務，因而在很大程度上侵奪了六部的具體行政權力。金世宗即一再批評宰相說“夫聽斷獄訟、簿書期會，何人不能”，要求他們不要“止以案牘為功”。^[29]到元朝，“中書親細務而宰相失體”的情況更加嚴重，省中經常是“案牘紛填，剖決不暇”。^[30]元初胡祇通即指出“大臣當決大政，不可煩勞，困以細事”，“事有定例者，當各歸之六部與各屬有司”。元中期人王鈞也奏請“中書去繁文，一取信於行省，一責成於六部”。^[31]劉敏中《中庵集》卷一五《奉使宣撫言地震九事》專門將“清省務”列為一項急務論述說：

中書省、宰相之府，所以臨百司、統萬機、定謀畫、出政令，佐天子以安天下者也。……如胥吏管庫之免除、匹帛斤絲之出納，皆須瑣碎咨稟，駁勘往來，竟以生事為能，號稱用功出力，文隨事具，日積月繁，

由是總舉困於兩司（引者按 下同）——指宰相僚屬機構左、右司，詳下），判署放於八府（指宰執），終口控總，特一繁劇人有司耳。雖有夔、稷、伊、傅之賢，其於贊襄綱燮之功，蓋有所不暇矣。茲可謂簡乎？

元廷亦曾數次就此下達文件。大德七年四月“以中書文移太繁，其二品諸司當早省者，命止關六部”；皇慶二年二月“詔以錢糧、造作、解訟等事悉歸有司，以清中書之務”。^[32]但命令屢頒，說明收效不大。事實上，既然宰相多級多員的總體制度未變，“清省務”的目的也就很難完全達到。

從與宰相之間的工作關係上看，金元六部的地位也呈現下降趨勢。金世宗時刑部尚書高德基議獄與宰相不合，世宗得知後特地召見諸尚書說“自朕即位以來，以政事與宰相爭是非者，德基一人而已”。要求“自今部上省三議不合，即具以聞”。章宗也鼓勵禮部尚書、侍郎等“議事毋但附和尚書省”。^[33]與金朝相比，元朝皇帝的權力欲和猜忌心理都明顯遜色，史籍中很難看到他們要求六部保持自身獨立性的言論。相應地，元朝六部的實際地位也比金朝更低。桑哥任相時“鐘初鳴即坐尚書聽事，六曹官後至者答”。兵部尚書忽都答兒“不動其職，桑哥殿罷之而後奏”。元武宗時左丞相三寶奴“言省部官不肯勤恪嘗事”，得旨“苟或怠弛，不必以聞，便宜罪之”。^[34]六部長貳按制度雖為三、四品官，但其選用人都要由宰相擬定，又通常不能直接奏事，有意見只能由宰相轉呈皇帝。以致元成宗做了幾年皇帝之後，還不知道六部官員“其人為誰”。^[35]這方面的問題，我在《元代宰相制度研究》一書中曾有專節討論^[36]，此處不再贅言。

金元一省制中，四級宰相以下還有一個龐大的宰相僚屬集團，其地位較之前代有所上升，權力亦進一步膨脹，因而也相應削弱了六部的重要性。這個僚屬集團的主干部分是左、右司。元人黃潛《金華集》卷八《中書省右司題名記》云：

唐之三省，尚書有左、右丞管轄衆務，而左司、右司為之副。宋之三省，左、右丞升為執政，中書門下別設檢正之官，而尚書之左司、右司居其次。逮至我朝，政本一出於中書，而丞轄檢舉之職悉歸於左、右兩

司，其委注之專，前所未有也。

這段話將唐以來左、右司制度的發展綫索講得比較清楚，但忽略了金朝的情況。實際上元制直接源於金制。《金史》卷五五《百官志一》：

左司 郎中一員，正五品（漢初置左、右司侍郎，天眷三年始更今名。舊凡視朝，執政官親執奏目，天德二年詔以付左、右司官，為定制——原注，下同），員外郎一員，正六品，掌本司奏事，總察吏、戶、禮三部受事付事，兼帶修起居註官，回避其間記述之事。每月朔朝，則先集是月秩滿者為簿，名曰闕本，及行止簿、貼黃簿並官制同進呈，御覽畢則受而藏之。每有除拜，凡尚書省所不敢擬注者，則一關具二三人以聽制授焉。都事二員，正七品（貞元二年，左右司官，官中出身、並進士，令史三色人內通選。三年，以監察御史相應人取次稟奏，不復擬註），掌本司受事付事，檢勾稽失，省界文牘，兼知省內宿直、檢校架閣等事。右司所掌同。

右司 郎中一員，正五品，員外郎一員，正六品，掌本司奏事，總察兵、刑、工三部受事付事，兼帶修註官，回避其間記述之事。都事二員，正七品。

按金朝左、右司制度是在唐宋基礎上演變形成的。唐尚書省設左、右司郎中各一人，並從五品上，員外郎各一人，並從六品上，都事共六人，從七品上，其職掌主要是協助左、右丞處理都省事務，分督六部二十四司文案，舉正稽違。^[37]他們作為左、右丞的助手，在當時地位還不是很突出。北宋前期的中書門下設檢正官為主要僚屬。元豐改制後，其職分歸三省屬官。尚書省設左、右司郎中、員外郎各一人，都事共設三人，職掌基本與唐相同。雖然此時左右丞已升入宰執行列，左右司官在省務管理、糾檢六部方面的作用應當更加重要，但實際上其品級卻比唐朝下降（郎中正六品，員外郎從六品，都事正八品），而且省吏處理文書多繞過他們“徑稟宰、丞請筆”，導致“都司浸以曠官”。^[38]相比之下，金朝左、右司官不僅官品超過唐宋，其實際地位和作用也大為提高。

在基本職掌上，金朝左、右司分督六部文案，其中左司分督吏、戶、禮三

部之事，右司分督兵、刑、工三部之事，與唐宋相同。金末在尚書省任職的劉肅描述金朝左、右司的具體工作情況說：“省府各房（引者按：左、右司分房治事，詳下）止立鈞旨簿，無行卷。六部應呈事務，左、右司官議定可否，粘方帖於部呈，上書送字，得都座準議，省雖批鈞旨於後。其左右司元書送帖亦不揭去，用省印傅其上，蓋上下互爲之防，然後送部施行。”^[39]另外金朝左、右司官還有“奏事”職掌，爲唐宋所未見。大致六部上呈事務，既先經左、右司審議，則將有關問題報告皇帝的任務，也就由後者完成。海陵王在位後期“廢朝，常數日不出，有急奏召左、右司郎中省於卧内”。章宗時規定“左、右司官五日一轉奏事”。^[40]由於奏事的關係，皇帝與左、右司官接觸頻繁，對他們有較深的了解。如馬惠迪任左司郎中時即博得世宗的好感，被認爲“聰明而樸實，……五品以下朝官少有如者”。而張亨任同職，卻因“奏事多有脫略”，被世宗評價“亦謬庸人也”。^[41]事實上左、右司官中有很多人在日後拜相，其直接原因就是皇帝“取其奏對詳敏”。^[42]左、右司不僅負責奏事，也同時兼管傳達皇帝的命令。《金史》卷一〇《章宗紀二》：明昌四年五月“諭左司遍諭諸路，令月具兩擇田禾分數以聞”。又同書卷一五《宣宗紀中》：

（興定三年八月）壬申，上敕臺臣：“朕處分尚書事，或至數日不奉行，及再問則巧飾次第以對。大臣容有遺忘，左、右司玩弛，臺臣當糾。今後復爾，並罪卿等。”乃定御史上下半月勾檢省中制敕文字。

可見左、右司在尚書省的行政工作中實具有某種樞紐作用。金朝前期，中央機構皆無宿直制度，唯左、右司官宿直^[43]，也可說明這一問題。

左、右司官員作爲宰相的首要僚屬，負責對六部事務進行文案督察，又與皇帝十分接近，因而在朝政中具有相當重要的地位。金初左、右司初立，嚴解律爲左司郎中，趙德恭爲右司郎中，即以“除吏議法多用己意”著稱。^[44]而左司的人事權之重，尤爲前代所不及。如上文所述，金朝官員任命分部選、省選兩大類。由吏部主持的部選要接受左司督察，吏部的擬注結果左司有權改動^[45]，同時省選的大量具體工作也要由左司負責完成，故而《百官志》在“左司”條下專門記述了它在人事方面的職掌。賈益謙任左司郎中，章宗即諭以“凡百官行止、資歷固宜照勘，勿使差謬”。左司官員利用有關制度，頗可

上下其手，借機弄權，其權勢在吏部官員之上。所以海陵王說“朕聞女直、契丹之仕進者，必賴刑部尚書烏帶、簽書樞密通設爲之先容，左司員外郎阿卑古列任其事；渤海、漢人仕進者，必賴吏部尚書李通、戶部尚書許霖爲之先容，左司郎中王察任其事”^[46]。

元朝左、右司官的設置基本與金相同，唯兩司郎中、員外郎均各增一員。一個重要變化，是左、右司官不再是宰相的首要僚屬，在他們上面又增設了一個職務——參議中書省事。其員額爲四員，秩正四品，“典左、右司文牘，爲六曹之管轄，軍國重事成預決焉”。^[47]其辦事機構稱爲參議府，下有直屬令史二人。參議中書省事之職，爲元朝所創設，在中書省號稱“幕長”，並且“特設席僚佐之上”。^[48]他們的具體工作，包括入宮奏事、參加中書議政、總領左右司文牘、協助宰相處理政務等等，職掌重要，升遷前景也十分優越，由之晉身相位，“雍容廟庫，跋歷華要”者不在少數。^[49]由於參議中書省事的設置，元朝左、右司官的職掌有了一些變化，主要是基本上不再有入宮奏事之權，與皇帝的接近程度減小。但就處理省內日常政務的工作而言，他們除了多受參議中書省事的一層領導外，職權變化不大，所謂“左右郎署，毗贊大政”，“切近論思，周旋宰輔”，“董正六曹，彌綸省闕，紀綱百司，舉正文書之稽失”^[50]，無不說明元朝的左、右司官依然具有相當重要的政治地位。左、右司的分工原則也沒有變化。左司“凡陶冶四海之官，與夫經國之賦，議禮制者皆出乎手”；右司“付受兵、刑之政，最號雄繁，而百工之事尤爲叢劇”。^[51]在升遷方面，雖然左、右司官直接拜相的機會極少，但仍被稱作“學爲宰相者”，通過升任參議中書省事、六部尚書、御史臺官等途徑“至執政者，班班可見”。^[52]

金元左、右司分房治事。這一制度源於宋代。《宋史》卷一六一《職官志一》：“左司治吏、戶、禮、奏鈔、班簿房，右司治兵、刑、工、案鈔房，而開拆、制敕、御史、催驅、封樁、印房則通治之。”據此則左、右司下共設十五房。另外中書、門下兩省亦曾分設若干房。金朝沿襲了左、右司分房的傳統，其分房具體情況缺乏全面的記載，只能從零星的材料中窺其一斑。史料中所見有翼房名，有刑房、知管差除房（此名最多見）、樞草房、邊備房等^[53]，這些分房名目似已與宋制有較大區別。元朝左、右司分房的情況則見於《元史》卷

八五《百官志一》，並且諸房下面又劃分為若干科。現將具體劃分情況列表如下：

房名及所屬司	所轄科數	諸科名稱
左司 吏檢房	9	南吏、北吏、貼黃、保舉、禮、時政記、封贈、牌印、好事
左司 知除房	5	資品、常選、臺院選、見闕選、別舉可選
左司 戶雜房	7	定律、衣裝、羊馬、量計、田土、太府監、會總
左司 科糧房	6	海運、饋運、邊運、賑濟、事故、軍匠
左司 銀鈔房	2	鈔法、課程
左司 應辦房	2	飲膳、草料
右司 兵房	5	邊關、站赤、鋪馬、屯田、牧地
右司 刑房	6	法令、罪盜、功賞、禁治、枉勘、斗訟
右司 工房	6	構造軍器、常課段匹、歲賜、營造、應辦、河道

以上共九房、四十八科。與上文提到的金朝房名相比較，能看出一些繼承關係，如知除房實際上就是金朝的知管差除房（金朝史料中已經常見“知除”之簡稱^[54]），邊關在金為房名，在元則為科名。值得注意的是元朝諸房下面科的劃分，似為前代所未見，它表明左、右司在參與行政方面分工更加細密。《元史·百官志》對六部分工情況不予記載，卻詳載左、右司的分工情況，不知是否純出偶然。似乎這至少表明，在《元史》（可能還有《元史》諸志的史料來源——《經世大典》）編者的眼里，左、右司在行政工作中的重要性是超出六部的。

左、右司諸房（科）的具體辦事人員稱為令史，或稱掾史、省掾。他們本身並非品官，但作為一省制下行政中樞機構的主要辦事人員，其實際作用非常重要。金章宗戒諭朝官說“今紀綱不立，……至於徇情賣法，省、部令史尤甚”。泰和四年，專門“定省令史關決公務詭稱已稟、攬退六部大理寺法狀及妄有所更易者罪”。^[55]元人則稱“中書為天下政本，……相府受其成，宰士提其綱，至於究物理、審事情、折衷以道德、參酌以典章、據案具牘、與尊輕

重，則皆屬之曹掾”。^[56]由於所處機構和自身職掌的重要性，令（掾）史實際地位之顯赫，遠非一般衙門的吏員可比。金朝尚書省令史除用宗室疏屬、宰執子弟試補外，較多地選用進士出身的地方下級官員充任，任滿出職後升遷前景非常優越，號稱“仕進者以此途為捷徑”。^[57]元朝的中書省掾則只能從正、從七品文資職官和樞密院、御史臺、六部、諸行省等重要機構的令史當中選任，考滿即出職從六品，很多人由此“不數年位至公卿”。^[58]按令史在唐宋尚書省中早已設立，但其地位和作用似乎均無法同金元相比。就以令史為主的吏員人數而言，金元左、右司明顯多於唐、宋。據《唐六典》卷一《尚書都省》，唐朝尚書省共設令史十八人、書令史三十六人，加上統領令史的都事六人、主事六人，這樣從事文書工作的吏屬共有六十六人。《宋史》卷一六一《職官誌一》記載宋元豐改制後，尚書省設都事三人、主事六人、令史十四人、書令史三十五人，共五十八人。在金元的都省中，都事作為“首領官”，地位提高，通常不被視為吏屬，而主事一職未設。令史人數則大增。金朝設女真省令史三十五人、漢令史三十五人，僅此即七十人，加上負責文字翻譯的譯史三十二人，從事文書工作的吏屬共達一百零二人，皆分屬左、右司。元朝左、右司中，共設蒙古必闌赤（即令史、掾史）二十二、漢人省掾六十人、回回省掾十四人，共九十六人。如加上參議府等新設僚屬機構單獨直轄的令史，則達到將近一百二十人。^[59]

金元左、右司地位上升，權力膨脹，分工趨於細密，相應地對六部地位產生了影響。按制度，左、右司的職掌首先是督察六部行政事務，但其督察之細、參與之多，事實上已在相當程度上分擔了六部的有關工作。就史料所見，左司侵奪吏部人事權最明顯，而右司侵奪刑部司法權最突出。金朝左司人事權之重，已見於上文。元承金制，其左司在人事方面同樣有很大權力，故與吏部同被稱為“權要之地，斂怨獲譴，甚不易處”，且排名在吏部之前。^[60]在右司負責督察的兵、刑、工三部事務當中，刑部的司法工作最重要，故右司參與其事也最多，以至有“右司所掌刑名，責任非輕”的說法。^[61]《元朝名臣事略》卷一〇《尚書劉文獻公》載劉庸於金末任尚書省掾，“科屬刑禁（按當指隸屬於右司刑房）”，時宮中失竊連逮十一人，“刑部、大理皆欲處以極刑”，劉庸

“獨執而不行，……辯論月餘，咸釋出之”。《元史》卷一八六（成遵傳）：元末任右司郎中，“時刑部獄按久而不決者積數百，遵與其僚分閱之，共議其輕重，各當其罪，未幾無遺事”。其餘戶、禮、兵、工四部職掌被左、右司分割的部分相對小一些，但類似問題都不同程度地存在。元朝在左、右司之上增設參議府，更加劇了宰相僚屬膨脹和六部權力削弱、實際地位下降的趨勢。

最後需要補充的是，除左、右司系統外，金元都省還擁有大量的其他僚屬，比較而言其機構和官員設置遠不如唐末的尚書都省簡明（元朝尤甚）。就金、元二史《百官志》所見，金朝尚書省僚屬除上面提到的左右司官、吏外，還有架閣庫、提點歲賜所、堂食公使酒庫、直省局等機構，以及通事、曳刺、走馬郎君等吏屬。元朝中書省的機構更為龐大。除上述參議府、左、右司外，較重要的僚屬還有斷事官四十一員，他們是蒙古舊制在元朝的遺存，主要由貴族屬下怯薛人員構成，負責省內監察、覆勘疑獄等事。另外又有負責傳達、差遣的客省使、直省舍人、宣使，有勾檢六部和左右司文書的檢校官，以及管勾（掌收發、保管文件）、照磨（掌復核左右司賬目）、知印（掌保管省印）、省醫（掌醫務）、玉典赤（掌守門、侍衛）、怯里馬赤（掌口頭翻譯）等等。總之，在金元一省制下，都省官吏數量膨脹，僚屬分工趨於細密且實際作用更為重要，都相應削弱了六部的重要性。

三、六部與寺監類機構

六部與九寺（太常、光祿、衛尉、宗正、太僕、大理、鴻臚、司農、太府）五監（國子、少府、軍器、將作、都水）共同構成了唐朝三省制下的中央行政機構。唐後期到北宋使職差遣盛行，六部與寺監組成的行政體系受到破壞，直至元豐改制才得以重建。金元兩朝大體沿用了唐宋以來六部與寺監共同組成的中央行政體制，但並未全盤照搬唐宋的九寺五監系統。六部以外的中央一般機構不完全以寺監命名，亦名為府、院、司等，名稱雖比較混亂，性質則大體相近，不妨概以“寺監類機構”名之。它們與六部的相互關係，也是值得探討的。

與六部相比，金元寺監類機構的設置較之唐宋變化更大。唐朝九寺和五監的設置在北宋基本未變，只不過北宋前期多徒存虛名，到元豐改制始恢復職掌。但金朝在建立漢式官僚體制時，並未全盤照搬九寺五監系統，有關機構的名稱和職掌都有較大更動。到元朝，又新設了大量的皇室家政機構和官署化的怯薛執事機構，中央官制顯得異常混亂蕪雜，有十五院、十寺、十二監、三司、五府之稱。^[62]至於唐宋原有九寺五監在金元兩朝的演變情況，則可根據金、元二史《百官志》的記載列為下表：

唐宋寺監名	金朝情況	元朝情況
太常寺	存，名稱、職掌基本未變	存，更名太常禮儀院，職掌基本未變
光祿寺	不設，職掌歸禮部、宣徽院	存，隸於宣徽院，職掌基本未變
衛尉寺	存，更名衛尉司，職掌基本未變	不設，職掌歸禮部屬下拱衛直都指揮使司
宗正寺	存，更名大宗正府（又名大膳親府），職掌基本未變	有大宗正府，名同實異
太僕寺	不設，職掌歸兵部、殿前都點檢司	存，名稱、職掌基本未變
大理寺	存，名稱、職掌基本未變	一度設立，名同實異
鴻臚寺	不設，職掌歸禮部	不設，職掌歸禮部屬下會同館
司農寺	有勸農司、司農司，名同實異	有人司農司，名同實異
太府寺	存，更名太府監，職掌基本未變	存，更名太府監，職掌基本未變
國子監	存，名稱、職掌基本未變	存，隸於集賢院，職掌基本未變
少府監	存，名稱、職掌基本未變	一度設立，後併入大都留守司，將作監亦分其職掌
將作監	不設	有將作監，名同實異
軍器監	存，名稱、職掌基本未變	存，更名武備寺，職掌基本未變
都水監	存，名稱、職掌基本未變	存，名稱、職掌基本未變

從上表可見，唐宋的九寺五監系統到金元已經面目全非。其演變類型有三種：

一、保留設置。如太常、大理寺、國子、少府、軍器、都水監之於金，太僕寺、都水監之於元。這裏面還包括兩種情況，一種是名稱稍有變動而實際職掌未變，如衛尉寺在金改稱司，宗正寺改稱府、太府寺改稱監，太常寺在元改稱太常禮儀院、太府寺改稱監、軍器監改稱武備寺。另一種是上面增加更高一級的管理機構而本身制度未變，如光祿寺在元隸屬宣徽院、國子監隸屬集賢院。

二、廢置，職掌併入其他機構。如光祿、太僕、鴻臚三寺和將作監不設於金，衛尉、鴻臚兩寺不設於元，其職掌大多併入六部和其他相關機構。

三、實亦廢置，但另有名稱相同或相近之機構存在，其職掌則與唐宋制度有異。例如唐宋司農司主管糧食儲備出納，而金穀勸農司、司農司掌勸農兼及地方巡察，元大司農司掌勸農兼管水利、學校之事，均與倉儲關係不大。元太宗正府掌蒙古、色目人刑獄及漢人奸盜詐偽等事，性質也不同於前代主管皇族事務的宗正寺。元朝掌管畏兀兒事務的都護府一度稱為大理寺，更與前代掌司法之大理寺大異。另外唐宋少府、將作兩監中，少府在元朝尋設即廢，將作之名則一直有將作院相對應。但唐宋少府監掌百工技巧之事，將作監掌土木工程營建之事，元朝“凡土木營繕之役悉隸工部，金玉珍寶戲玩器幣，其治以供御者專領之，將作院是”，^[63]將作院履行的恰是唐宋少府監的職掌。這類情況如不加觀察，很容易造成誤解。

唐宋寺監設置在金元的變化，從宏觀角度看同樣具有一定的必然性。唐朝的九寺五監體系，是在秦漢以來列卿機構及其職掌逐漸分化組合的基礎上形成的，隨着三省六部制的定型，寺監在國家機構中的角色也逐步確立，那就是“上承尚書省六部之政令，親事執行，復以成果申於六部”。六部“主政務”，長官為政務官；寺監“掌事務”，長官為事務官。^[64]這樣的體制不是一時一君所制定，而是制度長期發展的結果。它以層級控制、分工和相互牽制、配合為主要特點，在一定程度上與現代行政學的原理相符。但另一方面，其中也孕育着繼續發生變化的因素。因為其職權劃分比較細密，層層牽制，環環相扣，對不同機關之間配合和協調的要求未免過於嚴格。特別是諸寺監與六部二十四司

的承受對應關係在事實上又相當複雜，有時一司對應多寺監，有時多司對應一寺監，業務隸屬輾轉紛繁。同時“寺監首長之品秩與尚書略均，其任免進退，尚書不能干預，是即尚書省對於寺監之控制力極為薄弱，故上下之間難免不相接，政令推行之際，時或有留滯”。^[65]這樣就更使行政效率容易受到影響，難免文字繁冗、行遣迂回之弊。唐中葉以後國家多事，事簡而權專的使職系統得到發展並在政務中發揮主要作用，一定程度上是勢所必至。但使職系統畢竟有很重的“權宜”色彩，非正規經久之制，與舊框架並存而不是完全取代舊框架，因此又帶來了官署重疊、名實不符的問題，成為北宋元豐改制的主要原因。事實上，省部寺監體制的弊病本來可以在體制內部解決或改善。唐前期的六部二十四司並非絕對意義上的“政務官”而完全脫離具體事務，一些司下面沒有對應寺監，實具政務、事務雙重職能。^[66]換句話說，六部諸司原有兼管事務的可能，至少可以增設立屬機構，將寺監事務納入其中進行直接控制和管理，避免上下不接、指揮不靈的狀況。而九寺五監之中，除一部分職掌較重要繁忙者或可保留外，事務較閒散者完全可以併入六部。北宋元豐改制盲目照搬《唐六典》，全盤恢復唐朝的省部寺監體制，結果其弊端重現。“百司申陳必經寺監，而長貳鮮敢予奪，悉稟六曹，不惟虛煩文移，淹留旬月，而又省、寺旨擇間多異同，內外有司艱於遵守”。因此大臣提出“凡寺監之職可以歸六曹者，宜盡省之”。^[67]南宋初年，廢光祿、衛尉、太僕、鴻臚四寺和少府、都水二監入六部，司農、太府二寺和國子、將作、軍器三監亦曾一度廢置。^[68]可見九寺五監的框架的確已沒有多少實際意義。

了解了上述情況，我們對金元寺監系統的設置變化就會比較容易理解。金元王朝初建之時，機構比較簡單，尚書（中書）省、樞密院、御史臺、六部以外的中央機構，並不是一次齊備，而是分期分批、根據具體統治需要隨時設立的。如金熙宗改革官制、正式確立三省制度時，唐宋諸寺監最初得到建立的只有大宗正府和太常寺。^[69]事實上，統治者並沒有刻意恢復唐宋的九寺五監體制。金朝中央官制的一大特點是以“院”命名的機構很多（據《金史·百官志》統計前後達十一所，樞密院除外）。這裏面一部分是唐後期到北宋新出現的機構，如翰林學士院、宣徽院、審官院；另一部分是由唐宋中書、門下兩省的附

屬機構演變而來的，包括諫院、國史院、記注院、弘文院、集賢院等。這些機構除宣徽院外，與唐宋的寺監系統基本無關。唐宋寺監在金朝一部分被廢置（或名同實異），那些保留下來的，其職掌是否像唐宋一樣與六部形成“事務”和“政務”的分工，史料中並沒有充分的反映。這種分工在實際上或許可能存在，但制度上似乎並無明確的界定。由於宰相人數、級別增加及其僚屬機構的發達，金朝六部在“掌政務”方面的職權受到了一定的侵奪，其日常工作恐怕要更多地向“掌事務”方向發展。因此寺監類機構與六部之間的關係，在很多情況下更可能表現為一些特殊職掌的分立，是一種同層次的分工。

與金朝相比，元朝的中央官制顯得更加混亂蕪雜，這種混亂蕪雜在一定程度上是蒙古統治集團漢化不徹底的產物。金朝院、寺、監、司的設置雖未直接照搬唐宋的框架，但具體機構基本上都可以在唐宋找到淵源。元朝的情況則不然。一方面，唐、宋、金諸朝的很多重要機構不復設置（如諫院、大理寺）；另一方面，元朝的十五院、十寺、十二監、三司、五府當中卻有大量屬於創設，在前代很難找到職掌近似的機構。這些新出現的機構大致可分三類。一是適應元朝新形勢下統治需要而創設的機構，如掌管佛教和吐蕃事務的宣政院、負責用蒙古文譯寫詔令文書的蒙古翰林院、掌管也里可溫（指基督教徒）事務的崇福司、負責畜牧業飼料管理的度支監、掌管出納皮貨衣物的利用監等。二是皇室家政機構，如掌管中宮財賦營造供給諸事的中政院、掌管諸帝靴耳朵（宮賬財產及私屬人口）事務的中尚監和長信、長秋、承徽等七寺。三是官署化的怯薛（近侍）執事機構，如掌管皇帝鞍轡輿輦馬匹之事的尚乘寺、掌管御服寶帶的章佩監、掌管寶璽和金銀符牌的典瑞監。另外各機構的隸屬關係也較為複雜，寺監分獨立和隸屬於“院”者兩類。所謂十寺、十二監僅指前者，另外還有一些寺監是隸屬於某“院”的（包括光祿寺、國子監），這種情況也為前代所無。就自唐宋發展而來的諸寺監（包括個別改稱院者）而言，它們與六部的關係也不能簡單以事務、政務之分概括。只要翻閱《元史·百官志》中關於六部的記載，就可以看到其下大都擁有為數龐大的附屬機構（尤以戶、工二部為然），足見政務、事務合於各部之趨勢。即使像並沒有多少下屬機構的刑部，也兼掌前代大理寺之事，從以前復審糾正的後臺工作向前臺過渡，並為明

朝刑部斷案、大理復審的制度（此制恰與唐宋相反）埋下伏筆。著名法學家沈家本指出：

唐宋以前，刑部不置獄而大理有獄。元不設大理寺，而於刑部置獄，此刑制中之一大關鍵也。夫刑部隸於尚書省，……惟有詳議糾正之權，而初不干涉審斷之事。……自大理裁而刑部置獄，司法、行政遂混合為一，不可復分。迨明初權歸六部，設置大理以稽查刑部，蓋與唐宋之制正相反矣。^[70]

如果說刑部置獄是因為大理寺不設而不得已為之，那麼可以看一下工部與都水監的關係。《元史》卷九〇《百官志六》謂元都水監置於世祖至元二十八年，實則據《元文類》卷五〇所載齊履謙《知太史院事郭公行狀》，至元前期都水監已經設立，至元十二年併入工部，其長官郭守敬改任工部郎中，至元二十八年又重新分置。故記載元朝前期制度的《事文類聚》新集卷一六“工部尚書”條下記載工部“分掌名頭”有“都水監都水”一項，下注“舊水部”。合併時期先置不談，分置後的分工情況可舉一例。《元文類》卷四二《經世大典序錄·工典·橋梁》記載：

都城初建，庶事草創，其內外橋梁皆架木為之而覆以上，凡一百五十六。至大德間，年深木朽，有司以為言，改修用石。都水監計料，工部應付工物，委官董工修理，然後人無病涉之患。

據此則“凡興作仍領於工部，都水監不過司其料估程式”^[71]，水利方面的事務性工作並非由都水監專門承擔。其他寺監類機構當亦類似。

另外，從元人對中央機構設置的評論來看，沒有人提到寺監類機構與六部屬於層次不同、事務與政務的分工關係，相反卻大都認為是同一層次的簡單分工，可以並應當予以合併。元中期人王結上書說：

今既建立省部矣，有戶部，又有大司農司，有禮部，又有太常寺、光祿寺、侍儀司、會同館，有兵部又有通政院、太僕寺、尚乘寺，（有刑部——引者按：原文脫此三字，今據文義補），又有伊克扎爾岡齊（引者按即大宗正府長官也可札魯忽赤），有工部，又有將作院、武備寺、少府監、中尚監、利用監。各寺監長官資品，視尚書有加焉。如此則不相

統屬，政事紛裂，虛費廩祿，多設掾吏，實為冗長之甚。……寺監之類，唐宋雖或設置，然先儒論其重並冗長，常合併裁革者甚衆，非區區鄙陋之私意也。^[72]

元末蘇天爵在論述冗官問題時也說：

夫文翰之職既同，何為復列數職？造作所司既一，不應又置數司。掌軍政者亦既俱分，奉祭祀者似太重復。^[73]

由此，亦可見元朝寺監類機構與六部關係之一斑。

綜上所述，金元兩朝雖大體沿用了唐宋以來六部與寺監共同組成的中央行政體制，但並未全盤照搬唐宋的九寺五監系統。學者通常認為唐朝的六部與寺監之間形成“政務”與“事務”的分工，而這種分工在全元的六部和寺監類機構之間看得並不明顯。總體來說，兩者關係更多地表現為一些同層次特殊職掌的分立。由於宰相人數、級別增加及其僚屬機構的發達，金元六部在“掌政務”方面的職權受到了一定的侵奪，其日常工作更多地要向“掌事務”方向發展，因而未能像唐朝一樣與寺監類機構構成“政務”與“事務”的職權劃分。這可能是金元中央官制的一個重要特點。

注 釋

- [1] 《宋史》卷一六一《職官志一》。
- [2] 《宋史》卷一六一《職官志一》，李心傳《建炎以來繫年要錄》卷二二建炎三年四月條。
- [3] 金熙宗朝官制改革的關鍵人物是被扣留的宋使鄧亨文唐中。他被任命為“規劃三省使”，“遺官制禮、凡百典禮”（洪皓《鄧陽榮拾遺《使金十毋考》）。因此雖然全朝有人稱“自古享國之盛，無如唐室，本朝日今制度，並依唐制”（徐夢莘《三朝北盟會編》卷一六三引王鈞《紹興甲寅道和錄》），但宋制（元豐改制後的三省制度）對金朝制度可能有更直接的影響。例如，宋元豐改制後三省之長——尚書令、侍中、中書令因為官高，並不除授，而是以左、右僕射為尚書省實際長官。同時左僕射兼門下侍郎，以行侍中之職；右僕射兼中書侍郎，以行中書令之職。金則以尚書左丞相兼侍中，右丞相兼中書令，這與宋制的因襲關係十分明顯。另外尚書左、右丞在唐朝協助僕射主持尚書都省事務，本身並非宰相，級別也低於六部尚書，到宋元豐改制始進入宰相行列，位於六部尚書之上。在這方面金制與宋制也是相同的。

- [4] 元世祖忽必烈改行漢法，中央官制基本照搬金朝體系，但新設立的宰相機構卻定名為中書省，而不是像金朝一樣稱尚書省，原因大致有二。一是大蒙古國時期（1206～1259）被比附為“尚書省”系統的大斷事官機構在漢地聲譽很壞，忽必烈及其漢族謀士不願再以尚書省為新宰相機構的名稱，以免有損其“文治”、“變通”（王壽《即位詔》，載蘇天爵編《元文選》卷九）的新形象。相反同一時期被比附為“中書省”的怯薛（蒙古語宿衛）必閣赤（蒙古語學文書者）機構曾由耶律楚材主持推行一系列漢化改革，在中原地區較受懷念。二是大蒙古國的“中書省”不僅負責起草文書，還曾主管漢地財政、統領十路課稅所，非監督地方行政，鑄造官印，進行考覈，具有一定的行政權力（參閱蘇天爵《元朝名臣事略》卷五《中書耶律文王王》，《元史》卷一二〇《張瑄傳》，卷一四六《帖合重山傳》）。因此用中書省來命名新設立的漢式宰相機構，在當時也是順理成章的。
- [5] 王結《文忠集》卷四《上中書宰相八事書》。
- [6] 以上見《事文類聚》新集卷一一至一六《六曹部》。
- [7] 又《金史》卷五五《百官志一》“三司”條：“泰和八年，省戶部官員置三司，制朱勸農、鹽鐵、度支，戶部三科也。”這裏也提到金朝戶部下面有“科”的劃分，唯科名與《事文類聚》所載有出入。
- [8] 《金史》卷五五《百官志一》，《郵傳集》卷四《破金國文具錄札子》。
- [9] 《元史》卷一六三《馬亨傳》：中統四年奏疏云“六曹之職，分理萬機，今止設左、右二部，事何由辦”。
- [10] 《元史》卷八五《百官志一》。
- [11] 按遼代高麗官中有二十四司的若干官名，但就遼國體制觀之，尚書省六部並不具備主要行政機構的地位，因此六部下面的諸司很可能只是簡單照搬唐制，僅為虛銜，有名無實。如刑部雖有縣官、比部、司門諸司官，但與司法職掌基本無涉。參閱唐統天《唐代職官機構研究》，載中國遼金史學會編《遼金史論集》第四輯（書目文獻出版社，1989）。
- [12] 趙鼎《因話錄》卷五《征都》。
- [13] 清敏傑《歷代職官表》卷一：《兵部》。
- [14] 《宋史》卷一六三《職官志三》。
- [15] 金朝戶部不僅郎中、員外郎被置較多，侍郎也比其他各部多設一員（二員，其餘五部均一員），見《金史》卷五五《百官志一》。
- [16] 《金史》卷一二〇《唐括質等》。

- [17] 《元史》卷一四《世祖紀十一》，卷一六《世祖紀十三》。
- [18] 《宋史》卷一六三《職官志三》。
- [19] 《元史》卷八五《百官志一》，卷一三四《唐仁祖傳》。
- [20] 《道園學古錄》卷二〇《翰林學士承旨董公行狀》。
- [21] 元朝機構不僅長官多員，同時各長官地位也並非完全平等，而有次序之分。如翰林樞史院的長官翰林學士承旨定望六員（見《元史》卷八七《百官志二》），元末歐陽玄、張起岩同任承旨，歐陽位第四，張位第六，歐陽因張為科舉同年榜首因讓之。見危素《危太僕集》續集卷之《翰林學士承旨歐陽公行狀》。
- [22] 參閱丹羽友三郎《關於元朝諸監的一些研究》，載《法制史研究》第20輯（1971年3月），漢譯文載內蒙古大學蒙古史研究所編《蒙古史研究參考資料》新編第40、41合輯（1986年1月）。
- [23] 參閱卞文《元史百官志宰相部分記事箋證》，載《原學》第五輯（中國廣播電視出版社，1996）。
- [24] 這種根據宰相級別不同而職掌各自有所側重、低級別宰相超越單純“監書”界限直接參與具體行政事務處理的狀況，在前朝也偶有所見。參閱俞綱《唐後期宰相結構研究——專論六部侍郎平章職體的變化》，載《上海師大學報》1993年第3期。
- [25] 《金史》卷九五《精簡給待制傳》，制祿《增補志》卷六。
- [26] 《金史》卷五二《選舉志二·文武選》，《元史》卷八三《選舉志三·銓法中》。
- [27] 許有壬《至正集》卷三八《記選日》。按許氏所言為元制，金制在這方面缺乏具體材料，但應當與元制有承繼關係。據《金史》卷五四《選舉志四》，金朝部選為每季一餘，此為與元不同之處。
- [28] 魏初《青庫集》卷四《奏議·至元九年七月十三日》。
- [29] 《金史》卷六《世宗紀上》，卷七《世宗紀中》。
- [30] 黃梧《金華集》卷二七《御史中丞徐公神道碑》，黃淮、楊士奇編《歷代名臣奏議》卷六七“治選”門引鄭介夫奏議。
- [31] 《紫山集》卷二二《即今弊政》，《元史》卷一七八《王鈞傳》。
- [32] 《元史》卷二一《成宗紀四》，卷二四《仁宗紀一》。
- [33] 《金史》卷九〇《高德基傳》，卷一〇五《王德信傳》。
- [34] 趙孟頫《松雪齋文集》附錄《翰林學士承旨趙公行狀》（樹穀撰），《元史》卷二〇五《桑哥傳》，卷二三《武宗紀二》至大三年十月辛酉。
- [35] 《元史》卷二〇《成宗紀三》大德三年二月丁巳。

- [36] 參閱拙著《元代宰相制度研究》（北京大學出版社，1997）第188～195頁。
- [37] 《唐六典》卷一《尚書都省》，《舊唐書》卷四三《職官志二》。
- [38] 《宋史》卷一六一《職官志一》，孫逢吉《職官分紀》卷八“左右司郎中員外郎”、“都事”條。
- [39] 《秋澗集》卷八·《中堂事記中》。
- [40] 《金史》卷五《溥陵紀》，卷一一《章宗紀二》。
- [41] 《金史》卷九五《海惠迪傳》，卷九七《張亨傳》。
- [42] 《歸潛志》卷七。
- [43] 參閱《金史》卷一〇〇《孟鑄傳》。
- [44] 《金史》卷七六《賈玉傳》。
- [45] 參閱《金史》卷九〇《高衍傳》。
- [46] 《金史》卷一〇六《賈益謙傳》，卷一二九《李通傳》。
- [47] 《元史》卷八五《百官志一》。
- [48] 《元史》卷一七六《鄭正傳》，《金華集》卷二六《集賢大學士史公神道碑》。
- [49] 《析津志輯佚》“朝堂公宇”門載危素《中書參議府題名記》。參閱前揭拙著第140—147頁。
- [50] 《元史》卷一六三《馬亨傳》，《秋澗集》卷四五《啓客門》，許有壬《圭塘小稿》卷八《河南省左右贊治堂記》。
- [51] 姚燧《牧庵集》卷一七《布色君神道碑》，《金華集》卷三《中書省右司題名記》。
- [52] 《金華集》卷三《中書省右司題名記》，《圭塘小稿》卷八《河南省左右贊治堂記》。
- [53] 參閱《金史》卷五二《選舉志二·文武選》，卷九五《王鼎傳》，卷一〇〇《完顏闡山集》，卷一〇四《郭俊傳》，元好問《遺山集》卷二〇《史部尚書張公神道碑》，卷二一《新元宮基詠銘》，卷二九《齊南商氏千秋錄》，等等。
- [54] 參閱《金史》卷九九《孫即康傳》，卷一〇六《賈益謙傳》。又《秋澗集》卷八〇《中堂事記上》稱元初燕京行省僚屬完顏良輔原為“亡金省知除房令史”。
- [55] 《金史》卷一〇《章宗紀二》，卷一二《章宗紀四》。
- [56] 《燕石集》卷一二《上都分省左司撥題名記》。
- [57] 《歸潛志》卷七。
- [58] 《析津志輯佚》“朝堂公宇”門載危素《中書左司省撥題名後記》。
- [59] 參閱《金史》卷五五《百官志一》，《元史》卷八五《百官志一》。
- [60] 《燕石集》卷一五《集賢直學上兼國子祭酒宋公行狀》。

- [61] 《危太樸集》續集卷七《江浙行省半年月魯帖木兒公行狀》。
- [62] 參閱丹羽友三郎前揭文。
- [63] 胡行簡《樞密集》卷二《樞密院屬名記》。
- [64] 嚴耕望《論唐代尚書省之職權與地位》，載同氏《唐史研究叢稿》（香港新亞研究所出版，1969）。
- [65] 同上。
- [66] 嚴耕望指出：唐前期六部的主要任務是“上承君相之制命而總其政令”，但仍有“小部分業務亦最重要部分”的事務“自六部自己執行，如吏部兵部之銓選與禮部之貢舉是也”。見嚴氏上揭文。李錦鈞也指出：戶部的領司戶部司沒有對應的業務隸屬寺監，“實兼政務與事務兩種職能”。見同氏《唐代財政史稿》上卷（北京大學出版社，1995）第一分冊第308頁。
- [67] 《歷代名臣奏議》卷一二九“用人”門引劉安世論寺監官冗狀。
- [68] 《建炎以來繫年要錄》卷二二建炎三年四月條，《宋史》卷一七《職官志四》，卷一八《職官志五》。
- [69] 宇文懋昭《大金國志》卷九《紀年·熙宗孝成皇帝一》。
- [70] 沈家本《歷代刑法考·歷代刑官考下》。
- [71] 《歷代職官表》卷一五《工部下》。
- [72] 《文忠集》卷四《上中書宰相八事書》。
- [73] 蘇天爵《滋溪文稿》卷二六《災異雜白十事》。

作者單位：北京大學歷史系

The Six Ministries System during the Jin and Yuan

Zhang Fan

Summary

This article is to study the Six Ministries (Liubu) of the Jin and Yuan dynas-

tics, to which comparatively little attention has been paid by scholars. In these two periods, "Ke" (科) and "Caoan" (曹案) were created within Liubu, substituting the Twenty-four Sections (Ershisi si) within Liubu of the Tang and Song dynasties. This Change led to a new pattern of organizational division, in which more flexibility and practicability can be found. The root of the new structure, on the one hand, lies in the necessity of the evolutionary process of institutions, and has relevance to, on the other, the fact that the dynasties of Jin and Yuan were only partially sinicized. In addition, as a result of development and maturity of the prime ministers (Zaixiang)' organs and their advisory groups, Liubu's province on political affairs was undermined and deprived to some extent, and their ordinary functions concentrated more and more on administrative affairs. This, in author's view, represents the descending of *de facto* status of Liubu.

試析清代幕業“紹興幫”的經營狀況

郭潤濤

本文所要探討的是清代幕業“紹興幫”的經營狀況。清代幕業中的“紹興幫”，向來為人們所關注，但一直缺乏深入研究。本文試以職業史的角度，從下列方面：（1）清代幕業中“紹興幫”的內在關係方式；（2）“紹興幫”的就業方式；（3）幕業收入的構成；（4）幕業收入的支出狀況，來討論清代幕業“紹興幫”的主要經營狀況，並以此窺見清代幕業行幫的一般情況。^[1]

文中所謂“幕業”，係指在地方衙門裏以“佐治”為內容的行業。所謂“佐治”，在當時有確定的含義，係指出“本官自行延請，與在官供職不同”^[2]的幕友的職業行為。清代把官、幕相對而稱，“臨民者曰官，佐治者曰幕”，^[3]因而把到衙門裏去做幕友叫做“作幕”。

同門：“紹興幫”的內在關係方式

以同鄉或同業關係結成職業集團，是我國傳統時代行幫的一般特點。《清稗類鈔》記載：“客商之攜貨遠行者，咸以同鄉或同業之關係，結成團體，俗稱客幫，有京幫、津幫、陝幫、山東幫、山西幫、寧（波）幫、紹（興）幫、廣（東）幫、（四）川幫等稱。”^[4]與這種情況相同，清代幕業也形成了行幫。

周詢《蜀海叢談》記載：

川省刑、錢幕友，十九皆為浙籍。浙籍中又分紹興、湖州兩幫。兩幫中頗各樹黨援，互相汲引。大致督署及布、按兩司之刑、錢，係何幫之人，則何幫人中得館較易也。^[5]

這是清代幕業行幫在四川的情況。幕業行幫既以“紹興”、“湖州”為稱，說明

它是一個同鄉人的行業集團。然而，幕業行幫內部是不是一種單純的同鄉關係呢？或者說，在這層顯而易見的同鄉關係之下是否還存在更為重要的、更為牢固的內在關係呢？

且看“紹興幫”在湖南省的情況。《清神類抄》記載：“山陰任筱棠觀察之齡，初治中博家言，久幕於湘，郡邑幕僚，大率為其門徒。”^[6]任筱棠，名麟，^[7]紹興府山陰縣人，久幕於湘，且長期佐巡撫幕。光緒二十一年（1895），陳寶箴任湖南巡撫，以“植黨營私”的罪名將其“參劾”。^[8]陳天錫《遲莊回憶錄》記載：“湘省名幕有‘鄒一王二潘三馮四’之稱，……四人者，皆為任小棠（麟）之高足。”^[9]陳氏師從鄒同壽，時在光緒三十一年（1905），也就是說在十年之前，任麟已遭陳寶箴的參劾；可在此時，任氏的弟子已成名幕，且有“鄒一王二潘三馮四”之稱，可見其勢力之盛。任氏的嫡傳弟子不止鄒王潘馮四人，此四人者乃湖南省的四大“名幕”；但就以此四人而言，位在“四名幕中之第一人”的鄒同壽（係紹興餘姚人——引者注）門下，在陳天錫及門之前，已有無錫強本、善化許振昆、侯官陳天驄、武進劉紫璇、長沙張福運、善化王光煥等六人，與他“同硯席者”還有易慶彬（係鄒氏同門易某的季子）等。^[10]遺憾的是，待到陳天錫舉幕之時，清代幕業已成強弩之末，不然，我們還可以看到更為詳細的情況。

不過，這已然說明問題。任麟門下是“鄒一王二潘三馮四”四弟子，四弟子之下其中鄒同壽又有強、許、陳、劉、張、王等弟子。這種同門師徒的聯結，就是幕業行幫內部的主要關係方式。這也就是說，同鄉關係尚須進一步發展為師徒關係，方才成為幕業行幫的存在基礎。單純的同鄉關係，則往往不足以為從事幕業的根據。據《紹興縣志資料第一輯》記載，有一位名叫孫定樞的山陰人，考進了縣學以後，因家境貧困而不得不學幕為生。他到浙西府縣衙門去拜一位師爺做業師，結果是“不可得”，而只好改道北上，“入司曹習名法”。在浙西府縣衙門，肯定有紹興人在作幕，否則孫定樞不會貿然前往。但事實也說明孫氏僅僅憑着同鄉關係，而缺乏更深的關係，比如親友關係，在業幕問題上顯然不夠。在幕業中，同鄉關係是其職業聯結的表面現象，其聯結的紐帶是同鄉關係下面的師徒關係和其他親緣關係。

在湖南的“紹興幫”中，任麟傳鄒同壽，鄒氏再傳陳天錫，這是師徒之間的縱向關係；而任門之下鄒、王、潘、馮或者鄒門之下的強、許、陳、張，是其橫向關係。這種“同門”內部的縱橫關係，構成了幕業行幫的聯結紐帶。幕業中的“同門”，不僅指同出師門，還指同出於師祖之門。任門之下，出於鄒王潘馮四門的再傳弟子之間，是同門關係；鄒門弟子與王、潘、馮幾位師叔之間，也是同門關係。因此，同門關係不僅可以縱向延伸，也可以橫向交叉，而不單是指同出一師之門。正是在這樣的職業關係中，師徒之間、師兄弟之間相互照應、相互援引、相互幫助，成為幕業的行業之風。有幕業中人曾作《論時下幕習之壞》一篇云：

今世之人家子弟，讀書不佳，往往改而學幕，或則刑名，或則錢谷。將學幕時，須擇一省中之有名老幕而從之……。初處適館，名曰“出手”，例由其師吹薦。倘非師薦，如醫生不送招牌然，不但無人延聘，即有人延聘亦斷斷不能行其道。何也？幕友所恃，全憑聲氣……。而就幕之人，卒未有能不從先生，以試其無師之學者，則非例案中有別解也。有淵源無淵源之別耳。曾從師者，為有淵源，出就館則他署之幕友，非吾同門即為先生之同門，或為先生之同盟之弟子，自然情誼相洽，指臂相連。倘其人不能從師，或所從非本省有名老幕，則一切公事盡形隔膜，雖在院司衙門尚不可，何況州縣。我等之所以必先從師者在此。^[1]

這雖係概言，但在“紹興幫”中表現得特別典型。

同門關係之所以成為“紹興幫”的主要關係方式，原因在於幕業的專業性。幕業的分工較細，有刑名、錢谷、書啓、挂號、朱墨、賬房和摺奏等等。“挂號”、“朱墨”、“賬房”諸行當，一般不用經過專門的拜師學習，只要有一定的知識基礎和衙門中的關係，便可入幕就業；“書啓”和“摺奏”也不用專門的拜師學習，從事這兩種行當的人，其本領主要取決於學業的功底。“刑名”和“錢谷”兩種行當，則由於其知識、技術具有很高的專業要求，必須經過專門的學習。紹興人作幕，主要就是從事這兩種行當，^[2]因此紹興人在業幕之前一般要經過拜師學幕。雖然在“紹興幫”中存在“教既傳於父兄，學或成於伯叔”的情況，但依親學幕大抵以此為限，超出這些關係，如欲作幕，就要拜

師。而且即使是“世幕”^[13]之家，其子弟也往往去拜別的名幕為師。依親學幕雖然便當，而且可以不計成本，但其“家傳案牘，成束盈筭，舊稿充麓，涉獵久而樹高幟，聞見多而言論熟”的情形，大抵相對於有志於幕業，且資質較高者而言；而對於大多數不明世理或者志向科舉、資質又在中等的子弟來說，父子相傳、兄弟相習並不是良好的授業環境。再者，從學業的理想說，名師出高徒，也應拜“有名老幕”為師，這樣不僅可以學得過硬的本領，而且更重要的是可以藉此擴大幕業的關係。因此，在“紹興幫”中通行的是師徒關係。

在師徒之間、雖然往往拈親帶故，具有多重的社會關係，但師徒名分才是幕業聯結的真正紐帶。與“世幕”相比，由拜師學幕而形成的師徒之間的職業聯結似乎要松散一些，但實際上二者完全可以等量齊觀。因為師徒關係是模擬父子血緣關係建立起來的，並且是以父子關係的規範加以處理和鞏固的。

在我國傳統文化中，業師稱作“師傅”，也稱作“師父”和“傅父”；生徒則稱作“弟子”。“弟子”云者，其實就是“子”的意思。首次宗云：“學生事師，雖無服，有父子之恩，故稱弟子云。”^[14]魏叔子《師友行輩議》說：“德業之師，以父道事之；師之父，尊其稱曰祖，師之妻，尊其稱曰母，此名之不可奪者也。”^[15]可見，師徒之間準之以父子關係，正是傳統職業的一個文化內涵。在幕業中，當師徒關係建立之初，徒弟總要行拜師之“禮”。拜師之禮的儀式包括三個方面：其一，弟子向師父叩頭和送呈受業帖子；其二，向師父奉上一定的贊敬禮品；其三，父母當面將子弟托付予其師父。^[16]在這三項儀式中，最實在的是贊敬和禮品，尤其是贊敬之外禮品的厚薄，往往意味着禮的大小。但是，叩頭、送呈受業帖子以及師父與父母平輩之間的托付等儀式的意義，與物質形式的贊敬與禮品相比，不但毫不遜色，反而深刻得多。受業帖子其實是師父與徒弟及其父母之間訂定的“關約”，其中主要言明學業的年期和師徒之間的權責範圍。從消極處看，三年的學期，學成學不成，全憑造化；或生或死，也悉由天命。這些對徒弟來說就已經是關係到安身立命的大事。何況拜師之時向師父叩頭，非一般禮節可比，乃表示服為人子；父母的托付，則意味着為了認父和對“關約”訂明的權責再次加以認定。而在師父方面看，雖然上述種種內容實際上早已認可，拜門之禮多少顯得有點“走過場”，但儀式上的一點頭，

表示的是師父對弟子“入門”的允諾。總之，師徒關係一旦形成，就與原生的父子關係一樣，是一輩子的、連續不斷的契約。

在其他行業中，我們常常看到“義父義子”的關係方式，而這在清代幕業中幾乎不存在。之所以如此，其因在於在此通行的是師徒關係，而且其結構和功能與“義父義子”的關係方式完全相同。不過，在幕業中存在“義兄義弟”的關係方式，即上文所提到的“同盟”。

所謂“同盟”，即弟兄結拜。這是構成上述關係網絡的又一個要素。從《秋水軒尺牘》中可以看到，幕業中弟兄結拜頗為流行。許思涓至少與四位幕中朋友“換帖”“訂盟”。^[17]弟兄結拜的目的，從職業生活看，在於介入以同門關係為主要聯結紐帶的幕業集團。對於那些被罷官而欲以幕為業者、或作吏出身而欲改作幕者以及那些時運不濟的門派子弟和學無名師的幕友而言，在講求“聲氣”的幕業之中，“投幕”既成的行幫尤其是佔居優勢的幫派，是他們改變就業處境的良策。一般地說，意識到需要投靠的人往往各有經歷，更換門庭則為時已晚，所以他們往往只有通過弟兄結拜的方式來謀得幕業中更為強固的聯繫。在這個意義上說，幕中弟兄結拜是對上述關係網絡同門聯結的一個補充。

薦館：幕中就業的主要方式

清代幕業行幫的形成，與其他行業的行幫一樣，其根本原因在於行業資源的相對匱乏和由此引起的就業競爭。幕中就業，時稱“就館”或“就幕”，尋求館地叫做“覓館”或“謀館”。這一“覓”一“謀”二字，反映了其就業的艱難。在幕業中，有“擱筆師爺”之說，這意味着幕業中存在着一個失業羣體。事實上，所有業幕者都有過擱筆的經歷，他們在不斷更換館地的過程中都充當過這一羣體的成員。因此，他們不僅需要“結幫營私”，憑藉同門、同鄉等等關係而“呼朋引類”、“勾連申合”，以尋求和鞏固幕中的就業機會，而且在一幫之內也會展開激烈的競爭。

幫內同行的競爭，主要在於對收入較高的幕席的謀求。正如官缺有肥有瘠，幕席薪金也相應有厚薄之分；在幕席之中又有人小或正雜的分別，^[18]佣金

便有高下差別。在刑、錢大席中，還有正副之別，副席係正席的幫手，一般在刑錢事務比較繁冗的衙門中設置，其俸金自然比正席低。充小席者並非皆係以幕為業，但學為刑錢而就不到大席者也只好屈就小席。這些屈就小席的幕友以及充刑錢副席的幕友，不會安於現狀，總是要朝着刑錢大席努力的。再者，幕業是一種因人成事的職業。師爺們在一個幕席上工作的時間，取決於主官在這個官缺的任期。清代地方官員的任期一般比較短，遷調相當頻繁，^[19]所以，業幕者在就館之時，就需要做未雨綢繆的工作。從一個比較長的時期看，業幕者作幕生涯是在“見館—解館—覓館”的過程中度過的。因此，在幕幫與幕幫之間，人們看重的是師徒縱橫交叉關係的“大同門”，以及由同盟而引帶的親緣關係；但在幕幫內部，人們更看重的師門這個“小同門”。這也就是說，“紹興幫”是“幫內有派”。

由於幕業資源是掌握在具有師父身份的幕友，尤其是身居督撫兩司的“有名老幕”手中，幫內學幕期滿、初始出手的“新手”，自然必須藉助其師父的推薦而獲得館地；作幕有年的幕中子弟，也需要通過其師父的推薦而再次獲得就業的機會。因而由師父為門徒謀取就業機會的做法，是“紹興幫”的主要就業方式。這種方式，時稱“薦館”。

師父為門徒薦館有下述兩種情況：其一，師父憑借其幕業中的地位多佔館地或者由其門徒多佔館地，需要時讓其門徒就之。《遲莊回憶錄》記載：陳天聰佐湖南寶慶府武岡州幕時，兼理鄰邑城步縣刑名錢谷事宜，公事由包封送辦。^[20]這就是一種“兼館”。不過，這種“兼館”只是兼理別館之幕務，尚未派駐門徒。其進一步的發展，就是師父將門徒派就所兼之館。《說幕》記載：“幕友有一身而兼數館者，己則處身於要津，而散處其徒於各處。有緊急案件，則其徒打包封寄於其師。”^[21]據《論時下幕習之壞》一文記載：在幕業中，“先生愈時髦，則館地愈多。一人或兼二三席者、四五席不等。”“兼館”之外，還有在一館之中身兼數席的情況，這也是為其門徒謀館的一種形式。兼館或兼席的實質，在於控制幕業資源，為其門徒把持就業的機會。因此，它是集團利益的體現。其二，當官員求上司幕友推薦幕友之時，而將其門徒推薦之。《遲莊回憶錄》記載：“（光緒三十二年）吾歸自武岡（湖南寶慶府屬州——引者注），

未及匝月，王聘卿（國珍）太令奉檄署理辰州府屬之辰溪縣篆，求友於彼師（指鄒同壽——引者注），師以孫司馬（指孫三湘——引者注）署任武岡，瞬屆期滿，卸任之後，三兄（指陳天聰——引者注）即須覓館，為吾兄弟計，兄可移視辰溪，而以殘局之武岡館務，由吾接替，則兩人皆得其所。”^[22]這是一個很典型的由師父為門徒安排就業機會的例子。《澠莊回憶錄》又記：“（光緒三十三年）吳友竹（兆梅）大令，廣西興安人，甲辰進士，分發湖南以知縣即用。去年冬間，實授寶慶府屬之新寧縣知縣，在未奉檄赴任之前，曾問友（指刑錢幕友）於彼師，師以吾在武岡，密運新寧，武岡之孫司馬署任屆滿，預計吳之赴任，與孫之卸任，時間當不相上下，遂舉吾以應，吳已應允照聘，師曾有函示吾，謂如接到關聘，可毋須回省，由武逕赴寧邑。”其師對館地的統盤籌劃由此可見。這件事最後未成定局，陳氏解釋云：“……迨返省垣，始悉吳已另聘臬幕潘季魯先生門生某君赴館矣。迹其中變之故，無非因吳赴任之時，彼師有江南之行，其師既已遠適，利害關係已淺，需要其弟之成分，自當隨而差減，舍而之他，固人之常情，何況吾又係初出館之生于乎。”^[23]門徒與師父之間在就館問題上的依賴和配合，也由此可見一斑。陳氏雖未得聘，但吳氏所聘並未超出其同門，那位潘季魯先生就是上文說到湘省四大名幕之一的任門弟了。

由於“紹興幫”憑藉的是同門關係，以師為尊也就成了其幫規。由師父薦館，也就成了分配幕業資源的主要方式。許仲元《三吳筆談》記載：

王立人，忘其名，越之山陰人。工奏摺，刑錢均擅，居滬久，尤熟其風土人情，遂執挺為幕賓盟長，館於近花園，園林戲臺咸備。督及撫尚可折衝招，道府以下，有君前無士前也。承宣為德清許君祖京，提刑為江夏賀君長庚，皆其兒女姻親；首府為武林莊君肇奎，纓紵尤篤。左聯貯刑名，右櫛藏錢谷，視王二先生點定，即遣奴呈兩府施行，無煩斟酌也。……滇省修脯最優，即至薄者亦六百元，繁缺倍之，皆其門下上。然亦甚公，以技之長短分高下，不少軒輊也。^[24]

這種狀況固然有雲南係邊遠省份而對其幕業資源的競爭相對較弱的因素，而且與當道要員結成兒女親家、從而控制一省幕業畢竟係暫時的現象，但由身處督

撫兩司幕府的師父根據其門徒的才能大小统一安排就業，正是“組黨幫”的經營方式。

從職業關係而言，幕業的一方是幕友，另一方是官員，二者之間是官員雇傭幕友的關係。就官方說，由別人來安排佐幕人材總不是最理想的事。因為切身利益所繫，官員總是希望聘用自己信得過的幕友。但事實上，他們並無多少可選擇的餘地，不僅他們需要面對既成的幕友關係網，“幕實盤長”們更是需要通過官員遠調之際來調濟幫內人員的就業機會。這就形成了所謂“歷薦”或曰“勸薦”。清代於乾隆間，歷薦幕友之風就相當盛行，而且愈演愈烈。這可以從《大清會典事例》所輯有關嚴查幕友的諭旨中清楚地看到。^[25]何桂芳《請查禁謀薦幕友片》云：“各省州縣到任，院司幕友必薦其門生故舊，代辦刑名錢谷，該州縣不問其人例案精熟與否，情願厚出束修延請入幕，只因上下通弊氣、申文免駁話起見，而合省幕友從此結黨營私，把持公事。”^[26]嘉慶八年（1803），御史賈允升上《請除外省積弊六事疏》，其中論及“禁薦托以絕弊累也”一事說：“上司薦人與屬員，派定束脩，刑名至數百金，錢谷亦須二三百金，或刑錢俱已無缺，更為添薦一人，名‘刑錢總管’，脩金愈厚，收漕地方則添薦一人，謂之‘幫漕’。”^[27]李桓《甲癸夢痕記》亦說：如刑名、錢谷、征比、號件、吉停諸席，“皆須相知有素，講求品學者，始能內外襄助，不致誤公。蓋當需次之時，無不物色以待。乃為上官者乘權藉勢，歷薦成風，夾袋所儲，半由請托。其人並未謀面，或僅茗許一談，輒即派請屬官，務令敦請，而屬官則“慎於逢怒，勉予聘延”。^[28]這就是“歷薦”的大概情形。

向下屬官員歷薦幕友，有兩種情況：一是官員出面向下屬推薦幕友。段光清《鏡湖自撰年譜》記述了他於道光二十六年（1846）到浙江去做縣官時的情形：“十月，奉委署建德縣事。……浙江敝俗，一奉委牌，薦家丁，薦幕友，不能計數。……余奉委後，見首府，太尊問及幕友，余對以刑、錢兩席已定。首府不悅。自言曰：‘爾處朋友竟行自定，殊不知我處朋友皆上憲所薦也。’^[29]這種由上司向屬員推薦的幕友當然不完全是上司幕友的門徒，但從上文所述的情況和地方官員逐級向下推薦幕友的情況看，上司歷薦幕友的“壓力”主要來自上司的幕友。這一點，還可以從段光清的記述中得到說明——“是時，求薦

之朋友，其稍出色者，其薦條皆貼之本官簽押房壁上；其次一等者，其薦條皆貼之本官內賬房壁上。不可以車載，不可以斗量者也。故余對甘府有是云。”^[30]其二，幕友直接向官員推薦同行。許思淵《與遷安縣王薦友》大抵屬於這種情況。許云：“頃得貴友俞君札，知渠鼓盆抱戚，解館而南。想前席已虛，別須延訪；且琴軒督省，別選幕不可無資，而秋水伊人，一時勢難遽致。因思槐卿章舍親，向曾受知於閣下，雖前緣之已判，詎職見之無心？弟故不揣冒昧，重為說項。如欲相延，則近在同方，雖致尚易。惟束帛不足以廣良馴，滴水不足以養尺魚，閣下固善將將者，度亦欣然樂從，以謂‘多多益善’也。”^[31]從這封薦友書的內容看，王知縣大約非接受推薦不可，而且所出脩金不能低。只是我們不清楚許氏此時在甚麼位置上，與王知縣又是一種甚麼關係，所以在此尚是一種推測。一般說來，官幕之間能夠如此薦友，需要如下條件：二者交情不淺，有話明說無妨；或者，二者利害相關，無非以勢壓人。許氏於嘉慶年間已成直隸總督的幕友，溫承忠、那彥成、方受慶（嘉慶十一年至道光二年，1806—1822，為直隸總督）等先後延之入幕，^[32]他完全具備“壓薦”幕友的條件。當然，幕中薦友並非皆係壓薦，還有另一種情況：官幕之間曾有賓主之誼，或者官場相處，多少有點交情，幕友藉此推薦同行。龔尊游幕直隸時，與一位叫趙青圃的候補官員結交，並相約以後趙氏補了官，去給他做幕友。後來，趙氏補得河間府東光縣知縣，便去請龔氏，卻因龔氏無法辭館而未能應聘，龔氏便將其好友孫位三推薦給他。其薦友書道：“……蕙幕需才，有孫位三者，品純學粹，燕趙名流中，當屈一指，與僕交最契，老棧臺諒亦有所聞。如以僕為庾公之斯，則竟備闈聘相邀，水乳之融，不待下榻而可知也。”^[33]將許、龔兩封薦友書作一比較，也可以看出前者多屬壓薦一路。

對於壓薦，下屬官員因為利害相關而一般是“徇情收錄”，以至於形成了“食坐律”或“送下脩師爺”的情形。黃鈞宰《金壺七巖全集·金壺浪墨》卷四“州縣積弊”篇說：“……五曰壓薦幕友。刑名錢谷，上下盤結，互相汲引，且有歲致束脩而不請到館者，謂之‘食坐律’。”據歐陽昱《見聞瑣錄》記載：“州縣委署時，委牌方下，即有薦師爺者，多則百人，少亦六七十人，其中有情不能卻、恐開罪於人者，則送干脩者半，請到館者半。外有三大憲幕友明薦

千脩者，更不敢拂其意，此風江蘇尤盛。故一官履任，到館師爺有二三十人，送下脩師爺有二三十人。”^[34]“食坐俸”與“兼館”不同，後者系兼理別館幕務，前者則是白領別館的脩金。這種情形的存在，充分體現了幕幫對於幕業資源具有極強的控制力。

脩金、敬禮和幕例：幕業收入的構成

大體說來，清代幕業的收入由“脩金”、“敬禮”和“幕例”等構成。當然，這裏僅指合法所得，幕業中還存在非法所得，事實上也是師爺收入的一部分，但這是另一性質的問題，在此不予討論。

“脩金”。這是幕業收入的基本部分。汪輝祖《病榻夢痕錄》記載：“余初入幕時，歲脩之數，治刑名不過二百六十金，錢谷不過二百二十金，已為極豐；松江董君非三百金不就，號為‘董三百’。壬午（乾隆二十七年）以後，漸次加增。至甲辰（四十九年）、乙巳（五十年）有至八百金者。”^[35]這是有關清代幕友的脩金情況的一段較為完整的記述。但它並不是對清代幕業脩金的概述。根據汪輝祖的遊幕經歷，上述幕情情況主要是就江浙兩省（尤其是浙江）的州縣幕友而言的。汪輝祖還對州縣大小幕席的脩金作過說明。他說：“幕中數席，惟刑名、錢谷歲脩較厚，餘則不過百金內外，或止四五十金者。”^[36]汪輝祖初始入幕（乾隆十七年），做的是縣幕的書僮，“月脩三金”，即歲脩為三十六兩銀子。後來，他在常州府做書僮幕友，脩金是“歲脩二十四金”。當其居停遷為江蘇督糧道之後，每月為其增脩八兩，歲脩達到一百二十兩。^[37]汪輝祖從松江金山縣幕到常州府幕，雖然歲脩有所降低，並不是因為府幕反而低於縣幕，而是因為其在金山縣幕為翁婿關係，有格外的待遇。汪輝祖關於“小席”脩金的記載，當指乾隆五十年（1785）時的情況，也就是幕脩經過“漸次加增”以後的情況。另據《浙志便覽》記載，光緒年間（1875—1908），浙江處州府龍泉縣，刑錢束脩為“數百金”，“餘幕不過月廩十金”，^[38]如以月脩十兩計，龍泉縣的小席歲脩也達一百二十兩，比之乾隆時已翻了一番。刑錢束脩數百金，當指歲脩，與乾隆時比，變化不大。當然，這裏需要考慮官缺的肥

瘠。龍泉乃山縣苦缺，與江蘇和作幕的杭嘉湖地區是有所差別的。

另一個幕脩情況較為完整的地區是四川省。周詢《蜀海叢談》記載：“總督及布、按兩司暨鹽茶道，皆管轄通省，其刑、錢脩金，歲均約一千數百兩。……此外各道、府、廳、州、縣，刑、錢一席之脩金，則例以地方公務之繁簡為等差。最高者每年一千四百四十兩，次為九百六十，又次為七百二十，又次為五百六十，最低為三百六十。……各小席之歲脩，大署亦不過二三百兩，州縣署則百兩，且有數十兩者……。”^[39]周詢為清末民初人，清時既做過督府幕友又任為知縣知州，所記當係事實。他的記述有兩點值得注意：第一，清代四川省的幕脩，大體依照衙門所轄的範圍（全省或地區），而分為兩個級別。第二，道以下即管轄局部地區的衙門，其幕脩根據公務的繁簡而劃分為若干檔次。由此看來，幕脩清末已經制度化。由於缺乏別的省份的資料，我們不清楚這種制度化的情形在清末全國到底有多大程度的普遍性。但至少由此可以明白清代幕業脩金制度化的水平以及它在數量上所達到的程度。

一些零星的幕脩情況，來自直隸、山東、湖南、福建、廣東、雲南等地。在山東，乾隆中期，州縣刑、錢幕席的脩金在五百兩左右。^[40]龔岑說到登州府海陽縣的刑席脩金為“名世之數”；^[41]許思涓也說到山東東昌府聊城縣的刑席金“舊數名世”。^[42]可見，在乾、嘉、道年間山東州縣大席幕脩一直在五百兩的水平。這與江、浙地區相比，逐漸地拉開了差距。直隸是幕業最發達的地區，但有關幕脩的資料極少。這裏只有嘉慶初年直隸府幕刑席的脩金達“千金”的情況。許思涓在《謝永平太守奏招人幕》一書中說：“至千金重幣，愧無以當。”^[43]可見，這在當時的幕脩中已屬高額，其他地方尤其是督署所在的保定府，至多也在這個水平。永平府之脩金如此豐厚，可能與它所處的位置有關。它毗鄰奉天，與直隸督署、司署所在的保定府隔着順天府和遵化州，在地理上比較偏僻。因此，從保定府周圍請幕友，尤其是請品學兼優的師爺去佐幕，非重金不可。由於府幕處在督撫兩司與州縣之間，由此大體可以推知直隸總督、兩司和州縣幕脩在乾嘉年間脩金的水平。福建和廣東的情況，據嘉慶五年（1800）御史張鵬展在《請厘吏治五事疏》中說：“如福建之漳浦、侯官，廣東之番禺、南海等缺，每缺須用幕友四五人，每人束脩至千五六百、千八九

百不等。”^[44]如果上述汪輝祖所言的情況具有普遍性，那麼張氏所說福建、廣東的幕脩數是“漸次加增”後的情況。以此而論，嘉慶初年福建、廣東兩省的州縣幕脩，大抵是江、浙地區州縣幕脩的兩倍。雲南的情況，許仲元《三異筆談》記載：“幕友脯脩，滇省最賤，大缺或至千金，至簡者亦必五百。”^[45]又云：“滇省脩脯最優，即至薄者亦六白金，繁缺倍之。”^[46]這是籠統地就全省大小各缺而言的。許氏為嘉、道間人，所言情況當指此時。如與福建廣東相比較，雲南的脩金算不得全國最優。但許氏指出了幕脩的多少是與一個官缺的繁簡成正比的。陳天錫也說：幕府脩金，並無定額，唯“視缺分之饒瘠，事務之繁簡，而定其數目。大抵脩金每月以銀百兩為最豐，等而下之，至三四十兩”。^[47]不過，陳氏所說的情況是指州縣刑、錢幕脩；而且他的五年游幕生活都在湖南度過，所以他所說的情況當以湖南一省為限。

關於脩金，還需要說明兩點：一是幕友出手之初為刑、錢“副席”的脩金。據許思涓說，他游幕起初的頭幾年，“館不過副席，俸不過百金”。^[48]這是乾隆末年的情況。龔尊在《與方啓明》一書中說：“曾有邀余作副者，婉詞卻之。蓋鸞鷟一枝，飛鳴已難自主，若又從而半焉，則俯首低眉，更當何似？”^[49]可見，“副席”雖有半個席位的意思，但其脩金卻不到一半。這也就是業幕之初“新手”的脩金狀況。二是所謂“刑錢總管”和刑錢兼席，其脩金自然加豐。賈允升《請除外省積弊六事疏》說：“或刑錢俱已無缺，更為添薦一人，名‘刑錢總管’，脩金愈重。”龔尊也說，在刑、錢二友之上總理其成，其脩脯比刑席或錢席要豐厚。^[50]只是缺乏具體的記載，不知其詳，但不會是刑、錢二席脩金之和。

上述僅僅是清代幕業脩金的大概情況，中間尚有許多問題有待於進一步作出研究。不過，從上述情況可以對清代幕金問題作一簡單的總結：（一）脩金的高低與下列因素有關：（1）政務的繁簡；（2）官缺的肥瘠；（3）幕友名氣的大小；（4）館地的遠近。（二）清代幕業脩金情況呈現如下的特征：（1）脩金的高低與地方衙門的級別的高低成正比；（2）清代全國各地的同級衙門的幕脩不平衡；（3）與社會經濟狀況相關，幕脩狀況是南方優於北方；^[51]（3）幕脩隨着整個社會經濟的增長而增長。

“敬禮”。這是指逢年過節、婚喪壽誕以及平時由主官或其他人員所贈與的財物。這項收入的情況比較複雜，有現金，有實物，也包括平時的款待（主要指主人因事宴請），收入的來源也是多方面的。從這項收入的內容說，它的主要部分是逢年過節的敬禮，婚喪壽誕和平時的待遇則因人因事而異。陳天錫《清代不成文之幕賓門丁制度》說：“主人歲時致送年節金為四兩至八兩；或不致送，則於齋書內訂明。”^[52]可見，當時也存在沒有年節金收入的現象，但又說明年節禮敬是作為一項正規的幕業收入來對待的。敬禮的來源主要包括以下兩個方面：（1）來自主官的饋送。這主要包括年節和婚喪壽誕的敬禮。年節禮敬以及婚喪壽誕的敬禮，從形式上看是一種贈禮，但由於它往往與幕友的工作狀況相聯係（通常認為，禮敬的多少取決於賓主之間的交誼。其實，交誼的深淺還取決於二者之間在工作上的配合），因此，它實際上是一種主人對幕友的工作獎勵。此外，作為獎勵，幕友的待遇或收入還包括因事而獲主人待飯。幕友佐幕，平時的飲食或由主人直接安排，或由主人另給“膳費”自己起伏。陳道《官戒示長兒》說：“幕中諸友，須情意親洽，禮貌周到，不可疏忽。飲食酌定數品，只一二席，稍豐時常陪飯，便令廚子不敢損減。”^[53]此屬前一種情況。在這種情況中，幕友的飲食完全由主官安排，因事而獲格外的款待，僅僅體現在飲食的豐吝上。而在後一種情況中，由於“膳費”已付，因事而由主人待飯，便完全屬獎勵性質。關於“膳費”，許思淵在《謝永平太守奏招人幕》一信中說到，永平前太守（祝與亭）曾招聘他，脩金是一千兩，“膳費月廿金，不在其內”。這是脩金與膳費分別支付的方式。另外的一種支付方式，是膳費包含在脩金之內。《清稗類鈔》記載：“粵省幕友，束脩與火食並送，與江、浙等省脩金之外別送火食不同。”^[54]這樣，前面說到的福建、廣東兩省的幕脩比同時期的江、浙地區要高出一倍有餘，就有一個計算上的問題。如果以同樣的計算方法，當時直隸永平府的幕脩也達一千二百四十兩。（2）來自主官下屬官員的饋送。陳天錫說：“府、道以上之幕賓，遇年節，並例有所轄州縣年節敬可收，其數月二兩以上至八兩不等，亦視州縣缺分及與主官之交誼之厚薄而定。”^[55]由陰下立人在雲南儼然“幕賓盟長”，“大府有投贈，司道有筭紓，府廳以下有進奉”，^[56]皆係下屬官員送給上司幕友的“節規”。據周詢《蜀海叢

談》記載，清末四川省總督、布按兩司及鹽茶道衙門的幕友，各府廳州縣官員，“三節”皆例饋節敬。“大席”每席每郡邑多者二十兩，督署且略厚；各“小席”，多者十兩，少亦四兩。所以，此數署之“大席”每年合餉金節禮，多者可及七八千兩，少亦三四千兩，稱為最優之館地；即“小席”亦年有一二千兩。道、府、直隸州所轄之州縣，三節亦須饋本管道、府、州幕三節禮，其豐賚則視所轄之多寡繁簡而異，最多者合之脩金，年亦可得三四千兩。^[57]這些節規以“敬禮”的方式饋送，也是府或直隸州以上衙門的幕友的固定收入。雖然它不是由上官私人支付，而屬於衙門隨規，卻構成了這些衙門幕友的收入的主要部分。需要指出的是，州縣衙門係地方基層機構，雖有佐雜官員，但其幕友所能獲得的“節規”主要來自其主官，因而其主要的幕業收入是脩金，而不是敬禮。由於州縣幕友在“紹興幫”中佔絕大多數，對於大多數幕友而言，其幕業收入達不到周詢所言的水平。

“幕例”。這是指幕業師父從其門徒的收入中收取的固定所得。《清稗類鈔》記載：在湖南省作幕的“紹興師爺”任麟，其弟子“月必以所得館谷分潤於師”，是為“幕例”。^[58]因此，本文將師父按月向其門徒收繳所得的收入，姑稱之為“幕例”。無名氏《以率皆各其及即若說》云：“……尤甚則結黨樹援，把持據蒙，……較俸倍之多寡，為師則暗與分甘。”^[59]可見，任門師徒之間的“幕例”並非個別現象。“幕例”之數，不知其詳，而且非一般幕友所能有，但它的涉及面相當廣，因而其意義是不容忽視的。把它與前述的“薦館”相聯係，這可以視為師徒之間的餽、錢交易。師父為門徒就業而薦館，門徒就業後則“月必以所得館谷分潤於師”，正是“紹興幫”師徒經營方式的一個重要方面。

擱筆窮：幕業收入的支出

上述情況表明，幕業收入已不可謂低。汪輝祖《佐治叢言》說：“吾輩從事於幕者，類皆章句之儒，為童子師，歲脩不過數十金；幕脩所入或數倍焉，或十數倍矣。”^[60]嘉慶年間，劉衡在江西老家“居館柳川”時，每年所得不過

數金數十金。^[61]可見，在乾、嘉之際，同是讀書人所從事的教書行業，其年收入不足百金；而幕業收入，僅以州縣大席俸金論，其時至少四五百兩，高則達近二千。這說明在讀書人所從事的職業中，幕業是收入較高的一種職業。

可是，幕業卻被視為“爛筆窮”。^[62]龔萼在《答繩芳六弟》一書中如是說：“二十餘年，儲值已逾萬金，皆隨手散去，不特一貧如故，並將薄田亦盡出售。”^[63]那麼，他們的高收入花到何處去了呢？

龔萼自己有個解釋。他說：“如果平日華美彰身，肥甘適口，高門大廈，駿馬輕裘，或縱酒，或呼盧，或隨意，或挾妓，此皆自處於窮，夫復何憾？而一身迂謹，儉約自守，羊裘敝體，徒步當車，不飲酒，不殺牲，徵歌選舞之場，富室貴遊之地，足迹不一至也。此足下之所目見而耳聞之者。惟倫理中應盡之事，不肯稍遺餘力。即交際一端，雖不能添錦上之花，亦未嘗不送雪中炭。計一年儲值之資，盡散南北交遊之地，坐是金盡床頭，依然四壁耳。”^[64]

何謂“倫理中應盡之事”？從上引龔氏的話看，大抵包括以下三項：（1）贍養家庭；（2）接濟親屬；（3）應酬交際。這是幕業收入的基本開支。

仰事俯蓄的費用。這是幕業收入的最基本的開支。這項開支的一般情況是應付日用、償還債務和購置田宅。普通家庭的債務主要源於婚嫁、喪葬等重人家事，業幕家庭則還由於學幕需費而舉債。在一般情況下，人們一有收入，首先總是用於償還債務。購置田宅則往往是滿足日常消費之後的行為，但其中田產的購置情況，往往可以衡量一家一戶的富裕程度。據汪輝祖說，“中人之家有田百畝，便可度日”；^[65]龔萼也說：“八口之家，必須百畝之田”。^[66]大抵在紹興一個人的基本的生活標準是十畝田的產出。據汪輝祖《夢痕錄餘》記載：嘉慶初年，“上田畝值制錢三十五六千文，有增至四十千文。”^[67]按照嘉慶五年“庫紋一兩止值制錢一千餘文”^[68]計算，歲情五百兩可置田十餘畝。當然，生活的收支賬目不能這樣計算。但“一生幕俸所入，不敢妄費一錢”^[69]如汪輝祖者，佐幕三十餘年，最後也只是添置了七十畝田和贖回典質出去的十數畝田。^[70]而從龔萼《答繩芳六弟》一書中所說“以百畝之產，人不敷出，將來有凍餒之憂”的情況看，汪氏雖比龔氏的家境要好一些，但也在中等之下。龔萼說：“吾鄉業於斯（指作幕——引者注）者，不啻萬家，其能溫飽者幾何？”^[71]

並非虛言。

從“紹興幫”的家庭生活看，所謂“家”，大體上有以下三種情況：一是僅有家鄉的老家。作幕者業幕之初，即使已婚成家，一般係孤身遠遊。二是將妻妾接到遊幕之處建立僑寓之家，同時老家或因父母健在，或因弟妹幼小而存在；或者他們在遊幕之處納妾，而未將老家的家眷接至幕所，從而形成一身兩家的情況。三是將家遷至遊幕之所，唯有僑寓之家。在上述三種情況中，一身兩家的情況顯然是家用開支最大的格局。這也就促使它向完全的僑寓發展。然而完全的僑寓又產生了新的經濟問題。隨着所有家庭成員由鄉居生活轉換成城居生活，家庭婦女原來多少可以自食其力的能力幾乎完全喪失，變成寄生人員，並且城居的生活消費相對比較高。結果造成了幕業家庭入不敷出，甚至入不敷出的狀況。龔尊在將家眷全部接到保定僑寓之後，談到自己這方面的情況。他說：“僕因乏嗣，不能家居，不得不將眷屬接來，作暫時之浮寄。初意以爲歲之所入，每年可餘百金，積至五年，生子亦可四五歲，然後將眷屬送歸……，詎保陽米珠薪桂，無物不昂，慶吊饋問之餘，更多剝削，所入者僅敷所出。”^[72]許思涓在將家眷接到幕所之後，家境似更爲窘迫。他自述：“自賤眷北上，酬應增繁，筆稅硯租，難供庖漏。”^[73]

當然，造成這種結局的原因不僅僅是因爲改換家庭環境而增加了家庭成員的寄生性。業幕者本人的日常開銷也很大。汪輝祖說：“處幕館者，草身不能無具，隨從不能無人，加以慶吊往還，親朋假乞，無一可省，歲備百金，到家亦不過六、七十金。八口之家，僅足敷衍，萬一久無就緒，勢且借貸無門。”^[74]而“強效豪華，任情揮霍，美行勝”、“甚且娶優童、狎倡妓”之徒，“一宴之費，賞亦數金”，只能是“分其餘資，以供家用；嗷嗷待哺，置若罔聞”。^[75]

接濟家族成員和其他親戚的費用。這是“倫理中應儘之事”的又一項重要開支。《紹興縣志資料第一輯》記載：“張涓，字春江，山陰庠生，習法家言，歷就刑席，辦理積案，平反冤獄，有聲於時。館谷所入，除事畜並撫養弟家外，悉以資助族黨間之無力婚嫁者及喪葬者……。”章學誠撰《汪泰岩家傳》云：“啓韓宗魯，字泰岩，號巖元，世居蕭山之大義村。……方若游幕有名，

館谷所人，不使有餘蓄，三黨宗親，有孤弱者植之，老而貧者贍之。汪氏數世同一宅居，宅毀於火，衆力不給，君爲輯其堂構，以爲毋失先人舊。繼母邱，有弟行賈遠去，數十年不復相聞，君遊山西，微得之，時邱年已五十，未有室家，君亟使使持金，往助其昏……。”^[76] 諸如此類的事例，在“紹興幫”中極爲常見。

在主動的接濟親屬之外，還有所謂“親朋借乞”。“借”與“乞”應當加以區別。“借”要償還，所以，幕友及其家人將游幕所入“貸”給他人，不能算作開銷。而“乞”，即親朋的“告幫”，一般毋須償還。這也就成了幕業者的一種開支。親戚之間的“告幫”，抑或也以“借”的名義，但由於缺乏償還能力，欠期渺渺，或者本來就存着分享所得的念頭，而往往成爲“乞”；從另一方面看，就成了饋送。

應酬交際的費用。這是幕友本人在職業生活中的一項較大開支。幕友應酬交際的對象主要是官場的官員和幕業同行。其應酬交際通常是逢年過節、婚喪壽誕的“禮尚往來”。既然是禮尚往來，在“禮”的層面上，大體收支相當，出入不會太大。但朋友之間的交往不免鋪張，如許思灝述其友之祝壽景況——“歌徵金縷，酒泛紅螺，諸同人濟濟盈盈，如集蓬壺仙侶”。^[77] 這就會大大增加交往所帶來的費用。然而，這項費用幕友是在所不惜的，因爲從職業的角度看這正是爲了獲得幕業資源的經營，尤其是與其“衣食父母”——官員的應酬交際，更具有投資的意義。

屬於應酬交際之列的另兩項開銷是接濟幫內同行日常生活的困難和對亡故同行作出援助。由於幕業生活的背井離鄉和常常遇到解館擱筆，幫內同行之間需要相互接濟、相互幫助。章學誠在《蔣南河先生家傳》中所記的情況，就是“紹興幫”相互接濟的情形。其傳云：

學誠初見五式，即披豁如見古人，所居負山面湖，有稻田菘圃，粗足自給。因詢君：“今幕中歲給五百金，中上得之，足以仰食終身矣，然君歉然不足，何耶？”君無然，謂：“予方負子弟責，未塞十一，安敢言家？”蓋君與其兄五賦，俱館山東有名，兄弟歲入常累千金；未幾兄卒，君將柩歸家，遺遺君悉任之，立券以權子母，於是歲入不足供一年食。

內贖婆嫂及遺孤子女，則君所以不足者也。又詢君兄弟，歲入千金，何遺負若此？君言兄慷慨，急人患難。山東遊幕多鄉人，一人不得所，兄若由己陷之。嘗有憫家來濟南，客死無依者，兄倡眾釀金助，然是時兄實無一錢，即書券，若負死者金給其妻了，俾準券歸滋息。後統計所贖，數倍於券。……生平所為多類此。^[76]

其中所言“倡眾釀金助”，就是以行幫集體的力量接濟幫內困難同行的方式。這種方式，在許恩淵的一封代亡友告幫書中可以看得更為清楚。書云：

槐卿之病，旁人咸以為危，屢勸南還，絕無轉計。重九後，趙明府招之赴樂（直隸永平府樂亭縣——引者注），明知殘燈就熄，尚謂餘燼可延。不意到館未及兼旬，即於十月初一日丑時作古。弟於初八日馳往，已承趙明府妥為備殮。所存行李，遣其僕人送省。少年浪跡，異地招魂，言之實堪酸痛。惟是槐卿曠年幕囊，盡作捐資，身後所遺，僅數十金耳。上有白頭之母，下有綠鬢之妻，弱息孤兒，悉皆幼稚，其所恃以為活者，惟指槐卿一賸。今生機已絕，則待哺何來？恐死者不能復生，而生者行將就死。弟為再三籌策，擬將遺存之銀，歲內寄回接濟，再於其戚好中，糾集二百餘十金，除明春送柩之外，存起二數，交其外舅沈君，代為生息，每年存本動利，庶事可經久，而家以苟全。永屬如趙明府，並弟接薦之友，皆許依助。此外可以告語者，亦甚寥寥。將來缺少幾何，計惟弟為包貼。因思足下與二槐先生，古道風教，而與槐卿交情尤篤。念茲存殞，應亦惻然，在足下自處非寬，初不以有無分疏密。惟祈轉懇二槐先生，從厚贖贖，俾得集腋成裘，拯其顛沛，即不齊足下賜之矣！^[77]

是時，許氏在直隸永平府幕，他便動員府內各縣幕中山他“接薦”的幕友集資相助。從“存起二數”“代為生息”看，“紹興幫”對同行的幫助不限於其本人，且包括其家屬在內。

此書中提到這位叫槐卿的幕友，身後所遺僅數十金，主要的原因是“盡作捐資”。所謂“捐資”，指“捐納”之資，也就是買官所用的費用。這是“紹興幫”在“倫理中應盡之事”之外的一項重大開支。

幕友捐納爲官，大體有兩種情況：其一，是通過童試獲得“生員”身份的幕友，通過捐納獲得做官的資格。“生員”無做官的資格，但他們可以通過捐納獲得做官的資格。一般而言，這個資格可以通過捐納“貢生”或者“監生”獲得。其二，是所謂“俊秀”（即“白身人”）捐納爲官。這也有兩種捐法：一是直接捐官，但所能捐得的僅僅是從九品和未入流如巡檢（從九品）和典史（未入流）之類，更高品位的官職如縣丞、主簿、州同、州判、同知、通判等等，就非“俊秀”直接可捐。如果幕友係白身人，欲捐一個正九品以上的官，首先得捐一個“監生”的身份，以獲得做官的資格。這與上述生員捐做官的資格的情況相同，但二者捐監生的銀價高低有別：由“俊秀”捐監，比生員中的“附生”要多花10兩銀子。這10兩銀價，是“白身人”與有身份的紳士之間最小的差價。

在諸多佐雜官職之中，最受紹興人青睞的是“典史”。^[60]捐典史毋需監生的身份，也就是說它適合於幕中“俊秀”；但它也吸引了有功名的幕友。這固然與典史一職數量較多，容易捐得，也是比府州縣佐貳官更爲有利可圖的官職，但其根本上是由幕友的經濟狀況所決定的。像業幕湖南的山陰人任麟捐得“道員”^[61]，業幕直隸的會稽人婁春藩“以貢生納費爲同知”，^[62]並不是普遍的情況。對於大多數幕業者而言，他們的經濟狀況至多能夠支付捐買佐雜末秩。雖然由“俊秀”捐典史之類的雜職銀價不過80兩；由“貢、監生”捐縣丞之類的佐貳官職，銀價不過200兩，但實際上在捐官過程中所花的費用遠遠超過官價。補過老人《鄉隅紀聞》所載會稽陳某游幕積資千金，結果因接濟親族而將千金散盡，只好重遊幕府，他原本的打算就是用這千兩銀子去“報捐末秩”。可見，即使是報捐末秩，已是一筆很大的費用。

“紹興幫”捐典史之類的官，其實大多只是捐得“虛銜”，所謂“半職”。^[63]由於實授典史還有一系列的“花樣”，無一不以銀錢爲代價；再者，清代自道光二十三年（1843）以後，在捐虛銜之外可以“捐封”，^[64]把紹興師爺們的有限積蓄引到爲父母、祖父、曾祖父和妻子等等捐請地封方面，也使他們爲自身捐納實職變得更爲困難；而更重要的是做典史的收入不及在州縣衙門做刑錢幕友。所以，當時“紹興幫”中人捐納爲官，往往是捐個官銜，了卻心中

的夙願而已，並非都能實授做官的。

然而，即使如此，幕友們已是一貧如洗，甚至債臺高築。許思淵在《向順德司馬李借銀》一書中說：“前以援例，不待將伯之呼，即荷玉成之雅，……惟需項過多，雖集千羊之皮，尚少一狐之腋。既蒙眷愛，敢借一元（即一百兩——引者注），來年秋以爲期，必使連城返趙也。”^[85]因爲捐官“需項過多”，所以他在順德府同知李某主動資助以後，再乞借銀。但他並非一如所遇。他在《向陸臧之借銀》一書中說：“弟爲援例，日呼將伯，詎意秋雲世態，流水人情，平時敦氣誼、重然諾，一語通財，反眼若不相識。蓋自告急以來，幾於十扣柴扉九不開矣。”^[86]但如果皆以許氏之境況視幕中同行，則“反眼若不相識”不亦在情理之中？

總之，對於“紹興幫”中大多數幕友而言，業幕固然比業儒收入要高得多，但由於其開支亦大，尤其是幕友本人在官場之中應酬交際、捐納爲官和幕業同幫的接濟，將其收入消耗殆盡，往往落到捉襟見肘的境地。所以，紹興人將幕業稱之爲“擱筆窮”，且有“衙門錢，一燧烟”、^[87]“一筆參天，老婆餓殺甕前”^[88]等慘語。這說明清代幕業既是一種高收入，又是一種高支出的職業。

注 釋

- [1] 有關清代幕業及“紹興幫”的詳細情況，請參閱拙著《官府、幕友與書生——“紹興師爺”研究》，中國社會科學出版社1996年版。
- [2] 光緒《大清會典事例》卷七五，吏部五九，幕賓議敘。
- [3] 費山壽：《官幕同舟錄·許撰序》。
- [4] 徐珂：《清稗類鈔》，中華書局1984年版（下同），第2286頁。
- [5] 周詢：《瀕海叢談》卷二，《幕友》。
- [6] 徐珂：《清稗類鈔》，第5282頁。
- [7] 陳天錫：《還莊回憶錄》（近代中國史料叢刊續編本，下同）記載：“……其後由幕而官，改名子麟。”（見第49頁）
- [8] 《光宣列傳》卷二九，《陳寶箴傳》。
- [9] 陳天錫：《還莊回憶錄》，第49頁。
- [10] 陳天錫：《還莊回憶錄》，第49頁。

- [11] 宜今室主人：《皇朝經濟文新編》吏治卷之六。
- [12] 范寅：《越語》云：“幕師籍，分州名、錢谷兩學，越士後實多業此。”（卷四、人類，專稱。）孫傳祖：《華齋唐訓》云：“刑名、錢谷，為越人專門名家。”
- [13] 濟泊居士：《官箴秘傳》云：“世習申韓，家傳案牘，成案盈符，蓄稿充牣，涉獵久而樹幟高，閱見多而三折肱；孰既傳於父兄，學或成於伯叔。奔走筆於磨刃，倚胸中之成竹，名譽推重於當途，身價遠高於庸僕；……橫言笑於勳止，譎然諾於思慮；禮未衰而言忤，氣托故而轉轍；不知朝此而暮彼，何必為仕而食祿，此世事也。”（學海書局 1923 年版，第 14 頁）
- [14] 樂章鉅：《稱謂錄》卷八，《弟子》。
- [15] 樂章鉅：《稱謂錄》卷八，《師之父，師之妻》。
- [16] 陳天錫：《蓮莊回憶錄》記其兄陳天驥在湖南長沙府拜紹興師爺鄒同壽為師時，“曾修拜門儀節，備贊敬禮品等，由父衣冠率之以往”，大抵是當時最完整的拜師之禮（見第 48 頁）。
- [17] 許思穎：《秋水軒尺牘》上海書店 1986 年版（下同），第 33、158、168 頁。
- [18] 周翰：《蜀海叢談》卷二《幕友》記載：“司刑、錢者，脩金特厚；餘司書啓、朱墨、教讀、賬房者，脩金皆薄，故俗呼刑、錢為‘大席’，餘為‘小席’。”李恒：《寶書齋類稿》卷七九《甲斐夢痕記》記載：“州縣事理冗雜，不能不資魯佐之力。凡巨細躬親，竟以一人治理稀如者，千百中不一遇。如刑名、錢谷為‘正席’，徵比、覈伴、書啓為‘雜席’。”
- [19] 據張仲禮研究，整個清代知縣的任期都相當短暫，到 19 世紀任期更是大為縮短，河南鹿邑縣和湖南常寧縣兩縣知縣的任期長則一年七個月，短則只有九個月（《中國紳士——關於其在 19 世紀中國社會中作用的研究》，上海社科出版社 1991 年版，第 50 頁）。
- [20] 陳天錫：《蓮莊回憶錄》，第 54 頁。
- [21] 《申報》1887 年 12 月 23 日，影印本第 31 冊，第 1133 頁。
- [22] 陳天錫：《蓮莊回憶錄》，第 53 頁。
- [23] 陳天錫：《蓮莊回憶錄》，第 56—57 頁。
- [24] 許神元：《三異筆談》卷二，《王二先生》。
- [25] 光緒《大清會典事例》卷九七，吏部八一，嚴查幕友。
- [26] 葛士後：《皇朝經世文續編》卷二三，吏政八。
- [27] 黃日齡：《皇朝經世文編》卷一六，吏政二。

- [28] 李桓：《實辛齋類稿》卷七九。
- [29] 殷光濟：《鏡湖自撰年譜》，中華書局 1960 年版（下同），第 13—14 頁。
- [30] 殷光濟：《鏡湖自撰年譜》，第 14 頁。
- [31] 許思誦：《秋水軒尺牘》，第 159 頁。
- [32] 馮煥山：《秋水軒尺牘原序》。
- [33] 龔尊：《與東光明府趙青圃》，《雪鴻軒尺牘》，上海書店 1986 年版（下同），第 224—225 頁。
- [34] 歐陽昱：《見湖瑣錄》，“候補官情形”條。
- [35] 汪輝祖：《病樹夢痕錄》卷上，“乾隆五十年。”
- [36] 汪輝祖：《仕治叢言》，“勿輕令人百幕”條。
- [37] 汪輝祖：《病樹夢痕錄》卷上，“乾隆十七年”、“乾隆十九年”、“乾隆二十年”。
- [38] 李應珪：《新誌便覽》卷四，《龍泉縣序》。
- [39] 周詢：《蜀海叢談》卷二，《幕友》。
- [40] 章季誠：《罕學誠遺書》卷一七，《縣南河先生家傳》。
- [41] 龔尊：《與錢亦宏》，《雪鴻軒尺牘》，第 223 頁。
- [42] 許思誦：《又托蔣事》，《秋水軒尺牘》，第 119 頁。
- [43] 許思誦：《秋水軒尺牘》，第 216 頁。
- [44] 賀良幹：《皇朝經世文編》卷二〇，吏政六。
- [45] 許仲元：《三畏筆談》卷二，《漢省命案》。
- [46] 許仲元：《三畏筆談》卷二，《王二先生》。
- [47] 陳天錫：《清代不成文之幕賓、門丁制度》，轉引自羅全吉《清代幕府人事制度》，臺灣中國人事行政月刊社 1971 年版（下同），第 196 頁。
- [48] 許思誦：《與陳天度》，《秋水軒尺牘》，第 5 頁。
- [49] 龔尊：《雪鴻軒尺牘》，第 15 頁。
- [50] 龔尊：《答劉刺史》，《雪鴻軒尺牘》，第 189 頁。
- [51] 許思誦：《托沈孟善為婿謀事》說：“向聞幕游之況，北遞於南。”即指幕情而言（《秋水軒尺牘》，第 222 頁）。
- [52] 轉引自羅全吉：《清代幕府人事制度》第 196 頁。
- [53] 賀良幹：《皇朝經世文編》卷二一，吏政七。
- [54] 徐珂：《清稗類鈔》，第 1381 頁。
- [55] 陳天錫：《清代不成文之幕賓、門丁制度》，轉引自羅全吉《清代幕府人事制度》，第

196 頁。

- [56] 許仲元：《三異筆談》卷二，《壬二先生》。
- [57] 高禔：《粵海虞祿》卷二，《幕友》。
- [58] 徐珂：《清稗類鈔》，第 5282 頁。
- [59] 宜今室主人：《皇朝經濟文新編》吏治卷之六
- [60] 汪輝祖：《佐治藥言》，“自處宜深”條。
- [61] 劉衡：《理財之道在儉》，戴肇辰《學仕錄》卷一四。
- [62] 汪輝祖：《佐治藥言》，“范家”條；龔尊：《雪鴻軒尺牘》，第 314 頁。
- [63] 龔尊：《雪鴻軒尺牘》，第 306 頁。
- [64] 龔尊：《答友》，《雪鴻軒尺牘》，第 202 頁。
- [65] 汪輝祖：《夢痕錄餘》，“嘉慶四年”。
- [66] 龔尊：《答王蘭畦》，《雪鴻軒尺牘》，第 288 頁。
- [67] 汪輝祖：《夢痕錄餘》，“嘉慶四年”。
- [68] 汪輝祖：《夢痕錄餘》，“嘉慶五年”。
- [69] 汪輝祖：《病榻夢痕錄》卷上，“乾隆五十一年”。
- [70] 汪輝祖：《病榻夢痕錄》卷下，“乾隆五十八年”。
- [71] 龔尊：《答福芳六弟》，《雪鴻軒尺牘》，第 304 頁。
- [72] 龔尊：《答余寧州》，《雪鴻軒尺牘》，第 285 頁。
- [73] 許思淵：《感李德唐信報》，《秋水軒尺牘》，第 50 頁。
- [74] 汪輝祖：《佐治藥言》，“勿輕令人智藉”條。
- [75] 汪輝祖：《佐治藥言》，“儉用”條。
- [76] 章學誠：《章學誠遺書》卷一七，文集二。
- [77] 許思淵：《賀樺嶺筆壽》，《秋水軒尺牘》，第 5 頁。
- [78] 章學誠：《章學誠遺書》卷一七，文集二。
- [79] 許思淵：《勸牛雲祥翁委並代亡友告劑》，《秋水軒尺牘》，第 177 頁。
- [80] 據 James H. Cole, *The Shaoxing Connection. A Vertical Administrative Clique in Late Qing China* (Modern China, Vol. 6, No. 3, July 1980) 一文統計，在 1892 年紹興籍佐雜官員中，典史佔 37%，其次是巡檢，佔 26%，再次為縣丞，佔 8%。
- [81] 徐珂：《清稗類鈔》，第 3282 頁。
- [82] 《清史稿》卷四五二，《龔尊傳》。
- [83] 許思淵：《復王敷之》，《秋水軒尺牘》，第 98 頁。

- [84] 《研史稿》卷一一〇，《禮學五》。
 [85] 許思強：《秋水軒尺牘》，第 77 頁。
 [86] 許思強：《秋水軒尺牘》，第 78 頁。
 [87] 范寅：《越語》卷上，語言，警世之談第二。
 [88] 范寅：《越語》卷上，語言，格致之談第四。

作者單位：北京大學歷史系

Managing Conditions of the Shaoxing Clique in Muye Profession of the Qing Dynasty

Guo Runtao

Summary

Based on the case of the well-known Shaoxing Clique, this article explores the managing conditions of the cliques in Muye profession of the Qing Dynasty, with emphasis on such questions as the pattern of professional relationship of Shaoxing Clique, their ways of taking up occupations and the income and expenditure of the profession.

Shaoxing Clique is a professional group with the relationship of master and apprentice as its ties. The master is the core of this professional relationship and the chief way of obtaining an occupation in Muye is the master's recommendation of his apprentice. While the Muye profession is a profession of high income, it is also one of high expenditure and was known at that time as "gebijiong", which means a person of this profession would live in poverty if he stopped working. The income of the Muye profession is mainly composed of *xiujin*, *jingli* and *mulu*. Its expenditure includes those aspects like support for one's family, financial help to his relatives, social engagements and donation to become an official, etc.

康熙敕諭撫遠大將軍王胤禎檔

王鍾翰

北京中國第一歷史檔案館（以下簡稱“一史館”）館藏《宮中雜件》中有康熙（清聖祖玄燁）《敕諭撫遠大將軍王胤禎檔》（以下簡稱《敕諭檔》）之滿漢文本各一份，完好無損，唯均缺年月日。據初步鑒定，認爲確係康熙五十七年（1718）十月皇十四子胤禎受命爲撫遠大將軍，出師西征後不久，康熙寫給胤禎的一封信。根據這封信，不但可以填補胤禎西征一段史實之缺略失載，而且還可以考訂招撫蒙古、進軍西藏與用人得失及其晚年政治之成敗功過，關係至爲重要。頃就上述《敕諭檔》參稽印證，補綴成篇，發表出來，以就教於海內外治清史的專家學者。

一、《敕諭檔》滿文本譯音

goroki be dahambure amba jiyanggiyun wang in jeng de bure ejehi jise

huwangdi hese, goroki be dahambure amba jiyanggiyun wang in jeng de wasimbuha, musei guran fukjin doru be ilibuha ci ebsi, nenehe mafari i ooha baitalaha kooli durun be dursulehe akungge aku, gosin kesi be selgiyche akungge aku, mengdz i henduhengge, gosin de bakcin aku sehebi, cooba gaifi yabure niyalma i amba jurgan, eroci oyonggo ningge aku, cara aniya ulet i tswang rabtan, mini dasame aitubuha kesi be casahulafi, hami be tabcilame, takuraha elcin be halburaku, hese be jurceme yabumbime, geli hulahame cering dondob sebe unggifi, zang be argadame gaifi lazag be waha, zang ni babe tabcilame durime, lama sabc wame, miyoo be efuleme, geren er-

gengge be balai jobobume yabumhi, wame mukiyebure be elheseci ogoraku, uttu ofi,
 ahkai dailan be isibume, ududu jugun i amba cooha tucibufi, tsewang raktan i weile be
 fonjime dailabume unggibe, bi wangi ba i geren ergengge be aitubuki, abkai horon be al-
 gimbuki seme, cobome simbe goroki be dahabure amba jiyanggiyun ubufi, manju,
 monggo, niowanggiyan tui cooha be uheri kadalabume urggimbi, si yaya babe necin
 wang, nersu, galai araban i baita be daisclaha hung su, gusai ejen, yan sin, gusai ejen
 tuzung, tui janggin galbi, meiren i janggin alimboo, zung bing guwan li lin, bar gul i
 jugun i jiyanggiyun funinggan sci cing faksikan i anga deribufi, uhei hebdenme yabu, ume
 beyebe sambu seme geren i gisun be gajjaraku ojoro, ume ucari nashun be ufarabure, ume
 cooha etenggi seme hata be weihukeleme tuwara, karun jucc be goro sindame ciralame
 seremse, ume huledere, geren jugun i cooha, monggoso i cooha be fidere forgosoro ba
 bici, si acara be tuwame fide, forgoso, yaya bade hulahai mejige bici, uthai hafan cooha
 be tucibufi dame aisilame wame mukiyebu, holtome dahame jidere be seremse, aikshade
 tsewang Tabtan be wafi jafafi dahame jici, ilgarme wesimbu, hafirabufi dahame
 jiderengge bici, saikan bilume gosi iscleraku niyalma be ume wara, hafan cooha be saikan
 ciralame lafula, yaya dulendere ba i irgen be ume jobobure araa jui eigen sargan be ume
 faksalara, hehesi be ume usatara, cifu be ume fetere, dahaha niyalmai jaka be ume
 necire, hon, miyoo be ume efulere, miyoo de bisire lama sabe ume mangnere, urunaku
 mini facubun be toktobure, fudarakangge be geterembure gunin de acabu, hafan, cooha
 afara bade bederrere, amba baita be sartabure oci, surwe uhei hebdefi hafasa ci fushun
 uthai hafun i gamofi geren de tuwabu, hafan coohai buya weile be uhei hebdenme acara be
 tuwame uthai wacihya, hafan coohai fassaha gung be ume burubure, hafun be ju-
 nerengge be ume onxodoru, urunaku sang hafun be cira getuken obu, si geren jugun i
 cooha be acara be tuwame fideme forgosome, tsewang raktan be wame geterembufi, je-
 cen i babe elhe obume toktobuha de, afabuha tusan be akumbuha kai, si ele husutuleme
 kiceme, hudun amba gung be mutebu, ginggule, tuttu ofi hese wasimbuha.

二、〈敕諭檄〉漢文本原文

皇帝敕諭撫遠大將軍王胤禎：我朝自創業以來，靡不效法從前列祖用兵紀律，無往不施仁德。孟子云：“仁者無敵。”領兵者之大義，莫要於此。前歲厄魯特澤旺阿拉布坦（一作策妄阿喇布坦）負朕再生之恩，侵擾哈密，拒使不納，違旨妄行；復陰遣車陵墩朵布（一作策波敦多卜）詐取藏地，遂殺拉藏（汗），肆行虜掠，屠戮番僧，拆毀寺廟，侵害民生。誅滅不可稍緩，故加天討，遣發各路大兵，聲伐澤旺阿拉布坦。朕欲拯救西域生靈，大張天威，特命爾（胤禎）為撫遠大將軍，統領滿洲、蒙古、綠旗（綠營）大兵。一切事宜，爾與平郡王訥爾蘇、署理前鋒統領弘曙（弘吉）、都統顏信（延信）、都統楚仲（楚宗）、護軍統領噶爾弼、副都統阿林保（阿林寶）、總兵李麟（李林）、巴兒庫兒（巴里坤）將軍富寧安等酌定方略，共同計議而行。勿謂己能而不納眾論，勿當事會而致失機宜，勿恃兵強而輕視逆寇。密偵遠探，罔或疏虞。各路大兵及蒙古兵丁，聽爾調遣。凡遇有警，即遣發官兵應援撲剿，防備詐降。有能擒斬澤旺阿拉布坦來歸者，分別具奏；有情急來歸者，加意撫恤；其不抗拒者，毋加殺戮。須嚴禁兵將，凡經過地方，勿得騷擾百姓，勿離散人父子夫婦，勿淫人婦女，勿掘人墳墓。降附者勿得侵取其物，勿拆毀廬舍祠宇，勿擾害廟內番僧，務副朕戡亂靖逆之意。官兵或臨陣退縮，貽誤軍機，爾會同商議；官員以下，即以軍法從事示眾；官兵犯小過者，會同商議，徑行處治。毋泯沒官兵功績，毋寬縱違犯之人，賞罰務極嚴明。爾酌量調遣各路大兵，將澤旺阿拉布坦殲剿廓清，安靖邊圉，斯稱委任。爾務宜殫竭心力，早奏膚功。欽哉故敕。

三、幾點考釋

1. 兩〈敕諭檄〉之有無先後

從上面引述兩份無年月日的康熙〈敕諭撫遠大將軍王胤禎檔〉滿漢兩種文

字看，好像都是康熙親筆寫給皇十四子胤禛的，似乎沒有甚麼問題的了；如果仔細一琢磨，康熙能同時既用滿文寫了一封又另外用漢文再寫一封內容相同的敕書給皇十四子胤禛嗎？不錯，按康熙個人滿、漢文的水平來說，康熙是完全有能力做得到這一點的；但事實上完全不可能這樣做，也沒有必要這樣做。問題出來了，兩份同樣內容的敕書只能有一份是康熙親筆寫的，滿、漢文兩份敕書之中不是滿文的必然就是漢文的，二者必居其一。按一般情理推測，在清朝第二代皇帝康熙統治 61 年期間，滿族最高統治者對出征在外的八旗滿、蒙王公大臣特別是統兵的滿、蒙將帥所頒發的敕諭均係用滿文書寫的。一史館現存的即在雍正以後的軍機處檔所有歷朝檔冊中的均斑斑可考，何況在雍正以前康熙年間的呢？從而可以肯定，康熙親筆寫給皇十四子胤禛的敕書只能是用滿文書寫的。此其一。

再說，康熙之與胤禛非同一般關係，自從康熙五十七年冬十月十二日（1718 年 12 月 3 日）胤禛受命為撫遠大將軍^[1]之後，胤禛與康熙之間乃是在父子關係之上多了一層君臣關係。在受命為撫遠大將軍之後的十六天即同年同月二十八日（1718 年 12 月 19 日），胤禛尚未離京出發前，頭一封上給康熙的奏摺即是用滿文書寫的，直到康熙六十一年十月二十日最後的一個奏摺，也都是用滿文書寫的，滿滿一本冊，20 冊，完好無損。滿文題為 goroki be dahambure amba jiyunggiyun wang ni wasinabuhe bithei dangse，應以譯作《撫遠大將軍王奏摺》^[2]為是。或譯《撫遠大將軍奏摺》或改題《撫遠大將軍允禛奏摺》^[3]均非是。既然胤禛寫給父皇康熙的奏摺都是用滿文書寫的，也就不難推斷，康熙寫給皇十四子胤禛的敕書也必然是用滿文回答的。此其二。

今從康熙《敕諭撫遠大將軍王胤禛檔》漢文本中有“弘曙”和“巴兒坤兒”兩個名詞看，不難推斷這兩個漢文名詞是從滿文“hung su”和“bar gul”兩名詞直接音譯過來的。很難想象康熙如果用漢文書寫的敕書中能把自已孫子輩的“弘吉”寫成“弘曙”，把一個約定俗成的漢字地名“巴里坤”寫成“巴兒坤兒”嗎？此其三。

我們既然知道康熙《敕諭撫遠大將軍王胤禛檔》是用滿文書寫的，那麼那份漢文敕書自然是後來從滿文敕書翻譯過去的。現在又發生另外一個問題，這

份滿文敕書是康熙在甚麼時候寫給皇十四子胤禎的呢？

2. 《敕諭檔》的撰寫時間

上面已提及無年月日的康熙親筆《敕諭撫遠大將軍王胤禎檔》那份滿文敕書不知在甚麼時候寫的，只知道康熙很可能是在康熙五十七年十月十二日（1718年12月3日）胤禎受命為撫遠大將軍西征出發後不久寫給胤禎的。這話是沒錯的。問題就出在那所謂“不久”二字上。不久到底有多久呢？我們知道，胤禎受命之後，過了十八天，在離京出發前曾用滿文給父皇康熙上了一個奏摺，大約兩個月才於同年十二月十二日（1719年2月2日）^[4]親統大兵起程離京西發。很可能，在胤禎出發離京前的兩個月之內，康熙並沒有寫敕書給胤禎。因為在胤禎的奏摺裏沒有提到康熙給他寫過敕諭的事。

仔細閱讀這份敕書，發現漢文敕書上面明說：“前歲厄魯特澤旺阿喇布坦負朕再生之恩，侵擾哈密，拒使不納，違旨妄行；復陰遣車陵墩朵布，詐取藏地，遂殺拉藏[汗]。……朕欲拯救西域生靈，大張天威，特命爾（胤禎）為撫遠大將軍……一切事宜，爾與平郡王納爾蘇、署理前鋒統領弘曙（弘書）、都統顏信（延信）、都統楚仲（楚宗）、護軍統領噶爾弼、副都統領阿林保（阿林寶）、總兵李麟（李林）、巴兒庫兒（巴里坤）將軍富寧安等酌定方略，公同計議而行。”稍諳《實錄》有“厄魯特策妄阿喇布坦遣兵……於[康熙五十四年，1715]春三月二十五日抵哈密城下”^[5]的話。是知策妄阿喇布坦侵擾哈密是在康熙五十四年。又據《實錄》康熙五十七年（1718）夏四月辛巳，議政大臣等議覆：“去年十月三十日，厄魯特之噶隆沙克都爾扎布叛歸準噶爾，將小招獻降，我土伯特兵眾解散。台吉那木扎爾等在布達拉北城開門投順，準噶爾兵眾擁入，十一月初一日，蘇爾扎率兵三十人衝圍而出，被其擒獲，拉藏（汗）被圍身亡。”^[6]是知拉藏汗之死在康熙五十六年（1717）十一月初一日。那麼，根據上述史實可以肯定說，上面敕書中的“前歲”是指康熙五十六年，則敕書的撰寫時間應該是在康熙五十八年，與所謂胤禎於康熙五十七年十二月十二日統兵出師後不久的說法正相吻合。

前面已提到胤禎於康熙五十七年十二月十二日才離京出發前，康熙很可能

沒有寫敕書給他是事實的話，今再證以敕書中弘曙之稱“署理前鋒統領”，而胤禛於康熙五十八年正月二十七日上奏中稱弘書〔與曙譯音同〕為“前鋒統領”^[7]，不難推知敕書是寫於康熙五十七年十二月十二日之後，五十八年正月二十七日之前（1719.2.2-1719.3.18）一個半月之內。又敕書中“前歲”既是康熙五十六年，因知敕書的撰寫時間只能是在康熙五十八年正月二十七日之前的正月這一個月之內了。至於漢文本敕書中訥爾蘇之稱“平郡王”與康熙五十八年正月二十七日《奏稿》之稱“訥欽王訥爾蘇”^[8]，那只是因為“訥欽”係滿語 *necin*，適與譯成漢語“平”字為同義語耳。

3. 胤禛的命名問題

康熙的第十四子，原名胤禛，康熙《御製文集》^[9]中有康熙四十八年（1709）三月初十日諭宗人府云：“茲值復立皇太子大慶之日，胤祉、胤禛、胤祺俱著封為親王，胤祐、胤禛俱著封為郡王，胤禔、胤禔、胤禛俱著封為貝子。”此為現存清代宮書中載有皇十四子原名胤禛之僅可考見者^[10]。而乾隆初年弘旺所著《皇朝通志綱要》亦明云：“皇十四子撫遠大將軍多羅郡王津允禛，改諱禔。”^[11]是皇十四子的命名為胤禛已彰明昭著，因無任何可值懷疑的了。

記得十多年前，雍正帝研究專家金承藝教授從澳大利亞墨爾本大學東亞學系寄我一篇文章，題為《從胤禛問題看清世宗奪位》（台北《中央研究院歷史語言研究所集刊》）的單行本。金教授據朝鮮《同文匯考補編·使臣別單》所載，康熙六十一年（1722）朝鮮派到清朝賀冬至正使李混、副使李選的見聞報告，說宗人府與十四王有事對。此事件由宗人府鈐印公布過。當時的本子封面最高處，有朱筆寫的“旨：胤禛削去王爵，仍存貝子”十一字^[12]。按胤禛於康熙四十八年（1709）封輔國公；〔乾隆〕十三年，復封恂郡王；二十年死，謚曰勤。^[13]很顯然，朝鮮賀冬至使當在康熙六十一年十一月丙申冬至^[14]（1722年12月2日）前到的北京，幾與康熙卒於同年十一月十三日（1722年12月20日）同時。上引那段朝鮮記載應在後。金教授並沒有十分肯定胤禛的原名叫胤禛，而天津南開大學馮爾康教授經過親自查閱一史館所藏《玉牒》和《起居注》後，認為“胤禛更名為《玉牒》所明載，沒有異議……更確信：（1）

胤禎是可以更名的，因為清聖祖能給長子改名，當然也能給十四子易名；(2)胤禎改名在三十七年《玉牒》記載上的差錯，給四十五年《玉牒》敘述胤禎改名的差錯提供了旁證，不能因為載籍的一些錯誤，否認胤禎更名的事實^[15]。馮教授還認為皇十四子原名胤禎，後改名胤禛，雍正元年（1723）改回允禎，說這是因為“清世宗名胤禛，其禛字與十四子胤禎的禎字，不僅字形相近，而且字音方面也有相同之處，禛音 zhen，讀真，真韻。禛有兩種讀法，一是音 zhen，讀真；一是音 zheng，讀征，更韻。在這兩個讀音中，有一個與禛音相同，這就容易發生混淆。清世宗做了皇帝之後，以一個九五至尊之主，當然不願意有人和他的名字類似，尤其是十四子在康熙末年聲望很高……為了貶低和打擊他，令他恢復舊名，這是十分自然的事情”^[16]。等於恢復了胤禎原名。此胤禛命名之所以成爲一問題也。

馮教授認爲胤禛原名胤禎之說，我不敢苟同。因爲前面引述的與胤禛同父的兄長胤禩（康熙的第八子）之子弘旺，於乾隆初年明鑑記載胤禩改諱禎^[17]；加上康熙《御製文》中康熙四十八年封貝子的皇十四子也名胤禛；都證明了皇十四子原名胤禛。今保存到今的這份清康熙親筆寫給皇十四子撫遠大將軍王胤禛的《敕諭檔》，皇十四子的名字不但漢文本標題與文本均寫作“胤禛”，而且滿文本標題與文本亦均寫作“in jeng”（滿文譯音）^[18]，並不是 zhen 或 zheng。這封敕書寫於五十八年正月二十七日之前這個月裏，出之康熙之親筆，付之皇十四子胤禛本人之手，不能說這其間有半點虛假或失誤之跡象。說皇十四子原名胤禛，後改名允禎，應該說是千真萬確的事，無庸置疑的了。

4. 延信與對蒙政策

按《敕諭檔》中之宗室延信，係肅親王豪格第三子猛峨的第三子。豪格爲康熙的伯父，其子猛峨自是康熙的堂兄弟，那麼，猛峨之子延信則爲康熙的子侄輩^[19]。康熙五十七年（1718）胤禛受命統大兵西征時，延信任都統，正值知命之年，確爲西征大軍中的關鍵性人物。逾兩年，五十九年（1720）春，胤禛坐鎮西寧，而令人軍分三路進藏：南路噶爾綏由拉里進；北路則傅爾丹、祁里德、富寧安分別襲擊準噶爾後方，作爲牽制之師；中路延信三敗人藏準兵之

主帥策凌敦多卜，殺傷過半，未半載而畢其功。亦即於是年九月十五日由延信護送六世達賴喇嘛小呼畢勒汗（實為七世達賴喇嘛）至拉薩布達拉宮坐床。此亦為延信之所以於同年有平逆將軍之拜命也⁽²⁰⁾。

尤堪注意者，延信在既定藏地之後，向坐鎮西寧之統帥胤禛匯報青海蒙古和碩特部首領之內部信息，最為詳明清晰可信，為此後清廷安置處理青海蒙古各部首領提供了可靠的第一手資料依據。茲舉胤禛於康熙六十年（1721）二月二十三日據延信稟報青海蒙古王公留藏長達五六千字的一份奏摺，其中有云：

親王羅布藏丹津（濟布藏丹津）係固什汗〔汗一作王，下同〕嫡孫扎什巴圖爾之子，右翼人。世大聖主仁慈，伊父扎什巴圖爾親王令伊承襲，執掌青海總管印信。雖年幼無兩，知識平常，然意氣漸大，佔據青海，〔伊任意〕凡事擅辦。與伊合好之人，則加袒護〔喜樂〕；不合之人便行排擠〔作詛語，事不行〕。紮台吉等貪〔貪作忌〕利，附伊者多。……是以唐古忒人等失意，皆稱若令親王羅布藏丹津駐〔駐一作住，下同〕藏，〔坐王，怨說〕我們唐古忒人等憂憤〔憤不死〕⁽²¹⁾。

郡王查罕丹津，係固什汗〔王〕第五子伊拉都齊諾彥之子博碩克圖濟農達爾扎所生，右翼人。先呼畢勒罕代內前力強，原與羅布藏丹津情意相好〔作一身一心之好〕。後伊史之子貝子拉查布、弟之子貝子丹鍾等霸佔世僕不給，互相控告〔作告攻〕。……於是拉查布、丹鍾等怨恨親王羅布藏丹津，附合查罕丹津。……羅布藏丹津心存妒嫉〔作妒忌不悅〕。拉查布、丹鍾等因與羅布藏丹津好。查罕丹津先與準噶爾賊密商互相差使，臣等告發〔亂處〕三人〔合〕同謀〔謀作力〕。……羅布藏丹津……二子……與準噶爾賊互相差使⁽²²⁾……

貝勒阿拉布坦溫布係固什汗〔王〕長子殿王之子貝勒巴合老賚索克所生，左翼人。定固什汗〔王〕時，他們左翼台吉〔坐總管藏古忒王，自固什王以來至殿王達賴王拉藏王，右翼台吉〕內總管青海厄〔厄作嘔〕魯特等。……今拉藏汗〔王〕被準噶爾所殺，伊嘎拉丹津、蘇爾咱二人皆在準噶爾策旺阿拉布坦前。看固什汗〔王〕所立之例，今放拉藏汗〔王〕之缺，無比阿拉布坦溫布近之人。青海王、台吉等皆言阿拉布坦

溫布人老實、不飲酒。伊謹守常規，於事無所好，少有舊習〔習作病〕^[23]……

貝勒額爾德呢額爾克托克托奈係固什汗〔王〕第三子達蘭泰之子阿齊巴圖爾所生。人平時〔時作常〕剛弱，無能〔能作定〕正事，一味退〔退作溜〕避，向眾勢順從，求利己行。伊兵不足千。性又貪婪。……此兩喇無能〔能作定〕無義，想非可任事之人^[24]。

貝子巴拉珠爾拉布坦係固什汗〔王〕次子車臣台吉之子貝勒巴合那木扎爾額爾德尼所生。人極平庸〔無識而庸。此〕兵不過七八百。不能管下人等。青海人不甚重視〔重視作下預〕。凡事非勇敢〔敢作作〕之人^[25]。

貝子洛布戴達爾扎係固什汗〔王〕次子車臣台吉之子車哩克圖代青所生，左翼人。平庸。腿殘疾，仍病，不可上馬。此次兵未至約略之處，在落後不追防德布特布之處，遣〔遣作寄〕回。此兵不千。〔想〕人極平庸，不可任事^[26]。

台吉端拉克諾木齊係固什汗〔王〕第七子額爾德尼代青胡魯木什之子韓欽所生，右翼人。年幼伶俐。會盟之時，〔伊〕能言會說〔會說作所思之處〕。大兵口米，有所資助〔作輔行有好〕。伊妻準噶爾小車凌端多布之妹，彼此遣送使書。準噶爾人等說好，青海人等皆說此妻之妹公車娶不合。端拉克諾木齊用強力奪取，公遣什端多布給妻。此兵不足千。身病殘疾，性情暴躁，思想不定〔作性暴躁，心未定〕，不可任事^[27]。

再庸古忒康濟爾〔作康吉奈〕人，自準噶爾賊〔以〕來，伊身不從，往那克產地方去收拉藏屬庸古忒西拉郭爾等與阿里〔作理〕人等，親〔結〕集兵力送倭拉濟，殺準噶爾賊六十餘〔佔居〕相攻擊相〔擊相作未識，支〕持不下〔不下作行〕^[28]。

此外尚有貝勒色布特爾、洛布臧查罕、賓索克旺扎爾，貝子拉查布、丹錫，公哩拉丹達什、車凌端多布、達什端多布^[29]等，均一一評述，結語亦均在“不可任事”之列，茲從略。

從上所引延信向撫遠大將軍王胤禎對青海蒙古和碩特左右翼內部各首領的

如實報告，結合西藏平定後以及雍、乾兩朝的歷史事實看，延信提供的信息，其中不少人不是與準噶爾部首領們有姻親關係、互相信使往還，就是一些平庸貪婪、不堪任事之輩；唯一舉出的不與準噶爾合作而又進行堅決抗拒準噶爾的拉藏汗遺臣庸古忒人康濟爾，終被大用。故於康熙五十九年八月十九日被護送進藏的新小呼畢勒罕在布達拉宮坐床，正式封之為“承教度生達賴喇嘛”（七世達賴喇嘛），而康濟爾亦被封為貝勒、藏王，總攬藏政。雍正初，康濟爾竟被勾結準噶爾部的阿爾布巴所殺害。直至乾隆十五年（1750）岳鍾琪奉命率兵即將入藏平叛之際，而達賴喇嘛的衛隊在西藏僧俗人等的支持下即已平定了叛亂。不難看出，延信在胤禛西征中向其匯報青海蒙古和碩特首領們之信息對藏政策上所起的巨大決定性作用。

5. 胤禛與對藏政策

胤禛於康熙五十七年（1718）受特命為撫遠大將軍，統十餘萬滿、蒙、漢（綠旗）大軍西征。康熙《敕諭撫遠大將軍胤禛檔》中明云“有能擒斬澤旺阿拉布坦來歸者，分別具奏”；又云：“爾【胤禛】酌量調遣各路大兵，將澤旺阿拉布坦殲剿廓清，安靖邊圍，斯稱委任。”其目的顯然是康熙交給胤禛的任務為驅準保藏的軍事任務。但細究之，原統治西藏的青海蒙古和碩特額實汗之後裔拉藏汗，既為厄魯特準噶爾部策妄阿喇布坦所殺，康熙藉此為由，“為推廣黃教，撤消準噶爾所立偽達賴喇嘛（伊喜嘉措）坐床，故命胤禛以大兵之力護送達賴喇嘛（噶桑嘉措）”^[30]，即所謂“以平靖教務為要事，以軍旅為小事”^[31]者也。究其實質，康熙交付胤禛的西征使命，一句話，是要改變過去由和碩特蒙古治藏的間接統治，使之成為清王朝對西藏的直接統治。

這裏必須指出的是，滿族統治者作為繼蒙元之後統治全國的第二個少數民族，它的民族宗教政策本質上與前朝並沒有兩樣。從入關前清王朝的奠基人努爾哈齊開始，一直到入關後的“康雍乾盛世”，對內外喀爾喀蒙古以及西部新疆、甘、青蒙古各民族地區，推行了一系列的分而治之並限制利用的民族政策，宗教政策上為政治目的而大力提倡信仰藏傳佛教（俗稱喇嘛教）是其內核。須知西藏黃教在政治上之所以能逐漸獲得權勢，是和西部衛拉特蒙古和碩

特部額實汗軍事力量的支持分不開的。達賴喇嘛只是宗教上的領袖，而政權軍權實際上操之於額實汗後裔藏王拉藏汗之手。清王朝是通過和碩特部對西藏的間接統治，此所謂“以蒙制番〔指藏族〕則可，以番制蒙則倒置”^[32]（不可）者也。然而有清一代對西藏之所以能變間接統治為直接統治，其主要轉折點在康熙晚年利用了衛拉特蒙古內部矛盾，即準噶爾部（和碩特與準噶爾為衛拉特的兩部）進犯西藏，取代了和碩特部世襲拉藏汗統治地位的時機，以振興黃教、驅準保藏為號召，特命皇十四子胤禛為撫遠大將軍統領大軍西征。歷時二三年，胤禛遣將軍延信派兵護送，“令達賴喇嘛坐〔布達拉宮床〕定黃教之道，以安各唐古特〔藏族〕、蒙古等之心”。^[33]正如《敕諭檔》中所說“將澤旺阿拉布坦戮剿廓清，安靖邊陲，斯稱委任”。胤禛終於出色地完成了乃父康熙交付給他對蒙、藏的一項重要軍事和宗教使命，即從此使西藏地區成為清朝中央政府直接統治下整個中國不可分割的一個組成部分。

注 釋

- [1] 拙著《清史雜考》（北京中華書局再版，1963）第194頁。
- [2] 現藏於北京大學圖書館善本庫。另有一部漢譯本，清咸同間手鈔，亦20冊。
- [3] 北京全國圖書館文獻縮微複製中心，1991。按《奏摺》頗多改動，有失原貌，殊不足取。
- [4] 參前引《清史雜考》第194頁。
- [5] 《清聖祖仁皇帝實錄》（簡稱本，以下簡稱《仁錄》）卷二六三，第7頁上。同上卷第19頁同年丙子奉親王胤禛有“至於擾擾我哈密，干犯玉章，於區法難以寬貸，自當用兵浹誠，以彰天討”之奏。
- [6] 《仁錄》卷二七六，第19頁下至20頁上。按清祁韻士所纂《皇朝藩部要略》（瑤陵山房本）卷十，第37頁上云：“康熙五十七年（1718）拉藏汗乞援疏至。先是，準噶爾策凌殺多卜率眾由哲羅新途淨科爾麻山。”“拉藏汗不之備，賊諜聞布達拉門人，飛拉藏汗。”敘述拉藏汗之死的時間最後有“皆五十六年事，至是疏始至”一語，似嫌含糊不詳，當以《實錄》之有年月日為準。
- [7] 《撫遠大將軍胤禛奏摺》（《中國文獻珍本叢書》本，簡稱《奏摺》）序，第4頁下。
- [8] 同上。
- [9] 武英殿本，卷十四頁14頁上下。

- [10] 影引《雜考》第199—200頁注②。
- [11] 原鈔本（全2冊，不分卷）卷下第（23）頁。按鈔文原引“多羅”下、“郡王”上尚有“勒博”二字，又“郡王”右旁有“凡子”二字，顯係後來所加，今俱從刪。
- [12] 參馮爾康《雍正傳》（北京人民出版社，1985）第88頁。
- [13] 見《清史稿》點校本（北京中華書局，1977）冊十八，第5128—5129頁。
- [14] 《清世宗憲皇帝實錄》（輯編本）卷一，第10頁上。
- [15] 《康熙十四子胤禛改名考釋》，刊於《歷史檔案》1981年第4期，第99頁。
- [16] 同上《歷史檔案》，第100頁。
- [17] 《皇朝通志綱要》卷下第（21）頁上。
- [18] 按 A. W. Hummel, *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (Washington, 1943), Vol. II, P.915 胤禛作 Yin-chen, 係從漢語拼音，應以滿語拼音為是，而 P.924 胤禛作 Yin-jeng, 亦係從漢語拼音，誤；胤禛應作 In-rengo。
- [19] 牟其汝編纂《宗室王公世職章京科秩係襲次全表》（清光緒三十二年，1906，石印本）卷四第10頁上下；卷六第34頁上。
- [20] 《譯部要略》卷十第40頁上。
- [21] 《奏稿》卷十四25頁上至26頁下。方括內之字均據北京大學善本庫所藏《撫遠大將軍奏疏》卷十四改補。下同。
- [22] 同上，第26頁下至28頁上。
- [23] 同上，第27頁下至28頁上。按《奏稿》脫奪自“坐總管”至“右翼台吉”共27字，甚關重要。此吳豐培先生按語之所以有“譯文難懂，反復閱讀數十次”之嘆。其實《奏疏》與《奏稿》均自《奏摺》滿文譯出，相形之下，《奏疏》本譯文遠比《奏稿》本譯文為信實足據。
- [24] 《奏稿》第28頁下至29頁上。
- [25] 同上，第29頁上。
- [26] 同上，第29頁上下。
- [27] 同上，第30頁上。
- [28] 同上，第29頁。
- [29] 同上，第29頁下至30頁上。
- [30] 同上，卷十七第4頁上。
- [31] 《撫遠大將軍奏摺》（日本東洋文庫藏鈔本）卷一第40頁下。
- [32] 高慶《御製詩初選集》（清光緒五年，1879，鈔本）卷四第13頁下至14頁上。

(33) 《奏稿》卷五第 34 頁下。

作者單位：中央民族大學歷史系

On the Edict-draft of the Kangxi Emperor of Qing to In-jeng, the Great Fuyuan General Wang

Wang Zhonghan

Summary

The biligual text of the "edicts-draft", an archival document preserved in Gugong, Beijing, can not only make up some missing materials about In-jeng's western campaign, but also provide evidence for evaluating the Kangxi Emperor's frontier policies such as pacificating the Mongols, sending troops to Tibet, and how he employed civil and military officials. Based on this biligual document, the present paper draws the following conclusions:

1) The edict was written between the 12th of the 12th month of the 57th year of Kanxi (1718) and the 27th of the 1st month of the 58th year (1719);

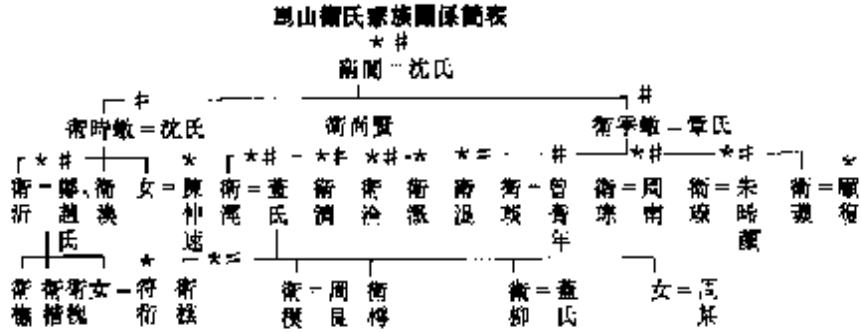
2) In-jeng's original name was In-jeng in Manchu language, which was written as 胤禎 in Chinese; it was changed to Yun-ti 允禎 later on;

3) The measures the Kangxi Emperor took to deal with the problem of Tibet were to assign Yanxin to escort the young Khuhilgan to the Patala Palace to be enthroned and to install Kangchennai as the Tibetan King;

4) By a special order issued in 1718, In-jeng became the Fuyuan ("pacificating the frontier areas") Da-jiangjun ("great general") Wang ("prince" or "king") to command over 100,000 Manchu, Monglian, and Chinese troops to campaign westward. He was the highest commander in this campaign, i. e., he had the power to give orders in the campaign as the Kanxi Emperor personally.

