北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

國學研究

第八卷

主　編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有　王小甫　王邦維　吴同瑞

孫　静　袁行霈　陳　來　鄒　衡

程郁綴　趙匡華　趙為民　閻步克

蔣紹愚　樓宇烈　嚴文明

特約編委

許逸民

北京大學出版社

二〇〇一年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究．第八卷/袁行霈主編 .—北京:北京大學出版社,2001.10

ISBN 7-301-05246-4

Ⅰ.國… Ⅱ.袁 Ⅲ.國學-研究-文集 Ⅳ.Z126.27-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2001)第 069365 號

書　　名: 國學研究（第八卷）

著作責任者: 袁行霈　主編

責 任 編 輯: 喬　默

標 準 書 號: ISBN 7-301-05246-4/G·0683

出 版 發 行: 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

網　　址: http://cbs.pku.edu.cn　　電子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

電　　話: 出版部 62752015　發行部 62754140　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

787mm × 1092mm　16 開本　35 印張　800 千字

2001 年 10 月第 1 版　2001 年 10 月第 1 次印刷

定　　價: 68.00 圓

未經許可，不得以任何方式復制或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有，翻版必究

本刊之出版，先後承蒙
南懷瑾、查良鏞等先生暨
全國高等院校古籍整理研究工
作委員會
慷慨資助，特此致謝。

目　　錄

試論唐代的詩壇中心及其作用 …… 陳鐵民（ 1 ）
《文鏡秘府論》“證本”考 …… 盧盛江（ 31 ）
見於《永樂大典》的六十一種宋集考 …… 孔凡禮（ 87 ）
汪端的詩歌創作與批評初論 …… 蔣　寅（143）
“桓”字與真山楚官璽 …… 李學勤（173）
王仁事蹟與世系考 …… 潘吉星（177）
隋唐五代時期的生態環境 …… 徐庭雲（209）
祈雨與唐代社會研究 …… 雷　聞（245）
《登科記考》補正 …… 孟二冬（291）
《續資治通鑒長編》神宗朝記事校勘補正 …… 高紀春（315）
敦煌曆日與當代東亞民用“通書”的文化關聯 …… 鄧文寬（335）
敦煌先唐詩考 …… 徐　俊（357）
由功利到信仰——墨子思想重估 …… 趙　峰（377）
玄學“有無”之辨與士人名教自然之擇 …… 寧稼雨（411）
王安石的儒學思想 …… 楊柱才（439）
聶雙江思想研究 …… 楊立華（467）
二十世紀中國《爾雅》學研究 …… 胡錦賢（501）

北京大學國學研究院 2000 年大事記 …… （543）
徵稿啟事 …… （548）

試論唐代的詩壇中心及其作用

陳鐵民

陳寅恪先生在《元白詩箋證稿》中説："苟今世之編著文學史者，能盡取當時諸文人之作品，考定時間先後，空間離合，而總匯於一書，如史家長編之所爲，則其間必有啓發，而得以知當時諸文士之各竭其才智，競造勝境，爲不可及也。"（上海古籍出版社 1978 年版，第 9 頁）指出編著文學史，不僅必須考定作品的時間先後，還要究明創作的"空間離合"，洵爲高見，惜吾人罕有涉足此道者。本文所探討的"詩壇中心"，即屬創作的"空間離合"範疇，由這個問題入手進行研究，或許能給我們以啓發，獲得一些關於唐代詩歌發展規律的新認識。

一

所謂"詩壇中心"，指的是詩人薈萃的中心、詩歌創作和傳播的中心以及詩藝交流的中心。詩壇中心的創作主潮會對整個詩壇産生重大的影響，甚至起着支配的作用。唐時有這樣的詩壇中心嗎？

初唐近百年中始終存在的宫廷詩苑，就是當時詩壇的中心。首先，初唐宫廷詩苑是當時詩人薈萃的中心。整個初唐時代，處在宫廷詩苑圈子以外的詩人數量很少（參見余恕誠《唐詩風貌》第三章）。這種情況的出現，有它的歷史原因。經歷了隋末的多年戰亂之後，唐立國之初的文教事業衰敝，詩人文士凋殘，這對於唐王朝統治的鞏固是不利的。唐太宗説："朕雖以武功定天下，終當以文德綏海内。"（《舊唐書·音樂志》）要"以文德綏海内"，自然應重視文教建設，而從事文教建設，首先需要大量人才。所以，唐初帝王便多方網羅了一

批前朝遺留的詩人文士入朝，給予高位。這樣，武德、貞觀時的宮廷詩苑也就形成了。這一宮廷詩苑的主力是一批學士。武德四年（621），秦王李世民“銳意經籍，開文學館以待四方之士”（《舊唐書·太宗紀》），令杜如晦等十八人并以本官兼任學士（十八學士的姓名，見於褚亮《十八學士贊》），史稱秦王府十八學士。在這些學士中，有謀臣、經學家、史學家，更多的則是以詩文名世的人，如虞世南、褚亮、于志寧、許敬宗、劉孝孫、薛元敬等。此外杜淹、杜正倫二人（皆有詩作傳世），雖不與十八人之列，實際也曾爲文學館學士（據《舊唐書》本傳）。李世民即位後，秦王府不復存在，於是文學館學士便轉成爲弘文館學士（據《唐會要》卷五七“翰林院”）。後來，唐太宗又陸續遴選若干文學之士入弘文館，亦并以本官兼任學士或直學士。根據《唐會要》卷六四、《通鑒》武德九年及兩《唐書》本傳的記載，貞觀時新進的學士、直學士有歐陽詢、顔師古、蕭德言、褚遂良、朱子奢、謝偃、上官儀（諸人都有詩作傳留）等。除學士外，武德、貞觀時的宮廷詩苑中，還有一些重臣，如魏徵、王珪、陳叔達、岑文本、李百藥、楊師道、袁朗、孔紹安等。

高宗朝宮廷詩苑的主力仍是一批學士。在太宗朝的一些聲名最盛、影響最大的宮廷詩人已辭世的情況下，許敬宗、上官儀便自然而然地成爲高宗朝宮廷詩苑的代表人物。雖然這時許、上官二人皆累官至宰相，但仍都兼任弘文館學士（唐制，學士皆以他官兼任）。據《唐六典》卷八、楊炯《薛元超行狀》及兩《唐書》本傳的記載，高宗朝在弘文館任學士、直學士的尚有任希古、袁承序、李義府、來濟、薛元超、劉胤之、劉禕之、高智周、孟利貞、郭正一、張大素、范履冰、韓思彦等，他們在當時大抵都有詩名或文名，多數人有詩作傳留至今。此外，董思恭、元萬頃、元兢雖非弘文館學士，也可算作宮廷詩苑中人[1]。武則天、中宗朝宮廷詩苑的主力也是一批學士。武則天在天授元年（690）達到稱帝的目的後，漸熱衷於文事，君臣唱和日盛。聖曆二年（699），置控鶴府（後改爲奉宸府），令内寵張易之、張昌宗監領，引文學之士薛稷、員半千、閻朝隱、宋之問等入府爲内供奉。同年，命張昌宗召李嶠、閻朝隱、徐彦伯、薛曜、于季子、沈佺期、徐堅、張説、劉知幾、宋之問、崔湜、韋元旦等二十六人同修大型類書《三教珠英》於内殿，時稱“珠英學士”。《唐會

要》卷三六記述了這一情況並列有二十六個預修者的名單。《郡齋讀書志》卷二〇載崔融編集預修《三教珠英》者四十七人所賦詩爲《珠英學士集》五卷，但未列出四十七人的姓名。據今存《珠英學士集》殘卷及《新唐書·李適傳》、《唐詩紀事》卷六，可知在這二十六人之外，尚有李適、胡皓、劉允濟、喬侃四個預修者。上述已知姓名的三十個珠英學士中，僅李處正、蔣鳳二人無詩作存世。中宗即位後，聽從上官昭容的建議，增置修文館（即弘文館，避皇太子李弘諱改爲昭文館，又改爲修文館）學士，並提高其地位。景龍二年（708），敕李嶠、趙彦昭等四人爲修文館大學士，崔湜、李適、李乂、劉知幾等八人爲學士，薛稷、宋之問、杜審言、沈佺期、閻朝隱、徐堅、韋元旦、徐彦伯、劉允濟等十二人爲直學士。這個二十四學士的名單，見於《新唐書·李適傳》、《唐會要》卷六四、《唐詩紀事》卷九。此外，據兩《唐書》本傳記載，張説、蘇頲、崔日用也曾任修文館學士，大概是後來又增補的。以上修文館學士凡二十七人，均有詩作傳留至今。除學士外，“文章四友”（李嶠、蘇味道、杜審言、崔融）中的蘇味道、崔融，也是武則天、中宗朝宫廷詩苑的重要人物。

初唐宫廷詩苑又是當時的詩歌創作和詩藝交流中心。唐太宗“少尚威武，不精學業”（太宗《答魏徵上〈群書理要〉手詔》），唐建國之後，爲了使自己“致治稽古，臨事不惑”（同上），很重視自身文化素養的提高，於是除“鋭意經籍”外，還熱衷學詩。他令諸學士輪番宿直，聽政之暇，即引入内殿，或“討論墳籍”，或吟詠唱酬（參見李百藥《封建論》等）。當學士、重臣“出侍輿輦，入陪宴私”（《唐會要》卷五七）時，君臣間也常作詩唱和。另外，學士、重臣之間宴飲賦詩的風氣也很流行（例如在安德公楊師道山池、于志寧宅的宴集），這樣便形成了貞觀朝宫廷詩創作的盛況。高宗朝宫廷詩的創作也未衰減，許敬宗、上官儀等宫廷詩人在當時都有很大影響。尤其是上官儀，詩作“綺錯婉媚”，風靡一代，“時人謂爲上官體”（《舊唐書》本傳）。麟德元年（664），他由於政治原因被殺，但上官體的流行並没有因此而停止，從元萬頃、劉禕之等高宗朝宫廷詩人的作品中，就可看到上官體的影子。則天朝的珠英學士們在修撰《三教珠英》的過程中，每每“賦詩聚會”（《舊唐書·徐堅傳》），創作活動活躍，故有崔融集其所賦詩爲《珠英學士集》。學士、宫廷詩人們還

常侍從武則天宴游，君臣作詩唱和。如久視元年（700）武則天遊石淙，賦七律一首，應制奉和的除宰相、武則天的子姪、内寵外，有學士、宫廷詩人李嶠、蘇味道、崔融、閻朝隱、薛曜、徐彦伯、于季子、沈佺期等。今存的《宋之問集》中，也有不少陪侍則天的應制詩，如《龍門應制》、《麟趾殿侍宴應制》、《上陽宫侍宴應制得林字》、《扈從登封告成頌》、《松山嶺應制》等。中宗朝的宫廷詩創作更是盛況空前。中宗好宴享遊樂，“凡天子饗會遊豫，唯宰相及學士得從”，“帝有所感即賦詩，學士皆屬和”（《新唐書·李適傳》）。當時君臣宴遊唱和的規模之大，次數之頻繁，以及製作出的詩篇數量之多，都遠遠超過太宗、則天朝。在學士賦詩屬和時，還每“使上官昭容第其甲乙，優者賜金帛”（《通鑒》卷二〇九），形成了宫廷賽詩。初唐宫廷詩人們在賦詩聚會時，也從事詩藝交流。他們先後寫出的若干探討分析詩歌的聲律病犯、對仗技巧以及藝術表現的論著，就是從事這種交流的産物，律詩的定型也是他們在從事這種交流中完成的。

宫廷詩苑存在於京師，而京師由於具有各種優越的條件，很自然地成爲一個詩歌傳播的中心（説詳後）。我們知道，唐代詩歌的流佈，主要依靠傳寫[2]。在這樣一個詩歌的流佈主要依靠傳寫的時代，詩歌傳播中心對於詩歌發展的作用，既不同於印刷術已普及的宋代，更大異於今日。在今日，一個詩人的傑作一旦發表，就立刻能在全國産生影響，不論他居於何地；在宋代，一個詩人的佳製一旦刊印，也能迅速傳至全國各地並發生影響，盡管他遠離詩歌傳播中心。而在唐代，一個詩人如果遠離傳播中心，那麽即便他佳作迭出，也難以立即在當世獲得普遍的聲譽與廣泛的影響；而長期居於傳播中心的詩人，情況正與此相反。所以，唐代詩人在當世詩壇的地位與影響，不全由其作品的質量決定。

初唐宫廷詩苑由於居於詩壇的中心地位，加上得到帝王的扶持，因而影響巨大，對當時詩壇起着支配的作用。當時詩壇公認的領袖和代表人物，無一不是宫廷詩苑中人。如武德、貞觀朝的詩壇領袖和代表人物是虞世南、李百藥、褚亮。時人稱虞世南“文爲辭宗”（太宗語，見《舊唐書·虞世南傳》）、“雕文絶世”（褚亮《十八學士贊》）、“博通萬句，對問不休”（盧照鄰《南陽公集

序》)；謂李百藥“海内名流，莫不宗仰。藻思沉蔚，尤工五言”(《大唐新語·文章》)，其詩“雖樵童牧豎，並皆吟諷”(《舊唐書》本傳)；評褚亮“雖未連衡兩謝（謝靈運、謝朓)，實所結駟二虞（虞世基、世南兄弟)”(元兢《古今詩人秀句序》)。高宗朝的詩壇領袖是許敬宗、上官儀。許敬宗武德初即任秦府學士，夙已“槐市騰聲”(《十八學士贊》)，高宗朝累任宰相，以“文學宏奥”(《舊唐書》本傳）主持大量類書、詩文總集的修撰，成爲文壇宿老、宗師；上官儀的詩作爲時人競相效仿，前已述及。武則天、中宗朝的詩壇領袖和代表人物是“文章四友”和沈佺期、宋之問。張説《五君詠·李趙公嶠》：“李公實神敏，才華乃天授……故事遵臺閣，新詩冠宇宙。”《新唐書·李嶠傳》：“嶠富才思，有所屬綴，人多傳諷。”“爲文章宿老，一時學者取法焉。”可以説李嶠是當時詩壇的領袖。沈、宋年輩晚於“四友”，但詩作“如錦綉成文”(《新唐書·文藝傳中》)，屢次在宫廷賽詩中獲勝，成爲當時宫廷詩苑的寵兒。

初唐時處在宫廷詩苑圈子之外的詩人不多，較有詩名的只有王績、四傑、劉希夷、陳子昂等幾個。由於他們都不居於詩壇中心，所以在當世詩壇也未能獲得應有的地位與影響。如自隋入唐的王績獨標一格，在武德、貞觀朝詩人中存詩數量最多（今存詩一百二十四首)，但他長期居於故鄉絳州龍門，與詩壇中心（宫廷詩苑）疏離，因而在當世影響不大，在詩界也未能獲得應有的地位(唐陸淳《删東皋子後序》：“其遺文高迹不顯。”)。可以説，他的詩在身後纔逐漸爲人們所注意。《大唐新語·文章》稱劉希夷“少有才華”，“不爲時所重”，“後孫翌撰《正聲集》，以希夷爲集中之最，由是稍爲時人所稱”。希夷約卒於儀鳳四年（679)，《正聲集》編於開元中期，是希夷在辭世四十餘年後，方爲人們所注意。這同他一直遠離詩壇中心（希夷未在京師做過官)，應有關係。陳子昂雖曾任職京師，與一些宫廷詩人也有往來，但始終没有進入宫廷詩苑的圈子。他懷着對宫廷詩風的深刻不滿，大力標舉興寄、風骨，倡導詩文革新，可是在當世産生的影響却很有限，盧藏用《右拾遺陳子昂文集序》説：“惜乎！湮厄當世，道不偶時……恨不逢作者，不得列於詩人之什，悲夫！”直到盛唐時代，其聲名、影響始著[3]。

駱賓王、盧照鄰、王勃、楊炯並稱“四傑”大約在高宗咸亨（670—673)、

上元（674—675）年間。在並稱“四傑”之前，他們各自已都在京師獲得了聲名。“四傑”之得名京師，與宮廷詩苑有一定關係，但他們又都不能算是宮廷詩苑中人[4]。下面擬從關於“四傑”次第的爭議，來看一看詩壇中心（宮廷詩苑）的作用。景龍二年（708）宋之問所作《祭杜學士審言文》中有“王楊盧駱”的次第，《舊唐書·楊炯傳》稱楊對這一次第表示不滿，“謂人曰：‘吾愧在盧前，耻居王後。’當時議者，亦以爲然……崔融曰：‘王勃文章宏逸……炯與照鄰可以企之，盈川之言信矣。’（張）説曰：‘楊盈川文思如懸河注水……既優於盧，亦不減王。耻居王後，信然；愧在盧前，謙也。’”不管楊炯争次第的記載是否符合事實，當時當有楊應排名第一的呼聲。杜甫《戲爲六絶句》其二：“楊王盧駱當時體，輕薄爲文哂未休。”杜列楊爲“四傑”之首[5]，想來淵源有自，而非别出心裁。從今存的作品看，楊的文學成就實難居四人中的首位，爲什麽當時却有人認爲他應排名第一？楊炯十一歲（660 年）時開始“待制弘文館”，上元三年（676）補校書郎；永淳元年（682），受到與上官儀“文章款密”、兼任弘文館學士的宰相薛元超的舉薦，任太子詹事司直，兼崇文館（屬東宫，比照門下省之弘文館而設）學士，同時任學士的有崔融、徐彦伯（見楊炯《庭菊賦》）；天授元年（690），與宋之問同值習藝館，並結爲知交（見宋之問《祭楊盈川文》）。在“四傑”中，楊炯同宮廷詩苑中人的關係最爲密切。從楊炯今存的詩歌看，也帶有較多宮廷詩的印記，駱祥發《初唐四傑研究》謂其“在宮廷詩圈子裏挣扎”，不爲無據。在宮廷詩苑支配詩壇的情況下，人們認爲楊炯應排名第一是很自然的。

初唐近百年中，當一批宮廷詩人辭世後，又有一批新的宮廷詩人取而代之，宮廷詩苑始終存在，並成爲當時詩壇的中心。到了玄宗開元年間，這種局面纔有了大的改變。雖然當時宮廷的宴飲賦詩活動不絶，但宮廷詩苑已喪失其對詩壇的支配力，再也不能成爲當時詩壇的中心了。初唐宮廷詩苑之所以能成爲當時詩壇的中心，不僅僅由於它得到帝王的扶持和處於優勢的地位，更主要的還在於，它對初唐詩歌的演進起着不可替代的作用，從而對當時詩壇産生較大的影響力。余恕誠《唐詩風貌》一書指出，初唐詩歌是在宮廷内外雙方的互補中演進的，“初唐詩歌演進，始終離不開宮廷詩苑這樣一個最爲重要而持久

的基地”。這個看法頗有見地。竊以爲初唐宫廷詩苑起碼擔負並完成了兩項宫廷詩苑圈子之外的人難以擔負和完成的促進詩歌發展的任務。第一項任務是誘導學詩、傳授作詩技藝、普及詩歌創作。弘文館學士（宫廷詩苑的主力）職“司撰著”（《唐六典》卷八），他們在整個初唐時代，連續編纂了大量類書、詩文總集等，爲文人士子學習詩文、采摭辭藻典故提供便利，起到了誘導人們學詩的作用（參見聞一多《類書與詩》）。宫廷詩人們還撰寫論著，如上官儀作《筆札華梁》，元兢作《詩髓腦》，崔融作《唐朝新定詩格》等，對詩歌的聲律、對偶、藝術表現等進行分析探討，於文人士子學習作詩和詩歌創作的普及都産生了促進的作用。還有像李嶠作詠物組詩《雜詠詩》一百二十首，爲習詩者提供了便於效仿的範式，也起到了普及詩歌創作的作用（參見葛曉音《創作範式的提倡和初盛唐詩的普及》，載《文學遺産》1995 年第 6 期）。又，弘文館學士有“兼訓生徒”之責（弘文館有學生三十人，皆皇親國戚及功臣貴官之子），這使學士們能够通過“講學授徒”的方式傳授作詩技藝，從而也有助於詩歌創作的普及。隨着開元之世文教的昌盛，來自庶族寒士階層的詩人大量湧現，標誌着這第一項任務已基本完成。第二項任務是律詩的定型。律詩定型於武則天、中宗朝的珠英學士、修文館學士們之手，説見拙作《論律詩定型於初唐諸學士》（載《文學遺産》2000 年第 1 期）。在以上兩項任務已完成的情况下，宫廷詩苑的作用與影響力也就大爲減弱。另外，經過“四傑”、陳子昂等對宫廷詩風的激烈批評，宫廷詩存在風骨不揚的缺失到開元時已成爲人們的共識，於是時代的審美文化取向便同宫廷詩的審美風尚拉開了距離，宫廷詩也就逐漸失去對人們的吸引力。這樣，宫廷詩苑自然也就難以成爲當時詩壇的中心了。在開元之世，事實上已很難找到嚴格意義上的宫廷詩人。例如張説（667—731），原是武則天、中宗朝的珠英學士、修文館學士，所作宫廷詩近百首，似乎是一個宫廷詩人；然而他閱歷豐富，寫的非宫廷詩更多，達二百多首，且作品所追求的氣象，亦異於宫廷詩，如他的某些應制之作，甚至具有雄勁的格調，所以又不能算是一個宫廷詩人。可以説，宫廷詩的創作集團到開元時已經瓦解。這是唐代詩歌發展的必然趨勢，詩國高潮到來的標誌。

二

開元以後，西京長安成爲唐代一個首要的詩壇中心。首先，長安是唐代文人士子聚集的中心，也是詩人薈萃的中心。這可從以下四個方面加以説明：第一，長安有數量衆多的官員。據《新唐書·百官志》統計，唐中央機構的流内文官約有一千五百人，在西京的京兆府及長安、萬年二縣（西京所在）的流内官有五十八人。流外文官更遠遠超過此數，如尚書省流内官一百六十七人，流外官達一千二百一十二人。此外，任武職的人中也不乏文士，如詩人岑參曾任右内率府兵曹參軍，杜甫曾任右衛率府胄曹參軍等等。第二，在長安國學就讀的生徒甚多。據《新唐書·選舉志》載，國子監六學生徒有二千二百一十名，弘文、崇文館生有五十名，加上廣文館（天寶九載置）生六〇名，崇玄學（開元二十九年置）生一百名，共二千四百二十名。但安史之亂後學生數量減少。此外，京兆府學及長安、萬年縣學共有生徒一百八十人。第三，每年有衆多舉子入京應試。唐代科舉分常舉與制舉兩種，常舉每年舉行，主要有進士、明經兩科。《通典》卷一八説："我開元、天寶之中，一歲貢舉，凡有數千。"謂每年參加進士、明經兩科考試的人達數千名。這些參加科舉考試的舉子，一般要在長安居留五個月左右（舉子例於每年十月集於京師，至第二年二月間方放榜），更有不少舉子落第後留居長安修業習文，以期來年再試。又，制舉雖非每年舉行，但應者亦不在少數，《通典》卷一五説，開元以後應制舉者，每次"多則二千人，少猶不減千人"。第四，每歲赴京參加吏部流内文官銓選的"選人"成千上萬。這些"選人"共包括四類人，一是任職期滿或因故停職的官員，二是常舉及第後尚未授官的士人，三是門蔭出身獲得參選資格的人，四是流外出身獲允參選入流的人。《通典》卷一七載開元三年（715）張九齡上書稱，"今則每歲選者，動以萬計，京師米物，爲之空虚"。唐時銓選，"始於孟冬，終於季春"（《通典》卷一五），則衆多"選人"需滯留於長安的時間之長，更超過入京應試的舉子。此外，長安還有不少各府州赴京出差辦事的官員以及入京遊覽觀光、尋求出仕門路的士人。隨着唐代詩歌創作的普及，在上述各類

文士中，當會有許多詩歌作者。宋蘇轍就曾説："唐朝文士例能詩。"（《題韓駒秀才詩卷一絶》）所以長安不僅是一個文人士子聚集的中心，也是一個詩人薈萃的中心。

衆多詩人匯聚於長安，自然要從事詩歌創作與詩藝交流活動。我們知道，唐詩中多贈答、唱和、送别、宴集、題詠勝境之什[6]，而長安正是有很多聚會、宴飲、餞送、登臨游覽等作詩場合的地方；又，詩人們既聚首京師，則新知故交間互示篇什、切磋詩藝便是不可或缺的。所以可以説，長安又是一個詩歌創作和詩藝交流的中心。更爲重要的是，長安還是一個詩歌傳播的中心。在京詩人們的互示互贈詩篇，應舉進士的投行卷（考試前向公卿名流呈獻自己的詩文）與納省卷（考試前向試官交納自己的詩文），都使得詩歌得以"發表"和流傳。長安麇集着大量公私歌妓樂工，她們將當代詩歌配曲演唱，也促進了詩歌的傳播。由於京官的出使和外放、生徒的修業期滿、舉子的還鄉、"選人"的離京等原因，使得聚集於長安的文人士子具有很强的流動性，他們既能將自己與他人的詩作帶入京師傳播，又能將自己在長安獲得的詩歌及時地傳向四方。唐人對詩人的作品是否傳於京師很看重[7]，因爲詩作一旦傳於京師，也就能够較迅速地傳向全國各地並獲得聲名。

東都洛陽是唐代又一個詩壇中心，當然其地位不如長安重要。洛陽成爲另一個詩壇中心的條件，主要有以下幾個方面：第一，洛陽也是一個官員甚多的地方。那裏設有分司（分設在東都的中央機構）官、東都留守官屬以及負責管理東都宫苑的官員，官吏的數量較長安以外的任何一個府州爲多。又太宗、高宗、武則天、中宗、玄宗屢幸洛陽，合計共居洛陽四十四年。當皇帝居洛陽時，大批官員自然會隨從而至。第二，東都也設國子監六學、廣文館、崇玄學，各有生徒。第三，科舉考試和吏部銓選有時在東都舉行。第四，洛陽是唐代的重要交通樞紐，河南、河北、淮南、江南道諸州的文人士子入京，一般都要經過洛陽。由於具備上述條件，洛陽於是成爲又一個詩人薈萃和詩歌傳播的中心。

開元以後的詩人是否居於京、洛詩壇中心，會對其作品在當世詩壇的地位與影響産生作用。下面舉若干比較典型的例子加以説明。

李白是公認的詩國巨人，但在當時詩壇的地位與影響却不如王維。寶應二年（763）正月，王維卒後約一年半，其弟王縉應詔搜集編録成《王右丞集》呈進，代宗作答詔説："卿之伯氏，天下文宗，位歷先朝，名高希代……詩家者流，時論歸美，誦於人口，久鬱文房。"約作於德宗建中（780—783）年間的高仲武《中興間氣集》卷上"錢起"也説："文宗右丞，許以高格；右丞没後，員外爲雄。"都指出王維在盛唐詩壇獲得了"天下文宗"的地位與世所稀有的高名。大曆七年（772），獨孤及作《唐故左補闕安定皇甫公集序》説："沈宋既歿，而崔司勳顥、王右丞維復崛起於開元、天寶之間，得其門而入者，當代不過數人。"《全唐文》卷四四七竇臮《述書賦》竇蒙（臮之兄）注也説："二公（王維、王縉）名望，首冠一時。時議論詩，則曰王維、崔顥；論筆，則曰王縉、李邕。"都稱王維爲盛唐詩人的代表和當時最有名望的詩人，而未提及與王維同齡的李白。成書於天寶末年的殷璠《河嶽英靈集》選録李白詩十三首、王維詩十五首，評曰："白性嗜酒，志不拘檢，常林栖十數載，故其爲文章，率皆縱逸。至如《蜀道難》等篇，可謂奇之又奇。""維詩詞秀調雅，意新理愜，在泉爲珠，著壁成繪，一句一字，皆出常境。"對王維的評價明顯高於李白。《英靈集》卷首的《序》説："粤若王維、昌齡、儲光羲等二十四人，皆河嶽英靈也，此集便以'河嶽英靈'爲號。"亦列王維爲盛唐詩人之首而不提李白。之所以出現上述現象，當與王維長期居於長安這一詩壇中心而李白則不是這樣有關。

開元三年（715），王維十五歲，即離家赴長安，謀求進取，在那裏居留約五、六年，於開元九年（721）應進士試及第。在登第前居長安的幾年裏，他常游歷於寧王、岐王等豪貴之門，並以詩才獲得聲名（參見兩《唐書·王維傳》、唐薛用弱《集異記》）。當王維在長安已得詩名之時，李白尚僻居蜀中，到了開元十三年（725），始出蜀東游。又至天寶元年（742）秋，他被玄宗徵召，纔獲機會進京[8]。而王維自登第後至天寶元年，則有近十年時間居於長安（參見拙作《王維年譜》）。李白入京後，大概由於受到賀知章、玉真公主的稱譽、力薦，玄宗於是親自召見他，給予特殊恩遇，"以七寶牀賜食，御手調羹以飯之"（李陽冰《草堂集序》）。這一來，李白的聲譽自然聳動京師，詩名也

因此而遠播。但他居長安不到兩年，即被“賜金放還”。天寶三載（744）春，李白離開長安，開始了新的漫遊生活。從這時起直到寶應元年（762）辭世，詩人再未進過長安。自離京後，李白的創作進入了一個更爲重要的時期。可以説，他後期（離京以後）詩歌的總體成就超過前期（離京以前）[9]。但後期李白離開長安這一詩壇中心，詩作不易迅速流佈全國並產生廣泛影響。這時候，雖有少數知交、崇拜者（如杜甫、李陽冰等）對他的詩歌給予極高評價，却未必能獲得當時詩壇的普遍認同。而王維自天寶元年至上元二年（761）辭世，一直居於長安（其間有一年多時間“陷賊”），故而其詩作得以迅速流佈全國。大曆元年杜甫作《解悶十二首》，其八云：“不見高人王右丞，藍田丘壑蔓寒藤。最傳秀句寰區滿，未絶風流相國能。”稱當時王維詩在全國流傳最爲廣泛，正因此，所以王維“天寶中，詩名冠代”（《舊唐書·王維傳》）。

李白的詩文，最初有魏顥於上元二年以後編集的《李翰林集》，僅二卷；又寶應元年李白臨終前授草稿於李陽冰，陽冰爲編録成《草堂集》，凡十卷。貞元六年（790），李白卒後二十八年，劉全白作《唐故翰林學士李君碣記》，稱李白“文集亦無定卷，家家有之”。元和十二年（817），李白卒後五十五年，范傳正又編成李白文集二十卷。這些文集雖都未全備，但隨着它們的編集行世，李白詩歌到貞元、元和時大抵已得到廣泛流傳（所謂“家家有之”）。這時候，李白在唐人心目中的地位纔高於王維。孟郊《戲贈無本二首》其一云：“可惜李杜死，不見此狂痴。”韓愈《醉留東野》：“昔年因讀李白杜甫詩，長恨二人不相從。”《調張籍》：“李杜文章在，光焰萬丈長。”皇甫湜《題浯溪石》：“李杜才海翻，高下非可概。”這些詩都作於貞元、元和間，由它們不難看出，當時李杜並稱，都被尊崇，獲得了在詩界的至高地位。這時雖有元稹、白居易的抑李揚杜之論，但他們也並不否認李杜並稱以及李白在詩界的崇高地位，不過給予杜詩以高過於李詩的評價罷了。

再以偉大詩人杜甫爲例。論者多謂杜甫生前寂寞，詩名不顯，這話説得是否準確，需作一番辨析。自天寶五載（746）後，杜甫寄居長安這一詩壇中心近十年，照理説他的詩作應該得以廣泛流佈，然而編於天寶末選入盛唐詩人二十四個且選録標準又掌握得比較好的《河嶽英靈集》却不收杜詩。《英靈集》

收詩止於天寶十二載（753），入選的作家，多數年長於杜甫，屬前輩詩人，但是也有年少於杜甫的岑參得以入選，爲什麽獨缺杜甫？爲了弄清這一問題，不妨將岑、杜兩人作一番比較。岑參天寶三載登第前出入京、洛十年，自登第後至天寶十二載，除不到兩年時間赴安西外，其餘時間大都居於長安。長期處在詩壇中心，對岑參作品的流佈與詩名的傳揚自然有利。從兩人的作品看，杜甫今存詩一千四百多首，作於天寶十二載以前的只有七十一首；岑參今存詩近四百首，作於十二載以前的有一百一十五首[10]。就其中可選的佳篇而言，岑詩亦較杜詩爲多。又《英靈集》卷上評岑詩："參詩語奇體峻，意亦造奇。"認爲岑參十二載以前的詩歌，已有自己的鮮明特點；而杜甫十二載以前的詩歌，沉鬱頓挫的獨特風格則還没有完全形成[11]。因此可以説，杜甫在當時的詩名比不上岑參。之所以這樣，還有另一個原因：岑參進士及第而杜甫兩次應試皆落第。天寶時進士試詩賦已成定制，因此進士登第自然也就有助於詩名的傳揚。故《英靈集》未收杜甫的原因，當是由於他在當時的詩名尚未顯[12]。

天寶十三、四載，杜甫寫了《前出塞九首》、《自京赴奉先縣詠懷五百字》等名篇，尤其是《五百字》，沉鬱頓挫的風格已充分顯現。但是他的這些作品還來不及爲人們所咀嚼玩味，安史之亂就爆發了。接着作爲詩壇中心的長安淪陷，杜甫隨着人民奔波逃難。在動亂中，他創作了一系列感時傷世、憂國憂民的傑作，如《月夜》、《春望》、《悲陳陶》、《哀江頭》、《羌村三首》、《北征》等。但處於戰亂中這些作品並不能迅速流傳。至德二載（757）九月，唐軍收復長安。十一月，杜甫携家至長安，任左拾遺。乾元元年（758）春，他與著名詩人王維、岑參、賈至等並爲兩省僚友，唱和甚盛。這時的杜甫，已寫下衆多名篇，又居於長安這一詩壇中心，因而詩名大盛，非昔日可比。任華作於上元元年（760）杜甫"避地錦城（成都）"以後的《雜言寄杜甫》説："杜拾遺，名甫第二才甚奇……昔在帝城中，盛名君一個。諸人見所作，無不心膽破。郎官叢裏作狂歌，丞相閣中常醉卧。"即稱揚了杜甫當時在長安的詩名。然而好景不長，他祇在長安住了半年，就於乾元元年六月被貶爲華州司功參軍。乾元二年，杜甫棄官携家往秦州，後又輾轉入蜀，漂泊西南，直至大曆五年（770）去世，再未回過長安。《全唐文》卷八六五王贊《玄英先生詩集序》説："杜甫

雄鳴於至德、大曆間，而詩人或不尚之。嗚呼，子美之詩，可謂無聲無臭者矣!”從至德到大曆五年，是杜甫創作的高峰期，這期間他寫了一千二百多首詩，其中有許多光照千古的篇章。從創作成就看，可以説這個時期的詩壇爲杜甫的光芒所籠罩。但由於這個時期他遠離長安詩壇中心，詩作得不到迅速流佈，所以没能在詩壇獲得他所應獲得的地位。大曆四年，已五十八歲的杜甫發出沉重的喟嘆：“百年歌自苦，未見有知音!”（《南征》）第二年，他就寂寞地離開了人世。

大曆時的詩壇，聲名籍甚的是錢起、郎士元、皇甫冉等人。成書於建中年間的高仲武《中興間氣集》，録詩“起自至德元首，終於大曆暮年，作者數千，選者二十六人，詩總一百三十四首，分爲兩卷”（高仲武《中興間氣集序》），而未收杜詩。此集選入皇甫冉詩十三首，居入選諸家之冠，並評曰：“補闕自擢桂禮闈，遂爲高格。往以世遘艱虞，避地江外，每文章一到朝廷，而作者變色。於詞場爲先輩，推錢、郎爲伯仲。”“冉詩巧於文字，發調新奇，遠出情外……可以雄視潘、張，平揖沈、謝。又《巫山詩》，終篇奇麗，自晉宋齊梁陳隋以來，采掇者無數，而補闕獨獲驪珠……自非天假，何以逮斯?”作於大曆七年的獨孤及《皇甫公集序》也評道：“沈、宋既歿，而崔司勛顥、王右丞維復崛起於開元、天寶之間，得其門而入者，當代不過數人，補闕其人也……其詩大略以古之比興，就今之聲律，涵詠風騷，憲章顔謝。至若麗曲感動，逸思奔發，則天機獨到，有非師資所獎。每舞雩詠歸，或金谷文會，曲水修禊，南浦愴别，新聲秀句，輒加於常時一等，才鐘於情故也。”可見皇甫冉在大曆時的詩名之盛。《間氣集》選入錢起詩十二首（選詩數在諸家中居第二位），列爲上卷第一人，並評曰：“員外詩，體格新奇，理致清贍。越從登第，挺冠詞林。文宗右丞，許以高格。右丞没後，員外爲雄。芟齊宋之浮游，削梁陳之靡嫚，迥然獨立，莫之與群……士林語曰：前有沈、宋，後有錢、郎。”選入郎士元詩亦十二首（其餘各家入選詩多者只有九首），列爲下卷第一人，評曰：“員外河嶽英奇，人倫秀異，自家刑國，遂擁大名。右丞以往，與錢（起）更長。自丞相以下，更出作牧，二公無詩祖餞，時論鄙之。兩君體調，大抵欲同，就中郎公，稍更閑雅，近於康樂。”可見錢、郎爲大曆時詩名籍甚的人物。而察其

得名的原因，則無不與他們當時都居於長安這一詩壇中心有關（當然，這不是惟一原因）。如錢起寶應二年（762）入朝爲拾遺，大曆元年（766）或二年因故罷官回藍田舊居，大曆四年（769）前後復入朝爲員外郎（先後任祠部員外郎、司勛員外郎），大曆末或建中初遷郎中；郎士元廣德二年（764）或永泰元年（765）入朝爲拾遺，後遷員外郎，至大曆末方出爲郢州刺史；皇甫冉大曆二年（767）入朝爲左拾遺，後遷左補闕，大曆五年冬奉使江表，省家至丹陽，第二年因病卒於丹陽。

杜甫卒後二、三年（大曆七、八年），潤州刺史樊晃搜採其遺詩，編成《杜工部小集》六卷，其《序》云："文集六十卷，行於江漢之南……屬時方用武，斯文將墜，故不爲東人之所知。江左詞人所傳誦者，皆公之戲題劇論耳。曾不知君有大雅之作，當今一人而已。今采其遺文凡二百九十篇，各以事類爲六卷，且行於江左……冀求其正集，續當論次云。"由這段文字可知，杜甫生前，其詩流佈未廣。所稱六十卷的杜集，可能是杜甫晚年流寓湖湘時整理成帙的，後來不知下落。樊晃所編《小集》，收詩數雖不到今存杜詩的五分之一，但對於杜詩的流佈却起了重要的促進作用。元和七年（812），元稹稱自己年輕時"得杜甫詩數百首"（《叙詩寄樂天書》）；十年（815），白居易謂"杜詩最多，可傳者千餘首"（《與元九書》），這些情況表明，貞元、元和時的杜集傳本，收詩數已大大地超過了樊晃本。正因爲這時杜詩的流佈日廣，杜甫纔獲得了在詩界與李白並稱的崇高地位。

馮班《鈍吟雜録》卷五説："按大曆之時，李杜詩格未行。"對大曆至興元（784）時期的詩歌影響最大的無疑是王維，這同王維在盛唐時詩名最盛應有關係。但到了貞元、元和時，隨着李杜詩歌的流佈日廣，他們的詩名也愈盛，對當時詩歌的影響便超過了王維。

蔣寅在《大曆詩人研究》一書中，曾做過復原詩史本來面貌的工作，揭示出貞元後期詩壇的盟主是權德輿（759—818），以他爲代表的臺閣詩風成爲貞元後期詩壇的主導詩風。考權德輿自貞元八年（792）至元和八年（813），始終在朝廷爲官，地位且日漸顯赫，他之所以成爲貞元後期詩壇盟主，與那時候他一直居於長安這一詩壇中心應有關係。

中唐詩人李益（748—829）在世時聲名籍甚。但他的得大名於天下，大抵在元和年間，而不是在他詩歌創作的旺盛期。自大曆末至貞元末，李益“五在兵間”，居邊地二十餘年，這個時候他佳製迭出，創作進入旺盛期。元和元年（806）前後，他入朝爲都官郎中，此後二十多年，絶大部分時間皆居於長安，官位也累遷至秘書監。雖然這期間詩人已届暮年，創作日漸衰萎，但詩名却進而大顯。楊巨源《送李舍人歸蘭陵里》：“清詞舉世皆藏篋，美酒當山爲滿樽。”王建《上李益庶子》：“紫烟樓閣碧紗亭，上界詩仙獨自行。”這兩首詩都作於元和中李益官中書舍人、太子右庶子時。元和十二年（817），令狐楚奉敕編《御覽詩》，選入李益詩三十六首，爲集中諸家之冠。唐末張爲作《詩人主客圖》，以李益爲“清奇雅正主”，列中晚唐張籍、楊巨源、姚合、賈島、朱慶餘、方干、馬戴等二十六人爲其門下客，凡此皆可見他在當時詩界的聲名之盛與影響之大。這種聲名的取得，同他元和初入居長安這一詩壇中心後，以前創作的不少優秀詩歌（如邊塞詩）得以廣泛流播，不會没有關係。

胡震亨《唐音癸簽·談叢一》説：“唐詩人生素享名之盛，無如白香山。”白居易在元和十年（815）貶江州司馬之前，詩作已廣爲流傳，並因此獲得大名。他元和十年作於江州的《與元九書》説：“日者又聞親友間説，禮、吏部舉選人，多以僕私試賦判傳爲準的。其餘詩句，亦往往在人口中。僕悉然自愧，不之信也。及再來長安，又聞有軍使高霞寓者，欲娉倡妓。妓大夸曰：‘我誦得白學士《長恨歌》，豈同他妓哉？’由是增價。又足下書云，到通州日，見江館柱間有題僕詩者，復何人哉？又昨過漢南（按，指貶江州，途經襄陽）日，適遇主人集衆樂娱他賓，諸妓見僕來，指而相顧曰：‘此是《秦中吟》、《長恨歌》主耳。’自長安抵江西，三四千里，凡鄉校、佛寺、逆旅、行舟之中，往往有題僕詩者。士庶、僧徒、孀婦、處女之口，每每有詠僕詩者……古人云：‘名者公器，不可以多取。’僕是何者？竊時之名已多。”白居易的詩作之所以能够廣爲流傳，同他貶江州前有較長時間居於長安這一詩壇中心應有關係（當然，這不是惟一原因）。考白居易於貞元十九年（803）釋褐爲秘書省校書郎，後歷任盩厔（屬京兆府）尉、集賢院校理、左拾遺、京兆府户曹參軍、太子左贊善大夫，到貶江州時，合計居長安近十年（其中四年左右兼任翰林學

士)。如果加上釋褐前居長安的時間，則更長一些。

三

上文談到，開元以後，京、洛成爲唐代的詩壇中心。但京、洛作爲唐代詩壇中心的地位，也不是一成不變的。例如安史之亂期間，長安落入叛軍之手一年又三個月，洛陽淪陷近五年，那時京、洛當然不可能成爲詩壇中心。中唐以後，隨着“河西、隴右没於虜（吐蕃），河南、河北不上計（藩鎮割據)”，兩都作爲全國政治中心的地位下降了，作爲詩壇中心的地位也下降了。

隨着京、洛詩壇中心在全國詩壇地位的下降，時或於某一階段在京、洛之外的某個地方，以某一、二位在詩壇有影響的人物爲核心，形成一些小的詩歌創作中心。雖然這些創作中心不可能取代京、洛詩壇中心，但這種現象却是初盛唐時期不曾出現過的，值得我們注意。

下面舉幾個例子加以説明。以鮑防爲核心的浙東聯唱就是例子之一。鮑防早有詩名，天寶中作《感遇》十七篇，“屬詩者宗而誦之”（唐穆員《鮑防碑》)。寶應元年（762)，李光弼部將薛兼訓受命爲浙東節度使（治越州)，領兵鎮壓浙東袁晁起義，以鮑防爲行軍司馬。直到大曆五年（770）入朝爲職方員外郎，鮑防共居浙東八年。《鮑防碑》：“公之佐兼訓也，令必公口，事必公手……自中原多故，賢士大夫以三江五湖爲家，登會稽（越州）者如鱗介之集淵藪，以公故也。”這些話説明鮑防以其幕府主事的地位和詩名吸引避亂南渡的士大夫紛紛投奔，於是就在越州形成了一個小的詩歌創作中心。《新唐書·藝文志》所著録的《大曆年浙東聯唱集》二卷，便是這個創作中心唱和作品的結集。《聯唱集》今已亡佚，南宋桑世昌《蘭亭考》卷一二於所録《經蘭亭故池聯句》下注云：“鮑防、嚴維、劉全白、朱迪共二十五人，具姓名。大曆中唱（和）五十七人。元（通“原”）本不注姓名於聯句下。”“元本”即指《聯唱集》，《經蘭亭故池聯句》係集中所收之詩，“五十七人”當指《聯唱集》的作者人數。據賈晉華《〈大曆年浙東聯唱集〉考述》(《文學遺産》增刊十八輯)、蔣寅《大曆詩人研究》上編第一章的鈎稽考證，已知的集中之詩有《憶長安十

二詠》,《狀江南十二詠》、《中元日鮑端公宅遇吴天師聯句》、《嚴長史宅聯句》等十八題，作者有鮑防、嚴維、劉全白、朱迪、吕渭、丘丹、謝良輔、謝良弼、陳允初、吴筠、賈弇、沈仲昌、章八元等近四十人。其身份大抵爲浙東幕府僚佐、越州地方官吏和士人、流寓江南的士人等。由《聯唱集》不難推知，在鮑防的倡導下，越州的詩歌創作一時大興。

緊承浙東聯唱之後，又有以顔真卿爲核心的湖州聯唱。顔真卿自大曆八年(773)正月至十二年(777)五月任湖州刺史，時年已六十餘。他立朝正色，忠直剛烈，深孚衆望，又早以文章知名，因而對士人有很强的吸引力。大曆八年六月，真卿延請在江南的文士李萼、陸羽、褚冲、湯衡、潘述、蕭存、陸士修、殷佐明、左輔元、皎然等三十二人於州學及放生池共修《韵海鏡源》(其中有十人未始終參與其事)；同年十月，將修撰地移至州治西南杼山，又有文士裴鄴、吕渭、劉全白、沈仲昌、丘悌、張著、權器等二十七人“往來登歷”，相與游從(見顔真卿《湖州烏程縣杼山妙喜寺碑銘》)。修撰《韵海》期間，真卿每在暇時與諸文士詩酒唱和；大曆九年三月，《韵海》修畢，真卿曾同諸文士歡宴並餞送諸文士歸，皆吟詠唱和；其後，又常率皎然等文士游賞湖州各山水名勝，共宴飲賦詩；又，袁高、皇甫曾、耿湋、張志和、王純、楊憑、楊凝、張薦、陸涓等先後來游湖州，真卿及諸文士皆與之宴集唱和。這樣，就形成了湖州聯唱的盛況。據今存有關聯句詩的署名，可知前後參與聯唱者除上述預修《韵海》的三十二人和“往來登歷”的二十七人外，尚有吴筠、强蒙、范縉、裴幼清、柳中庸、韋渠牟、李觀、李清、崔子向、少微等三十餘人。可見湖州聯唱較之浙東聯唱規模更大，參加的人員更多，創作的詩歌亦夥。其中僅聯句詩(在真卿刺湖期間所作者)就有三十五首(載於《顔魯公文集》及《吴興畫上人集》)。在湖州聯唱中，湖州人詩僧皎然(畫上人)也是一個核心人物。他大曆間詩名頗著，交游又廣，曾主持和參與了若干次真卿未參加的唱酬、聯句活動，存世的湖州聯唱之作也數他最多(本段所述各事參用了賈晉華《皎然年譜》的考證成果)。

大中十三年(859)至十四年，襄陽也出現一個以段成式、温庭筠爲核心的小創作中心。大中十三年，成式離處州刺史任，閑居襄陽；同年，庭筠貶隋

縣尉，山南東道節度使（治襄陽）徐商留他爲幕府巡官。庭筠“與成式甚相善”（《金華子》卷上），兩人又都有詩名、文名，相聚在襄陽即賦詩唱和，襄陽幕府中的官員也參與他們的唱和，於是便形成一個小的創作中心。這個中心所創作的作品，被編集成《漢上題襟集》十卷。《新唐書·藝文志》著録：“《漢上題襟集》十卷。段成式、温庭筠、余知古。”《直齋書録解題》卷一五：“《漢上題襟集》三卷。唐段成式、温庭筠、庭皓、余知古、韋蟾、徐商等唱和詩什、往來簡牘，蓋在襄陽時也。”温庭皓（庭筠之弟）、余知古、韋蟾當時皆任徐商幕府從事。《題襟集》已佚，但除余知古外，集中上述諸家的唱和詩什，仍有一部分保存了下來（見於《唐詩紀事》、《全唐詩》）。此外，王傳、周繇（陶敏謂當作“元繇”，説見《唐才子傳校箋》第五册）當時也在徐商幕府任職，參與了襄陽唱和，今存王傳《和襄陽徐相公商賀徐副使加章綬》一首（段成式有同和詩）、周繇《嘲段成式》等與段唱和之詩五首，都應是《題襟集》中的作品。《唐詩紀事》卷五七：“成式有《漢上題襟》十卷。”則《題襟集》當是由成式編成的。雖然襄陽唱和規模小，參加的人員不多，延續的時間也短（僅一年左右），但《題襟集》有十卷之多，從中仍可看出襄陽一時唱和甚盛的景況。

與襄陽唱和情況接近的還有以皮日休、陸龜蒙爲核心的蘇州唱和。咸通十年（869），皮日休爲蘇州刺史崔璞從事，與蘇州隱士陸龜蒙結爲知友。兩人皆有詩名、文名，於是遞相唱和，一年中各賦詩三百餘首。是時與唱者尚有崔璞、張賁、崔璐、李縠、魏璞（一作“樸”）、羊昭業、顔萱、鄭璧等八人。陸龜蒙將自己和皮日休等的唱和詩共六八五首編成《松陵集》十卷，由皮日休作序。《松陵集》今存，集中的張賁當時旅寓吴門，李縠自浙東罷職西歸途過蘇州，故得與皮、陸交游唱和；其餘崔、魏、羊、顔、鄭五人則都是“吴中名士”。此外，“吴中名士”司馬都今存有《和陸魯望（龜蒙）白菊》一首（見《唐詩紀事》卷六四），皮日休、張賁、鄭璧皆有同和之作，説明他也應是參與蘇州唱和的人之一。根據以上情況分析，咸通十年的蘇州，大抵也可説是一個小的詩歌創作中心了。

上述這些小詩歌創作中心的創作活動，多數是在頻繁舉行的各種詩會上進

行的，具有群體性。這些詩會的組織者和主持者，大多爲喜好詩文的地方軍政長官，例如浙東之鮑防，湖州之顔真卿。這些小創作中心都在南方，這不是偶然的。延續多年的安史之亂直到廣德元年（763）纔結束；同年，吐蕃盡取河西、隴右之地，西京長安從此處在吐蕃的威脅之下；加上河北、河南的藩鎮割據和叛亂，導致北方戰禍不斷，於是不少文士徙居南方。由於南方（尤其是長江流域地區）較富庶、社會較安定，加上京官禄薄的原因，又使得不少文士競趨南方的幕府州郡任職。還有，自元和十五年（820）以後，宦官掌握了皇帝的廢立生殺之權，勢力益盛，朝廷内部的宦官與朝官之争愈演愈烈，而朝官間的朋黨之争也勢如水火不相容。這兩種矛盾斗争錯綜復雜地交織在一起，造成晚唐的政局更加混亂，朝廷到處充滿殺機，文士在朝中爲官的風險增大。於是願到地方（特别是江南地區）的幕府州郡任職的文士更多。以上各種因素造成了中唐以後居南方的文士、詩人增多的局面，南方小詩歌創作中心的出現，正與此有關。然而，這些創作中心皆偏處一隅，難以同時成爲詩歌傳播中心，所以具有較大的局限性，其作用與長安詩壇中心終究不可同日而語。

在晚唐時代，藩鎮割據等不可調和的社會政治矛盾進一步激化，中央政權愈顯孱弱，國家在分裂的道路上越走越快，京、洛作爲詩壇中心的地位也進一步下降。這時期，長期居於長安詩壇中心的傑出詩人幾乎找不到，長安詩壇中心缺少領袖，創作日益呈衰頽之勢，因而這個詩壇中心更多地只能起到一個傳播中心的作用。與這種情況相應，晚唐時代生前即名滿天下、影響遍及全國的詩人也很難找到。譬如李商隱。他是晚唐的大家，但實際上生前詩名並未遠播。唐裴庭裕《東觀奏記》卷下："商隱字義山，文學宏博，箋表尤著於人間。"可見他以章表書啓名世。《舊唐書·李商隱傳》："商隱能爲古文，不喜偶對，從事令狐楚幕，楚能章奏，遂以其道授商隱，自是始爲今體章奏。博學强記，下筆不能自休，尤善爲誄奠之辭。與太原温庭筠、南郡段成式齊名，時號'三十六'。"《新唐書·李商隱傳》："商隱初爲文瑰邁奇古，及在令狐楚府，楚本工章奏，因授其學。商隱儷偶長短，而繁縟過之。時温庭筠、段成式俱用是相誇，號'三十六體'。"兩書都稱道商隱的駢文，而無一語談及其詩，説明他生前文名大於詩名。當時，大概只有若干知交對他的詩作給予高度評價。如喻

鳧《贈李商隱》："羽翼恣摶扶，山河使筆驅……徒嗟好章句，無力致前途。"李郢《送李商隱侍御奉使入關》："《白雪》詠歌人似玉，青雲頭角馬生風。"崔珏《哭李商隱二首》其一："詞林枝葉三春盡，學海波瀾一夜乾。風雨已吹燈燭滅，姓名長在齒牙寒。"商隱一生絶大部分時間在地方任職，前後幾度在長安任微官的時間加起來只有五年左右。他生前詩名未能遠播，當和這一情况有關。可是，處在這同一情况下，他生前的文名爲什麽却又甚著呢？商隱一生輾轉於各幕府，皆掌"記室"之任，爲府主等撰擬了大量表狀書啓一類駢體文（數量遠過於其詩作），由於這些文章多送往朝廷、官府，因而容易傳於京師；加上唐時的官方文書仍習用駢體，它的寫作技巧在官場中極有實用價值，對許多渴望進身的士人頗具吸引力，所以商隱的大量堪稱"今體之金繩，章奏之玉律"（孫梅《四六叢話》卷三二）的駢文，便得以在當世廣泛流傳，並因此獲得聲名。至於他的那些表現自己心靈世界的詩作，就没有這種幸運了。

又如杜牧。他也是晚唐的大家，而且和李商隱一樣，生前的文名大於詩名。裴延翰《樊川文集序》説："竊觀仲舅之文，高騁夐厲，旁紹曲摭，絜簡渾圓，勁出横貫，滌濯滓窳，支立攲倚……斯有意趨賈、馬、劉、班之藩墻者邪！"對杜牧的散文給予高度評價。《序》裏還列舉出《罪言》、《原十六衛》、《阿房宫賦》、《感懷詩》等十六篇杜牧的代表作，加以稱譽。這十六篇中，除有詩、賦各一篇外，其餘都是各種體裁的文章。裴延翰是杜牧的外甥，《序》作於大中九年（855）或十年（牧卒後三四年，參見胡可先《杜牧研究叢稿》229頁），據《序》中所言，不難測知時人更重視杜牧的文章，他在當世的文名大於詩名。杜牧還有一點同李商隱一樣，即一生也是絶大部分時間在地方任職[13]。至於他得以在當世獲得文名的原因，則與李商隱不盡一樣。杜牧是京都長安人，出身名門（宰相杜佑之孫），他登第前在長安寫的《阿房宫賦》，當時就在太學生中廣爲流傳（見《唐摭言》卷六《公薦》），並因此贏得才名。出仕後，他非常關心時政，爲文"多切經世之務"（《四庫全書總目提要》），曾多次上書執政者，獻治國安民之策，有的還被執政者采納（如宰相李德裕曾采納其平澤潞、禦回鶻之策）。這類獻策之文，現實性强，極易引起時人的注意；另外，杜牧很重視自己的那些"論列大事，指陳病利"的文章的流播，他在

《戰論》中説："發是論者，亦且將書於謗木，傳於士大夫，非偶言而已。"他多次將自己的得意之作抄寄達官、知己[14]，這些都有助於他文章的流傳和獲得聲名。

四

上文談到，詩壇中心的創作主潮會對整個詩壇産生重大的影響，甚至起着支配的作用；但另一方面，詩壇之邊緣的創作，也並非只能被動地接受中心的影響和支配，它也會對中心産生影響、進行滲透，這兩者之間是互相溝通、互相帶動的。

試以初唐時的"四傑"、陳子昂爲例加以説明。"四傑"都有自地方走向朝廷、由邊緣接近中心的經歷。"四傑"生活的時代，正是上官體流行的時候。楊炯《王勃集序》説："（王勃）嘗以龍朔初載，文場變體，爭構纖微，競爲雕刻。糅之金玉龍鳳，亂之朱紫青黄，影帶以徇其功，假對以稱其美，骨氣都盡，剛健不聞。思革其弊，用光志業。"王勃所批評的"龍朔變體"即上官體，因仿效此體而形成的一種綺錯華艷、纖微柔弱的風格，就是當時宫廷詩苑的主導詩風。"四傑"在進入朝廷後，都深受這種詩風的影響。明王世貞《藝苑卮言》卷四説："（四傑）詞旨華靡，固沿陳隋之遺。"陸時雍《詩鏡總論》云："（"四傑"）調入初唐，時帶六朝錦色。"胡應麟《詩藪》内編卷四謂"四傑"的五律"靡縟相矜，時或拗澀，未堪正始"；卷三又稱其七言歌行"詞極藻艷，然未脱梁陳也"。這些評語均道出了"四傑"之詩仍未脱綺艷藻繪之習，而這正是受宫廷詩風影響的表現。然而他們又對宫廷詩風不滿，想在創作實踐中加以補救。其補救之法大抵有二，一從風骨着手，使詩歌反映的生活面擴大，較有真實、充沛的感情，以克服宫廷詩的柔弱、委靡之弊；二在詩歌的語言、結構等方面，減弱上官體的繁縟細碎，使詩歌往流暢、省净、靈活自如的方向演進。因此，"四傑"的詩又呈現出某種革新的風貌。"四傑"的努力雖然未能改變宫廷詩風統治當時詩壇的局面，却對稍後的宫廷詩人如沈、宋等産生了影響。聞一多先生在《四傑》一文中説："王楊與沈宋也是一脈相承。"（《唐詩雜

論》第 28 頁）就道明了這種影響。初唐宫廷詩本身並非一成不變，以上官儀爲代表的高宗朝宫廷詩向以“文章四友”、沈宋爲代表的武則天、中宗朝宫廷詩的演進，同“四傑”在詩歌的語言、結構等方面對上官體的革新是相應的。

陳子昂也有自地方走向朝廷、由邊緣接近中心的經歷。他早年及入居京、洛後的詩歌同樣受到宫廷詩風的影響。胡應麟《詩藪》内編卷二説：“子昂《感遇》，盡削浮靡……第自三十八章（《感遇》凡三十八省）外，餘自是陳隋格調，與《感遇》如出二手。”説子昂的詩自《感遇》外，“餘自是陳隋格調”，未免誇大其辭，但他的集中，也確有若干近似宫廷詩的作品（多爲五律、五排），例如《鴛鴦篇》、《於長史山池三日曲水宴》、《上元夜效小庾體》、《晦日宴高氏林亭》、《晦日重宴高氏林亭》、《洛城觀酺應制》、《奉和皇帝丘禮撫事述懷應制》等。當然，子昂大力提倡風骨、興寄，無疑是一個詩歌革新者，他的作品（多爲五古）繼“四傑”之後，在風骨方面又推進了一步，從而使詩風往剛健、質樸的方向轉變，他的《感遇》、《登幽州臺歌》、《薊丘覽古贈盧居士藏用》七首等就是這方面的代表作。儘管如李慈銘所云，子昂的革新尚未臻於完全成功：“子昂……所爲詩雖力變六朝、初唐綺靡雕繪之習，然苦乏真意，蓋變而未成者。”（《越縵堂讀書記》之八《文學·詩文别集》）但對同時代的宫廷詩人如沈、宋等，却也發生了潜移默化的影響。如沈、宋晚年遭貶謫離開宫廷後的詩作，情真意篤，自然樸摯，就不無陳子昂的影響[15]。子昂的革新對自初唐向盛唐過渡的詩人張説、張九齡等的影響，則更爲明顯一些。張説本是初唐宫廷詩苑中人，同陳子昂早有交誼[16]；到了開元前期，他成爲宰相和文壇領袖，在繼承和發展陳子昂的革新事業、建立“聲律風骨”兼備的盛唐詩歌新風貌方面，發揮了重大作用。張九齡在理論主張和創作實踐上，也都是陳子昂的繼承者。

唐殷璠《河嶽英靈集序》説：“開元十五年後，聲律風骨始備矣。實由主上惡華好樸，去僞從真，使海内詞場，翕然尊古，南風周雅，稱闡今日。”殷璠以“聲律風骨”兼備作爲唐詩高潮到來的標誌。所謂“聲律風骨”兼備，蓋指詩歌既風清骨峻、剛健明朗，又有聲律、詞采爲之附麗，臻於“文質彬彬，盡善盡美”的境地。這種詩歌風貌的形成，首先取决於時代的客觀條件已充分

具備，又與初唐詩人爲此進行的長期準備分不開，還同開元前期（開元十五年以前）詩人張説等的努力有關。開元前期長期或較長期居於京都這一詩壇中心的詩人，年輩較高的有張説、蘇頲、張九齡、賀知章、趙冬曦、王灣、王翰、王泠然、盧僎、孫逖等；詩壇新秀有王維、王昌齡、崔顥、儲光羲等。而這個中心的領袖則是張説[17]。《河嶽英靈集》卷下：“（王灣）遊吴中，作《江南意》詩云：‘海日生殘夜，江春入舊年。’詩人已來，少有此句。張燕公（説）手題政事堂，每示能文，令爲楷式。”《江南意》一作《次北固山下》，作於開元初。它境界開闊，氣概閎逸，感情明朗，是“聲律風骨”兼備的五律佳製。張説以宰相和詩壇領袖的身份，令文士以此詩爲學習的楷模，這對於盛唐詩歌新風貌的形成，當會産生重要作用。張説還在對同時代人詩文的評論中，提出了重風骨、文采，尚氣勢的文學主張（見《大唐新語》卷八），這顯然也有助於盛唐詩歌新風貌的形成。上文提到的那些開元前期居於京都詩壇中心的詩人，大抵都受到過張説的啓迪，並以他爲核心從事創作；其中且有不少人，如張九齡、賀知章、趙冬曦、王灣、王翰、孫逖等，曾直接受到他的提携和奬掖。所以可以説，在張説的主持和倡導下，開元前期京都詩壇中心創作的主導傾向，是追求“聲律風骨”兼備的新風貌[18]。不過，京都詩人們對這一新風貌的追求，並非僅僅源自張説個人的倡導之力，它既反映了時代的要求，又同詩壇邊緣創作對中心的影響有關係。譬如被張説樹爲學習楷模的王灣《江南意》，係開元初作於吴中，不久後方隨着王灣的進入京都而傳誦於詩壇中心[19]。又如張説自己也有走向詩壇邊緣的經歷，他開元九年入朝爲相之前曾爲州郡長官和總戎臨邊，走出宫廷後生活領域的擴大、社會人生體驗的加深和時代精神的激勵，使他寫出不少内容充實、格調雄健的詩歌，唱出了高昂的盛唐之音。這些詩歌一被作者帶入京都詩壇，便對那裏的創作産生了具有指引方向作用的影響。

在詩壇中心詩風與邊緣詩風的互動中，詩壇中心詩風起主導作用。例如上文談到的“四傑”、陳子昂的革新，雖對當時詩壇中心（宫廷詩苑）的詩風有所影響、滲透，但並不足以改變當時宫廷詩風支配整個詩壇的局面。一般説來，邊緣詩風必須受到詩壇中心的認可，通過詩壇中心的作用，方能對當時的

整個詩壇産生普遍的影響。下面試舉若干例子加以説明：

唐代山水田園詩的創作在盛唐時達到高峰。這個高峰的形成，就經歷了自詩壇邊緣走向中心並通過中心的作用進而波及整個詩壇的過程。開元三至五年，張説爲岳州刺史期間，寫作了不少吟詠湖湘山水的詩歌，隨着張説的入朝，這些山水詩也就傳入京都詩壇中心。張九齡也是唐代大量創作山水詩的作家之一，他的山水詩多係描寫南方風光的紀行之作；開元十四年六月，九齡曾奉命祭南嶽及南海，就便歸韶州（今廣東韶關）省親，十五年出爲洪州都督，十八年徙桂州都督兼嶺南按察使，至十九年方奉召入朝，他的山水詩大部分創作於上述這個期間。與張九齡同時寫作山水詩的還有名詩人孟浩然，他在開元十六年入京以前，已寫了許多山水田園詩，開元十七至十九年南游吴越期間，又創作了大量優秀的山水行旅詩。隨着張九齡的入朝、孟浩然的兩次進京（開元十六年及二十二年），他們的山水田園詩也當傳詠於京都詩壇中心。緊接張、孟之後，自開元末至天寶時代一直居於長安詩壇中心的大詩人王維，也創作了大量出色的山水田園詩。王維開元末以前已寫過一些山水田園詩，不過大量創作這類詩的時間，則在開元末至天寶時代。這期間他作的山水田園詩，臻於完美的境界，達到爐火純青的地步。可以説，正是王維將盛唐山水田園詩的創作推上了巔峰。胡應麟《詩藪》内編卷二説："唐初承襲梁隋，陳子昂獨開古雅之源，張子壽（九齡）首創清澹之派。盛唐繼起，孟浩然、王維、儲光羲、常建、韋應物，本曲江之清澹，而益以風神者也。"張九齡雖比孟浩然大十一歲，但兩人寫作山水詩的時間却大致相同，所以應該説，張、孟都是清澹之派的首創者，只是自開元十八年張説辭世後，九齡即成爲京都詩壇中心的領袖，加上官居宰相的高位，所以他對當時詩壇的影響力要大於孟浩然。王維與張、孟都有密切的交往，當他們的作品傳入詩壇中心後，無疑會對王維的創作産生影響；自九齡開元二十五年遭貶、二十八年辭世後，王維便成爲長安詩壇中心的領袖人物，他在山水田園詩創作方面所作的努力，使清澹之派的成就臻於極致，這些通過詩壇中心的作用，即迅速影響到整個詩壇。如與王維同時的詩人儲光羲、盧象、裴迪、祖咏、綦毋潜、常建、丘爲等，年輩晚於王維的詩人錢起、劉長卿、韋應物、皇甫冉等，都受到王維明顯的影響。

上文談到，貞元後期長安詩壇中心的領袖是權德輿。當時以他爲核心的長安詩壇詩人有楊於陵、韋渠牟、王純、張薦、許孟容、崔從質、崔邠、陳京、潘孟陽、馮伉等。他們的創作表現出一種游戲化的傾向。如貞元十九年，權德輿賦《離合詩》贈張薦，張薦、崔邠、楊於陵、許孟容、馮伉、潘孟陽等皆有和作；二十年春，潘孟陽、權德輿、張薦三人共作《回文絶句》；今存權德輿詩中還有《五雜俎》、《數名詩》、《星名詩》、《卦名詩》、《藥名詩》、《古人名詩》、《州名詩寄道士》、《八音詩》、《安語》、《危語》、《大言》、《小言》等游戲之作，足見當時游戲詩風之盛。在上述貞元後期長安詩壇的詩人中，韋渠牟、王純、張薦都曾參與大曆後期的湖州聯唱，而在湖州聯唱中，已有游戲化的傾向。如《全唐詩》卷七八八所載顔真卿等《三言擬五雜組聯句》，真卿、皎然、張薦等《三言重擬五雜組聯句》、《七言大言聯句》、《七言樂語聯句》、《七言才語聯句》等，就都是游戲體詩[20]。所以可以説，游戲詩風是通過張薦、王純、韋渠牟等人由詩壇邊緣的小創作中心傳入長安詩壇中心並得其認可而興盛的。這種詩風在長安詩壇中心的興盛，會對當時的整個詩壇産生普遍的影響。雖然由於資料的缺乏（此類游戲體詩因爲没有多大價值大都亡佚），我們已很難描述出這種影響的具體情狀，但通過今存的若干零星的資料，也尚可窺見其一斑。如皮日休《雜體詩序》説："近代作雜體，唯《劉賓客集》有回文、離合、雙聲、叠韵。"（《全唐詩》卷六一六）雖然劉禹錫所作回文、離合等游戲體詩今皆不存，但從這一記載仍可想見當日游戲詩風的盛行。又如元稹、白居易等詩人，也有不少文字游戲之作。據《唐詩紀事》卷三九載，元、白、王起、李紳、令狐楚、魏扶、韋式、張籍、范堯佐等曾共賦一字至七字詩，各以題爲韵（如元稹賦《茶》詩，以"茶"字爲韵）。元和十二年（817 年），元稹作五律《生春二十首》，每首都用"何處生春早"起頭，以"中"、"風"、"融"、"叢"爲韵字，白居易、劉禹錫各有繼和之作，凡此皆具有文字游戲性質。降及晚唐，皮日休、陸龜蒙唱和，共賦回文、四聲、叠韵、雙聲、離合、藥名離合、縣名離合、古人名詩等凡八十六首，編成《雜體詩》一卷（見《全唐詩》卷六一六、六三〇），也是受到中唐游戲詩風影響的産物。這種詩風的形成，與當時整個社會的風習有關，同時反過來又會對當時的社會風習發生影響。

白居易、元稹倡導的“新樂府運動”，也是始生於詩壇邊緣，而後大行於長安詩壇中心，並通過其作用影響到整個詩壇的。在元和四年（809）“新樂府運動”於長安興起之前，張籍、王建已創作了大量樂府詩。雖然張、王樂府的創作時間不易確考，但“大體在貞元中期至元和之際，恰好在元、白開始新樂府創作之前”[21]；至於其創作地點，則多在詩壇邊緣。王建早年離開故鄉關輔地區赴相州一帶求學，與張籍成爲同窗好友，兩人常賦詩唱和，其中就有不少樂府[22]，後王建歷佐各地幕府，至元和八年方回到長安附近爲官；張籍也輾轉各地，到元和元年四十一歲時纔入朝任太常寺太祝。張、王的樂府詩有以下三個特點值得注意：其一，注重反映現實，諷諭時事。元和十年白居易作《讀張籍古樂府》説：“張君何爲者？業文三十春。尤工樂府詩，舉代少其倫。爲詩意如何？六義互鋪陳。風雅比興外，未嘗著空文。讀君《學仙》詩，可諷放佚君。讀君《董公》詩，可誨貪暴臣。讀君《商女》詩，可感悍婦仁。讀君《勤齊》詩，可勸薄夫敦。上可裨教化，舒之濟萬民。下可理情性，卷之善一身。”王建與張籍齊名，其樂府詩也有同樣特點。其二，除用古題及由古題派生的新題外，也自創新題。如《當窗織》、《雉將雛》、《水夫謡》、《送衣曲》、《織錦曲》（以上王建）、《山頭鹿》、《節婦吟》、《永嘉行》、《洛陽行》、《江村行》（以上張籍）等，都是新題。其三，詩之體式多用七言歌行和以七言爲主的雜言歌行。白居易“讀張籍古樂府”，舉出其《學仙》、《董公》、《商女》、《勤齊》四詩加以褒揚，其中後二詩已亡佚，前二詩皆用五古體式，則所謂“古樂府”，或指其未全用新題，或指其用五古體式。但實際上張、王采用五古體式的樂府詩並不多。隨着張籍的由詩壇邊緣進入詩壇中心和他同白居易等的交往[23]，張、王樂府便對“新樂府運動”的興起發生了影響。

“新樂府運動”的首倡者是李紳。他貞元二十年（804）即與元白相識、定交；二十一年，三人又同在長安，相互贈答唱和。元和元年（806），李紳登進士第，尋入浙西幕府。四年春，入朝爲校書郎；本年或稍前，寫作《樂府新題》二十首（已佚），並在本年示贈元稹。元稹“取其病時之尤急者，列而和之”，成《和李校書新題樂府十二首》；白居易旋復繼和並加以推廣擴充，成《新樂府》五十首。三人的以組詩遞相唱和，往來切磋，譜寫了我國詩史上的

一段佳話；其新樂府之作，也成爲“唐代詩中之巨製，吾國文學史上之盛業也”[24]。元白倡導新樂府有系統而明確的理論，由這些理論不難看出，新樂府創作的靈魂，就是政治性，即所謂“諷興當時之事”（元稹《樂府古題序》）、“救濟人病，裨補時闕”（白居易《與元九書》）、“爲君爲臣爲民爲物爲事而作”（白居易《新樂府序》）。這是新樂府之“新”的第一個表現。它同張、王樂府的第一個特點一脈相承，但已由自發變成自覺。新樂府之“新”的第二個表現是，“率皆即事名篇，無復依傍”（《樂府古題序》），即適應“諷興當時之事”的需要，皆自創新題；第三個表現是，詩之體式都用以七言爲主的雜言歌行和七言歌行。這第二、三個表現，是對張、王樂府第二、三個特點的承繼仿效和增創改進。當然，“新樂府運動”在長安詩壇中心的興起，有其深刻的社會政治原因，並非僅僅由於受到詩壇邊緣創作的影響。“新樂府運動”在長安興起後，即憑借詩壇中心的作用，迅速影響到當時的整個詩壇。如當時有唐衢、鄧鮪，皆喜好白居易的諷諭詩，唐衢且有和白居易《秦中吟》之作[25]；又有馬逢者，“詞鋒倚天劍，學海駕雲濤……旋吟新樂府，便續古《離騷》。”（元稹《送東川馬逢侍御使回十韵》）元和十二年（817），元稹曾在梁州“見進士劉猛、李餘各賦古樂府詩數十首，其中一二十章，咸有新意”；所謂“新意”，即指“寓意古題，刺美見事”，這同元白所認爲的新樂府創作的靈魂相合，也是受“新樂府運動”影響的産物，所以元稹加以贊揚，並“選而和之”（以上見《樂府古題序》）。當時的不少已成名的詩人，在“新樂府運動”的感召下，也或寓意古題，或自創新題，寫作了許多諷興時事的樂府詩。如劉禹錫元和、長慶間遭貶時有《聚蚊謡》、《飛鳶操》、《城西行》、《平齊行》、《畬田行》、《代靖安佳人怨》等詩，李賀元和間有《黄頭郎》、《猛虎行》、《老夫採玉歌》等作品，鮑溶有《採葛行》、《採珠行》、《倚瑟行》等新樂府。晚唐張爲撰《詩人主客圖》，以白居易爲“廣大教化主”，列楊乘、元稹、羊士諤、張祜、殷堯藩等十七人爲其門下客；《主客圖》所標舉的“教化”，大抵就是美刺諷諭的新樂府精神，由此亦可見“新樂府運動”的影響之廣。直到晚唐，從曹鄴、劉駕、皮日休、陸龜蒙、杜荀鶴等人的詩作中，仍可聽到“新樂府運動”的回聲餘響。

綜上所述，可以説詩壇中心的作用是明顯的，不應忽視。

詩壇中心是一個很有意義而又相當複雜的課題，它涉及政治學、社會學、傳播學、教育學、美學等許多知識領域，不少方面尚有待於進一步作深入細緻的研究。本文只着重從唐代詩壇中心的存在及其作用方面進行探索，歡迎讀者對本文所提出的論點加以批評、駁難或補充。如果本文的發表能够引起學界同仁的注意和興趣，開展對這一課題的進一步研究，那麽筆者的目的也就達到了。

注 釋

〔1〕董思恭，高宗時官中書舍人。曾參預弘文館學士許敬宗主持的《瑶山玉彩》、《芳林要覽》的修撰工作。所著篇詠，爲時人所重。元萬頃，高宗上元（674—675）間爲北門學士。曾預撰《瑶山玉彩》、《芳林要覽》。元兢，龍朔元年（661）爲周王府參軍，總章（668—669）中爲協律郎。曾預修《芳林要覽》。

〔2〕雕板印刷雖始創於唐初，但唐時的印刷品主要是佛經、日曆、韵書等，詩文的刊印，一直到了唐末五代纔開始出現。唐時雖還有傳唱、傳誦的流佈形式，但入樂傳唱的多爲短章，數量很有限；便於傳誦的也非宏篇巨製，而且最終還需用文字記録下來纔能行之久遠。至於詩集，更只有依靠傳寫纔得以流佈了。

〔3〕盛唐時李白、杜甫、蕭穎士、李華、獨孤及等，都對陳子昂在詩文革新方面的作用給予高度評價，如杜甫《陳拾遺故宅》説："有才繼騷雅，哲匠不比肩。公生揚馬後，名與日月懸。"

〔4〕"四傑"皆早慧。駱、楊之得名京師，與入弘文館有一定關係。駱嘗任東臺（即門下省）詳正學士（高宗時於弘文館置詳正學士，弘文館屬門下省，故稱東臺詳正學士），歷時四年。楊入弘文館事，詳下文。盧、王之得名京師，與入王府任職，分别爲鄧王、沛王所愛重有一定關係。"四傑"曾對宫廷詩風加以抨擊（參見楊炯《王勃集序》），不好説是宫廷詩苑中人。又，他們在獲得聲名的同時，又受到時人的詆毁、疵議（參見駱祥發《初唐四傑研究》），這同他們不是宫廷詩苑中人不無關係。

〔5〕杜甫此詩，宋曾噩刊本《九家集注杜詩》、林繼中輯校《杜詩趙次公先後解》俱作"楊王盧駱"，二書並録宋趙次公注云："炯意欲云盧楊王駱，而公今云楊王盧駱，則公語中已見品第矣。"仇兆鰲《杜詩詳注》亦作"楊王盧駱"，校曰："一云王楊。"

〔6〕這一點當與唐代詩人進行創作時要適應當時的各種"發表"、流傳方式有着密切的關係。唐代詩人主要采用個别示贈、即席賦詠、投謁名流、於公共場所題詩的方式來"發表"

作品。説見范之麟《唐代詩歌的流傳》，載《唐代文學論叢》總第五、六輯。

〔7〕如韓愈稱劉伯芻《三堂新題二十一詠》“流行京師，文士争和之”，見韓愈《奉和虢州劉給事使君三堂新題二十一詠》序；柳宗元稱婁圖南“所爲歌詩，傳詠都中”，見柳宗元《送婁圖南秀才游淮南將入都序》。

〔8〕學術界有李白兩入或三入長安之説，但皆乏確據。李白天寶初入長安，見於唐人的多種記載，於李白之詩文亦有徵；而“兩入”“三入”之説，則係今人據李白之詩加以鈎稽考證而得出的結論。然所據以鈎稽考證之詩，學者間對它們往往有不同的理解，因而難成定説。如《玉真公主别館苦雨贈衛尉張卿二首》，學者或謂衛尉張卿即張垍，其開元十八年前後爲衛尉卿，並以此詩爲開元時李白嘗入長安之證。而詹鍈主編《李白全集校注匯釋集評》則指出，張垍尚公主，唐時凡“駙馬皆除三品員外官，而不任以職事”（《通鑒》開元二十三年），故垍所爲“衛尉卿”，當即“衛尉卿員外置同正員”之省稱。又説：“玉真公主於開元二十九年夏始在宗聖觀立别館，知此詩只能作於本年秋或以後某年秋。太白天寶元年入京，可能未被立即詔見，在京逗留期間，結識張垍，請其援引……此詩當作於天寶元年秋。或謂作於開元十八九年，或謂作於開元二十六年前後，並視爲一入長安之力證，皆可商。”

〔9〕今人編注的李白詩選，所選編年詩中，後期詩的數量均超過前期詩。如復旦大學中文系《李白詩選》選前期詩 67 首，後期詩 109 首；裴斐《李白選集》選前期詩 51 首，後期詩 137 首。

〔10〕據陳鐵民、侯忠義《岑參集校注》。《校注》卷五録未編年詩 62 首，其中還會有天寶十二載以前的作品，如果再加上這部分作品，就更不止 115 首之數了。

〔11〕如山東大學中文系《杜甫詩選》（人民文學出版社 1980 年版）選杜詩 204 首，其中作於天寶十二載以前的只有 16 首；孫欽善等《高適岑參詩選》（人民文學出版社 1985 年版）選岑詩 76 首，其中作於十二載以前的有 37 首。

〔12〕關於杜甫在天寶時的詩名，杜甫天寶九載所作《奉贈韋左丞丈二十二韵》云：“賦料揚雄敵，詩看子建親。李邕求識面，王翰願卜鄰。自謂頗挺出，立登要路津。”或據此以謂是時杜甫詩名已盛，似可商。盛唐人志壯氣豪，多有狂放自負之語，此詩又旨在請求援引，不免夸大其詞，余以爲不應完全坐實。此詩又云：“甚愧丈人厚，甚知丈人真。每於百僚上，猥誦佳句新。”韋濟在百官面前吟誦杜甫的詩，自然是意在宣揚、推薦。如果是時杜甫詩名已盛，還需要如此宣揚、推薦嗎？

〔13〕杜牧自大和二年（828）釋褐至辭世，前後幾度在長安爲官的時間加起來只有六年多，參見繆鉞《杜牧年譜》。

〔14〕如抄寫《罪言》、《原十六衛》、《燕將録》、《與劉司徒書》、《阿房宫賦》等七文獻給沈傳師（見《上知己文章啓》）；“繕寫所爲文凡二十首”寄給刑部尚書崔元式（見《上刑部崔尚書狀》）；“别録所爲新舊文兩卷”寄給崔珙（見《上安州崔相公啓》）等。

〔15〕陳子昂與宋之問有交誼，彼此有唱和贈答之什，今尚存。

〔16〕萬歲通天元年（696），張説從武攸宜討契丹，爲管記，時子昂亦在軍中爲參謀，兩人係同僚。

〔17〕開元十一年玄宗《命張説兼中書令制》稱張説爲“當朝師表，一代詞宗”。

〔18〕例如王維這個時期的作品中，就有不少兼具風骨與詞采的佳製，如《九月九日憶山東兄弟》、《洛陽女兒行》、《桃源行》、《息夫人》等。

〔19〕王灣於開元五年被徵入朝整理秘書省圖書。

〔20〕以上參見《大曆詩人研究》上編第 161 頁，404—425 頁。

〔21〕謝思煒《從張王樂府詩體看元白的新樂府概念》，載《北京師範大學學報》1999 年第 5 期。

〔22〕今存張王集中有相唱和的樂府詩 32 首（包括同題唱和與異題唱和兩類），大多作於早年。

〔23〕張籍約於元和元年結識白居易，元和三年前後作《病中寄白學士拾遺》，白以《酬張太祝晚秋卧病見寄》答之，其後關係越來越密切。張與元稹也是詩友，但兩人初交的詩作今天已看不到了。

〔24〕陳寅恪《元白詩箋證稿》，上海古籍出版社 1978 年版，第 117 頁。

〔25〕參見白居易《與元九書》、《寄唐生》、《傷唐衢二首》。

作者單位：中國社會科學院文學所

《文鏡秘府論》"證本"考

盧盛江

一、從《文鏡秘府論》及其傳本説到它的"證本"問題

本文要討論的《文鏡秘府論》的"證本"，是指祇在一些現存傳本中保留痕迹，因此知道它在歷史上流傳過，但不論其完本還是殘本，現在都未見留存的一種古傳本。

這是《文鏡秘府論》研究中的一個問題。日本著名的弘法大師空海(774—835)，31歲時（804年）隨第17次遣唐使入唐，於806年回日本。空海入唐，在長安青龍寺接受密教七代嗣法高僧惠果灌頂授法，從此將密教傳入日本，在日本開創至今盛而不衰的密教真言宗。這是他做的一件大事。他做的又一件重要事情，就是回日本後編撰了《文鏡秘府論》。這兩件都是文化史上的重要事情。《文鏡秘府論》引録大量中國中唐以前的聲韵及詩文作法著作，如《四聲譜》、《四聲指歸》、《帝德録》、《文筆式》，還有《筆札華梁》、《詩髓腦》、《古今詩人秀句序》、《唐朝新定詩格》等，這些著作今天多已散佚，惟靠《文鏡秘府論》得以保存。正因爲有了《文鏡秘府論》保存的這些已佚著作，我們纔有條件更清楚地認識中國六朝至初盛唐詩學發展的面貌。這部書，又被日人看做是日本第一部漢詩學著作。我們讀日本古代的漢詩學、歌學等，都可以感受到編入《文鏡秘府論》的中國詩文論著作的影響。從這部書又可以了解中國文學思想日本化的某些側面。不論研究中國古文論，還是研究中日文化交流史，這都是一部重要的著作。關於《文鏡秘府論》的研究，日本有小西甚一《文鏡秘府論考》，中澤希男《文鏡秘府論札記》及《續記》，興膳宏《文鏡秘府論釋注》等[1]，中國則有羅根澤等對原典的考證，有王利器的《文鏡秘府論

校注》。但是，《文鏡秘府論》的原貌如何，編入《文鏡秘府論》的原典的面貌如何，等等，很多問題尚待細緻的清理。“證本”就是這些需要進一步研究的問題之一。

《文鏡秘府論》於日本平安時代（相當於中國唐代）在日本編成之後，一千多年一直祇在日本流傳，直到中國清朝末年纔有一種古抄本、一種刻本傳入中國。它的古傳本因此基本都在日本。我們這裏所説的傳本，既指已存的，又指未存的。這樣看，《文鏡秘府論》的日本傳本就有二種，一種是其完本或殘本留存至今的，一種是現在未見留存的，但在現存傳本中保留有痕迹，因而知道它在歷史上流傳過的。未見留存的傳本，應該都是手抄本。留存至今的又有二種：一種是抄本，日本一般根據其收藏地點或書寫年代或書寫者或收藏者等稱之爲某藏本或某本，本文也作這樣稱呼；另一種是刻本和活字排印本。刻本和活字本是江户時代以後的事，此前的傳本，現在所知，都是抄本。江户以後乃至昭和年代，仍有抄本出現。

日本現存的《文鏡秘府論》傳本，就抄本來説，有：1. 宫内廳本（全六卷，藏東京宫内廳書陵部，亦稱保延本）；2. 成簣堂本（殘地卷，藏東京茶水圖書館成簣堂文庫，亦稱觀智院本）；3. 三寶院本（全六卷，藏和歌山縣高野山三寶院）；4. 醍醐寺甲本（殘天東西南四卷，藏京都南部伏見區的醍醐寺）；5. 醍醐寺乙本（殘地卷）；6. 醍醐寺丙本（殘北卷）；7. 高山寺甲本（全六卷，藏京都拇尾高山寺，亦稱長寬寫本）；8. 高山寺乙本（殘天地東西北五卷，亦稱無點本）；9. 高山寺丙本（殘南卷，）；10. 仁和寺甲本（殘天東西南四卷，藏京都仁和寺）；11. 仁和寺乙本（殘北卷）；12. 三井高遂氏藏本（殘北卷，藏私家）；13. 寶壽院本（殘天東卷，藏和歌山縣高野山寶壽院）；14. 寶龜院本（殘天地東三卷，藏高野山寶龜院）；15. 正智院甲本（殘天卷，藏高野山正智院）；16. 正智院乙本（殘天卷）；17. 正智院丙本（殘地卷）；18. 天海藏本（全六卷，藏京都延歷寺叡山文庫）；19. 田中穰氏藏本（全六卷，私家藏本）；20. 蓬左文庫本（一册，藏名古屋蓬左文庫）；21. 彰考館藏本；22. 六地藏寺本（全六卷，藏茨城縣水户市郊六地藏寺）；23. 豹軒藏本（全六卷，另附寫《文筆眼心抄》，藏京都大學文學部圖書室）；24. 松本文庫本（全六卷，

藏京都大學人文科學研究所東洋學圖書室松本文庫)；25. 醍醐寺義演寫本(殘天東西南北五卷，藏京都醍醐寺)；26. 維寶箋本（分作十八卷。維寶箋本又有各種寫本，所知的有：一、持明院本，十八卷完本，存高野山持明院；二、寶龜院本，殘本，存卷三、四、六、七、八、十，藏高野山寶龜院；三、龍光院本，殘本，存卷一至卷十，藏高野山龍光院)[2]。

就刻本來説，有江户寬文、貞享間（1661—1684）刊本（此本日本習稱“版本”、“版行本”或稱“江户刊本”，本文也作這樣稱呼)。活字排印本一般都作了校勘，就活字本來説，有 1900 年壺井國三編《弘法大師全集》本，1910 年祖風宣揚會編《弘法大師全集》本，1921 年池田蘆州編《日本詩話叢書》本，1936 年編《真言宗全書》本，1953 年小西甚一著《文鏡秘府論考·考文篇》，1978 年同朋舍《弘法大師全集》本，1986 年築摩書房《弘法大師全集》本，1997 年高野山大學密教文化研究所編《定本弘法大師全集》本。

曾在歷史上出現過，但未見傳本留存的，據《埼玉名家著述目録》，有行願（1751—?)《文鏡秘府論冠注》。

另外，清末楊守敬從日本携回一殘東西二卷的古抄零本，這個本子，我們稱之爲“楊守敬携回古抄本”（簡稱爲“楊守敬本”)，原藏北京故宫大高殿，現藏於臺灣故宫博物院。另有一江户刊本翻刻本，現藏北京圖書館。

現存傳本（主要是古抄本）中，多在欄眉、行間、頁邊等處有夾注。一些古抄本（如三寶院本、天海藏本、宫内廳本、成簣堂本等）的這種注文中，還提到一些本子，按其稱呼有“草本”、“證本”、“孰本”、“點本”、“别本”、“或本”、“異本”、“亻本”。這些本子都未見留存，只在現存一些抄本的注文中保留一些痕迹。

這些未見傳本留存的本子中，“點本”可能指加有訓點的本子。抄於平安時的現存傳本有的不加訓點，如高山寺乙本。“點本”和“孰本”、“别本”、“或本”、“異本”、“亻本”都可能只是普通的用於校合的本子。

“草本”當是特指空海自筆草本。三寶院本等保留有“草本”不少痕迹，其形式各種各樣。一種形式，以抄本的眉注、行間夾注中注明某處異文“草本如此”，“草本作某”（對“草本”的稱呼，有時稱“御筆”、“御草”、“御草案

本”等等)。《文鏡秘府論》草稿寫作時常有一些内容被删掉，又另增補一些内容。這就又有了“草本”痕迹的又一種形式，被删掉的地方用朱筆塗掉，新增補的内容則常用細綫勾出補入某行某處，然後也注上“草本如此”的字樣。另外，三寶院本、成簣堂本地卷本文和三寶院本地卷封面裏頁，各有一個地卷卷首（見附圖），這三個地卷卷首，和我們常見傳本的地卷卷首相比，差異甚大。這三個地卷卷首，也當是“草本”的痕迹。

從三寶院本保留的“草本”痕迹看，空海撰寫《文鏡秘府論》先有“草本”，在“草本”基礎上進行修訂。小西甚一《文鏡秘府論考》把修訂前最初的形態稱爲“初稿本文”，修訂後的形態稱之爲“再治本文”。“草本”是三寶院本等現存古抄本夾注中提到的名稱。“初稿本”和“再治本”是小西甚一先生設定的名稱，現存《文鏡秘府論》古抄本及其他原始資料均未見這兩個名稱。他所説的“再治本”，就是我們習慣説的“修正本”。小西先生比較各傳本異文，並與三寶院本等保留的“草本”痕迹比較，對“再治本”即我們説的“修正本”面貌有一些分析，在這個基礎上，他把一些未見傳本留存的本子和有傳本留存的本子歸入“初稿本”系統和“再治本”系統。這是《文鏡秘府論》傳本問題中的又一情況。

前面説到，《文鏡秘府論》流傳史上有過一些本子，這些本子未見傳本留存，只在現存傳本中保留一些痕迹，這當中，有一個叫“證本”的本子。下面我們還將提到，日本一般校勘學上也有“證本”一詞。那麽，這個未見傳本留存的《文鏡秘府論》的“證本”，是日本校勘學上一般用語，還是有其獨特性而指一種獨有的本子？從我們下面的考證可以知道，《文鏡秘府論》“證本”的很多重要的異文，和空海自筆“草本”有密切關係，但又不是空海“草本”。它在平安末以前就流傳甚廣，在人們心目中有很高的地位，對平安末以後的現存傳本影響也很大，形成了一個獨有的“證本”系統。那麽，它和“草本”及其他本子到底是什麽關係？“證本”系統的面貌如何？這些異文是怎樣形成的？它的傳寫者又可能是誰？最後，是這個本子的價值如何？弄清這些問題，最終是要弄清《文鏡秘府論》的面貌，它在日本的流傳情況如何？怎樣認識它的異文材料？哪些異文材料是中國的，哪些是空海自己的？哪些又可能是日本後來

抄寫者的?

《文鏡秘府論》是一部很特殊的著作，它的主要内容是中國詩文論，却由日本人編撰而成，並且在流傳中有一些特殊的情況，它的“證本”就是這些情況中尤爲特殊的問題。弄清“證本”的這些問題，對《文鏡秘府論》重新校勘時，異文的考訂，正文的確定，纔有一個可靠的科學的依據。編入《文鏡秘府論》的都是中國六朝至唐代的重要詩文論著作，研究中國六朝至唐的詩文論，不能不使用《文鏡秘府論》的材料。弄清“證本”這些問題，使用這些材料時，特别涉及到一些重要的異文材料時，纔有可能更爲準確一些，減少一點盲目隨意性。因此，不論對於研究《文鏡秘府論》，還是研究中國六朝至唐的文學思想，“證本”問題都是必須弄清的重要一環。

二、三寶院本等現存傳本中保存的“證本”材料

《文鏡秘府論》“證本”未見傳本留存。現在所能掌握的，是現存傳本中保留的痕迹。保留“證本”材料最多的，是三寶院本和天海藏本。另外，義演寫本西卷以“證本”作底本，宫内廳本、高山寺甲本和成簣堂本也各保存了“證本”一二處材料。這些抄本的眉注和行間夾注，常可見“證”、“證本”字樣，比如下文所引材料中，天卷序“兩漢辭宗”句，三寶院本在此句“宗”字旁注“宇證”，可知此處之“宗”字，“證本”作“宇”字。又比如東卷《二十九種對》“第九交絡對”“或謂此中餘屬於載”句旁，三寶院本、天海藏本均有行間夾注：“已下二行證本注也”，二行至“舉以例也”，可知自“或謂”至“舉以例也”二行，“證本”作雙行小字注。又如西卷《文二十八種病》“第四鶴膝”“或曰如班姬詩云”句，三寶院本眉注“證本下書之”，説明自“或曰如班姬詩云”句至另起一段的“劉氏云鶴膝者”之前這一段文字，“證本”書寫格式與别本不同。從這樣一些痕迹，可以知道“證本”的一些情況。

小西甚一先生把他所見的“證本”材料都記入了《文鏡秘府論考·考文篇》。筆者在日本期間，也看了三寶院本、天海藏本、高山寺本、義演寫本、宫内廳本、成簣堂本等古抄本，把抄本上有關“證本”的材料一一核實並摘記

下來，其中有些是《考文篇》未載録的。爲便於分析，也便於讀者查找，這些材料都編上號碼，並注上日本小西甚一《文鏡秘府論考·考文篇》（簡稱“小”）所編條數和我國王利器《文鏡秘府論校注》（簡作“王”）的頁碼。保留“證本”痕迹的地方，包括本文和注文，照原樣記下（三寶院本簡作“三”，天海藏本簡作“天”）。

（1）（三）天卷序“兩漢辭宗”，“宗”字旁注“宇證”（小2，王9）。説明“證本”此處不作“宗”字，而作“宇”字。

（2）（三）天卷序“王皎崔元之前”，“王”旁注“三證”（小2，王9）。説明此處“王”字“證本”作“三”字。

（3）（三）天卷序“調詞華於詩圃”，“調”旁注“橦證或”（小3，王15）。説明此處“調”字“或本”及“證本”作“橦”字。“或本”是三寶院本保存着痕迹的又一没有傳本存世的古抄散佚本。

（4）（三）天卷序“勘被同異卷軸雖多”，“被”右注“彼證”（小3，王15）。説明此處“被”字“證本”作“彼”字。

（5）（三）天卷《調聲》“整理其道恪”，旁注“格證”（小9，王36），説明此處“恪”字“證本”作“格”字。

（6）（三）天卷《調聲》“庾信詩曰”，眉注“庚證本”，“曰”右注“云證”（小16，王58），説明此處“證本”作“庚信詩云”。

（7）（三）天卷《調聲》“如王中書詩云”，“云”右注“曰證”（小17，王60）。説明此處“云”字“證本”作“曰”。

（8）（三）天卷《詩章中用聲法式》“渌水涌春波”，“渌”右注“緑證”（小19，王62）。説明此處“渌”字“證本”作“緑”字。

（9）（三）天卷《八種韵》“詩曰今朝是何夕”，“曰”旁注“云證”（小23，王73）。説明此處“曰”字“證本”作“云”字。

（10）（三）天卷《四聲論》“陵雲之氣牧通平子”，“牧”右注“證本”（小24，王73）。説明此處“證本”作“牧”字。别本作“敬通平子”。

（11）（三）天卷《四聲論》“莫不揚藻敷萼”，“敷”右注“藻證”（小24，王73）。説明此處“敷”字“證本”作“藻”字。

(12)(三)天卷《四聲論》“仲宣灞岸之篇”,“灞”右注“霸證”(小25,王80)。説明此處“灞”字“證本”作“霸”字。

(13)(三)天卷《四聲論》“汰淹曹丕氣遠韵高”,眉注“俺證”(小26,王81)。説明此處“淹”字“證本”作“俺”字。

(14)(三)天卷《四聲論》“陳郡袁翻”,“郡”左注“群證”(小26,王81)。説明此處“郡”字“證本”作“群”字。

(15)(三)天卷《四聲論》“又吴人劉勰”,“勰”左注“勰證本”(小27,王90)。説明此處“勰”字“證本”作“勰”字。

(16)(三)天卷《四聲論》“略陽王斌”,“略”右注“洛證本”(小29,王97)。説明此處“略”字“證本”作“洛”字。

(17)(三)天卷《四聲論》“故聲者物逐以立名”,“物逐”左注“逐物證”(小29,王97)。説明此處“物逐”“證本”作“逐物”。

(18)(三)天卷《四聲論》“黄鐘爲用大挨爲徵”,“挨”左注“蔟證”(小31,王104)。説明此處“挨”字“證本”作“蔟”字。

(19)(三)天卷《四聲論》“王微之制鴻寶”,“制”右注“例證”(小31,王104)。説明此處“制”字“證本”作“例”字。

(20)(三)天卷《四聲論》“商不合律”,“合”旁注“命證”(小32,王104)。説明此處“合”字“證本”作“命”字。

(21)(三)(天)地卷卷首“十七勢”下注“王證本”,“十四例”下注“皎證本”,“十體”下注“崔證本”,“九意”下注“證本”(小33,王114)。説明“證本”“十七勢”下注有“王”字,“十四例”下注有“皎”字,“十體”下注有“崔”字,“證本”有“九意”。

(22)(三)及成簣堂本地卷《十七勢》“有開情作”,“開”右注“閑證”(小34,王117)。説明此處“開”字“證本”作“閑”字。

(23)(三)地卷《十七勢》“昌齡寄驩州詩云”,“詩云”左注“證本”(小34,王117)。説明“詩”字後之“云”字爲“證本”所有,别本無。

(24)成簣堂本地卷《十七勢》“大賢本孤立,有時起絲綸”句,眉注“證本”(小34,王120)。當指此行之“本”字、“絲”字從“證本”。(另有本

"本"字作"奈"字,"絲"字作"經"字。)

(25)成簣堂本地卷《十七勢》"陰雲暮凄凄",眉注"證本"(小 35,王 121)。當指此句中"凄凄"二字依"證本"。另有本作"霎霎"。

(26)(宫)(三)(天)東卷《二十九種對》篇目"亦名正名對亦名正對",右注"以下證本注也"(小 66,王 224)。説明此處之"亦名正名對亦名正對"一句"證本"作注。

(27)(三)(天)東卷"第一的名對""堯舜皆古之聖君",右注"已下證本注也","用鸞皆爲正對也",右注"已上注也"(小 67,王 227)。説明自"堯舜皆古之聖君"至"皆爲正對也""證本"作注。

(28)東卷"第六異類對""又如以早朝偶故人非類是也"(天)句下,(三)"是也"二句右左,注"已上一行證本注也"(小 72,王 238)。説明"又如以早朝偶故人非類是也"一句"證本"作注。以下(31)(34)(36)(37)(38)(40)(41)(43)(44)(45)(47)(48)(49)(50)條同此。

(29)(三)(天)東卷"第七賦體對""風驚樹裹裹"欄下注"裊證"(小 73,王 240)。説明此處"裹"字"證本"作"裊"。

(30)(三)(天)東卷"第七賦體對""君起燕然戍"欄下注"赴證"。(小 73,王 240),當指此句中"起"字"證本"作"赴"字。

(31)(三)(天)東卷"第七賦體對""鬱律棱層是",右注"以下五字證本注也"(小 75,王 245)。

(32)(三)(天)東卷《二十九種對》正文"第十一意對",這一段末尾注"右十一種古人同出斯對證本如此",並在"右十一種古人同出斯對"十字旁畫一墨綫(小 76—77 間,王 248—249 間)。説明此處"證本"有"右十一種古人同出斯對"的注。

(33)(三)(天)東卷"第十五字對""或曰字對者","或曰"左注"崔氏證本"(小 77,王 252)。説明此處"或曰""證本"作"崔氏曰"。

(34)(三)(天)東卷"第十五字對""金扉石家即是",右注"此一行六字證本是注也"(小 77,王 252)。

(35)(三)(天)東卷"第十六聲對""或曰聲對者","或曰"左注"崔氏

證本如此”（小 78，王 253），説明此處“或曰”“證本”作“崔氏曰”。

（36）（三）（天）東卷“第十七側對”“英彦與桂酒”，右注“已下一行證本注也”（小 78，王 254）。

（37）（三）（天）東卷“第十七側對”“桓山與荆樹”，右注“已下一行證本注也”（小 79，王 257）。

（38）（三）（天）東卷“第十九交絡對”“或謂此中餘屬於載”，右注“已下二行證本注也”（小 79，王 257）。二行至“舉以例也”。

（39）（三）（天）東卷“第二十三偏對”“松柏摧爲薪”，“柏”右注“樹證本”（小 80，王 260）。説明此處“柏”字“證本”作“樹”字。

（40）（三）東卷“第二十三偏對”“全其文彩”，右注“已下三行證本注也”，三行至“亦有其例”，“亦有其例”右注“已上注”（小 80，王 261）。

（41）（三）東卷“第二十三偏對”“此例多矣”，右注“已下三行證本注也”，三行至“亦名聲類對”（小 80，王 261）。

（42）（三）東卷“第二十三偏對”“但天然語今雖虚亦對實”，“今”右注“全證本”（小 80，王 261），説明“今”字“證本”作“全”字。

（43）（三）東卷“第二十五假對”“或有人以推薦偶拂衣之類是也”，右注“此一行證本注也”（小 80，王 266）。

（44）（三）東卷“第二十六切側對”“浮鐘是鐘”，右注“已下一行證本注也”（小 81，王 266）。

（45）（三）東卷“第二十七雙聲對”“金谷與首山義别”，右注“此一行證本注也”（小 82，王 267）。

（46）（三）（天）東卷“第二十八叠韵側對”“或曰夫爲文章”，眉注“崔氏證本”（小 82，王 267），説明此處“或曰”“證本”作“崔氏曰”。

（47）（三）（天）東卷“第二十八叠韵側對”“此即首尾不對之詩”，右注“已下一行證本注也”（小 82；王 267）。

（48）（三）東卷“第二十九總不對對”“此總不對之詩”，右注“已下三行證本注也”，三行至“叠韵即叠韵對”（小 82，王 269）。

（49）（三）東卷《筆札七種言句例》“又云春可樂秋可哀”，右注“已下八

字證本注也”（小 83，王 271）。

（50）（三）東卷《筆札七種言句例》“下句皆十一字是也”，右注“已下皆證本注也”（小 83，王 272）。

（51）（三）（天）西卷“第一平頭”“秋月照緑波”，眉注“證本此詩相次而書之不別書之草本亦然”（小 86，王 404），説明“秋月照緑波”這首詩，“證本”和“草本”都未另行别書，而是相次而書之，即緊接上文之下書寫。

（52）（三）西卷“第二上尾”“衰草蔓長河”，眉注“此詩下可書之證本如此”（小 87，王 406）。説明“衰草蔓長河”這首詩“證本”在上文之下書寫。以下（54）、（55）、（56）、（57）、（58）、（59）、（60）、（61）、（62）同此。

（53）（三）西卷“第二上尾”“亦不異此也耳”，“異”字用朱筆劃掉，右注“累”字（三），左注“證本異字也”（小 87，王 407）。説明此處“累”字“證本”作“異”字。

（54）（三）西卷“第二上尾”“四座且莫喧”，眉注“證本此詩下書之”（小 8，王 408）。

（55）（三）西卷“第二上尾”“凡詩賦之體”，眉注“證本以下皆下書之”（小 87，王 408）。又（三）“此六句之末不宜相犯也……”一行與“第三蜂腰”一行之間注“以上證本皆下書之御草本無行上下只文之始闕字許也始終如此”（小 87—88 之間，王 408—410 之間）。説明“自詩賦”至“此即是也”“證本”皆下書之。

（56）（三）西卷“第三蜂腰”“劉氏云蜂腰者”，眉注“證本以下下書之”（小 88，王 412）。

（57）（三）西卷“第四鶴膝”“或曰如班姬詩”，眉注“證本下書之”（小 89，王 417）。

（58）（三）西卷“第五大韵”“元氏曰此病不足累文”，眉注“以下證本下書之”（小 91，王 425）。

（59）（三）西卷“第六小韵”“元氏曰此病輕於大韵”，眉注“證本下書之也”（小 91，王 427）。

（60）（三）西卷“第七傍韵”“或云傍紐者據傍聲而來”，眉注“證本下書

之也”（小 92，王 430）。

（61）（三）西卷“第八正紐”“亦名小紐或亦名爽切病”，右注“以下證本注也”（小 93，王 434）。説明此句“證本”作注。

（62）（三）西卷“第八正紐”“或云正紐者謂正聲相犯”，眉注“以下證本下書之”（小 93，王 435）。

（63）（三）西卷“第八正紐”“名犯正紐者”一行與“又一法凡入”一行之間注“傍紐者如貽我青銅鏡結我羅裙裾結裾是雙聲之傍名犯傍紐也證本有之”（小 93，王 435）。説明“名犯正紐者”與“又一法凡入”之間“證本”還有“傍紐者……名犯傍紐也”一段話。

（64）西卷“第九水渾病”一段開頭（三）注“以下行證本無也”，宫内廳本注“此水火二病篇立無也又證本無也故且正之可”，高山寺甲本注“以下行證本無之故正之可”（小 94a，王 438）。又“第十火滅病”一段末尾注“以上證本無也”（小 94a，王 438）。説明“水渾”、“火滅”二病（即“第九水滅病”至“因以名焉”）爲“證本”所無。

（65）（三）（天）西卷“第二十六相反”“順不理耳”，右注“列證本”，左注“别草本”（小 103，王 457）。説明此處“不”字“證本”作“列”字。

（66）（三）西卷《文筆十病得失》“庶可免夫”，下注“矣或證本”（小 111，王 482）。説明此處“夫”字“或本”及“證本”作“矣”字。

（67）義演寫本西卷末題記：“於時天正廿載孟夏上浣以證本馳禿筆耳義演”。説明義演寫本西卷傳寫時以“證本”爲底本。

小西甚一先生《文鏡秘府論考·研究篇》説他所統計的“證本”材料計 54 處，其中天卷 15 處，地卷 5 處，東卷 21 處，西卷 13 處。筆者所見，則有如上 67 處，其中天卷 20 處，地卷 5 處，東卷 25 處，西卷 17 處。可能會有遺漏，但大體在此。

三、從日本校勘學上的“證本”説到《文鏡秘府論》的“證本”

“證本”作爲一個詞，本是日本校勘學的用語。在日本校勘學上，“證本”這一用詞並不爲《文鏡秘府論》所專有。筆者在日本研究“證本”問題時，蒙高野山大學田寺則彦教授提供關於“證本”一詞及其解釋的幾條材料。今迻録如下。

其一爲《延喜式》卷一九式部：“訖史生以來試書置卿若輔前（除終日之外，若輔不在置丞前）學生以證本置博士前。”

其二爲《明衡往來·中末》：“右江家之説，證本得之，仍爲見合菅家之説，先日所借申也。”

其三爲《井蛙抄》卷五：“定家卿貞應本傳嫡孫可爲將來證本之由加奥書本也。”

其四爲《浮世草子·傾城禁短氣》二·三：“疑しくば證本を出して見すべき。”

其五爲日本有關辭典的解釋：“（證本）（しようほん），證據とすべき書籍，由緒正しい本文を傳ぇて，他のよりどころとなる本。”（值得作爲證據的書籍，傳達來歷正確的本文，成爲另外的根據的書）

從這些材料看，按照日本有關辭典的解釋，只要“值得作爲證據”、“傳達來歷正確的本文”，均可稱爲“證本”。用我們習慣的説法，只要有校勘價值，都可以稱之爲“證本”。中國校勘學有“善本”這一概念。我們所説的“善本”，是指特别珍貴特别優異的版本。日本平安時期的典籍就已有了“證本”這一用語（《文鏡秘府論》三寶院本即寫於平安末），中國校勘學上“善本”這個用語出現較晚。這樣看，日本校勘學上所説的“證本”和我們所説的“善本”有聯繫，又不完全一樣。這是日本校勘學上關於“證本”的一般概念。

但就《文鏡秘府論》來説，可能有它的具體情況。前面我們列舉了《文鏡秘府論》67 處“證本”材料，我還見到了《文鏡秘府論》古抄本上其他夾注

痕迹和其他材料。據此，《文鏡秘府論》的所謂“證本”，既與日本校勘學上的“證本”這一一般用語有關，又有它自身的一些具體情況：

一、它不是“草本”。從《文鏡秘府論》古抄本上保留的夾注痕迹看，往往同一種抄本（如三寶院本），既保留“草本”材料，又保留“證本”材料，甚至同一條材料，如上引“證本”材料（51），三寶院本注：“證本此詩相次而書之不別書之草本亦然”，“證本”材料（55），三寶院本注：“以上證本皆下書之御草本無行上下只文之始闕字許也始終如此”，“證本”材料（65），三寶院本“順不理耳”句右注“列證本”，左注“別草本”，異文或相同或不同，都同時提到“草本”和“證本”。所謂“草本”，或稱“御草本”，就是空海自筆本。這無疑是所有傳本中價值最高，最有權威的本子。如果“證本”就是“草本”，抄寫者應該會直接標作“草本”，特別是不會在同一個本子，又是保留同一種傳本（即“草本”）的痕迹，却在這個地方標作“草本”，另一個地方則標作“證本”。“證本”可能在有些地方抄録了“草本”的異文，但“證本”自身不太可能是“草本”。下面將要分析，“證本”和“草本”有諸多處不同。這些不同，就更加證明“證本”應該是“草本”之外的一種本子。這一點，應該不會有什麽疑問。

二、至少它的大部分材料當是專指某一種本子，而不是泛指一般的有校勘價值的本子。

疑問之一，前面説到，《文鏡秘府論》現存古抄本（如三寶院本、宫内廳本、成簣堂本等）的夾注眉注裏，提到一些未見傳本留存的本子，除“草本”、“證本”之外，按其稱呼，還有“孰本”、“點本”、“別本”、“或本”、“異本”、“亻本”。這些本子有没有校勘價值？如果没有，爲什麽要用這些本子作校勘？如果有，爲什麽不稱之爲“證本”？雖有校勘價值而不都稱之爲“證本”，只稱之爲“別本”、“或本”之類，這可能就説明，就《文鏡秘府論》來説，它所謂的“證本”，至少它的大部分材料不是泛指一般的有校勘價值的本子，而是專指其中的某一種本子。

疑問之二，撇開名稱不管，不論是否被稱之爲“證本”，只説有證據，來歷正確，空海“草本”無疑最符合這一標準。在《文鏡秘府論》流傳史上，難

道還有哪個本子地位超過空海自筆“草本”嗎？但如前所説，《文鏡秘府論》所謂“證本”不是“草本”，平安末年，“草本”和“證本”同時存世。來歷最正確，最值得作爲證據的本子不被稱爲“證本”，而將別的某一本子冠以“證本”之名，這似也説明，《文鏡秘府論》所謂“證本”，至少它的大部分材料，當是專指有校勘價值的傳本中的某一種，而不是泛指。

疑問之三，在各傳本稱呼。比如上引“證本”材料（64），三寶院本、宮内廳本、高山寺甲本，三個本子都記載它們所校的一個本子無“水渾”、“火滅”二病，無“水渾”、“火滅”二病的這個本子，都明確記載是“證本”。不同的傳本記同一條異文，都稱出自“證本”。這説明它們所説的“證本”，不是泛指各種本子，而是專指某一種本子，它們公認這一種本子就叫“證本”。

疑問之四，“證本”在後人傳寫過程中，有些本子比較忠實地記録了“證本”材料，如下面將要列舉的六地藏寺本和楊守敬本，都没有“水渾”、“火滅”二病，“證本”作雙行小字注的那些地方，它們也大都作小字注文，“證本”的異文，特别是重要異文，這些本子都有。這些忠實記録“證本”材料的本子，實際形成一個傳本系統，這個傳本系統，可以稱之爲“證本”系統。小西甚一先生就認爲有一個“證本”系統。儘管他對“證本”系統的描述和本文下面將要描述的並不一樣，但“證本”系統的存在却是事實。同一個本子異文與“證本”材料那樣相合，並且能在被傳寫的過程中形成有着某些統一體式的傳本系統，這一系統所據的，當是一種獨有的本子，而不是雜取各種不同的本子。

小西甚一先生也把《文鏡秘府論》所謂“證本”看做一種特有的本子。我以爲這符合《文鏡秘府論》的實際。本文下面所説的“證本”，除特别説明者外，一般就專指《文鏡秘府論》的“證本”，而不是泛指一般校勘學意義上的“證本”。

四、“證本”系統考

關於《文鏡秘府論》的“證本”，現在爲止只有小西甚一先生作過分析。

《文鏡秘府論考·研究篇》（上）第二章“本文批判”“本文系譜”一節指出：

一、“證本”地卷的大部，南卷的全部和北卷的全部，在三寶院本用“證本”校合時似已亡佚。

二、所有抄本分爲“初稿本”系統和“再治本”系統。“證本”是空海自筆草稿本之外的初稿傳本，是草稿本的直接轉寫本。與“證本”同一系統的有寶龜院本（地東卷）。小西甚一先生把“證本”、“信範所用本”[3]、寶龜院本（地東卷）歸之爲“初稿本”系統，而把另一些本子歸之爲“再治本”即我們所説的“修正本”系統。其中屬於比較純粹的“再治本”系統的有醍醐寺甲本、醍醐寺丙本、仁和寺甲本、仁和寺乙本、報恩院本[4]、寶龜院（天卷）本；屬於比較不純但混合程度較小的“再治本”系統的有高山寺甲本、正智院甲本、三寶院本、天海藏本、成簣堂本、新町三井家本、宮内府本、高山寺乙本、高山寺丙本、正智院丙本；屬混合程度較大的不純粹的“再治本”系統的有寶壽院本、正智院乙本、醍醐寺乙本、版本。

小西先生的研究很有可取之處。但是也可提出疑問。“證本”的存佚情況，説三寶院本時，“證本”南卷北卷全部已亡佚，可能有些道理，因爲三寶院本南卷北卷没有一處保留“證本”痕迹。但也有另一種可能，即南卷北卷並無異文。

主要的問題在這個傳本系統。把“證本”作爲“初稿本”系統，不太妥當。一些傳本小西甚一先生未能見到，如六地藏寺本、松本文庫本、義演寫本、楊守敬本，而這些不少是“證本”系統的重要傳本。小西先生見過的本子中，有些其實也當屬“證本”系統。因此，小西先生的描述不足以反映“證本”系統的面貌。其他傳本在系統中的具體歸屬也有一些疑問。關於整個傳本系統，筆者另有專文闡述[5]。本文只就與“證本”有關的問題作些分析。

先討論“證本”系統問題。

哪些本子當屬“證本”系統，或與“證本”有關？應確立一些原則，應有一些根據。最主要的根據，就是前文我們列舉的“證本”67 條材料。這 67 條材料，有的是普通的異文，有的則是重要的帶特徵性的異文，包括書寫格式。這些帶特徵性的重要異文和書寫格式尤其需要注意。這有幾條：一、據“證

本”材料（64），“證本”没有“水渾”、“火滅”二病（關於這一點，下文還將再作詳論），這是帶特徵性的重要異文，判别一個本子是否爲“證本”，這應是一個重要依據。不過需要注意，由於這二病的異文特别重要，有的本子雖以“證本”爲祖本，但參校了其他本子，仍抄録了這二病。所以，事情不能一概而論，没有這二病的顯然當屬“證本”，但如有這二病，也並不能簡單的排斥在“證本”範圍之外，還應考慮其他因素。同樣重要的異文還有“證本”材料（63），即“第八正紐”“名犯正紐者”句下，據三寶院本注，“證本”還有“傍紐者如貽我青銅鏡……名犯傍紐也”26字。二、别本作大字正文的地方，“證本”有的作注文，從三寶院本保存的“證本”材料看有18處（分見“證本”材料26、27、28、31、34、36、37、38、40、41、43、44、45、47、48、49、50、61），其中東卷17處，西卷1處。别本按内容另行分段書寫的地方，“證本”有的未另行，而是僅次於前文之下書寫。三寶院本夾注所説的“相次而書之”、“下書之”，就是這個意思。這樣的地方也有10處（分見“證本”材料51、52、54、55、56、57、58、59、60、62）。這10處均在西卷。這18處注文和10處“下書之”，是“證本”帶特徵性的書寫格式。同樣需要注意的是，這些書寫格式，特别是10處“下書之”，從内容看，以另行别書爲好，因此後人轉寫“證本”時，可能有的已根據内容改作另行别書，並没有作“下書之”，再後來一些本子，它們所用的可能祇是“證本”的轉寫本，而非“證本”原本，這些本子這些地方的書寫格式可能和“證本”原本已有不同。所以，這些地方也不能一概而論。書寫格式和“證本”相合的，這樣的本子當屬“證本”，和“證本”不完全相合的，也要具體分析，不當僅憑這一點，就簡單地把這樣的本子排除在“證本”系統之外。三、“證本”一些異文，特别一些帶特徵性的重要異文，這些異文爲一些本子所獨有的時候，尤其需要注意。

根據“證本”材料和上面提出的原則，與“證本”面貌最接近的首先是六地藏寺本。小西先生當年没有見到這個本子，而這個本子恰恰屬“證本”系統。一、它没有“水渾”、“火滅”二病。現存傳本中，只有二個本子没有抄録“水渾”、“火滅”二病，六地藏寺本是其中之一。這是六地藏寺本屬“證本”一系的一個最重要的根據。二、“第八正紐”“名犯正紐者”句下六地藏寺本也

有“傍紐者如貽我青銅鏡……名犯傍紐也”這26字重要異文。三、東卷“證本”作小字注文的17處，六地藏寺本有16處（“證本”材料26、27、28、31、34、36、37、40、41、43、44、45、47、48、49、50）與“證本”相合，只有1處（“證本”材料38）例外。四、地卷5處“證本”異文，六地藏寺本有4處與“證本”相合（“證本”材料22、23、24、25)。五、西卷“證本”有17處異文，除去1條爲義演寫本獨有（“證本”材料67)，再除去書寫格式的10處，餘6處異文，包括“第八正紐”那26字異文，及没有“水渾”“火滅”二病，六地藏寺本有5處（53、61、63、64、66）與之相合，只有“證本”材料（65）這一處例外。六、西卷“證本”10處“下書之”，六地藏寺本有7處和別的本子一樣另行別書，這可能是根據内容作了校改，但仍有3處（“證本”異文51、52、54）未另分行，和“證本”一樣“下書之”。七、這個本子天卷只有3處（“證本”材料1、3、4）與“證本”相合，與“證本”異文相合的不多，但天卷“證本”異文，不帶特徵性，且多是誤字，現存其他各本本來就很少與“證本”相合者。後來傳寫者可能對這些異文作了校改，因此六地藏寺本天卷也仍可能出“證本”一系。

還有寶壽院本。六地藏寺本是寶壽院本的忠實轉寫本。六地藏寺本全六卷，寶壽院本殘天東卷。就天東卷比較，這兩個本子不但有大量獨有的異文，而且訓點完全一樣，什麽地方低一字、二字或高一、二字書寫，什麽地方單行，什麽地方雙行書寫，這樣的書寫格式極其相似，甚至相應頁碼每一行的字數，每一行從哪個字開始，到哪個字爲止，都一模一樣。六地藏寺本標有的眉注，寶壽院本都有。這些都爲這兩個本子獨有。關於這一點，筆者已撰文專門論述[6]。寶壽院本不存西卷，無法比較。它的東卷，六地藏寺本和“證本”相合的16處異文（見前引)，寶壽院本也與之完全相合。

楊守敬携回古抄本也屬“證本”寶壽院本、六地藏寺本一系。楊守敬本殘東西二卷。這個本子原爲日本狩谷掖齋藏本，至清末漂洋過海，由楊守敬携回中國，曾藏北京故宫大高殿，爾後又數度遷徙，漂泊萬里。我在寫《關於〈文鏡秘府論〉的傳本系統》一文時，還没有見到這個本子，後費盡周折，方在臺灣故宫博物院尋得它的蹤跡，並蒙臺灣清華大學朱曉海先生幫助，看到了

這個本子。現在可以對這個本子加以論述。

楊守敬本西卷屬這一系。前面説到，“證本”没有“水渾”、“火滅”二病，現存傳本中没有抄録這二病的，只有二種，一種是六地藏寺本，另一種就是楊守敬本。這是楊守敬本屬“證本”系統最重要的根據。西卷除去書寫格式的10處，餘6處異文，楊守敬本有4處（“證本”材料53、61、63、64）與“證本”相合（六地藏寺本有5處相合）。“證本”材料（66）這一處，六地藏寺本與“證本”相合，楊守敬本殘缺，無從證知。這一卷“證本”有10處“下書之”，楊守敬本有6處（“證本”材料51、52、54、55、56、57）與之相合。

楊守敬本在一些重要之處都和六地藏寺本異文相同。特别是西卷“第八正紐”“從一字紐之得四聲是正也”以下至“凡入雙聲者皆名正紐”一段（小93、王435），諸本訛脱錯亂，頗多異文，就其大者有三種類型，楊守敬本和六地藏寺在同一類型。比如，“從一字紐之得四聲，是正也”句下，宫内廳本、高山寺乙本、三寶院本、天海藏本均誤衍“若元阮願月是若元阮願硯等字來”14字，而楊守敬本和六地藏寺本均無這14字。“又一法凡入雙聲者”，“入”字下數本衍“銅鏡結我羅裙裾”7字，楊守敬本和六地藏寺本均無此7字。這一段，“是正也”下“若元阮願月”五字，“若元阮願月是正”以下至“等字成雙聲是也”26字，“家嫁是”以下至“正紐者也”，“結裾是雙聲之傍名犯傍紐也”12字，許多本作大字本文，而楊守敬本和六地藏寺本均作小字注文。前面提到，這一段文字中，“證本”有“傍紐者如貽我青銅鏡……名犯傍紐也”26字，楊守敬本和六地藏寺本一樣，也有這26字“證本”異文。

這個本子的東卷和寶壽院本、六地藏寺本一樣，17處“證本”作注文的地方，楊守敬本也有16處作雙行或單行小字注文。還有其他許多異文與寶壽院本、六地藏寺本均同。只稍舉它們獨有的數例異文，如“第六異類對”“不問多少所作成篇”，“成”字均闕，而均眉注“成篇亻”。“第九叠韵對”“放暢千般意”，“暢”下均有小字“或曠”。“第四聯綿對”“嫩荷荷似頰殘河河似帶”10字，“第十八鄰近對”“上是義……鄰近寬”21字，只有這三個本子作雙行小字注文。另外，楊守敬本和寶壽院本、六地藏寺本、寶龜院本這四個本子還有一些獨有的異文。如“第十三奇對”“漆與四是數名又兩字各是雙聲對”14

字，“參與軫者同是二十八宿名”11 字，“第十五字對”“山椒即山頂也池篠傍池竹也此義別字對”17 字，“第十六聲對”“蔦草屬聲即與飛鳥同故以對蟬”13 字，“第十七側對”“英彦與桂酒即字義全別然形體半同是”16 字，“第廿七雙聲側對”“金谷與首山字義別同雙聲對”12 字，“第廿八叠韵側對”“優游與聖政義非正對字聲勢叠韵”14 字，這四個本子均作雙行小字注文。這進一步證明楊守敬本與寶壽院本、六地藏寺本爲同一系。

和寶壽院本同一子系統的，還有正智院乙本。正智院乙本和寶壽院天卷有密切關係，小西甚一《文鏡秘府論考·研究篇》已引大量材料證明。

寶龜院本東卷也屬這一系。寶龜院本這一卷有 16 處和“證本”一樣作小字注文，16 處中，有 15 處和寶壽院本、楊守敬本、六地藏寺本相合。這一卷“第十五字對”中“或曰字對者”，“第十六聲對”中“或曰聲對者”，“第二十八叠韵側對”中“或曰夫爲文章”（分見“證本”材料 33、35、46），這三處的“或曰”，寶龜院本和“證本”一樣作“崔氏曰”，這也是寶龜院本東卷轉寫“證本”的一個證據。

但是，這一本的地卷却不一定屬“證本”。小西甚一《文鏡秘府論考·研究篇》提出大量例子，證明這一卷也屬“證本”，但他所舉的，都是“草本”的例子，不是“證本”的例子，“證本”不同於“草本”，因此這些例子並不足以説明問題。寶龜院本地卷可能近於“草本”而遠於“證本”。

這幾個本子，寶龜院本、楊守敬本、寶壽院本均寫於鎌倉時期，六地藏寺本、正智院乙本均寫於室町時期。它們當是“證本”下的一系。

西卷屬“證本”系統的還有義演寫本。這一本西卷和楊守敬本一樣，在一些重要之處與六地藏寺本異文相同。特別上文提到的“第八正紐”“從一字紐之得四聲是正也”以下至“凡入雙聲者皆名正紐”一段（小 93、王 435），義演寫本和楊守敬本、六地藏寺本均屬同一類型，異文及書寫格式均同。這是一方面的根據。

另一方面的根據，義演寫本西卷卷末有題記：“於時天正廿載孟夏上浣丶以證本馳禿筆耳丶義演”，明確指出“以‘證本’馳禿筆”，説明義演寫本主要依據的，不是別的本子而是“證本”。這一題記正可與六地藏寺本互爲印證，

表明它們同爲“證本”。只有一處可疑，即“水渾”、“火滅”二病。前面説過，“證本”和六地藏寺本均無這二病，但義演寫本校録了這二病全文。這怎麽解釋呢？可以這樣解釋，即義演寫本是一較晚的本子，它主要依據“證本”，也可能同時參校其他本子。“水渾”、“火滅”二病太重要了，參校其他本子的時候，有可能把這樣的重要異文校録進去。義演寫本有“水渾”、“火滅”二病，按説西卷全部當有三十種病，“闕偶病”以下的順序，就應按三十種病排列。但事實上，它仍按二十八種病排列，即“第十一闕偶病”“第十二繁説病”順至最後一病爲“第二十八駢拇”。“證本”没有“水渾”、“火滅”二病，因此只有二十八種病。義演寫本仍是依照“證本”順序排列二十八種病，這一點和六地藏寺本一樣。當然，義演寫本和六地藏寺本有些異文並不一致。它們有聯繫又有區别，分屬“證本”系統下不同的子系統。

和義演寫本同一子系統的，還有醍醐寺甲本和仁和寺甲本西卷。這三個本子有很多共有的異文。除開與其他本子共有的異文不算，僅這三個本子獨有的異文，粗略統計，西卷就有 50 處。這三個本子，義演寫本較晚，醍醐寺甲本最早，在平安末或鎌倉初，其次是仁和寺本。這三個本子西卷應該是醍醐寺甲本—仁和寺甲本—義演寫本這樣的傳承關係。

和寶壽院本、六地藏寺本一系關係密切的有松本文庫本、江户刊本、維寶箋本、祖風宣揚會《全集本》。這四個本子有一些共有乃至獨有的異文。這幾個本子和“證本”的關係比較微妙。也有幾處和“證本”痕迹相合，和“證本”系統的楊守敬本、寶壽院本、六地藏寺本有許多共有甚至獨有的異文和書寫格式，但三寶院本保留的“證本”痕迹的大部分，則與這幾個本子不合。可見，這幾個本子和“證本”系統有某種關係，但又與“證本”系統不全相同。這幾個本子可能還與“草本”參校過，保存有“草本”異文。和松本文庫本等四個本子同一系的還應有僅殘地卷的醍醐寺乙本。它們均有獨有的“草本”異文，獨有的“草本”之外的異文，也有 18 處之多。這五個本子，傾向於“證本”，又參校過“草本”，還可能參校過其他系的本子，混合程度比較大。這五個本子可能共有一個祖本。

因此，“證本”系統下，醍甲（西）、仁甲（西）和義演寫本（西）爲一子

系統，寶龜院本（東）、楊守敬本、寶壽院本、六地藏寺本、正智院乙本爲另一子系統。後一子系統中，寶龜院本又與寶壽院本不同。松本文庫本、江户刊本、維寶箋本和祖風宣揚會《全集本》則既與“證本”有密切聯繫，又與其他系的本子也有某種聯繫，醍醐寺乙本也屬松本文庫本一系。還有其他一些本子也用“證本”作過校本。

這就是“證本”系統的大致情況。這和小西甚一先生所描述的是大不一樣了。需要補充説明的是：一、“證本”系統的傳本有的可能用“證本”原本爲底本，有的則可能用“證本”的轉寫本作底本，不論哪一種形式，都可能參校了其他系的本子，注意到這種情況，就可以理解何以“證本”系統的本子互相之間也有不少異文，何以有的本子“證本”痕迹多一點，有的本子少一點。二、並非只有“證本”系統的本子纔用了“證本”（原本或它的轉寫本），其他系的本子也可能參校了“證本”。如宫内廳本、高山寺甲本和成簣堂本，特别是三寶院本、天海藏本，保存了不少“證本”材料。但是，這些本子只是把“證本”材料作爲異文注出，至於本文，没有多少“證本”異文，特别是没有多少帶特徵性的異文和書寫格式。它們可能只是把“證本”作爲校本。分析“證本”問題時，要注意這些本子，但不把這些本子劃入“證本系統”爲好。

五、“證本”與“草本”之比較

前面提到過，小西甚一先生認爲“證本”直接轉寫空海自筆草稿本，是空海自筆“草本”之外的初稿寫本，屬“初稿本”系統。《文鏡秘府論考·研究篇》（上）第二章“本文批判”第二節“諸本系統的建設”“初稿本系統”一小節中指出幾點根據：

一、三寶院本西卷“平頭病”的例詩“秋月照緑波，白雲隱星漢”，比前後文高出一字位置，欄眉注“證本此詩相次而書之不别書之草本亦然”（見“證本”材料 51）。這説明“證本”和“草本”有共通的形式。

二、據三寶院本，地卷卷首篇目“十七勢”“十四例”“十體”之下，“證本”分别注有“王”、“皎”“崔”字（見“證本”材料 21）。這種注是初稿的

本文。

三、東卷“第十五字對”中“或曰字對者謂義別字對是”，“第十六聲對”中“或曰聲對者謂字義俱別”，“第二十八疊韵側對”中“或曰夫爲文章詩賦”三句中的“或曰”，“證本”都作“崔氏曰”（見“證本”材料 33、35、46），這也是初稿本文。

四、天卷《四聲論》中“敬通平子分路揚鑣”的“敬”字，“證本”作“牧”字。東卷《二十九種對》“第二十三偏對”中“古墓犁爲田，松柏摧爲薪”的“柏”字，“證本”作“樹”字（見“證本”材料 10、39），等等這類例子，大部分是誤認草體字而寫錯的緣故，空海自筆草稿本以草體爲主。這也看出“證本”與空海自筆草稿本有直接的親近性。

我以爲，説“證本”直接轉寫空海自筆草稿本是有根據的。小西先生説的四點中，第三點未必可以作爲根據（具體理由下面另作説明），但第一、二、四點確有道理。第二、四點還可以用材料進一步證明。第二點也留待後面再説。這裏先説第四點。

將異文與空海真蹟比較，“證本”當直接轉寫“草本”，也保存了“草本”一些材料。小西先生提出的第四點，其實涉及空海真迹的問題。空海不少真迹流傳至今，恰可作爲研究“證本”與“草本”關係的一手資料。空海真迹，據築摩書房《弘法大師全集》第八卷載空海真迹目録，有 30 種，其中 7 種傳爲空海筆，1 種最澄筆，還有 1 種被認爲是臨摹本；東京美術出版社 1979 年出版的五卷本《空海之書—弘法大師書迹大成》收入 22 篇；另外，飯島太千雄編、講談社 1983 年出版的《空海大字林》是一部空海書法字典。這幾個資料我都看過。從這些資料看，“證本”有些異文，確像空海草體之誤。小西先生列舉的東卷“第二十三偏對”中“古墓犁爲田，松柏摧爲薪”的“柏”字，在現存空海真迹中未見，無法判斷。但他列舉的天卷《四聲論》中“敬通平子，分路揚鑣”的“敬”字，“證本”作“牧”字，空海真迹《三十帖策子》中草體的“敬”字，確易誤認作“牧”字[7]。這樣的例子還可以舉出一些。比如，天卷《四聲論》“商不合律”中的“合”字，“證本”作“命”字（見“證本”材料 19）。空海《三十帖策子》真迹中有的“合”字，也易被誤認作“命”字草

體[8]。還有天卷《四聲論》“又吴人劉勰著雕龍篇云”中的“勰”字[9]，“證本”作“勰”字，空海真迹中未見“勰”字，但空海真迹中的一些“鬼”字（“鬼”爲“勰”字偏旁）確易被誤認作爲“思”字[10]。

説“證本”直接轉寫空海自筆草稿本，還有更進一步的根據。比如，西卷《文二十八種病》“第二十六相反病”中“順不理耳”一句”。這一句旁，三寶院本及天海藏本都保留着這樣的痕迹：“列證本”、“别草本”。從這條材料看，“順不理耳”一句中的“不”字，“草本”作“别”字而“證本”作“列”字。空海真迹中的一些“别”字恰恰易誤認作爲“列”字[11]。

又比如西卷《文二十八種病》“第二上尾”病中“其銘誄等病亦不異此耳”一句，三寶院本正文的“異”字用朱筆劃掉，在其一旁注“累”字。可以知道，修訂之前，“草本”作“異”字，修訂之後，此處作“累”字。這一字另一旁則注“證本異字也”，從這個注看，“證本”此處和修訂之前的“草本”一樣作“異”字，而不是像修訂之後那樣作“累”字。

“證本”也保留了“草本”一些痕迹。如“證本”材料（21），地卷卷首“十七勢”下注“王”字，“十四例”下注“皎”字，“十體”下注“崔”字，都當是“草本”之文。又如“證本”材料（63），西卷“第八正紐”行間夾注“傍紐者如貽我青銅鏡結我羅裙裾結裾是雙聲之傍名犯傍紐也證本有之”一段話，也當是保留“草本”遺文。

因此，説“證本”直接轉寫空海自筆“草本”，是有根據的。“證本”也確保留了“草本”一些遺文。但是，如前所説，“證本”並不是“草本”。“草本”大量材料“證本”也未保存。根據之一是“證本”西卷没有“水渾”、“火滅”二病。

修訂之前的“草本”有這二病。三寶院本西卷《文二十八種病》文首目録末尾，有一夾注：“私云見御草案本舊别立水渾火滅病爲第九第十而總有三十種病後改屬第一病合成廿八病也。”在《文二十八種病》的正文，“第十一曰木枯病”一句，用朱筆把句中“十一”二字劃掉，在其右用朱筆注一“九”字。“第十二曰金缺病”一句，則用朱筆把句中的“二”字劃掉。“第十三闕偶病”一句，則用墨筆在“三”字之右注一“一”字，説明把原“第十一”改作“第

九”，“第十二”改作“第十”，“第十三”改作“第十一”。這幾種病以下，都用類似的方法，把“第十四”改作“第十二”，“第十五”改作“第十三”，直到把“第三十”改作“第二十八”。這説明“草本”原有“第九水渾”、“第十火滅”二病，總有三十種病。

“證本”却没有了這二病。這從前引“證本”材料（64）可以清楚地看出。三寶院本、宫内廳本的幾個注都明確説“水渾”、“火滅”二病“證本無也”。屬“證本”系統的楊守敬本和六地藏寺本正好没有這二病，這是“證本”没有“水渾”、“火滅”二病的又一證據。義演寫本雖録入此二病，但前面説過，這當是因爲這二病的異文太重要，因此據其他本子校録而來。

小西甚一先生也注意到“證本”没有“水渾”、“火滅”二病。但他認爲，恐怕是因爲有所删削（見せ消ち）的緣故。“見せ消ち”在日語中意指訂正誤字或誤記内容的一種方法，這種方法並不抹掉誤字或誤記内容，只是在其旁加上點，或在其上劃上細綫，讓人知道這是誤字或誤記之處[12]。照這樣解釋，“證本”應該是既抄録了“水渾”、“火滅”二病，又用“見せ消ち”的方法把它删掉了。

小西先生的見解確是獨到新穎。從三寶院本保留的痕迹看，“見せ消ち”確是“草本”常用的訂正誤字誤記的一種方法。但是，没有根據説“證本”在“水渾”、“火滅”二病之處也用了這種方法。看幾個“見せ消ち”的例子就可以知道。比如，三寶院本東卷“二十九種對”的篇首目録，“十一曰意對”之旁有這樣的夾注：

~~右十一種古人同出斯對~~　御筆　　（例一）

原文爲竪寫（下同）。“右十一種古人同出斯對”一句用朱筆劃一細綫，爾後朱筆注“御筆”二字。類似的夾注在“十七曰側對”旁，“二十五曰假對”旁，“二十八疊韵對”旁也有。又如三寶院本西卷“第十四繁説病”的行間有這樣的痕迹：

或名相類或名疣贅

~~詩格相濫詩體相類與此同也~~　　（例二）

御草本如此

“詩格相濫詩體相類與此同也”一句用朱筆劃掉，然後在其右用朱筆寫上“或名相類或名疣贅”數字，其左也用朱筆注上“御草本如此”。又如西卷“第三蜂腰”，三寶院本有這樣的痕迹：

劉氏

~~善經~~

劉氏云蜂腰者五言詩　（例三）

“善經”二字用朱筆劃掉，旁朱注“劉氏”。還有前面列舉過的西卷“第十二曰金缺病”用朱筆把“二”字劃掉，“第十一曰木枯病”把“十一”劃掉，旁朱注“九”字，“十三第闕偶病”“三”字旁注一“一”字，又用“✓”這樣的記號表示“十三”與“第”應顛倒改正（例四）。

從這些例子，可以知道，在三寶院本保存的痕迹裏，“見せ消ち”要麽用朱筆把誤句劃掉，並用朱筆注上“御筆”、“御草本如此”之類的字樣，或再注上改正後的名子（如例一、例二）；要麽只是朱筆把誤字劃掉，旁用朱筆注上改正後的字樣，但不注“御草本如此”的字樣（如例三）；至少也像例四那樣，雖没有用朱筆劃掉誤字，但在其旁注有改正後的字及“✓”這樣的訂正記號。如果是“見せ消ち”，三寶院本便都會把這樣的痕迹保存下來。但是從現存傳本看，“證本”没有這樣的痕迹。在“水渾”、“火滅”二病之處，宮内廳本只注“此水火二病篇立無也又證本無也”，三寶院本只是注“以下行證本無也”、“以上證本無也”。所謂“無也”，就是没有這二病，就是根本没有抄録這二病，而不是抄録下來後再用朱筆劃掉之類的，不是“見せ消ち”。這説明，“證本”没有“水渾”、“火滅”二病，修訂之前的“草本”這一重要内容，“證本”並没有抄録下來。

根據之二，是“草本”西卷其他材料未被保存。比如西卷卷首“文筆十病得失”題名之下，三寶院本有“筆四病異本無也”7字，這“筆四病”當是“草本”異文。又三寶院本西卷序“顒約已降”句左注“周顒沈約草本如此”，“兢融以往”左注“元兢崔融草本如此”，“予今載刀之繁，載筆之簡”句之左注“今删彼數卷重叠留此一家名單總有如御草本寫之”，其中“删彼數卷重叠留此一家單名總有”數字用朱筆綫劃掉，“後之覽者，一披總達”句之左注

"庶使後生進學者一披總達云爾草案本如此"；正文中"第十四繁説病""或名相類或名疣贅"一行之右行間墨注"詩格相濫詩體相類與此同也"，全部朱筆消之，再其右朱注"或名相類或名疣贅"，其左旁朱注"御草本如此"；"第十五齟齬病者"一行右旁頁邊處注"元氏云，兢於八病之别爲八病，自昔及今無能盡知之者，近上官儀謝其三河間公義府思其於事矣，八者何，一曰齟齬，二曰叢聚，三曰忌諱，四曰形跡，五曰傍突，六曰翻語，七曰長頭腰，八曰長解鐙"，全文用朱綫劃掉，在其下朱筆注"草本第十三之上有此文但以朱正了仍如本寫之"。這都是三寶院本直接標明是"草本"的材料。未標明的，但可證明是"草本"異文的，三寶院本也校録有不少。但是，既没有任何一個本子標明這些材料同時也爲"證本"所有，"證本"一系的幾個本子，如六地藏寺本、楊守敬本、醍醐寺甲本、仁和寺甲本、義演寫本，也都不見這些異文。説"證文"没有校録下這些異文，應該是有根據的。

根據之三，是地卷卷首的篇目與"草本"不同。地卷卷首篇目的情況比較復雜。我所見一些現存抄本地卷卷首的面貌都不一樣，比如三寶院本的地卷本文篇首是一個樣子（附圖一，附圖見文後。），三寶院本地卷表紙裏頁所附地卷卷首是又一模樣（附圖二），成簣堂本地卷卷首是又一模樣（附圖三）。這三個圖樣是根據筆者所見抄本原樣（包括殘缺部位）照摹下來的。

三個圖樣中，三寶院本地卷本文篇首（附圖一）保留的當是"證本"原貌。因爲一、這個圖樣的"十七勢王"、"十四例皎"、"十體崔"、及"九意"下標有"證本"字樣。二、"六義""八階""六志"下雖未標"證本"字樣，但可能因爲這些文字爲各本所共有，既爲"證本"所有，又爲三寶院本校合時所用其他本子所有，因此没必要另標"證本"字樣。這樣看，"證本"地卷卷首篇目的原貌應該是：一、"十七勢"、"十四例"、"十體"下標有作者姓氏即"王"、"皎"、"崔"字樣；二、卷首目録篇名有七，即："十七勢"、"十四例"、"十體"、"六義"、"八階"、"六志"、"九意"；三、三寶院本地卷卷首這一頁有殘缺，從殘缺部位看，紙張雖有殘缺但目録篇名的文字看不出有殘缺，就是説，"證本"地卷卷首的目録篇名祇有這七個，此外没有。

另兩個圖樣。成簣堂本的（圖三）並無殘缺。三寶院本地卷表紙（圖二）

紙張有殘缺，文字也似有殘缺。“文鏡秘府論”的“文”字和“六義”的“義”字都有殘缺，從殘存筆畫，可辨認出是“文”字和“義”字；從紙張殘缺部位看，“八階”下面和“七種言句例札”下似還有殘缺文字。圖二（三寶院本地卷表紙裏頁）和圖三（成簣堂本地卷卷首）應該是修訂前“草本”的地卷卷首原貌，因爲，一、從圖三（成簣堂本）看，欄眉左端有“御草本如此以朱筆銷之”字樣，這個眉注雖然當只是説其右旁另一眉注“王氏論文云”爲“草本”所有，但這個眉注却説明成簣堂本地卷用了“草本”作校勘。雖然地卷卷首篇名目録下没注出自“草本”之類字樣，但這個成簣堂本地卷正文並没有這個篇目中的“八對”、“六對”、“二種七對”、“七種言句例”這類内容，就是説，正文與篇目目録不一致，正文用修改後的内容，而篇名目録用修改前的“草本”篇目。二、三寶院本地卷表紙裏頁（圖二）可能注有出自“草本”之類字樣，這些字樣可能因爲這一頁紙張殘缺而未能存留下來，因爲從三寶院本保存“草本”痕迹的情況看，三寶院本常常是在“草本”痕迹的下面（如這個地卷卷首即圖二“七種言句例札”下部殘缺的這個位置）注出“草本”如此之類字樣。圖樣三殘缺的可能就是“草本”如此之類字樣。三、圖二和圖三除了作“草本”解釋外，似無法作别的解釋。

比較了這三個圖樣，可以清楚地看出：一、“證本”確是轉寫了“草本”的一部分内容，如“十七勢”“十四例”“十體”分别注出“王”“皎”“崔”之類；二、“草本”的另一部分内容，如三寶院本表紙裏頁及成簣堂本地卷卷首篇名目録中的“八對”、“六對”、“一種七對”（成簣堂本地卷卷首作“二種七對”）、“七種言句例”之類，這一部分内容，“證本”並没有原本照録。

這就可以來説明“證本”和“草本”的關係。前面説到，小西甚一先生認爲“證本”是空海自筆“草本”之外的初稿寫本，屬初稿本系統。這個觀點就值得重新考慮了。“草本”應該就是“初稿本”，作爲“初稿本”系統的本子，就應該校録下空海修改前的異文，至少它的大部分，至少它的重要異文。但我們看到，“證本”的情形恰恰相反，“草本”絶大部分異文並没有被校録，即使非常重要的異文也没有被校録。因此，“證本”雖然直接轉寫“草本”，但抄録什麽，不抄録什麽，“證本”顯然有選擇。它主要抄録“草本”修改後的内容，

而删去很多修改前的異文。這是根據空海修改後内容抄定的本子，是一個修訂抄定本。

六、“證本”異文形成原因考

本節討論“證本”爲什麽會有這麽多異文，而討論這個問題，又不能僅限於“證本”，而需要同時弄清現存各傳本異文形成的原因，爾後歸結到“證本”某些獨特的原因。

主要的原因，當然是空海自己修改的結果。空海對《文鏡秘府論》有過修改，抄録下修改前的“草本”内容，就形成“初稿本”系統，祇抄録修改後的内容，就形成“再治本”即“修正本”系統。這是形成“草本”和“修正本”異文的主要原因。“證本”的很多異文就是這樣形成的。

如果僅僅如此，事情就比較簡單。如果所有本子都是要麽保留空海修改前“草本”的内容，要麽祇保留修改後的内容，“初稿本”系統也好，“修正本”系統也好，都應該比較單一，不會有太復雜的異文。但事實並非如此。所有傳本中，保留“草本”痕迹較多的是三寶院本、成簣堂本、正智院甲本、新町三井家本、天海藏本和義演寫本北卷，我們可以把這些本子歸之爲“草本”系統。這些本子之間就有些很復雜的異文。另一些本子，如宫内廳本、高山寺甲本、乙本、丙本、醍醐寺甲本和仁和寺甲本、義演寫本的天東南卷、寶龜院本天卷、仁和寺乙本、醍醐寺丙本，雖也校録一點“草本”材料，但“草本”的大部分内容没有校録，有的本子甚至完全不校録。它們祇保存空海修改後的内容。可以把這些本子歸之爲“修正本”[13]。前面説過，“證本”也是“修正本”，是根據空海修正後内容抄定的本子。同是“修正本”，“證本”和“證本”之外的這些本子有一致的地方，但也有大不一樣的地方。比如，“證本”那 18 處寫作雙行小字注文的地方，那 10 處“下書之”的地方，和别的本子都不一樣。現存傳本，有的地方，異文簡直亂極了。比如西卷“第八正紐”“從一字紐之得四聲是正也”以下至“凡入雙聲者皆名正紐”一段，還有同是西卷“第七傍紐”“或云傍紐者”至“亦金飲之類是犯也”一段，或書寫格式不一，或

長句的衍文，有的本子顛倒錯亂，不堪卒讀。

爲什麽同是“修正本”，或同屬“草本”系統，也會有這麽複雜的異文？有的可能因傳抄者的疏誤，大量的不能這樣解釋，應該有更爲重要的原因。原因之一，可能因爲空海自筆“草本”原稿有的地方文字比較亂。這從三寶院本保留的“草本”痕迹可以看出。比如前面提到的三寶院本西卷“第十五齟齬病者”夾注“元氏云兢於八病之別爲八病”一條“草本”異文，這條注不是寫在正文行間，而是寫在頁邊，並且全文用朱綫劃掉，異文之下又朱筆加注。又如三寶院本“第二十三支離”一頁，也是在頁邊空白處注“詩式六犯一犯支離二犯缺偶三犯相濫四犯落節五犯雜亂六犯文贅”。再如三寶院本“第二十九相重”也是在“游雁比翼翔歸鴻知接翮”一行之右頁邊之空欄注“四聲指歸云又五言詩體義中含疾有三一曰駢拇二曰枝指三曰疣贅異本”，並用細綫引至相距甚遠的“第三十駢拇者”一行。三寶院本是比較真實的保留“草本”面貌，包括其異文和書寫格式的。從這些材料，不難想象空海自筆“草本”這些地方文字比較亂，至少不太整齊。這大概是空海的書寫習慣。

空海是著名書法家，他的一些書法作品，就寫得灑脱舒放，常常不拘格套。空海自筆“草本”未存，《文鏡秘府論》的空海真迹未存，但他有其他真迹存世。他的現存真迹，有的格式比較整齊，如《聾鼓指歸》、《與本國使請共歸啓》，有的則不太講究行距間隔，如《大日經開題》（見附圖四—八）的很多地方。《大日經開題》真迹，有以爲傳空海筆，神田喜一郎、中田勇次郎、飯島太千雄則以爲爲空海真迹[14]。即使傳空海筆，也當是忠實的仿空海原有筆迹和模樣。從這篇作品看，空海書寫時是很不循規蹈矩的。字體大小不一，注文本是小字，又有比注文更小的字。同是正文，寫着寫着字體又小下去，像是注文，而注文寫着寫着字體又大了起來，像是正文，分不清是當作大字正文，還是當作小字雙行或單行注文。如附圖五左半一段，和同頁右半更小的字相比，似當作大字正文，和附圖四更大的字相比，似又當作小字注文。如附圖七左半，字越寫越小，寫到附圖八的右半，小得像是注文，於是附圖八的左半，字體又突然寫得大了起來，這樣一來，附圖八的右半，和同頁左半相比，似當作小字注文，但參看附圖七，則又似當作大字正文，只是字體寫得越來越小而

已。附圖六是又一種情況，有些文字清楚看出是小字雙行注文，但有的像是初寫時有遺漏爾後補加上去的，既然是遺漏補加，則似當作大字正文，但這些文字字體很小，又似當作小字注文。這幾頁很多地方都是一句文字，可以接在另一句之下，而又用長長的細綫遠遠的勾過來。有許許多多的删改符號，有的意思容易弄清，有的地方則不易弄清。有些地方可以看清是被删掉，有些地方則弄不清到底是删去的内容呢，還是補加的内容。

空海書寫時有這樣的習慣。他編撰《文鏡秘府論》，有些地方照録中國詩文論著作原文，不加改動，而有些地方則改動甚大。他在東卷序、西卷序也説他寫這些卷時是“開合俱舉”“載刀之繁，載筆之簡”，曾“删彼數卷重復”云云，東、西二卷是他對中國詩文論著作删改最多的地方。我以爲，他修改時並没有用另外的紙再抄寫，只是就着“草本”原稿删改，或施於朱筆細綫，或加文於頁邊空白之處，而又以朱筆細綫引至正文之内，或在正文行間加大段注文，等等，就像附圖的《大日經開題》原稿一樣。原稿這樣亂，後來傳抄本當然要出現大量復雜的異文。

“草本”原稿這樣亂，如果修改後，空海再親筆抄正，情況也要好得多。但空海似乎也没有這樣做。他的地位，他的性格，都决定了他不會這樣做。他是大師，他要做的，只是把《文鏡秘府論》寫下來。他修改過，也只會就着原稿，用“見せ消ち”的方式，删削補加。至於抄正謄清，那不是大師的事，而是他的弟子，或其他别人的事。現在找不到修改後空海親筆抄正的《文鏡秘府論》的本子，也没有任何材料提到説他有這個本子。他没有留下修正後又親筆抄定的本子，只留下滿紙修改痕迹的“草本”原稿，就像我們看到的《大日經開題》的原稿真迹一樣。這是後來傳抄本出現大量復雜異文的又一個原因。

後人傳寫《文鏡秘府論》，面對的就是這樣的“草本”。原稿比較亂的地方，看不清是否删去，看不清書寫格式。是抄録，還是捨棄，寫作大字正文，還是雙行小字注文，很大程度上要由抄寫者來判斷選擇。另外，《文鏡秘府論》是用漢字書寫，空海一輩的日本文人要看懂大概没問題，但要後人也順利地看懂，却非易事，因此要加訓點，要適當的補釋。那麽，加什麽訓點，哪些地方需要補釋，也取决於抄寫者。原稿比較亂，看不太清的地方，後來抄寫者有的

保留這句話，有的保留那句話，删改的内容有的保留得多一點，有的保留得少一點，有的抄成這樣，有的則抄成那樣，有的還給予補釋訂正。就是説，後來傳抄本上的痕迹，很多不是空海留下的，而是傳抄者自己留下的。在長篇大著裏，留有後來傳抄者選擇補釋訂正的痕迹雖然衹是局部地方（至於訓點則是全篇都有），但畢竟留下了不是空海自己留下的痕迹。

這樣説是有根據的。個别地方抄録時，後來傳抄者往往有所選擇。比如地卷《八階》，此題下醍醐寺乙本注“文筆式略同又詩格轉反爲八體後採八階御草本有此而以朱抄銷之”，松本文庫本、江户刊本、維寶箋本、寶龜院本也有大致相同的注。這當是“草本”異文，如果不加選擇，就應當將這句話原原本本抄録下來，但宫内廳本、高山寺甲本、乙本、三寶院本、正智院丙本、六地藏寺本等不是這樣，這些本子只注：“文筆式略同”，而没有了“又詩格轉反爲八體後採八階”數字。同是“草本”之文，醍醐寺乙本等原本抄録而宫内廳本等有所删略，應當是抄寫者自己選擇的結果。

再比如地卷《十四例》，題下醍醐寺乙本、松本文庫本、江户刊文、維寶箋本均有注“皎公詩議新立八種對十五例具如後十五例御草本錯之”，正文中這幾個本子又都有“十四避忌之例，詩曰：何况雙飛龍，羽翼縱當乖。又詩曰：吾兄既鳳翔，王子亦龍飛”三十一字。這兩條都是“草本”異文。我們知道，保留“草本”異文最多的，是三寶院本，但三寶院本也没有抄録下這兩條異文。

從前面兩例可以看出，醍醐寺乙本等也是保存了“草本”材料的，但是，三寶院本保留的“草本”大量異文又爲醍醐寺乙本等所無。“草本”只有一個，後來的傳抄者可能面對不同的轉抄本，但最早的傳抄者面對的應該只是同一個“草本”。面對同一個“草本”，同一條材料，這個本子抄録而另一個本子不抄録，抄録還是删略，抄録這一條而不抄録另一條，應該是傳抄者自己選擇的結果。

訓點是傳抄者在抄本上留下的又一痕迹。我所見的本子，除高山寺乙本、丙本外，都有訓點（乎古止點或聲點或假名點等）。雖然不能斷言空海自筆本没有訓點（可能性極小），但平安初期的空海不可能使用平安末期乃至鎌倉、

室町時代產生的訓點，却是可以斷言的。一些抄本上存有平安末或鎌倉、室町時代的訓點，這衹可能是後人留下的痕迹。

適當的校勘訂正和補釋，是傳抄者留下的又一痕迹。常可看到一些抄本訂正誤字誤記。比如寶壽院本東卷“第二隔句對”“其雙芳燕亦兩翠蜂”句，六地藏寺本可能認爲此句中的“亦”字當爲“匹”字之誤，因而在原本抄録下這一句之後，又在欄眉注一“匹”字以示訂正。還有適當的注釋。很多現存抄本有不少眉注、行間夾注，這些注的相當一部分當是抄寫者補加。這樣的注有些好辨别。比如，六地藏寺本天卷序“金玉笙簧”旁注“樂器也”，“三國文伯”句“三國”旁注“魏蜀吴”，“文伯”旁注“文士”，又如三寶院本、宫内廳本天卷《調四聲論》“唯知齟齬難安”句眉上都有注“齟齬上字側魚反齒不齊也下字魚巨反齟不相當也或作鉏鋙説文曰齟齬不相值也又音吾音語也”，這當是後來抄寫者的補注。

後來傳抄者留下的這類痕迹（選擇、訓點、適當的訂正補釋），雖衹是少量，但並非個别。衹要去日本看一看這些古抄本，就不難得出這一印象。這是形成各本異文的又一個重要原因。“證本”的一些異文也可能就是這樣形成的，有根據空海的意思抄録的異文，但也可能不完全只留下空海的東西，可能也留下了抄寫者自己的主觀痕迹。

抄寫格式可能有自己的理解。比如，那些處雙行小字注文，這些雙行小字注文，僅從三寶院明確標明爲“證本”的，有 18 處，可能還有一些地方，“證本”本作雙行小字注文，但三寶院本未能標出。因爲“證本”一系的寶龜院本、寶壽院本、楊守敬本和六地藏寺本，這樣雙行小字注的書寫格式還有不少。爲什麽别的本子作大字正文，只有“證本”一系的本子作雙行小字注文呢？“草本”原稿較亂可能是一個原因，但面對同樣的“草本”，别本抄作大字正文，而“證本”抄寫者抄作雙行小字注文，這很大程度上實還取决於“證本”傳寫者自己的理解，他認爲這些地方應當作注文，應當是注釋性文字。不同的格式，包含了“證本”抄寫者自己的主觀理解的成分。

可能有某些校勘訂正。比如前面提到的西卷“第八正紐”“從一字紐之得四聲是正也”句下，宫内廳本、高山寺乙本、三寶院本、天海藏本均衍“若元

阮願月是若元阮願硯等字來”14字，這14字，當是“草本”的衍文；“又一法凡入雙聲者”“入”字下，松本文庫本、江户刊本、維寶箋本等均衍“銅鏡結我羅裙裾”7字，這也可能是“草本”的衍文。“證本”一系的幾個本子，都没有這些衍文。又如，宫内廳本、高山寺乙本“第七傍紐”“或云傍紐者”以下一段，“若金錦禁急飲陰蔭邑”以下，均作“是連飲陰之與錦禁，從傍而會，是與相參韵紐之若金之飲與之也”，這也當是没有看清“草本”文字而至錯亂誤訛。這一處，“證本”一系的幾個本子，都没有這樣錯亂的現象。“證本”抄寫者在這樣一些易錯訛的地方，應該作了校勘訂正的工作。

可能有某些補釋。如那三處“或曰”改作“崔氏曰”，可能是照録“草本”，但也可能是“證本”傳寫者的一種補釋。從現有材料看，没有根據説“草本”這幾處原作“崔氏曰”，因此，更有可能是“證本”傳寫者自己作的補釋。“草本”未注明原典出處，而“證本”傳寫者以爲，爲讓人們讀懂，這裏應該注明出典。

還有一處，好幾個本子都對天卷《調四聲譜》的韵紐圖標注了反切音，其中“皇晃璜鑊禾禍和”等28字標有21字，“郎朗浪落黎禮麗捩”等40字中標有39字，“綺琴良首書林欽伎柳觴深廬”12字中標有6字，“風小月膾奇今精酉”等16字中標有8字。其中“皇晃璜鑊禾禍和”形態如下：

胡光 胡廣 胡郭 户戈 胡果 胡卧 步光 同反 同反 旁各 薄婆 博禾

皇 晃 璜 鑊 禾 禍 和 傍 旁 徬 薄 婆 潑 紱

古光 古光 古博 古禾 古火 古卧 呼光 古光 同反 虚郭 呼果 呼卧

光 廣 珖 郭 戈 果 過 荒 恍 侻 霍 和 火 貨

這有幾點值得注意：一、“證本”一系的本子，如寶壽院本、六地藏寺本都有這些反切注音。二、現在所知，最早保存這些反切注音的，是平安末的本子，如宫内廳本、三寶院本。這時各本均録有同樣的反切注音，因此不可能是這些本子的抄寫者自己所加，而當是存在於平安末以前的本子。三、這些反切注音，和空海《篆隸萬象名義》所標注的反切音絶大部分不合，因此不太可能出自空海自筆“草本”。這段文字中，空海所寫之文，當然只是“皇晃璜鑊禾禍和，傍旁徬薄婆潑紱”這些大字，在一旁所加的反切注，當爲後來抄寫者所

爲，而不太可能是空海所爲。“草本”之外，對平安末傳本影響最大的，現在所知就只有“證本”。這些反切音注很可能就出自“證本”。如果這一推斷可以成立，就可以推想，“證本”在抄寫的同時，也在作着這樣的補釋工作。這應是形成《文鏡秘府論》傳本，包括“證本”諸多異文的一個重要原因。這説明，《文鏡秘府論》“證本”上的許多痕迹，很有可能是“證本”傳寫者自己留下的，而不完全是空海留下的。

七、“證本”地位考

前面説過，現存抄本的眉注夾注中提到一些今已散佚的本子。其中，在三寶院本提到的本子中，除“草本”“證本”外，還有“點本”、“異本”、“別本”、“或本”、“亻本”。三寶院本寫於平安末，因此知道三寶院本提到的這些本子在平安末以前流傳過。我以爲，在這些抄本中，在平安末以前人們心目中，“證本”有很高的地位，很大的影響[15]。這有幾個情況值得注意。

首先是名稱。三寶院本提到的大多數本子，没有專指名稱。這些本子多有一些重要的異文（下面將要引述一些）。即使這樣，三寶院本也只是平淡地稱之爲“別本”、“異本”、“或本”、“亻本”等。底本之外所有用以校合的本子都可以稱之爲“異本”、“或本”、“別本”等。這類名稱本身就表明這些本子没有別的特出之處。“證本”則不同，它是一專指名稱，從一般校勘學來説，它是值得作爲證據，傳達來歷正確的文本的書，就《文鏡秘府論》來説，至少它的大部分材料是特指某一種本子。這特指，正表明它的地位。三寶院本保存的“證本”痕迹，如下面我們將要引述的，不少其實不過是一二字無關緊要的異文，有些明顯是“證本”有誤，即使如此，三寶院本也要鄭重其事標明是出自“證本”。鄭重其事的特指，而不是泛泛的用“異本”、“別本”、“或本”之類普通的詞，可見它在人們心目中很有影響，有其特出之處[16]。

三寶院本原原本本保存“證本”材料之多，這一情況也值得注意。現存各本中，三寶院本是保存平安末之前古傳本痕迹最多的一個本子，而三寶院本保存最多的，便是“證本”的材料。從數量看，不僅遠遠超過“點本”、“異本”、

“別本”、“或本”，甚至可能超過空海自筆草稿本。“點本”、“異本”的材料，多者八九處，少者三五處。三寶院本明確標記爲“草本”的材料，有 48 處，可能有遺漏，可能有些未標明出處的材料也來自“草本”，即使這樣，“證本”的材料也可與之相當。

這裏不説“草本”，因爲“草本”是空海自筆本。衹要“證本”不是空海親筆寫定（這種可能性極小），其地位就不可能超過“草本”。這裏只説“證本”與“點本”“異本”之類。“證本”與那些别的本子被保存的材料多寡懸殊，可能與存佚情況有關，“證本”保存完好而别的本子亡佚甚多。也可能與異文多寡有關，恰好“證本”異文多而别的那些本子異文甚少。但我以爲可能還與三寶院本抄寫者對這些本子的態度，與這些本子在人們心目中的地位和影響有關。因爲從三寶院本看，“點本”、“異本”、“别本”等，被保存的主要是一些重要的異文。比如西卷《文二十八種病》“第二十四雜亂”一節，三寶院本夾注有一段異文：

> 别者應作詩頭勒爲詩尾應可施後翻使居前故曰雜亂其例曰渭濱迎宰相是宰相即是涉俗流之語是其病也别本也

這段異文用墨綫勾於“詩曰思君不可見”之左。這是“别本”的一段異文（小 102，王 454）。再如《文二十八種病》“第二十七相重”一節之後，“第二十八駢拇”之前，三寶院本也有一夾注保留“異本”材料：

> 四聲指歸云又五言詩體義中含疾有三一曰駢拇二曰枝指三曰疣贅異本

其後隔着數行，又夾注保存“亻本”一段異文：

> 枝指者所謂一意兩出如張華詩云游雁比翼翔歸鴻知接翮此是疣贅者此謂同辭重句道物無别亻本

亦用墨綫把這段異文引於“文筆十病得失”一行之前。事實上，“亻本”、“異本”、“别本”保存的這三條都是“草本”的材料。如前所説，“草本”原稿有的地方可能較亂，“草本”材料傳抄的情況比較複雜。後來抄寫者有的基本上只抄寫空海删改後的文字，但偶爾也保留一二條删改前的草稿文字，“亻本”、“異本”、“别本”就應該是這樣。所以，“亻本”、“異本”、“别本”本身並不是“草本”，但它們保留了個别“草本”材料。它們保存的“草本”材料當然是重

要的異文。

再比較“證本”異文。三寶院本保留的“證本”材料，不少其實祇是一兩字無關緊要的異文。如前引材料（7）天卷《調聲》“如王中書詩云”，“詩云”“證本”作“詩曰”（小 17，王 60）。材料（9）《八種韵》“詩曰今朝是何夕”，“詩曰”“證本”作“詩云”（小 23，王 71）。其中還有一些明顯是“證本”有誤。如材料（1）天卷序“兩漢辭宗”，“證本”“宗”作“宇”；材料（2）“王皎崔元”，“證本”“王”作“三”（小 2，王 9）；材料（6）天卷《調聲》“庾信詩曰”，“證本”“庾”作“庚”（小 16，王 58）；材料（23）地卷《十七勢》“第一直把入作勢”中的“昌齡寄驩州詩入頭便云”“詩”字下“證本”衍一“云”字（小 34，王 117）。這些地方，明顯是“證本”有誤。作以上比較之後，可以知道，在材料選擇上，三寶院本對“證本”的態度和對別的本子態度並不一樣，“證本”和別的本子被保存的材料多寡不同，正與這種選擇態度有關。對“證本”，不論其異文重要與否，正確或是錯誤，都一並保存録入，不加選擇，因此被保存的材料那樣多。對別的本子，主要録其重要異文，因而被保存的材料少。這選擇態度的不同，又看出“證本”和別的一些本子在人們心目中的地位不同。“證本”在人們心目中地位重要，因而人們盡可能多而完整的保存下其材料，對別的一些本子，人們便有所選擇。

