

北京大學中國傳統文化研究中心

第一卷

# 國學研究

北京大學中國傳統文化研究中心

# 國學研究

## 第一卷

主 編

袁行霈

編委(按姓氏筆畫排列)

王天有 吳同瑞 祝總斌 孫 靜

袁行霈 陳 來 鄒 衡 蔣紹愚

樓宇烈 嚴文明

秘 書

趙為民



北京大學出版社

九九二年·北京

新登字(京)159號

責任編輯：喬默  
封面設計：林勝利  
激光照排：王力敏

2003/10

國學研究 第一卷

袁行霈 主編

北京大學出版社出版發行

(北京大學校內)

北京大學印刷廠印刷

新華書店經售

\*

850×1168毫米 16開本 36.5印張 插頁4 585千字

1993年3月第一版 1993年3月第一次印刷

印數：0,001—2,000冊

ISBN 7-301-02138-0/G·173

定價：36.50元

**本刊之出版，承蒙  
南懷瑾先生慷慨資助，  
特此致謝。**

自辛未紀元即一九九一年開始北京大學吳樹青校長羅豪才副校長郝斌教授袁明教授等諸位先生陸續過訪為振興中國固有文化而努力故於九二年始贊助成立中國傳統文化研究中心今承吳羅兩位先生懇囑為國學研究初創致言雖自慚無學而亦不敢無辭中國固有文化自本世紀二十年代開始因有別於西洋文明故有國學之名興起實則所謂國學並非專指寫古文辭舊體詩詞等文學範疇中國文化自古及今素來文哲不分文史不分而且文法文政亦不可或分如以現代言之國學一辭內涵統括固有之文史科哲等學並非僅限於詞章義理考據而已當今九十年代文化浩劫已往有志國人皆以重振固有文化為望誠為當務之急但其旨標應如宋儒張橫渠先生所言為天地立心為生民立命為往聖繼絕學為萬世開太平如此方不負於國學之志質之高明是為然否

癸酉季春 一九九三

南懷瑾 寄於海外

# 目 錄

發刊辭 .....	袁行霈(1)
中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭 .....	張岱年(3)
天人合一與知行合一 .....	張世英(9)
中國煉丹術思想試析 .....	趙匡華(21)
袁宏與東晉玄學 .....	樓宇烈(67)
陶淵明的哲學思考 .....	袁行霈(93)
戴震倫理學說述評 .....	朱伯崑(113)
論龔自珍的“尊史”思想 .....	孫 靜(169)
論山水田園詩派的藝術特徵 .....	葛曉音(189)
從水滸戲看《水滸傳》 .....	林 庚(209)
《說文》段注音辨 .....	何九盈(235)
論《太一避兵圖》 .....	李家浩(277)
“禮治”秩序與上大夫政治的淵源 .....	閻步克(293)
東三郡與蜀魏歷史 .....	田餘慶(333)
吐魯番出土唐西州某縣事目文書研究 .....	王永興(347)
關於唐宋時期中原文化對於閩影響的幾個問題 .....	榮新江(401)

湯都垣宅說考辨 .....	鄒 衡(425)
新疆青銅時代諸文化的比較研究	
附論早期中西文化交流的歷史進程 .....	水 濤(447)
西藏寺廟建築分期試論	
--- 西藏寺廟調查記之六 .....	宿 白(491)
北京紫禁城在規劃設計上的繼承與發展 .....	侯仁之(523)
馬譯《世說新語》商兌之餘 .....	周一良(535)
讀散原精舍詩筆記 .....	吳 宓(545)
吳宓《讀散原精舍詩筆記》書後 .....	季鎮淮(553)
記米萬鍾《勺園修禊圖》(附米萬鍾《勺園修禊圖》) .....	侯仁之(557)
北京大學 1985—1992 屆博士研究生國學論文題目 .....	(567)
北京大學中國傳統文化研究中心紀事 .....	(570)
北京大學圖書館藏南宋四明樓氏家刻本	
《攻媿先生文集》書影(彩圖一) .....	(577)
北京大學藏成周鼎(彩圖二) .....	(578)

# Contents

Foreword .....	<i>Yuan Xingpei</i> ( 1 )
Controversies over Virtue and Might and over Strength and Weakness in Ancient Chinese Philosophy .....	<i>Zhang Duinian</i> ( 8 )
Oneness of Heaven and Man and Oneness of Knowing and Doing .....	<i>Zhang Shiyong</i> (19 )
On Chinese Alchemic Ideology .....	<i>Zhao Kuanghua</i> (64 )
Yuan Hong and Metaphysics in the Eastern Jin Dynasty .....	<i>Lou Yulie</i> (91 )
The Philosophical Orientations in Tao Yuanming's Poetry ...	<i>Yuan Xingpei</i> (112)
A Commentary on Dai Zhen's Ethics .....	<i>Zhu Bokun</i> (168)
On Gong Zizhen's Idea of "Respecting Historiographers" .....	<i>Sun Jing</i> (188)
Artistic Features of the School of Landscape-Pastoral Poetry ...	<i>Ge Xiaoyin</i> (207)
The Novel <i>Water Margin</i> as Seen from Dramas about Water Margin Heroes .....	<i>Lin Geng</i> (233)
On Some Phonological Problems in Duan's <i>Notes on</i> "Shuowen Jiezi" .....	<i>He Jiuying</i> (275)
On the Chart of Taiyibibing .....	<i>Li Jiahao</i> (291)
The Tradition of the "Rule by Li" and the Development of "Governing by Shidafu" .....	<i>Yan Buke</i> (330)
The Relation of "The Eastern Three Prefectures" ("Dong San Jun")	



## Contents

---

- to the History of the Shu and Wei Dynasties ..... *Tian Yuqing* (316)
- Studies on "The Shimu in a Certain County of Xizhou in  
the Tang Dynasty" Excavated in Tulufan ..... *Wang Yongxing* (400)
- Chinese Cultural Influence on the Khotan Kingdom during  
the 7th 10th Centuries ..... *Rong Xinjiang* (423)
- On the Theory of Tang Establishing Its Capital at Yuan-bo ..... *Zou Heng* (445)
- A Comparative Study of Bronze Cultures in Xinjiang  
with a discussion of the process of early cultural  
exchange between the East and the West ..... *Shui Tao* (489)
- On the Division of Stages of the Temple Architecture in Tibet  
—part six of the study of Tibetan temples ..... *Su Bai* (520)
- Succession and Development of The Forbidden City in Beijing  
in Terms of Urban Design ..... *Hou Renzhi* (532)
- More Notes on Mather's Translation of Shi-Shuo Xin-Yu ..... *Zhou Yiliang* (544)
- Notes on The Poems of Sanyuan Jing She ..... *Wu Mi* (551)
- Some Thoughts on Wu Mi's Notes on The Poems of  
Sanyuan Jing She ..... *Ji Zhenhua* (555)
- On the Painting of Guests-Gathering at Shaoyuan Garden by  
Mu Wanzhong (with the painting attached) ..... (557)
- Titles of Peking University Doctoral Dissertations in Traditional  
Chinese Culture Studies from 1985 to 1992 ..... (567)
- Chronicle of the Peking University Center for Traditional  
Chinese Culture Studies ..... (570)
- A Facsimile of the Block-Printed Edition by the Shi Family of  
Siming Building in the Southern Song Dynasty of the *Collected  
Works of Mr. Gong Kui*, Now Kept by the Library of  
Peking University (Colourplate 1) ..... (577)
- The Chengzhou Tripod Kept by Peking University (Colourplate 2) ..... (578)

# 發 刊 辭

袁行霈

不管願不願承認，也不管是不是喜歡，我們每天都生活在自己國家的文化傳統之中，並以自己的言談行為顯示着這個傳統的或優或劣的特色。而國學作為固有文化傳統深層的部分，已經滲進民衆的心靈，直接間接地參與現實生活。因此，有識之士莫不疾呼弘揚我中華優秀的傳統文化，以輔助現代化事業——這實在是遠見卓識。

中國悠久的文化傳統不是一潭止水，它宛若滾滾不盡的江河，不斷納入支流，或直或曲，或速或緩，或漲或落，變動不居。國學也是這樣，漢有漢學，宋有宋學，今後則必有以今之時代命名的學派。歷史悠久的國學只有不斷以新的形態代替舊的形態，才能永葆青春。

若論國學的演進，近一百年最為急劇。一八九八年創立京師大學堂，一九〇五年宣布廢除科舉，相繼發生的這兩件事的意義，隨着歲月的推移將越來越證明其重要。這不僅是中國教育史上的一大變革，也促使中國學術史掀開新的一頁。中國的學術界從此更自覺地給世界各國的思想、文化、科學、技術留出一席之地，同時也以面向世界的新姿態審視自己數千年來固有的傳統，以建設新的學術與文化。而京師大學堂和它的後身北京大學遂成為承擔這一歷史任務的强有力的肩膀。“五四”運動剛過，一九二〇年魯迅就應校長蔡元培之聘在北京大學講授中國小說史。從此，被視為“小道”的小說登上了大雅之堂，他的講義《中國小說史略》作為中國小說史的開山之作，為傳統的國學輸入了新的血液。中國原先雖有《宋元學案》、《明儒學案》之類講述某一朝代儒學師承和派別的傑出著作，但沒有以近代方法編寫的中國哲學通史，有之，則始自胡適

在北京大學的講義《中國哲學史大綱》(上卷)，清內閣大庫檔案的整理與研究，歌謠的徵集與研究，風俗的調查與研究，都是從北大發軔的；中國最早的考古學研究室也是在北大建立的。北京大學將一大批新的學者推上講壇，同時也把其中一些人造就成為一代新的國學大師。正是在他們手裏古老的國學呈現出新的氣派。北京大學於是也奠定了自己在學術界無可爭議的崇高地位。

近半個世紀，“國學”這個詞雖然罕用了，但仍有許多國學研究者在辛勤地耕耘着。特別是這十幾年來，因為有了日趨良好的生態環境，國學研究遂亦出現蓬勃發展的新局面。事實已經證明並將繼續證明，綿延了數千年的中華文化不會衰落也不能衰落，正如偉大的中華民族不會衰落也不能衰落一樣。植根於中華大地的國學，必將抖落身上的塵埃，吸取各國優秀文化的營養，以其扶疏的枝葉向全世界展現旺盛的生命力。而世界各國人民也會更加珍視中國寶貴的文化遺產，吸取對他們有用的精華，以豐富他們自己。今後，北京大學的學者將一如既往作出應有的歷史性的貢獻。

有鑒於是，我們創辦這份《國學研究》！

一九九二年六月一日

# 中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭

張岱年

德與力的問題是中國古代哲學中一個重要的爭論問題。德是德行、品德；力是強力、實力。儒家肯定德行的崇高價值，而不看重力。法家高度讚揚力的重要，而否認道德的社會作用。與德力問題密切相關的是剛柔問題。儒家雖然不重視力，却肯定道德上的堅強，以剛為人生的一項基本品德，道家提出以柔勝剛的主張，高度讚揚柔的作用。德力問題與剛柔問題相互交織，構成中國古代價值論思想的錯綜圖景。

孔子嘗以“德”與“力”對舉，他說：“驥，不稱其力，稱其德也。”（《論語·宥問》）驥是千里馬，本以足力見稱，孔子却認為驥的特長在於馴良之德。這表現了重德輕力之意。《論語》又載：“南宮適問於孔子曰：羿善射，羿盪舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。夫子不答。南宮適出，子曰：君子哉若人，尚德哉若人！”（同上）羿善射，羿盪舟，都以有力著稱，而都不得好死。禹稷則以德行著稱。這一段談話可以說是將德與力對照起來，尚德而貶力。《論語》又云：“子不語怪、力、亂、神。”（《述而》）孔子是不願談論“力”的問題的。但亦非絕對不談，他稱讚管仲的仁德云：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁！”（《憲問》）這裏稱讚“管仲之力”，而以管仲為仁，管仲之仁與管仲之力是相互統一的，力正是仁的表現。但是對於管仲之仁與管仲之力的關係，孔子沒有作出較詳的說明。

孟子明確地以德與力對立起來。孟子以為王道是“以德服人”；霸道是“以力服人”，他說：“以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贖也。以德服人者，中心悅而誠服也。”（《孟子·公孫丑上》）孟子所謂力主要指軍力；所謂德指施行

仁政。孟子對梁惠王說：“地方百里而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨，壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。”（同上書《梁惠王上》）孟子認為民心的向背是決定性的，而堅甲利兵並不足以對抗仁政。

荀子從更廣泛的意義上講德與力的關係，他以為人君應以德治民，人民應以力事上。他說：“君子以德，小人以力，力者德之役也，百姓之力待之而後功，百姓之群待之而後和，百姓之財待之而後聚，百姓之勢待之而後安。”（《荀子·富國》）這認為德與力應是統治者與被統治者的相互關係，統治者應施行德政，被統治者應儘力為統治者服務。荀子論兼併之術云：“凡兼人者有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。”（同上書《議兵》）這所謂以德兼人、以力兼人，基本上同於孟子所謂“以德服人”與“以力服人”。荀子又提出三威之說：“威有三，有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者。……道德之威成乎安強，暴察之威成乎危弱，狂妄之威成乎滅亡也。”（同上書《強國》）所謂道德之威即是以德服人，所謂暴察之威即是以力服人，所謂狂妄之威即是施用暴力而民不服。荀子高度讚揚了道德之威。孟子貴王賤霸，荀子亦認為王是最高的，霸不如王但亦有一定價值，他說：“人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而亡。”（同上篇）孟子所謂王道主要是行仁，荀子所謂王道主要是崇禮，這又有所不同。

韓非的觀點與儒家正相反。韓非認為，在上古時代，道德可能有顯著的作用，但是現今情況不同了，競爭激烈了，只有“力”才能解決問題。韓非說：“古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。古者寡事而備簡，樸陋而不盡，……古者人寡而相親，物多而輕利易讓，故有揖讓而傳天下者。……處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世，而循揖讓之軌，非聖人之治也。”（《韓非子·八說》）又說：“世異則事異，……事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。”（同上書《五蠹》）韓非所謂力主要指強力而言。韓非更舉實例來論證說：“今有不才之子，父母怒之弗為改，鄉人譙之弗為動，師長教之弗為變。夫以父母之愛、鄉人之行、師長之智，三美加焉而終不動，其脛毛不改；州部之吏，操官兵，推公法而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛、聽於威矣。”

(同上篇)又說：“力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。”(同上書《顯學》)韓非認為“威勢可以禁暴”，這是正確的，但由此而斷言德教都是無用的，陷於片面性。

秦始皇運用法家的政策，兼併六國，取得了統一“天下”的勝利；但秦始皇死後不久，秦朝即被人民所推翻。秦代興亡的歷史可以說是一次大規模的實驗，是一次對於德力關係的大試驗。劉邦建立了漢朝。漢朝初建，關於秦朝滅亡的原因，陸賈和劉邦進行了一次認真的討論。《史記·陸賈列傳》云：“陸生時時前說稱《詩》、《書》，高帝罵之曰：乃公居馬上而得之，安事《詩》、《書》？陸生曰：居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而以順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差、智伯極武而亡；秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已併天下，行仁義，法先聖，陛下安得而有之？高帝不懌，而有慙色。乃謂陸生曰：試為我著秦所以失天下、吾所以得之者何，及古成敗之國。”於是陸賈著《新語》十二篇。陸賈在《新語》中重新肯定了仁義的保持長治久安的作用。《新語》云：“夫謀事不并仁義者後必敗，……德盛者威廣，力盛者驕衆。齊桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡，故虐行則怨積，德佈則功興。……仁者道之紀，義者聖之學，學之者明，失之者昏，背之者亡。”(《道基》)這是依據秦朝速亡而得到的結論。

賈誼著《過秦論》，論秦的興亡說：“始皇奮六世之餘烈，振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，……以區區之地，致萬乘之勢，序八州而朝同列，百有餘年矣，然後以六合為家，崑函為宮，一夫作難而七廟墮，身死人手為天下笑者何也？仁義不施而攻守之勢異也。”又說：“夫併兼者高詐力，安危者貴順權，推此言之，取與守不同術也。”賈誼從攻守勢異來論證秦朝興亡的原因，與陸賈的觀點完全一致。這也就是認為，奪取政權須用“力”，而保持政權則須用“德”，德與力各有所當。

王充對於韓非重力輕德提出了批評，主張兼重德力。王充說：“治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。養德者，養名高之人，以示能敬賢；養力者，養氣力之上，以明能用兵。此所謂文武張設、德力具足者也。事或可以德懷，或可以力摧。……夫德不可以獨任以治國，力不可直任以御敵也。”(《論衡·韓

非》)“德力具足”，這是一個正確觀點。

王充更指出，力亦有多種，不限於強力，他說：“人有知學，則有力矣。文吏以理事為力，而儒生以學問為力。……夫壯士力多者，扛鼎揭旗；儒生力多者，博達疏通。故博達疏通，儒生之力也；舉重拔堅，壯士之力也。”(同上書《效力》)舉重的體力是力，博聞多識也是力。王充更詳述多種之力說：“故夫懇草殖穀，農夫之力也；勇敢攻戰，士卒之力也；構架斲削，工匠之力也；治書定簿，佐史之力也；論道議政，賢儒之力也。人生莫不有力，所以為力者或尊或卑。孔子能舉北門之闕，不以力自章，知夫筋骨之力不如仁義之力榮也。”(同上篇)王充如此論力，擴大了力的範圍，却取消了德與力的界限。應該承認，德與力還是有一定界限的。“德力具足”應是德力問題的正确結論。

與德力問題密切聯繫的是剛健與柔弱的問題。孔子雖然不願談力，但是讚揚“剛毅”的品德，認為“剛毅木訥近仁”(《論語·子路》)。剛毅可以說是精神上的堅強。《中庸》有一段子路和孔子討論“強”的談話：“子路問強，子曰：南方之強與，北方之強與，抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革、死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！”所謂北方之強即是以力勝人。所謂南方之強當是指老子的以柔勝剛。所謂“和而不流”、“中立而不倚”指精神上的堅強。

老子提出“柔弱勝剛強”的觀點(《老子》三十六章)，以水為例，證明弱能勝強：“天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。”(七十八章)水是最柔弱的，却能沖毀堅強之物。又說：“天下之至柔，馳騁天下之至堅。”(四十三章)這也是指水而言。老子反對一般所講的強力，認為逞強必無好結果，他說：“人之所教，我亦教之，強梁者不得其死，吾將以為教父。”(四十二章)“強梁者不得其死”當係古語，老子稱引而加以讚揚。

於是老子以柔為強：“見小曰明，守柔曰強。”(五十二章)又說：“知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。”(三十三章)勝人不足為強，自勝才可謂強。《莊子·天下篇》云：“關尹老聃……以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬

物為實，……曰堅則毀矣，銳則挫矣！常寬容於物，不削於人。”《呂氏春秋·不二篇》云：“老聃貴柔。”這些關於老子學說的論述亦都表明了老子“柔弱勝剛強”的宗旨。

老子“柔弱勝剛強”的思想含有深刻的辨證智慧。以柔克剛，其旨在於求勝，柔弱只是手段，目的在於勝剛。從這個意義上說，老子所說仍是一種關於“強”的思想，故《中庸》稱之為南方之強。但是，柔能勝剛，是有條件的，水能沖毀堅強之物也是有條件的，老子却未注意柔能勝剛的一定條件。在一定條件之下，剛強亦能勝柔弱。荀子說：“老子有見於屈，無見於伸。”這是中肯的批評。

漢代傳說，《周易大傳》是孔子所著。《周易大傳》中提出“剛健”、“自強”的生活原則。剛健觀念與《論語》中“剛毅”觀念是一致的。《周易·文言》云：“乾元者，始而亨者也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。”乾指陽氣，剛健是陽氣之德。《象傳·大畜》云：“大畜，剛健篤實輝光，日新其德”。《象傳·大有》云：“柔得尊位大中而上下應之曰大有，其德剛健而文明。”這都是說，人應效法乾陽，具有剛健的品德。《象傳·乾》所說更為顯明：“天行健，君子以自強不息。”天行運行不已，決不休止，人應法天，自強不息。自強不息即是自覺向上、奮發求強，努力強化自己。這裏肯定了強的價值。

《周易大傳》強調“自強不息”，同時又推崇寬厚之德。《象傳·坤》云：“地勢坤，君子以厚德載物。”“厚德載物”即寬容博大的德性。這樣，自強不息即是剛健精神，厚德載物即是寬柔精神，這兩者是相輔相成的，表現了剛柔的統一。《繫辭下傳》云：“君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。”既應知柔，也要知剛，這是《周易大傳》所倡導的生活準則。

德與力的論爭，不僅中國有之，在西方思想史上更為顯著。康德肯定“善良意志”，讚揚道德的崇高與莊嚴。而尼采則宣揚“權力意志”，強調強力而鄙薄道德。西方社會中比較流行的思想是培根“知識即是力量”，有所謂“力之崇拜”。而中國傳統文化中佔統治地位的是儒家的“崇德”思想。時至今日，儒家已逐漸失去了影響。但是，在今天看來，德與力的問題仍然是一個值得注意的理論問題。不論國家和個人，道德覺悟的提高與生命力的充實，都是必須重視的。



---

## Controversies over Virtue and Might and over Strength and Weakness in Ancient Chinese Philosophy

Zhang Dainian

### Summary

This essay deals with the debates over virtue and might as well as strength and weakness in ancient Chinese philosophy. It points out that Confucians advocated virtue and denounced might, insisting on the “kingly way” and benevolent rule which subdued people by virtue, whereas Legalists emphasised might and despised virtue, upholding the mighty force against moral teachings. On the other hand, however, Laozi promoted the victory of weakness over strength, while Confucius praised spiritual vigour and perseverance. Moreover, in *The Long Commentary on The Book of Change (Zhou Yi Da Zhuan)*, the principle of vigorously striving to strengthen oneself and abounding with virtues to convey things was proposed. Those arguments concerning virtue and might, strength and weakness portray a complex picture of axiology in ancient Chinese philosophy. The contention about virtue and might has remained up to date a theoretical problem worthy to be noted.

# 天人合一與知行合一

張世英

—

我們一提到知行問題，就想到認識與實踐，並且認為認識就是指主體認識到客體、對象是什麼，實踐就是指改造世界、改造自然，使其為主體服務。但中國哲學史所講的知行問題是否只是指的這種含義呢？或者更具體地說，是否主要地是指這種含義呢？其實，這種含義主要來自西方哲學傳統，至於中國哲學傳統所講的知行，主要地不是指這種含義，而是指道德意義的知和道德意義的行。前一種含義的認識與實踐問題是一個認識論的問題，後一種含義的知行問題是一個倫理道德問題。中國哲學傳統所講的知行問題主要地是倫理道德問題，當然也包含認識論問題。把中國哲學史上的知行問題主要地當作認識問題來討論，從而把中國哲學史上的知行理論主要地當作某種認識論來批判，未免文不對題，至少是不恰當的。

中國哲學史上佔主導地位的儒家大都有知行合一的思想，儘管他們中間有的重知，有的重行，儘管“知行合一”的命題直至王陽明纔明確提出。孔子反對“言過其行”，孟子主張“養”浩然之氣，將善端擴而充之，“強恕而行，求仁莫近焉”（《孟子·盡心上》），都含有知行合一之意。程伊川雖然主張“以知為本”，但認為“知之深則行之必至，無有知而不能行者”，“知而不能行，只是知得淺”（《語錄》十五）。這可算作是王陽明知行合一說之先聲。朱熹也講知先行後，但仍認為知行不可分離：“知行常相須，如目無足不行，足無目不見。論先後，知為先；論輕重，行為重。”（《語類》九）王陽明更明確地提出了“知行合一”說。他認為知與行是一件事情的兩個方面：“知之真切篤實處即是

行，行之明確精察處即是知，知行工夫本不可離。”（《答顧東橋書》）他也認為知與行是一個過程，即所謂“知是行的主意，行是知的工夫。知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在”（《傳習錄》）。如果說，王陽明以前的一些儒家還只是主張知與行兩者不可分離，却仍然認為它們是有明確區分的兩件事，那麼，王陽明所明確提出的“知行合一”說則把知行合一的思想推進到了這樣的地步：知與行不僅僅是不可分離的兩件事，而且就是一件事物的兩個方面，猶如手心之於手背，從這一面看是手心，從另一面看是手背，從“明確精察”的方面看是知，從“真切篤實”的方面看是行，從一事之“始”看是知，從一事之“成”看是行。有一種看法，認為王陽明混淆了知與行，從而“知行不分”。這種看法並不符合實際。王陽明的“知行合一”說對前人知行合一思想的發展，多少有點像斯賓諾莎把笛卡爾的精神物質的二元論發展成為同一實體的兩個方面、兩種屬性的一元論的情況，我們不能說斯賓諾莎把精神與物質、思維與廣袤混為一談，同樣，我們亦不能說王陽明混淆了知與行，“知行不分”，“以知為行”，“銷行歸知”。

王陽明以前的一些儒家特別是程伊川和朱熹一派的理學家，其所謂知行雖然主要地仍然是指道德意義上的知行，但比起王陽明來，畢竟還包含有西方哲學傳統所講的認識論意義上的認識與實踐的含義，所以他們關於知行問題的理論總起來說雖然還是以知行合一的思想為主導，但畢竟還包含有把知與行看作是兩事而非一事的思想，因為認識論意義上的知與行即認識與實踐，的確是可以發生知而不行（即有了認識，但不去實踐）或行而不知的情形的。可是道德意義上的知與行則是緊密聯繫，不可須臾分離的。王陽明專從道德意義上講知行，幾乎不講認識論意義的知行，所以在他那裏，知與行相合一的程度達到了前人所未曾達到的最高峰。王陽明所謂“一念發動處便是行”（《傳習錄》）更明顯地是指道德意義上的行。若把它當作認識論上的問題，則誠如王陽明所說，“只因知行分作兩件，故有一念發動，雖是不善，然却未曾行，便不去禁止。”（同上）但此“一念”既是道德意義之“念”，則念善便是道德，念惡便是不道德，故一念之初便已是行。道德意義之念即是道德意義之行，道德就是要講動機（“念”）。王陽明的原話：“我今說個知行合一，正要人曉得一念發動處便即是行了，發動處有不善就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底，不使那一念不

善潛伏在胸中，此是我立言宗旨。”（同上）可見王陽明“知行合一”說的“立言宗旨”就是右道德意義的。他雖然也提到學問思辨亦是行，但那種意義的行並不是他立論的主旨，而且他主要是為強調“工夫”之切實才說這番話的：“凡謂之行者，只是著實去做這件事，若著實做學問思辨工夫，則學問思辨亦便是行矣”（同上，重點號是我加的）。王陽明從道德意義上明確提出“知行合一”說，把道德意義的知行作為“知行合一”說的“立言宗旨”，正是抓住了以往儒家一貫偏重道德意義的知行問題的探討和強調知行不可分離的思想的核心，可算是對中國哲學史上知行理論的一個總結和發展。

## 二

“知行合一”與儒家的“天人合一”有密切的關係，可以說，知行合一就是為了達到天人合一的最高境界，知行合一是方法，是手段，天人合一是理想，是目標。

孟子認為人之善端乃“天之所與我者”，但必須擴而充之，“強恕求仁”，也就是必須通過修養之行，“反身而誠”，才能達到與天為一、與萬物為一的天人合一境界，至此，人就可以成為最有道德的聖人。

程伊川強調“學者須是真知，才知得便是泰然行將去也”。“人既能知見，豈有不能行”？知就是知理，而“理性本善”，故“真知”也就是知“良知”。能知良知，知理性本善，則只要“循理而行”（《宋元學案·伊川學案上》），就可以達到“與理為一”的天人合一境界。

朱熹講“知行常相須”，其所謂知，就是知“天理”，而朱熹所謂“天理”或“太極”的主要內容是“仁”，也就是有道德意義的義理之天。他說：“義理不明，如何踐履？”（《語類》九）所以朱熹和伊川一樣，也認為循理而行即可達到“與理為一”的天人合一之境。

王陽明的知行合一說最明顯地表達了它與天人合一說的密切關係。王陽明所謂的知是指良知，所謂行主要是致良知。人與天地萬物原是一體，人之良知即天地萬物之良知，人之心即天地萬物之心。此心或良知又稱“明德”或“一體之仁”，人皆有之，“是故見孺子之人井，而必有休惕惻隱之心焉，是其仁與

孺子而為一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴穀觶而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而為一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其仁之與草木而為一體也。見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而為一體也”（《大學問》）。總之，人與一切生物以至非生物皆息息相通，“一氣流通”，這是王陽明的天人合一說之主旨。王陽明認為，當人不為私慾所蔽時，人既能“自知”其良知，亦必能實行此良知，故“知行合一”之“本體”就是“天人合一”。但因私慾障礙，人往往不能實行其良知，知行分離，於是天人相隔，這既“不是知行的本體”（《傳習錄》），也不是天人合一，不是天地萬物一體之本然。只有“去其私慾之蔽，以自明其明德”（《大學問》），亦即“致良知”——實行良知，才能“復其天地萬物一體之本然”（同上），回復到天人合一，這也同時就是回復到“知行的本體”即知行合一。可見在王陽明那裏，知行合一與天人合一已經達到一而二、二而一的地步：知與行合一則天與人合一，知與行分離則天人相隔。可以說，王陽明把中國儒家天人合一的思想與知行合一的思想以及二者間密切相關的思想都發展到了中國哲學史上的頂點。

王陽明以後，天人合一與知行合一的思想逐漸衰退，西方傳統哲學中佔主導地位的主客二分思想在中國哲學史上也逐漸抬頭。主客二分式的一個主要特點是主體與客體原本相互外在，彼此對立，而主體要通過自身的主體性，認識客體（認識）和改造客體（實踐），從而達到主客的統一。這樣，以道德意義為核心的知行合一的思想，也就逐漸為認識論意義的認識與實踐的思想所代替。明清之際以後的哲學發展趨勢大體上就是如此。

王船山既有天人合一的思想，也有主客二分即所謂“能所”的思想，所以他既有道德意義的知行合一的思想，也有認識論意義的認識與實踐的思想。而認識論在王船山哲學中佔有比道德問題更重要的地位，就如同主客二分思想在他那裏佔有比天人合一更重要的地位一樣。王船山明確反對程朱的知先行後說和王陽明的知行合一說，而主張“知以行為功”（《尚書引義》卷3），頗有強調實踐在認識中的地位之意，當然，這裏說的實踐還不是指階級鬥爭和生產鬥爭，而是指一般的日常活動和行動。

顏元提倡“事物之學”，攻擊程朱陸王的“主靜空談之學”，他所主張的“習行”雖然仍以“習禮”、“習樂”為主，但他也從認識論角度強調實際活動在

認識中的作用，他認為“格物致知”之“格”即“手格猛獸之格”，“格物”即“犯手實做其事”（《言行錄》），必須“手格其物而後知至”，“必箝取而納之口，乃知如此味辛”（《四書正誤》）。顏元實際上是形象地、具體地強調了實踐在認識中的基礎地位。

魏源公開反對天人合一和萬物一體的思想，與此相應，他頗多主客二分的思想，着重從認識論角度談知行問題，他強調“及之而後知，履之而後艱”（《默觚》）。

魏源以後的一些近代先進思想家如譚嗣同、梁啟超等人也都不注重講天人合一，他們強調“我”或“心之力”，實際上就是強調西方傳統哲學中的主體性思想，着重講認識論，講主體改造客體即實踐的作用，儘管他們中有的人也談知行合一，但那已不是重要的了。至孫中山則明確提出心物二元論，公開反對以王陽明為代表的知行合一說，提倡“知難行易”說。不管他的知行觀有這樣那樣的可以指責之處，但無論如何他擺脫了儒家主要從道德意義談知行問題的舊傳統，而專門從認識論角度談知行問題，並強調實踐的重要性，這是中國近代史上一些先進思想家向西方學習主客二分思想和主體性原則（參閱拙文“中國哲學對主體性的召喚”）的一個總結和成就，是中國哲學史上的一大突破。如果說中國哲學史在王陽明以前是以天人合一和知行合一的思想為主流，那麼，中國近代哲學史，或者說得早一點，自明清之際的王船山以後，則是一段學習和發展主客二分思想和以之為基礎的認識與實踐理論的歷史。前者重道德修養，後者重科學認識。前者以王陽明為集其大成者，後者至孫中山而告一大的段落。

### 三

中國哲學史上佔主導地位的儒家傳統的知行合一思想決定了中國哲學史上的哲學家一般都要求把自己的哲學觀點付諸實踐，使哲學與實際生活，包括政治生活，打成一片，他們不單是講哲學，而且要用哲學，身體力行。所以一般哲學家，當然主要是儒家，都集哲學與政治思想、倫理思想於一身，他們往往既是哲學家，又是政治家、道德家。儒家所講的內聖外王最典型地說明了這

一點。我很讚賞金岳霖對這個道理所作的概括：既有內在的聖智，就必然可以外在化為王者治國安邦之道，哲學思想必然可以在經國濟世的活動中得到實現，哲學家必然要成為政治家（見《金岳霖學術論文選》，中國社會科學出版社，1990年版，第359頁）。所以“一位傑出的儒家哲人，即便不在生前，至少在他死後”，可以成為“無冕之王”（同上）。

儒家哲人的這種特點不僅與知行合一思想直接相關，而且說到底還是他們的天人合一思想的表現。儒家的天人合一本來就是一種人生哲學。人主要地不是作為認識者與天地萬物打交道，而是主要地作為一個人倫道德意義的行為者與天地萬物打交道，故儒家的天人合一境界是一個最充滿人倫道德意義的境界，在此境界中，哲學思想與道德理想、政治理想融為一體，個人與他人、與社會融為一體。這樣，在儒家傳統中，哲學與實際的政治生活、人倫生活合而為一，哲學家與實踐的政治家、道德家合而為一，便是很自然的事情了。

和這種情況不同，西方哲學傳統重主客二分，重對自然的認識與征服，重認識論與方法論，比起中國儒家傳統來，較少重人生哲學。如果用“為道”與“為學”的術語來說，中國儒家傳統是重“為道”，而西方哲學傳統則是重“為學”（參閱拙文“為學與為道”）。重“為道”的哲學家必然把自己的哲學與人生、與生活緊密聯繫在一起，“按照自己的哲學信念生活”（同上，第361頁）；重“為學”的哲學家則比較脫離實際生活，處在實際生活之外，用金岳霖的話來說，“他推理、論證，但是並不傳道。…他懂哲學，却不用哲學”（同上）。也可以說，他“知”哲學而不“行”哲學，不身體力行。前者往往兼作政治家、道德家，後者則往往脫離實際，對哲學作學究式的研究，在自己的哲學推理和論證中自得其樂。這當然不是說西方傳統哲學家不講政治思想和倫理思想，相反，他們大都有自己的系統的政治思想和倫理思想。但在大多數情況下，他們的政治思想、倫理思想或則與他們本人的生活雖有緊密聯繫，却與他們的哲學思想並無緊密聯繫，或則與他們的哲學思想雖有緊密聯繫，却與他們本人的生活並無緊密聯繫，他們都不像中國的儒家哲人那樣，其政治思想、倫理思想既與哲學家的哲學思想緊密聯繫在一起，同時又與哲學家本人的生活緊密聯繫在一起（參閱同上書，第359頁；我這裏基本上採用了金岳霖在本書中闡發的觀點），甚至於哲學家與政治家、道德家，哲學思想與政治思想、倫理思想都是同一的。

西方哲學的這種特點大都表現在西方近代哲學史上。上面所說的西方傳統哲學主要地也是指近代哲學。這仍然是由於上面已提到的主客二分式的發展所造成的。主客二分式和主體性是西方近代哲學的模式和原則，故上述特點在西方近代哲學史上表現得較普遍、較明顯。古希臘的蘇格拉底、柏拉圖和亞里士多德就不是這樣，他們的情況和中國儒家頗有些類似（參閱同上書第 357—358 頁，第 360 頁），柏拉圖的“哲學王”就很像中國儒家的“內聖外王”之王。西方現代哲學儘管仍然保持近代哲學史上的基本情況，但已經有接近中國傳統的趨勢。在這一點上，我倒是不完全贊同金岳霖的看法。金岳霖在“中國哲學”一文中認為西方現當代的哲學家與中國哲學家“大異其趣”，“中國哲學家都是不同程度的蘇格拉底式人物。其所以如此，是因為倫理、政治、反思和認識集於哲學家一身，在他那裏知識和美德是不可分的一體”。至於西方現當代，則“蘇格拉底式的人物已經一去不復返”，“現代蘇格拉底是再也不會有的”（同上書，第 360, 361 頁）。金岳霖的主要理由是求知有分工，“每個知識部門都取得了很多專門成就，要我們這些庸才全部掌握是幾乎不可能的”，所以我們“不必野心勃勃地要求某一位學者獨立統一不同的知識部門”（同上，第 360 頁）。我以為分工明細固然使哲學家不可能再像蘇格拉底那樣集倫理、政治、反思和認識於哲學家一身，不可能使哲學家同時成為政治家、道德家，就像中國哲學的情況那樣，但西方傳統哲學之所以具有哲學或哲學家與實際生活（政治生活、倫理道德生活等）的聯繫不那麼緊密的特點，其主要原因還是在於人對世界的態度問題。中國儒家哲人的天人合一與知行合一的思想態度，決定着儒家既是哲學家又是政治家、道德家，西方近代哲學的主客二分的思想態度及認識與實踐的理論決定着西方近代哲學家與實際生活有不同程度的分離的特點；至於西方現當代哲學中現象學和存在主義以至後結構主義思潮中的哲學家，則大反主客二分式，他們中的大多數人所提倡的實際上是類乎中國天人合一的思想（當然不是儒家式的天人合一），他們都把哲學思想與人的實際生活結合在一起，而人的實際生活在他們看來，不僅是認識自然、改造自然的認識活動與實踐活動，也不僅是道德行為，而更重要的是人的感情、情慾等等，他們大都公開反對做書獃子式的、學究式的學者，反對那種把人看作是只有認識，只知向自然索取而沒有感情、情慾，只知理性至上而無非理性因素的乾巴巴的觀點。基爾凱廓爾、



尼采、狄爾泰、海德格爾、薩特等基本上都是如此。他們不一定全都像中國儒家哲人那樣既是哲學家，又是政治家、道德家，但他們都關心實際生活，以致關心政治生活，他們的哲學都是不同形式、不同程度的人生哲學，他們也都要求身體力行自己的哲學，要求“按照自己的哲學信念生活”，這一點却是和中國儒家哲人非常相似的。尼采不就是由於自己的哲學信念而瘋狂致死嗎？尼采反對蘇格拉底、柏拉圖，主要是反對他們過份吹捧理性，吹捧知識，但就尼采哲學之緊密聯繫人生，緊密聯繫生活而言，則與蘇格拉底、柏拉圖有相通之處，尼采實際上是要超越以主客二分和主體性為模式和原則以及重認識的西方近代哲學而回復到古希臘的某種意義的天人合一的時代。海德格爾之向往蘇格拉底哲學也是一個明顯的例子。薩特明確主張哲學應具有實踐性，他本人就是一個實踐家，一個身體力行其哲學的哲學家。看來，西方現當代哲學中現象學、存在主義等思潮，就其要求與人生、與實際生活緊密結合這一點來說，頗有以新的形式回復到古希臘哲學之勢，也是向中國哲學靠攏的一種表現。也許西方現當代哲學中的分析哲學多有金岳霖所說的那種情況，但畢竟分析哲學不是西方現當代哲學之全部。當然，金岳霖也舉了分析哲學以外的英國新黑格爾主義的例子，他認為新黑格爾主義者的政治思想與其哲學雖有內在聯繫，但與這些哲學家本人（“只有格林除外”）的聯繫却“非常外在”（同上，第359頁）。但金岳霖畢竟沒有看到分析哲學和新黑格爾主義以外的現象學和存在主義哲學家們那種把哲學與實際生活緊密結合起來，並身體力行其哲學的特點。還是用“為道”與“為學”的術語來說吧。西方現當代的現象學與存在主義思潮反對西方近代哲學史上的重“為學”的舊傳統，頗有中國哲學史上重“為道”的思想，故其哲學以及哲學家本人多與實際生活緊密相聯。金岳霖說西方現當代哲學家“推理、論證，但是並不傳道”，這個說法未免籠統，其實，例如基爾凱廓爾、尼采就不搞甚至反對脫離實際生活的推理、論證，而着重“傳道”，只是這裏的“道”不能理解為中國儒家之“道”，基爾凱廓爾、尼采不但“傳道”，而且身體力行其“道”。

#### 四

西方現當代一些哲學家們所傳的“道”或“天人合一”（借用中國哲學的術

語來說)思想類乎中國道家式的“道”或“天人合一”。(關於兩者的區別,本文不打算論述。)道家的“天”和“道”是沒有道德意義的,這和儒家的“天”和“道”具有道德意義特別是封建道德意義很不相同。道家講在天人合一境界中達到超脫,他們乃是既要超脫功利,又要超脫仁義。道家的情況似乎證明天人合一的思想並不一定導致知行合一,並不一定導致哲學家及其哲學與實際生活緊密結合,似乎只有在儒家那裏才有這種由前者導致後者的關係。這種理解實際上只是表面的。儒家的天主要是有道德意義的義理之天,它所講的知行問題主要是道德問題,故由天人合一導致知行合一,非常明顯,易於說明;道家否定天和道的道德含義,其哲學似乎是脫離實際行動和實際生活的,但深入考察一下道家就知道,他們講超功利、超仁義,却並不脫離實際行動和實際生活,他們並不是不關心社會政治生活的學究。超功利、超仁義也是一種實際行動和實際生活。道家也重“為道”,只是不為儒家之道,至於道家輕“為學”,則比儒家往往有過之而無不及。所以道家也不像西方傳統的哲學家那樣“推理、論證,但是並不傳道”,而是既傳道,也身體力行其道。道家和儒家都屬中國傳統,道家哲人和儒家哲人一樣都關心社會,關心政治,都把哲學與社會思想、政治思想緊密結合起來,都有自己的政治理想和社會理想,只不過道家的哲學和政治理想、社會理想是企圖超功利、超仁義的,當然,道家不像儒家那樣大都是政治家。《老子》:“法令滋彰,盜賊多有”(第57章)。“我無為而民自化,我好靜而民自正,我無事而民自富,我無欲而民自樸”(第57章)。這些,既是《老子》的哲學,又是其社會政治思想,可稱做無為而治的社會政治哲學。《老子》還說:“小國寡民……。甘其食,美其服、安其居,樂其俗。鄰國相望,鷄犬之聲相聞,民至老死不相往來”(第80章)。這是《老子》的社會政治理想。可見《老子》有明確的社會政治思想,而且與其哲學結合成了一個有機的整體,只不過它是一種反傳統的社會政治思想。莊子的逍遙遊和齊物論的思想既是一種哲學,也是一種講絕對平等自由、講超功利、超仁義的社會政治思想。莊子妻死,鼓盆而歌,乃是莊子身體力行其哲學的一種表現。

老莊雖不談知行關係,但實際上都主張不但要知“道”,而且要行“道”。莊子說:“且有真人而後有真知”(《大宗師》)。“真知”當然不是像西方哲學傳統那樣指認識自然,而是指了悟“道”,也就是以道觀物,達到天人合一,以見物

無不齊，物我不分。但要達到這種境界，需要修養，修養就是行。儒家的修養是道德修養，即“去私”，這是儒家的行；道家的修養是“去知”、“忘我”，這是道家的行。儒家要求通過行達到人與道德意義的義理之天合一，道家要求通過行達到人與無道德意義之道合一。莊子講“體道”，也許就是指身體力行其道。

\* \* \* \*

哲學與實際的社會政治生活緊密相連，與哲學家本人的生活、行動緊密相連，這是中國哲學傳統所走的道路；哲學與這些有不同程度的分離，乃是西方哲學傳統所走的道路。中國哲學傳統的老路一直保持到今天，似乎沒有什麼改變，“學哲學，用哲學”，集哲學家、政治家，以及其他各種家於一身，仍為當今的風尚。至於西方哲學傳統的老路，如前所述，似乎更多地存在於近代，而現當代西方哲學中則興起了一種與之異趣的思潮。我以為哲學是關於人的學問，本不應自外於實際生活，哲學家本人也應按自己的哲學信念生活，否則，哲學便會失去自己的光輝和生命力，中國哲學傳統的道路在這方面是值得繼承的，西方現當代哲學中現象學和存在主義等流派把哲學與人生緊密聯繫起來的思潮也是值得我們吸取的。但是第一，中國儒家的義理之天必須打倒，儒家的天人合一與知行合一的道德含義必須清除，只有這樣，我們才能既把哲學與實際生活緊密聯繫起來，又不致使我們的哲學與實際生活被一套封建道德生活與政治生活的教條所束縛。這是在儒家傳統根深蒂固的中國這個國度裏發展哲學所應注意的一個重要問題。

其次，哲學既然應當與實際生活緊密相連，那麼，每個人的實際生活不一樣，則每個人的哲學思想和哲學信念也不可能完全一樣，這是一個不可否認的事實。不同的哲學思想和哲學信念可以通過彼此間的交往和討論，或相互融合，或更進而加深其自身，發展其自身，這都不是用外在的力量所能強求的。

第三，哲學雖然應與實際生活緊密相連，但這並不是說哲學與實際生活包括政治思想、倫理思想就沒有區別。與西方哲學傳統相比，中國哲學傳統未免有些與實際的社會政治思想和生活攪混在一起了。就此而言，西方哲學傳統把兩者的距離拉得遠一些，也有它好的一面，即可以使哲學得到更多、更深入的專門研究，不致出現集各種“家”於一身而對哲學並無深入的專門研究的哲學家；其實，把這樣的人稱為思想家也許更為合適。當今之世，求知為道，都有

分工明細的特點，金岳霖所指出的這個事實是對的，我們不能因強調哲學應與實際生活緊密相連，就把哲學與實際的社會政治思想與生活不加區分地攪混在一起而不對哲學作專門的研究，攪混在一起的作法與看法確實是不合時宜的。

## **Oneness of Heaven and Man and Oneness of Knowing and Doing**

Zhang Shiyong

### **Summary**

The problem of knowing and doing in traditional Chinese philosophy is mainly a moral question, instead of being one of knowing and practice in the epistemological sense.

Most Confucianists held the idea of oneness of knowing and doing. It was Wang Yang Ming (1472—1528) who spoke of knowing and doing exclusively in the moral sense, and who formulated the theory of “Oneness of Knowing and Doing” which was the consummation of the confucian idea of oneness of knowing and doing.

There is a close relationship between the oneness of knowing and doing and that of Heaven and man. The former is the means of getting to the horizon of the latter. It was also Wang Yang Ming who developed the thought of the close relation between the two to the summit of the history of Chinese philosophy.

After Wang Yang Ming the history of Chinese philosophy substituted the thought of knowing and practice in the epistemological sense and the subject-object dichotomy for the oneness of knowing and doing and that of Heaven and man.

The thought of oneness of Heaven and man and that of oneness of knowing and doing determined the Chinese philosophers to put their own philosophy into effect. In contrast, most Western philosophers kept practical and political life at a certain distance. Only in the period after Hegel was the situation more or

---

less changed. The present study maintains that philosophy must not be mixed up with practical, political and social life, though the former must not transcend the latter.

# 中國煉丹術思想試析

趙匡華

在神州大地上，古往今來曾流傳過許多宗教。如果就土生土長，而且源遠流長、影響廣播而論，那要算道教了。道教曾廣泛流傳於民間，演化出過許多秘密宗教組織，在有些農民和平民的鬥爭中曾成為發動、組織群眾的旗幟和紐帶；也曾受封建統治者的扶植利用而上層化並與綱常名教相結合，甚至在有些朝代捲入了宮廷政治。再者，道教雖形成於東漢時期，但若溯源它的思想和信仰，則要追溯到先秦。所以從道教的信奉、教義到修持方法、活動內容無不廣泛滲透着中國傳統文化的各個方面；而道教文化對於中國封建時代的哲學、文學、藝術、醫學、藥物學、化學、天文、地理等各個領域又都曾產生過相當強烈的影響。因此，從探討中國傳統文化來說，在諸多宗教中，道教尤其引人注目。

中國古代的學術思想，可以分成許許多多的“家”，諸如儒家、法家、墨家、道家、陰陽家、名家、縱橫家等等，如果把各種宗教也各算做一家，來比較他們所關心、探討的問題，那麼我們就會發現，其他“家”多尚談政治、社會、人倫、道德，都很少涉獵自然界和古代科學技術，而道教中的一些派別則非常關注宇宙的形成、自然的變化。他們不僅在探討如何解釋自然界，而且致力於研究改造自然界。儘管他們的目的和方法中有錯誤的成分，又往往充斥很多宗教迷信的東西，但究竟他們腳踏實地地實踐了很長時間，客觀上却有所發現、有所發明、有所創造，豐富了中國古代的科學文明，也為近代科學的發生作了準備。

那麼為什麼道教有這個特色呢？可以具體剖析一下。道教所追求的最高目標是得道成仙，永生不死。它的一大套教義、學說都是以論述這一目標為核心

的。但不同的派別，各強調一套修煉的方法。有的繼承巫術，重齋醮符籙，祈福禳災；有的則重清虛白守，怡神養性，謂學仙之法在於“恬愉澹泊，滌除嗜慾，內視外聽，尸居無心”。<sup>11</sup>當然，這兩類人的活動談不上與科學有什麼關係。然而有一派人則主張燒鉛煉汞，在爐鼎中修煉金液還丹、神仙大藥，服餌以求長生駐世，羽化成仙；又有一派人則倡導行氣、導引、胎息、守一和房中術，以人體為爐鼎，修煉精、氣、神，寄希望於體內凝聚成丹，而致長生。於是這兩批人就構成了丹鼎派，前者稱為外丹派，後者稱為內丹派。道教對古代科學作出過重要貢獻的主要就是這個丹鼎派。他們中的一些人研究了化學，做了很多化學實驗，合成了一些化學製劑，豐富了中醫用藥，並且發明了火藥；他們中的另一些人則研究了生理學，總結出了衆多養生的氣功修煉方法。這就是為什麼道教裏的丹鼎派，也就是煉丹術道派（尤其是外丹派的活動）成為科學史界極感興趣的研究對象。

正是基於以上這些看法，促使筆者想寫這篇文章。但是在學術界中，對中國煉丹術及煉丹術的研究，長期以來也存在很大爭議，有些人持完全否定或基本否定的觀點，把追求長生不死的願望和行為以及煉丹術活動斥之為封建迷信，咒之為妖妄，諷之為愚昧，認為不屑意於研究，而對這種歷史研究也持譏諷和批判的態度。因此筆者在談本文的正題以前，就不得不先用點篇幅對這個問題發表些評論。首先談談關於對長生不死的追求是否是屬於一種迷信。當然，這個願望和目的已經為歷史和科學證明是不可能實現的，也可以說是錯誤的，在現代人看來，也可以視之為幼稚可笑和荒謬的。但是我們若把某種歷史上的錯誤追求或者不可能實現的研究課題都與迷信等同起來，這似乎就過於武斷，不夠實事求是了。而歷史也不斷證明，在對錯誤的、根本不可能實現的追求中也未必就不會得到某些積極的成果，甚至導致很重大的發現，這裏不妨舉出一個衆所熟知的例子，那就是對永動機的研究，實踐經驗和科學理論現在都已經證明了這個追求是徒勞的，不可能實現的，或者說提出這個課題是錯誤的，但是誰能說歷史上那麼多人試圖製造永動機屬於一種迷信？是一種幼稚、荒謬的活動？這項研究曾直接導致了科學家們認識了能量守恆定律和熱力學定律，它們成為近代物理學和化學最重要的基礎理論。與這個例子頗相類似，歷史上的金丹家們曾想採用煉丹術的方法，通過修煉、服餌金丹藥物實現人的長生不死，

這種嘗試是失敗了，最終被人們拋棄。但是他們觀察到並且發現了很多化學變化，開闊了人類的視野，人工製造出了一些自然界不存在的化合物，提取和精製出了很多化學製劑，找到了不少解決疑難大症的丹藥，造福了人類，更導致了火藥的發明而大大推動了社會的進步。此外，他們也曾試圖用人工的方法製造出黃金和白銀，這在古代的技术條件下當然也是不可能的，所以也失敗了，也被人們擱置了起來。但它却豐富了人類冶煉的經驗，製造出了一些金黃和銀白的合金，為冶金學做出了貢獻，而且這項千百年的努力（包括外國的大批煉金家）却以它的失敗記錄最終導致了近代化學元素概念的產生，為近代化學科學的建立奠定了基礎。所以，把煉丹術與迷信等同起來的觀點顯然是失之偏頗，很不公正的。還有人把古代人追求長生不死的願望並為之奮鬥的精神蔑視為妖妄和愚昧的一種表現，曾有人發表議論：對人必有死“這樣淺顯的道理，道教徒到死也不懂得，專心一意用妖妄的方法去求長生不死”。筆者認為這種說法也值得商榷，並且感到這話也過於苛求古人了。關於生命現象，它要比機械運動和化學變化複雜得多，至今也還遠沒有完全解開這個謎，生命的上限究竟能有多少年，是一百年，還是幾百年（用方士的話說，人活幾百年就是地仙了），現在又有誰能弄清楚，誰能作出結論？對於古代的方士，甚至智慧超群的思想家們來說，怎麼能說是個“淺顯的道理”？科學發展是無止境的，人的智慧和創造力也是無止境地發展，即使在現在又誰能判斷哪些願望是人類可能辦到的，哪些是絕對不可能辦到的，難道從來沒有見到過的事，就肯定絕對辦不到？古代的煉丹家曾經夢想把銅、鉛、汞轉化為黃金、白銀，這也是愚昧和妖妄？十九世紀的科學家們還都一致公認這是不可能的，而且這個結論逐漸成了一種常識，即一種“淺顯的道理”。但是在本世紀四十年代時，核物理學家却實現了這個“妖妄”的夢想，把汞原子變成了金原子。<sup>[2]</sup>古代的道士也還夢想有那麼一天能“坐見萬里，舉家昇虛，無翼而飛，周遊八極”。多少年來，我們的祖輩似乎從經驗中認定了這只是一種虛妄的幻想，只不過是一種神話，那時誰曾會意料到今天的人類不僅真的實現了遨遊月宮，而且開始飛向金星、木星；今天不只是能夠“坐見萬里”，而且將能看到幾萬光年以外的世界。但是我們又誰會譏笑十九世紀的科學家們和我們自己的祖輩當時的“無知”、“愚昧”呢？那麼我們又根據什麼去譏笑煉丹家不懂生命有限的道理呢？而且我們應該認識到科學所



以能不斷地發展，人類所以在不斷地進步，正是因為總有那麼一些人常常在“狂妄地幻想”，做出一些當時還不可能實現的事，並且去鑽研，去奮鬥。當然這些“幻想”，有的可能實現，有的未必可能實現，煉金術和遊太空就是前者，長生不死看來就是後者，但在當時往往是難以判斷的，但勇於去“幻想”，這種銳意進取的精神則是積極的，可貴的，可敬而非可鄙。又有人把追求長生不死的願望和活動斥之為封建思想和封建制度的產物，大概的理由是這種活動興起的時間正好處於封建社會的早期階段，好像它們是孿生兄弟；更因為封建社會中的王公貴族又曾不惜耗百姓脂膏大力鼓勵、資助過這種活動，而古代的方術道士也確曾特意編造出過種種有關仙人長生畢世的故事，以迎合、蠱惑他們的這種慾望。但我們却難以得出結論：長生不死的願望是封建思想。因為這種願望不僅帝王將相有，平民百姓也有。顯然，當人類物質生活達到一定水平，嘗到了人生的樂趣，求生的慾望就會增強，追求長生的努力就會自然地產生出來，這可以說是人類乃至生物的一種本性。試問現代人，誰不想萬壽無疆、永遠健康地活下去呢？這才真是“淺顯的道理”呢！難道我們能因為某種事物曾是封建帝王所追求過的，就斷言它是封建制度和封建思想的產物？

當然，在中國煉丹術的理論、方法和活動中的確存在着不少迷信色彩。一方面因為它的理論和活動受到古代鬼神思想、神仙巫術的嚴重影響，於是往往把它的活動渲染得神奧詭秘，例如強調修煉金丹須擇選福德之地，吉利時日；須禁女子、僧尼、鷄犬見人；須換新履衣服，勿食葱蒜；須令香煙不絕，仰告上真；須鼎上懸古鏡，爐旁豎純劍；須祭神開爐，祈禱鎮魔……等等。另一方面，煉丹術士在主觀上也往往在有意地故弄玄虛，要造成丹訣、丹歌艱深難通，以炫耀神丹大藥來自秘訣，隱深玄奧，明師難尋，且“必以賢者授之，無神仙骨者，終不得見此道也”。因此絞盡心機，將焦京易理、讖緯之學、黃老之辭、陰陽之理、五行網絡交織在一起，給人造成了天機莫測的印象。對這些愚昧得令人發笑的東西和荒唐附會的無稽之談，現在已經不值得用很多筆墨去批判了。但是這些迷信成分和胡言亂語確實令人感到厭惡，因為它們把中國煉丹術的典籍，幾乎變成了一片死寂的墳墓，把千百年來多少丹家辛勤勞作的鑽研成果和真實內容掩蓋了相當大的一部分，而使我們深覺惋惜。但是，如果我們今天對中國煉丹術再採取非歷史唯物主義的、非實事求是的態度來對待，良莠不分，把

它拒之於中國傳統文化研究之外，那麼，恐怕再過幾十年，它的全部內容，包括那些積極的、科學的內涵也可能將被徹底埋葬，那就將更令人感到遺憾了。

總之，在人類歷史上，幾個文明古國，中國、希臘、印度、阿拉伯以及中世紀的歐洲各國都先後出現過煉丹術，表明這種活動不是某個民族、某一地區、某一短暫時刻出現的偶然現象，而是社會發展過程中幾乎是必然會經歷的一個文化階段，是人類文明史中的一個重要內容。那麼就值得研究了。而中國煉丹術在世界歷史上獨立形成，自成體系，發生最早，持續最長，留下的資料、典籍相對來說也最完整、最連貫、最豐富。所以全世界的科學史家對煉丹術的探究，也都把目光傾注在中國（但語言的障礙又使他們感到實在無能為力，望洋興嘆），因此它就更值得我們重視了。

關於中國煉丹術活動中取得的積極成果，化學史家、醫藥學家、氣功學家們已經介紹過很多了。筆者在這篇文章中，只想探討外丹術的思想，它應包括這樣一些問題：中國煉丹家對宇宙演進和自然變化的認識；他們對人類智慧和創造力的估評；在對長生不死的追求中為什麼選擇了煉丹術這條道路；對煉丹術成功信念的產生；他們對物質交互作用的動因和規律的認識等等。當然，在有關這些問題上的思想境界和內容，高低、良莠混雜。本文則將側重於那些積極的部分以及它們在發展中所出現的偏差，試作剖析。

—

**中國煉丹家相信宇宙的變化是永恒的，世界至大，無奇不有，而人為萬物之靈，智慧和創造力是無窮盡的。**

中國煉丹術的興起，依着言之有據的說法，肇端於西漢初年。<sup>[3]</sup>那時煉丹術的理論既很樸素，更遠不成熟，只是對先秦方士食金飲玉的信仰，加以繼承和略加發揮。據《史記·封禪書》的簡略記載，不過是“祠竈則致物，致物而丹砂可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽。益壽而海中蓬萊仙者乃可見，見之以封禪，則不死，黃帝是也”。可見其時長生方術還是求仙與煉金的結合。及至東漢年間，金液還丹之說才盛行起來，於是有《黃帝九鼎神丹經》、《太清金液神丹經》、《太清丹經》等等丹經問世。<sup>[4]</sup>隨之，圍繞煉丹術的可行性也就自然而

然地展開了辯論。“俗人”提出種種質疑。方士們也在冥思苦想，尋求根據進行辯解。責難無非是這樣一些：長生不死者從無人親眼目睹，“神仙度世與天地相畢”之說何所依憑？金丹黃白之術<sup>[6]</sup>非出周公之門、聖賢之書，何足為信？金銀為天地造化，人力何能所為？金石藥物與人身血肉之軀各屬異類，何能相輔相成？對這些質疑，中國早期方士們的答辯可以說集中反映在東晉大煉丹家葛洪所撰《抱朴子內篇》中。葛洪之從祖為三國時的著名煉丹家葛玄，為左慈之弟了；洪之師鄭隱則受業於葛玄。所以他堪稱為漢晉煉丹術的實踐與理論之集大成者。他的論述十分精彩，有人說他的這部著述乃妖妄之書，筆者頗不以為然。雖然他有濃重的神仙思想和宿命論觀點，但在對以上責難的回答中，則不是以神學為基礎，而是到客觀世界中去找根據，憑藉已有的事實來推演可能導演出的事物。他強調宇宙處於永恒的變化中，世界上無奇不有，而人為萬物之靈，人類的智慧、人的模仿力和創造力是極為廣闊的，人通過模擬自然和人工變煉，那麼自然界有的，人力可以仿效，世界上沒有的，人類也能創造出來；但他又強調個人的見聞和知識又是很有限的，力勸世人要不斷求知求解，切不可拘守聖賢之書，以為周孔不言，即為虛妄。顯然，在一千多年前，有這種意識是難能可貴的，甚至應該說，這種意識是一切科學創造所必須的，也是現代科學家必備的素質。當然，在葛洪的答辯中有不少錯誤的類比和推理。不難看到，一方面這是由於他的智識、目及所限，對不少事物的觀察結論，不大符合實際；另一方面他把不同事物、不同性質的矛盾混淆了。但總的來說，他對上述問題的申辯，迷信的成分很少，而銳意進取、清新活潑的思想與精闢的思辨則給人以極深刻的印象和強烈的啟迪，有的篇章即使在今天，也令人拍手叫絕。因此，筆者把他的有關見解按層次舉要展示如下：

其一，對於長生不死，鑒於有人提出懷疑，謂：“夫有始者必有卒，有存者必有亡，未聞有享於萬年之壽、久視不已之期者。”此為握“無形之風”，捕“難執之影”。葛洪則強調，世界至大，事物衆多，不能一概而言，常有例外。他說：“夫存亡終始，誠是大體。其異同參差，或然或否，變化萬品，奇怪無方，物是事非，本鈞末乖，未可一也。夫言始者必有終者多矣，混而齊之，非通理矣。謂夏必長，而蕎麥枯焉；謂冬必凋，而竹柏茂焉。謂生必死，而龜鶴長存焉。……百川東注，而有北流之浩浩；水性純冷，而有溫谷之湯泉；火體宜熾，