國學研究（第五卷）勘誤：

- ① P373 例三行“烏桓王庫賢所”後應補“謂。所以禘后和三后禮”九字。
- ② P348 崑山衛氏家族關係簡表應為：



（按：本表時間斷限上起北宋末年、下至南宋中葉。崑山衛氏家世中名字不詳者、早逝者皆未列入本表；表中*表示曾經參加科舉，#表示曾經出仕，=表示婚姻關係。）

- ③ P317 第二行 1998 應為 1996。

陶淵明四言詩之承傳與開拓

王國瓔

前言

四言詩是西周至春秋時代風行的詩體，《三百篇》所錄詩篇，即是以四言為基本體式。戰國時期楚辭流行，迨至漢代，辭賦成為文學主流。不過，在樂府民歌影響之下，五言詩於東漢後期正式進入文壇，成為文人抒發一己情懷之重要媒介。建安時代甚至出現“五言騰踴”的情況。^[1]四言之章，似乎遂漸失去其主導地位。乃至一般文學史論及漢魏以後詩歌，往往將注意力集中於五言詩之興起與發展，對四言詩之創作情況，或簡單指出曹操（155—220）、嵇康（223—262）、陶淵明（365—426）諸人，為少數繼續寫四言詩者，而大略帶過；或認為漢魏以後四言之作，皆模仿《三百篇》，顯得板滯無味，了無新意，故略而不論。予人的印象是，自漢代以後，四言詩乏善可陳，甚至誤以為，四言詩已銷聲匿跡，為五言詩所取代。學界對四言詩興趣不大，連帶影響研究陶淵明者，亦很少從四言詩之角度論析陶淵明詩。^[2]

事實上，四言詩自漢魏到兩晉，一直與新興的五言詩並存。對漢魏兩晉文人而言，四言五言體式傳統不同而已，並未如後世讀者那般“忽略”四言詩。正如劉勰（465?—520?）《文心雕龍·明詩》針對四言五言體式之別與風格之異指出：“四言正體，則雅潤為本；五言流調，則清麗居宗；華實異用，惟才所安。”^[3]翻閱漢魏兩晉詩集，不難發現，無論主要詩人、次要詩人，絕大多數均四言五言兼作，西晉詩壇甚至還出現四言詩的“中興”狀況，產生像傅咸（239—294）、陸雲（262—363）之輩，以寫四言詩見稱的詩人。^[4]即使到蕭梁時代，蕭統（501—531）《昭明文選》亦未嘗忽略四言詩，還選錄了自漢初至

蕭梁期間三十多首四言之章，作為不同詩歌類型的佳作代表。^[5]

當然，誠如王夫之（1619—1692）所云：“四言有《三百篇》在前，非相沿襲，則受彼壓抑。”^[6]漢魏以後文人寫新興流行的五言詩時，可有較大的揮灑空間，自由抒情述懷；寫四言詩時，則難以擺脫《三百篇》傳統的束縛。其中尤以沿襲《雅》《頌》詩的現象，最為普遍。沿襲的結果是，詩作或許不失雍容典雅，卻易流於過分莊嚴拘謹，尤其與五言“流調”相較，往往顯得抒情意味淡薄，感染力較弱。像曹孫（155—220）本着“感於哀樂，緣事而發”的樂府民歌精神，來抒情述懷，寫出《短歌行》、《碣石篇》等那樣慷慨悲涼，意境撲茂的四言之章，實不多見。四言詩在兩漢以後抒情功能受到束縛，與《三百篇》在漢代已被儒家尊為“經”，不無關係。

隨著《詩經》地位的崇高，四言詩遂登入朝廷廟堂，成為郊廟祭祀或典禮饗宴等官方正式場合演唱之樂詩，多以祈求神靈之佑，頌美王朝之盛，或歌詠天子之德為主要內容。一般文人寫四言詩，態度也就恭謹慎重起來，通常為表達與政教相關，比較嚴肅的主題，或於比較正式的官方場合，則寫四言詩，又往往以典重莊嚴的《雅》《頌》之章為追模對象，從此為後世詩人設下了依循的大致格局。例如漢初第一位寫四言詩的韋孟（前225—？），其長篇名著《諷諫詩》，《昭明文選》選錄為“勸勵”詩類第一首代表作，顯然是繼承《詩經·大雅》中人臣匡諫君主的傳統。^[7]其後，韋孟的後人韋玄成（？—36）《自勸詩》、《戒子孫詩》，東漢傅毅（？—90？）《迪志詩》，乃至曹魏時期曹植（192—232）《責躬》詩，西晉張華（232—300）《勵志詩》等，這些均不離儒家詩教推崇的風上、化下的傳統，旨在勵人或自勵，筆觸恭謹慎重，語含說教勸戒，似乎成為四言詩的“主調”。其他如王粲（177—217）《贈蔡子篤詩》、應貞（？—269）《晉武帝華林園集詩》、潘岳（247—300）《關中詩》、《為岷嶺作贈陸機詩》，陸機（261—303）《皇太子譙玄圃宣猷堂有令賦詩》、陸雲《大將軍宴會被命作詩》、潘尼（？—311？）《獻長安君安仁詩》、袁暉《答石崇詩》等，或屬官方特定場合應詔受令為詩，或屬正式社交應酬酬答之章，亦多以恭維頌美之辭，為主要內涵。此外，玄風熾烈時期，亦不乏於四言應酬贈答詩中互相談玄論道，表示對莊老玄虛之領悟，往往顯得典正平板，淡而寡味。諸如

盧湛（285—351）《贈劉琨詩》、孫綽（314—371）《答許詢詩》即是。這些四言“正體”，的確大多以“雅潤為本”，而且派頭架勢不凡，頗示作者的雍容典雅，學識素養；有的屬當世名篇，或入選《昭明文選》，或收錄於史傳。不過，其共同特點是，步趨《雅》《頌》的痕跡顯著，乃至偏向莊嚴隆重，或古奧刻板，有的甚至似贊似頌，“詩”的韻味不足。而且除了少數例外，往往長篇累句，洋洋灑灑，多達十數或二十章者。即使偶有佳章佳句，也夾雜在繁密冗長的篇幅中，導至情味不足，韻味埋沒。齊梁之後，詩人意欲言情寫物，均明顯偏愛五言“流調”，四言“正體”之創作意興闌珊。或許正如鍾嶸（480？—552）《詩品·序》對五言盛行，四言衰退緣由之觀察：“夫四言，文約易廣，取效風騷，便可多得。每苦文繁而意少，故世罕習焉。五言屏文詞之要，是衆作之有滋味者也，故云會於流俗。豈不以指事造形，寫情寫物，最為詳切者邪！”^[8]

陶淵明的四言詩，也具有明顯模仿《三百篇》的痕跡，並展露因襲前人四言之作的現象。但是，陶淵明的四言詩，猶如其五言之作，一方面繼承漢魏傳統，一方面卻亦有所開拓，不但擺脫漢魏以來四言詩古奧刻板的毛病，而且往往以自我的情懷志趣為焦點，在一定程度上，可以說是“取效風騷”，“恢復”了四言詩的抒情功能。其四言之作不僅顯得“有滋味”，並且露出個人之風格色彩，打上陶淵明特有的烙印。本文即是以陶集中現存四言詩為探討對象，嘗試從章法形式、內涵意境兩個方面，論析陶淵明四言詩之承傳與開拓。

一、章法形式

陶集首卷所錄九首詩，均屬四言。基本上與漢魏以來大部份四言詩相若，仍然沿襲《三百篇》中聯章形式。其中最長的是《命子》，共十章，最短的是《酬丁柴桑》，僅二章。除了《酬丁柴桑》第一章屬六句外，其他各詩每章均為四聯八句，形式頗為整齊。最普遍的長度是四章，包括《停雲》、《時運》、《榮木》、《贈長沙公》、《歸鳥》五首。另外兩首，《答龐參軍》、《勸農》則是六章。與大部份漢魏兩晉四言詩相比，似乎已擺脫繁瑣冗長的毛病，頗符合鍾嶸《詩

品)評陶詩“文體省淨，殆無長語”的特色。但是，陶淵明的四言詩，在章法形式上，仍然難免因襲前人模式之處。

由於陶淵明不只一次宣稱，其為文寫詩僅是“自娛”，^[9]陳師道（1053—1101）《後山詩話》亦云：“淵明不為詩，寫其胸中之妙爾。”^[10]認為陶詩是衷情之自然流露。明代許學夷（1563—1633）《詩源辨體》甚至進一步聲稱：“要知增節為詩，但欲寫胸中之妙，何嘗依仿前人哉。”^[11]換言之，在偏愛陶詩的讀者印象中，陶淵明不會有意“為詩”，也不曾刻意“依仿”前人作品。但是，就其四言詩作之章法形式視之，恐怕並非“無意”而為者，亦非“何嘗依仿前人”者。且看以下各詩之序：

《停雲》：停雲，思親友也。樽酒新醪，園列初榮，願言不從，嘆息嚮襟。

《時暉》：時理，遊春也。春服既成，景物斯和，偶景獨遊，欣慨交心。

《榮木》：榮木，念將老也。日月推遷，已復九夏，總角聞道，白首無成。

上舉諸詩，每首皆摘取首句中二字為篇名，篇名之後有小序，說明篇名意義，點出主題，並敘述作詩緣起背景。值得注意的是，小序行文，句式長短相等，語氣風格亦一致。或以為小序模式，乃直接沿襲《詩小序》，如“關雎，后妃之德也。……”不過，在陶淵明之前，東漢張衡（78—139）之四言《怨詩》，已經有小序如下：

《秋蘭》：秋蘭，詠嘉美人也。嘉而不獲用，故作是詩也。

此後，西晉四言詩亦不乏類似之例。如陸雲《贈鄴曼季詩四首》，其中三首均有序云：

《谷風》：谷風，懷思也。君子在野，愛而不見，故作是詩，言其懷而思之也。

《鳴鶴》：鳴鶴，美君子也。太平之時，君子猶有退而窮居者。樂天知命，無愛無欲，收碩人之考槃，傷有德之遺世，故作是詩也。

《南衡》：南衡，美君子也。言君子處世不悶，以德存身，作者思其以德來仕，又願言就之宿，感白駒之養，而作是詩焉。

鄭曼季（豐）《答陸士龍詩四首》中《鴛鴦》、《蘭林》、《南山》三首，亦沿襲陸雲之作，有類似序文。文人作四言詩仿效《詩小序》，顯然並非陶淵明所肇始。不過，陶詩小序模式，不但沿襲漢晉詩人仿效《詩小序》之傳統，似乎比前人更重視修飾剪裁，更注意行文之整齊美觀。尤其上舉三首，各序長短齊一，每句四言，剪裁勻稱，則非有意經營，實難以臻至。惟予人的印象，雖經營卻不著痕跡，顯得簡淨自然，彷彿“無意”而為者。

此外，陶詩四言之作，並非一味步趨《雅》《頌》格局，其中《停雲》、《榮木》、《歸鳥》三首，乃仿效《國風》民歌傳統，以景物起興發端，並運用複沓聯章形式：

翩翩停雲，濛濛時雨。八表同昏，平陸伊阻。……

停雲靄靄，時雨濛濛。八表同昏，平陸成江。……（《停雲》）

采采榮木，結根於茲。……

采采榮木，於茲托根。……（《榮木》）

翼翼歸鳥，晨去於林。……

翼翼歸鳥，載翔載飛。……（《歸鳥》）

這種複沓聯章形式，在現存兩漢四言詩中的確未見，俟魏晉詩人四言之作，方開始出現。^[12]以景物起興發端，提供更多的想像空間，複沓聯章則顯得生動活潑，形成一種迴旋往復，一唱三嘆的抒情意味，增強感人的效果。兩漢以來四言詩，從一味追摹《雅》《頌》，到開始仿效《國風》，雖然不離《三百篇》的藩籬，或許仍可視為一種“發展演變”。不過，漢晉之間四言詩之“發展”，畢竟顯得遲緩，其“演變”亦有限。這與詩體本身形式傳統的局限，或許亦有關連。

四言詩每四字一句，兩字一頓，句式短促，節奏平坦，相較於五言“流詠”，的確顯得比較單調，而且“每苦文繁而意少”，不易表現複雜深曲的情思意念。再者，四言詩每句四字，隔句用韻的形式，又往往與漢魏以來興起的其他韻文體式類似，容易導致文體混淆現象。王夫之即書指出：“似贊似銘似頌，

尤四言本色。”^[13]甚至譏諷袁宏（328—376）《從征行方頭山》：“似銘似贊。……既似銘贊，則更非詩矣。”沈德潛（1673—1769）就注意到東方朔（前161?—前87?）《誠子》，全詩原本二十二句，班固（32—92）《漢書》則“取前十句為東方‘贊’。”^[14]其實陶集中亦可見四言詩與其他韻文形式相彷彿之例。如《讀史述九章》及《扇上畫贊》兩篇，雖歸類編排於“記傳贊述”雜文類，然而無論章法形式，乃至情境韻味，兩篇作品均酷似四言詩。《讀史述九章》亦有小序云：“余讀《史記》，有所感而述之。”全文共九章，每章八句，有敘述有感嘆，且皆四言有韻。陳沆（1785—1826）即皆視之為“詩”，當今學者，亦有認為可視為四言詠史詩者。^[15]另外，《扇上畫贊》乃贊頌古代隱士高跡，並寄感懷之作，亦屬四言韻文。雖未刻意分章，惟每八句一段落，與陶集中其他結構整齊之聯章四言詩相似。

從文體發展視之，漢魏以後贊頌碑銘等韻文，習用四言之整煉形式，主要是繼承《三百篇》之《雅》《頌》傳統，取其風格古樸肅穆。^[16]可是，漢魏兩晉四言詩，亦大多沿襲《雅》《頌》，既然淵源相同，乃至形神相似，自屬難免。予人的印象是，四言作為一種詩體，漢魏以後已為贊頌碑銘之類韻文所吸收採用，似乎有失去自己獨特風格的傾向。惟陶淵明的四言詩，除《勸農》外，其他均抒情意味濃厚，反而是其贊述諸文，有顯著的詩化現象。這當然與陶淵明“常著文章自娛，頗示己志”（《五柳先生傳》）有關。對陶淵明而言，無論四言五言，無論詩文贊述，不過是章法形式之傳統有別而已，其抒情述懷之文學功能則一。當然，陶淵明四言詩所以煥發出個人之特色，展示其在繼承中亦有所開拓，主要還是在於其內涵意境之表現。

二、內涵意境

從內涵視之，陶淵明的四言詩雖然只有九首，涵蓋卻豐富多樣。或可大略分為四類：（1）述祖誠子：《命子》；（2）說理論道：《勸農》；（3）贈答酬和：《贈長沙公》、《酬丁柴桑》、《答龐參軍》；（4）抒情述懷：《停雲》、《時運》、《榮木》、《歸鳥》。四類作品均顯示漢魏以來四言詩傳統之繼承，但是也都和陶

集中其他五言之作相呼應，展現出鮮明的個人色彩，流露出濃鬱的個人情懷，清楚地打上陶淵明的烙印。

1. 述祖誡子

這是兩漢以來四言詩，傳統最為悠久的類型。雖然陶淵明《命子》之宗旨是訓誡長子陶儼，^[17]卻以超過一半，長達六章的篇幅，率先歷述陶氏先祖之德行功業：

悠悠我祖，爰自陶唐。遼焉虞賓，歷世重光。御龍勤夏，豕韋翼商。穆穆司徒，厥族以昌。……

從唐虞夏商開始，歷述先祖德行功業。自陶唐姓氏起源，一直說到“仁考”。其間對西周時司徒陶叔、西漢時右司馬陶會及丞相陶青父子，尤其是東晉大司馬陶侃之功業德行的稱頌，乍看彷彿是《三百篇》《雅》《頌》體的再造，其實乃是漢初韋孟《諷諫詩》以來，述祖德、誡子孫之類四言詩的常見模式。《諷諫詩》是韋孟身為楚元王之孫夷王戊的太傅時，因夷王戊荒淫無道，而作詩勸戒。^[18]是一首典型的繼承《大雅》諷諫精神的漢代四言詩。但是在勸戒夷王之前，卻先以冗長的篇幅，歷敘韋氏祖先自商周以來，如何輔佐諸朝廷王室之德行功業：

肅肅我祖，國自豕韋。黼衣朱紱，四牡龍旂。彤弓斯征，撫事遐荒。總齊羣邦，以翼大商。……

乃至漢魏以後詩人，似乎並未視之為“諷諫詩”，卻以其為“用以叙先烈，述祖德”之典範。^[19]或許由於後世詩人較少具有韋孟那樣三代老臣的身份資格，可以寫詩諷諫其主，姑且循其恭謹態度和勸戒語氣，發展成推崇先人，訓誡子孫的詩歌類型，以自勵或勵人。韋孟之後出現的四言“自勵詩”、“誡子詩”，即相繼師法《諷諫詩》的模式，往往率先自述先祖功業德行為發端。陶淵明《命子》詩亦如此。可是，《命子》雖然在述祖德之發端模式上，以及其中句式語氣之典重肅穆，均明顯繼承漢魏以來“述祖誡子”傳統，卻另外增添了抒情意味，塗上了個人色彩，擴大了述祖誡子詩的內涵意境。

就在其繼前人傳統，恭謹贊頌陶氏祖德之後，一旦筆端轉向自己，陶淵明

之個人形象頓時浮現，詩的情味意境，亦為之一變。試看第七和第八章：

嗟余寡陋，瞻望弗及。顧慚華鬢，負影隻立。三千之罪，無後為急。我誠念哉，呱聞爾泣。卜云嘉日，占亦良時。名汝曰傲，字汝求思。溫恭朝夕，念茲在茲。尚想孔伋，庶其企而。

自嘆早生白髮，寡陋無成，對先祖的成就“瞻望弗及”，鑒而蕪絮叨叨，如話家常，言其無後之急，獲子之喜，又如何為兒子命名取字，如何期望兒子能繼承先祖德業諸瑣屑細節。流露的是，日常生活中，一個為人父者，最平凡且最真實之情。最後二章，則集中筆墨抒發獲子的心情，以及對兒子成才的期望：

厲夜生子，遽而求火。凡百有心，奚特於我。既見其生，實欲其可。人亦有言，斯情無假。日月月諸，漸免於孩。福不虛至，禍亦易來。夙興夜寐，願爾斯才。爾之不才，亦已焉哉。

“厲夜生子，遽而求火，”乃是借用《莊子》典故，^[20]比喻獲悉得子之際忽喜忽憂的經驗感受。自覺猶如一個身患癩病者，夜半兒子出生，趕緊舉火細看，唯恐兒子會長得像自己。隨即聲明，“凡百有心，奚特於我。……”這可並非單單他一人如此怪異，而是舉凡為人父者皆同此心哪！其間語帶幽默，情懷無奈，宛然可感。接着表示對兒子成長過程須惜福遠禍的殷殷期望與醇醇訓戒，“夙興夜寐，願爾斯才”，點出為人父者之普遍心聲。可是轉念一想，最後結語，卻出人意表：“爾之不才，亦已焉哉。”換言之，倘若兒子不成材，那也只好罷了。這種對兒子賢與不肖，委之天運的態度，無奈中見灑脫，幽默中顯智慧，全然陶淵明面目。讀者莞爾之際，不禁聯想到其五言《責子》詩所云：“白髮被兩鬢，肌膚不復實。雖有五男兒，總不好紙筆。……天運苟如此，且進杯中物。”兩首詩中主人公之慈祥戲謔，同樣可親可感。^[21]這樣的內涵意境，顯然已超出漢魏以來四言“述祖誡子”詩，態度嚴謹，氣氛肅穆，旨在說教訓誡的傳統之外。

2. 說理論道

說理論道是玄言詩之共同特色。四言詩背負著典雅嚴肅的傳統，說理論道自然成為重要的內涵。早在玄言詩蔚然成風之前，正始詩人已開始以四言談玄

論道之例。如嵇康《四言贈兄秀才入軍詩》：“流俗難悟，逐物不還。至人遠鑒，歸之自然。萬物爲一，四海同宅……”（第十八章）西晉詩壇，甚至出現以四言正體宣揚儒家之道的作品。諸如傅咸《孝經詩》：“立身行道，始於事親……”（第一章）《論語詩》：“克己復禮，學優則仕……”（第二章）^[22]束皙《補亡詩》六首，則論孝子之義、君子之道……^[23]但是陶淵明《勸農》所說者，既非儒家之道，亦非東晉盛行的莊老玄理，而是日常現實生活中的務農之道。可說是一首推崇農事，勸勉勤力於務農以免匱乏之作。猶如《庚戌歲（410）九月中於西田穫早稻》所云：“人生歸有道，衣食固其端。”揭示作者對生活的務實觀點和態度。也是陶集中說理意味最濃，抒情色彩最淡的作品。然而陶淵明個人的性情懷抱卻浮現其間。

學界一般認爲《勸農》與《癸卯歲（403）始春懷古田舍二首》或爲同時期之作。不過，《癸卯歲》屬抒情述懷之篇，出自躬耕田畝者的語氣，《勸農》則是說理論道之章，是以第三人稱旁觀者之口吻發言勸勉。首先從悠悠上古說起，追溯農耕的起源，推崇先哲聖王如何重視農事。如此發端，類似《雅》《頌》體，與“述祖謚子”詩追溯先祖德業的模式，頗爲接近。試看首二章：

悠悠上古，厥初生民。傲然自足，抱樸含真。智巧未萌，資待庠因。誰其隴之？時賴哲人。/哲人伊何？時惟后稷。贍之伊何？實曰播殖。舜既躬耕，禹亦稼穡。遠若周典，八政始食。

意指上古初民“傲然自足”，一片純樸天真，當時“智巧未萌”，故而無所取，無所待。^[24]令初民所以自足如此，實有賴於先聖哲人重視農務，民有所養。諸如后稷教人播殖，虞舜躬耕田畝，大禹從事稼穡，據《尚書·周書》所載，周代君主亦以“食”爲八政之首。^[25]繼而第三章即描述方春之時，民間男女在先聖哲人感召下，如何奮力勤勉，廣事農桑。不但“紛紛士女，趨時競逐，”甚至“桑婦宵興，農夫野宿”。第四章則進一步例舉春秋時期賢士隱者爲楷模：“冀缺攜甕，沮溺結網”。賢上冀缺，未出仕前嘗偕妻耕種，拒絕出仕之隱者長沮、桀溺，亦耦而耕田。^[26]如此有才德聲望者，猶躬自耕稼，勤力墾畝，一般衆庶，豈能“曳裙拱手”，無所事事。第五章正式點出當勤力於農事之理：

民生在勤，勤則不匱。宴安自逸，歲暮奚冀。儻石不儲，飢寒交至。顧

爾僇列，能不懷愧。

“民生在勤，勤則不匱”，是日常生活中最平凡的道理，而“儉石不儲，飢寒交至”，是農村社會最尋常的現象。簡言之，倘若不勤力於耕稼，則會遭遇飢寒之苦。此處勸勉之語，道理簡單，意含警惕，亦是勸農之主要論點所在。可是第六章結論，筆端卻出奇不意，轉而向孔子與董仲舒致敬，勸農宗旨似乎有些模糊，立場亦彷彿有些搖擺：

孔耽道德，樊須是鄙。董樂琴書，田園不履。若能超然，投跡高軌，敢不斂衽，敬讚德美。

意指先師孔子專心致志於道德境界的追求，重視的是救世濟時的大事，因此會認為樊遲“請學稼”、“請學圃”，是小人物，沒大志向。^[27]漢儒董仲舒則以琴書為業，下帷講誦，三年之內，人不出戶，足不涉園。^[28]若能像二人那般，超然投跡於遠大高尚的業務，即使不事耕稼，也值得尊敬讚美。此處潛在含義或可解為：“若不能如孔如董，即不得藉口而舍業以嬉也。”但是，亦難免令讀者覺得，“如此作結，將前數首（章）實際俱化為煙雲繚繞矣。”^[29]的確，既點明孔子鄙農，董仲舒遠農，卻又對二者如此推崇，遂令勸農之宗旨模糊不清，務農之地位陡然下降，成為不能超然“投跡高軌”之餘，退而求其次的選擇而已。或許正如陶淵明於《癸卯歲（403）始春懷古田舍二首》其二所云：“先師有遺訓，憂道不憂貧。瞻望邈難逮，轉欲志長勤。秉耒歡時務，解顏勸農人。”實由於無法達到先師孔子“憂道不憂貧”之遺訓，有“憂貧”之慮，才轉而以勤力耕作為志。

值得注意的是，此詩既然標題稱“勸農”，則須有勸勉的對象。就其內涵視之，其勸勉對象，不像是田夫野老，也不像是朝廷官員，反而像是身兼“士”與“農”雙重身份的詩人自己。整首詩，其實與述祖誠子，或自勵自勉之類的詩頗為相近，似乎是藉助勸人重農之語以自勉。揭示的是，作者彷彿仍然站在“士”的立場，對於躬耕田畝的生涯選擇，尚不能十分確定，故須以務農之道來自我勸勉。^[30]儘管這是一首抒情意味薄弱，旨在說理論道的作品，其說理意味，勸勉語氣，類似一篇推崇農業的“農銘”，^[31]但是，整體視之，卻塗上了陶淵明的個人色彩，流露出一個意欲棄官歸田者的猶豫情懷。其間蘊蘊

的，在上與農雙重角色之間的徘徊心情和顧盼態度，正是陶淵明作品人格的真實寫照。即使棄官歸田，隱居多年之後，仍然矢言：“但願常如此，躬耕非所嘆。”（《庚戌歲（410）九月中於西田穫早稻》）仍然對其選擇從事稼穡生涯，自勵自勉：“貧居依稼穡，戮力東林隈。不言春作苦，常恐負所懷。”（《丙辰歲（416）八月中於下潁田舍穫》）。

3. 贈答酬和

贈答酬和是指有特定贈答對象的詩篇，是文人社交生活禮尚往來的重要一環。贈答對象屬誰，與作者之關係如何，自然會影響詩的內涵意境。雖然《三百篇》中已出現作詩相贈之例，如“吉甫作誦，其詩孔碩。其風肆好，以贈中伯”（《大雅·崧高》），主要還是在魏晉時代，文人集團族羣意識興起，經過建安詩人首開風氣，太康詩人相繼多量創作，方形成一種重要的詩歌類型。^[32]《昭明文選》分類選錄之詩，即以“贈答”類為最大宗，有七十多首，其中十首屬四言。陶集中明確標題為贈答酬和之作，亦有十七首，其中《贈長沙公》、《酬丁柴桑》、《答龐參軍》屬四言。

三首詩均沿襲魏晉以來贈答詩的傳統，含有社交生活中禮尚往來，因應人際關係的恭維勸勉之辭。其中以《贈長沙公》最為特殊，因為這並非傳統的友朋同僚兄弟間之贈答，而是向一個原本陌生，且從未謀面，又毫無交情，卻屬同宗族者贈詩。試看詩前小序：

余於長沙公為族，祖同出大司馬。昭穆既遠，以為路人。經過潯陽，臨別贈此。

所稱“長沙公”，乃是承襲大司馬陶侃爵位之嫡系子孫，或許即是其五世孫陶延壽。^[33]由前舉《命子》詩已可看出，陶淵明如何以其陶姓家世為榮，尤其以身為大司馬陶侃之後白豪。如今同屬大司馬後代，卻“昭穆既遠，以為路人”。此番因“長沙公”偶爾“經過潯陽”，方得相遇相識。其感慨喟嘆，難以抑止。乃至臨別之際，忍不住以詩相贈。試看第一章：

同源分流，人易世疏。慨然寤嘆，念茲厥初。禮服遂悠，歲月眇徂。感彼行路，眷然踟躕。

全詩最動人之處，就在第一章，流露出由衷的感慨。令其“慨然寤嘆”，“眷然躊躇”者，並非只是與“長沙公”結識又分離，而是歲月流逝中，世事的變換，人事的變遷，可以令原本一家親，變為陌生人。以後三章，則是對陶氏家族的贊頌，對現任“長沙公”之恭維，以及臨別之勸勉與離情。這是魏晉以來社交應酬的贈別詩中，典型之禮貌客套話。陶淵明與此“長沙公”，雖然同族同宗，畢竟“同源分流，人易世疏”，如今只能算是萍水相逢，並無共同經驗，亦無深厚交情。此番寫詩相贈，揭示的並非一般酬贈詩那樣，敘述二人之間的交往情誼，流露的卻是，對陶氏家族的歸屬認同感，對其曾祖長沙公陶侃之景仰與懷思，以及對世事變換，人事變遷的喟嘆。

另外，《酬丁柴桑》亦是一首社交應酬之作，且是陶集四言詩中最簡短的一首。丁柴桑其人雖不可考，惟陶淵明與彼顯然已經數次交往過從，相感融洽，又獲其贈詩，因此寫詩相酬。在內涵上自然比《贈長沙公》顯得較有情味。當然，對於酬詩對象，難免一番禮貌上的恭維客套，同時對新上任且較為年輕的丁柴桑，亦委婉的寄寓一份期許。試看第一章：

有客有客，爰來宿止。秉直司聰，惠於百里。餐勝如歸，聆音若始。

第二章則言兩人交往過從之樂：

匪惟世譜，優有良道。載言載眺，以寫我愛。放歡一遇，既醉還休。實欣心期，方從我遊。

所述丁柴桑相從遊樂，主要是援用《三百篇》中慣用的詩句，內容細節上，亦是一般性的描述，並無特殊的經驗感受。予人的印象是，二人雖有交往，交情似乎並不深厚，屬偶然酬答之章。不過，其中浮現的，對於“有客有客”的愉悅之情，以及“放歡一遇，既醉還休”的率真之意，與陶詩中經常吟詠的，與鄰里同好飲酒、言笑、出遊的閭居生活同調。

最顯示雙方深厚情誼者，當屬《答龐參軍》。詩前有小序，說明緣起：

龐為衛軍參軍，從江陵使上都，過潯陽見贈。

龐參軍事跡不詳，且遺其名，^[34]僅知與陶淵明曾有鄰里之誼。陶集中有《答龐參軍》詩四言五言各一首，似為同年之作。^[35]雙方贈答往返之勤，揭示二人情誼匪淺。其中四言之作，雖不乏援用《三百篇》，以及前人詩句之處，惟對故

舊交往情誼懷思之深，宛然可感。試看第一章：

衡門之下，有琴有書。載彈載詠，爰得我娛。豈無他好，樂是幽居。朝
爲灌園，夕偃蓬廬。

首章先自述生活近況並抒懷抱。猶如五言《答龐參軍》所云：“我實幽居士，無復東西緣。”點明自己幽居隱士身份，展現與龐參軍乃是一隱一仕之狀況，或許亦回答龐參軍“贈”詩中，對其生活近況之問候與關懷。二、三章則追述兩人之間從鄰里之緣，到結爲知交的共同經驗與情誼：

人之所寶，尚或未珍。不有同好，云胡以親。我求良友，實覩懷人。惟
心孔洽，棟宇惟鄰。/伊余懷人，欣德孜孜。我有旨酒，與汝樂之。乃
陳好言，乃著新詩。一日不見，如何不思！

所謂“不有同好，云胡以親”，正如其五言《答龐參軍》所云：“有客賞我趣，每每顧林園，”與龐參軍豈止鄰里之誼，更重要的是，志趣相投，彼此欣賞，方結爲同好良友。二人交往過從中，一起飲酒、言談、賦詩等日常生活具體細節，令讀者想起《移居二首》所述，昔日在南村，與“素心人”共數晨夕的愉悅生活：“鄰曲時時來，抗言談在昔。奇文共欣賞，疑義相與析。”（其一）而且“春秋多佳日，登高賦新詩。過門更相呼，有酒斟酌之。務農各自歸，閒暇輒相思。相思則披衣，言笑無厭時”（其二）。但是，龐參軍不久即獲職赴任江陵，遷離南村，四至六章即追述當初送別，如今重逢又再分離之經驗感受：

嘉遊未數，暫將離分。送爾於路，銜觴無欣。依依舊楚，邈邈西秦。之
子之道，良話曷聞。/昔我云別，倉庚載鳴。今也遇之，霰雪飄零。大
藩有命，作使上京。豈忘宴安，王事靡寧。/慘慘寒日，蕭蕭其風。翩
彼方舟，容裔江中。歸哉征人，在始思終。敬茲良辰，以保爾躬。

當初送別時，是黃鸝初鳴的春天，這次故人重逢，已是霰雪飄零的冬季。雖然彼此仕隱殊途，卻情誼始終如故，對於龐參軍因“大藩有命，作使上京”，爲“王事靡寧”，奔波於途的現況，語含諒解與同情。最後一章送行江邊之際的不捨，臨別的勉勵與叮嚀，符合贈答送別詩的傳統，卻也流露對故人由衷之關愛。

整首詩既敘事亦抒情，敘述的是二人之間共同經歷與回憶，抒發的是詩

人的個人情懷。儘管在辭句上，處處可見襲用《三百篇》的痕跡，^[36]但是就內涵而言，則展現了日常生活的瑣屑細節，注入了陶詩特有的既淡泊又深情的品質。其中流瀟的，幽居衡門的隱逸情懷，對鄰里同好情誼的珍惜，都是陶詩中反覆吟詠者。^[37]雖然是一首社交往來的贈答詩，卻情真意深，並無一般社交應酬味。或許正如清代蔣薰所評：“相見恨晚，相別恨遠，眷戀依依，情溢乎詞。視《長沙公詩》，真天淵矣。”^[38]

三首詩各有其特定酬贈之人物對象，不同對象有不同的身份地位與人品特質，與陶淵明之交情亦有親疏厚薄之別，在內涵意境上，自然出現很大的差異。不過，值得注意的是，詩中所述日常生活細節，諸如與陶氏同宗“以為路人”，與鄰里同好交往過從，以及對良朋故舊重逢又分離……，均屬平凡人生，尋常情節，是陶淵明個人日常生活之點滴，個人的瑣屑經驗與真實感受。這些卻是陶淵明之前四言詩所罕見者。即使是社交應酬之章如《贈長沙公》者，亦出於“何以寫心，貽此話言”，真正心有所動，有話要說，因此浮現著陶淵明“慨然痛嘆”之聲，“眷然躊躇”之狀。漢魏以來之四言贈答酬和詩，在陶淵明筆下，變得更有人間情味，更具生活氣息，也更顯個人特色。

4. 抒情述懷

述祖誼了、說理論道、或贈答酬和的頌美勸勉之章，雖然也不乏生活之描述，情懷之流露，惟作品均有其特定的背景場合，作者心目中有其特定的讀者對象，通常具有某種“實用”動機與“預期”目的。單純的抒情述懷之作，往往只是偶而心有所感，情有所動，遂染墨翰藻，吟詠成章。《停雲》、《時運》、《榮木》、《歸鳥》，似乎屬於這類作品。而且多沿用《國風》民歌複沓聯章格式，迴旋往復，一唱三嘆，增強抒情的韻味。

四首詩中，《榮木》是一首自述懷抱之作，也是比較接近漢魏以來四言勵志詩傳統者。詩前小序，說明緣起，並點明主題：“念將老也”，乃至感嘆日月流逝，自己卻“總角聞道，白首無成”而作。首二章以“采采榮木”起興發端，且以榮木的生長凋謝比喻人生：

采采榮木，結根於茲。晨耀其華，夕已喪之。人生若寄，儻倏有時。靜

言孔念，中心悵而。/采采榮木，於茲托根。繁華朝起，慨暮不存。貞脆由人，禍福無門。匪道曷依，匪善奚敦？

眼前光鮮亮麗的榮木，“晨耀其華，夕已喪之”，猶如“人生若寄，憔悴有時”，二者之生命，同樣短暫無常，靜念及此，難免衷心惆悵。不過，榮木之花，朝開暮謝，非由自取，乃是自然生命的循環現象，而“貞脆由人，禍福無門”，人之貞脆禍福，卻是自己造成。人與榮木，畢竟有異。因此提出警惕：“匪道曷依，匪善奚敦。”怎能不兢兢業業，依循夫子之道，致力於立善。第三、四章則寫其如何自責固陋，德業無增，內疚之餘，轉而矢言，當牢記先師遺訓，驅車策馬，準備致力於德行功業之追求：

嗟予小子，稟茲固陋。徂年既流，業不增舊。忘彼不會，安此日富。我之懷矣，恒焉內疚。/先師遺訓，余豈云墜？四十無聞，斯不足畏。脂我名車，策我名驥。千里雖遙，孰敢不至！

此處“忘彼不會”，⁽³⁹⁾似用《論語·子罕》：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍晝夜’”中“不舍”之意，自責任歲月蹉跎，耽於飲酒，荒廢時日。所謂先師之“遺訓”，當即《論語·子罕》所錄孔子之言：“四十五十而不聞焉，斯亦不足畏。”傳達的是，藉先師遺訓，表示對自己德業須及時有成的勉勵與期許。正如《讀史述九章·屈賈》中所云：“進德修業，將以及時。如彼稷契，孰不顧之。”詩中主人公，對德業的重視，聲名的關注，昭然若揭。這樣的內涵，或許是陶淵明正式辭官歸田之前，大約四十歲左右時所寫。此時與仕途尚未正式決裂，難免仍然懷有建功立名之企圖心。

當然，《榮木》也可能是仿效前人寫詩勵志的作品。如張華（232—300）《勵志詩》九章，就是一首自勵須及時“進德修業”之作。試看其中首二章：

大儀幹運，天迺地遊。四氣鱗次，寒暑環周。星火既夕，忽焉素秋。涼風振落，熠燿宵流。/古士思秋，實感物化。日歎月歎，荏苒代謝。逝者如斯，曾無日夜。嗟爾庶士，胡寧自會。

同樣亦是以自然的運轉，展示歲月流遞，並藉孔子臨川嘆逝之情，以自述懷抱。但是，值得注意的是，首先，因襲仿效前人之作，不見得純屬“模擬”，往往是撫讀之餘，心有戚戚，於是出讀者轉而身兼作者，亦步前人後塵，提筆

打懷。其次，《榮木》雖可能沿襲魏晉詩人寫詩歸志的傳統，且同樣還帶有說教意味，但其以“采采榮木”起興發端，又以複沓聯章的形式，減輕了過去四言勵志詩典重肅穆的氣氛，增添了抒情韻味。再者，全詩流露的歲月之悲，無成之嘆，聲名之慮，在陶淵明詩文中，是始終縈繞不去，反覆吟詠的情懷。^[40]即使辭官歸田多年後，自我觀照，自我反思之際，仍然會為“日月擲人去，有志不獲騁”（《雜詩十二首》其二），而滿懷悲悽，終曉難靜。

此外，備受稱譽的《停雲》，亦可能受前人之影響。如陸雲《贈鄭曼季詩四首》其一《谷風》，詩前小序，並詩中“習習谷風”帶來的霖雨淒涼之景色，與《停雲》均有相近之處。同樣是懷人之作，抒發的是思友之情。但是，陸雲《贈鄭曼季詩》有特定的讀者對象，猶如其小序所言“君子在野，愛而不見，故作是詩”。筆墨重點是恭維推崇君子在野不仕，作者除了藉此表達政治立場，仕宦態度，至於其本人的形象與情懷，則隱而不現。另外，嵇康《贈兄秀才入軍詩》中，一些情緒飽滿的懷人之句，諸如：“思我良朋，如渴如饑。顯言不獲，愴矣其悲”（第十三章）；“旨酒盈樽，莫與交歡。鳴琴在御，誰與鼓彈”（第十五章）。與《停雲》所述亦有類似之處。不過，嵇康《贈兄秀才詩》十八章，繁密冗長，主題多樣，且夾雜抒情、述懷、說理、論道，其懷人之思，僅是全詩龐雜內涵之小部分。^[41]陶淵明《停雲》，則主題集中，僅稱“思親友也”。強調的是，懷思之深，以及不能與良朋同享春酒，共賞春景之憾。展現的是日常生活瑣屑細節，流露的是陶淵明個人之風格色彩。

小序所言“樽祺新醪，園列初菜，顯言不從，嘆息彌襟”，點明主題，其簡淨婉愜，儼然陶淵明文品。試看其詩：

鶴駕停雲，濛濛時雨。八表同昏，平陸伊阻。靜寄東軒，春醪獨撫。良朋悠處，歷首延佇。/停雲霏霏，時雨濛濛。八表同昏，平陸成江。有酒有酒，間飲東窗。顯言懷人，舟車靡從。/東園之樹，枝條載榮。競同新好，以怡余情。人亦有言，日月於征。安得促席，說彼平生。/翩翩飛鳥，息我庭柯。斂翮戾止，好聲相和。豈無他人，念子實多。顯言不獲，抱恨如何。

全詩四章，首二章主要是就小序中“樽祺新醪”而發揮。三、四章則是就“園

列初榮”而抒寫。第一章先展示引起懷人之思的環境背景：“靄靄停雲，濛濛時雨，”天空濃雲密佈，春雨濛濛，造成“人表同昏，平路伊阻”，大地一片昏朦，路上積水，交通中斷。繼而將自己獨自懷人之情狀擺入景中：“靜寄東軒，春醪獨撫，”而“良朋悠邁，搔首延佇”，良朋杳然無蹤，不禁搔首踟躕，久久佇立盼望。第二章春雨仍然繼續不停，甚至“平陸成江”。乃至良朋為雨水所阻，不能來，自己也“舟車靡從”，去不了。雖然“有酒有酒”，卻只能獨自一個人“閒飲東窗”。第三章將視點自遠方收回，投向就近的東園。在春雨滋潤下，但見“東園之樹，枝條載榮”，一片盎然春意。如此好景，當及時與良朋共賞，何況季節推移，時光流逝。“安得促席，說彼平生，”真不知如何才能與良朋促席而坐，陳說平生往事。第四章則由庭中樹，轉而見“翩翩飛鳥”，正棲息於樹枝。“斂翮聞止，好聲相和，”一片安閒和樂。反顧自己，卻孤獨一介，更增添一層懷人之思：“豈無他好，念子實多，”最最思念的就是你。偏偏“願言不獲”，與良朋之聚，不能如願，所以說“抱恨如何！”滿懷憾恨與無奈。

全詩沒有與政教相關的大題材，沒有社交應酬的機貌客套，抒發的只是一份殷殷的思友之情，寫其意欲與良朋共嘗新酒，同賞春景，卻為濛濛春雨所阻之經驗感受。當然，亦有讀者視此詩含有對時局的批判，為規勸諷諫之作。^[42]不過，其懷人思友之主題，與陶淵明其他詩文中一再表露的，對知己同好的珍惜眷戀，頗相契合。值得注意的是，詩中除了明白點出與良朋飲酒、賞景、晤談的日常生活情趣，反覆吟詠對良朋思念之情，還流露一分揮之不去的孤獨感。其“靜寄東軒，春醪獨撫，”是在“靄靄停雲，濛濛時雨”蒼茫背景中的孤獨形象，而其“願言不獲，抱恨如何”，就是針對“安得促席，說彼平生”而言，亦即因不能與知己同好促席談心而憾恨不已。猶如《移居》詩中所述，與鄉里同好登高賦詩、言笑共飲、“閒暇輒相思”的交誼，是可以“話桑麻”的田夫野老無法提供的，也是陶淵明孤獨生命旅途中，不可多得的精神慰藉。《停雲》傳達的，或許就是對龐參軍、殷晉安、劉柴桑這類同好友人，因春雨綿綿，交通受阻，促席無由，而悵然抱恨之感。^[43]正所謂“一日不見，如何不思”（《答龐參軍》）也。在繼承《三百篇》懷人之思的傳統中，採擇著陶淵明個人的知音難遇，無人“說彼平生”之孤寂。

《時運》同樣先以小序說明緣起，並點出主題：“遊暮春也。春服既成，景物斯和，偶景獨遊，欣慨交心。”寫其獨自遊覽暮春佳景，既欣悅又感慨的經驗感受：

邁邁時運，穆穆良朝。襲我春服，薄言東郊。山澗餘瀼，宇曖微宵。有風自南，翼彼新苗。/洋洋平津，乃漱乃濯。颺颺遊景，載欣載矚。人亦有言，稱心易足。揮茲一觴，陶然自樂。/延目中流，悠想清沂。童冠齊業，閒詠以歸。我愛其靜，寤寐交揮。但恨殊世，邈不可追。/斯晨斯夕，言息其慮。花藥分列，竹林翳如。清琴橫床，濁酒半壺。黃唐莫逮，慨獨在余。

首二章寫四時運行，與時推移，逢此“春服既成”之暮春時節，出遊覽景，縱目騎懷，但見“山澗餘瀼，宇曖微宵。有風自南，翼彼新苗。”山野農村景色一片淳樸祥和，自己則能“揮茲一觴，陶然自樂”。繼而第三章，順勢由當前景色之淳樸祥和，與“陶然自樂”的心情，聯想起《論語·先進》中孔子弟子“各言其志”時，曾哲所述，與冠者童子悠遊行樂之人生理想藍圖：

莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。^[44]

曾哲所述與童冠共享自然，閒詠以歸之恬澹清靜，如畫如詩的人生境界^[45]，一直令其日夜懷想企慕。可惜距今時代遠逝，已無以追溯，所以說“但恨殊世，邈不可追。”第四章轉而反顧自己當前境況：“斯晨斯夕，言息其慮”，寄情琴酒安居蓬廬的幽居生活，應該也別有樂趣。只可惜“黃唐莫逮，慨獨在余。”猶如《贈羊長史》中所喟嘆的：“余生三季後，慨然念黃虞，”余生也晚，終究因為沒趕上遠古黃唐盛世，而獨自慨嘆。

整首詩傳達的是，暮春時節，偶景獨遊之欣悅與感慨。其欣悅者，景物和美，與時推移，其感慨者，雖然幽居蓬廬，以琴酒為娛，畢竟遠古殊世，“邈不可追”。遺憾的是，對遠古淳樸理想社會之嚮往，無人分享，對“黃唐莫逮”的慨嘆，亦無人了解。顯然無論幽居之欣悅或遠古邈不可追之感慨，都是孑然一身，孤獨一介的。在曾哲所述與冠者、童子“浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸”的優遊行樂人生理想輝照下，全詩之氣氛情調，溫潤和雅，在“黃唐莫逮，慨

獨在余”的唱嘆迴響中，浮現一份絕世對立的孤單，一份自覺的心靈的寂寞。^[46]這份孤單寂寞，源自一份自覺的，與世俗社會的疏離感，也是貫串陶淵明詩文的主要旋律。^[47]

《歸鳥》則是陶淵明四言詩中最接近《國風》傳統之作，也是最具自傳色彩之篇。通首寫歸鳥，形同詠物，實則托物寄興，以歸鳥自況。每章均以“翼翼歸鳥”起興發端，歸鳥飛去又飛回的意象，出林復歸林的經歷，宛如陶淵明自己在仕與隱間的徘徊，以及最終辭官歸隱的選擇：

翼翼歸鳥，晨去於林。遠之八表，近憩雲岑。和風弗洽，翻翻求心。顧儔相鳴，晨庇清陰。/翼翼歸鳥，載翔載飛。雖不懷遊，見林情依。遇雲頓頽，相鳴而歸。遐路誠悠，性愛無遺。/翼翼歸鳥，馴林徘徊。豈思天路，欣及舊棲。雖無昔侶，衆聲每諧。日夕氣清，悠然其懷。/翼翼歸鳥，戢羽寒條。遊不曠林，宿不森標。晨風清興，好音時交。矧歟奚施，已卷安勞。

學界一般皆同意，此詩與《歸去來兮辭》、《歸園田居五首》諸作，賦歸主題近似，或屬陶淵明棄官歸田前後不久之作。首章追述“翼翼歸鳥”當初如何遠飛又思歸。歸鳥“晨去於林”，展翅高飛，遠至八表雲岑，猶如“猛志逸四海，奮翮思遠翥”（《雜詩十二首》其五），意欲有所作為。可是“和風弗洽，翻翻求心，”雖然春風和煦，卻遭逢不洽，轉而尋求自己遂心所願。環顧四周，但見其他飛鳥，儔儕相鳴，隱庇於夏日的林木清蔭，舒適安全，於是萌生歸林之意。第二章寫歸鳥唯其不思遠遊，所以才“見林情依，”遂與同好彼此和鳴，相與而歸。儘管路途遙遠，歸鳥終不忘其依戀林木之本性。第三章寫歸鳥返回舊林之後，繞樹飛翔，徘徊不去，“豈思天路，欣及舊棲，”並非不懷思天路高遠，只因終究能返回舊居而感欣慰。目前“雖無昔侶”，卻喜與鄰里新知“衆聲每諧”。享受“日夕氣清”之清秋季節，並珍惜“悠然其懷”之自得心境。第四章寫歸鳥終於“託身已得所，千載不相違”（《飲酒二十首》其四），收斂起翅膀，在寒冬中以林木枝條為家。“遊不曠林，宿不森標，”遊蹤不離樹林，夜晚寄宿不擇高枝。而且每日“晨風清興，好音時交，”與鄰里同好融洽和鳴，安然無慮的生活。猶如《歸去來兮辭》所云：“吾無心以出岫，鳥倦飛而知

返。”從此返回舊居，再也不會遭遇鑿鑿之禍，所以說：“矰繳奚施，已卷安勞。”結尾兩句，是詩人對歸鳥出林返林故事的總評。一方面為歸鳥逃脫世俗網羅，深表慶幸，一方面又彷彿是刻意提醒歸鳥，最終返林的選擇是正確的，因為藏身於林，可以遠離世上種種令人擔驚受怕的陷阱。正如《感十不遇賦》所云：“密網裁而魚斃，宏羅制而鳥驚。彼達人之善覺，乃逃祿而歸耕。”與達人之“逃祿而歸耕”一樣，歸鳥之返林，亦是明智之舉。歸鳥的遭遇與最終的選擇，同時亦令讀者連想到陶淵明《與子儷等疏》之自白：“性剛才拙，與物多忤。自量為己，必貽俗患，儼俛辭世……”

全詩雖然以“翼翼歸鳥”之經歷感受為焦點，卻也是詩人對自己一生出處進退之回顧，以及最終辭官歸田立場的表白。歸鳥的故事，就是陶淵明的故事，歸鳥的形象，與作者陶淵明的形象，似乎已兩相重疊，難分彼此。

漢魏以來的四言詩，在陶淵明筆下，就抒情述懷的功能而言，顯然和五言“流調”一樣，只要情有所動，心有所感，可以“輒題數句自娛”，寫其胸中之妙，或自叙生平懷抱。

結語

四言詩在兩漢以後，無論章法形式，或內涵意境，很難不受《三百篇》傳統的影響。雖然《三百篇》中不乏抒情述懷之動人篇章，可惜兩漢以後文人，通常是涉及與政教相關的嚴肅主題，或於官方正式場合，須公開表示立場，發表意見，則寫四言詩，而且往往沿襲《雅》《頌》體，故而顯得典重肅穆，甚至板滯乏味。尤其與五言“流調”相比，總好像缺少一份新鮮活潑，一份自我更新的生命力。但是，不容忽略的是，這並不表示四言詩在漢魏之後就從此鮮人間津，或銷聲匿跡。如果仔細翻閱漢魏兩晉的詩集，不難發現，四言詩不但與五言“流調”並存，同時還展現出一些發展演變的痕跡。而陶淵明的四言詩，則正是此發展演變過程的高峰。

兩漢時期，四言詩顯然局限於儒家詩教傳統，以風上、化下為宗旨，或贊頌王朝、匡諫君主，或述祖德、誡子孫。直到曹魏，曹操雖身處“五言騰踊”

的風氣下，卻能通脫不羈，以四言正體抒發一己情懷，揭示其政治抱負，展現其英雄氣概，為四言詩體注入了新生命。繼而嵇康，進一步擴大四言詩的範疇，表達對生命意義的思索，老莊玄理的領悟，逍遙自在生活的嚮往，為四言詩增添了一份清峻飄逸之境。其後在西晉文壇，四言詩篇幅數量大增，頗有“中興”的趨勢。可惜西晉文人主要是圍繞在應詔、待坐、祖道、公燕、贈答等官方應酬場合寫四言詩。除了詞采上更為典麗堆砌，內涵意境上，傾向保守，很少創新，往往步趨《雅》《頌》格局，且多恭維頌美之辭。從兩漢到西晉，四言詩的發展演變，似乎始終不離作者的政治態度、仕宦生涯，受制於《雅》《頌》體的傳統，因此顯得步伐緩慢，幅度有限。只有到陶淵明筆下，四言詩才真正的“解放”，不再局限於政治教化的嚴肅主題，不再受頌美勸勉說教諸傳統的束縛，可以直抒胸臆，自由抒發一己私情，“以示己志”。無論日常生活的瑣屑事項，內心深處的徘徊矛盾，而且無論壯嚴凝重、幽默輕鬆，大凡平日所見所思所感，均可通過四言詩來傳達。對陶淵明而言，四言正體、五言流調，其抒情述懷之功能並無差別。對讀者而言，二者同樣浮現著詩人陶淵明的個人形象與獨特性格。

當然，陶淵明的四言詩，在章法形式上，難免因襲前人，有模仿《三百篇》之痕跡，但已更講究形式的整齊美觀，且擺脫漢魏以來四言詩往往繁瑣冗長的毛病，頗得“文體省淨，殆無反語”。雖然陶集中現存四言詩僅有九首，在內涵意境上，卻是漢魏以來最豐富多樣者。值得注意的是，無論述祖誡子、贈答酬和、說理論道、抒情述懷之作，在典雅肅穆傳統中，可以顯得和婉有味。其間展現的，對先祖的景仰與懷思，對兒子的囑咐與期盼，對良朋故舊的珍惜與優游生活的眷戀，對自己白首無成的內疚，在仕與隱之間的徘徊，士與農之間的輻辳，最終棄官歸隱的選擇，以及對“黃唐莫逮”的憾恨，還有在幽居生活中的欣悅，形影孤單與心靈寂寞的自覺……在在流瀉出陶淵明個人的風格色彩，煥發著生活氣息，洋溢著人間情味。

陶淵明的四言詩，展現的是他日常生活的瑣屑細節，抒發的是他個人特有的性情懷抱。就四言詩的發展視之，可以說擴大了兩漢以來四言詩的內涵意境，恢復了四言詩在《三百篇》原有的抒情功能。從陶淵明之研究視之，顯然

是探索陶淵明其人其詩不容忽略，不可或缺的重要一環。

注釋

- [1] 據劉勰(465?—520?)《文心雕龍·明詩》之觀察：“暨建安之初，五言騰湧。”見范文瀾《文心雕龍註》本(香港：商務印書館，1986)，上冊，卷2，頁66。
- [2] 蕭望卿於四十年代所寫《陶淵明四言詩論》，收入其《陶淵明批評》(臺北：臺灣開明書店，1957)，頁31—57，乃是少有的針對陶淵明四言詩而論的專文。
- [3] 見范文瀾《文心雕龍註》本，上冊，卷2，頁67。
- [4] 據陸澄立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》(北京：中華書局，1983)，傅咸現存完整詩十四首，其中十二首為四言；陸雲現存完整詩三十首，其中二十四首為四言。其他西晉詩人，如鄭綽、蘇拯、曹據等，現存詩或均為四言，或四言多於五言。
- [5] 按《昭明文選》所選四言詩，最早為漢初牟孟《諷諫詩》，最晚為劉宋顏延年(384—465)之作，包括《惠始讀曲水作詩》、《皇太子釋奠會作詩》、《宋郊祀歌二首》。
- [6] 王夫之《古詩評選》(景國星校點，北京：文化藝術出版社，1997)，頁83。
- [7] 劉勰《文心雕龍·明詩》云：“漢初四言，牟孟首唱，匡諫之義，繼軌闢人。”見范文瀾《文心雕龍註》本，上冊，卷2，頁66。按牟孟諷諫無效，辭官返鄉後所作四言《在鄉詩》，繼續表達其諷諫之意。有關牟孟這兩首詩之評析，見趙敏俐《漢代詩歌史論》(長春：吉林教育出版社，1995)，頁63—66。
- [8] “文約易廣”或作“文約意廣”。按四言每句僅四字，易廣其辭，若作“意廣”，則與下文“意少”抵牾，故作“文約易廣”為是。見李父王叔岷《鐘嶸詩品箋證釋》(台北：中央研究院文哲研究所，1992)，頁70。亦見曹旭《詩品集註》本(上海：三聯書店出版社，1994)，頁36。
- [9] 如《飲酒二十首並序》：“既醉之後，輒題數句自娛。”《五柳先生傳》：“常著文章自娛。”
- [10] 收入何文鏡輯《歷代詩話》(1770年序)(北京：中華書局，1981)，頁304。
- [11] 按許學夷此處乃是針對鍾嶸《詩品》論陶詩“其源出於應璩”而言。見《詩源辨體》(北京：人民文學出版社，1998)，頁99。
- [12] 陶淵明之前，採用複齊聯章形式之例，如嵇康《四言贈兄秀才入軍詩》十八章中，首二章均以“鸞鷟於飛”發端；陸雲《贈鄭曼季詩四首》中，《谷風》五章均以“寄智谷風”發端，《鳴鶴》四章均以“鳴鶴在陸”發端；鄭豐《答陸士龍詩四首》中，《鸞鷟》六章均以“鸞鷟於飛”發端。

- [13] 王夫之《古詩評選》，頁107。
- [14] 沈德潛《古詩源》（朱太忙《詳註古詩源》本，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1991），頁44。
- [15] 陳沆《詩比興箋》（上海：上海古籍出版社，1981），即將《讀史述九章》收錄於“陶淵明詩箋”（卷二，頁74），視之為“詩”。龔斌《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍出版社，1996）亦認為《讀史述九章》“皆四言有韻，可著作四言詩史詩。”（頁425）。
- [16] 褚斌杰《中國古代文體概論》（北京：北京大學出版社，1990），頁50。
- [17] 按《命子》標題，亦另有版本作《猶子》。見邊欽立校注《陶淵明集》（北京：中華書局，1979），頁27。
- [18] 班固（32—92）對於《讀史詩》是否為韋孟所作，似乎不能確定，於《漢書·韋賢傳》卷《讀史詩》及《左傳詩》之後云：“孟卒於鄆。或曰其子孫好事，述先人之志，可作此詩。”見《漢書》（北京：中華書局，1975），卷73，頁3107。按《在轡》詩中有“跡其外邦”、“於異他邦”語句，不避高祖劉邦之名，可能出自韋孟子孫之手，但《讀史詩》屬西漢作品，當可信。
- [19] 見魯迅《漢文學史綱要》。又趙敏俐《漢代詩歌史論》（長春：吉林教育出版社，1995），亦論及韋孟《讀史詩》對後世四言詩之影響。頁63—65。
- [20] 《莊子·天地》：“厲人夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似已也。”見錢穆《莊子集解》本（臺北：東大圖書公司，1989），頁101。
- [21] 黃庭堅（1045—1105）《書淵明〈孟予〉詩後》即云：“觀淵明詩，想見其人豈弟慈祥，戲謔可觀也。”收入北京大學中文系《陶淵明卷》上編（北京：中華書局，1965），頁210。
- [22] 傅咸另有《毛詩詩》、《周易詩》、《周官詩》、《左傳詩》，同樣是儒家經典道義之頌辭。
- [23] 東晉《補亡詩》六首，主要是用儒家之道為《三百篇》有日無辭之“商頌、白華、采芣、由庚、桑扈、由儀”六篇補辭。《昭明文選》收錄為“補亡”詩類之代表作。
- [24] 按“智巧未萌”，一作“智巧既萌”。據家父《陶淵明詩題辭稿》（臺北：藝文印書館，1975），“‘既’作‘未’，則與上篇義一致。謂‘智、巧尚未萌生，無所取，無所恃’也。”（頁44）
- [25] 據《尚書·洪範》：“八政，一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。”（《十三經註疏》本，卷7，頁2a）

- [26] 據黃文煥《陶詩析義》：“其缺初轉而變化者也，沮、溺不肯仕而隱於耕者。”收入《陶淵明卷》上編，頁22。
- [27] 《論語·子路》：“樊遲問學稼，子曰：‘吾不如老農。’爾學圃，曰：‘吾不如老圃’。樊遲出。子曰：‘小人哉，樊須也。’”（《十三經注疏》本，卷13，頁3a）
- [28] 《後古·東洋舒傳》：“少治《春秋》，景帝時為博士。下轉諸綱，弟子傳以久次相授業，或莫見其面。蓋三年不窺園，其精如此。進退容止，非禮不行，學士皆仰尊之。”卷56，頁2495。
- [29] 引文乃清代吳德柔《陶詩集註》卷一引江洪原語。見《陶淵明卷》下編，頁25。
- [30] A. R. Davis 即以《勸農》之勸勉對象，應是詩人自己。見 A. R. Davis, *T'ao Yuan-ming (AD365—427): His Works and Their Meaning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), V. 1, p. 35.
- [31] 清代張節、卓爾堪、張鍾孔同編《曹陶謝三家詩·陶集》卷一書云：“人能領曉此詩，即受先生教養，更何作農路。”收入《陶淵明卷》下編，頁24。
- [32] 有關潘岳詩在魏晉時期之發展演變狀況，詳見梅家玲《漢魏六朝文學新論——擬代與潘岳詩》（臺北：永仁書局，1997），頁151—294。
- [33] 此詩所稱“長沙公”屬誰，至今尚無定論。或以為指陶延壽，或以為指陶延壽之子。
- [34] 舊說或以為陶參軍即本傳所稱龐通之，但當今學界大致從陶宏《考異》意見，以為龐參軍乃是“因結鄰始造廬斯”者，尚屬另一人。見龔斌《陶淵明集校箋》，頁31。
- [35] 遂欽立《陶淵明學詩古文集年》繫二詩於元嘉元年（424），時“陶淵明六十歲。久病。春，作五言《答龐參軍》詩。冬，作四言《答龐參軍》詩。”見遂氏校注《陶淵明集》“附錄二”，頁286。
- [36] 潘聖輝《陶淵明四言詩論》即認為潘淵明的四言詩“不會造詣”，並指其四言《答龐參軍》，在語句和意象上四襲《詩經》，毫無創新。見《陶淵明批評》，頁36—39。按，其實《詩經》中即已常見現成詩句互相借用的現象，後人寫四言詩，借用《詩經》詩句以寫己意，應當並非有意“抄襲”，或許乃是模仿《詩經》詩人借用現成詩句的傳統。有關《詩經》中“板成詩句借用”現象之討論，見拙文《〈詩經〉中“棄婦詩”解讀紛歧試探》，《臺大中文學報》第十期（1998.5），頁181—208。
- [37] 此詩所叙陶淵明與鄰里為友之樂，反映的是，人間清味之溫馨，正是陶詩中所述隱居生活“與人同樂”的重要部份。見拙文《陶詩中的隱居之樂》，《臺大中文學報》第七期（1995.4），頁101—107。
- [38] 見《陶淵明卷》下編，頁20。

- [39] 一作“忘世不吝”。據王叔岷《陶淵明詩箋證稿》，“志”，乃“忘”之形誤（頁22），故取“忘世不吝”。
- [40] 見拙文《陶淵明的儒家情結》，刊於新加坡國立大學中文系學報《學叢》創刊號（1989），頁169—196。
- [41] 前人亦有視蕭軍《贈兄秀才入軍詩》為十八首詠懷組詩者。遊欽立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》據嵇康本集，認為“此詩乃十八章，作十八首非是。”（上册，頁482）
- [42] 如元代劉履《通詩補註》卷五即云：“此蓋元熙禪革之後，而靖節之親友，或有歷仕於宋者，故特思而賦詩，且以高規諷之意焉。”收入《陶淵明卷》下編，頁1。
- [43] 清代蔣黨評《陶淵明詩集》卷一云：“燕離舊友，欲從舟車，促席無由，悵然抱恨。詩分四組，情屬一章。讀參軍、劉柴桑而外，不多人也。”《陶淵明卷》下編，頁2。
- [44] 《十二經注疏》本，卷8，頁10b。
- [45] 張亨《〈論語〉中的一首詩》一文，即認為，從《詩》“言志”的傳統，《芙蓉篇》的抒情性質與美善境界角度，或可視曾皙所言之人生理想為“一首詩”。收入《思文之際論集》（臺北：允晨出版社，1997），頁469—695。
- [46] 清代馬燧《陶詩本義》卷四，評《桃花源詩》針對“奇難隱五百”八句云：“猶明一生心事總在黃昏莫遠。”收入《陶淵明卷》下編，頁355。
- [47] 有關陶淵明“孤獨之感”的專文，以李長之《陶淵明的孤獨之感及其否定精神》一文，刊行最早，亦屬最具啓發者。見《文學雜誌》第二卷，第十一期（1948.11），頁14—19。

作者單位：臺灣大學中文系

Tao Yuanming's Poems in Four-word Meter: Its Convention and Innovation

Wang Kuoying

Summary

Poems in the *Classic of Poetry* are predominantly in four-character meter.

This gives the four-Character poem an elevated position. When poets of later periods wrote poems in four-Character meter, there is a self-conscious use of the *Classic of Poetry* vocabulary, idiom, syntax, and stanza structure and an obvious tendency to use the poem for more solemn topics and on more formal occasions. As a result, an air of contrived and mannered archaism often characterizes the four-word poems. When compared with the poems written in the popular five word meter, they seem to be more conventional rather than innovative. There appears to be a lack of freshness and a need for selfrenewal.

Tao Yuanming's poems in four-Character meter also follow the convention of imitation of the *Classic of Poetry*. However, there are innovations as well. His four-word poems are mainly expressions of his own feelings, thoughts, and activities experienced in daily life. They are clearly marked by his distinctive personal voice which has, to a certain degree, "enlarged" the scope of theme and content of the four-Character poems and "restored" the lyrical tradition of the *Classic of Poetry*. Tao Yuanming's aspiration for self-expression gives his four-word poems a more personal, lyrical tone and a naturalness that sets them apart from poems written in the same meter by other Six Dynasties writers.

This article is an attempt to probe into the convention and innovation of Tao Yuanming's poems in four-word meter.

論晉宋文人對傳統山水文化的創造性發展

錢志熙

晉宋是我國古代山水審美意識勃興的時代。對於這一中古文化史上的重要現象的形成原因，歷來的學者從莊園經濟、隱逸風氣到玄學自然思想、人性自覺等多個角度來探討，取得了不少有價值的成果。但是，這些探討主要是注重其當代成因，而對傳統方面的成因則基本上忽略了。這或許是由於我們過於認定山水審美意識是在晉宋時代發生這個結論。不錯，晉宋時代在山水審美意識的發展方面是具有劃時代意義的，但這種發展是在豐富的傳統積澱的基礎上實現的。就魏晉文化的一般性格而言，其本質不是原生型文化，而是發展型文化，它不是完全割斷傳統，而是以其獨特的方式對傳統作出創造性發展。晉宋山水審美意識是在魏晉文化系統中發生的，是魏晉文化系統的重要構成部分，其與傳統的關係，同樣體現了這一基本特徵。本文準備從勾勒晉宋前的山水文化傳統入手，進而論述晉宋人對山水傳統的體認及其體認方式，以及山水意識中的傳統積澱等問題。最後試圖從魏晉文化發展特徵上把握晉宋山水審美意識與傳統山水文化的關係。

一、晉宋前的山水文化傳統

學術界在討論中國古代的山水問題時，主要是側重於山水審美和山水文學、山水畫這些方面，尤其是審美問題，實際上成了所有這類研究的核心。這樣的思路有其客觀的理由，但卻是一個有局限的視野。上述問題都是山水問題中的重點，可並不是全部。尤其僅從審美的角度和以審美的方法去研究我國古代的山水問題，會使我們忽略了山水問題中不屬於美學範疇的那些部分，最終

會影響了對山水美問題尤其是其發生問題的深入探討。近年來學術界也已經開始意識到這一點，在山水美、山水文學、山水畫這些概念之外，提出了“山水文化”這一概念。李文初等所著的《中國山水文化》一書，對其涵義作了這樣的闡述：“山水文化就是人們以大自然山水為基本素材而創造出來的精神財富。”^[1]這個定義基本上是準確的。這是一個更大的視野，也能引導我們更有效地接近山水問題的真相。山水文學、山水畫僅僅局限於對山水的文學藝術方面的表現，山水美只揭示人與山水的審美關係及其精神成果，而山水文化則涵括了人們以山水為素材、背景、對象的各種活動，不管其是審美的、抑或宗教的、功用的、思辨的。我們要了解晉宋時代山水審美意識發生的傳統背景，也必須立足於“山水文化”這個概念上。

山水作為一種自然物，在晉宋以前的傳統文化中已占有十分重要的地位。我們的先民，很早就意識到山水的存在。在這篇文章裏我們不可能系統地考察自遠古至晉宋的山水文化的發展情況，只能舉其數端，以見大概：

山水文化發生的一個重要標誌是人將山水物對象化、場景化、乃至於符號化。從這樣的角度來看，我們應該承認，至少從創造有關山水類事物的文字開始，先民對山水作為一種存在物的觀念已經明確。而原始象形文字的創造，既是抽象思維能力提高的標誌，同時也是形象思維式的，甚至也是審美式的。像“水”（水）、“山”（山）這樣的文字，未必不可以看作是先民的一種繪畫。這正是所謂的書畫同源。從詞匯方面來看，大量的用來描摹山水物形象特徵的詞匯的出現，更是先民對山水物的形象特徵作了大量的觀察後的創造成果，不能說其中完全沒有山水審美的因素。這方面漢賦為我們提供了大量的資料。其中像司馬相如《上林賦》、《子虛賦》等，運用了大量的模山範水的形容詞，成了後世山水文學修辭用語的淵藪。所以，從語言文字所反映的情況來看，我國古代早期文化中的山水審美成份是相當發達的。在這裏我們要區別兩種山水審美活動，一種是自然式的，另一種則是自覺式的，前者在我國古代是十分源遠流長的，而後者則在兩晉時代才趨向於成熟。

在神話和原始宗教時代，先民就創造出豐富的山水文化。在神話中，山水物是作為有生命的事物而出現的，在我國民間，到處流傳着活的山水的故事，

這是原始時代的物活論思維方式的遺留。在原始文化中，生命是一個重要的尺度，人們用自己的生命體驗去理解周圍的一切，對一切都賦予自身的生命性質。這當然不是一種審美，但卻是一種創造，是一種生命活動方式。在這種神話式的人與山水關係中，人在將山水對象化的同時，而又立即將它們融在生命之中，將它作為生命的一種外在延伸。這是山水與人的生命體驗之間的一種最原始的融合關係。等到人類理性發展到足以將山水自然與人的生命完全區分開來的時候，人類不再在山水中尋找生命的形式，無論是神的形式還是人的形式，但是人們仍然是帶着濃厚的生命體驗情緒進入山水的。或是從山水中尋找生命應有的狀態，或是以文學的移情方式將生命體驗的一部分融入山水客體之中。晉宋人就是從山水自然中發現了他們所追求的“自然”這樣一種理想的生命狀態而認同了山水的美，使山水與人的生命體驗進入了一種新的關係之中。而齊梁以來的文學中盛行、發展起來的情景交融的寫景方式，則是人們追求將生命體驗融入山水自然之中的另一種方式。所有這些，似乎都說明了這樣一個事實：人類始終在尋求山水自然與生命之間的一種關係，或是神話式的，或是哲學式的，或是詩式的。神話時代的人與山水關係是後世一切山水文化的淵藪。不但如此，從留傳下來的一些神話傳說中，我們還可以發現類似後世文人士大夫的山林意識在神話中的一點影跡：

夸父與日逐走，入日；渴，欲得飲，飲於河、渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。——《山海經·海外北經》

“夸父逐日”這個神話的含意引起多種闡釋，我們這裏着重分析“棄其杖，化為鄧林”這個神話故事情節可能具有的某種朦朧的原始文化意識。我們知道，在後世，“林下”、“林間”等詞代表了一種隱逸、棲息、庇護之地的意義。夸父逐日，是一種充滿原始式積極進取精神的行爲，但終於道渴而死，成了一個悲劇人物。他臨死前將他的手杖拋出去，化作一片樹林，是否帶有尋找一片陰涼棲息地的朦朧意識在裏面呢？從行爲性質來看，未嘗不可以看作是一種退隱性的行動。這與後世文士因現實壓迫、人生追求受挫而歸於林下的行爲是有些相似的。這種關係至少是引人遐思的，似乎從神話中就可以尋找到古代士大夫“山林意識”的一點影子。

當然，在原始宗教時代，山水文化的主要內容就是山水崇拜。山的崇拜似乎比水的崇拜更早，這恐怕是因為山岳峻極於天，更加壯美，也更能引起原始人的神秘感，而水比較起來處於低下的位置，只有當其泛濫的時候，才能顯示出作為自然力的威力。也許可以這樣說，山的文化顯示出更多的原始性，水的文化則含有更多文明的色彩。山，尤其是那些崢嶸挺拔、雲霧繚繞、氣象萬千的名山，帶給先民的更多的是一種幻想。水則以其變化多端，難以駕馭，而給先民帶來更多的思索。所謂“智者樂水”一語，其實正暗示水在古代思想發展史上所曾起過的作用。《韓詩外傳》卷三“問者曰：夫智者何以樂於水也？曰：夫水者緣理而行，不遺小問，似有智者；動而下之，似有禮者；蹈深不疑，似有勇者；障防而清，似知命者；歷險致遠，卒成不毀，似有德者。天地以成，羣物以生，國家以寧，萬事以平，品物以正。智者所以樂於水也。”^[2]但是，至少到了春秋戰國至秦漢時代，山文化與水文化已經趨於平衡，並且接近於融合。從宗教方面反應出來，《山海經》主要是祭祀天下名山的經典，未及祭水。恐怕是更為原始的山岳崇拜，而先秦的各種儒家經典及《史記》、《漢書》等文獻所示，山川祭祀已經融為一體。如《尚書·舜典》中有“肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於羣神”。《禮記·曲禮》也說：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍；諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。”秦漢兩朝沿襲並發展了自古以來的山川祭祀風俗。《史記·封禪書》云：

昔三代之居皆在河洛之間，故嵩高為中岳，而四岳各如其方，四瀆咸在山東。至秦稱帝，都咸陽，則五岳、四瀆並在東方。自五帝以至秦，軌與恢衰，名山大川或在諸侯，或在天子，其禮損益世殊，不可勝記。及秦併天下，令祠官所常奉天地名山大川鬼神，可得而序也。

在《封禪書》中，司馬遷還詳細地記載了秦漢時代所祭祀的名山大川的具體名稱和祭祀方式。如：

於是自殷以東，名山五，大川祠二。曰太室。太室，嵩高也。恆山、泰山、會稽、湘山。水曰濟、曰淮。春以脯酒為釀祠，因泮凍，秋涸凍，冬塞，禱祠。其牲用牛犢各一，牢具珪幣各異。

我們再拿《山海經》來對照，隨舉一例，如“中山經”：

凡洞庭山之首，自篇越之山至於榮餘之山，凡十五山，二千八百里。其神狀皆鳥身而龍首，其祠：毛用一雄鷄，一牝豚劑，精用稌。

不論細節，僅看其大端，則可見，一、秦漢祭祀有山有川，而《山海經》則僅有山，水只依附於山，還沒有取得作為獨立的祭祀對象的資格。二、《山海經》中奇形怪狀的山神，在秦漢時期已經被淘汰了。這對我國的山水活動從山川祭祀發展為山川遊覽的過渡，是至為重要的。除了上述兩點不同之外，我們簡直可以說，《封禪書》與《山海經》差不多是一脈相承的。

統治者的山水祭祀當然不是山水旅遊，更不是山水審美。但是通過這一紐帶，使得已經社會化了的統治階層，包括附屬其上的士大夫羣體，與自然山水保持了一種比較經常的接觸關係。某種意義上說，山水審美意識的自覺化與人的社會化是成正比的。在社會的各階層中，往往是社會化程度及文化程度最高的階層最先也比較圓滿地發生山水審美意識。這也是自覺的山水審美思潮不發生在那些與山水接觸最頻繁的農夫樵叟之中，而是發生在上大夫階層的原因所在。因此，山水祭祀活動雖然本質上是宗教活動，卻不能完全排除附帶發生的山水審美活動，這裏只存在一個量的多少的問題，並不存在質的有無問題。所以將山川祭祀活動與山水旅遊、審美行為截然分開，並非科學之舉。而從山水審美發展的歷史來看，山水美從來不是孤立地發生，也非孤立地存在，它是從其它的社會意識中導出的，每一種山水活動，不管其原來的性質如何，都有可能導出、或直接轉變為山水審美行為。祭祀是與兵戎相提並論的朝廷大事，而山川祭祀又是其中的重要部分。它在我國古代山水審美活動還未成熟的蒙昧混沌時代，對於統治階層與自然山水之間的實際接觸和感情維係，是起到過重要作用的。

歷經無數世代的山岳崇拜與祭祀，使得我國古代在山水審美意識完全成熟之前，就已形成一種名山勝水的觀念，並且形成名山勝水羣。《山海經》記錄“天下名山五千三百七十”，到了秦漢時代，形成了以五岳為中心的名山羣。在河流方面，漢代桑欽著《水經》，是從地理的角度勾勒出一個勝水羣。這個孕生於山岳崇拜山川祭祀活動中的名山勝水羣一直是後世人們從事山水遊覽活動的主體，其中的五岳，直至今日也仍然是重要的遊覽地，可見我國山水文化奠

甚之早，也更可證明後世的山川遊覽與原始的山岳崇拜、山川祭祀之間的血緣關係。

在名山勝水之外，先民還創造出幻想性的山水，即神話式的山水，具體地說，就是從上古至秦漢時代逐步形成的崑崙、蓬萊兩個神話系統。它們是構築在一個具有神奇色彩、美好無比的幻想性的山水境界中的：

海內崑崙之墟，在西北，帝之下都，崑崙之墟，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻。面有九門，門有闕明獸守之，百神之所在。在八閩之岩，赤水之際。非仁羿莫能上岡之岩。赤水出東南隅，以行其東北，西南流注南海厭火東。（《山海經·海內四經》）
自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者其傳在勃海中，去人不遠；患且至，則船引風而去。蓋嘗有至者，請仙人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀爲宮闕。未至，壅之如雲；及到期，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。（《史記·封禪書》）

生洲，在東海丑寅之間，接蓬萊十七萬里，地方二千五百里，去西岸二十三萬里。上有仙家數萬，天氣安和，芝草常生，地無寒暑，安養萬物。亦多山川，仙草衆芝，一洲之水，味若飴醴，至良洲者也。

（東方朔《十洲記》）

在這些幻想的仙境裏，山水景物雖然不是主要角色，但也是仙境得以存在的基礎。我們的先民不將幻想的仙境寄托在縹緲的天國，而是寄托在是山水之間，正可證明他們與自然山水之間的親和關係。那些仙境中的山川，與現實中的山川也沒有根本的區別，“瀛洲在東海中，地方四千里。大抵是對會稽，去西岸七十萬里。上生神芝仙草，又有玉石，高凡千丈。出泉如酒，味甘，名之爲玉醴泉。飲之數升輒醉，令人長生。洲上多仙家，風俗似吳人，山川如中國也”（《十洲記》）。可以肯定，只有當先民對現實中的山川景物具有一定的審美能力、把握其美的形式之後才能據此塑造出神話中的山水。後者是前者之結晶。而當統治者尋求不到仙境時，又將原是人所創造的仙境搬回人間。武帝造太液池，“池中有蓬萊、方丈、瀛洲、崑崙，象海中神山龜魚之屬”。（《漢書·郊祀志》）這是第二仙境，實際上也是第二自然，其中無疑滲透着創造者的山水審

美意義。

我國古代的旅遊觀念也是淵源久遠的。像《山海經》這樣的著作，雖然帶有很大的神秘幻想的色彩，但其中也有接近真實地理的部分，可以說是最古老的遊記。《穆天子傳》記載穆王巡狩，更接近於山川遊覽之事，如以下幾條：

天子北征，舍於珠澤，以釣於流水，曰珠澤之藪，方三十里。爰有藪、菴、莞、蒲、芋、萑、蒹、藁。……丁卯，天子北升於春山之上，以望四野。曰春山，是謂天下之高山也。……曰春山之澤，清水出泉，溫和不風。飛鳥百獸之所飲食，先王所謂懸圃。……天子五日觀於春山之上（卷二）。乙丑，天子觴西王母於瑤池之上，西王母為天子謠。曰：白雲在天，山陵自出。道里悠遠，山川間之。將了無死，尚能復來（卷三）。天子三日遊於文山（卷四）。甲辰，浮於滎水，乃奏廣樂（卷五）。

從上述所舉可知，穆王之遊是同時具備帝王巡狩、求仙、山川遊覽幾種性質在內的。春秋戰國之時，臺苑漸興，諸侯遊覽之事，史籍中也時有所見。如《越絕書》卷二記載吳王之遊：

秋冬治城中，春夏治姑蘇之臺。且食於牛山，晝遊於胥母，射於緇陂，馳於遊臺，興樂越，走犬長洲。
胥門外有九曲路，闔廡造以遊姑蘇之臺，以壘太湖。

《晏子春秋》載齊景公之遊：

景公遊於牛山，北臨其國城而流涕曰：“若何滂滂去此而死乎？”

至於秦皇、漢武，都繼承穆王之風，大肆巡遊，雖無具體的遊賞山川的事跡可考。但不能完全排除山水審美的因素。晉宋時代人對於古代帝王的山川巡遊活動，是常作山水遊賞來理解的（具體分析見下）。

在我國古代山水文化中，山水還作為哲學的、思辨的對象而存在。其最早的淵源可以追溯到《易》的八卦。八卦的乾（天）坤（地）離（火）坎（水）巽（風）震（雷）艮（山）兌（澤）這八個卦名，據高亨《周易古經今注·周易瑣論》的解釋，乾、坤等字是後人給八卦所起的名字，其原始符號應為卦爻象本身，即三、☰、☷、☲、☵、☴、☶、☱，據《易緯乾鑿度》云，它們就是天、地、火、水、風、雷、山、澤的古文字。在這八卦裏，與山水相關的有

坎、艮、兌三卦，足見山水形象在古老的思維傳統中的重要地位。如果說“坎”卦所代表的“水”，不一定是指河流之類的形象，也可以是指作為元素的“水”，那麼“艮”和“兌”，則是直接以山陵、澤藪的自然物形象出現的。這說明先民對山水物的形象作過相當深細的觀察。^[3]我們認為，在古老而龐雜的山水文化中，那些對山水物的形象比較關注的山水活動，對於山水審美意識的導出有着特別重要的意義，是可以看作為一種自然而非自覺狀態的山水審美行爲。山水自然物作為一種思想的素材，在先秦諸子那裏表現得更加重要，他們業已擺脫了神秘的自然觀念，確立了一種樸素唯物的自然觀念，也形成了比較明確的主體意識，所以他們在觀察山水時，更帶有觀察自然的性質。通過對自然物的觀察來形成一些哲學性的思考，在道家和儒家那裏都可以見到一些例子。最著名的如道家的“上善如水”、儒家的“仁者樂山，智者樂水”，都是將山水作為思想素材的典型例子。至於先秦以儒道兩家為主的上階層中時有發生山水審美活動這樣的事實，歷來論者已多所涉及。筆者在《魏晉詩歌藝術原論》第五章中已作了比較系統的論述。山水進入人們的思想活動中，成為人生哲學的素材，這在古老的山水文化傳統中是一個新的突破。尤其是道家以山水自然為基本素材所形成的崇尚自然的思想，直接開啓了魏晉玄學的傳統，也為晉宋時代山水審美思潮的發生埋下了伏筆。

以上對晉宋之前山水文化傳統的勾勒，未免挂一漏萬，但是已能窺見其豐富博大的構成。正是在這樣的文化積澱的基礎上，中古時期士人羣體的山水審美意識，才得以作為一種思潮而發生。我們這樣說，絲毫沒有忽略晉宋山水審美思潮發生的時代性成因，只是要強調，在一些看似十分具有時代性的文化現象背後，常常隱藏着很深刻的傳統問題。這正體現了傳統性與當代性之間的一種辯證關係。

二、晉宋文人對山水文化傳統的體認

晉宋山水審美思潮是在豐厚的傳統積澱的基礎上發生的，對此，晉宋人自己有着比我們更為清晰的認識。站在魏晉玄學的獨特的立場上，晉宋人首先是

將山水審美行爲作為一種道德的傳統來認識的。劉宋時宗炳的《畫山水序》最典型地反映了晉宋人心目中的山水傳統，以及他們對這種山水傳統的獨特的體認方式：

聖人含道應物，賢者澄懷味象。至於山水，質有而趣靈，是以軒轅、堯孔、廣成、大嶽、許由、孤竹之流，必有崢嶸、具茨、藐姑、箕首、大蒙之遊焉。又稱仁智之樂焉。夫聖人以神發道而賢者通，山水以形媚道而仁者樂。不亦幾乎？

這段論述，比較典型地反映了晉宋人對山水傳統的體認、闡釋方式。它是邏輯式的，而非歷史式的。宗炳首先論述從事山水活動時主體所應具有的思想境界，即“含道應物”和“澄懷味象”。所謂“含道應物”，是指聖人悟徹本體、貫通天人，以無筌有，應物而得物之真，無繫於物。這是一種至善的道德境界，也是一種至高的審美境界。聖人的這種境界，自然是從事山水審美活動的最理想的主體，所以從邏輯上講，必有仁智之樂。至於“澄懷味象”，即是指以澄靜的心境，忘懷於世事之得失，杜絕一切利害之想，以此心靈狀態去鑒照事物之象。這當然也是純粹審美式的。在這裏，宗炳所理解的山水審美方式，事實上與玄學觀物悟道方式是一致的。東晉僧人支道林的《咏懷》“之一”描述自己悟玄之後的心境云：

中路高崔嵬，窮窅欽重玄。重玄在何許，采真遊理間。荷簡爲我養，逍遙使我閑。寥亮心神靈，含虛映自然。齊憂沉情去，采采神懷鮮。踟躕觀象物，未始見牛全。

“寥亮”以下數句，正可作為“澄懷味象”的注腳。聖人的“含道應物”是一種完全自由、與道同體的境界。相對而言，賢者的“澄懷味象”只是一種有意識追求的行爲。但當達此境界時，也是暫時自足的。其應物而無繫於物的效用，與聖人含道應物是同趣的。因此宗炳將它也作為從事山水審美活動的理想的主體。在闡述了主體的本質之後，接着宗炳又對作為審美客體的山水物作了分析。他的看法是“山水質有而趣靈”，“質有”，即山水所具有自然物的形象，是一種客觀的存在物。“趣靈”則指山水所體現的自然玄微之道，也是指山水所呈現的生機氣韻。以“含道應物”、“澄懷味象”的主體逍遙“質有而趣靈”

的山水客體，就必然會發生他們稱之為“仁智之樂”的山水審美活動。於是宗炳將文獻所載的軒轅、堯孔等人的有黨遊歷闡釋為山水審美活動。至此，山水審美行爲被作為一種道德傳統確定下來了。

晉宋人習慣於將他們的山水遊覽活動看成是在追效古代聖賢、希企隱逸的行爲。以王羲之爲首的蘭亭之遊，是東晉中期的一次著名的山水羣遊活動，對其後晉宋之際的“山水熱”起到了扇煽的作用。從這次蘭亭之遊所產生的一批以《蘭亭詩》爲共同题目的詩作中，我們可以看到，他們是完全將自己的遊賞看作是對古人的同類行爲的追仿：

望岩懷逸許，臨流想奇莊。誰云真風絕，千載挹餘芳。——孫綽

時來誰不懷，寄歎山水間。尚想方外賓，迢迢有餘閒。——曹茂之

主人雖無懷，應物貴有尚。宣尼遊沂津，蕭然心神王。數子各言志，管生發清唱。令我欣斯遊，愜情亦暫暢。——桓偉

四眺華林茂，俯仰晴川浹。激水流芳醪，豁爾累心散。遐想逸民軌，德音良可玩。古人咏舞雩，今也同斯嘆。——袁粲之

莊浪濼津，巢步瀨澗。冥心真寄，千載同歸。——王凝之

先師有冥藏，安用礙世羅。未若保沖真，齊契箕山阿。——王徽之

神散宇宙間，形浪濼梁津。寄暢須與歡，尚想味古人。——虞茂

俯挹素波，仰振芳蘭。尚想嘉客，希風水嘆。——徐豐之

願與達人遊，解結遊濼梁。狂吟任所適，浪流無何鄉。——曹華

上述詩篇中所用的山水典故，主要有莊子濼梁之遊、許由潁水之隱、以及《論語》所載的沐浴舞雩之樂。除這數項之外，泛咏古代賢哲的山水之樂的詩句也不少。從“誰云真風絕，千載挹餘芳”、“寄暢須與歡，尚想味古人”這些詩句裏，我們可以看到，他們從事山水之遊時，是以繼承古聖先賢的流風遺韻自許的，所以他們的山水樂是與懷古情結緊相聯係的。《論語》中的“仁者愛山，智者樂水”被晉宋人簡約爲“仁智樂”成了山水之遊的代名詞。宗炳認爲聖人必有“仁智之樂”，王羲之在《答許尚詩》中亦云“取歡仁智樂，寄暢山水陰”。

根據聖賢必有山水之樂這個邏輯，古代的聖主明君，也都是有山水之遊

的。於是傳說中黃帝遊鼎湖、堯臨汾水、周穆王西遊，甚至是夏禹治水，都被闡釋為體自然之道、徇山水之樂。這種闡釋又很快返回到現實之中，成為新的政治話語。時人把現實中帝王將相的山水遊覽活動詮釋為體道任自然的道德行為。在晉宋時期的玄言詩、雅頌詩和應制述遊的詩歌中充斥著此類新式的雅頌語言。而現實中帝王將相，為了表示他們確是這個古老的道德傳統的合格的繼承者，每每開張山水羣遊活動。於是我們從當時的一些頌聖詩中，看到了以山水為雅頌的創作現象。如謝靈運《從遊京口北固山》：

玉璽戒誠信，黃屋示崇高。事為名教用，道以神理超。昔聞汾水遊，今見塵外縹。鳴笳發春渚，稅鑿登山椒。張組眺倒景，列筵躡歸潮。遠岩映蘭蕙，白日麗江皋。原隰夷綠柳，墟囿散紅桃。臯心美陽澤，萬物咸光昭。顧己枉維繫，撫志慚場苗。工拙各所宜，終以反林巢。曾是營營想，覽物奏長謠。

范曄《樂遊應詔詩》：

崇臺歸朝闕，虛寂在川岑。山梁協孔性，黃屋非堯心。軒駕時來肅，文圖降照臨。流雲起行蓋，晨風引響音。原薄信平蕪，臺潤備曾深。蘭池清夏氣，修帳含秋陰。遵渚攀蒙密，隨山上岷嶽。睇目有極覽，遊情無近尋。聞道雖已積，牟力互頽侵。採己謝丹獻，感事懷長林。

顏延之《觀北齊田收詩》：

周御窮轍迹，夏戒歷山川。蓄軫豈明懸，善遊皆聖仙。帝暉膺順動，清蹕巡廣塵。樓觀眺豐穎，金駕映松山。

這些詩歌都是將當時統治者的出道山川與古帝王聖賢的遊歷相提並論，認為他們是這種傳統的繼承者。顏詩中“善遊皆聖仙”，尤能反映時人的普遍意識，人有自古帝王聖賢相率而尋山水之樂的意味。

三、晉宋山水意識中的傳統積澱

晉宋人的山水活動，雖然因為玄學自然觀和主體論的誘發，使人與山水的審美關係上升為主流。但是，傳統山水文化的一些意識因素，作為一種積澱，

仍然在影響着時人的山水活動，仍是以傳統的形式出現的。比較典型的如蘭亭修楔之遊，從形式上看與傳統的修楔禳災並無兩樣。這種宗教風俗淵源十分久遠，應劭《風俗通議》卷八“祀典·禊”云：“女巫掌歲時，以祓除不潔。禊者，潔也。春者，蠢也，蠢蠢搖動也。《尚書》‘以殷仲春，厥民析’，言人解癘生疾之時，故於水上禊潔之。”又《韓詩外傳》載鄭國風俗云：“三月桃花水之時，鄭國之俗，三月上巳於溱洧兩水之上，執蘭招魂續魄，拂除不祥。”綜合兩家之言，可知上巳水濱修楔，是古人憂生慮死情結的產物，是一種原始性的宗教行爲。但是，即使在上古時代，這種宗教活動，也不只有宗教這樣一個主題，人們在這同時展開交際、愛情、遊逸等世俗生活行爲，而對於大自然的審美趣味，也在這種宗教活動中悄悄地滋生着。從《詩經·鄭風·溱洧》：“溱與洧，方渙渙兮”，“溱與洧，瀏其游矣”這樣的詩句中，可知詩中的人物對於溱洧美好的風光，不是無動於衷的。我們一般認爲，《詩經》中的山水景物，只是一種場景性的描寫，但是，我們要看到，人類文化活動所選擇的場景，尤其是宗教性活動所選擇的場景，都潛在地包涵着審美的需要，也就是說是以美作爲重要的選擇標準的。按照這一理解，我們發現，將那些以山水爲對象、場景的宗教行爲與山水審美行爲截然分開，是過於機械的作法。上巳修楔風俗既與山水審美原有這樣的機緣，則這種宗教活動在山水審美意識漸漸發生的中古時代沒有因文明的發展而衰退，反而更加興盛起來，就是可以理解的現象了。晉宋人所作有關三月三日詩，都是比較典型的吟詠山水之作。蘭亭集諸詩之外，如庾闡的《三月三日詩》：

心結湘川渚，日散冲霄外。清泉吐翠流，涼簾漂素瀨。悠想眇長川，輕瀾渺如帶。

又《三月三日臨水詩》：

暮春濯清汜，遊鱗泳一壑。高泉吐束岑，洄瀾白淨絮。臨川疊曲流，豐林映綠澗。輕舟沉飛艫，鼓枻觀魚躍。

從這裏面似乎已經看不到這種儀式的傳統心理，但仍然能夠體味到詩中有一種飄渺在山水之外的淡淡的生命情緒。在蘭亭諸人的詩文中，這一點表現得更加明顯。王羲之《蘭亭集序》就表達了他的生命思想和憂生情緒：

況修短隨化，終期於盡，古人云：死生亦大矣！豈不痛哉！每覽昔人興感之由，若合一契，未嘗不臨文嗟悼，不能喻之於懷。固知一死生為虛誕，齊彭殤為妄作。後之視今，亦猶今之視昔，悲夫！

但是他們也努力地以自然的思想來排遣這種悲哀情緒，如王氏在他的《蘭亭詩》中云：

悠悠大象運，輪轉無停際。陶化非吾因，去來非吾制。宗統竟安在，即順理自泰。有心未能悟，適足矧利害。未若任所遇，逍遙良辰會。

謝安《蘭亭詩》云：

扣輿欣佳節，率爾同宴裳。薄雲羅陽景，微風扇輕航。醇醪陶丹府，兀若遊嵒店。萬殊混一理，安復覺彭殤。

庾薏《蘭亭詩》云：

仰想虛舟說，俯嘆世上賓。朝榮雖云樂，夕弊理自因。

傳統的上巳修禊是一種生命的儀式，生死壽夭是其核心主題。晉宋人繼承了這一傳統主題，但解決問題的辦法卻有根本的變化，他們並不把希望寄托在神秘的儀式效果上，而是通過自然達觀的思想及山水審美活動來消解生死情結。王玄之《蘭亭詩》云：“松竹挺岩巖，幽澗激清流。消散肆情志，酣暢豁滯憂。”其所謂“滯憂”，實際上就是指魏晉人那種永也難以解決的生死情結，它在山水逍遙中得以暫時忘懷。傳統的山水文化，與種種宗教性的生命儀式、及先民神秘的生命意識深深地糾纏在一起。剛剛從傳統母體中孕生出來的晉宋山水審美活動，還明顯地帶有這些意識的印痕。

在對山水本體的認識上，雖然已經將山水神靈放逐在山水之外，但長期形成的山水神秘感仍然積滯在山水審美活動中，最顯著的表現是時人將山水美視為造物主的神奇創造。於是他們稱名山勝水為“神秀”、“神麗”，對他們的審美有時還籠罩着一種神秘的氣氛。如廬山、天臺山、泰山，都是晉宋人心目中具有神秘色彩的名山靈岳。謝道韞《泰山吟》：

峨峨東岳高，秀極冲青天。巖中間虛宇，寂寞幽以玄。非工復非匠，雲構發自然。器象爾何物，遂令我屢遷。逝將宅斯宇，可以盡天年。

泰山作為五岳之首，是歷代帝王封禪祭天的場所，泰山之神又是傳說中執掌人

間生死壽夭的神明。這種神秘的宗教意識，雖然沒有支配審美活動的全部，但也顯然使人們在觀賞其自然之美外，發生“幽以玄”的幻想。孫綽的《天臺山賦》是魏晉山水賦中的名作，也向來被視為山水審美的典範。但通觀全賦，我們可以發現作者整個遊覽活動仍然滲透着濃厚的神仙意識和山岳崇拜意識，也充滿了對生命的幻想：

天臺山者，蓋山岳之神秀者也。涉海則有方丈、蓬萊，登陸則有四明、天臺，皆玄聖之所遊化，靈仙之所窟宅……嗟臺岳之所奇挺，實神明之所扶持。摩牛宿以曜峰，托靈越以正基。結根彌於華岱，直指高於九疑。應配天於唐典，齊峻極於周詩。……赤城霞起而建標，瀑布飛流以界道，睹靈驗而遂往，忽乎吾之將行。仍羽人之丹丘，尋不死之福庭。苟臺嶺之可攀，亦句羨於層城。釋城中之常慙，暢超然之高情……涉降信宿，迄於仙都。雙闕雲聳以夾路，瓊臺中天而懸居。朱闕玲瓏於林間，玉堂陰映於高隅。彤雲斐亶以翼樞，曠日炯見於綺疏。八桂森挺以凌霜，五芝含秀而晨敷。惠風佇芳於陽林，醴泉涌溜於陰渠。建木滅景於千尋，琪樹璀璨而垂珠。王喬控鶴以冲天，應真飛錫以躡虛。聘神變以揮霍，忽出有以入無……

全賦首頌天臺山之神秀，次寫作者登攀所覽之美及由此發生的亦仙亦佛的種種神秘幻想，盡情地宣泄其現實人生中所積鬱的情緒，最後又歸之於“渾萬象以冥觀，兀同體於自然”的玄學思想。可以說是一個反映晉宋山水意識全貌的典型的文本。

晉末無名氏所作的《廬山謫道人遊石門詩序》，記載隆安四年慧遠與僧俗同趣者三十餘人的石門之遊。序文在極寫石門景物“神麗”之後，同時抒發了神秘的幻想，表達了“褰裳想之駕，望崖想曾城”的遊仙之情。劉宋時期的山水作品，宗教意識、仙佛奇情有增無減。在劉宋謝靈運、鮑照等人的山水詩中，常有山水真境與遊仙幻想相疊的情況，在謝靈運那裏，仙往往與佛混在一起。如：

望嶺眷靈鷲，延心念淨土。

《登石竇山觀禪》

是因眼前山峰，產生對佛教聖地靈鷲山的幻想。

高高入窅窕，遲期那可尋。儻遇浮丘公，長絕子微音。

——《登華嶽嶺初發臺中作與從弟惠遠》

則是對仙的期冀。在《登石門最高頂》、《石門新營所住四面高山回溪石瀨茂林修竹詩》及《山居賦》等許多作品中，都可以看到或仙或佛的內容，說明謝靈運的山水審美活動中還是積澱了濃厚的宗教情結。鮑照既寫遊仙詩，又寫遊山詩，他的《登廬山詩》、《從登香爐峰詩》，則是將遊山與遊仙結合在一起：

深崖伏化迹，穿岫闕長靈。乘此樂山性，重以遠遊情。方躋羽人途，永與烟霧升。

——《登廬山詩》之一

訪世失隱淪，從山異靈士。明發振衣冠，升巔遠栖趾。

——《登廬山詩》之二

因為這種仙佛奇情的影響，使山水遊覽中搜奇探幽成爲一種時尚，山水詩的風格也趨向於壯美，喜歡採用逼近、仰視的角度表現景物，將一般的遊覽與思古幽情、神秘幻想相結合。如宗炳《登半石山詩》：

清晨步阻岸，氣志洞蕭灑。輦谷崩地幽，窮石凌天委。長松列竦蕭，萬樹峙岩葩。上施神農窟，下擬堯時壑。

鮑照《蒜山被始興王命作》：

升峻眺日軌，臨迴望滄洲。雲生玉堂裏，風靡銀臺隈。破石類星懸，嶼木似烟浮。

上觀奇險高聳，下望幽深迢遠，是元嘉山水詩中表現得最多的境界。這種審美趣味是受其背後諸多的方外意識的影響的。

晉宋山水活動中這種傳統的甚至是原始性的山岳崇拜意識的積澱，最直接地證實了晉宋山水審美思潮與傳統山水文化的承傳關係。也典型地反映了我國古代山水文化由以宗教爲主轉入以審美爲主的初期轉變階段的文化面貌。

四、晉宋文人在闡釋山水傳統方面所體現的文化性格

晉宋文人從聖、賢、仙、隱這四端出發，網羅文獻及傳說中有關山水之事的放佚舊聞，不管它們原來具有何種精神性質，都以自然之旨一以貫之，構築

起一個山水審美傳統。這是魏晉文化的重要成果之一，也反映了魏晉（包括宋）文化的基本性格。

魏晉文化在我國文化發展史上居於很重要的地位。這種重要性尤其表現在精神的方面，奠定了我國古代士大夫羣體一些重要的精神傳統。但是，魏晉文化從總體性質上看，是流而不是源頭。我國傳統文化的基本格局、總體特徵，在三代至兩漢時代已經奠定，魏晉文化只是在前面文化的基礎上發展而已。但不是簡單承續，而是帶有轉向的性質。既是以其時代的別識，配合其歷史處境，將前此文化傳統中非主流性、異端的思想意識闡揚出來，經過有高度心智者的再創造，而變成他們自己時代的主流意識。那些在後世看來特別閃爍異彩、並認定為魏晉時代之標幟的文化行爲及思想意識，當我們深探其源時，往往會發現事實上是發揚了古人之潛德幽光而形成的。因為側重於非主流的闡揚，所以它給我們以鮮明的轉型期文化的特點。但從其社會的整個文化構成來看，也就是從士羣思想學術之外的更大的一個文化背景來看，則與前此的兩漢文化並無根本的差別。並且其文化也不象漢、唐文化那樣，因為社會經濟之巨大發展、國力之空前強盛而顯示出文化創造的巨大能量。魏晉不具備這種時代實力，所以其文化的發展是片面的，而非全面的，主要發展在於士大夫階層的思維能力、精神生活方面。並且即使就這一階層而言，其精神的發展也並不全面，明顯地表現出尚虛而不充實的時代精神的性格。

晉宋山水審美意識與傳統山水文化的關係，正體現了魏晉文化的這種特徵。自從原始人將自身從與山水蒙昧相混的狀態中脫離出來，將山水物對象化、場景化乃至符號化的時候開始，人與山水的審美關係實際上就已存在。但在以宗教及實用為主要功能的山水文化中，這種審美關係畢竟處於不自覺的狀態，是非主流的。晉宋文人將其由非主流地位上升為主流地位，而使原來處於主流地位的宗教性、實用性的山水關係下降為從屬的關係，從而開創了山水文化發展的新階段。正由於從很悠遠的時代開始，山水就已在文化中佔有重要的地位，人與山水的緊密關係一直存在着。所以晉宋人都沒有感覺到這種關係在他們這裏已經起了質的變化，於是處處以自己的意識來理解古人的行爲，將自己完全定位在傳統繼承者的角色上。由此可見，魏晉人的文化創造，是一種復

古心態中的變古行爲。

魏晉文化的最高成就是玄學，魏晉宋士人相對於他們的前代人，最大的優勢就是邏輯思維能力的空前提高。這種思辨能力與玄學的一些基本觀念如有無之辨、言意之辨、自然名教之辨結合在一起，形成了一股巨大的思想之流，滲貫到這個時代的一切文化之中。所以魏晉文化，整體上表現出玄學的意味。魏晉人的歷史觀也是典型的玄學化的，得魚忘筌，得意忘言，以理會而不以跡求。魏夏侯玄的《樂毅論》、東晉袁宏的《三國名臣序贊》都典型地反映了魏晉人的論史方式。夏侯玄在《樂毅論》中說：“夫求古賢之意，宜以大者遠者先之，必迂回而難通，然後已焉可也。”論歷史人物、事件，首先重在求其意。要得其意，就必須要從現象深入本質、進行一番邏輯思辨的工夫。在這過程中，史家的自身意識觀念和主觀能動性起到了決定性的作用，所以魏晉史學從本質上說是一種闡釋的史學。克羅齊所說的“一切歷史都是當代史”，用來概括魏晉史學便是很恰當的。對古聖先賢與山水相匯的那些事跡，對於龐大叢蕪的山水文化傳統，晉宋文人正是運用玄學的歷史方法，注重於得意忘言，以大者遠者為先。其所謂大者遠者，就是認為聖賢悟道體自然而山水以形輔道。謝靈運在《山居賦》中所闡述的山水理論，就是認為古之聖賢仙隱，其跡雖異，但都是體道悟自然的，所以身居廟堂，而心繫於自然，常以山水為樂。賦中云：

黜子卧疾山頂，覽古人遺書，與其意合，悠然而笑曰：夫道可重，故物為輕；理宜存，故事斯忘。古今不能革，賢文咸其常。合宮非鑄書之筆，蘅室豈放勳之堂，適深心於鼎湖，送高情於汾陽。嗟文成之卻粒，願追松以遠遊。嘉陶朱之鼓棹，乃語種以免憂。判身名之有辨，權榮索之無留……覽明達之撫運，乘機緘而理默。指歲暮而歸休，咏宏徽於刊勒。披三閩之喪江，矜望諸之去國。避自然之神麗，盡高棲之意得。仰前哲之遺訓，俯性情之所便。奉微軀以宴息，保自事以乘閒。愧班牛之夙悟，慚尚子之晚研。年與疾而偕來，出乘拙而俱旋。謝平生於知遊，樓清曠於山川。

在這裏，謝靈運運用得意忘言的方法閱覽古人遺書，認為聖賢哲士的共同的處

世立身之道，是以道爲重，以外物爲輕；不拘於事之形跡而求與理相契。所以不論其爲帝王、或爲仙隱，形跡雖異，而其輕軒冕、樂山水，輕外物、適性情的宗旨是一樣的。通過這樣的邏輯，謝靈運使山水生活既合乎情理，又合乎邏輯。這實際上是以晉宋人山水自然觀念來闡釋古人的行爲。他們倡言自然與名教合一、出處同歸的思想，並以此詮釋古聖先賢的行爲。如郭象注《莊子·逍遙遊》“藐姑射之山，有神人居焉”云：

此皆寄言耳，夫神人即今所謂聖人也，夫聖人雖在廟堂之上，其身無異於山林之中。世豈識之哉？徒見其戴黃屋、佩玉璽，便謂足以纓緘其心矣，見其歷山川、同民事便謂足以憔悴其神矣。豈知至至者之不虧哉？今言王德之人而寄之此山，將明世所無由識，故乃托之於絕垠之外而推之於視聽之表耳。

將這種思想運用於現實中，就出現了孫綽《太尉庾亮碑》中的這類頌美之辭：

公雅好所托，常在巖壑之外。雖柔心應世，屢屈其跡，而方寸湛然，固以玄對山水。

這幾位玄學家所要表達的思想是一致的。完全是以得意忘言的方式來闡釋出一種山水意識，並構築起一個以自然觀念爲核心的山水審美傳統。

從上面所論述的這幾方面，可以看出晉宋山水審美意識的發展，是比較典型地反映了魏晉文化的性格。晉人之所以對傳統的山水文化作出創造性的發展，也正是充分發揮其時代自由的闡釋精神的結果。當然，這種創造性的發展，並不僅僅只要有成功的闡釋方法就可以。方法只是工具而已，山水文化發展最根本的原因還是在於它在魏晉宋的文化體系、社會政治中扮演了一個重要的角色，是作爲魏晉社會的、政治的、人生的各種矛盾的解決方式來發展的。對此時人已有所研究，拙著《魏晉詩歌藝術原論》^[4]、《唐前生命觀與文學生命主題》^[5]兩書的有關章節也作過一些論述。因爲這已屬於本文開始時提到的晉宋山水審美意識生成的當代性原因，已經超過本文的論題範圍，所以就不擬再作論述了。

注 釋

- (1) 廣天人民出版社 1996 年 9 月版第 2 頁。
- (2) 屈守元《韓詩外傳箋疏》，巴蜀書社 1996 年版。
- (3) 參見高亨《周易古經今註》第 7 頁，中華書局 1984 年 3 月版。
- (4) 北京大學出版社 1993 年 7 月版。
- (5) 東方出版社 1997 年 6 月版。

作者單位：北京大學中文系

**The Jin-Song Literati and
the Creative Development of the Landscape Culture Tradition**

Qian Zhixi

Summary

This paper attempts to scrutinize the long and rich Chinese landscape-culture tradition and its influence upon the medieval landscape aesthetics in the framework of 'landscape-culture', which is a breakthrough in the treatment of the landscape issues that has previously been confined to the framework of 'landscape aesthetics'.