值得注意的還有醍醐寺義演寫本保存的幾條材料。這個本子存天、東、西、南、北四卷。其北卷末書：

天正廿歲朱明中旬此一卷以大師御筆奉書寫了（義演花押）記之。

西卷末則書：

於時天正廿載孟夏上浣以證本馳禿筆耳義演

這裏，北卷末書的“大師御筆”當即指弘法大師自筆本，西卷本書的“證本”當即是本文討論的三寶院本等保留着痕迹的那個“證本”。這兩條材料説明空海自筆本（至少其北卷）、“證本”（至少其西卷）在義演寫本抄寫時的天正二十年（1592）仍存世。這二條材料還可以説明“證本”的地位。一、從西卷題記看，義演寫本的西卷是以“證本”作底本的，底本一般總是被認爲最好的本子。二、義演寫本存天東西南北卷，每一卷都應有底本，但天東南卷都未標出

所據底本的名稱，只有西卷北卷標出。標出的兩個底本名稱中，有一個就是“證本”。特意標出底本名稱，也説明此本在人們心目中不同尋常的地位。三、標出名稱的兩個底本中，另一個是空海“御筆”，就是説，義演寫本是把“證本”和大師自筆本並提。能與大師自筆本並提相稱，其地位也可想而知。四、義演寫本寫於 1592 年，上離平安末已有數百年。這數百年間，出現了現有傳本存世的三寶院本、宫内廳本等重要抄本。義演寫本只提“證本”和大師自筆本，對後來的這些本子只字不提，之所以不提那些本子，可能未見到，但也可能因爲義演覺得那些本子不足以和“證本”相提並稱，這也從又一個側面看出“證本”在人們心目中的地位。在所有流傳過（不論今天是否存世）的《文鏡秘府論》的本子中，空海自筆草稿本的地位無疑是最高的，其次就應該是“證本”。這樣説，應該是有根據的。

八、“證本”年代考

没有任何資料直接記載了《文鏡秘府論》“證本”的年代，但我們知道保留“證本”痕迹的幾個傳本的年代，還有其他一些情況，據此可以推測“證本”的年代。

傳本中保留“證本”痕迹的，有三寶院本、天海藏本、高山寺本、成簣堂本和宫内廳本。小西甚一先生和月本雅幸先生推定天海藏本寫於江户末期，而推定三寶院本在平安末期。成簣堂本，山田孝雄先生推斷比宫内廳本還稍早，築島裕先生則以爲在鎌倉末期，月本雅幸先生將其年代定在鎌倉中後期[17]。有具體年代標記的，是義演寫本、宫内廳本和高山寺甲本。義演寫本年代較晚（寫於 1592 年）。高山寺甲本和宫内廳本年代較早。高山寺甲本地卷裏頁有以下識語：“長寬三年三月十六日書之。”長寬三年即 1165 年，這是高山寺甲本的抄寫年代。宫内廳本的年代更早。宫内廳本南卷末有以下識語：“保延四年代午四月二日移點了。”保延四年即 1138 年，宫内廳本的抄寫不會晚於這一年，既然如此，被宫内廳本用作校本的“證本”更不會晚於 1138 年。這可以看做“證本”的下限年代。

"證本"的上限年代，當在《文鏡秘府論》成書之後。《文鏡秘府論》的成書，加地哲定以爲在819年至820年之間，小西甚一認爲其初稿在810年至816年之間，最後修正在819年至820年之間[18]。《文鏡秘府論》被人傳寫，應在修正完成之後，即820年之後。這應該是《文鏡秘府論》"證本"的上限年代。就是説，"證本"的抄寫應在公元820—1138年的328年間。

還可以把下限時間往前推。一、從宮内廳本識語看，保延四年（1138）可能只是宮内廳本移點的年代，而不是本文抄寫的年代，本文的抄寫，小西甚一先生根據識語中"代午"的字樣，以爲應該在堀河天皇（1087—1106）或鳥羽天皇（1108—1120）的御代。既然這樣，證本的下限年代也應往前推。二、成簣堂本的年代，如上所説，據山田孝雄推斷，比宮内廳本還早，如果此説成立，被成簣堂本用作校本的"證本"的下限年代也應往前推。更重要的是，三、"證本"不可能抄寫畢立即被用作校本，比如不可能1138年抄寫畢馬上被宮内廳本用作校本。"證本"自身應該流傳了一段時間之後纔會被人用作校本。

"證本"流傳多少時間，其下限就當往前推多少時間。我以爲"證本"流傳時間不會短。因爲，一、用"證本"作校本因而保留了"證本"痕迹的這幾個抄本，宮内廳本實際是原高山寺藏本。成簣堂本是原觀智院藏本。三寶院本是原寶光院藏本[19]。三寶院、寶光院都在高野山。觀智院在京都東寺，高山寺則在京都西北的拇尾高雄山。這雖然祇是這些抄本的收藏地點，不一定就是抄寫的地點，但這幾個抄本抄寫地點比較分散，則是可以推斷的。這幾個抄本中，山田孝雄認爲成簣堂本比宮内廳本稍早。高山寺本、三寶院本、宮内廳本都在平安末，這四個抄本時間前後相差都不大。這就是説，時間相差不大，被分散在不同地點的傳本用作校本，這説明，"證本"在平安末期已流傳較廣，有相當的影響。"證本"當時被收藏在哪裏？人們傳寫時怎樣用"證本"作校本？無非兩種情況，人們從不同地點到收藏地點用"證本"作校合，或者"證本"自身輾轉流傳到各地，被分散在各地的抄寫者用作校本。如果是後一種情況，要輾轉流傳到各地，則其流傳時間不會短。因爲日本寺院都是把古抄本作爲重要經書典籍珍藏，非有特殊變故，一般不易外傳。即使前一種情況，各地抄寫者紛紛到收藏地點用"證本"作校本，這也説明"證本"在當時已有相當

影響，而要有這樣的影響，其存世時間也不會短。

二、從記録下“證本”痕迹的 67 處材料來看，天海藏本以三寶院本爲底本，因此記録下的“證本”材料與三寶院本全同。此外，材料（64）宫内廳本與三寶院本亦同。除此之外，三寶院本所記録下的材料，都爲宫内廳本所無。材料（24）、（25）爲成簣堂本所記，又爲宫内廳本所無，甚至記録“證本”材料最多的三寶院本也没有這二條材料。三寶院本所記録的“證本”材料又恰恰爲成簣堂本所無。成簣堂本只存地卷，不可能看到這個抄本其他各卷的面貌。但即使地卷，三寶院本地卷中的“證本”材料如（21）、（22）、（23）條，也爲成簣堂本所無。這説明各抄本所記録下的“證本”材料並不相同。這種現象可作各種解釋。各本的傳寫態度不同，因而對校本的材料有所選擇、取捨。這可以作爲一種解釋。但僅僅這樣解釋是不够的。還應該作另一種解釋，即各抄本所據以校合的“證本”本不一樣，“證本”在輾轉流傳過程中也有了一些轉抄本，有了不少異文。人們所據以校合的，有的可能是“證本”原本，有的可能只是“證本”的轉寫本。從這種情況推測，“證本”的流傳時間也不會短，否則就不會有各種轉抄本，不會有各種異文。

綜合這些情況，假定“證本”在平安末被宫内廳本等用作校本前流傳了一百多年。把下限年代上推一百多年，“證本”的年代就可能在《文鏡秘府論》成書之後、宫内廳本之前 328 年的前半期，即 820 年至 984 年，這樣説當然多爲推測，但説它作於 1138 年即宫内廳本之前，是可以肯定的。

九、“證本”傳寫者之推測

對“證本”傳寫者有如下幾點印象。

前面分析過，“證本”的年代可以定在 984 年之前，至晚在宫内廳本之前。這也應是“證本”傳寫者生活的年代。“證本”傳寫者應生活在這之前的某一段時間。這是一點印象。

再一點印象，前面我們分析過，“證本”可能留下了抄寫者自己的痕迹，包括勘誤訂正，個别補釋，如果這一推想可以成立，則“證本”傳寫者對唐代

中國典籍，對音韵聲律應有較深的了解。“證本”材料（33）、（35）、（46）這三處值得注意。別本均作“或曰”而“證本”作“崔氏曰”，這是爲什麽？這三處是注出引文的作者，“證本”傳寫者根據什麽那麽準確的注出這三處引文的作者？這可能本是“草本”之文，但没有旁證，因此有可能是“證本”自己所爲。如果真是“證本”自己所爲，就很可注意。在六朝至唐的衆多詩學作者中，在浩如烟海的中國典籍中，只根據很短的一小段甚至幾句引文，便準確的注出其作者（當然也應該知道其典籍出處），没有對中國典籍較深的修養，是很難做到的。前面説到的西卷“第八正紐”一段删去那些衍文，也需要對文意有較好的理解。還有前面説到天卷《調四聲譜》韵紐圖各本標的反切音。空海不可能有這樣的標音，因爲和空海《篆隸萬象名義》所標注反切音絶大部分不合。也不可能晚於平安末，因爲現存平安末各本均標有這些反切音。“證本”一系的本子又都抄録下了這些反切注音，因此不排除這些反切注音源自“證本”的可能。如果這一推測可以證實，則不難想知，“證本”抄寫者的音韵學功底也是很深的。

第三點印象，“證本”傳寫者地位、身份可能比較特殊。“證本”應是比較早將《文鏡秘府論》由“草本”形態抄成定稿的一種本子。這有幾種可能。可能是空海逝世以後，由某人抄定。也可能是空海在世之時，抄寫者得到空海允許甚至授意。空海是地位很高的大師，不論抄寫者是否得到空海的允許或授意，能將大師的東西理清，把有的地方可能寫得比較亂的原稿抄定，不但爲後人所承認，而且可與空海“草本”相提並論，其地位僅次空海自筆“草本”，這抄寫者自身地位也當非同一般。如果是空海在世時抄定的，則當是空海身邊比較親近的人。

祇要“證本”是一種本子，而不是泛指各種本子，祇要它不是空海親筆書寫，那麽它總應有一個傳寫者。根據以上印象，我們進一步對“證本”的傳寫者作些推測。“證本”的傳寫者，我想到兩個人，一位是真濟，一位是智證大師，兩個人中，更可能是智證大師。

真濟是空海的大弟子，從空海多年，又爲空海編過詩文作品集《性靈集》。空海編撰完成《文鏡秘府論》後，真濟也有可能對《文鏡秘府論》進行整理、

再傳寫。由真濟來傳寫《文鏡秘府論》，有證據，有來歷，可以稱之爲“證本”。真濟有一定條件傳寫《文鏡秘府論》。

這裏主要想談談智證大師。之所以想到智證大師，主要因爲智證大師特殊的身份和地位。智證大師約生於弘仁五年（814），卒於寬平三年（891），比空海小40多歲，恰好在我們所推想的“證本”傳寫者生活的年代。

智證大師和弘法大師有着相似的經歷和地位。智證大師圓珍15歲登比叡山，師事義真和尚。20歲接受菩薩戒，此後十二年間修行於籠山，850年任内供奉十禪師，853年32歲時入唐（空海入唐時31歲），858年回日本，受到權門藤原良房、基經等的重用，翌年將自唐帶回的經典收藏於園城寺而建唐院，使園城寺再次興盛，成爲作爲日本天台宗總本山的延曆寺的别院。自868年起二十四年間爲天台宗五世座主、園城寺一世座主。這種經歷表明，一、智證大師和空海一樣，對唐代中國文化、中國典籍相當熟悉。智證大師在唐代中國生活的時間比空海還長（853—858年的五年間）。智證大師也有自唐請來的典籍，完全有條件憑借自己對唐代文化的深厚修養，對同樣利用自唐請來的典籍編撰而成的《文鏡秘府論》進行補釋、校證。二、在日本佛教史、文化史上，智證大師也有相當地位，也是相當有影響的人物。他是天台宗的五世座主，園城寺的一世座主，天台宗是日本佛教重要宗派之一，與真言宗勢力影響旗鼓相當。空海是弘法大師，而他是智證大師。這種地位，使後人既推崇空海，也推崇智證大師。“證本”的地位僅次於空海自筆“草本”而高於其他所有傳本，恰與智證大師在文化史上稍次於空海而仍極高的地位相一致。前面分析過，人們是非常推崇“證本”的，對“證本”的推崇，可能就包含對“證本”抄寫者智證大師的推崇。

智證大師是一位悉曇學學者。他入唐學顯密二教的同時，也學悉曇學。這在《行歷抄》、《大日本佛教全書·游方傳叢書》第一及《圓珍傳》等傳記史料中都有記載。他的《請來目録》裏，還明確記載有“天台悉談章一卷”[20]。在後人編的悉曇學目録裏，還有智證大師將來的《梵唐語十卷》、智證大師所撰《悉曇記》一卷[21]。在《我慢抄》記有“安然相傳悉曇四家事”，智證大師就是其中一家。智證大師的悉曇學通過算延、濟詮而被安然承傳[22]。後人寫日本韵學史，都要論及智證大師。比如馬淵和夫的《增訂日本韵學史的研究》，

就爲智證大師專闢了一節。智證大師是悉曇學學者，這個情況與《文鏡秘府論》關係極大。一、《文鏡秘府論》相當一部分影響在悉曇學，日本古代許多著名的悉曇學學者，如信範、寬智、心覺、杲寶等，這些人在研究悉曇學時，都引用了《文鏡秘府論》的論述。就是説，這些人從悉曇學的角度研究過《文鏡秘府論》。《文鏡秘府論》這部著作與悉曇學關係極大。二、把智證大師作爲四家中的一家承傳下來的安然，在他的八卷《悉曇藏》中引述了内容與《文鏡秘府論》完全一樣的《四聲譜》的論述，同時引述了空海的其他論述。安然完全有可能讀過《文鏡秘府論》。像安然這樣的悉曇學學者，有没有可能通過智證大師這個環節，在承傳悉曇學的同時，將《文鏡秘府論》也承傳下來呢？如果是這樣，那智證大師傳寫《文鏡秘府論》的可能性就更大了。

智證大師與空海有親緣關係。據《伴氏系圖》，空海當是智證大師的舅舅。而據《天臺宗延歷寺座主圓珍傳》，空海當是智證大師的從外祖父。空海與智證大師年齡相差 40 歲，從這點看，可能後者比較可信。不管怎樣，智證大師與空海有親緣關係是可以肯定的。這一點很值得注意。比如，抄定《文鏡秘府論》爲什麽不是别人而恰恰是由這個人承擔？爲什麽還可以有一些補釋校訂，而這種抄定補釋校訂又得到當時人的承認？這些問題，僅用一般的解釋是缺乏説服力的。如果“證本”傳寫者是智證大師，自身地位高，又與空海有親緣關係，就比較好解釋了。因爲有親緣關係，在親族之内，就可能有外人無法得到的許多途徑、機緣了解空海的思想，也可能得到外人無法得到的空海自己留下的與《文鏡秘府論》編撰有關的一些材料。因爲有親緣關係，對空海著作的抄定、訂正、補釋就更可能得到後人承認。

智證大師經常在自己的著述裏提及空海。比如，在《胎金血脈圖》中[23]，在唐惠果和尚之下記着“日本空海”的名字。就是説，並没有把空海的名字排除在胎藏金剛的血脈譜之外。就現有史料看，智證大師記載有空海不少著作及携來典籍的目録。在《山王院藏書目録》中，記着“遍照金剛撰作論章目録一卷/此海大僧正金剛也”、“千手千眼瑜珈二卷/此唐梵二字並空海和尚書”、“般若心經秘鍵一卷遍照金剛”。元慶八年（884）5 月 26 日智證大師撰的《大毗盧遮那成道經義釋目録緣記》裏，有這樣的記載：“次高雄山空海和尚本二十卷/

貞觀二十一年到唐大同六年歸朝[24]。”收入《大日經義釋批記》中的“第十卷上批云”有“今多行二十卷，此空海和尚請來，與十四卷本大同小異，仍不入藏”的批語[25]。智證大師是否收藏有這些著作不知道，但他對空海的著作應該很熟悉。

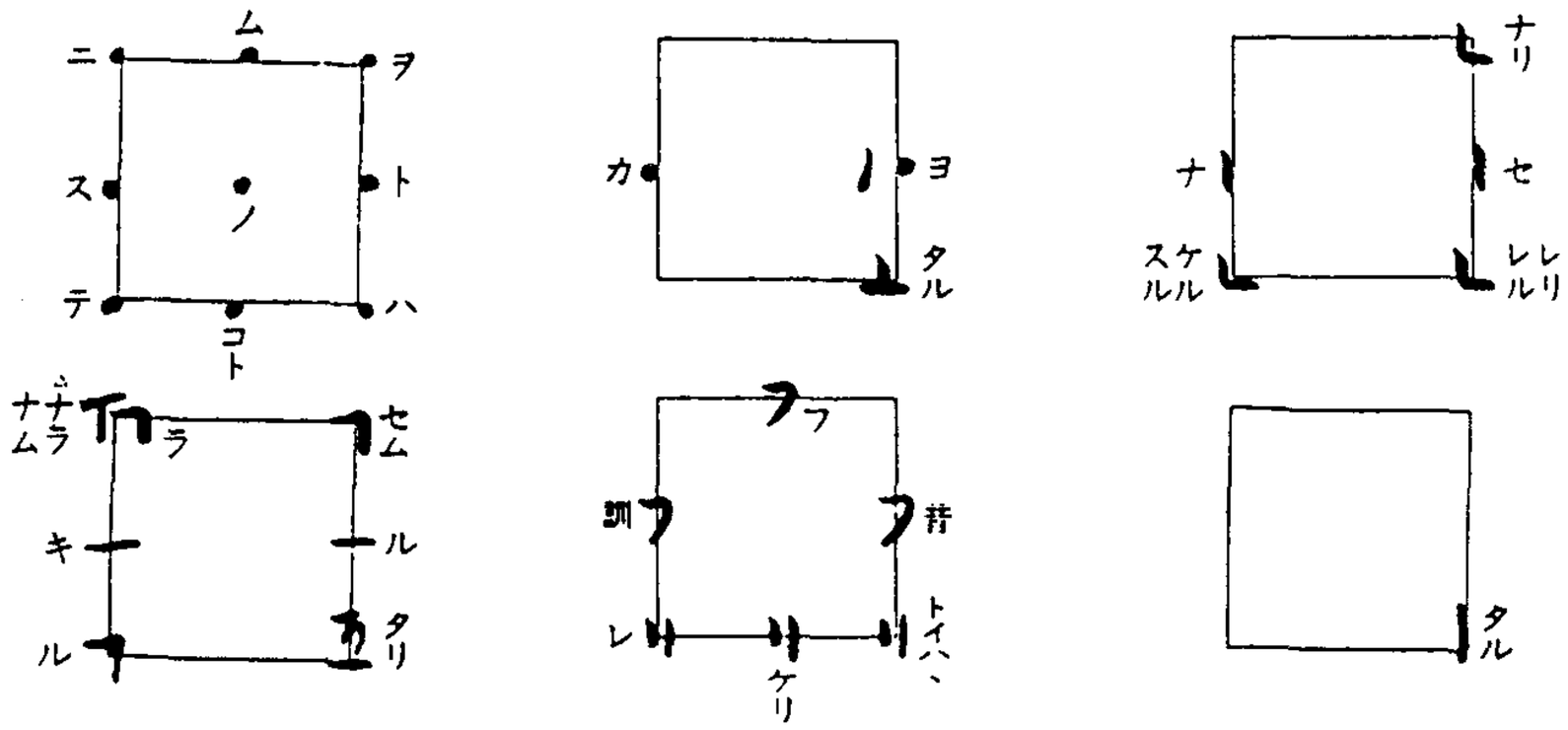
還有二條史料。一條是《大日經義釋批記》裏有這樣的批語：“元慶八年五月二十二日勘了/起四月中旬末/前入唐釋圓珍記[26]。”從這條史料看，智證大師對《大日經義釋》作了校勘。是否直接校勘空海將來本没有説，但在校勘過程中，要用到空海携來本，則是可以肯定的。又一條史料，前面提到的圓珍撰的《大毗盧那遮成道義釋目録》中，還有這樣的記載：“已上二十卷，高雄山空海和尚從西京所傳本也，須改疏字成義釋耳[27]。”在這條史料中，他提出“須改疏字成義釋耳”。從這話看，他衹是説“須改”，他撰寫的目録記的題目，是《大毗盧遮那成道經義釋目録》，題目中有“義釋”二字，從這點看，他事實上已經改了。這説明什麽呢？我以爲，這説明智證大師認爲，即使空海將來的著作，與空海有關的著作，也可作某些改動。

智證大師在校勘時用過空海携來本，可能爲空海携來本作過勘點，並且提出要對空海携來本作某些改動或可能已作改動。這一點非常重要。智證大師既然可以在校勘時用到空海携來的其他著作，可能爲空海携來的其他著作作過勘點，並提出對空海携來本作些改動，當然就完全有可能對《文鏡秘府論》作勘點，作某些改動。因爲《文鏡秘府論》也是用携來本編撰而成的。

之所以想到智證大師，還有一個原因，即現存抄本中，我們所能知道的，其抄寫者大多是一些很有地位和影響的人物。比如醍醐寺義演寫本的抄寫者義演（1558—1626），是京都著名的東寺的 189 世長者、醍醐寺 80 世座主、準三後。他借助豐臣秀吉的力量，復興整備醍醐寺、東寺及高野山的堂塔，又整理醍醐寺傳來的聖教，使醍醐寺得以復興。現在還出版有他著的《醍醐寺新要録》三卷，《義演準後日記》六十二卷，《五八代記》三卷等著作。松本文庫藏本的抄寫者恭畏（1565—1630）是江户前期名僧，曾修復嵯峨法輪寺的堂塔，晚得隱棲高雄山，被追贈權僧正，著有《密宗血脈抄》三卷、《弘法大師傳》一卷，《灌頂絶具抄》一卷等。醍醐寺丙本的抄寫者堯圓（1570—1636），是東

寺190世長者，後又升任大僧正。宫内廳本的抄寫者融源（？—1147），雖没有正式的職號，却以其博學而得到衆僧及皇家的尊崇。據説，後白河上皇臨幸高野山，他拒絶邀請，未去見上皇，以至上皇親自去拜訪他的居庵。《文鏡秘府論》的抄寫者之所以多是一些有地位有影響的人物，應該是因爲這些人物纔有較高的文學修養和書道修養，《文鏡秘府論》的抄寫實際又同時需校勘、訓注，只有這些人物纔能勝任。可能還因爲在真言宗裏，空海的著作是被作爲經典來傳承的，抄寫空海著作，使之在本寺代代傳承，自然也需鄭重其事，因此往往是長者、座主這樣本門派本寺院地位最高的人物親自動筆。智證大師以大師之尊抄寫《文鏡秘府論》，應該與這種情況有關。

如果“證本”的傳寫者爲智證大師，後人根據什麽來識别這個本子，知道他們所據的本子就是“證本”，就是智證大師抄定的本子呢？這是很值得探討的問題。可能“證本”有題記之類，也可能有其他特有的標誌。這特有標誌，我想到的是訓點。日本平安時代有過各種各樣的訓點，其中一種是智證大師點。日本大東急紀念文庫藏《點圖》、東京大學總合圖書館南葵文庫舊藏本《諸宗點圖》、京都大學國語國文學研究室藏《諸宗點圖》、《真俗二點圖》、東大寺圖書館藏《星點》、東京大學國語研究室藏《諸家古點集》、茨城縣歷史館藏《諸家古點集》等古訓點典籍，都收有“智證大師點”。這種訓點如下圖[28]：



人們有没有可能根據這種特有的訓點，知道這就是智證大師點訓點過的本子呢？

還有一點，“證本”和“智證大師”都恰好有一個“證”字。這是偶爾的巧合，還是真有一種特別含義？就是説，因爲是智證大師抄定的本子，會不會在人們心目中，所謂“證本”也因此有雙重含義，既是指有證據有來歷的本子，又是指智證大師抄定的本子呢？

所在這些，當然衹能是推測，但是，820 年到 984 年這一百多年間，或者到宫内廳本的 1138 年的三百多年間，如果是有着特殊身份，與空海有特殊關係，除了這二個人，其他人似很難有這種可能性。這二個人中，也可能智證大師抄定一種本子，真濟抄定另一種本子，所以現存“修訂本”實際有兩個系統。當然這又只是推測了。

十、簡短的結論

作了以上分析之後，我們可以對《文鏡秘府論》“證本”的價值作一歸納，以作爲本文簡短的結論。

《文鏡秘府論》的“證本”産生年代較早，它比現存任何一個傳本都早，可能是空海自筆“草本”之後最早的一個本子。它在平安末以前就流傳甚廣，對後來傳本又影響甚大，形成了一個“證本”系統，因此在《文鏡秘府論》的流傳史上，它有重要的歷史價值。

如前所述，《文鏡秘府論》的“證本”直接轉寫“草本”，也保存了一些當屬“草本”的資料。從這個本子，可以多少了解空海“草本”的一些面貌。“證本”又主要是根據空海修訂之後内容抄寫定的本子，它所反映的主要應是“修正本”的面貌。它的年代、地位都僅次於空海自筆“草本”，又反映着“修訂本”面貌，這個本子的資料應當是可靠的。在對《文鏡秘府論》重新整理的時候，這個系統的本子有着重要的校勘價值。

《文鏡秘府論》的“證本”留下了“證本”抄寫者自己的痕迹，比如選擇、校訂、補釋、訓點，這些痕迹或説材料，在對《文鏡秘府論》進行校勘，確定本文的時候，需要注意甄别，不能把它和屬空海的東西混同起來。雖説不是空海留下的，而是“證本”抄寫者自己留下的，但這些痕迹或説材料仍有重要的資料價值，

"證本"抄寫者通過補釋等方式保存中國詩文論的某些東西，儘管可能不多，但其中可能會有某些彌足珍貴的東西。即使既不是空海的，也不是中國詩文論的，而純屬"證本"抄寫者自己的，比如，某些反切注音，它仍然屬平安末以前的史料，反映的是平安末以前反切注音的面貌。這些材料的資料價值也是不容忽視的。

此外"證本"還有多方面的意義。比如，小西甚一先生曾提出，《文鏡秘府論》的流傳範圍僅限於真言宗範圍。前面我們説過，智證大師是與真言宗對立的天台宗五世座主，是天台宗的代表人物之一。如果《文鏡秘府論》的"證本"確實是由他傳寫的，那就説明，《文鏡秘府論》的流傳，早在平安時代，就已越出了真言宗的範圍，關於《文鏡秘府論》的流傳範圍、影響範圍，就要重要考慮。

關於《文鏡秘府論》的"證本"，涉及日本歷史與文化的許多問題。筆者對日本歷史與文化研究甚少，以上所論衹是把一些想法初步提出來，以期引起學界進一步的討論和研究，以最終得出更爲深入可靠的結論。

1996 年 6 月 8 日初稿成於日本京都

2001 年 3 月 14 日定稿於中國天津

注 釋

〔1〕小西甚一《文鏡秘府論考》《研究篇》上、下，日本大八洲出版社，1948 年、1951 年，《考文篇》，大日本雄辯講談社，1953 年。中澤希男《文鏡秘府論札記》（一、二、三、四），《斯文》16 編 7 號、8 號、10 號，17 編 2 號，1934—1935 年；《文鏡秘府論札記續記》（一）（二）、（三），《群馬大學紀要·人文科學篇》4 號、5 號、6 號，1955—1957 年。興膳宏《文鏡秘府論譯注》（《弘法大師全集》第 5 卷，築摩書房，1986 年）。關於日本研究《文鏡秘府論》的情況，筆者另有專文《日本研究〈文鏡秘府論〉概述》，見《古代文學與思想文化論稿》（天津人民出版社 1998 年版），可參看。

〔2〕關於《文鏡秘府論》日本傳本情況，筆者在《〈文鏡秘府論〉日本傳本隨記》（《南開學報》1998 年第 1 期）等文中有介紹。要補充説明的是：一、26 種古抄本中，筆者看了的有 18 種，未看的，據小西甚一《文鏡秘府論考》及六地藏寺本《文鏡秘府論》影印本所載月本雅幸撰《解題》中所列的《文鏡秘府論》日本傳本目録，但筆者看過的這些本子中，有三種月本雅幸《解題》及小西甚一《文鏡秘府論考》中未見載録；二、高山寺

本等的所謂甲、乙、丙的分類，始於小西甚一《文鏡秘府論考》，月本雅幸《解題》沿用了這種分類名稱。筆者去收藏地點看時，這些本子實際多合爲一册，並未分所謂甲、乙、丙本，但從字迹和紙質等看，確可看出合爲一册的幾卷有的並非同一種抄本，因此本文也沿用這種分類名稱；三、本文主要根據現存傳本的材料考察“證本”，並非一般的考察所有傳本，因此關於日本傳本的其他情況，擬以别的方式另述，兹從略。

〔3〕信範爲日本鎌倉時代名僧，悉曇學家，信範於弘安八年（1285）63 歲時所撰《九弄十紐圖私釋》引有不少《文鏡秘府論》中的内容，説明信範用過一種傳本。信範所用的這個本子，小西先生稱之爲“信範所用本”。

〔4〕仁和寺本表紙裏書：“六卷之内，地北兩卷缺了。先年以醍醐寺報恩院本書寫了。”因此知仁和寺本是據報恩院本書寫的。這個本子，小西甚一先生稱之爲“報恩院傳來本”。此本今已不存。

〔5〕拙稿《關於〈文鏡秘府論〉的傳本系統》，日本《立命館文學》第 563 號，2000 年；《〈文鏡秘府論〉日本傳本隨記》，《南開學報》1998 年第 1 期，均可參看。

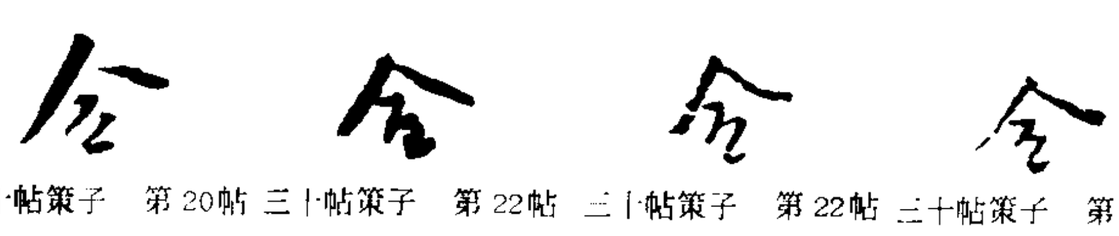
〔6〕見《〈文鏡秘府論〉日本傳本隨記》。

〔7〕敬字如：

三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖

三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖

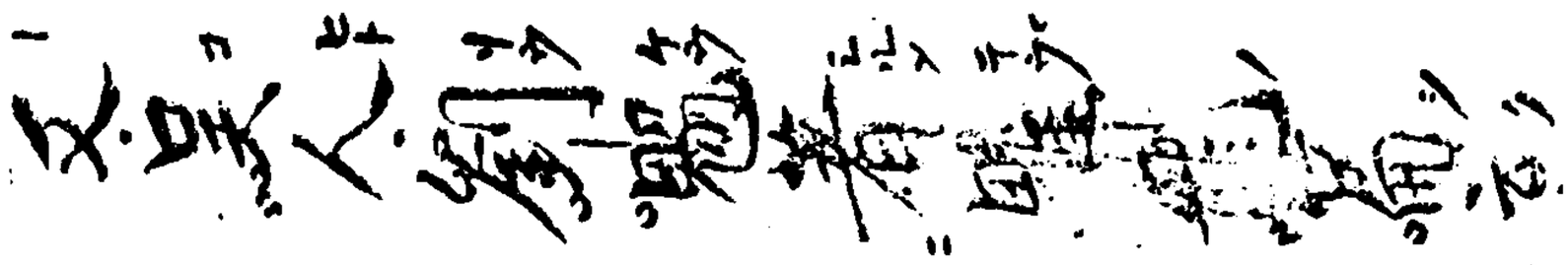
〔8〕合字如：



三十帖策子　第 20帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖

三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖　三十帖策子　第 22帖

〔9〕這句中的“鬼”字，小西甚一《考文篇》、興膳宏《文鏡秘府論譯注》、王利器《文鏡秘府論校注》都作“鰓”。其實，此字宮内廳本作“鬼”字，三寶院本、六地藏寺本作“鬼”字。三寶院本的攝影件未得到。六地藏寺本在日本已影印發行，兹將六地藏寺本此字録印如下：



〔10〕“鬼”字如：

三十帖策子　第22帖

三十帖策子　第22帖

三十帖策子　第26帖

三十帖策子　第22帖

三十帖策子　第26帖

金剛童子法

金剛童子法

聾瞽指歸　下卷

聾瞽指歸　上卷

聾瞽指歸　下卷

〔11〕“别”字如：

大日經疏要文記
第5紙

三十帖策子　第20帖

三十帖策子　第22帖

三十帖策子　第22帖

三十帖策子　第22帖

像行狀文　一行

三十帖策子　第22帖

聾瞽指歸　上卷

聾瞽指歸　下卷

聾瞽指歸　下卷

〔12〕小西先生這樣論述：“その本（指證本，筆者注）が水渾火滅の兩條を省いてゐゐるのは何か據り所があつてのことで，おそらく見せ消ちになつてゐたのであらう。”（該本

省略水渾水滅二病的根據是什麽呢？恐怕是“見せ消ち”）（《文鏡秘府論考·研究篇》（上）93 頁）小西先生在這裏用了“見せ消ち”這個詞。這是一個日本古語詞，現代日語辭典未見，我查了《新明解古語辭典》（三省堂 1978 年出版），有這樣的解釋：“見せ消ち”　誤字や誤記などを訂正する仕方の一つ，誤字や誤記の部分を抹消せずに，その傍に點を施したり，またはその上に細い綫を引くなどして，わさとその誤りが讀みとれるようにして訂正すること。”（“見せ消ち”，訂正誤字和誤記的方法之一，不抹消誤字和誤記的部分，而在其一傍加點，或者在其上引一細綫等等，有意識的使人能讀出其錯誤，這樣來訂正的一種方法。）

〔13〕關於這些本子的情況，參看《關於〈文鏡秘府論〉的傳本系統》。

〔14〕分見神田喜一郎《書道全集》（平凡社 1931 年）、中田勇次郎《弘法大師真迹集成》（法藏館）、飯島太千雄《空海大字林》（講談社 1983 年）。

〔15〕這裏只討論可知在平安末流傳過的本子。此外，寫於江户末的現存的天海藏本還記着一個“孰本”。這個孰本，平安末寫本没有提到，當是後來的本子，這裏不予討論。即使包括孰本，其地位也遠遠不能與證本相比。孰本材料很少，且與證本材料全同，可知是證本的轉寫本而已。

〔16〕在三寶院本提到的那些本子中，像這樣用特指之詞標記寫本名稱的，還有“草本”。這是空海的自筆草稿本，自然不能平淡的以“異本”“别本”稱呼之。此外還有一個“點本”。“點”也是特指之詞。但點本材料極少，只有五六條（在三寶院本天、西、北卷）。點本的幾條材料都是較重要異文（下文將引述）。從這點看，這個本子的材料之所以被三寶院本録入，是因爲異文本身重要，而不是點本自身有特出之處。爲什麽稱“點本”，具體情況尚不清楚，從“點”字看，似是加有訓點的本子。現存的抄於平安時的不少本子是不加訓點的，高山寺乙本就没有訓點；現存一些寫於平安末的有訓點的本子，其訓點也可能是後人加的，因爲能看出本文和訓點是新舊兩種墨迹，盡管差别細微。如果僅是因爲加了訓點，那“點本”除此之外就没有别的特出之處，與那些“别本”“異本”並没有什麽區别。不管怎樣，看不出“點本”地位高出“證本”。“證本”的地位，應僅次於空海自筆“草本”。

〔17〕這三説分别見於山田孝雄撰成簣堂藏《文鏡秘府論》影印本“解題”，築島裕《國語史上的〈三教指歸注〉——作爲受容弘法大師撰述書的一環》（收入《中山法華經寺藏本三教指歸注總索引及研究》，1980 年），月本雅幸撰六地藏寺《文鏡秘府論》影印本“解題”（1984 年）。

〔18〕寫於《文鏡秘府論》之後的《文筆眼心抄》有“於時弘仁十一年中夏之節也”的年代

標記，因此《文鏡秘府論》當寫於弘仁十一年即 820 年之前。此前什麽時候，加地哲定《文鏡秘府論概説》（《密教研究》26 號、28 號，1927 年，1929 年）據《文鏡秘府論》的署名“金剛峰寺禪念沙門遍照金剛撰”，指出，金剛峰寺的建立在弘仁十年（819）五月三日之後，因此《文鏡秘府論》的寫作也當在此後。小西甚一《文鏡秘府論考·研究篇》（上）第一章“成立考”則認爲，弘仁七年（816）以後，空海着手營築高野山，弘仁十年十一年（819，820）之際，正是空海往返於京都、高野山之間，營築高野山極繁忙的時期。這一時期，空海不可能整理衆多的文獻撰寫《文鏡秘府論》。而自大同四年（810）八月至弘仁七年（816）的六年間，空海住神護寺，時間最充裕，《文鏡秘府論》的初稿應在這一時期完成。至於“金剛峰寺禪念沙門遍照金剛撰”的署名，則當是後來修正時的加筆，最後的修正在弘仁十年夏以後次年夏五月之前。

〔19〕宫内廳本每卷内題下有“高山寺”字樣的長方形印可知。成簣堂本封頁右下角有墨筆“觀智院”三字，可知爲觀智院舊藏，成簣堂本因而又被一些研究者稱之爲“觀智院本”。三寶院本每卷表紙署有“寶光院”三字，可知爲寶光院舊藏。寶光院今已不存。

〔20〕見《智證大師全集》第四卷，《大日本佛教全書》第二十八卷 1273 頁，“悉淡章”即悉曇章。

〔21〕如馬淵和夫著《增訂日本韵學史的研究》卷三 1187 頁、1188 頁，臨川書店 1984 年。

〔22〕見《真言宗全書》卷十一，真言宗全書刊行會。

〔23〕即《大毗盧遮那成佛經疏》，《智證大師全集》第四卷，《大日本佛教全書》第二十八卷 1084 頁。

〔24〕《智證大師全集》第二卷，《大日本佛教全書》第二十六卷 701 頁。

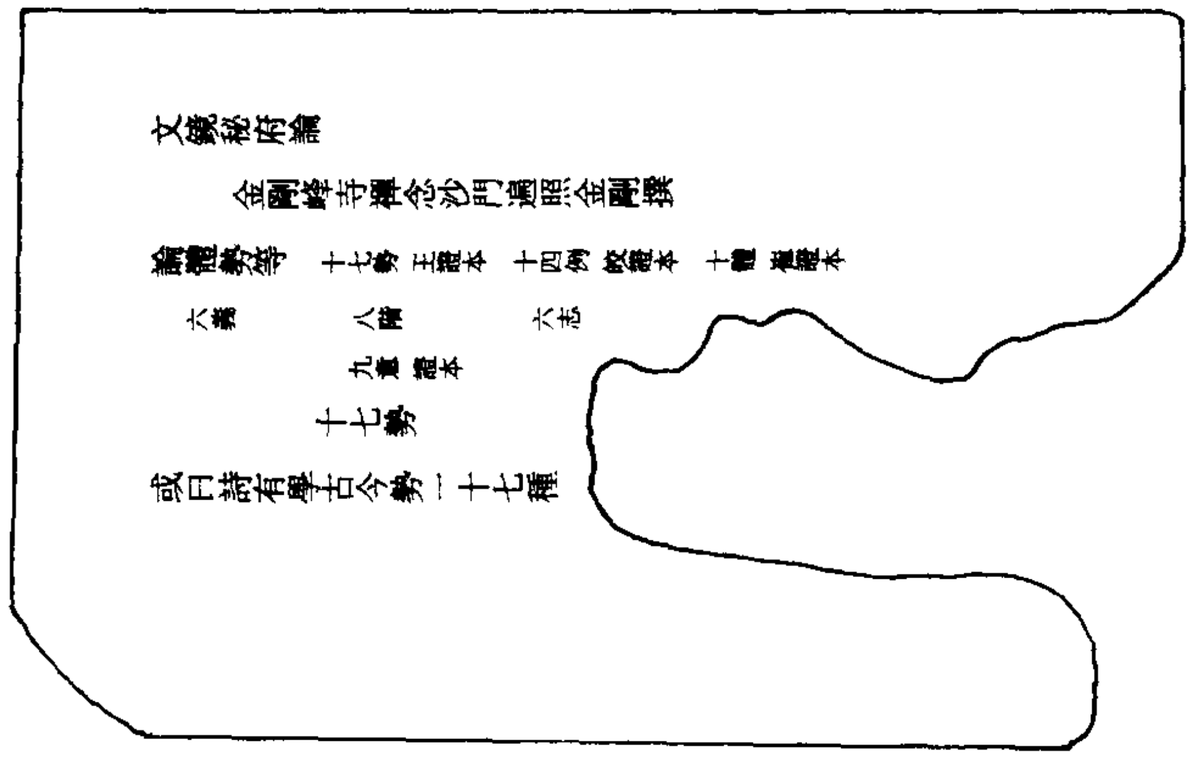
〔25〕同上。

〔26〕同上書，第二十六卷 719—720 頁。

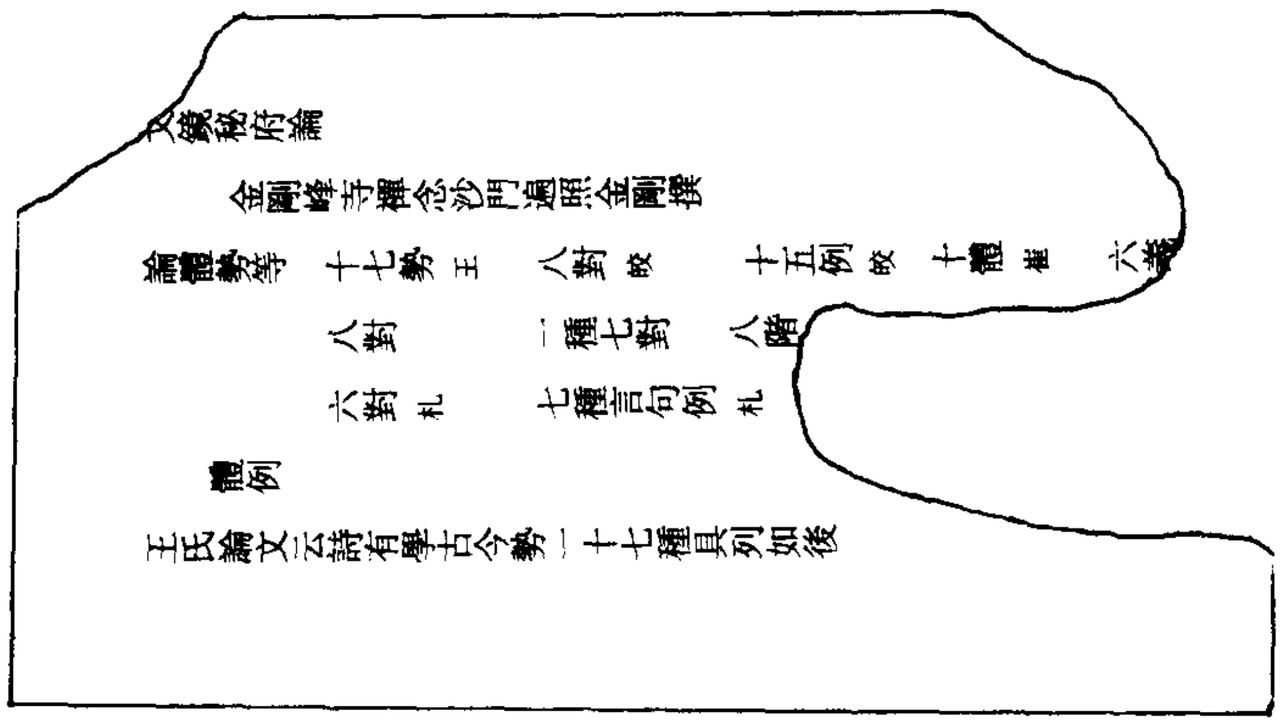
〔27〕同上書，第二十六卷 710 頁。

〔28〕轉引自築島裕著《平安時代訓點論考》，汲古書院 1986 年出版。

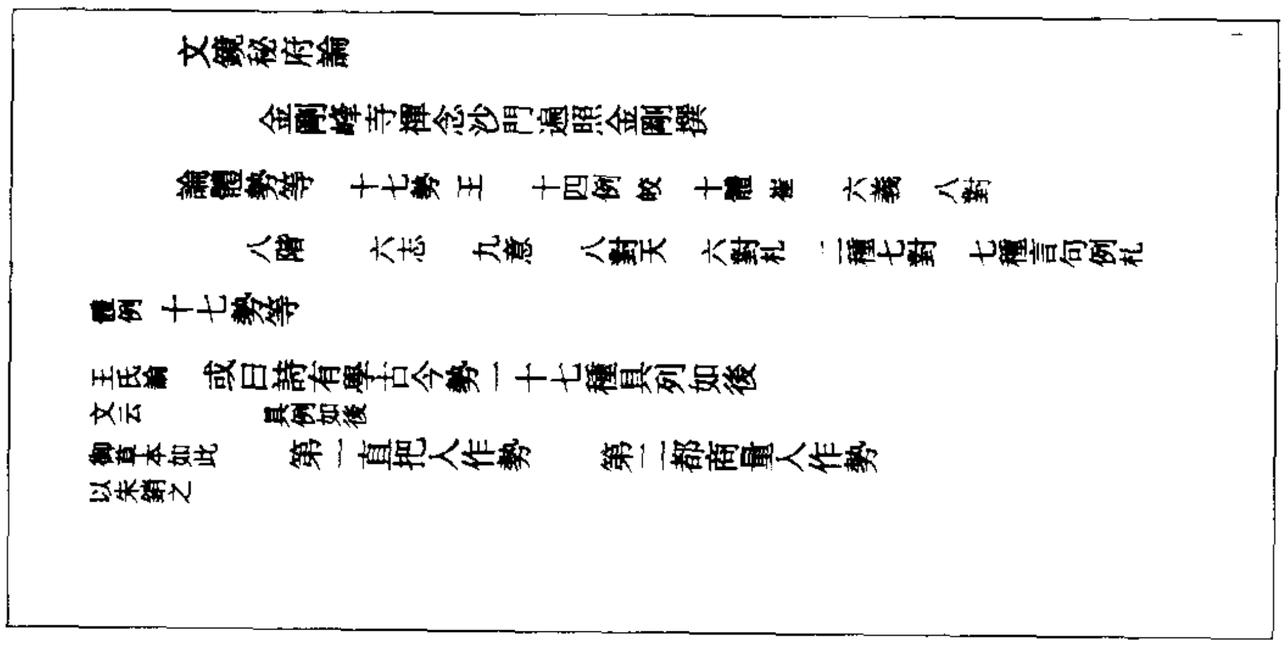
作者單位：南開大學中文系



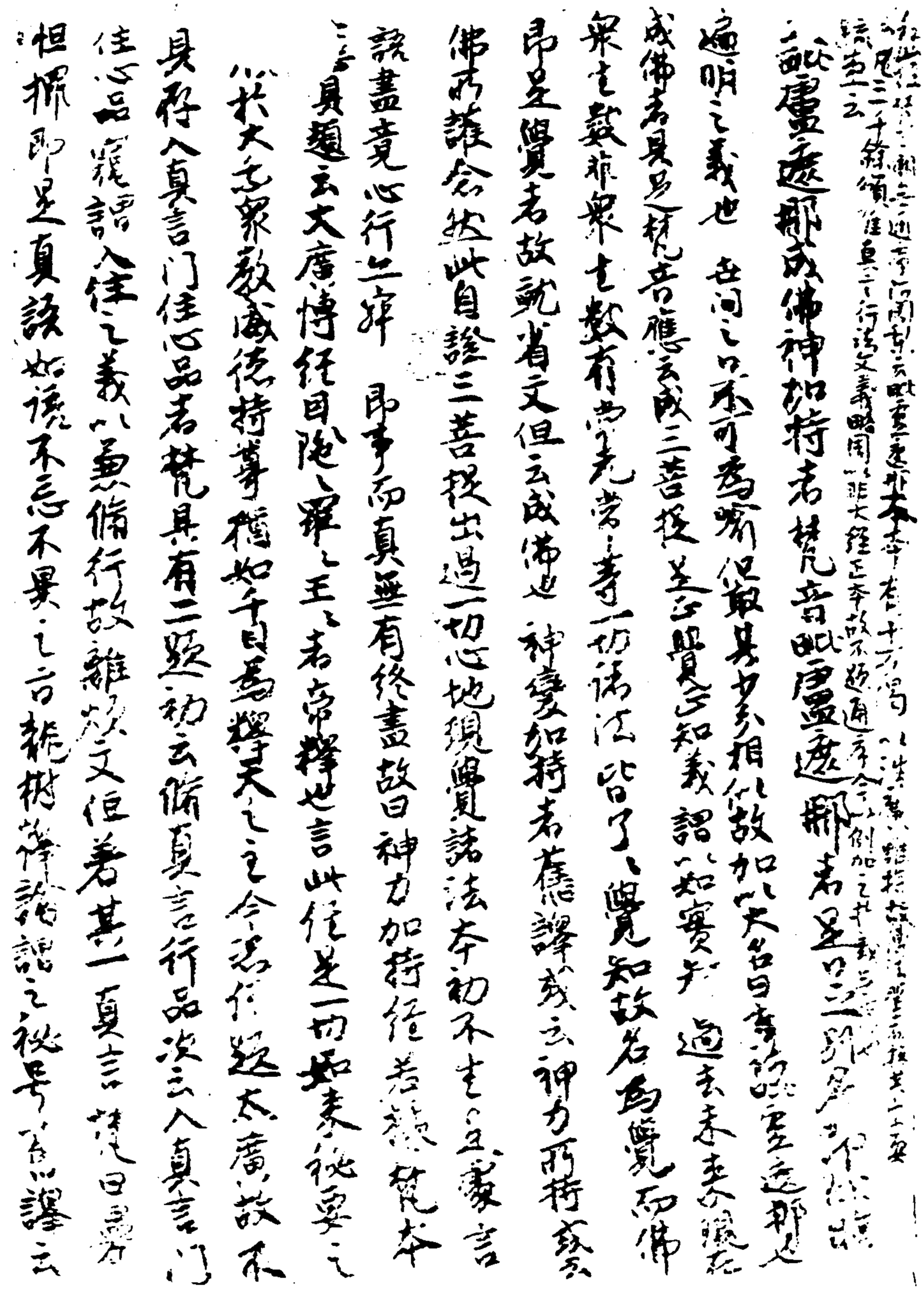
附圖一　三寶院本的地卷本文篇首



附圖二　三寶院本地卷表紙裏頁所附地卷卷首的又一模樣

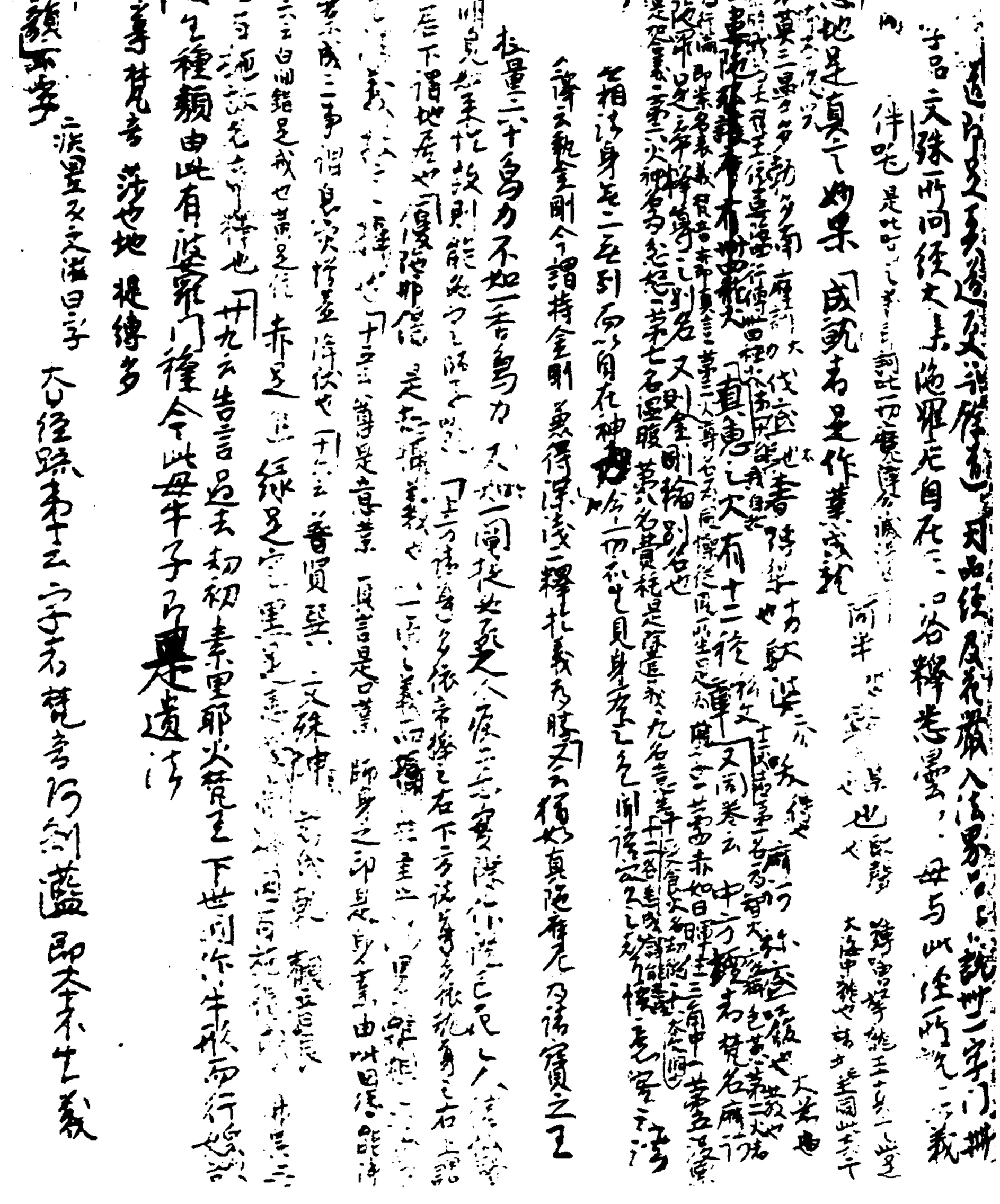


附圖三　成簣堂本地卷卷首

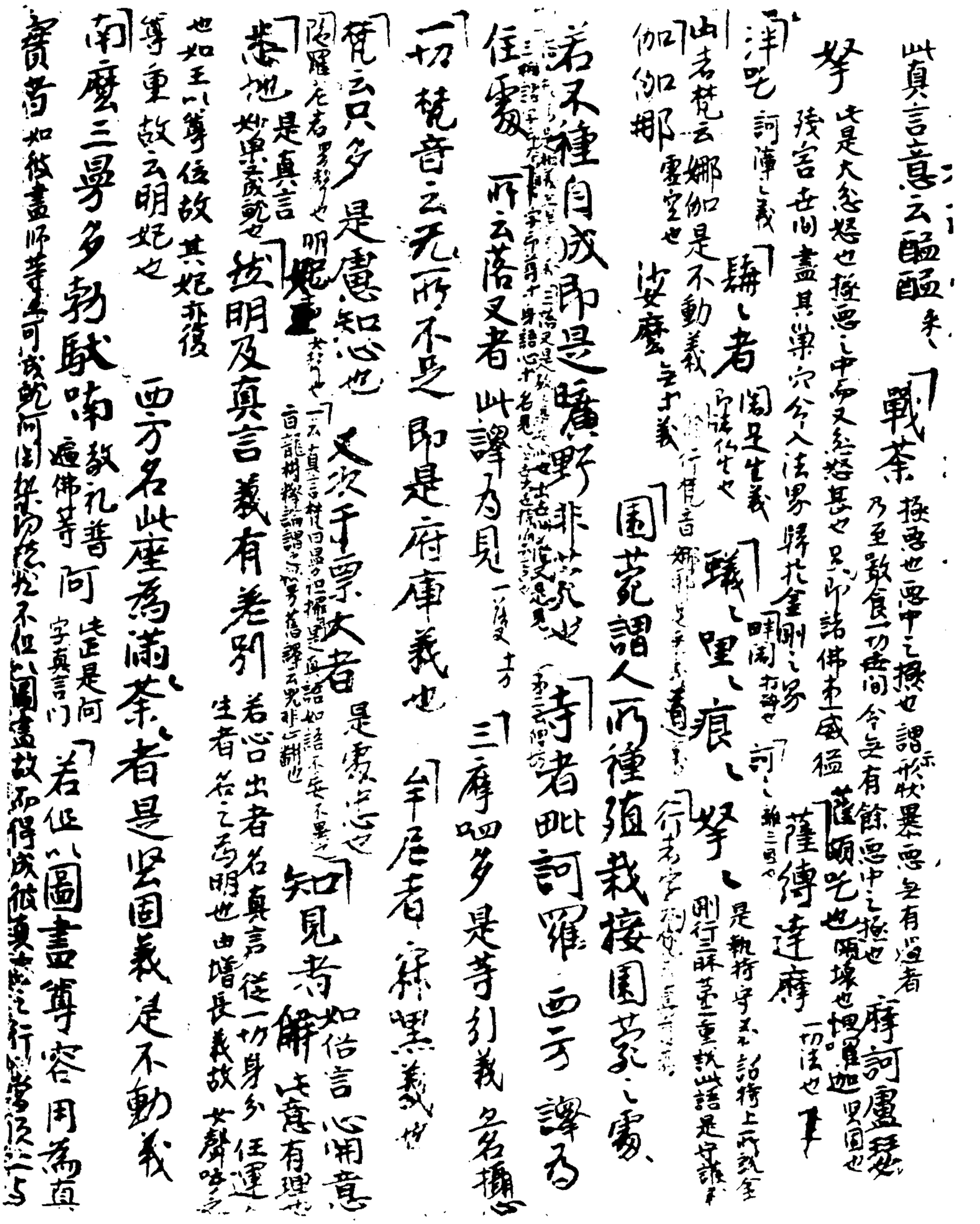


附圖四　空海真蹟《大日經開題》(一)

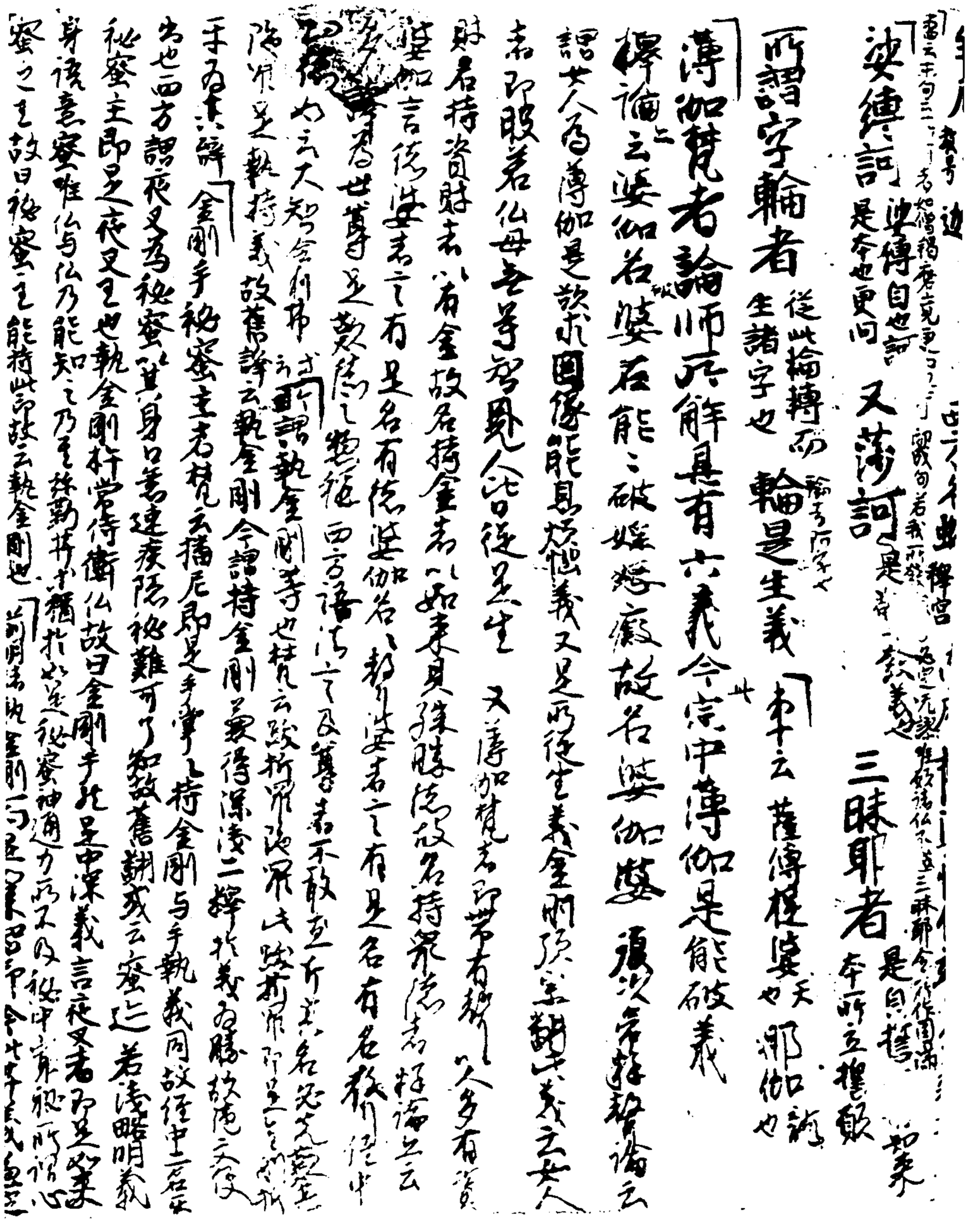
轉《弘法大師真蹟集成》(法藏館 1975 年)(附圖五一八同)



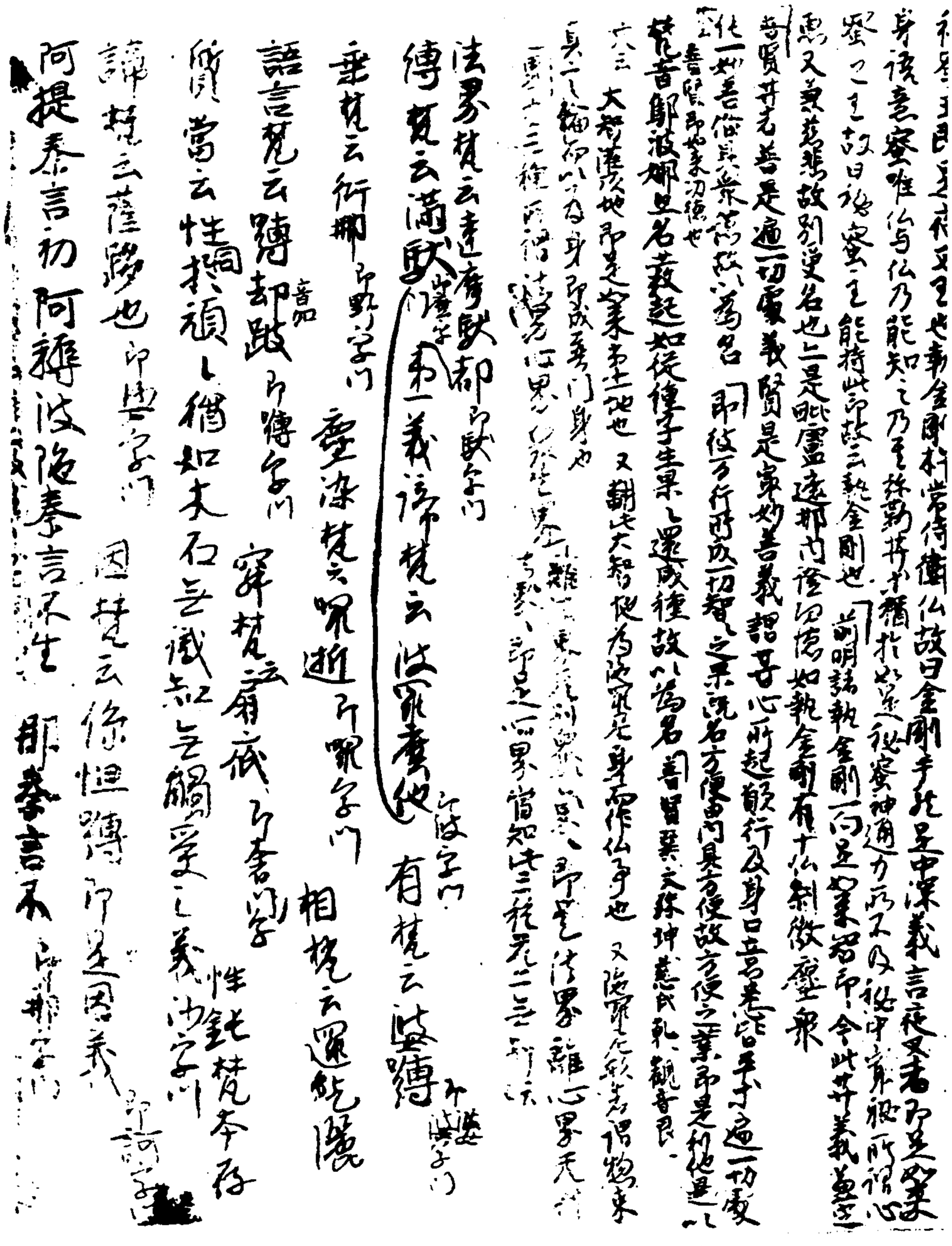
附圖五　空海真蹟《大日經開題》(二)



附圖六 空海真蹟《大日經開題》(三)



附圖七　空海真蹟《大日經開題》(四)



附圖八 空海真蹟《大日經開題》(五)

見於《永樂大典》的六十一種宋集考

孔凡禮

我在《文史》第十八輯《見於永樂大典的若干宋集考》一文中，考察了見於《永樂大典》（以下簡稱《大典》）的宋集十六種，即《張瀘濱集》、《蒲衣集》、《璧林集》、《瞿梧集》、《張敬齋詩集》、《槐庭濟美集》、《趙君鼎集》、《章忠恪公集》、《松溪小稿》、《曾竑詩》、《宋人詠史詩》、《小山雜著》、《月臺集》、《吳仲孚集》、《李松齡集》、《華趙二先生南征録》。

在《文史》第二十六輯《見於永樂大典的若干宋集續考》一文中，我考察了二十九種，即《周緒集》、《易士達詩》、《龜湖集》、《范師道集》、《元豐懷遇集》、《石田別稿》、《趙提舉廱集》、《孫逢吉集》、《金溪集》、《滕元秀詩集》、《藍縷稿》、《余崇龜集》、《余日華集》、《趙時韶集》、《江端本詩》、《劉孝孫集》、《徑畈集》、《周夢李集》、《懶軒集》、《立庵外制集》、《文安家集》、《閻蒼舒集》、《白蘋集》、《西窗集》、《斯庵集》、《僧子騰集》、《歸來集》。

以上二文發表以後，我又陸續對《大典》中的宋集進行考察，迄今爲止，共得六十一種。此六十一種，益以前二者四十五種，共計一百零六種。宋人佚集見於《大典》者，大體盡於是。

此一百零六種宋集，除《宋人詠史詩》、《華趙二先生南征録》、《元豐懷遇集》、《中興江湖集》、《清漳集》屬於總集外，餘皆爲別集。別集之中，有一小部分不爲公私書目所著録，如《王遂集》。《宋史·王遂傳》並没有説王遂是詩人，然而他的的確確是詩人，他詩歌的創作造詣很高，他的一些愛國詩在南宋一代都堪稱上乘。爲了表彰他的創作業績，我特意在《文史知識》1991 年第 5 期上，發表了一篇題爲《王遂的兩首愛國詩》的文章。四庫之中，集部是個人和一些人的創作總彙，主要是個人。以現存宋集爲主，益以這裏考察到的一百

零六種宋集，有助於全面估計和了解宋代文學、文化的發展情況。我所以一而再、再而三地從事這項工作，其意義就在此。

近些年來，我多次從頭到尾翻閱現在殘存的《大典》，深刻地感覺到《大典》搜輯的廣博。清乾隆間，開館修《四庫全書》。以宋集而論，館臣從《大典》中輯出了已佚者一百二十五種，爲子孫後代辦了一件大好事。但是，站在今人的立場上來要求古人，實在有一些令人惋惜的地方。四庫館臣對於發掘《大典》中蘊藏的豐厚、珍貴的遺産，似乎缺乏通盤的考慮和長遠的打算，往往只是就事論事，這就使得一些具有重要價值的別集和總集本不應該失傳而竟失傳了。范成大在南宋，不僅以詩名，而且以散文稱。但是，有着一百三十卷的范成大詩文集《石湖集》，除去《石湖居士詩集》三十四卷得以完整地單獨流傳外，其他都散失了。雖然我們費了很多功夫做了一些輯佚工作，輯佚所得比原集所收，當相差甚遠。今殘本《大典》所收范成大的文章達六十多篇。今殘本《大典》約爲全部《大典》的三十分之一，全部《大典》所收范成大的文章，當與原集相差無幾。而這些，在修《四庫全書》時，是可以辦到的。失去此一時機，給後人留下了無窮遺恨。

再如《中興江湖集》。從《大典》所引録的詩篇看來，它與《江湖前集》、《江湖後集》、《江湖續集》處於並列的地位，有着以上三集不可替代之處，對全面研究江湖詩派，有着十分重要的作用。此集没有列入四庫館臣的選題，就再也見不到它的全貌了。這樣的例子還很多。

所有這些，都是過去的事了。退一步説，我們今天還有幸擁有《大典》這些殘卷，這些殘卷中還有許多有價值的東西，需要我們去發掘，我希望繼續在這方面做一些工作。

一、玉堂集

《大典》卷九百一十八引章敦（惇）《玉堂集》詩一首。詩中自注有云："景祐中，預禮部考官。"朱弁《曲洧舊聞》卷三謂章惇生乙亥，嘉祐二年（1057）進士及第。吴曾《能改齋漫録》卷十二《四亥四丑》條亦謂惇"乙亥

年生”。惇卒於徽宗初，見《宋史》卷四百七十一《章惇傳》。據此，知乙亥乃仁宗景祐二年（1035）。詩非惇作。

那麽，此《玉堂集》的作者是誰呢？陳振孫《直齋書録解題》卷十七《別集類》著録《元章簡玉堂集》二十卷，謂爲“參政章簡公錢塘元絳厚之撰”。章簡乃絳之謚，見《宋史》卷三百四十三《元絳傳》。同上書卷二十《詩集類》復著録《元章簡玉堂集》十卷。《宋史·藝文志》著録元絳《玉堂集》二十卷，《玉堂詩》十卷，與《書録解題》同。《文淵閣書目》卷九日字號著録《元章簡玉堂集》，謂“一部三册”；卷十月字號著録《章簡公詩集》、《元公玉堂詩集》，並謂“一部二册，完全”。此《玉堂集》作者乃元絳。詩中自注云：“予昔使河北。”《宋史》絳本傳謂絳嘗爲河北轉運使，合。

《大典》卷二千二百六十四引《玉堂集》，有《和梅龍圖遊西湖見寄》等詩，亦誤題章惇作。《咸淳臨安志》卷四十六：嘉祐二年（1057）九月戊寅，梅摯以龍圖閣直學士尚書吏部郎中知杭州。終北宋，除梅摯外，無其他姓梅者知杭。此梅龍圖乃摯。詩首云：“湖上喜明霽，尋春偶嘯儔。”叙與摯同遊西湖。《大典》卷六百二十四引《章簡公詩》（此章簡即元絳），詩題有“戊戌清明在吴”之語。戊戌乃嘉祐三年，考《宋史》絳本傳，時絳官兩浙轉運使。轉運使乃使者，常巡視各地。絳與摯遊西湖後，復去他地，摯以詩寄之，故云“見寄”也。“吴”，廣義指兩浙；狹義指平江（蘇州），而平江亦屬兩浙。

元絳之所以誤成章惇，大約是因爲章惇與“章簡”同一個“章”字，《大典》的編者混淆了。還有，元絳與章惇，都任過參知政事和翰林學士。宋以後翰林院稱玉堂。《蘇軾詩集》卷二十七《武昌西山·叙》有“宿玉堂”之語，時蘇軾爲翰林學士。絳以“玉堂”名集，當由於此。元絳誤成章惇，實由於相似經歷。

章惇無集傳世。《大典》引《玉堂集》的詩與文，尚有數處，皆誤題章惇撰。蘇頌《蘇魏公文集》卷五十二《太子少保元章簡公神道碑》稱絳卒後，“其家集平生所爲文章來上，凡四十卷，藏於秘閣”，是《玉堂集》的刊刻，乃絳卒以後事。明萬曆《内閣藏書目録》著録《元公玉堂詩》、《章簡公玉堂詩》，並謂爲“二册，全”。《千頃堂書目》未著録。《玉堂集》之佚，約在明末清初。

《神道碑》謂元絳尚有《讞獄集》十三卷，各種書目均未著録，已早佚。

二、林文節詩

《大典》卷一萬四千三百八十三引《林文節詩·寄子膽》“吴郡梁鴻作部民”云云。文節乃希之謚。希字子中，福州人。嘉祐二年（1057）進士。《宋史》卷三百四十三有傳。

汪應辰《文定集》卷十一《題〈林子中集〉》：“右《林子中集》，初無卷第，今次爲十六卷。”以下叙紹聖四年（1097），希同知樞密院事，然紹聖以後章表之類皆不見，熙寧、元豐間所作《孫少述傳》等，皆竄定無完篇，以希既進用於紹聖，則詆元祐，其説屢變。末稱：“偶得其别本，今兩存之。”是應辰題跋時，《林子中集》有兩本傳世。《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》均未著録《林子中集》，知傳世不廣，或以希“屢變”之故，不爲人所重。《林文節詩》亦已早佚。

《大典》於《寄子膽》詩後，引《林文忠詩·和子中見寄》“奇逸多聞老敬通”云云。按：此“林文忠”乃“蘇文忠”之誤。“奇逸”云云，見《蘇軾詩集》卷三十二。《和子中見寄》後，《大典》引《同賦》“崔嵬直上大微通”云云，乃希詩。蘇軾有次韻，亦見《蘇軾詩集》卷三十二。

三、王直講集

《大典》數處引《王直講集》，一處引《王無咎集》，有詩有文。《王臨川集》卷九十一《王補之墓誌銘》：“君南城人王氏，諱無咎，字補之，嘉祐二年進士也……君之死，年四十有六，實熙寧二年閏十一月也。”《宋史》卷四百四十四《王無咎傳》：“詔以爲國子直講，命未下而卒。”據此，知《王直講集》、《王無咎集》爲一書，其作者爲王無咎。

《大典》卷二萬二千五百三十六引曾肇《王直講集序》：“補之歿二十有八年，二子絪、緼既壯……輯其遺文……離爲二十卷。”是序作於哲宗紹聖四年

(1097)。但是，這個二十卷的《王直講集》，並未刊行。《大典》同上卷尚引有汪應辰於孝宗隆興二年（1164）五月所撰寫的《王直講集跋》云："補之之孫植，持其家集之僅存者。"跋文中没有提到《王直講集》的刻本，是原二十卷本没有刻。不僅没有刻，而且由於時代大動盪等原因，補之作品已有不少散失。《王直講集》的刊刻，是隆興二年以後的事。正因爲如此，《直齋書録解題》卷十七只著録《王直講集》十五卷；《宋史·藝文志》著録同，書名作《王無咎集》。約佚於明代中後期。

補之尚撰有《教述篇》，並刊行。見《文定集》卷十二《書王直講所著教述篇》。已佚。

四、陳貽範集

《大典》卷二千五百四十引《宋陳貽範集·集寶齋記》謂治平三年（1066）秋八月，詔以光禄卿琅琊葛公移守台州。查《嘉定赤城志》卷九，此葛公名閎，字子容，天聖五年（1027）進士。事迹詳蘇頌《蘇魏公文集》卷五十七《葛公墓誌銘》。

《水心集》卷二十五《陳處士姚夫人墓誌銘》引陳耆卿言："吾胄出太丘長寔，從婺徙台，貽範、貽序，著名神宗朝。"耆卿，《嘉定赤城志》撰者。寔，後漢時人，嘗爲太丘長，"修德清静，百姓以安"。《後漢書》卷六十二有傳。

貽範，治平四年（1067）進士。《嘉定赤城志》卷三十三有傳。傳稱貽範字伯模，台之臨海人。爲陳襄高第。歷宗正丞，終朝奉郎，通判處州，有《慶善集》行於世。

貽範傳又稱與羅適友。適字正之，臨海人。治平二年進士。事迹詳《台州金石録》卷四舒亶所撰墓誌銘。卒於建中靖國元年（1101），年七十三。《直齋書録解題》著録適所撰《赤城集》十卷，已佚。適與蘇軾有交往，見《攻媿集》卷七十七《跋袁光禄轂與東坡同官事迹》。

貽序乃貽範之弟，登治平二年進士。字叔倫。爲蘇軾、曾鞏所知。終奉議郎、湖南運判。有《天台集》，已早佚。事迹見《嘉定赤城志》卷三十三傳。

貽序之子克，字子高，有詞名。《全宋詞》、《全宋詞補輯》收克之詞多首。

《蘇軾文集》卷七十三《菱芡桃杏説》有“今日見提舉陳貽叔，云舒州有醫人李惟熙者”云云。此陳貽叔當即陳貽序（“貽”後脱去“序”字，“叔”後脱去“倫”字）。蘇軾自海南北歸時，有簡與李惟熙，見《蘇軾佚文彙編》卷三。《菱芡桃杏説》或作於晚年。

《陳貽範集》，或即《慶善集》，《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》、《文淵閣書目》均未著録，已早佚。《宋史·藝文志》著録貽範《千題適變録》十六卷，入類事類，已佚。

五、林子仁詩

《大典》卷八百九十九引《林子仁詩》。子仁名敏功，蘄春人。人稱隱君子，朝廷賜號高隱處士。《直齋書録解題》卷二十著録敏功《高隱集》七卷。《輿地紀勝》卷四十七《淮南西路·蘄州·人物》有傳。《聲畫集》卷六有敏功《子瞻畫扇》詩，首稱“夫子江湖客”。蘇軾元豐間謫黄流落時，二人有交往。

敏功與弟敏修，俱屬江西詩派。見《後村先生大全集》卷九十五《江西詩派》。謝逸《溪堂集》卷四有《舟中不寐奉懷齊安潘大臨蘄春林敏功》詩。敏功，宣和末尚在，《紫微詩話》載有敏功寄夏倪詩。

《宋史·藝文志》著録《林敏功集》十卷，爲敏功著作另一刊本。蓋敏功作品多，後人另掇拾之也。《高隱集》與《林敏功集》均已早佚。

六、無思居士集

《大典》卷八百九十九引林敏修《無思居士集》詩一首，題作《金陵馮仲宣詩語極妙，而未之識也，因張牧之以詩寄子仁，僕亦用韻》。敏功（子仁），敏修之兄。《大典》卷二千五百四十引《林敏修詩》一首。敏修，字子敬。見《增刊校正王狀元集註分類東坡先生詩》卷首集注者姓氏；《直齋書録解題》卷二十、《輿地紀勝》卷四十七《淮南西路·蘄州·人物·林敏修傳》同。傳稱敏修

兄弟居比鄰，爲文字友；敏修終身不舉進士，世稱其兄弟爲二林。

《全宋詞》第一册第二八八頁蘇軾《鷓鴣天》調下原注："東坡謫黄州時作此詞，真本藏林子敬家。"敏修與蘇軾有交往。

《直齋書録解題》著録敏修《無思集》四卷。《文淵閣書目》卷十月字號著録《林無思居士詩》，謂"一部一册，完全"。明萬曆《内閣藏書目録》卷三著録《無思居士詩集》，謂"一册全"。以後無著録。

七、馬子才集

《大典》卷二千五百三十五引《馬子才集》文一篇。《直齋書録解題》卷十七著録《馬子才集》八卷。《宋史·藝文志》著録《馬存集》十卷，又《經濟集》十二卷。存，子才之名。

存，樂平人。清同治《饒州府志》卷二十二有傳。元祐三年（1088）進士第四人。見《直齋書録解題》。時蘇軾知貢舉。授鎮南節度推官，爲越州觀察推官。紹聖三年（1096）卒。《饒州府志》著録其《馬節推集》二十卷。

存嘗從徐積游。《碧梧玩芳集》卷十四《題察判學士家集後》，贊存"文章雄直"，雅似積。積《節孝集》卷四、卷五有詩及之。

《大典》卷一萬四千三百八十引《鄱陽志》，有馬存《寄范安道》詩。《詩淵》有存詩二首。不知是否出自《馬子才集》。

《馬子才集》，《千頃堂書目》已無著録。

八、崔德符詩

《大典》卷八百九十九引《崔德符詩》，卷二千五百三十七引《詩海繪章》轉引德符詩，卷六千六百九十九引《江州志》轉引德符詩。德符名鷗，雍丘人。父毗，徙居潁州，遂爲陽翟人。元符三年（1100），徽宗即位，上書。後人黨籍。嘗居郊城，治地數畝，爲婆娑園。欽宗即位，爲右正言，累章極論蔡京及其餘蠹，時議歸重。以得疾，乃以龍圖閣直學士奉祠，命下而卒。事迹詳

《宋史》卷三百五十六《崔鶠傳》。檢《靖康要録》卷九，鶠除祠命之日，乃靖康元年（1126）七月二十三日。

《宋史》本傳謂“堉衛昂集其遺文，爲三十卷，傳於世”。《昭德先生郡齋讀書志》卷四下、《直齋書録解題》卷十七均著録鶠所撰《婆娑集》三十卷。《宋史·藝文志》著録《崔鶠集》三十卷，同。

《詩淵》各册收鶠詩八首，題“崔正言”。説明當時流傳尚廣。明楊慎《升菴詩話》卷中《宋人絶句》條引鶠《春日》詩，贊其可與唐詩匹體。楊氏或見鶠原集。

九、北門集

《大典》卷二千九百五十一引李邦彦《北門集》文。邦彦字士美，懷州人。欽宗時，官至太宰。金人薄都城，邦彦主割地，爲時論所不與。《宋史》卷三百五十二有傳。

《宋史·藝文志》著録“李士美《北門集》”，謂四卷。《文淵閣書目》卷九日字號：“李邦彦《北門集》。”謂“一部二册”。明萬曆《内閣藏書目録》卷三：“《北門集》，二册，全。”以後無著録。

一〇、曹橘林集

《大典》卷八百九十九引《曹橘林集·漫成》一首。

《文淵閣書目》卷九日字號著録《曹教授橘林文集》，謂“一部四册”。《菉竹堂書目》卷三同。

明萬曆《内閣藏書目録》卷三著録《橘林居士文集》，謂“四册全”；並謂：“宋紹興間，永嘉□夢良著，未詳其姓。登王十朋榜。其集，男叔遠所編，凡十二卷。”此“□夢良”當爲“曹夢良”。曹夢良與王十朋情誼甚深，今據十朋《梅溪先生後集》（以下簡稱《後集》），按時間先後，考夢良事迹於下：

《後集》卷二十八《祭曹夢良文》（以下簡稱《祭文》）：“我與夢良，三紀

論交。義則弟兄，堅如漆膠。君方妙齡，卓然自立。才隽氣豪，人莫能及。”據《後集》附録《王十朋墓誌銘》，十朋生於徽宗政和三年（1113）。《祭文》作於乾道六年（1170），詳下。知十朋長於夢良，南宋之初，二人即有交往。

紹興二十七年（1137），王十朋爲進士及第第一人，見《王十朋墓誌銘》。《祭文》云“同登科名”，知夢良亦登是科進士。與《内閣藏書目録》合。

《後集》詩編年。《後集》卷六《曹夢良自許峰來訪，留山間數日，賦詩數十章，復出四絶見贈，次韵》，作於紹興三十一年。時十朋“自武林（杭州）省先隴”，在温州樂清家鄉。温州爲永嘉郡。王、曹同爲永嘉人。許峰在瑞安，見本卷《送曹夢良赴桐廬户掾》詩自注。瑞安乃温州屬縣，見《元豐九域志》卷五。十朋次韻詩有“未應低首掾桐廬”之句，時夢良將赴桐廬掾，其送曹詩，次於本年之秋。

《後集》卷七有《曹夢良贈炭戲成一絶》（題下原注：“予特爲郎，夢良爲嚴州司户。”），作於紹興三十二年。據王十朋《墓誌銘》，十朋時爲著作佐郎。司户即掾。《祭文》有“作掾嚴陵，赫然有譽”之語。

《後集》卷十七有《訪曹夢良》詩，作於乾道四年。《祭文》：“前年之冬，我赴泉南。以書見招，至於再三。訪君許峰，禮盛觴豆。送我坡南，珠玉滿袖。”即叙此次來訪。十朋赴泉南，爲知泉州。這是二人最後一次相會。

《後集》同上卷有《曹夢良寄柑，聞詩、聞禮取以祭母，哭泣不已》詩，作於乾道五年（1169）四月八日前。詩首云“嘉果遥來自故鄉”，時夢良猶在瑞安。聞詩、聞禮乃十朋二子。

《後集》卷十九有《曹夢良教授寄柑一百顆，報以乾荔枝，戲成二絶》，亦作於乾道五年，時在歲末。詩有“故人書自許峰來”之句，知夢良仍在瑞安。又有“三山絳帳喜相將”之句。三山乃福州。知夢良將赴福州教授任。《祭文》云：“需次閩泮，行將美赴。”是未赴任也。

夢良卒於乾道六年。《祭文》“行將美赴”句後云：“我嘗以君，名聞廟朝。拭目以觀，聳壑昂霄。胡爲一疾，遽然不起。命壓人頭，乃止於此。”又云及“前年之冬”，前年乃指乾道四年，是祭文亦作於乾道六年。由《祭文》知十朋嘗薦夢良，薦狀未見。

夢良之子叔遠，字器遠，登紹熙元年（1190）進士第，卒謚文肅。《宋史》卷四百一十六有傳，官至權禮部侍郎。

《橘林文集》，《千頃堂書目》未見，其佚當在明末清初。曹夢良，《宋詩紀事》、《宋詩紀事補遺》、《宋詩紀事續補》均不見。

影印《浙江通志》卷一百二十五《選舉三·宋·進士·紹興二十七年丁丑王十朋榜》有曹逢時，謂爲“瑞安人，福州教授”。是逢時爲夢良之名。

一一、錢子言集

《大典》卷二千六百零三引《宋錢子言集》七絶，詩題云《文殊臺、詩臺，在香爐峰下，東望獅子峰》。《輿地紀勝》卷二十五《江南東路·南康軍·景物下》有文殊臺、香爐峰，均在廬山。這首詩寫的是廬山。

子言名聞詩，見明郁逢慶《書畫題跋續記》卷二錢聞詩跋《米敷文瀟湘長卷》。郁逢慶説錢聞詩是成都人，不知所據。《宋詩紀事》卷五十六聞詩小傳承其説。按：聞詩乃嘉禾人。《至元嘉禾志》卷十五謂聞詩於紹興三十二年（1162）以“壽皇登極，上舍釋褐”；其弟聞禮，爲紹興三十年進士。

《遂初堂書目》著録“錢聞詩《全室翁集》”。《直齋書録解題》卷十八《别集類》：“《廬山雜著》一卷，知南康軍錢聞詩撰。《宋史·藝文志》著録《錢聞詩詩文集》二十八卷，《廬山雜著》三卷。《文淵閣書目》卷十月字號著録《廬山雜著》，謂“一部一册，缺”。上面提到的《文殊臺……》詩，當出自《廬山雜著》，《錢子言集》當即《廬山雜著》。

清同治《南康府志》卷十二謂錢聞詩乃繼朱熹之後而知南康軍。朱熹《朱子大全》卷十六《繳納南康任滿合奏禀事件狀》謂淳熙六年（1179）三月到知南康軍任；八年三月任滿，是月二十五日，得提舉江南西路常平茶鹽公事除命。這就是説，錢聞詩得到知南康軍的除命，早在淳熙八年三月二十五日前的幾個月。在宋代，府、州、軍、縣官除命的下達和到任，往往相差幾個月，有的還長近一年（如陸游於乾道五年十二月六日，得報差通判夔州，第二年十月底纔到任。見《入蜀記》）。因爲那時交通不便，路途上就要用去很多時間，等

等。

《書畫題跋續記》收錢聞詩題跋二則，其第一則緊次尤袤、袁説友之後。尤跋末署："淳熙辛丑（八年）二月中休，梁谿尤袤題。"時尤官江東提舉常平。見《宋史》卷三百八十九《尤袤傳》。袁跋末云："建［安］袁説友起巖書於池陽郡齋。"時袁官池州知州。見袁説友《東塘集》附録《家傳》。聞詩作於尤、袁二跋同時，時在赴知南康軍途中。

《朱子年譜》卷二下謂朱熹於淳熙八年閏三月二十七日，合符，去郡東歸；則知錢聞詩於是日以前已到達南康軍。聞詩與朱熹有交往，《宋元學案補遺》卷四十九叙及之。

聞詩於淳熙十五年（1188）七月初六日，以朝奉大夫權知嚴州，接替陸游。見《嚴州圖經》卷一。聞詩在嚴州任中，關心水利興修。《宋會要輯稿》第一百五十二册《食貨》六一之一三四至一三五：淳熙十六年五月五日，聞詩上奏："本州東城下大壕，注湖水入城，瀦三小湖，與外溪水會於龍津橋，下揖州治轉東南入江。"湖嘗有害，聞詩提出治理之法，朝廷從其請。可是，就在此以後的一個多月，即六月二十四日，朝廷却"詔知嚴州錢聞詩放罷，以言者論其癃老疾病，郡事廢弛故也"。見《宋會要輯稿》第一百零一册《職官》七二之五三。於是，於七月初一日罷任。見《嚴州圖經》卷一。這與五月五日記事存在着明顯的矛盾，罷任真正原因何在，由於史料缺乏，已經弄不清楚。

聞詩《米敷文（友仁）瀟湘長卷》另一跋，作於淳熙八年八月，時在知南康軍任。跋文謂："雨山、晴山畫者易。惟晴欲雨、雨欲霽，宿霧曉烟，已泮復合，景物昧昧，時一出没於有無間，難狀也。"以下盛贊"故侍郎米公或得之，必寶玩珍愛，靳不與人，與人而又戒其勿他語也"。明沈周跋《瀟湘長卷》，謂聞詩之論，乃"畫表求象"，得"斯圖之妙"；亦見《書畫題跋續記》卷二。説明聞詩善於鑒賞。

錢聞詩作品，宋末元初，傳世不多。《至元嘉禾志》没有録錢聞詩一首詩，而且把他和紹定二年登進士第的徐聞詩混爲一人。該書卷十三徐聞詩傳云："宋徐聞詩，字子言。資性穎悟，八歲通九經。理宗朝由童科擢紹定第，仕至惠州守。"也許這裏説的"資性"二句，是錢聞詩的事。

明萬曆《内閣藏書目録》及《千頃堂書目》均未著録《廬山雜著》。幸運的是,《詩淵》各册尚引有錢聞詩詩五十首。

一二、大愚叟集

《大典》數處引吕祖儉《大愚叟集》,有詩有文。《大愚叟集》爲詩文合刊本。《大愚叟集》著録情况如下:《直齋書録解題》卷十八:《大愚叟集》十一卷;《宋史·藝文志》:吕祖儉《大愚集》十一卷;《文淵閣書目》卷九日字號:"吕子約《大愚叟集》",謂"一部五册"。《菉竹堂書目》卷三謂"吕子約《大愚叟集》,五册"。

明萬曆《内閣藏書目録》卷三:《大愚文集》,五册,全。宋寧宗朝太府丞吕祖儉著,正集十一卷,别集一卷。以後無著録。

祖儉字子約,祖謙弟。《宋史》卷四百五十五有傳。祖儉卒前數年行實,史未詳具體歲月,今約略考之。紹熙四年(1193)六月,祖儉以宣義郎添差通判台州。十一月,除太府丞。見《嘉定赤城志》卷十。

上疏忤韓侂胄。慶元元年(1195)四月二日,朝廷謂祖儉"朋比罔上",以宣教郎太府丞送詔(韶)州安置。見《宋會要輯稿》第一百零二册《職官》七三之一九。《宋史·寧宗紀》亦有此記載。

《宋史》本傳:"祖儉至廬陵,將趨嶺,得旨改送吉州。"約爲慶元元年事。《宋史·寧宗紀》慶元二年七月戊子紀事:"量徙流人吕祖儉等於内郡。"《宋史·本傳》:"遇赦,改移高安(筠州)。"七月戊子前丙戌,《寧宗紀》有"減諸路死罪囚,釋流以下"記事。

《大典》卷九百零七引《大愚叟集》詩題《東坡訪子由倡酬詩……慶元三年二月二十一日,書於大愚僧舍》,詩叙有"予遷居大愚"之語。《輿地紀勝》卷二十七《江南西路·瑞州(筠州)·景物下·大愚山》:"在州東行春門外,有真如寺。"以下謂吕祖儉"寓寺中,因號大愚叟"。

慶元四年,祖儉卒。《朱史》本傳謂祖儉在筠二年。《宋史·吕祖泰傳》謂祖儉歿貶所。貶所,筠州也。

《大愚叟集》之名，當爲祖儉自定。其刊行，則在祖儉卒後。

一三、梔林集

現存《大典》殘卷，録沈繼祖《梔林集》詩五十餘篇，文一篇。《梔林集》是詩文合刊本。繼祖字述之，興國軍永興人。乾道五年（1169）進士出身，治《詩》，見《南宋館閣續録》卷八。《直齋書録解題》卷十八謂繼祖乃吴郡人。吴郡當爲繼祖祖籍。

《大典》卷一萬零九百九十九有繼祖《送洪内翰知太平府》詩。此洪内翰乃洪遵。遵字景嚴，皓之仲子，《宋史》卷三百七十三有傳，傳謂“乾道六年，起知信州。徙知太平州”。

知當陽縣。項安世《平菴悔稿》有送行詩。

《大典》卷一萬五千一百三十八引繼祖《梔林集》，詩題《和閻帥侍郎見寄繼祖，歲在丙午。少城試闈與憲車張大著、涪陵盧史君諸君酬唱，不謂誤蒙安撫侍郎賞許，兹承寵賜漢中所和七詩……繼祖晚出無聞，何以辱大君子見知於未嘗參覿之初》，詩云：“嗟予入蜀四載久，恨未得承謦欬聲。”以下云：“今爲屬縣方託迹。”丙午乃淳熙十三年（1186）。據此，知繼祖淳熙九年入蜀。詩題中所説的“憲車張大著”乃張縯，時爲利州路提刑。見《宋會要輯稿》第九十六册。

《大典》同上卷有繼祖《送閣學袁尚書帥蜀》詩，回憶在蜀生活，云：“兵書一篋老空休，尚記當年寓益州。捫蝨蓋嘗談世事，鱠鱸聊復寄扁舟。”繼祖是一個有抱負的人。

上面繼祖説到的閻帥侍郎乃蒼舒。蒼舒於淳熙十二年（1185）爲利州東路安撫使、兼馬步軍都總管、知興元府，見周必大《周益國文忠公集》卷十二。興元府治漢中，見《輿地紀勝》卷一百八十三。蒼舒也是一個詩人，《大典》卷一萬五千一百三十九有引自《閻蒼舒集》詩一首。蒼舒很贊賞繼祖的才華，故繼祖欲“託迹”。不久，他回到了家鄉興國軍永興。淳熙十五年，友人錢之望爲揚州帥，見葉適《水心集》卷十八《華文閣待制知廬州錢公墓誌銘》。

《大典》卷一萬五千一百三十八有繼祖《上揚州錢帥》十首，其中一首云："少陵去閬依嚴鄭，彭澤還家太守賢。北道主人天下士，何須羞澀問囊錢。"叙回鄉窮困之狀。其中另一首云："聯名雁塔終呈再，討賊螺川又幾年。范叔一寒今若此，綈袍或有故人憐。"《錢公墓誌銘》謂之望登乾道五年（1169）進士第，"聯名雁塔"指此。螺川在江南西路吉州，見《輿地紀勝》卷三十一。"討賊"乃指討茶商軍賴文政事。據《宋史·孝宗紀》：淳熙二年夏四月，茶寇賴文政起湖北，轉入湖南、江西，官軍數爲所敗；閏九月，茶寇平。《錢公墓誌銘》云："差江西帥屬。賴文政反，前帥龔參政茂良白上，以賊委公，公薦黄倬可用，爲方略授之，立擒文政。"據繼祖詩，繼祖當參加了"討賊"。詩的三四兩句，是求之望援引。不知繼祖是否往揚州。

紹熙二年（1191）二月，章森由建康改知江陵，爲荆湖北路安撫使、馬步軍都總管。《大典》卷一萬五千一百三十八所引繼祖《上章帥侍郎》二首，即作於此時，中云："龍蟠虎踞帝王都，居守重任不輕畀。"謂森知建康。又云："移鎮上流實隆委……荆州昔號用武國。"謂森移知江陵（荆州）。末云："大江之西有癯儒，平生混迹漁樵裏。兵書一篋老無功，耿耿但餘憂國淚。一官漫仕不療貧，五斗折腰安敢恥……公能挈之於沉淵，猶擬楯墨書檄字。"求森汲引。章森大約接受了繼祖的要求，繼祖大約去了江陵。《大典》同上卷有繼祖《三月晦日即席和章帥侍郎》七律一首。既説"即席"，是和森在一起。森事迹，參拙撰《陸游交游録》（《文史》第二十一輯）。

慶元二年（1196）正月二十五日，朝廷命吏部尚書葉翥知貢舉，繼祖以太學博士點檢試卷。見《宋會要輯稿》第一百一十六册《選舉》二二之一四。八月，胡紘謂"僞學猖獗，圖不軌"，見《慶元黨禁》。僞學之目，乃韓侂胄所設，蓋以謂朱熹等。紘字應期，《宋史》卷三百九十四有傳。十一月，繼祖除校書郎，十二月，爲監察御史。見《南宋館閣續録》卷八。《宋史·胡紘傳》謂繼祖以追論程頤得爲御史；胡紘以劾朱熹稿相授。繼祖上之，同月，詔落朱熹秘閣修撰，罷宫觀。見《宋史·寧宗紀》。

三年正月十一日，繼祖奏乞戒敕外官，無故不得輒與朝例通書。其合通書，只許一幅，如慶賀之類，止於三幅，及在外書問往來，並不許過數。若過

數，不許接受。如違，並許彈劾重加責罰，以儆有位。朝廷從之。見《宋會要輯稿》第一百六十六册《刑法》二之一二八。四月二十九日，繼祖奏乞詔郡國，俾四方士子精勤隸習，博通古今，以應時需；主司出題，必指事實，毋事虚泛，庶幾實材輩出。朝廷從之。見《宋會要輯稿》第一百一十六册《選舉》二二之一四。閏六月，杭州府牒至昌化縣，昌化酒徵錢凡月二千二百餘緡，悉捐無餘。繼祖以酒徵毒民甚亟，嘗親至其地，爲民請命。七月庚午，録淹囚四百餘條來上，詔進二官。見《宋史·寧宗紀》。十月既望，昌化之民植石學宫。爲繼祖立生祠。程珌爲作《沈御史生祠記》，見《洺水集》卷七。

本年，袁説友帥蜀。見《南宋制撫年表》卷下。《大典》卷一萬五千一百三十八引有繼祖《送閣學袁尚書帥蜀，分得雲字韻》、《送閣學袁尚書帥蜀》五首。説友，有《東塘集》，今傳，事迹詳《東塘集》附《家傳》。

慶元四年六月，劉誠之以朝奉大夫、直秘閣到知平江府任，見《吴郡志》卷十一。《大典》卷一萬零九百九十九有繼祖《送直閣劉郎中知平江府》詩，乃爲誠之作。《攻媿集》卷三十九有《幹辦審計司劉誠之太常寺主簿制》，稱誠之“聲稱籍甚”。

《大典》卷一萬五千一百三十八尚有繼祖《送楊侍郎帥江陵》五律二首。《宋史》卷三百九十七《楊輔傳》稱輔爲禮部侍郎，以顯謨閣待制知江陵府。此楊侍郎即輔。《南宋制撫年表》卷上謂輔知江陵爲慶元末、嘉泰初事。

《大典》卷二千二百六十五引繼祖《約齋南湖八絶》。約齋是張鎡的號。鎡有《南湖集》十卷，今傳。鎡從淳熙十四年（1187）起，在錢塘經營園林，名之曰桂隱，其中有一處名南湖。到了慶元六年（1200），全部建成。嘉泰元年（1201）、二年作文叙其事。其文，今載《南湖集》附録。鎡有詩名，與陸游、范成大、楊萬里、尤袤等有很深交往。繼祖遊南湖，當爲慶元在朝時事。

《大典》卷二千二百六十四引繼祖《和黄叔萬遊西湖韻》。叔萬名人傑（一作仁傑），盱江人。《直齋書録解題》卷二十一《歌詞類》著録其《可軒曲林》一卷，已佚。乾道二年（1166）進士。見清光緒《江西通志》。《全宋詞》、《全宋詞補輯》共收人傑詞五十餘首。繼祖詩云及“三年與君巴峽遊，至今詩名播西土”，與人傑爲老友。

《大典》卷二千二百六十四尚引繼祖《游西湖用中字韻呈直院高舍人》。詩首云“制兼内外文章伯”。時高定子以内外制聞於世。按，此高舍人乃定子。《宋史·理宗紀》：嘉熙二年（1238）三月癸丑紀事：“以高定子爲中書舍人。”繼祖作品有大體年代可考者止此。如果他登進士那一年是二十歲，那他寫此詩時已是八十多歲的老人了。

《大典》卷八百九十六有繼祖《次韻答李孟達通判索鄙詩》，不知作於何時。孟達名兼，嘗編輯《梅聖俞别集》，陸游《渭南文集》卷十五有序。其卒，《劍南詩稿》卷八十二有哭詩，稱之爲奇才，贊其苦學。《宛陵羣英集》、《天台别編》、《詩淵》等書有兼詩。原有集，《直齋書録解題》卷二十著録，已早佚。

沈繼祖在歷史上受到的待遇，是很不公平的。《直齋書録解題》卷二十以鄙夷不屑的口吻説繼祖爲人“不足道”，《宋史》無傳，他家鄉的志書——清同治《興國州志》，祇是在卷十四記載他的登第年份和他的哥哥沈榮祖爲乾道八年進士，餘無隻字及之。這是爲什麽呢？

原因是前面談到的沈繼祖把胡紘劾朱熹的奏章奏上以後，維護朱熹的道學信徒就把繼祖當做不耻於一般人的小人，或則把他當做不共戴天的仇人。《宋史》卷四百二十七《道學傳》謂朱熹得程顥、程頤正傳，“後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法”。朱熹集宋代理學的大成，朱熹的思想，是封建帝王的統治武器和精神支柱。所以，後代的人們諱言沈繼祖。

根據現有的資料，全面評價沈繼祖，值得表彰之處很多。其中最爲突出的，是反對和議，積極主張恢復。其詩句“春秋尚復九世讎，和議於今六十年”（《大典》卷一萬五千一百三十八《代上張帥太尉》）可證。

《梔林集》，《直齋書録解題》謂十卷。《文淵閣書目》卷十月字號：“《沈梔林集》（原注：一部，一册，缺）。”明《内閣藏書目録》、《千頃堂書目》均未見，其散佚約在明代中末。

一四、野雪行卷

《大典》數處引許景迂《野雪行卷》，有文有詩。《野雪行卷》爲詩文合刊

本。《梅磵詩話》卷中謂景迂舊名閎。祖父蒼舒，字子齊。《南宋館閣録》卷七謂爲京口人，隆興（1163）元年同進士出身，治《書》，乾道四年（1168）七月除著作郎。然《寶慶會稽續志》卷六《進士·隆興元年木待問榜》亦有許蒼舒之名，知京口爲蒼舒之祖居。《寶慶會稽續志》同上卷並謂：乾道五年，蒼舒以左迪功郎新差充廣德軍軍學教授中博學宏詞科。據《寶慶會稽續志》卷六，景迂之兄開，爲乾道八年進士，景迂爲紹熙四年進士，中進士時，用“許閎”之名。今據景迂之作品，略考其事迹。

慶元庚申（1200），景迂初仕爲婺州户曹，時州守爲趙伯璜（廷瑞）。未滿考，趙以故去，丁逢（端叔）繼知。見《大典》卷一萬零五百三十九引景迂《謝婺守丁大卿職狀破白啓》。伯璜乃宋宗室，見《宋史·世系表》。逢，晉陵人，乾道二年（1166）進士。見《咸淳毗陵志》卷十七。陸游《渭南文集》卷二十《婺州稽古閣記》叙逢於嘉泰元年（1201）復稽古閣，以興學校，贊之爲賢守。陸游嘉泰二年閏月作記時，丁已去職。《宋史·藝文志》著録逢所編《郴江前集》十卷，《後集》五卷，《郴江續集》九卷，逢自撰有《南征詩》一卷。《破白狀》叙在丁任中，嘗“受舉”，是丁嘗舉景迂。

《大典》卷七千五百一十八有景迂詩，題作《東陽貳車胡偉節挺，被憲檄决讞括蒼，歸示道間古律，因次韻三首》，作於壬戌（1202）。東陽屬婺州，細味題意，景迂時猶在婺州任。詩有景迂自注：“先正尚書獻簡公，嘗作處牧。”查《處州府志》，比獻簡公乃胡沂。沂字周伯，餘姚人。《嘉泰會稽志》卷十五、《宋史》卷三百八十八有傳。

寶慶三年（1272），景迂作《破白啓》，事見該文。

《文淵閣書目》卷九日字號著録“許景迂《野雪行卷》”，謂“一部五册。”《菉竹堂書目》謂五册，明萬曆《内閣藏書目録》謂“全”，並謂附“名賢贈詩”，《千頃堂書目》卷二十九同。以後無著録。

兄開字仲禮，有《志隱類稿》二十卷。《郡齋讀書志》卷五下《附志》著録。已佚。

一五、楊湖居士集

《大典》卷一萬四千零四十九、一萬四千零五十三引史林《楊湖居士集》文三篇。《文淵閣書目》卷九日字號著録“周氏《楊湖居士集》”，謂“一部四册”。明萬曆《内閣藏書目録》著録《楊湖居士集》，謂爲“四册，全”。並謂：“宋寧宗朝知黄州周林著，教授危俟序，凡四卷。”《千頃堂書目》卷二十九著録“周林《楊湖居士集》四卷”。與《大典》所稱《楊湖居士集》爲史林撰者不同。以後無著録。查有關黄州志，無周林其人，知湮没已久。

《嚴州圖經》卷一謂紹興十九年（1149）十月二十九日，周林以左朝請郎知嚴州，紹興二十一年十二月十八日滿。如果周林知嚴時爲三十歲，則寧宗時林年已近八十或超過八十。在宋代，八旬知州、府者不多見，疑《内閣藏書目録》所云“寧宗”爲“高宗”之誤。

見於《大典》三文中的《祭樓通奉文》，有“某與令子，廟堂同升，遭時艱厄，期共致平”之語，與高宗時時事頗相合。

一六、清漳集

《大典》數處引《清漳集》，有詩有文。《輿地紀勝》卷一百三十一《福建路·漳州·碑記·清漳集》：“乾道間郡守林孝澤編。”清漳即漳州，見同上書。孝澤字世傳，莆田人。宣和六年（1124）進士。知漳州，清介特甚。乾道七年（1171）卒，年八十三。事迹詳楊萬里《誠齋集》卷一百二十五《林運使墓誌銘》。

《直齋書録解題》卷十五《總集類》：“《清漳集》三十卷：通判漳州趙不敵編。”《宋史·藝文志》：“趙不敵《清漳集》三十卷。”《文淵閣書目》卷九日字號著録《清漳集》，謂“一部四册，完全。”明萬曆《内閣藏書目録》卷八：“《清漳集》，十册，全。宋乾道間通守趙不敵，編集清漳名賢詩文也。”以後未見著録。

據以上叙述，知《清漳集》乃林孝澤主其事，具體編纂，則屬之趙不敵。不敵，宋宗室。乾道九年（1173）以左朝議大夫知宗正司事。見清光緒《福州府志》卷二十八。《宋詩紀事續補》卷十三有不敵詩。

見於《清漳集》的宋人詩，有的不爲《宋詩紀事》、《宋詩紀事補遺》所收，如劉棠，我已輯入《宋詩紀事續補》卷九。有的詩雖見於今所傳的宋人集，但有考訂意義。如《大典》卷二千二百六十二所引“知州郭祥正”所撰的《題阮希聖東湖》詩[1]，見今本郭祥正《青山集》卷二十二，題作《東湖》，不知所云。《清漳集》所引詩則明確交代了作詩的時間和背景。據《宋史》卷四百四十四《郭祥正傳》，元豐中，祥正嘗權漳州。

一七、王遂集

《大典》卷二千五百三十七引《王遂集》文三篇。遂初字穎叔，改字去非，號實齋，謚正肅，金壇人。嘉泰二年（1202）進士。《宋史》卷四百一十五、《京口耆舊傳》卷七有傳。

《京口耆舊傳》但言遂“所著書，有《論語説》、《讀大學中庸記》、《孝經説》及《諸經講義》、《奏議》”，未言其能詩。《宋史》但謂“遂爲文雅健”，亦未言其能詩。但是，遂的作品傳到現在的，主要却是《詩淵》各册的九十一首詩。

《詩淵》第二册第九七四頁《謝趙廬州送淮白》，其一云：“淮源千古貫中州，南北分來九十秋。欲放此鱗歸縱壑，要留佳瑞入王舟。”其二云：“淮泗曾經萬决餘，斯民無復懼爲魚。□（按：當爲“眼”字）枯却識江南岸，應有臨淵羡不如。”感歎國事，但對統一和恢復仍然充滿着希望；抒寫金佔區遺民苦難，心向南方，格調深沉，在南宋愛國詩作中，實屬上乘，不可多得。第六册第四二〇三頁《讀武侯傳》：“馬踏渭濱春草亂，鳥啼白帝夕陽深。漢家渾是皇天做，渠是通天一寸心。”贊揚諸葛亮一片忠藎，立意新，氣勢壯。其他佳作尚多，實稱作者。

王遂與劉克莊（後村）、王邁（臞軒）有交往。《詩淵》第一册第七三二頁

有《寄劉後村王臞軒》詩。交往最多的是劉宰（平國、漫塘）。《詩淵》第二册第九八六頁有《以台柑寄漫塘報以詩用韻謝之》，第六册第四三五〇頁有《送浩翁赴梁縣》，中有“尚記漫塘曾有語”之句。劉宰《漫塘文集》多詩及王遂。王遂與游九言（九思，誠之，默齋）有交往。《詩淵》第六册第四二三二頁有《題游默齋詞後》，叙聆聽九言“高談言太極”情景。

《王遂集》，《宋史·藝文志》、《文淵閣書目》、萬曆《内閣藏書目録》及各種地方志均未著録，蓋湮没已久。

一八、雁湖集

《大典》多處引李壁《雁湖集》，有詩、文、詞。壁字季章，眉之丹稜人。燾之子。嘗官參知政事。嘉定十五年（1222）六月卒，年六十四。事迹詳《真文忠公集》卷四十一《李公神道碑》、《宋史》卷三百九十八本傳。

劉克莊《後村詩話·續集》卷四：“李雁湖詩，程滄州守宜春刊於郡齋。”宜春乃袁州，見《元豐九域志》卷六。滄州乃公許。公許，叙州宣化人。嘉定四年舉進士。《宋史》卷四百一十五有傳。傳謂：“淳祐元年（1241），遷祕書少監，輪對，言蜀事十條。兼直學士院，拜太常少卿，力請外，爲右正言濮斗南之所論罷。尋以直寶謨閣知袁州。”查《南宋館閣續録》卷七，公許除太常少卿，爲淳祐元年八月事。則公許之知袁州任，當爲淳祐元年末或淳祐二年間事。

《昭德先生郡齋讀書志》卷五下趙希弁《附志》著録《雁湖先生詩集》四十卷。此《郡齋讀書志》刻於淳祐庚戌（1250），刻於袁州。見該書宋黎安朝跋及近人張元濟跋。據此，知此四十卷之《雁湖先生詩集》，即程公許刻本。

《大典》卷二萬零三百五十四引曾由基《蘭墅續稿》詩三首，其中之一詩題爲《中書程先生委校勘《春秋分紀》，大參《李雁湖文集》……》。此程中書乃公許。《宋史·程公許傳》：“擢公許起居郎兼直學士院……［史］嵩之罷起復，相范鍾及［杜］範，三制皆公許爲之。兼權中書舍人。”據《宋史·理宗紀》及《宰輔表》，理宗相范、杜，爲淳祐（1244）四年十二月庚午事（史罷

起復失載)。公許爲中書舍人，乃此時事。

此《李雁湖文集》，非四十卷本《雁湖先生詩集》。程公許打算繼續刻《李雁湖文集》。此《李雁湖文集》或指除詩以外其他文章的結集，或者《雁湖居士詩集》是《李雁湖文集》的一部分。未知程公許刊刻與否。

《李公神道碑》謂嘉定十七年（1224）三月，葬壁於丹稜；文當作於此年。《碑》謂壁有“《雁湖集》一百卷，内外制二十卷”及其他著述四種。其他著述未知李壁生前刊行與否，然可以肯定，李壁生前，《雁湖集》實未刊行。李壁生前，對劉克莊的詩評價很高，而克莊看到李壁詩集——《雁湖先生詩集》時，已經是李壁卒後相當長的時間的事情。見上引《後村詩話·續集》。這是李壁生前未刊行過《雁湖集》的有力證據。此一百卷本《雁湖集》，當包括詩。《雁湖集》或《李雁湖文集》的刊刻或在宋本。

本條一開始就提到《大典》所引《雁湖集》，包括詩、文、詞，而文中又包括制詞，如卷一萬三千五百零六就引有壁所撰制詞。《文淵閣書目》卷九日字號著録“李壁《雁湖文集》,”謂“一部十册”。《雁湖集》,《千頃堂書目》未著録，已早佚。

一九、絅錦集、烏山集

《大典》卷二千八百零八引方澄孫《絅錦集》，爲詩；卷七千三百零四引《絅錦小集》，爲文。澄孫字蒙仲，以字行，莆田人。淳祐七年（1247）進士。景定二年（1261）九月卒，年四十八。事迹詳劉克莊《後村先生大全集》卷一百六十二《方秘書蒙仲墓誌銘》。絅錦乃澄孫齋名，《後村先生大全集》卷九十一有記，記盛贊澄孫“幼負軼才”。

《絅錦集》，見《方秘書蒙仲墓誌銘》。《宋史·藝文志》、《文淵閣書目》均未著録。《大典》卷一萬四千六百零七引方澄孫《烏山集》文三篇。《文淵閣書目》卷九日字號著録澄孫《烏山小稿》，謂“一部，一册，缺”。以後未見著録。

《詩淵》各册收方澄孫詩，多達二百多首，或署“宋方澄孫”，或署“宋烏

山先生方澄孫”。《方秘書蒙仲墓誌銘》未言及《烏山集》。疑《絅錦集》與《烏山集》非一書。《絅錦集》，劉克莊作墓誌銘前已刊行，而《烏山集》在其後。

二〇、竹溪集

《大典》卷七千二百四十一引《陳夢庚詩》一首，卷一萬四千七百零七、卷二萬零三百五十四引陳夢庚《竹溪集》詩各一首，卷二萬零八百五十引《竹溪陳夢庚詩》一首。

陳夢庚，字景長，號竹溪，閩縣人。襄之八代孫。嘉定十六年（1223）進士，甲科。見《淳熙三山志》卷三十二。夢庚事迹，詳林希逸《竹溪鬳齋十一稿續集》卷二十二《崇禧陳吏部墓誌銘》，嘗官潮州刺史，累官至吏部司封郎官。卒於咸淳二年（1266）十二月，年七十七。

《墓誌銘》謂：“所作詩文，多不自珍惜，僅存者，《竹溪詩》一稿至五稿，《羅浮唱和小集》摹傳矣。又有《笑林》若干卷，《竹溪雜稿》二卷藏於家。”《竹溪集》、《羅浮唱和小集》未見各家書目著録。

《詩淵》有夢庚詩多首。其見於第二册第一六六四頁之《仙茶竈》云：“儘誇六椀便仙靈，得似仙山石乳清。此水此茶須是竈，無人肯説與端明。”端明乃蘇軾，軾嘗爲端明殿學士，見《欒城後集》卷二十二《亡兄端明子瞻墓誌銘》。紹聖元年（1095）九月二十六日，蘇軾於遷惠州途中，游羅浮山，見《蘇軾文集》卷七十一《題羅浮》。明嘉靖《惠州府志》卷五謂羅浮山丹竈，有蘇軾書字。夢庚詩“仙茶竈”，當指丹竈，故語及蘇軾也。此詩當出自《羅浮唱和小集》，是此集明初尚在。

二一、西墅集

《大典》卷九千七百六十五引劉克遜《西墅集》詩。按：克遜字無競，號西墅，莆田人。克莊弟。累遷知邵武軍，終工部郎。淳祐六年（1246）卒，年

五十八。事迹詳《後村先生大全集》卷一百五十三《工部弟墓誌銘》。《墓誌銘》並謂克遜“有《西墅集》若干卷”。説明《西墅集》稿乃克遜所自定，然其刊行，則在克莊撰墓誌銘之後，以其未明言卷數也。

《詩淵》有克遜詩多首。其《送楊帥》一首，《詩林萬選》選入，《宋詩紀事》卷六十六復收入。説明克遜詩頗有流傳。《水心集》卷二十九《跋劉克遜詩》贊克遜“與克莊相上下”，“閑談寂寞，獨自成家”。《後村集》卷九十九贊克遜詩“以質勝綺，以雅絀哇，以静治躁”。

《四墅集》，各家未著録。

二二、蘭墅集、蘭墅續稿

《大典》一處引曾由基《蘭野集》詩，二處引曾由基《蘭野續稿》詩，一處引《曾蘭墅詩》，一處引《江湖集》曾由基詩。

《大典》卷九千七百六十六所引詩詩題爲《三山曾由基朝伯游宜春北巖》，知由基爲三山人，字朝伯。三山爲今福建福州，見《輿地紀勝》卷一百二十八。《江湖後集》卷十三亦謂由基爲三山人。查明明弘治《八閩通志》科第記載，無由基之名，知其非科第出身。理宗淳祐間，程公許爲中書舍人，嘗委請曾由基校勘《春秋分紀》及李壁《李雁湖文集》，詳本文《雁湖集》條。據此，知由基經學、詩文皆有根柢。

《江湖後集》收由基詩二十二首，其中有《題潘庭堅樂府後奉簡陳簽書》。庭堅名昉（一作牥），亦三山人，端平乙未（1235）第三人登科。有詩名，見《梅磵詩話》卷中。此陳簽書乃韡，韡字子華，福州侯官（即三山）人。《宋史》卷四百一十九有傳。淳祐五年（1245）十一月，韡除端明殿學士、同簽書樞密院事。見《宋史·宰輔表》。

《蘭墅集》、《蘭墅續稿》，未見各家著録。

二三、桂山小稿

《大典》卷二萬零三百五十四引史衛鄉《桂山小稿·西湖山居燈夕》，首云："繁華隔湖水，全似遠宸京。"末云："長願歲時好，吟身見太平。"約作於理宗時。同上卷尚有《燈夕》詩，亦寫臨安。按：《江湖後集》卷十一有史衛卿詩九首，其中《捧檄家山》一首，《大典》卷二萬零八百五十亦引，謂史衛卿作。據是，作"鄉"屬偶誤。

《江湖後集》謂衛卿鄞人。《宋詩紀事補遺》卷七十七謂衛卿字景靈，浙漕發解進士。鄞縣史氏，與衛卿同輩者，其名之後一字，皆作"卿"。蒙卿、唐卿同登咸淳元年（1265）進士第，見《延祐四明志》。芳卿，不仕。見《宋史翼》卷三十四傳。蒙卿尤有聞於世，元大德十年（1306）卒，年六十，事迹詳袁桷《清容居士集》卷二十八墓誌銘。衛卿詩既收入《江湖後集》，知長於蒙卿。

二四、扣缶初稿、扣缶次稿

《大典》二處引《李恕齋扣缶初稿》之文，一處引《李恕齋扣缶初稿》之詩，一處引《李應春扣缶次稿》之詩，一處引《李應春詩》。是李應春、李恕齋爲一人，應春爲名，恕齋爲號。

《扣缶初稿》、《扣缶次稿》，《宋史·藝文志》、《文淵閣書目》、明萬曆《内閣藏書目録》、《千頃堂書目》均未著録。

應春，《宋史》、《元史》俱無傳。現在根據應春現存作品及有關資料，對他的生平事迹作一些考察。

《大典》卷一萬零五百三十九引應春《岳州到任謝秋壑啓》，謂"維巴陵之古郡，實鄂諸之鄰封，桑梓連陰，自幸過家而上冢"，知應春家於今湖北境内[2]。同上卷引應春《除知岳州謝秋壑啓》，謂"由諸生而竊第"，知應春登進士及第。《大典》卷九百一十八引應春《賀秋壑歸衮陞少師啓》。秋壑乃賈似道

之號，見《齊東野語》等書。《宋史·宰輔表》理宗景定元年（1260）四月癸丑紀事："賈似道特授少師。"應春登第當在此以前。

《大典》卷一萬零五百三十九引應春《謝秋壑辟郢教啓》，謂"偶越俎於荆僚，遂改絃於沔掾"，知應春嘗爲荆州幕僚、沔州掾、郢州教授。在這以後，應春知岳州。《除知岳州謝秋壑啓》有"忽報北軍之飛渡"之句。《宋史·度宗紀》：咸淳五年（1269）三月，北兵圍樊城。"飛渡"當指渡漢水。其知岳州，爲此時事。《岳州到任謝秋壑啓》尚有"天開昌運"之語，似乎軍情並不緊急，或爲元兵圍襄樊雙方相持階段。

《元詩選癸集》之乙有李應春詩，小傳謂應春"至元間官岳州路總管"。影印明隆慶《岳州府志》卷三《秩官年表》謂元世祖至元間應春爲達魯花赤總管，或爲《元詩選癸集》之本。聯繫前面所叙，人們會産生這樣一個疑問，李應春是否投降了元軍。關於這個問題，需要做一番考察。

第一，宋制，知府、州、軍，任期例爲二年。《宋史·瀛國公紀》德祐元年（1275）三月癸巳紀事：元兵攻岳州，總制孟之紹以城降。其時，應春早已離知岳州任。

第二、由於李應春與賈似道關係很密切，加上應春知岳州後居住岳州地區（關於這，下面要談到）。易代之際，歷史資料貧乏。《岳州府志·秩官年表》元世祖時代僅列應春一人。人們以鄙夷賈似道之故並及李應春，開始只是推測，然後成爲傳説，然後以傳説爲事實。

下面，我把清嘉慶《平江縣志》卷二十一《古迹·九老題名石》的一段記載抄在下面：

> 在道巖葆真觀。宋邑紳魯仕能（原註：年七十三）、吴釿（原註：年七十），集一時齒德魯仕行（原註：年七十七）、方采（原註：年六十九）、鄧希恕（原註：年七十六）、張萬全（原註：年六十七）、李應春（原註：年六十九）、羅太岳（原註：年六十二）、羅太亨（原註：年六十）諸人於至元間，每歲值菊金蓉錦之時，擇山水勝處，更迭主會，借杯酌以篤斯文之雅，凡歷十二年，各題姓名及詩刻於石，入郡志（以下附録石刻詩句，略）。

平江屬岳州府，據此，李應春知岳州後，當留居岳州地區。又據該縣志，葆真觀在縣東九十里道巖山。此九老的共同點，是入宋不仕。其中魯仕能、吴釿、方采等人，《平江縣志》卷十七有傳。前二人，明隆慶《岳州府志》卷五亦有傳。遺老們既曰遺老，皆以氣節相尚，如李應春投降了元人，接受了元人的官職，則魯仕能將羞與之伍，更談不上每歲聚會吟詩了。這是李應春未仕於元的有力證據。

《題名石》載了各人年齡，但未云年份。據《平江縣志·方采傳》："元既定天下，與吴釿等作遺老會。"《宋史·瀛國公紀》：至元十六年（1279）年二月，厓山平，宋亡。知遺老會之作，爲至元十七年以後事。

《九老題名石》云：羅太亨因會散，悼諸友句云："且追白社爲耆會，縱買黄金肯少年。"又云："勢利朋儔隨處有，詩章我輩逐年無。"此題名，題於此十二年中之最後一年。今假定首次遺老會爲至元十七年（1280），則最後一年，爲至元二十八年，則應春當生於宋寧宗嘉定十六年（1223）。

二五、梅山集

《大典》一處引"元顧世名《梅山集》"，一處引"元顧世名詩"，一處引"顧世名《梅山集》"，一處引"顧名世《梅山集》"（"名世"當爲"世名"之誤），另一處引"顧先生詩"。

《大典》卷七千五百零六所引《梅山集·太倉道中二首》，見影印《詩淵》第三册第二。二三頁，謂"宋梅山顧先生"作。卷一萬四千三百八十三所引《梅山集·懷寄碧瀾趙右之由祚》，見《詩淵》第一册第七六九頁，作者係"宋梅山先生"；同卷所引《梅山集·寄光福老碥古溪》，見《詩淵》第一册第七三一頁，謂"宋梅山顧先生"作。卷七千二百三十六所引《顧先生詩·三賢堂》，見《詩淵》第五册第三三。八頁，謂"宋顧先生"作。此顧先生當即梅山顧先生。

《文淵閣書目》卷十月字號著録《顧梅山集》，謂"一部一册，缺"，未云其名、字。《詩淵》第三册第二二四九頁詩題注："顧君際，號梅山。"《元詩選

癸集·甲》謂君際名逢，《宋詩紀事》卷七十九同。但是，顧君際和顧逢是兩人。其一，上面提到的《顧君際號梅山》詩，《詩淵》謂爲“宋顧逢”作。其二，《詩淵》第一册第四一七頁《史雲麓先生席上贈顧梅山》，乃“宋顧逢詩”。其三，《詩淵》第六册第四二一三頁引《顧君際近集》詩，謂出自“宋顧逢詩”。其四，《詩淵》第六册第四一八三頁引“宋顧逢”詩《御覽所同顧君際檢書》：“金鎖朱門次第開，萬籤黄册絶塵埃。此中亦有先生稿，應是曾經御覽來。”這首詩寫於臨安。説明二人的關係很密切，顧逢略小於君際，對君際很尊敬。顧君際非顧逢證據很充分。世名與君際孰爲名，孰爲字，已經弄不清楚。爲叙述方便起見，姑以世名爲名。

《元詩選癸集》和《宋詩紀事》的作者没有見到過《梅山集》。前者祇是在顧逢小傳中説逢“有詩十卷”，後者祇説逢有“詩集”。《詩淵》各册共引《宋顧逢詩集》詩達一百餘首。由於二書作者混顧世名、顧逢爲一人，由於他們所見到的是第二手資料或第三手資料，他們所説的詩集究竟指什麽書，現在也已經弄不清楚。

現在，結合顧世名的作品及有關資料，對他作一些考察。上引世名《寄光福老碥古溪》首云：“藏一諸公相聚日，鬢毛尚黑齒牙堅。”這裏寫的是青年時代的事情。藏一乃陳郁之號，郁字仲文，臨川人。理宗朝充緝熙殿應制。有《藏一話腴》，今傳。嘗賦翁仲詩，以抒忠憤之情。見《隨隱漫録》。

顧世名、顧逢都是吴郡人，《元詩選癸集》可信。世名的青年時代大約是在吴中度過。《詩淵》第六册第三九二六頁引“宋梅山顧先生”《題吴田園雜興詩》：“一卷田園雜興詩，世人傳誦已多時。其中字字有來處，不是箋來不得知。”《田園雜興》乃范成大的作品，成大乃吴郡人，寫的是吴郡田間的事情。世名箋注成大詩，當爲在吴郡時事。

後來，世名住居臨安。《詩淵》第一册第四九七頁引“宋雷苦齋”《贈顧梅山》，末云：“武林（臨安）今有梅山老，五字才高筆代耕。”同上第一册第四一七頁引“宋徐容齋”《贈梅山顧先生》首云：“錢塘詩老顧梅山。”《元詩選癸集》所説嘗“學詩於周弼，弼稱爲顧五言”、“放情山水間，隱於臨安，别號梅山樵叟”，皆可信。

上面提到顧逢所作《顧君際近集》詩，首二句云："有詔曾求魏仲先，草堂飛鶴避茶烟。"借用北宋魏野（仲先）的故事，説明元代統治者曾經想用顧世名，但爲世名所拒絶。他是宋遺民，應從《詩淵》，定世名爲宋人。

這首詩的末句是"弱冠詩名六十年"，如果照字面解釋，那顧逢寫詩時，世名已經八十歲。詩人類多誇張，但從這裏恰恰證明了《元詩選癸集》所説梅山"卒年七十四"是可信的。

世名與楊鎮有交往。《詩淵》第一册第七二八頁有鎮《寄詩交顧梅山》詩。鎮字子仁，嚴陵人。自號中齋。尚理宗周漢國公主。書學張即之，工丹青墨竹。《圖繪寶鑑》卷四有傳。元至元十三年（1276），鎮赴大都。見拙撰《汪元量事迹編年》，見《增訂湖山類稿》附録。

世名與鄭思肖（所南）有交往。《珊瑚木難》卷六《顧梅山詩》有《雪中同鄭所南訪趙溪梅》。思肖以"肖"名，乃表示思念趙宋，從"趙"。其號所南，表示以"南"爲"所"，以不忘故國。有《鄭所南先生文集》等傳於世。

《珊瑚木難》尚有世名《和文本公先生贈許端甫》詩。本公乃文及翁，及翁字時舉，號本心。稱本公，尊之也。德祐元年正月，及翁嘗爲簽書樞密院事。見《宋史·宰輔表》。宋亡後，隱身著書，元累徵不起。《宋史翼》卷三十四有傳。世名與及翁交往，當爲宋亡後事。《珊瑚木難》尚有世名《嚴月澗（磵）同飲湖邊》詩。月澗名中和，《浩然齋雅談》卷中稱之爲"近世詩人"。《詩淵》第四册第二四六四頁有中和《月夜看桂》詩。

世名與杜汝能（北山）有交往。《詩淵》第六册第四三五八頁有杜汝能《送顧梅山之揚州》詩。汝能稱世名爲"高人"，贊其詩"絶妙"。《詩淵》第五册第三四九六頁有世名《過杜北山老友舊居》詩，以"詩家"稱汝能。汝能有詩名，《端平詩隽》卷二、《月洞吟》均有詩及之。

世名與馮去非（可遷，深居）有交往。《詩淵》第一册第七二八頁有去非《寄顧梅山》詩，首云"童鶴相隨歷歲深"，知二人自幼即有交往。據《全宋詞》第二七二一頁去非小傳，知去非生於紹熙三年（1192）。世名當小於去非，約生於寧宗時。

二六、飯牛稿

《大典》卷二千二百六十四、一萬四千三百八十一引“汪濟《飯牛稿》詩”，卷一萬三千三百四十四引有“元汪濟詩”。《文淵閣書目》卷十月字號著録“汪濟《飯牛稿》”，謂“一部一册，缺”。《大典》所引汪濟詩，當出自《飯牛稿》。《詩淵》所收詩，有署“元汪齊叔”作，有署“元《飯牛稿》汪濟叔”，約有一百首。知濟爲名，濟叔爲字。汪濟，《宋史》、《元史》、《宋詩紀事》、《宋詩紀事補遺》、《宋詩紀事續補》及《元詩紀事》均未見。現在，根據他的作品及有關資料，對他作一些考察。

《詩淵》第六册第四二五九頁有汪濟《得先世瑞柏碑》詩，是研究濟的家世的極爲重要的資料。詩之序云：“先太中三七先生，元豐間，以秘書丞簽書寧國節度判官，昭亭雙柏，天予奇葩，寺僧浄覺大師，繪爲圖，丐公作詩，鑱之堅珉（以下録三七先生之詩及詩之長序，略）。”詩有云：“家集載牛腰，乃獨遺此篇。”“寧國”後脱去“軍”字。寧國軍節度，屬江南東路宣州宣城郡，見《元豐九域志》卷六；治宣城縣（今屬安徽）。“太中”乃太中大夫簡稱，元豐改制前爲從四品上階文散官，見《宋史·職官志》。説明汪濟的祖上在社會上有一定地位。“牛腰”，器具之名，用於盛物。《蘇軾文集》卷六十九《書贈王十六二首》其一即有“王十六秀才禹錫，好蓄餘書，相從三年，得兩牛腰”之語，以下又云“重不可致”。家集既然用牛腰來“載”，説明汪濟的祖上文學或學術很有成就，著述不少。這裏説的是“家集”，大約没有刊刻出來，流傳不廣。查有關方志，亦未載其人，蓋湮没已久。

汪濟的詩和詩序還叙及他父親和叔父對宣城的深厚關係。詩序云：“咸淳（1265—1274）中，叔父忝郡户曹。”以下寫他叔父與他父親把祖上的作品從碑上拓下來帶回去。詩中寫道：“嗟我先君子，來往屢翩翩。”汪濟本人也到過宣城，他在詩序中寫道：“至元癸巳（1293），濟如金陵，道出宛水。欲一訪［碑之］遺跡而不可，逆旅主人有揭是碑者，往往能道先叔爲户曹時事。”於是“感歎”寫詩。詩有“往事三十載”之句，是説叔父仕宣時，距今已三十載。

三十載乃舉成數，由此可知其叔父仕宣爲咸淳初事。這時，他父親和叔父皆已成爲古人。而他自己呢？則是“江湖風景惡，蚊虻費撲緣。亦欲遄歸耕，郭無二畝田。故園好松菊，誰予買山錢。”爲衣食流落江湖，欲歸耕而無田，欲歸隱而無山。但是，還是决定回去，“已已行歸休，長吟抱犢眠。”他把他的集子名爲《飯牛稿》，正是反映實際生活情況。作者没有出仕。至元癸巳，距宋亡不過十餘年。宋亡時，濟已過成人。細味濟之詩，他流落江湖，已經有相當長的時間。

《詩淵》第一册第二八。有汪濟《懷竹所》詩，首四句云：“狂歌只自聞，誰與共朝曛。天地可憐客，江山何處雲。”此竹所，乃趙時儋之號。時儋，見《宋詩紀事》卷八十五，宋宗室。時儋宋末帥越州，《大典》卷一萬五千一百三十九引《余謙一文安家集》有送行詩，中有“還教牙纛傍天京”之句，蓋越州、臨安密邇故也。

《詩淵》第一册第七六五頁有佚名《寄呈飯牛翁》詩，首云：“早計關防意氣惆。”此飯牛翁即指汪濟。此句不知是作者自謂，還是指汪濟。但不管怎樣，這裏寫的是宋末亡時的事情，表達的是宋遺民的感情。

《詩淵》第一册第二四六頁有汪濟《淮陰懷友二首》，中有“故國此爲邊”之句。宋、金隆興和議以後以淮河爲界，這裏回憶歷史，對“故國”充滿了感情，這是宋遺民的心聲。

根據以上所叙，可以定汪濟爲宋人。汪濟的交遊另一個可考的是戴表元。表元字帥初，一字曾伯，奉化人。生於宋理宗淳祐四年（1244），度宗咸淳七年（1271）登進士第。爲建康府教授。元成宗大德六年（1302）爲信州教授。武宗至大三年（1310）卒。有文名。事迹詳元袁桷《清容居士集》卷二十八《戴先生墓誌銘》及《元史》本傳。

表元所撰《剡源戴先生文集》卷三十有《汪濟秀才飯牛稿》詩，爲贈濟而作。詩云：“冰雪玲瓏汪太中，吟詩十葉有家風。天寒日暮江東道，逢此顰伸牛口翁。”宋、元間，“秀才”一詞的使用很廣泛。一些讀書人，不願意從科第尋求出路，隱居不仕，即使年齡很大，亦稱秀才。《蘇軾詩集》卷十二有《李行中秀才醉眠亭三首》。行中字無悔。《中吴紀聞》卷四《李無悔》謂行中“高

尚不仕，獨以詩酒自娛，晚治園亭，號醉眠。”這裏説的情況與汪濟有相似處，汪濟這時已經是“翁”了。戴表元詩中所説的“太中”，就是上面提到的汪濟的祖上太中公。從太中公到表元寫詩時，已經有二百年，説“十世”，是大體符合實際情況的。從這裏得知，汪濟家的讀書傳統，從來没有中斷。

上面説到汪濟到金陵去，道出宣城，其家當不出今安徽徽州地區或今浙江西北、江西東北地區。查有關方志，未見關於汪濟的記載。除此以外，汪濟到過長沙，《詩淵》第三册第二〇一四頁有濟《長沙道中》詩。他客居福建同安，《大典》卷一萬四千三百八十一《寄曉山·序》提及此事；《詩淵》第二册第一一一八頁有《同安孔道古松，不知其幾百年，不免於斤斧之厄，明自悞也，余過而哀之，賦古松歌》。《詩淵》第四册第二七五六頁《虎頭嶺石牛》有“詩擔横挑上楚州”之句。他到過浮山，《詩淵》第三册第二〇八五頁有《浮山》詩；他登過皖嶽，《詩淵》第三册第二一〇四頁有《題皖嶽》詩，中有“一峰天柱聳雲端”之句；他到過四面寺，《詩淵》第六册第三八二六頁有《題四面寺》詩。據《輿地紀勝》卷四十六《安慶府》：浮山在安慶府桐城；皖嶽即潛嶽，有天柱峰，在懷寧；四面山在太湖，有大中寺，唐建。這些都是安慶府的名勝。他到過池州的東流，《詩淵》第六册有《題東流縣庠》詩。這些，都是汪濟江湖生活的記録。

二七、陳靖集

《大典》卷三千三引《陳靖集》的《上太宗聚人議》，題下原注：“淳化二年上，時爲將作監丞。”按：靖字道卿，興化莆田人。真宗時以秘書監致仕卒。靖平生多建畫，而於農事尤詳，嘗取淳化、咸平以來所陳章表，目爲《勸農奏議録》上之。事迹見《宋史》卷四百二十六、《莆陽文獻傳》卷八有傳。

靖集，《郡齋讀書志》：《遂初堂書目》、《直齋書録解題》未著録，傳世不廣。《莆陽比事》卷三“以詩名家有文行世”條下謂：“陳靖《勸農奏議》二卷、《經國集》十卷（原注：“熙寧元年，吴充以《勸農奏議》上下篇奏聞，神宗詔，藏之中書，復索《經國集》進呈，特贈左僕射。”）。”《宋史》卷二百八

《藝文》七著録《陳靖集》十卷；此《陳靖集》當即《經國集》。《大典》以後未見著録，已早佚。

二八、李沆集

《大典》卷一萬三千四百九十九引《李沆集》制文一篇。按：沆字太初，洺州肥鄉人。太平興國五年（980）進士。景德元年（1004）卒，年五十八。事迹詳《武夷新集》卷十《李公墓誌銘》、《宋史》卷二百八十二傳。前者謂"嘗所著述，遺稿頗多，季弟維論次編聯成二十卷"，刊行在此以後。

《皇朝文鑑》卷三十四有《除吕蒙正中書侍郎兼户部尚書平章事制》，當自沆文集中録出。沆集不著録於《崇文總目》、《郡齋讀書志》、《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》，知流傳不廣。自《大典》引録以後，未見公私書目著録，蓋已久佚。

二九、張子野集

《大典》卷二千二百六十四引《張子野集》詩三首，五千八百三十九亦引《張子野集》詩一首。此外，尚有多處引張先詩。按：子野名先，湖州烏程人。天聖八年（1030）進士。以都官郎中致仕。元豐元年（1078）卒。年八十九。事迹詳《唐宋詞人年譜》中的《張子野年譜》。

紹興間改定的《秘書省續編到四庫闕書目》卷一著録《張子野集》十二卷。《嘉泰吴興志》謂先"有集一百卷，唯樂府傳於世"。《通志·藝文略》著録先《湖州碧瀾堂詩》一卷；今人夏承燾謂"《紹興書目》此書不著撰人，或非子野一人詩"。《宋史》卷二百八《藝文》七著録《張先詩》二十卷，《文淵閣書目》卷十《詩詞》著録《張子野集》，謂"一部，二册，缺"。此後未見著録。

《兩宋名賢小集》卷四十八有《張都官集》一卷，收詩纔六首。《齊東野語》卷十五《張氏十咏圖》謂其家"偶藏子野詩一帙，名《安陸集》，舊京本

也，郡守楊嗣翁見之，因取刻之郡齋”。今《四庫全書》集部詞曲類收有《安陸集》，附先詩八首，非楊刻。無論楊刻或今庫本《安陸集》，均與《張子野集》無涉。

《蘇軾文集》卷六十八《題張子野詩集後》首云：“張子野詩筆老妙，歌詞乃其餘技耳。”熙寧四年（1071），蘇軾爲杭州通判。五年，開始與張先交往。八年，知密州時，張先尚寄詩與之，《蘇軾詩集》卷十三有《和張子野見寄三絶句》，稱先爲詩人，然先原作竟不傳先詩集在當時影響很大，可惜没有流傳下來。

三〇、王堯臣文集

《大典》卷八千四百一十三引《王堯臣文集》的《上仁宗乞用涇原路熟户劄子》。按：王堯臣，字伯庸，虞城人。天聖五年（1027）進士第一。典内外制十餘年。嘉祐三年（1058）卒，年五十六。事迹詳《公是集》卷五十一行狀、《歐陽文忠公集·居士集》卷三十二墓銘、《宋史》卷二百九十二傳。墓銘並謂“有文集五十（原校：一作“六十”）卷”。

《王堯臣文集》未見公私書目著録，已久佚。《全宋文》卷四百九十五、四百九十六自《續資治通鑑長編》、《太常因革禮》、《歷代名臣奏議》等書中，輯得堯臣文二十三篇。

三一、陳文惠公集

《大典》卷二千二百六十四引《陳文惠公集》的《有懷杭州西湖一絶》，卷五千三百四十五引《赴潮陽倅》等詩共九首。按：陳文惠公乃堯佐之謚。堯佐字希元，號知餘子，也稱潁川先生，閬州閬中人。太宗端拱元年（988）進士。景祐四年（1037），拜同中書門下平章事。慶曆四年（1044）卒，年八十二。事迹詳《歐陽文忠公集·居士集》卷二十《太子太師致仕贈司空兼侍中文惠陳公神道碑銘》、《宋史》卷二百八十四傳。

歐陽修《文惠陳公神道碑銘》謂堯佐“平生奏疏尤多，悉焚其稿。其他文章，有《文集》三十卷，又有《野廬編》、《潮陽編》、《愚丘集》。多慕韓愈爲文，與修《真宗實録》，又修國史”。慶曆元年（1041），王堯臣、歐陽修等編成《崇文總目》，未著録陳堯佐撰著，知其時尚未刊行。紹興間改定的《秘書省續編到四庫闕書目》卷一著録堯佐《愚丘集》二卷、《野廬雜編》一卷（原注：闕）、《潮陽編》一卷、《遣興小詩》一卷（原注：闕）。《郡齋讀書志》卷四中著録“陳文惠（堯佐）《愚丘集》三卷、《潮陽編》一卷”；並謂堯佐“喜爲二韻詩，辭調清警”，則以上二集爲詩集。其集，《遂初堂書目》、《直齋書録解題》均未著録。《宋史》卷二百八《藝文》七著録“陳堯佐《愚丘集》二卷，又《潮陽新編》一卷”。

《大典》以後，影印明抄本《詩淵》第一册第六七一頁尚有引録，此後即佚。

三二、孫僅詩

《大典》卷二千六百四引《宋孫僅詩·步虚臺》七律一首。按：僅字鄰幾，蔡州汝陽人。咸平元年（998）進士第一。天禧元年（1017）卒，年四十九。事迹詳《宋史》卷三百六傳。

《宋史》謂僅“有集五十卷”。《直齋書録解題》卷二十《詩集類》著録僅《甘棠集》一卷。據此，《宋史》本傳所云五十卷集本，或家藏未刊。《宋史》卷二百八《藝文》七著録《孫僅詩》一卷。此《孫僅詩》當即《甘棠集》。

《皇朝文鑑》卷二十二選録僅《勘書》詩。宋人引録者頗多，詳《全宋詩》卷一百九。足見僅詩在宋代頗爲流傳。《大典》以後，《孫僅詩》未見著録，蓋佚於明代。

三三、杜衍集

《大典》卷七千五百七引《杜衍集》的《上仁宗乞詳定常平制度》。按：衍

字世昌，山陰人。大中祥符元年（1008）進士。嘉祐二年（1057）卒，年八十。謚正獻。事迹見《歐陽文忠公集·居士集》卷三十一《太子少師致仕杜祁公墓誌銘》、《嘉泰會稽志》卷十五傳、《宋史》卷三百十傳。三者皆未言及衍之著述，蓋衍以政事道德爲世所重，故略之耳。

《杜衍集》晚出。《四庫全書》本《兩宋名賢小集》卷六十九有《杜祁公摭稿》，收詩纔七首。《宋史·藝文志》著録《杜衍詩》一卷，與《杜祁公摭稿》非一書，足見流傳亦不廣。《宋史·藝文志》總集類著録《送王周歸江陵詩》二卷，謂“杜衍等所撰”。《杜衍集》自《大典》以後，未見著録，久佚。《杜衍詩》、《送王周歸江陵詩》亦久佚。

三四、趙槩集

《大典》卷九百十九引《趙槩集》的《金紫光禄大夫太子少師張化生墓誌》。按：槩字叔平，虞城人。天聖五年（1027）進士。仁宗時累官樞密使、參知政事。元豐六年（1082）卒，年八十八。謚康靖。事迹詳《蘇軾文集》卷十八《趙康靖公神道碑》、《王華陽集》卷三十八《趙康靖公墓誌銘》、《宋史》卷三百十八傳。

碑、傳皆云趙槩集古今諫争事爲《諫林》一百二十卷，未云有集。《趙槩集》，公私書目皆未著録。已久佚。槩之文，今散見《續資治通鑑長編》、《宋大詔令集》、《蘆浦筆記》、《宰輔編年録》、《言行龜鑑》、清光緒《費縣志》等書。《全宋文》輯入卷四百三十六。

三五、范景仁集

《大典》卷五千八百三十八引“宋《范景仁集》”的《李才元寄示蜀花園》詩。按：范景仁乃鎮之字，成都華陽人。仁宗寶元元年（1038）進士。元祐三年（1089）卒，年八十一。謚忠文。事迹見韓維《南陽集》卷三十《忠文范公神道碑》、《蘇軾文集》卷十四《范景仁墓誌銘》、《宋史》卷三百三十七傳。

《范景仁墓誌銘》謂鎮“有《文集》一百卷，《諫垣集》十卷，《内制集》三十卷，《外制集》十卷，《正言》三卷”等。《郡齋讀書志》卷四下著録范鎮《范蜀公集》十卷，《遂初堂書目》亦著録《范蜀公集》，無卷數。《直齋書録解題》卷二十二《章奏類》著録《范蜀公奏議》二卷。《宋史·藝文志》著録《諫垣集》十卷，又《奏議》二卷。《大典》卷八千四百一十三引《范蜀公奏議》的《論東兵劄子》。《文淵閣書目》卷四《經濟》著録《范蜀公奏議》，謂：“一部，二册，完全。”據此，知《墓誌銘》所云《文集》，當係家藏本，並未刊行。《郡齋讀書志》、《遂初堂書目》之《范蜀公集》，當即《大典》之《范景仁集》，所收爲詩及除奏議、内外制以外的各種文字。

《四庫全書》本《兩宋名賢小集》卷三十九有《范蜀公集》，收詩三十三首，當出自十卷本《范蜀公集》。《大典》以後，影明抄本《詩淵》第一册第五九六頁、第四册第三。二一頁、第五册第三四九八頁皆引録范鎮詩，當出自《范景仁集》或《范蜀公集》。

《皇朝文鑑》各卷收范鎮制策之類文字十一篇，《歷代名臣奏議》各卷收鎮奏議達四十一篇，知鎮之文頗流傳。《范景仁集》及《諫垣集》、《奏議》當佚於明代末葉。

三六、李師中集

《大典》卷九千七百六十五引《宋李師中集》的《中隱巖》詩二首。按：師中字誠之，楚丘人。師中徙鄆，遂爲鄆人。官至右司郎中。元豐元年(1078)卒，年六十六。事迹詳劉摯《忠肅集》卷十二《右司郎中李公墓誌銘》、《宋史》卷三百三十二傳。前者謂師中有文集三十卷、奏議二十卷。

《郡齋讀書志》王先謙刊本卷十九：“《李誠之集》三卷。”《宋史》卷二百八《藝文》七著録“《李師中詩》三卷”。知三卷本乃詩集，三十卷本蓋合詩文而言。

《兩宋名賢小集》卷二十七有師中《珠溪集》一卷，或出自《李師中集》。影印明抄本《詩淵》第六册第四三五八頁引有師中《送唐介》詩，知其集明初

尚在較大範圍内流傳。《李師中集》之佚，當爲明代。

三七、孫覺詩

《大典》卷二千六百四引《孫覺詩》的《集仙臺》五古一首；卷三千五引《孫覺詩》的《寄黄山故人》一首。按：覺字莘老，高郵人。皇祐元年（1049）進士。元祐五年（1090）卒，年六十三。《東都事略》卷九十二、《宋史》卷三百四十四有傳。

《宋史》覺傳謂覺有《文集》、《奏議》六十卷。《郡齋讀書志》卷四下著録"《孫莘老奏議》十卷"，則《文集》爲五十卷。《宋史》卷二百八《藝文》七著録《孫覺文集》四十卷，又《奏議》十二卷，《外集》十卷，知《文集》五十卷，蓋合《外集》而言，所略異者，《奏議》多出二卷。《宋史》卷二百九《藝文》八著録孫覺《荔枝唱和詩》，爲總集，與友人合撰。同上卷復著録"孫氏《吴興詩》三卷，"謂"不知名"。查《嘉泰吴興志》卷十四，孫覺於熙寧四年（1071）到知吴興任。覺到任以後，網羅遺逸，得前人賦詠數百篇，以爲《吴興新集》"（《蘇軾文集》卷十一《墨妙亭記》）。疑此"孫氏"即孫覺。

孫覺詩，南宋詩頗流傳。《皇朝文鑑》卷十七引録覺《介亭》詩，《輿地紀勝》卷二十四《江南東路·廣德軍》録覺《題范公堂》詩，《詩人玉屑》卷十一引覺知福州時所作《荔枝》詩之句（當即出以上所云《荔枝倡和詩》）等。自《大典》以後，覺詩未見影印明抄本《詩淵》引録，亦未見著録，已久佚。

三八、鮮於子駿集

《大典》卷三千五百七十九引《鮮於子駿集》的《風土行》一首。按：鮮於子駿名侁，閬州人。景祐四年（1037）進士。元祐二年（1087）卒，年六十九。事迹見《淮海集》卷三十六《鮮於子駿行狀》、《宋史》卷三百四十四傳。

《鮮於子駿行狀》謂侁有《文集》二十卷、《諫垣奏稿》二卷、《刀筆集》三卷。《郡齋讀書志》卷四下著録《鮮於諫議集》三卷；謂神宗初即位時侁上

書，神宗愛其文；佽治經術有法，論著各出新意；晚年爲詩與楚詞尤工。知其集收有奏疏、論著、詩與楚詞，乃詩文合集。並謂其集乃族人之武編，“編次有法”。又據《行狀》，佽各於皆能自立。其集之編刻，當在佽各子去世之後，其時或已及南宋之初。南宋吕祖謙編選《皇朝文鑑》選其詩達十三首，《國朝二百家名賢文粹》選有佽《超然臺賦》。知其集在南宋頗爲流行。《宋史》卷二百八《藝文》七著録“《鮮於佽集》二卷”，疑“二”爲“三”之誤。其集，爲明陳第《世善堂藏書目録》卷三所著録，同《郡齋讀書志》。第爲明萬曆時人，知此集其時猶在。其亡當在明末清初。

又據《行狀》，佽之著作，尚有《周易聖斷》七卷、《典説》一卷、《詩傳》六十卷、《治世讜言》七卷，此外尚有未編次者。其亡佚已久。

三九、葉祖洽集

《大典》卷三千一百四十二引《宋葉祖洽集》的陳襄行狀一文。按：祖洽字敦禮，邵武人。熙寧三年（1070）進士第一。嘗官中書舍人、給事中。政和末卒。事迹見《宋史》卷三百五十四、《八閩通志》卷七十傳。

《葉祖洽集》，《郡齋讀書志》、《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》、《文淵閣書目》均未著録，知流傳不廣。自《大典》引録以後，亦未見公私書目著録，知其佚已久。

四〇、朱之純集

《大典》卷二千五百三十八引《朱之純集》的《縣齋》詩，卷二千五百三十九引“宋《朱之純詩》”的《湖齋》詩。

《縣齋》詩序謂“彭城劉侯，元祐庚午（1090）來宰雲間”，據《紹熙雲間志》卷中，此劉侯乃劉鵬。此詩亦載《雲間志》卷中。詩序又云“予圃隱湖西”，知作者爲雲間人。《至元嘉禾志》卷十五謂之純爲元祐六年（1091）進士。《紹熙雲間志》卷下有之純《思吴堂》詩，詩序首云“思吴堂，嘉祐中太

常丞吴公幾道之所作也，初曰環碧亭”，中云“吴公之來，予生方七歲”。查《雲間志》，吴及（幾道）知雲間，乃皇祐四年（1052）事。據此，知之純生於慶曆六年（1046）。

《朱之純集》，《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》均未著録。《大典》以後，亦未見著録，已久佚。

四一、得得戇草

《大典》卷二萬二千一百八十一引任德翁《得得戇草》的《言衛州進瑞麥奏狀》。按：德翁名伯雨，眉州眉山人。立朝時，力發章惇、曾布、蔡京、蔡卞之罪，無所畏忌。宣和初卒，年七十三，《宋史》卷三百四十五有傳。

《遂初堂書目》著録此書，稱《任德翁奏議》。《直齋書録解題》卷二十二《章奏類》著録此書，稱《得得居士戇草》，蓋爲全名，謂一卷。《郡齋讀書志》卷五下附志著録此書，入《别集類》，亦稱《得得居士戇草》，謂爲二卷。

《宋史》卷二百八《藝文》七著録此書，謂二卷。《文淵閣書目》卷四著録，謂“一部一册，完全”。其書之佚，當在明代。

伯雨又有《乘桴集》，《渭南文集》卷二十九有跋；《遂初堂書目》著録此書，無卷數。據跋，此乃詩集。《郡齋讀書志》、《宋史》同上卷亦著録，謂爲三卷。其詩，《大典》殘本未見，知流傳不廣，已久佚。又，《宋史》卷二百二《藝文》一著録伯雨《春秋繹聖新傳》十二卷。

四二、張魏公奏議

《大典》卷一萬八百七十六、卷一萬九百九十九録《張魏公奏議》達十餘篇。按：張魏公乃張浚。浚字德遠，世稱紫巖先生，綿竹人。政和八年（1118）進士。孝宗即位，封魏國公。隆興二年（1164）卒，年六十八，謚忠獻。事迹詳朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷九十五《張魏國公行狀》、《誠齋集》卷一百十五《張魏公傳》、《宋史》卷三百六十一傳。

朱熹謂張浚有《紹興奏議》、《隆興奏議》各十卷、《論語解》四卷、《易解》並雜記共十卷，《春秋解》六卷、《中庸解》一卷、《詩書禮解》三卷、《文集》十卷。

《遂初堂書目》著録《張魏公奏議》，然未見《郡齋讀書志·附志》、《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》。《文淵閣書目》卷四著録《張魏公奏議》，謂“一部，十二册，完全。”《内閣藏書目録》卷六著録《張魏公奏議》，謂“十二册，全”，與《文淵閣書目》同；並云：“公名浚，諸孫如川編次，凡四十卷。表劄五卷附。”據此，知朱熹乾道三年（1167）爲張浚撰行狀時，《紹興奏議》、《隆興奏議》乃家藏本，尚未刊行。浚之子栻卒於淳熙七年（1180），見《晦庵先生朱文公文集》卷八十九《張公神道碑》。如川刊《張魏公奏議》，當在此後數年間，故得爲《遂初堂書目》所著録。

《絳雲樓書目》卷三著録《張忠獻公表劄》、《張忠獻公奏疏》，蓋爲《内閣藏書目録》所著録之舊。知其書明末清初尚存。自此以後即佚。其書雖佚，然《建炎以來繫年要録》、《歷代名臣奏議》等書所録尚多，尚可略窺其一斑。

張浚著述傳於今者，有《紫巖易傳》十卷，有《四庫全書》本，有《中興備覽》三卷，有《涉聞梓舊》本。

四三、王元粹集

《大典》卷五千八百三十八引“宋《王元粹集》”的《江上遇吴花歌》，卷一萬一千三百一十三引《王元粹詩集》的《再到秦館》。元粹不知爲名，抑爲字？其生平仕歷不詳，然尚可依據《江上遇吴花歌》，初步作一些探討。

《江上遇吴花歌》云：“秋風向暖吹塵沙，漢江邊頭見吴花。吴花憔悴我飄蕩，回想舊遊更歎嗟。自從賊壘分飛去，不意今朝此相遇。天荒地老莫容身，未審别來何處住。吴花哽咽向余言，萬人不見一人存。妾身苟活兵塵裏，辛苦東西不可論。去年鄧州嫁健卒，今日南來夫已没。乍到未能諳土風，楚女相憐教梳髮。近人有從陽翟來，但言城郭長蒿萊。河邊惟有潁亭在，春夏不曾胡馬迴。我聞此言重興嘆，世事悠悠雲聚散。”（下略）據此，吴花似爲風塵中人，

與作者爲老相識。靖康之變起，皆陷入金人手中，或即爲汴京。金人驅之於一處，以兵守之，故云“賊壘”。幸自賊壘中逃出，然逃出後未能結伴偕行。相遇漢江，則約在靖康之變後二三年。此漢江，在今湖北境内。詩中言及陽翟，似作者亦嘗遊其地。陽翟在今河南境内，時爲金佔區。

綜合以上所述，知作者爲北宋、南宋之交人，飽經亂離。其詩集，《郡齋讀書志》、《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》均未著録。《大典》以後，公私書目均未見記載，蓋淹没已久。

四四、李公明詩集

《大典》卷一萬一千三百十三卷二萬三百五十四均引《李公明詩集》詩，卷一萬四千五百七十六引《李公明集》詩，卷五百四十、卷八百九十九、卷二千八百八、卷三千五均引《李公明詩》。

卷一萬一千三百十三所引詩，詩題作《過修誠館》，題下注文謂壁間有詩，“乃紹興中宗（按：此處疑脱一字，其脱去之字，疑爲“室”字）所作，失其名矣，余少時誦而悦之，每過必一觀”。據此，公明乃南渡後人。注文又云此修誠館“乃先祖奏名，公謁神齋沐之地”，則公明乃出身官宦之家。

北宋初，有李柬之，字公明，《宋史》卷三百十一有傳，與此公明無涉。清同治《福建通志》卷一百五十《選舉》有李公明，甌寧人，紹熙四年（1193）進士，或即《李公明集》作者。

《李公明集》，公私書目未見著録，蓋已久佚。

四五、梅花集句

《大典》卷二千八百一十引“陳畢萬晏窩《梅花集句》”的詠黄香梅詩二首，又引“陳畢萬《集句》”的詠梅實詩二首，卷二千八百一十一引“陳畢萬《集句》”的詠臘梅詩一首，共五首。陳畢萬的“畢萬”，是名是字，現在搞不清楚，但可以大致肯定“晏窩”是他的號，其號當因所居名晏窩而得。他的生

平仕歷不詳，但可以從他的集句詩中做一點探討。

按陳畢萬所集詩句的作者，按集句多少，依次排列，其順序爲：黄庭堅（山谷）七句，吕本中（居仁）六句，蘇軾（東坡）五句；左緯、陳師道（無已）、舒亶、韓駒、晁補之（無咎）二句；杜牧、曾肇、徐俯、王安石（荆公）、洪炎、韓維（持國）、陳與義（去非）、許棠、王安中（履道）、晏幾道（叔原）、王旦、趙世長、孫覿（仲益）、李清照（易安）、祖可、鄭谷、毛滂（澤民）、張安國（於湖）、趙令畤（德麟）、方干一句。

吕本中作《江西宗派圖》，以黄庭堅爲祖，其法嗣二十五人，上面提到的陳師道、僧祖可、徐俯、洪炎、韓駒以及吕本中都在内。見胡仔《苕溪漁溪叢話》前集卷四十八、趙彦衛《雲麓漫鈔》卷十四、劉克莊《後村先生大全文集》卷九十五、王應麟《小學紺珠》卷四。方回認爲陳與義（簡齋）也屬於江西宗派，在評與義《道中寒食》詩中，他就説詩以“老杜（杜甫）爲祖……宋以後，山谷一也，後山二也，簡齋爲三，吕居仁爲四，曾茶山（按：謂曾幾）爲五”（《瀛奎律髓》卷十六）。

從以上的叙述裏，可以看出陳畢萬十分服膺江西宗派詩人，特别服膺黄庭堅、吕本中。據范季隨《陵陽先生室中語》，吕本中作《江西宗派圖》，爲少時事，時在北宋末。至南渡初，其説盛行。宋孝宗乾道、淳熙間，陸游、楊萬里、范成大等大家出，江西宗派已不再居於統治地位。特别是陸游，“雖然拜曾幾爲師，但是似乎没有受到什麽影響”（錢鍾書《宋詩選註·陸游》）。因此，有理由認爲，陳畢萬生活於南渡初江西宗派占統治地位的時期，即宋高宗時期，或及孝宗之初。

另一方面，陳畢萬所集詩句的作者，杜牧、方干、鄭谷爲唐人，蘇軾、黄庭堅、王安石、曾肇、韓維、晁補之、王旦、毛滂、晏幾道、陳師道、趙令畤、舒亶爲北宋人，左緯、徐俯、洪炎、王安中、孫覿、李清照、祖可爲北宋、南宋之交人，只有張孝祥生於高宗紹興二年（1132），爲南宋人。然孝祥卒於孝宗乾道六年（1170），還有另一位活到乾道五年的孫覿：可云孝宗初。如果陳畢萬生活在宋孝宗中、末期及以後時期，陸游已在詩壇上發揮巨大的作用，他有大量膾炙人口的梅花詩，陳畢萬不會不見到。

《梅花集句》不著録於《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》。著録於《文淵閣書目》卷十，謂“陳晏窩《梅花集句》，一部，三册，缺”。此後未見著録，佚已久。

四六、王師愈文集

《大典》卷八千四百十三引《宋王師愈文集》的《論不可輕開兵端劄子》，卷一萬一千八百八十八引《王師愈集》的《九論監司黨局劄子》，卷一萬三千八十二引《宋王師愈文集》的《三論無妄動劄子》。按：王師愈，字與正，一字齊賢，金華人。紹興十八年（1148）進士。歷崇政殿説書。紹熙元年（1190）卒，年六十九。事迹詳朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷八十九《中奉大夫直煥章閣王公神道碑銘》，謂師愈“於文不苟作，議奏又多削稿，今次其存者若干卷藏於家”。熹之碑銘作於紹熙四年，其刊刻乃此以後事。

此集，《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》均未著録。《大典》以後，亦未見著録，已久佚。

四七、趙彦端詩

《大典》卷二千六百三引“宋《趙彦端詩》”《玉真臺》五律一首。按：彦端字德莊，號介庵。宋宗室。紹興八年（1138）進士。淳熙二年（1175）卒，年五十五。事迹詳韓元吉《南澗甲乙稿》卷二十一《直寶文閣趙公墓誌銘》。《趙公墓誌銘》云，彦端“所爲文，類之爲十卷，自號《介庵居士集》”，知此集乃彦端所自定。《直齋書録解題》卷十七著録《介庵集》十卷，卷二十一《歌詞類》著録彦端《介庵詞》一卷，知其詞於集之外單行。

據《宋詩紀事》卷八十五，宋人引録彦端詩者尚多，知其詩頗爲流傳。《大典》以後，影印明抄本《詩淵》各册引録彦端《崇安道中》、《壽皇太子》、《看花回》等詩多達十六首。《介庵居士集》在此以後佚。彦端所撰《介庵詞》，今傳。

四八、劉夙文集

《大典》卷一萬四千五十引《劉夙文集》的《祭曾夫人文》。按：夙字賓之，莆田人。紹興二十一年（1151）進士。嘗官著作佐郎，人以“著作”稱之。乾道七年（1171）卒，年四十八。事迹詳葉適《水心集》卷十六《著作正字二劉公墓誌銘》（正字乃夙之弟朔，卒於乾道六年）、《宋史翼》卷二十四傳。陸游稱夙爲“天下偉人”，見《後村題跋》卷二《跋放翁與曾元伯帖》。

《後村先生大全文集》卷一百七《跋二大父遺文》：“右二父遺文十卷，附録五卷，《史記考異》五卷，太守監丞宋公之所刊也。”夙乃克莊（後村）祖父，二父謂夙與朔。考以《墓誌銘》，知此太守乃衢州守，復考以商務印書館影印本《浙江通志》卷一百十五《職官》，知此太守乃宋濟。濟於理宗初知衢州，知《遺文》刊於其時。跋謂此《遺文》乃夙與朔合集，夙之文“十居其九”。《大典》所録之《劉夙文集》，當即此《遺文》，以夙之文居多，故以概其弟。跋又謂“有《春秋比事》二十卷，別爲書”，不知刊刻與否。

宋李俊甫《莆陽比事》卷三“以詩名家，有文行世”條下注：“劉夙《奏議》一卷，《史記正誤》二卷，《春秋講義》一卷，《注漢書》、《續博古論》。”俊甫成書在前，故與克莊跋有異。