而有蕭丘之寒焰；重類應沉，而南海有浮石之山；輕物當浮，而泔柯有沉羽之流。萬殊之類，不可以一概斷之，正如此也久矣。”<sup>111</sup>

其二，有人提出：“世間不見仙人，天下必無此事。”葛洪則反復強調一個人的觀察和認識很有局限，未經耳聞目睹的，沒有人認識到的，未必是肯定不存在、絕對不可能辦到的。他說：“夫日之所曾見，當何足信哉？天地之間，無外之大，其中殊奇，豈遽有限。詣老戴天，而無知其上，終身履地，而莫識其下，<sup>112</sup>……壽命在我者也，而莫知其修短之能所至焉。”他又以博學宏才的曹丕、曹植兄弟為例，發揮這個見解，謂：“魏文帝窮覽洽聞，自呼於物無所不經，謂天下無切玉之刀，火燒之布（按即石棉布）。及著《典論》，常據言此事。其間未期，二物畢至。帝乃嘆息，遽毀斯論。事物固必，殆為此也。陳思王著《釋疑論》云，初謂道術，直呼愚民詐偽空言定矣。及見武皇帝試閉左慈等，令斷穀一月，而顏色不減，氣力自若，……復何疑哉。又云：令甘始以藥粉桑以飼蠶，蠶乃到十月不老。又以駐年藥食鷄雛及新生犬子，皆止不見長。以還白藥食白犬，百毛盡黑。乃知天下之事，不可盡知，而以臆斷之，不可任也。……彼二曹學則無書不覽，才則一代之英，然初皆謂無，而晚年乃有窮理盡性，其難如此。不逮若人者，不信神仙，不足怪也。”<sup>113</sup>

其三，有人提出：長生之術、仙人之說非出“周公之門”，不經“仲尼之手”，故不足信。葛洪對此種論調，更大不以為然，慷慨陳詞：“子可謂戴盆以仰望，不睹七曜之炳粲；<sup>114</sup>暫引領於大川，不知重淵之奇怪也。夫五經所不載者無限矣，周孔所不言者不少矣。……夫天地為物之大者也。九聖<sup>115</sup>共成《易經》，足以彌綸陰陽，不可復加也。今問善《易》者，周天之度數，四海之廣狹，宇宙之相去凡為幾里？上何所極，下何所據，及其轉動，誰所推引？日月疾遲，九道<sup>116</sup>所乘，昏明修短，七星迭正，<sup>117</sup>五緯盈縮，<sup>118</sup>冠珥薄蝕，<sup>119</sup>四七凌犯，彗孛所出，氣矢之異，<sup>120</sup>……天漢仰見為潤下之性，濤潮往來有大小之變，……明《易》之生，不能論此也。以次問《春秋》四部《詩書》三《禮》之家，皆復無以對矣。然則人生而戴天，詣老履地，而求之於五經之上，則無之；索之於周禮之書，則不得。今寧可盡以為虛妄乎？天地至大，舉日所見，猶不能了，況於玄之又玄，妙之極妙者乎？”<sup>121</sup>所以他蔑視這種人，謂“狹觀近識，怪梠巢穴，揣淵妙於不測，推神化於虛誕，以周孔不說，墳籍不載，一切謂為不然，不亦

陋哉?!”<sup>16</sup>。

其四，鑒於有人提出：漢武寵信的方士樂大為虛妄、詐騙之徒，劉向作金亦未成功，<sup>16</sup>於是指斥追求長生、變煉金銀為虛誕妄舉。葛洪則辯解：難道奸詐之徒所從事過的活動、所讀過的書就必定是荒謬的行為和妄作的著述？怎麼能因人廢言，因人廢事？更不能因城門失火而殃及池魚。他爭辯道：“昔王莽引《典墳》<sup>17</sup>以飾其邪，不可謂儒者皆為篡盜也；相如因鼓琴以竊文君，不可謂雅樂主於淫佚也；噎死者不可譏神農之播穀，燒死者不可怒燧人之鑽火，履溺者不可怨帝軒之造舟，醜營者不可非杜儀<sup>18</sup>之為酒。豈可以樂大之邪偽，謂仙道之果無乎。”<sup>19</sup>他還指出：過去一人一時的失敗更不足以判斷他所追逐的目標就一定不可能實現，“俗人以劉向作金不成，便云天下果無此道，是見田家或遭水旱不收，便謂五穀不可播植也。”<sup>15</sup>。

其五，有人對於以煉丹術點化金銀，不以為然。認為金銀乃天地間自然之物，人何可為，更不可能以異物製作。葛洪則反覆強調：“夫陶冶造化，莫靈於人。”“有生最靈，莫過於人。”“人之為物，性貴最靈。”為此，他舉出了大量實例來歌頌人的智慧和創造力：“水火在天，而取之以諸燧。鉛性白也，而赤之以為丹；丹性赤也，而白之以為鉛。<sup>19</sup>雲雨霜雪，皆天地之氣也，而以藥作之，與真無異也。”<sup>20</sup>他又指出：“變化者，乃天地之自然，何為嫌金銀之不可以異物作乎？譬如陽燧所得之火，方諸所得之水，與水火豈有別哉？蛇之成龍，茅糝為膏，亦與自然生者無異也。”<sup>21</sup>“外國作水精碗，<sup>21</sup>實是合五種灰以作之。今交、廣多有得其法而鑄作之者。今以此語俗人，俗人殊不肯信，乃云水精<sup>22</sup>本自然之物，玉石之類。況於世間，幸有自然之金，俗人當何信其有可作之理哉？愚人乃不信黃丹及胡粉是化鉛所作。又不信驪及駝<sup>23</sup>是驢馬所生。云物各自有種，況乎難知之事哉？夫所見少，則所怪多，世之常也。”<sup>11</sup>。

其六，鑒於有方士“知龜鶴之遐壽，故效其導引以增年”。於是有人責難，提出龜鶴與人異類，不能同日而語，譏諷這種仿效是荒唐的：“龜能土蟄，鶴能飛天，使人為須臾之蟄，有頃刻之飛，猶尚不能，其壽安可學乎？”葛洪頗不以為然，強調人類可以從萬物的特異功能和各物的一技之長中得到啟示，正應效仿它們，學其所長而彌補自己之不足。他曾有精采之答辯：“蟲之能蟄者多矣，鳥之能飛者饒矣，而獨舉龜鶴有長生之壽者，其所以不死者，不由蟄與飛也。是

以真人但令學其導引以延年，法其食氣以絕穀，不學其土蟄與天飛也。夫得道者，上能竦身於雲霄，下能潛泳於川海，……何但須臾之蟄，頃刻之飛而已乎！龍蛇蛟螭，狙狷龜蠃，皆能竟冬不食，不食之時，乃肥於食時也。而莫得其法耳。且夫一致之善者，物多勝於人，不獨龜鶴也。故太昊師蜘蛛而結網；<sup>[24]</sup>金天據九扈以正時；<sup>[25]</sup>帝軒俟鳳鳴以調律；<sup>[26]</sup>唐堯觀蓂莢以知月；<sup>[27]</sup>歸終知往，<sup>[28]</sup>乾鵠知來；<sup>[29]</sup>魚伯識水旱之氣，<sup>[30]</sup>蜉蝣曉潛泉之地<sup>[31]</sup>……龜鶴偏解導養，不足怪也。……上士用思遐邇，自然玄暢，難以愚俗之近情，而推神仙之遠旨。”<sup>[32]</sup>葛洪的這段話在幾百年前的人看來，顯然是語涉詭誕。但是在今天，仿鷹鶴之飛，“竦身於雲霄”；擬魚蛙之游，“潛泳於川海”，早已不是新鮮的事。而隨着仿生學的發展以及所取得的驚人成就却恰恰使我們感到正是這類“怪誕”的念頭，它已被歷史證明對人類的創新精神和科學思維有着多麼深刻的啟迪！

其七，有人提出質疑：“生死有命，修短素定，非彼藥物所能損益。夫指既斷而連之，不可續也；血既灑而吞之，無所益也。”同類相生相輔尚不見效，“豈況服彼異類之松柏，以延短促之年命，甚不能也”。葛洪則為服食金丹、仙藥（松柏、靈芝、雲母之類）駐命延壽之說辯解道：“若夫此論，必須同類乃能為益，然則既斬之指，已灑之血本自一體，非為殊族，何以既斬之而不可續，已灑之血而不中服乎？余數見人以蛇銜連已斬之指，<sup>[33]</sup>桑豆易鷄鴨之足，異物之益，不可誣也。若子言不恃他物，則宜搗肉治骨，以為金瘡之藥；煎皮熬髮，以治禿鬢之疾耶？夫水土不與百卉同體，而百卉仰之以植焉；五穀非生人之類，而生人須之以為命焉。脂非火種，水非魚屬，然脂竭則火滅，水竭則魚死，伐木而寄生枯，芟草而兔絲萎，川蟹不歸而蚌敗，<sup>[34]</sup>桑樹見斷而蠹殄，觸類而長之，斯可悟矣。金玉在九竅，則死人為之不朽，鹽鹵沾於肌髓，則脯臘為之不爛，況於以宜身益命之物納之於己，何怪其令人長生乎？”<sup>[35]</sup>醫學和藥學的歷史實踐已經證明，人們雖然未能找到長生不死藥，但從總體上看，葛洪以異類輔人身的醫藥觀點是符合實際的，是有客觀依據的，這是他在廣泛的觀察和親身行醫經驗中得出的正確結論（當然他還不可能清楚地懂得其中的原理）。

總之，以葛洪為代表的中國古代煉丹家們，在物性變化的認識中，相信“陶冶造化，莫靈於人”；在長生久視的追求中，相信“人命在我不在天”<sup>[15]</sup>。正是這種人可勝天的思想，成了他們奮鬥的精神支柱，在千餘年中頑強地探索生

命的奧秘，執着地追求以異物捍衛血肉之軀、以藥物點化金銀的途徑。在他們的思想意識中，固然雜糅着一些妖妄迷信的成分，但說它充滿着生動活潑的科學進取精神、改造自然的豪邁氣魄，其中又有不少積極內涵與合理因素，則絕非筆者偏愛、誇張之詞。但它們長期以來往往被人們忽視，或者說在對煉丹術的批判中被完全淹沒了。

## 二

**中國古代的煉丹家們主張修煉、服餌金丹大藥以求長生。他們說，這是“藉外物以自堅固”。**

人總是盼望能健康、永久地活下去，這是人的本性。為此，就要努力奮鬥，和疾病、死亡抗爭。但在遙遠的古代，人還生活在蒙昧和野蠻的年代時，那時整個社會為神鬼思想籠罩着，巫術橫行，巫師得勢，無論是疾病和死亡的原因，還是為長生而奮鬥的各種活動，都必然被染上濃厚的神秘色彩、迷信的說教，這是很自然的事。

如前文所說，當人的物質生活逐步得到改善，生活的樂趣不斷增多時，渴求長生的願望也就越來越大。但是在階級社會中，奴隸和平民百姓在現實生活中往往又要遭到自然的和社會的各種磨難，當然希望能得到擺脫；而那些統治者，尤其是那些封建帝王，所不足的則是長生不死和永世霸業，因而也對現實生活感到仍不滿足。於是社會中各階層的人便都會根據自古以來“萬物有神”的傳說，幻想出種種仙人的生活，作為精神寄託；而那些脫胎於巫師的方士便乘機編造出許多有關神仙的故事，以投世俗之所好。這類幻想和故事在戰國時期已經大量涌現。但那些屬於早期道教所描述的仙人不同於鬼神，他們不是生活在冥冥世界中的精靈，也不是主宰世界的天帝，而是仍然生活在人類的這個世界裏，形如常人。正如《太清神丹中經叙》<sup>[35]</sup>所引元君之所說：“天神之自然生者，則但言神，不言神人。言神者以光氣為體，言[神]人者猶有骨肉也，但已得道，能隱翳變化，不見聞耳。”然而所謂“神人”、“仙人”不同於俗人者，有兩個最大的特點：其一，壽百歲、千歲，甚至能長生不死；其二，能遨遊太空。按早期丹經《黃帝九鼎神丹經》<sup>[36]</sup>的描寫，他們可“神仙度世，與天地相畢，

與日月同光；坐見萬里，役使鬼神，舉家昇虛，無翼而飛，乘雲駕龍，上下太清，漏刻之間，周遊八極，不拘江河，不畏百毒。”《莊子》中的《逍遙篇》、《齊物論》，《楚辭》中的《離騷》、《九歌》、《九章》等等文學作品中更出現了許多對神仙幻境和仙人種種特異功能的描繪，生動而迷人，更增加了人對仙人的嚮往，當然也就誘使人們開始思考如何在俗人和仙人之間架起一座橋樑來。而其關鍵是如何先突破生死這一關。

為了解答當時的人是如何去思考以渡過這一關，就涉及到那時的人對疾病和死亡的看法。在商代時，人們則迷信疾病和死亡或是惡鬼侵襲附體所降的禍祟，或者是神靈、祖先的懲罰；在春秋戰國時期，又逐漸出現了以陰陽學說為基礎的生理學、病理學和醫學。但人們在長期與病痛鬥爭中，逐步發現了各種醫藥和它們的種種功效，儘管當時對醫藥的驅病作用還與神鬼說教和陰陽五行學說交織在一起，但“藥”畢竟使人們看到了通向長生的曙光。因為他們認為有的藥可以殺精魅惡鬼，有的藥可以安魂養神，除邪益氣，調理陰陽。《山海經》、《神農本草經》都有大量的這類記載。因此，藥使人們有了點信心，它既然可以對人延年益壽，這就向長生不死邁進了一大步。於是人們開始尋求“最上等”的藥，也就是“不死藥”。至於“延年”究竟人力能達到什麼程度，那時的人是不可能回答的，因此當時的人有了這種想法是可以諒解的，也難說是迷信。接着便是到哪裏去找“不死藥”。方士們曾有兩種回答。其一，仙人既然能“與天地相畢”，大概正因為他們掌握了“不死藥”。於是“渤海中有蓬萊、方丈、瀛洲之神山，諸仙人及不死之藥皆在焉”之類的神話便編造出來了，人們所熟知的關於齊威王、齊宣王、燕昭王以及秦始皇派人海上尋仙求不死藥的事便發生了。<sup>137</sup>但是這種海上尋仙的活動，或為“蛟魚所苦”，或為“風暴所阻”，屢遭挫折、失敗，仙人可見（因燕齊濱海一帶，海天明滅變幻，海島迷茫隱約，百姓常見海市蜃樓奇觀，所以說“仙人可見”）而不可及。所以這種想法較快就被摒棄了。其二，就在現實世界裏找，於是一些方術之士便四處奔走，不憚險阻，到荒山僻壤中去找。他們把那些外觀形狀、顏色及性能具有某些靈異的物質，幻想為久服後可能“輕身不老見神明”的仙藥，拿來嘗試。西漢時劉向根據民間傳說，編寫了一部《列仙傳》，提到：神農時雨師赤松子服水玉而翻飛輕舉，縱身長風；黃帝時人赤將子輿不食五穀，<sup>138</sup>只噉百草花而能隨風雨上下，雲中可



遊；槐山藥父偃佺好食松實，能足躡鸞鳳，走超騰驥；堯時隱上方回煉食雲母，求道回化而得仙去，……這些成仙傳說固然荒誕不經，但說在先秦時就曾經有人作了食“仙藥”以求長生的嘗試，大概不是杜撰的。固然這些人可能豐富、發展了中國醫藥學的寶庫，但長生的目的仍然成為泡影。於是方士們大膽地提出了壘竈建爐，以金石藥物為原料，通過水火相濟，人造不死藥的倡議。可見，中國古代方士在長生的追求過程中，煉丹術的出現標誌着他們從求神的道路上轉向依靠人類自己的智慧和創造力。顯然，這是一項歷史的進步，不是倒退；在長生術中是迷信色彩的減少，而不是增濃。

那麼中國古代的方士又是遵循着什麼途徑去製做不死之藥呢？又是如何揣摩萬物中哪些物質可能發揮出使人長生久視的功能呢？他們的思路其實很樸素、很直觀，也沒有什麼神秘色彩，只是十分天真。那就是“假求外物以自堅固”的設想。那些人火不焦，入水不腐，入地千年不朽，在自然界中有無窮之壽的物質便被他們看中。他們希圖把這些物質强有力的抗蝕性，經過服餌吸收後，人就可以外攘邪惡、禁禦百毒、不畏瘟疫，從而健骨強身，形神不變，靈魂守宅，於是可以不老不死了。在這類物質中，首先被方士們選中的便是黃金。所以魏伯陽有“金性不敗朽，故為萬物寶，術上服食之，壽命得長久”的話。葛洪在其《抱朴子內篇·金丹》中的解釋則更為明白：“夫五穀猶能活人，人得之則生，絕之則死，又況於上品之神丹，<sup>[39]</sup>其益人豈不萬倍於五穀耶？……黃金入火，百煉不消，埋之畢天不朽”，服之則“煉人身體，故能令人不老不死，此蓋假求於外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅”，猶如“銅青塗脚，入水不腐，此是借銅之勁以捍其肉也”。他又說：“世人不合神丹（金液還丹），反信草木之藥。草木之藥埋之即腐，煮之即爛，燒之即焦，不能自生，何能生人乎？”把道理就講得更清楚了。唐代道士張九垓更進一步發展了這種說法，謂：“黃金者，日之精也，為君服之，通神輕身，能利五臟、逐邪氣、殺鬼魅。久服者皮膚金色。……藥金服之，肌膚不壞，毛髮不焦，而陰陽不易，鬼神不侵，故壽無窮也。”<sup>[40]</sup>所以我國自古就有服黃金求長生的說法，最早的有關中國煉丹術的記載，正是西漢時方士李少君首創以丹砂化為黃金，而以黃金為飲食器的長生設計。《黃帝九鼎神丹經訣》（卷六）<sup>[41]</sup>對此舉就有明確的解釋：“長生之法，唯有神丹，以丹為金，以金為器，以器為貯，服食資身，漸漬腸胃，霑溉榮衛，藉

至堅貞，以駐年壽。”其後，東漢桓譚《新論》又記載：“史子心見著為丞相史，官架屋，官發吏卒及官奴婢以給之，作金不成。丞相自以力不足，又白傅太后。<sup>441</sup>太后不復利於金也。聞金成可以作延年藥，又甘心焉。”可見西漢時確有服黃金求長生的舉措。再者，東漢道士狐剛子《出金礦圖錄》中已記載有切實可行、手段絕妙的“金粉製造法”，<sup>442</sup>就是對道士服食黃金給予輔導。<sup>443</sup>但是我們還會注意到，道士們又很強調要以藥點化作金以為長生藥，而很少主張服食天然黃金的。試究其原因，他們曾有兩種解釋：其一，因為黃金昂貴難得。《抱朴子內篇·黃白》中曾談及過：“余（抱朴子葛洪）難曰：‘何不餌世間金銀而化作之？作之則非真，非真則詐偽也。’鄭君（抱朴子之師鄭隱）答余曰：‘世間金銀皆善，然道士率皆貧。故諺曰，無有肥仙人富道士也。師徒或十人或五人，亦安得金銀以供之乎？又不能遠行採取，故宜作也。’”但這種解釋未必真實，若言道士貧困，無力得到天然黃金，難道至尊的漢武帝和漢哀帝的祖母傅太后也無以供給而必求以丹砂等化作之？其二，因天然黃金服之有“毒”，這是鑒於有人服了天然黃金而致死。<sup>444</sup>“人為血肉之軀，可能堪此重墜之物久在腸胃？”<sup>445</sup>這大概正是方士造作黃金的根本原因。唐代道士金陵子則用煉丹家的觀點和語言把這項理由說得很明白：“黃金者，日之精也。……金生山石中，積太陽之氣薰蒸而成，性大熱，有大毒，傍蒸數尺，石皆盡黃，化為金色，況鍛煉服之者乎？若以此金作粉服之，銷人骨髓，焦縮而死也。”<sup>446</sup>唐代另一位道士張九垓也說：“石金（天然金）性堅而熱，有毒，作液而難成，忽有成者，如面糊，亦不堪服食，銷人骨髓。藥金若成，乃作金液，黃亦（且）如水，服之冲天，如人飲酒注身體，散若風雨，此皆諸藥之精，聚而為之，所以神液就，而金石化也。”<sup>447</sup>正由於中國前期煉丹術中以藥化作之金為長生藥，所以那時的藥金，並不局限是質地堅硬、具有延展性、色澤金黃的合金物質，而更多的可能是某種粉末或液體，主要特徵則是色澤金黃。及至隋唐以後，黃白術的目的逐步轉變，以發財致富為主了，道士們才把精力集中於變煉各種黃色合金，例如神黃銅、鎗銅（銅鋅合金）等等。

但在中國煉丹術活動的漫長歷史中，自始至終最受方士青睞的則是丹砂。它被視為至尊之物，大丹之本。它原是一種天然生成的鮮紅色礦物（化學成分是 HgS），而經過反覆升煉後所變成的“九轉金丹”便被視為靈異的物質了。而

所謂“煉丹術”，最初的含義就是升煉丹砂，“丹”的原意就是丹砂（《說文》：丹，巴越之赤石也）。而“丹”又指赤色，蓋亦源於此。如果再深入探究一下丹砂何以被中國方士視為至重的長生藥，則可窺見他們對神丹大藥的更深一層次的思考。其一，丹砂輝煌紅赫，與血同色，在遠古大概就被視為神異之物。在中國的原始宗教觀念中，紅色象徵鮮血，而鮮血又被認作是生命的源泉和靈魂的寄生處（因血盡則亡）。從河南安陽殷墟及山東發掘得到的甲骨片上，有許多塗寫的文字，差不多都是紅色或黑色的。經檢驗，紅色塗料就是丹砂，黑色物質是血液的分解產物（即原以血液塗寫）。<sup>[47]</sup>可見在殷商時代，丹砂已被視為與靈魂有關的物質了。其二，大概在戰國時期，人們又發現丹砂具有“養精神、安魂魄、益氣”的功效，於是便認為這是由於它能“殺精魅邪惡鬼”，<sup>[48]</sup>這就更增加了方士對它的崇敬。其三，中國自古有“丹砂化金”之說，早期道書《銅柱經》便說：“丹砂可為金，河車（鉛）可為銀，立則可成，成則為真，子得其道，可以仙身。”<sup>[49]</sup>《龜甲經》說：“我命在我不在天，還丹成金億萬年。”<sup>[50]</sup>此後這種說法越來越多，《抱朴子內篇·黃白》中提到：“仙經云：丹精生金，此是以丹化金之說也。……且夫作金成，則為真物，中表如一，百煉不減。……又口，朱砂為金，服之昇仙者，上士也。”所以唐代丹經《上洞心丹經》<sup>[51]</sup>就更加明確地說：“昔漢朝李少君者乃數百歲人也，不聞有他能，唯以丹砂作還丹，或以還丹為金，以金為器盛食，以食資身，漸漬腸胃，沾洽榮衛，藉其堅貞以駐年壽。”足見方士認為餌服丹砂與服食藥金有殊途同歸之妙。其四，在遙遠的古代，中國先民就曾認為人的疾患是由於體內有毒蟲、妖孽在興風作怪。這種認識發展到後漢時期，道教中便提出“三尸”作怪之說。大約問世於漢代的《太上三尸中經》<sup>[52]</sup>曰：“人之生也，皆寄形於父母，胞胎飽味於五穀精氣，是人之腹中各有三尸九蟲，為人大害，常以庚申之日上告天帝，以記人之造罪，分毫錄奏，欲絕人生籍，減人錄命，令人速死。”所謂三尸者，據說上尸名彭倨（又名青姑），在人頭中，伐人眼目；中尸名彭質（又名白姑），在人腹中，伐人五臟，令人少氣多忘；下尸名彭矯（又名血姑），在人足中，令人下關搔擾，五情踴動，淫邪不能自禁。並說：“夫學道求長生者，若不先滅三尸九蟲，徒煩服藥、斷穀，求長生不死不可得也。”又云：“按仙方，[丹砂]煉為還丹金液服之，腹中三尸九蟲死，身中一切諸病盡皆除愈。”<sup>[53]</sup>《上仙云三尸法》便是服食丹砂。<sup>[54]</sup>其五，丹

砂在煉丹家心目中是一種非常靈異的物質，葛洪說：“夫金丹之為物也，燒之愈久，變化愈妙。……去凡草木亦遠矣，故能令人長生，神仙獨見此理矣。”唐人《上洞心丹經》謂：“若丹砂之為物也，是稱奇石，最為上藥，細理紅潤，積轉愈久，變化愈妙，能飛能粉，能精能雪，能拒火，能化水，銷之可以不耗，埋之可以不壞，靈異奇秘。”<sup>[49]</sup>鑒於以上種種觀察，所以早在煉丹術興起之前，就有方士服餌丹砂了。劉向《列仙傳》就多處提及它在西漢時已被視為長生藥。例如：“任光，上蔡人也，善餌丹。”又“赤斧者，巴戎人也，為碧鷄祠主簿，能作汞（按即水銀），煉丹砂，與消石服之，三十年返如童子。”但煉丹術興起以後，方士們鑒於天然丹砂多夾石而生，認為其中“渣滓”過多，服之傷人，於是乃人工升煉還丹。正如《金石靈砂論》<sup>[50]</sup>所說：“光明砂、紫砂（皆天然丹砂）昔賢服之者甚衆，而求度世長生者，未之有也。……光明砂、紫砂以火服之，逐邪氣治熱病，未能童顏紺發，何者？光明砂一斤，飛得汞十二兩，火煉得黑灰一抄，……不可以黑灰為藥。……故知服光明砂、紫砂者，未經法度製煉，則灰質猶存，所以不能長生也。”但應指出，那些早期的還丹實際上並不是硫化汞，不過是與丹砂外貌相似的某些鮮紅色物質，當時的方士絕無現代化學知識，無法鑒別，於是概皆呼之為丹。例如《神農本草經》謂：“水銀，鎔化（焙燒）還復為丹，久服神仙不死。”《抱朴子內篇·金丹》謂：“丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂。”其實以水銀一味燒煉所得的是紅色氧化汞，外觀與丹砂酷似，所以方士誤呼之為丹砂，這大概也正是“還丹”之名的由來。又如焙燒金屬鉛所得紅色鉛丹（ $Pb_3O_4$ ）也被呼之為還丹，一般又是以水銀與鉛合煉而成，所以又被呼作“龍虎還丹”。而中國方士發明以硫黃和水銀合煉取得紅色硫化汞，大概已經是在隋代時的事了，可能是當時羅浮山道士蘇元明所首創。<sup>[51]</sup>

在中國煉丹術中，再一個為方士崇敬的物質則是水銀，從中我們又可以理解到煉丹家丹藥觀中的另一些重要內容。因為丹鼎派道士追求的不僅是長生不死，還奢望“羽化成仙”、“輕舉飛昇”，所以那些遇火則飛，容易昇華、揮發的物質，便會使他們產生聯想，臆測服餌這類物質，或可從中獲得靈氣而可飛颺太清。據此，我們也可以理解，為什麼中國方士修煉丹藥都採用加熱昇煉的方法，總是擷取上飛的“藥精”，而視“好伏不動”的部分為渣滓，為糟粕，棄之不用。所以水銀一物，在古人看來當然就是神奇至靈之物了。它具有五金的光

澤，其狀如水似銀，但一般金屬皆“志性沉滯”，而獨它“得火則飛，不見埃塵，鬼隱龍匿，莫之所存”<sup>341</sup>。所以魏伯陽說它“靈而最神”。《龍虎還丹訣》<sup>342</sup>則說：“丹砂……易胎乃為壬水，則見水銀也，故能輕飛玄化，感御萬靈。”甚至有人說水銀幻化無窮，是五金之母。《淮南子·地形訓》中就曾講過水銀會化為五金，進而可化為五龍的傳說。《漢武帝外傳》提到西漢方士封衡“於山中服煉水銀百餘年”，可知漢初時水銀便進入服食長生藥之列，《神農本草經》也說它“久服神仙不死”。煉丹術興起之後，水銀的地位日益提高。《金石靈砂論》<sup>343</sup>說它“服之輕身不死”。又轉錄了《潛通論》中的一段文字，竟謂“水銀生萬物，聖人獨知之。水德最尊，汞是水之母，而在天為霧露，在地為泉源，方圓隨形，不與物競，善治萬品而生群類也。”唐人撰《陰真君金石五相類》<sup>344</sup>則謂：“天地至精，莫過於道，道中至微，莫過於氣，養氣安神，莫過於水銀。”

當我們對中國方士關於黃金、丹砂和水銀三物的見解一旦掌握之後，那麼對中國外丹術中更選用了其他一些基本藥物的道理，也就容易洞察了。例如雲母也備受丹家青睞，其原因如《淮南萬畢術》所說：“雲母入地，千年不朽。”所以葛洪又進一步作了解釋：“它物理之即朽，著火即焦，而五雲（按指五種顏色的雲母：雲英、雲珠、雲液、雲母、雲沙）以納猛火中，經時終不燃，埋之永不腐敗，故能令人長生也。”又云：“服之十年，雲氣常覆其上，服其母以致其子，理自然也。”<sup>345</sup>再如服食玉石之說則更早，《周禮·玉府》便提到“五齋則供食玉”，鄭玄注：“玉是陰精之純者，食之御水氣。”《列仙傳》曾講過：“赤松子者，神農時雨師，服水玉”；“陵陽子明……上黃山採五色石脂，沸水而服之，三年龍來迎去”。所以《神農本草經》就已把玉列為上藥。早期道書《玉經》則謂：“服金者壽如金，服玉者壽如玉。……服玄真（白玉）者其命不極。”<sup>346</sup>葛洪也說：“玉亦可餌以為丸，亦可燒之為粉，服之一年已上，入水不寤，入火不灼，刃之不傷，五毒不犯也。……赤松子以玄蟲血漬玉為水而服之，故能乘煙上下也。玉屑服之與水餌俱令人不死。”<sup>347</sup>

雄黃在中國煉丹術中也扮演著重要角色，其中也有幾層道理。其一，自古就有雄黃可化為黃金的說法，這大概是因為雄黃粉末色澤金黃；再者，“南方近金坑冶處又時有之”，<sup>348</sup>也可能更促進了這種聯想。雄黃化金之說最早見於《淮南子》。《黃帝九鼎神丹經訣》（卷十四）謂：“雄黃者與雌黃同山，雌黃之所化

也。天地大藥謂之雌黃，經八千歲化為雄黃，一名帝男精，又經千年化為黃金。”及至東漢後期，早期煉丹家就已利用雄黃煉出了砷黃銅，因此《名醫別錄》便記載了“雄黃得銅可作金”。《抱朴子內篇·黃白》又曾引方士黃白子的話，謂“天地有金，我能作之，二黃一赤（雄、雌黃與丹砂），立成不疑”。這似乎更印證了雄黃化金的說法。其二，雄黃自古被人們認為“能令毒蟲不加，猛獸不犯，惡氣不行，衆妖並辟”，所以它被方士尊為聖藥，認為經常餌服，可以殺三尸，令人身安命延。《雲笈七籤》（卷八十三）收錄的《太虛真人消三尸法》，就提出：“常以春甲寅日、夏丙午日、秋庚申日、冬壬子日暝卧時，先搗朱砂、雄黃、雌黃三物，等分細搗，以綿裹之，使如棗大，臨卧時塞兩耳中，此消三尸煉七魄之道也。”《名醫別錄》<sup>571</sup>也說：“雄黃餌服之，皆飛入人腦中，勝鬼神，延年益壽。”其三，雄黃像乎水銀，見火即飛，所以也被方士視為可令人“羽化飛昇”的靈奇物質。東漢問世的《太清金液神氣經》<sup>582</sup>中有“金液華丹”，就是以雄黃、丹砂合煉而成，此二物都是受熱昇華的物質，所以該丹經謂此神丹之功效為“乘雲豁豁常如夢，雄雌之黃養三宮，泥丸真人自溢充，絳府赤子駕雲龍，丹田君侯常豐降，三神並悅身不窮”。就是說服此丹後，可以成為“乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外”的神仙了。

中國煉丹術中的鉛丹在東漢之際猶如異軍突起，甚至有後來居上之勢，究其原因，也不難理解。其一，鉛丹一鉛和丹砂一水銀之間在古人看來頗有相似之處。“丹砂燒之成水銀，積變又還成丹砂”，而鉛丹在炭火中煉之成黑鉛，黑鉛一經焙燒又成鉛丹；而且鉛丹與丹砂相似，色澤紅艷，也會令方士產生靈異之感，所以鉛丹也被視為一種還丹。其二，黑鉛以烈火煨之，還會生成黃丹（PbO），色澤金黃，所以漢代方士稱它為“玄黃”（早期“玄黃”還含有HgO），大概源於“天地玄黃”一語，認為它有概括天地之力，所以煉丹時必得先用它塗布土釜內外，甚至說它也是一種神丹大藥，《黃帝九鼎神丹經》謂：“取玄黃一刀毛，納猛火中，以鼓囊吹之，食頃，皆成黃金。……玄黃合汞修煉，得神符還丹，服藥百日，三尸九蟲皆自敗壞，長生不死也。”總之，玄黃使方士產生了黑鉛可向黃金轉變的聯想，所以《金石靈砂論》說：“男白女赤，金火相俱。男白者鉛也，女赤者水銀也。煉取鉛精，合煉成藥金，其色甚黃，服之不死。”<sup>403</sup>其三，鉛之變化萬千，除鉛丹、玄黃外，“黑鉛之錯（醋）化為黃丹，丹再化之

成水粉”。<sup>591</sup>而“胡粉投火中，色壞還為鉛”。這些都使方士有神仙幻化之感。此外，更由於銀、銅礦往往與方鉛礦、鉛鋅礦共生，冶煉出的鉛中常含銀，冶煉出的銀中多含鉛，於是又使方士產生鉛為五金之祖的聯想。《土宿真君本草》（又名《造化指南》）<sup>691</sup>對鉛做了可謂登峰造極的評價：

鉛乃五金之祖，故有五金豨狂、追魂使者之稱，言其能伏五金而死八石也。雌黃乃金之苗，而中有鉛氣，是黃金之祖矣；銀坑有鉛，是白金之祖矣；信鉛（信州所產之鉛）雜銅，是赤金之祖矣；與錫同氣，是青金之祖矣。朱砂伏於鉛而死於硫；硫戀於鉛而伏於礬；鐵患於慈（慈石）而死於鉛；雄（雄黃）戀於鉛而死於五脂（五種顏色的石脂礦物）。故“金公”（古鉛字作鉛）變化最多，一變而成胡粉，再變而成黃丹，三變而成蜜陀僧，四變而為白霜。

因此，神仙之變幻無窮與鉛之變化多端，在方士頭腦中也引起了聯想。

綜上所述，我們可以清晰地看出，在中國外丹派的長生術和丹藥觀中，始終貫串、滲透着“假外物以自堅固”的觀點和信念。他們試圖把金石礦物的某些特性，特別是抗蝕性、升華性以及某些“專長”和“靈異”移植到人體中去，補充俗人的機體難以長生、成仙的“缺陷”。由於方士們受到當時科學和知識水平低下的限制，於是天真地把金石的堅貞和人身體質的健壯、生命的壽考這兩種本質根本不同的事物進行機械的類比，甚至等同起來；把物質的化學性質、化學變化和人的生命現象、生理過程也混同起來。以至在兩千年的實踐中得以長生度世如願以償的總無所見，而中毒損命者屢見不鮮，尸解羽化的幻夢當然也必然破滅，服神丹求長生的途徑也只好拋棄了。但是在古代，他們有這樣的想法和種種推理也是可以理解的，也多來自現實生活中的經驗，倒沒有什麼令人感到妖妄、也沒有什麼要來嘲笑的理由。要知道，把宇宙中各種運動形式及其本質加以合理的區分，是在近代科學誕生以後才算完成的；人類正是通過無數的失敗才受到鍛煉而成長起來的。

### 三

中國煉丹家修製神丹，變煉黃白，認為其秘要在於變理陰陽。此乃造化

### 之神功，天地之法則，大道之根本。

中國古代的煉丹家們在修煉神丹的活動中對金石礦物品格、屬性的分類，對藥物的配伍原則以及對變煉五金八石過程當中化學變化的理解，基本上是遵循陰陽學理，間或運用五行學說。

陰陽學說的形成和內涵經過了一個相當漫長的發展過程，才逐步成為一個包容整個宇宙、概括一切事物、龐大博深的哲學思想體系。大約在商代，原始的陰陽概念便隨同生產的發展、人們對大自然的廣泛觀察以及天象、地理、曆法、生理等早期自然科學的萌生而孕育、誕生了。其最早的含義是極為簡單、樸素的，也是非常直觀、形象的，即是一種對景象的描述，譬如指日出為陽，以日沒為陰；晴天為“陽日”，陰天為“不陽日”；山之向日面為陽，山之背日面為陰。這些都見諸甲骨文的記載。《詩經·大雅·公劉》曰：“相其陰陽，觀其流泉。”（《說文》：“陰，水之南，山之北。”）《山海經·南山經》謂：“柎陽之山，其陽多赤金，其陰多白金。”就都是這個意思。又《呂氏春秋·重己篇》謂：“室大則多陰，室高則多陽。”（《說文》：“陽，高明也。”）意思也與此相仿。由於“陽”來自日光，所以這一概念就隨着日光的特點被加以引申，凡是光明、溫暖的地域、現象、季候或事物即被歸攏於陽；而凡是黑暗、寒冷的則歸之於陰。於是天為陽，地為陰；晝為陽，夜為陰；春夏為陽，秋冬為陰；火為陽，水為陰。接着又以天地、水火的屬性，推演出動為陽，靜為陰（古人認為天是動的，地是靜的）；氣為陽，形為陰（古人認為天是氣，地是形）；故人之神為陽，形為陰；剛強為陽，柔順為陰。這樣繼續引申下去，就逐步把自然界，甚至人類社會中的種種事物都概括進去，區分為陰陽兩大部類了。所以這一概念經過古代哲學家們的一番由此及彼的聯想後，陰陽便逐步發展成為各種事物固有的一種基本屬性，“陽”代表了光明、日、天、晝、暑、火、剛強、男、雄等諸事物的共同屬性；“陰”則代表了黑暗、月、地、夜、水、柔順、女、雌等事物的共同屬性。這種概念再進一步發展，則又成為事物發展的動因，即兩種屬性分別產生了兩種“功能”，兩種“作用力”，或者說兩種“效應”，它們既相互對立、相互制約，又相互依存、相反相成。尤其是靠它們間的交媾而產生出新的事物；靠着它們的消長變化，即陰退陽進、陽隱陰顯，相互感應，彼此共濟，導致了宇宙的形成、萬物的滋生繁衍、四季的往復循環。這就是一些哲學家們所說的



天的法則。而且他們進而把形成宇宙萬物的原始物質“氣”，也分出陰陽來，認為清颺者為陽，濁重者為陰，是陽氣與陰氣的交感，衍生出了天和地，以及天地間的萬物，並影響着事物的發展。

總之，陰陽學說本是人們通過對大自然、對客觀世界的觀察，並經過合理的邏輯推理而概括、推演出來的，其中並沒有迷信的成分，也沒有什麼神秘色彩。

陰陽學理發展到西周後期，又有了長足進展和深化。《易經》的產生可以視為這種深化的一個突出表現。固然從宗旨和內容來說，它所闡發的是占筮術，它是根據商殷以來龜卜和草筮之卜辭和筮辭編選而成的。但是我們更可以，而且應該把它（包括以後的《易傳》）視為一部宏偉深刻的哲學著述。它“仰觀天文，俯察地理，中通萬物之情，究天人之際，探索宇宙、人生知變、應變、適變的大法則，以為人類行為的規範”；<sup>[61]</sup>它認為自然界中的萬物也都是陰、陽交配產生的，並且在不停頓地變化着；它從陰、陽交感的觀點觀察萬物的動靜變化，並以是否為交感之象，是否有動象來問卜事物發展的成敗吉凶。《易》發展到戰國的中、後期時，《易傳》的七種十篇先後問世，它標誌着以陰陽學說為基礎的、相當完整的宇宙觀形成了。《周易·繫辭》對《易》的宇宙觀有這樣的簡明概括：“是故易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。”“大極”也叫“太極”，是說宇宙之初，洪荒的天地處於混沌狀態，而宇宙萬物就是從這裏為起點逐步演化而來的，這就是“大極”之謂，言其大到了極點。此後，“大極”依陽（以“—”表示，稱陽爻）、陰（以“--”表示，稱陰爻）兩屬性而分離，形成了天地，稱作“兩儀”，“儀”是儀容之謂。由兩儀進而又產生出了“四象”。對“四象”的解釋，歷來解說不一，在初時是指四時、四季，即春、夏、秋、冬（圖象為☰☷☱☵），也指木、火、金、水，據《易繫辭》（上）《疏》：“四象謂金、木、水、火，各主一時。”<sup>[62]</sup>因為易家認為它們之間有對應關係。由“四象”進而又產生了象徵天（乾卦）、地（坤卦）、雷（震卦）、風（巽卦）、水（坎卦）、火（離卦）、山（艮卦）、澤（兌卦）的“八卦”，圖象分別為☰、☷、☱、☵、☲、☴、☶、☳，乃試圖以“八卦”來涵蓋宇宙。所以依《易》的觀點，四象、八卦，即整個宇宙都是陰陽交互作用、消長變化的結果，故陰陽八卦的道理就是宇宙天地最根本的法則。這個最高法則，《易》稱之為道，因之

《繫辭》(上)說：“一陰一陽之謂道。”“八卦”的圖象就表明每一象徵物中陰陽交互作用的情況，而且“八卦”也被認為分別體現着宇宙萬物的八類屬性，所以它們不僅與自然界中的天地雷風等對應，又可與人世上的父母子女等，動物界的馬牛龍鷄等，人體中的首腹足股等相對應。“八卦”中乾與坤、震與巽、坎與離、艮與兌的相互間是交互影響，互通聲息的，所以在卦象上相應各爻陰陽恰好相反，相互成為“錯卦”，具有相互旁通的含義。後來易家又鑒於宇宙事物萬千，八卦(八種屬性)難以概括，於是又將八卦兩兩重疊，而推演成六十四卦。於是他們自認為這樣便足以包容森羅萬象了，並依發展順序，既可由遠及近，以講解過去；又可由近及遠，往後逆算將來，由已知而卜未知，這就是《說卦傳》(第三章)所說的：“天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，數往者順，知來者逆。是故，易逆數也。”

在道教的活動裏，對“八卦”與各類事物之間的對應關係中，最感興趣的是方位與季候。有人將乾卦定位於南(上方)，將坤卦定位於北(下方)，離東坎西，各錯卦相對。宋代學者邵雍依此畫出了“先天八卦圖”，又稱“伏羲八卦圖”，也就是我們今天常見到的八卦圖。而另有人將震卦置於東，與春對應；把兌卦置於西，與秋對應；置離卦於南，與夏對應；置坎卦於北，與冬對應。<sup>63</sup>這樣安排是想從實際出發，將太陽的起落，即陰陽的消長與方位、季節(及時辰)的對應關係用來說明八卦的象徵和循序轉變。《說卦傳》(第五章)對此有生動之描述。<sup>64</sup>後來，宋代學者根據這一設計，又繪製了“後天八卦圖”，也稱為“文王八卦圖”，認為事物是按此圖的順時針方向發展。由於宇宙的運動、事物的發展變化似乎總是周而復始，循環不已，所以兩種八卦圖都呈圓形。

總之，“易”至少鮮明地表達：宇宙萬物是陽與陰的組合、交融；又由於這兩種勢力不斷在相對消長，錯綜推移，便演出了宇宙中各種事物不停頓地興替與衍變，使宇宙處於永恆的運動與變化當中。所以歷來不少哲學家便認為“易”字的根源是蜥蜴的象形。鑒於蜥蜴的保護色隨環境不時變化，因此“易”就象徵森羅萬象的變化。《說文》就是這樣解釋的：“易，蜥易、蜥蜴、守宮也。”但它又云：“《秘書》說，日月為易，象陰陽也。”即“易”又是日、月兩個字的組合，故它又象徵了陰陽二元論的哲學，表達了它們是千變萬化的動因。所以兩種解釋之間又有內在連繫，並可相互補充，“易”字之設計可謂絕妙。

春秋時期的思想家，道家的創始人老子李耳也發揮和推動過陰陽學說，發展了對宇宙本原的認識，在其《道德經》中提出以“道”來解釋宇宙萬物的起源和演變，謂：“道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”並強調：“道”者，“夫莫之命而常自然”也，所以“人法地，地法天，天法道，道法自然”。這樣一來，“道”既是宇宙天地一切的根本大法，又是宇宙的起源。但“道”究竟是什麼？老子的回答是：它“先天地生”，“視之不見”，“聽之不聞”，“搏之不得”，不可感知，不可認識，而又“寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不始，可以為天下母”，是虛無之系，造化之根，神明之本，萬象以之生，五行以之成。所以“道”既是“虛無”，又是個超時空的永恒存在，但它却是宇宙的起源。這種“天下萬物生於有，有生於無”的宇宙本原思想對於後世煉丹家產生過強烈的啟迪作用，即自然界中找不到的不死藥，他們或許可以從“虛無”出發修煉出來。

西漢時期，中國煉丹術剛剛誕生，方士們很快就注意到從陰陽學說中汲取營養，來闡發這種方術的原理，尋求理論上的解釋。例如《黃帝九鼎神丹經》已有“太陰者鉛也，太陽者丹也”的話，其《真人歌九鼎》<sup>[63]</sup>有“陰陽令會系（疑為“樂”之訛）不過，二氣生子加（疑為“如”之訛）積沙”的歌詞；《九轉流珠神仙九丹經》<sup>[66]</sup>有“日暮腸動應感加，夫妻共戲色忽華，陰陽以會樂不過，即日生子如積沙”的韻文；《太清金液神氣經》<sup>[68]</sup>則有“開元回化，混爾而分，陰陽屢變，其道自然”的韻文。據陳國符的考證，這些丹經問世於西漢末或東漢初，那時陰陽學說似乎在煉丹術中還沒有得到充分發揮和運用。

陰陽學說真正成為煉丹術的理論基礎大約是在東漢時期，那時正是讖緯之學大盛行，焦京易說非常時髦的年代。魏伯陽《周易參同契》的成書可以說完成了這項奠基工作。它系統地闡述了陰陽學說及《易》對煉丹術的指導意義。《參同契》的題名，就是說它乃“大易”、“黃老”、“煉丹”三道相通之經典，並與《周易》理通而義合。正如其文所說：“大易情性，各如其度；黃老用究，較而可御；爐火之事，真有所據，三道由一，俱出徑路。”這部書中有大量“日月”、“男女”之說，其實無非都是以比喻手法來闡明爐火（煉丹）術的基礎就是陰陽兩情交媾。當交感合乎常規，金丹修煉便告成功。而“乾坤者易之門戶，衆卦之父母”，故煉製金丹與《易》雖異途，而理則歸一。例如他說：

乾剛坤柔，配合相包，陽稟陰受，雄雌相須，須以造化，精氣乃舒。

觀夫雌雄交媾之時，剛柔相結而不可解，得其節符，非有工巧，以制御之。

男女相須，含吐以滋；雄雌交雜，以類相求。

都是強調陰陽二要素之配化乃煉丹術原理之大要。他猶恐世人不明此理，於是又進一步比喻：

牝雞自卵，其雛不全。

關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑。雄不獨處，雌不孤居。玄武龜蛇（按皆居北方，其屬水），盤虯相扶，以明牝牡，畢竟相胥。假使二女共室，顏色甚姝，令蘇秦通言，張儀為媒，發辨利舌，奮舒美辭，推心調諧，使為夫妻，弊髮腐齒，終不相知。

可謂千叮萬囑，煉丹之舉絕不可違陰陽相匹的原則。魏氏在《參同契》中還發揮了焦京易說來指導煉丹術的制度、方法（見下文），但因為過於繁複玄妙，似乎在後世的煉丹術中並未推廣實施。

及至唐代，陰陽學說在煉丹術中便形成了一個比較完整的理論體系。丹鼎派道士把這一理論對煉丹術的指導進一步具體化。例如張九垓在其《金砂靈砂論》<sup>167</sup>中謂：

大道沖融而包天地，驅策陰陽，成乎宇宙，天形陽而左旋，地質陰而右轉；日為陽精而晝行，月為陰靈而夜流，日月垂耀而人生乎其中，抱陽而負陰。聖人法象天地，辨別陰陽外合，造化以成還丹。

一陰一陽曰道，聖人法陰陽，奪造化，故陽藥有七，金二石五。黃金、白銀、雄雌黃、砒黃、曾青、石硫黃，皆屬陽藥也；陰藥有七，金三石四，水銀、黑鉛、硝石、朴消皆屬陰藥也。陰陽之藥各稟其性而服之，所以有度世之期，不死之理也。

他在該部著述中，更以陰陽學理論述了金汞構成大丹的原理，謂：“黃金者，太陽之正氣，日之魂象，三魂也；白汞者，太陰之正氣，月之魂象，七魄也，合而服之，即不死。”又說：“還丹者，取陰陽之髓，法天地造化之功，水火相濟，自無入有，以成其形。”經過這一過程，陰陽相制，於是“陽魂死而陰魄亡，乃夫婦之合情，陰陽之順氣”，還丹之修煉乃告成功。對於服食水銀致死的原因，

張真人不言其中毒，而解釋說：“砂汞獨陰為體，無陽配生，不能合四象，運五行，所以孤陰不育，寡陽不生。”可見，這時道士們已把神丹陰陽配生的道理推廣到了生命的陰陽配生，把對長生不死的追求也建立在陰陽理論上了。唐代另一丹經《陰真君金石五相類》<sup>(53)</sup>也曾討論過金石藥物的陰陽屬性，謂：

假如金石用作，數有七十二石，石之出處，地厚藏伏，各有陰陽性格。陰山出陰石，諸青之類也；陽山出陽石，是硫黃之類也。若解陰陽相配，即如夫唱婦隨；若高下不和，用藥乖謬，即何以配合。

唐代還有一位佚名的煉丹家對陰陽大道也有精闢之解，謂：

狐子（按係東漢煉丹家狐剛子）歌云：“草得陰陽，精氣常青；石得陰陽，精氣常形；天得陰陽，精氣常生。”故化萬物者，莫不以陰陽為父母也。陽氣為天，陰精為地；天氣為靈，地精為寶，二物成丹，服之長生。又五石者，丹砂者太陽之精也；磁石者太陰之精也；曾青者少陽之精也；雄黃者石上之精也，感陰陽之正氣，配五方之正位。<sup>(65)</sup>

唐、宋煉丹家對藥物陰陽屬性的劃分似乎也已摸索到了一些原則，當然還未能提出一個明晰的定義。一般來說，他們通常把容易燃燒，顏色赤黃，見火易飛，去質輕化（上颺，即易升華）者，認為屬天，隸歸陽性。例如：

硫黃乃火輪與日輪之氣相交而生。<sup>(49)</sup>

硫內稟純陽火石之精氣，[結]而成質，其性通流，內含猛毒，見火易飛，最難擒制。藥品中號為將軍，謂其有削平治亂之功。<sup>(49)</sup>

雄黃極陽，是日之魂，號為太陽之名。<sup>(53)</sup>

黃金者日之精也。……金生山石中，積太陽之氣薰蒸而成，性大熱。<sup>(69)</sup>

丹砂是太陽之精，赤帝之君，金火之正體。<sup>(69)</sup>

所以這些藥物屬性皆陽。而形態、性質與這些陽性藥物相反，性格好伏不動，不能燃燒，生於陰山水旁，或形質頑狠，志性沉滯的，方士們則認為它們屬地，隸歸陰性。例如：

水銀者，月之精也。

鉛者，黑金也，水也，屬北方。

礪砂，其物出於陰山，積冰凝之，結水變成也。……白海砂，其砂鹹如海水結成，緣北庭凝寒之地，狀如白雪。……此砂出自毒山，積陰之氣

而凝結成砂。<sup>(65)</sup>

硝石是秋石，陰石也，出積寒凝霜之土地而生，取此霜土，煎煉淋瀝如法結成。緣性較寒，取北方坎子之氣，積陰而用，制陽之毒。<sup>(66)</sup>

石鹽本稟坤坎之精，陰極之氣結成，其質方而稜，如片石，……功則能伏制陽精，銷化火石之毒。<sup>(70)</sup>

馬牙硝亦是陰極之精，形若凝水石，生於蜀川，其功亦能制伏陽精，消化火石之氣，……陰毒則甚矣。<sup>(71)</sup>

大鵬砂（按即礪砂）者雖稟陽精，從陰所養，其性和，而能消灑陽金，革陰滯質。<sup>(72)</sup>

空青、曾青，甲乙之氣，赤金之精，精結，受其陰靈而所化也。……空青似楊梅，新從坎中出，打破，其中有水，久而即乾如珠。……近泉而生，常含其潤，受極陰之氣。<sup>(73)</sup>

所以這些物質的藥性皆屬陰。當然，這種劃分並不科學。或者說缺乏一個科學的原則、一個以化學變化為基礎的原則，只能說是約定俗成，因此往往出現某種物質陰陽屬性不定的情況。特別是發生在鉛與汞的屬性上，在不同場合它們忽而屬陰，忽而又屬陽，暴露出很大的任意性。

陰陽學說在煉丹術中的運用，除陰陽配生外，還有陰陽相制。在煉丹術中，方士們認為某些藥物必須先經制伏，才可用於配生大藥。究其原因，看來是多方面的。從現實的直觀來分析，大致是這樣一些情況：

其一，鑒於人服食了某些天然金石藥物，常有中毒致死的。若用煉丹術的思維來解釋，則是因它們含有太陽、太陰之氣，或有外物混雜，所以具有大毒。<sup>(74)</sup>

其二，丹家們認為，以某種藥料修煉神丹黃白時，先得改變它固有的性質，使它的本性“死去”，“失其形質”，接着又經“添養，復其神氣，全其形體”，才能再通靈性。例如隋代方士蘇元明在其《寶藏論》中謂：“雄黃若以草伏住者，熟煉成汁，胎色不移。若將制諸藥，成汁並添得者，上可服食，中可點銅成金，下可變銀成金。”<sup>(75)</sup>

其三，某些藥物受熱揮發，會逃逸得無影無踪，丹家們謂之“飛亡”，致使精華散去，因而必須先行制伏。《黃帝九鼎神丹經訣》（卷九）曾依托彭祖講了

這個道理：“但耳中雖聞金石等藥，若不先飛伏火，藥即有煙，散失無定，滓在精華去，驗何所憑，是以皆須先伏火也。”所以煉丹術中有許多“伏硫黃法”、“伏硃砂法”、“伏水銀法”、“伏雄黃法”等等。

其四，煉丹術中利用的某些藥物配伍，在高溫下常會導致猛烈燃燒，甚至爆炸。一旦在丹鼎中密封加熱，就難免發生炸鼎事故。例如《真元妙道要略》<sup>[72]</sup>曾舉出：“有以硫黃、雄黃合硝石並蜜燒之，焰起，燒手、面及燼屋者。”所以煉丹術中又有不少“伏硝石法”、“伏硫黃法”，使它們變得情性溫和起來。

古代的方士還缺乏化學知識，不能理解藥物質毒、揮發、爆燃的科學道理，知其當然，而難探究其所以然。因此把它們歸結為陰陽失調，不肯安居。於是他們制訂了制伏的原則；陽藥陰制，陰藥陽制。《太清壁石記》<sup>[73]</sup>對鉛汞的制伏原理就講得甚為明白：

水銀有毒，鉛配太陰，終不獨行，行必為偶，若無制伏，二毒難消。所以擇三陽之時，用三陽之藥以制鉛汞，萬無不盡。俗人不解，粗心率意，只爾和合，服即殺人。三陽藥者，即為太陽之精氣，黃白是也；朝陽之津液，左味（醋）是也；夕陽之筋髓，金賊（硃砂）是也。

按狐剛子的“伏水銀法”，正是用黃白左味煮之。中國煉丹術中陰陽制伏的實例，不勝枚舉。典型的應該提到：

河上姪女（水銀），靈而最神，得火則飛，……將欲制之，黃芽為根。（《周易參同契》）

以丹砂和石鹽、馬牙硝，以水煮四十日，陽藥陰以伏也。金陵子曰：陽精火也，陰精水也，陰陽伏制，水火相持，故陽，陰制之。（《龍虎還丹訣》）

四黃（硫、雌、雄、砒四黃）遇赤鹽、大鵬砂、石膽則伏質歸本，若遇石鹽、馬牙硝亦伏於火。（《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》）

硫黃一兩，硝石一兩，硃砂半兩，右三味為末，坩堝坯成汁，瀉入模中成伏矣。（《諸家神品丹法》<sup>[74]</sup>）

從以上敘述，人們可以看到，陰陽學說對物質屬性的描述雖不很科學，但他指引着古代煉丹家廣泛地進行化學實驗，他們並試圖通過化學性質把各種物質和化學反應加以分類和系統化，並嘗試着對化學變化加以理論解釋，所以依

筆者拙見，陰陽學說從早期的樸素形態出發，在中國煉丹術中應該說基本上是朝着科學方向發展，是不斷在進步的，沒有出現什麼神秘、玄詭的色彩。相反，陰陽學說在其他某些領域中，比如在符籙、命相、星相、擇日、堪輿等活動中則基本上是朝着迷信的方向轉移。因此，應該說丹鼎派對陰陽學說的發展是作出了有積極意義、有成效之貢獻的。

談到陰陽學說就總得涉及五行學說，它們在中國古代的自然哲學和宇宙觀中是一對孿生兄弟，相輔相成。中國的丹鼎派道士們也曾到五行的學理中去探究煉丹術的原理，但是成效遠不及陰陽學說，往往是停留在做“文字遊戲”的狀況，對煉丹術的實踐不僅沒有產生過什麼積極的指導作用。相反，倒是把它的理論蒙上了相當濃重的神秘色彩，似乎成為方士們故弄玄虛、哄騙世人的道具。所以筆者對五行學說在中國煉丹術中的運用和地位，基本上持否定態度。那麼也就有必要分析一下這種狀況和探討發生這種情況的原因。

應該說，五行學說的產生也是來自我國先民對自然界的廣泛觀察，通過大量的生活體驗加以綜合歸納和由此及彼的聯想而逐步產生出來的。它的早期發展也是有物質基礎的，在人們的推演過程中也確有一定的事實依據，並不摻雜什麼迷信意識。這個學說的興起也遠在先秦，與陰陽學說的產生大約在同時或稍晚一些。初時，“五行”的含義是極樸素、形象的，只是先民通過生活和勞動生產而體驗到的，為人類生活中一日不可離的五種基本物質資料。這種認識，《尚書·大傳》就有所表述：傳說武王伐紂時，師至殷郊，士兵歡唱：“孜孜無怠！水火者，百姓之所飲食也；金木者，百姓之所興生也；土者萬物之所資生，是為人用。”這和《左傳·襄公二七年》所說：“天生五材（杜預注：金、木、水、火、土也），民並用之，廢一不可”的認識完全一致。《尚書·大禹謨第三》有：“禹曰：帝念哉，德維善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀惟修。（孔穎達疏：言養民之本在先修六府）”這裏的五行也是指養民之本的五種物質資料。不過，謂夏禹時已有五行之說，就似乎缺乏根據了，而且也不大合理，因為據目前的考古研究，那時“金”（青銅）還沒有問世，或極罕見，還絕非養民之本。

此後，人們在利用這五種基本物質資料的過程中，更多、更深刻地了解了它們的一些品性：水總是往下浸潤，火焰總是向上昇騰；木材便於加工，既可取直作方，也可扭轉彎曲；青銅既可熔融流動，又可鑄造成型，有受範之性；土



可以滋生五穀，人類賴以農耕。這就是《尚書·洪範》所載：“箕子乃言曰：我聞在昔，鯀陞洪水，汨陳其五行。……五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。”《洪範》接着進一步把五行與五味聯繫了起來，謂：“潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。”這是把五行與其他事物相對應起來的開始。這種聯想與對應關係的產生仍不難從生活經驗中找到某些根源。例如海水和某些井水含鹽味鹹，食物灼焦則苦，百木果實多酸，麥蘗為飴，甜美可口。類似這樣的聯想，五行與五色之間也很早就建立起了對應關係，即水、火、木、金、土分別與黑、赤、青、白、黃相對應，顯然這也還是從實際觀察和感性經驗中提煉出來的。我們從中可以看到，這種對應關係的產生，標誌着“五行”開始從五種基本物料朝着五種基本屬性的方向轉化了。

及至西周後期，“五行”逐步被抽象化，又日趨被認作是宇宙構成的五種基本要素。據《國語·鄭語》記載，周幽王八年，史伯答鄭桓公時說：“夫和實生物，用則不繼，以他平他謂之和，故能豐長而物生；若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金、木、水、火雜，以成百物。”這段文字很有代表性，含義也很深刻。“和”者，是使本質不同、性格各異的物質相結合，因而可能造就出新物質來，故須把上和金木水火雜交，才能衍生出宇宙萬物。值得注意的是，在“五行”中，“土”被安置在最重要的位置上，因此當“五行”與“五方”的概念聯繫、對應起來時，“土”便處於中央的地位上了。

“五行”學說發展到春秋時期，又出現了“五行相勝”之說，表明人們對五種要素相互關係的了解又有了很大增進。“相勝”者，勝過、克制之義。水能熄火，故謂之水勝火；火能銷鑠熔化五金，故謂之火勝金；青銅刀斧可砍伐林木，故謂之金勝木；以木質耒耜耕地翻土，故謂之木勝土；以上築堤壘坡制服洪水或開渠灌溉，故謂之土勝水。因此這種相勝之說同樣源於生產勞動與生活中的體驗。

隨着五行概念的抽象化，“五行”既然被認為是構成宇宙的五種基本要素和五種基本屬性，於是五行與宇宙中各類事物的對應關係隨之進一步擴大，特別是當一些哲學家提出“天理即人道”，即天人合一的哲學思想後，一些醫學理論家就據此提出了天地為大宇宙、人體為小宇宙的設想，五行及其相勝學說便進

一步與人的諸臟器官、行為、情感建立了對應關係，構成了中國獨特的生理學與醫學理論；而一些政治理論家，則把五行及其相勝學說更與社會變革、朝代興替建立了對應關係，形成了“五德互王”、“五德轉移”的社會、政治學說。這些學說、理論也都形成於春秋一戰國時期。而“五行學說”正是在朝着這一方向發展的過程中，逐步脫離了實踐基礎，背離了客觀的觀察，而臆斷、杜撰的成分日益增多，也就是說樸素唯物主義的五行學說開始步入了歧途。而且也在這個時期，五行學說與陰陽學說開始結合，以陰陽學說統攝五行學說，形成了一個龐大的五行網絡。對此，《呂氏春秋》有詳盡敘述。<sup>[1]</sup>