The paper first outlines the pre-Jin and Song landscape-culture tradition, going over such issues as mythology, primitive religious, ideology, travel, language and characters. Then it expounds the self-conscious acknowledgement to the landscape-culture by the Jin and Song literati, and the deposit of tradition in the Jin and Song landscape awareness, pointing out that the Jin and Song literati regarded them-

selves as the inheritors of the landscape-culture tradition founded by the ancient sages. The paper finally argues that the Jin and Song literati attained a creative development of the tradition through a free interpretation of the traditional landscape-culture. This spirit of 'interpreting the tradition' is a characteristic of Wei and Jin culture.

論朱熹的文學理論

莫礪鋒

一、朱熹文學理論的歷史背景

在中國古代文學理論的發展過程中，宋代理學家的理論是十分獨特的一個重要環節。由於朱熹是宋代理學的集大成者，又是宋代最富文學修養的理學家，他的文學理論就堪稱宋代理學家文論的精髓。於是，朱熹的文學理論就具有十分強烈的歷史意義，而我們對它的考察也就必須從追本溯源開始。也就是說，我們在評述朱熹的文學理論之前，必須弄清它是在怎樣的歷史條件下產生的，否則許多問題將難以看清楚。

在理學家的文論中，最引人注目的內容是其文道觀。朱熹也不例外。比如說，幾乎所有的文學批評史著作都引了朱熹的下面一段話：“這文皆是從道中流出，豈有文反能貫道之理？文是文，道是道，文只如吃飯時下飯耳。若以文貫道，卻是把本爲末，以末爲本，可乎？”^[1]但是，爲甚麼“文”能“從道中流出”呢？這僅僅是說道比文更重要嗎？這牽涉到“道”與“文”這兩個概念的內涵到底是甚麼的問題。正如朱東潤先生所指出的，“讀中國文學批評，尤有當注意者，昔人用語，往往參互，言者既異，人心亦變。同一言文也，或則以爲先王之遺文，或則以爲學出沈思、功歸翰藻之著作。同一言氣也，而嘗不之說，不同於蕭繹；肆愈之說，不同於柳冕。”^[2]這種名詞術語的歧義現象，是我們考察朱熹的文道觀時必須十分警惕的。所以，爲了準確地理解朱熹的文道觀，我們在對朱熹以前的文道觀進行溯源時，順帶着也對“道”與“文”這兩個概念的歧義性作一說明。

“道”和“文”這兩個概念，在先秦諸子的著作裏就存在着多種歧義，與

本文有關的至少有這麼幾種涵義：

“道”：

一、宇宙之本源。例如《老子》：“有物混成，先天地生。……可以為天下母，吾不知其名，名之曰‘道’。”

二、事物之規律。例如《莊子·養生主》：“臣之所好者道也，進乎技矣。”

三、思想學說。例如《論語·里仁》：“子曰：‘參乎，吾道一以貫之。’”

“文”：

一、典章制度。例如《論語·子罕》：“子畏於匡，曰：‘文王既沒，文不在茲乎！’”

二、文字。例如《孟子·萬章上》：“故說詩者不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是謂得之。”

三、文采。例如《論語·雍也》：“子曰：‘質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。’”

在先秦時代，文學還沒有取得獨立的地位，所以“文”還沒有“文章”、“文學”的涵義。與之相應的是，“道”也還沒有“文章所表達的思想內容”的涵義。“文”與“道”還沒有形成一對相反相成的概念。然而值得注意的是，先秦時代“文”和“道”的概念給後代的文論家造成了很深的影響，從而把它們自身已具有的歧義帶進了後代的文學理論，這就使得“文”和“道”的關係變得撲朔迷離。

劉勰的《文心雕龍》本是文學批評的專著，但它在論述“文”、“道”關係時卻說：“文之為德也大矣，與天地並生者何哉！夫玄黃色雜，方圓體分，日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。此蓋道之文也。”^[3]又說：“故知道沿聖以垂文，聖因文而明道。旁遊而無滯，日用而不匱。《易》曰：‘鼓天下之動者存乎辭。’辭之所以能鼓天下者，乃道之文也。”^[4]這裏的“道”主要是指自然之道，也即事物之規律。而“文”則既指文章、文辭，又指文化學術乃至日月山川的形容、色彩。顯然，劉勰所說的“文”、“道”與我們通常所說的“文”、“道”還有很大的距離，換句話說，劉勰還沒有把“文”與“道”看作是文學範疇中形式和內容這樣一對特定的概念。

到了唐代，伴隨着古文運動的興起，關於“文”與“道”的言論層見不窮。古文家所說的“道”大多與儒家有關，例如柳冕說：“聖人道可企而及之者文也，不可企而及之者性也。蓋言教化發乎性情，系乎國風者謂之道。故君子之文，必有其道。道有深淺，故文有崇替。時有好尚，故俗有雅鄭。”^[5]他所說的“道”是指儒家的教化。又如韓愈說：“愈之所以志於古者，不惟其辭之好，好其道焉耳。”^[6]他所說的“道”是指“堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉”^[7]的聖賢之道，也即儒家的思想學說。所以，雖然唐代古文家關於“文者以明道”^[8]或“文者，貫道之器也”^[9]的說法在理論上比較正確地處理了“文”與“道”的關係，而且在寫作實踐上等向了重視文章的思想內容的良好傾向，但由於他們心目中的“道”帶有如此濃厚的儒家色彩，這一方面對文學的審美功能造成了一定程度的妨害，從而引起後代文論家的不滿；另一方面卻又使宋代的理學家從微道未深的角度對之嚴辭批判。這種受到兩面夾擊的尷尬境地正是韓愈等人對“道”的概念所引起的。

到了宋代，情況發生了很大的變化。如果說唐代的韓、柳等人都是一身兼屬文苑與儒林兩類人物的話，那麼宋代學者的身份卻變得相當複雜了。一方面，從歐陽修到蘇軾，都仍然是身兼文士與儒者二任的，而且歐、蘇對儒學經典的研究水平遠遠超過了韓愈。另一方面，他們又漸漸地不被理學家認同為儒者。到了程顥，則認為“今之學者歧而為三，能文者為之文士，談經者泥為講師，惟知道者乃縉也。”^[10]在二程看來，歐、蘇尤其是蘇軾，不過是單純的文士而已。這種“學者歧而為三”的現象是逐步形成的，伴隨着這種現象的文學理論也就逐步分化成古文家的文論與理學家的文論。二者始則差以毫厘，終則形同水火，從而形成了宋代文學理論特有的錯綜複雜的局面。

宋初柳開、梁周翰等人最早起來提倡古文，反對五代的卑弱文風。但是他們在理論上缺乏新的建樹，例如柳開雖然初名肩愈，字紹元，以繼承韓、柳的傳統為己任。後來又改名開，字仲塗，意謂將開辟古聖賢之道^[11]。但是他的古文理論基本上是韓愈論點的復述，在文道關係上甚至比韓愈更為保守，所以並未能有所發揚光大。加上他為人狂誕粗魯，全不符合理學家心目中的端士形

象，所以未得後人重視。稍晚，胡瑗、孫復、石介等人也以復興儒道相號召。他們比較重視探討儒家經典中的義理，對漢唐以來的經學有所批評，隱然開創宋學風氣。所以朱熹認為理學之興“亦有其漸，自范文正以來已有好議論，如山東有孫明復，徂徠有石守道，湖州有胡安定，到後來遂有周子、程子、張子出。故程子平生不敢忽此數公，依舊尊他。”^[12]但是胡瑗等人所倡的儒道仍着重在外部事功或禮樂，而對內在的性理之學殊少發明。所以朱熹又批評他們：“然數人皆天資高，知尊王黜霸，明義去利，但只是如此便了，於理未見，故不得中。”^[13]胡瑗等所謂“三先生”^[14]中，石介關於文學的言論最為著稱。他一方面高度推尊韓愈，作《尊韓》。另一方面猛烈攻擊西昆派巨子楊億，作《怪說》三篇。從總體上看，石介的文學理論的要點在反對浮華無用之文，以儒道作為文章之根本，這些都與理學家的主張有相通之處。但是他把文、道的關係簡單地規定為“必本於教化仁義，根於禮樂刑政，而後為之辭”^[15]，仍然停留在韓愈的理論水準上，所以為理學家所不許。

與石介同時，歐陽修、尹洙等古文家也對文道關係作了大量的論述。歐陽修說：“聖人之文，雖不可及，然大抵道勝者文不難而自至也。”^[16]又說：“意得則心定，心定則道純，道純則充於中者實，中充實則發於文者輝光。”^[17]前一段話中的“道”的涵義仍與韓愈所說的“道”大致相等，但後一段話中的“道”則主要指作家的思想修養了。至於蘇軾，雖然也推崇韓愈的“文”和“道”：“文起八代之衰，道濟天下之溺”，^[18]但他心目中的“道”卻常常有另外的涵義，即客觀事物的規律：“日與水居，則十五而得其道。”^[19]總之，從歐陽修到蘇軾，“道”的概念所帶有的儒家色彩愈來愈淡薄，而“文”與“道”的關係也由重道輕文變成文道並重，最後變成實際上的重文輕道，這當然是使理學家極為不滿的現象。程頤批評說：“今為文者專務章句，悅人耳目，非俳優而何？”^[20]正是針對蘇軾等人而發。

理學家的文學理論則與上述兩種傾向都有很大的距離，從而構成了相當獨特的理論體系。周敦頤說：“文所以載道也，輪轆飾而人弗庸，徒飾也，況虛車乎？文辭，藝也。道德，實也。為其實而藝者書之，美則愛，愛則傳焉，賢者得以學而至之，是為教。故曰：‘言之無文，行之不遠。’然不賢者，雖父兄

臨之，師保勉之，不學也。強之，不從也。不知務道德而第以文辭爲能者，藝焉而已。噫，弊也久矣！”^[21]他很明確地把“道”規定爲道德，又把“文”規定爲文辭，於是他一方面在對“道”的內涵之把握上與石介等人判若涇渭，另一方面又在強調“道”之第一性上與歐、蘇劃清了界限。二程的文道觀與周敦頤一脈相承，只是在輕視文的方面走得更遠一些。尤其是程頤，生性謹嚴，生平從不作謔語，遂極認爲“作文害道”：“凡爲文不專意則不工，若專意則志局於此，又安能與天地同其大也。《書》云：‘玩物喪志。’爲文亦玩物也。”^[22]隨着二程在理學體系中地位的逐步上升，他們的文論的影響也越來越大。朱熹的父親朱松及其幼年從學的老師胡憲、劉致中、劉子昂等皆以周敦頤和二程的理學爲宗，他成年後的老師李侗則是程頤的三傳弟子，所以他的文道觀是與周、程等人一脈相承的。只是朱熹作爲宋代理學的集大成者，在繼承濂洛之學的基礎上兼採衆說，其天性又非常喜愛文學，所以他的文學理論就遠爲博大充實，且具有更加嚴密的體系性。

二、朱熹的文道觀

在朱熹的哲學體系中，“道”和“理”是兩個非常接近的概念。他說：“形而上爲道，形而下爲器。”^[23]又說：“形而上者，無形無影是此理。形而下者，有情有狀是此器。”^[24]既然“道”和“理”都具有“形而上”的屬性，且都與“形而下”的“器”相對立，那麼它們顯然就是同一個概念。所以朱熹有時干脆說“物之理，乃道也。”^[25]或說：“道即理之謂也。”^[26]這樣，就像“理”一樣，“道”不但是切事物的規律，而且是一切事物的本源：“一陰一陽之謂道，太極也。”^[27]在朱熹心目中，孔、孟等聖賢的思想學說是體現了作爲終極真理的“道”的，所以也被稱爲“道”：“吾道一以貫之，此聖人之道，所以爲大中至正之極，亙萬世而無弊者也。”^[28]由此可見，朱熹所說的“道”，實際上包含了前文中所舉出的先秦諸子對於“道”的所有定義，而且幾種涵義還互相融合，形成了一個內涵更豐富、更複雜的新概念，雖然他有時說到“道”時僅僅取其某一方面的涵義。而朱熹所謂的“文”，也是有時指典章制度，有時指

文字，並非總是指文章而言。這樣，不同涵義的“道”與不同涵義的“文”互相結合，形成了錯綜複雜甚至在表面上互相矛盾的“文道”關係，其中有些言論其實並不屬於文學範疇。

道只是有廢興，御喪不得。文如三代禮樂制度，若喪，便掃地。^[29]

這裏的“道”指永世長存的“天道”，而“文”則指典章制度，這是朱熹“文道”觀的第一個層次。

古之為教者，有小子之學，有大人之學。小子之學，灑掃應對進退之節，詩、書、禮、射、御、書、數之文是也。大人之學，窮理修身齊家治國平天下之道是也。^[30]

這裏的“道”是指儒家的學說，而“文”則是指一切文化學術（甚至包括“射”、“御”等技藝），這是朱熹“文道”觀的第二個層次。

道之在天下，其實原於天命之性，而行於君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之間。其文則出於聖人之手，而存於《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》、孔、孟之籍。本末相須，人言相發，皆不可以一日而廢焉者也。蓋天理民彝，自然之物，則其大倫大法之所在，固有不依文字而立者。然古之聖人欲明是道於天下而垂之萬世，則其精微曲折之際，非托之文字，亦不能以自傳也。^[31]

這裏的“道”是指人倫秩序，而“文”則是指“文字”，這是朱熹“文道”觀的第三個層次。

去春賜教，語及蘇學，以為世人讀之，止取文章之妙，初不於此求道，則其失自可覺之。夫學者之求道，固不於蘇氏之文矣。然既取其文，則文之所述有邪有正，有是有非，是亦皆有道焉，固求道者之所不可不講也。^[32]

這裏的“道”主要是指文章的思想內容，“文”則是指文章亦即文學的形式，這是朱熹“文道”觀的第四個層次。顯然，這個意義上的“文”與“道”比較接近古文家的同類概念。

如果朱熹在論述“文”、“道”關係時總是注意把它們的意義限制在同一個層次上，那麼，即使他的觀點是錯謬的，也不至於使人產生誤解。可是，由於

朱熹實際上把不同涵義的“道”看作是一個複雜概念的多種涵義而不是名同實異的幾個概念，他在論述“文道”關係時就難免使人產生郭書燕說的誤解。比如說，“文”與“道”究竟是一是二？本文開頭引的朱熹那段名言中斬釘截鐵地說：“文是文，道是道”，也就是說，“文”和“道”是兩個事物。然而朱熹又說：“道者，文之根本。文者，道之枝葉。惟其根本乎道，所以發之於文，皆道也。三代聖賢文章，皆從此心寫出，文便是道。”^[33]語氣是同樣的斬釘截鐵，但“文”與“道”又成了二位一體了。對於這種自相矛盾的現象，有的論者解釋說：“其實這還是重道輕文的意思，輕文，所以說文是文，道是道，文不能貫道；重道，所以說文便是道，文自道中流出，反對文自文而道自道。”^[34]這種解釋表面上似乎圓匝，實際上不但歪曲了朱熹的原意（朱熹說“文自道中流出”的根據是“文是文，道是道”，而不是“文便是道”），而且使原有的概念歧義變得更加混亂，因為這是把不同層次上的“文”與“道”混為一談了。剛才所引的朱熹論“文便是道”云云，後面緊接着下面一段話：“今東坡之言曰：‘存所謂文，必與道俱。’則是文自文而道自道，待作文時，旋去討個道來入放裏面，此是他大病處。只是他每常文字華妙，包籠將去，到此不覺漏逗，說出他本根病痛所以然處。緣他都是因作文，卻漸漸說上道理來。不是先理會得道理了，方作文。所以大本都差。”很明顯，朱熹在這裏所說的“文”是指文章（實即文學形式），而“道”是指文所表達的道理（實即思想內容）。他把“文”與“道”比喻為樹木的“枝葉”和“根本”，“根本”使得樹木堅固挺拔，“枝葉”則使樹木華滋青蔥，對於樹木來說，二者都是不可缺少的。同樣，對於文章（狹義的文學）而言，思想內容和藝術形式也是不可缺少的。根深葉茂的樹木和情文並茂的文章都是完整的統一體。正是在這個層次上，朱熹認為“文”與“道”是統一的，“文便是道”。這種觀點其實與古文家歐陽修等人的理論如出一轍。那麼，朱熹為甚麼又說“文是文，道是道”呢？為甚麼又說“文皆是從道中流出”呢？我認為，如果把這個“道”仍釋為文章所表達的道理（即思想內容），不但與“文便是道”的說法自相矛盾，而且本身也完全不合邏輯，作為哲學家的朱熹也決不會這麼說。前面說過，朱熹所說的“道”常常帶有本體論的意義，它不但是事物的規律，而且是事物的本源，

宇宙萬物都是從“道”派生出來的。那麼，作為萬物之一的“文”，無論它是典章制度、文化學術還是文字、文章，當然都是“從道中流出”的了。而且，既然“道”是事物的本源，“文”只是“道”派生出來的事物之一，兩者當然不可能分庭抗禮，所以說“文是文，道是道”。在我們今天看來，在討論“文道”關係時似乎不該把“道”看作是最高存在的本體，但是如前所述，古人的概念不十分嚴密，即使是古文家所說的“道”也常具有文學範疇之外的種種涵義，那麼，理學家朱熹把理學範疇的“道”與文學範疇的“道”混為一談也就不足為奇了。

所以我們認為，朱熹一方面說“文是文，道是道”，另一方面又說“文便是道”，這是在兩個不同的層次上說的。換句話說，他實際上是在談論屬於不同範疇的兩對概念。無論他所論述的“文道”關係是否正確，這裏並不存在邏輯上的自相矛盾。

那麼，如果把“文”理解成文學的話，朱熹究竟持甚麼樣的“文道”觀呢？

首先，朱熹重道輕文，他認為人生最要緊的事是講學明理，即研求聖賢之道，所以不該把精力和時間浪費在作文章上面。他說：“才要作文章，便是枝葉，害著學問，反兩失也。”^[35]又聲稱：“平生最不喜作文，不得已為人所託，乃為之。自有一等人樂於作詩，不知移以講學，多少有益。”^[36]他責問那些把心力耗費在作詩上的人說：“不知窮年窮月做得那詩，要作何用？”^[37]並竭力反對科舉以詩賦取士：“所以必罷詩賦者，空言本非所以教人，不足以得士。而詩賦又空言之尤者，其無益於教取士，章章明矣。”^[38]

其次，朱熹認為文道一體。他說：“若曰惟其文之取，而不復議其理之是非，則是道自道，文自文也。道外有物，固不足以為道。且文而無理，又安足以為文乎？蓋道無適而不存者也，故即文以講道，則文與道兩得，而一以貫之。否則亦將兩失之矣。”^[39]他指責歐陽修說：“然彼知政事禮樂之不可不出於一，而未知道德文章之尤不可使出於二也。”又指責韓愈等人“未免裂道與文以為兩物”^[40]。

對於朱熹來說，重道輕文和文道一體不但並不矛盾，而且正是文道關係的

完整表述，缺一不可。因為“道者，文之根本；文者，道之枝葉”，如果只有“柯如青銅根如石”，而沒有“香葉曾經宿鸞鳳”，或者竟只有後者而沒有前者，那就無法形成生機勃勃的參天大樹。也就是說，“文”與“道”是有機地結合在一起的，不能將它們割裂開來，所以朱熹要反對“文自文，道自道”的說法。然而對於樹木來說，“根本”無疑比“枝葉”更為重要。同樣，在“文”與“道”的統一體（即好的文章）中，“道”也比“文”更為重要。由於有了“文道一體”的觀點，朱熹的重道輕文就與二程等人的重道輕文有本質上的不同。因為後者把“文”與“道”視作勢不兩立的事物，從而根本排斥文學。而前者認為“文”與“道”是不可分割的，雖然“道”比“文”更為重要，但“文”也即文學仍有存在的理由。所以我們認為，雖然朱熹的有些言論與二程等人如出一轍，但就其文道觀的整體而言，他並不像二程那樣對文學持一概排斥的極端態度。

那麼，朱熹與古文家在文道觀上有甚麼異同呢？從表面上看，朱熹對韓、柳、歐、蘇等古文大家都是時時予以譏議的，對古文創作成就最高、影響最大的韓愈和蘇軾更是嚴詞譴責。他說韓愈“只是要做得言語似六經，便以為傳道。至其每日功夫，只是做詩，博弈，酣飲取樂而已。”^[41]又罵蘇軾：“然語道學則迷大本，議事實則尚權謀，眩浮華，忘本質，貴通達，賤名檢，此其害天理，亂人心，妨道術，敗風教，亦豈帶出王氏之下也哉！”^[42]這些責備主要是從“道”着眼的，朱熹認為韓、蘇等人都不懂得“道”，都沒有在文章中宣揚朱熹所認可的“道”，顯然，這與我們所說的文學批評關係不大。至於朱熹責備韓愈等人使文道分裂，我認為是言過其實的。因為無論是唐代的韓、柳還是宋代的歐、蘇，他們至少在理論上都是主張“文以貫道”或“文以明道”的，也就是主張文道一體的。朱熹所以還要攻擊他們分裂文道，一方面是拘於理學家的畛域之見，另一方面則是對古文家在實際創作中重視“文”的做法感到不滿。因為在朱熹看來，既然承認文道一體，承認“道”為根本，“文”為枝葉，那麼就應該集中精力去研求道，而不需要在文上下太多的功夫。他說：“理精後，文字自典實。”^[43]又說：“只將那事說得條達，便是文章。”^[44]需要指出的是，本來這種意思就是孔子所說的“辭達而已矣”，^[45]蘇軾早已把此語奉為作

文的金科玉律，^[46]但是朱熹和蘇軾要“達”的對象即所謂的“道”具有不同的涵義，蘇軾所要表達的“道”是客觀事物的規律，所以他要求“文”如同行雲流水，與自然相符合。朱熹所要表達的“道”最集中地體現為儒家的學說，所以他要求“文”應以儒家經典或繼承儒道的理學家的文章為典範。他說：“某向卯角讀《論》、《孟》，自後欲一本文字高似《論》、《孟》者，竟無之。”^[47]又稱贊周敦頤的《太極圖說》和張載的《西銘》說：“自孟子已後，方見有此兩篇文章。”^[48]這樣，儘管古文家韓、柳、歐、蘇和理學家朱熹都認為文道一體，但由於雙方對“道”的理解不同，他們對“文”的要求也就不同。所以在朱熹看來，雖然古文家也以“道”相標榜，但他們在實際寫作時太重視“文”，這不但是本末倒置，而且是破壞了文道一體。因為“道”是根本，“文”是枝葉，古文家不去培養根本卻反而要突出枝葉的地位，這實際上是把“文”從文道的統一體中離析出來了。這就是朱熹指責古文家“文自文，道自道”或“裂道與文以為兩物”的原因。

從上面的分析可以看出，朱熹的文道觀實際上是調和了韓、柳、歐、蘇等古文家和周、程等理學家兩派的理論而形成的。但由於朱熹主要是站在理學家的陣營裏，他對二程等人就多所維護，即使有所異議也只是暗中進行修正。相反，他對韓、蘇等人就不惜大張撻伐了。後人所以往往誤認為朱熹的文道觀完全繼承了二程的衣鉢而與古文家毫無共同之處，正是受了這種現象的迷惑。

三、朱熹關於文學本質的觀念

如上節所述，朱熹的文道觀主要是從本體論的角度來解決文道關係的，也就是說，他的理論核心是確立“道”的第一性和根本性，以及“文”的第二性和派生性。然而，在這個前提下，朱熹仍認為“文是文，道是道”，也即文具有一定的獨立性。所以朱熹並不否定“文”，輕視“文”，相反，他認為文學自身具有很高的價值，文學創作是一項複雜、精妙的事情，作者必須具備很高的修養才能從事之。一句話，在朱熹的心目中，文學並不是“玩物”。

那麼，朱熹對文學創作持怎麼樣的觀點呢？我們仍須從他的文道觀說起。

前文說過，朱熹所說的“道”是一個具有多種涵義的複雜概念，它有時指儒家認可的政治原則和人倫秩序，這與韓愈所說的道比較接近，^[49]但是，正像朱熹的整個思想體系之重心已從傳統儒家的經世致用而轉向性理之學一樣，他對“道”的體認也偏重於德性修養的層面，而與韓愈所謂之道有很大的疏離。所以，從唐代古文家的“文以貫道”到宋代理學家的“文以載道”，雖然從字面上看不出根本的歧異，但在實質上已有本質的區別。人們往往從“貫”和“載”二字之不同來分析其區別，其實更重要的區別在於雙方關於“道”的概念也已相去甚遠了。正因如此，儘管韓愈曾大聲疾呼地倡導恢復儒家的道統，可是朱熹卻並不承認韓愈是道統中的必要環節。他在《大學章句序》中論述道統說：

及孟子沒而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用。異端遂無寂滅之教，其高過於大學而無實。其他權謀術數，一切以就功名之說，與夫百家眾技之流，所以惑世誣民、充塞仁義者，又紛然雜出乎其間。使其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤。晦盲否塞，反復沈痼。以及五季之衰，而壞亂極矣！天運循環，無往不復，宋德降盛，治教休明，於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。^[50]

把二程直接孟子，完全忽略了韓愈的歷史作用。論者或以為這是“奇怪的現象”，^[51]其實並不奇怪，因為朱熹在這裏所勾勒的是一條以“古者大學教人之法，聖賢傳之指”^[52]為宗旨的心性之道統，而在朱熹心目中，韓愈雖然以弘揚儒道為己任，但是他“只於治國平天下處用功，而未嘗就其身心上講究待守”，^[53]所以他在性理之學的道統中是沒有立足之地的。

既然朱熹所建構的道統是以性理之學為核心內容的，那麼他對“道”或“理”的體認當然也是以內心觀照和德性涵泳為主要途徑，而不以外部事功或刑政禮樂為終極目標。簡而言之，他最看重的是內聖之學而不是外王之學。朱熹講學時不厭其煩地反復闡述這種觀點：“學者功夫，唯在居敬、窮理二事。此二者互相發，能窮理，則居敬功夫日益進。能居敬，則窮理功夫日益密。”^[54]“待敬是窮理之本。窮得理明，又是養心之助。”^[55]“心包萬理，萬理

具於一心。不能存得心，不能窮得理。不能窮得理，不能盡得心。”⁽⁵⁶⁾“蓋人心至靈，有甚麼事不知，有甚麼事不曉，有甚麼道理不具在這裏？”⁽⁵⁷⁾當弟子問他何謂“明明德”時，他回答說：“明德是自家心中具有許多道理在這裏。本是個明底物事，初無暗昧，人得之則為德。如惻隱、羞惡、辭讓、是非，是從自家心裏出來。能着那物，便是那個物出來。何嘗不明？緣為物欲所蔽，故其明易昏。如鏡本明，被外物點污，則不明了。少間磨起，則其明又能照物。”⁽⁵⁸⁾從這個理論基準出發，朱熹堅決反對公然倡導功利的陳亮學派，他指出：

竊聞之古聖賢言治，必以仁義為先，而不以功利為急。夫豈固為是迂闊無用之談，以欺世眩俗，而甘受實禍哉？蓋天下萬事本於一心，而仁者此心之存之謂也。此心既存，乃克有制，而義者此心之制之謂也。誠使是說明於天下，則自天子以至於庶人，人人得其本心，以制萬事，無一不合宜者。夫何難而不濟？⁽⁵⁹⁾

他還直接寫信駁斥陳亮說：

自孟子既沒，而世不復知有此學。一時英雄豪杰之士，或以資質之美，計慮之精，一言一行，偶合於道者蓋亦有之。而其所以為之田地根本者，則固未免乎利欲之私也。而世之學者，稍有才氣，便自不肯低心下意，做儒家事業、聖學功夫。又見有此一種道理，不要十分是當，不礙諸般作為，便可立下大功名，取大富貴，於是心以為利，爭欲慕而為之。然又不可全然不顧義理，便於此等去處，指其須臾之間偶未泯滅底道理，以為只此便可與堯舜之代比隆，而不察其所以為之田地根本之無有是處也。⁽⁶⁰⁾

朱熹對“道”的這種體認必然會影響他對文學本質的認識。因為在韓愈等古文家看來，“文以貫道”的原則是帶有很強的功利性的。文學創作的終極目的是有利於政治教化。這種觀點固然有益於文學的寫實傾向，但也相當嚴重地損害了文學的抒情性質和審美價值。而在朱熹看來，既然“道”或“理”都是以人心為最終歸宿的，那麼“文以載道”的原則也就應是非功利性質的。也就是說文學創作的終極目的是明心見性，涵泳人生，體認道理，興發情志。一句話，

文學的本質應是抒情性的，審美的。朱熹對這種觀念有很充分的論述。

朱熹對文學本質的認識，首先見諸他對《詩經》和《楚辭》這兩部最古的文學典籍的理解之中。他在《詩集傳序》中說：

或有問於予曰：“詩何為而作也？”予應之曰：“人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。夫既有欲矣，則不能無思。既有思矣，則不能無言。既有言矣，則言之所不能盡，而發於咨嗟咏嘆之餘者，必有自然之音響節奏而不能已焉。此詩之所以作也。”^[61]

他又在《楚辭集注》的《題記》中說：

原之為人，其志行雖或過於中庸而不可為法，然皆出於忠君愛國之誠心。原之為書，其辭旨雖或流於跌宕怪神，怨懟激發而不可為訓，然皆出於纏綿惻怛、不能自己之至意。雖其不知學於北方，以求周公、仲尼之道，而獨馳聘於變風、變雅之末流，以故醇儒莊士或羞稱之。然使世之放臣、屏子、怨妻、去婦，攬淚嚙血於下，而所天者卒而聽之，則於彼此之間，天性民彝之善，豈不足以交有所發，而增夫三綱五典之重？^[62]

這兩段話中雖然有較強的理學氣息，但它們對文學作品的抒情本質的強調卻是一目了然的。在朱熹看來，文學創作完全源於內心情感的自然流露，是不可遏止的天籟之音，所以能夠感動人心。也就是說，文學得以產生的動因是情感，它得以動人的力量也是情感，情感是文學的生命。這裏似乎有一個矛盾：朱熹是以強調“存天理，滅人欲”而著稱的，^[63]既然他主張滅人欲，而情感即屬人欲，那麼又何以能重視情感呢？其實，在朱熹看來，“天理”與“人欲”並不是一對互相對立、互相排斥的概念。他說：“此不是有兩物，如兩個石頭樣相挨相打。只是一人之心，合道理底是天理，徇情欲底是人欲，正當於其交界處理會。五峰云：‘天理人欲，同行異情。’說得最好。”^[64]“如做器具，則是教人要做得好，不成要做得不好。好底是天理，不好底是人欲。”^[65]可見朱熹要否定的僅僅是不合於理的、也即沒有受到理的節制的私欲，而不是一切正常的欲望。所以他又認為“人欲中自有天理”，^[66]並指出正確的做法在於不溺於物欲，並時時對物欲保持警惕：“不為物欲所昏，則渾然天理矣。”^[67]“同行異

情，蓋亦有之。如口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢之於安佚，聖人與常人皆如此，是同行也。然聖人不溺於此，所以與常人異耳。”^[68]在上述理論前提下，朱熹認為情感是人性的外現，是合理的存在，只是不應逾越節制，他說：“有這性，便發出這情。因這情，便見得這性。”^[69]他又說：“橫渠云：‘心統性情。’蓋好善而惡惡，情也。而其所以好善而惡惡，性之節也。且如見惡而怒，見善而喜，這便是情之所發。至於喜其所當喜而喜不過，怒其所當怒而怒不遷，以至哀樂愛惡皆能中節而無過，便是性。”^[70]他避問道：“喜怒哀樂發而皆中節，天下之達道。那裏有無怒底聖人？”^[71]又問：“世間何事不繫在喜怒哀樂上？”……即這喜怒哀樂中節處，便是實理流行。更去那里尋實理流行？”^[72]所以對朱熹來說，從“道”、“理”到“情”、“欲”，其間並無絕然的界限，而且都是人類內心的合理存在。於是，“文以載道”與文學的抒情性質不但沒有矛盾，而且前者還能成為後者的合理性的邏輯前提。朱熹就是這樣為文學在理學思想體系中找到了適當的位置，他也就不必像二程那樣對文學採取深惡痛絕的敵視態度了。於是，程顥所說的“今之學者歧而為三”，在朱熹的思想中又有了合而為一的可能性，他本人就兼有“能文者”、“談經者”與“知道者”三種身份，只是他對於三者的重視程度有明顯的不同而已。總而言之，在朱熹的理學體系中，文學畢竟已理直氣壯地宣告了自己的存在。

當然，朱熹畢竟是一位理學大師，他認為人生最重要的事業是修身養性，明理弘道，他反對沉溺於文學寫作，但是他認為適當的文學創作不但是可以允許的，而且是有助於明心見性的。所以朱熹不再像二程那樣認為作文會“害道”，也不再把詩歌看作是“閑言語”。他在維護二程觀點的前提下為文學暗中打開了方便之門：

貫穿百氏及經史，乃所以辨驗是非，明此義理。豈特欲使文詞不陋而已？義理既明，又能力行不倦，則其存諸中者，必也光明四達，何施不可？發而為言，以宣其心志，當自發越不凡，可愛可傳矣。^[73]

作詩間以數句適懷亦不妨，但不用多作，蓋便是陷溺爾。當其不應事時，平淡自攝，豈不勝如思量詩句？至如真味發溢，又卻與尋常好吟者不同。^[74]

第一則在確立了“明此義理”的前提後，仍對“發而為言”極為重視，認為它可以起到“宣其心志”的作用，而且可以達到“可愛可傳”的效果。假若離開了“言”也即“文”，縱有明理之心志，又何以表見於後世？第二則反對陷溺於詩，但又認為作詩可以“蘊懷”，而且一旦“真味發溢”，也即有真情實感的流露噴溢，則必然會產生好詩。所以這兩段話只是表面上對文學聲色俱厲，事實上卻對詩文創作的合理性與必要性表示了肯定。朱熹還認為好的文學作品具有涵泳性情、發明儒道的重要功能，他對《詩經》的態度即充分體現了這種認識：

於是乎章句以綱之，訓詁以紀之，韻詠以昌之，涵泳以體之。察之情性隱微之間，審之言行樞機之始，則修身及家，平均天下之道，其亦不待他求而得之於此矣。^[75]

與漢儒以美刺之說而強制《詩經》的社會、政治功能的讀詩法相反，朱熹的態度完全是着眼於其文學本質，經由調練涵濡而達到明性求道的目的。對朱熹來說，《詩經》的創作是以抒情述志為旨的個人行為，《詩經》的閱讀也應是以興發志意為旨的個人行為。顯然，這些行為都是屬於文學的，這是歷史上首次出現的對《詩經》文學性質的把握。

四、朱熹關於文學形式的觀點

從表面上看，朱熹是反對人們在文學的形式上多下功夫的。在他的思想體系中，“文以載道”的原則已規定了“文”只是手段，“道”才是目的。人們作文完全是為了明道，只要能達到目的，手段本身又何必過於講究？而且既然道是第一性的，文是第二性的，只要有了道，文就自然會產生，更無需在文上耗費心力。所以他說：“大意主乎學問以明理。則自然發為好文章，詩亦然。”^[76]又說：“作文何必苦解題？”^[77]這種觀點在他講學論道時往往得到格外的強調，以至於使人誤以為他是完全漠視文學形式的。比如他認為儒家的經典或理學家的論著是最高文章其體：“某向卯角讀《論》、《孟》，自後欲一本文字高似《論》、《孟》者，竟無之。”^[78]又贊美周敦頤的《太極圖說》和張載的《西銘》：

“自孟子以後，方見得有此兩篇文章。”^[79]他甚至認為視作文為“玩物”的雜俎的文章比蘇軾還要寫得好：“理精後，文字自典實。伊川晚年文字，如《易傳》，直是盛得水住。蘇子瞻雖氣豪善作文，終不免疏漏處。”^[80]顯然，這些言論的着眼點完全在於文章的義理，他事實上是在討論學術論著的內容，而不是文學作品的形式，也就是只講道而不論文。這種討論其實不屬於文學的範疇，只是由於古人所謂“文”的外延極大，以至於包括各類學術性文章，所以後人往往誤認為朱熹是在談論文學罷了。因此當我們考察朱熹關於文學形式的觀點時，應該盡可能地把上述言論與他真正的討論文學的話區別開來，否則勢必造成纏夾不清的混亂。

那麼，如果把考察的重點限制在文學範疇中，朱熹關於文學形式有些甚麼樣的觀點呢？

首先，朱熹認為作文以達意明理為主旨，反對本末倒置地講求形式。但是在此前提之下，他也不否認形式的重要性。他認為真正的好作品應是“道”與“文”的有機統一體。

朱熹平生說過不少反對講求文章形式的話，最引人注目的是他對唐、宋古文人家多有批評，例如他批評韓愈：

韓退之則於大體處見得，而於作用施為處卻不曉。如《原道》一篇，自孟子後無人，似它見得。……只是空見得個本原如此，下面功夫都空疏，更無物事撐住綱罈，所以於用處不甚可人意。緣他費工夫去作文，所以讀書者，只為作文用，自朝至暮，自少至老，只是火急去弄文章。而於經綸實務不曾究心，所以作用不得。每口只是招引得幾個詩酒秀才、和尚度日。有些工夫，只了得去磨煉文章。所以無工夫來做這邊事。兼他說，我這個便是聖賢事業了。自不知其非。如論文章云：‘自屈原、荀卿、孟軻、司馬遷、相如、揚雄之徒’，卻把孟軻與數子同論，可見無見識，都不成議論。^[81]

又說：

韓文公第一義是去學文字，第二義方去窮究道理，所以看得不親切。^[82]
朱熹對蘇軾也有類似的批評：

東坡天資高明，其議論文詞自有人不到處。如《論語說》亦煞有好處，但中間須有些漏綻出來，如作《歐公文集序》，先說得許多天來底大，恁地好了，到結末處卻只如此，蓋不止龍頭蛇尾矣。^[83]

又說蘇軾等人：

大概皆以文人自立，平時讀書，只把做考究古今治亂興衰底事，要做文章，都不曾向身上做工夫，平日只是以吟詩飲酒戲謔度日。^[84]

韓、蘇二人分別是唐、宋兩代最負盛名的古文家，但在朱熹看來，他們的文章都有嚴重的缺陷，即未能真正做到達道，也即在思想內容上多有錯誤、缺點。他們的為人也有嚴重的缺陷，即未能修身養性，而把許多時間浪費在詩酒戲謔上面。所以韓、蘇其人其文都不足道。那麼，朱熹是不是對韓、蘇在文學形式上的成就也一概否定呢？從表面上看，似乎是如此。上文中所謂“只是火急去弄文章”，“第一義是去學文字”，“平日只是以吟詩飲酒戲謔度日”，等等，都是與文學有關的貶責之言。但是仔細分析一下，朱熹的這些言論仍是站在理學家立場上對古文家的一般性批評，是從理學思想中的“文以載道”的原則出發對文學作品的一般性批評。換句話說，這是從非文學的角度對文學形式的批評，所以這是理學家朱熹的觀點而不是文學家朱熹的意見，其實並不能代表朱熹的文學理論。當然朱熹關於文學形式的觀點仍然與此有關，因為正由於他極度重視文章的“道”也即思想內容，所以他在論述文學形式時總是以達意明理為前提，從而對過於講求形式以至於流於內容空虛的不良傾向保持着足夠的警惕。他說：

作文字須是靠實，說得有條理乃好。不可架空細巧。大率要七分實，只二三分文。如歐公文字好者，只是靠實而有條理。如張承業及宦者等傳自然好。東坡如《靈壁張氏園亭記》最好，亦是靠實。秦少游《龍井記》之類，全是架空說去，殊不起人意思。^[85]

所謂“作文字須是靠實”，意即文章必須有充實的內容。值得注意的是，朱熹這裏所說的“實”並不局限於“理”或“道”，而是泛指記敘、議論等方面具有充實的內容，故所舉歐、蘇之文皆為記敘之文。可見在論及具體的文學作品時，朱熹心目中的“道”的內涵是比較寬泛的，只要意旨平正的文字（如所舉

歐、蘇之文)，即使不是直接與儒道、性理有關，也能得到他的肯定。由於崇“實”，朱熹便推崇形式上的明白平易而反對艱深離怪，他說：

今人作文，皆不足為文。大抵專務節字，更易新好生面辭語。至說義理處，又不肯分曉。觀前輩歐、蘇諸公作文，何嘗如此？聖人之言坦易明白，因言以明道，正欲使天下後世由此求之。使聖人立言要教人難曉，聖人之經定不作矣。^[86]

所謂“節字”，即是減省字句。所謂“更易新好生面辭語”，就是改換新奇陌生的詞語。這些都是古文寫作與詩歌寫作中經常出現的情形。一般地說，這些做法可能產生簡練、新穎的藝術效果。但如果“專務”於此，勢必造成艱深、晦澀的文風，勢必會影響達意明理。朱熹認為聖人的經典之作都是“坦易明白”的，因為他們立言的目的就是使人明白其道，不可能以艱深晦澀的形式來為自己設障礙。這一點當然是不言而喻的。可貴的是朱熹對歐、蘇的文章也給予類似的評價，可見他對宋代古文家的藝術成就有透徹的了解。因為相對而言，歐、蘇之異於韓、柳的地方正是文風之平易曉暢，朱熹正是在這一點上有取於歐、蘇之文，並把它們與“聖人之言”相提並論。由於推崇“坦易明白”的形式，朱熹更進而認為文章寧拙毋巧，他說：

國初文章，皆嚴重老成。嘗觀嘉祐以前誥詞等，言語有甚拙者，而其人才皆是當世有名之士。蓋其文章雖拙，而其辭議重，有欲言而不能之意。所以風俗渾厚。至歐公文字，好底使十分好，然猶有甚拙底，未散得他邪氣。到東坡文字便已馳騁，技巧了。及宣政間，則窮極華麗，都散了和氣。所以聖人取“先進於禮樂”，意思自是如此。^[87]

“先進於禮樂”為孔子之言，見於《論語·先進》：“先進於禮樂，野人也。後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。”朱熹在《論語集注》卷六中引程頤之言解此曰：“先進於禮樂，文質得宜，今反謂之質樸，而以為野人。後進之於禮樂，文過其實，今反謂之彬彬，而以為君子。蓋周末文勝，故時人之言如此。不自知其過於文也。”^[88]可見朱熹認為孔子是贊成“文質得宜”乃至“質樸”的，也就是說如果要在“質勝於文”與“文勝於質”兩者之間選取其一的活，則寧取前者。這樣，朱熹就從儒家經典中為自己的文論找到了依據，從而

認為文章寧可樸拙也不可流於華麗工巧。從“質”到“坦易明白”，再到“拙”，朱熹的思路十分明晰。或者說，在朱熹的文學理論中，反對過於講究形式是一個合乎邏輯的結論。

然而，反對過於講究形式並不意味着輕視形式或摒棄形式，相反，朱熹對於文學形式還是相當重視的。因為完美的形式顯然有助於達意明理，而除了生而知之的聖人之外，誰又能不經努力便得到完美的形式呢？朱熹說：“聖賢言語，粗說細說，皆著理會教透徹。”^[89]又說：“他聖人說一字是一字，自家只平著心去秤停他，都不使得一毫杜撰，只順他去。某向時也杜撰說得，終不濟事。如今方見得分明，方見得聖人一言一語不吾欺。……聖人說話，也不少一個字，也不多一個字，恰恰都好，都不用一些穿鑿。”^[90]又贊嘆說：“讀《孟子》，非惟看它義理。熟讀之，便曉作文之法：首尾照應，血脈貫通，語意反復，明白峻潔，無一字閒。人若能如此作文，便是第一等文章！”^[91]在朱熹心目中，聖賢是天縱之才，肩負着上天賦予的神聖使命，所以非常人所能企及：“天只生許多人物，與你許多道理。然天卻自做不得，所以生得聖人為之修道立教，以教化百姓。所謂‘裁成天地之道，輔相天地之宜’是也。蓋天做不得底，卻須聖人為他做也。”^[92]他甚至認為聖人是無所不能的：“自古無不曉事情底聖賢，亦無不通變底聖賢，亦無屢鬥獨坐底聖賢。聖賢無所不通，無所不能，那個事理會不得？”^[93]對於這樣的聖人來說，一開口便是至文，當然是不用費力去追求形式的。但是常人就不同了，常人都是學而知之的，如果他們要想成功地運用文字來達意明理的話，就必須下功夫探究形式，講求法度。朱熹認為即使像李白、蘇軾那種天才型的作家也是要講求創作法度的：“李太白詩非無法度，乃從容於法度之中，蓋聖於詩者也。《古風》兩卷多效陳子昂，亦有全用其句處。太白去子昂不遠，其尊慕之如此。”^[94]“東坡雖是宏闊瀾翻，成大片滾將去，他裏面自有法。”^[95]那麼，怎樣才能比較便利地掌握作文的形式法度呢？朱熹指出熟讀前人的成功之作是一條必經之途。除了前面所述的古代經典外，還應多讀歷代古文家的作品，他指點弟子說：“人要會作文章，須取一本西漢文，與韓文，歐陽文，南豐文。”^[96]“東坡文字明快，老蘇文雄渾，盡有好處。如歐公、曾南豐、韓昌黎之文，豈可不看？柳文雖不全好，亦當

擇。合數家之文擇之，無二百篇。下此則不須看，恐低了人手段。”^[97]他認為學習作詩也是一樣：“作詩先用看李杜，如上人治本經。本既立，次第方可看蘇、黃以下諸家詩。”^[98]他甚至立誓說：“今日要做好文者，但讀《史》、《漢》、韓、柳而不能，便請斫取老僧頭去！”^[99]

應該指出的是，朱熹強調多讀前人作品，其目的是十分明確的，便是為了吸取前人的成功經驗，從而較快地掌握寫作的法度，也就是掌握形式與技巧。因此，他再三強調要熟讀成誦，要涵泳體味。他曾與友人談到對自己的兒子的教育：“此兒讀《左傳》向畢，經書要處，更令溫繹為佳。韓、歐、曾、蘇之文，滂沛明白者，揀數十篇，令寫出，反復成誦，尤善。”^[100]他也勸告友人這樣做：“試取孟、韓子、班、馬書大議論處熟讀之，及後世歐、曾、老蘇文字，亦當細考，乃見為文用力處。”^[101]他承認自己年輕時就是從熟讀典籍中悟得作文之法的：

某從十七八歲讀至二十歲，只逐句去理會，更不通透。二十歲以後，方知不可恁地讀。元來許多長段，都自首尾相照管，脈絡相貫串，只恁地熟讀，自見得意思。從此看《孟子》，覺得意思極通快，因悟作文之法。^[102]

他進而提出應該在熟讀的基礎上模仿古人，便能獲得寫作的進步：

人做文章，若是仔細看得一般文字熟，少間做出文字，意思語脈自是相似。讀得韓文熟，便做出韓文底文字。讀得蘇文熟，便做出蘇文底文字。若不曾仔細看，少間卻不得用。向來初見擬古詩，將謂是學古人之詩。元來卻是如古人說“灼灼園中花”，自家也做一句如此。“遲遲澗底松”，自家也做一句如此。“磊磊澗中石”，自家也做一句如此。“人生天地間”，自家也做一句如此。意思語脈，皆要似他底，只換卻字。某後來依如此作得二三十首詩，便覺得長進。蓋意思句語，血脈勢向，皆效它底。大率古人文章皆是行正路，後來杜撰底皆是行狹隘邪路去了。而今只是依正底路脈做將去，少間文章自會高人。^[103]

古人論文，大多反對模擬而上張創新，為甚麼朱熹卻如此強調模仿呢？簡而言之，有以下三方面的原因。一是朱熹崇尚古代的聖賢及其經典，所以必然

把聖賢的言辭和作品都視為最高的文章典範。也就是說，在學習聖人之道的同時，也應學習聖人之文。連類而及，與聖人時代比較接近的古代作家及其作品也帶有典範的意味，所以也應被看作是模仿的對象。二是朱熹認為“文”的價值即在於“載道”，“文”自身只是一個手段而已。既然古人已為後人提供了成功的手段作為典範，後人又何必煞費苦心去創造新的手段？況且創新也不一定就能比得上古人。所以他說：“前輩做文字只是依定格本分做，所以做得甚好。後來人卻厭其常格，則變一般新格做，本是要好，然未好時先差異了。”^[104]三是朱熹認為人生的第一要務是修身明道，所以不應花費太多的精力和時間去琢磨文學形式，還不如選擇一條省時省力的捷徑，也即模仿古人。他說：“人到五十歲，不是理會文章時節。前面事多，日子少了。若後生時，每口便偷一兩時間做這般工夫。若晚年，如何有工夫及此？”^[105]並自稱：“某四十以前，尚要學人做文章，後來亦不暇及此矣。然而後來做底文字，便只是二十左右歲做底文字。”^[106]也就是說，他只是在少不更事時才用力學習作文，待到學問成熟，體道明理日漸深入後便不再在這方面耗費心力了。所以在朱熹看來，模仿前人是具有充分理由的明智選擇。無庸諱言，他的這種主張仍是理學家輕視文學的態度體現，而且會對文學藝術之進步造成不利影響。這是朱熹的理學宗師的身份所帶來的先天性的嚴重局限。然而朱熹畢竟是個深諳文學原理的人，他對文學作品具有高超的鑒賞能力，他自己的詩文創作也已臻高境，所以他在事實上並未完全囿於模仿的主張，他對於藝術上的創新是頗為贊許的，他說：“文字奇而穩方好，不奇而穩，只是闕韻。”^[107]他曾稱贊友人之詩“爭新斗巧，時出古淡，篇篇皆有思致，讀之不覺竄情竊思，快然在目，諷咏不已。”^[108]

從總體上看，朱熹對於文學形式基本上採取了一種辯證的態度。簡而言之，他主張詩文都應寫得平易自然，不事雕琢，但同時也不廢棄對形式的講求。例如在章法方面，他贊成文意曲折：“曾所以不及歐處，是紆徐曲折處。”^[109]“某嘗最愛看陳無己文，他文字也多曲折。”^[110]在句法方面，他贊成必要的煉句：“古人詩中有句，今人詩更無句，只是一直說將去。這般詩，一日作百首也得。如陳簡齋詩：‘亂雲交翠壁，細雨灑青松。’‘暖日熏楊柳，濃陰醉海棠。’他是甚麼句法！”^[111]在字法方面，他贊成選擇最適宜的字眼：“作

文自有禳字，古之能文者，才用便用着這樣字。如今不免去搜索修改。……歐公文亦多是修改到妙處。頃有人買得他《醉翁亭記》稿，初說滁州四面有山，凡數十字。末後改之，只口‘環滁皆山也’五字而已。”^[112]正因如此，朱熹在評論歷代作家時固然最為推崇歐陽修、曾鞏等人的平易質樸之文和陶淵明、韋應物的平淡自然之詩，但他對那些在形式上推敲琢磨、字斟句酌的作家也時表贊賞，說：“韓文公詩文冠當時，後世未易及。”^[113]又說黃庭堅詩“精絕！知他用多少工夫！令人卒乍如何及得？可謂巧好無餘，自成一家矣。”^[114]在朱熹的書札和語錄中，保存了大量的尚討詩文形式的言論，可見他事實上是頗為傾心於文學的形式之美的。不過他的理學宗師的身份使他必然以強調文學要以達意明理為主，從而也必然要強調詩文的風格以平易自然為主導傾向而已。

* * *

綜上所述，朱熹的文學理論雖然沒有超出理學思想體系的範圍，但是與二程等人相比，他在事實上為文學在理學思想中的合理存在作出了理論闡述，也為文學在人生活動中的合理存在作出了理論證明。他的文學理論雖然由於強調“文以載道”的原則而往往以輕視文學的外表而出現，但是只要離開了講道論學的背景，他其實還是相當重視文學的述志、抒情功能的，而且也承認文學的審美價值有一定的獨立性。所以，朱熹不但是宋代理學思想的集大成者，而且是宋代理學家文學思想的集大成者。隨着理學思想在古代文化生活中的地位越來越重要，朱熹的文學思想的影響也越來越大。今人往往責備朱熹的文學思想妨礙了後代文學的發展，其實，如果當時不是朱熹而是二程等人成為理學思想的集大成者，那麼文學所受的不利影響也許要更為嚴重。至於朱熹文學理論中的一些精粹內容，更是古代文學理論的重要組成部分，值得我們認真地進行總結。

注 釋

- [1] 《朱子語類》卷一三九，中華書局1994年版，第3305頁。夾：以下引此書皆簡稱《語類》。
- [2] 《中國文學批評史大綱·緒言》，古典文學出版社1957年版。

- [3] 《文心雕龍·原道》。
- [4] 《文心雕龍·原道》。
- [5] 《答衢州鄭使君論文書》，《唐文粹》卷八四。
- [6] 《答李秀才書》，《昌黎先生集》卷一六。
- [7] 《原道》，《昌黎先生集》卷一一。
- [8] 柳宗元《答韋中立論師道書》，《唐柳先生集》卷三四。
- [9] 李漢《昌黎先生集序》，《昌黎先生集》卷首。
- [10] 《河南程氏遺書》。
- [11] 見《補亡先生傳》，《河東先生集》卷二。
- [12] 《語類》卷一二九，第 3089 頁。
- [13] 《語類》卷一二九，第 3090 頁。
- [14] “三先生”之名始見於南宋黃震《黃氏日鈔》卷四五，後費宗義《宋元學案》因之。
- [15] 《上趙先生書》，《徂徠集》卷一二。
- [16] 《答吳九秀才書》，《歐陽文忠公集》卷四七。
- [17] 《答祖擇之書》，《歐陽文忠公集》卷六八。
- [18] 《湖州韓文公廟碑》，《蘇軾文集》卷一七。
- [19] 《口喻》，《蘇軾文集》卷六四。
- [20] 《二程遺書》卷一八。
- [21] 《酒書·文辭》。
- [22] 《二程遺書》卷一八。
- [23] 《語類》卷六二，第 1496 頁。
- [24] 《語類》卷九五，第 2421 頁。
- [25] 《語類》卷六二，第 1496 頁。
- [26] 《通書·誠上》注，《周子全集》卷七。
- [27] 《語類》卷七四，第 1897 頁。
- [28] 《歸學辨·蘇黃門老子解》，《碑隱先生朱文公文集》卷七二，第 26 頁，《四部叢刊》本。案：以下引此書皆簡稱《文集》。
- [29] 《語類》卷三六，第 958 頁。
- [30] 《經筵講義·大學》，《文集》卷一五，第 1 頁。
- [31] 《徽州婺源縣藏書院記》，《文集》卷七八，第 8 頁。
- [32] 《與江氏書》，《文集》卷三〇，第 11 頁。

- [33] 《語類》卷一三九，第 3319 頁。
- [34] 游國恩等編《中國文學史》第三冊，第 134 頁。
- [35] 《語類》卷一三九，第 3319 頁。
- [36] 《語類》卷一〇四，第 2623 頁。
- [37] 《語類》卷一四〇，第 3334 頁。
- [38] 《學校貢舉私議》，《文集》卷六九，第 23 頁。
- [39] 《與王尚書》，《文集》卷三〇，第 12 頁。
- [40] 《讀唐志》，《文集》卷七〇，第 3、4 頁。
- [41] 《語類》卷一三七，第 3260 頁。
- [42] 《答王尚書》，《文集》卷三〇，第 8 頁。
- [43] 《語類》卷一三九，第 3320 頁。
- [44] 《語類》卷一三七，第 3275 頁。
- [45] 《贈謝·衛藍公》。
- [46] 見《與謝民師書》，《蘇歐文集》卷五六。
- [47] 《語類》卷一〇四，第 2611 頁。
- [48] 《語類》卷九四，第 2386 頁。
- [49] 參看韓愈《原道》，《昌黎先生文集》卷一一。
- [50] 《四書章句集註》，第 2 頁，中華書局 1983 年版。
- [51] 張立文《朱熹思想研究》，第 391 頁，中國社會科學出版社 1981 年版。
- [52] 《四書章句集註》，第 2 頁。
- [53] 《答墨子暉》，《文集》卷四五，第 47 頁。
- [54] 《語類》卷九，第 150 頁。
- [55] 《語類》卷九，第 150 頁。
- [56] 《語類》卷九，第 155 頁。
- [57] 《語類》卷一四，第 264 頁。
- [58] 《語類》卷一四，第 264 頁。
- [59] 《送張仲塵序》，《文集》卷七五，第 15 頁。
- [60] 《答陳同甫》，《文集》卷三六，第 26 頁。
- [61] 《詩集傳》卷首。
- [62] 《楚辭集註》卷首。
- [63] 朱熹曾說：“人心須是在天理則存天理，在人欲則去人欲。”（《語類》卷七八，第

2015 頁。)

- [64] 《語類》卷七八，第 2015 頁。
- [65] 《語類》卷一一七，第 2824 頁。
- [66] 《語類》卷一三，第 224 頁。
- [67] 《語類》卷一三，第 224 頁。
- [68] 《語類》卷一〇一，第 2591 頁。
- [69] 《語類》卷五，第 89 頁。
- [70] 《語類》卷九八，第 2514 頁。
- [71] 《語類》卷三〇，第 774 頁。
- [72] 《語類》卷六二，第 1518 頁。
- [73] 《語類》卷一三九，第 3319 頁。
- [74] 《語類》卷一四〇，第 3333 頁。
- [75] 《詩集傳序》，《詩集傳》卷首。
- [76] 《語類》卷一三九，第 3307 頁。
- [77] 《語類》卷一三九，第 3321 頁。
- [78] 《語類》卷一〇四，第 2611 頁。
- [79] 《語類》卷九四，第 2381 頁。
- [80] 《語類》卷一三九，第 3320 頁。
- [81] 《語類》卷一三七，第 3255 頁。
- [82] 《語類》卷一三七，第 3273 頁。
- [83] 《語類》卷一三〇，第 3313 頁。
- [84] 《語類》卷一三〇，第 3313 頁。
- [85] 《語類》卷一三九，第 3320 頁。
- [86] 《語類》卷一三九，第 3318 頁。
- [87] 《語類》卷一三九，第 3307 頁。
- [88] 《四書章句集注》第 123 頁。
- [89] 《語類》卷一九，第 435 頁。
- [90] 《語類》卷一〇四，第 2621 頁。
- [91] 《語類》卷一九，第 436 頁。
- [92] 《語類》卷一四，第 259 頁。
- [93] 《語類》卷一一七，第 2830 頁。

- [94] 《語類》卷一四〇，第 3326 頁。
- [95] 《語類》卷一三九，第 3322 頁。
- [96] 《語類》卷一三九，第 3321 頁。
- [97] 《語類》卷一三九，第 3306 頁。
- [98] 《語類》卷一四〇，第 3333 頁。
- [99] 《語類》卷一三九，第 3321 頁。
- [100] 《答蔡季通》，《文集》卷四四，第 4 頁。
- [101] 《答王近思》，《文集》卷三九，第 27 頁。
- [102] 《語類》卷一〇五，第 2630 頁。
- [103] 《語類》卷一三九，第 3301 頁。
- [104] 《語類》卷一三九，第 3320 頁。
- [105] 《語類》卷一三九，第 3301 頁。
- [106] 《語類》卷一三九，第 3302 頁。
- [107] 《語類》卷一三九，第 3321 頁。
- [108] 《題嚴肩厚與馬莊希唱和詩軸》，《文集》卷八三，第 28 頁。
- [109] 《語類》卷一三九，第 3314 頁。
- [110] 《語類》卷一三九，第 3321 頁。
- [111] 《語類》卷一四〇，第 3330 頁。
- [112] 《語類》卷一三九，第 3308 頁。
- [113] 《語類》卷一三九，第 3304 頁。
- [114] 《語類》卷一四〇，第 3329 頁。

作者單位：南京大學中文系

On Zhu Xi's Literary Theory

Mo Lifeng

Summary

Zhu Xi is the most literary accomplished Neo-Confucian in the Song Dynasty. His literary theory is the quintessence of the school's. From the theoretical level of his school, Zhu made a thorough study on the concepts of *Wen* and *Tao*, set up the principle that "the function of literature is to convey the *Tao*", so he determined that the *Tao* is primary and the *Wen* secondary. On this premise, Zhu acknowledged the independent value of literature. For the Neo-Confucianism in the Song Dynasty regarded the spiritual study as the kernel, Zhu fully realized the aesthetic value of the literature and its character of expressing one's emotion. So Zhu provided the theoretical basis of the existence of the literature in the times when the Neo-Confucianism occupying a dominate position.

魏了翁詞編年考

謝桃坊

南宋後期理學成爲統治思想的過程中，魏了翁曾起了巨大的促進作用，因而吳潛以爲其於理學“蓋所謂兼精粗，一本末，集乾（道）淳（熙）之大成者也”^[1]。魏了翁，字華父，邛州蒲江（四川蒲江縣）人；學者稱鶴山先生。生於南宋淳熙四年（1177）^[2]，卒於嘉熙元年（1237）^[3]。在了翁下世十二年之後，其子近思、克愚，蒐集其父之文爲一百卷，名《鶴山先生大全文集》。此集於開慶元年（1259）在蜀中刊行^[4]。全集第九四至九六共三卷爲長短句，存詞一八九首^[5]。近世吳伯宛從請暨孫廷翰所收宋刻全集本景寫《鶴山先生長短句》三卷付刊，陶湘編入《景刊宋金元明本詞》。魏了翁作詞直書詞題而不註調名，今唐圭璋《全宋詞》收錄時據紫芝漫鈔本《鶴山長短句》補調名並校正。鶴山詞基本上按時間順序編排，但亦有錯亂者；其註明紀年之詞僅三首。因詞題留下一些可考的線索，茲憑據《鶴山集》並參證有關之文獻資料，試爲鶴山詞編年。凡未有確切文獻依據者，恕不妄斷，付諸闕疑。文中引用宋人別集以《四庫全書》本爲主，參校《四部叢刊》本。爲便讀者檢索，每詞按通例標出調名，並註明所在《全宋詞》之頁數。疏漏與錯誤難免，祈讀者教正。

《蝶戀花·和孫蒲江□□上元詞》

（《全宋詞》第 2366 頁），嘉定元年（1208）作。

詞有“十年奔馳今我里”，作者自謂十年離鄉，今日得還。魏了翁於慶元四年（1198）赴都城臨安應試，次年登進士第。《宋史》卷四三七本傳：“開禧元年（1205）召試學士院。韓侂胄用事，謀閱邊以自固，適國中憂駭不敢言。

了翁乃言：‘國家紀綱不立，國是不定，風俗苟偷，邊備廢弛，財用凋耗，人才衰弱，而道路籍籍，皆謂將有北伐之舉；人情汹汹，憂疑錯出。金地廣勢強，未可卒圖，求其在我，未見可以勝人之資。蓋亦急於修內，姑道外攘。不然舉天下而試於一擲，宗社存亡繫焉，不可忽也。’策出，衆大驚。改秘書省正字。御史徐梅劾了翁對策狂妄，獨侂胄持不可而止。明年遷校書郎，以親老乞補外，乃知嘉定府。行次江陵，蜀大將吳曦以四川叛，了翁笑其必敗。又明年曦誅，蜀平，了翁奉親還里。”開禧三年（1207）六月，魏了翁回到家鄉蒲江縣，離蜀爲十年。次年——嘉定元年上元節（舊曆正月十五日）作此詞。

《鶴山集》卷三二《東孫蒲江綱》：“某伏準使縣報成肅大祥齋筵，督令陪禱三日，拈香奠醊。祖宗故事：丁憂人既解官，不惟元職位版綬，且並去階。候服闋口，則須從朝廷再給告劄，然後繫階受任。”寧宗之成肅皇后卒於嘉定二年六月，各地政府舉辦喪祭，蒲江縣通知了翁參加；了翁以被解官並丁憂爲辭。孫綱時任蒲江縣令。上元詞中之孫蒲江即是孫綱。

《水龍吟·登白鶴山藉前韻呈同遊諸丈》

（《全宋詞》第 2368 頁），嘉定元年作。

白鶴山在蒲江縣。光緒《蒲江縣志》卷一：“白鶴山，縣北三里，宋時白鶴翔舞數次。”魏了翁《鶴山書院始末記》：“開禧二年秋八月，臨邛魏了翁請郡西還，既又三辭聘召，遂得還延歲月，丘園之樂者累年。先廬枕山，與古白鶴岡阜屬連。山之顛則修竹緣坡，循坡而上，草木膠葛；又上焉，則荆棘之所於也。有烽燧故基，相傳爲李唐時，西南夷數大人，是爲望敵之所；蓋居一縣之最高峰，故縣人亦罕至其地。一日與家人窮躋，頗愛面前陔支一峰，欲即而不得，則除剪其荆棘，蒙犯蕙蟻，聚足而上，則其地平袤，衡廣二百尺，縱數里，無復側峻凹凸，殆天闕而地藏者。陔支中峰復屹立其前，有如巨人端士。”（《鶴山集》卷四一）魏了翁遂在此營建鶴山書院。

詞後小字原註：“去冬來時，侂無恙也。”魏了翁於開禧三年六月回到蒲江，冬日曾遊白鶴山，十一月韓侂胄被殺害於臨安下津園。次年——嘉定元年

暮春，魏了翁重遊白鶴山，故詞云：“記曾犯雪，重來已是，綠肥紅瘦。問好語，憂端未歇，倚風搔首。”

《水調歌頭·吳制置獵生日》

（《全宋詞》第 2368 頁），嘉定元年作。

吳獵（1143—1213），字德夫，號畏齋，潭州醴陵人；《宋史》卷三九七有傳。《宋史》卷三八《寧宗紀》：開禧三年“夏四月戊申以吳獵兼四川宣諭使。……丁卯召楊輔誥行在，以吳獵為四川制置使。”《鶴山集》卷三八《成都府學三先生祠堂記》：“開禧三年蜀盜既平，詔遣刑部侍郎長沙吳公獵諭蜀。始至則以崇化善俗為大務，既遂，以制置使治成都。”《鶴山集》卷八九《數文閣直學士贈通議大夫吳公行狀》：“嘉定元年夏四月至成都。蜀士學於成都者，春秋試率數千人，弟子且五百餘。公揭朱文公白鹿書院學規誨之，既又祠周、程三先生於學，朱、張氏配焉，俾某記其事。……秋八月乙丑，公被命召赴行在，候黃鸞若到時起發。”吳獵於開禧三年四月，受命任四川制置使，嘉定元年四月至成都，八月被命赴行在。魏了翁祝壽之詞當作於嘉定元年。

《水調歌頭·虞永康剛簡所築美功堂於城南以端午日落成》

（《全宋詞》第 2366 頁），嘉定四年（1211）作。

虞剛簡（1164—1227），字仲易，四川仁壽人，虞允文之孫，學者稱滄江先生；《宋史翼》卷十六有傳。《鶴山集》卷七六《朝請大夫利州路提點刑獄主管沖佑觀度公墓誌銘》：“公自幼趣尚不凡，故相趙文定公奇其才，以子妻之。生長見聞，薰習日異。銓選六年，未肯出仕，再舉於禮部。年二十有六始監成都府郫縣犀浦鎮酒稅，次華陽縣丞。丁母喪夫人憂，服除，辟差知成都府路鈐轄司幹辦公事堂，差知華陽縣，通判綿州，權知永康軍，未上；丁光祿憂，服除，再差知永康。”永康軍，今四川瀘縣。關於虞剛簡知永康之時間，魏了翁作的墓誌銘無具體記載。《鶴山集》卷三八《永康軍花洲記》：“永康之城南曰

花洲者，俗號果園，楸駁榛莽，歲久不治。隴陽虞仲易父來守是邦，更今名而築室於其上，取劉子騰河之嘆，曰‘美功’；縱廣四仞，其衡之長如纒而加一；以嘉定之四年五月端午落成。賓朋翕合，憑欄縱觀，逝川騰輝，列幟獻狀，嘉卉輪秀，占木樛翠，危樑突立，長橋卧空，奇雲落霞，杲日霽月，隨景變態，應接不暇。”據此，虞剛簡知永康軍時所建美功堂於嘉定四年端午落成，魏了翁即席爲賦。

《水調歌頭·安大使丙生日》

（《全宋詞》第 2372 頁），嘉定六年（1213）作。

安丙，字子文，四川廣安人；淳熙間進士，以在蜀誅叛將吳曦及叛軍張福有功。魏了翁曾作《廣安軍和溪縣安少保丙生祠記》和《安少保果州生祠記》以贊頌。

《宋史》卷三九《寧宗紀》：嘉定二年八月“乙丑，以安丙爲四川制置大使，罷宣撫司。”《宋史》卷四〇二《安丙傳》：“右丞相史彌遠復起，丙移書曰：‘昔仁宗起復富鄭公、文潞公，孝宗起復蔣丞相，皆力辭。名教所繫，人百可畏，望閣下速辭威命，以息議者之口。’論者趨之。陞大學士、四川制置大使兼知興元府。”安丙任四川制置大使，時在嘉定二年至六年。詞云“七年填拊方面，帷幄自金湯”，謂安丙自開禧三年任四川宣撫副使，至嘉定六年任蜀中要職共七年。詞作於嘉定六年。嘉定七年，安丙離蜀中任。

《臨江仙·張邛州師夔生日》

（《全宋詞》第 2369 頁），嘉定六年作。

張師夔，字清父，邛州人；乾道中進士。《鶴山集》卷三九《邛州新翻南樓記》：“眉山張侯師夔來守是州，崇教化，表道逸，禮儒士，課子弟員；凡以崇化善俗，迪彝明倫者，侯既盡心焉耳矣。又以南離之方，爲一州文明之氣所萃，效靈輪秀，世載其英也。思益有以作而大之，循郡譴而南，一邑數里，砥

平矢直，爰蕩江瀕，度其地而檄焉。……始嘉定五年，迄於明年之三月。……余同年友天官侍郎陽安許公奕既爲之扁其所口南樓。厥七月，士以書來，諗俾其記其事之成。”詞當作於嘉定六年，魏了翁時在眉州任，鄰近邛州，得與張師夔交往。

《南鄉子·和黃侍郎疇若兄貽生日韻》

（《全宋詞》第 2368 頁），嘉定六年作。

黃疇若（1154—1222），字伯庸，號竹坡，豐城人，淳熙五年（1178）進士；《宋史》卷四一五有傳。《鶴山集》卷六十《跋黃侍郎疇若送虞永康剛簡赴石詩》：“嘉定二年豫章黃公被命帥成都，詔西蜀軍民利病，吏治臧否，咸得驛聞。”《鶴山集》卷八九《敷文閣學士贈通議大夫吳公行狀》：嘉定元年“秋八月乙丑公（吳玘）被命召赴行在，候黃疇若到日起發。……明年四月癸亥解印去。”黃氏以華文閣待制知成都府以代吳玘，於嘉定二年四月到任。本傳：嘉定四年“遷龍圖閣待制，仍舊知成都府。……疇若留蜀四年”，於嘉定六年去蜀。了翁詞有云：“憶昔從容下帝京，冉冉七年如昨夢。”了翁於開禧二年八月離京，至嘉定六年恰爲七年。詞當作於此年。

《念奴嬌·廣漢士民送別用韓推官韻為謝》

（《全宋詞》第 2367 頁），嘉定六年作。

魏了翁於嘉定四年冬知漢州（四川廣漢），於嘉定六年秋復官知眉州（四川眉山）⁽⁶⁾。詞作於離廣漢任時。

《水調歌頭·李參政壁生日十一月二十四日》

（《全宋詞》第 2371 頁），嘉定六年作。

詞有“回首十年事，解後衰衣鄉。”此指魏了翁於嘉泰四年（1204）任臨

安國子學正時，饒鄉人李璧，時璧為禮部侍郎。十年之後，即嘉定六年，魏了翁在眉州任，李璧罷祠居故鄉丹稜。丹稜為眉州屬縣。詞作於此時。

《朝中措·和劉左史光祖人日遊南山追和去春詞韻》

（《全宋詞》第2380頁），嘉定七年（1214）作。

劉光祖（1142—1222），字德修，號後溪，簡州（四川簡陽）人；《宋史》卷三九七有傳。真德秀《劉開學墓誌銘》：“公以乾道五年對策廷中，天子親擢為第四；其後以簽書樞密院趙公推薦，詔實班列。明年再對便殿，議論偉然，有契聖心，謂輔臣曰：‘光祖人材端重，全類楊輔。’蓋自是以人主為知己。今皇帝毓德潛嶺，方議擇傅。孝宗首命輔，而以公繼之，屬任之意，蓋有在矣。既而諫官闕，將用公為右正言，不幸適以憂去。終淳熙世，雖弗果再用，然留遺兩朝，出入中外，清芬錡節，譽德碩聞，疑然為當世名臣。雖鄙夫器童，亦知有所謂劉左史也。”（《西山文集》卷四三）宋寧宗初年，劉光祖進起居舍人，故尊稱為“左史”。

詞後原注：“公所論聖忘日事，凡歷二十年，而所上疏亦半年餘才見施行，故云。”此指宋孝宗崩時，劉光祖上疏之事。《劉開學墓誌銘》云：“聞孝宗疾，日浸篤，而申為省榻不以時，則致書左相留公、知樞密院趙公，勉以三事。其一，宜與羣賢並心一力，損文而務實，若上未過宮，宰相以下皆不可歸安於私第。其二，謂林疎二寺，自以獲罪重革，日夜交構其間，宜用韓魏公去任守忠故事，而釋兩宮疑謗。其三，謂今國家阽危，為大臣者不當徒憂自沮，或為明哲保身之計，所當收總兵柄，密布腹心，使緩急有可倚仗。繼聞孝宗崩，又陪書趙公，勉以安國家、定社稷之事。”孝宗於紹熙五年（1194）崩，二十年後為嘉定七年，詞當作於此時。劉光祖於嘉定六年由荆襄制置使除知潼川府（四川三台），嘉定七年在潼川府任。

《摸魚兒·餞黃侍郎疇若勸酒》

(《全宋詞》第 2373 頁)，嘉定七年作。

詞有云：“料當局諸公，斂容縮手，日夜待公至。”此為送別黃氏赴行在而作。《宋史》卷四一五《黃疇若傳》：“疇若留蜀四年，……以制置使留漢中，則獲諸將為得宜。召赴行在，入對延和殿，遷權兵部尚書，太子右庶子。”《宋史》卷三九《寧宗紀》：嘉定七年三月“成都府路安撫使董居誼為四川制置使”以代黃疇若。黃氏離蜀在嘉定七年三月，魏了翁作詞送別。

《木蘭花慢·生日謝寄居見任官載酒，三十七歲》

(《全宋詞》第 2374 頁)，嘉定七年作。

魏了翁生於淳熙四年（1177）六月八日⁽¹⁾，三十七歲為嘉定七年。此年魏了翁在眉州任。

《水調歌頭·燕甲戌進士歸自成都》

(《全宋詞》第 2375 頁)，嘉定七年作。

甲戌為嘉定七年。

《浣溪沙·李參政壁領客訪環湖瑞蓮席間索賦》

(《全宋詞》第 2377 頁)，嘉定七年作。

李壁（1159—1222），字季章，號雁湖居士，四川丹稜人，李燾第六子，紹熙元年（1190）進士，開禧三年（1206）參知政事；《宋史》卷三九八有傳。魏了翁於嘉定六年知眉州，次年秋新開環湖成。《鶴山集》卷四十《眉州新開環湖記》：“廬邛魏某居郡之明年，歲熟時康，教學訟清，園惟寬閒之鄉，有以

節宜勞佚，疏瀹幽滯也。郡故有沼而區分壤別，港絕橫斷。昔人又以爲江梁以室之，曾不能容刀焉。迺宜適理，俾以小艇，於圃之西爲澗；循澗之西爲亭，榜曰西港；港有步可上下舟，舟行而西爲高梁，榜曰環湖；梁之下可藏舟，又西爲傳館；由館之北，湖光眇泮，縱廣百丈，其衝之長如縱而加倍，北進東爲松菊亭，易亭榜曰柏港；又東爲亭菱嶼，直百坡亭；又東北爲雲橋，爲游環鞠梁乃濟；又東爲起文章，泓涵演漾，深廣繚繞，於是環圃皆湖也。”嘉定七年秋，環湖成，李壁來訪，了翁作此詞。

《摸魚兒·送張總領》

（《全宋詞》第 2371 頁），嘉定七年作。

詞有云：“但遠景樓前，追陪杖屨，莫忘卻，別時語。”此在眉州送別總領四川財賦張氏作，時當嘉定七年，魏了翁在眉州任。

遠景樓在眉州，爲北宋時太守黎希聲所建。蘇軾《眉州遠景樓記》：“今太守察侯希聲，軾先君之友人也。……既留三年，民益信，遂以無事。因守居之北墉而增築之，作遠景樓，日與賓客僚吏遊處其上。”（《東坡集》卷三二）魏了翁在眉州既與張總領“追陪杖屨”，相處當在兩三年間。

《賀新郎·生日謝寓公載酒》

（《全宋詞》第 2377 頁），嘉定八年（1215）作。

詞有“笑傍環湖花月”、“容易過三十八”，則詞作於魏了翁三十八歲生日；時嘉定八年，在眉州任。

《賀新郎·虞萬州剛簡生日用所惠詞韻》

（《全宋詞》第 2378 頁），嘉定八年作。

《鶴山集》卷四二《簡州見思堂記》：“剛簡字仲易，爲學以義理爲宗，嘗

召赴都堂審察，前後凡六受郡。”同上書卷七六《朝請大夫利州路提點刑獄主管冲佑觀虞公墓誌銘》：“起知渠州，改黎州、果州、萬州，皆未上。”剛簡有萬州之命而未上任。魏了翁《洞仙歌·和夔萬州所惠叔母生日詞韻》作於嘉定九年（見後），《賀新郎》詞當作於前此一年——嘉定八年。

《賀新郎·許遂寧奕生日》

（《全宋詞》第 2379 頁），嘉定八年作。

許奕（1170—1219），字成子，簡州（四川簡陽）人，慶元五年（1199）進士第一；《宋史》卷四〇六有傳。《鶴山集》卷六九《顯謨閣直學士提舉西京嵩山崇福宮許公奕神道碑》：“嘉泰三年五月召赴行在，明年五月造朝，授秘書省正字，遷校書郎，兼吳興郡王府教授，尋遷秘書郎、著作佐郎、著作郎兼權考功郎官。開禧三年遷起居舍人。明年改元嘉定，為通議使聘金，遷起居郎兼權給事中，使還除權禮部侍郎，俄兼侍講，陞侍讀。二年十月遷吏部侍郎。三年正月朔，兼修玉牒，官三月，又以給事中國官，申命兼權；八月除顯謨閣待制知澶州。五年二月除知夔州，表辭不行；十月改知遂寧府。”嘉定八年二月魏了翁已奉命攝（代理）遂寧府事，準備接替許奕。詞作於此年十月許奕生日。次年許奕由遂寧改知潼川。

《水調歌頭·叔母生日》

（《全宋詞》第 2381 頁），嘉定九年（1216）作。

魏了翁稱其生母為叔母。魏了翁的父親魏士行和生父高孝璠本是親兄弟，同屬魏家。因祖母高氏之兄高貴中無子，便將孝璠過繼高家。高孝璠之妻譙氏生六子；了翁排行第五，還繼魏家為後，故稱生母譙氏為叔母^[8]。

詞云：“人道三十九，歲暮日斜時。兒今如許，才覺三十九年非。”魏了翁三十九歲，時在嘉定九年。

《滿江紅·賀劉左史光祖進職奉祠》

（《全宋詞》第 2383 頁），嘉定九年作。

真德秀《劉開學草誌銘》：嘉定三年“除寶謨閣待制知遂寧府，未行改荆襄制置使，……除寶謨閣直學士知潼川府。……在潼二年，六告老，進顯謨閣直學士提舉玉隆萬壽宮。潼人繪像牛頭山，命之曰全德堂。”（《西山文集》卷四三）據清人吳廷燮《南宋制撫年表》，劉光祖於嘉定三至六年在荆襄制置使任。其知潼川府兩年則為嘉定七至八年；嘉定九年進職奉祠休致。詞為此而作。嘉定九年二月至秋季，魏了翁在潼川府路提點刑獄任上。潼川府，劍南東川節度，本梓州，今四川三台縣。

同時之作尚有《江城子·劉左史光祖別席和韻》、《江城子·約劉左史光祖議會再和》、《江城子·同官作酒相賀再和前韻》。

《鷓鴣天·別許侍郎奕即席再賦》

（《全宋詞》第 2383 頁），嘉定九年作。

許奕於嘉定五年十月知遂寧府，至嘉定九年七月改知潼川府。《鶴山集》卷六九《許公奕神道碑》：嘉定“九年七月加寶謨閣直學士知潼川府”。許奕由遂寧改知潼川，接劉光祖職，因遂寧闕守，魏了翁奉命攝行遂寧府事。詞作於潼川，許奕到任時，故有云：“及公白遂移潼日，正我由潼使遂時。”

《步蟾宮·同官載酒為叔母壽，次韻為謝，時自潼過遂》

（《全宋詞》第 2380 頁），嘉定九年作。

叔母六十八歲，詞有云：“射洪官酒元曾醉，又六十八年重至。”時魏了翁赴遂寧府任，由潼川（三台）途經射洪縣而作。同時之作尚有《賀新郎·叔母生日用許侍郎奕所和去歲詞韻為壽》、《洞仙歌·和虞萬州剛簡所惠叔母生日詞

韻)、《念奴嬌·叔母生日劉左史光祖以余春時所與爲壽詞韻見貺，復用韻謝之》。

《賀新郎·別李參政壁》

(《全宋詞》第 2379 頁)，嘉定九年作。

李壁自嘉定“八年，以御史奏，削三秩仍罷祠”(《故資政殿學士李公神道碑》，《西山文集》卷四一)，居故鄉丹陵。魏了翁自潼川赴遂寧任，李壁前往送別，別於牛頭山。詞有云：“上牛頭，淨拭乾坤眼。”牛頭山在今四川三台縣城外，因形似牛頭，四面孤絕而名。魏氏與李氏自嘉定七年在蜀重逢以來，至嘉定九年已三個年頭，故詞有云：“三年瞥忽如飛電。”

《八聲甘州·約程漕使遇孫初筵勸酒》

(《全宋詞》第 2391 頁)，嘉定九年作。

程遷孫，字達叔，四川仁壽人，累官太常寺丞，潼川漕使；事見《宋元學案》卷七二。《宋史》卷四十一《寧宗紀》：嘉定十二年，興元軍士張福等以紅巾爲號，叛亂；五月“張福轉遂寧府，潼川路轉運判官權府事程遷孫棄城遁。”轉運判官稱漕使，是程遷孫嘉定十二年仍在潼川漕使兼權府事任。他於嘉定九年來潼川接替魏了翁潼川府路提點刑獄兼權轉運判官任，新舊漕使辦理了移交公事。詞云“來使蜀東川”，指程氏任潼川之命；詞云“愧我推擠不去，尚新官對舊，後任如前”，即指移交公事。

《木蘭花慢·許侍郎奕生日十月二十四日》

(《全宋詞》第 2384 頁)，嘉定九年作。

嘉定九年七月魏了翁與許奕職務對換。十月二十四日許奕生日，魏了翁已在遂寧府任，作詞爲壽。詞云“我愛慶元龍首”，指許奕與魏了翁同於慶元五

年登進士第，而許奕爲進士第一。詞云“數初度庚寅”，指許奕生於乾道六年庚寅。許氏卒於嘉定十二年，享年五十。

**《小重山·叔母生日，每歲兄弟多以較試莫遂綠衣團圓之樂，
今歲復爾，良以缺然，小詞寄五兄代勸》**

（《全宋詞》第 2386 頁），嘉定十年（1217）作。

魏了翁於嘉定十一年作的《小重山·叔母生日同官載酒，用去年韻》，“用去年韻”即指嘉定十年作的同調詞。

同時之作尚有《洞仙歌·次韻許侍郎爲叔母生日》、《滿江紅·叔母生日劉左史光祖以余正月十日所與爲壽詞般見貺，至是始克再用韻謝之》。

《洞庭春色·生日謝同官六月八日》

（《全宋詞》第 2387 頁），嘉定十年作。

詞云：“四十元年，頭顛如此，豈不自知。”魏了翁生於淳熙四年（1177），嘉定十年（1217）滿四十歲。

《臨江仙·與同官飲於海棠花下燃燭照花即席賦》

（《全宋詞》第 2385 頁），嘉定十年作。

魏了翁《臨江仙·再和四年前遂寧所賦韻》有“因花識得自家天，炯然長不夜，活處欲生烟”。此意指在遂寧任上夜賞海棠。他於嘉定九年秋至十一年春在遂寧府任，夜賞海棠的《臨江仙》當作於嘉定十年春。

同時之作尚有《海棠春令·同官約瞻叔兄飲於郡圃海棠花下遣酒代勸》、《朝中措·次韻同官約瞻叔兄及楊仲博賞郡圃牡丹並遣酒代勸》。

《臨江仙·再和四年前遂寧所賦韻》則當作於嘉定十三年，時魏了翁在家鄉龍江守制。

《玉樓人·叔母慶七十》

（《全宋詞》第 2391 頁），嘉定十一年（1208）作。

魏了翁於嘉定九年作的《步蟾宮·同官載酒爲叔母壽，時自津過遂》，此年其叔母六十八歲。今叔母七十歲壽辰，時在嘉定十一年。

《江城子·次韻西叔兄訪王宣幹萬》

（《全宋詞》第 2392 頁），嘉定十三年（1220）作。

詞後原注：“時聞山東河北歸附之人方費區處”。“山東”，五代以來指太行山以東，宋爲京東路，金改宋京東東路爲山東東路，轄境爲今山東地區。《宋史》卷四十《寧宗紀》：嘉定十三年“秋七月戊戌，以京東河北諸州守臣空名官告付京東河北節制司，以待豪傑之來歸者。”詞注指此事，時在嘉定十三年。

《喜遷鶯·即席次韻南叔兄同親友饒王萬里萬回宣幕》

（《全宋詞》第 2392 頁），嘉定十三年作。

王萬（？—1234），字萬里，號渡齋，邳州蒲江人，嘉定三年（1210）省試第一；事見《宋元學案》卷八十。《鶴山集》卷八六《太常博士知紹興府朝散郎王聘君墓誌銘》：“萬里名萬，家邳之蒲江，……篤博通經術，尤善戴氏《禮》。嘉定三年類省試以第一人充賦，歷官資州教授，以母喪，後改叙州。四川宣撫司辟，準備差遣，召赴都堂審察，除吏部闕架文字，遷太學錄，又遷太學、國子、太常博士，出，五年起，通判成都，未上，知廣安軍，又知紹興府，積階至朝散郎。……端平元年三月某日終於治寺。”詞當作於王萬赴四川宣撫司時。據上詞《江城子·次韻西叔兄訪王宣幹萬》，兩詞皆作於嘉定十三年。

《水調歌頭·即席和李潼川卓韻》

（《全宋詞》第 2393 頁），嘉定十三年作。

李基（1161—1238），字季允，號悅齋，四川丹稜人，李焘第七子，紹熙元年（1190）進士；《宋史翼》卷二五有傳。《鶴山集》卷五七《潼川府新城銘·序》：“嘉定十二年春，眉山李侯被命守潼。夏四月庚午興元禁旅（張福）爲亂，批利、閬、棧果、遂，將窺潼川。永嘉曹君奉使按刑，盛守備以待。侯聞變急趨，厥既領州，益大修武備，威聲外憺，賊不涉境。秋七月庚子，賊平，乃進治城隍。”嘉定十二年許奕卒於潼川任，李基奉命守潼。魏了翁《水調歌頭·約李潼川飲即席賦》有“記相逢，一似昨，兩經年”，指李基在潼川任兩年。《鶴山集》卷七二《貴州文學高君道充墓誌銘》：“嘉定十有三年，……明年授貴州文學，某時守潼川。”嘉定十四年了翁在潼川任。《鶴山集》卷八二《永康軍通判杜君墓誌銘》：“李季允基改知常德府，予代爲守，新故侯飲酒樂。”此事在嘉定十三年，魏了翁接替李基守潼川，餞別時，魏了翁作詞相送，詞結尾云：“不負此邦去，笑口也應開。”

同時之作尚有《水調歌頭·約李潼川飲即席賦》、《水調歌頭·賀李潼川卓改知常德府》。

《水調歌頭·虞簡州剛簡生日》

（《全宋詞》第 2395 頁），嘉定十三年作。

《鶴山集》卷四二《簡州四先生祠堂記》：“昔者處侯仲易嘗爲我言：‘伊洛之學，非伊洛之學，洙泗之學也；洙泗之學，非洙泗之學，堯舜三代之學也。’余以其言爲然。其後又見侯以是贈言於朋友，勒石於斯宮，率縷縷申言之。嘉定十有三年，復以書抵了翁曰：剛簡始至郡，嘗盜薄鄰邑，效死弗敢去；以爲民守，荷宗社之靈……。”又據《鶴山集》卷七六《虞公墓誌銘》，此年虞剛簡應四川制置使董昌誼之辟，往利州（四川廣元）；則其在簡州不足一

年。詞當作於此年。

清人陸心源《宋史翼》卷十六虞氏傳，謂“嘉定十一年詔知衢州”，誤。

《水調歌頭·劉左史光祖生日慶八十》

（《全宋詞》第2393頁），嘉定十四年（1221）作。

劉光祖卒於嘉定十五年五月，八十一歲。其八十歲生日當在嘉定十四年。

《最高樓·劉左史光祖生日》

（《全宋詞》第2396頁），嘉定十五年（1222）作。

詞云：“陸續看，武公踰九十；從九九，到千千。”“九九”為八十一，是慶光祖八十一歲生日。魏了翁祝願他“踰九十”，“到千千”。劉光祖生日在正月十日。真德秀《劉閩學墓誌銘》：“俄以疾薨於茲之（次子）官舍（龍安，四川平武縣），年八十有一，實嘉定十五年五月。”（《西山文集》卷四三）魏了翁《哭李參政學文》：“五月辛酉哭後溪翁。”（《鶴山集》卷九一）“後溪”為劉光祖別號。魏了翁作此詞不數月，劉光祖便下世了。

此年魏了翁四十五歲，春三月奉召赴朝入對，離蜀，劉光祖以言送行。了翁行至江陵，得劉光祖去世消息^[9]。

《木蘭花慢·孫靖州應龍生日八月八日》

（《全宋詞》第2398頁），寶慶二年（1226）作。

孫應龍，字從之，福建長溪人，開禧元年（1205）武舉廷試第三。（《鶴山集》卷八十《孫武義墓誌銘》：“嘉泰末某為武學博士，補唐孫從之應龍以舍選奏名。後二十年，某待罪史臣。從之以守叙州遷，奏事闕下，過余（請為其父作墓誌銘）……應龍今積官至武節郎新差知靖州。”靖州，治所渠陽縣（湖南靖縣），南宋時屬荆湖北路。

宋理宗即位之初——寶慶元年（1225）召魏了翁入對，“俄權尚書工部侍郎。了翁力以疾辭，乃以集英殿修撰知常德府。越二日諫議大夫朱端常遂劾了翁欺世盜名，朋邪諂國，詔降三官，靖州居住”（《宋史》卷四三七《魏了翁傳》）。寶慶二年春，魏了翁謫居靖州。當其寶慶元年在都城遇到二十年前故人孫應龍還都奏事，應龍隨即有靖州之任。“後二十年某待罪史臣”即指寶慶元年之事。寶慶二年，魏氏與孫氏俱在靖州，而勢位則相異了。詞作於此年。

《水調歌頭·又孫靖州應龍生日》當是寶慶三年作。

《念奴嬌·綿州表兄生日紹定壬辰五月》

（《全宋詞》第 2399 頁），紹定五年（1232）作。

壬辰為紹定五年。此年初，魏了翁由靖州返回鄉里，五月在綿州（四川綿陽）與高氏兄弟相會。

《水調歌頭·江東漕使兄高瞻叔生日，端平丙申五月》

（《全宋詞》第 2401 頁），端平三年（1236）作。

丙申為端平三年。高定子，字瞻叔，號善齋，邛州蒲江人，魏了翁同母之兄，嘉泰二年（1202）進士；《宋史》卷四〇九有傳。此年魏了翁以同簽書樞密院事督視江淮軍馬，二月初督府結束，於四月二十三日詔除資政殿學士知潭州，在建康（江蘇南京）與高定了相見。時高定子任江南東路轉運副使，稱漕使⁽¹⁰⁾。

《水調歌頭·建康留守陳尚書韓生日》

（《全宋詞》第 2401 頁），端平三年作。

陳韓（1180—1261），字子華，號抑齋，侯官人，開禧元年（1205）進士。《宋史》卷四一九《陳韓傳》：“端平元年……詔曰：‘韓忠勤國體，計慮精審，

身任討捕之責，江、閩、東廣，訖底寧輯。’乃進權工部侍郎，仍知隆興兼江西安撫使。未幾為工部侍郎，改江東安撫使，知建康府兼行營留守。二年，入奏事，帝稱其平寇功，轉頓首言曰：‘臣不佞，徒有孤忠，仗陛下威靈，苟逃曠敗耳，何功之有？’遷權工部尚書，又權刑部尚書，沿江制置大使，依舊江東安撫使，知建康府。”詞意已厭言兵，此當作於端平三年四月後，魏了翁在建康，時陳韓在建康留守任。

《八聲甘州·偶書》

（《全宋詞》第2402頁），端平三年作。

此為《鶴山先生長短句》最末一首詞，無紀年，詞題未留下線索，但詞意甚為消沉，感時傷世，對於戰爭局勢並不樂觀，如言：“被西風吹不斷新愁，吾歸欲安歸”，“算眼前、未知誰恃，待蒼天、終古限華夷？還須念、人謀如舊、天意難知。”魏了翁於端平三年初結束督府後，滯留建康，六月以後移居蕪湖養病；詞當作於秋天，欲還鄉而不得。為理解此詞之寫作背景及作者心情，可參見魏了翁於此年三月六日呈理宗皇帝的《自劾》：

臣起自書生，不聞軍事，誤叨東掖，冒總師幹。雖畢慮竭衷，粗欲自奮，而受任之初，危機已急。……臣安得以辭其罪！夫有罪不誅，則朝廷無將以豐豎工而厲天下。臣隴於江州近境，席藁待罪。欲望聖慈，布臣所失，重行寬斥，以伸國法，以為力小任重者之戒。（《鶴山集》卷二九）

次年，嘉熙元年（1237）三月十八日，魏了翁病逝。

注 釋

- [1] 吳潛《鶴山集後序》，《四部叢刊》初編本《鶴山先生大全文集》卷末。
- [2] 關於魏了翁之生年，《宋史》卷四三七本傳失載，錢大昕以為“文端生於淳熙戊戌”（《鶴山先生大全文集》卷末校語），譚莘孫《魏文公年譜》（燭宮東堂本）因之亦以為“公戊戌六月八日生”，即宋孝宗淳熙五年。錢氏與譚氏當據《鶴山集》卷七七

《鎮江府教授徐君墓誌銘》：“藝武義徐君以淳熙六年十一月丙申卒於鎮江府教授。……我生之明年而君卒，相去相後若此”；又《鶴山集》卷七三《朝請大夫太府少卿黃誠簡致仕張君年墓誌銘》：“淳熙五年君舉進士，了翁始生。”此皆就其大率而言。《鶴山集》卷七一《榮州司戶何君墓誌銘》：“余生四年從鄉先生何君德瑄受書術方名，……厥二十有二年當慶元五年，上始御朱英殿策進士，余與君偕試左右郎。”據此，慶元五年了翁二十二歲進士及第，遂推二十二年為淳熙四年。又《鶴山集》卷七八《朝請大夫太府少卿四川總領財賦兼贈通議大夫李公亮墓誌銘》：“某年未及月而公卒，……卒於淳熙四年閏六月壬辰。”了翁實生於淳熙四年六月，未及一月——閏六月而李公卒，錢基孫訂淳熙五年了翁一歲，這是正確的，但其生年當在此前一年。

- [3] 關於魏了翁卒年，《宋史》本傳失載。《宋史》卷四二《理宗紀》：嘉熙元年三月“乙亥魏了翁薨，贈少師，賜諡文靖。”見浩《鶴山集後序》：“端平二年冬……魏公由樞密暫視淮京漕軍馬，……後二年，公薨。”端平二年後二年為嘉熙元年。
- [4] 據宋人《鶴山先生大全文集跋》，見《四部叢刊》本卷末。
- [5] 參見拙文《論魏了翁詞》，《天府新論》1996年第1期。
- [6] 參見蔡方鹿《魏了翁評傳》第36-38頁，巴蜀書社1993年出版。
- [7] 魏了翁生日，據其《洞壘春色·生日謝同官》詞原註“六月八日”。
- [8] 《魏了翁評傳》第19、45頁。
- [9] 上書第53頁。
- [10] 上書第113頁。

作者單位：四川省社會科學院文學所

A Chronological Study on Wei Liaoweng's Ci

Xie Taofang

Summary

As a famous Neo Confucianist scholar of the late Southern Song Dynasty, Wei

Liaoweng played an important role in the authoritative ideology. People respectfully called him Mr Huoshan. Wei Liaoweng wrote many books about the Neo-confucianism. But he was also keen on Literary Creation. He produced Ci, a special poetic form using sentence patterns based on song melodies, especially congratulatory Ci for one's birthday. His three-volumed Ci was roughly arranged in Chronological order, but with fairly mistakes. Only three of them were marked with dates. This article studies and proves his fifty-three Ci's Writing dates, consulting related literature according to the clues provided by their titles. It gives an important history clue and basis for studying Wei Liaoweng's Ci and deeds.

說元雜劇《貨郎旦》

鄧紹基

《貨郎旦》今存兩種明本：脈望館鈔本和《元曲選》本。前者常被學人說作“來源不明”，“未審其所自來”。所謂“不明”，是說脈望館主人趙琦美（1563—1624）當年置造這個鈔本時，未註明錄自何種本子。自脈望館所藏大量元明雜劇被發現並公之於世以來，學人發現其中的鈔本雜劇大抵註明鈔自何處，有的錄自內府本，有的錄自于小穀藏本，有的雖無明注，但可判斷它們來自內府本，還有一部分既無明注，也難以判斷，孫楷第《也是園古今雜劇考》中謂之“不知來歷鈔本”^[1]，《貨郎旦》即屬此類。但鄭振鐸《脈望館鈔校本古今雜劇》中疑此類鈔本也錄自于小穀藏本^[2]。于小穀名緯，于慎行之子（實為嗣子）。趙琦美所視的“于小穀本”，即是于慎行藏本。孫楷第懷疑于藏本“其中當有錄自明內府者，至少與內府本為近”。又謂脈望館所藏無題識鈔本“當亦有不少自內府本出者”。^[3]那麼，《貨郎旦》也有直接出自內府本的可能。所謂“內府”，指明代“鐘鼓司”，是為宦官二十四衙門之一。

《元曲選》所收雜劇，編者臧懋循在序言中說有錄自“御戲監”的本子，“御戲監”是“鐘鼓司”的俗稱，那麼，《元曲選》所收的《貨郎旦》也有來自內府本的可能。

但把兩本對校，卻可發現，鈔本體制格式古舊，《元曲選》本明顯是修改增飾本。今擇要比較說明。

一、關於鈔本保持元劇舊貌和〔轉調貨郎兒〕的格式問題

邵曾祺在《元明北雜劇總目考略》中曾指出《貨郎旦》鈔本和《元曲選》

本的一大不同：“此劇在脈望館本裏是：正旦在第一折扮劉氏，第二、三、四折都扮張三姑；《元曲選》則是第一折正旦扮劉氏，餘下三折無正旦出場，而以副旦扮張三姑主唱全折。按：元雜劇規律，一般由正末（或正旦）主唱全本，但正末（或正旦）可在四折中扮演同一人物，也可扮演不同人物。”^[4]邵氏所說，符合元劇實際，如董漢卿《寶蟾冤》共四折，每折都由正旦扮寶蟾，主唱到底。但張壽輝《紅梨花》中的正旦要扮兩個人物，第一、二、四折正旦扮謝金蓮，第三折中正旦扮賣花三婆。這一人物上場時雖自稱“老身”，但劇中標明她還由正旦扮演。《元曲選》本《貨郎旦》卻出現“正旦”“副旦”之別，說明它已改變了舊例。而鈔本則保持着舊貌。邵氏文中還說道“副旦”名目是《元曲選》編者臧懋循“創造”的，這個結論或可商榷。由於在今存元雜劇劇本中，“副旦”名目僅此一見，資料局限，難以作出明確的考訂。但《元曲選》本改變了舊例，從而表明它是一個改定本，則為不爭的事實。

鈔本《貨郎旦》除了在正旦改扮不同人物這點上保持着元劇舊貌外，第四折中九支「貨郎兒」的標名也體現了舊貌。這裏涉及「轉調貨郎兒」問題，雖然說來或嫌繁複，但無法避免，述說如下：

一、北雜劇正宮調中有「貨郎兒」曲牌，早期雜劇作家楊顯之《瀟湘夜雨》第四折正宮中即採用過這個曲牌。

二、元周德清《中原音韻》所列的“正宮二十五章”中記有「貨郎兒」，並有注文：“入南呂轉調。”但在所列的南呂調曲牌中卻無「貨郎兒」的記載。又在“句字不拘可以增損者一十四章”中列有「正宮·貨郎兒」，註明這個曲牌的句字可多可少。諒之實例，確有這種現象，如元楊朝英所編《陽春白雪》所錄劉時中《上高監司》，正宮套中也有「貨郎兒」，其格式就與《瀟湘夜雨》中的不同，劉作句多，用十二韻，楊作句少，只用五個韻腳。按照《中原音韻》中「貨郎兒」可以增損句字的說法，這兩支「貨郎兒」句字有多有少，並不妨害它們同名。這如同雙調中的「梅花酒」一樣，可以短為八句，也可長達二十句，都稱「梅花酒」。至於周德清所說的正宮調的「貨郎兒」“入南呂轉調”，因未舉實例，也就無法了解此種“轉調”曲牌的格式。

三、到了明初朱棣的《太和正音譜》中，也有正宮調「貨郎兒」“入南呂

轉調”的說法，但譜中提供的“轉調”實例卻是《貨郎兒》第四折的正宮套曲，一共九支曲，從第二支開始標明〔二轉〕，直到〔九轉〕，每一轉的句式都不同。並有注文云：“計九轉，本系南呂宮曲，於正宮借用。”^[5]到這裏為止，我們知道正宮調中有〔貨郎兒〕，它可以入南呂調，叫“轉調”，此種“轉調”的〔貨郎兒〕也可用於正宮。同時知道，凡稱“二轉”、“三轉”等的〔貨郎兒〕曲，句字有多有少。同時我們也可發現，凡在一折中用九轉〔貨郎兒〕，可以轉韻。《貨郎兒》此折中共用了皆來、家麻、支思、寒山、魚模和齊微六個韻部，這對北雜劇一折中通常只能一韻到底的格式有所突破。

四、明末萬曆年間刊印的《元曲選》卷首錄有“天臺陶九成論曲”。其開“正宮五十四章”所列曲牌名目中既有〔貨郎兒〕，又有〔轉調貨郎兒〕，後者注明“與南呂出入”。“南呂三十九章”中也列有〔轉調貨郎兒〕，並註明“與正宮相出入”^[6]。這裏所謂“出入”，應當理解為格式上有異同，句字有多有少正是格式上的“出入”。

五、明末清初李玉《北詞廣正譜》中出現了“新”說，他指出所謂〔轉調貨郎兒〕不是句字可多可少的問題，而是自有規律。當代曲學家鄭騫《北曲新譜》中解釋並發揮李玉之說最為明白，今引錄於後：

先用〔貨郎兒〕首五句或三句或兩句作起，接以他調一章或數章，此數章或用全調或只用一部分，然後以〔貨郎兒〕末句作結，末句上可增七字一句，或四字兩句，或三字兩句。協韻與否均可。此種作法，向無專名。諸書有將〔貨郎兒〕及各章分開各題本名者，有合為一章標題〔貨郎〕（即〔貨郎兒〕省稱）者，有題〔貨郎兒〕帶某調者，殊不一致……至《北詞廣正譜》始明著〔轉調貨郎兒〕之名，而舉《追韓信》、《楊貴妃》、《發生靈》等三曲為例^[7]。

總之，按照李玉的說法，〔轉調貨郎兒〕的“轉”主要不是指從正宮調到南呂調的“轉”，而是指其格式是“合成式”的，也就是起首用〔貨郎兒〕曲句，中間嵌以其他曲牌或其他曲牌的若干句子，收尾又用〔貨郎兒〕曲句。

上文曾說到周德清在《中原音韻》中說正宮調的〔貨郎兒〕可以句多句少，即“句字不拘可以增損”，上文還舉《陽春白雪》所錄劉時中《上高監司》

中的〔貨郎兒〕爲例，說明它和《瀟湘夜雨》中的〔貨郎兒〕相比，句字確實增出不少。但按李玉的“定義”，那麼《上高監司》中的〔貨郎兒〕應叫〔轉調貨郎兒〕。爲了說明問題的方便，先引這支〔貨郎兒〕的曲文，再作必要的說明。

見餓殍，成行街上。乞出攔門鬥搶。便財主每，也懷金鷄立待其亡。感謝這監司主張。似汲驢開倉。披星戴月熱中腸。濟與糶親臨發放。見孤孀疾病無皈向。差醫煮粥分廂巷。更把賊輸錢、分例米，多般兒區處的（的）最優長。衆饑民共仰。似枯木逢春，萌芽再長。

按《北詞廣正譜》規定的格式，此曲前三韻，也就是從“見餓殍”到“待其亡”，是〔貨郎兒〕曲句，中間嵌入一個〔醉太平〕曲，末韻也就是最後兩句“似枯木逢春，萌芽再長”，又回到〔貨郎兒〕句。這就叫做〔轉調貨郎兒〕。

六、九轉〔貨郎兒〕問題。上文曾說，今知“九轉”之名目最早見於《太和正音譜》，它收錄《貨郎兒》中的正宮套曲，實際上是出一支正體〔貨郎兒〕和八支〔轉調貨郎兒〕組成，所以該譜從第二支曲開始標名〔二轉〕，末曲標爲〔九轉〕。但該譜並不在每個轉調中註明它所“合成”的曲牌名。後來的曲譜《詞林摘艷》、《雍熙樂府》和《北詞廣正譜》則都分注牌名，今舉〔二轉〕爲例：

〔二轉〕我則見齊臻綠，珠樓高廈。低聳聳，青樓暗瓦。途路里長存四季花。銅駝陌王孫門奢華。公子十女乘車馬。舉簾高掛。都是他王侯宰相家。

《詞林摘艷》和《雍熙樂府》中把前五句標爲〔貨郎兒〕，把“途路里”句以下四句標爲〔挂金鈎〕，末句仍是〔貨郎兒〕本調。《北詞廣正譜》的編者卻認爲由“銅駝陌”句到“翠簾高掛”句是〔中呂賣花聲〕的曲句。類似紛紜的看法幾乎涉及每一個〔轉調貨郎兒〕。所以清代《九宮大成》的編者嫌其“或同或異，終未畫一”，“與其分析不審，何如闕疑，故將所注小牌名概爲刪去。”也正是因爲有這“或同或異”的紛紜的看法，今人謂之“撲朔迷離”。

但透過這種“撲朔迷離”現象，終可得出如下結論：一、元人周德清雖指出〔貨郎兒〕可轉調，但只是指由正宮入南呂；他同時指出這個曲牌的句字可

多可少，只是說明同一曲牌的不同體式。元人楊朝英《陽春白雪》中即使收錄了這個曲牌的不同體式，卻無「轉調貨郎兒」之名，一樣標稱為「貨郎兒」（或簡稱「貨郎」）。二、在作品中標明《二轉》、《三轉》等，初見於明初《太和正音譜》。在正宮所屬曲牌中正式把「貨郎兒」、「轉調貨郎兒」分列為兩個曲牌，初見於《元曲選》卷首所錄的“天臺隔九成論曲”。三、由此可知，從混一的「貨郎兒」曲牌中析出「轉調貨郎兒」，以顯示區別，這種現象出現於元末明初。四、現今我們見到的脈望館鈔本《貨郎旦》第四折所用九支「貨郎兒」均無“轉”或“轉調”字樣，與《太和正音譜》相異，正好證明它保持着舊貌。《元曲選》本中標作「二轉」、「三轉」等，相同於《太和正音譜》，卻倒是說明它是後出的本子。

周德清《中原音韻》中多有探討北曲曲律的篇章，不妨說它是總結北曲創作實踐而又使之更加規範化的著作，是一部具有權威性的曲學論著，後世曲家也大抵奉為圭臬。但明人於戲曲創作、演唱方面更加講究規範，自元到明，北曲的唱法也有所變化，李玉為「轉調貨郎兒」作出的格式“定義”，非是他個人的冥想，當也是依據演唱實際概括而成。

李玉所說的嵌曲方式類似於民間曲藝中的“串曲”現象，或許元代就已出現。按北曲曲牌中原有不少是民間曲調，這「貨郎兒」當也是由民間小曲發展而來，民間小曲有所謂“串曲”現象，即如今天的相聲曲藝中，也時有“串曲”的歌唱表演。「貨郎兒」被納入北曲曲牌後，必須規範化，原有的“串曲”形式也隨之有所規範，李玉“轉調”云云，更加規範化了。惟是如此，某個「轉調貨郎兒」中到底嵌入何種“他調”，在曲學家中也就會發生若干異說了。當然，古今曲學家中未見有把“轉調”同“串曲”相聯繫起來的看法，這只是我的淺見而已。

二、從鈔本和《元曲選》本的若干異文， 可見出後者在潤色同時又破壞曲律之例

《貨郎旦》今雖只有兩種傳本，但第四折的“九轉”套曲，諸多曲譜均有

存錄，如果在諸種曲譜中加以對校，則可發現《太和正音譜》、《雍熙樂府》、《詞林摘麈》和《北詞廣正譜》的曲文大同小異，據此可判斷明初的《太和正音譜》是後出諸譜的祖本。

脈望館鈔本《貨郎兒》第四折的九支〔貨郎兒〕曲文與《太和正音譜》所錄“九轉”基本相同，說明它們是一個系統。我曾把兩者對校，發現它們即有相異處也屬細微，或是韻字有異，如“都是他”作“真個是”，“正值着”作“怎禁那”等等；或是個別文字有異，如“河岸”作“河崖”，“萬萬點點”作“滴滴點點”等；還有就是個別錯別字引出的相異，如“賢會”和“賢慧”之類。兩者最大的不同是〔三轉〕中的第三句，《正音譜》作“柳眉丹臉早蓮腮”，鈔本作“柳眉尾眼杏桃腮”。如此而已。

《元曲選》本就不同了，它有明顯的大的改動，今舉〔六轉〕為例，對照如下：

鈔本：〔貨郎兒〕我則見黯黯慘慘，天涯雲布。滴滴點點，瀟湘夜雨。正值着窄窄狹狹溝溝壘壘路崎嶇。黑黑黯黯陰雲布。赤留出律，瀟瀟灑灑，斷斷續續。出出律律，忽忽魯魯，陰雲開處。霍霍閃閃，電光星注。怎禁那颯颯淅淅風，淋淋淅淅雨。高高下下，凹凹凸凸，水渺模糊。撲撲簌簌，濕濕淅淅，疏林人物。卻便似慘慘昏昏瀟湘水墨圖。

《元曲選》本：〔六轉〕我只見黑黯黯，天涯雲布。更那堪濕淋淋，傾盆驟雨。早是那窄窄狹狹溝溝壘壘路崎嶇。知奔向何方所。猶喜的消消灑灑，斷斷續續，出出律律，忽忽嗒嗒，陰云開處。我只見霍霍閃閃，電光星注。怎禁那蕭蕭瑟瑟風，點點滴滴雨。送的來高高下下，凹凹凸凸，一搭模糊。早做了撲撲簌簌，濕濕淅淅，疏林人物。倒與他妝就了一幅昏昏慘慘瀟湘水墨圖。

兩相對照，可發現《元曲選》本確是據鈔本系統的本子改寫的，它盡量去掉原詞中的重複用字，使之明快好讀，如鈔本第一、二句本已有“黯黯慘慘，天涯雲布”字樣，第六句卻又作“黑黑黯黯陰雲布”。於是《元曲選》本中把第六句改作“知奔向何方所”。又如鈔本第四句作“瀟湘夜雨”，末句又出現“瀟湘”字樣，於是《元曲選》本中把“瀟湘夜雨”改作“傾盆驟雨”。鈔本十六

句作“淋淋淅淅雨”，二十一句作“濕濕淅淅”，“淅淅”兩字過近重複，《元曲選》本中遂把“淋淋淅淅雨”改為“點點滴滴雨”。

從以上這類改筆，可窺見今人為甚麼從文學劇本角度稱贊《元曲選》本的緣由。但《元曲選》本的修改、潤色不僅是變換字樣，而在句式上也有更動，即使這種改動或有對別種曲譜的憑借，或是未能識別曲譜的疏漏所致，但在曲學家看來，就難以容忍了。因為它違反了曲律。鄭壽《北詞新譜》中說：“臧改本以此轉為最劣”。為甚麼是“最劣”呢？因為這種變換句式的改筆不考慮這〔轉調貨郎兒〕的格式特點，本來，這〔六轉〕中嵌入的是何種曲子，諸譜說法不一，有謂〔上小樓〕，有謂〔四邊靜〕和〔普天樂〕，鄭壽則別有創說，他認為嵌入的是〔叨叨令〕首句，〔上小樓〕三至末句，〔幺篇〕首至八句。但曲學家的此種分歧看法均據原詞而言，至於《元曲選》本的改文，按鄭壽的說法：“此曲經臧改之後，已無轉調格式可言”，也就是說，在曲學家看來，“臧改”是在添亂，所以鄭氏要斥之為“最劣”了。於此也可窺知為甚麼明代著名曲學家王驥德當年要批評臧懋循疏於曲律了。不論是臧氏自己出錯，還是承襲他人之誤，看來都未蒙冤。

《貨郎兒》中的〔八轉〕，鈔本與《元曲選》本相異處不甚多，但頗可討論，因也對比引錄如下：

鈔本：〔貨郎兒〕我則見他一品，風流人物。打扮的，諸餘里俏態。綉雲肩武背是雁銜蕙。繫着條兔鶻。兔鶻。海斜皮偏宜玉聯珠。都是荆山玉。驟身軀也歌！擗鬚鬚也歌。打着鬚鬚。走犬飛鷹架着鷓鴣。恰圓場過去。過去。這般的盤旋驟着龍駒。疾似流星去。那行胡也歌！恰渾如也歌！恰渾如和番的昭君出塞關。

《元曲選》本：〔八轉〕據一表，儀容非俗。打扮的，諸餘里俏態。綉雲胸背雁銜蕙。他繫一條兔鶻。兔鶻。海斜皮偏宜襯連珠。都是那無暇的荆山玉。整身軀也麼歌！擗鬚鬚也麼哥！打着鬚鬚。走犬飛鷹架着鷓鴣。恰圓場過去。過去。折跑盤旋驟着龍駒。端的個疾似流星度。那行朝也麼哥！恰渾如也麼哥！恰渾如和番的昭君出塞關。

《元曲選》的改革或也參考過有關曲譜，卻出現了問題。這支曲子描寫一位千

戶，鈔本“一品風流人物”云云，同《太和正音譜》。“一品”猶“一流”，也就是頭等、第一等的意思。《元曲選》本作“一表儀容非俗”，意義無大出入。但從格律上來說，或許有問題，原詞中“風流人物”的“物”是去聲字，《正音譜》中標明“作去聲”，也就是《中原音韻》中說的“入聲作去聲”。《元曲選》本“儀容非俗”的“俗”字，雖與“物”同屬魚模韻，但為平聲字，也就是《中原音韻》中說的“入聲作平聲”。從〔二轉〕到〔九轉〕，每一轉的第一韻都用仄聲，而且一定用去聲，無一例外，這個在《正音譜》中被明白地標注的規律又被《元曲選》本破壞了。看來，那位做“破壞”工作的修改者出自寫詩的習慣，在詩韻中，“物”與“俗”都是入聲字。北曲用當時的北方語音，也就出現了曲韻，《中原音韻》把曲韻歸納為十九部。曲韻和詩韻最大的不同是所謂“平分陰陽，入派三聲”，這就區別於六朝以來韻書所定的平上去入四聲，而把“四聲”變為陰平、陽平、上聲和去聲。但自元代到清代，文人寫詩依舊採用詩韻（通常稱作“平水韻”）。於是，寫詩用詩韻，作曲用曲韻，壁壘分明。如果文人以寫詩押韻的習慣來施之於曲，那就破壞曲律了。我在校讀元劇的過程中，不止一次發現《元曲選》中存在這種“破壞”現象，上述把“俗”字作仄聲字用，又是一例。我總懷疑這類改筆出自《元曲選》的編者臧懋循之手。

此外，按照寫詩的習慣，在一首詩中，韻腳字是忌諱重複出現的，尤其是近體詩，成爲一種戒律。但前人寫排律，動輒數十韻，甚至上百韻，難免重複。於是出現一種“韻重意異”的說法，譬如杜甫的《贈李八秘書別三十韻》中前有“真異賞朱虛”句，後有“臺榭楚宮虛”句，“虛”字作爲韻腳，兩次出現，有的注家認爲“朱虛”是地名，由“丹朱所遊之虛”得名，這裏“虛”同“墟”，而“楚宮虛”的“虛”字是蕩然無存之意。這就是所謂“韻重意異”，也就是說，雖然字同韻同，但意義不同，並不違反近體戒律。

元雜劇中曲文重韻卻就相對寬松。即使如關漢卿這樣的大家，他的曲文中重韻現象也時有出現，例如《瀟風月》第三折〔紫花兒序〕，前有“薄命”，後有“性命”，這“命”字都是韻腳，既是重韻，也是同義。又如同折〔東原樂〕中既有“心頭病”，又有“傳槽病”，這“病”字也是韻腳相重。如此等等。這

種現象在很大程度上是由曲作福密的特點決定的。

鈔本《貨郎旦》中，重韻現象比比皆是。上引〔八轉〕中既有“恰圍場過去”，又有“疾似流星去”，這兩個“去”字韻同字同意同。到了明代曲家那裏，他們就比較注意避免這種重韻的現象了。於是，有的明人曲譜就把“疾似流星去”改作“疾似流星注”，《元曲選》中則改作“疾似流星度”。這種改動避免了“重韻”，也不乖律，因“去”、“注”和“度”均屬魚模韻，且都是去聲字。但《正音譜》中依舊作“流星去”，與鈔本相同。朱權當年編纂這《正音譜》，目的不在正文字，他曾有申述：“譜中樂章，乃諸家所集，詞多不工，不過取其音律宮調而已。”寫詩作曲，是有“工”與“不工”之別的，如果我們仿效相傳的韓愈、賈島之間的“推敲”故事來作推敲的話，《元曲選》本改作“疾似流星度”，或可允為較工，但從“存真”的角度，那又另作別論了。不過，這“流星注”和“流星度”屬後出的改革，殆無疑問。

三、〔八轉〕中的〔叨叨令〕句式斟議

現在進而討論〔八轉〕中包含的四個〔叨叨令〕句式，由於鈔本、《正音譜》和《元曲選》本文字見出異同，更有討論的價值，茲先列前兩句如下：

鈔本：驟身軀也歌！掙髻鬢也歌！

《正音譜》：驟身軀也哥！縷髻鬢也哥！

《元曲選》：整身軀也麼哥！縷髻鬢也麼哥！

在元劇中，“也麼哥”有時也作“也麼歌”，是表聲無義的語尾助詞，常在〔叨叨令〕中使用^[8]。鈔本中的“也歌”和《正音譜》中的“也哥”，即“也麼歌”和“也麼哥”的省寫。明朱有燬《雲勇辭金》雜劇的又一體〔九轉貨郎兒〕的〔八轉〕中也作“也哥”。元劇中還有“也麼天”，也是表聲無義的語尾助詞。顧學韻、王學奇《元曲釋詞》云：“也麼天，或作也波天，更省作也天，在元曲中的作用，猶如也麼歌。”^[9]

上列引文中的“也歌”、“也哥”和“也麼哥”之別，雖無任何意義，但“驟”、“整”之別和“掙”、“縷”之別卻關及意義的不同，也涉及音轉假借的

問題。先說後者之別，“掙髻鬚”的“掙”字，意為修飾、美好，董解元《西廂記諸宮調》卷三描寫張生整容：“梳裹箱兒里取明鏡，把臉兒掙得光瑩。”王實甫《西廂記》二本二折紅娘形容張生：“來回顧影，文展秀士，風欠酸丁，下功夫將額顛十分掙……”但在《正音譜》和《元曲選》本中卻作“繕髻鬚”，“繕”是絲縷或絲織物之稱，如何與“髻鬚”掛鉤呢？勉強可視為形容髻鬚像絲縷光澤齊整。但我想這“繕”字或是“掙”字的音轉假借，或是音近而訛。元劇中這兩種現象並不乏見。而鈔本作“掙髻鬚”，卻無任何費解處，於此也可見出它的價值。

今人標點《元曲選》，或嫌本劇中的“繕髻鬚”難解，認為“繕”字應當上屬，於是斷句作“整身軀也麼哥繕”，並釋為全身錦綉。只是〔八轉〕中的這兩個疊句正是〔叨叨令〕的格式，“也麼哥”是語尾助詞，把它嵌入“軀”字和“繕”字之間，顯然不合適，因為那就不是語尾助詞了。再說，此處“整身軀”也不能釋作“整個身軀”即全身，這裏“整”同“掙”的關係也屬音轉假借，“整”，也是美觀、漂亮之意。

但鈔本和《正音譜》並不作“整身軀”，而作“驟身軀”，此處“驟”字誠屬難解，今人所著各類元劇詞語匯釋著作中也無有釋條。經我考察，以為“驟”字應為“儻”，音同而字混，或音同而假借，這類現象在元曲中常有，“儻”意為漂亮、美好^[10]，《瀟湘夜雨》第一折張翠鸞祝福申甸士科試高中時，有“打扮得體態又儻”語（見〔天下樂〕）；《揚州夢》第一折杜牧之自言“拽扎起太學內體樣兒儻”（見〔油葫蘆〕）。《貨郎旦》中的“驟身軀”即“儻身軀”，也正是“體態儻”和“體樣兒儻”的意思。今人所著各類元劇匯釋著作中通常都有“儻”字條，鄙意以為，在這“儻”字條下，不妨註明：“儻，又作驟。”並可舉這鈔本《貨郎旦》為例。

《貨郎旦》的〔八轉〕中還有兩個〔叨叨令〕句式，也分列對比如下：

鈔本：那行胡也歌！恰渾如也歌！

正音譜：那行胡也哥！恰渾如也哥！

元曲選：那行朝也麼哥！恰渾如也麼哥！

三者相校，只有“胡”與“朝”一字之差，《元曲選》本中作“行朝”而不作

“行朝”。鈔本和《正音譜》中的“行朝”，不易懂，從上下文義看，或可釋為“一行朝人”，但也可能屬臆測。《元曲選》本中的“行朝”，易懂，猶“行在”。但此處是描寫千戶，不涉皇帝，所以這“行朝”當屬妄改。臆測難免貽笑大方，妄改則必然傷害文本。

清代的《九宮大成》和《納音楹曲譜》所錄的《貨郎旦》南呂套，幾乎全襲《元曲選》第四折，但《納音楹曲譜》中卻又把〔八轉〕中的“行朝”依舊改回作“行朝”。編纂者葉堂曾在該譜正集卷二目錄末尾提及《元人百種》（即《元曲選》），批評臆懸循頗為嚴厲，乃至有“文律曲律皆非所知”之言。但他選錄《貨郎旦》中的“九轉”，卻又幾乎全襲《元曲選》，其間緣由，已難明了，如作推測，或同當時《長生殿》中的“九轉”流行有關，說來費辭，當容另文討論。至於他把“行朝”依舊改為“行朝”，也就是說，全篇從《元曲選》，惟獨這個“朝”字從《正音譜》一類曲譜，又是出自何種考慮呢？我認為他的這種恢復依舊之舉更多地是出自“藏韻”格式的考慮。

所謂“藏韻”，即句中韻。著名的例子是周德清《中原音韻》中所列舉的“六字三韻語”：

前輩《周公攝政》傳奇〔太平令〕云：“口來游開兩腿。”《西廂記》〔麻郎么〕云：“忽聽一聲猛驚”、“本宮始終不同”。

自周德清舉出“六字三韻”例式後，其中《西廂記》之例常為後世曲家轉引。“忽聽一聲猛驚”中的“聽”、“聲”和“驚”是同韻字，“本宮始終不同”中的“宮”、“終”和“同”也是同韻字，所以謂之“六字三韻語”。由於這種格式實是二字一韻，時人又謂之“短柱韻”或“短柱體”。“短柱韻”雖可視為“藏韻”，但“藏韻”卻未必是“短柱韻”。〔正宮〕調中的〔叨叨令〕並不是“短柱體”，只是因為其間要連用“也麼哥”兩個疊句，而且不論採用何韻，都用“也麼哥”收尾，這就導致韻疏現象，而北曲是講究韻腳繁密的，於是有的作者遂在〔叨叨令〕中也施加句中韻，也就是構成“藏韻”格式。如王伯成《貶夜郎》第二折〔正宮〕套採用的是魚模韻，其中〔叨叨令〕曲連用的兩個疊句中就出現“藏韻”格式：“委實勸不住也麼哥！委實勸不住也麼哥！”“委實”是韻字，“住”則為句中韻。又如馬致遠《陳搏高卧》第三折〔叨叨令〕的疊

句：“貧道做不的也麼哥！做不的也麼哥！”全折用齊微韻，“做不的”的“的”字也屬句中韻。

以上都是元刊本雜劇中的例子，但元刊本雜劇所用〔叨叨令〕也多有不用句中韻的例子，所以後世曲家認為〔叨叨令〕句式，既可藏韻，也可不藏韻。但《貨郎旦》此曲既然採用魚模韻，其尚前後四個疊句中“騙”、“鬻”、“胡”、“如”四字業已構成藏韻格式，《元曲選》本改“胡”為“朝”，不僅文意難通，也破壞了這一格式，葉堂依舊改回“胡”字，或正是出自此種考慮。

四、鈔本昭示從第三折起旦角以河南話道白演唱， 由此可驗證北曲有“中州調”之說

比較今存兩種《貨郎旦》本子，可發現《元曲選》本結構、文字都較簡練，鈔本曲文中多觀字，云白也較繁，且有脫漏錯訛。這也可說明簡練之本正是一種修訂本。但鈔本之繁往往涉及細節的描寫，譬如第一折寫李彥和娶“上廳行首”張玉娥為妾，髮妻劉氏本已染病在身，驟增氣憤，因而亡故。劇中描寫張玉娥蓄意“氣殺”劉氏，一進門就向劉氏索取“十三把鑰匙”，讓她來掌管“家私”，並要劉氏“放心的去”，等等。“十三把鑰匙”云云，當屬民間俗語。這類描寫生活細節的筆墨，《元曲選》本中概被刪去，未免可惜。

本劇中的主角“貨郎口”即張三姑，原是李彥和家的僕人（鈔本作“執料”，《元曲選》本作“奶母”），第三折中描寫她成為賣唱人後，遇見當年失散的“家主”李彥和，這時李已淪為牧牛人。《元曲選》本中寫張三姑勸說李彥和辭去“看牛”的“買賣”，跟她“回河南府去”，說是“憑着我說唱貨郎兒，我也養的你到老”。李彥和聽從了她的勸說。接着，張三姑所唱〔隨尾〕曲中云：“祇願火，宿世緣。牽牛織女長牛願。”曲意是說他們最後成了夫妻。學人曾對此曲發生困惑，如嚴敦易《元劇詳疑》中說：“（此曲）語意殊覺不倫，也許是誤人。”“張三姑頂多只是一個李家生奴婢的身份，若依〔隨尾〕曲文所含蘊的語意，她和家主相遇之後，他們便好像有了進一層的關係了，這在劇中卻並未明白道出。”^[1]但如按鈔本，倒是“明白道出”的。鈔本第三折中張三姑對李彥和說：“哥哥，你跟着我唱貨郎兒，

你別替我開開口，咱過日子吧！”這最後一句話正是表明“進一層的關係”，所以鈔本【尾聲】中云：“則這曷浪裏宿世緣。你待學牽牛織女堅（貞）長生殿。全不想俺這搭兒里重相見。殘紅幾片，似劉晨誤入武陵源。”女人對男人說“咱過日子吧”，實際就是做夫妻的意思，這是一句北方民間話語。《元曲選》本中缺了這句要緊的話，卻代以“我也養的你到老”句，所謂“養的你到老”，可理解為僕人養主人到“老”。但《元曲選》本偏又保留了“宿世緣”此類原有的曲文，就不免使人感到難解了。臧懋循是一位“南士”，或許他不知道此處“咱過日子吧”意為做夫妻，或許他雖知道，卻嫌其太露，故予刪去，只保留交代這一對主僕成為夫妻的曲文，也未可知。張三姑是否是李彥和家的“家生奴婢”，遷容討論，劇中似未見明白的交代。至於說“家生奴婢”不能和“家主”有“進一層的關係”，那實是膠柱之見。

向來學人都認為本劇第四折中演唱“九轉”最為精彩，是一折很有特色的唱工戲。惟第三折中張三姑以河南話作云白，也見特色，只是此種特點向未見學人拈出，今不妨述說如下。

按鈔本《貨郎旦》第三折中曾反復交代張三姑鄉音已改，先是張三姑自言：“我就趕着他鄉談，我也跟着唱貨郎兒，將我言語都改變了，我如今言語與他一般了。”這裏是說十三年前，張三姑與家主失散，無處存身，唱貨郎兒的張老漢認她為義女，十三年後，張三姑的言語也變得與張老漢一樣。張三姑原籍潭州，依隨主人居住京兆。張老漢則是洛陽人，張三姑自言“言語與他一般”，當是說她已改說河南話。

《元曲選》本在交代張三姑自言“把我鄉談都改了”以後，再無相關下文。鈔本則不同，它又通過李彥和之口，再一次交代張三姑口音“不似往日”。當張三姑見到失散多年的舊主人李彥和，並向他問路時，李疑惑而不敢相認：“看了這婦人，好似我那張三姑也，既是他，可怎麼這等說話？”“可怎麼這等說話”，就是表明鄉音已改。接着，兩人相認，李彥和說：“你如今連說話也不似往日了也！”張三姑說：“那老的將貨郎兒都交與了我，因此上將鄉語都改了。”如此反復交代，正好表明劇中人張三姑在第三折上場時，說的是河南話。

由此又引出另一個問題。既然劇中張三姑再三說她之所以改鄉音同說唱

[貨郎兒]有關，那麼，她在第四折中演唱「九轉貨郎兒」時是否操河南話呢？我認爲這種可能性是存在的。

嚴敦易《元劇斟疑》中曾引用了《水滸傳》中關於燕青學山東人唱貨郎兒的描寫，可惜他當時未能讀到鈔本《貨郎口》，也就不能把兩者聯係起來論說。他引《水滸傳》據的是一百二十回本，今按容與堂百回本第七十四回引錄如下：

諸人看了都笑。宋江道：“你既然裝做貨郎擔兒，你且唱個山東貨郎轉調與我眾人聽。”燕青一手拈串鼓，一手打板，唱出貨郎太平歌，與山東人不差分毫來去。眾人又笑。

《水滸傳》作者接着又寫燕青下山住店，店小二稱他“山東貨郎”，他也就“打着鄉談”和店小二說話。此處“鄉談”指山東話。

《水滸傳》中的這段描寫，可作爲一種“啓示”。既然《貨郎旦》劇中張三姑學唱“貨郎兒”十三年後改變原來的“鄉談”，可推測這本雜劇中的“九轉”是用河南話演唱的。這種演唱也就自有特色。

由此又關及“像生”的釋義問題。由於《元曲選》本此劇正名作“風雨像生貨郎旦”，學人對此解釋不一。嚴敦易《元劇斟疑》把“像生”解釋爲娼妓，大誤。邵曾祺在《元明北雜劇總目考略》中主張採用通常的一種解釋——仿效某種聲音和語言，謂之“像生”。我在《關於〈酷寒亭〉的版本、作者和寫作年代問題》一文中曾說：“元劇《風雨像生貨郎旦》中‘像生’云云，即指張三姑演唱「貨郎兒」。”^[12]現在應作適當修正：“《貨郎旦》第三折開始，旦角張三姑改說河南話，第四折皆也用河南話演唱九轉「貨郎兒」，所以本劇正名叫做《像生貨郎旦》。這裏所謂‘像生’，是仿效某種方言的意思。”

北曲雜劇用河南話演唱，實又關及雜劇中的“中州調”問題。中國戲曲史上的南戲和傳奇，在演唱上多有聲腔之別。如海鹽腔、餘姚腔和弋陽腔，等等，見之於諸種文獻。元雜劇是否也有不同聲腔呢？曲學家曾注意到元人燕南芝庵《唱論》中的一段話：“凡唱曲有地所，東平唱「木蘭花慢」，大名唱「摸魚子」。南京唱「生查子」，彰德唱「木斛沙」，陝西唱「陽關三疊」、「黑漆弩」。”^[13]所謂“唱曲有地所”是否指聲腔之別呢？明人已不明其所以，沈寵綏在《度曲須知》中引用了《唱論》的這種說法後，感嘆說：“若調若腔，已莫

可得而問矣。”^[14]但魏良輔在《南詞引正》中說元雜劇有“中州調”和“冀州調”，他說：“北曲與南曲大相懸絕，無南腔南字者住；要頓挫，有數等。五方言語不一，有中州調、冀州調。”又說：“關漢卿云：以小冀州調按拍傳弦最妙。”^[15]魏良輔是著名曲家，其言當有根據，只是講得詳不詳，更未見舉例引證。但他所說“五方言語不一”云云，足可說明北曲中的“中州調”和“冀州調”類似於南曲中的聲腔之別。由於種種原因，魏良輔那本《南詞引正》一直到本世紀五十年代才公之於世。如今我們在這《貨郎兒》鈔本中發現“中州調”的痕迹，卻也不免驚喜！

注 釋

- [1] 見《也是圖古今雜劇考》第110—115頁，三聯書店1953年版。
- [2] 《西語彙編》第465頁，三聯書店1983年版。
- [3] 見《也是圖古今雜劇考》第109—115頁。
- [4] 見《元明北雜劇篇目考略》第491—492頁，中州古籍出版社1985年版。
- [5] 鄭齋《北曲新譜》中批評《正音譜》所說“本係南曲音曲，於正音借用”，認為是“含糊不確”的說法。鄭氏認為只能說是“南係借正宮”，或者說是“原可各自獨立而分屬本宮”。參見該書第50頁，藝文印書館1973年版。
- [6] 陶九成即陶宗儀，元末明初人，所著《輟耕錄》卷二十七有“雜劇曲名”，該書今存元刻本和明刻本多種，但元刻本中只列正宮二十五章，既無【貨郎兒】，也無【轉調貨郎兒】。
- [7] 見《北曲新譜》第48—49頁。
- [8] 參見顧學敏、王學奇《元曲釋詞》第194—195頁，中國社會科學出版社1990年版。
- [9] 見《元曲釋詞》第194頁。
- [10] 參見陸澹安《戲曲詞語匯釋》第418頁，上海古籍出版社1981年版。
- [11] 《元劇曲疑》第266頁，中華書局1960年版。
- [12] 見《中國文學研究》雜誌1992年第2期。
- [13] 引自《中國古典戲曲論著集成》第1集第161頁，中國戲劇出版社1959年版。
- [14] 見《昆曲須知》上卷“曲理隨表”條，商務印書館1922年影印本。
- [15] 引自錢南揚《魏良輔南詞引正校注》，《漢上宮文存》第97頁，上海文藝出版社1980年版。

作者單位：中國社會科學院文學研究所

On the Yuan Drama "Huolang Dan"

Deng Shaoji

Summary

The research in this paper, consists of four parts: 1. By comparing the extant Ming manuscript and the printed edition of "Huolang Dan", I discuss that the manuscript keeps old aspects, but the printed edition is a later revision. 2. About the tune "Zhuan Diao Huo Lang Er" in the act IV of the drama which keeps a special style, other scholars have many different records and arguments. I have systematized them and made such an observation: The tune "Huo Lang Er" was originally borrowed from a folk song, which has different modes, and used as a tune, therefore, it has various forms. While the Yuan scholars gave them the same name "Huo Lang Er", ones in the late Yuan and early Ming dynasties derived a new tune "Zhuan Diao Huo Lang Er" from it. 3. Consulted many former drama music works, Li Yu, a drama scholar at the end of the Ming dynasty, made a standard explanation. And Zang Maoxun, a reviser of the Ming the printed edition, did not know or recognize the fixed mode of "Zhuan Diao Huo Lang Er", therefore his revision changed it and incurred later scholars' criticism, 4. I have found some literal evidence, in the act III of the drama, which proves that the heroine sings with Henan dialect, and draw, from this fact and the records about the differences between the Zhongzhou music and the Jizhou music, a conclusion that the drama is the only one at present which keeps aspects of Zhongzhou music, so is very important.