真德秀《真文忠公文集》卷三十五有《著作劉公奏稿》跋，稱“少時讀著作劉公所對《館職策》，未嘗不拊卷嘆息。今又從公之孫建陽令尹得公奏稿讀之，其《輪對》則斥近倖盜權。”考《後村先生大全文集》卷一百九十五附録《劉公墓誌銘》，知克莊爲建陽令乃寧宗嘉定二年（1209）事。據此，知《遺文》刊刻前，夙之文已在士大夫之間傳播。《真文忠公文集》同上卷尚有《著作春秋講義》跋，其中有論秦穆公之文。

《劉夙文集》自《大典》以後，公私書目均未著録，淹没已久。

四九、龔茂良集

《大典》卷一萬八千四百二引《龔茂良集》的《除洪帥謝陶憲啓》。按：茂良字實之，興化軍人。紹興八年（1138）進士。淳熙五年（1178）卒，年五十八。謚莊敏。《宋史》卷三百八十五有傳。

庫本《聖宋名賢五百家播芳大全文粹》卷十三有茂良《賀李右丞啓》，卷四十二有《赴任上漕使啓》。《大典》卷七千五百十七引《縉紳淵源》轉引茂良啓文達十二篇。足見茂良集頗爲流傳。

《直齋書録解題》卷二十《詩集類》著録茂良《静泰堂集》十卷，爲詩，卷二十二著録《龔實之奏稿》六卷。《莆陽比事》卷三“以詩名家，有文行世”條下注云：“龔茂良，《静泰堂文集》並《奏議》。”《宋史》卷二百八《藝文》七著録“龔茂良《静泰堂集》三十九卷”。此三十九卷本《静泰堂集》，當爲茂良全部作品的結集，或即大典所引的《龔茂良集》。自《大典》以後，《龔茂良集》未見著録，已早佚。

五〇、經濟編

《大典》卷七千五百一十六引“李椿《經濟編》”的《奏改正倉額》。按：椿字壽翁，洺州永年人。孝宗淳熙十年（1183）卒，年七十三。謚文肅。事迹詳楊萬里《誠齋集》卷一百十六《李侍郎傳》、朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷九十四《敷文閣直學士李公墓誌銘》、《宋史》卷三百八十九傳。

《李公墓誌銘》作於椿卒後十年，未言及椿著述，李侍郎傳亦未言及，《經濟編》的刊刻當較晚。《直齋書録解題》及《宋史·藝文志》均未著録《經濟編》，可爲《經濟編》晚出之證。《文淵閣書目》卷四《經濟》著録“《李文肅公經濟編》”，謂“一部，四册，完全”；又謂“塾本六册”，知其時以多種版本刊行。《内閣藏書目録》卷三著録“《文肅李公經濟編》”，謂“六册，全”，並謂“宋敷文閣直學士李椿著”。此後未見著録。佚。

五一、定齋集

《大典》卷二千二百六十五引“宋林淳《定齋集》”詞七首，卷二萬三百五十三引“林淳《定齋集》”詞三首。他卷尚有引録。按：淳字質甫（《直齋書録解題》卷二十一謂字太冲），福州長溪人。隆興元年（1163）進士。見《淳熙三山志》卷二十九。弟湜，紹興三十年（1160）進士。

乾道八年（1172），林淳以奉義郎知涇縣。甫至，首訪三農利病。邑有陳、雷二古塘，堙塞不理，爲豪家公據。淳議復之。明年榜示鄉户，修復古塘，民大稱惠。見清嘉慶《涇縣志》卷十六《名宦》。淳熙元年（1174）離任，見同上書卷十三。

林淳嘗從陳知柔（體仁、休齋）遊。《大典》卷二千二百六十二引淳《水調歌頭》，題作《温陵東湖次陳休齋體仁韻》。温陵乃泉州，知柔乃泉州人。紹興十二年（1142）進士。知賀州、循州。以不附秦檜，罷歸。詞有“底事賦歸休”之句，即作於知柔鄉居時。事迹見《閩中理學淵源考》卷十二、《宋元學案補遺》卷四十四。淳熙十一年（1184）卒，朱熹《晦庵先生朱文公文集》卷八十七有祭文。

林淳嘗居杭州，今所存詞，大多吟詠西湖或憶西湖。《直齋書録解題》著録林淳《定齋詩餘》一卷，知其詞在宋時即有單行本。清嘉慶《涇縣志》卷三十有淳所作《秋霜閣》、《和李白遊水西詩次韻》、《琴溪》、《清心堂》等各體詩達十四首。當收在《定齋集》中，《定齋集》實爲詩詞合刊本。

《定齋集》自《大典》以後，未見公私書目著録，已久佚。《定齋詩餘》亦久佚。

五二、小隱集

《大典》卷五千八百三十八引《洪文安公集》，爲詩；卷一萬一百十五引《洪公文安集》爲謝表；卷一萬四千四十六引《洪文安公小隱集》，爲祭文；卷

二萬四百七十九引《洪文安公小隱集》，爲館職策問；卷二千九百七十二引《宋洪文安公集》、卷七千三百四引《洪文安公集》、卷七千三百二十五及七千三百二十六引《洪文安公小隱集》、卷一萬一百十六引《洪文安公集》爲制；其他各卷尚有多條引《洪文安公小隱集》、《洪文安公集》爲制。據此，知《洪文安公小隱集》實爲詩文合集。

按：洪文安公名遵，皓之子，適之弟，邁之兄，鄱陽人。淳熙元年（1174）卒，年五十五。《宋史》卷三百七十三有傳。樓鑰《攻媿集》卷五十二有《洪文安公小隱集序》，謂小隱乃遵自號。

《直齋書録解題》卷十八著録《小隱集》七十卷，《宋史》卷二百八《藝文》七著録同。自《大典》以後，公私書目皆未著録，其淹没已久。

除《小隱集》外，遵尚有《泉志》，《直齋書録解題》卷十四著録，乃“記歷代錢貨”；今有《津逮秘書》本、《學津討原》本，凡十五卷。尚有《訂正史記真本》一卷，有《學海類編》本；《翰苑遺事》一卷，有《知不足齋叢書》本、《學海類編》本；《洪氏集驗方》五卷，有《士禮居黄氏叢書》本；有《譜雙》，有《洪氏晦木齋叢書》本；有所輯《翰苑羣書》，《知不足齋叢書》本。

五三、橘園集

《大典》卷一萬四百五十八引有《李浩橘園集》的《禮策》，卷一萬八百七十六引有《李橘園集》的《賂虜策》。按：浩字德遠，臨川人。橘園乃其號。紹興十二年（1142）進士。累官至吏部侍郎。淳熙三年（1176）卒，年六十一。事迹詳《南軒文集》卷三十七墓銘、《宋史》卷三百八十八傳。

此集，《郡齋讀書志》附志、《直齋書録解題》皆未著録，知流傳不廣。《宋史》卷二百八《藝文》七著録《李浩文集》，當即此書，凡二卷。《文淵閣書目》卷四《經濟》著録此書，謂：“《李橘園策》，一部，一册，完全。”據《大典》所引，以“策”名書，蓋志其實。《内閣藏書目録》卷三著録《橘園先生集》，謂二册，三十七篇。《千頃堂書目》卷二十九著録《李浩橘園集》二卷，知其書清初尚存，其亡佚乃此後不久事。

五四、范石湖大全集

《大典》卷二千五百三十六引《宋范石湖大全集》的《殊不惡齋銘》。他卷引者尚多，書名分别作《石湖集》、《石湖大全集》、《范石湖大全集》。按：石湖乃范成大之號，成大字至（一作致、志）能，自號石湖居士，吴郡吴縣人。紹興二十四年（1154）進士。紹熙四年（1193）卒，年六十八。事迹詳周必大《周益國文忠公集·平園續稿》卷二十二《資政殿大學士贈銀青光禄大夫范公成大神道碑》、《宋史》卷三有八十六傳。

《神道碑》謂自裒次詩文爲《石湖集》一百三十六卷。嘉泰三年（1203），成大之子范莘、范兹刻成大詩文凡百有三十卷（《石湖居士詩集》莘、兹跋）"於其家之壽櫟堂"。其後，《石湖大全集》刊於郡庠（淳祐《玉峰志》卷中《范成大傳》），未載卷數。《直齋書録解題》卷十八《别集類》著録《石湖集》一百三十六卷。《宋史》卷二百八《藝文》七著録《石湖大全集》一百三十六卷。據此，范莘兄弟所刻之本，當不包括《吴船録》、《攬轡録》、《驂鸞録》、《桂海虞衡志》、《梅譜》、《菊譜》六種。此六種，每卷計以一卷，適爲六卷。然則玉峰郡庠之本或爲一百三十六卷本。

《大典》以後，明楊士奇等輯《歷代名臣奏議》，采成大奏議達二十餘篇；其後楊慎輯《全蜀藝文志》，録成大文多篇；萬曆間，陳繼儒尚録成大之文入《辟寒部》，流傳不絶。

清康熙戊辰，依園主人顧嗣立刻《石湖居士詩集》三十四卷，謂《石湖詩集》"范文穆公手自編定。宋嘉泰間，其子莘等刻以行世，合詩文凡百有三十卷。明時當已重刻，而流傳頗少。又有活板印本，殘闕甚多"，又云"先刻其詩集，以公諸同好"（《四部叢刊》初編影印上海涵芬樓藏吴郡顧氏愛汝堂刊本《石湖居士詩集》目次後題記）。顧嗣立所云明代重刻的一百三十卷本《石湖集》，今未見著録。其所云"活板印本"，今尚有其書，爲弘治間金蘭館本，題《石湖居士集》，三十四卷。按：此乃詩集，今藏北京圖書館。知其時詩集已自全集分離出去，單獨刊行。

最值得注意的，是顧氏所説的“先刻其詩集”。據此，一百三十卷本的《石湖集》，其時還爲顧氏所收藏。《詩集》是依據宋本，其他想亦爲宋刻或源出宋刻。顧氏原有意在刻完《石湖居士詩集》後，接着刻包括文章和詞在内的其他卷。顧氏的願望没有實現，其他大部分遂湮没於世。這是十分令人惋惜的。

元末陶宗儀輯《説郛》，收范成大《攬轡録》、《驂鸞録》、《桂海虞衡志》、《吴船録》。然節略過多，已非原貌。今惟《驂鸞録》、《吴船録》有足本流傳。成大的《梅譜》、《菊譜》，今尚流傳。

散見於《大典》及其他各書的范成大佚文，今人孔凡禮輯爲一編，題曰《范成大佚著輯存》，一九八三年三月由中華書局出版。

五五、説齋集

《大典》卷六百二十四引《唐仲友説齋集》，爲詩；卷三千一百五十五引《宋唐仲友説齋集》，爲墓誌銘；卷七千五百七引《唐仲友説齋集》，爲記；卷一萬四百五十八引《唐仲友説齋集》，爲論；卷一萬四千四十六、卷一萬四千四十九、卷一萬四千五十二、卷一萬四千五十三爲祭文；卷一萬四千六百七爲啓；卷一萬四千七百七爲青詞；卷二萬二千一百八十一爲贊。《説齋集》當爲詩文合集。

按：仲友字與政，號説齋，金華人。紹興二十一年（1151）進士。三十年再中宏詞科。淳熙十五年（1188）卒，年五十三。《南宋書》卷六十三、《宋史翼》卷十三有傳。

仲友博學工文，熟於度數。淳熙七年至九年知台州（《嘉定赤城志》卷九），頗有聲，而私於官妓。朱熹時爲浙東提舉，行部按其事，有按仲友狀六篇，見《晦庵先生朱文公文集》卷十八、十九，仲友遂罷去。《宋史》未能爲仲友立傳，當與此有關。

《直齋書録解題》、《宋史·藝文志》皆未著録《説齋集》，疑其書之出較晚。《文淵閣書目》卷九著録“唐仲友《説齋文集》”，謂一部二十二册，《菉竹堂書

目》卷三同。《内閣藏書目録》卷三著録《説齋文集》二十一册，謂不全；又謂其書“凡四十卷，缺第二、第三卷，又别集三卷”，當即《文淵閣書目》、《菉竹堂書目》著録之本。《千頃堂書目》卷二十九著録《説齋文集》四十卷（未云缺卷），又别集三卷。其書之佚，在此以後不久。

仲友著述豐富，今存者尚有《詩解鈔》一卷、《九經發揮》一卷、《魯軍制九問》一卷、《愚書》一卷，皆收《金華唐氏遺書》。其《帝王經世圖譜》十六卷，收入《四庫全書》。義有《悦（《千頃堂書目》卷二十九作“説”，《雪舟脞語》謂仲友號悦齋）齋文鈔》十卷，收入《金華唐氏遺書》。《千頃堂書目》謂爲元季仲友諸孫懷敬輯。又《兩宋名賢小集》卷一百五十九收有仲友《説齋小集》一卷，當出自《説齋文集》。

除此以外，尚有《六經解》一百五十卷、《諸史精義》一百卷、《陸宣公奏議解》十卷、《經史難答》一卷、《乾道秘府羣書新録》八十三卷、《天文詳辯》三卷、《地理詳辯》三卷，均佚。

五六、承明集

《大典》卷一萬一千三百十二引倪思《承明集》的《重明節館伴語録》（並序）。按：思字正父（甫），號齊齋，歸安人。乾道二年（1166）進士，淳熙五年（1178）中博學宏詞科。嘉定十三年（1220）卒，年七十四。謚文節。事迹見魏了翁《鶴山先生大全集》卷八十五《顯謨閣學士特贈光禄大夫倪公墓誌銘》、《宋史》卷三百九十八傳。

《倪公墓誌銘》謂思著述凡四十種，其中有《承明集》四十卷。《直齋書録解題》卷十八《别集類》著録思《齊齋甲稿》二十卷等七種，卷二十二《章奏類》著録《齊齋奏議》三十卷等五種；《宋史》卷二百八《藝文》七著録思《倪思奏議》二十六卷等五種，另一處著録《兼山小集》三十卷：均不及《承明集》。《文淵閣書目》卷四《經濟》著録“倪思《承明集》”，謂“一部，十册，完全”。明《内閣藏書目録》卷三著録《承明集》，謂：“十册，全。”並謂：“宋侍郎倪思著，皆經筵講義登對語。”以後未見著録，其亡當在明末清

初。

倪思以著述豐富名世，然完整地傳到現在的，大約祇有《班馬異同》三十五卷，該書有《四庫全書》本。

五七、趙崇嶓集

《大典》卷二千二百六十引“趙漢宗《白雲小稿》”詩一首，卷二千二百六十四引“趙崇嶓《白雲小稿》”詩一首，卷五千八百四十引“宋《趙崇嶓集》”詩一首，卷七千九百六十引“趙漢宗《白雲小稿》”詞一首。《趙崇嶓集》爲詩詞合集。按：漢宗乃崇嶓之字。崇嶓自號白雲山人，南豐人。據《宋史》卷二百三十八《宗室世系表》十八，爲商王元份八世孫，太宗九世孫。慶元四年（1198）生。嘉定十六年（1223）進士。爲金谿主簿，辟石城令，改知淳安。上疏極論儲嗣未定及宦寺專權，不報，乃一再疏陳。累遷大宗正寺丞。監察御史洪天錫論宦者盧允升、董宋臣，疏留中不下。時謝方叔爲丞相，崇嶓移書責之。翼日，授天錫大理少卿。崇嶓遂以直聲聞。此乃寶祐三年（1255）事。久之卒於位。官至朝散大夫。事迹見清乾隆《建昌府志》卷二十八傳並參《宋史》卷四百一十七《謝方叔傳》。《全宋詞》崇嶓小傳謂卒於寶祐四年以前，與《建昌府志》不同。

劉壎《隱居通議》卷九《趙白雲詩》謂崇嶓“爲人精俊灑落，富有文采，超然爲宗籍冠”。以下並舉其一時傳誦之詩與句，謂“思致不羣，超出世俗”。又謂平生工字學，尤善作數尺字，筆法遒勁，江浙名扁，多出其手。《江湖後集》卷八有趙崇嶓詩。

《建昌府志》謂崇嶓有《白雲詩》，當即《白雲小稿》。《府志》又謂崇嶓尚有《奏議》、《酒邊集》。已久佚。影印明抄本《詩淵》第五册第三二一。頁有崇嶓《春宫詞》詩一首，當出自《趙崇嶓集》。《趙崇嶓集》以後未見著録，佚。

五八、西巖吟稿

《大典》卷二千二百六十引“傅夢得《西巖吟稿》”的《過太湖》詩，卷三千五百七十九引“宋傅夢得《西巖吟稿》”的《許村》詩，卷一萬一千三百一十三引“傅夢得《西巖吟稿》”的《宿鎮江丹陽館》詩。按：夢得生平仕歷不詳。影印明抄本《詩淵》各册引有夢得詩二十七首，或云“傅夢得”作，或云出“傅夢得《西巖吟稿》”。其《宿鎮江丹陽館》一詩，即見《詩淵》第五册三六二六頁。兹就《詩淵》夢得各詩，略探討其生平。

《詩淵》第五册三七一三頁《平江承天寺》云：“渡淮難久駐，此去别問關。”似夢得爲平江人。同上册第三七六九頁《題吴寺》有“不到吴墳久”之語。平江爲吴郡。第五册第三六八六頁《德清永興寺》有“待了功名債”之句，知夢得少嘗有志功名，希望進入仕途。云“債”，似並非完全出於内心。第一册第一六頁《白髮》感嘆“勳業未能成”，知功名未就，未能進入仕途。作者寫此詩時，已年“近半百”，白髮“漸生三兩莖”。第三册第二〇五一頁《許村》云：“人生要行樂，何苦戀京塵。”用此以自解。作者所云“樂”，據《詩淵》各詩，乃爲尋幽訪古。作者足迹所及地區，有今浙江、江蘇、福建各省。第三册第一五九二頁《江湖偉觀》、第一九六一頁《錢唐》、第二一一二頁《水樂洞》、第五册第三四六八頁《過蘭亭》、第三六八六頁《德清永興寺》、《德清太善寺》寫今浙江。第三册第二一九〇頁《垂虹橋》、第四册第二三八二頁《後土祠瓊花》、第三〇三二頁《多景樓》、第五册第三一七七頁《揚州竹西樓》、第三六二六頁《宿鎮江丹陽館》、第三七一九頁《金山寺》、第三七三一頁《平江承天寺》、第三七六九頁《題吴寺》寫今江蘇。第三册第一九五七頁《僊居縣》寫福建。他如第二册第一三六六頁《伍林舟中》的伍林，第三册第二〇五一、二〇八九頁《許村》和《元友山》、第五册第三〇六九頁《冲天樓》、第三一九九頁《四山任鼓院》的地理位置，有待考察清楚，但大體説來，不會出上面所説的三省範圍。作者在《伍林舟中》，提到“人生踪跡”，“客裏行藏”，作者一生很大一部分時間，是在“客裏”度過。

《西巖吟稿》的“西巖”，也許是傳夢得的自號，也許是住地。一般説來，他過的是閑居生活。但他没有忘記國家，他在《錢唐》中寫道：“山外中原皆在望，英雄誰肯便心灰。”在《多景樓》中，他寫道：“望斷中原知幾州。”他時刻盼望着恢復。在《德清太善寺》中他寫道：“適意繞廊尋古迹，老僧領看建炎詩。”似乎“建炎詩”也算古迹，時間距離建炎已經相當長了。估計作者的生活時代約爲南宋末，略前於金末亡時。

《文淵閣書目》卷十月字號《詩詞》著録《傅西巖吟稿》，謂“一部，一册，缺”。自此以後，公私書目未見著録，佚已久。

五九、聽松吟稿

《大典》卷二千八百十三引“董杞《聽松吟稿》”的《詠梅》七絶一首。

《江湖小集》卷十三收董杞詩。小傳云：“杞字國材，番易人。”未云及詩集名稱。《江湖小集》共收董杞詩九首，無《詠梅》詩。《聽松吟稿》久佚。

六〇、愚谷小稿

《大典》卷三千五百二十七引“李時《愚谷小稿》”的《柴門詩》七絶一首。

《江湖小集》卷十一收李時可詩。小傳云：“時字當可，里居未詳。劉克莊《千家詩》載其‘天寒鴉欲棲’一首。”未云及詩集名稱。據小傳，作者“李時可”之“可”蓋衍。“天寒”詩見《千家詩》卷十三。按：除此以外，尚有卷三《十二月立春》一首。

《江湖小集》收時詩七首，無《柴門詩》。《愚谷小稿》久佚。

六一、中興江湖集

《大典》卷一千五十六、卷二千二百六十四、卷二千八百九、卷二千九百

五十二、三千一、三千四、三千五、卷八千八百四十四、卷九千七百六十五、一萬三千七十五、卷一萬四千三百八十、卷一萬四千五百七十六、卷一萬五千一百三十九等引《中興江湖集》詩。作者爲姜夔、方惟孫、大梁李氏、廬陵劉氏、莆陽柯氏、高氏、牛士良、曾鞏、高氏、敖陶孫、永嘉翁氏、金華山人、清苑趙氏、敖氏、葉嗣宗、佚名、趙文鼎、莆陽劉氏、危稹等。

宋人著述中，提到《中興江湖集》的，有羅大經《鶴林玉露》。該書《乙編》卷四《詩禍》在叙述北宋詩禍以後，接着説：

> 渡江以來，詩禍殆絶，唯寶、紹間，《中興江湖集》出，劉潛夫詩云："不是朱三能跋扈，只緣鄭五欠經綸。"又云："東風謬掌花權柄，却忌孤高不主張。"敖器之詩云："梧桐秋雨何王府，楊柳春風彼相橋。"曾景建詩云："九十日春晴景少，一千年事亂時多。"當國者見而惡之，並行貶斥。

《四庫全書總目提要》卷一百八十七《江湖後集》條謂"《永樂大典》所載有《江湖集》、有《江湖前集》、有《江湖後集》、有《江湖續集》，有《中興江湖集》"。《鶴林玉露》所説的《中興江湖集》，當是包括《江湖集》、《江湖前集》、《江湖後集》、《江湖續集》以及《大典》所引《中興江湖集》在内全部江湖諸集的總稱。這屬於廣義，這在當時，可能有一定的代表性。《大典》所引《中興江湖集》，則屬於狹義。

今人胡念貽在《南宋江湖前後續集的編纂和流傳》(《文史》第十六輯）一文中認爲：《江湖前集》、《江湖後集》、《江湖續集》"可以稱之爲詩歌叢刊，因爲它所收的每一家都是集名，而且各自獨立"，"《中興江湖集》也許是適應讀者需要，從上述三集中"抽選出來的。胡先生的論點，一部分適用於《大典》所引《中興江湖集》，因爲詩作者姜夔、敖陶孫、曾鞏、方惟深、危稹等都有集行世。但是，另一部分却不適用。因爲《大典》所引《中興江湖集》所録詩的作者有八位是婦女，她們連自己的名都没有留下來，可以肯定，她們没有詩集行世。其餘的幾位作者，有的是山林隱逸之士，有的是聲聞不彰的文人，他們未必有集行世。

"江湖集"何以名"江湖"？很值得探討。這裏有三種情況。第一，唐杜牧

有“落魄江湖載酒行”之句。北宋范仲淹《岳陽樓記》説到“居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君”。“江湖”大約兼取以上二者。江湖諸集的作者，大都奔波江湖，居江湖之上，或者終身不仕，或者局處下僚，没有權勢。這是最重要的，也是最主要的。第二，鄭清之官至左丞相，他的《安晚堂詩集》收入江湖諸集中，應該怎樣解釋？我想，這大約是因爲鄭清之詩的風格，與江湖諸集詩人的風格相近；還有一點，就是鄭清之與江湖詩人在感情上有較多聯繫。江湖諸集中，還有像方惟深這樣的北宋詩人的詩集，這又應該怎樣解釋？我想，這大約是因爲方惟深的處境與江湖詩人相似之故。在江湖諸集中，二者屬於個别情況。第三，在漫長的封建社會中，婦女受到歧視，即使身爲貴婦人，也只是居於從屬地位，廣大勞動婦女，則處於底層。整個説來，她們的處境，她們的命運，與流落江湖的詩人相比，倒更接近“江湖”一詞的實際涵義。還有，那些生活處境遠遠比不上江湖諸集中的詩人的聲聞不彰的詩人，自然更可以江湖詩人來概括。

這第三種情況，是根據《大典》所引《中興江湖集》産生的，與《江湖前集》、《江湖後集》、《江湖續集》不一樣，實際上與以上三集處於並列地位。有了這一部分作者和作品，江湖詩人的全貌纔得以展示，江湖詩人纔稱得上完整。這就是《大典》所引《中興江湖集》所顯示的特色。不僅是特色，也是功績。編纂這樣的書，需要投入很大的力量，進行廣泛搜輯，然後進行挑選，這就需要時間。見於《大典》的這些作品，都是藝術上的上乘之作。編纂者能發掘到這些詩，説明他們有獨到的眼光和很高的藝術鑑賞力。其功績自不可忘。

《文淵閣書目》卷十月字號第一厨著録《宋中興江湖集》三部，其一注：“十册，殘缺。”其二注：“十五册，缺。”其三注：“五十二册，缺。”從這裏可以推測，第一，《中興江湖集》以多種版本流傳，流傳的範圍相當廣泛；第二，册數的不同，説明所收的不同。都以“部”稱，説明問世時都是以完整的面貌出現的。五十二册的，大約屬於羅大經所説的《中興江湖集》那一類；十五册或十册的，大約屬於《大典》所引《中興江湖集》。前者屬廣義，後者屬狹義，均已久佚。

注 釋

〔1〕《大典》無“聖”字。《青山集》卷二十九詩題《阮師旦希聖徹垣開軒，而東湖仙亭、射的諸山，如在掌上，予爲之名曰新軒。蓋取景物變態新新無窮之義，賦十絶句》；卷二十一詩題《阮希聖新軒即席……》。據此，補“聖”字。並知希聖乃師旦之字。

〔2〕《宋詩紀事補遺》卷八十李應春小傳謂應春爲湖南平江人，誤。陳衍《元詩紀事》卷七引《湖南通志》中之《元九老題名詩石》，略去“集一時齒德”等字，而於“羅太亨”之後，加“皆平江人”四字。此一增一減，益失其實。其致誤之由，在於未見到應春有關著作。

作者單位：北京三中

汪端的詩歌創作與批評初論

蔣　寅

自女性主義文學批評興起，女性的文學活動及其歷史就被從性別的角度重新審視，女性在歷史上遭受性別壓迫的認識也自然地投射到文學領域中來，在女性文學傳統及文學地位的問題上有時表現爲一種情緒化的索賠態度。女性文學研究者認爲，“婦女被拒斥在文學史之外，説到底是因爲婦女一直被拒斥在寫作之外”。“在中國，那些確曾存在過的女性文學天才，每每被既定文學史封殺在青樓和閨閣裏，成爲永遠的無名氏。李清照、朱淑真的成就，就是婦女文學能力的一種强烈表達，但李清照和朱淑真只是也衹能作爲奇觀而爲文學社會與文學史所認可，她們是男權秩序一道不慎的裂隙（斷不是寬容的見證），由於歷史之手的塗抹而使之在距離之下産生花紋般的裝飾效果”[1]。對於這樣一種抗訴，我能理解作者的心情，但很難同意它對事實的指認。歷史上女性的文學活動，各國情形不一，很難一概而論。就中國古代而言，儘管先賢業已指出：“古今女士，必赴流蹈火，若曹娥、宋姬之爲者，然後可傳哉。終身庸行，内抱至德，多名不出於家也。”[2]但是在文學才能和文學創作方面，女性似乎並未被輕視和遮蔽。“女子無才便是德”畢竟是陳腐的古訓，而左芬、鮑令暉、上官婉兒那樣的才女却一直是文士贊美的偶像。他們對女性才華的欣賞和珍視，甚至到了獵奇的地步。像王士禛、陳維崧、袁枚、陳文述、郭麐等風流自賞的詩人，無不由衷欣賞女性的創作，熱心於贊美女性的才華。郭麐在《樗園銷夏録》裏曾寫道：

> 劉景叔（祁）云：“賢人君子得志可以養天下，不得志天下當共養之。”其言甚大。詩人閨秀亦天地間所當珍重愛惜之物，其有坎坷，亦宜相共存之，無所於讓。宜秋貧至絶食，竹溪諸子斂金周之，風義甚高。宜秋

以二律爲謝，讀之悽人心脾。然彌見風骨。詞云："惠比指囷贈，情同挾纊温。感深惟有泪，欲報恐無門。得食諸雛長，衰宗一綫存。應知姑與舅，泉下亦銜恩。""回頭語兒輩，汝勿太憨痴。不有諸君子，何堪卒歲時。可憐饑凍久，未敢再三辭。他日如成立，生生尸祝之。"余去歲入都《留别故園諸君》卒章云："金源劉氏祁，一語足深思。天下有賢者，世人當養之。况於閨閣内，值此困窮時。周急須公等，臨行申以詩。"蓋爲宜秋作也。[3]

宜秋女士姓汪名玉軫，在當時還不算有名，而吴江士大夫已護惜如此，著名閨秀的寵遇可想而知。祇不過如張雲璈所言，"天之生一才人也不易，生一閨閣之才更不易；閨閣有才而又得全家之多才以張其才，則尤不易"而已[4]。在我的知識範圍内，清代女詩人汪端可以算是一個尤不易之才。將她作爲典型來研究，也許足以究明中國古代女性的文學創作和批評是如何被男性社會所接受和賞譽的。

一

汪端（1793—1838），字允莊，號小韞，出生於浙江錢塘一個書香世家。祖父名憲，字千波，號魚亭。早成進士，官刑部員外郎，二十六歲即乞養告歸，家振綺堂藏書之富甲於杭州。父名瑜（？—1809），字季懷，自號天潜山人。候選布政司經歷，歸隱不仕。博學多才，工詩善琴，並精於醫道。母梁應鋗，也出於書香門第，一門多著名作家。汪端來到世間時，家族長輩享有盛名的有外伯祖梁同書，詩人兼書法家；表舅祖張雲璈、姨母梁德繩，詩人；姨父許宗彦，詩人兼古文家；表舅錢杜，詩人兼畫家。姑嫂、中表、甥侄間也多爲名閨秀，而振綺堂後人、著名藏書家汪小米則是她的從侄。這樣一個家世和親屬名單，足以讓任何人引爲驕傲。

汪端母親早逝，父不再娶，教兩子兩女，都能讀書作詩。汪端最幼，乃父視同掌珠，延秀才高邁庵課她讀書，倍加慈愛而寬容。而女兒却"性好兒嬉，塾課既畢，即爇芸弄蟻以爲樂。天潜翁以其幼稚，不忍訶也"[5]。汪端的童年

可以説是幸福的，自由玩耍對她天性的發展大有益處，她的聰慧很早便顯露出來。在杜甫“開口詠鳳凰”的年齡，汪端也應父親之命賦春雪詩，當時以爲不減柳絮因風之作，因呼爲小韞。誦木華《海賦》，兩遍即能背誦，不遺一字。讀書更是過目不忘，而且極有主見。父親見她喜歡詩，便取宋元明及本朝人詩集給她讀。她一過目輒棄去，獨留高青丘、吴梅村兩家，既而去吴留高。父親問是何故，答：“梅村濃而無骨，不若青丘澹而有品。”從此奉《青丘集》爲圭臬。父親爲幼女的教養不知付出多少心血，以至陳文述後來感嘆：“端之來歸余家也，重親以下稱其賢者，無間言。又熟於史傳得失、詩派流别者，皆君教之也。”[6]父親爲女兒未來的幸福也作了妥善安排。夙有知人之鑒的他，聽友人華秋槎稱贊陳文述子裴之才華出衆，特地到蘇州訪察。一閲裴之《春藻堂初集》，嘆爲隽才，當即屬華秋槎作媒，與陳文述結秦晉之好。嘉慶十二年(1807)，汪端與陳裴之訂婚，當時汪端十五歲[7]。

正當汪端對未來充滿憧憬時，不幸却繼踵而至。嘉慶十四年（1809），長兄初卒於四川軍營，未幾父親也以悲傷過度而奄逝。孤露的汪端被接到姨母梁德繩家。梁德繩（1771—1847）字楚生，以詩名於時，著有《詠春軒詩草》，並主持風雅，號爲閨秀龍門。汪端在姨母家，終日獨坐一室默誦唐詩，遇意得處，嗑然而笑，一家上下咸目爲書痴。她的聰敏强記再次表現出來，讀庾信《哀江南賦》兩遍，即能背誦不誤[8]。梁德繩見甥女有異才，乃悉心授以詩，後來汪端選明詩就出於姨母的引導[9]。姨父許宗彦是當代名詩人，著有《鑒止水齋集》。他每見汪端所作，必爲指示瑕疵，使修改臻於完善。汪端《自然好學齋詩鈔》卷二（以下凡引《詩鈔》逕注卷數）有《落葉和楚生姨母》，許宗彦《鑒止水齋集》卷五有《落葉和汪小韞姨甥女》，都是當時所作，想見一室唱和之樂。

嘉慶十五年（1810）二月初五，十八歲的汪端歸於陳氏，成了著名詩人陳文述的冢媳。夫君裴之（1794—1826），字孟楷，又字朗玉，以父字雲伯，故又字小雲。小雲幼承家學，聲名早著，人稱“神清似衛叔寶，才略似温太真，文章經濟似賈長沙，風流儒雅似周公瑾”[10]，有國士無雙之目，汪家長輩梁同書、許宗彦都激賞其才。嘉慶十九年（1814），梁同書以九十二歲高齡，爲汪

端詩作序，稱裴之“天性過人，學識超越”，又借鍾嶸語稱其《澄懷堂詩》“情兼雅怨，體被文質，粲溢今古，卓爾不群”，許之可謂至矣。故汪端之歸裴之，一時有金童玉女之目，擬於祁彪佳商景蘭。陳文述《頤道堂詩選》卷十《再成一首示芹兒並示新婦汪端》云：“應笑痴人有痴福，果然佳婦勝佳兒。崔盧門第吾猶愧，鮑謝才名我所知。”言下對這位兒媳婦也十分贊賞。汪端過門不久，即有應婆婆命作的《姑大人命題〈花海扁舟圖〉》詩，初展她已趨成熟的才華：

> 西溪之濱梅萬樹，迷離香雪春如霧。恍疑三千白鳳從天來，振羽繽紛集瑶圃。又疑羅浮仙子顔冰玉，一笑嫣然隔修竹。波底花光澹若烟，蕩漾蘭橈劃春緑。一牀斑管擅風華，新詠相賡麗曉霞。翠羽影邊漁笛起，晴巒深處暝烟遮。清絶溪山好卜居，銅坑銅井可能如。生平亦抱烟霞癖，應許同游侍著書。

陳文述爲人一向追慕袁枚，風流自賞，“一門之中，人人有集”，又有女弟子三十多人，當時擬於隨園[11]。集中爲作序傳題詩的女詩人即有金纖纖、胡智珠、沈采石、李錦嫓、吴仙芝、陳景垣、汪端、辛絲、王仲蘭、李佩金、楊蕓、席佩蘭、屈秉筠、陳德卿、陳長生、孫琦、顧翎、趙蘭素、趙靈簫、陳隽君及前代才女多人，還曾刊印陳維崧《婦人集》，爲菊香、小青、楊雲友三女士修墓，徵詩遍及海内。汪端才名早著，歸於陳氏，更如魚得水，當時閨秀自前輩詩人李佩金、歸懋儀、王瓊以降都折節下交，約爲姊妹。僅由《自然好學齋詩鈔》的酬贈題挽所見，她交往的閨秀就有惲珠、曹貞秀、席慧文、吴蘋香等六十餘人。平日家居讀書作詩，與裴之琴彈瑟應，伉儷甚篤。嘉慶二十一年（1816）初，她有《丙子孟陬上旬與小雲夜坐以澄懷堂集自然好學齋詩互相商榷偶成二首》，不僅述流露出對“花落琴牀春展卷，香温簫局夜談詩”的滿足之情，還宣明了“不將艷體斗齊梁，不騖虚名競漢唐”、“明珠翠羽非吾好，善病工愁未是痴”的寫作態度。從“詩張一幟原非易，胸有千秋未肯狂”的自白中[12]，我們分明可見一對青年詩人胸有主見且充滿自信的神采。

汪端夫婦的婚姻生活很容易讓人聯想到李清照和趙明誠，情投意合，恩愛而風雅。但這只是明亮的表面，在它背後有着濃厚的陰影。裴之才大難用，功名之途頗爲坎坷。初以通判簽仕，江南大吏異其才，請留江南補用，吏部以格

於例，改選雲南府南關通判。裴之以地過僻遠，不願赴任，一直在乃父縣署中行走，又參河道幕府，輾轉不寧。汪端自幼喪母，及笄喪父與長兄，嘉慶二十一年姊筠復殂謝，痛何可言。所生兩子，長男孝如早夭；嘉慶十八年（1813）生次子孝先（後改名葆庸），形質孱弱。爲此汪端居常悒悒寡歡。距前述《偶成二首》的寫作僅一年，《丁丑人日感舊作》所表達的感觸就完全不同了：

回首歡悰似隔塵，玉梅花下泪縱横。又逢翦彩傳觴節，不盡悲離感逝情。

年方二十五歲的女詩人，心裏已負荷過於沉重的憂傷。嘉慶二十四年（1819），爲翁姑雙病，汪端與裴之一同齋禱，立願持齋三年，誦《觀音經》，從此夫婦分室。其間汪端因選明詩而患神經衰弱，經常失眠，服參芪也無效。自以體弱不任中饋，又以子嗣不廣，遂請爲裴之納妾，娶秣陵王姬紫湘。此後她静攝數年，病況稍愈。而紫湘又入門兩年即病卒，令汪端爲之傷慟，作《紫湘詞》八律哭之。讀者都贊美她的寬容不妒[13]，但又有誰知道她的悽苦和無奈呢？憂親傷逝的接連打擊，使汪端形勞神瘁，到道光六年（1826），三十四歲的她已早生華發，而更大的不幸接踵又至，歲暮裴之客死漢皋，葆庸聞父訃，驚悸失常，久治不愈。親族勸汪端爲娶婦納婢，以續後嗣，她不忍誤人之女，想等葆庸病痊再作計議，終竟不果。所有這些事實都説明，汪端的家族天倫之樂其實是並不多的。她在《七夕送怡珊姊之越》（卷五）詩中説“中年我是傷心者”，在《題吴節婦漏屋茹冰圖並柬令娣顧螺峰夫人》（卷十）詩中説“我亦茹冰飲蘗人”，决不是那種爲文造情者的無病呻吟。

汪端原先從不讀釋道之書，對二氏之説概不信崇。早年作《反游仙詩和山舟外伯祖》十四首，取神仙故事一一駁難，可以説是一組詩體的反游仙論。歸於陳氏後，題《花海扁舟圖》有“生平亦抱烟霞癖”之句，這只是熱愛自然的另一種説法，但她的生活從此却和道教相連在一起了。原來公公陳文述是個篤誠的道教信徒，師從金蓋山道士閔小艮，供養在家中。他從妹羲也是在家修行的道姑，爲龍門派第十二代弟子。汪端一進陳家，馬上就接觸到《書碧霞元君玉印拓本後》這樣的題材，此後道教的典故在詩中日益增多。裴之卒後，汪端傷痛成病，一年間“腸斷遺文扶病校，忍哀還撫膝前孤”[14]。由於一向不問家

事，親族關係比較疏遠，“而家人有遺忘及難處事，輒條舉以對，悉中肯綮；偶有經理，整潔倍人”[15]，這種水清無魚的精明，難免招人忌憚和敵視。兩個小姑萼仙、苕仙與她也不親近。自她病篤，兩人日往探視，把臂深談，汪端這纔悔恨往日的孤高，説：“吾向日疑人遠我，今乃知我故使人難近也。此貪嗔痴愛之病，今日始知之也。”又向陳文述懺悔貪嗔及口過，説自己“嗔最重，初見其枝葉，後見其根株，六賊潛踪，藏身甚固，去之甚難。所謂一念嗔心起，百萬障門開也。始知聖賢仙佛之不可及也。此後惟當親親睦之，冤親解之耳。端每覺世人泰而益驕，過而仍怙，心雖非之，以爲無與吾事，而不知皆吾之鏡也。吾鏡亦垢而未盡拂拭也”。由此可以間接推知她在陳家的日常境況。《詩鈔》卷五《寒夜讀書感興》云：“梅能傲雪終嫌冷，蘭竟當門敢怨鋤；”又《叢蘭》云：“生階鄭重當門怨，九畹蕭蕭泣露寒。”都曲折地流露出一種遭嫌忌怨恨的挫折感。她的傳記資料没有出現或暗示過這種家庭氛圍，似乎她在家族中人緣甚好，上下愛敬，但她的詩中却隱約然而真實地傳達出切膚所感的逼人冷意。不難理解，以長房孤兒寡母處於舊式的家族中，宗嗣繼承、財産分配、家庭主權争奪，一切矛盾都會集中到汪端母子身上。聰敏過人的汪端豈能不明白這點，又豈能袖手坐視？關鍵在於採取什麽策略來保護自己而已。

道光八年（1828）春，汪端抱病編定裴之《澄懷堂遺集》，並自題四律。其二自注：“余嘗夢至一所，若清虚之府，君（小雲）據案修文，不數語而寤。見余所撰《夢玉生事略》。”[16]《事略》未見傳本，内容不得而知。可以肯定的是，該文乃是她日後自神其説的張本。道光十年（1830）十月，她又有《庚寅孟冬二十七日紀夢詩》四首，其中對夢的叙述殊覺隱晦，似乎又埋下了一些伏筆。末一首則明確宣告了對道教的皈依：“一唱荒鷄夢易殘，掃除塵累此心安。久嘗桐樹孤生苦，且耐梅花徹骨寒。寶月光輝通佛國，金丹元妙叩仙壇。茫茫碧落黄泉恨（謂小雲），我欲投書問夜闌。”[17]隨後她又寫了《即事書澄懷堂集後》，有“黄鶴樓頭月一輪，鶴歸何處認前身。桂宫校録冰銜舊，玉局司書絳節新”之句。“桂宫”一聯將裴之神化，賦予他李賀式“玉局司書”的角色；“魂夢有緣通骨肉”一句又將前夢的内容坐實，以爲後續話語的張本。而結聯“愍孫愚弱君應佑”一句則屬點睛之筆，明爲祈願，暗地却流露了她心底急欲

乞靈於裴之的秘密。對孤兒寡母日後地位的擔憂，促使汪端選擇神道設教的道路。

當時陳文述夫婦奉道謹篤，汪端也隨着修道請業[18]。同年冬她作有《冬夜感懷》（卷八），發揮釋道思想："雲影水中原是幻，花枝劫後尚留香。春深瑶草梯仙國，月朗珠林選佛場。"自注："時閲《雲笈七籤》及釋典諸書。"然而一結云"兜率海山俱縹緲，鬢絲青鏡漸成霜"，可見她心底並不對釋道的神力抱有希望。汪端的學道及以後種種作爲，總讓人覺得是出於一種策略而非迷信。試想汪端是何等聰明的人，對歷史和人事都洞察得那麽透徹，她孤兒寡母要在陳家這麽一個篤信道教的家庭生存下去，還有什麽比學道更好的方式可以選擇呢？當然這只是一種推論，但不管怎麽説，此後汪端的確顯示出潜心學道的姿態，不光學道，也學佛。道光十一年（1831）作《送春》（卷八），末云"綺語年來都懺盡，半簾香篆誦《楞伽》"，又有《題貝葉書五福德經後》詩。平日案頭則常置《神仙通鑒》、《金華宗旨》等道教典籍十餘種，於西王母《女修正宗》、李泥丸《女宗雙修寶筏》參究不輟。因爲巫言小雲身後有孽，又遵從閔真人言，日對小雲遺像誦《玉章經》。據説她"不參語録，不事元功，禮誦七年"[19]，或閉關數月不出。禮玉皇懺及朝真斗以千計，誦《玉章經》以數十萬卷計，誠信逾常，以至最終皈依陳文述從妹羲（蘭雲）爲長春真人龍門派第十三代弟子，法名來涵。她曾對人説："名士牢愁，美人幽怨，都非究竟，不如學道。"此言頗耐人尋味，到底是無可奈何呢，還是真正的悟徹，不得而知。但此後汪端的篤信就不斷産生奇迹。據陳文述説：

> 宜人選刻明詩竟，論定三百年詩人以先生爲第一，世無異議。尚以不知身後真靈位業爲憾，於吕祖前立願誦《玉章經》十萬八千卷，求爲超升天界。誦既竣，爲塑像，期供奉葆元堂。爲浮議所阻，則大哭，蘭雲見而哀之，謂曰："葆元堂吾所創捐，堂事吾所司，與若輩何與？第卜日吾偕子送往可也。"則大喜。是日，蘭雲語在堂諸弟子，咸集禮懺。宜人具疏，長跪誦且泣失聲，聞者無不哀感。翌日神降於壇，言久已借境升天，掌法南宫，輔相北帝。又翌日降於邗上，爲通元禱雨，甘霖大沛，至今無不知九天洪濟明德真圓真人之爲青丘先生，則宜人一誠之所

感格也。

汪端在道光九年就繪了宋濂、高啓兩人像，附祀於涵真閣，及此降乩顯靈，因賦《瑶潭精舍禮洪濟真人像》（卷九）一詩。她有感於高啓的悲慘結局，深恨明太祖而贊賞張士誠的禮賢下士、保全善類，以爲不可以成敗論人。於是採輯資料，撰成《元明逸史》小説八十卷[20]，還揚言："吾前生爲青丘先生弟子，既知之矣，抑豈張吴舊從事乎？何於此事拳拳不釋也？"高啓靈驗既顯，她就在詩中又加自注："端前世爲吴人張某，元之故將，先生（高啓）弟子也。詳見庚寅十月《記夢》詩。今先生示云'師恩已報'，則此説洵不誣矣。"儘管高啓顯靈示言的具體情形不可考知，但其中的機巧不難想見。後來道光十六年（1836）十二月二十五日，她又有夢至贊化宫寤而禱雪於高祖師的事，述於《妙香天室禱雪詩》（卷九）中，再次證實高啓的靈驗。從詩中隱約的夢境到落實爲高啓弟子，汪端没有少造神話和輿論，以致到臨終易簀之際，當時的虚擬不實之辭已變成確鑿不移的神諭。

汪端原本蔑視九流家言，以爲不足學，奉道後乃喜讀《易》。夫亡子疾，翁姑年邁的情勢，不容她不考慮修習一種實用技藝，以爲異日孤寡生計。爲此她具疏禱於高祖師，竟一夕而通星命之學，"於納音衰旺生克别有會心，取古今名流八字推算之，以證其生平出處，曰太極玄機"。這顯然是汪端自造的又一個神話。但深諳世故物理的她畢竟見識不凡，竟敢爲阮元、潘奕雋推算庚甲。當時兩人尚未入閣，汪端就斷言："兩公皆太平宰相。他日相業可方唐之姚、宋，宋之韓、范。惟阮爲飛天禄馬格，能久任封疆而不能久處臺省；潘爲彩鳳朝天格，但入贊絲綸而不外膺節鉞也。"後兩人出處果如所言。其他測算也無不奇中，令精於此道者大爲嘆服。這些機巧對聰明絶頂的汪端來説大概祇是雕蟲小技，事實上她自信已貫通儒釋道三家之學，惟恨天不假以年，不得闡述傳世而已。故病篤時她説："餘生寄死歸，亦無所苦，所自惜者腹笥耳。記誦之學，自問不愧行秘書，至如神霄玉府之職司，元始靈寶之譜系，正乙全真之派别，《參同》、《悟真》之得失，不特非儒家所能言，即道家亦無人能言者。惜不及勒爲一書矣！"古往今來，才女何限，博學女子也不少，但像汪端這樣經史滿腹，而又旁通佛老，神機莫測，無奇不有的女子却罕見其儔。汪端真正

是個奇才，奇女子。

汪端自學道以後，非但日常生活發生了巨大變化，對文學的態度也全然改變。陶雲汀約陳文述一同續選《國朝詩別裁集》，汪端對征求她意見的公公説："翁生平虚懷若谷，不以文學自矜，故忌者尚少。若操此選，過寬則濫，過嚴則隘。此中前輩各有後人，請托不行，謗讟易起。端前此尚可助翁定去取，奉道以來，覺此事不甚有味。翁亦道緣深矣，不宜更以此擾清净心。"然後從權宜考慮，又説："惟宫保於翁誼甚厚，知己之感不減琅嬛相國。近年舉家得飽饘粥，皆宫保之惠，誼不可辭。無已，則任參訂校閲之役，而不必列名耳。翁六十年來，詩逾萬首，亦過多矣。多則難傳，不若以此暇日，精選己作，專刻單行，於身後名較爲有益。"她自幼熟讀史傳，深諳人情物理，故持論極爲老成。當年居姨母家，許宗彦與她論史，也常爲所絀，呼爲端老虎，比之禪家西餘獅子。汪端論陳文述之學，以爲：

> 翁學貫通三教，故欲辟道統而掃理障。端意人皆可以爲堯舜，道不可離，不必有統，辟之可也。理所以範圍中行，過於通達，或致流爲放廢，恐障去而理亦去，且恐障未去而理先去也。不可掃也，在删繁就簡、崇儉黜奢，以默挽之耳。

陳文述稱贊她深於史學，故論事硜硜，不少假借。她又論陳文述的古文，説：

> （翁）古文不受八家牢籠，足以自成一子。説理論事，深切著明。此由見解通達，不盡關於文字。然端於翁文，取《蓮花筏》而不取《葵藿編》，以《蓮花筏》勸人爲善，體用兼備。閔真人謂救劫度世，功行非凡，當非虚語。《葵藿編》則事權不屬，而空有議論，乃杜樊川《罪言》《原衛》之流，視文中子《太平十二策》未必勝之。位卑言高，難免讒人藉口，當事側目，《海運》之議可爲前鑒。近作《禁烟管見》，正本清源，以舉重若輕出之，何嘗非救時良策？然當事已各抒高議，而欲使俯聽刍蕘，其遭人忮刻，不較《海運》更甚乎？幸此文尚未付梓，然恐稿本流傳於外之非宜也。

這些議論無不顯出汪端的洞明世事、練達人情，連陳文述也心服，故晚年倚爲左右臂，事無大小都聽取她的意見，還準備將平生著作付之删定。孰料天不憐

才，道光十八年冬，年僅四十六歲的汪端竟因脾臟疾病所導致的腹瀉，於十二月十八日不治而終。陳文述痛不堪言，爲作《哭子婦汪宜人》四律。“玉女金童膝下人，佳兒佳婦説無倫”，這是何等自豪；“墉城仙傳嘔心作，老淚淋浪更滿巾”，又是何等悲絶！汪端臨終前誦諸仙佛寶誥及尊號，囑咐高祖師（啓）香火不可廢；裴之以經懺力，在高祖師座下，並爲文宫侍班，像設香火也不可廢。又“自言前世爲元末張氏子，名佛保，師事青丘先生，並事張吴左丞潘公爲雲從。張吴亡，入山修道，賴青丘師接引，入吕祖玉清宫爲從官，奉敕降世，爲明此段因果。今事畢，夙世之因亦盡，將歸故處”。這裏不僅繼續强化高啓和裴之的神話，還將自己的前生坐實，新撰了個佛保的名字，足見用心之綿密。值得注意的是，汪端臨終囑咐：“吾耳勿爲著環，將轉男身。”這表明她内心深處對自己的性别終究是有所遺憾的。的確，憑她的才華，若生爲須眉，也許會有更大的自由發展空間，也許可以更從心所欲地生活。但最終是否定能功成名就呢？還很難説，裴之的殷鑒就在眼前。若僅就文學上的成功而言，那麽汪端可以説已取得了足够的成就，即使在男性作家也可欣然無憾。

二

汪端是個不平凡的女子，無論文才、婦德、道術都博得時人的贊美，文學方面的成就尤爲引人注目。她曾撰成歷史小説《元明逸史》八十卷，爲古代閨秀中所僅見。學道後她心境變得平和，自言：“憤激何須成謗史，孤危容易著讒書。從今悟徹浮生累，掃地焚香意有餘。”[21]又因陳文述已著文爲張吴諸臣翻案，於是自焚其稿。現在她傳世的作品只有《自然詩學齋詩鈔》十卷，收詩1143首。這些詩作幾乎貫串了她的整個生命歷程，相當完整地記録了一個才女才華的成長和發揮過程。

由傳記和《詩鈔》卷一的自述，我們得知汪端七歲便開始寫詩，並出手不凡。她最初的作品多毁於火災，但幸運的是包括《家大人命同諸兄伯姊咏春雪》在内的十歲以前的作品，還是保留了十六首在詩集卷一。這些少作都經父親點定，她自稱“存其尚可句讀者”，未免過謙。因爲諸詩遣詞雖稚嫩，但取

意頗爲不凡，甚至令人疑惑小小年紀怎麽會有如此的感覺。比如開卷第一首《烏夜啼》："烏心思返哺，繞樹最依依。不學梁間燕，春深各自飛。"至於揚才女之名的《詠春雪》一首，全文是這樣的："寒意遲初燕，春聲静早鴉。未應吟柳絮，漸欲點桃花。微濕融鴛瓦，新泥殢鈿車。何如謝道韞，群從詠芳華。"儘管尾聯的切題略顯得生硬，但前三聯煉字造句都已不俗，甚至可以説很老練，令人難以相信是出自七歲女童之手。從這批最早的詩作，已可看出她很會用化實爲虚的手法，像"寒意遲初燕"便是一例。《潜山隱幾樓待雨》"雨勢欲來雲意暝"一句，也可以説是異曲同工。而《納凉》"螢影動邊明"、《爲伯姊紉青題幽篁坐月畫卷》"娟娟凉影侵衫子"的"影"，更顯出化静爲動的生動意味。《爲伯外祖梁山舟學士題畫山水》中兩聯云："人歸空翠外，秋到夕陽邊。萬木圍凉影，孤雲化暝烟。"她對"影"似乎有特别的愛好，十六首詩中竟寫了九次，很引人注目。

汪端十歲以前的詩作，風格明顯處在有意識的模仿中。《擬太白鳳凰臺置酒》的題目顯然是太難爲她了，有些力不能支。《秋夕次伯兄問樵初韵》"菊荒彭澤冷，波遠洞庭秋；落葉隨鴉起，孤雲帶雁流"數句如明人學唐，一派空腔大套。不過《田家》一首學得還不錯："一夜梨花雨，田疇新水生。鄰家飯黄犢，荷鍤出柴荆。婦子供晨饁，兒童話午晴。蕭蕭竹林外，布穀又催耕。"構思取景雖無甚新意，但造語閑適自然，顯示出良好的詩歌修養和寫作能力。如此早慧殊爲耡見，難怪一家長輩驚爲奇才，贊嘆不已。

汪端才華的早熟是顯而易見的，她的心理也很早熟。自幼愛讀乙部書，諳熟史籍。陳文述舉十七史中隱僻事考問，輒應口對答[22]。又生性僻静，終日獨處一室，左圖右史，與古人晤對。在平静的歲月中，歷史和古人成爲佔據她内心世界的主要角色，也是她涉筆的重要題材。在那些詩章裏，她不光是尚友古人，不知不覺中自己就化身爲特定的角色。在卷一的少作十六首後，緊接有《擬古》十六首，是因襲魏晉《雜詩》傳統的作品。其中貫串的旨趣並不一致，既有懷才不遇的憤懣、哀傷，也有自甘退隱的愉悦和曠達；既有"物無才不才，榮悴繫運會"的排解，也有"苟懷適世才，遇合終得所"的自勵；更有"用如違其才，嗟哉徒爾爲"的議論和"一朝躋軒冕，昔之皆成虚"的針砭。

我們從中讀到的是自傷的文士、孤傲的隱者，還有慷慨的俠少和偶墮人寰的謫仙人，一個個虚擬的角色，一個個戲劇化的情境，滿足了少女汪端的幻想和寄托，同時也給她帶來“一洗閨閣纖穠之習”的評價[23]。然而這並没有引發她對遭受性别壓抑的不滿，我認爲《擬古》的第一首實際上已暗寓了作者對性别及由此形成的社會角色的認同。詩云：

長河泛巨艦，大陂溉平田。奔流不暫息，功在宇宙間。空山松竹静，中有潺湲泉。入夜明月映，照影孤花妍。雖無濟物用，澄瑩全其天。

這裏大河和山泉，一剛一柔，一動一静，一有濟物之用，一呈幽獨之美，恰好是男女兩性社會屬性的對照，作者之意顯然在於肯定和贊美後者的獨立價值。然而正如她題歸懋儀詩集所説，“才人自昔悲遭際，莫恨蛾眉稱意難”[24]，她也清楚地意識到古來才人共同的不幸命運，所以並不特别爲女性的命運而悲嘆。基於這種心態，她的作品很少顯出女性意識，題材更是相當地男性化。這在中國古代女詩人中是很罕見的。當代女性文學研究者强調，儘管女性歷史在她們的寫作中成爲重要素材，但“‘女性’或‘女性經驗’，本身並不構成文學性，並不提供鮮明的區别，以顯示‘女性文學’與主流或既定文學傳統的裂痕”[25]。汪端的寫作正是如此，雖然她對女性歷史相當關注，女性題材在她的筆下占有很大的比重，但她的寫作却明顯表現出以時代、社會的共同寫作標準（這種標準往往被女性主義者判定爲男性標準）自律的意識。這是一種平等姿態的挑戰，她有這種自信。

由於體弱多病，汪端平居讀書多，寫作少。性格的早熟使童稚過早地從她身上褪去，傳統的閨閣題材和少女情懷幾乎没有在她詩中留下痕迹。她也很少叙寫家庭日常生活，直到中年以後纔偶爾回味一下少女時代，而那已伴有濃重的苦澀：“斗草心情成昨夢，牽夢况味逼中年。”（《春暮雨中作》，卷六）《詩鈔》中所存少作大多是練筆性質的樂府及擬古之作，這部分作品並不能説很成功，但《隴頭水》、《琴娘曲》、《春夜曲》等篇已頗見才情。十七歲所作《哭伯兄問樵》五古九十五韵，樸實無華，真情淋灕，渾渾灝灝，一氣回蕩，很難讓人相信出自十七歲少女之手。歸於陳氏後，汪端的生活圈子愈益狹窄，題詠成了最主要的寫作動機，《銅雀瓦硯歌》、《薛淀湖古劍歌》之類的歷史題材佔了

很大比重，借詠古忠臣孝子、節婦烈女故事來表達自己的倫理觀念、歷史評價，也成爲作品的主要内容。在詠古或閨秀間唱酬題詠中，歷史上的女性不斷作爲主題或背景涌現在她的筆下，構成她詩歌的另一個重要内容。中年喪夫後，她開始咀嚼到孤凄的況味，詩多單鳧寡鶴之音。道光八年（1828）三十六歲時作的《戊子仲冬續刻自然好學齋近作二卷告成感賦即書寄怡珊蘭上飛卿耕畹諸姊》比集中所收詩作更清楚地傳達了她的心境："寒月沉烟葉墮林，暮猿征雁有哀音。夢中殘錦絲成淚，霜後孤花澹到心。楚雨瀟瀟怨斑竹，湘雲黯黯碎瑶琴。惟將逸史千秋感，並作疏窗五夜吟。"[26]尾聯兩句是指《張吴紀事詩》（卷六）25首，這組詠張吴群臣、婦女事迹的七律，各以小序述其事，再繫以詩，是最集中地表達她的歷史評價，凝聚她的才情的一組作品。"一代鐵崖詩史在，論人成敗亦堪悲"（《自題張吴紀事詩後》，卷六）。像楊維楨那樣始附終背、議論無常乃是古代文人習見的行徑，而"勝者王侯敗者賊"更是正統史觀的基本邏輯，汪端焚毁《元明逸史》，却又寫下《張吴紀事詩》，或許是要用詩歌來改寫歷史，用"詩史"來挑戰"正史"吧？這樣的勇氣，從古以來不作第二人想。

説起來，詩歌對汪端的意義，决不同於一般閨秀的消閑和寄托，她是以詩歌爲性命的。十七歲作《七夕詞》（卷二），有"可能乞我鴛機錦，幻作毫端五色花"之句，泄露了心底願棄女紅而從事文學的志向；到了中年，却又感慨"苦耽佳句成何事，鏡裏流光鶴發添"（《初夏夢月山房即事效放翁體》，卷六），無聊亦復無奈。在藝術上，她心儀的典範自然是高啓，"錚錚一卷青丘集，得與香奩共曉昏"[27]，乃是人所共知的事實。但她早年所作缺乏高啓那種神完氣足、意到句成的整體感和瀏亮節奏，給人一聯一聯分别打造的感覺，句法和音節也偶有滯澀喑啞之處，大體是由於缺乏明晰主題和完整構思的緣故。而其中的上乘之作則不乏清隽明麗、流轉自然之美，如集中卷一所收《游金鼓洞》：

衣袂濕空翠，笋輿增晚凉。四山無夕照，一徑入修篁。清磬石壇静，落花潭水香。鶴飛終不返，松檜自蒼蒼。

汪端是個志在高遠的作家，曾與裴之共勉："流俗何須矜月旦，與君得失寸心知。"[28]據管筠説，她"自信七律可傳，蓋學頤道中年以後詩而一變也"[29]。

現存 1143 首詩中，七律竟有 565 首，《秣陵古迹分賦同小雲作》（卷三）、西湖懷古組詩（卷四）、《張吴紀事詩》（卷六）、《元遺臣詩》（卷七）、《和馬秋藥抵掌八十一吟》（卷十）等力作也都是七律，看得出她確於此體用功最深。早年之作，取意造句尚多脱胎於唐人的痕迹，也不免明人學唐的空腔俗套；入陳門後，想是親炙於頤道老人，筆調日趨成熟。如《題翁大人花月滄桑録》四首之類，堪稱爐火純青，不同凡響。但遺憾的是，中年以後她詩中常闌入道教的玄言禮懺，不免枯燥乏味。

汪端七律擅長議論，工於用典。由於精詳史事，她用典不僅數量豐富，而且驅使自如，分外貼切。如卷七《書王常宗彝文集後》頷聯云："杜牧論文輕白傅，王涯愛士誤盧仝。"王彝嘗著文斥楊維楨爲文妖，後爲蘇州太守魏觀幕客，觀被讒連坐誅。詩中用杜牧、盧仝的典故喻之，最爲妥帖。就總體傾向而言，汪端七律以格調意趣勝而不以造句勝，但瀏覽之下，無論賦事寫景都佳句迭出，頻頻入眼。如：

露華滌筆香生紙，花影横琴月上衣。(《贈吴門陳靈簫夫人》，卷六)

竹砌微風疏有韵，花簾斜月澹無痕。(《夜坐與蘋香論畫次首賦呈松壺舅氏於野鷗莊》，卷十)

螢度暗香荷葉浦，蟲吟凉露豆花棚。(《夏夜》，卷十)

如此清逸靈動的景致和語言，固已屬超妙不凡。然而就我看，這些一般性的應酬題詠，實在還不足以充分展現汪端的才情，只有那種虚擬情境，纔能提供她盡興驅馳的空間。臨終前一年冬補成的嘉慶二十五年《消寒雜詠》舊稿《寒浦》（卷十）寫道：

老樹風多聚暝鴉，烟深拳鷺不眠沙。荒橋斷岸雲如墨，敗葦枯荷雪作花。替月一星明蟹火，敲冰夜半響魚叉。野翁繫艇歸來晚，霜滿蓑衣問酒家。[30]

詩中熔唐人情韵與宋人格調於一爐，造句、用字都非常講究，雖取尋常之景、尋常譬喻，却有着不尋常的表現力。如此老健的筆力，莫説閨秀詩中難得，就是男性詩人也不易企及。這樣的佳作，如果照某些女性主義批評家的意思，用女性自己的文學傳統和價值標準——姑且承認它們確實存在——來衡量，就如

同國際象棋男女分賽，等於先承認了女性在智力上的弱者地位，非但無助於提高女性的地位和自尊，倒適足貶抑了女性的創造能力。

作爲一位女詩人，汪端存詩千餘首，數量相當可觀。除了七律之外，其他詩體也各有造詣。絶句玲瓏剔透；五律蕭疏流宕；七言歌行則鋪陳開闔，氣勢淋灕，如《玉笥生歌題元張思廉賢詩集後》，悲壯慷慨，脱盡脂粉氣。樂府舊題則往往能擺脱傳統主題，自構獨特的情境，《猛虎行》是典型的例子。管筠説："君以選明詩及多病之故，不暇多作。偶一命筆，必以和雅爲宗，於選聲傳色皆精意出之，得古人清艷之妙。"[31]"清艷"二字道出了汪端詩歌的風格特征，且看卷二《夜坐》一詩："明河清淺浴疏星，風定珠櫳度冷螢。一翦秋花凉影瘦，月波扶上畫羅屏。"她筆下的景物常有這種水晶般玲瓏剔透的清，秋花般冷淡凄清的艷。爲了追求這種趣味，她常刻意描寫虚擬的情境，像卷二《秋江詞》："遥山蒼，寒荻短。美人愁倚西風樓，欲採蘋花秋水遠。黄陵廟下月娟娟，漁唱一聲湘浦晚。"汪端履迹不出江浙一帶，此詩忽然寫到湘浦，自屬想像而非寫實。寫秋江不取江南山水，而虚擬湘江風景，只能説明她存心要描繪一種由屈原、元結、柳宗元、李群玉等衆多詩人的作品所共同濡染的印象之美，也是她理想的清艷之美。汪端詩的一個突出特徵，就是没有一般閨秀詩的多愁善感，很少涉及自己的日常生活，也很少深入内心的情感世界。即使是《秋雨書感》（卷四）那樣的題目，也只是冷淡而平静地描寫景物。也許她的心境就是那麽平静，也許她只有唯美的關注。直到晚年她的生活和心境都不那麽適意時，她筆下的詩章仍是那麽清艷："鷺飛雪影破溪烟，翠絡蘿花瘦石妍。曉雨嫩凉蒲蕖長，蜻蜓碧點水痕圓。"（《書所見》，卷六）通觀汪端的全部作品，"清"、"澹"是她最心愛的形容詞，而"影"、"烟"則是她最愛描寫的對象。即使在這速寫式的短章中，影和烟仍是作者刻意捕捉的意象。其他作品更幾乎是無影不成句，無烟不成章。她頑强地要表現她心賞的那種清艷之美的神韵，哪怕烟、影兩字連篇累牘也在所不計。這樣富有個性的女詩人實在是古來罕見的，難怪舒位要感嘆"此才閨閣見尤難"[32]，潘奕雋、石韞玉甚至許爲曹大家後一人。男性世界對汪端的接受和贊譽，應該説是十分慷慨的。如果這樣的待遇還不算公正和優渥，那麽衆多男詩人，尤其是《明三十家詩選》中的明

代詩人，對自己受到的待遇就不知要怎麽忿忿不平了。

三

如果汪端僅僅是《自然好學齋詩鈔》的作者，也許還不能引起我的注意。《詩鈔》固然水準不凡，但在女詩人輩出的清代，要舉出一連串堪在伯仲之間的女詩人，應該不太困難。我之傾倒於汪端，乃在她詩人和批評家的雙重身份。後者對於她，對於中國文學史的意義，無疑更爲重要。事實上，汪端這個名字對大多數人來説，只是《明三十家詩選》的編者，而非《自然好學齋詩鈔》的作者。

汪端以評選《明三十家詩選》著聞於世，但平生批評業績並不局限於明詩。她曾撰《頤道堂詩説》十餘則，評陳文述詩甚爲精當。又曾選羅浮道士詩，與裴之合選乾隆三大家詩、二王君（仲瞿、井叔）詩。裴之去世後，她益肆力於詩學，集中所存題前人詩集之作即有《讀李義山集》、《讀賈長江集》、《玉笥生歌題元張思廉憲詩集後》、《讀謝皋羽集》、《元遺臣詩》（戴良、王冕、吴訥、伯顔、王翰、徐舫、鄭玉、李祁、顧瑛、張昱、丁鶴年、錢惟善、周砥、魯淵、邵思文）、《書王常宗彝文集後》、《讀高青丘集感題四律》等。《讀許用晦丁卯集》指出許詩的藝術淵源是“韋柳烟霞骨，錢劉山水情”，極有見地；《題鄭板橋詩集》謂“愛仿孟郊句”，《題吴澹川南野堂集》謂“早學儲王見性靈”，“蒼凉最是關中草，好當秋笳晚角聽”，《小雲嘗與余合選簡齋心餘甌北三先生詩手録存行篋中今冬檢理遺書偶見此本感題於後》謂“三家可配白元劉”，兼具知人論世之識。在本朝詩人中，汪端較推崇施閏章、厲鶚兩家的蕭澹閑曠，而舒位、錢杜、邵帆三位前輩詩人是她最喜愛的。舒、錢詩已刊行，她讀後都作題詠，有鑄金師事之意。邵帆曾指授陳文述詩學，詩不傳於世，汪端訪得遺稿，慨其遠承高啓，開浙派生面，而不爲世人所知[33]，遂悉心校讎那些殘缺難辨的草稿，録數百篇藏之篋衍，以待刊行。又作《書鏡西閣集後》七絶十二首，詳論邵帆生平行事及詩作。直到臨歿的道光十七年（1837）秋，她還密切詩壇的動向，有《閲近人詩集有感題後》（卷十）云：“托足歸愚氣自

雄，史才經學詡婁東。三唐畫界心何苦，兩宋無詩論豈公？劍拔弩張希有鳥，鐘鳴漏盡可憐蟲。青丘太息遺山笑，玉局應難著此翁。”自注：“夫己氏論詩尊唐斥宋，硜硜可哂，而於放翁、遺山、青丘三家尤妄肆詆訶，大乖詩人忠恕之道，宜其畢生因抑，身後名亦不昌。”此詩未詳所指，想應是格調派的流裔。此後汪端又有《題趙雲松甌北集後》（卷十）云：“暮年遠過鍾嶸識，論定詩家啓正聲。”自注：“雲松所著甌北十家詩話自太白至梅村並論列精當，其識遠邁竹垞、歸愚，乾嘉以來罕有及之者。惟查初白究不可稱大家，以羅浮山人易之，庶爲全美耳。”這裏涉及對屈大均和查慎行的評價，我個人贊同汪端的意見。《論詩示蘇孫侄》（卷十）約作於十月，是汪端最後的二十幾首詩之一，除告以“騁才容易斂才難”的心得外，結句對性靈派的流弊表示了隱憂：“三生福慧倉山叟，筆孽誰回大海瀾。”自注：“吾鄉文體士習，隨園實始敗之。”直到生命的最後時刻，汪端都保持着一位優秀批評家應有的敏銳和犀利，對影響詩歌健康發展的不良傾向提出尖銳的批評。這在一位蟄居深閨的女性顯得尤爲可貴。

作爲一位女性詩人和批評家，汪端對女性文學傳統有着强烈的自覺意識。她寫下大量題詠懷吊古今閨秀的作品，其中又大量驅遣閨秀事迹的典故。她還寫了很多品題女詩人及其作品的論詩詩，出於相濡以沫之情，不免表彰勝於裁量，詠嘆多於評騭。但由於迭用歷代女詩人的典故，就使女性文學傳統成爲一種背景性存在，與當代作者的風華交相輝映，共同構成女性詩歌的多彩景觀。女性文學典故在此已不僅是才華的暗示、風格的聯想或評價的參照，它們在純知識的意義上也提供了對女性文學史的初步認識。以卷六《讀松陵朱沁香夫人珠來閣遺集即題緑窗待月圖並書所寫梵經墨迹後二首》其一爲例，第三句“玉簫宛轉鴛鴦夢”自注：“明葉小鸞歿，其姊蕙綢悼之，作《鴛鴦夢傳奇》；”第四句“錦瑟凄清絡緯吟”自注：“明徐小淑詩集名《絡緯吟》；”結聯“瑣窗淚灑紗猶緑，烟草湘皋共此心”自注：“元傅若金妻孫蕙蘭有《緑窗遺稿》。若金悼亡詩：湘皋烟草碧紛紛，淚灑東風憶細君。”一部詩集被賦予如此豐富的聯想值，固然是作者的幸運，而葉小鸞、徐小淑、孫蕙蘭被讀入批評文本，又何嘗不是女性詩歌譜系的幸運呢？

早在嘉慶二十一年（1816），二十四歲的汪端就作有《論宫閨詩十三首和高湘筠女史》（卷三），評論了歷史上從唐山夫人到朝鮮許蘭雪共十七位女詩人。這是她對女性詩歌傳統的一次重要發掘。第一首論唐山夫人，高氏原唱只是出於“吾未見好德如好色者”的感慨，譏諷“詩家但賞辭秋扇，不爲夫人拜下風”。而汪端的和作却由漢初文學狀況入手，强調女作家在詩歌創作方面超出男作家的領先地位：“漢代誰開典雅風，唐山文藻擅深宫。桂華都荔房中樂，枚叔相如恐未工。”無論從現有文獻還是清人的詩歌知識來看，她的結論都是難以反駁的。就對詩的趣味而言，汪端固然很欣賞元代孫蕙蘭、鄭允端的清風高格，但她同時也充分肯定婉約之風，爲女性詩格辯護。論鮑令暉、劉令嫻一首即云：“一序《玉臺》傳孝穆，劉娘鮑妹句清妍。建安堂廡窺非易，翠羽蘭苕亦可憐。”在汪端的詩歌批評中，道德批評是一個重要的方面，不僅貫串在對男詩人的評價中，也屢試於女詩人。“與君細檢然脂集，慧業非難立品難。”（其十三）基於這種認識，她盛贊宋代節婦韓希孟而貶抑蔡文姬，稱“平生不誦胡笳曲，三復巴陵節婦詩”。又論花蕊夫人云：“摩訶池上萬花開，百首宫詞絶世才。可惜當年艱一死，題詩甘入宋宫來。”這是對花蕊夫人屈節事宋的婉轉批評，卷六《讀十國春秋吊前蜀昭儀李舜弦》又以她來反襯李舜弦的忠貞，這對一位宫女來説未免責之過苛。不過汪端在稱贊柳如是的節操時，也没忘記批評“河東佐選明詩閨集，於徐小淑、梁小玉、許景樊、小青等多寓譏貶，非篤論也”[34]。可見她雖重視道德，却不唯道德是論，態度還是很通達的。

汪端自幼嗜讀高啓詩，對有明一代詩歌早就存有自己的看法。據陳文述説，她由於喜歡高啓，“因覓本傳閱之，見明祖之殘害忠良，暴殄名儒也，則大恨，猶冀厄於遭際而不厄於文字也；及觀七子標榜，相沿成習，牧齋、歸愚選本推崇夢陽而抑青丘，則又大恨。及來歸余家，則已積此恨十餘年矣。裴之塾師蕭樊村，婁東老詩人也，宜人屬裴之以高、李優劣問。蕭固墨守歸愚者，左袒夢陽更甚，則益大恨不可解，誓翻五百年詩壇冤案而後已”，於是有明三十家詩之選。此舉着手於嘉慶二十四五年爲公婆長齋禱病期間[35]，曾受姨母梁德繩啓發，也得到陳文述的大力支持。汪氏原爲藏書名家，陳文述又廣爲購買借閱，並抄録杭州文瀾閣藏本以益之。汪端晨書暝寫，經常熬夜，竟至神經

衰弱，難以成眠。到道光元年（1821）初，終於完成《明三十家詩選》的編撰工作。

全書分初二兩集，各八卷。初集正選十三家，附録二十二人；續集正選十七家，附録四十八人。每家繫以事略，旁採各家評論，以備參考。前列《凡例》，説明兩集人選及編排原則，“大旨以詩爲斷，而或其人之勳業操行有足以昌其詩而重其詩者，則仍列正選”，正選與附録的品第是“初集諸家猶主盟之晉、楚也，二集諸家猶列國之宋、鄭、魯、魏也，附録諸家猶附庸之邾、莒、杞、薛也”。附録諸家一般都與正選有親族、鄉黨、師友、流派的淵源關係，但也須其詩足取方列入，决不因類濫收。凡前人評語，都芟其偏憎私愛之見，但存平允精當之説。梁德繩一直關注《詩選》的編撰，她如此評價汪端的工作及其意義：

> 兹集之選，雖曰詩選，實史論也。蓋前明三百年，自高帝以馬上得天下，草菅文士；成祖以叔攘侄，芟薙忠良；中間奄人權相，望塵接踵。又以制義取士，詞章古文，無真知灼見。雖有前後七子主壇坫者，務以聲氣相高，文章之途，有市道焉。虞山蒙叟《列朝詩選》富矣，冗雜無次序；小長蘆鈎師《明詩綜》較有次序，亦博而不精；沈歸愚《明詩别裁》即《明詩綜》約選之，沿襲皆前人舊説，無足觀覽。今允莊所選，以清蒼雅正爲宗，一掃前後七子門徑，於文成、青丘、清江、孟載諸人表章尤力。至於是非得失之故，興衰治亂之源，尤三致意焉。讀是書者，不特三百年詩學源流朗若列眉，即三百年之是非得失已瞭如指掌。

這段文字將汪端選詩的動機、旨趣、特點都説得非常清楚。她首先强調《詩選》實質上是一部史論，並非自大其體。汪端的高啓情結决定了這部詩選要成爲她翻歷史舊案，以詩論史的旗幟。汪端論詩一向注重道德評價，此選雖以詩存人，但人品和詩的倫理内容仍是評價的重要依據。每位作者的傳論，在引述前人評論後，都附以自己的總案，無不議論風發，顯示不凡的見識。例如二集卷三論邵濂：“文莊詩别出機杼，語羞雷同，其學問淹通，雍容臺閣，亦有明文人之達者。而褊心自用，多所排詆，是以不得與李長沙比肩。且其論古好翻成案，如絶元不與正統，譏許衡不當仕元，均屬矯枉過正，流入僻謬。最甚

者，貶岳忠武而譽秦檜，是謂好惡拂人之性，雖兔園陋儒聞之，莫不裂眦掩耳，豈特貽誚有識哉?”這裏既肯定了邵濬的學問和詩歌的獨創性，也指出了他見識的悖謬，並暗示這與“褊心自用”有關，將學風、詩格與人品相聯繫，作了較全面的評判。

梁德繩指出汪端選詩的標準是清蒼雅正，汪端自己在《凡例》中則宣稱“茲集所收，雖面目不一，要皆無悖於清真二字”，强調“詩不可不清，而尤不可不真”。她認爲：“清者，詩之神也。王孟韋柳如幽泉曲澗，飛瀑寒譚，其神清矣；李杜韓蘇如長江大河，魚龍百變，其神亦未嘗不清也。若神不能清，徒事抹月批風，枯淡閑寂，則假王孟而已。”“清”原是古典詩美學的核心概念，到明代已趨定型，汪端這段文字很可能就是源於明代胡應麟的説法：

> 詩最可貴者清，然有格清，有調清，有思清，有才清。才清者，王孟儲韋之類是也。若格不清則凡，調不清則冗，思不清則俗。王楊之流利，沈宋之豐蔚，高岑之悲壯，李杜之雄大，其才不可概以清言，其格與調與思，則無不清者。[36]

粗粗一看兩者所言幾無區別，諦審之則汪端以“神”取代了格、調、思，變换之間寓有深意。衆所周知，格調是明代前後七子詩論的基礎概念，後人對明代模擬作風的批判往往溯源於格調。比如周亮工就曾説：

> 古人爲詩，未有捨性情而專言格調者。今人好稱格調，而反略於性情，此詩之所以不古也。夫詩以言性情也，山澤之子不可與論廟堂，華曼之詞不可與言憔悴，其情殊也。今無與于頌述，而黼黻其貌；本無所感慨，而涕泗從之。以不情之悲喜爲應酬之章句，所謂鞞鐸之不中於音也。[37]

由此來看，汪端以神置换格、調、思，就包含着對明代擬古而流於虚僞的警惕和否定，包含着對王漁洋神韵論詩學將明代的單純擬古改造、提升爲深度師古，所謂“善學古人者學其神理”的自覺接受[38]。正因爲如此，她纔將“真”與“清”並舉，强調“真者詩之骨也，詩以詞爲膚，以意爲骨”，又舉謝靈運、陶淵明、李白、杜甫四家詩爲例，説“後人讀之，想見其人性情出處，所以爲真詩。若乃生休明之世而無病呻吟，處衡泌之間而恣談國是，則僞少陵而已”。

《詩選》卷五下評謝榛《秋日懷弟》詩曰："茂秦所以勝於滄溟，只是詩中有懷抱耳。"這裏的"有懷抱"關鍵不在有無，而在乎是否爲符合身份境遇的真實胸襟，這纔是"真詩"的含義所在。參照與上引周亮工語，我們不難理解汪端提出"真詩"的針對性。明代特定的詩學語境，賦予了"清"、"真"這兩個較一般的詩美概念以特殊的義指。

以清真爲標準，汪端對明代三百年間的著名詩人作了目空百年的評騭。《詩選》卷首《記夢》自稱："余是選頗有知人論世之意，如青丘、孟載、志道、同文、清江、海叟、西涯、二泉、大復、升庵、昌谷、茂秦、滄溟、鳳洲、大樽、荼村諸家，詩前咸有論斷，凡數百年毀譽失實之案，無不爲之更正湔洗。"這些論斷是汪端苦心焦思的用功所在。如楊慎詩選十八首，僅六頁篇幅，而詩前輯録的評論竟逾十二頁。末斷言："就全集觀之，其詩品不惟遠不逮大復、迪功，尚在華泉、子循、子業之下。國朝王漁洋、沈歸愚諸公爲其盛名所懾，推爲大家，未云具眼。"李夢陽詩選四十首，輯評論多至二十五頁，整段引陳文述語，論定空同人品之不足取。應該肯定，陳文述對汪端的影響是相當大的，儘管很難斷言陳文述的詩人評價在多大程度上左右了汪端的判斷，但汪端之推崇顧炎武、陸世儀、陳恭尹三人，顯然與陳文述的看法有關。陳恭尹本是嶺南三大家之一，倒也不足怪；而顧、陸在清代並不以詩稱，由於陳文述格外推許，汪端也予以高度評價，云："若顧亭林磊落英多，陸桴亭雄深淵雅，則又獨辟門徑，前無古人矣。"（凡例）又云："其詩憑吊滄桑，語多激楚，茹芝采蕨之志，黍離麥秀之悲，淵深樸茂，直合靖節、浣花爲一手，豈宋《谷音》、《月泉》諸人所能伯仲哉？"（卷七下）。論七古，稱陸"才氣無前"；論五律，稱兩家"氣格沉雄，自是大家"；論七律，又稱兩家"開辟渾涵，龍驤虎步，並爲絶調"（凡例）。這種評價或許與陳文述推崇兩家詩，汪端飫聞其旨有關。其他如褒揚徐禎卿、夏完淳，爲杜濬辯護等等，也都源於陳文述的看法。《頤道堂詩選》卷七《題杜茶村詩後》有"寄言後來者，未可薄斯人"之句，自注："隨園論詩不滿茶村，故云。"而汪端就將這種看法引進了《詩選》中。

儘管如此，我們還是應該承認，汪端選明詩主要是根據自己的看法，自己的會心。首先，對高啓的大力推崇，就是出自她自己的見解。以往詩評家只肯

定“有明之初，高啓爲冠”（葉燮《原詩》内篇上），而汪端却爲高啓戴上了明代第一詩人的桂冠。二集卷一上論貝瓊説：“清江五古温雅，七古清新，五律沉警者，宗法工部；七律工麗者，方駕道園。在明初諸家中，品居文成、青丘之下，餘子之上，而談藝家罕道及之。余選明詩二集，以清江爲冠，亦闡幽之意也。”闡幽發潜的努力使她注意到一些不太有名的詩人，前人或無評論。遇到這種情況，她便自我作古，加以評騭。二集卷三下論浦源曰：“長源詩秀句絡繹，韵遠情深，而起結往往不振。此蓋專工造句，未暇謀篇，亦才力有所偏注也。後人可方之者，其程孟陽乎？”這裏不僅指出浦源的得失，還附帶論及程孟陽，顯示出一種有歷史感的批評意識。類似的例子還有二集卷五下評范汭《滇中詞》：“奇峭。國朝詩中徐芬若往往有此。”這也是闡幽發潜的一個例子。不過就全書總體而言，闡幽發潜似乎並不是主導的動機，更引人注目的是摘疵指瑕。《凡例》縱論七言古詩，斷言“嘉隆以下，作者殊寡。鳳洲富健，尚欠安詳；滄溟浮囂，更不足取”，又一一列舉明代“夙負盛名而實不能成家”的詩人，計有：

> 汪朝宗（廣洋）詩撰語鬆利，多流淺率，《静志居詩話》載其佳句數十聯，要亦平平，且其人以依違胡惟庸獲罪，本非正人，更不足取；若鄭少谷（善夫），以學杜自命，拙直枯悴，不免詩囚之目；王稚欽（廷陳）猖狂邪僻，何異桑悦，詩亦贋鼎之流，毋足娱玩；朱升之（應登）、殷近夫（雲霄）規模空同，鈍澀尤甚；王履吉（寵）、王道思（慎中），襲顔光禄之貌，板重不靈；宗子相（臣）慕太白之風，尚未得其形似，無論神理；蔣子雲（山卿）、楊夢山（巍）、李伯遠（應征）、朱兆隆（國祚），師法古澹，氣格亦完，而殊尠合作；屠長卿（隆）、沈嘉則（明臣）、王承父（叔承）篇什最富，而沙礫盈前，無金可揀，雖多亦奚以爲。他如湯臨川（顯祖）、徐文長（渭）、王百穀（稚登），排斥七子之非，皆有特識。惟臨川以詞曲名家，詩傷牽率；徐既失之粗野，王又病於纖穠，何其明於繩人而昧於鏡己也。至祝（允明）、唐（寅）之俚俗，王（彦泓）、馮（班）之淫艷，三袁（宗道、宏道、中道）之佻仄，鍾（惺）、譚（元春）之幽詭，則人所共知，毋庸深論。凡此諸家，大抵不

出僞、俳二體。僞體足以惑學人，俳體易於動流俗，其弊均也。兹選概從芟薙。

通過這番爬梳剔抉、刮垢磨光的評騭，她希望能拂除歲月的塵封，讓詩史的原貌浮現出來。事實上，卷六將徐禎卿與謝榛同列一卷，合而論之，一如太史公將老、莊、申、韓合傳，自然顯出某種歷史眼光，其結論就是告誡“世之拾前人唾餘，謂空同造就昌谷，茂秦羽翼滄溟者，亦可爽然悟矣”。後人可以不同意她對徐、謝二人的具體評價，但不能不承認徐、謝二人在前後七子中相似的特殊位置。

正如上文所示，獨到的評價不能不建立在對前人定論的商榷上。《詩選》一編到處留下汪端對前輩成説的駁議。論李東陽則云：“西涯七古出入少陵、眉山之間，七律清逸流麗，工於使事，最近劉夢得。餘體亦醇規無疵。雖才情秀發未逮青丘、大復，而氣度雍容，風骨遒健，究不愧爲詩家正宗。虞山過相推挹，以明代第一人目之；漁洋肆口毁斥，以爲軟靡熟滑，準之公論，均無當也。”論楊一清則云：“文襄詩安和典麗，自是雅音，然視西涯則絳灌之於韓彭矣。竹垞謂出西涯之上，豈篤論哉？”論劉基則云：“五七言律及絶句悲凉激越，寄托遥深，足以希風少陵。歸愚謂七律爲最下，非篤論也。”論高啓就《送何記室游湖州》一詩，也對沈德潜之説作了辯駁。相比之下，書中駁錢謙益之論最多，不乏誅心之論。如論曹學佺云：

> 才氣少讓陳忠裕，而温婉過之。兩公皆以風雅主盟，成仁殉國，壇坫爲之有光。而虞山初與兩公皆友善，聲望相埒。其選明詩，於忠裕則擯置不録，於忠節則大有微詞，此猶留夢炎讒文文山，胡光大詆方正學，相形見絀，心竊病之。卒之蓋棺論定，著作蕩爲烟埃，姓氏汙人齒頰，復何面目見兩公地下哉？

論謝肇淛云：

> 在杭詩清圓俊朗，遠勝王百穀。而虞山深詆閩派庸熟蹈襲，如出一手，又謂在杭風調諧合，得之百穀爲多。其月旦顛倒如此。

論程孟陽詩，又總括《列朝詩集》之失云：

> 虞山之選明詩，逞其私臆，淆亂是非。陽崇陰擠，復摭邪説以誣蔑之

者，劉文成、高青丘也；置不留目，無所短長者，貝清江、楊孟載諸人也；浮慕其名，尊之失當者，袁海叟、李西涯、徐昌谷也；有可訾之道，而排擊不中窾要者，李空同、李滄溟、王鳳洲也；不應貶而貶之者，何大復、邊華泉也；無足稱而稱之者，沈嘉則、王百穀、王承父也；巨擘哲匠遺棄不録者，區海目、陳忠裕、鄺湛若諸公也；元惡憸夫，曲護其短者，姚廣孝、嚴嵩、沈一貫、阮大鋮等也。

儘管如此，她仍肯定錢氏“惟推重孟陽（程嘉燧）一事未可厚非”，“朱竹垞謂孟陽格調卑卑，才庸氣弱；邵子湘摘其累句，訶爲穢褻俚俗；沈歸愚謂其纖詞浮語，僅比於陳仲醇。是皆因虞山毁譽失實，遷怒孟陽，過事醜詆。今録其詩，爰爲湔雪，以見論詩如論史，貴存公是，若必連類譏訕，懲羹吹齏，是徒取快一時，何以昭信於千古哉?”後來她又在《題程孟陽遺像》一詩中重申對朱彝尊的批評[39]，可以説是胸有主見，不隨人短長。

對一部詩選來説，議論固然直接表明選家的立場，但選目應該説纔更真實地反映編者的趣味。汪端的選目大多本自李時遠、陳子龍、錢謙益、朱彝尊、梁崇一、沈德潜、朱琰諸家（這從採録的評語就能看出），但去取之間唯憑己見，自具膽識。前人一致公認的名作或擯而不取，如二集卷四上論凌雲翰、李延興兩人詩，謂：“柘軒《陪祭作》、《鬼獵圖》二篇衆推名作，然鋪叙平實，絶少生氣；一山《石鼓歌》、《松雪畫馬》諸篇亦傷冗雜，皆非正聲，故不入選。”而前人未曾提及的作品，却廣搜博採。初集卷三高啓《天平山》一詩評語云：“青丘山水諸詩不必規模大謝，而秀色可挹，斷非弘、正間人所能。歸愚僅選《支遁庵》一首，又非佳什，真不可解。”這種直率的態度不僅表明她異於前輩的趣味，更表明她對自己趣味的充分自信，她知道自己的趣味並不遜於歷來的選家。一位女批評家能做到這一點是非常難得的，她堅持了自己的立場，儘管並未標榜其立場的性别色彩。

汪端編成《明三十家詩選》後，也没忘記用詩的形式對各家再作一番評説，於是就有了《自題明三十家詩選後》七律三十首。分别收入《詩選》和《詩鈔》的這組論詩詩，是汪端心血和才華的結晶，傾注了她對自幼熟悉的那些詩人的全部感情，與其説是嚴肅的詩評，還不如説是熱情的禮贊。

封留辟谷尋常事，何似詩城首策勳。（劉基）

莫信隱侯輕月旦，一編冰雪替人難。（高啓）自注："沈歸愚《明詩別裁》於青丘頗加排抑，非公論也。"

俊逸真堪定品題，空同應愧盛名齊。（何景明）

一代中原此霸才，名場旗鼓競風雷。秦山古雪當春積，岱岳浮雲帶雨來。萬卷奇書臨水讀，三層高閣倚天開。蔡姬鬻餅羅裙泣，身後詩人亦可哀。（李攀龍）

七客寮中論詩派，子雲端合讓侯芭。（貝清江）

其中當然也有給負分的人。比如李夢陽，汪端給他的判詞是："諫疏空稱一代雄，簪毫朱邸太匆匆。南山歌已傳楊惲，西第文終累馬融。恩負泰陵春草碧，獵歸梁苑夜燈紅。琵琶彈盡揚州怨，良友何曾報武功。"每一句都由惋惜、遺憾、不滿和嘲諷的復雜感覺交織而成，是汪端筆下少見的文字。

《明三十家詩選》一經刊印行世，就博得詩壇一致稱贊。女詩人曹貞秀在序言中説，朱彝尊《明詩綜》重人，沈德潛《明詩別裁集》重詩，均不免或嚴或濫之失，"今觀兹選，論詩則務取清真，力删俳儷；論人則務崇名節，堅斥邪僻，洵能兼兩家之美而去其失者"。表舅祖張雲璈許其"所論磅礴千古，眼光如月"[40]；女批評家惲珠也贊其"深於詩學"，"知人論世，卓爾大家"[41]；而後世則一致肯定汪端的選目遠勝於朱彝尊、沈德潛[42]，足見這决非一時一族人的私論。其實教我説，《詩選》中也不是没有可議之處。如二集卷六上選錢澄之詩九首，小傳僅云："澄之字飲光，桐城人。有《藏山閣集》。"論曰："季思（歸子慕）、長蘅（李流芳）、飲光詩，其源並出於陶公，栖衡飲泌，知命樂天，人品襟抱本皆絶俗，故語不求工而自無不工。此五言正宗也，豈鈎章棘句、貌爲古奥者所能企及哉？"這裏對錢澄之詩的評論顯然本自朱彝尊、沈德潛，但她不知道兩人都是據澄之晚年的《田間詩集》而言。《藏山閣集》則滿紙亡國哀思之音，遭清廷禁毁，僅以稿本流傳，直到光緒間纔由蕭穆影印行世。汪端既不詳錢澄之出處行誼，僅知有《藏山閣集》，而遽襲朱、沈論《田間詩集》語，不免方枘圓鑿，英雄欺人。此外，評論也偶有見識未到的地方。如高啓《兵後出郭》詩："俯仰興亡異，青山落照中。民歸鄰樹在，兵去壘烟

空。城角猶悲奏，江帆始遠通。昔年荆棘露，又滿閶閭宫。”汪端評曰：“摹寫亂後風景，渾融沉鬱，直摩少陵之壘。起結尤能振拔。青丘五律當以此爲第一，而諸選家多不甄録，何也?”坦率地説，此詩實在不能算出色，較之唐人寫兵後凋殘之景的作品（如李嘉祐《自蘇臺至望亭驛人家盡空春物增思悵然有作因寄從弟紓》、戴叔倫《送謝夷甫宰餘姚縣》），相去不可以道里計。如果高啓五律真以此爲第一，那麽存而不論也不爲過。這種判斷上的差異，似乎不足以從性别立場的角度來予以關注。

些許瑕疵無損於汪端的光彩，她的成就也不需要性别角色來潤飾。文學的真正價值在性别之間也應該是守恒的。《自然好學齋詩鈔》不以女子而減才，《明三十家詩選》也不以女子而益價。只不過在女性文學活動的領域，汪端的業績産生了特殊意義，那就是陳文述《哭子婦汪宜人》所説的“開闢班曹新藝苑，掃除何李舊詩壇”[43]。她爲女性詩歌貢獻了不凡的七律成就，尤以詠史詩和論詩詩開拓了女性寫作的疆域；《明三十家詩選》出而諸選失色，論定高啓爲明詩第一而世無異議，高啓的地位由是而定。汪端對高啓的汲汲表彰，不止是一種趣味的争辯，更是一種歷史責任的承擔。西蒙娜·德·波伏娃曾説，“真正偉大的作品是那些和整個世界抗辯的作品”，它需要對世界有一種深切的責任感。然而“這是一個男人的世界，在這個程度上來説婦女是不負責的”[44]。這似乎只能視爲女性主義者的負氣態度吧？事實决非如此。汪端的文學活動已表明，也有女性在性别無意識中自覺承擔了歷史建構的責任，建立起超性别意義的批評話語。當然，若照流行的看法，“女性話語應當包括這樣兩個相輔相成的方面，基於無意識層面上的女性的思維和觀察（潜）話語以及出自這一女性的獨特視角而展開的批評和研究話語”[45]，那麽汪端的批評仍屬於女性話語。女性文學研究者大可以由這一角度做更進一步的研究。

汪端的一生是短暫的。她題葉瓊章畫曾有“自古仙才命不長”之句[46]，不幸而言中，她自己的生涯也只有短短的四十三年。許多著名的女作家都被文學史忘却了，汪端的被遺忘也是很正常的。但她却是個不該被忘記的女性，她短暫的人生不僅留下數量豐富的詩作，爲女性詩歌添寫燦爛的一頁；而且以獨到的批評眼光改變了男性世界對明代詩史的認識，在文學史上留下了女性的批

評印蹟，使得中國文學史不能再説是男性視角或男性標準的産物。回顧中華民族的文學史，還没有哪位女作家的成就能與汪端相比。當時稱許她曹大家後一人，我以爲她是無愧於古代第一閨秀詩人的榮譽的。本文所以要表彰這位女詩人和批評家，不是爲了幫她競選第一閨秀，只是想借此説明：在中國歷史上，女性的寫作權利並没有被剥奪，女性的寫作才能也没有遭到歧視和壓抑。多如繁星的女作家不是不曾存在，也不是默默無聞，她們大都有輝煌的業績和響亮的名聲。她們被遺忘在歲月之流，不是男性的過失，而是整個現代人的過失，包括女性主義者和女性文學研究者。女性主義者在索賠之前，應該先把賬單開出來。

注　釋

〔1〕王侃《“女性文學”的内涵和視野》，《文學評論》1998 年第 6 期，頁 89。

〔2〕［清］應撝謙《沈母陸孺人傳》，《應潛齋先生集》卷九，清咸豐四年（1854）刊本。

〔3〕［清］郭麐《樗園銷夏録》卷下，清嘉慶刊靈芬館全集本。

〔4〕［清］張雲璈《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首，清同治十三年重刊本；又見《簡松草堂文集》卷六，燕京大學圖書館 1941 年影印本。

〔5〕［清］陳文述《汪端傳》，《自然好學齋詩鈔》卷首，後凡據此傳，不一一注明。

〔6〕［清］陳文述《汪天潜墓誌銘》，《頤道堂文鈔》卷三，清道光刊本。

〔7〕［清］陳文述《裴之事略》，《頤道堂文鈔》卷十三；梁同書《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔8〕［清］許宗彦《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。按：此與誦木華《海賦》兩遍成誦疑爲傳聞異詞。

〔9〕［清］羅以智《梁恭人傳》，《恬養齋文鈔》卷四，（合衆圖書館叢書本）；梁德繩《明三十家詩選序》，《明三十家詩選》卷首，清道光二年（1822）自然好學齋刊本、同治十二年（1873）蘊蘭吟館重刊本。

〔10〕［清］徐尚之《陳小雲司馬傳》，《頤道堂文鈔》卷十三附録。

〔11〕［清］陳文述《琴河女士歸佩珊謂余神似隨園感而有作》，《頤道堂詩選》卷九，清道光刊本。

〔12〕［清］汪端《自然好學齋詩鈔》卷三。

〔13〕［清］蘇坦《題汪允莊女史傳後》之八云：“哀艷詩成慟紫湘，生時何慮寵專房。閨中

不解聞獅吼，應笑璇璣織錦忙。”《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔14〕［清］汪端《題澄懷堂遺集後》之一，《自然好學齋詩鈔》卷五。

〔15〕［清］管筠《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔16〕［清］汪端《題澄懷堂遺集後》之二，《自然好學齋詩鈔》卷五。

〔17〕［清］汪端《自然好學齋詩鈔》卷八。

〔18〕［清］汪端《自然好學齋詩鈔》卷八《秋日寄呈翁大人漢皋》其二自注：“翁大人暨静初夫人近俱奉道甚篤，端亦預聞微論焉。”

〔19〕［清］陳文述《哭子婦汪宜人》之三自注，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔20〕按：［清］胡敬《汪允莊女史傳》作十八卷。

〔21〕［清］汪端《寒夜讀書感興》，《自然好學齋詩鈔》卷五。

〔22〕［清］蕭綸《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔23〕［清］梁同書《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔24〕［清］汪端《琴河歸佩珊夫人懋儀過余白環花閣酌酒焚蘭言歡竟夕且出示所著綉餘續草因書四律於卷首奉答見贈之作》之三，《自然好學齋詩鈔》卷二。

〔25〕王侃《“女性文學”的内涵和視野》，《文學評論》1998 年第 6 期，頁 88。

〔26〕［清］汪端《自然好學齋詩鈔》卷七。

〔27〕［清］蘇垣《題汪允莊女史傳後》之四，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔28〕［清］汪端《丙子孟陬上旬與小雲夜坐以澄懷堂集自然好學齋詩互相商榷偶成二首》之二，《自然好學齋詩鈔》卷三。

〔29〕［清］管筠《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔30〕［清］汪端《嘉慶庚辰季冬余與澄懷分題消寒雜詠未及存稿今冬偶於故紙堆中撿得二首紙墨殘缺因足成之附存於此以志雪鴻之感》，《自然好學齋詩鈔》卷十。

〔31〕［清］管筠《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔32〕［清］舒位《題武陵閨秀汪端次韞自然好學齋詩集》，《瓶水齋詩集》卷十七，上海古籍出版社 1991 年影印嘉慶刊本；又見《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔33〕［清］汪端《題邵夢餘先生鏡西閣集》“生面君將浙派開”，《自然好學齋詩鈔》卷七；《庚寅新秋即事》“清才絶代誰知己，太息青門此故侯”，《詩鈔》卷八。

〔34〕［清］汪端《前詩意有未盡更題三絶》自注，《自然好學齋詩鈔》卷七。

〔35〕［清］管筠《自然好學齋詩鈔序》，《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔36〕［明］胡應麟《詩藪》外編卷四，上海古籍出版社 1979 年版。關於“清”的問題，可參看筆者《古典詩學中“清”的概念》（《中國社會科學》2000 年第 1 期，頁 146—157）一

文。

〔37〕［清］周亮工《西江游草序》,《賴古堂集》卷十三，清康熙刊本。

〔38〕［清］王士禛《晴川集序》,《蠶尾集》卷七，清康熙刊本。詳筆者《〈唐賢三昧集〉與王漁洋詩學》一文，將刊於《中國詩學》（南京大學出版社）第七輯。

〔39〕［清］汪端《題程孟陽遺像》之二自注："朱竹垞《明詩綜》於先生極意排詆，門户之見，不足憑也。"《自然好學齋詩鈔》卷五。

〔40〕［清］張雲璈《自然好學齋詩鈔序》,《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔41〕［清］惲珠《閨秀正始集》（［清］道光刊本）卷二十。

〔42〕民國間王蘊章《然脂餘韵》謂汪書"遠出牧齋、竹垞、歸愚諸選本之上"，大谷大學藏同治十二年（1873）蘊蘭吟館重刊本《明三十家詩選》有癸亥春仲虞山嚴翼題識："兹選明詩三十家，較竹垞、歸愚兩先生所選更爲精當。"

〔43〕［清］陳文述《哭子婦汪宜人》之二,《自然好學齋詩鈔》卷首。

〔44〕［法國］西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir）《婦女與創造力》，張京媛主編《當代女性主義文學批評》，北京大學出版社 1992 年版，頁 156。

〔45〕徐燕紅《文化研究與女性話語的建構》,《中外文化與文論》第四輯，四川大學出版社 1997 年版。

〔46〕［清］汪端《葉瓊章自寫雙美圖》之三,《自然好學齋詩鈔》卷八。

作者單位：中國社會科學院文學所

“桓”字與真山楚官璽

李學勤

《説文》豆部有“桓”字，云：“木豆謂之桓。”其音與“豆”字全同。案許慎對此字的解釋係本於《爾雅》，《爾雅·釋器》：“木豆謂之豆，竹豆謂之籩，瓦豆謂之登。”《釋文》稱“木豆”句後一“豆又作桓”，因而王筠《説文釋例》、徐灝《説文解字注箋》等都説“桓”字是“豆”字衍生的“重文”。我們看考古發掘中出現有許多漆木豆，可知在“豆”字上加以“木”旁，形成“桓”字，是有原由的。

從古文字材料看，“桓”字在戰國時已經存在，屢見於楚國簡帛等。

《包山楚簡》第244號簡有“俎桓”，報告作者讀爲“俎豆”，無疑是正確的。漢代禮器碑“俎豆”的“豆”仍寫作“桓”。

包山第266號簡有“四倉桓，四皇桓”，報告作者讀爲“四合豆，四皇豆”，也是對的。查長臺關第255號簡、望山二號墓第45號簡都有“皇豆”，指有特定花紋的漆木豆，有同出實物可證[1]。由此足見，“桓”字確係自“豆”字衍生，專用於木豆。

但是在更多的地方，“桓”是被用爲通假字。例如包山第250號簡云：

> 命攻解於漸（斬）木立（位），俎（且）遷（徙）其尻（居）而桓之，尚吉。

句中“桓”字是動詞，顯然不能讀爲“豆”。我以爲該字當讀作“樹”，“桓”古音定母侯部，“樹”禪母侯部，音近可通。“斬木位”似爲一種以斷木作爲祭祀對象的神位，因而簡文講要遷移其處所，重新樹立起來。

又如郭店簡《性自命出》有：

> 剛之桓也，剛取之也；柔之約［也］，柔取之也。[2]

同出《語叢三》第46號簡引之則作：

强之敔也，强取之也。

裘錫圭先生指出“敔”即“封”字[3]，至於“剛”和“强”則係同義。“桓”與“封”通假，同於上例。

“剛之桓也”的“桓”，已有學者指出應讀爲“柱”[4]。“剛之柱也，剛取之也；柔之約也，柔取之也”，“約”訓爲束，故《荀子·勸學》引作“强自取柱，柔自取束”。“柱”當依《讀書雜志》通“祝”，義爲折斷。

“柱”是端母侯部字。從“豆”、“封”、“主”等爲聲的字，互相通假，在傳世文獻中例子很多，詳見《古字通假會典》[5]，兹不多述。

1942年長沙子彈庫出土的楚帛書有這樣一段：

天地作殃，天梠將作瀕（傷，害也），降於其方，山陵其發（廢），有淵厥濕（潰）。

“梠”字以往多釋作“棓”，李零先生説明其誤，做了正確的隸定[6]。按戰國文字常見增加“口”旁的[7]，所以這個字其實是“桓”字的繁寫，我認爲也應讀爲“柱”。

“天柱”係星名。查古天文文獻有兩“天柱”，帛書所説，不是在紫微宫近東垣的天柱五星（在今仙王座、天龍座之間）[8]，而是靠近北斗的三臺星的别名。《開元占經》云，三臺六星，兩兩而居（在今大熊座），並引《黄帝占》稱：

三能（臺）者，三公之位也……一名天柱，太一之舍道也。

又引《尚書中候》：

天（三）能（臺）有變，厥爲災，土淪山崩，谷溜滿，川枯[9]。

所説三臺即天柱爲災的現象，同楚帛書相似，應該有着星占學的傳承關係。

瞭解了“桓”字在楚文字中的寫法及通假情況，我們就有可能嘗試解決蘇州真山出土楚官璽的釋讀問題。

1992年冬，在真山DIMI戰國楚墓中發現一鈕銅璽，1995年在報端公佈[10]，引起了有關學者的很大興趣。

這鈕璽的詳細材料，已收入發掘報告《真山東周墓地》[11]。璽爲覆斗形，

橋形鈕，面呈正方形，邊長 2.9 釐米，鑄款四字。璽面不幸破損，毀壞部分侵及四字中的前三個字。經發掘的學者與曹錦炎等先生論釋，其第一個字爲“上”，第三四兩個字爲“邦鉰（璽）”，是没有疑議的。其“邦”字“丰”旁在右[12]，“鉰”字“金”旁下作輪形[13]，都是楚文字特色。“上”字，發掘報告説字下增一短横，這也是楚文字作風[14]，但照片上不够清楚。

問題在第三個字，其左部是“木”，非常明確，右部祇存下半，作“𠂤”形。學者多以爲字當釋“相”，但這有兩點困難：

第一，就字形而言，楚文字的“相”，其“目”旁都是較斜的，中間横筆也不平寫[15]，不同於璽上殘筆。

第二，由職官來説，楚國没有“相邦（國）”之稱。董説《七國考》引《戰國策·東周策》注云“楚有相國”，不確，繆文遠先生業已辨明[16]。至於“上相邦”，更是文獻所未曾見。

那麽，真山璽上的這個字究竟是什麽呢？我揣想乃是“桓”即“桓”字，祇是右部上方的“亘”損去，僅餘下面的“口”而已。前文已經談到，“桓”可通讀爲“柱”，所以整個璽文是“上柱邦（國）璽”。安徽劉和惠先生在討論這鈕璽時曾説：“先秦的‘邦’字，漢代因避劉邦諱改爲‘國’字，所以‘相邦’即相國。那麽，文獻上楚‘上柱國’的‘國’字，原來也應是‘邦’字”[17]，已意識到這一點，其説極是。

上柱國爲楚國高官。據《戰國策·齊策二》，楚昭陽勝魏軍於襄陵，回答齊使陳軫説，楚之法，覆軍殺將者，“官爲上柱國，爵爲上執珪”，其官僅次於令尹[18]。這樣的顯貴身份，與出“上柱國璽”的真山 DIMI 墓的規模，是完全相稱的。

注　釋

〔1〕湖北省文物考古研究所、北京大學中文系《望山楚簡》，第 123 頁注〔八五〕，中華書局 1995 年版。

〔2〕荆門市博物館《郭店楚墓竹簡》，釋文注釋第 179 頁。原脱一“也”字，依文例補。

〔3〕同上書，第 182 頁注六。

〔4〕馮勝君《讀〈郭店楚墓竹簡〉札記（四則）》，《古文字研究》第二十二輯，中華書局，2000 年。

〔5〕高亨《古字通假會典》，第 349—351 頁，齊魯書社 1989 年版。

〔6〕李零《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，第 53 頁，中華書局 1985 年版。

〔7〕何琳儀《戰國文字通論》，第 197 頁，中華書局 1989 年版。

〔8〕瞿曇悉達《開元占經》卷六十九《天柱星占》。

〔9〕同上書，卷六十七《三臺占》。

〔10〕曹錦炎《上相邦璽考》，《中國文物報》1995 年 12 月 17 日。

〔11〕蘇州博物館《真山東周墓地》，圖七三、圖七八，3，文物出版社 1999 年版。

〔12〕參看滕壬生《楚系簡帛文字編》，第 529—530 頁，湖北教育出版社 1995 年版。

〔13〕參看曹錦炎《古璽通論》，第 91—114 頁，上海書畫出版社 1995 年版。

〔14〕同〔12〕第 17 頁。

〔15〕同〔12〕第 285 頁。又張守中《包山楚簡文字編》，第 51 頁，文物出版社 1996 年版；張守中等《郭店楚簡文字編》，第 63 頁，文物出版社 2000 年版。

〔16〕繆文遠《七國考訂補》上，第 67—68 頁，上海古籍出版社 1987 年版。

〔17〕劉和惠《春申君墓之謎》，《文物研究》十一，第 254 頁注〔6〕，黃山書社 1998 年版。

〔18〕繆文遠《戰國策新校注》，第 299—300 頁，巴蜀書社 1998 年版。

作者單位：中國社會科學院歷史所

王仁事蹟與世系考

潘吉星

在日本古代史中，五世紀初移居該國的中國學者王仁（369—440）是位值得紀念和研究的人物，因爲他對日本文化發展、政權建設和技術進步都曾作出過重要貢獻。但在中國史籍中，却很少談到王仁其人的事蹟，這大概主要是由於他旅居海外，知道他的人不多。就是在現在，雖然中外學者時而談起王仁，也祇能簡單介紹幾句，而且其間還存在不同説法，甚至有誤解之處。本文擬根據日本史料中的原始記載，參以中國、韓國史書及筆者的旅日見聞，對王仁的生平事蹟和世系作綜合考證。爲排版方便起見，凡文内所涉及的日、韓古代名詞的發音，一律按兩國通用的羅馬字拼音表達。

一、王仁赴日歷史背景考

在考證王仁事蹟之前，有必要揭示一下他赴日本前後的時代背景。中、日兩國之間的交通見於正史記載者始自西漢（前 206—24）。西漢是繼秦（前 221—前 207）之後在中國建立的第二個統一的大帝國，至漢武帝（前 140—前 87）時，國家富强，經濟繁榮，科學技術和文化空前發達，其影響遠被於東西方各國。此時燕人衛滿在朝鮮半島建立的衛氏朝鮮（前 194—前 108），因阻撓周圍其他小國與漢帝國交往並殺漢使，武帝發兵征討，元封三年（前 108）滅衛氏朝鮮，於其地置樂浪、玄菟、臨屯和真番四郡進行直接統治[1]。漢昭帝（前 86—前 74）始元五年（前 82），將四郡併合爲樂浪和玄菟二郡。在這期間，大批漢代皇親貴戚、文武官員、商人、學者、工匠和農民遷居於此，帶來了先進的漢文化和科學技術。漢的統治區擴及到與日本列島距離最近的朝鮮半島，

爲中、日直接接觸提供了新的契機。

西漢於朝鮮半島置郡縣期間（前 108—24），日本處於彌生文化時代前期至中期之際（該時代製造的新式陶器因首先在東京都文京區彌生町發現，故而稱爲彌生文化時代）。此時社會經濟仍以漁獵爲主，但已有了農業，特別是距漢統治區最近的北九州地區，從中國引進了以水稻種植、養蠶織絲、種麻織布和銅鐵冶煉、燒製陶器、釀酒等爲主的農業和手工業技術，社會生産力迅速發展，原始氏族公社制度逐步瓦解，公元前 1 世紀出現了一些部落國家[2]。這些部落國家爲求發展，提高其地位並吞併其他小國，各自與西方大國漢帝國交往。

“日本”一詞在中國史籍中始見於《舊唐書·日本傳》，在這以前中國史書將古代日本稱爲倭國。“倭”在日語中讀作 Wa，漢語讀作 Wō，有時寫作“委”，本義爲紆曲遥遠，因此倭國指距漢首都遥遠的海中之國。《漢書·地理志》載：“夫樂浪海中有倭人，分爲百有餘國，以歲時來獻見。”[3]“歲時”指一年四季，就是説，西漢時日本列島上的一些部落國家一年四季都與漢帝國有往來，這也説明當時列島還没有形成爲統一的國家。西漢末期對樂浪等郡縣的統治衰落，半島上建立起高句麗（前 37—668）、新羅（前 57—935）和百濟（前 18—660）三國，原玄菟郡落入高句麗控制下，漢的統治只限於樂浪郡。半島三國成爲中國文化傳入日本的媒介。東漢（25—221）王朝建立後，一度削弱的樂浪統治得到加强，漢與倭又有了直接往來。

《後漢書·東夷傳·倭國》漢光武帝建武中元二年（57）載：“倭奴國奉貢朝賀……光武帝賜以印綬。安帝永初元年（107）倭國王帥升等獻生口百六十人，願請見。”[4]倭國使者先至帶方，再經遼東前往洛陽。日本學者認爲倭奴國指倭之奴國即屬國，“奴”爲日語 Na 之對音，即日本史書中的“儺”（Na），亦即後來的那珂（Naka），相當今九州福岡縣[5]。1784 年北九州築前（今福岡）境内出土印文爲“漢委奴國王”的金印，證實了《後漢書》的記載。至於 107 年倭國所獻生口 160 人，説明這一地區已進入奴隸社會。

東漢末靈帝（168—189）、獻帝（189—220）時中原戰火遍野，社會動盪不安，王朝統治氣數已盡。大批人士經遼東前往朝鮮半島的樂浪郡縣避難。高麗

史家金富軾（1075—1151）《三國史記》（1143）卷十六《高句麗本紀第四》也記載，故國川王（179—197）十九年、漢獻帝建安二年（197）時，中國大亂，漢人前來避亂、投奔者甚衆[6]。此時漢遼東太守公孫度、公孫康父子借機割據一方，並進而接管樂浪郡縣。爲與高句麗抗衡，公孫康於建安十年（205）在樂浪郡南新置帶方郡，轄七縣（今韓國黄海道境内），接納中原前來投奔的人。漢獻帝延康元年（220）東漢由魏（220—265）取而代之，魏接着統一中國北方。魏明帝景初二年（238）滅遼東公孫氏割據政權，領有樂浪、帶方，於是倭又與魏有了交往。晉人陳壽（235—297）《三國志》卷三十《魏書·烏丸鮮卑東夷傳》曰："倭人在帶方東南大海之中，依山島爲國邑。舊百餘國，漢時有朝見者，今（魏）使譯所通三十國。"[7]這説明日本列島許多部落小國經過被兼併，數目逐漸變少，最後剩下九州的邪（Yά）馬臺國（Yamatai）和近畿的大和國（Yamato）等少數國家。

《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳》還進一步記載了倭、魏之間的多次相互往來和物資交流。中國經過魏、蜀、吴三國近半個世紀的分裂後，至西晉（265—316）又重歸一統，但很快就出現了"八王之亂"（291—306）和匈奴政權的侵擾，社會再度動蕩，又有大批中國人前往樂浪、帶方避難。西晉愍帝初（313—314），高句麗在西晉滅亡前夕，趁勢攻取樂浪和帶方[8]，堵塞了邪馬臺國通往中國的陸上通道，也使前來避難的中國人發現這裏並非安身之處，被迫流散到百濟和新羅。另一方面，四至五世紀時邪馬臺國開始衰落，近畿的大和國迅速興起，農業和手工業發展很快，並將其勢力向周圍擴散，經過一系列征戰，兼併周圍小國，基本上完成了統一列島的事業。

四世紀以後，朝鮮半島北部的高句麗勢力南下，南部的百濟和新羅又相互侵擾。受到兩面夾擊的百濟，西與中國北方政權通好，東與日本結交，以牽制高句麗和新羅。大和國統治者譽田（Homuta）在位時已控制了日本全境，成爲名符其實的可世襲的大王，此即後來所謂的應神天皇。他對外將觸角伸向處於分裂的朝鮮半島，應百濟要求，多次出兵攻新羅，從而與百濟建立密切關係。他對内則加强政權、經濟和文化建設，爲此急需各種人才參與這些活動，而當時日本同中國相比，各方面還是很落後的，没有足够人才。當應神得知朝鮮半

島居住有很多有技能的中國人時，就利用與百濟的特殊關係招募其境内的中國人前來爲大和朝廷所用，而他們也因半島三國間的戰争想找個新的安身之處，於是一批又一批中國人便從半島移居日本。

在王仁以前，已有其他中國人從半島東渡。據平安時代萬安親王（788—830）《新撰姓氏録》（814）《左京諸蕃》條記載：

> 太秦公宿禰，出自秦始皇帝三世孫孝武王也。男功滿王，帶仲彦天皇（謚仲哀）八年來朝。男融通王，一云弓月君，譽田天皇（謚應神）十四年（403）來，率百廿七縣百姓歸化，獻金銀、玉帛等物。

這裏談到秦始皇後人弓月君於應神十四年“率百廿七縣百姓”來到日本。“百”或爲“貊”字之誤筆，因西漢樂浪郡設二十五縣，東漢十八縣，漢末帶方郡設七縣，總共不足一百二十七縣，而樂浪附近古稱“濊貊”（huìmò），故“百廿七縣”應校改爲“貊廿七縣”。即令如此，人數也不會少，至少有數千人[9]。日本方面依其氏族來源，稱爲“秦人”，安置在大和（今奈良），後來又前往山城（今京都）發展。他們從事養蠶織絲、土木、機械、造酒和農業，還擔任政府財政工作。“秦”在古日語中讀作 Hata，本義是織機。他們的到來使大和國支柱産業養蠶織絲進入新的發展階段，爲國家增加了財富。秦氏在社會經濟中有舉足輕重的地位，並在政治方面有很大影響。此後又有大批中國人前來，《日本書紀·應神紀》寫道：

> 二十年（409）秋九月，倭漢直祖阿知使主、其子都加使主，並率己之黨類十七縣民而來歸焉。[10]

阿知使主又作阿智使主、阿智王（漢名待考），爲漢靈帝曾孫，漢末來帶方，再遷至百濟的興德（今韓國全羅北道），東晉安帝義熙五年（409）率人前往日本。《新撰姓氏録》卷二十三稱：

> 阿智王，譽田天皇（謚應神）御世，避本國亂，率母並妻子、母弟遷興德七姓漢人等歸化……天皇矜其來志，號阿智王爲使主，仍賜大和國檜隈郡鄉（今奈良高市郡）居之焉。於時阿智使主奏言，臣入朝之時，本鄉人民往離散，今聞遍在高麗、百濟、新羅等國，望請遣使喚來。天皇即遣使喚之。大鷦鷯天皇（謚仁德）御世，舉落隨來，今高向村主等是

其後也。

“使主”是一種敬稱，古日語讀作於瀰（Omi）。日本方面按阿知使主的氏族來源將他這批渡來人稱爲漢人（Ayahito）。漢人在大和朝廷擔任文書工作，相當漢晉時的史官。又因他們居住於大和，又稱爲東文氏（Yamato-fumi-ugi）或倭漢書（Yamato-aya-fumi），這種工作是世代相承的，所以阿知使主爲東文氏或倭漢書之祖。其後人被雄略天皇賜姓直（Atai 或 Atahi），故《日本書紀》又稱阿知使主爲倭漢直之祖。漢人還從事外交工作和手工業如紡織、製衣、冶煉等，“漢人”在日語 Ayahito 中與“綾人”是同義語。漢人像秦人一樣，也在當時日本、政治和經濟中佔有重要地位。王仁就是在這一背景下前來日本的。

二、王仁赴日年代考

有關王仁赴日本的早期記載見於《日本書紀》和《古事記》。《日本書紀》是由奈良朝（710—794）皇族舍人親王（676—735）奉敕於養老五年（720）編成的日本最早一部編年體史書，其卷十《應神紀》寫道：

> 十五年秋八月壬戌朔丁卯，百濟王遣阿直岐貢良馬二匹，即養於輕坂上厩。因以阿知岐掌飼，故號其養馬之處曰厩坂也。阿知岐亦能讀經典，即太子菟道稚郎子師焉。於是天皇問阿知岐曰：“如勝汝博士亦有耶?”對曰：“有王仁者，是秀也。”時遣上毛野君［之］祖荒田別、巫別於百濟，仍徵王仁也。
>
> 十六年春二月，王仁來之，則太子菟道稚郎子師之，習諸典籍於王仁，莫不通達。所謂王仁者，是書首等之始祖也。[11]

百濟之所以贈馬，與日本對高句麗的作戰失利有關。據 1877 年在吉林集安發現的《國岡上廣開土境平安好太王碑》所載，高句麗第十九代王好太王或廣開土王（391—412）談德（374—412）於 400 年爲救新羅，擊敗倭與百濟聯軍。碑文寫道：

> 九年己亥（399），百殘（百濟）違誓，與倭和通，王（好太王）巡下平壤，而新羅遣使白王云，倭人滿其國境，潰破城池……十年庚子（400）

［王］教遣步騎五萬往救新羅。從男居城至新羅城，倭滿其中，官兵方至，倭賊退……追至任那加羅，從拔城，城即歸服。[12]

碑文中所説派倭兵解救百濟而攻打新羅的大和國統治者，正是日本史上的應神天皇，因其步兵與百濟兵被高句麗騎兵擊敗，他决定大力養馬，建立騎兵，遂向百濟徵求優秀馬種。百濟阿莘王（392—405，日本稱阿花王）即遣使者於應神十五年八月六日獻上良馬二匹，飼養於輕坂的馬厩中。應神得知阿直岐通儒典，更讓皇子菟道稚郎子（Ugi-wakai-ratsuko）師之。按稚郎子爲第三子，此時並未立爲太子，因此《日本書紀》稱其爲“太子”，是將事後之事植於事前。應神還問阿直岐：“百濟國是否還有勝過他的博士?”對曰：“有王仁者，是百濟境内最優秀的博士。”

所謂“博士”，指漢武帝建元五年（前 136）開始設置的五經博士，即向弟子講授《易》、《書》、《詩》、《春秋》和《禮》的儒學教官，兼應對皇帝咨詢及教化民衆。晉時置國子博士，職能相同。百濟建國後，延請漢人博士爲儒學教官，如近肖古王（346—375）時得博士高興，始以漢字編著百濟國史[13]。古代日本語中“博士”讀作 fumi-yami-hito，意思是教授經典的人，亦指五經博士。應神知道王仁後，立即遣荒田别（Arata Wake）和巫别（Kamunako Wake）前往百濟聘請。次年，王仁在日本使者護送下來到日本，任皇子稚郎子的老師。此皇子自幼好學，“習諸典籍於王仁，莫不通達”，受王仁思想影響很深，得應神寵愛，後被立爲太子。自然，向王仁學習的，不會只有稚郎子一人。

關於王仁來日本的年代，《日本書紀》説是在應神十六年二月，又説“是歲，百濟阿花王薨”。按日本舊史年表推算，這一年相當中國西晉武帝太康六年、百濟古爾王五十二年、公元 285 年。而且至今在中外許多作品中仍持這種看法，筆者過去作品也是如此[14]。然而如果將日、中、韓三國史籍記載加以對比，就會發現這一年代標定是錯誤的，必須修正。查《三國史記》卷二十五《百濟本紀第三》，辰斯王（385—392）八年“夏五月丁卯（二日）朔，日有食之”[15]，與唐房玄齡（579—685）《晉書·孝武帝紀》載“太元十七年五月丁卯朔，日有食之”相符[16]，合當公元 392 年 6 月 7 日，天象記録表明，正好這一天日食[17]。辰斯王在位八年卒，其侄阿莘王（392—405）嗣位，阿莘王在位十

四年卒。由此推算，應神十六年實相當東晉安帝義熙元年、百濟阿莘王十四年、公元 405 年。

這就是説，王仁來日本的時間應是 405 年 2 月。事實上，六世紀以前日本没有曆法，也没有“天皇”稱號，古代史册爲誇張天皇世系的悠久，在應神以前臆造出一些天皇，再添加六個甲子，其中多在位 60 年以上、壽達百有餘歲，全不可信。説應神在位 41 年、壽 110 歲，亦不可信。只有將舊史年表所標應神在位時間向後推兩個甲子（120 年），纔能與中、韓可靠史籍相吻合。應神以下諸帝，即沈約（441—513）《宋書》所述“倭五王”在位時間也存在問題，諸家有不同意見，至今還難以排出大家可以接受的可靠年表，爲我們研究這段日本歷史帶來困難。2000 年最新版日本歷史學研究會編《日本史年表》顯示，從 507 年起各天皇紀年纔達到準確階段。

除《日本書紀》外，日本最早的史書太安萬吕（約 664—724）《古事記》也談到王仁的到來。此書成於奈良朝和銅四年（712），分上中下三卷，中卷《應神天皇記》有下列記載：

> 此之御世，亦百濟國主照古王以牡馬一匹、牝馬一匹……以貢上……又科賜百濟國，若有賢人者，貢上。故受命以貢上人名和邇吉師，即《論語》十卷、《千字文》一卷，並十一卷，付是人即貢進（此和邇吉師者，文首等祖）。[18]

書中所述百濟照古王或近肖古王，有誤，因近肖古王在位於 346—379 年，此處事情則發生於 404 年，所以照古王應當校改爲阿莘王或阿花王（392—405）纔符合史實。其次，《古事記》中提到的和邇吉師（Wani Kishi），就是《日本書紀》所載的王仁（Wani），吉師或吉士（kishi）是其稱號。“吉師”朝鮮語讀作 kisi，在半島指君王貴族或官名，而日語中的“kishi 雖也是“吉師”之對音，但主要指對渡來人的尊稱，也可視爲對博士的别稱。我們應當按日語的含義來解讀對王仁的這一稱呼。不妨可以認爲和邇吉師者即王仁博士也。日本這兩部古書之所以對同一位王仁使用了不同名字，是因爲《古事記》用“萬葉假名”文體寫成，以漢字標和音，而《書紀》以漢文文體寫成。因此，和邇是王仁日語讀音之音譯，吉師是對他的尊稱，應肯定無疑。

《日本書紀》和《古事記》關於王仁來到日本的記載可互爲補充和印證，將二者聯讀便可了解事情全貌。404 年 8 月 6 日從百濟向日本大和朝廷獻一對良種雄雌馬的使節阿直岐向應神推薦王仁後，遂令荒山別和巫別至百濟聘請這位最優秀的五經博士。405 年春 2 月，王仁隨日本使者來見應神，還獻上《論語》十卷和《千字文》一卷，共十一卷。阿直岐和王仁帶來的禮物都是當時大和國最需要的。前者有助於日本養馬、馬術事業的發展和騎兵部隊的建立，後者促進了日本的文化建設，從而加强了該國的武備和文治。

三、王仁傳入日本漢籍考

《古事記》所載王仁携入日本的《論語》和《千字文》到底是何種版本？長期間没有弄清，因而出現種種誤解和疑竇，有必要作進一步考證。衆所周知，《論語》是重要儒家經典之一。《漢書·藝文志》云：

> 《論語》者，孔子（前 551—前 479）應答弟子、時人，相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。[19]

《論語》成於春秋、戰國之際（前五世紀）[20]，西漢初有《魯論語》、《齊論語》和《古文論語》三種，《古論》是漢景帝（前 156—前 140）時在孔子家壻壁中發現的，似未曾傳授，當時學者研習的是前兩種版本。西漢末元帝（前 48—前 39）時，博士張禹（約前 73—前 5）爲太子進講《論語》，將《魯論》與《齊論》合爲一本，篇目以《魯論》爲主，此本逐漸流行。因張禹在成帝（前 32—前 7）時封爲安昌侯，此本便稱爲《張侯論語》。東漢朝廷將《論語》列爲士子必讀的“七經”之一，其地位顯著提高。東漢末，大經學家鄭玄（127—200）以《張侯論》爲底本，參以尚存的《齊論》、《古論》而作注，《論語鄭注本》成爲通行的新本，今傳本即由此而來。三國時魏人何晏（189？—249）又有《論語集解》，晉人亦有多家注本。

人們一般認爲，王仁帶到日本的《論語》十卷或者是鄭玄注，或者是何晏集解，其他版本的可能性很小。這種判斷不無道理，但如果在鄭本與何本二者

中再進一步抉擇，我們則傾向於鄭本。這是因爲東漢以來鄭注本一向被認爲是傳統儒學的權威版本，半島三國的五經博士多由漢人充任，自然習慣用鄭本。魏人何晏老、莊、《周易》並通，以之解《論語》，背離漢學家法，開玄學之端，雖行於魏晉之際，至東晉已受到學者批判。《後漢書》作者范曄稱其祖父范寧（339—401）“每考先儒經訓，而長於［鄭］玄，常以爲仲尼之門不能過也。及傳授生徒，並專以鄭氏家法云”[21]。唐人顔師古注“長於玄”，謂以鄭玄爲長（第一）也。這就是説，東晉著名教育家范寧研習儒家經典時，以鄭玄注本爲權威本，而教授生徒則崇尚鄭學。范寧認爲何晏倡玄學，罪大於桀、紂。王仁與范寧爲同時代人，亦當不會信從何晏集解。

至於説到《千字文》，本是一習字課本，現傳本爲梁武帝（503—515）時周興嗣（約 470—521）奉敕次韵前人同名著作，集東晉書法家王羲之（321—379）之字而成，約成書於 505 年。隋初書法家智永（560—620 在世）爲王羲之七世孫，臨羲之墨迹寫《千字文》800 本，供人們傳習。現存最早寫本是唐初貞觀十五年（641）七月蔣善進的真草兩體字臨本，爲 1908 年法國人伯希和（Paul Pelliot，1878—1945）在敦煌石室中發現，現藏於巴黎國家圖書館（P3561）[22]。從書法風格觀之，仍可看出右軍筆意，證實《梁書》卷四十九《周興嗣傳》所述“次韵王羲之書千字，並使興嗣爲文”之可靠性[23]。

長期以來人們一直忽略“次韵”一詞含義，認爲《千字文》是從周興嗣開始的，且將他當成最初作者。然而周興嗣生活時代晚於王仁一個世紀，且其《千字文》從隋朝（589—618）以後纔開始流行於世，因此英國的日本學家薩托（Sir Ernest Mason Satow，1843—1929）認爲王仁不可能在六世紀以前將《千字文》帶到日本[24]。薩托精通日語，1896—1900 年任英國駐日公使，取和名爲佐藤愛之助，1900—1906 年再任駐華公使，取漢名薩道義。他和其他人之所以作出這一判斷，是因爲《隋書·經籍志》和《舊唐書·經籍志》均稱《千字文》一卷爲“周興嗣撰”。但如果再細查其他中國史料，就會發現此書在周興嗣以前就已存在，興嗣並非最早作者。

查《宋史》（1345）《李至傳》及《職官志》，進士李至（947—1001）於宋太宗太平興國八年（983）爲翰林學士，拜參知政事，雍熙三年（986）以目疾

辭官。端拱元年（988）帝令於崇文院中堂建秘閣，藏史館、昭文館及集賢院三館珍本秘籍萬餘卷[25]。命李至兼秘書監，總秘閣書籍，因此：

> ［李］至每與李昉（925—996）、王化基（944—1010）等觀書閣下，上（宋太宗）必遣使賜宴，且命三館學士皆與焉。至是，升秘閣次於三館，從至請也。上嘗臨幸秘閣，出草書《千字文》爲賜，至勒石，上曰："《千［字］文》乃梁武得破碑鍾繇書，命周興嗣次韵而成，理無足取。若有資於教化，莫《孝經》若也。"乃書以賜至。[26]

綜合《宋史》與《梁書》等相關記載，可以説梁武帝得三國魏人鍾繇（151—230）草書《千字文》殘碑後，爲教諸王習王羲之書，乃令員外散騎侍郎周興嗣次韵，即按鍾繇《千字文》原韵原字和字句先後順序，補齊殘缺字句而成全卷韵語。再將鍾繇草書易之以王羲之書，獻給梁武帝。帝稱善，加賜金帛。因此，《論語鄭注》和鍾繇原撰《千字文》應是王仁405年帶到日本去的來自中國的寫本。

按常理講，五經博士王仁離開百濟、前往日本時，當不會只隨帶《論語》和《千字文》兩部，還應帶其他經史、文學著作，纔能應付未來工作。《日本書紀》説稚郎子"習諸典籍於王仁"，也從側面證明了這一點。因此他至少應帶去"七經"、"四史"，即除《論語》外還有《孝經》、《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》以及《史記》、《漢書》、《東觀漢記》、《三國志》。而且除《千字文》外，更應有《説文解字》、《爾雅》等。因爲他是有備而來，且有大和朝廷派人護行，所以他當會將身邊常用的一些書籍隨身帶走。

荒田别和巫别奉應神之命率人從大和國京城（今奈良）出發，陸行至難波津（今大阪府）口岸，由此乘船經瀨户内海西行至肥前（今九州）松浦靠岸休整。然後開船經壹岐島，穿過對馬海峽至對馬島，環朝鮮半島南部海域西行，再北航至百濟口岸登陸，最後前往百濟王京。接到王仁及其家人後，再沿與來程相反的路程返回大和國。由於擔心途經新羅海域受阻劫，所以像接弓月君、阿知使主一樣，接王仁一行人時，船上應有倭軍護航。

四、王仁世系考

翻看日、中文化交流史有關作品，雖都提到王仁携《論語》、《千字文》一事的重大意義，但對其世系，長期以來却没有作認真研究，因而至今還存在很多誤解，有人甚至將他説成是百濟韓族人。因此實有必要作一番詳細考證，以正視聽。如前所述，王仁是應神朝在弓月君之後和阿知使主之前，從百濟來到日本的。弓月君作爲秦始皇後裔，他這一批人及其子孫在日本被稱爲秦人，而王仁和阿知使主這兩批人及其子孫在日本史册和大和朝廷户籍中，同被稱爲漢人，表明他們都是中國人，已是不争的史實。但王仁作爲祖籍長安（今陝西西安）、漢高祖劉邦（前 256—前 195）之後裔，他這一支在漢統治下的樂浪郡定居，而阿知使主作爲漢靈帝（168—188）曾孫，這一支在漢魏和西晉統治下的帶方郡定居。當兩郡於 313—314 年淪陷於高麗後，他們同遷往百濟，當彼此互知。

《日本書紀》説："所謂王仁者，是書首等之始祖也。"《古事記》談到王仁時説："此和邇吉師者，［是］文首等［之］祖。"這兩句話值得玩味，因爲應神對王仁的到來如獲人間國寶，對他尊崇有加，委以重任，不但要他教皇子們習諸典籍，還要負責掌管文秘工作，包括録寫官事、勘署文案、申讀會文和解讀或起草外交文書等。這種文官稱爲"書"或"文"，其總管稱爲"首"。日本設這類官職是從王仁開始的，其子孫世襲，故稱他爲"書首（fumi-obito）之始祖"。"首"還是氏族等級制中占支配地位的臣、連、公、造、首、史七大族之一，而"文"或"書"、"史"表示其從事的職業。這説明王仁家族在日本享有很高的社會地位。

由於王仁工作任務過重，阿知使主來後分擔一部分工作。王仁一支居住在河内國古市郡（大阪府羽曳野市），看來是偏重於外交和對外貿易事務，後又稱爲西漢氏（Kakachi-oya-ugi）、西文氏（Kafuchi-fumi-ugi）或河内書（Kawachi-fumi）。與此相對應，阿知使主一支居住在大和國高市郡（今奈良縣中部），偏重内政事務，後又稱爲東漢氏（Yamato-oya-ugi）或東文氏（Yamato-fumi-ugi）。

二者中以王仁的西漢氏爲最盛。隨着家族的繁衍和社會職業分工的細化，其後人又有任船史、津史、馬史和藏史等官職，氏族地位節節昇高，故稱王仁爲“書首等之祖”或“文首等之祖”。“等”字的使用表明他們除文秘工作外，還從事其他重要工作。

關於王仁的先世，菅野直道（741—815）《續日本紀》有詳細記載。菅野直道本人就是河内國王仁一支的直系後代，九世紀初歷任觀察使、參議、刑部卿、宫内卿和大藏卿等要職，成爲朝廷重臣。桓武天皇鑒於《日本書紀》成書以來國史長期失修，及敕命他率史官續修，這是日本第二部官修編年體國史。該書延曆十年（791）四月八日條引文忌寸最弟的上表，文忌寸最弟即文連氏忌寸最弟，也是王仁後代，天武十二年（683）被弘文天皇賜姓爲忌寸。他在上表中追述其遠祖云：

> 漢高帝之後曰鷺，鷺之後王狗，轉至百濟，百濟久素王時，聖朝遣使徵召文人，久素王即以［王］狗［之］孫王仁貢焉，是文、武生等之祖也。[27]

這裏談到了樂浪王鷺至王仁之間的早期世系，王鷺祖上是漢高祖劉邦，至鷺這一代來到半島後始易姓。王鷺子王狗，其孫爲王仁。應神朝遣使來百濟徵召文人學士時，百濟久素王即以王狗之孫王仁獻到日本，因此他成爲河内國文氏及武生等之祖，因爲這一支有人任馬史，後來晉升爲武生連。日本古史將百濟王世系張冠李戴，忌寸最弟受此影響，將阿莘王（阿花王）誤認爲是在這百多年以前的久素王（貴首王），其癥結在於日本舊史將應神在位時間向前推了兩個甲子，已如前述。至於王仁之祖父王狗，此名看來有似不雅，但古代以“狗”爲姓名者却不乏其例。如《左傳·襄公二十九年》載，吴公子札適衛，“説蘧瑗、史狗、史鰌”，[28]這是説前 544 年吴王遣公子季札去衛國游説衛大夫蘧瑗、史狗和史鰌（史魚）。元代亦有名爲郭狗者。因此，王仁早期世系如下：

漢高祖劉邦……王鷺→王狗→王□→王仁

《續日本紀》延曆九年（790）七月條引王仁貞上表稱，王辰爾之祖爲百濟貴須王之孫、應神朝來朝的辰孫王，其長子太阿郎王爲仁德天皇之近侍。表中寫道：“其後輕島豐明朝御宇應神天皇，命上毛野氏遠祖荒田别使於百濟，搜

聘有識者，國主貴須王恭奉使旨，擇採宗族，遣其孫辰孫王（一名智宗王），隨使入朝，天皇嘉焉，特加寵命，以爲皇太子之師矣。”[29]此處將王辰爾之祖父王仁當成百濟貴須王之孫，屬誤記，與日、韓正史記載相違前引《日本書紀》卷十《應神紀》明確説應神十五年（404）秋八月，“時遣上毛野君祖荒田別、巫別於百濟，仍徵王仁也……十六年（405）春二月，王仁來之，則太子菟道稚郎子師之”。《書紀》未載，這時請來百濟貴須王（214—234）之孫爲皇子之師。百濟史料亦無相關記載，則此事純屬子虚烏有，由此認爲王仁是百濟王室後裔，更是無稽之談。

據王仁自述及其後人追述，王仁曾祖父王鸞乃漢高皇帝苗裔，其祖父是王狗，而非百濟辰孫王。王鸞一支族人雖在當時中國屬地樂浪居住，却從未與半島百濟、新羅和高句麗王族有任何血緣關係，他們都具有漢人血統。正因爲如此，王仁渡日後，大和朝廷户籍中一直將其族人視爲漢人。這個事實必須肯定下來。百濟史料也證明貴須王不可能將其孫送到日本應神朝，因爲貴須王與應神天皇不是同時代人，二者即位時間相差 176 年。查《三國史記》卷二十四《百濟本紀第二》，百濟第六代王仇首王或貴須王於 214—234 年在位，其王孫於四世紀前半葉在世，比王仁渡日早一百多年，與王仁風馬牛不相及。還是西文氏忌寸最弟説百濟遣王狗之孫王仁來日本，是可信的。

據《續日本紀》延曆九年（790）七月條引津連直道的上表，我們還可知道王仁以下的世系：午定君生三男，長子味沙，仲子辰爾，季子麻呂。從此而別，始爲三姓，各因所職，以命氏焉，葛井、船、津連等即是也[30]。

津連直道同樣是王仁後裔，直道是其名，津連是其氏名和職官名，比津史等級更高，是掌海外貿易的最高官員。延曆九年（790）津連真道被桓武天皇賜以菅野朝臣之氏姓，成爲上等貴族。《日本書紀》卷十九載欽明十四年（553）秋七月：“蘇我大臣稻目宿禰奉敕遣王辰爾數録船賦，即以王辰爾爲船長，因賜姓爲船史，今（指奈良朝）船連之先也。”[31]可見王定午之次子王辰爾（530—582 在世）是欽明朝掌造船與航運的官員，賜姓爲船史（Fune-fu-bito）。天武十二年（683）十月船史改姓爲船連（Fune-muragi），也封爲貴族。延曆十年（791）再賜姓宫原宿禰（Miyahara-sukunu），“宿禰”在日語中讀作

Sukunu，指天皇對臣下的親密美稱，相當於漢語中的“卿”，後來成爲姓名，多賜予大臣。

河内國的西漢氏族人自王午定生三子後，始分三個支系，各因所職而有不同氏名。長子王味沙仍襲文首或書首之職，其後人有櫻野書首、栗栖書首及高志史者。天武十二年（683）書首，晉升爲書連或文連，成爲貴族。十四年（685），被賜姓忌寸，延曆十年（791）四月，其一部賜姓宿禰，位列卿相。另一支弃文從武，先任馬史，後賜封武生連成爲將軍。在日本賜姓貴族中，“連”是僅次於“臣”的第二大世襲名號，相當於中國的“侯”。《姓氏録·右京諸蕃》條稱：“文宿禰出自漢高皇帝之後王鷺也。”自然也是王仁的後代。王午定次子王辰爾553年爲船史，其後人封爲船連，從此世襲，已如上述，下面還要介紹。關於王午定之第三子王牛，《日本書紀》卷二十有下列記載：

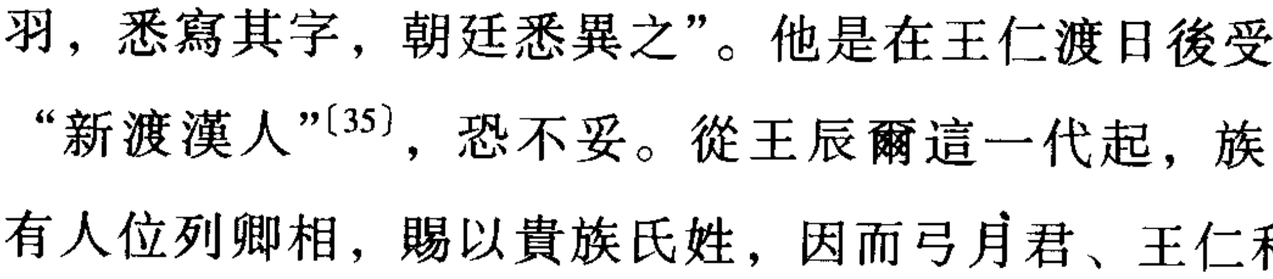
> ［敏達天皇二年冬十月戊戌十一日（574年11月10日）］，詔船史王辰爾［之］弟［王］牛，賜姓爲津史。[32]

津史（Tsu-no-fubito）是因職賜姓，與船史有别，主要掌管大和國重要出海港難波津（今大阪市浪速區及南區一帶）進出口海關事務。天平寶字二年（758）津史賜姓津連，前述790年上表的津連直道，即世襲於此，接着又被賜爲菅野朝臣之貴族氏姓，因此王牛爲津史、津連之先輩。這一支族人也於791年賜姓爲津宿禰及中科宿禰，本居河内國丹治郡高鷲（大阪府羽曳野市北宫）。前引王仁貞所載王仁以前世系雖有誤記，但對王仁以下世系的叙述則是正確的，與津連直道所述相符，且可互爲補充，現録於下：

> 太阿郎王子玄陽君，玄陽君子午定君。午定君生三男，長子味沙，仲子辰爾，季子麻呂。從此而别，始爲三姓，各因所職以命氏焉，葛井、船、津連等即是也。[33]

這段記載追述王定午以前兩代，從而與王仁銜接起來。從中可知王仁之子王阿郎或王太阿郎曾爲應神天皇之子即仁德天皇近侍。王阿郎再生王玄陽，玄陽生武定，他們仍承王仁的“文”、“史”之職。《姓氏録·右京諸蕃》條稱：“宫原宿禰、菅原朝臣同祖，鹽君男智仁君之後也。”又説津宿禰爲“鹽君男麻呂之後也”，而出土的《船首王後墓誌銘》中有“船氏中祖王智仁君”之語。

綜合這些記載可知，王仁曾孫王午定即《姓氏録》中所説的鹽君，而其子智仁君即王辰爾，麻吕即王牛。通過以上考證，我們可排出王仁前後世系（因篇幅關係，只排至王仁四世孫爲止）：



王仁世系有史可查，其孫王午定以後不但族人繁盛，且事業有成，至其曾孫王辰爾起，家道日隆。敏達元年（572）五月丙辰（十五日），天皇將高麗來使上表授於大臣，召諸史官解讀，三日内無人能識。只有船史王辰爾能釋，天皇向衆臣贊美曰："勤乎辰爾，懿哉辰爾。汝若不愛於學，誰能讀解。宜從今始，近侍殿中。"[34]此"烏羽之表"事件當時轟動朝野。其實高麗使上表以漢文寫成，並非難懂，只是寫在黑羽上，墨迹難辨。王辰爾有巧思，"乃蒸羽於飯氣，以帛印羽，悉寫其字，朝廷悉異之"。他是在王仁渡日後受家教成長的，有人認爲他是"新渡漢人"[35]，恐不妥。從王辰爾這一代起，族人多受重用。至八世紀，已有人位列卿相，賜以貴族氏姓，因而弓月君、王仁和阿知使主的秦人、漢人後裔從奈良朝後期以來逐漸與大和民族融合。

五、王仁對日本文化發展的貢獻

403年、405年及409年弓月君、王仁和阿知使主爲代表的秦人、漢人的到來，構成中國物質文明和精神文明大規模傳入日本的高潮，對日本歷史發展具有深遠影響。一般都認爲王仁携《論語》、《千字文》等書是漢字、漢籍和儒學傳入日本之始，對日本文化發展有重大意義。當中國文字早已達到高度完善之際，三世紀以前日本還没有記録語言的文字。九世紀平安朝（794—1189）初期的齋部廣成（772—832）《古語拾遺》説："上古之世，未有文字。貴賤老少，口口相傳，前言往行，存而不忘。"日本古俗有"言繼語繼"之風，後來又自以"言靈之國"相誇，皆可爲證。《古事記·序》有"舊辭"之語，而不見"舊史舊書"的提法，可見歷史事件由歷代口授傳承，有了文字以後，纔將口

頭史變成文字史。没有文字的民族是無法進入文明社會的，民族自身的發展也必然受到制約。

《隋書·東夷倭國傳》談到北九州的邪馬臺國時，也指出其國“無文字，唯刻木、結繩”。北海道蝦夷（Ainu）人在木板上刻綫記日數和冲繩人以結繩記事的實物遺存，反映了日本在没有文字以前記録事件的情況[36]，與口耳相傳相輔相成。三世紀末，北九州邪馬臺國與魏（220—265）通使，有可能已接觸有漢字的中國文書和器物，如銅鏡、印綬等物，日本境内的出土實物也證明了這一點。但這些漢字對境内大多數人來説還是不可識的，因此對當時社會没有多大影響，這是邪馬臺國衰落的原因之一。反之，大和國則全面引進包括文字在内的中國文化和技術，故能後來居上，並進而牢固統治整個日本列島。

漢字在日本的系統輸入和傳授，無疑是從王仁開始的，從而使這個“日出之國”出現了文明的曙光。他帶來的魏鍾繇《千字文》，本身就是個學習漢字和漢字書法（日本稱爲“書道”）的蒙學課本。通過此書可以掌握數以千計的漢字及其標準寫法，還能學到有關人文和自然的許多知識和思想，對啓發民智是大有裨益的。王仁以其所帶字書教授應神朝諸皇子，培養出大和民族第一批識字的青年人。再進一步向他們講授儒家經典。按常理説，慕名向這位有教學經驗的中國老師學習的，當還會有其他皇親貴戚子弟。王仁到來後，應能掌握日語並以日語講授，招收一批又一批學生。因此，在大和國應神朝一部分上層人物已正式學習漢字及其書法，並付諸使用，應是毫無疑問的。

日本有文字的歷史嚴格説是從應神朝博士王仁到來之時開始的。大和朝廷所用的正式文字是漢字，但漢語與日語屬於不同語系，對同一事物不止發音不同，且語法亦異，因此以漢字綴寫日語可通過兩種形式。第一種方式是表意，將日語要説的内容含義用漢文表達出來，實際上是將日語譯成漢文。第二種方式是表音，即以漢字標和音，或者説是音譯。如日語 a，i，u，ka，ki，ku，su，ta，na 作阿、伊、宇、加、岐、久、須、多、那，ware 寫作和禮（“我”），tare 寫作多禮（“誰”）等等。這兩種文字表達方式都是王仁最初擬訂的。日本古代文獻有時全用古漢文寫成，與中國古書一樣，如《日本書紀》、《續日本紀》等。有時將表意與表音兩種方式混用，叙事用表意，詩歌或專有名詞用表

音，如《古事記》。詩歌集如《萬葉集》，則多用表音文字寫成，兩種方式各有千秋，前者可以直接與鄰國中國、百濟、新羅和高麗，還有越南，進行外事往來和文化交流。第二種方式可使識漢字的日本人以漢字爲音符自由地表達想要説的一切。

用表意文字對日本人來説難度較大，除母語外，還要求兼通古漢文。因此，早期階段日本以漢文寫成的書面文字，多出漢人之手。識字的日本人看漢文書時，能讀出和音，並了解其意。1873 年熊本縣玉名郡古墳出土長 15.3cm 的刀，造於日本，現藏於東京國立博物館。刀上刻有漢文銘文，有些字已剥落不清，現録於下：

> 治天下蝮宫瑞齒大王，奉事?典曹人名無利氏，八月中用大錡釜並四尺廷（挺）刀，八十煉□□□□三寸上好□刀。服此刀者長壽，子孫代代得□恩也，不失其所統。作刀者伊太加，書者張安也。[37]

據《日本書紀》卷十二，此處所述“大王”指應神天皇孫瑞齒别（Mitsuhawake），即反正天皇[38]，反正爲其廟號。此王即《宋書》所説宋文帝元嘉十五年（438）遣使來宋的倭王珍[39]，則此刀製於 438 年前後。作刀者爲伊太加（Itaka），即伊高。寫銘文的是渡來的漢人張安。“錡”（qí）與“釜”同義，《説文》云：“江淮之間謂釜曰錡”。“廷”、“挺”二字通用，“挺刀”指直刀。“服”作佩帶解。這就是説，以舊鍋及舊刀合煉於爐，淬火處理後，反復捶打，最終製得上好的刀。銘文中“八十煉”的用詞，使我們想起此刀很像是用渡來漢人傳入的漢代百煉鋼技術制成的[40]。銘文中稱大和國統治者爲“大王”，倒符合當時實際，亦與中國史書相符，“天皇”一詞乃出於後世。由此出土刀銘可見王仁時代使用漢文的情況。

漢文的使用豐富了日語的詞匯，也使日語語法發生一些變化。日本人只有在使用漢字之後，纔能使日語成爲可記録和書寫的語言，纔能出現文書、史册、典籍和科學、文學作品等，纔能真正談得上日本民族文化的産生。在這方面王仁是有頭功的。文字的使用還有助於大和朝廷的政權建設。王仁到來以前，邪馬臺國和大和國政務會議、上下政令和政情的傳達靠耳提面命，没有文字憑據和檔案記録。當其統治區擴及整個日本列島時，這種情況使民政、外

交、財政和法務工作不能走上正規，國家職能不能充分發揮，這樣的國家是没有發展前途的。王仁的到來結束了這種局面，他成爲大和國首任書記官，從此政府活動有了文字記録。他的子孫世襲此職，此後二百多年間成爲掌管中樞秘書事務、外交、航運、對外貿易、法務和財政等重要部門的棟梁之才，在大和朝廷政權中占重要地位，對政權建設貢獻甚大，爲此後“大化革新”奠定了基礎。

學術界還普遍認爲王仁携來《論語》、《千字文》等書是中國儒學傳入日本之始。儒學博大精深，包括豐富的政治、經濟、法制、倫理道德和教育等方面的思想，是古人修身、齊家和治國的思想準則，故古語云“半部《論語》治天下”。儒學在日本的講授是由王仁首開其端的，儒學思想對大和國政權建設和思想建設的影響是不容忽視的，甚至還擴及到以後的各個朝代。中國思想影響的後果表現在日本統治者結合本國國情制訂一些法令、制度和政策以及人事安排上。由此又影響到國家體制的演變、社會的發展，更與提高社會生産力和科學文化發展水平有關。日本由不發達的奴隸制蒙昧狀態很快就發展成封建社會，不能説與此無關。

中國儒學思想對日本統治階層的影響，在王仁在世時期就已立刻表現出來，這就是日本史上長期傳爲佳話的應神皇子間在皇父死後相互讓位的故事。《日本書紀》卷十一載，五世紀前半葉應神生前曾立菟道稚郎子爲太子，及應神崩，稚郎子不肯即位，欲將皇位讓與其兄大鷦鷯（Oho-sasaki），他對皇兄説：

> 夫君天下以治萬民者，蓋之如天，容之如地，上有歡心，以使百姓，百姓欣然，天下安矣。今我也弟之，且文獻不足，何敢嗣位登天下乎？大王（指皇兄）者，風姿岐嶷，仁孝遠聆，以齒且長，足爲天下之君。其先帝立我爲太子，豈有能才乎，唯愛之者也，亦奉宗廟社稷重事也。僕亦不佞，不足以稱。夫昆上而季下，聖君而愚臣，古今之常典焉。願王勿疑，須即帝位，我則爲君之助耳。大鷦鷯尊對言：“先皇謂‘皇位者一日之不可空’，故預選明德立王爲爾，祚之以嗣，授之以民，寵其章令聞於國。我雖不賢，豈棄先帝之命輒從弟之願乎？固辭不承，各

相讓之。”[41]

從上述二皇子對話中，可看出濃厚的儒家思想。稚郎子開始一句話引自《漢書·高后紀》：

凡有天下治萬民，蓋之如天，容之如地。上自歡心，以使百姓，百姓欣然以事其上，歡欣交通，而天下治。[42]

稚郎子認爲自己是皇幼子，賢不如兄，不肯即位；大鷦鷯認爲先皇已立弟爲太子，自己雖長，不可棄先帝之命。二人互相謙讓，致使皇位空缺三年。於是稚郎子自盡，大鷦鷯纔不得不即位，此即仁德天皇。讓位故事中國古已有之。《千字文》中“推位讓國，有虞、陶唐”，講的是帝舜、帝堯讓位之事。《論語·泰伯》云：“子曰：‘泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉’。”講的是周朝先祖古公亶父的長子泰伯和次子仲雍爲國家利益而讓位於幼弟季歷，終於興周滅殷，受到孔子稱贊。此事還見於《左傳·哀公七年》和《史記·周本紀》。應神的二皇子“習諸典籍於王仁，莫不通達”，顯然從王仁講授中受到孔子關於讓賢和孝悌思想影響而行事的。但稚郎子比遠離故國、文身斷髮的泰伯走得還遠，以自盡表示讓位的決心。

大鷦鷯悲傷地安葬亡弟而即位後，即降詔於群臣曰：

朕登高臺以遠望之，烟氣不起於域中，以爲百姓既貧而家無炊者。朕聞古聖王之世，人人誦詠德之音，家家有康哉歌。今朕臨億兆於茲三年，頌音不聆，炊烟轉疏，即知五穀不登，百姓窮乏也……三月，詔曰：“自今之後，至於三載，悉除課役，患百姓之苦。”

天皇曰：“其天之立君，是爲百姓，然則君以百姓爲本。是以古聖王者，一人饑寒，顧之責身。今百姓貧之則朕貧也，百姓富之則朕富也，未之有百姓富之、君貧也。”[43]

仁德天皇仰慕中國古代聖王之世“人人誦詠德之音，家家有康哉歌”，但他即位時却遇到荒年，五穀不登，百姓困苦而家無炊。因而他宣佈向百姓免除三年課役，還帶頭節衣省食、停止修繕宮室。經過三年風調雨順，百姓温飽，炊烟亦繁，民頌其仁德。從中他悟出治國的道理：爲人君者當以百姓爲本，百姓窮則君亦窮，未有百姓富而君窮者。仁德天皇這些治國思想顯然受到孔子、

孟子主張以民爲本、對百姓施仁政、藏富於民、薄税斂的影響。《論語·顔淵》云："百姓足，君孰與不足？百姓不足，君孰與足。"王仁是仁德的老師，其子又是仁德的近侍，所以他的治國思想來自王仁父子傳述的儒家典籍。王仁年邁和過世後，他的子孫代代世襲其職，除擔任書首或文首工作外，亦仍兼皇子老師，因而中國儒學思想繼續影響上層統治者，並進而擴及至日本整個社會，持續達數百年。

六、王仁對日本技術發展的貢獻

王仁到來後，還促成另一新興産業部門即造紙業的興起，此處宜着重討論。日本有關造紙記載出現較晚，不等於説造紙也很晚。《日本書紀》卷二十二《推古天皇紀》寫道：

> 十八年（610）春三月，高麗王貢上僧曇徵、法定。曇徵知《五經》，且能作彩色及紙墨，並造碾磑，蓋造碾磑始於是時歟。[44]

江户時代（1603—1868）初期，儒者貝原好古（1664—1700）《和漢事始》、《和事始》引録上述記載後，主張日本造紙始於推古十八年（610），他説：

> 考《日本［書］紀》，推古天皇十八年春三月高麗王貢上僧曇徵，此人能作紙墨，證明自此時起日本始行造紙。[45]

推古十八年相當高麗嬰陽王二十一年。長期以來日本學者皆從貝原之説，且認爲向日本傳授造紙技術的僧人曇徵是高麗人，這種意見後來已成通説。然而認真研究起來，此説存在一些疑點，經受不住進一步推敲。首先，《書紀》祇是説 610 年來日本的曇徵會造顔料和紙墨，並没有説日本造紙是從此人到來以後纔開始的，倒是説造碾磑（wèi）可能始於此時，指以水力驅動的碎物器，又名水碓。藤原忠平（880—947）《延喜格式·職員令》（927）主税寮條義解曰："謂水碓也，作米曰碾，作面曰磑。"《書紀》卷二十七天智天皇九年條載，"是歲（670）造水碓而冶鐵"[46]，説明七世紀時水碓在日本使用。水碓技術來自中國，漢代桓譚（前 32—39）《新論》談到設機關"役水而舂，其利百倍"，即指水碓。《後漢書》卷一一七《西羌傳》稱隴西（今甘肅）"因渠以灌水舂"。

《晉書》卷四十三載王戎（236—305）“性好興利，廣收八方園田，水碓周遍天下”[47]。

其次，從曇徵兼通儒典和技術的知識背景觀之，他可能是高麗境内的中國僧人。其渡日時間值隋煬帝大業六年（610），則當生於南北朝後期。南北朝期間儒釋道三家之間的論争相當激烈，佛教僧人爲在論争中居上風，必知此知彼，因而研習儒家經典爲佛僧所必需，他們將儒典稱之爲“外典”，而將佛經稱爲“内典”。梁僧慧皎（497—554）《高僧傳·釋僧盛傳》謂僧盛“特精外典，爲群儒所憚”，曇徵必是在這一背景下研習《五經》的，其目的是要使佛教包容儒、道成爲三教之首。而當時半島三國並没有出現中國這樣的情況，不要求高麗僧人非讀《五經》不可。

第三，建築、冶鑄、造紙、醫藥與修建寺觀、鑄造器像、抄寫經書、普濟衆生等宗教活動有關，學習、掌握這些相關技術是中國僧道需要兼備的技能，成爲培訓、僧道的一個傳統。道士常作化學實驗，僧人業餘還要到生産現場作技術見學，曇徵是如此，法藏、鑒真等都是如此，有的僧人還從事天文、曆算而成爲科學家，如一行。由於曇徵具有上述閲歷和知識背景，所以我們認爲他是中國僧人，不能因爲他從高麗去日本就想當然地認爲他是高麗人。

五至六世紀的南北朝時期，中國處於分裂割據局面，特别是北方廣大地區各民族政權之間連年發生戰争，民不堪其苦。因此又有大批人前往半島三國，帶來了比漢代更新的東西，如進一步發展的佛教和科學文化知識，爲半島所吸收，半島又成爲中國文化和人才輸入日本的中轉站。日本統治者得知半島還有不少中國人才後，也極力争取他們再前往日本，曇徵就是在這種情況下赴日的。在他以前已有其他中國人被召去，如《日本書紀》卷十七載，繼體天皇七年（513）六月，百濟“貢五經博士段楊爾”，條件是日本將任那所佔部分領土交給百濟[48]。十年（516）秋九月，百濟“别貢五經博士漢高安茂，請代博士段楊爾，依請代之。”[49]因爲段楊爾、高安茂和曇徵這批人是在王仁、阿知使主百多年後的新時期來到日本的，所以被稱爲“新渡漢人”。

曇徵來時，正值推古朝攝政王聖德太子推行新政、大力發展經濟和文化之際，他在造紙、製墨方面的技能當得到充分發揮。聖德爲發展造紙，令國内遍

種楮樹造楮紙，是在曇徵技術指導下進行的[50]，使造紙地區進一步擴大，他在促進日本造紙發展中所起的作用仍需要給以肯定。但種種迹象表明，將造紙起始時間定在 610 年，肯定爲時已晚。江户時代後期，越中（今富山縣）的國學家五十嵐篤好《天朝墨談》卷四談到紙時就指出，曇徵是在書籍傳入日本百多年後到來的，在他以前已有人造紙。近十多年來，某些研究紙史的日本學者也發表了類似意見[51]，筆者亦有同感，因此這個問題有重新研討之必要。

在同日本有關紙史學者們懇談後，我們得出下列共識：日本造紙起始時間在公元五至六世紀之間的某個時期，傳授造紙技術的是該時期的中國渡來人，即大和國後期的秦人或漢人，具體細節還要作進一步研究。筆者認爲以王仁爲代表的河内國西漢氏或西文氏從事造紙的可能性最大，這可以從幾個方面來加以論證。從造紙史角度看，在推古朝大力發展楮紙生産之前，還應有個發展麻紙生産的階段，這是大和國後期的新興産業。中國自公元前二世紀西漢發明並使用麻紙後，經東漢的改進、推廣，至晉代已徹底淘汰簡牘成爲主要書寫材料[52]。王仁所處時代正是紙在中國普遍應用之後，他所携入日本的《論語》、《千字文》等漢籍必是以麻紙抄録的紙寫本，正如中國境内出土的同期寫本那樣。他的到來也是中國紙産品較大量地輸入日本的開端，而中國紙産品的外傳通常是中國造紙術外傳的先導，東西方各國紙史的發展充分證明了這一點。

王仁在大和國後期除向王室子弟講授《五經》外，還在政府機構中任書記官之職，其子孫們也如此，故他被稱爲“書首”或“文首”之祖，前已述及。在這兩種場合下，都涉及到書寫材料的使用，在當時除縑帛、簡牘和紙之外，別無其他材料可用。早在東漢，擔任類似工作的中常侍蔡倫（約 61—121）即已感到“帛貴而簡重，並不便於人”，遂提倡用紙爲書寫材料。在此三百多年後的王仁，更會有同樣感受。這位精通經史的博士在百濟講學時早已習慣用紙，總不會到日本時再用無紙時期的書寫材料。在當地没有産紙前，可能要從半島或中國進口，因大和國已與中國南朝劉宋有了往來。但依靠進口並非上策，自行造紙纔是長久之計，尤其五世紀起紙的耗量逐步增加之際。

《日本書紀》卷十二《履中天皇紀》載：

四年（約 435）秋八月辛卯朔戊戌（八日），始之於諸國置國史，記言

事達四方志。[53]

這顯然是仿傚中國的古制，按晉人杜預（222—284）《春秋左氏經傳集解序》云："《周禮》有史官，掌邦國四方之事，達四方之志，諸侯亦各有國史。"《史記正義·周本紀》云："諸國皆有史，以記事"。《漢書·藝文志》稱"左史記言，右史記事"。"國史"爲地方行政區劃中設置的文書記録官員，即書記官。應神十六年（405）始於中央一級設此官，由王仁擔任。應神皇孫履中即位後，又將此職擴及到各地方國，以便使中央和地方以及地方與地方之間政情通達。按《延喜式》中的"五畿七道"推算，當時地方行政區劃有幾十個之多，可想而知這麽多地方史官"記言事達四方之志"，所需公文用紙的數量一定很大，這是促成日本造紙的社會動因。撇開舊史年表關於"倭五王"在世年代的紀年不談，但就王仁個人而言，這時他還應在世，而至各國任史官的人，也不出王仁或阿知使主的西漢氏或東漢氏族人。

《日本書紀》卷十九《欽明天皇紀》記載："［元年（540）八月］，召集秦人、漢人等諸蕃投化者，安置國郡，編貫户籍。秦人户數總七千五十三户，以大藏掾爲秦伴連。"[54]這是説，540 年 8 月大和國對境内各國各郡在住的秦人和漢人進行人口調查，編制户籍，以便作爲徵收課税和勞役的依據。户籍内容包括各户人數、性别、姓名、年齡、氏别、職業、家族關係等，以户爲單位填寫，再合訂成賬簿。經過調查，在籍的秦人總共有 7053 户，以大藏掾（官名）爲掌管秦部之職，稱爲"秦伴造"，屬於高級官吏。書中没有提到漢人的總户數，但從《新撰姓氏録》記載中可以知道，應當與秦人相當。編制户籍無疑要耗用大量的紙，不能想像這大量紙全由進口供給，應當用國産紙。所以日本造紙應始於王仁到來以後的一段時期，即五世紀最初幾個十年内，而且與王仁有關。