大約在戰國後期，又發展出了“五行相生”之說。西漢初名儒董仲舒在其《春秋繁露》中詳盡論述了這種見解，其中有《五行相生第五十八》，開卷便說：“天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。……彼相生而間相勝也。”接着便列出五段，一曰“木生火”，二曰“火生土”，三曰“土生金”，四曰“金生水”，五曰“水生木”。此五行相生，井然有序，終而復始。這種相生關係最初倒也是源於生活與生產中所得到的啟示：木燃生火，火燼餘灰（土），礦冶生金，金熔成水，而林木、稼穡概由雨露滋潤而生，更為人們所熟知。可見此說之初，也並無神秘、迷信色彩。所謂“比相生而間相勝”者，因相生之排列若以木、火、土、金、水為序，則相隔之間一水、火、金、木、土即為依次相勝的關係；反之，若相勝之次序為比鄰的，則相隔間相生，這也就是“循環相因”之義了。但把原初“五行”的屬性及相生相勝的關係機械地移植到其他類事物上，就找不到任何合理的根據了。試問五色、五味間無論在客觀上或感覺上哪裏存在什麼相勝、相生的關係呢？

至於宇宙天地間的五行、五方、五星、五色、四時、五聲與人體之五臟、五官、五情、五動的對應關係，可參看附表。五行家與中醫學家認為表中各橫行中也都有相鄰相生而相間相勝的關係；而每一縱列中有屬性上的對應關係，因此各縱列間又可按相生、相勝的關係相互感應。這種學說在古代中醫學理論中得到了最充分的發揮，在《黃帝內經素問》中佔有極大的篇幅。

五行網絡表

五行	木	火	土	金	水
四象	少陽	太陽		少陰	太陰
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
五色	青	赤	黃	白	黑
四時	春	夏	夏	秋	冬
五方	東	南	中央	西	北
五帝	蒼帝	赤帝	黃帝	白帝	黑帝
四靈	蒼龍	朱雀		白虎	龜蛇
五星	歲	熒惑	鎮	太白	辰
五金	銅	鐵	黃金	白銀	鉛錫
生、成數	三，八	二，七	五，十	四，九	一，六
五味	酸（醴）	苦（酒）	甘（飴）	辛（薑）	鹹（鹽）
五畜	雞	羊	牛	馬	豕
五穀	麥	黍	稷	稻	菽
五音	角	徵	宮	商	羽
五[邪]氣	風	暑	燥	濕	寒
五臟	肝 (陰中之陽)	心 (陽中之陽)	脾	肺 (陽中之陰)	腎 (陰中之陰)
五風	肝風	心風	脾風	肺風	腎風
五情	怒	喜	思	悲憂	恐
五官	目	舌	口	鼻	耳
五體	筋	血脈	肌肉	皮毛	骨
五聲	呼	笑	歌	哭	呻
五動	握	氣逆	噦	咳	慄

由於煉丹術與醫學、生理學都以探討生命現象為主旨，目的都是延年益壽，所以煉丹術中的五行說教多直接繼承《素問》之衣鉢。初時，方士們只不過把各種金石藥物依其顏色賦予五行的屬性，還沒有什麼神秘色彩。例如丹砂色紅，屬火；石膽、曾青色藍，屬木；雄黃色黃，屬土；礬石色白，屬金；慈石色黑，屬水。西漢出現的聖藥“五石丹”就是合此五行之藥升煉而成，其實它不過是從漢代瘍科藥“五毒方”發展而來的。<sup>[6]</sup>但到隋代，蘇元明為了說明“五石丹”服之可長生不死，羽化成仙，於是依五行之說加以推演，把它神化了。他說：

其藥飛五石之精，服之令人長生度世，與群仙共居。五石者五星之精：丹砂太陽熒惑之精，慈石太陰辰星之精；曾青少陽歲星之精；雄黃厚土鎮

星之精，礬石少陰太白之精。又方：曾青者，東方青帝木行青龍之精；丹砂者，南方赤帝火行朱雀之精；白礬者，西方白帝金行白虎之精；慈石者，北方黑帝水行玄武（龜蛇）之精；雄黃者，中央黃帝土行黃龍之精。右五味並屬太微五帝，火神之精主之。

這顯然是一派牽強附會，而無任何科學道理了。唐代時，丹家把五金也以顏色與五行屬性聯繫起來。陳少微《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》<sup>11</sup>便大發這類“高論”，謂：

鐵（因赤鐵礦、褐鐵礦色赤）所稟南方陰丁之精結而成形；銅（因孔雀石、藍銅礦及石膽、曾青等皆色青）所稟東方正陰之氣，結而成魄；銀稟西方辛陰之神，結精而為之質；鉛錫俱稟北方壬癸之氣，錫受壬精，鉛稟癸氣，陰終於癸，故鉛所稟於陰極之精也。金則所稟於中宮陰己之魄。

在煉丹術中，丹家偶爾也以五行相生之說來解釋某種化學變化，例如燒丹砂而生水銀，《金石靈砂論》<sup>12</sup>則解釋說：“水銀生於丹砂。丹砂屬南方火，火是木之子，而生水銀，[故]水銀是青龍之孫。”

以上這些言談，往往只是作為對某些物理或化學現象的解釋，很少作為煉丹術配方、操作的指導原則，因而海闊天空地議論一番，如做文字遊戲一般，無所補益，也無大害。但是當他們把中醫學中的五行相勝“學理”推廣到煉丹術時，就出現了極荒誕的說教，把它真的引上了迷信的道路。例如《抱朴子內篇·仙藥》談及服食藥物時，提出對藥色須有禁有宜，謂：

若本命屬土（誕生之年月日時以戊己佔主要地位者），不宜服青色藥；屬金不宜服赤色藥；屬木不宜服白色藥；屬水不宜服黃色藥；屬火不宜服黑色藥。以五行之義，木克土，土克水，水克火，火克金，金克木故。《大洞煉真寶經九還金丹妙法》又據“木性能直，而被金之所傷；水性能柔，而被土之所克；土德雖厚，而被木之所害；金性堅剛，而被火之所熔”，於是說：金（土行）性本至剛，服之傷腸損肌；銀（金行）性戾，服之傷肝（木行）；鐵（火行）性堅，服之傷肺（金行）；鉛（水行）性濡滑而多陰毒，服之傷其心胃（火行）。

可見，中國古代的煉丹家們在長時期的理論探討中，由於按照錯誤的原則去發揮樸素唯物主義的五行學說，接着再沿着錯誤的道路行進，把注意力集中在非

以客觀實際為基礎的、而又十分冗雜的五行網絡上，既脫離了對煉丹術過程中化學反應本質的觀察和研究，又缺乏科學的邏輯推理，這不僅使煉丹術的理論蒙上了迷信色彩，而且也使煉丹術的成果和某些合理的因素未能向科學的方向進步。

#### 四

中國煉丹家認為宇宙中的萬物都在自發地朝着更加完善的方向提高自己，可以出現天然的神丹大藥。而他們可以在丹鼎中加快這一過程。

天然的金石礦物為什麼在丹鼎中可以被修煉成神丹，品質低賤的銅鉛為什麼能被點化成金銀？方士們怎麼會相信這種嘗試會獲得成功？這是中國煉丹術中一個饒有趣味的問題。誠然，神仙思想是個因素，但不是主要的。更重要的則是在他們關於金石物質在自然界中發生演變的認識中，還流行着如下一種見解：天然金石物質隨着時間的推移，會自然地朝着自我完善的方向轉變。筆者試把這種想法稱之為“金石自然進化論”。煉丹家們並認為某些物質在自然界中可以逐步完成向黃金、甚至向自然還丹的轉化，不過時間是極為漫長的。這種議論很多，既相當古老，又延續久遠。在《淮南子·地形訓》中便初見端倪，這裏只摘其部分文字（括號中為筆者注）：

正土（中央之上）之氣，御乎埃天。埃天五（土行生成數）百歲生硃（當指雄黃），硃五百歲生黃埃，黃埃五百歲生黃澗（黃汞），黃澗五百歲生黃金。……

偏土（東方之上）之氣，御乎青天。青天八（木行生成數）百歲生青曾（即曾青，為石膽或藍銅礦），青曾八百歲生青澗，青澗八百歲生青金（鉛錫）。……

牡土（南方之土）之氣，御乎赤天。赤天七（火行的生成數）百歲生赤丹（丹砂），赤丹七百歲生赤澗，赤澗七百歲生赤金（銅）。……

弱土（西方之上）之氣，御乎白天。白天九（金行生成數）百歲生白礬（硫砷鐵礦），白礬九百歲生白澗，白澗九百歲生白金（銀）。……

牝土（北方之土）之氣，御乎玄天。玄天六（水行生成數）百歲生玄砥

(黑石，當指慈石)，玄砥六百歲生玄頰，玄頰六百歲生玄金（鐵）。……所以這個說法是淮南子關於五土→五氣→五種礦物→五色汞→五金……轉變、進化過程的想象。劉宋時建平王所著《典術》談及雄黃之進化時，則謂：

天地之寶藏於中極，命曰雌黃，雌黃千年化為雄黃，雄黃千年化為黃金。陳少微《大洞煉真寶經修伏靈砂妙訣》談及丹砂之進化，則謂（摘要）：

丹砂者自然之還丹也，世人莫測其源。只如玉座之砂世人總知之。如金座、天座是太上紫龍玄華之丹，非俗人凡夫之所見知也。其玉座，則俗流志士積功修煉，服之致仙。其金座則宿有仙骨，清虛煉神，隱之巖穴，則其神仙採與食之，便當日羽化昇騰。其天座，則太上天仙真官而所收採服餌，非下仙之藥也。其玉座砂受得六千年陽靈之清精，則化為金座，……金座受一萬六千年〔陽靈之清精〕則化為天座。天座則座碧，當中有九枚，層層而生，四面七十二枚，周抱在於飄飄太虛之中。

又唐人撰《陰真君金石五相類》曾論水銀之生成與進化，則謂：

玄水是水氣初胎一千年後成結，似凝未凝，似胎未成胎，不堪為用。玄珠流汞是水光之氣，二千年名玄水流珠，已成水銀，尚未堪修煉為丹。河上姤女是三千年水氣，已成水銀，如飛煉對陽，被火氣影着即走，亦未禁火，未堪燒煉。太陰是四千年水銀，已過三千年，故名太陰，是老水銀，始堪用也。

又，宋人程了一《丹房奧論》談及水銀與丹砂之形成，謂：

朱砂之與水銀尤為天地精英之氣結聚而成也，若以受年月日計之，則相去又遠。經云：真液與離宮之氣千餘年聚為水銀，又一千年結為朱砂，如松脂入地千年化為琥珀之類也。

再者，宋人張德和《丹論訣旨心鑒》<sup>[78]</sup>論及自然還丹之生成時，謂：

自然還丹是流汞抱金公（鉛）而孕也。右丹砂處皆有鉛及銀（水銀），左雄右雌，……抱持日月陰陽氣，四千三百二十年乃氣足，而成上仙天人還丹。

元代方士土宿真君所撰《造化指南》<sup>[79]</sup>對金石自然進化論可謂集歷代論述之大成，表達得淋漓盡致，除前文已提及的“鉛為五金之祖”外，還說道：

錫受太陰之氣而生，二百年不動成砒；砒二百年而錫始生。錫稟陰氣，故

其質柔。二百年不動，遇太陽之氣乃成銀。

鐵受太陽之氣，始生之初，鹵石產焉。一百五十年而成慈石，二百年孕而成鐵；又二百年不經採煉而成銅，銅復化為白金，白金化為黃金，是鐵與金銀同一根源也。

李時珍《本草綱目》還摘引了《鶴頂新書》（已亡佚）的有關議論：

丹砂，受青陽之氣始生礦石，二百年成丹砂，而青女孕，三百年而成鉛；又二百年而成水銀，又二百年復得太和之氣化為黃金。

銅與金銀同一根源也。得紫陽之氣而生綠，綠二百年而生石，銅始生於其中，其氣烹陽，故質剛戾。

在中國古代煉丹家的頭腦中所以會形成這種觀念，原因可能是多方面的，但筆者相信，最主要的則是由於我國從戰國始就傳說着自然界中不同礦物有共生一山的情況。譬如銀礦石幾乎總是與鉛礦石共生；自然金則常蘊藏於銅礦及鉛鋅礦中。在《管子·地數篇》中說到伯高與黃帝的談話時便提及：“上有丹砂者，下有黃金；上有慈石者下有銅金；上有陵石者下有鉛錫赤銅；上有慈石者下有鐵。此山之見榮者也。”而管子自己也發表過這類認識，謂：“山上有赭者其下有鐵，上有鉛者，其下有銀。”在《山海經》中這類記載就不勝枚舉了。所以在煉丹家中間便傳開了“丹砂化金”、“雄黃千年化為雄黃”、“鉛汞交配孕而成丹”的說法。筆者還認為，這種“進化論”的另一個來源可能是來自金屬冶煉的啟示。那時人們從孔雀石煉出了紅銅，從赭石煉出了鐵，從丹砂燒出了水銀，他們並不了解礦石受炭火之氣而還原為金屬的現代化學原理，於是便認為這些石頭在煉爐中受了什麼“紫陽之氣”、“精英之氣”而進化成了金屬，於是又聯想到自然界中也發生着類似的過程，宇宙本身大概就是個大熔爐，只是“煉冶”過程進行得很慢，要千百年，所以人終生也察覺不到。當然，這種想法的根源也還會與五行相生的觀念有某種聯繫。總之，這種見解的產生應該說是有物質基礎的，是從直接觀察中獲得的啟示，也是合乎人類認識規律的。

中國方士們在這種思維過程中產生了一個非常革命的思想，就是人為地創造一種環境，使這種自然進化的速度加快。在他們看來，金屬冶煉就是這種可能性的有力憑據。於是他們相信，把金石藥物放在丹鼎中，靠着陰陽的配構，仿照天地造化的原理，輔之以水火相濟的促進，便可以極大地加快這些進程，例

如人工修煉靈砂、合煉鉛汞為龍虎還丹、變煉銅、鉛為黃金等等。

基於這種想法，那麼丹鼎在煉丹家看來就是一個縮小的人工宇宙。所以《丹房奧論》說：“一鼎可藏龍與虎，方知宇宙在其中。”他們設想，藥物在鼎中一日可相當於在俗世中過了許多年。《丹論訣旨心鑿》、《大丹問答》<sup>[80]</sup>就有明確的“講解”：丹砂皆生南方，向日相近，感氣積年而生也，四千三百二十年氣足乃成自然還丹。而今有仙人秘教，只要火候依節符，炭數斤兩數應爻卦，乾坤施行運轉逐日，火候自然相邀，則一時辰可當一年。而一年十二月，一月三十日，一日十二時。一年三百六十日，故在丹鼎中孕育一年，便可當自然中四千三百二十年矣。因此，今下界神仙象而成之大千之數，修煉鉛汞，陰陽交感，變通靈化，一年赫然成還丹，服之亦長生羽化，與天地同功。可見，中國煉丹家們很有一股志氣，決心要巧奪天工！

也是基於這種設想，丹家對於丹鼎、壇爐和煉丹火候往往也是模擬他們理解的大宇宙來設計和掌握。正如《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》談及建爐、造鼎時所說：

夫大丹爐鼎亦須合其天地人三才五神而造之。其鼎須是七反。〔其〕中〔用〕金二十四兩，應二十四氣（按指一年中二十四節氣）。內將十六兩鑄為圓鼎，可受九合，八兩為蓋。十六兩為鼎者合一斤之數，受九合則應三元<sup>[81]</sup>陽極之體；蓋八兩應八節<sup>[82]</sup>。鼎並蓋為二十四兩，合其大數。其鼎須八卦、十二神定位。

先壘土為壇，壇高八寸，廣二尺四寸。壇上為爐，爐亦高二尺四寸，為三臺，上下通氣。上臺高九寸，為天，開九竅象九星<sup>[83]</sup>；中臺高一尺，為人，開十二門象十二辰，門門皆須具扇；下臺高五寸，為地，開八達象八風<sup>[84]</sup>。其爐內須徑一尺二寸。然〔後〕致〔置〕鼎於爐中。

夫用火之訣亦象乎陰陽二十四氣，七十二候。五日為一候，三候為一氣，二氣為一月，十二月為之一周年，陰陽運數足矣，而丹成。起火之時取十一月甲子日夜半甲子時。動火先從子門起火，……次開丑門，……次開寅門。……

自唐代以後，煉丹家把置於鼎中的藥物反應器呼之為神室，形如雞蛋（甚至就用雞蛋殼，外塗黑墨以作神室），因此又稱作“混沌”。所以取此形者，以



象徵太極之始，孕育萬物之初。《雲笈七籤》（卷二）云：“昔二儀初分之時，號曰洪源，溟滓濛鴻，如鷄子狀，名曰混沌。”可見，神室的設計更是一項精心策劃的宇宙模擬了。

關於火候的掌握，丹家更認為是煉丹成敗的關鍵，所以講究最多，除一口火候依一年二十四氣陰陽變化而行進者外，<sup>[70]</sup>還有更玄妙複雜的說教，以《周易參同契》論說最詳最富。魏伯陽擷取焦京易林，敷陳煉製金液還丹之意，關於煉丹火候之說凡三，即“納甲”、“十二消息”、“卦氣”。茲舉其二為例：

其一曰納甲，以卦象來描述一個月三十日當中晦朔之間月之盈虧，以喻煉丹時一月火候之進退。此說是將十天干配八卦，原本是為了推演陰陽災變的：以甲壬二干配天地之首的乾卦，以乙癸二干配坤卦。這就是“壬癸配甲乙，坤乾括始終”之謂。其他各卦則各只配一個天干：震、巽之象分別配以庚和辛；坎、離之象分別配以戊和己；艮、兌之象分別配以丙和丁。魏氏則把一個月中的三十日劃分為六節，即三日、八日、十五日、十六日、二十三日、三十日為節日，每一節日時月亮在某一方位上（以天干指示）的盈虧狀況，便以納甲說中的一個“卦象——天干”來描述。這就是《參同契》中所說：

三日出為爽，☳震庚受西方；  
 八日☱兌受丁（南方），上弦平如繩；  
 十五☰乾道就，盛滿甲東方；  
 ……  
 十六轉受統，☴巽辛（西方）見平明；  
 ☶艮直於丙南，下弦二十三；  
 ☷坤乙三十日，東方喪其明；  
 節盡相禪與，繼體復生龍；  
 壬癸配甲乙，乾坤括始終。

這段話所講的就是：農曆初三日黃昏時刻，一彎新月出現在西方，震卦的卦象☳表示初三之月象，陰多陽少，可以圖象●表示；初八日黃昏，上弦月出現在南方，兌卦☱表示其時的月象☾；十五日黃昏，一輪皓月高懸東方，卦象☰表示陽極盛，月象○，恰是滿月，故曰“十五乾道就，盛滿甲東方”。以上這些是望前三候，是陽長陰消的過程。但此時“七八數十五，九六亦相應，四者合三

十，陽氣索滅藏”，陰陽開始新的轉化，陰氣上升。十六日早晨微缺的月亮出現在西方，巽卦☴表示這時的月象☾，由圓而缺。二十三日早晨，下弦月出現在南方，艮卦☶表示下弦月的月象☾。及至三十日晨，晦月出現在東方，坤卦☷表示這時的月象☿。這些則是望後的三候，陰長陽消的過程。而三十日則正是“節盡相禪與，繼體復生龍（陽氣）”之時，從此又是一月的復始。所以按此說，一月當中各節日時之火候，當依該天月在相應之天干所指示的方位上之盈虧狀況而定。而盈虧狀況可分別以相應的卦象來描繪。而卦象又可以描述火候，一陽爻表示進一陽火之候，一陰爻為退一陰符之候。

其二曰十二消息說，是漢代頗為流行的《易》說。此說從六十四卦中選出十二卦，謂之“消息卦”，也稱為“辟卦”，它們反映了陰陽升降的遞變。所謂“辟”者，君也，言此十二卦總統其餘各卦。此十二卦又被劃分為“息卦”與“消卦”兩組，各為六卦。息卦包括復、臨、泰、大壯、夬、乾，依此六卦之序，陽氣上升，陰氣下降，所以總稱“太陽卦”；消卦包括姤、遯、否、觀、剝、坤，依此六卦之序，陰氣上升，陽氣下降，故總稱“太陰卦”。漢《易》便以此十二消息卦配四時十二月，所以說十二消息卦通一年陽陰盛衰之消息。即泰卦☱陽在三，正月之時；大壯☱陽在四，二月之時；夬卦☱為九（陽爻）五，三月之時；乾卦☰陽在上，四月之時；垢卦☶陰在初，五月之時；遯卦☶陰在二，六月之時；否卦☷陰在三，七月之時；觀卦☶陰在四，八月之時；剝卦☶陰在五，九月之時；坤卦☷上六（陰爻），十月之時；復卦☱一陽復生，陽在初，十一月之時；臨卦☱九二，十二月之時。以十二消息卦反映一年或一日之氣候，則十一月和子時（十一時）為陽氣初動之時。魏氏《參同契》則演十二消息卦通一歲或一日煉丹的火候（丹鼎中一日為自然界中之一年），每月、時辰各一卦，從卦象中的初位計，每一陽爻為進一陽火之候，每一陰爻為退一陰符之候。所以一日火候之變化亦遵自然中陰陽進退的十二消息，循環不已。這就是《參同契》中“朔旦為復，陽氣始通，……恒順地理，承天佈宜”一大段文字的含義。

中國煉丹家在升煉丹藥時，關於藥物配伍的設想，往往也有他們別出心裁的一些玄思冥想。當然，實行陰陽交媾是配化的基本原則。此外，他們有時還要在丹鼎中模擬造就一個宇宙，既要取得陰陽造化之功，又要仿效天地培育萬物，這就使用藥情況複雜化，今人如果從現代化學的角度觀察，就要感到莫明

其妙了。舉例來說，為了在丹鼎中準備好孕育神丹的“土壤”，丹家們還以所謂“八石”<sup>[63]</sup>放置於鼎中，並把這組礦物稱作“真土”。按他們的說法：“八石者，八卦也。”似乎是用以象徵四面八方之土。《丹房奧論》<sup>[64]</sup>對此有精闢解說：

土為天地之中氣，功能攢簇五行，生育萬物。金得土則生，木得土則旺，水得土則止，火得土則熄。修煉者無土不可成丹，猶農家不耕田而欲得禾，難矣！故先賢立真土之說，以悟後學，可不知之？夫八石稟氣於天，成形於土，其性嗜陰而畏陽，遇火則飛，莫之（知）所向。若經草木煮煉，金石溫養，留形住質，能與天地齊堅，日月共久。若以點化五金，制養諸藥，皆可成寶，此名真土。

又有的丹方，用藥則有較濃重的神秘色彩，例如“太玄清虛上皇太真玄丹”用藥“凡二十八物，象二十八宿星之靈符也”；“太上八景四蕊紫漿五珠絳生神丹方”用藥二十四種，以“合二十四種之氣，和九辰九陰之凝液，結日月之明景也”。<sup>[65]</sup>這就沒有任何科學道理了。對於古代丹家的這種思維，我們固然可以表示諒解，但這樣設計最後也把他們自己弄得莫明其妙了，即使經過了多少代的實驗與傳授，也無法進行科學的歸納、總結，難以悟出物質化學變化的客觀規律來。這恐怕也是中國煉丹術未能孕育出近代化學的內在原因之一。

但總的來說，中國煉丹家們相信在丹鼎中能夠仿造出自然界中存在的、而且更加完善的物質。這種想法無疑是正確的，已在現代化學實驗室中被千萬次地證明了；而且通過“水火相濟”（提高反應溫度），也的確可以極大地加速這些過程，更千真萬確是科學的。他們在燒煉過程中固然有不少觀察上的偏差和認識上的誤解，但可以說，基本上沒有什麼迷信和虛妄的成分。一些化學藥劑的提純和人工合成，以及火藥的發明，表明中國煉丹家“巧奪天工”的抱負確實得到了某些實現。所以筆者對他們的“金石自然進化”思想以及模擬宇宙的氣魄和行為給予高度的評價，這正是中國原始化學思想和活動的主流和精華部分。

筆者從四個方面探討了中國煉丹術的思想，可以說已經概括了丹鼎派（外丹）道士們追求的目標、對宇宙天地運動的見解、自信可以成功的信念、循遵的途徑和實驗方案的設計。希望這篇文章能使人們對長久以來令人們感到疑

惑，而且受到種種非議的這項古代文化有個較為準確、實事求是的理解。人們可以看到，中國煉丹家們為了長生度世的實現曾到中國古代的哲學、中醫學、藥物學、養生學、冶金學中去汲取營養，當然也還到神學那里去尋求過幫助，可謂用心良苦，而從多方面對中國傳統文化有過貢獻；他們曾涉水登山，訪尋百藥，遠離塵世，修壇建爐，與煙塵毒氣搏鬥了千餘年，也可謂鞠躬盡瘁了。他們的勞動雖然對長生羽化是勞而無功，但豐富了中國的醫藥寶庫，改進了製藥工藝，造福了後世的人類；他們固然是“傻幹”了一場，但使我們後代人變得聰明了，懂得了重視科學，懂得了重視科學的、唯物主義的觀點和思想方法。所以筆者總認為，那些古代的、虔誠的煉丹術士（不是那些江湖騙子）應被我們尊為化學、冶金學、生理學研究的先驅，而不應成為今人嘲諷的對象。

#### 注 釋：

- [1] 參看晉·葛洪《抱朴子內篇·論仙》。
- [2] 1941年美國加州理工學院的核物理學家C. D. 安德遜以中子轟擊Hg (196) 產生出了Hg (197)，經 $\beta$ 衰變，而生成了穩定的Au (197)。這樣便宣告了煉金術的成功。參看趙匡華《化學通史》第288頁，高等教育出版社，1990年。
- [3] 《史記·秦始皇本紀》謂：彼曾“悉召文學方術士甚衆欲以興太平，方士欲練（煉）以求奇藥”。但究竟是否試煉了，語焉不詳，難作結論。
- [4] 據《抱朴子內篇·金丹》記載，此三部丹經乃漢末左慈於天柱山受之於神人。今人陳國符考證，認為皆成書於西漢末或東漢初。見陳氏《道藏源流續考》第289-301頁，臺灣明文書局，1983年。
- [5] “黃”指黃金，“白”指白銀，中國煉丹家把人工製造金銀的方術稱之為“黃白術”。
- [6] 漢·韓嬰《韓詩外傳》（卷八）謂：“子貢曰：臣終身戴天，不知天之高也；終身踐地，不知地之厚也。”
- [7] “七曜”指日、月及水、火、木、金、土五星。《素問·天元紀大論》：“九星懸朗，七曜周旋。”
- [8] “九聖”指伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、周文王及孔子。
- [9] “九道”指月運行的軌道。《漢書·天文志》云：“月有九行者，黑道二，出黃道北；赤道二，出黃道南；白道二，出黃道西；青道二，出黃道東。”王先謙補注：“月行青、朱、白、黑道，各兼黃道而言，故又謂之九道。”
- [10] 《史記·天官書》謂南宮朱鳥有七星。《呂氏春秋》：“季春之月，昏，七星中。”“孟冬

之月，旦，七星中。”故高誘注：“七星，南方宿，是月昏旦時皆中於南方。”

- [11] “五緯”即金、木、水、火、土五行星。《漢書·天文志》：“凡五星早出為盈，晚出為縮。”
- [12] 《漢書·天文志》顏師古注：“凡氣在日上為冠，左旁直為珥；日月不交而食曰薄，虧毀曰食。”
- [13] 《史記·天官書》：“廁下一星曰天矢，矢黃則吉，青白黑凶。”
- [14] 見《抱朴子內篇·釋滯》。
- [15] 見《抱朴子內篇·黃白》。
- [16] 《漢書·劉向傳》：劉向字子政，本名更生。宣帝“復興神仙方術之事，而淮南有《枕中鴻寶苑秘書》，書言神仙使鬼物為金之術，及鄒衍《重道延命方》，世人莫見。而更生父德，武帝時治淮南獄得其書。（劉奉世曰：按德待詔丞相府，年三十餘，始元二年事也。淮南事，元朔六年。是德甫數歲，傳誤記。）更生幼而誦讀，以為奇。獻之。言黃金可成。上令典尚方鑄作事，費甚多，方不驗，上乃下更生吏。吏劾更生鑄偽黃金，繫當死，更生兄陽城侯安民上書入國戶半贖更生罪。上亦奇其才，得踰冬減死論。”
- [17] “典墳”是三墳五典的省稱，泛指古代文籍。
- [18] 指杜康、儀狄，傳說中國古代酒的發明者。
- [19] 這是指以下兩個化學反應：
- $$6\text{Pb}(\text{白}) + 4\text{O}_2 = 2\text{Pb}_3\text{O}_4(\text{赤}), \quad \text{Pb}_3\text{O}_4(\text{赤}) + 2\text{C} = 3\text{Pb}(\text{白}) + 2\text{CO}_2$$
- [20] 《淮南萬畢術》謂：“取曾青十斤，燒之，以水灌其地，雲起如山雲矣。”又謂：“取苓皮置罌中，自沸如雨。”
- [21] 水精碗即玻璃碗。當時埃及人和歐洲人是用石英砂類與天然鹼燒熔製作的。
- [22] 水精即水晶，是透明的石英石晶體。
- [23] 《廣韻·魚韻》：“駮驢，畜似驢者。”
- [24] 太昊即庖犧氏。《周易繫辭下傳》：“古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為網罟，以畋以漁，蓋取諸離（三）。”
- [25] 金天氏即少昊，傳名摯，黃帝之子。《左傳·昭公十七年》云：“鄒子曰：吾高祖少皞，摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。”扈，一種候鳥名。九扈是少皞時以扈為農正之官，主管農事。《左傳》注：“扈有九種也。……以九扈為九農之號，各隨其宜以教民事。”孔穎達疏：“諸扈別春夏秋冬四時之名。”
- [26] 宋·張君房《雲笈七籤》卷一百〈軒轅本紀〉：“帝服齋於中宮，於洛水上坐玄扈石室，與容光等觀，忽有大鳥銜圖置於帝前。帝再拜受之。是鳥狀如鶴，而鷄頭鸞喙，龜頸

- 龍形，駢翼魚尾，尾備五色三文。……其雄曰鳳，其雌曰凰，……朝鳴曰登晨，晝鳴曰上祥，夕鳴曰歸昌，昏鳴曰固常，夜鳴曰保長，皆應律呂……”傳女媧氏之後容成氏據鳳鳴為黃帝造律曆，造笙以象鳳鳴。
- [27] 漢·班固《白虎通·封禪》：“日曆得其分度，則蓂莢生於階間。”蓂莢樹名，月一日生一莢，十五日生畢；至十六日去莢，故莢階生，以日月也。《帝王世紀》：“唐堯時，有草莢階而生，隨月而死，王者以是日月之數。”——引王明注。
- [28] 往者，言過去之事。歸終，傳為神獸。但《淮南子萬畢術》謂：“歸終知來，猩猩知往。”
- [29] 來者，言將來之事。《淮南子·汜論訓》：“猩猩知往而不知來，乾鵠知來而不知往，此修短之分也。”高誘注：“乾鵠，鵠也，人將有來事，憂喜之徵，則鳴，此知來也；知歲多風，多巢於下枝，人皆探其卵，故曰不知往也。”
- [30] 晉·崔豹《古今注·魚蟲》：“水君狀如人乘馬，衆魚皆導從之，一名魚伯。大水乃有之。漢末有人於河際見之。”
- [31] 吳·陸機《毛詩草木鳥獸蟲魚疏·蜉蝣之羽》：“蜉蝣，方土語也，通謂之渠略，似甲蟲，有角，大如指，長三四寸，甲下有翅，能飛。夏月陰雨時地中出。……隨雨而出，朝生而夕死。”
- [32] 見《抱朴子內篇·對俗》。
- [33] 南朝宋·劉敬叔《異苑》：“昔有田父耕地，值見傷蛇在焉。有一蛇銜草著瘡上，經日，傷蛇走。田父取其草餘葉以治瘡，皆驗，本不知草名，因以蛇銜為名。”《本草綱目》“蛇銜”作“蛇含”，又名紫背龍芽。
- [34] 《文選》晉·郭景純（璞）《江賦》：“瓊蛤腹蟹，水母目蝦。”注：[沈懷遠]《南越志》曰：“瓊蛤，長寸餘，大者長二三寸。腹中有蟹子，如榆莢，合體共生。”南朝梁·任昉《述異記》：“瓊蛤似小蚌，有一小蟹在腹中，蚌出求食，故淮海之人呼為蟹奴。”
- [35] 見《雲笈七籤》卷七十三，齊魯書社影印本第417頁。
- [36] 《黃帝九鼎神丹經》即唐人輯纂的《黃帝九鼎神丹經訣》的卷一，見《道藏》洞神部衆術類總第584--585冊，涵芬樓影印。
- [37] 參看《史記·封禪書》、《史記·始皇本紀》、漢·桓寬《鹽鐵論》、《韓非子·外儲說左上》及《戰國策·楚策》。
- [38] “不食五穀”即道家中的“辟穀”。道書言“欲得長生，腸中當清，欲得不死，腸中無滓”，又云“食草者善走而愚，食肉者多力而悍，食穀者智而不壽，食氣者神明不死”。參見《抱朴子內篇·雜應》。
- [39] 中國早期的神丹，方士都認為它們既可令人長生，又可點化黃金，所以有“神丹成則

- 黃金可得”的話。
- [40] 見唐·張九域《金石錄論》，《道藏》洞神部衆術類總第 586 冊。
- [41] 據《後漢書》卷九十七。傅太后為西漢哀帝祖母，哀帝朝尊為傅太后。
- [42] 見《黃帝九鼎神丹經訣》卷三及張道陵《太清經天師口訣》（《道藏》洞神部衆術類總第 583 冊），並參看趙匡華“狐剛子及其對中國古代化學的卓越貢獻”，《自然科學史研究》3 卷 3 期，1984 年。
- [43] 《黃帝九鼎神丹經訣》（卷三）：“狐剛子云：五金盡火毒，若不調煉其毒，作粉，假令變化得成神丹大藥，其毒未盡去者，久事服餌，少違戒禁，即反殺人，是故具訣圖錄煉煞並作粉法，以示將來。”可見狐剛子金粉法是為了服食。
- [44] 例如晉·荀綽《晉後略》載：“賈后以鹿車詣金墉城，餐金屑而死。”見《太平御覽》卷八一〇。
- [45] 見明·李時珍《本草綱目》“金條”。
- [46] 唐·金陵子《龍虎還丹訣》，《道藏》洞神部衆術類總第 590 冊。
- [47] 參看薛愚主編《中國藥學史料》第 18—19 頁，人民衛生出版社，1984 年。
- [48] 參看《神農本草經》。
- [49] 《上洞心丹經》，《道藏》洞神部衆術類總第 600 冊。
- [50] 《太上三尸中經》見《雲笈七籤》卷八十一。齊魯書社影印本第 467 頁。
- [51] 據《紫微宮緯太上去三尸法》，見《雲笈七籤》卷八十三。關於“三尸”，亦可參看唐·段成式《酉陽雜俎·玉格》。
- [52] 見《雲笈七籤》卷八十三。
- [53] 關於蘇元明事迹可參看陳國符《道藏源流考》下冊（中華書局，1962 年）第 435 頁。蘇氏著《太清石壁記》見《道藏》洞神部衆術類總第 582—583 冊。
- [54] 見漢·魏伯陽《周易參同契》。
- [55] 《陰真君金石五相類》，《道藏》洞神部衆術類總第 589 冊。
- [56] 見《抱朴子內篇·仙藥》。
- [57] 《名醫別錄》，今有尚志鈞輯校本，人民衛生出版社，1986 年。
- [58] 《太清金液神氣經》見《道藏》洞神部衆術類總第 583 冊。
- [59] 見《計倪子》，又名《計然萬物論》，後世人偽托春秋時計然所作。語中“錯”疑為“醋”字之訛。“水粉”即鉛粉，又名胡粉，化學組成為鹼式碳酸鉛。
- [60] 見《本草綱目》“鉛條”。
- [61] 參看孫振聲《易經入門》第 1 頁，文化藝術出版社，1988 年。
- [62] 宋儒以兩儀為陰陽，而以太陰、太陽、少陰、少陽為四象。按四象之說很多，可參閱

- 清·成瑾《筭園日記·兩儀四象異義》。
- [63] “後天八卦圖”將離卦置於南，坎卦置於北是據五行之說。《說卦傳》謂：“雷以動之。”而震卦象徵雷，故鼓動萬物，所以該八卦由震開始。而日出於東，所以震卦處於甲乙的方位。
- [64] 這段話的原文是：“帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。萬物出乎震、巽，東方也。齊乎巽，巽，東南也，齊也者，言萬物之潔齊也。離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也，聖人南面而聽天下，向明而治，蓋取諸此也。坤也者地也，萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也，萬物之所悅也，故曰說言乎兌。戰乎乾，乾，西北之卦也，言陰陽相薄也。次者水也，正北方之卦也，勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也，萬物之所成，終而所成始也，故曰成言乎艮。”
- [65] 見《黃帝九鼎神丹經訣》卷十。
- [66] 《九轉流珠神仙九丹經》，《道藏》洞神部衆術類總第 601 冊。
- [67] 陳國符《道藏源流續考》，臺灣明文書局，1983 年。
- [68] 宋·程了一《丹房奧論》，《道藏》洞神部衆術類總第 596 冊。
- [69] 參看《張真人金石靈砂論》。
- [70] 唐·陳少微《大洞煉真寶經九還金丹妙訣》，《道藏》洞神部衆術類總第 586 冊。
- [71] 參看《重修政和經史證類備用本草》。
- [72] 《真元妙道要略》，《道藏》洞神部衆術類總第 596 冊。
- [73] 《太清石壁記》今傳本題曰唐·楚澤先生編，所以可能有唐代文字摻入。
- [74] 《諸家神品丹法》，《道藏》洞神部衆術類總第 594 冊。
- [75] 參看任繼愈主編《中國哲學發展史》（秦漢卷）第 28 -29 頁，人民出版社，1985 年。
- [76] 《周禮·天官冢宰下》便記及：“凡療瘍以五毒攻之。”但對“五毒”並未作說明。後漢·鄭玄作注，謂“五毒，五藥之有毒者。今醫人有五毒之藥。作之合黃堊，置石膽、丹砂、雄黃、礬石、慈石其中，燒之三日三夜，其煙上茅，以雄鷄羽掃取之，以注創，惡肉、破骨則盡出。”關於“五毒方”的成分參看趙匡華“漢代瘍科‘五毒方’的源流與實驗研究”，《自然科學史研究》4 卷 3 期，1985 年。
- [77] 唐·陳少微《大洞煉真寶經修伏靈砂妙訣》，《道藏》洞神部衆術類總第 586 冊。
- [78] 宋·張德和《丹論訣旨心鑿》，《道藏》洞神部衆術類總第 598 冊。
- [79] 見《本草綱目》第八卷。
- [80] 《大丹問答》，《道藏》洞神部衆術類總第 598 冊。
- [81] 唐人稱農曆正月、七月、十月的十五日為上元、中元、下元，合稱“三元”。



- [82] “八節”即立春、春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬、冬至。《周髀算經》(下): “二至者寒暑之極，二分者陰陽之和，四立者生長收藏之始，是為八節。”
- [83] 九星指四方和五星，《逸周書·小開武》: “一維天九星，二維地九州。”
- [84] 八風名目不一。《呂氏春秋·有始》謂: “東北炎風，東滔風，東風薰風，南巨風，西南淩風，西厲風，西北厲風，北寒風。”
- [85] 關於“八石”所指，諸家丹法不盡一致。《九鼎丹經》謂: “八石者，巴砂、越砂、雄黃、雌黃、曾青、礬石、磁石、石膽八物。”唐代丹經《太古土兌經》(《道藏》洞神部衆術類總第600冊)謂: “朱、汞、鵬、礪、硝、鹽、礬、膽，命云八石。”
- [86] 見晉·皇初平《上清太上上帝君九真中經》，《道藏》正一部總第1042冊。此丹用藥二十四種，計絳陵朱兒(丹砂)、丹山日魂(雄黃)、玄臺月華(雌黃)、青腰玉女(空青)、靈華沉腴(薰陸香)、北帝玄珠(消石)、紫陵文侯(精好石英)、東桑童子(青木香)、白素飛龍(白石英)、明玉神珠(琥珀)、五精金羊(陽起石)、兩華飛英(雲母)、流丹白膏(胡粉)、亭炁獨生(鷄舌香)、碧陵文侯(石黛)、倒行神骨(戎鹽)、白虎脫齒(金牙石)、九靈黃童(石硫黃)、陸虛遺生(龍骨)、威文中王(虎杖花)、沉明合景(蚌中珠)、章陽羽玄(白附子)、綠伏石母(磁石)、中山虛脂(太乙餘糧)。

## On Chinese Alchemic Ideology

Zhao Kuanghua

### Summary

This paper attempts to elucidate Chinese alchemic ideology. It falls into five parts: a) a discussion of Chinese alchemists' knowledge of the cosmic evolution and nature changes; b) a discussion of their appraisal of human intelligence and creative power; c) a discussion of their pursuit of eternal life, trying to find out why they selected the way of alchemy; d) an investigation of how their faith in alchemy came into being; and e) an examination of their knowledge of the laws and causes of interaction between various kinds of matter.

The discussion may be summarized as follows:

1. Chinese alchemists believed that cosmic evolution was perpetual and that the world was manifold. They held that the humankind was the most in-

telligent creature on Earth, and that human wisdom and creative power were inexhaustible. They did not believe that invisible and non-existent things were not capable of being created, and that to undo things was to undo them forever. Hence in their view, elixir could be made and eternal life could come true. This idea was fully elucidated by Ge Hong in "Bao Pu Zi".

2. Chinese alchemists believed that taking elixir could directly remove corrosion (resistant power, volatility, and evil spirits), or, more specifically, could drive the exorcising power and some superfine functions of certain metals and ores into the human body in order to make it possible for a human being to enjoy eternal life and become celestial. As a result, gold, dansha (cinnabar), mercury, jade, mica, xionghuang (realgar) and, in particular, lead received great attention from those alchemists.

3. Chinese alchemists considered that Yin—Yang (the two opposing principles in nature, the former feminine, the latter masculine) constituted the basic law of cosmic motion and development. For this reason they believed that the key to making elixir lay in nursing Yin and Yang and that the process of making elixir was a process of "sexual intercourse" and mutual checking between Yin—Yang medicines. Thus, they divided the metals and ores into two groups — one male and the other female.

4. Chinese alchemists believed that everything in the world improved spontaneously to reach perfection, and that some matter could change into elixir but only very slowly. They believed that the Ding they designed — a reaction vessel for smelting elixir — was a miniature of the cosmos. The drug which stayed in the Ding for one day equaled that which stayed in the cosmos for one year. Therefore, the velocity of the change of the drug (the velocity of chemical reaction) was greatly speeded up in the Ding, so that elixir could be made in one year. When the alchemists designed the Ding and the alchemic furnace, they simulated the natural world they understood. To simulate nature, they paid great attention to controlling the duration and the heat of the furnace fire. They simulated the change of Yin—Yang of the sun in one year (or in one day) or the change of Ying—Kui (wax and wane) of the moon in one month.

# 袁宏與東晉玄學

樓宇烈

## 第一部分

湯用彤先生論魏晉玄學思想的發展，略分為四期：

“（一）正始時期，在理論上多以《周易》、《老子》為根據，用何晏、王弼作代表。（二）元康時期，在思想上多受莊子學的影響，‘激烈派’（按，指嵇康、阮籍等）的思想流行。（三）永嘉時期，至少一部分人士上承正始時期‘溫和派’的態度，而有‘新莊學’，以向秀、郭象為代表。（四）東晉時期，亦可稱‘佛學時期’。”<sup>[1]</sup>

湯先生此說影響甚大，向來治魏晉玄學者，大致均採此分期法而稍有變通。其間，一般都以為玄學發展至郭象已達於頂點，東晉以後的玄學與佛學合流，並逐步讓位於佛學，玄學已無新的理論建樹，亦無可觀的著述。所以，從來對於東晉玄學的研究相對說來是比較薄弱的，至多提出張湛的《列子注》來作為東晉玄學的代表<sup>[2]</sup>，有的論著甚至斷然宣稱：“東晉名士很少著作，張湛《列子注》是唯一能够反映東晉玄學思想的作品。”<sup>[3]</sup>

東晉時期，佛學蓬勃發展起來，玄學與佛學互相影響，佛學者談玄，玄學者論佛，成為一時風尚。言其合流，固是當時學術發展之大趨勢，但借玄論佛者終究是佛，借佛談玄者終究是玄，所以不論是玄學還是佛學，都不能說已無涇渭之分了。而且，有些玄學家繼承正始以來之玄學流風，並未與佛學合流或援佛以論玄。即淺陋所見，除張湛《列子注》之外，在東晉時期玄學中也還是

有一些可觀的作者和作品的，而且有其自身的理論特點。

在留有一定數量著述可供研究其思想的東晉玄學家中，我認為至少還有三位是值得我們特別關注的：一是韓伯（康伯），二是袁宏（彥伯），三是陶潛（淵明）。

關於韓康伯，他有著名的《繫辭》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》等注，與王弼《周易注》並行傳世，另有《辯謙論》一篇存於《晉書》本傳中。

韓康伯生卒年不詳，據《晉書》本傳載，他在簡文帝居藩時引為談客，後歷官中書郎、散騎常侍、豫章太守、丹陽尹等，病逝時年四十九歲。據此推論，他生活的年代大約在晉成帝至孝武帝（公元335—385）左右。韓康伯是兩晉之際名士殷浩的外甥，據《世說新語》注載，“浩善《老》、《易》”，“少有重名”<sup>4</sup>，又說：“浩清言妙辯玄致，當時名流皆為其美譽”<sup>5</sup>。王導曾與殷浩往反析理至深夜三更天，深為嘆服，以為正始之音也不過如此<sup>6</sup>。殷浩十分喜愛韓康伯，對他也可能有一定的影響。殷浩雖嘗言：“康伯未得我牙後慧”<sup>6</sup>，然又稱許韓康伯說：“康伯少自標置，居然是出羣器。及其發言遣辭，往往有情致。”<sup>7</sup>韓康伯“清和有思理”是時人所推重的。如當時名重一時的名士庾敳，很少推許別人，但對韓康伯却十分敬重，說：“思理倫和，我敬韓康伯。”<sup>8</sup>

韓康伯注《繫辭》等篇，雖說主要是承王弼貴無之意，但也已融會了郭象的獨化之論。如，他釋“一陰一陽之謂道”說：

“道者何？無之稱也，無不通也，無不出也。況之曰道，寂然無體，不可為象。必有之用極，而無之功顯，故至乎神無方而易無體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道，陰陽雖殊，無一以待之。在陰為無陰，陰以之生；在陽為無陽，陽以之成，故曰‘一陰一陽’也。”（《繫辭上》）<sup>9</sup>

這段話中，從“道者何”到“不可為象”完全抄自王弼《論語釋疑·述而》“子曰：志於道，……”的注文。而從“必有之用極”起，則與《春秋穀梁傳》“莊公三年”楊士勳疏引的一段標為“王弼曰”的佚文極為相似<sup>10</sup>。

然而，當他釋“陰陽不測之謂神”一句時則說：

“神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰者也，故曰‘陰陽不測’。嘗試論之曰：原夫兩儀之運，萬物之動，豈有使之然哉？莫不獨化

於大虛，歛爾而自造矣。造之非我，理自玄應；化之無主，數自冥運，故不知所以然而況之神。是以明兩儀以太極為始，言變化而稱極乎神也。夫唯知天之所為者，窮理體化，坐忘遺照。至虛而善應，則以道為稱；不思而玄覽，則以神為名。蓋資道而同乎道，由神而冥於神者也。”（同上）

又，他注《說卦》中“神也者，妙萬物而為言者也”一句也說：

“於此言神者，明八卦運動、變化、推移，莫有使之然者。神則無物，妙萬物而為言也。則雷疾風行，火炎水潤，莫不自然相與為變化，故能萬物既成也。”

這裏韓氏使用的“獨化”、“自造”等詞，而且強調“莫有使之然者”，“莫不自然相與為變化”，指出“知天者之所為”要能“窮理體化，坐忘遺照”。而其“窮理體化，坐忘遺照”的具體內容則就是體會“造之非我”和“化之無上”。諸如此類的說法，雖然都採自郭象的“獨化”論。但是當我們把韓氏的這兩段注文放在一起看時，並無生硬拼湊的感覺，而是順理成章，渾然一體。

韓氏的《繫辭》等注在許多方面發展了王弼、郭象的玄學思想。如他說：

“夫非忘象者，則無以制象；非遺數者，無以極數。至精者，無籌策而不可亂；至變者，體一而無不周；至神者，寂然而無不應。斯蓋功用之母，象數所由立，故曰非至精、至變、至神，則不得與於斯也。”（《繫辭上》）

“天下之動，必歸乎一。思以求明，未能一也。一以感物，不思而至。”（《繫辭下》）

“夫少則得，多則惑。塗雖殊，其歸則同；慮雖百，其致不二。苟識其要，不在博求，一以貫之，不慮而盡矣。”（同上）

“理必由乎其宗，事各本乎其根，歸根則寧，天下之理得也。若役其思慮以求動用，忘其安身以殉功美，則偽彌多而理愈失，名彌美而累愈彰矣”（同上）等等。

在這些論述中，韓氏進一步綜合發展了王弼的“得意忘象”、“舉本統末”、“執一御衆”、“無知守真”等思想，是很值得注意的。

又，郭象講“獨化於玄冥之境”（《莊子注序》、《徐無鬼注》等），又釋

“玄冥”說：“玄冥者，所以名無而非無”（《大宗師注》）<sup>111</sup>。而韓康伯則講“獨化於大虛”，又講“至虛而善應，則以道為稱”，那末所謂“大虛”也就是“道”了。除此之外，韓氏對“大虛”沒有更多的論述了。張湛則大張“至虛”之論，一則以為《列子》一書“大略明羣有以至虛為宗”（《列子注序》），一則說：“夫唯寂然至虛，凝一而不變者，非陰陽之所始終，四時之所遷革。”（《天瑞》題注）<sup>112</sup>。同時，融會王弼、郭象的理論也是張氏思想的主要特點。韓氏與張湛同時而略早，這樣說來，張氏與韓氏的思想之間有些什麼關係，不是很值得人們深入地去探討一下嗎？

至於陶淵明，是一位著名的田園詩人。因此，人們可能會發問：他是一位玄學（思想）家嗎？如果拋開什麼什麼“家”的限界，那末“詩”和“哲理”之間並不是不可相通的。二十年代初，胡適在他的《白話文學史》中曾這樣來分析過陶淵明，他說：

“陶潛是自然主義的哲學的絕好代表者。他的一生只行得‘自然’兩個字。”<sup>113</sup>

又說：

“他的意境是哲學家的意境，而他的言語却是民間的言語。他的哲學又是他實地經驗過來的，平生實行的自然主義，並不像係綽、支遁一班人只供揮塵清談的口頭玄理。所以他儘管做田家語，而處處有高遠的意境；儘管做哲理詩，而不失為平民的詩人。”

之後，三十年代中，容肇祖先生在他的《魏晉的自然主義》一書中，專闢了“陶潛的思想”一章。在引述了胡適的論述後，容先生把陶淵明的主要思想概括為兩點：一是自然主義，二是樂天主義。並且認為，陶氏在這兩點上“較之一些清談家，真是認識較真，較為切實的。”<sup>114</sup>

四十年代，陳寅恪先生又專門寫了一本小冊子，論《陶淵明之思想與清談之關係》。陳先生稱陶淵明為“新自然說”，以與前此之“舊自然說”相區別。這也就是說，陶淵明的思想標誌着玄學清談思想的一個轉折。陳先生說：

“淵明之思想為承襲魏晉清談演變之結果及依據其家世信仰道教之自然說而創改之新自然說。惟其為主自然說者，故非名教說，並以自然與名教不相同。但其非名教之意僅限於不與當時政治勢力合作，而不似阮籍、

劉伶輩之佯狂任誕。蓋主新自然說者不須如主舊自然說之積極抵觸名教也。又新自然說不似舊自然說之養此有形之生命，或別學神仙，惟求融合精神於運化之中，即與大自然為一體。因其如此，既無舊自然說形骸物質之滯累，自不致與周孔入世之名教說有所觸礙。故淵明之為人實外儒而內道，捨釋迦而宗天師者也。推其造詣所極，殆與千年後之道教採取禪宗學說以改進其教義者，頗有近似之處。然則就其舊義革新，‘孤明先發’而論，實為吾國中古時代之大思想家，豈僅文章品節居古今之第一流，為世所共知者而已哉！”<sup>[13]</sup>

陳先生的這一評價是相當高的。他這裏講的“千年後之道教採取禪宗學說以改進其教義者”，大概是指南宋金元時期興起的新道教——全真道等。全真道的創始人王喆公開提倡三教歸一，認為：“釋道從來是一家，兩般形貌理無差。”<sup>[16]</sup>陳先生說，在“陶集中詩文實未見贊同或反對能仁（釋氏）教義之單詞隻句”，這話沒錯，但不能據此而說陶淵明的思想中没有引人佛教的某些觀點。他的“新自然主義”在擺脫“形骸物質之滯累”，“惟求融合精神於運化之中”，明顯地有着某些佛教思想的影響。如他在《歸園田居》一詩中說：“人生似幻化，終常歸空無”<sup>[17]</sup>，顯然化入了佛教的“空”理。陳先生認為，陶淵明的《形影神》組詩最充分地表達了他的思想宗旨，顯示出了他與舊自然主義的區別。這在陳先生的文章中有詳細地論述，無須贅言。

我認為，胡適講陶淵明的自然主義“是他實地經驗過來的，平生實行的自然主義”，而不是“揮塵清談的口頭玄理”，這一分析是切中陶氏思想的特點的。陶淵明在《閑情賦》一文中曾托物寄意，一連訴述了“十願”及與此相隨的“十悲”<sup>[18]</sup>，然後萬分感慨地說：“考所願而必違，徒契契以苦心”。由此，他深感“人間良可辭”，而“靜念園林好”<sup>[19]</sup>，期望着“復得返自然”<sup>[20]</sup>。他在歸田從耕中體會到，雖說“四體誠乃疲”，却可“庶無異患干”<sup>[21]</sup>。所以，他反復強調榮華富貴，聲名地位都是不值得去爭奪和留戀的。不僅如此，人“有生必有死”<sup>[22]</sup>，“天地賦命，生必有死，自古聖賢，誰能獨免”<sup>[23]</sup>？所謂“去去百年外，身名同鬢如”<sup>[24]</sup>。那末，何不“忘懷得失，以此自終”<sup>[25]</sup>呢？這說明，陶淵明所追求的復歸於“自然”的境界，主要不是從老莊的玄理中推論出來的，而是從他一生的坎坷生活經歷中體會出來的。

## 二

袁宏，字彥伯，小名虎，生於晉成帝咸和三年（公元三二八年），死於晉孝武帝太元元年（公元三一六年），陳郡陽夏（今河南太康）人。據《晉書》“袁宏傳”載，袁宏“少孤貧，以運租自業”，而“有逸才，文章絕美”，為謝尚所賞識，引為參軍，累遷為大司馬桓溫記室。然由於袁宏“性強正亮直，雖被溫禮遇，至於辯論，每不阿屈，故榮任不至。”後由吏部郎出為東陽郡守，終卒於東陽，年僅四十九歲。袁宏不僅“文章絕美”，而且“機對辯迅”，為當時文壇名士所推崇。如名士王珣在評議了袁宏的《北征賦》後推許說：“當今文章之美，故當共推此生”，故有“一代文宗”之譽。

袁宏的著作很多，據《晉書》“本傳”載：“撰《後漢紀》三十卷及《竹林名士傳》三卷，詩賦誄表等雜文凡三百首，傳於世。”又，《舊唐書》“經籍志”錄有他的《周易譜》一卷、《名士傳》三卷等。然而，留傳至今的袁宏著作，完整的只有《後漢紀》三十卷，《竹林名士傳》（即《名士傳》）則僅在《世說新語》的劉孝標注中留有少量文字。此外，在《晉書》“本傳”中，載有他的《三國名臣頌》，以及《東征賦》、《北征賦》的片段；在《藝文類聚》、《太平御覽》等類書中保存有部分詩賦誄表的佚文。

從《晉書》的贊辭看，袁宏是一位非凡的文學家；然從留下的《後漢紀》三十卷看，他是一位卓越的史學家；再從他為《後漢紀》所寫的“序”“論”看，則他是一位地道的玄學家。事實上，這三重身份在袁宏那裏是完全統一的。此外，袁宏的《名士傳》也是一部記述與評論魏晉玄學家的重要著作。如，《世說新語》劉孝標注說：

“宏以夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王輔嗣（弼）為正始名士，阮嗣宗（籍）、嵇叔夜（康）、山巨源（濤）、向子期（秀）、劉伯倫（伶）、阮仲容（咸）、王濬仲（戎）為竹林名士，裴叔則（楷）、樂彥輔（廣）、王夷甫（衍）、庾子嵩（敳）、王安期（承）、阮千里（瞻）、衛叔寶（玠）、謝幼輿（鯤）為中朝名士。”<sup>[26]</sup>

現尚留存的《名士傳》文字雖說不多，但人們透過這些片言只語，也還是可以了解到一些袁宏對這些名士的評價和他的某些思想傾向的。



唐代著名史學評論家劉知幾，在其《史通》一書中多次提到袁宏《後漢紀》，一則說：“為紀傳者則規模班（固）馬（遷），創編年者則議擬荀（悅）袁（宏）”（《六家篇》），再則說：“世言漢中興書者，唯范（曄）袁二家而已”（《古今正史篇》），充分肯定了它作為一代史傳的價值。不過，對於袁宏在《後漢紀》中所寫的“論贊”部分，劉知幾則很不欣賞，批評它為“務飾玄言”（《論贊篇》）。然而，從劉氏的這一批評中，却也正好道出了袁宏《後漢紀》中所表現出來的玄學特色。

袁宏在《後漢紀》“序”中說：

“夫史傳之興，所以通古今而篤名教也。丘明之作，廣大悉備。史遷剖判六家，建立十書，非徒記事而已，信足扶明義教，網羅治體，然未盡之。班固源流周瞻，近乎通人之作，然因籍史遷，無所甄明。荀悅才智經綸，足為嘉史，所述當也，大得治功已矣，然名教之本，帝王高義，輒而未叙。今因前代遺事，略舉義教所歸，庶以弘敷王道、前史之闕。古者方今不同，其流亦異，言行趣舍，各以類書。故觀其名迹，想見其人。丘明所以斟酌抑揚，寄其高懷，末史區區注疏而已，其所稱美，止於事義，疏外之意，歿而不傳，其遺風餘趣蔑如也。今之史書，或非古之人心，恐千載之外，所誣者多，所以悵快躊躇，操筆愴然者也。”<sup>27</sup>

這是袁宏自述著《後漢紀》的宗旨，具有鮮明的玄學觀點。史書開啟於《春秋》、《左傳》，然《春秋》以道名分<sup>(28)</sup>，這是傳統的史學觀，看袁宏說“史傳之興，所以通古今而篤名教”，又高度讚揚《左傳》，則他還是肯定傳統的作史立場的。但是，袁宏又不滿足於此。所以，他在表揚《史記》、《漢書》成就的同時，又認為兩者還不够完善。他稱讚荀悅的才智，表揚他著的《漢紀》“所述當也，大得治功”，但又認為他對於“名教之本，帝王高義，輒而未叙”。這是說，荀悅的《漢紀》只記述了名教的事迹，而對於“名教之本”則沒有能發明出來。

在玄學家的立場看來，名教是應時治世的用，它因人而不同，隨時而變易的。若滯於用而不明其本，則不僅不能盡其治世之用，抑且流弊叢生。所以，探求名教之本，乃是玄學的根本主題。誠如王弼所說：“故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統

之以母，故顯之而無所尚，彰之而無處競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。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。仁義，母之所生，非可以為母；形器，匠之所成，非可以為匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有患憂。”<sup>29</sup>

又，玄學家認為，“六經”所記只是聖人的遺迹而已，人們不應當滯於其迹，而應當求其所以迹。《莊子·天運篇》載一寓言，講孔子對老子說，我研究詩書禮樂易春秋六經有很長時間了，自以為對歷史典故相當熟悉，但沒有一位君主能用我，看來要說服一個人，說明一種道理，實在太困難了。這時老子回答他說，你沒能遇一位治世的君主，真是幸運啊！要知道“六經”只是先王的陳迹，而不是它的所以迹。你現在講的正是這些陳迹。迹是足（“履”）走出來的，迹不是足。郭象對這段話作了以下的解釋：“所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則六經也。”“況今之人事，則以自然為履，六經為迹。”<sup>30</sup>莊子和郭象說的所以迹，也就是王弼所說的本。這裏郭象說得很清楚，所謂所以迹也就是“真性”、“自然”。

袁宏正是繼承和發揚了王弼和郭象的思想，所以他強調史傳的編著主要是要通過“記事”和“治體”，以明“名教之本”，“義教（亦即名教）所歸”。這裏可以舉出他的另一段話來作印證。他說：

“夫弈者之思，盡於一局者也；聖人之明，周於天下者也。苟一局之勢未嘗盡同，則天下之事豈必相襲哉！故記載興廢謂之典謨，集叙歌謠謂之詩頌，擬議吉凶謂之易象，撰錄制度謂之禮儀，編述名迹謂之春秋。然則，經籍者，寫載先聖之軌迹者也。聖人之迹不同如彼，後之學者欲齊之如此，焉可得哉！故曰：‘《詩》之失愚，《書》之失誣，《易》之失賊，《禮》之失煩，《春秋》之失亂’，不可不察。聖人所以存先代之禮，兼六籍之文，將以廣物慣心，通於古今之道。今去聖人之世幾將千年矣，風俗民情，治化之術，將數變矣。……‘六經’之道可得而詳，而治體云為遺易無度矣。……夫物必有宗，事必有主，雖治道彌綸，所明殊方，舉其綱契，必有所歸。”<sup>31</sup>

袁宏很不滿意後世一些史學家專在注疏上做文章。他認為，這些注疏做得

再好，至多是“止於事義”而已。至於作者所寄之“高懷”，事義的“疏外之意”，古人的“遺風餘趣”等等，則不是“歿而不傳”，就是“蔑如也。”為了改變這種情況，袁宏在《後漢紀》中，加了許多“論贊”，借此以“寄其高懷”，發“疏外之意”，揚“遺風餘趣”，而終明其“名教之本”，“義教所歸”。《後漢紀》全書“論贊”共計五十五條，除去四條是引華嶠的外，袁宏共寫了五十一條。這五十一條“論”中，最短的只有四十餘字，最長的竟達一千餘字，而總計字數則有一萬七千字左右，約佔全書的十二分之一，這個比例是歷來史書論贊所僅見者。順便說一下，著名的王弼《老子道德經注》的全部注文也只要一萬一千字左右，由此可見，袁宏《後漢紀》中“論”的份量並不算輕。遺憾的是，過去研究歷史學者對其“論”中的“務飾玄言”很不感興趣，甚至認為其中“多迂腐陳舊之說”<sup>32</sup>，因而很少去認真地研究它。而研究哲學思想史者，則因它是一部史書，也沒有注意到其中“論”部分的思想性及其理論意義，以至使袁宏在東晉玄學史上的地位長期湮沒無聞。