七言詩的起源^{*}

丁邦新

七言詩的起源已經有許多人討論過，現在只略舉幾種說法稍作說明：

1. 王力（1958：14—15）提到“至於七言詩，也有人說是始於西漢，相傳柏梁詩是漢武帝和羣臣聯句”。又說：“七言詩的起源，似乎比五言更早，至少是和五言同時，這是頗奇怪的一件事。”因為一般人都認為七言詩比五言詩晚，如果七言更早，自然覺得奇怪。

2. 勞幹（1985：77—94）從漢代木簡中的一首七言古詩推斷七言詩的起源，結論認為“詩經體之根據地在北方，發展後之形成為五言詩；楚辭體之根據地在南方，發展後之形成為七言詩。”程毅中（1992：48—57）也提出類似的看法，認為“七言詩的形成與楚歌有直接關係”。

在這篇短文裏，我想增加幾點語言學的證據來說明七言詩源於楚辭楚歌，形成的時期當在漢代無疑。

一、柏梁臺詩的著作年代問題

一般討論七言詩起源的人都引述柏梁臺詩，我曾經寫過一篇文章從校勘和音韻的角度討論它的著作年代。原詩如下：

唐歐陽詢藝文類聚卷五十六所載柏梁臺詩：

皇帝曰：日月星辰和四時。梁王曰：騶騶駟馬從梁來。大司馬曰：郡國

* 本文曾在一九九八年三月廿一—廿二日加州大學柏克萊校區趙元任中國語言學研究中心舉辦之第五屆研討會上宣讀。付印前承蔣紹愚教授賜閱，並有所提示，在此致謝。

士馬弔林才。丞相曰：總領天下誠難治。大將軍曰：和撫四夷不易哉。御史大夫曰：刀筆之吏臣執之。太常曰：撞鐘擊鼓聲中詩。宗正曰：宗室廣大日益滋。衛尉曰：周衛交戢禁不時。光祿勳曰：總領從官柏梁臺。廷尉曰：平理清讞決嫌疑。太尉曰：循節輿馬待駕來。大鴻臚曰：郡國吏功差次之。少府曰：乘輿御馬主治之。大司農曰：陳粟萬碩搗以實。執金吾曰：徵道宮下隨討治。左馮翊曰：三輔盜賊天下危。右扶風曰：盩厔南山爲民災。京兆尹曰：外家公主不可治。詹事曰：椒房半更領其材。典屬國曰：蠻夷朝賀常會期。大匠曰：杜楨蓬櫨相枝持。太官令曰：枇杷橘栗桃李梅。上林令曰：走狗逐兔張罟罟。郭舍人曰：醬妃女膺甘如飴。東方朔曰：迫窘詰屈幾窮哉。

根據版本的異同，我認爲有兩句詩的韻字有問題，“三輔盜賊天下危”，“危”應作“尤”；“走狗逐兔張罟罟”，“罟罟”應作“罟罟”。

“尤、罟”兩字是廣韻的尤韻字，在東漢以前和之部字押韻，例如這首詩中的“來、才、哉、時、治、之”等都是之部字。但到魏晉之後，“尤罟”就跟幽部字合流，根本不會與之部字押韻了。可見柏梁臺詩的著成時代不會晚到魏晉，至少也要推到東漢。從別的文獻資料證明，柏梁臺極可能寫成於西漢末年（48—8 B.C.）。

漢元帝時黃門令史游所作的《急就篇》中，有相當的部分都是七言，而且每句押韻，與柏梁臺詩的情形非常接近。可見在西漢末年時這種詩的形式已經相當流行。^[1]

二、西漢初年楚歌的分析

西漢初年有幾首詩歌的著成年代是大家都公認的，無人懷疑是偽作。楚霸王項羽（232—202 B.C.）和漢高祖劉邦（247—194 B.C.）都是楚人，現在來看一看這些楚歌裏詩句的用韻及組織。

項羽垓下歌：“力拔山兮氣蓋世，時不利兮騅不逝；騅不逝兮可奈何？虞兮虞兮奈若何！”

漢高祖大風歌：“大風起兮雲飛揚，威加海內兮歸故鄉，安得猛士兮守四方？”

漢高祖子劉友楚歌：“諸呂用事兮劉氏危，迫脅王侯兮強授我妃。我妃既妒兮誣我以惡，讒女亂國兮上曾不寐。我無忠臣兮何故棄國？自決中野兮蒼天舉直。於嗟不可悔兮寧早自財，爲王而餓死兮誰者憐之？呂氏絕理兮托天報仇。”

漢武帝太一天馬歌：“太一貢兮天馬下，奮赤汗兮沫流赭，騁容與兮馳萬里，今安匹兮龍爲友。”

漢武帝蒲梢天馬歌：“天馬來兮從西極，經萬里兮歸有德，承靈威兮降外國，涉流沙兮四夷服。”

漢武帝瓠子歌：“瓠子決兮將奈何，浩浩洋洋兮慮殫爲河，殫爲河兮地不得寧，功無已時兮奇山平，奇山平兮鉅野溢，魚弗鬱兮柏冬日，正道馳兮離常流，蛟龍騎兮放遠遊，歸舊川兮神哉沛，不封禪兮安知外，爲我謂河伯兮何不仁，泛濫不止兮愁吾人，鬻桑浮兮淮泗滿，久不反兮水維緩。”

漢武帝秋風辭：“秋風起兮白雲飛，草木零落兮雁南歸。蘭有秀兮菊有芳，懷佳人兮不能忘。汎樓船兮揚素波，簫鼓鳴兮發權歌。歡樂極兮哀情多，少壯幾時兮奈老何！”

這裏有三點值得提出來說明：第一、歌辭每句押韻，兩句就轉韻一次，大概每兩句是楚歌中一個歌唱押韻的單位。只有大風歌是三句押同一韻。另外劉友楚歌的末三句也可以認爲是押同一韻，“財之”是之部字，“仇”是幽部字，之幽通韻在兩漢是常見的。蒲梢天馬歌四句同韻，到了秋風辭，前面兩句一韻，最後四句語氣連貫，也是四句一韻。可見基本上兩句一韻，已經有三句或四句連韻的例子。主要的趨勢是由兩句一韻向三四句押同一韻的方向走。這一種現象和楚辭押韻的方式大致相同，離騷兩韻一轉，九歌有東皇太一一韻到底的例子，但是主要的方式是以兩韻爲一個單位。（見王力 1980。）

再看漢晉西睡木簡：七言古詩：“日不顯兮黑雲多，月不可視兮風非（飛）沙，從恣（茲）蒙水滅（成）江河。州（周）流灌注兮轉揚波，辟（壁）柱橫（顛）到（倒）兮忘相加。天門狹（狹）小路彭他（滂沱），無因以上如之何。

興（典）章教海（誨）兮載難過。”

這一首詩八句押同一韻，大概押韻的習慣已經漸漸打破兩句一韻的程式開始走向同一首詩都押同一韻的方向了。到了魏文帝曹丕（A.D.187—226）的燕歌行，全首一韻，已經是大家公認的七言詩了。

魏文帝燕歌行：“秋風蕭瑟天氣涼，草木搖落露為霜，羣燕辭歸雁南翔。念君客遊思斷腸，慙慙思歸戀故鄉。君何淹留寄他方？賤妾擎擎守空房，憂來思君不可忘，不覺淚下沾衣裳。援琴鳴絃發清商，短歌微吟不能長。明月皎皎照我牀，星漢西流夜未央；牽牛織女遙相望，爾獨何辜限河梁！（其一）”

第二、從句子內部的組織來說，上錄漢初的詩歌每句都有“兮”字，項羽垓下歌的前三句“兮”字前後各有三字，但最後一句“虞兮虞兮奈若何”是很清楚的上四下三的句子，因為“虞兮”二字重複一次，應該是“虞兮——虞兮——奈若何”不大可能是“虞兮虞——兮——奈若何”。這也可以證明從節奏來說，這些歌辭大體都是上四下三的組織，換句話說，“兮”字在句中的作用基本上與前三字相連，例如：

“力拔山兮——氣蓋世，時不利兮——難不遁。”

這種組織和後來七言詩的標準句式是一致的。

漢高祖的大風歌句子略有不同，除去第一句“大風起兮——雲飛揚”以外，後面兩句都是上五下三，“威加海內兮——歸故鄉，安得猛士兮——守四方。”這樣的組織一方面讓我們知道“兮”字大概是可以拉長的聲音，另一方面可以知道後面三字是一個小單位。但楚歌並不如此單調，漢高祖的兒子趙王劉友的楚歌就不大相同，除第一句以外，其他各句後面的半段都是四個字。到了漢武帝（157—87 B.C.）的瓠子歌，只有兩句“浩浩洋洋兮——慮殫為河，殫為河兮——地不得寧”後面是四個字，其餘各句的後半段都是三個字。

從“兮”字前面的字數來說，有三、四個字的，也有五個字的，如“為我謂河伯兮——何不仁”。但從整體的趨勢來看，句式越來越整齊，以上四下三為主體。在上五下三的句子裏，如果把“兮”字去掉，就成為七言詩了，例如秋風辭：“草木零落（兮）雁南歸……少壯幾時（兮）奈老何。”到了柏梁臺詩已經完全是上四下三的句子了。

楚辭裏“兮”在放在句末的可能是早期現象，“兮”字放在句中的有多種句式，但是九歌山鬼、國殤中已經有許多上四下三的句式。這一點和楚歌的情形非常接近。

第三、從“兮”字的用法來說，整個的趨勢是從多用到少用再到不用。這一點勞幹先生（1985：79）已經明白指出：

故七言詩最初發展時期，應自楚辭變化而來，而其中用兮字或不用兮字，並不固定。但其發展趨勢，則為漸次用實字以代替兮字。開始為前數句具有兮字，而後數句刪去兮字，再後則為第一句當保留兮字，而以後各句刪去兮字，最後則全部刪去兮字。此種刪去兮字之詩，當以王逸之琴思楚歌為最早（王逸為東漢安帝及順帝時），其辭云：盛陰脩夜何難曉，思念糾戾腸摧繞，時節晚莫午齒老。冬夏更遷去若頽，寒來暑往難逐追，形容減少顏色虧。時勿瞠睡若鷺鷥，意中私竊施用為，內無所恃失本義。志願不得心肝沸，憂懷感結重歎噫，歲月已盡去奄忽。亡官失祿去家室，思想君命幸復位，久處無成卒放棄。

我覺得這個看法與現存的資料是符合的。王逸生卒年不可考，他是東漢人，卒年約在 A.D. 126 之後，而比他稍後的張衡（A.D. 78—139）寫四愁詩時第一句還有“兮”字，如四愁詩的第一首：

我所思兮在太山，欲往從之梁父艱。側身東望涕沾翰。美人贈我金錯刀，何以報之英瓊瑤。路遠莫致倚逍遙，何為懷憂心煩勞。

又如第四首：

我所思兮在雁門，欲往從之雪紛紛，側身北望淚沾巾。美人贈我錦繡段，何以報之青玉案。路遠莫致倚增歎，何為懷憂心煩惋？

東漢趙曄的《吳越春秋》中，還有一首《河梁歌》也可作為旁證：

渡河梁兮渡河梁。舉兵所伐攻秦王。孟冬十月多雪霜。隆寒道路誠難當。障兵未濟秦師鋒。諸侯怖懼皆恐惶。聲傳海內威遠邦。稱霸穆桓齊楚莊。天下安寧壽考長。悲去歸兮何無梁。（卷十）

這首詩的首末兩句都有“兮”字，與四愁詩雖不完全相同，形式是接近的。著成時代難以說定，至少可以認為不晚於東漢。（詳見程毅中 1992：51—52）。

從以上三點觀察來概，我們可以作一個小結論。漢初的楚歌每句押韻，通常兩句一韻，也有三句一韻的，發展的方向是通篇一韻。句式大體上是上四下三的組織，早期並不一致，有上五下三，也有上五下四的，但漸漸走向整齊的上四下三的句式。句中早期都有“兮”字，漸漸越來越少，只有第一句保留兮字，最後全部全都沒有“兮”字了。

三、七言詩的起源

一般都承認曹丕的“燕歌行”是七言詩之祖，也已經脫離了楚調。（見葛賢寧 1956：101）我現在想增加一點證據來解釋“燕歌行”和兩漢楚歌的關係。請看下面的比較：

漢高祖大風歌：大風起兮雲飛揚。

漢武帝秋風辭：秋風起兮白雲飛，草木黃落兮雁南歸。

曹丕燕歌行：秋風蕭瑟天氣涼，草木搖落露為霜，群燕辭歸雁南翔。

從“大風”到“秋風”，“雲飛揚”到“白雲飛”，“草木黃落”到“草木搖落”，“雁南歸”到“雁南翔”，任何人都要承認這三首歌行的前幾句有辭意沿襲的現象，他們三位都是皇帝，這樣前後的雷同一方面顯示了皇帝的氣象，另一方面，也是最重要的一點，就是證明了七言詩從楚歌脫胎換骨的現象，從有“兮”到沒有“兮”的走向。

回頭看一看以上討論的詩歌，我相信七言詩是從楚辭楚歌演變而來，應無問題，形成的時代在西漢之末東漢之初。柏梁臺詩如果如遂欽立（1948）所說，作於元成之際（48—8 B.C.），而《急就篇》也寫成於漢元帝時，到王逸的時代前後一百五十年的光景正是七言詩的形成期。

如果五言詩形成於東漢，那麼七言詩的形成很有可能比五言詩略早。七言詩從南方的楚辭楚歌演變而來，和在北方形成的五言詩地域不同，加上漢朝開國的君王是楚人，那麼七言詩比五言詩略早，也自有其理由。

引用書目

卞力

1958 《漢語特律學》，上海。

1980 《楚辭韻讀》，上海。

勞幹

1985 《漢晉西陲木簡新考》，中央研究院歷史語言研究所專刊甲種之 27，臺北。

程毅中

1992 《中國詩體演變》，中華書局，北京。

孫昌寧

1956 《中國詩史》，中華文化出版事業委員會，臺北。

羅常培、周祖謨

1958 《漢魏晉南北朝聲韻演變研究》第一分冊，北京。

TING Pang-Hsin (丁邦新)

1975 *Chinese Phonology of the Wei-Chin Period; Reconstruction on the Finals as Reflected in Poetry* (魏晉音韻研究)，中央研究院歷史語言研究所專刊之六十五。

注 釋

- [1] 此聲承將韻感兄拆出，可以增強我對柏樂從詩各作年代的推測。

作者單位：美國柏克萊加州大學東亞系

The Origin of the Seven-character Verse

Ting Panghsin

Summary

This paper suggests that the seven-character verse originated from the songs of

the Chu area (楚歌) and the Chuci (楚辭). The central argument is based on the following observations: 1) the general practice of using rhyme words in the songs of the Chu area, 2) the structures of the sentences in which the word *xi* (兮) appeared, 3) the frequency of occurrences of the word *xi* (兮) in individual poems, and 4) the similarity among the Yangewing by Cao Pi, the Dafengge by Liu Bang, and the Qiufengci by Liu Che.

漢語動結式產生的時代

蔣紹愚

一

漢語動結式（動詞+結果補語）^[1]甚麼時候產生？這個問題，學術界的看法相當分歧。分歧的原因，一方面是所依據的材料不完全相同，但更重要的是對“甚麼是動結式”、“怎樣判定動結式產生的時代”等問題有不同的看法。

本文對《史記》、《論衡》、《世說新語》、《玉臺新詠》^[2]、《賢愚經》、《百喻經》六部書作了詳細的調查，用其中的材料來討論漢語動結式產生的時代。

本文認為：（1）漢代產生相當多的“V1+V2(A)”，這是漢語的一大發展，但這種形式究竟是動結式還是動詞的並用式，還要仔細考察。（2）判斷是否動結式，要重視語義，但不能僅憑語義。比如“撲滅”，不能僅僅因為“撲”是動作，“滅”是結果，就認定是動結式；也不能以今律古，簡單地認為現代漢語中“撲滅”是動結式，所以《尚書》中的“撲滅”也是動結式。這些意見前輩學者已經說過，但現在還有強調的必要。（3）有很多動結式“V1+V2”是由動詞並列式“V1+V2”發展來的。兩者的區別是：a. 如果“V2”是他動詞，或者是用作使動的自動詞和形容詞，和後面的賓語構成述賓關係（包括述語和使動賓語的關係），那麼這個結構實際上是並列式。只有當“V2”自動詞化或虛化，或者自動詞不再用作使動，和後面的賓語不能構成述賓關係，這才是動結式。b. 並列式中兩個動詞或是並用，或是相承，語義重心通常在後一動詞；動結式中動詞和補語結合緊密，語義重心通常在前一動詞。這兩條標準中，a是主要標準，b是輔助標準。（4）還有一部分動結式最初是以“V+O+C”的形式出現。這也是動結式產生的一條重要途徑，而且，這種動結式的出

現，有助於判斷“V1+V2”是否已變成了動結式“V+C”。(5) 動結式是在一個相當長的歷史時期中逐漸產生的。和歷史音變中的“詞匯擴散”一樣，由並列式變為動結式並不是所有詞語“齊步走”的，而是逐步實現的。所以，在同一階段，或同一部書中，有些“V1+V2”已發展成動結式，而有的仍是並列式。(6) 確定動結式產生的時代，首先要將動詞並列式“V1+V2”和動結式“V+C”區分開來，在此基礎上考察真正的動結式甚麼時候出現，甚麼時候開始大量使用；同時，還要把下列問題綜合起來一起考慮：a. 使動用法甚麼時候開始衰微。b. 他動詞甚麼時候自動詞化。c. “V+O+C”的形式甚麼時候開始出現。d. 動詞詞綴“得”、“卻”、“取”甚麼時候開始出現。e. 動結式的否定形式甚麼時候出現。

下面就根據這些觀點，用六部書中的語言材料來討論動結式產生時代的問題。

一

有的學者（如周遲明 1957）認為動結式產生於殷商時期，並舉出《尚書·盤庚》中的“撲滅”為例。太田辰夫 1958 不同意這種看法，他認為現代漢語中“滅”是自動詞，所以“撲滅”是使成複合動詞，而在先秦“滅”是他動詞，所以“撲滅”不是使成複合動詞。王力 1958 也不同意這種看法，他認為動結式在先秦還沒有產生。

有的學者（如王力、祝敏徵、何樂士、程湘清等先生）認為動結式產生於漢代，並舉出《史記》、《漢書》和《論衡》中的許多例子。王力 1958 舉出 15 個例句；何樂士 1984 舉出《史記》中用作結果補語的動詞 30 個：殺、傷、滅、死、敗、破、斷、絕、壞、中、降、賸、動、去、失、裂、怒、沒、醉、卻、見、為、通、勝、定、得、碎、盡、起、止。形容詞 14 個：明、滿、平、正、弱、夷、若、罷、空、敞、白、盡、均、悉。程湘清 1984 認為《論衡》中補充式複合詞共 101 個，但他沒有一一列舉，只是舉了常見的補足語素，如死、滅、傷、破、折、絕、散、斷、得、為、定等。

這種意見應該如何看待呢？

我認爲，在《史記》和《論衡》中，這種“V1+V2”或“V+A”的形式大量出現，確實是漢語的一個重要發展。因爲在《左傳》中，這種形式還很少見。以下面將要討論的“敗”、“破”、“中”、“爲”、“滅”、“去”、“傷”、“壞”、“墮”、“折”、“斷”、“怒”、“殺”、“明”、“滿”、“盡”16個詞爲例，除“墮(duò)”“破”和“滿”外（這三個字在《左傳》中用得極少），其餘都可以帶賓語。但放在另一個動詞後面的例子卻很少，只有“掖殺國子”（僖25）、“投殺人”（襄28）、“化爲黃熊”（昭7）寥寥3例。另外，有“襲N滅之”2例，“射之折股”、“擊之折軫”各1例，“射而殺之”3例，“批而殺之”，“綉而殺之”，“攻而殺之”，“搏而殺之”，“譴而殺之”，“擊而殺之”各1例，“誘N殺之”，“鑿N而殺之”，“攻N殺之”各1例，“射而中之”1例，“射N中N”7例。也就是說，在《左傳》中，要表達用某一動作造成某一結果的時候，或是採用“V1而V2之”的形式（共10例），或是採用“VNV之”的形式（共14例）；用“V1V2之”的形式極少（僅3例）。而最常見的是只用一個動詞把結果表達出來，但這個結果是由甚麼動作造成的，就不加說明了。如：“晉滅虢。”（僖5）不說明是如何“滅”的。“傷鄧子之目。”（宣15）不說明是如何“傷”的。“明貴賤。”（隱5）不說明是如何“明”的。到漢代，由於出現了“V1+V2+O”或“V+A+O”，就可以清楚地說明是“伐滅”、“擊滅”還是“襲滅”，是“射傷”、“擊傷”還是“刺傷”，是“辯明”還是“申明”了。毫無疑問，這是一種新興的語言形式，爲更精確的語言表達提供了新的手段。

但是，新興的“V1+V2”或“V+A”是否就是動結式呢？從語義關係看，這些形式的前一成分表動作，後一成分表結果，很像動結式。但是，語法分析不能只看語義，討論動結式問題時也是這樣。王力1958認爲：“我們討論使成式，首先應該撇開那些似是而非的情況。”比如《左傳》中的“擾亂我同盟”，“擾亂”不是使成式，因爲《詩經》中有“亂我心曲”的句子，可見“擾亂”是“用同義的詞素構成的雙音詞”。又如《孟子》中的“助長”也不是使成式，因爲在同一段文章中有“助苗長”、“助之長”，可見“助長”是“省略兼位名詞的遞系式”。王力先生主張不能只根據“擾亂”、“助長”等詞語中兩

例詞的語義關係來斷定其為動結式，而要把這些詞語放到當時的整個語言系統中加以考察，這對我們研究動結式是有重要的指導意義的。

在談到漢代的動結式時，王力 1958 認為《史記》中的“拉殺”、“虜滅”不是動結式，因為兩個動詞是並列的；“推墮”、“射傷”是動結式。兩者的區別是甚麼，理由沒有細說，但他說“推墮”等是“外動詞帶內動詞的使成式和外動詞帶形容詞的使成式”，大概因為“殺”、“滅”是他動詞，“墮”、“傷”等是自動詞，所以作了這樣的區分。不過，先不說“墮”、“傷”等究竟是自動還是他動，就算是自動詞，在漢代也常常用作使動，所以，“推墮”、“射傷”帶賓語，也可以是兩個並列的動詞帶一個賓語。只有斷定這些自動詞不用作使動，和後面的賓語不構成述賓關係，才能肯定是動結式。根據這一觀點，我認為很多學者所舉的漢代的“動結式”，實際上都是動詞的並列式。我曾把何、程兩位舉出的充當結果補語的動詞和形容詞在《史記》和《論衡》中的用法一一加以檢查，但限於篇幅，在本文中只能舉一部分加以討論。

三

(一) V 敗、V 破、V 中、V 為等。

這些詞語都可以在《史記》和《論衡》中找到相應的“VNV 之”或“V 而 V 之”這樣的形式，所以應看作兩個動詞的並用。

[1] V 敗：《史記》中“伐敗+N”10 例，“擊敗+N”2 例。如：

齊湣王伐敗趙、魏軍。(1723)^[3]

齊田單以即墨擊敗燕軍。(1558)

“伐 N 敗之”10 例，“攻 N 敗之”2 例，“擊 N 敗之”1 例，還有“伐而敗 N”1 例。如：

伐越，敗之。(2175)

攻韓魏，敗之伊闕。(2325)

伐而敗晉軍河上。(1677)

《論衡》中有“穿敗”、“毀敗”、“亂敗”、“朽敗”、“腐敗”、“壞敗”、“破

敗”，都是動詞的並列式。前四個詞組又可以顛倒說成“敗穿”、“敗毀”、“敗亂”、“敗朽”，更足以說明這一點。如：

猶囊橐穿敗。(62·3)

廩廩壹成，遂至毀敗。(7·2)

(楊葉)將敗穿不可復射矣。(26·2)

朽木糞土，敗毀不可復成之物。(28·7)

(2) V 破：《史記》中“擊破+N”46例，“攻破+N”8例，“伐破+N”2例。如：

天子發兵令恢佐破奴擊破之。(3172)

使黠布等攻破函谷關。(364)

“擊 N 破之”12例，“攻 N 破之”3例，“擊破殺+N”4例。如：

擊胡騎，破之武泉北。轉攻韓信軍銅鞮，破之。(2069)

漢擊破殺辟光。(2010)

《論衡》中“剖破+N”1例，“折破+N”1例，“推破+N”2例。如：

簫箏折破。(62·13)

夫破者，須有以推破之也。(73·5)

“破折”1例，“折 N 破 N”2例。如：

無不破折。(62·16)

折木破山。(73·6)

(3) V 中：《史記》中“射中”8例。如：

晉敗楚，射中共王口。(1703)

“射 N 中 N”6例。如：

昔者管夷吾射桓公中其鈎。(1467)

又：項羽大怒，伏弩射中漢王。漢王傷匈，乃捫足曰：“虛中吾指！”

(376) 前面說“射中”，後面說“中”，可見“中”是主要動詞。

《論衡》中“射中+N”4例。如：

射中人身，則皮膚灼剝。(23·17)

“射 N 中 N”1例，“射而中之”1例。如：

射善候，中其目。(26·4)

夫一楊葉射而中之。(26·2)

又：選士以射，…執弓矢審固，然後射中。…驗之應理，猶矢之中的。

(39·3) 也是前面說“射中”，後面說“中”，可見“中”是主要動詞。

(4) V 為：《史記》中“化為+N” 11 例，“分為+N” 11 例。如：

魏有女子化為丈夫。(1849)

拔劍擊斬蛇，蛇遂分為兩。(347)

“化 N 為 N” 2 例，“分 N 為 N” 18 例，“分而為 N” 3 例。如：

而爭化丹沙諸藥劑為黃金矣。(455·4)

分天下以為三十六郡。(239·6)

趙分而為二。(1850·6)

《論衡》中“化為+N” 24 例，“變為+N” 9 例。如：

斯玉變為石，珠化為礫不足詭也。(2·7)

“化而為 N” 1 例。

蠶而化而為蛾。(7·4)

在上述格式中，也許《論衡》中的“化為”、“變為”已可以看作動結式，因為“化而為蛾”僅見一例，可以看作舊形式的殘留。

(二) V 滅、V 去、V 傷、V 壞、V 墮、V 折、V 斷、V 怒等。

這些在現代漢語中無疑是動結式，但在《史記》和《論衡》中，這些詞語 (V1 + V2) 後面都有賓語 (有少數例外，將在下面分析)，而這些詞語的後一成分 (V2) 或是他動詞，或是自動詞可用作使動，在單獨使用時都可以帶賓語 (包括使動賓語)，所以，這些詞語 (V1 + V2) 應該看作是兩個並列的動詞帶一個賓語。

[1] V 滅：《史記》中的“滅” (不包括“熄滅”的“滅”) 無疑是個他動詞，多數情況下帶賓語，不帶賓語時表被動。《史記》中有“誅滅” 6 例，“夷滅” 4 例，“伐滅”、“擊滅”各 2 例，“襲滅”、“烹滅”、“焚滅”各一例。除 2 例外，其餘各例均帶賓語。如：

以苛小案誅滅之。(2734)

不帶賓語的 2 例是：

淮陰、黥布等皆以誅滅。(2020)

膠西、膠東、濟南、臨淄王城誅滅。(2006)

此 2 例中的“誅滅”是兩個並列的他動詞，都用於被動。還有 1 例也很說明問題：“遂誅項羽滅之。”(2697) 表明“誅滅”是動詞並列式。

《論衡》中“滅”仍多數帶賓語。有“燒滅”1 例：

成帝赦之，多其文也，…故不燒滅之。(61·2)

與“赦其辜亦不滅其經”(61·2) 等例對比，可知“燒滅”是兩個並列的他動詞。

2) V 去：《史記》中“去”(不包括“離去”的“去”)和“滅”一樣，是個他動詞。《史記》中“棄去”4 例，“除去”2 例，“罷去”、“擻去”、“破去”、“夷去”各 1 例，除 2 例外全部帶賓語。如：

秦廢去古文，焚滅詩書。(3319)

不帶賓語的 2 例，都是承上省略，可以補出賓語：

率取婦一歲所者即棄去(之)。(3205)

而有此惡神，當除去(之)。(263)

所以這些詞語都應看作兩個他動詞並用。

《論衡》中“去”仍多帶賓語。如：“日沐者，去首垢也，洗，去足垢，盥，去手垢，浴，去身垢，皆去一形之垢。”(70·5) 有“免去”2 例，“刪去”、“變去”、“消去”、“除去”各 1 例，6 例中有 5 例帶賓語。這些都應看作並列的他動詞帶賓語。如：

孔子刪去復重。(81·9)

不帶賓語的 1 例：

已祭之後，…殃禍除去。(75·7)

此例中“除去”也是並列的他動詞，表被動。

(3) V 傷：《史記》中“傷”(不包括“悲傷”的“傷”)後面帶賓語 34 例，不帶賓語 16 例，主要用作他動詞。《史記》中有“射傷”7 例，“擊傷”2 例，“刺傷”、“賊傷”各 1 例，後面全帶賓語。這些詞語也應看作兩個他動詞

連用。如：

越王勾踐射傷吳王。(1717)

與“又言荆軻傷秦王”(2538)等例對比，可知“射傷”是兩個他動詞帶一個賓語。

《論衡》中“傷”仍是帶動詞的多於不帶動詞的。有“毆傷”1例：

人爲人所毆傷。(62·8)

與“凡人相傷憎其生，惡見其身”(63·2)“金傷人，木毆人，土壓人，水溺人，火燒人”(20·5)等例對比，可知“毆傷”是並列的他動詞，加“所”表被動。

(4) V壞：《史記》中“壞”帶賓語8次，不帶賓語26次，可以看作是自動詞，帶賓語時是用作使動。《史記》中“墮 huī 壞”4例，“毀壞”2例，“敗壞”、“破壞”、“決壞”各1例。其中不帶賓語3例，如：

感宮室毀壞。(1620)

與“社稷壞，宗廟毀”(2391)對比，可知“毀壞”是兩個自動詞並列作謂語。

帶賓語6例，如：

墮壞名城。(760)

與“墮名城，殺豪俊”(280)“壞城郭，決通堤防”(251)對比，可知“墮壞”也是兩個動詞並用，“壞”是自動詞用作使動。

《論衡》中“壞”仍是自動詞，但可帶使動賓語。有“崩壞”2例，不帶賓語，如：

樓臺崩壞。(32·21)

與“然而門崩牆壞”(43·11)對比，可知“崩壞”是兩個自動詞並列作謂語。

有“發壞”2例，帶賓語，如：

發壞屋室。(22·1)

與“折木壞屋”(23·2)對比，可知“壞”是自動詞用作使動。

(5) V墮：《史記》中“墮 duò”(不包括“墮三都”的“墮 huī”)不帶賓

語 10 例，帶賓語 6 例，是個自動詞，帶賓語時用作使動。《史記》中有“推墮” 2 例，都帶賓語，如：

推墮孝惠、魯元車下。(322)

與“直墮其履圯下”(2034)等例對比，可知“推墮+N”也是兩個動詞帶一個賓語。

《論衡》中無“V墮”。但“墮”仍可帶賓語，如：“裂帷幕，破俎豆，墮廊瓦。”(19·14)

(6) V折：《史記》中“折”(不包括“折服”的“折”)帶賓語 10 例，不帶賓語 5 例。有“摧折” 2 例，後面都帶賓語“之”。如：

淮南王為人剛，今暴摧折之。(3079)

與“折木發屋”(322)等例對比，“摧折之”也是兩個他動詞帶一個賓語。

《論衡》中“折”帶賓語仍很多，如“折鐵難於摧木。”(5B·3)“折木壞屋。”(76·3)有“摧折” 1 例，“擊折” 8 例。如：

雷電擊折樹木。(22·1)

箭摧折矣。(26·4)

和上述例句對比，“摧折”、“擊折”也應是兩個他動詞並用。

(7) V斷：《史記》中“斷”帶賓語 19 例，不帶賓語 1 例。有“擊斷”、“列斷”各 1 例，都帶賓語，也應是兩個他動詞的連用。如：

擊斷子路之纆。(2193)

還有“斷斬非鬼神者。”(468)“斷”和“斬”是並列的動詞，“擊”和“斷”也是並列的動詞。

《論衡》中僅“割斷” 1 例：

干將……成週故能割斷(物)。(40·6)

另有“斷斬” 2 例，如：“諸有鋒刃之器，所以能斷斬割削者，手能把持之也。”(37·8)可見“割”和“斷”是並列的動詞。

(8) V怒：《史記》中“怒”是自動詞，多數不帶賓語，有 2 例帶使動賓語：“執宛春以怒楚。”(1665)“欲以怒孫文子。”(1596)有“激怒” 4 例，都帶賓語，也應是並列的動詞。如：

蘇秦……乃激怒張儀。(2250)

《論衡》中“怒”仍有帶使動賓語的，如：“怒其猛獸，欲其為亂。”(8·8) 僅有“激怒”1例：

張儀貧賤，往歸蘇秦，座之堂下，食以僕妾之食，數讓激怒，欲令相秦。(33·12) “激怒”後面省略“之”，是兩個動詞帶一個賓語。

上述例句中有兩點是值得注意的：(1) 上述詞語中的後一成分“滅”、“去”、“傷”、“壞”、“墮”、“折”、“斷”、“怒”在《史記》、《論衡》中都可以帶賓語，而且帶賓語的例句都不是個別的例句，所以，這些成分可以看作和前一成分是並列的動詞。(2) 上述詞語在《史記》、《論衡》中絕大部分都帶賓語。這一點對我們確定這些詞語是不是動結式非常重要。一般來說，動結式可以出現在“VC+O”的形式中，也可以出現在“S+VC”的形式中。如“唱罷山歌”和“山歌唱罷”，“踏遍青山”和“青山踏遍”。而上述這些詞語絕大多數只出現在帶賓語的形式中，其原因何在？這是因為，這些詞語的前一部分無疑是一個他動詞，這些詞語的後一成分也是他動詞或使動動詞，所以後面必須有賓語跟着。(如果後面沒有賓語，前面的主語就成了他動詞的動作施及的對象了，上述“淮陰、黠布等皆以誅滅”就是這種情況。)當然，也有像“毀壞”那樣，既可出現在“宮室毀壞”中，也可出現在“毀壞其三正”(史記，121·4)中，從道理上講，也可以把它看作動結式。但就這個例子具體分析，特別是和“社稷壞，宗廟毀”對比，還是把它看作兩個動詞的並列為好。關於“VV_t+O”和“S+VV_t”的對立，在下面會進一步講到。

(三) “V殺+O”和“S+V死”的對立。

在《史記》和《論衡》中，“V殺”只出現在“V殺+O”中，“V死”只出現在“S+V死”中，兩者的對立非常嚴格。

《史記》：誅殺+O (10例)	S+誅死 (7例)
《論衡》：餓殺+O (1例)	S+餓死 (9例)
弱殺+O (2例)	S+弱死 (1例)
壓殺+O (3例)	S+壓死 (2例)
誅殺+O (3例)	S+誅死 (10例)

如果“V殺”和“V死”都是動結式，它們就都能出現在相同的語法環境中，而不會形成這樣的對立。正因為“殺”不是補語，而是他動詞充當的述語，所以在後面要有賓語。正因為“死”不是補語，而是不及物動詞充當的謂語，所以後面不能有賓語。（“死”也有帶賓語的，但為數極少，《史記》中無一例。）這個問題，梅祖麟 1982 已經講過，本文只是用《史記》和《論衡》的材料替他補充一些證據。

拿這一點來和本文（二）討論的“V滅”、“V傷”、“V壞”等對比，就可以看得更清楚：“V滅”是屬於“V殺”一類的，在“V滅+O”中，“滅”是動詞作述語，而不是補語；“誅滅”雖可出現在“S+誅滅”的形式中，那也是兩個他動詞並用表被動，這符合當時他動詞使用的一般規律。“V壞”是屬於“V死”一類的，在“S+V壞”中，“壞”是自動詞作謂語，而不是補語；“毀壞”雖可出現在“毀壞+O”的形式中，但“壞”是自動詞用作使動，這在當時也是很常見的。

（四）“V明”、“V滿”、“V盡”、“V大”等

這些詞語中的後一成分都是形容詞。在現代漢語中，這些詞語都是動結式。但漢代，情況有所不同。

V明：《史記》中“明”帶使動賓語 37 例。如：“此與晉太子申生不敢明驪姬之過同。”（1605）有“辨明”2 例，“辭明”1 例，都帶賓語，也應是兩個並列的動詞。“辭明”例為：

或謂太子曰：“爲此藥者乃驪姬也，太子何不自辭明之？”（1645）

以此例與（1605）例對比，可以很清楚地看到“辭明”的“明”與上例的“明”相同，是形容詞用作使動。

《論衡》中“明”帶使動賓語的仍很多，僅“何以明之”就有 35 例。有“辨明”、“指明”各一例，如：

必復更生一物以指明之。……佞人來輒指知之。（52·8）

“明”也用作使動，“指明之”與“指知之”一樣，是兩個並列動詞帶一個賓語。

V滿：《史記》中有“持滿”2 例，如：

軍士吏披甲，銳兵刃，彀弓弩，持滿。(2074)

“持滿”是述賓結構，不是動結式。

《論衡》中有“充滿”3例，均帶賓語。如：

充滿宮殿。(31·5)

《論衡》中“滿”帶賓語也很常見，如“滿堂盈廷。”(62·4)“填街衢巷。”(75·2)所以“充滿+O”也應看作兩個並列的動詞帶一個賓語。

V盡：《史記》中有如下幾例：

“府庫漏壞盡。”(2097)“匈奴追殺我立盡。”(2868)“殺其騎且盡。”(2868)“讀之二月乃盡。”(3205)“君除吏已盡未?”(2844)“誅之而不盡。”(1689)

“漏壞盡”顯然不是動結式。其餘幾例動詞和“盡”之間都有賓語隔開，而且“盡”前面都有副詞，這些都不能看作動結式。

《論衡》中“V盡”僅1例：

使天地有口能食，祭食宜食盡。(76·1)

就此例而言，“食盡”可以看作動結式，但僅此一例，還難以斷言《論衡》的時代已有“V盡”構成的動結式。

V大：《史記》中無“V大”。(只有“長chang大”，無“長zhang大”。)

《論衡》中有“變大”：

將河水變大，不可以聲服除也?(19·22)

看起來“變大”應該是動結式。但是，這一段話的全文是：“水變甚於河壑，堯憂深於景公，不聞以素縞哭泣之聲能厭勝之。堯無賢人若筆者之術乎?將河水變大，不可以聲服除也?”聯係上文看，“河水變大”是“河水之變/大”的意思，“變”和“大”不是直接構成成分，當然也就不是動結式。

《論衡》中“長zhǎng大”有23例，如：

文伯長大學官。(9·14)

“長大”似乎應看成動結式。但《論衡》中有如下一例：“殷之桑谷，七日大拱，長速大暴，故為變怪。”(40·4)“大拱”意為“大到了合抱”，這個“大”和“大暴”的“大”都是動詞，因此，“長大”也可以看作兩個動詞並

用。而且，在《賢愚經》中，“太子漸大。”（卷11）“其年漸大。”（卷12）“兒漸長大。”（卷11）等例甚多，特別是在《百喻經·醫與王女藥令卒長大喻》中，前面說“我與良藥，能使即大”，後面說“與我女藥，能令卒長”。可見到北魏時“長大”還是並列的動詞，在《論衡》中就沒有理由看作動結式了。

總之，我們檢查了《史記》和《論衡》中的一些用例，得到的結論是：從總體上說，在這兩部書中沒有動結式。但是動結式的產生是有一個過程的。《史記》和《論衡》中一些“V1+V2”的詞語，雖然還不是動結式，但經常在一起連用，而且從語義上看，有些詞語（如“擊散”、“射中”）中前一動詞發生在前，後一動詞發生在後，兩個動作之間有因果關係，這就為這些詞語發展成動結式提供了基礎。更值得注意的是：有時，一些詞語的語義重心已落到第一個動詞上。如《史記》中的“漢擊走單于於幕北。”（3167）這說的是元狩三年漢與匈奴的戰爭，“擊”匈奴是在幕北，而匈奴“走”的不是幕北。所以，“擊走”的語義重心是在“擊”上。這種語義重心的變化，也為動結式的形成提供了基礎。在這種背景下，如果有一些詞語已從並列式發展為動結式，那也是不奇怪的。前面我們說過，《論衡》中的“化為”、“變為”可以看作動結式，就是基於這種考慮。

四

《世說新語》、《賢愚經》、《百喻經》、《玉臺新詠》中，動結式已經出現。

（一）在這些資料中，使動用法已大大減少，所以很多“V_t+V_i”或“V_t+A”的形式都可以看作動結式。前面說過，在《史記》和《論衡》中，“S+V_t+V_i”是動詞並列式作謂語，如“宮室毀壞”（史1820），意即“宮室被毀而壞”。也可以說成“V_t+V_i+O”，如“毀壞其三正”（史121），這時“V_t+V_i”仍是動詞並列式，V_i是自動詞用作使動帶賓語。到南北朝時，由於使動用法的衰微，“V_t+V_i+O”中的V_i不再用作使動，和賓語不發生直接關係，於是“V_t+V_i+O”就發展為動結式“V+C+O”，是整個動結式帶賓語，如

“打壞天柯。”(賢·卷 11)“破壞善根。”(賢·卷 10)由於有一些他動詞逐漸自動化(詳下),有一些動結式的“V_t+V_i”也可以出現在“S+V_t+V_i”的形式中,而不一定有明顯的被動意味,如:“山即破壞。”(賢·卷 9)後來,“VC+O”和“S+VC”就一直是漢語中兩種常見的形式。這是動結式的形成的一條途徑。

至於這些資料中的“V_i+V_i”和“V_i+A”(如“餓死”、“長人”)作謂語時究竟是並列式還是動結式,從形式上不容易判斷,這裏暫不討論。

下面列舉這些資料中“V_t+V_i”構成的動結式。

《世說》中有“嚼破”、“打折”、“攞折”、“搥斷”、“截斷”、“燒除”、“澄清”、“啖盡”、“申明”、“映徹”、“舉卻”等。這些詞語的後一成分在《世說》中都沒有用作使動的。

《賢經》中有“打壞”、“啄壞”、“擗壞”、“滅盡”、“用盡”、“皆盡”、“食盡”、“舐盡”、“耗盡”、“打折”、“挽裂”、“擗裂”、“挽出”、“推卻”等。雖然在同書中有“壞我身首”(卷 11)、“即盡諸惡”(卷 2)等使動用法,但數量不多。而“裂”、“出”未見使動用法。更值得注意的是,有這樣的句子:“化為死人,上其頭上。盡力推卻,不能令卻。”(卷 12)不說“不能御之”,而說“不能令卻”,可見“卻”不再用作使動,“推卻”可以斷定是動結式。類似的是:“時捕魚人網得一魚,五百人挽,不能使出,復喚牧牛人衆,合有千人,並力挽出。”(卷 9)不說“不能出之”,而說“不能使出”,可見“出”已不用作使動了,“挽出”可斷定是動結式。(李平 1984 認爲《百喻經》中“出”有 1 例使動,即《百喻經·駝瓮俱失喻》:“當斬汝頭,自得出之。”今按:此“出之”是“出自瓮中”之意,“出”不是使動。)關於“V 折”,留到下面討論。

《百喻經》中有“打破”、“決破”、“打折”、“食盡”、“飲盡”、“證明”、“洗淨”、“燒爛”、“燒滅”等。在同一書中,除“破”、“折”之外,這些詞語的後一成分未見有使動用法。關於“V 破”,也留到下面討論。

《玉臺新詠》有“覽(攬)取”等。

我們說這些資料中使動用法大大減少,並不等於說使動用法已經絕跡。同

樣，我們說上述“V₁+V₂”中的“V₂”已成為補語，也不等於說它們在任何場合下都不能用作並列的動詞。如：《賢愚經》卷5中既有“旋風卒起，吹激其樹，枝葉壞碎”，又有“何緣遇風，碎壞如是”。顯然“壞碎”和“碎壞”都只能看作動詞的並列式。在語言發展的過渡階段，總是新舊形式並存的。志村良治1984舉了不少南北朝時兩個動詞“AB”和“BA”並存的例子，說明當時動結式還在形成的過程中。

(二) 這些資料中的一些“V殺”，“殺”的語義已經起了變化，變得和“死”一樣。如：

時人謂“香殺衛玠”。(世·容止)

笑殺秦羅敷。(玉·沈約；少年新婚爲之咏)

娥眉誤殺人。(玉·施榮泰；咏王昭君)

這不但說明這兩例中的“殺”肯定已不是並列的動詞，而是補語，而且表明當時“V₁+V₂”中的後一成分的他動詞有自動詞化的趨向，這與動結式的形成是有很大關係的。

(三) 這些資料中出現了“V+O+C”型的動結式。如：

道哀食豚盡，了不謝輟。(世·任誕)

時夜叉鬼食妻子盡。(賢·卷1)

故措玻璃山碎。(賢·卷4)

今將打汝兩前齒折。(賢·卷11)

以梨打我頭破乃爾。(百·以梨打破頭喻)

即便以嘴啄雌鴿殺。(百·二鴿喻)

風來吹葉動。(玉·沈約；咏桃)

夜夜言嬌盡，日日志還新。(玉·劉綬；敬酬劉良史)

這是《史記》、《論衡》所沒有的。《史記》中只有“叩頭且破”(3212)、“殺其騎且盡”(已見前引)之類的格式，那還應分析爲“叩頭”、“殺其騎”是主語，“且破”、“且盡”是謂語，還不是“V+O+C”型的動結式。而《世說》以下的這些句子都無疑是動結式了。

而且，在這種格式中的“折”、“殺”、“破”等只能是自動詞，據此推論，

這個時期相應的“V盡”、“V碎”、“V折”、“V破”、“V殺”、“V動”等就應該是動結式了。

不過，語言現象是很複雜的。就以“折”和“破”而論，根據上述“V+O+C”的形式而論，應該是自動詞。但在這一時期的語言資料中，又可以看到這樣的句子：

便共打狗而折其腳。(賢·卷13)

破鏡為兩段。(百·二子分財喻)

這種“折”、“破”帶賓語的例子還不是個別的。比如在《資治通鑑》卷11中有這麼一段話：

有一人用石擣馬，“適值馬腳，當手即折”。後來馬吏告王：“彼之無道，折我馬腳。”王問：“汝何以輒打折其腳？”那人回答說，是“誤折馬腳，非爾故也。”王判決說：“當打汝前兩齒折。”

這裏既有“當手即折”（“折”是自動詞），又有“折我馬腳”、“誤折馬腳”（“折”還是他動詞），還有動結式的兩種形式：“打折其腳”和“打汝前兩齒折”。那麼“打折其腳”的“折”究竟是他動詞還是自動詞？如果是他動詞，“打折”就是兩個動詞的並用（他動詞+他動詞）；如果是自動詞，“打折”就是動結式（他動詞+自動詞）。這個問題究竟應該怎樣看待？

也許可以說：“當手即折”的“折”是自動詞；“折我馬腳”的“折”也是自動詞，但用作使動。但這沒有解決問題，因為“打折”仍可以有兩種分析：1. “打折其腳”中的“折”是自動詞用作使動，因而“打折”是兩個動詞的連用。2. “打折其腳”的“折”是自動詞，沒有用作使動，因而是“打折”是動結式。究竟是那一種，仍然不好斷定。

不僅如此。據《經典釋文》，“折”有兩個讀音：自折為市列切（禪母），折物為之舌切（照母）。“折我馬腳”的“折”應讀之舌切（今音zhé），“當手即折”和“打汝前兩齒折”的“折”應讀市列切（今音shé）。那麼“打折”的“折”應讀哪個音呢（今音是zhe還是she）？

我以為，“折”本應是他動詞，通常帶賓語，如《詩經·將仲子》：“無折我樹杞。”但先秦時他動詞常有“反賓為主”的用法，即：放在主語後面，不帶

賓語，而就以主語為受事。典型的例子如《莊子·法篋》：“昔者謹逢斬，比下剖，衰弘胞。”“斬”、“剖”、“胞”都是如此。《荀子·勸學》：“風至荅折，卵破子死。”其中的“折”和“破”也屬於這種用法。但隨着這種用法的衰微，有一些他動詞就不能再這樣用了（如“斬”、“剖”等），有些他動詞仍然可以出現在主語後面不帶賓語，就逐漸被看作自動詞（如“折”、“破”等）。自動詞化的時代，難以確切判斷，但在南北朝時期“V+O+C”的出現，已明確表示上述“折”、“破”、“殺”的自動詞化，最有力的證明是“啄雌鷓殺”的“殺”的語義已等於“死”了。但“折”、“破”的他動詞用法仍然存在，“折”的清濁別義，就是要區別自動和他動。我們今天無法確知“打折”的“折”在南北朝時讀甚麼音，但可以認為“打折”的“折”應該和“打汝前兩齒折”的“折”詞性相同，都是自動詞。這也可以用“殺”來證明：“啄雌鷓殺”和“看殺衛玠”的“殺”詞性相同，都是自動詞。在《元朝秘史》中有幾處“折折”的說法，如：“將樹枝折折。”“終不免折折腰死了。”（見小林高四郎《元朝秘史の研究》，轉引自梅祖麟《從語言史看藏本元雜劇賓白的寫作時期》，《語言學論叢》第十三輯，1984）“折折”是個動結式，前一個“折”是他動，後一個“折”是自動，今音應讀成“zhé shé”。同樣，“打折”的“折”今音應讀成 shé。

“破”雖然沒有破讀，但它的發展也和“折”一樣，最初是他動詞（在《史記》、《論衡》中仍然如此），後來自動詞化了（時間大約也在南北朝），如“打我頭破”和“打破頭”的“破”都應是自動詞。不過，他動詞的用法也還存在，如“破錢為兩段”的“破”是他動詞。這仍是新舊成分並存：自動詞“破”已經出現了，並在動結式中使用；但他動詞“破”也還存在，在述賓式中使用。

以上我們看到的是動結式形成的又一種途徑：“V_t+V_t+O”本是他動詞並列帶賓語，後來，後一個他動詞變為自動詞，於是動詞並列式“V₁+V₂+O”就發展為動結式“V-C+O”。

（四）這些資料中出現了“V得”、“V卻”、“V取”等形式。如：

值祥私起，空研得被。（世·德行）

賴得賢主人，覽（攬）取為吾親。（玉·聽歌行）

嫁得長安少年。（玉·庾信：怨詩）

長者唾時，左右侍人以腳蹠卻。（百·蹠長者口喻）

若唾地者，諸人蹠卻。（百·同上）

彌猴即時拾卻其蟲。（賢·卷12）

以頭就穿取。（世·雅量）

廁上人接取得免。（世·仇隙）

即口舌取。（賢·卷1）

要取洛陽人，共命江南管。（玉·謝朓：夜聽妓）

欲知畫能巧，喚取真來映。（玉·王訓：咏美人白看畫）

這些句子中的“得”、“卻”、“取”都是已經虛化，不再是動詞，而是表示動詞完成貌的詞綴，它們和補語不一樣，只能緊貼在動詞後面，中間不能插進動詞的賓語。它們的發展可以分為三個階段：1. 原來是動詞，放在另一個動詞後面，構成動詞的並列式。2. 發展為補語，構成動結式。3. 發展為詞綴。

在《史記》和《論衡》中，“得”、“卻”、“取”都還停留在第1階段。這只要把下面左面的句子和右面的句子稍加比較就可以看出：

楚使人微捕得李牧。（史 2451）

泥野侯行捕首虜得數千人。（史 2915）

太公釣得巨魚。（論 64·23）

及武王得白魚。（論 64·23）

將兵擊卻吳楚。（史 2858）

中包胥為楚卻吳軍。（史 2414）

國之危殆災害，……賢君之德不能消卻。（論 53·4）

景公卻笑感之異。（論 17·3）

齊伐取襄陵。（史 713）

吳王夫差伐陳取三邑而去。（史 922）

能令其言可行，不能令人必采取之矣（論 82·2）

其言必不明，安可采用而施行？（論 82·2）

需要討論的是《論衡》中下面一個句子：

假使堯時天地相近，堯射得之，猶不能傷口。（19·1）

這裏的“得”，已不是“得到”的意思，那麼這個“得”是不是完成貌詞綴？這需要多看一些上下文才能確定。其上文是這樣的：

天之去人，以萬里數，堯上射之，安能得日？使堯之時天地相近，不過百步，則堯射日，矢能及之；過百步，不能得也。假使堯時天地相近，堯射得之，猶不能傷日。

很顯然，“安能得日”和“不能得也”中的“得”都是動詞，大致相當於“及”的意思，而“堯射得之”的“得”與前兩個“得”是同一個詞。所以“射得”仍應是“射而得（及）之”之意，是兩個動詞的並用。

下列句子中的“得”、“卻”、“取”和前面的動詞結合得比較緊密了，但還保留一點實義，可以看作是動結式：

定知汝衣必是偷得。（百·山羌偷官庫衣喻）

舉卻阿堵物。（世·規箴）

賴得賢主人，覽（攬）取為吾綻。（玉·聽歌行）

再進一步，“得”、“卻”、“取”就由補語發展為詞綴。既然在《世說》等四部書中已有詞綴“得”、“卻”、“取”，那就說明在此時期動結式已經形成了。

（五）這些資料中已有動結式的否定形式“V不C”。如：

若不用心，求不得者。（寶·卷3）

樓高望不見。（玉·江淹：西洲曲）

翡翠豈飛飛不息。（玉·沈約：春日山學曲）

蠶飢心自急，開盒妝不成。（玉·蕭子顯：陌上桑）

這是在《史記》、《論衡》中沒有的。《史記》中有“學書不成，去而學劍，又不成。”（295）《論衡》中有“為明器不成。”（67·6）可以說是“V不C”的來源，但還不是“V不C”，而是主謂結構（“學書”是主語，“不成”是謂語。比較“學劍又不成”可看得很清楚）。甚至在《世說》中也只有“澄之不清”（德行），“看之不輟”（識鑒），和“飲酒不盡”（汰侈），都是主謂結構。在《玉臺新詠》中還有一例：

注意歡留聽，誤令妝不成。（徐悱妻劉氏：聽百舌）

“妝不成”也是主謂結構。由這種主謂結構經過重新分析，才發展為動結

式的否定式。可見動結式的否定式是出現得比較晚的，大約齊梁時才開始形成。

一種新出現的用法成分，其否定式往往要比肯定式晚，如系詞“是”和它的否定式“不是”就是如此。但是，如果說《史記》中已有了大量的動結式，而動結式的否定式要到齊梁時才出現，那就時間相隔太久了。以此也可以說明《史記》中動結式還沒有產生。

本文傾向於這樣的結論：在漢代只具備了動結式產生的基礎，或許有個別的詞語已經成了動結式，但總的說來，動結式是在南北朝時產生的。但是“說有易，說無難”。本文查檢的只是《史記》和《論衡》兩種資料，據此要斷言漢代沒有動結式，顯然很難。同時，我深感“說有”也不易，因為“說有”往往是和“說無”關係着的。例如，要說南北朝才有動結式，首先就要證明在此以前無動結式；要證明南北朝時“V 盡”的“盡”是補語而不是自動詞用作使動，首先就要證明此時已無自動詞的使動用法，至少是使動用法已經衰微。這些都不是憑一兩本書的用例就能確定的。更重要的是，在漢語這樣歷史繼承性很強的語言中，有的語言現象的消亡幾乎不可能達到絕對的“無”。比如，使動用法直到現代漢語中也還保留在一些習慣用法中（如“滅火”、“滅風”），甚至還有一定的能產性，如近年來出現的“端正態度”、“清潔城市”等說法。這也增加了語言研究得難度。本人能力有限，只能把自己的一孔之見談出來，以就正於方家，也希望有更多的同行對此進行更廣泛的研究，以期得到更全面的結論。

參考文獻

- 王力 1959:《漢語史稿》，科學出版社。
- 太田辰夫 1958:《中國語歷史文法》，江南書院。
- 周運明 1957:《漢語的使動性複式動詞》，《山東大學學報》，第 1 期。
- 志村良治 1984:《使成複合動詞的成立過程》，《中國古世語法史研究》，三冬社。
- 何樂士 1984:《史記語法特點研究》，《兩漢漢語研究》，山東教育出版社。

- 程湘清 1984:《論動補音詞研究》,《南漢漢語研究》,山東教育出版社。
- 李平 1984:《世說新語和百喻經中的動補結構》,《語言學論叢》第 14 輯。
- 梅祖麟 1991:《從漢代的“動、殺”、“動、死”來看動補結構的發展——兼論中古時期動詞的施受關係的中立化》,《語言學論叢》第 16 輯。

注 釋

- [1] 與本文內容有關的一些語法術語在學術界很不統一。除直接引用他人著作外,本文一律用“動結式”、“自動詞”、“他動詞”。
- [2] 《玉臺新詠》中只用南北朝的作品為例。
- [3] 《史記》例句後面括號中的數字是中華書局標點本的頁碼,《論衡》例句後面括號中的數字表示《論衡》中的篇名,篇名後〔分段〕按原中華書局出版的《論衡索引》。

作者單位:北京大學中文系

The Times of Appearance of “Verb-Result Compliment” Construction in Chinese

Jiang Shaoyu

Summary

It is not enough to determine whether a “V + V” form is a “verb-result compliment” construction only by semantic meaning. We must combine semantic meaning with grammatical form. Even though the following verb is the result of the preceding verb in a “V + V” form, if only the following verb is a transitive verb, or the causative use of intransitive verb, then this form is not a “verb-result compliment” construction, but a multi-verbal form. Only the following verb is an intransitive verb with object, and in this period the causative use of intransitive

verb have tended to disappear, can we confirm this "V_t + V_i" form is a "verb-result compliment" construction. Using this criteria to examine the text of "*Shiji*", "*Lunheng*", "*Shishuozhinyu*", "*Xianyuqing*" and "*Baiyuqing*", the conclusion is that there is no "verb-result compliment" construction in "*Shiji*" and "*Lunheng*", the "verb-result-compliment" construction appeared in "*Shishuozhinyu*", "*Xianyuqing*", "*Baiyuqing*" in Southern and Northern Dynasties only.

試論使成式的來源及其成因^{*}

劉承慧

一、總 論

使成式起源和發展是漢語史上最重要的課題之一。在這個課題之下至少包含五項子題，即（一）使成式的成立年代，（二）使成與使動的關係，（三）使成和動補的關係，（四）使成複合動詞的來源，^[1]（五）使成式演變的因素。

使成式的成立年代有“早出”與“晚出”的爭議。^[2]主張“早出”的學者以王力（1958）和祝敏徹（1958）為代表；主張“晚出”的則以太田辰夫（1958）和志村良治（1984）為代表。前者認為漢代使成式已告成立，後者認為南北朝到唐代之間使成式才逐漸產生。這樣的分歧根源於辨析標準的差異。太田和志村把複合動詞第二成分（V2）的“自動詞化”與“虛化”當作判定使成複合動詞形成的指標，而 V2 虛化的確是南北朝以後的事。反之，王力和祝敏徹着眼於使動詞和使成動詞的歷史淵源；由使動詞出任 V2 所構成的複合動詞到漢代數量遽增，故而將漢代視為使成式的起點。

以上兩種意見似乎都有檢討的餘地。首先，把 V2 虛化當作使成複合動詞成立的依據，無異主張使成即動補。但是使成的起源與發展事實上不等於動補的起源與發展。動補結構的特徵在於兩個成分的依附關係，使成結構的特徵是

* 本文使用中央研究院古代文獻資料庫進行資料檢索。又本文於 1996—1997 年博思期間承蒙梅祖麟教授厚愛解說志村良治的解釋要義，並且指出近代虛化潮流和動補形成的淵源；鄭萬生老師長期以來堅持動補複合詞結構中心在“補綴”的信念，對本文思路都有相當的啓發，謹此志謝。本文初稿發表於第三屆國際古漢語語言學會議（1998 年 6 月 22—24 日，巴黎），郭紹良、蔣錫恩、白兆輝、魏培泉諸位教授曾惠予指教，一併志謝。文責由作者自負。

兩個成分的因果語義分工。中古晚期因果複合的使成動詞已經發展成熟，而當時動補結構才剛萌芽。

在另一方面，以使動詞為 V2 構成的複合動詞是否就正是使成動詞，這一點還有深入論證的必要。太田辰夫（1958）強調，漢代使動詞具有獨立表述的能力，以使動詞為 V2 構成的複合動詞，兩個成分是等量的，應屬“等立”複合動詞。太田的“等立”與“依附”相對：既然依附關係是辨識使成的要件，當依附關係尚未發生，自無所謂使成。不過，由於使成動詞的 V1 和 V2 之間未必存在如太田認定的依附關係，等立說不足以排除使成的可能性，等立複合動詞兼為使成複合動詞的分析並非絕無立場。然而，單憑使動詞 V2 所構成複合動詞的數量成長同樣不足以證實使成式的成立。

劉承慧（1998b）針對先秦最常見的九種使動詞在連動詞組中的表現作過一系列的觀察，相關結論有兩項。首先，上古常見的使動詞，有些的確跟因果連動詞組有特殊的淵源；不過有同樣淵源的還包括某些非使動詞。再者，戰國到西漢之間出現不帶賓語的因果偏正複合動詞以及賓語同指的“V1+賓語-V2+之”連動詞組，都已粗具使成因果分工的雛形。也就是使成詞組的前身實際包含帶賓語和不帶賓語的兩支。

大約東漢到西晉之間有兩種特定格式的因果詞組相繼出現，一種是兼語結構的因果詞組，再一種是“使”、“令”標記的因果詞組，這兩種詞組是使成因果分工的體現，為追溯使成歷史不可忽略的核心證據。

梅祖麟（1991）根據“V殺”和“V死”在六朝前後的句法差異考訂動補結構的成立年代，同時探究動補複合詞的來源。他將六朝“打汝口破”、“打汝前兩齒折”、“啄雌鴿殺”之類視為新興詞組，定名為“隔開式”動補結構。隔開式和上古“止子路宿”之類的役使句同屬遞繫式，太田辰夫與志村良治因而肯定兩者的歷史傳承。不過，表面形式能否如實反映詞組結構發展，卻不無疑問。隔開式和役使的遞繫式，動詞間語義疏密不同。“止子路宿”中“宿”表“止”的後續事件；即便役使概念貫串兩個事件，“止”和“宿”僅具時間聯繫。反之，“打汝口破”中“破”表“打”的“結果狀態”，“打”和“破”具因果聯繫。由此可見兩者的差異。隔開式及其同義複合形式為因果分工的使成

動詞。

中古使成複合動詞還有另一種同義形式，就是“V1 + 使 + V2” / “V1 + 令 + V2”。從上古到中古“使”和“令”持續由動詞朝著因果標記的方向演變，“主使”意味漸次減弱，而聯繫事理因果的功能越見分明。東漢某些“V1 + 使/令 + V2”詞組開始跟複合動詞相互通用。這種詞組的V1與V2，語義聯繫與隔開式極為類似。不僅如此，兩種詞組偶而也在同一上下文交替使用。它們形成的時機也非常接近。由此推斷，因果搭配的使成原則最遲在中古初期已發展成熟。

上古晚期的因果詞組，不帶賓語的複合形式，V2為隱含“結果”意味的狀態動詞；帶賓語的複合形式，V2為使動詞或者隱含“事件終點”的活動動詞。中古使令詞組V2主要是形容詞；^[3]隔開式V2則以狀態動詞為大宗。從帶賓語的表現來審視上古與中古之交因果詞組的歷史繼承關係，隔開式、使令詞組同屬不帶賓語的一支，即V2不具“致使”特徵，表述“結果”。

又中古初期開始，某些帶賓語的連動詞組可能正經歷重新分析的過程。簡言之，上古晚期基於因果條件構成的連動詞組為連動之屬的特例；在此同時，卻有大量非因果條件構成但隱含“因果”聯繫的連動詞組。兩種詞組成份重疊，後者很容易經由結構原則的重新分析而併入前者。

在因果複合動詞各自發展的期間，隔開式更別具作用，那就是開啓兩支因果動詞混同的契機。早自上古晚期，使動詞和若干隱含“事件終點”的活動動詞就間或充任因果連動詞組的V2。這種V2因其詞性要求而固定搭配賓語。同樣的詞形到中古進入隔開式充任V2，帶賓語和不帶賓語的複合動詞於是出現重疊成份，是為兩支因果動詞合流的起點。

總括起來，使成複合動詞共有六種來源。因果連動詞組之同義複合形式為其來源之一，因果偏正複合動詞為其來源之二，使令詞組之同義複合形式為其來源之三，隔開式之同義複合形式為其來源之四。這四種來源的複合動詞構成之初即為因果條件的產物。此外有些並列或時間條件構成的連動複合形式，到中古經過結構之重新分析，也改入使成之列。

使成式的演變因素歸結起來有四項。第一是使成因果內涵的格式化，亦即

原本未有固定表述格式的使成因果概念逐漸由特定格式統攝，最後成為單一詞組之結構意義。就詞組表象而言，格式化出於慣用所導致的形式優化；就詞組內涵而言，格式化將本屬於隨機組合的因果概念轉化為語法結構制約的因果概念。詞組表象恰是內涵變遷的體現。

影響使成式演變的第二項因素為雙成分化。⁽⁴⁾中古時期使成複合動詞與使令詞組、隔開式並存。這幾個並存形式的消長：使令詞組最先沒落，時間大約是隋初；⁽⁵⁾隔開式在近代初期仍然活躍，不過隨著複合形式的優勢日增，唐宋之後似乎也逐漸衰退。使成的因果內涵保留在複合形式中，複合成為表述使成因果內涵的基本格式。

詞組混同是激發使成複合動詞演變的第三項因素。混同現象來自某些成分的共用。混同的第一步造成非因果條件構成但隱含“因果”聯繫的複合動詞歸併入因果連動詞組。混同的第二步造成帶賓語的因果複合動詞與不帶賓語的因果複合動詞合併為使成之屬。

影響使成演變發展的第四項因素為不同來源的因果複合動詞語義互動。使成發展的初期，V1和V2的因果聯繫為使成式的構成要件。符合此一要件的動詞組漸次合流，到中古晚期使成結構的語法地位隱然與並列、連動相抗衡。不同來源的複合動詞基於使成因果之共同性質而納入同一結構原則，但固有之個別性質也未嘗喪失。當語言整體結構傾向變遷之際，某些個別性質順勢浮現，牽動結構意義的發展。

二、中古的使成式

中古最顯著的兩種使成式，一是“V1+使/令+V2”詞組，二是“V1+兼語+V2”的隔開式。兩者共同之處在詞組內部的語義分工：不搭配施事主語的情況，V2表述事件之“結果狀態”，V1表述“致使結果發生的原因”；若是搭配施事主語，V1兼指“行為之活動過程”，V2兼指“活動之終點狀態”。中古文獻顯示，這兩種使成式和複合動詞互為同義形式。

2.1 表述因果的“V1+使/令+V2”句組

上古“使”、“令”為動詞，不過已經開始分化為銜接事理的連詞。^[6]中古發展出一種表述因果的專門格式“V1+使/令+V2”，東漢《釋名》以及北魏《齊民要術》都大量運用作為解說事理的模型。^[7]

- (1) 撥，撥也，撥使開也。(釋名·釋言語)
- (2) 飾，拭也，物穢者拭其上使明。(同上)
- (3) 膾，會也，細切肉令散，分其赤白，異切之，已乃會合和之也。(釋飲食)
- (4) 播，播也，播使移散也。(釋言語)
- (5) 檣，坦也，摩之使坦然平也。(釋用器)
- (6) 作長沙蒲酢魚法：治大魚，洗令淨。(齊民要術·作魚酢)
- (7) 治令不渝法：以繩急束蒿，斬兩頭令齊。(醴醱)
- (8) 刈藍倒置於坑中，下水，以木石鎮壓令沒。(禮虹藍花、梔子)
- (9) 蜜苦酒法：水一石，蜜一斗，攪使調和。(作酢法)
- (10) 治羊挾蹄方：取羝羊脂，和鹽煎使熟，燒鐵令微赤，著脂烙之。(養羊)

“V1+使+V2”和“V1+令+V2”的表述功能沒有差異，只是各個時代流行傾向有別。“使”流行年代早，“令”流行年代較晚；^[8]《釋名》多用“使”而《齊民要術》傾向用“令”。從例(1-10)可知，這種句組的V2表述“結果狀態”，原則上不帶賓語。^[9]V2是獨立的表述單位，可以受狀語修飾，如例(5)中的“摩之使坦然平”與例(10)中的“燒鐵令微赤”所示。再者，V2並不限於單音形式，如例(4)中的“播使移散”與例(9)中的“攪使調和”所示。

“V1+使/令+V2”的結構意義是“以特定手段(V1)造成某種結果(V2)”；“結果”通常是“狀態”，但“手段”卻未必是典型的“活動”，主要在於活動主體付之闕如。試看例(1)中的“撥使開”。“撥”導致“開”的狀態發生；然而由於缺乏定指施事主語的搭配，“撥”充其量表述一種“泛指

活動”。例(2~10)的情況都是如此。反之，當使令詞組搭配定指施事主語，V1必具“活動”特徵，如例(11~15)所示：

- (11) 佛以神力，斷水令住。(中本起經)
 (12) 願阿闍梨來，爲我驅遣使去。(柯育工傳)
 (13) 沙彌即時座上舉手，從虛空中捉頭，復啖使盡。(同上)
 (14) 彼人即便依法用之，即以水糞調和其田，下種於地。畏其自腳蹋地令堅，其麥不生。(百喻經)
 (15) 賁人得已，即便剝皮。鐮刀鈍故，求石欲磨，乃於樓上得一磨石。磨刀令利，來下而剝。(同上)

例(11)中“斷水令住”搭配施事主語“佛”。“佛”的“意志力”特徵和使動詞“斷”的“致使”特徵搭配，便自然產生“活動”意味。^[10]例(12)中“驅遣使去”搭配施事主語“阿闍梨”，也是由主、謂語義特徵搭配而引起“活動”的暗示。例(13~15)中的V1“啖”、“蹋”、“磨”本爲活動動詞，其“活動”特徵因搭配施事主語之故而完全展現。

例(11~12)中的V1都是具“致使”特徵的使動詞，“結果狀態”實已在指涉之內。使動詞充任V1，難免有語義重覆。拿“斷水令住”來說，“水流切斷”之後自然是中止住了，毋需“住”來贅述水流中止的結果狀態。^[11]“驅遣使去”情況亦然。因爲如此，V2“住”、“去”看上去像是填補音節的非必要成份，不過這恰是格式強制賦予的語義分工。

中古“V1+使/令+V2”和複合動詞並存，如以下例(16~21)所示。其中(16~17)的“洗令淨”、“洗淨”以及(18~19)的“拭令乾”、“拭乾”更屬同義形式。

- (16) 九者，欲益澡水，當先燒水，三洗令淨。(大比丘三千威儀)
 (17) 從上至竟依護內外洗淨。(同上)
 (18) 作魚醬法：去鱗，淨洗，拭令乾。(齊民要術·作醬等法)
 (19) 夜煮紅糠湯淨洗面，拭乾，以藥塗之。(種紅藍花、梔子)
 (20) 尋使工師作七鐵丸，燒令極赤。(賢愚經)
 (21) 猶如鐵丸，猛火燒赤，取而吞之。(出曜經)

使令詞組的 V2 沒有使動詞，以上六例的 V2 “浮”、“乾”、“赤”都不單用為使動詞。試看《齊民要術》之中的 V2，絕大多數是形容詞，^[12]間或有與使動詞同形之狀態動詞為 V2 的用例如下：

(22) 其冒霜雪適行者，常齧蒜令破，以揩唇。(齊民要術·種紅藍花、梔子)

(23) 明年春，生，有草拔令去。(種槐、柳、楸、梓、梧、柞)

中古“破”仍容許單用為使動詞，也不時在隔開式中充任非使動的 V2，如 2.2 節例 (32) 的“打瓶破”所示。其次，“去”單表“結果”時通常用於隔開式，如 2.2 節例 (34) 的“剝皮去”所示。隔開式之慣用 V2 有時也用為使令詞組之 V2，這是兩種因果詞組互通的實證之一。

2.2 表述因果的“V1+兼語+V2”詞組—隔開式

連續動詞組如“V1+而+V2”、“V1+之+V2”、“V1+兼語+V2”、“V1+賓語+V2”一向被視為使成複合動詞的源頭。^[13]其中與使成式關係最密切的莫過於兼語詞組，無論從出現時機來看，還是從表述內涵來看，都是如此。志村良治 (1984) 認為中古“V1+兼語+V2”是名詞取代上古“V1+之+V2”詞組中的代詞“之”而產生。然而兩種詞組的結合緊密度分明有別。試比較以下用例：

(24) 張弓抽矢而下。射之，折股。扶伏而擊之，折髀。又射之，死。
(左傳·昭公二十一年)

(25) 且以人髣髮物色少老驗之。物生也色青，其熟也色黃；人之少也髮黑，其老也髮白……黃之與白，猶肉腥炙之燠、魚鮮煮之熟也。燠不可復令腥，熟不可復令鮮。(論衡·道虛)

例 (24) 是志村良治用來說明“V1+之+V2”和“V1+兼語+V2”詞組歷史淵源的代表證據。例中的代詞“之”都指代“張弓”。“射之”、“擊之”等一連串活動的行爲者是因語境條件而被省略的“公子城”。“射之”與“死”表述先後發生的兩個事件，所搭配的主語不同，“射”搭配施事主語“公子城”，而“死”搭配當事主語“張弓”。由於主語不同，兩個動詞很容易分別劃歸不

同的句單位。但是，由於“張丐”既是“射”的賓語又是“死”的主語，“射”與“折”似乎也具有歸入同一句單位的條件。

我們相信原文措辭方式是衡量句式的最終依據。假如前後動詞之間的論元以名詞面目出現，那麼把“射張丐死”之類視為中古隔開式的前身應無不妥。原文以“之”指代“張丐”，而代詞“之”在上占除了指代功能之外，兼有幫助斷句的作用，這使得前後動詞共用論元的可能性大為降低。^[14]又若前後動詞處於同一包孕結構下層，或若前後動詞共同組成單一的結構成分，那麼動詞語義關係將會超越代詞在節律上的暗示，即如例（25）所示。

例（25）中“黃之與白，猶肉腥炙之燠、魚鮮煮之熟也”是個主題句，“肉腥炙之燠”、“魚鮮煮之熟”同為分類動詞“猶”的賓語。這兩個賓語都是由當事主語搭配謂語所組成的。充任謂語的“炙之燠”、“煮之熟”基於結構規範緊密結合，這時代詞“之”的節律作用失效，賦予“兼語”詮釋的可能性自然就相對提高。^[15]

隔開式的成立時機值得留意。像“炙之燠”、“煮之熟”之類的典型隔開式在東漢以前幾乎不存在。使令詞組也是東漢前後才出現的，兩者又同樣表述“致使”概念。試看：

（26）夫決水使之東西，猶染絲令之青赤。（論衡·本性）

（27）譬之端水，決之東則東，決之西則西。（同上）

（28）卧棘刺上者，彌猴便收棘刺遠棄。卧灰土者，亦收灰土而遠棄之。舉一手者，挽手令下。倒懸之者，挽其索絕。翹一腳者，挽其腳展。（阿育王傳）

例（26）與例（27）出處相同，“決水使之東西”與“決之東”、“決之西”可以相互發明。^[16]例（28）中的“挽手令下”、“挽其索絕”、“挽其腳展”更顯示兩種格式在同一上下文中交替運用的情況。其它中古隔開式之例略舉如下：

（29）推手前曰批，引手卻曰把。（釋名·釋樂器）

（30）四者不得自以口吹火燃。五者不得持熱湯澆火滅。（大比丘三千威儀）

（31）即解象鞞放去，欲令害佛。（十誦律）

(32) 夫主見婦已愛著此瓶，即打瓶破。(出曜經)

(33) 割股肉盡，故輕於鴿。(資嚴經)

(34) 剝皮去後，身肉赤裸。(同上)

(35) 撥火開，痛逼火，迴轉急炙。(齊民要術·炙法)

隔開式和複合動詞也互為同義形式。例如《世說新語·忿狷》有“罽破”之語，搭配施事主語“王藍田”與當事主語“雞子”，是為隔開式“罽雞子破”的同義形式。又例(36~37)中“捉出”、“擔來”各為其上文“捉婦女出”、“擔死人來”之同義形式。

(36) 婦女墮河。佛聽比丘水火難處捉婦女出。婦女墮河，語比丘言，救我此難。爾時比丘即便捉出。(阿育王傳)

(37) 二鬼共譁。一言，我擔死人來。第二者言，我擔死人來。前一鬼言，我有證人，此人見我擔死人來。時此人念言，我今畢定死，意應作實語。與後鬼言，此死人者，前鬼擔來。(同上)

2.3 兩種因果詞組的比較

使令詞組和隔開式都是因果詞組，有共通之處，也各有特點。隔開式與使令詞組的異同可以從兩方面討論：一是這兩種詞組的V2類型，再是它們的因果連繫方式。兩種詞組的V2少有重疊，可見應用範圍不同。又兩種詞組的因果聯繫方式隨論元搭配關係略有分歧，反映使成式的次類區別。

2.3.1 V2類型的比較

中古的使成式，V2類型相當有限。使令詞組的V2主要是形容詞，這可以從例(1~21)以及(26)、(28)中的V2得知：^[27]

開、明、散、移散、平、淨、齊、沒、調和、熟、乾、赤、破、去、東、西、下

其次，隔開式的V2主要是狀態動詞，再就是位移動詞。以下所列為例(27~37)中的V2：

東、西、絕、屣、前、卻、燃、滅、放去、破、盡、閉、去、來、出

上古與使動詞同形的狀態動詞，除極少數如“破”、“滅”、“絕”等，幾乎不用為使令詞組和隔開式的 V2；中古初期這兩種詞組的 V2 絕大多數都不單獨作使動詞用。上古方位詞容許單獨表述“致使”概念，中古以後使動用法失落，^[18]而“東”、“西”、“前”、“下”在這兩種詞組充任 V2，說明這兩種使成詞組和使動詞的分布原則是互補的。從整體的傾向來說，越是和使動淵源淺的表述單位，似乎就越早進入這兩種使成式充任 V2。

再細察隔開式和使令詞組的結構差異。使令詞組如“拭其上使明”、“斷水令住”等，一旦去除“使”、“令”標記，就成了隔開式。由此看來，兩種詞組的差異只在標記明確的程度。箇中道理不妨從 V2 的詞性推想。表述“發生”本為狀態、位移動詞固有詞性所賦予之功能，卻非形容詞功能。形容詞充任使成 V2 時明確由結構標記限定其表述“結果狀態”之語義功能，當為自然之理。

2.3.2 使成因果

使令詞組和隔開式有別於一般連動詞組，根本在內涵的概括方式上。這兩種詞組概括“內在因果”，將事件的“原因”層面與“結果”層面納入單一的詞組結構中。V1 所述為廣義的“原因”，有些兼指施事主語的“行為活動”，而有些純粹表述“導致結果發生的手段”，並不直接指涉“活動”。

試看第 2.1 節 (1~2) 所舉《釋名》的“撥使開也”和“物穢者拭其上使明”之例。“撥使開”釋“撥”；也就是“使”所銜接的“撥”與“開”分述“撥”的兩個語義層面。又“拭其上使明”釋“拭”情況相同。再看第 2.2 節 (25) 所舉“炙之與白，猶肉腥炙之燠，魚鮮煮之熟也”之例，其中“炙之燠”、“煮之熟”的 V1 和 V2 也都屬於事件內在的因果分述。

以上用例並未搭配定指施事主語。這表示 V1 的“活動”特徵並非詞組的表述焦點。或者，換一個方式來說，使令詞組和隔開式的 V1 是否兼指“活動”，端賴其所搭配之論元而定。以上用例不搭配定指施事主語，都構成主題句。其中“撥使開也”甚至不搭配任何形式的主語、賓語，惟由“撥”的義涵可以聯繫上某種泛稱之施事與受事，這是主題句的一種。又“物穢者拭其上使

明”以及“肉脍炙之燠”、“魚鮮煮之熟”都搭配當事主語，是典型的主題句。

且以“魚鮮煮之熟”為例，作進一步討論。當事主語“魚鮮”所搭配的謂語中心是 V2 “熟”，V1 “煮”則是“使魚鮮轉熟的方式”。“煮”搭配賓語是出於詞性要求，然而“煮之”整個詞組缺乏定指施事主語搭配，詞性之“活動”特徵無以完全展現。^[19]在這樣的情況下，V1 主要功能在“原因”的表述。

在另一方面，這兩種詞組若搭配定指施事主語，表示“活動”特徵為 V1 語義之必要部份，這時 V1 和 V2 具有雙重的語義聯繫。試看例 (15) 的“磨刀令利”和例 (32) 的“打瓶破”。前者搭配主語“貧人”而後者搭配主語“犬主”；兩者主語都是定指的施事主語。“磨刀令利”中 V1 “磨”指涉“貧人”的行為，而該行為正是造成 V2 “利”發生的原因；V2 “利”相對於“原因”是“結果狀態”，相對於“活動”指涉“活動的終點狀態”。又“打瓶破”中“打”、“破”同樣具有雙重的語義聯繫。

三、使成複合動詞的來源

截至南北朝為止，至少有六種來源的使成複合動詞。除了使令詞組和隔開式的同義複合形式之外，有兩種發源於東漢之前，另兩種則是東漢到南北朝間經由重新分析而產生的使成複合動詞。

3.1 因果偏正複合動詞

不帶賓語、以狀態動詞“死”為 V2 所構成的“V1 死”可能是漢語史上最早的因果偏正複合動詞。^[20]這類動詞的主謂關係建立在 V2 和當事主語的搭配上，V1 是關於方式的限定之辭：

(38) 居無何，二世殺死。優旃歸漢，數年而卒。(史記·滑稽列傳)

(39) 其秋，諸侯叛秦。三年而二世弑死。(封禪書)

(40) 管叔鮮作亂誅死，無後。(管蔡世家)

(41) 公子十二人僇死咸陽市，十公主燼死於杜。(李斯列傳)

(42) 鯀則殛死，禹乃嗣興。(宋微子世家)

- (43) 武乙獵於河涓之間，暴雷，武乙震死。(殷本紀)
- (44) 其明年，趙王友人朝，幽死於邸。(齊悼惠王世家)
- (45) 北至於澗。澗者，觸也，言萬物皆觸死也，故曰澗。(律書)
- (46) 李同戰死，封其父為李侯。(平原君虞卿列傳)
- (47) 絳侯果餓死。(絳侯周勃世家)
- (48) 吳大敗，士卒多饑死，乃畔散。(吳王濞列傳)
- (49) 公甫文伯仕於魯，病死，女子為自殺於房中者二人。(平原君虞卿列傳)
- (50) 太戊從之，而祥桑枯死而去。(殷本紀)

以上用例顯示“V1死”固定搭配常事主語。例(38~42)中的“殺死”、“弑死”、“誅死”、“慘死”、“磔死”、“殛死”等，V1指涉有方向性的“行為活動”；其餘諸例中，V1指涉不具方向性的“活動”或者“狀態”。由此可見V1和當事主語缺乏常態的語義聯繫。而《漢書》裏由介詞“以”標記的相關詞組更明白顯示V1的從屬性質：

- (51) 又重以饑死，人民死者什三，畜產什五。(漢書·匈奴傳)
- (52) 晉厲公誅四大夫，失眾心，以弑死。(同上)
- (53) 閩越王弟甲弑而殺之，甲以誅死，其民未有所屬。(嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳)

例(51)中的“以饑死”可視為“餓死”的同義形式，介詞組“以饑”為表示“原因”的修飾語。同樣地，例(52-53)中的“以弑死”、“以誅死”可分別視為“弑死”、“誅死”的同義形式。這些同義形式恰為偏正複合分析的正面支持。

事實上，介詞“以”標記的偏正用例《史記》已有。以下例(54~57)中的“以諫死”、“以憂死”、“以誅亡”、“以誅滅”都是“以”詞組和狀態動詞結合構成的因果偏正詞組。

- (54) 子胥以諫死，太宰嚭用事，順君之過以安其私。(史記·仲尼弟子列傳)
- (55) 其母無寵，以憂死。(外戚世家)

(56) 高固內官之廝役也，幸得以刀筆之文進入秦宮，管事二十餘年，未嘗見秦罷免丞相功臣，有封及二世者也，卒皆以誅亡。（李斯列傳）

(57) 淮陰、蘇布等皆以誅滅，而何之勳爛焉。（蕭相國世家）

因果偏正複合動詞上古數量極少，“V1 死”似乎是唯一常見的形式。這可能反映當時的語言實情，也就是因果複合原則才現端倪。雖然如此，通過因果原則構成的狀中複合動詞的確偶而可見。試看以下的“V1 去”：

(58) 今臣至，無所受事，罷去。此人必有以毀臣者。（史記·季布欒布列傳）

(59) 蘭陵王臧既受詩，以事孝景帝為太子少傅，免去。（儒林列傳）

(60) 賈生既辭往行，聞長沙卑溼，自以壽不得長。又以適去，意不自得。（屈原賈生列傳）

例（58~59）中的“罷去”、“免去”分別搭配當事主語“臣”（即“季布”自稱）、“蘭陵王臧”。V2 表述當事主語“所進人之狀態”，V1 是對導致該狀態發生原因的限定之辭。例（60）中“適”即“謫”，“以謫去”為偏正詞組無疑。

3.2 因果連動複合動詞

因果複合動詞在使令詞組與隔開式出現之前已略有跡象，其中“V1 死”之類不帶賓語的偏正詞組是以往學者注意到過的，而“擊破”、“伐取”之類帶賓語的連動詞組則向來是爭議的焦點。連動結構的語義基礎是“時間”，使成結構的語義基礎是“因果”。廣義的“時間”必然涵蓋“因果”，這是由於因果自有先後次序之故；故而“擊破”、“伐取”容或隱含因果的聯繫，卻也不妨納入連動結構。再對照《戰國策》與《史記》可知，具因果聯繫的連動複合動詞到西漢遽增，不僅用例總數直線上升，複合種類也顯著加多。^[21]量變的事實雖然強烈暗示質變的可能性，但終究不足以證實質變的存在。

劉承慧（1998b）為因果連動複合找到較為直接的證據。依先秦慣例，受事相同的“致使”事件由使動詞單獨表述；除非有特殊的修飾限制需要，才將

因果分開表述。例如《左傳·莊公六年》中的“楚復伐鄧，滅之”之語，“伐”因受頻率副詞“復”限制，即便受事相同仍分開表述。又如《戰國策·趙三》的“秦攻趙長平，大破之”之語，“破”受程度副詞“大”修飾，故而“攻”與“破”分開表述。慣例如此，卻不免有例外，而例外似乎正是因果連動起源的證據。

試看《戰國策·趙一》的“知伯帥趙、韓、魏而伐范、中行氏，滅之”之語，V2的賓語“之”指代V1的賓語，亦即“伐”與“滅”的受事相同。受事相同且無修飾限制需要，卻不援例以使動詞“滅”概括“活動”與“致使”內涵，有異於先秦常規，值得留意。使動詞是先秦表述“致使”事件的基本形式，使動詞雖然不直接指涉“活動”，但其“致使”特徵與定指施事主語的“意志力”特徵結合，自然會產生相瀟“活動”的暗示。使動詞“滅”與定指施事主語結合原本即賦有“攻伐”暗示，將“攻伐”概念抽離出來，另行以“攻”表述，按照先秦的語言習慣，甚至可說是冗贅。

上古極少數的非使動詞也發生類似的內涵分化，例如“取”。《左傳·莊公十八年》有“巴人叛楚，而伐那處，取之”之語。由於“取”搭配定指施事主語本已隱含“強奪”意味，“伐那處，取之”實則近於“取那處”。易言之，這種語義分化現象並不限於使動內涵的分化。

將事件的“活動”與“結果”分開表述，語義效力不盡相同。將前述之“伐范、中行氏，滅之”與《左傳·成公十七年》的“楚公子囊師襲舒庸，滅之”相對照，不難發現“襲”與“滅”分述要比“伐”與“滅”的分述更見效力，這很可能是“襲”所概括的語義細節遠較“伐”為豐富之故。若據此推想因果分述的緣由，不妨假設冗贅的分述現象始於繁複因果的表達需要。

像“V1+賓語+V2+之”這種賓語同指的分述詞組在《史記》裏無論是組合類型或實際用例都遠多於《左傳》和《戰國策》的總和。又《左傳》和《戰國策》雖然已經出現這種詞組，與之對應的複合形式尚未產生；在《史記》裏絕大多數都有對應的複合形式。^[22]不僅如此，《史記》的用例更充分展現這種詞組的因果內涵分化：

(61) 二十三年，樓昌將，攻魏幾，不能取。十二月，廉頗將，攻幾，

取之。(史記·趙世家)

(62) 張唐攻鄭，拔之……鮪攻邯鄲，不拔，去。(秦本紀)

具正面結果之事件由使動詞單獨表述；反之，當事件結果為負面時，將“活動”與“結果”分開表述。這是先秦的常例。例(61)中“攻幾，取之”緊接上文所述否定結果“不能取”；例(62)中“攻鄭，拔之”緊連下文所述否定結果“不拔”。也就是“取之”、“不能取”以及“拔之”、“不拔”為事件結果的正反對照。像這樣正反結果相對照的用例到《史記》數量遽增。我們據此判定“攻幾，取之”、“攻鄭，拔之”及其同義複合動詞“攻取”、“攻拔”為因果原則構成的連動詞組。^[23]

3.3 重新分析產生的使成複合動詞

到上古晚期為止，得以確認為因果條件產生的連動詞組零星可數。因果連動詞組本屬連動結構之特例，如同因果偏正複合動詞為狀中結構之特例。這些特例很可能在中古初期就脫離原屬結構，統攝於隔開式及使令詞組所反映的使成原則之下。

上古晚期由因果條件產生的連動詞組夾雜在大量由時間條件產生的連動詞組之中。兩種詞組的成分重疊導致辨識困難；因為辨識不易，原由時間條件構成的詞組基於隱含之“因果”聯繫，很可能重新分析為因果詞組。且以《史記》常見的“擊”、“破”組合來說明。《史記》裏“擊破”複合的用例共計 45 筆，其中有 41 筆為“擊破”的組合，其餘 4 筆為“擊破殺”的組合。這些全都帶賓語。在此同時，分述的因果詞組“擊 X 破之”有 8 筆用例，而分處於緊鄰動詞組的用例超過 50 筆。複合形式的“擊破”跟這兩種用例應該都有關聯。

首先，用例數量顯示“擊”、“破”在緊鄰動詞組分作中心語的情況為慣用組合模式，這個模式構成條件為時間次序。倘若“擊破”基於慣用而複合，則其結構依據仍為時間次序。其次，分述的“擊 X 破之”有 8 筆用例，表示因果條件對這個特定組合類型有一定的影響。在這樣的情況下，倘若“擊破”是將動詞間的同指賓語省略而複合，則其結構依據為因果原則。易言之，“擊破”的複合依據或為時間條件，或為因果原則。兩者形式無別，這就為時間序列的

“擊破”重新分析為使成的“擊破”打下根基。

重新分析的具體過程固於現有語料，無從多加揣測，倒是發生時機或可稍率推想。東漢以後使成結構確立，因果原則變成獨立詞組原則，因果連動詞組脫離原屬之連動結構。重新分析可能就此同步展開。

連動與並列是上古動詞複合的主要原則。不過中古新興的使成原則加入，這三種詞組結構的語法地位呈現出彼我消長之勢，各結構的成員也經過相當程度的重組。並列詞組由近義動詞排列而成，因“近義”非“等義”之故，V1和V2間的語義搭配本具解釋彈性。中古某些並列動詞可能基於使成原則而重新賦予結構解釋。

第2.1節曾以“斷水令住”為例，說明使成結構格式對V1和V2語義聯繫所產生的規範效應。以下例(63-67)顯示使成格式規範對並列詞組可能造成的影響：

(63) 南那和梭如彼須彌，不可移動。(阿育王傳)

(64) 欲移須彌，不能令動。(同上)

(65) 陳仲舉言為士則，行為世範，登車攬轡，有澄清天下之志。(世說新語·德行)

(66) 佛臨涅槃時，我化作五百乘車，擾濁河水，令佛不得飲。(阿育王傳)

(67) 叔度汪汪如萬頃之陂，澄之不清，擾之不濁，其器深廣，難測量也。(世說新語·德行)

詞形“移”、“動”在上古都代表狀態動詞或使動詞。例(63)顯示兩者複合構成並列使動詞“移動”，表述“致使”概念；^[24]例(64)則顯示兩者在連動結構分別擔任中心語的情況：前一動詞組的中心語“移”表述“致使”，後一動詞組的中心語“動”是表述“結果”。上古“澄”、“清”、“擾”、“濁”很可能都是形容詞，其中“澄”較少見，唯獨“擾”較常轉化作使動詞用。中古情況仍大致相同。例(65-67)顯示兩兩複合時構成並列使動詞“澄清”、“擾濁”；分入連動詞組時，前一中心語表述“致使”，後一中心語表述“結果”。

使動與狀態同形的動詞進入使令詞組之中分任V1和V2，產生因果聯繫，

因果聯繫再套入相應的複合形式，重新分析自然發生。

四、中古相關的複合現象

志村良治（1984）討論使成複合動詞的形成過程時，再三強調複合動詞的發展植基於中古雙音化的大環境。我們認為“雙音化”其實是“雙成分化”現象的表徵。上古的表述成份絕大多數是單音成分，因此雙成分化最顯著的產物自然是雙音詞組。雙音複合動詞取代其它因果詞組，成為使成表述的主要形式，這是雙成分化對使成式發展的直接影響。

在中古晚期雙成分化的潮流中，動補結構隱現端倪。補語出現的時機，目前尚未獲致共識，惟晚唐以後新興的動態助詞的確是補語發展成熟的證據。回顧以往的使成研究專著，使成與動補似乎總欠缺清楚的區隔。又使成複合動詞在現代漢語隸屬於動補之下。根據這兩項事實推想，使成與動補的淵源定當極深。使成複合動詞可能在動補興起階段就與之合流，補語甚至可能是由使成 V2 的語義引申所引發。

其次，複合在表面上是語法成分的結合，但就內涵角度而論，卻可視為語義分化的產物。在同樣的歷史階段，語義分化現象理應有些平行的演變，而“狀態變化”表述方式的演變即為使成分化之平行演變例。上古“狀態變化”多以單音狀態動詞表述；到中古某些動詞演變為“狀態變化”的標記，在複合形式中充當 V1，與指陳“變化結果”的 V2 相複合。這樣的複合涉及語義分化，跟使成式的複合本質相同。再者，這樣的複合形式以 V2 表述“結果”，跟使成的語義分工模式有共通之處。

最後，在漢語史上，使成取代使動，發展為表述“致使”概念的主流。雖說是取代，由使動詞並列所構成的複合動詞在中古也曾活躍一時，語法地位之顯著甚且在使成複合動詞之上。這兩種表述“致使”概念的複合形式共存過一段相當的時期，並列使動基於某種理由逐漸式微，使成相對取得優勢。

4.1 動補結構的開端

動態助詞約在晚唐、五代虛化，宋代以後成為真正的助詞。^[25]不過，各詞形演變先後不等。一般認為“得”在東漢末年開始虛化。^[26]楊平（1989）指出，遠在先秦“得”就與“獲得”義的動詞複合，如“獵得”《韓非子·說林上》、“求得”《莊子·齊物論》、“捕得”《墨子·號令》；先秦以下《史記》、《漢書》、《論衡》都有類似的複合之例；而《論衡》裏進一步出現跟非“獲得”義動詞複合之例，如“遺得”《偶會》，“射得”《感虛》。

當“得”專與“獲得”義動詞複合時，複合原則為近義並列。爾後“得”與非“獲得”義動詞複合，反映複合原則的改變。中古“得”與非“獲得”義動詞複合，其依據應為使成原則，亦即“遺得”、“射得”中的V2是表述“結果”的單位，而非表述“完成”的單位。

中古“得”基於詞義內涵而出任表述“結果”的使成V2，同屬“獲得”義類的動詞“取”也有平行的發展趨勢。“取”早在《史記》已開始出任因果連動詞組的V2。《論衡》裏“取”除了跟“取得”義至為明顯的動詞複合，構成“收取”、“采取”、“捕取”、“攫取”等之外，也跟“取得”義不甚明顯的動詞複合，如例（68）中的“受取”所示：

（68）於齊，王歸兼金一百鎰而不受；於宋，歸七十鎰而受；於薛，歸五十鎰而受取。（論衡·刺孟）

（69）船載走投水，船上人接收，得免。（世說新語·仇隙）

（70）庾時癡然已醉，墮墜幾上，以頭就穿取。（雅量）

（71）我先失鈞，今欲覓取。（百喻經）

中古晚期“取”跟非“取得”義動詞複合的用例持續出現，如（69~71）的“接收”、“穿取”、“覓取”所示。“取”跟非“取得”義動詞複合時表述“結果狀態”，這從例（70）的“穿取”來看似乎特別真切。按照事件順序，“取”應當在“穿”之前發生，故而“穿取”不是連動單位。其次，若是把“穿取”分析為偏正單位，表述“以穿的方式拿取”，語義聯繫又迥異於常見的修飾關係，顯得太過牽強。相形之下，把“取”理解為“穿”的“結果狀態”

是比較合理的。

詞形“得”、“取”從動詞演變為“完成貌”標記，最顯著的過渡階段正是充任表述“結果”的使成式 V2。由此看來，標記“完成”應是 V2 的“結果”特徵進一步抽象化所致。

關於使成式 V2 的演變，有一個未經充分討論的現象，就是涉及詞序變化 V2 的發展，例如“盡”。“盡”在《史記》代表同形的狀態動詞、使動詞與範圍副詞。範圍副詞是從表述“完盡”的狀態動詞引申來的。“盡”在《史記》裏沒有構成複合動詞的情況。《論衡》大抵沿襲《史記》，複合例唯有並列的“竭盡”，或用為狀態動詞，如“精華竭盡”（書虛），或用為使動詞，如“竭盡其敬”（祀義）。比《論衡》稍晚的《六度集經》則出現一組有趣的對照：

(72) 大魚覆船，盡吞商人。（六度集經）

(73) 女時為鬼，以龜遊爾，吞盡爾民。（同上）

例(72)中的“盡”是範圍副詞。例(73)中的“盡”是因果複合動詞的 V2。“盡吞商人”的“盡”主要表示受事範圍，所以“盡吞商人”與“吞盡商人”幾乎是同義的。就表述內涵而言，“盡”作為範圍副詞與作為因果複合動詞的 V2 沒有太大區別，也就是說組合形式的變異無礙乎表述功能的擴大。“盡”的詞序變異反映中古晚期使成原則語法地位趨於顯著，故而使動詞“盡”援用帶賓語的因果複合模式，出任使成式 V2。

直到中古晚期，“盡”的範圍副詞功能始終不變，出任使成式 V2 的情況也時而可見。例如：

(74) 略而言之，不能說盡其功德彼岸。（阿育王傳）

(75) 猶如野火燒盡茂草，永滅無餘。（出曜經）

(76) 於是學盡禪門深解律要。（高僧傳）

(77) 君可飲盡……此水極多，俱不可盡。（百喻經）

(78) 人皆如此，便可結繩而治，但恐狐狸網絡噉盡。（世說新語·品藻）

以上“說盡”、“燒盡”、“學盡”都帶賓語，有如“吞盡”；“飲盡”、“噉盡”不帶賓語，為隔開式的同義形式。

中古“盡”可充任使成動詞 V2 表述“結果”，如例(77-78)中的“V1

盡”；也可表示更為抽象的“程度”，如例（79—81）中的“V1 盡”：

（79）蟲透食之，筋脈爛盡，骨節解散。（修行本起經）

（80）布施訖竟，財物罄盡。（賢愚經）

（81）以糶一斗投水中，令消盡。（齊民要術·常蒲鹽、花鹽）

首先觀察例（79）的“筋脈爛盡”：“爛盡”的 V2 “盡”主要表示“爛”的“極端程度”。再看（80—81）的“罄盡”和“消盡”。“罄”與“消”可說是“完盡”的近義詞，它們與“盡”搭配構成的複合動詞很容易分析為並列單位。不過，如果比照“爛盡”而把“罄盡”、“消盡”中的“盡”都視為表示“極端程度”的 V2，未必不可行。南北朝表示“極端程度”的 V2，除“盡”之外還有“切”：

（82）彼等諸人變易轉遷，甚懷憂愁，痛切直言。（出曜經）

（83）到樹林間，見有一人，涕泣悲切。（賢愚經）

（84）諸飛鳥擊於虛空中悲鳴感切。（同上）

（85）飢餓逼切，欲還食之。（同上）

（86）醜王問其故，賤陀諫爭懇切。（高僧傳）

（87）宣武又重表，辭轉苦切。（世說新語·黜免）

以“切”為 V2 構成的複合動詞，通常表示“情態”，如例（83—84）中的“悲切”、“感切”；有時表示“事態”，如例（85）中的“逼切”。這種“切”可能起於東漢。在《史記》指涉“深刻程度”的“切”都作狀語，如例（88）的“切痛”。例（89—90）的“痛切”、“迫切”則說明稍晚《漢書》已出現“切”為 V2 之例。^[27]

（88）妾切痛死者不可復生，而刑者不可復續。（史記·扁鵲倉公列傳）

（89）向自見得信於上，故常顯訟宗室，觸刺王氏及在位大臣，其言多痛切，發於至誠。（漢書·楚元王傳）

（90）禍甚迫切。（佞幸傳）

以指涉“程度”的“甚”、“極”作謂語，搭配事件主語，這在漢代之前就有，漢代仍然沿用。像《史記·吳王濞列傳》的“錯趨避東廂，恨甚”和《淮南衡山列傳》的“樹佗知中國勞極，止王不來”之中的“甚”、“極”，很可能

都是謂語。依此下推，東漢的“痛切”、“迫切”也可能屬於主謂結構。

從主謂到動補，演變關鍵在於 V1 取得中心語地位。漢代“甚”、“極”雖然容許直接擔任謂語，可是多半作狀語。南北朝時期保留狀語用法，謂語功能則已失落。漢代“切”也多半作狀語。南北朝譯經“切”最主要出現在“一切”形式裏，其次便是出現在“V1 切”形式裏。^[28]南北朝“V1 切”用例數量大增，用法也發生微妙的變化。例(87)顯示“苦切”與表述“狀態變化”的動詞“轉”搭配構成“轉苦切”。比照同時期其它“轉 V2”詞組中表述“結果狀態”的 V2，“苦切”的語義中心無疑在“苦”。^[29]把“切”視為附加在中心語“苦”之後的補語應該是合理的。

南北朝表示“極度”的 V2 還有“絕”。“絕”和“盡”、“切”演變的途徑大致相同，都是由動詞而副詞，由狀語而補語。南北朝“絕”跟“盡”一樣都還保留狀語用法；所構成的複合動詞也都有帶賓語及不帶賓語的兩種，如以下諸例所示：

- (91) 其家世外道，禁絕沙門。(高僧傳)
- (92) 形貌端正，容體殊絕。(賢愚經)
- (93) 彼婦人者，德能端政，輝赫曜絕。(同上)
- (94) 迄至立年，才解英絕。(高僧傳)
- (95) 通乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。(同上)
- (96) 諸弟子方知己化，哀號痛絕。(同上)

例(91)中的“禁絕”是帶受事實語之例，比較少見。常見的如例(92--96)中的“殊絕”、“曜絕”、“英絕”、“驚絕”、“痛絕”都是不帶賓語、搭配常事主語的情況。例(92)的“殊絕”看似並列，但若比照例(93~96)，“殊絕”的“絕”不難分析為表示“極度”的補語。

此外，南北朝有表示“極度範圍”的補語“徹”。如以下例(97--98)中的“清徹”與“遠徹”都是以“徹”表示“範圍之極致”，可與“絕”、“切”等補語相互對照。

- (97) 弊響清徹，上徹梵天。(出曜經)
- (98) 口出蛆蚩，膿血流溢，臭氣遠徹，不可親近。(同上)

(99) 一日之中，喪身難計，痛徹心髓。(賢愚經)

(100) 香氣分馥，馨徹四遠。(同上)

(101) 每夕放光，照徹數里。(高僧傳)

反之，例(99~101)中的“痛徹心髓”、“馨徹四遠”、“照徹數里”以關係賓語限定範圍，“徹”即使仍可視為補語，語義功能也不像表示“極度範圍”的補語那樣單純。^[30]試比較《出曜經》中的“尋時地中勇火沸出”、“乳沸出釜上一切，復還入釜”之語。搭配當事主語的“V1出”通常不搭配賓語，如“勇火沸出”；但偶爾搭配表示“範圍”的關係賓語，如“沸出釜上”。^[31]例(99~101)中帶關係賓語的“V1徹”表現有如“沸出釜上”的“沸出”。這種V2的性質仍有待商榷。

中古表示“極度”的V2是動補結構發展的重要指標。這種V2經過詞序轉換而創生，由上古的狀語演變為近代的補語，使成V2為其中間階段。這和使成V2演變為“完成”標記的發展是平行一致的。

4.2 表述“狀態變化”形式的演進

上古時期單音狀態動詞為表述“狀態變化”的主要實詞。大約在《史記》前後，表述“心理狀態變化”有了新的進展。^[32]例如：

(102) 孝景時，黠錯以刻深頗用術輔其資，而七國之亂，發怒於錯，錯卒以被戮。(史記·酷吏列傳)

(103) 蘇秦恐秦兵之至趙也，乃激怒張儀，入之於秦。(蘇秦列傳)

(104) 昆弟三人皆流涕拔劍自殺。宗室振恐。(秦始皇本紀)

(105) 諸侯振驚，皆還齊侵地。(滑稽列傳)

(106) 北番蠻夷之人，未嘗見天子，故振懼。(刺客列傳)

(107) 將見昭王，使人宣言以感怒應侯。(范雎蔡澤列傳)

(108) 夫人死雲陽宮。時暴風揚塵，百姓感傷。(外戚世家)

例(102)的“發怒”相當於單音狀態動詞“怒”，例(103)的“激怒”相當於單音使動詞“怒”。在《史記》裏單音的“怒”為主要形式，雙音的“發怒”與“激怒”是創生形式。“發”與“激”分別標示“狀態變化”的起點。

例(104-106)中的“振恐”、“振驚”、“振憫”是以“振”標示“心理狀態的發生”，例(107-108)中的“感怒”、“感傷”則是以“感”標示“心理狀態的發生”。這些雙音形式都可視為單音形式的變異。它們多半作為狀態動詞，僅少數作為使動詞，狀態與使動的區隔遠比單音形式明確。