明確談到日本造紙的原始的早期作品，是江户時代初期寬政八年（1668）出版的《枯杭集》。此書以古體日文寫成，未署作者姓名，但必是通曉本國史典的學者。《序》中説，有關事物起源知識得自宗朝法師（1454—1517）。現將此書卷二有關部分翻譯如下：

本國（日本）昔時，有稱爲記私之人者，始行抄紙。此前以木札書文，

故所謂御札者，即此故事也。

前述五十嵐篤好認爲曇徵以前，即推古朝以前的大和國後期已有人造紙，但没有指出最初造紙的人，《枯杭集》對此給出了答案。日本紙史家關義城1972年在《我國最早的抄紙師》一文内首先引用了這條史料[55]。他還指出，除《枯杭集》外，《有馬山名所記》(1672)、《人倫訓蒙圖匯》(1690)、《筆寶用文章》(1746)、《大寶和漢朗詠集》(1823)和《假名古狀揃》(1772—1778)等書都載明記私是日本最初造紙的人。此説有據，但需要辨明。按記私與吉師或吉士同爲古代日語 Kishi 的音譯，是一種稱號，後來纔逐步成爲姓氏。日語中的吉師是對渡來漢人中有學問的人或外交官的榮譽稱號。朝鮮語中的 Kisi，指王室、貴族成員或新羅17品官中第14品官名，雖與吉士對音，却與日語中的吉師含義不同，此處應以日語含義理解記私所指。

《枯杭集》中的記私或吉師所指的具體人到底是誰？我們與日本紙史學者一樣，認爲應是五世紀渡來的秦人或漢人中的某一位。筆者認爲此人需在大和國具有吉師稱號，從事與用紙相關的工作，認識到造紙的必要性；還大體知道造紙原料和加工方法，在朝廷中有一定地位。看來充分具備這些條件的，衹有《古事記》中所載的和邇吉師或《日本書紀》中所載的博士王仁，他就是《枯杭集》中所説的記私。因爲王仁有日語中所説的吉師稱號，從事文書及教學工作，體察到造紙的必要性。他來自造紙術故鄉中國，知道造紙梗概，又受到應神和仁德等大王的尊重。王仁不必親自參加造紙生産，衹要他提出造紙倡議，就可組織河内國漢人建立這一新興産業，再擴及其餘地區，因而有理由被後人稱爲日本始造紙者。

日本紙史家久米康生先生同意大和國後期已行造紙，但認爲從事這一行業的是秦人集團，理由是秦人任財政或物資供應的藏部之職，且多從事紡織、土木等技術生産，在律令體制下掌管造紙的圖書寮中任要職。但是要知道，漢人也從事技術活動，比秦人更了解海外事物，掌管外交和海外貿易。秦人離祖國時紙還未普遍使用，漢人離鄉時紙已大行於世。秦人在圖書寮任職是在日本造紙百年以後的事，不能證明大和國時期秦人始行造紙，秦人中也没有具有吉師稱號的人。

久米還説《日本書紀》中有吉師稱號的不限於王仁一人[56]，事實的確如此。書中還提到難波吉師、琨支吉師或琨支君，但他們是高麗或百濟王室、貴族，不是學者，没有在日本從事與造紙有關的工作，且渡來時間比王仁晚幾十年，已是日本造紙之後的事了，不可能是《枯杭集》中所説的記私。大和國由渡來的中國人造紙，這一點我們與日本學者意見一致，歧見只在於始造紙者是漢人還是秦人。我們認爲先從漢人開始，後來秦人也從事這個行業，最早的紙是麻紙。自從有了造紙以後，大大促進了文化的發展，很快就迎來了麻紙、楮紙進一步發展的飛鳥時代，爲此後奈良朝的文化繁榮奠定了基礎。

七、王仁墓地考

應神朝渡日的秦人、漢人多是有技能之士，秦人精於農工業技術和生産管理、財務工作，漢人除擅長文墨、通曉海外事務外，也精於技術如養馬、製衣、冶煉、造船和造紙等。他們到達後，各方面技能得到發揮，並代代傳承。大和國人口稠密的近畿地區，是政治、經濟和文化中心。《新撰姓氏録》載京畿山城、大和、攝津、和泉、河内等重要地區，總共 1059 個氏族中，漢人系統的氏族有 162 個，佔全體氏族的 15.3%。這是個可觀的百分比，近人據各種古籍調查亦得出大體相同的結果。漢人多聚居於大和國高市郡和河内國古市郡，佔兩郡氏族總數 90%，其他氏族僅居 10%。王仁一族就集中在這裏，憑借其先進的文化和技術背景發揮群體優勢，構成有實力的社會集團，足以影響整個社會。

有關王仁事迹和世系均載諸日本史册，且斑斑可考，事實清楚，堪稱信史。因此，有人將王仁説成“傳説人物”，甚至懷疑其存在，是没有根據的，本文的考證即旨在以事實澄清這些疑惑。由於他這一族漢人在日本長期間是名門望族，其嫡傳子孫多在政府中身居要津，因而使他的名聲得以彰顯後世。在日本衆多渡來人中，他是能保留原有漢名的極少數人之一。奈良縣奈良市的於爾（Wani）和滋賀縣滋賀郡志賀町的和邇（Wani）二地，都是以王仁之名命名的。其墓地由子孫逐代維護、掃祭，亦被日本人視爲文化聖地。在奈良朝至平

安朝，王仁墓仍保存完好。自平安朝後期特别是鎌倉時代（十二至十三世紀）以來，皇室衰微，政權落入握有重兵的異姓武人手中，同時發生接連不斷的内戰。隨着時間的推移和因戰争破壞所造成的影響，王仁的後裔散居各地，致使墓塚長期失修。平安朝後期這裏成爲貴族的獵場，但墳墓基址仍在附近居民代代記憶之中，且有當地文字記録爲憑。那麽王仁墓在何處呢？通過文獻考證並依此再至現場考察，此問題亦不難解决。

江户時代中期享保十六年（1731），京都儒者並河誠所（1668—1738）爲編寫河内史，來大阪府枚方市收集資料。他從該市禁野本町的和田寺記録中得知，《古事記》、《日本書紀》所載應神天皇從百濟召請、携來《論語》和《千字文》的日本文化之始祖博士王仁墓位於藤坂的御墓谷。他又來到墓地考察，見墓區原有墓石並訪問附近居民，得以確認墓塚所在後，遂向當地地方長官久貝正俊進言，説明墓主的歷史地位，建議對墓修繕、重樹墓碑。建議被采納了，享保十八年（1733）墳墓重修，又樹立碑文爲“博士王仁之墓”的墓碑，從此又被人們祭祀[57]。並河誠所名永，字永崇、尚永，通稱五市郎，號五一居士，寬文八年（1668）生於京都，儉齋之子，早年投京都大儒伊藤仁齋（1627—1705）門下，習和漢之學，名聲大顯，歷仕遠江掛川、武藏河越等諸侯。後移居江户（今東京）開壇講學，元文三年（1738）卒。著《五畿志》、《祖衡河内史》、《擬集古録》及《中臣祓旁訓》等[58]。

享保二十年（1735）刊關祖衡等人編撰的《河内志》記載：“王仁之墓位於河内國交野郡藤阪村東北墓谷，今稱於爾墓。”這段記載顯然是根據並河誠所提供的材料而寫的。於爾、和邇日語發音相同，都讀作 Waní，是王仁漢名的日語音譯，於爾墓即王仁墓。江户時代的河内國交野郡藤阪村，即大和國時期的河内國古市郡古市鄉，這裏正是王仁一族當年聚居之地，可見他逝世後也葬於此。其墓經江户時代重修後，至明治年間墓地又加擴大、修整，離墓 30 米處還樹一大石碑，這裏應是入口處，可見王仁墓區占地面積很大。碑文爲“博士王仁墳”，由當時日本皇族熾仁親王（1835—1895）題寫。熾仁爲明治維新元勳，歷任兵部卿、元老院議長和左大臣等要職。昭和年以後，隨着附近環境的變遷，墓區入口又改到現今的地方。

昭和十二年（1937），北河内郡菅原村村長山中信造向大阪府申請，將王仁墓作爲本府指定歷史遺蹟。次年（1938）5 月 13 日，大阪府根據《古文化紀念物保存顯彰規則》有關條款，指定此處爲府内第 13 號史蹟，因此墓區得到妥善保護。昭和十五年（1941），當地財界和文化界有志之士捐資，在王仁墓四周建起白色石質圍墻，以資保護。二戰後，對大阪府指定史蹟王仁墓又進行大規模修整，在墓西建起“王仁公園”，有大片緑地和樹木，墓前鋪設石板人行通道。八十年代墓區新建具有古代建築形式的紀念廳，形成現在的規模。

1990 年，日本紙史專家町田誠之教授在《漫步大和之古代史蹟》一書《王仁塚》文内，對該墓作了介紹[59]。他從京都乘 JR 片町（Katamachi）綫火車至長尾驛下車，向西南行，經四個十字路口遇到一寬廣的大街，順街南行發現右手（西）有菅原神社，左手（東）有正俊寺。再沿街坡走十分鐘就看到有關王仁墓的路標，沿路標向右（西）轉，在樹林中出現立有石碑的入口，沿石板人行道東行即到王仁墓，距長尾車站約 1 公里。2000 年 11 月 23 日，筆者在京都演講王仁事蹟後，町田先生告訴了王仁墓地址。老友森田康敬先生便開車帶我前往，雖走的是近路，但到達時天色已晚。現將所見報道如下：

王仁墓所在地的行政區劃多次變動，戰後爲大阪府羽曳野市古市村，現在是大阪府枚方市藤阪東町二丁目 2223 號，有當地“王仁墓環境保護會”人員負責墓區清掃。入口處有警示牌“請勿帶犬散步，請勿開車入内”，因此王仁公園和墓區非常整潔、幽静，路旁垃圾箱定時清理，區内見不到任何雜物在地上。墓前放置一些瓷瓶，内置鮮花。旁邊有石刻《論語》及《千字文》部分内容，横置地面之上。更有兩個木牌説明此墓自江户時代以來的修繕情況，還談到年間行事：每年 11 月 3 日爲文化日，8 月 17 日在這裏舉行納凉聚會，每月第二個星期日開月例會，由王仁墓環境保護會舉辦。從目前情況看，此墓將長期受到妥善保護，這是令人欣慰的。

日本方面對王仁墓這一史蹟的重視和保護，是應當肯定的。但要指出，他們對王仁事迹和世系並没有作深入考證，祇是根據他從百濟到日本這一點便將其誤認爲百濟人。因而 1988 年舉行慶祝史蹟指定五十周年活動時，並没有邀請王仁祖國中國派代表參加，而是請了韓國代表前往，韓國人還在那裏種植無

窮花作爲紀念。但人們只要認真查一下《新撰姓氏録》、《續日本紀》等史册，就會發現王仁的祖國是中國，其祖籍爲漢都長安，這個由白紙黑字寫出的事實是不容扭曲的。經過當地寺院記載和二百多年前儒者並河誠所的現場考察，應當説王仁遺骨葬在現今位置，是没有多大疑問的。因而在入口處的碑文“大阪府指定史蹟/傳王仁墓”中的“傳”字似乎是不必要的，這樣行文易使觀衆産生種種誤解。歷史上王仁其人、其墓經過學術研究已證明是實實在在的，怎麽能冠以“傳”字呢？

距今一千五百多年前，五經博士王仁對百濟和日本文化發展作出過卓越貢獻，韓國人和日本人對他有崇敬和懷念的感情是由衷的，但也不能割斷王仁的同胞中國人對他的同樣感情。本論文已證明中國是王仁的祖國，韓國是他的第二故鄉，日本是他的第三故鄉，他是中、韓、日三國人民友好和文化交流的使者和象徵，而不應祇是日、韓親善的象徵，他應受到三國人民的共同緬懷。因此我們建議中國政府有關當局特别是文化部，爲王仁刻一墓誌銘樹立在他的墓前，將他携入日本的古本鄭注《論語》和鍾撰《千字文》等影印放大本陳列在紀念廳内，在墓區種植中國花草樹木，組織國人前去參訪，以表達祖國人民對他的懷念。如果再有機會，由中、日、韓三國代表一起舉辦紀念活動，意義更大。至今爲止，國人對王仁仍知之甚少，宜對其加以宣傳。

2001 年 2 月 15 日寫於北京

注 釋

〔1〕〔漢〕班固《漢書》，卷二十八下《地理志》，卷九十五《朝鮮傳》，上海古籍出版社 1986 年版二十五史縮印本，第 1 册，520，722 頁。

〔2〕王金林《日本古代史》，17—26 頁。天津人民出版社 1984 年版。

〔3〕《漢書》卷二十八下《地理志·燕地》，二十五史縮印本，第 1 册，523 頁。

〔4〕〔劉宋〕范曄《後漢書》，卷一一五，《倭國傳》，二十五史縮印本，第 2 册，1048 頁，上海古籍出版社 1986 年版。

〔5〕三宅米吉《漢倭奴國印考》，《史學雜誌》（東京），1892，第 3 編，4 號。

〔6〕〔高麗〕金富軾《三國史記》卷十六，《高句麗本紀第四》日文本，第 2 册，80 頁，東京

平凡社 1983 年版。

〔7〕〔晉〕陳壽《三國志》卷三十，《魏志·倭國傳》，二十五史縮印本，第 2 册，1169 頁。

〔8〕《三國史記》卷十七，《高句麗本紀第五》，日文本第 2 册，112 頁。

〔9〕木宮泰彦《中日文化交流史》，41 頁，北京商務印書館 1980 年版。

〔10〕日本（奈良朝）舍人親王《日本書紀》卷十，《應神天皇紀》，第 2 册，208，514 頁。東京岩波書店 2000 年版。

〔11〕同上書，204—206，512—513 頁。

〔12〕太田亮編《漢、韓史籍に顯はれたる日韓古代史資料》，155—158 頁，東京磯部甲陽堂 1944 年版。

〔13〕《三國史記》卷二十四，《百濟本紀第二》，日文本第 2 册，314 頁。

〔14〕潘吉星《論日本造紙與印刷之始》，《傳統文化與現代化》（北京），1995，(3)：67—76。又，《日本にすける製紙と印刷の始まりについて》，《百萬塔》（東京），1995，(92)：17—28。

〔15〕《三國史記》卷二十五，《百濟本紀第三》，第 2 册，324 頁。

〔16〕〔唐〕房玄齡《晉書》卷九《孝武帝紀》，二十五史縮印本，第 2 册，1271 頁。

〔17〕陳遵嬀《中國天文學史》，第 3 册，881 頁，上海人民出版社 1984 年版。

〔18〕日本（奈良朝）太安萬吕《古事記》，中卷《應神天皇記》，145，276 頁，東京岩波書店 1999 年版。

〔19〕《漢書》卷三十，《藝文志》，二十五史縮印本，第 1 册，528 頁。

〔20〕《論語》成書年代説法不一，兹從楊伯峻説，見其《論語譯注》，5 頁，北京中華書局 1965 年版。

〔21〕《後漢書》卷六十五，《鄭玄傳》，二十五史縮印本，第 1 册，910 頁。

〔22〕黄永武編《敦煌寶藏》，第 140 册，305—311 頁，臺北新文豐出版公司 1986 年版。

〔23〕〔唐〕姚思廉《梁書》卷五十，《周興嗣傳》，二十五史縮印本，第 3 册，2096 頁。

〔24〕Satow，E.M.Transliteration of the Japanese syllabary. Transaction of the Asiatic Society of Japan，1879，7：227—228。

〔25〕〔元〕脱脱《宋史》卷一六三，《職官志·直秘閣》，二十五史縮印本，第 7 册，5666 頁。

〔26〕同上書卷二六六《李至傳》，第 8 册，6202 頁。

〔27〕參見《日本書紀》卷十，第 2 册，207 頁。

〔28〕〔唐〕孔穎達《春秋左傳正義》卷三十九，《十三經注疏》本，下册，2008 頁，上海世界書局 1935 年版。

〔29〕《三國史記》卷二十四，《百濟本紀第二》，日文本第 2 册，301 頁，東京平凡社 1983 年版。

〔30〕參見《日本書紀》卷二十，補注 20:1，第 4 册，375 頁，東京岩波書店 2000 年版。

〔31〕《日本書紀》卷十九，《欽明天皇紀》，第 3 册，304，494 頁。

〔32〕《日本書紀》卷二十，《敏達天皇紀》，第 4 册，24，437 頁。

〔33〕參見《日本書紀》卷十九，《欽明天皇紀》，第 3 册，305 頁。

〔34〕《日本書紀》卷二十，敏達元年五月條，第 4 册，18，436 頁。

〔35〕宋越倫《中日民族文化交流史》，98 頁，臺北正中書局 1969 年版。

〔36〕西村真次《日本文化史概論》，132—133 頁，上海商務印書館 1936 年版。

〔37〕參見《日本書紀》卷十二，補注 12:1，第 2 册，446 頁。

〔38〕《日本書紀》卷十二，《反正天皇紀》，第 2 册，300，540 頁。

〔39〕〔梁〕沈約《宋書》卷五，《文帝紀》；卷九十七，《倭國傳》，二十五史縮印本，第 3 册，1640，1899 頁。

〔40〕黃務滌等編《中國古代冶金》，73—77 頁，北京文物出版社 1978 年版。

〔41〕《日本書紀》卷十一《仁德天皇紀》，第 2 册，222—224，518—519 頁。

〔42〕《漢書》卷三《高后紀》，二十五史縮印本，第 1 册，376 頁。

〔43〕《日本書紀》卷十一，《仁德天皇紀》，第 2 册，238，522 頁。

〔44〕同上書卷二十二，《推古天皇紀》，第 4 册，118，464 頁。

〔45〕日本（江户朝）貝原好古《和漢事始·和事始》，卷三，器用門·紙條，東京，1697 年版。

〔46〕《日本書紀》卷二十七，《天智天皇紀》，第 5 册，54，387 頁。

〔47〕參見劉仙洲《中國機械工程發明史》，66 頁，北京科學出版社 1962 年版。

〔48〕《日本書紀》卷十七，《繼體天皇紀》，第 3 册，180，459 頁，東京岩波書店 2000 年版。

〔49〕同上書，183，461 頁。

〔50〕關義城《手漉紙史の研究》，2 頁，東京木耳社 1976 年版。

〔51〕壽岳文章《和紙の旅》，28 頁，東京株式會社藝草堂 1973 年版；久米康生《和紙の文化史》，7—10 頁，東京木耳社 1977 年版；町田誠之《和紙の風土》，16 頁，京都駸駸堂 1981 年版。

〔52〕潘吉星《中國科學技術史·造紙與印刷卷》，105 頁，北京科學出版社 1998 年版；《中國製紙技術史》日文版，95 頁，東京平凡社 1980 年版。

〔53〕《日本書紀》，卷十二，《履中天皇紀》，第 2 册，294，532 頁。

〔54〕同上書卷十九，《欽明天皇紀》，第 3 册，240，476 頁。

〔55〕關義城《わが國最初の紙すき師について（1972)》，《手漉紙史の研究》，32—34 頁，東京木耳社 1976 年版。

〔56〕久米康生《古代の和紙について》，《和紙文化研究》（東京），1999，(7)：9。

〔57〕《大阪府史蹟王仁墓についての説明》，立於王仁墓旁。

〔58〕日置昌一《日本歷史人名辭典》，682 頁，東京名著刊行會 1973 年版；並河誠所（Namikawa Seisho)，在王仁墓旁史蹟説明中作並川誠所，今從《人名辭典》。

〔59〕町田誠之《王仁塚》，《大和の古代史蹟き步く》，44—47 頁，京都株式會社思文閣 1990 年版。

作者單位：中國科學院自然科學史研究所

隋唐五代時期的生態環境

徐庭雲

隋唐五代（581—960）歷時近四百年，在我國生態變化史上處於承前啓後時期。儘管在漫長的歷史歲月中，人類爲了生存，在向大自然索取的過程中對生態環境也造成了某些破壞，但從文獻資料看，隋唐五代時期仍然有十分良好的生態環境。那時，天空碧藍，河水清澈，植被豐厚。野生動物不僅數量巨大，而且品種繁多，良好的生態環境簡直成了野生動物的樂園。宛如畫卷般的青山碧水和絢爛多彩的花鳥蟲魚愉悦着人們的身心，使人們的身心受到滋潤和調養。一批山水詩人在優美的生態環境的陶冶下，鍾情山水，寫下了一批山水詩和田園詩，成爲我國文學寶庫中的瑰寶。

一、氣　候

氣候與生態環境有密切的關係。我國已故著名氣象學家和地理學家竺可楨先生經過多年來對我國歷代流傳下來的豐富的歷史文獻和當代科學發掘的考古資料進行細緻的研究後確定，從公元 600 年至公元 1000 年，爲我國氣候的第三個温暖時期，氣温普遍偏高[1]。而第三個温暖時期正與隋唐五代時期相當，高温氣候對當時的生態環境有重要的影響。

當時的人們將高温氣候稱之爲“常燠”，其特徵是“夏則暑殺人，冬則物華實”。在當時的歷史上，頗多這類記載：

唐玄宗天寶元年（742）：“冬，無冰。”

德宗貞元十四年（798）：“夏，大燠。”

憲宗元和九年（814）：“六月，大燠。”

元和十一年（816）：“十二月，雷，桃李俱花。”

穆宗長慶二年（822）：“冬，少雪，水不凍冰，草木萌蓺如正月。”

穆宗長慶三年（823）：“十二月，水不凍，草萌芽，如正、二月之候。”

僖宗廣明元年（880）：“十一月，暖如仲春。”

中和二年（882）九月：“太原桃李實。”[2]

由於進入氣候温暖期，就使得一些原來處於寒冷時期在北方不能生長的植物此時可以生長，這是由於氣候温暖使不耐寒植物生長帶北移的結果。但這類史料很難找到，只有梅、橘二例，或可説明一些問題。

梅是一種不耐寒的樹木，冬季在 -14℃以下便會凍死。在唐代，長安的温度當在這一温度之上，所以纔能够成功地栽培梅樹，開出美麗清香的梅花。史稱唐玄宗有寵妃曰江采蘋，工詩文，性喜梅，“所居闌檻，悉植數株，上榜曰‘梅亭’。梅開賦賞，至夜分，顧戀花下不能去”[3]。這説明梅花在長安生長良好。

橘是一種不耐寒的樹木，一般説來，橘樹在淮河以北就不能開花結果。據竺可楨先生的研究，從公元初年至公元 600 年，即從東漢、三國至魏晉南北朝時期，是我國氣候的第二個寒冷期。因此，那時在淮河以北栽種橘樹就不能開花結實。三國時期，魏文帝曹丕曾在今河北臨漳的銅雀臺栽種了橘樹，結果既不開花，又不結實，即所謂“華實不就”。到了唐代，由於氣候温暖，橘樹在京城栽培取得成功，結出了果實。開元末年（741），江南進乳柑橘，唐玄宗在蓬萊宫種下十粒橘種。至天寶十載（751）九月秋，“結實一百五十餘顆”。據説，這批柑橘的味道“與江南、蜀道所進者不異”[4]。畢竟這批橘子來之不易，所以被當作喜慶之物。唐玄宗將橘子分賜宰臣，宰臣因此而獻表歌頌聖德：“陛下玄風真紀，六合一家。雨露所均，混天區而齊被；草木有性，憑地氣以潛通。故兹江外之珍果，爲禁中之佳實”云云[5]。至武宗時（840—846），禁中橘樹又結實，朝廷分賜群臣。著名政治家、文學家李德裕（787—850）曾經記載此事：“清露降，聖上命中使賜宰臣等朱橘各三枚，蓋靈囿之所植也。”[6]

二、水資源

水是生命之源。從文獻資料看，隋唐五代時期，我國水資源的狀況遠勝於今天，不僅水量豐沛，地下水水位高，而且水質優良，江河湖泊極其清澈。關於水資源的狀況，唐朝尚書省工部有精確的統計數字。據工部的統計，當時天下“水泉”共計有“三億二萬三千五百五十九”處[7]，這個數字在今天看來十分驚人。但是這還不是唐代遼闊版圖上的水泉的全部，文獻記載得非常清楚，“遐荒絶域”地區的水泉並未包括在這個數字中。

在這裏應當説明的是，關於“三億二萬三千五百五十九”中“億”的解釋。在我國古代文獻中，有“十萬爲億”的訓釋。因爲在當時，有的地方，僅一處地方泉水即可多達千處以上，故有以“千泉”爲名者。例如，唐代安西四鎮之一碎葉以西四百里處有地方名“千泉”。據玄奘的解釋：“千泉者，地方二百餘里，南面雪山，三陲平陸。水土沃潤，林樹扶疏，暮春之月，雜花若綺，泉池千所，故以爲名。”[8]又如，劉禹錫記湘東某地山區，“山下出泉，逗巖爲池，泓澄可愛者不可遍舉”。這又是一則當時泉水很多的例證。

關於河流，據唐朝尚書省工部的統計數字，計有“大川”二（所謂“大川”係指“自西極達於東溟”的長江和黄河），“中川”一百三十五，“小川”一千二百五十二[9]。這些水泉、江河，在中央政府水部郎中（從五品上）和水部員外郎（從六品上）等官員的管理下，獲取灌溉舟楫之利，是政府的重要資源。需要説明的是，這裏的統計數字似乎只是略舉而已。因爲據當今中國地圖出版社公佈的數字，我國流域面積在 100 平方千米以上的河流就有五萬多條。

關於長安的地下水，生活在今天的人們都知道，古城西安是一個嚴重缺水的城市，地下水水位不斷下降，不但灌溉用水困難，連生活用水也很困難。而在隋唐五代時期，這裏地下水水位却很高。由於地下水在地層中含量豐富，水位高，水在壓力作用下，從地下迸湧而出，形成湧泉；或出於同樣的原因，潜存於地下含水層中的大量地下水源源不斷地湧出，日久天長，在地表浸淫成池沼，這是一種自然現象。在隋唐五代時期，京城長安不止一次發生這樣的事

情：

例一，隋文帝開皇三年（583）三月丙辰，“京師醴泉出”[10]。這則記載對研究當時的水資源狀況很重要，首先説明在被隋文帝選定的新都城大興城（今陝西西安）中，地下水資源十分豐富，所以纔能形成湧泉。其次説明，在新都城大興城中，有水質十分優良的泉水，因爲在當時是把甘甜的泉水稱做“醴泉”的。

例二，長安的地下水湧出，在地表形成池沼。據記載，在武則天時期“長安城東隅民王純家井溢，浸成大池數十頃，號龍慶池”。水池形成後，水面上雲氣氤氳，或言有黄龍潜藏其中。望氣者言，此地“常鬱鬱有帝王氣”。由於當時的臨淄王李隆基的宅院就在池北，李隆基登極後，這一現象就被視爲唐玄宗的“受命之祥”而載於史册，所以纔保存下這樣一條研究水資源的寶貴資料[11]。

隋唐五代時期，在其他地區也有這樣的情況：（1）唐玄宗天寶三載（744），武威郡番禾縣（今甘肅永昌）天寶山“有醴泉出”[12]。（2）後晉天福初（936），“太原城中數處井泉瀑溢”[13]。上述地區在今天，都是乾旱缺水地區，地下水位已經很低，而在當時却有湧泉，説明當時地下水位很高。

在北方，由於水土流失，致使“渭水多沙，流有深淺，漕者苦之”[14]。多沙的渭水與清澈的涇水相比，涇清渭濁，反差甚大。以至於“涇渭”成了人品清濁的比喻。但是，那時的生態未遭到像後世那樣的破壞，所以，儘管是北方的河流，仍然有一些河流含沙量不大，河水清澈的河流，如上述涇水。此外，發源於今山西太原西南懸甕山、東流入汾河的晉水，也是一條極其清澈的河流，以至於人們用這條河流的清澈來比喻人品格的清高。例如，裴寬爲河南尹，不畏權貴，體恤百姓，境内大治。後除太原尹，唐玄宗寫詩爲他餞行，以清澈的晉水爲喻，稱讚他品德的清廉高尚：“德比岱雲佈，心如晉水清。”[15]足見晉水在當時有多麽清澈。

還有洛水和伊水：洛水發源於陝西洛南，東南流向河南省。伊水是洛水的支流，發源於河南南部熊耳山，至偃師入黄河。伊水、洛水匯合後，稱伊洛水。今天的伊洛水已經相當渾濁，但在當時，伊洛水却非常清澈，對伊洛水清

澈的描述，屢屢見於當時人的詩文中。例如，唐文宗開成元年（836）六月，詩人李紳在黨争中被排擠出京城，爲宣武軍節度使，臨赴任時，京城百姓數萬人相送。李紳的政敵竟然對爲李紳送行的百姓大打出手。此情此景使李紳感觸良深，伊洛水的清澈如鏡和官場的渾濁成了鮮明的對比，李紳賦詩云："油幢並入虎旗開，錦纛從天鳳詔來。星應魏師新鼓角，地嫌梁苑舊池臺。日暉紅旆分如電，入擁青門動若雷。伊洛鏡清迴首處，是非紛雜任塵埃。"[16]

至於南方的河流，幾乎所有的河流全都顯現出清澈明净的風姿。例如：漢江是長江最長的一條支流，發源於陝西西南部，流經湖北，至武漢入長江。在唐代，這條河極其明澈，在衆多詩人的眼中，漢江永遠明媚可人。盛唐詩人李白（710—762）著有《襄陽曲》四首，其中有兩首描寫漢江水的清澈碧緑，第三首曰："峴山臨漢江，水緑沙如雪。上有墮淚碑，青苔久磨滅。"[17]李白素喜豪飲，且又富於幻想，在另一首詩《襄陽歌》中，把明潔碧緑的漢江水，比喻爲他喜愛的剛剛釀造成的葡萄酒："遥看漢水鴨頭緑，恰似葡萄初醱醅。此江若變作春酒，壘麴便築糟丘臺。"[18]在中唐詩人杜牧（803—853）的眼中，純净碧緑，水量豐沛的漢江色彩明麗，白鷗緑水，充滿了勃勃生機："溶溶漾漾白鷗飛，緑净春深好染衣。南去北來人自老，夕陽長送釣船歸。"[19]由於漢江江水清澈碧緑，使這條江水具有開闊人的心胸的魅力。與中唐詩人王維同時的詩人丘爲曾經在漢江泛舟，他乘著一葉輕舟隨風飄蕩，明净的江水使他心情安閒歡暢："漾舟漢江上，挂席候風生。臨泛何容與，愛此江水清。"[20]

又如：嘉陵江是長江上游的一條重要支流，古稱"閬水"、"渝水"。在中唐詩人李商隱（約813—858）的眼中，這條江水含烟帶月，呈現出象蓼藍一樣的藍緑色，景色秀麗宜人："千里嘉陵江水色，含烟帶月碧於藍。今朝相送東流後，獨自驅車更向南。"[21]湘江是長江的一條重要的支流，發源於廣西海洋山西麓，東北流貫湖南東部入洞庭湖。今天的湘江已經相當渾濁，而在當時，"湘水至清，深五六丈，下見底，碎石若樗蒲子，白沙如霜雪"。這是由於水中泥沙、有機物等雜質含量極少，河水没有污染，所以雖然年深日久，但水底的碎石依舊保持潔净，就像光澤的棋子一樣[22]。沅江發源於貴州省東南部的雲霧山，至湖南省漢壽縣入洞庭湖。在唐代，沅江清澈如同一面明亮的鏡子，含

着幽幽碧緑，朝朝暮暮向人們遞送着她的明媚："沅江清悠悠，連山鬱岑寂。回流抱絶巘，皎鏡含虚碧。昏旦遞明媚，烟嵐分委積。香蔓垂緑潭，暴龍照孤磧。"[23]袁水是贛江的支流，經今江西省宜春地區流入贛江。在唐代，這條江名宜春江，江水清澈："宜春界鐘山，有峽數十里，其水即宜春江也，回環澄澈，深不可測。"[24]

對於水的功用，唐人已經有十分明確的認識。他們認爲："凡造物由水，水由土。"這句簡短的話含義清楚準確，説明當時的人認識到一切生命皆由水而得以生存。然而不同地區水質是不相同的，水質不同的原因，在於不同地區土質不同。而水由於溶解了不同土質中的物質，使得水質也各不相同。在長期的社會生活實際中，人們對不同江河的水質有不同的瞭解："江東宜綾紗，宜紙，鏡水之故也。蜀人織錦初成，必濯於江，然後文采煥發。鄭人以滎水釀酒，近邑水重，與遠郊美數倍。齊人以阿井煎膠，其井比旁井重數倍。"[25]這段話説明，不同的水有不同的功用，水質直接決定産品的質量。某些温泉水可以治病。唐河南道汝州魯山縣西四十里有温泉，"狀如沸湯，可以熟米"。年深日久，當地居民都知道這處温泉對多種疾病都有良好的治療效果，故在泉邊立碑刻石，銘曰："皇女湯，可已萬病。"[26]唐關内道同州朝邑縣西北三十里左右的原下有泉水，名苦泉，"其水鹹苦，羊飲之，肥而美"。由於飲用苦泉水的羊肉質肥美，用洛水釀造的酒味道隽永，所以當時的諺語説："苦泉羊，洛水漿。"[27]

對於水與人類生活的關係，當時的人已經從實際生活中體會到，優質的水土，山清水秀的環境對人類的生活大有益處，甚至認爲靈山秀水可以滋潤女性的容顔。例如，中唐詩人杜牧的《杜秋娘詩》，講的是金陵女子杜秋娘的美麗得自於京江水的滋養："京江水清滑，生女白如脂。其間杜秋者，不勞朱粉施。"[28]詩中所稱的"京江"即流經今江蘇鎮江北面的那一段長江，因爲鎮江在古代被稱爲"京口"，所以這一段長江被稱爲"京江"。還有與此相類似的例子，唐代女詩人薛濤（？—832）自幼隨父親入蜀，後爲樂妓。薛濤聰慧能詩，時稱"女校書"，詩人元稹與她互贈詩文。在贈薛濤的詩中，元稹把薛濤與漢代四川著名的才女卓文君相提並論，説正是清滑的錦江水和秀麗的峨眉山哺育

了這樣兩位才貌雙全的女子："錦江滑膩峨眉秀，幻出文君與薛濤。言語巧偷鸚鵡舌，文章偷得鳳凰毛。"[29]湘江流域同樣被人們視爲這樣的寶地，中唐詩人劉禹錫説："瀟湘間，無土山，無濁水。民乘是氣，往往清慧而文。"[30]所謂"無土山"，説的是瀟湘地區的山全都密密地覆蓋著緑色的植被，不存在水土流失的問題，境内不論是河流還是湖泊，全都明亮清澈，水中不含泥沙，故"無濁水"。正由於瀟湘地區山清水秀，所以使這裏的百姓鍾靈毓秀，一個個"清慧而文"。這則記載説明，當時的人已經認識到，生態環境與人類的健康有密切的關係。

三、野生動物

在自然界中，野生動物的數量和品種的多少是生態環境優劣的重要標誌。從一些偶然留下的記載可以看到，隋唐五代時期野生動物很多，甚至很多今天只能在動物園看到的珍稀動物，在當時到處皆是。

1. 哺乳動物：

麋鹿：鹿是鹿科動物的通稱，我國所産種類很多，有麝、麋、獐、麅、麈等多種。隋唐五代時期，這類野生動物遍地皆是。隋文帝開皇七年（587），突厥沙鉢略可汗向隋文帝請求到恒代一帶（今山西北部）狩獵，文帝許之。沙鉢略"一日手殺鹿十八頭，齎尾、舌以獻"[31]。足見今山西北部地區當時遍地皆是麋鹿。唐太宗貞觀四年（630），唐朝擊東突厥，突厥頡利可汗兵敗勢窮降唐，他既痛惜家國的滅亡，自己身爲降虜，又懷念自由豪放的遊獵生活，爲此鬱鬱寡歡，容顔憔悴。唐太宗爲了讓他能够以射獵自娱，欲將他安置到虢州（今陝西潼關東）爲官，因爲那裏"負山多麋鹿，有射獵之娱"[32]。虢州地處唐朝東、西兩京之間，爲唐朝的腹心地區，但是這裏有這樣多的野生動物，説明那時生態環境良好。唐憲宗元和十年（815）十二月，東都防禦使吕元膺上書稱："東都西南連鄧（治今河南鄧縣）、虢，山谷曠遠，多麋鹿猛獸，人習射獵，不務耕稼。春、夏以其黨遷徙無常，俗呼爲'山棚'。"這些被稱爲"山棚"的獵民由於世世代代從事射獵，所以個個體魄健壯，嫻於射獵。吕元膺上

奏皇帝，請以“山棚子弟”保衛皇宫[33]。鄧、虢之間是綿延數百里的山地，地處陝西、河南、湖北之間，連接唐朝的兩京——西京長安與東都洛陽，係唐朝的腹心地區。在這樣遼闊的一片地域内，祇有具有數量相當多的野生動物，當地百姓纔可以放棄農業，專以射獵爲生，形成這樣一支人數可觀的專業獵民隊伍。後梁太祖朱温爲宋州碭山（今安徽碭山）人，幼年喪父，隨母親王氏在同縣富人劉崇家當傭工。年幼的朱温狡猾無行，不肯種田，却“善逐走鹿，往往得之”[34]。碭山地處東西、南北交通要道的連接點上，今隴海鐵路即經過碭山而横貫東西，當時在這裏也有很多麋鹿。唐代的蕭關屬關内道，地在今寧夏同心東南。唐敬宗寶曆（825—826）年間的詩人朱慶餘行經此處，見到這裏的景色自然與江南的魚米之鄉迥異，江上不再有捕魚的鷗鷺，林中却奔跑著帶箭的麋鹿：“川絶銜魚鷺，林多帶箭麋。”[35]

對今天説來不可想象的是，有時野生麋鹿竟然跑到京城鬧市遊逛，甚至到位於京城腹地、且戒備森嚴的皇宫和莊嚴神聖的太廟之中闖蕩。例如：隋文帝開皇十七年（597）閏月己卯：“群鹿入殿門，馴擾侍衛之内。”[36]唐德宗貞元二年（786）二月乙丑：“有野鹿至於含元殿前，獲之。”僅七天後，又有野鹿至於含元殿前，再獲之[37]。貞元四年（788）三月癸亥：“有鹿至京師西市門，獲之。”[38]文宗開成四年（839）四月：“有麏出於太廟，獲之。”[39]含元殿是唐朝京城長安大明宫的正殿，凡正式的朝會全在這裏舉行。而西市本是鬧市區，長安當時總共只有兩個商業區——東市和西市，西市是其中之一。在西市，店鋪作坊鱗次櫛比，商業繁華，屬於鬧市地區。而太廟，是帝王的祖廟，供奉著列祖列宗的牌位，每逢四時節令或列祖列宗的生辰忌日，都要舉行祭祀活動，是最莊嚴神聖的禁地。上述這些地方居然有麋鹿出没，足見當時野生麋鹿的數量相當巨大。

猿猴：野生猿猴今天已經相當稀少，不少品種屬於瀕危動物，被劃入被保護範圍。但是在隋唐五代時期，猿猴却是分佈地域很廣的、數量很多的野生動物。通過當時人的詩文，幾乎可以劃出一幅範圍清楚的猿猴分佈圖：今四川廣元北，是古驛站籌筆驛的所在地。該驛向爲川、陝之間的交通要道，臨近甘肅。相傳諸葛亮出師時，曾經在此籌措計劃，草擬軍書，故名。當時這裏有猿

猴，詩人李商隱給這裏的猿猴和飛鳥賦予靈性，説它們至今還在畏懼諸葛亮號令的嚴明："猿鳥猶疑畏簡書，風雲常爲護儲胥。徒令上將揮神筆，終見降王走傳車。"[40]代宗大曆二年（767），詩人杜甫在夔州（今四川奉節）作《登高》詩，描寫長江邊的秋風秋色和詩人的悲凉沉鬱的心情："風急天高猿嘯哀，渚清沙白鳥飛迴。無邊落木蕭蕭下，不盡長江滾滾來。"岣嶁山是衡山七十二峰之一，中唐詩人韓愈（768—824）親自上山去尋找"岣嶁碑"的身影，但只見到"森森緑樹猿猱悲"[41]。唐武宗在位（840—836）時期，詩人馬戴在描繪湘江邊夕陽的餘暉行將消盡時水闊山蒼的晚秋景色時説："露氣寒光集，微陽下楚丘。猿啼洞庭樹，人在木蘭舟。廣澤生明月，蒼山夾亂流。雲中君不見，竟夕自悲秋。"[42]唐憲宗元和十一年（816），詩人白居易被貶官潯陽（今江西九江）任江州司馬，寫下了著名的詩篇《琵琶行》，叙述他單調寂寞的謫居生活："我從去年辭帝京，謫居卧病潯陽城。潯陽地僻無音樂，終歲不聞琵琶聲。住近湓城地低濕，黄蘆苦竹繞宅生。其間旦暮聞何物？杜鵑啼血猿哀鳴。"終生未仕的中唐詩人孟浩然離别家鄉出遊時，至桐廬江（今浙江桐廬）描寫桐廬江的夜色和自己思鄉的心情："山暝聽猿愁，滄江急夜流。風鳴兩岸葉，月照一孤舟。"[43]唐憲宗元和十年（815），劉禹錫自長期流放中被召回京城。宰相本來打算把他安排到中央三省六部中爲官，但他寫了一首題爲《遊玄都觀詠看花君子詩》，得罪了當權者，當權者一怒之下，將他貶官至遥遠的播州（今貴州遵義）爲刺史。詔下，御史中丞裴度爲劉禹錫向唐憲宗求情："劉禹錫有母，年八十餘。今播州西南極遠，猿狖所居，人迹罕至。禹錫誠合得罪，然其老母必去不得，則與此子爲死别，臣恐傷陛下孝理之風。伏請屈法，稍移近處。"[44]足見今貴州遵義地區在當時還是"猿狖所居，人迹罕至"的地區。

上述文獻分别描述的是今貴州、四川、湖南、湖北、江西、浙江的風光，在唐代，那裏有大量的野生猿猴，所以，無論在重岩叠嶂的長江三峽，還是在煙波浩淼的洞庭湖，以及明净秀麗的桐廬江，都可以聽到猿猴的叫聲。李白膾炙人口的詩《早發白帝城》，寫的是唐肅宗乾元二年（759）被流放夜郎的途中，行至白帝城（今四川奉節）時，忽聞得赦，簡直是絶處逢生，於是欣喜地自白帝城返回江陵（今屬湖北）。詩人的輕舟自長江上游順流而下，幾有泠然

禦風的飄然之感："朝辭白帝彩雲間，千里江陵一日還。兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山。"從生態環境的角度來看，大詩人李白以他傳神的巨筆，描繪出當時長江兩岸欣欣向榮的生態環境：在連綿一千多里的長江兩岸的蒼翠密林裏，無計其數的猿猴活躍其中，在良好的生態環境中孳生繁衍，啼叫聲此伏彼起，不絶於耳。這首詩所傳達的有關生態學的資訊是：整個長江兩岸都是猿猴的快樂家園。

如今，長江以北已經很少有野生猿猴的蹤跡，但在當時，這裏却是獼猴的棲息地：例一，今陝西西北部的麟遊縣就有猿猴。麟遊縣是隋朝仁壽宮的所在地，隋文帝開皇十三年（593）建宮，唐太宗貞觀年間重修。由於這裏的山峰有九重，故唐朝更名爲九成宮，山上遍佈參天松柏和嶙峋怪石。安史之亂中，杜甫路經此地，他的所見所聞是："紛披長松倒，揭麐怪石走。哀猿啼一聲，客淚迸林藪。荒哉隋家帝，制此今衰朽。"[45]九成宮在戰亂中殘破了，亂離中的杜甫面對破碎的山河，聽到悲哀的猿鳴，不禁潸然淚下。例二，今陝西藍田（西安市東南）地區有猿猴。輞川是發源於秦嶺北麓，流經陝西藍田縣南，北流入灞水的一條河流，詩人王維在這裏有別業。這裏有楊柳、松柏、藤蘿等植物和猿猴、麋鹿等動物："柳條拂地不須折，松樹披雲從更長。藤花欲暗藏猱子，柏葉初齊養麐香。"[46]例三，商於係指商（今陝西商州東南）、於（今河南西峽）之間的地區，約相當於今丹江中、下游。這裏當時是猿猴生活的地區，中唐詩人李商隱（813—858）曾經目睹了這裏的猿猴如何採摘野果："商於朝雨霽，歸路有秋光。背屋猿收果，投巖麐退香。"[47]由此可以看出，今陝西、河南在隋唐時期還是猿猴的家園。

狐狸：狐狸是隋唐五代時期分佈極廣的野生動物，幾乎無所不在。由於狐狸有喜歡居住在土穴中或樹洞内的生活習性，經常出没於草叢、荒丘、古塚中，所以在唐人傳奇中狐狸主要在這些地方出没。當時狐狸很多，因此在唐人傳奇中，經常出現諸如在樹洞中或古塚中居住著"百餘頭"、"數百頭"狐狸的情節[48]。這些傳奇故事自然不能被視爲信史，但故事畢竟來源於現實生活，在一定程度上反映出隋唐五代時期狐狸大量孳生繁衍的情況。由於在中國古代傳説中相傳狐狸可以修煉成仙，神通廣大，所以隋唐五代時期的人們對狐狸非

常畏懼，把狐狸當作神來供奉："唐初以來，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，食飲與人同之，事者非一主。當時有諺曰：'無狐魅，不成村'。"[49]。這條諺語説明，由於當時到處都是狐狸，所以鄉村中普遍供奉狐神，没有狐狸的村莊是不存在的。

由於狐狸太多，人們在建造房屋時清理地基，要像剪除荆棘一樣驅逐狐狸。例如，李德裕在洛陽龍門購得喬處士故居，建爲平泉别墅，欲居此以終老。爲了修建别墅，須"翦荆棘，驅狐狸而爲"[50]。將驅狐狸與剪荆棘相提並論，足見到處都是狐狸的洞穴。在城市裏，也到處可以見到狐狸的蹤影。唐代常有狐狸出入民宅，甚至於有"群狐闖民宅"的事情發生。唐中宗神龍中(707—710)，"有群狐入御史大夫李承嘉第"[51]。這則"群狐闖民宅"的記載清楚地説明當時狐狸大量孳生繁衍的盛況，由於狐狸數量很多，所以狐狸不怕人，膽敢成群結隊闖入居民宅院中。甚至在戒備森嚴的皇宫中，狐狸出出入入也是司空見慣的事情。長慶四年（824），年僅十六歲的太子李湛即皇帝位，是爲唐敬宗。這位少年天子荒唐頑皮，不僅愛好打球、打獵，尤其熱中於"深夜自捕狐狸，宫中謂之'打夜狐'"[52]。這説明當時宫中狐狸不少。如果唐敬宗每夜打狐狸都是空手而歸，他就不會有那麽大的興致去"打夜狐"了。最令人不可思議的是，狐狸出現於皇家的閱兵臺上。唐肅宗乾元二年（759）十月，"詔百官上勤政樓，觀安西兵赴陝州"。勤政樓是勤政務本樓的簡稱，是唐朝西京長安三大宫殿之一興慶宫中最主要的建築。皇帝與文武百官到勤政樓上觀看自安西至陝州參加平定安史之亂的士兵臨行前的誓師，勤政樓實際上成了上面坐著皇帝和文武百官的閱兵臺。這時，"有狐出於樓上，獲之"[53]。閱兵臺上都出現了狐狸，足見當時的狐狸實在太多，多到到處横行的地步。

虎：虎是一種兇猛的野生動物，今天濒臨絶跡，但在隋唐五代時期却是一種分佈相當普遍的動物，數量也相當多，南方、北方皆有虎。在北方，今華北地區當時是老虎的出没之地。例如，史稱將軍裴旻善"爲龍華軍使，守北平。北平多虎，旻善射，嘗一日斃虎三十有一。"[54]裴旻誠然善射，但是，巧婦難爲無米之炊，他所以能在一天之内射中三十一隻老虎，説明當時的華北平原老虎數量極多。在南方，唐代山南東道郢州京山（今屬湖北）有虎，中唐詩人孟

郊（751—814）曾經親自聽到過那裏的虎嘯聲："衆虻聚病馬，流血不得行。後路起夜色，前山聞虎聲。"[55]在這裏，所謂"前山"係指大洪山，又稱滇山，漢江與滇水的分水嶺，這裏的山區多虎。

由於虎的數量太多，所以在城市中也常常見到老虎的蹤跡。例如，唐代宗大曆四年（769）八月己卯，"虎入京師長壽坊宰臣元載家廟，射殺之"[56]。又如，德宗建中三年（782）九月己亥夜，"虎入宣陽里，傷二人，詰朝獲之"[57]。野生動物的多少往往與人口多少成反比。唐末戰亂時期，由於人口大量死亡，民生凋敝，野生動物得以大量繁殖："唐大順（890—892）、景福（892—894）以後，蜀路劍（即劍州，今四川劍閣）、利（即利州，今四川廣元）之間，百衛嶺、石筒溪虎暴尤甚，號'税人場'。商旅結伴而行，軍人帶甲列隊而過，亦遭攫搏"[58]。而到了宋代，由於社會穩定，人口增加，這裏的虎便再次絶跡。由此可見，虎這種今天已經被列入一類保護動物名單的瀕危動物，在當時是一種常見動物，不僅分佈地域廣，而且數量繁多，他們的足跡不僅見於山林、草原、鄉村，而且見於城市。不僅見於城郊，而且見於鬧市區。從東北、華北，到江南沿海地區，從沿海，到四川盆地，幾乎大半個中國，都是老虎生生不息的快樂家園。

象：象是世界上現存的最大的陸地哺乳動物。今我國雲南還有少量野象生存。而在唐代，野象的生活區域遠比今天廣闊。那時，今廣東東部是野象的生活區域，象的種類很多："廣之屬郡潮、循州多野象，牙小而紅，最堪作笏。潮、循人或捕得象，争食其鼻，云肥脆，偏堪作炙。或云，象肉有十二種。"按唐代潮、循二州，地當今廣東省東部，今天這一帶有潮州、汕頭、惠州這樣的大城市，是我國東南部經濟發達地區，早已没有野象的蹤影。而在唐代，這裏却是野象出没的地區[59]。

據記載，"（和）州有獵者，常逐獸山中，忽有群象來圍獵者，令不得去"。唐代的和州轄地相當於今安徽和縣、含山縣一帶，地處長江南岸，在唐代並不偏僻，隔江正北的採石磯爲江防重鎮，隋、唐統一江南時向江南進軍，大軍皆從這裏渡江南下。唐末黄巢領導的農民起義軍也是從這裏渡江北上，直趨洛陽、長安。其地今天正處於合肥、蕪湖、南京三大城市中間地區。上述資料却

表明，唐代這裏有象群出没[60]。今湖南、湖北也有象群出没："上元中(760—761)，華容縣有象，入莊家中庭卧，其足下有搓（按"搓"當是"槎"之訛，指竹刺或木刺——引者注），人爲出之，象乃伏，令人騎入深山，以鼻掊土，得象牙數十以報之。"[61]今四川東部地區是大象的家園，曾流傳有大象向人求救的故事："閬州莫徭以樵采爲事，常於江邊刈蘆，有大象奄至，卷之上背，行百餘里，深入澤中。澤中有老象，卧而喘息，痛聲甚苦。至其所，下於地，老象舉足，足中有竹丁。莫徭曉其意，以腰繩繫竹丁爲拔出。"[62]事後大象對人同樣有豐厚的回報。閬州即今四川閬中，地處嘉陵江中游的西岸，位於成都東北，南充正北，如今象在這裏早已絶跡。

在唐代，今雲南省主要爲南詔所有。那裏不但有象，而且物種的馴化已經達到了很高的水平。當時家家户户都養象，象如同牛、馬這類家畜一樣，替人服役，還可以表演雜技："劉恂有親表，曾奉使雲南。彼中豪族各家養象，負重致遠，如中夏之畜牛馬也。蠻王宴漢使於百花樓，樓前入象舞，曲動樂作，優倡引入。象以金羈絡首，錦繡垂身，隨拍騰踔，動頭摇尾，皆合節奏，即天寶中舞馬之類也。"[63]

由於當時生態環境好，氣候温暖，在北方，偶然也可以見到野象的蹤影。唐德宗時，藩鎮李希烈（？—786）在唐州"得象一頭"。唐州爲唐朝山南東道的一個州，治比陽（今河南泌陽），位於今河南南部。今日此地野象早已絶跡自不待言，在當時亦屬罕見，所以，李希烈以爲是自己的"瑞應"[64]。

熊：當時其他野生動物也很多。由於數量多，常常騷擾人的生活。例如，開元三年（715），"有熊白晝入廣陵城"[65]。廣陵即今江蘇省揚州，是隋唐五代時期東南地區的水利交通樞紐，還是重要的國内外貿易都會，這裏白晝就有熊闖入，説明當時這裏一定有相當數量的熊。太原是唐朝北方的政治、軍事重鎮，是唐朝的北都。當時這裏有包括熊在内的很多野生動物："太原王含者，爲振武軍都將。其母金氏，本胡人女，善弓馬，素以獷悍聞。常馳健馬，臂弓腰矢，入深山，取熊、鹿、狐、兔，殺獲甚多。"[66]

野馬、野猪：馬和猪今天都是早已馴化的家畜，野馬、野猪已經濒臨絶跡。但是當時在並不偏僻的地區却有野馬和野猪。例如，凉州（治今甘肅武

威）長史趙持滿“力搏猛獸，捷及奔馬”。他在涼州長史任上時，“嘗逐野馬，自後射之，無不洞於胸腋，邊人深伏之”[67]。由此可見，當時在涼州地區生存著不少野馬，足以讓趙持滿有很多機會，屢屢表現他的勇猛迅捷，纔能造成“邊人深伏”的效果。唐玄宗好打獵，經常射殺野猪、鹿、兔等野生動物。在一次打獵中，玄宗“一箭中兩野猪”。玄宗爲了炫耀自己的威武，詔令擅長畫馬和異獸的畫家韋無忝在皇宫玄武門作畫，描述這一壯觀的場面。在畫中，玄宗的姿態“英妙之極也”[68]。玄宗的射術誠然高超，但不言而喻，祇有有充足數量的野猪，唐玄宗纔有可能“一箭中兩野猪”。又如，唐德宗建中初（780），青州北海縣（今山東濰坊市）北有秦始皇望海臺。有漁民名張魚舟，結草庵於其側。一夜，得一肥大的野猪，“幾三百斤”[69]。

2. 鳥類：

鳥類的生存狀況是生態優劣的重要標誌。隋唐五代時期，由於生態環境良好，鳥類不僅種類多，而且數量極大。當這些鳥成群結隊在天空中飛翔時，像烏雲一樣遮天蔽日，蔚爲大自然的壯觀。大業末年，隋煬帝南下江都（治今江蘇揚州），洛陽宫室空虚。或許由於人去樓空的緣故，皇宫頓時變成鳥類的樂園。每天“恒有鴻雁之類無數”在宫中自由飛翔，如入無人之境。而在江都，鳥類不僅數量多，而且更加大膽。隋煬帝周圍雖然有大批衛士、宫女、妃嬪，但那裏的鳥雀全不怕人，大膽地棲息於隋煬帝的帷帳之上，“驅不能止”[70]。唐高祖武德元年（618），“有大鳥五，集於樂壽（今河北獻縣），群鳥數萬從之，經日乃去”。樂壽是當時的農民起義領袖竇建德所建立的政權夏的都城，竇建德目睹了這一自然勝景，以爲是自己的符瑞，故改元“五鳳”[71]。唐高宗上元三年（676）十一月一日，陳州刺史上奏，該州宛丘（今屬河南）“鳳凰翔集，衆鳥數萬，前後翔從”。據稱這數萬隻飛鳥不僅數量多，而且按照不同的毛色分别列隊，“行列整齊”。後面的説法未必真實。但唐高宗却堅信不疑，以爲這是符瑞，於是改元“儀鳳”[72]。唐文宗開成五年（840）六月，“有秃鶖群飛集禁苑”。秃鶖是一種水鳥，形態似鶴，但比鶴更大，張開雙翼時廣五六尺，舉頭時高六七尺。頸柔長，丹頂。因頭、頸皆無毛，故稱“秃鶖”。京城禁苑有這樣多的大型水鳥群集，説明京城周圍有適合水鳥生存的良好自然環境，秃

鶖纔可以大量繁殖。可以對此加以補充的是，在唐昭宗（888—904 年在位）時，有禿鶖乾脆在皇帝的寢殿旁築巢，唐昭宗不悦。分析唐昭宗不悦的原因，可能因爲他長期受强藩朱温等人的欺壓而造成心理不平衡。他大概認爲，他貴爲大唐天子，理應與鸞鳳爲儔，而今禿鶖竟然大膽在他的寢殿旁築巢，他感到凡鳥也來欺人，是對他無禮的冒犯，於是“親射殺之”[73]。

不僅中原地區，北方大漠草原地區也有大量鳥類。唐高宗調露元年（679）秋天，有一種名叫“鳴鵆”的鳥，成群結隊自突厥人居住的塞外草原南飛入塞，“相繼蔽野”。“鳴鵆”又名“鵆鴣”，古人認爲這種鳥“出北方沙漠地”[74]，故又名“突厥雀”。住在邊境地區的百姓見到這樣多的“突厥雀”成群結隊向南飛，遮天蔽日，不禁驚惶失措地説：“突厥雀南飛，突厥犯塞之兆也。”[75]如今自然界已經十分罕見的罕見的黄鸝、白鷺、翠鳥、子規、鷗、雁，在隋唐五代時期到處可見。中唐詩人王維的《積雨輞川莊作》，寫的是今陝西藍田縣終南山下輞川，在久雨之後，水田上白鷺飛翔，緑樹上黄鸝宛轉嬌啼的美好情景：“積雨空林煙火遲，蒸藜炊黍餉東菑。漠漠水田飛白鷺，陰陰夏木囀黄鸝。”晚唐詩人温庭筠的《利州南渡》，寫的是日暮時分詩人在利州（今四川廣元縣）渡口等候乘渡船過江是後所見的景色，成群結隊的鷗鷺使夕陽餘暉照耀下的渡口生機盎然：“澹然空水帶斜暉，曲島蒼莽接翠微。波上馬嘶看棹去，柳邊人歇待船歸。數叢沙草群鷗散，萬頃江田一鷺飛。誰解乘舟尋范蠡，五湖煙水獨忘機。”[76]杜甫膾炙人口的詩歌“兩個黄鸝鳴翠柳，一行白鷺上青天”，生動地描繪在當時翠柳含烟、蒼天如碧的良好生態環境中，色彩絢麗的黄鸝、白鷺安閒地優遊其間，爲後人留下了一幅描繪當時良好生態環境的美麗畫卷。

杜鵑：杜鵑是隋唐五代時期一種到處可見的鳥，在唐詩中常常有描寫杜鵑的詩歌。下列所舉詩人王維（701—761）的《送梓州李使君》即其一。唐代的梓州位於今四川成都東北部，轄境相當於今三臺、中江、鹽亭、射洪諸縣。王維善於捕捉大自然的形象，他生動地描繪了梓州良好的生態環境：那裏千山萬壑長滿了參天大樹，杜鵑在千山萬壑中啼叫；那裏地下水位高，古樹吸收的水早已飽和，雖然雨已經停歇，但是樹梢上還在不斷地往下流水，像千百道流

泉："萬壑樹參天，千山響杜鵑。山中一夜雨，樹杪百重泉。"[77]

鵂鶹：鵂鶹古代稱訓狐、熏胡，今稱猫頭鷹，是捕殺鼠類的益鳥。在隋唐五代時期，鵂鶹數量之多，與今天不成比例。據記載，唐僖宗廣明元年（880）春，絳州翼城（今屬山西）"有鵂鶹鳥群飛集縣署"[78]；此後不久，光啓元年（885）及二年（886）鵂鶹又兩次飛集縣署。在這樣短的時間内鵂鶹接連三次成群結隊飛臨縣署，説明當時鵂鶹的數量十分巨大。

在江南地區，由於生態環境良好，鳥類數量很多。五代十國時期，南方馬殷建立的楚，佔有潭（今湖南長沙）、衡（今湖南衡陽）諸州。楚國有高僧名洪道，大爲時人所重。馬殷死後，其子文昭王馬希范即位，聞洪道之名，招其入都，使爲報慈寺住持。馬希范奢侈無度，賦役繁重，朝政紊亂，洪道不願意與他同流合污，率領徒弟數輩逃入深山中。剛剛抵達山崖下，"則衆鳥千萬和鳴而隨之"[79]。足見當地生態環境之良好。

3. 爬行動物類主要包括蛇、蜥蜴、鼉、龜、鱉等：

蛇：隋唐五代時期，蛇的種類很多。中唐詩人元稹（779—831）曾經在今四川東部地區爲官。古人稱川東地區爲巴，據元稹稱"巴之蛇類百"[80]。僅川東地區的蛇就有百種左右，其他地區蛇的種類可以類推。當時蛇不僅種類多，數量也多，多到令人畏懼的地步。在文獻中，常有"數百千"、"萬數"的記載，例如，德宗建中二年（781）夏，趙州（今屬河北）沙河兩岸，"有蛇數百千自東西來"，在沙河兩岸蜿蜒盤聚成兩堆[81]。甚至有"蛇萬數"的記載：

> 長安興福寺有十光佛院，其院宇極壯麗，云是隋所制。貞觀中，寺僧以其年紀綿遠，慮有摧圮，即經費計工，且欲新其土木，乃將毀撤。既啓户，見有蛇萬數，連貫在地，摇首呿喙，若吞噬之狀。寺僧大懼，以爲天憫重勞，故假靈變，於是不敢除毀。[82]

如果説上述蛇的數量只是人的估計，那麽下列記載就有具體數字了："[後]梁牛存節鎮鄆州，於子城西南角大興一第。因板築穿地，得蛇一穴，大小無數。存節命殺之，載於野外，十數車載之方盡。時有人云：'此蛇藪也'。"[83]

鼉：鼉即今天的一類保護動物揚子鱷，俗稱鱷魚，今天已經是瀕危動物。但在唐代，很多水域都有鼉的身影。如唐代的武陵郡又稱朗州，地處湖南、湖

北交界處，境内有沅江流過。劉禹錫曾被貶官於此，爲朗州司馬。他曾經親自目睹了武陵郡欣欣向榮的生態，目睹了武陵郡境内的河流中，生長着很多鼉，一旦鼉在江中打鬬起來，勢如翻江倒海，滿江的水被攪得一片渾濁："披沙金粟見，拾羽翠翹翻。茗折蒼溪秀，蘋生枉渚暄。禽驚格磔起，魚戲唼喁繁。沈約臺榭故，李衡墟落存。湘靈悲鼓瑟，泉客泣酬恩。露變蒹葭浦，星懸橘柚村。虎咆空野震，鼉作滿江渾。"[84]

鱷魚：今廣東汕頭、潮安及平遠、梅縣、惠來、饒平、大埔等地，是經濟繁榮、人煙稠密的地區，早已不見鱷魚的身影。而在唐代，這一帶屬於潮州，保持著良好的原始生態，生長著熊、野猪、鹿、獐等野生動物，爲鱷魚提供了豐富的食物，因此這裏的鱷魚保持着比較大的數量。有時，鱷魚也去襲擊人畜，造成人畜的傷亡。唐憲宗元和十四年（819），文學家韓愈（768—824）因諫迎佛骨幾乎喪命，被貶官嶺南，爲潮州刺史。韓愈到任之後，詢問民間疾苦，百姓皆曰："郡西湫水有鱷魚卵而化，長數丈，食民畜産將盡，以是民貧。"於是韓愈寫了著名的《祭鱷魚文》，令自己手下的判官帶著烹製好了的一猪一羊前去湫水岸邊祭祀，並宣讀《祭鱷魚文》，聲討鱷魚的罪行："刺史受天子命，令守此土。而鱷魚悍然，不安谿潭，食民畜、熊、鹿、獐、豚，以肥其身，以繁其卵，與刺史争爲長。"祭文最後對鱷魚下了通緝令，限令鱷魚七日之内遷走，否則刺史將率領强勁的民夫與之决戰。據稱，數日之後，"湫水盡涸"，鱷魚也遷徙而去，"自是潮人無鱷患"。潮州鱷魚最後如何消失今不可考，但當時潮州地區有鱷魚却是事實。當時，不僅潮州地區有鱷魚，從廣州至潮州的千里路途中都有鱷魚。韓愈在因諫迎佛骨遭貶後，從京城至廣州，再從廣州至潮州，一路上"颶風鱷魚，患禍不測"[85]，足見廣東沿海地區當時都有鱷魚。

4. 魚類

隋唐五代時期，河流湖泊中的魚類遠比今天數量大得多，兹舉數例説明。例如：洞庭湖是我國第二大淡水湖。唐代中期，在詩人李商隱的眼中，洞庭湖的魚極多，多得像雨前的螞蟻，像秋後的蒼蠅，根本不必用網罟捕撈，那種欣欣向榮的景象真令人喜悦："洞庭魚可拾，不假更垂罾。鬧若雨前蟻，多於秋

後蠅。"[86]長塘湖位於太湖西北部，是一座面積相當大的湖泊。在唐代，這座湖裏魚非常多，在詩人張籍的眼中，長塘湖中的魚的數量多得令人難以想象："長塘湖，一斛水中半斛魚。大魚如柳葉，小魚如針鋒。水濁誰能辨真龍?"[87]應當指出，這裏"水濁"係指因魚多而使水失去了透明度，並非因爲水中泥沙含量大而渾濁。又如："峰州（轄地約當今越南西河省西北部和永富省東部——引者注）有一道水，從吐蕃中來，夏冷如冰雪。有魚長一、二寸，來去有時，蓋水上如粥，人取烹之而食，千萬家取不可盡，不知所從來。"[88]這是説，河裏的魚多得像粥一樣粘稠，這種盛況是今天不可思議的。唐代興州（今陝西略陽）有一處洞穴名"雷穴"，平時洞穴内總是有半穴水。"雷穴"的水和魚有一種奇特的習性，每到打雷時，穴中的水就漲滿，魚隨著漲滿的水流出。"百姓每候雷聲，繞樹布網，獲魚無限"。當地漁民根據"雷穴"的這種特性，發明了一種奇特的捕魚方法："漁子聚鼓，擊於穴口，魚亦輒出，所獲半於雷時。"[89]

5. 從"土貢"看唐代的野生動物：

自秦漢以來，有一種賦税叫"土貢"。按照傳統的含義，"土貢"就是"任土而貢"，向君王進貢本地土特産品。有些野生動物有極高的觀賞價值或藥用價值，如麝香是名貴的藥材和香料，鹿全身是寶，鹿茸、鹿舌、鹿尾、鹿脯是健身養榮補品，象牙、野馬皮、犀牛角、豹皮、羚羊角、孔雀毛可以製作高級工藝品。所以，野生動物也被列爲土貢，每年要按時進貢朝廷。因此，可以根據土貢的地區和品種，來間接瞭解野生動物的分佈情況。兹根據杜佑《通典》卷六《食貨》以及《新唐書》卷三十七至四十三《地理志》所記載的野生動物的土貢綜合歸納列爲附表，附見文後。

四、自然植被

從文獻資料看，隋唐五代時期，自然植被的面積很大，很多地區基本没有受到破壞。特别是嶺南地區，由於地廣人稀，草木茂盛，野生動物很多。根據一些文獻資料的零星記載，可以大體看出當時自然植被的某些狀況。

泰山：泰山位於山東省中部，横跨齊、魯故地，遠遠望去，由於植被豐厚，所以蒼翠的峰巒綿延不盡。杜甫的名篇《望嶽》寫的就是這一景色："岱宗夫如何？齊魯青未了。造化鍾神秀，陰陽隔昏曉。蕩胸生層雲，决眥入歸鳥。會當凌絶頂，一覽衆山小。"[90]在杜甫的筆下，泰山氣勢雄闊，集中了大自然的神奇秀麗。所謂"齊魯青未了"，描述的不僅是泰山，還包括齊魯大地，整個齊魯大地都在緑色植被的籠罩之下。

華山：華山在陝西省東部，屬於秦嶺山脉的東段。主峰爲太華山，又稱"西嶽"。華山層巒叠嶂，古樹參天。在詩人元稹的眼中，華山有秦朝時栽種的古松："華山高憧憧，上有高高松。株株遥各各，葉葉相重重。"[91]

衡山：其主峰位於今湖南衡陽以北，在其西部山區，没有道路，當時是古木參天的原始森林："衡嶽西原，近朱陵洞，其山險絶，多大木猛獸，人到者率迷路。"[92]

終南山：終南山位於陝西省西安市南，由於林木幽密，自然條件良好，唐朝士人多隱居於此。盛唐詩人李白（701—762）路經此地，借宿於斛斯山人（可能是一位隱士）家，斛斯山人置酒相待。在李白的眼中，終南山遍佈翠竹、蒼松、緑蘿，簡直是一座緑色的世界："暮從碧山下，山月隨人歸。却顧所來徑，蒼蒼横翠微。相携及田家，童稚開荆扉。緑竹入幽徑，青蘿拂行衣。長歌吟松風，曲盡河星稀。"[93]

連州地區：唐代的連州轄有今廣東連縣、連山、陽山等地，中唐詩人劉禹錫（772—842）因參加反對宦官和割據勢力的改革而被貶官於此。境内有桂陽嶺，在劉禹錫的眼中，"桂陽嶺，下下複高高。人稀鳥獸駭，地遠草木豪"[94]。詩人將這裏草木茂盛，人煙稀少，鳥獸在不受人干擾的情況下自由自在地生活做了真實的描述。

河東地區：蘆葦是一種多年生草本植物，其習性是"旁下濕所生"[95]。即是説，蘆葦是依傍低下潮濕的處所而生的植物。今山西北部是相當乾燥的地區，但在古代，這裏却由於多水而遍地栽種蘆葦："晉陽（今山西太原）以北，地寒而少竹，故居人多種葦成林，所以代南方之竹也。唐長慶初（821），北都（唐朝以太原爲北都——引者注）有民，其家地多林葦。"[96]這片林葦面積很

大，割去蘆葦後，發現裏面有一個野狸的巢穴，隱藏著十幾隻野狸。足見這片蘆葦林面積很大。種植蘆葦的不是個別人家，晉北居民普遍種植蘆葦，蘆葦長成一片片葦林，説明當時晉北地區生態環境良好，地表水非常充足，喜歡潮濕多水的植物蘆葦生長得非常茂盛。

隴右地區：在當時，隴西高原土肥草美，畜牧業非常發達。唐代宗大曆八年（773），宰相元載在唐代宗面前議論隴右地區防禦吐蕃的問題。由於元載曾經任西州刺史，所以他瞭解河西、隴右的形勢。他提出調動京西軍隊西進，戍守於原州（治今甘肅固原）的建議，理由之一是，“原州當西塞之口，接隴山之固，草肥水美”[97]。由於原州“草肥水美”，可以大量養馬，在與吐蕃作戰中，戰馬有著至關重要的作用。至於糧食的供應，原州以東有平涼縣（今甘肅平涼縣），土地肥沃，元載認爲，“獨耕一縣，可以足食”。由此可見當時隴右地區生態之優美遠非今日可比。

刺桐是一種豆科落葉喬木，花繁茂，有黄紅、紫紅二色。現在一般認爲刺桐原産於印度和馬來西亞，但早在唐朝時期，“南海至福州皆有之，叢生繁茂”[98]。説明我國也是刺桐的原産地。那時不僅福建、南海有刺桐，梧州（治蒼梧，今廣西梧州）也有栽培，但憔悴不榮，未嘗見花。這説明在唐代刺桐的生長範圍已經很廣。唐敬宗寶曆（825—826）進士朱慶餘的詩《嶺南路》云：“越嶺向南風景異，人人傳説到京城。經冬來往不踏雪，盡在刺桐花下行。”[99]説的是在嶺南來往，路邊全是刺桐樹，落英繽紛，人在路上踏花而行。直至五代時，南唐清源軍節度使留從效（906—962）長期佔據泉州，他在修建泉州城時，環城四周遍植刺桐樹，故泉州又被稱爲“刺桐城”。

在嶺南地區，由於植被豐厚，森林茂密，以至於連道路都没有，要披荆斬棘，砍伐樹木，開闢道路，方可前進。945 年，南唐攻打閩國。閩國百姓苦於本國的亂政，盼望南唐軍隊的到來，“争伐木開道以迎之”[100]。閩與南唐之間有武夷山，山上林木之茂盛，由此可見一斑。

五、珍稀動物

隋唐五代時期，有一些珍稀動物，偶然見諸記載，至於具體情況如何，尚

有待考察。例如：元稹寄贈白居易的詩文中描述巴東通州（今四川達縣）的景色時提到，當地有偏蹄虎和兩頭蛇："茅簷屋舍竹籬州，虎怕偏蹄蛇兩頭。暗蠱有時迷酒影，浮塵向日似波流。沙含水弩多傷骨，田仰畬刀少用牛。知得共君相見否，近來魂夢轉悠悠。"元稹爲這首詩加注説："通州元和二年（807），偏蹄虎害人，比之白額。兩頭蛇處處皆有之也。"又如：山魈是一種體形與猴相似的珍稀動物，大頭短尾，四肢粗壯，鮮紅的鼻子兩側呈鮮豔的藍色，形象十分奇特。元稹在描述巴東的偏蹄虎和兩頭蛇時，也提到了那裏有山魈："哭鳥晝飛人見少，倀魂夜嘯虎行多。滿身沙虱無防處，獨角山魈不奈何。"[101]晚唐詩人李郢在記述惠山（位於今江蘇無錫西郊）的風景時，提到那裏長著鐘乳石的山洞裏有白蝙蝠："乳洞陰陰碧澗連，杉松六月冷無蟬。黄昏飛盡白蝙蝠，茶火數星山寂然。"[102]

六、對生態環境的保護

隋唐五代和以往的朝代一樣，經常有破壞生態環境的事情發生。從文獻記載可以清楚地看出，對生態環境造成最大破壞的是歷代君主。歷代君主爲了奢侈享樂所做的一切，包括修建宫室、苑囿，製作羽儀、衣裙以及遊樂、田獵等等，全都可以造成砍伐森林、破壞植被和大量珍稀花木、珍稀動物慘遭酷劫的惡果，破壞生態平衡。修建宫室對生態有極大的破壞力。唐代文學家杜牧（803—853）《阿房宫賦》中的名句"蜀山兀，阿房出"，與其説是在描述秦始皇修建阿房宫，不如説是在描述他親眼見到的唐朝歷代皇帝因修建宫殿而使一座座青山變爲荒山禿嶺的現實。上行下效，王公貴族、文武百官、富商大賈也競相修建宅第别墅，特别是安史之亂後，"法度隳弛，内臣戎帥，競務奢豪，亭館第舍，力窮乃止，時謂之'木妖'"[103]。此外，由於人口增加，平民百姓爲了增加糧食産量，解决糊口的問題，對土地做了過分的開墾和使用，如被稱爲"畬田"的那種火耕方式，對生態環境也有相當大的破壞作用。與此同時，人們也感覺到生態環境正在遭到破壞，於是制定一些補救性的保護措施，例如，在野生動物和魚類繁殖的季節，下令禁獵、禁漁，防止殺雞取卵、竭澤而

漁式的獵殺，以保證野生動物和魚類的繁殖。

禁獵：在中國古代，由於糧食産量低，不可能用大量糧食飼養肉用牲畜，平民百姓只能素食，所謂“肉食者”[104]，是統治階級的代稱。隋唐五代時期，當時糧食産量也很低，維持人的温飽尚且不易，用糧食飼養家畜則是非常困難的事情，故此肉類十分稀缺。在現實生活中，平民百姓所急需的肉類，有很大一部分來自幾乎不需要成本的狩獵。但在現實生活中，人們已經感受到由於大量獵殺野生動物，使得野生動物的數量大大減少，捕獲到獵物已經是很不容易的事情。野生動物的減少也影響到統治階級的生活。如前所述，打獵是統治階級十分醉心的娱樂。在唐朝前期，頻頻出現唐朝君王在京兆地區打獵的記載，並没有禁獵的詔令，足見那時野生動物很多，不需要禁獵。但到了唐代中期，情況有所變化，已經没有足够的野生動物可供射獵。從打獵者的角度看，獵物的減少對統治階級説來自然是十分掃興的事情。此外，統治階級也需要以新鮮獵物來調劑自己的口味。事關重大，於是，便由朝廷出面，一再發佈有關“禁獵”的命令：

代宗大曆四年（769）十一月：“禁畿内弋獵。”

大曆十三年（778）十月己丑：“禁京畿持兵器捕獵。”[105]

憲宗元和九年（814）十一月：“罷京兆府臘獻狐兔。”[106]

文宗大和四年（830）三月癸卯：“禁京畿弋獵。”[107]

上述禁令的連續頒發，説明京畿地區野生動物數量的減少確實成了一個不容忽視的問題。但需要説明的是，所謂“禁獵”祇是禁止京畿地區的平民百姓狩獵，斷絶他們的肉食來源，朝廷與民争利，以保證自己有足够的野生動物供狩獵和食用。而在碎葉地區，那裏的統治者似乎比中原地區更重視保護野生動物。碎葉城爲唐朝安西四鎮之一，那一帶有“泉池千所”，每到春天，“雜花若綺”。突厥可汗每年夏天都來避暑。突厥可汗非常喜愛這裏的鹿群，下令臣民“敢加殺害，有誅無赦”。於是，這裏的鹿群與人親密相處，“馴狎於人，不甚驚走”[108]。

禁漁：在禁獵的同時，還頒發了“禁漁”的規定。魚類有一定的繁殖季節，爲了保證魚類的繁殖，必須在繁殖季節禁止捕魚。爲了對捕魚進行有效的

管理，早在隋及唐初設立政府機構時，就都設立了專門掌管全國水利及漁業的機構——都水監，掌管川澤、津梁、渠堰、波池之政。都水監下設河渠署，“凡溝渠開塞，漁捕時禁，皆專之”。“凡漁捕有禁。”也就是説，舉凡全國的捕魚皆有禁令。從文獻記載來看，這一規定執行得相當嚴格。武則天時，“時禁捕魚，州刺史飯疏”。刺史是州一級的最高長官，其職責是“掌清肅邦畿，考覈官吏，宣佈德化，撫和齊人，勸課農桑，敦敷五教”[109]，權勢很重。對全國範圍來説，捕魚都有季節，禁漁期間不許捕魚，即使州刺史這樣的高官，也只能素食。錢塘縣尉周利貞在禁漁期間忽然向刺史獻上品質極佳的魚，刺史不敢接受，當周利貞告訴他，這是“闌魚”時，他纔敢接受下來。所謂“闌魚”，是在搜捕違禁捕魚的漁民時，漁民逃跑了，被繳獲的偷捕的魚。錢塘縣隸屬於杭州，杭州屬於上州，按規定州刺史爲從三品官。在唐代，五品就屬於高官，三品以上的在全國爲數並不多。以三品高官，禁漁期間尚且不敢吃魚，足見禁令之嚴。錢塘縣本身屬於江南魚米之鄉，即便如此，禁漁期間連刺史也吃不上魚[110]。京城長安禁漁更嚴，在渭河三百里範圍之内，不僅在魚的繁殖季節不許捕魚，其他任何時候都不許平民百姓捕魚，只許朝廷捕魚。就朝廷説來，當時不掌握冷凍技術，朝廷所用的鮮魚，只能取自京城的河流湖泊。朝廷所需的魚主要有三種用途，一是供祭祀用，唐朝歷代皇帝的陵寢都在長安附近，每年四個主要節日和這些皇帝的生辰忌日都要舉行祭祀，祭祀用魚必須首先保證；二是每日供給皇宫，供君王及後妃食用；第三是供給中書、門下兩省官員，中書、門下兩省官員數量頗大，他們的膳食由朝廷供應。爲了保證上述用魚，對京城百姓捕魚管理得特别嚴格，不許他們在渭河三百里捕魚，“渭河三百里内漁釣者，五坊捕治之”[111]。這些措施，雖然出發點是爲了統治階級自身的利益，但客觀上起到了保護生態環境的作用。

植樹：單於都護府是唐朝的六都護府之一，治雲中古城（今内蒙和林格爾西北土城子），亦稱單於城。唐德宗時，名將范希朝率軍戍守於此。范希朝爲官清廉，善治軍，且愛民。他令人從别的地方採購來柳樹種子，“命軍人種之”。在范希朝的經營下，單於城很快從一座光禿禿的土城變得緑柳成蔭，“居人賴之”[112]。

保護水源：唐朝的荆州（今屬湖北）爲長江中游的重要城市，城郊有一處面積十餘里的湖泊，名爲“後湖”。年深日久，後湖受到嚴重污染，“腐臭魚鼈死，不植菰與蒲”，生存環境惡劣，居民紛紛遷出此地。地方官嚴綬把家安置於此，向當地百姓表示了治理後湖的决心：“人人倘自爲，我亦不庇徒。”百姓欣喜，奔相走告，青壯年背石頭，老年人割茅草，把工具磨得鋒利雪亮，踴躍參加了治理後湖的工作：“下俚聞得之，各各相俞俞。提携翁及孫，捧載婦與姑。壯者負礫石，老亦捽茅芻。斤磨片片雪，椎隱連連珠。”經過治理後，後湖從一處狹小淤塞的腐臭泥潭變成了一處水域浩瀚的湖泊：“百年廢滯所，一旦奥浩區。”人民修建了新房，安居樂業，“朝餐布庭落，夜宿完户樞”[113]，湖區呈現出一片欣欣向榮的景象。

除了政府的禁令之外，民間還有一些保護生態的觀念。由於當時科學還不够發達，人們往往難以用科學的方法進行論證，所以借助於一些神話故事來表達自己的觀點。例如，唐朝人在現實生活中認識到保護水源清潔的重要性，並將此視爲人的一種美德。於是，就有這樣的故事：常州義興有一位名叫吴堪的鰥夫，少孤，無兄弟，在縣中爲吏，恭謹守法。他家住荆溪（荆溪發源於今江蘇南部，至宜興附近入太湖，是江蘇的一條重要的河流）岸邊。多年來，吴堪“常於門前，以物遮護溪水，不曾穢汙”。後來，上天因吴堪“敬護水源”，且無妻，特使一顆白螺化爲美女與他爲妻，使獲善報[114]。這雖然衹是一個故事，但也説明當時的人已經認識到保護水源的重要性。無獨有偶，還有一則與此相類的故事：唐玄宗開元年間，敦煌人李鵬爲邵州刺史，在携家眷赴任途中，經洞庭湖，登岸遊覽。李鵬因患衄（一種流鼻血的病），鼻血流到沙岸上，被江中的鼉（即今天國家一類保護動物揚子鱷，又名猪婆龍）所吞噬。吞噬了李鵬鼻血的鼉變成了李鵬，携帶李鵬的家屬赴任，真李鵬却變成了鼉，被鎖在洞庭湖邊。直到數年後，被變爲鼉的李鵬纔被一位道行高深的道士搭救。在真李鵬被搭救後赴邵州刺史任時，由鼉變成的假李鵬正在官府大堂中辦公呢。在道士的打擊下，假李鵬纔又變成了鼉。鑒於李鵬的慘痛教訓，於是“今舟行者，相戒不瀝血於波中”[115]。不難看出，這實際上是通過這樣一個故事勸戒人們要注意保護洞庭湖湖水的清潔。

隋唐五代時期，存在著將草原牧場開墾爲農田的事例。開皇四年（584），隋文帝爲了軍事目的，命戍守隴右地區的上大將軍賀婁子幹招募百姓，將牧場開墾爲農田，實行屯田。賀婁子幹没有執行隋文帝的這一命令，他上書隋文帝，指出以往屯田的得不償失："比見屯田之所，獲少費多，虚役人功"。賀婁子幹又指出，實行屯田，反倒會造成隴右地區一向以畜牧爲業的牧民的不安："隴右之民以畜牧爲事，若更屯聚，彌不獲安"[116]。由於賀婁子幹"曉習邊事"，隋文帝最終採納了賀婁子幹的意見。

禁伐森林：禁伐森林也是當時人的一種環境意識。當時的人已經有較强的愛護森林的意識。但由於古人科學知識不够豐富，在論述自己的觀點的時候，同樣很難從科學的角度進行論證，像論述保護水源一樣，同樣需要借助於一些帶有神話色彩的故事來表述。他們認爲，人不應當砍伐森林，特别不應當大規模砍伐森林。爲此，他們借助於以下故事闡明這樣一個道理：

> 巴人好群伐樹木作板。開元初（713），巴人百餘輩，自褒（指褒水，漢江上游的一條支流——引者注）中隨山伐木。至太白（指秦嶺西南坡的太白山）廟，廟前松樹百餘株，各大數十圍。群巴喜曰："天贊也！"止而伐之。已倒二十餘株，有老人戴帽拄杖至其所，謂巴曰："此神樹，何故伐之？"群巴初不輟作，老人曰："我是太白神，已倒者休，乞君未倒者無宜作意。"巴等不止。老人曰："君若不止，必當俱死，無益也。"又不止。老人乃登山呼："斑子！"倏爾有虎數頭，相繼而至，噬巴殆盡。唯五六人獲免，神謂之曰："以汝好心，因不令殺，宜速去也！"其倒樹至天寶末尚存，有詔修理内殿，楊國忠令人至山所，宣敕取樹，作板以用焉，神竟與之。[117]

生物治蟲：我們的祖先在長期的生活和勞動中積累了豐富的生態環境方面的知識，例如，他們瞭解啄木鳥爲樹木消滅病蟲害的作用，寫詩讚揚啄木鳥的功績，並用以比喻忠於職守、爲民除害的賢臣："丁丁向晚急還稀，啄遍庭槐未肯歸。終日與君除蠹害，莫嫌無事不頻飛。"[118]值得注意的是，隋唐五代時期，人們對野生動物可以防治蟲害已經有所認識。例如：鳥雀消滅黏蟲。如唐朝開元二十二年（734），"榆關（今河北秦皇島東山海關）蚜蚨（俗稱黏蟲）

害稼，入平州（治今河北盧龍）界，有群雀來食之，一日而盡”。開元二十六年（738），“榆關蚜蚘蟲害稼，群雀來食之”[119]。

白鳥消滅蝗蟲。開元二十五年（692），“貝州（轄境相當於今河北清河、威縣、臨西、故城及山東臨清、武城、夏津等蝗食苗，有白鳥數萬，群飛食蝗，一夕而盡”[120]。

野禽消滅蝗蟲。後梁太祖開平元年（907），許、陳、汝、蔡、潁五州發生蝗災。“有野禽群飛蔽空，食之皆盡”[121]。

赤鳥食紫蟲。“貴（青）州紫蟲食苗，時有赤鳥群飛，自東北來食之”[122]。

八哥消滅蝗蟲。後漢隱帝乾祐元年（948）七月，開封府官員奏稱陽武、雍丘、襄邑等縣發生蝗災，但很快蝗蟲被“鴝鵒”（今俗稱八哥）“食之皆盡”。由於生物治蟲效果顯著，所以朝廷下詔“禁捕鴝鵒”[123]。這種“禁捕鴝鵒”的詔令可以被看做是由中央政府發出的保護環境的法令。

放野生動物回歸大自然：在唐朝，把野生動物從深山老林中捕來，作爲寵物豢養在家中或別業、苑囿中，是宮廷妃嬪的和達官貴人的嗜好，是當時的一種時尚。飼養的品種主要有鹿、鶴、鸚鵡等。至於宮苑中，由於財力雄厚，則飼養著犀牛、大象之類的大型哺乳動物。但是有的人反對這種行爲，認爲把野生動物囚禁起來豢養，是一種很不道德的行爲，因而把各種各樣的野生動物放歸大自然。晚唐詩人陶雍有《放鶴》詩，寫他把鶴放歸大自然時對鶴的一番囑託：“從今一去不須歸，見説遼東好去棲。努力莫辭仙路遠，白雲飛處免群雞。”[124]盛唐詩人韋應物（737—?）也是一個愛護野生動物的人，他寫有《虞獲子鹿》詩，哀歎一頭幼鹿被獵人設下的機關捕獲後飼養在苑囿中，鹿雖然不乏水草，但失去了在天然家園中的那種自由自在的生活。其序曰：“虞獲子鹿，憫園鹿也。遭虞之機張，見畜於人，不得遂其天性焉。”其詩曰：“虞獲子鹿，畜之城陬。園有美草，池有清流。但見蹙蹙，亦聞呦呦。誰知其思，巖谷之遊。”[125]晚唐詩人許渾曾經將一隻猿猴放歸大自然，放歸前，他像對待將要遠行的孩子一樣，殷殷叮囑，充滿了關懷愛護之情：“殷勤解金鎖，昨夜雨凄凄。山淺憶巫峽，水寒思建溪。遠尋紅樹宿，深向白雲啼。好覓來時路，煙蘿莫自迷。”[126]唐德宗貞元十二年（796），南海進貢犀牛，養在禁苑之中。第二年冬

天，天氣奇寒，生長在熱帶地區的犀牛耐不住北方的嚴寒，“死於苑中”。元稹很有感觸，寫詩説：“貞元之歲貢馴犀，上林置圈官司養。玉盆金棧非不珍，虎啖猩牢魚食網。渡江之橘逾汶貉，反時易性安能長？臘月北風霜雪深，蜷踡鱗身遂長往。行地無疆費傳驛，通天異物罹幽枉。乃知養獸如養人，不必人人自敦奬。不擾則得之於理，不奪有以多於賞。”[127]元稹除了歎息生長在熱帶的犀牛被活活凍死之外，還發了一番議論：不論是對動物還是對人，都不要多去打擾他們，應當讓他們按照各自的本性生活。言外之意，譴責既擾民又騷擾動物的上層統治者。

以上這些保護生態環境的觀念，植根於千千萬萬善良百姓的心中，化爲他們的行動，爲子孫後代留下了青山緑水，留下了多姿多彩的鳥獸蟲魚，留下了安謐潔净的幸福家園。

七、生態環境與人類生活

1. 良好的生態環境對人的保健作用：良好的生態環境可以愉悦人的身心，使人陶醉在大自然的美麗景色中，身心愉快。虎丘是由火成岩構成的一座小山，位於今江蘇省蘇州。雖然是一座小山，但氣勢雄偉，風景秀麗，泉石幽勝，相傳春秋時期吴王闔閭葬於此，自古爲吴中名勝。中唐詩人劉禹錫曾經到此，所見到的虎丘山植被茂盛，登山時，要拽著爬藤類植物向上攀登，由於植被茂盛，路越走越陰暗。當他站在山頂上，耳中聽到的是山崖中的虎嘯聲和樹上的猿鳴聲。在山頭放眼眺望，是千里征帆和萬點寒鴉，詩人被良好的生態環境和秀麗的自然風光深深陶醉，深感自己爲功名奔波勞碌没有價值，辜負了秀麗的江山，不禁發出“永欲投此山，餘生豈能誤”的感歎[128]。

隋朝詩人阮卓的《賦得蓮下游魚》詩，寫的是在明媚陽光的照耀下，明净的池水映照著藍天，碧緑的荷葉和粉紅的荷花交相輝映，魚兒在水中遊戲，觸動蓮莖，清波泛起漣漪，荷花散發清香。這樣的良辰美景使作者深深陶醉，達到物我兩忘的程度：“春色映澄陂，函泳且相隨。未上龍門路，聊戲芙蓉池。觸浪蓮香動，乘流葉影披。相忘自有樂，莊惠豈能知。”[129]

2. 與動物和睦相處：愛護動物、與動物和睦相處也是當時人的一種保護環境的觀念。從隋唐五代的文獻記載可以看到不少人類愛護動物的材料。在這些材料中，動物是有一定智慧的，祇要人類愛護它們，它們可以與人類和諧相處，這類事例很多：

例一，太白山有隱士郭林，字退夫，有運氣絶粒之術。於山中建茅屋百餘間，有白雲亭、煉丹洞、注《易》亭、修真亭、朝玄壇、集神閣。每於白雲亭與賓客看山禽野獸，即以槌擊一鐵片子，其聲清響，山中鳥獸聞之，集於閣下，呼爲“喚鐵”[130]。

例二，裴耀卿勤於王事，夜看案牘，晝决獄訟。常養一雀，每夜至初更時有聲，至五更則急鳴，耀卿呼爲“知更雀”。又於廳前，有一大桐樹，至曉則有群鳥翔集，以此爲出廳之候，故呼爲“報曉鳥”[131]。

例三，商山隱士高太素，累徵不起，在山中構道院二十餘間。太素起居清心亭下，皆茂林修竹，奇花異卉。每至一時，即有猿一枚詣亭前，鞠躬而啼，不易其候，太素因目之爲“時猿”[132]。

例四，張九齡少年時，家養群鴿，每與親知書信往來，祇以書繫鴿足上，依所教之處飛往投之。九齡目之爲飛奴，“時人無不愛訝”[133]。

上述這些記載説明，唐朝人認識到，人與動物完全可以和平相處，動物甚至可以爲人類服務，成爲人類的朋友。唐朝人認爲，動物通靈性，甚至像老虎這樣兇猛的動物，祇要人不去傷害它們，也可以與人和睦相處。對於虎，唐朝人有特殊的好感。在唐代史料中，有不少以下模式的故事：虎的脚被刺紮傷，找到人那裏求救。人給虎拔出刺之後，虎感恩圖報，不斷給人送來自己的獵物兔、鹿、獐、野猪等，以此回報曾經幫助過它們的人類：

例一，青州北海縣（今山東濰坊）有漁民張魚舟結草庵於秦始皇望海台之側，起居中，曾有一虎夜間突入草庵中，魚舟不知，至天曉，乃知是虎。“魚舟驚懼，伏不敢動。虎徐以足捫魚舟。魚舟心疑有故，因起坐。虎舉前左足示魚舟。魚舟視之，見掌有刺，長可五六寸，乃爲除之。虎躍然出庵，若拜伏之狀”[134]。此後，這只老虎經常銜來野猪、麋鹿，報答曾經幫助過它的那位漁民張魚舟。

例二，據唐武宗時期的宰相、《憫農》詩“鋤禾日當午”的作者李紳（772—846）記載，當人停止了對虎的捕殺之後，虎亦自動停止攻擊人。李紳到淮南道壽州任刺史時，該州霍山縣（今屬安徽）的官吏向他介紹當地情況，“稱霍山多虎，每歲采茶爲患擇肉於人”。於是，人們在採茶季節，在茶園附近虎經常出没的地方挖掘數十處陷阱，並令獵人守候，一旦有虎落入陷阱之中，“勒獵者采其皮睛”。由於人類的捕殺，老虎對人類充滿敵意，“每至採茶及樵蘇，常遭啖食，人不堪命”。李紳到任後，下令禁止挖陷阱捕殺老虎，很快，老虎不再與人作對，人們甚至可以深更半夜在深山中往來。特別令李紳高興的是，潛山縣（今屬安徽）代理縣令報告稱，一名鄉正名趙珍經潛山夜歸，“中路與虎同行至家，竟無傷害之意。”李紳高興之餘，以《虎不食人》爲題賦詩曰：“南山白額同馴擾，亦變仁心去殺機。不兢牛甘令買患，免遭狐假妄憑威。渡河豈適他邦害，據谷終無暴物非。爾效騶虞護生草，豈徒柔伏在淮淝。”[135]從李紳所舉的事例可以看出，只要人不去傷害野生動物，野生動物（包括像虎這樣的兇猛的野生動物）都可以與人和睦相處，這是一個今人應當好好汲取的教訓。

附表：唐代野生動物土貢表

品名 / 産地	麝	鹿	野馬	犀牛	豹	熊	羚羊	犛牛	孔雀	蚺蛇	鮫魚	龜	備註
關內道	同商慶丹延靈	靈會麟勝	靈會豐							邠靈			華州供鷓及烏鶻，代州、朔州供白雕翎，登州供牛黄，安南都護府供及溪牛鰋翠魚毛，貢州
河南道	虢	濟											
河東道	嵐忻代				忻代朔蔚	嵐蔚							

（續表）

品名 / 產地	麝	鹿	野馬	犀牛	豹	熊	羚羊	犛牛	孔雀	蚺蛇	鮫魚	龜	備註
河北道	嫣檀營				燕營	平							州及角，驩象及犀角，陸州及崖州供玳瑁，崖州供珍珠，松州供野狐尾，忻州供豹尾。
山南道	均房金洋鳳成文扶通商	成		澧		夔							
隴右道	河渭蘭階洮廓宕甘疊		涼瓜甘肅單於都護府安北都護府					階					
淮南道		廬蘄											
江南道				道邵黔辰錦施敘獠夷溪							漳台温潮		

（續表）

品名 / 產地	麝	鹿	野馬	犀牛	豹	熊	羚羊	犛牛	孔雀	蚺蛇	鮫魚	鼉	備註
劍南道	嘉懿黎茂翼維姚松當悉靜柘保真昌文扶悉恭靜奉柘												
嶺南道				驩					羅愛龐	循潮廣安南都護府		廣陸	

注 釋

〔1〕竺可楨《中國近五千年來氣候變遷的初步的研究》，《考古學報》，1972年，第1期。

〔2〕以上史料散見於《隋書》卷二十三《五行志下》；《舊唐書》卷四《高宗紀上》、卷三十七《五行志》；《新唐書》；卷七《憲宗紀》、卷八《穆宗紀》、卷九《僖宗紀》、卷三十四《五行志一》等。

〔3〕［唐］曹鄴《梅妃傳》。

〔4〕［唐］段成式《酉陽雜俎·前集》卷十八《廣動植之三·木篇》。

〔5〕［宋］樂史《楊太真外傳》卷下。

〔6〕《文苑英華》卷八十七《瑞橘賦序》。

〔7〕《舊唐書》卷四十三《職官志二》。

〔8〕《大唐西域記》卷一《千泉》。

〔9〕《全唐詩》卷三六二《海陽湖別浩初師》注。

〔10〕《隋書》卷一《高祖紀上》。

〔11〕《舊唐書》卷二十九《音樂志》；《唐會要》卷三十《興慶宮》；《資治通鑒》卷二〇九《唐紀二十五》睿宗景雲元年。

〔12〕同上書卷九《玄宗紀下》。

〔13〕《舊五代史》卷一四一《五行志》。

〔14〕《隋書》卷二十四《食貨志》。

〔15〕《舊唐書》卷一百《裴寬傳》。

〔16〕《全唐詩》卷四八二《拜宣武軍節度使》。

〔17〕同上書卷一六四。

〔18〕同上書卷一六六。

〔19〕同上書卷五二三《漢江》。

〔20〕同上書卷一二九《渡漢江》。

〔21〕同上書卷五三九《望喜驛別嘉陵江水二絶》。

〔22〕［唐］羅含《湘川記》，見《太平廣記》卷三九九《湘水》。

〔23〕《全唐詩》卷三五五《遊桃源一百韻》。

〔24〕［宋］李昉《太平廣記》卷三九九《驅山鐸》。

〔25〕［唐］李肇《國史補》卷下《造物由水土》；［宋］李昉《太平廣記》卷三九九《重水》；［宋］王讜《唐語林》卷八。

〔26〕［唐］李吉甫《元和郡縣圖志》卷六。

〔27〕同上書卷二《關内道》。

〔28〕《全唐詩》卷五二〇《杜秋娘詩》。

〔29〕同上書卷四二三《寄贈薛濤》。

〔30〕同上書卷三六二《海陽湖別浩初師並引》。

〔31〕李吉甫《元和郡縣圖志》卷二十一。

〔32〕《隋書》卷八十四《北狄傳》。

〔33〕《新唐書》卷二一五《突厥傳上》。

〔34〕《唐會要》卷六十七《留守》。

〔35〕《舊五代史》卷十一《后妃傳》引［宋］孫光憲《北夢瑣言》。

〔36〕《全唐詩》卷五一四《望蕭關》。

〔37〕《隋書》卷二《高祖紀下》。

〔38〕《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔39〕《舊唐書》卷三十七《五行志》，頁 1370；《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔40〕《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔41〕《全唐詩》卷五三九《籌筆驛》。

〔42〕同上書卷三三八《峒嶁山》。

〔43〕同上書卷五五五《楚江懷古三首之一》。

〔44〕同上書卷一六〇《宿桐廬江寄廣陵舊遊》。

〔45〕《舊唐書》卷一六〇《劉禹錫傳》。

〔46〕《全唐詩》卷二一七《九成宮》。

〔47〕同上書卷一二八。

〔48〕同上書卷五三九《商於》。

〔49〕同上書卷三七七《連州吟》。

〔50〕《太平廣記》卷四四八《劉甲》；卷四四九《鄭宏之》。

〔51〕同上書卷四四七《狐神》。

〔52〕《資治通鑒》卷二六五《唐紀》八十一“昭宣帝天祐二年”。

〔53〕《新唐書》卷三十四《五行志一》。

〔54〕《舊唐書》卷十七上《敬宗紀》。

〔55〕《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔56〕［唐］李肇《國史補》卷上；《新唐書》卷二〇二《文藝傳中》。

〔57〕《全唐詩》卷三七七《京山行》。

〔58〕《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔59〕同上。

〔60〕《太平廣記》卷四三二《周雄》。

〔61〕同上書卷四四一《雜説》。

〔62〕同上書卷四四一《淮南獵者》。

〔63〕同上書卷四四一《華容莊象》。

〔64〕同上書卷四四一《閬州莫徭》。

〔65〕同上書卷四四一《雜説》。

〔66〕《舊唐書》卷一四五《李希烈傳》。

〔67〕同上書卷三十七《五行志》;《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔68〕《太平廣記》卷四四二《王含》。

〔69〕《舊唐書》卷一八三《外戚傳》。

〔70〕《太平廣記》卷二一二《陳閎》、《韋無忝》條引《畫斷》。

〔71〕同上書卷四二九《張魚舟》。

〔72〕《隋書》卷二十三《五行志下》。

〔73〕《資治通鑒》卷一八六《唐紀》一“高祖武德元年”。

〔74〕《唐會要》卷二十八《祥瑞上》。

〔75〕《新唐書》卷三十四《五行志一》。

〔76〕《爾雅·釋鳥》“鵽鳩”條郭璞注。

〔77〕《舊唐書》卷三十七《五行志》:《新唐書》卷三十四《五行志一》。

〔78〕《全唐詩》卷五七八。

〔79〕同上書卷一二六。

〔80〕《新唐書》卷三十四《五行志一》。

〔81〕《舊五代史》卷一三三《世襲列傳第二》。

〔82〕《全唐詩》卷三九九《巴蛇》。

〔83〕《新唐書》卷三十六《五行志三》。

〔84〕《太平廣記》卷四五七《興福寺》。

〔85〕同上書卷四五九《牛存節》。

〔86〕《全唐詩》卷三六二《武陵書懷五十韻》。

〔87〕《全唐文》卷五六八;《舊唐書》卷一六〇《韓愈傳》。

〔88〕《全唐詩》卷五四〇《洞庭魚》。

〔89〕同上書卷三八二《長塘湖》。

〔90〕《太平廣記》卷四六五《峰州魚》。

〔91〕同上書卷四六五《雷穴魚》。

〔92〕《全唐詩》卷二一六。

〔93〕同上書卷三九六《松樹》。

〔94〕《太平廣記》卷八十四《衡岳道人》。

〔95〕《全唐詩》卷一七九《下終南山過斛斯山人宿置酒》。

〔96〕同上書卷三五四《度桂嶺歌》。

〔97〕［明］李時珍《本草綱目·草部四》。

〔98〕《太平廣記》卷四四二《晉陽民家》。

〔99〕《舊唐書》卷一一八《元載傳》。

〔100〕《太平廣記》卷四〇六《刺桐》。

〔101〕《全唐詩》卷五一四。

〔102〕《資治通鑒》卷二八五《後晉紀六》，齊王開運二年（945）。

〔103〕《全唐詩》卷四一六《酬樂天得微之詩知通州事因成四首》。

〔104〕同上書卷八八四《題惠山》。

〔105〕《明皇雜錄》卷下。

〔106〕《左傳·莊公十年》。

〔107〕《新唐書》卷六《代宗紀》。

〔108〕同上書卷七《獻宗紀》。

〔109〕同上書卷八《文宗紀》。

〔110〕《大唐西域記》卷一《千泉》。

〔111〕《舊唐書》卷四十四《職官志三》。

〔112〕《新唐書》卷二〇九《酷吏傳》。

〔113〕同上書卷四十八《百官志三》。

〔114〕《舊唐書》卷一五一《范希朝傳》。

〔115〕《全唐詩》卷三九八《後湖》。按“俚”《全唐詩》作“里”，《元稹集》卷三《後湖》作“俚”，是。

〔116〕《太平廣記》卷八十三《吳堪》。

〔117〕同上書卷四七〇《李鶺》。

〔118〕《全唐詩》卷一八四《平虜將軍妻》。

〔119〕《隋書》卷五十三《賀婁子幹傳》。

〔120〕《太平廣記》卷四二六《巴人》。

〔121〕《全唐詩》卷五一五《啄木兒》。

〔122〕《新唐書》卷三十五《五行志二》。

〔123〕《舊唐書》卷三十七《五行志》。

〔124〕《舊五代史》卷一四一《五行志》。

〔125〕《舊唐書》卷三七《五行志》。按《新唐書》卷三十五及《文獻通考》卷三一四“貴州”和“青州”，當是。

〔126〕《舊五代史》卷一四一《五行志》；卷一〇一《隱帝紀上》。

〔127〕《全唐詩》卷五一八。

〔128〕同上書卷一九五《虞獲子鹿》。

〔129〕同上書卷五二九《放猿》。

〔130〕同上書卷四一九《馴犀》。

〔131〕同上書卷三五五《虎丘寺路宴》。

〔132〕《初學記》卷三十引。

〔133〕[五代] 王仁裕：《開元天寶遺事》卷上《喚鐵》。

〔134〕同上書，《知更雀》。

〔135〕同上書，《山猿報時》。

〔136〕[五代] 王仁裕《開元天寶遺事》卷上《傳書鴿》。

〔137〕《太平廣記》卷四二九《張魚舟》。

〔138〕《全唐詩》卷四八〇《憶壽春廢虎坑》、《虎不食人》。

作者單位：中央民族大學歷史系

祈雨與唐代社會研究

雷　聞

氣候因素對於古代中國這樣一個典型的農業社會而言，實具有舉足輕重的作用，而降雨更是關乎國計民生的大事。在一個科學並不昌明的時代，人們認爲風雨爲神靈所掌，於是祈雨就成爲必不可少的活動。自本世紀初民俗學運動發軔以來，祈雨活動就成爲民俗學者們關注的重要課題，而且由於祈雨活動當時還是活生生的事實，因此產生了不少田野調查的成果[1]。近二十年來，一些學者則更爲關注祈雨風俗的起源，他們追溯到上古的甲骨文文獻，並提供一些文化人類學的解釋。如裘錫圭先生的《説卜辭中的焚巫尪與作土龍》等[2]，黄强先生則從民間祭祀禮儀與信仰的角度討論了民間求雨儀禮中贖罪觀念的形成與衍變[3]。這些研究都具有一定的啓發性。事實上，對於古代史的研究者而言，祈雨不僅是一種古老的風俗，它還提供了一個審視中國古代國家與社會關係的獨特視角，因爲在中古以前的帝國體制之下，祈雨一直是一種官方行爲，由嚴格的禮法制度所規定，反映了國家參與社會的姿態和功能，因此值得細加審視。

唐代是中國古代的黄金歲月，又是一個承前啓後的大變革時代，各種制度對後世的影響至爲深遠。在唐代，曾有宰相因嚴重的旱情而請求辭職，雄心勃勃的武則天也曾爲此擺出退位的姿態[4]，甚至開成四年（839）夏因大旱而禱祈無應，文宗竟向宰臣説出“若三日内不雨，朕當退歸南内，卿等自選賢明之君以安天下”的話來[5]。可見對當時人而言，祈雨並非小事。相反，它涉及政治、經濟、社會及信仰等諸多問題，探究唐代的祈雨活動，應該是一件有意義的事[6]。

一、禮法制度下的祈雨活動

唐代是一個統一的大帝國，禮樂制度完備，法制健全。禮和法都是國家對社會成員所作的行爲規範，人們的一切活動都在其範圍内進行。至於祈雨這樣的重要事情，在禮典和法典中更是詳加規定。古瀨奈津子女史在最近的一篇論文中，以祈雨儀式爲中心，比較了唐朝《祠令》與日本的《神祇令》的淵源關係[7]，文章頗有新意。由於她的重點是討論日本令和唐《祠令》之繼承關係，而對於唐代祈雨活動本身則着墨不多，故在此我們將繼續探討這一問題。

祈雨在唐代的法典中，主要由《祠令》規定，仁井田陞先生的《唐令拾遺》復原的四十六條《祠令》中，有五條與祈雨有關，它們是：

1. 孟夏雩祀昊天上帝；

16. 立春後祀風師；

17. 立夏後祀雨師；

42. 京師旱則祈雨；

43. 州縣旱則祈雨[8]；

在禮典中的規定則更多，如《大唐開元禮》中，直接涉及祈雨的有：

卷三　《序例》下《祈禱》

卷八　皇帝孟夏雩祀於圜丘

卷九　孟夏雩祀於圜丘有司攝事

卷二八　祀風師、祀雨師

卷五一　興慶宫祭五龍壇

卷六五　時旱祈於太廟、時旱祈於太社

卷六六　時旱祈岳鎮於北郊（報祠禮同）

卷六七　時旱就祈嶽鎮海瀆

卷七十　諸州祈社稷、諸州祈諸神

卷七三　諸縣祈社稷、諸縣祈諸神

從上引各卷的篇目可以看出，唐代的祈雨大致可分爲兩類，即定期的常祀與時

旱之祈禱。唐代禮法關係極爲密切，許多禮典中的規定同時也是法典的規定，違禮即是違法，事實上，在顯慶三年（658）修《顯慶禮》時，“增損舊禮，並與令式參會改定”[9]。有時當令文修改時，相關的禮典也要進行改定，如龍朔二年（662）八月在關於繼母亡故之喪禮服制的討論中，司禮太常伯隴西王博乂奏：“此並令文疏舛，理難因襲。依房仁裕等議，總加修附，垂之不朽。其禮及律疏有相關涉者，亦請準此改正。”[10]不言而喻，禮典中對祈雨的規定更爲細致，而且在上述各卷中，對於每種祭禮儀式中的陳設、程序、要求等都有極爲嚴格的規定，非常繁複，在此不擬多及。下面我們主要從三個方面來探討唐代官方禮儀制度中的祈雨儀式。

（一）大雩之禮

大雩之禮是中國最爲古老的禮儀之一，由遠古的求雨儀式演變而來。因祭祀時有盛大的舞蹈，故又稱舞雩。《禮記·月令》仲夏之月：“命有司爲民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。”鄭玄注：“陽氣盛而常旱，山川百源，能興雲雨者也。衆水始所出爲百源，必先祭其本乃雩。雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，謂爲壇南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。”[11]《周禮·春官·女巫》：“旱暵則舞雩。”鄭玄注：“使女巫舞旱祭，崇陰也。”《公羊傳·桓五年》：“大雩者何？旱祭也。”何休注：“雩，旱請雨祭名……使童男女各八人，舞而呼雩，故謂之雩。”[12]要言之，大雩就是由女巫率領童男女盛舞以娛神，它又分爲正雩和旱雩（唐代又稱時雩），前者即時間固定、經常性的雩禮，後者則是指因天旱而臨時進行的儀式[13]。

秦漢以後，正式的雩禮時存時亡。《通典》曰：“漢承秦滅學，正雩禮廢。旱，太常祝天地宗廟。”[14]董仲舒《春秋繁露》專門列有《求雨》一章，其核心思想是以陰陽五行思想將先秦流傳下來的求雨方法如禱社稷山川、作土龍、禱山陵、曝巫、舞龍等加以系統歸納[15]。《晉書》卷一九《禮志》上載：“漢儀，自立春至立夏，盡立秋，郡國尚旱，郡縣各掃除社稷。其旱也，公卿官長以次行雩禮求雨，閉諸陽，衣皂，興土龍，立土人，舞僮二佾，七日一變，如故事。武帝咸寧二年（276），春久旱。四月丁巳，詔曰‘諸旱處廣加祈請’。五月庚午，始祈雨於社稷山川。六月戊子，獲澍雨。此雩之舊典也。”[16]可見，

祈雨於社稷山川也是大雩之禮的組成部分。東晉穆帝永和年間（345—356），“有司議，制雩壇於國南郊之旁，依郊壇近遠，祈上帝百辟。旱則祈雨，大雩社稷、山林、川澤。舞僮八佾六十四人，皆玄服，持羽翳，而歌《雲漢》之詩章”[17]。《詩·大雅·雲漢》傳爲周宣王所作，時連年大旱，宣王作此詩求神祈雨，全詩共八首，抒寫他因天旱而愁苦的心情及國人呼天喚地的悲慘情景。從詩中可以看出當時曾舉行雩禮，並向昊天上帝、后稷（周人之祖）、群公先正、四方神、社神等祈雨，正所謂“靡神不舉，靡愛斯牲”[18]。《雲漢》後來成爲舉行大雩禮時的必備樂章，而祈雨於祖先和社稷的相關祭祀也爲後世所繼承。到了熱衷於制禮作樂的梁武帝時，纔真正完善了雩禮之儀式。史載：“春秋‘龍見而雩’，梁制不爲恒祀。四月後旱，則祈雨，行七事：一，理冤獄及失職者；二，振鰥寡孤獨者；三，省繇輕賦；四，舉進賢良；五，黜退貪邪；六，命會男女，恤怨曠；七，撤膳羞，弛樂懸而不作。天子又降法服。七日，乃祈社稷，七日，乃祈山林川澤常興雲雨者；七日，乃祈群廟之主於太廟；七日，乃祈古來百辟卿士有益於人者；七日，乃大雩，祈上帝，徧祈所有事者。大雩禮，立圓壇於南郊之左……祈五天帝及五人帝於其上，各以其方……又徧祈社稷山林川澤，就故地處大雩。國南除地爲墠，舞童六十四人。祈百辟卿士於雩壇之左，除地爲墠，舞童六十四人，皆袨服，爲八列，各執羽翳。每列歌《雲漢》詩一章而畢”。[19]在歌舞娛神這一方面，梁武帝保持了先秦大雩之本意，而所行祈雨七事，則又多爲後世所繼承。到天監九年（510），梁武帝又將雩壇移於東郊，這一改革却並未被後世沿用。隋代的雩壇在“國南十三里啓夏門外道左”[20]。其五個七日的循環祈禱與梁的順序不盡相同。

唐代的大雩禮在時間上與古法略有差異，《大唐開元禮》載：“若雩祀之典，有殊古法，傳曰‘龍見而雩’，自周以來，歲星差度，今之龍見乃在仲夏之初。以祈甘雨，遂爲晚矣。今用四月上旬卜日。”[21]雩祀的對象和配享之先王則有一個變化的過程，武德初定令：“每歲孟夏，雩祀昊天上帝於圜丘，景皇帝配。牲用蒼犢二，五方上帝、五人帝、五官並從祀。用方色犢十。”[22]從《貞觀禮》、《顯慶禮》到《大唐開元禮》以至《大唐郊祀録》，對於大雩禮的規定都有所不同。《大唐開元禮》卷一《序例》上《神位》曰：“孟夏雩祀昊天上

帝於圓丘，以太宗文武聖皇帝配座，又祀五方帝於壇之第一等，又祀五帝（原注：太昊、炎帝、軒轅、少昊、顓頊）於壇之第二等，又祀五官（原注：句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥）於内壝之外。右按大唐前禮：雩祀五方帝、五帝、五官於南郊；大唐後禮：雩祀昊天上帝於圓丘。且雩祀上帝，蓋爲百穀祈甘雨，故《月令》云：‘命有司大雩帝，用盛樂，以祈穀實。’鄭康成云：‘雩於上帝也，夫上帝者，天之别號，元屬昊天，祀於圓丘，尊天位也。且雩祀五帝，行之自久。記曰：有其舉之，莫敢廢也。請二禮並行，以成月令大雩帝之義也’。”[23]也就是説，貞觀禮從鄭玄六天説，故祀五方帝，而顯慶禮則依王肅説，祀昊天上帝。高宗上元三年（676）三月，詔復用《貞觀禮》，於是終高宗世，“每有大事，皆參會古今禮文，臨時撰定。然《貞觀》、《顯慶》二禮，皆行用不廢”[24]。而昊天上帝之祭則逐漸佔據主導地位，到了開元二十年（732）修《大唐開元禮》時，這種趨勢更爲明顯。姜伯勤先生指出：“郊祀禮祭拜統一天神昊天上帝，是爲了加强對王權統一性、正統性的象征。”[25]但另一方面，開元禮也並未完全廢除五方帝之祭，而是如王涇在《大唐郊祀録》中所言：“參王、鄭之説而兼行之也。”[26]

從《開元禮》中，我們注意到唐代大雩禮在儀式和精神上與前代的巨大差異，雩禮起源於上古的巫術儀式，盛大的歌舞是其中的核心環節，這一點，在梁武帝時的雩禮還有許多遺存，如以舞童一百零八人袨服執翳，歌《雲漢》之詩。到了唐代這樣一個中央集權的統一帝國，雩禮的核心已演變成爲皇帝個人與昊天上帝及先王太宗的交流，儀式的高潮則是皇帝在昊天上帝及太宗的神座前跪讀祝文，祝文如下：“維某年歲次月朔日，子嗣天子臣某敢昭告於昊天上帝：爰兹孟夏，龍見紀辰，方資長育，式尊常禮。敬以玉帛犧齋，粢盛庶品，恭致燔祀，表其寅肅。皇曾祖考太宗文武聖皇帝配神作主，尚饗！”[27]雖然在儀式的進行中，也有文舞及武舞的表演，但這僅是中間的點綴而已，只有皇帝纔是整個儀式的焦點[28]，可以看到，大雩禮儀式中的政治性大大增强，而原始之巫風已蕩然無存了。

以上分析祇是制度的規定，唐代雩禮的實施狀況如何呢？在史料中，極少看見皇帝親自參加雩禮的記載，當是實際情況的反映，因爲這等大事一般會如

隋文帝開皇三年（583）四月那次親雩一樣被記録下來[29]。史載德宗貞元十三年（797）四月壬戌（初七），“雩於興慶宫”[30]，但這次正雩的地點却並不符合禮典之規定，依照六年前即貞元九年（793）撰成的《大唐郊祀録》，孟夏雩祀昊天上帝應在圓丘，所以這次雩禮實際上不能算作真正意義的大雩之禮，而之所以在興慶宫舉行，當與五龍祠之祭祀有關（詳下）。

雖然如此，與雩禮有關的祈雨制度則仍被執行，特别是臨時性祈雨的各項規定如從梁武帝以來實施的“七事”及七日循環的祈禱程序大多被繼承下來，只是具體做法有所變通。先來看看天子祈雨所行之輔助措施（見表一）：

表一

	梁	隋	唐
輔助性祈雨措施	行七事： 1. 理冤獄及失職者；2. 振鰥寡孤獨者；3. 省繇輕賦；4. 舉進賢良；5. 黜退貪邪；6. 命會男女，恤怨曠；7. 撤膳羞，弛樂懸而不作。天子又降法服。	理冤獄失職；存鰥寡孤獨；振困乏；掩骼埋；省徭役；進賢良；舉直言，退佞諂，黜貪殘；命有司會男女，恤怨曠。	録囚、避正殿、減膳、求直言、撤樂、減免賦税、大赦、徙市、下罪己詔、罷役、賑恤、出宫女、減飛龍厩馬料、閉坊門、葬曝骸等。
材料出處	《隋書》7/125	《隋書》7/128	統計資料，見表二。

從上表可以看出，天子所行之事從梁到隋再到唐，有一定的繼承性，但也有不少新内容。下面將兩《唐書》本紀所載每位皇帝對旱情的因應措施統計列表如下（見表二，詳細的編年記録表因篇幅關係從略）：

表二

	大赦	録囚	避正殿	撤樂	減膳	求直言	罷役	減免租税	賑恤	徙市	閉坊門	葬曝骸	出宫女	下罪己詔	減龍厩料
高祖（618—626）															
太宗（626—649）	2	3	3		2	3	1		1						
高宗（649—683）	1	10	8	1	5	3		1							
武后（684—705）			2		2	1									
中宗（705—710）	1	1	3	1	3		1								

（續表）

	大赦	録囚	避正殿	撤樂	減膳	求直言	罷役	減免租税	賑恤	徙市	閉坊門	葬曝骸	出宫女	下罪己詔	減龍厩料
睿宗（710—712）															
玄宗（712—755）		7	2	1	3	1	1		2			1			
肅宗（756—762）		1			1		1	1		1					
代宗（763—779）	1	3	1	1	1										
德宗（780—804）		2	1		1		1	1						1	
順宗（805）															
憲宗（806—820）		2						1							1
穆宗（821—824）															
敬宗（825—826）		1													
文宗（827—840）		5	2	1	1					3	1		1	1	
武宗（841—846）		2	1					1							
宣宗（847—859）		2	1	1	1								1		1
懿宗（860—873）														1	
僖宗（874—888）		2	1	1											
昭宗（889—904）															
哀帝（905—906）					1										

我們之所以用《本紀》的材料作爲統計來源，一方面是因爲它們比較系統，另一方面，《本紀》所載一般都是比較嚴重的旱情，可以作爲抽樣分析比較理想的標本。從表中可以看到，唐代帝王所行之輔助性祈雨措施按次數多少依次是：録囚、避正殿、減膳、求直言、撤樂、減免賦税、大赦、徙市、下罪己詔、罷役、賑恤、出宫女、減飛龍厩馬料、閉坊門、葬曝骸等。有些措施是經常實施的，如録囚、避正殿和減膳等，有些措施則只有某位皇帝偶一爲之，如葬曝骸和閉坊門等。與梁相比，有些措施是相同的，如減膳撤樂、清理冤獄、輕徭薄賦等，事實上，梁的“七事”源於商湯禱雨桑林時實行的“六事”，而漢代何休注釋《公羊傳》“大雩帝”條曰：“君親之南郊，以六事謝過自責，曰：政不一與？民失職與？宫室榮與？婦謁盛與？苞苴行與？讒夫倡與？”[31]直到唐代仍將減膳撤樂等視爲古老的“六事”，如崔融在請武則天恢復正常膳

食的表文中即奉承武后“懷宋景之一言，採殷湯之六事”[32]。至於大赦、下罪己詔、出宮女等則爲唐代的新制。在時段上，我們從表中也可以看到，除了減膳、撤樂、避正殿等象徵性的措施外，求直言、減免賦税、罷役賑恤等涉及政治、社會、經濟等的實質性措施在穆宗之後已變得少之又少了，這或者與學者所謂穆宗以後階級矛盾迅速激化，而國家對於其社會職能的執行已日漸消極，並逐步喪失改革社會的信心和興趣的大背景有關[33]。

再來看看七日一變的祈禱程序之變遷，先列表如下（見表三）：

表三

	頭七日	七日	七日	七日	七日	其他	材料出處
梁	乃祈社稷	乃祈山林川澤常興雲雨者	乃祈群廟之主於太廟	乃祈古來百辟卿士有益於人者	乃大雩，祈上帝，祈所有事者		《隋書·禮儀志》二，125頁。
隋	乃祈嶽鎮海瀆及諸山川能興雲雨者	乃祈社稷及古來百辟卿士有益於人者	乃祈宗廟及古帝王有神祠者	乃修雩，祈神州	仍不雨，復從嶽瀆以下祈如初典。秋分已後不雩，但禱而已。	初請後二旬不雨者，即徙市禁屠。皇帝禦素服，避正殿，減膳撤樂，或露坐聽政，百官斷傘扇。令人家造土龍。	《隋書·禮儀志》二，128頁。
唐	祈嶽鎮海瀆及諸山川能興雲雨者於北郊，望而告之。	又祈社稷	又祈宗廟	每七日皆一祈，不雨，還從嶽瀆如初。旱甚則修雩，秋分已後不雩，		初祈後一旬不雨，即徙市禁屠殺，斷扇，造土龍。	《大唐開元禮》卷三，32頁。

可以看出，唐代七日一變的祈雨程序大致與梁、隋相同，一般是由中祀到大祀逐步升級[34]，但要簡單得多，而時雩（即旱雩）則輕易不舉行，除非是極爲嚴重的旱情。史料所見的一次是在肅宗乾元二年（759）四月癸亥（二十

七日），“以久旱徙市，雩祈雨”[35]。

以上所講乃中央所舉行的大雩禮，那麽地方政府有没有雩禮的問題呢？《周禮·春官·司巫》：“若國大旱，則帥巫而舞雩。”鄭玄注：“雩，旱祭也。天子於上帝，諸侯於上公之神。”可見，依據儒家經典，地方諸侯也有雩禮之祭。唐代的官方禮典中没有專門的地方雩禮的條文，但是人們觀念中，地方政府所舉行的求雨儀式其實就是雩禮[36]。如杜甫曾感嘆道：“今蜀自十月不雨，月旅建卯，非雩之時，奈久旱何！”[37]似乎表明四川地區有常雩之禮。又如代宗時宰相常衮所上的《中書門下賀雨表》第二表稱：“伏惟寶應元聖文武皇帝陛下……及命尹京，載明祀典，飭三輔之屬吏，修百縣之大雩。”[38]在《白居易集》裏則有一道判文：“得景爲宰，秋雩，刺史責其非時。辭云：旱甚，若不雩，恐爲災。”對此，白居易判曰：“居常授時，政則行古，恤人救弊，道在從宜。旱將害於粢盛，雩難拘於秋夏。景象雷是職，不雨其憂。苟旱魃之愆時，虐既太甚；雖蓐收之戒序，雩亦何傷？”[39]判文雖然不都是實際的案例，但也反映了許多現實的社會問題和制度。從白居易的這道判文中，我們可以看出以下兩點：一、縣級政府有雩禮，這可與前引常衮之文相印證。二、唐代禮典中秋分之後不舉行雩禮的規定，在實踐中可作靈活變通的處理。

（二）風師、雨師之祭祀

風師、雨師之祭由來已久，它們起源於自然神崇拜。在古代有兩種傳説，一是將其與二十八宿聯繫起來，如《周禮·春官·大宗伯》曰：“以槱燎祀司中、司命、飌師、雨師。”鄭衆注：“風師，箕也；雨師，畢也。”另一説，風師爲神禽“飛廉”，雨師爲怪神“屏翳”，學者以爲此二説“或爲不同地區之不同傳説”[40]。後世似乎並不太關心他們的起源問題，如《隋書》卷七《禮儀志》二即曰：“舊禮祀司中、司命、風師、雨師之法，皆隨其類而祭之。兆風師於西方者，就秋風之勁，而不從箕星之位……兆雨師於北郊者，就水位，在北也。”歷代風師、雨師祭祀之方位頗多不同，到了隋代，“國城東北七里通化門外爲風師壇，祀以立春後丑。國城西南八里金光門外爲雨師壇，祀以立夏後申。壇皆三尺，牲並以一少牢”[41]。

風師、雨師雖司風雨，但其祭祀並不被十分重視。如前所述，隋代風師、

雨師之祭皆爲小祀。開皇三年（583）四月甲申，隋文帝曾因大旱，“親祀雨師於國城之西南”[42]，應被視爲一種特例。直到唐代修《開元禮》時仍爲小祀，到了天寶四載（745）七月二十七日，敕風伯、雨師並宜升入中祀[43]，地位纔有所提高。相應的儀式也有所變化，例如，由於此前是小祀，故其祀版皇帝並不簽署。“升位後，禦署焉，有司差攝太尉行事”。祝文則稱“惟某年歲次月朔日子嗣天子某”云云[44]。禦署之後，皇帝並不北面再拜行禮。到貞元二年（786）四月，“虔修祀事”的德宗下詔曰：“風師雨師自升爲中祀，有烈祖成命，況在風雨，至切蒼生。禮雖無文，朕當屈己再拜，以申子育之意，仍永爲恒式”[45]。每年常祀的時間則與隋代相同。

玄宗時，對於風伯、雨師除了正禮常祀外，遇到旱災，還會遣官祭祀以祈雨。在一道《遣官祭五嶽四瀆風伯雨師詔》説：“且潤萬物者，莫先乎雨，動萬物者，莫先乎風，眷彼靈神，是稱師伯。雖有常祀，今更陳祈。宜令光禄卿孟温祭風伯，左庶子吴兢祭雨師，各就壇壝，務加崇敬。”[46]天寶十四載（755）三月，又詔“光禄卿李憕祭風伯，國子祭酒李麟祭雨師”[47]。安史之亂使唐王朝的禮樂制度受到極大的衝擊，許多定制不復存在。肅宗上元元年（760）閏四月，曾下令停中小祠享祭。到代宗永泰二年（766），“春夏累月亢旱，詔大臣裴冕等十餘人，分祭川瀆以祈雨。禮儀使右常侍於休烈請依舊祠風伯雨師於國門舊壇，復爲中祠，從之”[48]。長安之風師壇原設在通化門外道北二里，近苑墻，貞元三年閏五月二十一日，德宗“以宫城喧呼，又近章敬佛寺，恐神靈不安”，於是將其壇移到“通化門外十三里浐水東道南”（參見文後附圖）[49]。洛陽之風師壇設在建春門外六里道北一里；雨師壇，長安在金光門外一里半道南，洛陽則在麗景門内[50]。

至於地方上風伯雨師的祭祀，唐代的《祠令》和各時期的禮典中都未有明確規定。在梁代，“每以仲春仲秋，並令郡國縣祠社稷、先農，縣又兼祀靈星、風伯、雨師之屬”[51]。則似乎當時祇有縣一級纔祭祀風伯雨師。唐前期，地方上似乎還不存在官方的正式祭禮。即使有也十分敗落，甚至被目爲雜神。敦煌文書 P.2005 號是《沙州都督府圖經》，根據池田温先生的考證，它是永泰二年（766）後據武周時代編纂的《沙州圖經》增補而成。《圖經》所記沙州有“四所

雜神”，即土地神、風伯神、雨師神及祆神，它們各有祠堂。“風伯神，右在州西北五十步，立舍畫神主，境内風不調，因即祈焉，不知起在何代。雨師神，右在州東二里，立舍畫神主，境内亢旱，因即祈焉，不知起在何代”[52]。歷史久遠、從來都被列於國家正式祀典的風伯雨師居然與外來的祆神一樣被視作雜神，實在令人感嘆。到了天寶四載七月升爲中祀時，“仍令諸郡各置一壇，因春秋祭社之日，同申享祀。至九月，敕諸郡，風伯壇置在壇之東，雨師壇之西，各稍北三數十步，其壇卑小於社壇造。其祭官，準祭社例，取太守下充”[53]。可見，直到這一年，州（時稱郡）一級纔有了正式的風伯雨師之官方祭典，但祭壇的規格比起社稷壇則要低。白居易曾在一首詩中描繪了一次地方政府祭祀風伯的場景：“遠郡雖褊陋，時祀奉朝經：夙興祭風伯，天氣曉冥冥。導騎與從吏，引我出東坰。水霧重如雨，山火高於星。”[54]看來儀式似乎還頗爲隆重。

不過，雖然風伯雨師的官方祭祀已升爲中祀，德宗又親行再拜之禮，但社會上却並不怎麽尊敬他們，反而往往成爲嘲弄的對象。貞元末，韓愈曾作了一篇極爲有趣的《訟風伯》，今不避繁冗，録全文於下：“維兹之旱兮，其誰之由？我知其端兮，風伯是尤。山升雲兮澤上氣，雷鞭車兮電摇轡。雨寖寖兮將墜，風伯怒兮雲不得止。暘鳥之仁兮，念此下民；閟其光兮，不翫其神。嗟風伯兮，其獨謂何！我於爾兮，豈有其他？求其時兮修祀事，羊甚肥兮酒甚旨，食足飽兮飲足醉，風伯之怒兮誰使？雲屏屏兮吹使醧之，氣將交兮吹使離之。鑠之使氣不得化，寒之使雲不得施：嗟爾風伯兮，欲逃其罪又何辭！上天孔明兮，有紀有綱；我今上訟兮，其罪誰當？天誅加兮不可悔，風伯雖死兮人誰汝傷！”[55]明確將風伯作爲致旱之根源。此文或有借題發揮、譏刺權臣之意[56]，但對於風伯之蔑視和不敬則極爲明顯，這與國家的尊崇態度大不相同。

韓愈的文章並不止是他個人的看法，而是顯示了當時社會的普遍觀念。此文稍後的長慶三年（823）正月，沈亞之所寫的一篇祭文則又透露出另一種信仰。他當時任櫟陽尉，奉京兆尹之命，因天旱，祈雨於漢武帝之祠下。在將漢代之德政大加褒美並苦訴了其時關中嚴重的旱況後，祭文説：“雨師恔（原注：集作慢）傲，尸違不賓，潜深踞（原注：集作驕）高，枯此下人；風伯囂戲，簸陶濃塵，潰爲凝霾……彼風伯雨師，皆神所司，處位不職，荒役不祇。神假

之權使之胡（原注：集作用）爲，上帝如怒，其殃孰罹！神明胡不督其稽，察其期（原注：集作欺），壞法者戮，後期者笞，然後陰凑陽蒸，雨膏以時，發生有涯，農力有施。今官庶並誠虔虔於祠，集於宫室，鼓舞彈吹，神其聽之，無敢苟祈。"[57]這篇祭文乃是在一次由京兆尹下令舉行、官方組織的祈雨儀式上宣讀的祝文，文中反映了這樣一種觀念，即風伯雨師是漢武帝的屬下，久旱不雨乃是他們工作懈怠失職所致，故要求漢武帝懲罰他們，否則，上帝追查下來，他也難辭其咎。不管怎樣，這次儀式舉行在風伯雨師在國家禮典中升爲中祀、並在地方上建立了祭祀制度之後，則其在地方上祭祀之一般情況，也就可想而知了。此外，這次祈雨儀式雖由官方舉行，但它是否完全合乎禮典之規定尚難斷言。我們由此也可以體會到國家政權利用行政手段進行的强制性規定，有時並不能對民間信仰産生有力的規範作用，甚至還會作出相應的妥協。

（三）五龍祠

五龍祠之祭祀是玄宗時新起的一種祭禮，它與玄宗入掌大寶所附會的神話有關，並在中唐後成爲皇帝親自祈雨的對象，故值得加以考察。

五龍祠的祭所在興慶宫，此宫原本是玄宗居藩時的府第，他登基後以宅爲宫，宫内有興慶池，彌漫數里，號稱龍池。龍池由小變大，被時人視作玄宗龍興的徵兆和符命。故開元二年閏二月詔令祠龍池後，王公卿士獻頌詞達一百三十篇，太常寺從中挑出詞合音律者制成《龍池篇樂章》十首，其中有姚崇、沈佺期等的作品[58]。"至開元十六年置堂，又兼置壇，仲春月則令有司祭之……其年二月，上親行事，感紫雲鬱起，曲如蓋，自後每年嘗祭"[59]。這是五龍祠祭祀之起源，正式的祭儀則是開元十八年十二月因有龍見於興慶池而敕太常卿韋縚制定的，其祭在二月，"有司筮日，池旁設壇，官致齋，設籩豆，如祭雨師之儀，以龍致雨也"[60]。並被納入稍後編成的《開元禮》中，成爲常祀。關於龍堂的位置，史載："（興慶）宫之南曰通陽門，北入曰明光門，其内曰龍堂。"[61]當有大旱之時，皇帝往往親自在五龍祠禱雨。如代宗時，宰相常袞所作的《中書門下賀雨第一表》曰："日勞聖念，恐失人時，虔於龍堂，親行齋禱。德音朝發，甘澤夕零。"[62]此後，德宗、憲宗都曾親至龍堂祈雨。《舊唐書》載德宗貞元十三年四月壬戌"上幸興慶宫龍堂祈雨"[63]。對此，《新唐書·

德宗本紀》則載："雩於興慶宮"；而憲宗"元和十二年四月，上以自春以來，時雨未降，正陽之月可雩祀，遂幸興慶宮［龍］堂祈雨"[64]。值得注意的是，時人已將興慶宮龍堂的祈雨儀式當作雩禮了，實際上，龍堂祈雨的對象是五方龍，而不是大雩的對象昊天上帝，所以嚴格説來它决非雩禮。這一方面反映了雩禮的通俗化，另一方面，或許也是學者所謂貞元、元和之際"某些禮儀制度簡約化的趨勢"之表現[65]。畢竟龍堂在宮内，舉行祈雨儀式要簡便得多，而不像《開元禮》所載雩祀昊天上帝那麽複雜和隆重。

與此同時，我們還應看到，至少在玄宗時，龍堂祈雨的儀式有濃重的道教色彩。如宰相裴光庭在一份《賀雨表》中説："昨二十五日，伏見高力士奉宣敕旨，親於興慶池投龍祈雨……降天步，禱神池。"[66]對此玄宗則答曰："投龍致祭，親禱靈池，誓移咎於薄躬，庶垂佑於黎獻[67]。"按投龍致祭乃是道教科儀，它源於道教的天、地、水三官信仰，劉宋時已初步形成儀式，其一般方式是將寫有願望的文簡和玉璧、金龍、金鈕用青絲捆紮，舉行醮儀後，投入名山大川、嶽瀆水府，作爲升度之信，以奏告三元[68]。唐朝君主多次派道士前往名山大川投龍致祭，以祈求保安宗社。例如，睿宗景雲二年（711）八月，蒲州丹崖觀上座吕皓仙等曾奉敕"往東嶽及萊州東海投龍，並道次靈迹修功德"[69]。不難看出，雖然禮典如《大唐郊祀録》所載祭祀五龍祠的儀式具有非常傳統的儒家特色，但在玄宗於龍堂祈雨的實踐中，却不時採用道教的投龍之法。

（四）關於祈雨活動中君相的責任問題

祈雨在唐代是涉及社會許多階層的一件大事，而皇帝與宰相在其中所扮演的角色則更值得深入探討。水旱不時是農業社會最爲常見的災害，面對這樣的災害，君相的行爲和對策是頗耐人尋味的。在漢代，三公的職能是代皇帝調理陰陽，故丙吉不問殺人而問牛喘被視爲得宰相之體。董仲舒之後，天人感應學説非常流行，成爲主流的政治文化理論。從後漢開始，凡有水旱、星變等重大災異，皇帝都要策免三公一人，以示懲罰。到了唐代，情況就大不相同了。雖然在嚴重的旱災面前，屢屢有宰相如長孫無忌、張行成、常衮等提出辭職的請求，但總是被皇帝拒絶，相反，皇帝則每每承擔起不雨的責任，甚至數次下罪

己之詔。在唐代政書中對於宰相職能的定義裏，已不再出現“佐天子理陰陽”的崇高字樣。例如《唐六典》載：

尚書令：掌總領百官，儀形端揆。

左右丞相：掌總領六官，紀綱百揆。

侍中：掌出納帝命，緝熙皇極，總典吏職，贊相禮儀，以和萬邦，以弼庶務，所謂佐天子而統大政者也。凡軍國之務，與中書令參而總焉，坐而論之，舉而行之，此其大較也。

中書令：掌軍國之政令，緝熙帝載，統和天人，入則告之，出則奉之，以萬邦，以度百揆，蓋以佐天子而執大政者也。

可見唐代宰相的職能更多地體現在具體的政務上，佐理陰陽的職能已不復存在，這也反映了漢唐之間君相關係有了微妙的變化，而唐代宰相的實際地位比起漢朝已有所降低。開元十年（726）四月十四日，因天久旱，侍中源乾曜、中書令張嘉貞、兵部尚書同平章事張説奉敕祈雨於赤帝壇，祝文曰：“自冬涉春，至兹夏首，宿麥將秀，時雨未洽。皇帝降服減膳，避正廢懸……仁旨之勤已極，兆人之感未通，何辜於天，而此不惠！曾臣乾曜等……薄才粗政，多所不及，神則不雨，或此之由……曾臣等若上無補衮，下不利人，妨功害能，負恩竊位，惟神臨照，簡擇其心，降禍厥身，墜禄殞命，三臣當咎，足謝天責。”[70]祝文顯示了三位宰相主動承擔造成旱災之責任的姿態。代宗時宰相常衮在辭職的表文中，則更爲明確地引東漢的舊制爲先例説：“臣荷正刑之後，擢在臺衡，不能有所建明，坐致災旱。燮理之任，虧紊固多……伏以東漢之制，存乎舊史，或陰陽失節，水旱不時，必策免三公，勵精百揆。蓋以其陽唱而不和，力薄而位崇，所以答天譴也……伏乞解臣所職，更擇良才，省致旱之由，求作霖之輔。”[71]他的請求當然被拒絶了。

在唐朝的天子看來，久旱的根源在他們自身。其實從商湯“六事”到梁武帝實行的“七事”再到唐代的避正殿、撤樂減膳、清理冤獄等措施都包含着同樣的理論背景，即所謂的“時災繫政，人患由君”[72]。唐玄宗還曾“躬自暴露炎景，瞻仰雲漢，推心引譴，爲人受咎”[73]。這也是商湯禱雨於桑林之遺意。在高宗回答張行成因旱請致仕的手詔中説得更爲明顯：“密雲不雨，遂淹旬月，

此朕之寡德，非宰臣咎。實甘萬方之責，用陳六事之過。策免之科，義乖罪己，今敕斷表，勿復爲辭。”[74]類似語言在大旱時的求直言詔裏比比皆是，德宗、文宗、懿宗都曾因旱而下過罪己之詔（參見表二），文宗甚至説出準備退位的話來。可見在皇帝的政治理念中，認爲造成旱災的原因是自己失德，因此祈雨也理所當然地是自己的義務。

（五）祈雨的社會功能：與國家政治和社會的關係

在中國古代的禮法制度下，祈雨不僅是一個單純的儀式問題，而且有着强烈的政治意義，在唐代亦然，其表現如下：

第一，在“時災繫政，人患由君”的政治理念下，皇帝通過祈雨活動强化了君權神授的思想，尤其是通過大雩之禮强化了國家的統治秩序，凸顯自己在禮儀中的中心地位。

第二，祈雨已成爲一種象徵，它凸顯了皇帝君臨天下，子育萬物的身份。史料表明，每次關中地區大旱，皇帝都要祈雨，並實施相關的對策如録囚、撤樂減膳等，特别值得注意的是，王畿之外的其他地方如果天旱不雨，皇帝仍然要舉行祈雨活動。例如，代宗大曆七年（772）五月詔：“如聞天下諸州，或愆時雨，首種不入，宿麥未登。哀我矜人，何時不恐？皆由朕過，益用懼焉。惕然憂嗟，深自咎責。所以減膳撤樂，别居齋宫，禱於神明，冀獲嘉應……可大赦天下，見禁囚徒，罪無輕重，一切釋放。”[75]同時，關中地區大旱時，皇帝往往下令祈禱嶽鎮海瀆等名山大川，而它們則分佈於全國各地，通過祈雨之儀禮，各地奉事中央和天下一統的觀念得以强化。

第三，有時，祈雨活動也會直接造成一些意想不到的政治效果，如中宗神龍三年（707）正月，大旱，“二月丙戌，上遣武攸暨、武三思詣乾陵祈雨，既而雨降，上喜，制復武氏崇恩廟及昊陵、順陵”[76]。史言此爲中宗時武氏勢力復起的一個契機。

第四，更爲重要的是，祈雨活動也提供了一個溝通上下、反思時政的機會。我們特别注意到皇帝所下的《祈雨求直言詔》，或者要求文武百官各上封事，極言其過，或者要求他們提出對時政的看法和建議[77]。至於臣下，也頗有一些人借此機會提出許多革除弊政的實質性建議。開元中張廷珪就在上疏中

提出全面的諫言，希望玄宗“約心削志，澄思勵精，考羲農之書，敦樸素之道”，同時放黜佞人，杜絶田獵，休兵養民，輕徭薄賦等等[78]。權德輿更明確提出，面對天旱的考驗，祈神求雨並非最緊要的措施，人間疾苦才是應該注意的問題。他説：“臣謂救之者，不在於禱求，乃在於事實。”[79]在白居易一道《辨水旱之災、明存救之術》的策文中，他總結道：“水旱之災，有小有大，大者由運，小者由人。由人者，由君上之失道，其災可得而移也。由運者，由陰陽之定數，其災不可得而遷也……至若禳禱之術，凶荒之政，歷代之法，臣粗聞之：則有雩天地以牲牢，禜山川以圭璧，祈土龍於玄寺，舞群巫於靈壇，徙市修城，貶食徹樂，緩刑省禮，務齋勸分，殺哀多婚，弛力舍禁，此皆從人之望，隨時之宜，勤恤下之心，表恭天之罰。但可以濟小災小弊，未足以救大危大荒。必欲保邦邑於危，安人心於困，則在乎儲蓄充其腹，恩信結其心而已。”[80]在這裏，白居易指出，包括大雩在内的祈禳之術，都只能救小災小難，要避免大旱引起的社會動蕩，必須首先解決百姓的生計問題。

這一點已成爲中唐時期有識之士的共識。如貞元十九年（803）許孟容在《夏旱上疏》中指出，之所以久旱而德宗遍祈群神却毫無作用，是由於百姓有切急的要求未能得到解決：“臣歷觀自古天人交感事，未有不由百姓利病之急者、切者，邦家教令之大者、遠者。”於是他建議放免京兆百姓當年税錢和地租，並以户部錢一百餘萬貫代其一年差科，“且使旱涸之際，免更流亡”。又提出有流移征防，當還而未還者，請令有司條列量移[81]。最後一條實際上還有其現實背景，即“貞元末，坐裴延齡、李齊運等讒謗流貶者，動十數年不量移，故因旱歉，孟容奏此以諷”[82]。有時，甚至非常敏感的政治問題也借大旱之機提了出來。文宗太和八年（834）六月，以久旱，詔求致雨之方。司門員外郎李中敏上表：“仍歲大旱，非聖德不至，直以宋申錫之冤濫，鄭注之奸邪。今致雨之方，莫若斬注而雪申錫[83]。”宋申錫案乃是中晚唐政治史上的一件大事，太和五年（831），文宗與宰相宋申錫謀誅宦官，却受鄭注之奸謀所惑，將申錫貶死，時人多冤之，所以李中敏借此機會提出給他昭雪的問題：“宋申錫位宰相，生平饋致一不受，其道勁正，姦人忌之，陷不測之辜，獄不參驗，銜恨而没，天下士皆指目鄭注。臣知數冤必列訴上帝，天之降災，殆有由然……

況申錫之枉，天下知之，何惜斬一注以快忠臣之魂，則天且雨矣。”[84]當時鄭注正受文宗賞識，這種情況下提出這樣的建議，需要有極大的勇氣。我們可以看出，大旱求直言一事並非只是虚文，而人們也是認真對待這個機會的。

二、祈雨儀式中的宗教因素

雖然在律令和禮典中，唐代國家規定了明確的祈雨對象、程序及儀式，但是宗教因素已漸漸滲透進官方的祈雨活動。這一方面反映了各種宗教都試圖在官方的典禮中佔據一席之地，以取得官方的支持；另一方面也反映了唐代國家對於各種宗教勢力的利用，同時還表現了中國人的實用理性精神。下面分別談談道教、佛教及外來宗教在唐代祈雨活動中的作用。

（一）道教因素

關於唐代道教與國家的關係，目前研究成果已有不少，而玄宗朝的崇道活動更是學者措意的焦點[85]。我們已於前文指出，在興慶宫五龍祠的祭祀儀式中，曾經采取了道教的投龍之法，體現了其與儒家傳統五方龍觀念之融合，也標誌着道教的祈雨儀式開始進入王朝的祭典。下面我們將從太清宫制度的建立、九宫貴神的祭祀以及内道場，特別是玉晨觀的齋醮活動等方面來繼續考察這一問題。

太清宫的前身是玄元皇帝廟，玄宗開元二十九年（741）春正月，制兩京及諸州各置玄元皇帝廟一所[86]。天寶元年（742）正月陳王府參軍田同秀上言，聲稱玄元皇帝告以其所藏靈符在尹喜故宅，玄宗遣人求得之，於是新建玄元皇帝廟於大寧坊西南角。“二月，辛卯，上享玄元皇帝於新廟”[87]。二年三月，將西京的玄元宫正式定名爲太清宫[88]。它的建立是玄宗朝崇道的一項重要舉措，歷來備受矚目。二十年前，丁煌先生發表的《唐代道教太清宫制度考》（上、下）[89]，對於涉及太清宫具體制度的方方面面都有詳細論列，奠定了這一課題的基礎。1987 年 Charles Benn 提出玄宗的崇道運動，包括太清宫制度在内，都有其政治和意識形態的目的[90]。這一觀點最近受到熊存瑞的質疑，他在一篇研究唐玄宗時禮儀變革與道教關係的論文中，更强調太清宫之設立與

玄宗追求長生的願望有關[91]。無論如何，太清宮設立之後，其主要的職能就是爲皇家修齋祈福，如國忌日設齋等，名目繁多，不一而足，前舉丁煌文論之甚詳。

玄宗之後，歷代皇帝對太清宮的祭祀都很重視。在德宗時修的《大唐郊祀録》中，有《薦獻太清宮》之禮儀存在[92]，並被列入大祀，位在宗廟之前。在這樣的崇道氣氛中，道家儀式進入官方祈雨活動就不難理解了。《文苑英華》裏保存着封敖所寫的一篇太清宮《祈雨青詞》，文曰："維年月日嗣皇帝臣稽首大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝：臣偎奉顧托，獲臨宇宙，四海之寧晏，萬物之生成，必繫厥躬，敢忘其道。是用虔恭大業，寅畏上玄，勵無怠無荒之憂勤，期一風一雨之調順，苟或愆候，常多愧心。今三伏之時，五稼方茂，稍渴膏潤，未爲愆陽，而憂勞所牽，念慮已及。恭持丹懇。上瀆玄功，冀弘清静之源，溥施霑濡之澤，粢盛必遂，煩燠可消。將展敬於精誠，俟降靈於霈霈，謹遣吏部侍郎韋湛啓告以聞，謹詞。"[93]本文無繫年，按史稱封敖於"會昌初，以員外郎知制誥，召入翰林爲學士，拜中書舍人。敖構思敏速，語近而理勝，不務奇瀡，武宗深重之"，"德裕罷相，敖亦罷内職"[94]。可見此文當作於武宗之時。所謂"青詞"，按《大唐郊祀録》的定義："其申告薦之文曰青詞。案開元二十九年初置太清宮，有司草儀用祝策以行事。天寶四載四月甲辰詔，以非事生之禮，遂停用祝版，而改青詞於青紙上，因名之。自此以來爲恒式矣。"[95]由封敖這篇《祈雨青詞》和《大唐郊祀録》的禮儀規定可以清楚看出，太清宮兼有道教宮觀與皇家宗廟的雙重性質。在禮典中，它的祭祀與太廟一樣，稱爲"薦獻"，而祈雨的青詞也由翰林學士來主筆，其内容更是以皇帝的口吻展開叙述，無怪乎《英華》將其列入"翰林制誥"中。當然，祈雨的整個儀式則主要還是道教的齋醮科儀。

玄宗朝另一個與道教有關的禮儀變革，是把"九宫貴神"之祭祀列入國家禮典並成爲大祀。史載天寶三年（744），有術士蘇嘉慶上言，請立九宫貴神壇於京東朝日壇東，四孟月祭，禮次昊天上帝，而在太清宮和太廟之上，玄宗從之。於十月六日敕曰："九宫貴神，實司水旱，功佐上帝，德庇下人。冀嘉穀歲登，災害不作，每至四時初節，令中書門下往攝祭。"並於十二月加以親祀。

肅宗乾元三年（760）正月也曾親祀[96]。關於九宮貴神的道教背景，前引熊存瑞先生之文章已有詳盡的考證，此不贅述。我們在此想要强調的是，唐朝君臣在談及九宮貴神或議其禮儀的時候，主要着眼點仍是其主司水旱的功能[97]。

道教在朝廷中另一個重要的祈雨場所是大明宮内的内道場——玉晨觀。王永平先生論述了唐代道教内道場之設立、組成及初步的發展脈絡，對於玉晨觀，他認爲："玉宸觀，又作玉晨觀，位於長安大明宮紫宸殿後，建置年代不詳，但至遲在憲宗元和年間已成爲宫内一處重要的道教内道場"，玉宸觀道場至少歷經憲、穆、敬、文四朝，一直很興盛"[98]。這大致不差，玉晨觀内道場在宫廷中的宗教活動非常活躍，許多有名的女道士被召入宫，參與玉晨觀的法事。如歷經憲、穆、敬、文四朝的田元素[99]，文宗大和四年（830）夏爲回元觀造鐘樓事，"於大明宫之玉晨觀設壇進醮"的侯瓊珍等[100]。在新出版的《全唐文補遺》第六輯中，又收録了《唐故内玉晨觀上清大洞三景法師賜紫大德（韓自明）仙宫銘》，内曰："德既升聞，帝思乞言大□，敕召入宫玉晨觀。師每進見，上未嘗不居正端拱，整容寂聽，備命服之錫，崇築室之賜，至五年三月，以疾得請，復居京城親仁里咸宜觀舊院。"[101]可見，與玉晨觀的其他大德一樣，韓自明也是從宫外其他道觀中召入的名師。在《文苑英華》中，保存了八篇玉晨觀嘆道文，它們是白居易所寫四篇：《上元日嘆道文》、《立春日玉晨觀嘆道文》、《憲宗忌日玉晨觀嘆道文》及《慶陽節（武宗生日）玉晨觀嘆道文》；獨孤霖所寫四篇，包括兩篇《玉晨觀祈雨嘆道文》、《七月十一日玉晨觀别修功德嘆道文》及《九月一日玉晨觀别修功德嘆道文》[102]。從中我們可以略窺玉晨觀在宫廷内繁忙的宗教活動，而祈雨正是其中一項重要内容。獨孤霖《玉晨觀祈雨嘆道文》第一篇曰："茂多稼者唯雨，司甘澤者在天。永惟法道之言，宜叶憂人之旨。今屬旱苗方瘁，膏潤不霑，女道士某等奉爲皇帝依教發誠，循儀啓願，冀由衷懇，仰達上玄，遂使觸石未周，遽聞泛灑，隨風而遠，俄睹滂沱，大田既咏於豐年，庶品咸康於樂業。"第二篇曰："今屬夏景將臨，春陽已亢，女道士某等奉爲皇帝虔修法事，恭啓至誠，庶將憫雨之心，冀解憂人之念。伏願油雲散佈，膏澤遠流。"《七月十一日玉晨觀别修功德嘆道文》其實也是祈雨文，内稱："今屬金行禦氣，張宿司辰，告朔是先，迎秋方始，女

道士某等奉爲皇帝鋪陳法要，啓迪真筌，伏願雨潤大田，雲垂多稼。”這三篇祈雨嘆道文表明，在天旱時，玉晨觀女道士以道教法儀爲皇帝祈雨是其職責所在，而祈雨所用之嘆道文則與太清宫祈雨的青詞一樣，都由翰林學士寫就，帶有制誥的性質。又，之所以由女道士祈雨，或以女屬陰，亦取其陰性也。然則此事或源於以女巫祈雨之古老傳統，惟儀式有所不同而已。

可以看出，太清宫與玉晨觀的設立已經將道教法儀帶入宫廷的祈雨活動中，對於儒家傳統的祈雨禮儀而言，這無疑是種不小的衝擊，因此中唐以後國家的祈雨活動中，宗教性的因素逐漸增强。這也使我們從另一個角度理解當時禮儀改革中簡約化的傾向。當儒家傳統五禮在《大唐開元禮》中達到形式上的完美境地之時，也正是它因煩瑣已極而失去活力之日。這使得宗教勢力得以進入宫廷，以另一種儀式滿足國家的禮儀需要。

有迹象表明，在中晚唐時，道教儀式也滲透進地方政府的祈雨活動中。對於地方政府而言，官方禮典規定的祈雨對象是社稷和諸神。但在李商隱《爲舍人絳郡公鄭州禱雨文》中，他寫道：“年月日，鄭州刺史李某，謹請茅山道士馮角，禱請於水府真官。伏以旱魃爲虐，應龍不興，因杲日於詩人，苦密雲於易象。生物斯瘁，民食攸艱。某叨此分憂，俯慚無政，爰求真侶，虔禱陰靈。”[103]可見，這位鄭州刺史在大旱時，是請茅山道士設立道場來祈雨的。

道教的齋醮科儀在晚唐五代時著名的道教學者杜光庭（850—933）手中得以完備，他著述宏富，對道教的理論建設貢獻頗豐。在《道門科範大全集》八十七卷中，有五十一卷著録爲杜氏所删定，其中與祈雨有關的科儀類别就有：靈寶太一祈雨醮儀、祈求雨雪道場儀、靈寶祈求雨雪道場三朝坐懺儀等[104]。杜光庭本人還留下了不少祈雨的醮詞，如《蜀王青城山祈雨醮詞》以王建的語氣曰：“自青春届序，甘雨愆期，農畝虧功，驕陽害物。雖歷申祭祀，遍告神明，密雲但布於西郊，膏雨未霑於南畝。皇皇衆庶，叩向無門。竊惟大道垂文，天師演教，有章奏之品，有祈醮之科，將展焚修，須依靈勝。是用披心雲洞，拜手仙峰。伫真侶之感通，冀明誠之禦達。賜臣以時和歲稔，拯臣以風順雨調。”[105]很明顯，相對於儒家的祭祀與地方上的雜神信仰，道教系統化的理論和神秘的齋醮儀式更有吸引力，在祈雨活動中也越來越活躍。到了宋代，道

教又發展出新的祈雨理論，即“以我之氣，合天之氣”，雖仍要用符咒齋醮之法，但核心已是氣相感應説了[106]。

（二）佛教因素

佛教的祈雨活動由來甚早，魏晉南北朝時來華傳教的天竺和西域僧人多有祈雨之舉，其方法往往是古婆羅門咒術。最有名者當屬“善誦神咒，能役使鬼物”的佛圖澄[107]，其咒龍祈雨的故事早已爲人所知。但這種故事並非偶然，它表明誦咒祈雨應是當時高僧弘傳教法，並借以取得國家承認和支持的一種經常手段。東晉時“有竺曇蓋、竺僧法，並苦行通感。蓋能神咒請雨，爲楊（揚）州刺史司馬元顯所敬。法亦善神咒，晉丞相會稽王司馬道子爲起治（一作冶）城寺焉”[108]；前秦苻堅建元十二年（376）來長安的西域名僧涉公“能以秘咒，咒下神龍，每旱，堅常請之咒龍，俄而龍下鉢中，天輒大雨。堅及群臣親就鉢中觀之，咸嘆其異。堅奉爲國神，士庶皆投身接足，自是無復炎旱之憂”。他卒後的第二年，一連六個月不雨，“堅減膳撤懸，以迎和氣，至七月降雨。堅謂中書朱肜曰，涉公若在，朕豈燋心於雲漢若是哉”[109]。減膳撤樂乃中國傳統的祈雨之法，前文述之甚明。在苻堅的眼裏，它遠不若佛教的咒龍求雨之法有效。流風所及，甚至連義學高僧慧遠也有誦經祈雨之舉，“潯陽亢旱，遠詣池側讀《海龍王經》，忽有巨蛇從池上空，須臾大雨”[110]。又如宋孝武帝大明六年（462），“天下亢旱，禱祈山川，累月無驗”。帝請令梵僧求那跋陀羅祈雨，“即往北湖釣臺燒香祈請，不復飲食，默而頌經，密加秘咒。明日晡時，西北雲起如蓋，日在桑榆，風震雲合，連日降雨”[111]。禁咒之術本是婆羅門諸外道的特長，而求那跋陀羅“本婆羅門種，幼學五明諸論，天文書算，醫方咒術，靡不該博”，“其家世外道，禁絶沙門，乃捨家潛遁”[112]。他雖後來成爲佛教高僧，但家學的咒術無疑成爲其傳教的重要輔助手段。

到了唐代，國家官方祈雨之禮典大備，但仍不時舉行佛教的祈雨儀式。據學者研究，自太宗迄於武宗，唐代諸帝在長安大内或東都大内（武則天、中宗時期），相繼設置了各種功能的佛教内道場，而武則天時期更出現了内道場僧團[113]。這爲佛教祈雨儀式進入宫廷奠定了基礎。唐初，“時天旱，有西域僧於昆明池結壇祈雨，詔有司備香燈供具”。當時還産生了昆明池龍神被逼無奈

向高僧道宣求救、道宣又讓他轉求於孫思邈的傳説[114]。中宗神龍二年（706），“咒力無雙”的清虚和尚“準詔入内祈雨，絶二七日雪降，中宗以爲未濟時望，令就寺更祈請。即於佛殿内精禱，並煉一指。纔及一宵，雨周千里，指復如舊”[115]。煉指、煉頂等等自殘行爲本是密教的一種供養方式，常常伴隨着咒語神通，嚴耀中先生對此已有詳細研究[116]。在開元以前，官方采用佛教儀式祈雨並不普遍，到了“開元三大士”善無畏、金剛智和不空相繼來華傳教之後，纔頻繁起來。周一良先生曾對《宋高僧傳》所載此三人的傳記作了精詳的注解[117]，可以看出他們都有結壇祈雨的記録，善無畏的祈雨方法仍是陀羅尼咒法。金剛智的手段略有不同，他雖也起壇，但主要是繪製曼荼羅。至於不空，其結壇祈雨的記載就更多了，他甚至還專門譯出一部專門用於求雨的經典《大雲輪請雨經》[118]。結壇祈雨似乎已成爲密宗高僧不可缺少的活動，人們總是對此滿懷期待。日僧空海所撰的《大唐神都青龍寺故三朝國師灌頂阿闍黎惠果和尚之碑》稱：“若乃旱（旱）魃焦葉，召那伽以滂沱；商羊决堤，驅伽羅以杲杲。其感不移晷，其驗同在掌。皇帝皇后，崇其增益。瓊枝玉葉，伏其降魔。斯乃大師慈力之所致也。”[119]惠果乃不空和尚的入室弟子，和其師一樣，祈雨成功正是他取得皇家崇信的重要手段。精通天文曆算、與密教高僧過從甚密的一行禪師也有在宫廷内立壇場祈雨成功的記載[120]。

在地方上，也有不少以佛法祈雨的例子。如代宗大曆年中，恒陽節度使張君因炎旱，親自入太行山躬請高僧自覺祈雨，並説：“某無政術，致累百姓三年亢陽，借苦引咎自責，良無補矣。或云龍王多依師聽法，忘其施雨，願望師垂救旱之誓，有如白水，如念蒼生，請輟禪定，略入軍府。”[121]於是“覺乃虔恪啓告龍神，未移晷刻，天輒大雨，二辰告足”。從自覺曾經發願“身長隨大悲菩薩，次願造鑄大悲像寺”，並於滅度時感得毗沙門天王親自接引的故事來看，頗疑他也是密宗僧人。在敦煌那樣乾旱少雨的佛教聖地，禱佛祈雨更是十分普遍。例如抄寫於908年之前的S.4474號文書《回向發願範本》第二條《賀雨》：“爲久愆陽，長川銷爍，自春及夏，惟增趁弈之輝；祥雲忽飛，但起闇塵之色。鹿野無稼，蒼生罷農。於是士庶恭心，緇侣虔敬，遂啓天龍於峰頂，禱諸佛於伽藍。以及數朝，時時不絶，是以佛興廣願，龍起慈悲，命雷公、呼電

伯。於是密雲朝［凝］，闊佈長空，風伯前驅，雨師後灑。須臾之際，滂野田疇。”[122]很明顯，晚唐五代的敦煌地區，人們經常去佛寺祈雨。與此相適應，當地還流行着轉讀經書以祈雨的習俗，如北圖所藏北 0686 號殘卷唐乾寧四年（897）二月《金光明最勝王經》卷三信悟題記云：“弟子信悟持此經。乾寧四載丁巳歲二月八日，因行城於萬壽寺，請得轉讀乞甘雨，其年甚熟。後五（年?）亦少雨，更一遍，亦熟，不可思議。”[123]敦煌文書中還有專門用於祈雨的齋琬文，如 P.2940 號文書將《嘆佛文》分爲十大類，其中第九類《賽祈贊》中前兩項即是祈雨和賽雨[124]。雖然其具體内容已不可考，但可以推測，它們與其他發願文一樣，也是先將佛的法力、慈悲大加贊揚一番後，再懇請佛能惠賜甘雨。只是有一點疑問，即祈雨和賽雨在此並列叙述，不知其區别何在，待考。

晚唐五代時，三教合流的趨勢更爲明顯，道教大師杜光庭竟然曾寫過一篇禱佛祈雨的文章《迎定光菩薩祈雨文》，内稱：“亢旱自天，豈容私禱？急難告佛，實出微誠，恭惟定光菩薩智海難量，便門廣闢，不辜衆生之願，肯辭千里之遥。靉靆慈雲，既無心而出岫；滂沱法雨，端有意於爲霖。”[125]以前蜀左右街弘教大師的身份向佛祈雨，這是非常引人注目的。它從一個側面反映了當時佛道融合的趨勢。

（三）外來宗教因素

唐朝是中國歷史上一個宗教寬容、極具開放精神的偉大時代，除了佛教和道教以外，這一時期所謂的三夷教即祆教、景教和摩尼教在中國都有了不同程度的傳播，它們與中國本土文化的適應與融合有着不同的方式與結果，從敦煌的材料來看，祆教因素已進入中國地方政府的祈雨活動之中。坐落在絲綢之路要道上的敦煌，歷來是東西文化交會的中心，而奔波於絲路往返貿易的粟特人更將其所信仰的祆教傳入中國。多年以來，關於粟特人在中國的活動一直是學界關注的熱點之一，到目前爲止，我們對敦煌地區粟特人的生存狀態和信仰情況都有了比較清晰的認識，這首先得力於池田温先生的大著《八世紀中葉敦煌的粟特人聚落》[126]，他根據敦煌文書《天寶十載（751）敦煌縣差科簿》所記從化鄉居民姓氏多爲粟特式胡名，判斷它就是在粟特聚落的基礎上建立的，這