陳寅恪先生在其《陶淵明之思想與清談之關係》一文中，為說明至東晉時期，清談雖“已無政治上之實際性，但凡號稱名士者其出口下筆無不涉及自然與名教二者同異之問題。”於是援引袁宏《後漢紀》“序”和三段“論”中的部分文字以為例證，並指出袁氏“全書之議論皆謂自然為名教之本”。儘管陳先生在舉袁氏《後漢紀》“論”文為例時，並沒有作更深入的研究，而且還一再強調，此類言說只不過是當時名士們“須臾不可離之點綴品”、“所不可少之裝飾門面語”而已<sup>33</sup>，等等。但是，由於陳先生的提示，而促使人們去注意和研究袁彥伯的玄學思想，則其始揭之功當不可滅。

東晉玄學的發展，除玄佛融合的趨勢外，在其自身理論的發展中，有兩個特點可注意者：一是對正始以來“貴無”、“崇有”、“獨化”等論說進行理論上的整合，主要是加以調和與融合。二是對儒、道兩家做出明確的定性判別，提出“道本”“儒用”的論斷，為“名教”與“自然”的對立與統一確立學統上的依據，同時用之於評史論政，品題人物，向玄學的本來題目反歸。第一個特點，本文所提到的韓康伯、張處度、陶淵明、袁彥伯等人的思想和理論均可應符。而第二個特點，則主要體現在袁宏《後漢紀》論評中所表達的思想上。

## 第二部分

名教與自然的關係問題是玄學討論的根本問題。而強調以自然為本，主張名教與自然的統一，乃是玄學的基本立場。名教理論的學統根據是儒家，自然理論的學統根據是道家。按以名教與自然為統一的立場，毫無疑問儒與道也是統一的。這正如南朝劉宋時謝靈運在《辨宗論》中所說的：“向子期以儒道為壹。”<sup>[34]</sup>又，按在名教與自然關係中以自然為本推論之，則在儒與道的關係中也應當以道家為本。然而，正是在這一點上，無論是王弼還是郭象都沒有明確地表述過。不僅如此，甚至在王弼和郭象的論述中都還有只稱許周、孔為聖人，而老、莊不及周、孔的傾向。袁宏在這個問題上，則作出了十分明確的論斷：“道明其本，儒言其用”。他說：

“昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖，諸子之言紛然殽亂。太史公談判而定之，以為六家；班固演其說，而明九流。觀其所由，皆聖王之道也，支流區別，各成一家之說。夫物必有宗，事必有主，雖治道彌綸，所明殊方，舉其綱契，必有所歸。尋史談之言，以道家為統；班固之論，以儒家為高。兩家之說，未知所辯。

嘗試論之曰：夫百司而可以總，動而非己也<sup>[35]</sup>；虛無以應其變，變而非為也。夫以天下之事而為以一人，即精神內竭，禍亂外作。故明者為之視，聰者為之聽，能者為之使，惟三者為之慮，不行而可以至，不為而可以治，精神平粹，萬物自得，斯道家之大旨，而人君自處之術也。夫愛之者，非徒美其車服，厚其滋味；必將導之訓典，輔其正性，納之義方，閑其邪物。故仁而欲其通，愛而欲其濟，仁愛之至，於是兼善也。然而，百司弘宣，在於通物之方，則儒家之算，先王教化之道。居極則玄默之以司契，運通則仁愛之以教化。故道明其本，儒言其用，其可知也。”<sup>[36]</sup>

袁宏在這裏比較了儒道兩家的基本政治原則，在肯定兩家各自的社會作用

的前題下，因其一則為“居極”之術，一則為“運通”之方，從而明其有“本”、“用”之別。這也是對上引王弼《老子》“三十八章注”中所述思想的一種發揮。袁宏的論述，在與他同時代名士的論著中也可看到類似的說法。如《晉書》“李充傳”載，李氏“幼好刑名之學，深抑虛浮之士”，於是“引道家之弘旨，會世教之適當”而著《學箴》，以期“祛困蒙之蔽，悟一往之惑”。他說：“《老子》云：‘絕仁棄義，家復孝慈。’豈仁義之道絕，然後孝慈乃生哉？蓋患乎情仁義者寡，而利仁義者衆也。道德喪而仁義彰，仁義彰而名利作，禮教之弊，直在茲也。先王以道德之不行，故以仁義化之，行仁義之不篤，故以禮律檢之，檢之彌繁，而偽亦愈廣。老莊是乃明無為之益，塞爭欲之門。……物必有宗，事必有主，寄責於聖人而遺累乎陳迹也。故化之以絕聖棄智，鎮之以無名之樸。聖教救其末，老莊明其本，本末之塗殊，而為教一也。”<sup>[37]</sup>

此外，如葛洪，從道教的立場出發也強調所謂：“道者，儒之本也；儒者，道之末也”<sup>[38]</sup>等等。由此可見，以道家為本，融合儒道可說是東晉時期一股重要的社會思潮。

兩晉之際，一部分名士借適自然之性而遺落世事，放誕不羈，縱情越禮；一部分名士則又借崇禮教之名，“存名以為己”，“托名以勝物”。袁宏的“道本儒用”論，不能說與這一社會現實無關。他是既反對崇尚虛浮，蔑棄禮法的任自然末流，也反對“假（借）仁義以濟欲，或禮賢以自重”<sup>[39]</sup>的崇名教末流。他的意見是：“仁義不可不明”，而同時“生理不可不全”<sup>[40]</sup>，因而希望在理論上重新講清楚自然與名教的統一關係，進一步發揚王弼、郭象的正統玄學理論。

由於時代的不同，又由於袁宏是借史事以發議論，與王弼、郭象借注《老》、《莊》以發議論，在表達形式上也有所不同，所以，袁宏的玄學理論雖說與王弼、郭象的玄學理論是一脈相承的，但也有他自身的特色。其中最大的一個特點是袁宏對名教的社會作用的高度重視和肯定。如袁宏反復強調，對於一個社會來說，禮法制度是不可或缺的。他說：

“夫民心樂全而不能常全。蓋利用之物懸於外，而嗜慾之情動於內也，於是進取陵競之行。希求放肆不已，不能充其嗜慾也，則苟且僥幸之所生也。希求無厭，無以愜其慾也，則姦偽忿怒之所興也。先王知其如此，

而欲救弊，故先以德禮陶其心，其心不化，然後加以刑辟。”<sup>141</sup>

“嘗試言之曰：夫百人聚，不亂則散，以一人為主，則斯治矣。……故信義著而道化成，名器固而風俗淳，推之百世，可久之道也。”<sup>142</sup>

“夫萬物云為趣舍不同，愛惡生殺，最其甚大者也。縱而不一，亂亡之道。故明王制設號令，所以一物心而治亂亡也。”<sup>143</sup>

“常試言之，夫禮備者德成，禮順者情泰。德苟成，故能儀刑家室，化流天下；禮苟順，故能影響無遺，翼宣風化。古之聖人，知人倫之本乎德義，萬物由乎風化，陶鑄因乎所受，訓導在乎對揚。崇軌儀於化始，必理備而居宗；明恭肅以弘治，則理盡而向化。斯乃君臣尊卑之基，而德和洽之本也。”<sup>144</sup>

總之，袁宏以為，“古之聖人，知治亂盛衰有時而然也，故大建名教，以統群生”<sup>145</sup>。但是，他又明確地表示，禮法制度一定要是合乎人物的實情的，為人物所樂於接受的。這就是他說的：

“自古在昔，有治之始，聖人以順人心以濟亂，因去亂以立法。故濟亂所以為安，而兆眾仰其德；立法所以成治，而民氓悅其理。是以，有法有理，以通乎樂治之心，而順人物之情。豈可使法逆人心，而可使眾兆仰德；治與法違，而可使民氓服悅哉！由是言之，資大順以臨民，上古之道也；通分理以統物，不易之數也。”<sup>146</sup>

他又說：

“夫稱至治者，非貴其無亂，貴萬物得所，而不失其情也。言善教者，非貴其無害，貴性理不傷，性命咸遂也。故治之興，所以道通群心，在乎萬物之生也。古之聖人，知其如此，故作為名教，平章天下。天下既寧，萬物之生全也。保生遂性，久而安之，故名教之益萬物之情大也。當其治隆，則資教以全生；及其不足，則立身以重教。然則，教也者存亡之所由也。夫道衰則教虧，幸免同乎苟生；教重則道存，滅身不為徒死，所以固名教也。……夫稱誠而動，以理為心，此情存乎名教者也。內不忘己以為身，此利名教者也。情於名教者少，故道深於千載；利名教者眾，故道顯於當年。”<sup>147</sup>

在這段話中，袁宏除了充分肯定“名教之益萬物之情大也”和名教為“存亡之

所由也”外，對於名教之所由起，以及對名教究竟是出諸於情，抑或是借之為利等問題，也做了重要的論述。特別值得指出的是，袁宏在這裏提到的聖人之作名教的目的是為使天下萬物“保生遂性”這個論斷。所謂“保生遂性”，也就是順從自然。從這一前題出發，則名教一定不能有害於萬物之生和有違於萬物之性，於是，順理成章地就應當推衍出：名教出於自然之情，本乎自然之性。所以，袁宏的名教為“保生遂性”論，可以說是對王弼、郭象等人自然與名教為一理論的進一步發展。關於名教出於自然之情，本乎自然之性，袁宏有很多論述。如說：

“夫君臣父子，名教之本也。然則名教之作，何為者也？蓋準天地之性，求之自然之理，擬議以制其名，因循以弘其教，辯物成器，以通天下之務者也。是以高下莫尚於天地，故貴賤擬斯以辯物；尊卑莫大於父子，故君臣象茲以成器。天地，無窮之道；父子，不易之體。夫以無窮之天地，不易之父子，故尊卑永固而不逾，名教大定而不亂。置之六合，充塞宇宙，自今及古，其名不去者也。未有違夫天地之性，而可以序定人倫；失乎自然之理，而可以彰明治體者也。末學庸淺，不達名教之本，牽於事用，以惑自然之性。……違天地之本，滅自然之性，豈不哀哉！”<sup>463</sup>

袁宏在這裏十分明確地表達了名教以天地自然之性理為準則的觀點，並且嚴厲批評那些拘於名教之用而不能發揮自然本性的人，是“不達名教之本”的人，是極其可悲的。他認為，天地人物各從其類，以理相應，人們不應當隨便地加以干預，而使其失序。如說：

“夫物有方，事有類。陽者從陽，陰者從陰。本乎天者親上，本乎地者親下，則天地人物各以理應矣。故干其一物，是虧其氣，所犯彌衆，所以寒暑不調，四時失序，蓋由斯也。古之哲王，知治化本於天理，陶和在於物類，故導之德禮，威以刑戮，使賞必當功，罰必有罪，然後天地群生，穆然文泰。故斬一木傷一生有不得其理，以為治道未盡也，而況百姓之命乎？”<sup>464</sup>

所以，他強調指出，名教的根本原則就是要“因其自然而不奪其情”<sup>465</sup>，使萬物各得其所，各遂其生。他說：

“夫生而樂存，天之性也；困而思通，物之勢也；愛而效忠，情之用也。

故生苟宜存，則四體之重不可輕也；困必宜通，則天下之欲不可去也；愛必宜用，則北面之節不可廢也。此三塗者，其於趣舍之分，則有同異之辨矣；統體而觀，亦各天人之理也。……聖人知天理之區別，即物性之所託，混衆流以弘通，不有滯於一方，然後品類不失其所，而天下遂其生矣。”<sup>51</sup>

又說：

“夫金剛水柔，性之別也；圓行方止，器之異也。故善御性者，不違金水之質；善為器者，不易方圓之用。物誠有之，人亦宜然。故肆然獨往，不可襲以章服者，山林之性也；鞠躬履方，可屈而為用者廟堂之材也。是以先王順而通之，使各得其性，故有內外隱顯之道焉。”<sup>52</sup>

袁宏的這段話，從表面上看，主要講的是如何善用器物和人才之道。然而此用物用人之道，在他看來也正是禮教的組成部分。所以他說：

“夫禮也，治心軌物，用人之道也。其本所由，在於愛敬自然，發於心誠，而揚於事業者。聖人因其自然而輔其性情，為之節文而宣以禮。物於是尊卑親疎之序焉。推而長之，觸類而申之，天地鬼神之事，莫不備矣。”<sup>53</sup>

從以上幾段話中所強調的不違其質、不易其用；因其自然，順而通之，各遂其生，各得其性等等，充分而鮮明地表達了袁宏以自然為名教之本的玄學理論。

與此同時，袁宏也反復強調忠孝仁義等乃是出於人的本性，合乎自然之理的。如，他表揚章帝說：“章帝尊禮父兄，敦厚親戚，發自中心，非由外人者也。雖三代之道，亦何以過乎！”<sup>54</sup>又推崇夏侯玄說：“邈哉太初，宇量高雅，器範自然，標準無假。……君親自然，匪由名教，愛敬既同，情禮兼到。”<sup>55</sup>總之，他認為：

“夫崇長推仁，自然之理也。”“夫愛敬忠信，出乎情性者也。”<sup>56</sup>

“夫仁義者，人心之所有也。濃薄不同，故有至與不至焉。當其至者，在君親之難，若身首之相衛也；其不至者，猶有兒女之愛焉。無情於斯者，不得像夫人倫。”<sup>57</sup>

郭象也說過“夫仁義者自是人之情性，但當任之耳”<sup>58</sup>這樣的話，王弼也肯



定“仁義發於內”<sup>59</sup>，袁宏在這裏基本上是發揮的這一思想。但當我們深入一步考察的話，就會發現其中還存在着很大的不同。

在同樣主張“以自然為本”的前題下，王弼、郭象更多地強調的是“任”自然，而袁宏則強調的是“順”自然。從字面上看，“任”和“順”沒有多大的區別，而且郭象也常有“順乎自然”這樣的話，那末，我這裏所指的兩者的差別究竟在那裏呢？概要的說，王、郭的“任”是高揚“無為”，貶斥“有為”；而袁宏的“順”則是肯定“有為”，不唱“無為”。如王弼說：

“天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。……無為於萬物，而萬物各適其所用，則莫不贍矣。”<sup>60</sup>

“凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。”<sup>61</sup>

郭象說：

“夫物有常然，任而不助，則泯然自得而不自覺也。”<sup>62</sup>

“宥使自在則治，治之則亂也。……故所貴聖王者，非貴其能治也，貴其無為而任物之自為也。”<sup>63</sup>

而袁宏則認為：

“萬物之性，非能自止者也”<sup>64</sup>，“若縱而任之，不為師保，恣其嗜慾，而莫之禁禦，性氣既成，不可變易，情意流蕩，不可收復。故動之凶德，而國殄身亡也。”<sup>65</sup>

這是說，人的自然性情是不能完全放任的。因此，如前所述，他一再聲稱，名教之作是不可或缺的，“名教之益萬物之情大也”，“信義著而道化成，名器固而風俗淳”，等等。這也就是說，在袁宏看來，名教之建立的最高原則是遵循、順因自然，而自然之得以合理、充分的發揮也離不開名教的導引和保障。對此，袁宏歸納說：

“《易》稱‘天之所助者順，人之所助者信’，然則順之與信，其天人之道乎？得失存亡，斯亦性命之極也。”<sup>66</sup>

這是說，天道之順，人道之信，兩者是相輔相成的，對於社會和人身是缺一不可的。由此可以認為，關於名教與自然，無為與有為，天與人之間的關係，在袁宏這裏比在王弼和郭象那裏，賦予了更為協調一致的理論說明。

## 二

袁宏作為一位治史的玄學家，十分重視歷史的經驗教訓，所以在論史評政中也提出了不少值得注意的政治、道德等方面的理論。下面擇其主要者略作介紹。

首先，袁宏從其名教之作必需順人物自然之情性的基本理論出發，着重強調了“因事作制”，“損益隨時”的制禮、治世原則。如說：

“聖人因事作制，以通其變。”<sup>67</sup>

“古者民人淳樸，制禮至簡，污樽杯飲，可以盡歡於君親；賁桴土鼓，可以致敬於鬼神。將之以誠，雖微物而可以重；獻之由心，雖蒲質而可以薦。此蓋先王制禮之本也。中古損益，教行文質，範金合土，而棟宇之制麗矣；繪集采色，而衣裳之度彰矣；比聲諧音，而金石之品繁矣。夫簡樸不足以周務，故備物以致用；卑素不足以崇高，故富[有]以成業。此又先王用禮之意也。夫尊卑長幼不得而移者也，器服制度有時而變者也。小則凶荒殊典，大則革伏異禮，所以隨用合宜，易民視聽者也。此又先王變禮之旨也。是故王者之興，必先制禮，損益隨時，然後風教從焉。”<sup>68</sup>

在這段話中，袁宏把歷史上禮制的變化，分別歸結為是“先王”的“制禮之本”，“用禮之意”，“變禮之旨”等原則的運用。這也就是說，制禮需損益隨時，然其損益則又都合乎先王的基本原則。同樣，不同君主、部族所表現出的不同旨趣、制度、風俗等，歸根結蒂也是由其“所遇之時異”決定的。所以他說：

“堯舜之傳賢，夏禹、殷湯授其子，此趣之不同者也。夏后氏賞而不罰，殷人罰而不賞，周人兼而用之，此德刑之不同者。殷人親盡則婚，周人百世不通，此婚姻之不同也。立子以長，三代之典也，文王廢伯邑考而立武王，廢立之不同者也。‘君親無將，將而必誅’，周之制也；春秋殺君之賊，一會諸侯，遂得列於天下，此褒貶之不同者。彼數聖者，受之哲王也，然而會通異議，質文不同，其故何耶？所遇之時異。”<sup>69</sup>

又，袁宏還指出，“夫天地之性，非一物也；致物之方，非一道也。”所以“善為治者，必體物宜，參而用之。所以作而無過，各得其方矣。”這些觀點可以說是從他的順自然思想推衍出來的，在一定程度上反映了他對客觀實際的尊

重。由此，他對讖緯之說也進行了尖銳的批評，明確宣稱：“若夫讖記不經之言，奇怪安異之事，非聖人之道。”<sup>70</sup>

其次，袁宏認為君主最主要的責任是任賢用才。他嘗說：

“夫百姓不能自牧，故立君以治之；明君不能獨治，則為臣以佐之。然則，三五迭隆，歷代承基，揖讓之與干戈，文德之與武功，莫不宗匠陶鈞而群才緝熙，元首經略而股肱肆力。……故二八升而唐朝盛，伊呂用而湯武寧，三賢進而小白興，五臣顯而重耳霸。”<sup>71</sup>

袁宏在這裏充分肯定了賢才在治國安邦中的重要作用。所以，他明確指出：“夫帝王之道，莫大於舉賢。”<sup>72</sup>然而，他又深深地感到，人才之培養，人才之發現，和人才之得以盡其才之難。他說：

“夫世之所患，患時之無才也；雖有其才，患主之不知也；主既知之，患任之不盡也。彼三患者，古今所同，而御世之所難也。”<sup>73</sup>

為此，他提出君主必需“降己虛求”，對奇才大德者應不拘資歷任用等。如說：

“古之明君，必降己虛求，以近輔佐之臣，所以寄通群方，和睦天人。”<sup>74</sup>

“舉賢之義，各有其方。夫班爵以功，試歷而進，經常之道也。若大德奇才，可以光昭王道，弘濟生民，雖在泥塗，超之可也。”<sup>75</sup>

所以，他對於光武帝把卓茂由一名地方小令一下子提拔到太傅的職位極為讚賞，說：“卓公之德，既已洽於民聽，光武此舉，所以宜為君也。”<sup>76</sup>

再次，袁宏還十分強調人君和君子應當具備“謙”的品德。當時，在一部分名士中曾有一場關於“謙”的問題的討論。其起因是，王坦之寫了一篇文章，與殷康子討論“公”和“謙”的意義，袁宏和韓康伯也都參加了討論，並發表了各自的意見，所以這個問題也可以說是當時玄學家中共同關心的問題。現在，王坦之和韓康伯的文章都保留在《晉書》各自的本傳中，殷康子的文章已佚失，袁宏文章的部分佚文尚存於《太平御覽》卷四二三，此外，在《後漢書》的一些論評中也可以了解到他的某些觀點。

王坦之在論公謙書中說：

“夫天道以無私成名，二儀以至公立德。立德存乎至公，故無親而非理；成名在乎無私，故在當而忘我。此天地所以成功，聖人所以濟化。由斯

論之，公道體於自然，故理泰而愈降；謙義生於不足，故時弊而義著。……從此觀之，則謙公之義固以殊矣。……謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進。……二象顯於萬物，兩德彰於群生，豈矯枉過直而失其所哉！由此觀之，則大通之道公坦於天地，謙伐之義險巖於人事。今存公而廢謙，則自伐者托至公以生嫌，自美者因存黨以致惑。此王生所謂同貌而實異，不可不察者也。”<sup>[71]</sup>

簡而言之，王坦之的基本觀點是：“謙”與“公”表面上看來相同，其實是有根本區別的；“公”道體現了天地的至德，而“謙”義則起於人事的不足。“謙”實際上是與矜夸聯繫在一起的，常常掩蓋着自美自誇。所以，他大力褒揚“公”道，貶斥“謙”義。

袁宏和殷康子都不同意王坦之的觀點。袁宏認為：

“謙尊而光，於是信矣。……楊朱有言：‘行賢而去自賢之心，無所往而不美。’因斯以談，聖莫盛於唐虞，賢莫高於顏回。《虞書》數德，以克讓為首，仲尼稱顏回之仁，以不伐為先。……然則，克讓不伐者，聖賢之上美；矜善上人者，小人之惡行也。《司馬法》曰：‘苟不伐則無求，無求則不爭，不爭則不相掩。’由此言之，民之所以和，下之所以順，功之所以成，名之所以立者，皆好乎能讓而不自賢矣。……士苟自賢，必貴其身，雖官當才，斯賤之矣；苟矜其功，必蒙其過，雖賞當事，斯薄之矣；苟伐其善，必忘其惡，雖譽當名，斯少之矣。於是，怨責之情必存於心，希望之氣必形於色。此矜伐之士，自賢之人，所以為薄，而先王甚惡之者也。君子則不然，勞而不伐，施而不德，致恭以存其德，下人以隱其功。處不避污，官不辭卑，惟懼不任，唯患不能。故力有餘而智不屈，身遠咎悔而行成名立也。”<sup>[72]</sup>

這裏，袁宏對“謙讓”的品德給予了高度的讚揚，指認其為“聖賢之上美”。而對那些自以為賢，自居其功，自誇其善的人，則給予了嚴厲的批評，直斥為“小人之惡行也”。

袁宏還對王坦之所謂“謙光之義與矜競而俱生，卑挹之義與夸伐而並進”的說法進行了批駁。他認為：

“賢人君子，推誠以存禮，非降己以應世；率性以成謙，非匿情以同物。

故侯王以孤寡饗天下，江海以卑下朝百川。《易》曰：‘天道下濟而光明，地道卑而上行。’《老子》曰：‘高以下為基，貴以賤為本。’此之謂乎！”<sup>79</sup>

這是說，君子之謙完全是出於本性的至誠，而絕不是虛偽的應付世俗人事。

韓康伯則採取一種折中的立場。他首先規定“謙”的定義為“降己”。然後分析說，因為有所貴，所以才有降己的問題。然而，“道足者，忘貴賤而一愚賢；體公者，乘理當而均彼我。”對於這樣的人，“降挹之義，於何而生”？首先肯定了王坦之揚“公”的觀點。但是，他同時認為，“然君子之行己，必尚於至當，而必造乎匿善。”這句話的意思是說，君子對於自己的要求，一定要以“公”為最高的目標，但也一定要從“謙”做起。這是因為，自高自夸者還存有私我之情，它既有傷於德，也有虧於理，又怎麼能達到“公”呢？他的結論是：

“王生之談，以至理無謙，近得之矣。云人有爭心，善不可收，假後物之迹以逃動者之患，以語聖賢則可，施之於下斯者，豈惟逃患於外，亦所以洗心於內也。”<sup>80</sup>

由此可見，韓康伯對王坦之的“至理無謙”論是基本肯定的，而對王氏把“謙”一概都說成是“假後物之迹以逃動者之患”，則不完全同意。他認為，“謙”對於一般人來說，何止於逃避外來的禍患，同時也是不可缺少的一種內心修養。

關於“公”和“謙”的論爭，實際上與自然與名教的關係問題是密切相關的。王坦之認為，“公”是體於自然之“至理”，而“謙”則是生於不足的名教，從而把兩者對立起來，揚“公”而貶“謙”。袁宏則以為“謙”義雖繫於名教，但它是出於本性之至誠，合乎天地自然之道，所以不應與“公”對立起來，努力貫徹其自然與名教合一的宗旨。韓康伯調和二者，並把“謙”作為達到“公”的一種修養階段，則亦不失為一種合名教與自然為一的巧釋。

最後，袁宏對於歷史上不同學派和不同學說的發生條件及其社會作用等問題也做了比較客觀的分析，很有一些辯證法的精神。如他對司馬談所說的先秦六家，除上文已提到的“道明其本，儒言其用”外，對其它四家的發生原因也作了分析。他說：

“夫大道行，則仁愛直達而無傷，及其不足，則抑參差而並陳。患萬物之

多惑，故推四時以順，此明陰陽家之所生也。懼天下〔之〕擾擾，故辯加位以歸真，此名家之所起。畏衆寡之相犯，故立法制以止殺，此法家之所興也。慮有國之奢弊，故明節儉以示人，此墨家之所因也。斯乃隨時之迹，總而為治者也。”<sup>81</sup>

在此，他強調了兩點：一是認為由於大道的不足，各家學說參差並陳，各依所見而救其偏；二是強調各家學說只不過是隨時應變以治世的迹用，切不可執著以為本。他又認為：

“夫人生合天地之道，感於事而動，性之用也。故動用萬方，參差百品，莫不順乎道，本乎性情者也。是以，為道者清淨無為，少思少欲，沖其心而守之，雖爵以萬乘，養以天下，不榮也。為德者言而不華，默而有信，推誠而行之，不愧於鬼神，而況於天下乎！為仁者博施兼愛，崇善濟物，得其志而中心傾之，然忘己以為千載一時也。為義者潔軌迹、崇名教，遇其節而明之，雖殺身糜軀，猶未悔也。故因其所弘則謂之風，節其所托則謂之流。自風而觀，則同異之趣可得而見；以流而尋，則好惡之心於是乎區別。是以古先哲王，必節順群風而導物為流之塗，而各使自盡其業。”<sup>82</sup>

這是說，人們信奉某種學說或遵循某種行為原則，是與他所感之事有關，是他本性的發用。儘管人們信奉的學說，遵循的原則千差萬別，但都是合乎一個總的原則和出乎人的本性的。對此，聖王們應當注意引導其流向，而使信奉不同學說和原則的人都能充分完成其事業。於是，袁宏進一步對在不同時期出現的某些學說和學風的利弊作了一分為二的辯證分析。如他說：

“夫排憂患，釋疑慮，論形勢，測虛實，則遊說之風有益於時矣。然猶尚譎詐，明去就，問君臣，疎骨肉，使天下之人專俟利害，弊亦大矣。輕貨財，重信義，憂人之急，濟人之險，則任俠之風有益於時矣。然豎私惠，要名譽，感意氣，讎睚眦，使天下之人輕犯叙之權，弊亦大矣。執誠說，修規矩，責名實，殊等分，則守文之風有益於時矣。然立同異，結朋黨，信偏學，誣道理，使天下之人奔走爭競，弊亦大矣。崇君親，黨忠賢，潔名行，厲風俗，則肆直之風有益於時矣。然定臧否，窮是非，觸萬乘，陵卿相，使天下之人自置於必死之地，弊亦大矣。”<sup>83</sup>

儘管在這段分析中，明顯地帶有許多歷史的局限，但也不能否認，袁宏的見解是符合歷史事實的，是值得後人注意的。如何才能存利以去弊呢？袁宏也提出了他的原則：

“使言足以宣彼我，而不至於辯也；義足以通物心，而不至於為佞也；學足以通古今，而不至於為文也；直足以明正順，而不至於為狂也。”<sup>[14]</sup>

這裏，袁宏提出了對各種學說或行為都需要掌握一定的度而不要過之的原則，這也就是儒學的“中庸”原則。而從本文以上簡要的敘述中，我們可以發現，袁宏的全部學說，正是實踐了這一“中庸”原則的模範。

#### 注 釋：

- [1] 《魏晉思想的發展》，見《魏晉玄學論稿》，1957年，人民出版社。
- [2] 如任繼愈主編的《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》在“郭象在玄學中的地位”一節中說：“從某種意義上來說，郭象的獨化論意味着玄學的總結，郭象以後，除了張湛的《列子注》所提出的貴虛論以外，再也沒有出現什麼足以引人注目的玄學體系了。而張湛的貴虛論却是借助於佛教思想才得以完成的。從此，中國的思想進入了一個佛玄合流的時期。”
- [3] 見許抗生等著《魏晉玄學史》第六章第二節，1989年，陝西師範大學出版社。又，目前學術界對於張湛思想的評價也不盡一致。如一種意見認為：“《列子注》確實在傳統玄學和《列子》的基礎上，把玄學向前推進了。”又，魏晉“許多名士正是從儒學走向玄學，從玄學走向佛學的。在這種條件下，《列子注》成為玄學的終結性作品”，評價是比較高的（見任繼愈主編《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》“張湛《列子注》在東晉玄學中的地位”一節，1988年，人民出版社）。另一種意見雖也說：“《列子注》在魏晉玄學史上還是具有一定的地位和價值”，但又認為，“《列子注》的理論水平不算很高，在思想上也無多少新意”，總的評價比較低（見許抗生等著《魏晉玄學史》第六章第二節）。
- [4] 《世說新語》“文學（27）”“政事（22）”劉孝標注引《浩別傳》。見《世說新語校箋》（徐震堦著），1984年，中華書局。
- [5] 《世說新語》“賞譽（82）”劉孝標注引徐廣《晉紀》。同上。
- [6] 《世說新語》“文學（22）”。“……（王）丞相白起解帳帶屣尾，語殷曰：‘身今日當與君共談析理。’既共清言，遂達三更。丞相與殷共相往反，其餘諸賢略無所關。既彼我相盡，丞相乃嘆曰：‘向來語乃竟未知理源所歸。至於辭喻不相負，正始之音，正當爾

- 耳。’……”同上。
- [7] 《世說新語》“賞譽（90）”。同上。
- [8] 《晉書》卷七十五本傳。中華書局標點本。
- [9] 凡韓康伯《繫辭》等注引文，均見樓宇烈著《王弼集校釋》，1980年，中華書局。
- [10] 《春秋穀梁傳》卷五“莊公三年”楊士勳疏引“王弼云：一陰一陽者，或謂之陰，或謂之陽，不可定名也。夫為陰則不能為陽，為柔則不能為剛。唯不陰不陽，然後為陰陽之宗；不柔不剛，然後為剛柔之主。故無方無體，非陰非陽，始得謂之道，始得謂之神。”
- [11] 郭象《莊子注》引文，均見郭慶藩《莊子集釋》，1978年，中華書局。
- [12] 張湛《列子注》引文，均見楊伯峻《列子集釋》，1979年，中華書局。
- [13] 胡適《白話文學史》，1986年，岳麓書社影印本。
- [14] 容肇祖《魏晉的自然主義》，1980年，臺灣商務印書館。
- [15] 見“陳寅恪文集之二”《金明館叢稿初編》，1980年，上海古籍出版社。
- [16] 《重陽全真集》卷一“答戰公問先釋後道”，文物出版社等影印本《道藏》第25冊。
- [17] 引自北京大學中文系編《陶淵明詩文集評》，1961年，中華書局。
- [18] “十願”、“十悲”：“願在衣而為領，承華首之餘芳；悲羅襟之宵離，怨秋夜之未央。願在裳而為帶，束窈窕之纖身；嗟溫涼之異氣，或脫故而服新。願在髮而為澤，刷玄鬢於積肩；悲佳人之屢沐，從白水以枯煎。願在眉而為黛，隨瞻視以閃揚；悲脂粉之尚鮮，或取毀於華妝。願在莞而為席，安弱體於三秋；悲文菊之代御，方經年而見求。願在絲而為履，附素足以周旋；悲行止之有節，空委棄於牀前。願在畫而為影，常依形而西東；悲高樹之多蔭，慨有時而不同。願在夜而為燭，照玉容於兩楹；悲扶桑之舒光，奄滅景而藏明。願在竹而為扇，含淩飄於柔掇；悲白露之晨零，願衿袖以緬邈。願在木而為桐，作膝上之鳴琴；悲樂極以哀來，終推我而輟音。”同上《陶淵明詩文集評》。
- [19] 見《庚子歲五月中從都還阻風於規林》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [20] 見《歸園田居》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [21] 見《庚戌歲九月中於西田獲早稻》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [22] 見《挽歌詩》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [23] 見《與子儼等疏》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [24] 見《和劉柴桑》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [25] 見《五柳先生傳》，同上《陶淵明詩文集評》。
- [26] 《世說新語》“文學（94）”劉孝標注。同前。



- [27] 見周天游校注：《後漢紀校注》，1987年，天津古籍出版社。
- [28] 見《莊子·天下篇》。《莊子集釋》，1978年，中華書局。
- [29] 王弼《老子道德經注》“三十八章”。《王弼集校釋》，1980年，中華書局。
- [30] “孔子謂老聃曰：‘丘治詩書禮樂易春秋六經，自以為久矣，孰（熟）知其故矣。……一君無所鈞用。甚矣！夫人之難說也，道之難明邪。’老子曰：‘幸矣！子之不遇治世之君也。夫六經先王之陳迹也，豈其所以迹哉！今子之所言猶迹也。夫迹，履之所出，而迹豈履哉！’”同前《莊子集釋》。
- [31] 《後漢紀》卷十二，章帝建初八年，“袁宏曰”。同前《後漢紀校注》。
- [32] 見周天游《後漢紀校注》“前言”。
- [33] 見“陳寅恪文集之二”《金明館叢稿初編》。
- [34] 見《廣弘明集》卷二十。《四部備要》本。
- [35] 按，周天游《校注》本在“總”字下據明嘉靖黃姬水本補“百司，非君道如何情動”九字。然補後於文義似並不見長，故僅錄以備考。
- [36] 《後漢紀》卷十二，章帝建初八年，“袁宏曰”。同前《後漢紀校注》。
- [37] 見《晉書》卷九十二，《文苑列傳》。中華書局標點本。
- [38] 見《抱朴子·明本》，王明：《抱朴子內篇校釋》，1980年，中華書局。
- [39] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前《後漢紀校注》。
- [40] 《三國名臣頌》，見《晉書》卷九十二，《文苑列傳》“本傳”。中華書局標點本。
- [41] 《後漢紀》卷三十，獻帝建安十三年，“袁宏曰”。同前。
- [42] 《後漢紀》卷七，光武帝建武十五年，“袁宏曰”。同前。
- [43] 《後漢紀》卷五，光武帝建武六年，“袁宏曰”。同前。
- [44] 《後漢紀》卷二十一，桓帝和平元年，“袁宏曰”。同前。
- [45] 《後漢紀》卷三十，獻帝建安二十五年，“袁宏曰”。同前。
- [46] 《後漢紀》卷六，光武帝建武十一年，“袁宏曰”。同前。
- [47] 《後漢記》卷二十三，靈帝建寧二年，“袁宏曰”。同前。
- [48] 《後漢紀》卷二十六，獻帝初平二年，“袁宏曰”。同前。
- [49] 《後漢紀》卷十一，章帝建初元年，“袁宏曰”。同前。
- [50] 《後漢紀》卷十七，安帝建光元年，“袁宏曰”。同前。
- [51] 《後漢紀》卷十七，安帝延光三年，“袁宏曰”。同前。
- [52] 《後漢紀》卷五，光武帝建武五年，“袁宏曰”。同前。
- [53] 《後漢紀》卷十三，和帝永元三年，“袁宏曰”。同前。
- [54] 《後漢紀》卷十一，章帝建初七年，“袁宏曰”。同前。

- [55] 《三國名臣頌》，見《晉書》卷九十二，《文苑列傳》“本傳”。中華書局標點本。
- [56] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前。
- [57] 《後漢紀》卷二十五，靈帝中平六年，“袁宏曰”。同前。
- [58] 《莊子·駢拇篇》注。《莊子集釋》，1978年，中華書局。
- [59] 《老子道德經注》“三十八章”。同前。
- [60] 《老子道德經注》“五章”。同前。
- [61] 《老子道德經注》“三十八章”。同前。
- [62] 《莊子·駢拇篇》注。同前。
- [63] 《莊子·在宥篇》注。同前。
- [64] 《後漢紀》卷十八，順帝永建四年，“袁宏曰”。同前。
- [65] 《後漢紀》卷十六，安帝元初六年，“袁宏曰”。同前。
- [66] 《後漢紀》卷二十一，桓帝延熹元年，“袁宏曰”。同前。
- [67] 《後漢紀》卷二十一，桓帝元嘉元年，“袁宏曰”。同前。
- [68] 《後漢紀》卷十三，和帝永元三年，“袁宏曰”。同前。按，引文中“有”字，據文義引《易繫辭》補。
- [69] 《後漢紀》卷十二，章帝建初八年，“袁宏曰”。同前。“君親無將，將而必誅”，語出《春秋公羊傳》“莊公三十二年”。周天游《校注》本引李賢注曰：“將者，將為殺逆之事也。”
- [70] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前。
- [71] 《三國名臣頌》，見《晉書》卷九十二，《文苑列傳》“本傳”。中華書局標點本。
- [72] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前。
- [73] 《後漢紀》卷六，光武帝建武十年，“袁宏曰”。同前。
- [74] 《後漢紀》卷七，光武帝建武十三年，“袁宏曰”。同前。
- [75] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前。
- [76] 《後漢紀》卷三，光武帝建武元年，“袁宏曰”。同前。
- [77] 《晉書》卷七十五。中華書局標點本。
- [78] 《後漢紀》卷六，光武帝建武七年，“袁宏曰”。同前。
- [79] 《袁彥伯明謙》，引自《太平御覽》卷四二三。中華書局影印本。按，文中引《易》文為“謙”卦“彖口”，引《老子》文為“三十九章”。
- [80] 《晉書》卷七十五。中華書局標點本。
- [81] 《後漢紀》卷十二，章帝建初八年，“袁宏曰”。同前。按，引文中“之”字，據文義補。

〔82〕 《後漢紀》卷二十二，桓帝延熹九年，“袁宏曰”。同前。

〔83〕 《後漢紀》卷二十二，桓帝延熹九年，“袁宏曰”。同前。

〔84〕 《後漢紀》卷二十二，桓帝延熹九年，“袁宏曰”。同前。

## Yuan Hong and Metaphysics in the Eastern Jin Dynasty

Lou Yulie

### Summary

The article is composed of two parts. The first section of part one comments on a weak point of the past study of metaphysics in the Eastern Jin dynasty, namely, it only uses LIEZIZHU by Zhang Zhan to represent metaphysics in that period. In fact, other metaphysicians in the Eastern Jin dynasty are worth studying, including, for example, Han Bo, Yuan Hong and Tao Qian whose theories are characterized by striking metaphysical thought.

The second section of part one is an introduction to Yuan Hong's life and work. It points out two theoretical features of metaphysics in the Eastern Jin dynasty; the first was the combination of such views as “the superiority of non-Being” “the superiority of Being” and “the uniqueness of Becoming” which came into existence in the Zheng Shi period. The second feature took the form of differentiating between Confucianism and Taoism in their quality, which reached the conclusion of “Taoist foundation” and “Confucian utility”, and laid down the principle for the unity of opposites between “ethical doctrine” and “natural attitude”. This achievement, when used in the critical commentary on history, politics and figures, returned to the original theme of metaphysics. The first feature was manifested in every metaphysician in the Eastern Jin dynasty, while the second was mainly embodied in Yuan Hong's thought.

The first section of part two, based on Yuan Hong's *The Post-Han Biographies*, analyses his metaphysical theory, covering his views on “the illumination of Tao upon foundation”, “the utility of Confucian words”, and on Confucian ethics “to abide by nature, and not to deny feeling”, which was established for the sake of “preserving life and freeing will”. It is noted that Yuan Hong in some respects, for example, in the relationship between “ethical doc-

---

trine" and "natural attitude", between "inactivity" and "activity", is more coherent than Wang Bi and Guo Xiang in terms of theoretical explanation.

The second section of part two introduces Yuan Hong's ideas and principles of making rites, ruling the state and cultivating morality, which were derived from his basic theory of metaphysics.

# 陶淵明的哲學思考

袁行霈

關於陶淵明的思想，前人早已有所論述，但所論大抵限於其所受儒家或道家之影響這個範圍。如朱熹曰：“淵明所說者莊、老，然辭却簡占。堯夫辭極卑，道理却密。”<sup>[1]</sup>真德秀則持異議：“予聞近世之評詩者曰：淵明之辭甚高，而其指則出於莊、老。康節之辭若卑，而其指則原於六經。以余觀之，淵明之學，正自經術中來，故形之於詩，有不可掩。《榮木》之憂，逝川之嘆也；《貧士》之詠，簞瓢之樂也。”<sup>[2]</sup>郎瑛又對真德秀持異議：“真西山……以公之學在經術中來。予又以公非自經術，自性理中來。……可見陶公心次渾然，無少渣滓，所以吐詞即理，默契道體，高出詩人，有自哉！”<sup>[3]</sup>其實，這個問題原無可爭論，陶淵明的思想中既有道家成分，又有儒家成分，還有他本人從生活中體悟出來的道理，三者並不互相排斥，不可執一端而非其他，所以本文不再糾纏這個問題。而且關於這個問題我在已發表的兩篇論文中已經涉及，<sup>[4]</sup>本文就不重復了。

本文強調的是，陶淵明不僅是詩人，也是哲人，具有深刻的哲學思考，這使他卓然於其他一般詩人之上。也許因為他後來詩名太盛，反而把他的哲人的光輝掩埋了，這一方面至今還未得到應有的重視。我們不能因為他是詩人，以詩的形式表現其哲學思考，而忽視他在哲學史上的地位。當然也不能把盛行於東晉的玄言詩都看作哲學資料，因為其中絕大部分並沒有獨立的哲學思考。陶淵明的詩，不論是哲理性的，或者是抒情描寫之作，常常透露着他特有的觀察宇宙、人生的智慧，許多詩都可以看作一位哲人以詩的形式寫成的哲學著作。他既熟諳老、莊、孔子，又不限於重復老、莊、孔子的思想；他既未違背魏晉時期思想界的主流，又不隨波逐流；他有來自個人生活實踐的獨特的思考，獨特的視點、方式和結論。這才是陶淵明之所以為陶淵明的地方。

真正把陶淵明當成具有獨立思考的哲人看待，而對其思想又有所闡發的先有容筆祖，其《魏晉的自然主義》第七章專講陶淵明，但所論不詳。<sup>[5]</sup>此後陳寅恪著有《陶淵明之思想與清談之關係》一文，其結論曰：

淵明之思想為承襲魏、晉清談演變之結果及依據其家世信仰道教之自然說而創改之新自然說。惟其為主自然說者，故非名教說，並以自然與名教不相同。但其非名教之意僅限於不與當時政治勢力合作，而不似阮籍、劉伶輩之佯狂任誕。蓋主新自然說者不須如主舊自然說者之積極抵觸名教也。又新自然說不似舊自然說之養此有形之生命，或別學神仙，惟求融合精神於運化之中，即與大自然為一體。因其如此，既無舊自然說形骸物質之滯累，自不致與周、孔入世之名教說有所觸礙。故淵明之為人實外儒而內道，舍釋迦而宗天師者也。推其造詣所極，殆與千年後之道教採取禪宗學說以改進其教義者，頗有近似之處。然則就其舊義革新，“孤明先發”而論，實為吾國中占時代之大思想家，豈僅文學品節居古今之第一流，為世所共知者而已哉！<sup>[6]</sup>

陳氏說陶淵明是“大思想家”，實乃卓識高見。然而這篇論文重點在說明陶淵明與魏晉清談的關係，並非全面探討陶淵明的哲學思考，所以還有許多可以拓寬來深入討論的地方。例如，陶淵明究竟思考過哪些關於宇宙、人生的大問題？關於這些問題他有哪些苦悶？得到怎樣的解釋和超越？即陶淵明的哲學思考涉及哪些哲學範疇？又如，陶淵明的哲學思考有哪些特點，與其詩歌創作有什麼關係？這些問題都值得深入研究。

- -

陶淵明思考的第一個問題就是人如何保持自然，也就是人如何才能不被異化。

什麼叫“自然”呢？筆者很有興趣地注意到，“自然”二字不見於《論語》、《孟子》，是老莊哲學特有的範疇。《老子》曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。（五十一章）

以輔萬物之自然而不敢為。（六十四章）

此所謂“自然”不同於近代所謂與人類社會相對而言的“自然界”，它是一種狀態，意謂非人為的，本來如此的，天然而然的；世間萬物皆按其本來的面貌而存在，依其自身固有的規律而變化，無須任何外在的條件和力量。老子認為道和德既不是什麼力量使然的，也不有意地去作什麼、為什麼，而是處於一種自然而然的狀態。它什麼也不作、什麼也不為，却什麼都作了為了。人既然尊崇道德，就應該像它一樣保持自然的狀態，本來怎樣就怎樣，這又叫抱朴含真。莊子繼承老子的學說，認為一切的人為不過是自擾，結果只能自受其害，只有“順物自然”（《應帝王》），任其自然，天下才得以治，人生才得以安。郭象在《莊子注》裏又對此作了進一步的發揮。<sup>[1]</sup>《莊子·知北遊》：“有先天地生者，物邪？”郭象注曰：

誰得先物者乎哉？吾以陰陽為先物，而陰陽者即所謂物耳；誰又先陰陽者乎？吾以自然為先之，而自然即物之自爾耳。吾以至道為先之矣，而至道者乃至無也，既以無矣，又奚為先？然則先物者誰乎哉？而猶有物，無已，明物之自然，非有使然也。

老莊認為有一個先天地萬物而生的道，雖然這個道是不可道、不可名的，但總是有那麼一個東西。郭象則認為連這樣一個道也不存在，之所以有萬物，萬物之所以如此，並不是由道產生的，也不是由道使然的，而是它們自然地如此。《莊子·齊物論》：“夫吹萬不同而使其自己也。”郭象注曰：

然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也。

他認為我是塊然自生的，是自己而然的，不取決於任何什麼，也不依賴於任何什麼，因而完全獨立。他把這叫“獨化”。《莊子·天運》：“天有六極五常”。郭象注曰：

夫物事之近，或知其故。然尋其原以至乎極，則無故而自爾也。自爾則無所稍問其故也，但當順之。

這就是說，人只能順應自然的狀態和變化，無所待，無所使，自然而然，從而可以進入自由自如的境界。

《莊子》的版本原來各異，郭象編輯的一種在唐以後成為定本，一直保存到現在，其他版本都佚失了。<sup>[8]</sup>郭注本在魏晉也是最流行的版本，陶淵明不可能沒見過這個本子，他顯然是通過郭象的注釋來理解《莊子》的。因而他所思考的自然，明顯地受到郭象的影響。

陶淵明詩文中，用“自然”一詞共四次：

貴賤賢愚，莫不營營以惜生，斯甚惑焉。故極陳形影之苦，言神辨自然以釋之。（《形影神序》）

久在樊籠裏，復得返自然。（《歸園田居》其一）

及少日，眷然有歸歎之情。何則？質性自然，非矯厲所得。飢凍雖切，違己交病。（《歸去來兮辭序》）

又問聽妓，絲不如竹，竹不如肉。答曰：“漸近自然。”（《晉故征西大將軍長史孟府君傳》）

首先，陶淵明所謂“自然”不是近代所謂客觀的物質性的“自然界”，而是一個來自老、莊、郭象的哲學範疇，指的是一種自在的狀態。他希望返歸和保持自己本來的、未經世俗異化的、天真的性情，猶如一座山、一株樹、一隻鳥那樣自然而然地生存着。陶淵明說自己的“質性自然，非矯厲所得”。“矯”字語出《莊子·天下》：“以繩墨自矯”，郭注：“矯，厲也。”成疏：“用仁義為繩墨，以勉勵其志行也。”陶淵明的意思是說自己的質性天然如此，不受繩墨，只能依照自己的本性生活，保持自己本來的狀態。

其次，陶淵明所謂“自然”，含有自由的意味。所謂“久在樊籠裏，復得返自然”，就應該這樣理解。在樊籠裏不得自然也不得自由，歸園田居才復得自然復得自由。或注“復得返自然”意謂返回大自然（自然界），恐失其原意。在陶淵明詩文中並沒有近代意義上的自然界，而只有具體的山水、飛鳥、樹木、雲雨。因此不能把“返自然”直接理解為返回大自然，但在陶淵明看來只有返回山林田園，躬耕以謀生，而無求於世俗，才能真正得到“自然”，從而也就得到了自由。所以陶淵明所謂“返自然”又是以返回山林田園為前提的。

復次，陶淵明以“自然”為美。這從他以讚賞的態度轉述其外祖父孟嘉的話“漸近自然”可以看出。為什麼“絲不如竹，竹不如肉”呢？因為逐漸接近自然。在古代的美學理論中，孔子是強調美與善統一的，《論語·八佾》：“子謂



《韶》，盡美矣，又盡善也。謂《武》，盡美矣，未盡善也。”言外之意，把善放在首位。老子強調真而排斥美，《老子》八十一章：“信言不美，美言不信。”莊子則以樸素為美。《莊子·天道》：“樸素而天下莫能與之爭美。”老、莊都崇尚自然但並沒有提出以自然為美，陶淵明轉述的孟嘉這句話拈出“自然”二字，比較明確地表達了“自然”是美的極致的意思，這在中國美學史上是有特殊意義的。陶淵明既以“自然”為美，他的人生理想和文學理想當然也是這樣的，他要的是自然的人生，自然的文學，也就是美的人生，美的文學。

最後，更重要的是陶淵明以“自然”化解人生的苦惱，以“自然”作為解決人生各種弊病的良藥。在《形影神》裏他讓“神”辨“自然”以釋“形”、“影”之苦，“形”苦於人生之短暫，“影”苦於修名之難立，“神”認為他們的苦惱都源於不明“自然”之義，因而表現為“惜生”。如能辨明自然之義，就沒有這些痛苦了。形神問題，本是哲學上的重要問題之一，關於形神的討論由來已久。《管子·內業》所謂“形”與“精”已經導始了形神的討論。《荀子·天論》提出“形具而神生”的命題，肯定了神對形的依賴關係，但還沒有詳細論述。桓譚《新論·形神》用燭火比喻形神，成為一個有名的論點。王充《論衡》在桓譚的基礎上，更詳細地論證了精神不能脫離形體而存在。到了南朝，范縝著《神滅論》，提出形質神用的命題，認為精神只是形體的作用，於是形神問題才基本上解決了。陶淵明在范縝之前，那時形神問題仍是一個尚未解決的令人困惑的大問題。慧遠著有《形盡神不滅論》，認為神有暗中轉移的作用，可出一個形轉移到另一個形，而保持不滅。陶淵明的《形影神》一方面針對慧遠，認為形會滅，神也會滅。另一方面又不僅是針對慧遠而作，陶淵明在形神這一傳統的命題之外又加了一個“影”，使形、神這個二極的命題擴展成為形、影、神三極的命題，並使三者各有所指代。形，指代人求長生的願望；影，指代人求立善名的願望；神，指代人的理智。這樣就突破了形神關係這一純哲學命題，使之更貼近人生的實際。形影神還有另外的意義：形，代指道教的思想；影，代指儒家的思想；而陶淵明則高高地站在自己的理智上對道教、儒家兩方面都加以勸導。這個三極的哲學命題是首先由陶淵明提出來的，是他的獨立思考。關於“影”，當然可以追溯到《莊子》中《齊物》、《寓言》所謂的“景”。罔兩和景的問答這種形式也許對陶淵明有啟發。但《莊子》中的“景”並不具有陶淵

明賦予“影”的象徵性，因而不能說它們是一回事。再進一步說，陶淵明所謂形影神三者，分別代表陶淵明自身矛盾着的三個方面，三者的對話反映了陶淵明人生觀裏的衝突與調和。《形影神》在這個意義上可以說是陶淵明對自己思想的積極反省，反省的結果乃歸於“自然”，遂亦解除了苦悶……至少邏輯上是如此，至於生活中是否完全消除了苦悶又當別論了。

陶淵明詩文中用到“自然”這個詞雖然只有四處，但表現自然之義的地方不止四處。如“萬理自森著”（《形影神·神釋》），“貞剛自有質”（《戊申歲六月中遇火》），“四時自成歲”（《桃花源詩》）。這些詩句都是強調事物自身的質性，不依賴外力的自然而然的規律。尤其值得注意的是陶淵明所謂的“天”，它們除了指“天空”、“天子”、“天氣”以外，還有一部分其涵義與“自然”相通。且看以下例句：

天道幽且遠，鬼神茫昧然。……在己何怨天，離憂淒目前。（《怨詩楚調示龐主簿鄧治中》）

承前王之清誨，曰天道之無親。（《感士不遇賦》）

試酌百情遠，重觴忽忘天。天豈去此哉，任真無所先。（《連雨獨飲》）

天運苟如此，且進杯中物。（《責子》）

聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑。（《歸去來兮辭》）

孝發幼齡，友自天愛。（《祭從弟敬遠文》）

勤靡餘勞，心有常閒。樂天委分，以至百年。（《自祭文》）

上列各例句中的“天道”、“天運”、“天命”、“天愛”、“樂天”，以及單獨使用的“天”字，都有與“自然”相通的意思。我們不妨先追溯其出處，再尋繹其含義。

“天道”雖早見於《論語·公冶長》：“子貢曰：‘夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。’”但“天道”既不可得而聞，所以在《論語》裏並未詳言，“天道”這個詞也只出現這一次。“天道”又是《莊子》的篇名，其開宗明義的第一句話就是“天道運而無所積，故萬物成”。意謂自然規律不斷運行而無停頓，所以萬物生成。陶淵明正是在這個意義上使用“天道”一詞並加以發揮的。在他看來，天道是不受人支配的、自然而然的，對人無親疏之分，甚至是人所不能了解的，無可抱怨的，只有順從它。順從“天”就是順

從“自然”。

“天運”也是《莊子》的篇名。其開宗明義曰：“天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？”陶淵明也正是在這個意義上講天運的，天的運行有它自身的規律，表現為一種自然的力量，人在它面前無能為力。

“天命”多見於儒家言論。《論語·為政》：“五十而知天命。”其《季氏》曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命，而不畏也。”《中庸》曰：“天命之謂性。”儒家認為天能致人以命，決定人的命運。陶淵明說“樂夫天命”，其中“天命”二字雖然出自儒家的言論，但聯繫上文所謂“乘化以歸盡”來看，其思想倒是與《莊子》一致的。《莊子·德充符》：“死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變，命之行也。”《莊子·秋水》：“無以人滅天，無以故滅命。”此所謂“天”和“命”都不是宗教所說的有意志的主宰者或上帝的命令，而是人力無可奈何的“自然”及其力量。

其他各用例大抵如此，不再一一詮釋。唯“試酌百情遠，重觴忽忘天”，尚須稍加說明。“百情”屬於人，“百情遠”則已忘人，但還未忘天。“重觴”則連“天”也忘了。這裏的“天”乃是高出於人的不可抗拒的自然力量，可視為“天道”、“天運”、“天命”的總和。但“天”固然可以偶而忘掉，却並沒有失去控制自己的力量，並沒有須臾離開，所以只能以“任真”為先。“真者，所以受於天也，自然不可易也”（《莊子·漁父》）。“任真”保持自己天生的本性，也就是順從那不可抗拒的“自然”。

可見，“天”往往是陶淵明對“自然”的另一種表述，它更清楚地表明陶淵明相信有一種超乎“人”的自然力量，左右着人的生活 and 命運，而人必須順應“它”。順應“自然”的方法是保持自己的自然狀態，以達到自由的人生境界。在這一點上陶淵明和老、莊、郭象是一致的。然而陶淵明又有不盡同於老、莊、郭象的地方，他不僅認為人是自然的產物，而且認為人是萬物之靈，人本來可以有很大的作為，是由於社會的原因，人的才智受到限制而不能有所為，於是一些有識之士不得不退而自保。《感士不遇賦》曰：

咨大塊之受氣，何斯人之獨靈！稟神智以藏照，秉三五而垂名。……密網裁而魚駭，宏羅制而鳥驚。彼達人之善覺，乃逃祿而歸耕。

如此看來陶淵明還是想有所作為的。他的思想可以概括為：自然而非無為。順應自然只是知其不可而不為的一種明智之舉，是化解苦惱的一劑良藥，是保持自身不被異化的一種方法而已。就順應自然而言，他接近老子；就非無為而言他又接近孔子。此外還可以看到，陶淵明宣揚自然之義是有針對性的，是針對當時社會上種種虛偽狡詐的風氣而發的感慨。他痛感“自真風告逝，大偽斯興”（《感士不遇賦序》），“羲農去我久，舉世少復真”（《飲酒》其二十）。怎樣對抗庸俗的世風呢？只有堅守“自然”。世風頹廢，任其頹廢，而我自己不受影響，依然保持本來的自我。再進一步說，陶淵明崇尚自然固然與其所受老莊思想影響有很大關係，也和他的生活經歷分不開；自然，是從其仕宦和躬耕兩方面的經驗中得出的人生理想。他深知仕宦生涯對人的拘束與牽制，那是一種違背自己本性的生活：“嘗從人事，皆口腹自役，於是悵然慷慨，深愧平生之志。”（《歸去來兮辭序》）“迂轡誠可學，違己詎非迷”（《飲酒》其九）。而歸田躬耕隱居則如“羈鳥”返舊林，“池魚”歸故淵，得遂其自然之志。他認為躬耕隱居的生活最利於保持自然的狀態，並得到真正的生趣。陶淵明安貧守賤，陶然於窮巷墟煙之間，正是這種自然之義的實踐。

陶淵明思考的第二個問題是“順化”。其所謂“化”細細區分包括三個方面：一是宇宙間事物變化遷徙的過程，如四時的運行，村邑的興廢，朝代的更替等等。二是不可抗拒的萬物自身變化的規律。三是人自身從幼至壯至老至故的變化過程。陶淵明常由前兩點聯想到第三點，並藉前兩點以消解第三點引起的悲哀。還是先看陶淵明詩文中使用“化”的例句：

表示第一層意思的：

日送回舟遠，情隨萬化移。（《於王撫軍座送客》）

萬化相尋繹，人生豈不勞。（《己酉歲九月九日》）

聊且憑化遷，終返班生廬。（《始作鎮軍參軍經曲阿作》）

在陶淵明看來，客觀世界處在不斷的變化之中，這變化是無所不在的，他稱之為“萬化”。人，作為世界萬類中的一類，當然也要隨着萬化而變化。世界不斷地變化更替，人生也在不斷地變化更替，所以人生勞苦是必然的。人只能適應萬化，而不能讓萬化牽就自己。人的感情會隨着萬化而變化；人的生活選擇也要隨萬化而變化，機遇未來時不必強求，機遇到來時也不必回避。

表示第二層意思的：

翳然乘化去，終天不復形。（《悲從弟仲德》）

聊乘化以歸盡，樂夫天命復奚疑。（《歸去來兮辭》）

我無騰化術，必爾不復疑。（《形影神·形贈影》）

形迹憑化往，靈府長獨閒。（《戊申歲六月中遇火》）

前兩處都用了“乘化”，而且都與人的死亡有關。前者是悼念從弟的死去；後者說到“歸盡”，也就是死。“乘化”意謂因化，也就是第四例所謂“憑化”。“乘化”、“憑化”是與“騰化”相對而言的，“我無騰化術，必爾不復疑。”沒有“騰化術”就必定要死亡。可見“化”是一種規律，具有不可抗拒的力量，只能“乘”之、“憑”之而不能“騰”之，只能順從它而不能超越它。

表示第三層意思的：

縱浪大化中，不喜亦不懼。應盡便須盡，無復獨多慮。（《形影神·神釋》）

流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化盡，氣力不及衰。（《還舊居》）

一世異朝市，此語真不虛。人生似幻化，終當歸空無。（《歸園田居》其四）

既來孰不去，人理固有終。居常待其盡，曲肱豈傷冲。遷化或夷險，肆志無宸隆。（《五月旦作和戴主簿》）

運生會歸盡，終古謂之然。……形骸久已化，心在復何言。（《連雨獨飲》）

客養千金軀，臨化消其實。（《飲酒》其十一）

同物既無慮，化去不復悔。（《讀山海經》其十）

識運知命，疇能罔眷。余今斯化，可以無恨。（《白祭文》）

窮通靡攸慮，憔悴由化遷。（《歲暮和張常侍》）

這些用例或講“化”，或講“大化”，或講“幻化”，或講“遷化”，或講“化遷”，意思都一樣，是指人由生到死的變化過程。陶淵明認為這個“化”的過程是不可逆轉的，怎樣養生也不能阻擋它，倒不如排除憂慮聽其自然。“化”是有“盡”的，“化”的盡頭是“空無”，死後一切都空了、無了，什麼都不再存在，他並不相信更不期待彼岸世界。陶淵明認為“化去”就是“同物”，聯繫

他所謂“咨大塊之受氣，何斯人之獨靈”（《感士不遇賦》），以及“死去何所道，托體同山阿”（《擬輓歌辭》），可知在他看來，人本是“物”（“大塊”、“山阿”）秉受了“氣”而生的，死亡意味着返回“物”的狀態，這就是“同物”（“同山阿”）。

“順化”是陶淵明對生死的態度。從詞句上看，他對死亡是很達觀的，前人或認為他能超越對死亡的憂慮，如羅大經論《神釋》曰：“乃是不以死生禍福動其心，泰然委順，養神之道也，淵明可謂知道之士。”<sup>[6]</sup>但是，陶淵明既然如此達觀，為什麼還要反反覆復地講到死亡這個問題呢？特別是他在中年生了一場重病之後。合理的解釋是：陶淵明對生死問題本來就很關切，而且越來越關切，他的內心存有對死亡的恐懼和死後如何的困惑。他在《自祭文》末尾說的兩句話：“人生實難，死如之何？”足以代表他對生死問題總的態度。活着太難了，死後怎樣呢？死和生相比怎樣呢？死亡能夠化解人生的種種難題嗎？“人生實難”出自王粲《贈蔡子篤》：“悠悠世路，亂離多阻。……人生實難，願其弗與。”<sup>[10]</sup>那只是對人生的感慨。陶淵明更進一步，他問：死亡能不能解決人生的難題？死後會不會又有死後的難題等在那裏？他對人生已經失望了，對死亡又感到困惑，努力驅趕死亡的陰影，用理性的思考說服自己、寬慰自己，於是找到了“順化”。宇宙間萬事萬物無不處在“化”中，人也不能例外，這是不可抗拒的。既不能“騰化”便只好“順化”，不必為死亡的到來而憂慮，也不必為死後的未知而困惑。死雖不可知，但生是可以由自己掌握的，以自然的態度對待生，以泰然的態度對待死，這就是陶淵明的生死觀。