例(107)中的“感怒”與例(103)中的“激怒”幾乎是同義詞。“激”原本為使動詞，它與使動詞“怒”共組雙音使動詞，這不難理解。但“感”原本為心理狀態動詞，與“怒”組合為使動詞，“致使”內涵單方面來自“怒”。在這樣的情況下，“感”除了標示“狀態變化”之外別無作用。再者，以上複合單位雖是由動詞性成份兩兩複合，卻容許動賓的解釋，如“感傷”。

中古詞形“振”不再跟心理狀態動詞複合；^[33]“發”、“感”仍然沿用；另有“興”、“生”也開始標示“心理狀態發生”。例如：

(109) 母於是感悟，愛如己了。(世說新語·德行)

(110) 時有天神感悟象師。(賢愚經)

(111) 我諸同輩斯有道志，而不過真匠，發悟莫由。(高僧傳)

(112) 若命終後，念讚我恩，對我發哀，埋此沙中。(賢愚經)

(113) 或先懷嫌，或卒興怒。卒興怒者猶尚可恕，先懷嫌者，斯意難親。(出曜經)

(114) 見鏡中人，便生驚怖。(百喻經)^[34]

例(109-110)顯示“感悟”同時容許非致使和致使的用法，這相當罕見。^[35]絕大多數的情況都如例(111-114)所示，屬於純粹表述“狀態”的非致使單位。

表述狀態發生起點的“發”、“興”、“生”不僅與狀態動詞結合，更經常與指稱“心意”、“想望”的名詞組成動賓單位，^[36]如例(115-117)所示：

(115) 我等今者願聞尊意所發善願。(悲華經)

(116) 爾時菩薩便興志想，亦興吉想。(出曜經)

(117) 以其難得，便生退心。(百喻經)

中古的“發”、“興”、“生”以搭配名詞構成動賓式為常例，上古原屬並列的複合動詞很可能因而援例，^[37]重新分析為動賓式單位。

關於心理狀態表述方式的變遷，有以下幾點值得注意。首先，上古表述心理狀態主要憑藉單音狀態動詞，複合形式較少見；中古多為複合形式，單音形式相對沒落。其次，上古間或有表述心理狀態的複合單位，除了以“懷”、“有”為 V1 構成的動賓式之外，^[38]多屬並列組合；中古則多為動賓結構。從並列到動賓是結構變異。動賓式的動詞比起並列式的 V1 來，標示“狀態變化起點”的標義作用更加明確。

中古以特定動詞標示變化起點的趨勢還可以從“得”來觀察。“得”很早就成為複合動詞 V2，中古更成為使成 V2。非但如此，同一詞形也充當標示狀態變化起點的 V1，如例（69）“情載走投水，廁上人接取，得免”中的“得”所示。

由“得”為 V1 構成的複合單位多半和“獲得/得獲”意味維持緊密聯繫，這是詞彙歷史的必然表現。除了“得免”外，《世說新語》還出現“得存”、“得全”、“得脫”、“得出”、“得還”等，也都隱含“得獲”意味。然而《百喻經》、《齊民要術》卻透露出別樣引申的端倪。試看：

（118）熊尋後逐，一手抱樹，欲捉老母。老母得急，即時合樹捺熊兩手，熊不得動。（百喻經）

（119）七日後當臭，衣生，勿得怪也，但停質，勿移動、撓擾之。（齊民要術·作酢法）

例（118）中“老母得急”的“得急”無關“獲得/得獲”義。這裏“得”有如例（102~108）中那些“狀態變化”標記，用以表示“危急”情狀的起點。又例（119）的“得怪”與“怪”同義，《齊民要術·種明苳》有“種後，未遇連雨，雖一月不生，亦勿怪”之語，可以相互對照。

同樣地，表述“結果狀態”的“取”也偶爾用來標示起點，如以下所示：

（120）我今當往佯如懺悔，以爪擗壞其腳。毒氣流溢，自當取死。（山曜經）

（121）金色仙人即取命終。（賢愚經）

（122）若不即食，重蒸，取氣出。（齊民要術·素食）

（123）凡三日三夜，撤覆露之，畢日曝，取乾，內屋中。（種粟）

(124) 以蔥白長三寸一升，細切薑、橘皮各二升，鹽三合，合和之，著甑中蒸之，取熟。(蒸魚法)

例(120--124)中的“取”顯然都無關“獲取”。“取死”和“死”同義，“取命終”則和“命終”同義，“取”標示“狀態發生”。其次，“取氣出”、“取乾”、“取熟”都關涉致使事件，“取”標示“結果狀態的發生”。^[39]狀態起點標記“取”和動詞“取”之間的引申淵源主要在於“取得”類動詞隱含的“獲取結果”意味。

中古以特定動詞標示“狀態變化”起點，最清楚的例證莫過於由“轉”為V1所構成的複合動詞：

- (125) 王先身修福，今得富貴。今日重作，將來轉深。(阿育王傳)
- (126) 王更修福，復更鑄像稱看，王像轉重。(同上)
- (127) 今世衆生，轉微轉薄，遂成滅損。(出曜經)
- (128) 是故說多作寶華，結步瑤琦，廣積德者，所生轉好也。(同上)
- (129) 今觀如來，形變色微，諸根舒變，形狀轉朽。(同上)
- (130) 其身轉大，高千由旬。(悲華經)
- (131) 人壽轉少，至十千歲。(同上)
- (132) 女年轉大，任當嫁處。(賢愚經)
- (133) 無心相從，欲心轉盛。(同上)
- (134) 值於林間，見王獨坐，姪童轉隆。(同上)
- (135) 時弟阿泥吒，後轉貧窮，復值歲荒，食穀不繼。(同上)
- (136) 既風轉急，浪猛，諸人皆竄動不坐。(世說新語·雅量)
- (137) 既咳，大汗出，以朱衣自拭，色轉皎然。(容止)

中古與“轉”複合的V2多為形容詞，這個事實可支持語義分工的假想。上古形容詞與使動的淵源較淺，也較少單獨表述“狀態變化”。中古既然出現“狀態變化起點”標記，形容詞便與之結合，充任V2表述“變化結果”。

根據中古時期的用例數量來看，“轉”與形容詞V2複合的機制應該已經發展成熟。此外，由狀態動詞充任V2的情況也不時可見：

- (138) 是諸衆生，善心轉滅，遠離七財。(悲華經)

(139) 至於半道，身體轉痛，止於樹下。(賢愚經)

(140) 桓南郡與殷荊州共談，每相攻難。年餘後，但一兩番。桓自歎才思轉退。殷云：“乃是君轉解。”(世說新語·文學)

例(138-140)中的“轉滅”、“轉痛”、“轉退”、“轉解”都以“轉”標示狀態變化起點，是狀態動詞“滅”、“痛”、“退”、“解”的同義形式。原由單音狀態動詞涵蓋的“發生”指涉改由V1表述，V2的語義限定在“狀態”本身，這種語義分工模式跟使成一樣，都是以V2專職表述“結果狀態”。

4.3 雙音使動詞的興起

單音使動詞從上古到中古數量遞減，使成複合動詞持續增長，終至唐代前後全面取代單音使動詞，成為表述“致使”概念的主流。⁴⁰⁾雖然兩者之間消長情況如此，使成的優勢不完全是建立在單音使動詞的衰落上。

使成複合動詞是雙成分化的產物。雙成分化作為創造新詞的手段，除了衍生出使成複合動詞，同樣衍生出其它結構的複合動詞。而“致使”概念除了使成之外，也可能憑藉其它結構的複合形式來表述。使成原則是後起的，早在使成原則的語法地位鞏固之前，單音使動詞已不斷套用並列原則衍生雙音使動詞。以下是中古常見的雙音使動之例：

(141) 將十萬眷屬，破壞塔寺，殺害僧眾。(阿育王傳)

(142) 亦將十萬眷屬，亦壞破塔寺，殺諸道人。(同上)

(143) 法橋已壞，斷絕法流，法海乾竭，法山崩倒。(同上)

(144) 屠裂汝身，分分肢體，絕斷汝命。(同上)

(145) 坐於山窟，去除冥誦。(同上)

(146) 行人執意除去彼念，欲想便息，不復熾然。(出曜經)

(147) 持戒之人死必生天，增益諸天眾，減損阿須倫眾。(同上)

(148) 以此諸惡損減其身。(悲華經)

(149) 除滅怨憎，悉使寂靜。(同上)

(150) 長養善法，滅除華垢。(賢愚經)

例(141-150)中的“破壞”、“壞破”、“斷絕”、“絕斷”、“去除”、“除去”、

“減損”、“扣減”、“除減”、“減除”都是典型的雙音使動詞。根據各成分在中古仍單用為使動詞的事實推斷，以上複合形式應是由兩個單音使動詞直接複合產生。

使成和使動同樣表述“致使”概念，但使成的內涵較為細緻豐富。中古雙音使動詞和使成複合動詞並行，爾後卻被使成複合動詞所取代，恐怕是由於內涵的緣故。

五、使成式的成因

使成式的成因，既有屬於語言大環境的背景因素，又有屬於詞組演變歷程的階段性因素。每一項因素都是建構使成原則不可或缺的環節。影響使成發展最大的背景因素應該是志村良治（1984）強調的“雙音化”趨勢，即本文所稱的雙成分化。在雙成分化的潮流之下，複合形式演變為使成的主要形式。再者，中古若干非致使的雙成分複合動詞組也以 V2 表述“結果狀態”，可見當時有某種超越各別詞組分際的結構機制正在蘊釀，使成原則的發展在某種程度範圍內應視為該機制的體現。

階段性因素可從使成式形成的三個階段予以探究。第一個階段是使成內涵的格式化。大約在戰國到東漢之間，使成因果分工模式確立，“使成”因而抽離出一般事理因果，成為獨立的詞組原則。就格式化觀點而論，使成因果分工的開端其實是偶發的修辭形式。第二階段是各個來源的因果動詞組合流，約發生在東漢到南北朝之間。某些動詞組由於大量用例累積而成為使成原則的典範。典範用例與其它詞組有成分共用，導致不同來源的因果詞組混同，繼而統攝於使成原則之下。第三階段從南北朝開始，延伸至近代。南北朝的使成複合動詞係屬不同來源因果詞組的匯集。各來源因果詞組雖依使成原則而歸併，但既有的詞組特點尚自保留。因果詞組間語義互動連同中古複合詞組之普遍語義分工傾向，導致使成式在近代併入動補之列。

5.1 使成概念的格式化

使成式的因果聯繫本為廣義事理因果的一環；上古隱含使成因果的用例分散在不同的因果詞組中。例如，^[41]

(151) 夫鷲鳥之擊也，搏攫則磔，中木則碎。（呂氏春秋·沈勝）

(152) 夫玉生於山，制則破焉，非弗寶貴矣，然夫璞不完。（戰國策·齊策）

以上“則”所銜接的事理因果都很近似使成因果，其中的V2“碎”、“破”後來也都成為使成式的定型V2。

再如由“活動”與“負面結果”搭配組成的因果格式上古有時可見：

(153) 今有馬於此，如驥之壯者，天下之至良也。然而驅之不前，御之不止，左之不左，右之不右，則臧獲雖賤，不託其足。（韓非子·外儲說右上）

(154) 夫刺之不入，擊之不中，此猶辱也。（呂氏春秋·順說）

例（153）的“驅之不前”、“御之不止”以及例（154）的“刺之不入”、“擊之不中”之語，前後兩個動詞組的語義關係完全符合使成的分工形態。

使成式的因果分工並非創新，使成式創新之處在將特定因果概念從一般事理因果中抽離出來，發展為詞組結構意義。在使成定型的過程中，表述使成因果的特定偏正詞組、連動詞組、使令詞組以及隔開式陸續出現，明白反映使成式演變的進程。

這些形式各為其所屬詞組之變格應用，在使成式初起階段以其結構特徵充作使成的標記。隨著“使成”僵化為詞組結構意義，標記的重要性減低，變格自然消失。例如東漢表述“內在因果”的“V1+使/令-V2”為“使”、“令”連詞用法的一種變格。中古晚期使成語法地位確立，標記作用不再，“V1+使/令+V2”轉趨沒落。^[42]又中古初期隔開式幾乎都是兼語詞組，兼語賦有標記V1和V2間語義聯繫的作用。中古晚期某些動詞定型為使成V2，加上V2逐漸喪失獨立表述能力，兼語的作用轉趨次要。例如：

(155) 雄鴿不信，臆志而言，非汝獨食，何由減少？即便以鴛鴦雌鴿

殺。(百喻經)

(156) 敕使人言，汝今割我股裏肉取。爾時使人如教，即以利刀割取。
(賢愚經)

(157) 子白父言，水底有真金。我時投水，欲撈泥取，疲極不得。(百
喻經)

(158) 此之頭髮，爾時我拔某髮取。(佛本行集經)

中古晚期“殺”、“取”已成為使成式的慣用 V2。例(155)中“啄雌鴿殺”的 V2 “殺”意指“死”，這是隔開式 V2 的語法地位賦予的解釋。例(156)中“割我股裏肉取”的 V2 “取”意指“得到”，同樣是隔開式 V2 賦予的解釋。設若脫離使成 V2 的表述範疇，以上解釋恐怕難以成立。使成原則語法地位鞏固正意味 V1 和 V2 間的因果聯繫僵化。例(157~158)中的隔開式“撈泥取”、“拔某髮取”均非兼語結構，顯示“取”和 V1 的語義關係已成定格，即令兼語不存在，使成因果的解釋依然成立。

截至南北朝為止，隔開式絕大多數是兼語結構。不過，根據志村良治(1984)的觀察，“V1+賓語+V2”之類的使成詞組在唐代前後流行。這應該就是隋朝“拔某髮取”之類隔開式的應用擴大。換言之，隔開式兼語結構中的 V1 和 V2 因果語義聯繫僵化，兼語的標記作用相形訖贅，“V1+賓語+V2”的使成詞組於是產生。

上古晚期到中古初期正值使成蛻變的關鍵時期，有標記的使成詞組短時間內密集出現，具體反映使成脫離一般事理因果，成為語法規範之結構原則。從原則衍生的角度來看，概念的格式化應為使成興起的初步。

5.2 詞組的混同

上古晚期由語境條件決定的因果連動詞組間或夾雜在大量非因果條件構成的連動詞組中；因果次序為時間次序之特例，特例相對於常例，自然具有某種標記意義。我們不妨據此提出假設：偶發的因果連動詞組對本由時間條件構成但隱含因果連繫的連動詞組產生示範作用；示範作用一旦產生，凡是隱含因果聯繫的連動詞組都可能重新分析為因果詞組。

以上假設由於兩種詞組中 V1 和 V2 的高度重疊，可能性更高。例如《史記》裏出現大量“擊 X 破 Y”的組合，其中 V1 和 V2 恰與因果連動之“擊 X 破之”重疊。成份重疊造成詞組的混同。在混同的情況下，有標記的詞組，語法地位相形突出。易言之，凡是以“擊”、“破”為中心語前後排列構成的連動詞組，即令絕大多數本為時間序列，都可能基於因果詞組的示範效應而改入因果之屬。

詞組混同經常出於成分重疊。同形異詞無可避免會導致成分重疊，造成詞組的混同。例如“去”代表同形的狀態動詞、使動詞和位移動詞。從《史記》裏的用例推斷，當時這三種“去”都已在複合動詞中充任 V2：

(159) 盡除去先帝之故臣，更置陛下所親信者近之。(史記·李斯列傳)

(160) 吏之言文刻深、欲務聲名者，輒斥去之。(曹相國世家)

(161) 今上禮祠尚謹，而有此惡神，當除去，而善神可致也。(秦始皇本紀)

(162) 非獨羊也，治民亦猶是也。以時起居，惡者輒斥去，毋令敢群。(平準書)

(163) 御史執法，舉不如儀者，輒引去。(劉敬叔孫通列傳)

例(159-162)中的“除去”、“斥去”，或者帶賓語，或者不帶賓語。帶賓語的“除去”由使動詞並列組成；不帶賓語的“除去”由狀態動詞並列組成。又帶賓語的“斥去”屬因果連動詞組，V1 為具有“活動”特徵的行為動詞，V2 為使動詞；不帶賓語的“斥去”應屬隔開式同義的因果詞組，V2 是位移動詞。

帶賓語的“除去”、“斥去”都搭配施事主語。“除去”的主語是依祈使句慣例省略的“秦二世”，語義角色為“致使事件的肇使者”。“斥去”同時搭配施事主語“吏之言文刻深、欲務聲名者”以及施事主語，即依承上文省略的“曹參”。“曹參”之於 V1 “斥”，語義角色為“活動的行為者”，之於 V2 “去”則為“致使事件的肇始者”。

例(160)的“輒斥去之”與例(162)的“輒斥去”差別在代詞賓語“之”是否伴隨出現，而“之”有標示 V2 性質的作用。^[43]“輒斥去之”中的

“之”複指當事主語，作用在標示 V2 的“致使”特徵。既然 V2 指涉“致使”概念，肇始者“曹參”無疑為受 V2 語義限定的必要論元。^[44]反之，“甄斥去”不以代詞“之”複指受事，表示 V2 不存在“致使”特徵，無需肇始者補足語義內涵。^[45]

不帶賓語的“斥去”、“除去”，主語角色又有不同。“除去”是狀態動詞的並列，共同搭配當事主語“惡神”。“斥去”的主語“惡者”之於 V2 “去”為當事主語。“惡者”之於 V1 “斥”則有兩種可能的分析：一是作為 V1 之“受事者”，即為 V1 之當事主語；二是跟 V1 不存在搭配關係，亦即 V1 並非述語，而是狀語。這兩種分析各有佐證。後者分析可以選由漢代“V1 死”之類的狀中詞組得到支持。前者分析則需要仔細說明。

試比較例(163)的“引去”：“引去”既搭配施事主語“御史”，又搭配當事主語“不如儀者”；當事主語之於 V1 為“受事者”，之於 V2 為“位移主體”，無異於隔開式中的兼語，因此“引去”可視為隔開式的同義形式。“斥去”的當事主語之於 V1 為“受事者”，之於 V2 為“位移主體”，同樣可以視為隔開式的同義形式。然而“斥去”並不像“引去”同時搭配定指施事主語。這種分歧如實反映上古與中古之交隔開式的分歧。有些隔開式搭配定指施事主語，如《史記·魏其武安侯列傳》中的“魏其乃扶灌夫去”；有些不然，如第 2.2 節例(29)所舉“推手前曰枇，引手卻曰杷”。

以上所舉五種“V1 去”詞組，除了並列的兩種之外，其它三種無論是否搭配賓語，都很容易合理統攝於因果概念之下，造成詞組的混同合流。甚且原屬並列的兩種，由於成份重疊之故，也很容易重新分析為使成詞組。

成分共用而導致詞組混同，各別詞形發生早晚不一。有些狀態、使動同形的動詞，混同較晚發生。不過，大約到南北朝，各個來源因果詞組的混同已是普遍現象。劉承慧(1998b)曾就若干具代表性的同形異詞在南北朝複合動詞中充任 V2 的情況作過觀察，發現這種 V2 構成的因果複合動詞，絕大多數固定搭配施事主語和受事賓語；不過搭配施事主語且不帶賓語的用例也非罕見。證諸歷史，以使動詞為 V2 構成帶賓語的複合動詞發生年代早，而狀態、使動同形的動詞基本上都是以使動性質出任複合動詞 V2。南北朝開始以狀態性質

出任不帶賓語的 V2，說明帶賓語的慣例受使成原則語法地位提升的影響而起變化。試看：

(164) 時有羅漢道人，次知日直，掃除草土，積在中庭，不時除糞。

(賢愚經)

(165) 猶如田家子，左手執草，右手刈除。(出曜經)

(166) 象懷瞋恚，頓鎖自縛，踏壞拳室，馳走東西，命敵而行。(同上)

(167) 於時國監禱奈與王。其中好楨，鸚鵡啄壞。(賢愚經)

例(164)中的“掃除”搭配賓語“草土”，而例(165)中的“刈除”並不搭配賓語，可見得因果複合動詞的 V2 “除”，有的是使動詞，有的是狀態動詞。又例(166-167)中的“踏壞”、“啄壞”同樣顯示 V2 “壞”有的是使動詞，有的是狀態動詞。“除”、“壞”作為因果複合動詞 V2，最早是以使動形式出現，中古晚期開始以狀態動詞形式出現，兩種 V2 因詞形相同而混同。混同的用例累積，帶賓語和不帶賓語的因果複合動詞可能就在無形之中合併起來。

5.3 詞組的互動

南北朝各種因果詞組統攝於使成原則之下；不同來源的使成詞組，論元結構不盡相同。隔開式為南北朝使成動詞的典型；當因果連動複合動詞基於共用成份而與隔開式之同義複合動詞混同，進而發生重新分析以趨近典型，必然導致論元結構的變化。在另一方面，隔開式雖然是使成的典型，其同義複合動詞的數量遠不及因果連動複合動詞；因果連動複合動詞經過重新分析之後，經過變化的論元結構反成為強勢的論元結構。不同來源的因果動詞相互影響，自然帶動使成式的演進。

隔開式及其同義的複合動詞，有時搭配施事主語，有時搭配當事主語。後者論元結構與“V1 死”之類相同。前者與搭配施事主語、受事賓語的因果連動詞組略有出入。這兩種詞組的論元選擇差異即如例(168-170)所示：

(168) 兒語母口，速放我去。(出曜經)

(169) 大王曉聖，幸恕虛過，兒還其母，各爾放去。(賢愚經)

(170) 獼猴即時捨去蜂蟲，即令潔淨。(同上)

例(168)中的“放我去”是隔開式，例(169)中的“放去”是與之同義的複合動詞。兩相對照可知，無論在隔開式或在複合形式，施事主語總是受V1制約。若隔開式由同義的複合動詞替換，則兼語轉任當事主語。V2始終搭配當事主語，V2之“結果”特徵並不因為形式替換而有所變更。

因果連動複合動詞搭配施事主語及受事賓語。這種複合動詞與隔開式的同義複合動詞混同，可能導致V2喪失“致使”特徵。楊祖麟(1991)曾舉出“變母清濁對立消失”的證據支持志村良治(1984)關於V2“自動詞化”的推想。所謂“自動詞化”也就是V2喪失“致使”特徵，表述“結果”。

且以(170)的“拾去”為例，觀察V2自動詞化可能導致的論元結構變化。例中施事主語“獼猴”、受事賓語“蜂蟲”跟V1、V2都存有語義制約。V2和論元建立語義制約的基礎在“致使”特徵。倘若喪失“致使”特徵，V2和論元間語義聯繫即告中斷，而施事主語和受事賓語都將成為專受V1制約的論元。這樣的論元結構變化必然牽涉V1和V2語義功能的更動。亦即V2一旦喪失“致使”特徵，主語專受V1制約成為常態，V1的表述功能更加確立。

因果連動複合動詞V2由使動詞重新分析為狀態動詞，對使成發展意義深遠。在此之前，因果複合動詞的論元搭配，或者以V2搭配當事主語，或者V1、V2分別搭配施事主語、當事主語，不然V1和V2共同搭配施事主語和受事賓語。等到因果連動複合動詞V2的“致使”特徵失落，連帶改變詞組論元結構，不搭配當事主語且單以V1聯繫施事主語的使成動詞方才出現。

截至南北朝為止，因果連動來源的複合動詞數量居各來源之冠。重新分析之後，由V1聯繫施事主語且不搭配當事主語的論元結構自然會以數量優勢成為使成複合動詞最顯著的論元結構。如此一來，V2獲得充分的虛化空間。使成結構意義由因果分工演變為因果/動補分工，這與因果連動複合動詞的重新分析應該是大有關係。

六、結 語

使成式的演變歷程恰如漢語史上所有重要的演變，既脫離不了各別歷史階

段語言趨勢的格局，又總是和相應的結構夾纏糾結。上古晚期“V1 死”之類典型的因果複合動詞以“結果”為表述重心，這與當時狀中複合動詞的強勢有關。等到連動複合動詞先通過重新分析取得因果內涵，再通過重新分析歸併入使成，導致論元結構變化，也就為使成原則引進新的語義特徵，帶動使成複合動詞語義重心的變化。

使成複合動詞來源既多，演變歷時又長，近代更與其它複合動詞合流，歸併入動補之列。各演變階段的傾向不一，各階段的產物層層重疊雜錯，這是使成式發展過程不易追溯的根本緣由。

引用文獻

- 曹廣順，1995，《近代漢語動詞》，北京：語文出版社。
- 翁紹岳，1994，《近代漢語研究概況》，北京：北京大學出版社。
- 何樂士，1992，《〈史記〉語法特點研究》，《兩漢漢語研究》（杜湘濤主編）頁1—261，濟南：山東教育出版社。
- Li, Charles and Sandra Thompson. 1976. Development of the Causative in Mandarin Chinese: Interaction of Diachronic Processes in Syntax. In Shibatani Masuyoshi (ed.) *Syntax and Semantics VI*, New York: Academic Press, 477—492.
- 李佐雙，1994，《文言實詞》，北京：語文出版社。
- 劉承益，1995，《文獻語本庫與漢語史研究》，國科會 1994—1995 年度計劃報告。
- 劉承益，1996，《先秦漢語的結構機制》，第五屆中國境內語言學語言學國際研討會論文集，頁 65—80，臺北：政治大學語言學研究所。
- 劉承益，1998a，《試論先秦漢語的構句原則》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.1: 75—101。
- 劉承益，1998b，《使成動詞的複合與定式——語料庫在歷史語法研究上的應用實例》，漢語計量與計算研究圓桌會議，1998 年 5 月 26—27 日，香港。
- 梅祖麟，1981，《現代漢語完成體句式和氣尾的來源》，《語言研究》1981.1: 65—77。
- 梅祖麟，1991，《從現代“動、殺”、“動、死”來看動補結構的發展——兼論中古時期起詞的動受關係的中立化》，《語言學論叢》16: 112—136。
- 太田辰夫，1958，《中國語歷史文法》（蔣紹愚、徐昌華譯，1987），北京：北京大學出版社。
- 王力，1958，《漢語史稿》中冊，北京：科學出版社。

- 魏培泉, 1993, 〈古漢語介詞“於”的演變史略〉, 《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4: 717—786。
- 楊平, 1989, 〈動詞+得+賓語結構的產生和發展〉, 《中國語文》1989.2: 126—136。
- 志村良治, 1984, 〈使成複合動詞的形成過程〉, 《中國中世紀語法研究》(江藍生、白維國譯, 1995) 頁 212—241, 北京: 中華書局。
- 祝敏徹, 1988, 〈先秦兩漢時期的動補結構〉, 《語言學論叢》2: 17—30。

注 釋

- [1] 使成複合動詞的“複合”關係為詞組關係。中古晚期有多少複合詞組因慣用而僵化成詞, 對於使成式形成過程都無實質影響。使成複合動詞並非基於成“詞”而成立。使成式成立意味特定結構意義的創生, 其特點在以 V1 和 V2 表述事件的因果聯繫。詳見正文之相關討論。
- [2] 參見梅祖麟 (1991) 和蔣紹愚 (1994)。
- [3] 形容詞 V2 所組成的複合單位表面上不宜稱為“複合動詞”, 實則不然。這些形容詞在各種複合類型充作表述單位, 無論是功能或詞性都無異於狀態動詞。“形容詞”是就其詞項固有的性質而稱說的, V2 則是就其語法地位, 即其補語詞的性質而稱說的。參見劉承慧 (1996, 1998e)。
- [4] 這裏“雙成分化”即一般所謂“雙音化”。嚴格說來“雙音化”不過是“雙成分化”現象裏最顯著的一環, 這是因為上古的表述成分絕大多數都是單音成分的緣故。
- [5] 齊明《佛本行集經》裏以使令詞組表述“使成”的現象式微, 可以為佐證。
- [6] 使令動詞的演變歷程是漢語史上一个重要議題, 我們將另文撰述。
- [7] 《齊民要術》的作者以及該書語言所屬年代可能都有爭議: 不過, 書中因與使令格式的運用情況很符合中古晚期的語言習慣。
- [8] 上古“使”、“令”並存, 不過可能反映地域方言的差異。例如《孟子》多用“令”而《荀子》專用“使”; 《論語》、《孟子》也以用“使”為主。
- [9] 唯偶有 V2 容許搭配表示“範圍”的關係賓語。
- [10] 參見劉承慧 (1998a)。
- [11] 我們也許可以假設中古時期“活動”逐漸融入“斷”的詞義內涵, 因而改變了它的詞性。不過, 這樣的假設不容易成立。前項“斷”直到現代漢語都還保留著狀態動詞的性質, 如果在上古到中古的過渡階段“斷”曾經脫離“狀態”而進入“活動”範疇, 那麼很難找出是甚麼因素使得它又從“活動”回歸到“狀態”範疇。

- [12] 茲列舉《齊民要術》常見的 V2 如下：
平、冷、澆、沸、破、乾、堅、淨、赤、食、碾、蒸、滌、熟、均、調、碎、散
- [13] 此一主張可參見祝敏徹（1958）、太田辰夫（1958）、志村良治（1984）。不過，劉承慧（1998b）認為這樣的主張還有斟酌的必要。
- [14] 這恐怕是楊伯峻《春秋左傳注》將“射之死”、“射之殪”以逆號斷開為“射之，死”、“射之，殪”的主要理由。
- [15] 我們暫且按照李佐聖（1994）把“猶”當作分類動詞看待。如果把“猶”視為關聯副詞，“肉腥炙之熟”、“魚鮮煮之熟”是構成詞語最上層的直接成份，“炙之熟”、“煮之熟”中前後動詞的結合關係仍同樣緊密。
- [16] “決之東”語義本有曖昧之處，“東”容許兩解，或指“決水導引的方向”，或指“致使結果狀態”。若果把連詞“則”之後的“東”視為“結果”，第一種解釋是合理的；若果視為“對於結果的強調之辭”，第二種解釋才更恰當。
- [17] 形容詞 V2 的語法地位可參見註 3。另《齊民要術》使令動組的 V2 見註 12。
- [18] 參見劉承慧（1995）。
- [19] 參見劉承慧（1998a）。
- [20] 根據何樂士（1992）的觀察，狀中動詞組在《史記》變得特別發達，這可以解釋“V1 死”活躍的原因。春秋戰國到西漢詞組變動的情況可參見何樂士（1992）以及魏培泉（1993）。
- [21] 中央研究院詞庫小組已完成《戰國策》與《史記》的斷詞工作。數量變化的資訊可以從兩部文獻的詞表比對得知。
- [22] 參見劉承慧（1998b）。
- [23] 先秦文獻裏“戰克攻取”之類的組合很常見，其中“攻取”幾乎都是主謂詞組。可見表面同為“攻取”的組合，結構方式未必相同。
- [24] 表述“致使”卻不見賓語，這是受法相詞“可”的結構約束。詳見劉承慧（1996）。
- [25] 參見曹廣順（1995）。
- [26] 參見蔣紹愚（1994：194-195）。
- [27] 《史記·太史公自序》有轉引自《春秋傳》孔子之語“我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也”。不過“深切”的“切”應為“深”之近義詞，亦即“深切”為近義並列單位。即使是例（88）中“切痛”的“切”恐怕仍是“深”的近義詞。又並非所有主謂詞組都在這個階段經過重新分析，蔣祖慧（1981）曾經指出“完了”義的“竟”、“訖”、“畢”、“已”南北朝時候都還作謂語。儘見下文說明。

- [28] 同時期的文士之作《世說新語》則仍保留狀語用法。
- [29] “轉”的語義作用詳見4.2節。又例(137)中的“色轉故然”可與“辭轉苦切”相比較。程度補語是現代增語的一種。我們根據“轉苦切”來支持程度補語源起於南北朝的設想，不遑事實真象還需老仔細參詳。
- [30] 像“VI 推”這樣的情況現代漢語也有。例如“他氣死了”之中的“死”為程度補語，而“氣死他了”之中的“死”可能就不單只是表述“程度”而已。
- [31] 至於“拂出塞上一切”中的“一切”，南北朝時可能還是詞語而非補語。
- [32] 所謂“新進展”並非指《史記》之前完全不存在，而是藉此強調複合形式從此之後應用範圍持續擴大。
- [33] 詞(字)形“震”偶而可見，如《高僧傳》中的“震懼”所示。
- [34] 詞形“驚怖”也可獨立作謂語之用，如《資治通鑑》中的“覺已驚怖”所示。
- [35] 致使的“感悟”可與例(107)的“感悉”相比較。
- [36] 中古另有詞形“起”表述心理狀態發生的起點。“起”原則上只與指稱心意的名詞結合，構成動賓單位。
- [37] 這種賓組的兩個成分不盡是近義詞，不都是典型的並列式。在另一方面，兩個成分缺乏明顯的時間順序，也不是連動式。游離於既有結構邊緣的複合詞往往透露出詞組變遷的訊息，很值得留意。
- [38] 以“懷”、“有”構成複合語詞表述心理狀態“存現”的方式上古已有，並沿用到中古。中古晚期“懷”取得優勢，“有”較為少見；前者之如例(113)中的“懷懼”，後者之例則如《世說新語·黜免》中的“有愧於叔達”。中古“愧”仍可獨立表述心理狀態，這由《言部》中的“宋傳音，實愧於懷”之語可知。
- [39] “……蒸之，取熟”與“蒸令熟”幾乎是同義的，“……日曝，曝乾”與“日曝使乾”亦然。
- [40] 參見 Li and Thompson (1976)。
- [41] 本文限於篇幅，略舉數例以資佐證。詳見劉承慧 (1998b)。
- [42] 參見註5。
- [43] V1“斥”的性質當然也有關。不過，這裏集中討論V2的爭異，暫且不提。
- [44] 凡是帶受事賓語的複合動詞，即使施事主語未聲明白出現也必須認定其省略，認定的依據正在於語義制約。參見劉承慧 (1996, 1998a)。
- [45] 雖然《史記》代詞賓語“之”出現的強制性略有發跡，但直到漢代為止，代詞賓語“之”仍具有相當的結構標示作用。梅祖麟 (1991) 曾指出中古以後“之”才比較能

夠自由省略，這是很值得注意的。

作者單位：臺灣新竹清華大學中國文學系

The Historical Development of the *Shicheng* Construction

Liu Chenghui

Summary

The *shicheng* construction is a serial verb construction essentially composed of two verbs, the first denoting 'cause' and the second, 'result' of the same event. It comes after other major serial verb constructions in the history of Chinese language and, nevertheless, the question of when it emerges remains open to debate. Around the Eastern Han dynasty (AD 25 - 220), there appear two specific 'cause-result' phrasal forms that confirm the existence of *shicheng*. This confirmation further suggests that *shicheng* have its origin before the Eastern Han. In reality, the notion of *shicheng* has long been existing in the language, without grammatical forms of its own. Certain forms become fixed gradually while the notion gets salient. That is, the innovation of *shicheng* is involved in conventionalization of semantic notion to obtain grammatical prominence. The innovation lasts more than seven hundred years, i.e. from the end of the Warring States period (221 BC) to the end of the Northern and Southern dynasties (AD 589). Within this time span, 'cause-result' phrases of different forms merge together under the principle of *shicheng*. Semantic interaction among the forms occurs through the merge so as to trigger change of the *shicheng* construction. The construction is at the same time affected by the drift of disyllabism. Consequently, disyllabic compounding form replaces their synonymous phrasal forms and becomes the prevailing form of the *shicheng* construction.

《兼愛上》、《非攻上》、《節用上》 為墨子早期思想著作的論證

張 涅

《墨子》是墨家思想的集成，為墨子、墨子弟子和後學共著，時代約從春秋後期到漢初。其思想有一個創立、傳承和發展的過程，可以分成墨子早期思想、墨子後期思想和墨子後學思想三個階段。其中早期思想是墨子的個人創造，最具原創性，最有特質；後期思想有弟子的參與，為弟子傳錄和著述的形式，較為周全系統；後學思想則重向分支學科發展或較多與儒家思想交匯。從現存的《墨子》諸篇看，《經》、《經說》、《大取》、《小取》和《備城門》以下為後學在科技、邏輯和軍事學方面的發展，《親士》諸篇是後學斷和墨、儒矛盾的表現，屬於墨家第三期思想。《兼愛上》、《非攻上》、《節用上》三篇比較明顯為墨子早期思想著作。《非儒下》從觀點和表達上看也可能是，但是殘簡，錯漏甚多，暫擱置不論。其他篇當屬於墨子後期思想。這一期中墨子思想有所豐富和發展，而且弟子在傳承著述的過程中有所闡釋發揮，思想也參與其中。筆者以為，厘定墨子的早期思想著作，理清早期和後期的思想脈絡，就能夠認識《墨子》各篇思想內容發展變異的問題，更清楚地把握墨學特質。下文試從語言表述風格、基本思想和先秦諸子述評三方面予以論證。

一、這三篇的語言表述風格不同於同類的其他篇

王念孫《墨子雜詁》記：“是書錯簡甚多。”孫詒讓《墨子閒詁序》也感慨不能“復其舊觀”。缺乏平準的文本，對語言作比較分析非常困難。本節論證側重在整篇的語言表述風格方面，若「明顯的錯簡和後學綴入並予以刊正。

(一) 同類篇章開首都是“子墨子言曰”，唯獨這三篇沒有。

這是一個很明顯的證據。《尚賢》後二十四篇形式類同，其中兩首稱“子墨子言曰”，表明是弟子述著，反之則可以認為是墨子所作，弟子傳錄。述著有弟子理解闡釋和發揮的成分，屬於墨子後期思想；傳錄沒有弟子的思想參與，屬於墨子初創墨家時的早期思想。我們可以推測，墨子以這三篇思想創立了墨家學派，隨後弟子追隨，共同實踐和著述。這裏不存在漏誤的可能，因為古籍的漏誤一般在篇段中間，開首的“子墨子言曰”很醒目，不會忽略。墨家學派對墨子極崇敬，不可能有意刪略。這一點，畢沅、孫詒讓、梁啟超諸位已經注意到，“無子墨子曰，……蓋根自著”。^[1]尹桐陽《墨子新釋》也指出：“無子墨子曰，墨自著也。”

《兼愛上》末句：“故子墨子曰：‘不可以不勸愛人者。’此也。”明顯為後學綴入。從語義上看累贅，類似眉批，因為上句“故天下兼相愛則治，交相惡則亂”已是總結。語義上帶慨嘆，舒緩拖沓，沒有前文短促頓挫的節奏感。王煥鑣《墨子校釋》標點引號至“也”，^[2]不妥。

《節用上》錯滯較多。後半篇講“可倍”、“寡人”的人口問題，與“節用”旨義不合，明顯為錯簡。戴望注：“‘則不難’下有脫文。”^[3]已經指出這一問題。從竹簡書形式講，末句“故子墨子曰：‘去無用之費，聖王之道，天下之大利也。’”也就不可能與前半篇連在一起，故也宜認作為錯簡。

(二) 這三篇字數明顯少於其他篇。

《尚賢》等二十四篇的字數不等，羅根澤據明嘉靖本統計如下：^[4]

篇名	上	中	下
尚賢	819	2338	1495
尚同	795	2398	1871
兼愛	563	1307	2721
非攻	426	1276	2002
節用	596	殘存 572	闕
節葬	闕	闕	2812
天志	1362	2302	2284
明鬼	闕	闕	2401
非樂	1540	闕	闕
非命	1473	991	1436
非儒	闕	闕	1926

從這張表看，字數最少的是《非攻上》、《兼愛上》和《節用上》（包括錯簡和綴入）。與這三篇字數相當的《節用中》，孫詒讓也認為是殘篇。^[5]這三篇與字數稍近的《尚同上》、《尚賢上》（不除掉脫文，據王煥鑣說各有 60 字左右^[6]），也相差近一倍。這三篇的字數只有《非樂上》的三分之一，《尚同中》的四分之一，《節葬下》的五分之一。其他篇平均有 1690 多字，是這三篇的三倍左右。從先秦著作情況看，同樣論述社會政治思想，早期著作比後期著作簡略，因此這是三篇為墨子早期思想著作的一個證據。

（三）這三篇用單音節連詞，句調簡促質樸。

《兼愛上》出現“故” 16 次，“則” 6 次，“雖” 3 次，“若” 2 次，共計 27 次。《非攻上》出現“則” 7 次，“故” 1 次，“若” 1 次，“以” 4 次，共計 13 次。單音節連詞的運用加強了簡促質樸、頓挫抑揚、明朝爽口的語言特質。現代賞析《墨子》的語言風格，也大多以這兩篇為典例。《節用上》前半篇也可感覺到這種語言特色。王念孫在“去其無用”之後增“之費”兩字，應從王煥鑣說為誤增^[7]。原句意義已清楚，加上後破壞了句調節奏。這三篇中出現雙音節連詞的句子內容上顯得累贅，語調上也與全文不統一，疑為綴入。除了上面所引外，另有：

《非攻上》末句：“是以知天下之君子也，辯義與不義之亂也！”連用兩個

“也”，語調悠長，與上文不合。上句“此可謂知義與不義之辯乎”，從語調到語義都表示結束。

《節用上》：“是故用財不費，民德不勞，其興利多矣。”這樣一字不變出現兩次的表述不合這三篇的習慣風格。《兼愛上》“焉能治之”、“焉能攻之”，“不能治”、“弗能治”，“是何也”、“此何也”；《非攻上》“此何也”、“是何故也”、“此何故也”，“義與不義之別乎”、“義與不義之辯乎”；表述都講究措辭變化。而且“矣”帶感嘆語調，與上下文的簡促質樸風格不合。

“是故聖人作為甲兵五兵。”與上下句意義迭合，語序雜亂。

與此不同，其他篇大量運用雙音節連詞，語調或者平緩拖沓，往復敷衍，或者短促干脆，缺乏內在的舒展感。沒有這三篇那樣給人一種統一的簡樸有度的感覺。顯然，這三篇語言風格比較古樸和統一，理解為墨子早期思想著作是合理的。

（四）這三篇用設問和反問句式貫穿全篇，其他篇無此特徵。

《兼愛上》用設問“亂自何起”、“是何也”、“此何也”自問自答，並且用反問“猶有盜賊乎”、“誰賊”加強力度。《非攻上》用“此何也”、“是何故也”設問，也用反問“此可謂……之別乎”、“此……之辯乎”強調論點。《節用上》連用“何以爲”設問，也用反問“此不會……與”。這類句式的有序運用使篇內文氣貫通，語言風格具有統一性。同類的其他篇偶爾用設問、反問句式，沒有像這三篇那樣貫穿全文。顯然，墨子初創墨家時的思想著述是有感而發，一氣呵成，表現出一代宗師的風采。弟子傳錄時雖不免損益，但基本風格保存下來。而弟子的述著是理解和闡釋，而且參與的不止一人，過程不止一時一地，所以可能某些片斷別具風采，全篇不可能有統一有度的文氣。

（五）這三篇論證方式單純，其他篇較之豐富。

這三篇只是立論，只採用類比法和歸納法，比較單純。《兼愛上》用類比和歸納法論證，《非攻上》用類比法論證，《節用上》用歸納法論證，都只有立論的形式。而其他篇除了立論外還有駁論，如《尚同中》、《天志中》駁“今天

下之人”，《非命》駁“‘有命’者言”，《兼愛中》駁“天下之上君子”，《非攻中》駁“節攻戰者言”等。除了使用類比法和歸納法外，還大量運用引證法和例證法。引用的內容包括墨子的觀點、古聖王之法、《泰誓》、《禹誓》、《湯說》、《大雅》等。事實論據包括有關管文公、楚靈王、越王句踐、大禹、文王、商王紂等的史實。個別篇章的論證甚至包含演繹法和比較法，如《節葬下》“今逮至昔者”一段，以實用主義的“為政乎國家萬民”觀念為大前提，以“厚葬久喪”與否的兩種對立觀點分別為小前提，推演和比較分析後得出結論。

方授楚《墨學源流》也注意到其中論證風格的不同，“（《兼愛》、《非攻》）中下篇應用墨子三表之法，所謂有本之者，有原之者，故多引傳說及《詩》、《書》以上本之於古者聖王之事。上篇則應用推論也”。但以為“下篇最先高成，次有中篇，再次始有上篇”^[6]，則把思想發展的規律與思想表述發展的規律混淆了。思想發展總是在大量經驗的基礎上歸納分析，由繁到簡得出理論觀點。但是，思想表述時卻往往由簡到繁，先是簡明的但可能是不周全、不系統的闡述，再是比較詳細全面的較多考慮到敵論的論述。由此看，這三篇也宜理解為墨子早期思想著作。

（六）這三篇結構嚴謹，其他篇多顯松散。

《兼愛上》、《非攻上》的結構極為嚴謹、完整、清晰，顯然是個人匠心之作。

《兼愛上》：（1）提出思考問題的基點：“知亂之所自起，焉能治之。”（2）認識問題的起因：“起不相愛。”（3）具體論述不相愛狀況：個體之間、家邦之間。（4）結論：“兼相愛則治，交相惡則亂。”

《非攻上》：（1）從否定“虧人自利”的倫理常識推出“非攻”的論點，（2）進而指出“攻國”虧人更多，罪更重，（3）最後再強調“攻國”不義。

從《節用上》的前半篇也可推測出其結構形式：（1）提出論點：聖王為政“加用而為”，（2）具體論證衣裳、宮室、甲盾五兵、舟車的功用目的。最後部分當再強調“節用”或批判諸侯君王的浪費。

這三篇的結構已經具備了現代議論文的形式。陳柱說《兼愛上》“最為有法度之文”^[9]，《非攻上》“以小類大，次第推廣”^[10]。反之，其他篇雖然有些段落也嚴謹有度，但通篇結構缺乏章法，松散枝蔓，明顯是弟子發揮、集成的表現。王闓運《墨子注》“以陰文別之其不足重錄者”許多處，也是針對這種弟子多人參與又缺乏統稿的問題。

二、這三篇的基本思想與其他篇有差異

墨子的早期思想和後期思想有統一性，也有差異性。統一性表現在後期思想是對早期思想的闡釋發展，差異性則在於闡釋發展過程中有所周全和深入。從這三篇與同類的其他篇的比較中可以認識到墨子思想發展的軌迹，據此也可證明其為早期思想著作。

（一）這三篇的論述針對社會現實，其他篇的論述圍繞墨子觀點。

先秦諸子都是落實於社會政治問題的思想學派，出於思想合理性、必然性的認識涉及到本體論和方法論等形而上學，所以早期思想直接針對着現實。墨子也是如此，《兼愛上》從考察“天下之亂”入手，指出原因是“不相愛”，提出“兼相愛”的觀點。《非攻上》從“虧人自利”的行為開始認識，指出最“虧人”的是“攻國”，提出“非攻”思想。《節用上》“去其無用”、“加用而為”，現實針對性也很明確。反之，其他篇的論證都圍繞着“子墨子言”，根據墨子的觀點闡釋發揮。雖然它們的思想範疇也沒有脫離社會現實，但直接旨義是為了解證、周全本學派的觀點，顯然係弟子述著所為。曹繩湘《墨子箋》注《兼愛中》說：“此篇蓋以申上篇之說。”已經發現了其中端倪。

（二）這三篇思想與儒家矛盾，其他篇有所交匯。

墨子初創墨家時的思想與孔子儒家尖銳矛盾。“墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其褻煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服喪生而害事，故背周道而用夏政。”（《淮南子·要略》）在相互爭鳴中，墨子必然吸收儒家的合理因素來周

全自己的理論，加上弟子述著時的思想參與，因此後期思想與儒家有所交匯。比如，《兼愛上》只講“聖人”，中下篇講“仁人”，“仁”是孔子儒家的重要術語。（《非攻上》的“仁”，從王煥鈺說疑衍或作“義”。）《非攻上》一律否定戰爭，下篇則肯定“誅”，與儒家肯定“武王伐紂”（《孟子·梁惠下》）的觀點基本一致。《節用上》只講“使民用財也，無不加用而為者”，下篇則提到“宮牆之高足以別男女之禮”，考慮到儒家禮制在當時社會的合理意義。至於《節葬下》“此仁也，義也，孝子之事也”，把儒、墨的術語結合在一起。《非樂上》區別“君子”、“賤人”，也與儒家的“君子”、“小人”的區別相似。

更典型地表明思想差異的是這三篇沒有出現“忠”字，《兼愛上》說到“君臣父子皆能孝慈”，也沒有“忠”。而其他篇出現次數頗多，如《兼愛中》、《明鬼下》“惠忠”，《兼愛下》、《非攻中》“忠臣”，《節用中》“忠信相連”，《尚賢下》“忠信之士”。“孝慈”僅是平民生活中相互關係的認識要求，“墨氏兼愛，固諄諄以孝慈為本”^[1]；而“忠”是事君王社稷，是儒家的核心概念之一。一字之增，表明思想的吸收融通。韓愈《讀墨子》說“孔子必用墨子，墨子必用孔子”，似是從墨子後期思想得出的結論。

（三）這三篇沒有提出“交相利”的觀點，其他篇倡導之。

這是三個上篇與其他篇內容意義上的又一個重大差別。《兼愛上》提出“兼相愛”，沒有由此推出“交相利”，最後的結論也只是“禁惡而勸愛”。《非攻上》只講“義”，以“義”作為社會公理和行為準則。兩篇中的“利”都是“自利”，即被否定的自私行為。《節用上》闡述“節用”的政策，講的是君王對平民的“利”，是站在平民立場對君王的單方面要求。雖然實際上平民之“利”必然導致社會安定，君王得“利”，但它沒有從相互性上認識，不是“交相利”，不是從“兼相愛”邏輯地推演出來的作為核心的思想概念。出現的王處“利”（包括錯人），都沒有互助互惠的意義。

但是，《兼愛》中下篇直接提出“兼相愛，交相利”，《天志上》、《非命上》、《節葬下》等也重複強調兩者的必然聯繫，《非攻下》等篇的“其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利”，也是對“交相利”的簡明闡述。應該

說，從“兼相愛”推出“交相利”，從“義”推出“利”，如《經上》曰：“義，利也”，是墨子和弟子對早期思想的邏輯發展，使墨學具備了實用主義的特徵，在先秦和中國文化史上獨樹一幟。因此我們認識墨家思想時，應該把它們聯繫起來。但是，其中的差異可以幫助證明這三篇為墨子早期思想著作。

（四）這三篇只重實踐，其他篇兼崇鬼神。

這三篇用現實理性的態度認識社會政治問題，沒有涉及天帝鬼神。其他篇則不然，許多處表現出鬼神崇拜和迷信觀念。例《兼愛》中下篇：“泰山有道。”“祠龍於上帝鬼神。”《非攻》中下篇：“事上帝山川鬼神。”《節用中》：“祭祀。”《非命上》：“祭祀上帝鬼神。”《尚賢中》：“尊天事鬼。”《明鬼下》：“信鬼神之能賞賢而罰暴。”《尚同上》：“天之所以罰百姓。”《非樂上》：“天鬼弗戎。”這又是墨子和弟子對早期思想的一大發展。表面上看，迷信鬼神與注重實踐不能統一，現代許多學者認為這是墨家思想的內在矛盾。但是我們從墨學實用主義的思想本願認識，就會認為其合乎發展規律，而且能內在地統一起來。實用主義以實效性、有用性為指導原則，“只要有實際的後果，實用主義還願意考慮神秘的經驗”。^[12]對平民個體講，其經驗理性在時間上和空間上都有限，許多自然、生命現象不能認識和解決；只能對經驗理性能解決的運用經驗理性，經驗理性不能解決的崇尚天帝鬼神。所以墨子早期單純理性的態度必然要發展。要在崇尚實踐的同時解決個人實踐局限性的問題，周全理論觀點，在當時必然借助於天命鬼神信仰。從這個思想發展的軌迹，我們也可認定這三篇為早期思想著作。

（五）這三篇思想起端是平民角度，其他篇則是國家整體。

儒家傳統從君王立場考慮整個社會的長治久安。墨子根本上也考慮整體利益，但早期出於樸素的經驗，首先從平民的物質生存的角度開始思想，與儒家傳統針鋒相對。這種思想極具特質但缺乏理論的周全性和實踐的可行性，因為平民物質利益的保障依賴於社會整體利益的存在；社會不安定、不富裕，平民的利益肯定受到損害。因此墨子逐漸地較多思考社會整體的問題，在整體利益

基礎上要求平民利益。社會整體結構的核心是君王，君王與社稷兩位一體，所以後期思想經常表現為直接為君王政治思考的形式，始點與早期有所變異。例如，《兼愛上》排除等級籠統地講“兼相愛”，在當時條件下實質是維護平民利益，它的“聖人以治天下為爭”是一種普遍的社會願望，不是從君王立場的角度而言；而中下篇改“聖人”為“聖王”，批評“上不以為政”，引用歷代君王的成功事跡，強調“君說之，故臣為之”，直接為君王謀劃國家大事。《非攻上》着眼的是平民，考慮的是平民在戰爭中的災難；而中下篇着重於“為政於國家”，強調進攻別國勞民傷財不利於統治。《節用上》根本點在於“使民用財”，避免“凍餓死”；而中篇為統治者具體羅列“節用之法”，口的是“王天下，正諸侯”。其他如《尚賢》、《尚同》、《天誌》、《非命》等篇也充分考慮到平民利益，但都明顯通過為君王政治謀劃的方式。顯然，這種思想基點的變異軌迹也提供了這三篇為早期思想著作的證據。

（六）這三篇思想較簡單化，其他篇思想稍周全。

這三篇思想特質鮮明，但是比較簡單化，其他篇在繼承這些特質的基礎上作了進一步的、多方面的闡述。《兼愛上》提出用“兼相愛”來解決現實的“亂”的問題，顯然僅是一種烏托邦理想。中下篇則進而為之設計實踐路線，提出從“上”和“士”兩方面進行自上而下的道德改良的策略。“此何難之有焉？特上不以為政，而士不以為行故也。”（《兼愛中》）“兼相愛”與否的關鍵在如何促使君王愛平民，故而《天誌》、《明鬼》從另外一方面予以發展，在君王之上確立一種至高無上的權威，使它具有宗教的力量，促進現實實踐。這些雖然不能從根本上改變“兼相愛”烏托邦的本質，但後期墨子和弟子的思想努力是顯然的。“非攻”的思想也有發展的軌迹可尋。上篇一概否定戰爭，因為戰爭不管正義與否都損害平民個體的實際利益；從平民個體的角度認識，也很難判斷正義與否。但是，那些極大地損害平民利益的暴君行為只有通過戰爭手段才能消除，戰爭雖然帶來一時的災難，但可以贏得一段時間的安定，所以下篇提出“誅”的觀念，肯定正義戰爭，對“非攻”思想作了周全。“節用”的思想到後期也得到豐富，《節用上》只提出“去其無用”、“加用而為”的原則，

後期進而從“非樂”、“節葬”等方面具體闡述。這三篇思想較之其他篇相對簡單化，且為思想發展的初端的特徵也證明其為早期思想著作。

三、據先秦諸子的述評論證這三篇為墨子早期思想著作

先秦諸子都具有鮮明的思想特質，在相互爭鳴中總是抓住對方原創的、最有特質性又不夠周全的觀點。對墨家也是這樣，那些比較具體的述評基本上針對墨子初創的弟子未曾參與過的思想。這些思想主要集中在《兼愛上》、《非攻上》、《節用上》三篇內，據此也可以佐證本文的觀點。其中孟、莊、荀三者最為明確，最有影響。

(一)《孟子》

1. “吾聞夷子墨者，墨之治喪也，以薄為其道也。”（《滕文公上》）
2. “楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。”（《滕文公下》）
3. “墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。”（《盡心上》）

(1) “夷子墨者”是後學，他的思想實踐主要在“治喪”上，即《節葬》所表述的。(2) “墨氏”是對墨子的貶稱，這句是以儒家“仁愛”批判墨子“兼愛”。(3) “墨子”是尊稱，前句概述其思想特質，後句概述實踐精神。(2)(3)都針對着“兼愛”，證明“兼愛”是墨子的思想特質，必為早期原創。《兼愛》的中下篇吸收了“仁愛”的思想因素，與儒家思想交通的跡象比較明顯，又顯然可以從孟子的批判對象中排除。則孟子針對的應是只單純強調“視人身若其身”，強調平等無差別的“天下兼相愛”的《兼愛上》。由此也可證明《兼愛上》為墨子早期思想著作。

(二)《莊子》

“不侈於後世，不靡於萬物，不暉於數度，以繩墨自矯，而備世之急。古之道術有在於是者，墨翟禽滑釐闢其風而說之。為之太過，已之大

循，作為非樂，命之曰節用，生不歌，死無服。墨子泛愛兼利而非斗。其道不怒，又好學而博不異，不與先王同，毀古之禮樂。黃帝有《咸池》，……古之喪禮，貴賤有儀，上下有等，天子棺槨七重，諸侯五重，大夫三重，士再重。今墨子獨生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，以為法式。以此教人，恐不愛人；以此自行，固不愛己。”（《天下》）

這段述評的前半部分對墨子和弟子禽滑釐為代表的墨家學派而言。“作為非樂，命之曰節用”，意所做的行為否定禮樂等級制度和形式，稱這種行為為“節用”。“生不歌，死無服”是補充強調這種“節用”名義下否定禮樂制度的特征。後半部分述解和批判墨子思想，中心句是“泛愛兼利而非斗”。“泛愛”與“兼愛”似中有異，“兼愛”指自我個體對不同的個體對象，是個體相互間，局限在社會範疇；“泛愛”超越了個體範疇，是人類羣體的一般性認識，對自然宇宙的一種價值觀。《莊子》曰：“泛愛萬物，天地一體也。”“兼”是倍的意思。張衡《西京賦》：“鬻者兼贏。”薛綜注：“兼，倍也。贏，利也。”^[13]引申為增加，與“泛”、“非”一樣是動詞。“兼利”與“泛愛”、“非斗”屬並列關係，所以不是直接從“兼和愛”推出來的“交相利”。而且，“兼利”也是一般性角度的認識，不同於“交相利”從個體角度出發。因此“兼利”應理解為對《節用上》“一國可倍”（畢沅注：“言利可倍”^[14]）觀點的解述。以“非斗”代替“非攻”，也是把一個針對國與國關係的認識推衍至普遍的兩極之間關係的認識。“不歌”、“不服”、“無槨”與“毀古之禮樂”一樣，指否定“貴賤有儀，上下有等”的禮制等級。現存的《非樂上》旨在批判侈奢生活，《節葬下》旨在“富之”、“衆之”、“治之”的政治考慮，不是這裏所針對的。最後一句無疑是批判“兼愛”思想的理論矛盾和缺乏現實可行性。

上述分析可知，《莊子·天下》的述評雖然帶着較明顯的理解發揮成分，但是其中針對的墨子思想基本上對應着《兼愛上》、《非攻上》、《節用上》三篇的觀點。

（三）《荀子》

1. “故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非斗而日爭，勞苦頓萃而愈無

- 功，愀然憂戚，非樂而日不利。”（《富國》）
2. “墨子之非樂也，則使天下亂。墨子之節用也，則使天下貧。”（《富國》）
 3. “……先王立樂之方也，而墨子非之。”（《樂論》）
 4. “墨子有見於齊，而無見於畸。”（《天論》）
 5. “墨子蔽於用而不知文。”（《解蔽》）
 6. “墨子蔽於實而不知文。”（《正論》）
 7. “墨子之言，昭昭然為天下憂不足。”（《富國》）
 8. “不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而優差等。”（《非十二子》）

(1) “墨術誠行”指墨家學派的實踐。(2)(3)“樂”即“禮”。“非樂”指否定禮樂等級制度和形式，與現存的《非樂下》否定侈奢享樂生活的旨義不合，所以不是針對《非樂下》而是針對“兼愛”說。(4)“齊”即無差別，即“兼相愛”、“義”。(5)(6)(7)指“節用”，因為墨子認為“文”就是奢侈浪費。(8)儒家若限於“壹天下建國家之權稱”，墨子“不知”，即站在平民眼前利益的立場，沒有認識到國家政治建設的策略。“上功用”即崇尚效果的實用主義傾向。“大儉約而優差等”，與上文的分析和聯繫，很清楚指《節用上》和《兼愛上》的思想。

秦以後諸家交匯。像後代把孔學和儒學混淆一樣，《淮南子》、《漢書·藝文誌》等把後學發軔後的墨家思想與墨子初創墨家時的思想混為一談。以後更根據吸收了儒家思想的《墨子》理解墨子思想，韓愈發其端，畢沅《墨子注叙》稱“是翟未嘗非孔”，俞樾《墨子序》道“尸佼謂‘孔子貴公，墨子貴兼’，其實則一”，甚至路德把墨子當作真儒家來抨擊當時的虛偽儒生。^[15]

《墨子》原是竹簡書，眾簡編排成一篇。至西漢時錄成爲卷書本。^[16]疑在此過程中，“傳寫若亂之”（畢沅《墨子注叙》），把這三篇與其他篇混淆起來。清一代學者所做多在於字句校勘訓詁方面，沒有從整篇的語言表述風格和思想內容上着力，所以沒有注意到這個問題，或只發現一些蛛絲馬跡。筆者淺陋，持論恐有偏誤，敬請方家指教！

注 釋

- [1] [9] [10] 參見陳柱《墨學十論》，商務印書館，1930年10月初版，24頁，116頁，121頁。
- [2] [6] [7] 《墨子校釋》，浙江古籍出版社，1987年11月新1版。
- [3] [5] [14] 見孫前讓《墨子問詁》，中華書局“諸子集成”叢書，1954年12月第1版。
- [4] 參見《“墨子”探源》，載《諸子考索》，人民出版社，1958年2月第1版，179頁。
- [8] 中華書局，1940年10月再版，49頁。
- [11] 孫前讓《墨學通論》，載《墨子問詁》。
- [12] 威廉·詹姆士：《實用主義》，原羽結、孫瑞禾譯，商務印書館，1979年8月第1版，44頁。
- [13] 轉引自《漢語大字典》，四川辭書出版社、湖北辭書出版社，1995年5月第1版，249頁。
- [15] 參見《墨子論》，載《諸子百家精華》，湖南教育出版社，1992年第1版。
- [16] 參見戴潤甫《墨子要略》，載《墨子研究論文集》，人民出版社，1957年6月第1版。

作者單位：浙江海洋學院中文系

**Proof of the *Universal Love* (Part I),
Negation of War (Part I) and *Cutting
Down Expenses* (Part I) as Mozi's Early Works**

Zhang Nie

Summary

Mohism may be divided into the early, the later and the junior scholars of Mozi thoughts. The early period is the initial stage of Mohist School with the

thought centralized in the three articles "Univesal Love (Part I)", "Negation of War (Part I)" and "Cutting Down Expenses (Part I)", which can most reflect the specific quality of Mohist School. The later stage, because of the participation of his pupils, imbibes the reasonable factors of the Confucian School tradition so that his theory is more comprehensive and systematic. The thought of junior scholars of Mozi deals with the aspects of science, logic and military affairs, etc. or blended with the Confucian School. This paper proves that the three above-mentioned articles are early works of Mozi by means of comparison of his language style, basic thought and by analyzing the review of the various schools of thought and their exponents during the pre-Qin times.

關於儒家道德理想主義的理論根據 上的內在矛盾問題的若干思考

周繼旨

由孔子（前 551—前 479）開創的儒學在中華民族思想史上綿延兩千多年，給人以“昭垂百代”的感覺，在近代的“西學東漸”以前，其權威性從來沒有受到懷疑。只是當中國的大門被西方列強的堅船利炮轟開之後，一些先進的中國人才被迫反思儒學的價值和作用，從而也就開始了對儒學評價上的爭論。時至今日，在擺脫了政治實用主義的干擾、走出非“尊”即“反”的誤區之後，在以平常的心態和現代的視角重新審視儒學之後的十多年來，確實出現一些新的收穫。目前儒學研究的現狀雖可謂“漸入佳境”，但並未取得根本性的突破。儘管近年來開了大大小小的無數次的以“儒學與現代化”為主題的學術討論會，給人的印象仍然是“剪不斷、理還亂”。筆者個人認為：這裏的關鍵在於從思想內容、理論結構、學風旨趣等根本問題上理清傳統儒學和近代以至現代意識形態的區別和聯繫。為此就要對儒學的發展歷史進行再翻檢和再評價，其中值得特別提出討論的是標誌着傳統儒學理論發展進程的邏輯終結的王陽明（1472—1528）“心學”體系形成的這件儒學發展史上的大事。

一、儒家最本質的特徵與核心——“仁”與“禮”、 “內聖”與“外王”問題的形成、延續及其內在矛盾

先秦時代本是百家之一的儒家，到了西漢中期由於受到獨尊而在社會意識

形態中佔據統治地位。此後，雖經過佛教的傳入，道教的興起，以及北方少數民族的上中原等重大歷史事件，從而造成儒家思想在統攝人心的作用上的起伏，而其在政治上的官方正統主流核心作用卻始終沒有改變。形成這個狀況的決定因素是儒家的思想內容理論結構以至學風旨趣和中國封建社會的經濟政治結構有着內在的統一性，因而能夠隨着時代需要而不斷地進行自我調整和自我更新。善於把不同思想體系的一些內容汲取包容到自己體系中來，但卻並不改變自身“一以貫之”的本質規定，這是儒學的一大特徵。觀察儒學的歷史思考儒學的未來命運首先應當把握儒學的這個基本特徵。多年來，在思想史、哲學史的研究中對上述的儒學自我調整更新機能來源的說明解釋多半僅從外在的經濟政治出發考慮，而忽略了對於儒學理論自身的內在矛盾的考察。事實上，外在的經濟政治因素只有通過儒學理論本身的內在因素才能起到作用。儒學發展的歷史證明：儒學演變的直接動力來源於儒學自身的思想內容和理論結構的內在矛盾運動，即基於對這些內在矛盾不同理解詮釋和處理而產生的各種不同的學術流派之間的爭論。先秦“儒分為八”的詳情已無法細考，而孟子（約前372—前289）的“以心釋仁”和荀子（約前313—前216）的“以禮釋仁”之間就有着明顯的不同趨向。後世儒家的不同派別大都和孟、荀分枝有關，宋明新儒學中的程朱、陸王之爭就是先秦孟、荀之爭的遺風流緒。儘管二者都是站在傳統儒學的立場上對佛教的回應，都為完成儒學的以倫理本體化為核心內容的理論更新作出不可代替的貢獻，然而，陸王學派卻歷來被攻擊為“禪”，特別王陽明的心學體系被視為與禪學無別儒學異端。而被稱為“王學末流”者更被一些人斥責為明代亡國的罪魁和禍首。1949年全國解放後，在極左思潮的影響下，王陽明心學體系歷來是受批判的主觀唯心主義的代表。因此，在儒學發展歷史的長河中如何給王陽明的心學體系定位，仍是一個需要再研究的問題。

明代中葉以後，中國社會本身所積累的促使經濟政治結構轉型的因素在不斷增長，社會危機四伏，經過長期醞釀，一個以批評正統程朱理學面貌出現的以王陽明為代表的心學體系在儒學內部應運而生。這個體系的形成雖有王陽明個人遭遇上的因素，但本質上卻是時代精神的反映。是傳統儒學中孟子

一派心性學說發展到極致的結果。從先秦荀派儒學的重“禮”到宋明新儒學中程朱學派的重“理”，其理論綫索是一脈相承的。同樣，從孟子的重“心”到陸王學派的重“心”也是一脈相承的。儒家孟派心學發展到王陽明這裏，就其理論進程而言，已經達到了它的傳統形態的邏輯終結，再向前發展，就理所當然地進入嶄新的近代意識形態的範疇，其思想內容理論結構學風旨趣風格面貌都應當發生質的飛躍，不應當再屬於傳統儒學的範疇。可是由於1644年明代的覆亡和清軍的入關所造成的中國地主制封建社會的畸形延續，中國社會由中世紀到近代的轉型就比西方大大滯後，相應地儒學近代化的歷史任務也遲遲沒有完成。整個清代的前期和中期以程、朱理學再居上風，以及考據經學的興起的形式所表現出來的儒學繁榮也是一種畸形延續。直到鴉片戰爭以後，王陽明心學才伴隨今文經學和佛學的興起而有所復蘇。從這個意義說，王陽明心學體系的命運曲折地反映了歷史上的啓蒙思想發展的坎坷歷程。要正確評價王學首先要弄清王陽明心學體系中所蘊涵的儒學向近代意識轉型的契機，為此，又不能不回溯到先秦原始儒學的內在矛盾及其演變的歷史過程。

筆者之所以斷言王陽明心學體系的形成是傳統儒學理論發展進程的邏輯終結，是基於這樣一個為學界公認的歷史事實，即：儒學從它產生起就形成它的以倫理與政治相結合的內聖外王之道為其思想內容的主要特徵，與此相應地也形成它的最主要的範疇，即“仁”與“禮”。“仁”是從氏族倫理親情出發並抽象升華為人際關係普遍原則的理論範疇，“禮”則是反映從氏族宗法制生活習俗演變為組織領主封建制國家政治生活原則的理論範疇。兩者的對立統一所形成的理論結構內在地決定了儒學之所以為儒學的質的規定性。也正是這個結構維繫了儒學和整個中國封建社會政治經濟結構的相對應的平衡和適應。

中國封建社會經濟政治結構的特徵是一個宗法等級特權的大金字塔，可以把它分為從四周到春秋的領主制階段和秦漢以後的地主制階段。（國內外都有學者將西周以後、近代以前的歷史劃分為“封建”和“郡縣”兩段，雖有一定的道理，但筆者個人認為將其分為“領主制封建社會”和“地主制封建社會”

更能顯示其區別與聯係——周注。)在領主制階段時,其組織原則和聯結紐帶是按血緣關係的親疏遠近來區分經濟政治的貧富貴賤,社會生活的一切方面都籠罩在宗法原則統治之下。地主制階段時,宗法制的原則並沒有廢棄,仍然是維繫全社會穩定的最深層的因素,只不過是把嫡長子優先的原則限制在王位的繼承和貴族的爵位世襲方面。具體表現在政治結構上就是在處理“家禮”與“國禮”的關係上,從領主制的二者合一,到地主制的二者適當分開。也正因為如此,在兩者過渡的戰國時代並未走紅行時的儒家,到了秦漢大一統後的西漢中期就受到了朝廷的獨尊。因為它的“仁”與“禮”相統一,“親親”與“尊尊”的相結合,既“祖述堯舜”又“憲章文武”的思想內容和理論結構非常適合地主宗法制社會的經濟政治的要求,而它的文字訓詁和微言大義相結合的學風旨趣又使它能夠非常方便地隨着時代不同需要而不斷更新思想內容、理論結構與學風面貌。因此,儒學在中國封建社會中長期佔據官方顯學的地位是很自然的。不過,儒學的發展並不總是一帆風順和凱歌行進的歷史,它也曾經受過來自不同方面的挑戰和沖擊,經歷了興衰起伏的坎坷曲折,但它始終發揮着作為封建王權政治統治的理論根據的作用,因而也保持着整個封建社會意識形態體系的正統、主流和核心的地位。不過,在不同的歷史時期內儒學的總體面貌有所不同,它的思想內容的不同方面在社會不同階層中所受到的重視程度也有所不同。

從創始人孔子開始,由內聖而外王就是儒家學派最高的理想和基本的追求,由孔子奠定的“仁”與“禮”的矛盾統一的理論結構就是這種理想和追求的體現,由此構成了儒學作為倫理政治學說的結構特徵。孔子對儒者的要求是:一方面要不斷地按照“仁”的標準來完善自身的道德人格,即致力於“內聖”的追求;而另一方面則是按“禮”的原則來實現“禮樂征伐自天子出”的“先王之道”,即“外王”方面的理想。孔子反復講的“仁”是“克己”與“復禮”^[1]的統一,“內聖”與“外王”的統一。孔子一方面大力提倡“修己”,即“見賢思齊,見不賢而內自省”^[2],要求能夠達到因為“內省不疚”、而“不憂不懼”^[3]的至善的道德精神境界。與此同時,孔子又提倡“安人”、“安百姓”。這說明在孔子看來,從君子到聖人都是首先“修己”,繼之是“安人”,

再繼之是“修己以安百姓”，如果真能如此，“堯舜其猶病諸”^[4]。所謂“克己”、“內省”、“修己”都是向主體內心下功夫，都是屬於“內聖”之學的範疇，也即是孟子所說的“存心、養性”、擴充“四端”的“內聖”之道。所謂“安人”、“安百姓”，則是屬於“博施”、“濟眾”、“德治”、“仁政”的範疇。也即是後世儒家所說的“治國、平天下”的“外王”之道。先秦儒家所講的“外王之道”還都沒有脫離“內聖”的要求，可是，“外王”所處理的畢竟是現實政治範圍內的事情，必須有臨機應變的靈活性。因而不免對“內聖”的要求“越限破格”，以致最後完全背離“內聖”的要求。這就是由“儒”到“法”、由“王”到“霸”的進程。盡管正統的儒家在理論上是反對以齊、韓為代表的法家，而在實際上落實時卻又往往儒、法並用，王、霸雜之。無論是“內聖之道”或“外王之道”，都有個最高的理論根據問題，也都有個如何落實貫徹的方法問題。應當說，在儒學的這兩個方面之間，無論就其形而上的最高理論根據的層面上，或者在實際操作的躬行踐履的層面上都存在深刻的內在的矛盾。“仁”發展到極致就要突破“禮”，“禮”的僵化和凝固必然窒息“仁”。“內聖之學”發展到頂點就是王陽明“心學”的結論——“滿街都是聖人”。這樣，公認的、惟一的聖人就不再存在，“內聖之學”也隨之消解。依托於“內聖”的“外王”由於缺少意識形態的保證與支持，也要隨之趨於終結。歷史上，“外王之道”發展膨脹到極端的例子就是法家韓非的理論和秦始皇的實踐，這時，儒家的“內聖之學”就完全成為多餘而被摒棄。可見，“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”是一對共生共存的矛盾統一體。這兩方面的矛盾是如此明顯，可是在孔子那裏卻相互統一渾然一體，他自己對此完全沒有察覺。孟子和荀子這兩個先秦原始儒家的主要代表人物雖然側重不同，但卻都是“仁”與“禮”同時兼講、“內聖”與“外王”同時並論的，他們也都沒有自覺地意識到這兩個方面有甚麼內在的矛盾。不過，由於孟子着重發展了孔子的內聖的方面，而荀子則着重發展了孔子的外王的方面，從而在儒學內部開始孕育和暴露出這兩個方面的矛盾，這對儒學的以後的發展的影響極為深遠，整個儒學理論發展的邏輯進程都是在圍繞着這根軸線上下左右曲折盤桓中為自身開辟前進的道路。

從歷史上看，“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”的矛盾與統一可以說是左右着儒學的發展。從形而上的本體論的根據上說，儒學的兩個方面都有個“以天為本”或者“以心為本”的問題；從方法論的角度說，都有個激直覺向內“體認”或者靠理智向外“認知”的問題。這兩方面的矛盾從儒學產生時起就一直存在，從孟、荀之爭開始暴露，但卻由於在儒家傳統的“天人合一”思維模式的籠罩下，“天理”與“人心”保持相對的平衡，長時期內沒有尖銳化，因而也不為廣大儒者所自覺認識到。直到宋明新儒學產生之後，由於回應佛教挑戰和建立倫理本體化的新的儒學理論結構的需要，形而上的深層次的本體論和方法論的問題才凸顯出來，並被廣大儒者自身所覺察到。所謂程朱、陸王之間的“理學”、“心學”之爭，正是在這樣的歷史背景之下才爆發出來。

先秦原始儒學的思想資料、思維模式和理論淵源都來自於西周的禮樂文化，儒家創始人孔子最為仰慕的就是周初制定禮樂的周公。姬姓的周族原是一個有着濃厚父系家長制氏族社會遺留的農業民族，當他們取代殷王朝成為黃河中下游地區的統治者之後，又通過大規模的武裝殖民——即分封諸侯的手段把自己的文化推廣到力所能及的地區。隨着他們政治統治地位的確立和鞏固，他們的“天”（至上的、外在的自然或神靈的必然力量統稱代表）、“德”（以氏族人際關係為基礎的倫理道德）、“禮”（基於氏族生活習俗、即宗法刑原則而形成的組織領主封建制國家政治生活的習慣法）相結合的思想體系也就逐漸成為佔統治地位的意識形態。這個意識形態體系的特徵是：自然崇拜和祖先崇拜相結合的“敬天法祖”和“敬德保民”思想滲透到各個領域。在周人的觀念中，祖宗神和至上神是可以并坐在一起的^[5]，當今幼齡即位的“王”也是“天”的“大兒子”^[6]。於是，“天”與“人”就不是隔絕的，而是“相通”或“合一”的，所謂“天人合一”的思維模式就是這樣的情況下，通過相當蒙昧的宗教天命觀而在周初逐步確立起來。這個模式既需要一個具有一個外在於人的，作為自然力統稱的、又具有至上權威的“天”，而“天”又具有本是屬於“人”的“擇德降命”的理性，“天命”與“人事”息息相通，以至達到“天視自我民視，天聽自我民聽”^[7]的程度。把對至上主宰的信仰融入帶有濃厚人文色彩的

古代民本思想之中，這是周人在意識形態上的一大創造。由於儒學產生的故鄉是保存周禮最完整的魯國，儒學繼承和接受了周人所創造的一整套的文化傳統特別是它的“天人合一”的思維模式當然就是個順理成章的事情。

儒家是以重人事為特徵的，可是，在孔子生活的時代，傳統天命觀的陰影還籠罩籠罩在社會多數人頭腦，這位大思想家也未能超越時代的局限。《論語》書中曾多次提到“天”，孔子甚至把個人的人生命運和“天”聯繫起來。如：“生死有命，富貴在天。”^[6]當他周遊列國被匡人包圍處於危急時刻，對“天命”的信念成了他的支撐力量，孔子不無自豪地宣稱：“文王既歿，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？”^[9]“不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！”^[10]孔子還把“天命”作為“君子”應有的“三畏”^[11]之一，還說自己“五十而知天命”。^[12]可見，“天”在孔子心目中仍是十分威嚴的至上主宰，也正是在這樣意義下，孔子才說所謂“巍巍乎唯天為大，唯堯則之”^[13]。“獲罪於天，無所禱也”^[14]一類的話。這樣，孔子所開創的全部儒學理論的形而上的最高權威根據仍不能不首先歸之於“天”。而“天”，又總是和“德”和“禮”密切相連，既要“祖述堯舜”又要“憲章文武”^[15]，就要用“天”來統帥“德”與“禮”。因為在西周以來的正統的觀念中“循禮”而行的“仁人”是有“德”的表現，而有“德”正是周人獲得“天命”的根據所在。“民”是“好德”的，所謂“天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。”^[16]“天”也一樣，《尚書·康誥》對周文王獲得“天命”的敘述是：“惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮孤寡、庸庸，祗祗，威威，顯民，用造我區夏、越我一二邦，以修我西土。惟是冒（勳）聞上帝。帝休，天乃大命文王。”這段話的大意是說，周文王有一系列的德行，被上帝知道了，上帝很喜歡。於是，天才降大命給文王。這也表明，儘管“德”具體表現在人，而“德”的被肯定的權威根據卻在“天”，“人”的“德性”來自“天”的“神性”。這個格局的實質是，人際關係上的倫理原則成了最高主宰（自然神和祖宗神的合一）頒布的道德律令。從孔子開始的儒家“內聖”之學正是繼承和發揚了西周禮樂文化中的這個傳統。可是生活的現實卻向思想家的孔子表明：倫理道德的真正維系者是廣大普通人的“人心”。它所依

導的“仁”的原則在當時已經不是普遍的現實，孔子自己也說：“我未見好仁者，惡不仁者。”^[17]就連他最喜歡的弟子顏淵（前 521—前 490）也只能做到“其心三月不違仁”^[18]。孔子自己承認也只是到了七十歲的時候才“從心所欲，不逾矩”^[19]。可見，道德的能否實現最後還要靠人的“心”的選擇。如孔子自己所說“仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣。”這樣一來，儒家以“仁”為核心的“內聖之學”所討論的倫理道德原則的權威根據究竟是“天”還是在“心”呢？同樣的問題也存在於以“禮”為核心的“外王之學”中，因為“仁”與“禮”密不可分，對“仁”的選擇必然關係到“禮”。重“禮”的荀子曾說過：“禮以順人心為本，凡亡於《禮經》而順人心者，皆禮也。”^[20]從學理上說，“仁學”講的是道德，是屬於“內聖之學”的範疇；而“禮學”講的是政治，是屬於“外王之學”的範疇。道德與政治分屬於兩個不同的社會領域，本不應當相互統屬。可是由於中國從西周以來所形成的道德與政治、“仁”與“禮”、自然與社會、“天命”與“人心”混沌不分的意識形態傳統，則似乎兩者都應當以“天”和“心”作為最高的理論基礎。孔子心目中的“外王之道”的重要舉措是：“興滅國、繼絕世、舉逸民。”這樣作的結果是：“天下歸心焉。”這樣，“外王之道”也要以“人心”為依歸。究竟應當以哪一個、是“天”還是“心”來作為“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”（以及整個儒家的倫理道德學說）的最高權威根據的問題，儘管客觀存在，也十分重要，可是正如我們上面所分析的那樣，儒家創始人孔子自己卻根本沒有意識到，而先秦的另外兩個代表人物孟子和荀子雖然沒有明確意識到，但卻實質上給予了回答。以下我們將分別進行簡略地分析。

二、孟子的“以心釋仁”和荀子的“以禮釋仁”，從孟、荀到程朱、陸王——儒學理論結構內在矛盾的尖銳化

“以心釋仁”的孟子着重發展了孔子的內聖之學，把“仁”歸結為“人心”就為道德理想主義的“仁”找到了“人心”這個物質性的載體作為落實掛搭處。孟子突出了“人心”的權威性，但他卻更多地把“心”和“天”緊密地

連起來，倡導“盡心”、“知性”、“知天”之說。“心之官則思”的“心”本是人體的一個器官，是“天之於我者”。^[21]是屬於“自然”、“天命”範疇之中。可是，同一個“心”又是“惻隱”、“羞惡”、“辭讓”、“是非”等道德觀念的發源地（所謂“四端”），也是“我固有之”，則是屬於“人心”和道德（即“善性”，“心”仁必然是“性”善）的範疇。在孟子這裏，自然與道德，“天”與“人”是完全統一和同一的。這就是《禮記·中庸》所謂“天命謂之性”理論根據。儘管孟子總是把“天命”與“人心”相提並論，可是從作為道德律令的最高權威根據而言，“心”比“天”更貼近普通人的常識，孟子也就更多地給以關注和論述，“心”在儒家“內聖之學”中的地位也越來越為重要。由孟子開創的儒家心性之學在宋以後成為儒學的主流，孟子的地位也上升到僅次於孔子的“亞聖”的寶座上，心仁性善之說為儒家所廣泛接受。可是，在“心”與“天”那一個是道德的至上本源，“入聖”是要走像荀子那樣外向求知“積學成聖”之路，還是像孔子和孟子那樣反身內省、求其放心、充養“良知”之路的問題，反而更加尖銳，終於爆發了“程、朱理學”與“陸、王心學”的爭論。（容後詳論）

孟子是用道德的原則來區別人與禽獸，也用道德的原則來區別君子與小人，“君子之異於人者，以其存心也”^[22]“存心”與否成了有道德的君子 and 無道德的小人的區別所在，成了道德的權威根據。作為自然主宰意義的“天”的權威在逐漸淡化，甚至連“天”本身也道德化，如所謂“仁義禮知，樂善不倦”本屬於道德範疇現象也被稱之為“天爵”，這就是儒學由孔發展到孟之後所產生的十分微妙的變化。這個變化的實質是傳統的“天人合一”思維模式的基礎從“天”逐漸轉向到“人”，儒家的道德理想主義的思想體系的出發點、它的第一塊基石和最高的理論根據從外在的自然主宰意義的“天”逐漸轉向到社會倫理的主體性的載體——“心”，這個轉變的深遠意義在於從理論方向上為宋明新儒學開了先聲。宋明新儒學標榜超越漢唐、直承孔孟，其理論發展進程是從程、朱的強調“天理”到陸、王的強調“人心”，最後形成了王陽明的完備的心學體系，從而在根本出發點上解決了儒家的“內聖之學”、即道德理想主義在最高理論根據上的雙重權威（“天”與“心”）的矛盾。在儒家內部還

有一些接着荀子着重講“外王之學”的流派，把“仁”從屬於“禮”，“仁”只是“聖王”道德教化的一種手段，即“道德為政治服務”的路綫。在這條路綫下，“仁”總是屈從於“天”，仁義總是屈從於禮治。這樣，有一個最高的“天”就基本上能夠滿足統治者的統治和理論家自圓其說的需要，不需要兩個最高的本體。因而在強調“外王之學”的流派中，理論體系的雙重權威根據的矛盾就沒有尖銳凸現出來。由於它純屬深層的抽象學理問題，和廣大芸芸眾生的日常生活關係既不密切也不直接。所以，在先秦以後宋代以前的儒學歷史上，道德理想主義的雙重權威根據問題，沒有成為儒學內部爭論的核心。

孔子主張“德治”，孟子主張“仁政”，把“仁政”歸結為“以不忍人之心行不忍人之政。”^[23]並且以極大的熱情鼓吹以“仁政”來“王天下”，更緊密地把“內聖”與“外王”結合起來。孟子十分真誠的認為：人君有了“內聖”的修養，“外王”就會順利成章地解決，不成問題。在孟子看來，“仁者無敵”，“王之不王是折枝之類也。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。”“黎民不饑不寒，然而不王者未之有也。”^[24]總之，孟子是把“外王之道”的實現寄托在人心中，因為“王天下”就是要得天下人之心，從歷史上看，“桀紂之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣。得其民有道，得其心斯得民矣。”^[25]“天下不心服而王者，未之有也。”^[26]那麼，做到了“內聖”是否就一定能成為“外王”呢？孟子不僅信心十足，而且不無自負地宣稱：“如欲治平天下，當今之世，捨我其誰也。”^[27]歷史已經十分無情地證明：孟子和歷代儒家的十分善良的願望和雄心壯志絲毫沒有改變歷史本身的進程，反而遭到“迂腐”的譏笑。如果說儒家的“內聖之學”在純學理的範圍內還可以通過邏輯的演繹推論做到首尾一貫自圓其說地創立一個思想體系的話，那麼，任何把“內聖之學”推廣應用到“外王”的領域，即企圖用倫理道德的原則來統帥政治都只能以失敗而告終。把歷代儒家所倡導的倫理化的政治學說和歷史實際的政治相對照，只能說是空洞的理想或虛偽的說教。“內聖”之不可能統帥“外王”，就如同“仁”之無法統帥“禮”一樣。作為傳統儒學所固有的內在的、決定儒學性質的矛盾如果一旦化解消融，儒學將進入一個嶄新的歷史階段。這個歷史任務究竟怎樣完成、由哪

些人去完成，決不能憑願望和實言，而是要看是否真正在吸納現代百家、引進時代精神的新知活水的基礎上對傳統儒學進行整體解構和再釋、重建、從而實現民族精神的既繼承、保持、綿延又充實、改善、升華的實效來判斷。

以“禮”釋“仁”的荀子着重發展了孔子的外王之學，主張“制天命而用之”^[28]的荀子並非輕天而是重天，因為他承認“天行”是“有常”的，它“不為堯存，不為桀亡。”^[29]即有一個客觀的、外在的、自然主宰意義上的、不能憑人事臧否去任意改變的“天”。這就抹去了“天”道德理性的色彩，斬斷了“天”與“人”之間的神秘“血緣親情”，變成了純理性的認知關係，這樣的“天”是沒有可能承擔“頒布道德律令”的“重任”的，因為他本身不具有道德屬性。“心”在孟子那裏本是“四端”之源，善性之根，而到了荀子這裏，“心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。”^[30]意味着“心”也從道德載體的位置上恢復到人體自然器官之一的本來面貌。這樣，作為外在自然總稱的“天”和作為總管人之“五官”的“心”都不可能成為“仁”與“禮”最高的權威根據。可是，荀子並沒有拋棄儒家以“仁”、“禮”為核心的倫理政治思想，也沒有拋棄“內聖外王”之道，那麼，拿甚麼作為其理論的最高權威根據呢？重“禮”的荀子只好為“禮”找來了三個本源，即：“天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。……故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。”^[31]“天地”是自然權威的代表；“先祖”是族羣、也就是文化傳統的代表；君師是政治、教化的代表。三者共同作為最高的權威根據，實際上並沒有解決理論上的根據問題。所以，荀子的思想體系是一個缺乏最高範疇、沒有統一的邏輯起點的、機械的、形而上學的體系。可是，他的“禮有三本”說對後世的影響卻極其深遠，普及到民間。“天、地、君、親、師”成為中國地主制封建社會意識形態體系的五個支撐點，其牌位被供奉在許多人居室的正中方。之所以如此，就在於荀子在如何實現儒家的倫理政治道理想、如何為儒家的內聖外王之道尋求一個最高的權威理論根據問題上，提出一個完全不同於孟子思路。這個思路在形而上的理論根據上雖既不完善也不嚴密，因而曾被韓愈（768—824）稱之為“大尊而小疵”，^[32]但由於荀子的理論有着可供操作的實用性和適用性，運用荀子的理論原則，可以很方便地從“儒

家”過渡到“法家”，從“王道”過渡到“霸道”，在滿足統治者的“劑子手”兼“牧師”的雙重需要時，要比孟子單講“內聖之道”要優越得多。因而被實際政治的體制結構和運行機制上所採用，歷代的“迂”生“腐”儒往往對這個實際情況缺乏真知灼見。直到清末的譚嗣同（1866—1898）才大徹大悟，在批判封建制度時候大聲疾呼：“兩千年之政，秦政也，皆大盜也；兩千年之學，荀學也，皆鄉愿也。”^[33]荀學被實際應用，而荀子本人卻從未被配響於孔廟；孟子雖在後世被尊為“亞聖”，而孟學卻實際上被體現專制集權的上層封建統治者擱置一邊。“名實相悖”，這也是中國封建社會許多怪現象之一。

由於荀子強調“明於天人之分”，^[34]認為外在的一切事物變化全是自身規律運動的結果，即“天地合而萬物生，陰陽接而變化起。”^[35]這樣就把“天道”與“人事”分為兩截，既排除了神秘的“天命”，也排除了先驗的“人性”。史家常說荀子是性惡論者，這其實並不十分確切，在“本、始、材、樸”（即先驗的）意義上，荀子認為性本身無善惡可言，只是順其生理欲求不加限制才會發展到惡。因而，人要從善，就要“化性起偽（為）”。人可以在道德上完善自己，也能改變自己的政治經濟上的社會地位，關鍵是“學”，如同荀子所說：“我欲賤而貴、愚而智、貧而富，可乎？曰：其唯學乎！”^[36]為學的過程是“始乎為士，終乎為聖人。”在荀子看來，“聖人者，人之所積也”，“塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。”^[37]這樣“內聖之道”的實現要靠“積學”，“積善成德，而神明自得，聖心備焉。”^[38]這是個由外到內的漸進深化過程。這和孟子的“反身而誠”、“萬物皆備於我矣”的向內用功的修養功夫是很不一樣的。荀子講“外王之道”強調“治”，而“治之經，禮與刑”^[39]，而“法者，治之端也”^[40]。這是個由上而下逐步貫徹的過程。這和孟子的認為實現“內聖”必然“外王”的思路也是大相徑庭的。

總之，在先秦原始儒學三個代表人物孔、孟、荀之間，其思想觀點是互有同異的。這些思想資料大都為後世儒家所發掘利用，重新加以詮釋展開，從而形成新的學術流派，推動儒學理論不斷的向縱深發展。

三、“獨尊儒術”與“內聖之學”的恢復， 玄學興起、儒釋交融與本體論矛盾的突出

秦王朝統一六國的指導思想是以韓非為代表的法家理論，韓非的法家理論是沿着荀派儒學的重“禮”的思想路綫繼續前進，從而把儒家的“外王之道”發展到極端化、絕對化的必然結論。法家理論十分適合秦王朝建立的封建大一統的帝國在政治上對社會有序化的需要，它的耕戰政策的直接後果是發展小自耕農來破壞領主宗法制的經濟結構（儘管並不徹底）由此形成的綜合國力足以使它完成統一六國的大業。然而，秦代“二世而亡”的歷史教訓證明：拋棄了“內聖之學”的“外王之道”是行不長久的。到了漢代，宗法制又在地主制經濟結構的基礎上得到了重建，而在封建大一統的政治結構上卻又不能不“漢承秦制”。中國社會歷史上經歷了這一段令人撲朔迷離的“變中有不變，不變中有變”的過程後，在意識形態上也呈現出十分複雜的狀況。經濟和政治結構的現實要求決定了漢代的統治者還必須把秦王朝拋棄的儒家“內聖之學”請回來，這就是西漢中期所發生的“獨尊儒術”的歷史背景。這件中國思想史上的大事不是偶然的“心血來潮”，而是經歷了近百年的反復探索的結果，是從漢高祖到漢武帝，從陸賈、賈誼（前 220—前 168）、晁錯（約前 220—前 154）到董仲舒（前 197—前 104）幾代統治者及其謀士反復思考的結果。這次所“尊”之“儒”是以董仲舒為代表的以《春秋·公羊傳》主要經典的今文經學。它之所以受尊，是因為董仲舒講了一套使漢武帝滿意的“大道之要，至論之極”。這個“大道之要”中的“道”，就是“所歸適於治之路也”^[41]。也就是把“內聖之學”和“外王之道”結合起來的“道”。所謂“至論之極”就是以哲理化形式出現的“宗天神學”，這和先秦原始儒學已經有了很大的差別，從淵源上說，它更多的是上承荀子的“外王之道”，而不是孟子的“內聖之學”。漢代儒學從叔孫通的為漢高祖定朝儀之禮，到鄭玄融合今古文為《三禮》作注的“禮”學，可以說都是重“禮”的，是繼承了荀子一派的儒學傳統。但是，荀子主張的自然之天和“天人相分”的思維模式又給封建大一統的政治需要帶來

了不利影響，因為自然之“天”否定了至上神，抹去了君主寶座上的聖靈光環，從而和統治者“以神道設教”的需要相背離，會使臣下產生“六神無主”的現象。從荀子出發走向“禮”的極端因而拋棄“內聖之學”法家理論又被證明不能達到長治久安。為此，董仲舒在適當的恢復“內聖之學”的同時，又搬回來了西周時代天命神學，同時又適應時代要求給以哲理的包裝。“天”在董仲舒那裏重新具有至上神的意義，成了“百神之大君”^[42]。但是，“天”又兼有“萬物之祖”^[43]和“人之曾祖父”^[45]的涵義。這樣，董仲舒不僅重新把“天”作為其全部理論的最高權威根據，如所謂“道之大源在於天，天不變道亦不變。”^[45]“王道之三綱，可求於天。”^[46]而且通過“天”的“降命”與“受命”的關係把全部社會生活秩序納入一個固定的模式之中。如所謂：“天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣接受命於君，妾受命於夫，諸所受命者，其尊皆天也。”^[47]董仲舒在重塑“天”的至上神的形象的同時，也恢復了“人”特別是君主的行為對“天”的影響，在他看來“天”、“地”、“人”是靠“王”用“道”聯繫起來的^[48]，“天”與“人”之間有着相互感應的關係。於是，荀子的“天人相分”又為“天人合一”所取代。不過，董仲舒的“天人合一”模式中，人只是“類天”、“配天”、“副天”，人是天所派生的因而在道德關係上人對天也只能是順從的關係。在整個漢代經學中的理論邏輯是由“王”而“聖”、由“天”而“人”，“人心”無法和“天命”、“天道”並列，也不可能成為道德的本源，所以，在漢代經學中沒有發生“入聖”的根據是“本天”還是“本心”的問題，也沒有發生“入聖”之路是向外追尋還是反求內心的問題。

代經學而起的玄學是儒道結合的產物，玄學家們既講儒家的“仁義”，也講道家的“有無”。他們畢竟是在華夏文化傳統的社會土壤中成長起來的思想家，因而他們之中的大多數人並沒有背棄儒家傳統的內聖外王之道，所不同的是，他們較兩漢經學家有高度的抽象思維能力和理論自覺，都力圖把“內聖外王”問題提到形而上的“道”的高層次上討論。如玄學的重要代表人物王弼(226—249)講仁義時就指出：“用不以名，御不以形，故仁義可顯，禮敬可彰也”，“仁義母之所生，非可以為母”^[49]。玄學似乎十分玄妙，但這只是言辭外

表談論的內容似乎是“取天地之外”，目的卻是“以明形骸之內”。玄學也並不脫離政治，只不過本來是要“明侯王孤寡之義”，卻偏偏要從“道一以宣其始”^[50]。即從最根本的道理着手說明問題。玄學奉《莊子》為理論淵源之一，而玄學的另一個代表人物郭象（252—312）對《莊子》的評價是：“通天地之統，序萬物之性，達生死之變，而明內聖外王之道。”^[51]這就便把道家的莊子推向儒家，和儒家“套起近乎”，而且還迫使莊子為儒家的“內聖外王”之道作論證來了。

繼玄學興起的佛教是一種外來的宗教性的意識形態，東漢傳入之後，在社會動亂人民痛苦的魏晉時代逐漸扎根。在南北朝和隋唐時代的幾百年間中，佛教統攝人心的作用較儒學有過之而無不及，第一流的大思想家、大哲學家基本上都集中到佛教的營壘中。經過長期的互滲交融，儒佛在最深層次上的歧異逐漸走向統一。本是印度文化傳統的佛教逐漸中國化。兩者從溝通、接近、以至融合的過程中有幾個重要的理論中介在起作用：一是佛教的緣起論（因緣和合論）和儒家的陰陽氤氳化生論；二是佛教的佛性論和儒家的心性論；三是佛教的因果輪回報應論和儒家善惡殃慶論^[52]；四是佛教的中道觀和儒家的中庸觀。在這些理論中介涉及諸多的領域中，儒佛兩家本來都存在不同程度上的歧異，經過在同一時空、同一社會土壤條件下的不斷磨合，逐漸從歧異走向趨同。不過，在承認有一個永恒存在的、不生不滅的、擺脫塵世一切痛苦的、至上的本體世界作為人生追求目標和“成佛”根據這一點上，佛教始終保持其獨立性。而儒家正是在這一點上向佛教靠攏，“東施效顰”地向佛教學習，搬運、因襲、套用佛教的理論思維模式把本是十分現實的倫理之“理”拔高升華，使之本體化，從而使儒學的哲理思維水平大大提高進入一個新的發展階段。所謂宋明新儒學之“新”就在於它學習引進了佛教的本體論的觀點重新構築傳統儒學的理論大廈，使其在思想內容上樹立一個至上的本體範疇來統帥整個思想體系，在學風旨趣上通常是提倡微言大意以至自我作古敢於創新的風氣，並不拘泥於隻言半語的考據訓詁，因而，宋儒給人面貌一新的感覺。也正因為如此，儒家的道德理想主義即它的內聖之學的形而上的最高理論根據問題又突出起來。以“天”為本還是以“心”為本的問題成了必須解決的先決問題，新儒學中的程

朱一派談“道”、談“理”，也談“心”、談“性”。而陸王一派談“心”、談“性”，也談“道”、談“理”。在形而下的倫理政治層面上兩派基本上是一致的，只是在形而上的最高根據上，以及達到最高根據的道路設計上存在着外向追尋逐步漸進還是內向反求自心的問題上存在着分歧。這個分歧在一定意義上說只是隋唐佛學內部兩派之間關於成佛根據和成佛道路爭論的翻版，因為從理論實質上看，宋明新儒學家們只不過是站在儒學的立場咀嚼消化佛學兩派的爭論，然後再用儒學的語言把爭論重演一遍。正是在這個爭論中，外來的佛教被徹底地中國化，本來基本上是個倫理政治思想體系的儒學增添和提高了玄思的水平 and 哲理的品味。佛學被消解，宋以後的中國佛學再沒有理論上的發展，只能在民衆信仰上充當儒學的配角；而儒學的內聖之學發展到王陽明的心學體系後，也走到它的邏輯盡頭。理論本身在呼喚新時代的開端。

在漢語系統中，“心”是標誌人的主體性的範疇^[53]，而“性”則是標誌人區別於他物的本質屬性的範疇，而“理”則是標誌客觀規律的範疇。如何安排、處理“心”、“性”、“理”三者的關係，對於各派儒學來說都是十分重要的問題，決定其思想體系的基本傾向。一般情況是：強調“心”與“性”相統一往往偏重於儒家的“內聖之學”方面，因為“內聖之學”重“心”，而“心”總是屬於“人”的主體性，發展到極致，就必然促使個人獨立人格的覺醒，進而引導出一系列的啓蒙性質的結論，最後會由此走出中世紀的意識形態的範疇；而強調“性”與“理”的相統一的，則往往偏重於儒家的“外王之學”的方面，因為“理”往往總和“天”相連，而“天”往往既是外在自然主宰又是“天子”的王權的根據，代表了外在必然的規律和秩序，一般總是和當時的封建政治需要相連接，成為維持王權穩定的官方意識形態。從儒學整個發展歷史、特別從宋明理學發展的歷史來看，這個界限和分野還是相當清楚的。

四、儒學對佛教的回應，程朱“理本體”論的建立

宋明新儒學之所以鍾情於本體與功夫的爭論，是因為作為人生哲學的終極關鍵問題和作為倫理政治思想的最高理論根據問題都十分突出，由“凡”入

“聖”的“超越之路”是外向追尋、漸進認知，還是內向求心、體認擴充的問題也非解決不可。而這些都和佛教的挑戰和刺激有關。佛教在南北朝和隋唐時期的盛行的原因很多，其中之一就是中國傳統的儒、道兩家在終極性的、形而上的高層次的理論根據的論述比較薄弱。對此，佛教中的高僧通過比較看得十分清楚，如釋道安（314—385）所說：“推色至於極微，老氏之所未辨；究心窮於生滅，宣尼又所未言。可謂難之似盡，察之未極者也。”^[54]就連尊孔、老為至聖的佛教高僧宗密（780—841）也不無驕傲地宣稱：“推萬法，窮理盡性，至於本源，則佛教方為決了。”^[55]對此，如果說唐代的儒家如韓愈等人還缺乏認識只是十分粗魯地主張“人其人、火其書、廬其居”的話，那麼，像程頤（1033—1107）這樣的宋儒就不能不承認：“佛論直有高明處。”^[56]宋儒對佛教在統攝人心的作用超過儒家的現象也不能不進行“反思”，如張載（1020—1077）就說過：“自古誠、淫、邪、道之辭，翕然並興，一出於佛氏之門者千五百年。”^[57]朱熹（1130—1200）也說過：“（佛教）……以其有空虛之說而不累於物欲也，則世之所謂賢者好之矣。以其有玄妙之說，而不滯於形器也，則世之智者悅之矣。以其有生死輪回之說而自謂可以不淪於罪苦也，則天下之僮奴、嬰婢、黥髡、盜賊亦匍匐而歸之矣。”^[58]宋儒認識到這點之後，就以高度的理論自覺來完成儒學在思想內容、理論結構以至學風旨趣的更新任務，重新構建儒家道德理想主義的形而上學的理論基礎。但他們使用的概念、範疇仍是儒家傳統的“道”、“氣”、“天”、“理”、“心”……等，只不過是在闡釋其涵義、處理其相互關係時表現出各家、各派、各人的特點。他們在辟老、排佛方面是“一致對外”的，而內部各家各派之間則不斷地相互批評以至攻訐。正是在這個過程中，儒家的哲理深度大大提高一步。達到了它在傳統形式內所能達到的最高的程度。

對於宋明理學各家各派的分類和稱呼各有不同，無論是昔日的關、洛、濂、閩之說，或程、朱、陸、王之說都只是從外在的表徵着眼。其實，真正決定宋明理學各家思想特徵和趨向的是對於“氣”、“天（道）（理）”、“（天）道”、“（天）理（太極）”、“心”、“性”等幾個最高範疇的涵義闡釋及其相互關係的處理。由於面臨着建立道德形而上學體系的共同任務，宋明理學家們又重

新遇到了先秦原始儒學所遇到的究竟是以天爲本還是以心爲本的問題。他們都一無例外地借鑒佛教，因爲佛教有一個“至極”作爲本體，它是一個不生不滅、常住常在的“真如”“實相”，是一種超出輪回、水熄因緣、自果自因、遺世獨存的永恆。有了這樣一個“至極”作爲“佛性”本體，講起成佛的根據和道路來就十分得心應手，不管“成佛”的道路在“漸修”還是“頓悟”之間怎樣來回走鋼絲，總逃不出“至極以不變爲性，得性以體極爲宗”^[59]兩句話所概括的模式。而宋明新儒家在建立道德形而上學根據的時候就不得不遠紹孟、荀，近取隋、唐，消融釋、道，重構儒家的道德形而上學的理論大廈。

歷來爲儒家道德理想主義尋求形而上學根據的思想家們，都要考慮這種根據在人心目中的權威性。所以，一般是尋求到“天”、“道”、“理”（太極）等外在性的本體。可是道德本身又必須通過人的思想言論行動表現出符合儒家的“善”的觀念標準才算是真正得到落實，而思想言論行動又都是受人“心”的支配，也就是說道德的最後的落實仍然取決於“人心”。而“心”總是內在的、主體性的，如何處理外在性的本體和內在的主體性的“心”之間的關係就一直擺在宋明理學家面前的首要課題。例如宋明理學家的代表人物之一的程頤就從孟子的“盡心、知性”之說中引申出“心即性也”的結論，並進一步地發揮說：“在天爲命，在人爲性，論其所主爲心，其實是一個道。”又說“性即是理。”看來，心、性、理、道這些範疇在程頤那裏基本上是相通的，但他不認爲“心”即“理”，因爲“心”“若既發則可謂之情，不可謂之心。”^[60]而對“情”和“欲”二者，從唐末的李翱（772—841）以來的儒者都認爲其中含有惡的因素，是必須嚴加防範的。接着程頤的朱熹也只承認“心具萬理”，而不承認“心即是理”^[61]，其理由是據《尚書·皋陶謨》“人心惟危，道心惟微”之說把本是統一之心分爲性質取向不同的“人心”和“道心”兩種。這樣一來，作爲人的主體性標誌的“心”當然也就失去了作爲最高道德本體的資格。在程朱那裏，“心”可以和其他形而上的範疇相通，但卻地位不同，天、理、道、太極……等外在範疇仍是具有最高的權威的理論根據。道德的最高根據既然是外在的權威，人要達到道德要求的最高標準和境界當然不可能一蹴而成，只能通過理智認知的手段逐步漸進，才能達到光輝的頂點。這也說明了道德本體論

上性質決定了道德修養方法論（功夫論）上的趨向和特點，主張有一個外在的本體就必然主張把人心放在從屬地位，必須用“心”的智力去“即物窮理”，才能將“人心”合於“道心”。

應當指出的是，二程在建立道德形而上的外在性的本體理論方面並沒有最後完成克服“心”、“天”二元矛盾的任務。爲了把儒家的道德學說和佛教劃清界限，程頤曾提出“聖人本天，釋氏本心”^[62]之說，設想以外在的“天本體”以有別於佛教（特別是禪宗）內在的“心本體”。可是宋儒自己的言論卻破壞了這種努力，宋明新儒學的理論奠基人之一的張載的一句“心統性情”的名言，獲得了宋明儒學家的一致贊賞，張載在《正蒙·大心》篇中講：“聖人盡性，不以見聞格其心其視天下無一物非我，孟子謂盡心則知性知天以此”。程頤講：“一人之心即天地之心……”，^[63]“所謂人者天地之心……。”^[64]“心也、性也、天也，非有異也。”^[65]因爲這些在程頤看來都是“道”的體現，在強調統一性的時候，理學家們就往往忘記了“天”與“心”的區別。北宋的理學家們都推崇孟子，強調“天人合一”，在“惟精惟一”地追求一種“一有無”、“均生死”、“通陰陽”、“同庸聖”的境界的時候，如何避免由道德本體上的二元化而帶來的自相矛盾和理論困難的問題就被忽略了。

朱熹沿着程頤的思路繼續前進，按照佛教的“至極”的模式建構儒家道德形而上根據的努力方向是把作爲最高根據的“理（太極）”說成是不僅是至上的，而且是至純的、至善的、終極的、單一的實體。朱熹強調“自無極而太極”，就是強調它的“不屬有無，不落方體”^[66]的終極性和單一（惟一）性。在朱熹看來，“不言無極，則太極同於一物，不足爲萬化根本；不言太極，則無極淪於空寂，而不能爲萬化根本。”^[67]而“太極”就是“理”，朱熹認爲：“天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也；氣也者，形而下之器也，生物之具也。……所謂真者，理也；所謂精者，氣也；所謂剛者，性也；所謂物者，形也。”^[68]把理推到至上、至真的位置上還不夠，還要把理進一步“至純化”、“至善化”。如朱熹所說：“人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅。未有天理人欲夾雜者。”^[69]不要“夾雜”，當然就是要“純化”。朱熹還認爲：“凡人之能言語動作，思慮營爲皆氣也；而理存焉，故發而

爲孝悌忠信，仁義理智，皆理也。”^[70]在這裏，朱熹明確地將“理”而不是“氣”作爲儒家道德形而上的根據，因爲由於人的“氣稟”有精、粗，清、濁之別，進而有“氣質之性”和“天地之性”的分別。由“理”決定的“天地之性”是至善的，而“氣質之性”就有可能夾雜着“惡”，不合道德形而上本體所要求的“至純”、“至善”標準。因此，就有了用“天理”來變化人的“氣質”問題。朱熹所說的“氣稟”和“氣質”的“氣”表現在人身上就是所謂的“言語動作，思慮營爲”，這些都是屬於“心”所“統”的“性情”的範疇，它可能“生於形氣之私，或源於性命之正”^[71]，即有着兩種可能性，即“心有善惡，性無不善”^[72]。這樣，以性善論爲基本特徵的儒家的內聖之學、即道德理想主義當然不能以有善惡兩種可能的“心”作爲其形而上的權威根據，而只能以“理”或其同意語“太極”作爲最高的權威根據。其實質含義是捨棄了“心”本體，最終地建立起“天”（理）本體。朱熹作爲宋代理學的集大成者，其最根本的貢獻就在於此。應當指出的是：儘管朱熹的思想體系十分龐大繁雜，影響巨大，但它並沒有也不可能形成儒學的終結。就在朱熹思想形成的同時，以“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”的矛盾統一爲中軸綫的儒學發展進程的擺動秋千又開始偏向另一極端。其標誌就是以陸九淵（1139—1193）、王陽明爲代表的“心學”體系的興起及其與程、朱理學的對立。

五、朱熹“理本體”論的理論困難 和陸九淵建立“心本體”的努力

儒家講內聖之學的目的是要實現“外王之道”，而“內聖之學”本身理論體系的完善需要有一個至上的、至純的、至善的、惟一和絕對的本體作爲最高權威根據。尋求這樣的根據是歷代儒生士大夫特別是他們的思想家們無可回避的歷史任務，而這個任務所牽扯的內容則關係到整個儒學體系的生死存亡，作爲中國本土產生的倫理政治學說，其本質也是一種人生哲學，它必須以它宣傳的道德理想主義能夠獲得廣大芸芸衆生的信仰皈依爲其生命錢。而這種宣傳是否有效取決於它的兩塊理論基石是否牢靠，這兩塊基石一是它的形而上的道德

本體論，二是它的道德修養方法論。這樣看來，在儒學發展史上長期存在的似乎是十分抽象的以“心”為本還是以“天”（理）為本的本體論上的爭論中，以及與其相連的道德修養方法論上的爭論都蘊含着極其深刻廣泛的內容。這兩塊基石又都和儒學的基本思想內容——內聖外王之道緊密地聯係在一起。修養方法論在宋明新儒學這裏又稱為“功夫論”，它是新儒學中十分重要的一方面的內容，因為本體論所回答的只是“成聖”的根據，而功夫論則是提供了“入聖”的道路和方法。宋明新儒學中的程朱、陸王之間的爭論就是圍繞着這兩方面的問題而展開。

從表面上看，朱熹所建立的龐大的理學體系似乎是為儒學的道德理想主義找到了它的至上的、至純的、至善的、惟一和絕對的形而上的本體根據。可是，這只是經不起仔細推敲的假象。朱熹的“理”是“天理”，以“理”為本體也就是以“天”為本體。“天”之異於“心”之處在於它的客觀外在性，把客觀而又外在的“天”作為道德的本源和根據，就意味着既堅持儒家的內聖之學的傳統要求，又把實現這種要求的根據歸之於外在的“天”。可是內聖的最後落實又總離不開“人心”，這樣，以“天”、以“理”作為道德本體來解決“天”與“人”，“理”與“心”的矛盾的時候，就必然會遇到難以克服的困難。既然道德的本源發生在天，而道德的落實顯現又必須在人心之中，這就有個從天到人、從理到心的逐步接近以至最後如何合一的問題。作為道德之源的“天理”，其至上、至純性可以由理學家自己主觀設定，把它看作“既然”而又“實然”之“理”。而現實的道德倫理之“理”，畢竟還只是人心中的“應然”和“當然”之“理”，兩者走向統一應當說是一個漫長的而又難以保證最後一定能夠實現的問題。對普通凡人來說，要“入聖”首先要解決如何理解把握“天理”——這個作為“聖”的根據和標準的客觀外在的終極之“體”（即佛教高僧慧遠（334—416）在《法性論》中所說的“體極”之“極”）。惟一的途徑是走“漸進”的道路，即陷入陸九淵所批評的“支離事業”。

為了解決把外在的“天理”落實在內在的“人心”的困難，朱熹把同一個人心“一分為二”，即形而上的“道心”與形而下的“人心”，想以此來解決矛盾，可是卻因此而陷人更大的矛盾之中。為了上承孔、孟，朱熹不能不講孟子

曾經一再強調的“存心”之論，因此對“心”處於既要貶低、又難不開的兩難之境。因此，必須將“心”一分為二：一方面，“心”有善有惡，要樹立至純、至善的道德本體，必須將“心”排除在外；另一方面，“心”又是“四端”所由、“性情”之統，“虛靈知覺”之所在，必須在“天理”與“人心”之間架起橋梁、鋪平道路。朱熹以極大的理論勇氣和思想家的空前氣魄補寫了《大學》中《格物致知章》的一段，指出：“蓋人心之靈，莫不有知；而天下之物，莫不有理；惟其理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至於其極，至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則物之表里精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。”^[73]這裏的“至於極”、“用力久”只是期望要求之詞，“豁然貫通”只是形容之詞，並沒有邏輯推理上的和客觀事實上的“必然”保證。不得已，朱熹又把人心分為“肝肺五臟之心”（當然屬於“形而下”的範疇）和“操舍存亡之心”（因其有“神明不測”的性質，當然應當屬於“形而上的範疇”）。朱熹還說：“只是一人之心，合道理的是天理，徇情欲的是人欲，正當於平分處理會。”^[74]本是個同一之心，被朱熹二分再二分，既是形而上的、又是形而下的，反復其辭，勉為其說，邏輯上當然難以首尾一貫，不免捉襟見肘。陸九淵、王陽明正是抓住了朱熹的這些矛盾，重新回到“心學”的路子上。

陸九淵針對朱熹對同一之心的一分再分，明確指出：“蓋心，一心也；理，一理也；至當歸一，精義無二，此心此理，實不容有二。”^[75]陸九淵大量引用孟子關於“心”的議論作為根據來說明自己的觀點。如：“人非木石，安得無心？心於五官最尊大。《洪範》曰：‘思曰睿，睿作聖’。孟子曰：‘心之官則思，思則得之，思則不得也。’又曰：‘存乎人者，豈無仁義之心哉？’又曰：‘至於心，猶無所同然乎？’又曰：‘君子異乎人者，以其存心也。’又曰：‘非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。’又曰：‘人之異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。’去之者，去此心也。故曰：‘此之謂失其本心。’存之者，存此心也。’故曰：‘大人者，不失其赤子之心。’四端者，即此心也；天之於我者，即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”^[76]“心即理”和朱熹的“心具理”相比，雖僅一字之差，卻代表了兩個學派的根本分歧。陸

九淵還直接批評了朱熹的天理人欲、人心道心之分，指出：“天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。……《書》云：‘人心惟危，道心惟微’解者多指人心爲人欲，道心爲天理，此說非是。心一也，人安有二心？”^[77]又說：“心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。”^[78]這是明確地把心、理、天等同起來。爲恢復到“心本體”鋪平了道路。陸九淵從“精一”的角度批評朱熹的“析一心爲二”的自相矛盾，應當說還是很有力的。不僅如此，陸九淵還進一步把“心”的地位提到宇宙論的高度來評說：“四方上下曰宇，往古來今日宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。千萬世之前，有聖人出焉，同此心此理也。千萬世之後，有聖人出焉，同此心此理也。東西南北海，有聖人出焉，同此心此理也。”^[79]如果說“理”是普遍的、至上的道德律令的話，陸九淵的古今中外“心同此理、理從心出”之論，就是肯定“心”是道德律令的頒布者，這就把儒家的道德理想主義在本體論的高度上的權威根據從單純的“天理”轉到“理”“心”同等。和道德本體論上的觀點相應，陸九淵在道德修養的“功夫論”上和朱熹的對立就更爲明顯和尖銳。他對“擴而充之，須於四端上逐一充”的觀點痛斥：“焉有此理！孟子嘗來，只是發出四端，以明人性之善，不可自暴自棄。苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡，當辭遜，是非在前，自能辯之。”^[80]陸九淵還認爲：“學苟知本，《六經》皆我注腳。”^[81]他對來問學的人總是強調：“自得、自成、自道、不倚師友載籍。”“諸尊兄即今自立，正坐拱手，收拾精神，自作主宰。萬物皆備於我，有何欠闕？”^[82]這顯然是另辟一條“成聖之道”，即從朱熹所主張的外向性的即物窮理路線變爲內向性的反心自省力線。

在整個儒學發展史上，陸九淵只是上承孟子之後，企圖爲儒家道德理想主義建立形而上的“心本體”的先行者，而非完成者。他只攀登到“心即理”的高度，而沒有達到“心外無理”的高度。而只有達到“心外無理”的高度後，建立“心本體”的任務才算完成。因爲本體必須是絕對的終極的，不能在理論上留下任何相對的“兩可”的縫隙，即沒有任何兩種解釋的餘地。而正是在這個問題上，陸九淵表現出他的不徹底性。如同朱熹在對待“心”的詮釋時犯下

的自相矛盾的錯誤一樣，陸九淵在對待“理”和“心”的詮釋上也同樣陷入了自相矛盾。陸九淵肯定：“千古聖賢若同堂合席，必無盡合之理。然此心此理，萬世一揆也。”^[83]這裏，“聖賢合席未必盡同”之“理”和道德本體意義上的“理”是“理一”之“理”和“分殊”之“理”的關係。兩者是有差別的，正是有這個差別，作為道德本體之“理”才具有其必備的超越具體時空、而又客觀普在的絕對至上性。作為抽象範疇的“理”是可以做這種設定的。而“心”要和“理”完全相同就遇到困難，“理”可以“理一分殊”，而“心”卻不能像“理”那樣去“心一分殊”。如上所述，“析心為二”恰恰是朱熹所主張的而為陸九淵所極力反對的觀點。“心”不能“分”，作為道德本體的“心”就無法適應本體所要求的一般與個別、抽象與具體、形而上與形而下、……無往而不在的普遍絕對性。不管對“心”加上多少“上下、古今”的形容詞，“心”畢竟只能是“人心”，是屬於主體性的範疇，要把“心”作為本體，就必須和“理”一樣具有客觀化、必然化、普遍化、至上化、惟一化、絕對化等本體範疇所必有的性質。陸九淵對“心”的界定就沒有達到這種要求，他肯定了朱熹對“理”的各種本體性的界定，卻沒有下大功夫對“心”的範疇進行全方位的重新界定，只想用一個簡單的“心即理”的設定來爭得“心”和“理”的平等地位。這實際上是既要把“心”說成是至上的，又不把“心”從僅僅是主體性的限制中超脫出來，沒有一個個地堵住一切“心”與“理”不一致的縫隙漏洞。這大概就是王陽明說陸氏之學“粗”處所在。

六、王陽明“心本體”論的建立及其對“理本體”論的批判

王陽明和陸九淵一樣，都首先肯定“心即理也”，他比陸的徹底處在於他以“心外無理，心外無事”^[84]的判斷堵塞了“心”與“理”的任何不一致的漏洞。這就徹底扭轉了朱熹的“析心與理為二”的傾向，從而為建立道德的形而上的“心本體”奠定了理論前提。與此同時，他又把人心道心、天理人欲的對立推到“不並立”的極端，把“人心”等同於“人欲”。他指出：“心一也，未雜於人，謂之道心；雜於人，謂之人心。人心得其正者即道心，道心之失其

正者即人心，初非有二心也。程子講：‘人心即人欲，道心即天理’（程頤（1032—1085）語，見《河南程氏遺書》卷十一——引者注），簡者分析，而意實得之。今日‘道心為主而人心聽命’，是二心也；天理人欲不並立，安有天理為主，而人心又從而聽命者？”^[85]這裏產生了極其尖銳的矛盾，既然人心等同於人欲，那怎麼能夠把心作為道德本體來樹立呢？（至少在人心還沒有變為道心之前是不能作為道德本體來樹立的。）從這個看來似乎十分矛盾的現象中不難發現王陽明一方面在“存天理、滅人欲”的問題上，持十分堅決徹底的態度，甚至大大超過他的理學前輩；另一方面，把人心和道心的差別看成是“毫厘”、“一念”之差，“毫厘”又繫於“一念”。其轉化之權就在於人心的“一念”的選擇，如果選擇“致良知”，“人心”就可轉變為“道心”。因為“道心者，良知之謂也。”^[86]“良知良能，愚夫愚婦與聖人同但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致，此聖愚之所由分也。”^[87]而“致良知”的方法並不複雜，無須外求。道心既是良知，每個人都有良知，即每個人原本都有道心，只是被私欲蒙蔽，才失去本心不見天理，除去私欲，發明本心，天理自然顯現。王陽明還進一步形容良知：“良知是個造化的精靈，這些精靈生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與人無對。”還說：“人的良知，就是磚木瓦石的良知，……其惟草木瓦石為然，天地無人的良知亦不可為天地矣。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅最精處是人心的一點靈明……。”^[88]又說：“……充塞天地中間只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明便是天地鬼神的主宰，天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥？天地鬼神萬物離卻我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離卻天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通的如何與它間隔得？”^[89]把人心的“一點靈明”昂揚到如此的高度，就使得王陽明自己原來所堅持的人心道心的界限模糊，兩者的區別也所餘無幾，真正和“私欲”相聯係的“人心”不過是暫時的、特殊的現象，只要人一旦加上個“致良知”的功夫，人心轉變為道心簡直就是易如反掌一樣的事。如王陽明所說：“人心是天淵，心之本體無不該（該）原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了；心之理無窮盡，原是一個淵，只是為私欲壅塞，則淵之本體失了。如今念念致良