裏又被稱爲安城，城中有祆祠，是粟特民族精神信仰的中心。他還特別論述了著名的 P.2748 號文書《敦煌廿詠》中的《安城祆詠》："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。更看雩祭處，朝夕酒如繩。"池田先生考證詩中吟詠的是八世紀後半期所見到的情景，並指出："如同《廿詠》當中所歌詠的那樣，在八世紀時，祆神已經成爲祈雨的對象，而且在祈雨時還要傾倒酒液。向神祇供奉酒品也是中國式的禮儀。這大概是一種模擬性的巫術，即模擬降雨的情形傾灑酒液……這樣看來，敦煌的祆神儘管還保留着祆神的名稱，但是其實際機能已經完全同中國的禮儀以及民間信仰相融合，與漢人的信仰合爲一體……祆祠之所以能够成爲祈雨的場所，推察其起因，也是基於祆教祭火壇的存在。燃火飛烟是祈雨時普遍舉行的儀式。而祆祠聖火壇上經常焰起烟生，自然會被人們視爲靈驗顯著的祈雨場所。"[127]池田先生的分析極爲精闢，中國民間信仰有着實用理性的精神，只要一個神能够顯示出其靈驗來，就會得到百姓的信仰[128]。對待祆神的態度也復如此。同時也應注意，在唐代祈雨一般而言是種官方行爲，如上文所述，《開元禮》中對於州縣乞神求雨有較爲嚴格的規定，而《安城祆詠》正反映了沙州祆祠已經參與了官府的祭祀活動[129]。不過目前我們尚未發現唐代兩京地區的祆祠參與中央王朝祈雨活動的記載，到了北宋王朝的都城開封，這種情況就比較多了[130]。

至於摩尼教與祈雨的關係，目前我們所見到一條材料是"貞元十五年(799)四月，以久旱，令摩尼師祈雨"[131]。這或許只是朝廷偶一爲之的事件，但也反映了外來宗教參與中國傳統社會的一種努力，以及官方對它們利用的一種嘗試。

(四) 小結

從以上的論述我們可以看出，在禮樂制度規模大備的唐代，雖然官方對於祈雨儀式有着種種嚴格的規定，但各種宗教因素已經不可避免地進入了祈雨活動中。這一方面有歷史的因素存在，另一方面也與唐代的宗教開放政策有關。同時我們也應注意到，即便如此，唐代官方的祈雨仍以在儒家禮典規定的範圍内活動爲主，宗教性的祈雨儀式並没有經常化和制度化。這種情況在宋初已發生了重大變化。雖然宋代也有雩祀昊天上帝之禮，而翰林學士王著也曾於太祖

建隆二年（961）因夏旱，“請令近臣按舊禮告天地、宗廟、社稷及望告岳鎮海瀆於北郊以祈甘澤”[132]。但更爲經常化的情況是：

> 太祖、太宗時，凡京師水旱稍久，上親禱者，則有建隆觀，大相國、太平興國寺，上清、太一宫，甚則再幸。或撤樂減膳、進蔬饌。遣官禱者，則天齊、五龍、城隍、祆神四廟，大相國、開寶、報慈、乾明、崇夏五寺及建隆觀。令開封府祭九龍、浚溝、黄溝、子張、子夏、信陵君、段干木、扁鵲、張儀、吴起、單雄信廟。雍熙（984—987）後，多遣宰相近臣。至道（995—997）後，又於寺觀建道場，復遣常參官或内侍詣嶽瀆致祠。咸平（998—1003）後，祈禱又增玉清、昭應、景靈宫，會靈、祥源觀、泰一宫，或親幸致禱。[133]

不難看出，在宋初中央王朝的祈雨活動中，宗教因素（包括佛寺、道觀、祆廟等）占據了極爲突出的位置，同時一些民間信仰的神祠也正式進入王朝的祈雨行列，這與宋代將道教宫觀和某些民間神祠納入國家禮典密切相關[134]。

三、淫祀與祈雨

中國古代民間信仰（或稱之爲祠神信仰）與國家政權的關係問題，是近些年來國内外學界所關注的一個熱點課題，研究成果不斷，但時段多集中在宋代以後，尤其是明清時代[135]。對於唐代的研究雖不若宋代之後那麽細致，但也頗有一些扎實的成果面世。例如麥大維先生在其關於狄仁杰在中晚唐被政治神化過程的出色研究中，由分析狄氏本人的《檄告西楚霸王文》入手，討論了垂拱四年（688）狄仁杰在江南廢毁淫祠的事件，對於相關的基本史料都有所提示[136]；黄永年先生對此事件也作過探討[137]，嚴耀中先生《唐代江南的淫祀與佛教》一文則揭示了在唐代作爲全國性宗教的佛教收服江南民間雜神淫祠的事實，並指出其結果是使佛教大大貼近了民間，淫祠成爲佛教與民衆聯繫的紐帶之一[138]。前輩學者的研究使我們對於唐代的淫祀問題有了比較清楚的認識，但也還有不少可以深入探討之處。在此，我們僅想從淫祀與祈雨的關係角度出發，討論中央和地方政府對於淫祀的態度問題及其背景。

(一) 國家禮典的模糊態度

"淫祀"一詞，起源甚早。按《禮記·曲禮》下第二："凡祭，有其廢之，莫敢舉也；有其舉之，莫敢廢也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。"[139]唐人則認爲："雖嶽海鎮瀆、名山大川、帝王先賢，不當所立之處，不在典籍，則淫祀也；昔之爲人，生無功德可稱，死無節行可奬，則淫祀也。"[140]可見，唐人的觀念裏，所謂淫祀，仍是"非其所祭而祭之"的祭祀。無功德與節行的普通人不能享受祭祀，而即使是帝王先賢、名山大川等值得祭祀者，如果不在典籍，或立於不適當之處，則也是淫祀[141]。淫祀的最大特點是不列於祀典，未經國家認可。

但是，當我們深究起來，却發現事情並非如此簡單。所謂祀典，即國家制定或承認的祭祀典章，在唐代體現在禮典中。《貞觀禮》和《顯慶禮》今已不存，從流傳至今的《大唐開元禮》和《大唐郊祀録》來看，實際上官方的禮儀典章爲所謂的淫祀已經留下了足够的空間，而這又與祈雨活動的存在緊密相關。《大唐開元禮》卷七〇《諸州祈社稷、諸州祈諸神、諸州禜城門》及卷七三《諸縣祈社稷、諸縣祈諸神、諸縣禜城門》詳細規定了州縣遇到水旱災害時進行祈禜的儀式。即大旱時，應向社稷和諸神祈雨，而霖雨過多時，則應禜城門以祈晴。《開元禮》還規定"州縣社稷、釋奠及諸神祠並同小祀"[142]。值得注意的是，雖然禮典規定了向諸神祈雨的儀式細節，但並未明確記載"諸神祠"究竟何指，即哪些神靈可以列爲祈雨的對象。在同書卷三則曰："凡州縣旱則祈雨，先社稷，又祈界内山川能興雲雨者，餘準京都例。若嶽鎮海瀆，則刺史、上佐行事，其餘山川，判司行事。縣則縣令、縣丞行事。祈用酒脯醢，報以少牢。"[143]看來，"諸神"當以各州縣界内之山川神爲主。隋文帝開皇十五年（595）六月辛丑，"詔名山大川未在祀典者悉祭之"[144]。真正明確載於祀典的其實只有嶽鎮海瀆這樣的全國性名山大川，其他的山川則祇具有地方性意義。玄宗開元十六年（728）六月丁亥詔曰："爰自首春，有愆時雨……彼山川能興雲雨，報功享德，祀典存焉，諸州所管名山大川，宜令當處長官設祭，務盡誠敬，以昭典禮。"[145]類似的詔書不勝枚舉，可以看出，禮典未加明載的地方性名山大川，其祭祀是被官方承認的。但無疑還有其他神的存在。《大唐開

元禮》卷七〇《諸州祈諸神》“得雨報祠牢饌，飲福受胙”條原注曰：“若非嶽鎮海瀆及先代帝王，惟飲福，不受胙。”[146]很明顯，除了山川之外，祈雨的對象還包括了先代帝王及其他神明。這反映了中央王朝對地方文化的一種讓步，同時也可見祈雨因素在其間的重要性。

在州一級的祈雨儀式中，無論刺史親禱還是遣上佐出席，宣讀刺史的祝文是其中重要的一環。《大唐開元禮》規定了統一的祝文格式：“惟某年歲次月朔日子刺史姓名謹遣具位姓名，敢昭告於某神。爰以農功，久闕時雨，黎元恇懼，惟神哀此蒼生，敷降靈液，謹以制幣清酌脯醢，明薦於某神，尚饗！”[147]在實際的祈雨儀式中，這種格式會因所祈禱之神不同而有某些變化。

（二）州縣祈雨的實況

既然中央政府在禮典中爲地方性信仰留下了足够的空間，在實際的祈雨活動中，衆多的地方性山川和雜神即所謂淫祀成爲祈雨的對象就不足爲奇了。這些祈雨的對象大致可分爲如下幾類：

1. 山川神：在《全唐文》和《文苑英華》中，留下了唐人所寫的大量祈雨文，其中在嶽鎮海瀆之外，向當地的山川祈雨者不在少數。例如獨孤及的《祭皖山神祈雨文》係他在舒州刺史任上奉敕祈雨的祝文，其行文格式與前述《開元禮》的規定略同[148]。會昌六年（846），杜牧也有《祭木瓜神文》，係向木瓜山神祈雨之祝文[149]。最爲引人注目的是李商隱留下了大量的祈賽桂州山川神的祈雨文，計有《賽北源（湘水之源）神文》、《賽曾山蘇山神文》、《賽龍蟠山神文》、《賽陽朔縣名山文》、《賽海陽神文》、《賽堯山廟文》、《賽蘭麻神文》、《賽侯山神文》、《賽建山神文》、《賽莫山神文》等等[150]。所有這些山川之神都有極爲濃重的地方色彩，要説他們完全合乎祀典，似乎也不盡然。

2. 龍神：自遠古以來，龍就是中國人觀念中一種能興雲雨的神獸，如前引裘錫圭先生文所云，商代就出現了作土龍以祈雨的巫術。到漢代，董仲舒又將其納入陰陽五行學説的框架之内。隨着佛教的傳入，中國傳統觀念中的龍與佛教中的龍神相結合，而道教也力圖將龍納入自己的體系中，這都使得龍神主雨的觀念更加深入人心，向龍祈雨的現象也更爲普遍了[151]。在唐代，興慶宫五龍壇的祭祀已經正式列入國家祀典，宫廷裏也曾畫龍祈雨[152]，地方政府的

祈雨活動中，龍神更是重要的對象之一。不過，官方祈禱的龍仍以傳統的五方龍爲主。例如，韓愈任京兆尹時曾向東方青龍之神祈雨[153]；白居易任杭州刺史時則在遍祈群神而無應之後，又轉求於北方黑龍[154]。在民間，龍本身的形象則更加擬人化和世俗化，江河湖海、潭淵溏井，凡有水之處，必有龍的傳説。貞元中，時任劍南節度副使的唐次寫有一篇《祭龍潭祈雨文》，文中對龍似乎並不怎麽尊重，而是加以威脅利誘，甚至説如不雨，“我當涸龍之潭，露龍之處，跨龍之脊，鞭龍之股，俾之揚雲而大其雨”[155]。又如大和六年（832）七月，陝州芮城縣令鄭澤因天旱，曾至縣城北七里的龍泉祈雨。此泉“頃年已土遇旱歉，前令尹因而禱之，遂得神應，乃降甘雨，始命爲龍泉。已製小屋，圖其形，寫龍之貌，爲鄉人禱祀之所”。至此，鄭澤因再次祈雨獲報，遂“劃除舊屋，創立新祠”[156]。類似的事件在中晚唐是較爲常見的。

3. 淫祀：白居易在長慶三年（823）任杭州刺史時，因境内大旱，曾遍禱群神以祈雨，其行爲具有一定的代表性，我們在此不避煩冗，録其《祈皋亭神文》如次：

> 維長慶三年歲次癸卯，七月癸丑朔十六日戊辰，朝議大夫使持節［杭州］諸軍事守杭州刺史上柱國白居易，以酒乳香果，昭告於皋亭廟神。去秋愆陽，今夏少雨，實憂災沴，重困杭人。居易忝奉詔條，愧無政術，既逢愆序，不敢寧居。一昨禱伍相神，祈城隍祠，靈雖應期，雨未霑足。是用撰日祗事，改請於神。恭聞明神稟靈於陰祇，資善於釋氏……今請齋心虔告，神其鑑之。若四封之間，五日之内，雨澤霈足，稼穡滋稔，敢不增修像設，重薦馨香，歌舞鼓鐘，備物以報？如此，則不獨人之福，亦惟神之光……惟神裁之！[157]

從白居易的祝文中可以看出，當杭州大旱時，作爲刺史的他曾向伍子胥的神廟及城隍祠禱雨，在雨量不足的情況下，又轉而祈雨於與佛教有關的皋亭神。伍子胥的神祠是當年狄仁杰在江南廢毁一千七百所淫祠時留下的四種祠廟之一[158]，正如黄永年先生指出的，這四種祠廟即夏禹、吴太伯、季札、伍員之祠實際上與其他淫祠並無大異，例如太伯、季札和伍員之祠廟都有不少爲害民間的記録[159]。黄先生還指出，狄仁杰留下這四種祠廟，仍是一種書生之

見。不過，從白居易向伍員祠祈雨之行爲看來，留下他的祠廟似乎有一定的現實需要。至於白居易最後祈求的對象皋亭神，據《新唐書》卷四一《地理志》五，杭州錢塘縣境“有皋亭山”的記載來看，其先似爲山神，而從其與佛教的關係來看，它很有可能屬於嚴耀中先生所説的佛教收服的江南淫祀之一——在《宋高僧傳》中，我們可以看到不少佛教高僧收伏山神的傳説。

再來看城隍祠。城隍信仰是學者所謂的官方宗教中最足以反映地方祠神信仰國家化的例子，數十年來，這一領域内的研究成果層出不窮[160]。唐代的禮典中並無明確的關於城隍神的記載，但在地方政府的祈雨儀式中已經多次出現。除了白居易之外，我們還看到稍早一些韓愈任袁州刺史時曾祈雨於城隍神[161]，李商隱也替桂州刺史鄭某寫下了賽城隍神祈雨之文[162]。杜牧在黄州刺史任上，也留下兩首《祭城隍祈雨文》[163]。傳世的金石書中對此也有反映。趙紹祖《金石文鈔》卷六保留了一篇《唐縉雲縣城隍廟記》，文曰：“城隍神，祀典無之，吴越有之，風俗水旱疾疫交禱焉。有唐乾元二年（759）秋七月不雨，八月既望，縉雲縣令李陽冰躬禱於神，與神約曰：五日不雨，將焚其廟。及期大雨，合境告足。具官與耆耋、群吏乃自西谷遷廟於山嶺，以答神休。”這裏記載了縉雲縣令李陽冰禱城隍祈雨成功的事件，對此，趙紹祖跋曰：“城隍之名，見於《易》，而廟祀則不知其所始。此記云祀典無之，吴越有之；歐陽公跋謂：今天下皆有，縣猶少。而自明以來則無縣無之，而膾於祀典矣……然則各邑有廟而載在典禮，實始於明初也。”[164]趙氏實際上已經點出了城隍信仰的基本發展綫索。從中我們可以略見中唐時城隍信仰的概況。雖然它未明確載於祀典，但也並未被稱作淫祀，由於禮典的模糊性，使得所謂淫祀與國家正祀的界限並不十分明確。而在地方州縣，由於祈雨的現實要求，許多民間祠廟得以保留下來，並成爲地方政府祈雨的對象[165]。

在此我們將初步從文獻中輯出的唐代地方政府曾經祈雨的對象列舉如下：

山川之神：仰山（袁州）[166]、太白山（京兆）[167]、封龍山（鎮州）[168]、皖山（舒州）、龍幡山、陽朔縣名山、堯山、曾山、蘇山、侯山、建山、莫山、北源神、海陽神、蘭麻神等[169]。

先代帝王與歷史人物：舜廟[170]、禹廟（越州）[171]、季札（常州）[172]、漢

武帝（京兆）[173]、白帝祠（夔州）[174]、伍相（杭州、楚州）等[175]。

雜神：城隍神（杭州、袁州、黄州、括州、桂州）、皋亭神（杭州）、竹林神（京兆）[176]、九龍神（同州）[177]、風雨池（洪州）[178]、吴塘神（舒州）[179]、白石神、古欖神、石明府神等等[180]。

毫無疑問，以上所列决非唐代地方政府祈雨對象的全部，而且有些我們目前還不太清楚其神格和信仰背景，但從中可以看出，州縣祈雨的對象極多，地方特色鮮明，它們是“淫祀”，還是禮典所謂的“諸神”，實在不得而知——這兩者也無絶對明確的界限。事實上，中央政府對於所謂“淫祀”，似乎既没有一個清晰的界定，又没有一個貫徹始終的政策。在太宗初登大寶的武德九年（626）九月，“詔私家不得輒立妖神，妄設淫祀，非禮祠禱，一皆禁絶”[181]。但顯然，這種行政命令並未得到有力的貫徹，所以垂拱四年（688）狄仁杰巡會在江南廢毁淫祀一千七百所。另外，我們還注意到，雖然此舉得到中央的認可，但朝廷却並未借此機會發佈全國性的廢毁淫祀的詔令。而玄宗天寶七載（748）五月的一道詔書使這個問題更爲複雜了：“三皇以前帝王，京城置廟，以時致祭。其歷代帝王肇迹之處未有祠宇者，所在各置一廟。忠臣、義士、孝婦、烈女，德行彌高者，亦置祠宇致祭。”[182]這條詔令實際上爲所謂的淫祀打開了方便之門，因爲它們也可以在此名目下公然發展。到了穆宗長慶年間（821—824）李德裕任浙西觀察使時，又進行了一次大規模的廢毁淫祀的運動，“屬郡祠廟，按方志，前代名臣賢後則祠之，四郡之内，除淫祠一千一十所”[183]。與垂拱四年狄仁杰的行爲一樣，雖然這次運動也曾奏報中央，但仍屬地方性的政策，而不是全國性的運動。而且與此同時，就在李德裕管内的杭州，刺史白居易仍然在向伍相神、城隍神和皋亭神祈雨。這促使我們重新認識李德裕的這次廢毁淫祀運動，也認識到祈雨活動與淫祀的密切關聯。特别值得指出的是，李德裕本人對此有極爲清醒的認識，他在回到京城後曾經總結到：

> 《語》曰：丘之禱久矣。又曰：祭則受福。豈非聖人與天地合德，與日月合明，與鬼神合契，無所請禱，而禱必感通。惟牧伯之任，不可廢也。失時不雨，稼穡將枯，閉閣責躬，百姓不見，若非徧走群望，則皆謂太守無憂人之意，雖在畎畝，不絶嘆音。余前在江南，毁淫祠一千一

十五所，可謂不諂神黷祭矣。然歲或大旱，必先令掾屬祈禱，積旬無效，乃自躬行。未嘗不零雨隨車，或當宵而應。其術無他，惟至誠而已。將與祭，必閒居三日，清心齋戒，雖禮未申於洞酌，而意已接於神明。所以理郡八年，歲皆大稔，江左黎庶，謳歌至今[184]。

李氏得意自矜之情，溢於言表。我們可以看到，即使是德裕本人也不止一次地“躬行”祈雨。而且他認爲天旱之時，地方長官禱神祈雨乃是職責所在，應該非常虔誠，舉行公開的儀式，使百姓都能看見，從而體會到長官的愛民之心。這不禁使人想起長慶二年（822）同州刺史元稹在向九龍神祈雨的儀式上“齋戒沐浴，叩首揮淚，願以小子稹爲千萬請命於龍”的精彩表演[185]。這樣的儀式是必須的，它可以使地方政府在自然災害的嚴峻挑戰面前起到凝聚人心的作用。

另一個值得一提的問題是巫師在祈雨儀式中的作用。目前看來，唐代民間仍是一個巫風頗盛的社會。姜伯勤先生曾利用敦煌文書，從禮的角度分析了“大儺”由軍禮演變爲民間風俗的過程，使我們對於巫術氣息濃厚的“大儺”有了新的認識[186]。最近，朱瑛石先生通過對咒禁博士淵源的考察，探討了宗教和巫術因素對隋唐行政法的影響，頗有新意[187]。在對祈雨問題的研究中，我們發現巫也積極地參與了地方政府舉行的祈雨活動，其存在往往與所謂的淫祀有關，因爲神祠一般由巫者來主持。例如，代宗大曆八年（773）大旱，京兆尹黎幹“造土龍，自與巫覡對舞，彌月不應”[188]。長慶三年（823）正月櫟陽尉沈亞之奉京兆尹之命向漢武帝祈雨時，曾“因巫人以達”，而在祈雨儀式上，“官庶並誠虔虔於祠，集於宮室，鼓舞彈吹”[189]，這顯然是一個官方與巫師聯合舉行的儀式。又如前引大和六年（832）芮城縣令鄭澤在向龍祈雨時，也要“使巫者啓導”。顯然，在這裏巫者成了官員與神交流的中介[190]。

四、簡短的結論

以上我們從禮法制度、宗教因素及淫祀與祈雨之關係等三個角度分析了唐代祈雨活動與社會各個方面的關係，可以得出以下結論：在唐代，祈雨是一種

政府行爲，有比較嚴格的禮法規定。在中央王朝的祭禮中，祈雨仍以儒家傳統的大雩之禮爲中心，但雖然禮典完備，却很少舉行。不過與大雩相聯繫的輔助性祈雨措施如祈禱嶽鎮海瀆、宗廟、社稷等則經常舉行。同時，佛、道二教的宗教儀式逐步進入宫廷和地方政府的祈雨活動中，但是在地方政府的祈雨活動中，民間信仰的所謂淫祀佔有非常重要的地位，這既與國家禮典的模糊性有關，又反映了地方政府面對自然災害的威脅凝聚民心的實際需求。

注 釋

〔1〕例如：程雲祥《潮州求雨的風俗》，《民俗周刊》，13/14 期，1928 年，第 28—31 頁。愚民《翁源人的求雨和鬧房》，《民俗周刊》，23/24 期，1928 年，第 23—38 頁。陳文軒《祈雨和祈晴》，《禮俗》，5 期，1931 年，第 13—15 頁。陳恭禮《求雨求晴》，《民間月刊》（紹興），11 集，1932 年（該刊有數篇相關文章）。章尚庵《阜寧的求雨》，《民間月刊》，7 期，1933 年，第 65—66 頁。歐陽飛雲《漳州祈雨的風俗》，《中央日報民風副刊》，35 期，1937/6/3。郭豫才《豫北大雒祈雨風俗》，《采風》（重慶），2 期，1945 年。樊恭炬《祀龍祈雨考》，《新中華》，11 卷 4 期，1948 年，第 36—38 頁。

〔2〕胡厚宣編《甲骨文與殷商史》，上海古籍出版社，1983 年 3 月第一版，第 21—35 頁。又可參見國光紅《關於古代的祈雨——兼釋有關的幾個古文字》，載《四川大學學報》1994 年第 3 期，第 86—93 頁；王浩《殷墟卜辭所見焚巫禱雨習俗探討》，載《文物季刊》1999 年第 3 期，第 40—45 頁。

〔3〕黄强《神人之間——中國民間祭祀禮儀與信仰研究》第十三章“從焚巫、曝巫到曬菩薩——民間求雨儀禮中贖罪觀念的形成與衍變”，廣西民族出版社，1996 年 7 月第一版，第 331—349 頁。本書已被譯爲日文《中國の祭祀禮儀と信仰》上、下卷，第一書房，1998 年。

〔4〕《新唐書》卷三《高宗本紀》載，咸亨元年（670）閏九月“癸卯，皇后以旱請避位”。中華書局，1975 年 2 月第一版，第 69 頁。

〔5〕《舊唐書》卷三六《天文志》下，中華書局，1975 年 5 月第一版，第 1334 頁。

〔6〕在唐代文獻中，有祈雨、禱雨、求雨、乞雨等不同稱呼，意思略同。按《周禮·春官·大祝》云：“掌六祈，以同鬼神示。”鄭玄注：“祈，嚎也。謂爲有災變，呼號告於神以求福。”（《周禮注疏》卷二五，《十三經注疏》本，中華書局，1980 年 10 月第一版，第 808 頁）《説文·示部》：“禱，告事求福也。”（《説文解字》）一上，中華書局，1981 年 12 月

第一版，第 8 頁）《周禮·春官·小宗伯》曰："大裁，及執事禱祠於上下神示。"鄭玄注曰："求福曰禱，得福曰祠。"（《周禮注疏》卷一九，第 767 頁）可見祈雨、禱雨本意相同，可以通用。在唐代禮典中，"祈禱"則是一個專有名詞，專指祈雨和祈晴活動，見《大唐開元禮》卷三《序例》下《祈禱》，日本古典研究會刊行，池田温解題，1972 年 11 月第一版，第 32 頁。求雨、乞雨乃是比較通俗的叫法，故本文通稱祈雨。

〔7〕古瀨奈津子《雨乞いの儀式について——唐の祠令と日本の神祇令》，載唐代研究會報告第 VIII 集《東アジア史における國家と地域》，刀水書房，1999 年 7 月第一版，第 468—487 頁。

〔8〕《唐令拾遺》祠令第八，栗勁等譯，長春出版社，1989 年 11 月第一版，第 60—122 頁。池田温等編集的《唐令拾遺補》祠令第八對此有所補訂，可以參看，東京大學出版會，1997 年 3 月初版，第 487—514 頁。

〔9〕《舊唐書》卷二一《禮儀志》一，第 818 頁。

〔10〕《舊唐書》卷二七《禮儀志》七，第 1023 頁。關於唐代禮與律令的關係，參看劉俊文《唐律與禮的關係試析》，載《北京大學學報》1983 年第 5 期，第 9—20 頁，同氏《唐律與禮的密切關係例述》，《北京大學學報》1984 年第 5 期，第 68—76 頁；以及高明士《隋唐教育法制與禮律的關係》，榮新江編《唐研究》第四卷，北京大學出版社，1998 年 12 月第一版，第 151—164 頁。

〔11〕清孫希旦《禮記集解》卷一六《月令》第六之二，中華書局，1989 年 2 月第一版，第 450—451 頁。

〔12〕《春秋公羊傳注疏》卷四，《十三經注疏》，第 2216 頁。

〔13〕參見錢玄《三禮通論·制度編·郊社及群祀》三《風師、雨師、雩》，南京師範大學出版社，1996 年 10 月第一版，第 494—498 頁。

〔14〕《通典》卷四三《禮典》三《沿革》三《吉禮》二，中華書局，1988 年 12 月第一版，第 1201 頁。

〔15〕《春秋繁露義證》求雨第七十四，中華書局，1992 年 12 月，426—437 頁。可參看詹鄞鑫《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》下編第三章第二節《雩與求雨》，江蘇古籍出版社，1992 年 6 月第一版，第 356—369 頁。

〔16〕《晉書》，中華書局，1974 年 11 月第一版，第 597 頁。

〔17〕《通典》卷四三，第 1203 頁。

〔18〕高亨《詩經今注》，上海古籍出版社，1980 年 10 月第一版，第 445—450 頁。

〔19〕《隋書》卷七《禮儀志》二，中華書局，1973 年 8 月第一版，第 125—126 頁。

〔20〕同前注，第 128 頁。

〔21〕《大唐開元禮》卷一《序例》上“擇日”條，第 12 頁。

〔22〕《通典》，第 1206 頁。

〔23〕《大唐開元禮》卷一《序例》上“神位”條，第 14 頁。

〔24〕《舊唐書》卷二一《禮儀志》一，第 818 頁。

〔25〕姜伯勤《唐貞元、元和間禮的變遷》，初刊《隋唐史論集》，香港大學亞洲研究中心出版，1993 年，此據《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，中國社會科學出版社，1996 年 11 月第一版，第 442—458 頁。

〔26〕《大唐郊祀録》卷四雩祀昊天上帝條，日本影印適園叢書本，附《大唐開元禮》後，日本古典研究會刊行，池田温解題，1972 年 11 月第一版，第 762 頁。

〔27〕《大唐開元禮》卷八《吉禮·皇帝孟夏大雩祀於圜丘》“進熟”條，第 66 頁。

〔28〕關於雩禮儀式的詳細情況，見《大唐開元禮》卷八《皇帝孟夏雩祀於圜丘》，第 62—67 頁。即使皇帝不親自與祭，而是派遣有司攝事，宣讀他的祝文仍然是儀式的中心環節，見同書卷九《孟夏雩祀圜丘有司攝事》，第 68—72 頁。另可參看金子修一《唐代皇帝祭祀的親祀與有司攝事》，《東洋史研究》47 卷 2 號，1988 年，第 56—85 頁。

〔29〕《册府元龜》卷三三《帝王部·崇祭祀》二：開皇三年“四月癸巳，親雩”。中華書局，1960 年 6 月第一版，第 355 頁。

〔30〕《新唐書》卷七《德宗本紀》，第 201 頁。

〔31〕《春秋公羊傳注疏》卷四，《十三經注疏》本，第 2216 頁。

〔32〕崔融《爲百官賀雨請復膳表》，《文苑英華》卷五六一，中華書局，1966 年 5 月第一版，第 2872 頁。又見《全唐文》卷二一八，中華書局，1983 年 11 月第一版，第 2202 頁。

〔33〕參看吴宗國《唐末階級矛盾激化的幾個問題》，載《北京大學學報》1984 年第 3 期，第 54—65 頁。

〔34〕關於隋唐祭祀的等級劃分，各時段均有不同之處，參見下表：

	大祀	中祀	小祀	材料出處
隋	昊天上帝、五方上帝、日月、皇地、神州、社稷、宗廟等	星辰、五祀、四望等	司中、司命、風師、雨師及諸星、諸山川等。	《隋書》卷六《禮儀志》一，117 頁
永徽	天地、宗廟、神州等	社稷、日月、星辰、嶽鎮、海瀆、帝社等	司中、司命、風師、雨師、諸星、山林、川澤之屬	《唐律疏議》卷九，187—188 頁。（據榮新江、史睿先生考證，此條所引乃《永徽祠令》）

（續表）

	大祀	中祀	小祀	材料出處
顯慶	昊天上帝、五方上帝、皇地、神州、宗廟	社稷、日月、星辰、先代帝王、嶽鎮、海瀆、先農、先蠶、釋奠等	司中、司命、風師、雨師、諸星、山林、川澤之屬	此爲顯慶年間修訂之《永徽祠令》，由榮新江、史睿先生據俄藏新刊敦煌殘卷復原
開元	昊天上帝、五方上帝、皇地、神州、宗廟	日月、星辰、社稷、先代帝王、嶽鎮、海瀆、帝社、先蠶、孔宣父、齊太公、諸太子廟	司中、司命、風師、雨師、靈星、山林、川澤、五龍祠。州縣社稷、釋奠及諸神祠並同小祀。	《大唐開元禮》卷一，12頁。
貞元	昊天上帝、九宮貴神、皇地、神州、太清宮、宗廟	日月、社稷、帝社（原注：今禮謂之先農）、先代帝王、嶽鎮、海瀆、先蠶、文宣王、武成王、諸太子廟、風師、雨師	司中、司命、司人、司祿、靈星、衆星、山林、川澤、五龍祀	《大唐郊祀録》卷一，728頁

另可參看金子修一《唐代の大祀·中祀·小祀について》，載《高知大學學術研究報告》25，2，1976年，惜未獲寓目；妹尾達彦《帝國の宇宙論——中華帝國の祭天儀禮》，載《王權のコスモロジー》，弘文堂，1998年4月初版，233—255頁，文中的《王朝儀禮の種類とランクの變遷表》還提供了宋、明、清三代祭祀的等級劃分，但無隋代和唐初的情況，故在此專門列出。關於永徽、顯慶時的情況，參看榮新江、史睿《俄藏敦煌寫本〈唐令〉殘卷（Дx 3558）考釋》，載《敦煌學輯刊》1999年第1期，第3—13頁。此外《册府元龜》卷三三《帝王部·崇祭祀》二載：天寶三載（744）三月戊寅，“升社稷及日月、五星並升爲大祀，仍以四時致祭，諸星升爲中祀”（362頁）。但這一制度並未反映在《大唐郊祀録》中，其中應該還有不少變動，待考。

〔35〕《舊唐書》卷一〇《肅宗本紀》，第256頁。

〔36〕晚唐時，甚至村社裏的祈雨活動也被稱爲雩祭，如《舊唐書》卷一九〇下《文苑·司空圖傳》載：“歲時村社雩祭祠禱，鼓舞會集，圖必造之，與野老同席，曾無傲色。”（第5084頁）

〔37〕杜甫《説旱》，《杜甫全集》卷一九，上海古籍出版社，1996年11月第一版，第307頁，又見《全唐文》卷三六〇，第3656—57頁。

〔38〕《文苑英華》卷五六一，第2873頁；又見《全唐文》卷四一五，第4253頁。

〔39〕《白居易集》卷六六《判》，中華書局，1979年10月第一版，第1386頁。

〔40〕參看前引錢玄《三禮通論》，第494—495頁。又可參見國光紅《楚國巫壇上的舞雩歌》，他認爲後一種傳説出自楚地，屈原筆下的山鬼則是楚國舞雩臺上求雨的女巫，即所謂

"雨師妾", 載《九歌考釋》上編, 齊魯書社, 1999 年, 第 111—123 頁。最近刊出的丁山先生寫於 1939 年的遺作《句芒、高禖、防風、飛廉考——風神篇》詳細梳理了先秦文獻中有關風神的記載, 勾畫出風神名稱變化的軌迹, 載《中華文史論叢》第 60 輯, 上海古籍出版社, 1999 年 12 月, 第 1—29 頁, 可以參看。風師、雨師後來還與神仙家之傳説相聯繫, 如《列仙傳》謂赤松子爲神農氏和高辛氏時的雨師, 參看 Robert G. Henricks, "Fire and rain: a look at Shen Nung 神農 (the Divine Farmer) andhis ties with Yen Ti 炎帝 (the 'Flaming Emperor' or 'Flaming God')". *BSOAS* 61, 1 (1998), pp. 102-24.

〔41〕《隋書·禮儀志》二, 第 147 頁。關於歷代風師、雨師祭祀方位之討論, 參看章群《唐代祠祭論稿》附録一《唐代天地諸神祭祀記事》, 臺北學海出版社, 1996 年 6 月初版, 第 180—186 頁。

〔42〕《隋書》卷一《高祖本紀》上, 第 19 頁。

〔43〕《册府元龜》卷三三, 第 363 頁。又見孫逖《升風伯雨師爲中祀敕》,《全唐文》卷三一〇, 第 3152 頁。及《唐會要》卷二二《祀風師雨師雷師及壽星等》, 上海古籍出版社, 1991 年 1 月第一版, 第 495 頁。

〔44〕《大唐郊祀録》卷七, 第 777 頁。

〔45〕同前注。又見《册府元龜》卷三四《崇祭祀》三, 第 368 頁。

〔46〕《全唐文》卷二九, 第 332 頁。

〔47〕《遣官祭元冥風伯雨師詔》,《全唐文》卷三三, 第 371 頁, 又見《册府元龜》卷一四四《帝王部·弭災》二, 第 1752 頁。

〔48〕《舊唐書》卷二四《禮儀志》四, 第 916 頁。

〔49〕《大唐郊祀録》卷七, 第 776 頁。《唐會要》卷二二謂"風師壇舊在通地門外道北二里", "地"當是形近之誤, 第 496 頁。

〔50〕《大唐郊祀録》卷七, 第 777 頁。

〔51〕《隋書》卷七《禮儀志》二, 第 141 頁。

〔52〕池田温《沙州圖經略考》,《榎博士還歷紀念東洋史論叢》, 山川出版社, 1975 年 11 月初版, 第 70 頁。在吐魯番文書中, 有一件《章和五年 (535) 取牛羊供祀帳》(73TAM524: 34a。載《吐魯番出土文書》圖版本壹, 第 132 頁), 是麴氏高昌國祀部及其下屬機構主持地方祭祀的官府文書, 内中提及三月十一日祀風伯, 最近張廣達先生提出, 這裏的風伯有可能是祆教的風神 Weshparkar, 見其《吐魯番出土漢語文書中所見伊朗語地區宗教的踪迹》, 載季羨林等編《敦煌吐魯番研究》第四卷, 北京大學出版社, 1999 年 12 月第一版, 第 1—16 頁。如果從祭祀的時間來看, 隋唐帝國對風伯的祭祀是

在立春後丑日，與這裏的三月十一日有很大的差異，或可作爲張先生立論之一個小小的旁證。

〔53〕《通典》卷四四《禮典》四《沿革》四，第 1242 頁。

〔54〕白居易《早祭風伯，因懷李十一舍人》，《白居易集》卷十一，第 213 頁。

〔55〕《韓昌黎文集校注》卷一，上海古籍出版社，1987 年 6 月第一版，第 63—64 頁。

〔56〕參見《韓昌黎文集校注》卷一該文解題舊注："德宗貞元十九年正月不雨，至七月甲戌。公時爲四門博士，作此專以刺權臣裴延齡、李齊運、京兆尹李實之徒，壅蔽聰明，不顧旱饑，專於誅求，使人君恩澤不得下流，如風吹雲而雨澤不得墜也。"馬其昶補注則稱："沈欽韓曰：延齡死久矣，與李齊運皆死於貞元十二年，舊注誤。"（第 63 頁）

〔57〕沈亞之《祠漢武帝祈雨文》，《文苑英華》卷九九六，第 5233—34 頁。四部叢刊本（係涵芬樓影印明翻宋本）《沈下賢文集》卷一二作《祈雨詞漢武帝》，明顯的字句錯誤甚多，故仍引《英華》。

〔58〕《唐會要》卷二二《龍池壇》，第 503 頁。

〔59〕《大唐郊祀録》卷七，第 779 頁。

〔60〕《唐會要》卷二二《龍池壇》，第 504 頁。

〔61〕《唐六典》卷七工部郎中員外郎條，中華書局，1992 年 1 月第一版，第 219 頁。

〔62〕《文苑英華》卷五六一，第 2873 頁。又見《全唐文》卷四一五，第 4252—53 頁。

〔63〕《舊唐書》卷一三《德宗本紀》，第 385 頁。

〔64〕《唐會要》卷二二《龍池壇》，第 504 頁。

〔65〕姜伯勤《唐貞元、元和間禮的變遷》，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，第 448 頁。

〔66〕裴光庭《賀雨表》第二篇，載《全唐文》卷二九九，第 3030 頁。

〔67〕唐玄宗《答裴光庭賀雨手詔》，載《全唐文》卷三〇，第 335 頁。據《册府元龜》卷二六《帝王部·感應》，此詔書作於開元十九年五月，第 280 頁。

〔68〕參看張澤洪《道教齋醮科儀研究》第三章第三節《投龍簡儀》，巴蜀書社，1999 年 9 月第一版，第 189—199 頁。目前已發現一些唐以來的"投龍簡"，參看王育成《明武當山金龍玉簡與道教投龍》，《社會科學戰綫》1994 年第 3 期，第 148—155 頁；最近李零先生研究了兩枚先秦時期有關禱病禮俗和山川祭祀的玉版，認爲其與道教投龍有近似之處，對於重新理解已出土的封禪玉册和投龍簡有重要的參考價值，見其《秦駰禱病玉版的研究》，載《國學研究》第六卷，北京大學出版社，1999 年，第 525—548 頁；又參同氏《入山與出塞》，載《文物》2000 年第 2 期，第 87—95 頁。關於唐代道教投龍的最新研究，見周西波《敦煌寫卷 P.2354 與唐代道教投龍活動》，載臺灣《敦煌學》第 22 輯，

1999 年 12 月，第 91—109 頁。

〔69〕《吕皓仙等投龍記》，載《全唐文補遺》第三輯，三秦出版社，1996 年 5 月第一版，第 303 頁。

〔70〕張説《奉敕赤帝壇祈雨文》，載《張燕公集》卷二五，上海古籍出版社，1992 年 11 月第一版，第 227 頁。又見《全唐文》卷二三三，第 2357 頁。

〔71〕常衮《久旱陳讓相表》，載《文苑英華》卷五七三，第 2950 頁。又載《全唐文》卷四一七，第 4263 頁。

〔72〕語出張説《賀祈雨感應表》，載《文苑英華》卷五六一，第 2873 頁，又載《全唐文》卷二二三，第 2251 頁。

〔73〕同上。

〔74〕唐高宗《答張行成因旱請致仕手制》，《全唐文》卷一一，第 136 頁。

〔75〕《舊唐書》卷一一《代宗本紀》，第 300 頁。

〔76〕《資治通鑒》卷二〇八景龍元年二月條，中華書局，1956 年 6 月第一版，第 6609 頁；《舊唐書》卷七《中宗本紀》則謂正月“己巳，遣武攸暨、武三思往乾陵祈雨於則天皇后”，第 143 頁。按，時間當爲二月，《考異》辨之甚詳。

〔77〕如太宗的《祈雨求直言詔》，載《唐太宗集》III《文誥編》，陝西人民出版社，1986 年 9 月第一版，第 274 頁。又見《全唐文》卷五，第 59 頁。

〔78〕張廷珪《因旱上直言疏》，《全唐文》卷二六九，第 2738 頁。

〔79〕權德輿《論旱災表》，《全唐文》卷四八八，第 4981 頁。

〔80〕《白居易集》卷六二《策林》一，第 1307—09 頁。

〔81〕《舊唐書》卷一五四《許孟容傳》，第 4101 頁。

〔82〕同上書，第 4102 頁。

〔83〕《資治通鑒》卷二四五文宗太和八年條，第 7895 頁。

〔84〕《全唐文》卷七一六，第 7363 頁，稱“六年”者，與新、舊本傳相同，但《考異》已辨其誤，可參看。

〔85〕T.H.Barrett, *Taoism under the Tang. Religion and Empire during the Golden Age of Chinese History*. London: the Wellsweep Press, 1996. 劉屹書評載榮新江編《唐研究》第五卷，北京大學出版社，1999 年 12 月第一版，第 486—496 頁，可以參看。另可參看 Victor Xiong（熊存瑞）“Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong”. *Toung Pao* LXXXII, 1996, pp. 258—316.

〔86〕《舊唐書》卷九《玄宗本紀》，第 213 頁。

〔87〕《資治通鑒》卷二一五，第 6852 頁。

〔88〕《唐會要》卷五〇《尊崇道教》，第 1015 頁。

〔89〕文分載《成功大學歷史系歷史學報》第六號，1979 年，第 275—314 頁；第七號，1980 年，第 177—220 頁。

〔90〕Charles Benn，“Religious Aspects of Emperor Hsuan-tsung’s Taoist Ideology”. In David W. Chappell，ed.，*Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society*：*Buddhist and Taoist Studies II*. Honolulu：University of Hawaii Press，1987，pp. 127—145.

〔91〕Victor Xiong，“Ritual Innovations and Taoism under Tang Xuanzong”. *Toung Pao* LXXXII，1996，pp. 258—316.

〔92〕《大唐郊祀録》卷九，第 788—790 頁。

〔93〕《文苑英華》卷四七二《翰林制誥》五三《青詞》，第 2413 頁。

〔94〕《舊唐書》卷一六八《封敖傳》，第 4392—93 頁。

〔95〕《大唐郊祀録》卷九，第 789 頁。關於道教青詞的格式及在唐以後的發展，參看張澤洪《道教齋醮科儀研究》第二章第三節《齋醮科儀的青詞表文》，第 140—150 頁。

〔96〕《舊唐書》卷二四《禮儀志》四，第 929—930 頁，此敕文爲會昌元年（841）中書門下奏文所引，《唐會要》卷一〇下《九宫壇》，第 294—295 頁。

〔97〕關於中唐文宗、武宗時對九宫貴神祭祀禮儀的討論，見《唐會要》卷一〇下《九宫壇》，第 295—299 頁。

〔98〕王永平《論唐代道教内道場的設置》，《首都師範大學學報》1999 年第 2 期，第 14 頁。

〔99〕宋若憲《唐大明宫玉晨觀故上清大洞三景弟子東岳青帝真人田法師（元素）玄室銘》，《全唐文補遺》第二輯，三秦出版社，1995 年 5 月第一版，第 48—49 頁。

〔100〕令狐楚《大唐回元觀鐘樓銘》，《全唐文補遺》第一輯，三秦出版社，1994 年 5 月第一版，第 8 頁。

〔101〕《全唐文補遺》第六輯，三秦出版社，1999 年 5 月第一版，第 29 頁。

〔102〕《文苑英華》卷四七二《翰林制誥》五三《嘆文》，第 2414—15 頁。

〔103〕《樊南文集》卷五，上海古籍出版社，1988 年 12 月第一版，第 280—281 頁。又，《文苑英華》卷九九六，第 5235 頁。

〔104〕參看前引張澤洪書，第一章第三節《齋醮科儀經典的編撰》，第 51 頁。

〔105〕《全唐文》卷九四二，第 9792 頁。另有《蜀王葛仙化祈雨醮詞》等，同書第 9793 頁。

〔106〕參看李零主編《中國方術概觀·雜術卷》七《祈雨部》所收宋以後道教文獻，人民中國出版社，1993 年 5 月第一版，第 134—280 頁。

〔107〕《高僧傳》卷九《神異》上《佛圖澄傳》，中華書局，1992 年 10 月第一版，第 345—357 頁。

〔108〕《高僧傳》卷十二《法相傳》，第 459 頁。

〔109〕《高僧傳》卷一〇《神異》下《涉公傳》，第 373—374 頁。周一良先生認爲涉公的祈雨活動“是佛僧在中國祈雨的最早例子”，見 Chou Yi-Liang，“Tantrism in China”，*Harvard Journal of Asiatic Studies* 8，1944-45，p．243．又參錢文忠中譯本《唐代密宗》，上海遠東出版社，1996 年 7 月第一版，第 5 頁。

〔110〕《高僧傳》卷六《義解》三《慧遠傳》，第 212 頁。

〔111〕《高僧傳》卷第三《譯經》下《求那跋陀羅傳》，第 133—134 頁。

〔112〕同上書，第 130 頁。

〔113〕張弓《唐代的内道場與内道場僧團》，載《世界宗教研究》1993 年第 3 期，第 81—89 頁。關於内道場，另可參周一良前引文“Tantrism in China”，pp．309-311．中譯本附録三，第 84—87 頁。

〔114〕《宋高僧傳》卷一四《道宣傳》，中華書局，1987 年 8 月第一版，第 328 頁。

〔115〕同上書，第 630 頁。

〔116〕嚴耀中《漢傳密教》第十章《自殘與供養》，學林出版社，1999 年 11 月第一版，第 147—159 頁。

〔117〕Chou Yi-Liang，“Tantrism in China”，pp．251-307．中譯本第 13—79 頁。

〔118〕參見《唐代密宗》附録十五，中譯本第 109—110 頁。

〔119〕《全唐文補遺》第五輯，三秦出版社，1998 年 5 月第一版，第 4 頁。

〔120〕《宋高僧傳》卷五《唐中嶽嵩陽寺一行傳》，第 93 頁。

〔121〕《宋高僧傳》卷二六《唐鎮州大悲寺自覺傳》，第 657 頁。關於大悲菩薩與密宗的關係，參看嚴耀中前引《漢傳密教》第十二章《〈孔雀王咒經〉和〈大悲咒〉》，第 182—195 頁；關於毗沙門天王與密宗的關係，參看同書第十三章《護教與護國——毗沙門天王崇拜述論》，第 196—209 頁。

〔122〕録文見黄征、吴偉編校《敦煌願文集》，岳麓書社，1995 年 11 月第一版，第 179 頁。

〔123〕池田温《中國古代寫本識語集録》第 2051 號，東京大學東洋文化研究所，1990 年 3 月，第 438 頁。

〔124〕《敦煌願文集》，第 67 頁。關於齋琬文，參看法國學者梅弘理（Paul Magnin）《根據 P.2547 寫本對〈齋琬文〉的復原和斷代》，耿昇譯，載《敦煌研究》1990 年第 2 期，第 50—55、39 頁；王三慶《敦煌本〈齋琬文〉一卷研究》，載《第三届中國唐代文化學術

研討會論文集》，臺北，中國唐代學會編輯委員會編，1997 年 6 月第一版，第 17—67 頁；以及張廣達先生《嘆佛與嘆齋——關於敦煌文書中的〈齋琬文〉的幾個問題》，載《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》，北京大學出版社，1997 年 2 月第一版，第 60—73 頁。

〔125〕《全唐文》卷九三四，第 9726 頁。

〔126〕原載《ユーラシア文化研究》1，1965 年，第 49—92 頁。辛德勇漢譯文載《日本學者研究中國史論著選譯》第九卷，中華書局，1993 年，第 140—219 頁。此據池田溫《唐研究論文選集》，中國社會科學出版社，1999 年 12 月第一版，第 3—67 頁。

〔127〕《唐研究論文選集》，第 4—6 頁。

〔128〕關於這一點，可參看 Valerie Hansen, Changing God in Medieval China, 1127-1276, Princeton University Press, 1990, Preface. 韓森《變遷之神——南宋時期的民間信仰》英文版前言，包偉民譯，浙江人民出版社，1999 年 9 月第一版，第 11—12 頁。

〔129〕參看姜伯勤先生《高昌胡天祭祀與敦煌祆祀——兼論其與王朝祭禮的關係》四《沙州祆祠與雩祭之禮》，原刊《世界宗教研究》1993 年第 1 期，此據作者《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，第 494—495 頁。

〔130〕見《宋會要輯稿》第十八册《禮》十八《祈雨》，中華書局，1957 年 11 月第一版，第 733 頁。又參姜伯勤前引文。

〔131〕《唐會要》卷四九《摩尼寺》，第 1012 頁。

〔132〕對於王著此請，太祖下詔："用其禮，惟不祀配座及名山大川，雨足，報賽如禮"。《文獻通考》卷七七《郊社》十，中華書局，1986 年 9 月第一版，第 711 頁。

〔133〕同上。又參《宋史》卷一〇二《禮志》五，中華書局，1977 年 11 月第一版，第 2500—03 頁。

〔134〕關於道教宮觀，見《宋會要輯稿》第十一册《禮》五，第 465—477 頁；民間神祠，見同書第十九、第二十册《禮》二十，第 765—806 頁，這二者都被編入吉禮中。參看王雲海《宋會要輯稿考校》，上海古籍出版社，1986 年 8 月第一版，第 198—210 頁。

〔135〕關於這一課題最近的一篇綜述性文章，有蔣竹山先生《宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論》，載臺北《新史學》第 8 卷第 2 期，1997 年，第 187—220 頁。該文資料豐富，論述詳譜，條理分明，頗有啓發價值。

〔136〕David Mcmullen, The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705, *Asia Major*, 3rd serial. VI. 1, 1993, pp. 1-81.

〔137〕黃永年《説狄仁杰的奏毀淫祠》，《唐史論叢》第六輯，陝西人民出版社，1995 年 10

月第一版，第 58—67 頁。

〔138〕文載榮新江編《唐研究》第二卷，北京大學出版社，1996 年 12 月第一版，第 51—62 頁。

〔139〕見清孫希旦《禮記集解》卷六〈曲禮〉下第二之二，第 152—153 頁。

〔140〕趙璘《因話録》卷五《徵部》，《西京雜記（外二十一種）》，上海古籍出版社，1991 年 12 月第一版，第 497 頁。

〔141〕中外學者對“淫祀”之理解不盡相同，特別是西方學者對其有各種不同的譯法，顯示了各自不同的體認。例如，石泰安譯作“excessive cults”，意爲“過度的祭祀”；韋爾奇和索安士則認爲可譯作“promiscuous cults”，意爲“雜亂的祭祀”；而韓森譯作“unauthorized cults”，意爲“未經官方認可的祭祀”；麥大維則譯作“improper offerings”或“improper shrines”，意爲“不適當的祭祀”。各家譯法都有一定道理，筆者竊以爲韓森所譯較勝，更爲貼近淫祀一詞的内在含義。見 Rolf A. Stein, Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries, Holmes Welch & Anna Seidel ed. *Facets of Taoism : Essays in Chinese Religion*. Yale University Press, 1979, pp. 53-81; Holmes Welch & Anna Seidel “Introduction”, ibid., p. 7; Valerie Hansen, review of Barend J. Ter Haar: *The White Lotus Teachings in Chinese Religions History*, *T' oung Pao*, LXXIX (1993), 4-5, p. 374. David Mcmullen, “The Real Judge Dee: Ti Jen-chieh and the T'ang Restoration of 705”, p. 9.

〔142〕《大唐開元禮》卷一《擇日》，第 12 頁。

〔143〕《大唐開元禮》卷三《祈禱》，第 32 頁。

〔144〕《册府元龜》卷三三《帝王部·崇祭祀》二，第 355 頁。

〔145〕同上書，第 359 頁。

〔146〕《大唐開元禮》卷七〇《諸州祈諸神》，第 360 頁。

〔147〕同上。

〔148〕《文苑英華》卷九九六《祭文》，第 5233 頁。上海古籍出版社 1993 年影印四庫本《毘陵集》卷一九作《祭岣山文》，按《新唐書》卷四一《地理志》五“舒州”條：“有皖山”，第 1054 頁，故當從《英華》。

〔149〕《文苑英華》卷九九六《祭文》，第 5236 頁。

〔150〕已上並見《樊南文集詳注》卷五《祝文》及《樊南文集補編》卷十一《祝文》，見《樊南文集》，第 288—298、887—889 頁。又見《全唐文》卷七八一，第 8159—61 頁，及《文苑英華》卷九九七，第 5238—39 頁。

〔151〕參看劉志雄、楊静榮《龍與中國文化》第四章第二節《祈雨巫術中的龍》，及第三節

《龍神的確立》，人民出版社，1992 年 11 月第二版，第 245—269 頁。

〔152〕玄宗時，馮紹正《賀雨表》稱："自夏以來，時稍微旱，昨令臣畫龍刻魚，聖躬親用祈禱。"《全唐文》卷二九八，第 3028 頁。

〔153〕韓愈《曲江祭龍文》，《韓昌黎文集校注》卷五，第 328 頁。

〔154〕白居易《祭龍文》，《白居易集》卷四〇，第 901—902 頁。

〔155〕《文苑英華》卷九九六，第 5232 頁。唐次本傳見《舊唐書》卷一九〇下《文苑傳》下，第 5060—62 頁。

〔156〕鄭澤《神泉記》，《全唐文補遺》第六輯，第 1—2 頁。

〔157〕白居易《祈皋亭神文》，《白居易集》卷四〇，第 901 頁。看來，祈禱皋亭神也並未帶來降雨，於是在八月二日他又轉而祈禱於北方黑龍，見《祭龍文》，同書第 901—902 頁。

〔158〕《舊唐書》卷八九《狄仁杰傳》，第 2887 頁。

〔159〕同前注〔137〕。

〔160〕關於這一課題的最近綜述，參見前引蔣竹山先生《宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論》，第 198—203 頁。

〔161〕韓愈《袁州祭神文》其一《祭城隍文》，作於元和十五年（820），《韓昌黎文集校注》卷五，第 321 頁。

〔162〕李商隱《祭桂州城隍神祝文》，《樊南文集》卷五，第 285—286 頁。

〔163〕《文苑英華》卷九九六，第 5235 頁。

〔164〕趙紹祖《金石文鈔》卷六，《石刻史料新編》第二輯第七册，臺北新文豐出版公司，1979 年 6 月初版，第 5270 頁。

〔165〕這種情況並非唐代所獨有，按《晉書》卷一〇五《石勒載記》下，石勒曾下令："禁州郡諸祠堂非正典者皆除之，其能興雲致雨，有益於百姓者，郡縣更爲立祠堂，殖嘉樹，準岳瀆已下爲差等。"第 2748 頁。

〔166〕韓愈《袁州祭神文》其二、三，《韓昌黎文集校注》卷五，第 321 頁。

〔167〕張塤《張氏吉金貞石録》卷四《唐柳宗元禱雨碑記》，《石刻史料新編》第一輯第十二册，臺北新文豐出版公司，1982 年 12 月二版，第 9347 頁。

〔168〕《唐八都壇記》，碑立於垂拱三年，載《寶刻叢編》，《石刻史料新編》第一輯第二十四册，第 18176 頁。

〔169〕已上並見李商隱《樊南文集詳注》卷五《祝文》及《樊南文集補編》卷十一《祝文》，見《樊南文集》，第 288—298、887—889 頁。又見《文苑英華》卷九九七，第 5238—39 頁。

〔170〕李商隱《賽舜廟文》,《全唐文》卷七八一,第 8159 頁。

〔171〕歐陽棐《集古録目》卷九禹廟詩條稱:"浙東觀察使越州刺史薛蕘詩,不著書人名氏,蕘初至鎮,易禹廟金紫服以冠冕,後因祈雨,作此詩。"《石刻史料新編》第一輯第 24 册,第 17995 頁。

〔172〕趙晉用《賽雨祭石文》,《全唐文》卷三六四,第 3693 頁。

〔173〕沈亞之《祠漢武帝祈雨文》,《文苑英華》卷九九六,第 5233—34 頁

〔174〕唐次《白帝祠祈雨文》,《文苑英華》卷九九六,第 5233 頁。

〔175〕盧恕《楚州新修吴太宰伍相神廟記》,《文苑英華》卷八一五,第 4303—04 頁。

〔176〕韓愈《祭竹林神文》,《韓昌黎文集校注》卷五,第 328 頁。

〔177〕元稹《祈雨九龍神文》、《報雨九龍神文》,《元稹集》卷五九,中華書局,1982 年,第 622—624 頁。又見《全唐文》卷六五五,第 6668 頁。

〔178〕權德輿《洪州西山風雨池記》,《文苑英華》卷八一五,第 4303 頁。

〔179〕獨孤及《祭吴塘神文·祈雨》,《毘陵集》卷一九,上海古籍出版社,1993 年 6 月第一版,第 145 頁。《文苑英華》卷九九六作《祭吴塘神祈雨文》,第 5232 頁。

〔180〕以上三神,並見《樊南文集》,第 291—297、889 頁。

〔181〕《舊唐書》卷二《太宗本紀》上,第 31 頁。

〔182〕《舊唐書》卷九《玄宗本紀》下,第 222 頁。

〔183〕《舊唐書》卷一七四《李德裕傳》,第 4511 頁。據《元和郡縣圖志》卷二五,浙西觀察使管六州:潤州、常州、蘇州、杭州、湖州、睦州。此稱四郡,未詳何指,待考。

〔184〕李德裕《禱祝論》,見傅璇琮、周建國《李德裕文集校箋》,河北教育出版社,2000 年 1 月第一版,第 694 頁。

〔185〕元稹《祈雨九龍神文》,《元稹集》,第 623 頁;又見《全唐文》卷六五五,第 6668 頁。

〔186〕姜伯勤《敦煌大儺禮考》,《卞麟錫教授花甲紀念論文集》,韓國,1995 年,此據《敦煌藝術宗教與禮樂文明》,第 459—476 頁。

〔187〕朱瑛石《"咒禁博士"源流考》,《唐研究》第五卷,第 147—160 頁。

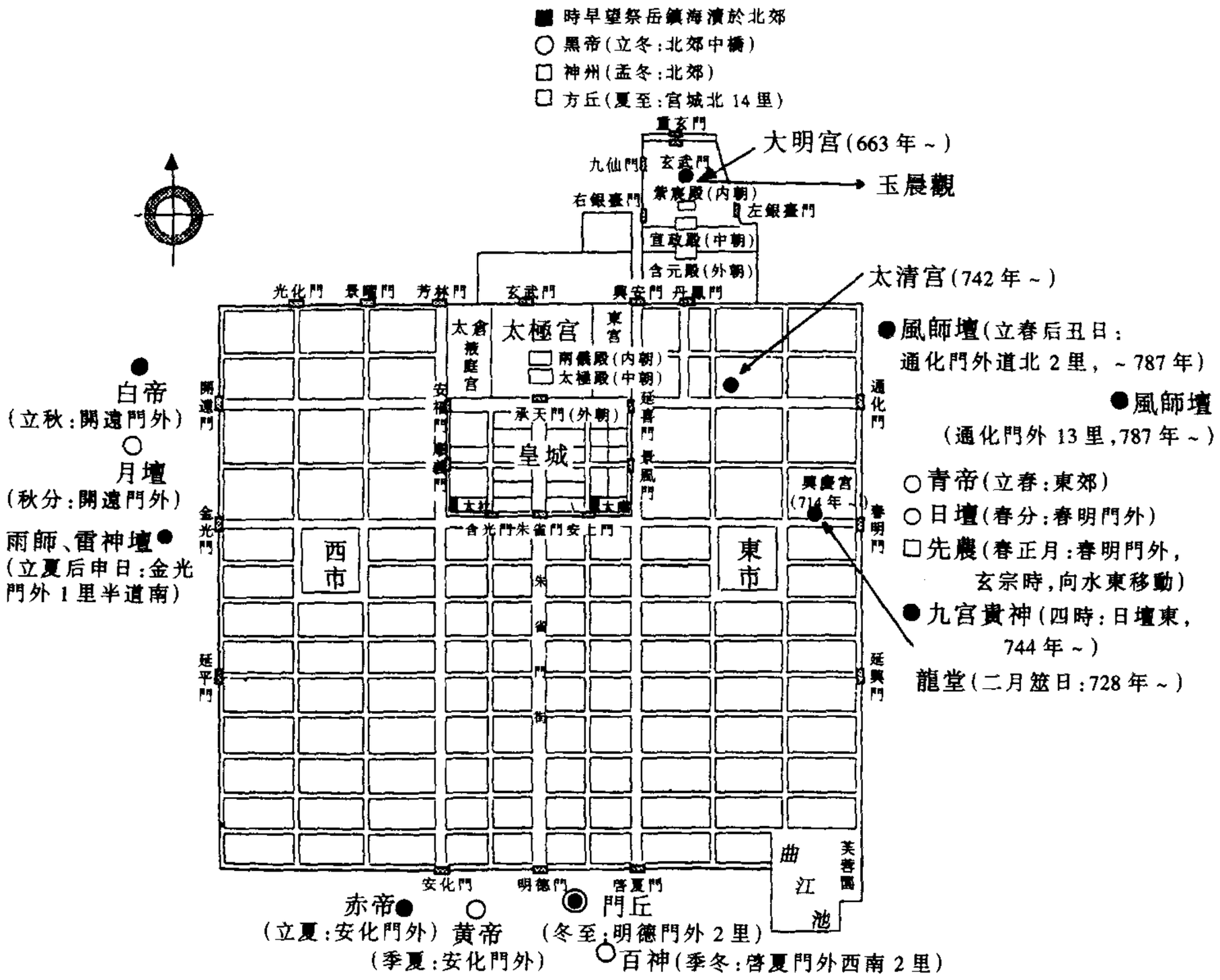
〔188〕《新唐書》卷一四五《黎幹傳》,第 4721 頁。

〔189〕沈亞之《祠漢武帝祈雨文》,《文苑英華》卷九九六,第 5233 頁。

〔190〕在隋唐國家的正式祭禮中,巫也占據着一定的位置。例如《册府元龜》卷三三《帝王部·崇祭祀》二載,隋文帝開皇十四年(594)閏十月詔:"東鎮沂山、南鎮會稽山、北鎮醫無閭山、冀州鎮霍山,並就山立祠,東海於會稽縣界、南海於南海鎮南,並近海立祠,及四瀆、吴山,並取側近巫一人主知灑掃。"第 355 頁。又如《隋書》卷七《禮儀

志》二載："高祖既受命，遣兼太保宇文善、兼太尉李詢，奉策詣同州，告皇考恒王廟，兼用女巫，同家人之禮。"第 136 頁。

作者單位：北京大學歷史系



附圖：唐代長安城的祈雨空間

説明：本圖是在妹尾達彦先生《帝國の宇宙論：中華帝國の祭天儀禮》（載水林彪、金子修一、渡邊節夫主編《王權のコスモロジー》，弘文堂，1998 年）第 246 頁所載圖 4《唐代長安城の儀禮空間》的基礎上加以改定而成。主要改動有，添加與祈雨活動有關的風師、雨師、雷神壇，以及興慶宮内的龍堂和大明宮的玉晨觀；太清宮位於大寧坊之西南角，並未占據一坊之地，故加以改繪。塗黑的標記爲祈雨之所在。

《登科記考》補正

孟二冬

清代徐松所撰《登科記考》（以下簡稱“《記考》”）三十卷，是研究唐五代人物、史事、科舉和文學等方面的重要著作。該書自清道光十八年（1838）成書以來，一直受到學術界的充分重視和廣泛好評。然而一百六十餘年來，隨着新資料的不斷出現，人們已發現其中存在着不少缺失與錯誤，故有諸多學者撰文加以補充或訂正[1]。筆者近年來研讀此書，亦屢有新的發現，這裏摘録若干條，先行刊載，冀對徐書有所匡補。

貞觀元年丁亥（627）

孫處約　《唐代墓誌彙編》（上海古籍出版社出版，以下簡稱“《彙編》”）〖咸亨 068〗據《考古與文物》1983 年 1 期所録咸亨三年（672）十一月二十二日《唐故司成孫公（處約）墓誌銘並序》云：“公諱處約，字茂道，本□乘樂安人也……初膺賓貢，特簡帝心，擢第金門，昇簪蓬閣，貞觀元年，授校書郎。”又，《全唐文補遺》（三秦出版社 1994—2000 年版，以下簡稱“《補遺》”）册三，第 69 頁，張嘉禎撰開元二十九年（741）正月《故荆州大都督府長史上柱國樂安縣開國伯孫公（俊）之碑並序》云：“父處約，進士擢第，授校書郎。”

貞觀四年庚寅（630）

韋仁約（字思謙）　《補遺》册二，第 6 頁，范履冰撰載初元年（690）一月七日《大唐故納言上輕車都尉博昌縣開國男韋府君（仁約）墓誌銘》云：“府君諱仁約，字思謙，京兆杜陵人也……府君年甫弱冠，舉國子進士，射策甲科，補幽州昌平縣尉……以永昌元年九月廿八日遘疾彌留，薨於神都承義里

第，春秋七十有九。”以永昌元年（689）年七十九推之，其弱冠歲在貞觀四年。《記考》卷二十七“附考·進士科”録有韋思謙，兹據墓誌可移正至貞觀四年。又，誌文載：韋仁約補幽州昌平縣尉之後，“尋有制，舉邑宰。辟書始下，杜公乃以府君首擢，授安州應城縣令”。據此可知，韋仁約嘗應制舉及第。

貞觀九年乙未（635）

史行簡　　陳尚君《〈登科記考〉正補》（以下簡稱“陳補”）據洛陽關林古代藝術館藏《史行簡墓誌》云行簡“弱冠舉孝廉”，謂其“以顯慶五年（660）卒，年三十二推之，本年（孟按：指貞觀二十年）爲二十歲。”因繫於貞觀二十年（646）。按，《補遺》册五，第 124 頁，龍朔元年（661）三月十一日《大唐故汴州尉氏縣主簿史君（行簡）墓誌》云：“君諱行簡，字居敬，魏州冠氏縣鳳栖鄉大同里人也……弱冠舉孝廉，解褐授文林郎，遷汴州尉氏縣主簿……以顯慶五年四月卅日，卒于官第，春秋卅有六。”以其弱冠歲推之，其登第時間當在貞觀九年。

顯慶四年己未（659）

趙越寶　　《彙編》〖長安 009〗長安二年（702）六月廿五日《大周故通直郎行杭州司士參軍上騎都尉趙府君（越寶）墓誌銘並序》（北京圖書館藏拓本）云：“公諱越寶，字連城，其先天水人也，今爲汝州梁縣人焉……春秋廿，應幽素舉及第，授門下典儀……春秋六十有三，以長安二年六月一日終于洛州合宫縣崇業里私第。”可證其春秋二十當在顯慶四年。又《彙編》〖開元 276〗廉察撰開元十六年（728）二月十五日《大唐故杭州司士參軍趙府君夫人張氏（柔範）墓誌銘並序》（北京圖書館藏拓本）云：“府君……諱越寶，字連城。十八幽素擢第，解褐門下典儀。”按長安二年誌在前，且記事頗詳，當以之爲信。

顯慶六年辛酉（661）

高像護　　《記考》卷二：顯慶六年“應制及第”，據陳子昂《離狐縣丞高府君墓誌銘》録“高□”一人。按，陳子昂所撰墓誌見《彙編》〖天授 032〗天授二年（691）十月廿三日《大周故宣議郎騎都尉行曹州離狐縣丞高府

□（君）（像護）□□□（墓誌銘）》（北京圖書館藏拓本）云："君諱像護，字景衛，其渤海蓨人也，因仕居洛，今爲陽翟人……唐龍朔元年，有制舉忠鯁，君對策及第，試守永州湘源縣尉。"（注：方圍闕字據《全唐文》卷二一六補）茲可補正《記考》。

張貞　《全唐文》卷三六五沈興宗撰《大唐開元寺故禪師貞和尚塔銘並序》："禪師諱貞，茲郡京兆人也。俗姓張氏……年弱冠，秀才登科，知名太學。以爲儒家非正諦。文字增妄想，故去彼取此，而爲上乘因。"按貞禪師卒於開元十三年（725）九月十八日，享年八十四。則其弱冠歲在顯慶六年。又此誌文見《金石萃編》卷八十三。

乾封元年丙寅（666）

劉璿　《補遺》册五，第263頁，長安二年（702）十月廿七日《大周故兗州都督彭城劉府君（璿）墓誌銘並序》云："公諱璿，字如璿，天水上邽人也……十三遊太學，雖篇章妙絶，取貴文場，而思理精微，更專儒術。尋而州鄉推擇，以明經充賦，射策甲科，選授益州唐隆縣尉。丁内憂去職……服除，授絳州曲沃縣主簿。河東道巡察大使以公清白著稱，準制昇進。俄應封泰山舉，未授職而龍安府君薨。泣血三年，過人一等，幾乎殞滅，聞者稱之。禮闋，授雍州好畤縣主簿。八科舉，制授雍州乾封縣尉……春秋七十二，長安元年十二月十五日終於官舍。"按，高宗於麟德三年（666）封泰山時有"嶽牧舉"（説見《記考》卷二，麟德元年下），則劉氏"應封泰山舉"當在此年，應據以補入《記考》。其明經及第、應八科舉之年份俟考。

上元二年乙亥（675）

李景由　《補遺》册六，第426頁，開元二十六年（738）十一月十五日《唐故蒲州猗氏縣令隴西李府君（景由）墓誌銘並序》云："公諱景由，字逆客，隴西成紀人也……故年在總丱，應神童舉。高宗親自召見，因上便宜十餘事，兼誦詩雅。□動左右，聽者竦然。上顧中書令郝處俊等曰：今之甘羅、項橐也。殿□咸呼萬歲，賀聖主之得賢。由是起家，拜太子通事舍人……以開元五年四月十三日遘疾，終於東都歸德里，春秋五十有四。"考《舊唐書·郝處

俊傳》，郝處俊任中書令時在上元二年前後。故李景由登神童第亦當在此時。以年歲推之，李景由登第時十二歲。

儀鳳二年丁丑（677）

張庭珪 《記考》卷二十七《附考·進士科》據《新唐書》本傳録有"張廷珪"，云其"第進士"；又同上卷《附考·制科》據《舊唐書》本傳録有"張廷珪"，云其"弱冠應制舉"。按，《補遺》册五，第30頁，徐浩撰天寶五載（746）二月十四日《唐故贈工部尚書張公（庭珪）墓誌銘並序》云："公諱庭珪，字温玉，范陽方城人……弱冠，制舉賢良射策第二等。"按張氏卒於開元二十二年（734）八月十九日，享年七十七。以其弱冠歲推之，則其登制科時間當在儀鳳二年（677），可據以移正至《記考》卷二該年份下。按：兩《唐書》本傳俱作"張廷珪"，然《唐郎官石柱題名考》卷四、《唐會要》卷七十七、《書小史》卷十俱作"張庭珪"。今觀徐浩所撰墓誌，則知兩《唐書》誤。且兩《唐書》所記張氏之籍貫、封爵等亦皆有誤。《墓誌》不言其登進士第，則《新唐書》本傳所記"第進士"恐亦有誤。

永隆二年辛巳（681）

梁瑨 《千唐》〖721〗開元二十一年（733）二月十六日《大唐故亳州譙縣令梁府君（瑨）之墓誌》（參見《彙編》〖開元363〗）云："公諱瑨，字希杭，京兆長安人也……逮乎冠稔，博通經史，諸所著述，衆挹清奇，制試雜文：《朝野多歡娱詩》、《君臣同德賦》及第，編在史館，對策不（陳補作"又"誤）入甲科，還居學。間歲舉進士至省，鶩遷於喬，鴻漸於陸。屬皇家有事，拜洛明堂，簡充齋郎。"按梁氏卒於開元二十年（732），享年七十三，則其二十歲在儀鳳四年（679）。又其舉進士及第當在永隆二年，陳補繫於永昌元年（689），誤。

臧懷亮 《記考》卷二十七《附考·制科》録有臧懷亮，注云："李邕《左羽林大將軍臧公神道碑》：'公諱懷亮，字時明，東莞莒人。自左衛勳應穿葉附枝舉，登科。'又墓誌：'弱冠應穿葉附枝舉，登科。'"按，《全唐文》卷二六五李邕撰《羽林大將軍臧公墓誌銘》云："公諱懷亮，字時明，莒人也

……弱冠應穿葉附枝舉擢第……以開元十七年八月二十二日，薨於平康里之私第，時春秋六十有八。”又，《補遺》册五，第 355 頁，開元十八年（730）十月廿一日《大唐故冠軍大將軍左羽林大將軍上柱國東莞郡開國公臧府君（懷亮）墓誌並序》云：“公諱懷亮，字時明，東莞莒人也……年廿，應穿葉附枝舉登科……以開元十七年八月廿二日，薨於京師平康私第，春秋六十有八。”其二十歲時在是年，當據以移正。

垂拱二年丙戌（686）

王易從　《舊唐書·王徽傳》：“（徽）曾祖擇從兄易從，天后朝登進士第。”蘇頲《揚州大都督長史王公（易從）神道碑》：“霸城王府君諱易從，字某……公八歲工詞賦，十五讀典墳，十八歷涉代史，十九初游太學，二十昇甲科……以年月日遘疾終於府之官舍，享年六十……粤開元十五年龍集於卯仲春日晨，卜葬於京兆咸陽洪瀆原，禮也。”可知王氏約卒於開元十四年（726），則其二十歲時在垂拱二年（686）。按《記考》卷二十七《附考·進士科》録有王易從，可據以移正。又王氏於大足元年（701）登文擅詞場科，《記考》卷四已著録。

永昌元年己丑（689）

寧原悌（寧愷、寧悌原）　《輿地紀勝》卷一一九《廣南西路·欽州·人物》：“寧悌原，欽江人，少好學，入郎濟山讀書，登唐永昌第。元宗時兼修國史。”天一閣藏［嘉靖］《欽州志》卷五《科貢·欽州·唐·進士》亦作“寧悌原”。同上卷八《人物》：“寧悌原，欽江人。少好學，永昌中進士，屢官至諫議大夫，兼修國史（《一統志》）。”明凌迪知《萬姓統譜》卷一〇九“唐”：“寧原梯，欽江人，少好學，永昌中進士，累官至諫議大夫、監修國史。”日本藏［萬曆］《粤大記》卷四《科第·唐進士科》：“永昌元年：寧原悌，欽江人，諫議大夫，以讜直著聲。”同上卷十九：“寧原悌，欽江人。寧氏世爲合浦豪族，原悌即刺史純從孫也。純能以詩書禮儀教其族人。原悌少好學，武后永昌元年舉進士。以賢良策試於廷，時對策者千餘人，詔吏部尚書李景諶糊名校覆，以張説爲首。后覽對，置説乙科而擢張柬之第一，原悌第九。原悌出荒服，得上第，朝野咸歎異之，授秘書省校書郎，累官至諫議大夫。”按《粤大記》卷十九所録有誤，張説與張

柬之應制舉不在同年，科目亦不同，張説有《對詞標文苑科策》，張柬之有《對賢良方正策》。寧原悌“以賢良策試於廷”，當與張柬之同年。而張説當繫於天授元年（690），見《唐才子傳校箋》卷一《張説傳》。可知寧原悌於永昌元年連登進士科及賢良方正科。又，《元和姓纂》卷九欽州寧氏：“師宗孫愷，諫議大夫，撰國史。”岑校云：“按《會要》六八，景雲元年（710）有諫議大夫寧原悌，同書五〇，景雲二年下作‘悌原’。唐人往往名字互用，愷、悌意義相關，應即此人。《廣州通志·列傳》三亦云：‘是原悌本名愷，原悌當以字行。’《元龜》一六二，先天元年（712），諫議大夫寧悌原宣勞嶺南。”按，《全唐文》卷二七八録有寧原悌《論時政疏》五篇及《上太子啓》。

載初元年庚寅（690）

崔湜　《記考》卷四，聖曆二年（699）進士科録有崔湜，注云：“《舊書·崔仁師傳》：‘湜少以文詞知名，舉進士。’《太平廣記》引《翰林盛事》：‘崔湜弱冠進士登科。不十年掌貢舉，遷兵部。’按湜以景龍三年爲宰相，年二十七，是年爲十七歲，疑登第在此數年。今載此年，俟考。”查兩《唐書》及《通鑒》卷二一〇皆載崔湜卒於先天二年（713），卒年四十三，則其弱冠之歲在載初元年。又《新唐書·崔仁師傳》：“湜執政時，年三十八。”徐松所考有誤，當移崔湜於是年進士科。

天授三年壬辰（692）

敬守德　《彙編》〖開元 507〗開元二十八年（740）二月十五日《唐故朝請大夫行晉州洪洞縣令敬公（守德）墓誌銘》（北京圖書館藏拓本）云：“公諱守德，其先平陽人也……其後因官南徙，今爲河東人矣……弱冠以進士出身，應撫字舉及第，授寧州羅川縣尉。開元初，獻書直諫，敕授幽州新平縣主簿。應强幹有聞科第二等，同清白第三等，授河南府陽翟縣尉，授絳州萬泉縣令，加朝散大夫，轉晉州洪洞縣令，加朝請大夫。秩滿後歸閑養疾，至開元廿八年歲次庚辰正月戊子朔十二日己亥，終於河南□從善里，時年六十有八……公詞藻清贍，孫弘、董仲舒之亞也，故四登甲科。”按其弱冠之歲在天授三年。（按《彙編》〖開元 098〗與此誌文重出，其文載卒年爲開元八年，誤。）

長壽二年癸巳（693）

王元。　《千唐》〖603〗開元七年（719）九月五日《大唐故宣威將軍左驍尉河南府永嘉府折衝都尉上柱國王府君（元）墓誌銘並序》（參見《彙編》〖開元090〗）云："君諱元，字大禄，其先太原人，因官遷於河南府，今爲河南縣人也……弱不好弄，彌敦志學。年廿三，丁洪杜府君憂，哀毁過禮，迄於終制，孝極天經，遂投筆從軍，荷戈應募。西登赤嶺，展戎算於疆場；東泛滄波，振英聲於絶域。昭陽茂秩，旌級疇庸，仄陋明敭，便應妙選。長壽二年擢第，受右監門衛右司戈、上柱國。"

長壽三年甲午（694）

王敏　　《記考》卷三，長壽三年（694，五月改元延載）有"臨難不顧、徇節寧邦科"，録二人。按，《彙編》〖長安065〗長安四年（704）九月廿三日《大周故壯武將軍行右鷹楊衛翊府右郎將王君（敏）墓誌□（銘）並序》（周紹良藏拓本，開封博物館藏石）云："君諱敏，字元敏，其先太原晉陽人也，因官遂居於洛州永昌縣焉……天授二年（691）九月九日恩制加階，授遊擊將軍。延載元年，應舉試高第，授左衛白渠府長上折衝。"王氏先於儀鳳三年（678）應舉及第，且向任武職，此言"應舉試高第"者，疑當中"臨難不顧、徇節寧邦科"也。

長安二年壬寅（702）

騫晏　　《補遺》册二，第23頁，鄔載撰天寶四載（745）二月十四日《唐故朝議郎行中部郡宜君縣令騫府君（晏）墓誌銘並序》云："公諱晏，字承暉，其先閔子騫之裔也……弱冠，以工甲令擢第，補洋州司法參軍……以開元廿七載十二月十一日，終於滻川里之别業，春秋五十有七。""甲令擢第"，即明法擢第。據其弱冠之歲推知，其登科當在本年。

神龍元年乙巳（705）

楊相如　　陳補："《全唐文》卷三〇三小傳云：'相如，洪州南昌人，神龍初進士，補當塗尉。'未詳所據。"按，《明一統志》卷四十九《南昌府·人物·唐》："楊相如，南昌人。聰明博古，神龍初進士，補當塗尉。屢上書言事，

改歷晉陵、陸渾。又上《君臣政要》三卷，明皇曰：‘朕身之寶也。’拜右拾遺。開元末，復上書，語益切直，出爲懷州別駕。”又見《萬姓統譜》卷四十一日本藏［萬曆］《新修南昌府志》卷十七《選舉·科第》：“神龍元年進士：楊相如，有傳，南昌人。”又同上卷十八《人物傳》文字與《明一統志》略同。按，《新唐書·藝文志三》著録“楊相如《君臣政理論》三卷”。

景雲二年辛亥（711）

張嵩　　《記考》卷二十七《附考·進士科》録有“張孝嵩”，注云：“《舊書·郭虔瓘傳》：‘張孝嵩身長七尺，偉姿儀，進士舉。’”然查《舊唐書·郭虔瓘傳》原文乃作：“其後，又以張嵩爲安西都護以代虔瓘。嵩身長七尺，偉姿儀，初進士舉。”又，《補遺》册六，第35頁，席豫撰開元八年（720）十一月廿三日《大唐故通議大夫沂州司馬清苑縣開國子劉府君（敦行）神道記》云：“景雲初，以尚書郎爲淮南道宣勞使，舉□□言、張嵩、段同□等四十餘人，皆天下英秀，時所推重，射策登科者過十道之半。”據此可知張嵩登第在景雲初（711），當正名並移正。

開元二年甲寅（714）

史青　　《詩話總龜》前集卷十一《雅什門》據《零陵總記》：“史青，零陵人。其先名籍秦隨。幼而聰敏，博聞彊記。開元初，上表自薦：‘臣聞曹子建七步成章，臣愚以爲七步太多。若賜召試，五步之内，可塞明詔。’明皇試以《除夜》、《上元觀燈》、《竹火籠》等詩，惟《除夜》最佳，云：‘今歲今宵盡，明年明日催。寒隨一夜去，春逐五更來。氣色空中改，容顔暗裏摧。風光人不覺，已入後園梅。’明皇稱賞，授左監門衛將軍。”《輿地紀勝》卷五十六《荆湖南路·永州·人物》：“唐史青，零陵人。上書自薦乞五步成詩，遂應詔作《除夜》詩云：‘今歲今宵盡，明年明日催。寒隨一夜去，春逐五更來。’”又見《萬姓統譜》卷七十四；明李日華《姓氏譜纂》卷三；《全唐詩》卷一一五小傳。按此雖非常科，但亦屬制舉及第。可繫於本年。

開元四年丙辰（716）

韋濟　　《舊唐書·韋思謙傳》附《韋濟傳》：“濟，早以辭翰聞。開元初，

調補鄄城令。時有人密奏玄宗曰：‘今歲吏部選叙太濫，縣令非材，全不簡擇。’及縣令謝官日，引入殿庭，問安人策一道，試者二百餘人，獨濟策第一，或有不書紙者。擢濟爲醴泉令，二十餘人還舊官，四五十人放歸習讀，侍郎盧從願、李朝隱貶爲刺史。”《新唐書·韋思謙傳》附《韋濟傳》：“濟，開元初調鄄城令。或言吏部選縣令非其人，既衆謝，有詔問所以安人者，對凡二百人，惟濟居第一，不能對者悉免官。於是擢濟醴泉令。侍郎盧從願、李朝隱並貶爲刺史。”按同上《盧從願傳》：“開元四年，玄宗悉召縣令策於廷，考下第者罷之。從願坐擬選失實，下遷豫州刺史。”《舊唐書·盧從願傳》：“開元四年，上盡召新授縣令，一時於殿庭策試，考入下第者一切放歸學問。從願以注擬非才，左遷豫州刺史。”又《舊唐書·李朝隱傳》：“（開元）四年春，以授縣令非其人，出爲滑州刺史，轉同州刺史。”可知韋濟應制策試第一，在開元四年。

開元十一年癸亥（723）

張倜　《千唐》〖925〗李繫撰大曆六年（771）八月十九日《唐故相州成安縣主簿張府君（倜）墓誌並序》（參見《彙編》〖大曆 027〗）云：“府君諱倜，字不器，清河人也……其年十四，以明經擢第，自孝廉郎解褐相州成安主簿。”按，張氏卒於天寶十載（751），享年四十二，則其十四歲時在本年。

源少良　《記考》卷七於開元十一年（723）進士科崔顥名下考云：“《唐才子傳》：‘崔顥，汴州人。開元十一年源少良下進士及第。’”又於本年“知貢舉：源少良”下考云：“《玉芝堂談薈》以源少良爲是年狀元，誤也。”按，《唐才子傳校箋》册五卷一崔顥名下，陶敏考云：“《談薈》所載不誤，而《才子傳》之‘源少良下’實乃‘源少良榜’之訛。”按，陶考固是，然未言所據。余補云：元釋圓至《箋注唐賢三體詩法》（明廣陵錢元卿刻本）卷十：“崔顥，汴州人。開元十一年源少良榜進士，累官至司勳員外，天寶十三（754）年卒。”據此當移正《記考》。

開元十二年甲子（724）

司馬望　《千唐》〖912〗鄭齊冉撰顯聖元年（761）六月十九日《大燕故朝議郎前行大理寺丞司馬府君（望）墓誌銘並序》（參見《彙編》〖顯聖

001〗）云："公諱望，字□卿，河内温人也……父鍠，兵、吏、中書三侍郎，贈衛尉卿，謚曰穆，公即穆公第四子也……公弱冠專經，以孝廉擢第。"司馬望卒於顯聖元年，享年五十七，則其弱冠之歲在開元十二年。按，《千唐》〖629〗開元十一年（723）二月十三日《大唐故中書侍郎贈衛尉卿河内司馬府君（鍠）妻范陽郡盧氏墓誌銘並序》（參見《彙編》〖開元165〗）載司馬望其時"遊於國庠"，與上吻合。又，陳補於是年誤録爲"馬望"。

開元二十二年甲戌（734）

徐闡　陳補據《職官分紀》卷十五引韋述《集賢記注》録徐闡於開元二十一年。按，《新唐書·藝文志三》著録《博聞奇要》二十卷，注："開元武功縣人徐闡上，詔試文章，留集賢院校理。"又《玉海》卷五十五引《集賢注記》："《志》雜家：《博聞奇要》二十卷，開元武功縣人徐闡上，詔試文，留集賢校理。（《注記》云：開元二十一年十二月上。）"可知其詔試授官當在次年。

李麟　按，《舊唐書》本傳："麟以父任補職，累授京兆府户曹。開元二十二年，舉宗室異能，轉殿中侍御史。"《新唐書》本傳："麟好學，善文辭。以父蔭補京兆府户曹參軍，舉宗室異能，轉殿中侍御史。"王應麟《玉海》卷一一五《選舉·科舉二》："舉宗室異能：李麟，舉宗室異能，轉殿中侍御史。"今《記考》卷八開元二十二年無"宗室異能"科，當據補。

開元二十八年庚辰（740）

獨孤季膺　《補遺》册六，第103頁，黎逈撰貞元三年（787）六月廿八日《大唐故潤州司馬獨孤公（季膺）墓誌銘並序》云："公諱季膺，字季膺，本隴西李氏……弱冠鄉貢明經擢第，解褐濮陽郡臨濮縣尉。"按獨孤氏卒於貞元三年二月，享年六十七。以弱冠歲推之，其擢第之時當在開元二十八年。又同上第142頁，崔師中撰大和二年（828）五月六日《唐故潤州司馬賜緋魚袋獨孤府君（季膺）墓誌銘並序》云："公諱季膺，本姓李，隴西成紀人也……明二經，釋褐鄭州中牟縣尉。"

天寶元年壬午（742）

來瑱　《記考》卷九：天寶元年"軍謀越衆科七人"，録一人。按，《新

唐書》本傳：“來瑱，邠州永壽人……天寶初，從四鎮任劇職，累遷殿中侍御史、伊西北庭行軍司馬。詔舉智謀果決、才堪統衆者，拾遺張鎬薦瑱能斷大事，有禦侮才，擢潁川太守，充招討使。”《玉海》卷一一五《選舉·科舉二》：“舉將帥：天寶初，詔舉智謀果決、才堪統衆者，拾遺張鎬薦來瑱。”按“智謀果決、才堪統衆”當與“軍謀越衆”爲同科。

許登　《岑參集校注》卷一《送許子擢第歸江寧拜親因寄王大昌齡》詩云：“君家臨秦淮，傍對石頭城。十年自勤學，一鼓遊上京。青春登甲科，動地聞香名。”其詩作於天寶元年六月。知“許子”於是年擢第。又同上卷三有《送許拾遺恩歸江寧拜親》，杜甫亦有同賦之作《送許八拾遺歸江寧覲省甫昔時嘗客遊此縣於許生處乞瓦棺寺維摩圖樣誌諸篇末》（《杜詩詳注》卷六），可見“許八”、“許拾遺”皆指“許子”。按，《全唐文》卷三六六賈至《授韋少遊祠部員外郎等制》云：“敕：左補闕直宏文館韋少遊，修詞懿文，終温且惠；守右監門衛胄曹參軍許登，振藻揚采，穆如清風，並藏器於身，陳力就列。南官郎位，是登題柱之才；左禁陳諫，方求折檻之直。少遊可檢校祠部員外郎，登可右拾遺。”知“許子”即許登。此條參見陶敏《全唐詩人名考證》[2031C]、[2033C]。

天寶六載丁亥（747）

蕭季江　《補遺》册三，第130頁，韓章撰貞元十一年（795）八月十二日《唐故朝散大夫行太子洗馬上柱國蕭公（季江）墓誌銘並序》云：“公諱季江，字季江，其先蘭陵人也……弱冠以道舉出身。天寶十三載，屬玄宗思弘治化，徵召賢良，親自臨軒，用加策試。公時應洞曉玄經舉，與獨孤郎聲動寰中，名高朝右。雖古之晁錯、公孫弘之射策，又何逾焉。信爲盛矣！尋以賊臣肇亂，遂流寓於漢中，因授梁州功曹參軍，非其所好……大曆二年，復應茂才異行舉，策入高第，制授長安縣尉。”按，蕭氏卒於貞元十一年七月二日，享年六十八。以其弱冠年推之，其以道舉及第時間當在天寶六載（747）。其後應洞曉玄經舉及茂才異行舉登第亦當分別補入該年。獨孤郎指獨孤及，見《記考》該年該科。

乾元二年己亥（759）

賴棐 《明一統志》卷五十八《贛州府·人物·唐》："賴棐，雩都人。七歲能文，弱冠通九經百氏。乾元中舉進士，拜崇文館校書郎。"天一閣藏［嘉靖］《贛州府志》卷九《選舉·進士》："雩都，唐：賴棐，忱甫。七歲能文，弱冠通九經百氏。登乾元二年進士，拜崇文館教書郎，不就。大曆初，邑令李景陽謂耆舊曰：'昔龐統里號冠蓋，鄭玄閭稱道德，方知古人夫復何愧？'即其所居號秘書坊，又爲秘書樓表之。見《一統志》。"又《萬姓統譜》卷九十七："賴棐，字忱甫，雩都人。七歲能文，弱冠通九經，乾元中舉進士，拜崇文館校書郎，不就，退居田里，人稱其居曰秘書里。"《姓氏譜纂》卷四："賴棐，字忱甫，雩都人。弱冠通九經，登進士，不仕，人稱其居曰秘書里。"按賴棐名見《元和姓纂》卷八，稱"唐秘書郎"，岑校即引《統譜》證之。

永泰元年乙巳（765）

皇甫徹 《補遺》册四，第232頁，劉玄章撰咸通六年（865）《唐故朝議郎使持節撫州諸軍事守撫州刺史柱國皇甫公（煒）墓誌銘並序》云："公姓皇甫氏，安定朝那人也……皇朝齊州刺史諱胤，公之曾大父也。齊州生蜀州刺史諱徹，永泰初登進士科，首冠群彦。由尚書郎出蜀郡守。文學政事，爲時表儀。"按《記考》卷十永泰元年進士科云："蕭遘，《玉芝堂談薈》於寶應之後、大曆之前有狀元蕭遘，不知其年，附此俟考。按此與咸通五年蕭遘同名。"據上録墓誌知是年狀元爲皇甫徹，然是年貢士分上都試與東都試，或有兩狀元亦有可能，故蕭遘之名仍存。

大曆五年庚戌（770）

張士陵 《記考》附録岑《訂補》第6頁云："拓本《唐故朝散大夫使持節都督邕州諸軍事守邕州刺史兼御史中丞充本管經略詔討處置等使賜紫金魚袋張公（士陵）墓誌銘並序》云：'維唐元和十一年秋九月四日，邕管經略使兼御史中丞張公終於理所……年八歲，以通《古文尚書》、《論語》登春官上第……享年五十四。'依此計之，士陵生廣德元年癸卯（763），其八歲則大曆五年庚戌（770），今《記考》一〇未著録。"又，同上第16頁，將張士陵歸入

"新補有年份可知之進士"。按，據張士陵墓誌所言"年八歲，以通《古文尚書》、《論語》登春官上第"，當爲明經科登第，而非進士科。又，其墓誌銘文亦曰張氏"卯歲通經，弱年筮仕"，原文參見《彙編》〖元和 104〗。

貞元十二年丙子（796）

何堅　　韓愈《送何堅序》云："何與韓同姓爲近，堅以進士舉，於吾爲同業。"《全唐詩補編·續拾》卷二十二録何堅《除授太學國子監司籍之職因賦》有云："瓊林日照宫花燦，金榜風摇姓字高。幸荷召頒入太學，相期聯步覲天朝。"日本藏［康熙］《永州府志》卷十《選舉上·進士年表》載："何堅，道州人。德宗貞元十年李程榜進士。"按李程爲貞元十二年進士科狀元。故《永州府志》所記"十年"，當爲十二年之誤。

貞元十四年戊寅（798）

李潘　　《千唐》〖1074〗李恭仁撰開成五年（840）十二月廿四日《唐故朝議郎使持節光州諸軍事守光州刺史賜緋魚袋李公（潘）墓誌銘兼序》（參見《彙編》〖開成 050〗）云："公名潘，字藻夫，先世趙郡贊皇人……皇贊皇縣令府君并之第四子……家於常山，太守鄭公濬性樂善，喜後進，因目之爲奇童，薦於連帥，特表奏聞，策中有司别敕同孝廉登第，時纔年八歲。"按李氏卒於開成五年，享年五十，則其八歲時在貞元十四年。又，《千唐》〖1181〗崔贍撰咸通十一年（870）十二月五日《唐光州刺史李府君（潘）博陵崔夫人玄堂誌銘》（參見《彙編》〖咸通 087〗）云："李府君諱潘，趙郡之派裔。父並，趙州贊皇縣丞。府君昇童子第，累辟會府，亞尹南荆，歷均、光二州刺史。"按，上二志所記墓主當爲一人，文中有不同處，當以潘之親兄恭仁所撰爲準。又按此李潘與《記考》卷二十七《附考·進士科》所録李漢之弟潘並非一人，後者見《舊唐書·李漢傳》。

王衮　　《彙編》〖大和 054〗李珏撰大和六年（832）十月廿六日《唐故朝散大夫守尚書吏部郎中兼侍御史知雜事上柱國臨沂縣開國男食邑三百户瑯琊王府君（衮）墓誌銘並序》（開封博物館藏石藏拓）云："公諱衮，字景山，本名高，工部公之長子。幼有操行。元和初，以拔萃登科，授秘書省正字。"王

衮卒於大和六年六月，享年五十二。又《補遺》册四，第 117 頁，王衮撰大和元年二月二十八日《唐故太中大夫殿中少監致仕騎都尉瑯琊王公（汶）故夫人樂安郡太君蔣氏玄堂誌》云："孤子衮撰曰……衮能言，則躬受詩書，不肖不才，鍾慈訓一十八歲，方登名拔萃，刊正秘書。"以上二誌所記王衮"以拔萃登科"之時間不同，當以王衮所撰之誌爲準，即貞元十四年。

元和元年丙戌（806）

柳公權　《廣卓異記》卷十三："同年五人同爲翰林學士：庾敬休、柳公權、李紳、韋表微、高鈚。右按《唐書》，元和元年禮部侍郎崔邠下一榜放進士十三（按當作二十三）人，其後庾敬休等五人中爲翰林學士。"《記考》卷十七元和三年（808）進士科録有柳公權，徐松考云："《舊書·柳公綽傳》：'公權字誠懸，元和初進士擢第。'《唐語林》：'柳公權擢第，首冠諸生。當年宏詞登科，十餘年便掌綸誥。'按首冠諸生，謂狀元也。元二年狀元已見，則公權當是此年狀元。"故徐氏又於是年博學宏詞科録柳公權。按，《新唐書·柳公綽傳》亦載公權"元和初擢進士第"，與《廣卓異記》合。徐氏以"首冠諸生"爲狀元，而繫之於三年，皆屬推測。當從《廣卓異記》及兩《唐書》，將柳氏擢進士第、中宏詞科並移正至本年。

寶曆二年丙午（826）

程修己　《記考》卷二十七《附考·明經科》録有程修己，注云："《程修己墓誌》：'公諱修己，字景立，曾祖仁福，祖鳳，父儀。公通《左氏春秋》，舉孝廉，來京師。'朱景元《唐朝名畫録》：'程修己，冀州人。應明經擢第。'"按，《唐朝名畫録·妙品中·程修己》："寶曆中，修己應明經擢第。""寶曆中"當指寶曆二年。又，《松窗雜録》亦載："大和、開成中，有程修己者，以善畫得進謁。修己始以孝廉召入籍，故上不甚以畫者流視之。"又，《南部新書》卷一："天寶中程修己以書進見，嘗舉孝廉，故明皇待之彌厚。"誤。按修己主要活動於文宗朝，温憲撰咸通四年（863）四月十七日《唐故集賢直院官榮王府長史程公（修己）墓誌銘並叙》（見《彙編》〖咸通 027〗）記其事蹟頗詳。

《記考》本年進士科試題失載。按，《錦綉萬花谷後集》卷十九《科舉》

"科第放此風漢"條引《玉泉子》："劉蕡，楊嗣復門生也。寶曆二年，楊嗣復下三十五人裴休（按當作'俅'）等，時蕡第十五，試《齊魯會於夾谷賦》、《晦日與同志昆明池泛舟》時（按當作'詩'）及第。策直言，中官嫉怒，仇士良謂嗣復曰：'奈何以國家科第放此風漢及第?'嗣復懼曰：'昔與蕡及第時，猶未風耳。'"今本《玉泉子》無"寶曆二年"以下數句。考《文苑英華》卷一八九省試詩有朱（按原文誤作"木"）慶餘及失名之同題《晦日同志昆明池泛舟》詩；又《古今歲時雜詠》卷九録朱慶餘《省試晦日同至昆明池泛舟》詩，與《英華》所録詩同。朱慶餘於本年登進士科，見《記考》。知《錦綉萬花谷》所録有據。據上所考，則《齊魯會於夾谷賦》、《晦日同至昆明池泛舟》詩必爲本年進士科試題。

大和四年庚戌（830）

林簡言　《記考》卷二十一大和四年進士科録林簡言，考云："《淳熙三山志》：'宋邴榜進士林簡言，字欲訥，福清人，終漳州軍事判官。'"又，《記考》卷二十二大中四年（850）進士科亦録林簡言，考云："《永樂大典》引《閩中記》：'林簡言字欲訥，福唐人。大中四年及第。'"余按，日本藏［萬曆］《福州府志》卷十六、［乾隆］《福州府志》卷六十、四庫本《福建通志》卷三十三俱作"大和四年"。因知《永樂大典》引《閩中記》所謂"大中四年"當爲"大和四年"之誤，當删併至本年。

大和九年乙卯（835）

侯固　《記考》卷二十大和元年（827）進士科録有侯固，考云："《永樂大典》引《閩中記》：'侯固字子重，閩縣人。大和元年及第。'"又同上卷二十一大和九年進士科亦録侯固，考云："《淳熙三山志》：鄭璀榜進士侯固，字子重，閩縣人。累官鄜坊、靈武、易定節度使。"按，日本藏［萬曆］《福州府志》卷十六《人文志一·選舉·唐》："大和九年乙卯鄭璀榜：（閩）侯固（字子重，同平章事）。"又［乾隆］《福州府志》卷三十六、卷四十九，四庫本《福建通志》卷三十三、卷四十三皆同。知《永樂大典》引《閩中記》所言"元年"當爲"九年"之誤。故元年所録當删併至本年。

開成元年丙辰（836）

李朋 《記考》卷二十一開成元年録有“李□”，考云：“鄭谷詩引云：‘谷卯歲受同年丈人故川守李侍郎教諭。’又詩云：‘多感京河李丈人，童蒙受教便書紳。’按谷爲鄭史之子，李侍郎蓋與史同年，其名俟考。”按，《鄭谷詩集》卷三有《谷卯歲受同年丈人故川守李侍郎教諭衰晏龍鐘益用感嘆遂以章句自貽》（“卯歲”，本集及《全唐詩》皆作“比歲”，此從《唐音戊簽》）。“故川守李侍郎”即李朋。《唐文拾遺》卷三十三鄭谷《雲臺編序》：“谷勤苦於風雅者，自騎竹之年，則有賦詠，雖屬對聲律未暢，而不無旨諷。同年丈人古（故）川守李公朋，同官丈人馬博士戴，嘗撫頂嘆勉，謂他日必垂名。及冠，則編軸盈笥，求試春闈。”鄭谷父史於開成元年登進士科，見《記考》；李朋爲其同年，知“李□”即李朋。

沈師黄 《千唐》〖1125〗沈中黄撰大中八年（854）八月十八日《唐故監察御史河南府登封縣令吴興沈公（師黄）墓誌》（參見《彙編》〖大中 084〗）云：“公諱師黄，字希徒，吴興武康人也……弱冠而文章知外，堅心介節，人皆斂翼。始詣京兆府求薦，薦居上等，送入儀曹。是時文行清價，開路獨出，擢進士高第。”按，《全唐詩》卷五六八李群玉有《將離澧浦置酒野嶼奉懷沈正字昆弟三人聯登高第》詩，“沈正字”指沈師黄。昆弟三人，謂中黄、師黄、佐黄兄弟。考見陶敏《全唐詩人名考證》［6580B］，謂師黄“當此年（開成元年）或大和九年進士”。沈中黄於開成二年登進士第，以李群玉詩所云“聯登高第”之言驗之，姑繫師黄於是年。

開成二年丁巳（837）

沈中黄 《記考》卷二十一開成二年進士科録有“沈黄中”。按，“沈黄中”當作“沈中黄”。《千唐》〖1143〗沈佐黄撰大中十二年（858）四月十五日《唐故承奉郎守大理司直沈府君（中黄）墓誌銘》（參見《彙編》〖大中 140〗）云：“諱中黄，字中美，本吴興人……鄉薦神州，名在殊等，貢於有司，第登甲科。總伯高公鍇疏青蒲曰：沈某所試《琴瑟合奏賦》有似《文選》《雪賦》、《月賦》。臣與第三人。”又，《千唐》〖1125〗大中八年沈師黄墓誌，撰者亦署“仲兄中黄”。按，《全唐詩》卷五六八李群玉有《將離澧浦置酒野嶼奉懷沈正

字昆弟三人聯登高第》詩，“沈正字昆弟三人”，謂中黄、師黄、佐黄兄弟。考見陶敏《全唐詩人名考證》[6580B]。

開成三年戊午（838）

李稠　陳補已據〖乾隆〗《福建通志》録入。按，《閩書》卷八十一《英舊志·泉州府·晉江縣·唐進士》：“開成三年：李稠。”又傳云：“李稠以明經及第，擢進士。爲御史，耿直有聲。李紳按吴湘盜用程錢糧，娶部民顔悦女，估其資裝爲贓當死，稠與崔元藻覆按，與前獄異。拂李德裕意，貶汀州司户。歷工部尚書，鄜坊、靈武、易定三鎮節度使。”[乾隆]《晉江縣志》卷八《選舉志·歷代科目姓氏·唐進士》：“開成三年戊午裴思謙榜：李稠。”同上卷九《人物志一·列傳》：“李稠，開成三年進士，爲御史，以直忤時相李德裕，貶汀州司户，後歷官工部尚書，鄜坊、靈武、易定三鎮節度使。”又見[乾隆]《泉州府志》卷三十三、卷四十一。據方志所記，疑李稠先以明經及第，後又於開成三年登進士第。

會昌元年辛酉（841）

苗紳　《記考》卷二十七《附考·進士科》録有苗紳，注：“見温庭筠詩。”此當指温庭筠《春日將欲東歸寄新及第苗紳先輩》詩。按，《補遺》册六，第191頁，鄭畋撰咸通十五年（874）十月八日《唐故朝散大夫京兆少尹御史中丞苗府君（紳）墓誌銘並序》云：“君諱紳，字紀之，上黨壺關人。會昌初，登進士第。明年，得宏詞上等，授秘書省校書郎。”又云：“畋與君聯年登第，同出河東公門下。”鄭畋於會昌二年登進士第，見《記考》。“河東公”當指柳璟，其於會昌元年、二年連知貢舉。故知苗紳當在會昌元年登進士第，於次年登博學宏詞科。

會昌三年癸亥（843）

徐薰　《全唐詩》卷五五三姚鵠有《和徐先輩秋日遊涇州南亭呈二三同年》。按，《文苑英華》卷三一六録此詩題作《和徐薰先輩秋日遊涇州南亭呈二三同年》，詩中有“多少歡情泛鸕舟，桂枝同折塞同遊”句，知徐薰與姚鵠爲同年。

大中二年戊辰（848）

皇甫煒 《補遺》册四，第232頁，劉玄章撰咸通六年（865）《唐故朝議郎使持節撫州諸軍事守撫州刺史柱國皇甫公（煒）墓誌銘並序》云："公姓皇甫氏，安定朝那人也……諱煒，字重光……大中二年，故僕射封公敖之主春闈也，負至公之鑒，擢居上第。"封敖於本年知貢舉，見《記考》卷二十二。又，《補遺》册七，第134頁皇甫煒撰大中十二年（858）七月廿五日《皇甫氏（煒）夫人（白氏）墓銘並序》自稱"煒早添科第"。

李璋 《新唐書·李絳傳》載李絳之子"璋，字重禮。大中初擢進士第，辟盧鈞太原幕府。"《舊唐書·李絳傳》亦載李絳之子"璋，登進士第。盧鈞鎮太原，辟爲從事。"又，《補遺》册六，第162頁，李暨撰大中三年（849）二月十一日《唐故太中大夫使持節衢州刺史上柱國贊皇縣開國子食邑五百户李公（頊）墓誌銘》云："公諱頊，字温，其先趙郡人也……父諱絳，在憲宗時爲宰相……其年冬，其弟前鄉貢進士璋自京師銜哀奔赴於衢，護公之喪。"又誌文末署："親弟前鄉貢進士璋書並篆蓋。"按其兄李頊卒於大中二年六月，則其登第當在此之前。又《千唐》〖1156〗李璋撰咸通三年（862）正月十六日《唐范陽盧夫人墓誌銘》（參見《彙編》〖咸通014〗）云："夫人年十九，歸今起居郎李璋。璋，趙郡贊皇人，元和中相國、累檢校司空、興元節度、贈太傅諱絳貞公之季子。璋時應進士，未第，文鈍時塞，八上十年，方登一第。"按李璋夫人盧氏卒於咸通二年，享年四十一，其十九歲時在開成四年（839）。由此後推十年，當在大中二年。此與《新唐書》所言"大中初"亦相符。按《記考》卷二十七《附考·進士科》著録之"李璋"，可移正至本年。

大中三年己巳（849）

孫瑝 《補遺》册五，第46頁，李都撰咸通十二年（871）十二月五日《唐故御史中丞汀州刺史孫公（瑝）墓誌銘並序》云："亡友孫子澤以咸通十二年六月三日歿於臨汀刺史之位……公諱瑝，樂安人……公莊重粹和，秀融眉睫。自冠歲篤於孝悌，聲鼓搢紳，鬱爲名人之所器，仰若蘭牙挂穎，香洩人間，故搴芳者争取。繇是一貢第進士於李公褒，議者不以爲速。"考李褒嘗於大中三年以禮部侍郎知貢舉，見《記考》卷二十二，則孫瑝當於是年登進士

第。按瑝卒於咸通十二年（871），享年五十四，則其登第之時爲二十二歲。

大中十一年丁丑（857）

王緘　《宋高僧傳》卷二十二《周僞蜀淨衆寺僧緘傳》：“釋僧緘者，俗名緘也，姓王氏，京兆人。少而察慧，辭氣絶群。大中十一年，杜審權下對策成事，秘書監馮涓即同年也。”又《新編分門古今類事》卷四引《名賢小説》：“王處厚字元美，華陽人也。舉進士於孟氏廣政丁卯歲，下第無聊，乃出西郊淨衆佛刹，見一僧老而癯，揖與語，曰：‘吾本大中時人，姓王名緘，字固言，及進士第。至今合得五百九十四甲子，一千一百八十八浹辰，時壯室有二，今計齒一百三十年矣。遭亂爲僧，遊蕩至此。’”按言“孟氏廣政丁卯歲”誤，孟氏廣政無“丁卯”歲。以王緘大中十一年年三十二（“時壯室有二”）後推，其一百三十歲時在廣政十八年乙卯（955，即顯德二年），知“丁卯”實爲“乙卯”之訛。

馮涓　見上王緘考。按《記考》卷二十二大中四年（850）進士科録有馮涓，考云：“《唐語林》：‘大中四年，進士馮涓登第，榜中文譽最高。是歲，新羅國起樓，厚賚金帛，奏請撰記。時人榮之。’《太平廣記》引《王氏聞見録》：‘馮涓，舊唐名士，雄才奥學，登進士第。’《十國春秋》：‘馮涓字信之，先世婺州東陽人，唐吏部尚書宿之孫。’”按，徐氏所引《唐語林》，實本《北夢瑣言》卷三“杜審權斥馮涓”條。然上二書接後又云：“初除京兆府參軍，恩地即杜相審權也。”按“恩地”者，晚唐人常用作對座主的稱呼（如：姚鵠有《將歸蜀留獻恩地僕射二首》詩，“恩地僕射”即指王起，姚鵠座主；王起於會昌四年拜僕射。姚鵠於會昌三年進士及第，王起知貢舉；見《記考》卷二十二。又，司空圖有《頃年陪恩地赴甘棠之召感動留題》詩，“恩地”謂王凝；《舊唐書·司空圖傳》：“圖咸通十年登進士第，主司王凝於進士中尤奇之。”又，曹鄴《翠孤至渚宫寄座主相公》詩云：“奉答恩地恩，何慚以誠告。”故徐松於《記考》卷二十八《別録上》録《國史補》、《摭言》叙進士科舉條“有司，謂之座主”下注：“按座主亦曰恩地，曰恩門。”）知馮涓登進士第時杜審權爲座主。考《記考》卷二十二大中四年（850）裴休知貢舉，大中十一年杜審權知貢舉。則馮涓登第當在大中十一年。又，《唐詩紀事》卷六十六《馮涓傳》：

"馮涓，字信之，信都人……登宏詞科。"《輿地紀勝》卷一五五《潼川府路·遂寧府·人物》："馮涓，其先信都人。連中進士、宏詞，昭宗時爲眉州刺史。"知馮涓於大中十一年連登進士及博學宏詞科，前者當移正，後者當據補。

咸通二年辛巳（861）

王季文　《輿地紀勝》卷二十二《江南東路·池州·人物》："王季文，及第，歸隱。"［萬曆］《池州府志》卷五《選舉》："咸通二年，王季文，青陽人。"［乾隆］《池州府志》卷三十三所録同上。又［道光］《安徽通志》卷二一〇《人物志·仙釋》："王季文，字宗素，青陽人，居九華，遇異人授九仙飛花之術，曰：'子當先決科於詞籍，後策名於列真。'果登咸通二年進士，授秘書，即謝病歸（《池州府志》）。"［光緒］《青陽縣志》卷三《選舉志·進士》："王季文，字宗素，登咸通二年進士第，授秘書郎。"按《記考》卷二十七《附考·進士科》據《唐詩紀事》卷二十九録有王季文，可據以移正。

葉京　天一閣藏［嘉靖］《建寧府志》卷十五《選舉上·進士》："唐咸通二年辛巳：葉京，見《文學志》，建安人。"同上卷十八《人物·文學》："唐：葉京，字垂孫，建安人。工詞賦，咸通中登進士第，爲太常博士。州人登第自京始。"《萬姓統譜》卷一二四"唐"："葉京，字垂孫，建安人。工詞賦，咸通中舉進士，爲太常博士。州人登第自京始。"《閩書》卷九十二《英舊志·建寧府·建安縣·唐進士》："咸通二年辛巳：葉京。"同上《傳》云："葉京，字垂孫，詞賦有名。州人登第自京始。終太學博士。是時士大夫深疾宦官事，有小相涉，則衆共棄之。京嘗預宣武軍宴，識監軍之面貌，既而及第，在長安中與同年出遊，遇之於途，馬上相揖，因之謗議喧然。遂沉廢終身。"然四庫本《福建通志》卷三十三《選舉一·唐科目》云："咸通二年壬午薛邁榜：建安縣葉京，傳見《文苑》。"同上卷五十一《文苑·建寧府》："葉京，字垂孫，建安人。咸通二年進士。州人登進士自京始。京詞賦典贍，爲廉訪使所知，號其居曰'茂才里'。官至太常博士。"陳尚君先生以爲"二年"誤，當作"三年"，故繫之於咸通三年。愚以爲作"二年"不誤，作"壬午薛邁榜"誤。按，《記考》卷二十七《附考·進士科》録有"華京"，考云："《摭言》：'華京，建州人也，極有賦名。向遊大梁，常遇公宴，因與監軍使面熟。及至京師，已遂登科。與同年連鑣而行，逢其人於通衢，馬上

相揖，因之謗議喧然，後頗至沉棄。終於太學博士。’按《通鑒》作‘葉京’。”《太平廣記》卷一八三引《摭言》亦作“葉京”。故《附考》中之“華京”當删改爲“葉京”，並移正至咸通二年。

光啓三年丁未（887）

鄭徽　《鄭谷詩集》卷一有《駐蹕華下同年司封員外從翁許共遊西溪久違前契戲成寄贈》。“從翁”，即從父。按同上有《送司封從叔員外徽赴華州裴尚書均辟》，知“司封員外從翁”即鄭徽，與谷爲同年。鄭谷光啓三年登進士第（《記考》録入乾符三年，岑仲勉已辨其誤），則鄭徽亦當補入。

光啓四年戊申（888）二月改元文德

謝脩　陳補已據〔乾隆〕《福建通志》卷三三録其名。余補云：《萬姓統譜》卷一〇五“唐”：“謝脩，龍溪人，隱於青樵文圃山。自廣明西幸，人多忍耻以事虜，獨脩遯跡，必俟光啓回鑾乃出，尋擢上第。”《閩書》卷九十《英舊志·泉州府·同安縣·唐進士》：“文德五（按當作元）年戊申：謝脩。”同上《傳》云：“謝脩字升之，詞藻超邁，時輩推許。自廣明西幸，人多忍耻事虜，獨脩遯跡，必俟光啓回鑾乃出，遂登文德初進士。”［乾隆］《泉州府志》卷三十三《選舉一·唐進士》：“文德元年戊申薛貽矩榜：謝脩，同安人。《八閩通志》作晉江人。”按“薛貽矩”當作“鄭貽矩”。

乾寧元年甲寅（894）

王倜　《記考》卷二十四景福元年（892）進士科録有“□□”，考云：“徐寅有《贈垂光同年詩》曰：‘丹桂攀來十七春，如今始見茜袍新。須知紅杏園中客，終作金鑾殿裏臣。逸少家風惟筆札，元成事業是陶鈞。他時黄閣調元處，莫忘同年射策人。’”按“垂光”，王倜字，見《新唐書·宰相世系表二中》。徐寅登乾寧元年進士第，《記考》所録誤，已見《唐才子傳校箋》卷十。又《太平廣記》卷一八三《崔昭矩》引《摭言》：“王倜，丞相魯公損之子。倜及第，翌日，損登庸。倜過堂别見。”又見《廣卓異記》卷十九引《摭言》。按此言“丞相魯公損之子”誤。《新唐書·王縉傳》：“（王）搏字昭逸……乾寧初，進同中書門下平章事……封魯國公。”倜乃搏之子，見《新唐書·宰相世系表二中》。

李德休 《補遺》册五，第67頁，楊凝式撰長興三年（932）正月三日《唐故禮部尚書致仕贈太子少保趙郡李公（德休）墓誌銘並序》云："公諱德休，字表逸，趙郡贊皇人也……乾寧初，春官侍郎李公擇下登進士第，昇甲科。"當據以補入《記考》是年。又《記考》是年於"知貢舉：禮部侍郎李擇"下注云："《十國春秋》以徐寅爲是年進士，知舉者李擇。今從《才子傳》，移徐寅於大順三年，而存擇名於此以俟考。"觀此墓誌，則録李擇於是年知貢舉爲是。又《唐才子傳校箋》卷十已證徐寅於是年登第。

天祐三年丙寅（906）

馮群玉 《輿地紀勝》卷一五五《潼川府路·遂寧府·人物》："馮涓，其先信都人。連中進士、宏詞科。昭宗時爲眉州刺史。子群玉，天祐中應明於吏事科，爲山陽令。江淮亂，棄官西歸，遂爲遂寧人。"按"明於吏事科"當爲制科，據"天祐中"，約在本年。

裴諧 《記考》卷二十四於天祐三年進士科據《唐詩紀事》録有"裴詣"。按，《詩話總龜》前集卷十三引《郡閣雅談》："裴説、裴諧俱有詩名。説官至補闕，諧終於桂嶺假官宰。"又，《佚存叢書》本《唐才子傳》卷十"詣"作"諧"。《十國春秋》卷七十五《翁宏傳》亦云："裴諧者，唐人裴説之弟，武穆王時隱於桂嶺，亦工於歌詠。"《全唐詩》卷七〇五、《全五代詩》卷六十四俱作"諧"。故當以"裴諧"爲是。

天祐四年丁卯（907）

于兢 《記考》卷二十四：天祐四年未録知貢舉者。按，《補遺》册三，第296頁，王權撰《唐故中書舍人清河崔公（詹）墓誌銘並序》云："公諱詹，字順之，其先清河東武城人也……天祐四年，故相國于公主文，精求名實。公登其選，首冠群英。"知"故相國于公"爲此年知貢舉者。考《舊五代史》卷四《太祖紀第四》："（開平二年）四月，以吏部侍郎于兢爲中書侍郎、平章事。"又《五代會要》卷二十四："乾化二年（914）五月，以門下侍郎平章事于兢判建昌宫事。"宋郭若虚《圖畫見聞誌》卷二亦稱："梁相國于兢，善畫牡丹。"誌文所言"故相國于公"當即此人。

同光四年丙戌（926）

馬胤孫　《記考》卷二十五天成二年（927）“進士二十三人”，録有馬胤孫，考云：“《廣卓異記》：‘裴皡放馬胤孫及第，未踰九年，胤孫自翰林學士、禮部侍郎知貢舉，放進士十三人。’按清泰三年（936）進士十三人。胤孫以清泰二年知舉三年，自清泰二年逆數至天成二年爲九年，故曰未踰九年也。”按，洪邁《容齋五筆》卷七“門生下見門生”條云：“後唐裴尚書（皡）年老致政。清泰初，其門生馬裔孫知舉，放榜後引新進士謁謝於裴，裴歡宴永日，書一絶云：‘宦途最重是文衡，天與愚夫作盛名。三主禮闈今八十，門生門下見門生。’時人榮之。事見蘇耆《開譚録》。予以《五代登科記》考之，裴在同光中三知舉，四年放進士八人，裔孫預焉。後十年，裔孫爲翰林學士，以清泰三年放進士十三人，兹所書是已。”按，徐考僅以年數推斷，而洪氏所記有確據，且與《記考》同光四年“進士八人”、“知貢舉：禮部侍郎裴皡”相吻合。故當據此移馬胤孫至同光四年。

清泰元年甲午（934）

張緯　《記考》卷二十五清泰元年（正月至四月乙酉前爲應順元年）“進士十七人”，姓名並無考。按，《唐餘紀傳》卷七《江文蔚傳》：“中書舍人張緯，後唐應順中及第。”《十國春秋》卷二十五《江文蔚傳》：“中書舍人張緯，後唐應順中及第。”《記考》卷二十五同光四年（926）録有張緯，考引《十國春秋》云：“閩人張緯，入中朝應舉。夢人授長笛一柄，且教之吹。覺而語人，或謂之曰：‘子得功名，吹噓之力也。’乃夤緣景進而及第焉。”按，徐考所引無確年，當從《江文蔚傳》。

注　釋

〔1〕如筆者所見者，即有岑仲勉《〈登科記考〉訂補》（載《歷史語言研究所集刊》第十一本，後附入中華書局點校本《登科記考》），施子愉《〈登科記考〉補正》（載《文獻》第十五輯），卞孝萱《〈登科記考〉糾謬》（載《學林漫録》第六集），張忱石《〈登科記考〉續補》上、下（載《文獻》1987年第一、二期），胡可先《〈登科記考〉匡補》、《〈登科記考〉匡補續編》（載《文獻》1988年第一、二期），楊希義《〈千唐誌齋藏誌〉中隋唐

科舉制度史料輯釋》(載《中原文物》1992年第一期)，陳尚君《〈登科記考〉正補》(載《唐代文學研究》第四輯)，朱玉麒《〈登科記考〉補遺、訂正》(載《文獻》1994年第三期)，陳冠明《〈登科記考〉補名摭遺》(載《文獻》1997年第四期)、薛亞軍《〈登科記考〉正補》(載《古籍研究》2001年第一期)等。

作者單位：北京大學中文系

《續資治通鑒長編》神宗朝記事校勘補正

高紀春

南宋史學家李燾的《續資治通鑒長編》九百八十卷，是一部記載北宋九朝歷史的最爲詳備的編年體史書，由於卷帙浩繁，自宋以來已無全本流傳。清人修《四庫全書》，從《永樂大典》輯得五百二十卷，雖非完帙，却是今天能够見到的最完整的《長編》本子，後來的浙江書局刻本便是從這個本子而來。建國後，中華書局又以浙江書局本爲底本，出版了點校本，對於此書存在的錯誤多所糾正，成爲現今通行的最好版本，給宋史研究工作者提供了極大便利。然中華書局點校本亦有美中不足，尚待做進一步考校整理，學者在使用此本時，對之已間有訂正，如李昌憲撰《〈長編〉7—15 册點校補充意見》（載《宋史研究通訊》1987 年第四期）、梁太濟撰《〈長編〉仁宗朝記事校勘拾遺》（載《徐規教授從事教學科研工作五十周年紀念文集》，杭州大學出版社 1995 年 10 月版），均是關於點校本仁宗朝部分的專文。對其書 15—24 册神宗朝記事部分，筆者在翻閱之際，亦對其標點、校勘不時有所獻疑，今就其中屬於版本、校勘方面的問題略作補正。内英宗朝一條，亦附載篇首。

卷二〇五治平二年（1065）七月辛卯："群臣上尊號曰體乾應曆文武睿孝皇帝，詔答不允。"

按：是條繫日，浙江書局本、點校本皆作"辛卯"，而文淵閣四庫全書本原作"己卯"。今檢《宋會要》禮四九之一八："英宗治平二年七月二十一日，宰臣韓琦等上表請上尊號曰體乾應曆文武睿孝，表五上，詔答不允。"又《宋史》卷一三《英宗紀》：治平二年七月"己卯，群臣五上尊號，不允。"考是月己未朔，無辛卯日，己卯即二十一日，《宋史》與《宋會要》所載均與文淵閣本合，足見文淵閣本原作"己卯"不誤，點校本作"辛卯"者，是沿浙江書局

本之誤也。

卷二一〇熙寧三年（1070）四月乙丑："命知制誥宋敏求，看詳減省銀臺司文字、都官員外郎王庭筠，太常博士、集賢校理劉瑾，殿中丞宋温其……並爲編敕删定官。"

按："殿中丞宋温其"，浙江書局本原刻如此。而文淵閣本"宋"作"朱"。今考宋温其，僅本書浙江書局本、點校本此處一見之，此外更不見於任何載籍。而本書卷二一二熙寧三年六月戊寅、卷二一五熙寧三年九月己亥、卷二一九熙寧四年正月辛亥條又有殿中丞、權發遣大理少卿朱温其。又本書卷二四七熙寧六年九月丁未云："翰林學士、右正言曾佈爲起居舍人……權知審刑院崔臺符、權發遣大理寺少卿朱温其等九人升任、遷官、循資有差，並以修編敕成故也。"《增廣司馬温公全集》卷一〇四《日録》熙寧三年七月十一日記事亦有"朱温其删定編敕"云云，知朱温其熙寧三年嘗爲編敕删定官。據此，則此處受命爲編敕删定官者當是殿中丞朱温其而非"宋温其"，文淵閣本原作"朱"不誤，點校本沿浙江書局本而誤之也。

卷二一七熙寧三年十一月己丑："詔濱州劉蒙，處州管師常，閬州雍之笥、賈蘊，嘉州李逵，衢州周穎，齊州胡鄠，並賜進士出身；太原府李杭、田籍、張田，忠州譚立之，眉州孫潛，劍州陳舜岳，大名府尚景純，漢陽軍竇恂，並同進士出身；眉州任通夫，邢州國採，荆南伊豫，普州雍林宗，臨江軍程禮，廣濟軍周叙，並授試校書郎。先是，南郊赦書訪求節行、才識、學術之士，諸路監司以蒙等應詔，送舍人院試，而有是命。《舊紀》書官敦遣之士二十二人〔六〕。《新紀》改爲節行之士。"校記〔六〕："二十二人《編年綱目》卷一八作'二十一人'。本書卷二一一、《宋會要》選舉三四之四八均作'二十九人'。"

按：注所謂《舊紀》、《新紀》，當指宋人所撰國史而言。今考《宋史》卷一五《神宗紀》熙寧三年十一月己丑云："官節行之士二十一人。"顯是因襲宋修國史本紀而來，然已作"二十一人"，與《編年綱目》同。又考二書作"二十一人"者，係指朝廷授官之數，非諸路送達朝廷之數也。而上引本書正文所載己丑日授官之人自劉蒙以下亦恰爲二十一人。又考本書卷二一一熙寧三年五月壬寅條云："先是，丙戌赦書，令諸路搜訪士有行義爲鄉里推重者，以名聞，

凡得二十九人，於是詔令九月崇遣赴闕，仍給驛料，至則館於太學，送舍人院試策論各一道。”《宋會要》選舉三四之四八與之略同，則校記所謂本書卷二一一、《宋會要》選舉三四之四八作“二十九人”者，實皆爲諸路監司尋訪到節行之士人數，非朝廷考試合格後授官人數也。又《宋會要》選舉三四之四八亦俱載朝廷考試合格後授官者姓名，自劉蒙以下亦恰二十一人，與本書此條所列同。據此，此處注云“《舊紀》書官敦遣之士二十二人”顯誤，當據《宋史》、《宋會要》、《編年綱目》及本書本條正文所載授官人數校正之。而校記乃云本書卷二一一、《宋會要》選舉三四之四八作“二十九人”，是其已將朝廷授官人數與諸路應詔人數相混也。

卷二三五熙寧五年（1072）七月庚寅：“王安石曰：‘元賨昨來亦得御帶，與總管不相須……’彦博曰：‘元賨是諸司使，若要除却合令作諸司使。’”

按：本書卷二一五熙寧三年九月庚子云：“詔提舉教閱（武衛指揮）崇儀使亓賨遷三資，候帶御器械有闕與差。”帶御器械即御帶也，神宗時始易名爲帶御器械。據此則熙寧五年前後當又有亓賨亦爲御帶也。又鄭樵《通志》卷二九《氏族略》“亓氏”條云：“宋又有諸司使亓賨。”鄭樵南宋初年人，其所指諸司使亓賨，當是北宋人。今檢《長編》、《宋史》、《宋會要》等，自北宋慶曆時期至元豐年間，多處記載武官亓賨其人，亦間有作開賨、井賨、开賨者，考其仕履，實與亓賨一人，當是亓、開、井、开形近而傳刻致誤也。鄭樵所謂諸司使亓賨，當即此人。而元賨其人則止見於上引本書卷二三五一處記載。熙寧五年不可能恰有亓賨、元賨二人同爲帶御器械、諸司使，元賨當和開賨、井賨、开賨一樣，係“元”、“亓”二字形近而誤。

卷二三五熙寧五年七月甲午：“王石安曰：‘此事惟須靜以待之，内自修補，次及於邊。’”

按：“王石安”，浙江書局本原作“王安石”，是。此蓋排印之誤也。

卷二三七熙寧五年八月己巳：“司勳員外郎崔臺符爲遼國主生辰使，皇城副使田諲副之”。

按：遣崔臺符等使遼，《宋史》卷一五《神宗紀》繫於是月癸巳。考是月丁丑朔，無己巳日，而本條記事，又恰在壬辰條、乙未條之間，壬辰後一日、

乙未前二日即癸巳日，决知本書誤也，當從《宋史》正之。

卷二三八熙寧五年九月丁未（頁 5791）："上曰：'呼契丹爲叔，契丹鄰敵乃呼爲皇帝，豈是不畏彼？歲賜與金帛數千萬已六七十年，六七十年畏契丹，非但今日。'"

按："歲賜與金帛數千萬"，"千"疑當作"十"。宋自真宗朝與契丹簽定澶淵之盟，歲輸之金帛三十萬兩匹，至仁宗時復增至歲幣五十萬，至熙寧間，蓋已以歲幣維持六七十年平安矣。"數千萬"顯不符史實。

卷二三九熙寧五年十月壬辰注（頁 5816）："主此謀者，蔡卞而已矣。"

按："蔡卞"，浙江書局本、文淵閣本皆作"蔡卞"，此蓋排印之誤也。

卷二四〇熙寧五年十一月壬申："詔：'乾、儀州近已併廢，又以熙、河等五州軍爲一路，通舊鄜、延等五路，共三十四州軍。今分永興保安軍，河中、陝、府，商、解、同、華、耀、虢、鄜、延、丹、坊、環、慶、邠、寧州爲永興軍等路，轉運使於永興軍，提點刑獄於河中府置司；鳳翔府，秦、階、隴、鳳、成、涇、原、渭、熙、河、洮、岷州，鎮戎、德順、通遠軍爲秦鳳等路，轉運使於秦州，提點刑獄於鳳翔府置司。'"

按：此以陝西分爲二轉運路也。點校本《宋史》卷八七《地理志》陝西路之首曰："熙寧五年，以熙、河、洮、岷州，通遠軍爲一路，置馬步軍都總管、經略安撫使。又以熙、河等五州軍爲一路，通舊鄜、延等路，共三十四州軍，後分永興、保安軍，河中，陝府，商、解、同、華、耀、虢、鄜、延、丹、坊、環、慶、邠、寧州爲永興軍等路，轉運使於永興軍、提點刑獄於河中府置司；鳳翔府，秦、階、隴、鳳、成、涇、原、渭、熙、河、洮、岷州，鎮戎、德順、通遠軍爲秦鳳等路，轉運使於秦州、提點刑獄於鳳翔府置司。"與本書同，蓋皆取材於宋之國史也。然陝西府共三十四州軍，而本書點校本、《宋史》點校本於"河中陝府"四字之標點略有不同，依本書所標地名專名綫，"陝"、"府"爲二州名，則其所列共三十五州軍，與三十四之數不符，且府州乃在河東，不當隸之陝西；依《宋史》之標點，以"陝府"爲一府，則陝西止有陝州，而無陝府。今考《宋會要》方域五之三六云："熙寧五年十［一］（二）月十三日，詔以陝西路分爲永興軍、秦鳳兩路。京兆府、河中府，陝、延、同、

華、耀、邠、鄜、解、慶、虢、商、寧、坊、丹、環十五州，保安軍爲永興軍路。”又據《宋史》卷八七《地理志》，永興軍路有“府二：京兆、河中，州十五：陝、延、同、華、耀、邠、鄜、解、慶、虢、商、寧、坊、丹、環；軍一：保安。”《元豐九域》卷三“永興軍路”條所載府、州、軍數同。京兆府爲永興軍節度，《長編》卷二四〇及《宋史·地理志》陝西路之首所載“永興保安軍河中”數字，即爲京兆府、保安軍、河中府，恰符二府一軍之數，“陝府商解同華耀虢鄜延丹坊環慶邠寧州”，若去其“府”字，則自“陝、商、解、同”而下，亦恰爲十五州，州名亦恰與上引《宋會要》、《宋史·地理志》所列及《元豐九域志》所載相同。然則“府”字其衍文耶？依其按軍、府、州名分類排列之順序體例，“永興保安”二軍名後即有“軍”字，十五州名後亦有“州”字，唯“河中”下無“府”字，據此，知文中“陝府”二字必爲“府陝”之倒文也。

卷二四六熙寧六年（1073）七月乙巳：“詔京西、淮南、兩浙、江西、荆湖五路〔一〕各置一鑄錢監。”校記〔一〕：“詔京西淮南兩浙江西荆湖五路‘五’原作‘六’，據《宋史》卷一八〇《食貨志》改。”

按：熙寧六年七月乙巳詔京西等路置鑄錢監，除本書此處作“六路”外，尚有《宋史》卷一五《神宗紀》、《宋史全文續資治通鑒》卷一二亦皆作“六路”，今據《宋史》卷一八〇《食貨志》一處異文，即將“六”改作“五”，似嫌武斷。

卷二四七熙寧六年九月辛亥：“御崇政殿試武舉進士。九月二十一日〔八〕閱試，十七日推恩。”　校記〔八〕：“九月二十一日‘九’原作‘八’。按：熙寧六年九月辛丑朔，辛亥爲十一日，丁巳爲十七日，據下文‘丁巳，賜武舉進士文煥及第’云云，及李燾注‘十一日御試’，此處‘八’顯爲‘九’之誤，《宋史全文》卷一二正作‘九’，據改。”

按：御崇政殿試武舉進士，《宋史》卷一五《神宗紀》、《宋史全文》亦皆繫之於是月辛亥。辛亥十一日也，校記已明言之。然李燾注文却謂“二十一日”，“二”顯爲衍文，校記非但未作校勘，又直引作“十一日”，殊有不妥。

卷二四七熙寧六年九月戊戌〔一一〕：“手詔：‘聞河北近置獄甚多，捕繫亦

衆，無辜吏民頗苦追擾。可令監司、提舉司速具見置獄所勘罪狀及禁繫官吏以聞，仍先催促結絶，無令枝蔓。’” 校記〔一一〕：“戊戌 本月辛巳朔，無戊戌日，此處日干有誤。”

按：此令河北疏決繫囚詔也。《宋史》卷一五熙寧六年九月戊辰條云：“詔禱雨，決獄。”據此，此處“戊戌”當爲“戊辰”之誤。

卷二四八熙寧六年十一月壬寅注：“或日昨對北人言展拓城池是錯。”

按：“或日”，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本“日”作“曰”，是，當據以校改。

又按本書卷二八九元豐元年四月戊辰注云“名其埽日靈平”，亦沿浙江書局本之誤，檢文淵閣本“日”亦作“曰”，亦當據以校改。

卷二四八熙寧六年十二月庚辰（頁6058）：“上又言符堅以百萬之師爲晉所敗。安石曰：‘堅號爲英主，然其實疏暗。王猛、符融苦諫，以爲慕容垂常幸國家之災……’上曰：‘此在人君聽納明與不明耳。符融、王猛以晉爲不可伐，而堅不聽，故敗。’”

按：三“符”字，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本皆作“苻”，此蓋浙江書局本形近致誤也，當據文淵閣本校改。

又本書卷二九一元豐元年八月乙卯“昔王猛將死，符堅以國事詢之”句，“符”亦爲“苻”之誤。

卷二五〇熙寧七年（1074）二月甲戌：“祕書丞、崇文殿校書王安禮爲館閣校勘。”

按：本書卷二二六熙寧五年正月己酉條云：“試校書郎王安禮爲著作佐郎、崇文院校書。”又卷二三五熙寧五年五月辛丑云：“命崇文院校書王安禮專一編修三路義勇余貫。”皆作王安禮所任館職爲“崇文院校書”。又按宋制，置昭文館、史館、集賢殿書院，是爲三館，總稱“崇文院”，設有崇文院校書之職。此外更別無崇文殿，更無所謂崇文殿校書之職名。據此，知此處“崇文殿校書”必誤。

又本書共有近五十處使用“崇文院校書”一詞，而作“崇文殿校書”者連此處一條在內，只有三處。餘二處如下：卷二二三熙寧四年五月辛卯，“太子

中允崇文殿校書范育復爲光禄寺丞、知韓城縣。”卷二四五熙寧六年五月癸丑，“岳州司户參軍、崇文殿校書、編修三司敕式張諤爲光禄寺丞、權檢正中書户房公事。”此二條亦皆誤矣，仍從本書取證，如卷二二二熙寧四年四月壬戌云：“太子中允、崇文院校書范育檢正中書户房公事。”即可證卷二二三“崇文殿校書”之謬。

卷二五四熙寧七年七月癸卯：“群臣請加尊號曰紹天憲古文武，詔不許，自是五上表，終弗許。”

按：“紹天憲古文武”，《宋史》卷一五《神宗紀》、《宋會要》禮四九之二〇皆作“紹天憲古文武仁孝”，知此處脱“仁孝”二字，當據補。

卷二五七熙寧七年十月丙戌注：“熙寧六年，王荆公初罷相，以吏部尚書、觀文殿學士知金陵，薦惠卿爲參政而去……此據魏泰《東軒筆録》，因安石依使相例，且附此。”

按：王安石初罷相在熙寧七年四月，此引《東軒筆録》作六年，不符史實。考此條出自《東軒筆録》卷五，而今傳諸抄本、刻本《東軒筆録》皆作“熙寧十年”，唯《四部叢刊》影宋本《三朝名臣言行録》卷六亦引此條作“熙寧七年”與事實符，中華書局點校本《東軒筆録》已據之校改作“七年”，蓋“七”、“十”形近，“十年”乃“七年”抄刻致誤也。此作“六年”者亦然，當據《三朝名臣言行録》所引校改之。

卷二六〇熙寧八年（1075）二月癸酉注：“魏泰云……及惠卿入參，有射羿之意，而一時之士見其得君，謂可以奪荆公矣，遂更朋服之。既而鄧綰、鄧潤甫枉狀發王安國〔九〕，而李逢之獄，又挾李士寧之事以撼荆公。”校記〔九〕：“既而鄧綰鄧潤甫枉狀發王安國　　‘鄧綰’二字原脱，‘發’原作‘廢’，據同上書補改。”

按：此段文字係引自魏泰《東軒筆録》卷五，校記所謂“同上書”即指此書。然世傳《東軒筆録》有不同版本，其中明嘉靖楚山書屋本作“枉狀廢王安國”，與本書所引文字同。又考本書卷二五九熙寧八年正月庚子條云：“著作佐郎、祕閣校理王安國追毁出身以來文字、放歸田里。”又載鄧綰、鄧潤甫劾王安國疏云：“安國以下士擢置文館，而奬激狂妄，非毁其兄……據其情狀，不

可不懲。”蓋以鄧綰、鄧潤甫之劾狀而將王安國廢爲庶人也。據此，本書所引及明嘉靖楚山書屋本《東軒筆録》作“枉狀廢王安國”不誤，而校記所據之本作“枉狀發王安國”者，則意殊難解，“發”當爲“廢”之誤。校記不但捨是從非，抑又變是而俱入於非也。

卷二六〇熙寧八年二月癸酉注：“正月十七日，蹇周輔往徐州鞫李逢獄。二月十一日，復相安石。三月四日，乃命沈括、范百禄赴御史臺鞫世居獄。緣世居獄乃捕李士寧，方召惠卿時，士寧與世居交通事迹未覺也。魏泰、邵伯温、吴幵等記録，皆云吕惠卿起李逢獄，捕李士寧以撼安石，考其月日，似不然，今不取。”

按：此李燾考辨魏泰等記録之非也。泰等謂王安石罷相後，吕惠卿爲參知政事，既得勢，恐安石復相，即起李逢之獄，捕王安石舊日館客李士寧，欲以害安石。李燾所辨是也。唯“方召惠卿時”一句難解。自熙寧七年四月王安石罷相，至八年二月安石復相，吕惠卿一直在朝，何得云“召惠卿”耶？依上下文意且按諸史實，當作“召安石”爲是。

卷二六二熙寧八年四月丙寅注（頁 6384）：“已而諜言契丹有渝盟入寇之謀，上手詔韓絳等議所以守禦之方，吕惠卿曰：‘……今敵亦未必至此。藉令起事，以中國之大，急則急應，緩則緩應，不患無兵與財。但今幸其未然，當以漸爲之耳。’”

按：“急則急應，緩則緩應”，與王安石六年十一日戊午對語略同。“六年十一日戊午”，浙江書局本、文淵閣本均同。然依行文之體例，“日”似當作“月”。考本書卷二四八熙寧六年十一月戊午條載神宗與王安石論備契丹事：“安石曰：‘河北人物稠衆，但措置有方，不患無以支吾，事緩即緩措置，事急即急措置。’”其注亦云：“《吕惠卿家傳》載惠卿語云：‘今寇亦未必至此，借令起事，以中國之大，急則急應，緩則緩應。’與安石此語略同，附注八年四月五日丙寅蕭禧入辭下。”與此處注文正相照應。則此作“十一日”者，必爲“十一月”之誤，當校改。

卷二六二熙寧八年四月乙亥：“太常禮院言，已尊禧祖爲太廟始祖。”

按：“禧祖”，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本作“僖祖”。蓋宋太祖之

五世祖也，《宋史》、《宋會要》及宋人文集等凡言及之，皆作“僖祖”，本書別處亦皆作“僖祖”，此處“禧”字必爲“僖”之誤字，當據文淵閣本校改之。

卷二六三熙寧八年閏四月甲午注（頁6421）：“同判都水監侯叔獻、丞劉璯乞不閉汴口，於孔固斗門下權作截河堰，使水入斗門，侯修隄岸畢即開堰。”

按：“侯修”句意不可解，浙江書局本原刻如此。今檢文淵閣本“侯”作“候”。依文意看，作“候”是。點校本蓋沿浙江書局本之誤也，當據文淵閣本校改之。

卷二六三熙寧八年閏四月甲午注（頁6423）：“後數歲，介甫出江寧，會汴水大漲，京師憂懼，朝廷命判都水監少卿宋昌言往視之。”

按：宋職官，無“判都水監少卿”之名目，“判都水監”爲差遣，而“少卿”爲本官，其間當以頓號點斷。然宋有太常少卿、大理少卿、鴻臚少卿、宗正少卿、司農少卿、衛尉少卿等多種名目，此云“少卿宋昌言”殊不明白。考本書卷二五五熙寧七年八月丁丑條記事有“衛尉少卿宋昌言”云云，疑此處“少卿”上脱“衛尉”二字。

卷二六三熙寧八年閏四月丙申注（頁6431）：“其詳具注在六日二十二日壬子。”

按：“六日二十二日壬子”不可解。考文淵閣本“六日”作“六月”。又檢本書卷二六五熙寧八年六月壬子注文内容與此正相照應，因知文淵閣本作“六月”是。此亦點校本沿浙江書局本之誤也，當據文淵閣本校改之。

卷二六三熙寧八年閏四月癸丑：“上曰：‘拔擢自繫朝廷，如王雱自説書作待制，朕自待雱别，他人豈可便要作待制！’”

按：“王雱”，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本作“王霈”。考王霈乃王安石之子，熙寧四年八月己卯除崇政殿説書，七年四月己丑，自崇政殿説書除天章閣待制，事見本書卷二二六、二五二。此處“王雱”當爲“王霈”之誤，下文云“朕自待雱别”亦可證之，當據文淵閣本校改。

卷二六四熙寧八年五月丙寅：“王安石言：‘司農欲令定州煮粥散饑民，此非便，向已修條貫。今及未困，募之興利，而諸路多且如舊，不肯推行。’”

按：“今及未困”，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本作“令及未困”，依

文意，作“令”是，作“今”非是，當據之校改。“條貫”下句號亦當改作逗號。

卷二六四熙寧八年五月丙寅：“監管趙世居〔二〕親的骨肉陳惟和言，居有乳母姨孍乞配度爲尼。從之。” 丁丑：“逢、革、士宣坐與趙世居〔一一〕結構，謀不軌。” 校記〔二〕：“趙世居‘世’字原脱，據閣本補。” 校記〔一一〕：“趙世居‘世’字原脱，據閣本補。”

按：此二條，校記皆云據閣本補“世”字。閣本蓋指文津閣《四庫全書》本也。然檢文淵閣《四庫全書》本，此兩處皆無“世”字。又按本書卷二六三熙寧八年閏四月壬子條有云：“世居並子令少、令譽名去‘世’字、‘令’字。”蓋以其犯謀反罪，特命除去其父子名字中“世”、“令”二字，以示其不得與於趙宋宗室之列也。據此，則此兩處作“趙居”未必爲誤，校記增之恐有不妥。

卷二六五熙寧八年六月壬子注（頁 6498）：“此據沈括《自志》，附此月壬子二十一日録後〔七〕，當考。”

校記〔七〕：“附此月壬子二十一日録後‘一’，閣本、活字本作‘二’。”

按：是月辛卯朔，壬子二十二日也。又本書卷二六三熙寧八年閏四月丙申注有“其詳具注在六［月］（日）二十二日壬子”，與此相照應，亦可證此處“二十一日”之誤，當據之校改。

卷二六七熙寧八年八月庚寅注：“宋如愚《劍南須知》有《雲南買馬記》可證此事，今附注批。”

按：“今附注批”，浙江書局本、文淵閣本原皆作“今附注此”，知此處“批”爲“此”之誤刊。

卷二六七熙寧八年八月癸巳：“括與向議展海子，直抵西城中山王塚，悉爲稻田，弓新河水注之，彌漫凡數里，使定之城北不復受敵。”

按：“弓新河水注之”意不可解，浙江書局本原刻如此。今檢文淵閣本“弓”作“引”，是，當據以校改。

卷二六七熙寧八年八月庚戌：“上批：‘……應緣修城役使犯杖以下，令提選修城所決之。”

按：“提選修城所”，浙江書局本原刻如此。然據宋制，有提舉、提點、提

轄等差遣名目，而無提選，此作“提選修城所”必誤。考文淵閣本原作“提轄修城所”，則此處“選”爲“轄”之誤字也，當據以校改。

卷二六八熙寧八年九月丁亥：“司農寺請依閣常、潤及蘇州常熟縣所欠熙寧六年常平錢穀。”

按：“依閣”不辭，浙江書局本原刻如此。檢文淵閣本“依”作“倚”，是，當據以校正。

卷二七〇熙寧八年十一月丙戌（頁 6630）：“賜渝州軍前兵士、土丁特支錢，割渝州隆化縣隸南平軍。”

按：據《宋史》卷八九《地理志》、《元豐九域志》卷八，渝州無隆化縣，此云“割渝州隆化縣”必誤。《元豐九域志》“南平軍”條云：“熙寧七年，以涪州隆化縣隸軍。”“涪州”條亦載熙寧“七年以隆化縣隸南平軍”。《宋史·地理志》“南平軍”條列南川、隆化二縣，其“隆化縣”下亦云：“熙寧八年自涪州來隸。”然則此處“渝州”當爲“涪州”之誤矣。

卷二七二熙寧九年（1076）正月乙亥（頁 6670）：“又詔：‘安南招討司經由州縣鎮用物並官給，毋得假借科率於民。’《舊紀》於甲申日書，詔安南軍所經州縣無賦民，即此事。《新紀》仍係之乙酉日。”

按：本卷所記爲正月事，而在此之前，頁 6661 已有乙亥日繫事，此又書乙亥，一月之內不能有兩乙亥日，此處干支必有誤。又按此條繫於癸未日後，依干支順序，當爲乙酉，而注文中所言《新紀》繫此詔於乙酉恰相符，因知此處“乙亥”爲“乙酉”之誤，當校改。

卷二七二熙寧九年正月乙〔酉〕(亥)：“御史蔡承禧言：‘伏睹近日命趙卨爲安南招討使，李憲爲之副，外議紛紛，皆云不自二府……又云憲所陳請多不經由二府，徑批聖語下詔討司，此果有之乎？”

按：“徑批聖語下詔討司”，浙江書局本、文淵閣本“詔”皆作“招”，此蓋點校本排印之誤也。

卷二七三熙寧九年三月戊寅：“賜新及第進士等錢五百千，諸科錢二百千造小録等。以修《貢舉敕式》練亨甫言：‘熙寧八年〔一五〕賜新及第進士期集錢三千緡，諸科七百緡，多假設名目，送遺游士，其餘以資胥吏，乞止賜三百

千，罷期集。’詔加賜二百千。”　校記〔一五〕：“熙寧八年　各本同。‘八年’，《宋會要》選舉二之一一作‘六年’。”

按：熙寧八年無貢舉，此云熙寧八年賜新及第進士期集錢必誤。考本書卷二四三熙寧六年三月壬戌云：“賜新及第進士錢三千緡，諸科七百緡，爲期集費。”據此知《宋會要》選舉二之一一作“六年”是也，當據以校改。

卷二七四熙寧九年四月辛卯：“遼主遣興復軍節度使耶律庶箴、太常少卿史館修撰韓君授，遼國母遣崇義軍節度使耶律測、太常少卿乾文閣待制館修撰杜君謂來賀同天節。”

按：“乾文閣待制館修撰”當爲杜君謂所受遼朝館職名，遼有乾文閣待制、史館修撰，而無“館修撰”之職，疑此處“館”上脱“史”字。

卷二七五熙寧九年五月戊午注：“文德外朝，祕夜甚邇〔二〕，而守衛縱弛，何以防閑?”　校記〔二〕：“祕夜甚邇　本句難解，疑‘夜’爲‘掖’之誤。‘掖’謂掖門、掖垣。”

按：“祕夜”，文淵閣本作“祕省”。

卷二七六熙寧九年六月丁酉：“權檢正中書五房公事吕嘉問、檢正刑房公事張安國……各展磨勘二年……以吕惠卿言推究弟温卿劄子誤帶出御史中丞等蔬内因依，下兩浙制勘院故也。”

按：“蔬内因依”難解，“蔬”，浙江書局本、文淵閣本原皆作“疏”，點校本誤爲“蔬”也。

卷二七九熙寧九年十二月癸卯注：“此據曲珍、燕達、趙卨、郭逵傳及逵、卨、達墓銘删修……《逵銘》，范祖禹作；《卨銘》，范百禄作；《逵銘》，曾布作。

按：“《逵銘》范祖禹作”與“《逵銘》曾布作”相矛盾，浙江書局本原刻如此。檢文淵閣本作“《達銘》曾布作”，是，當據以校改。

卷二八一熙寧十年（1077）四月丁未：“（苗）履屯郭逵西六十里如月渡，黄金滿導之過江，禀於逵而行捷路，趨交州十五里，逵追回，將案軍法，履具言得逵節制〔一二〕，乃免。”　校記〔一二〕：“履具言得逵節制　按：本句與上文‘禀於逵而行捷路’，‘逵追回’相牴牾。據《宋史》卷三四九《燕達

傳》，‘郭逵招討安南，爲行營馬步軍副都總管’，疑此處‘逵’爲‘達’之誤。”

按：校記所言是也。但不止“得逵節制”之“逵”爲“達”之誤，“稟於逵而行”之“逵”亦當爲“達”之誤。不然則何云得達節制？既稟於逵而行，又何以爲逵追回並案軍法？

卷二八四熙寧十年九月癸酉：“詔開封府界提點先自豐稔畿縣立義倉之法。《舊紀》云初立義倉，《新紀》云立義倉自畿内始。元豐元年三月庚戌，乃降詔自畿内始。”

按：本書卷二八八元豐元年二月庚戌條云：“乃詔畿縣皆立義倉，事隸常平司。”注云：“熙寧十年九月癸酉，初立義倉。”與此正相對應。又《長編紀事本末》卷七三、《宋會要》食貨六二之二一皆載元豐元年二月庚戌（五日）詔畿縣立義倉。據此，則此處注文“三月庚戌乃降詔自畿内始”，“三”必爲“二”之誤字也。

卷二八八元豐元年（1078）三月壬午：“詔遣檢正中書吏房公事王陟臣、檢正刑房公事范鐺同三司、開封府官吏了絶見禁獄，疑者申中書、樞密院。”

按：范鐺，《宋史》、《宋會要》等均不見記載，本書亦僅此一處見之。而神宗時又有范鏜者，諸書皆見記載，熙寧十年八月癸未自中書習學公事除權檢正刑房公事（據本書卷二八四），元豐元年九月丁亥自檢正刑房公事出爲利州路轉運判官（據本書卷二九四）。此處“范鐺”當作“范鏜”，蓋“鐺”、“鏜”形近，抄刻致誤也。

卷二九一元豐元年八月丁巳注：“兩紀附年未。”

按：“年未”不辭，浙江書局原刻如此。檢文淵閣本作“年末”是，當據以校改。

卷二九四元豐元年十一月癸酉：“江寧府制院言：‘鞫吕嘉問等事恐推拒拖延，乞先斷王覺贓濫並官吏逾違等罪，其嘉問事别爲一案根治。’詔王安石、朱炎已不許回避，令同繫書以聞。”

按：此吕嘉問、何琬互奏不法事也。琬爲江南東路轉運判官，訟知江寧府吕嘉問違法不公，嘉問亦上章做辨，朝廷乃命江東路轉運司、提點刑獄司、提舉常平司同鞫之。事見本書卷二九二元豐元年九月壬申、己亥，卷二九三元豐

元年十月壬寅，卷二九四元豐元年十一月辛未。時王安石已謝事居閑於江寧府，而其弟安上爲江東路提點刑獄，朱炎爲提舉常平。詔令不許回避者，當是王安上、朱炎，而此乃謂“王安石”，殊令人不解。檢浙江書局本原刻如此，而文淵閣本作“王安上”，點校本蓋承浙江書局本之誤也，當據文淵閣本校正之。蓋何琬、吕嘉問事，與王安石有關聯，而嘉問又素爲王安石門下士，今王安上推治之恐有嫌也，故朝廷特下不許回避之詔。

卷二九四元豐元年十一月己丑：“先是，令敏求同閤門、御史臺看詳，上批以逐處官多，議論難一，恐曠日引久不能畢，宜於御史臺、閤門、太常禮院各差一員與敏求詳定故也。”

按：“曠日引久”不辭，浙江書局本原刻如此。疑“引”爲“彌”形近而誤。又文淵閣本“引”作“持”，意優。

卷二九八元豐二年（1079）六月辛酉：“詔贈鎮寧軍節度使、同平章事、魏國公崇懿，濮安懿王元子，可追封舒王。”

按：《宋史》卷十五《神宗紀》元豐二年六月辛酉：“詔鎮寧軍節度使、魏國公宗懿追封舒王。”作“宗懿”與此異。今考懿爲濮安懿王元子，乃神宗之父輩，屬“宗”字輩，其字當作“宗”，而《宋史》卷二四五本傳亦作“宗懿”，此作“崇”者必“宗”之誤字，當據以校改。

卷二九九元豐二年八月甲寅：“上批：‘蜀中見積司農錢，可選官經制，運至陝西並塞要郡封樁。’遂命司農寺主簿李元輔往，仍令立耗折分數以聞。閏九月辛亥並三年正月己酉［二六］，合參考。”　　校記［二六］：“閏九月辛亥並三年正月己酉　按文意，閏九月當屬元豐二年，但是年無閏九月。又元豐三年正月無己酉日。疑注文有舛誤。”

按：本書卷三〇九元豐三年閏九月辛亥云：“涇原路督總管司、走馬承受梁安禮奏，本路粟、麻、蕎麥、大豆等豐熟。詔經略司變運川峽路司農錢物李元輔，於已運到鳳翔府等處見在内支絹十萬匹、銀五萬兩，與經略安撫司收糴糧斛别封樁。”李燾注云：“明年正月己酉，初有詔遣李元輔，不應此年閏九月辛亥先有此指揮，二事皆朱本增入，必是差錯，或此指揮乃明年正月以後事。”清人按云：“遣元輔在二年八月甲寅，必朱本誤也。”又卷三一一元豐四年正月

己酉條："詔：'遣司農寺主簿李元輔往蜀中經制見在司農錢穀，變運出關，至陝西緣邊要郡樁管……'"注云："去年閏九月辛亥，已有詔令李元輔撥到鳳翔府銀絹與涇原，不應今年正月遷移，朱史載此事顛倒，當考詳，改附二年八月甲寅。"三者正相應照。據此，則本條注文所謂閏九月者，非屬元豐二年，乃三年也；"三年正月己酉"，"三"爲"四"之誤也。當移"三年"二字於"閏九月"上，而於"正月"上補"四年"以正之。

卷三〇〇元豐二年十月戊午："詔易園陵爲山陵。命參知政事蔡確撰哀册文，同知樞密院吕公著撰謚册文，翰林學士章惇撰謚號文，龍圖閣直學士韓縝書哀册、謚册、謚號文〔一六〕。"校記〔一六〕："謚號文按上文蔡確等三人分撰哀册文、謚册文、謚號文，韓縝書之，此處'寶'顯爲'號'之誤，故改。"

按："韓縝書哀册、謚册、謚號文"，"謚號文"浙江書局本、文淵閣本皆誤作"謚寶文"，校記改"寶"爲"號"是也，但應對底本之誤有所交待。疑校記"按上文"前當有"'號'原作'寶'"數字，但排印不慎，偶脱之耳。

卷三〇一元豐二年十二月乙巳："御史中丞李定等言：'……今酌《周官》書考賓興之意，爲太學三舍選察升補之法，上《國子監敕式令》並《學令》，凡百四十三條〔五〕。'詔行之。"　校記〔五〕："百四十三條　《宋史》卷一五《神宗紀》、《宋會要·職官》二八之九、《玉海》卷一一二《學校門·元豐太學三舍法》皆作'百四十條'。"

按：《皇宋十朝綱要》卷十亦作"一百四十三條"，與本書同。

卷三〇二元豐三年（1080）正月辛卯："于闐國大首領阿令頔額温等來貢方物。"

按："阿令頔額温"，浙江書局本、文淵閣本皆作"阿凌典桑温"。本書第一册《點校説明》云："清人在輯録本書的時候，曾把一些少數民族的人名、地名加以改譯……現在都予以回改。"知其改作"阿令頔額温"必有依據。然"令"、"凌"音近，"額"、"桑"音同，尚可理解，唯"頔"音 qi，與"典"之讀音相去甚遠，令人困惑，蓋譯名用字容有不同，而音不得不相似也。今檢《宋史》卷一六《神宗紀》元豐三年正月辛卯條："于闐國大首領阿令頔額温等來貢。"《宋會要》蕃夷四之一六："（元豐）三年正月二十七日，于闐國大首領

阿令顛額温來貢方物。”點校本蓋據此耶？然則“顛”必爲“顛”之誤字，蓋“顛”、“典”音同，而“顛”又與“顛”形似也。

卷三〇二元豐三年二月壬戌：“從王拱辰請也。户馬從王拱宸請，朱、墨本同。”

按：王拱辰，人名，用字不可不同。正文作“辰”是，注文作“宸”誤，浙江書局本原刻如此。而文淵閣本正文、注文皆作“辰”不誤，當據以校改。

卷三一二元豐四年（1081）四月庚申：“編修諸路學制王震言：‘郡國之吏，狃於故常，錢穀簿書，實知從事，受法之始，惟在推行，恐非俗吏所能通辨。”

按：“恐非俗吏所能通辨”，“通辨”不辭，浙江書局本原刻如此。檢文淵閣本作“通辦”，是，當據以校改。

卷三一五元豐四年八月辛酉：“鄜延路走馬承受楊元言：西賊二萬餘人，於無定河臨川堡出戰，斬獲首級。”

按：“楊元”，《宋會要》兵八之二三作“楊元孫”。考神宗元豐中有鄜延路走馬承受楊元孫，其事又見載於《宋會要》職官六六之二五、食貨四九之二〇、方域一九之九，本書卷三一八元豐四年十月庚辰、卷三二〇元豐四年十一月乙未、卷三二六元豐五年五月丙戌、卷三二九元豐五年八月壬辰、卷三三八元豐六年八月甲午亦皆見之，唯此一處作“楊元”，必誤也。當據《宋會要》及本書其餘處記載補“孫”字。

卷三一七元豐四年十月乙丑（頁 7678）：“擒首領統軍侄吃多理等二十二人。”

按：“吃多理”，《宋史》卷一六《神宗紀》作“訖多埋”，《宋會要》兵八之二五作“紇多埋”，疑此處“理”爲“埋”之誤字。

卷三二一元豐四年十二月丙子：“上批：‘聖慈光獻宅持服從子朝參，誦可同判軍器監，評知審官西院。”

按：“聖慈光獻”誤，浙江書局本原刻如此。檢文淵閣本作“慈聖光獻”是，當據以校改。蓋神宗之祖母也，爲太皇太後，元豐二年十月卒，三年正月謚慈聖光獻。

卷三二四元豐五年（1082）三月乙巳：“御集英殿，賜進士、明經、諸科

黄裳以下及第、出身、同出身五百九十三人。裳，南劍州人也。《舊紀》書：乙巳，進士、明經、諸科賜第及授命者千四百二十有八人。《新紀》書：賜禮部奏名進士、諸科及第、出身千四百二十八人。”“丙午，賜奏名進士、明經、諸科授假承務郎、文學、助教、攝助教八百三十六人。”

按：注文所謂《新紀》、《舊紀》，係指宋之國史而言。一千四百二十八人，蓋是年録取之總數也，檢《宋史》卷一六《神宗紀》：元豐五年三月乙巳，“賜進士、諸科出身千四百二十八人。”蓋取自宋國史之本紀也。然據本書所載，乙巳録取數爲五百九十三人，丙午八百三十六人，總千四百二十九人，與注文所引宋國史本紀及《宋史》本紀所載不符。今考《宋會要》選舉七之二三：“五年三月十一日，上御集英殿試禮部奏名進士……得進士、明經諸科以下五百九十二人，賜及第、出身、同出身。翌日，試特奏名進士……得進士、明經諸科八百三十六人，授假承務郎、文學、助教、攝助教。”是月壬午朔，十一日即乙巳日，翌日（十四日）丙午日，與本書所載正合，而乙巳日録取人數比本書少一人，其總數則與宋國史、《宋史》本紀所載相符。據此，則本書記載有誤，其“五百九十三”，“三”當作“二”。又乙巳日録取者乃正奏名進士，爲正式考中者，丙午所取者特奏名耳，二者不同，疑“丙午賜奏名進士”處，“賜”下脱“特”字，當據《宋會要》補之。

卷三二六元豐五年五月癸未注：“龔原、王沈之等皆知名上。”

按：“知名上”，浙江書局本、文淵閣本皆作“知名士”，此作“上”，蓋排印之誤也。

卷三二六元豐五年五月戊戌：“上批：‘御史不可久闕……宜詔兩省官各舉敏明不撓可爲御史宣德郎以上員各二人，限一月奏聞。’《新紀》書：‘戊戌，詔兩省官舉御史各一人〔一四〕。’《舊紀》不書。”　校記〔一四〕：“舉御史各一人‘一’，閣本作‘二’。”

按：校記所謂閣本，文津閣本也。今檢文淵閣本亦作“二”。又《宋史》卷一六《神宗紀》元豐五年五月戊戌云：“詔兩省官人舉可任御史者各二人。”《宋史》所本者蓋宋之國史也，而亦作“二人”，可知注文所引宋國史《新紀》當作“二人”。

卷三三一元豐五年十二月己未："内園使郭忠詔言：'堡寨使臣，應係兩員以上並係土人處，乞以軍班或資廕人一員對換，與土人參用。'從之。"

按："郭忠詔"，浙江書局本原刻如此，而文淵閣本作"郭忠紹"。考神宗時有郭忠紹，郭遵之子，《宋史》卷三二五有傳，元豐間爲内園使，管勾麟府路軍馬，《宋會要》選舉二八之一四、本書浙江書局本、文淵閣本卷三三四元豐六年三月戊戌、卷三三五元豐六年五月丙戌、卷三三七元豐六年七月庚申、卷三四一七年十一月丁卯、卷三五一八年正月壬子具載其事，亦皆作郭忠紹，唯此一處浙江書局本誤作"郭忠詔"，而點校遂沿其誤矣，當據文淵閣本校改之。

卷三三二元豐六年（1083）正月丙申："初，安化上、中、下三州及北遐鎮月赴宜州恭參〔一五〕及中賣板木。"　　校記〔一五〕："月赴宜州恭參'恭'，閣本及《長編紀事本末》卷八九《經制安化蠻事》均作'公'。"

按：閣本即文津閣本也。今檢文淵閣本、《宋會要》蕃夷五之八八亦皆作"公"，浙江書局本作"恭"蓋誤矣。

卷三三三元豐六年二月丙辰："西賊之圍蘭州，數十萬衆奄至，浩閉城距守。文鄴請擊之……堅請不已，浩許之，乃募死士百餘，夜縋而下，持短兵突之。"

按："乃募死士百餘"，"百餘"，浙江書局本、文淵閣本同。《宋史》卷一六《神宗紀》、《長編紀事本末》卷八六皆作"七百餘"。

卷三三八元豐六年八月甲子："提舉經度制置牧馬司言：'已遣官往諸路選買牝壯馬上京，乞逐路專責監司一員提舉。'從之，令諸路差提點刑獄官，開封府界差提點官。"

按：本月甲戌朔，無甲子日，此條繫日有誤。今檢文淵閣本作"甲申"，甲申十一日也，前一日爲癸未，後一日爲乙酉，而本條恰在癸未、乙酉二條之間。又《宋會要》兵二二之一〇云："（元豐六年）八月十一日，提舉經度制置牧馬司言：'已遣官往諸路選買牝牡馬上京，乞逐路專責監司一員提舉。'從之，諸路差提點刑獄官，開封府界差提點官。"恰與文淵閣本系日相合。據此則此處"甲子"當作"甲申"，蓋浙江書局本已誤，點校本沿其誤而未覺也。

今世之五百二十卷本《長編》輯自《永樂大典》，這在本文開頭已有交待。由於《永樂大典》已亡佚殆盡，四庫本《長編》便成爲今天所見五百二十卷本《長編》的祖本。然而四庫本長期以來深藏宫禁，罕爲世人所見，又由於四庫館臣爲滿清統治者諱，對書中内容如人名、地名等擅加删改，因而這個祖本似乎長期以來不爲人們所重視。在其傳抄本的基礎上加以校勘整理而成的浙江書局本，却成爲公認的最好流行版本，爲治史者所稱譽。點校本《長編》問世後，由於其校對益加精詳，且便於閲讀使用，遂又將浙江書局本取而代之，一般史學工作者有點校本可用，似乎極少再去翻浙江書局本，更遑論四庫本了。然而筆者對文淵閣本、浙江書局本、點校本三者進行部分比勘之後發現，點校本總體而言雖比其底本浙江書局本爲優，然由於校對、排印等原因，在標點、文字等方面亦有新的缺陷，似不能將其底本取而代之。浙江書局本雖以四庫本之傳抄本爲底本校刻而成，其據以參校的杭州文淵閣本，在當時早已殘缺不全，是以凡四庫傳抄本産生之錯訛，亦必不能悉加釐正，點校本雖曾以文津閣四庫本通校，不少地方仍不免沿浙江書局本之誤而未改，因而我們對於長期以來受到冷落的四庫本之價值似有重新認識之必要。從版本的角度來説，畢竟四庫本是今天流傳的五百二十卷本《長編》的源頭，後來諸本流傳中的訛誤，多須從它得以糾正。以文淵閣本爲例，從浙江書局本到點校本存在的不少錯誤，在文淵閣本那裏原本是正確的。今天，由於《文淵閣四庫全書》的影印發行，要查閲四庫本《長編》已非難事，治宋史者倘仍不注意四庫本《長編》的參考價值，那將是一個不該産生的遺憾。