“化”作為一個哲學範疇，由來已久，而且儒道兩家莫不講“化”，都認為“變”是普遍存在的。《論語·子罕》曰：“子在川上曰：‘逝者如斯夫，不舍晝夜。’”《老子》曰：“大曰逝，逝曰遠，遠曰反。”（二十五章）至《荀子·天論》曰：“四時代御，陰陽大化”，始有“大化”一詞。《莊子·大宗師》曰：“萬化而未始有極”，則又有“萬化”一詞。宇宙間萬物莫不在“化”之中，人當然也不能例外。《列子·天瑞》：“人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。”至於“大化”有無目的或外在的主宰呢？自老子以來多主張自然論，認為一切變化都是自然而然。<sup>[11]</sup>陶淵明的“順化”思想也是符合這個總的思潮的。

人生短暫的感嘆和對死亡的恐懼，是自漢末以來詩文中經常出現的主題。曹操曰：“對酒當歌，人生幾何。譬如朝露，去日苦多。”（《短歌行》）“盈縮之期，不但在天。養怡之福，可得永年。”（《步出夏門行》）曹植曰：“存者忽復過，亡沒身自衰。人生處一世，去若朝露晞。”（《贈白馬王彪》）“驚風飄白日，光景馳西流。盛時不可再，百年忽我遒。生存華屋處，零落歸山丘。先民誰不死，知命復何憂。”（《箴篋引》）孔融曰：“歲月不居，時節如流。五十之年，忽焉已至。”（《論盛孝章書》）阮籍曰：“一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。……但恐須臾間，魂氣隨風飄。”（《詠懷》其三十三）這些都是典型的例句。陶淵明思考生死問題，並詠於詩中，也是符合這個總的詩歌潮流的。陶淵明不同於前人的是，他用“順化”的思想去化解前人的生死困惑，而使他的詩有一種曠達的氣度。至於他是否真的想通了又當別論，至少他主觀上希望自己不再為死亡的到來而憂慮，並努力在詩裏說服自己。他的許多詩便是這種哲學思考的真實記錄。

陶淵明思考的第三個問題是“養真”。“真”是其哲學思想的一個重要範疇，它可以通向“自然”，但不完全等於“自然”，它帶有人生價值判斷的意義，既屬於抽象理念的範疇，又屬於道德的範疇。“養真”則是貫穿陶淵明全部生活的一種人生哲學。先看其詩文中“真”和“養真”的用例：

真想初在襟，誰謂行跡拘。聊且憑化遷，終返班生廬。（《始作鎮軍參軍經曲阿作》）

山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。（《飲酒》其五）  
悠悠上古，厥初生民。傲然自足，抱朴含真。智巧既萌，資待靡因。（《勸農》）

試酌百情遠，重觴忽忘天。天豈去此哉，任真無所先。（《連雨獨飲》）  
投冠旋舊墟，不為好爵縈。養真衡茅下，庶以善自名。（《辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口》）

陶淵明所謂“真想”、“真意”，是關於“真”的想，關於“真”的意，這是涵括全部人生理想在內的抽象理念。當他在赴任鎮軍參軍的途中，“望雲慚高鳥，臨水愧游魚”。明知是在向樊籠密網裏走可又不得不走下去，他的內心矛盾而又慚愧。但他自有解脫的方法，那就是把心靈和行跡分開，以心靈的自由彌

補行跡的不自由：“真想初在襟，誰謂行跡拘。”只要抱定“真想”，保持精神上的獨立自由，雖然入仕仍不至受到拘束。反過來說，如果“以心為形役”，心為奴，形為主，那就失去了自由。“真意”和“真想”近似，聯繫各自的上下文來看，“真”想是陶淵明自己主觀上早已抱定的一種堅守不放的思想，而“真”意乃是從客觀景物中忽然悟出的、貫通宇宙和人生的一種“理”。

“含真”、“任真”、“養真”，此三者是崇尚“真”的態度。“含真”意謂抱着“真”不變。“傲然自足，抱朴含真。”是指上古生民而言，陶淵明認為上古生民保有人類的樸素與真淳，未經世俗的浸染，是最理想的人。《老子》曰：“見素抱朴”，河上公注：“見素者，當抱素守真”，意思相近。陶淵明顯然是藉上古生民寄託自己的理想。“任真”是以“真”為第一位的意思，其他都要服從於“真”，不能因其他而改變“真”，“真”是不可改變的。陶淵明“試酌”之後即已百情皆遠，人世間的得失榮辱都淡化了；累觴之後忽焉連“天”也忘却了。在這裏“天”指自然造化。《莊子·天地》：“忘乎物，忘乎天，其名為忘己。”然而“天”果真被忘却了嗎？“天”果真離我而去了嗎？並沒有。“天”和我渾然合一而已。“天”就是我，我就是“天”。這種境地也就是“任真”的境地，沒有什麼比這更為先的了。能作到“任真”也就作到了與“天”合一。“真”不但要“含”要“任”，還要“養”，通過“養真”以求完善。“養”是後天的努力，“養真”須有一定的環境條件，“養真衡茅下”，說出了這必須的環境條件，就是要遠離塵世，安於貧窮。曹植《辯問》曰：“君子隱居以養真也。”可以互證。“養真”可以概括陶淵明努力進德修養的人生態度。

在這裏有必要對陶淵明所謂“真”的含義作一番探討。筆者發現，“真”不僅作為哲學範疇不見於《論語》和《孟子》，而且作為一個一般的詞也不見於這兩部儒家經典。《老子》曰：“孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。……其中有精，其精甚真。”（二十一章）又曰：“修之身，其德乃真。”（五十四章）他把“真”作為道的精髓看待，又把道作為修身的極致。在《莊子》哲學中“真”是一個特別突出的範疇，他對“真”有一番界定：“謹修而身，慎守其真，還以物與人，則無所累矣。……真者，精誠之至也。……真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天，而恤於人；不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。”（《漁父》）意思是說，“真”是一種至



淳至誠的精神境界，這境界是受之於天的，性分之內的，自然而然的。在莊子看來，每個人都有他的“真”，聖人和俗人的區別只在於能否守住自己的“真”。聖人不過是謹慎地守住這種精神境界，而不受外物的干擾而已。能守“真”的人就是“真人”。他說：“古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其人不距，儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。”（《大宗師》）莊子所謂“真人”乃是没有世俗之喜怒哀樂的、保持其天性的人。就一個人來說，只有嬰兒時期才能如此；就一個社會來說，只有未開化的原始社會才能如此。一個進入社會生活的成人，要想達到“真”，就只能重新返回兒童的狀態。顯而易見，陶淵明所謂“真”是和老、莊哲學一脈相承的。

陶淵明在講“真”的同時也講到“偽”：“夫履信思順，生人之善行；抱朴守靜，君子之篤素。自真風告逝，大偽斯興。閭閻懈廉退之節，市朝趨易進之心。”（《感士不遇賦序》）這個“偽”從一般意義上理解是虛偽的意思，從哲學意義上理解是“人為”的意思，如《老子》曰：“大道廢，有仁義；慧智出，有大偽。”（十八章）所謂“偽”就是和自然相對立的人為。<sup>[12]</sup>陶淵明在這裏所謂“偽”兼有兩方面的含義，聯繫上文看是人為的意思，聯繫下文看是虛偽的意思。

陶淵明還講到“淳”：“羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。”（《飲酒》其二十）“望軒唐而永嘆，甘貧賤以辭榮。淳源汨以長分，美惡作以異途。”（《感士不遇賦》）“奇踪隱五百，一朝敞神界。淳薄既異源，旋復還幽蔽。”（《桃花源詩》）“三五道邈，淳風日盡。九流參差，互相推隕。”（《扇上畫讚》）“淳”有厚、清、樸等涵義，與“真”正可以互相引發。在陶淵明看來，上古伏羲、神農、軒轅、唐堯之世，三皇、五帝之時，社會是淳樸的，後來漸漸失去淳樸，而有了九流之分，九流互相推隕，社會也就變得日益澆薄了。只有在桃花源那樣的世界才保留着上古淳樸之風，而成為一個與世隔絕的神界。這樣，陶淵明關於“養真”的哲學思考遂進入社會歷史的範圍，帶上了對當時社會的批判色彩。

## 二

陶淵明的哲學思考具有鮮明的特點。其哲學思考雖然吸收了先哲的思想資

料，但主要是從其本人的生活實踐中來的，是他本人的生活體驗的昇華，因而較少純思辨的色彩。如果把他的哲學思考比作一株樹，那麼這株樹是連同其賴以生長的上壤一起呈現在我們眼前的，那土壤就是日常生活中的事物、山水田園的景色等等。陶淵明的哲學思考有很強的實踐性，他的哲學不是停留在頭腦中或紙面上，而是訴諸實踐，身體力行。他不但以其文字也以其整個人生展示他的哲學。所以他的人生體現為一種哲人的美。陶淵明的哲學思考是以詩的形式表現的，沒有邏輯的論證，而只是若干智慧的火花。這使它帶有類似南宗禪的頓悟的特點。他當然沒有接觸過禪，為什麼讓人覺得他的詩中有禪意呢？就因為他常常是從生活裏得到一點啟示，忽然悟出一種道理，“此中有真意，欲辨已忘言”。點到為止，不加發揮。這種思考方式和表述方式都接近禪。陶詩和玄言詩不同，玄言詩並沒有寫出經過切身體驗的哲理，只是抄錄柱下之旨，也沒有詩意。陶詩則是活生生的富有哲理性的詩。陶淵明的哲學思考以上述三個特點證明，他雖沒有脫離魏晉思潮的主流，但有他自己的發明，在哲學上有其卓然獨立的品格。正如陶詩並沒有完全脫離玄言詩的影響，但已不再是玄言詩，在詩史上也有其卓然獨立的品格。

陳寅恪說陶淵明持新自然說，與持舊自然說者不同，極有卓見。可以補充說明的是，持舊自然說者嚴格地說並不自然，佯狂任誕也是一種對人的自然本性的扭曲。自然，成為對抗名教的武器，這已經就不自然了。所謂舊自然說者，並沒有從他們的學說中得到生的樂趣。從這個觀點看來，只有陶淵明才是真的自然。陳寅恪所稱為舊自然說者，不妨改稱之為佯自然說；而所謂陶淵明的新自然說則是真自然說。然而陶淵明是否完全達到自然了呢？恐怕也未必。他還有痛苦，有矛盾。就其學說而言，可稱之為真自然說，就陶淵明的實際而言，他也還沒有達到完全的自然。如果真的那樣就不用再在詩裏一而再再而三地表白其自然了。

陶淵明的哲學思考可以這樣概括：通過泯去後天的經過世俗熏染的“偽我”，以求返歸一個“真我”，這個真我是自然的，也是順化的。這裏的關鍵在於“返歸”，他所謂“養真”的目標就是返歸於真。陶淵明看到了社會的腐朽，但他沒有力量去改變它，只好獨善其身，追求自身道德的完善。他看到了社會的危機，但沒有正確的途徑去挽救它，只好求救於人性的復歸。這在他自己也

許能部分地達到（特別是在他所創造的詩境中），但作為醫治社會的藥方却是無效的。

哲學和詩在低層次上大概是互相排斥的，哲學的抽象思維可能破壞詩的形象；然而層次越高就越可以互相補充交融。深刻的哲學思考和卓越的詩歌天才倘若集於一人，則兩者都能臻於超乎尋常的境地。李白、王維、韓愈、蘇軾、朱熹、龔自珍都是例證。陶淵明在兩者交融的完美程度上則又有別人不可及處。

那麼，深刻的哲學思考給了詩人陶淵明什麼呢？

也許首先是一種異乎尋常的慧眼。在常人看來，南山就是具象的南山，歸鳥就是具象的歸鳥，青松就是具象的青松，秋菊就是具象的秋菊。而在陶淵明看來，它們既是具象的又是理念的。他能從中看到別人看不到的理趣和人生的真諦。於是，南山遂不僅是南山，歸鳥遂不僅是歸鳥，青松遂不僅是青松，秋菊遂不僅是秋菊。說陶淵明賦予它們某種象徵性，似乎還不確切；這並不是有意為之的技巧，而是慧眼之慧見。他以哲人的智慧悟徹了宇宙和人生，才能隨處見到常人見不到的“理”。陶詩源乎景，發乎事，緣乎情，而以理為統攝。以理為統攝，就是說他能從個別的景和事以及一般的情昇華到帶有普遍意義的理，而這理既不是遊離於情景事之外的，也不是像玄言詩那樣作為一個尾巴拖在詩的最後，而是融化在情景事之中，隨遇而發，觸處而生。陶淵明的贈答詩所言皆日常之情事，但在這些日常情事中也見理趣。例如《和郭主簿》其一：

藹藹堂前林，中夏貯清陰。凱風因時來，迴飈開我襟。息交遊閒業，卧起弄書琴。園蔬有餘滋，舊穀猶儲今。營己良有極，過足非所欽。春秫作美酒，酒熟吾自斟。弱子戲我側，學語未成音。此事真復樂，聊用忘華簪。遙遙望白雲，懷古一何深。

此詩寫閒居生活，在生活的細節中流露出對人生的理解：即超越對物質享受的追求，以達到精神的滿足。在物質的享受方面，陶淵明的“園蔬”、“舊穀”、“美酒”算得了什麼呢？但他有堂前的“清陰”，有善解人意為他開襟的“清風”，有偎在身旁正在學語的“弱子”，這些別人習以為常的不以為是享受的事物，陶淵明覺得已經是最高的享受，其所帶來的快樂超過了高官厚祿。如果没有對人生的獨特解會，怎能達到這種境界！

又如《飲酒》其五：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。

在人境當然會有車馬之喧，為什麼沒有呢？因為“心遠”，精神的寧靜過濾了塵俗的喧囂。無車馬之喧，還有一層意思就是不與權貴交往，這也需要主觀精神的超越。“心遠地自偏”是很富有理趣的一句詩，它講了“心”與“地”也就是主觀精神與客觀環境之間的關係，“地”的喧與偏取決於“心”的近與遠，真正的隱士高人原不必穴居巖處遠離人世，只要心不滯於名利則自可免除塵俗的干擾。“採菊東籬下，悠然見南山。”這兩句意與境會，妙合無垠。“悠然”二字既是指心情之悠遠，也是指南山之悠遠，在偶一舉首之間心與山悠然相會，自身遂亦與山交融，彷彿成為一體。那日夕的山氣，歸還的飛鳥，好像並不在外界而就在自己心裏，構成一片美妙的風景，一個超俗的境界。就是在這片風景和這個境界之中蘊藏着人生的真諦，詩人感到了想說出來，又覺得說不出，也不必說出。這種心和境的瞬間的感應，這種通向無限的愉悅，是不可落於言筌的。再追問一句：為什麼看到“山氣日夕佳，飛鳥相與還”就悟出了“真意”呢？關鍵在於“還”，“還”就是“返歸”，返歸到本原。由日出到日夕，這是一個“還”。日夕景色之如日出，這又是一個“還”。飛鳥晨出夕還，則是“還”中的“還”。陶淵明從這些“還”中悟出了一種帶有哲學意味的道理，他稱之為“真意”。在他看來，人生的真諦也在於“還”，還到未經世俗污染的原本的我。這首詩在情、景、理的交融上，在理趣的高超上，達到中國古典詩歌的極致。《古學千金譜》曰：“從古高人只是心無凝滯，空洞無涯，故所見高遠，非一切名象之可障隔，又豈俗物之可妄干。有時而當靜境，靜也；即動境亦靜。境有異而心無異者，遠故也。心不滯物，在人境不虞其寂，逢車馬不覺其喧。籬有菊則採之，採過則已，吾心無菊。忽悠然而見南山，日夕而見山氣之佳，以悅鳥性，與之往還，山花人鳥，偶然相對，一片化機，天真自具，既無名象，不落言詮，其誰辨之。”<sup>14</sup>說得很有道理。

深刻的哲學思考還給了陶淵明一種超然悠然的心境。有不少詩人作詩是在熱血沸騰、情滿於懷、激昂慷慨無以遏制之際引頸高歌一泄為快。此所謂激憤出詩人也。陶淵明偏不然，他是在超然悠然的心境下為詩的，他的許多代表作如《時運》、《歸鳥》、《形影神》、《歸園田居》、《和郭主簿》、《戊申歲六月中遇

火》、《飲酒》、《述酒》、《擬古》、《雜詩》、《詠貧士》、《擬輓歌辭》，都是在這種心境下寫出來的。他的血雖也沸騰過，但他仍能以一種超然的態度和漫不經心的口吻吟詠他的詩句。彷彿是等燒開的水稍涼以後再沏他的茶。一團火包在冷雋的語言裏，自有一種悠然的氣度和透徹的力量。且看《雜詩》第一首：

人生無根蒂，飄如陌上塵。分散逐風轉，此已非常身。落地為兄弟，何必骨肉親。得歡當作樂，斗酒聚比鄰。盛年不重來，一日難再晨。及時當勉勵，歲月不待人。

陶淵明認為人和植物不同，沒有根蒂，就好比陌上的塵埃，隨着風飄轉分散。然則，此刻之己身已非前刻之己身了；世上也沒有永恆不變的生命。人生既如塵埃飄忽不定，那麼一旦落地就是兄弟，何必有骨肉關係才相親呢！近鄰就好像落在一起的塵埃，這樣的機會並不多，自可如親兄弟一般共同歡樂。這段話表現了陶淵明對人的理解，對生的理解，對人和人之間關係的理解，真有耐人尋味之處。《老子》說過“深根固柢，長生久視之道”（五十九章）。《莊子》也說過“萬物有乎生，而莫見其根”（《則陽》）。這些意思經陶淵明提煉之後，用詩的語言表達出來，意味更加雋永。“落地”二字，丁福保注“人始生也”，治陶者多從之。但聯繫上下文來看，還是指塵埃落地為宜。在他看來，人是很渺小的，生命是很短暫的，人生又是飄忽不定的，相聚的機會當然就更少更少了。所以他接着說：“盛年不重來，一日難再晨。及時當勉勵，歲月不待人。”在共同的歡樂中復以歲月之易逝自勉勉人。這幾句話說得很樸素，並沒有刻意求深，但其震撼人心的力量却相當大。歲月在不停地流逝着，過去的不會再回來。歲月只管流逝，它不會等待什麼人。陶淵明又說：“日月擲人去，有志不獲聘。”（《雜詩》其二）是同一意思。歲月既不待人，則全看人能不能及時地捕捉它，這就要靠人的主觀努力了。在陶淵明筆下，歲月彷彿是和人一同行走的伙伴，一個匆匆地按照一定的速度只管往前走的伙伴，已經被具象化了。《雜詩》其五：“壑舟無須臾，引我不得住。前塗當幾許，未知止泊處。古人惜寸陰，念此使人懼。”這六句詩和上面引的那首詩意思相近，而且也是用比喻表達哲理，同樣具有冷雋之美。

深刻的哲學思考還使他把詩看淡了，什麼“興觀群怨”，什麼“邇之事父，遠之事君”，什麼“經國之大業，不朽之盛事”，他全然不顧，既無逞才祈譽之

心，更不存以詩求聞達、功名之意，得失既已忘懷，生死也已覷破，還在乎什麼詩的有用與否或者詩的妙與不妙嗎！他的詩是吟以“自娛”（《飲酒·序》），吟過就了事，沒有什麼苦苦的經營，也沒有刻意的雕飾。像杜甫那樣“語不驚人死不休”，王安石那樣為“春風又過江南岸”的一個“過”字改了又改，或者像王之渙、高適等人旗亭畫壁計較高低，這類事在陶淵明是不可想象的。他整個的生活已經詩化了，他的思想也已昇華了，所以怎麼寫並不重要，想寫就寫，寫了就好。他是以無意匠為意匠，自然而然，無意為之，而莫不成為佳什。

前人異口同聲說陶淵明有不可及處，稱讚他的自然、平淡和真淳，以為臻於詩之極致，有人還極力倣效他。能真正體會他的好處已經不容易，倣而效之就更難了。看王維的《與魏居士書》，<sup>[14]</sup>他與陶淵明大異其趣；沒有陶的境界，怎能學到陶的真諦呢？孟浩然、韋應物、柳宗元三人的詩也只有陶詩的平淡而沒有達到陶詩的深邃。至於蘇軾當然是一位大詩人，他刻意學陶、和陶，也只徒具陶詩的外表而已，蘇軾的好詩並不在此。陶詩豈是可以倣效的嗎？陶詩豈是可以從字面上倣效的嗎？倣效陶詩的人這種刻意倣效的態度就已證明了他們的不自然，而從根本上違背了陶詩。沒有陶淵明那種對宇宙和人生的悟徹，那種不以詩為詩的超脫態度，單從風格、字句上學習是學不好的。陶詩本無所謂匠心，更無所謂技巧，只是一片天機，滿紙智慧而已。

綜上所述，陶淵明不同於其他詩人，因為他思考着關於宇宙、人生的人問題，而且得出了具有哲學高度的結論；他也不同於其他哲學家，因為他是用詩的思維方式去解決和表達哲學的命題。哲學思維、科學思維和詩（藝術）的思維，是人類的三種既相關又不同的思維方式。詩的思維富於聯想和想象，是具象的、感性的，而且常常是跳躍的、片斷的，本不大適合於作哲學的思考，然而陶淵明巧妙地把兩者融合在一起了。他的思考在當時支持他不與腐朽的上層社會同流合污，躬耕於廬山之下，乾乾淨淨地度過了一生。在今天，當物欲幾乎要統治人的精神使人成為它的奴隸時，曾經支持過陶淵明的那種智慧和力量也許能給當代人一點幫助，使人站立起來。當代德國著名的哲學家海德格爾(Heidegger, Martin)為之困惑的問題，早在一千五百多年前陶淵明已經思考過了。海德格爾不知道陶淵明，但他得出的結論頗有與陶淵明近似的地方。<sup>[15]</sup>這證

明陶淵明的意義將日益超出中國的國界，對當代人類生活產生重大的影響。

注 釋：

- [1] 《朱子語類》卷一百三十六，中華書局一九八六年排印本第三二四三頁。
- [2] 《真文忠公文集》卷三十六，《四部叢刊》本。
- [3] 《七修類稿》卷十六，中華書局一九五九年排印本第二三八頁。
- [4] 《陶淵明崇尚自然的思想 and 陶詩的自然美》，見《古典文學論叢》第二輯，陝西人民出版社一九八二年出版，收入拙著《中國詩歌藝術研究》。《陶淵明與魏晉風流》，見臺灣成功大學主編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺灣文史哲出版社一九九一年印行。
- [5] 上海商務印書館一九三五年鉛印本。
- [6] 燕京大學燕京哈佛學社刊印，一九四五年九月出版。
- [7] 郭象注、陸德明音義《南華真經》，《四部叢刊》本。
- [8] 參看馮友蘭《中國哲學史新編》，人民出版社一九八四年版。
- [9] 《鶴林玉露》甲編卷之五，中華書局一九八三年版第九二頁。
- [10] 見遂欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》，中華書局一九八三年版，第三五七頁。
- [11] 以上參閱張岱年《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社一九八二年版。
- [12] 參看馮友蘭《中國哲學史新編》第十一章，人民出版社一九八四年版。
- [13] 王漁洋秘本、朱燮增釋《古學千金譜》卷十八，清乾隆五十五年治愨齋刊本。
- [14] 《與魏居士書》曰：“近有陶潛，不肯把板屈腰見督郵，解印綬棄官去。後貧，《乞食》詩云：‘叩門拙言辭’，是屢乞而多慚也。嘗一見督郵，安食公田數頃，一慚之不忍而終身慚乎！此亦人我攻中，忘大守小，不門其後之累也。”見靜嘉堂藏南宋刻本《王右丞文集》卷八。
- [15] 參看張世英《海得格爾的形而上學——兼析陶淵明的詩》，《文史哲》一九九一年第二期。

一九九二年四月初稿，六月定稿

---

## The Philosophical Orientations in Tao Yuan-ming's Poetry

Yuan Xingpei

### Summary

Tao Yuanming (365—427) was not only a poet, but also a thinker.

In the first section of this article, attempts are made to analyze Tao's philosophical views under the following three categories of "respect for nature" (崇尚自然), "obedience to nature's law and operation" (順化), and "the cultivation of the divine element in self" (養真). In the second section, the author, citing from both the poems and the prose works of the poet, draws the conclusion that Tao appeared less steeped in speculation than in pragmatism. Further, Tao was interested in demonstrating the wholeness and beauty of his philosophy of life. As a conclusion to this study, the author finds the poet always shunning logic and therefore capable of using his poetry to illustrate the important philosophical principle of "awakening" (頓悟)—an approach which separates Tao's poetry from what is mere speculative or meditative verse by other poets. This approach, the author believes, is what lies behind the most creative efforts of Tao as a poet; the lack of artifice in his poetry results from his special view of the universe and his understanding of life's problems.



# 戴震倫理學說述評

朱伯崑

## 前 言

戴震是我國十八世紀的唯物主義哲學家，也是封建時代著名的進步的倫理學家。在哲學上，他繼承和發展了宋明以來唯物主義的傳統，比較堅定地同宋明道學唯心論，特別是程朱理學進行了鬥爭，其對唯心主義的批判，標誌着我國古代哲學的終結。在倫理學領域，他以唯物主義學說，考察和分析了倫理學中的問題，對封建時代的倫理觀的發展，做了一次較為系統的總結。他不僅尖銳地揭露和批判了封建正統派倫理學理論上的錯誤及其對社會的危害，而且提出了新觀點，開我國近代倫理學說的先河。研究戴震的倫理學對了解古代倫理思想的發展，總結我國優秀的文化遺產以及建設新的精神文明都有重要的意義。

戴震的哲學和倫理學的形成有其社會根源。他生活在雍正、乾隆時期。此時，由於社會生產力的發展，特別是商品經濟的發達，資本主義萌芽有所增長，表面上呈現出繁榮氣象，同時又醞釀着新的危機。土地兼併，日趨激烈，大批農民破產流亡。封建勢力竭力掠奪社會財富，壓制民間工商業的發展。封建統治階級和農民、市民的矛盾激化了，貧苦農民的抗租鬥爭彼伏此起，市民階層特別是手工業工人也展開了擺脫封建壓迫的鬥爭。清王朝為了維護走向衰亡的封建制度，除使用暴力鎮壓各族人民的反抗外，在思想文化領域，一味強化封建專制主義的統治，不僅大力表彰程朱理學，為壓制新思想的封建禮教作辯解，而且大興文字獄，殘酷迫害具有反清意識和民主觀點的知識分子。在這種高壓政策的統治下，戴震作為進步的和酷愛真理的思想家，挺身而出，不畏強暴，在哲學上高舉批判理學的旗幟，抨擊了清王朝的高壓政策和腐朽的封建統治。他在其著作

《原善》結尾中說：

在位者多涼德而善欺背，以為民害，則民亦相欺而罔極矣。在位者行暴虐而競強用力，則民巧為避而回遯矣。在位者肆其貪，不異寇取，則民愁苦而動搖不定矣。凡此，非民性然也，職由於貪暴以賊其民所致。亂之本，鮮不成於上，然後民受轉移於下，莫之或覺也，乃曰民之所為不善，用是而離民，亦大惑矣！

意思是說，居上位的不講道德，以欺詐禍害百姓；強用暴力，對人民進行野蠻統治；逞其貪欲，如強盜一般掠奪財富；人民只有採取各種辦法與之鬥爭，甚至鋌而走險，進行暴動了。戴震警告說，人民的反抗，並非其本性不善良，而是由那些權貴勢力的殘酷壓迫造成的。所謂“亂之本，鮮不成於上”，就是說，官逼民反，民不得不反。這段沉痛的控訴，不僅揭露了封建統治者的偽善面貌及其醜惡的行徑，並且充分肯定了人民反抗鬥爭的正義性。因此，他把其倫理學的著作，稱為“原善”，即原百姓人民之善，察貴族、官僚之惡。正是基於這種立場，他探討了與人民疾苦相關的倫理學問題，進而研究了作為其理論基礎的哲學問題，能夠突破封建正統觀念，使他成為一位傑出的戰鬥的唯物主義哲學家。

戴震勇於向封建等級壓迫和封建理學挑戰，同他個人的身世和生活處境也是分不開的。他生長於工商業發達的安徽休寧，出身貧寒，青少年時期做過商販，由於刻苦學習，積累了淵博知識，後來靠教書維持生活。他出身微賤，遭到豪強勢力的迫害和歧視，六次參加進士考試，都沒有被錄取。晚年被召為《四庫全書》的纂修官，負責曆算、天文、地理等書籍的校訂和整理。他對自然科學造詣頗深，十八世紀自然科學的進步，對其唯物主義哲學的形成起了一定的影響。他大部分生活是在貧困中度過的，沒有功名，却是一位大學問家。由於他青少年時期，隨父行商，往來各地，受迫害後又過着長期的流離生活，對民間疾苦，感受較深，對社會下層的不幸及其反抗精神，十分同情。因而在哲學上，特別是倫理學的研究上，敢於同當時佔統治地位的思想體系決裂，探討新問題，從而做出了新貢獻。戴震的哲學和倫理學是我國封建社會末期階級矛盾複雜化和尖銳化的產物，反映了十八世紀新興的但又十分軟弱的市民階層反抗封建統治和等級壓迫的要求和願望。

戴震哲學著作的代表作是《孟子字義疏證》，此書經過多次易稿而成。其初

稿為《原善》，寫於 1766 年，內容的重點是講人性問題，但其哲學、倫理學的基本觀點已經形成。後來在此文稿的基礎上寫了《緒言》。同《原善》相比，此稿從人性問題推廣到本體論和認識論的探討，尤為突出的是直接批判了程朱理學唯心論的體系。後來又加以修訂，成為《孟子私淑錄》，表明其哲學、倫理學是繼承和闡發孟子的傳統。最後於 1777 年臨死前，修訂為《孟子字義疏證》一書。從《原善》到《疏證》經歷了十一年。《疏證》同以前的文稿相比，有兩點值得注意。一是就此書的內容說，從批判程朱理學唯心論進而譴責了理學在倫理生活和政治生活中產生的危害作用，控訴理學是“殘殺之具”，即以理殺人，抨擊了清王朝推行的高壓政策。他臨終那年給段玉裁的信中說：“僕生平著述最大者為孟子字義疏證一書，此正人心之要，今人無論正邪，盡以意見誤名之口理而禍斯民，故疏證不得不作。”（《戴東原集·年譜》）此書對唯心論的評論，對唯物主義思維路線的貫徹，顯得更加成熟和深刻，對前稿中受唯心主義影響的觀點，如《緒言》中以仁義禮智四德根於人心說法，作了清理和刪改，堅持了反映論。二是就此書的體例說，採取對《孟子》一書中字義解釋的形式，來闡述其哲學和倫理學的體系。如將其觀點分別納入“理”，“天道”，“性”，“才”，“道”，“誠”，“權”，“仁義禮智”等條目下加以論述。其所以採取這種文字考據和訓詁的形式，除不滿意宋學解經“緣詞生訓”，“流而為鑿空”（《戴東原集·古經解鈎沈序》）外，也有其客觀的原因。當時，清王朝為了推行其文化專制主義，禁錮人們的頭腦，不僅大興文字獄，不允許指責理學，而且大力提倡考據學（被稱為漢學），引導知識分子埋頭於一字一物的考證，不問政治。戴震是當時考據學的大師，皖派漢學的奠基人，主張“由字以通其辭，由詞以通其道”（《文集·與是仲明論學書》），即通過文字訓詁闡明經書中的義理，不是唯漢是從。他沒有因從事訓詁和考據之學而逃避現實鬥爭，而是利用漢學的形式，通過對儒家典籍字義的解釋，譴責理學，評論時政。這也是乾嘉時代其他漢學家所不能比擬的。此書雖名為《孟子字義疏證》，但其所依據的思想資料，並不限於《孟子》一書。其中對《論語》，《大學》，《中庸》，《易傳》和《禮記》中的辭句，皆有解釋和發揮，其目的在於表明程朱派的解釋，不符合儒家經典的原意，從而論證程朱理學非孔孟之正統，用來打擊清王朝奉程朱理學為官方哲學的統治政策。這是此書名為《孟子字義疏證》的主要原因。他對儒家典籍的解釋，敢於打破宋儒的舊框框，在經學史上有創新的意義。以注釋儒家經書

文句的形式，表達自己的觀點，甚至用來建立自己的理論體系，這是兩漢以來儒家學者共同遵循的學風。戴震作為十八世紀的進步思想家，儒家陣營中的著名學者，在著述的形式上，不能打破經學的傳統，這又是歷史的局限。

由於戴震的哲學、倫理學的著述，是以解釋儒家的經典，特別是《孟子》書中字義的形式寫成的，因此，我們在研究戴震的哲學著作時，要注意以下兩點：其一，戴震對儒家典籍中文句和字義的解釋是有選擇的，其選擇的標準，或者是便於論證自己的觀點，或者是基於同程朱派辯論的需要。如其論人性，常援引《孟子·盡心》中“形色，天性也”，可是，對《孟子》書中的“良知”、“良能”說，既不引用，也不評論。因此，不能將戴震的學說只看成是對孟子思想的發揮和繼續。其二，其對儒家典籍中字義的解釋，實際上是對儒家哲學和倫理學中的概念，範疇，命題的解釋。戴震自認其解釋符合經典的本義，如他所說：“懼學者蔽以異趣也，復援據經言疏通證明之。”（《原善》上）實際上是按他自己的觀點作了疏證，有些解釋，甚至與原意相反。如《孟子》以“誠”為“天道”，可是，戴震則以“氣化流行”的過程解釋之，從而把孟子的天道觀視為氣論哲學的先驅，這當然不符合歷史實際。因此，我們讀戴震的哲學著作時，要研究戴震的解釋與孔孟的異同，將戴震的疏證置於他所處的歷史條件下加以考察，方能見出其學說的特點和貢獻。

《孟子字義疏證》既是一部哲學著作，也是一部倫理學著作。其學說在我國哲學史上和倫理學史上都有重要的意義。就哲學史說，由於他受了明清以來自然科學發展的影響，重視分析的方法，探求事物的性質和概念的異同，在《疏證》中揭露了唯心主義本體論的認識論的根源及其政治上的危害性，有力地打擊了程朱理學的客觀唯心論，完成了王夫之未能完成的任務。就倫理學史說，其意義有以下幾點：

（1）從《原善》到《疏證》所討論的核心問題是理欲關係。這是一個老問題，先秦時代便提出來了。到了宋明時代，道學家大講理欲之辨，無論是理學派還是心學派，都宣揚“存天理，滅人欲”的說教，將理欲對立起來，為封建專制主義的統治提供理論根據。宋明以來的進步的思想家都不贊成道學家的理欲之辨，在反對封建禁欲主義的鬥爭中，形成兩種理論傾向。一是以明代功利派李贄為代表的“人必有私”說，以私心私欲為人的天性，把封建的道德規範看成是對人性的

壓制，揭露了道學家鼓吹的仁義道德的虛偽性，但在理論上却走上了重人欲而輕倫理的個人主義。一是以王夫之為代表的“理寓於欲”說，一方面認為天理不能脫離人欲，反對欲外求理；一方面又認為離理無欲，天理應該統率人欲。其理欲觀，具有調和論的傾向，沒有擺脫道學家說教的影響。戴震批判地繼承了宋明以來進步思想家的理欲觀，將理欲統一起來，以“情之不爽失”為理，既反對了道學家的禁欲主義，又揚棄了功利派的個人福利主義，在理論上做出了超越前人的貢獻。

(2)戴震的理欲觀是建立在其人性論的基礎上的。關於人性問題的辯論，先秦時代便展開了。到了宋明時代，道學家繼承了孟子的性善論，把規律性和理性的東西神化為天理，以天理為人性的本質，以感性的活動為惡的根源，或崇理而薄情欲，或尊心而賤耳目，鼓吹超感覺的唯心主義唯理論，為其理欲之辨提供理論根據。相反，同道學家相對立的功利學派則繼承了先秦告子“生之謂性”說的傳統，以感性和欲望為人性的本質，如清代的顏元和李塏，以耳目之欲為“天性”，以男女之欲為“天理”，反對了道學家以氣質為惡的性善論，但又倒向了輕視理性的感性主義。在人性問題上，戴震一方面繼承了顏李學派的傳統，以血氣心知為人性的本質，同時又批判地吸取了孟子尊重理性的思想，揚棄了功利派的感覺主義，以感性和理性的結合，說明人性的本質，將古代的抽象人性論推向新的水平。戴震在哲學上仍舊是一位樸素唯物主義者，但其對道德現象的觀察和分析，有些結論，同歐洲法國十八世紀的唯物論和德國的唯物主義者費爾巴哈的觀點是一致的，倫理學史上佔有重要的地位。

(3)秦漢以來的儒家倫理學說大都把等級主義作為道德的基本準則，宋明道學家把這一原則宣佈為“天理”，用程顥的話說：“天理如此，豈可逆哉。”（《遺書》卷十一）公開為等級制度的合理性作辯護，論證君權、父權和夫權神聖不可侵犯。戴震作為儒家學者則着重闡發了先秦孔孟特別是孟子提出的仁愛學說和民本觀念，第一次以自己的倫理學說論證了等級壓迫的不合理性，控訴封建理學是“以理殺人”。並提出“達情遂欲”說，作為道德的基本準則，企圖將個人利益同社會成員的利益結合起來，宣佈人生來具有求生存的平等權利。其“達情遂欲”說，到近代發展為人道主義，同黃宗羲對君權的批判一樣，開近代民主觀念的先河。其倫理學說可以說是我國近代啟蒙思想的先驅。

(4)戴震的倫理學說是在中國的資本主義因素尚處於萌芽的狀態，市民階層的勢力還十分軟弱的歷史條件下產生的，有其時代和歷史局限性。就其理論思維說，雖然企圖以唯物主義學說解釋人的道德生活，但沒有也不能突破抽象人性論的傳統。他不懂得道德生活的社會性及其賴以形成的經濟基礎，因此在同程朱派的論戰中也表現了其自身無法克服的弱點。就其倫理學的社會意義說，只反對等級壓迫和歧視，並不反對等級差別和等級制度，還沒有從反對等級壓迫中引出近代的平等觀念，其對封建的道德規範和禮教仍持保留的態度，同近代史上啟蒙思想家譚嗣同等人的倫理觀相比還有很大的差距。但是戴震的倫理觀畢竟提出了一些新東西，新問題，後為近代的民主主義者繼承下來。這表明中國近代的新道德，新思想，同中國的資本主義一樣，並非全是外來品或只是歐美近代觀念的移植，也有自己的民族的傳統。但這一傳統，不是像某些人所說出於宋明道學家的“道統”及其心性學說，恰恰相反，而是來源於同唯心主義道學家相對立的流派，即功利學派和唯物主義流派。

## 一、論人性的本質

戴震的人性論可以稱之為“血氣心知”說，此說是針對程朱派的人性論而發的。程朱派的哲學是理本論。其以理為世界的本原，以氣為構成世界的物質材料，主張理為氣本或理主宰氣。此種哲學是把物質的規律和事物的規則看成是先於或脫離物質而存在的獨立實體，用戴震的話說，“以虛語夫不可譏議指為一物”（《緒言》上），即把形容事物必然性的概念視為實體，以其為物質世界的本原，是一種客觀唯心論的本體論。此種本體論，表現在人性論上，認為人性由理氣結合而成，理成為人的道德本性，稱之為“天命之性”或“義理之性”；氣成為人的氣質之性，指肉體所有的生理、心理、情欲等自然屬性。但人之所以為人，即人和動物的區別，不在於氣質之性，而在於義理之性，即是說，人的本質屬性，不是氣質之性而是義理之性，此即“性即理”說。理學家認為義理之性是善的，氣質之性是惡的根源。按其理為氣本的說法，義理之性是氣質之性的主宰者，其使命是使氣質之性不流為人欲或私欲，以此說明人的道德行為基於義理之性。此種人性論，實際上是把封建的道德規範和道德觀念看成是脫離人的自然屬性在天上

什麼地方存在的實體，把道德行為看成是此種實體在人類生活中的現實化，總之，以人的本質屬性為天理的化身，宣揚唯心主義的人性論。宋明以來的功利學派和唯物主義者都不贊成這種人性論，反對區分義理之性和氣質之性，如明代的唯物主義者王廷相，明清之際的王夫之，清代的功利學派顏元和李塏，只承認有氣質之性，認為離開氣質之性，別無義理之性，總之，以氣質之性即人的自然屬性為人的本質屬性，以氣質之性為人類道德行為的基礎，從而批判了唯心主義道學家鄙視氣質之性，特別是以人欲為惡的說教。戴震的人性論就是繼承了這一傳統，如戴望於《顏氏學記》中所說：“乾隆中，戴吉士震作孟子緒言，始本先生此說言性，而暢發其旨”（《習齋一》），進一步同程朱派的人性論展開了大辯論。其論點有：

### 1. 血氣心知，性之實體

人性是怎樣形成的呢？戴震繼承了宋明以來以氣為世界本原的唯物主義傳統，認為人的生命和人的本性同天地萬物一樣，來於氣化的過程。他說：

道，猶行也。氣化流行，生生不息，是故謂之道。易曰：一陰一陽之謂道。洪範：五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。行亦道之通稱。……大戴禮記曰：分於道謂之命，形於一謂之性。言分於陰陽五行以有人物，而人物各限於所分以成其性。（《疏證·天道》）

又說：

在氣化曰陰陽，曰五行，而陰陽五行之成化也，雜糅萬變，是以及其流形，不特品物不同，雖一類之中又復不同。凡分形氣於父母，即為分於陰陽五行，人物以類滋生，皆氣化之自然。（《疏證·性》）

他以“氣化流行”解釋“道”或“天道”，本於張載“由氣化有道之名”（《正蒙·太和》）和李塏的“陰陽之氣之流行也謂之道”（《周易傳注·繫辭上》），即不以道為實體，而以其為氣化的過程。戴震則以陰陽五行之氣為道之實體。此種解釋是反對程朱派的理為氣本說。其引《大戴禮記》文，見《本命》。“一”，戴震理解為一類事物的共性。此處是以氣化的觀點解釋《禮記》文，認為天地萬物包括人類都是從陰陽五行之氣分化出來的，氣化的過程，複雜萬變，其形成個體事物，又千差萬別，不僅有類的不同，類之中又有種的差別，其種屬的差別便成為人和物的本性。戴氏此論，一方面說明人物皆依陰陽五行之氣而成性，故其性即是氣質之

性；另一方面又指出，人物的氣質之性又各有差別，即各有自己的特性，講人性和物性，必須看到其間的差異。其在《緒言》上說：“如飛潛動植，舉凡品物之性，皆就其氣類別之。人物分於陰陽五行以成性，捨氣類更無性之名。醫家用藥，在精辨其氣類之殊。不別其性，則能殺人。”據此，他指出，程朱派論性，其錯誤在於不懂得人性乃人所特有的氣質之性，從而別立義理之性為人性的本質。他說：“知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。何獨至於人而指夫分於陰陽五行以成性者，曰此已不是性也，豈其然哉！”（同上）可以看出，戴震論性，首先把人看成是自然物中的一物，同其它自然物一樣，有其共同的物質屬性，但人作為自然物中的一類，又有其特性，此特性乃人所具有的物質的特性，此即他所說的“知其性者，知其氣類之殊”。這種對物性和人性的分析是同明清以來自然科學發展的水平相適應的。對物品進行分類，深入研究其特性，在當時已成為新的風氣。李時珍的《本草綱目》就是分類研究物質特性的典範。戴震的“精辨其氣類之殊”的論點，顯然是受了當時自然科學，特別是醫學發展的影響。

人類同其它物類相比，又有什麼特性呢？戴震提出“血氣心知”說，說明人所稟有的氣質之性的特點。他說：

人分於陰陽五行以成性，而其得之也全。喜怒哀樂之情，聲色臭味之欲，是非美惡之知，皆根於性而原於天。其性全，故其材亦全，材即形氣之為耳目百體而會歸於心也。（《緒言》上）

此是說，人所稟有的陰陽五行之氣最為完整，所以人的氣質之性不同於其它自然物，具有情、欲、知三方面，構成了人性的內容，其表現在體質即形體上則為耳目感官和思維的能力，此即人的材質，亦即孟子所說的“天降之才”。性和才是一致的。戴震此論，在於說明人性又是人的肉體器官所具有的本性。人所具有的情、欲、知，戴震歸之為“血氣心知”。他說：

人生而後有欲，有情，有知，三者血氣心知之自然也。給於欲者，聲色臭味也，而因有愛畏；發乎情者，喜怒哀樂也，而因有慘舒。辨於知者，美醜是非也，而因有好惡。（《疏證·才》）

戴震認為，人生來就有血氣心知，故稱其為“自然”。有此血氣心知，故有耳目聲色之欲，喜怒哀樂之情，辨別美醜是非之智。按此說法，人之所以為人，在於有血氣心知。此即他所說：“性者，分於陰陽五行以為血氣心知，品物區以別焉。舉凡



既生以後所有之事，所具之能，所全之德，咸以是為其本，故易曰成之者性也。”（《疏證·性》）引“易曰”見《易傳·繫辭》。此處說的“性”，指人性。認為陰陽五行之氣形成人的血氣心知，成為人的本性，從而同其它自然物區別開來。人的一切活動包括人的道德生活，都是以血氣心知之性為基礎。由此得出結論說：

陰陽五行，道之實體也；血氣心知，性之實體也。有實體，故可分；惟分也，故不齊。古人言性惟本於天道如是。（《疏證·天道》）

此是說，天道即氣化的過程以陰陽五行為實體，人是氣化的產物，故人性以血氣心知為實體。凡實體皆可以區分，有區分，則有差別。人和人性的實體是血氣心知，此是人和物區別的標誌。戴震說的“實體”，屬於客觀的物質存在的範疇。他以血氣心知為人性的實體，在於說明人性不是什麼靈魂或天理的化身，而是人這一物質實體所具有的屬性。由此，他又引出結論說：

有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具；故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。（《疏證·才》）

“是身”，指人的形體即人的肉體。是說，人首先是一肉體的存在物，即由血氣心知構成的存在物。有此肉身方有情欲和心知，方有五倫的關係，方有遂情達欲的道德生活。總之，談人性，首先要看到人是一個有生命的有血有肉的有感覺和思維能力的物質實體，此是人類一切活動的基礎。

可以看出，戴震的人性論或人類觀是把人看成是自然的人，特別是生物學意義上的人。其血氣心知說，本於《禮記·樂記》：“民有血氣心知之性。”《樂記》出於荀況後學之手，吸收了荀況人性論的內容。但《樂記》的作者並不以血氣心知為人性的本質，而戴震以此為依據，結合其所掌握的生物學和醫學的知識，考察人的本質，解釋人所稟有的氣質之性的特徵，用來駁斥程朱派的“性即理”說。戴震把人看成是自然的人，雖然沒有揭示出人的本質屬性，但在當時的歷史條件下，却沉重打擊了唯心主義者神化人性的說教，也是其唯物主義自然觀在人性問題上的表現。

## 2. 人無有不善

戴震以血氣心知為人性之實體，此血氣心知之性是善還是惡？或者說，人之善惡同人性有什麼關係？惡是否出於血氣心知之性？這是在同程朱派的辯論中

必須回答的問題。程朱派的論點是，人的氣質之性，可以為善，又可以為惡，特別是人欲乃惡的根源；如果以氣質之性為人性的本質，人和禽獸便沒有差別了，不能解釋人類道德行為的來源。戴震則依據孟子的“人無不有善”說，分析了血氣心知和道德行為的關係，論證了人性善，即以血氣心知為道德行為基礎，駁斥了人欲為惡說。

關於人的欲望，戴震指出：“欲根於血氣，故曰性也。”（《疏證·性》）認為欲望來於血氣，所以稱其為“性”。欲望所以為人的本性，因為其功能是向外界吸取養料，滋補血氣，以維持人的生命。所謂“聲色臭味之欲，資以養其生”（《疏證·才》）。他論證說：

五行有生克，生則相得，克則相逆，血氣得其養、失其養繫焉。資於外足以養其內，此皆陰陽五行之所為。外之盈於天地之間，內之備於吾身，外內相得無間而養道備。“民之質矣，日用飲食”，自古及今，以為道之經也。血氣各資以養，而開竅於耳目口鼻以通之，既於是通，故各成其能而分職司之。（《疏證·理》）

“民之質矣”句，引自《詩經·小雅·天保》。此是說，五行之氣，一方面成為人體之外的聲色，臭味，一方面又成為人體內部的血氣。體外的聲色，臭味適合體內血氣的需要，即符合五行相生的法則，血氣便得到資養，此即“外內相得無間而養道備”。所以《詩》說百姓的日用飲食，乃人類生活的基本規則。耳目口鼻等感官是通向體外吸取養料的門戶，其職能是分別吸取聲色臭味以滋補人的血氣。戴氏此論的要點是，物質欲求的滿足是維持生命的手段，而其滿足又是通過感覺器官的職能實現的，所以耳目之求，聲色之欲不能壓制，更不能禁止。據此，他駁斥道學家的禁欲主義說：

老釋之學皆貴於“抱一”，貴於“無欲”，宋以來儒者，蓋以理說之。其辨乎理欲，猶之執中無權，舉凡飢寒愁怨，飲食男女，常情隱曲之感，則名之曰人欲，故終其身見欲之難制。其所謂“存理”，空有理之名，究不過絕情欲之感耳。……天下必無舍生養之道而得存者。凡事皆有於欲，無欲則無為矣；有欲而後有為，有為而歸於至當不可易之謂理，無欲無為又焉有理！（《疏證·權》）

此是說，道學家的無欲說同老釋的無欲說是一致的，都是要斷絕人的情欲之感，

使人不得生養之道，殘害人的生命，違反人的本性。他特別指出，道學家的理欲之辨，是把“天理”當作僵死的教條，把“飢寒愁怨，飲食男女”視為“人欲”，以存理去欲說剝奪人的生養之道。這是對程頤所說的“餓死事極小，失節事極大”的控訴，是為受壓迫、受奴役的人們爭取生存的權利。他還指出，“理”作為規範是用來指導人的行為的，可是一切作為都基於人的欲求，鼓吹無欲，是要人們無所作為，其結果又是對“理”的否定。這種批評也是比較深刻的。

道學家的禁欲說，同佛道兩家相比，也有其特點，即以反對私心私欲的形式，宣揚禁欲主義。他們也宣稱飲食男女是人之大欲，甚至說成是天理之一，認為其所反對的是私欲或私心，私欲總是壞事，會腐蝕人的道德意識。就此而言，戴震將道學家的禁欲說簡單地歸結為佛道兩家的僧侶主義，主張斷絕情欲，未免言之過激，也可以說是一種失誤。但其目的是反對把下一等級求生存和求發展的欲望視為私欲，如程頤所說的“餓死事極小”的封建教條，這又是不容抹煞的。針對道學家的這種說教，戴震研究了欲和私的關係，認為欲和私是兩回事，欲生於血氣，並非壞東西，欲流為私，才成為壞事。他說：

凡出於欲，無非以生以養之事，欲之失為私，不為蔽。自以為得理，而所執之實謬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私與蔽二端而已。私生於欲之失，蔽生於知之失。欲生於血氣，知生於心。因私而咎欲，因欲而咎血氣；因蔽而咎知，因知而咎心，老氏所以言“常使民無知無欲”，彼自外其形骸，貴其真宰；後之釋氏，其論說似異而實同。宋儒出人老釋……故雜乎老釋之言以為言。（《疏證·理》）

按朱熹的說法，天理不明，由於“人欲所蔽”，去人欲之蔽，方能恢復天理。針對此說，戴震提出“欲之失為私，不為蔽”。其論點是：欲望的滿足出於生命的需要，欲望自身並無過錯；蔽出於愚昧，即“生於知之失”，與欲無關。而“私生於欲之失”，即不正當的欲求方為私，不能因責備私而責備欲，進而責備血氣，如同不能因責備愚昧進而責備心知一樣。以欲為私，必然走向佛道兩家鄙視形體、貴其精神的出世主義。戴震認為道學家的禁欲主義同佛道二教一樣，其錯誤在於把私和欲混為一談。他所說的“欲之失”，指只追求自己情欲的滿足，不關心別人，甚至戕害別人的情欲滿足。如他所說：“欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。”（《疏證·理》）此不仁之心，即是“欲之私”。在戴震看來，楊朱的“為我”說，道教

的“長生久視”說，佛教的“不生不滅”說，都是以個人的生命和靈魂為貴，不關心別人的死活，都是出於自私之心。他評論說：

人之患，有私有蔽。私出於情欲，蔽出於心知。無私，仁也；不蔽，智也；非絕情欲以為仁，去心知以為智也。是故聖賢之道，無私而非無欲；老莊、釋氏，無欲而非無私。彼以無欲成其自私者也，此以無私通天下之情，遂天下之欲者也。（《疏證·權》）

是說，儒家以無私為仁，並非斷絕情欲，此即“無私非無欲”。可是老釋之徒，口頭上談無欲，實際上不是貪生，便是怕死，“以無欲成其自私”。這種評論，十分深刻地揭露了禁欲主義者打着無欲的招牌以滿足其個人私欲的偽善面貌。這一揭露實質上是對道學家鼓吹的存理去欲說的沉重打擊。以上這些都是論證情欲作為人性的組成部分，由於其根於血氣，憑依感官，乃維持生命的手段，故不為惡。

人性的另一部分內容是心知。關於心知，戴震說：

有血氣，夫然後有心知；有心知，於是有懷生畏死之情，因而趨利避害。其精爽之限之，雖明昧相遠，不出乎懷生畏死者，血氣之倫盡然。（《原善》中）

此是說，一切有血氣的動物都有心知，心知使其有懷生畏死之心，在生活中能趨利避害。心知的活動同欲望一樣，是維持生命的手段。心知又稱為“精爽”，人同動物的精爽，有明昧之分，但都以血氣為基礎。這是從生物學的意義解釋“心知”。關於“精爽”，他說：

蓋耳之能聽，目之能視，鼻之能臭，口之知味，魄之為也，所謂靈也，陰者主受者也；心之精爽，有思輒通，魂之為也，所謂神也，陽主施者也。主施者斷，主受者聽，故孟子曰：“耳目之官不思，心之官則思。”是思者，心之能也。（《疏證·理》）

他以陰魄為靈，陽神為魂，本於《左傳·昭公七年》子產語：“人生始化為魄，既生魄，陽曰魂。”又本於《大戴禮記·曾子天圓》：“陽之精氣曰神，陰之精氣為靈。”其以耳目為魄，本於鄭玄《禮記》注。此是說，人稟陰陽二氣而生，二氣之精者，分別形成人的感覺能力和思維能力，成為人的靈魂。耳目口鼻等官能，因為出於陰氣，其職能是接受或吸收外物；心之官能，出於陽氣，其職能是對外物進行裁斷和取捨，即孟子所說的“心之官則思”。此即“心之精爽，有思輒通”。按此說法，戴

震所說的心知或精爽，就動物說，指知覺能力；就人說，則指思維能力，即知覺能力之大者，如其所說“心之所通曰知，百體皆能覺，而心之知覺為大”（《疏證·性》）。這又是從生理學和心理學的角度解釋心知。這種解釋，把思維和知覺聯繫起來，說明心知有其生理的基礎，依賴於人的形體，故成為人性之一。其如此解釋心知，也是針對佛道二教以神識為性說提出來的。他評論說：

在老、莊、釋氏就一身分言之，有形體，有神識，他以神識為本。推而上之，以神為天地之本……遂求諸無形無跡者為實有，而視有形有跡為幻。在宋儒以形氣神識同為己之私，而理得於天。推而上之，於理氣截之分明，以理當其無形無跡之實有，而視有形有跡為粗。（《疏證·天道》）

是說，佛道二家皆以神識為人性之本質，視形體為幻有，進而以神識為天地之本。此種觀點，“皆起於自私，使其神離形體而長存。其所謂性，所謂道，專主所謂神識為言”（《疏證·理》）。而程朱派從神識為性說得到啟發，則把形氣神識看成是同情欲一樣的為私之物，別立“天理”為人性的本質，同樣鄙視形體，捨氣質而談人性。按道學家中理學和心學兩派都以“知覺運動”為氣質之性，認為同情欲一樣，可以為善，亦可以為惡。因其可以為惡，不承認心知為人的本質屬性。戴震所論，一方而反對了釋老離形體而談精神；另一方而又抨擊了道學家以心知可以為惡的說教。總之，他把心知同樣看成是人的自然屬性，所以又稱其為“心知之自然”。

戴震認為，正因為人有心知，人在物質欲望滿足的過程中，能衡量輕重，進行取捨，從而形成人的道德行為。他說：“性者，血氣心知本乎陰陽五行，人物莫不區以別焉是也。而理義者，人之心知，有思輒通，能不惑乎所行也。”（《疏證·性》）是說，人類靠心知即思維能力，能使其行為得當，即是理義。又說：“在天為氣化推行之理，在人為其心知通乎條理而不紊，是乃智之為德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。”（《疏證·仁義禮智》）所謂“心知通乎條理而不紊”，即心知通曉事情的條理，能使人求生存的欲望得到合理的滿足，此即智之德。他論證說：

既有欲有情矣，於是乎有巧與智。性之徵於巧智，美惡是非而好惡分。生養之道，存乎欲者也；感通之道，存乎情者也；二者，自然之符，天下之事舉矣。盡美惡之極致，存乎巧者也，宰御之權由斯而出；盡是非之極致，存

乎智者也，賢聖之德由斯而備；二者，亦自然之符，精之以底於必然，天下之能舉矣。（《原善》上）

“巧與智”，按上文意，指心知之性能。此是說，有欲則有情，有情則有智，皆出於自然。但心知有分辨美醜的權力，此即“盡美惡之極致，存乎巧者也”；有判斷是非的能力，此即“盡是非之極致，存乎智者也”。總之，能使情欲的活動符合“美”和“是”的原則，使其歸於必然，即符合人類生活的規範。戴震認為，欲求是通過耳目等感官的活動而實現的，因此，心知的作用又在指導感官的享受遵循一定的規則。他說：“耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理義非他，可否之而當，是為理義。聲色臭味之欲，察其可否，皆有不與之則。”（《孟子私淑錄》中）“察其可否”，即考察感官的享受是否符合規範，此即心知的職能。心有此職能，人的行為自然符合理義。由此，得出結論說：

欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。（《疏證·理》）

這裏，戴震提出了人性善說。其性善說，不是說，情欲自身即是善的；而是說，欲望的追求總是受心知的支配，使其得到正常的或合理的滿足。他闡述說：

孟子之所謂性，即口之於味，目之於色，耳之於聲，鼻之於臭，四肢於安佚之為性。所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善。（《疏證·性》）

“能知其限而不踰”，指心知能使欲望的滿足不越出其軌道，即符合人類生養之道。此種性善論，並不同於孟子。孟子以人生來具有仁義之心為善，認為思維的作用是“求其放心”。至於耳目之欲雖為天性，但“君子不謂性”（《孟子·盡心下》）。並且認為耳目感官追求物欲的滿足，總要喪失仁義之心，所謂“物與物交，則引之而已”（《孟子·告子上》）。而戴震則以心知能使欲望的滿足而無過失為善，認為心知和耳目不是對立物，而是相反相成；所謂仁義之德是心知指導欲望所結的果實。此種性善論，可以說是對孟子學說的批判地改造。至於人為不善，在戴震看來，既非由於有欲望，也不是出於有心知，如道學家所說，而是由於不肯學習，心知不開通，即“知之失”，所謂“不擴充其心知而長惡遂非也”（《疏證·性》）。按此說法，惡是後天習慣造成的。他解釋孔子的“性相近，習相遠”說：“分別性與習，然後有不善，而不可以不善歸性。凡得養失養及陷溺枯亡，成屬於

習。”(《疏證·性》)是說,“性相近”,即孟子說的“人無有不善”;“習相遠”,即孟子說的“失其養”或“得其養”。因此,他認為,孟子講性善,不是就物說的,而是就人說的,“性善者,論人之性也”(《疏證·性》);其講人性善,亦不是說,人之善性初無差等,而是說,任何人都具備為善的材質,即都有血氣心知,只要盡其才,都可以成為道德高尚的人,此即“人無有不善”。

總之,戴震講人性善,是從“血氣心知,性之實體”這一命題出發的,其理論意義在於說明血氣心知是人類道德行為的基礎,反對道學家以善的行為出於義理之性,特別是反對程朱派的“性即理”說。可以看出,同樣講人性善,却存在兩條不同的思維路綫。這說明倫理學史上的性善論並非都是唯心論的先驗論。同以前的性善論相比,戴震的人性善的學說充分體現了十八世紀啟蒙思想的先驅者為受封建壓迫的群眾爭取生存權利的善良願望。

### 3. 評諸家人性論

戴震依據其血氣心知說,評論了各家的人性論。他自以為其人性論是繼承孟子的傳統,實際上是打着尊孟的旗幟,以自己的觀點評論各家學說。其基本論點,可以稱之為“合血氣心知為一本”,認為各家的學說,都講二本,都有其片面性。其所謂一本,是說,只有血氣心知是人性之實體,而血氣和心知又不可分割,此外別無實體為人性之本原。其論佛道兩家說:

夫人之生也,血氣心知而已矣。老、莊、釋氏見常人任其血氣之自然之不可,而靜以養其心知之自然;於心知之自然謂之性,血氣之自然謂之欲,說雖巧變,要不過乎血氣心知為二本。(《疏證·理》)

是說,釋老以心識為性,追求虛靜,養其心知之自然,排斥血氣欲望,將血氣和心知對立起來,自貴其神而外形體,導致禁欲主義。其評告子的“生之謂性”說:

告子未嘗有神與形之別,故言“食色性也”,而以尚其自然,故言“性無善無不善”,雖未嘗毀訾仁義,而以栝樛喻義,則是災杞柳始為栝樛,其指歸於老莊、釋氏不異也。(《疏證·性》)

是說,告子雖不區分神和形,但以食色為性,崇尚血氣之自然,不懂得心知之自然,結果以仁義為栝樛,視其為對自然之壓制,同釋老一樣,“貴其自然以保其生”(同上),甚至不辨氣類之殊,抹煞人和動物的差別。關於荀況的人性論,戴震評論說:

荀子見常人之心知，而以禮義為聖心。見常人任其血氣心知之自然不可，而進以禮義之必然。於血氣心知之自然謂之性，於禮義之必然為之教。合血氣心知為一本矣，而不得禮義之本。（《疏證·理》）