知，將此障礙空塞一齊去盡，則本體已復，便是天淵了。”^[90]王陽明在這裏用一個“無不該（該）”、“無窮盡”就把“心”在普遍性、絕對性、至上性、客觀性上一下了提到和“理”一樣的地位，由此可以完完全全地建立起和“理本體”一樣的“心本體”。值得注意的是，王陽明歷來被許多哲學教科書斥責為主觀唯心主義者，可是他在解釋人的“一點靈明”和天地鬼神相通的時候，卻使用了“一氣流通”這個關鍵性的詞組，而“氣”的概念在傳統觀念中被視為唯物主義的範疇，這樣說來，絕頂的主觀唯心主義者王陽明也可以說是徹底的唯物主義者。這不是詭辯，而是事實和邏輯的必然。由此可見用唯物、唯心兩條線的辦法硬套在中國儒家思想的分析上會產生多麼自相矛盾的結論。

對儒家的內聖之學而言，以“心”為本體對於道德理想在芸芸眾生的日常生活中實現來說，要比以“理”為本體要簡捷的多。正因如此，王陽明在功夫論上主張：“吾輩用功，只求日減，不求日增。減得一分人欲，便是復得一分天理，何等輕快灑脫，何等簡易。”^[91]陸九淵曾批判朱熹的外向格致路綫為“支離事業”，王陽明對此的攻擊更不遺餘力。他指出：“夫萬事萬物之理，不外於吾心；而必曰窮天下之理，是殆以吾心之良知為未足，而必外求於天下之廣，以裨補增益之。是猶析心與理為二也。夫學、問、思、辨篤行之功雖其因勉至於人一己百，而擴充之極，至於盡性知天，亦不過致吾心之良知而已。良知之外，豈復有加於毫末乎？今必曰窮天下之理，而不知反求諸其心，則凡所謂善惡之機，真妄之辯者，舍吾心之良知，亦將何所致其體察乎？”^[92]王陽明認為凡人為學“成聖”之門在於尊德性，以致良知的手段使一己之心和天理相合就可成聖，如他所說：“所以為聖者，在純乎天理而不在才力也。故雖凡人而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。……後世不知作聖人之本純乎天理，卻專去知識才能上求聖人，以為聖人無所不知、無所不能，我須是將聖人許多知識才能逐一理會始得；故不務去天理上着功夫，徒弊精竭力求從冊子上鑽研，名物上考索，形迹上比擬，知識愈廣而人欲愈滋，才力愈多而天理愈蔽。”^[93]這種摒棄以格物致知的方法從知識才能上對聖人的漸進追求，提倡以發明本心的方法直指道德本源的“良知”的方法，其最終目的是想用天理廓清人欲、以道心變化人心、從而在社會效果上達到陽明所追求的“破心中賊”的

目的。這一切是否如願以償還是全盤落空了呢？歷史的回答是後者而非前者。這恐怕是王陽明及其追隨者所始料不及的。

王陽明心學體系形成後的一段時期內，曾經風靡一時，有過它的短暫的輝煌時期，以後很快發生分化瓦解，產生了“王學左派”或“心學異端”。隨着明代的覆亡，“王學末流”被指責為亡國的禍水之一，在很長時期內王學整個被打入冷宮。鴉片戰爭前後興起的王學已經不再是原來意義上的王學。王陽明的心學體系作為傳統儒學的一個最後完整的形態消解之後，意味着傳統儒學理論發展進程已經走到了它的邏輯終點，到了非整體解構不可的地步。此後只能是“反弓式的重復”，而不可能再有實質意義上的發展。個中道理，以下將逐步展開論述。

本文一開始就指出，儒家以“仁”與“禮”為核心範疇的倫理政治思想及其由此演變而來的“內聖之學”和“外王之學”，在本質上都是一種道德理想主義。從理論上邏輯上來說，這個體系需要一個最高的、至上的道德理性作為本體，作為制定道德規範、頒布道德律令的權威根據。整個儒家理論體系的思想淵源是在西周初年形成的“天”、“德”、“禮”三者結合統一的意識形態格局，這個格局的特色是以具有多種涵義的“天”為“宗”、把意識形態的方方面面都融為一體。先秦原始儒學正是由於繼承了這個混沌傳統，因而才沒有把道德理想主義的本體根據問題突出出來。先秦儒家有一個共同的習慣，即把一切要說又說不清的、想回答又回答不了的問題都推到“天”上，一旦歸結為“天”，就成了最後的不解答的解答。道德本體問題就是這樣。在孟、荀關於性之善惡之爭中，這一問題雖有所孕育，略見端倪，但卻直到宋明新儒學那裏為了回應佛教的沖擊和挑戰，才把問題自覺地提到日程，有意識地構築儒學的道德本體。表面上是接過先秦的話題，方法上則汲取借鑒佛教的理論模式。儒學家們在長達幾個世紀中反反復復地討論心、性、理、氣、問題，以及由此派生的天理人欲之辨、人心道心之爭……等等，其理論上的縱橫折沖所反映的社會大背景和所蘊含的深層次的問題是中國社會經濟政治基礎、文化傳統特徵、儒學理論結構三者之間的矛盾運動。從經濟政治基礎上看：在中國秦漢以後的封建社會中，宗法制在地主制的經濟基礎復興和再建，集權專制的政治結構不斷

加強，貧富、貴賤兩極化不斷加大，而兩端間的過渡階梯也有所拉長；從文化傳統上看，從西周初年就基本定型的“天人合一”的思維模式始終居於意識形態的主導地位，“聖王合一”倫理政治路綫則從先秦的“王者應聖”發展到“今王即聖”的高度；從儒學的理論結構上看，以董仲舒為代表的、以哲理化的宗天神學為思想特徵的儒學雖然在漢代受到獨尊，但整個儒學的思想內容和理論結構還不夠穩定，漢代今、古文經學不同流派的趨向還有很大的差別，儒、道結合的玄學一度盛行為以後的佛學流行做了思想上的鋪墊，而隋唐時代的儒學則因受到佛教的沖擊而在統攝人心的作用上大大降低。儒學始終保持影響的只有兩個方面：一是作為朝堂政治決策的理論根據；二是宗法制度下人際關係上的基本的道德規範。在這樣極為特殊的社會條件下，儒學如何來建立自身的道德本體論，是一個難度很大的問題。從理論上說有着兩條可供選擇的道路，即“理本體”和“心本體”，通過本文以上的論述，不難看出，在儒學的道德本體論的發展史上，朱熹和王陽明可以分別作為在兩條路綫上各自獲得成功的代表。

七、儒學本體論與宗教本體論之比較，從“理本體”到 “心本體”的轉變中所實現的“內聖之學” 的消解與傳統儒學的邏輯終結

儒學的道德本體論的建立之所以引起那麼大的爭論，惹起那麼多的麻煩，這和儒家思想不同於一般宗教的特點直接有關。各種宗教當然也都要建立自己的道德本體論。不過，比較而言，宗教的道德本體論的建立要比儒家的道德本體論單純得多。因為宗教道德之源是至上神，上帝是道德規範的制定者，也是道德律令的頒布者。各種宗教教義都規定了上帝有這種權利和資格。很自然地，神的存在就是宗教道德的本體，無須含棄上帝再去求第二個道德本體。而儒學則不然。以“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”的對立統一為理論結構基本特徵的儒學，它本質上是一種道德理想主義的思想體系，無論就其植根的社會土壤或者其思想發展趨向來說，都帶有明顯的二重性和雙向性。而建立儒學

的道德本體論則是要求用一個至上的、絕對的、單一的道德理性作為本體，即最高的權威根據，“一以貫之”地解釋儒學的全部理論，不管走哪條路徑，其最後結局對儒學本身而言，都不美妙。即以徹底的“理本體”而言，最後就是要完全地歸宗於“天”，“理本體”就是“天本體”。儘管“天”有着從自然到人文以至神學的多種涵義，而作為道德本體的“天”就不可能再是自然之“天”；作為道德本體“天理”之理也只能是超越萬事萬物之上、超越時間空間的普遍的絕對理性，實際上就只能是變相的至上神。用這種觀點來解釋儒學的全部理論就不可避免地要使儒學的人文主義傳統喪失或部分喪失，在社會功能上變性或部分變性，使儒學在總體上向宗教神學方面靠攏。從儒學的總體理論結構和思想內容而言，它不是宗教，因為它所堅持的“天人合一”的思維模式始終反對把現實世界二重化。但是，在建立道德本體論的時候，卻在精神領域內單獨劃出一個高居凌霄的“理世界”，這和以世界二重化為特徵的宗教理論相差只有半步之遙，雖“不是”而本質“類似”。如果從統攝人心的社會功能而言，由於儒學理論植根宗法制的社會土壤、貼近中國的世俗民情，它不僅是“準宗教”、“類宗教”，而且是“超宗教”。儒學和宗教在性質上相比，就是這樣“不是”而“是”、“是”也“不是”地令人撲朔迷離，而這恰恰正是儒學的真正特點所在。

從社會的政治經濟結構對意識形態的客觀要求而言，儒學的“理本體”論要比“心本體”論更適合於維護地主制封建社會穩定統治秩序的要求。和歐洲中世紀的領主制的封建社會相比，中國秦漢以後的地主制封建社會實行的是：經濟結構上的小農經濟和地主經濟相結合、政治結構上君主集權專制和將相官僚輔佐以及地方郡縣分治的相結合。在這種狀況下，要維持一個幅員遼闊民族衆多的封建大一統的國家的穩定，當然需要秩序和權威。秦王朝統一前夕出現的荀子的“禮治”思想就是適應這種要求而出現的時代精神。按照荀子的說法：“禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。”^[94]“禮者，治辨之極也，強國之本也，威行之道也。”^[95]重視禮治是現行的政治經濟結構的必需，當然成為儒家“外王之學”的要求。就最早原本的意義上說，禮是從遠古氏族社會流傳下來的起着習慣法作用的生活習俗規範的總和，而一旦抽象化為一種

理論，禮就變成了“理”。即所謂：“禮者，理之不可易者也。”^[96]因此，從先秦儒學的“禮”轉變為宋明新儒學的“理”，完全是應中應有之義。道德上的以“理”為本體也就是政治上把“禮”放在至上的地位。這對於保持統治秩序的穩定當然是有利的。也正因為如此，在宋以後的中國封建社會中，在儒學發展史上，道德論上的“理本體”論佔據壓倒的優勢。明代永樂皇帝主持編《性理大全》和清代康熙皇帝主持編《性理精義》時，倡導、褒揚、崇尚的都是程朱學派，在這種傾向性選擇的背後所蘊含的深層原因就是程朱所主張的“理本體”論非常適合統治者的需要。

為道德設置本體是理論體系完善化、嚴密化的需要，其背後的驅動力是社會經濟政治結構對教化的需要。理論家在構築其本體論體系時可以在純思維的天國里遨遊，一旦考慮到它的社會效果時，就不能不作出適應現實生活的詮釋，這時，往往就要出現理論上的自相矛盾。就連被認為是成功地建立起道德論的“理本體”論朱熹的體系也是如此。看來似乎是博大精深“理本體”，仔細分析起來，也不免漏洞百出，難以完全自圓其說。

古往今來任何道德總是有關人的思想言行精神境界等主體性範疇內的問題，不管以甚麼“本體”頒布的“道德律令”都有個如何落實到人的思想和行動中去的問題，也就是說離不開“心”和“性”。朱熹這樣的主張“理本體”的儒家首先遇到的是十分棘手的如何給“心”、“性”定位的問題。既要堅持道德的“理本體”，就只能單獨把“理”和“天”並列。作為道德本體的“理”就是“天理”，只有它才具有形而上的絕對超越性。同時還必須把“心”和“性”都貶低到第二位的形而下的範疇，排除其作為道德本體的資格，否則就無法建立徹底的“理本體”。然而，作為道德本體的“理”要實現，就必須解決一系列的從“天上”降到“人間”的理論跨越問題，即：外在的“天理”如何除去“人欲”？“惟微”的“道心”如何淨化“惟危”的“人心”？高居凌霄的、屬於形而上層次的“理”的客觀外在的道德律令的要求如何變為形而下的、主體內在的“心”和“性”的自覺要求？不難看出，解決這些問題是個相當困難的任務，其實質和一切宗教說教所遇到的困難一樣，都是既要劃分出一個帶有“天國彼岸”性質的純淨、至善、超越、普遍、絕對、至上的“理想世

界”來和由芸芸眾生凡夫俗子的善惡雜糅的平常心性所形成的“現實世界”相對立，又要在兩個世界中間架起橋梁，用前者所代表的道德理想主義王國的模式來升華改造後者。為了實現這種升華和改造，首先還得在被改造的凡夫俗子的平常心性中找到改造的基礎和起點，這就又不能不返回來肯定普通凡人的“心”中也有“道心”的成分，和芸芸眾生的有待變化的“氣質之性”並存的也還有和“天理”相通的“天地之性”。如朱熹的一段有名的議論中所說：

心之虛靈知覺，一而已矣。而以爲有人心道心之異者，則以其或生於形氣之私，或源與性命之正，而所以爲知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。故雖上智不能無人心，故雖下愚不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公，卒無以勝人欲之私矣。精則察夫二者之間而不雜也，一則守其本心之正而不離也。從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，則危者安，微者著，而動靜雲爲，自過不及之差矣。^[97]

拿朱熹這段話和王陽明的有關論述相比，可以看出他們作爲宋明新儒學兩派代表人物有其相同、也有其相異之處。也正是這段話充分暴露了朱熹的“理本體”論在理論邏輯上的自相矛盾之處。朱熹認爲“人心”和“道心”“二者雜於方寸之間”，這就是承認“一心爲二”，這是主張“人心、道心不並立”的“陸、王心學”一派所絕對不能接受的命題。由此馬上產生的問題是，“方寸之間”的那個“心”究竟是“形而上”的，還是“形而下”的呢？因爲朱熹說過“心者，氣之精爽。”^[98]又說：“氣也者，形而下之體也。”^[99]這樣，心應當是形而下的。可是，“方寸之間”還雜有“道心”，按理說應當是形而上的吧。這裏，顯然是陷入了自相矛盾之中。接下來的問題是：“道心”是否也要一分爲二呢？答復應當是肯定的，因爲“道心”和“理”、“天理”都是同等的範疇，按照“理一分殊”的原則，那個內在於“方寸之間”的“道心”是具體的“理”，另一個“未有天地之先，畢竟也只是理”^[100]的那個作爲道德的“理本體”的抽象的“理”則是外在的“道心”，正是這個外在的“道心”才是至純、至善、至上、具有頒布道德律令的權威根據，和“人心”雜於方寸之間“內在的”“道心”是否也具有這種權威呢？如果沒有，那就不是“道心”，或只是

“二等道心”。這兩種“道心”（內在的和外在的）又如何統一起來共同改造升華“人心”呢？朱熹的方法是“必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉。”（這正是王陽明所極力反對的觀點——引者注）可是，這又出現新的問題，這種“必使道心常爲主，人心常聽命”的主宰必然也是一種能夠超越“人心”“道心”之上的“心”。因爲按照朱熹自己所說：“心是身之主宰”^[101]，如果不是有主宰作用的“心”又怎麼能夠有資格、有權威安排控制“雜於方寸”之間的“二心”，使之保持一爲主、一聽命的態勢？這樣一來，豈不是要有三種“心”？可見，走外在的超越路綫的“理本體”論在落實儒家道德理想主義的內聖之學時會遇到不可克服的困難。“理”首先被推到“天上”，然後卻又必須“降”到“人間”；“理”在“外部”世界，卻又必須“進”入人心“內部”。“理本體”本身所設定的邏輯前提是荀子的“天人相分”，是和儒家佔主流地位的“天人合一”傳統相對立，卻又不能不回到“天人合一”。這樣，就不能不反復其辭地、強詞奪理地進行百般巧辯、反而弄巧成拙捉襟見肘。

通過本文以上分析，從總體上已經可以說明道德論上的“理本體”是一條走不通的“死胡同”，那麼，與之相對立的“心本體”是否就是一條“陽關大道”呢？結論也是否定的。

道德論上的“心本體”論者懷着和“理本體”論者的同樣的目的，要爲儒家的道德理想主義的內聖外王之道建立一個至上、至純、至善的最高權威根據。而走的具體道路和理論軌迹卻和“理本體”論者相左。如果說“殊途同歸”的話，則是歸到同一個“死胡同”裏。

“心本體”論者最成功的代表是王陽明。其最基本的理論前提設定是把道德的發生本源從外在的“天”移到內在的“心”。即回到了孟子的“天之與我者”、“我固有之也”的起點上，走一條自我內向反省再向外擴充、即由人到天的路綫。在王陽明看來，“天理”本來就在吾心之中，無須外求。成聖與否全在是否“致良知”的一念之差。“心”只是“一心”或者是人心、或者是道心，因爲兩者“不並立”。這樣把“天理”“人欲”、“道心”“人心”的對立推到了極端之後，也就爲從人心變爲道心開辟了方便之門。“心本體”論認爲“心”原本是“道心”，正因爲如此，孟子才斷言心“仁”而性“善”，只因被私欲蒙

蔽，心中本來的天理才不彰顯。朱熹用“虛靈知覺”來形容心，王陽明用“一點靈明”來形容心，似乎很相似，可是朱熹的“心”是天理所要改造的對象；而王陽明的“心”則是道德律令的發源地。其地位有天壤之別。不過，王陽明在對“心”的拔高、昇華過程中遇到和朱熹“理本體”論所遇到的方向相反而本質上卻相同的困難，這就是在處理“天”與“人”、“理”與“心”的“升”與“降”、“合”與“分”的關係中不可避免地要涉及的絕對與相對、一般和個別、抽象和具體、一與多、靈與肉、直覺與認知……等一系列的矛盾，而且還必然陷入兩難的境地，要建立道德本體，就要勉為其說，自然在邏輯上出現自相矛盾，不能自圓其說。

“理本體”論者走的是從“天”降到“人”、從“理”降到“心”、從“一”到“多”、從“靈”到“肉”、從一般抽象到個別具體、……即從“理世界”下降到“現實世界”的路綫，這是一條先“分”而後“合”的路綫。在這個下降走向它自身的對立面的過程中，“理”也要隨着它的對立面的多樣性而失去它自身的至上純潔性，不再能保持作為本體所要求的那些屬性，其陷入自相矛盾的死胡同的過程本文前面已有分析，這裏不再贅述。

“心本體”論者所走的道路和“理本體”恰恰相反，走的是從“人”升到“天”、從“心”到“理”、從“內”到“外”、從“個別”到“一般”、……即從“現實世界”上升到“理世界”的路綫，這一條先“合”而後“分”的路綫。可是，一旦上升達到“理世界”，實現了“心即理”的“本體”境界後，就不可避免地脫離了原來的具體地出發點，從而和“理本體”一樣地陷入了自相矛盾的死胡同。

之所以如此，是因為這些相互依存的對立統一雙方，從儒家的道德理想主義的思想體系產生那一天起，就是密不可分的。儒家的“仁”與“禮”、“內聖”與“外王”的對立統一的理論結構特徵的保存和保持是保持儒家之所以為儒家的首要的前提。可是，儒學的“心本體”論的建立本身就不可避免地破壞這個前提。本體之所以成為本體就在於它的絕對的至上性，“內聖之學”發展到極致，就是“心本體”的建立，一旦“心本體”徹底樹立，那就不僅意味着原來與其相對立的“理本體”的一方失去與其對立的資格和地位，降低到形而

下的第二位的範疇，而且意味着儒家傳統的“內聖之學”的消解，因為傳統的“內聖之學”是服務於“外王之道”的，兩者密不可分，由徹底的“心本體”論導致的結論不可能再為“外王之道”服務，傳統意義上“內聖之學”已被消解而不復存在。只有雙方共生、共居的理論結構才能維繫儒學之所以為儒學的質的規定性。失去本是對立統一另一面的“理”、只剩下被樹立為“本體”的“心”的一方不可能單獨維持儒學的特徵。如果這個標誌着儒學之所以為儒學理論結構特徵不能保持，就意味着傳統儒學的整體解構，既意味着“內聖之學”的消解，也意味着“外王之道”的終結，和傳統儒學理論發展進程的邏輯終結。就其社會效應而言，也意味着整個中國封建社會經濟政治結構的瓦解，因為正是儒學理論結構特徵的保持為中國封建社會經濟政治結構的穩定提供了强有力的意識形態上的保證。一旦失去這個保證，封建社會的瓦解就是指日可待了。

王陽明之所以能夠成功地建立起儒家道德論的“心本體”論，其方法論上的奧秘就在於他摒棄了“理本體”論的支離繁瑣，用“致良知”的方法簡潔快當地把蒙蔽在本是“道心”的“人心”上的私欲障礙除掉，或者說用道心置換了平常人的平常心。此舉的社會意義在於通過道德論上的“心本體”的樹立，大大地昂揚了人的主體性，進一步啓發了普通人的獨立人格的覺醒。因為“良知”既是“善根”、又是“惡根”，“良知”內在於每個人，是不可剝奪的主體性，這意味着人在道德、才能方面是平等的，由“凡”人“聖”的根據是同等的，這些都是“天賦”的“作人”的權利。一個普通人只要自己發願立志要做聖人，只需要啓動十分靈敏的“致良知”的方法，就可以成為聖人，“我欲聖，斯為聖矣”，最後可以達到“滿街都是聖人”的程度。這當然能夠大大提高廣大人民衆的獨立人格的覺醒。由此所推導出來的社會生活上的結論就是：帝王將相、王公大人和普通平民百姓之間的不平等並沒有甚麼先天的根據。拿王陽明的這些議論和歐洲中世紀後期從“宗教改革”開始的啓蒙運動中產生的“天賦人權”思想相比，完全可以說是東西輝映、殊途同歸。如果單純就理論的角度而言，把王陽明的“心本體”的理論體系的立論基礎論證方式和佛教禪宗相比，則可以說他並沒有多少創新，在一定意義上可以說是照搬套用數百年前早

已經被佛教高僧們嚼得爛熟並且翻炒無數遍的一套模式。王陽明“心學”體系被程、朱一派的正統儒家攻擊為“禪”是題中應有之義，這也說明中印兩種文化、儒佛兩種思想體系在中國這塊土地上經過長期的聯合之後，在“終極關懷”和“超越之路”這個根本性的大問題上已經有了相當大的共性。

王陽明“心本體”的思想是他的“心學”體系的核心和靈魂，有“心學”所取得的對“理學”的勝利，宣告了傳統儒學的理論發展進程已經走到了它的邏輯終點。意味着傳統儒學中的本是密不可分的一方、即“禮”、“理”、“天理”的一方隨着這種情況的出現，已經亂了陣角面臨着整體解構的局面，它本身已經無法靠理論邏輯和“心學”作認真地較量。“心學”所樹立起來的“心本體”儘管被說得十分玄妙，“心”畢竟只是“人心”，以“心”為本體，意味着傳統的原始的人本主義獲得了哲理的支持，而王陽明的心學體系中圍繞着“心本體”的許多論述又都在呼喚新的意識形態的出現，並為其準備了最必需的理論邏輯前提。在明末，儒學的整體解構傾向不是個孤立的現象，它伴隨着社會轉型期間出現的各種危機形成一種“山雨欲來風滿樓”的氣勢。這時，從士大夫的思想言論到一般人的世風民俗都出現前所未有的“離經叛道”的新趨向，確實能給人以“天崩地解”的感受。這是中國歷史走出中世紀跨向近代的第一次機遇，令人遺憾的是這一次歷史機遇在內外諸種因素的作用下被喪失掉。

人類歷史發展的一般規律表明：任何一個中世紀類型的社會轉型，除了政治經濟條件外，意識形態領域內的轉型，即伴隨着原來佔統治地位的意識形態的整體解構而興起的啓蒙思想的發展，以及普通民衆獨立人格的覺醒是個必不可少的因素。這一點在歐洲的表現就是從馬丁·路德開始的“宗教改革”，以及由此興起的以“天賦人權”思想為核心的啓蒙思想的大發展。在中國，能夠與之匹匹比美的就是王陽明“心學”體系的形成與發展。儘管王陽明本人及其追隨者的主觀意圖仍是“存天理，滅人欲”，而其所存的“天理”的內容仍不出封建倫理綱常的範圍，但是它所樹立的“心本體”的理論原則，以及由此聯係社會生活實際推導出的結論卻不作大大超越封建綱常所允許的界限，而且會導致否定封建綱常的結論。隨着“心本體”取代“理本體”成為道德論的最高權

威根據，原來由“理本體”所建立的權威都要改換門庭，由“心本體”來重新詮釋和安排，於是，原來的一切社會等級秩序都會天翻地覆。“心本體”論創立者的初衷原意是開出一副保留舊秩序的救世藥方，並未預見和意識到這副“藥”“吃下去”所產生的恰恰是破壞舊秩序的社會效果，促使和加速“社會轉型”，動機與效果相悖，這是生活在新舊交替的歷史轉折關頭的思想家們注定要扮演的既“悲”又“喜”的角色。

* * *

就其本來意義上講，“內聖之學”的消解，理所當然地應當帶來“外王之道”的終結。王陽明“心學”體系對整個封建社會的沖擊和破壞作用在王學左派或王學異端如王艮（1483—1541）、李贄（1527—1602）等人的言論中表現得更為明顯，更帶有啓蒙的色彩，如果循此繼往，其發展方向無疑地也要走向西歐同樣的結果。可是，由於中國歷史發展進程的特殊的曲折性，清軍入關造成了明末一度出現的資本主義生產關係的萌芽的夭折，王陽明“心學”體系的進一步發展得不到社會經濟政治結構的配合、支持和保證，它的作為啓蒙思想的理論先驅作用就沒有得到發揮。對比東鄰的日本卻由於屬於“王學”思想體系的明代遺民朱之瑜到來及其對王學的宣傳，在日本逐漸實現了從朱子學到陽明學的轉變，為以後明治維新的成功鋪墊下深層次的思想基礎。這個對比說明意識形態上選擇對歷史發展進程的影響是極其深遠的，歷史的啟鑒往往要過去很久之後才能清楚地展現其因果關係。中國在十七世紀中葉所喪失的那次社會轉型的機遇，這是無論如何也不該忘記的歷史教訓。

注 釋

- (1) 《論語·顏淵》。
- (2) 同上，《里仁》。
- (3) 同上，《鄒陽》。
- (4) 同上，《憲問》。
- (5) 見《詩經·大雅·文王》：“文王在上，於昭於天……文王陟降，在帝左右。”

- (6) 見《尚書·召誥》：“有下學小，元子謀！”
- (7) 同上，《秦誓中》。
- (8) 《論語·顏淵》。
- (9) 同上，《子罕》。
- (10) 同上，《憲問》。
- (11) 同上，《季氏》。
- (12) 同上，《為政》。
- (13) 同上，《泰伯》。
- (14) 同上，《八佾》。
- (15) 《禮記·中庸》。
- (16) 《詩經·大雅·蒸民》。
- (17) 《論語·里仁》。
- (18) 同上，《雍也》。
- (19) 同上，《為政》。
- (20) 《荀子·大略》。
- (21) 《孟子·告子上》。
- (22) 同上，《離婁下》。
- (23) 同上，《公孫丑上》。
- (24) 同上，《梁惠王上》。
- (25) 同上，《離婁上》。
- (26) 同上，《離婁下》。
- (27) 同上，《公孫丑上》。
- (28) (29) 《荀子·天論》。
- (30) 《荀子·禮論》。
- (31) 同上。
- (32) 韓愈：《讀荀》，見《韓昌黎文集卷一》。
- (33) 鄭原同：《仁學》。
- (34) 《荀子·天論》。
- (35) 《荀子·禮論》。
- (36) 《荀子·儒效》。
- (37) 同上。

- [38] 《荀子·勸學》。
- [39] 《荀子·成相》。
- [40] 《荀子·君道》。
- [41] 《天人三策》，見《漢書·董仲舒傳》。
- [42] 《春秋繁露·郊語》。
- [43] 《春秋繁露·順命》。
- [44] 《春秋繁露·為人者天》。
- [45] 《漢書·董仲舒傳》。
- [46] 《春秋繁露·基義》。
- [47] 《春秋繁露·順命》。
- [48] 見《春秋繁露·王道通三》。
- [49] 《老子·三十九章註》。
- [50] 《老子指略》。
- [51] 郭象：《莊子註》。
- [52] 見《周易·坤卦·文言傳》。
- [53] 甲骨文中早有“心”字出現，《尚書·盤庚》篇中“心”字凡九見。
- [54] 《二教論·歸宗顯本一》，見《廣弘明集》卷八。
- [55] 宗密：《原人論》。
- [56] 見《二程集》第425頁。
- [57] 《止蒙·或問》。
- [58] 《諸人紀》，見《朱文公文集》卷七十。
- [59] 《高僧傳·釋慧遠傳》。
- [60] [61] 《河南程氏遺書·卷十八》。
- [62] 《河南程氏遺書·卷二十一下》《二程集》第274頁。
- [63] 《二程集》第13頁。
- [64] 《河南程氏遺書·卷十五》。
- [65] [66] 《答陸子靜》，見《朱文公文集》卷三十六。
- [67] 《答陸子美》，同上。
- [68] 《答黃道夫》，見《朱文公文集》卷五十八。
- [69] 《朱子語類》卷十三，《學七》。
- [70] 《朱子語類》卷四，《性理一》。

- [71] 《四書章句集註·中庸章句序》，見《朱文公文集》卷七十六。
- [72] 《朱子語類》卷九十五。
- [73] 《四書章句集註·大學章句》。
- [74] 《朱子語類》卷七十八。
- [75] 《陸九淵集》卷一。
- [76] 《陸九淵集》卷十一。
- [77] 《語錄》，見《陸九淵集》卷三十四。
- [78] 同上。
- [79] 《雜說》，見《陸九淵集》卷二十二。
- [80] [81] 《語錄》，見《陸九淵集》卷二十四。
- [82] 《語錄》，見《陸九淵集》卷三十五。
- [83] 《語錄》，見《陸九淵集》卷二十四。
- [84] 《傳習錄·上》。
- [85] 同上。
- [86] [87] 《與顧東橋書》。
- [88] [89] [90] 《傳習錄·下》。
- [91] 《傳習錄·上》。
- [92] 《傳習錄·中》，《符順東稿書》。
- [93] 《傳習錄·上》。
- [94] 《荀子·富國》。
- [95] 《荀子·議兵》。
- [96] 《禮記·樂記》。
- [97] 《四書章句集註·中庸章句序》，見《朱文公文集》卷七十六。
- [98] 《朱子語類》卷五。
- [99] 《朱文公文集》卷五十八。
- [100] 《朱子語類》，《卷一·理氣上》。
- [101] 《朱文公文集》卷五十二。

作者單位：南京大學哲學系

Wang Yangming's Mind Theory: The End of the Paradox of Confucianism

Zhou Jizhi

Summary

The Confucianism has contained a paradoxical theoretical structure between "Benevolence" and "Etiquette", "Inwardly Sage" and "Outwardly King" since it was born. The "Benevolence" is the "Way of inwardly sage" which takes Yao Shun as primordial standard, reflecting the aspects of kind and equality of popularity in the clan society. The "Etiquette" is the "Way of outwardly king" which takes The Kings of Wen and Wu as fundamental standard, reflecting the aspects of hierarchy in the class society evolved from the tribal custom. Completely bringing the spirit of "Heartedness" into play will inevitably lead to dismiss the "Etiquette", while making the "Etiquette" ossified will obstruct the "Heartedness". The Confucianism try to embody the "Benevolence" within the "Rites", and construct the "Benevolence" with the "Rites". It is just that this paradoxical structure indicates the essential characteristics of Confucianism.

Neo-Confucians of the Song - Ming have built a philosophical ontology on the basis of absorbing some elements of metaphysics of Taoism and Buddhism. Wang Yangmin, one of the Neo-confucians, with his "Mind is Law", "Law does not exist at out of mind", has built a thorough "Mind ontology", thus makes the confucianism paradox cannot co-exist in both aspects of theoretical choice and social life. Wang takes Mind as the basis of "Goodness" and "Intelligence" which all men equally possess, by so doing, Wang has created a necessary premise for the end, "destructure," and transformation of Confucianism paradox.

“江山雖邈，理契即鄰”

——關於慧遠與鳩摩羅什的佛學對話

曹虹

鳩摩羅什的弟子僧肇在給慧遠門下劉遺民的信中说：“江山雖邈，理契即鄰。”表達了彼此共契於佛理的熱望。從那個時代的歷史條件看，廬山與長安除了自然的距離，更分屬不同的政權轄區，就可謂邈遠。然而東林寺慧遠與留居長安的鳩摩羅什兩法師終能互通音問，以及這兩個佛學中心的因緣，成為五世紀初中國佛學界的佳話。慧遠帶着自身的佛學背景與學術素養，積極地展開與羅什所弘傳的印度佛教思維的接觸與切磋，雖然他幾乎只是以質詢者的面目出現，但其所敏感的問題以及對解決途徑的期待，仍是富於思想史意蘊的，預示着佛教中國化進程中某些重要思想步伐的到來。通過與羅什一系佛教的溝通，慧遠對大乘空觀的體悟獲得了進一步昇華，影響到他晚年對“法身”理解的深化，這也反映出其至老不衰的探索精神。

一、南北溝通的歷史機緣

永嘉之亂，二京傾覆。然在前後秦治下的長安，以道安、鳩摩羅什等人的佛學威鎮為標誌，又成為吸引四方的佛教重鎮。長安之所以能保有佛教生機，原因是多方面的，一是不能否認統治者對高僧的羅致與優容，當前秦苻堅將道安從襄陽迫致長安時，不能否認他有着愛重人才的意識，列國並時的時代往往最能調動當政者在這方面的敏感心。道安抵達長安後，“住長安五重寺，僧眾數千，大弘法化”（《高僧傳》本傳）。如此大規模的糾集信徒，對於長安佛教氛圍的營造是可想而知的。二是得益於中西交通的進一步暢達，湯用彤對這一

交通改善的歷史機緣作了概要描述：“自五胡亂華之始，中國西域交通日益頻繁。涼之張軌，於晉成、穆之世，使其將楊宣率眾越流沙伐龜茲鄯善，於是西域並降（《晉書》八十六）。及至苻堅攻取涼州，威名遠震，鄯善車師前部王來朝，大宛獻汗血馬，于闐、康居諸國皆遣使貢方物（《晉書》百十三）。晉太元七年（公元382年），且令呂光平西域。是時中西之交通，蓋甚暢達。故西方遠來之僧人當益多。”^[4]《高僧傳·道安傳》也述及道安居長安時，正逢苻堅的實力“東極滄海，西併龜茲，南包襄陽，北盡沙漠。”不同於一般的學術文學在五胡亂華之後經歷了相當長時期的沒落，北方佛教界卻因當時中西交通的地利，不斷接納西域傳來的新教義。苻堅建元年間（公元365—384）到長安來宣譯經典的西域僧人，有曇摩難提、僧伽跋澄、僧伽提婆等人，《高僧傳·道安傳》提到道安與他們的關係：“安既篤好經典，志在宣法，所請外國沙門僧伽提婆、曇摩難提及僧伽跋澄等，譯出眾經百餘萬言。”《僧伽跋澄傳》及《曇摩難提傳》更具體地記載了當時長安譯經的盛況，如前者記載，前秦建元十九年（383）譯出《阿毗曇毗婆沙》，“跋澄口誦經本，外國沙門曇摩難提筆受為梵文，佛圖羅刹宣譯，秦沙門敏智筆受為晉本”；次年譯出《婆須蜜》的情形是：“跋澄乃與曇摩難提及僧伽提婆三人共執梵本，秦沙門佛念宣譯，慧嵩筆受，安公、法和對其校定。”除了人員的來往，還包括中西信息的遠播，如道安生前與鳩摩羅什互相知名，“安先聞羅什在西國，思共講析，每勸堅取之。什亦遠聞安風，謂是東方聖人，恒遙而禮之”（同上《道安傳》）。

長安既然有條件接納新鮮的教典教義，也就發揮着某種前衛性的佛教集散地作用，進而向偏安江左的東晉輻射教義或學風上的刺激。范泰《致生、觀二法師書》指出：“外國風俗，還自不同，提婆始來，義、觀之徒，莫不沐浴鑽仰。此蓋小乘法耳。便謂理之所極，謂《無生》、《方等》之經，皆是魔書。提婆末後說經，乃不登高座。法顯後至，《泥洹》始出，便謂常住之言，眾理之最。《般若》宗極，皆出其下。以此推之，便是無主於內，有聞輒變。”（《弘明集》卷十二）東晉佛學對外來新說的“有聞輒變”，透露出對“外國風俗”即佛教本原風貌的濃厚興趣和高度敏感，這種敏感也往往轉化為對長安佛教界新動向的關注。

前曾提及，北人南遷以東晉為最盛，這意味着整體文化學術力量的南移。與這種單向的遷移不同的是，佛教人士的流動或多或少是雙向的，一方面固然有為避亂南來的，一批僧人過江，自然成為促進東晉佛學展開的有生力量。另一方面也不乏入關求法者，從向往佛教宗極真理的意義上說，或許可以說北上長安與西行天竺的目的是契合的。當苻、姚二代，特別是鳩摩羅什在長安借助道安的舊規及助手，廣集學僧，翻譯精研佛經，僧祐《出三藏記集》卷十四記載當時的盛況是：“於時四方義學沙門不遠萬里，名德秀拔者，才、暢二公，乃至道恒、僧標、慧叔、僧敦、僧弼、僧肇等三千餘僧，稟訪精研，務窮幽旨。”僧肇就感到，能躬逢這一盛集，幾乎滿足了平生所有願望，祇剩“不睹釋迦祇洎之集”的遺憾了。（《答劉遺民書》，《肇論》）這一感嘆是意味深長的，足以說明當時的長安在學僧心目中的地位。從長安觀法師《喻疑》中的一段話，也能看出他們向往長安的內在原因：

義不遠宗，言不乖實，起之於亡師（道安）。及至苻并龜茲，三王來朝。持法之宗，亦並與經俱集。鳩摩羅法師至自龜茲，持律三藏集自罽賓。禪師徒眾尋亦並集。關中洋洋十數年中，當是大法復興之盛也。（《出三藏記集》卷五）

這裏把道安為佛教求本求真的精神，視作長安佛教興盛的起點，是耐人尋味的。這種精神中也含有強調尊重經典之意，如道安生前改變沙門依師為姓的習慣，“安以為大師之本，莫尊釋迦，乃以釋命氏。後獲《增一阿含》，果稱四河人海，無復河名，四姓為沙門，皆稱釋種。既懸與經符，遂為永式。”（《高僧傳》本傳）長安迎來鳩摩羅什等“持法之宗，亦並與經俱集”，這對東土信徒的鼓舞是不言而喻的。如僧叡感嘆“幸遇究摩羅法師於關右，既得更譯梵音，正文言於竹帛，又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下”，且對什公傳譯“意似未盡”處提出商榷（《思益經序》，《出三藏記集》卷八），體現了求本求真的高度自覺。這恰是經道安倡導以來中國佛教界趨於成熟的某種表徵。晉末僧人西行求法群起以及僧徒轉益南北多師，可見在實踐上對尊教與尊師、尊師與尊經的關係處理得更為圓融起來。這些都為中國佛教思想界進入汲深達源的創發期作了充分的準備。

二、遠、什兩法師的聲氣相通

鳩摩羅什於後秦弘始三年（401）到達長安，當時是五十八歲，直至七十歲去世，在此渡過十二年。當鳩摩羅什初到時，道安已逝世十六年，“什恨不相見，悲恨無極”（《高僧傳·道安傳》）。這兩位佛學巨擘曾經相互知名，但隔於異域，未能互通聲氣。不過，也許是對此的彌補，道安最出色的弟子慧遠與鳩摩羅什終於互傳音問。儘管他們沒有謀面，但通過書信往返，彼此進行了富於思想深度的對話。歷史似乎注定要等待他們填寫一段思想碰撞的華章。

慧遠最初向鳩摩羅什致意，是現存題為《遺書通好鳩摩羅什》的書信。此信約寫於鳩摩羅什至長安的第三個年頭^[5]，行文甚有文采，如表達傾心向往之情曰：“仁者屢絕殊域，越自外境，於時音譯未交，聞風而悅，但江湖難冥，以形乖為嘆耳。頃知承否通之會，懷寶來游。至止有間，則一日九馳；徒情欣雅味，而無由造盡。寓目望途，固已增其勞佇。”句調整飭。慧遠的文章固然一向典雅，但第一回致函鳩摩羅什，仍可感到他運筆上的精心，這恐怕與他多少已經了解鳩摩羅什的行文趣味、並有意展示文才有關係。其實在書信等文字交往中，以一種與對方的風格與趣味接近或投合的面目出現，也未嘗不是尊重對方的表示。鳩摩羅什講究文辭，從他的翻譯事業看，力圖改變以往譯經中“改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體”的缺陷（《高僧傳》本傳），尋求中印文辭風格上的契合。《高僧傳·僧叡傳》記載了這樣一個事例：“昔竺法護出《正法華經》，《受決品》云：‘天見人，人見天。’什譯經至此，乃言：‘此語與西域義同，但在言過質。’叡曰：‘將非人天交接，兩得相見。’什喜曰：‘實然。’”從這裏也可見，句式句調的安排能夠直接帶來或文或質的整體印象。慧遠的文才還表現在行文用典，看似不經意，其實也足以表露學養。如以上引到的“聞風而悅”，就出於《莊子·天下篇》：“古之道術，有在於是者，莊周聞其風而悅之。”再如：“大旂檀移植，則異物同薰；摩尼吐曜，則重珍自積。”這一工穩的對偶句，化用的是佛經中的典故。旂檀是香木的音譯，《觀佛三昧海經》卷一曰：“譬如伊蘭俱與旂檀，生末利山。牛頭旂檀生伊蘭叢中，

未及長大。……而伊蘭臭，臭若屍屍，薰四十四旬。……牛頭栴檀雖生此林，未成就，故不能發香。仲秋月滿，卒從地出，成栴檀樹。衆人皆聞牛頭栴檀上妙之香，永無伊蘭臭惡之氣。”看來栴檀一旦長成，自具妙香，其處污而不染之品格，類似於蓮花。不過，慧遠文中之意，是把東來傳法的外國高僧比作香木，用“異物同薰”來形容其廣大的影響力，這裏有贊美鳩摩羅什之意。“摩尼”是（如意）珠的音譯，《大毗婆娑論》卷一〇二謂：“復次以不動心解脫，能饒益諸有情。故名末尼寶。如如意珠置高幢上，隨意所樂，兩諦寶物、充濟百千貧匱有情。”可見佛法的弘濟之力。不過，慧遠句中所說的“重珍”，似不在於外在的神賜寶物，而是在佛法的照耀下，求道者煥發內在的善性，這裏強調作為東方之國受教者求道的主動性，含有為道自重之意，也借以表達自己志在弘教的心迹，與上句贊美像鳩摩羅什這樣的外國法師形成對比呼應。從意思的安排來看，一從對方落筆，一從自身着眼，理殊趣合，實為對偶佳句^[6]。在信的末尾，慧遠提到：“今往比量衣裁，願登高座，為著之。并天漉之器，此既法物。聊以示懷。”據木村英一所編《慧遠研究（遺文篇）》中的注釋，“比量衣裁”是指依戒律規定而製作的袈裟。慧遠隨信向鳩摩羅什贈送法衣法物，既表示敬重對方之情，同時也可反映他對戒律的嫻熟。

不久，鳩摩羅什寫了回信，由慧遠弟子曇邕從長安帶回廬山。從這封《鳩摩羅什答書》看，他深感慧遠為他製作袈裟的情意，他說：“損所致比量衣裁，欲令登法座時著，當如來意。但人不稱物，以為愧耳。”從文辭風格看，鳩摩羅什也果然文明以健，善用時人講求的對偶。如答書的開頭口：“既未言面，又文辭殊隔，導心之路不通，得意之緣圯絕。傳譯來況，粗承風德。比復如何。必備聞一途，可以蔽百。經言，末後東方，常有護法菩薩。勸哉仁者，善弘其事。”其中兩個六言句，用“導心之路”對“得意之緣”，對偶可謂精巧。鳩摩羅什既對慧遠志在弘教的心跡大加褒獎，期待他成為東方的護法菩薩；還對他的才能予以贊賞，答書中說：

大財有五備。福、戒、博聞、辯才、深智。兼之者道隆，未具者疑滯。仁者備之矣。所以寄心道好，因譯傳意，豈其能盡，粗酬來意耳。

這裏的“財有五備”說，也許正是鳩摩羅什對佛教理想人格的總結性的看法。

在這“五財”之中，福與智在佛經中常對應出現，如《大智度論》卷十五把佛之法門分爲“福德門”與“智慧門”，《大寶積經》卷四十九有“福德資糧”與“智慧資糧”之分。這種“福德門”或“福德資糧”常指布施、持戒、忍辱三波羅蜜，可見戒也在福中。佛教幸福觀的要旨在於善行並由此帶來善報，福與善的觀念如此緊密地結合起來，這爲中國傳統的幸福觀增添了新的內涵。在傳統觀念中，福意味着好運，是事情的結局狀態；而像鳩摩羅什這樣的用法，福更顯得是一種人性的資源。作爲“五財”之一的戒，也落實在遵守教規的自律精神上。

“五財”的後三項更顯然都相關於個人內在的素養或才華。鳩摩羅什從慧遠的初次信函，應不難看出其博聞的學養，因爲僅就信中的用典而言，已兼涉內外群籍。鳩摩羅什本人的博學也是驚人的，據《高僧傳》本傳載，他早年在沙勒國時，“以說法之暇，乃尋訪外道經書，善學《阿陀舍多論》，多明文辭製作問答等事，又博覽《四圖陀》典及五明諸論。陰陽星算，莫不畢盡。妙達吉凶，言若符契。”可見具有博覽的學歷，其中也應包括語言文學方面的修養。羅什在《大乘大義章》第十六科也談到博聞遍知的必要：“菩薩欲成一切智故，於不善無記法中，尚應學習，何況善法耶。外道神通諸善之法，亦當學知，況賢聖道法乎。如人口見一切好醜之事，須用則用，若不用者，見之而已。菩薩如是，以慧眼見知一切法，直入大乘行者而行之，餘二乘法唯知而已。”（《高僧傳·譯經論》）稱贊鳩摩羅什“碩學鈞深，神鑒奧遠”，也就是他自己所講求的“博聞”與“深智”兩方面的結合。這兩方面的才能圓滿顯現於口頭，也許就是辯才。從僧傳中所載二三事，即可領略鳩摩羅什辯才之富，如他曾到溫宿國，“時溫宿有一道士，神辯英秀，振名諸國，手擊王鼓，而自誓言：‘論勝我者，斬首謝之。’”什既至，以二義相檢，即迷罔自失，稽首歸依。”他爲了讓尊師盤頭達多也體悟大乘之妙，“乃連類而陳之，往復苦至，經一月餘日，方乃信服。”可見他的辯才是多麼地出類拔萃。慧皎《高僧傳·義解論》概括法師的使命是：“故須窮達幽旨，妙得言外，四辯莊嚴，爲人廣說，示教利羸，其在法師乎！”法師的宗教職能，需要博聞、辯才、深智的綜合型人才，其中對辯才的強調尤其具有文化史上的意蘊。一般說來，儒家雖也主張明辯是非，但並

不好辯，如孟子稱“予豈好辯哉，予不得已也”（《孟子·滕文公下》）；道家自有“多言數窮”、“辯不如默，道不可聞”的邏輯（《老子》五章、《莊子·知北遊》），欣賞淵默之致。傳統上習慣將辯才基型定位於縱橫家，評價總是有所保留，似乎更多地視之為一種缺乏道義準則支撐的技術。而像鳩摩羅什這樣把“辯才”置於直接關係到“道隆”的緊要地位，在提法上尤其令人耳目一新。不可否認，佛教在理論和實踐上更為積極而正面地認可辯才，這對通過魏晉玄學的洗滌而活躍起來的談辯之風，提供具有刺激力的鼓舞和促進。思辨的展開，除了表現為爭論型的難與答的方式，也有探究型的問與答的方式。前者如《本無難問》即為竺法汰難並慧超答，往反四首，《般若無知論》即為僧肇答劉道民之難而作；後者如由支法詳問、釋慧儀答而成的《實相論》，竺道生答王濬問而成的《辯佛性義》，以及被陸澄《法論》著錄為《慧遠羅什問答》的論著。雖然這一問答的成果產生於鳩摩羅什贊揚慧遠兼備“五財”之後，但當時的慧遠面臨來自桓玄的嚴重挑戰，確實已為捍衛佛教施展出雄辯之才。對於這些業績，鳩摩羅什通過廬山來長安的信使，也許聞知一二。至於鳩摩羅什欣賞“深智”，《高僧傳·慧遠傳》中的如下記載足以說明問題：“先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃嘆曰：佛是至極，至極則無變，無變之理，豈有窮耶。因著《法性論》曰：‘至極以不變為性，得性以體極為宗。’羅什見論而嘆曰：‘邊國人未有經，便開與理合，豈不妙哉。’”總之，他以“五財”稱贊慧遠，應該不是浮泛的客氣話，他自己在這些方面固然相當自信，同時對慧遠也是頗有實感的評價。

鳩摩羅什《答書》最後還提到，作為回贈之禮，送給慧遠“常所用鑰石雙口操灌，可備法物之數也。並遺偈一章，曰：既已捨染樂，心得善攝否？若得不馳散，深入實相不？畢竟空相中，其心無所樂。若悅禪智慧，是法性無照。虛誑等無實，亦非停心處。仁者所得法，幸顯示其要。”偈一開始的兩個遞進式的疑問句，一下子把話題引向證入實相的問題。“實相”，意即本體或真如，也就是涅槃心體⁶¹。這一問題涉及佛教的根本義。鳩摩羅什向慧遠叩問的用心，正如熊十力所釋：“故發問以疑之，使其自知功修尚淺，如遠行方備資糧，而距此欲至之地尚迢遙不可期也。”這裏沒有浮泛的客套，卻充溢着證道的真

誠。善疑則善進。其實這裏也未嘗不是對慧遠反省力的一種甚高的期待。接着的六句是鳩摩羅什自己對這一問題的認識。從慧遠的來信中，鳩摩羅什多少可以窺測其佛教造詣的傾向。慧遠信中寫道：“若令法輪不停轉於八正之路，三寶不輟音於將盡之期，則滿願不專美於絕代，龍樹豈獨善於前踪。”含有贊美期勉鳩摩羅什之意。其中涉及佛教修證法門的，大概在於堅持“八正之路”的問題。“八正之路”即八正道，又稱八聖道，指八種求趣涅槃之正道，即正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，據傳為釋迦初轉法輪時所說，構成四諦之教中道諦的內容。八正道強調的是眾生脫離迷界所修持之力，其成就比較易於達到“捨染樂”的層次。至於這種功夫能否從根本上消除攀援之心，證悟到畢竟空的泥洹實相，則尚有距離。其實鳩摩羅什甚至崇尚“捨於八聖道分”的觀點，這在《大乘大義章》十七“次問遍學并答”中可以找到明證。他說：“又聲聞言：‘人泥洹時，以空空三昧等，捨於八聖道分。’以是故言，盡（滅）諦為真無上之法。若三諦是實，不應有捨。”那麼，慧遠在來信中所流露的持守八正道的意識，在羅什看來，還沒有達到“真無上之法”。所以，羅什贈偈中的發問與述理是有的放矢的。這個“的”不是與人為敵，而是為了善意地俾發慧遠悟道更透過一關。偈的末兩句是：“仁者所得法，幸顯示其要。”其中所表達的樂於交流商榷的雅懷，實可與陶淵明詩句“奇文共欣賞，疑義相與析”（《移居二首》之一）的情調相媲美。總之，這一首贈偈意蘊深厚，對於理解鳩摩羅什與慧遠兩人的關係尤其重要，正如熊十力所作的概括：“詳玩什師此偈，蓋以資糧加行二位之間，而擬遠公之所詣。其視遠公亦可謂甚高，而所以誘而進之者復至厚。”從兩人初次文字交的高妙，可以看出他們之間進一步加深理論探討的深厚基礎。

前曾提到，南北朝政權對峙的局面，並未過於阻隔宗教界互通信息。在慧遠接到鳩摩羅什《答書》以後，忽又從北方南來廬山的法藏道人之口，聽說鳩摩羅什欲返回本國，便寫信以示悵然之情，以及請教佛經中的數十條事，並附偈一章，以相酬答。這就是慧遠的《重與鳩摩羅什書》：

日有涼氣，比復何如？去月法藏道人至，聞君欲還本國，情以悵然。先聞君方當大出諸經，故未（來）欲便相諧求。若此傳不虛，歡恨可言。

今輒略問數十條事，冀有餘暇，一二為釋。此雖非經中之大難，欲決取於君耳。並報偈一章，曰：本端竟何從？起滅有無際。一微涉動境，感此頽山勢。感想更相乘，觸理自生滯。因緣雖無主，閑途非一世。世無悟宗匠，誰將握玄契？來問尚悠悠，相與期暮歲。

這裏提到的“略問數十條事”，應包括在後世結集為《問大乘中深義十八科》（又稱《大乘大義章》等）之內。信中聽說“欲取決於君”，是直接向鳩摩羅什表達欽重之情。這種心意在《問大乘中深義十八科》中也隨具體問題而有所表述，如其十四問實法有曰：“……《論》意似旨有所明，非是窮崖本極之談。故取於君。”其十六問後識追憶前識曰：“凡此諸問，皆委之於君。想理統有本者，必有釋之。”報偈一章也採用了同樣的五言十二句頌文形式。《詩經》中有“投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也”的詩句，慧遠把酬答羅什來偈之作稱為“報偈”，符合傳統上投報結好的雅意。偈以“相與期暮歲”相邀約，流露出與鳩摩羅什永結道友的真情摯意。偈的主體部分，當然是試圖對鳩摩羅什來偈中的意旨作出反應和思考。對方把“深入實相”作為根本之義，實際上已揚棄了“禪智”攝心的功夫。這其中意味着大小乘的對立。若說慧遠的“所得法”，從其學歷而言，卻是大小乘兼習的，欲求融會卻難免夾雜。一方面，他認識“本端”的玄妙性：“本端竟何從？起滅有無際。”這裏的自相問答，從“本端”的來源開始追究，是試圖就鳩摩羅什“深入實相否”的問題作積極的呼應。在鳩摩羅什看來，實相無所謂始末分際可言。慧遠試圖把這樣的問題變得略可捉摸，因而從最具涵蓋力之處加以理解，即“起滅有無際”，“際”字的這一用法含有中斷之境，這樣的把握近於鳩摩羅什所謂“非有非無，不生不滅”的中道義。不過，這種“本端”對於“畢竟空相”的理解來說，還是不細密的，所以在《問大乘中深義十八科》十五中他發問：“有無之際，其安在乎？”另一方面，他不輕視善攝的修行功夫，從接着的六句中，可知他認為心若馳散，便無法悟理。總之，在這首偈中，可以感到他是本着大小乘兼取的態度的，也就是認為大小乘各有其理致，而不能徹底贊同鳩摩羅什視小乘為“虛誑”的觀點。偈的最後四句高度評價鳩摩羅什的發問，實具有“悟宗”的力度，因為慧遠也愈來愈強烈地感到兼攝大小乘時並非沒有矛盾。作為一個嚴

肅的理論家，他願意坦誠地承認自己現階段的存疑，而不願意夸口已大徹大悟，所以說是“來問尚悠悠”。客觀地說，慧遠這樣的態度反而是對鳩摩羅什應有的尊重。

信中說到“先聞君方當大出諸經”，可見慧遠對鳩摩羅什在長安的譯經事業早予關注。慧遠對於擴大羅什新譯經論的影響，也給予行動上的積極支持，這就要提到《大智論鈔》一書。羅什在長安的翻譯活動，得到後秦君主的庇護，而姚興兄弟也欽慕廬山慈遠，常有聯係。《大智度論》於弘始七年（405）譯出後，關中佛學者無人敢作序，姚興乃將全書送給慧遠並請作序。慧遠不僅應命作序（所作序已佚），而且對《大智度論》作了深入研究，撰成《大智論鈔》二十卷。在《大智論鈔序》中，慧遠介紹了自己的工作過程：

遠於是簡繁理微，以詳其中，令質文有體，義無所越。輒依經立本，緊以問論，正其位分，使類各有屬。謹與同止諸僧，共別撰以為集要。

正如橫超慧日所據以分析的，慧遠並不只是鈔出要文，還將《般若經》的經文與《大智度論》的論文加以會合，把論文中的相關事項歸於一處⁽⁸⁾。因此，這一“鈔”並不意味着一般的縮略或刪節，而是頗有體例上的新意，唯其如此，才能體現出“簡繁理微”的功效。惜《大智論鈔》已佚，不過，從其自序看，仍可測這一在篇幅上佔原論五分之一的鈔錄，相當鮮明地凸現了原論的理論精義。《大智度論》是龍樹所作，關於其內容與形式上的特點，慧遠指出：

其人以《般若經》為靈府妙門宗一之道，三乘十二部，由之而出。故尤重焉。然斯經幽奧，厥趣難明。自非達學，豈得其歸。故叙夫體統，辨其深致。若意在文外，而理蘊於辭，輒寄之賓主，假自疑以起對，名曰問論。

《大智度論》是闡釋《般若經》之書，當時人還稱之為“釋論”；此書採用賓主問答的形式，“假自疑以起對”，因而又有“問論”之名。橫超慧日從羅什翻譯《大品般若經》和《大智度》的特殊操作程序，指出慧遠會合經論的意義：“羅什着手翻譯時，先從弘始五年四月至同年十二月譯畢《大品般若經》，翌年四月完成校正。僧叡《大品經序》有如下記載：‘文雖精定，以釋論檢之，猶多不盡，是以隨出其論，隨而正之，釋論既訖，爾乃文定。’還是這位僧叡在

《大智度論序》中曰：‘經本既定，乃出此釋論。’由此可見，從弘始四年至弘始七年未譯出的智度論，差不多常與大品般若對照着進行翻譯的。參與翻譯者在譯業進行途中，必常考慮智度論的那部分是解釋般若經的哪部分，不過在形式上仍還是經、論是論。那麼，將經論並讀，為後人提供方便，把經與論的段落分割，把論文與所釋之經文加以合鈔，這一工作是由慧遠才開始謀劃的。”^[9]可見，《大智論鈔》“依經立本，繫以問論”的體例，在學術精神上未嘗不是對羅什譯業的某種會心的發揮。

當然，最集中地體現兩位法師思想交流的文字成果，莫過於他們之間關於大乘教義的一系列問答。

三、佛學新課題與《大乘大義章》的成立

慧遠與羅什之間環繞大乘教義的書面問答，是極具佛學史乃至文化史價值的文獻。這一文獻的題名在歷史上稱述不一，大致可以分為兩類：其一，如隋費長房《歷代三寶記》卷十五慧遠名下著錄為“問大乘中深義十八科合三卷并羅什答”；唐道宣《大唐內典錄》卷十慧遠論著名下著錄為“問什師大乘深義”；一九三〇年中國佛教歷史博物館以“遠什大乘要義問答”為名刊行此書。這類題名方式兼顧問者與答者雙方的角色。其二，如日本永超（？—1095）《東域傳燈口錄》作“大乘義章三卷羅什造、又云大乘大義章”（此為“大乘大義章”之名始見之處^[10]），《大正大藏經》、《大日本續藏經》等以“鳩摩羅什法師大義”之名收載。這類題名方式略去問者的身影，突出答者的理論建樹。從歷史地反映成書由來而言，前一類題名方式是有其恰當性的。善答與善問應有互相依存的關係，這一文獻的性質應屬於“兩高僧的共著”^[11]。

從發問者的角度看，重要的是提問或質疑的水平。慧遠在《重與鳩摩羅什書》中自稱所問“非經中之大難”，意即並非涉及《般若經》理解上的重大難點，但這如橫超慧日已指出的那樣，是一種自謙的表達^[12]，謙示對經的根本大義尚無力涉及。但後世學者還是深感這些問答的份量，從而冠之以“大乘深意”、“大乘要義”或“大乘大義”的名目，在顯示其理論深度上是再允當不過

的。

從慧遠的提問中，可以看出他對佛經的基本研究態度。其一，是尊崇佛經原典的原則。慧遠以前曾勸戴逵“留心聖典”（《遠法師書》），視佛經為“聖典”的提法有著信仰上的虔敬。中土的信仰者幾乎不可避免地要通過翻譯來廣泛接觸“聖典”，那麼，對待譯本的求信態度恰是以經為本的表現。在這方面慧遠也是直接繼承了道安之風。在盧什問答第十八科“次問住壽義并答”中，慧遠曰：“……又問，壽有自然之定限。壽之者與化而往，口應無陳。時不可留，云何為住。若三相可得中停，則有為之像，暫與涅槃同像，不知胡音中竟住壽不？若以益算為住壽，則傳譯失旨。……”向鳩摩羅什請教譯經中的概念表達與佛經原意是否吻合。儘管他本人不諳“胡音”以作直接的判斷，但其在理解上慎求本旨的研究態度，必然有助於打開斟酌商榷的天地。

其二，是強調“會通其趣”的原則，這對於當時多渠道地接觸了大量佛經傳譯的中國佛學界而言，其意義更加不可輕忽。慧遠對大小乘重要經論的譯出動態極為關注，而且敏銳地投注研讀熱情，老而不衰。這種素養必使他易於覺察某些教旨文義歧異甚或扞格之處。面對這類教義理解上的矛盾現象，慧遠的方針是超脫文義枝節的表面而深入到根本性的旨趣義例，即“會通其趣”。他在向羅什的發問中，也明顯地表示出這種期待，如在第二科“次重問法身并答”中，慧遠問曰：“……今所問者，謂法性生身妙行所成。……此一章所說列法，為是法性生身所因非？若是前因者，必由之以致果。問（問），致果之法，為與實相合不？若所因與實相合，不離餘垢，則不應受生。請推受生之本，以求其例。”這裏所涉及的法身問題，其教義的背景正如羅什答疑時所指出的：“後後五百歲來，隨諸論師，遂各附所安，大小判別”，即大乘與小乘各有其理論系統。對於大小乘兼習的慧遠來說，他企望由推本求例而達到掌握要領，這在常規意義上看，應該說是符合學術理性的。又如在第十七科“次問遍學并答”，他有如下的疑問：“又問，十住除垢經說，菩薩初住中迴學，雖入聖諦，不令經滅，亦不使起。此語似與大智論異，亦與成答所不同。是乃方等之契經，於理者所共信。若不會通其趣，則適之說，非常智所了之者，則有其人。”面對所謂菩薩遍學的複雜含義，提出了“會通其趣”的要求，認為若不

如此，經中的遍學之義就不是“常智所了”的。慧遠在這裏突出了“常智”作為衡量義學合理性的主體條件，是相當耐人尋味的。他在另一處又把此意表述為“心”：“……菩薩利根，其本超此（指聲聞緣覺）。而甫就下位之劣，不亦難乎？若云能者為易，於理復何為然？其求之於心，未見其可。而經云遍學，必有深趣。”羅什闡述菩薩遍學即包括觀知聲聞緣覺法，他說明菩薩處此下位之狀態時曾用了這樣的比喻：“如國王行百里，應中道宿，見有大丘住處，王雖在中人出觀者而無宿意，作是念言，此雖為妙，自知別有勝處。”慧遠感到如此遍學的意義無法落實，所以說“其求之於心，未見其可”。其實無論是“常智所了”，還是“求之於心”，都反映出慧遠積極參與判斷的意識。作為提問者，慧遠的提問方式往往具有追究問題的邏輯力量，甚至不乏辯難之風。羅什在回答時就不止一次地將其提問稱作“來難”，後世的學者也指出其中所反映的問者之特質之一是“批判精神”^[13]。從這裏也可見慧遠在理論上的建設性的姿態。

當慧遠運用“常智”判斷或“求之於心”的時候，事實上其心智的活動受制於其佛學素養、思維習慣等背景條件，所以，他對問題、矛盾的種種敏感和追究，總是帶有很強的中土思想家的特徵，這些特徵一方面是他個人的，另一方面也有時代的代表性。值得注意的是，兩位中印法師的問答，有時並不是十分接榫的。慧遠雖抱有準確領會佛學新知的態度，但在追究問題之際，有時不免沉溺於自己的思想方式之中，前前後後一意鋪陳自己的困惑和懷疑，而羅什的回答有時似也並沒有切合問者的渴求。許理和從他們探討篇幅最多的法身問題上，已指出其相互銜接的程度，並分析造成這一狀況的原因：“有趣的是，這兩位法師彼此不斷地誤解對方。鳩摩羅什並不能抓住慧遠問題的關鍵，在回答時總是大量地引經據典，還羅列了相互沖突的理論和學術觀點，這益發使人糊塗。而慧遠對這些抽象的解釋並不滿意，總是追問：法身最終應由某種要素構成，儘管這種要素可能非常精微；由於人們能看見、聽見，所以法身一定具有感覺能力，等等。追求某種具體的東西，這是慧遠及其倡導的教義的風格。”^[14]他所說的“誤解”，大約是指彼此的理論視野和思維方式有一定的偏差。這裏所指出的慧遠在理論風格上對具體性的內在要求，確實是其固執於自

己的疑問之一因。中土學僧在接受佛學新知時對某些理論環節的特殊興趣，儘管可能表現為百思不解似的沉吟，或表現為陰錯陽差似的誤讀，但這些理論興趣絕不是消極的存在，往往成為推動中國佛學思想發展軌跡形成的動因。

我們不該忘記，慧遠本人絕不是以誤讀為當然的學者。他曾勸戒遠虛心而不帶成見地了解佛典的“精微”教旨（《遠法師書》）；更深知中國傳統的教養所形成的認知習慣對接受佛理的妨礙，認為對佛教涉及視聽之外的神靈學說，應深戒“以常識生疑”的做法，那只會“自同多亂”^[15]。但他在向鳩摩羅什發問時，又忍不住以“常智所了”作為對教義內在合理性的判斷標準。這種看來矛盾之處，反映了慧遠學術性格的複雜性：一方面，他對自己的傳統修養有着頑強的反省力，這使他能自覺地靠攏外來佛教的理路；另一方面，他畢竟無法擺脫積澱深厚的本土思想資源，其實他的關懷、責任感、價值尺度等都與本土歷史與現實的孕育激發不可分離。在這個意義上看，若說他多少偏離了鳩摩羅什的思緒，那也是來自一份陶冶於本土文化氛圍的身不由己之情。具體說來，不妨從以下幾個方面來略作舉證分析：

其一，在佛學視野上混一大、小乘。由於佛經傳入尚處在早期階段，中土的僧伽一般都將大、小乘作為佛說而予以珍視，未及作類似於學統觀上的充分的知識準備和思想準備，這就容易導致混一大、小乘的情形。鳩摩羅什對慧遠流露出的混一大小乘的傾向，多處予以糾正，並表明排斥小乘阿毗曇法的態度。他一再指出山迦旃延子所代表的小乘阿毗曇思想“非佛所說”（第五、十二科），不應信從。據橫超慧日分析，羅什的這一原則也是有所本的，即本於《大智度論》^[16]。對於已全面研讀了《大智度論》的慧遠來說，羅什的這番指點，必能引起他的反省。不過，這種反省不是意味着簡單地放棄己見，而是清理由此而來的種種疑問，以期心悅誠服地接受對方的指教。在《大乘大義章》第十四科，慧遠問道：“《大智論》以色香味觸為實法有，乳酪為因緣有。請推源求例，以定其名。”這一問題其實就是針對大小乘關係的深入追究。《大智度論》既然崇尚大乘，為甚麼也包含“以色香味觸為實法有，乳酪為因緣有”這類小乘說法呢？慧遠請羅什“推源求例，以定其名”，也就是想看羅什如何解釋上述的矛盾，如何處理這些小乘說法的意義或地位。鳩摩羅什在回答這一問

題時，首先要辨別大乘與小乘在理論層次和教化作用上的不同，他說：

有二種論：一者大乘論，說二種空衆生空、法空；一者小乘論，說衆生空。所以者何？以陰入界和合假爲衆生，無有別實。如是論者說，乳等爲因緣有，色等爲實法有。以於諸法生二種著：一者著衆生，一者著法。以著衆生故說，無我法唯名色爲根本。而惑者於名色取相，分別是衆生是人是天是生是舍是山林是河等。如是見者，皆不出於名色。譬如泥是一物，作種種器，或名瓮，或名瓶。瓮破爲瓶，瓶破爲瓮，然後還復爲泥。於瓮無所失，於瓶無所得，但名字有異。於名色生異相者，亦如是。若求其實，但當有名色，聞是說已，便見一切諸法無我無我所，即時捨離，無復戲論，修行遺法。有人於名色不惑衆生相，惑於法相，貪著法故，戲論名色。爲是人故說色，名色虛誑，如幻如化，畢竟空寂。同如衆生，因緣而有，無有定相。

小乘論把衆生虛空的本質看作“以陰入界和合假爲衆生，無有別實”，從而有所謂“乳等爲因緣有，色等爲實法有”的教示（這裏的“因緣有”又稱“假名有”，就如乳酪有色香味觸四事，因緣和合故借名爲乳酪；而極微的色香味觸被當作“實法有”），這是用“名色二法”使衆生覺悟“無常空苦”。但這種解脫之道是有局限的，因爲“名色二法”又會引起新的貪執，“惑者於名色取相”，這是“惑於法相，貪著法故，戲論名色”。爲了破除這種人的“惑於法相”，大乘論還要進一步說“法空”，即“名色虛誑，如幻如化，畢竟空寂”。所以，羅什強調應從對教化對象的不同作用，來區判大小乘的深淺。他說：

是故當知，言色等爲實有，乳等爲因緣有，小乘論意，非甚深法論。何以故？以衆生因此義故得於解脫。若言都空，心無所寄，則生迷悶。爲是人故，令觀名色二法無常苦空。若心厭離，不待餘觀。如草藥除患，不須大藥也。又令衆生離色等錯謬，若法相若異相，若常相若斷相，以是故說，色等爲實有，乳等爲假名。有如是觀者，即知衆緣生法非有自性，畢竟空寂。若然者，言說有異，理皆一致。又佛得一切智慧，其智不可思議。若除諸佛，無復有人如其實理盡能受持。是故佛佛隨衆生所解，於一義中三品說道。爲鈍根衆生故，說無常苦空，是衆生聞一切法

無常苦已，即深厭離，即得斷愛得解脫。為中根眾生故說，一切法無我，安穩寂滅泥洹。是眾生聞一切法無我，唯泥洹安穩寂滅，即斷愛得解脫。為利根者說，一切法，從本已來，不生不滅，畢竟空，如泥洹相。是故於一義中，隨眾生結使心錯，便有深淺之異。如治小病名為小藥，治大病名為大藥，隨病故便有大小。……是故佛或說眾生空，或說法空。言色等為實法有，乳等為因緣有，無咎。

由此，大小乘的關係約可概括如下：首先，大小乘有深淺之別，羅什指出佛“於一義中三品說道”，品的概念也意味着等級。其次，為了廣大教化的作用，小乘也不可廢，“言色等為實法有，乳等為因緣有，無咎。”再者，大乘論畢竟有揚棄小乘論之處，小乘說眾生空而不能禁法執，因而大乘破除法執而說法空，面對這類教旨不一甚或矛盾的現象，不應執小乘之意而詰難大乘之意，羅什曾鄭重提醒慧遠“不應持所破之法以為難也”（第十三科），正是此意。

不過，羅什的指導方針也不完全是理性意義上的，其中也不乏信仰或類似於家法的因素，如對迦旃延子說的排斥等。這就使對眾經系統關係的認知，帶有特殊判斷的意味。慧遠的某些提問令羅什嘆為“何得相答”（第十二科），也情有可原。另外，在大乘經中也有自相矛盾的提法，最令慧遠感到不解的是，《般若經》等經說聲聞不作佛，而《法華經》則正相反，說聲聞授記作佛。羅什提供了學統上的解釋及其方法：“《法華經》是諸佛秘藏，不可以此義難於餘經。若專執《法華經》以為決定者，聲聞三藏及餘摩訶衍經，寢而不用。……不應執着一經、不信一切經法。”（第十科）這樣的提示，雖有學理上的開導，但可能仍不完全切合慧遠內心的困惑，因為他的問題與其是要不要信經法，勿寧說是信仰怎樣得到理性的支持。

其二，注重主觀證悟的能力。佛教教義中包含種種修行法門，依修行者的願力、根性等而有不同層次的證果，因而有所謂聲聞道、緣覺道（合稱“二道”或“二乘”）和菩薩道之分。令慧遠為之縈懷不已的，是如何一往證得無上之果。羅什所反復宣示的經旨是：遍學菩薩，雖入二道，悉行悉知，而不決定取泥洹證（第十七科）。慧遠對這樣的菩薩遍學之義，感到難於理解，他覺得：菩薩“乘平直往，則簡易而通。復何為要逕九折之路，犯三難，以自試

耶？又三乘之學，猶三獸之度岸耳。涉深者不待於假後。假後既無功於濟深，而徒勞於往返。若二乘必是過學之所運，此又似香象先學兔馬之涉水，然能蹈涉於理深乎？如其不爾，過學之義未可見也。”佛教中有兔馬象三獸渡河的比喻，因為它們渡河的方式不同，兔子是浮水而渡，馬稍稍觸沙而渡，香象則是盡底踏沙而渡。既然以“蹈涉於理深”為目的，慧遠極為耽心“香象先學兔馬之涉水”是一種“徒勞”，是“無功”之學。然而羅什的回答是：菩薩過學，不失其功。他也借三獸渡河之喻以說明此義：

言三獸者，如兔不能及象馬之道，馬不能及象所蹈。如馬要先逕兔道，然後自行其道；香象要先逕兔馬之道，後乃自到其地。菩薩亦如是，先經二乘之地，然後自到其道也。

那麼，兩法師的分歧點是顯然的。慧遠倚重修行者自覺自證的能力，認為能證即佳，因而樂於和敢於採取“乘平直往”的證道途徑。關於菩薩過學，他還向羅什提過這樣的詰問：“若先學滙和般若，心平若稱，一舉便可頓登龍門，復何為過學乎？”“登龍門”是一則中國典故，據說江河之魚集於龍門之下，躍登龍門者化而為龍。這與他用香象渡河之喻的取義是同樣的，即超登涅槃無為之境。而羅什在能證之外，還講究慈悲的願力等，因而其描述的菩薩成道過程中，必有“不取果證”的階段，即所謂過學。他闡述過學的意義，從而駁回慧遠的詰問：

答曰：是事，佛於般若已說。菩薩入三解脫門，要先立願，學觀如己，心則厭離，雖不取其證，我學觀時，非是證時。以如是之心入無漏者，終不證也。又人言，菩薩先以二因緣故，不取其證也。一者，深心貪樂阿耨多羅三藐三菩提；二者，於眾生中，大悲徹於骨髓，不欲獨取涅槃。雖知一切法中涅槃無為，但以時未至故，是名菩薩於眾生中大悲之至，所謂得涅槃味而不取證也。復有人言，菩薩無量劫來，修習福德利根故，入三解脫門時，即深入無漏法。以此勢力，不能自反。譬如大魚隨順恒河，入於大海，不能得返，以水力牽故。爾時十方諸佛，現其身相語言：善男子，當念本願，度一切眾生，莫獨入涅槃。汝但得一法門。我等如是無量阿僧祇法門，憐愍眾生故，猶住世間。何況於汝。時

菩薩信受佛語故，不取果證。菩薩遍學，義如前說。是故不得以乘半直往爲難。

看來，這裏的“遍學”之義的實現，有賴於智慧、悲願，甚至十方諸佛神力的冥佑。慧遠獨賴自證之智的取徑，顯然無法與之吻合無間。慧遠始終不能輕易放棄對“遍學”之義的懷疑，似與其對“學”的獨特看法有關。在羅什所闡述的義理中，“學”即“觀知”；而慧遠與其把“學”限定於知見的範圍內，勿寧說把“學”本身視爲即學即悟的復合物，如他究心於如下的問題，就可反映這一點：

問曰：“遍學以何爲始終？從發意至得忍，其中住住，皆是遍學不？若初住遍學，於二乘智滅中，已得無生法忍，則不應復住住遍學。若果不住住遍學，則其中無復諸住階差之名。若初住不得忍，即住住皆應遍學。若住住遍學，則始學時，漏結不盡。如其不盡，則雖學無功。想精苦覺必不徒勞而已。”

學的動機在於證，其價值也在於證。這種“學”觀，可能與禪學同爲道德完成的方式與過程的中國儒學傳統，不無潛在的聯繫。

此外，慧遠似總不願對覺人利人與自覺自利兩者強作軒輊。也許中國本土文化向來不強調自覺與覺人的對立，這潛在地影響到慧遠的判斷力。他偏賞自覺自證，這也有一份抵抗現實重壓的心理需要。本來，覺人利人與自覺自利差不多是大、小乘區判的標識之一。但慧遠卻含混了其間的高下。沉浸於出世間愛的自證，原本被大乘佛學看作是有限限的修行，但在慧遠的精神中，卻內化爲“不存身”、“不順化”的意志與力量，從精神和理論上有助於抵制世俗政治對佛教儀軌的瓦解。佛教在中國社會的扎根，自有與中國社會所特有的世俗規範的矛盾。慧遠遭逢這一矛盾尖銳化的關頭，現實的處境勢必使他更多強調佛教的出世觀，以與那些試圖將佛教世俗化的對手較量。這種免助長執着之心或分辨之念。而在羅什看來，無上法果除了超脫“世間愛”，還要超脫“出世間愛”。也就是說，真正的解脫之道，不僅要超脫肉體和情感的煩惱，而且還要超脫智慧的煩惱，即所謂“法煩惱”，羅什又表述爲“智慧中截論煩惱”，其形態是：“有人欲得諸法實相，修行其道，見涅槃相，即以爲殊妙，發大歡喜，

而生相著，因涅槃故，有所戲論。”這是不如那種“雖見涅槃，不生愛著，不生戲論”者的（第十七科）。所謂“愛著”，“戲論”，大概就是陶醉於某種慧解之中，以所執之理為自得，所以羅什還視之為“貪著”，仍需破之。他一再用劉以藥治藥的比喻，以見“法煩惱”不可不醫，如曰：

佛意欲令（眾生）出有無故，說非有非無，更無有法。不知佛意者，便著非有非無。是故佛復破非有非無。若非有非無能破有無見，更不食非有非無者，不須破非有非無也。若非有非無雖破有無，還戲論非有非無者，爾時佛言，捨非有非無，一如捨有無。一切法不受不食，是我佛法。如人藥以治病，藥若為患，復以藥治藥，若無患則止。佛法中智慧藥亦如是。以此藥故，破所貪著。若於智慧中，復生貪著者，當行治法。若智慧中，無所貪著者，不須重治也。（第十五科）

“非有非無”是用來破“有無”的，即以不可分別之智來破除分別之智。但若對“非有非無”產生執著心，就會仍流連於種種分別之智中。羅什在第十七科舉到這種分別之智的表現及其對策：

……若觀空無我者，所行之道，轉深轉微。所謂諸菩薩深愛樂佛法，亦未斷結使，生諸戲論，分別常無常、苦非苦、空非空、我非我、有無非有非無、生不生非生非不生等。滅此戲論故，佛為說無生法忍。如人服散除病，散復為患，覆以下散，藥為希有也。

不難看出，羅什所弘揚的印度佛教思維，其特色之一是杜絕對智慧之心的執著。這對於從玄學的托庇下成長起來的中國義學僧而言，是需要時間作出理解和反省的。慧遠的反復質疑，對此也可以說是一個象征。總之，慧遠對眾經關係的處理以及佛學概念的理解，反映了早期中國學僧接觸佛經的客觀條件和心理條件。當他發現大小乘經論的有關教旨相互抵觸時，他更願意尋求種種異說的內在統一條理。由於在具體判斷中帶着平視大小乘的思路，難免不時出現欲理還亂之感。不過，他對問題的思考力以及對解決途徑的探求，仍是富於思想史意蘊的，既敏銳地反映出中印佛教接觸的前沿思想狀態，又預示了佛教中國化進程中某些重要思想步伐的到來。

在思想史上，某些新說的提出，有時看起來是非常突兀的，但往往是有潛

在的期待視野或思想意向作鋪墊的。慧遠在困惑中的思考，對頓悟說和判教說就有這方面的意義。

先看頓悟說。在慧遠逝世六、七年後，竺道生提倡頓悟成佛義^[27]，引起學理上的爭辯。贊同支持這一新說的有謝靈運，他及時地對這一新說加以闡述發揮，並與持有疑義的法勳、僧維、慧麟、法綱、慧琳及王弘往復辯論。據謝靈運《與諸道人辯宗論》述，道生頓悟說的主旨是：“寂寥微妙，不容階級，積學無限，何為自絕。”“寂寥”也可以說是玄照，是對佛理的圓融體悟，後來慧遠《肇論疏》也引道生曰：“夫稱頓者，明理不可分，悟照極照，以不二之悟，符不分之理，理智怎釋。”在道生看來，既然理不可分，那麼悟必不二，對理的體悟是無須劃分階段的；既然存在着接近佛理的最大可能性，為甚麼要放棄成佛的希望呢？對於道生頓悟說的創新性，謝靈運作了如下闡發：“今去釋氏之漸悟，而取其能至；去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔釋矣。”（《廣弘明集》卷十八）若將佛儒作一比較，如謝靈運所論，佛教主張通過勤苦修行，漸悟成佛之道，其中有着“能至”的信心；而儒家認為成聖之道神妙難及，即使是孔子的高足顏淵也只能得其仿佛（殆庶），唯有聖人玄妙而周遍的體悟，才能把握終極不可分的最高真理（一極），其中有着對“一極”之理的憧憬。謝靈運認為道生的新說對佛儒作了獨特的去取，取佛教的“能至”與儒家的“一極”，融鑄為自己的頓悟說，但已“離孔釋矣”。這樣的分析對於我們看待思想史的流程頗有啓發。道生的頓悟義已不全是佛家的說法，而是有儒家之說在內的，這種吸取不是形迹上的，而是精神上的。說“合佛儒”可能容易落入形迹上的拼湊感，毋寧說是“離孔釋”，反而有助於說明其在思想史上善於繼往開來的地位。

儘管道生的頓悟義有其嶄新的面貌，這一點為通行哲學史或思想史論著所充分論述，但正如《高僧傳》本傳稱其學說為“籠罩舊說，妙有淵旨”那樣，仍可找到與東晉以來諸家頓悟說的聯係。佛教史上將道生的頓悟說稱為“大頓悟”，支道林、道安、慧遠、埋法師及僧肇等法師之說為“小頓悟”。關於兩說的区别，南嶺法師《三論遊意義》有簡要介紹：“用小頓悟師，有六家也。一肇師，二支道林師，三真安埋師，四邪通師，五匡山遠師，六道安師也。此師

等云七地以上悟無生忍也。(合年天子)竺道即用大頓悟義也,(小緣天子)金剛以還皆是大夢,金剛以後乃是大覺也。”菩薩修行至佛的十種境界稱“十地”,又稱“十住”。支道林等人認為由初地漸進至七地,已圓照一切,成就無生法忍,於此而有頓悟。一般來說,這種頓悟沒有完全抹去漸修的階段意識,頓悟與漸修尚可相兼。而道生視十地以前為“聞解”(即信修)、十地才是“見解”(即悟理),強調未到佛地金剛心以前“皆為大夢”,從而徹底否定了悟理有劃分階段的可能,這其實也凸顯了頓悟與漸修的不相及。

就慧遠而言,其頓悟思想除了上引碩法師有籠統介紹外,慧遠《答論疏》有稍詳轉述:“遠師云,二乘未得無生(原作‘有’,據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁467引改),始於七地,方能得也。”其實從《大乘義章》內慧遠所究心的問題中,更能看出其頓悟思想的底蘊及其與道生大頓悟義的若干關聯。一是頓漸脫節的意向,當他為進學與證道的矛盾所困惑時,其實是傾心於用“乘平直往,則簡易而速”的方法來解困的,這種對“頓登龍門”之境的向往,有著對漸次修習過程的淡化之意,如他曾設問“若果不住住進學,則其中無復諸住階差之名”,漸悟的依據似也遭到懷疑。二是注重在我之慧解證悟,不甚仰賴他力,這也涉及信仰與悟理的關係,他對經義的態度是“雖云有信,悟必由理”。未悟之信,是一種受教狀態;在心之悟,才能印證真諦。道生對信與悟的關係處理得更為清晰:“見解名悟,聞解名信。”因為聞解由人、見解在我,所以信與悟有外在與內在之別,聞解還不是內在的真知,他甚至說“信解非真”。在《答王衛軍書》中,道生對這種信與知的內外之別作了如下分辨:

以為苟若不知,焉能有信?然則由教而信,非不知也。但資彼之知,理在我表。資彼可以至我,庸得無功於目進?未是我知,何由有分於人照?豈不以見理於外,非復全味;知不由中,未為能照耶?(《廣弘明集》卷十八)

雖然慧遠還沒有這樣明確地將我知與真知貫通起來,從而推闡佛性在我之義,但其注重自悟自證的意向,與道生的思想風格不是懸絕的。也許這種思想風格上的關聯映帶,不失為佛學步入中國化的發展之路的一種時代標誌。

再看判教說。所謂判教,是指對佛說經教的判釋,它產生於佛說經教應有

其內在的體系或組織的要求。在晉宋判教說成立的過程中，有確定原型之功的，要推僧叡及慧觀等人。僧叡先師事道安，後來成爲羅什的高足，積極參與羅什的譯經事業，爲羅什所譯衆多經籍撰序，可見是羅什教團中漢人僧伽的代表人物。羅什歿後五年，劉裕攻至長安滅後秦。僧叡避難南下，約於公元四一八年至江南。這一年，又是法顯將親從印度攜回的《大槃涅槃經》譯畢的年份。僧叡南來後不久所作的《喻疑》中^[18]，仍然深深感戴着羅什關於如何看待經教的思想方法，即“若能觀其隨宜之旨，則言無不深，若守其一照，則惑無不至”，因而提出“大聖隨宜而進，進之不以一途，三乘雜化由之而起：三藏去其染滯，般若除其虛妄，法華闕一究竟，泥洹闡其實化”（《出三藏記集》卷五），初具判教的原型。稍後慧觀確立了頓漸五時說，對大小乘各經的系統定位更爲明白，以至有的佛學史家將他視爲“第一個作判教的”^[19]。在他的學歷中，曾至廬山，師事慧遠，後由廬山至長安從學於羅什。慧觀把經教分爲頓教與漸教兩類，前者指《華嚴經》，後者分爲五時，即二乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教、常住教，分別對應《阿含》、《般若》、《維摩》、《法華》、《涅槃》等經說。中土判教理論在南朝之初適時萌發，如下的兩個原因或契機是主要的：一是外來經義的啓發，例如隨着《涅槃經》的譯出，其中關於衆經關係的學說引來啓發。公元四二一年北涼曇無讖譯出大本《涅槃經》（四十卷），此本約十年後傳到南京，慧觀、謝靈運等用此本與公元四一八年法顯譯出的六卷本《大般涅槃經》對照，改訂爲三十六卷本，世稱“南本”。呂微指出《大涅槃經·聖行品》中的如下議論，爲慧觀的“漸教五時”之說所應用：

譬如從牛出乳，從乳出酪，從酪出生酥，從生酥出熟酥，從熟酥出醍醐。……從佛出十二部經，從十二部經出修多羅，從修多羅出方等，從方等出般若，從般若出涅槃。^[20]

誠然，《涅槃經》的這類經旨，是能夠爲敏銳的義學僧用作新學說的原料的。不過，借鑒取資的意義總不能完全脫離時代課題的要求來評價。這就要說到另一個原因，即隨着種類繁多的佛經的傳習，中國的學僧們對解決衆經關係上的矛盾現象，產生了迫切的要求，這對於新理論的催生，是有着內動力的意味的。對應於上述兩個原因，就可以看出羅什與慧遠各自的貢獻所在。

慧遠對大乘諸經內教義的不統一所最感困惑的，大概是《法華經》與《般若經》的關係問題。如《法華經》中所謂聲聞授記作佛之說，與《般若》等經聲聞不作佛之說正相背反，可見所揭示的矛盾已深入到關鍵性的經旨中，使得衆經關係問題越來越不可回避。他還銳利地提問，《法華經》中的某些經旨，看上去“皆聲聞經”（第八科），要求羅什對這種大小乘混雜的形態作出解釋。慧遠在致疑問難的過程中，雖主要是展示困惑，但始終持有一種方法上的期待或信念，即諸多教義經旨內部應有一定的統序，枝末上的矛盾通過尋源探本必可消釋。這種理念可能也受玄學本末觀的潛在影響。羅什在解答慧遠的困惑時，表現出對印度佛教思想成果的精熟。如他對《法華經》特殊性的解釋，是本於《大智度論》^[21]，經過他的解說，實際上《法華經》三乘歸一的“同歸教”的定位已經清晰起來。所以，羅什的這些學理被弟子加以繼承，對宋齊判教理論的發展有直接影響。總之，羅什的影響力是更爲不言而喻的。但如果無視慧遠思考的意義，也是不利於揭示判教說產生的歷史動因的。

四、僧肇與劉遺民

既是長安與廬山佛學交流的表徵之一，又堪稱是羅什與慧遠交往的繼續，從這雙重的意義上說，僧肇與劉遺民的關係值得一提。

他們兩人交往的形式，也像他們各自的尊師交往那般，限於通訊而未謀面。有年份可考的交往，當是公元四〇九年夏僧肇托道生轉贈已作《般若無知論》給劉遺民。至十二月，劉遺民寫信給僧肇，信中介紹了慧遠及其廬山門庭的情況：

此山僧清常，道戒彌勳，禪隱之餘，則惟研惟講，恂恂穆穆，故可樂也。遺法師頃忝殷宜，思業精詣，乾乾宵夕，自非道用潛流，理爲神御，孰以過顯之年，湛氣若茲之勳。（《劉遺民書問》，附見《肇論》）

孔子說：“七十而耳順。”劉遺民深深地爲慧遠老而不倦的精神所感動。從年齡上看，慧遠七十歲以後仍極富熱情地着手一生中甚爲重大的佛學業績，如投入關於沙門禮敬等問題的論爭，與鳩摩羅什通好並展開理論探討，研討《大智度

論》等新譯經論，營建佛影臺等，若非“湛氣”過人，似乎是難以想象的。對於一位閱歷與智慧豐富的老人而言，難能可貴的是仍保持對新知識新課題的敏銳之心，並不懈地作出理論上的反思與完善。所以，劉遺民特別指出老慧遠之“勤”，也就是“思業精詣，乾乾宵夕”。儘管已進入古稀之年，卻仍然夕惕若厲，自強不息。聯係他早年隨道安時就有的精勤的治學態度來看，也許這種精勤已成為習慣，或者更確切地說已是一種生命方式。唯其是一種生命方式，故在精勤者本人才能陶然於其中，而不覺其苦。老法師的“乾乾宵夕”，自有無上的感召力，在他周圍的僧徒也都唯禪戒與研思是務，且如劉遺民自道是“樂”在其中。作為信件，劉遺民向僧肇敘述自己這一方的近況，這其實也是一定程度上相親相知的表示，因為在生活中常有這樣的情境，即設想對方遠念自己正意味着自己遠念對方。事實上，僧肇由劉遺民所告知的慧遠近況，深感欣慰，更增企仰，他在《答劉遺民書》中說：

承遠法師之勝常，以為欣慰。雖未清承，然服膺高軌，企佇之勤，為日久矣。公以遐頤之年，湛氣彌厲，養徒幽岩，抱一冲谷，遐邇仰咏，何美如之。每亦翹想一隅，懸庇霄岸，無由高敬，致慨良深。君清對終日，快有悟心之歎也。（《肇論》）

慧遠“以過頤之年，湛氣彌厲”，可以想見遠方的僧肇也為之感動鼓舞。

誠然，劉遺民與僧肇之間的交誼，可以說是脫略世俗交友的一般形態的。對這一點，他們獲得了默契，並且在往復書信中有所言及。劉遺民在信中說：“古人不以形疏致淡，措涉則親。是以雖復江山悠遠，不面當年，至於企懷風味，鏡心象迹，佇悅之勤，良以深矣。”一般說來，感情的培養總是要在形迹上反映出來。但也有超脫常情的境況，也許最極端的例子，莫過於莊子用過的一個比喻：“泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。”（《莊子·大宗師》）“相忘於江湖”，可謂“形疏”之至，但在莊子看來，這卻勝過“恩愛往來，更相親附”（成玄英疏語）。故莊子給我們提供的理想的交友形態是“相與於無相與”，從而真正達到“莫逆於心”。這種“莫逆於心”，其實意味着冥契於共同追求的真諦，因而是形疏神親。那麼，這種“相與為友”的形態也就克服了常人因兩地遙隔而帶來的感傷。劉遺民說“佇悅之情，良以深

矣”，用一“悅”字，可見脫俗的意趣。僧肇在答書中對劉遺民這番雅意深表理解，他用更簡潔的八個字，道出了對交情的看法：“江山雖遠，理契即鄰。”也許“情”是脆弱的，而建立在“理契”基礎上的友情才是強大的，是不受任何時空條件限制的。這種友情觀也必使未見面的劉遺民感到莫逆於心。

他們所向往的“理契”之交，表現在自身相互的交往中，就是如陶淵明所咏的“奇文共欣賞，疑義相與析”。從僧肇這一方面看，他除了托贈《般若無知論》外，還將所撰《維摩經注釋》捐給劉遺民，在《答劉遺民書》中，僧肇對此有一段說明：

什法師以午年出《維摩經》，貧道時預聽次。參承之暇，輒復條記成音，以為注解。辭雖不文，然義承有本。今因信持一本往南，君閱詳，試可取看。

這一注解，“義承有本”，即發揮羅什師的見解。從這裏也可見，羅什的佛學與廬山頗有緣份。從劉遺民這一方面看，他也曾托威道人贈送所撰《念佛三昧咏》，同時還附有慧遠的《三昧咏》及《序》，得到了僧肇的高度評價。在《答劉遺民書》中，僧肇曰：

威道人至，得君《念佛三昧咏》，并得遠法師《三昧咏》及《序》。此作與寄既高，辭致清婉，能文之上率稱其美。可謂游涉聖門，扣玄關之唱也。君與法師當數有文集，因來何少。

伴隨着廬山念佛立誓這一佛教盛舉，慧遠及其門徒也發揮出令人矚目的文才，《念佛三昧詩集》的結集就是實證，慧遠曾及時地為之作序。慧遠、劉遺民等人所作《念佛三昧咏》，可說是佛門內的問題共作。佛學與文才的結合，恰是廬山教團的特色之一。難怪僧肇會遙想劉遺民等與“法師當數有文集”，即多有文咏酬唱。

就對教理的探討而言，今所知最為深入的是劉遺民與僧肇關於《般若無知論》的通信問答。據劉遺民書開，當他接到《無知論》後，“即與遠法師詳省之，法師亦好相領得意。但標位似各有本，或當不必理盡同矣。”可知劉遺民與慧遠都對僧肇此論十分關注。後來由劉遺民寫信發出的質疑，其實也多少代表着慧遠的意見，這正如元康《筆論疏》卷中所說：“雖言述在於劉公，亦是

道法師之意也”。所以，劉遺民與僧肇的意見交換，其實也是“慧遠與僧肇間接的意見交換”，可以反映“慧遠與僧肇在思想上的關係”⁽²²⁾。

《般若無知論》的寫成，與羅什譯《大品經》時的講解指導分不開。僧肇在論前的序言中有說明：“夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差。然異端之論，紛然久矣。有天竺沙門鳩摩羅什者，少踐大方，研幾斯趣，獨拔於言象之表，妙契於希夷之境，齊異學於迦夷，揚淳風於東廟。……時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀，躬執素文，與什公參定方等。其所開拓者，豈謂當時之益，乃累劫之津梁矣。余以短乏，曾廁嘉會，以為上聞異要，始於時也。然則聖智幽微，深隱難測，無相無名，乃非言象之所得。為試罔象其懷，竒之狂言耳，豈曰觀心而可辨哉？”既表示學有淵源，也表示獨有會心。據《高僧傳》本傳載，當他完成此論，“竟以呈什，什讀之稱善，乃謂肇曰：‘吾解不謝子，辭當相挹。’”可知他對般若的理解，深得羅什的首肯。從僧肇的學歷看，當羅什在涼州時，就遠道趕去師從羅什，從又隨至關中，直到羅什辭世都未離開，在羅什門下時間最久。羅什對他也稱賞倍至，認為：“秦人解空第一者，僧肇其人也。”（《名僧傳鈔》）其《般若無知論》，意在“窮神盡智，極象外之談也”，反映了作者善於“解空”的才思。

僧肇對“般若虛玄”的解釋，超脫有無虛實的境界，唯其具有真正的超越性，因而可獲真正的涵蓋性。在《般若無知論》中，他這樣看待般若智：“實而不有，虛而不無，存而不可論者，其唯聖智乎！何者，欲言其有，無狀無名；欲言其無，聖以之靈。聖以之靈，故虛不失照；無狀無名，故照不失虛。照不失虛，故混而不渝；虛不失照，故動以接粗。”“聖智”的本體大用即在於：“聖人以無知之般若，照彼無相之真諦。真諦無兔馬之遺，般若無不窮之鑿。所以會而不差，當而無是，寂怕無知，而無不知者矣。”僧肇善於從佛經中引發出新命題，“般若無知”與“物不遷”、“不真空”的命題一樣，都對佛學界有着理論上的衝擊力。觀般若智或“聖智”的高出凡見凡識，尚不難理解。但這裏說般若之能見在於無知、般若之所照在於無相，就完全超出任何的分別之智，從而體悟“畢竟空”。這對於大乘般若空觀的發揮，是相當淋漓盡致的。

慧遠、劉遺民讀到《般若無知論》的或前或後，也差不多是慧遠究心於《大智度論》，並就大乘大義的理解向羅什多方質疑請益之時。從劉遺民向僧肇發出的質疑來看，與今存《大乘大義章》中慧遠當時的思路不乏吻合之處。劉遺民主要提出了兩點疑問，其一曰：

但今談者所疑於高論之旨，欲求聖心之異，為謂窮靈極數，妙盡冥符耶？為將心體自然，靈怕獨感耶？若窮靈極數，妙盡冥符，則寂照之名故是定慧之體耳。若心體自然，靈怕獨感，則群數之應固已幾乎息矣！夫心數既玄而孤運其照，神淨化表而慧明獨存，當有深證。可試為辨之。疑者當以撫會應機碎變之知，不可謂之不有矣。而論旨云本無感取之知，而未釋所以不取之理。謂宜先定聖心所以應會之道，為當唯照無相耶？為當咸睹其變耶？若睹其變，則異乎無相；若唯照無相，則無會可撫。既無會可撫，而有撫會之功，意有未悟，幸復詢之。

這裏涉及到對“聖心”的“虛玄”本性不能完全理解。其出發點恐與小乘思想的牽制有關。如果把“妙盡冥符”的“聖心”視作“定慧之體”，這就落入了小乘有的範疇。對於這一點，也許僧肇在《維摩經注》中的一段話可資發明：“小乘人滅盡定，則形猶枯木，無運用之能。大上人實相定，心智永滅，而形充八極，順機而作，應會無方。”（《弟子品》第三）僧肇所謂聖智的“無知”，等於“心智永滅”，即徹底擺脫感知功能的貪著偏執，故“不可以定慧為名”（《答劉遺民書問》）。那麼，般若智所照的“無相”才是最具包容性的實相。對於這一“般若虛玄”的原理，他在《注維摩詰經序》中也有扼要的敘述：“聖知無知，而萬品俱照；法身無象，而殊形並應。”這一對偶句中將“聖知無知”與“法身無形”相連綴，也甚有意味。其實由劉遺民所表達的對“聖知無知”的困惑，與慧遠在《大乘大義章》中對法身與色身關係等的困惑，結症是類似的，即混一大小乘，從而導致對大乘空觀理解上的某些隔膜。

劉遺民的另一個疑問是：

《論》云：“無當則物無不當，無是則物無不是。物無不是，故是而無是；物無不當，故當而無當。夫無常而物無不當，乃所以為至當；無是而物無不是，乃所以為真是。”豈有真是而非是，至當而非當，而云當

而無當，是而非是邪？若謂至當非常當，真是非常是，此兼悟感之言本異耳，固論旨所以不明也，願復重喻以去其惑矣。

這裏本着對語言的正面效用有所肯定的態度，對僧肇論文中一系列概念彼此抵消的表達加以詰難。劉遺民認為應堅持“真是可是，至當可當”，即承認真理是可思可議的。這也許與他傾向於接受佛法真諦的可感知性有關。然而僧肇卻特別強調語言的限制，他用相對得近乎詭誕的表達法，是有其苦心的，後來在《答劉遺民書問》中他作了深入的說明：“若真是可是，至當可當，則名相以形，美惡是生，生生奔競，孰與止之。是以聖人空洞其懷，無識無知。……乃曰真是可是，至當可當，未喻雅旨也。恐是常之生，物謂之然，彼自不然，何足以然耳！夫言迹之興，異途之所由生也。而言有所不言，迹有所不迹。是以善言言者，求言所不能言；善迹迹者，尋迹所不能迹。至理虛玄，擬心已差，况乃有言。”這其實不單純是一種語言觀，更是理解教理以及教史的一種思想方法。

從時間上看，在劉遺民提出有關質疑約半年後，僧肇回信作了解答。這些解答能否真正說服慧遠與劉遺民，或產生甚麼後期影響，還是如劉氏信中所說：“或當不必理兼同矣”？考察這一問題，也如考察羅什關於大乘大義的解答對慧遠的實際影響，需要謹慎求證。這也涉及到對慧遠最晚期的佛學評價。

五、慧遠晚年對“法身”理解的深化

通過與長安鳩摩羅什一系佛教的接觸，慧遠最晚期的佛學思想有否發生較大的轉變？學術界對此看法不一。持否定看法的如呂澂，他在《中國佛學源流略講》第四講中認為：“經過羅什的問答，慧遠的思想看來並沒有發生很大的變化。”也就是說，慧遠在“承認法性實有這一基本思想”上沒有甚麼明顯改變，其所撰《大智論鈔序》雖然“也講到了‘空’‘無主’，但骨子里仍承認法為實有，且有生住異變的作用，並沒有超出小乘理解的範圍。”^[23]持肯定看法的如許理和，其《佛教征服中國》認為：“後來可能是由於鳩摩羅什的影響，慧遠放棄了阿毗達磨研究，在以後的文章或信裏都不再提及這些內容。”^[24]石

田瑞磨在概觀中國的淨土思想時指出：“在淨土思想的流衍史上，最初的杰出的思想高峰是譯出《阿彌陀佛經》等大量的大乘經論的羅什和白蓮社的中心人物慧遠。兩者之間的關係是，前者的思想體系經後者移入實踐。也就是說，羅什把稱之為般舟三昧的阿彌陀佛觀想，看作是觀畢竟空即大乘空觀的實踐，眼前所見之佛其實由種種條件（緣）而生，這樣的存在性（自性）不過是如夢幻般不實在的。以這一思想性的證據為基點，慧遠通過見佛，去除所謂見之修行中的虛妄，為真正見佛的般舟三昧而努力。”^[25]肯定了羅什的“法空”思想對慧遠修正見佛實踐的意義。更多的論者雖不否認慧遠對羅什一系的般若空觀的接受，但只是在確認慧遠佛學思想的雜多性的意義上而言的，至於是否影響到他的最後階段對大乘“法身”的理解力，則幾乎徘徊於疑似之間。志村良治不滿足於這一研究狀況，通過對慧遠寫於八十歲前後的最後三篇作品的深入分析，得出了更為詳盡的肯定的結論^[26]。

借助於學界研究結論的推進，我們應能看到，慧遠經過與羅什為首的長安大乘佛教的溝通與切磋，對大乘空觀的理解有了較大的昇華。這種變化的發生，並不是那麼快地反映於接觸切磋之中，而是在其後，即差不多是在其生命的最後五、六個年頭。這既表現出一種熟慮的審慎，也表現出思想的活力。由於這種思想轉變的時態上的特點，也容易造成如上所述的研究結論的不同。

前曾指出，慧遠向鳩摩羅什質疑問難時，總難免一再沉浸於自己的思路之中，一方面表現出對大乘“法空”思想的存疑，另一方面對大小乘的關係保持平視的態度，這些都構成與羅什佛學觀的矛盾。而從劉遺民對僧肇的質疑看，這種矛盾仍纏結在慧遠的心中。

當慧遠與羅什互通音問之初，羅什的贈偈中含有對慧遠“深入實相”的期待。慧遠在生命將盡時對大乘不生不滅的“法身”的領悟，稱得上是“深入實相”的。這集中體現在其八十歲前後寫下的一生最後的三篇作品中，即七十八歲時所寫的《大智論鈔序》、七十八九歲時所寫的《廬山出修行方便禪經序》以及八十一歲時所寫的《佛影銘》。在《大智論鈔序》中，他對龍樹大乘之學的要旨歸趣作了如下闡發：

生途兆於無始之境，變化構於倚伏之場。咸生於未有而有，滅於既有而

無。推而盡之，則知有無回謝於一法，相待而非原；生滅兩行於一化，映空而無主。於是乃即之以成觀，反鑒以求宗。鑒明則塵累不止而儀像可睹，觀深則悟徹入微而名實俱玄。將尋其要，必先於此。然後非有非無之談，方可得而言。嘗試論之：

有而在有者，有於有者也；無而在無者，無於無者也。有有則非有，無無則非無。何以知其然？無性之性，謂之法性。法性無性，因緣以之生。生緣無自相，雖有而常無。常無非絕有，猶火傳而不息。夫然則法無異趣，始末淪虛，畢竟同淨（一本作“淨”，）有無交歸矣。故游其樊者，心不待慮，智無所緣。不滅相而寂，不修定而閒，不神遇以斯（一本作“期”）通，焉識空空之爲玄。斯其至也，斯其極也，過此以往，莫之或知。

前曾提到，呂澂認爲，《大智論鈔序》雖然“也講到了‘空’‘無主’，但骨子裏仍承認法爲實有”。其實這一結論是不全面的。如果祇着眼於以上引文的第一段看，誠然可以說是在“法爲實有”的理論層面上立論的，這裏的“反鑒以求宗”的功夫，沒有超出小乘論的“不感衆生相”的解脫之道。但慧遠文中的歸趣不止於此，他還要進而言“非有非無之談”，進入大乘論的“不感法相”的境界，這在接着的一段引文中有精微的表述。其中對“法性”的描述顯然是超出“法爲實有”的意義上着筆的。爲了說明“法空”之意，這裏指出：“法性無性，因緣以之生，生緣無自相，雖有而常無。常無非絕有，猶火傳而不息。”與羅什解答之語已有吻合，因爲羅什提示觀“法空”應如觀“衆生空”，即“如幻如化，畢竟空寂，同如衆生，因緣而有，無有定相”，從而領悟大乘的根本義，即“一切法，從本已來，不生不滅，畢竟空，如涅槃相”。慧遠所謂“法無異趣，始末淪虛”，也對應着羅什所說“法性常住虛空”之義。

那麼，大乘“法空”的修證必有其獨到之處。據慧遠的闡釋，一方面，這種修證在心性上是“心不待慮，智無所緣”。那麼它對“法爲實有”論籠罩下“即之以成觀”時的心智狀態，是一種突破或遞進。因爲在“法空”論看來，於佛“法”生執着攀援之心，就難免如羅什所謂“於是法貪欲修行”或“法煩惱”（第十七科）。另一方面，“法空”修證的過程與結果之間似消除了目的性

的關係。一般說來，寂是滅相的結果，間是修定所致，但“不滅相而寂，不修定而間”，這樣的間寂就更少人爲的因素，更符合破除法執的大乘精神。“知空空之爲玄”，尚不能完全杜絕心生攀援、戲論法相；而“焉知空空之爲玄”，才是證悟的“至”、“極”之境。凡此都足以證明慧遠在文中以“法爲實有”爲起點、卻以“法空”爲歸宿的觀點，其中受羅什反復解說的大乘空觀的影響是有迹可循的。

另外值得注意的是，《大智論鈔序》用以描述證悟的至極之境，有“不神遇以斯（期）通”一語。這關係到慧遠見佛理論的深化。在其較早的《念佛三昧詩集序》中，尚不乏類似“神遇以期通”的立意，他主張通過“御心惟正”、“假修以凝神”的修行功夫，產生見佛的體驗：“故令人斯定者，昧然忘知，即所緣以成鑒，明則內照交映，而萬象生焉。”這種見佛的修行，雖然注重心明若鏡的功夫，即注重能觀；至於所觀，尚不特別強調其畢竟空寂不可思議。所以，這樣的“念佛三昧”，能夠去除“見”之修行過程中的虛妄，卻不保證杜絕修行結果上滋生異相，影響與佛相“通”的質量。到了寫作《大智論鈔序》時，慧遠提出“不神遇以期通”，這未嘗不是對念佛三昧說的進一步完善，從而過渡到《佛影銘》“體神入化，落影離形”的透脫之思。

注 釋

- [1] 譚其驤《晉永嘉喪亂後之民族遷徙》，《燕京學報》第十五期。
- [2] 頁一良《南朝境內之各種人及政府對待之政策》，《魏晉南北朝史論集》頁41，北京大學出版社1997年6月版。
- [3] 許店長播《論南朝文學的北傳》，《武漢大學學報》1993年6期。
- [4] 《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁157，中華書局1983年3月版。
- [5] 關於此信的寫作時間，湯用彤定爲公元四〇六或四〇九年（《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁253）；木村英一編《慧遠研究（遺文編）》釋爲不早於四〇二年而不遲於四〇四年（創文社1960年10月版。本文所引慧遠存世之文及《大乘大義章》，均據此本）。
- [6] 案：《文心雕龍·麗辭篇》曰：“麗辭之體，凡有四對：言對爲易，事對爲難，反對爲優，正對爲劣。”又曰：“徵人之學，事對所以爲難也。”“反對者，理殊趣合者出。”慧遠此句，堪稱是對句中的難者、優者。

- [7] 此據熊十力注釋，引自湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》頁227—229。
- [8] 《大乘大義章研究序說》，木村英一編《慧遠研究（研究篇）》頁134，創文社1962年3月版。
- [9] 同注[8]。
- [10] 參牧田祥亮《慧遠著作の流傳について》，同注[8]，頁490。
- [11] 《大乘大義章研究序說》，同注[8]，頁125。
- [12] 同注[8]，頁123。
- [13] 許理和（F. Zürcher）《佛教征服中國》頁361，李四胞、裴勇等譯，江蘇人民出版社1998年3月版。
- [14] 同上，頁356。
- [15] 案：慧遠深知，由傳統的教養所形成的認知與思維的界域，不利於接受佛教神不滅信仰。在回覆桓玄的《還法師答》中，他指出：“夫神者何耶？精微而為靈者也。精極則非對象之所圖，故聖人以妙物而為言。雖有上智，猶不能定其體狀，窮其幽致。而談者以常識生疑，多同自亂，其為難也，亦已深矣。”
- [16] 同注[8]，頁163。
- [17] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》曰：“生公唱頓悟義，康樂演述之，事在水初（原誤作“嘉”）三年七月至景平元年秋。（公元422—423年）”頁449。
- [18] 關於《論疑》的作者及著作年代，參荒木典俊《南朝前半期における教相判釋の成立について》，福永光司編《中國中正の宗教と文化》頁300—310，京都大學人文科學研究所1982年3月版。
- [19] 呂澂《中國佛學源流略講》頁117，中華書局，1979年8月版。
- [20] 同上。
- [21] 同注[8]，頁167。
- [22] 坂野長八《慧遠僧徒の神形觀を論じて道生の新說に及ぶ》，《東洋學報》34卷4號。
- [23] 同注[19]，頁83—84。
- [24] 同注[13]，頁366。
- [25] 《佛教思想2：中國的展開》第一章第二節，頁37—38。宇野精一、中村元、玉城康四郎編集《講座東洋思想》第六卷，東京大學出版會1967年8月版。
- [26] 詳志村良治《慧遠における法身の理解——〈佛影銘〉を中心として》，《中國詩論集》頁339—342。汲古書院1986年2月版。

作者單位：南京大學中文系

Discussions between Huiyuan and Kumārajīva on Buddhism

Cao Hong

Summary

“Although rivers and mountains look impassable, we can cross to each other by cultivating the Truth.” said by Sengzhao, a member of Kumarajiva’s school at Chang’an in a letter to Liu Yimin who was a student of Huiyuan at Mt. Lu. From the view of the political conditions at that time, there existed huge distance between Mt. Lu and Chang’an. Yet Huiyuan entertained close relations with Kumarajiva in the early Fifth Century. Huiyuan, with his background of Buddology and traditional scholarship, tried to be open to the Indian Mahāyāna doctrine introduced by Kumārajīva. He went on asking a lot of questions. His acute interest to find them and special wish to solve them are remarkably significant for the development of Chinese Buddhism. Benefited from the relation with Kumārajīva’s school, Huiyuan got more real messages of the Mahāyāna scholastic literature, and then made a further understanding of the dharmakaya.