作者單位：河北師範大學歷史研究所

敦煌曆日與當代東亞民用“通書”的文化關聯

鄧文寬

中國傳統民用曆書的内容，自古迄於上世紀中葉是連綿不斷的，而且在東亞地區有着極爲廣泛的影響。不過，1949 年後却發生了一些變化。那就是，傳統曆書在中國大陸以外的東亞地區仍舊興盛不衰；但在中國大陸地區，其封建文化内容因受到嚴厲批判而被拋棄，從而産生了中斷。因此，曆日中一些本來極爲普通而在民衆中十分普及的内容，對於大陸的多數人，尤其是對於年輕一代，變得十分陌生了。本人也不例外。1994 年末至 1995 年初，我受香港中華文化促進中心之邀，做爲期三個月的研究工作，開始關注香港流行的“通書”。經與敦煌曆日比較，我驚奇地發現，香港民用“通書”與敦煌曆日主體文化内容是一致的，遵循着完全相同或基本一致的編排規則，甚至其中個别編錯的地方，我也可以依據敦煌曆日去加以糾正。此後數年中，我一直着力收集東亞地區現行民用“通書”的實物樣本並加以研究。其間曾得到日本學者妹尾達彦先生、新加坡古正美博士、臺灣宗山居士，中山大學林悟殊教授、中國社會科學院歷史研究所王育成先生的協助與支持。因此，本課題之所以得以順利進行，是與上述朋友的支持分不開的。

一、敦煌曆日與“通書”文化内容之比較

我們拿來與敦煌曆日進行比較的當代東亞民用“通書”主要有：(1) 日本平成十年（1998）高島易觀象學會本部編纂的《平成十年觀象寶運曆》；(2) 日本平成十一年（1999）高島易斷所本部編纂的《平成十一年神聖館開運曆》；

(3) 1995 年臺灣大義出版社出版、劉德義編著的《大義福禄壽曆書》；(4) 1995 年臺灣華淋出版社編輯出版的《我國民曆》；(5) 1995 年臺灣正海出版社出版、高銘德編著的《臺灣農民曆》；(6) 1970 年香港蔡伯勵擇日堪輿館編纂的“永經堂”《日曆通勝》；(7) 1995 年香港鄭智恒易理命相玄學院出版、鄭智恒編著的《猪年運程》；(8) 1999 年新加坡增訂本《萬字通勝》。以上八種通書，除《猪年運程》係筆者購自香港市廛，其餘七種全部得自前述各位朋友的饋贈。也就是説，它們的來源有較多的隨意性，並非爲了論證之需要而挑揀的。另一方面，我所掌握的這八種通書，在整個東亞地區名目繁多的“通書”或“通勝”中恐怕微不足道，算不得豐富，但就我們這裏要説明的問題來看，恐怕也還是够用的了。

下面我們將對一些主要項目進行比較。

(一) 建除十二客

關於建除十二客，我已在多篇文章中有過論列[1]。現在只想强調以下幾點：

第一，日本、香港、臺灣民用“通書”與敦煌曆日均以建除十二客注曆，而且遵循着共同的排列規則；

第二，在這些曆書中，建除注曆只與紀日地支相配，而同紀日天干無涉；

第三，根據“星命月”(詳下) 進行安排，而不依曆法月份進行；

第四，不考慮每年“立春正月節”那天所在的曆法月份，但見“立春正月節”後的第一個“寅”日即注“建”字，順序下排；

第五，凡節氣 (非中氣) 之日，所注建除需重復前日一次，再接續下排；

第六，每年十二個月，地支和建除都是十二個，因爲使用了上一項的重復方法，故形成了各星命月中建除十二客與紀日地支間的固定對應關係。

就建除十二客所用的十二個字來説，除日本曆書“收”字作“納”，其餘全同。

日本《簠簋》一書在解釋完建除十二客各自所主吉凶之後，又强調説：“所謂此十二運者任節，故譬雖至月，節不到，則不可成當月，運宜可準先月者。”[2]

這句話頗值得注意。其意思是説，上面建除十二客是按節氣進行的。雖然

進入某月，然而未至節氣所在之日，仍不能算當月，節氣日之前各日算作前一個月。就是强調説，建除安排是依“星命月”進行的。這與港、臺通書，與敦煌具注曆日完全一致。

（二）九宫圖形

從現有材料看，九宫最晚産生於西漢，馬王堆帛書中即出土一件九宫基本圖形（五居中央）[3]，構圖規則是：“二、四爲肩，六、八爲足，左三右七，戴九履一，五居中央。”畫成圖形如圖一：

四	九	二
三	五	七
八	一	六

（圖一）

巽	離	坤
震	中	兑
艮	坎	乾

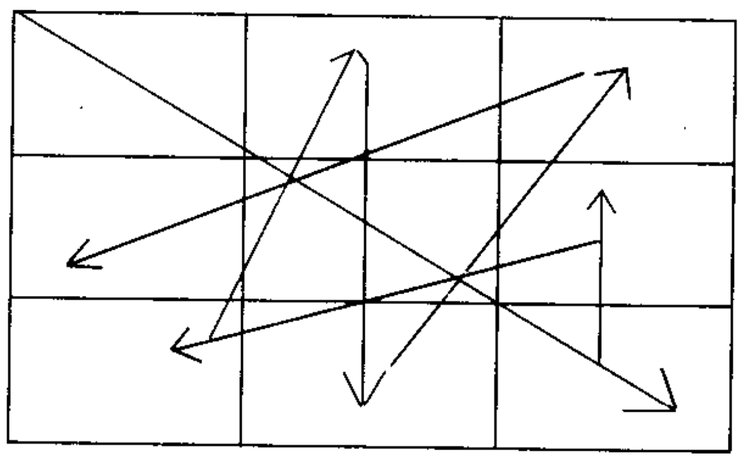
（圖二）

緑	紫	黑
碧	黄	赤
白	白	白

（圖三）

九宫基本圖形也可以换成八卦表示，即坎一、坤二、震三、巽四、（五中）、乾六、兑七、艮八、離九（圖二）。到了唐代，又有人用顔色代替數字，即“一白、二黑、三碧、四緑、五黄、六白、七赤、八白、九紫”。基本圖形换成顔色表示即圖三。以上三種九宫圖形的對應關係自古迄今不變，也是其餘八宫圖形形成的基礎。

其次，關於九宫圖形的構圖規則。這九副圖表面上花裏胡哨，但却是按照同一個嚴格的構圖原則畫成的。陳遵嬀先生曾在《中國天文學史》第三卷裏有過解説[4]。我現在根據自己的理解重新表述如下：九宫圖形的畫法遵循如下步驟：（1）先確定中宫數字，要畫幾宫圖就在中宫位置填上幾；（2）由左上斜到右下，三個數字要相連（以下幾步均是數字相連）；（3）右下到右中；（4）右中到左下；（5）左下到上中；（6）上中到下中；（7）下中到右上；（8）右上到左中。其步驟可表示如圖四。



（圖四）

第三，求取任何一個公元年代的九宫圖形。

九宫配年是從公元 604 年開始的，又從 605 年起不斷以從九到一的次序倒轉，故可用下列公式求得：

（公元年 - 604）÷ 9 = x……餘數。

我們要找的是餘數。餘幾，就從九倒數幾個數，所得便是該公元年應配入的九宫圖形。例如：

（1980 - 604）÷ 9 = 152……餘 8，從九倒數 8 個數得 2，則 1980 年應配入二宫圖形。

（1995 - 604）÷ 9 = 154……餘 5，從九倒數 5 個數得 5，則 1995 年應配入五宫圖形（基本圖形）。

用這個公式驗算敦煌曆日或東亞民用通書，以及推算未來任何年代的九宫圖形都適用。

現在我們再根據九宫圖形的這些特點對東亞民用通書與敦煌具注曆日加以比較，可得如下認識：

一、這些曆書均是以隋仁壽四年甲子歲（604）爲起始點，按照九宫排列規則進行的。

二、敦煌曆日一般强調的是年九宫、月九宫。對日九宫强調的很少，但偶爾也有提及，見於 S. 1473《太平興國七年壬午歲（982）具注曆日》序："今年年起八宫，月起六（八）宫，日起一宫。"

日本"通書"同時重視年九宫、月九宫和日九宫。

臺灣"通書"各家着眼點不盡相同。《我國民曆》和《臺灣農民曆》有年九宫和日九宫，而無月九宫；《福禄壽曆書》則年、月、日九宫一應俱全。

香港"永經堂"日曆通勝有年九宫和月九宫，而無日九宫；《猪年運程》則有年九宫和日九宫，但無月九宫。

由上可知，就九宫而言，各地各家雖小有區别，但總體上差别不大，是沿着一個總的套路發展下來的。對此，陳遵嬀先生曾指出："日本把九星配於年及日，不大用以配月，我國不僅配月，有時還用以配時。配於年月日的九星術，叫做三輪，始於唐代；配於年月日時的，叫做四柱，始於宋代。"[5]今日東

亞民用“通書”各地各家在編曆時體現了各自的視角，但總體上源自唐代，殆無疑義。

三、關於日九宫的安排規則。由於敦煌曆日祇有一次提到日九宫，材料過少，我們還難於對其排列規則進行最後確認。但是，既是中國傳統曆書的一個分支，估計它也不會脱離中國中原曆書構成的基本規則。對於中國古代曆書安排日九宫的規則，陳遵嬀先生也曾論道：“九星除配年與月外，也有用以配日的。它取靠近冬至的甲子日，以它爲陽始遁而是陰始得勢的日子，以一白水星定爲入中宫的星；翌日入中宫的星爲二黑土星，再翌日爲三碧木星，隨後爲四緑木星，五黄土星等等。即以九星圖形（5）配繪靠近冬至的甲子日[6]，隨後順次配以（4）、（3）、（2）、（1）、（9）、（8）[7]，等等；這樣則一百八十天，干支與九星恢復原狀，甲子日入中宫的星復爲一白水星。靠近夏至的甲子日，入中宫的星雖然没有規定，但一定是九紫火星，其翌日乙丑入中宫之星爲八白土星，接着是七赤金星、六白金星、五黄土星等等；這樣可知九星配合的移動方法和冬至以後不同。”[8]以此與日本平成十年、十一年曆對照，完全吻合。

香港《猪年運程》日九宫排列與日本曆同。

但是，臺灣“通書”却是按另一套規則排列的。對此，《福禄壽曆書》曾詳作解釋云：“值日九星：每日均有一星掌事，該星便是日九星。換言之，每日均有一星飛入中宫，該中宫之星即爲日九星。值日九星或分爲順行與逆行兩種，其推法如下：凡冬至後甲子日起一白星，乙丑日起二黑……雨水後甲子日起七赤星，乙丑日起八白……穀雨後甲子日起四緑，乙丑日起五黄……以上均順佈九星。夏至後甲子日起九紫星，乙丑日起八白……處暑後甲子日起三碧星，乙丑日起二黑……霜降後甲子日起六白星，乙丑日起五黄……以上均逆佈九星。”[9]我們雖然不能確指這套日九星安排規則的來源[10]，但它是由傳統日九星術衍化出來的，當無疑問。傳統日九星祇以冬至、夏至二中氣附近的甲子日爲始點進行安排，現在則除冬夏二至外，又以雨水、穀雨、處暑、霜降四中氣之後的甲子日爲始點進行安排了。其總體設計，仍未脱離傳統曆書的窠臼，只是變得花樣更多，更形複雜而已。

（三）星命月

“星命月”這個概念是我使用的，於書未徵，僅僅是爲了表述方便而已。陳遵嬀先生在解釋建除十二直的排列規則時説：“它的循環排列是每逢一個月的開始就重復一次，這裏所謂一個月的開始是指星命家的月，即以節氣起算。”[11]我將陳氏所説“星命家的月”簡化爲“星命月”而運用之。可以説，陳先生已使用在先，並非我的首創。

但是，星命月不僅是一個客觀存在，而且在曆日安排上極端重要：幾乎所有的神煞與選擇項目都是以它爲據的。那麽，星命月是如何計算的呢？簡言之，它是以每年各月“節氣”（非中氣）爲每月之始，至下一節氣（非中氣）前一日爲一月。全年十二個星命月如下表所示（表一）：

表一　各星命月起止日期表

星命月份	起　止　日　期
正　月	立春日至驚蟄前一日
二　月	驚蟄日至清明前一日
三　月	清明日至立夏前一日
四　月	立夏日至芒種前一日
五　月	芒種日至小暑前一日
六　月	小暑日至立秋前一日
七　月	立秋日至白露前一日
八　月	白露日至寒露前一日
九　月	寒露日至立冬前一日
十　月	立冬日至大雪前一日
十一月	大雪日至小寒前一日
十二月	小寒日至立春前一日

由上表可知，星命月是以本月節氣所在之日爲開始的，而不管該節氣日排在曆表中農曆的哪一天。

關於日本通書用星命月，我們在比較各曆建除時已提到過。現在再具體到通書本身。日本平成十年曆公曆二月欄下注有：“二月四日立春開始，三月五日結束。”查此曆日，公曆二月四日爲舊曆一月八日，即立春日，公曆三月六

日爲“啓蟄”即漢曆驚蟄，五日爲驚蟄前一日。故本年公曆二月四日至三月五日爲星命月之正月。曆日注明“二月四日立春開始，三月五日結束”，也就是説這是星命月正月的日期範圍，使用曆書時當以此爲據。其餘十一個月也有類似的説明，意義同此，不贅。

香港《猪年運程》曾分論各月運道。而在“農曆二月，己卯”下注明：“一九九五年三月六日——四月四日”。我們查此“通書”後面曆表，農曆二月初一辛卯日是在公曆三月一日，顯然，前述所注二月範圍不是指農曆月。再查曆表，公曆三月六日爲“驚蟄”二月節，四月五日爲“清明”三月節，其前一日爲四月四日。由此可知，《猪年運程》所説各月運道完全是按照星命月進行的，農曆月份反而退居次要位置了。

臺灣通書星命月情況亦相仿佛。

星命月份在敦煌所出具注曆日中也是十分醒目地加以説明的。比如，P.3403《宋雍熙三年丙戌歲（986）具注曆日一卷並序》云：“自正月十九日驚蟄，已得二月之節。即：天道西南行……”曆日是在揭示人們，自農曆正月十九日已進入星命月之二月了，看曆書時當以二月之神煞與選擇視之。所有敦煌曆日的星命月份，都是以各月節氣所在之日爲始，而以下一節氣所在日之前一日爲終，如我們在前面用表所示。

（四）六甲納音

六甲納音也是一項古老的文化内容，現在所見文字材料以雲夢睡虎地秦簡爲最早[12]。至於其編排規則，清儒錢大昕在《潜研堂文集》卷三《納音説》曾給予精確的文字表述，我曾據錢説繪成表格，與敦煌曆日對照，無不相合；再與東亞民用通書對照，也毫釐不爽[13]。

既稱之爲“納音”，則必同五音（宫、商、角、徵、羽）有關。又因五音可同五行相配，故又用五行代替五音。其配合關係是：宫—土，商—金，角—木，徵—火，羽—水。敦煌曆日和東亞通書都不直接用五音，而是用五行代替五音。

不過單有一個《六甲納音表》，讀曆仍有不便之處。因爲任何一個干支也可同五行配合，如甲子讀成“木水”，己巳讀成“土火”，癸亥讀成“水火”

等。

我們可在《六甲納音表》上附加天干、地支對應的五行，形成表二：

表二 六甲納音表（附干支與五行對應關係）

甲木 子水 （金）	乙木 丑土 （金）	丙火 寅木 （火）	丁火 卯木 （火）	戊土 辰土 （木）	己土 巳火 （木）	庚金 午火 （土）	辛金 未土 （土）	壬水 申金 （金）	癸水 酉金 （金）
甲木 戌土 （火）	乙木 亥水 （火）	丙火 子水 （水）	丁火 丑土 （水）	戊土 寅木 （土）	己土 卯木 （土）	庚金 辰土 （金）	辛金 巳火 （金）	壬水 午火 （木）	癸水 未土 （木）
甲木 申金 （水）	乙木 酉金 （水）	丙火 戌土 （土）	丁火 亥水 （土）	戊土 子水 （火）	己土 丑土 （火）	庚金 寅木 （木）	辛金 卯木 （木）	壬水 辰土 （水）	癸水 巳火 （水）
甲木 午火 （金）	乙木 未土 （金）	丙火 申金 （火）	丁火 酉金 （火）	戊土 戌土 （木）	己土 亥水 （木）	庚金 子水 （土）	辛金 丑土 （土）	壬水 寅木 （金）	癸水 卯木 （金）
甲木 辰土 （火）	乙木 巳火 （火）	丙火 午火 （水）	丁火 未土 （水）	戊土 申金 （土）	己土 酉金 （土）	庚金 戌土 （金）	辛金 亥水 （金）	壬水 子水 （木）	癸水 丑土 （木）
甲木 寅木 （水）	乙木 卯木 （水）	丙火 辰土 （土）	丁火 巳火 （土）	戊土 午火 （火）	己土 未火 （火）	庚金 申金 （木）	辛金 酉金 （木）	壬水 戌土 （水）	癸水 亥水 （水）

上表的讀法是（1）：每格左邊是干支，右邊是其對應的五行；（2）每格下面（ ）中的字便是該干支的納音（用五行表示）。如第一格甲子讀作“干木支水納音金”，第二格乙丑讀作“干木支土納音金”，其餘類此。

下面我們將運用表二對敦煌曆日和東亞通書進行檢驗。

敦煌出土《後唐同光四年丙戌歲（926）具注曆日一卷並序》[14]，原題：“大唐同光四年具［注］曆［日］一卷（原注：干火支土納音土）……”查表二，干支丙戌確爲干火支土納音土，二者相合。《後周顯德三年丙辰歲（956）具注曆日並序》原題[15]：“顯德三年丙辰歲具注曆日並序（原注：干火支土納音土）……”查表二亦相合。

香港“永經堂”《日曆通勝》云：“天干屬金，地支屬土，納音屬金。”此曆爲 1970 年即庚戌年曆書，查表二，庚戌讀作“干金支土納音金”，二者相

合。《猪年運程》原在“前言”中有云：“乙亥年是爲木火之年。”查表二，乙亥爲“干木支水納音火”，如排除納音不論，單説五行，則乙亥是木水年而非木火年，製曆者失檢。

臺灣《福禄壽曆書》原注：“干木支水納音屬火。”因此曆爲乙亥年曆，故完全正確，不贅。《臺灣農民曆》和《我國民曆》因是同年曆書，所注此項全同，且正確無誤。

遺憾的是，我們手中保存的兩本日本平成十年、十一年的通書，均未見“六甲納音”注曆的痕迹。是否由於這兩本曆書的編撰者不太看重納音在曆書中的用處呢？不得而知。同樣，我們也不能依據這兩本曆書就認爲當代日本通書全無納音内容。因爲畢竟我所見到的日本通書十分有限，還不能排除别的編曆者也有用納音注曆的可能。

由上述討論可知，敦煌曆日與當代東亞民用通書的“六甲納音”項目完全相同，即遵循着共同的規則。

（五）選擇

從秦漢時代起，曆譜或曆書中用於選擇的神煞名目不斷增多，光敦煌曆日即達 200 餘項。這裏我們主要就敦煌曆日中的年神、月神的排列規則與東亞民用通書進行比較，别的暫略。

我們從敦煌曆日排出其規律的年神計三十九項，另有幾項因資料過少而未排出規律。現將已排出規律的列爲表三。在表三之右側附上比較結果，有同項内容者劃√，否則出缺。

表三　年神方位之比較

方位 / 年神 / 地支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	日本曆	香港曆	臺灣曆
歲德	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	√		
太歲	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	√	√	√
歲破	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	√	√	
大將軍	酉	酉	子	子	子	卯	卯	卯	午	午	午	酉	√	√	
奏　書	乾	乾	艮	艮	艮	巽	巽	巽	坤	坤	坤	乾		√	√

（續表）

方位 年地支 年神	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	日本曆	香港曆	臺灣曆
博　士	巽	巽	坤	坤	坤	乾	乾	乾	艮	艮	艮	巽		√	√
力　士	艮	艮	巽	巽	巽	坤	坤	坤	乾	乾	乾	艮	√	√	√
蠶　室	坤	坤	乾	乾	乾	艮	艮	艮	巽	巽	巽	坤		√	√
蠶　官	未	未	戌	戌	戌	丑	丑	丑	辰	辰	辰	未			
蠶　命	申	申	亥	亥	亥	寅	寅	寅	巳	巳	巳	申			
喪　門	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑			
太　陰	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	√		
官　符	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯		√	
白　虎	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	√		
黃　幡	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	√		
豹　尾	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	√		
病　符	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	√		
死　符	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	√		
劫　殺	巳	寅	亥	申	巳	寅	亥	申	巳	寅	亥	申	√	√	
災　殺	午	卯	子	酉	午	卯	子	酉	午	卯	子	酉	√	√	
歲　殺	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	√	√	
伏　兵	丙	甲	壬	庚	丙	甲	壬	庚	丙	甲	壬	庚			
歲　刑	卯	戌	巳	子	辰	申	午	丑	寅	酉	未	亥	√		
大　殺	子	酉	午	卯	子	酉	午	卯	子	酉	午	卯			
飛　鹿	申	酉	戌	巳	午	未	寅	卯	辰	亥	子	丑			
害　氣	巳	寅	亥	申	巳	寅	亥	申	巳	寅	亥	申			
三　公	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅			
九　卿	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子			
九卿食舍	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑			
畜　官	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯			
發　盜	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午			
天　皇	午	未	甲	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳			
地　皇	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌			
人　皇	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥			
上喪門	戌	丑	辰	未	戌	丑	辰	未	戌	丑	辰	未			
下喪門	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰			

（續表）

方位 年地支 / 年神	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	日本曆	香港曆	臺灣曆
生　符	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅			
王　符	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥			
五　鬼	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳		√	

在進行上述統計對比時，我們是將各地區數量不等的通書按地區綜合計入的，而不限於某地區的某一曆書。結果是，在敦煌曆日中曾經使用過的三十九個年神中，兩本日本曆書尚存有十五個，占 38．46%；香港曆書有十二個，占 30.76%；臺灣曆書有五個，占 12．82%。由於敦煌曆日各年神是在近 200 年中四十餘份曆日的總計，而所使用的日本、臺灣、香港通書數量均很少，所以這種統計的科學性不宜估計過高。它只是表示，敦煌曆日和當代東亞通書中均包含一些共同的年神項目，且均按共同規則來排列（如表三）。

從唐代迄今，曆史畢竟過去了一千三百多年。雖説中國傳統曆書總體上從形制到内容是被繼承下來的，且在當代東南亞地區影響十分廣泛；但是，各地民用通書的部分内容却發生了嬗變，這是十分自然的事，一些被製曆者認爲已陳舊的内容減少或被完全淘汰了，又有一些新的神煞被創造了出來取而代之，曆日的歷史就是這麽一步步演變過來的。

下面我們再對“月神日期方位”加以比較。

月神在敦煌曆日中最常見的有八個，如表四所示。我們也在其後側將比較結果列出。

表四　月神日期方位之比較

日期、方位 月份 / 月神	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	日本曆	香港曆	臺灣曆
天　德	丁	申	壬	辛	乾	甲	癸	艮	丙	乙	巽	庚	√	√	√
月　德	丙	甲	壬	庚	丙	甲	壬	庚	丙	甲	壬	庚	√	√	√

（續表）

日期、方位、月份 / 月神	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	日本曆	香港曆	臺灣曆
合　德	辛	巳	丁	乙	辛	巳	丁	乙	辛	巳	丁	乙	√	√	√
月　厭	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅	丑	子	亥		√	
月　煞	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰	丑	戌	未	辰		√	
月　破	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未		√	
月　刑	巳	子	辰	申	午	丑	寅	酉	未	亥	卯	戌		√	
月　空	壬	庚	丙	甲	壬	庚	丙	甲	壬	庚	丙	甲		√	√

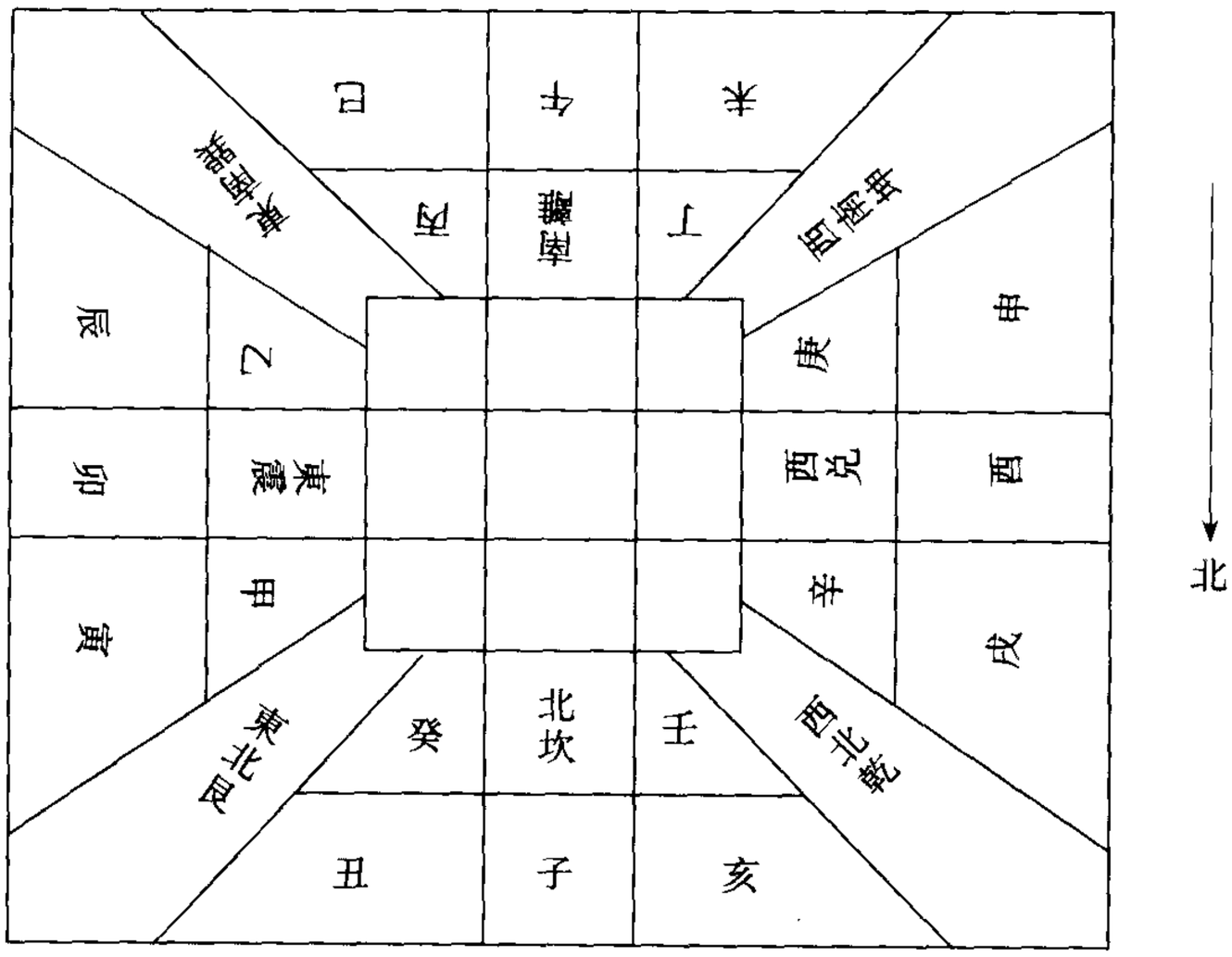
從上表可以看出，月神在日本當代通書中地位已退居到十分次要的位置。當代日本通書最看重的是所謂“六輝”，即先勝、友引、先負、佛滅、大安和赤口，在曆表中有專門的“六輝”一欄。臺灣曆書已很少關注傳統曆書中的月神；香港曆書雖然固有的八個月神名目仍存，但也已與各種日神混合使用，顯然退居次要地位了。但在敦煌具注曆日中，完本曆日中八個月神幾乎在每月的月序中都要出現，處在十分顯赫的位置。這些，如同年神發生的部分嬗變一樣，也是曆書内容在歷史長河中漸次衍變的結果。

（六）曆書編排形式

在討論敦煌曆日與當代東亞民用通書的文化關聯時，曆日的主要文化内容無疑是其核心部分，但從其編排形式，我們也可窺知其關聯的一個側面。由於敦煌曆日多數集中在唐後期至宋初的近二百年中，而且越是往後，其内容越是繁複，所以我們用那些最能代表敦煌曆日全面形態的曆日，如 P．3403《宋雍熙三年丙戌歲（986）具注曆日一卷並序》，與東亞民用通書加以比較。當然，我們選用的東亞民用通書的形制亦非完全相同，我們只取那些與敦煌曆日有可比性的曆日項目進行比較。

1．日出日入方位與時刻。敦煌曆日的日出入是以方位表示的。因爲在每份具注曆的開端，均繪有一個年神方位圖，日出日入方位亦通過此圖來顯示，其方位圖如圖四，其各月出入位置如表五：

方位圖



（圖四）

表五　各月日出日入方位

月　份	日出方位	日入方位
正　月	乙	庚
二　月	卯	酉
三　月	甲	辛
四　月	寅	戌
五　月	艮	乾
六　月	寅	戌
七　月	甲	辛
八　月	卯	酉
九　月	乙	庚
十　月	辰	申
十一月	巽	坤
十二月	辰	申

敦煌曆日告訴人們的是日出日入的大致方位，有些粗疏。東亞民用通書告訴人們的是日出日入的準確時刻，這或許對民居、出行生活具有更大的指導意

義。比如，日本平成十年通書告知，在東京，二月一日、十一日和二十一日，日出日入各在幾點幾分。其餘各月均有告白。《臺灣農民曆》、《我國民曆》和《福禄壽曆書》均是在二十四節氣當日注明當天的日出日入時刻。兩份香港通書却未注明日出入時刻或方位。由此可見，當代東亞各地通書不僅關心的内容有異，而且隨着時代變遷，人們在曆日中標明日出日入的方式和内容也已改變。

2．年神方位圖。方位圖如圖四所示，共用了十二個地支，戊、己之外的十個天干，另有乾、坤、巽、艮四卦，共組成二十四個方位[16]。在此基礎上，因各年年神所在位置有别，便需據本文的表三在方位圖上確定其位置，進而判斷吉凶。圖四中部九格是年九宫。我們驚奇地發現，敦煌曆日與當代日本、香港、臺灣通書的方位圖完全一致。曆書中大量術數文化内容要通過方位圖去觀察，去閱讀，因此，共同的文化内涵要求必須有共同的表現形式，這就是方位圖如此一致的真實原因。

3．歲時記事。古代曆日中有“歲時記事”一類内容，我們在敦煌曆日中僅見到一例：S．612 號《宋太平興國三年戊寅歲（978）應天具注曆日序》有云：“六日得辛，七龍治水。”由此我們得知此曆當年正月六日爲辛卯，七日壬辰，從而推知正月朔日爲丙戌。此曆不是敦煌當地自編曆日，而是一份由中原地區傳去的曆書，因此較多地體現了當時中原曆書的内容。我手中的臺灣三份通書也有相似的内容，如《我國民曆》云：“七龍治水，大（六?）姑把蠶，十日得辛，蠶食七葉，四牛耕地。”可推知正月一日爲壬戌。香港“永經堂”《日曆通勝》亦有云：“十二龍治水，五日得辛，九牛耕地，三姑把蠶，蠶食四葉。”可推知正月朔日爲丁巳。這些歲時内容雖無科學性可言，但我們却可通過比較看出其關聯。

4．曆日欄次。完本敦煌具注曆日一般分八欄，自上至下依次是：（1）“蜜”日（星期日）注；（2）日期、干支、納音、建除；（3）弦、望、滅、没、往亡、藉田、社日、釋奠等注記；（4）節氣和物候；（5）吉凶注；（6）晝夜時刻；（7）人神；（8）日游。日本平成十一年曆書也分八欄，自上至下依次爲：（1）公曆日期；（2）曜日（星期幾）；（3）該日干支；（4）九星（日九宫）；

(5) 六輝（即漢曆之六曜）；(6) 行事。内含節氣、上下弦、望、朔晦，各種節日，吉凶選擇等；(7) 舊曆月日；(8) 建除十二直。香港《猪年運程》共13欄，自上至下依次爲：(1) 公曆月日；(2) 星期；(3) 日吉神將；(4) 是日吉時；(5) 是日忌事；(6) (舊曆) 日序、干支、納音、二十八宿值星及建除；(7) 紫白日星 (日九宫)；(8) 是日宜事；(9) 衝忌；(10) 財神方；(11) 喜神方；(12) 鶴神方；(13) 胎神。臺灣《福禄壽曆書》共10欄，自上至下爲：(1) 節日；(2) 公曆日期、星期；(3) 神煞名；(4) 吉中吉時與凶時；(5) 選擇忌事；(6) 舊曆日序、干支、納音、二十八宿值星、建除、節氣與物候，特殊日期如“土王用事”等；(7) 日九宫；(8) 選擇宜事；(9) 衝煞；(10) 胎神。

從敦煌曆日與當代東亞民用通書的欄次設置可知，千餘年來，曆日中的一些内容已發生嬗變。比如，敦煌曆日所關注的日游和人神已消失了，而宋以後新加入的二十八宿值日却很“火爆”。但是也有一些却是經久不衰的，比如舊曆日序、干支、納音、建除、二十四節氣、七十二物候，甚至“星期”這種由西方舶來的文化，在唐代曆日中使用過一陣子後曾被放棄，後來又被“拾”了起來，以至成爲當代生活與工作的重要時間尺度，在通書中十分顯赫。我們不能不承認歷史是發展的，所以曆日中的不少内容已經變化；我們也必須承認，曆日文化是有傳統聯繫的，否則我們就無法從敦煌曆日與當代東南亞民用通書中找到那麽多共同的内容。

那麽，敦煌曆日與當代東亞民用通書的文化關聯是如何産生的呢？

二、唐代《宣明曆》——聯接敦煌曆日與東亞民用通書的紐帶

當我們在尋求敦煌曆日與東亞民用通書的文化關聯時，我們發現，唐代的《宣明曆》是這幾種曆日文化的交彙點。關於唐代的改曆情況，《新唐書·曆志一》載：“唐終始二百九十餘年，而曆八改。初曰《戊寅元曆》，曰《麟德甲子元曆》，曰《開元大衍曆》，曰《寶應五紀曆》，曰《建中正元曆》，曰《元和觀

象曆》，曰《長慶宣明曆》，曰《景福崇元曆》而止矣。”而在這八種曆中，麟德、大衍和宣明是三大著名曆法。至於《宣明曆》在唐代的實行時間，《新唐書·曆志六》又云：“起長慶二年（822），用宣明曆。自敬宗至於僖宗，皆遵用之。雖朝廷多故，不暇討論，然《大衍曆》後，法制簡易，合望密近，無能出其右者。訖景福元年（892）。”可知，《宣明曆》在唐朝共行用了七十一年。至於《宣明曆》的優點，則在於它改進了《麟德曆》、《大衍曆》日月五星運動的法數和周期，精度有所提高；計算簡化了僧一行的内插公式，使理論易於了解，應用更加簡便；更重要的是，在日食計算中首倡時、氣、刻三差，使日食計算有了很大進步[17]。

如果説《宣明曆》在有唐一代僅行用了七十一年的話，那麽，它在唐朝以外的日本、朝鮮半島行用的時間就十分長久了；它對敦煌本地曆日的編撰也産生過十分重要的影響；在中國港澳臺地區，我們至今仍能看到《宣明曆》的投影。以下我們將分别加以説明。

關於《宣明曆》對唐末五代宋初敦煌本土曆日的文化影響。

敦煌當地自編行用的曆書，自九世紀初至十世紀末，有將近二百年的時間跨度。這兩個世紀中，敦煌情況也曾發生過不少變化。公元 786 年至 848 年爲吐蕃占領時期，850 年張氏歸義軍政權成立後，雖然名義上臣屬於唐朝，但並不完全奉唐正朔，而是延續吐蕃統治時的習俗，繼續自編自行曆日，直至十世紀末，實際處於半獨立狀態。吐蕃統治敦煌時，中原與敦煌來往極少，不易得到 822 年開始行用的《宣明曆》，《宣明曆》對敦煌當地自編曆日的影響主要發生在九世紀中葉至十世紀的後半期。這裏，我們介紹兩件相關的敦煌文獻爲證。

S．P．6 號《唐乾符四年丁酉歲（877）具注曆日》是一件唐王朝官頒曆書，而且是《宣明曆》的實行曆書[18]。此曆正文之外，有收藏者書寫的題記二行：“四月廿六日都頭、守州學博士兼御史中丞翟（此下一草書字未認出）書。/報麴大德永世爲父子，莫忘恩也。”

同件的背面又有如下内容：“翟都頭贈送東行/麴大德，且充此文書一本。後若再來之日，/更有要者，我不惜與也/。得則莫改行相，/永爲父子之義

也。”

從上面兩條題記，我們可以看出，都頭翟某對高僧麴某感激涕零，以至二人之間結下“父子之義”。翟都頭將某種“文書一本”贈給了麴大德，而且自己表示，只要他還要，自己將“不惜與也”。而他是將這些話寫在這份《宣明曆》的實行曆書上的。於是，我們有理由認爲，這份唐王朝官頒曆日可能是由麴氏高僧送給翟氏都頭的，翟氏如獲至寶，纔寫了上面那兩條題記。

那麽，這位翟都頭是何許人？他在什麽時間得到這份曆書的呢？

在討論敦煌具注曆日時，我們自然會想到那位著名的製曆專家翟奉達。翟奉達主要活動於十世紀的前半葉。而就現有材料而言，翟奉達有過“州學博士”和“兼御史中丞”的官銜，但尚未看到他有“都頭”一職。第一條題記中的“翟□書”，翟下一字是關鍵字，但尚難準確識讀，因此，還不能把得到這份《唐乾符四年丁酉歲（877）具注曆日》的翟都頭指認爲翟奉達。不過，我們知道，翟氏家族屬於敦煌望族之一，這位翟都頭和翟奉達，以及翟奉達的侄子翟文進，都是敦煌當地曆日的編纂者，否則，他得到唐王朝的實行曆書，那麽激動，對贈送者那麽感激不盡，是無法解釋的。

根據上面的討論，我們有理由認爲，敦煌翟氏編曆者，在編曆時是參考了唐王朝《宣明曆》的實行曆書的。我在整理敦煌曆日時，將敦煌當地曆日中的術數文化、編排方法，與此《宣明曆》實行曆書做過比較，結果是幾無區別。當然，此乾符曆下面那些具體的術數内容則不見於敦煌本土的曆書，但就曆日部分來説差别不大，也可見它們之間存在着文化關聯。

關於日本通書與《宣明曆》的文化關聯。

日本曆法的情況，我們要較多地借助於中外學者的研究成果來加以説明[19]。下面我將直接抄録《中日文化交流大系·科技卷》的幾段文字。

根據有據可查的史料，日本從 690 年開始行用中國的元嘉曆起，到 1684 年采用日本自己的貞享曆爲止，其間一直是直接使用中國的曆法，共近千年之久。此間，除元嘉曆、儀鳳曆之外，還陸續采用過僧一行的大衍曆、郭獻之的五紀曆、徐昂的宣明曆……宣明曆在日本的行用時間最長，它制定於 822 年，861 年開始在日本采用，直至江户中期，行用時

間達 823 年之久。九世紀以後，中國屢經改曆，而日本却一直沿用徐昂的宣明曆。[20]

以上是日本行用唐朝《宣明曆》的基本情況。下面再看一下日本曆書的編制機構與編曆過程：

陰陽寮是大和朝廷掌管天文、曆、漏刻和陰陽卜筮的一個機構，是模仿唐朝的體制設立的。不過，在《唐六典》中却見不到“陰陽寮”這樣的稱呼。如果把《唐六典》和日本的《養老律令》（718 年）加以比較就可看出，“陰陽寮”實際上就是中國的“太史局”。中國太史局的首長名之爲“太史令”；日本陰陽寮的首長則名之爲“陰陽頭”。不過陰陽寮也並非簡單地模仿太史局，而是根據日本的國情，略有變通。例如，中國除太史局之外，還另設有太卜署，專司巫、卜的職務；而日本的陰陽寮則是把太史局和太卜署的功能全納入一個統一的體制之中。[21]

日本曆書的曆注幾乎全部來自中國：

日本的曆注幾乎全是模仿中國。當時最著名的曆注書是《簠簋》，其全名爲《三國相傳陰陽輨［轄］簠簋内傳金烏玉兔集》，據説是由陰陽家、天文博士安倍晴明編撰。參與貞享改曆的陰陽頭安倍泰福（安倍晴明的後裔）聲稱：“《簠簋》，真言宗僧作之，安家無之，天文吉備公入唐傳來，晴明受之，祭事祓事。安家一子相傳也。”不論此説的真僞程度如何，它作爲一部秘傳書是以唐代的曆經（《宣明曆經》）爲原本，大概不成問題。”[22]而現存《簠簋》一書每卷之末的尾題均作“三國相傳宣明曆經卷第×終”。[23]

我們知道，日本在行用中國《宣明曆》822 年後，又吸收了中國元朝《授時曆》之優點，産生了澁川春海編撰的日本自己的《貞享曆》[24]。而此後的曆書編制機構發生過變化，在江户時代設立了“天文方”代替“陰陽寮”。天文方的工作情況如下：

幕府設立天文方之後，結束了陰陽寮壟斷天文曆學的局面。按過去王朝時代的傳統，改曆、頒曆的工作全是在京都土御門、幸德井家族的世襲控制之下。貞享改曆以後，在天文曆學中屬於觀測、計算之類科學性工

作的實權，幾乎全部轉移到關東的天文方。在頒曆的時候，先是由江户的天文方計算、編製曆的上段屬於科學的部分（如月的大小、節氣、日月食等），然後再送往京都的陰陽寮添加曆的中下段，屬於迷信性質的曆注。[25]

很顯然，日本的貞享改曆，主要是將曆日的科學部分，吸收《授時曆》而加以改進，而屬於術數文化的曆注部分，基本仍舊遵循此前行用的《宣明曆》内容。因此，我們可以大膽地説，日本曆日文化之根即在於唐之《宣明曆》。

關於朝鮮半島之通書與唐代《宣明曆》的文化關聯。

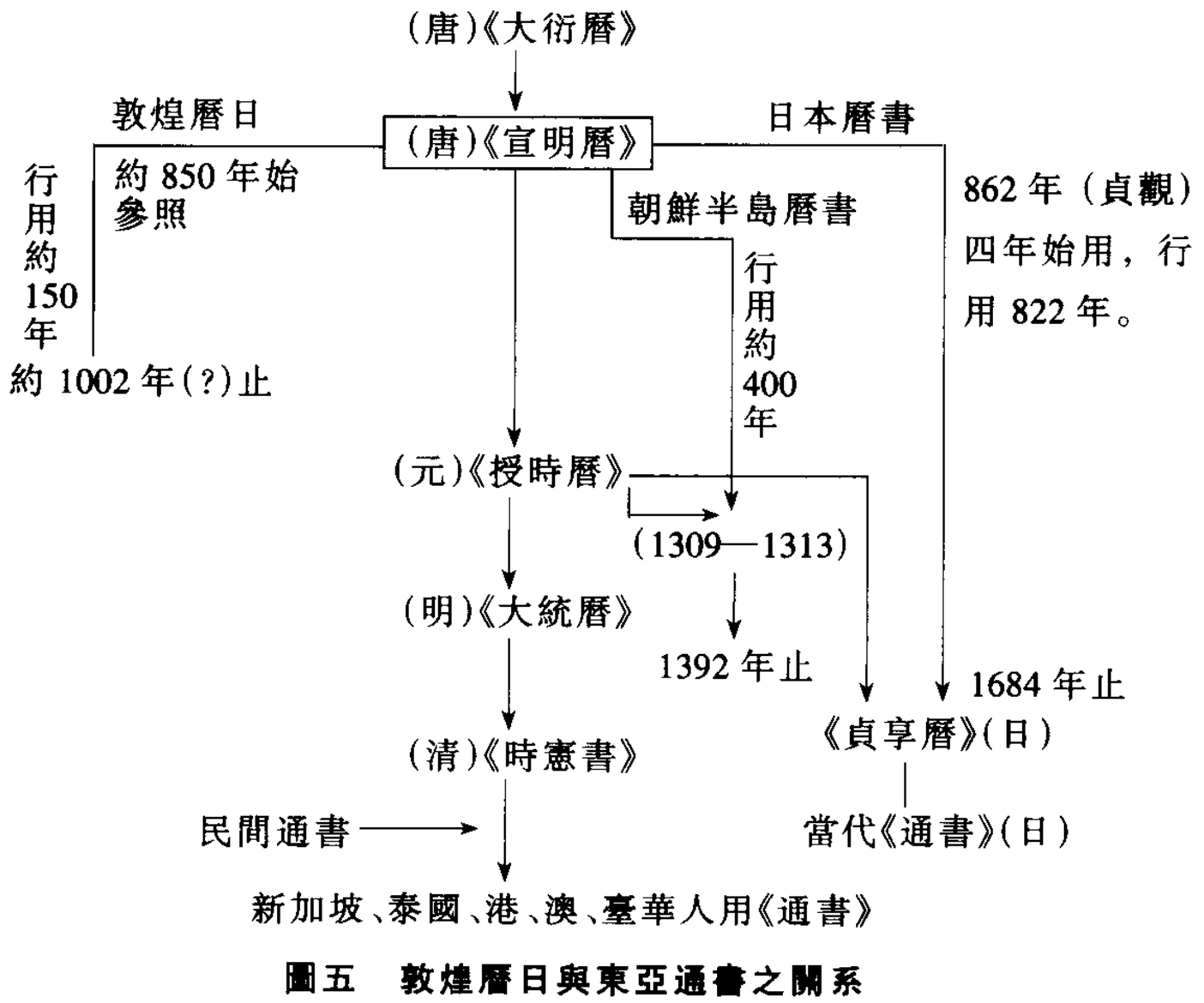
在研究這個課題時，我一直考慮要顧及到朝鮮半島的通書情況，但至寫作時止，仍未獲得朝鮮與韓國的民用通書。因此，這裏我們要借助於前賢的研究成果加以説明。研究中朝關係史的專家楊昭全先生指出：“新羅曾派人赴唐學習曆法，並采用唐之曆法。公元 647 年，新羅之德福從唐學習李淳風創造之麟德曆回國。是年，新羅遂改用麟德曆（《三國史記》卷 7，新羅本紀 7）。其後，新羅憲德王時（公元 810—826 年），又改用唐穆宗時（821—824 年）創造之宣明曆，後沿用至高麗朝：‘高麗不别治曆，承用唐宣明曆，自長慶壬寅下距太祖開國殆逾百年。’”（《高麗史》卷 50，曆志 1）[26]曆法史專家張培瑜先生曾論道：“高麗建國即用宣明曆，直到中宣王（1309—1313）改用元授時曆。而交會術仍循宣明舊術，直至 1392 年爲李氏朝鮮取代止，行用了也約 400 年。”[27]可知，宣明曆在半島曾行用 400 年之久。雖然也像日本一樣後來改用了中國的授時曆，但宣明曆的影響却是根深蒂固的。

關於香港、澳門、臺灣的通書與唐代《宣明曆》的文化關聯。

本文使用了香港和臺灣的通書，而未獲得澳門華人使用的通書，是個缺憾。但就經驗與文化來説，澳門華人使用的通書與香港華人所用不應有太大區别，這是可以預料的。而港、澳、臺三地，雖然正式歸入中國版圖都是宋以後的事，但如所周知，中國歷代統治王朝均視頒曆爲權力所及的重要象徵。因此，這三地所用中國曆書應該是宋元明清各朝所用官曆以及由此派生出的各種私家通書，它自屬於中國自古以來的文化系統，殆無疑義。自然，如果追根溯源的話，我們也可以追溯到唐代的《宣明曆》，以至更早。不過，對於本課題

的研究來説，我們追溯到《宣明曆》也就够了，因爲我們要尋找的是這些曆日文化的交彙點。

通過上面的討論，我們已可清楚地看出，唐代《宣明曆》是連結敦煌曆日與當代東南亞民用通書的紐帶。如果不是這樣，我們便無法説明它們之間爲何會有那麽多相同或一致的文化現象。爲了將我們的結論表述得更爲清楚，這裏特别繪制了圖五，以供參考。



圖五 敦煌曆日與東亞通書之關系

注 釋

〔1〕參見筆者《跋吐魯番文書中的兩件唐曆》，《文物》1986年第12期；《敦煌古曆叢識》，《敦煌學輯刊》1989年第1期；《天水放馬灘秦簡〈月建〉應名〈建除〉》，《文物》1990年第9期；《關於敦煌曆日研究的幾點意見》，《敦煌研究》1993年第1期。

〔2〕引自《簠簋》，見《日本陰陽道書的研究》，262～263頁。中村璋八著，汲古書院1985年版，1994年第2次發行。

〔3〕筆者曾見過原件照片，但有關方面迄今未正式公佈。

〔4〕陳遵嬀《中國天文學史》第三卷，第1663頁，上海人民出版社1984年版。

〔5〕同上書，第1661頁。

〔6〕據陳先生書前所畫九宫圖，此（5）即指“一白中宫”圖。

〔7〕順次指“二黑中宫”、“三碧中宫”、“四緑中宫”、“五黄中宫”、“六白中宫”、“七赤中宫”各圖。

〔8〕同注〔5〕。

〔9〕見《福禄壽曆書》第 123 頁下欄。

〔10〕願知者有以教之。

〔11〕同注〔4〕，第 1647 頁注〔5〕。

〔12〕見李零主編《中國方術概觀·選擇卷》（上）第 49 頁“禹須臾”一節，人民中國出版社 1993 年版。並參饒宗頤《秦簡中的五行説與納音説》，《古文字研究》第十四輯；劉樂賢《五行三合局與納音説》，《江漢考古》1992 年第 1 期，第 89～91 頁。

〔13〕後知清李光地等奉勅編撰的《御定星曆考源》卷一“納音五行”也有同樣的表格。我的表格比之增加了各干支對應的五行，讀曆時更爲方便而已。

〔14〕編號爲 P．3247 背加羅 1。

〔15〕編號爲 S．0095。

〔16〕圖四上的離、坎、兑、震與干、支所表方位重合，一般不計。

〔17〕參張培瑜等《宣明曆定朔計算和曆書研究》，《紫金山天文臺臺刊》第 11 卷 2 期，1992 年 6 月，第 121～155 頁。

〔18〕參見注〔17〕引張培瑜等《宣明曆定朔計算和曆書研究》；又，嚴敦杰《跋敦煌唐乾符四年曆書》，載《中國古代天文文物論集》第 243～251 頁，文物出版社 1989 年版。

〔19〕主要參考李廷舉、吉田忠主編《中日文化交流大系》［8］，即《科技卷》，浙江人民出版社 1996 年版。《中日文化交流大系》全十卷，由著名學人周一良教授總主編。

〔20〕同上書，第 27～28 頁。

〔21〕同上書，第 29～30 頁。

〔22〕同上書，第 32～33 頁。

〔23〕見（日）中村璋八《日本陰陽道書之研究》，汲古書院 1985 年版。

〔24〕同注〔19〕，第 33～34 頁。

〔25〕同注〔19〕，第 37～38 頁。

〔26〕楊昭全《中朝關係史論文集》第 33 頁。世界知識出版社 1988 年版。

〔27〕同注〔17〕，第 121 頁。

作者單位：中國文物研究所

敦煌先唐詩考

徐　俊

敦煌詩歌的主體部分是唐五代詩歌，根據拙文《敦煌寫本唐人詩歌存佚互見綜考》所作的不完全統計，已見於《全唐詩》及補遺的詩歌有 80 家 329 首[1]，此後續有發現，又計 12 家 29 首。當然爲數更多的則是僅見於敦煌寫本的唐五代佚詩。在敦煌寫本唐五代詩歌之外，我們還注意到其中唐以前詩歌作品的存在，即本文所稱的“先唐詩”。敦煌寫本先唐詩歌作品的數量不能與唐五代詩相比，在流傳方式上也大不相同，對我們從整體上認識敦煌文學文獻的構成，開展敦煌詩歌的全面研究，不無意義。

敦煌先唐詩寫本主要集中於傳統的經典文獻及其注疏本，如《詩經》、《楚辭》、《文選》、《玉臺新詠》等，其中尤以《文選》寫本爲多。除此之外，敦煌先唐詩歌作品大致有以下三種類型：

其一是敦煌寫本類書等非文學典籍中徵引的先唐詩歌作品。唐宋之際，唐前別集原本見存的已經爲數不多，敦煌寫本中僅俄藏梁吴均詩一種略具別集特徵[2]，這與當時唐前別集的流傳狀況基本相符。宋陳振孫《直齋書録解題》卷十九詩集類著録唐以前詩集十一家，云：“大抵隋以前文集存全者亡幾，多好事者於類書中鈔出，以備家數也。”[3]可見類書一直是唐前詩歌得以留存的淵藪。敦煌寫本類書中的先唐詩，逯欽立先生曾據羅振玉等早期刊本予以輯録校勘，收入《先秦漢魏晉南北朝詩》（以下簡稱“逯輯”）。近年王三慶先生《敦煌類書》對類書所徵引文獻作了逐條考證[4]，其中包括了爲數不少的先唐詩歌作品。總體而言，除少量的佚詩佚句外，其價值主要在異文校勘方面[5]。但是有一點需要特別予以强調，類書的産生和大量流行是基於文人學士寫作資用的需要，也就是説類書之於文學創作有着直接的作用。那麽敦煌寫本類書（尤其

是其中具有鮮明敦煌本土特色的小類書），對敦煌的文學創作曾經發生過怎樣的作用和影響呢？這應該是進一步研究中原文學、傳統文學與敦煌當地文學創作關係的一個值得重視的切入點。

其二是少量散見於敦煌詩歌寫本中的先唐詩人作品，如 P.2640 詩文叢鈔，在唐李義府《常何墓碑》之外共存詩四首，第一首爲隋唐之際詩人虞世南的《怨歌行》，第二首作者未詳，題作《五言擬費昶秋夜聽擣衣》，費昶爲梁詩人，有可能爲虞世南的擬作。第三、四兩首爲鈔寫者隨意添寫，前者爲梁簡文帝詩《詠雪》（顛倒使韻），後者爲梁王江乘與何遜的《相送聯句》詩。如此集中鈔寫先唐詩人的作品，説明敦煌地區在《文選》和《玉臺新詠》之外，還有其他先唐詩歌傳本流行。另外，在爲數衆多的詩集詩鈔寫本中，先唐詩歌作品的數量之少，與唐五代詩的懸殊比例，足以引起我們的注意。根據拙著《敦煌詩集殘卷輯考》已有的整理統計，在全部六十四個詩集詩鈔中，鈔有先唐詩文作品的僅一、二種；在全部 1925 首詩中，先唐詩作品不足十首。造成這一局面的原因，除了敦煌寫本封存時間較晚等因素外，先唐詩與唐五代詩在當時的不同流傳方式，是一個有趣的研究課題，我們可以約略推知先唐詩文在唐五代時期敦煌文人學士中流傳的載體主要是《文選》、《玉臺新詠》等著名文學總集，與大量以單篇和叢鈔形式流傳的唐五代作品有着很大的差異。這種差異是敦煌一地的現象，抑或表現在更大的範圍内，需要結合其他傳世文獻作進一步的考察。

其三，以《老子化胡經玄歌》和衛元嵩《十二因緣六字歌詞》爲代表的唐前宗教詩歌作品[6]。這兩個代表作品已有多種整理本和一定研究，此外爲數衆多的單篇零散作品，需要從基礎的清理工作做起，其中需要深入考證的是情況複雜的託名之作。

以上是對敦煌先唐詩的一個簡要概述和一些不成熟的研究設想，本文的重點是對上列第一、第二兩個類型的先唐詩作品予以整理，除了依據筆者對敦煌寫本《李嶠雜詠注》的研究外[7]，主要參考了王三慶先生《敦煌類書》的研究成果，但筆者都曾重新一一核對過原卷，特此説明。

本文共輯録先唐詩歌七十三題，參照逯欽立先生《先秦漢魏晉南北朝詩》，

按作者大致時代排列，並依據逯書體例，兼録韻文歌謡。

荆軻歌

風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還。

P.2524、S.2588《語對》送别門“易水”條引。逯輯先秦詩卷二收録。

漢高祖劉邦大風歌

大風起兮雲飛揚，威加四海兮皈故鄉，安得猛士兮守四方。

P.2635《類林》音聲歌舞第卅五引，原注出《高祖本記（紀）》。逯輯漢詩卷一收録，未參校。又 S.555《李嶠雜詠注·布》“孫布登三相，劉君關四方”句注：“漢高祖：吾□（以）布衣手提三尺劍取天下。哥（歌）曰：安得猛士兮守四方。”

楚霸王項羽歌

力拔山兮氣蓋世，時不利兮騅不逝，騅不逝兮其那何！虞兮虞兮奈汝何！

P.2635《類林》音聲歌舞第卅五引，原注出《項羽傳》。逯輯漢詩卷一收録，未參校。

漢武帝劉徹横汾之歌

蘭□□□菊有芳。

S.545《歲華紀麗體甲》“幽氣含秀，掩横汾之哥（歌）”條：“漢武帝渡汾河，横流而作哥（歌）曰：‘蘭□□□菊有芳。’故云横汾之哥（歌）。”逯輯漢詩失載。

李延年歌

北方有佳人，絶世稱獨立。一顧傾人城，再顧傾人國。寧知傾城國，佳人難再得。

P.2528《文選·西京賦》“壹顧傾城”句注引前四句。逯輯漢詩卷一收録，已參校。又 P.2598《新集文詞九經鈔》引：“《神女賦》云：傾城復傾國，佳人難再得。”案此二句實出自李延年歌，文字與諸書所引不同，惟與《玉臺新詠》卷一所收同。

時人為李延年歌

一雌［復］一雄，雙飛入紫宫。

P.2635《類林》音聲歌舞第卅五："李延年者，前漢武帝李夫人之弟（兄）也。延年善能歌，武帝幸之。時人歌曰（略）。"原注出《前漢書》。逯輯晉詩卷十八據《晉書》等收録，題作《苻堅時長安爲慕容冲歌》。王三慶《敦煌類書·校箋篇》云："今檢《史記》卷四九《外戚世家》、卷一二五《佞幸列傳》、《漢書》卷九三《佞幸傳》、卷九七上《外戚傳》，俱未見時人之語。惟《御覽》同卷復引崔鴻《十六國春秋》，並及此詩，《晉書·苻堅載記下》、《魏書》及《北史》慕容曄傳並及之，則原爲漢詩，後又用於苻堅事耶?"（663 頁）

班婕妤怨詩

新裂齊紈素。

S.555《李嶠雜詠注·素》"行看婕妤扇，空切故人衣"句注："班婕好詩：新裂齊紈素。"逯輯漢詩卷二班婕妤《怨詩》："新裂齊紈素，鮮潔如霜雪。"

馬廖引長安語

吴王好劍客，百姓有瘡瘢。楚王好細腰，宫中多餓死。城中好高髻，四方高一尺。城中好廣眉，四方闊半額。城中好長袖，四方用疋帛。

S.1380《應機鈔》卷下引馬廖語。案據《後漢書·馬援傳》附馬廖傳引馬廖《上明德太后疏》引，分爲兩段，前四句冠以"傳曰"，後六句冠以"長安語曰"。逯輯漢詩卷三據《後漢書》、《玉臺新詠》等收録後六句。

趙壹秦客詩

文藉（籍）雖滿腹，不及一囊錢。

S.555《李嶠雜詠注·錢》"趙壹囊初乏，何曾筋欲收"句注："漢趙一（壹）詩曰：文藉（籍）雖滿腹，不及一囊錢。"案《後漢書·趙壹傳》引《刺世嫉邪賦》："文籍雖滿腹，不如一囊錢。"《初學記》卷二十七錢第五引趙壹詩作："伊憂北堂上，抗葬倚門前。文史徒滿腹，不如一囊錢。"逯輯漢詩卷六收録，題《秦客詩》。

蔡邕飲馬長城窟行

□（客）從遠方來，遺我雙鯉魚。

S.555《李嶠雜詠注·素》“遠方魚漸躍，上花（苑）雁初飛”句注：“古詩：□從遠方來，遺我雙鯉魚。”案《文選》卷二十七古辭《飲馬長城窟行》：“客從遠方來，遺我雙鯉魚。呼兒烹鯉魚，中有尺素書。”《玉臺新詠》卷一作蔡邕詩。逯輯漢詩卷七蔡邕下收録。

孔融詩

座上賓恒滿，罇中酒不空。

Dx.10298V《李嶠雜詠注·酒》“孔座洽良儔”句注引。逯輯漢詩卷七孔融下收録。

漁陽百姓為張堪歌

桑無附枝，麥（麥）秀兩歧。張公爲正（政），樂不可思。

P.2537《略出籯金》卷二刺史篇第廿二“附枝桑·兩歧麥”條引。逯輯漢詩卷八收録。

范史雲歌

甑中生塵范史雲，雹底生魚范葉無（萊蕪）。

P.2621《事森》引。逯輯漢詩卷八收録。又 P.2537《略出籯金》卷二縣令子男之篇第廿四“塵甑”條引作“甑生塵，范史雲”。

漢獻帝初京師童謡

千里草，何青青。十日卜，不得一日生。

P.2635《類林》怪異歌謡第四十引，出《西京雜記》。逯輯漢詩卷八收録。

田橫挽歌詞

薤露何晞晞，死人一去不言歸。

P.2524《語對》喪葬門“薤露”條引田橫挽歌詞。逯輯漢詩卷九樂府古辭《薤露》，文字多異。未參校。

古　詩

烏生八九子。

S.545《歲華紀麗體甲》“井冰舒玉，映集鳳之寒桐；庭雪飄花，亂栖烏之晚桂”條引古詩。逯輯漢詩卷九樂府古辭《烏生》首句。

陌上桑

日出城南隅，照我秦氏樓。秦氏有好女，自［名］爲羅敷。羅敷善蠶桑，采桑南陌頭。……使君從南來，五馬立踟蹰。

P.2524《語對》閨情門“秦樓”條引古詩。逯輯漢詩卷九樂府古辭《陌上桑》，節引，已參校。

古　詩

翩翩堂前燕，冬藏夏來見。兄弟兩三人，分居在他縣。

P.2524、P.4870、S.78《語對》兄弟門“堂燕”條引古詩。逯輯漢詩卷九樂府古辭《艷歌行》二首之一，前四句。“兩三”，S.78 作“三兩”；“分居”，S.78、P.4870 作“分別”。

古歌辭

飛來白鵠，從西北來。十十五五，羅列成行。妻卒被病，不能相隨。五里返顧，六里徘徊。吾欲銜汝去，口噤不能開。吾欲負汝去，毛羽何崔（摧）頹。

P.2526《修文殿御覽》鶴類引《古歌辭》。案此爲節引《艷歌何嘗行》，逯輯漢詩卷九收録，均作五言句。

王昭君辭元帝五言詩二首（存目）

王昭君者，南郡人也。以其端美，選入後宫。前漢元帝時，宫人美女，悉遣工人圖畫其形，宫人多以金貨求畫工。工莫問美醜，得金者使圖作美形。元帝披圖而召夜幸。昭君自恃端美，不求畫工，希得親仰（御），御亦疏之。元帝既與兇（匈）奴和親，欲嫁宫人與之，以其無圖形者醜，遂召昭君出嫁兇（匈）奴。乃出，姿顔婉孌，當世獨絶。元帝意悔欲留，不以追位，遂之。昭君臨去，泣淚作五言詩二首辭元帝，文多不載。

P.2635《類林》美人第卅六，原注出《前漢書》。文字與《琱玉集》卷一四（《叢書集成》本 67 頁）引《前漢書》最近，“五言詩二首”，《琱玉集》作“五言詩十二首”，詩不存。本事見《西京雜記》卷上《畫工弃市》條、《世説·賢媛篇》第十九及劉孝標注引《琴操》，又《增廣類

林》卷九“王昭君”條引《漢書》、《御覽》卷三八一等。其歌詩有《怨曠思惟歌》，見於《琴操》下、《類聚》三十、《樂府詩集》卷五十九、《詩紀》卷二、《書鈔》一〇六、《文選》卷二十八《扶風歌》注、《御覽》卷四八三、五七一等，均爲四言。逯輯漢書卷十一琴曲歌辭輯録其事類及詩亟詳，惟皆不及五言詩之事。參見王三慶《敦煌類書·校箋篇》667頁。

別鶴操叙

商陵牧子娶妻五年，無子，父兄將欲爲改娶。〔妻〕聞，中夜驚起，倚户悲嘯。牧子聞，援琴鼓之，痛恩愛之乖離，嘆別鶴以舒憤，故曰《別鶴操》。

P.2526《修文殿御覽》鶴類引《琴操》，有叙無詞。文字與今存《琴操》多異，逯輯漢詩卷十一引而未校。

刺巴郡郡守詩

盧鵲何喧喧，有吏來在門。披衣欲出門，府吏欲得錢。

S.555《李嶠雜詠注·鵲》“不聞盧鵲吠，貪吏絶來求”句注：“仲和爲莘（華）陽太守，性貪，使吏巡門索，門人哥（歌）曰：盧鵲何喧喧，有吏來在門。披衣欲出門，府吏欲得錢。”又見P.2524《語對》刺史門“盧鵲”條：“盧鵲何喧喧，有史來到門。問史何所以，已言欲得錢。”P.2537《略出籯金》縣令子男之篇第二十四“庭鵲喧”條：“盧鵲何喧喧，有吏來在門。披衣出户看，吏言欲得錢。”案《華陽國志·巴志》：“孝桓帝時，河南李盛仲和爲巴郡守，貪財重賦，國人刺之曰：‘狗吠何喧喧，有吏來在門。披衣出門應，府記欲得錢。語窮乞請期，吏怒反見尤。旋步顧家中，家中無可爲。思往從鄰貸，鄰人已言匱。錢錢何難得，令我獨憔悴。’”逯輯漢詩卷十二收録，題《刺巴郡郡守詩》。

古詩十九首

行行重行行，與君生別離。相去萬餘里，各在天一崖（涯）。道路隔且長，會面安可欺。胡馬思北風，越鳥巢南枝。相去日已遠，衣帶日已緩。

P.2524、S.2588《語對》送別門“胡越”條引古詩。天一崖：P.2524作“一天崖”。逯輯漢詩卷十二收録，已參校。

與君爲新婚，兔絲附女蘿。

P.2524、S.79《語對》婚姻門“絲蘿”條引古詩。逯輯漢詩卷十二收録（首句“冉冉孤生竹”），未參校。

迢迢牽牛星，皎皎河漢女。

S.555《李嶠雜詠注·素》“擢手□□女，纖腰洛浦妃”句注：“古詩：□□牽牛星，皎皎河漢女。”案闕字原卷殘，逯輯漢詩卷十二《古詩十九首》：“迢迢牽牛星，皎皎河漢女。”

古　詩

上山採蘼蕪，下山逢故夫。長跪問故夫，新人復何如？

P.2524、S.79《語對》弃妻門“採蕪”條引古詩。逯輯漢詩卷十二《古詩五首》之一，已參校。又 P.3890《語對乙》：“上山採蕪蘼，是婦人作與前夫。言妻被弃，霜露梅心。凡語用達人至德。”也即此詩。

飄我羅裳裾。

S.555《李嶠雜詠注·羅》“妙舞隨裾動，嬌聲入扇輕”句注：“古詩：飄我羅裳裾。”逯輯漢詩卷十二《古詩五首》之四：“穆穆清風至，吹我羅衣裾。”《玉臺新詠》卷一作“吹我羅裳裾”。

李陵別詩

攜手河梁上，游子暮何之？

P.2524、S.2588《語對》送別門“河梁”條引漢都尉李陵《別詩》。暮：S.2588 卷誤作“慕”。逯輯漢詩卷十二收録，已參校。

漢古詩

甘苽抱苦蒂，美棗生刺棘。利傍有倚力（刀），貪人還自賊。

S.1380《應機鈔》卷下引古詩。逯輯漢詩卷十二收録，爲《古詩二首》之一，未參校。

古　詩

莫愁十三能織綺，十四學裁衣。

S.555《李嶠雜詠注·錦》“色美迴文□，花驚製綺人”句注：“古詩：“莫愁十三能織綺，十四學裁衣。”案梁武帝蕭衍《河中之水歌》：“河中

之水向東流，洛陽女兒名莫愁。莫愁十三能織綺，十四采桑南陌頭。十五嫁爲盧家婦，十六生兒字阿侯……”逯輯梁詩卷一，《玉臺新詠》卷九作無名氏歌詞。又《古詩爲焦仲卿妻作》：“孔雀東南飛，五里一徘徊。十三能織素，十四學裁衣。十五彈箜篌，十六誦詩書……”逯輯漢詩卷十，又見《玉臺新詠》卷一。《李嶠雜詠注》所引古詩，似爲上引二詩之舛合。

王粲詩

穆公飲盜馬，五夫濟其恩。楚王赦絶纓，國有投命臣。

P.2524、S.78《語對》報恩門“盜馬”條：“秦穆公有 馬，五夫盜食之。公曰：‘吾聞駿馬肉不得酒而死。’遂命賜其酒。後與惠王戰，忽有五人擒惠王。穆公怪之，乃五夫也。王粲詩曰（略）。”（據 P.2524）S.78“濟”作“薄”、“赦”作“捨”、“投命臣”作“捉命人”。又 P.2621《事森》引：“秦穆公有駿馬，被賊盜將，乃自將兵逐遁，至岐山，見賊五人，煞馬而食其肉，穆公捨而不煞，喚至馬前，穆公謂賊曰：‘我聞吃馬肉者，不得酒，吃必死。’乃命左右索酒，變（遍）［飲］五人，放之令去。後經數載，穆公伐晉，展陣未戰，見五人活擒晉惠公至馬前，穆公怪而問曰：‘汝等何人?’監人曰：‘臣等五人，即是皆昔盜馬之子，今來報恩。’故詩曰‘［昔］日飲盜馬，五夫濟一身。楚莊捨絶［瓔］，國有救［命］人’是也。”詩不見於逯輯王粲詩及其他傳世諸書。

阮瑀詩

四皓居南岳，老來（萊）竄河賓（濱）。

P.2524《語對》高尚門“南岳”條引。逯輯魏詩卷三收録，爲阮瑀詩（《詩紀》作《隱士詩》）首聯。已參校。

魏文帝曹丕詩

酒人獻三清，絲中（竹）列南厢。

P.2524《語對》宴樂門“三清”條引魏文帝佚詩，逯輯魏詩卷四已據補。

魏明帝曹叡猛虎行

雙桐出空井。

S.1086《兔園策府》“鳳栖雙殖之桐，龍遊五花之樹”條注：“《淮南子》曰：‘鳳皇非梧桐不栖，非竹實不食。’魏文帝詩曰：‘雙桐出空井。’”逯輯魏詩卷五收録，爲魏明帝曹叡《猛虎行》首句，作魏文帝誤。

曹植遊仙詩

帶我瓊瑶珮，餐我沆瀣漿。

P.2524《語對》神仙門“沆瀣漿”條引古《遊仙詩》。逯輯魏詩卷六曹植《五遊詠》中句，未參校。

曹植誡志詩

芝桂雖芳，難以餌魚。尸位素飡，難以安居。鴛雛遠害，不羞卑栖。靈虬避難，不耻污泥。諸蔗雖甘，杖之必折。巧言雖美，用之必滅。

P.2711《勵忠節鈔·誡慎部》分爲三段節引。前四句冠以“曹植《誡志詩》曰”，後兩個四句分别前冠“又詩曰”。逯輯魏詩卷七收録，題作《矯志詩》。此爲詩之前半，未參校。

曹植公宴詩

君子敬愛客，終宴不知疲。清夜遊西園，冠蓋相追隨。明月澄清景，[列宿正參差]。

Dx.2999Dx. + 3058V + Dx.11210V《李嶠雜詠注·月》“願言從愛客，清□□□嬉”句注：“魏曹祖（植）詩曰：君子敬愛客，清夜遊西園，明月澄清景。”逯輯魏詩卷七曹植《公宴詩》：“公子敬愛客，終宴不知疲。清夜遊西園，飛蓋相追隨。明月澄清影，列宿正參差。”“影”下注：“各書作景。”又 P.2524《語對》諸王門“西園”條引二句：“清夜遊西園，冠蓋相追隨。”宴樂門“西園”條引四句：“公子敬愛客，終宴不知疲。清夜遊西園，冠蓋相追隨。”

曹植雜詩

南國有佳人，華容若桃李。

P.2524《語對》閨情門“南國”條引古詩。逯輯魏詩卷七曹植《雜詩七

首》之四，前二句。未參校。

曹植詩

雙鶴俱遨遊，相失東海傍。

P.2524、S.2588、S.78《語對》客遊門“雙鶴”條引。P.2524 脱“鶴”字。逯輯魏詩卷七收録，未參校。

曹植七步詩

萁在釜下燃，豆在釜中泣。本是同根生，相並（煎）何乃急。

P.2524《語對》諸王門“七步”條引。逯輯魏詩卷七收録，已參校。

曹植詩

僧素若烟雲。

P.3715《北堂書鈔體丁》“稼穡有京坻之積”句注引陳思王詩，逯輯魏詩失載，爲曹植佚詩。

應璩百一詩

細微不可（可不）慎，隄崩螻蟻隙。腠理早從事，安復勞鍼石。哲人睹未刑（形），愚夫暗明白。曲拔不見賓，燋頭爲上客。思願獻良規，江海儻不逆。

P.2711《勵忠節鈔·誠慎部》引，原無題署，王三慶考爲節引應璩《百一詩》。逯輯魏詩卷八收録，未參校。又逯輯所收第六首“上叟前致辭”聯下（第 470 頁倒 2 行），脱漏“中叟前置辭，量腹節所受”兩句，附識於此。

阮籍詠懷詩

薄帷鑒明月。

S.555《李嶠雜詠注·羅》“蓮花隨帳發，秋月鑒帷明”句注：“阮藉（籍）詩：薄帷鑒明月。”Dx. 11210《李嶠雜詠注·月》“玲瓏鑒薄帷”句注：“阮嗣宗詩曰：薄惟（帷）鑒明月。”阮籍《詠懷詩八十二首》之一：“薄帷鑒明月，清風吹我襟。”見逯輯魏詩卷十。

二妃遊江濱，逍遥順［風翔］。

S.4636b《北堂書鈔體庚》“湘江投二女之環”條引阮嗣宗詩。逯輯魏詩卷十收録，爲阮籍《詠懷詩八十二首》之二，前二句。未參校。

天馬出西北，由來從東道。春秋非有期，富貴焉可保。

P.2635《類林》音聲歌舞第卅五：“漢武帝遣二師將軍李廣［利］伐大宛國，得汗血馬。汗血馬，天馬種也。乃作《天馬之歌》曰（略）。”阮籍《詠懷詩八十二首》之四，逯輯魏詩卷十收録，未參校。王三慶《敦煌類書·校箋篇》誤爲世傳《天馬歌》（逯輯漢詩卷一、卷四，95、150頁）之外的佚作（663頁）。

孫皓爾汝歌

昔與汝鄰國，今與汝作臣。上汝一杯酒，令汝壽萬春。

P.2524《語對》談論門“汝語”條：“吴主孫皓。晉伐吴，孫皓降晉，晉武帝封皓爲歸命侯。晉帝會郡（群）臣，皓在坐，帝謂皓曰：‘朕聞吴人好作女語，卿試爲之。’皓時正執酒杯，因勸帝曰（詩略）。”逯輯魏詩卷十二收録，未參校。

吴王孫皓時揚州童謡

蔣山流淚江。

P.2635《類林》怪異歌謡第四十引：“吴王孫皓，揚州童謡曰：蔣山流淚江。有識者知吴北屬，皓遂爲晉武所滅，揚州果北屬晉。出《丹陽記》。”疑有脱字。逯輯未録。

舊題魏文帝詩格引詩

天青白雲外，山俊（峻）紫微中。鳥飛隨影去（去影），花落逐摇風。

原鈔於 S.3011《論語集解》卷六、七背，倒書四段：“詩格一部：第一的名對，第二隔句對，第三雙擬對，第四聯綿對，第五互成對，第六異類對，第七賦體對。”“第一的名對，上句（下未抄）。”“詩格一部：第一的名對（下未抄）。”“詩格一部，（接抄此詩，略）。”《論語集解》卷七前題記：“金光明寺學郎□□□□□戊寅年十一月六日僧馬永隆手寫論語一卷之耳。”卷背另有辛酉年十二月十五日神沙鄉百姓雇傭吴柱兒契。馬永隆又見 P.2250 卷背：“金光明寺法律永隆。”金光明寺始見於敦煌陷蕃之後，池田温《中國古代寫本識語集録》第 2170 號擬定本卷“戊寅年”爲五代後梁貞明四年（918）。案此處所存“七對”名目，與

日僧空海《文鏡秘府論》東卷《二十九種對》的前七對完全一致（參張伯偉《全唐五代詩格校考》89頁）。《文鏡秘府論》東卷《二十九種對》第六異類對云："異類對者，上句安天，下句安山；上句安雲，下句安微；上句安鳥，下句安花；上句安風，下句安樹。如此之類，名爲異類對……詩曰：'天青白雲外，山峻紫微中。鳥飛隨去影，花落逐摇風。'"（王利器《文鏡秘府論校注》，237—238頁）所引詩正同。張伯偉考證出自唐上官儀《筆札華梁》和唐佚名《文筆式》（前引書37、52頁）。又此詩之後兩句，魏文帝《詩格·八對》引，云："異類六，古詩：'鳥飛隨去影，花落逐摇風。'"（《吟窗雜録》卷一）魏文帝《詩格》今人考證多以爲託名之作，故此詩或爲唐人作。姑附於此。

成公綏中宫詩

天地不獨立，造化由陰陽。□川垂覆載，日月輝重光。治國先家道，立教起閨房。齊晉霸諸侯，皆賴姬與姜。關雎是（思）賢妃，此言安可忘。

P.3871＋2980＋2549《勵忠節鈔·貞烈部》引，原無題署，爲節引晉成公綏《中宫詩》。逯輯晉詩卷二收録，已參校。

傅咸詩並叙

楊駿就吾索詩云："茅文通相説，文動爲規，藏可盡送。"便作此詩，欲其有悟，然猶有慮，以示文通。［文通］曰："得無作，唯此白鶴，直爲罵可。君此遠有文義，故欲令兄見之。唯此白鶴者，良冀臨池，而中有鶴白令子崔瑋（崔子瑋）爲賦，指以罵冀。"遂並文與駿，寂然。云："不知多，務不省也。將如搔腿，自無覺也。"詩曰：

肅肅商風起，悄悄心自悲。圓圓三五月，皎皎耀清暉。今昔一何盛，氛氳自消微。微黄黄及華，飄摇隨風飛。

P.2526《修文殿御覽》鶴類引。王三慶《敦煌類書·校箋篇》："此則諸書未見援引。"（575頁）逯輯晉詩卷三據《鳴沙石室佚書》本收録，案云："序、詩皆有訛誤。"

張華招隱詩

棲遲四野外，陸沉背當時。

P.2524《語對》高尚門“四野”條引。逯輯晉詩卷三收録，爲《招隱詩二首》之二首聯，未參校。

陸機從吴赴洛詩

總轡登長路，嗚咽辭密親。借問子何之，世網纓我身。

P.2524、S.2588、S.78《語對》客游門“北上”條：“陸機字士衡，《從吴赴洛詩》曰（略）。”逯輯晉詩卷五陸機《赴洛道中作詩二首》之一前四句。“我”，S.78作“子”。

陸機擬明月何皎皎

安寢北□（堂）上，明月入我牖。

Dx.2999 + 3058V《李嶠雜詠注·月》“流影入蛾眉，皎潔臨疏牖”句注引陸士衡詩。逯輯晉詩卷五陸機《擬明月何皎皎詩》首句：“安寢北堂上，明月入我牖。”

陸機招隱詩

朝採南澗藻，夕息西山足。傾條象雲構，密葉成翠握（幄）。

P.2524《語對》高尚門“南澗”條引。逯輯晉詩卷五收録，已參校。

左思招隱詩

策杖招隱士，荒塗横古今。岩［穴］無結構，丘中有鳴琴。

P.2524《語對》高尚門“丘琴”條引。逯輯晉詩卷七收録，爲左思《招隱詩二首》之一前四句，已參校。

始經東山下，果下自成榛。前者寒泉井，聊以瑩心神。

同上書“東山”條引。爲左思《招隱詩二首》之二前四句，已參校。

張協詠史詩

昔在西京時，國（朝）野多歡娱。蕩蕩（藹藹）東都門，群公祖二疎。朱軒耀金城，供帳臨長衢。達仁（人）知止足，貴榮忽如無。抽簪解官服，散髮歸海隅。行人爲隕淚，賢哉二大夫。揮金樂當年，歲暮不留儲。顧謂四座賓，多財爲類（累）愚。

P.2537《略出籯金》卷一大夫篇第十五引張景陽《詠史詩》。逯輯晉詩卷七收録，已參校。

襄陽兒童為山簡歌

山公往［何］許，往詣南陽地（池）。日夕到（倒）載歸，酩酊無所知。

P.2524《語對》宴樂門“到（倒）載”條引《襄陽記》：“山簡字季倫，河内人也。往峴山南習家地（池）飲酒，必醉而歸。童兒歌曰（略）。”逯輯晉詩卷九收録，未參校。

時人為阮修歌

長安校書罷，洛陽買卜來。百錢繫杖頭，能使世人解。

P.2537《略出籯金》卷二隱逸篇第廿五“教學”條：“晉阮宣子好酒，長（常）以百錢繫杖頭入市，若遇士子，非是識故，便邀入店，樂飲而去。時人歌曰（略）。”逯輯晉詩卷九據以收録，出處誤爲“縣令子男之篇廿四”。又案云：“此歌不類晉作，姑列此俟考。”

晉惠帝時洛陽童謡

鄴中女子莫阡妖，前至三月抱胡腰。

P.2635《類林》怪異歌謡第四十引。逯輯晉詩卷九收録。

郭璞遊仙詩

青溪千仞餘，中有一道士。

P.2524《語對》神仙門“青溪”條引。逯輯晉詩卷十一郭璞《遊仙詩十九首》之二首聯，已參校。

曹毗雙鴻詩叙

近行東野，見有養雙鴻者，其儀甚美，［又善］鳴舞，雖志希青翠之遊，身非己有，物之可感，良謂此也。

P.2526《修文殿御覽》鴻類引。《全晉文》卷一〇七據《類聚》卷九十收録。逯輯晉詩或以僅存序文，摒而未收。

顧愷之拜宣武墓詩

山崩溟海竭，魚鳥將何依。

P.3871 + 2980 + 2549《勵忠節鈔·志節部》：“顧愷之，吴人，先事桓温，無（亡），愷至墓所，哭訖，乃賦詩云（略）。”逯輯晉詩卷十四收録，未參校。

吴隱之飲貪泉賦詩

故人憎此水，一飲直（值）千金。縱使夷齊飲，終當不改心。

P.2537《略出籯金》卷二刺史篇第廿二“貪泉”條：“晉吴隱任西川廣州太守，郡界有泉，名曰貪泉，飲此水者即貪不知足。隱之故往飲之，乃爲詩曰（略）。隱之在任，唯清慎。”逯輯晉詩卷十四收録，未參校。

巴東記引行人峽中歌

巫山三峽巫峽長，猨叫三聲淚霑裳。

P.2524、S.78《語對》客遊門“三聲”條引。逯輯晉詩卷十八據《水經注》收録，爲《巴東三峽歌二首》之一。“巫峽”，S.78 作“巫山”。

苻堅時長安謡

鳳凰鳳凰止阿房。

P.2635《類林》怪異歌謡第四十引，出《秦記》。逯輯晉詩卷十八收録。

王敬伯劉妙容歌詩

低露下深幕，乘（垂）月照孤琴。空弦兹宵沃（淚），誰憐此夜心。

婉婉轉悽悽，［悽悽］情復哀。願爲煙與霧，氛氳共同懷。

P.2635《類林》音聲歌舞第卅五：“王敬伯者，會稽餘姚人也。維舟中渚，升亭而宿。是夜月華露輕風軟，敬伯鼓琴，感劉惠明亡女之靈造敬伯從就，體如生平，從婢二人。敬伯撫琴而歌曰（略）。女和曰（略）。晉末人。”原注出《續齊［諧］記》。逯輯晉詩卷二十一據《太平御覽》卷五七七收録，未參校。

湛方生鸛鶴吟叙

鄰人王氏有養鵠者，摧翮虞人之手，心悲志喪。後三年，羽翮既生，翻然高逝，有感余懷，乃爲之吟。

P.2526《修文殿御覽》鶴類引。逯輯以有叙無詞而未録，嚴可均輯《全晉文》卷一四〇據《藝文類聚》卷九十收録。

謝惠連代古詩

客從遠方來，贈我文鵠綾。

S.555《李嶠雜詠注·綾》“落花遥寫鳳，飛鶴遠圖雲”句注：“古詩：客

從遠方來，贈我文鵲綾。”逯輯宋詩卷四謝惠連《代古詩》：“客從遠方來，贈我鵲文綾。”

顏延之五君詠

嵇康

鸞翮有鎩，龍性難馴。

阮籍

物故不論舊，塗窮寧不哀。

阮咸

屢薦不入官，一麾乃出守。

劉靈（伶）

韜精日沉飲，誰知非荒譖。

P.2537《略出籯金》卷二七賢篇第廿七引。逯輯宋詩卷五顏延之《五君詠五首》，此缺詠向秀一首。已參校。

鮑照代白頭吟

直如朱絲繩，持如玉壺冰。

P.2524《語對》人才門“冰壺”條引古詩。逯輯宋詩卷七收録，爲鮑照《代白頭吟》首聯，已參校。

鮑照翫月詩

娟娟似娥眉。

Dx．11210《李嶠雜詠注·月》“流影入娥眉”句引：“鮑明遠翫月詩曰：娟娟似娥眉。”逯輯宋詩卷九收録，爲鮑照《翫月城西門廨中詩》頷聯。

沈約宿東園詩

平崗走寒兔。

P.3738《李嶠雜詠注·兔》“上蔡鷹初擊，平崗兔不稀”句注：“古詩：平崗走寒兔。”案《文選》卷二十二梁沈約《宿東園一首》：“茅棟嘯愁鴟，平崗走寒兔。”逯輯梁詩卷六收録。

王江乘何遜聯句詩

昔共入關笑，今成送別悲。君行舊聚處，爲我一頻（顰）眉。

原鈔於 P.2640 梁簡文帝蕭綱詩後，逯輯梁詩卷九收録。此四句爲王江乘作，其後另有四句："於今還促膝，自此客江湄。願子俱停駕，看我獨解維。"爲何遜作。王江乘事迹未詳。

吴均詩

采葵莫傷根，結交莫羞貧。傷根葵不生，羞貧交不成。

前二句見 P.2537《略出籯金》卷二朋友篇第廿八"采葵·伐木"條引吴均詩，全四句見 P.2524《語對》朋友門"采葵"條引古詩。逯輯漢詩卷十二《古詩二首》之一據《類聚》卷八十二、《御覽》卷四〇六、九七九等校校録，並參校了《略出籯金》，惟二、三句互乙。逯輯梁詩卷十一據《籯金》録首二句，作吴均詩。案云："古詩云（略）云云，或即吴均所作。"又 P.5033《勵忠節鈔·交友部》引《列子》曰："結交莫羞貧，羞貧交不成。蒔蘭莫當門，當門蘭不生。"不見於今本《列子》，或與此詩相關。

梁簡文帝蕭綱詠雪詩

鹽飛亂蝶舞，落花（花落）飄粉奩。

見 P.2640 詩文叢鈔，王重民《伯希和劫經録》著録云："常何墓碑（李義府撰）。殘寫本，卷端有詩二篇：一殘，一爲《擬費昶秋夜聽擣衣》。"案原卷實存詩三首又二句，第一首不殘，失題及作者，經考爲虞世南《怨歌行》，《文苑英華》卷二一一收録。在《五言擬費昶秋夜聽擣衣》詩與《常何墓碑》之間，空約十餘行位置，並以較前後詩文略大之字録五言詩句一聯、五言四句詩一首，似爲鈔寫者隨手添寫。五言詩句一聯，即梁簡文帝蕭綱《詠雪》詩。五言四句詩爲梁王江乘與何遜《相送聯句》詩（詳上文）。又《五言擬費昶秋夜聽擣衣》原未署作者，詩屬擬古詩。費昶亦梁詩人。梁簡文帝蕭綱《咏雪》詩，逯輯梁詩卷二十二收録，題下注"顛倒使韻"，詩之三、四句作："奩粉飄落花，舞蝶亂飛鹽。"

庾信詩

網隨三面落，風逐五弦彈。

S.1441、P.3657《勵忠節鈔·德行部》引，P.3657 脱“面”字。王三慶《敦煌類書·校箋篇》云：“今傳本《庾子山集》、逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩·北周詩》並失輯。”（589 頁）另參方南生《唐鈔本類書〈勵忠節鈔〉殘卷考》，《文獻》1994 年第 1 期。

江總別袁昌州詩

黄鶴遠□□。

P.3738《李嶠雜詠注·鶴》“黄鶴遠聯翩，從鸞下紫烟”句注：“古詩：黄鶴遠（下闕）。”案：《李嶠雜詠注》天理本有注云：“江總詩曰：‘黄鶴飛遠。’”考逯輯陳詩卷八江總《別袁昌州詩二首》之一云：“黄鵠飛飛遠，青山去去愁。”所謂古詩疑即指江總此詩。

隋煬帝楊廣曲子名一首

三月三日範（泛）龍洲（舟），政（正）見李（鯉）魚水上由（游）。義（意）若將釣來鳥口，恐怕怪龍却福（復）收。

原鈔於 S.361《書儀鏡》背，共鈔詩五首：1. 闕題（千回萬轉夢難成）殘詩，又見 P.2555 唐詩文選鈔卷。2. 唐崔國輔《長信草》，原無題署。3. 闕題（路玉令何在）殘詩，已遭塗抹。4. 闕題（日落影西山），原卷於第五詩前後各鈔一遍，即 S.5381《康大娘遺詩》。5. 曲子名一首，即此詩。題前有“敕河西節度”一行。原卷共鈔兩遍，第二遍鈔至第四句“恐”字止；第三句“若”字，所鈔第一遍脱，據第二遍補。本卷有關題記：1.“沙州大都督府”二行後：“乾符二年（875）歲次乙未廿日記。”2. 闕題“千回萬轉夢難成”詩後：“維大唐乾寧貳年（895）乙卯三月廿二日李。”3.“十二月書儀”（背面鈔“三月”、“二月”文和“正月”題）後：“維乾寧二年歲次乙卯三月廿三日爲□。”案《太平御覽》卷九三六引《廣五行記》曰：“隋煬帝大業初爲詩令宫人唱之，曰：‘三月三日向江頭，正見鯉魚江上游。意欲垂釣往撩取，恐是蛟龍還復休。’鯉魚即唐之國姓，俄而唐有天下。”逯輯隋詩卷三收録，題作《風艄歌》。

注 釋

〔1〕《敦煌吐魯番研究》第一卷，北京大學出版社 1996 年版。

〔2〕原卷編號爲 Dx.2173，録文參見柴劍虹《俄藏敦煌詩詞寫卷經眼録（一）》，《敦煌吐魯番研究》第一卷，101 頁；拙著《敦煌詩集殘卷輯考》上編卷下，669 頁，中華書局 2000 年版。

〔3〕《直齋書録解題》卷十九《薛道衡集》一卷，557 頁，上海古籍出版社 1987 年版。

〔4〕《敦煌類書》，臺灣麗文文化事業股份有限公司 1993 年版。

〔5〕拙著《敦煌詩集殘卷輯考》收録了敦煌類書徵引的個别先唐佚詩，大量可資校勘的非佚詩未予收録。

〔6〕P.2004《老子化胡經玄歌》，見逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》北魏詩卷四，2247 頁，中華書局 1983 年版；衛元嵩《十二因緣六字歌詞》，録文參見陳祚龍《敦煌文物隨筆》186—189 頁，臺灣商務印書館 1979 年版；又項楚《敦煌詩歌導論》91—97 頁，新文豐出版公司 1993 年版。

〔7〕拙撰《敦煌寫本李嶠雜詠注校疏》，《敦煌吐魯番研究》第三卷，北京大學出版社 1997 年版。

作者附記：

本文初稿曾提交 2000 年 7 月 29 日至 8 月 3 日在敦煌莫高窟召開的紀念敦煌藏經洞發現暨敦煌學 100 周年國際學術討論會。此次修改，增加了新近出版的《俄藏敦煌文獻》第 11—14 册中新見的内容。2001 年 2 月。

作者單位：中國社會科學院文學所

由功利到信仰

——墨子思想重估

趙　峰

墨子思想的一個顯著特徵，就是其理論上的矛盾特別突出，如“兼愛”的平等精神與“尚同”的森嚴等級嚴重衝突，“尊天事鬼”的神秘主義與“非命”、“尚力”的理性精神尖鋭對立，等等。由於對這些矛盾的性質及其産生根源的理解，直接影響到對墨子思想的總體把握，因而自胡適以來，墨子研究也越來越重視對這些矛盾的剖析。

大致説來，人們對墨子思想内在矛盾的分析思路，可以歸納爲兩類：一類是從墨子理論本身出發進行解釋，另一類則是從當時的社會歷史背景中尋找立論依據。前者如胡適把墨子的具體主張與哲學方法區分開來，認爲具體主張只是方法在“人生行爲上的應用”，屬於“墨學的枝葉”，所以其各種主張之間的混亂矛盾僅僅表現了人生的複雜性，充其量也只是方法運用之不當，却並不能損害其作爲“根本觀念”的“應用主義”方法的科學性[1]。後者如侯外廬等人主張“從歷史背景去研究”[2]，强調墨子思想的矛盾“是古代階級斗争的一種幼稚的理論表現形式”，屬於“時代的和階級的局限性”[3]。也許胡適的解釋過於牽强，致使前一種思路後繼無人。相反，後一種思路日趨縝密，迄今幾成定論。當任繼愈提出“墨子思想的矛盾，根植於他所代表的階級的二重性，也表現了人類認識進程中的迂回曲折”時[4]，籠統的“時代的和階級的局限性”便具體化爲小生産者階級的二重性和人類認識的階段性：“墨子哲學思想種種矛盾的根源，首先是他所代表的小生産者階級的二重性：從事社會生産、要求進步和改革，但自身軟弱無力、易於妥協……反映在墨子哲學思想上，便表現爲有神論與無神論、唯心論與唯物論同時並存。”“其次，認識上的根源也很重

要。”因爲“先秦唯物主義哲學從宗教羈絆中擺脱出來是一步一步纔實現的”，而墨子的哲學處在這一過程中唯物主義發展尚不成熟的過渡階段，所以“唯物主義生長了，但自身不完備，尚不能從舊傳統中脱穎而出，宗教與科學糾纏在一起，新舊兩種思想的斗争處於膠着狀態”[5]。

然而，所謂墨子的階級性，只是後人從某種特定的角度出發做出的推測性預設，其真實性相當可疑。根據同樣的文本，郭沫若認定墨子是統治階級的代表，其理論是反動的[6]；相反侯外廬、任繼愈等斷定墨子代表着小生産勞動者階級，其理論的主流是進步的；而李澤厚雖認同墨子代表小生産勞動者階級，却强調其理論的消極性[7]。應該説，這三種説法都有一定的根據，也都能自圓其説，但同樣都免不了臆測之嫌。且不説未必真能考定墨子果然出身於手工業者或别的階級，即便考定了墨子的社會出身，也未必能證明墨子的思想與其身份特徵存在着一一對應的關係。大凡一個嚴肅的思想家，總是力求克服自身的局限，包括時代的和階級的偏見，以便使自己能够提升到全人類的高度來進行思考。儘管事實上他不可能完全做到這一點，但恰恰是因爲有了這種不懈地追求，纔使他真正成爲了人類靈魂的看護者並受到後人持久的崇敬。長期以來，我們的研究過於膠着于時代的和階級的局限性，並不惜將其無限放大，使之成爲某種足以一網打盡一切思想家的萬靈法寶，從而也使所有的思想體系在它的籠罩下變得千篇一律了無生趣。我們常常習慣於以思想家身份的分析來圖解甚至替代思想本身的分析，結果那些本來是思想家在盡力克服的局限性却被轉换成了其自覺立場，而本來具有無限悲憫情懷的思想家也被扭曲爲替本階級利益奔走辯護的政治説客。其實，思想家一心要做的，乃是爲人類立法，至於其思想成果究竟對誰有利，則實在是個見仁見智的問題。也許真正需要我們嚴肅對待的是：思想家是從什麽樣的理論預設出發展開其思想的？他又從什麽地方偏離了其爲人類立法的宗旨而陷入了時代與階級的局限性？這便是本文嘗試重估墨子的起點。

一、動蕩根源與社會整合

生於亂世的墨子格外熱心於救世，自然也格外重視對社會動蕩的原因的探

討，故墨子論事，每以世亂之由開篇。然而墨子所論世亂之由多端，角度不同，層次不一，其目的不外乎引出相應的救世之方。就社會政治層面而言，墨子認爲，導致天下大亂的原因主要有兩個方面：其一是先天性根源，即自然狀態的無序化傾向；其二是後天性根源，即社會形成之後的異化趨勢。

關於先天性的致亂之源，墨子斷言，“天下之所以亂者，生於無政長”：

> 古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲衆，其所謂義者亦茲衆。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以内者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合；天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害……天下之亂，若禽獸然。（《墨子·尚同上》。以下所引《墨子》，只注篇名。）

在墨子眼裏，人在自然狀態下，由於各自抱持的相對價值的不同，必然會導致全面的衝突，像動物一樣陷入某種不可自拔的混亂争斗之中。這很容易使人想起托馬斯·霍布斯所描繪的“一切人反對一切人的戰争”的圖景。這幅圖景没有一絲田園牧歌的影子，顯然不是人類的希望所在。不過，墨子在這裏預設了一條解救人類的出路：自然狀態的黑暗是由價值得不到整合造成的，而價值得不到整合又是未能建立一套有效的政治秩序造成的，因此，必須通過設立政長來理順權力系統，然後憑借有序的權力機制築構起有序的價值體系，從而實現對社會的全面整合。這就是墨子的“尚同”主張。“明乎民之無政長以一同天下之義，而天下亂也，是故選擇天下賢良聖知辯慧之人，立以爲天子，使從事乎一同天下之義。”（《尚同中》）天子既立，而後又“選擇天下贊閲賢良聖知辯慧之人”，置以爲三公、諸侯國君、左右、將軍、大夫乃至鄉里之長，以“一同”其治下之義。

墨子的“尚同”説有兩個要點：一是政治層面的整合，即“尚同其上”（《尚同中》）；二是價值層面的整合，即“尚同一義”（《尚同下》）。這兩點在墨子是緊密聯繫在一起的：價值整合須以政治整合爲手段，而政治整合又要以價值整合爲依歸。墨子似乎認定，價值整合不可能在自然狀態下自發地完成，而必須要有某種外在的權威，即行政官長，充當個人之間價值衝突的仲裁者。充當價值仲裁者的行政官長，不但要有足够的權力使其仲裁獲得不可抗拒的效

力，而且必須有一套統一的普遍價值作爲仲裁的理性尺度。如果説以設置官長爲主要内容的政治整合是由上而下進行的，那麽以確立普遍價值爲内容的價值整合則需要由下而上地進行："家君總其家之義，以尚同於國君"，"國君選其國之義，以尚同於天子"，"天子又總天下之義，以尚同於天"(《尚同下》)。具體操作如下：

> 家君發憲佈令其家曰："若見愛利家者，必以告；若見惡賊其家者，亦必以告。若見愛利家以告，亦猶愛利家者也，上得且賞之，衆聞則譽之；若見惡賊家不以告，亦猶惡賊家者也，上得且罰之，衆聞則非之。"是以遍若家之人，皆欲得其長上之賞譽，辟其毁罰，是以善言之，不善言之。家君得善人而賞之，得暴人而罰之。善人之賞，而暴人之罰，則家必治矣……國君亦爲發憲佈令於國之衆曰："若見愛利國者，必以告；若見惡賊國者，亦必以告。若見愛利國以告者，亦猶愛利國者也，上得且賞之，衆聞則譽之；若見惡賊國不以告者，亦猶惡賊國者也，上得且罰之，衆聞則非之。"是以……善人賞而暴人罰，則國必治矣……天子亦爲發憲佈令於天下之衆曰："若見愛利天下者，必以告；若見惡賊天下者，亦以告。若見愛利天下以告者，亦猶愛利天下者也，上得且賞之，衆聞則譽之；若見惡賊天下不以告者，亦猶惡賊天下者也，上得且罰之，衆聞則非之。"是以……善人賞而暴人罰，天下必治矣。(《尚同下》)

顯然，在整個價值整合的過程中，以賞罰爲核心的行政權力起着舉足輕重的作用。而整合後統一的善惡標準，則完全取决於對家、國、天下是"愛利"還是"惡賊"，因此普遍價值無非就是超越於個人之上的群體利益。這種將價值功利化的做法的最大好處就是，可以使價值的整合具有可操作性，同時也使普遍價值可以分解量化爲權力結構及其運作所依據的具體規範。既然普遍價值的認同需要借助外在權力的强行干預，而政治權力的運作又需要以普遍價值爲其理性標準，那麽，政治整合與價值整合就不能不一併進行：由前者保證社會整合的有效性，由後者保證社會整合的合理性。這的確是一個高度理性化的社會整合模式。其理想的效果是，既能使政權的控制力穿透家的壁壘而直達社會

中的每一個個人，又能使每一級別的每一次價值仲裁都準確無誤。然而要真正做到這一點，有一個前提條件必須滿足，那就是必須絶對保證信息暢通與信息完全。墨子似乎明確意識到了這個關鍵，因而設計了一套嚴酷的舉報制度，以權力迫使人們“聞善而不善，皆以告其上”(《尚同上》)，使“長上”成爲信息匯總的地方，以便其做出的裁決具有不可争議的合理性。“古者國君諸侯之聞見善與不善，皆馳驅以告天子，是以賞當賢，罰當暴，不殺不辜，不失有罪，則此尚同之功也。”(《尚同中》) 他樂觀地相信，如此整合起來的社會，必定是一個高度一體化的合理社會：一方面“上同而不下比”，“上之所是，必皆是之；所非，必皆非之”(《尚同上》)。另一方面“上下情通”，“上有隱事遺利，下得而利之；下有蓄怨積害，上得而除之”(《尚同中》)。

墨子的社會整合構想，與孔子相比，形成了鮮明的反差。孔子認爲，社會整合的健全之路，應該是與自然相連續的歷史進程。血緣關係是一種原生性的社會關係，它包含着人類屬於自然的全部信息，也隱藏着人類走出自然建立種種其他社會關係的内在基因。以父子、夫婦、兄弟爲核心的血緣關係，既富有自然的親情（親親），又展示着自然的秩序（尊尊）。本此原則而歷史地自發地形成的三代禮制，就是整合社會的成功典範，其精神正是親親與尊尊的平衡。而後來的專制王權盲目擴張其權力，乃是破壞社會平衡、製造社會動蕩的根源。然而墨子却對社會秩序中的自然性因素不屑一顧，因爲在他看來，人的自然狀態恰恰是理性之光照射不進的離散無序的黑暗。他試圖將自然與社會明確區分開來，完全憑人類理性來理解社會整合的必然性和合理性。與孔子一厢情願地堅持以家本位的宗法精神來制約權力膨脹的主張相反，墨子清醒地看到了政治權力在社會整合中不可替代的積極作用，並堅决支持政治權力衝破家庭家族的壁壘，直達社會中的每一個個人，以期社會整合能達到一體化的理想境地。儘管同樣出於對人類命運的擔憂而要求政治權力無條件地接受普遍價值的支配，但孔子敏鋭地看到了權力本身的暴力實質，因此力主從未受到權力污染的自然親情和自然秩序中尋找可以使權力畏服的精神力量；而墨子則冷静地把權力看成是某種中性的東西，因此問題的要害不是如何抑制權力，而是如何正確運用權力。在墨子看來，既然普遍價值完全是人們對自身利害的理性把握的

産物，那麽它也就是權力運作的直接目標，二者本來就是結合在一起的。然而正義與權力結盟，結果往往不是正義獲得了力量，反而是權力獨佔了正義。在現實世界裏，正義不可能自動獲得權力，而權力却常常自動地决定着價值，甚至可以把邪惡宣佈爲至善。墨子認爲，這正是社會動蕩的後天性根源：

今天下之人曰：方今之時，天下之正長，猶未廢乎天下也，而天下之所以亂者，何故之以也？子墨子曰：方今之時之以正長，則本與古者異矣……古者之置正長也，將以治民也，譬之若絲縷之有紀，而網罟之有綱也，將以連收天下淫暴，而一同其義也……古者上帝鬼神之建設國都、立正長也，非高其爵厚其禄，富貴遊佚而錯之也，將以爲萬民興利除害、富貧衆寡、安危治亂也……今王公大人之爲刑政則反此，政以爲便譬，宗於父兄故舊，以爲左右，置以爲正長。民知上置正長之非以治民也，是以皆比周隱匿，而莫肯尚同其上，是故上下不同義。若苟上下不同義，賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴……則是不與向吾本言民始生未有正長之時同乎？若有正長與無正長之時同，則此非所以治民一衆之道。（《尚同中》，據孫詒讓等校補）

政治等級結構的建立，目的在於維護普遍價值的權威，“爲萬民興利除害”。依靠强大的政治權力，固然可以“同一天下之義”（《尚同下》），但這並不是説能够一同天下的可以是任意一種相對價值。現實政權通常所犯的一個錯誤，就是統治者以爲可以憑借手中的權力迫使人們無條件地服從自己的意志。然而個人的是非標準本身根本没有力量使人們普遍認可，即使擁有强權的支持也不行。惟有體現人類整體利益的普遍價值，纔可能在權力的支持下獲得普遍認同。如果在上者只按一己之好惡操縱權力，在下者必然會結黨比周與之對抗，從而造成“上下不同義”的局面。“上下不同義”意味着普遍價值的失落，其結果只能是原有秩序的解體。“今此何爲人上而不能治其下，爲人下而不能事其上？則是上下相賊也。何故以然？則義不同也。”（同上）如果説在自然狀態下，人類生存面臨的主要危害，是缺乏必要的權力結構來凝聚人們的共識，那麽在社會化進程開始之後，危及人類生存的主要原因，則是權力異化導致普遍價值的失落和社會秩序的解體。

爲了避免人類重新陷入無序狀態，墨子提出了“尚賢”之説。在墨子看來，社會政治結構完全是某種理性的人爲設置，並且在設置之初就假定了一個前提，即自然狀態下的人不能自發地認識並認同普遍價值，因而纔需要賦予賢者以特殊的權力，以便其能够憑借外在的强制力使人們“尚同其上”，同時實現“尚同一義”。這裏的關鍵，就是權力的擁有者必須“智且有慧”（《尚賢中》），即有足够有智慧認識普遍價值，有足够的智慧運用權力使人們認同普遍價值。可以説，賢者在位（貴且智）是正義與權力結盟的先決條件，而如何保證賢者在位則是政治生活中的頭等大事。“自貴且智者爲政乎愚且賤者，則治；自愚且賤者爲政乎貴且智者，則亂。是以知尚賢之爲政本也。”（《尚賢中》）現實政治中的權力異化現象，首先也是從偏離、違背“尚賢”這一爲政之本開始的。統治者常常不以德義爲賢，而以暴虐爲能；不以賢能任事，而以親情、富貴、主觀好惡等作爲用人標準，即所謂“今王公大人……親戚則使之，無故富貴、面目佼好則使之。夫無故富貴、面目佼好則使之，豈必智且慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國家也，國家之亂，既可得而知已”（同上）。

那麽如何纔能確保賢者在位呢？墨子以爲，首先，必須做到舉賢惟義，無異物雜之。或者説，在擇賢問題上，要堅持徹底的理性標準，排除一切非理性因素的干擾。賢與不肖的標準，惟在對普遍價值的實踐和認識的理性能力如何，如是否“厚乎德行，辯乎言談，博乎道術”等等（《尚賢上》），而與貧富、貴賤、親疏、遠近、容貌之類無關。因此“進賢”或“舉義”，要不避貧賤，不避疏遠，“雖在農與工肆之人，有能則舉之”（同上）；要“不黨父兄，不偏富貴，不嬖顔色，賢者舉而上之，富而貴之，以爲官長；不肖者抑而廢之，貧而賤之，以爲徒役。”（《尚賢中》）其次，還須做到待賢以尊，因能使任。是人才，就要給予其優厚的待遇和相應的權力，使之有足够的條件發揮其能力，完成其任務。此即“高予之爵，重予之禄，任之以事，斷予之令。曰：爵位不高，則民弗敬；蓄禄不厚，則民不信；政令不斷，則民不畏。舉三者授之賢者，非爲賢賜也，欲其事之成。”（《尚賢上》）而因能使任，則可以進一步鑒定人才，獎有功而罰無能，建立一套合理的人才流動機制，使權力常在賢者手裏。“聽其言，迹其行，察其所能而慎予官”，“故可使治國者使治國，可使長

官者使長官，可使治邑者使治邑。”（《尚賢中》）“以德就列，以官服事，以勞殿賞，量功而分禄。故官無常貴，而無民終賤。有能則舉之，無能則下之。”（《尚賢上》）總之，無論是擇賢還是使能，都必須以普遍之“義”作爲衡量賢能與否的惟一標準，這樣就可以使所有的人都放弃非分之想，“皆競爲義”（同上），於是權力便不會被異化，而社會也不至於危亂解體了。

可是，現實當權者爲什麽偏偏不“尚賢”呢？是墨子的賢能標準與當權者的標準不一樣嗎？如果是，則這種“義不同”又是如何産生的呢？問題又回到了對普遍價值的認同上。從墨子的回答中，我們可以發現其思維的觸角已經探入到人類理智能力本身了。他説，當權者之所以不尚賢，乃是因爲他們“皆以明小物而不明大物”（《尚賢中》）所致：“今王公大人，有一牛羊之財不能殺，必索良宰；有一衣裳之財不能制，必索良工……當王公大人之於此也，則不失尚賢而使能。逮至其國家，則不然。王公大人骨肉之親、無故富貴、面目美好者，則舉之……我以此知天下之士君子皆明於小，而不明於大也。”（《尚賢下》）那麽，爲什麽“天下之士君子皆明於小而不明於大”呢？所謂的“小”與“大”有没有本質的不同？要弄清這些問題，我們就不能不進入墨子有關價值論與人性論的思考之中。

二、功利與價值

一般認爲，墨子價值觀的核心是“兼愛”，其基本内容即“兼相愛，交相利”（《兼愛中》）。不過仔細分析起來，把墨子的價值觀概括爲仁義也許更恰當：“兼相愛”即仁，“交相利”即義[8]。當然，墨子的仁義與儒家的仁義不同。儒家的仁，是以“親親”爲基礎的愛，是一種“愛由親始”而後“推己及人”以至“仁民愛物”的有差等的愛；墨子的仁也是一種愛，“仁，體愛也”（《經上》），但它不以自然親情爲基礎，而以理性的功利爲基礎，故反對愛有差等，而主張愛人如己。至於儒家的義，是以“尊尊”爲基礎的公正或道義，是一種以内在德性爲依據的超功利價值；而墨子的義，則完全是由人類理性對利害進行精確計算之後得出的價值準則。然而，“兼相愛”之所以能够成爲一種

普遍價值，其理由恰恰在於它符合“交相利”原則，並且這種推證在墨子那裏決不能逆向進行。因此，就墨子的内在邏輯而言，“義”纔是其真正的核心價值，所以墨子説：“萬事莫貴於義。”（《貴義》）

墨子的全部社會政治學説，追求的最高目標就是“尚同一義”。那麽我們應該如何理解“義”呢？墨子有兩個命題爲我們提供了兩條基本綫索：一即“義，利也”（《經上》），二即“義者，政也”（《天志上》）。

（一）“義，利也”。這雖是墨子的後世弟子提出來的，但它的確最精練地概括了墨子的功利主義價值觀。它告訴我們，“義”這一最高價值，只能從利益的角度來理解。《經説上》對這個命題有一個解説：“義，志以天下爲芬[9]，而能能利之，不必用。”這裏説到了動機，也説到了效果，甚至還説到了從動機到效果之間存在某種必然性，即價值本身的力量問題。可以肯定的是，無論是動機還是效果，作爲普遍價值的義，一定是與“天下”之“利”相關的。也就是説，它只能指向人類整體的利益，而不能停留在個人的或局部的利益上。只要從天下之利出發，就是義，儘管利天下的效用尚未實際顯現，却不妨其最終必能實現。當然，這仍是墨子的後世弟子的表述，墨子本人也許還没想得這麽清楚。但我們可以從墨子本人的各種言論中，特别是他對什麽是不義的議論中，得出相同的結論：

> 今有一人，入人園圃，竊其桃李，衆聞則非之，上爲政者得則罰之。此何也？以虧人自利也……苟虧人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。當此天下之君子，皆知而非之，謂之不義。今至大爲不義攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義，此可謂知義與不義之别乎？（《非攻上》）

並非所有的利都是義。竊人桃李，對竊賊而言固然是利，但却屬於不義。究其原因，只在“虧人自利”。對墨子來説，自利未必一定不義，但虧人必定是義的反面。義與不義的分界綫，在人而不在己，即：是利人還是虧人。從竊人桃李，到攘人鷄犬，到取人馬牛，到殺一不辜，直至攻城陷國，“虧人自利”的程度越大，不義的程度也相應地越嚴重，但不義的性質却絲毫未變。最嚴重的情形莫過於天下之人個個“虧人自利”，這便是墨子最擔憂的人人“交相賊”的局面，它是天下最大的禍害：“然當今之時，天下之害孰爲大？曰：若大國

之攻小國也，大家之亂小家也，强之劫弱，衆之暴寡，詐之謀愚，貴之敖賤，此天下之害也。”（《兼愛下》）當所有人都絶對地受到虧害，就意味着人類的末日到了。因此，“虧人自利”之所以爲不義，不僅僅是因爲某個特殊的人的特殊利益受到了損害，而是從原則上對人類整體生存構成了根本的威脅。於是墨子終於把義提到了一個無以復加的高度：“天下有義則生，無義則死。”（《天志上》）可見作爲普遍價值的義，不是一個局部的相對的利害問題，而是一個關乎人類生死存亡的整體的絶對的利害問題。

既然“虧人自利”謂之不義，爲什麽人們還要執迷不悟爲之不已呢？墨子説，因爲人們自愛而不愛人：“子自愛，不愛父，故虧父而自利”；反之“父自愛也，不愛子，故虧子而自利”。兄弟、君臣之間，也是如此。推而廣之，“盜愛其家，不愛其異室，故竊異室以利其室；賊愛其身，不愛人，故賊人以利其身”。“大夫各愛其家，不愛異家，故亂異家以利其家；諸侯各愛其國，不愛異國，故攻異國以利其國”（《兼愛上》）。虧人自利即不義，自愛而不愛人即不仁。這裏的邏輯關係很清楚，即不義是因爲不仁。至此，仁與義的關係便不容回避了。從邏輯上説，既然不義（虧人自利）由不仁（自愛而不愛人）所致，那麽義（交相利）也應由仁（兼相愛）而生。這可能就是人們大多把“兼愛”當作墨子價值體系之核心的一個重要原因。不過當我們對“兼愛”作進一步的清理時，這種觀點會遇到許多困難。

大凡一個嚴密的價值體系，最核心最基本的價值一定是根源性的，它不需要太多的邏輯支撑點或太複雜的邏輯支持環節，它本身往往就是一個直接自明、内在自足的邏輯前提，其他各種價值都可以直接或間接地由它推演或引伸出來。在墨子那裏，“義”就具有這種特征，而“兼愛”却不然。義之所指，直接便是與人類終極命運息息相關的人類整體利益。那麽“兼愛”或“仁”呢？其合理性基礎是什麽？爲什麽“兼相愛”爲是而“别相惡”爲非？墨子的回答是：“然即之交别者，果生天下之大害者與！是故别非也。”“然即之交兼者，果生天下之大利者與！是故子墨子曰：兼是也。”“今吾本原兼之所生，天下之大利也；吾本原别之所生，天下之大害者也。是故子墨子曰：别非而兼是者，出乎若方也。今吾將正求興天下之利而取之，以兼爲正。”（《兼愛下》）爲

什麽要選擇“兼愛”？理由是它可以産生“天下之大利”。這並没有否定仁（兼愛）在邏輯上先於義（天下之大利）的關係，但却透露出義在價值上擁有明顯的優先性，因爲兼愛要以天下之大利作爲其合理性依據。值得注意的是，墨子並未在“愛”字上作文章，却大談“兼”與“别”的取捨。這就意味着，“兼愛”的價值合理性，不在人的心理情感方面，而在人類整體的利益。正如並非所有的利都是義一樣，也並非所有的愛都是仁。決定義與仁成爲普遍價值的，不是利愛本身，而是“兼”：兼利即義，兼愛即仁。就人的心理基礎而言，求利之心（利）生於愛欲（愛）；但就價值的合理性根據而言，“兼愛”（仁）的合理性取決於“兼”，而“兼”則直接指向“天下之大利”（義）。如果説核心價值是某種“元判斷”的話，那麽墨子的元判斷就是義，即對人類整體的生（利）而不是死（害）的無條件肯定，而兼愛則是建立在義的基石上的次級判斷[10]。

墨子的義，不是被衆多相對價值掏空了的形式規則，而是可以分解計量的有實質内容的人類整體利益。所謂的“仁者三務”便集中展示了義的三個方面：“天下貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎衆之；衆而亂，則從事乎治之。當其於此，亦有力不足，財不贍，智不智，然後已矣，無敢捨餘力，隱謀遺利，而不爲天下爲之者矣。若三務者，此仁者之爲天下度也。”（《節葬下》）“富之”、“衆之”、“治之”幾乎囊括了墨子所理解的人類自然生存與社會生存、物質生活與精神生活的一切方面。（1）關於“貧則富之”，墨子説：“民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息，三者民之巨患也。”（《非樂上》）三患之所生，一方面是由於在下者“貪於飲食，惰於從事”（《非命上》）所致，另一方面更重要的是由於在上者治理不當，使在下者不能正常生産所致，即“上不聽治”則“下不從事”。因此要使在下者“疾於從事”，關鍵還是在上者“强於聽治”（同上）。（2）關於“寡者衆之”，主要是指通過早婚早育、短喪非攻等辦法，促使人口繁殖。（3）所謂“亂則治之”，墨子最關心的事務有三項，即治刑政（内政）、禁攻伐（外交）、事天鬼（意識形態）。其中尚賢使能以内治刑政又是關鍵。只要任用賢者“治國”、“長官”、“治邑”，便可以“上有以絜爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼；外有以爲皮幣，與四鄰諸侯交接；内有以食饑息

勞，將養其萬民”。此不惟有利於天鬼、諸侯、萬民，且也有利於賢臣、明君，因爲賢臣可因此得到相應的高爵、厚禄與權力，而明君更可以享受美善與寧樂：“是以美善在上，而所怨謗在下；寧樂在君，憂戚在臣。”（《尚賢中》）這就是墨子所設想的對所有人都有利，或人人交相利的局面。

由於“富之”、“衆之”、“治之”體現了人類整體利益的三個方面，因而它們也就構成了三個普遍的價值標準。從客觀效果來説，凡可以促進這三個目標實現的，都屬於義：“意亦使法其言，用其謀……請（誠）可以富貧寡衆定危治亂乎，則仁也，義也，孝子之事也，爲人謀者不可不勸也；意亦使法其言，用其謀……實不可以富貧寡衆定危治亂乎，則非仁也，非義也，非孝子之事也，爲人謀者不可不沮也。”（《節葬下》）從主觀動機來説，凡是爲了實現這三個目標而做的，都屬於義，儘管可能因爲人們“力不足，財不贍，智不智”而實際上没有完全實現這些目標。也就是説，祇要盡力從事於“有力以助人，有財以分人，有道以教人”，即爲義；反之“有餘力不能以相助，腐朽餘財不以相分，隱匿良道不以相教”，則爲不義。（《尚同上》）不過動機之所以爲義，仍是建立在可能獲得功利效果的基礎之上：“有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人，若此則饑者得食，寒者得衣，亂者得治。”（《尚賢下》）當然，遵循普遍價值，並不是要求所有的人做同樣的事。“爲義，孰爲大務？子墨子曰：譬若築墻然，能築者築，能實壤者實壤，能欣者欣，然後墻成也。爲義猶是也，能談辯者談辯，能説書者説書，能從事者從事，然後義成也。”（《耕柱》）王公大人的“份事”是聽獄治政，士君子的“份事”是管理官府税收，農夫的“份事”是耕稼樹藝，而婦人的“份事”是紡績織紝。（《非樂上》）儘管人們的能力和分工有不同，社會地位有差别，但祇要他們各司其職，各盡本分，也就都實踐了義。

馮友蘭先生曾正確地指出：“‘功’‘利’乃墨子哲學之根本意思”，“‘國家百姓人民之利’乃墨子估定一切價值之標準”。但他却輕率地斷言：“國家人民百姓之利，即是人民之‘富’與‘庶’”，故“墨子以爲吾人宜犧牲一切以求富庶”，“墨子之意，亦欲世上之人，皆能維持生活，而又皆能結婚生子，使人類日趨繁榮而已。兼愛之道，國家之制，以及其他方法，皆所以達成此目的者

也"[11]。這顯然是以偏概全，未契墨子之旨。在墨子，"富"並不是與社會無關的財富積累，"庶"也非離散混亂的一群烏合之衆。其"富之"只能是各安其份的有等級的財富增長，其"衆之"也只能是各安其位的有秩序的人口繁殖。這種對"富之"與"衆之"的限定性因素，集中體現在"治之"之中，它不僅是人的社會性本質所在，而且也是決定"富""庶"之所以有價值的先決條件。我們不但不能把"國家之制"僅僅看做是達到"富""庶"之目的的手段，反而應把"治之"理解爲"富之"與"衆之"的價值之源。關於這一點，我們在進一步分析了墨子有關義的第二個命題之後，將看得更清楚。

（二）"義者，政也"。這個命題在《天志》上中下三篇都出現了，顯然不是墨子不經意的偶然念頭，但不知何故，人們却很少提及。兹録墨子有關議論如下：

> 然則義何從出？子墨子曰：義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。何以知義之不從愚且賤者出，而自貴且知者出也？曰：義者，善政也。何以知義之爲善政也？曰：天下有義則治，無義則亂，是以知義之爲善政也。夫愚且賤者不得爲政乎貴且知者，貴且知者然後得爲政乎愚且賤者，此吾所以知義之不從愚且賤者出，而必自貴且知者出也。然則孰爲貴，孰爲知？曰：天爲貴，天爲知而已矣。然則義果自天出矣。（《天志中》）且夫義者，政也。無從下之政上，必從上之政下。是故庶人竭力從事，未得次己而爲政，有士政之；士竭力從事，未得次己而爲政，有將軍大夫政之；將軍大夫竭力從事，未得次己而爲政，有三公諸侯政之；三公諸侯竭力聽治，未得次己而爲政，有天子政之；天子未得次己而爲政，有天政之。（《天志上》）
>
> 天欲義而惡其不義者也。何以知其然也？曰：義者，正也。何以知義之爲正也？天下有義則治，無義則亂，我以此知義之爲正也。然而正者，無自下正上者，必自上正下。是故庶人不得次己而正，有士正之；士不得次己而爲正，有大夫正之；大夫不得次己而爲正，有諸侯正之；諸不得次己而爲正，有三公正之；三公不得次己而爲正，有天子正；天子不得次己而爲正，有天正之……是故義者，不自愚且賤者出，必自貴且知

者出。曰：誰爲貴？天爲貴。誰爲知？天爲知。然則義果自天出也。（《天志下》）

可以肯定，“義者政也”這一命題，是墨子論證“義自天出”的關鍵性的邏輯環節，是墨子爲安置普遍價值的終極源頭而提出的，因此它是我們直探墨子價值體系的深層底蘊的不二門徑。第一，“義者政也”的主要涵義之一是，政是義的現實形式。如果説利是義的物質性（自然性）内容的話，那麽政就是義的社會化形式。當墨子追問“義自何出”時，其强烈的功利理性衝動，要求他直接從現實利益中尋找價值取舍的依據。但並非任何形式的利益都是普遍價值的内容，惟有人類的整體利益纔被墨子所肯定。於是屬於義的利益便有了明確的限定，即它必須有助於人類整體的結構性的社會生活。前面我們已談到，墨子是用政治關係來涵蓋一切社會關係的，因而政治秩序也就成了人類整體生存的必然形式。以政作爲義的形式規定，正好揭示了普遍價值的社會性本質。

第二，“義者政也”的主要涵義之二是，義是對政的價值規定。人類整體生存固然離不開社會政治秩序，但並非所有的社會政治秩序都有益於人類整體生存。也就是説，並非所有的政都是義，惟有“善政”纔是義。“天下有義則治，無義則亂”，一方面説明了政與義的必然聯繫，没有有序的政治權力結構，就不會有有序的人類整體生存；另一方面又説明了决定治亂的最終原因是義而不是政，即使有强有力的政治秩序，如果不義，天下依然會亂。用現代術語來説，“政”是治的必要條件，“義”是治的充分條件。

第三，就人類整體有序生存的必要條件而言，義即政，政即義，它們同是人類整體利益的直接肯定，同是人類在生與死的兩極之間做出的無條件選擇。這種無條件選擇本身實際上就是我們的價值取捨的終極依據。我們選擇義（天下之利）而不選擇不義（天下之害），並非出於我們的高尚或自由，而祇是因爲我們别無選擇，祇是因爲我們祇能選擇生而不是死，祇能選擇治而不是亂。我們的這種願望（欲義而惡不義），説到底根本就不是“我們”的願望，祇能説是“天”的願望。如果把墨子的“天”理解爲這種生死抉擇的無條件性，我們就會體會出“天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂”（《天志上》）中墨子的那份無可名狀的感受。其實，我們的價值取捨，不過對天意

的順從而已。

第四，墨子的理性精神不允許他把價值源頭簡單地歸諸天，於是他試圖找出一條由現實功利到終極的天之間的邏輯通道。“正者，無自下正上者，必自上正下。”他似乎覺得，政治權力序列（價值的必要形式）與價值形成過程之間存在着某種對應的關係。在政治等級序列中，地位越高，其代表的利益同共體的範圍越大，整體利益的内容也越復雜，這就要求在位者要有更高的智慧，以排除非理性因素的干擾而認清整體利益所在；同時地位越高，其代表的利益同共體的範圍越大，要把衆多相對價值統一到整體利益上來的難度也越大，這又要求在位者要有更大的支配權力，以保證整體利益不可抗拒地得到實現。在墨子的理想政治圖式中，總是賢者（智）在上（貴），而不肖者（愚）在下（賤），因此政治運作的規律必然是“下不得次己而爲政，必有上政之”。相應地，無論是從認識整體利益的角度，還是從實現整體利益的角度，理想的在上者（智且貴）總是起着决定性作用，因此，“義不從愚且賤者出，必自貴且知者出”。普遍價值的認識和認同需要足够的智慧和權力，在這裏被墨子轉换成了足够的智慧和權力能够産生普遍價值。

第五，從“義者政也”到“義自貴且知者出”，表明墨子已經意識到了價值是人類理性的産物。如果説“義，利也”所揭示的是價值與物質利益的關係，是普遍價值與構成其内容的客觀對象之間的本質的必然的聯繫，那麽“義者政也”則揭示了價值與人的社會性的關係，揭示了普遍價值與産生它的主體的自身性質之間的關係。由於墨子把社會政治結構看成是人類理性設置出來的東西，因而有序分佈的權力也是客觀化外在化的人類理性力量。所以“義自貴且知者出”，無異於把普遍價值與主體自身性質的關聯，進一步確定爲普遍價值與人類理性力量的關聯。人類整體利益固然是義之所指，但畢竟不是義本身，義只能是人們對人類整體利益的理性確認。

最後，從“義者政也”到“義自天出”，一方面集中體現了墨子試圖沿着理性主義路綫爲普遍價值尋找一個絶對可靠的終極立足點的急迫心情和堅定信心，另一方面也無情地暴露了墨子整個價值體系的最深層的矛盾。本來，由“義者政也”（價值源於社會本身的性質）這一前提，並不能必然導致“義自天

出”的結論。即便提出了“義自貴且智者出”（價值是人類理性的産物），也没有從根本上改變這種狀況。惟有當墨子宣佈“天爲貴天爲知而已矣”（天是最高的理性力量）時，纔邁出了通向結論的決定性的一步。然而自天子以下的智慧與權力畢竟是人間的力量，而天的智慧與權力則是某種超人間的力量，二者之間明顯存在着難以逾越的鴻溝，可是墨子却無視這種邏輯的斷裂，不顧一切地撲向了終點。爲什麽墨子會如此急切地想用天來支撐其整個價值體系呢？也許這個問題纔是觸及墨子靈魂深處那根最脆弱的神經的關鍵問題，簡單地斷言愚昧和迷信使墨子在這個問題上昏了頭，祇會阻止我們步入墨子思想中最爲引人入勝但却人迹罕至的那片天地。毫無疑問，墨子意識到了人類理性的嚴重局限性，僅僅依靠這種有限理性是不可能爲其功利價值提供堅不可摧的邏輯支點的，惟一的辦法就是找到某種無限的理性力量，爲其普遍價值提供絶對擔保。

三、人性與理智

關於墨子對人性的議論，人們引用最多的是：

> 今人固與禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲異者也。今之禽獸麋鹿蜚鳥貞蟲，因其羽毛以爲衣裳，因其蹄蚤以爲絇屨，因其水草以爲飲食，故惟使雄不耕稼樹藝，雌亦不紡績織紝，衣食之財，固已具矣。今人與此異者也：賴其力者生，不賴其力者不生。（《非樂上》）

人與動物的區别在於，動物完全依賴自然界直接提供的身體與環境條件而過活，而人必須通過創造性的勞動纔能得以生存。這種人類賴以生存的“力”，與其説是狹義的“生産勞動”[12]，不如説是指寬泛意義上的社會勞動能力，因爲墨子在這段話之後緊接着便列舉了“力”所包括的範圍，如王公大人聽獄治政、士君子管理官府税收、農夫耕稼樹藝、婦人紡績織紝等。社會中等級不同分工不同的人們各有其“份事”，只要他們努力從事其“份事”，便都屬於“賴其力”而生者。

“力”的對立面是“命”。命是指人類無法理解和控制的盲目力量。對命的肯定，意味着對人自身力量的否定。墨子説，如果富貧衆寡治亂夭壽等早已命

中注定，那麽“雖强勁何益哉”(《非命上》)？如果“壽夭貧富安危治亂固有天命，不可損益，窮達賞罰幸否有極，人之知力不能爲焉”，那麽“群吏信之，則怠於份職；庶人信之，則怠於從事。吏不治則亂，農事緩則貧”（《非儒下》)。命運之説的最大危害，就是消解“人之知力”的能動性，腐蝕人的生存意志。爲了對抗使人“怠倦”的“命”，墨子極力張揚使人“强勁”的“力”，讓王公大人“以爲强必治，不强必亂”，卿大夫“以爲强必貴，不强必賤”，農夫、婦人“以爲强必富，不强必貧”，如此他們就都“不敢怠倦”(《非命下》)。在“命”的反襯下，墨子稱揚的“力”實質上就是人的理性能力。它之所以“强”，並非因爲像《經上》所説的“力，形之所奮也”那樣，衹是物理學意義上的作用力與作用力，而是因爲它有理性的權衡與價值的指引，從而可以實現必治、必貴、必富等顯著功利。一旦去掉價值理性的主宰，“力”便立即變成了盲目的暴力，成爲了“義”的對立面。“子墨子曰：逮至昔三代聖王既没，天下失義，諸侯力政……由此始，是以天下亂。”（《明鬼下》）“兼之爲道，義正；别之爲道，力政。”(《天志下》) 所以説，在墨子看來，把人與動物區别開來的“力”，衹能是以普遍價值爲核心的人的理性能力。

討論墨子的人性論，不可避免地會涉及到人的自然本能。墨子説：“今也天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤。”（《尚賢下》）又説：“遍天下之人，皆欲得其長上之賞譽，避其毁罰。”(《尚同下》) 趨利避害是人的本能，其本身無所謂是非，是非乃是在别的尺度介入之後纔顯現出來的，因而墨子也就很自然地産生了“人無定性”的想法。如他認爲，人生在世就像“染絲”，“染於蒼則蒼，染於黄則黄”(《所染》)，“所染當”則利人利己而爲善，“所染不當”則害人害己而爲惡。他還認爲，人不僅隨社會環境（所染）的變化而變化，而且還受到自然環境的影響，“故時年歲善，則民仁且良；時年歲凶，則民吝且惡。夫民何常此之有?”(《七患》) 事實上，正是預設了人除趨利避害的本能外别無常性，墨子的那套人爲的政治秩序纔可能發揮如此大的效力。在他看來，衹要“尊賢良”、“明賞罰”、“發憲佈令以教誨”，“則亂者可使治，而危者可使安”。其理由是，“世不渝而民不改，上變政而民易教。其在湯武則治，其在桀紂則亂”(《非命中》)。故“義人在上，天下必治”(《非命上》)。這一切，顯然是以

人無定性爲前提的。然而在中國傳統哲學中，特別是孟子以後，有關人性論的討論，並非單純地探討人的本性事實上是什麽，其主旨往往是爲人的價值選擇尋找依據。從這個意義上講，趨利避害或者人無定性，都不能算是墨子對人性的概括；惟有從趨利避害通向普遍價值所必經的咽喉要道，即人的理性能力，或可勉强算是墨子對人性的理解。

人的趨利避害本能與動物的不同，主要體現在人對利害有理智上的自覺。這種理智自覺，使人的本能衝動遠遠超出了條件反射式的感性水平。尤其當人們意識到個人利益的追逐祇有在他人與社會一直存在的條件下纔有意義時，也即當人們意識到如果人類社會一旦毀滅，個人的那點利害得失將統統化爲泡影時，權衡利害的理智甚至可以擺脱狹隘的自我中心的慣性，以人類共同利益作爲重估一切價值的絶對標準，去追求最大多數人的最大幸福。這種利他主義的功利價值觀面臨的最大困難也許是：個人的理智如何能確認人類整體利益就是比自我生命更重要的最大利益？從以自我爲中心過渡到以人類爲中心，並非僅僅是權衡利弊的量的擴大，它實際上意味着價值重心的質的轉移。然而就在這個問題上，墨子陷入了嚴重的矛盾和混亂。他一方面並未從理論上明確認識到這種價值轉換中的質的跳躍，仍堅持把這兩種根本不同的價值立場簡單視爲利益大小的量的差别，以爲祇須設法使人的理智能力發揮出來，人們就會通過大小輕重的權衡，自動地捨棄個人的小利而謀求人類全體的大利。另一方面他又清醒地感受到在現實生活中要完成這種價值轉換實在太難，以致於他幾乎喪失了對人的理智能力的信賴，不得不求助於天鬼的神秘力量。

墨子承認人的理智是有局限的，這集中體現在他對人們常常“知小而不知大”的不滿上。每當面對“亂自何起”的問題時，墨子常常從不同層面分别做出回答。然而無論從哪個層面做出回答，都會遭到進一步的追問，這時他總是退到同一個答案上，即人們大多“知小而不知大”（《天志上》）。“知小而不知大”出現的頻率之高，在《墨子》一書中是罕見的。如在社會政治層面，人們常常“知小賢而不知大賢”，即在製衣宰牛等小事上知道尚賢使能，但一到治國行政的大事上就不知尚賢使能了。在價值層面上，人們常常“知小義而不知大義”，即在諸如竊人桃李等“小爲非”之事上知道非之，謂之不義；但一到

竊國攻城等“大爲非”之事就不知非之，反謂之義。甚至在宗教層面，人們也常常“知小畏而不知大畏”，“知小報而不知大報”。這一切在墨子看來，都是人的理智能力有局限的表現。因爲小賢與大賢、小義與大義、小報與大報等等，衹有程度上的不同，並無性質上的差別，因而本應由“明小物”很順利地達到“明大物”，可是人們却偏偏做不到。爲什麽？墨子提到了兩個原因。

第一，情感等非理性因素干擾了人的理智的正常發揮。“子墨子曰：必去六辟：默則思，言則誨，動則事，使三者代禦，必爲聖人。必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛、去惡，而用仁義，手足口鼻耳目從事於義，必爲聖人。”（《貴義》）喜怒樂悲愛惡等情感因素屬於“六辟”，在務必清除之列。清除了情感因素的干擾，人就完全處在理智的控制之下，其趨利避害的本能將自然地引導他追求利益最大化的普遍價值，以致其舉手投足、默思言動無不合乎仁義。這樣，墨子就可以輕松地將人們常常“知小而不知大”的原因，歸結爲受到干擾的理智在計算利益時犯了錯誤。例如人們之所以“虧人自利”或“自愛而不愛人”，是因爲他們没看到“愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之”（《兼愛中》）的好處，以致深陷感性自我的狹小天地之中而錯失了獲利百倍的良機。他遺憾地説：“商人之四方，市賈倍徙，雖有關梁之難、盜賊之危，必爲之。今士坐而言義，無關梁之難、盜賊之危，此爲倍徙不可勝計，然而不爲，則士之計利，不若商人之察也。”（《貴義》）

第二，理智的認識與意志的要求如果脱節，也會妨礙理智的抉擇。“子墨子曰：今瞽曰‘皚者白也，黔者黑也’，雖明目者無以異之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰‘瞽不知白黑’者，非以其名也，以其取也。今天下之君子之名仁也，雖禹湯無以異之。兼仁與不仁，而使天下之君子取焉，不能知也。故我曰‘天下之君子不知仁’者，非以其名也，亦以其取也。”（《貴義》）“名”是知識性的，“取”是實踐性的。墨子認爲，知識性的認識能力如果不能化爲生命實踐的行動能力，就不能算真知。這已不止是認識論方面的問題了。功利主義特别强調理智對意志的主宰，其普遍價值的力量，主要體現在理智的準確計算能轉化爲意志的内在要求。如果理智的認識與生命的實踐（意志的要求）不相干，所得知識便不能影響意志的活動，理智也將喪失其對意志的主

宰。而一旦理智失職，在實際的利害取捨中理智缺位，一如瞽者無明，自然會出現“不能知也”的偏差。墨子説：“而今天下之士君子，居處言語皆尚賢，逮至其臨衆發政而治民，莫知尚賢而使能，我以此知天下之士君子明於小而不明於大也。”（《尚賢下》）“居處言語皆尚賢”即“知之以名”，“臨衆發政莫知尚賢”即“不知以取”。由於理智對尚賢的認識没有内化爲意志的要求，名與取不能相合，故“天下之士君子”只是“明於小而不明於大”，其實並不真知尚賢。可見，“知小而不知大”的一個重要原因，就是名與取不能相合。

這裏，墨子事實上已經觸及到了人類精神結構最重要的幾個方面。在知情意三者當中，知是第一位的。或者説在墨子看來，人類的理性精神集中表現爲理智對情感與意志的絶對支配，並且普遍價值就是理智的這種控制能力充分發揮作用的結果。因此，人類的善的本性（如果有的話）祇能出自理智；而一切惡則只能意味着理智的失控：它要麽由於情感的遮蔽，要麽由於意志的盲動，總之與理智本身的完善性無關。墨子對人類的理智能力如此自信，以至於他認爲連“天志”這樣的無限智慧，理智也可以準確把握。於是至少從理論上説，理智本身没有任何理由可能導致“知小而不知大”的情況出現。然而“知小而不知大”畢竟是普遍存在的客觀事實，這也許可以理解爲：原本完善的理智一旦進入現實世界，將必然受到干擾和局限而陷入不完善的狀態。可是，問題依然存在：爲什麽理智在現實中一定會受到干擾和局限呢？並且這些干擾和局限爲什麽在小事上不起作用，惟獨到了大事上竟使理智不知是非之辨呢？

應當指出，墨子對人類精神結構的理解並没有足够的自覺，他似乎滿足於偶然地從知情意等方面對“知小而不知大”現象給出一個初步的説明。其實，墨子每次提到“知小而不知大”時，都是把它當作歸謬推理的最後一步來使用的：既然大物與小物本質相同，那麽知小物便應當也必然知大物，因此，所謂“知小而不知大”顯然易見是荒謬的，用不着再去説明。“子墨子曰：世之君子，使之爲一犬一彘之宰，不能則辭之；使爲一國之相，不能而爲之，豈不悖哉！”（《貴義》）儘管這種悖謬現象如此普遍，以至被墨子反復提及，但墨子似乎並未打算深究下去。他也許認爲，悖謬一旦被理智揭露出來，便不足爲患了，因爲理智有足够的力量糾正它。

事實上，理智容易受到非理性因素的干擾和遮蔽，本身就證明了理智的脆弱性和局限性。情感和意志之所以會拒不接受理智的主宰，最根本的原因乃是感性自我的存在。感性自我的存在，决定了人的全部精神活動本能地會以自我爲中心。因此，要完成以自我爲中心的趨利避害向以天下爲中心的趨利避害的根本轉變，帶着本能胎記的有限理智是根本無法勝任的。首先，所謂人類整體的絶對利益包含着無窮多的變量，是有限的理智無法遍計的，除非存在着某種無限的智慧，纔可能無遺漏地窮盡一切影響因素將它精確地計算出來。墨子的天志無疑消解了這一困難，不過我們倒過來理解也許更爲恰當：正是爲了消解這個困難，墨子纔抬出天志來。當後期墨徒試圖撇開天志來談普遍價值時，他們便不得不直接面對這個困難，以致不可救藥地陷入了“無窮是否害兼”之類的詭辯之中。其次，即使理智放弃考慮無窮多的變量，僅僅滿足於從經驗出發抓住人類整體利益的幾個主要方面，然後計算出人類整體利益的哪怕不完全的數值，也比任何個人的全部利益的總和還要多得多，個人選擇也未必會遵循理智計算的結果。因爲人的有限理智總是受制於感性自我，其趨利避害的冲動總是頑固地指向自我而不是爲天下。凡是與自我的切身利益直接相關的事，無論多麽小，人們都會産生情真意切的真知；而一旦遠離了自我的切身利益，無論事有多大，人們對它就可能只有知識性的了解，而没有情感與意志投入其中的由衷認同。

> 子墨子曰：萬事莫貴於義。今謂人曰：予子冠履，而斷子手足，子爲之乎？必不爲。何故？則冠履不若手足之貴也。又曰：予子天下，而殺子之身，子爲之乎？必不爲。何故？則天下不若身之貴也。争一言以相殺，是義貴於其身也。故曰：萬事莫貴於義也。（《貴義》）

此處“天下”指權勢財富而言。手足貴於冠履，自己的生命貴於天下的權勢財富，這是以自我爲中心而計算的結果。但是“義貴於其身”則拋開了自我中心的立場，將自己的生命看成是抽象的“一個”生命，從而由衆人的生命大於一人的生命出發，最後得出這個結論。理智雖然可以如此輕松地進行計算，但人們在生死關頭却很少能斷然做出捨生取義的抉擇。尤其在後期墨者的假設中，這一矛盾變得更爲尖鋭：“殺一人以存天下，非殺一人以利天下也；殺己以存

天下，是殺己以利天下。”（《大取》）在必須殺一人纔能“存天下”的情況下，殺自己爲義，殺別人爲不義。爲什麽非如此不可？這根本就不是一個單純靠理智就能解決的問題，它牽涉到人的全部精神生命的終極追求，它需要調動精神生命的一切因素爲之服務，其中理智的作用是非常有限的，更遠非決定性的。如果强行讓理智發揮更大的作用，結果衹會使之陷入尷尬的境地。

《經上》曰：“生，刑與知處也。”“刑”即形體，也即感性自我；“知”則是理智。二者的結合，就構成了人的生命。理智天然地與感性自我相處在一起，也天然地受到它的限制。不過墨子本人還没有這樣清楚的認識。他雖然承認理智的局限性經常表現爲自愛而不愛人或者自利而不利人，但他却簡單地以爲這衹是理智在計算時的疏忽所致，並以爲衹需認識到愛利他人可以得到他人愛利自己的相應甚至更大的回報，人們就會從感性自我的束縛中擺脱出來，轉而追求普遍價值。執着於由利己主義出發來邏輯地推達利他主義結論，表明墨子對感性自我的局限性缺乏足够深刻的理解，同時也表明他對人們的理智能力過於樂觀。既然要完成這種價值重心的根本轉移，衹能指望他人相應或更大的回報，那麽誰能擔保回報不會落空？既然利他主義衹是利己主義的曲折表達，那麽在上述“殺己以利天下”的情況下，已死的自我又在乎什麽樣的回報？墨子使理智免遭糾纏之苦的辦法，就是相信天志鬼神。天鬼既有無限的智慧能計算出人類的最大利益，也有無限的力量爲善惡報應提供絶對的保證；而人死之後的精神不滅，則爲人們堅持價值理想準備了最後的歸宿。於是，墨子對人的理性能力的樂觀自信，終於讓位於對超人間神秘力量的頂禮膜拜。

四、理性與信仰

對天鬼的肯定，是墨子思想體系内在邏輯的必然結果。墨子關於天鬼信仰的各種論述，大體可以分爲兩方面的内容：一是天鬼的存在及其證明，二是天鬼的意志及其證明。

天是無所不知無所不能的終極力量。一切自然現象和人文秩序都是天之所爲：它能“磨爲日月星辰”，“製爲四時春秋冬夏”，“雷降雪霜雨露，以長遂五

穀麻絲，使民得而財利之；列爲山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否”（《天志中》）等等。自然與社會的和順，是天之所賜；自然與社會的失序，則是天之所罰。天因禹湯文武順天之意，“故使貴爲天子，富有天下，業萬世子孫，傳稱其善，方施天下，至今稱之，謂之聖王”；又因桀紂幽厲反天之意，“故使不得終其壽，不殁其世，至今毁之，謂之暴王”（《天志上》）。天的全知全能，使人無所逃避其宰制：“夫天不可爲林谷幽閑無人，明必見之。”（同上）而鬼神作爲超人間的力量，也有類似的力量：“故鬼神之明，不可爲幽閑廣澤，山林深谷，鬼神之明必見之。鬼神之罰，不可爲富貴衆强，勇力强武，堅甲利兵，鬼神之罰必勝之。”“鬼神之所賞，無小必賞之；鬼神之所罰，無大必罰之。”（《明鬼下》）天、神、鬼，在墨子那裏，没有太嚴格的區分：“古今之爲鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者。”（同上）鬼神是一切超自然超人間力量的統稱，天則是其中最高的主宰，故又稱“上帝”。墨子有時將“上帝山川鬼神”並舉，以示其爲同類；有時又分别言之，如“上利於天，中利於鬼，下利於人”，以明其間的等級。天鬼對人的絶對支配，主要體現爲賞罰的必然性。没有任何人間力量可以逃過天鬼的賞罰，即使貴爲天子也不能例外。

> 子墨子曰：吾所以知天貴且知於天子者有矣，曰：天子爲善，天能賞之；天子爲暴，天能罰之。天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，絜爲酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之，然吾未知天之祈福於天子也。此吾所以知天之貴且知於天子者。（《天志中》）今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也。是故古者聖人，明以此説人曰：天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍祟，霜露不時。天子必且匍豢其牛羊，絜爲粢盛酒醴，以禱祠祈福於天，我未嘗聞天之禱祠祈福於天子也，吾以此知天之貴且知於天子也。（《天志下》）

一則“天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之”，二則“但見天子祭祀天鬼，未聞天鬼祈福於天子”，可見天鬼的智慧與權力高於天子（天貴且知於天子）。在墨子看來，這同時也就證明了天鬼的存在（在天子之上的確有天“正

之”)。因爲天鬼的確能向天子行賞施罰，而天子又的確畏懼天鬼，既然天鬼的威力果然有效，那麽施威的主體也就無疑是存在的。在《明鬼下》中，墨子應用“三表法”，從上古聖賢書契傳載到百姓衆民耳目見聞等各個角度，不厭其煩地列舉了鬼神報應之事，以證明其存在。通篇所論，無非强調鬼神之賞善罰惡，自古以來屢試不爽，人們不可不敬畏拜服之：“雖有深谿博林，幽閑無人之所，施行不可以不辜，見有鬼神視之!”“戒之慎之！凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此之憯遬也!”用今天的眼光來看，與其説墨子在證明天鬼的存在，不如説他在渲染神秘恐怖的氣氛。其實，對終極力量的信仰，本來就不可能得到理性的證明；但對終極力量的敬畏，則是人們相當普遍的宗教情感。也許人們可以没有具體的宗教信仰，但無論如何不可没有敬畏之心，因爲惟其有了敬畏之心，纔會有主動約束自己的内在要求。墨子對天鬼的敬畏，重點不在天鬼本身，而在天鬼的賞善罰惡功能。由於墨子的功利主義價值觀的邏輯基礎，是人與人之間利害相報的普遍性和必然性，因而如何强化人們對善惡必報的信心，便成了墨子的當務之急。墨子的天鬼崇拜，説白了，無非是“善有善報，惡有惡報”信念的某種粗俗直白的表達。

對於相信善惡有報的人，邏輯的證明並不重要，現實中大量存在的反例，都可以用“不是不報，時候未到”來處理。然而，如果真的要對這一信念加以理性的反思，最後就必然會碰上一個全智全能的施報主體。墨子認爲，這個施報主體像人一樣具有意志，它與人的關係也像人與人的關係一樣，是一種利害相報的關係：“我爲天之所欲，天亦爲我之所欲”(《天志上》)；“然有所不爲天之所欲，而爲天之所不欲，則夫天亦且不爲人之所欲，而爲人之所不欲矣。”(《天志中》)當然天人之相報，也非完全對等。天可以根據其意志對人之所爲加以制裁，而人則不能按照自己的好惡對天施以報復。天强加給人的禍福，是人不可抗拒的。人惟一能做的，就是因其賜福而感恩，因其降禍而悔改。人即使出於對自身利益的考慮，也不能不對天意充滿敬畏。

然而在當時，古老的天命崇拜已遭到普遍懷疑，理性主義思潮正日益高漲。就連墨子本人也是這場理性主義運動的産物。當他提出“賴其力則生，不賴其力者不生”以對抗命定説時，當他大膽斷言價值不過是理智對利害的冷静

計算而拒絶任何非理性解釋時，他實際上奏出了時代的最强音。那麽他爲什麽又要拾起天鬼的話頭，幾乎毫無創見地重復以往的陳説呢？是今天看似陳説的東西在當時却是創新呢[13]？還是在原本便是陳説的宗教信仰中他看到了某種不可割捨的東西呢？我相信是後者。且看他對當時否定宗教信仰趨勢的評價："逮至昔三代聖王既没，天下失義，諸侯力正……由此始，是以天下亂。此其故何以然也？則皆以疑惑鬼神之有與無之别，不明乎鬼神之能賞賢而罰暴也。今若使天下之人，皆若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉！"（《明鬼下》）墨子顯然已意識到，對終極力量的虔誠信仰乃是整合社會防止動亂的最後一道屏障，而這最後一道屏障的崩潰正是導致天下大亂的最深層的原因。爲此墨子設想的救治之術，祇是全面恢復傳統的鬼神崇拜。"是故子墨子曰：嘗若鬼神之能賞賢如罰暴也，蓋本施之國家，施之萬民，實所以治國家、利萬民之道也。是以吏治官府之潔廉，男女之爲己别者，鬼神見之；民之爲淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路，奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。是以吏治官府不敢不潔廉，見善不敢不賞，見暴不敢不罪；民之爲淫暴寇亂盜賊……由此止。是以天下治。"（同上）這種能賞賢罰暴的鬼神，即便在當時也並無新奇之處。那麽，被墨子如此看重的傳統信仰的力量爲什麽會普遍喪失呢？人爲什麽會對天鬼的存在發生懷疑以至"詬天侮鬼"呢？墨子認爲，這仍然是人們在運用理智進行計算時犯了錯誤，陷入了"知小而不知大"的悖謬：

> 今天下之士君子，知小而不知大。……若處家得罪於家長，猶有鄰家所避逃之，然且親戚兄弟所知識共相儆戒，皆曰不可不戒矣，不可不慎矣，惡有處家而得罪於家長而可爲也……處國得罪於國君，猶有鄰國所避逃之，然且親戚兄弟所知識共相儆戒，皆曰不可不戒矣，不可不慎矣，誰亦有處國得罪於國君而可爲也！此有所避逃之者也，相儆相戒猶若此其厚，况無所避逃之者，相儆相戒豈不愈厚然後可哉……夫天不可爲林谷幽閑無人，明必見之。然而天下之士君子之於天也，忽然不知以相儆戒，此我所以知天下之士君子知小而不知大也。（《天志上》）
>
> 今有人於此，歡若愛其子，竭力單務以利之，其子長而無報乎父，故天

下之君子舉謂之不仁不祥。今夫天，兼天下而愛之，撽遂萬物以利之，若豪之末，無非天之所爲，而民得而利之，可謂厚矣，然獨無報夫天，而不知其爲不仁不祥也。此吾所謂君子明細而不明大也。（《天志中》）人們對父母的養育之恩尚知圖報，但對賜予其一切的天却不知感恩；人們對長上的有限權威尚知儆戒，但對無所避逃之的天的無限權威却不知畏懼。這一切都被墨子歸結爲理智的失察。的確，感恩和敬畏是宗教信仰中最具生命力的東西。但宗教性的感恩與敬畏却不同於世俗情感。對父母的感恩或對長上的畏懼，都是感性自我帶着本能印記的反應，都繫着於可以被感性自我直接觸摸到的具體對象上。而宗教性的感恩與敬畏所針對的，是超越時空的無限的終極力量，是感性自我無法企及的對象。只有從感性自我中擺脱出來，進入某種姑且稱之爲理性自我的狀態，纔可能觸摸到那個終極力量，進而建立起宗教性的感恩與敬畏。這裏的關鍵是對終極力量的確證。不過這種確證並非理智所能論證，而祇能由投入全副身心於其中的體悟來親證。因爲理智雖可以分辨出感性自我的邊界，但它却不能使人越過邊界而進入理性自我的狀態。墨子雖然有見於終極信仰是人不可或缺的精神支柱，但頑固的功利主義心態却妨礙了他進一步挖掘人們靈魂深處潛伏的終極力量的根基。他執意僅憑理智的力量來架設由感性自我直通終極力量的橋梁，結果他所把捉到的終極力量，祇能是完全外在化對象化的假無限，根本没有支配人心的真實力量。無怪乎在儒家通過“反身而誠”確立了“萬物皆備於我”的超越性主體，以及道家通過“坐忘”“心齋”進入了“天地與我並生，萬物與我爲一”的理性自我之後，墨子空洞干癟的天鬼之説就要黯然退出了。

大凡信仰一般都有兩大部分，一是對終極力量的信奉，一是對終極價值的信奉。終極價值是所有普遍價值的總綱和源頭，當它與終極力量聯繫起來並直接體現終極力量的本質時，便具有了至高無上的權威。如果説墨子的天鬼本身還是某種非理性的神秘力量的話，那麽天鬼的意志則完全是理性的，它比人的有限理性完善得多，因爲它從不受任何非理性因素的干擾或染污。“天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之。”（《法儀》）這樣，天對人的絶對支配，便不再是喜怒無常不可預測的盲目行爲了，而是嚴格按照某種

確定的理性標準進行的："天欲義而惡不義"(《天志上》)，"天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也"(《法儀》)。這正是天與命的本質區別所在。應當注意的是，墨子"非命"而"尊天事鬼"，並不表明其思想體系中存在着有神論與無神論的矛盾[14]，而祇是表明其對超人間力量的信仰中包含着理性與非理性的矛盾。墨子並不懷疑或否定超人間力量的存在，他所激烈否定的祇是超人間力量的盲目性本質。他堅信，超人間力量一定具有純然理性的意志。

既然決定人們命運的天之意是合乎理性的，那麽人就可以認識天意，並謹慎地控制自己的行爲以順從之，從而達到把握自己命運的目的。"是故子墨子曰：戒之慎之！必爲天之所欲，而去天之所惡。"(《天志下》)"天之所欲則爲，天所不欲則止。"(《法儀》)所謂戒之慎之，爲之止之，皆以正確認識天之意爲前提。因而如何確認"天欲義而惡不義"，就成了墨子試圖着力解決的一個重大問題。爲此，墨子花了大量篇幅，從三個方面加以證明：

第一，天兼有天下之人，兼享天下之祭，故兼愛兼利天下之人，也欲天下之人相愛相利。"奚以知天之欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利也？以其兼有之，兼而食之也。"(《法儀》)所謂"兼而有之"，即"今天下無大小國，皆天之邑也；人無長幼貴賤，皆天之臣也"(同上)。所謂"兼而食之"，即"四海之内，粒食之民，莫不芻牛羊，豢犬彘，絜爲粢盛酒醴，以祭祀於上帝鬼神"(《天志上》)，而上帝鬼神也莫不兼而享食。"苟兼而食焉，必兼而愛之。""今天兼天下而食焉，我以此知其兼愛天下之人人也。"(《天志下》)

第二，"殺一不辜者，必有一不祥"，證明天意疾惡如仇，纖芥必報，由此可見天欲義而惡不義。"且吾言殺一不辜者，必有一不祥。殺不辜者誰也？則人也。予之不祥者誰也？則天也。若以天爲不愛天下之百姓，則何故以人與人相殺，而天予之不祥？此我所以知天之愛天下之百姓也。"(《天志上》)

第三，列舉歷史事實，證明相愛相利爲順天意而必得賞，相惡相賊爲反天意而必得罰。"順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。然則是誰順天意而得賞者？誰反天意而得罰者？子墨子言曰：昔三代聖王，禹湯文武，此順天意而得賞者也；昔三代之暴王，桀紂幽厲，此

反天意而得罰者也。”（同上）

墨子的證明固然“淺陋”[15]，不過任何人如果試圖證明上帝存在及其意志如何，都屬於以有限智慧去窺測無限智慧，除了暴露其不同程度的“淺陋”外，不會有更好的結果。值得我們深刻反省的是，爲什麽古今中外有那麽多的人不顧“淺陋”之譏，執意要證明這些根本證明不了的東西？他們的心中究竟有什麽解不開的結？他們靈魂深處的那些非得通過這些“淺陋”的方式纔能得以消解或慰藉的痛苦和焦慮，是不是也同樣在折磨着我們？墨子的“淺陋”證明，連同其整個理論體系，似乎爲我們解剖自己提供了一個難得的樣本。

從墨子對“天欲義而惡不義”的論證中，我們可以大致推斷出其基本思路：終極力量一定是關愛人類的（人殺不辜，天予不祥）；由於不受感性自我的限制，終極力量對人類的關愛一定是平等周遍的（兼而有之，兼而食之）；出於對人類平等周遍的關愛，終極力量必以其無限智慧計算出人類整體的最大利益，並以之作爲其内在的根本要求（天欲義而惡不義）；“義”既然是終極力量的内在要求，它就不僅擁有了絶對的合理性（有無限智慧的支持），而且擁有了絶對的神聖性（天之意志）。這也許就是墨子用其拙笨的語言想要表達的東西。其中有兩點十分重要：一是“天欲義而惡不義”預設了“終極力量一定關愛人類”這一邏輯前提；二是論證“天欲義而惡不義”的目的，不僅是爲了强化義的“合理性”，更是爲了增添義的“神聖性”。

普遍價值一定是崇高的和神聖的，但這種神聖性却不可能來自理智的功利計算，相反功利計算祇會徹底瓦解神聖性。本來，價值問題就一頭連着理性，一頭連着信仰。由前者雖可以對現實的利害得失做出準確的相對計量，但惟有後者纔可以從根上對人生意義給予絶對肯定。功利主義的理論和方法，在估算人生相對價值時的確十分有用，但這是以“人生肯定有意義”爲其前提的。當這一前提發生了根本動摇，當人生意義歸根結蒂是有還是無成了疑問，當人的價值本身被虚無所吞滅的時候，功利主義的全部家當也就變成了一堆破爛，派不上半點用場了。墨子的精辟之處，在於一針見血地指出了價值内容的功利性質。一切把價值定位於客體對主體的某種滿足的觀點，都跳不出這種規定性。這樣的義，無非是以人類整體爲主體，要求任何個人或團體都優先滿足其需

要。從這種功利性或有用性出發，充其量衹能觸及價值的表層，衹能幫助人們確認主客關係範圍内的相對的有限的意義，却根本無法切入價值層。天下之利固然大於個人之利，爲天下之利做出貢獻的人在理想的社會中固然可以得到相當的回報，但這本身遠非普遍價值至尊至貴的根本原因。惟“天下有義則生，無義則死”纔隱約道出了價值的真相。在生與死的極限處，價值要麽是整個的有，要麽是絶對的無。志士仁人之所以甘爲天下之大利斷然選擇“争一言而殺身”，絶不是因爲他們想得到比自己生命更貴重的任何利益，他們追求的勿寧説衹是絶對的、整全的、無限的人生意義。

就在我們進一步追問“爲什麽人生肯定有意義”時，理性能告訴我們什麽呢？或許衹是：追問人生意義最終是有還是無，實際上是在關懷人類命運最終是生還是死。個人的必死，並不等於人類的必死。衹要能爲人類避免滅絶的厄運而盡力，個人必死的生命將在人類長存的生命中無限延續下去。但如果人類最終難逃滅頂之災，那麽個人的利害得失，天下的治亂安危，乃至全部的文明成果，以及所有的價值執着，都將變得毫無意義。於是我們衹能無條件地相信，用不着理性證明：人類的最終命運是生而不死，是永恒而不是虚無。除此以外，我們别無選擇。立足於此，我們纔能看清，保證人類長存不滅必須具備兩個條件：其一是内在條件，即人類首先要做到不自取滅亡；其二是外在條件，即需要某種外部力量爲人類提供逃生的機會。墨子的義，實際上就是指人類長存不滅的内在先决條件。他對“天欲義而惡不義”的解釋是：“天之意不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，强之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相勞，有道相教，有財相分。又欲上之强聽治也，下之强從事也。”（《天志中》）對義的正面規定，包括了“兼相愛利”與“義者政也”之旨；而對義的負面規定，則集中在一點，它是防止人類自相傷害、自我毁滅的先决條件。衹有首先滿足了它，具體的相對的功利計算纔有意義。對墨子來説，它已是理性能够達到的極限處，在它背後惟一的支撑就是信仰。其内在的崇高性和神聖性，即出自信仰對生而不死的無條件選擇。

終極力量的本質，就是保證人類長存不滅的外在先决條件。除非人類注定是浩瀚的宇宙中曇花一現的泡沫，否則終極力量就一定關愛人類。如果説人類

終究是自然物，是自然物就逃不出生死成毀的鐵律，那麽意義的虚無感便永遠也不可能得到根除。理性除了使人們更清醒地認識到這一根源性危機外，從不對如何處理這一危機多嘴。於是人生意義問題，歸根結蒂要靠信仰來解決，即堅信人類能够得到某種外在的終極力量的眷顧，從而一旦滿足了某種内在的先決條件就一定能實現永恒的生存，甚至這種永恒生存可以完全不同於現實的生存方式。儒道所謂的“内在超越”，無非是强調終極力量是理性達不到的，無所謂内外，因而不能把它當作外在的對象去尋找。或者説，終極的外在一定是終極的内在，因而祇須“盡心知性”便可以“知天”。但這仍然預設了某種終極力量可以絶對擔保人生意義是有而不是無，前提仍然是必須遵循體現着終極力量本質的那些價值。甚至可以説，祇要相信正義一定能戰勝邪惡，或者善惡一定能得到相應的回報，就必然隱含着對某種終極力量的信仰。所以，價值信仰總是與對終極力量的信仰交融在一起的，没有終極力量的擔保，幾乎形不成真正的價值信仰。由此看來，墨子的“尊天事鬼”並非愚不可及，他不過是通過直接的神靈崇拜，如實地承認人生意義的最終肯定有賴於某種非人力可及但又關愛人類的終極力量。

問題是，墨子的天鬼信仰根本背離了其功利主義的理性原則，儘管它使堅持功利主義理性原則必然會遇到的根源性危機化解於無形。在傳統宗教備受理性的懷疑和批判之際，墨子一方面將理性原則引向狹隘的功利主義的理智計算，另一方面又爲了徹底消除意義的虚無感，全盤照搬古老的信仰模式，將信仰對像完全推給遠離人心的外在的神秘力量，從而使理性與信仰的矛盾空前激化。他試圖借助信仰的力量使人們從感性自我的局限中脱身出來，但其對理性和信仰的雙重偏見，最終還是使價值缺乏内在根基，無力抵禦功利本能的侵蝕。於是他只好誇大善惡報應的必然性，以勉强彌合其漏洞百出的理論：施報的主體是神秘的天鬼，施報的準則却是理性的價值，二者的結合即是“天志”。有了“天志”，不但可以一勞永逸地根除虚無的威脅，而且可以爲功利計算提供一個神聖的絶對標準。“子墨子言曰：我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。”（《天志上》）“故置此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。”（《天志中》）

總之，墨子思想體系的内在矛盾，主要表現爲其功利主義的激進的理性立場，與其以神秘主義的天鬼崇拜爲支撑的價值信仰之間的矛盾。鮮明的功利原則是解放思想的理論利器，憑着它，墨子在摧毁舊秩序方面一路摧枯拉朽；執着的價值關懷則是安置人心的精神家園，有了它，墨子又找到了重建新世界的立足之地。然而在墨子那裏，這兩個方面都朝着極端的方向發展着：功利原則侵蝕着價值領地，神秘信仰又損傷着理性精神。功利與價值、理性與信仰之間的尖鋭矛盾，造成了墨子理論體系内部的强烈反差與極度的不協調，但同時也使墨子成爲了先秦思想史上一個不可或缺的邏輯環節。鑒於墨子的思維教訓，儒道兩家越來越明確地區分了功利與價值，將理性精神擴展到功利計算以外的廣闊空間，並竭盡全力地發掘價值信仰背後深層的理性基礎，以期找到人類遠離苦難共同生存的理想歸宿；相反，法家則斷然否定價值信仰的真理性，將普遍價值直接還原爲當權者的利益和意志，以赤裸裸的功利原則爲惟一依據，努力揭示人類在相互厮殺中艱難生存的冰冷規律。墨子學説在秦漢之際逐漸銷聲匿迹，標誌着其内在的明顯矛盾已爲各家基本克服，其歷史使命已暫告完結。而墨子學説在清末民初死灰復燃，則意味着，在西方近代理性主義文化的强大衝擊下，中國傳統文化長期以來處理功利與價值、理性與信仰等關係的老辦法失靈了。在新的歷史條件和新的文化視野下，似乎一切都需要重新審查、重新調整，並且事實上一切也似乎真的都在從頭開始。時至今日，我們也許有必要反省一下：我們究竟在多大程度上超越了墨子？時下風行的功利主義理性立場在追求至善的道路上究竟能支持人們走多遠？