是說，荀況以血氣心知之自然為性，合乎一本論。但以血氣心知之自然為惡，認為禮義出於聖人之心，聖人以禮義制裁常人之性，使其進於善。其結果於血氣心知之外，別立禮義，仍不懂得禮義本於人的自然之性。在戴震看來，古人關於人性的論述，荀子的地位，僅次於孟子。他說：“荀子之所謂性，孟子非不謂之性，然而荀子舉其小而遺其大也，孟子明其大而非捨其小也。”（《疏證·性》）是說，孟荀皆以血氣心知之自然為性。荀子只看到順其自然則流為惡，沒有看到禮義亦出於性，此即“舉其小而遺其大”。孟子則知禮義本於心知之自然，但又不否認血氣之自然，此即“明其大而非捨其小”。荀況不如孟子的地方是，以聖人之性獨善，以常人之性為惡，即“不當遺理義而以為惡”（同上）。總之，不贊成荀況的性惡的說法。從戴震的評論中可以看出，其血氣心知說實際上來於荀況。其對荀子的批評，表明在人性問題上不贊成區別聖人和百姓，這也是對封建正統觀念一種打擊。他還指出，揚雄的善惡混說，韓愈的性三品說，都是受了荀況的人性論的影響。

戴震着重評論了宋明以來儒者，特別是道學家的人性論。他指出，孟荀說的血氣心知之性，宋儒則稱之為“氣質之性”。宋儒承認人有血氣心知之性，不同於釋老以心識為性，亦不同於告子的以食色為性，但於氣質之性外，別立一理，以其為善，歸之於天，以氣質歸於人，以惡出於人心，仍不懂得一本。他評程朱派說：

程子、朱子見常人任其血氣心知之自然之不可，而進以理之必然。於血氣心知之自然謂之氣質，於理之必然謂之性，亦合血氣心知為一本矣，而更增一本。分血氣心知為二本者，程子斥之曰異端本心，而其增一本也，則曰吾儒本天。如其說，是心之為心，人也，非天也。性之為性，天也，非人也。以天別於人，實以性為別於人也。（《疏證·理》）

是說，程朱派講的氣質之性，包括血氣心知兩方面，就這一點說，亦可以謂“合血氣心知為一本”。但不承認氣質之性為道德的本原，以天理落人人心之中解釋人性善，於血氣心知之外，另立一本，從而引出存天理、滅人欲的結論。關於陸王一



派的人性論，他評論說：

在老莊、釋氏既守己自足矣，因毀訾仁義以申其說。荀子謂常人之性，學然後知禮義，其說亦足以申。陸子靜、王文成諸人同於老莊、釋氏，而改其毀訾仁義者，以為自然全乎仁義，巧於申其說者也。（《疏證·理》）

是說，陸王派的人性論，來於佛老系統，以心為性。其所謂心或性，並不排斥仁義，不同於釋老。但認為心“自然全乎仁義”，即不必學問，仁義本來自足，其結果同釋老一樣，獨守其心，以人欲為惡，別血氣心知為二，宣揚禁欲主義。因為陸王一派的守心說，比較精緻，所以說“巧於申其說”。戴震對宋明以來氣學派的人性論亦有評論，如其評張載說：

張子有見於必然，故不徒曰神而曰神而有常，此其所見近於孔孟而異於釋氏也。然求之理不得，就陰陽不測之神以言理，因以是為性之本源，……則其合虛與氣，虛指神而有常，氣指遊氣紛擾，乃雜乎釋氏之見，未得性之實體也。（《緒言》下）

是說，張載說的“合虛與氣有性之名”（《正家·太和》），其所謂“虛”，指“神而有常”，即有其常理，“合虛與氣”，即理與氣合，異於釋老的人性論。但以虛為性之本源，以氣化為性之末流，沒有擺脫老釋以神為性的影響。戴震認為，張載以氣化為道，以陰陽合一不測為神，都是精闢的見解，所謂“聖人復起，不易斯言”。但以神為天德，氣外求神則是不對的。張載說的神，就其為天德說，指氣化的性能，所謂“氣之性本虛而神”（《正蒙·乾稱》），非老釋所說神識之神。戴震所評，出於誤解。但他指出，張載以太虛為性之淵源，於氣質之性外，追求“天地之性”，不懂得血氣心知之自然乃仁義之基礎，同樣追求二本，這種評論是中肯的。

從戴震的這些評論中可以看出，其人性論的基本觀點是，血氣心知是道德的基礎。血氣心知出於自然，其自身可以導出作為道德原則的必然，所以人性是善的。

戴震的人性論在倫理學史上有其重要的意義。以下談三點：

(1) 血氣心知說將先秦告子的“生之謂性”和荀況的“生之所以然者謂之性”，發展到更高的水平。此種人性論，明確認為人是有生命的物質實體，此實體包括情欲和心知兩方面，而又都依賴於血氣。情欲同感官聯繫在一起，心知又出於“心之官”即思維器官。感覺和思維都是人的生命要素，也是人維持生命的手

段。思維指導感覺向外界吸收養料而無差錯，使欲望得到正當的滿足，即是道德行為。按此觀點，人，人性和道德並不是什麼神秘的東西，既非靈魂的化身，也非天理的顯現。戴震把人看成是一個有生命的肉體，從自然觀的角度說，這是一種唯物主義學說。他從生理學的角度談人性，即將人性看成是人這一肉體的物質屬性。這同歐洲十八世紀的唯物論和德國費爾巴哈的人性觀是一致的。這種人性論，反對以道德壓制甚至摧殘人的生命，在馬克思主義以前，是批判中世紀封建禁欲主義的有力武器，具有思想解放的進步意義。

(2)以人的自然屬性解釋人性的本質，可以稱之為自然人性論，即戴震所說的“血氣心知之自然謂之性”。這種人性論，在倫理學史上，一般說來，不能區別欲和私。它承認情欲是人的本質屬性，往往由此導出個人享樂主義和個人利己主義的倫理觀，從反對封建的禁欲主義走向另一極端。歐洲十八世紀的法國唯物論就具有這種傾向。就中國的歷史說，明代的進步思想家李贄說：“大私者，人之心也。人必有私，而後其心乃見。若無私，則無心矣。”（《藏書·德業儒臣後論》）認為即使孔子那樣的聖人也是追求人欲之私。他以私心私欲為“自然之理，必至之符”（同上），其目的在於揭露道學家的超功利主義的虛偽說教，但由於不能辨別私和欲，結果被其論敵耿定向攻擊為提倡“人盡夫”，“人盡君”，“人盡父”（《耿天台先生全書·馮道論》）。人性自私說，在反對封建的禁欲主義鬥爭中，有其進步意義，但不能說明人類社會生活的特徵。如戴震所指出的，私其身說，連動物的生活，“同類之不噬”都不能得到說明。戴震作為古代自然人性論的代表，吸取了前輩的教訓，提出“欲之失為私，不為蔽”，捍衛了其中的合理因素，揚棄了其理論上的弱點，從而有力地打擊了封建道學家的禁欲主義說教，這在倫理學史上是少見的。

(3)戴震的血氣心知說，在當時的歷史條件下，雖有其進步的意義，但仍舊是抽象人性論的一種形式。他所了解的人和人性，同歐洲的費爾巴哈一樣，是生物學意義上的人，脫離人的歷史性，社會性，考察人的自然屬性，考察人的欲望和心知的活動，從而把人的自然屬性看成是人類道德生活的基礎。這種觀點，把人的次要屬性看成是人性的特徵，並不能說明人類道德生活的泉源。無論是人的感性還是理性的活動，總是受一定的社會歷史條件制約的。血氣是生命的基礎，但滋補血氣的生活方式，却依各時代的生產方式而異。人作為一個有生命的

肉體，實際上生活在一定的生產關係中，人的自然屬性不能脫離其所處的生產關係而獨立存在。戴震對人性的考察只停留在“氣類之殊”上。但人類作為氣類之一，其特性並非如戴震所分析的，是稟有陰陽五行之秀氣或其全體，而是人類能從事勞動生產，在生產關係中形成人的本質屬性，從而同其它自然物區別開來。這是舊唯物主義者包括戴震在內所不能認識的。

## 二、論道德意識的形成

在戴震看來，人的道德生活基於血氣心知之自然。但人的這種自然屬性怎樣引申出人類的道德生活？這是需要進一步闡明的問題。這一問題涉及到道德判斷的性質，道德意識的來源，屬於傳統哲學中的心性問題，也是宋明以來倫理學家長期爭論的問題。《書經·大禹謨》說：“人心惟危，道心為微。”區別人心和道心。道學家據此，將人的意識分為兩種：一是人心，指知覺、思維之心；一是道心，指仁義之心，即道德意識。陸王一派心學認為，道心即是人心，思維之心即是仁義本心，所謂“此心此理，實不容有二”（《陸九淵集·與曾宅之》），“心一也，人安有二心”（《陸九淵集·語錄》）。心學派不區分人心和道心，實際上認為人心充滿道德意識，完備無缺，或者說，人的知覺、思維之心自然符合道德。程朱理學派則區別人心和道心，於知覺思維之心外，另立一仁義本心，認為此仁義本心乃天理在人心中體現，如朱熹所說“人莫不有是形，故雖上智不能無人心；亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心”（《中庸章句序》），主張以道心統率人心。理學和心學的說法，雖有差異，但都承認人生來具有仁義本心，都認為人的道德判斷力是先驗的，自足的，人生來具有道德意識，以此說明人和動物的區別。道學家的心性學說是對孟子的良知良能說的闡發。這一時期的功利學派和某些唯物主義者則認為道心基於人心，道心乃人心的產物，離開人心別無道心。如明朝王廷相所說，仁義禮智“皆人之知覺運動為之而後成也”，“苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎”（《橫渠理氣辯》），斷言人只有思慮見聞之知，別無什麼“德性之知”（《雅述》）。戴震繼承了這一傳統，認為離開人的心知，別無仁義之心，道德意識乃心知高度發展的產物，進一步打擊了道學家的先驗論。

### 1. 人之精爽能進於神明

前面談到，戴震認為凡有血氣的動物皆有知覺，所謂“有血氣則有心知”。但動物的知覺又有明暗之別，人的心知更不同於動物的心知。他說：“知覺運動者，統乎生之全言之也，由其成性各殊，是以本之以生，見乎知覺運動也亦殊。”（《疏證·理》）是說，同為生物，由於其性不同，其知覺運動亦不同。他舉例說：“魚相忘於水，其非生於水者不能相忘於水也，則覺不覺亦有殊致矣。聞蟲鳥以為候，聞鷄鳴以為辰，彼之感而覺，覺而響應之，又覺之殊致有然也，無非性使然也。”（同上）是說，魚、候鳥、鷄鳴的知覺各有差別，這是出於成性各殊。由此認為，人和動物的差別亦在於知覺。他說：“知覺運動者，人物之生；知覺運動所以異者，人物之殊其性。”（同上）人類的知覺又有什麼特點呢？他說：

專言乎血氣之倫，不獨氣類各殊，而知覺亦殊。人以有禮義，異於禽獸，實人之知覺大遠乎物則然，此孟子所謂性善。（《疏證·性》）

此是說，人的知覺比動物的知覺大而且遠，能通曉禮義，所以說人性善。人類的這種知覺，戴震稱之為“神明”。他說：“凡血氣之屬皆有精爽，而人之精爽可進於神明。”（同上）或者說，人的心知可以擴充為神明。他說：

就人言之，有血氣則有心知，有心知，雖自聖人而下，明昧各殊，皆可學以擴其昧而進於明。（《疏證·理》）

又說：

有血氣則有心知，有心知，則學以進於神明，一本然也。（同上）

是說，人的心知，通過學習，可發展為神明。其論證說：

如血氣資飲食以養，其化也，即為我之血氣，非復所飲食之物矣。心知之資於學問，其得之也亦然。以血氣言，昔者弱而今者強，是血氣之得其養也。以心知言，昔者狹小而今也廣大，昔者闇昧而今也明察，是心知之得其養也，故曰雖愚必明。（同上）

引“故曰”文，本於《中庸》。此是說，血氣通過飲食的滋養，由弱而強，心知通過學問的滋養，由暗昧而明察，從而成為神明。關於神明的作用，他解釋說：“孟子曰：耳目之官不思，心之官則思。是思者，心之能也。精爽有蔽隔而不能通之時，及其無蔽隔，無弗通，乃以神明稱之。”（同上）認為知覺感物總有蔽塞不通之時，而神明出於“心之官則思”，乃思維的高度發展，其對外物的認識，如同日月之光，容光必照，無所蔽塞。由此，得出結論說：

人之異於禽獸者，雖同為精爽，而人能進於神明也。理義豈別若一物，求之所照所察之外，而人之精爽能進於神明，豈求諸氣稟之外哉！（《疏證·理》）

此處說的“理義”，指對事物義理的認識。戴震認為，心之神明，有認識事物法則的能力，而且其認識準確無差誤。此即人和動物不同之處。因此，理義不是從天上掉下來的，而是神明所照所察的結果，不在所照所察之外；人之神明是從心知發展來的，亦不在人的氣質之外。

戴震所說的“神明”一辭，本於《易傳》：“神而明之，存乎其人”，荀況所說：“積善成德，而神明自得，聖心備焉。”（《荀子·勸學》）“神明”原指精神的領悟，戴震用來表達認識義理的能力。他將神明同孟子說的“心之官則思”結合起來論述，表明神明乃思維能力高度發展的產物。因此，戴震所說的神明，即今人所說理性。他以火光的強大和明亮形容神明（見下一節），表明理性是人認識事物法則的功能，其自身不是實體，作為神明實體的是思維器官，即“心之官”。這是從生理學和心理學的角度解釋人的理性，此即他所說的“豈求諸氣稟之外哉”！不僅如此，他還認為，人類作為有血氣的動物，其知覺是天賦的，但其心知發展為神明，則是後天學習的結果。這一論點，極為重要，表明理性並非如孟子所說是天賦的良知良能。

戴震對理性的解釋，具有重要的理論意義。按朱熹的說法，知覺運動之心即人心，乃人物所共有，而人類所以異於動物者，在於有仁義禮智之心即道心，所謂“蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知人仁義禮智之粹然者，人與物異也”（《孟子集注·告子上注》）。此是朱熹注《孟子》對“生之謂性”的批評。認為告子的錯誤是只知有人心而不知有道心，從而混淆人和動物的差別。戴震認為，朱熹的注解是對孟子學說的歪曲，也是對告子學說的誤解。他反駁說：“如其說，孟子但舉人物詰之可矣，又何分牛之性犬之性乎？犬與牛之異，非有仁義禮智之粹然者，不得謂孟子以仁義禮智詰告子明矣。”（《疏證·性》）意思是在孟子看來，告子的錯誤，不僅不懂得人和動物的差別，也不懂得動物之間的差別。因為其差別不在於是否有仁義禮智之心，而在於其知覺運動各有不同，特別是不懂得人的知覺可以進於神明。朱熹和戴震都是以自己的觀點注解孟子對告子的批評。二者的分歧是，朱熹以人心和道心來區分人和動物的不同，戴震則以知覺運

動之心來區別人和動物的差異。前者承認人生來有仁義本心，即天理在人心中顯現，後者不承認人有獨特的仁義本心，即不承認有先天的道心，所謂道心乃人的知覺發展為神明的產物。在程朱派看來，人心和道心是對立的；在戴震看來，二者是統一的，即離開人心，別無道心。這種分歧，就其對道德意識的理解說，程朱派認為思維自身不能成為道德意識，所謂“人心惟危”，道德判斷力是從天上掉下來的，所謂“道心惟微”。而戴震則認為人的道德意識是人的思維能力高度發展的產物。人心並不“危”，道心亦不“微”。總之，道德判斷力不是什麼神秘的先驗的東西，而是人類通過後天的學習取得的正確判斷是非善惡的能力。據此，他批判道學家的先驗論說：

人之血氣心知，其天定者往往不齊，得養不得養，遂至於大異。苟知問學猶飲食，則貴其化，不貴其不化。記問之學，人而不化者也。自得之，則居之安，資之深，取之左右逢其源，我之心知，極而至乎聖人之神明矣。神明者，猶然心也，非心自心而所得者藏於中之謂也。心自心而所得者藏於中，以之言學，尚為物而不化之學，況以之言性乎！（《疏證·理》）

“自得之……左右逢其源”句，引自《孟子·離婁下》。此是說，心知靠後天學習成為神明，如同血氣靠飲食資養日益強大。問學如同飲食，貴在消化，成為自己所理解的東西，方能取之不盡，用之不竭，由是心知方達到神明的境地。神明如思維之心，不是將自己所得的東西只是藏在心中，如同記憶之學，食而不化，而是加以消化，成為一種養料，提高自己的性能。這是以飲食和問學為例，說明心和神明只是人的認識能力，它自身不是什麼實體，藏有事物之理，所謂“非心自心而理藏於中之謂也”（《緒言》下）。這一論點，就認識論說，即心之神明不具有某種觀念，如程朱派所說“理得天而藏於心”，或如陸王派所說“心即理”；就倫理學說，即心不藏有仁義禮智諸德，其自身也不產生什麼道德觀念，它只是價值判斷的能力。這就有力地批駁了道學家所說的人生來就有仁義之心的先驗論。這是戴震同唯心主義流派鬥爭中所取得的一大貢獻。

戴震取得這一成果，經歷了艱苦的思索過程。他的哲學和倫理學著作，從《原善》到《疏證》，都是打着尊孟的旗號來闡述自己的觀點的。孟子是古代倫理學中先驗論的創始人，以良知良能說影響於後世。宋明道學家說的道心或仁義本心，都是從孟子的良知良能說發展來的。戴震在同程朱派的鬥爭中，以孟子的

“心之官則思”理解孟子的良知良能說，將孟子的“理義之悅我心”解釋為心之精爽進於神明，將孟子的“四端”了解為“由心知而生”，總之，將孟子說的天賦的道德本能，皆理解為基於血氣心知的認識能力，如其所說：“人之性善，其血氣心知異於物，故其自然之良，發為端緒，仁義禮智本不缺耳。”（《緒言》中）這種解釋，是對孟學的一種揚棄，從而反對了程朱派別心理為二，以性為理的先驗論。但是這種解釋，同陸王派的心即理說，以心為性說，還難以劃清界限，似乎仍肯定人心自身可以引出仁義禮智等道德觀念，未免帶有心學的痕迹。為了克服這一弱點，他引進了荀況的重學思想，於《疏證》中明確提出“學以進於神明”，把思維之心闡發為神明，將後天的學習看成是提高認識能力的重要手段，以神明察照事物之理，說明仁義之心的形成，從而駁斥了陸王派以仁義之心為生來自足、不學而能的先驗論。

## 2. 明之盡，無往非仁義

心之神明怎樣使人成為有道德的人？或者說，人的理性怎樣進行道德判斷？借用道學家的話說，人心怎樣產生道心？戴震說：“人能擴充其知至於神明，仁義禮智無不全也。”（《疏證·性》）為什麼人類的道德生活出於神明，而不是出於道心？這是需要進一步回答的問題。對此問題，戴震在《原善》中，提出心能擇善說：

有血氣，夫然後有心知；有心知，於是懷生畏死之情，因而趨利避害。其精爽之限之，雖明昧相遠，不出乎懷生畏死者，血氣之倫盡然。故人莫大乎智足以擇善也，擇善，則心之精爽進於神明，於是乎在。（《原善》中）

是說，凡有血氣的動物，則追求情欲的滿足，於是有知覺，有知覺則有懷生畏死之感，趨利而避害。動物的知覺雖明暗不等，但懷生畏死之情是共同的。人類與動物不同之處在於有高度的智慧，懂得選擇善的行為，此即神明的作用。此種擇善的作用，《疏證》稱為“權”。他解釋孟子的“執中無權，猶執一也”說：“權，所以別輕重，謂心之明，至於辨察事情而準，故曰權。”（《疏證·權》）“心之明”，指神明。認為此心有權衡輕重的作用，從而處事情而無差錯。其所謂“事情”，指人的生養之事和懷生畏死之情。按此說法，神明即理性，能指導人類在維持生命的過程中選擇正當的途徑和手段，於是形成了人的道德行為。戴震此論，其要點有二：一是道德意識基於人的懷生畏死之心；二是人的神明能引導人的懷生畏死之心，自覺地遵循人類的生活規範。關於第一點，他論證說：

已知懷生畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。使飲食男女與夫感於物而動者脫然無之，以歸於靜，歸於一，又焉有羞惡，有辭讓，有是非？此可以明仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女，與夫感於物而動者之皆不可脫然無之以歸於靜，歸於一，而恃人之心知異於禽獸，能不惑乎所行，即為懿德耳。（《疏證·性》）

此是對孟子的四端說的解釋。他這種解釋，以懷生畏死之心為四端的基礎，以人的血氣心知為四德的根源，是對孟子學說的發展。戴震認為，人見孺子將入井，懷有同情心，首先是因為人有懷生畏死之心，此心在神明的指導下，則成為愛人的美德。此種觀點，借出道學家的話說，即道心基於人心，無人心則無道心。關於第二點，他闡述說：

凡血氣之屬，皆知懷生畏死……人之異於禽獸者不在是。禽獸知母而不知父，限於知覺也。然愛其生之者及愛其所生，與雌雄牝牡之相愛，同類之不相噬，習處之不相齧，進乎懷生畏死矣。一私於身，一及於身之所親，皆仁之屬也。私於身者，仁其身也。及於仁之所親者，仁其所親也。心知之發乎自然有如是，人之異於禽獸者亦不在是。（《疏證·性》）

此是說，動物也知懷生畏死，形成了動物的愛，如雌雄相交，母子不相食，同類不相噬等。但這種愛，限於其知覺有限，只知愛護自己的生命及其生之者和所生者，是出於其自然的本能，不是出於人類的神明，不是基於理性的自覺，其愛的範圍是有限的。人類的愛，人的道德生活並不在此。人類如何對待懷生畏死之心及其情欲的滿足？他說：

惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲。達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。欲之失為私，私則貪邪隨之矣。情之失為偏，偏則乖戾隨之矣。知之失為蔽，蔽則差謬隨之矣。不私，則其欲皆仁也，皆禮義也；不偏，則其情必和易而平恕也；不蔽，則其知乃所謂聰明聖智也。（《疏證·才》）

此處說的“知”，指人的心知發展為神明。認為人類有此種智慧，懂得美醜是非的準則，即以滿足自己的情欲又能滿足別人的情欲為美，為善，使欲不為私，情不



為偏，知不為蔽，此即孟子所說仁義禮智四德。又說：

聖人順其血氣之欲，則為相生養之道，於是視人猶己則忠，以己推之則恕，憂樂於人則仁，出於正不出於邪則義，恭敬不侮慢則禮，無差謬之失則智。曰忠恕，曰仁義禮智，豈有他哉！（《疏證·理》）

戴震認為，聖人乃神明之盛者，懂得人類相生養之道，所以視人猶己，能推己及人，與人同憂樂，為正不為邪，尊敬人而不侮辱人，處事而無差錯，此即忠恕之道，亦是仁義禮智四德。此處說的“相生養之道”，即人類共同生存的生活規範。這種生活的規範，戴震稱之為“必然”。由此又得出結論說：

人與物咸有知覺，而物之知覺不足與於此。物循乎自然，人能明於必然，此人物之異，孟子以人皆可以為堯舜，斷其性善，在此也。（《緒言》上）

所謂“人能明於必然”，即人的神明通曉人類的生活規範。戴震認為，由於人心能明於必然，從而使個人的懷生畏死之心同別人懷生畏死之心統一起來，由是而形成人的道德意識和道德行為，這就是孟子所說的人性善。

以上兩點，歸結起來，是說，人的道德意識基於人的血氣心知，但血氣心知自身不就是道德的行為，人的血氣心知受理性的指導，使其符合於人類相生養之道，方有人的道德意識和道德行為。此即戴震所說：

有血氣心知，則發乎血氣心知之自然者，明之盡，使無幾微之失，斯無往非仁義，一本然也。（《疏證·理》）

“明之盡”，指“學以進於神明”。“無幾微之失”，指符合人類的生活規範。“一本”，指血氣心知和神明，不可偏廢，不可分割為二。這種一本論，既批評了程朱派離人心而談道心，又批評了陸王派以人心為道心的說教。

戴震把人類的道德生活歸之於神明對血氣心知的指導，歸之於“人能明於必然”，在於說明人類的道德意識同人類的理性思維發展的水平是分不開的，表明他尊重理性，把道德生活看成是理性思維能力高度發展的成果。此即他所說：“仁義禮智非他，心之明之所止也，知之極其量也。”（《疏證·性》）後一句是說，理智發展到高峰。這是戴震的自然人性論的又一特徵。

戴震的心性學說，在倫理學史上也有其重要的理論意義。概括起來，有以下幾點：

(1)“心”這一術語，在古代哲學著作中有多種涵義：有生理學和醫學講的

心，指心臟和主官思維的生理器官，如孟子說的“心之官”；有心理學講的心，指知覺和思慮之心，如孟子說的“心勿忘，勿助長”；有倫理學意義上的心，指道德意識，如孟子說的“仁義之心”，“良心”，道學家說的“道心”；有邏輯學講的心，指演繹推理的程序，如邵雍說的“心法”；有哲學意義的心，指精神，如陸象山說的“滿心而發，充塞宇宙”。除第一種涵義外，心皆指人的意識。怎樣理解心，是哲學、特別是倫理學中的重要問題。唯心主義流派總是將意識的主觀性誇大，視為不依賴於形氣而又主宰形氣的精神實體，表現在倫理學中，將道德意識看成是不依賴於肉體，甚至同肉體相對立的東西，如佛道兩家說的清淨之心，道學家說的道心或仁義本心。戴震只承認有一種心，即基於心之官的知覺和思慮之心。指出其低級狀態為心知，其高級狀態為神明，都依賴於人的血氣。而仁義之心不過是神明在倫理生活中的表現，同樣依賴於人的肉體。戴震對心的理解，就精神和物質的關係說，堅持了唯物主義一元論的路綫，並且作了理論上的闡發，特別是關於仁義之心的探討，超過了以前的唯物主義者的水平。值得注意的是，他以“神明”這一範疇，說明理性的特徵，並把理性思維能力的形成看成是後天學習和人為的結果，這同樣是一種唯物主義學說，在哲學史和倫理學史上都是少見的。正是基於這種唯物主義的學說，他將價值判斷的能力歸結為理性思維辨別美醜、是非、善惡的能力，此外，別無超出理性思維之外的先驗的判斷能力，沒有先天的道德本能，如孟子所說的那樣的良知良能。在戴震看來，人和動物的根本區別在於人有良心，但良心作為道德的責任感是理性思維發展的結果，是後天形成的。這是戴震心性學說的主要貢獻。

(2)戴震以神明解釋理性，表明理性不是什麼神秘的東西，只是人類認識世界的一種能力，是比感覺和知覺更高一級的認識能力，其特點是認識事物的規律和規範，如他所說“明其必然”，明察理義。這一論點意味着，理性不是實體性的概念，因而它自身不能產生任何觀念，也不包括或藏有任何道德觀念，所謂“非心自心而理藏於中”。這一論點，將認識的能力同認識的對象及其成果區分開來，就倫理學說，將善惡的判斷力同道德規範和道德觀念區分開來，認為不能從理性思維自身的活動中引出道德規範和道德觀念，這就為批判唯心論的先驗論提供了有力的武器。以前的唯物主義者，如張載和王夫之，都不能做到這一點，從而在倫理學中陷入了唯心論的先驗論。

(3)戴震將理性思維活動同道德生活聯繫起來，以道德意識為理智的產物，所謂“心之明之所止也，知之極其量也”。這一論點意味着，道德和知識是統一的，人心愈發達，知識愈擴大，學習愈深入，其道德思想境界也就愈高尚。在宋明倫理學史上有道問學和尊德性的論爭。道問學一派雖比較重視知識，但將知識的積累，僅看成是領悟和反省內心固有觀念的一種手段，知識仍居於次要的地位。而戴震則將增加知識看成是擴充智力和提高道德境界的根本途徑。按戴震的說法，“知之失為蔽”，一個愚昧無知的人，其道德思想水平是很低的。這種尊重知識，推崇智力的觀點，其進一步的發展，必然引出新的倫理學的命題：道德即是知識。這對封建時代的儒家倫理學說，是一大進步。

(4)戴震的一本說，即以血氣、心知和神明三者不可分割的觀點解釋人的道德意識，仍舊是立足於其自然人性論的基礎上的。他從生理學，心理學和認識論的角度考察仁義之心，對道德意識的分析，含有許多積極的因素，為後人觀察道德現象提供了可貴的借鑒。但戴震作為一個舊唯物主義者，只是從人的自然屬性方面探討了道德意識的形成，不懂得人的社會性。道德意識是一種社會意識，雖然有其生理的和心理的基礎，但並非僅僅是理性思維能力的產物。道德判斷形成的物質基礎，除人的大腦的功能外，更為重要的是一個時代的社會生產關係及其生產水平。

### 三、論道德規範和道德觀念的來源

在宋明哲學史和倫理學史上圍繞着心和理的關係問題，展開了長期的爭論。這一爭論的實質，就哲學問題說，是主觀和客觀，思維和存在的關係問題；就倫理學的問題說，是關於道德規範和道德觀念的根源問題。對此問題的回答，道學唯心主義內兩大流派的說法，各有不同。理學派認為道德規範和觀念都是從天上掉下來的，乃天理在人類生活和人心中的顯現，如朱熹所說“心是神明之舍，為一身之主宰；性便是許多道理得之天而具於心者”（《語類》卷九十八）。戴震將其概括為“理得於天而具於心”。心學派則認為道德規範和觀念是從思維自身中引出來的，以個人的心為規範和觀念的根源，如王守仁所說“致吾心良知之天理於事事物物，則事事物物皆得其理矣”（《傳習錄》中），主張心即理。這一時

期的唯物主義者都不贊成心即理的觀點，認為事物之理及其觀念，皆非人心所創造，有其客觀規律性和客觀的內容。但對理具於心說的批評，有的顯得軟弱無力，甚至陷入其中而不能自拔，如羅欽順，上夫之等。戴震繼承了前輩唯物主義者提出的客觀決定主觀的思維路綫，探討了道德規範和道德觀念的根源，堅持了反映論，重點批判了程朱派的“理得於天而具於心”說，對心理問題的論爭作了一次總結。其論點如下：

### 1. 人倫日用謂之道

關於社會倫理規範的來源，戴震提出“人倫日用謂之道”。“道”作為哲學範疇，在宋明哲學中有三種理解：一是指事物的規律和規範；一是指事物變易的過程；一是指事物的本原即本體。但都認為道是無形的東西，故稱其為形而上。與道相對的範疇是“器”或形器，指有形質的東西，故稱其為形而下。在這個問題上，程朱理學以“理”解釋道，以形而上的道為獨立自存的實體，居於形器之上，並為形器的主宰者，實際上是將反映事物的規律和規範看成是可以脫離具體事物而存在的實體。這種觀點表現在倫理學中，則把封建的倫理規範看成是不依賴人的現實生活並主宰人類生活的教條，如朱熹所說“道者，天理之當然”（《中庸章句注》），人們只能絕對服從。戴震則繼承了前輩唯物主義者提出的道寓於形器的觀點，以道為事物變易的過程，論證了人類的生活規範不能脫離人的實際生活而存在。他說：

人道，人倫日用身之所行皆是也。在天地，則氣化流行，生生不息，是謂道。在人物，則凡生所有事，亦如氣化之不可已，是謂道。（《疏證·道》）此是說，氣化的過程而不中斷，即是天道；人是氣化的產物，其生命的一切活動而不停止，即是人道。此種解釋都是以道為物質實體運動的過程，天道是陰陽五行之氣運動的過程，人道則是人的生命活動的過程，即人類於日常生活中所做的一切事情。按此說法，天道不是“天理”，人道也不是朱熹說的“日用事為當行之理”（《中庸章句注》），而是人事，即人這一生命實體的所作所為。戴震認為，“道”同“理”是有區別的。他說：

曰道曰性，亦指實體實事之名也。道有天道，人道。天道，陰陽五行也；人道，人倫日用是也。曰善曰理，亦稱夫純美精好之名也（《緒言》上）。是說，“道”和“性”這類名稱所指的是實體和實事，“性”指血氣心知，“道，指生命

實體的所作所為。而“理”同“善”乃虛名，指事物的準則和完善的境地，非指實體實事。此說的意義是否定程朱派以理為性，以道為理。因為“道”之所指是實體實事，就人類生活說，即是“人倫日用”，此即他所說“人倫日用舉凡出於身者謂之道”（《疏證·道》）。“身”指個體生命；“人倫”本於《孟子》，指人與人的關係，即五倫關係；“日用”，指飲食男女等事。這句話是說，人倫和飲食男女等日常所為之事，皆依賴於人的生命，故稱其為“道”或“人道”。他說：“道者居處，飲食，言動，自身而周於身之所親，無不該焉也，故曰修身以道。”（同上）後一句引自《中庸》。“周於身之所親”，指人倫。戴震認為，人總是生活在人與人的關係中，個人的飲食，言行等事，總是涉及到同自身相處的其他人，所以人倫為道的內容之一。但無論是人倫還是日用飲食等事，皆以人的生命本性為基礎，此即他所說“凡日用事為，皆性為之本，而所謂人道也”（《緒言》上）。所謂“性”即人的血氣心知。所以又說：“人倫日用，皆血氣心知所有事，故曰率性之謂道。”（《疏證·誠》）後一句，也引自《中庸》。按此說法，性和道是統一的，血氣心知之性，表現為人倫日用之事，就是“人道”。因此，離開血氣心知和人倫日用之事，別無所謂道。他解釋《中庸》“人莫不飲食也，鮮能知味也”說：“飲食，喻人倫日用；知味，喻行之無失。使舍人倫日用以為道，是求知味於飲食之外矣。”（《疏證·道》）

以上這些，是戴震對《中庸》中“率性之謂道”，“修身以道”和“天下之達道五”的解釋。其所以如此解釋“道”，在於反對朱熹《中庸章句注》以理為道的注釋。表面上看，是關於“道”字的文字訓詁之爭，實際上是關於人道觀的論爭。程朱派以人道為人倫日用所遵循之理，居於形氣之上，而戴震以人道為人倫日用之事，存於形氣之中。

戴震依其人道觀，進一步論述了仁義禮智諸德同人道的關係。他說：

古聖賢之所謂道，人倫日用而已矣，於是而求其無失，則仁義禮之名因之而生，非仁義禮有加於道也。於人倫日用行之無失，如是之謂仁，如是之謂義，如是之謂禮而已矣。（《疏證·道》）

此是說，行人倫日用之事而無差錯，即以仁義禮稱之，仁義諸德不是從外部強加於人道的。所以離開人倫日用之事，別無所謂仁義禮諸德。此即他所說：“由血氣心知而語於智仁勇，非血氣心知之外別有智、有仁、有勇以予之也。就人倫日用而語於仁，語於禮義，舍人倫日用，無所謂仁，所謂義，所謂禮也。”（《疏證·誠》）

這種觀點，是把仁義禮諸德看成是人倫日用之事符合生活規範的表現。他說：“曰性曰道，指其實體實事之名；曰仁曰禮曰義，稱其純粹中正之名。”（同上）認為仁義禮諸德自身不是實體實事，而是人倫日用之事的規範化，即推行人倫日用之事的準則。其解釋《中庸》句“修道以仁”說：“道之責諸身，往往易致差謬，故又曰修道以仁。此由修身而推言修道之方，故舉仁義禮為之準則。”（同上）他舉例說，君行君之事，臣行臣之事，就是道；君臣之事而無過錯，即是仁，即是義。仁義禮諸德乃“修道之方”，非實體實事。為什麼人倫日用之事會有差錯？戴震認為，人道本於天道，但二者又有區別。天道即氣化流行，無所謂過錯，如生物生於陸地者人水則死，生於水者離水亦死，其死亡出於不符合其生存的條件，並非天道有意殺生，天道總是“生生不息”，其流行即純美精好。可是，人道則不然，“人之心知有明闇，當其明則不失，當其闇則有差謬之失”（《緒言》上），人倫日用之事，未必人人皆能保持其純美精好。所以《中庸》又說“修道以仁”，“修道之謂教”。戴震此論，無非是說，人是有意識的動物，當其理智不明時，其人倫日用之事，便產生過失，所以要講道德修養，提倡仁義禮諸德。這一論點是說，仁義禮諸德是維繫人倫日用的生活規範，既出於人倫日用，又存在人倫日用之中。據此，他批評程朱派說：

宋儒合仁義禮而統謂之理，視之如有物焉，得於天而具於心，因以此為形而上，為沖漠無朕；以人倫日用為形而下，為萬象紛羅。蓋由老、莊、釋氏之舍人倫日用而別有所謂道，遂轉之以言天理。在天地則以陰陽不得謂之道，在人物則以氣稟不得謂之道，以人倫日用之事不得謂之道。六經孔孟之言，無與之合者也。”（《疏證·道》）

此是對朱熹說的批評，朱說見於《語類》卷六十八和《文集·答呂子約書》。戴震認為，程朱派講的形而上的道，居於人倫日用之上，來於佛道兩家所說的“道”；不同的是代之以“理”，以仁義禮諸德為天理，這是對孔孟學說的背叛。

以上所論，是說，仁義禮諸德日出於人類的實際生活，不是從天上掉下來的教條，駁斥了程朱派道外求理的說教。由此，戴震進一步又研究了“理”這一範疇的性質。他說：

理者，察之而幾微必區以別之名也，是故謂之分理。在物之質，曰肌理，曰腠理，曰文理（亦曰文縷，理、縷，語之轉耳）；得其分則有條不紊，謂之條

理。《疏證·理》

是說理是表示事物之間最細微的差別的術語。在戴震看來，每類事物皆有其特性，它們之間的差別，則稱之為理。但各類事物又都有其條理，正因為各有其條理，所以事物之間方有類的差別。因此，他以理為“分理”。其所說的“分理”，有二義：一是理乃一類事物所分有，以區別於它類事物；二是每類事物所分有的性質，又都是條分縷析，有其規律性。此即他所說“蓋氣初生物，順而融之以成質，莫不具有分理，得其分則有條理而不紊，是以謂之條理”（《孟子私淑錄》上）。此種對理的解釋，就文字訓詁說，本於許慎《說文解字》；就其義理說，出於韓非《解老》。此種解釋，就哲學意義說，就是以理為一類事物的本質屬性及其一類事物所固有的規律性。其目的在於說明理乃一類事物所固有的法則，不是如程朱派所說的“得之於天”。依據這種觀點，戴震解釋了“道”和“理”的關係。他解釋天道說：“其流行，生生也，尋而求之，語大極於至鉅，語小極於至細，莫不呈現其條理。失條理而能生生者，未之有也。故舉生生即該條理，舉條理即該生生。實言之曰德，虛以會之曰理，一也。”（《緒言》上）是說，天道即氣化流行的過程，其過程遵循一定的規律，有條而不紊，所以萬物從大至小，其運動變化也都有其條理，故能生生而不息，此種規律性，稱之為理。“虛以會之曰理”，是說，“理”是虛詞，用來形容氣化過程有條有理，其自身不是實體。此說本於李塉語：“不知聖賢言道，皆屬虛字，無在陰陽倫常之外而別有一物曰道曰理者。”（《論語傳注問·學而》）他又說：“古人言道，恒該理氣，理乃專屬不易之則，不該道之實體。”（《緒言》上）這一觀點，十分重要，認為道即氣化過程可以包括理，而理却不能包括道，從而否定了程朱派以理為實體的觀念。關於人道中的理，他解釋說：

孟子申之曰：故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。以秉持為經常曰則，以各如其區分曰理，以實之於言行曰懿德。物者，事也；語其事，不出乎日用飲食而已矣。舍是而言理，非古聖賢所謂理也。（《疏證·理》）

此是說，人道即人的生命實體活動而不息的過程，此過程不出乎日用飲食之事，同樣有其法則，此即孟子所說“有物必有則”。因為有其法則，所以人類生生之道不絕，從而同其它自然物區分開來，此法則即是理，表現在人的言行上，則為美德。他說：

就人倫日用，舉凡出於身者求其不易之則，斯仁至義盡而合於天。人倫日

用，其物也；曰仁曰義曰禮，其則也。（《疏證·道》）

此處說的“不易之則”，指人類生活中的理，表現為人的道德生活即是仁義禮諸德。他又說：

自人道遡之天道，自人之德行遡之天德，則氣化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之條理，觀其條理之秩然有序，可以知禮矣；觀其條理之截然不可亂，可以知義矣。（《疏證·仁義禮智》）

此是說，人類生活的法則，同天道即氣化的法則是一致的。氣化的過程是生生而有條理，人類生活的過程也是生生而條理。此生生之條理即人類生存的規律。因其生生，故有仁德；因其生生而有條理，故有禮德；因其條理而不紊亂，故有義德。總之，仁義禮諸德乃人類得以生存的規範，基於人倫日用之事有其不易之則。此不易之則，有其客觀性，不是人的主觀產物。他說：

凡舉天地、人物、事為，虛以明夫不易之則曰理。所謂則者，匪自我為之，求諸其物而已。（《緒言》上）

戴震的這一論點，也十分重要。就其哲學意義說，是主張“理在事中”，是對顏李學派理事觀的闡發；就倫理學的意義說，肯定人倫日用之理，即在人倫日用之中，人倫日用之事自身有其規律性，不因個人主觀的意念而轉移。也就是說，道德作為人類行為的規範，根源於人類日常生活的規律性，既非“得之天”，也非出於“吾心之良知”，這是戴震倫理學的又一特徵。他以生生而有條理，解釋仁義禮諸德的涵義，雖然具有自然主義的色彩，但對程朱派以存理去欲解釋仁義諸德，却是一沉重的打擊。

## 2. 所照不謬謂之理義

此問題，就哲學說，討論的是關於真理的標準問題；就倫理學說，討論的是關於道德判斷的正確和謬誤以及道德觀念和道德原則的根源問題。戴震認為，每類事物皆有其不易之則，人類的生活也有其不易之則。但人如何認識事物的不易之則？什麼樣的觀念和判斷方是真理？道德原則是頭腦固有的，還是來於事物的不易之則？這也是宋明以來心理之辯的核心問題。前節中談到，戴震將仁義之心看成是人類理性思維能力即神明高度發展的產物，認為不存在先驗的道德本能，此是就人的認識能力說的。但神明這種認識能力，畢竟屬於心的領域，屬於主觀的範疇。人對不易之則的認識是自生的，如程朱派所說“得於天而具於



心”，還是出於對事物不易之則的反映？這也是必須回答的問題。戴震對此，提出了神明照物說。其解釋孟子所說“至於心獨無所同然乎”說：

明理義之悅心，猶味之悅口，聲之悅耳，色之悅目之為性。味也、聲也，色也在物，而接於我之血氣。理義在事，而接於我之心知。血氣心知，有自具之能：口能辨味，耳能辨聲，目能辨色，心能辨大理義。味與聲色，在物不在我，接於我之血氣，能辨之悅之；其悅者，必其尤美者也；理義在事情之條分縷析，接於我之心知，能辨之而悅之；其悅者，必其至是者也。（《疏證·理》）

此段論述，對感覺和心知的職能作了區分。指出感覺同血氣直接聯繫在一起，其職能是感知外物之色聲臭味；心知的職能是認識事物之理義，以此解釋孟子說的“心之所同然者”。此處提出“味與聲色，在物不在我”，“理義在事情之條分縷析”，肯定聲色和理義乃事物自身所固有，獨立於人的意識而存在。其所說的“理義”有二義：一是指事物的不易之則，一是指人對不易之則的認識。這裏說的理義，指事物的分理，即一類事物所具有的規律。戴震認為，對分理的認識是心知的任務。但心知對理義的認識，怎樣方無差誤？他接着說：

凡血氣之屬，皆有精爽，其心之精爽，巨細不同。如火光之照物，光小者，其照也近，所照者不謬也，所不照斯疑謬承之，不謬之謂得理。其光大者，其照也遠，得理多而失理少。且不特遠近也，光之及又有明闇，故於物有察有不察。察者盡其實，不察斯疑謬承之，疑謬之謂失理。

此是說，心知對事物法則的認識，如同火光照物一樣，有強弱、明暗、遠近之分。光強而照近物，所照則無差謬，無差謬，則得到對事物法則的正確認識。如果不去照物，則生疑誤；如果光綫暗，或距離遠，所照亦有差誤，便得不到對事物法則的正確認識。由此，得出結論：心知發展為神明，其光強盛，所照則無謬誤。他說：

神明之盛也，其於事靡不得理，斯仁義禮智全矣。故理義非他，所照所察者之不謬也。何以不謬？心之神明也。（同上）

此處說的“理義”，指對事物法則的正確認識。其以火光之強盛比喻神明，其義有二：一是以神明為理性思維認識事物規律的功能；二是以神明具有正確反映事物法則的能力。這兩點都在於說明“理義非他，所照所察者之不謬也”，即真理是理性思維對事物規律的正確的反映。所以又說：

理義非他，可否之而當，是謂理義。然又非心出一意以可否之也。若心出一意以可否之，何異強制之乎！是故就事物言，非事物之外別有理義也。有物必有則，以其則正其物，如是而已矣。就人心言，非別有理以予之而具於心也。心之神明，於事物咸足以知其不易之則，譬有光皆能照而中理者，乃其光盛，其照不謬也。（同上）

“可否之而當”，是說，心對感官所接受的東西有取捨的權利，其取捨得當，便是理義。但心之可否，並非出於個人的意見，而是基於神明對事物法則的正確反映，此即所謂“譬有光皆能照而中理者，乃其光盛，其照不謬也”。據此，其神明照物說，不只是講認識能力的問題，還包括關於真理的標準的問題。所謂“非事物之外別有理義”，“非別有理以予之而具於心”，都是講主觀和客觀的關係，反對程朱派的理具於心說。在戴震看來，程朱派在心理問題上的根本錯誤是把人們關於規律性的認識看成是先天就有的，即不承認理在事中，又不承認理義是心對事物之理的正確反映。可以看出，其神明照物說，就其認識論的意義說，是以唯物論的反映論反對程朱派的唯心論的先驗論。

戴震關於心理問題的辯論，在於論證善惡判斷的標準和道德觀念，非人的主觀的產物，而是人的理性思維對人倫日用之則的正確反映，也就是說，是對人類生活規律的正確反映，總之，不是先天就有的，而是後天獲得的，即“因乎其事，得其不易之則”（《緒言》上）。它是神明所照所察而不謬的產物，所謂“神明盛矣，其事靡不得理，斯仁義禮智全矣”（《疏證·理》）。這種觀點，不僅反對了程朱派的理具於心說，也是對陸王派以良知甚至主觀好惡為善惡判斷標準和心即理說的否定。由於戴震在心理問題上堅持了反映論，有力地批判了道學家倫理學中的先驗論，這就大大超過了王夫之的水平。王夫之曾說：“德性誠有而自喻，如暗中自指其口鼻，不待鏡而悉。”（《張子正蒙注·大心》）他把對道德的認識看成是自明的真理，拒絕以反映論的觀點解釋道德生活中的義理，沒有擺脫程朱派的影響。

戴震依其神明照物說，進一步提出了“意見不可以名理”，區別了意見和理義。其所謂意見，指個人一己之見。認為意見，沒有客觀性，不能成為真理，不能作為道德生活的準則和評判善惡的尺度。他進一步解釋孟子所說“心之所同然者”說：

心之所同然始謂之理，謂之義；則未至於同然，存乎其人之意見，非理也，非義也。凡一人以為然，天下萬世皆曰是不可易也，此之謂同然。舉理，以見心能區分；舉義，以見心能裁斷。分之，各有其不易之則，名曰理；如斯而宜，名曰義。是故名理者，明其區分也；精義者，精其裁斷也。（《疏證·理》）

是說，理義乃天下人共同認為是正確的，而且萬世不可改易，非一人以為然者。一人以為是者是意見，意見不代表真理。因為理義，是依據對事物的分理作出的正確的判斷，有其客觀的內容，所以能為天下人所共認。相反，意見則出於對分理的錯誤判斷，來於知之失，智有所蔽。他說：

不明，往往界於疑似而生惑；不精，往往雜於偏私而害道。求理義而智不足者也，故不可謂之理義。自非聖人，鮮能無蔽；有蔽之深，有蔽之淺者。人莫患乎蔽而自智，任其意見，執之為理義。（同上）

“不明”，是說，心知不能明事理之區分，疑而生惑。“不精”，是說，下判斷時，出於私心雜念而害公道，此即是意見。可以看出，其所謂意見，指不符合事物規律的個人的主觀偏見，是同真理相對立的。戴震指出，以意見為理義，作為評判人的行為善惡的準則，人民所受的禍害，便沒有窮盡了。他控訴說：

今雖至愚之人，悖戾恣睢，其處斷一事，責詰一人，莫不輒口理者，自宋以來，始相習成俗，則以理為有物焉，得於天而具於心，因以心之意見當之也。於是負其氣，挾其勢位，加以口給者，理伸；力弱氣慙，口不能道辭者，理屈。嗚呼！其孰謂以此制事，以此制人之非理哉！（《疏證·理》）

此是說，自宋以來，愚蠻之人，動不動便以天理來責備人，已成為風氣。其實，其所謂理，無非是個人的意見。其結果那些在上位的，憑藉自己的權勢和口舌，斷事責人，強辭而奪理；那些在下位的，弱小而膽怯，又不善於言辭，則無理可伸。按着程朱派“理得於天而具於心”的教條，斷事責人，便把個人的私見說成是天理，這樣，天理則成了壓迫人的工具。他控訴說：“不悟意見之多偏之不可以名理，而持之必堅；意見所非，則謂其人自絕於理。此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。”（《疏證·權》）此是說，以天理壓人，實際上是以意見殺人。戴震進一步指責說：

知己之意見不可以理名，而令人輕言之。夫以理為有物焉，得於天而具於

心，未有不以意見當之者也。今使人任其意見，則謬；使人自求其情則得。……惟以情絮情，故其於事也，非心出一意見以處之。苟舍情求理，其所謂理，無非意見也。未有任其意見而不禍斯民者。（同上）

“以情絮情”是戴震提出的道德基本準則（見下一節）。戴震認為，此原則基於人倫日用之則，凡理智清醒的人，都可以認識到，此即“使人自求其情則得”。如果離情講理，此理便成為個人的主觀偏見，以其為道德基本原則，必然導出存理滅欲的說教，使人民百姓身受其害。

總起來說，戴震關於理事問題，心理問題的辯論，就倫理學的意義說，有以下幾點，值得評論：

（1）他通過對儒家典籍，特別是《孟子》一書中“道”和“理”的解釋，提出了自己的人道觀；在此基礎上，闡述了道德作為人類行為規範不能脫離人的實際生活即人倫日用而存在，認為人類生活的規律即存於人倫日用之事中。這是理在事中的唯物主義學說在其倫理學中的表現。這種觀點十分重要。因為道德生活是人類精神生活的主要部分，不同於人類物質生活，人們容易將其視為脫離人的物質生活而獨立自存的領域。歷史上許多熱心於道德說教的哲學家，思想家往往由此通向了唯心主義道路。戴震學說的可貴之處，在於努力尋求道德生活的物質基礎，探討精神生活賴以存在的客觀規律。承認人類生活自身有其客觀的規範，先秦法家韓非已開其端。但韓非說的道和理，指等級差別及維護等級差別的規範。而戴震則以其為滿足物質生活欲望以維繫人類生存的法則，這比韓非對人類生活的觀察又深刻了一步。

（2）戴震以反映論的觀點解釋道德判斷的標準和道德觀念的來源，從而反對了唯心論的先驗論，又是其哲學中的唯物主義認識論在倫理學中的運用。這在中外倫理學史上都是少見的。他的反映論，就其理論思維的內容說，總的說來，屬於唯物論的唯理論的類型。他依據孟子的觀點，區別了感覺和思維的職能，認為思維的作用在於認識事物的規律。這一點是無可非議的。但是，就感性和理性的關係說，戴震認為，理性僅僅是對感性提供的聲色臭味起選擇的作用，所謂“臣效其能而君正其可否”（《疏證·理》），沒有看到理性認識是感性認識升華的結果，理性所作的判斷是以感性的東西為基礎的。因此，其神明照物說意味着理性可以直接地正確地反映事物的規律。這正是唯物論的唯理論的特色，即

只相信理性的可靠性。同明朝的王廷相相比，戴震關於道德觀念形成的論述，沒有重視感性在認識過程中的地位。王廷相是一位唯物論的經驗論者，把經驗看成是道德觀念形成的基礎，提出“父母兄弟之親，亦積習稔熟然耳”（《雅述》）。唯物論的經驗論和唯理論，對道德觀念和道德判斷形成的論述，各有其片面的真理。正因為如此，戴震在同先驗論的鬥爭中，也表現了一些弱點。如他為了論證觀念的客觀性，引了《孟子》的“心之所同然者，謂理也，義也”一句話，認為人心共同承認的便是真理，而不是意見。這種解釋又有偏離反映論的傾向，沒有徹底擺脫孟子的唯理論的影響。

(3)戴震論道德規範和道德觀念的來源，同樣是以其自然人性論為基礎的。他把“日用飲食”看成是人道的本質，把人類生活歸之為欲望滿足的過程，把正確處理欲望的滿足看成是人類生存的法則，仍舊是把人看成自然的人。他對道德規範和道德判斷準則的理解都是從這一原則出發的。他把道德規範和道德準則歸之於人的理性對生活規律的正確反映，從認識論的領域說，雖然具有合理的因素，但並沒有科學地揭示出道德生活賴以存在的物質基礎。因為人倫日用，總是一定歷史條件下的人倫日用，是一定的生產關係中的人倫日用，沒有脫離一定社會形態的人倫日用之道。人類生活的規律不是存在於“日用飲食”中，而是存在於欲望滿足的生產方式中。戴震作為一個舊唯物主義者，在同道學先驗論的爭論中，堅持了存在決定思維、客觀決定主觀的唯物主義的一般原則。但是由於他把人看成是自然的人，用來解釋社會現象時，便軟弱無力了。社會生活中的善惡觀念是受生產關係制約的，道德判斷的標準因生產關係的變革和人們在生產關係所處的地位而不同。在這個問題上，是人的社會存在決定人的社會意識。由於戴震不懂得這一道理，其結果把人類的的生活規範和道德規範看成是氣化流行的產物，認為天道生生而有條理，所以人道有仁義禮諸德，企圖從自然界的變化規律中引出人類的生活法則和倫理規範，如其所說“在天為氣化之生生，在人為其生生之心，是乃仁之為德也”；“禮者，天地之條理也”，“聖人見於天地之條理，定之以為天地萬世法”（《疏證·仁義禮智》）。這又抹煞了天人的差別。由於不懂人倫日用有其特定的歷史內容，其結果把孟子的五倫關係視為“天下之達道”，即永恆的和普遍的關係，並規定為人類“相生養之道”不可缺少的東西，終不能突破封建的生活關係，考察人的道德生活。這種局限性，一方面由於

其所代表的市民階層十分軟弱無力，沒有形成為一獨立的階級力量，另一方面也是由於舊唯物主義者的理論上的缺欠所造成的。

#### 四、論道德的基本準則

這一問題是戴震的倫理學所要解決的核心問題，也是傳統哲學所辯論的理欲關係的主要問題。宋明以來的道學家都把封建等級主義視為道德的基本準則。其所謂“天理”，就其倫理學的意義說，無非是等級制主義的代名詞。理學和心學兩派關於天理的來源，其解釋各有不同，但都承認天理是人的行為的基本準則。依據這一準則，他們提出“存天理，滅人欲”的口號，認為道德的作用就是禁止人欲，即從思想上，動機上，消除一切違反等級制度的“私心”和“私欲”，以鞏固封建的生產關係。這種封建主義的說教，就是不承認下一等級中的人與上一等級中人有同等的物質生活的享受權利，甚至企圖剝奪下一等級中的人求生存的權利。戴震作為新興市民階層的代表，對此問題不能不辯，提出了自己的理欲觀，討論了道德的基本準則及其社會作用。其主要論點有：

##### 1. 理也者情之不喪失

他解釋《禮記·樂記》中的“天理”說：“理也者，情之不喪失也，未有情不得而理得者也。”（《疏證·理》）此處說的“理”，指道德原則。“情”，指同外物打交道而引起的好惡情感。“不喪失”，無差錯。“情不得”，是說，好惡無節度，失去公平。戴震認為，人有血氣則有欲望，欲望追求滿足，便形成了對外物的好惡之情。天理作為道德原則不是脫離人的情感和欲望，而是情欲的滿足無過差。情得其平，就是理，就是有道德的人。什麼是“情之不喪失”？戴震提出兩條規定。一是個人在欲望滿足的過程中，既不過分，也無不及。他說：“在己與人皆謂之情，無過情不及情之謂理。”（同上）是說，情欲的滿足要恰到好處，有其節度，既不能壓制，又不能放縱，禁欲和縱欲都是不道德的。戴震不僅反對禁欲主義，也反對縱欲主義。他說：“君子不藉口於性以逞其欲，不藉口於命之限之而不盡其材。”（《疏證·性》）他闡述說：

命者，限制之名，如命之東則不得而西，言性之欲之不可無節也。節而不過，則依乎天理；非以天理為正，人欲為邪也。天理者，節其欲而不窮人欲

也。是故欲不可窮，非不可有。有而節之，使無過情，無不及情，可謂之非天理乎！（《疏證·理》）

此是對孟子說的“口之於味也……性也，有命焉”的解釋。其以命為節制欲望而不過分，是對孟子的命定論思想的揚棄。戴震認為，性如同水，欲如水之流，不加節制，就會泛濫成災，但不能因惡泛濫而塞其流。禁欲派的錯誤是，或者塞其流，或者絕其源，都不懂得治水之道。因此，不能以天理為正，以欲望為邪，鼓吹存天理，滅人欲。對欲望加以節制，使其無過和不及之失，便是天理。他把“節其欲而不窮人欲”作為衡量人的行為善惡的一條原則，是對荀況節欲說的發展。二是就人與人的關係說，在欲望滿足的過程中，不能逞己之欲而損害別人的利益。他說：

一人之欲，天下人之所同欲也，故曰性之欲。好惡既形，遂己之好惡，忘人之好惡，往往賊人以逞欲，反躬者，以人之逞其欲，思身受之情也。情得其平，是為好惡之節，是為依乎天理。（同上）

此是對《樂記》文“好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣”的解釋。《樂記》的原意是說，一味追求物欲的滿足，不知反省內求，會丢失大理。戴震將“好惡無節於內”解釋為“往往賊人以逞欲”；將“反躬”解釋為將心比心，所謂“人以此施於我，能受之乎”？將“天理”解釋為“情得其平”，即情欲的滿足，公平合理。按這種解釋，其所謂“情之不喪失”，是說，不要妨害別人的欲望滿足。不僅如此，戴震還認為，一個有道德的人，不僅是遂己之欲，而且要遂人之欲，使天下人都能達情遂欲。他解釋仁德說：

人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心，使其無此欲，必無不仁矣。然使其無此欲，則於天下之人，生道窮促，亦將漠然視之。己不必遂其生，而遂人之生，無是情也。（同上）

是說，仁德不僅是遂己之生，而且遂人之生，戕人之生即是不仁。不仁，出於個人求生的欲望，因其不顧別人之生，因而成為不仁。但個人無求生的欲望也不會關心天下人的生存。按此說法，遂己之生和遂人之生是統一的。因此又說：

民之質矣，日用飲食，無非人道之所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。（《疏證·仁義禮智》）

這裏提出“與天下共遂其生”，認為仁作為愛人的美德，不只是愛自己的生命，還要愛護天下人之生命。由此，得出結論說：

天理云者，言乎自然之分理也。自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。（《疏證·理》）

此處說的“天理”，指道德的基本準則，衡量善惡的準則。“分理”，指人類所具有的生存的法則。戴震認為，這一法則就是“以我之情，絜人之情”，又稱之為“以情絜情而無爽失”（同上）。“以情絜情”，本於《大學》所說的“絜矩之道”，孔門所說的“忠恕之道”，“為仁之方”，也就是宋明以來的倫理學家講的推己及人，“將心比心”。戴震依此，提出“理也者，情之不爽失”，作為道德行為的基本準則。

戴震的天理觀，在同宋明道學家的鬥爭中有重要的意義。他斷言，天理不是壓制人的情欲，而是使人的情欲得到正當的合理的滿足。天理的內容是，既遂己之慾，又遂人之欲，使人的情欲滿足，“無不得其平”。其所謂“平”，不是說，一切都平等，而是公平，即他說的“推之而與天下共遂其生”。這一論點的實質是，承認人類有同等的求生存的權利。正是在這一思想的基礎上，他以“以情絜情”，重新解釋了儒家的“絜矩之道”，“為仁之方”。按朱熹解釋“絜矩之道”說：“使彼我之間，各得分願，則上下四方，均齊方正”（《大學章句注》）。此是以不同等級中的人，各安其分，各盡其心願為“絜矩之道”。又其解釋“為仁方之方”說：“以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也……於此勉焉，則有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣。”（《論語集注·雍也》）此又是以“存天理，滅人欲”解釋孔門的“忠恕之道”。朱熹的這種解釋，基於孔孟的愛有差等說。此說後被程朱闡發為理一分殊，認為社會上的成員不能平等地推己及人，如朱熹所說：“非是言上下之分欲使之均平。蓋事親事長當使之均平”（《語類》卷十六）。因此，儒家正統派的學者，都將推己及人看成是一種方法，即維護等級關係而不趨於破裂的方法。而戴震從“一人之欲，天下人之所同欲”出發，把“絜矩之道”解釋為“推之而與天下共遂其生”，不僅視為方法，進而看成是道德的基本準則，如其所說乃“自然之分理”，並以此原則解釋仁義禮智諸德。這是對儒家的推己及人說的新發展，也是對先秦以來儒家倫理學說的一種突破。

依據這一道德原則，戴震沉痛地控訴了道學家的理欲之辨。他說：

古之言理也，就人之情欲求之，使之無疵之為理。今之言理也，離人之情



欲求之，使之忍而不顧之為理。此理欲之辨，適以窮天下之人盡轉移為欺偽之人，為禍何可勝言也哉！（《疏證·權》）

“古之言理”，指堯舜，文王和孟子，關心百姓之疾苦，所謂“視民如傷，何一非為民謀其人欲之事”（同上）。“今之言理”，指當時的統治者借道學家的理欲之辨，不僅不能“體民之情遂民之欲”（同上），而且以理為壓迫人民百姓之工具。他進而控訴說：

故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順。卑者，幼者，賤者以理爭之，雖得，謂之逆。於是天下之人不能以天下之同情，天下之所同欲達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之！（《疏證·理》）