唐代禪宗史上幾個問題的考證

楊曾文

在我對唐代禪宗史實進行考察和研究的過程中，感到對某些問題有作進一步考證的必要。現在把我對其中幾個問題的考證結果介紹給諸位學者，敬請不吝賜教。

一、神會主持度僧和死後入葬洛陽問題

(一) 神會主持度僧的地點不在洛陽

神會(684—758)在遭到貶逐、流徙各地的時候，爆發了“安史之亂”。唐玄宗開元、天寶之際(8世紀中期)，是唐王朝由盛轉衰的轉折時期。政治日益腐敗，社會危機四伏，中央集權削弱，藩鎮割據勢力相繼而起。天寶十四載(755)身兼范陽、平盧、河東三鎮節度使的胡族將領安祿山(?—757)以討伐楊國忠為名，率部在范陽起兵叛亂，擊敗唐軍，南下攻入洛陽。次年稱帝，並遣兵攻入長安，同時命其部將史思明(?—761)佔領河北十三郡。玄宗逃至四川，肅宗在靈武(在今寧夏)即位。肅宗至德二載(757)安慶緒在洛陽殺其父安祿山稱帝，退守鄴郡(治今河南安陽)，史思明降唐。唐將郭子儀等於當年九月收復長安，十月收復洛陽。乾元二年(759)正月史思明於魏州稱燕王復反，殺安慶緒，併其眾，九月再度攻入洛陽，二年後被其子史朝義所殺。寶應元年(762)代宗即位，藉助回紇的軍隊收復洛陽。廣德元年(763)史朝義自殺，唐軍最後平定叛亂。

在平定“安史之亂”中，軍需糧草供應困難。唐朝政府不惜通過賣官鬻爵

和納錢度僧尼、道上的方法來增加財政收入，以供軍需。先是“楊國忠設計，稱不可耗正庫之物，乃使御史崔衆於河東納錢度僧尼、道士，旬日間得錢百萬”（《舊唐書》卷四八〈食貨上〉）；肅宗即位後，至德元載（756）十月“彭原郡（按，在今甘肅鎮遠之東）以軍費用度不足，權賣官爵及度僧尼”（《舊唐書》卷十〈肅宗紀〉）。不久，朝廷把這種方法推廣到各地。據史書記載，翌年，御史崔叔清與宰相裴冕建議，“以天下用度不充，請道得召人納錢，給空名出身，授官勅邑號；度道士、僧尼不可勝計；納錢百千，賜明經出身；商賈助軍者，給復。”（《新唐書》卷五一〈食貨上〉）正式把納錢度僧尼作為朝廷解決財源困難的重要措施之一。神會當時被放逐在荊州（治所在今湖北江陵）的開元寺，以其名望，也被請出來主持度僧尼之事。《宋高僧傳》〈神會傳〉記述：

副元帥郭子儀率兵平珍，然於飛輓（按，即“飛鳥輓粟”，指運送糧草）索然，用右僕射裴冕計，人府各置戒壇度僧。僧稅綰謂之香水錢，衆是以助軍須。

初洛陽先陷，會越在卓莽，時盧弈為賊所戮，群議乃請會主其壇度。於時寺宇宮觀鞠為灰燼，乃權設一院，悉資苦蓋，而中築方壇。所獲財帛，頓支軍費。代宗（按，時為廣平王，天下兵馬元帥）、郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。

關於納錢度僧之事，《佛祖統紀》卷四十說：

帝在靈武，以軍需不足，宰相裴冕請鬻僧、道度牒，謂之香水錢。

《佛祖歷代通載》卷十三於丁酉（至德二載，公元757）年記載：

敕五岳各建寺廟，選高行沙門主之，聽白衣能誦經五百紙者度為僧，或納錢百緡請牒剃落，亦賜明經出身。及兩京平，又與關輔、諸州納錢度僧、道萬餘人。進納自此而始。

這裏先把其中幾個歷史事實交待清楚。據《舊唐書》有關記傳，天寶十五載（756）七月肅宗即位於靈武，改元至德；至德二載（757）三月以左相韋見素、平章事裴冕為左右僕射；四月以郭子儀為司空兼副元帥；九月收復長安，十月收復洛陽。

胡適《神會和尚遺集》（上海亞東圖書館 1930 年版及臺灣胡適紀念館 1968 年新版）的《荷澤大師神會傳》認為神會被官府請出來主持度僧尼是在洛陽進行的。此不可信。從當時形勢考察，神會可能兩度主持度僧尼，不僅在收復洛陽以前不可能在洛陽度僧尼，在收復洛陽後他也未必回到洛陽。元代曇噩《新修科分六學僧傳》卷四〈神會傳〉謂：“……會由是獲主洛陽事，其所輸入尤多。”地點也有問題。神會主持戒壇度僧尼，一次可能是在洛陽收復之前於外地的某個場所開始進行的。當時並非只有神會一個人主持度僧尼，在五岳、各個大的州府所在地也設戒壇請“高行大德”主持度僧尼、道士。但很可能由於神會的名望，在朝廷的直接管轄下主持一個較大的地區乃至全國範圍的度僧尼的事務。在至德二年第一次收復洛陽以後，由於朝廷又令“關輔、諸州納錢度僧、道”，神會可能又被請出來主持度僧尼事務，以神會的年齡，不太可能從荊州趕回洛陽度僧。

所謂“納錢度僧尼、道士”就是向受度為僧尼、道士者賣度牒。唐代僧尼出家必須由尚書省的祠部發給度牒（也稱“祠部牒”），作為得到政府允許出家的合法證明。《佛祖歷代通載》卷十三天寶五載（746）丙戌五月：

制天下度僧尼，並令祠部給牒。今謂之祠部牒者，自此而始也。

僧尼憑此戒牒可以免除徭役。在戰亂尚未結束之際，官府委托各地高僧出面主持度僧尼、道士，賣度牒，竟有那麼多的人甘願受度出家，花錢買度牒，說明當時有許多人是強烈要求擺脫繁重的徭役的。當然，其中也有很多人確實真心希望出家修行。

神會以其巨大的聲望在度僧賣牒當中表現突出，立了大功，受到朝廷的嘉獎。《宋高僧傳》〈神會傳〉載：

肅宗皇帝詔入內供養。敕將作大匠（按，將作監的官員，掌宮殿宗廟等的建築，從三品）並功齊力，為造禪宇於荷澤寺中也。

元代曇噩《新修科分六學僧傳》卷四〈神會傳〉說：“肅宗朝屢入內廷供養。”這種情況對於南宗的傳播是十分有利的。從至德二載（757）十月唐軍收復洛陽到乾元二年（759）九月史思明再叛攻陷洛陽，在近兩年的時間內皇帝只在長安沒到洛陽。由此可以斷定神會到死（公元 758）為止，應詔入的是長安的

內宮，也許一直未能回到洛陽。然而這並不妨礙朝廷命將作大匠在洛陽荷澤寺內為他建造禪室。

(二) 神會入葬洛陽與嗣虢王李巨

神會在乾元元年（758）的五月十三日死於荊州開元寺，年七十五歲（此據宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下〈神會傳〉和《神會塔銘》）。

《神會塔銘》，全稱是《大唐東都荷澤寺寂故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍崗廩建身塔銘並序》，神會的弟子慧空撰，是1983年於洛陽龍門西北的寶應寺遺址神會墓內出土的塔銘^[1]。此塔銘與宗密《圓覺經大疏鈔》〈神會傳〉所載神會的卒年、壽年一致。據此可以推出神會生於唐高祖元年（684）。

《神會塔銘》記載：

有廟堂李公嗣虢王，再迎尊顯於龍門，別有挺主功臣高輔成、趙令珍奏寺度僧，果乎先顯。

“廟堂李公嗣虢王”^[2]，即李族李巨。據《舊唐書》卷一一二、《新唐書》卷七九〈高祖諸子〉中的〈李巨傳〉，李巨的曾祖父是唐高祖的第十四子李鳳，李鳳之孫名李邕，封嗣虢王，李巨是李邕的第二子，開元年間為嗣虢王。肅宗至德二載（757）唐軍先後收復長安、洛陽。李巨在乾元元年（758）四月受任“河南尹，充東京留守，判尚書省事，充東畿採訪等使”，直到乾元二年二月因“苛政”被貶為遂州刺史，在洛陽約有十個月的時間。乾元元年五月神會死於荊州開元寺，李巨正任東京留守不久。大概李巨在神會生前曾與他有交往，或其他甚麼原因，第二年由他出面主持把神會的遺體迎歸洛陽安葬。然而實際上在他任期內僅對神會遺體作了初步的安葬，雖置塔所，寺尚未建。乾元二年（759）九月史思明叛軍又攻陷洛陽，到寶應元年（762）十月唐軍再次收復洛陽，兩軍之間多次交戰，洛陽及其周圍一帶的宮殿、寺院、民宅遭到很大的破壞。在這個非常時期，對神會遺體的安葬之事只有中止。寶應二年（是年七月改元廣德，公元763）才在神會的塔所建寶應寺（《圓覺經大疏鈔》卷三之下〈神會傳〉）。《神會塔銘》最後所書的年代是永泰元年（765）十一月十五日。此當是正式安葬完畢的時間。銘文中的“挺主高輔成”，其中的“挺”字疑誤，

高輔成確有其人。他在平定安史叛軍和收復洛陽等地的戰爭中立有大功，在收復洛陽時任北庭朔方兵馬使，翌年任太子少傅，兼御史中丞，充河北兵馬使（見《舊唐書》卷一二一〈僕固懷恩傳〉）。據前引塔銘，建寶應寺和爲寺置僧是經他與趙令珍的奏請才實現的。

《神會塔銘》記載：

粵自佛法東流，傳乎達摩，達摩傳可，可傳璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳惠能，能傳神會，宗承七葉，永播千秋。說般若之真乘，直指見性；談如來之法印，唯了佛心。

由此可見，慧能在禪宗中的六祖地位和神會的七祖地位，在神會信徒的心目中是十分明確的。

《宋高僧傳》〈神會傳〉記載，皇帝賜神會以“真宗大師”諡號，“般若”塔號。據《圓覺經大疏鈔》〈神會傳〉，唐德宗大曆五年（770）敕賜祖堂額，號“真宗般若傳法之堂”，七年賜“般若大師之塔”。宗密《禪門師資承襲圖》載：

德宗皇帝貞元十二年（按，公元 796），敕皇太子集諸禪師楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。遂有敕下，立荷澤大師爲第七祖，內神龍寺見在銘記。又御制七代祖師贊文，見行於世。（另見《圓覺經大疏鈔》〈神會傳〉，文字稍略）

皇帝詔敕立神會爲七祖，在內宮神龍寺作銘記，又御撰從達摩到慧能、神會的七代祖師贊文。此時即神會去世有三十九年。這實際表明朝廷承認南宗是禪門的正統，慧能爲六祖，神會爲直承慧能之後的七祖。

在中國封建社會，帝王的支持是佛教發展的重要條件。神會進入北宗盛行的北方地區旗幟鮮明地宣傳南宗禪法，批評北宗“師承是傍，法門是漸”，雖歷經挫折，但最後因爲在平定“安史之亂”當中立功，得到朝廷的尊崇和支持，終於使南宗取得正統地位，爲南宗的迅速擴展提供了極爲有利的條件。

二、馬祖所在的洪州及其外護——洪州刺史、江西觀察使

馬祖(709—788)大概在開元十年(722)以後離開南岳。過了將近二十年，在開元、天寶之際，他先到建陽(在今福建省)佛迹嶺聚徒傳法。建陽人志賢、廬江人道通都是在天寶初年(742)來此地拜馬祖為師的。此外，馬祖弟子中的明覺也在佛迹嶺歸依馬祖。權德輿《唐故洪州開元寺石門道一禪師塔銘》(《全唐文》卷五〇一)記載，“昔禪誦於撫之西里山，又南至於虔(按，原誤作‘處’)之龔公山”。參考《宋高僧傳》卷十〈道一傳〉和有關弟子傳記，馬祖攜弟子離開建陽，先到撫州臨川(在今江西)的西里山(又名犀牛山)傳法，有虔州人智藏、丹陽人道岸前來歸依。此後到虔州(治所在今江西贛縣)南康的龔公山(今名寶華山)傳法。此山經常有野獸出沒，人迹罕至。馬祖與弟子在此辟地建寺，逐漸成爲一個遠近知名的傳法中心。海門郡的齊安、福州人懷海、吳興人自在、尉氏人無等等人前來投奔受法。虔州刺史屬河北裴姓(當即裴誥，《舊唐書》卷一二六有傳，代宗時出任虔州及饒、廬、亳州刺史，德宗貞元五年任河南尹)，家世奉佛法，敬信馬祖，“躬勸咨稟”。(《宋高僧傳》〈道一傳〉)後來這位裴姓刺史轉任廬江(在廬州)、壽春(在壽州)，繼續信奉佛法。馬祖在虔州傳法期間，唐朝經歷了“安史之亂”(755—763)，在社會各個方面都留下深刻的影響。

虔州在唐朝屬於江南西道。開元二十一年(733)在全國設立十五道，江南西道是其中之一，簡稱“江西”，所領範圍包括現在的江西、湖南大部和安徽部分地區，設都督府於洪州(也曾稱豫章)，治所在鐘陵(今南昌)。洪州貫通南北、東西，具有重要戰略地位。唐初與楊炯、盧照鄰、駱賓王並稱“四杰”的王勃(649—676)所著《滕王閣序》描述洪州的形勢是：“南昌故郡，洪州新府。星分翼轸，地接衡廬，襟三江而帶五湖，控蠻荆而引甌越。物華天寶，龍光射牛斗之墟；人杰地靈，徐孺下陳蕃之榻(按，東漢豫章太守陳蕃器重臨上徐稚，特爲設榻)。雄州霧列，俊彩星馳。”洪州的行政長官原稱採訪使，至德(756—757)之後因中原常用兵，地方長官皆掌軍權，有防禦使、團

練使等名，在重要地區設置節度使。（《舊唐書》卷一一《地理志一》）江西西道軍政長官稱“都團練觀察使”，後來只稱“觀察使”，一般兼洪州刺史。據新、舊《唐書》的《代宗紀》、《德宗紀》和有關傳記，從大曆六年（771）至貞元七年（791）歷任洪州刺史、江西觀察使以及他們的任期是：

路嗣恭，771 或 772—778 年 杜亞，778—779 年

崔昭，779 年閏五月—780 年四月 鮑防，780—784 年

李兼，785—791 年^[3]

就在他們的任期内，馬祖在洪州傳法，造就眾多弟子，形成獨具特色的洪州宗。對馬祖在洪州傳法給予支持較大的是路嗣恭、鮑防和李兼。

路嗣恭（712—782），大曆八年（773）奉命平定嶺南哥舒晃之反，兼任廣州刺史、嶺南節度使，封翼國公，大曆十三年（778）入京任兵部尚書。（《舊唐書》卷一一二《路嗣恭傳》、卷一一《代宗紀》）在任期間，特迎請馬祖從虔州到洪州開元寺。《宋高僧傳》《道一傳》載：“連率路公，聆風景慕。”可見路嗣恭對馬祖的傳法是積極支持的。鮑防（722—790），御史大夫，歷任福建、江西觀察使，後入朝官至工部尚書。（《舊唐書》卷一四六《鮑防傳》）唐德宗建中（780—783）年間，“有詔僧如所隸，將歸舊壤”，按規定馬祖應被遣返原籍所隸屬的地方寺院。但鮑防（“元戎鮑公”）“密留不遣”（《宋高僧傳》《道一傳》），從而使馬祖與其弟子能繼續留在開元寺傳法。李兼是隴右成紀（在今甘肅秦安北）人，官兼御史大夫，《宋高僧傳》稱之為“亞相（按，即御史大夫）、觀察使隴西李公”，說他對馬祖“素所欽承”；《道一禪師塔銘》說：“成紀李公以侍極司憲（按，‘司憲’即御史大夫），臨長是邦，勸護法之誠，承最後之說”，都說他對馬祖十分欽敬，對馬祖及其弟子給予保護和支持，馬祖就是在他的任期内去世的。

這些官員與馬祖保持密切的關係，也向馬祖問法。例如《景德傳燈錄》卷六《馬祖傳》記載：有位洪州刺史（從馬祖稱他為“御史中丞”來看，當是杜亞）問馬祖：“弟子吃酒肉即是，不吃即是？”按照佛教戒律規定，在家居士應遵守五戒，其中一戒是“不飲酒”，另外，不僅應“不殺生”，而且提倡不吃葷。馬祖對此問沒有明確答復，只是說：“若吃是中丞祿，不吃是中丞福。”在

這種場合，“祿”與“福”同義，祿也就是福，而不是“俸祿”的“祿”。馬祖的意思是吃酒肉是他有福的表現，不吃酒肉也是一種福德，意為信奉佛法並不要求改變人們日常的生活。這是馬祖對士大夫靈活傳法的一個例子。

三、關於唐枝與《西堂大覺禪師碑》

智藏（735—814）是馬祖弟子中的一位享有崇高聲譽的禪僧，駐守江西的高級官員對他也十分崇敬。唐枝《西堂大覺禪師塔碑銘》把智藏與在京城傳法的馬祖的另一位弟子興善寺惟寬齊名，比之為當年的“南能北秀”。碑文記載：“太守李公舟，天下名士也，事師精誠，如事孔、顏。”李舟，德宗建中（780—783）年間曾任金部員外郎（《新唐書》卷二二四《梁崇義傳》），很可能是在此後出任虔州刺史。據宋姚寬《西溪叢語》卷上，李舟曾撰《能大師傳》，記述慧能傳記。《宋高僧傳》《智藏傳》記載：“時亞相李公兼，國相齊公映，中郎裴公通，皆傾心順教。”這裏提到的李兼，兼御史大夫（所謂‘亞相’），從貞元元年至貞元七年（785—791）擔任洪州刺史、江西觀察使，對馬祖信敬，曾支持經辦馬祖的喪禮。齊映（748—795），在貞元二年（786）與劉滋、崔造同拜平章事（相當國相），從貞元八年至貞元十一年（792—795）任洪州刺史、江西觀察使，死於任內。^[4]中郎裴通，很可能是在觀察使下面的武職官員。智藏死於元和九年（814），享年八十。

《宋高僧傳》本傳所說：“諫議大夫韋綬追問藏言行，編入圖經；太守李勣請旌表，至長慶元年醮大覺禪師”，是稍後的事情。韋綬，《舊唐書》卷一六二有傳，在憲宗元和十年（815）為太子侍讀，再遷諫議大夫，後因“以人間鄙說戲言以取悅太子”，乃出為虔州刺史。此時智藏已死，可能是出於對智藏的敬仰，才向其弟子或他人詢問他生前的言行，然後編入某種“圖經”。當穆宗即位（820年正月）之後，被召回京任尚書右丞兼集賢院學士。李勣（773—831），《舊唐書》卷一七一有傳，穆宗即位後任考功員外郎，年底因直言得罪樞臣，大概在長慶元年（821）被排斥出京任虔州刺史（“太守”），在職不到一年即遷江州刺史。他在任虔州刺史時為智藏“請旌表”（請賜謚號及塔額）及

寫碑文，同年朝廷蓋智藏“大覺禪師”之號、塔曰“大寶光”。但智藏的塔，是在薛放任江西觀察使時建成。（參《西堂大覺禪師碑銘》）。薛放，《碑銘》誤作“薛徹”，《舊唐書》卷一五五有傳，是在敬宗寶曆元年（825）死於任內的，故智藏塔應建於長慶（821—824）年周。從《宋高僧傳》《智藏傳》所引文字來看，此傳當是據韋綏、李渤的文字撰寫，應當說是最可信的，缺點是記述過於簡略。

唐枝，或作唐枝，出身并州唐氏望族，曾任考試官、刑部郎中。唐裴庭裕《東觀奏記》卷下記載，唐宣宗大中九年（855）正月因與“守尚書職方員外郎裴”主持考試有失“公盜”，被貶官虔州刺史。但《舊唐書》卷十八下《宣宗紀》記為大中九年三月，“試宏詞舉人，漏泄題目”，“侍郎裴諗改國子祭酒”，“考試官刑部郎中唐枝出為虔州（原誤作‘處州’）刺史”。據《西堂大覺禪師碑銘》，智藏的塔在唐武宗“會昌滅佛”（845）中被毀，“後八年，當大中七年（按，853年）十月九日今皇帝（按，宣宗）復詔立焉”，仍用舊額“大寶光”之號。唐枝來此州時，智藏的上足弟子國繼在洪州開元寺，國繼的弟子法通已將智藏的塔復建完畢，帶着抄錄原來李渤所撰碑文，請唐枝參照重撰《塔碑銘》。唐枝因為剛來此州，未便立即答應，但過了五十日，“奉制授尚書左曹正郎”，便應請撰寫此碑銘。由於此碑是據傳鈔的李渤的碑文而寫，並且現存者又是清道光二十八年（1848）《贛州府誌》刊印本所載，其中難免有誤，例如將智藏的卒年作元和十二年，但卻說“後八年”穆宗皇帝詔蓋“大覺禪師”……。穆宗在位僅四年，從元和十二年（817）到穆宗去世（824年正月）不足八年，而如果按《宋高僧傳》的記載，智藏卒於元和九年（814），較後號是長慶元年（821），首尾正八年。可見，《宋高僧傳》《智藏傳》所記智藏的卒年是可信的，此與《景德傳燈錄》的記載也一致。

日本鈴木哲雄《唐五代的禪宗》（大東出版社1984年出版）第二章第三節對此有較詳考證，筆者參考了這一部分。但鈴木對如下兩個事實未能確認，並作出欠妥的理解：一、唐枝出任虔州刺史的時間是大中九年（855），而鈴木相信歐陽輔《集古求真續編》卷五對此碑的考證，認為《東觀奏記》所載“大中”二字是“咸通”之誤；二、唐枝在虔州不到兩個月便受命入朝為官，雖寫

好碑銘文字，但尚未看到碑刻完成和立碑，因此最後的“咸通五年八月八日建”自然是後人所加，但鈴木認爲這是原碑文具有的，且認爲年數有誤。這樣，便對現存碑銘文中的兩處作出不當的解釋和修改：一、認爲碑銘中武宗滅佛廢塔“後八年，當大中七年十月九日今皇帝復詔立焉”，表示的僅是宣宗下詔立塔的時間，而重建塔是在以後，而對法通在唐枝到任之前已經復塔的記載未作適當解釋；二、既然唐枝是在咸通九年（868）出任虔州刺史，那麼碑銘最後的“咸通五年八月八日建”就不成立，時間應是“咸通十五年”。筆者推斷，這是因爲對《東觀奏記》的唐枝出任虔州刺史時間的記載未能得到《舊唐書》《宣宗紀》的旁證，故不敢斷定唐枝出任虔州確是大中九年。

四、黃檗與裴休

黃檗希運（？—855）^[5]，福州（在今福建）人，幼年在本州黃檗山（在今福清縣內）出家。後遊方，到過天臺山，遊歷京都時受一位當年曾從南陽慧忠禪師受法的女老居士的啓發，到洪州參訪馬祖的弟子百丈懷海，受到懷海的賞識，領受馬祖“大機大用”禪法。從懷海嗣法後來到洪州高安縣的黃檗山（又稱靈鷲峰，在今江西宜豐縣）寺傳法，寺中禪僧常達四五百人。他還曾至洪州大安寺居住傳法，慕名前來參學者很多。史書對希運去世的時間記載不一致，《宋高僧傳》卷二十、《景德傳燈錄》卷九的《希運傳》皆說他於大中（847—860）年間去世，《佛祖統紀》卷四二說死於大中九年（855），今從之。敕諡“斷際禪師”之號，塔額“廣業”。^[6]

裴休（約791—864），河內濟源（在今河南省）人，出身官宦之家。家世奉佛，他對佛教義理也深有研究。唐文宗太和（827—836）年間官至監察御史、右補闕、史館撰修、中書舍人等職，期間敬信華嚴宗兼禪宗學僧宗密，從受禪法，他爲宗密所寫的許多著作寫序。唐武宗會昌元年（841）出任洪州刺史、江西觀察使；會昌三年以後改任潭州刺史、湖南觀察使，曾向懷海另一弟子壽山靈祐咨問禪法；唐宣宗大中二年（848）遷宣州刺史、宣歙觀察使。從大中四年（850）回京歷任禮部尚書、戶部侍郎、鹽鐵轉運使、兵部侍郎、禮

部尚書，大中六年（852）任同中書門下平章事（宰相），在相位五年。^[7]裴休與希運相識並保持密切往來是在他在洪州、宣州任職的時候。

會昌二年（842）裴休聽聞希運的名聲，特地邀請他到洪州的治所南昌的鑑興寺，“旦夕問道”。裴休對希運十分敬仰，特撰詩曰：

自從大士傳心印，額有圓珠七尺身。

挂錫十年栖蜀水，浮杯今日渡章濱。

一千龍象隨高步，萬里香華結勝因。

擬欲爭師為弟子，不知將法付何人。^[8]

“大士”是尊希運為菩薩，“傳心印”是傳禪法；《祖堂集》〈黃檗和尚傳〉說他的長相是“身長七尺，額有肉珠”；“蜀水”，指高安縣，漢代為建成縣，《漢書》〈地理志〉說建成縣有蜀水；“浮杯”是船渡，“章濱”是章水，據《水經注》卷三九，章水即豫章水、贛水，“章濱”即指鐘陵（南昌）；“一千龍象”比喻希運的眾多高足弟子。此詩大意是表達作者懷著對希運的景仰之情，邀請他離開隱栖十年之久的黃檗山，渡過章水到鐘陵傳法，衷心希冀拜他為師，從受心法。

唐武宗滅佛時，希運與弟子隱栖山林（《景德傳燈錄》卷十二〈楚南傳〉）。唐宣宗即位，恢復佛法，他才出來傳法。大中二年（848）裴休轉任宣州刺史至宣州時，又邀請希運到宣州治所宣城（在今安徽，漢稱宛陵）的開元寺，傳授禪法。裴休將他前後從希運所受的禪法加以整理，“十得一二”，大中十一年（857）題為《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《黃檗斷際禪師宛陵錄》，並寫序，授於希運的門人大舟、法建，請他們帶回“舊山之廢唐寺”，向希運原來的長老弟子徵求：“與往日常所親聞，同異如何。”^[9]此寺當即在高安黃檗山下的寺院。

五、關於宗密《禪源諸詮集都序》和《禪藏》

宗密（780—841）有沒有撰寫《禪藏》，《禪源諸詮集都序》是部怎樣的書？這也是一個饒有趣味的問題。

唐文宗太和二年(828)慶成節(文宗生日,十月十日),宗密應詔入京城內殿說法,受賜紫袈裟,敕號“大德”。前後住京城三年,歸草堂寺的時間當在太和四年(830)底,正值白居易剛任河南尹之時。

白居易在太和二年(828)任刑部侍郎,太和四年十二月任河南尹。(《舊唐書》《文宗紀》)劉禹錫先後任主客郎中、禮部郎中。白居易贈宗密的詩《贈草堂宗密上人》(《白氏文集》卷六四),其中有口:“吾師道與佛相應,念念無爲法法能,口藏寶傳十二部,心臺照耀百千燈。”將宗密博通佛教經論,教、禪並重雙修的情況形象地描繪出來。宗密在離京回草堂寺之際,劉禹錫作詩《送宗密上人歸草堂寺 因謁河南尹白侍郎》(《劉夢得文集》卷七),詩中說:“自從七祖傳心印,不要三乘入便門”;“河南白尹大禮越,好把真經相對翻”,其中的“七祖”自然是指宗密尊崇的荷澤神會,“便門”是指方便的解脫之門,是指南宗無念禪法;“河南尹白侍郎”是新受命任河南尹的白居易。劉禹錫在長安尚能見到他,說明他尚未赴任。宗密大概在年底歸山。^[10]

在此前後,宗密應裴休之請著《中華傳心地禪門師資承襲圖》,大約在太和七年(833)以後,集編《禪源諸詮集》,撰《禪源諸詮集都序》。

關於編錄《禪源諸詮集》和寫《禪源諸詮集都序》的具體時間,《禪源諸詮集都序》載:“會衆入山,習定均慧,前後息慮相繼十年”,自注:“公前後者,中間被敕追入內,住城三年,方御表請歸山也。”(《大正藏》卷48第399頁下)此後才着手編書和寫《都序》。據宗密《圓覺經人疏鈔》卷一之下,宗密於長慶元年(821)退至南山草堂寺,“絕迹息緣,養神煉智”。此即所謂“會衆入山”。此後在太和二年至太和四年(828—830)應敕入京。從長慶元年至太和七年(821—833)除去在京三年,約十年是在草堂寺度過的。故他編《禪源諸詮集》與寫《禪源諸詮集都序》應在太和七年以後。參考鎌田茂雄著,東京大學出版會1975年出版《宗密教學的思想史研究》第二章第68頁。但鎌田據朝鮮本《禪源諸詮集都序》,將宗密“住城三年”作“二年”。

《禪源諸詮集都序》,也簡稱《禪源諸詮》,二卷,或分爲四卷。《宋史》卷二〇五《藝文志》載:僧宗密《禪源諸詮》二卷。從《都序》有關內容來看,此爲宗密對所纂集的《禪源諸詮集》(亦名《禪那理行諸詮集》),裴休《禪源諸

詮集都序叙》稱之為《禪藏》所作的總序。

關於宗密有無纂集《禪源諸詮集》，現有兩種說法，加拿大華裔學者內雲華、中國學者方廣鎰認為宗密曾編過此書，但早已佚失^[11]，而鎌田茂雄在《禪的語錄9—禪源諸詮集都序》書後的〈解說〉中認為：“恐怕是宗密雖有過撰述《禪源諸詮集》百卷的打算，但實際並沒有寫。”筆者細讀《都序》有關文字，認為宗密確實寫過《禪源諸詮集》，然而篇幅絕不會達百卷之多。《都序》中的諸如：

“禪源諸詮集者，寫錄諸家所述，詮表禪門根源道理文字句偈，集為一藏，以貽後代”；

“教也者，諸佛菩薩所留經論也；禪也者，諸善知識所述句偈也。但佛經開張，羅人千八部之衆；禪偈撮略，就此方一類之機。羅衆則作藪難依，就機即指的易用。今之纂集，意在斯焉。”

“問：……今覽所集諸家禪述，多是隨問反質，旋立旋破，無斯綸緒……”

“問：既重得意，不貴專文，即何必纂集此諸句偈？”

“今集所述，殆日百家，宗義別者，猶將十室。”

“緣達摩一宗是佛法通體，諸家所述又各不同，今集為一藏，都成理事具足。”^[12]

其中所說“寫錄”、“集”、“纂集”和“今覽所集”等都表明宗密確實已經將《禪源諸詮集》或《禪藏》之類的禪教資料匯編完成。他在《都序》中甚至把自己對此書的編錄結構層次的想法都合盤托出，最後確定的編錄程序是：

先錄達摩一宗，次編諸家雜述，後寫印一宗聖教。聖教居後者，如世上官司文案，曹判為先，尊官判後也（唯寫文剋的者十餘卷也）。就當宗之中，以尊卑昭穆展轉綸緒而為次第，其中頓漸相間，理行相參，遞相解縛，自然心無所住（……）。悟修之道既備，解行於是圓通。次傍覽諸家，以廣聞見。然後捧讀聖教，以印始終。^[13]

參照前面所說，全書編錄結構和內容是：一、達摩宗，即禪宗，從傳說的迦葉……到菩提達摩……慧能以來的歷代祖師及他們的嗣法弟子，按照傳承正、傍

和前後輩數，既有略傳，也收錄他們的禪法語錄、偈頌，內容或主頌，或主漸，或講禪理，或講修行，大概重點是北宗、南宗、荷澤宗、洪州宗、牛頭宗等；二、諸家雜述，收錄求那跋陀羅、慧稠（僧稠）、卧輪、誌公（寶誌）、傅大士（傅翕）、王梵志、廬山慧遠等的禪理著述；三、聖教，指佛教經論，僅選能與禪法密切印證者，約十餘卷。

關於《禪源諸詮集》的卷數，《祖堂集》〈草堂和尚傳〉謂：“製數本大乘經論疏鈔、《禪詮》百卷、禮儀等”，這個“百卷”未必單指《禪詮》。《景德傳燈錄》〈宗密傳〉小注曰：“或云一百卷”，表明作者並沒有看到此書；《新唐書》卷五九〈藝文志〉載：宗密《禪源諸詮集》一〇一卷。裴休《圭峰禪師碑銘》在諸傳記資料中最為可信，其中說宗密著《圓覺經》等佛教經論的“疏鈔”及“法義類例……纂略”，“又集諸宗禪言為《禪藏》，總而叙之，並酬答書偈議論等，凡九十餘卷”。是說全部著述有九十多卷。在宗密《禪源諸詮集部序》中有曰：“問：上來所叙三種教、三宗禪……何必更讀藏經及集諸禪偈，數過百卷？”這裏的“百卷”是包括讀經與集禪偈的總數，不是單指《禪藏》。臺灣中央圖書館藏編號 133 的敦煌本《禪源諸詮集部序》上所載的這句話有漏字，竟成：“何必更集《禪詮》，數過百卷？”^[14]是不足憑信的。那麼，到底有多少卷呢？如宗密所說，禪宗句（語錄）、偈（偈頌）是“撮略”的，數量不會太大。從本世紀敦煌發現的禪籍來看，這一說法是正確的。禪宗如此，“諸家雜述”的數量也不會很大，所選錄的“聖教”經論才十多卷。參照中國譯經史，歷代翻譯的通行的“禪經”加在一起也不過五六十卷，所謂《禪藏》或《禪源諸詮集》估計在二三十卷以內。

《禪源諸詮集》編寫較晚，很可能宗密將以前所撰寫的某些禪宗著作也吸收在內。《圓覺經大疏鈔》卷三之下的“第八修證門”中介紹禪宗及達摩門下七家、頓漸等，後面說此門疏文“多依清涼大師（按，澄觀）奉敕所制《新華嚴經懸談》十門中〈修證淺深門〉”，然而在《圓覺經略疏鈔》卷四的“第八修證門”對禪宗及七家作了扼要介紹，後面則說：“多依清涼大師奉敕所制《新華嚴經懸談》十門中〈修證淺深門〉及《諸宗禪門諸經禪要》而叙之。”這部《諸宗禪門諸經禪要》也許是宗密所撰寫的禪宗著作之一，當被收編到《禪源

諸論集》之中。

注 釋

- [1] 此塔銘最早在《世界宗教研究》1984年第二期所載溫玉成《記新出土的荷澤大師神會塔銘》文章附錄發表，1992年《文物》第三期發表洛陽文物工作隊的《洛陽唐神會和尚身塔塔基清理》的報告中附有新校錄的塔銘，並載李學勤《禪宗早期文物的重要發現》。
- [2] 溫玉成、洛陽文物工作隊所錄的神會塔銘，皆把“嗣號王”誤讀書寫成爲“嗣號三”。這可能是因爲原塔銘的文字已經模糊不清，而篆體字的“號”與“號”形體相似的緣故。用號王李巨，可覺《唐故招聖寺大德慧堅禪師碑》的“時嗣號王巨，以宗室之重，保厘咸成”得到印證。請參考冉雲華《〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉考》，載臺灣中華佛學研究所《中華佛學學報》1994年第7期；楊曾文《關於〈唐故招聖寺大德慧堅禪師碑〉的補充說明》，載《中國社會科學院研究生院報》1995年第4期。
- [3] 主要見《舊唐書》的《代宗紀》、《德宗紀》和卷一一《時嗣恭傳》，卷一四六《杜亞傳》、《鮑彤傳》、卷一四八《權德輿傳》等。
- [4] 李兼，見《舊唐書》卷十二《德宗紀上》、卷四八《食貨上》、卷四八《權德輿傳》；亦見《新唐書》卷二六有傳，另見《德宗紀下》。
- [5] 關於希運的卒年記載不一，此據《佛祖通載》卷四二。
- [6] 關於黃檗希運，見《宋高僧傳》卷二十、《祖堂集》卷十六、《景德傳燈錄》卷九的《黃檗傳》並裴休《傳心法要》、《宛陵錄》的有關部分。《景德傳燈錄》中的洪州大安寺僧即《傳心法要》序中“洪州高安縣黃檗山紫峰下”的寺院。裴休此序寫於大中十一年（857年），所說將所記希運的祖錄：“授門下僧大舟、法建，歸荊山之廣唐寺，問長老法象……”這個廣唐寺也許就是原來大安寺的改名。
- [7] 裴休，《舊唐書》卷一七七、《新唐書》卷一三八有傳，另參見《舊唐書》的《武宗紀》、《宣宗紀》。日本古川忠夫《裴休傳》（載日本京都大學人文科學研究所1992年《東方學報》第64冊），對裴休生子及與宗密、希運、靈祐的關係作了詳盡考察，可以參考。
- [8] 《景德傳燈錄》卷九《希運傳》，《大正藏》卷51第266頁中。
- [9] 裴休《傳心法要》序及《景德傳燈錄》《希運傳》。
- [10] 尚參見裴休《圭峰禪師碑銘並序》，載《全唐文》卷七三項與《金石萃編》卷一〇四，及《宋高僧傳》卷六、《景德傳燈錄》卷十三本傳、清續法《法界宗王相略記》等。
- [11] 冉雲華的論文沒有見到，請參考韓田茂雄《宗密教學的思想史研究》第二章及注3。方廣錫《關於〈碑誌〉與敦煌禪宗若干問題》，載1992年宗教文化出版社出版《海外

文獻》第一編。

- (12) 《大正藏》卷 48 第 399 頁上下、400 頁、408 頁上。
 (13) 《大正藏》卷 48 第 413 頁上。
 (14) 此間援引自方廣錫《關於〈禪藏〉與敦煌經籍的若干問題》。

作者單位：中國社會科學院世界宗教研究所

Some Notes on the History of Chan Buddhism during the Tang

Yang Zengwen

Summary

In connection with the discussions by the scholars of China and Japan, this paper does new approach to some important questions in the history of Chan Buddhism during the Tang Dynasty and comes to following conclusions:

1. That Hushi says the place of "duseng" (the rite of ordaining Buddhist monk) directed by Shenghui during "the Anshi rebellion" is Luoyang is wrong and it is Li Ju being in charge of the funeral rite of Shenghui.
2. Researching on the local officers who were the "Waihu" (supporter) when Mazu did missionary work in Jiangxi.
3. 855 A. D. is the time when Tangzhi took up the post of Chishi of Qianzhou.
4. Investigating the time of and relation between Pei Xiu and Huangpo.
5. Zongmi compiled indeed the *Zen Zong* which consisted of only 20 - 30 volumes.

峽江地區的先秦文化

孫 華

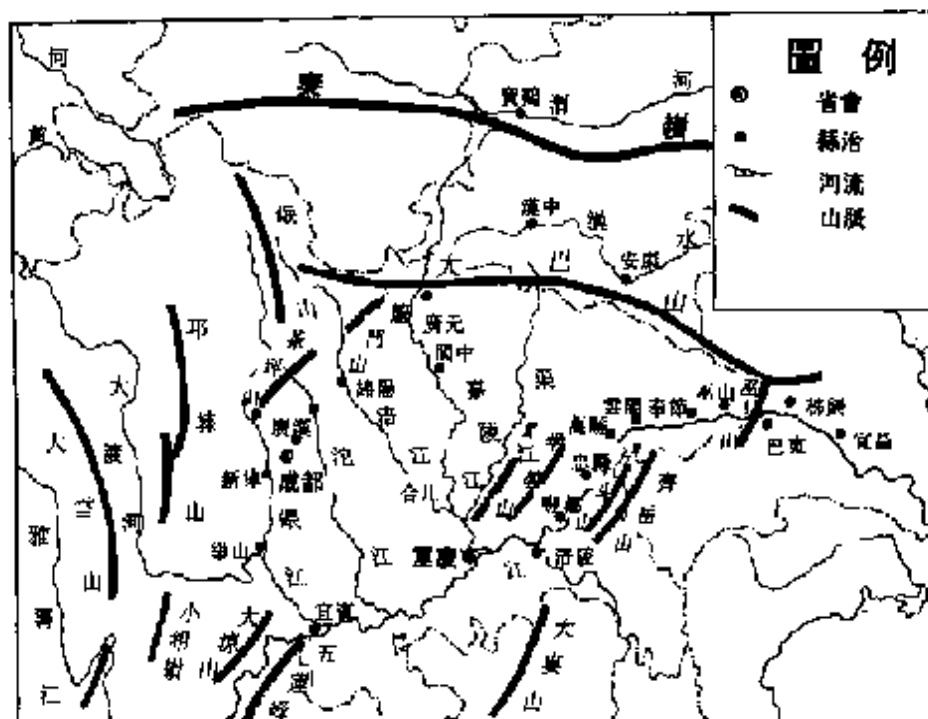
一

峽江地區是指四川盆地東部西陵峽以西、重慶以東的沿長江地區。這裏過去分別屬於四川和湖北省管轄，1997年行政區劃變更後屬於重慶市和湖北省的範圍，峽江地區的三峽和峽西地區通過長江這條紐帶被緊緊地聯繫在一起。晉人常璩“江州（今重慶巴縣）以東，濱江山險，其人半楚”的評論，就是這種人文地理的反映^{〔1〕}。該地區從自然地理的角度來講，屬於四川盆地東部的盆東平行谷地，它與川西平原和川中丘陵構成了四川盆地內的三個主要地理區域。從先秦時期起，這一地區就是四川盆地的重要經濟文化區，秦滅巴蜀以前的一段時間裏，這裏是巴國的主要統治區域，秦滅巴蜀以後在這一地區設置了與蜀郡並列的巴郡。巴和蜀是四川盆地先秦時期的主要古國，巴地的考古學文化是所謂巴蜀文化的重要組成部分。峽江地區的重要性還在於它所在的地理位置。四川盆地周圍為連綿的高山，一條條高大的山脈將四川盆地與周圍地區分隔開來，使之成爲一個相對獨立的自然地理和人文地理單元。盆地內雖然河流衆多，主要的河流有北南流向的長江上游主要支流岷江、沱江和嘉陵江（包括涪江、渠江），它們在盆地的兩邊都匯入滾滾東去的長江之中。這些盆地內的河流給人類提供了舟楫、灌溉的便利和魚類等生活資源，但這些河流除長江外，其餘都發源於盆緣山脈的內側，最後又都匯入了長江，這就使得在相當長一個時期裏，四川盆地與外界的交通和文化傳播主要是依靠長江沿岸這條通道，而不是四川盆地與關中地區之間穿越大巴山和秦嶺的道路。因此，要認識和理解四川盆地先秦時期的考古學文化，不僅要弄清四川盆地的中心區域即川

西平原的情況，也要弄清峽江地區的情況。只有當這兩個地區的先秦考古學文化的年代序列都基本建立，考古學遺存的文化歸屬都已大致確認，我們才能比較全面地認識四川盆地先秦時期考古學文化系統各時期各文化的分佈，才能確定哪些文化因素是最早產生於哪一地區，才能解釋四川盆地與東方江漢地區、洞庭地區和中原地區先秦文化間的聯繫和傳播，才能真正理解古代文獻關於巴和蜀、巴和楚等關係的記載。

峽江地區的主要山脈一是南北走向的橫亘在四川盆地東部與江漢平原地區之間的巫山，該山脈北與大巴山交匯，南與利川山脈復合，長江山東向西橫切巫山，形成了平均海拔在 1000 米以上的著名的巫峽。另一組就是位於四川盆地東南邊緣的東北西南走向的七岳山、方斗山、南華山、明月山、銅鑼山、華蓥山等。七岳山又名齊岳山或七曜山，它東北起於重慶巫山縣，西南終於貴州道真縣，在巫山縣境內受到長江支流大寧河的切割，形成深切峽谷即大寧河小三峽，在長江切割處則形成了四川盆地的門戶瞿塘峽。方斗山東北起於重慶綏陽縣的長江南岸，東南止於南川縣，它是四川盆地的東南邊緣，長江就沿着該山脈的北麓流過。南華山、明月山、銅鑼山和華蓥山是盆地內與方斗山大致平行的山脈，在這些山脈間的谷地均有從東北流向東南的注入長江的小河，而最內側的華蓥山西北面，就進入了四川盆地另一主要區域盆中丘陵。峽江地區的主要河流是長江及其支流烏江，在長江的兩岸（尤其是北岸）有眾多的小河注入長江，在這些溪河匯入長江的河口，往往形成一些階地。這些階地是第四紀以來河流發育過程中形成的，適宜於人類居住的階地基本上都是海拔高程在 200 米以下的基座階地。不過，在長江的支流中，除烏江、大寧河以及平行谷地中的一些河流外，多數是河谷較窄、上下高差大的河流，不大適宜於古人的生產和生活，先秦時期的人們一般都居住在沿大江大河兩岸的階地上，小支流兩岸的階地上很少發現先秦遺址^[2]。長江及大寧河的峽谷出口處，一般為軟弱頁岩地帶，在江水侵蝕作用下，這些地方往往形成凹入的江岸和寬闊的水面，這就是所謂“沱”。沱的水流較平緩，兩岸適宜人類栖息，有的先秦遺址也就位於這一帶，如重慶麻柳沱遺址等。在寬闊的長江河段上，河床中央有因泥沙沉積形成心灘，心灘在洪水淹沒帶來泥沙的堆積下不斷加高，發展成爲一些可

以居住的长度在 1000 米至 5000 米間的沙洲（俗稱江心壩），三峽中的宜昌縣中堡島遺址就位於這種沙洲上。但在三峽以西的長江河段上，沙洲上還沒已經確認的先秦時期遺址發現^[3]。（圖一）



圖一 峽江地區範圍圖及其與四川盆地其他地區的關係

峽江地區先秦考古工作開始於五十年代後期，該區域考古工作的開展均與三峽水利樞紐工程的規劃緊密相繫。除了五十年代初在重慶市巴縣曾經發掘了一處船棺葬墓地外，從 1957 年到 1994 年，峽江地區的考古工作主要集中在這樣三個時期：一是 1957 年至 1960 年，四川省博物館和中國科學院長江隊分別對當時四川和湖北沿長江地帶的古代遺址進行了調查，發現了普井口遺址群等不少先秦時期的遺址，並對其中一些遺址進行了試掘^[4]。這一時期開展的工作都是普查性質的考古調查，通過調查對峽江地區沿長江兩岸古遺址的分佈有了一個基本的認識。限於當時區域考古的認識水平，這些遺址的時代和性質在當時都還不能確認，將不少青銅時代的遺存都歸入了新石器時代。二是 1979 年至 1986 年，湖北省博物館、宜昌地區博物館、四川大學歷史系考古專業、國

家文物局三峽考古隊、長江流域規劃辦公室考古隊等單位先後發掘了湖北宜昌縣的中堡島、白廟、小溪口、路家河，秭歸縣的朝天嘴等典型遺址，獲取了從新石器時代早期以來的大量材料，基本弄清了三峽的西陵峽地段先秦時期考古學文化的發展序列及各期的文化面貌^[5]。不過這一時期的工作基本上集中在峽江地區東端的葛洲壩工程淹沒區，在峽江地區其他地帶工作很少，峽江地區中心地帶的考古工作基本上還停留在五六十年代的認識水平上。三是1992年至1994年，由於三峽工程上馬，開始了三峽水庫淹沒區的地下文物的搶救保護規劃工作，全國許多考古科研和教學單位雲集峽江地區，先後發掘了忠縣哨棚嘴、雲陽縣李家壩、奉節縣老關廟、巫山縣魏家梁子等重要先秦遺址^[6]。通過這一時期的考古工作，人們對峽江地區先秦時期幾個主要遺址的文化面貌有了比較多的了解，從新石器時代到夏商時代峽江地區考古學文化的基本面貌也可以勾畫出一個大致的輪廓，這為進一步的考古發掘和研究奠定了基礎。

從1997年開始，在三峽庫區地下文物搶救保護規劃的基礎上，三峽庫區開始了中國歷史上最大規模的搶救性考古發掘工作。新發掘了不少先秦時期的遺址，獲取了大量前所未有的新材料，籠罩在三峽地區先秦文化之上的迷霧逐漸被撥開，對整個峽江地區先秦文化進行比較全面的基礎性研究的條件已經成熟。本文主要根據1997年北京大學考古學系在重慶忠縣寶井口遺址群發掘的收穫，結合三峽庫區其他遺址已經公佈的材料，對峽江地區新石器時代以來直至秦統一這一時間跨度內考古學文化的發展進程、各時期考古學文化與周圍地區尤其是川西平原考古學文化間的關係，以及這些文化所反映的社會歷史背景作一概括的考察。

二

研究峽江地區先秦文化，最基礎的工作是該地區考古學材料的時間和空間框架的構建，而要解決好這個問題，必須首先從典型遺址考古材料的排序、分期、編年和文化屬性的判定着手。只有在若干典型遺址分期研究的基礎上，我們才能通過橫向比較將該地區整個先秦時期的典型遺址按時間先後串連起來，

才能將那些非典型遺址和零散調查採集的資料插入正確的年代序列中，才能了解不同時期各文化在峽江地區的分佈狀況和不同文化因素的來源信息。在峽江地區經過考古發掘的先秦遺址中，最重要的當推重慶市忠縣曾井口遺址群。該遺址群位於峽江地區的中心地帶，遺址範圍廣大，文化堆積深厚，遺存種類多樣，從新石器時代一直到秦滅巴蜀以後的歷史時期，各時期的文化堆積層層疊壓，基本上已經不存在大的缺環。以該遺址群作為典型遺址，首先解決它們的年代分期問題，再結合峽江地區其他遺址的材料，我們就能較好地建立峽江地區先秦文化的發展序列，進而為揭示該地區先秦時期的歷史提供線索。

曾井口遺址群是由杜家院子、瓦渣地、哨棚嘴、半邊街、羅家橋等遺址組成。這些遺址由南向北分佈在長約 2 公里的長江左（西）岸，曾井溝匯入長江處的溝口兩側。其中的哨棚嘴、瓦渣地和杜家院子遺址在曾井口以南，半邊街（岸腳）、羅家橋遺址在溝口以北。遺址間相隔不遠，但彼此間又都被溪溝和山灣所分隔，組成一既有密切聯繫、又相對獨立的遺址群。

曾井口遺址群早在 1957 年就已發現。1957 年至 1958 年，四川省博物館調查發現了該遺址群，採集到不少石器和陶器標本^[7]。1959 年，四川大學歷史等對該遺址群進行試掘，發掘出以角狀尖底杯為主的豐富遺存，並清理了一座燒製這類尖底杯的陶窯。由於對該遺址文化堆積了解不夠等原因，這次發掘所開的幾條探溝只清理完青銅時代的文化堆積就停止了下掘，未觸及新石器文化堆積^[8]。1993 年，四川省考古研究所曾對該遺址群中的哨棚嘴遺址進行了小規模發掘，發現了包含有大量角狀尖底杯等陶器的地層疊壓在主要包含小平底盆等陶器地層之上的層位關係^[9]。1994 年，北京大學考古學系為配合製定三峽淹沒區忠縣地下文物保護規劃的工作，對該遺址群的瓦渣地、哨棚嘴和半邊街遺址進行了小規模發掘，為了解該遺址群的文化面貌提供了重要線索。根據這次發掘所揭示的地層關係和器物群體的分析，王鑫將哨棚嘴遺址從早到晚劃分為三期五段：第一期陶器的器類是以侈口深腹盆、卷沿直腹盆、深腹小底缸、淺盤高柄豆、矮圈足器等為代表，紋飾多為稀疏的繩紋（縷紋）和網紋組成的菱格紋，另有較發達的篋帶紋，流行在盆、缸一類陶器口沿施加繩切紋的作風，屬於新時期時代晚期，該期又可分為早、晚兩段。第二期陶器的器類是

以小平底盆、高柄豆及豆形器、袋足罍、直口小底缸等為代表，器表以素面為主，屬於夏商時期的三星堆文化；該期還可以分為早、晚兩段。第三期陶器的器類主要有角狀尖底杯、小平底盆、高頸壺、矮領繩紋罐、圈頂器蓋等，器表也以素面為主，屬於商周時期的十二橋文化的遺存。王鑫認為，哨棚嘴第二期早段的小平底盆形體瘦高而短沿聳肩，口沿接捺成波浪狀，肩上部飾有尚未抹去的繩繩紋，其形制顯得比川西平原青銅文化中現已經發現的小平底盆更為古樸，應當比川西平原現以發現的三星堆文化遺存都早，屬於最早的三星堆文化遺存^[10]。1994年這次發掘的不足之處是發掘面積太小，出土遺物有限，能夠修復或成形的器物太少，文化面貌基本未能揭示。1997年北京大學考古系三峽考古隊根據1994年發掘所了解的情況，對筲井口遺址群的哨棚嘴、瓦渣地和半邊街遺址進行了較大規模的發掘，揭露面積達1500平方米，揭示出多組重要的地層關係，出土了大量遺物，修復或成形了一批陶器標本，從而基本展示了該遺址群各時期遺存的文化面貌。筲井口遺址群這一處遺址的基本情況和大致分期如下：

1. 哨棚嘴遺址

該遺址坐落在筲井河流入長江處右岸的臺地上。東北隔筲井河與岸腳遺址相望，西南與瓦渣地隔邕溪河為鄰，西北以“忠石公路”為界，東南陡坎下即為長江的河漫灘。地勢由東南向西北逐漸升高，西部坡度較大，東部則較平坦，是忠州鎮紅星三隊的菜地，歷年發掘的探方都分佈在這一位置。

哨棚嘴遺址文化堆積較厚，平均深度在3米左右，其堆積趨勢是臺地內側較薄較高、外側較厚較低的坡狀堆積。從發掘區文化堆積狀況和遺迹偏少且缺乏房屋基址的情況分析，該遺址歷年調查和發掘的部分應當為該遺址的外圍和廢棄物的堆積，遺址的中心和當時人們居住的場所還應在遺址內側稍高的地方，也就是在現在民居的下面。現代人們居住的地方也就是古代人們居住的地方。

該遺址的文化堆積簡單，各探方地層貫通無疑，地層往往一層包含物較多，下一層包含物就較少，再下一層又較多。因此，可以根據地層堆積趨勢和包含物的異同將該遺址發掘區的地層歸並為八大層，除第（1）大層現代農耕

層外，其餘各大層所包含的典型陶器分別是：第（2）大層主要為青瓷器、大口寬斜領陶釜、瓦當和板瓦；第（3）大層以大花邊粗頸圓底釜為代表；第（4）大層以素面的角狀尖底杯、尖底甕等為代表；第（5）大層以素面的小平底罐、高柄豆等為代表；第（6）大層以盤口器和大菱格紋折沿深腹盆為代表；第（7）大層以器表飾粗繩紋或粗繩紋組成的大菱格紋的折沿深腹盆、深腹小底缸和素面的卷沿直腹盆等為代表；第（8）大層以器表飾細繩紋組成的小菱格紋的折沿深腹盆、深腹小底缸、橫瓦紋的平沿直腹盆、繩帶紋的長頸鼓腹盂為代表。據此，我們初步將哨棚嘴遺址秦代以前的遺存分為4期，哨棚嘴第一期為第（6）～（8）大層，第二期為第（5）大層，第三期為第（4）大層，第四期為第（3）大層，其中第一期又可細分為兩小期三段。

2. 瓦渣地遺址

瓦渣地遺址在長江西岸沿江的階地上，北隔選溪溝與哨棚嘴遺址相鄰，南與杜家院子遺址為鄰，中部有渝鄂公路從北向南穿過。遺址沿山麓呈窄長條形，歷年農田基本建設已經使原坡地改變為四級梯地。遺址上部堆積已被破壞，下部堆積保存狀況良好，文化堆積最厚處達6米。本年度發掘地點位於第二、四級梯地上，而以第二級梯地為主要發掘區。

通過發掘得知，瓦渣地遺址的文化堆積主要形成於新石器時代晚期和西周及其稍後時期，兩個時期的文化堆積成因和埋藏性質似有不同。新石器時代晚期堆積的上質主要為細膩的泥沙，包含物不很豐富，人工遺物主要有陶器和石器，似為當時居址外圍的堆積。周代的堆積最有特色，大量廢棄的陶器碎片形成了地層堆積的主體，陶片多而泥土少，象多花邊圓底釜是這一時期堆積的特徵。從地層堆積現象和存在的燒窯迹象分析，周代文化堆積主要應當是當時窯業的遺存。根據周代堆積層間有兩次特大洪水沖積形成的細沙層，在其中一洪水沖積層上下的周代文化層又存在陶器種類及形體的變化（如洪水沖積層下有多的角狀尖底杯，其上卻少見角狀尖底杯），以及該層被春秋晚期以前墓葬打破等現象來分析，周代堆積層也經歷了較長的發展過程，可以分為兩個發展階段，並且其年代下限應在春秋晚期以前。這樣，瓦渣地遺址的堆積實際上可以歸並為幾大層：除第（1）、（2）大層分別為耕土層和近代層外，第（3）大層

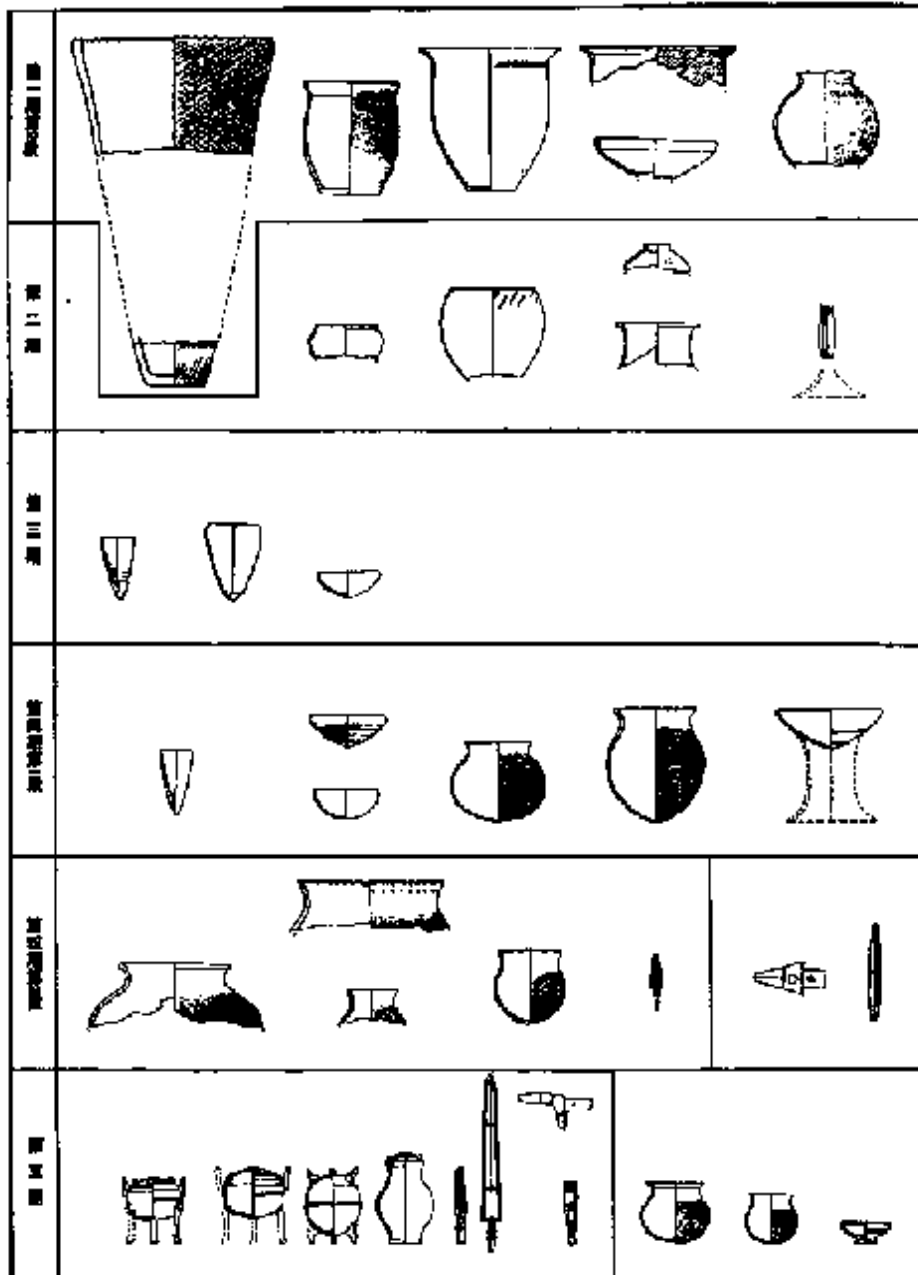
是以花邊口圓底繩紋釜為代表；第（4）、（5）大層除花邊圓底繩紋釜外，還有較多的素緣圓底繩紋釜、角狀尖底杯、斂口尖底盞和尖底中柄豆；第（6）大層具有代表性的器表飾細繩紋組成的小菱格紋的折沿深腹盆、直口中腹缸、橫瓦紋的平沿深腹盆、箍帶紋的長頸鼓腹壺。另外，在第（2）大層下面，還有4座豎穴土坑墓打破了第（3）大層，其中一座墓的墓穴還挖破了墓前的燒土硬面，它們應當是該墓場廢棄後才埋入的。墓葬多無隨葬品，只有97ZGWM1隨葬了一組銅兵器。其中的青銅戈為形制古樸的三角援無胡戈，青銅劍為無紋飾和巴蜀符號的柳葉形劍，與兩件銅兵器同出的還有用於磨礪銅兵器的礪石。因此，瓦渣地遺址可以大致分為三期：瓦渣地第一期即第（6）大層，該期可以大致分為二段；瓦渣地第二期即第（5）、（4）大層，它可分二段，每一大層各自作為一段；瓦渣地第三期也就是那些巴蜀文化墓葬。

3. 半邊街遺址

半邊街遺址，舊稱崖腳遺址，座落在曾井河口以北的沿江臺地上。遺址東南臨長江，西北靠忠縣中學，東北為羅家橋遺址，西南隔曾井河與哨棚嘴遺址相望。遺址範圍廣大，面積在3萬平方米以上，因山灣和沖溝的分割，遺址可大致分為A、B、C、D四個區。1997年度發掘區選擇在A、B區，先秦時期的墓葬均位於B區，在12個5×5平方米的探方中共發現並清理先秦時期的豎穴土坑墓五座，其中楚文化墓葬四座，打破楚文化墓葬（97ZGYBM4）的巴蜀文化墓葬一座（97ZGYBM2）。這四座楚文化墓葬平面皆呈寬長方形，一椁一棺，隨葬品有銅禮器、銅兵器、仿銅陶禮器、漆器等。陶禮器組合有鼎、敦、壺，鼎、豆、壺，鼎、敦、壺、盆等形式。陶禮器多成雙成對，鼎為附耳帶蓋高足，敦為橢圓體形，豆為細高柄淺盤形，這些均為典型的楚文化陶器形態。銅器如扁盒形器身、帶蓋、蹄足高直的銅食鼎，以及中胡三穿戈、圓莖寬格劍、帶血槽的單耳矛等，也都是楚文化流行樣式，與巴蜀文化銅器完全異趣。打破楚文化墓葬的巴蜀文化墓葬為窄長方形豎穴土坑墓，隨葬陶器為二釜、二豆，另有鐵劍一柄。陶釜為侈口垂腹圓底形，器表飾繩紋；陶豆如同斂口尖底盞加一矮小的圓足。這樣，半邊街遺址也可以分為早晚兩期：半邊街第一期就是那些楚文化墓葬，而半邊街第二期則是那座巴蜀文化墓葬。

綜合以上三個遺址的材料，我們不難看出，瓦渣地遺址第一期與哨棚嘴第一期年代和文化性質相當，根據器物類型學的排比，該期的第一、二段分別相當於哨棚嘴第一期第一、二段。瓦渣地第二期與哨棚嘴第四期陶器均以花邊圈底繩紋釜為主，但前者有較多的角狀尖底杯、斂口尖底盞等見於哨棚嘴第三期的典型陶器，花邊圈底繩紋釜也明顯具有早晚的差異，將瓦渣地第二期排在哨棚嘴第三、四期之間應當是比較恰當的。瓦渣地第二期墓葬隨葬的銅柳葉劍和三角援無胡戈，這些器物在其他地方的大量墓葬中絕對不與半邊街第一、二期墓葬的隨葬器物共存，恐怕應與哨棚嘴第四期接近而明顯早於半邊街第一期墓葬。據此，我們初步將忠縣曾井口遺址群的考古材料劃分為五期，各期特徵如下（見下頁圖二）：

曾井口第一期：包括哨棚嘴第一期和瓦渣地第一期遺存。陶器以夾砂紅褐陶為主，泥質紅褐陶次之；紋飾多為稀疏的繩紋（綫紋）和繩紋組成的菱格紋，另有較發達的箍帶紋；器類主要有夾砂侈沿深腹平底盆、直口深腹小底缸、厚胎缸，泥質卷沿直腹盆、喇叭口粗頸圓肩壺，另有淺盤高柄豆、矮圈足器等。該期遺存還明顯可以分為彼此緊密相連的三個發展階段，典型陶器在這三期的變化表現為：器類中箍帶紋喇叭口壺越來越少，最晚一段出現了深腹圈足釜等圈足器。器形中夾砂直口深腹小底缸變得越來越深，口緣越來越厚，花邊越來越大；泥質卷沿深腹盆口沿從平折變為斜卷，腹部較直變為略鼓，上腹瓦溝紋趨於消失。紋飾中的箍帶紋從流行到不流行，交錯繩紋組成的菱格紋由比重較大到很小，繩紋比例越來越大；且菱格由小變大，口沿花邊由細小變得粗放。該期年代，由於目前碳十四測年數據尚未作出，準確的判定其絕對年代尚有困難。不過該期遺存疊壓在屬於三星堆文化的曾井口第二期遺存的堆積之下，二者間文化面貌又有很大的差別，應當有一定的時間距離。三星堆文化屬於夏至商代前期的遺存，曾井口第一期遺存的年代下限應當在夏代以前的一段時間。至於該期遺存的年代上限，從該期第一段出土有與川西平原寶墩村文化早期相似的瓦溝紋寬沿直腹盆、喇叭口圓肩壺等陶器來看，二者應當相差不遠；但曾井口第一期第一段的箍帶紋作風卻遠比寶墩文化發達，寶墩村文化早期就已經流行的圈足器在曾井口第一期第三段才有發現。因此，曾井口第一期



圖二 忠縣甘井口遺址群各期典型器物舉例

的年代上限有可能應當早於寶墩村文化。寶墩村文化的碳十四測年數據所表明的年代範圍在公元前 2900—前 2000 年間⁽¹¹⁾，那麼，上限略早的甘井口第一期遺存的年代範圍應與之相當。

尊井口第二期：即哨棚嘴第二期遺存。陶器以夾砂紅褐陶為主，並有少許泥質黑皮陶。陶器基本上為素面，雙肩小平底盆肩部往往飾等距的塊狀斜繩紋。器類主要以大口雙肩小平底罐為主，另有少量的高柄豆和豆形器、袋足短流觶、袋足封口甕等。這陶器與以川西平原為中心的三星堆文化非常相似，地方特色不顯著，它無疑應該屬於三星堆文化的範疇，其年代在夏至商代前期，即公元前 2000—前 1300 年^[12]。

尊井口第三期：即哨棚嘴第三期遺存。陶器以夾細砂的紅陶為主，另有夾砂褐陶和泥質灰陶。陶器仍主要為素面，但有少量細繩紋陶。器類以尖底器占絕大多數，主要器類有角狀尖底杯、斂口尖底盞、高領圓肩罐等，另有少量素緣繩紋圓底釜、筒形器座等。角狀尖底杯有夾砂紅陶和泥質灰陶兩個系列，而以前者為主，後者體態較大如炮彈狀，表面往往磨光。該期陶器的這些特徵與川西平原的成都市十二橋遺址群第一期晚段（以成都撫琴臺小區第（4）層為代表）陶器的特徵類似，應當屬於十二橋文化的範疇。十二橋文化的年代範圍在公元前 1300—前 1000 年，尊井口第三期遺存應當與之相當^[13]。

尊井口第四期：包括瓦渣地遺址第二期和哨棚嘴遺址第四期遺存。陶器主要為夾砂紅陶；除尖底杯和尖底盞外，器表普遍飾較細密的繩紋；陶器以圓底器佔絕大多數，並有一些尖底器和少許圓足器和平底器；器類主要為圓底釜，並有一定數量的角狀尖底杯、尖底盞，以及由尖底盞和筒形器座拼合在一起組成的中柄豆。圓底釜表均飾密集的繩紋，器口多有波浪狀花邊。該期遺存可以分為三段，隨着時間的推移，尖底器比例逐漸減少，圓底釜口徑與腹徑的比例逐漸增大，頸部變粗，口緣花邊變大，腹部繩紋變粗。該期第一段的角狀尖底杯、尖底盞等陶器與第三期非常近似，二者年代應當前後緊密相連；該期第二段的地層被年代在春秋晚期前後的墓葬打破，其年代應當早於春秋晚期；該期第三段地層出土有銅箭頭三枚，形態為春秋中晚期的樣式。因此，該期年代上限應緊接第三期，下限應在戰國早期以前，即公元前 1000 年至公元前 400 年前後。

尊井口第五期：即半邊街第一、二期墓葬。前者可作為該期第一段，為外來的楚文化墓葬，類似的文化因素在尊井口遺址群的其它遺址也曾經發現^[14]；

後者可作為該期第二段，它與曾井口第四期遺存特點類似，如墓葬都為窄長方形的上坑墓，陶器中都以繩紋圓底釜最具特色。該期居址在曾井口遺址群尚未發現，文化面貌尚未完全揭露。根據江漢地區楚國中心區楚文化墓葬的分期斷代研究成果，該期年代應在戰國中期偏晚階段前後^[15]。至於第五期第二段，其墓葬形式與隨葬陶器與涪陵市小田溪戰國晚期至秦的墓葬所出近似，當在戰國末期或秦代前後。年代範圍在公元前 400--前 200 年。

三

曾井口遺址群的上述分期，是建立在確切地層疊壓打破關係基礎上的分期，它無疑是可靠的。不過，曾井口遺址群的材料也有較大的局限性，這些局限性主要表現在兩個方面：一是各時期考古材料的多少不均衡，哨棚嘴遺址以新石器時代的遺存為主，瓦渣地遺址卻是以青銅時代偏晚時期的遺存為多，半邊街遺址則是早期鐵器時代的墓葬，在這三個主要時期之間的材料比較少；二是埋藏性質的不均衡，曾井口第一期新石器時代遺存可能主要是居址外圍廢棄物的堆積，而曾井口第三、四期遺存則主要是陶器窯場廢品的堆積，由於各窯的主要產品不同，容易造成了第三期的人們主要使用角狀尖底杯，而第四期的人們主要使用花邊圓底繩紋釜的假象（至於曾井口第五期基本上都是墓葬而缺乏居址的材料，這就更不必說了）。因此，要弄清峽江地區整個考古學文化的發展演變進程，我們還須以曾井口遺址群的分期為主錢，結合峽江地區其他小區先秦文化的研究成果和其他先秦遺址的材料來補充和完善。

在峽江地區中，三峽地帶地處四川盆地的盆緣，峽西地帶才是盆地內的一個區域。對於三峽鄂西西陵峽段的先秦文化的發展進程，已有一些學者作過較全面的研究。1990 年，林春在一篇綜論西陵峽區考古學文化的論文中就將該地區的先秦文化序列從早到晚依次排為：城背溪文化—大溪文化—後屈家嶺文化—朝天嘴類型文化—路家河文化—小溪口文化，其中“朝天嘴類型文化”也就是林春在以前一篇論文中討論過的鄂西地區夏商時期考古學文化的第一、二期，該文化屬於“三星堆人民共同體向東擴張的結果”；“路家河文

化”以路家河遺址為典型遺址，陶器群以侈沿釜最多，其次為長頸突肩罐、燈座形器等，其年代相當於二里岡下層期至殷墟晚期；以盆形和釜形鼎、聯裆高等陶器為特徵的“小溪口文化”，則顯然是當地文化與早期楚文化等融合的產物，可以歸屬到早期楚文化的範疇^[16]。1994年，楊權喜綜合鄂西西陵峽段的考古材料和整理研究成果，更將該地區先秦文化發展演變的全過程排列為：柳林溪下層文化→大溪文化→屈家嶺文化→白廟子遺存→早期巴文化→楚文化。在這六種文化中，楊氏認為“柳林溪文化”是與大溪文化有源流關係，又與同時期典型的城背溪文化又有一定差異的三峽早期新石器時代文化；“屈家嶺文化”是由江漢平原傳播而來，但又繼承了當地大溪文化部分因素的屈家嶺文化鄂西類型；“白廟子遺存”則是可歸入石家河文化季家湖類型的具有本地特色的新石器並用時代的遺存。楊氏的所謂“早期巴文化”包括了林春秋所謂的“朝天碛類型”和“路家河文化”，楊氏認為它是川西平原與蜀人共同生活的巴人順江而下移居三峽地區後的遺存^[17]。

屬於重慶的三峽巫峽、崑塘峽段的考古工作比較薄弱，先秦文化的總體發展進程尚不很清晰。除早在1959年就已經發掘的巫山縣大溪遺址證明該地段曾屬於大溪文化的分佈範圍外，最重要的新發現就是1994年中國社會科學院考古研究所發掘的重慶巫山縣魏家梁子遺址。該遺址位於距巫山縣城不很遠的大寧河畔，其先秦文化堆積主要是第(3)—(5)層，根據這次發掘的收穫，吳耀利和巫德新提出了“魏家梁子文化”的命名，他們通過比較分析該遺存與四川盆地其他新石器時代遺址陶器的異同，將該遺存陶器的特徵總結為：陶質以夾砂陶為主，且以夾細砂最多；陶色多樣，而以褐陶和紅陶為主；紋飾主要是繩紋和方格紋，並有附加堆紋（即簞帶紋——孫華注）、劃紋（即水波紋——孫華注）等；器類有罐、盆、鉢、盤、杯、瓮等。他們認為該遺存與“王爺廟等長江沿岸的遺存更為相似，代表了四川東部地區長江沿岸地帶的一種新石器時代晚期文化”。這種文化可以分為早晚兩期，其年代在公元前2700—前2000年間^[18]。魏家梁子遺址的文化構成比較複雜，既有與曾井口第一期類似的侈口深腹盆、折壁盤等陶器，也有與東面白廟子遺存類似的高頸突肩壺、大圈足盤等陶器，還有一些陶器繼承了大溪文化或屈家嶺文化鄂西類型的部分因

素，如斂形口罐、折盤中柄豆等，它與尊井口第一期遺存相異多於相同，恐怕已經不屬於同一文化的範疇。

根據三峽地帶現已發現的材料，綜合上面幾位研究者對三峽地帶先秦文化的論述，我們不難看出，三峽地帶的考古學文化的區系歸屬從來都不是確定的。在城背溪文化（或稱柳林溪文化）至大溪文化時期，該地區與東面的江漢平原西部一起構成一個文化區，大溪文化的典型遺址大溪遺址位於三峽西端的巫塘峽中，以及大溪文化的分佈西界基本上不逾夔門，就說明了這一問題。起源於江漢平原東部的屈家嶺文化傳布至三峽地帶後，三峽地帶文化內涵趨於複雜，以至於有的學者要用“後屈家嶺文化”、“白廟子遺存”、“魏家梁子文化”等新名稱來稱呼。這類遺存既與當地先前的大溪文化有密切的聯繫，又有一些既不見於大溪文化、也不見於東面江漢平原的屈家嶺/石家河文化的因素，這類因素的陶器如夾砂侈口深腹盆、泥質喇叭口圓肩甗等，則應當是來自西面的尊井口第一期遺存的文化因素。到了青銅時代，該地區的文化面貌與尊井口第二期遺存基本相同，三峽地帶已屬於三星堆文化的分佈區。不過該地區的三星堆文化已與川西平原有不小差異，像繩紋鼓腹平底盆、敞口鷄冠鑿耳盆、大口尊、斂形缸等陶器，在三星堆文化的中心區川西平原地區都沒有見到，所以有學者又將三峽地帶該類遺存稱之為“朝天嘴類型”或“中寶島三期類型”^[19]，以與典型的三星堆文化相區別。三星堆文化以後，三峽地帶分布着被林存稱爲“路家河文化”的遺存，該遺存的陶器以繩紋圓底釜數量最多，並有先前三星堆文化的聳肩小平底盆等，這與尊井口第三期遺存有某些相似之處，但其圓底繩紋釜的數量比例卻比尊井口第三期遺存要大得多，而角狀尖底杯、尖底盞的數量卻又比尊井口第三期遺存要少得多，其文化面貌已經與四川盆地內的同時期文化有較大差異了。更晚的所謂“小溪口類型文化”，其文化面貌與尊井口第四期前后的遺存幾乎完全不同，其主要器類是夾砂紅褐陶的釜形鼎和盆形鼎、夾砂紅陶的大口聯裆鬲和素緣圓底釜等，除素緣圓底釜以外，其餘陶器幾乎均不見於尊井口第四期遺存中。林存統計了小溪口遺址從西周中期到春秋早期陶鼎和陶鬲數量比例的變化，鼎的數量是越來越少，而鬲的數量是越來越多，到了春秋早期以後，其文化面貌已經與典型的楚文化非常接近了。據此我

們可以得出這樣的推論：三峽地區自古就是四川盆地與江漢平原文化的交互作用地區，在四川盆地文化系統強盛之時，這裏是盆地內文化分佈的邊緣地帶，而在盆地內文化衰微或江漢平原地區文化強盛之時，這裏又是江漢平原文化分佈的邊緣地帶。這些與曾井口遺址的文化除了第五期中一個很短暫的時期有來自東面江漢平原的楚文化外，其餘各期文化自始至終都屬於四川盆地文化系統的情況明顯不同。

對於峽西地帶的先秦文化，除王鑫曾對忠縣哨棚嘴遺址新石器時代至青銅時代早期的文化曾進行過論述外，最新的研究論文有趙寶福等對奉節縣老關廟遺址下層遺存的分析和江章華等對峽江地區新石器時代遺存發展序列的總體認識。老關廟遺址是位於重慶奉節縣城東面三峽西端瞿塘峽口的一個小遺址，1993—1995年，吉林大學考古系等單位對該遺址進行了三次發掘。該遺址分為上、下兩大層，上層經後世擾動，下層據說是未經擾動的原生堆積。老關廟下層陶器夾砂紅褐陶佔95%以上，繩紋陶器也幾乎達到95%，陶器器類以侈沿深腹盆、花邊口深腹缸、高足形尖底器(?)、折壁或斜壁的盆、侈口或斂口的鉢為主，並有少量喇叭口壺，小口圓折肩罐、陶足器^[20]。發掘者趙寶福等基於對該層陶器的分析，提出“老關廟下層文化”是分佈於四川盆地東部長江沿岸的獨立的考古學文化，其年代相當於仰耜時代中晚期至龍山時代早期^[21]。將老關廟下層遺存陶器與曾井口第一期遺存相比較，老關廟下層陶器以夾砂紅褐陶佔絕大多數，器表多施繩紋，這與曾井口遺址群第一期遺存相近，器類中的侈沿深腹盆、花邊口深腹缸、喇叭口長頸壺在曾井口第一期遺存中也存在，但老關廟下層大量的高足形尖底器和斜腹盆等為曾井口第一期所不見。值得注意的是，老關廟下層陶器的紋飾既有曾井口第一期第一段的小菱格紋，又有第二段才見的大菱格紋，更多的卻是第二段出現、第三段流行的粗繩紋，似乎老關廟下層也未見得就很單純。從該遺址頗具特色的花邊深腹缸來看，它們大多口部較厚，花邊粗放，按照器物類型的排隊將它們放在曾井口第一期最晚一段即第三段以後，是很合適的。老關廟上層雖經後世擾亂，但其包含陶器主要是素緣鼓腹圓底繩紋罐（或釜）、尖底杯、尖底罐、高頸壺等，這些陶器與曾井口第三期遺存頗為相似，只是素緣繩紋罐（或釜）的數量比例遠較曾井口第三

期遺存要大。江章華等對峽江地區忠縣哨棚嘴、奉節老關廟和巫山魏家梁子三個遺址的史前時代遺存進行分析，認為王鑫論文的哨棚嘴一期遺存早、晚段間有缺環，峽江地區史前時代遺存的排序應是：哨棚嘴一期早段＝魏家梁子早期（下層）＝魏家梁子晚期偏早階段（中層）和哨棚嘴一期晚段＝魏家梁子晚期偏晚階段（上層）的推斷，至於老關廟下層遺存，江章華認為它們不單純，故將其分為兩組插入這個序列的前面兩期段中^[22]。江章華對峽江地區史前文化的排序，沒有注意峽江地區兩個地帶文化面貌的差異而將三峽地帶的魏家梁子早段插入峽西地帶的哨棚嘴一期早、晚段之間，且將較晚的老關廟下層部分遺存的排序位置與哨棚嘴一期早段遺存放在一起，這些似乎並不恰當。不過，本文的主旨不單在峽江地區的史前文化，而是對峽江地區整個先秦文化的發展進程及其反映的歷史背景的總體分析，對於峽西新石器時代考古存在的問題，本文將不作具體的討論。

在峽西地區，已經發掘過的持續時間長、或某種文化遺存比較豐富的遺址還有忠縣中壩和李園遺址，這些遺址可以與忠縣尊井口遺址群相互補充。在這些遺址中，忠縣中壩是一處與哨棚嘴有幾分類似的遺址，對峽西地區先秦文化發展演變序列的完善具有重要的意義。該遺址位於尊井河中的一個小島上（原先應為伸入河中的山嘴，後被洪水切斷成爲河心島），距尊井口約 10 公里。遺址的文化堆積厚達 9 米。該遺址 1987 年被確認，1990 年四川省考古研究所對其進行了小規模的發掘。先秦時期的遺存被發掘者分爲二期：第一期以泥質紅、褐陶爲主，夾砂陶佔一定比例，器類主要有“喇叭形器、鉢、小平底罐”等，紋飾“凸棱紋、戳印紋、波浪紋、方格紋等，也有少量的繩紋”。第二期以泥質紅、褐陶的角狀尖底杯爲代表；第三期以夾砂褐陶的花邊圓底繩紋釜爲主，另有尖底盞等^[23]。將中壩遺址與尊井口遺址群相比較，這三期遺存顯然應當分別與尊井口第一、三、五期相當。值得注意的是，中壩第三期數量最多的典型陶器花邊圓底繩紋釜，其頸部較粗不顯，花邊粗大，繩紋粗放，在同類陶器的排序中要晚於尊井口第四期的花邊繩紋圓底釜，是該類陶器的最晚形態，其相對年代估計與尊井口第五期遺存相當^[24]。忠縣李園遺址位於長江的小支流汝溪河（涂井河）畔，距長江口約 5 公里左右。1994 年，北京大學考

古學系對該遺址進行了發掘。遺址是古代主要燒製角狀尖底杯的窯場，大量的紅陶角狀尖底杯與少量灰褐陶的斂口尖底矮圈足豆和方唇折腹盆共存。從共存關係來看，它應與曾井口第五期最晚一段的半邊街巴蜀文化墓葬的年代相當。該遺址的發掘向人們表明，陝西一帶的角狀陶尖底杯從相當於曾井口第三期時開始流行以來，直到相當於曾井口先秦文化最晚的第五期還在使用，只是其形態已變得比較粗短罷了^[25]。

除了上述經過發掘並公佈了信息的遺址外，陝西地區調查發現的先秦時期遺址還有涪陵縣鎮安^[26]、豐都縣玉溪和石地壩^[27]、忠縣老鴉沖^[28]、萬縣麻柳沱和太公沱^[29]、雲陽縣明月壩^[30]等遺址。這些遺址的主體遺存分別與忠縣曾井口遺址群某一期或數期遺存相似。此外，在巴縣冬筭壩、涪陵小田溪等地，還發現了相當於曾井口第五期巴蜀文化的墓葬。這些調查材料和前面敘述的發掘材料一起，既補充曾井口遺址群分期的缺陷，又證明了曾井口遺址群的年代分期序列可以基本代表整個陝西地帶的先秦文化的發展進程。

綜合陝西地帶現已發現的先秦考古材料，我們可以將陝西地帶的先秦文化的發展進程劃分為四大期即四種考古學文化。陝西第一期以曾井口第一期遺存為代表，該期遺存時間跨度較長，它與川西平原寶墩村文化屬於同一文化系統，但又有相當強烈的地方特色，可以哨棚嘴遺址作典型遺址稱之為“哨棚嘴類型”。陝西第二期也就是以川西平原為中心的三星堆文化遺存，曾井口遺址群第二期遺存屬於該類遺存，但它僅在哨棚嘴遺址有不厚堆積，而萬縣天城區中壩子遺址據說卻為單純的三星堆文化的遺址，並且延續時間也較長，大致與三星堆文化相始終^[31]，可以作為陝西地區此類遺存的典型遺址。該期遺存的特征也與三星堆文化基本相同，但越往東去，峽江地方特色就越顯著。陝西第三期即曾井口第三期遺存，該類遺存在陝西地區以涪陵鎮安遺址最為單純和豐富，可以作為陝西地區此類遺存的典型遺址。該遺存在整個峽江地區也都有分布，它與川西平原的十二橋文化屬於同一文化，但圈底器和尖底器在陶器中的數量比例似乎較川西平原同類遺存更大，聯繫到三峽以南的清江縣香蓮石遺址從商代前期就已經以尖底罐和圈底釜為主要器類的現象，十二橋文化的這類因素或許來源於峽江地區偏東南一帶，並沿長江向西傳佈^[32]。陝西第四期遺存

以曾井口第四期爲代表，與曾井口第五期大致同時的忠縣中壩遺址和李園遺址，可以作爲該期偏晚階段的補充。該期遺存已經與川西平原的同時期遺存有較大的差異，二者可能已經不是同一考古學文化所能包容，將該期遺存以瓦渣地遺址作爲典型遺址命名爲“瓦渣地文化”恐怕更加恰當。在峽西第四期最晚階段即曾井口第五期時，楚文化一度進入了峽西地區，留下了一些單純楚文化的墓地（可能也有居址），但當地的傳統並未完全中斷，瓦渣地文化的典型器類花邊口圓底釜和角狀尖底杯的演變序列一直延續到戰國晚期甚至漢初的現象，就清楚地反映了這一點。（見下頁圖三）

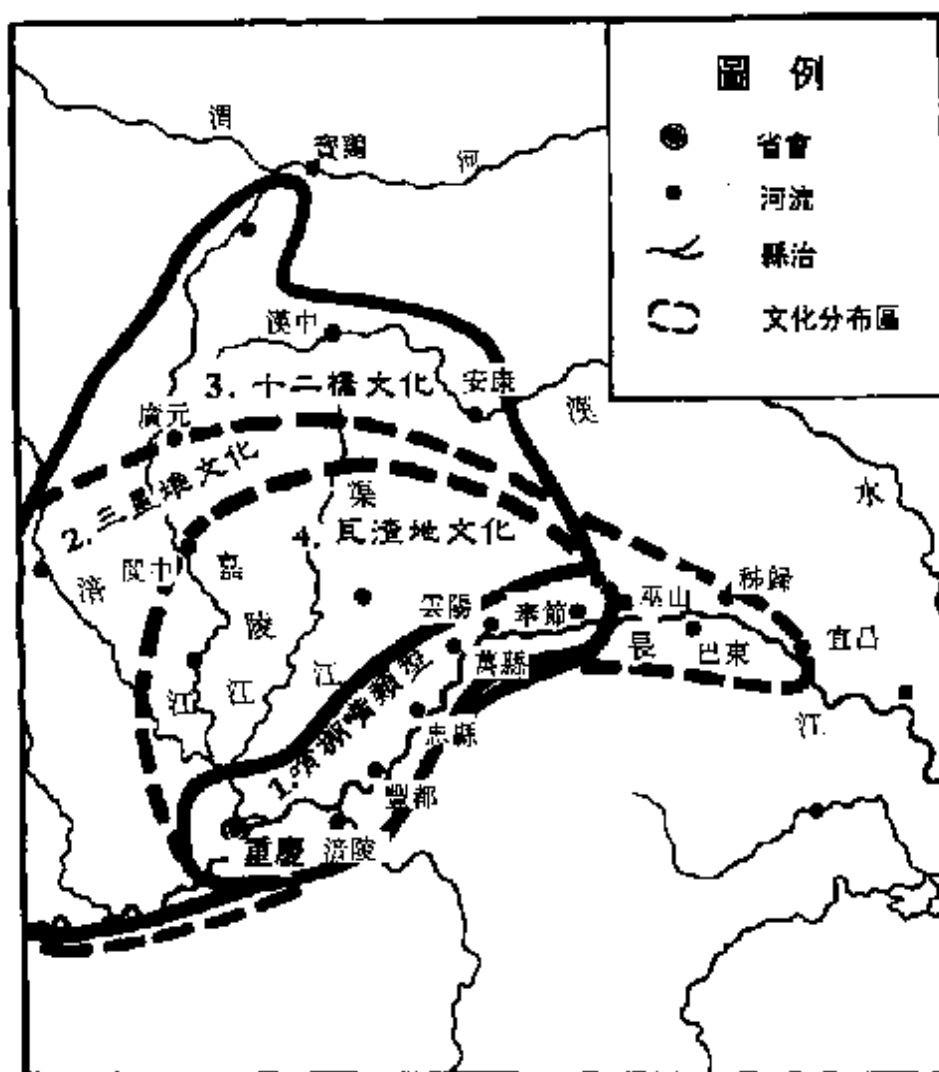
根據三峽地區先秦時期考古學文化發展的進程，對比前面對峽西一帶先秦文化的研究結果，我們可以獲得這樣幾點認識：

（1）峽江地區的新石器時代文化主體上屬於四川盆地新石器文化系統的範疇，與成都寶墩村文化有親緣關係的“哨棚嘴類型”主要分佈於峽西地帶，其分佈區向西大約越過了重慶，向東大致到了三峽中的巫山縣一帶。三峽地帶的新石器時代文化面貌比峽西地帶複雜，這裏在新石器時代總的說來屬於長江中游地區新石器文化系統分佈區，四川盆地新石器文化系統與長江中游地區新石器文化系統分佈的交錯地帶就在三峽中的巫峽一帶。

（2）在夏商時期，三峽和峽西的青銅文化遺存非常相似，都有袋足封口盃、小平底盆、高柄豆和豆形器、鳥柄勺等典型陶器。這些陶器在川西平原數量最多，沿襲時間最長，發展演變序列最清晰，是以川西平原爲中心的三星堆文化的主要陶器，三峽和峽西在此期間均爲三星堆文化的分佈區。但在商代後期，以川西平原爲中心的十二橋文化遺存在三峽地帶已經衰退。

（3）從西周早期開始，三峽地區已成爲江漢平原和湖南地區青銅文化的分佈區，以小溪口遺址爲代表的遺存，其陶器以釜形鼎、聯襠鬲和素緣圓底釜爲主，前兩類陶器在同時期峽西一帶不見或罕見。峽西地帶雖然仍屬於四川盆地青銅文化系統，但與該系統的中心川西平原相比，二者的差異增大，形成了屬於同一文化系統下的不同亞文化。峽西地帶青銅文化發生的這種變化，又與三峽及其東南方向一帶青銅文化因素對四川盆地的影響有密切的關係。

（4）三峽地帶尤其是三峽東部在春秋中期以後逐漸成爲楚文化的分佈範



圖三 峽江地區先秦時期各期文化的分佈

圖，這時的陝西地帶卻基本保持着自己的文化傳統，仍然屬於“瓦渣地文化”的分佈範圍。不過到了戰國中期偏晚階段，以江漢平原為中心的楚文化卻沿長江而上深深楔入了陝西一帶，一直到達戰國時期巴國的中心地區。忠縣曾井口已經發現的典型的楚文化墓葬群和其他具有楚文化特徵遺存，是已知楚文化在陝西分佈的最西地點。這樣，四川盆地的中心區川西平原一帶的巴蜀文化在戰國中期出現比較濃厚的楚文化因素，就可以得到合理的解釋。

(5) 戰國時期至西漢早期，陝西一帶開始出現不少與川西平原相同的巴蜀

文化墓葬，巴縣冬筍壩的船棺墓群、涪陵小田溪的上坑墓、忠縣曾井口的打破楚文化墓葬的窄長方形土坑墓等，以及陝西地區出土的大量的具有典型巴蜀文化特色的銅兵器，都說明陝西地區與川西平原的文化差異已經縮小，兩地文化在某種程度上已經漸漸接近。不過，迄今為止，峽江地區除在巴縣冬筍壩曾發現船棺墓外，其他地方均未發現船棺墓這種川西平原地區極為流行的墓葬形式。這說明船棺墓不是峽江地區古族所採用的墓葬形式。冬筍壩船棺墓的時代已經在秦滅巴蜀後的戰國晚期以後，它們很可能是遷徙至巴地的蜀地人們的墓葬而不是當地人們的墓葬。

四

峽江地區先秦文化發展演變進程及其年代的確定，各時期文化與周鄰文化關係的基本明晰，對我們認識先秦峽江地區在四川盆地先秦文化中的地位和作用、中原與四川文化交流和傳播的通道、巴蜀歷史上若干問題等，都具有重要的啓迪作用。根據這些新的考古發現及考古研究成果，結合歷史文獻的記載，可以對四川先秦文化的歷史背景及巴蜀史的若干問題作出新的理解和解釋。

1. 四川與外界聯係的主要通道的確定

從峽江地區考古學文化的發展進程來看，該地區新石器時代的哨棚嘴類型的特質穩定而持久，延續時間長達千數百年之久。在這一時期的偏早階段，峽江地區普遍與東面的新石器文化保持着緊密的聯係，並且就目前考古發現和認識水平來看，峽江地區的新石器文化開始的年代可能還略早於川西平原地區，四川盆地新石器文化的出現或許受到了三峽以東新石器文化自東向西的強烈影響。不過，當東面的屈家嶺/石家河文化已經走過自己的鼎盛期的時候^[33]，四川盆地新石器文化卻開始繁榮。由於川西平原一馬平川、土地肥沃的優越自然條件，使得川西平原的文明進程很快就超越了峽江地區，在峽江地區還未形成很大聚落的龍山時代，川西平原已經形成了若干中心聚落，出現了密集的古城，建造了規模巨大的禮儀性建築^[34]。從此川西平原成爲了四川盆

地先秦文化的中心，峽江地區尤其是峽西地帶始終是四川盆地先秦文化系統的組成部分。

與川西平原一樣，峽江地區新石器文化在夏代初期發生了巨大的變化，在外來的中原青銅文化的作用下，四川盆地出現了最早的青銅文化即三星堆文化。有一種意見認為，中原夏商文化是從湖北沿漢水而上進入陝南的漢中盆地，再從漢中盆地穿越大巴山進入川西平原^[35]。這種意見與新的考古發現及研究結果並不相合。首先，峽江地區自新石器時代起就是江漢平原地區文化與四川盆地文化聯係的主要通道，中原商文化到達江漢地區後不通過先前人們就經常穿行的長江三峽地區卻另辟蹊徑沿漢水而上，這從情理上是說不通的。其次，在峽江地區，中原夏、商時期文化因素的陶器屢見不鮮，如二里頭文化因素的封口袋足盃、高柄淺盤豆、鑿耳盆等，商文化因素的銅尊也曾在三峽中的巫山縣大寧河畔出土過^[36]，並在忠縣曾井口遺址群還發現有鄂西及湖南地區流行的盞形缸等陶器^[37]；而陝南地區，迄今未曾發現過二里頭文化的陶器和早於殷墟早期的商文化因素的器物，也未發現典型的江漢平原青銅文化因素的陶器，在這種情況下，推論中原商文化是溯漢水經陝南傳入四川，其證據就顯得薄弱。其三，在峽江地區，目前發現了不少三星堆文化偏早階段的材料，在忠縣稍棚嘴遺址中就有口部按捺花邊、器表有繩紋的聳肩小平底盆，其形態在三星堆文化典型陶器的排隊中就屬於很早的形態^[38]，在中壩遺址新石器時代末期的遺存中，已經可以見到類似三星堆文化的花邊聳肩小平底盆的陶片與稍棚嘴類型共存的現象^[39]；而在陝南地區，已經發現的最早的青銅文化的材料卻屬於三星堆文化向十二橋文化的轉化階段。安康盆地的紫陽縣白馬石等遺址出土陶器的器類以“小平底器、高領罐、瘦長袋足三足器最富特徵”，典型器類有尖底鉢、尖底罐、高柄豆、觚形杯、圓頂捉手器蓋、觚形器座等^[40]，這些陶器與曾井溝第三期遺存的陶器非常相似，屬於十二橋文化偏早階段的遺存。漢中盆地這情況與安康盆地類似，城固縣五郎廟、寶山和洋縣六陵渡遺址發掘所獲陶器，其器類主要為小平底盆、淺盤高柄豆、高領尖底杯、壘狀圈足豆、高頸圓肩小圈足罐、高領折肩小底尊等^[41]，這些陶器的形態與十二橋文化偏早階段的基本相同，與這些陶器共存的還有近似殷墟早、中期的同類器

物，這正與十二橋文化的年代相符。在城固和洋縣一帶曾多次出土銅器群，其器類有鼎、簋、鬲、尊、罍、甗、壺（包括捉梁壺）、觚、爵、卣、盤、戈、鐵、矛、面像、璋形器等，其中容器以尊、罍、甗出土地點和數量最多，尊和壺等的形制和紋飾多與三星堆器物坑同類銅器相似，年代也主要在殷墟早期，有些略晚的銅器年代也緊接其後屬於殷墟中期和晚期^[42]。顯然，陝南地區成爲四川青銅文化系統的分佈區年代已經晚至殷墟早期，它是四川盆地十二橋文化向北發展過程中的遺存。因此，夏代及商代前期，中原青銅文化因素向四川盆地的傳播應當首先通過三峽進入峽江地區，然後才傳入川西平原，通過陝南地區勾通中原與川西平原，那已是商代晚期才可能發生的事情。

大約在商代前後期之際，湖南青銅文化開始興起，在該文化向周邊擴張的過程中，原先分佈在湘西北和鄂西南的“香爐石遺存”被壓迫向西面的四川盆地移動，該遺存的小口圓底繩紋釜、直領尖底罐等器類開始在四川盆地青銅文化中流行。由於這些因素來自三峽東南方向，峽江地區陶器中圓底和尖底器的作風較之川西平原，其出現時間早，數量比例大，流行時間長。十二橋文化的主要因素也是通過峽江地區傳入川西平原。

綜上所述，四川盆地與外界的關係從新石器時代起就是以峽江地區爲主要通道，這條古道我們可以簡稱爲“峽江道”，它在四川盆地青銅文化的形成和發展中發揮過極其重要的作用。直到西周王朝建立以後，因爲中原中央王朝的政治中心轉移到了關中平原一帶，穿越大巴山和秦嶺的嘉陵道（故道）才成爲川西平原與外界的主要通道。到了西周中期以後，四川盆地與中原的關係似乎基本中斷，從而造成了四川盆地青銅文化中的所謂“文化滯後”現象，一些西周早期中原流行的銅器樣式和紋飾風格直到戰國時期仍在四川盆地沿用。不過，在秦滅巴蜀以前的春秋戰國時期，通過峽江地區到達江漢平原又成爲四川盆地與外界關係的主要途徑。河南新蔡下寺春秋晚期楚墓出土的巴蜀柳葉銅劍，四川盆地青銅文化的濃厚的楚文化因素，以及《史記·楚世家》“蜀伐楚，取茲方，於是楚爲扞關以距之”的文獻記載，都反映了峽江道是當時四川與江漢地區關係的主要通道這一事實。

2. 巴文化與巴人起源問題的新認識

先秦時期的四川盆地在歷史文獻記載中主要為巴國和蜀國的統治區域。自西晉常璩《華陽國志·巴志》“《洛書》曰：人皇始出，繼地皇之後，兄弟九人分理九州，制八輔。華陽之壤，梁岷之域，是其一州，州中之國則巴、蜀矣”的認識提出以後，四川自古就是巴人活動或巴國統治區域，就成為人們根深蒂固的傳統認識。雖然，童齊業等疑古派學者曾經對巴人早期活動於四川盆地東部的舊說提出過懷疑，並提出過巴人早期活動於漢水上游一帶，其後為秦、楚所迫而南遷的推測^[43]；以後童恩正等提出的巴人起源於湖北西南的清江流域，並早在商代晚期以前就從清江而上通過大溪而進入四川東部，春秋中期巴國參與楚滅庸之戰瓜分得庸國三峽一帶的土地，打開了通向楚地門戶的意見在學術界也很有影響^[44]。但這些說法都還存在着一些疑點，以至於在考古學界中，不少研究者對於四川盆地青銅文化族屬的推定，都有一種隨意和不嚴密的傾向：一些研究者看到了四川盆地青銅文化具有相當強的連續性，有的器物種類沿襲了很長的時間，卻不大注意這些文化在漫長發展進程中出現的幾次顯著的變化，忽視了各個時期或文化間存在的明顯差異，將這些文化混同在一起——有的研究者把這些文化冠以族屬的推測統稱為“蜀文化”或泛稱為“巴蜀文化”，有的研究者簡單將這些文化區分為三星堆文化和巴蜀文化，或者冠以族屬的推測稱為“早期蜀文化”和“晚期蜀文化”（或將川西和峽江地區的青銅文化遺存都稱為“巴文化”）；而另一些研究者卻受到巴蜀古史傳說的過多影響，以致忽視了四川盆地青銅文化所具有的強烈共性，從而將文化面貌基本相同的四川盆地的青銅文化遺存從早到晚都按照戰國時期四川古國疆域情況區分為“蜀文化”和“巴文化”。這些名稱的歧異反映了研究者認識的分歧，但由於峽江地區尤其是峽西地帶青銅時代考古材料的匱乏，關於巴文化的問題及巴人起源問題，長期以來並未得到解決。舉世矚目的三峽水利樞紐工程的淹沒區正是戰國時期巴人活動中心所在，這一地區在三峽水庫建成後將永久沉沒水底，解決中國歷史上巴人之秘的最後機會就只有今後十年左右的時間。因此，早期巴文化問題和巴人起源問題的探索是近十年來中國青銅時代考古研究的重

要課題，也是三峽考古工作的一個熱點和難點。通過這幾年的大規模的考古調查與發掘工作，目前積累的峽江地區的考古材料比起以前是大大豐富了，雖說這些材料尚不足以確定巴文化和解決巴人起源等問題，但從這些材料中卻也可以看出巴文化和巴人起源的若干迹象。

從已經掌握的峽江地區先秦文化的發展進程來看，該地區的青銅文化從新石器時代晚期起發生過多次變化，並且在新石器時代以後到西周前期這一漫長時間範圍內，峽江地區與川西地區的文化面貌都是大同小異，如果像多數學者推測那樣，川西平原這一時期的三星堆文化和十二橋文化是古蜀人的遺存的話（這種推測已經有較多考古和文獻材料作為證據），那麼至少是夏商兩代，我們從川西與峽江兩地的青銅文化面貌上還很難看出巴與蜀的區別，三星堆文化和十二橋文化只能作為蜀人的遺存來看待而不宜作為巴人的遺存來看待。峽江地區不同於川西的高有地方色彩的青銅文化出現於西周時期，這時期的形成的瓦渣地文化具有明顯不同於川西蜀地新一村文化的特徵。由於這種文化從西周時期一直延續到戰國時期，其分佈中心就在峽西地帶，而戰國時期的巴國的據文獻記載正位於峽江地區峽西一帶^[45]，這時期這一地區的不同於川西平原蜀人遺存的瓦渣地文化晚期遺存應當就是巴人的遺存。早期瓦渣地文化與晚期瓦渣地文化是一脈相承的同一種文化，既然晚期屬於巴文化，早期也有可能歸入巴文化。

瓦渣地文化如果屬於巴人的遺存，前面我們已經指出，該文化的主要因素之一是來源於峽江地區的東南方向，其地域正是湖北西南部的清江流域一帶，這似乎為巴人起源於清江說找到了考古學的證據。不過，目前要得到這樣一個結論，恐怕還有不少問題和疑點有待於解決。這一是因為瓦渣地文化的來源並不單純，其中大量存在的諸如角狀尖底杯等陶器，就不見於清江流域。瓦渣地文化中來源於清江流域一帶的文化因素是否就是巴人的因素，這也還不能證明。二是據《後漢書·南蠻西南夷傳》引《世本》，“巴郡南郡蠻本有五姓：巴氏、樊氏、顏氏、相氏、鄭氏，皆出武落鐘離山”，巴氏子務相因有一系列神異功能，被五氏共立為廩君。廩君率眾“乃乘土船，從夷水至鹽陽”，殺死當地的鹽神，“廩君於是君乎夷城，四姓皆臣之”。在這個傳說可知，所謂鹽陽，

也就是夷城。而據北魏酈道元《水經注·夷水》記載的同一傳說中，廩君是“從夷水下至鹽陽”，或“廩君乘上舟下及夷城”，都是沿夷水（今清江）而下，而不是溯夷水而上，根據這個傳說推論巴人溯清江上至峽西巴地，還有文獻本身的問題有待於解決。三是如果根據《左傳》等文獻，西周至春秋時期的巴國遷類繁活動在鄂西的江漢之間，與楚、郢、庸等國為鄰^[46]。但在峽西地區與鄂西地區之間的通道被庸國隔斷（重慶奉節、巫山縣均為庸地），如果在春秋中期巴國參加楚國滅庸的戰爭並瓜分得庸國在三峽一帶的土地以前巴國就已經位於今峽西地區的話，巴國如何通過屬於庸國的三峽地帶而進入江漢平原地區，就是一個值得探討的問題。因此，巴人的起源問題，目前尚不能確定，尚不能排除原活動於江漢地區，直至春秋中期以後才在楚人的壓力下逐漸進入四川盆地的可能性。

3. 楚國滅巴和巴人遷移的新證據

在中國先秦的歷史上，秦滅巴蜀是戰國時期一件重大的歷史事件。《華陽國志·巴志》記其事道：“秦惠王與巴蜀為好。蜀王苴私親於巴，巴蜀世戰爭。周慎王五年，蜀王伐苴侯，苴侯奔巴。巴為求救於秦。秦惠王遣張儀、司馬錯救苴、巴。遂伐蜀，滅之。儀食巴苴之宮，因取巴，執王以歸。”秦滅巴蜀之事，《史記·秦本紀》和《張儀列傳》、《華陽國志》和《水經注》等書都有記述，根據歷史學家研究，該事件發生在公元前316年^[47]。而秦滅巴蜀對於秦統一事業的意義，正如力主進攻巴蜀的秦國將領司馬錯等在秦惠文王面前所陳述的那樣：“蜀有桀、紂之亂，其國富饒，得其布帛金銀，足給軍用。水通於楚，有巴之勁卒，浮大船以東向楚，楚地可得。得蜀則得楚，楚亡則天下並也。”^[48]正因為如此，人們往往注意了秦人滅巴而忽略了楚人滅巴，注意了巴蜀與秦的關係而忽視了巴蜀與楚的關係。從而使戰國時期在巴蜀地區發生的許多重要的史實長期隱而不顯，許多問題一直未得到合理的解釋。

楚國滅巴，在先秦文獻中没有明確的記載，但在稍晚的一些歷史文獻的記載中，卻明確有楚國滅巴一事。宋《新定九域志·古迹》卷七銅梁山條引晉陳壽《益部耆舊傳》云：“甘楚襄王滅巴子，封庶子於濮江之南，號銅梁侯。”宋

《太平御覽》卷一七一引用《十道志》說：“故老云，楚子滅巴，巴子兄弟五人流入黔中，漢有天下，名曰酉、辰、巫、武、沅等五溪，各為一溪之長，號為五溪蠻。”這些巴地故老相傳的故事都明確地說楚國滅巴，陳壽的記載還說楚國滅巴在楚襄王時，但是楚襄王時（公元前 298—前 263 年），巴國早已經在數十年前就被秦國所滅，楚國何以能滅巴國？對秦滅巴與楚滅巴之間的關係應當如何解釋？關於這些問題，筆者在十多年前曾與沈仲常先生合寫過一篇論文進行討論，提出了蜀在戰國中期曾攻陷巴的中心地區直達楚境，楚趁巴蜀交戰之機入楚滅巴，巴人的一支遷往閩中建國直至被秦國所滅的意見^[49]。但由於楚滅巴的歷史文獻畢竟較少，我們努力索隱鉤沉還是顯得證據薄弱，我們提出的楚滅巴的意見一時還難以獲得大家的認同。現在在巴國的中心地帶忠縣發掘出了一大片沒有任何當地文化因素的戰國中期的楚文化墓葬，這就為我們重新認識楚滅巴的歷史事件提供了新的證據。將這些新的證據與文獻記載的片言只語聯繫起來，我們就可以勾繪出楚國滅巴前後的歷史圖畫的輪廓。

《史記·楚世家》載：“肅王四年，蜀伐楚，取茲方，於是楚為扞關以拒之。”楚肅王四年為公元前 377 年。茲方地在“荊州松滋縣古鳩茲地”（《正義》引《古今地名》），也就是今湖北松滋縣。扞關有兩說，一在今重慶奉節縣，一說在今湖北長陽縣，都在三峽地區一帶。戰國中期蜀國居然越巴攻楚，顯然這時的巴國已經極度衰弱，可能已經淪為楚國的附庸，所以蜀國沿長江攻打巴國並一直打到楚國疆界邊上。不過，蜀國的這次克巴攻楚，佔據巴地的時間並不長，楚國就將蜀國的勢力逐出了峽江地區。《史記·秦本紀》說：“孝公元年，河山以東強國六……楚自漢中，南有巴、黔中。”《正義》說：“（楚）南有巴黔、渝，過江南有黔中。”秦孝公元年為公元前 361 年，這時僅距蜀伐楚茲方不過十幾年，楚國就已經佔據了包括巴、渝、黔中在內的大片巴國領土。這就證實了楚在這期間向巴地大舉用兵的史實。峽江地區已經發現多處戰國中期偏晚階段的楚文化墓地，應當就是楚人進入巴地後楚人的墓葬，它們是這時期楚人進入巴地的實物證據。巴國經過蜀、楚這次爭奪戰，國勢雖然更加衰落，為了避免蜀、楚爭戰的鋒芒，巴國的宗支就逃到四川東北的閩中一帶，另建了一個巴國。《華陽國志·巴志》說：“巴始都江州，或治墊江，或治平都，後治閩

中。”江州即今重慶巴縣，墊江即今重慶合川縣，平都即今重慶豐都縣，閬中也就是今四川閬中縣，巴國開始在巴縣一帶建都，後來沿嘉陵江北遷至合川，最後又溯嘉陵江遷徙到更北面的閬中縣，與蜀國的封國苴侯為鄰（苴，今四川廣元市昭化），所以後來才有苴侯逃入巴，蜀攻巴，巴求救於秦的事件發生。《輿中紀勝》卷一八五記閬中張儀城：“《九域志》云：閬中古城本張儀城也。《圖經》云秦司馬錯執巴王以歸閬中，遂築此城。”秦將巴王執歸閬中，分明秦滅之巴即建都於閬中之巴，而不是建都於江州之巴。在巴國宗支逃到閬中建國之時，楚國在巴地也扶持了一個巴國，直到秦滅巴蜀以後，這個巴國對楚國已經沒有任何作用，為了與秦國爭奪巴地，楚頃襄王時，楚國奪取了巴國的重地枳（今涪陵縣），滅掉了巴國，但這時距秦國大舉攻楚，攻陷楚國的郢都的卅子已經不遠了。所以《戰國策·燕策》記蘇代對燕王說的話中才有“楚得枳而國亡，齊得宋而亡”的說法。按齊滅宋之事發生在公元前 286 年，樂毅攻取齊國的國都臨淄在公元前 284 年，前後相差僅兩年；楚得枳一事其他史籍不載，但白起攻滅郢都是在公元前 278 年，楚得枳一定在其前不久，否則就不能形成對比。由此可以推知，楚頃襄王滅巴的文獻記載，應當是可信的，雖然它已經是楚滅巴後數百年後故老的追憶。

注 釋

- (1) 晉·常璩：《華陽國志·巴志》語。
- (2) 三處發現先秦遺址的小河流，如重慶忠縣中壩遺址、李園遺址，它們分別位於沱井河及汝溪河的下游，距受江不遠，夏秋洪水季節，長江水可巨漲至這些遺址前。
- (3) 《四川省志·地理志·地貌》，成都地圖出版社，1996 年。
- (4) A. 四川省博物館（袁明森）：《川東長江沿岸新石器時代遺址調查簡報》，《考古》1959 年 8 期 393—397 頁；B. 四川省博物館（楊有翼）：《四川省長江三峽水庫考古調查報告》，《考古》1959 年 9 期 398—403 頁；C. 楊錫璋：《長江中下游湖北地區考古調查》，《考古》1960 年 10 期 44—44 頁；D. 中國科學院考古研究所長江隊三峽工作組：《長江西陵峽考古調查與試掘》，《考古》1961 年 5 期 231—236 頁；E. 忠縣試掘工作組：《忠縣沱井口新石器時代遺址試掘簡況》，《文物》1959 年 11 期 76 頁；F. 四川省長江流域文物保護委員會文物考古隊（袁明森、鄧伯清）：《四川忠縣沱井口遺址的試

- 編),《考古》1962年8期416—417頁。
- [5] A. 湖北省宜昌地區博物館、四川大學歷史系考古專業:《宜昌縣清水灘新石器時代遺址的發掘》,《考古與文物》1983年2期1—17頁;B. 武漢大學歷史系考古專業:《清水灘遺址1984年發掘簡報》,《江漢考古》1988年3期1—9頁;C. 湖北省宜昌地區博物館、四川大學歷史系:《宜昌中寶島新石器時代遺址》,《考古學報》1987年1期45—98頁;D. 湖北省宜昌地區博物館、四川大學歷史系考古專業:《湖北宜昌白廟遺址試掘簡報》,《考古》1983年5期415—419頁;E. 國家文物局三峽考古隊:《湖北宜昌中寶島遺址發掘簡報》,《文物》1989年2期32—40頁;F. 國家文物局三峽考古隊:《湖北秭歸朝天壩遺址發掘簡報》,《文物》1989年2期41—51頁;G. 長江流域規劃辦公室庫區規劃設計處編:《葛洲壩工程文物考古成果匯編》序言,武漢大學出版社,1990年。
- [6] A. 王鑫:《忠縣曾井口遺址群鴨嘴壩遺址分析——兼論川東地區的新石器文化及早期青銅文化》,《四川考古論文集》,文物出版社,1996年;B. 吉林大學考古學系、四川省文物考古研究所:《忠縣縣老廟遺址第三次發掘》,《四川考古報告集》11—40頁,文物出版社,1998年;C. 中國社會科學院考古研究所長江三峽考古隊:《四川巫山縣魏家梁子遺址的發掘》,《考古》1996年8期1—18頁。
- [7] A. 四川省博物館(袁明森):《川東長江沿岸新石器時代遺址調查簡報》,《考古》1959年8期393—397頁;B. 四川省博物館(楊有潤):《四川省長江三峽水庫考古調查簡報》,《考古》1959年8期398—403頁。
- [8] A. 忠縣試掘工作組:《忠縣曾井口新石器時代遺址試掘情況》,《文物》1959年11期76頁;B. 四川省長江流域文物保護委員會文物考古隊(袁明森、鄧竹清):《四川忠縣曾井口遺址的試掘》,《考古》1962年8期416—417頁。
- [9] 該材料尚未發表,據發掘者陳德安先生惠告。
- [10] 三峽工程庫區文物保護規劃組:《長江三峽工程淹沒區四川省忠縣文物古迹保護規劃報告》,1995年8月。
- [11] 賈坡村文化已經公佈的碳十四測年數據共五個,其樹輪校正年代分別為 BC2883—2050、2330—1630(綿陽邊堆山,《歐姆集》228頁)、BC2590—2340、BC2873—2502、BC2864—2475(廣漢三星堆,《歐姆集》224頁),其年代範圍在公元前2883年~前1630年間,除去年代最早標本的年代上限和年代最晚標本的年代下限,其年代上限就在公元前2873年,下限在前2050年間,取其大約數,年代範圍可以考慮在前2900—2000年間(中國社會科學院考古研究所編:《中國考古學中碳十四年代

- 數據集 (1965—1990)》，文物出版社，1991年。
- [12] 關於三星堆文化的年代，可參看筆者《試論廣漢三星堆遺址的分期》，《南方民族考古》第五輯 (1992) 10—24 頁，四川科學技術出版社，1993 年。
- [13] 關於十二橋文化的年代，可參看孫華《成都十二橋遺址群分期初論》，《四川考古論文集》123—144 頁，文物出版社，1996 年。
- [14] 注〔7〕B 圖六所示 1938 年調查採集遺物就有典型的楚文化的陶器。
- [15] 參看 A. 湖北省荊州地區博物館：《江陵雨台山楚墓》，文物出版社，1984 年；B. 湖北宜昌地區博物館等：《當陽趙家湖楚墓》，文物出版社，1992 年。
- [16] 林春：《長江西陵峽遠古文化初探》，長江流域規劃辦公室庫區規劃設計處編《葛州壩工程文物考古成果匯編》27—46 頁，武漢大學出版社，1990 年。
- [17] 楊權喜：《三峽的重大考古發現》，《江漢考古》1994 年 1 期 85—91 頁。
- [18] 吳繼利、丛德新：《試論魏家梁子文化》，《考古》1996 年 8 期 19—26 頁。
- [19] 羅二虎：《論鄂西地區的夏商時期文化》，《東南文化》1994 年 1 期 42—51 頁。
- [20] 吉林大學考古學系，四川省文物考古研究所：《奉節老關廟遺址第三次發掘》，《四川考古報告集》11—40 頁，文物出版社，1998 年。
- [21] 趙賓福、王魯茂：《老關廟下層文化初論》，《四川考古論文集》44—56 頁，文物出版社，1996 年。
- [22] 江章英、王毅：《川東長江沿岸史前文化初論》，《四川文物》1998 年第 2 期 3—7 頁。
- [23] 巴家雲：《忠縣戶場新石器時代晚期及銅網遺址》，《中國考古學年鑑 (1991 年)》272 頁，文物出版社，1991 年。
- [24] 中國社會科學院考古研究所四川工作隊：《四川萬縣地區考古調查簡報》，《考古》1990 年第 4 期 314—321 頁。
- [25] 孫華：《忠縣李國戰區及漢代遺址》，《中國考古學年鑑 (1995 年)》229 頁，文物出版社，1997 年。李國遺址的材料尚未發表，該遺址情況均來源該遺址發掘的總記錄。
- [26] 涪陵縣鎮安遺址，1981 年筆者在參加長江流域規劃辦公室考古隊的三城水庫淹沒區文物調查時曾調查過該遺址，該遺址陶器以各類尖底器最具特色，其文化面貌類似於筲井口第三期遺存，但其陶器種類要比筲井口更豐富，它是一處十分值得注意的以筲井口第三期遺存為主體的遺址。
- [27] 四川省文物研究所：《豐都縣三峽工程淹沒區調查報告》，《四川考古報告集》282—350 頁，文物出版社，1998 年。
- [28] 根據北京大學考古學系三峽考古隊 1993 年調查資料，該遺址位於與筲井口類似的改

溪河注入長江的臺地上，採集陶器有高柄豆及豆形器、捏塑把手器蓋、圓底繩紋釜等，其文化面貌與井口第二、三期類似。參看注 [10] 書第 13 頁。

- [29] 同注 [21] 文。
- [30] 四川大學歷史系考古專業：《遂寧縣明月壩遺址試掘簡報》，《四川考古報告集》91—111 頁，文物出版社，1998 年。
- [31] 據西北大學文博學院王昌新先生介紹。
- [32] 湖北省清江隔河岩考古隊：《湖北清江香爐石遺址的發掘》，《文物》1995 年第 9 期 4—28 頁。按清江香爐石的這類文化地層為第 (4) — (6) 層，原報告認為這三層的年代分別為早商、中晚商和西周。這些層的陶器都以小口圓底釜、中口平底釜、粗柄和細柄的淺盤豆、長頸折腹的尖底杯、敞口平底鉢為基本組合，紋飾以小方格紋、繩紋、鹿紋、雲雷紋最常見。原報告認為這是鄂西兩山巫未受商文化影響的一支獨特的文化——“香爐石文化”，“這支文化從鄂西巫山巫向外發展，沿長江向東西兩側方向延伸，東面到達荆南寺一帶與中原商文化接觸融合，西面到達川東忠縣曾井口一帶與當地土著文化融合發展，並繼續向西直至川西平原”。香爐石遺址的文化面貌比較獨特，但並非完全沒受到商文化和其他文化的影響。該遺址第 (4) 層出土的高頸折腹盤無新從形體還是紋飾來看都應當屬於商文化銅器的仿制品，按商文化銅器的編年，該墓及其所在的第 (4) 層的年代應當相當於商文化的殷墟早期或稍後；遺址第 (4) 層出土的小口罐肩部有一佈刻畫甚工的鳳鳥形符號，類似的符號在川西平原三星堆文化陶器上屢見，並在三星堆器物坑中還有大量的銅制鳳鳥的造型，應當屬於川西平原青銅文化的因素。香爐石遺址第 (4) — (6) 層陶器形態變化不大，該遺址這幾層的年代跨度應當不長，似乎不大可能從早商一直延續至西周。從定陵所出長頸尖底杯來看，其形態很類似川西平原青銅文化第二期河壩器物，類似的器物在湖北江陵荆南寺遺址、宜昌路家河遺址也都有發現，其中荆南寺遺址的長頸尖底杯屬於該遺址第二期，該期陶器如小平底盆、細高柄豆等都類似於川西平原青銅文化第一期的同類陶器。因此，該類陶器有可能是鄂西影響到川西平原。
- [33] 屈家嶺文化和石家河文化，通常將其作為兩種不同的考古學文化來看待，但正如有的研究者所指出的那樣，屈家嶺文化與石家河文化之間的差異遠不及屈家嶺文化前後期之間的變化為大。參看趙輝、袁馳：《石家河遺址調查報告》，《南方民族考古》第五輯（1992）213—294 頁，四川科學技術出版社，1993 年。
- [34] 川西平原新石器時代文化的情況，可參看：A. 《成都史前城址發掘又獲重大收穫》，《中國文物報》1997 年 1 月 19 日第 1 版；B. 成都市文物考古工作隊等：《四川新津

- 縣寶墩村遺址調查與試掘》，《考古》1997年第1期38—52頁。
- [35] 李伯謙：《對三星堆文化若干問題的認識》，《考古學研究》（三）84—94頁，科學出版社，1997年。
- [36] 四川省文物管理委員會等：《翠山境內長江、大寧河流域古遺址調查簡報》，《四川考古報告集》，文物出版社，1998年。
- [37] 參看熊傳新、郭勝斌：《長江中游商時期大口缸的探討》，《中國考古學會第七次年會論文集（1989）》89—101頁，文物出版社，1992年。
- [38] 參看注〔3〕A文。
- [39] 筆者參觀中壩遺址所見。
- [40] 王煒林、孫秉君：《漢水上游巴蜀文化的賡述》，《中國考古學會第七次年會論文集（1989）》236—248頁，文物出版社，1992年。
- [41] 趙謙吉：《城固洋縣銅器群綜合研究》，《文博》1996年4期3—26頁。趙謙吉先生在該文中將城固、洋縣一帶的遺址發掘材料分為3期，除第一期屬山周代的遺存外，第二、三期都為青銅時代遺存。趙文敘述這兩期陶器的特徵說：“第二期：泥質陶稍多，夾砂陶較少，前者多灰色。紋飾除第一期的繩紋等繼續存在外，還有戳印紋、貝紋、水波紋、泥餅、隆孔等。器類最常見的是豐富多采的高柄和矮圈足豆及豆形器，還有高領圓肩小底罐（尊）、觚、觥形器、尊形器等”。“第三期：此期器物發現不多，器類有高領圓肩小底（圈足）罐、鬲等。有些器物如高領圓肩小底罐等，三期一直存在，並有較明顯的演進序列。”關於這兩期的年代，趙文認為，第二期約相當於中原二里頭文化晚期至商代二里頭期，第三期相當於殷墟一、二期。但是從趙文例舉的陶器來看，基本上不見可以早到二里頭文化晚期至商代二里頭期的三星堆文化的標本。三星堆文化分佈區是否北包陝南，從現已經公佈的材料還不能得到這個結論。
- [42] 有關陝南地區銅器群的材料見：A. 賈金裕、王壽芝、郭長江：《陝西城固縣出土殷商銅器簡報》，《考古》1980年3期211—218頁；B. 王壽芝：《陝西城固出土的商代青銅器》，《文博》1988年6期3—9頁；C. 李輝、張盛文：《洋縣出土殷商銅器簡報》，《文博》1996年6期73—75頁。對於這些材料的研究，可參看：A. 李伯謙：《城固銅器群與早期蜀文化》，《考古與文物》1983年2期66—71頁；B. 趙謙吉：《城固洋縣銅器群綜合研究》，《文博》1996年4期3—26頁。
- [43] 童書業：《春秋左傳考證》第一卷第114條“春秋時期巴國所在”，童書業《春秋左傳研究》241—243頁，上海人民出版社，1980年。

- [44] 童思正：《古代的巴蜀》第二、三章 6—29 頁，四川人民出版社，1979 年。
- [45] 《華陽國志·巴志》。
- [46] 春秋時期巴人的活動基本都見於《左傳》，這裏按事件發生的年代順序摘錄如下：1. “及武王克商，……巴、濮、楚、鄧，吾南土也。”（昭公九年）；2. 公元前 703 年，“巴子使裨弭告於楚，請與鄧爲好。楚子使道朔將巴客以聘於鄧，鄧之南鄙麇人攻而奪之幣，殺道朔及巴行人。……夏，楚使斗廉帥師及巴師圍麇，鄧養甥、蚡甥帥師救，三逐巴師，不克。斗廉衝陳其師於巴師之中以戰，而北。鄧人逐之，背巴師。而夾攻之，鄧師大敗，鄧人宵潰。”（桓公九年）；3. 公元前 689 年，“及（釐）文王即位，與巴人伐中而驚其師，巴人叛楚，伐郢處，取之。遂門於楚。巴莒澹浦而逸，麇子殺之。其族爲亂。冬，巴人因之以伐楚。十九年，楚子和之，大敗於棼。”（莊十八年、十九年）；4. 公元前 611 年，“庸人率群蠻以叛楚，麇人帥百濮擊於涇，將伐楚。於是申、息之北門不啓，楚人漚澗於淩高。烏賈曰：‘不可。……’乃出師。旬有五日，百濮乃罷。……子越自石溪，子貝自仞以伐庸。麇人、巴人從楚師，群蠻從楚子盟，遂滅庸。”（文十六年）；5. 公元前 477 年，“巴人伐楚，圍鄧。……三月，楚公孫寧、吳自於、袁固擊巴師於鄧。”從此以後，歷史文獻中已不見巴人在江漢地區的活動。關於巴國這一時期的史迹，可參看徐中舒：《巴蜀文化初論》，收入徐中舒《論巴蜀文化》一書，四川人民出版社，1981 年。
- [47] 關於秦滅巴蜀的年代，《史記·秦本紀》和《六國年表》都記爲秦惠文王後元九年（公元前 316 年），但《張儀列傳》卻記爲秦惠文王初元九年（公元前 329 年）。由於戰國時期張儀、蘇秦事迹和年代頗多錯亂，研究者一般均從前說。
- [48] 《華陽國志·蜀志》。
- [49] 沈仲常、孫華：《楚國滅巴考》，《貴州社會科學》1984 年 6 期 52—56 頁。

作者單位：北京大學考古學系

Pre-Qin Cultures of the Three Gorges Region

Sun Hua

Summary

By means of a preliminary study of the periodisation and cultural affiliation of the group of sites at Ganjingkou, Zhongxian County in Chongqing municipality, and with reference to material from other sites in the Three Gorges reservoir region, this paper aims to provide a summarizing survey of the archaeological cultures of this region from the Neolithic to the Qin unification, their processes of development, their relationships with neighbouring regions in each period, and the social-historical background which they reflect.

The following conclusions are drawn in this paper: 1. The region of overlap between the distribution of the Neolithic cultural system of the Sichuan Basin and that of the middle Yangzi region is to be found at the western end of the Three Gorges. 2. The bronze-age culture of the Central Plains during the Xia and Shang periods was transmitted to the West Sichuan Plain primarily via the Three Gorges region. 3. The central characteristics of the so-called "Wazhadi Culture", a highly distinctive Western Zhou period culture of the Three Gorges area, have their source in the southeast of this region. This provides important clues regarding the origins of the Ba culture. 4. The intrusion of the Chu culture into the Three Gorges region during the mid Warring States period demonstrates the validity of documentary accounts of the vanquishing of the Ba by the Chu state.