注　釋

〔1〕胡適《中國古代哲學史》（即《中國哲學史大綱卷上》），安徽教育出版社 1999 年版，第 163、171 頁。

〔2〕侯外廬等《中國思想通史》第一卷，人民出版社 1992 年版，第 218 頁。

〔3〕侯外廬主編《中國思想史綱》上册，中國青年出版社 1980 年版，第 50、55 頁。

〔4〕任繼愈主編《中國哲學發展史》（先秦），人民出版社 1983 年版，第 207 頁。

〔5〕同上書，第 233 頁。

〔6〕郭沫若尖鋭地指出，墨子是以“王公大人”爲“本位”的，是一個十足的“宗教家”，

故“滿嘴的王公大人，一腦袋的鬼神上帝，極端專制，極端保守”，“他的思想充分地帶有反動性——不科學，不民主，反進化，反人性，名雖兼愛而實偏愛，名雖非攻而實美攻，名雖非命而實皈命”。參見《十批判書》，人民出版社 1982 年版，第 98 頁；《青銅時代》，《郭沫若全集》歷史編第一卷，人民出版社 1982 年版，第 463 頁。

〔7〕李澤厚認爲，墨子代表的小生産勞動者思想，整體上“並不符合社會發展的客觀趨向”，所以在先秦之後“歷史的二律背反的進程使它陷入了尷尬的可悲境地”；而在近代中國，“這種站在小生産立場上反對現代文明的思想或思潮”依然具有廣泛的基礎和深厚的土壤，不過“這對中國走向現代化並非有利”。見《中國古代思想史論》，安徽文藝出版社 1994 版，第 67—78 頁。

〔8〕梁啓超也曾説：墨子的“兼相愛即仁，交相利即義”。但他又説：“墨子惟一之主義曰‘兼愛’。”見《先秦政治思想史》，東方出版社 1996 版，第 150、145 頁。

〔9〕王闓運云：“芬，即分字，讀爲職分之分。”見譚戒甫《墨辯發微》，中華書局 1996 年版，第 85 頁所引。

〔10〕與墨子的“兼愛”需要“天下之利”的支撐不同，孔子的“仁”没有别的合理性依據，只有完全自足的心理基礎：“女安則爲之！”（《論語·陽貨》）用《論語·里仁》的話來説，墨子可謂“智者利仁”，孔子乃是“仁者安仁”。這就是爲什麽孔子的“仁”足以充當其體系中一切價值的終極源頭，而墨子的“兼愛”却難以承擔其整個價值體系之重荷的理由所在。李澤厚也曾指出：“儒家的‘愛’是無條件的、超功利的；墨的‘愛’是有條件而以現實的物質功利爲根基的。它不是出於内在心理的‘仁’，而是來於外在互利的‘義’。”見李著《中國古代思想史論》第 62 頁。

〔11〕馮友蘭《中國哲學史》上册，中華書局 1992 年版，第 115—138 頁。

〔12〕孫中原《墨子通論》，遼寧教育出版社 1993 年版，第 13—15 頁。

〔13〕如侯外廬等認爲，墨子的天鬼説有兩個創新的地方：第一，“他在‘天’的性質上附加了使天老爺也難接受的條件”，即尚賢、兼愛，從而使原本是“無條件的上帝”變成了抽空了内容的形式，“成了空話”，並使尚賢、兼愛等原則不再被誤認爲“私見”，而“成了公意”。第二，他把“天命”分爲二截，“以命爲欺騙衆人的工具故棄之，以天鬼爲庶民所不能享有故置之”，於是，天鬼成了“没有命定的天鬼”，並能爲庶人所享有。見《中國思想通史》第一卷，第 219—222 頁。

〔14〕執此觀點的人甚多，最具代表性的當屬任繼愈。見其所著《中國哲學發展史》（先秦），第 225—226 頁。

〔15〕在引述了以上部分材料後，馮友蘭説：“墨子以此證明上帝之存在及其意志之如何，其

論證之理論，可謂淺陋。”（《中國哲學史》上册，第 130 頁。）應當指出，墨子在這裏要論證的，不是上帝之存在，而祇是天意之如何。在論證中，天之存在是被當作自明的前提來處理的。儘管如此，其論證仍很“淺陋”。

作者單位：中共中央黨校文史部

玄學“有無”之辨與士人名教自然之擇

寧稼雨

玄學是魏晉時期一種崇尚老莊的思潮，其語源來自《老子》“玄之又玄，衆妙之門”一語。揚雄在《太玄·玄摛》中説：“玄者，幽摛萬類，不見形者也。”王弼《老子指略》也説：“玄，謂之深者也。”[1]所以《簡明不列顛百科全書》（中文版）將“玄學”一詞譯爲“Dark learning”。可見後人將其理解爲幽深玄遠的學問。這很容易使人産生一種誤解，好像玄學完全是脱離社會人生的形而上的抽象理論。事實並非如此。無論是就其産生的根源，還是就其産生後的實際社會效應，玄學都與士族文人的政治命運和人生態度有着極爲密切的關聯。本文擬就作爲玄學理論基石的“有”、“無”這一對範疇，與魏晉士族文人“名教”與“自然”這一對處世原則的對應關係略陳己見。

一、“名教”、“自然”解

有的學者認爲：“名教”和“自然”是“惟一一對能够使魏晉思想家真正貫穿起來，並能真實反映其思想底蕴的範疇”[2]。所以在進入正題之前，有必要對於“名教”和“自然”這一對範疇的内涵意義及其演變作一番梳理和分析。

陳寅恪先生根據王弼對老子“始制有名”的注語推論道：“故名教者，即以官長君臣之義爲教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然，即避世不仕者，適相違反，此兩者之不同，明白已甚。”[3]可見陳先生是將“入世求仕”和“避世不仕”作爲“名教”和“自然”的代稱的。這顯然主要是從政治態度的角度説的，還難以包容名教中許多非政治的因素。所以美籍華人學者

余英時對其作了修正："事實上魏晉所謂'名教'乃指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看做全部秩序的基礎。"[4]唐長孺則認爲："所謂名教乃是因名立教，其中包括政治制度、人才配合以及禮樂教化等等。"[5]這些看法比起陳氏之説固然顯得全面完整一些，但我以爲仍有不盡如人意之處。相比之下，錢鍾書先生的概括似乎較爲全面："守'名器'，爭'名義'，區'名分'，設'名位'，倡'名節'，一以貫之，曰'名教'而已矣。"[6]因爲名教思想在漢代最爲盛行，所以也有人將其界定爲"漢代以來確定形成的社會組織原則和秩序"[7]。今人湯一介則進一步認爲，"名教"係"指人們所作爲的，是人們爲調整人與人之間關係而設的等級名分和教化"[8]，此説近是。另外，西方人以旁觀者清的角度對此也提出較爲貼近的概括。荷蘭著名漢學家許里和認爲，所謂"名教"指"與政府的實際問題緊密相關，着重强調社會義務、禮法、法律和目人之術（Characterology，是品評個人才能的方式，用以充分實現個人所應'分'得的功用，調和'名'與'實'關係）的重要性。這種儒家和法家的觀念的及格言的混合體，通常被稱爲'名教'（有關名的理論）"[9]。在我看來，"名教"實際上是指整個社會統治者利用其政治制度和道德規範等對個人的爲人處世方面造成的追求名譽的心理[10]，來達到進行政治統治的名目。鄭鮮之《滕羨仕宦議》言："名教大極，忠孝而已。"[11]范仲淹《上資政晏侍郎書》云："夫名教不崇，則爲人君者謂堯舜不足法，桀、紂不足畏；爲人臣者謂八元不足尚，四凶不足耻。天下豈復有善人乎？人不愛名，則聖人之權去矣！"[12]顧炎武也説："後之爲治者宜何術之操？曰：惟名可以勝之。名之所在，上之所庸，而忠信廉潔者顯榮於世；名之去者，上之所擯，而怙侈貪得者廢錮於家。"[13]可見名教意識是實行封建統治的重要手段。

從名教産生演變的歷史來看，名教思想的盛衰，與儒家禮儀禮制及其道德觀念的盛衰程度成正比態勢。上古無君時期名分未立，尊卑未定，爲名教未生之時；三皇時期名分初立，尊卑初定，爲名教始彰時期；以上兩個時期受到後來道家的推崇。五帝時期，名分確立，尊卑確定，爲名教咸備時期；到了三代，名分規定繁瑣，尊卑秩序複雜，爲名教大成時期，故而受到儒家的極力推崇[14]。可見名教觀念的出現，是儒家禮儀制度的觀念産物。章太炎認爲，儒

家最早的出身就是“助人君順陰陽以教化者也”[15]，也就是掌管祭祀、輔助君王的政治性、宗教性人物。他們在等級社會中爲統治者製禮作樂、建立王道之政，其學説觀點充滿了輔助帝王、矯治人性的色彩。漢代儒家思想大走紅運，統治者以名教思想治理天下，故爲名教思想的鼎盛時期。但似不宜説名教思想從漢代纔開始形成。名教思想在魏晉時期受到質疑和衝擊，與魏晉時期儒家思想呈現頹勢，其社會約束力逐漸減弱的背景有着直接關係。

按照陳寅恪先生的説法，“自然”似乎就是“避世不仕”。這個説法用於形容魏晉時期一部分以隱居出世爲放任自然的名士的人生態度並無不妥，問題是“自然”這一概念是否僅僅指此？從語源上看，“自然”一詞指老莊道家崇尚的未經人爲加工的原始本來狀態。湯一介認爲：“‘自然’是説宇宙本體、世界本源或是説宇宙萬物本來的樣子。”[16]老子説：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”王弼注曰：“道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。”[17]莊子更是强調道法自然，反對違反天然之工的人爲之舉。他説：“牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。”[18]承認和尊重“牛馬四足”的自然天性，反對破壞其天性的“落馬首，穿牛鼻”之舉，這就是“法自然”。所謂“人法地”的最終歸宿實際是人法自然。所以，“自然”也經常被道家引申成爲一種生活方式和人生態度，即放棄人的主觀努力，要求順從符合自然天性，與自然保持一致的人生態度。從歷史的發展看，“自然”及其人生態度一開始就是作爲“名教”及其思想觀念的對立面而出現的。無君和三皇時期之所以受到道家的推崇，就在於這兩個時期很少或尚未受到儒家禮制的人爲改變，即所謂“自然”的狀態。人們不清楚“名”爲何物，所以也就没有這份無形的鎖鏈；而五帝三代時期之所以受到儒家的推崇和道家的激勵抨擊，就在於這兩個時期已經極大地改變無君至三皇時期那種自然無爲社會關係。禮教和求名之心成爲控制人們的有效手段和精神枷鎖。從這個意義上説，魏晉時期普遍崇尚“自然”的思想，其主要原因就在於道家思想的重新抬頭。在漢代曾經被擠進角落的道家思想再次找到了思想舞臺上的主角感受。

當然，儒家和道家各自力量的消長與“名教”、“自然”兩種人生態度的選

擇之間的對應關係只是就一般情況而言。二者之間的對應關係並不是絶對的和一成不變的。錢鍾書説："以名爲教，初不限於儒家，'名治'、'法治'亦非背馳而未嘗合轍。"他在列舉了大量事例後又説："蓋'正名"乃爲政之常事、立法之先務，特可名非常名耳。名雖虚乎，却有實用而著實效，治國化俗，資以爲利。"[19]今人侯敏澤也認爲："再以'自然'而論，'自然'固爲道家所標榜，但儒家也曾一再講'聖人'以天地爲宗……可見以'名教'與'自然'看做絶對對立的二者，並分别判屬儒道，是並不完全科學的。"[20]將二者視爲"絶對對立的二者"固然"並不完全科學"，而且一些玄學家本身也努力將二者糅到一起[21]，但二者之間畢竟又不能混爲一談。因爲揭示二者相互聯繫的目的並不是爲了硬將二者粘貼到一起，而是出於對儒家倡導"名教"，道家力舉"自然"這個基本前提持肯定態度的基礎上，充分看到二者的相互聯繫和相互包容的可能性，以期對這個命題的一般情況和基本前提有更爲透徹的把握。魏晉玄學中"有無"之辯與士人"名教"、"自然"之擇的對應關係，正可以説明這種情況。

二、從何晏、王弼的"貴無"論到阮籍、嵇康的崇尚"自然"説

衆所周知，玄學的理論基石經歷了從"貴無"到"崇有"，再回歸到"虚無"的否定之否定的過程。這一過程的轉變，實際上就是玄學家從爲政治改革尋找出路，轉向爲士族文人自身尋找人生精神歸宿的過程轉變。值得注意的是，玄學"有無"之説的演變過程，正是士人對於"名教"和"自然"兩種人生態度進行比較遴選的過程。從根本上説，士族文人關於"名教"和"自然"的選擇，正是玄學關於"有"、"無"的政治哲學在士人政治生活選擇中的投影。

魏晉時期，人們第一次將"自然"和"名教"作爲一組對應的範疇加以使用。袁宏《三國名臣序贊》對夏侯玄評曰："君親自然，匪由名教。"[22]理由是夏侯玄曾經説過："天地以自然運，聖人以自然用。自然者，道也。"[23]這説明

從三國魏時的夏侯玄開始，人們已經將“自然”和“名教”視爲一組相反對應的範疇。盡管夏侯玄尚未用“有無”的觀點來解釋“自然”與“名教”的關係，但既然“自然者，道也”，“自然”又是“名教”的對立物，而“道”又是“無”，那麽，他的思想中實際上已經包含了“自然”等於“無”，“名教”等於“有”的意識，祇不過没有明確説出來罷了。何晏和王弼則對此作了更明確的表述。

玄學産生的標志是何晏、王弼率先提出的“貴無”論。《晉書·王衍傳》：“魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲，天地萬物皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。”[24]儘管這段話的版權因爲《晉書》作者没有標明而使後人有些不同理解[25]，但將其視爲二人所共有當大致不差。這些並不重要，重要的是何、王二人提出“貴無”理論的具體内容是什麽？其動機和根據是什麽？它與士人的“名教”、“自然”之擇又有何關係？

何晏的“貴無”學説是從論證聖人有名無名問題開始的。他在《無名論》中説：“爲民所譽，則有名者也。無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名爲道，無譽爲大。則夫無名者，可以言有名矣；無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者，豈同用哉！此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。”[26]他又引述夏侯玄的話説：“天地以自然運，聖人以自然用。自然者，道也。道本無名，故老氏曰：强爲之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則强爲之名，取世所知而稱耳！豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得遍以天下之名名之，然豈其名也哉？”[27]這就是説，聖人之所以高於凡人，就在於他無名無譽。因爲他體現的是道（自然）的精神，而道恰恰是無名的；然而正是因爲聖人所體用的“道”是無名的，所以也就可以用天下萬物之名來稱呼他。那麽他也就可以統馭天下萬物。在《道論》中，何晏還表示了同樣的意思：“有之爲有，恃無以生；事而爲事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。”[28]

不難看出，何晏的“貴無”理論來自兩個方面，一是道家鼻祖老子的崇無

説，二是漢魏時期名家關於君王應具備“平淡無味”的“中庸之德”的政治人才説。老子説：“天地萬物生於有，有生於無”，“無名天地之始，有名萬物之母”[29]。但老子的崇無主要是要爲世界的本源尋找一個根據，而何晏則是爲了用來給名家政治人才的“中庸之德”説提供一個理論依據。劉劭《人物志》稱：“凡人質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味，故能調成五材，變化應節。”[30]又説：“偏至之人，皆一味之美。故長於辦一官而短於爲一國。何者？夫一官之任，以一味協五味；一國之政，以無味和五味。”[31]顯然，劉劭是用老子思想來解釋儒家“中庸”之説[32]，並將其作爲自己政治人才學的基本綱領。何晏則進一步繼承了這一思路，將統治者個人的理想人格視爲玄學這一時代哲學問題的核心所在。他説：“善爲國者，必先治其身；治其身者，順其所習。所習正，則其身正，身正則不令而行；所習不正，則其身不正，其身不正，則雖令不從。是故爲人君者，所與游，必擇正人；所觀察，必察正象。放鄭聲而勿聽，遠佞人而弗近。然後邪心不生，即正道可容也。”[33]

劉劭和何晏的生活年代大體相同[34]。二人同時注意到政治統治者的人格問題，説明這是當時社會上普遍比較關心的話題。“平淡無味”的“中庸之德”成爲很多士人共同肯定的君王人格標準，也有其内在的社會原因。一方面，連年不斷的軍閥混戰，造就了一大批偏嗜“一味之美”而成爲“偏至之人”的統治者；然而這種偏嗜的受害者之一，又是在亂世中得以發展壯大的士族文人階層。所以，作爲士族文人的代言人，要求君主以“中和之質”來調和衆口，“以無味和五味”，以使自己和廣大士族階層的利益得到保護，得到認可和尊重，應當是玄學家的現實動因之一。不過何晏等玄學家並没有完全以局外人的立場來審視和談論這個問題，因爲他們大多都是當時政治舞臺的重要角色。像何晏在《奏請大臣侍從游幸》中所提到的“人君”、“正人”、“佞人”等話語，都是有具體所指的[35]。儘管玄學的産生是否爲正始改制的産物，學界還有不同看法[36]，但玄學的産生與當時的現實政治問題有關，則是無法否認的事實。這就使得他們的理論目標和個人的現實處境之間出現了矛盾。正是由於這個矛盾，使得他們從自己爲理想君王設想的“平淡無味”的人格方式上，看到了自己應當恪守的處世原則。這一點，我們從《世説新語》的有關故事中可以得到

印證：

何晏七歲，明惠若神，魏武奇愛之。因晏在宮内，欲以爲子。晏乃畫地令方，自處其中。人問其故？答曰：“何氏之廬也。”魏武知之，即遣還。(劉注：《魏略》曰：“晏父早亡，太祖爲司空時納晏母。其時秦宜禄、阿鰾亦隨母在宮，並寵如子，常謂晏爲假子也。”)(《世説新語·夙惠》)[37]

《何晏别傳》有與此類似的記載：“晏小時，武帝雅奇之，欲以爲子。每挾將游觀，命與諸子長幼相次。晏微覺，於是坐則專席，止則獨立。或問其故？答曰：‘禮，異族不相貫坐位。’”[38]這兩個故事儘管在細節上不盡相同，但傳達的主題却是一樣的，那就是雖然幼年的何晏受到曹操的極大寵愛，但仍然有意識地與曹氏家族保持距離。當然，説一個七歲的孩子就有了明確的政治意識是不合情理的。倘若何晏真的如此作爲，其主要原因恐怕還是在於世人容易理解的何晏對於繼父及其家族的血緣排斥上。但是，記載和收録這些故事的人的用心却未必如此。倘若何晏的繼父不是曹操而是别人，那麽人們是否還會對這樣的故事如此津津樂道，恐怕是很可懷疑的。這一點，從今本《世説新語》與唐寫本的一些文字差異上，庶幾可以發現一些蛛絲馬跡。前引《世説·夙惠》劉注引《魏略》文字中，“納晏母”以下唐寫本作“並收養。其時秦宜禄、何鰺亦隨母在公家，並見如寵（當作寵如）公子。鰺性謹慎，而晏無所顧，服飾擬太子，故太子特憎之，每不呼其姓字，常謂之假子。《魏氏春秋》曰：‘晏母尹爲武王夫人，故晏長於王宫也’。”[39]顯然，唐寫本劉注所引《魏略》文字中的何晏舉動比較符合他七歲孩童的實際狀況。但因爲這些舉動與正文的故事意趣相左，故爲宋本所删。然而經過這番改動，正文故事中何晏與曹氏家族的距離感，似乎無形間就具有了體認自然、疏離政治的意味。讀者從中領會和意會的，是何晏雖然受到曹操寵愛，但對曹家仍然深有顧忌，不敢卷入其中。這正是何晏本人所提倡的聖人應當以無名無譽自處的玄學精神。如果説這段故事中何晏疏離政治的意念還不甚清晰的話，那麽下面這個故事則足以説明問題了：

何晏、鄧颺令管輅作卦，云：“不知位至三公不?”卦成，輅稱引古義，深以戒之。颺曰：“此老生之常談。”晏曰：“知幾其神乎，古人以爲難；

交疏吐誠，今人以爲難。今君一面，盡二難之道，可謂‘明德惟馨’。《詩》不云乎：‘中心藏之，何日忘之！’”（《世説新語·規箴》）

以這段故事與《晉書》的有關記載對比，可以看到《世説新語》的編者對於何晏這樣的士族文人政治參與意識的理解。這裏再結合劉注所引《管輅别傳》，來看看何晏當時的兩難心理：

何晏……因謂輅曰：“聞君非徒善論《易》，至於分蓍思爻，亦爲神妙。試爲作一卦，知位當至三公不？又頃夢青蠅數十來鼻頭上，驅之不去，有何意故？”輅曰：“鴟鴞，天下賤鳥也，及其在林食桑椹，則懷我好音。況輅心過草木，注情葵藿，敢不盡忠！唯察之爾。昔元、凱之相重華，宣慈惠和，仁義之至也；周公之翼成王，坐以待旦，敬慎之至也。故能流光六合，萬國咸寧。然後據鼎足而登金鉉，調陰陽而濟兆民。此履道之休應，非卜筮之所明也。今君侯位重山嶽，勢若雷霆，望雲赴景，萬里馳風；而懷德者少，畏威者衆，殆非小心翼翼多福之士。又鼻者，艮也，此天中之山，高而不危，所以長守貴也。今青蠅，臭惡之物，而集之焉。位峻者顛，輕豪者亡，必至之分也。夫變化雖相生，極則有害；虚滿雖相受，溢則有竭。聖人見陰陽之性，明存亡之理，損益以爲衰，抑進以爲退。是故山在地中曰‘謙’，雷在天上曰‘大壯’。謙則裒多益寡，大壯則非禮不履。伏願君侯上尋文王六爻之旨，下思尼父彖象之義，則三公可決，青蠅可驅。”

管輅當時以《易》占術名噪一時，但他説《易》解卦多爲捕風捉影的迷信之談，並多雜以漢儒象數讖緯之語，故實爲何晏一派新學的反對派[40]。他在這裏名爲解卦，實爲對何晏等曹魏黨人進行政治恐嚇。他以卦象隱喻何晏等人以小人之資而竊據高位，且貪佞而不知《艮》卦止義，必不得善終[41]。但管輅的恐嚇確實對何晏産生了作用，他不僅認爲管輅的分析鞭辟入裏，很有遠見，而且還爲其“交疏吐誠”而深受感動。據本條劉孝標注引《文士傳》：“是時曹爽輔政，識者慮有危機。晏有重名，與魏姻戚，内雖懷憂，而無復退也。著五言詩以言志曰：‘鴻鵠比翼遊，群飛戲太清。常畏大網羅，憂禍一旦並。豈若集五湖，從流唼浮萍。永寧曠中懷，何爲怵惕驚？’蓋因輅言，懼而賦詩。”這

個故事對於我們理解何晏繼承名家劉劭等人以“平淡無味”的“中和之質”作爲理想君王人格的貴無學説的理論基石，並進一步用來作爲自己立身處世的準則，是十分有益的。這説明何晏的思想是以推崇“平淡無味”的“無爲而治”爲起始，並將其引申爲士人自身的處世原則。這已經從行動上將自然與無爲，名教與有爲分别取得了對應，因而體現出抑名教（黜有）而揚自然（尚無）的思想。但何晏畢竟没有從正面直接論述“無爲”與“自然”是怎樣的對應關係。這個任務在王弼那裏得到了完成。

由於王弼英年早逝，加上他對時政没有什麽瓜葛，所以他的“貴無”學説基本上没有涉及時政，但他的理論仍然是一種政治哲學[42]。而他的政治哲學的主題就是“名教”和“自然”的關係：“在他的體系中，名教與自然的關係問題是真正的主題。他關於有無關係的一系列的論述，其實都是爲了解答這個真正的主題服務的。”[43]

王弼從兩個方面豐富和發展了何晏的“貴無”思想。一是强調“崇本息末”。在有限和無限的關係上，他認爲無限高於有限；祇有抓住無限，纔能更好地把握住有限[44]。在此基礎上，他把“無限”視爲“本”和“母”，將“有限”視爲“末”和“子”，提出祇有抓住“本”，纔能取得“末”；祇有忽略“末”，纔能更好地抓住“本”[45]。值得注意的是，王弼還進一步將這一思想運用於社會政治領域，以自然爲本，以名教爲末。認爲天能化生萬有，“萬有皆始於天”；自然可以統馭名教，名教本於自然[46]。這正是不久之後嵇康、阮籍“越名教而任自然”思想的先導；二是强調“體用如一”、“本末不二”。在王弼看來，“無”又是“體”，“有”又是“用”。“無”又是通過“有”的外在載體形式呈現出來的。不需要離開具體的事物而另外去尋找什麽“無”，因爲“無”就存在於每件具體事物之中[47]。這又爲從裴頠到郭象等人的“崇有”學説和主張入世求仕的“名教”選擇提供了依據。王弼這兩個方面的理論儘管没有具體涉及時政及人格問題，但却爲後來玄學從政治哲學向人生態度的轉變，奠定了理論基礎。正始和元康時期重“名教”和重“自然”兩種截然不同的人生態度，其根源均在王弼。

正始十年（249）高平陵事件之後，隨着何晏、王弼、夏侯玄、鄧颺等第

一代玄學元老的先後謝世，司馬氏統治權威的確立形成，玄學的政治主題宣告結束。這個事實告訴人們，無論是讓統治者按照玄學家所設計的那樣，以“平淡無味”的“中庸之德”來進行統治，還是玄學家自己以“平淡無味”的態度面對社會政治問題，都是行不通的。對於嵇康、阮籍等正始文人來説，討論政治問題不但危險，甚至有些奢侈。因爲這時最爲重要的問題，已經不是宇宙的本源和理想的人格問題，而是士族文人的生存問題和他們的精神寄托問題。他們拿起了王弼哲學中“崇本息末”的理論武器，用來作爲自己人生態度的歸依和根據。在他們看來，此時最重要的“本”不是別的，祇有士族文人自身的精神支柱，一個祇能存在於純粹意識世界的自我；而此時的“末”則包括所有那些現實世界的利益和枷鎖，即所謂“名”。於是，王弼“崇本息末”的理論就被嵇康、阮籍等人明確而正式地改造和理解成爲“越名教而任自然”的口號。玄學的政治主題也就自覺地演化爲人生主題了。

標誌正始文人玄學人生主題的確立是阮籍、嵇康等人作爲文人個體精神寄托的無限自由的自我精神人格，這個人格就是阮籍在《大人先生傳》中着力描繪的大人先生形象。他説：“夫大人者，乃與造物同體。”這實際上是説理想的自由人格就是完全離棄人世的神仙。這種理想的人格精神境界永遠是可望而不可及的。在《清思賦》中，阮籍將自己的理想境界虚擬爲一位美妙無比的“河女”（織女）。他“登昆侖而臨西海”，“超遥茫渺”，“遊平圃”，“沐消淵”，希望去尋找那位美麗的神女。但神女如同初昇之雲霞，“彩色雜以成文兮，忽離散而不留”，“若將言之未發兮，又氣變而飄浮”，“目流眄而自别兮，心欲來而貌遼”[48]，一副可望而不可接的超人形象。這就是世間凡人對於這種超凡人格境界的仰視角度；而處在大人先生的境界，就如同劉伶在《酒德頌》中所描繪的那樣：“静聽不聞雷霆之聲，熟視不見泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物之擾擾，如江漢之載浮萍。”[49]這些都是王弼“崇本息末”這一哲學命題在正始文人玄學人生態度的應用。

據説阮籍的這一思想形成，受到了當時的著名隱者蘇門山人的啓示：

> 阮步兵嘯聞數百步。蘇門山中，忽有真人，樵伐者咸共傳説。阮籍往觀，見其人擁膝巖側，籍登嶺就之，箕踞相對。籍商略終古，上陳黄、

農玄寂之道，下考三代盛德之美以問之，仡然不應。復叙有爲之教、棲神導氣之術以觀之，彼猶如前，凝矚不轉。籍因對之長嘯。良久，乃笑曰：“可更作。”籍復嘯。意盡，退還半嶺許，聞上啾然有聲，如數部鼓吹，林谷傳響，顧看，乃向人嘯也。（劉注引《竹林七賢論》：“籍歸，遂著《大人先生論》，所言皆胸懷間本趣，大意謂先生與己不異也。觀其長嘯相和，亦近乎目擊道存矣。”）（《世説新語·棲逸》）

從故事正文内容與劉注所引《竹林七賢論》的記載來看，阮籍應當是在蘇門山人“如數部鼓吹，林谷傳響”的口哨聲中感受和領悟到人生自由境界的。他筆下大人先生的超脱之姿和自由之境，正是受蘇門山人口哨境界啓發而激發的人生玄想。

嵇康以自然超脱爲生命之本，以名教入世爲生命之末的思想與阮籍一致。他在《答難養生論》中説：“故順天和以自然，以道德爲師友，玩陰陽之變化，得長生之永久，任自然以托身，並天地而不朽者，孰享之哉？”[50]其《兄秀纔公穆入軍贈詩十九首》第十四首又將此境界描繪爲：“息徒蘭圃，秣馬華山。流磻平皋，垂綸長川。目送歸鴻，手揮五弦。俯仰自得，游心太玄。嘉彼釣叟，得魚忘筌。郢人逝矣，誰可盡言？”[51]從《世説新語》其他文人對於嵇康人格精神的評價中，可以得到這種精神氣質的印象：

嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。（劉注：《康别傳》曰：“康長七尺八寸，偉容色，土木形骸，不加飾厲，而龍章鳳姿，天質自然。正爾在群形之中，便自知非常之器。”）見者嘆曰：“蕭蕭肅肅，爽朗清舉。”或云：“肅肅如松下風，高而徐引。”山公云：“嵇叔夜之爲人也，巖巖若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。”（《世説新語·容止》）

有人對王戎稱贊嵇康的兒子嵇紹説：“嵇延祖卓卓如野鶴之在鷄群。”王戎回答説：“君未見其父耳。”（《世説新語·容止》）顯然，在衆人的心目中，嵇康的形象氣質和精神境界與他本人及阮籍等人所虚幻和描繪的擺脱現實世界束縛、進入無限自由狀態而表現出“崇本息末”哲學内涵的人生境界是完全吻合的。以嵇康、阮籍、劉伶等人爲代表的正始文人不僅以其理論文字，更重要的是以其人生實踐宣告了玄學的理論根基“無”的概念從政治人格建構變而爲人生態度

這一歷史性轉變的完成。而這種人生態度的外化表現就是他們從對應名教（有）的依戀，終於轉變爲徹底地放棄名教（有），代之以自然（無）的人生選擇。

正始名士的玄學思想和人生態度的轉變，其核心在於以超然的人生態度取代熱衷政治的强烈欲望，其外在表現形式則是以放誕不羈的生活行爲取代蠅營狗苟的政治角逐。簡而言之，崇尚自然取代了追逐名教。這種轉變固然爲何晏、王弼等人政治人格設計的失落尋找到一個與廣大士人的切身命運相關的支點，但正是因爲如此，這種人生態度在經過夸張和放大的實踐之後，立刻因暴露出與士族的利益追求相忤之處而受到質疑。

阮籍、嵇康等人倡導的人生態度在西晉元康時期得到了極度的發揚和蹈勵：

> 王平子、胡毋彦國諸人，皆以任放爲達，或有裸體者。（劉注：王隱《晉書》曰："魏末，阮籍嗜酒荒放，露頭散發，裸袒箕踞。其後貴游子弟阮瞻、王澄、謝鯤、胡毋輔之之徒，皆祖述於籍，謂得大道之本。故去巾幘，脱衣服，露醜惡，同禽獸。甚者名之爲通，次者名之爲達也。"）樂廣笑曰："名教中自有樂地，何爲乃爾也？"（《世説新語·德行》）

顯然，王澄等元康名士在放誕的人生態度方面與阮籍等人一脈相承。也就是説，在把"貴無"學説和"崇本息末"理論理解爲一種生活態度方面，他們與嵇康、阮籍等正始名士是一致的。但在關於什麽是"無"和"本"的理解上，元康與正始名士却有着較大差異。阮籍等人是將擺脱外在的社會政治約束和内在的個人政治欲望之後的自由和恬淡境界作爲"無"的内涵和人生大道之本；而元康名士雖然也對政治角逐没有太大興趣，但他們更爲熱衷的是物質的享樂和感官的刺激。所以他們繼承的實際上只是正始名士的皮毛，是正始名士爲張揚其無限自由的精神世界外在的放誕舉動。元康名士將這些放誕舉動理解爲"貴無"的全部，並將其無限誇張和放大。於是不僅暴露出這種人生態度的弊端，而且也使自己在人生的道路上接連碰壁。事實是他們在生活的現實中却逐漸發現，作爲士族階層，離開了那些被"息"掉的"末"，困難似乎還是不少。

如胡毋輔之在與王澄、王敦、庾顗等人醉生夢死，“崇本息末”了許多日子，並屢次辭去王衍辟官後，發現已經無法度日，祇好節酒自勵，並自求爲繁昌令，以至“甚有能名”[52]。這簡直就是“崇末息本”，與先前的生活態度完全是背道而馳了。王澄雖然官居荆州刺史，領南蠻校尉，但終因縱酒廢事，被王敦所殺[53]。這又從反面説明失掉了“末”，“本”也就無從談起了。也就是説，丢掉了與他們切身利益相關的“名教”，“自然”也就失去了必要的基礎和保障。

三、“崇有”、“獨化”論與融合“名教”、“自然”的雙重人生態度

元康名士誇張和放大竹林名士放誕舉動的結果，不但使自己在生活中碰壁受挫，更重要的是這種完全與政治現實脱節的人生態度與正在處於上升勢頭的士族階層利益不相吻合，所以它遭到其他士族的反對也是理所當然的。因爲到西晉時期爲止，士族階層在政治上尚未取得主宰的地位，門閥政治的局面尚未形成[54]；士族文人要想繼續發展自己的實力，就必須倚賴王權，倚賴政治。從這個意義上説，把實現政治抱負和人格楷模理想（求名教）的快感排除在人生内容之外，也是許多與時政有着密切瓜葛的士族文人所不能接受的。山濤和向秀對於人生道路的選擇就與嵇康、阮籍很不相同：

> 嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛，文王引進，問曰：“聞君有箕山之志，何以在此?”對曰：“巢、許狷介之士，不足多慕!”王大咨嗟。（《世説新語·言語》）

從字面上看，向秀入洛求官與嵇康被殺二者之間似乎是一種因果關係。但實際上這也未嘗不是向秀和許多士族文人内心的一種願望和需求。王昶在其家戒中説：“夫人爲子之道，莫大於寶身全行，以顯父母……欲使爾曹立身行己，遵儒者之教，履道家之言，故以玄默衝虚爲名。欲使汝曹顧名思義，不敢違越也……若夫山林之士，夷、叔之倫，甘長饑於首陽，安赴火於綿山，雖可以激貪勵俗，然聖人不可爲，吾亦不願也。今汝先人，世有冠冕，惟仁義爲名，守慎

爲稱。”[55]可見入世求官，追逐名教亦爲時人所熱衷。余嘉錫對此論道：“要之，魏晉士大夫雖遺棄世事，高唱無爲，而又貪戀禄位，不能决然捨去。遂至進退失據，無以自處。良以時重世族，身仕亂朝，欲當官而行，則生命可憂；欲高蹈遠引，則門户靡托。於是務爲自全之策。居其位而不事其事，以爲合於老、莊清净玄虚之道。我無爲而無不爲，不治即所以爲治也……昶之言如此，可以見魏晉士大夫之心理矣。向子期之舉郡計入洛，雖或怵於嵇中散之被誅，而其以巢、許爲不足慕，則正於所注《逍遥遊》之意同。”[56]山濤更是一位以勤勉爲政著稱的官員：

> 山公以器重朝望，年逾七十，猶知管時任。貴勝年少，若和、裴、王之徒，並共言詠。有署閣柱曰：“閣東有大牛，和嶠鞅，裴楷鞦，王濟剔爾不得休。”或云潘尼作之。（《世説新語·政事》）

儘管歌謡的作者是否爲潘尼還有些疑問[57]，但歌謡所諷刺的山濤與和嶠、裴楷、王濟四套馬車爲政事不遺餘力的情態，却應當是實際情況的寫照。這就説明，儘管許多世族文人在“貴無”理論的慫恿下提倡以“崇本息末”的態度面對人生，但現實的官爵利禄誘惑仍然使許多士族文人流連忘返。那麽，究竟應當如何理解和處理“名教”（有）與“自然”（無）的關係？在談玄風氣盛行的魏晉時期，這種現實的社會需要實際上在客觀上對於哲學思想提出了給予解釋的要求。

裴頠《崇有論》和郭象“獨化”説的出現就完全代表了這樣的社會思潮。如果説嵇康、阮籍等人所繼承的是王弼學説中“崇本息末”一面的話，那麽從裴頠到郭象所繼承的則是王弼哲學中“體用如一”的思想。這種思想在人生態度方面的認識，就是力圖協調嵇康、阮籍等人認爲根本對立的個人與社會、名教與自然的矛盾，給以求官入世爲人生支撑點的士族尋找一個冠冕堂皇的根據。裴頠認爲“名教”存在的根據不在現實社會生活之外，而在現實社會生活之中。郭象則進一步認爲“名教”和“自然”二者同爲一物，“山林之中”就在“廟堂之上”，“外王”則必然“内聖”：

> 阮宣子有令聞。太尉王夷甫見而問曰：“老莊與聖教同異？”對曰：“將無同？”太尉善其言，辟之爲掾。世謂“三語掾”。（《世説新語·文學》）

既然老莊和孔孟没有什麽區别，那麽也就用不着抛開現實的利益和責任，到自己虚幻的世外桃源中去安頓人生。山濤、向秀的勤勉爲政也就是放達逍遥。這些人生的認識很大程度上來自於玄學家本人的人生實踐的切身感受。

裴頠本人的社會關係和個人經歷，决定了他必然是當時政治漩渦的核心人物[58]。裴頠爲政治而生，爲政治而死的經歷，説明他是將士族的政治生命視爲人生的首要内容的，所以他的“崇有”學説可以説是爲現實人生的呐喊：

> 裴成公作《崇有論》，時人攻難之，莫能折。唯王夷甫來，如小屈。時人即以王理難裴，理還復申。（劉注：《晉諸公贊》曰：“自魏太常夏侯玄、步兵校尉阮籍等，皆著《道德論》。於時侍中樂廣、吏部郎劉漢亦體道而言約，尚書令王夷甫講理而才虚，散騎常侍戴奥以學道爲業，後進庾敳之徒皆希慕簡曠。頠疾世俗尚虚無之理，故著《崇有》二論以折之。才博喻廣，學者不能究。後樂廣與頠清閑欲説理，而頠辭喻豐博，廣自以體虚無，笑而不復言。”《惠帝起居注》曰：“頠著二論以規虚誕之弊。文詞精當，爲世名論。”）（《世説新語·文學》）

以故事正文和劉注所引《惠帝起居注》的記載觀之，裴頠的“崇有”論在當時具有很大的影響，已不待言。問題是裴氏此論究竟因何而起，進而是何屬性？以往學者們或過於執着裴頠學説中的唯物、唯心之歸屬，或簡單將其定位爲儒家衛道士和道家思想的對立面。竊以爲均有機械之嫌。實際上裴氏之學雖爲阮籍、嵇康人生玄學的對立面，並且是從政治入手，但其自身仍然還是一種人生哲學。從人生態度的角度來把握裴頠（包括郭象）的玄學思想，可能更能得其神髓[59]。

既然阮籍、嵇康等人是從人生態度的角度提出超越現實的“貴無”思想，而且這種思想在現實中又遇到一些障礙，那麽裴頠首先就要針鋒相對，以人生態度對人生態度。你説人生是虚無的，因而執着於“自然”，我偏説人生是實有的，因而要將“自然”歸於“名教”。上文劉注引《晉諸公贊》所謂“頠疾世俗尚虚無之理，故著《崇有》二論以折之”，已經點明了此點。對此，《晉書·裴頠傳》也有詳説：“頠深患時俗放蕩，不尊儒術，何晏，阮籍素有高名於世，口談浮虚，不遵禮法，尸禄耽寵，仕不事事；至王衍之徒，聲譽太盛，位

高勢重，不以物務自嬰，遂相放效，風教陵遲，乃著崇有之論以釋其蔽。”[60]可見裴頠提出崇有學説的根本目的，就是爲了糾正阮籍、嵇康等人以“貴無”學説統率和規定人生態度，並被後人愈演愈烈的趨勢，並且給山濤、向秀等人熱衷入仕從政的人生態度一個圓滿的哲學解釋。

一方面，裴頠分析了正常欲望存在的合理性和節制欲望的必要性。“是以賢人君子，知欲不可絶”[61]。但他同時又指出，如果讓欲望毫無節制地泛濫，就會對國家政治和個人修養造成極大危害。“若乃淫抗陵肆，則危害萌矣。故欲衍則速患，情佚則怨博，擅恣則興攻，專利則延寇”。“賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮。禮制弗存，則無以爲政矣”。“放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表，瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級。其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不惜爲弘，士行又虧矣”[62]。所以有必要對欲望加以節制和限制。於是，像阮籍、嵇康、劉伶，乃至於王澄、胡毋輔之等元康名士放棄政治聲名的放誕行爲就被視爲欲望的泛濫而應受到限制，其理論根基“貴無”論也受到質疑和攻擊。另一方面，他又從正面闡述了“崇有”的道理所在。所謂“有”，據湯用彤先生理解，其意義有二：一從形上講，以“有”爲真實（reality）；一從人事上講，以身處名教政治之中爲逍遥[63]。裴頠認爲，人生必資於有，没有“有”就没有生，所以他説：“生以有爲己分，則虚無是有之所謂遺者也。”[64]亦即虚無是有的消失狀態[65]。既然如此，那麽“有”和“無”的關係就是決定與被決定，“本”於“末”的關係。所以從阮籍到王澄等人的放誕舉動就是脱離現實世界和不切實際的空幻。裴頠之所以如此强調“有”對於“無”的規定決定意義，是因爲他充分意識到現實生活中一些實際事物是難以超脱和不可忽視的[66]。“人之既生，以保生爲全；全之所階，以順感爲務”[67]。既然没有“有”，也就没有“無”，那麽没有生命的存在，又何談那些瀟灑放誕之舉？而生命的存在又要以社會秩序的正常運轉爲前提。從尊重生命和向往美好生活未來的角度説，入仕從政，追求名教也未嘗不是保證生命和正常生活的有效途徑：

> 王、劉與林公共看何驃騎，驃騎看文書，不顧之。王謂何曰：“我今故與林公來相看，望卿擺撥常務，應對玄言，那得方低頭看此邪？”何曰：

“我不看此，卿等何以得存?”諸人以爲佳。(《世説新語·政事》)

何充的話，正是裴頠注重現實人事和郭象以名教爲自然的思想表現。儘管此事在東晉間，却説明“崇有”的思想至東晉已非空谷足音，而且具有很大的人生態度的指導意義。按照裴頠和郭象的理論，向秀、山濤的入仕之舉不僅是正當和可取的，而且還是積極的。樂廣所言“名教中自有樂地”，正是此意。

然而無論是向秀、山濤的實踐，還是裴頠、郭象的理論，都没有能够挽救西晉王朝滅亡的結局。這對於這些以現實政治利益和責任爲人生追求目標的“崇有”一派來説，無疑是一個巨大的諷刺。同時也必然引起東晉士族文人對於自己的人生態度及其理論依據作一番反思，重新確定其人生態度的立脚點。張湛的“至虚”理論又代表了東晉時期士人人生態度的潮流走向。

在東晉士族文人看來，以“貴無”學説爲理論基礎的放誕士族的人生態度，放棄了自己的責任，也就等於放棄了自己的利益。這樣雖然在精神上得到了某種安頓和滿足，但是它與日益呈上升趨勢的士族階層的根本政治利益是矛盾的；而以“崇有”學説爲理論基礎的熱衷入仕爲政者的人生態度則又不够瀟灑。尤其是他們在千方百計地論證官位利禄的合理性的時候，却忽略了作爲士族階層最本質屬性的精神家園的建設。這同樣是不符合士族階層的價值觀念和利益範圍的。所以東晉士族主張，既要有隱逸山林，超然物外的放達精神（自然)，又不能失去對自己和家族利益至關重要的官爵和名譽（名教)。張湛在其《列子·楊朱篇》題注中説：“好逸惡勞，物之常性。故當生之所樂者，厚味、美服、好色、音樂而已耳。而復不能肆性情之所安，耳目之所娱，以仁義爲關鍵，用禮教爲衿帶，自枯槁於當年，求餘名於後世者，是不達乎生生之趣也。”[68]這顯然是“貴無”派放誕人生者的看法；可是另一方面，張湛也不放棄安邦治國和遵從名教。他不同意《列子·仲尼篇》原意中任自然而忘名教的觀點，張湛説：“唯棄禮樂之失，不棄禮樂之用，禮樂故不可棄。”那麽怎樣掌握出世和入世二者的分寸呢？張湛又説：“若欲捐詩書易治術者，豈救弊之道？即而不去，爲而不恃，物自全矣。”[69]所謂“即而不去，爲而不恃”，就是説既要講求服從禮教，又不能讓它把自己約束得太死。這也就是張湛倡導的融會二者的折中思想：“苟得其中，則智動者不以權力亂其素分，矜名者不以矯抑虧

其形生。”[70]

這種仕隱兼顧、身名雙修的人生態度正是東晉時期門閥士族在取得壟斷的政治地位之後普遍崇尚的人生態度。他們既要享樂榮華富貴、聲色狗馬，追求精神的高雅脱俗；又要以朝綱爲重，穩定東晉局勢，争取北上復國。王導作爲東晉開國元勛，不僅協助元帝采用懷柔江東大族的政策，穩定東晉局勢，並不時提醒衆人“戮力王室，克服神州”[71]，同時却又經常與過江士族揮麈談玄，“止道《聲無哀樂》、《養生》、《言盡意》三理而已。然宛轉關生，無所不入”[72]。又如

> 周伯仁風德雅重，深達危亂。過江積年，恒大飲酒，嘗經三日不醒。時人謂之“三日僕射”。（劉注：《晉陽秋》曰：“初，顗以雅望獲海内盛名，後屢以酒失。庾亮曰：‘周侯末年，可謂風德之衰也。’”）（《世説新語·任誕》）
>
> 有人譏周僕射與親友言戲穢雜無檢節。（劉注：鄧粲《晉紀》曰：“王導與周顗及朝士詣尚書紀瞻觀伎，瞻有愛妾能爲新聲。顗於衆中欲通其妾，露其醜穢，顔無怍色。有司奏免顗官，詔特原之。”）周曰：“吾若萬里長江，何能不千里一曲！”（《世説新語·任誕》）

後人難以理解的是，爲什麽“風德雅重”和“穢雜無檢節”竟然能够統一到一個人身上。實際上這正是東晉人的雙重人生態度。所以庾亮所謂周顗晚年德衰之説並不準確，因爲周顗的雙重人生態度幾乎貫穿在他生命的各個時期。如果片面説他晚年“風德之衰”，那麽就很難理解他在王敦之亂時能够挺身而出，痛罵國賊，“語未終，收人以戟傷其口，血流至踵，顔色不變”，並因此遇害[73]。因爲他是將身名俱泰、仕隱兼修這種東晉玄學潮流作爲自己的雙重人生目標的。當王導問他“卿欲希嵇、阮邪”時，周顗立刻明確地回答：“何敢近捨明公，遠希嵇、阮！”[74]指的就是他不能因爲仰慕嵇康、阮籍的“貴無”人生態度（自然）而抛棄王導等人倡導的雙重人生價值。這樣的雙重選擇使他的社會聲譽獲得了極大成功，以至他的弟弟周嵩感到疑惑不解，“君才不及弟，而横得重名”[75]！不過實踐這種雙重人生目標最爲成功的人實際上並不是周顗，而是謝安。

謝安是東晉時期仕隱兼通的典型個案，《世説新語》對這方面的描寫也較爲充分。在升平四年（360）應征西大將軍桓温召爲征西司馬之前，謝安可以説是演足了一場堅隱不出的高雅自然戲。他先後幾次拒絶了朝廷及地方政府的高官徵辟，甚至政府採用“禁錮終身”的辦法相逼，也未能奏效[76]。此時的謝安或者與王羲之等人“共登冶城”，“悠然遠想，有高世之志”[77]；或者與孫綽等人泛海爲戲，“貌閑意説，猶去不止”[78]。而且每次出遊，必携家養妓女[79]。一副超凡絶俗，放任自然的樣子。但這一切躲不過明眼人的眼睛。簡文帝司馬昱就説：“安石必出。既與人同樂，亦不得不與人同憂。”[80]實際上謝安本人也有過這樣的暗示：

> 初，謝安在東山居布衣，時兄弟已有富貴者，翕集家門，傾動人物。劉夫人戲謂安曰：“大丈夫不當如此乎？”謝乃捉鼻曰：“但恐不免耳。”（《世説新語·排調》）

這雖是一句玩笑話，但説明謝安對於出仕並非没有思想準備。不過此時謝安之所以不想出仕的真正奥秘並不在於他想不想出，而在於謝氏家族中“兄弟已有富貴者”[81]。家族中已經有了足以支撑門面的官宦，謝安就可以放心地高卧東山，盡享瀟灑之樂。然而到了穆帝升平年間，謝尚和謝奕先後謝世，謝萬受命北伐，兵潰單騎逃歸，廢爲“庶人”[82]。此時陳郡謝氏家族的社會地位受到威脅，如果再無人出仕，則有“門户中衰”之危。而以謝安之名聲出仕，又最爲合適。所以謝安肩負家族重托，終於出山[83]。

儘管由於各種原因，仕隱兼通、身名雙修的人生態度在東晉已經爲許多士族文人所奉行，但多數人似乎還没有從理論上清楚地意識到它的意義和道理所在。所以謝安出仕一事連謝安自己也不能把道理説得十分明白：

> 謝公始有東山之志，後嚴命屢臻，勢不獲已，始就桓公司馬。於時人有餉桓公藥草，中有“遠志”。公取以問謝曰：“此藥又名‘小草’，何一物而有二稱？”謝未即答。時郝隆在坐，應聲答曰：“此甚易解：處則爲‘遠志’，出則爲‘小草’。”謝甚有愧色。桓公目謝而笑曰：“郝參軍此過乃不惡，亦極有會。”（《世説新語·排調》）

余嘉錫箋疏在引證《爾雅·釋草》及注之後説：“據此，則‘遠志’之與‘小

草’，雖一物而有根與葉之不同。葉名小草，根不可名小草也。郝隆之答，謂‘出’與‘處’異名，亦是分根與葉言之。根埋土中爲處，葉生地上爲出。既協物情，又因以譏謝公，語意雙關，故爲妙對也。”[84]從單向的人生態度角度看，隱逸和出仕二者是非此即彼，水火不容的。桓温的明知故問，郝隆的語意雙關，乃至謝安本人的“甚有愧色”，事實上都是以非此即彼的單向人生態度作爲既定前提的。又如：

> 謝公在東山，朝命屢降而不動。後出爲桓宣武司馬，將發新亭，朝士咸出瞻送。高靈時爲中丞，亦往相祖。先時，多少飲酒，因倚如醉，戲曰：“卿屢違朝旨，高卧東山，諸人每相與言：‘安石不肯出，將如蒼生何？’今亦蒼生將如卿何？”謝笑而不答。（《世説新語·排調》）

所謂“將如蒼生何”，是説你不肯出來作官，如何向百姓交代；“蒼生將如卿何”則是説如今你出爾反爾，百姓對此又如何理解？實際上這還是在借助醉態，抨擊謝安有始無終的隱逸人生態度[85]。有意思的是“謝笑而不答”五個字，《晉書》本傳作“安甚有愧色”。幾個字的差異，實際上反映出謝安本人對於自己的人生道路選擇的評價和態度。“甚有愧色”言其心虚和内疚，“笑而不答”則寫其自信和肯定。具體來説，“笑而不答”中包含對自己過去的隱居和現今的出仕所有人生選擇的肯定。該條劉孝標注所引桓玄與謝道韞的問答，爲謝安此舉作了圓滿的雙重解釋：

> 《婦人集》載桓玄問王凝之妻謝氏曰：“太傅東山二十餘年，遂復不終，其理云何？”謝答曰：“亡叔太傅先正以無用爲心，顯隱爲優劣，始末正當動静之異耳。”[86]

謝道韞答語令人費解[87]。從全句語意蠡測，“顯隱爲優劣”似爲“顯隱無優劣”之訛。倘若如此，則全句文意暢通。所謂“以無用爲心”，就是張湛所講的“以無爲心”，“不居知能之地，而無惡無好，無彼無此，則以無爲心者也”[88]。張湛還説：“泛然無心者，無東西之非己。”[89]這就是説，人生的真諦和樂趣不在於現實世界的具體存在本身的差異，而在於對現實世界的種種存在（甚至是矛盾對立的存在）有一種自覺圓滿的理解和適應，使精神獲得最大的解脱和滿足。“都無所樂，都無所知，則能樂天下之樂，知天下之樂，而我無

心者也”[90]。從這個觀點出發，謝安的顯（出仕）與隱（隱居）並無優劣之分；其前隱後仕不過是一種性質事物的動與静的變化而已。這樣，謝安的前隱後仕就不再是令人不可思議的矛盾現象，而是同一性質事物的兩種表現形態而已。張湛的雙重人生態度思想在這裏也得到了圓通的詮釋。

東晉士人的雙重人生態度之所以能够得以産生和實踐，有兩個基本的前提和動因。其一，從現實的社會地位和利益擁有程度來看，東晉時期的門閥士族已經在政治上取得了足以控制和掣肘王權的統治地位，形成了王導、庾亮、桓温、謝安、桓玄等幾個門閥世族控制朝政的連續局面[91]。這使得士族階層有力量、有可能體認和品味既高官厚禄，聲名美譽，又放浪形骸，放任自然的雙重人生追求；其二，從社會的思想潮流來看，受佛教等思想的影響，東晉士人對社會和人生的認識在很大程度上有了超越和審美的取向。張湛認爲：“群有以至虚爲宗，萬品以終滅爲驗。”[92]這個“至虚”境界，就是張湛及東晉士人所虚構和向往的人生最終歸宿。首先，張湛認爲芸芸萬千的現實世界都是暫時和相對的，只有超現實的“至虚”纔是永恒和絶對的存在，所以生生滅滅的“群有”從根本上説都要回到“至虚”，即所謂“反本”，“出無入有，散有反無”；其次，“群有”是有始有終、有生有滅、有聚有散的，而“至虚”則没有這些。“生於此者或死於彼，死於彼者或生於此，而形生之生，未嘗暫無。是以聖人知生不常存，死不永滅，一氣之變，所適萬形。萬形萬化而不化者，存歸於不化”[93]。這就是説，具體的事物都是暫時的，而“至虚”之本體則是永恒的。如果能够認識到這一點，那麽就可以超出生死的限制，達到解脱的境界，即所謂“俱涉變化之途，則予生而彼死，推之至極之域，則理既無生，亦又無死也”[94]。聖人能明白生死的來龍去脈，因而對於生死既無歡愉，也無悲戚。而凡人不明此理，過分執著於生死或悲戚之一隅，這就是“私其身”。人們之所以迷惑煩惱，蓋因“私其身”所致。一旦拋棄背離“私其身”，認識到“神惠以凝寂常全，想念以著物自喪”，就可以超越生死，得到解脱了；第三，誰能得到解脱，誰就是“乘理而無心”的聖人和至人。因爲他放棄了對生死悲歡的執着，就可以“無東西而非己”，“常與萬物游”。“至於至人，心與元氣玄合，體與陰陽冥諧；方圓不當於一象，温凉不值於一器，神定氣和，所乘皆

順，則五物不能逆，寒暑不能傷。謂含德之厚，和之至也，故常無死地，豈用心去就而復全哉？踏水火，乘雲霧，履高危，入甲兵，未足怪也”[95]。張湛所描繪的至人境界，恰好是佛教所倡導的虛無境界；它也正是謝安等人所積極向往和努力實踐的泯滅入仕（名教）與隱逸（自然）二者矛盾對立的雙重人生態度。

從以上分析可以看出，王弼、何晏的“貴無”思想先是被嵇康、阮籍等竹林名士運用於人生態度領域，成爲他們放達人生態度的理論基石；嗣後元康名士又將竹林放達之風推演到極致，産生許多社會問題，從而暴露出“貴無”思想在人生態度領域一旦被推崇至過分地步後所産生的弊端。裴頠和郭象的“崇有”論正是糾正扭轉這一弊端的産物，其在人生態度方面的表現便是向秀、山濤等人的强調入世和入仕的人生選擇；然而他們在强調入仕入世精神的同時，却又忽略了作爲士族文人根本屬性的個體精神的超越問題，所以東晉時期的士族文人試圖將入世與逍遥統一與融合起來，於是便有了張湛協調融會二者的“貴虛”理論和王導、謝安等人仕隱兼通、身名雙修的人生態度。這個過程充分説明，儘管玄學關於“有”、“無”問題的討論是以形而上的抽象玄理作爲探究追求的終極目標，但這些形而上的抽象玄理始終與士族文人的人生態度密切相關。它既是士族文人人生體驗的理論總結，又反轉過來給予士族文人的人生實踐以强大的精神推動力量。從《世説新語》的内容來看，魏晉士族文人在人生態度上從追求自然到重視名教，再轉入和上昇到融合自然與名教，超越現實人生的過程，恰好是玄學關於“有”、“無”思想觀點的作用産物和形象演示。同時，這個過程也是玄學從一種政治哲學變而爲士人人生態度的轉化過程。它標誌着玄學的“有無”政治論從理想君王的設計轉而爲士人自身的人生態度選擇。

注 釋

〔1〕《諸子集成》本，中華書局 1954 年版。

〔2〕陳明《儒學的歷史文化功能》，第 416 頁，學林出版社 1997 年版。

〔3〕《陶淵明之思想與清淡之關係》，載《陳寅恪史學論文選集》第 119 頁，上海古籍出版社

1992 年版。另可參看 Richard B. Mather《The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties History of Religions》, vol. g. no. 2&3 (1969/1970) PP.160 - 180。

〔4〕參見余英時《士與中國文化·名教思想與魏晉士風的演變》, 上海人民出版社 1987 年版。

〔5〕《魏晉玄學之形成及其發展》, 唐長孺《魏晉南北朝史論叢》第 312 頁, 三聯書店 1955 年版。

〔6〕《管錐編》第四册, 第 1247 頁, 中華書局 1979 年版。

〔7〕陳明《儒學的歷史文化功能》, 第 416 頁, 學林出版社 1997 年版。

〔8〕湯一介《郭象與魏晉玄學》, 第 52 頁, 湖北人民出版社 1983 年版。

〔9〕許里和《佛教征服中國》, 第 148—149 頁, 江蘇人民出版社 1998 年版。

〔10〕其中當然要以政治制度和道德倫理爲主, 但也包括其他的東西。比如“阮光禄焚車”的故事, 與君臣父子兩倫秩序均無干係, 而只是社會輿論對他個人道德修養的贊美和肯定。

〔11〕[清] 嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》, 中華書局 1958 年影印光緒刻本, 第 2570 頁。

〔12〕《范文正公集》卷八,《四部叢刊》本。

〔13〕《日知録集釋》卷十三《名教》, 嶽麓書社 1994 年秦克誠點校本。

〔14〕參見王葆玹《正始玄學》第五章《從道德關係看漢代哲學到正始玄學的演變》, 齊魯書社 1987 年版。

〔15〕章太炎《國故論衡·原儒》:“生民之初, 必方士爲政”,“明靈星午子吁嗟以求雨者謂之儒。”見民國間上海右文社排印本《章氏叢書》。另, 李澤厚《從歷史文物試探體腦分工的起源》(《文物》1975 年第九期) 一文對此也有詳細論述。

〔16〕湯一介《郭象與魏晉玄學》, 第 52 頁, 湖北人民出版社 1983 年版。

〔17〕《老子》第二十五章,《諸子集成》本, 中華書局 1958 年版。

〔18〕《莊子·秋水》,《諸子集成》本, 中華書局 1958 年版。

〔19〕《管錐編》第四册, 第 1246—1247 頁, 中華書局 1979 年版。

〔20〕敏澤《中國美學思想史》第一卷, 第 469—470 頁, 齊魯書社 1989 年版。

〔21〕如向秀和郭象的學説。參見湯一介《郭象與魏晉玄學》, 湖北人民出版社 1983 年版。

〔22〕同注〔11〕, 第 1787 頁。

〔23〕楊伯峻《列子集釋》第 121 頁引, 中華書局 1979 年版。

〔24〕《晉書》四十三, 中華書局 1997 年縮印標點本《二十四史》。

〔25〕如李澤厚、劉綱紀主編的《中國美學史》(中國社會科學出版社 1987 年版) 第二卷第四

章第二節從何、王二人的年齡、經歷、地位，推測應由何晏最先提出。而湯用彤、湯一介父子只將此語置於王弼思想的介紹内容當中，似乎只承認王弼對此語的所有權。參見湯用彤《湯用彤學術論文集·魏晉玄學論稿》（中華書局 1983 年版）、湯一介《郭象與魏晉玄學》第二章《魏晉玄學的發展》（湖北人民出版社 1983 年版）。

〔26〕《列子·仲尼篇》張湛注引，此據《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》第 1274 頁。

〔27〕同上書，第 1275 頁。

〔28〕《列子·天瑞篇》張湛注引，中華書局 1979 年楊伯峻《列子集釋》第 10 頁。

〔29〕《老子》第四十章、第一章。《諸子集成》本。

〔30〕《人物志·九徵第一》，《漢魏叢書》本。

〔31〕同上書，《材能第五》。

〔32〕湯用彤稱："中庸本出於孔家之説，而劉劭乃以老氏學解釋之。"參見湯用彤《讀〈人物志〉》，載《湯用彤學術論文集》，中華書局 1983 年版。

〔33〕何晏《奏請大臣侍從遊幸》，《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》第 1273 頁。

〔34〕《三國志·魏志》劉劭本傳言劉劭卒於正始間，《三國志·魏志》何晏本傳載其正始十年（249）被殺，則二人之死相距不過十年。然李澤厚、劉綱紀主編《中國美學史》第二卷第 115 頁注 1 明言劉劭死於正始六年（245），因未言所出，故暫不爲據。

〔35〕"人君"當指齊王曹芳，甚至包括控制曹芳的大將軍曹爽。"正人"指圍繞曹爽周圍的曹魏黨人，"佞人"則指與之對立的司馬氏黨人。

〔36〕有的學者以爲玄學的産生就是正始改制的産物。參見王葆玹《正始玄學》第二章《正始玄學的社會政治背景和玄學家的改制運動》，齊魯書社 1987 年版。但也有人反對此説，參見羅宗强《玄學與士人心態》第二章《正始玄學與士人心態》，浙江人民出版社 1991 年版。

〔37〕本文使用《世説新語》原文，除注明者外，均爲 1983 年中華書局版余嘉錫《世説新語箋疏》。後文只列書名篇名，不具列版本。

〔38〕《太平御覽》卷三九三引，中華書局 1960 年版。

〔39〕上海古籍出版社 1982 年影印思賢講舍本《世説新語》附《唐寫本世説新書殘卷》。

〔40〕參見《三國志·魏書·管輅傳》，中華書局 1997 年縮印標點本。

〔41〕參見蔣凡《世説新語研究》第五章第二節《陰陽消息紛争多》，學林出版社 1998 年版。

〔42〕參見劉澤華主編《中國政治思想史》（秦漢魏晉南北朝卷）第十章《漢末魏晉時期的名法與名理思潮及玄學政治思想》，浙江人民出版社 1996 年版。

〔43〕任繼愈主編《中國哲學發展史》（魏晉南北朝卷）第 145 頁，人民出版社 1988 年版。

〔44〕王弼《老子指略》：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也……故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。”《王弼集校注》第195頁，中華書局1980年版。

〔45〕王弼《老子注》第四十章：“天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也。”（《王弼集校注》第110頁，中華書局1980年版）王弼《老子注》第三十八章：“守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。”（同上書，第95頁）王弼《老子指略》：“老子之書其幾乎！可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣。”（同上書，第198頁）

〔46〕儘管王弼本人的言論中並没有直接説過“名教本於自然”的話，但當代學者從他的言論中得出了這樣的結論，並且大體上已經成爲定論。參見《中國大百科全書》（哲學卷）和《簡明不列顛百科全書》（中文版）的有關詞條。

〔47〕參見湯用彤《王弼大衍義略釋》，《湯用彤學術論文集》，中華書局1983年版。

〔48〕本文所引阮籍詩文作品，均據陳伯君《阮籍集校注》，中華書局1989年版。

〔49〕同注〔11〕，第1835頁。

〔50〕戴名揚《嵇康集校注》第191頁，人民文學出版社1962年版。

〔51〕同上書，第15—16頁。

〔52〕見《晉書·胡毋輔之傳》，中華書局1997年縮印標點本。

〔53〕同上書，《王澄傳》。

〔54〕有的學者認爲，門閥政治確立於東晉時期。參見田餘慶《東晉門閥政治》，北京大學出版社1989年版。

〔55〕同注〔11〕，第1256頁。

〔56〕余嘉錫《世説新語箋疏》第80頁，中華書局1983年版。

〔57〕程炎震以山濤卒於太康間，故認爲此事當在咸寧太康間。而潘尼於太康中始舉秀才，故不當及濤時。見程炎震《世説新語箋證》，《國立武漢大學文哲季刊》第七卷第二期，1942。

〔58〕他的父親是西晉開國元老裴秀，其從母是權傾天下的賈充的妻子，與惠帝妻賈后有血緣之親，其岳父又是士族官僚王戎，其兒子裴該又是賈后之女的駙馬。處在這樣的社會地位，裴頠本人也本能地對政治表現出極大的興趣。賈后政變後，裴頠被封爲尚書僕射，與張華、裴楷、王戎共同輔政。可當他看到賈后廢黜親生兒子，頻繁干政後，又曾謀劃廢掉賈后。與此同時，他又以權柄在手，拒絶了趙王倫的求官企圖，並因此得罪趙王倫，導致趙王篡政後自己被殺，年僅三十四歲。見《晉書·裴頠傳》，中華書局1997

年縮印標點本。

〔59〕有的學者認爲："裴頠的全套理論，是建築在'以人事推本體的所在'上，與其他諸家'由本體而及人事'，甚至不及於'人事'的皆異。"參見何啓民《魏晉思想與談風·渡江前後》，臺灣學生書局 1982 年版。

〔60〕《晉書》卷三十五，中華書局 1997 年縮印標點本。

〔61〕同注〔11〕，第 1648 頁。

〔62〕同上書，第 1648 頁。

〔63〕參見湯用彤《崇有之學與向郭學説》，載湯著《理學·佛學·玄學》，北京大學出版社 1991 年版。

〔64〕同注〔61〕。

〔65〕此語據湯一介《郭象與魏晉玄學》第二章《魏晉玄學的發展》，湖北人民出版社 1983 年版。

〔66〕這一點確實是對嵇康等人完全無視現實政治約束的人生態度的糾正。參見任繼愈主編《中國哲學發展史·裴頠的崇有論》（魏晉南北朝卷），人民出版社 1988 年版。

〔67〕同注〔61〕。

〔68〕楊伯峻《列子集釋》第 216 頁，中華書局 1979 年版。

〔69〕同上書，第 116 頁。

〔70〕同上書，第 194 頁。

〔71〕《世説新語·言語》。

〔72〕同上書，《文學》。

〔73〕見《晉書·周顗傳》。

〔74〕《世説新語·言語》。

〔75〕同上書，《雅量》。

〔76〕見《晉書·謝安傳》。

〔77〕《世説新語·言語》。

〔78〕同上書，《雅量》。

〔79〕同上書，《識鑒》"謝公在東山畜妓"條劉注引《宋明帝文章志》："安縱心事外，疏略常節，每畜女妓，携持遊肆也。"這種妓女爲六朝時期家庭所養，稱爲"家妓"，地位在"妾"和"婢"之間。參見王書奴《中國娼妓史》第四章第二節《魏晉南北朝時代之家妓》，上海三聯書店 1988 年版。

〔80〕同上書，《識鑒》。

〔81〕時謝安從兄謝尚（謝鯤子）官至尚書僕射、都督豫并幽冀四州軍事、鎮西將軍、豫州刺史。尚卒（357）後，安兄奕繼尚爲都督豫兗冀并四州軍事、安西將軍、豫州刺史。安弟萬又繼奕任都督司豫冀并四州軍事、豫州刺史。

〔82〕見《晉書·謝萬傳》。

〔83〕參見王仲犖《魏晉南北朝史》第 374 頁。上海人民出版社 1980 年版。

〔84〕余嘉錫《世説新語箋疏》第 804 頁，中華書局 1983 年版。

〔85〕明代王世懋評曰：“似醉不醉，語絶妙。”明凌濛初刻八卷本《世説新語》。

〔86〕余嘉錫《世説新語箋疏》第 801 頁，中華書局 1983 年版。

〔87〕關鍵是“顯隱爲優劣”一語與全句文意不符。從字面上看，“顯隱爲優劣”似謂以顯爲優，以隱爲劣。但這與“以無用爲心”之旨不符，與“始末正當動静之異”的意思也迥異。疑此處文字有誤，但群書中又無可參證者，故姑且以愚意度之，以待博雅君子匡正。

〔88〕楊伯峻《列子集釋》第 135 頁，中華書局 1979 年版。

〔89〕同上書，第 118 頁。

〔90〕同上書，第 116 頁。

〔91〕所以有的學者認爲，所謂世族控制朝政的門閥政治，實際上只存在於東晉時期。參見田餘慶《東晉門閥政治》，北京大學出版社 1989 年版。

〔92〕《列子注序》，《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》第 2256 頁。

〔93〕楊伯峻《列子集釋》第 18 頁，中華書局 1979 年版。

〔94〕同上書，第 11 頁。

〔95〕同上書，第 70 頁。

作者單位：南開大學中文系

王安石的儒學思想

楊柱才

王安石（1021—1086），字介甫，撫州臨川（今屬江西）人。22歲中進士，官至參知政事、同中書門下平章事。在任宰相期間，主持了熙寧變法。他的學術稱爲“新學”。

19歲以前，王安石基本上隨父宦遊。父親王益是個中下層官吏，做過幾任地方官，學行爲世所稱道。據説，胡瑗《政範》，曾採王益事入編。王安石亦得與聞庭訓，其要旨爲“孝悌仁義之本，古今存亡治亂之所以然”（《先大夫述》，《臨川先生文集》卷七十一，《四部叢刊》集部；以下稱《臨川集》），屬典型的儒家教育。王安石本人也非常好學，據史傳記載，“安石少好讀書，一過目終身不忘。其屬文動筆如飛，初若不經意，既成，見者皆服其精妙”[1]。而其志向則在“直造孔庭”。慶曆二年壬午（1042），王安石（22歲）入仕。入仕以前，他有過一段很特别的讀書經歷。王安石自述道：“某愚不識事務之變，而獨古人是信。聞古有堯舜也者，其道大中至正，常行之道也。得其書閉門而讀之，不知憂樂之存乎己也，穿貫上下，浸淫其中，小之爲無間，大之爲無崖岸，要將一窮之而已矣。”（《上張太博書一》，《臨川集》卷七十七）此一閉門讀書經歷奠定了王安石以堯舜之道爲宗歸的儒學根基。

入仕以後直至晚年，王安石雖仕宦遷延跌宕，然從未中斷對儒家經典的探討，其目的在於發明儒家聖人之學。而這一學術經歷及目的，則始終以一廣闊的規模和心態爲背景。

> 然世之不見全經久矣，讀經而已，則不足以知經。故某自百家諸子之書至於《難經》、《素問》、《本草》諸小説，無所不讀，農夫女工，無所不問，然後於經爲能知其大體而無疑。蓋後世學者與先王之時異矣，不如

是不足以盡聖人故也。(《答曾子固書》,《臨川集》卷七十三)

這裏,王安石講到,因後世百家諸子雜出,世異時移,儒家經典也必然受到衝擊;若一味就儒經論儒經,而不能博知百家諸子之學,則不能考正儒經之"大體",也就不能通解聖人之學。故王安石對於百家諸子之書及醫藥養生諸小説,以至農夫女工之事,無所不學,無所不問,其用意正在於此。並且,王安石對於佛道也表現出相當濃厚的興趣,他注老論莊談佛,甚至其晚年的精神生活中有明顯崇佛的一面。但他對佛老既有吸收也有批評,與上述立場是一致的。他認爲,老子"抵去禮樂刑政而唯道之稱焉,是不察於理而務高之過矣"(《老子》,《臨川集》卷六十八);莊子有意於矯天下之弊"而存聖人之道",是"孔子所謂隱居放言者"(《莊子》,《臨川集》卷六十八);在"養生修性"問題上,儒家以禮樂爲本,釋老否棄禮樂,但"老子之言近而易輕","浮屠直空虚窮苦、絶山林之間,然後足以善其身而已"(《禮樂論》,《臨川集》卷六十六)。對於楊墨,王安石也有其獨特看法:"楊墨之道,得聖人之一而廢其百者是也。"(《楊墨》,《臨川集》卷六十八)所有這些説明,王安石對於百家諸子以至釋老既非固持成見一概排斥,亦非唯博雜是務,而是藉此明辨是非,推揚聖人之道。故此,傳統以王安石學術爲"雜學"[2],實則並無道理。且不説唐宋以來儒釋道融合已是歷史事實,因而儒者往往浸淫其中,即就王安石而論,他之博涉百家更有一種自覺的廣博平等的胸襟與心態,而其宗旨則在"學聖人而已,欲相扳以至乎中庸而後已"(《同學一首别子固》,《臨川集》卷七十一)。王安石晚年孜孜於"三經義"的斟酌修改,也可説明這一點。

王安石一生著述宏富,然大部分遭禁毁。其《詩義》、《書義》、《周禮義》合稱"三經新義",僅存《周官新義》。《字説》已失傳。《老子注》僅有殘存,今有中華書局刊行之《王安石老子注輯本》。其詩、文、書、啓、表、奏、記、墓誌等彙爲一編,有《臨川先生文集》一百卷。

一

漢末至唐,儒學除受到佛道衝擊之外,其自身也缺乏充分的反省和自覺,

因而呈現出每況愈下的趨勢。期間雖有部分儒者極力崇儒，甚至有韓愈力倡“道統”，但終因勢單助寡，績效不彰。延及北宋，儒學發展仍是一異常艱難的課題。然北宋前期却湧現大批致力復興儒學的學者，宋初三先生及范、歐諸公力主尊經學古，昌明儒學，一時蔚爲風雲。繼起者更以刷新儒學自任，以發明孔孟自命。傳統概以周、張、二程爲孔孟之道的直接承接者，爲宋明理學的奠基人物。蓋新儒學之確立與發展，此數子確乎功不可没。然而，在此一再造儒學之復興運動中，王安石亦可謂匠心獨運，竭盡心力，實爲繼往開來者之一。首先表現在檢討儒學發展歷程，標舉儒學傳承系統。

韓愈在《原道》中闡釋了道德仁義之説，並以此作爲堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟相傳之道。此即人所共知的“道統”説。此説影響很大，後來序道統者往往有所資鑒。王安石對於儒家聖人之道及其傳承譜系的看法，亦與此有關聯。他説：

> 萬物待是而後存者，天也。莫不由是而之焉者，道也。道之在我者，德也。以德愛者，仁也。愛而宜者，義也。（《九變而賞罰可言》，《臨川集》卷六十七）
>
> 語道之全則無不在也，無不爲也，學者所不能據也，而不可以不心存焉。道之在我者爲德，德爲可據也。以德愛者爲仁，仁譬則左也，義譬則右也。德以仁爲主，故君子在仁義之間所當依者，仁而已……禮，體此者也；知，知此者也；信，信此者也。孔子曰“志於道，據於德，依於仁”，而不及乎義禮智信者，其説蓋如此也……韓文公知道有君子有小人，德有凶有吉，而不知仁義之無以異於道德，此爲不知道德者也。（《答韓求仁書》，《臨川集》卷七十二）

按，韓愈以“仁與義爲定名，道與德爲虚位”[3]，將仁義與道德作虚實之分，在理解上確有悖戾之處，具體釋義上也存在失當之處。故王安石以爲韓愈“不知道德”。王安石認爲，儒家道德學説的根本點就在於道德仁義存在意蕴上的邏輯聯貫，從而構成爲一個不可分割的整體，道是萬物所共同遵循的原理、規律和規則，德是道在人的體現，或是人體認道之後的所得，仁是由德發出的愛，而不是無條件無根據的愛或博愛，義是指仁德之愛合乎節度，表現爲適

宜、恰當。這是就道德仁義作爲本原意義的倫理價值學説來講的。就道德仁義作用於人或人修養進德的方式來講，道不能爲學者所直接據依，因爲“道之全”的特點是“無不在也，無不爲也”，換言之，道並不能説具體存在於何處，也不能説其作用就是怎樣，故“古之聖人，其道未嘗不入於神，而其所稱止乎聖人者，以其道存乎虚無寂寞不可見之間；苟存乎人，則所謂德也”（《大人論》，《臨川集》卷六十六）。也就是説，道在全體的意義上只能是存在於“虚無寂寞不可見之間”，只有“入於神”的聖人可以把握它；道既無所不在，當然也包括“存乎人”，此體現爲德。德方是人之“可據”者，德之主要義項就是仁義，而仁則更爲根本，故實際上人“所當依者，仁而已”，而義禮智信不過是從不同的角度對於人之“依於仁”起到知解和扶持作用。基於上述理由，王安石認爲道德仁義作爲一個整體，有其宇宙論的根源，即是“天”，因爲萬物（包括道德仁義）都是由“天”才得以産生和存在；但相對講，道在此一整體中又具本原意義，首先體現爲德，德之節目爲仁義禮智信，其尤爲主要者爲仁義。這可説是王安石道德仁義之説的一個基本要義。

上述道德仁義之説，也就是王安石所謂孔孟之道或聖人之道的基本内容。王安石認爲，儒家聖人之道有其傳承和發展的歷程。他説：

> 昔者，道發乎伏羲而成乎堯舜，繼而大成於禹湯文武。此數人者，皆居天子之位而使天下之道浸明浸備者也。而又有在下而繼之者焉，伊尹、伯夷、柳下惠，孔子是也……孟子曰“孔子集大成者”，蓋言集諸聖人之事而大成萬世之法耳。此其所以賢於堯舜也。（《夫子賢於堯舜》，《臨川集》卷六十七）
>
> 萬世莫不尊親者，孔子也。故孟子曰：“予未得爲孔子徒也，予私淑諸人也。”（《答韓求仁書》，《臨川集》卷七十二）
>
> 揚雄者，自孟軻以來未有及之者，但後世士大夫多不能深考之耳。孟軻，聖人也。賢人則其行不皆合於聖人，特其智足以知聖人而已。（《答龔深父書》，《臨川集》卷七十二）

從上述看，王安石對於儒家道統譜系有一個明確的表述，即由伏羲發之，堯舜成之，經禹湯文武周公而傳與孔孟揚雄。上述引文未列周公，然王安石對於周

公有專論，以之爲“爲政於天下”之聖人（《周公》，《臨川集》卷六十四），也即是“在上”之聖人，因而周公實是與於道統。對於荀子，韓愈以爲不得與於道統，程朱等理學家也將他排斥於道統之外。王安石也持同樣看法，其理由是荀卿“好妄”，“不察理”，並斷言：“後世之士尊荀卿以爲大儒而繼孟子者，吾不信矣。”（同上）韓愈因“不知道德”，當然也就在王安石所説道統之外，理學家也不以韓愈爲然。但王安石認爲韓愈在某些方面可以與孟子相並匹，不失爲一“真儒”。他説：“時乎楊墨，己不然者，孟軻氏而已。時乎釋老，己不然者，韓愈氏而已。如孟韓者，可謂術素修而志素定也，不以時勝道也。惜也不得志於君，使真儒之效不白於當世，然其於衆人也，卓矣。”（《送孫正之序》，《臨川集》卷八十四）這即是以韓愈之辟釋老，一如孟子之辟楊墨，皆有功於儒學，並有其共同的精神根基，就是“術素修而志素定”。尤其在體察“聖人作文之本意”方面，王安石認爲，韓愈可謂“望聖人於百千年中卓然也”（《上人書》，《臨川集》卷七十七）。應當説，王安石對於韓愈的了解，是較切合實際的。

争議最大的可能就是揚雄。揚雄在政治和學術兩方面都受到非議，一方面曾做莽大夫，被視爲大節有虧，一方面學術上韓愈以其與荀子並爲擇焉不精，語焉不詳，因而揚雄在儒學中的地位向來不受重視。對此，王安石却有不同看法，他認爲“揚雄之仕，合於孔子無不可之義”（《答龔深父書》，《臨川集》卷七十二），因而無可非議。學術上，“自秦漢已來，儒者唯揚雄爲知言”（《答吴孝宗書》，《臨川集》卷七十四）。最爲根本的有二點，一是與韓愈的不知道德形成鮮明對照，揚雄在道德性命這個決定道統的關鍵性問題上與孔孟之論意旨相合（詳後文）；一是揚雄博涉墨晏、鄒、莊、申、韓等異學之書，而能够以儒者的立場和眼光作出“去取”，故能不爲異學所亂，“惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已”（《答曾子固書》，《臨川集》卷七十三）。故此，王安石的結論是：“孟揚之道未嘗不同，二子之説非有異也。”“今之學者是孟子則非揚子，是揚子則非孟子，蓋知讀其文而不知求其指耳，而曰我知性命之理，誣哉！”（《揚孟》，《臨川集》卷六十四）由上述可知，在王安石的道統譜系中，揚雄是孟子之後的道統繼承者，而非荀韓可比。

對於道統的譜系者來説，一個直接的問題就是譜系者本人是否應當有所擔當，該如何擔當？王安石是有所擔當的，其具體舉措就是以儒學爲宗，博採百家之説。在王安石看來，處在“家異道，人殊德”的時代，不通貫諸子百家以至佛道，就不能真正理解和把握儒學的精髓。他也正是持一種開放的心態對待儒學之外的一切學術流派，以求融通和創新。而其指針則是“術素修而志素定”，所謂術就是指儒家聖人之學，所謂志就是“以聖人之道爲己任”，以此心志發明和闡揚聖人之學。王安石的意圖在於經過揚雄而又超越揚雄，上繼孔孟。

二

天人關係問題是中國傳統哲學的重要問題之一。儒家哲學對此問題也多有討論，歸結起來，大致有三種意見，一是天人合一，孟子爲首發者，宋明理學亦多持此見。一是天人相分，以荀子爲代表。一是天人感應，以董仲舒及讖緯學爲代表。王安石對此問題從多個層面作了廣泛探討，然其理論似乎並不能劃入哪一派，也即是説，王安石對此問題之解決有其獨創性。

首先，在最高的原理（道）的意義上，王安石認爲，天、人不同，各有其道，但二者又相聯通，就是人道源自天道或是天道的表現。他説：“始而生之者，天道也。成而終之者，人道也。”“遠而尊者，天道也。邇而親者，人道也。”（《郊宗議》，《臨川集》卷六十二）這即是説，天道、人道的職能各有不同，天道是始生萬物者，人道是終成萬物者。因而相對講，天道“遠而尊”，人道“邇而親”。但二者又並非全無關係。王安石説：

> 天道昇降於四時，其降也與人道交，其昇也與人道辨。冬日上天與人道辨之時也，先王於是乎以天道事之。秋則猶未辨乎人也，先王於是乎以人道事之。（同上）

按，這一議論是王安石解釋郊祀和宗祀爲何不同的理論依據。因而可以看做王安石天人關係論的一個具有普遍意義的看法。這裏，王安石以天道和人道有“交”和“辨”的不同，交即是相交，辨即是相分。相交之時則以人道事天，

相辨之時則以天道事天。這實際是對傳統儒家天道和人道關係理論的某種綜合，就是既講到天人相分，又講到天人相交，而其特殊之處在於，提出了以天道事天和以人道事天的問題。

王安石還討論到天人如何相交的問題，他説：

> 天下之物小大有彝，後先有倫。叙者，天之道；叙之者，人之道。天命聖人以叙之，而聖人必考古成己，然後以所嘗學措之事業，爲天下利。（《進洪範表》，《臨川集》卷五十六）

這即是説，天下萬物有大小後先等常規和類别上的不同，這種不同是天然的，是天所自然展示出來，此即“叙者，天之道”。而人道的本分和職責就是對此天道加以“叙之”。聖人受命於天，叙天道以成己，而後發爲事業，成就天下之利。

據上述，王安石以天道和人道雖有不同，但並非對立，而是存在承接關係，即人道承接天道，而天道則是自然而然，本來如此的。從意蕴上講，二者具有一致性。

其次，在道德原理的意義上，天是道德原理的决定者，是一切倫理道德的根源；儒家倫理道德也直接源自於天。這與上説人道承接天道密切相關。王安石説：

> 古之言道德所自出，而不屬之天者，未之有也。堯者，聖人之盛也。孔子稱之曰“惟天爲大，惟堯則之”，此之謂明天；“聰明文思，安安”，此之謂明道德；“允恭克讓”，此之謂明仁義……至後世則不然，仰而視之曰：“彼蒼蒼而大者，何也？其去吾不知其幾千萬里，是豈能知我者哉？吾爲吾之所爲而已，安取彼。”於是，遂棄道德，離仁義，略分守，慢形名，忽因任，而忘原省，直信吾之是非，而加人以其賞罰。於是天下始大亂，而寡弱者號無告。聖人不作，諸子伺其間而出，於是言道德者至於窈冥而不可考。（《九變而賞罰可言》，《臨川集》卷六十七）

在王安石看來，古代儒家不僅以天爲聖人直接效法的對象，同時也將道德仁義的根源歸之於天，即是説儒家倫理道德學説具有形上的地位。後世那種以天爲蒼蒼而大者，並與人事了不相關的看法，不僅對天的認識有偏失，更主要的是

使得道德仁義喪失了形上的根據，繼而使得道德仁義在人生社會中的價值主導地位受到動摇，而其流變的結果則是“天下大亂”，諸子異説因得乘間而起，道德學説也就愈益遥遠模糊，而難於考求。

再次，從現實人事的角度闡述天人關係。王安石説：

> 君子之於人也，固常思齊其賢，而以不肖爲戒。況天者，固人君之所當法象也；則質諸彼以驗此，固其宜也。然則世之言災異者，非乎？曰：人君固輔相天地以理萬物者也，天地萬物不得其常，則恐懼修省，亦其宜也。今或以爲天有是變，必由我有是罪以致之；或以爲災異自天事耳，何豫於我，我知修人事而已。蓋由前之説，則蔽而蔥；由後之説，則固而怠。不蔽不蔥，不固不怠者，亦以天變爲己懼，不曰天之有某變必以我爲某事而至也，亦以天下之正理考吾之失而已矣。此亦“念用庶證”之意也。（《洪範傳》，《臨川集》卷六十五）

這裏，王安石以天爲人君所應效法的對象，人君取天道以驗視政事，是必要且合理的。因爲人君是幫助天地來料理萬物，天地萬物有失常的表現，人君就應感到恐懼，主動檢查和反省自己的行爲和政事得失。但是，那種認爲天一旦有異常變故，就必然地歸因於人的行爲過失，則不僅有失常理，而且將導致人的心智不明，進而畏縮不前。同樣，那種認爲災異自是天變之事，與人無關，人只要知道“修人事而已”，則將導致固執己見，而怠慢失檢。王安石認爲，在對待天人關係問題上，應持一種不蔽不蔥，不固不怠的理性態度，即能够因天變而引起人的必要的畏懼和警醒，又能够不因爲天變而喪失人的獨立意識，甚而消極無所作爲。

王安石所批評的兩種看法，在儒學史上都有相當的影響，前一種看法以漢唐時期的天人感應論和讖緯學説爲代表，後一種看法以荀子、柳宗元等爲代表。流風所及，二者在宋初依然有相當的影響力。王安石批評此二説，在直接的意義上，是爲了糾正天人關係問題上的不同偏見；而在更深層的意義上，則是爲了更好的解決天人關係問題，即在現實人事當中，如何理性地而不是偏執地看待這一問題。

最後，在對待人生貴賤禍福的問題上，王安石也從天人關係的角度作了闡

釋。他説：

> 夫貴若賤，天所爲也；賢不肖，吾所爲也。吾所爲者，吾能自知之；天所爲者，吾獨懵乎哉。吾賢歟，可以位公卿歟，則萬鍾之禄固有焉；不幸而貧且賤，則時也。吾不賢歟，不可以位公卿歟，則簞食豆羹無歉焉；若幸而富且貴，則咎也。此吾知之無疑，奚率於彼者（按，指推命者）哉？且禍與福，君子置諸外焉。君子居必仁，行必義，反仁義而福，君子不有也。由仁義而禍，君子不屑也……夫天之生斯人也，使賢者治不肖，故賢者宜貴，不賢者宜賤，天之道也。擇而行之者，人之道也。天人之道合，則賢者貴，不肖者賤；天人之道悖，則賢者賤而不肖者貴也；天人之道悖合相半，則賢不肖或貴或賤。（《推命對》，《臨川集》卷七十）

上引文字表述了一種基於儒學倫理價值觀念的命運觀。王安石所看重的是增進自我修養和道德理性，反映在命運觀上，就是將人的貴賤禍福和賢不肖作内外的區分，而以内在的賢不肖即道德理性作爲外在的貴賤禍福的評判原則和取捨依據。就正常狀態講，賢者固當富貴，不肖者固當貧賤，賢者應治不肖者。這就是“天之道”。而能够順應這個規則，讓賢者處貴並治不肖者，則是“人之道”。但是相反的情況也並非没有，此即賢者反而貧賤，不肖者反而富貴，這種情況於賢者是“時”之制約，於不肖者則是僥倖取得。君子衹須照仁義而行，即使因此而得禍也不屑之，反此而得福却並不值得擁有。王安石進一步總結出某種規律，就是天人之道相合，則賢者貴，不肖者賤；天人之道相悖，則賢者賤，不肖者貴；天人之道悖合相半，則賢不肖或貴或賤。應當説，依據仁義學説來判識和對待貴賤禍福，是儒學的一貫傳統。王安石在這一觀念上對傳統儒學有所繼承，其獨特之處在於以天人關係及其悖合之不同作爲人生命運的規律性認識的依據，從而於個體可以合理解釋“時”與“倖”的不同，於社會可以起到某種警示和規導作用。

綜上所述，王安石對於天人關係問題有四個方面的闡述，從最高的原理（道）的角度講天人關係，所要解決的是人生社會的根本的原理、規律的形上依據，即人道承接天道，是天道的反映。從道德原理的角度講天人關係，實質

是將儒家倫理道德觀念和原則提升到形上的地位。從現實人事的角度講天人關係，是爲了確立對待天變和人事關係的理性態度和合理法則。從人生命運的角度講天人關係，是要解釋人之賢不肖與貴賤禍福之間的實際衝突，並以道德價值理性作爲協調這種衝突的觀念依據。合起來看，王安石對天人關係問題的闡釋，不同於傳統的天人合一和天人相分的説法，而走的是另一條路子，就是既看到天、人之間的不同，又看到二者之間存在某種統一。這個理路提供了一種不同的看法，豐富了傳統天人關係論的内容。

三

中國哲學史關於人性問題的討論，一個根本的論題就是人性善惡之辨。先秦孟子主性善論，荀子主性惡説，漢揚雄以人性爲善惡混，唐韓愈以三品論性，李翱則以性善情惡説取代人性問題上的善惡之争。至宋代，人性問題仍是儒者關注的一個焦點，但解决這一問題的方法已發生重大轉變，就是人性論已演變爲一種性命或性理學説，而並非僅止停留於善惡之争。儒者多並不直接判定人性之善或惡，而是從性（理）氣關係、性情關係來討論人性之本質與善惡問題，張載和二程（及朱熹）所謂天地之性與氣質之性的論述就是如此。在這個理論轉變過程中，王安石的看法也十分值得重視，突出的表現在兩個方面，一是明確提出“道德性命”的論説，一是以此論説爲依據，系統批評傳統人性論，並通過這種批評顯現出其個人的思想主張。

何謂道、德、性、命，其得以提出的根據何在？王安石説：“道者，萬物莫不由之者也。命者，萬物莫不聽之者也。”（《洪範傳》，《臨川集》卷六十五）道就是萬物生成的根源和存在的依據，也是萬物所應當遵循的原理和規律。命就是萬物存在狀態的决定者。德是道在人的體現，或人對道的禀得。性之一詞，在王安石有着較復雜的含意，他首先提出好惡爲性，並以其根源在天。他説：“好惡者，性也。天命之謂性。作者，人爲也，人爲則與性反矣。《書》曰：‘天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉！’命有德，討有罪，皆天也。則好惡者，豈可以人爲哉？所謂示之以好惡者，性而已矣。”（同上）王

安石從“天命之謂性”這一命題出發，對性之根源、含意作出闡釋，認爲性有其形上的來源和根據，這個來源和根據就是“天”；又以《尚書·皋陶謨》“天命有德，五服五章哉！天討有罪，五刑五用哉”來説明天有好惡的本性。就人來講，天的好惡本性反映到人事上就是天命，因而天命的實質也就是好惡。王安石這裏是基於解釋《洪範篇》“無有作好，無有作惡”而提出好惡爲性，但這種闡釋背景的特殊性並不妨害其中包含普遍性的意蘊，此即强調性與天相通，也即是説性有其形上的根據。

在王安石，不僅性有其形上根據，道德性命作爲一聯貫之整體亦有其形上根據。王安石説：

> 蓋五行之爲物也，其時，其位，其材，其氣，其性，其形，其事，其情，其色，其聲，其臭，其味，皆各有耦，推而散之，無所不通。一柔一剛，一晦一明，故有正有邪，有美有惡，有醜有好，有凶有吉，性命之理，道德之意，皆在是矣。（《洪範傳》，《臨川集》卷六十五）

水火木金土五行是構成萬物的五種基本物質元素，這在《尚書·洪範》已看做一個基本事實。以後五行學説不斷發展和完善，王安石《洪範傳》就以五行爲天生萬物的生成質料，此即“天所以命萬物者”，而五行本身又具有相生相繼、相克相治的運動變化的性能，五行自身的這種運動變化構成爲一個“成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮”（同上）的過程。在這個無窮的變化過程中，不僅五行之間互相爲耦，並且五行在時、位、材、氣、性、形、事、情、色、聲、臭、味諸方面也是“皆各有耦”，此即是“耦之中又有耦焉”。五行之間這種不同層次的多樣的耦的關係推散開來，就演生出無限紛繁的客觀世界。此無限紛繁之客觀世界受其固有的剛柔晦明的激蕩推移，就有了正邪、美惡、好丑、吉凶諸價值，此諸價值又構成爲一個意義世界。而儒學所推重的“道德之意”和“性命之理”皆出自此意義世界，也是對此意義世界的提昇。歸結起來，道德性命固然首先是人生社會的本質内涵，但又並不僅僅是來自人生社會，而是客觀世界演生的産物；也就是説，道德性命有其宇宙論的根源，其發生和存在的根據可以追溯到宇宙發生之初。故此，道德性命有着形而上的宇宙論的根據，因而是必然的。

道德性命既有共同的宇宙論根源，則其爲一整體應屬無疑。王安石也特别强調這一點，他説：

> 道德性命，其宗一也。道有君子有小人，則命有順有逆，性有善有惡，固其理。又何足以疑也。伊尹曰："兹爲不義，習與性成。"出善就惡謂之性亡，不可謂之性成，伊尹之言何謂也？召公曰"惟不恭厥德，乃早墜厥命"者，所謂命凶也。命凶者固自取，然猶謂之命。若小人之自取或幸而免，不可謂之命，則召公之言何謂也？是古之人以無君子爲無道，以無吉德爲無德，則出善就惡謂之性亡，非不可也。雖然，可以謂之無道，而不可謂之道無；小人可謂之無德，而不可以謂德無凶；可以謂之性亡，而不可以謂之性無惡。孔子曰："性相近也，習相遠也。"言相近之性以習而相遠，則習不可以不慎，非謂天下之性皆相近而已矣。（《再答龔深父論語孟子書》，《臨川集》卷七十二）

此段文字體現出王安石對道、德、性、命諸概念的總括性看法。其中"道德性命，其宗一也"一句，尤爲緊要。王安石還講到："先王所謂道德者，性命之理而已。"（《虔州學記》，《臨川集》卷八十二）這就是説，儒學所謂道德，落實到人，就是"性命之理"；而儒學所説人之性命，究其根底，就是道德。合言之，道德性命在根本意旨上是相同的。這個觀念，是王安石人性學説的總綱，也是他討論性情關係、性命關係的理論依據。這裏，所謂道有君子小人，德有吉凶，性有善惡，命有順逆，從觀念上講是對傳統儒學的繼承，其特殊意義在於是對"道德性命，其宗一也"這個總綱的分疏。王安石雖然對道、德作有進一步的解説，但更爲關注的是對性、命的理解。在其思想系統中，性命學説是一個十分突出的課題。王安石對於上説性有善惡、性與習之關係及命有順逆、命凶固爲自取、幸免亦爲命諸觀念都有詳細的分疏。

先討論性的問題。性既有其形上的根據，並與天命相通，則不難推知，物應有物之性，人應有人之性。這一點，在王安石思想中有所表現。但關於物性談得不多，突出的有一例："水曰潤下。""潤者，性也……冬，物之性復。復者，性之所。故於水言其性。"（同上）這講的是物（水）性。但這一方面在王安石的性論中並不佔主要，他所着重的是對人性的探討。例如，"夫人之性，

心充體逸則樂生，心鬱體勞則思死。”（《風俗》，《臨川集》卷六十九）此“性”指一般的生活習性，而不是本質意義上的人性。對於本質意義上的人性，王安石從性之善惡及性情關係諸方面作了闡釋。值得注意的是，王安石對於物性與人性是否相通及作爲天命表現的性如何體現於人、物，並没有明確闡釋。這大概是王安石與理學家在性論上的一個很大的不同。

王安石論性主要是從性情關係切入，圍繞性情關係問題展開。他説：

> 夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可以謂之性。此吾所以異於韓子。且韓子以仁義禮智信五者謂之性，而曰天下之性惡焉而已。五者之謂性，而惡焉者，豈五者之謂哉？孟子言人之性善，荀子言人之性惡。夫太極生五行，然後利害生焉，而太極不可以利害言也。性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異於二子……且諸子之所言，皆吾所謂情也，習也，非性也。揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也。（《原性》，《臨川集》卷六十八）

> 性情一也。世有論者曰：“性善情惡。”是徒識性情之名，而不知性情之實也。喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心，性也；喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行，情也。性者，情之本；情者，性之用。故吾曰性情一也。彼曰性善，無它，是嘗讀孟子之書而未嘗求孟子之意耳。彼曰情惡，無它，是有見於天下之以此七者而入於惡，而不知七者之出於性耳。故此七者，人生而有之，接於物而後動焉，動而當於理則聖也，賢也；不當於理則小人也。（《性情》，《臨川集》卷六十七）

按，上引文字就本來意義講，性無所謂善惡，“不可以善惡言”，就是説不能直接以善或惡來定義性。性與五常的關係猶如太極與五行的關係，但又並不對等，五行由太極所派生是一必然命題，而五常由性所派生則是一或然命題。因爲性可能派生出五常，但並不必然派生出五常，而也可能派生出惡，此即“性可以爲惡也”（同上）。性與善惡之間不能直接聯通，其間起關鍵作用的是“情”，也就是説，只有通過情，性與善惡之間纔可以産生聯繫，因爲所謂善惡只是“情之成名”而已。故而性情關係在王安石性論中是一個非常緊要的問

題。王安石認爲，性情本來統一，是一個整體，在此整體中，性是情的本質和根源，情是性的作用和表現。所謂情，一指與性相違背的情欲，如："欲易發而性難知，此情性之所以正反也。""去情却欲以盡天下之性。"（《禮樂論》，《臨川集》卷六十六）一指與性合爲一體的喜怒哀樂好惡欲之實際表現的情。前者不涉及性之本質，而是人性修養中所當排去者，故不足與論性。後者纔是王安石所要着重討論的。性和情的統一，具體説就是："喜怒哀樂好惡欲未發而存於心"，就是性；"喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行"，就是情。這實際是以未發已發判别性和情。喜怒哀樂好惡欲本身是人生而俱有的，就其作爲人所共有這一點講，並没有善惡之分，而是作爲人性的共有内涵而存於心，同時又是情之根源所在，即當這七者"接於物而後動"，纔有了情，纔有善惡之分，也纔有聖賢與小人之别。其間的區别依據在於是否"當於理"，當於理就爲聖賢，不當於理就爲小人。

根據上述，王安石對歷史上言性的各種學説都作出了評判。在他看來，韓愈以五常界定性的内涵或者可通，但據五常來判定善惡則悖謬難通，因爲五常是純善無惡的。純善無惡的五常即使照韓愈講的"反於一而悖於四"，也不能據以界定性之惡的問題，而只能解釋爲此意義上的性（惡）與五常無關。而孟荀之言性，則説的是情，是習，而不是性。孟子主性善説，根本的一點是以惻隱之心人皆有之；荀子主性惡説，根本的一點是以善者僞也。如果孟子之説要能成立，必須要證明"怨毒忿戾之心，人皆無之"（《原性》，《臨川集》卷六十八）；如果荀子之説要能成立，必須要證明"惻隱之心，人皆無之"（同上）。而事實上，二者都不能給予證明，因爲惻隱之心與怨毒忿戾之心都有其共同的内在根源，只是感物而動之後的表現方式各異而已。這個共同的内在根源就是喜怒愛惡欲，喜怒愛惡欲感於外而後出乎中者爲善，"然後從而命之曰仁也，義也"；反之，"然後從而命之曰不仁也，不義也"（同上）。孟荀直接以性爲善或惡，實際上是説的"情之成名"，即喜怒愛惡欲感物而動之後的實際表現，而並不是指喜怒愛惡欲存於心的原始狀態，即未發狀態。喜怒愛惡欲與喜怒哀樂好惡欲所表達的意思一致，前者蓋爲後者之略稱。王安石既以喜怒哀樂好惡欲存於心的未發狀態爲性，而已發狀態爲情，則自然不存在性善情惡的問題，

或至少是不能把性情關係等同於善惡關係。李翺雖説過“情有善有惡，而性無不善”[4]，這是從成聖之可能性上講性情關係；而從性情關係的本來意義講，則主張性善情惡，强調二者的對立。李翺所謂情，指喜怒哀懼愛惡欲的决定者和發生者，即“喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所爲也”[5]。王安石所謂情，指喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行的表現。二者所説情之所指有很大不同，一指與性對立，而發生並表現爲喜怒哀懼愛惡欲，一指與性同源，而祇是此同一之源即喜怒哀樂好惡欲的外在表現。王安石認爲，李翺一類的看法，其錯誤之處在於强調性情對立，而没有看到性情有相同的本質，二者原爲一體。

綜上所述，王安石以性情一體，性是情之本，情是性之用，性情所同者爲喜怒哀樂好惡欲（或喜怒愛惡欲）。喜怒哀樂好惡欲爲人所共有，其本身並没有善或惡的屬性。當這七者存於内（心），就是性；當這七者發於外而見於行，就是情。在性的層面，這七者無所謂善惡，因而性也無所謂善惡，此即“性不可以善惡言”；但又既可能導出善，也可能導出惡，因而“性可以爲惡也”。其原因在於，在情的層面，喜怒哀樂好惡欲於感於物而動之後，也即發於外而見於行之時，既可能是善，也可能是惡。而孟荀所説性，照王安石的理解，其實並非本原本來之性，而都是就情説性，都是以情之一端（或善或惡）來規定性。李翺則片面强調性情的對立，而没有看到性情本源同一。不難看出，王安石以性情一體，强調二者之本質一致及先後關聯，並不表明情之可以實際表現爲善或惡與性之非善非惡之間没有衝突，即由性到情及善惡之間如何轉換？對此，王安石解釋説：“蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。”（《性情》，《臨川集》卷六十七）養性就是對未發之喜怒哀樂好惡欲加以涵養體察，因涵養體察的價值指向（善惡）不同，故有情之善惡的不同，有君子小人之分。反過來講，説到善惡或君子小人，就是指情而言，而不是性分之内的事，“故君子之所以爲君子，莫非情也；小人之所以爲小人，莫非情也。”（同上）也就是説，人之有君子小人，有善有惡，其直接决定者就是情，而不是性。

在性的本來意義上，王安石以性並不就是善或惡，祇是可以導出善或惡，故而以孟荀之性善、性惡論爲就情和習言性，而以揚雄性善惡混説爲“近似”。

揚雄性論的問題在於以實際的善惡相混爲性之内涵，即性中實有善惡，而並非從性的本來意義上以性爲可能善或可能惡，實質仍是以習、情言性，故而祇能説“近似”。而在由性到善惡之間的可有之現實性這一意義上，王安石站在儒學倫理價值的立場，明確主張對性加以“習”和“養”而轉出善，但這並不等於可以排除惡的存在，或者説惡就不存在。正是基於這一點，王安石以孟子所説性善爲正性，而以揚雄所説性善惡混爲兼性，即“兼性之不正者言之也”。在此意義上，性與善惡又是有緊密聯繫的。而且，作爲善、惡的實際代表的賢與不肖，究及根本，都確可以於性中尋得其根據。故王安石説：

> 賢之所以賢，不肖之所以不肖，莫非性也……夫人之生，莫不有羞惡之性。有人於此，羞善行之不修，惡善名之不立，盡力乎善以充其羞惡之性，則其爲賢也孰禦哉？此得乎性之正者而孟子之所謂性也。有人於此，羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利以充羞惡之性，則其爲不賢也孰禦哉？此得乎性之不正而揚子之兼所謂性者也……今乎羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利而至乎不肖，則揚子豈以謂人之性而不以罪其人哉？亦必惡其失性之正也。（《揚孟》，《臨川集》卷六十四）

這裏，王安石以人生而有“羞惡之性”。“羞惡”之意與未發之喜怒哀樂好惡欲在性質上並無不同，即都有朝着善或惡發展的兩種可能性。而現實中有的人羞善行之不修，惡善名之不立，因而致力於善以擴充其羞惡之性；有的人則羞利之不厚，惡利之不多，因而致力於利以擴充其羞惡之性。前者是“得乎性之正者”，即實現了正性；後者是“得乎性之不正”者，即發展了性的不正的一面。但不論是正性還是不正之性，都是源出於性，實質的根源只有一個（此處即是指“羞惡之性”）。正是基於這個意思，王安石認定，賢與不肖都有其内在的本質决定者，即都是受性支配的。進一步説，賢不肖之所以有實際的不同，並非性的不同，而是由於此有着不同發展可能的同一之性在轉爲現實之後的結果不同。進而，王安石申述其個人立場，就是以羞惡之性轉化出善而爲賢的一路向爲正性，而以羞惡之性轉化出利（指私利）而爲不肖的一路向爲不正之性。這反映出王安石性論在價值指向上，主張爲善去惡。僅就上段文字看，體現在以揚雄之兼性説也有惡不肖者“失性之正”的意思。

王安石還以性與善惡的關係來解釋智愚何以不同的問題。他説：

> 孔子曰："性相近也，習相遠也。"吾是以與孔子也……然則孔子所謂"中人以上可以語上，中人以下不可以語上"，"惟上智與下愚不移"，何説也？曰：習於善而已矣，所謂上智者；習於惡而已矣，所謂下愚者；一習於善一習於惡，所謂中人者。上智也，下愚也，中人也，其卒也命之而已矣。有人於此，未始爲不善也，謂之上智可也；其卒也，去而爲不善，然後謂之中人可也。有人於此，未始爲善也，謂之下愚可也；其卒也，去而爲善，然後謂之中人可也。惟其不移，然後謂之上智；惟其不移，然後謂之下愚。皆於其卒也命之夫，非生而不可移也。（《性説》，《臨川集》卷六十八）

按通常理解，孔子所謂上智下愚不移和中人以上及以下，應屬知性範疇的問題，而未必與道德的善惡有直接關係。王安石也有這種看法，認爲性與善惡的關係不同於智愚的關係，惡者改過遷善，並堅持習於善，可以"性失而復得"，然"愚者之於智也，或不可强而有也"（《原性》，《臨川集》卷六十八）。而從上引文字，毋寧説王安石更傾向於以善惡言智愚，具體説就是，所謂上智、中人和下愚，是從其習於善抑或習於惡及其最後結果而言，並不是説有所謂天生不移的上智者和下愚者存在。如果有人從未爲不善，可稱之爲上智者；如果有人從未爲善，可稱之爲下愚者；如果有人"一習於善一習於惡"，可稱之爲中人。這三種情況都是存在的，並且都是從最後的結果所作的判斷，而不是在人生之初就先定的。也正是在始終一貫的習於善或始終一貫的習於惡的意義上，纔可以説上智與下愚不移。故此王安石認同於孔子"性相近也，習相遠也"之説。這裏，王安石從習與善惡的關係來理解孔子上智下愚之説，是以道德的善惡來理解知性上的智愚問題，其目的在於使人慎習並由相近之性轉向善，轉爲善。

以上是對性的討論，接下來討論命。王安石説：

> 知我者，其天乎！此乃《易》所謂知命也。命者，非獨貴賤死生爾，萬物之廢興皆命也。（《答史諷書》，《臨川集》卷七十五）

顯然，這是對命所作的廣義的理解，即不單指貴賤死生有命，並且"萬物之廢

興皆命也”。這個廣義之命，換一種方式表述，就是把“非人力之所及者”和“人之所爲”都看做命。一般往往以非人力所能控制者方稱作命，譬如，人之才德當處賤得禍者反而處貴得福，而才德當處貴得福者反而處賤得禍。這其中多有非人力因素的作用。至於人之才德可以成爲聖賢還是成爲不肖，則是“在我者”，即可以由人力的自我選擇和控制，因而往往不稱之爲命。王安石則認爲，不僅人的貴賤禍福是有命在起作用，並且“凡人之聖賢不肖，莫非命也”（《對難》，《臨川集》卷六十八）。其理由是：

> 然孟子曰：“仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。”由此而言之，則聖賢之所以爲聖賢，君子雖不謂之命，而孟子固曰命也已。不肖之所以爲不肖，何以異於此哉？（同上）

這即是説，仁義禮智及天道是通過父子、君臣、賓主、賢聖而得以體現。孟子所謂“命也，有性焉，君子不謂命也”，當從兩方面理解，從父子、君臣、賓主、賢者應有的内在本質規定性來講，仁義禮智就是性，是應然地存在於此諸主體之中，聖人作爲天道的體現，也反映了聖人的本性。從父子、君臣、賓主、賢聖所應當且必然承當的道德義務來講，仁義禮智就成爲内在之命，天道之於聖人也是如此。但在君子，仁義禮智並不僅僅是命，而更是人之爲人的内在之性。王安石引孟子之説，當然並不反對孟子以仁義禮智爲性，他本來就以孟子之性善爲正性。王安石所强調的是，就人之應有的道德義務來講，孟子以仁義禮智聖爲命，固有其理，固得其當。故王安石以聖賢之所以爲聖賢可謂命，不肖之所以爲不肖當然也是受命的决定使然。

關於命，揚雄謂：“命者，天之命也，非人爲也。人爲不爲命。”（《法言·問明》）孟子謂：“莫非命也，順受其正。”（《孟子·盡心上》）揚雄所説命指天命，排除了人爲因素的作用。孟子所説命則兼天命和人爲而言之，更具廣泛義。王安石以孟子所謂命爲兼命（兼命之不正者。），以揚雄所謂命爲正命。對此二説，王安石並不執持一面，而是以其言“各有所當”，並據此二説分析人之賢不肖及死生貴賤與才德之關係。他説：

> 揚子之所謂命者，正命也。孟子之所謂命者，兼命之不正者言之也……

有人於此，才可以賤而賤，罪可以死而死，是人之所自爲也。此得乎命之不正者，而孟子之兼所謂命者也。有人於此，才可以貴而賤，德可以生而死，是非人之所爲也。此得乎命之正者，而揚子之所謂命也……才可以賤而賤，罪可以死而死，則孟子豈以謂人之命而不以罪其人哉？亦必惡其失命之正也。（《揚孟》，《臨川集》，卷六十四）

所謂正命就是指“非人之所爲”者，也就是指事情的結果非人力人爲所能决定和控制，像才可以貴而賤，德可以生而死一類；所謂兼命就是兼指“命之不正者”，也就是説，除正命以外，也强調“人之所自爲”即人爲人力的作用，像才可以賤而賤，罪可以死而死一類。王安石認爲，孟子雖持兼命説，然並非就以“才可以賤而賤，罪可以死而死”爲然，而是必然要“惡其失命之正”。以上關於命的論述，綜合起來，就是“賢而尊榮壽考，不肖而厄窮死喪，莫非命也”（同上）。

總之，王安石的性命學説不僅從總體上對道德性命的來源作了探討，而且從性情關係、性命關係諸方面對性之本義、性與善惡之關係及命之諸義都有系統闡述。如果從道德性命之學爲宋前期儒學復興運動的一大共同課題來考慮，周張二程對此課題所作之研討對於儒學發展固然有繼往開來之功，對於儒學在有宋一代形成爲居學術主流地位的理學確有奠基意義，而王安石的性命學説於理學之形成未必有直接的關係，然以其卓然一家之説，於此一儒學復興運動及其未來走向却是不僅不容輕忽，且影響當是極爲深遠。

四

儒學講求成聖，而儒學史上爲儒者所普遍尊崇的聖人並非只有一個或兩個，也就是説不同的時期可能有不同的聖人。那麽，聖人之同處是什麽，又因何而異？王安石認爲，聖人的共同之處就是“聖之爲名，道之極，德之至也”（《三聖人》，《臨川集》卷六十四）。“夫聖者，至乎道德之妙而後世莫之增焉者之稱也”（《夫子賢於堯舜》，《臨川集》卷六十七）。即是説，聖人就是道德的極致。具體講，聖人以道而言稱爲神，以德而言稱爲聖，以事業而言稱爲大

人。王安石説：

孟子曰："充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。"夫此三者，皆聖人之名，而所以稱之之不同者，所指異也。由其道而言，謂之神；由其德而言，謂之聖；由事業而言，謂之大人。(《大人論》，《臨川集》卷六十六)

這也就是説，聖人是道、德、事業的集合體和最高表現。因爲"道之至在於神"，"神非聖則不靈，聖非大則不形"(同上)。故此，"聖人之言行，豈苟而已，將以爲天下法也"(《三聖人》，《臨川集》卷六十四)。

以上叙述可看作關於聖人的共性描述。而問題在於，作爲個己的聖人總是有所不同的。孟子就以伯夷爲聖之清者，伊尹爲聖之任者，柳下惠爲聖之和者，孔子爲聖之時者，爲集大成者，並下斷語云："伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。"(《孟子·公孫丑上》) 王安石接着孟子説："聖人之所以能大過人者，蓋能以身救天下之弊耳。""是故使三聖人者，當孔子之時，則皆足以爲孔子也。然其所以爲之清，爲之任，爲之和者，時耳。豈滯於此一端而已乎！""孟子之所謂隘與不恭，君子不由者，亦言其時爾。"(《三聖人》，《臨川集》卷六十四) 這即是説聖人本質上是一致的，但由於"時"即時勢的不同，不同時期的聖人，其具體表現必然不同，如果處在相同的歷史環境中則必有相同的表現。王安石認爲，伯夷和柳下惠正是由於"因時救弊"而使其自身現出隘與不恭的弊端。表面看，這個表述僅僅是對孟子之説所作的解釋；而實際上，在王安石，是要解决作爲共性一般的聖人與作爲個性特殊的聖人如何統一的問題。

"時"是先聖後聖爲何不同的原因，也是先聖後聖相繼以身救弊的客觀根據。由此出發，王安石雖終身致力古學，但堅决反對食古不化，反對盲目崇古。他斷言，"太古之道不可行於今"，若一味以治亂之術"歸之太古，非愚則誣"(《太古》，《臨川集》卷六十九)。因爲天下之事"固有迹同而實異者"，若不知"權時之變"，只是一味追求合於古之禮義，則往往"所同者古人之迹，而所異者其實也。事同於古人之迹，而異於其實，則其爲天下之害莫大矣。"(《非禮之禮》，《臨川集》卷六十七) 故此，王安石説："聖人所以貴乎權時之

變者也。”（同上）意謂聖人之所以高出衆人，就在於能够“權時之變”，因時制宜。這些觀念也是王安石批評時政、力主變法的思想基礎。嘉祐三年戊戌(1058)，王安石（38歲）即向仁宗進言：“臣以謂今之失，患在不法先王之政者，以謂當法其意而已。”（《上仁宗皇帝言事書》，《臨川集》卷三十九）所謂“法其意”，就是事求合於古人之實，實質是要求趨時變法。六年辛丑，又進言：“以古準今，則天下安危治亂尚可以有爲，有爲之時莫急於今日。過今日，則臣恐亦有無所及之悔矣。”（《上時政疏》，《臨川集》卷三十九）王安石的疾首懇切之言，以有宋中前期“内則不能無以社稷爲憂，外則不能無懼於夷狄，天下之財力日以困窮，而風俗日以衰壞”（同上）之現實考之，絶非聳人聽聞。惜乎當時未被采納，而後來者行之不篤。

聖人以身救弊既是出於“時”之需要，則其中蘊含另一層意思，就是“聖人之心不求有爲於天下，待天下之變至焉，然後吾因其變而制之法耳”（《夫子賢於堯舜》，《臨川集》卷六十七）。與此相應，聖人在事功上則行王者之道。王安石説：“王者之道，其心非有求於天下也，所以爲仁義禮信者，以爲吾所當爲而已矣。”（《王霸》，《臨川集》卷六十七）就其初心講，聖人與王者是一致的，就是並非心求有爲於天下；但一旦時勢需要，則能應天下之變化而爲世間立法，推行仁義禮信於天下。就道術講，王者與霸者都遵循和運用仁義禮信（此爲“天下之達道”），然二者“心異而已。其心異則其事異，其事異則其功異，其功異則其名不得不異也”（同上）。具體講，王者之道“以仁義禮信修其身而移之政，則天下莫不化之也。是故王者之治，知爲之於此，而不知求之於彼，而彼已化矣”（同上）。霸者之道則不然，其心未嘗懷有仁義禮信，却患天下惡其不仁不義不禮不信，“故霸者之心爲利，而假王者之道以示其所欲。其有爲也，惟恐民之不見而天下之不聞也，故曰其心異也”（同上）。由於王者和霸者之心不同，故其事功也必異。“王者無所勞於天下，而天下各得其治。雖得其治，然而莫知其爲王者之德也”。霸者則如世之惠人，“寒而與之衣，饑而與之食，民雖知吾之惠而吾之惠亦不能及乎廣也”（同上）。故此，王安石説：

> 夫王霸之道則異矣，其用至誠以求其利，而天下與之。故王者之道雖不求利，而利之所歸（按，“而利之”據宋本《王文公文集》補）。霸者之

道必主於利（按，必，《臨川集》作不，此據宋本），然不假王者之事以接天下，則天下孰與之。（同上）

此即是説，王霸之道皆可以求得天下之利，然王者之道不以利爲心，而天下之利歸之；霸者之道則專主於利，但只有假借王者之事來應付天下之人，纔可以實現其利，否則無從獲利。顯然，這裏所謂利是有所分別的，王者之利指天下之公利，霸者之利則指個己之私利。王安石對王霸之分辨是以公利之心和私利之心的對立爲基準，王者之心是以公利爲心，霸者之心是以私利爲心。由此不同，因有事、功、名的不同。上述看法是對傳統儒學王霸義利之辨的繼承和發展，而與理學家以理欲（公私）別王霸亦有一致之處。並且，就王安石一生的居官主政看，他所謀所求之利無疑是建立在此王霸之辨的基礎上，因而以言利攻王安石者，可謂未得其旨。

在王安石看來，實現王者之道，成就聖人之事功，當然是儒者的應有使命。但若未得其“時”，也並不意謂儒者的價值有所降低，而是仍有其可爲之域。王安石説：“夫所謂儒者，用於君則憂君之憂，食於民則患民之患，在下而不用，則修身而已。”（《子貢》，《臨川集》卷六十四）所謂憂君之憂，患民之患，可以説是儒學一貫强調的社會憂患意識和倫理責任。這與曾主持慶曆新政的范仲淹所説“先天下之憂而憂，後天下之樂而樂”意旨相通。所謂修身，在王安石具修養論和知識論雙重意義。下面對此作一討論。

王安石説：

五事（貌言視聽思）以思爲主而貌最其所後也，而其次之如此，何也？恭其貌，順其言，然後可以學而至於哲。既哲矣，然後能聽而成其謀。能謀矣，然後可以思而至於聖。思者，事之所成終而所成始也；思所以作聖也。既聖矣，則雖無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，可也。（《洪範傳》，《臨川集》卷六十五）

這裏所説貌言視聽思五事就是作爲修身的内容來講的。王安石以此五事爲“修身之序”，也就是以此五事爲通向聖人的階梯。此五事是人身之最切近者，王安石特别强調用禮樂予以規範和陶化，認爲禮樂用以養人之性，一如衣食用以養人之形氣，都是不可或缺的。他説：“衣食所以養人之形氣，禮樂所以養人

之性也。”（《禮樂論》，《臨川集》卷六十六）又説：“禮者，天下之中經。樂者，天下之中和。禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也。”（同上）這即是説，禮樂的作用在於養人神，正人氣，並使人歸於正性（即善）。這也是王安石主張用禮樂修身的根本價值指向。王安石認爲，人之形體是“有生之本”，養形就在於“育氣”。而“氣之所禀命者，心也”（同上）。即是説，心是氣得以運行和生成出具體形態的決定者。王安石進而提出，育氣在於寧心，寧心在於致誠；又由育氣達於寧心、致誠、盡性；盡性就能體現神。這裏，氣、神、性是最根本的環節。王安石主張以禮樂作爲修養身心的根本法則。而禮樂作爲法則，主要是針對人的性情起到規範和陶化作用，同時在人的感官層面又具有“養生”作用。既是這樣，則具體到人的視聽言動，當然應以禮樂爲準則。這當中，顔淵之問，非禮勿視聽言動具經典意義。王安石認爲，非禮勿視聽言動既不是將視聽言動的標準訴諸他人，也不是要人爲地掩耳、掩目、止口、止躬以迴避天下之物，而是指禮融入人之性，使得人“不聽之時，有先聰焉。不視之時，有先明焉。不言之時，有先言焉。不動之時，有先動焉”（同上）。也就是説，視聽言動有其内在的所以然的決定者，此即是“聰明者，耳目之所能爲，而所以聰明者，非耳目之所能爲”（同上）。這個所以然的決定者就是禮樂。王安石説：

> 聖人之遺言曰：大禮與天地同節，大樂與天地同和。蓋言性也。大禮，性之中；大樂，性之和。中和之道，通乎神明。故聖人儲精九重，儀鳳凰，修五事而關陰陽。是天地位而三光明，四時行而萬物和。（同上）

所謂大禮、大樂，其特點是“極簡而無文”，“極易而希聲”。這正是“先王建禮樂之本意”。大禮、大樂是基於人性之中和而建立，當然也應成爲養生修性的大經大法。故此，王安石之禮樂論首在確立禮樂之宇宙本體地位，所謂“與天地同節”，“與天地同和”即有此意。就人而言，大禮大樂合乎人性之中，則運用禮樂來規範陶化人之感官及性情，當然也就非常必要。一方面運用禮樂來養氣修身，一方面通過此修養使人歸於正性。王安石推重禮樂，不僅僅是出於養生修性的需要，也有轉化社會風俗，確立儒家禮樂在社會生活中的主導作用的現實考慮。這從他明確批評跟隨釋老之養生修性爲“順流俗而已”，也可以

看出。

從上述看，在直接的意義上，禮樂是對人的外在的感官及行爲起規範和引導作用。而就人的精神和知識修養來説，則還須另有方法。王安石説：

> 萬物莫不有至理焉，能精其理則聖人也，精其理之道在乎致其一而已，致其一則天下之物可以不思而得也。《易》曰“一致而百慮”，言百慮之歸乎一也。苟能致一以精天下之理，則可以入神矣；既入於神，則道之至也。夫如是，則無思無爲，寂然不動之時也。雖然，天下之事固有可思可爲者，豈可以不通其故哉？此聖人之所以又貴乎能致用者也。致用之效，始見乎安身。蓋天下之物，莫親乎吾之身，能利其用以安吾之身，則無所往而不濟也。無所往而不濟，則德其有不崇哉？故《易》曰：“精義入神以致用，利用安身以崇德。”此道之序也……夫身安德崇而又能致用於天下，則其事業可謂備也。事業備而神有未窮者，則又當學以窮神焉。能窮神，則知微知彰，知柔知剛。夫於微彰、剛柔之際皆有以知之，則道何以復加哉？聖人之道至於是而已也。且以顔子之賢而未足以及之，則豈非道之至乎！聖人之學至於此，則其視天下之理皆致乎一矣。天下之理皆致乎一，則莫能以惑其心也……語道之序，則先精義而後崇德；及喻人以修之之道，則先崇德而後精義。蓋道之序則自精而至粗，學之之道則自粗而至精。此不易之理也。（《致一論》，《臨川集》六十六）

上述文字講到兩層意思，一是“道之序則自精而至粗”，也就是“先精義而後崇德”。這是就聖人而言。聖人“精”於萬物之理，並將萬物之理會歸於“一”，又據此“一”反觀天下萬物之理。聖人可謂入於神而合於道者，雖無思無爲，寂然不動，却又感而遂通天下之故。故聖人是“精義入神以致用，利用安身以崇德”的表徵。二是“學之之道則自粗而至精”，也就是“先崇德而後精義”。就是説，先有身安德崇，而後致用於天下，發爲事業。若於“神”有所未窮，則當從學以窮神。窮神意指知微知彰，知柔知剛。能窮神，則近於道，也就是歸於“一”。這兩層意思有一個共同的學理根據或來源，就是“一”。道由精至粗，就是此一散發爲萬物之理；學由粗至精，就是以安身崇德

爲基點，窮知“天下之理”，並致天下之理於一。王安石强調“一”的重要性，其着眼點在於爲安身崇德確立終極的根據和歸宿，同時也爲成就聖人事業尋得學理上的支撑點。而“一”無論是作爲道之至的基礎，還是作爲爲學的目標，都依賴於能否“精”天下萬物之理。精在王安石同時具有認識方法和修養方法的意義，上引文中反復講到“精其理”、“精義”，就有這個意思。王安石對於“精”還有進一步的闡述：“不失色者，容貌精也。不失口者，語默精也。不失足者，行止精也。”（同上）這即是説精對於言貌行止的修養既是一種方法，又是一種衡量標準。精甚至具有本體的意義：“精者，天之所以高，地之所以厚，聖人所以配之。”（同上）惟其如此，故王安石以“精”爲聖人修養成就的標誌，也是衆人知命達道的方法。他説：“志致一之謂精，唯天下之至精爲能合天下之至神。精與神一而不離，則變化之所爲，在我而已。是故能道萬物而無所由，命萬物而無所聽也。”（《洪範傳》，《臨川集》卷六十五）這裏講到所謂“精”，就是“志致一”，也就是心志專一。這是大凡人都有可能做到的。而衹有聖人纔能達到“至精”，因而“能合天下之至神”，也就能够“道萬物而無所由，命萬物而無所聽”。無疑，精之方法是具普遍意義的方法，衹是並非每個人都能實際做到，正如造父號稱善駕，羿號稱善射，並非由於車馬和弓矢不同，而是造父、羿能精，而衆人不能精而已。故王安石於神宗即位初年就進言道：“不淫耳目於聲色玩好之物，然後能精於用志。能精於用志，然後能明於見理。能明於見理，然後能知人……則法度之行，風俗之成，甚易也。”（《進戒疏》，《臨川集》卷三十九）也就是説，精關係到推行法度，轉移風俗這樣的治國平天下的頭等大事。

從上述看，精之方法側重修身的内在方面，以安身崇德爲始發，而以歸致天下萬物之理於“一”，達於平治天下，德配天地爲歸宿。就修身之外在方面講，着重從貌言視聽思五事着手，以顔子之非禮勿視聽言動爲根本範式，强調禮樂對人之行爲和情性的規範和陶化作用。而内、外兩方面又是交互作用，内在方面必然指向外在之行事，外在方面也含有化禮成性，或者説以禮樂化導人而歸於正性的意思。而這，也就是王安石所説儒者修身的基本内容。

五

王安石自早年即“欲與稷契遐相希”(《憶昨詩示諸外弟》,《臨川集》卷十三),立志發揚“孔子大道”,與同志之士誓約:“晤言相與入聖處,一取萬古光芒回。”(《寄王逢原》,《臨川集》卷七)百年之後,陸九淵評價説:“掃俗學之凡陋,振弊法之因循,道術必爲孔孟,勳績必爲伊周,公之志也。”[6]綜觀王安石平生之學術與事業,可謂無負其志。

王安石學術根基於儒學,也以發明儒學爲職志。就上面所述看,其儒學思想包括檢討儒學傳承譜系,探究天人之際,創立道德性命學説,體認聖王(即内聖外王)之道並開掘修(身)養(性)理論。對儒學傳承譜系的檢討,表現出王安石對孔孟儒學的特别推崇,也反映出王安石對儒學自身先後相承的自我檢討和批評傳統的繼承及儒學至有宋之世所具有的自我覺醒和創新趨向。對天人之際問題的探討一方面是對天人相分和天人感應二説的批評,另一方面肯定天、人之間在最高原理(道)、道德倫理及現實人事諸方面有着承接或對應關係,但並不以人只能消極地應天而行,尤其在對待人生命運問題上,王安石將命運的主宰權訴諸主體自我,而其間的價值標準就是儒家倫理道德價值觀念,也就是將人之賢不肖歸之於主體自我,而將人生之富貴貧賤歸之於天。所以,盡管王安石説過:“齊明其心,清明其德,則天地之間所有之物,皆自至矣……變化之應,天人之極致也。”(《禮樂論》,《臨川集》卷六十六)但我們不能簡單地將其與天人感應或天人合一之論等同起來,而是繼承孟子思想的同時對於主體自身又有所規限,而這恰恰是爲了破除天人感應論的束縛而給人心保留自由、能動的地盤。

最能體現王安石創造性的是其道德性命學説,它不僅一般地解釋了道、德、性、命諸概念的意義,而且特别地闡釋了道德性命作爲一個整體的形上根據及性情關係、性命關係等問題。值得一提的是,王安石反對以五常論性,而陸心源從《聖宋文選》輯得王安石《性論》一文,則明確以五常爲性:“性者,五常之謂也。才者,愚智昏明之品也……性者,生之質也,五常是也。雖上智

與下愚，均有之矣。蓋上智得之之全，而下愚得之之微也。夫人生之有五常，猶水之趨乎下，而木之漸乎上也。謂上智者有之，而下愚者無之，惑矣。"[7]這裏，以五常爲性之本質内涵，以上智下愚爲才之不同，在思想觀念和論證邏輯上都直接源自孟子，所反對的是韓愈"混繪與性而言之"。然而，這些觀念與前述以未發已發論性情畢竟有重大的不一致之處。這個不一致是否就表明王安石思想存在矛盾？深究起來，恐怕未必。王安石在性論上有正性、兼性之説，這裏接孟子之緒而徑以五常爲性，其隱含的所指可能就是正性。總之，王安石的道德性命思想表明儒學已開始發生主題轉換和新統趨於建立。尤其王安石在人之爲人的層面將道德性命之根源歸諸人心："先王之道德出於性命之理，而性命之理出於人心。"（《虔州學記》，《臨川集》卷八十二）確乎能讓人聯想起後來的心學。

賀麟先生指出，王安石的基本思想"在哲學上和陸象山最接近"，"王安石開陸王先河"[8]。馮友蘭先生則以程顥爲陸象山心學的源頭。二説或可參互而觀。就全部上述内容來看，王安石是否直接影響到陸九淵心學，或需另作討論，但以王安石之儒學思想爲有宋儒學之重要一家並對後來儒學之發展起着重要影響，則大概是不易之論。

注　釋

〔1〕《王安石傳》，《宋史》卷三二七，中華書局 1977 年版，第 10541 頁。

〔2〕《荆公新學略序録》，《宋元學案》卷九十八，中華書局 1986 年版，第 3237 頁。

〔3〕《原道》，《韓愈全集》，上海古籍出版社 1997 年版，第 120 頁。

〔4〕《復性書》，《李文公文集》，上海古籍出版社 1993 年影印四庫本，第 10 頁。

〔5〕同上書，第 6 頁。

〔6〕《荆國王文公祠堂記》，《陸九淵集》卷十九，中華書局 1980 年版，第 232 頁。

〔7〕《臨川集補遺·性論》，《臨川先生文集》，中華書局上海編輯所 1959 年版，第 1064 頁。

〔8〕《文化與人生》，商務印書館 1988 年版，第 285、293 頁。

作者單位：南昌大學哲學系

聶雙江思想研究

楊立華

一、生平略述

聶豹字文蔚，號雙江，永豐（今屬江西）人。生於明成化二十三年（1487），卒於嘉靖四十二年（1563）。正德十二年（1517）進士，授知華亭縣。嘉靖四年（1525）召爲御史。明年春，往按應天等處。是歲謁陽明先生於紹興。六年，奉旨巡按福建。七年，以書從陽明先生問學，所論爲學工夫，大抵以孩提知愛知敬爲良知本來面目，以反求於事親從兄爲其持循之地。九年，出爲蘇州知府。尋丁内外艱，杜門家居凡十年。十九年，以薦起知平陽府，修關練卒，先事以待，寇至不敢入，世宗因有“豹何狀乃能爾”之問。二十三年，陞陝西按察司副使，爲權臣所惡，罷歸。二十六年，坐平陽事逮下詔獄，逾年始出。二十九年，都城被寇，時徐階爲宗伯，因薦先生，召拜右僉都御史，未赴而擢兵部右侍郎。尋轉左，官至兵部尚書，累以邊功，加太子少傅。後因忤旨，致仕歸。越數年而卒。隆慶元年（1567），贈少保，謚貞襄。事見《雙江聶先生文集》卷末《雙江行狀》，參見《明儒學案》卷十七。

雙江一生，歷仕四十餘載，宦途頗多坎坷，而終能泰然處之。嘉靖丁未歲（1547）逮下詔獄之時，“先生方與學人講《中庸》，而校突至”（《明儒學案·江右王門學案》），於是“從容出，易囚服，慷慨就道。室中悲號不勝，先生若不聞，門人父老送之，無不流涕。先生神色不動，第抗手而别”（《國朝獻徵録》卷三十九《雙江聶先生傳》）。其涵養所得，由此可見涯略。

嘉靖七年（1528），陽明征思田歸，卒於南安，時雙江官蘇州，曰：“昔之未稱門生者，冀再見耳，今不可得矣。”於是設位，北面再拜，自此始稱門生。

雙江雖非陽明之入室弟子，其學亦與陽明頗多異同，但推詳其淵源所自，則仍爲陽明學之一脈[1]。

據宋儀望所作《雙江行狀》，言“先生自丁亥（嘉靖六年）以來，其論致知工夫，則以孩提知愛知敬爲良知本來面目，反而求之事親從兄，便覺有所持循。致書陽明、南野二公，蓋極言之。其後家居，每接引同志，拳拳以躬行孝悌爲致良知下手切實工夫”（《雙江聶先生文集》）[2]。由此可見，雙江自嘉靖五年謁見陽明以後，基本上接受了陽明的致良知之學。他在嘉靖七年春寫給陽明的論學書中嘗“極言之”，而陽明答書則説：“得書見近來所學之驟進，喜慰不可言。諦視數過，其間雖亦有一二未瑩徹處，却是致良知之功尚未純熟，到純熟時自無此矣。譬之驅車，既已由於康莊大道之中，或時横斜迂曲者，乃馬性未調，御勒不齊之故，然已祇在康莊大道中，决不賺入傍蹊曲徑矣。近時海内同志，到此地位者，曾未多見，喜慰不可言，斯道之幸也。”（《王文成公全書》卷二《答聶文蔚書二》）可以説是推許備至。此時雙江對於良知的理解，仍是以已發的“知愛知敬”作爲“良知本來面目”，尚未將良知分爲已發、未發兩個層次，這與他後來强調通過已發的“知愛知敬”來發現“其中有所主”的未發有極大不同。

據宋儀望《雙江行狀》説，戊戌（嘉靖十七年）以後，雙江“有悟於虚寂之旨”，“企守平陽，作《大學古本臆説》”（載《文集》卷末）。而《明儒學案》則曰：“先生之學，獄中閑久静極，忽見此心真體，光明瑩徹，萬物皆備。乃喜曰：此未發之中也，守是不失，天下之理，皆從此出矣。及出，與來學立静坐法，使之歸寂以通感，執體以應用。”（《明儒學案》卷十七《江右王門學案二》）按雙江之繫獄，在嘉靖二十六年（1547），則《明儒學案》所載“歸寂説”的提出時間，與《雙江行狀》的説法相差近十年。據《行狀》所載，雙江壬寅（1542）冬作《大學古本臆説》，時爲嘉靖二十年。其《大學古本臆説序》云：“竊以孔門之學一以貫之，孔之一即堯舜相傳之中。中者心之本體，非《大學》之至善乎？致知者，止至善之全功；格物者，止至善之妙用；意也者，感於物而生於知者也。誠言其順，格言其化，致言其寂也。寂以妙感，感以速化，萬而一者矣。乃若必謂格致爲求之於事物之間，則曾子之隨事精察，子貢

之多學而識是也。”（《文集》卷三）推詳文中所言“致知者，止至善之全功”與“致言其寂”等語，正與雙江後來强調的“致知即致中也。寂然不動，先天而天弗違者也”（《文集》卷八《答亢子益問學》）相同；而其中所説“格物者，止至善之妙用”，則與後來所講“格物者，致知之功用，物各付物，感而遂通天下之故，何思何慮，後天而奉天時”（同上）的説法一致，其間的差别祇在於後者較前者，語意上更爲詳盡圓熟而已。由此我們可以斷言，雙江“歸寂説”的提出並非如《明儒學案》所説，是獄中“閑久静極”、頓見心體的結果，而是在作《大學古本臆説》時，即已確立的學問宗旨。由此看來，《行狀》所説的戊戌（嘉靖十七年）以後“有悟於本體虚寂之旨”，是關於雙江提出“歸寂説”時間的較爲可信的記載。當然，獄中“頓見心體”的神秘體驗，可能更堅定了雙江倡導“歸寂説”的决心。

雙江提出“歸寂説”以後，王龍溪、黄洛村、陳明水、鄒東廓、劉兩峰等人均從各自的角度出發紛致難端，而雙江也在自己的立場上與諸人往復抗辯，這些論辯在晚明心學思潮中有着重大的意義和影響。

聶雙江的思想在王門中頗具特色。他與王龍溪關於格物致知等問題的辯論，對於理解王門的派分具有極其重要的意義。對雙江的思想作一深入的研究，對於更好的理解陽明，以及進一步考察明代晚期的心學思潮，都是十分重要的。

二、心性諸説

（一）良知與知覺

陽明倡致良知之學，始於正德末年。至晚年歸越，更以致良知之學接引門徒，四方學者輻湊而來，靡然宗之，就連他的早年講友黄綰在得聞良知之教以後，也稱其“簡易直截，聖學無疑”，而以“門弟子”自處（《明儒學案》卷十三《浙中王門學案》）。良知之教流播既廣，門人日進，難免良莠混雜，爲此雙江曾專門致書陽明，疑其接人太濫，而陽明答曰：“吾之講學，非以祈人之信己也，行吾不得已之心耳。若畏人之不信，必擇人而與之，是自喪其心也。”

雙江爲之惕然（《明儒學案》卷十七《江右王門學案二》）。嘉靖七年，陽明卒於南安，錢緒山、王龍溪訃告同門，本指望能在師門宗旨上求得統一的認識。然而，由於致良知之學過於易簡圓融，而門人資性又各不相同，加上陽明教人，每以權法隨機點化，對不同問題的解釋常因對象之不同而有所不同，因此在其歿後，王門的分化實已不可避免[3]。

雙江並非陽明的入室弟子，他第一次謁見陽明，是在嘉靖五年（1526）。他對陽明一見傾服，嘆曰："君子所爲，衆人固不識也。"（《明儒學案》卷十七《江右王門學案二》）從此以後，常常以書信往復印證所學，陽明對他的看法也頗加首肯。雙江在寫給王陽明的書信中曾説："是故喜怒哀樂之發，以至視聽言動之著，感之而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，應之而爲君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之道，變之而爲富貴、貧賤、夷狄、患難、死生之來，曾有一時一處而非吾良知之所當致者哉。"（《文集》卷八《啓陽明先生》）此時雙江對致良知之學的理解，仍是要即良知的發見處，實致其知是知非的明覺，這一點在雙江答歐陽德的信中也有明確表述："僕謬有見於孝悌者，正欲體貼良知，直將孝悌作良知看，非假之爲幫助也，孟子愛親敬長，乃是指出良知一個面目，與人識認。"（《文集》卷八《答歐陽南野書》）其中所謂"直將孝悌作良知"，所謂"愛親敬長乃是指出良知一個面目"，表明雙江此時還不是以未發和已發來分別良知與知覺，而是認爲即已發之念慮（如愛親敬長）可以"體貼良知"。以孝悌愛敬之心爲良知，這與當時大多數王門弟子的看法並無區別。

戊戌（嘉靖十七年）以後，雙江有悟於本體虚寂之旨，坐平陽獄時，更閑久静極，忽見此心真體。自此以後，論學宗旨爲之一變。他在其後的論學書中説："夫知覺乃良知之影響，良知自然知覺，而以知覺爲良知，其與逐塊之犬何異哉？"（《文集》卷八《答胡青涯》）又説："夫以知覺爲良知，是以已發作未發；而以推行爲致知，是以助長爲養苗，王霸集襲之分，捨此無復毫釐之辨也。"（《文集》卷八《答歐陽南野書》）此時，雙江已明確地將良知與知覺區别開來，以爲良知與知覺之間是未發和已發的關係。雙江進一步指出：

> 心之虚靈知覺均之爲良知，然虚靈言其體，知覺言其用，體用一源，體立而用自生。致知之功亦惟立體以達其用。而乃以知覺爲良知而致之，

牽己以從，逐物而轉，雖極高手，祇成個野狐外道，可痛也。（《文集》卷八《答松江吴節推》）

這裏良知又被分爲兩個層次，“虚靈”爲良知之體，“知覺”爲良知之用。在雙江的語脈中，“虚靈”亦言“虚明”。“虚明”與“知覺”的這種體用關係，雙江曾用“鑒之體”與“照”的關係來加以説明，“虚明者，鑒之體也，照則虚明之發也，知覺猶之照也”（《文集》卷九《寄王龍溪二首》）。這裏，雙江表達了這樣的觀念：在本然的意義上（即鏡體未被昏蝕），鏡之照基於鏡之虚明而後纔能發生，鏡之能照必然也包含了鏡體虚明這一前提，但照或不照與鏡體虚明與否並無一一對應的關係，不照物之時，也並不妨礙鏡體保持虚明的狀態。相應地，對於本然之心，心的虚明是心能知覺的基礎，但此心虚明與否並不由心是否知覺來決定，此心一無所覺之時，其虚明之體也未始不在。雙江曾説：“程子曰：雖無所知所覺之事，而能知能覺者自在。斯言是。”（《文集》卷十《答戴伯常》）這樣看來，虚明完全可以脱離知覺這種具體的意念行爲，這表現爲心可以没有任何具體的意識内容，這裏，虚明更主要指“心體”[4]。

“體——用”範疇的使用，往往有不同的意義，較爲常見的用法是以體爲内在根據，以用爲内在根據的發顯或作用，“體”必須通過“用”纔能表現出來。雙江上面所説，與此種常見的用法有較大的差别。實際上，雙江的“體——用”範疇相較而言，更接近於本末或源流的意思。當雙江説“虚靈言其體，知覺言其用”時，實際上是在説，虚靈是知覺的本源或本根。當然，上述討論都是在本然的意義上進行的。對於現實的人心，雙江認爲：

如以其見在者言之，則氣拘物蔽之後，吾非故吾也。譬之昏蝕之鏡，虚明之體未嘗不在，然摩蕩之功未加，而遽以昏蝕之照爲精明之體之所發，世固有認賊作子者，此類是也。（《文集》卷十《寄王龍溪四首》）

現實的人心仿佛昏蝕之鏡，虚明之體雖潜藏在塵垢斑蝕的背後，在本質上仍是完滿全備的。只是在未加琢磨以前，還不能完全現實地表現出來而已[5]。

通過上面的討論，我們可以看出，雙江在戊戌歲（嘉靖十七年）悟得歸寂之旨以後，在良知問題上發生的一個重大的轉變是：開始强調知覺與良知的分别。良知是未發之中，本然的心體，知覺則是良知的“影響”。這種區别的另

一種表述即强調心之虚靈與心之知覺的不同，以虚明爲良知之體，知覺爲良知之用。當然，實際上上述兩種表達並無根本上的區别，二者强調的都是無遮蔽的虚明本心，“體用一源，體立而用自生”（這裏的“體用”，如前所述，更近於“本末”之意），有了心之虚靈或良知，心之知覺作爲它的作用便會自然而然的發生。

（二）寂與感

雙江於嘉靖十七年悟得虚寂之旨以後，不僅在對良知等問題的理解上與以前有了較大的變化，而且在概念的使用上也與從前有很大不同，這表現在關於“寂感”的討論在他的思想中佔據了越來越顯要的地位。後來學者往往以“歸寂”二字來概括雙江的思想，是不無根據的。雙江在寫給歐陽德的信中説：

> 夫本原之地，要不外乎不睹不聞之寂體也。不睹不聞之寂體，若因感應變化而後有，即感應變化而致之是也。實則所以主宰乎感應變化，而感應變化乃吾寂體之標末耳。（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

感應變化是由寂然的心體發出的，同時寂然的心體又對感應變化有約束作用。雙江説：“故愚謂未發非體也，於未發之時而見吾之寂。發非和也，言發而吾之體凝然不動，萬感因之以爲節。”（《文集》卷八《答歐陽南野書》）思慮未發動時，從内容看，心是空無一物、湛然常定的，因此稱其爲寂。而當思慮發動時，則寂然之體又對思慮起着約束的作用，使之完全符合道德規範。這裏，寂顯然是無遮蔽的本然之體。

雙江在討論寂與感的關係時，有時還把它們與性、情聯繫起來。他説：

> 夫寂，性也；感，情也。若曰性本無歸，即情是性，恐不免語病也。（《文集》卷九《答黄洛村》）

這裏，將寂感與性情對等，難免帶來理解上的混淆。寂在心性結構裏，指心體；感則指應事接物時心中的種種念慮。二者的關係是，心體是念慮産生的根源，但心體在無念慮時也存在，並不必然地寓於念慮中並由念慮表現出來。實際上，心體與具體情感念慮是意識的兩種不同的狀態，幾乎不應該用“性——情”這樣不同層次的概念來把握。另外，寂作爲本然心體，對於念慮有約束作用，這也同樣不是表現爲體用關係的性情所能涵蓋的，因爲性不是發用層次的

概念，没有能動的作用。

（三）已發與未發

從李翱的《復性書》開始，已發與未發這兩個源於《中庸》的概念，就已經開始進入儒學的心性討論。關於未發與已發的問題，二程有相當多的説法，但並没有得出一個統一的結論。一方面，二程以爲“凡言心者皆指已發”，即以未發爲體爲性，已發爲用爲心。另一方面又説，“既思便是已發，與喜怒哀樂一般”。即以未發爲心的静的狀態，而將動歸之於已發。道南一派，自龜山至延平，皆以“静中體驗喜怒哀樂未發”爲相傳指訣，而朱子丙戌、己丑的兩次“中和”之悟，亦皆圍繞此一問題展開[6]。由此可見，未發、已發（或中和問題）在理學傳統中是相當重要的話題。

雙江在談及自己的學問來歷時説：“某不自度，妄意此學四十餘年，一本先師之教而細繹之，《節要録》備之矣。已乃參之《易傳》、《學》、《庸》，參之周、程、延平、晦翁、白沙之學，若有獲於我心，遂信而不疑”（《文集》卷九《答陳明水》）。又説：“龜山一派，每言‘静中體認’，又言‘平日涵養’，祇此四字，便見吾儒真下手處。考亭之悔，以誤認此心作已發，尤明白直指。”（《文集》卷十四《困辨録》）由此可見，雙江對於龜山延平一系的“體驗未發”宗旨契入甚深。

雙江在與歐陽德的論學書中説：

> 竊謂無時不喜怒，謂喜怒無未發之時可也。人固有時不喜，亦有時乎不怒，感物而動，與化俱徂，安得遽謂無未發之時哉？今曰“未發非時也，言乎心之體也。猶云喜怒哀樂之本體謂之中也”。誠若是，則致中焉而止矣。（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

這裏，雙江討論了兩個問題。首先是是否有未發之時的問題。雙江認爲心有不喜不怒的未發階段。《困辨録》曰：“考亭之悔，以誤認此心作已發”，雙江顯然以爲心在“喜怒哀樂未發之前”，有“寂然不動”的未發階段。

良知與本然之寂體，在雙江那裏，基本上可以等同於未發時本然的心體[7]。雙江的心性結構理論可分爲本體和發用兩個層次。相應地，良知、寂與未發屬於本體，而知覺、感與已發則屬於發用。雙江以爲“體用一源，體立而

用自生”，只要通過有效的修持手段，使人具備了現實的無遮蔽的本然心體，就可以做到“感而遂通天下之故”。雙江倡“歸寂”之説，就是以達到這一本然心體爲旨歸的。當然，良知與知覺，寂與感，未發與已發之間的分别，並不具有理學傳統中嚴格的“體用”意義。與此相反，雙江在心性結構的討論中，還重點强調了心具有不感於外物、無任何知覺内容的未發的階段。而這一點，正是雙江的歸寂工夫在具體節次上始於静坐的根據。

（四）心體與境界

在前兩節的討論中，我們可以看到雙江使用寂與感、已發與未發這兩對概念，主要着眼點在於心性結構，即以寂和未發時的本心爲本然心體，而以感和已發作爲本體的發用。當然，雙江的寂與感、已發與未發所涉及的問題並不僅止於此。除去心性結構以外，雙江通過寂感、已發未發的討論還標識出了一種本然的心的狀態或心靈境界。

雙江説：“夫無時不寂、無時不感者，心之體也。”（《文集》卷八《答東廓鄒司成四首》）這裏“體”無疑是指心的本然狀態。實際上，雙江這裏的所謂寂，不過是此心澄然無事、一無挂礙的狀態。故雙江説：“夫大《易》之所謂寂，即程子之所謂定，定是未發之中，定則明，明則尚何應物之爲累哉。”（《文集》卷九《答成井居》）又説：“一念不起，便是未發之中，亦便是虚寂之體。”（《文集》卷九《答陳履旋給舍》）“一念不起”實即一念不着，向人指示出的是一個無所倚着、無所挂礙、寧静無繫的心靈境界。而這一境界，在雙江看來，即心的本然狀態。

寂作爲理想的境界，是貫穿始終、無分於動静的。雙江説：“夫無時不寂、無時不感者，心之體也。感惟其時，而主之以寂者，學問之功也。故謂寂感有二時者非也。”（《文集》卷八《答東廓鄒司成四首》）無論是應事接物，還是向壁枯坐，寂作爲一種本原意義的狀態，都是應該努力維繫的，亦即所謂“發有動静，而寂無動静”（《文集》卷九《寄王龍溪二首》），而這實際上與明道“動亦定、静亦定”的思想全無分别。

對於這一寧静無礙的心靈境界或本然狀態，雙江也常用“未發之中”來表述。雙江説：

未發之中是喜怒哀樂的天則。當喜怒哀樂時渾是未發之前氣象，便是情順萬物而無情也。順應之情便無所，便不屬睹聞，便無先後，便無過不及。（《文集》卷十《答戴伯常》）

雙江以未發之中爲喜怒哀樂的天則，即以未發之中爲已發之思慮的本然衡準，似乎仍是在討論心性結構的問題。然而，如果我們在上下文的完整語境中來理解這句話，我們便會發現，雙江在此强調的是，在喜怒哀樂未發之時，祇要保持未發之前的狀態，便會使思慮的發動無不中節。他在這裏要揭示的是“情順萬物而無情”的心靈境界。因此，雙江又説：“中非未發之前不可驗。常是中意，則發皆未發也。”（《文集》卷十《答戴伯常》）顯然，雙江這裏所説的中，絶非是一個現象背後不可體驗的東西，而是“中意”，是未發之前凝然不動的氣象，同時也是體現在已發時的心靈境界。

由於雙江用同樣的概念，同時討論心性結構和心靈境界這兩方面的問題，使得確定他在討論寂感、已發未發的問題時，何時是在討論心性結構，何時是在討論心靈的狀態或境界，變得十分重要。而這二者在相當程度上的混淆則是理解雙江思想的一個主要的障礙。

明確了寂與未發之中的兩方面含義以後，雙江的“歸寂”説在心性哲學上也就可以分解出如下兩層意義了。其一，復歸本然的“心體”；其二，恢復本然的心靈境界。從效果上看，以本然的“心體”爲歸的，或是以無滯的境界爲目標，二者在實際上雖然是等同的，但以“心體”爲旨歸無疑更爲根本。雙江悟得虚寂之旨以後，即“與來學立静坐法”，使之“歸寂以通感”，“執體以應用”，實際上就是以領悟到了寂然的“心體”爲出發點和根據的。

（五）本心與明覺：雙江與龍溪的良知之辯

雙江發明虚寂之旨以後，王門弟子各致難端。王龍溪對聶雙江的駁難以及聶雙江本人的抗辯是其中最爲彰顯，同時也最爲重要的。

雙江與龍溪在良知問題上的争論，大致集中在兩點。其一，良知是否“現在”的問題。雙江在致王龍溪的信中説：

師云：“良知是未發之中，寂然大公的本體”。但不知是指賦畀之初者言之耶？亦以其見在者言之也。如以其見在者言之，則氣拘物蔽之後，吾

非故吾也。譬之昏蝕之鏡，虚明之體未嘗不在，然摩蕩之功未加，而遽以昏蝕之照爲精明之體之所發，世固有認賊作子者，此類是也。（《文集》卷九《寄王龍溪四首》）

這段文字可作如下疏解：其一，雙江所言良知是“未發之中”、“寂然大公”的本然心體，正如明鏡未被昏蝕以前所具有的本然虚明之體；其二，雙江以爲良知或本然之心並不就是每個人日常表現出來的情感思慮，日常表現的思慮情感即是“知覺”，如同鏡子呈現的光亮或光照。良知或虚明之體，雖然潜藏於每個人的心中，但正如“昏蝕之鏡”，在未加“摩蕩之功”以前，這一虚明本體不會現實地完整表現出來；其三，由“昏蝕之鏡”所發之“照”與“精明之體”所發之“照”同爲發用，但其間是有所不同的，同樣，現實人心的“知覺”與本然之體産生的“知覺”也並不相同。通過如上的分疏，我們可以了解到雙江所反對的良知見成，主要是在反對把現實的人心看做無遮蔽的本然之心。在這一立場上，雙江指責龍溪是“以見在爲具足，不犯做手爲妙悟”（《文集》卷十一《答王龍溪》）。

對於雙江的指責，王龍溪答曰：

愚則謂良知在人，本無污壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。譬如日月之明，偶爲雲霧所蔽所翳，謂之晦耳，雲霧一開，明體即見，原未有所傷也。（《文集》卷十一《答王龍溪》）

從這段材料看，龍溪認爲氣質之染雜固然可以蔽翳良知，但“明體”並未因此而有所損傷，這也就是説良知作爲本體之明是不能完全遮蔽的。同時，從潜在的角度看，良知作爲人成聖成賢的内在根據，是不會有任何損傷的。這些看法在雙江而言，並没有什麽不能接受的地方。而既然如此，雙江“以見在爲具足”的指責，針對的究竟是什麽呢？聯繫到龍溪所説“吾人今日之學，謂知識非良知則可，謂良知外於知覺則不可”（《文集》卷十一《答王龍溪》），我們可以發現，龍溪實際上是認爲良知即寓於現成的知覺之中，這樣一來，龍溪所説的“良知在人，本無污壞”，便不能僅僅從潜在的“明體”無污壞的角度理解了。事實上，龍溪所説的“良知在人，本無污壞”已經包含了無論人心如何虧蔽，人現實的知是知非的能力却完整無損的結論。雙江的良知説着眼於本然的

心體，而龍溪則强調知是知非的明覺，二人側重點不同，對良知的理解各異，由此而發的工夫論自然會有更大的差異，這一點，我們將在“致知”和“格物之辯”諸節中詳細論及。

在雙江與龍溪關於良知問題的討論中，另一個比較突出的問題是：知覺之外有無寂然之體。龍溪在致雙江的書信中説：

> 若不悟良知本寂，而於知覺之外别求寂然之體，未免有反鑒索照之病，其差毫釐，其失乃至千里，不可以不辨也。(《文集》卷九《寄王龍溪二首》)

龍溪認爲良知無未發已發之分，亦無虚寂感應之别。心感於物而有所知覺時，並不妨礙它自身的寂然不動，即並不脱離知覺而别有心的寂然不動的狀態。因此，要求得心體寂然，無需在知覺之外尋求。如果在知覺之外别求寂然的本體，實際上也就等於在應事接物之外尋求心的寧静狀態，那便是“反鑒索照”，不利於在現實生活中應接具體的事物。由此可見，龍溪這裏所説的“寂然之體”，並非指意念未發時的心體，而是指一物不着的寧定狀態。

雙江的理解與此不同，他以爲：

> 先師良知之教本於孟子。孟子言孩提之童不學不慮，知愛知敬，蓋言其中有物以主之，愛敬則主之所發也。(《文集》卷十一《答王龍溪》)

在雙江而言，現實的人的知覺並非寂然大公的，因此現實的人心並非虚明的本心。孩提之知愛敬之所以寂然無私，其原因在於它是由未經遮蔽的虚明本體發顯出來的。所有的知覺必須如孩提的愛兄敬長之情一樣，由虚明本體發出，纔可能是符合道德的。而虚明之體完全可以没有任何具體的意念行爲。這一思想在雙江答歐陽德的信中表達得更爲清楚：“故愚謂未發非體也，於未發之時而見吾之寂。發非和也，言發而吾之體凝然不動，萬感因之以爲節。”(《文集》卷八《答歐陽南野書》)事實上，在知覺之外有無寂體這一問題上，龍溪與雙江的真正分歧在於，龍溪將“寂然之體”只看作一種境界，從而否認了心的未發體段的存在；而雙江則强調有未發時的本然心體。而這也正是雙江建立由静坐入手的歸寂工夫的理論根據。

（六）心與意

心性善惡的問題一直是儒學傳統中的大課題。宋明以降，特别是二程標出“性即理”以來，性至善無惡基本上成了學者共同接受的理論前提。陽明力主“心即理”“心即性”，但在實質上，心性這兩個概念是需要加以區别的。陽明之所以提倡“心即理”，主要是因爲在陽明看來，理祇是“心之條理”。本質主義的性或理的概念，在陽明而言，是不必要的，陽明所説的性，實際上就是心之本體或本心[8]。在陽明那裏，作爲善的根據的性或理，已經合乎邏輯地被本然之心替代。

陽明居越後期提出了四句教法，即“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物”。錢德洪、王龍溪在此問題上有所謂“四有”、“四無”之辯，並因夜侍天泉橋而“請質”於陽明，陽明“兩是之”，“且進之以相益之義”。這就是王門中極爲著名的“天泉證道”。陽明提出“無善無惡心之體”，主要是想揭示出一個一念不着的心靈境界。而這一理想境界，在陽明而言也即心的本來狀態。陽明説：“心體上著不得一念留滯，就如眼著不得些子塵沙，些子能有幾多，滿眼便昏天黑地了。又曰：這一念不但是私念，便好的念頭也着不得些子，如眼中放些金玉屑，眼亦開不得了。”（《傳習録》下，《陽明全書》三）

在强調一念不着是心之本體這一點上，雙江無疑承繼了陽明的思想。雙江説：“一念不起，便是未發之中，亦便是虚寂之體。”（《文集》卷九《答陳履旋給舍》）一念不起，實即一念不着。又説：“故心也，意也，知也，物也，自其本體而言之，皆無善無惡也，感於物而動也，而後善惡形焉。”（《文集》卷十一《答董明建》）這段論述與天泉證道時王龍溪“四無”的説法頗爲一致。據《傳習録》下所載王龍溪的看法：

> 汝中曰：此恐未是究竟話頭，若説心體無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若説意有善惡，畢竟心體還有善惡在。（《傳習録》下，《陽明全書》三）

以現有的材料看，雙江從没有提到過“天泉證道”這件事，而且他對於《傳習録》下也頗有微詞，認爲其中的語録採擇不精，容易使人“懸空立籠罩語”。

因此雙江這段類似於“四無”的討論是否得之於龍溪不得而知。但通過隨後的討論，我們可以看到，以爲心意知物的本體皆無善無惡，這在雙江思想的内在理路中，是合乎邏輯的。

雙江認爲，心意知物，就其本然狀態言，是無善無惡的。感於物而動，然後纔有善惡的分别。因此他又説：“動而後有不善者，蓋言動於欲而後有不善，非是發動便不善也。”（《文集》卷九《答賀龍岡》）這裏“感於物而動”與“動於欲”，都是就此心失其本體之動而言，都是妄動，而所言之“非發動便不善”，則是指心的本然之動。

在對心意知物的概念界定上，雙江與陽明基本上相同。雙江説：“有心而後有身，而後有知有意，而意之所及則物也。”（《文集》卷九《陳明水》）又説“心之萌動處是意”（《文集》卷十《答戴伯常》）。“心之萌動處是意”即四句理中的“心之所發便是意”，而“意之所及則物”即“意之所在便是物”。物既是意念着處，則“動於物”實即本心爲意念牽引，從而失去其本然之體。也就是雙江所説“思慮營欲，心之變化，然無物以主之，皆能累心”（《文集》卷十《答戴伯常》）。

雙江答錢德洪的書信中説：“蓋意者心之發，亦心之障也。慈湖深病誠意二字，謂非孔門傳授本旨，而以不起意爲宗，是但知意爲心之障霧，而不知誠爲意之丹頭也。點鐵成金，來無所起，過而不留，惟誠者能之。”（《文集》卷九《答錢緒山》）“意者心之發，亦心之障”，即意念由此心發出，但如果意念有所執著，心便爲之牽引，而失其本體之正。而意念之所以會有所執著，歸根結底還是因爲未能現實地具有純然無蔽的心體。

在答歐陽德的信中，雙江議論道：

> 夫心無不正也，感於物而動，然後有不正，於是即物以正吾心之不正，非謂物有不正而正夫物也。嘗記得先師云：此亦是爲困知勉行者開方便法門，乃若聖功，致知焉盡之矣。（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

爲更好地理解這一段話，我們可以參照陽明天泉證道時的議論：“利根之人直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯，原是個未發之中，利根之人一悟本體即是功夫，人己内外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意

念上實落做爲善去惡功夫，熟後渣滓去得盡時，本體亦明盡了。”（《傳習録》下，《陽明全書》三）雙江之學顯然是以悟入本源爲目標的，因此他以即物正心爲方便法門，認爲那不是徹上徹下的工夫，便很容易理解。有關這一點，在後面討論致知格物問題的章節中我們還會談到。

（七）道心與人心

“道心”與“人心”這兩個概念源於僞古文《尚書·大禹謨》“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中”一語。在理學傳統中，道心基本上指符合天理（道德規範）的意識内容，而人心則指從人的具體需要出發而産生的念頭。如朱熹所説：“祇是這一個心，知覺從耳目之欲上去，便是人心，知覺從義理上去，便是道心。”（《朱子語類》七十八，林學蒙録）道心人心的討論，在雙江的思想中，也頗爲重要。雙江説：

> 有未發之中，即有發而中節之和，和即道心也。天理流行，自然中節，動以天也，故曰微。人心云者，祇是纖毫不從天理自然出，而稍涉思慮營欲，便是動以人，動以人便是妄，故曰危。乍見皆有者，道心也；納交要譽則人矣。（《文集》卷九《答陳履旋給舍》）

在這裏，道心屬於已發的範疇，是發而中節之和。雙江强調，凡是自然而然、無所偏蔽、無所倚着的意念都是道心；而有人力摻雜於其間，受思慮營欲的影響，便是動以人，便是人心。通過前面的討論我們可以看到，在雙江的思想中，善惡之分並不被過多的强調，相對而言，“有所著”“有所倚”“犯人力”“屬睹聞”之類的講法却隨處可見。在雙江看來，有所著、有所倚便是滯，便是本體有所遮蔽，有可能流入惡的一邊；而無所倚著則本體虚明、天理流行，自然動止皆合於規矩，故雙江説：

> 忿懥恐懼好樂憂患，豈惡哉？欲斯惡矣，有欲即有所也，有所者，滯而窒焉，其與虚明之體，何啻千里耶？是故意必固我皆所也。戒慎不睹，恐懼不聞，所斯無矣。（《文集》卷八《答亢子益問學》）

> 有所便屬睹聞，睹聞便失本體，故曰不得其正。失其本體便是心不在。故曰心要在腔子裏，腔子是未發之中，此是真實不誑語。大抵常情應事，祇有三病，未至而迎，既往而留，當應而有所偏重，均之謂有所。

（《文集》卷十《答戴伯常》）

孟子的性善論是理學思想的基本理論前提。然而既然人性本善，惡是如何産生的，便成了一個亟待解決的問題。張載提出氣質之性與天地之性以後，有宋一代學者，多服膺其説。雖然王學對理氣問題關注較少，但幾乎所有的王門弟子都不可避免地受到這一理論的影響。雙江當然也不例外。如他在談及良知是否現在時説："如以其見在者言之，則氣拘物蔽之後，吾非故吾也。"（《文集》卷九《寄王龍溪二首》）當然，雙江並不完全同意宋代學者二元論的理解，他説："道心本乎天，人心屬乎氣，善學者一也。蓋氣亦天，天亦氣，此二之者，後儒之陋。"（《文集》卷八《答玉林許僉憲》三章）這裏他無疑深受陽明"氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分"這一思想的影響。在雙江看來，心、意、知、物，就其皆可以發顯出來而言，無疑已經是墜入氣質之中的了。氣質本身，並無所謂善惡。祇有當人被"氣拘物蔽"，即爲氣質所牽引而有所倚著之後纔會有善惡之分。因此雙江又説：