此段控訴，其在《與某書》中概括說：“聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲而天下治。後儒不知情之至於纖微無憾是謂理，而其所謂理者，同於酷吏之所謂法。酷吏以法殺人，後儒以理殺人，浸浸乎舍法而論理，死矣，更無可救矣！”（《戴東原集》）“後儒”指宋明以來的道學家。戴震此論的要點有三：其一，天理作為道德原則，不能脫離人的情欲，特別是人民百姓求生存的欲望，此即他所說的“理者存乎欲”（《疏證·理》）。理存於欲，不是說，以欲為理，而是以“情之不喪失”為“理”。道學家離人之情欲講理，理則成為殘殺人民的工具。其同道學家辯論的焦點，不是要不要天理，而是以什麼原則為天理。其二，離欲言理，強迫人民服從，其所謂理，比酷吏推行的法，更為殘酷。因為酷吏以暴力殺人，人民尚存反抗之心，此即“猶有憐之者”。可是以天理即封建教條來殺人，人們則不知不覺地甘受其害，此即“其誰憐之！”指出道學家的理欲之辨是殺人不見血的軟刀子。其三，尊者、貴者、長者，依據理欲之辨，責備卑者、賤者和幼者，可以將自己的過失說成是天理，而卑者、賤者和幼者據理爭辯，却被視為叛逆。理欲之辨成了等級壓迫的工具。這一條十分重要，表現了戴震的理欲觀是針對等級壓迫而提出的，可謂發前人之所未發。他指出，“不難舉曠世之高節，著於義而罪之”，又是對清王朝推行的文字獄等文化高壓政策的抗議。

理欲問題，在宋明哲學中討論的是關於道德規範和情欲的關係，來於古代

的義利之辨。程朱派將此問題歸結為君子和小人之辨，以存天理為君子，為正；以求人欲為小人，為邪；以能否區分理欲作為評判行為善惡的準則。戴震從其人性論出發，以物質欲望的滿足為人的本性，認為道德的原則不是壓制人的自然本性，而是使其得到合理和正當的發展。行為善惡的評判準則不是無人欲，而是“情之不爽失”。在他看來，道德生活和物質生活的追求，既不相同，又不相離，二者是統一的關係。這種觀點，在對待情欲問題上，既反對了禁欲主義，又反對了縱欲主義；在義利問題上，既反對了虛偽的超功利主義，又反對了個人利己主義；在德福問題上，既不贊成否定個人的幸福，又不贊成享樂主義。總之，他吸取了歷史上感性主義和理性主義兩派論理學說的長處，作為確立道德原則的依據。這在中外倫理學史上都是少見的。

## 2. 歸於必然，適完其自然

戴震為了說明其倫理學的基本觀點，提出自然和必然這一對範疇，對其人性論，人道觀，理欲觀作了理論上的概括。從《原善》到《疏證》，他都以這一對範疇考察和解釋了人的道德生活。其所謂“自然”，本於荀況所說“不事而自然謂之性”；“必然”，來於程朱理學對理和天理的解釋，如程頤所說“天理之必然”（《程氏易傳·泰》）。戴震說的“自然”，指實體實事本來如此，即天然；“必然”，指實體實事運動變化的條理，即規律性。他認為任何事物都有自然和必然兩重性質；就其實體實事說，為自然；就其運動和變化的規律和準則說，為必然。他說：“物者指其實體實事之名，則者稱其純粹中正之名。實體實事，罔非自然而歸於必然，天地、人物，事為之理得矣。”（《疏證·理》）如氣化流行，生生不息，則為自然；其流行過程，具有條理，則為必然。他說：“陰陽流行，其自然也；精言之，期於無憾，所謂理也。理非他，蓋其必然也。”（《緒言》上）“無憾”，謂氣化流行而無差錯，即有其規律性，故稱其為必然。就人類生活說，人作為有生命的實體，其血氣心知，情欲，為自然；其表現為人倫日用之事，亦為自然；其生活規律和道德規範則為必然。他說：

性之欲，其自然也；性之德，其必然也。自然者，散之見於日用事為；必然者，約之各協於中。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德（同上）。

“約之各協於中”，謂人倫日用之事得其要領而無偏差，此即人類生活中之必然。

戴震認為，“自然”和“必然”皆非實體概念，而是用來表示實體實事存在的狀態及其發展的趨勢，就其字義說，皆為“虛語”。就“必然”這一概念說，“期於無憾無失之為必然，乃要其後，非原其先”（同上）。是說，“必然”表示實體實事按其自身固有的規律而變化，並非先有什麼“必然”，而後方有實體實事，此即“乃要其後，非原其先”。這一論點，是針對程朱派的理本論而發的。認為程朱理學的錯誤，是把實體實事的必然性，視為“一物”，作為陰陽五行之氣的主宰，即將“有物必有則”說成“有則始有物”（《緒言》下）。戴震對必然這一範疇的理解，是唯物主義的，是對程朱理學的一種批判地改造。關於“自然”這一概念，戴震認為是表示實體實事的客觀實在性，虛靜不能稱為自然。他批評道家說：“外形體，一死生，去情欲，以寧其神，冥是非，絕思慮，以倚語自然。”（《原善》中）又批評老子說：“老氏言致虛極，守靜篤，言道法自然，釋氏亦不出此，皆起於自私，使其神離形體而存。”（《疏證·理》）是說，道家以無欲無為為自然，鄙視形體，貴其精神，是對“自然”的歪曲。其對“自然”這一範疇的理解，也是唯物主義的。

戴震認為，自然和必然不容分割，自然的東西合乎規律地發展，便是必然，必然的東西不在自然之外。此即他所說的“必然為自然之極則”（《緒言》上）。所謂“極則”，指合乎規律地發展，不是說必然是“自然之主宰”（《緒言》下）。據此，他論述了人類生活中自然和必然的關係：

心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審查之，以知其必然，是之謂理義。自然之與必然，非二事也。就其自然，明之盡而無幾微之失焉，是其必然也。如是而後無憾，如是而後安，是乃自然之極則。若任其自然而流於失，轉喪其自然，而非自然也。故歸於必然，適完其自然。（《疏證·理》）

此是以血氣心知為自然，以理義為必然。意思是，血氣之自然表現為對物欲的追求，心知之自然表現為對理義的認識。心知雖追求理義，但由於不明，未必盡得其理。對情欲的活動，詳加考查，認識到其規律性，即“知其必然”，則為理義。所謂“知其必然”，即懂得情欲的滿足無細微之差誤。情欲無差錯即是必然，二者不可分割，所以說必然乃自然之極則。此處說的理義，指道德原則和道德規範，認為道德來於對“必然”的認識。以上是說，理義作為人類生活中的必然，不能脫離血氣心知，特別是不能脫離情欲。下文意思是，血氣心知雖為自然，但是，聽其自

然，放任自流，即由於心知不明，縱欲而不加以節制，其結果既不能遂己之情，也不能達人之欲，反而“喪其自然”，即使生命遭到損害。所以血氣心知之自然，必須遵循其活動的規律，才能得到正常的發展，此即“歸於必然，適完其自然”。這又是說，自然的東西不能脫離必然，即情欲的滿足不能脫離生活的規範，不能脫離理義，要受道德規範的約束。但此約束，不是壓制情欲，而是使情欲的滿足更好地實現。

依據自然和必然的統一原則，戴震評論了各家的倫理學說。他批評告子、老莊和佛教說：“貴其自然，同人於禽獸也。聖人之學，使人明於必然。”（《緒言》上）是說，告子以生為性，知自然而不知必然，抹煞了人獸的差別。佛道兩家，以神識為性，以虛靜為自然，廢棄倫理道德，也是不知必然。其批評荀況說：“荀子知禮義為聖人之教，而不知禮義亦出於性。知禮義為明於其必然，而不知必然乃自然之極則，適以完其自然也。”（《疏證·性》）是說，荀子只知禮義為必然，但不知其出於血氣之自然，以情欲為惡，視必然為對自然之強制，不懂得禮義是情欲之完善化。其批評程朱理學說，“宋儒亦見於理之必然”，但是，“以必然非自然之極則”，而為“自然之主宰”，其結果“奉一必然之理”於形氣之上，同佛道兩家一樣，宣揚禁欲主義（以上見《緒言》下）。關於陸王心學，戴震認為，同老釋一樣，只貴心知之自然，“以為自然全乎仁義”（《疏證·理》），指心為理，不去認識必然，走上虛靜養神的道路。他認為孔孟的學說則體現了自然與必然的統一。其論孔子說：“孔子言從心所欲不踰矩。從心所欲者，自然也；不踰矩者，歸於必然也。”（《緒言》上）此是以血氣心知之自然，解釋“從心所欲”；以自覺地遵循道德規範解釋“不踰矩”；以必然與自然的統一為最高的道德境界。又解釋孟子說的“聖人，人倫之至也”說：“聖人亦人也，以盡乎人之理，群共推為聖智。盡乎人之理非他，人倫日用盡乎其必然而已矣。”（《疏證·理》）此是以人倫日用為自然，以人之理為必然，認為孟子所推崇的聖人是就人倫日用之事，明其必然，此即“人倫之至也”。

戴震關於自然和必然的論述，就其倫理學說，涉及到道德的意義和作用問題。在他看來，道德作為人類生活的特徵，就是使人的情欲滿足合理化，規範化，此即“必然乃自然之極則”。這種學說，是歷史上自然人性論的高度發展。以人的自然屬性為人的本質屬性的學說，在處理道德生活時，往往有兩種傾向：或者導

致輕視甚至否認人的行為規範性，如明代李贄的人性學說；或者將道德規範歸之為聖人的發明，用來改造人的自然屬性，如荀況的性惡論。戴震提出“必然為自然之極則”，認為人的自然屬性自身具有規範性，道德生活就是這種規範性的體現。人類所以不同於動物的生活，在於人能“明於必然”，即自覺地認識這種規範性，並按此規範性而活動，此即他所說“人之異於物者，人能明於必然，百物之生各遂其自然也”（《疏證·理》）。所謂“人能明於必然”，“歸於必然，適完其自然”，用現代的話說，即理性的自覺。他吸收了孟子倫理學中的合理因素，糾正了生之為性說的流弊，從而有力地打擊了程朱派以天理壓制人欲的說教。

但是，其自然與必然不可分割的理論，是以其自然人性論為前提的。他只是從自然史的角度了解人類生活的特徵，解釋道德的意義和作用，沒有看到人類生活的社會性，還不能揭示出道德生活的本質。人類物質生活欲求的滿足，是通過生產活動來實現的，人同人的關係從根本上說是社會生產的關係。因此，人類生活中的必然，還不能同自然界中的必然，相提並論。自然界中的必然，即物質運動變化的規律性，如戴震所說的氣化流行的條理，不存在善惡問題。而人類生活中的必然，則是在一定生產方式基礎上形成的生活規則。生產方式的不同，人在生產關係中所處的地位不同，人們對生活規則的理解也不一樣。正因為如此，人類的生活規則存在着善惡的評價問題。某一時代某一社會的人認為是善的，另一時代和另一社會中的人未必認為就是善的，因而形成了不同的道德原則和不同的行為規範。戴震將人類生活中的必然，歸之為“情之不喪失”，這是一種抽象的說法，沒有看到“不喪失”是受一個時代的生產方式制約的。他為了論證“情之不喪失”是普遍的道德原則，只有向自然界中尋找根據，其結果將自然界的必然同人類生活中的必然，混同起來。他說：“天地之氣化，流行不已，生生不息，其實體即純粹美好。人倫日用，其自然不失即純美精好。”（《緒言》上）“純美精好”，按戴震的解釋，指“善”或完善。他認為天和人的區別，在於人能使自己的行為“歸於純美精好”，而天道自身即純美精好。他說：“善者，稱其美好之名；性者，指實體之名。在天道不分言，而在人物分言之始明，究之美好者即其實體之美好，非別有美好以增飾之也。”（同上）此種觀點，雖然區別了天道和人道，但是仍承認自然界的必然，有善的性質，從而將人道中的必然看成是人道的引申。這是自然人性論者不能克服的弱點。其實，戴震說的人類生活中的必然，實際上是“當

然之則”。“當然”，屬於價值判斷的問題，乃人類生活的準則，不是從自然規律中直接引申出來的。這是中國古代哲學難以突破的問題。

總起來說，戴震對道德的理解及其提出的道德基本準則，其理論自身雖然有其歷史的局限性，但在倫理學史上却有重要的意義。以下談兩點：

(1)他提出的“理也者情之不爽失”，“以情絜情”，作為一種倫理思想，具有反抗等級壓迫的意義。這條原則包涵着不同等級的人，在求生存這一點上，應該是平等的，此即他所說的“無不得其平”。戴震並沒有否認等級差別，也不一般地反對禮教。如他所說：“言仁可以賅禮，使無親疏上下之辨，則禮失而仁亦未為得。”“先王之以禮教，無非正大之情。君子之精義也，斷乎親疏上下，不爽幾微。”（《疏證·仁義禮智》）他說的“情之不爽失”，還包涵着辨別親疏上下的內容。因此，他並沒有從“無不得其平”中引出近代的平等觀念，即社會地位和政治上的平等。但他認為社會上的成員應該有同等的求生存的權利。這一觀點，正是近代的人道主義思想的萌芽。正因為如此，戴震的論理學說受到近代的民主主義者的讚揚。如革命民主派的代表章太炎所說：“震自幼為賈販，轉運千里，復具知民生隱曲，而上無一言之惠。故發憤著《原善》《孟子字義疏證》，專務恕平，為臣民訴上天。”（《太炎文錄初編·釋戴》）章氏所說的“專務恕平”，即戴震說的“無不得其平”。我國近代史上的人道主義，是從反抗等級壓迫開始的，進而反對等級制度，形成了近代的民主觀念，其後又發展為社會主義的平等觀。戴震的倫理學說對近代思潮的發展起了先驅的作用。

(2)戴震提出的道德原則雖然是建立在其抽象的人性論的基礎上的，但它實際上所要處理的是個人利益和社會利益的關係問題。以程朱派為代表的封建理學，以個人的利益為私，以上一等級的利益為社會公利的代表，通過公私之辨，義利之辨，理欲之辨，以其所說的社會公利來壓制下一等級的利益。而戴震提出的道德原則，充分肯定了下一等級的利益，即他所說的卑者，賤者，幼者的利益。認為這種個人利益不是私，是正當的，不容抹煞；而社會的利益，並非只是上一等級的利益，而是社會全體成員的利益，此即他所說的“一人之所欲，天下人之所同欲也”。這兩種欲求應該是一致的。因此，作為道德的基本準則，既要尊重個人的利益，又要滿足社會其他成員的利益。這就是他所說的“以情絜情”，將心比心。這條原則同歐洲十八世紀法國唯物主義霍爾巴赫的學說有相似之處。

他說：“愛別人……就是把自己的利益同我們同伴的利益融合在一起，以便為共同的利益而工作……美德不外就是組成社會人們的利益。”（《社會體系》，轉引自《馬克思恩格斯全集》卷二，170頁）其論點是，人總是從愛自己出發，進而去愛別人，從而將個人的利益和其他人的利益融合在一起。此即戴震所說“欲遂其生，亦遂人之生，仁也”。馬克思指出，十八世紀法國唯物主義者的倫理學說，“同社會主義和共產主義之間，有着必然的聯繫”（同上，166頁）。如其中關於“正確理解的個人利益是整個道德的基礎”這一思想，其進一步的發展，則導出“必須使個人的私人利益符合於全人類的利益”（同上，167頁）。戴震的“達情遂欲”說，是從個人求生存的利益出發的，如他所說“不必遂其生，而遂人之生，無是情也”。但是，他反對追求個人的私利，區別欲和私，要求把個人的利益同其同伴的利益融合在一起，所謂“與天下共遂其生”。這種觀點，同法國唯物主義者的學說是一致的。據此，戴震的倫理學說，同樣為我們留下一份可貴的遺產。其可貴之處在於它同情被壓迫階層的利益，沒有停留在追求個人利益的水平上，進而充分肯定了同伴的利益。這種思想，對我們建設新的精神文明，正確處理個人利益和社會利益的關係，無疑是有益的。

## 五、論修養方法

戴震在其哲學、倫理學的著作中，對修養方法，也有評論。總的說來，他繼承了荀況重學的思想，從而批判了道學家的主靜或主敬說以及反省內求的修養經。

### 1. 德性資於學問

道學中的兩派，理學和心學，其論修養方法，大同小異。由於他們都是先驗論者，認為道德觀念是天賦的，仁義禮智諸德，為內心所固有，完全自足。因此，關於道德的認識，都主張反省內求，此是其共同點。但是，兩派關於心和理的關係，其說法又有差別。程朱派理學主張“理得於天而具於心”，認為道德原則和道德觀念是從天上來的，落到人心中，便成為人的道德觀念。但一般人的道德觀念，為其氣質所蒙蔽，不能自明，如同寶珠落在污泥中，不能發光，需要借助於反省和學習，擦去寶珠的污泥，使其恢復原來的光輝，此即朱熹所說“故學者當因

其所發而遂明之，以復其初也”（《大學章句注》）。理學一派，一般不否定學習，提倡所謂“格物窮理”，但把學習看成是恢復天賦觀念的一種手段。陸王心學一派，主張心即理，認為道德原則和道德觀念不是從天上掉下來的，而為人心所固有，即思維自身便產生道德觀念；只要無私欲之蔽，當下體認或反思便顯露明白，行為自然符合道德的準則。此即陸象山所說“欲窮此理，盡此心也”（《象山全集·與李宰書》），“收拾精神，自作主宰”（《語錄》）。亦即王守仁說的“致良知”。心學一派鄙視耳目經驗和學習，甚至將學習看成是發明本心的障礙。此是兩派的不同點。戴震對這兩派的修養方法都進行了批評，認為對道德原則的認識以及提高道德修養的方法在於學習即知識的積累。因為人生來沒有天賦的觀念，只有心知之自然，心知靠學習方能發展為神明。認識能力提高了，則“能明於必然”，成為道德高尚的人。他堅決反對反省內求的修養方法，提出“德性資於學問”，同道學家的修養經展開了辯論。他駁斥朱熹的“復其初”說：

試以人之形體與人之德性比而論之，形體始於幼少，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長也，資於飲食之養，乃長日加益，非復其初。德性資於學問，進而聖智，非復其初，明矣。（《疏證·理》）

是說，道德境界的提高，同形體成長一樣，都要從外界吸收養料，形體靠飲食，德性靠學問。學問可以使人從蒙昧進入聖智。就是說，道德修養不是體認內心的天理，學習的目的不是恢復寶珠的光輝，而是提高和鍛煉人的理性思維能力。所謂“聖智”，不是如道學家所說的心具萬理，備萬事，而是智力的高度發展。這同程朱派的“道問學”是不同的。他批評程朱派的“學以復其初”說：

水之清喻性，以受污而濁喻性墮於形氣中污壞，以澄之而清喻學。水靜則能清，老、莊、釋氏之主於無欲，主於靜寂是也。因改變其說為主敬，為存理，依然釋氏教人認本來面貌，教人常惺惺之法。（《疏證·性》）

此是說，程朱講的道問學，只是其反省內求的修養方法“主敬”和“存理”的補充，而其主敬說無非是佛道兩家主靜說的改頭換面。這種批評是相當深刻的。

關於人的品質的形成，程朱派認為，是由於人所稟受的先天的氣質不同而造成的；稟氣清明，則有為善的才質；稟氣重濁，則有為惡的才質。戴震認為，惡的行為，不是出於人的才質不美，而是出於不肯學習，受習慣感染而形成的偏私之見。他說：



人之初生，不食而死。人之幼稚，不學則愚。食以養其生，充之便長。學以養其良，充之至於聖人賢人，其故一也。才雖美，譬之良玉，成器而寶之，氣澤日親，久能發其光，可寶加乎前矣。剝之蝕之，委棄不惜，久且傷壞無色，可寶減乎其前矣。（《疏證·才》）

是說，通過學習，可以使人的才質充分發揮為善的能力，成為聖人；不學習，才質雖美，也要成為愚昧之人。如同玉器一樣，善於保護，會發出比原來更大的光彩；不善於保護，任其剝蝕，光彩便消失了。他還舉例說，譬如人的身體，生下來並非就是病身，後來或感於外而病，或體內受損傷而病，身體便衰弱了。由此，他得出結論：“才雖美，失其養則然。”（同上）所謂“失其養”，就道德修養說，就是不學習或不善於學習。戴震說的才質，指血氣心知之自然。就心知說，本來就有認識的能力，此即才之美，如同玉器，本來有發光的才質，但不學習，就會喪失其認識能力，所謂“知之失為蔽”。蔽則不能辨別是非，明於必然，情欲的滿足便流為私，不道德的行為便產生了。戴震此論，可以稱為學以成德說，認為品質的善惡取決於是否肯於學習。這是對荀況學說的闡發。

據此，戴震解釋了孔子所說的“上智與下愚不移”的命題。認為孔子說的“不移”，是說，不肯學習而成為愚人，並非“不可移”。他說：

生而下愚，其人難與言理義，由自絕於學，是以不移。……苟悔而從善，則非下愚矣；加之以學，則日進於智矣。以不移定為下愚，又往往在知善而不為，知不善而為之者，故曰不移，不曰不可移。雖古今不乏下愚，而其精爽凡與物等者，亦究異於物，無不可移也。（《疏證·性》）

此是說，人通過學習，不僅可以改變下愚的狀況，而且可以成為有智慧的人。自甘落後，不想從善，方為“不移”。人和動物同有知覺，但動物不知學習，所以其精爽不可移，而人類能學習，可以改變自己的認識能力，此是人獸區別之所在。孔子這句話的原意，是講命定論，而戴震通過“不移”二字的解釋，認為人可以改變智力的差距，這也是對孔子學說的一種揚棄。關於人的智力的差異，戴震又說：

人雖有智有愚，大致相近，而智愚之其遠者蓋鮮。智愚者，遠近等差殊科，而非相反。善惡則相反之名，非遠近之名。知人之成性，其不齊在智愚，亦可知任其愚而不學不思乃流為惡。（《疏證·性》）

是說，人的智力本沒有大的差距，其不齊，只是程度上的不同，不是性質上的對

立，如善惡之對立。因為是程度上的不齊，人們通過學習，可以改變其差距，愚可以變為智。任其智力低下而不學習，方有不道德的行為。意思是，智力低下，並非惡的根源，不學習方流為惡。因此，他又說：“人與人較，其材質等差凡幾？古聖賢知人之材質有等差，是以重問學，貴擴充。”（《疏證·理》）戴震此論，也是針對朱熹而發的。朱熹注解“唯上智與下愚不移”說：“人之氣質相近之中，又有美惡一定，而非習之所能移者。”（《論語集注·陽貨》）認為人的智愚，同貧富貴賤生死一樣出於氣稟之不齊，難以改易，宣揚命定論。而戴震解《論語》，則取程氏以“自暴自棄”為“不移”義（同上），並以不學解釋“自暴自棄”。這是對程朱學說一種批判地吸取。總之，在智力高低問題上，戴震同樣不贊成先驗論的說法，置後天學習於首要的地位，這也是對荀況思想的闡發。他雖然不贊成荀況的性惡論，但對《勸學篇》給予很高的評價，認為其“積善成德”說，在於重視學習，“聖人復起，豈能易其言哉！”（《疏證·性》）

戴震把後天學習，積累知識看成是提高道德境界的重要手段，這表明其倫理學說具有主智主義傾向。他重視學習，不是說，尊重感覺經驗，使其上升為理論來指導人的行為，而是說，將學到的智識，化為智力，提高理性思維的認識水平，這同其尊理性的思想是一致的。因此，在知行問題上，他認為知比行重要。他說：

聖人之言，無非使人求其至當以見之行；求其至當，即先務於知也。凡去私不求去蔽，重行不先重知，非聖學也。（《疏證·權》）

此是對孔子說的“克己復禮為仁”的解釋。他以“克己”為“去蔽”即消除偏見；以“禮”為“至當不易之則”，以“復禮”為“明於必然”；以“仁”為推己及人。這同朱熹以“存天理，滅人欲”注解“克己復禮”很不相同。戴震如此解釋《論語》文句，就修養方法說，是強調“知”的重要性。在他看來，不道德的行為，首先是由於愚昧無知，知有所失，從而使欲求流為私，不能推己及人。所以進行道德修養，首先要“去蔽”，正確認識生活中的“必然”，這樣，行為才沒有過錯，行動方符合道德的準則。此即“重行不先重知，非聖學也”。這是知先行後說的一種形式，其目的在於反對禁欲主義。他評論佛道兩家的修養經說：

凡異說皆主於無欲，不求無蔽；重行，不先重知。人知其篤行也，無欲也，故莫不尊信之。聖賢之學，由博學、審問、慎思、明辨而後篤行，則行者，行

其人倫日用之不蔽者也、非如彼之舍人倫日用，以無欲為能篤行也。（《疏證·權》）

此是說，佛道二教不尊理性，不思不學，主無欲，結果其所篤行的是禁欲，不是實行人倫日用之事，走向了對人倫日用的否定。儒家則不然，如《中庸》所說，以博學為先，以篤行為後，所以其所行為人倫日用之事，就人倫日用，推己及人，達情遂欲。此條辯論，在於說明所行不同，出於知之愚明，宗教的禁欲生活是同其蒙昧主義分不開的。不僅如此，他還指出，不先重知，動機雖好，難保行為的後果而無過錯。他說：

忠信由於質美，聖賢論行，固以忠信為重，然如其質而見之行事，苟學不足，則失在知，而行因之謬，雖其心無弗忠弗信，而害道多矣。行之差謬，不能知之，徒自期於心無愧者，其人忠信而不好學，往往出於此。此可以見學與禮之重矣。（《疏證·仁義禮智》）

此條是對《論語》“繪事後素”說的解釋。他取鄭玄注，以“素”為白采，以“先布衆色，然後以素分布其間以成其文”釋“繪事後素”文（見何晏《論語集解·八佾》）。戴震發揮說：“是素功後施，始五采成章爛然，貌既美而又嫻於儀容，乃為誠美，素以為絢之喻，昭然矣。”（同上）此說，不以“素”為白地，不以“禮後”為“後於素”，不同於朱熹注。他以素為白采，比喻禮儀節文，認為內心的情操，如忠信之質，必須加以文飾，其德行方為誠美，意在重禮。而禮節儀容又是靠學習得到的，其意又在重學。在戴震看來，只有忠信之心，動機雖美好，如果不學習，不知事情的條理和不易之則，即不知禮，其行為仍有差錯，所以孔子說，繪事之後，加以白采，以成其文，此即“繪事後素”。戴震的這種解釋，表明其重知，重學，又在於重視行為的效果。程朱派亦講知先行後，但其所謂知，就道德修養說，指對心中天理的體認，強調動機純正，無人欲之私，行為方能正確。而戴震則以知為心知，指知覺思維的能力，其重知是尊理性，不是宣揚動機主義，這也是對程朱學說的一種批判地改造。

總之，戴震關於學問和知行問題的論述，就道德修養方法說，基本上是闡發荀況的思想，也是其唯物主義認識論在倫理學說中的表現。其知行觀，看到知對行的指導作用，有其合理的因素，對佛道兩家的批評也是中肯的。但同荀況相比，沒有看到行對知的檢驗作用，如荀況所說：“學至於行之而止矣。行之，明也，

明之為聖人。”(《荀子·儒效》)同明代的王廷相和清代的顏元相比,也沒有看到行是知的基礎,如王廷相所說:“行得一事,即知一事,所謂真知矣。”(《與薛君采二》)這同戴震的唯物論的唯理論不重視感覺經驗而形成的片面性分不開的。一般說來,舊唯物主義者總是以認識脫離實踐為特徵的。即使戴震說的知,指心知,但人的智力同樣是在實踐的基礎上發展的,戴震沒有把學問放在實踐的基礎上去理解,終於導致重知輕行的道路。

## 2. 心精於道

前面講道,戴震重學問,其目的是將學問看成養料,加以消化,提高理性思維的認識能力,此即“德性資於學問”。在此基礎上,他研究了理性思維怎樣認識事物的規律問題。關於這一問題,程朱派提出“格物窮理”或“即物窮理”說。此說的宗旨是,通過格物的功夫,克服人欲之私,啟發對心中固有之理的認識。如朱熹所說:“即凡天下之物,莫不因其已知之理而益窮之,以求至乎其極。”(《大學章句注》)“已知之理”指已領悟到的一事一物之理。“至乎其極”,指達到對根本的理即天理的認識。無論已知之理或天理,朱熹認為都為心中所固有,格物的目的是通過對事物之理的了解,啟發心中之理,“豁然貫通”,提高道德思想的境界。針對這種修養方法,戴震提出自己的窮理說。他說:

宋儒亦知就事物求理也,特因先入於釋氏,轉其所指為神識者以指理。故視理如有物焉,不徒曰事物之理,而曰理散在事物。事物之理,必就事物剖析至微而後理得。理散在事物,於是冥心求理。謂一本萬殊,謂放之則彌六合,卷之則退藏於密。實從釋氏所云徧見俱該法界,收攝在一微塵者,比類得之。(《疏證·權》)

意思是,程朱派說的即物窮理,其所窮之理乃心中所固有,即“如有物焉”,此種理,無非是佛教說的神識的改頭換面。理本來存於事物之中,可是程朱却說理散在事物,即以事物之理為天理之散開,如月印萬川,稱之為一本萬殊或理一分殊。程顥又稱其為“放之則彌六合,卷之則退藏於密”(《遺書》卷十一),即此理散開,充滿上下四方,捲起來,又藏在人心深處。此種一本萬殊說,實際上來於佛教禪宗所說“徧見俱該法界,收攝在一微塵”(見《景德傳燈錄》卷三),即佛性普遍於一切法界,收縮起來又存於一粒塵土中。因此,程朱派說的即物窮理,其結果同佛教一樣,只是“冥心窮理”,即憑冥想向心內求理。這種窮理的方法,只能以

個人的偏見為理。他說：“徒以理如有物焉，則不以為一理而不可，而事必有理，隨事不同，故又言心具衆理，應萬事。心具之而出之，非意見固無可以當此者耳。”(同上)戴震這裏揭露了程朱派即物窮理說的唯心主義的實質以及同其唯心主義理本論的聯繫。這種揭露，相當深刻，沒有被程朱派的“格物”說所迷惑。他指出，理是“分理”，是一類事物所固有的特殊規律，只存於事物之中，並非天上的“一理”的散開，也非退藏於人的心中。因此，窮理就是窮事物之間的區分，剖析事物的性質至細微之處，將一類事物同另一類事物區分開來，這樣，方得到對理即分理的認識。此即他所說：“事物之理，必就剖析至微而後理得”。所謂“剖析”，即分析事物的性質；“至微”，指一類事物中的本質屬性。“剖析”屬於理性思維的能力。據此，戴震所理解的格物窮理，就是運用理性思維的能力，分析事物的特性，從中引出其規律。就其倫理學的意義說，是就人倫日用之事，分析其特性，從中引出道德原則，作為人的行為準則。這種格物窮理說，是建立在反映論的基礎上的，乃其神明照物說在方法論中的表現。

按戴震的分理說，萬物依陰陽五行之氣，各自形成自己的特性，萬物之理，總是某一類事物之理，沒有程朱派所說的“一理”，居於大地萬物之上，其散開後則為萬物萬事之理。因此，關於即物窮理，戴震反對追求“一理”。孔子曾說：“吾道一以貫之。”其弟子曾參解釋為“忠恕之道”(《論語·里仁》)。關於學習的方法，孔子又說：“予一以貫之。”(《論語·衛靈公》)朱熹注釋說：“聖人之心，渾然一理。”又說：“至誠無思者，道之體也，萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實，可見矣。”(《論語集注·里仁》)此是以“一本萬殊”解釋“一以貫之”，認為孔子主張於萬殊中求一理。戴震反駁說：

一以貫之，非言以一貫之也。道有下學上達之殊致，學有識其跡與精於道之異趨。吾道一以貫之，言上達之道即下學之道也。(《疏證·權》)

是說，孔子說的“一以貫之”，意思是上下貫通為一，不是追求“一理”，此即“非言以一貫之也”。因為道有上達和下學之分，為學又有識其表面形迹和領會其實質之不同。就上達和下學說，其道為一，不容分割，此即“吾道一以貫之”。關於孔子說的“予一以貫之”，戴震解釋說：“言精於道，則心之所通，不假於紛然識其跡也。”(同上)“精於道”，意謂為學要領會事物之實質，掌握其原則，這樣，對事物

的認識則通達而無蔽塞。這不是靠識其表面形跡所能達到的，故孔子說“予一以貫之。”戴震認為，孔子一方面講多聞多見，“不廢多學而識”；另一方面又講“予一以貫之”，即“精於道”，其目的是提高人的認識水平和思想境界。思想水平提高了，便可以正確處理各種具體的事情了。他說：

見聞不可不廣，而務在能明於心。一事豁然，使無餘蘊，更一事而亦如是。

久之，心知之明，進於聖智，雖未學之事，豈足以窮其智哉！……心精於

道，全乎聖智，自無弗貫通，非多學而識所能盡。（同上）

意思是說，多學多見的目的，在於使心知明通。心知明通，認識具體的事情，則清楚明白，久而久之，進入聖智，雖未學之事，也能正確對待。心知明通，則能領會和掌握事物的原則，此即“心精於道”。能精於道，處事則自無隔闕。戴震認為，此即《周易·繫辭》所說的“精義入神，以致用也”，“智周乎萬物而道濟天下，故不過”。這是多學強識所不能勝任的。以上是解釋孔子說的“予一以貫之”。此種解釋，就道德修養方法說，就是主張於人倫日用之中，領會和掌握忠恕之道，即“心精於道”，使心知之明，進入聖智，遇到具體的事情，自能推己及人而無阻塞。他說：

凡未至乎聖人，未可語於仁，未能無憾於禮義，如其才質所及，心知所明，

謂之忠恕可也。聖人仁且智，其見之行事，無非仁，無非禮義，忠恕不足以

名之，然而非有他也，忠恕自斯而極也。（同上）

是說，一般人雖有為善的才質，亦可實行忠恕之道，但由於覺悟不高，難免沒有過錯。可是，聖人之心，精於道，具有高度的智慧，見之於行事，無不貫通，無往而非仁義，其忠恕之德達到最高峰。據此，他又解釋《周易·繫辭》文“天下同歸而殊途，一致而百慮。天下何思何慮”說：“同歸，如歸於仁至義盡是也；殊途，如事情之各區以別是也。一致，如心知之明盡乎聖智是也；百慮，如因物而通其則是也。”（同上）是說，儘管人事各有不同，都能歸於仁至義盡；通曉事物之則雖有百慮，終究出於心知之神明。此即聖人“何思何慮”的精神境界。據此，他又批評程朱派的窮理說：

六經孔孟之書，語行之約，務在修身而已。語知之約，致其心之明而已。未

有空指一而使人知之求之者。致其心之明，自能權度事情，無幾微差失，

又焉用知一求一哉！（同上）

“約”要領。是說儒家經書所說的“守約”，就人的行為說，是努力於修身；就知識學問說，是致力於心之明。心明進於聖智，處理事情，自能權衡輕重，其達情遂欲，必無過錯。意思是，“守約”非如道學家所說的冥心求理或存而不失，而是心知明通，掌握人類求生的原則，推己及人時，毫不勉強，從容中道。此即道德修養的最高境界。

關於修養方法，孔子提出學和思，認為二者不可偏廢。孟子重思，荀子則重學。戴震的“德性資於學問”，來於荀子的重學；所說的“心精於道”，來於孟子的重思。但其對孟荀兩家的觀點，都做了批判地吸取。“心精於道”，“致其心之明”，並非如孟子所說，保持仁義之心而不喪失，自我反省心中固有的道德觀念，提高道德生活的自覺性，而是剖析人倫日用之理，研究和掌握推己及人的道德原則，鍛煉和提高理性思維判斷是非善惡的水平，以此增強道德生活的自覺性和道德責任感。總之，將達情遂欲從不自覺變成高度自覺的活動，這就是他所說的“聖智”。這樣，戴震便將孟子以來儒家所提倡的內求於心的先驗論的修養方法改造為提高思想境界的方法。這種批判地吸取，也是受了荀況的“以心知道”說的影響。荀況認為，心的作用不是反省內心的觀念，而是認識和掌握外在的規範，指導情欲的活動；保持理智的清醒，所謂“清明內景”，則能以理化情，此即聖人的精神境界。戴震說的“聖智”，即本於此。但荀況將理智的活動視為對情欲的制裁，認為一般人必須通過聖人的教化，方能提高自己的境界。而戴震則不以理智為情欲的對立物，並將遂情達欲看成是人類理性的自覺活動，揚棄了荀況的聖人化性起偽說。就其強調人類理性的自覺說，又是受了孟子的影響。總之，戴震關於道德修養的論述，繼承和發揚了儒家學說的優良傳統，並且予以新的解釋，反映了新的市民階層追求新的道德生活的願望。其所提出的重學習，貴自覺的修養方法，加以批判地改造，對提高我們的道德思想境界，也是有益的。

1985. 3. 1 改定

---

## A Commentary on Dai Zhen's Ethics

Zhu Bokun

### Summary

This essay holds the view that the main contribution made by Dai Zhen, a well-known Chinese philosopher in the 18th century, lies in his ethical theory. It gives a comprehensive introduction to and analysis of the ethics in question, with emphasis on Dai's basic moral principle that everybody has an equal right to satisfy his desire for existence by just means. The author suggests that the dispute between this theory and the rationalism of Cheng and Zhu reflected the struggle of the newly born urban class against the feudal order of the Middle Ages. Dai Zhen's ethical theory, on the one hand, drew on humanism and populism (the thought that the people are the foundation of the state) found in Mencius' theory of benevolence (*ren*). On the other hand, however, he deviated from Mencius' transcendentalism and shifted to materialism, making a greater contribution than his predecessors to the discussions on human nature, the origin and cultivation of morality. His philosophy and ethics carried forward another tradition in the Neo-Confucian school of the Song and Ming Dynasties, i. e. , the tradition of the school of morale and of utilitarianism. Dai's ethical theory thus pioneered humanism, rationalism and democratism in China in the early modern times, and is still of significance to the construction of a new kind of spiritual civilization today.



## 論龔自珍的“尊史”思想

孫 靜

在龔自珍的文章中，“史”有三種含義：或指歷史，或指史書，或指史官。《乙丙之際箸議第九》曰：“吾聞深於《春秋》者，其論史也，曰：書契以降，世有三等。”“論史”的“史”即指歷史。《對策》曰：“不研乎經，不知經術之為本源也；不討乎史，不知史事之為鑒也。”“討乎史”的“史”與“經”並列，顯指史書。《古史鈎沉論二》曰：“周之世官，大者史。”既言“世官”，“大者史”的“史”自指史官。“史”之史官之義早出，歷史之義、史書之義皆由史官之義推衍引伸而成。史書為史官所纂錄，因其所為之人稱其所為之事，遂稱史書為“史”。史書所錄，時過境遷，皆成歷史，因其所書稱其所指，遂亦稱歷史為“史”。故《說文》曰：“史，記事者也。”仍是就其早出之義訓解。《禮記·玉藻》云：“動則左史書之，言則右史書之。”亦是說“史”為記述之官。“左”“右”之日，不過區別其記事、記言之分職而已。龔自珍的“尊史”是尊尚史官。既尊尚史官，自然也會看重史書和歷史，但主要着眼點却不在後者。

為了闡述“尊史”主張，龔自珍寫有直接以“尊史”名篇的論文《尊史》與《尊史三》。他的另一組專論《古史鈎沉論》，也主要是對史氏之書、史氏之職、史氏之價值、史氏與統治者之關係等的索隱鈎沉，與“尊史”的主張有密切關係。龔氏自言“年三十四，著《古史鈎沉論》七千言，於周以前家法，有意宣究之矣”（《張南山國朝詩徵序》），可謂夫子自道。所謂“周以前家法”，即周代以前的“文獻之宗”的統系源流。龔氏後來曾在《己亥雜詩》中慨嘆“姬周史統太銷沉”（第五七首），可以說《古史鈎沉論》就是對銷沉的史統的究宣。《古史鈎沉論》共四篇，其二又題《尊史二》，王佩錚先生疑其與《尊史》、《尊史三》原為一組，頗為有見。其四又題《賓賓》，提出一代王朝應當以賓之禮待賓，“賓賓而尊顯之”，實即尊“賓”。“賓”

指與一朝皇家不同宗姓的“異姓之卿”，即“異姓之聖智魁傑壽壽”，“異姓之聞人”。他們對一朝皇家來說，屬於“賓籍”。但“異姓之聞人，則史材也”，所以“賓”也是“史”，尊“賓”也還是尊“史”。此外，龔氏的“尊史”思想還散見於《乙丙之際著議》等其他文章中。“尊史”無疑是龔氏重要思想之一。

龔自珍的文章，篇題即冠以“尊”字的，《尊史》是其一，此外還有《尊命》、《尊任》、《尊隱》。他又寫有《宥情》，並在《長短句自序》中說：“情之為物也，亦嘗有意乎鋤之矣；鋤之不能，而反宥之；宥之不已，而反尊之”，自稱其為長短句“殆尊情者”。雖未嘗以“尊情”名篇，“尊情”之意甚顯，亦應視為一尊。在這五尊思想中，尊情、尊隱、尊史意義尤為重大。如果說“尊情”是鼓吹個性解放思想，“尊隱”是憧憬未來的社會改革力量，那麼“尊史”就是提倡正視現實，尊重理性，開展以理性為核心的社會批判精神。這些都是在近代歷史轉折時期具有啟蒙意義的進步思想，與龔氏社會變革思想密切相關。要深入瞭解龔自珍，不可不探究其“尊史”思想。

從“尊史”的角度看，龔自珍的《古史鈎沉論二》即《尊史二》是一篇重要文字。在這篇專論裏，龔氏通過對古代史官作用及其發展的統系源流的鈎沉索隱，突出揭示了史官的價值，可以說是其“尊史”主張的理論基礎。

龔自珍首先以周代史官為對象，着重闡發了史官在國家政治社會生活中的特出的地位與作用。他說：“周之世官，大者史。史之外，無有語言焉；史之外，無有文字焉；史之外，無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。”就是說，周代的史官集中地掌握了周王朝語言交通之事，文字記載之事，人事褒貶與是非判斷之事。有史官的存在，才有有周一代創制的存在，沒有史官則有周一代的創制必然湮滅無存。龔氏的這種論斷並非臆說，完全符合《周禮》等古文獻有關史職的記載，是有其文獻的、歷史的根據的。

《周禮》一書記述周代分官設職，其六官中除《冬官考工記》外，餘五官即《天官冢宰》、《地官司徒》、《春官宗伯》、《夏官司馬》、《秋官司寇》屬下數百種官職中，大都配有“史”。鄭玄《注》謂：“史，掌書者。”賈公彥《疏》云：“史，主造文書”，

“掌官書以贊治”。說明“史”壟斷了國家事務中的文書之事，並執持文書以佐助施治即“贊治”。史官的這種作用，在《周禮·春官宗伯》所載大史、小史、內史、外史等的職事中，表現得更為明顯。他們的職事，歸納起來，大致有六個方面：第一，造作文書，即將王命、法令等形諸文字。內史職言“掌書王命”，外史職言“掌書外令”，皆是。第二，主掌記述。如外史“掌四方之志”，小史“掌邦國之志”，賈《疏》云“志者，記也。諸侯國內所有記錄之事，皆掌之”。第三，彙藏文書檔案。大史職言“凡邦國都鄙及萬民之有約劑者，藏焉，以貳六官”，鄭《注》云：“六官，六卿之官”；“約劑，要盟之載詞及券書也”；“貳，猶副也，藏法與約劑之書，以為六官之副”。也就是說，國家的法令，邦國都鄙要盟的載詞，萬民的券書，總之，一切文書檔案，“六官各有一通，此大史亦副寫一通”（賈《疏》），存放在手。第四，管理歷史文獻。外史職言“掌三皇五帝之書”，即收貯往古相傳的典籍。第五，職掌文字小學。外史職言“掌達書名於四方”，鄭《注》即云：“或曰古曰名，今曰字。使四方知書之文字，得能讀之。”第六，考察施治狀況。如國家最高政務長官大宰“掌建邦之六典以佐王治邦國”，“以八法治官府”，“以八則治都鄙”，具體主持政務的實施；大史則與之相應“掌建邦之六典以逆邦國之治，掌法（按即大宰職之“八法”）以逆官府之治，掌則（按即大宰職之“八則”）以逆都鄙之治”。何謂“逆”？鄭《注》云：“為王迎受其治。”賈《疏》云：“迎受勾考之也。”即迎受其施治之實迹而加以勾稽考察。也就是說，大宰掌六典、八法、八則佐王治理邦國官府都鄙，大史則相應別掌此三者為王勾考其施治得失。又如內史“執國法及國令之貳，以考政事，以逆會計”，也是執國法、國令的副本“勾考其政事及會計，以知其得失善惡而誅賞也”（賈《疏》）。綜上所述，可見古代史官深入現實社會之中，並在國家管理方面扮演著重要的角色。它不僅壟斷了全社會文化層面的事情，而且稽考施治情形，給予毀譽批評。龔氏說“史之外，無有語言焉；史之外，無有文字焉；史之外，無人倫品目焉”，是並不過分的。

龔自珍指出，史官的這種特出的作用，是由史官的性質決定的。一代王朝分官治事，史官具有不同的特點。它不是直接掌管政事的職事官，却與實際施治的百官無不有密切的聯繫：“史與百官，莫不有聯事。”“聯事”一詞，亦出《周禮》，賈《疏》謂“連事通職相佐助”，本指職事官之間聯合處理某些問題，龔自珍則借來指史與百官無不有共事的關係。不過這種共事與職事官之間的共事不同，它並

不直接參與百官對實際政事的處理，只是居於職事官之側，總掌文書與勾考之事。一方面將施治的條教號令、法規制度形諸文字，並予以副藏；一方面又依據條教法規勾考施治情況，辨別得失，褒貶是非，記述情實，總結經驗教訓。表面上看，它出離於實際政事之外，實際上以旁觀者清的有利地位，最清醒地識察社會現狀，並集中掌握了一切書面文化資料。

史官既然參與創制並總攬一代文獻典籍，最熟悉一代典章制度，自然關係到一代創業垂統的存滅。故龔有“史存而周存，史亡而周亡”的論斷。他還藉孔子的言論進一步闡發說：對於夏代，孔子感嘆“文獻杞不足徵”，就是“傷夏史之亡”；對於殷代，孔子感嘆“文獻宋不足徵”，就是“傷殷史之亡”；周代平王東遷，孔子說“天子失官”，就是“傷周之史亡”。孔子所謂“文獻”，“文”指文籍，“獻”指熟悉遺聞舊事的長者。史官是其中的重要部分。文獻不足，一代的創制便不可詳知，甚者則完全不能在歷史上留下影象。所以“滅人之國，必先去其史；隳人之枋，敗人之綱紀，必先去其史；絕人之材，湮塞人之教，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史”。消滅一代史官，掃除一代文獻，就可以泯滅一代的綱紀、教化、傳統，斷絕其人材，使王族忘其祖宗，徹底滅亡其國家。可見史官在一代創業垂統中的地位與價值。

史官一方面集中地掌握了當代與前代的書面文化資料，一方面又深入現實社會之中，明察其施治的成敗得失，這種特殊的地位與職能，很自然地使它成為社會上最有文化並深察事理的智者。所以龔自珍說：“周之初，始為是官者，佚是也。……三宅之事，佚貳之，謂之四聖。蓋微夫上聖睿美，其孰任治是官也？”周初最早做史官的是佚。史佚雖非三事大夫之類的重臣，但與三事大夫都有聯事，掌其文書，考其治迹，以貳其治，故與之並稱為“聖”。如果不是聖智美材，是不可能勝任此職的。我們可以把龔氏的這種觀點稱之為“史官聖智論”，是他“尊史”主張的重要理論基石之一。

由於史官集中掌握了社會文化層面的事情，一代典章文獻無不出於其手，藏於其府，龔自珍在文中進一步提出，古代一切學術文化無不源出史官，他詳細論列了我國時代較早的文獻與學術文化，即經書、子書，無不出於史。

龔自珍具體指明諸經與史官的關係說：《易》乃“卜筮之史”；《書》乃“記言之史”；《春秋》乃“記動之史”；《詩》之《風》乃“史所採於民，而編之竹帛，付之司樂

者”，《雅》、《頌》則是“史所採於士大夫”；《禮》乃“一代之律令，史職藏之故府，而時以詔王者”；作為《經》之附庸的“小學”，乃是“外史達之四方，瞽史喻之賓客之所為”。龔氏還特別指出，《禮》與《樂》雖分別為宗伯、司樂所掌，但是“禮不可以口舌存”，“樂不可以口耳存”，都必須由史形諸文字，藏之故府，傳於後世。因此，儒者對於《禮》、《樂》，仍是得之於史，而非得之於宗伯、司樂。可見全部經書，究其原始，或屬史官職事，或為史官採編，或經史官錄存，或由史官職藏，其初無不出自史官。

諸子百家屬於學說流派，似與史官相遠。但是龔自珍廣採文獻資料，索本探原，從諸家稱道之祖與諸家學說宗旨所本兩個方面，論證諸子亦無不出於史。

從諸家稱道之祖看，或者是史官，或者出於史官職藏的文籍。前者如道家言稱辛甲、老聃，墨家言稱尹佚。辛甲、尹佚是史官，老聃則為柱下史。後者如農家、兵家、陰陽家以及兵、術數、方技等，言皆稱神農、黃帝，而“神農、黃帝之書，又周史所職藏，所謂三皇五帝之書者是也”。

從諸家學說宗旨所本來看，則無不各承古代史官職事之一端。龔自珍一一論列道：“老於禍福，熟於成敗，繫萬事之盈虛，窺至人之無競，名曰任照之史，宜為道家祖；綜於天時，明於大政，考夏時之等，以定民天，名曰任天之史，宜為農家祖；左執繩墨，右執規矩，篤信謙守，以待彈射，不使王枋弛，不使諸侯驕上，名曰任約劑之史，宜為法家祖；博觀群言，既迹其所終始，又迹其所出入，不蒙一物之譏，不受諸侯蹈觚，使王政不清，庶物奸生，名曰任名之史，宜為名家祖；臚引群術，愛古聚道，謙讓不敢刪定，整齊以待能者，名曰任文之史，宜為雜家祖；窺於道之大原，識於吉凶之端，明王事之貴因，一呼一吸，因事納諫，比物假事，不辭矯誣之刑，史之任諱惡者，於材最為下也，宜為陰陽家祖；近文章，妙語言，割榮以任簡，養怒以積辨，名曰任喻之史，宜為縱橫家祖；抱大禹之訓，矯周文之偏，守而不戰，儉而不奪人，名曰任本之史，宜為墨家祖；五廟以觀怪，地天以觀通，六合之際，無所不儲，謂之任教之史，宜為小說家祖。”可見諸子百家不過是古代史官職事的分流與廣衍，其根皆在於史。龔氏批評劉向只言道家、術數家出於史，不言余家出於史，是“知五緯、二十八宿異度，而不知其皆系於天也；知江河異味，而不知皆麗於地也”。

綜合五經、諸子與史官的淵源關係，龔自珍以封建宗法關係為喻，總結說：

“五經者，周史之大宗也”，“諸子也者，周史之小宗也。”經、子之原，同在周代史官，分別只如宗法之有大宗、小宗而已。

清人傅山提出五經乃“一代之王制”（《霜紅龕集·雜記一》），章學誠承此，言“六經皆先王之政典”，進而提出“六經皆史”（《文史通義·內篇一·易教》）。有人認為龔自珍的“尊史”即承章氏之說，把它擴衍到諸子，即不只言六經皆史，而且言諸子亦史。實際章、龔二氏之說，雖有相通之處，重心所指，則顯有不同。章氏“六經皆史”的命題，雖然不能說毫不包含經書與史官的關係，但直接的着眼點却是經書本身的性質，因其均為“先王之政典”，所以說它本質上都屬於史書。龔氏的經書為“周史之大宗”，其着眼點則在經書的創制，因為經書都與古代史官職事相關，因而說它無不出於史官之手。正是這樣，龔氏在《古史鈎沉論四》即《賓賓》中說：“孔子述六經，則本之史。”下文緊接言：“史也，獻也，逸民也，皆於周為賓也。”可證“本之史”的“史”是指史官，而非史書。由於六經內容都屬於古代史官的職掌，所以說孔子編定六經本之史官。可見，章氏的視角在書，在六經的性質；龔氏的視角在人，在六經的創制。龔氏要說明的，不是經書本身的性質，而是經書與史官的關係，是要指明史官在諸經的創制、存藏與流傳中的作用。如果將章、龔二氏的命題予以清晰的表述，則章氏為“六經皆史論”，龔氏為“六經皆出史官論”。

對於子書來說，也是如此。章學誠也曾談到諸子的源流，認為“諸子之為書”，“必有得於道體之一端”。但他明確指出：“所謂一端者，無非六藝之所該，故推之而皆得其本。”顯然是說諸子皆源出六經。他還具體縷述道：“《老子》說本陰陽，《莊》、《列》寓言假象，《易》教也；鄒衍侈言天地，闢尹推衍五行，《書》教也；管、商法制，義存政典，《禮》教也；申、韓刑名，旨歸賞罰，《春秋》教也。其他楊、墨、尹文之言，蘇、張、孫、吳之術，辨其源委，挹其旨趣，九流之所分部，七錄之所叙論，皆於物曲人官，得其一致，而不自知為六典之遺也。”（均見《文史通義·內篇一·詩教上》）這些論述中所含的命題十分明顯，仍是“諸子源出六經論”。龔氏的諸子為“周史之小宗”與此異趣，是說諸子學說宗旨都本於古代史官的職事，是其某一方面職事的發揮與推衍，其中所含的命題，乃是“諸子源出史官論”。龔氏所言，既非諸子與六經的關係，也非子書本身的性質，而是諸子學說與古代史官的淵源，重點是在指出史官對諸子的本原意義。分清章、龔二氏之說的

這種差別，才能瞭解龔氏意見的本質，才能看出龔氏雖受章氏之說的影響，却系別有側重的創論。

龔自珍關於六經、諸子皆源出史官的論述，充分揭示了古代史官在學術文化發展中的作用，可以稱之為“學術文化源出史官論”，是龔氏“尊史”主張的又一理論基石。

自漢以後，儒家學說的創始人孔子逐漸被神化，孔子其人被尊為聖人，孔氏學說也被尊為聖道。孔子當年針對現世所發的那些活生生的言論，被變成永恒不變的先驗的僵死的教條。但在龔自珍看來，孔子之所以為“聖”，並不在於他創造了什麼放之萬世而皆準的聖道，而是因為他接續了史統，成為史官統系瀕臨斷絕時的中繼的樞紐。

龔自珍認為，周代平王東遷，“天子失官”，“周之史亡”，史官没能盡到自己的職責。文獻佚失，事無載記，史統面臨斷裂的危險。他在《古史鈎沉論二》中具體梳理這段歷史，以文獻存佚、記事闕備為標準，詳細評論了史官的功罪，指出史官有大罪四，小罪四，大功三，小功三。如論史之大罪四云：“帝魁以前，《書》莫備焉。邾之君知之，楚之左史知之，周史不能存之，故傳者不雅馴，而雅馴者不傳，謂之大罪一。正考父得商之名《頌》十二於周，百年之間而亡其七，太師亡其聲弦焉，太史又亡其簡編焉，謂之大罪二。周之《雅》、《頌》，義逸而荒，人逸而名亡，晉所獻，燕享所歌，人抵斷章，作者之初指不在。晉儒序《詩》，以斷章為初指，以諷諫為本義，以歌者為作者，史不能宣而明，謂之大罪三。有黃帝歷，有顓頊歷，有夏歷，有商歷，有周歷，有魯歷，有列國歷。七者，周天子不能同，列國赴告，各步其功，告朔怠終，乃亂而弗從。周享國久，八百餘祀，歷敝不改，是以失禮，是失官之大者，謂之大罪四。”所謂罪，就是使文獻佚失，記事不備。又如論史之大功三云：“帝魁以降，百篇權輿，孔子削之，十倍是儲，雖頗闕不具，資糧有餘，史之大功一。孔子與左邱明乘以如周，獲自二十國之書，夫而後《春秋》作也，史之大功二。冠昏之殺，喪祭之等，大夫士之曲儀，咸以為數；夫舍數而言義，吾未之信也，故十七篇之完，亦危而完者也，史之大功三。”所謂功，就是儘可能地保存了文獻，留下了歷史的真實。

龔自珍指出，史官的這種“功罪之際”，就是史統的“存亡之會”，“絕續之交”。當時的狀況是“史有其官而亡其人，有其籍而亡其統”。孔子恰生此時，“不

後周，不先周”，乃是“存亡續絕，俾樞紐也”。孔子充當了“其人”，宣明了“其統”，故而“史統替夷，孔統修也”。“孔統”不是什麼聖統，而是直承“史統”。“孔統”與“史統”實質為一，相因為用，所謂“史無孔，雖美何待？孔無史，雖聖曷庸”？如果没有孔子這個存亡續絕的樞紐人物，史統再好也得不到繼承與發揚；反過來，如果没有史統的憑藉，孔子即使聰明聖智，也無法發揮其作用。龔氏充分肯定、熱烈讚揚了孔子在史統中繼上的重要作用。正是這樣，他尖銳地批評了孔子以後不能很好地發揚光大史統的言行，指出七十子之徒“不以孔子之所憑藉者憑藉”，是“失其器”；“三尺童子，翫儒小生，稱為儒者流則喜，稱為群流則愠”，是“失其情”；“號為治經則道尊，號為學史則道詘”，是“失其名”；至於“知孔子之聖，而不知周公、史佚之聖”，更是“失其祖”了。因為孔子之聖在於繼承“史統”，而“史統”並非孔子所開創，應當遠溯到周公、史佚。

龔自珍關於“孔統”的本質、“孔統”與“史統”關係的論述，可以稱之為“孔統繼史統論”。它不僅剝去了孔子聖道的光環，恢復了孔子在“史統”中的本來面目，而且把史官提到了與聖媲美的高度，藉孔子的崇高地位進一步為史官張目，成為他“尊史”主張的又一理論基石。

從上述的分析中可以看到，龔自珍在《古史鈎沉論二》這篇專論中，通過對周以前史官的作用及其統系源流的勾稽闡發，對於古代史官提出了系統的認識，這就是“史官聖智論”、“學術文化源出史官論”、“孔統繼史統論”，充分揭示了古代史官在國家社會生活及學術文化發展中的特出的地位、作用與價值，為其“尊史”主張提供了理論基礎與歷史根據。不過有兩點是應予說明的。

第一，龔氏關於古代史官的論述，雖然都有文獻根據，也抓住了古代史官的本質，但也只能說言皆有據，大體不錯，却不能說完全科學。且不說關於諸子與古史氏職事的關係，多屬事理分析，缺乏實證，甚至不免某種以後溯古時的理想化成分；即使有文獻根據的立論，所據之文獻上的記載，也不全都可信。明顯的如言農家、雜家、陰陽家等言稱神農、黃帝，不過是諸家改造神話傳說，託古以自重，很難據以證明真實的傳承統系。至於《周禮》，也是周以後編成之書，並非周代分官設職的實錄，其中含有彙編者的整齊劃一。龔氏生當乾嘉漢學蓬勃發展的時期，本人又有相當的漢學考據學根柢，不能說對這些完全處於盲目狀態。他在《乙丙之際箸議第十七》中就曾明確說過：“漢臣採雅記古儀官書造《周禮》，又



頗增益《左氏傳》。”說明他對文獻資料是有辨識的自覺的。龔氏在這裏如此運用文獻資料建構其說，顯然是採取了他在發表大議論時常常使用的六經注我、非我注六經的文法，這是與求古之真不相合的。不過，龔氏本意本不在探索關於古代史官的完整的科學認識，只不過想抓住主要方面，闡明古代史官的價值，以便有力地張起“尊史”的旗幟，細節的參差，無傷大體，也就不必計較了。

第二，龔氏關於史官作用的論述，只適用於古代史官，即周以前的史官。其立論的主要依據，也是《周禮》等文獻所載周代的史職。秦漢以後，情況發生了明顯的變化。隨着中央集權體制的建立，社會生活的複雜，設官分職的科學，文化事業的發達，史官的職事日趨單純化。許多原來由“史”所主之事，或改隸他官，或更改了名號，史官的職事範圍大大縮小了。一般說來，地方的文書檔案已不設“史”掌管，各級職事官施治情況的“勾考”，也不再歸屬史官。史官的任務大體只限於記述朝廷大事，纂修國史以及彙存交付史館的文書檔案。清代尤其如此。據《清史稿·職官志》所載，記錄皇帝的言動，由起居注館負責；朝廷的各種“撰著記載”，統由翰林院職掌；至於勾考之事，則歸屬監察機構，如左都御史“掌察巖官常，參維綱紀”，十五道監察御史“掌彈舉官邪，敷陳治道”，六科給事中“掌言職，傳達綸音，勘鞠官府公事”；而國史館的任務，却僅僅是“掌修國史”。在這樣的現狀面前，提出“尊史”，是要改變現行官制恢復古代史職嗎？龔自珍顯然並無這樣要求。那麼，他提出“尊史”的意旨究竟何在呢？這正是我們應該進一步探討的問題。

## 二

龔自珍處於近代歷史轉折時期。封建專制主義制度已經沒落，日益暴露出它的腐朽性，清王朝的統治也已度過了康乾盛世，到了“日之將夕”（《尊隱》）的地步。處於這種時代氛圍中的龔自珍，以他深邃的思想和敏銳的觀察力，深切地感受到社會已經到了必須變革的前夜。他在《乙丙之際著議第七》中尖銳地指出，或者是統治者“自改革”，尋找到新的出路；或者是由“來者”予以“勁改革”，取而代之，總之不能按照老樣子繼續下去了。他勸告統治者“豫師來姓”，主動變革：“將敗，則豫師來姓。又將敗，則豫師來姓。《易》曰：‘窮則變，變則通，通則

久’，非為黃帝以來六、七姓括言之也，為一姓勸豫也。”一代政制走到了窮途末路，就要以將革已弊而代興者為師，預行他們的政策，以爭取《易經》所言窮變通久的前途。否則，“拘一祖之法，憚千夫之議，聽其自墜”，則只能“俟踵興者之改圖”，因為“一祖之法無不弊，千夫之議無不靡”。他大聲疾呼：“與其贈來者以勁改革，孰若自改革？”龔氏即以改革者自任。他一生寫下不少關切現實的文章，“經濟文章磨白晝，幽光狂慧復中宵”（《又懺心一首》），呼號變革與具體擬議變革是其中心主題。他需要呼喚適應變革的時代精神，“史”成為他注目的對象之一。他的“尊史”就是試圖通過發揚古代史官的某些本質精神輸載和宣揚其具有近代啟蒙意義的適應變革現實需要的思想觀念。這種觀念大體可以歸結為重現實、重智者、重理性。這是“尊史”的現實意義，也是龔氏“尊史”的根本意旨所在。