秦駟禱病玉版的研究

李 零

秦駟禱病玉版是北京私人所藏。原物曾經中國歷史博物館史樹青、北京大學考古系高明和故宮博物院金運昌三位先生過目。史先生曾為玉版之一正面的刻銘作初步釋文，高先生和金先生也有若干補釋，對銘文釋讀是進一步推動。^{〔1〕}近口，筆者承高先生介紹，有幸獲觀原物，除對上述刻銘做重新校訂，還對另外三面的朱書也做了進一步考察。由於此物牽涉廣泛，正是筆者夙所關心，高先生遂以考釋之任相委。予雖不才，而興趣盎然，率爾操觚，自謂略有心得。今不揣淺陋，草成此篇，特將考察結果公之於世。

一、器形和銘文

玉版共兩件，皆用墨玉製成（器形見圖版壹，銘文見圖版貳、叁和圖一）。玉質經北京大學地質系王式洸教授鑒定，屬於蛇紋岩（serpentine）。其中一件保存完好，一件約自上三分之一處斷折，下以“甲版”、“乙版”別之，分三個方面介紹：

（一）形制特點

1. 甲版

是一長方形板狀物，長 23.2、寬 4、厚 0.5—0.7 厘米，其板材切割不盡整齊，從文字書寫的方向看，是呈上薄下厚的趨勢，左右邊緣大體平直，上下邊緣略呈弧形，左上、右上兩角並被切去。玉版修治比較粗糙，版面呈灰色，但從四緣的側面看是黑色。版面留有紅、黑兩種痕迹。紅色當是朱砂，可能是先書丹後刻寫，或因乙版叠壓而遺存。黑斑是粘附之物，成分有待鑒定。正反

皆有銘文。正面是刻銘，銘文作六行書：第一行 28 字，合文 1 字，重文 1 字；第二行 31 字；第三行 32 字，重文 1 字，合文 1 字；第四行 30 字；第五行 31 字；第六行 24 字，重文 1 字，合文 1 字，下空白，約可容 7 字，文未完，接在背面。整版合計 176 字，合文 3 字，重文 3 字。背面是朱書，字迹被一層水垢覆蓋。水垢的成分還有待鑒定。從露出的字迹看，似與乙版背面文字相同，可據後者推知其內容。

2. 乙版

形制與上略同，長 23、寬 4、厚 0.4-0.6 厘米，其板材切割與上同，從文字書寫的方向看，也是上薄下厚，而且在背面左緣留下一道鋸痕。兩版或由同一板材對剖，一分為二。文字，兩面都是朱書。其正面與甲版正面同，惟行款略異：第一行是從“又”字至“無”字，第二行是從“聞”字至“世”字，第三行是從“既”字至“潔”字，第五行是從“可”字至“其”字，第六行是從“行”字至“璧”字，文未完。背面接正面，作五行書，第六行空白無字：第一行從“吉丑”開始，30 字，重文 2 字；第二行 28 字；第三行 27 字，重文 2 字；第四行 26 字，合文 1 字；第五行 5 字，下約空 21 字。整版合計 116 字，重文 4 字，合文 1 字。若以甲版正面銘文與乙版背面銘文合併，去除重複的 5 字，全文共 287 字，重文 7 字，合文 4 字，連重文、合文計算，達 298 字。

(二) 銘文釋文

1. 甲版正面

又(有)秦曾孫半。(小子)噩曰：孟冬十月，半(厥)氣瘖(敗)周(凋)。余身曾(遭)病，為我感受。患(輾轉)反屛(側)，無聞(無)瘖。衆人弗智(知)，余亦弗智(知)，而靡又(有)止(息?)休。吾寤(寤)而無余之何，永(咏)悲(嘆)憂(愁)。

周世既受(沒)，典(法)鮮(散)亡，愾(愾)半(小子)，欲事天地、四靈(極)、三光，山川、神示(祇)、五祀、先祖，而不得半(厥)方。

義(犧)穊既美，玉帛(既)精，余既了半(厥)惑，西東若憲。東方又(有)士姓，為刑讞(法)氏，其名曰際，潔可以為瀆(法)，□4 可以為正。

吾敢告之余無暴（罪）也，使明神智（知）吾情。若明神不□其行，而無暴（罪）□友（有）刑，5 堅（礎）梁（蒸）民之申明神，孰敢不消（敬）？

半。（小子）顯敢以芥（介）圭、吉璧吉丑（紐），以告於6

（案：最後五字與下乙版背面開頭五字重）

2. 乙版背面

吉丑（紐），以告於嶷（華）大₁山₁（太山。太山）又（有）賜：□己□□心以下至於足配之病，能自復如故。詔□1□用牛養（犧）貳（二），并（其）齒七，₂騶（？）□□及羊、豶，路車四馬，三人（？）壹（一）家，壹（一）璧先之。□□2用貳（二）養（犧）、羊、豶，壹（一）璧先之。而趨嶷（華）大（太）山之陰陽，以送（？）₃□₄牲₄（□牲，□咎）□□，并（其）□□里。3 葉（世）萬子孫，以此為尚。句（後）令（？）半₅（小子）顯之病自復。故告大壹（？）、大將軍，人壹（一）□，4□正室相如。5

（三）定名依據

上述器物，前所未見，如何定名，值得考慮。首先值得注意的是，它們的形制和尺度與出土簡牘的“牘”這一類特別是“尺牘”非常相似（戰國一尺約合 23.1 厘米）。古代的牘是斲木為板（多用松木），刮削而成。這種長方形薄板，或稱“方”，或稱“版”，但最普遍的名稱是“牘”。木牘長度，據王國維考證，是以“五”為基數；其板材以三尺下料（“六五”，約 69 厘米），叫“槩”，是最長的牘；比三尺的牘短，有二尺五寸（“五五”，約 57.5 厘米）、二尺（“四五”，約 46 厘米）、一尺五寸（“三五”，約 34.5 厘米）、一尺（“二五”，約 23 厘米）和五寸（“一五”，約 11.5 厘米）等不同長度，^[2]現已發現的木牘，有些比較長，如青川木牘共兩方，一方長 46、寬 2.5、厚 0.4 厘米（M50：16），一方長 46、寬 3.5、厚 0.5 厘米（M50：17），都是二尺的長牘。^[3]但最流行的牘還是尺牘。如尹灣漢墓出土的牘（圖二），都是長 22.5—23、寬 7 厘米的木牘，一下子就出了 24 方。^[4]這些木牘都是尺牘，其四角往往被切削，正與這兩件器物相似。

古代的牘與簡相似，是常用書寫材料。但牘版面較寬，可以單用，也可以合編，比簡冊更適於作臨時記錄，所以在檔案文書方面應用甚廣。牘多為木

牘，但也有竹牘（主要流行於南方）。如包山 M2 出土的竹牘（圖三）是記下葬車輜，作三面刮削三行書，尺度不詳；^[5]鳳凰山 M168 出土的竹牘（圖四）是告地冊，作五面刮削五面書，長 23.2、寬 4.1 - 4.4 厘米。^[6]其形狀與鄂君啓節（圖五）相似。鄂君啓節有四件，一件長 31、寬 7.3 厘米；三件長 29.6、寬 7.3 厘米，皆九行書。器物雖為銅鑄，用作符節，但形制卻是模仿竹牘。此外，古人還把重要文件或地圖鑄在銅板或刻在玉板上，稱為“金版”或“玉版”。如中山王墓的《兆域圖》就是“金版”的實物（形體較大），和普通畫於木板上的地圖形成對照。^[7]《韓非子·喻老》“周有玉版”，不詳何物，但《大戴禮·保傅》“書之玉版，藏之金匱”，《史記·太史公自序》“明堂石室金匱玉版”，則屬圖籍。

古人祭告山川，有以玉製板狀物書寫祝文的傳統，一種類似於簡，一種類似於牘。如歷代封禪所用玉冊（又稱“玉牒”、“玉簡”，見《史記·封禪書》、《續漢書·祭祀志上》、《通典》卷五四《禮十四·封禪》等）即屬前一種。古代封禪凡六（秦始皇、漢武帝、漢光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗），現存出土物只有臺灣故宮博物院藏 1931 年山東泰安嵩里山出土唐玄宗、宋真宗禪地玉冊（圖六）。^[8]冊出五色祭壇中，編以金繩（宋冊存，唐冊所穿似非原物），盛以玉匱（宋冊存，由玉片綴合），封以玉檢。前者 15 枚（分為三版），每簡長 29.2 - 29.8、寬 3、厚 1 厘米，刻字填金一行書，為白色大理石（漢白玉）。後者 16 枚，每簡長 29.5 - 29.8、寬 2、厚 0.7 - 0.75 厘米，刻字填金一行書，為白色閃玉。^[9]兩者都是唐宋時期的一尺簡（唐一尺約合 30.3 厘米，北宋一尺約合 31.6 厘米）。其形制與歷年出土唐以來的哀冊相似（如陝西臨潼西泉鄉唐惠昭太子墓、北京豐臺唐史思明墓、江蘇江寧牛首山南唐欽陵、四川成都前蜀王建墓所出），都是模仿簡策。還有一種是與道教有關的“投龍簡”（圖七）。目前發現的“投龍簡”也是唐以來的東西。其質地分“金”（又有金、銀、銅、鐵之異）、“玉”（也包括石制品）兩大類，而以“玉”為主，常與金龍、玉璧相伴，沈埋於名山大川（有山簡、水簡、土簡之分），用於除病禳災，祈願還願。^[10]這種器物雖以“簡”為名，而形制為一尺左右的板狀物，^[11]多行書寫，實與版、牘相同。

同這兩類器物相比，我們討論的器物似更近於後者。在缺乏器物自名的情況下，我們不妨把它暫時叫作“玉版”，以別於單行書寫、編聯成冊的“玉冊”。玉版銘文所見祝告之人“有秦曾孫小子駟”，“秦”是國氏，“曾孫”是行輩，“小子”是謙稱，“駟”是私名。祝告內容是求神除病。為了稱引的方便，我們把這兩件器物簡稱為“秦駟禱病玉版”。

(四) 其他有關器物

與這兩件玉版有關，除上述玉冊和投龍簡，還有一些器物可供比較：

1. 侯馬盟書和溫縣盟書（圖八）。材料和書寫方式與此相似，但形狀不同。內容和用途也不太一樣。侯馬盟書（1965年出土）是春秋末年的晉盟書，約有5000餘件，材料分石、玉兩種，用朱砂和墨書寫，長短、寬窄、厚薄不同。最大者長32、寬3.8、厚0.9厘米。多數長18、寬不足2、厚0.2厘米。石質多為灰黑、墨綠和赭色的泥質板岩（佔總量的三分之二）。玉質是透閃岩、夕卡岩和蛇紋岩。形狀有多種，圭形、半圭形最多，不規則形（用廢玉料書寫）也比較多，少數為環形。^[12]溫縣盟書（1979年出土），也是春秋末年的晉盟書，數量很大，有10000餘片。1930、1935、1942年，當地也出土過類似器物，舊稱“沁陽盟書”，標本11件現藏中國社會科學院考古研究所。其質地、形狀、書法、內容均與前者相似。^[13]

2. 《詛楚文》。北宋時期出土，分《巫咸文》、《楸淵文》、《亞駝文》三種，是秦惠文王或秦武王祝詛楚懷王的銘文。原物已失傳，祇有刻本傳世，形狀不明。^[14]卣銘文說此銘是“箒（齊）者（諸）石章”（圖九），可見也是用毛筆書寫，而且也是寫在石製的板材上，它很可能是與侯馬、溫縣盟書相似，但也不排除是作版牘的形制。

3. 陝西師範大學藏瓦書（自銘“瓦書”，圖十）。這是一件用泥坯刻字燒製的陶版，1948年陝西戶縣出土，內容是記秦惠文王四年（前334年）十一月辛酉日大良造庶長游布達王命，冊賞右庶長歇，賜封宗邑。^[15]器長24、寬6、厚0.5-1厘米，兩頭窄，中間厚。正面作六行書，每行約14字；背面書三行，空三行，也是一件六行書的尺牘。它除寬度略大，字體略大，年代略早，和上述玉版十分相像。比如銘文把“冬”字下面的兩筆置於右下，如同重

文號或合文號，就是彼此相同，很有特點的寫法。

(五) 字體特點

上述玉版，從書體風格看，除甲版正面為刻銘，其他是朱書。同樣的文字，刀刻和筆書，風格很不一樣。前者多為方折之筆，文字舒朗開闊；後者多為圓轉之筆，筆畫較粗，字體向右下傾斜，形成對比。兩者都是戰國晚期篆書的代表。其字體比上述瓦書晚，但比睡虎地秦簡和馬王堆帛書中的兩種字體（一種接近秦篆，一種接近武帝前後的隸書）要早，對研究秦篆本身的發展和演變很有幫助。

二、內容討論

上述銘文的前半篇是韻文，韻腳所當之字，右下角多有句讀；後半篇不是韻文，但也有句讀。句讀一般作L形，是斷句的重要參考。下以甲版正面的刻銘和乙版背面的朱書為主，參考甲版背面露出的朱書和乙版正面的朱書，分段考釋，加以討論：

(一) 甲版正面的文字

1. 第一段。押幽部韻，是講染病不愈。

第一句。“有秦”，即秦。古人常以“有”字冠於國名前。如《尚書》所見，虞稱“有虞”，夏稱“有夏”，商稱“有商”，周稱“有周”。這樣的例子在古書中很多。“曾孫”，疑是秦惠文王或秦武王的曾孫。《爾雅·釋親》：“子之子為孫，孫之子為曾孫。”“小子”，貴族子弟自稱“小子”，兩周金文常見這種說法。秦惠文王子為秦武王，秦武王弟為秦昭襄王，秦昭襄王子為秦孝文王，秦孝文王子為秦莊襄王，秦莊襄王子為秦始皇。作器者可能是秦莊襄王或秦始皇的同輩，“駟”是其私名，典籍無考。

第二句。“孟冬十月”，古人以春夏秋冬四時的第二個月為“孟”，第二個月為“仲”，第三個月為“季”。十月是冬三月的第一個月，故稱“孟冬十月”。

第三句，第一字，寫法與“久”相似但並非“久”字。高明先生指出，此字乃“厥”字的早期寫法，甚確。下文“厥”字寫法同此，不再說明。第三

字，從小從疒從只，疑讀“敗”。“敗”從貝聲。第四字，疑讀“凋”。冬天，天氣蕭殺，樹木凋敗，“敗凋”是“凋敗”的倒文（爲了押韻）。“周”字當韻腳，爲幽部字，似有句讀。

第四句。“膏”，讀“遭”。

第五句。“蒸”，所從成，是秦漢文字常見的寫法。^[16]“憂”字當韻腳，爲幽部字，下似有句讀，不太清楚。

第六句。第一字，從心從中，標重文號。古代從申得聲的字多爲舌音真部字，疑以音近讀爲“纏轉”（“纏”是端母元部字，“轉”是莊母元部字）。第四字，從尸從鼎，鼎下有一橫。《古文四聲韻》卷五第二十八頁正有“煎”，字作“𠂔”，云出《開元文》，其所從“則”，省去刀旁，正與此同。此字應即“廛”字，這裏讀爲“側”。

第七句。“間”和“瘳”，都是病好的意思。“瘳”字當韻腳，爲幽部字，有句讀符號。

第八和第九句。“智”，用爲“知”，也是病愈的意思。《方言》卷三：“差、間、知，愈也。南楚病愈者謂之差，或謂之間，或謂之知。知，通語也。……或謂之瘳。”這裏是說衆人的病不好，自己的病也不好，似作醫者所染乃流行病。

第十句。第四字，可能是“息”字，上半似從自，下半不清，好像與秦文字的“心”不太一樣。此字連下“休”字，似乎是說疾疫流行，不能停止。“休”字當韻腳，爲幽部字，下有句讀，相當模糊，乙版正面有句讀。

第十一句。第二字，即“窮”字。第五字，高明先生指出即“奈”字，甚確。

第十二句。前兩字，讀“咏嘆”，“永”有長義，“咏”字也有這種含義。《禮記·樂記》“咏嘆之”，注：“咏嘆者，謂長聲而嘆矣。”義同長嘆。郭店楚簡《性自命出》有“咏”、“嘆”二字，^[17]“永”字從羊從水，在楚文字中多用爲“永”字；“嘆”字從心從難，與此同。第四字，疑以音近讀爲“愁”（“愁”是崇母幽部字，“藍”是端母幽部字，韻音相近）。此字當韻腳，但好像沒有句讀。

2. 第二段。押陽部韻，是講祭神無方。

第一句。“周世既沒”，指周王室滅亡。第四字即“沒”字所從，這裏讀爲“沒”。郭店楚簡《唐虞之道》有“身窮不食，沒而弗利”，“沒”字同此。^[18]“周世既沒”指哪一年，有兩種可能，一種可能是指公元前 256 年，秦滅西周，周赧王卒，是年爲秦昭襄王五十一年；一種可能是指公元前 249 年，秦滅東周，周王室徹底滅亡，是年爲秦莊襄王元年。由此推算，此器當作於公元前 256 年或 249 年後。

第二句。“典謨”，銘文中的“法”字皆如此，與秦詔版的“法”字寫法相同。^[19]《說文》卷上上說“法”是此字的省文。“蕪亡”，讀爲“散亡”（“蕪”、“蕪”都是心母元部字）。“亡”字當韻腳，爲陽部字，下有句讀。

第三句。“惴惴”，形容恐懼不安。

第四句。“事”，祭祀。《春秋》宣公八年“有事於太廟”，《左傳》昭公十六年“有事於桑山”，杜預謂“有事，祭也”。“四極”，四方之極。“三光”，日、月、星。“光”字當韻腳，爲陽部字，下有句讀。

第五句。“神示”，天神地祇。“示”，金運昌先生讀“祇”（“祇”是群母支部字，“示”是船母脂部字，讀音相近），甚確。《周禮》“地祇”作“地示”（如《春官·大宗伯》）。“五祀”，五行之神。一說是五色帝，即青、赤、黃、白、黑五帝（《周禮·春官·大宗伯》注引鄭衆說）。^[20]一說是五官之神，即句芒、祝融、蓐收、玄冥、后土（《左傳》昭公二十九年及《周禮·春官·大宗伯》注）。一說是戶、竈、中霤、門、行（《禮記·月令》等書）。^[21]這裏似以前兩說爲是。

第六句。“而不得厥方”，指禮法廢亡，不能詳其儀節。《史記·封禪書》“老人繆忌奏太一方，曰：‘天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，爲壇開八通之鬼道。’於是天子令太祝立其祠長安東南郊，常奉祠如忌方”，也稱儀節規定爲“方”。“方”字當韻腳，爲陽部字，下有句讀。

3. 第三段。押耕部韻，是講求神釋罪。

第一句。“犧”，讀“犧”。《說文》卷二上：“犧，宗廟之牲也。”“穀”，公

豬，見《說文》卷九下。

第二句。“玉帛”，下字不清，但依稀可辨下面有三豎，乙版正面此字，模模糊糊，也有點像是“帛”字，這裏暫釋“帛”。“精”，純粹，與“美”互文，其字當韻腳，為耕部字，下有句讀。

第三句。“毓子”，稚子。《廣雅·釋言》：“毓，長也，稚也。”其中作“稚”義的“毓”，字亦作“嚳”。《詩·豳風·鸛鳴》“嚳子之閔”，毛傳曰：“嚳，稚也。”“疑惑”，指不得其方。

第四句。“西東”，《淮南子·俶真》：“當此之時，萬民猖狂，不知東西。”《齊俗》：“古者，民童蒙不知東西。”“若瑟”，《說文》卷十下：“瑟，愚也。”這四句的意思似乎是說，犧牲玉帛已經盡善盡美，但事祭之人仍心存疑惑，唯恐愚蠢可笑。“瑟”是東部字，可與耕部合韻，其字當韻腳，下有句讀。

第五句。“上姓”，“姓”字女在右而生在左，寫法同《祖楚文》“百姓”的“姓”字。^[22]其字當韻腳，為耕部字，下有句讀。

第六句。“氏”，寫法有點變形，但從乙版正面的文字看，確是“氏”字。

第七句。“涇”，為耕部字，當韻腳，下有句讀。這幾句是說此神以“土”為姓，以“刑法”為氏，以“涇”為名。案：《史記·封禪書》記秦故祀，提到“杜主，故周之右將軍，其在秦中，最小鬼之神者”，疑即此神。杜主即杜伯，是史傳被周宣王冤殺而化為厲鬼者，《釋史》卷二七引《周春秋》說杜主名恒，“恒”與“涇”讀音相近（“恒”是匣母蒸部字，“涇”是匣母耕部字）。杜伯封於杜（在今陝西西安東北），在秦故地之東，或即上文所說“東方”。

第八句。“灑”，字殘，但仔細觀察，仍可見其左上水旁和右下之去。

第九句。第一字，模糊不清。“正”，主宰。《老子》“清淨為天下正”，《管子·水地》“為禍福正”，“正”字都是這個意思。“正”字當韻腳，為耕部字，下有句讀。銘文不避秦始皇諱。

第十句。“皋”，見中山王大鼎和《祖楚文》，^[23]即“罪”字，《說文》卷十四下有此字，許慎說“秦以皋似皇字改為罪”。

第十一句。“明神”，經典多見，是神靈的尊稱。“情”字當韻腳，下有句讀。

第十二句。“若明神不口其行”，“不”下一字殘；“其”，模糊不清，乍看好像是“吾”字，史樹青先生釋“其”，甚確；“行”，乍看似是“尔”字，但從乙版正面看，實為“行”字，金運昌先生釋“行”，甚確。此字為陽部字，可與耕部合韻，但未見句讀。

第十三句。“而無罪口宥刑”，似乎是說，不加怪罪，減輕其懲罰。“刑”字模糊，但仔細辨認，仍能看出是“刑”字。此字當韻腳，為耕部字，下面應有句讀，但與底線貼近，模糊不清，乙版正面似有句讀。

第十四句。“豎”，《爾雅·釋蟲》有“豎蠶”，為蚯蚓的別名。此字有垂文號，疑以音近讀為“磴磴”（磴旁相同）。這兩個字，典籍亦作“磴磴”。《論語·子路》“磴磴然，小人哉”，鄭玄注以為是“小人之貌”，皇侃疏以為“駁正難移之貌”。“柔”，從米從丞，古文字中的“登”字或從米作，並常常與“蒸”字通假。我們懷疑，這個字也可能是“登嘗”之“登”的異體，在文中讀為“蒸”。“蒸民”是衆民，《詩·大雅》有《蒸民》篇。“神”是真部字，可與耕部合韻，其字當韻腳，下有句讀。

第十五句。第一字，史樹青先生釋“執”，甚確。“清”，乙版正面作“精”。“不精”，從文義看，應讀為“不敬”。此字當韻腳，為耕部字，下有句讀。

4. 第四段。述背面讀，無韻，是禱報神之賜。

第一句。“芥”，讀“介”。“介圭”是大圭，《詩·大雅·崧高》“錫爾介圭，以作爾賓”，鄭玄箋：“圭長尺二寸謂之介。”

第二句。“丑”，這裏讀為“紐”。《說文》卷十三上“紐，系也”，卷十四上“紐，印鼻也”，璧無鼻而有組綬，《左傳》昭公十三年記楚共王埋璧卜嗣，“乎王弱，抱而入，再拜，皆壓紐”，所謂“紐”疑指組綬之結，即《說文》訓為“系”者。包山占卜簡記祭祀用玉，是以“環”、小環”和“玕”為計，“玕”可能也與“紐”有關。²⁴又道教投龍簡有“以青絲纏紐、璧以附於簡及簡”（金允中《上清靈寶大法》卷四一），“紐”曰“金紐”，也是與璧有關的附屬物。

第三句。連背面讀，下文應作“華大山”。

(二) 乙版背面的文字

第一句。連正面讀，上文應作“吉變”。

第二句。“華太山”，即西岳華山（在今陝西華縣南）。華山也叫“太華山”，以區別於在它西邊的“少華山”（在今陝西鄭縣東南）。銘文“華”，原有山旁，是華山的特殊標識字。

第三句。“賜”，賜福。

第四、五句。可能是講令器主之病自動康復如故。第一字與下文“令(?)”字或為同一字。“故”下有句讀。

第六句。第一字從言，似是“詰”字。“牛犧”，牛牲。“貳”，原從貝從戍，應即數字“二”的繁寫，如同“一”作“壹”，“三”作“參”。西周銅器五年湖牛簋：“公宥其參（三），女（汝）則宥其貳（二）；公宥其貳（二），女（汝）則宥其一”，^[25]“貳”字從貝從戍從二，與此略同。“貳”下有句讀。

第七句。“其齒七”，牛馬歲生一齒，古人以齒計齡。《一切經音義》卷二六：“人即數年、牛即數歲，馬即數齒。”這裏是說所用牛牲乃七歲口。“其”作“元”，與甲版正面不同。“七”下有句讀。

第八句。第一字左下筆書不清。“羊”，羊牲。“豨”，豕牲。《說文》卷九下：“豨，以穀鬪養豕也。”“豨”下有句讀。

第九句。“路車四馬”，《史記·封禪書》：“有司議增廩五時路車各一乘，駕被具；四時、陸時馬車各一乘，馬四匹，駕被具。”“馬”下有句讀。

第十句。“家”，疑讀為“駕”（“駕”是見母歌韻字，“家”是見母魚韻字，讀音相近），“家”下有句讀。

第十一句。“一壁先之”，先奠壁，後埋牛、羊、豕和車馬。“之”下有句讀。

第十二句。“豨”下有句讀。

第十三句。“之”下有句讀。

第十四句。第一字似從彡旁。“華太山之陰陽”，華山的南北山麓。

第十五句。含義不詳。第二字似從央或從用。

第十六句。含義不詳。

第十七句。含義不詳。

第十八、十九句。“世萬子孫，以此為尚”，東周金文常有類似詞語，^[26]如陳侯因簋敦“世萬子孫，以為典尚”。“尚”下有句讀。

第二十句。“句令(?)”，疑讀“後令(?)”。

第二十一句。“大壹”，下字不夠清晰，如所釋不誤，應讀“太一”。《史記·封禪書》說“天神貴者太一”，《天官書》講星官，首先也是“太一”。楚占卜簡述禱病之神首稱“太”，即太一。“大將軍”，疑即作為“周之右將軍”的杜主。案：前者疑即上文稱為“明神”者。後者疑即上文稱為“東方有土姓，為刑法氏，其名曰陘”者。

第二十二句。第三字模糊不清，從甲版背面的銘文看，有點像是“賽”字。

第二十三句。第一字，無法辨認，也可能是表示願望的“思”字。“王室”，秦王室。“相如”，古書常見，多用為相似、相當之義，如《墨子·備城門》“備城門為縣門，沈機長二丈，廣八尺，為之兩相如”。這裏似指王室相和。

三、總 結

上述玉版是研究古代禱病禮俗和山川祭祀的早期實物，對重新理解現已出土的封禪玉册和投龍簡有重要參考價值。

經上討論，我們的初步印象是：

1. 作器者顯可能是秦惠文王或秦武王的後裔（“有秦曾孫”），於史無考。
2. 銘文提到“周世既沒”，提到“王室”，用字不避秦始皇諱。其銘文很可能作於秦昭王滅西周後，秦始皇即位前，即公元前256至公元前246年之間的十年裏。
3. 原文是一篇報神還願的禱祝之文。禱祝原因是作器者久病不愈，曾到華山祈禱，求神釋罪，後來果然痊愈。銘文提到“天地、四極、三光”、“山川、神祇、五祀、先祖”，特別是“明神”、“東方有土姓，為刑法氏，其名曰陘”，以及“太一”、“大將軍”，這不僅對瞭解華山在秦國祭祀系統中的地位，

而且對瞭解古代流行的禱病禮俗也是寶貴材料。^[27]

4. 上述銘文是刻寫於兩枚玉版，乃非常罕見的早期禮器。其形制尺度和版式設計類似古代流行的尺牘，對研究古代的簡牘制度是重要參考。其年代雖比陝西師大圖書館收藏的“瓦書”要晚，但作為“玉版”，還是最早的一例。

5. 其字體同時有刻、寫兩體，形成對照。對瞭解戰國晚期秦文字的特點是很好的參考。在秦系文字材料中，其篇幅長度僅次於石鼓文（合十鼓，共500字，重文35字，合文5字）和《詛楚文》（《巫咸文》323字，《湫淵文》318字，《亞駝文》325字），^[28]而長於其他金石銘刻。

上述文物，不僅器物本身很有價值，而且出土纜索也極為重要（從考古眼光看，也許更重要）。我們從銘文內容看，其埋藏地點當在西土名山之東的華山山麓（注意：它是秦人的“秦山”），今後應做深入調查。^[29]為了對銘文做忠實反映，筆者請鏡界攝影工作室王衛東君為器物拍攝照片，並請吉林大學董瑞君參據照片、原物複製摹本，協助核對銘文，提出寶貴意見。惜原銘未盡部分或為水垢所掩，即使暴露在外亦色彩暗淡，字迹含混、筆畫交融，極難辨認。筆者窮目力之限，仍有若干文字無法窺見，若干詞匯不甚瞭然，畢竟留下遺憾。我們祇能期望物歸國家，日後以先進技術做重新復原。今以小文作引玉之磚，盼引起進一步討論，也盼得到批評和指正。

注 釋

- [1] 凡容易辨認，所齊不誤，三位先生意見相同處，下面不再註明。註明處只是稍有難度，或存在歧解，值得加以介紹的情況。
- [2] 王國維《簡牘檢畧考》，收入《王國維遺書》，上海古籍書店1983年，第九冊。
- [3] 四川省博物館等《青川縣出土秦更修日律木簡》，《文物》1980年1期，1-21頁。
- [4] 遼寧省博物館等《尹灣漢墓簡牘》，中華書局1997年。
- [5] 湖北荊沙鐵器考古隊《包山楚墓》，文物出版社1991年，上冊，276-277頁；下冊，圖版二·一。
- [6] 紀南城鳳凰山一六八號漢墓發掘整理組《湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報》，《文物》1975年9期，1-8頁，22頁，圖版叁：1。
- [7] “金版”，見《研者治要》卷二。引《逸風書·大要》、《六朝·武朝》、《莊子·徐無鬼》。

- 念版地圖是青銅器物，和普通地圖不同。普通地圖多畫於木板，如放馬灘秦地圖就是畫在長 26.5-26.8、寬 15-18.2 厘米的木板上。見齊毓如等《中國古代地圖史（戰國一節）》，文物出版社 1990 年，圖版 4-17。
- [8] 1950 年未發掘的河南輝縣區岡村 M1 魏國祭祀坑曾出土大量玉器，其中有無字玉簡 50 枚，見中國科學院考古研究所《輝縣發掘報告》，科學出版社 1956 年。
- [9] 臺灣《故宮文物月刊》106 號（1992 年）載那志良《唐玄宗、宋真宗的禪地玉冊》（6-11 頁）、鄧淑蘋《唐宋玉冊及其相關問題》（12-25 頁）、何傳壽《略論唐玄宗禪地抵玉冊的書法》（26-33 頁）、李繼生《玉冊出土地點》（60-63 頁）。案：清乾隆十二年（1747 年）在泰山日觀峰曾發現宋真宗告天玉冊，亦盛以玉匣，緘以玉檢金繩，共一符，共 17 簡，其一未符，與禪地玉冊為一時所藏，今佚，見李繼生文引清孫劍光《泰山道里記》。
- [10] 參看 Édouard Chevallons, "Le jet des dragons," *Mémoires concernant l'Asie orientale* 3 (1919), pp. 53-220; 黃簡泉、王仕倫《五代吳越文物——錢鏐與投龍簡》，《文物參考資料》1956 年 12 期，56-57 頁；王育成《羽武當山金龍玉簡與道教投龍》，《社會科學戰線》1994 年 3 期，148-155 頁；劉侃《一座年輕的博物館——記紹興博物館》，《文物天地》1998 年 6 期，21-24 頁。案：關於道教“投龍簡”，王育成先生有專門研究，這裏所述是承王育成先生指教，謹致謝忱。
- [11] 唐杜光庭《太上黃籙齋儀》卷五五《投龍齋儀》指投龍簡以長一尺二寸、寬二寸四分、厚二分為法，出土實物寬、厚有差，長度也未必相同，但多在一尺左右（以當時尺度計算）。
- [12] 山西省文物工作委員會《侯馬盟書》，文物出版社 1976 年。
- [13] 河南省文物研究所《河南濬縣東周盟書遺址一號坑發掘簡報》，《文物》1983 年 3 期，78-89 轉 77 頁。1930、1935、1942 年，滑地也多次出土過類似器物，皆稱“沁陽盟書”，標本 11 件現藏中國社會科學院考古研究所。案：關於侯馬盟書和沁陽盟書的年代，參看李學勤《侯馬、濬縣盟書問題的再考察》，收入饒宗頤主編《華學》，第三輯，紫雲閣出版社 1998 年，165-168 頁。
- [14] 郭沫若《滄楚文考釋》，收入《郭沫若全集》，考古論叢九冊，華學出版社 1982 年，275-342 頁。
- [15] 郭子直《戰國秦封邑瓦書銘文新釋》，《古文字研究》第十四輯，中華書局 1986 年，177-196 頁。
- [16] 參看羅福頤《漢印文字徵》，文物出版社 1978 年，卷十二，第 17 頁。

- [17] 荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年，《性自命出》圖版：簡 25、32、34、35。
- [18] 同上，《病與之道》圖版：簡 2、3。
- [19] 參看容庚《秦漢金文錄》，北平 1931 年，卷一。
- [20] 參看孫詒讓《周禮正義》卷三十三，中華書局 1987 年，1314—1330 頁。
- [21] 睡虎地秦簡《日書》乙種簡 40 號“祠五祀日”，易“中書”為“內中土”，見睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社 1990 年，236 頁。又包山 2 號墓出土 394 號竹簡，內盛記戶、室、室、門、行的木牌，見湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡》，文物出版社 1991 年，上冊，156 頁；下冊，圖版四七：10—14。
- [22] 郭沫若《祖楚文考釋》。
- [23] 張守中《中山王壺器文字編》，中華書局 1981 年，63 頁。郭沫若《祖楚文考釋》。
- [24] 湖北省荊沙鐵路考古隊《包山楚簡》，文物出版社 1991 年，簡 214 釋文（34 頁）和圖版九五。
- [25] 中國社會科學院考古研究所《殷周金文集成》，第 8 冊，中華書局 1987 年，4292。
- [26] 同上，第 9 冊，中華書局 1988 年，4649。又可參看芮法高《金文韻林》，香港中文大學 1974 年，第二冊，454—457 頁“尚”字條，其辭例有“子孫是尚”、“本實是尚”、“永為具尚”、“萬歲用尚”。
- [27] 歷年出土的楚占卜簡也有禱病的內容，但後者是因卜而連帶提及，并非禱辭本身，并且簡文是死後埋在墓裏，也與玉版沈埋山川不同。古人記禱病之辭，除此之外還有香港中文大學文物館陳東漢建初四年的所謂“序寧病簡”，見饒宗頤《中文大學文物館建初四年“序寧病簡”與“包山簡”》，中國海南省第一屆國際漢學會議論文：連劭名《東漢建初四年平禱券書與古代的册祝》，《傳統文化與現代化》1996 年 6 期，28—33 頁。
- [28] 郭沫若《石鼓文研究》，《祖楚文考釋》，收入《郭沫若全集》，考古編第九冊，科學出版社 1982 年。
- [29] 歷史上華山已出土過帶銘文的玉版，如《晉書·慕容儼傳》提到“初，石季龍使人探策于華山，得玉版，文曰：‘歲在甲酉，不絕如繩。歲在壬子，真人乃見。’”

1998 年 11 月 26 日寫於北京蓊門里寓所

作者單位：北京大學中文系



圖一 五版銘文摹本

1 甲版正 2 甲版背 3 乙版正 4 乙版背



圖二 尹灣木簡



圖三 包山竹簡



圖四 黑鳳山竹簡



圖五 秦聖禱病

維開元十三幸歲次乙
丑十一月辛巳朔十一
日辛卯嗣天子臣隆基
敢昭告于
皇地祇臣嗣守鴻名膺
茲丕運率循地義以為
人極夙夜祗著流未敢
乖賴
坤元降靈錫之章祐資
植宸穎爰惟豐丰式盛
時巡報功字載敬
以玉帛犧齊縗盛庶品
備茲臺禮式表至誠
嘗宗大聖真皇帝配
神佑至崇贊

1

維大中祥符元年歲次戊申十月戊子朔
二十五日壬午嗣天子臣敢昭告于
皇地祇臣祗奉先志有宗澤基命惟
天啓慶頌冲氣太祖神武威靈
萬寓太宗聖文德皇帝九土日恭膺寶
命宗承正儲守是隆鑒憲符下付京
休是為紀文昭垂八表以昭五典不誅
九殺世世無疆力世
是惟神乎曰曰福神福說可以時巡亦
既拜頌為陳世祀祀事尊哉致孝
社稷崇誠報祀以什大外上終同祀奉文
百世奉元受社以玉帛報功是效崇
品備茲禮歷式表至誠至伯考太祖
心運立德英風聖之神德效功大乎
皇帝以考太宗至仁皇帝神功聖德文武
大明皇帝神佑至崇尚贊

2

圖六 對禱玉冊

1 唐玄宗玉冊 2 宋真宗玉冊

大唐開元神武皇帝李隆基奉命乙酉八月五日
 降誕辰好道真願蒙神恩復中法護後上
 文授刺紫蓋仙洞任不君臨不復拜請人道士
 孫智涼真信簡以聞惟金龍行傳

1

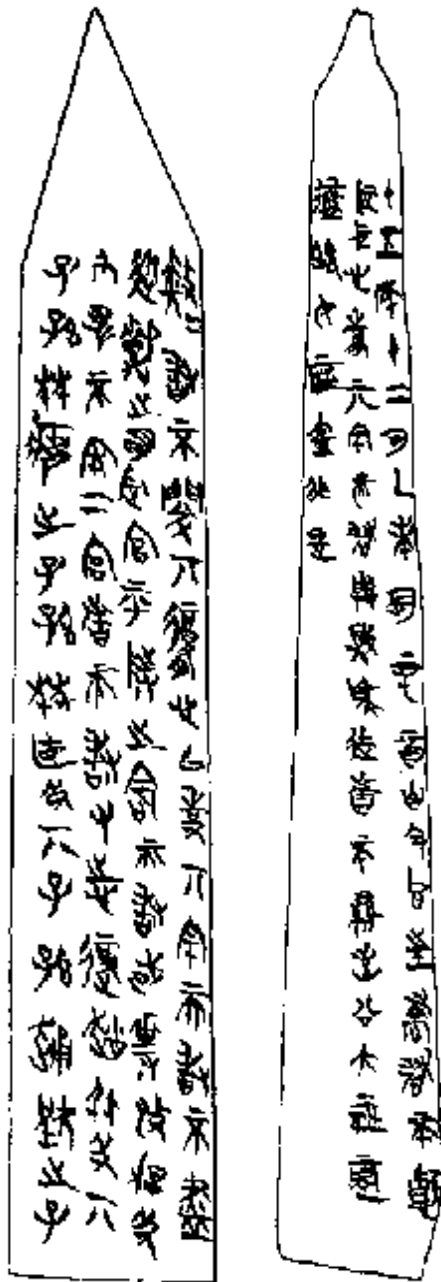
大道弟子天下都元師尚父中尚書令吳越國王錢俶奉命乙酉八月五日
 王臨吳越民安俗阜道亦時康是物和平遐邇清晏仰自 宮殿降祐 大道靈恩今則
 將指國有石出遊投龍簡或改龍簡之卷 玄氣扶輿 天降祥光地主嘉瑞玉簡顯前
 祥光感而官將軍民無苦今苦春奉命具告祈禱乞 冥府中行辛酉時履感
 歸遙遠眼目光明宋國國降于孫聖道志所 玄氣扶輿投誠謹誦 射的感前念
 萬萬正三年大漢改于三月一昧明 日 於吳越國 州 行 謝 聖恩感水府告文

2

圖七 投龍簡

1 唐玄宗投龍簡

2 五代錢俶投龍簡



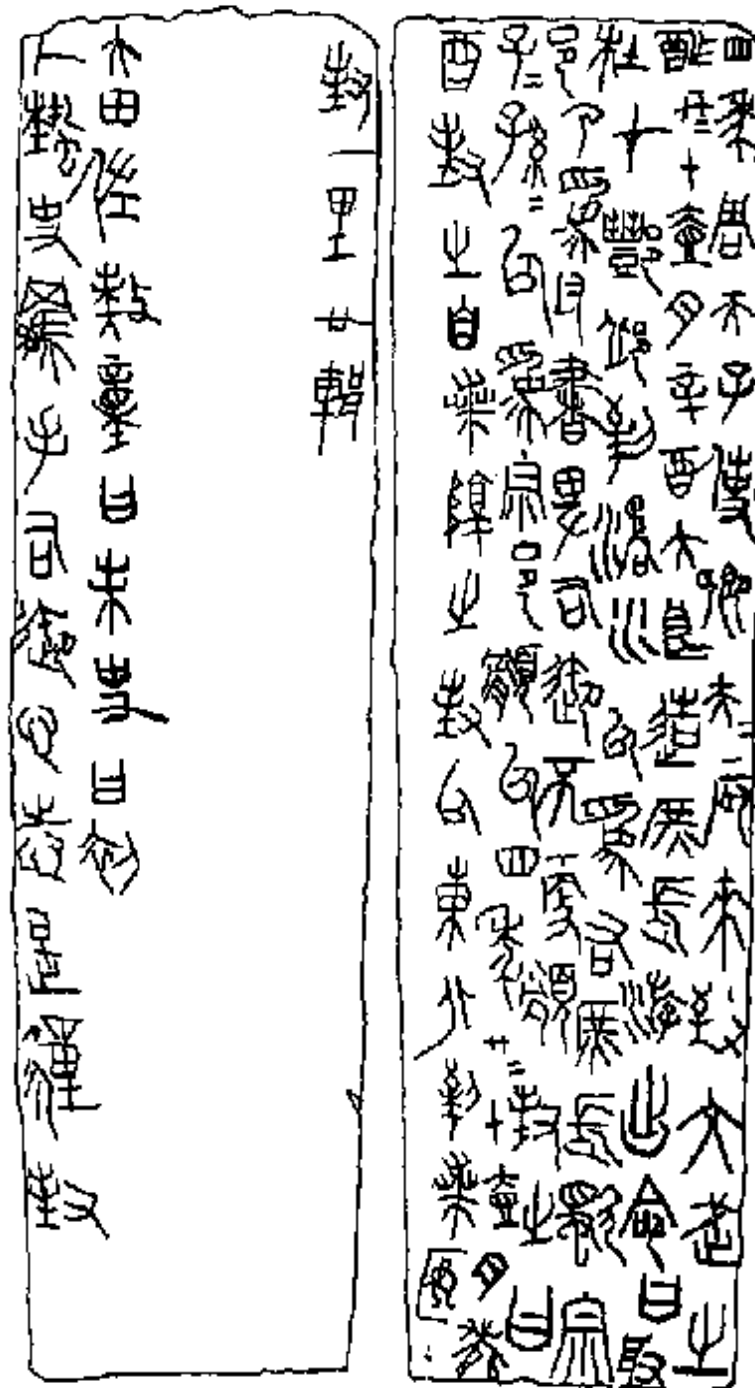
1

2

圖八 春秋晉國盟書
1 侯馬盟書 2 溫縣盟書



圖九 《祖楚文》：“著（著）者（籍）石章，以遺大神。”



圖十 陝西師大藏瓦書

Qin Yi n's Prayers for His Disease Written on Two Pieces of Serpentine Plaque

Li Ling

Summary

There is an old custom in ancient China that when people meet troubles such as disasters or serious illnesses, they often bury jade or silk in famous mountains or sink them into great rivers. During the ritual procedure, they will write their prayers on the jade or stone plaques and put them into the stuff mentioned above. This article is to discuss two objects of this kind made of serpentine into similar shape like that of the *Du 讀* (wooden tablets employed in writing official documents), each with the same inscription of 298 characters written by a Qin noble man named Yin 颯 as a prayer for his illness. From the inscriptions, we can find a series of interesting names of gods and spirits, and learn that these plaques must be unearthed from the foot of the Huashan Mountain 華山 in Shanxi.

Through a series of studies including observing the shape of the plaques, deciphering their inscriptions, and especially comparing this new discovery with other similar or related objects, the author indicates that these two important little objects are not only the earliest ones in all of the unearthed *Yuban* 玉版 (jade plaques) up to now, but also the predecessor of the Taoist's *Toulong* 投龍 rituals, which has been discussed by Édouard Chavannes and other scholars before. Using this key, the author believes that we will be able to open a gate to the understanding of Chinese religious tradition.

北京大學國學研究八十年（1918—1998）

郭建榮

1992年1月6日，旨在“發掘與弘揚中華民族優秀傳統文化，促進社會主義精神文明建設和學術事業的發展”^[1]的北京大學中國傳統文化研究中心成立了。中心編輯出版學術刊物《國學研究》年刊、《國學研究叢刊》、《中國歷史文化知識叢書》等，迄今已出版多卷，成果豐碩。北京大學有組織地研究中國傳統文化（“國學”），起於1918年的國文學門研究所，算起來已有八十年歷史了。

關於國學的研究並非以北京大學為最早，但因北京大學國學研究的陣容強大、視點高超、成果卓然、影響久遠，多少年來人們一直誤認為國學研究始自“五四”時期，且“以北京大學為發源地”^[2]。其實國學的保存與研究開始於本世紀之初。本文從世紀之初國學研究的興起；北京大學國學研究的回顧；本世紀末國學研究的再度興起，及北京大學的中國傳統文化研究等方面，對北大國學研究八十年概況及歷史大勢作粗略的勾勒。筆者非國學中人，只因編纂《北京大學史料》的關係，耳目所及於國學的有關資料頗為不少，為性近所驅使，亦為就教於方家，以有補於下一步《北京大學誌》的編修，故不揣淺陋，試撰此文。算不上對“中國傳統文化研究的回顧與展望”。

一、本世紀初國學研究的興起

十九世紀中葉，古老中華帝國的大門在西方的堅船利炮轟擊下打開，割地賠銀、喪權辱國之事接續不斷，中國已達窮境。窮者窮也，困也。“窮則變，變則通，通則久”（《易·系辭下》）的中華文化提示人們“師夷長技以制夷”，

“中學爲體，西學爲用”，以求生存。於是了解西方、學習西方的洋務運動、游學興學運動、維新變法運動等遍嘗，而歷數十年效果不佳。加之西方資本主義文化雖較封建文化爲先進，但這非完美無缺，西方有西方的困難。以致對西方文化有較多了解的一批中國學者，看到西方資本主義社會的種種病態之後，由崇拜西方文化轉而抵制西方文化，並鼓吹還是要依靠中國固有文化的發揚光大來實現中國的革新。於是便有國粹、國學、國故的保存與研究熱潮的興起。

光緒三十一年正月二十日（1905.2.23）創刊的“以發明國學保存國粹爲宗旨”^[3]的《國粹學報》是筆者見到的出版最早的國學研究刊物。編輯該學報的“國學保存會”於甲辰（光緒三十年）季冬之月成立於上海，該會宗旨爲“研究國學，保存國粹”。^[4]本世紀之初之所以提出保存國粹、研究國學，其原委可於《國粹學報發刊詞》中窺見一斑。其文曰：“海通以來，泰西學術輸入中邦，震且文明不絕一錢，無識陋儒，或掘西抑中，視舊籍如莠土……嗟呼！……不揣固陋，擬刊發報章，用存國學，片出一編，顏曰國粹……鉤元提要，括垢磨光，以求學術會通之旨，使東土光明廣照大千，神州舊學不遠而復。是則下土區區保種愛國存學之志也……”^[5]文詞慷慨而憤然，這是面對資本主義文明的沖擊的自然反應。被稱爲“中國國學泰斗”，^[6]曾與章太炎等組織國粹導群學會，後任北京大學中文系教授的黃節（晦崗）所撰《國粹學報叙》，其感慨更爲鮮明，他在歷數國興衰與學興衰的關係之後，“痛吾國之不國、痛吾學之不學”，^[7]文中“嗚呼”、“悲夫”、“痛哉”多出，其爲國衰學衰而痛心疾首之情充溢於字里行間。然而黃先生並不悲觀絕望，他呼吁國人對國學“研究之，期光復”，^[8]他期望着“雄鷄鳴而天地白，曉鐘動而魂夢蘇”。^[9]黃先生的情真意切的文字是面對帝國主義列強侵吞掠奪下國家衰微、民生凋敝局面，憂國憂民的知識分子心態的反映，也是中華民族不甘衰落而必奮起的呼喊。這心態、這呼喊並非出自一人一口，我們簡略查看當年國學、國粹的保存和研究機構及刊物的紛紛涌現便可知一二。

1905年，上海《國粹學報》出版；1907年，上海《國粹叢編》出版；1908年，京都《國學萃編》發行；1911年，北京國學研究會出版《國學叢刊》；1912年，四川國學研究院編輯出版《四川國學雜誌》；1914年，北京清

華學校國學研究會刊發《國學叢刊》；同年旅居日本東京的華人國學扶危社印行《國學》；1915年，上海國學昌明社刊行《國學雜誌》；1920年，武昌高師編印《國學卮林》；1922年，成都《國學月刊》出版；1923年，北京大學《國學季刊》發行；1924年，北京述學社《國學月報》出版；1925年，《北京大學研究所國學門周刊》發行；同年，北京民國大學國學研究會編印《國學月刊》；1926年，《北京大學研究所國學門月刊》出版；同年，上海大東書局刊行《國學月刊》；1927年，北京清華學校研究院編印《國學叢刊》；1931年，北平中國大學出版《國學叢編》；1932年，濟南齊魯大學國學研究所出版《國學匯編》；1933年，蘇州國學會國學論衡編纂部編印《國學商兌》；1937年，天津國學社編發《國學》（月刊）……

由上可見國學保存及研究機構、刊物遍及華夏大地，甚至遠在海外，凡華人對中華民族的傳統文化無不滿懷深情。值得注意的是，這些研究機關不僅僅出自愛國學人自發的民間社團，而且有政府參與提倡，《四川國學雜誌發刊例》說：“中華民國元年秋，蜀政府設國學院為全省國學倡，以發揚國粹為宗旨，首編國學雜誌，以闡發私義，鼓吹群倫，事甚重也……”^[10]

無論官民都知道“天下興亡，匹夫有責”，這是中華傳統文化的一部分。因此當1914年清華學生組織清華國學研究會時，其宣言莊嚴宣稱：“此國學研究會之所以成立，發宏願具婆心，將以起新少年於夢之中，於新學外從事於國學也。”並號召凡“具愛國愛種之心者，當急起直追，以求祖國深奧優美淵博精切之學術思想，以培我國本、固我國基。”為此它“大聲疾呼喚醒新少年研究國學”，並稱“此所為今日之急務也”^[11]。曾在晚清外務部、農工商部任侍郎、署理、尚書等職，官吏出身而任上海實業學校監督、無錫國學專修學校校長的唐文治（字蔚芝）應其門生薛柱輪等自清華國學研究會來函之請，為之作序，盛贊其事。

1921年末，北京大學研究所國學門成立後，曾受聘為國學門導師的國學大師王國維、羅振玉早在為《國學叢刊》（1911年，北京國學研究會出版）所作序中認為：“學無新舊也，無中西也，無有用無用也。”指出“學問之所以為古今中西所崇敬者”，實是由於“苟思之得其真，紀之得其實，極其會，歸皆

有裨於人類之生存福祉。”只不過是“己不竟其緒，他人當能竟之；今不獲其用，後世當能用之”^[12]而已。

一批著名學者如王國維、羅振玉、唐文治、黃晦聞、劉師培、馬叙倫等參與國學運動，或為之作序，或直接撰文，由於他們的地位和影響，有力地推動了國學研究的興起。這是值得注意的第二點。

值得注意的第三點，是一批學兼中西的學者的異常表現。1900年在上海創辦中國最早的數學雜誌《中外算學》和中國第一個綜合性自然科學刊物《亞泉雜誌》，並著有《微積問答》、《叔本華處世哲學》，編有《動物大辭典》的杜亞泉，既了解自然科學，又了解西方文化，在他主編的大理期刊《東方雜誌》（創刊於1904年3月）上發表一系列文章（署名詹父等），批評西方文化濫用科技成果，危害人類，主張以中國固有文化救濟西方。他說：“西洋諸國，日以其科學所發明之利器，戕殺其同類，悲慘劇烈之狀態，不但為吾國歷史之所無，亦且為世界從來所未有。”因此他認為應該慎重審視和對待西方文化，主張“吾人今後不可不變其盲從之態度，而一審文明真假之所在”。在他看來“而吾國固有之文明，正是以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮……”^[13]與杜亞泉基本上是間接了解西方文化不同，鼓吹學習西方，宣傳維新的梁啟超以其親身經歷，所見所聞寫成的《歐游心影錄》，加上他在維新運動中所扮演的角色，此書在中國思想界、輿論界產生了廣泛的影響。書中他認為“西方文化已經破產”，他呼吁：“我們可愛的青年啊，立正！開步走！大海對岸那邊有幾萬萬人，愁着物質文明破產，哀哀欲絕地喊救命，等着你們來超拔他哩。”梁啟超的維新、保皇、倡導文學革命等表現是他對中西文化認識過程的反映。國學大師王國維則是另一種表現。他曾留學日本學習物理，對19世紀後期西方（主要是歐洲）的哲學思想有着深入而廣博的了解，在英式教育環境的清華學校（1928年改為清華大學）作導師。他汲取西方的新觀點、新方法，來講授中國古代典籍，研究《詩》、《書》中的成語和古字母等，頗有創見和發明。在中西文化面前他內心的矛盾一定程度上反映在他身着清裝、拖着長辮子的遺老打扮上，在溥儀被馮玉祥趕出紫禁城後，王先生自沉於頤和園昆明湖，為後人留下了幾多猜想。大家熟悉的“極杰”辜鴻銘，是在歐洲接受的從小學到大學

的全程教育，20歲時取得英國愛丁堡大學文學碩士學位，之後又到德國萊比錫大學攻讀土木工程。他通曉多種語言，遊歷過歐洲許多國家，可以說辜鴻銘是先精通西方文化之後，才被中國傳統文化的博大精深所吸引而復歸於中國傳統文化的。他不僅用外語講解中國古籍，而且譯《論語》、《中庸》等為英文，以解西方文化之困……

凡此種種，都說明一個事實，學習西方文化與中國固有文化之間存在着一個令眾多學者困惑而又引起積極探尋、求解的題目。為了解決這道題，許多學校、社會團體等參與其中，北京大學國學研究所便是當年國學研究熱潮中出力多、成就大、享譽久遠的機構之一。

二、北京大學國學研究的回顧

1917年1月4日，新任校長蔡元培到校視事，開始了他對北京大學的改革。蔡元培是中國傳統文化養育出來的中學根底很深、又善於學習西方文化，並將西方文化精神應用於中國實際的偉大學者，比與之同時代的學者，如前面提到的諸位，要高出許多。蔡元培由歐美教育，特別是德、法兩國高等教育受到啓示，認為只教書不研究是很難提高水平的，為了與歐美大學相齊，倡議開展科學研究，成立各科研究所。經過一番籌商醞釀，北京大學《研究所通則》七條、《研究所辦法草案》四條九款於1917年11月16日公布。《通則》中規定：“（乙）本學期所擬設之研究所凡九，1. 國文學，2. 英文學，3. 哲學（以上文科）；4. 數學，5. 物理學，6. 化學（以上理科）；7. 法律學，8. 政治學，9. 經濟學（以上法科）。”^[14]從此，便有了北京大學國文學研究所、國文門研究所、文科研究所國文學門、國文研究所、文科國文門研究所^[15]等等稱謂。這種名稱混亂的現象正是初創不久，尚未相沿成習的表現，後來通行的是北京大學國文門研究所，時間約四年，到1921年11月北京大學研究所國學門成立。

國文門研究所時期的導師主要有劉半農、周作人、陳蕙章、田北湖、黃侃、錢玄同、沈尹默、沈兼士等。研究生（當時稱研究員）有范文瀾、馮友

蘭、陳鐵凡、孫本文、顧名、傅斯年、袁振英、崔龍文等約 40 人。

這一時期的工作大致為三個方面：集會、辦刊、調查。集會是這一時期研究活動的主要方式，有講演會、討論會等。集會時常常是導師先講，然後師生討論，頗具歐美學術機構 Seminar 的意味，當然也有中國書院的影子。不僅國文門研究所如此，其餘八所也大體如此。由於各研究所研究科目眾多，所以一天之內可有數場講演會。現摘編《北京大學日刊》（1918 年 4 月 11 日）所載集會一覽表以見一斑：

集會一覽表（4 月 11 日—4 月 13 日）

會期	時間	召集者	摘要
4 月 11 日	13:00~14:00	國文研究所	馬寅初：形體
4 月 11 日	16:00~17:00	國文研究所	吳魯安：曲
4 月 11 日	10:30—12:30	經濟門研究所	胡鈞：財政學
.....			
4 月 12 日	13:30~14:30	英文研究所	威爾遜：戲曲
4 月 12 日	15:00~17:00	法律門研究所	王寵惠：比較法律
4 月 12 日	15:30~17:30	經濟門研究所	馬寅初：銀行貨幣
4 月 12 日	16:30~18:30	化學門研究所	開會討論
.....			
4 月 13 日	16:30~18:30	哲學門研究所	劉少珊：老莊哲學
4 月 13 日	15:00~16:00	國文研究所	錢玄同：音韻
.....			

由上表（此類一覽表在《日刊》上常見）可見，此時的國學研究主要在文學藝術方面。根據 1918 年 5 月 27 日研究所主任會議（出席者：文科學長陳獨秀、法科學長王建祖及沈尹默、黃振聲、胡適、馬寅初、陳啓修、黃右昌、俞同奎七主任）議決，國文學門研究科目主要有音韻、形體、訓詁、文字孳乳、文、詩、詞樂府、曲、小說、文學史、注音字母之研究，以及清代考訂學、文學史編纂法、字典編纂法、今韻之研究、方言之研究等。^[16]

經過一段時間研究，成果漸多。由於《日刊》篇幅所限，不宜刊載長篇研

究文章，爲了研究成果的發表，遂有《北京大學月刊》之創辦。1919年1月北京大學第一份綜合性學術刊物《北京大學月刊》出版，文、理、法三科研究文章均刊，全年十期，各研究所主任朱希祖、俞同奎、馬寅初、胡適、秦汾、陳啓修、陶履恭、張大柟、黃右昌每人負責編輯一期，另有一期增刊由校長蔡元培親自編輯。當時北大學術空氣濃厚，各家學說自由論爭，各種刊物如雨後春筍相繼出版，與《月刊》幾乎同時出版的是以“批評的精神、科學的主義、革新的文詞”爲特征的《新潮》，之後又有“以倡明中國固有之學術爲宗旨”的《國故月刊》創刊。如此等等。

文人在書齋中進行研究習慣易行，向社會作調查進行研究則較爲困難，但爲了深入社會研究，調查又是必不可少的。由劉半農、沈尹默、沈兼士、錢玄同等先生發起並主持的北京大學歌謠徵集處於1918年2月1日的《北京大學日刊》上登出了《北京大學徵集近世歌謠簡章》十條。中國現代民俗學研究由此發端，到1918年5月已徵集到全國各地歌謠1100多首。1918年5月20日《北京大學日刊》發表的由巴東沈次剛供稿、經劉半農編訂的第一首歌謠是：“一出南洋關，兩眼淚不下。賣個破砂罐，吆吆嗚嗚上四川。”在歌謠徵集到相當數量，需要系統整理、編輯、研究時，沈兼士、錢玄同、周作人發起組織歌謠研究會，^[17]於是1920年12月19日《北京大學歌謠研究會》成立。這是中國民俗學和俗文學研究的最早機構。

1920年7月8日，北京大學評議會（學校最高立法機關）通過的北京大學《研究所簡章》中明確規定，研究所的性質及運作方式仿德美兩國大學之Seminar辦法，爲專攻一種專門知識之所；研究所的組織暫分四門：國學研究所、外國文學研究所、社會科學研究所、自然科學研究所。“北京大學國學研究所”或“北京大學研究所國學門”的稱謂從此互見並逐漸代替“文科研究所國文學門”或“文科國文門研究所”的稱謂。

北京大學的國學研究，經過國文學研究所三年時間的初創階段，積累了一定的材料和經驗，爲適應“國學”這個包括傳統文化各個方面衆多科目的深入研究，1921年11月，“北京大學研究所國學門”正式成立。由蔡元培委員長，及委員顧孟餘、沈兼士、李大釗、馬裕藻、朱希祖、胡適、錢玄同、周作人等

九人組成研究所國學門第一屆委員會作為領導機構。日常工作由本門主任沈兼士負責。此時國學門主要由特別閱覽室、歌謠研究會、考古學研究室等組成。研究科目分為文字學、文學、哲學、史學、考古學五大類，後發展為名稱相應的五個研究室。

這一時期是北大國學研究迅速發展的時期，1922年5月國學門接收清內閣大庫檔案1502麻袋又62大箱進行整理研究；1922年12月17日，《歌謠周刊》創刊；1923年1月，北京大學四大季刊之一的直屬學校不屬國學門，但由國學門編輯、內容為國學研究的《北京大學國學季刊》創刊，其編委會由胡適（主任）、沈兼士、周作人、顧孟餘、單不庵、馬裕藻、劉文典、錢玄同、李大釗、朱希祖、鄭奠等11人組成；1923年5月24日，研究所國學門風俗調查會成立；1924年1月26日，研究所國學門方言調查會成立；1925年10月14日，《北京大學研究所國學門周刊》創刊；1926年10月20日，《北京大學研究所國學門月刊》第一卷第一號出版，代替原《周刊》，這一期為“考古學專號”。

此時的導師隊伍極一時之盛，除沈兼士、劉半農、錢玄同、周作人、胡適、陳萬里、林玉（誥）堂、馬衡、馬裕藻、顧頡剛、常維鈞、單不庵等本校教授外，還聘到了國學大師王國維、陳寅恪、羅振玉、陳垣等教授，以及俄國學者伊鳳賓（Dr. A. I. Ivanov）博士、德國哲學博士鋼和泰（Baron. A. Von. Steel-Holstein）等為導師。畢業研究生有魏建功、羅庸、張熙、鄭天挺、段頤、容庚、馮淑蘭、董作賓、李正齋等32人。不到校的通信研究員有國內四川、廣東、福建等18個省的34人，國外有丹麥人吳克德博士（K. Wulff）、日本人澤林專太郎、法國人伯希和（Paul Pelliot）等人。

此時研究題目涉及語言文字學類有清代小說家書目提要及其治學方法、廣韻理董、音義起源考、殷周金文、殷墟甲骨文字、說文讀若考、說文義典考等七種；文學類有楚辭研究、晉二俊詩學、元曲發達史、古琴曲譜之系統的研究、三百篇演論、宋玉研究、建安文學等七種；哲學類有尹文子校釋、公孫龍子注、老子義證、論語研究等四種；地理學類有黃河變遷考、中日交涉地理等二種；民族交際史類有西北民族對於中國之關係、中俄交涉史等二種；年表類

有清代文學家年表、歷代名人牛卒年表等二種；學術史類有中國倫理學史、先秦教育思想史、西漢教育思想史等三種；政治制度學類有中國刑法思想之變遷、中國刑法之沿革、井田之研究等三種；史志類有隋唐五代史、補後漢書藝文志、元代史、宋代史等四種及雲南風俗誌一種等等。王國維先生指導題目為詩書中成語之研究、古字母之研究、古文學中聯綿字之研究、共和之前年代之研究等；陳寅恪先生指導題目為長慶唐藩會盟碑藏文之研究、鳩摩羅什之研究、中國古代天文星曆諸問題之研究等；伊鳳崗導師指導之題目為西夏國之歷史文化和古迹、西夏國之地位與東方文化之關係、西夏國之歷史、國語、文字等。

這一時期是北京大學研究所國學門成就卓著的時期，除前述編輯出版的各種刊物外，師生們的著述還有《二十史朔閏表》（陳垣），《尹文子校釋》（羅庸），《公孫龍子注》、《老子校注》（張煦），《黃河變遷考》（段頤），《金文編》（容庚），《殷虛甲骨文字類編》（商承祚），《三百篇演論》（蔣善國），《楚詞研究》（馮淑蘭），《詩書中之聯綿字之研究》（呂大桓），《古滿州民族考》（陳啟譚），《秦築長城用料考選材》（黃文弼譯），《說文讀岩考》（方勇），《隋代藝文志》、《補後魏藝文志》、《魏書源流考》（李正奮），《吳歌集》、《孟姜女故事研究集》、《孟姜女故事的歌曲集》、《中國學術年表說明》（顧頡剛），《北京歌謠》、《山歌一千首》（常惠），《河北歌謠》（劉經庵），《南陽歌謠》（白啓明），《淮南民歌》（臺靜農），《昆明歌謠》（孫少仙）等。編輯室編輯者有《藝文類聚》、《藝文類聚引用書籍目錄》、《太平御覽》、《太平御覽引用書籍目》、《太平廣記》、《太平廣記引用書籍增訂目錄》、《李善文選注》、《酈道元水經注》、《劉孝標世說新語注》、《十三經注疏》、《慧琳一切經音義引用書籍目》、《慧琳一切經音義引小爾雅》、《文選李善注引用書》、《酈道元水經注引用書目》、《劉孝標世說新語注引用書目》、《十三經注疏引用書目》、《希麟續一切經音義引用書目索引》、《唐玄應一切經音義家經目錄》、《說文古本校勘記》、《白虎通》、《釋名》、《切韻唐韻校勘記》、《中國學術年表》、《研究所國學門一覽》等。明清史料整理會編者有《明季兵部題行稿摘要匯編》、《九朝京省報銷冊目錄》、《清代官印譜》、《要件陳列室目錄》等。考古學研究室編者有《甲骨刻辭》、《封

泥存真》、《古明器圖錄》、《金石書目》、《大同雲岡石刻》、《西行日記》等。歌謠研究室編者有《直隸歌謠》、《山東歌謠》、《河南歌謠》、《安徽歌謠》、《浙江歌謠》、《湖北歌謠》、《湖南歌謠》、《雲南歌謠》、《北京謎語》、《北京歇後語》、《諺語選錄》等。此外考古研究室還調查了河南新鄭和孟津兩縣出土之周代銅器、大宮山之明代古迹、洛陽北邙山出土之古物、甘肅敦煌之古迹、朝鮮樂浪之漢墓等，並參與燕下都的發掘。收集之古器物計有金、石、甲、骨、玉、磚、瓦、陶等四千餘件，金石拓本一萬餘種等。方言調查會已求得方言四十八種，並開展了《中國比較發音學》的研究等。^[18]

1927年，軍閥張作霖進入北京，摧殘教育，將北京國立九校合並為京師人學校，北京大學校名被取消，至1929年8月才恢復，其間曾稱中華大學、北平大學北大學院。北京大學研究所國學門也一度改為京師人學校國學研究館，教學科研工作均受到相當的影響，但師生們還是做了一些工作，如國學門特派員黃文弼等參加了1927-1930年的“西北科學考查團”，並獲得木、陶、瓦、泥塑佛像等古物甚多。1929年8月，北京大學恢復後，研究所國學門委員會委員10月25日開始輪流值班，11月開始招收研究生。1929年末至1932年中，是北京大學研究所國學門在遭受變故之後的恢復期，1930年4月11日，校評議會議決採納蔡校長來函之意：“為發展北大計，與其求諸量，無寧求諸質，與其普及無寧提高”及停辦預科，加強研究所^[19]等意見後，有所發展。此時的導師有朱希祖、葉瀚、黃節、馬裕藻、馬衡、沈兼士、劉半農、陳垣、劉和泰、徐炳昶、周作人、錢玄同、沈尹默、許之衡等。研究生有張任政、徐景賢、靳德峻、劉淡云、侯植忠、方國瑜、傅振倫、蔣炳南、單士元、謝國楨、高榮魁、商鴻逵、金受申等三十多人。研究科目主要有明清史、雕刻瓷器、漢魏六朝詩、金石學、古聲韻學、文字學、語音學、宗教史及宗教美術、中國基督教史、古器物學、中國古代哲學、中國歌謠、唐詩、詞曲、音韻沿革、說文研究等。此時除請章太炎等至校講演、整理明清史料外，出版編著有《順治元年内外官署奏疏》、《清嘉慶三年太上皇起居注》、《唐太宗與佛教》、《續慧皎高僧傳札記》、《歐學者對於匈奴的研究》、《中國文藝論》^[20]等。

1932年7月，北京大學研究院成立，下設自然科學，文史、社會科學三

部。於是國立北京大學研究所國學門即為國立北京大學研究院文史部所代替，並將原中文系所設之語音樂律實驗室歸入文史部。聘劉半農為文史部主任。文史部的研究方向略有改變，以中國語言文學和中國歷史（含思想史、制度史）為主。文史部導師及指導科目有宋詞（許之衡、趙萬里）、清代古文（林撰、孟森）、甲骨及鐘鼎文專題研究（沈兼士、馬裕藻、錢穆）、唐代文學專業研究（胡適、陶希聖、周作人）、甲骨文字專題研究（錢玄同、魏建功、馬衡）、宋元戲曲專題研究（許之衡、羅庸）、近二十年之文學（劉復、胡適）、中國古代倫理思想史（胡適、陶希聖、賀麟）、梁武帝以前佛儒道思想史（湯用彤、胡適）、清史專題研究（孟森）、明清之際中外交通史（孟森、陳受頤）、清代哲學專題研究（錢穆、陶希聖）等。在所研究生有陶賢棣、梁崑、謝石麟、黃谷仙、張桂芳、熊正剛、高公潤、高慶賜、許汝驥、郝瑞桓、李光信、王維誠、趙泉澄、顧養輝、焦步青、趙何日等人。

北京大學研究院文史部只存在了兩年，1934年6月研究院進行改組，文史部即改為文科研究所。文科研究所主任由文學院院長胡適兼職。文科研究所設有編輯室、考古學室、金石拓片室、明清史料室、語音樂律實驗室五個部門。

到1937年抗戰南遷之前這三年多時間裏，文科研究所的導師及指導科目主要有中國語言學（羅常培）、中國訓詁學（沈兼士、羅常培）、中國聲韻學（馬裕藻、魏建功、羅常培）、中國文字學（錢玄同、沈兼士、唐蘭）、中國文學史專題（胡適、周作人、傅斯年、羅庸）、中國古代史（傅斯年）、兩漢史（錢穆）、遼金元史（姚從吾）、明清史（孟森、陳受頤）、近世外交史（張忠綬）、中國佛教史（湯用彤）、基督教在中國之早期史（陳受頤）、中國思想史專題（胡適）、中國教育思想制度史（邱椿）、中國社會經濟史（陶希聖、周炳琳）、中國政治制度史（張忠綬、陶希聖、張佛泉）、中國法律史（董康、劉志敏、李祖蔭）、專題傳記（胡適）等。在所研究生有侯封祥、閻崇璣、李棣、陶元珍、朱文長、唐景崧、曹廷亨等三十餘人。這一段，主要成就有《十韻匯編》（羅常培、魏建功）、《明南京車駕司職掌》（郝承樸）、《史記探源》、《春秋復始》（崔適）、《中古文學史》（劉師培）、《詞餘講義》（吳梅）、《詩學》（黃

節)、《明清通紀》、《清初三案疑案考實》(孟森)、《古音系研究》(魏建功)、《切韻閉口九韻之古讀及其演變》、《唐五代西北方音》、《中國方言研究小史》(羅常培)、《馬格爾學述》(賀麟)、《讀太平經書所見》(湯用彤)、《崇禎存實疏鈔》、《封泥存真》、《洪承疇章奏文冊叢輯》、《清內閣蓄藏漢文黃冊聯合目錄》等的出版。此外還參加了西北科學考察團整理居延漢簡, 撫拓甲骨、封泥、古錢, 並編寫釋文, 整理藝風堂金石拓片, 製造最簡音高推算尺和音準、音調模擬器等, 調查綏遠方言、記錄江陰方音等。⁽²¹⁾

這一時期北京大學國學研究中值得特別紀念的有兩件事。一是北京大學國學研究的起點高、方法好、方向明(以《北京大學國學季刊發刊宣言》為代表); 二是有理論有實踐, 甚至為此付出了生命的代價(劉半農等)。

在本世紀初國學研究興起之初, 人們的認識基本上國學即國粹⁽²²⁾; 作法上更多的是述而不作, 徵實多而發揮少, 很少有新的發明見解, 可謂只采花不釀蜜, 只食葉不抽絲。甚或停留在悲觀慨嘆之中。北大的研究者們則不同, 在他們看來“‘國學’在我們的心眼裏, 只是‘國故學’的縮寫。中國的一切過去的文化歷史, 都是我們的‘國故’, 研究這一切過去的歷史文化的學問, 就是‘國故學’, 省稱為‘國學’。”⁽²³⁾這篇北大國學研究大綱, 被稱為國故學上的空前偉論的《北京大學國學季刊發刊宣言》第一次明確地把國學界定為包含中國一切過去的歷史文化, 這就排除了片面性, 也省去了“國粹”、“國渣”之爭。《宣言》稱“我們不了解‘國渣’, 如何懂得‘國粹’? 所以我們要擴充國學的領域。”可以看出, 這種認識已含有辯證法的認識論因子在內, 無疑是前進了一大步。基於這種比較正確的認識, 北大的學者們反對那種對西洋學說一概排斥, 對中國固有文化一概稱頌不準改動的糊塗認識與作法。北大的國學研究者指出“有些人還以為西洋學術思想的輸入是古學淪亡的原因, 所以他們至今還在那裏抗拒那他們自己也莫名其妙的西洋學術; 有些人還以為孔教可以完全代表中國的占文化, 所以他們至今還夢想孔教的復興; ……有些人還以為古文古詩的保存就是古學保存了, 所以他們至今還想壓語體文字的提倡與傳播。”在北大的國學研究者們看起來, “這些反動都只是舊式學者破產的鐵證; 這些行為, 不但不能挽救他們憂慮的國學之淪亡, 反可以增加國中少年人對於古學

的藐視。”北大的國學研究者甚至認為：“如果這些舉動可以代表國學，國學還是淪亡了更好！”那麼研究國學的目的是甚麼呢？“是要做成中國文化史”。^[24]“是要依據了事實，就中國全民族各方面加以精詳的觀察與推斷，而找出個五千年來文明進化的總端與分緒來”。^[25]這些清醒而準確的認識明明白白地顯示了北京大學國學研究者們的視點之不同凡響，高人一籌。爲了達到國學的使命，使大家懂得中國過去的文化史，北大的國學研究者們提出了三點具體的方法，那就是用歷史的眼光擴大研究的範圍、用系統的方法整理史料、博采參考資料進行比較研究。

正是由於北京大學的國學研究遵循着這建構中國文化史的正確方向，加以方法得當，所以北京大學的國學研究成果斐然，結束了那種只是一針一針學綉，始終不肯綉鴛鴦，儘管辛苦殷勤地去做，而在社會上幾乎不發生影響的局面，從而在國內外享有很高聲譽，“爲國際間所注目，每次日本教育考察團來平，必來所參觀。”^[26]並吸引了許多國外學者加盟，如法國的著名漢學家伯希和等。

1934年6月，北京大學研究院文史部（原研究所國學門）主任劉半農一行沿平綏綫經包頭轉察、晉、陝、甘、寧、青各省赴西北考察方言，調查得綏西、包頭、安北、五原、臨河、固陽、武川、陶林、興和、清水、涼城、大同、雁北、張家口等約三十縣方音，並錄得歌謠十二筒，至白雲關染疾歸，診爲回歸熱，醫治無效而逝，時年44歲。隨同劉半農一道的文史部語音樂律實驗室助教白濂洲亦染同疾病逝，成爲北京大學爲中國方言、民俗研究而獻身的二位先驅。當時《北平晨報》、《京報》等以“爲學術而犧牲”、“爲學術界極大損失”等爲題報導、褒揚。^[27]法國駐華公使館發唁函哀悼^[28]（劉半農1925年曾獲法國國家文學博士學位）。北京大學鑒於劉教授在北大服務多年，成績卓著，且爲公逝世，特報請教育部批准給予恤金12000元（《教育部指令》第11006號）。^[29]這筆恤金的數字在北大歷史上是罕見的，此後不久病逝的理學院院長劉樹杞教授的恤金爲2000元^[30]。爲紀念劉半農、白濂洲等爲學術犧牲，《北京大學國學季刊》特出紀念專號（第四卷第四號）。蔡元培先生所撰《故國立北京大學教授劉君碑銘》稱：“……君所爲詩文，均以淺顯詞句達複雜思想，

於精銳中富詼諧之趣，使讀者不能釋手。”在歷數劉先生創制音數、音準、新H鼻儀、調查方音、參加西北科學考察團、整理居延漢簡等之後，指出“君盡瘁於科學之成績已昭然可睹，……如《半農雜文》……所著凡數十冊。旁及書法、攝影術，無不精美。可謂有兼人之才者矣！……”最後蔡元培寫道：“樸學雋文，同時並進；朋輩多才，如君實儼。甫及中年，身為學殉；嗣音有人，流風無盡！”⁽³¹⁾

1937年7月，日軍侵華威脅平津，北京大學被迫南遷，與濟華、南開先組成長沙臨時大學，後為西南聯合大學，教學、生活秩序均被破壞，直到1939年6月學校工作逐步就緒之後，北京大學研究院文科研究所才在昆明恢復，聘傅斯年為所長（後改湯用彤）、鄭天挺為副所長，1939年8月9日分兩次招收研究生10名。研究科目有史學、語音學、中國文學、考古學、人類學等五大類。西南聯大期間北大文科研究所導師先後有傅斯年、湯用彤、鄭天挺、姚從吾、羅常培、向達、魏建功、朱自清、唐蘭、陳寅恪等十數人。畢業研究生有馬學良、劉念和、周法高、王明、楊志玖、任繼愈、陰法魯、遂欽立、董庶、王玉哲、高華年、王利器、王叔岷、李孝定、魏明經、王達津、胡慶鈞、閻文儒、李榮、殷煥先、方齡貴、汪鑑、王永興、蕭雷南等約三十人。抗戰期間，昆明物質條件極差，師生們為救國而教、為救國而學，克服艱難困苦，利用地理條件，作了許多考察工作。例如考察陽關、玉門關遺址、敦煌千佛洞、莫高窟等西北史地；調查粟粟、倮倮、怒子等西南少數民族語言。此外發表了許多著述，實在難能可貴。計有《貢山俚語初探》、《鎮溪方言述略》、《臨川音系》等多部（羅常培），《唐代俗講考》（向達），《音義之辯》（湯用彤），《唐代行用的一種韻書目次》（魏建功），《隋書西域傳附屬之地望與對音》、《隋書西域傳緣夷之地望與對音》（鄭天挺），《王命傳考》、《論古無復輔音》、《古文字學導論》等六部（唐蘭），《宋故四川安撫制置使知重慶彭忠烈公事輯》（張政烺），《文選序‘事出於沈思義歸乎翰藻’說》（朱自清），《張江陵書體詩文解題舉例》（陶元珍），《釋讎》（許維通），《唐貞元册南昭使袁滋題名拓本跋》（容肇祖），《元曲作家生卒新考》（吳曉玲），《金上京考》（姚從吾），《國語中的語音的分配》（馬大猷），《周未的音名與樂調》（張清常），《跋

谷應泰明史紀事本末》（王崇武），《撒尼俾語語法》（馬學良），《理學探源》（任繼愈），《論柏拉圖巴曼尼得斯篇》（德文，張忠寰）等。^[32]

1946年7月，西南聯大正式結束，三校復員返回平津。由於校舍緊張，北京大學研究院文科研究所由校本部（紅樓及圖書館）遷至翠花胡同，不聘所長，而設置委員會主持工作，委員會由文學院院長、各系主任及本所各室負責人組成。文科研究所下設古器物整理室、明清史料整理室、金石拓片整理室、語音樂律實驗室四部門。復員後第一屆研究生於1947年7月招收，科目雖有哲學、史學、中國語文學、東方語文學、西方語文學、教育學六部門，但實際合格錄取僅哲學、西方語文學、教育學三部八名：王維賢、晏成書、劉若端、年華齡、葉根蔭、張道一、林毓杉、郭晉華。1948年8月，文科研究所六部再次招生，又取8名：哲學部黃枬森，史學部漆俠、殷作彬、吳天南，中國語文學部舒翥，西方語文學部趙少偉、劉蕙義、周定文。1946—1948年時期的工作主要是恢復重建：1. 修理語音樂律實驗室舊有儀器；2. 修理陶器、舞俑；3. 整理藝風堂拓片；4. 編寫《北京大學文科研究所藏藝風堂金石拓片草目》八冊；5. 清查考古陳列室古物、分類陳列、登錄卡片、編制目錄；6. 接收日人久下司由內蒙所得古物和民間藝術品，並編目；7. 接收張氏柳風堂所藏古器物、石刻碑版、歷代石刻拓片等；8. 整理燕下都和邯鄲兩地發掘所得之古物；9. 調查北京西郊黑山、八寶山、田村一帶漢代遺迹，獲陶片、瓦當瓷片多種；10. 整理清順治、康熙、乾隆三朝題本；11. 編輯《明史料目錄稿》；12. 編輯《玄應一切經音義引書索引》；13. 利用語音實驗新儀器“爲耳通”（Wiretone）灌制方音音檔；14. 整理白滌洲《關中音系遺稿》；15. 整理河南博物館藏石、陝西碑誌、千唐誌齋、北京市碑誌拓片，並編目；17. 開辟周季木先生藏陶紀念室，陳列由孫師白、周叔毅兩先生捐贈之建德周季木先生舊藏瓦當、古文字陶片等；18. 整理本所藏書，設立圖書館；19. 採購甲骨、古銅器、瓦當陶片等及近代史料。^[33]

1949年1月北平解放，5月北京大學校務委員會成立，湯用彤教授出任校務委員會主席，兼文學院院長，9月校務委員會聘請羅常培教授任文科研究所所長。此時文科研究所組織略有變動，原有金石拓片室與舊編室合並後改稱文

籍整理室；原哲學編譯委員會也並入本所，改稱新哲學編譯室；連同古器物整理室、明清史料整理室、語音樂律實驗室、民國史料整理室共有六個單位。爲了配合新民主主義的文化教育政策，文科研究所與全校一樣開始努力學習馬列主義理論，逐漸將歷史唯物主義觀點應用於研究之中，學習運用“人民是歷史的主人”、“勞動群眾推進歷史的發展”^[34]等觀點，使所內各單位之間，同事之間的關係加強，從個人研究趨向集體研究、互相協作，同時提高了爲校內外學者研究工作服務的觀念，加快了已有資料的整理。這一時期的工作主要有整理、登記古器物七千餘件；編寫《清順治朝題本貪污類目錄提要》一千二百餘件；編寫《清順治朝題本奏本要件目錄》四百餘件；整理核對滿文黃冊七千餘件；校對明題行稿鈔件一千二百餘件；整理明清檔案二千二百餘件；編訂民國史料目錄二千餘件；整理柳風堂藏拓片一萬餘種、甲骨卜辭釋文九千餘片；校對《藝文類聚引書類纂》一千餘條等。所內同仁編著有《語言與文化》、《西南少數民族語言略說》（羅常培），《西征小記》（向達），《群書會元截江網與續資治通鑑長編》（金毓敏），《河西考古簡報》、《漢代人民服飾研究》（廣文愷），《蓮山擺夷語文初探》（羅常培、邢慶蘭），《馬爾派語言學批判》（王輔世譯），《費爾巴哈之宗教本質》、《狄德若哲學選集第一輯》（王太慶），《半瓦當文研究》（宿白），《新文字方案研究》（周定一、陳士林、喻世長），《尚書中的古史料研究》（王達津），《甲骨文字考釋》，《漢魏六朝音譜》，《明末農民起義史料》，《中國共產黨初期的報紙》，《孫中山與中國共產黨》，《李大釗傳》，《民國大事口歷》，《中日戰爭史料》等等。此外，恢復續編了《國學季刊》第六卷第四號至第七卷第三號。《國學季刊》七卷三號（1952年12月出版）刊有“休刊啓事”，其中說：“我校院系調整後，所有學術性刊物將統一編印。本刊從第七卷第三號後休刊，特此聲明。”此時本所有研究生13名。

1952年8月，院系調整，北京大學文科研究所建制被取消。^[35]自此，國學研究在北大，在全國漸趨沉寂。“國學”一詞出現越來越少，但北京大學對中國傳統文化的研究並沒有停止，一批學者在國學領域仍取得了相當的成果，一批專著面世。

文化大革命中止了正常的教學和科研。

三、本世紀末國學研究的再度興起與 北京大學的中國傳統文化研究

斗轉星移，時光到了 20 世紀 80 年代，中華民族面臨着前所未有的挑戰，同時也是實現幾代中國人求富求強追求國家現代化的百年夢想的大好發展時機。中國進入了以改革開放為主要特徵的歷史新階段。面對世界各國的發展與進步，有落伍之感的國人再次要求急起直追，迅速實現國家現代化，以免被“開除球籍”。

思想文化是政治經濟的反映，又是政治經濟變革的輿論和先導。在改革開放的新時期，面對西方的物質文明和精神文明，如何評價中國傳統文化？如何對待中西文化衝突？中國傳統文化與中國現代化的關係如何等問題再次成為時代要求解決的重大問題。

在科學技術飛速發展的現在，實現國家現代化，科學技術的作用日益重要，因此，剛剛進入 80 年代，中共中央就請錢三強等著名科學家給中央書記處的領導同志講課，總題目定為“科學技術發展的簡況”，內容涉及數、理、化、天、地、生各學科的歷史及當前最新進展和高新技術，環保等發展趨勢，共 42 講，講稿由科普出版社匯集成《科學技術的發展》一書於 1982 年 9 月出版。要實現四化，科技界自感責任重大，不能遲緩。1982 年 10 月，中國科學院《自然辯證法通訊》雜誌社在成都召開了“中國近代科學落後原因”的學術討論會，會上提出了從中國傳統文化方面探索近代中國科學技術落後原因的課題，討論涉及到中國傳統文化與現代化問題。這可以說是本世紀末中國傳統文化研究的發端。此後，《西學輸入和中國傳統文化》^[36]、《社會主義與文化遺產》^[37]、《關於文化史研究的初步設想》^[38]、《中國科技史創視：我國自然科學由先進變落後原因的探討》^[39]、《“中國文化”研究的勃興》^[40]、《改革與傳統文化》^[41]、《發揚優秀文化傳統與建設社會主義精神文明》^[42]、《中國社會與文化傳統的再認識》^[43]、《文化與傳統》^[44] 等等大批有關傳統文化與現代化的論著陸續發表。同時，有關文化研究的報刊、雜誌、專著、叢書紛紛涌現，神州大

地處處都有各種文化研究團體及討論會。^{[45][46]}另外還重印了國學大師梁溟漱 20 年代討論中西文化的代表作《東西文化及其哲學》（商務印書館，1987 年）和國學典籍之一的《四書五經》（中國書店，1989 年）等等。凡此種種都表明國學（中國傳統文化）研究的再度興起。

曾經以《北京大學國學季刊發刊宣言》為旗幟，打破“儒者一等”，倡導學術平等，使國學研究出現新局面，取得新成就，“引導中國學術從傳統邁向現代”^[47]並深刻影響了 20 年代以後中國國學研究“另辟一新天地”，並“開出許許多多古人所夢想不到的好法門”^[48]的，有著雄厚學術力量和優良學術傳統的北京大學，在國學研究再度興起之中又擔起了歷史的責任。北京大學的中國傳統文化研究也進入了一個新的發展時期。古典文獻研究所、中國語言文學研究所、中國中古史研究中心、賽克勒考古與藝術博物館、美學與藝術研究中心、哲學與文化研究所、中國傳統文化研究中心等一大批科研機構建立起來出版了大量論著，取得了豐碩成果。

北京大學中國傳統文化研究中心的建立和取得的成就，是新時期北京大學國學研究在一定領域的集中表現。為了繼承和發揚北大國學研究的優良傳統，充分發揮北大人文學科的學術優勢，更深入地發掘博大精深的中國傳統文化資源，為促進社會現代化和學術事業的發展服務，1992 年 1 月 6 日成立了北京大學中國傳統文化研究中心，著名學者袁行霈教授任中心主任。^[49]當中心成立一年半，中心大型學術年刊《國學研究》第一卷出版不久，《人民日報》即以“國學，在燕園又悄然興起”為題予以長篇報道。文章認為“國學的再次興起，是新時期文化繁榮的一個標志”。並對“在社會上商品經濟大潮的拍擊聲中，北京大學一批學者在孜孜不倦地研究中國傳統文化，即國學。”^[50]給予肯定。

北京大學中國傳統文化研究中心成立六年來，始終堅持為人民服務的宗旨，貫徹普及與提高相結合的方針，發揚自強不息、開拓進取的精神，以高度的歷史使命感和責任感，為弘揚中華優秀傳統文化做了大量工作，成就顯著。這六年中所做貢獻大致可分為三部分：1. 致力於專深學術研究，編輯出版《國學研究》年刊、《國學研究叢刊》及《北京大學百年國學文粹》；2. 利用現代傳播技術，把高雅文化普及到大眾，先後推出電視片《中華文化講座》100

集、《中華文明之光》150集，出版了《中國歷史文化知識叢書》、《中華文化座講叢書》、《中華文明之光》；3. 加強國際交流，召開了漢學研究國際會議。

《國學研究》已出版五卷，共收入120篇學術論文，計316萬字。前兩卷發表的50篇完全是校內專家的研究成果。為擴大影響，加強校內外學術交流，從第三卷開始校內外稿件兼收，並“對所有來稿均一視同仁”^[51]。該刊首卷1993年問世，創刊之初中心主任、《國學研究》主編袁行霈教授即樹立了這樣一個目標：“《國學研究》既要繼承以往國學的優良傳統，也要具有當代特色，要將它辦成開放的刊物，使它成為新國學的一面旗幟。”^[52]為達到此高標準，編委會堅持質量第一，嚴格審稿制度，並進一步明確要求“不求一時的轟動效應，而求長久的查閱率和參考價值”。^[53]為了這份刊物，從中心主任到編委會成員、秘書處成員，大家殫精竭慮，同心協力。1993年3月《國學研究》首卷出版了，立即引起了強烈反響，一位學者熱情地評論說：“這是我國當代國學研究方面高層次、高水準、經得起歷史檢驗的第一等的學術！”^[54]8月18日，《人民日報》頭版發表著名文哲的文章《久違了，“國學”》，贊揚北大開展國學研究的見地和氣魄。^[55]除《人民日報》外，《光明日報》、《中國青年報》、《中國教育報》、《人民政協報》、《北京日報》、《文藝報》、《法制日報》等報刊不斷報道北京大學中國傳統文化研究中心的動態與成就。《國學研究》的影響日益擴大，加上《國學研究叢刊》11種13冊：《中國文學簡史》（林庚著），《漢唐史論稿》（汪鏡著），《來之文錄》（季鎮淮著），《〈孫子〉古本研究》（李零著），《唐·吐蕃·大食政治關係史》（王小甫著），《唐代財政史稿》（上卷，一、二、三分冊，李錦綉著），《三國演義叢考》（周兆新主編），《清一條鞭法》（袁良義著），《義利圖史事考》（林華國著），《中國傳記體文獻研究》（王錦貴著），《中國兵學文化》（張文儒著）等的出版，為張岱年先生關於北京大學是中國的文化重鎮^[56]的論斷作了很好的注腳。

經過近一個世紀的發展，國學經歷了由保存而研究而普及的過程。今天現代化的傳播技術更有利於人民大眾接受高深學術。北京大學中國傳統文化研究中心、中央電視臺、美國南海有限公司等單位合作，先後推出的《中華文化講座》系列片100集，《中華文明之光》電視片150集，發揮影視藝術的特長表

現手法，以優美的畫面、悠揚的音樂來配合生動的講解，使高雅而深刻的內涵變得通俗易懂，為廣大觀眾所喜聞樂見，播出後反響強烈，得到各界人士（含海外華人）的一致好評。許多人從中了解了中華文明的久遠、燦爛、在人類歷史上的偉大貢獻，增強了民族自豪感和自信心，激發了愛國熱情，被認為是“主題鮮明，知識性強，寓教於樂，是對青少年進行愛國主義教育的生動教材。”是格調高雅，深入淺出，不多見的好片子，是為弘揚中華優秀傳統文化做了一件實實在在的好事。^[57]國務院副總理李嵐清於1995年4月15日致函北京大學、中央電視臺予以鼓勵和祝賀：“……你們利用現代化傳播媒介，把大學課堂延伸到了社會，把高雅文化普及到了大眾，以優秀的傳統文化去陶冶人的情操，鼓舞人的鬥志，這種努力值得充分肯定……”^[58]這套節目曾多次獲獎，在社會各界領導與群眾的認可、肯定、鼓勵下，北京大學中國傳統文化研究中心為了充分發揮這套教材的良好作用，除出版發行音像制品滿足需求外，還與有關出版部門聯合分別編輯出版《中華文化講座叢書》、《中華文明之光》文本及配圖本、《中國歷史文化知識叢書》等以適應不同層次的需要。這種把中國傳統文化以各種方式推向全國、進而使世界一百多個國家可以收看的做法，在普及、傳播中華傳統文化史上是第一次，影響之大是空前的。

各國各民族的文化是全人類的共同財富，中國傳統文化不僅在人類歷史上發出過耀眼的光輝，而且其中無數瑰寶至今仍光芒四射，被各國有識之士看作譚解人類當前面臨的資源、環境、人口等重大問題的密碼之一。因此，傳播、交流中國傳統文化研究成果與方法，對促進人類文明的發展便有着不可忽視的作用和深遠的意義。有鑒於此，中心努力開展對外交流，不僅與國內有關各大專院校、科研院所、報刊雜誌、電臺、出版社密切合作，或互訪講課、或共同研究，而且中心學者多次應邀出席有關國際會議、訪問講學，從傳統文化的角度，讓世界了解中國，使中國走向世界。特別是作為北大百年校慶活動之一召開的“漢學研究國際會議”，是北大百年史上規模最大、水平最高的一次有關中國傳統文化的國際學術討論會。約三百名學者與會，他們來自中、日、美、英、法、德、俄等十八個國家和地區。會議從世界各民族文化的宏格局角度來研究中國傳統文化，獲得了許多新的有益的成果。面對日益嚴重的環境、人

口、資源等人類共同的問題，中國傳統文化所特有的生命力被世界各國所重視。這次盛會為中外文化交流史增添了閃光的一頁。

北京大學中國傳統文化研究中心，在取得令人注目、社會各界普遍稱贊的成績之後，定出了更高的目標：1998年後，要進一步組織跨學科的綜合研究項目，力爭取得突破性進展，真正推動學科向前發展，同時進一步加強國際漢學交流，努力使本中心成為國際知名的研究中心之一。^[59]

為了達到這一目標，代表中心研究水平和動向的《國學研究》一方面擴大了編委會，增加了科技史專家，擴大研究領域；一方面向社會開放，廣泛吸納校內外的稿件，只看文章質量，不看作者何屬等等，都是有力的舉措。為了給中心的發展加一把力，我們不妨溫故而知新，從1926年元旦顧頡剛先生為《北京大學研究所國學門周刊》所寫“一九二六年始刊詞”中得些啓示。他說：“國學是甚麼？是中國的歷史，是歷史科學中的中國的一部分。研究國學，就是研究歷史科學中的中國的一部分，也就是用了科學方法去研究中國歷史的材料。”而“國學方面的材料是極豐富的”，對這些材料如果“用了新的眼光去看，真不知道可以開辟出多少新天地來，真不知道我們有多少新的工作可做。”^[60]顧先生所說的新眼光是甚麼呢？是注重事實和學術平等。他指出：“我們現在研究學問，應當一切從事實下手，更把事實作為研究的歸結。”而“凡是真實的學問，都是不受制於時代的古今、階級的尊卑、價格的貴賤、應用的好壞的。……所以我們對於考古方面、史料方面、風俗歌謠方面，我們的眼光是一律平等的。我們決不因為古物是值錢的骨〔古〕董而特別寶貴它，也決不因為史料是帝王家的遺物而特別尊敬它，也決不因為風俗物品和歌謠是小玩意兒而輕蔑它。在我們的眼光裏，只見到各個的古物、史料、風俗物品和歌謠都是一件東西，這些東西都有它的來源，都有它的經歷，都有它的生存的壽命，這些來源、經歷和生存的壽命都是我們可以着手研究的，只要我們有研究的方法和興致。”^[61]所以國學研究的前景是很廣闊的。

注 釋

[1] 袁行霈主編《國學研究》第一卷，第570頁，北京大學出版社，1993年3月。

- [2] 陳以愛〈〈國學季刊發刊宣言〉〉：一份“新國學”的研究綱領，臺灣，1998年5月。
- [3] 上海國粹學報館編《國粹學報·略例》，第一年第一號，光緒三十一年正月二十日。
- [4] 上海國粹學報館編《國粹學報·國學保存會小集版》，同前。
- [5] 上海國粹學報館編《國粹學報·發刊詞》，同前。
- [6] 《京報》1935年3月11日。
- [7] 上海國粹學報館編《國粹學報·黃版》，第一年第一號，光緒三十一年正月二十日。
- [8] 同〔7〕。
- [9] 同〔7〕。
- [10] 四川國學院《四川國學雜誌》第一號，1912年。
- [11] 清華國學研究會《國學叢刊》，1914年6月1日。
- [12] 北京國學研究會《國學叢刊》，1911年。
- [13] 《東方雜誌·靜的文苑與動的文明》，第13卷第10號，1916年10月。
- [14] 《北京大學日刊》第一號，1917年11月16日。
- [15] 見《北京大學日刊》，1917年11月16日、11月22日、12月4日、12月27日、1918年4月22日等。
- [16] 《北京大學日刊》第一四九號，1918年5月29日。
- [17] 《北京大學日刊》第七六七號，1920年12月14日。
- [18] 《北京大學研究所國學門周刊》第三期、第十一期、第二十四期等。
- [19] 《北京大學日刊》第二三八二、二三八三號，1930年4月12日、14日。
- [20] 王學參、郭連業主編《北京大學史料》第二卷，北京大學出版社，出版中。
- [21] 《北京大學國學季刊》第四卷第一號，1934年。
- [22] 上海國粹學報館《國粹學報·發刊詞》，第一年第一號，光緒三十一年正月二十日。
- [23] 《北京大學國學季刊·發刊宣言》，第一卷第一號，1923年1月。
- [24] 同〔23〕。
- [25] 《北京大學研究所國學門周刊》第二期，1925年10月28日。
- [26] 《京報》，1933年4月25日。
- [27] 《京報》，1934年7月16日、9月26日、10月25日，《北平晨報》，1934年7月17日、7月26日、9月19日、9月28日、10月13日等。
- [28] 見北京大學檔案·全宗號（一）·案卷號292。
- [29] 《北平晨報》，1934年9月19日。
- [30] 《北平晨報》，1935年11月22日。

- [31] 《北京大學國學季刊》第六卷第一號，1936年。
- [32] 王學珍、郭建榮主編《北京大學史料》，第三卷，北京大學出版社，出版中。
- [33] 王學珍、郭建榮主編《北京大學史料》第四卷，同前。
- [34] 《北京大學國學季刊》第七卷第一號，1950年7月。
- [35] 王學珍等《北京大學紀事》，北京大學出版社，1998年4月。
- [36] 《歷史研究》，1983年第1期。
- [37] 《世界歷史》，1983年第4期。
- [38] 《光明日報》，1983年9月28日。
- [39] 《歷史教學》1984年第3期。
- [40] 《青年論壇》，1985年第6期。
- [41] 《世界經濟導報》，1985年5月20日。
- [42] 《光明日報》，1985年7月1日。
- [43] 《上海社會科學院學術季刊》，1986年第1期。
- [44] 《復旦學報》，1986年第3期。
- [45] 《文史知識》，1998年第5期。
- [46] 張立文等《傳統文化與現代化》，中國人民大學出版社，1987年8月。
- [47] 逢繼東《胡適與當代史學家》，第146頁，臺北東大圖書公司，1998年。
- [48] 《北京大學研究所國學門周刊》第二期，1925年10月28日。
- [49] 《北京大學中國傳統文化研究中心手冊》1998年5月。
- [50] 《人民日報》，1993年8月16日。
- [51] 《國學研究》，第三卷，第649頁，1995年12月。
- [52] 同上，第655頁。
- [53] 同上，第650頁。
- [54] 《北京大學中國傳統文化研究中心手冊》，第36頁，1998年5月。
- [55] 《國學研究》第二卷，第600頁，1994年7月。
- [56] 同〔54〕第37頁。
- [57] 同〔54〕，第36頁。
- [58] 同〔54〕，第21頁。
- [59] 《國學研究》第五卷，第625頁，1998年4月。
- [60] 《北京大學研究所國學門周刊》第二卷第十三期，第10—11頁，1926年1月6日。

[61] 同 [61], 第 1—2 頁。

作者單位：北京大學校史研究室

**Sinology Studies at Peking University:
Eighty Years from 1918 to 1998**

Guo Jianrong

Summary

The paper discusses the general situation and the trend of the historical events related with Sinology studies at Peking University in the last eighty years: How it was started at the beginning of the century, the achievements and particularly the new development in recent years.

北京大學中國傳統文化研究中心大事記

(1997年)

1月3日 中心秘書處召開會議，討論主辦1998年5月漢學研究國際會議事宜。會議對漢學會議的宗旨、主題、規模、組織、經費等進行了研究。中心主任袁行霈、副主任吳同琪、秘書趙為民、何淑雲、耿琴參加了會議。

1月5日 召開中心成立5周年工作匯報暨漢學研究國際會議籌備委員會成立大會。北京大學校長陳佳洱院士、校黨委副書記郝斌教授出席了會議。著名學者季羨林、張岱年、林庚、周一良、任繼愈、張世英、蕭麗雲、宿白、陳階敏、朱伯崑、裘錫圭等近50人出席了會議。中心主任袁行霈教授主持了會議，副主任吳同琪教授匯報了中心成立五年來的工作。他說：中心成立五年來，堅持以馬克思主義為指導，把中國傳統文化放到世界文化大格局中加以研究，剔除糟粕，提取精華，古為今用，推陳出新，努力用新的成果，為發展社會主義新文化服務，為北大的學科建設和人才培養作出貢獻。五年來，中心堅持“簡樸並重”的方針，一方面著眼於學術提高，努力向世界一流水平攀登；一方面着力於文化普及，把優秀的傳統文化推

向社會。中心主辦的《國學研究》年刊和《國學研究叢刊》，學術嚴謹，內容豐厚，受到國內外學術界的高度重視。中心與美國南緯公司聯合制作的《中華文化講席》電視系列片100集，與中央電視臺聯合制作的《中華文明之光》150集，在社會上產生廣泛的影響，並兩次獲得國家級獎項。陳佳洱校長說：非常感謝傳統文化研究中心在較短的時間內作出了較大的成績，學視對此給予了高度的評價。我最近訪問了牛津大學，他們高度贊揚中華5000年的文明，加強了漢學的研究，並給學生開設漢學課程。21世紀即將到來，我們要真正培養出人才，就必須重視基礎學科和人文學科，任何科學家都需要有歷史、哲學的知識，國家教委的課程改革也體現了這方面的要求。在大學生中加強人文、社會、道德修養、自然等各方面的教育，是北大的優勢，北大要把學好中文作為重要的事情來抓。關於1998年校慶期間召開漢學研究國際會議的問題，中心秘書趙為民匯報了美國唐研究基金會的資助情況及中心秘書處對會議所作的初步規劃。與會者一致認為：北大是漢學研究的重要基地，要開好這個會。邀請

國際一流學者，提出優秀的論文，闡出水平，闡出特色。會議還討論通過了漢學研究國際會議的規模、宗旨、主題、組織、籌委會名單等，正式成立了漢學研究國際會議籌委會，聘請著名學者費孝通、季羨林、張岱年、蔣廣銘、林庚、周一良、侯仁之、任繼愈、李賦寧、宿白擔任顧問；賈佳萍任名譽主席；袁行霈任主席；王天有、李伯謙、吳同瑞、葉朗、費振剛任副主席；吳同瑞、趙為民任秘書長。大會還同時成立了學術委員會，成員有：王小甫、王天有、王邦維、王岳川、葉朗、孫靜、龐文明、吳同瑞、陳來、李伯謙、李學繼、李零、權忠、鄭衝、武樹臣、趙為民、趙匡華、張傳璽、張鳴、孟二冬、費振剛、榮新江、袁行霈、閻步克、程郁毅、蔣紹愚、樓宇烈、魏常海。

1月10日 召開文、史、哲、考古四系系主任會議，討論漢學研究國際會議事項：一、大會的主題和確定大會發言人。二、與會學者數量和資格。三、會議報到時間和會期。四、出版《北京大學百年國學文粹》。

1月14日 召開《中華文明之光》論證會。《圓明園》、《民居與北京四合院》的文稿，《三國演義》的拍攝脚本通過了專家的論證。

1月22日 召開《中華文明之光》審片會。與會專家看了《李時珍與〈本草綱目〉》、《關白珍》、《十八世紀法國的中國熱》三集樣

片，並一一提出了修改意見。

1月29日 召開《中華文明之光》論證會，討論《傳統文化與現代化》的文稿。本集是《中華文明之光》的最后一集，由吳同瑞教授撰稿。

會後，袁行霈、吳同瑞、費振剛、王天有、葉朗、李伯謙、王小甫等教授又具體協商了漢學研究國際會議的有關問題，如大會的主題、邀請學者的名單及工作日程等。為配合北大百年校慶，中心還決定出版一套《北京大學百年國學文粹》，分文學卷、語言文獻卷、史學卷、哲學卷、考古卷，約400萬字。

3月4日 召開《北京大學百年國學文粹》出版工作會議。吳同瑞、費振剛、王天有、葉朗、趙為民、江溶、耿琴出席了會議。會議經過討論確定了具體的編選原則。

3月7日、12日、18日 召開《中華文明之光》論證會。《鄭成功》、《歐陽修》、《春遊》、《故宮》、《天壇》、《圓明園》、《民居與四合院》的拍攝脚本，《京劇》、《昆曲》、《中國古代的貨幣》、《戊戌變法》、《湯顯祖與〈牡丹亭〉》節目的文稿通過了專家的論證。

3月20日 《中華文明之光》電視系列節目榮獲中央電視臺頒發的“1996年優秀電視節目”一等獎。

3月21日、26日、4月11日、16日、24日 召開《中華文明之光》論證會。《鄒和四渾》、《元散曲》、《俠與武俠小說》、《明清小說》節目的文稿，《宋代說話藝術》、《順乾盛世》、《黃遵憲》、《中國文化在印度》、《沈括與《夢溪筆談》》、《昆曲》、《京劇》、《韓白珍》、《孫中山》、《俠與武俠小說》、《中國文化在法國》、《宋元繪畫》、《明清文人印》、《中國文化在俄羅斯》節目的拍攝提綱，《馬可波羅眼中的元代中國》、《黃遵憲》、《中國古代的貨幣》、《戊戌變法》、《清代曲藝》、《雜文化》的樣片，通過了專家的論證和初審。

4月30日—8月20日 漢學研究國際會議籌委會陸續向世界近20個國家和地區的400多位學者發出召開“漢學研究國際會議”的《啓事》。《啓事》說，中國傳統文化博大精深，不僅吸引着眾多中國學者進行深入的研究，而且已經超越國界引起世界各國學者的關注，並取得各具特色的成果。在二十一世紀即將降臨之際，由具有百年歷史的北京大學主辦一次漢學研究國際會議，中外學者濟濟一堂，展示最新研究成果，交流研究信息和研究心得，是很有意義的，也是十分愉快的。漢學研究國際會議訂於1998年5月5日至8日在北京召開，會議主題是“我與漢學研究”，與會學者可以在漢學的範圍內，介紹本人的研究經歷、經驗、理論、方法，或是有代表性的成果；可以介紹學術流派、學術師承、或學術前輩的成就；也可以介紹所在區

家、地區、學校、機構的研究現狀及最新成果。請於會前提交一篇論文，本籌委會根據論文安排在大會報告或在分會發言。會後出版會議論文集。《啓事》中還說，1998年5月4日是北京大學百年校慶日，這次會議是校慶活動中重要的一項。

5月8日 召開《中華文明之光》論證會。《傳統文化與現代化》、《五四新文化運動》的拍攝提綱通過了專家的論證。袁行霈、吳同琪、趙為民、張傳璽、孫玉石、梁志明、王邦維、李孝聰、王岳川、孔慶東、耿琴出席了會議，中央電視臺葉小宇等導演出席了會議。

5月13日 召開《北京大學百年國學文粹》編委會會議。各分卷主編匯報了近期的工作進展情況及編選過程中遇到的一些問題。圍繞編選的範圍及專業劃分等方面作了探討，並統一了編選的原則、操作的程序及交稿的時間。吳同琪、趙為民、李伯謙、費振剛、羅新、耿琴出席了會議。

5月14日、21日、6月5日 召開《中華文明之光》論證會。《故宮》、《天壇》、《避暑山莊》、《辛棄疾》、《孫中山》、《中國文化在印度》、《中國古錢》節目的文稿，《避暑山莊》、《中國古錢》、《春節》、《中國文化在俄羅斯》的拍攝腳本通過了專家的論證。

6月10日 中心領導與中央電視臺《中

華文明之光》系列節目負責人開會，討論《中華文明之光》后 50 集的選材、排序、調整及補充等問題。

6 月 11 日 召開中心秘書處會議，就《國學研究》和漢學會論等問題交換了意見。袁行霈、吳同瑞、趙為民、何淑靈、耿琴出席了會議。

6 月 12 日、25 日、7 月 14 日 召開《中華文明之光》論籌會。《康乾盛世》、《晚鐘光》、《中國文人印》、《地方誌》、《鄭和下西洋》、《揚州祖與〈牡丹亭〉》、《宋元繪畫》的拍攝腳本，《昆曲》、《鄭成功》的樣片通過了專家的論證和初審。

7 月 15 日 中央電視臺擬把 150 集《中華文明之光》系列節目的每一集提煉出兩分鐘的解說詞，在每天晚上的新聞聯播前播出，週日定為《上下五千年》，解說詞的內容由北大教授把關，從 10 月 1 日起播出。

7 月 17 日 召開中心管委會和《國學研究》編委會會議。中心主任袁行霈教授主持會議，副主任吳同瑞教授匯報了中心半年來的工作：150 集《中華文明之光》電視系列節目的拍攝工作，已完成 101 集，還有 44 集正在審查和拍攝中，爭取在年底完成。節目播出後，在國內外引起較大反響，東南亞一些國家和國內的大學，要求購買錄像帶，作為他們的教材。國內各階層觀眾的來信不少，

要求買書、買錄像帶，並在來信中高度贊揚此節目文化品位高、意義深遠，是適宜於老中青三代的精神食糧。三年多來，我們為保證本節目的學術性、知識性和雅俗共賞，邀請了文、史、哲、考古、法律、科技等領域的 200 多名專家參與寫稿、論證。凡參與此項工作的專家都非常熱心，獻計獻策，使我們很受鼓舞。《中華文明之光》節目的文稿也將由北大出版社出版發行。江西二十一世紀出版社的配圖本也在制作中。關於漢學研究國際會議，現已收到 100 多位國內外學者的回執，表示參加會議。估計人數會超出我們預定的計劃，還要在 8 月份召開一次籌委會會議，精心籌備，爭取 10 月份發出正式邀請信。中心與美國南海公司合作的電視教學片《中國文化講座》，經過近四年的努力，已完成 90 多集，獲得了“首屆全國優秀教育音像出版”一等獎。中心與河南人民教育出版社合作出版的《中國歷史文化知識》叢書，第一批 20 種已正式出版，計劃出版 50 種，現仍在運作中。中心擬在北大百年校慶和漢學研究國際會議前再出版一套《北京大學百年國學文粹》。《國學研究》第五卷的審稿、定稿工作正在進行中，爭取在百年校慶前出版。會議就上述事項展示了討論，並通過了增加王邦雄教授為《國學研究》編委會委員。賈振剛、孫靜、葉明、鄒衡、樓宇烈、陳來、王天有、李伯謙、嚴文明、趙為民、王小甫、趙匡華、閻步克、王邦雄、孟二冬、何淑靈、耿琴出席了會議。

8月10日 召開漢學研究國際會議學術委員會會議，主要討論以下幾個問題：確定正式邀請的學者名單，參加會議的學者都要有論文，尤其是北大的教授，要鼓勵他們拿出最新的具有代表性的文章，反映北大漢學研究的水平；關於會議日程安排問題，決定會議分兩天大會報告，兩天分會發言，中心負責兩天大會的組織工作，文、史、哲、考古四系負責分會的組織工作。大會主席袁行霈首先草擬了一個漢學研究國際會議日程表和開幕式、閉幕式報告人名單，由學術委員會討論定奪。大家一致認為，會議還確定了會址在北京西郊的香山飯店。

8月12日、28日 召開《中華文明之光》籌片會。《沈括與〈夢溪筆談〉》、《京劇》、《清代曲藝》、《三國演義》、《戊戌變法》、《春節》、《中國古錢》、《明清兩林藝術》節目的樣片，《辛酉疾》節目的拍攝脚本，《趙匡胤》節目的文稿通過了專家的初審和論證。

8月29日 中心主任袁行霈、副主任吳同瑞、秘書向家雲、耿琴與美國唐研究基金會代理人羅新先生召開了小組會議，討論落實基金會對漢學會議的資助經費的預算問題及分批到位的時間問題。

9月2日 中心副主任吳同瑞與秘書處何淑雲、耿琴去香山飯店，實地考察香山飯店的住房、會議室設備、後勤服務、伙食安排、

交通等情況，與香山飯店有關人員就漢學會議的後勤保障問題進行了較為詳細的協商。

9月4日、17日 召開《中華文明之光》論證會。《紅樓夢》、《中國古代的科舉制度》節目的文稿，《元散曲》、《地方志》的拍攝脚本通過了專家的論證。

9月26日 中心聘請哲學系和歷史系部分教授與中央電視臺導演葉小宇討論撰寫《上下五千年》節目先秦部分的解說詞。

10月8日 召開漢學研究國際會議籌委會會議。中心副主任吳同瑞教授主持會議，主要討論解決以下幾個問題：漢學研究國際會議學者的論文提綱和論文的要求及出版問題；會議正式邀請函的內容、事項及時間的確定問題；會議的接待、伙食、住宿、筆會、京昆劇節目的安排問題；《百年國學文粹》的出版問題；《國學研究》第五卷的組稿、出版問題等等。文、史、哲、考古各系領導分別談了自己系的準備工作和遇到的一些具體問題，大家一致認為，儘管時間緊、困難大，但一定要花大力氣，克服困難，保證在會議前做好一切準備工作。費振剛、王天有、陳來、李伯謙、王守常、程郁敏、江裕、何淑雲、何晉、耿琴等出席了會議。

10月15日 召開《中華文明之光》籌片會。《鄭和下西洋》、《康乾盛世》、《嶺南祖與〈牡丹亭〉》、《中國文化在日本》的樣片通過

了專家的審定。

10月17日 中央人民廣播電臺“周末書苑”節目播出中心與河南省大衆出版社合作項目《中國歷史文化叢書》之一《儒林外史的文化意蘊》的評議和賞析，受到聽衆的好評。著名學者李漢秋給中心打來電話，感謝中心在文化傳播中對社會作出的一系列貢獻。

10月21日 中心秘書處召開會議，重點討論漢學研究國際會議的籌備情況及邀請函的擬定問題。耿琴首先匯報了收到學者的回執情況：國外學者計有64人，來自15個國家；港澳臺學者38人；國內學者78人；北大學者65人。估計要達到350人。中心副主任吳同瑞教授說，會議的規模遠超出我們的預定計劃，這是一件好事，但我們人手少，時間精力有限，經費也還未完全到位，所以，要適當控制會議的規模。正式邀請的學者必須向大會提交論文，論文提要需在1998年的2月份收齊，趕在會前出版。尤其是北大的學者，更應高標準，高質量。我們不僅要搭臺，而且要唱戲，唱主角。

10月24日 漢學研究國際會議秘書處，開始向國內外漢學研究學者陸續發出正式邀請函。同時，中心向資助漢學會議的桑杰偉先生匯報了會議的籌備情況和經費使用及預算情況。

11月6日、12日、19日 召開《中華文

明之光》編委會。《觀禪》、《五四新文化運動》、《紅樓夢》節目的拍攝提綱、《印文化與文人印》、《孫中山》、《天壇》、《王陽明》、《張清繪畫》、《京師大學堂》的樣片通過了專家的論證和初審。

11月25日 美國謝研究基金會理事羅杰偉先生，在歷史系羅新老師的陪同下，來到北京大學，了解漢學會議的前期準備工作。中心副主任吳同瑞教授、中文系主任費景剛教授、中心秘書程郁緜、何淑雲、耿琴參加了接待。吳同瑞教授首先向羅杰偉先生介紹了會議籌備工作的進展情況，張賓木次會議是純學術性的會議，一切工作圍繞學術進行，規模大，規格高，尤其在北大召開，更顯示了它的權威性。因此，國內外學者都積極要求參加會議，以參加此次會議為榮幸。邀請到會議的後勤服務等工作，如會議的地址、接待、食宿、用車、醫療、宣傳、演出、參觀、筆會、禮品、會議的材料及論文出版等。羅杰偉先生對會議的準備工作很滿意，他說，一百年來，世界的變化很大，中國的變化也很大。中西文明是兩個大文化主流，要增加溝通，讓外國的學者了解中國，了解中國的傳統文化。我非常喜歡中國的傳統文化，所以幾年來一直支持許多美國學者研究中國的傳統文化。我幫助這個會議，也是希望中國的傳統文化在世界上產生較大的影響。

11月28日、12月4日 召開《中華文明之光》審片會。《通風》、《宋詞》、《中國

文化在印度》、《臺灣山莊》、《國明圖》、《故宮》、《中國古代的科舉制度》、《中國古代的貨幣》的樣片通過了專家的初審。

12月15日 中心秘書處召開會議，重點討論漢學會議的準備工作。袁行霈教授說：會議的日期漸近，前期準備工作比較成功，形勢也好。我們要以這次會議為契機，加強與各國學者的交流，把中國的優秀傳統文化推向世界。吳同瑞教授說：首先是學術工作，重點抓大會和分會的主題發言，校內專家的論文水平要有保證。另外，藉此會議機會，邀請部分國外學者到校內進行學術報告。會議增聘柳詒為漢學研究國際會議副秘書長。關於《中華文明之光》，大家一致認為，現已接近尾聲，要善始善終，保證質量，爭取在漢學會議召開前結束。

12月18日 北大出版社總編輯張錫衡教

授召開《北京大學百年國學文粹》責任編輯會議，要求各編輯務必認真負責，嚴格把關，定人定稿，百年校慶前一定完成任務。中心秘書耿琴參加了會議。

12月20日 召開中心管委會、編委會會議。重點討論以下幾個問題：漢學會議的正式邀請信內容；正式邀請學者名單；會議的論文提交和論文的要求；食宿和接待的具體辦法；會議期間的時間安排和文藝演出、筆會及經費的使用問題；《國學研究》第四卷、第五卷的有關事宜。袁行霈、吳同瑞、費振剛、王天有、閻步克、李伯謙、葉朝、韓宇烈、陳來、王邦雄、程郁巖、何淑雲、耿琴出席了會議。

12月26日 召開《中華文明之光》審片會，《五四新文化運動》、《北京四合院》、《明清繪畫》的樣片通過了專家的初審。

徵稿啟事

一、本刊由北京大學中國傳統文化研究中心主辦。

二、本刊為綜合性學術刊物，旨在弘揚中華民族優秀的傳統文化，倡導實事求是的學風，鼓勵在學術問題上大膽探索，努力創新。

三、本刊登載有關中國傳統文化的學術論文，跨學科的綜合研究與各學科的專題研究並重。內容涉及以下學科：古代文學、近代文學、古代文論、文字學、音韻學、訓詁學、目錄學、版本學、校勘學、古代史、近代史、史學史、敦煌吐魯番學、思想史、哲學史、宗教史、法律思想史、政治思想史、經濟思想史、軍事思想史、科技史、美學史、倫理學史、文化史、考古學、中外文化比較研究、中外文化交流史等。

四、來稿請按本刊所登“書寫格式”的要求抄寫，並請附中、英文提要各一份，中文提要限二百字以內。

五、本刊熱誠歡迎國內外學者賜稿。

六、來稿均由編委會送呈校內外至少兩位具有權威性的學者審閱，審稿人寫出審稿意見書，編委會逐一討論決定是否採用。撰稿人與審閱人之姓名互不透露。

七、來稿務請認真核對引文。編委會對準備採用之稿件或將提出修改意見，但不代作者修改。文責由作者自負。稿件如涉及版權問題由作者負責。

八、請自留底稿。來稿恕不退還，如被採用，將及時通知作者。若半年後仍未收到採用通知，作者可自行處理。

九、來稿一律用中文書寫。

十、來稿請注明姓名、工作單位、通訊地址、電話及傳真號碼，以便聯係。

十一、請勿一稿兩投。

十二、本刊每年出版一卷，每卷約五十萬字。

十三、來稿刊出後，贈刊物一冊、抽印本二十冊。稿酬從優。

十四、來稿請寄：

郵編 100871

北京大學中國傳統文化研究中心《國學研究》編委會

耿 琴 收

北京大學中國傳統文化研究中心

《國學研究》編輯委員會

來稿書寫格式

一、採用橫格稿紙單面書寫；字體規範，工整清晰。

二、作者姓名置於論文題目下，居中書寫。作者單位寫在文章末尾。

三、各章節或內容層次的序號，一般依一、(一)、1、(1)……等順序表示；個別專業可依該專業的習慣排列。

四、一律使用新式標點符號。

(一) 除破折號、省略號各佔兩格外，其他標點符號各佔一格；

(二) 書籍、文件、報刊、文章等名稱，均用書名號《 》；

(三) 書名和篇名連用時，中間加間隔號，如：《史記·趙世家》；

(四) 書名或篇名之中又含有書名或篇名的，後者加單角括號〈〉，如：
《從水滸戲看〈水滸傳〉》；

(五) 正文中的引文用雙引號“ ”；如果引文中又有引文，後者用單引號‘ ’。

五、正文每段第一行起首空二格；文中獨立引文，各行左邊空三格，引文首尾不必加引號。

六、第一次提及帝王年號，須附加公元紀年，不必出“公元”二字，如：漢武帝元狩二年（前121），宋仁宗皇祐五年（1053）。

七、所有圖表必須清晰，並標明編號，如：圖一，圖二……或：表一，表二……；同時須在正文第一次提及時，隨即列出，或注明圖表編號，如：（見圖一），（見圖二）……或：（見表一），（見表二）……圖內文字請用繁體。

八、注釋號碼用阿拉伯數字表示，如：[1]、[2]……

九、注釋號碼位置規定如下：注全句者，注釋號碼置於句號之後；注引文者，注釋號碼置於句號、引號之後；注句中部分文字者，注釋號碼置於有關文字之後；注釋號碼應寫在稿紙方格內的右上方。

十、注釋按順序抄寫在全篇正文結束之後，並採用下列格式：

(一) 引用古籍，應標明著者、版本、卷數，如：

明毛晉《初唐四子集》卷四〇，明崇禎十三年（1640）張燾、曹侉刻本。

清王夫之《唐詩評選》卷二，民國間《樹山遺書》本。

(二) 引用專書及新印古籍，應標明著者、章節或卷數、出版者及出版日期、頁碼，如：

朱自清《詩言志辨·賦詩言志》，《朱自清全集》第六冊，江蘇教育出版社1990年7月第一版，第144頁。

任繼愈主編《中國佛教史》第三卷第一章第二節，中國社會科學出版社1988年4月第一版，第22—25頁。

王叔岷《古籍虛字廣義》，臺北華正書局1990年4月初版，第430頁。

明胡震亨《唐音彙箋》卷四，上海古籍出版社1981年5月第一版，

第 29 頁。

Joseph Needham, *SCIENCE AND CIVILISATION IN CHINA* Volume II, Cambridge at the University Press, 1956, PP.10—13。

(三) 引用期刊論文，應標明期刊名、年代卷次、頁碼，如：

聞一多《東阜太一考》，《文學遺產》1980 年第一期，第 3 頁。

張岱年《中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭》，《國學研究》第一卷，北京大學出版社 1993 年 3 月第一版，第 3 頁。

(四) 引用報紙，應標明報紙名稱、發行日期和版面，如：

錢仲聯《清詩簡論》，1983 年 12 月 27 日《光明日報》第三版。

(五) 再次徵引：

1. 再次徵引時可用簡化方式處理，如：

注 [1] 王利器《文鏡秘府論校注》，中國社會科學出版社 1983 年 7 月第一版，第 10 頁。

注 [2] 同前注。

注 [3] 同前注，第 9 頁。

2. 如果再次徵引的注不接續，可用下列方式表示：

注 [4] 同注 [1]，第 11 頁。

**STUDIES IN
SINOLOGY
VOLUME VI
1999**

**Center for the Study of
Traditional Chinese Culture
PEKING UNIVERSITY**

ISBN 7-301-04291-4



9 787301 042915 >

北京大學出版社

ISBN 7-301-04291-4/G · 544

定價：68.00 元