> 夫"人生而静，天之性也；感於物而動，性之欲也"。謂虚寂非性之體不可也，謂欲非性之所有，亦不可也。夫欲爲性之所有，而動於欲，非性體生生自然之用。（《文集》卷八《答唐荆川》）

這一段材料初看起來似乎頗難索解，但如果我們將它與前面的討論聯繫起來，便可以找到一個很好的詮釋向度。"人生而静，天之性"，這也就是程子所説的"人生而静以上不容説"，是指未墮入氣質之中的天命之性來説的。"感於物而動，性之欲"，則是就氣質之性而言。欲是氣質之中所固有的。就現實的性或氣質之性而言，首先，源於天命的虚寂作爲人的本然之性或天地之性，固然是人性的本質，但同時，來源於氣質的欲也是人性所無可擺脱的（這裏虚寂是指人的本性，非指本然心體）。如果人能不爲本有的欲望所牽動，始終保有自己源於天命的虚寂，那麽心依舊是明瑩無滯、廓然大公的本體；而如果爲欲念所動，便有所倚有所偏，從而失其本然之體。主之以虚寂的是道心，動之以欲念的是人心，而人心則是惡的來源。

三、歸寂工夫

(一) 學本歸寂

據《明儒學案》載:“先生(雙江)之學,獄中閑久静極,忽見此心真體,光明瑩徹,萬物皆備。乃喜曰:‘此未發之中也,守是不失,天下之理皆從此出矣。’”(《明儒學案》卷十七《江右王門學案二》)雙江這種頓見心體的體驗,在明代心學的背景下,並不鮮見[9]。雙江自獄中出,即“與來學立静坐法”,使之“歸寂以通感”,“執體以應用”。事實上,頓見心體的神秘體驗在多大程度上具有可效仿性,是頗值懷疑的。延平(李侗)教人於静中體認未發氣象,白沙主張從静中養出端倪,與雙江的歸寂通感一樣,都是認爲只要通過一定的静修手段,每個人都能體驗到此心之本體。

用“歸寂”説來概括雙江的工夫論是有其根據的。雙江説:“故學問之道,自其主乎内之寂然者求之,使之寂而常定也。”(《文集》卷八《答歐陽南野書》)又説:“虚寂便是體,虚寂之外别無體,致守便是功,致守之外别無功。”(《文集》卷九《答陳履旋給舍》)在具體的工夫節次上,雙江以爲應從静坐入手。

> 夫學雖静也,静非對動而言也。“無欲故静”四字,乃濂溪自著。無欲然後能寂然不動,寂然不動,天地之心也。祇此便是喜怒誤哀樂未發時氣象,然豈初學之士可一蹴能至哉?其功必始於静坐。静坐久,然後氣定,氣定而後見天地之心,見天地之心而後可以語學,即平旦之好惡而觀之,則原委自見。故學以主静焉至矣。(《文集》卷八《答亢子益問學》)

與延平令静坐體驗未發相似,雙江也以爲静坐久可以見“天地之心”。這裏頓見心體的神秘體驗,完全成了可操作的道德培養手段,而使學者有所持循了。

雙江雖然主張“歸寂”是“致良知”的不二法門,但似乎又以爲這樣的功夫並非適用於一切人。雙江在回答門人問周子的“静”與程子的“敬”的區别時説:“然由無欲入者,有所持循,久則内外齋莊,自無不静。若入頭便主静,

惟上根者能之，蓋天資明健，合下便見本體，亦甚省力，而其弊也，或至厭棄事物，賺入別樣蹊徑”（《文集》卷十四《困辨録》）。這與前面“必始於静坐”的主張似乎有不一致之處[10]。但是，如果我們詳細對比前後兩段文字，再考慮到後一段文字的詮釋背景，那麽這一看起來十分顯見的困難，也還是可以得到一個合理解決的。《困辨録》中的這一段文字，從“然由無欲入者”到“自無不静”，顯是從“無欲故静”四字推演出來的。而《答亢子益問學》則曰：“無欲然後寂然不動，寂然不動，天地之心也。”這裏“寂然不動”與“自無不静”是相同的，均指由“無欲”的工夫入手，久而久之達到的“喜怒哀樂未發”的境界。而這一境界，“豈初學之士可一蹴能至哉”？祇有所謂“上根者”，“天資明健”，可以“合下便見本體”，“入頭便主静”。這樣看來，這兩段表面看來不無矛盾的文字，其思想頗有暗合之處。前一段强調“喜怒哀樂未發氣象”非“初學之士”“一蹴可至”，後一段則旨在説明“入頭便主静”是“惟上根者能之”的。既然兩段文字意思相通，前段講“必始於静坐”，顯是指入門下手的初學工夫，後段所言“入頭便主静”是“上根者”合下便見本體的工夫，二者所指不同，是顯見的。所以《困辨録》中這段材料並非否定以静坐爲始下手的工夫。

而之所以説“入頭便主静”，會導致“厭棄事物，賺入別樣蹊徑”，主要是因爲一入手便悟入本體，往往會流連光景，落入禪空。《明儒學案》曾提及羅念庵的一段經歷：“先生嘗聞《楞嚴》，得返聞之旨，覺此身在太虚，視聽寄世外。見者驚其神采，先生自省曰：誤入禪定矣。”陽明曾認爲儒與釋説到極處並無不同。而王門弟子中資質較高的人，也多持此説，在儒釋之别的問題上，雙江以爲“夫致知者，充滿吾心虚靈本體之量，使之寂然不動，儒與釋一也”（《文集》卷八《答歐陽南野書》），這顯然仍是陽明學固有的思路。

在體悟本體這一問題上，儒與釋並無不同，二者的差别主要在於體悟到本體以後是否還應事接物。如果一入手便悟入本體，難免落入禪定而厭棄外物，正如羅念庵“視聽寄世外”那樣，雖然“見者驚其神采”，却已經誤入禪空了。因此雙江以爲，真正的入門法，還是應由静坐開始。

(二) 戒慎恐懼

雙江的工夫論主張由静坐入手，逐漸悟入本體。悟得本心之後，即須以"敬"來保持這一心的本真狀態。"夫體得未發氣象，便是識取本來面目，敬以持之，常存而不失，則自此而發者，自然中節，而感通之道備矣。"(《文集》卷八《答歐陽南野書》) 體驗到了心體的本真狀態，並不是便一勞而永逸了，而是要一刻不松懈地通過持敬來保持這一心靈狀態。即所謂"致之極、守之篤"[11]。

這種"守之篤"的敬的工夫，在雙江而言也就是戒慎恐懼的工夫。"情命於性，發無不中，戒慎不睹，恐懼不聞，無時不然，故曰時中。"(《文集》卷十《答戴伯常》) 戒慎恐懼作爲涵養工夫在陽明那裏亦頗受重視，陽明甚至以爲"便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫亦得"(《傳習録》下，《陽明全書》三)，特别强調了工夫與本體的不可分。戒慎恐懼作爲本體保而不失的功夫，實際上與本體具有同等重要的意義。

我們前面討論過，在王門弟子中，雙江與龍溪都更傾向於無的立場。嚴灘答問時，龍溪舉佛家實相幻相之説，叩問玄旨，陽明答之以"有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻"。而龍溪則釋之曰："有心俱是實，無心俱是幻，是本體上説工夫；無心俱是實，有心俱是幻，是工夫上説本體。"事實上，陽明之答與龍溪之釋同樣令人費解。

從龍溪的四無立場看，心意知物皆是不着善惡，不落有無的，龍溪嘗以"譬之弄丸，不着一處，不離一處"來比喻本然心體的這種一過即化纖毫不留的境界，而這也正是雙江格外關注的。當然，不論心體怎樣地無倚着、不犯人力，要使現實中的人具有這樣的心的本真狀態，都必須經過某種有效的修持手段，這一手段在雙江爲致知，爲歸寂，在龍溪則爲格物以致其知，這是問題的一個方面；另一方面，體認到了這種心的本然狀態以後，仍需要持敬或戒慎恐懼這樣的工夫，使這一狀態保而不失。在這一點上，龍溪與雙江並無不同，龍溪説："先師嘗謂人曰：'戒慎恐懼是本體，不睹不聞是工夫'。戒慎恐懼若非本體，於本體上便生障礙；不睹不聞若非工夫，於一切處盡成支離。"(《明儒學案》卷十二《浙中王門學案》)

事實上，格物、致知、敬與戒慎恐懼從功夫角度看無疑是“有”，但心體的“無”恰要這樣“有”的工夫來達到和維持。“有心俱是實，無心俱是幻”，指的是心的本真狀態固然是“無”，而戒慎恐懼作爲保持此心本然之體的工夫，實即心的一種警覺提起的狀態，因此是有心；從“本體上説工夫”，有“戒慎恐懼”之心，即“有心”，纔能使心體無滯，而無滯是心的最真實的存在狀態，故是實；而如果無“戒慎恐懼”之心，即“無心”，心體便有滯礙，故是幻。“無心俱是實，有心俱是幻”，指的是戒慎恐懼之心雖有，但心仍是無牽挂、無倚着的無的狀態，因此是無心；從“工夫上説本體”，此心一無所着，即無心，纔是最真實的狀態，纔是實；而一旦心有所着，即有心，便失其本體，便是幻。前者是説，本體雖無，工夫却不能不有；後者是説工夫雖有，但並不妨礙本體的無。這樣一來，嚴灘答問實際上比天泉證道更完整地揭示出了陽明思想的真蘊。天泉證道時，陽明强調“二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道”，尚有設教接人之心，出語未能全無顧忌；而嚴灘答問，則完全揭出了他本體爲無、工夫爲有，以有守無的根本意旨。

聶雙江在答董明建的信中説：“先師教人，重在必有事焉，未嘗少得勿忘勿助。”（《文集》卷九《答董明建》）“必有事焉”正是指工夫的有，“勿忘勿助”則是本體或境界的無。陽明相對而言更强調工夫的有（龍溪亦如此），而雙江則更偏重本體的無。當然，歸根結底，二者皆是强調“本體工夫合一”（錢德洪語）。

有無合一，敬畏、灑落合一，可謂是陽明的真精神[12]。從這一角度説，龍溪可以算是真正承繼陽明學脈的人。雙江雖然相對而言，更傾向於無的立場，但從本質上説，也可謂未失陽明真脈絡。當然，龍溪强調在具體事爲上做爲善去惡的工夫，而雙江則認爲應該從静坐入手，做歸寂的工夫，二者的區别還是十分明顯的。

四、誠意與致知

(一) 誠意

陽明於正德七年（1512）據《大學》古本立誠意格物之教。自此以後，直至江西平藩之前，他一直是以誠意來統率格物，從而建立他的哲學體系的[13]。陽明對於誠意，基本上是理解爲實用其意而不自欺，這一理解實質上與朱子並無不同。陽明曾説："爲學工夫有深淺，初時若不着實用意去好善惡惡，如何能爲善去惡？這着實用意便是誠意。"（《傳習録》上，《陽明全書》一）以誠意爲頭腦，强調"着實用意去好善惡惡"是陽明江右以前的根本教法。在王門諸弟子中，錢德洪入師門較早，故他對陽明誠意格物之學旨領悟頗深。雙江自平陽歸後，倡歸寂之説，王門弟子紛致難端，錢德洪也在其中。錢德洪與聶雙江的討論涉及的問題很多，但其中最能彰顯出二者不同，同時也最爲重要的是他們關於誠意問題的討論。《雙江文集》中有答錢德洪書，於此記録甚詳，特摘録於下：

> 是入門下手，全在'實用其力而禁止其自欺'十字。使好好色、惡惡臭亦須力之實用，而其中亦自有欺之可禁是也，世顧有見好色而不好，而好之不真者乎？有聞惡臭而不惡而惡之不真者乎？絶無一毫人力，動以天也。故曰：'誠者天之道也。'又曰：'誠無事。'又曰：'誠自然而然。'稍涉人爲便是作好作惡，一有所作，便屬自欺，其去自慊遠矣。故曰：'欲誠其意者，先致其知。'蓋言誠意之功，全在致知，致知云者，充滿吾虚靈本體之量，而不以一毫意欲自蔽，是謂先天之體、未發之中，故自此而發者，感而遂通，一毫人力與不得。一毫人力不與，是意而無意也。今不養善根而求好色之好，不拔惡根而求惡臭之惡，所謂苟且徇外而爲人也，可謂之誠乎？蓋意者心之發，亦心之障也。慈湖深病誠意二字，謂非孔門傳授本旨，而以不起意爲宗，是但知意爲心之障霧，而不知誠爲意之丹頭也。點鐵成金，來無所起，過而不留，惟誠者能之。蓋意者，隨感出見，因應變遷，萬起萬滅，其端無窮，乃欲一一

制之以人力，去其欺而反乎慊，是使初學之士終身不復見定静安慮景界，勞而無功，只自疲以速化耳。不知當時先師之意，果如文公之注乎？抑别有説耶？嘗觀平旦之好惡，孩提之愛敬，是即好好色、惡惡臭之真體，未嘗實用其力而用無不實，未嘗禁止其自欺而自無欺之可禁，窮其源委，間不容髮。（《文集》卷九《答錢緒山》）

錢德洪在致雙江書中大概是以“實用其力而禁止其自欺”作爲誠意的本義的。對此，雙江有全然不同的理解。首先，雙江以爲好好色、惡惡臭是自然而然、不勉而中的，如果好好色、惡惡臭，亦須“實用其力”，便非發自真心的好惡，便是作好作惡，而這其中已有昧於己心之處，屬於自欺了。如好好色、惡惡臭一樣，自然而然流露出的善的意念就是誠意。如果善的意念需要自覺地勉强自己去産生，這實質上已非誠意而屬於自欺了。因此，要想做到意無不誠，便須養得善根、拔去惡根，只有這樣纔能“未嘗實用其力而用無不實，未嘗禁止其自欺而自無欺之可禁”。

由此可見，在雙江看來，意之所以爲誠，大抵應具備以下兩點：第一，是良知本體或善根自然而然發生的，而不是經過理智地計較而後勉强産生；第二，無所倚着，無所滯礙，即所謂“來無所起，過而不留”。

其次，由於在雙江而言，祇有良知本體自然而然發生的意向纔能稱爲誠意，那麽，“欲誠其意”，而在每一具體意念上用人爲來約束，使之符合道德規範，就不能真正做到“誠意”。因爲一方面由於意念的“隨感出見，因應變遷，萬起萬滅，其出無窮”而不具有可能性；另一方面，即使這樣做可能，由於其中羼雜了人爲的因素，從而不可能是自然而然的善的意念了。因此，“欲誠其意，全在致知”。致知是爲了使人恢復其明瑩無滯、無所倚着的本然之心，也就是所謂“養其善根”。由這樣的本然之心或善根發出的意念是自然而然的，因而是真正意義上的“誠意”。雙江這樣一種誠意的理解，不惟在王門弟子中，即使在整個宋明理學的傳統裏也頗爲罕見。而理解“誠意”在雙江思想中的特殊意義，對於更透徹地了解其思想的精神實質是十分重要的。

這裏我們順便討論一下楊國榮《王學通論》中的一些看法。楊國榮先生指出：“與反對以自發之情感知覺混同自覺之良知相應，聶（雙江）羅（念庵）

所説的歸寂含有排除主觀意欲的障蔽之意……從方法論上説，撇開個體自發之意而臻於自覺之知，顯然不無合理之處。”[14]在對良知與知覺的界定上，楊國榮先生以爲“此處之知覺，與惻隱羞惡、愛敬之情處於同一序列，泛指主體所具有的自發性的心理感受。就是説，良知本質上是一種以仁義等爲内容的自覺意識，故不能將它僅僅歸結爲自發的情感，現成良知説則恰好最終在理論上表現出混同二者的傾向”[15]。以聶羅之歸寂説爲“撇開個體自發之意而臻於自覺之知”，從我們前面對雙江思想的分析看，似乎難以成立。這裏，首先要討論的是以自發和自覺來區别知覺與良知，是否能够把握住雙江思想的精神實質。以爲知覺是與惻隱羞惡愛敬之情處於同一序列，並以之爲自發的心理感受，從而認爲這種自發的心理感受在雙江而言並不可靠，這在表面上看來，似乎可以言之成理。但稍加分析，便可顯知其非。“來無所起，過而不留”，“未嘗實用其力而用無不實，未嘗禁止其自欺而自無欺之可禁”，這樣的心理感受，顯然是自然而然、自發的，雙江非但不認爲它們不可靠，反以爲這是“惟誠者能之”的。在雙江而言，自發的情感可能是不可靠的，而這一不可靠的來源是因爲本心的蒙蔽。可見，情感是否可靠决不在於它是自發還是自覺，而主要看它是否是無遮蔽的本心發出的。而且，對雙江而言，無論是虚明之體發出的知覺，還是昏蝕之體發出的意念，都是不應以“自覺之知”來加以干涉的。對於前者而言，一切念慮自然的合乎天理，無須人力（自覺之知）參與，而對於後者，發出的念慮未能合於規矩，如果用人爲（自覺之知）勉强使之合理，即已經是“助長”，是“自欺”了。顯然，所謂“自覺之知”正是雙江所要抛棄的。而他所要回復的，恰是自然而然又無所倚着的自發狀態。故雙江説：

> 縱令良知念念精明，亦祇於發處理會得一個善惡而去取之，其於未發之中，純粹至善之體，更無歸復之期。（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

這裏“良知念念精明”，無疑可以等同於楊國榮先生的所謂“自覺之知”。由此我們可以得出兩個結論，其一，以仁義爲内容的自覺意識並非雙江的爲學目的，雙江的學問宗旨是要求得一個無遮蔽、無倚着、不着有無、不落善惡的明瑩無滯的本心，即所謂“善根”；其二，以自覺來把握雙江的良知概念不能把握住雙江良知説的真蕴。爲使問題更臻於明朗，我們可以舉例以説明之。以見

孺子入井爲例，産生惻隱之心可以通過兩種途徑：其一，自然而然地流露，全無一點理智（自覺）羼雜其間；其二，自覺地令此心惻隱，甚至在没有惻隱之心的情況下，自覺地採取符合道德的行動。這樣做，即使是通過揣摩義理或出於對古人的模仿，對雙江而言，也不是完全理想的道德境界（雙江曾以“道理障”和“格式障”稱之）。衹有前一種情況，即惻隱之心自然而然地發生，從而使人不得不采取相應的行動，纔是雙江所要追求的；而後一種情況則是楊國榮先生所理解的雙江的宗旨。二者的差别是顯見的。

雙江對誠意的獨特理解，是使他有别於其他王門弟子的重要根源。整個心性論中所討論的無滯的心靈境界，在對誠意的這一獨到理解上，得到了更爲堅强的支持。以不犯人爲、自然而然發生的意識爲誠意，與良知和知覺等問題的討論一起，構成了他“格物無工夫”的爲學大旨，以及“學本歸寂”的工夫論的基礎。

（二）致知

陽明將《大學》中的“致知”觀念與孟子的良知概念聯繫起來，從而提出了致良知之學。致良知之學是陽明心學思想在晚年更爲成熟的一種形式。致良知，包含有兩方面内容，一方面是指人應擴充自己的良知，擴充到最大限度；另一方面是指把良知所知實在地付諸行爲中去[16]。

雙江頗重致知。在《大學》八條目中，雙江以爲只能在致知這一條上下工夫，其餘如誠意、正心、格物等，都是致知以後自然而然發生的結果。

雙江在答亢子益的信中説：

> 《大學》之功在誠意，誠者，天之道也，如好好色，如惡惡臭，不犯纖毫人力，動以天耳。動以天而斯謂之誠，誠意之要，致知焉盡之矣。知者心之體，虚靈不昧，即明德也。致者，充滿其虚靈之本體，江漢濯之，秋陽暴之，可以合德天地，並明日月，先天而天弗違者也。格物者，致知之功用，物各付物，感而遂通天下之故，何思何慮，後天而奉天時也。如好好色而惡惡臭之類是也。（《文集》卷八《答亢子益問學》）

“充滿吾虚靈本體之量”或“充滿其虚靈之本體”，是雙江致知説的基本表達方式。所謂充滿虚靈之本體，實即使心體之虚明無所遮蔽。雙江常以磨鏡來比喻

致良知。與生俱來的良知本體是完全的，但由於氣質雜染、物欲遮蔽，從而使現實表現出來的良知並不完備，有開明昏塞之不同，要使人達到理想的道德境界，必須加致知之功，即充擴虛靈本體使之完全顯露、無所遮蔽。

前面我們在討論知覺與良知關係的時候，提到雙江與龍溪關於良知的辯論，其中一個重要問題即良知是否“現在”。龍溪認爲“良知在人，本無污壞”，而雙江則認爲這是指“賦畀之初”而言，因此雙江指責龍溪是“以現在爲具足”。在雙江而言，“心之虛靈知覺均之爲良知，然虛靈言其體，知覺言其用，體用一源，體立而用自生”（《文集》卷八《答松江吴節推》）。這裏，“虛靈”指無遮蔽的本心，由此本心發出的“知覺”，是自然而然符合道德規範的。完整無蔽的“虛明”與自然而然符合規矩的“知覺”之間的關係是，有前者必有後者，同樣，無後者亦可推證必無前者，即本心無所遮蔽，必會有由此發出的純善無惡的意念思慮，而意念思慮未能純善無惡，即可推知本然之心未能全無遮蔽。這一點頗類似於陽明所説的“不可謂未發之中，常人俱有。蓋體用一源，有是體即有是用，有未發之中，即有發而中節之和。今人未能有發而中節之和，須知是他未發之中亦未能全得”（《傳習録》上，《陽明全書》一）。事實上，雙江的良知主要指明瑩無滯的本心和由此發出的至善無惡的念慮，從這一意義上説，以良知爲現在或現實的具有是不能成立的。因此，雙江强調要“充滿吾虛靈本體之量”。

龍溪的所謂良知，更主要的是着眼於本體之明，着眼於天理之靈昭明覺。如龍溪多次提到“良知者本心之明”，“良知者無所思爲、自然明覺”。王龍溪認爲這一知是知非的明覺在任何一個人都是完全的，便如太陽雖被雲霧遮蔽，但透過雲霧的陽光亦足以照物，本體之明雖有物欲遮蔽，但現實體現出來的明覺却仍足以知是知非。祇是本體之明遮蔽以後，便不能依着良知所知的是非實實在在去做了。本體之明本無污壞，但被物欲遮蔽後，雖然現實的明覺仍足以明辨是非，但無污壞的本體之明（由於物欲所蔽）却不能讓人依着所知的是非切實的實行。

由於雙江與龍溪所講良知的側重點不同，前者主要着眼於寂然大公的本心，後者則着眼於知是知非的“本心之明”。就本心而言，由於每個人現實的

意念思慮未能純善無惡，由此可以推知每個現實的人本心未能全俱；而就明覺言，雖然人的行爲未能全都符合道德規範，却並不妨礙人具有完全的知是知非的明覺。從雙江的思路看，工夫只要能恢復明瑩無滯的本心，即是徹上徹下的工夫，而隨事作爲善去惡的格物工夫，在他看來，一方面並非惟一可行的方法；另一方面這一辦法並不能真地恢復人的本心（詳見“格物之辯”一節）。在龍溪這一方面，明覺既然是全備的，衹是物欲遮隔而不能依所知的是非去實行，這樣，只要實實在在地在應事接物上爲善去惡，日久渣滓自化，物欲自消，因而强調格物是致知的實功。

當然龍溪等人將良知僅僅作爲知是知非的明覺，在雙江看來是不徹底的。雙江在答歐陽德的信中説：“若是，則本體之知僅足以知吾不善之動而已，而不能使吾之動無不善也。”（《文集》卷八《答歐陽南野書》）雙江又説：“縱令良知念念精明，亦衹於發處理會得一個善惡而去取之，其於未發之中，純粹至善之體，更無歸復之期。”（《文集》卷八《答歐陽南野書》）這裏，雙江認爲即使良知能够在任何情況下知是知非，但要使得意念從善根自然發出，不犯人力，却衹有回復到完完全全的“純粹至善之體”纔有可能，而僅通過依着良知所知的是非自覺去做是不够的。所以雙江的“充滿良知本體之量”，實際上是要通過虚寂工夫（具體節次上表現爲從静坐入手）得到一個完全無遮蔽的本心。

（三）分辨儒釋

雙江揭出歸寂之旨以後，王門中人多以之爲近禪。對此，雙江答曰：

> 夫致知者，充滿吾心虚靈本體之量，使之寂然不動，儒與釋一也。而吾儒之致知乃在格物，而釋氏以事物感應皆吾寂體之幻妄，一切斷除而滅絶之，比之儒者感而遂通天下之故，則毫釐千里矣。（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

雙江以爲，在致知這一問題上，儒與釋並無分别，二者都是要“充滿吾心虚靈本體之量使之寂然不動”，儒與釋的分别歸根到底在於是否格物的問題。

“吾儒之致知乃在格物”，實際上是雙江對《大學》“致知在格物”一語的解釋。陽明對“致知在格物”的理解是以爲格物是致知的實功，亦即龍溪所謂

"格物是致知日可見之行"。而雙江則認爲，祇有致知纔是切實有效的功夫，格物不過是知致以後自然而然的作用。然而作爲宋明理學的服膺者，《大學》中的思想材料是雙江無法回避的。這樣一來，"致知在格物"一語的解釋便成了問題。雙江在與張浮峰的論學書中説：

> 佛氏致知在絶物，吾儒致知全要格物，感而遂通天下之故，則意自誠、心自正、身自修、家齊國治而明德自明於天下，與知止而能定静安慮一條相發明。(《文集》卷九《答張浮峰》)

顯然，雙江所説的"乃在格物"，實即"全要格物"，即以格物，以"感而遂通天下之故"作爲致知所要達到的目的。這樣一來，雙江不僅解决了經典闡釋上遇到的問題，同時也更加清楚地區别了儒與佛：即致得虚明之本體並非爲學的全部目的，虚明之體完全回復以後，還要"格物"、"平天下"。而這無疑是儒與釋的最大區别。

五、格物之辯

(一) 論辯的緣起

王龍溪在答鄒守益的信中，提到了聶雙江和羅念庵倡導歸寂説的始末，説："歲裏於雙江丈、念庵兄石蓮洞所惠書，拈起寂然有功一語話頭：孩提之愛敬，是良知發用流行處；須有未發爲之根，見其中有物也。"(《王龍溪先生文集》卷九《答鄒東廓》)這大概是對雙江歸寂説辯難的開始。王門的分化，早自天泉證道時即已有所表現，錢德洪與王龍溪四有四無之争，陽明固然站在了持中的立場上，對二者都有所肯定，也有所批評，但在隨後的嚴灘答問中，則已充分表現出陽明更傾於四無的立場。據《龍溪文集》載："文成至洪都，鄒司成東廓及水洲、南野率同門三百餘人來謁，請益，文成語之曰：'軍旅匆匆，從何處説起，吾有向上一機，久未敢發，以待諸君自悟，近被王汝中指出，亦是天機該發泄時。吾雖出山，汝中與四方同志相守洞中，究竟此件事，諸君裹糧往浙相與質之，當有證也。'"(《王龍溪先生文集·王龍溪先生傳》)陽明卒後，門人於其所謂"向上一機"之旨多有未達，錢德洪在追述"嚴灘答

問”時説：“洪於時尚未了達，數年用功，始信本體工夫合一”（《傳習録》下，《陽明全書》三）。對此向上一機的追問和探尋，可能是導致王門進一步分化的直接原因。王龍溪、鄒東廓等王門高弟在陽明卒後力圖使師門之旨歸於一途，但這一努力在實際上是不可能有所結果的。自嘉靖七年陽明之歿，直至嘉靖中葉，王門弟子之間往復書信討論與良知相關的問題是十分普遍的現象，但由於分歧不大，討論始終在很小的範圍内進行，而討論雙方亦多能相互涵容、相互吸取。雙江自平陽歸後，提出致虚守寂話頭爲學問真脈絡，於是王龍溪、鄒東廓、陳明水、劉兩峰諸人與之往復辯難，引發了王門的一大公案，從而使王門的派分更趨於明朗。後來有人以聶雙江爲王門操戈之首，是不無根據的。

龍溪與雙江在最初的書信往還中，語意均頗委婉，雙方對於對方的宗旨也都能表示出一定的同情，這與雙江和其他王門弟子的討論並無大的區别。但這種温和的態度，隨後便被針鋒相對的論辯所替代。據《龍溪文集》載：“徐生時舉將督學敬所君之命，奉奠先師遺像於天真，因就予而問學。臨别，出雙江、東廓、念庵三公所書贈言卷，祈予一言以證所學。”（《王龍溪先生文集》卷六《致知議略》）由此可知論辯的真正發端在於雙江書徐時舉贈言卷。龍溪在雙江贈言的刺激下，有針對性地提出了自己的觀點，亦書於徐卷之中。雙江隨後將龍溪書於徐卷上的觀點逐條予以駁難，名爲“致知議略”（載《雙江聶先生文集》卷十二），是爲一辯。龍溪因答雙江論難而有一書，亦名“致知議略”（載《王龍溪先生文集》卷六），此爲二辯。雙江因龍溪所答，復有所難，書名“致知抗議”（載《雙江聶先生文集》卷十一），此爲三辯。龍溪復雙江書，亦名“致知抗議”（載《王龍溪先生文集》卷六），這是第四次辯論。

雙江與龍溪的“致知議略”和“致知抗議”所涉及到的問題極多，其中許多關於經典闡釋的争論又往往無關宏旨，這樣一來，在本文的篇幅下，逐一討論這一辯論的細節是十分困難的。實際上，雙江與龍溪的討論主要集中於兩點，其一是良知是否“現成”和良知是否應分“已發”、“未發”的問題，這在我們前面分析心性和致知的時候，已經詳細討論過。其二則是格物有無工夫的問題，而雙江與龍溪的根本分歧亦在於此。

（二）格物與逐物

陽明曾有心無定體之説："目無體，以萬物之色爲體；耳無體，以萬物之聲爲體；鼻無體，以萬物之臭爲體；口無體，以萬物之味爲體；心無體，以天地萬物感應之是非爲體。"（《傳習録》下，《陽明全書》三）實際上，這裏所指"心無體"，從上下文義看，主要是指心的内容，並不具有體、用這樣心性哲學範疇的意味。"心無體"這樣一則思想材料，後來被王門弟子發展爲"心無定體"之説。雙江答歐陽德書中曾説："近得明水一書，辨駁尤嚴，其謂'心無定體'一語，其於心體疑失之遠矣。"（《文集》卷八《答歐陽南野書》）陳明水此書，無從得見，故很難詳其意旨。但由此引發的雙江的一段討論，却頗耐尋味。雙江在答歐陽德書中對此辯駁説："今不求易於太極，而求生生以爲心；不求神於藏密，而求知來以爲體，是皆即用以爲體，由是而有心無定體之説，謂心不在内也，百體皆心也，萬感皆心也。亦嘗以是説求之，譬之追風逐電，瞬息萬變，茫然無所措手，徒以亂吾之衷也。"（《文集》卷八《答歐陽南野書》）

自陽明提出"心即理"的學説以來，在整個明中後期的心學思潮特别是王門後學之中，對朱子訓至善爲事理當然之極以及將格物理解爲即物以窮其理，都頗爲反對。除九川在致雙江的信中提及"心無定體"，這在雙江看來，在某種程度上與朱子以爲心外有理是一樣錯謬的。雙江認爲，"心無定體"，實際上就是以"百體萬感"爲心，也即説"心不在内"。雙江之所以有如此結論，首先因爲心有"所知所覺"與"能知能覺"兩個部分，所知所覺是心的内容，是隨感出現的，若執此以爲心體，一方面心的内容變幻莫測、無法把捉；另一方面外在的感便成了心體的前提和根據，而心體反而成了外在的感的反應，這在雙江看來，實際上也就等於説"心不在内"，"隨物而在"了。以"心無定體"爲理論基礎的工夫論，必然是支離的。在雙江看來，心體是"炯然在中"，不爲外物所牽的。一切情感變化皆自此心發顯出來，祇要涵養得完完全全的本心，一切感應變化自然合於規矩。而即具體的感應變化作爲善去惡的工夫，則是不必要的。這是一個方面，另一方面，雙江又説："相尋於吾者無窮，而吾不能一其無窮而貞之以一，則吾寂然之體，不幾於憧憧矣乎。"（《文集》卷八

《答歐陽南野書》)“一”是指寂然的本心，而無窮無盡的情感念慮皆從此一本心發出。感應變化是無窮盡的，如果不能用易簡工夫（在雙江而言即歸寂工夫）來修持，而是在每一感應變化處做“正其不正以歸於正”的格物之功，這實際上也就是逐物。

“究其受病之源，蓋本於以知覺爲良知，以心不在内，隨物而在，故膠於此説也。”(《文集》卷八《寄劉兩峰》) 雙江認爲龍溪等人之所以堅持即感應變化之物而格之，主要是因爲他們認爲心不在内，隨物而在。故雙江更進一步認爲，自己反對龍溪等所堅持的隨事格物，與陽明反對朱子的即物窮理具有相同的意義。當然，這樣的指責，龍溪是不能接受的。龍溪在答雙江書中説：

> 所謂致知在格物，格物正是致知實用力之地，不可以内外分者也。若謂工夫只是致知，而謂格物無工夫，其流之弊，便至於絶物，便是仙佛之學。徒知致知在格物，而不悟格物正是致其未發之知，其流之弊，便至於逐物，便是支離之學。(《王龍溪先生文集》卷九《答聶雙江》)

龍溪認爲格物是致知的手段，格物正是要致“未發之知”，未發之知亦即本體之明覺。此處王龍溪並非將良知分爲未發已發，而是認爲本體之明覺與現實之明覺不可分離，本然之明即寓於當前之明中。龍溪《松原晤語》中曾反問：“曾謂昭昭之天與廣大之天有差别否?”(《王龍溪先生文集》卷二) 在王龍溪而言，依着現實明覺所知的是非實在地作爲善去惡的功夫，實際上還是要致其本然之明覺。如我們前面討論的，致良知在龍溪那裏更主要的是實行義，即物欲對心體本真之明的蒙蔽，並不能使良知喪失知是知非的能力，只要能不昧着這一點本心之明，着實用功，自然可以使人達到理想的道德境界。所以，以支離和逐物指責龍溪的格物説，是不能成立的。

(三) 格物無工夫

雙江反對隨事而做格物的功夫，他認爲，格物並非致知的手段，而恰恰是知致以後自然發生的作用。他在《幽居答述》中説：

> 若愚意竊謂知，良知也，虚靈不昧，天命之性也。致者，充極虚靈之本體，而不以一毫意欲自蔽，而明德在我也，格物者，感而遂通天下之故，而修齊治平一以貫之，是謂明明德於天下也，正與知止而後有定一

條脉落相應。知譬鏡之明，致則磨鏡，格則鏡之照，妍媸在彼，隨物應之而已，何與焉？是之謂格物。（《文集》卷十《答戴伯常》）

這裏，格物實際上是致得完整無蔽的本心之後的自然結果，是本心的自然運用，基本上可以等同於物格。雙江以爲隨事而格不僅在理論上難以講通，在實踐中，如果逐一去做爲善去惡的工夫，也有助長之嫌。他説："夫以知覺爲良知，是以已發爲未發，而以推行爲致知，是以助長爲養苗。"（《文集》卷八《答歐陽南野書》）在具體的事爲上，推行自己的良知，實際上也就是指格物來説的。雙江認爲，如果遇一事物，不能够自然而然由心中發出符合道德的情感意念，便是意有不誠，而如果不能自然而然地做出符合道德的行爲，不能"感而遂通天下，物各付物"，而要靠主體自覺地使行爲合理，那在實質上也就無異於"助長"。雙江説："今世之學，其高者有兩種，不落道理障而落格式障，其没落言説障。言説障者，言不顧行，行不顧言。格式道理二障，乃模仿古人已行之迹，乃揣摩義理，襲取而用之，是皆言與行不得於心者。"（《文集》卷八《答戴伯常》）這裏"格式障"指模仿古人的言行；"道理障"指揣摩道理認爲應當如此，由此而發的道德行爲不是"集義"的結果，而是"襲取"而成，所以都不是己心自然的流露，而有助長的成分包含其中了。

對這一責難，龍溪答曰："吾人今日之學，謂知識非良知則可，謂良知外於知覺則不可；格物正所以致知則可，謂在物上求正，而遂以格物爲義襲則不可。"（《文集》卷十一《答王龍溪》）

我們知道，在天泉證道中，龍溪是堅持四無立場的。其後陽明起行往征思田，緒山、龍溪追送嚴灘。王龍溪舉佛家實相幻相之説爲質，陽明説："有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。"王龍溪解之曰："有心俱是實，無心俱是幻，是本體上説功夫；無心俱是實，有心俱是幻，是功夫上説本體。"（《傳習録》下，《陽明全書》三）此事載於《龍溪文集》中則説："文成發舟，龍溪與緒山追送嚴灘，復叩問玄旨，文成舉佛家實相幻相之説詔之，龍溪從旁曰：心非有非無，相非實非幻，纔著有無實幻，便落斷常。譬之弄丸，不著一處，不離一處，是謂元機。"（《王龍溪先生文集·王龍溪先生傳》）相較而言，後一則記述的含義更爲明確。龍溪實際上對不着有無、不落斷常、無窒

礙牽挂的本真之體領悟頗深，這一點與雙江對明瑩無滯、無所倚着的理想狀態的追求並無不同。加上雙方皆有對心意知物（見“心與意”一節）等概念“四無”的相似見解，在格物問題上却有如此大的分歧，原因何在呢？

其實，無論雙江和龍溪如何强調不着善惡不落有無，但有一點他們是十分清楚的，即常人要達到理想的道德境界，着實用功是必不可少的。對於雙江而言，祇有致知是可以真實用功的；而龍溪則認爲格物纔是致知的實功，亦即龍溪所説的：“未發之功祇在發上用，先天之功祇有後天上用。”（《文集》卷十二《答王龍溪》）二者之所以有如此大的差别，歸根到底，是由於他們對良知的理解有很大的不同。在致知一節中，我們已經談到二者在此問題上的分歧，即：雙江的良知實質上是心之本體，是完全、無遮蔽的本然之心。心發而爲知覺，這一知覺可以是完全的，也可以是不完全的，而這决定於心是否是本真之心。心如不是本真之體，那麽知覺自然不能無所偏蔽，如果即此偏蔽的知覺而加以糾正，固然可以在行爲上符合道德規範，但本體上的遮蔽却不能因此消除。因此祇有從致知入手，纔是徹上徹下，一以貫之的。而龍溪所理解的良知則主要着眼於本體之明，着眼於天理之靈昭明覺。龍溪相信每個人知是知非的能力都是現在具足、不犯做手的。人祇要依着良知的指點爲善去惡，信之無疑也就是了。

但是，這裏又引出了另外一個問題：若現成良知只可使人知之，未可使人行之，那麽如何可以達到知行合一呢？這個問題在雙江而言，實際上也就是如何可以達到明瑩無滯的本然之心。對此，雙江質問道：“若是，則本體之知僅足以知吾不善之動而已，而不能使吾之動無不善也。”（《文集》卷八《答歐陽南野書》）縱使良知念念精明，能够知是知非，自覺地在事爲上做爲善去惡的功夫仍不能在根本上解决問題。龍溪説：“愚則謂良知在人，本無污壞，雖昏蔽之極，苟能一念自反，即得本心。”（《文集》卷十二《答聶雙江》）人如果肯依着良知去做，這本身已是誠意，祇此一念之誠，物欲之蔽即已渾化，而本體也就完整地回復了，即龍溪所謂：“苟能一念自反，即得本心。”誠意在陽明的致良知説裏也有着極重要的地位。陽明説：“吾心之良知既不能擴充到底，則善雖知好，不能着實好了。惡雖知惡，不能著實惡了，如何得意誠。”（《傳習

録》下，《陽明全書》三）真能做到誠意，自然可使此心一過即化、纖毫不留，從而回復明瑩無滯的本體。陽明早年曾稱誠意是“點雪洪爐”，也是就誠意可使此心渣滓俱化來説的。龍溪在這一點基本上承繼了陽明的思路。

我們在“心性諸説”一節裏，曾涉及到雙江與龍溪良知討論中一個十分重要的問題，即知覺之外有無寂然之體的問題。雙江强調由寂然之體發而爲知覺，主要着眼於心性結構的討論；龍溪則强調“無時不感，無時不歸於寂”的心靈境界。雙江的虚明寂然之體與知覺是先後、内外的關係，而龍溪則只講一個即寂即感、無分先後内外的本心。就强調心的即寂即感的狀態言，雙江亦曾説“所謂無時不感，無時不歸於寂，正是合本體之功，則功在歸寂，言下亦自分曉。一屈一伸之間，本末先後具見”（《文集》卷十一《答王龍溪》）。“無時不感，無時不歸於寂”是龍溪的説法，這一觀點在雙江看來，不如説“無時不寂，無時不感”語意直截，而且在雙江看來，龍溪的説法有些本末顛倒。雙江極其敏鋭地覺察到了二者的不同，即“無時不感，無時不歸於寂”暗含了心無未發之時的結論。心有無未發之時，一直是宋明理學中的一個大問題。如朱子的兩次中和之悟，皆圍繞着這一問題展開。丙戌之悟的結論是“人自嬰兒以至老死，雖語默動静之不同，然其大體莫非已發，特其未發者爲未嘗發耳”（《朱子文集》卷七十五）；己丑之悟則以爲“按文集遺書諸説，似皆以思慮未萌，事物未至之時爲喜怒哀樂之未發”（《朱子文集》卷六十四《與湖南諸公論中和第一書》）。己丑以後，朱子確立了一生的學問大旨：“涵養須用敬，進學則在致知”[17]，“己丑之悟的重點還是在確立未發時心的涵養工夫”[18]。認識到心有未發之時與心的涵養工夫的確立是密切相關的。

雙江的虚寂之體與知覺的關係主要着眼於心性結構，從我們前面的討論看，這一結構必然地承認心有未發之時。龍溪説知覺之外别無寂然之體，强調的是心的“無時不感，無時不歸於寂”的境界，此心無内外先後之别，所以祇能得出心無未發之時的結論。雙江説：“人固有不喜，亦有時乎不怒，感物而動，與化俱徂，安得遽謂無未發之時哉。”（《文集》卷八《答歐陽南野書》）又説：“考亭之悔，以誤認此心作已發。”（《文集》卷十四《困辨録》）同朱子己丑之悟相似，雙江由對心的未發體段的認同，而確立了静處的涵養工夫。這一

涵養工夫在雙江言，即始於静坐的“歸寂”工夫和“充滿吾虚靈本體之量”的致知方法。龍溪既然强調此心無先後内外、已發未發的區别，平日静中的一段涵養工夫也就不必要了。

小 結

雙江歸寂之説，其根本立足點有二：其一，未發時本然心體的確立；其二，將誠意理解爲由純然無蔽的本然心體自然發出的情感念慮。未發時主體寂然不動的狀態，是雙江“學本歸寂”的理論起點和最後歸宿。雙江以心體或本心爲良知，與龍溪以知是知非的明覺爲良知，是二人在心性哲學上的根本分歧。就雙江而言，在通過涵養完整地回復本然心體以前，人的情感念慮是不可能完全合乎道德的，在這種情況下做“隨事而格”的工夫，衹可能有兩種結果：其一，依着不合乎道德的情感念慮行事；其二，違背意願强迫自己做出符合道德的行爲。而這兩者在道德修養上無疑都是不成功的。因此雙江强調“格物無工夫”。當然，以静坐爲入手工夫的歸寂之學，能否真的涵養出無遮蔽的本心來，是頗值懷疑的。王龍溪等人的辯難，除去學理上的分歧以外，對歸寂工夫的有效性的質疑也是其中重要的因素。

注 釋

〔1〕牟宗三先生以爲雙江“根本不熟悉陽明的思路”，未免有失允當。參見牟宗三《從陸象山到劉蕺山》，臺灣學生書局 1979 年版，第 309 頁。

〔2〕《雙江聶先生文集》，明隆慶六年（1572）永豐縣令吴鳳瑞校刻本，今藏北大圖書館。以下簡稱《文集》。

〔3〕參見陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，人民出版社 1991 年版，第 331 頁。

〔4〕心體即七情（喜怒哀樂愛惡欲）之未發，是意識現象不曾萌發時主體的本然狀態。詳見上書，第 217 頁。

〔5〕對於現實的人而言，當主體無任何情感念慮之時，此時的狀態是否便是未發之中、本然之體，陽明對此曾有過討論。《傳習録上》載：“問：寧静存心時，可爲未發之中否？先生曰：今人存心，衹定得氣，當其寧静時，亦衹是氣寧静，不可以爲未發之中。曰：未

便是中，莫亦是求中功夫？曰：祇要去人欲、存天理，方是工夫。靜時念念去人欲、存天理，動時念念去人欲、存天理，不管寧靜不寧靜。若靠那寧靜，不惟漸有喜靜厭動之弊，中間許多病痛祇是潛伏在，終不能絶去，遇事依舊滋長。”又説：“譬之病瘡之人，雖有時不發，而病根原不曾除，則亦不能謂之無病之人。”因此，不能認爲祇要是無任何情感念慮，主體的狀態便是未發之中，便是本然之體。

〔6〕參見《有無之境》第 65—67 頁。

〔7〕心體與本然之心這兩個概念之間有着細微的差别。心體是指無任何意識現象時主體的本然狀態，並不包括已發後的知覺内容於其中；而本心而統括了已發與未發的全部。當然，祇要現實地完具了本然的心體，實際上也就是恢復了本然之心。雙江在説良知爲未發，知覺爲已發時，這裏的良知主要指心體，而當他説：“心之虚靈知覺均之爲良知”時，良知則指本然之心。

〔8〕參見《有無之境》，第 81—84 頁。

〔9〕參見陳來《心學傳統中的神秘主義》一文，見上書附録。

〔10〕參見侯外廬《宋明理學史》下（一），人民出版社 1987 年版，第 311—312 頁。

〔11〕此處“致之極、守之篤”與《老子》“致虚極、守静篤”頗爲相似。《明儒學案》卷十二《浙中王門學案》載有王龍溪與門人討論羅近溪“守中之訣”一段，黄宗羲於此評論説：“此可見二溪學問不同處，近溪入於禪，龍溪則兼乎老，皆有調息法。”王門弟子多以三教爲一，討論中援引釋老的言論，思想上亦頗受二氏的影響。相較而言，雙江的思想受道家影響更大。

〔12〕參見《有無之境》第 12 頁。

〔13〕同上書，第 331 頁。

〔14〕見楊國榮《王學通論：從王陽明到熊十力》，上海三聯書店 1990 年版，第 99 頁。

〔15〕同上書，第 94 頁。

〔16〕陳來《宋明理學》，遼寧教育出版社 1991 年版，第 275—278 頁。

〔17〕陳來《朱熹哲學研究》，中國社會科學出版社 1988 年版，第 95—117 頁。

〔18〕同上書，第 117 頁。

作者單位：北京大學哲學系

二十世紀中國《爾雅》學研究

胡錦賢

《爾雅》是中國最早解釋詞義的一部專書。它的産生至少已有兩千多年，被稱爲學治古文之鈐鍵，《六經》之通釋。漢文帝時即設置有《爾雅》博士學官，説明漢初就已非常重視對《爾雅》的研究和講疏。自漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，置經學博士，“取學通有修，博識多藝，曉古文、《爾雅》，能屬文章者爲之”（衛宏《漢舊儀》），孔孟之道昭昭乎若揭日月而行，《爾雅》遂成爲經學附庸。尤其至清代，崇儒重道，經學、樸學俱興，《雅》學著作如林，蔚爲大觀。其學由來既遠，且爲國學一支，故在整個二十世紀，學者十分重視《爾雅》研究。祇是二十世紀的《爾雅》研究，主要已不是作爲經學附庸，而是作爲歷史語言學的一部分。這個時期，學者根據新的材料對《爾雅》進行了文字校勘，並以最新科學知識進行解釋。此外，還對《爾雅》的訓釋體例，作者時代，注釋得失，文字異同，以及《爾雅》的性質、與群經的關係等一系列問題進行了研究。下面分類綜述之。

一、釋例類

清代以前，《爾雅》注家雖衆，而義例未明。清中葉以來，論及《爾雅》義例者有程瑶田、王引之、嚴元照等人，然祇是略引端緒，至清末陳玉樹，始首先對《爾雅》的義例進行系統研究。

陳氏字惕庵，江蘇鹽城人。陳氏以爲釋《爾雅》不可無例，猶之釋諸經之不可無例，於是運用統計學方法，歷時二載，成《爾雅釋例》五卷。全書共列四十五例：

卷一：有假借無假借例、經文在上在下例、上下皆經文例、經有異文而《爾雅》並釋例、《釋訓》釋《詩》例、文同訓異例、文異訓同例；

卷二：訓同義異例、訓異義同例、相反爲訓例、同字爲訓例、同聲爲訓例、兩句相承例、轉相訓例、《釋地》四篇例、《釋草》七篇泛言例；

卷三：《釋》草七篇專釋例、《釋畜》《釋獸》二篇例、用韻例、名同文異例、文同義異例、義同文異例、文同形異例、名同義異例、名異義同例、物異名同例、名異物同例、蒙上文而省例、一字重讀例、因此及彼例、舉此見彼例、《釋鳥》《釋獸》《釋畜》言雌雄牝牡例、語助例；

卷四：衍文宜删例、脱文宜補例、錯簡宜正例、上下互誤例、涉上下文而誤例、誤以上文屬下下文屬上例；

卷五：形近致誤例、不當分而誤分例、不當合而誤合例，郭氏改經例、《釋文》改郭例、附益例。

陳氏列出很多爲一般人所不大注意的體例問題進行剖析，對解讀《爾雅》有很大的幫助。如甚麽是“有假借無假借例”呢？陳氏認爲《爾雅》中被解釋的字中有假借字，而用作解釋詞的字没有假借。他説：“《爾雅》所釋之字有假借，泥其字以求之不得也；釋之之字無假借，易其字以説之不可也。”又説：“《爾雅》以釋經也，經或用假借，或用正字，《爾雅》必用正字釋之，釋者解也，若以假字釋之，是不可解也。”《爾雅》字多假借，前人已論及之，而陳氏指出假借衹限於被解釋字，是很有意義的討論。

陳氏又指出，不可以假借代替正字。他舉出很多例子，如《釋詁》“初、哉、首、基”等字訓“始”，“始”字雖通作“殆”，通作“治”，不以“殆”、“治”代“始”字；“林、烝、天、帝”等字訓“君”，“君”字雖通作“尹”，通作“群”，不以“尹”、“群”代“君”字。這就是説，不可曰“始讀爲殆，讀爲治”；“君讀爲尹，讀爲群”。陳氏還説：“後儒不明此例，動逞異説，如王引之之謂林烝訓君，‘君讀爲群’，嚆訓危，‘嚆讀爲譊，危讀爲詭’。信如是，則《爾雅》爲猜謎之書。”

陳氏進一步指出，唐人已有此失，不始於王氏。如《釋詁》：“戡、耆，獲也。”獲字本訓“得”，得人曰獲，得禾亦可曰獲。《詩》“執訊獲醜”，此戡獲

之獲；《孟子》“耕者之所獲”，《荀子·富國篇》“一歲而再獲”，此穫獲之獲。而《周髀算經》下“物有朝生暮獲”，注云：“獲疑作穫。”《詩·臣工》正義云：“耕則必獲。浦鏜云：獲當作穫。”陳氏認爲此“皆淺人之見耳。獲可以該穫，穫不可以該獲，改獲爲穫，而馘之訓獲不可通矣”。

關於“經文在上在下例”，陳氏曰：“孔子雅言不獨《詩》也，而以《詩》居首，《爾雅》釋經非專釋《詩》也，而釋《詩》爲多。即以釋《詩》言之，而經文有在上在下之分。”甚麽是“經文在上在下例”呢？陳氏曰：“凡用‘也’字者，經文例皆在上。”如《釋詁》：“初、哉、首、基……始也。”“始也”上面被解釋的字都是出自經文。《釋詁》、《釋言》、《釋訓》三篇都是如此。但陳氏認爲也有例外，即“亦有不用‘也’字，而經文在上者。如《釋丘》之‘隩，隈；墳，大防’，與《釋草》、《釋木》、《釋蟲》、《釋魚》、《釋鳥》五篇，其例正同”。又説：“凡曰爲、曰其、曰惟、曰有、曰者、曰諸、曰謂之、曰曰，皆經文在下。”如《釋器》“菜謂之蔌”，蔌是經文，出自《詩經》；《釋天》：“迴風爲飄。”飄亦出自《詩經》。此皆經文在下。亦有例外，如《釋丘》“前高，旄丘；偏高，阿丘；如畝，畝丘”，《釋山》“山高而太，崧”（但“河南，華”五句，以及“一成，伾”等句皆經文在上）、“銳而高，嶠”、“山脊，岡”之類甚多。陳氏認爲這是因爲“後人引用《爾雅》，往往增一‘曰’字於其間（《通典》四十六引‘河西曰嶽’，《山海經·西山經》注引‘再成曰英’），非《爾雅》真有是本也”。

講明這個體例有重要意義，既可幫助我們知道哪是被解釋的經典文字，哪是解釋文字，同時也可以藉此明了傳本之誤。如陳氏所説：“循此例以求之，而《爾雅》之誤可得而諟正矣。《釋詁》云：‘譏，訖也’，當作‘訖，譏也’，今本誤倒經文在下。此釋《詩》‘訖可小康’，鄭箋：‘訖，幾也’，正用雅訓。《左傳·昭二十年》正義引《釋詁》正作‘訖，幾’。《釋訓》‘幬謂之帳’，當作‘帳謂之幬’，今本誤倒經文在上。”

關於“經有異文而《爾雅》並釋例”，陳氏認爲，《六經》之有異文，非始於秦漢以後，古人經皆口授，往往傳聞異辭，左丘明、公羊高、穀梁俶同時傳《春秋》，而三家異文以數百計，豈能謂作《爾雅》時經尚無異文？他舉例説：

"今考《爾雅》有於句同文異而並舉之者，如《釋天》'天氣下地不應曰雰，地氣發天不應曰霧'，他經則無雰霧，此專釋《洪範》也。'七稽疑'，其三曰雰，《史記·宋世家》引作霧，《集解》引《鄭注》亦作霧，當作《爾雅》時，已有雰、霧二形，故並釋之。《洪範》'曰霽'，《史記》作濟，而下文云：'濟謂之霽。'此皆異文並釋之顯見者。"

僅列以上數例，即知陳氏作了大量的調查研究和細致深入的分析工作。他對《爾雅》的義例不僅作了廣泛地探討，同時對前人所涉也作了分析訂正，材料充實，説理精當，治《爾雅》者，不可不讀此書。故黄以周《爾雅釋例叙》評説："疇昔《爾雅》有例之言得此大暢。"顧實《校印爾雅釋例序》亦稱此書"詫爲傑作，洵初學者研治雅詁之入門。"

至於陳氏在卷四、卷五中所談"衍、脱"和"涉上下文而誤"、"形近致誤"之類的考據問題，非《爾雅》著作義例，亦不勝羅列，似不當混同義例言之。關於辨"獲讀爲穫"之説爲誤，亦值得商榷。"獲"字見於甲、金文，《説文》釋爲"獵所獲也，從犬、蒦聲"，羅振玉《增訂殷虚書契考釋》謂獲字甲骨文"從隹，從又，象捕鳥在手之形"。《周禮·夏官·大司馬》："獲者取左耳。"鄭玄注："獲，得也，得禽獸者取左耳，當以計功。"此爲獲之本義。推而廣之，引申爲凡獲物都可稱獲，於是"得禾"之義亦用"獲"字。《國語·吴語》："以歲之不穫也。"《補音》："穫本亦作獲。"《荀子·富國》："一歲而再獲之。"楊倞注："獲讀爲穫。"據此，"穫"本是後起的區别字，專用於表"得禾"之義，故《説文·禾部》曰："穫，刈穀也。"《廣雅·釋言》曰："穫，刈也。"《玉篇·禾部》曰："穫，刈禾也。"《書·金縢》曰："秋，大熟，未穫。"《管子·權修》曰："一樹一穫者穀也。"此外，睡虎地秦簡、長沙馬王堆漢墓出土的《易經》中均有穫字，可見穫爲區别字，專表"得禾"之義，在秦漢時已經流行，故唐人注《孟子》"耕者之所獲"，謂"獲讀爲穫"，以穫爲正字。這是文字分工的需要，從語言發展的角度來看，並非没有道理。儘管實際應用時獲、穫多通用，這不過是古今字通借的一種常見歷史現象，我們既要承認這種歷史現象，也應看到唐人刊正文字是必要的，它能使語言表達更準確。隨着語言的發展，既造新字予以分工，就當使用後起正字。尤其是産生時代較早的區别字，

與古字已各有專職，因而傳注家分別字的本義和通借義應是正確的。

《爾雅釋例》一書嘗經劉師培、陳漢章作過一些校訂，初刊於 1916 年《中國學報》第四至五册，1919 年再刊於《國故》雜誌。1921 年又經顧實校勘，由南京高等師範學校出版單行。

如上所説，陳氏《爾雅釋例》不失爲本世紀雅學著作中的一部力作，但其中關於名物部分體例的研究，要遜於《釋詁》諸篇。這是因爲名物部分，尤其是草木鳥獸蟲魚諸篇，最爲複雜，難於討索。後來王國維條分縷析，精研其例，成《爾雅草木蟲魚鳥獸名釋例》一卷。

王書分作《雅序》、《雅例》兩個部分。《雅序》是其自序，其中提出“謂古韻明而後詁訓明，毋寧謂古雙聲明而後詁訓明”的主張。他認爲近儒皆言古韻明而後詁訓明，但古人所謂假借、轉注實際多取雙聲，段玉裁、王念孫等自定古韻部目，然其所言詁訓者，亦往往捨其所謂韻而用雙聲者多，其以叠韻説詁訓者，往往扞格不通。而《爾雅》草木蟲魚鳥獸畜七篇又以聲爲義者多，前人於此未明，故王國維在其書中注重以聲爲綫索求其例，這在訓詁學上是有影響的。

古代名物的名稱，來自王者之興和約定俗成，既各地異語，又有古今雅俗之分，難於考究。方以智《通雅》説：“古人名物，本係方言，訓詁相傳，遂爲典實。”又説：“草木鳥獸之名，最難考究，蓋各方各代，隨時變更……須足跡遍天下，通曉方言，方能核之。”可見研治名物之難。王國維繼承清學，總結前人研治名物的經驗，作出了深入地探討。

王氏在《雅例》中論義例曰：“物名有雅俗有古今，《爾雅》一書，爲通雅俗古今之名而作也。”“若雅俗古今同名，或此有而彼無者，名不足以相釋，則以其形釋之，草木蟲魚鳥多異名，故釋以名，獸與畜罕異名，故釋以形。”又曰：“凡雅俗古今之名，或同實而異名，或異實而同名，雅與雅同名而異實，則别以俗，俗與俗異名而同實，則同以雅，雅與雅異名而同實，則同以俗，或雅與俗同名異實，則各以雅與俗之異者異之，雅與俗異名同實，則各以其同者同之。凡雅俗多同名而稍變其音，凡俗名多取雅之共名而以其别别之。”又曰：“雅名多别，俗名多共，雅名多奇，俗名多偶。其他偶名皆以物德名之，有取

諸其物之形者，有取諸性習者，有取諸功用者。”又曰：“凡雅俗古今之名，同類之異名與夫異類之同名，其音與義恒相關，同類之異名，其關係尤顯於奇名。如……《釋宫》‘樴大者謂之栱，長者謂之閣’，栱、閣一聲之轉也；‘廟中路謂之唐，堂途謂之陳’，唐、途、陳皆一聲之轉也。”等等。王氏所論物名有雅俗古今之别，《爾雅》一書即爲通雅俗古今之名而作；草木蟲魚鳥多異名，故釋以名，獸、畜少異名，故釋之形；雅名多别，俗名多共，雅名多奇，俗名多偶，以及物名聲轉之例等，這些都是精辟的論述，就名物方面而言，其見解要比陳玉樹精當，因而成爲著名之作。

關於《爾雅》草木蟲魚鳥五篇多異名故釋以名、獸畜兩篇少異名故釋以形這一點，曾被學術界稱爲名物研究中的重要發現。但這裏應當指出，清人對於這一點早已有所認識，如戴震作《經雅》，專治草木蟲魚鳥獸畜名物，仿《爾雅》體例而分作兩大部分，即把草木蟲魚鳥五篇總題爲《經雅》，獸畜兩篇題爲《雅記》，其解釋已有名、形之别。所謂《經雅》，即把《六經》中的草木蟲魚鳥之名，仿《爾雅》的體例和分類，辨其雅俗古今之名，按“古謂之”、“《爾雅》謂之”、“或謂之”、“亦謂之”的形式進行解釋，説明這一部分注重名實的考辨，旨在説明不同的名號；而《雅記》的解釋則多是描述形體特徵，少有名實之辨。戴震曾在《方言疏證》中解釋“雅記”爲“故書常記”，則所謂《雅記》意在記述古書中有關獸畜之名及其形狀特徵的解釋。這説明戴震實已審知《爾雅》草木蟲魚鳥五篇與獸畜兩篇的訓釋體例各有側重，即有名、形之别。遺憾的是，戴氏早逝，其書未成，僅止是草稿，未能展開論述（詳見拙作《論戴震的佚著〈經雅〉》一文，《文獻》1994 年第 3 期）。而且《經雅》書稿從未見諸文字記載，近年來纔在湖北省圖書館被發現。王國維似不可能見到戴稿，其《釋例》應是他自己的精明見解，正是他第一次明確指出《爾雅》中釋以名與釋以形的區别。

王書有“廣倉學宭叢書”本。後又省併其文爲上下兩篇，收入《觀堂集林》。嗣後，劉盼遂作有《爾雅草木蟲魚鳥獸釋例補》，載於《實學》雜志 1926 年第 2 期。

此外，饒炯亦作有《爾雅例説》一卷。饒氏爲清末民初四川資中縣人，精

於小學。此書共列出五十八例，例説不重考證，力求簡明。其《緒言》説："兹編抄拾名匯大概，本諸《郝疏》，稡年肄業及之，知爲宿儒用功之書，但未詳其姓字，而舉此潤色爲教，甚省學者目力"，"兹以所纂諸例，臚列於後，滋考訂焉。"説明饒炯是得某氏釋《爾雅》義例之書，以爲有一定的價值，遂抽列該書諸例，簡要説明之。饒書中偶涉駁議之書，以及經、注中脱、衍、訛、例之事，體例稍顯蕪雜。有 1926 年成都存古書屋刊本。

黄侃對《爾雅》的義例也作了不少研究，其見解有獨到之處。如論《釋詁》與《釋言》《釋訓》之别云："《廣雅》'詁，言也。'然則詁與言對言有别，通言不殊。"又云："《釋言》專釋六藝成言，《釋訓》順衍而下，如云古所謂初，今所謂始也。《釋言》逆溯而上，如云今所謂中，古所謂殷也。又《釋詁》字大氐本義，《釋言》字大氐非本義而引申。"黄氏還認爲《釋鳥》之例有三：一是古今異名之例；二是方俗異名之例；三是一物異名之例。又説《爾雅》釋之之字用正字或用假字，多承習慣，或由傳本乖互；古人聲同義通，兼兹三例，故釋之之字不純爲正字；《爾雅》有一字兩讀一條兩解之例；有一訓兼兩義三義之例；有一語兩詁，一物分言之例；《釋獸》有本同類而言似有本似而言同類者；凡雅俗古今之名同類之異名與異類之同名其音與義往往相關。這些言論被其侄黄焯收載於《文字聲韻訓詁筆記》一書中。不過黄侃也認爲，治《爾雅》之要在以聲音證明訓詁之由來，而義例在所不急。理由是："今於《爾雅》之例皆無滯疑，然不能使聲、義同依，亦不能致用。故凡條例之本，僅能於研究後助人參證，不能於研究前啓人徑途。且古書條例往往不甚謹嚴，必欲以己意整理，將有移東補西、改章竄句之弊。此不獨《爾雅》學爲然，治國學者皆宜深悉此意。近見陳玉澍《爾雅釋例》，其中非無韙見，而自信太過，强古就我，持此撢索，流弊甚多。"（《文字聲韻訓詁筆記》下）

楊樹達著有《爾雅略例》一篇，認爲："《爾雅》爲書，采摭諸經傳注而成，同一義也，經文或用本字，或用假字，故《爾雅》於一義中往往兼列本字假字。"舉例説，如《釋詁》嘏、假同訓大，"以《説文》勘之，嘏訓大遠，假訓非真，知嘏爲本字，而假爲嘏之假字也。"又，"京、景同訓大，《説文》京訓人所爲絶高丘，高大義近，景訓日光，知京爲本字，而景則京之假字也"。

又，《釋言》篇本字、假字並列者："試、式同訓用，按《説文》試訓用，式訓法，知試爲本字，而式爲試之假字也。""蓋、割同訓裂，《説文》割訓剥，與裂義近，而蓋訓苫，知割爲本字，而蓋爲割之假字也。"又有不關本義，而一爲常見之訓，一爲此常見之訓之假字者："穀、轂同訓善，穀善常訓，轂則穀之假字也。申神同訓重，申重常訓，神則申之假字也。"又有二字一爲本字，一爲假字，而以本字訓假字者："《釋詁》'錫，賜也。'《説文》錫訓'銀鉛之間'，無賜義，錫即賜之假字也。""'于，於也'，於乃于之假字也。"又，《釋言》篇有以本字訓假字者："敖，傲也。'《説文》敖訓出游，無傲義，敖即傲之假字也。'憮，撫也。'《説文》憮訓愛，無撫義，憮即撫之假字也。"

與楊樹達類似的論述，還有宋育仁的《爾雅今釋》，其卷二"讀雅條例"，所論亦頗多啓發。宋書有 1926 年《問琴閣叢書》本。此外，劉師培《訓詁書釋例》、殷孟倫《爾雅簡説》中，也都談到《爾雅》的義例。

《爾雅》自唐陸德明作音義始解釋篇名，後儒漸注意疏解其義例，至清人程瑶田、王引之、嚴元照等初有建樹。時段玉裁治《説文》，對許慎著書的條例和寫作旨意，作了深入研究，取得重大突破，然後以許書證許書，解決了許多疑難問題，糾正了不少傳寫的錯誤，許多見解得到後來出土的地下古文字資料的證明。這是段玉裁注重《説文》體例研究而取得的成功，在當時影響很大。程、王諸人對《爾雅》體例的研究，顯然受到段氏《説文注》的啓示，其意義與《説文》體例的研究同樣重要。陳玉樹、王國維的研究，實已取得了重大突破，成績並不亞於段氏注解《説文》。黄侃也有不少發現，這是本世紀《爾雅》研究中取得的一項重要成績。然而黄侃却又謂釋例不急，頗令人費解。音訓固然爲釋義之根本，但要正確理解作者是如何分别部居的編纂意圖，要掌握考定傳本錯誤的準繩，就不能不明體例。此項工作尚待加强。

二、通論類

清以前的《爾雅》研究，主要是在詞義訓釋方面，理論上尚無系統論述。二十世紀有關《爾雅》通論的著述纔多了起來，黄侃的《爾雅略説》較有系

統，並對歷代注家作了評述，給後世影響很大。其論述的價值，並不祇在觀點本身，還在於研究思路上的啓迪。該書主要論述了六個問題：

1. 論《爾雅》名義：舊訓雅爲“正”，黄侃謂雅之訓“正”，義屬後起，當訓“夏”。《荀子·榮辱篇》：“越人安越，楚人安楚，居子安雅。”《儒效篇》作“居楚而楚，居越而越，居夏而夏。”二文雅、夏錯見，知雅即夏之借字。“明乎此者，一可知《爾雅》爲諸夏之公言，二可知《爾雅》皆經典之常語，三可知《爾雅》爲訓詁之正義。”

2. 論《爾雅》撰人：謂舊有三説。一説爲孔子門徒所作。引鄭玄《駁五經異義》：“玄之聞也，《爾雅》者，孔子門人所作，以釋《六藝》之旨。蓋不誤也。”《西京雜記》引揚子雲之言：“《爾雅》，孔子門徒游、夏之儔以解釋《六藝》者也。”二説爲周公始作，孔子或其門徒增益而成。説見張揖《上廣雅表》。三説爲漢儒所作。黄侃説：“朱子且以爲取傳注而作《爾雅》（按，此説實出歐陽修《詩本義》），而紀昀《四庫提要》且爲之證明。”黄侃認爲：鄭玄之學，囊括大典，審《六藝》之指歸，其言可信。“竊謂《爾雅》之名，起於中古，而成書則自孔徒。”

3. 論《爾雅》與經傳百家多相同。如：張揖《上廣雅表》引《春秋元命苞》云：“子夏問夫子作《春秋》，不以初、哉、首、基爲始何？”黄侃曰：“據此，是《爾雅》之文興於孔氏之前，故子夏得據成文以發問。”《周書·謚法篇》作自周公，其中訓故，如：勤，勞也；肇，始也；怙，恃也；典，常也；康，虚也；惠，愛也；綏，安也；考，成也；懷，思也，皆與《爾雅》同。《易·十翼》，孔子所手著，其中訓故，如師，衆也；比，輔也；晉，進也；遘，遇也；履者，禮也；頤者，養也；震者，動也，皆與《爾雅》同。《喪服傳》，先儒以爲子夏作，親屬稱謂，無一不與《爾雅》同。又子夏《易傳》散見他籍者，如元，始也；芾，小也，皆與《爾雅》同。《穀梁》之學，出於子夏，其傳又穀梁子之所自爲。其中訓故，如：平之爲言以道成也；胥之爲言猶相也；實來者，是來也；俟，待也；皆與《爾雅》同。以上皆《爾雅》遠出周世之徵。至於《四庫提要》謂《爾雅》有取《楚辭》、《莊子》、《列子》、《國語》之文，邵晉涵已有批駁。黄侃謂宋人好陳新義，不足怪。

4. 論經儒備習《爾雅》。黄侃引孔穎達《詩正義》，謂毛公依《爾雅》訓而爲《詩》立傳。謂太史公受《書》孔安國，故其引《尚書》，而以訓故代之，莫不同於《爾雅》，舉《堯典》一篇爲證（按，其説實本於邵晉涵《正義》）。此外，三家之《詩》，歐陽、大小夏侯之《書》，劉、賈、許潁之《左傳》，杜、鄭、馬、鄭之《禮》，所用訓詁，大抵同於《爾雅》。或直引《爾雅》明文，如鄭注《周官》多有之。至於揚雄纂集《方言》，實與《爾雅》同旨，大抵可與《爾雅》相證明。

5. 論《爾雅》注家。論述自漢五家注至清儒歷代知名《爾雅》注家及其著作。其中論郭璞《爾雅注》：一曰取證之豐。“陽如之何”，稱引《魯詩》；“釗我周王”，援據《逸書》；“考妣延年”，則文遵《倉頡》。二曰説義之慎。歲陽以下，説者紛然，“郭氏以義有難明，多從區蓋。《山經》、《穆傳》，郭並有注本，而釋《爾雅》西王母，不引彼書片言。”三曰旁證《方言》。謂“《方言》之作，與《爾雅》相通，咨惟子雲，能知古始，郭氏兼綜二學，心照其然，注《雅》引揚，二途俱暢。”四曰多引古語。《釋草》一篇，言今言、俗言、今江東者，溢五十條，知其學能以今通古，非徒墨守舊説。五曰闕疑不妄。《注》中稱未詳、未聞者，百四十二科。（黄侃謂此據翟灝説，實有百八十條）邢氏疏補言其十，近代多爲補苴，然名物所闕，補者多非。謂其失者：一曰襲舊而不明舉。“郭注多同叔然，而今本稱引叔然者，不過數處。”二曰不得其義，而望文作訓。“如‘載、謨，僞也’，注云：‘載者言而不信，謨者謀而不忠。’鄭樵輩指爲臆説，今亦不能爲諱也。”

又，論陸德明《爾雅音義》義例：一曰存舊説。“如《釋詁》之詁，舉樊、李别本；‘林烝’之烝，舉一本異文；‘元胎’之胎，載叔然異音。”二曰自下己意。或辨字體，或舉直音，或引他證，或加考辯。黄侃謂書中有稱“本今作某”者，皆出校《釋文》者之辭，近人或以爲陸氏原文，大謬。又謂陸書體制閎美，“要之治《爾雅》者，必以此爲先導矣。”論邢昺《爾雅疏》，謂“自此《疏》列於學官，考《郭注》者，不得不依於此，遂與《釋文》同爲不可廢之書。”由於自南宋以來，對於《邢疏》每有議論，黄侃列舉清代經師紀氏、阮氏、錢氏、邵氏等有關邢昺疏的評論，謂“邢氏之長，當不僅如紀氏所云惟明

本注而已。以愚觀之，有三善焉，所以新疏縱行，邢疏仍不能庋閣也。”所謂三善：“一者，補郭注之闕。注所未詳，邢氏雖不能全補，而葖、肇、逐、求、卒、廩、宧、徒駭、太史、胡蘇十事，確能爲郭氏拾遺。二者，知聲義之通。近儒知以聲訓《爾雅》，而其耑實啓於邢氏。即以首卷爲例，凡説哉、怡、漠、諶、亮、詢、藰、迥、嵩、茂諸文，皆能由聲得其通借，特不能全備耳。三者，達詞言之例。近人多言《爾雅》有例，然邢疏隨事指陳，如云：《釋詁》不妨盡出周公，題次初無定例，造字與用字不必盡同諸條，隨便即言；《爾雅》與經文，異人之作，所以不同諸説，皆閎通之極，雖清儒有時遜之矣。”

另外，論鄭樵《爾雅注》，“《四庫提要》頗左袒之”，而“樵云《爾雅》在《離騷》後；又力主作《爾雅》者爲江南人，此皆妄也。”“不過在宋世《爾雅》家，尚爲佳書耳。”論羅願《爾雅翼》，引證誠爲浩博，然不脱王氏《字説》之惡習，祇能等之於《埤雅》之流。論清儒《爾雅》之學，謂清儒由小學以探經傳百家之門庭，又用經傳百家以富小學之佐證，而以小學古籍存者《爾雅》爲最古，《説文》爲最豐，“於是左右撢尋，參驗稽決，而古籍疑滯，豁然塙斯。”

清代《雅》學著作如林，黄侃謂其中以戴震爲最懿，“自戴氏後治《爾雅》諸人，雖所得有淺深，皆循戴氏之途轍者也”。按，戴氏著有《爾雅文字考》十卷，書稿未刊而佚，然戴氏的著述在當世便産生了很大影響，所以梁啓超亦説：“《爾雅》一類書之專門研究，蓋始於戴東原”，“邵二雲的《正義》，就是把戴東原計劃的事業賡續成功，在這門學問裏頭算是創造”（《清代學者整理舊學之總成績（一）》）。

黄侃又論阮元《爾雅校勘記》爲覽《爾雅》者必治之書。其中小有罅漏，固自不免，而大體精善。論程瑶田《釋宫小記》、《釋草小記》、《釋蟲小記》，雖不盡關於《爾雅》，而可詮解《爾雅》者爲多。謂《釋草小記》中，有論諸物稱名相同，“或以形似，或以氣同，相因而呼”等義例，自有此説，而後《釋草》已下七篇諸物名，稍稍可解。又《釋蟲小記》中有云：“簡策之陳言，固有存人口中之所亡；而其在人口中者，雖經數千百年，有非兵燹所能劫，易姓改物所能變；則其能存簡策中之所亡者，亦固不少。”黄侃謂此説直以今世方言本之皇古。明乎此，則今語之名物皆有所由來。是程氏此言，雖爲《爾

雅》物名而發，其勳績正不獨專在《爾雅》矣。

又，論王引之《爾雅述聞》，最精者爲二義不嫌同條，如“林、烝”爲群聚之群；“天、帝”爲君上之君。論翟灝《爾雅補郭》，所補神重、篲勤、徽止、衛嘉、郡乃、臻乃、揚續、萌萌在也諸條，均無明證；所説《釋草》之葋芋熒、搴藅、薜牡蕡、虃百足、貢綦、髦柔英諸條，多意必之論，未爲佳書。論嚴元照《爾雅匡名》，“考《爾雅》殊文者，莫詳於是書。雖偶有闕遺、謬誤，又往往儀毫失墻，然於大體固無害爾”。又謂嚴氏《娛親雅言》，“最後一卷皆説《爾雅》之文，其中有一條言《爾雅》之例至閎通，足以藥近人拘攣之弊。”論俞樾《群經平議》之《爾雅》部分得失參半。論邵、郝二疏，“皆爲改補邢疏而作”。“然邵書先成，郝書後出，先創者難爲功，紹述之易爲力。世或謂郝勝於邵，蓋非也”。“清世説《爾雅》者如林，而規模法度，大抵不能出邵氏之外”。“郝疏晚出，遂有駕邢軼邵之勢，今之治《爾雅》者，殆無不以爲啓闢户門之書”。同時又批評郝疏説：“郝書席邵、臧二家之成，凡邵所説幾於囊括而席卷之，而引據《爾雅》舊説，臧所輯者，郝亦輯之，臧所未見而遺漏者，郝亦闕之。”其他如敦爲辜之借，笑爲妖之借，鴻代之鴻爲傭之借，苦爲鹽之借，皆常義，而郝不言。釋物名以稷爲高粱，承程瑶田之謬；以薇垂水爲即《詩》之薇，不能分别。

6. 論治《爾雅》之資糧：一是《説文》，黄侃認爲，《爾雅》之作，大抵依附成文。而成文大抵正借雜糅，這是太古用字，常常依聲託事的緣故。不僅是用以行文，還用以造字。解字必求本根。《説文》正爲檢正群籍之本根，舍《説文》則如顔之推所云：“冥冥不知一點一畫有何意義。”所以字書之作，“肅然獨立，而群籍皆就正焉”；辭書之作，“苟無字書爲之樞紐，則蕩蕩乎如系風捕影，不得歸宿”。因而“欲治《爾雅》者，安可不以《説文》爲先入之主哉”？二是古韻學書，黄侃認爲，《爾雅》總絶之離詞，其中蘊蓄先世逸言，異國殊語。而古時九服聲音，相離不遠，縱然以聲類比方假借，而聆音知義，不致混淆。後世文字著於竹帛，不能相逐而同軌，於是睹文而不知其義，以當世之音來讀而不能諧於古初。治《爾雅》者不明於此，除望文生義之外，無復他技。所以必須通古韻學書，方能通故言，證今語。關於古韻部之説，黄侃又舉

其最能致用者，如戴震《聲類表》、嚴可均《説文聲類出入表》、劉逢禄《詩聲衍》之類。

以上就《爾雅略説》所論擇要輯録於此。總之，黄侃的研究，繼承清學，開拓新的思維，爲二十世紀的《爾雅》學研究打下了良好的基礎。其學術成就至少有這樣幾點：

1. 對《爾雅》作者的探討，搜列前人衆説及其依據，斷爲孔徒所作。其考據雖然還屬推理，但思維清晰合理。今人何九盈先生在此基礎上作出了深入研究，認爲乃戰國末年齊魯儒生所作，與黄侃基本相同。

2. 關於《爾雅》與經傳百家關係的研究，論證頗多，爲研究《爾雅》的撰人和《爾雅》的性質，開拓了人們的思路。

3. 對歷代注家得失作了總結性的評論，開拓了學人眼界。後世評論歷代注家，或詳或略，然總體來説，並未超出黄侃論述之規模。

4. 論治《爾雅》之資糧，講明了《説文》和古韻學書在雅學研究中的地位。治《爾雅》之資糧甚多，而《説文》和古韻學書是其根本。這個説法堪稱研治《爾雅》學的經典之言。

後來，殷孟倫的《爾雅簡説》、駱鴻凱的《爾雅論略》，顯然是受其師黄侃的影響而作，其中觀點亦多與黄侃相同。殷孟倫《簡説》三篇，一論《爾雅》的名義和成書時代，二論《爾雅》的注家，三論《爾雅》訓釋簡例。刊於《山東大學文科論文集刊》1979 年第 1、2 期和 1981 年第 2 期。駱鴻凱《論略》，就《爾雅》的名義、作者、成書年代、注家、義例及研究途徑等問題進行了論述。該書原爲講義，1983 年由其門生馬積高整理成書，1985 年由湖南嶽麓書社出版。其中《治〈爾雅〉之資糧》三節多有作者的心得。

近人陳晉《爾雅學》卷首有一長篇《緒言》共十七章，通論《爾雅》，内容豐富。第一至第七章，論述《爾雅》的名義、著者、詮釋者、性質及其與群經、《方言》、《説文》、諸子、小説的關係等；第八至第十二章論述《爾雅》發明轉注、假借和《爾雅》的義例；第十三至第十七章論述治《爾雅》的途徑和方法、近儒研究學術的言論、《爾雅》文字及篇節之異同得失、本書大旨等。

關於《爾雅》的著作者，陳晉主鄭玄之説，謂孔子門人作，舉《西京雜

記》所引揚雄之言爲證。又引《商書》“學於古訓乃有獲”、《大雅》“告之詁言”，謂此訓詁之稱，見於孔子以前者；孔子序《易卦》之辭：“蒙者蒙也，師者衆也，頤者養也”，謂此皆假借轉注之義，且多與《爾雅》義同。

論《爾雅》與《詩》的關係，陳晉則主孔穎達之説，謂毛公依《雅》訓爲《詩》立傳；鄭玄作箋，其補益之辭，多取《雅》義；據《釋草》以下七篇觀之，與《詩》關係至大。但陳晉又謂《爾雅》“關關噰噰，音聲和也”，“丁丁嚶嚶，相切直也”，雖見於《風》《雅》，然爲普通副詞形容詞，非爲《詩》而作。

論《爾雅》與《易》之關係，陳晉謂《易》之經傳據《爾雅》以立言者爲數不少。又謂焦循著《易詁》及《易通釋》，發明《易》之用字多取同聲假借，據近人所參見，且多本之《爾雅》。

論《爾雅》與《書》之關係，陳晉主邵氏《正義》所云，謂太史公受《尚書》於孔安國，爲《本紀》《世家》，徵引《尚書》者，以訓詁之字，闡釋經義，悉依《爾雅》。邵氏就《堯典》一篇考之，已有數十義。“《尚書》雖自古難讀，但使通《爾雅》，殊不虞其古奥。”

論《爾雅》與《三禮》、《大戴禮》之關係，陳晉謂有以《禮記》爲集諸經之傳及儒家諸子而成者，爲康有爲；謂《周禮》爲劉歆竄造者，始於方苞，而康氏力主其説。陳晉引日本織田萬云：“各國法律，最初皆惟有刑法，其後乃逐漸分析，行政法典，成立尤晚。惟中國早有之，《周禮》是也。《周禮》固未必周公所制，然亦必有此理想者所成。則中國當戰國時，已有編纂行政法典之思想。”陳氏並指出：“戰國時能有此思想，有此著作，織氏以爲大可貴之物，奈何吾國人於古之典籍，稍有可疑，即妄加詆諆，不可謂非學人之一大蔽矣！”又謂《中庸》爲孔門最高之哲學，馬融注《禮記》，即用《爾雅》解説之。《周禮》制度詳密，叙述極有統系，故杜子春、鄭衆、鄭興皆治《周禮》，詮釋經義，皆採諸《爾雅》。

論《爾雅》與《方言》之關係，陳晉謂郭璞注《爾雅》，又注《方言》，正以二書關係深切。又引《新方言》第一篇云：“《爾雅·釋言》‘孔，甚也’，《釋器》‘肉倍好謂之璧’，郭璞云：‘好，孔。’是借好爲孔也，今人謂甚曰好，如

甚大曰好大，甚快曰好快，與古言孔正同。”

論《爾雅》與《説文》之關係，陳晉謂段玉裁稱《説文》爲形書，《爾雅》以訓詁爲主，不言形聲，體例各别。《説文》解字之本義，亦多見於《爾雅》，至轉注假借，則《爾雅》獨詳。然欲討索假借，而不據《説文》，則不知本義之所出，不知音韻之所從生。是《爾雅》《説文》相表裏。

論《爾雅》與歷史諸子及小説之關係，陳晉以爲郭璞《序》稱“錯綜樊孫，博關群言”，邢疏：“群言，謂子史及小説。”《山海經》，小説家書，郭注《爾雅》，亦注《山海經》，郝疏《爾雅》，亦疏《山海經》，正以上書相關，非他書所可及。

第十章論《爾雅》用音韻例，陳晉謂一以聲韻爲文，二以聲韻爲訓。以聲韻爲文者：《釋言》“樴大者謂之栱；長者謂之閣。”栱、閣雙聲字，亦韻也。引錢大昕云：“雙聲亦可爲韻。”以聲韻爲訓者有兩類：（一）所訓之字，與其訓有雙聲疊韻關係者，如《釋詁》：“丁，當也”；《釋草》：“莪，蘿。”（二）所訓之字自二字至數十字之多，此多數字中各有聲韻關係。如《釋詁》：“初、哉、基、肇……，始也。”據段氏《諧聲表》始爲一部，哉、胎亦一部；始、首同爲審母，爲雙聲。

第十三章論用音韻以治《爾雅》，陳晉引阮元云：“以聲音文字，爲注《爾雅》之本，則《爾雅》明矣。”又引劉師培云：“古代形容之詞，雖多重語，然單舉其文，亦與重言無異，《釋訓》：‘明明，察也。’單舉明字，亦爲察也，知所謂重語，僅發音時延長之語耳。知言之爲一字，長言爲重語。”又《音論》引宋沈括云：“古人已有二聲合爲一字者，如不可爲叵，何不爲盍。”在《爾雅》中，如蒺藜爲茨，不律爲筆，要之，或以一字而易爲二字，或二字易爲一字，鄭樵所謂“慢聲爲二，急聲爲一也。”

第十四章論述用科學方法以治《爾雅》，陳晉謂可分五步：第一步是觀察，凡研究經史，其本身之真僞，首須鑒别，即段玉裁説“定底本之是非”。他人視爲尋常者，我必注意觀察。必須以多數的觀察爲憑。第二步是比較討論。即客觀臚列諸家訓詁資料，比較討論其同異，是提出假定説的基礎工作。第三步即設假定説。前之討論，得一義理，姑作假定説，以指導下一步的深入研究，

王引之治經義有此過程。第四步證實。假設既定，進而搜求證據以證明。孤證不足憑，古義最有力。古證不論相同或相異，排列衆説，分類析條，引以相校，終必求相同之義。胡適謂王引之《經傳釋詞》，全用歸納方法。第五步綜合判斷。通過匯集例證，凡同類之例，無不一一符合，至此則爲不易之論。於是旁及其他而可下决斷。先有前之臆説爲因，後得今日之定理爲果。此即今日科學家所謂因果定律。考察不類武斷，亦忌墨守。

第十七章論本書大旨，陳晉謂篇第概依舊貫；文字更正多依據邵、郝二書；考證主要依據《説文》，以郝氏及王氏父子之説爲依歸。《釋天》有最近天文學家之學説經驗者必援引參稽，草木兩篇依植物學中有隱花、顯花二類分目，蟲魚鳥獸畜五篇按現代學科分類，如脊椎動物、海綿動物等，釋其科屬以及形狀、組織、生理。《釋親》一篇，於今日各省方言，所用俗稱，亦兼及之，以求適於社會實用。

陳晉《爾雅學》初爲講義，分爲上下兩册。後收入《山西大學教育學院叢書》，於 1935 年刊行。

今人何九盈的《中國古代語言學史》，在第二節“先秦時代的名物釋義”中，論述了有關《爾雅》的幾個問題，並由此證明《爾雅》當成書於戰國末年，編纂者是齊魯儒生。其論點摘録如下：

第一、《爾雅》的歷史淵源。宋以來不相信《爾雅》成於先秦的人，有一個重要原因是對先秦時代的名物訓詁學的發展認識不足。在毛公之前，先秦時代傳注就已産生，如《國語·周語》中引《周頌·昊天有成命》：“夙夜基命宥密，於緝熙亶厥心，肆其靖之。”傳注：“夙夜：恭也。基：始也。命：信也。宥：寬也。密：寧也。緝：明也。熙：廣也。亶：厚也。肆：固也。靖：龢也。”引《禮記·樂記》：“肅肅和鳴，先祖是聽。”傳注：“肅肅，敬也。”又，《吕氏春秋·不屈》引《詩》：“愷悌君子，民之父母。”傳注：“愷者，大也。悌者，長也。”這些材料與《爾雅》有的相同，有的不同，證明先秦時代解經有不同的學派，《爾雅》並不是將各派解經的資料都收集起來了。《爾雅》與《毛傳》相比，也有不同，如《小雅·巧言》：“蛇蛇碩言”，《釋訓》：“蛇蛇，美也。”《毛傳》：“蛇蛇，淺意。”過去長期争論二者誰抄誰，實際上它們來源有

同有異，不存在抄襲問題。

認爲成書於漢人者，甚至認爲《爾雅》抄《史記》，其説更不可信。《史記·五帝本紀》翻譯《尚書·堯典》的文字，無疑是從《爾雅》中抄來的。《漢書·藝文志》："古文《尚書》者，出孔子壁中……古文讀應《爾雅》，故解古今語而可知也。"司馬遷據《爾雅》"用訓詁代正字"而已。可見，《爾雅》不是淵源於漢初經師的詁訓，而是春秋戰國時期名物釋義的匯編。

西晉太康間有人從魏王墓中發掘出《名》書三篇，據説此書類似《爾雅》(見《晉書·束晳傳》)，證明《爾雅》之類的名書，在戰國時不僅可以産生，而且不止一兩種。魏王把《名》書作隨葬品，説明《爾雅》之類的書在當時很有地位。

第二、《爾雅》的名義。劉熙《釋名》謂"爾，昵也；昵，近也。雅，義也；義，正也。五方之言不同，皆以近正爲主也。"在劉熙之前，王充、鄭玄祇講到《爾雅》釋經，劉熙提出《爾雅》是釋方言的。把這兩種意見綜合起來，纔可以對《爾雅》作出全面評價。但何時的"五方之言"，何時的"正"呢？從劉熙將"《爾雅》"條目安排在《國語》之後，《論語》之前來判斷（見《釋典藝》)，也無疑是指先秦時代。

第三、《爾雅》的内容。《爾雅》不是一個時代的産物，關於其産生的時代背景，日本學者内藤虎次郎曾根據《釋地·九府》"中有岱嶽（泰山)"一語，推斷編者"是以岱嶽之附近，爲全國中央的思想"。又認爲《釋地·田極》"距齊州（即中州）以南"，與《釋言》"齊，中也"（齊，通"臍"，肚臍）之思想大體一致，推斷"大約是戰國文化中心之齊稷下多數學者所集之時代思想"(江俠庵編譯《先秦經籍考》中册 171 頁)。

又，《釋地·十藪》與《周禮》《吕覽》都不同，後二書祇有"九藪"。《吕覽》没有"大野"，《周禮》有"大野"，排第五，《爾雅》將"魯有大野"列首位，不是偶然的。此外，後二書九藪中無"焦獲"，《爾雅》將"周有焦獲"列最後。是否反映了齊魯儒生的尊周思想呢？另外，釋"九州"的稱謂没有"梁州"，梁州是秦通巴、蜀之後纔有的稱謂，除《禹貢》之外，《周禮》、《吕覽》都無梁州，這説明《爾雅》成書在秦通巴蜀之前。《爾雅》的九州中有"齊曰

營州”，而《周禮》、《禹貢》、《吕覽》都作青州。劉熙《釋名·釋州國》，在漢代十三州之後，又謂“古有營州”。營州是漢以前的古制，祇見於《爾雅》，其他先秦古籍都無記載。這也説明《爾雅》跟齊魯儒生不無關係。

《釋天·星名》一章，暗含着四象、十二次、二十八宿的體系（都不全），可是並未出現“二十八宿”這樣的稱謂。二十八宿始見於《吕氏春秋·有始》、《淮南子·天文訓》，這是秦漢時的天文術語。《周禮》有“二十八星”的總稱，這是戰國時的用語，《爾雅》正與此合。若秦漢人來編《爾雅》，是不可能棄二十八宿之名的。司馬遷稱二十八舍（意同宿）。另外，十二次的名稱，僅見於《左傳》、《國語》，直到劉歆以前的典籍均無十二次之名。而《爾雅》星名中有之，亦可證明《爾雅》是戰國時代的産物。

有人認爲二十八星是漢人隨意加進去的，或認爲出現於二十八宿形成之前。總之，都没有注意到，星名雖不全，而次序的排列却暗含着完整的體系。1978 年隨縣曾侯乙墓發現了二十八宿青龍白虎圖像（是目前我國既知最早記載二十八宿名稱的文字資料），其排列次序與《爾雅》完全一樣。

問題還在於，爲甚麽有的星名《爾雅》不録呢？再把這些不録之星與戰國時候的星宿分野聯繫起來考察，原來凡屬於秦楚兩國分野的星名，《爾雅》就不録，不唯星名不録，就十二次而言，《爾雅》出現了九個次的名稱，而屬於秦、楚兩國的次名照樣不録。不録秦、楚分野的星名，當是出於政治原因，戰國末年的齊魯儒生對西方的虎狼之秦和南方的蠻夷之楚，深懷敵意，他們在“星名”中把這兩國的分野一筆抹掉，表現了文化抗敵的思想。

第四、《爾雅》的結構體例。《爾雅》結構完整，體例劃一，不像是“遞相增益”而成。“遞相增益”之説源於張揖，對此應取分析態度。即首先要把材料的來源和編定成書的年代分開來看待；其次要把《爾雅》編定時基本面貌和後人“增益”的面貌弄清楚，“增益”的比例究竟佔多少，是否影響了此書編定時的基本面貌。《爾雅》材料的時代肯定不同，有的材料相當古老，如《釋魚》“魚枕謂之丁，魚腸謂之乙，魚尾謂之丙”；“左倪不類，右倪不若”，當是殷商和西周早期的材料。這些材料一代代傳下來。《爾雅》一經編定，基本面貌不會有太大的變化。不可能像梁啓超所説：“東漢時代今《爾雅》尚未通行，

尚未獨立……篇幅一定没有今本那麽多。今本之多，由於劉歆。”梁氏的老師是康有爲，是今文學家，反對劉歆，把一些先秦古籍説成是劉歆僞造的，其言不可信。

篇與篇之間的安排也不是雜亂無章，就每一篇的内部考察，名詞條出現的先後，詞條與詞條之間的關係，雖説不上是精心設計，但佈局大體上是統一的。如《釋詁》首條爲“初”，末條之尾爲“終”字。“終也”之後還有一個條目“崩、薨……死也”，可能是後人加進去的，即所謂“增益”。《釋山》篇終出現“五嶽”，是漢初傳《爾雅》者加進去的。總之，“增益”的成分很少。

既確定了年代，可論定它的性質。有人説《爾雅》是字典，有説是訓詁資料匯編，有説是類書，有説是百科全書。都有一定的道理，又都有些片面。《爾雅》應是一本爲兩個目的服務的教科書。“正名命物”是《爾雅》的第一個目的。正名内容有二：一是辨名物。《周禮·地官·大司徒》説大司徒的職責之一就是要辨九州之山、林、川、澤、丘、陵、墳、衍、原、隰之名物。《天官·庖人》“掌共六畜、六獸、六禽，辨其名物”。二是釋方言。《方言》卷一共計32個條目，其中有17條與《爾雅》相同或基本相同，佔一半多。證明《爾雅》很關心當時的方言，從政治上看是爲了加强與諸侯國之間的聯繫。第二個目的就是解經。過去學者祇看到這一點，有一定的片面性。

以上是何九盈先生論述的摘要。本人以前未曾讀何九盈先生的書，所作《論爾雅産生的時代背景》（見臺北《孔孟月刊》35卷第5期）一文中有一觀點，認爲在上古時代，一部文籍的産生，應有兩個最基本的條件，一是語言文化條件，二是文化傳播的需要。從殷商卜辭中的詞句來看，漢語的書面語在商代就已經有相當的基礎，從語言文化條件上看，謂《爾雅》的基礎或有些材料來自周公時期，也不是没有可能的。而夏、商之時即有學校，《孟子·滕文公上》就説：“設爲庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。”揚雄《博士箴》亦説：“洋洋三代，典禮是修，畫爲辟雍，國有學校，侯有泮宫，各有攸教，德用不陵。”孟子謂那時的學校“所以明人倫”，實際上，語言文字教習之業亦必在其中。否則，如何能讀聖賢之書，如何傳播文化，做到“典禮是修”呢？早期的

語言文字大多簡略，一字一詞，春秋戰國時雙音詞始大量增加，這時讀先王典籍，已很困難，故春秋戰國時的文籍中有不少訓詁文字。如《左傳·宣公十二年》説："夫文，止戈爲武。"《宣公十五年》："故文，反正爲乏。"《昭公元年》："於文，皿蟲爲蠱。"從音立訓的例子也不少，如《易·説卦》："乾，健也"；"坤，順也"；"坎，陷也"；"離，麗也"；《序卦》："泰者，通也。"用同義詞解釋的，如《雜卦》："恒，久也"；"節，止也。"還有説明事類的，如《孟子·梁惠王下》："老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡。"《周禮·保氏》亦提到"六書"。春秋戰國時訓詁學已如此發達，必定有一些小學書産生，祇是保存不易，能傳下來的甚少而已，即使是六經，也多是博士靠背誦口授相傳。班固説："六藝大備於周。"春秋戰國儒生習六藝，師事孔門，儒學興起。世間没有無源之水，無本之木，學術亦有淵源，孔子去周公五百年，讀先王典籍，治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經（見《莊子·天運》），必有文字訓詁可依。應劭《風俗通序》謂"周秦常以歲八月遣輶軒之使求異代方言"。揚雄也説自己作《方言》，有一部分材料是來自周秦石室之遺。這一切都説明周王朝是非常重視語言文字工作的。《爾雅》中有些文字相當古老，應是來之古遠。孔子辦教育，弟子習孔學，雖有口授，亦必有記録，那麽字詞訓詁匯而成編，以資治學，也是很自然的事情。孔子説："多識於草木鳥獸蟲魚。"《爾雅》中解釋草木鳥獸蟲魚的内容，佔了全書三分之一的篇幅，其宗旨顯然是爲了《詩》教。據此，則《爾雅》之作，應與儒學傳播有密切關係。《爾雅》中有很多方言，雅是與方俗相對而言的，《爾雅》成書之時，諸侯别國相與往來必定很多，而作者當在齊魯，遂以古正自居。可見《爾雅》應産生於周代，即六藝大備，儒學廣爲傳佈，諸侯别國相與往來，政治走向大一統之時。其取材則未必是一時一地。這些看法與何九盈先生所論亦有相通之處。

《爾雅》研究專著尚有：（1）魏紫銘《爾雅學》，内容分"源流考釋"、"内容研究"、"校勘小記"三個方面，載《北强月刊》第2卷第1期（1935年）；（2）宋育仁《爾雅今釋》，卷一講《爾雅》爲古小學教科書，有《問琴閣叢書》本；（3）周世樟《爾雅分類政要》十卷；（4）唐文治《爾雅提綱》，載《十三經提綱》中；（5）蔣伯潜《爾雅解題》、《爾雅述要》，載《十三經概論》中，

有 1944 年世界書局本，1983 年上海古籍出版社重印本；（6）孫文昱《小學初告》，訓詁部分論及《爾雅》的成書和諸家注釋存佚問題，有 1926 年孫氏家塾刊本；（7）近年來顧廷龍和王世偉合著《爾雅導讀》，通論《爾雅》，明晰通俗，收入《中華文化要籍導讀叢書》，由巴蜀書社出版；（8）胡錦賢《爾雅導讀》，收入湖北大學國家文科基地教材《中國古代語言文學名著導讀》中，1997 年由華中理工大學出版社出版。

關於《爾雅》的單篇論文，則有：（1）曹元忠《爾雅有序篇説》，載《華國月刊》第 1 卷 10 號（1924 年）；（2）王國維《書爾雅郭注後》、《覆五代刊本爾雅跋》、《宋刊本爾雅疏跋》，載《觀堂集林》；（3）夏清貽《與唐立庵論〈爾雅郭注佚存補訂〉書》，載《國立北平圖書館刊》第 8 卷 1 號（1934 年）；（4）孫次舟《爾雅篇數考》，載北平《華北日報圖書週刊》第 63 期（1936 年 1 月 13 日）；（5）吕思勉《論爾雅誰作》、《釋爾雅》，載《群雅月刊》（1940 年 4 月）；（6）馬瀛《訓詁學中爾雅之地位》，載《北平晨報國故週刊》第 62 期（1940 年 12 月 17 日）；（7）甘鵬雲《爾雅學源流》，載《經學源流考》中，又有《論爾雅》，載《北平晨報國故週刊》第 62 期（1940.12.17）；（8）殷孟倫《從爾雅看古漢語詞匯研究——批判繼承中國語言學優良傳統的一個實例》、《爾雅郭氏纂疏舉例》，載《子雲鄉人類稿》（齊魯書社）；（9）周祖謨《爾雅之作者及其成書之年代》、《爾雅郭璞注古本跋》、《郭璞爾雅注與爾雅音義》、《書鄭樵爾雅注後》，載《問學集》下册；（10）張永言《論郝懿行的〈爾雅義疏〉》，載《中國語言》1962 年第 11 期；（11）趙振鐸《郭璞爾雅注簡論》，載《語文研究》1985 年第 1 期；（12）林明波《清代雅學考》，載《慶祝高郵高仲華先生六稚誕辰論文集（上）》（1968 年）；（12）胡錦賢《論宋代的爾雅學成就》，載《湖北大學學報》1998 年第 5 期，又有《論爾雅篇目編次的名義》，載臺北《孔孟月刊》第 35 卷第 6 期；（13）管錫華《爾雅非同義詞典論》，載《湖南教育學院學報》1986 年 1 期，又有《論爾雅的實用性》，載《安徽教育學報》1993 年 2 期。

三、注釋校證類

清人訓詁，講求精核，治一事往往博採群書，鉅細畢究，不拘一家或數家之言，形成了研究歷史語言和治經學的通核派，影響深遠。其風暢自戴震，戴氏後學焦循《辨學》曰："通核者，主以全經，貫以百氏，協其文辭，揆以道理。人之所蔽，獨得其間，可以别是非，化拘滯。"清末王闓運承其遺風，作有《爾雅集解》十九卷。《爾雅集解》博綜漢至清代諸家説解，旁證先秦以來的重要典籍，而與邵氏《正義》、郝氏《義疏》相參證，故名之"集解"。

王氏《集解》不僅搜羅豐富，亦有自己的見解。他提出"釋故"者爲釋周以前相傳之古字；謂直言曰"言"，三代方言各異，《詩》、《書》、《禮》所釋者爲當時通語；謂"訓"者爲義訓，不詁字義，但傳經意；謂鳥獸草木易識其名，難識方土殊稱，古今異語，擇其通雅，不外形義相成；又謂凡言"謂之"者，一物異名，言"爲"者，一名異物。在釋義方面，如《釋詁》"遹、遵、率……，自也"一條，王氏謂本其所由爲自，自即鼻也，知氣所來。這與舊謂人生從鼻始之説不同。王氏《集解》常有觀點，發明古義多有證據。該書有光緒二十九年（1903）東洲講舍刻本、1923 年《王湘綺全書》本。

又有新城王樹枏《爾雅説詩》二十二卷，則是直接受戴學的影響而作的。戴震《爾雅文字考序》曾説："古故訓之書，其傳者莫先於《爾雅》，六藝之賴是以明也，所以通古今之異言，然後能諷誦乎章句，以求適於至道。儒者治經，宜自《爾雅》始。"又説："援《爾雅》以釋《詩》、《書》，據《詩》、《書》以證《爾雅》，由是旁及先秦已上，凡古籍之存者，綜覈條貫，而又本之六書、音聲，確然於故訓之原，庶幾可與於是學，余未之能也。偶有所記，懼過而旋忘，録之成袟，爲題曰若干卷《爾雅文字考》，亦聊以自課而已。若考訂得失，折衷前古，於《爾雅》萬七百九十一言，合之群經傳記，靡所扞格，姑俟諸異日。"《爾雅》與《詩》、《書》相涉甚多，孔子曰："多識於鳥獸草木之名以學《詩》也。"這些體現了使《爾雅》與《詩》《書》相證明的必要性。古人又論《詩》爲六經之首（見白居易《與元九書》）。故戴震、王樹枏均以治《詩》爲

要緊事。戴氏早逝，宏願未成，王樹枏繼其遺志，試圖完成這項事業。王氏此書即以《爾雅》説《詩》，同時合之群經傳記，旁證以《説文》等，折衷前古，考訂得失，既説《詩》之經義，亦説《爾雅》之本訓，兼論《詩》、《爾雅》中的通、假、近、同等關係，基本上是按照戴氏的思路進行研究的。

王氏以《爾雅》説《詩》，時對傳、箋有所駁正。如《釋詁上》："尸、職，主也。"王氏曰："尸、主常語也。《説文》作屍，云'屍終主'。通作尸。尸有二義，一爲象神之尸，一爲主事之尸。《大雅·既醉》'鳧鷖公尸，來燕來寧。'《小雅·楚茨》'皇尸載起'，《小雅·信南山》'卑我尸賓'，《楚茨》'鐘鼓送尸'，箋云：'尸，節神者也。'此象神之尸也。《召南·采蘋》'誰其尸之'，傳云：'尸，主也。'《小雅·祈父》有'母之尸饔'，傳云：'尸，陳也。'非也！尸，主也，謂使母主饔飧之事也。此主事之尸也。"

王氏的《説詩》，條理詞義清晰。如《釋言》："觀、指，示也。"王氏先解釋"示"，曰："示有二義：一爲指示之示，《説文》云：'示，天垂象見吉凶所以示人。'《詩·小雅·鹿鳴》'示我周行'是也；一爲瞻視之示，《鹿鳴》'視民不恌'，箋云：'視，古示字'是也。"然後再條理被釋詞"觀、指"及其在《詩》中的意義，並搜集相關的《詩》例於各個義項之下。王氏還注意引用一些金文的材料和戴震的説法，如《説詩》："《釋訓》云：'丕丕，大也。'《釋文》云：'丕，字又作平。'戴氏震云：'丕，通作不，凡《詩》中不顯、不承、不時、不寧、不康，皆當讀爲丕，《詩》之"不顯"、"不承"，即《書》之"丕顯"、"丕承"也。'案戴説是也。《鐘鼎文》丕字多作不，不爲丕之古文省。《大雅·文王》：'有周不顯，帝命不時'，傳云：'不顯，顯也；不時，時也。'《生民》：'上帝不寧不康'，《禋祀》傳云：'不寧，寧也；不康，康也。'《韓奕》：'不顯其光'，箋云：'不顯，顯也'……不字並是丕字之義。"

王氏雖然是實踐戴氏的治經之學，然此書與戴氏的《毛鄭詩考正》和《杲溪詩經補注》相比，並不能像戴氏那樣解説經義，議論前儒之得失，多停留在詞義之中，考據少有新意。不過王氏《説詩》也有兩點值得重視：一是此書以《爾雅》與《詩》相互證明，實踐了戴震的構想，這本身就具有價值；二是此書每釋一詞，則匯集了《詩》中相關文字，並佐證傳、注、箋和先秦兩漢古

籍，搜羅甚富，對於研治《詩》、《爾雅》，有很大的幫助。其書問世後，頗受學者重視，殷孟倫的《爾雅郭氏纂疏舉例》中即多有徵引。

王氏《爾雅説詩》曾發表於《實學》雜志（1926 年），又有 1935 年惲公孚、劉千里刊本。

在《爾雅》研究中，清人做了不少正《郭》補《郭》的工作。朱學聃在前人基礎上著《爾雅諍郭》二卷，以補《郭注》之缺失。朱氏字仲英，浙江海寧人，爲俞樾門生。朱氏以爲《郭注》矜慎，凡義隱奥者多從闕；《邢疏》簡略，於《郭注》少有發揮；邵氏《正義》、郝氏《義疏》雖努力補《邢疏》之闕，而於《郭注》尚少規正；翟灝《爾雅補郭》、戴瑩《爾雅郭注補正》、潘衍桐《爾雅正郭》，則皆捨《邢疏》而直匡郭謬，於是根據阮元所云郭璞注《雅》宜補者固多，宜糾者亦復不少的意見，罔羅群言，詳加參訂，對《郭注》進行補闕糾謬。原擬書名爲《補郭補》，時人稱其書“不但爲景純之諍友，實亦郭氏之功臣也”，遂定名《諍郭》。成書之時，朱氏已七十六歲。

《諍郭》往往綜合邵、郝諸家之説，或取其長者，並增補一些佐證，以説《郭注》之闕失。如《釋詁上》：“黄髮，壽也。”郭注：“黄髮，髮落更生黄者。”諍曰：“《注》説本於孫炎。按《詩正義》引舍人曰：‘黄髮，老人髮白復黄也。’郝氏云：‘秀眉宣髮未蒙更生而華顛皓首，蕓然變黄，誠有如舍人所云者。’《論衡·無形篇》亦云：‘老則髮白，白久則黄。’是舍人説實勝於孫炎注。”這裡朱氏增補了《論衡》的説解，佐證極有力。有時《諍郭》也自爲發明，以正《郭注》。如《釋言》：“矜，苦也。”郭注：“可矜憐者亦辛苦。”諍曰：“意以辛苦者爲可矜憐，不得謂矜憐即辛苦，殆失其訓。郝氏以味苦近辛傅會之，更涉於鑿。王氏引《莊子》‘愁其五藏，矜其血氣’，以爲矜其血氣，猶《孟子》苦其心志，但於比附得之。矜究何以訓苦乎？按《禮記·王制》‘老而無妻曰矜’，《詩》‘何人不矜’，《後漢·和帝紀》注：‘矜，病也。’《廣雅·釋詁》：‘病，苦也。’矜故有苦義，似較有據。”《諍郭》有 1936 年鉛印本行世。

又有繆楷著《爾雅稗疏》四卷。繆氏字獻仙，江蘇江陰人。光緒二十三年（1897）拔貢，粹於經學。《稗疏》考釋《爾雅》中的詞義，主旨在闡發《郭注》，糾正前人疏解之誤。其考釋共二百餘條，主要涉及郝氏《義疏》、俞樾

《平議》、王引之《述聞》、阮元《校勘記》、洪頤煊《讀書叢録》、翟灝《補郭》、臧庸《爾雅漢注》、錢坫《爾雅古義》、邵氏《正義》、錢大昕《十駕齋養新録》、《爾雅答問》、徐孚吉《爾雅詁》、錢琳《經義雜記》、毛奇齡《經問》、《續詩鳥傳名》、邢昺《爾雅疏》、陸佃《爾雅新義》、陸德明《釋文》等。如繆氏在《釋詁》"省，善也"條下曰："郭云未詳。其義郝懿行《爾雅義疏》云：'省者，察之善也，明察審視，故又訓善。'楷案：省之訓善與鮮同意，鮮者少也，省亦少也，《荀子·仲尼篇》'省求多功'楊倞注：'省，少也。少者，小也。'韋昭《晉語注》、《釋名》並云'少，小也'。小有好義，《易·中孚》釋文引孟喜《注》云：'好，小也。'字訓少猶訓小，故鮮與省皆有善義矣。"繆氏謂《爾雅》此處的"善也"與鮮同意，"鮮者少也，省亦少也"，故省得訓善。這與于鬯謂"鮮當依《爾雅》訓爲善"，凡從羊之字皆有"善"義正相合。善之訓鮮，與省之義近，這比郝氏的訓釋合理。

繆氏尚能不拘前人"疏不破注"的陳規，而正《郭注》之誤。如《釋樂》"小者謂之料"條下曰："郭云'料者聲清而不亂。'楷案：料自有小義，潘岳《射雉賦》'衷料戾以徹鑒'，徐爰注：料戾，小而徹也'是也。"繆氏廣徵唐以前古籍和古注，並運用聲音訓詁之學，以及《方言》、《説文》證《爾雅》，所論有據，説理簡明。《江陰縣續志·人物·儒林》謂其書材料收至宣統三年(1911)。有《南菁書院札記》本。

本世紀初，一部分學者運用新的科學知識來解釋古代典籍的語言，辨物力求徵實。尹桐陽《爾雅義證》三卷，即具有這種特點。尹氏爲清末常寧人。是書以經史典籍、六書和現代科學知識治《爾雅》，兼用現代方言俗語相證明。如《釋器》："康謂之蠹。"郭注："米皮。"尹氏曰："康，穀也。穀僅有皮而無實，今葉殼也，其形中空。蠹，腹中蟲也。《周易·蠱卦》取山下有風之象。昔云空谷生風，今云風爲空氣之流動，是蠱有空義。"今吾家鄉亦有"葉殼"之名，是其用方言俗語解説之證。把古時以爲神主宰的風，釋爲"空氣之流動"，是以科學知識釋詞之證。又《釋鳥》"密肌繫英"，郭注以《釋蟲》亦有此名，謂"疑誤重"，《玉篇》謂"鳥名"，郝氏《義疏》謂"今所未聞"。尹氏釋曰："今採食花密鳥也。密，蜜同聲字。英，華也，即花也。植物學中謂花有鳥名，

即此。今苛裹佈裹鳥産於米（美）洲熱帶地方，鳥類之極小者，大不及人拇指，羽毛極美，緑色，而時放金光，飛時翼動頗速，如蜂翅之生響，即密肌類也。”又釋“燕乳”，謂“日本稱爲益鳥，設保護之條，禁人獵取，以其能驅除害蟲也”。這有介紹外國進步風範的意義。

其書對《爾雅》各篇，以現代科學分類法分部。如將《釋詁》、《釋言》、《釋訓》三篇總題爲“文學之部”。尹氏以文字實爲經之先河，攻文學者不可不肄習，故題爲文學之部。又以《釋器》爲“理化之部”，説：“理化者所以明器之道，而促工藝之日新……《爾雅·釋器》備述遺物，古之工巧所由見，即古之理化所由顯也，故題曰理化之部。”又以《釋草》之後七篇爲“博物之部”，説：“博物之學，古先聖哲固斤斤焉而致意耳。《爾雅》草木蟲魚鳥獸畜之釋，搜羅既富……儒者而欲智賾萬殊，識洞群性，即兹而潜心考索，自能周察毫芒，别白若否，洽聞强記，以利民用，其爲益豈淺尠與！”似這樣按現代學科分類、題名，在《爾雅》研究中堪稱首例。其中有些新的見識，也非常儒所可比擬。

尹氏對篇名的解釋，如《釋器》下説：“禮器名物備於《禮經》，釋之者所以辨其同異，非泛説也”；《釋草》下説：“命名必有取義，鳥獸草木厥類夥矣，古昔因物命名均非無意，此經所釋，專釋通行之名耳。古今異稱，方俗殊語，則多俗而非雅，不足釋也。先釋草者，以草多貴重之品，故《本草》記三品百物，而名唯標‘本草’焉。”這都説明，尹氏《爾雅義證》是一部力圖運用新思維和科學知識疏解《爾雅》的著作。該書有 1914 年衡陽學社石印本行世。

劉師培的《爾雅蟲名今釋》亦是這類著述中的知名之作。劉氏認爲近儒之書注重徵實，如錢坫作《爾雅釋地四篇注》，一丘一水必求其所在，以今地證古地，以今音證古音；物名亦然，以今物證古物。又如王念孫作《廣雅疏證》，郝氏作《義疏》，桂馥疏證《説文》，皆能以今證古，並力求得之目驗；陸佃、羅願考證名物得名之由，解釋相關詞語的名義，皆能證以鄉曲之稱，其學亦近於徵實。所以他仿錢坫《釋地以下四篇注》之例，擬作《爾雅物名今釋》，先成《蟲名今釋》一篇，以爲博物學之一助。劉氏論《釋蟲》一篇，命名之義約有十二例：

蟋蟀、蜤螬、蜫蝑，此以自鳴之聲呼之者；

蛄蜫、蜉蝣、蛈蜴，諸慮、蚢蝮、蛸蠂、虰蛵、蠶蠹、蠐螬、果蠃，此以形狀得名者；

寒蟬之屬，此以所生之時名之者；

蟧桑、守瓜、負版，此以所具之能名之者；

草螽、土螽、土蠭、木蠭、桑蟲，此以所生之地別之者；

蜻蜻、蠪輿、文白魚，此以顏色別之者；

毛蠹、長踦，此以形體別之者；

王蚨、茅蜩、馬蜩、大蟻、蠖蠓，此以種類大小別之者；

蜚羅、强蚚，以音近名者；

莫貿即蛑，以切語名者；

蟧桑即蠰，以合音名者；

渠略即蛄蛦，以相似之物而同名者。

劉氏説："以上諸例豈惟蟲類惟然哉？凡萬物名字歧異皆爲以諸類求之，故今作《爾雅蟲名今釋》。先溯其得名之源，繼以今名釋古名，證明古物即今某物，得之目驗者半，本於故籍者亦半，其所不知則缺如也。"（《序例》）這段文字叙述了釋名體例，同時也表明了本書的宗旨，既釋得名之源，亦溝通古今，或搜討於故籍，或徵之目驗。就蟲名而言，劉氏的探討和歸納，較之前人可稱詳備。該書有 1934 年刊《劉申叔遺書》本，又曾刊於《國粹學報》第二十九至第五十三期。

在校證古籍方面，清末于鬯的《香草校書》做出了不小的成績。其中有關《爾雅》的文字有兩卷。于氏校《爾雅》，共得 61 條，皆旁徵博引，極盡聲音訓詁之能事。所謂"校"者，即考訂校釋之意，曾謂自高郵《述聞》後有德清《平議》，德清《平議》後有此《校書》。並説："景揖前輩，嚮往無極。"可見其《校書》之學，源出王引之、俞樾二家。

于氏校經書，於旁徵博採中尋其義例而後推斷，不受注疏拘限。例如謂《釋詁》篇中多以兩字爲一類，"初哉"之類是也。又如謂"鮮"當依《爾雅》訓爲"善"，詳徵凡是從羊之字皆有"善"義。而《釋水》"水注川曰谿，注谿

曰谷，注谷曰溝，注溝曰澮，注澮曰瀆”一條，于氏曰：“此釋水注川之異名也。省注谿以下四‘注’字讀之，則文義自明，云水注川曰谿，谿曰谷，谷曰溝，溝曰澮，澮曰瀆。猶之《釋宫》云植謂之傳，傳謂之突。《爾雅》之常例也，乃不省四注字立文，遂致後人誤解。《郭注》謂轉相灌注，《邢疏》又爲注谷曰溝以下與上不類之説，郝懿行……仍郭氏轉相灌注之説，皆不曉《爾雅》之文法也。”此類據文法推理的研究法，可能受到王引之、俞樾等前人釋例的影響，較之前人多以詞證詞，研究更加深入細致。

于氏嚴守校書家法，不隨便易字，雖明識其誤而祇曰“某當作某”，但對篇目名稱則毅然變易之，其原則是以所變易者安且合乎古。所校《爾雅》61條，旨在校證雅訓，而時據《爾雅》以正《説文》之誤。如《釋詁》“鮮，善也”條下，謂《爾雅》訓“鮮”爲“善”，不失鮮之本義，而《説文》訓“鮮”爲魚名却未允，郝懿行偏信《説文》亦未當。他指出，“《爾雅》固多假字，然其用字之本義者又正不少”，不可每據《説文》以唐突《爾雅》。

于氏還注意徵用前人的研究成果，而不抱偏見。陸佃《爾雅新義》一書，清儒皆鄙焉不視，于氏獨不然。如他在《釋器》“革中絶謂之辨。革中辨謂之鞶”條下曰：“王引之《述聞》謂辨之辨當爲辟字，洪頤煊《讀書叢録》謂辨當作辮，朱駿聲《説文通訓》又謂疑辨爲辮字，異議實多。且不明乎革字之當訓韋編，胥無當也，惟陸佃《爾雅新義》有疑革是韋編之説，可謂獨得義蘊。惜其解‘辨鞶’二字不能明瞭……《史記·孔子世家》云：‘讀《易》韋編三絶。’三絶者，一部《周易》三分編之，猶三篇三卷云爾，而非謂韋編三次斷也。後人誤解遂有至於韋編三絶之語。”可見于氏治學亦能實事求是。僅此61條，足稱清儒學脈之支流餘裔，而能有所發明者。

《香草校書》有清光緒二十九（1903）年刊本。又有中華書局1982年整理校點本。此外，于鬯還撰有《爾雅新誌》，載於《國學》雜誌1卷2號。

萬希槐撰《十三經證異》七十九卷，其中有《爾雅證異》五卷，可資校注研究之用。萬氏字蔚庭，湖北黄岡人。其書稿當成於同治年間，書首有曾國藩同治九年序。因部帙較大，刊佈非易，直至萬氏歿後數年，湖北督軍兼省長蕭耀南以此書爲唐陸德明《經典釋文》以來所無之作，乃付湖北官書局刊行，並

爲之序，時爲 1923 年。

萬氏此書仿許慎《五經考異》之例，將《十三經》經文之訛異者，匯集唐以前傳注疏、諸儒著述以及各名家之辯論，附於相關經文之下，加以己意折中。作者以古時漆書竹簡傳寫爲艱，師弟相承多由口授，往往同音異義，字多假借，又“六經”出於秦火之餘，傳者各以所聞相授，輾轉多歧，如《易》有施氏、孟氏、梁邱氏、京氏，各不相同。石經承傳已久，“時時彼此相是非不可得而絶”，紛錯乖亂，聖人之舊莫之是正。於是他决定仿乾嘉經師，旁搜百氏，取所徵引與諸經相參校，所謂“求往聖之遺文於千載下者”。

其書徵引豐富，如《公羊傳》有嚴、顔二家，蔡邕之石經爲嚴氏本，何休所注爲顔氏本。何注後有王愆期注，有高龍注，有孔衍集解。爲音者有李軌，有江惇，其引見於董仲舒《春秋繁露》、郭璞《爾雅注》、劉向《新序》、王充《論衡》、班固《白虎通》、許氏《説文》、兩《漢書注》、《文選注》者。這些書引《公羊傳》，字有增減有異同，其經文與《左傳》、《穀梁傳》尤多異字。《爾雅》古注見於傳注、《史記》、《漢書》、《文選》、《水經注》、《初學記》、《太平御覽》等所引者有九家，多有與郭璞注本異者。或字異而音義同，或字與音俱異而義同，或字同而音義俱異，或字與音義俱異，前人各守師説，後人莫衷一是。萬氏《證異》摭拾諸書，以昭同異，指明其字或是通轉，或是假借，或是正字，或俗體，或古文，或今文。必求漢魏名儒之説，綴以所聞。

《證異》每條先標經文爲提綱，次以漢魏諸儒著述及各經注疏、史傳諸子之漢唐注釋、唐世類書中所引相關的文字；又次以各家辯駁文字之異同者，綴以己意，使學者於一字之殊，旁推交通，訢合洽洽。所徵引經語，上自周秦，下迄唐代。這是因爲唐以前藏書家皆寫本，其中文字異同皆有師授，讐校精確。宋初盛行板刻，書雖易得，然刊誤難改，不可爲據，故徵引以唐爲斷限。《太平御覽》成書宋初，所用均唐以前材料，故在徵引之列。《證異》與陸德明《經典釋文》體例相近，而漢魏六朝古注多見於陸氏《釋文》，故《釋文》尤多引用。版本則多用石經和監本。

本世紀早期，敦煌石窟文獻被發現，還有一些古書版本從國外傳回，其中都有一些關於《爾雅》的文字，很是珍貴。周祖謨先生著《爾雅校箋》三卷，

注意利用了這些珍貴的古本資料。周先生以阮元等校勘《爾雅》雖精，而所見古本書不多，如原本《玉篇》、慧琳《一切經音義》等，尚未從日本傳回，敦煌書亦未出，於是據 1931 年故宫博物院所印《天禄琳琅叢書》、宋刻本《爾雅》郭注加點句讀，別取敦煌所出《爾雅》白文殘卷和《爾雅》郭注本殘卷，以及古字書、韻書中所引《爾雅》文字對校，並擇取清人研究成果，寫成《校箋》三卷，1984 年 12 月由江蘇教育出版社出版。

此類著作還有陳晉《爾雅學》（其書體例見前文）、汪柏年《爾雅補釋》三卷（有 1936 年蘇州排印本）、宋育仁《爾雅今釋》七卷（有《問琴閣叢書》本）、黄世榮《爾雅釋言集解後案》（載《文惠全書》，有 1915 年刊本）、奚世榦《爾雅校案》（載《國學》雜誌第 1 卷第 2、7 號）、齊樹楷《爾雅鈔》一篇（載《十三經鈔》，祇鈔前三篇，有 1928 年四存學校刊本）、李元音《爾雅》一卷（載《十三經西學通義》，有清光緒三十二年刻本）、徐朝華《爾雅今注》（1987 年由南開大學出版社出版）。

論文則有顧頡剛《讀爾雅釋地以下四篇》，載《史學年報》第 2 卷 1 期（1934 年）；楊樹達《〈爾雅〉"妃、合、會，對也"解》，載《積微居小學述林》，又著《〈爾雅〉"大瑟謂之灑"説》、《〈爾雅〉"鵹，天鳧"釋名》、《〈爾雅〉"窕，閒"説》、《〈爾雅〉"木自斃，柢"説》，載《積微居小學金石論叢》；陳邦福《爾雅逸文箋》，載《國粹學報》第 7 卷第 8 號（1911 年）；章星垣《釋爾雅釋蟲》，載《國學》第 1 卷第 2 號（1915 年）；章星垣《釋爾雅釋鳥》，載《國學》第 1 卷 3、4 號（1915 年）；徐天璋《爾雅釋丘》，載《國學叢刊》第 3 卷 1 期（1926 年）；徐孚吉《爾雅釋獸詁》，載《國學》第 1 卷 1 號（1915 年）；孫斌來《〈爾雅·釋魚〉"鱷、是鰕"解》，載《文史》第 29 輯。

總之，二十世紀注釋《爾雅》主要作出了兩項成績：一是按現代學科分類和運用新的科學知識解釋語言文字，如尹桐陽《爾雅義證》、劉師培《爾雅蟲名今釋》、陳晉《爾雅學》等；二是在詞義學上對舊注疏作了一些補訂工作，如朱氏《爾雅正郭》、繆楷《爾雅稗疏》、陳晉《爾雅學》、王闓運《集解》、王樹枏《説詩》等，辨析詞義有不少獨到見解。校證方面也有不小的成績。陸德明《經典釋文·條例》説："《爾雅》之作，本釋墳典，字讀須逐五經，而近代

學徒，好生異見，改音易字，皆采雜書，唯止信其所聞，不復考其本末。”萬希槐、于鬯證其異，校其誤，使讀者明了古今正俗通假舛訛等本末關係，周祖謨則用新出的古本文獻作校箋。按黄侃治《爾雅》宜先正字之説，萬、于、周等作極有意義。

這些成績是在繼承前人的學術成果和研究方法的基礎上，結合了新時代的科學知識和新的材料而産生的，應當説是來之不易。但也應看到，注釋校證《爾雅》，真正能從詞匯學、語義學的角度來從事研究的，還不是很多，尤其是對詞匯及其意義的源流演變的考察研究很不够。而結合詞匯的應用面貌和演變的研究，進行歷史文化考察，或應用《爾雅》的詞匯，去研究解決文化典籍和歷史研究中的一些問題，這方面的工作有待繼續加强。舊時的《爾雅》研究，祇是作爲經學的附庸，囿於人文科學，實際上《爾雅》是百科性的，但長期以來能從自然科學的角度來研究的甚少，即使有研究其名物者，亦祇是以博聞説《詩》而已。可見二十世紀的《爾雅》學研究，尚未完全擺脱舊的影響，希望在二十一世紀的《雅》學研究中能開拓新局面。

四、音訓類

清人建立起聲音訓詁之學，研究深入到語言的内核，創造了輝煌的成就，影響深遠。其中黄侃爲清學之殿軍，精於聲音訓詁之學，建立了黄氏古音學體系。關於這一點，其弟子殷孟倫在《黄侃先生在古漢語研究方面的貢獻》一文中有詳細論述。

黄侃著有《爾雅聲類表》，此表分爲三篇：一爲《釋詁》，二爲《釋言》，三爲《釋訓》以下諸篇。這是黄氏早年居武昌、北平時所著《聲韻學未刊稿》中的十三表之一，以四十一聲類標注出《爾雅》各詞條（釋詞和被釋詞）所屬的聲類。《釋詁》、《釋言》的詞目基本上都依次標注，《釋訓》以下各篇則祇標注了一部分。《聲韻學未刊稿》是黄氏聲韻學理論與實踐的結晶，是近代語言學史上的一部重要著作，也是研究黄氏聲音訓詁學術的重要資料。武漢大學出版社 1985 年出版了《未刊稿》，《爾雅聲類表》載於該書下册。

黄侃認爲研究《爾雅》的方法，首先在考正文字，其關鍵又在明聲音。他説："治《爾雅》之要，在以聲音證明訓詁之由來。蓋古人制字，義本於聲，即聲是義，聲音訓詁固同出一原也。夫文字孳生聲從其類，故今曰文字聲音訓詁，古曰字讀，讀即兼孕聲音訓詁之事，蓋聲音即訓詁也。"他以爲漢字聲音相訓者占十之有九以上，如《説文》解釋字義十之九取聲爲訓，知聲音爲訓詁之綱要，於是校《爾雅》、《説文》、《廣韻》三書，積校語至百餘萬言，並説："《爾雅》解釋群經之義，無此則不能明一切訓詁，《説文》解釋文字之原，無此則不能及一切文字之由來。"這百餘萬言音訓文字後由其侄黄焯"刺取其校語中之有關音訓者數百條"，成《爾雅音訓》三卷，1981 年由上海古籍出版社出版。黄焯《爾雅音訓序》説："先從父批校《爾雅》，係依郝懿行《爾雅義疏》而施以增改，全書增訂字數約數十萬言，謂郝疏於物名訓詁什之九不能説。其所立條例有六：一、同條牽屬（如初與哉聲近，其語自纔來亦自且來）；二、本字；三、義證；四、近義；五、通字；六、借字。所用校勘之本有二十五種，考訂所引用之書達三十四種，補輯古注之書列舉者亦達二十五種。"所謂音訓，即因聲求義。如《爾雅·釋言》："遇，偶。"音訓："遇偶同字。作'偶，遇'者，是以正釋叚。偶遇音通，《史記·殷本紀》'爲偶人'，索隱曰：'偶音寓'。《孟嘗君傳》'見木偶人'，索隱曰：'偶音遇'。又《天官書》'氣相遇者'，索隱曰：'遇音偶。'"黄侃的手稿現存武漢大學中文系資料室。

黄侃論《爾雅》音義相因相承之例説：如《釋詁》："辟，法也。"又云："皋也"。"皋"與"法"義相因，蓋緣有皋則治之以法也。又，"範，法也。"犯，《説文》云："侵也。"法禁謂之範，侵陵違逆則謂之犯，二義亦相因相承也。音義既相因相承，於是黄侃又專門論述了有關"聲轉義通"、"聲通同訓"、"聲近義同"等問題，多舉《爾雅》爲例。如曰："《釋詁》：'淫，大也。'淫之爲大，猶夸之爲大，而夸、淫又同訓。《方言》'夸，淫也。'《廣雅》'夸，大也。'又《方言》'遥，淫也。'是淫與遥聲轉義通。淫訓遥而爲大，猶嘏碩訓遠而爲大也。"又，"'堅、掔，固也。'堅、掔聲通同訓。堅與上文劼一聲之轉。掔又與鍇通。《方言》'鍇，堅也。《説文》九江謂鐵曰鍇，字又作鐴，《方言》堅也。掔之轉爲鐴，猶掔之轉爲几矣。（《説文》'掔'下引《詩》'赤烏掔

擊’，今《詩》作‘赤舄几几’。）擊又與臣通，《御覽》引《孝經》説，臣者，堅也。又與臤通。《説文》臤，堅也。又與蕢、賢通。《廣雅》‘蕢、賢，堅也。’”

楊樹達 1942 年著《〈爾雅〉舒訓叙緒釋》一篇，亦是運用音訓的典型之例。他説：“《爾雅·釋詁》云：‘舒、業、順，叙也。’釋舒爲叙，疏者多不得其解。《邢疏》云：‘展舒徐緩有次也。’郝氏《義疏》云：‘舒緩與次第義近。’此皆求之於字形，不能得其正義，故强爲之説也。愚謂舒之訓叙，當求之於聲音，不當求之於字形，舒蓋序之假字也。《易·繫辭·上篇》曰：‘是故君子所居而安者，《易》之序也。’《京房注》云：‘序，次也。’《儀禮·鄉飲酒禮》曰：‘衆賓序升。’《士喪禮》曰：‘酒豆籩俎序從。’《禮記·中庸》曰：‘宗廟之禮，所以序昭穆也。’《鄭注》並云：‘序，次也。’《公羊傳·文公七年》曰：‘諸侯何以不序?’《何注》云：‘序，次也。’《周禮·肆師》曰：‘以歲時序其祭祀。’《鄭注》云：‘序，第次其先後大小。’其他傳注訓序爲次者屢見不一足，與叙爲次叙之義相合，而舒序同從予聲，故知舒爲序之假字也。《釋詁》又云：‘舒、業、順、叙，緒也。’釋舒爲緒，亦無文證可求，故疏釋者亦皆强説之。余謂此亦序之假字也。《詩·周頌·閔予小子》曰：‘於乎，前王不忘，繼序思不忘。’毛傳云：‘序，緒也。’《詩·魯頌·閟宫》曰：‘纘禹之緒。’《禮記·中庸》曰：‘武王纘大王王季文王之緒。’《周頌》之言‘繼序’，猶《魯頌》《中庸》之言‘纘緒’也。《爾雅》左右採獲，《毛公詩傳》是其淵泉。毛訓序爲緒，而《雅》詁不見序字，《雅》訓舒爲緒，而《毛傳》及古書傳注未見舒緒之條。參觀互證，《爾雅》之假舒爲序，灼然明矣。”

黄侃和楊樹達的音訓理論和研究實例，是我們學習聲音訓詁方法和研究《爾雅》的重要參考資料。黄侃另有《爾雅讖語》，其中多有音訓材料，值得重視。清季以來，治《爾雅》講音訓者多，然真正精通者少。宋翔鳳曾稱郝氏《義疏》於“諧聲、轉注、假借，引端竟委，觸類旁通，豁然盡見”（見《義疏序》），然王念孫批評郝氏不通音學，並爲之作《刊誤》，可知要精通音訓並非易事。近人蕭璋又爲王念孫作有《王石臞删訂〈爾雅義疏〉聲韻謬誤述補》，載《浙江學報》1948 年第 2 卷 1 期。今人孫玄常又爲肅氏作《爾雅札記——蕭

璋〈王石臞删訂《爾雅義疏》聲韻謬誤述補〉札記》，載《語文研究》（太原）1985 年第 3 期。

聲音訓詁之學，是研究古代語言的重要武器，祇是能熟練掌握它的人還不是很多。清人在這方面的著作不少，也取得了不小的成績，但就訓詁學面臨的整體任務而言，這祇是開端。今後的《雅》學研究，應認真學習清人的古音學理論和正反經驗，不斷實踐和總結，嚴格規範地運用這門知識，纔能作出新的建樹。

五、評點雜考類

清末唐文治著有《爾雅評點劄記》一卷。唐氏字蔚芝，江蘇太倉人，清光緒十八年（1892）進士，官至農工商左侍郎。少從黄以周治經學，曾在無錫創立國學專修館。唐氏治經有《十三經讀本評點劄記》，《爾雅評點札記》是其中的一種。

唐氏取《釋親》、《釋宫》、《釋樂》、《釋天》、《釋地》、《釋山》、《釋水》、《釋畜》等篇中之事予以評點，評語論及《爾雅》的句法、用字和名物的名稱結構等，主要是從結構和修辭方法方面進行研究，並不着眼於音韻、詞義的考究。評論多引前人成説，間有自己的見解。此外，還論及一些當如何圈點句讀的問題。此書篇幅不大，但作者是試圖另闢一條研究的途徑。有 1924 年吴江施肇曾醒園刊本。

黄侃亦著有《爾雅正名評》一卷，是爲歙人汪鋆撰《爾雅正名》而作。所謂“正名”即正字，古人稱字爲名。古書中字多假借，後世傳寫又摻入俗字，故汪鋆作《爾雅正名》。該書索《爾雅》中字，《説文》有者以《説文》爲正字。如：“蚍，《説文》：‘蛣，蛣蚍，蝎也。’‘蚍，蛣蚍也。’當作蚍。”《説文》無者，求之《玉篇》或《釋文》，有時求之古書及其傳注，以明通假異同關係。如陸氏《經典釋文》雜匯漢魏六朝舊注二百三十餘家，資料豐富，汪氏多有採録。然陸氏亦有失考之處，汪氏尚能徵引清人研究成果予以駁正。如“蜫，《釋文》‘蜫，或作騘，非。’盧氏文弨曰：‘案《説文》有騘無蜫，蜫字俗，陸

以爲蟲名不當從馬。斯唐以來多俗字也。’”又“蚞，《釋文》‘蚞，音木，本或作沐，非。’盧氏文弨曰：‘案《説文·蟲部》無蚞字，古當借用沐，陸氏以字不從蟲而以爲非，誤。’”

黄侃認爲治《爾雅》宜先辨字之正俗，訓詁宜先定正訓而後及旁通之義，大抵汪氏書與其觀點相合，於是爲之評點。其評語共三百餘條，或爲補充，或爲駁正，或説明語原。如《爾雅正名·釋言》：“握，《詩》：‘夏屋渠渠。’鄭箋：‘屋，具也。’當作屋。”黄侃評：“李巡作幄，依《説文》當作楃。”

《爾雅正名評》書末有章炳麟於 1936 年 1 月所作的識語：“此汪氏《爾雅正名》，則徐行可所得者（按，徐行可，名恕，武昌人，近代著名藏書家，1959 年謝世）。其間精覈之語不少，行可將舉以付刻，余先爲登之《制言》（按，載《制言》第 18、19 期）。蓋所謂遺著者，今人亦不必遜於昔儒也。”還有 1936 年章氏國學講習會排印本。1986 年武漢大學出版社再版，名《黄侃手批爾雅正名》。

《爾雅》中的穀名，前人已有專門研究，清人程瑶田、劉寶楠初創其學，其後嚴元照、阮元亦有較多考釋。近人高潤生總其成，成《穀名考》八卷。高書以《郭注》、《邢疏》爲《爾雅》學之濫觴，因在經文條目下全録注疏，“亦存古意也”。以邵氏《正義》、郝氏《義疏》二書爲近儒《雅》學之大成者，參考録取甚多，對其謬誤亦加駁正。以程瑶田之《九穀考》、劉寶楠《釋穀》爲專釋穀名的初作，因多加取材，間加糾正。以嚴元照《爾雅匡名》一書義例於《釋文》爲近，因於其《廣訓》章内取《釋文》和此書較多，並摘録阮元《校勘記》。前人未盡者，附以己見。

高氏又以《説文》、《玉篇》、《廣雅》、《廣韻》等書爲訓詁學之本原，陸璣《詩疏》、羅願《爾雅翼》、李時珍《本草綱目》等書爲草木名之淵藪，故均加採録以廣異聞。又以《管子》、《吕氏春秋》、《山海經》、《古今注》等書多言穀種，《齊民要術》、《農桑輯要》，陳旉、王禎兩《農書》皆古農學家之微言要誼，雖按經訓不盡吻合，然所載名稱、形狀與樹藝之法、收獲之宜皆得之實驗，其中奇文異字，亦兼資多識，爲經説中之雅典，故備載以爲參稽。

高書以《廣訓》章釋異文，《集證》章辨疑義，别解餘論，則概歸《附

録》。每章之内，復爲分條，每條之中，又爲分注。徵引原書之下兼載原注之文。發揮己見之語，則總按外又加分按。全書留意農事，僅穀名一項即博覽衆古農書，且雅俗雜取，見識較之古人已大有長進，在《雅》學研究中，實屬難得。該書有 1914 年《笠園農學叢書》鉛印本。

《爾雅》字多假借，其中到底哪些是本字呢？馬宗藸著《爾雅本字考》一卷，作了專門研究。馬氏字竟荃，遼寧開原縣人，光緒間拔貢生，早年受業劉師培和章太炎，畢業於北大法律門，後在東北大學、齊魯大學執教。該書取《爾雅·釋詁上》之詞目，“約以許君之義，明其本字，以見指歸；徵其通假，以明流衍”；“更博採昔賢説《雅》之書”，“述音理以明變轉”（《馬氏自序》）。書中時有“謹述師説”語，大量引用章太炎推蹟本字和疏解故訓的言論，其中可能有些是章太炎刊行著作中未曾載録的文字，很值得重視。其書有齊魯大學國學研究所 1939 年鉛印本。

此類著述，尚有于鬯《爾雅釋親宗族考》，載《國學》第 1 卷 5 號（1915 年）；劉師培《注爾雅舍人考》、《爾雅逸文考》、《爾雅誤字考》、《釋蒲盧》，均收入《左盦集》，又有《公羊與爾雅相通》一則，收入《讀書隨筆》；易順豫有《爾雅冬爲上天廣證》，載江標輯《沅湘通藝録》；鮑鼎《爾雅歲陽歲名出於顓頊考》，載《學衡》第 46 期（1926 年）；黄仲琴《爾雅梁山之犀象考》，載《中山大學語歷研究所週刊》第 1 卷 10 期；葉國慶《爾雅梁山産象考》，載《中山大學語歷研究所週刊》第 2 卷 14 期。丁忱《爾雅毛傳異同考》，分“文獻述評”、“雅傳異同”、“雅傳原理”、“結語”四個部分，末附《參考書目》和《爾雅釋訓筆記》，1988 年由武漢大學出版社出版。

六、稽存纂述類

漢人注《爾雅》者甚衆，郭璞時尚見十餘家。但自《郭注》行世後，舊注皆亡。南北朝、隋唐時治《爾雅》者亦不少，可惜書多失傳。清代漢學復興，輯録舊注者有數家，所輯資料甚有價值。如李曾白、李滋然父子所作《爾雅舊注考證》上下卷，在輯録舊注的同時亦作了考證，頗有特色。李曾白字省三，

四川長壽縣人，清道光五年（1825）舉人。有著作十餘種，大多散佚。其子李滋然於光緒三十三年（1897），爲駐日使者時訪求遺書，得原本《玉篇》、慧琳《一切經音義》等“中土久佚而刊之於東洋”的古籍，又搜得《爾雅》舊注四十六科，於是將這些古注補入《舊注考證》。曾白原書六十二條，滋然補入四十六條，共得一百零八條，均詳加考證，計一萬六千餘字。李氏父子書不同於黄奭《爾雅古義》者有三：（1）所輯舊注，止確認爲漢儒者；（2）每條均有考證，或加有按語；（3）李滋然所補，從慧琳《一切經音義》等久佚古書中輯出，凡明標“鄭（玄）注”者達十四條，尤其寶貴。該書有清光緒三十四年（1908）石印本行世。

稍晚於李滋然的朱孔彰（字仲我，江蘇吴縣人）著有《論語孝經爾雅孟子古注匯輯》，又有《爾雅漢注》（傳抄本，不分卷），薈萃馬國翰、余蕭客、王謨、趙曉峰、葉蕙心諸家輯佚成果，增以原本《玉篇》所引，較爲詳備，且可與李氏所作《舊注考證》相參證。

又有許森專輯鄭玄注，著有《爾雅鄭玄注稽存》（不分卷）。許氏字敏修，四川蓬安縣人。他從《尚書》、《毛詩》、《周禮》等經書的注疏中輯録所引鄭玄注共三十三條。對所輯鄭注各條，參酌群書，嚴加考證。如從慧琳《一切經音義》卷八十三“郵駿”下輯出鄭注“駿，馬之美稱也”一條，今本《爾雅·釋詁》之“大也”、“長也”、“速也”三條中均有“駿”之詞，鄭注此條當置何條？許森詳加考訂，斷定當在“速也”條下，按語云：“《説文》：‘駿，馬良材也。’駿本良馬之稱，良馬行疾，引申之有速義。”這樣分析處置，雖不能説絶對可靠，却也合理。此書有 1936 年石印本行世。

有關敦煌所出古本資料，王重民《敦煌古籍叙録》中著録了兩種被外國人盗走的《爾雅》資料：一種是《爾雅》白文殘卷。原件現存巴黎，是 1908 年被伯希和盗去的。王重民提要曰：“《爾雅》白文殘卷，起《釋詁》‘遘、逢，遇也’，迄《釋訓》‘委委、他他，美也’，共存八十四行。”另一種是古寫本《爾雅注》殘卷，存《釋天》、《釋地》、《釋丘》、《釋山》、《釋水》五篇，亦是被伯希和盗去的。王重民認爲前者是唐寫本，後者爲六朝寫本。這些是現在所能見到的最早的《爾雅》版本。

近幾年，鑒於單本書不易保存和尋檢困難，湖北大學古籍研究所朱祖延教授主持編纂了《爾雅詁林》一書，纂集自漢迄今《爾雅》學著作凡九十四種。此書按條目剪輯編排，便於檢索。全書千餘萬字，是一部可與《説文詁林》並駕齊驅的巨製。其體例以《爾雅》經文條目（據郝氏《義疏》所分條目）爲綱，纂次諸家訓釋文字。首列經文，次注、疏，次古注（輯佚文字），次補注，次札記，次校勘，次音釋，以類相從，排比衆説。同一條目下的資料，大抵依刊刻年代爲序。用宋蜀大字經注本爲條目底本。該書頗有類書性能，可作《爾雅》類書看待。

由於是按條目剪輯編排，有些著作雖學術性較强，但因不能割裂分條纂入，故未收録，如羅願《爾雅翼》、陳玉樹《爾雅釋例》、高潤生《爾雅穀名考》等。而且歷代文集、筆記中有關《爾雅》條目的考釋資料，以及敦煌所出古本《爾雅》資料，此次亦未注意收入，是其缺憾。該書於 1996 年由湖北教育出版社影印出版。

湖大古籍所同時又編撰了《爾雅詁林叙録》，分上下編。上編内容是“書目提要”、“序跋匯編”，下編是“研究專著輯録”、“論文輯録”，資料較豐富，但論文漏收不少。因該書成自衆手，良莠不齊，有些提要的内容顯得粗淺。該書 1999 年由湖北教育出版社出版。

七、目錄索引類

《爾雅》學著作之見於著録者，從歷代藝文志、經籍志和藏書志可考其大略。清人朱彝尊《經義考》、謝啓昆《小學考》中輯録有歷代《雅》學著作，考其存佚，較爲詳備。清末胡元玉作有《雅學考》，專考宋代以前的《爾雅》學著作，收録四十一家，並加案語予以考訂，可作爲《爾雅》學著作之專門目録。

又，周祖謨撰有《重印雅學考跋》一文（收入《問學集》下册），其中有《續雅學考擬目》，叙録了校勘、輯佚、補正、文字、音訓、節略、疏證、補箋、考釋、釋例等十類共五十九種《爾雅》學著作，是續補宋以來至清末的

《爾雅》學著作之目録。但周先生所收大抵屬重要之作，並非全部。其體例亦依胡元玉之舊。

索引一類的工具書産生較晚，在這方面作出最重要貢獻的是洪業及燕京大學哈佛燕京學社引得編纂處。從 1930 年至 1940 年，該機構共編引得八十一種。其中《爾雅引得》（引得特刊第 18 號）由洪業、聶崇岐等編。此引得附有古籍原文，並加以校勘、標點。其做法是以一句爲主，逐字（或辭）索引，虚詞一般不立目。如“密、康、静也”一句，“密”、“康”、“静”三字立目，“也”字不立。每目之下均綴出原句及該句所在之處，字多者僅列每句首字和有關之字，餘則用省略號表示，引得之字用“〇”代表，如“初……〇……始也”。一字數見者，則在同一目下予以標明。排檢方法以“中國字庋攷”法爲主，亦附筆畫檢字和拼音檢字。經文以 1926 年上海錦章書局影印清嘉慶二十年（1815）南昌府學重刊《十三經注疏》（附校勘記）本爲準。另闢有異文欄目，凡見於校勘記者，一一列出。

《爾雅引得》初版於 1941 年 6 月，在《雅》學研究中發揮過一些作用。但其缺點是有些條目分立失之籠統，如《釋丘》一篇僅分立兩條，不便檢索。“中國字庋攷”法在當時是一種進步，但仍然煩瑣。上海古籍出版社重印時，爲之編製了四角號碼、漢語拼音檢字表另册出版。

洪業等又編製了《爾雅注疏引書引得》（引得特刊第 38 號），專爲查檢《郭注》、《邢疏》所引之書而編。郭、邢所引之書，有些今天已難見到，且都是古本文字，價值很高。凡一書數稱，以習用者爲主，下括諸異稱。著者以本名爲主，下括字號，字號下亦括見本名。所用版本和排檢方法同上，1941 年 1 月初版。

爲《爾雅》編索引，並不始於洪業，在此之前，葉紹鈞所編《十三經索引》中已有《爾雅》索引。它以句爲單位，以句首字入索，與洪氏等所編以字、詞爲單位的索引不同。1934 年上海開明書店初版，後多次再版。有筆畫檢字表。這是目前檢索《爾雅》經文最常用的工具。

八、《新爾雅》類

這裏所述的幾種《新爾雅》，均不是爲解釋《爾雅》的詞義而作，它們都是本着古人疏解雅言的精神而用治語言之學。其體例本自《爾雅》，而賦予新的詞目和新的學科分類，基本上屬於《爾雅》體系的著作。它們在一定程度上反映了我國知識界在清末時期對語言和科學知識的認識水平，是早期的現代語言辭典。

這類著作較早的有清末汪榮寶、葉瀾亦合著的《新爾雅》，有清光緒二十九年（1903）日本印本。另有一種是闕名《新爾雅》（不分卷），這是一部總釋現代各科詞語的書，仿《爾雅》體例而分類纂述。全書題曰三集（每集一册），今祇見二、三集，未見第一集。第二集内容分爲：釋群、釋名、釋幾何、釋天、釋地；第三集分爲：釋格致、釋化、釋生理、釋動物、釋植物。第一集應是釋普通語詞。有宣統三年（1911）石印本。

李文藻亦作有《新爾雅》上下卷。李氏爲武昌人。此書專釋古今動詞和名詞，用《爾雅》分類纂述的體例而變通之，上卷釋動詞，下卷釋名詞，動詞又按用字性質分類，名詞按學科性質分類，故名之。作者謂這樣分類，目的在“使讀者易曉且便於記誦，與《爾雅》主張貫串同旨”。他還認爲，丘、山、水、草、木、蟲、魚諸篇，爲釋名物，與各學科均有連帶關係，不可“徒視爲小學”，這個認識較之古人亦大有進步。但李氏釋名物，仍羅列有一些陳舊之説，如“至高無上者曰天；太陽之精曰日”之類。該書有 1933 年漢口聖教書局排印本。

此外，民國間易順豫研究子部的訓詁亦有題“《爾雅》學”者，如易氏《爾雅學講義續編》（不分卷），序曰：“墨子《經上》、《經下》、《經説》上下四篇，古《爾雅》經也，墨子述之以教其門人。名之曰經，仍舊稱也。前人皆以爲墨子所撰，非矣。漢儒謂《爾雅》爲周公制禮所作，非此篇不足以當之，故特表而出之，列入《爾雅學》中以示學者。”可見易氏以墨子《經上》、《經下》、《經説》等篇中的訓詁文字爲古人《爾雅》學之遺，乃墨子述之以教其門

人而存之《經》上下、《經説》上下四篇之中，故通釋之。這是一種新的觀點，因此亦將《爾雅學講義續編》闌入本文。其《正編》未見，當是對《爾雅》一書的講解。

《續編》共三篇：《釋詁》爲第一，《釋體》爲第二。又有《釋説》，易氏曰："説亦故之説"，因文例與《釋詁》不同，故别爲一篇。有民國年間石印本。

《爾雅》産生古遠，學兼百科，對於研究我國上古時代的文化和歷史語言，有很重要的意義。所以自漢以來，歷代學者都不懈努力地去研究它。歷代的學者都是據本時代的語言和文化知識去解釋《爾雅》的，所以歷代的《雅》學著作標誌着歷史語言和歷史文化的發展狀況，本身也具有很重要的價值。我國在二十世紀對《爾雅》學作了哪些研究，應當有一個系統地了解，以便推動今後的研究。以上就刊行於 1900 年以來的《爾雅》學著作進行了簡要的綜述，其中對重要著述作了較細的剖析。有個别雖成書較早，但刊行在 1900 年以後，亦納入了論述的範圍。我的見聞難免有遺漏，評述亦難免有欠妥之處，但二十世紀中國學術界關於《爾雅》學之研究，據此當可具崖略。有關香港、臺灣地區學者的研究，因篇幅所限，將另行撰文評述。

作者單位：湖北大學人文學院

北京大學國學研究院 2000 年大事記

1 月 5 日　爲了推動文科學科建設、創建世界一流大學，北京大學決定重點建設幾個跨學科、有特色的研究機構，其中北京大學中國傳統文化研究中心更名爲北京大學國學研究院，袁行霈教授任院長，吴同瑞教授任常務副院長。

1 月 10 日　國學研究院召開全體管委會、編委會會議。會議由袁行霈院長主持，吴同瑞副院長對 1999 年的工作進行了總結：1999 年我們重點做了幾項工作，成功召開了“北京大學與韓國東國大學人文學科第二届雙邊學術研論會”；150 集電視系列片《中華文明之光》文稿分上中下三集由北大出版社出版；香港三聯書店又摘録出版繁體字本《中華文明之光》；漢學研究國際會議論文集《文化的饋贈》已編定，交北大出版社出版。2000 年的重點工作是組織編寫《中華文明史》，這是北大“985”計劃的重點項目之一。葉朗教授説：人文學科的知識是有價值的，傳統文化是我們的資源，我們要轉變觀念，走向市場。程郁綴教授匯報了北京大學文科申報教育部重點研究基地的情況以及北京大學“985”計劃的實施情況。何淑雲研究員匯報了國學院經費的使用情況。會上通過增補程郁綴教授爲國學院管委會委員。

1 月 18 日　召開國學院秘書工作會議。袁行霈院長説：秘書處成立 8 年了，國學院管委會是決策機構，秘書處既起着策劃的作用，又擔任着執行的任務，内外的聯絡、經費管理、出版等工作，是各位兼職做的，非常辛苦，但是多年來的合作也非常愉快，如此默契的單位少有，臨難不苟免、臨財不苟得，從未發生過一點不愉快，在傳統美德的影響下，一切工作都開展得很順利，新的國學院在原來傳統文化研究中心的基礎上建立，我們秘書處除原有人員外，新增喬征勝編審、李鐸副教授，力量又加强了。8 年來，各位基本上是盡義務，我特向大家表示感謝，希望今後我們能够保持長期、穩定、密切的合作關係，使工作更上一層樓。吴同瑞副院長説：8 年來，國學院以袁行霈教授爲核心，依靠文、史、哲、考古四系，團結 200 多位學者，做了大量對社會有益的工作，在國内外産生了較好的影響。現成立了國學研究院，秘書處責任更重大，應以傳統美德要求自己，我們强調三點：1、求真務實；2、團結協作；3、具有奉獻精神。會上還對各位的工作進行了具體的分工，吴同瑞副院長兼任秘書長，全

面協助院長工作；何淑雲任副秘書長，重點負責經費、財務等方面的工作；程郁綴參與策劃、組織工作；趙爲民負責外聯工作；喬征勝負責出版工作；李鐸負責網絡、設備管理、開發等工作；耿琴負責資料和日常事務工作。

1月24日—26日　召開《中華文明史》編寫人員會議，會議在龍泉賓館舉行，會期三天。何芳川副校長到會作了動員，他强調指出，學校組織强大的編寫工作班子，投入精鋭部隊和較多經費，編寫《中華文明史》，目的是通過抓“重中之重”的集體攻關項目，促進真正意義上的多學科綜合研究，力求在北大的第二個百年裏出里程碑式的成果和人才，他殷切希望參與此項工作的每一位學者都能把自己最大的聰明才智凝聚到這部書裏來，既充分實現個人價值，又熔鑄集體智慧，出經驗、出精品、出權威。三天的會議中，與會學者都作了認真準備，發言踴躍，在一般性討論的基礎上，袁行霈、嚴文明、樓宇烈、張傳璽四位主編各自作了發言，把討論引向深入，在《中華文明史》的定位、目標、編寫方針、體例與結構框架、計劃安排等問題上達成了共識，大家逐漸明確了思路，從而增强了信心。袁行霈在總結發言中説道：這麽多的學者聚在一起編一部書，是我們的緣分，爲了學術，爲了北大，爲了民族，我們一定要以强勢的態度投入這項工作，團結協作，發揮集體優勢，盡自己最大的努力完成任務。吴同瑞、程郁綴、齊東方、孫華、趙輝、鄧小南、王小甫、郭潤濤、張帆、章啓群、王錦民、劉勇强、孟二冬、耿琴出席了會議，張文定、喬征勝代表北大出版社出席了會議。

5月28日　《中華文明史》編委會在達園賓館會議室開會，各卷正副主編及吴同瑞、何淑雲同志出席了會議，趙輝先生代表嚴文明先生出席會議。會議由袁行霈先生主持，主要討論各卷的章節安排。各卷章節安排起草人首先匯報基本思路和存在問題，然後進行了認真、深入的討論。大家暢所欲言，氣氛融洽和諧。與會者認爲，現有的章節安排基礎較好，有特色，有深度，但仍然存在不少問題，需要統一體例，突出重點，力求出新，避免重復。有些重大問題，尚待進一步研究、討論。相對而言，第三卷的章節安排比較成熟，可供各卷編寫者參考。吴同瑞、何淑雲同志通報了項目經費的分配原則和使用辦法。

6月6日　召開國學院秘書工作會議。吴同瑞副院長佈置了國學院近期的工作，他説：當前，我們的重點任務是編寫《中華文明史》，袁行霈先生牽頭，嚴文明、樓宇烈、張傳璽先生分别承擔一卷的主編。組織這樣大的課題，難度大、問題多，我們要充分利用寒暑假，組織編寫人員集中討論，鼓勵大家出中期成果。袁行霈院長對國學院今後的工作做了安排，鼓勵大家團結合作，發揚傳統，把各項工作開展起來。

8 月 1 日至 4 日 國學院在香山飯店召開了《中華文明史》編寫人員全體會議，除少數同志因要事請假外，共 20 人出席會議。通過三天緊張、熱烈的討論，會議達到了預期的目的，取得了圓滿成功。

吴同瑞同志對前段工作進行了小結，説明了本次會議的目的要求和具體安排。程郁綴同志着重講了學校對《中華文明史》編寫工作的重視和支持。編著具有北大特色的《中華文明史》，是一項真正意義上的多學科綜合研究課題，是任何個人或少數人難以完成的集體攻關項目，雖然難度很大，但通過大量艱苦細緻的組織工作，充分調動參編者的積極性，真正發揮北大多學科綜合優勢，完全有可能做好這項工作。我們的體會是：首先要選好學識和人品都優秀的學術帶頭人擔任主編，並配備老、中、青相結合的得力的編寫班子；要精心設計切實可行的工作計劃，並環環抓緊，嚴格執行，通過《簡報》等形式及時溝通情況，交流經驗，督促進度；要製定和實施有利於集體研究項目的政策措施，在人、財、物等資源配置上給予傾斜並合理分配，以調動參編者的積極性；要千方百計地營造良好的學術氣氛和工作氣氛，鼓勵不同意見的充分討論和相互啓發，鼓勵奉獻，鼓勵創新，激發參編者的集體榮譽感和高度責任感。正是由於全體編寫人員的共同努力，《中華文明史》的編寫工作正在按計劃進行，已取得了初步成果。

本次會議主要討論章、節安排。嚴文明、張傳璽、袁行霈、樓宇烈四位主編分别報告了本卷綱目設計的指導思想、主要内容和存在問題，然後從總體上逐章逐節進行了深入的討論。大家認爲，現有的提綱有新意，有特色，已達到一定水平，但仍有不少問題，需要進一步修改。會議提出，要正確處理學術個性和共性的關係，既要尊重每一位編者的獨到見解和寫作風格，展示各自的學術個性和特長，又要保持全書的系統性、完整性和主要學術觀點的一致性，尊重主編的統稿權，從而達到全書風格的和諧統一。

袁行霈先生在會議結束前作了總結發言，强調指出，這次討論會學術水平很高，通過討論，大家進一步增强了信心，他對全書的文風、體例提出了嚴格的要求：這是一部純學術著作，論述必須嚴謹，體例應符合規範，文字表達要鮮明生動，增强可讀性，以期贏得廣大讀者。他還提出，要把握好文明史獨特的視角。會議要求，8 月份每人都修改一遍提綱；9 月，編委會確定提綱；寒假前，每卷至少提交兩篇樣稿，寒假期間再召開討論會。

8 月 16 日至 17 日 《中華文明史》編委會舉行會議，討論審定全書編寫提綱。會議由袁行霈先生主持。這次提供討論的各卷提綱已經過多次修改，編委們本着精益求精的態度，逐字逐句地審讀、推敲，在許多重要問題上展開討論，求得共識。有的學者詳盡地介紹國内外學術界關注與争論的重要學術問題，有的學者毫無保留地闡述自己的研究心得，使審讀會成爲一次高水平的學術研討會。大家感到，通過集思廣益，現有的提綱

已具有較完整的體系、較豐富的内容、較新颖的立意，總體上已達到令人滿意的程度，因而進一步增强了信心。當然，各卷、各章提綱的水平還不够平衡，有的部分還需要做較大修改，有的問題還有待進一步探討。因此所有參加編寫工作的學者都要抓緊時間，認真完成各自所承擔的任務，並且關心全局性的問題，對全書的編寫作出更大的貢獻。會議期間，學校電視臺記者拍攝了討論情況，並採訪了袁行霈教授、吴同瑞教授。

10月30號 召開《國學研究》編委會。孟二冬匯報了《國學研究》第八卷的審稿情況，編委們根據審稿結果，初步確定了部分可以刊登和修改的稿件。會議還重點討論了《國學研究》的稿件來源問題、質量問題及今後的發展問題。袁行霈、吴同瑞、樓宇烈、陳來、嚴文明、趙匡華、鄒衡、王天有、閻步克、王小甫、趙爲民、何淑雲、耿琴出席了會議。

11月20日 召開國學院秘書會議。吴同瑞副院長總結了國學院的近期工作：《國學研究》第七卷已經出版，第八卷也基本定稿，《文化的饋贈——漢學研究國際會議論文集》也正式出版了，這是1998年漢學研究國際會議的成果；《中華文明之光》配圖本的修訂校對工作比較繁重，儘管有很多困難，我們仍應争取出版；《國學研究叢刊》近期又出版兩種，即傅剛的《文選版本研究》、于迎春的《秦漢士史》；《中華文明史》是我們今年的主要工作，全書提綱已經擬好，擬在寒假前再召開一次全體作者會議，討論部分樣稿。袁行霈院長説：國學院幾年來的成績有目共睹，我們今後要更加扎實地做好每一件工作，保持傳統，團結協作，使工作更上一層樓。

12月17日 召開國學院全體管委會、編委會會議。袁行霈院長首先講話，他説：國學院自1992年1月6日成立以來，受到學校領導的重視，吴同瑞副院長傾注了大量的心血，非常感謝。9年來，我們做了大量的實際工作，産生了廣泛的影響。今年是轉折的一年，我們的工作重點轉向編寫《中華文明史》。吴同瑞副院長匯報了國學院一年來的工作，重點談了編寫《中華文明史》的組織過程和進展情況、經費使用情況等。葉朗教授説：國學院一年來的工作很多，袁先生和吴先生付出很多，成績也很大，我們都很高興。關於國學院今後的發展，我認爲，1. 進入21世紀，我們應從新的歷史高度看自己的工作，21世紀是中華民族、中華文化偉大復興時期，江澤民主席的三個代表中的先進文化是很重要的，優秀的傳統文化要納入三個代表中，因此，我們要有新起點、新高度。2. 國學院要争取學校更大的支持和重視。3. 關於傳統文化的研究、傳播和開發，中央領導同志都很重視文化産業，文科在堅持純學術的同時，注意文化産業，與市場經濟結合，大有作爲。高崇文教授説：幾年來，國學院成績很突出，通過這個中心聯繫了很多學科，今後要更好的發揮作用。鄒衡先生説：文化産業很鼓舞

人心，社會上重理輕文的現象較嚴重，哪一個國家和社會，都不應該輕視文科。北大文科有歷史地位，關係到全國、全世界，我們要堅持這一塊陣地，搞出大的、有分量的成果來。陳來教授説：國學院的隊伍雖然不小，但缺乏國際化，有些外國人的漢學水平很高，但與我們聯繫少，國學院要多開小型研討會，搞跨學科、國際化的學術會議，提高社會地位和影響。樓宇烈教授説：爲保證《國學研究》的質量，審稿要堅持匿名評審。每年一卷已不適應現代社會快速變化的節奏，我們可以縮小篇幅，一年兩卷。李伯謙、趙匡華、嚴文明、王小甫、王邦維、閻步克、趙爲民、喬征勝、李鐸、孟二冬、何淑雲、耿琴出席了會議。

徵稿啟事

一、本刊由北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心主辦。

二、本刊爲綜合性學術刊物，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。内容涉及以下學科：古代文學、近代文學、古代文論、文字學、音韵學、訓詁學、目録學、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。

五、本刊熱誠歡迎國内外學者賜稿。

六、來稿均由編委會送呈校内外至少兩位具有權威性的學者審閲，審稿人寫出審稿意見書，編委會逐一討論決定是否採用。撰稿人與審閲人之姓名互不透露。

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，並進行必要的編輯加工。稿件如涉及版權問題由作者負責。

八、來稿恕不退還，請自留底稿。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、職稱、工作單位、通訊地址、電話及傳真號

碼，以便聯繫。

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，贈刊物一册、抽印本二十册。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、採用横格稿紙單面書寫；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、各章節或内容層次的序號，一般依一、（一）、1、（1）……等順序表示；個别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）……圖内文字請用繁體。

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内的右上方。

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）張燮、曹佺刻本。

清王夫之《唐詩評選》卷二，民國間《船山遺書》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》第六册，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《古籍虚字廣義》，臺北華正書局 1990 年 4 月初版，第 430 頁。

明胡震亨《唐音癸籤》卷四，上海古籍出版社 1981 年 5 月第一版，第 29 頁。

Joseph Needhan, *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《東皇太一考》，《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。

[General Information]
书名=国学研究　第八卷
作者=BEXP
SS号=
加密地址=
页数=551
下载位置=http://book7.5read.com/b300-2/disktbb/tbb17/02/!00001.pdg

书名
版权
前言
目录
正文