“尊史”就是提倡重現實。所謂重現實，首先就是以唯物的態度對待現實，把社會看做是社會本身，社會問題產自社會之中，解決社會問題的答案也只能從社會中尋找，不存在什麼超越社會的支配力量。這種具有樸素唯物傾向的社會觀是進行社會變革的重要思想前提。我國的史官文化正含蘊這種觀念與精神，它專注於現實社會的情事，對超現實的事物或力量不甚深究，或者敬而遠之。儒學的祖師孔子“不語怪力亂神”（《論語·述而》），又說：“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”（《論語·雍也》）季路問他“事鬼神”和“死”的事，他回答說：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”（《論語·先進》）把“事人”看得重於“事鬼”，把“知生”看得重於“知死”。甚至認為深入把握典章制度的因革規律，可以預知未來的變化，所謂“殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也；其或繼周者，雖百世可知也”（《論語·為政》）。這是我國史官文化精神的集中體現，也是我國古代史官的重要精神之一。龔自珍依據文獻資料勾畫出的古代史官面貌，清楚地證明了這一點。其基本特質就是深入社會之中，正視社會現實，以其深察現實的智慧和“司謗譽”（《尊史》）即“人倫品目”的作為，發現和推動社會問題的解決，保持社會不停地向前運轉。“尊史”的意義之一就是藉“史”來高揚這種精神。

龔自珍的社會觀很明顯是繼承與發展了我國史官文化的社會觀。他認為人類社會的主宰是人類自身，不是什麼超越人類社會之上的力量：“衆人之宰，非道非極，自名曰我。”主宰人類的不是“道”、“極”之類的先驗物，而是“我”，即人

類自身。人類社會生活中的一切，都是基於人類特性，適應社會生活的需要，由人類自身逐步創造出來的：“天地，人所造，衆人自造，非聖人所造”，“我理造文字言語”，“我分別造倫紀”（以上均見《壬癸之際胎觀第一》）。人類具有意識理性，所以創造了語言文字；人群有基於宗族、社會種種關係而生的分別，於是創造了倫常綱紀。“民我性能測，立測之法，是數之始”，“民我性能類，故以書書其所生，又書所生之生，是之謂姓，是譜牒世系之始”，總之，“既有世已，於是乎有世法”（均見《壬癸之際胎觀第二》），有了社會，才陸續創造出適應社會需要的事物、法規等等。人類社會組織也是隨着人類群體由小到大的發展，自下而上逐步建立起來的：“先小而後大。五人主為政，十人主為政，十人主為政，百十人主為政。人總至，至於萬，為其大政。”規模大了，就產生了官：“萬人之大政，欲有語於人，則有傳語之民。傳語之人，後名為官。”（均見《壬癸之際胎觀第一》）相對於“民事”而言的“天事”，即人類那些報天敬祖的祭祀，也是在“民事”的基礎上產生的：“民飲食，則生其情矣，情則生其文矣。”人們得以飲食生存發展，則思飲食之源，思報使已得以飲食者之恩，由情生文，於是有了對天、對父母、對聖人之祭，是“民事終”才“天事始”（均見《五經大義終始論》）。“民事”在前，“天事”在後，社會生活是一切的基礎。人類社會的一切既然是人類自身創造的，那麼，當社會的典章制度已不適應社會發展的時候，自然應該由人類自身通過除弊救偏的變革來解決。這與我國古代史官所奉行的精神是一脈相通的。

龔自珍很注意捍衛這種史官文化精神。漢代大儒董仲舒提出一套與此種精神相背的，宣揚陰陽災異、上天示警的天人感應的迷信政治哲學，並將它歸本於《春秋》。其著名的《對策》說：“臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天迺先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之。尚不知變，而傷敗迺至。”龔自珍針鋒相對地指出，這一套並非《春秋》之義，“不得闖入孔氏家法”。他說：“孔氏上承《堯典》，下因魯史，修《春秋》，大書日食三十六事，儲萬世之歷，不言凶災。”孔子上承《尚書·堯典》言“歷象日月星辰”的傳統，下依春秋時代魯國紀實的史記，修纂《春秋》一書，大書日食三十六次，不過是“儲萬世之曆”，如實記載曆法，並沒有說日食是凶災。誰言“日食為凶災”呢？是“《小雅》之詩人”，“七子後學者”，“漢之群臣博士”。他們“言君后象日月”，見日月為食，乃“嘩咎時君，時君或自責，詔求直言，免三公，

三公自免”。龔氏指出，這種東西“大都君臣借天象傳古義以交相傲”，不過是君臣傳會古義，借助天象以互相傲誠而已，並非存在什麼天人感應。而且用這種虛誕的學說去做誠人君，也起不了什麼作用：“人主不學無藝能，雖借言以愚其君無所用；人主好學多藝能，必有能自察天文，步曆造儀者矣。將詰其臣曰：誠可步也，非凶災，誠凶災也，不可以步。借言者何以對？將大坐誣與謗。”天不示警而言示警，是為“誣”；天象變異本與政治無關，而言政弊之象，是為“謗”。龔氏指出太史氏就應“察天文，刻章部，儲曆，編年月，書日”，如實記載曆法史事。大臣也應是“探本真以奉君，過言有誅，矧旁飾覈言！”（均見《乙丙之際塾議第十七》）作為大臣，只應探求社會的“本真”輔佐君主治理天下國家，不正確的判斷尚要受到責罰，何況粉飾那些虛誕無證之說！龔氏守持史官文化精神的態度是堅定的。

在馬克思主義沒有產生之前，特別是中國社會還基本處於封建主義歷史階段上的時候，人們不可能從經濟基礎上去科學的認識社會，總體上不能不局囿於歷史唯心主義的範疇中。我國史官文化中所蘊含的具有樸素唯物傾向的社會觀也不例外。但是能夠把社會看做是社會本身的問題，吸引人們到社會本身中去尋找社會矛盾的根源，這在近代歷史轉折時期，無疑是為激揚社會變革新思潮奠定基礎，開拓道路。通過“尊史”發揚這種觀念，倡導這種精神，價值正在這裏。

在龔自珍的時代，提倡重現實還有另一層意義。由於清王朝統治者存在民族疑忌心理，實行嚴酷的思想文化禁錮政策，以大興文字獄的殘酷刑罰殺戮壓制思想言論，驅使人們遠離現實，尤其是對政治問題，避之唯恐不遠。其結果，一方面是大臣的緘默保身，無所建白，所謂“建大猷，白大事”，“絕無人也”（《明良論三》）。龔氏在《古史鈎沉論一》中說，霸天下之氏“未嘗不仇天下之士，去人之廉，以快號令，去人之耻，以嵩高其身，一人為剛，萬夫為柔”，“大都積百年之力，以震盪摧鋤天下之廉耻；既殄，既獮，既夷，顧乃席虎視之餘蔭，一旦責有氣於臣，不亦暮乎！”可以說是對清王朝的這種作為及其結果的真實描繪。另一方面則是促使學術走向純學術，以徵文考獻為核心的漢學考據學蓬勃發展，學者埋頭故紙堆，成為“學隱”。因此，整個社會死氣沉沉，士大夫“盡奄然而無有生氣”（《明良論三》）。龔氏《詠史》詩說：“避席畏聞文字獄，著書都為稻粱謀。”《己亥雜詩》第一二五首說：“九州生氣恃風雷，萬馬齊瘖究可哀。”都是對這種形勢的深

沉感慨。用史官直面現實和學、治合一的精神，喚回關注現實的熱情與勇氣，從學、治分離的道路上擺脫出來，實為一大現實課題。

龔自珍在《乙丙之際箴議第六》中，深刻地論述了學與治的關係，力反學、治的分離。他指出，所謂“學”，溯其本源，無不從國家社會的治理實踐中來：“自周而上，一代之治即一代之學”，“一代之學皆一代王者聞之”。他具體闡發說：“有天下，更正朔，與天下相見，謂之王。佐王者，謂之宰。天下不可以口耳喻也，載之文字，謂之法，即謂之《書》，謂之《禮》，其事謂之史。職以其法載之文字而宣之士民者，謂之太史，謂之卿大夫。”王與宰治理天下，詔令法規不能靠口頭傳諭，將它形諸文字，就是“法”，也就是《書》和《禮》。完成其事叫做“史”。所以，以其法載之文字的叫太史，以其法宣之士民的叫卿大夫。“學”不是什麼別的東西，不過是形諸文字的治法而已。三代典籍，《書》也好，《禮》也好，其本質不過如此。所謂擁有知識的“士”與“師儒”，其與庶民的區別，也只是在於對“法”瞭解的程度：“民之識立法之意者，謂之士。士能推闡本朝之法意以相誠語者，謂之師儒。”能識當代立法的根據與道理的就是“士”，不僅如此，還能闡發法意而進行教誡的就是“師儒”。龔氏總結說：“王、若宰、若大夫、若民相與以有成者，謂之治，謂之道。若士、若師儒法則先王、先冢宰之書以相講究者，謂之學。師儒所謂學有載之文者，亦謂之書。是道也，是學也，是治也，則一而已矣。”君、臣、民相與結成社會，安定發展，就是“治”；其中蘊含的致治之理就是“道”；士或師儒參照先王、先冢宰之書以相講求就是“學”。先王、先冢宰之書，實質又不外是先代之“治”。所以，道、學、治是三位一體的，不可以將它們割裂，更不可以將它們發展為互不相關的東西。

基於上述的認識，龔自珍認為周以上“一代之治即一代之學”是最理想的時代。到了春秋戰國，學術分化，“源一面流百”，諸家“各守所聞，各欲措之當世之君民”，已是“師儒之替”，“政教之未失”。不過由於他們畢竟還都“出於其本朝之先王”，如儒家為司徒之官之後，道家為史官之後，墨家為清廟之官之後等，也還能有用於時，“處則為佔畢絃誦，而出則為條教號令”，國家也“甚賴有士”。可是到了後來，學、治完全分離，知識層也就另成為無用於時的群體了。他們“重於其君，君所以使民者則不知也；重於其民，民所以事君者則不知也。生不荷耒鋤，長不習吏事，故書雅記，十窺三四，昭代功德，瞠目未睹，上不與君處，下不與民處。

由是士則別有士之淵藪者，儒則別有儒之林囿者”，因而“王治不下究，民隱不上達，國有養士之費，士無報國之口”。龔氏在這裏情不自禁地流露了對純學術的微詞，對知識層脫離現實的傾向的非議。

古史氏是深入社會之中的，也是學、治合一的。在“史官”與“學隱”二者之間，龔自珍無疑傾心於前者。他在《古史鈎沉論二》中說，如果在周末，“有一介故老”，“憫周之將亡也，與典籍之將失守也”，能够“搜三十王之右史，拾不傳之名氏，補詩書之隙罅”，便會“逸於後之別鐘彝以求之者”，龔氏衷心嚮往地說：“自珍於大道不敢承，抑萬一幸而生其世，則願為其人歟！願為其人歟！”以“史”自任之情，溢於言表。龔氏在當時的漢學考據學上也有相當的造詣，經學、史學、小學、金石學、輿地學等都有涉獵和成就。但他對漢學所持的基本態度，是發揚其“實事求是”精神，通過恢復古文獻的本來面目，弄清古代的典章制度，從中探求致治之理，並非為考據而考據。他在《陳碩甫所著書序》中說：“使黃帝正名，而不以致二世之理，孔子之正名，而終不能以興禮而齊刑，則六藝為無用。”主張“始以六書九數之術，及條禮家曲節碎文”，而“遂以通於治天下”。同時，他把議時論政放在學術研究之先。在《古史鈎沉論三》中，他回答朋友為什麼“不寫定《易》、《書》、《詩》、《春秋》”的質問時說：“有事天地東西南北之學，未暇也。”所謂“天地東西南北之學”，就是他所撰著的《西域置行省議》、《東南罷番舶議》一類緊密關切現實政事措置的論議。他是把時事置於經學之上的。龔氏在變革的志懷得不到伸展時，也往往以漢學的瑣事排遣抑鬱苦悶。《己亥雜詩》第七三首是為完成《鏡苑》、《瓦韻》、《漢官拾遺》、《泉文記》各一卷而寫。詩云：“奇氣一縱不可闔，此是借瑣耗奇法。奇則耗矣瑣未休，眼前臚列成五岳。”不難從中嗅到自我調侃之味和“借瑣耗奇”的無可奈何之情。心志所系，實在“奇氣一縱”方面。他的“尊史”實有想借古史氏喚回那種直面現實與學、治合一精神的意向。

“尊史”又是提倡重智者。社會問題既然在社會本身，“學”與“道”既然無不蘊含在治理天下國家的實踐中，史官自然最容易成為把握社會“本真”的智者。所以龔氏在《尊史》中說：“出乎史，入乎道。欲知大道，必先為史。”要知大道，就要做史官，“出乎史”才能“入乎道”。龔氏以老子為例說：“占有柱下史老聃，卒為道家大宗。”老子為柱下史，故能成為把握大道的道家之祖。不僅如此，所謂智慧也往往與史氏之書分不開。《乙丙之際箸議第九》說：“是故智者受三千年史氏之

書，則能以良史之憂憂天下”，“履霜之屬，寒於堅冰；未雨之烏，戚於飄搖”。接受三千年史氏之書，就可以具備“良史”之智慧，能够見微知著，預測未來。“探世變也，聖之至也”，能够瞭解社會變化的因果關係，就是最聰智的人物。史官就是智者，“尊史”就是重智者。

龔自珍崇尚智者，在當時是有深刻的歷史內涵的。面對危機四伏，“窮”而當“變”的時代，龔自珍認為能够肩負起變革前進的重擔的，就是那些善察世變、明曉如何除弊革新的智者和人材。他在《上大學士書》中說：“自珍少讀歷代史書及國朝掌故，自古及今，法無不改，勢無不積，事例無不變遷，風氣無不移易，所恃者，人才必不絕於世而已。”從古到今，法規事例無不變遷，所依恃的就是人才不斷，能够不斷除舊佈新，革弊趨利，保持社會向前運轉。正是這樣，龔氏在《乙丙之際箸議第九》中鮮明地指出人才是社會盛衰的標誌：“書契以降，世有三等。三等之世，皆觀其才。才之差，治世為一等，亂世為一等，衰世為一等。”而衰世的主要表現就是整個社會從上到下無才：“左無才相，右無才史，闔無才將，序序無才士，隴無才民，塵無才工，衢無才商，抑巷無才偷，市無才駟，藪澤無才盜，則非但遘君子也，抑小人甚遘。”也正因为如此，為了解救當時的危機，龔氏在《己亥雜詩》第一二五首中疾呼：“我勸天公重抖擻，不拘一格降人材。”

龔自珍認為，人才、智者關係着社會國家的治亂興衰，自古以來的明君無不重視人才。《五經大義終始論》曰：“古者明天子之在位也，必徧知天下良士之數；既知其數，又知其名；既知其名，又知其所在。蓋士之任師儒者，令聞之樞也；令聞，饗帝之具也。其在《記》曰：‘三代之王也，必先其令聞’，”三代之王都首重令聞良士。《乙丙之際箸議第九》也說：“三代神聖，不忍薄譎士勇夫，而厚豢鴛羸。”龔氏強調重視“賓”“師”，實質也還是重視人才。《五經大義終始論》引《尚書·洪範》八政曰：“七曰賓，八曰師。賓師得而彝倫序。”何謂“彝倫序”？文曰：“無政之曰闕，政不中之曰不序，闕且不序，中國必有不安者矣！”序與不序，實為治、亂之分野。龔氏《古史鉤沉論四》言何以應尊賓曰：“夫五行不再當令，一姓不再產聖。興王聖智矣，其開國同姓魁傑壽考易盡也。賓也者，異姓之聖智魁傑壽考也。”“賓”是一代王朝的魁傑壽考的重要補充。由於他們瞭解前古之禮樂道藝，對新朝尤其具有特殊的意義：“禮樂三而遷，文質再而復，百工之官，不待易世而修明。微大儲而抱之者乎，則弊何以救？廢何以修？窮何以革？《易》曰：‘窮則變，

變則通，通則久’，恃前古之禮樂道藝在也。”沒有掌握前代禮樂道藝的“賓”，就不知如何救弊修廢革窮，還怎麼能推動社會前進呢？所以“賓也者，三代共尊之而不遺也。”

龔自珍認為這種深察世變的智者是一股不可遏抑的力量。《乙丙之際箚議第九》言衰世一旦有“才士與才民出，則百不才督之縛之，以至於戮之”，要“戮其能憂心，能憤心，能思慮心，能作為心，能有廉耻心，能無渣滓心”，使他們成為渾渾噩噩、對時事冥心息慮的不才之庸人。然而“才者自度將見戮，則蚤夜號以求治；求治而不得，悖悍者則蚤夜號以求亂”，“以思世之一便己”。他們不但不會束手就戮，反而頑強地要求變革現實。在《京師樂籍說》裏，龔氏巧妙地通過議論樂籍的設立，生動地揭露統治者戕害人材的用心及其徒勞無益。統治者因為士愛“留心古今而好論議”，“於祖宗之立法，人主之舉動措置，一代之所以為號令者，俱大不便”，於是想通過設立樂籍，利用“資質端麗，桀黠辨慧”的女子來“箝塞天下之遊士”。“使之耗其資財”，謀身尚且來不及，就“無謀人國之心矣”；“使之耗其日力”，無暇讀書觀史，也就“不知古今矣”；使之纏綿床第，耗其“雄才偉略”，也就沒有“思亂之志”“議論圖度”之態了；使之為廢體詞賦、遊戲不急之言，“耗其才華”，也就不能作“論議軍國臧否政事之文章”了。但是如此是否就真的“無豪傑論國是，掣肘國是”了呢？作者的回答是否定的：“人主之術，或售或不售。人主有苦心奇術，足以牢籠千百中材，而不盡售於一二豪傑，此亦霸者之恨也。”社會的先覺者是不會盡入彀中的。

龔自珍進一步指出，如果統治者對這種人才、智者一味排斥，使之離心，就會導致國勢衰微；嚴重的，則促使其轉化為對抗力量，從而失國。《五經大義終始論》曰：“夫名士去國而王名微，王名微而王道薄”，“其衰也，賢人散於外”，“其大衰也，豪傑出，陰聘天下之名士，而王運去矣”。從“名士去國”到“賢人散於外”，到“豪傑出，陰聘天下之名士”，名士就由助改革的力量轉化為對社會實行“勁改革”的力量。龔氏《尊隱》一文可以說就是這一思想的最深刻最形象的表現。文中描寫社會初時、盛時、衰時三種情景，其重要標誌就是這種人物的向背。初時，“百寶萬貨，人功精英，不翼而飛，府於京師”，山林“但有鄙夫，皂隸所家”；盛時，“百寶萬貨，奔命涌塞，喘車牛如京師”，山林“但有宰士，天命不猶，與草木死”；到了衰時，情形完全逆轉。這時，君子不只“不生王家，不生其元妃嬪嬙之家”，



“從山川來”者，也“止於郊”。因為“古先冊書，聖智心肝，人功精英，百工魁傑所成，如京師，京師弗受也，非但不受，又裂而磔之”。京師裏只是“丑類窳訾，詐偽不材，是輦是任，是以為生資”，因而“百寶咸怨，怨則反其野矣”。於是“京師之氣泄”而“府於野”，“京師貧”而“四山實”，“京師賤”而“山中之民有自公侯者矣”，“如是則豪傑輕量京師”而“山中之勢重矣”。終於“山中之民有大音聲起，天地為之鐘鼓，神人為之波濤”，將起而取代腐朽的現實統治了。龔氏《己亥雜詩》第二四一首說：“少年《尊隱》有高文，猿鶴猶堪張一軍。”顯然是以猿鶴指“山中之民”。龔氏《與人箋五》描繪當時人才不生的情況說：“將日月之光久於照而少休歟？將山川之氣久於施而少浮歟？遂乃縛草為形，實之腐肉，教之拜起，以充滿於朝市。風且起，一旦荒忽飛揚，化而為沙泥。子列子有言：君子化猿化鶴，小人化蟲化沙。等化乎，然而猿鶴似賢矣。”引言不見於《列子》，《藝文類聚》卷九〇引《抱朴子》曰：“周穆王南征，一軍盡化，君子為猿為鶴，小人為蟲為沙。”當即文中所據之說法。可見“山中之民”就是與庸人相對待的君子，也就是龔氏文章中常常說到的“才者”、“豪傑”、“聖智魁傑”、“智者”、“良史”一類人物，即對現實有清醒認識的先覺者。“猿鶴猶堪張一軍”，正說明他們是可以對現實實行“勁改革”的力量。在這裏，我們看到龔氏的“尊史”又是與“尊隱”一脈相通的。

被歷史推到社會前沿，成為時代號筒的人才、智者，實質上代表着歷史運動的內在要求。統治者或者吸收其說，變革除弊而前進；或者拒斥其說，守舊不化而衰亡。我國後來近代歷史行程中的戊戌變法、辛亥革命，都反復證明了這一點。龔自珍自然還不可能有這樣自覺的認識，但作為時代的先驅者，他的朦朧感受是不錯的。龔氏通過“尊史”而尊智者的深刻歷史意義也正在這裏。他高張這面旗幟，既是警告統治者應重視智者，也是給智者以巨大的精神支持力量。

“尊史”又是提倡重理性。“史”的本質就是善於把握社會之“本真”，現實發展中因果推移之必然。龔自珍把這稱之為史者之“心”。因此他在《尊史》中特別提出尊“心”：“史之尊，非其職語言、司謗譽之謂，尊其心也。”史官之尊貴，並不在於職掌語言交通、文字記述和是非褒貶之事，而在於自尊其心。這“心”並非憑空而生，而是從洞察現實，把握社會“本真”和因果必然，從而獲取理性得來。所以龔氏提出，史官要做到自尊其心，必須做到“善入”“善出”。所謂“善入”，就是“天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所貴，皆知之。國之祖宗之令，下逮吏胥之

所守，皆知之。其於言禮、言兵、言政、言獄、言掌故、言文體、言人賢否，如其言家事，可謂入矣”。必須對社會的一切瞭如指掌，如數家珍，才算是做到了“善入”。所謂“善出”，就是“天下山川形勢，人心風氣，土所宜，姓所貴，國之祖宗之令，下逮吏胥之所守，皆有聯事焉，皆非所專官。其於言禮、言兵、言政、言獄、言掌故、言文體、言人賢否，如優人在堂下，號咷舞歌，哀樂萬千，堂上觀者，肅然踞坐，眄睞而指點焉，可謂出矣”。史官之深入現實，與職事官不同，它與職事官皆“有聯事”而“皆非所專官”，明其情而不司其事，所以應該做到統觀全局，高瞻遠矚，如坐堂上觀看堂下演出，顧盼指點，胸有成竹，這樣才是做到了“出”。“不善入”則“非實錄”，是“垣外之耳”，自然無法指點堂內之優，所以“史之言，必有余寐”，只能說些不切實際的夢話。“不善出”則“必無高情至論”，只見堂下“優人哀樂萬千，手口沸羹”，眼花繚亂，哪裏還能“自言其哀樂”？所以“史之言，必有余喘”，說不出應付自如的中肯的意見。可見尊心的關鍵，就是從善入善出中獲取符合社會實際的認識的理性。所以龔氏說，尊心的歸宿“又有所大出入”，這就是“出乎史，入乎道。”總之，把握道，把握社會發展中因果關係必然的鏈條，把握理性，是至高無尚的。龔氏指出，史官做到善入善出，“毋寐毋喘，自尊其心”，才能真正達到官尊言尊人尊：“心尊則其官尊矣，心尊則其言尊矣。官尊言尊則其人亦尊矣。”史官之尊的核心，在於自尊其心，掌握理性，堅持理性。

處於近代歷史轉折時期，要批判舊的，呼喚新的，沒有別的武器，只有使用與歷史脈膊合拍的理性審視一切，才能突破陳腐的傳統的束縛，邁開走向未來的步伐。所以龔自珍特別強調理性的獨立思考，理性的主見，理性的是非觀。他的《七大學士書》說：“夫有人必有胸肝，有胸肝則必有耳目，有耳目則必有上下百年之見聞，有見聞則必有考訂同異之事，有考訂同異之事，則或胸以為是，胸以為非，有是非，則必有感慨激奮。感慨激奮而居上位，有其力，則所是者依，所非者去；感慨激奮而居其下位，無其力，則探吾之是非，而昌昌大言之。”提倡有獨立思考的主見並抱持它積極干預社會生活，有其位則付諸實踐，無其位也要昌言不止。他自稱“心史縱橫自一家”（《逆旅題壁次周伯恬原韻》），批評那種一無己見、隨時俯仰的大臣“委蛇貌托養元氣，所惜內少肝與腸”（《飲少宰王定九丈鼎宅，少宰命賦詩》）。

龔自珍也堅定地維護理性的尊嚴。他在《古史鈎沉論四》即《寶寶》中特別強

調了“賓”的守道不移的品格。他們“北面事人主，而不任叱咄奔走，捍難禦侮，而不死私讎”，即不做一姓皇家的奴僕，不為一姓皇家的私利賣命。他們是為治理天下國家貢獻才智，所以“進中禮，退中道，長子孫中儒，學中史”。他們對於皇家“諫而不行則去”，“識其大掌故，主其記載”，也“不吝其情”。總之“不自卑所聞，不自易所守，不自反所學，以榮其國家，以華其祖宗，以教訓其王公大人，下亦以崇高其身”。如果相反，“僕妾色以求容，而俳優狗馬行以求祿，小者喪其儀，次者喪其學，大者喪其祖，徒樂廁於僕妾、俳優、狗馬之倫”，則是“孤根之君子”所不取的。正是基於這種守持理性原則的堅定性，他鮮明地提出“心力說”。《壬癸之際胎觀第四》說：“心無力者，謂之庸人。報大仇，醫大病，解大難，謀大事，學大道，皆以心之力。”“心之力”就是理性獨立精神，它具有巋然不傾的品格，“哲人之心，孤而足恃”，它足以裁決人世間的一切問題：“司命之鬼，或哲或昏，人鬼之所不平，卒平於哲人之心”，所以它成為“物之不平者”所依恃的對象。龔自珍在這裏把理性推到了更高的地位上。

馬克思、恩格斯在《神聖家族》中說：“德國的破壞性批判，在以費爾巴哈為代表對現實的人進行考察以前，力圖用自我意識原則來鏟除一切確定的和現在的東西。”龔自珍提倡理性，就屬於這個“自我意識原則”。不過他承襲我國史官文化精神，把它與深察社會因果之必然聯繫在一起，更多唯物的色彩。龔自珍提倡理性原則，維護理性的尊嚴，堅持理性的批判精神，與他在《宥情》、《長短言自序》中鼓吹尊情，在《病梅館記》中鼓吹個性解放，又是一脈相通的，不過這裏昇華到理性的原則高度而已。

龔自珍舉起“尊史”的旗幟，既非一般地顯揚古史氏的價值，也不是要重新恢復古代史職，而是通過發揚古史氏某些本質精神，提倡和鼓吹適應變革現實需要的思想，即重現實、重智者、重理性。這些也正是近代帶有啟蒙色彩的先行者具有進步意義的基本思想傾向，這集中地體現了龔氏“尊史”的現實意義。

## On Gong Zi-zhen's Idea of "Respecting Historiographers"

Sun Jing

### Summary

The article gives a comprehensive treatment of Gong Zi-zhen's idea of "respecting historiographers", which, together with "respecting recluse scholars" and "respecting popular affection", constitutes one of Gong's important thoughts.

The article consists of two parts. The first part deals with the theoretical basis of Gong's idea. Having explored the significance of historiographers and the origin and development of the institution of official historiography on the basis of ancient literature, Gong put forward his theories that "historiographers were both sage and intelligent", that "academic culture originated from historiographers", and that "the Confucian tradition succeeded the tradition of historiography". With these theories Gong explicitly illustrated the outstanding position occupied, and the role played, by ancient historiographers in state and social affairs as well as in the development of academic culture, which constituted the theoretical and historical basis of his idea "respecting historiographers". The present article challenges an argument which holds that Gong's statement that "the Philosophers were also historiographers" was deduced from Zhang Xue-cheng's statement that "the six classics were all histories". In fact Zhang and Gong talked about different referents; what Zhang meant was that the six classics and works of the Philosophers were all histories, while what Gong meant was that the six classics and works of the Philosophers were all written by historiographers.

The second part of the article deals with the significance of Gong's idea "respecting historiographers". Living on the eve of social reformation, Gong considered himself a reformist. The purpose of his holding high the banner of "respecting historiographers" was neither simply to manifest the importance of historiographers, nor to claim to restore the official status of ancient historiographers. What he wished to do was trying to carry forward certain elements of the essential spirit of ancient historiographers so as to propagate the ideas fit for the need of reform, i. e. attaching importance to reality, to intelligent people, and to reason. These are precisely the progressive ideas in the enlightenment stage of modern times.

# 論山水田園詩派的藝術特徵

葛曉音

關於中國詩歌史上究竟是否存在山水田園詩派的問題，近年來頗有爭議，盛唐詩分為山水田園和邊塞兩大詩派的提法，在五、六十年代的文學史論著中已成定說，並一直沿用至今。主要依據是當時這兩大類題材的詩歌成就最為突出，同時各有偏精獨詣的代表詩人。而對此持懷疑態度的學者則認為盛唐詩人各種題材兼長者居多，根據題材來劃分兩大詩派的流行模式過於簡單化，不適用於多層次多結構地研究複雜的文學現象。因此，辨明山水田園詩派的概念是否可以成立，便成為深入研究山水田園詩的一個重要前提。

中國詩歌史上的流派種類繁多，一部分早有古人為之正名界定，也有一部分只是今人根據大概印象劃分。不論哪種情況，都應具備構成流派的這些基本要素：首先是選材、風格、技巧相近，創作傾向一致；其次是有共同崇尚的名家。中唐以後的不少詩派還有倡導本派理論的領袖以及一批信奉並實踐其理論主張的詩人，像這類旗幟獨樹、宗旨明確、自覺組成的群體，當然具有更為典型的詩派特徵，但判斷詩派是否存在的主要依據還是詩人的創作實踐。尤其是在中唐以前，由於詩歌發展正在上昇時期，創作尚未完全受理論左右，詩人的創作主張，主要體現在作品的旨趣、風格和審美追求中。而派系的特徵，則主要表現為詩人創作傾向的相互影響和前後傳承的關係。本文即試圖通過對陶謝、王孟、韋柳這一作家系列的考察，從他們作品的基本旨趣、審美觀照方式、道釋思想的影響、藝術表現手法等方面，研究這一詩派的藝術特徵，對山水田園詩派的概念內涵進行界定。

—

山水田園作為中國古代詩歌的一種永不衰竭的題材，與整個封建社會的發

展相始終。但並非所有風格類似的山水田園詩都可歸入陶、王詩派。其重要原因之一，就是由陶謝所確立的山水田園詩的精神旨趣和審美觀照方式，為盛唐王、孟等詩人所繼承，延伸到韋、柳便告終結。這也正是山水田園詩派最基本的一大特徵。

詩歌中出現山水田園的描寫雖然並不始於東晉。但陶、謝的山水田園詩同時出現在晉末宋初，則與東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化有關。這一轉化過程，主要是由東晉中葉以支遁和王羲之為代表的一批玄言詩人完成的<sup>[1]</sup>。從《蘭亭詩》和支遁的一些玄言詩可以看出，他們筆下的山水描寫，已不像以前的招隱、遊仙詩中的山水那樣，僅足為渲染隱居環境的幽靜神秘、或是為反觀塵網的污穢而設，而是將一水一石、一草一木都看作是順從自然法則的生命運動，是“大象”運轉的一部分。詩人對景物的觀照不是從興喻出發，甚至不僅僅是魏晉公宴詩、行役詩那樣簡單的忘憂暢情，而是“靜照在忘求”（王羲之《答許詢詩》），即在深沉靜默的觀照中“坐忘”，遺落一切，忘却自我，心靈與萬化冥合，達到與自然渾然一體的境界。以靜照的方式審視萬物，“神會流俯仰，大同羅萬殊”（支遁《詠大德詩》），俯仰上下，周覽群籟，神與境會，自然界反映在人的心神之中，便不是“附理”、“切事”、“起情”的意象，而是一個客觀的整體：“寥亮心神瑩，含虛映自然。”（支遁《詠懷詩》其一）心靈就像一面瑩澈的鏡子，從虛明處照出完整的自然，纖毫不遺。玄言詩觀照自然的這種方式，使山水和田園在精神旨趣上趨於一致。山水和丘園都是雅人體悟自然的審美對象：“遂從雅好，高峙九霄。洋洋浚泌，藹藹丘園。庭無亂轍，室有清弦。足不越疆，談不離玄。心憑浮雲，氣齊皓然。”（孫綽《贈謝安詩》）所不同的只是居家則為丘園，外出則為山水。而東晉士族又多有大規模的莊園，集山林田園於一區，所以能夠“足不越疆”而心遊自然。戴逵《閒遊讚》又進一步發揮王羲之《蘭亭序》所說“欣於所遇，暫得於己，快然自足”的意思，認為：“況物莫不以適為得，以足為至。彼閒遊者，奚往而不適，奚待而不足，故蔭映岩流之際，偃息琴書之側。寄心松竹，取樂魚鳥。則淡泊之願於是足矣。”也就是說，在大自然中追求任情適意、快然自足、逍遙自在的樂趣，領會老莊超然物外，與萬化冥合為一的境界，便是晉宋之交吟詠山水丘園的基本旨趣。謝靈運的山水詩和陶淵明的田園詩在這時出現，正是受到了東晉中葉玄言詩所形成的這種審美觀照方式和精神旨趣的影響。

陶淵明和謝靈運的自然觀存在着極大的差異。正如“自然”這個概念包含着自然界和人的自然天性這兩方面的含義，晉人的自然觀也包含着宇宙觀和人生觀兩個範疇。如果說謝靈運和東晉士族一樣，對山水的觀賞主要出自體悟萬物之道的宇宙觀，那麼陶淵明返歸田園則主要是出自順應自然天性的人生觀。儘管如此，由於陶淵明生活在東晉，並且得預士流，他的思想也難免受到當時文化趣尚和學術風氣的影響。東晉士族好尚玄理的普遍風尚，養成了陶淵明哲學思辨的習慣。他也時常在俯仰流觀中感受“群動”、“群息”的宇宙節奏：“採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。”（《飲酒》其五）這真意便是一片忘機的天真，是在觀望夕嵐的變化和飛鳥的動靜時，與自然冥合為一的感受。支遁、王羲之、戴逵等人所闡發的“快然自足”之理，在陶詩中也隨處可見。如“營己良有極，過足非所欽”（《和郭主簿》其一），也就是足於所足的意思。“良苗亦懷新”、“即事多所欣”（《癸卯歲始春懷古田舍》其二），與王羲之所說“欣於所遇”、“快然自足”，“群籟雖參差，適我無非新”的道理也大體相同。尤其是他在五十歲時舉行的斜川之遊，據逯欽立先生考證，與王羲之五十歲時邀集名流修禊蘭亭一事，都是模倣石崇的金谷宴集。由此可見出他觀賞山水田園的意趣，與東晉玄言詩人有相通之處。另一方面，陶淵明又能站到“天道”、“大化”的高度來看待人生的化遷，將“大象”運行的規律落實到人事代謝上，這就使他在體悟“群動”的宇宙生命時，也總是聯想到人生的意義，在觀賞自然的同時，領悟人生順應自然的真趣。所以他將回歸田園看成是“久在樊籠裏，復得返自然”（《歸園田居》其一），其實是比玄言詩人更明確地點出了“寄情山水田園即與自然體合為一”的旨歸。

謝靈運遊放山水的性質，基本上是承襲東晉士族傳統的生活方式。因此他的山水詩與東晉玄言詩在哲學觀念和審美觀照方式等方面大致一脈相承。與東晉“因詠山水”的玄言詩一樣，謝靈運將山水都看作是“吹萬群方悅”<sup>[2]</sup>（《九日從宋公戲馬臺集送孔令》），亦即大自然中的“地籟”和“天籟”。因此，“撫化心無厭，覽物眷彌重”（《於南山往北山經湖中瞻眺》），萬物萬化都使自己觀之不厭，覽之不倦。他也像東晉玄言詩人那樣，力求在靜照中忘却世累，與萬化冥合為一：“浮歡味眼前，沉照貫終始”（《石壁立招提精舍》），在深沉靜默的觀照中，浮生的短暫歡樂從眼前消失，便能達到“妙善莫能同”<sup>[3]</sup>的境界。在更多的詩裏，他表達了

觀賞山水使他領略到的“適己物可忽”(《遊赤石進帆海》)的快意：“且申獨往意，乘月弄潺湲。恒充俄頃用，豈為古今然。”(《入華子岡是麻源第三谷》)李善注引晉司馬彪注：“獨往，任自然，不復顧世也。”月下弄水，“玩景適情，但自覺充一時之用”(元劉履《選詩補注》)，也就是“欣于所遇，暫得於己，快然自足”的樂趣所在。他的山水詩往往仰觀俯察，流覽四方，“神理流於兩間，天地供其一目”(王夫之《古詩選評》卷五)，也顯然是沿襲東晉玄言詩對宇宙仰觀俯照的審視方式的習慣。由此可見，陶淵明的田園詩和謝靈運的山水詩對自然的理解雖有差異，但其體合自然、適己為樂的精神旨趣，以及澄懷觀道、靜照忘求的審美觀照方式，都是在支遁、王羲之等人玄言詩的影響下形成的。

山水詩和田園詩從東晉以後分道而行，經初唐兩次復變<sup>11</sup>，至盛唐合流。以孟浩然、王維為代表的山水田園詩派，不僅兼長這兩種題材，而且從本時代的文化理想出發，融合了由陶謝所確立的精神旨趣和審美觀照方式。如孟浩然從陶淵明的田園趣中所體會的，便是那種順應自然的羲皇上入之樂：“嘗讀高士傳，最嘉陶征君。日耽田園趣，自謂羲皇人。”(《仲夏歸漢南園寄京邑耆舊》)這也正是王維所說的“陶潛任天真”(《偶然作》其三)、“得意苟為樂，野田安足鄙”(《偶然作》其二)，以及儲光羲所說的“達上志寥廓，所在能忘機”(《雜詩二首》其一)。當然，由於盛唐的時代條件與東晉不同，王、孟、儲等人在田園裏尋求自然“任天和”、“忘形同化初”的境界，儘管繼承了陶淵明田園詩的基本旨趣，却缺乏陶詩那種執着探求人生真義的深刻思辨力。他們雖然在現實生活的挫折中也像陶淵明那樣思考過社會和人生的問題，但對時代始終抱有幻想，從來就沒有終身堅持隱逸的打算。因此，他們只能在陶謝的宇宙觀和人生觀之間折衷調和。孟浩然對魏晉風流的仰慕使他從外表到行為都自然而然地形成了名士風度。王士源說他“骨貌淑清，風神散朗，救患釋紛，以立義表，灌蔬藝竹，以全高尚”(《孟浩然集序》)。這是融合了魏晉名流蕭散的風神儀表、盛唐拯世濟人的時代精神、以及陶淵明躬耕田園的高尚節操而形成的盛世隱士的典型風貌。“阮籍推名飲，清風滿竹林”(《聽鄭五愔彈琴》)，“給園支遁隱，虛寂養身和”(《晚春題遠上人亭》)，“彭澤先生柳，山陰道士鶴”(《尋梅道士》)，“晚憩支公室，故人逢右軍”(《同王九題就師山人房》)，阮藉的放達，支遁的靜趣，陶潛的高節，王羲之的風雅，被他和諧地統一在隱居生活中。王維晚年在《與魏居士書》裏批評了上古以來一些著名隱



士堅持迹隨心隱的遁世方式，指出陶潛因衣食不足導致“屢乞而多慚”，並為自己的亦官亦隱辯解：“我則異於是，無可無不可，可者適意，不可者不適意也。……苟身心相離，理事俱如，則何往而不適。”認為身雖役於物，而心不役於物，便能使看似無法調和的理（心順自然之“理”）和事（身役於仕宦之“事”）取得一致，達到何往而不適的境界。這可說是對支遁所謂“物物而不物於物”以及“適足”的新理作了最透徹的發揮<sup>(5)</sup>。對陶、謝的兼收並蓄促使王、孟把順應化遷、領悟自然的意趣，和靜照忘求的審美觀照方式結合起來，形成了盛唐山水田園詩派的一大特徵。

深刻領會陶謝詩中的沉照忘言之境和“獨往”之趣，可說是王孟一派詩人的共識。孟浩然說：“棄象玄應悟，忘言理必該。靜中何所得，吟詠也徒哉。”（《來闍黎新亭作》）認為在靜默中不為物象所拘，方能頓悟，做到忘言才能得意，這正是靜照忘求的境界。王維的《終南別業》詩中“行到水窮處，坐看雲起時”二句所表現的任興獨往、順其自然的意趣，也就是東晉詩人所說的無往而不適的理趣。《戲贈張五弟諶》其三說：“我家南山下，動息自遺身。人鳥不相亂，見獸皆相親。雲霞成伴侶，虛白侍衣巾。”在“群動”“群息”中忘却自我，與鳥獸相親，雲霞為伴，虛白相待，正是與宇宙生命合而為一的沉冥之趣。儲光羲說：“江海霽初景，草木含新色。而我任天和，此時聊動息。”（《泛茅山東溪》）觀看江海初霽、草木懷新的景色，心靈隨“群籟”一起動息，和宇宙生命起伏的節奏相合拍，便進入了“任天和”的化境。又如常建的《晦日馬鑿曲稍次中流作》：“初日在川上，便澄遊子心。秦天無纖翳，郊野浮春陰。……扣船應漁父，同唱滄浪吟。”初日臨川、天水共澄鮮的美景，使遊子的詩心也變為一片空澄，纖毫不見雲翳的秦天和千里空曠的水浦，便自然成為詩人遠遊世外，與漁父應和的天地。他的《漁浦》詩中“碧水月自闊，安流淨而平。扁舟與天際，獨往誰能名”幾句，也是借碧水自在、平靜、安穩的意態，寫出詩人從扁舟獨往，在天地之間得大自在的境界中悟出的自然“無名”之道，可與上詩互證。

同樣，韋應物和柳宗元被歸入山水田園詩派，也是由於他們的詩具有融合陶謝旨趣和審美觀照方式的基本特徵。韋、柳的田園詩雖有一小部分改變了陶淵明及王、孟的主旨，轉為反映出家苦的現實。但他們的多數山水田園詩仍然繼承了這一詩派的傳統，着重表現體合自然、快然自足的意趣。如韋應物的《東

郊》：“吏舍跼終年，出郊曠清曙。楊柳散和風，青山澹吾慮。依叢適自憇，緣澗還復去。微雨藹芳原，春鳩鳴何處。樂幽心屢止，遵事迹猶遽。終罷斯結廬，慕陶真可庶。”無論是依叢自憇，還是緣澗沿洄，莫不以適為得，隨遇而樂。詩人正是在體悟無往而不適，何待而不足的理趣時，領略了和風微雨、青山芳原滌淨煩慮的快意，並歸結到陶詩的真諦。柳宗元的山水詩大多效法大謝，在描繪幽深奇險的永州山水時發表體悟元化之道的感想。《江雪》和《漁翁》是融合陶謝審美旨趣的典範之作：“千山鳥飛絕，萬徑人踪滅。孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。”詩中展示的天地是如此純潔而寂靜，一塵不染，萬籟無聲。在水天一色、蒼茫一片的背景上，遠遠地只有一個漁翁在江心垂釣。整個大自然無聲無色，映照在詩人澄澈的詩心中，成為一片混沌無象的世界。這便是最高的自然，是將山水之形高度簡化和抽象之後轉化而成的具象的自然之道。“漁翁夜傍西岩宿，曉汲清湘燃楚竹。煙消日出不見人，欸乃一聲山水綠。回看天際下中流，岩上無心雲相逐。”當炊煙漸漸消散，一聲柔櫓遠遠傳來時，漁翁已遠下中流，唯有岩上白雲無心地追隨着他的孤舟。漁翁依山傍水、行宿無常的生活，便與追隨無心的雲水同歸於自然了，這不正是純任天和的意趣所在嗎？

綜上所述，從陶謝到王、孟、韋、柳，儘管隨着時代的變遷，山水田園詩的題材內容不斷擴大，各人的表現藝術也自有新創，但共同的精神旨趣和審美觀照方式像一條紐帶，將這些詩人串連成一派。它源自東晉中期的玄言詩，而在中唐延續到韋、柳便基本終止。這派詩人審美趣味的趨同，以及作品風格、意境相近的原因，都莫不可從這一重要特徵找到解釋。

## 二

與山水田園詩派的精神旨趣和審美觀照方式密切相關，這派詩人的另一個重要特徵，是多寫方外之情。胡應麟推尊盛唐，認為“曰仙曰佛，皆詩中本色”（《詩藪》）。這一看法自然是偏激的，它既不能概括所有山水詩人的特點，也不能視為盛唐山水詩繁榮的主要原因。但王、孟、常、韋、柳等多寫方外之情，並以此見長，倒確實是他們的共同特點。

西晉末年，遊仙詩在郭璞手中和隱逸結合，東晉也有一部分玄言、遊仙加山

水的詩賦。但自從支遁運用佛理，對《莊子·逍遙遊》作出新解，促使東晉玄學自然觀向山水審美觀發生轉化，確立了山水田園詩的基本旨趣和審美觀照方式以後，東晉後期的山水詩就幾乎全出於佛門，尤以慧遠和廬山道人為多。遊仙詩在東晉中期茅山道派的楊羲手裏，變成了純粹的道教詩，此後歷齊梁陳隋至唐初幾代，與山水詩的關係一直較疏遠。高宗、武后年間，以陳子昂、宋之問、司馬承禎為代表的“方外十友”，結成一個信奉道教的文人群體，雖然並未在文學創作中體現出方外之遊的實績，也不是直接導致初盛唐之交山水詩繁榮的主要原因，但他們造成了文人好尚隱逸山林、遊於物外的風氣，並促使遊仙詩和山水詩初步結合，則為盛唐山水詩增闢了一種新的境界。<sup>[9]</sup>另一方面，山水詩到齊梁完全走出理窟以後，便由證道轉為緣情，與行役、羈旅、宦遊、送別等題材相結合，離仙境佛界漸遠。南朝以來佛教的興盛，也造成了“佛言詩”的流行，大多與佛偈禪頌類似，或為善男信女的懺悔和說教，或是謳歌佛法無邊、功德廣大，對佛寺的巍峨壯觀加以禮讚，再也沒有東晉佛門中人吟詠山水玄理的雅興。宋之問、陳子昂等人信奉道教，也同樣尊崇佛教，他們表現方外之情的詩篇很多。但由於宋齊以來道教詩和佛言詩各有自己的題材範圍和詞彙體系，到初唐再重新與山水結合之時，便難免夾雜大量佛教和道教的專用名詞，或以羽人靈仙、餐霞煉氣之事入詩，或以讚禮佛法、刻畫寺廟建築為主，意象堆垛繁密，宗教氣息很濃。直到李白手裏，仍然存在這一弊病，所以王士禎總嫌李白的山水詩有“龍虎鉛汞之氣”。

王孟詩派與盛唐其他詩人一樣，和佛教、道教中人保持着密切的交往，寫了許多與仙佛有關的山水詩。但這派詩人表現方外之情大多沒有縱誕的宗教色彩，而是將仙境、禪境化入靜照忘求的審美觀照方式，創造出清靜空靈的藝術意境，這是王孟詩派區別於其他詩人的一個重要特徵。

孟浩然所有尋訪佛寺道觀（以佛寺為主）的山水詩，都只取其清靜之境，這與他對佛道的理解，僅止於清淨這一點有關。如《題終南翠微寺空上人房》：“遂造幽入室，始知靜者妙。儒道雖異門，雲林頗同調。”認為佛家儒家雖不同道，但愛好雲林清靜之妙，則可稱同調。由於在靜默悟玄的觀照中體會到吟詠靜趣應儘量“棄象”、“忘言”（見上文所引《來闍黎新亭作》），他那些尋訪僧道的山水詩很少或基本不用佛道術語渲染宗教氣氛，而只是着力烘托其居處的幽靜。如《尋

香山湛上人》是一首描寫較繁的古體詩，以詩人一路乘興而來訪問高僧的經過作為主綫，從遠近各個不同角度烘托山寺的深幽：山色遙遠，空翠氛氳，橫亘百里，經日方至，足見其遠；馬不能騎，須拄策而上，要經過險豁的石門，深邃的竹林，又足見其深；寺外唯見田作的野老和歸寺的山僧，唯聞松泉的清響和暮鐘的回蕩，又足見其靜。而對山寺本身則不着一字形容，這就一掃此類題材常有的宗教靈異氣息，將梵境化入了山水靜境。

王維、常建等人表現方外之情的山水詩意境優美空靜，還與他們在玄鑒朗照的審美觀照方式中吸取了禪宗南宗的悟性之說有關。東晉中期玄學自然觀向山水審美觀的轉化，固然與支遁運用佛教即色義的原理解釋《莊子·逍遙遊》的啟示有關，東晉後期一些專門“因詠山水”的詩作也多出於佛門。但這時的佛理還與玄學結合在一起，山水詩仍以玄言詩的形式出現，與禪宗之間的關係尚不分明。禪法在晉宋之交流行時，便以寂照相濟，洗心靜亂、忘言絕慮，而至於窮神反本為極詣（見慧遠《禪經序》），南朝玄學家認為這與玄鑒朗照、深達有無之理是相通的。達磨主行禪觀法，提出觀行在乎遣蕩一切諸相，又拈出心性一義，強調大乘壁觀，直指心性，與道冥符，寂然無為。北宗大抵仍守達磨之法，而慧能之學要旨在頓悟見性，一念悟時，衆生是佛，從自心中頓見真如本性，對於達磨禪學又有重大發展。頓悟、漸悟之爭，其實並非自禪宗南北宗始。佛學家認為，支道林首立頓悟之說，提出“神悟遲速，莫不緣分，分暗則功重，言積而後悟”（《大小品對比要鈔序》），即天分不同，悟有遲速，天分差者，就要用功漸修。南朝宋初就盛行此說。竺道生倡頓悟之義，視支道林為小頓悟，謝靈運《辨宗論》曾闡述頓悟說<sup>[1]</sup>。目前已有研究者注意到謝靈運的頓悟說與其山水詩之間的關係，說明這種頓悟的思維對山水審美會有某種觸發作用。但我認為這時所說的悟，主要還是悟理。《高僧傳》說：“（竺道）生既潛思日久，徹悟言外，乃喟然嘆曰：‘夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。’於是校閱真俗，研思因果，乃言善不受報，頓悟成佛。”可見其徹悟主要是用老莊得意忘象、得象忘言之說，闡明意與象，言與理的關係，以求徹悟經典之義於言外。《涅槃集解》卷一引道生序文說：“夫真理自然，悟亦冥符，真則無差，悟豈容易？”也說明竺道生所說的頓悟就是使認識完全符合於自然存在的真理。所以湯用彤先生說：“注重真理之自然顯發，乃生公

頓說之特點。”而慧能的頓悟，主要是悟性，由自己心性的空無發現“與道冥符”之處，因而以淨心、自悟為宗旨。禪宗自達磨始，便修大乘空宗，強調空無，至慧能更發展為“但令內心安住空中，知世虛妄，萬法都無”（慧日《念佛法門往生淨土集》指斥禪宗語），以悟出性空為最上乘。從王維《胡居士卧病遺米因贈》、《與胡居士皆病，寄此詩，兼示學人二首》等詩可以看出，他晚年受南宗的影響是較深的：“了觀四大因，根性何所有。無有一法真，無有一法垢。”“洗心豈懸解<sup>81</sup>，悟道正迷津。”“色聲非彼妄，浮幻即吾真。”認為根性本為空無，法也無所謂真垢。洗心和悟道，都是漸修，豈能得性命之情，更未得入道門徑。聲色或非虛妄，而知其浮幻方得吾真性。由本性之空而體會萬法之空，無須洗心悟道而自悟，這些都是南宗的基本思想。

毫無疑問，南宗的頓悟性空之說，對於王維觀照自然的方式是有影響的。在《畫學秘訣》中，他強調“妙悟者不在多言”，認為水墨畫最能“肇自然之性，成造化之功”。妙悟之說顯然是在創作靈感的問題上發揮了禪宗頓悟說的結果。《青龍寺曇壁上人兄院集》詩說：“眼界今無染，心空安可迷。”更是直接將性空之理運用於山水的觀照。頓悟心空，與玄鑒朗照的審美觀照方式，都是強調心神的瑩澈乃至虛空，因此很容易勾通。而南宗所說“放舍身心，全令自在”、“心無所行，心地若空，慧日自現”的要旨，又與“無往而不適，何待而不足”的理趣是基本一致的。王維的“行到水窮處，坐看雲起時”，正是將二者融為一體後所產生的名句。而他那些以意境空靜著稱的代表作，也往往是強調心性與空寂之境暗合的結果。如《過香積寺》：“不知香積寺，數里入雲峰。古木無人徑，深山何處鐘。泉聲咽危石，日色冷青松。薄暮空潭曲，安禪制毒龍。”趙殿成說：“毒龍宜作安心譬喻，猶所謂心馬情猴者。若會意作降龍實事用，失其解矣。”極是。末二句即是指禪性安定，能制妄心，正與空潭相印。由於性空，全詩展示的境界也是一片空寂：雲峰之中，人迹罕至。鐘聲不知從何傳來，泉聲咽沒在危石之中，日色冷却在青松之上。如果說靜照忘求的審美觀照方式側重於以虛明的心靈鑒照完整的自然，那麼吸取了性空之說的審美觀照，就更側重在空心與空境的相互印證。這一點在常建的名作《題破山寺後禪院》中看得更為分明：“清晨入古寺，初日照高林。竹逕通幽處，禪房花木深。山光悅鳥性，潭影空人心。萬籟此都寂，但余鐘磬音。”詩以高朗的境界發端，却轉入花木幽深的曲徑，在一片空潭間，頓悟自身心

性的空寂之境，體會鳥性與山光相悅的宇宙生命。最後在悠揚的鐘磬餘音中徹悟萬籟皆空的自然之道。

值得注意的是，常建還在遊仙詩中融會了自悟心空、靜照忘求的理趣。例如《第三峰》在描寫詩人攀登雲梯、“以求鸞鶴踪”的過程中，又屢屢抒寫了“余影明心胸”、“因寂清萬象”的感受。日光、輕霞、孤輝、夕煙，在心靈的虛明之處照出，而內心的虛寂又使外界的萬象顯得更加清澄。《張天師草堂》中“幽幽寂無喧，萬壑應鳴磬”、“心化便無影，目精焉累煩”等句，又從另一角度寫出幽寂之中唯聞鳴磬，心入化境、目無煩累的靜趣。“了然雲霞氣，照見天地心”（《張山人彈琴》），清晰明瞭的仙山雲霞之氣，在照見天地的詩心中映出，這便是常建在遊仙詩中追求的旨趣。

韋應物抒寫方外之情的詩篇，意境更趨於淡靜冷寂。他最愛在野寺的晨鐘暮鼓中體會淒清惆悵的意緒。“殘鐘廣陵樹”（《初發揚子寄元大校書》），“秋山起暮鐘”（《淮上即事寄廣陵親故》），“鳴鐘生道心，暮磬空雲煙”（《經少林精舍寄都邑親友》），“葉沾寒雨落，鐘度遠山遲”（《寄酬李博士永寧主簿叔廳見待》），“遙看黛色知何處，欲出山門尋暮鐘”（《答東林道士》），面對秋樹寒江，暮鐘的洶蕩撩動悠悠的客愁，引起惆悵的共鳴；獨立荒山古寺，悠揚的鐘磬又像宇宙間的韻律，令人悟出心性的清淨和外界的空幻。這便是詩人特別喜愛暮鐘的原因。韋應物從王、孟、常建的詩中發現了鐘聲裏的詩韻，並大力渲染，遂使山水詩中的禪境愈趨空冷。同樣，他筆下的仙境也比王、孟、常建的詩更加淡泊空靜。如《寄全椒山中道士》：“今朝郡齋冷，忽念山中客。澗底束荆薪，歸來煮白石。欲持一瓢酒，遠慰風雨夕。落葉滿空山，何處尋行迹？”道士的主要生活內容，便是採藥煉丹，餌玉餐霞，因而詩中但凡涉及道士，便難免有龍虎鉛汞之氣。這首詩却將道士煉丹的生活分解成澗底採薪柴，歸來煮白石的兩個情節，便化道士為隱士，既給人以不食人間煙火的印象，又洗淨了丹汞氣息。接着又跳過一步，從詩人在此風雨之夕欲持酒相慰而難尋踪迹的角度着想，將詩境開擴到風雨飄蕭、落葉紛飛的空山。結尾冷然一問，竟使道上化為虛無，便更覺飄渺空靈，無迹可尋。總之，無論是禪境還是仙境，在王孟詩派的詩中，都已化入山水，並與朗鑒澄照的理趣融為一體。這就使他們表現“方外之情”的詩篇化解了在初盛唐其他同類之作中常見的宗教色彩，消除了佛寺梵境的靈光寶氣，以及煉丹採藥的鉛汞之氣，

着重表現了逍遙方外、適意自在的興致，從而自然形成了意境空靈清朗、韻味悠遠深長的共同特徵。

### 三

山水田園詩派不僅繼承了陶謝詩的精神旨趣和審美觀照方式，而且在藝術表現上也始終以崇尚陶謝為本。大體說來，田園詩以崇陶為主，山水詩則以融合大謝和小謝為主。其中有的詩人雖然對山水田園這兩種題材各有偏長，但都在繼承陶謝的基礎上形成了融興寄於觀賞、寄情興於鮮明畫面之中的表現方式，以及通過虛實關係的處理創造意境，具有韻外之致、象外之趣的共同特色。

山水田園詩派的形成，不僅是因為盛唐人的隱居方式和別業的普遍<sup>[9]</sup>，為山水田園詩提供了相同的生活基礎，出現了一批兼長山水田園的詩人。更重要的是大謝山水詩以觀賞為主的表現方式和陶淵明田園詩以興寄為主的表現方式在盛唐的融合，促使山水田園詩在精神實質的深層次上合流。

陶、謝受東晉玄學自然觀的影響，觀照自然美的方式和精神旨趣雖基本一致，但二人對自然的理解以及表現的方式存在着極大的差異。陶淵明側重在領悟人生順應自然的真趣，對於人生意義的執着探索，使他較早地接續了魏晉古詩言志詠懷的抒情傳統。他在田園詩中嘆息人道的衰榮代謝，指斥世間的虛偽污濁，抒發有志難成的悲憤，追求永恆的令名高節，這些都是建安詩和阮籍詠懷詩的基本主題，這就使他的田園詩不以觀賞田園之美為目的，而以表現領悟自然、適其天性的樂趣為宗旨。在藝術上，自然而然會將魏晉詩歌詠懷興寄的傳統，東晉士人靜照忘求的審美觀照方式結合起來，形成以情體物、融興寄於自然美的基本表現方式。詩人對自然的感受始終是貫串篇意的主綫，因而人與景能渾成一片，景色由詩人的活動和意趣見出，又能引起詩人觀賞的美感。同樣，陶詩中的許多景物描寫如青松、芳菊、歸雲、孤鳥等，既是審美客體，又是象徵詩人處境和品格的比象和興象。這就比較容易達到自然天成，渾融完整的境界。由情見景是楚辭到魏晉古詩傳統的表現方式，已積累了豐富的經驗，到陶淵明手中，再與新的審美意識相結合，藝術表現相當純熟，可說是達到了爐火純青的地步，但也因此而限制了後代田園詩的成就。這是陶淵明之後山水詩和田園詩發展一

直不平衡的重要原因之一。

如果說陶淵明的表現藝術主要是對東晉以前詩歌藝術傳統的總結和提高；謝靈運的表現藝術則是對未來詩歌藝術的開拓。謝靈運雖然也有一些繼承漢魏言志抒情傳統的詩篇，但他更多地繼承了玄言詩以山水體道的觀念。山水作為“群籟”的一部分，映照在瑩澈的心神之中，是“大同羅萬殊”的各種形態姿貌，再沒有“織綜比義”的主觀隨意性。所以廬山道人將遊覽詩明確標示為“因詠山水”時，首先體會到的就是：“夫崖谷之間，會物無主，應不以情而開興。”（《廬山諸道人遊石門詩序》）要求忠實地再現出客觀景物的原貌，而不再視為情的附屬和比照。大謝山水詩主要產生在登臨遊賞的過程中，他所遊的山水勝景，大多深秀險絕，姿狀各異，未經開發，也未經人道。他運用玄言詩仰觀周覽的觀照方式，描寫東西上下寓目所見的形形色色，又吸取了漢魏招隱詩和行役詩移步換形、以行踪作為主綫的結構方式，使之與大全景式的構圖融為一體，因而詩中的山水描繪，主要是以客觀觀賞為主，容易造成山水描寫和抒情言理截分兩槪的弊病，這就為後來的山水詩留下了融情人景的重要課題。此後從小謝到何遜陰鏗的山水詩，逐漸完成了山水從證道向緣情轉化的過程，成功地創造了融情於景的境界，使山水由哲理的化身變成了與情靈的結合。這一轉化的原因雖然可從多方面推求，但其中最重要的一條是：小謝在大謝的登臨遊賞、追新逐異之外，開闢了在“舊識”之景中尋求山水新致的另一種創作路數。閒居、宦遊、羈旅等日常生活中所見的景物，處處都能喚起清新的審美感受，自然便使春悲秋怨、鄉思邊愁、離情別緒滲入山水。但儘管如此，齊梁山水詩所達到的最高境界還是“語不及情而情自無限”，情思蘊含在對景色的精緻描繪之中。加之齊梁詩中的情只是柔弱膚淺的閒情和溫情，缺乏陶詩深沉的寄託，因而基本上仍保持着以客觀描繪自然美為主的表現方式。

從北朝到初唐，山水田園詩經歷了一個漫長的融合過程。這種融合，首先表現為田園詩開始脫離陶淵明以興寄為主的表現方式，向着重觀賞的方向轉化。王績在庾信之後，繼承了陶詩寫郊居閒適之趣的傳統，但側重在鋪寫田園生活的環境和細節瑣事，特別是莊園中的林泉之美，便使陶詩的由情見景，變成由景由事見趣。後來到盧照鄰、駱賓王手中，田園詩只剩下一個題目，內容變成了山水行役。這種合流的趨勢使田園意趣被山水觀賞所淹沒，造成了初唐田園詩的



中衰和山水詩的單向發展。另一方面，山水詩在初唐經歷了兩次輪番學習大謝體和小謝體的復變之後<sup>[10]</sup>，又促使原來缺乏興寄的山水詩向着陶詩的表現方式轉化。所謂大謝體，實際上是以風格典麗精深、聲調生澀凝重、寫境密實繁富為特色的。而小謝體則以風格清新秀麗、聲調平易流暢、寫境空靈簡遠為特色。初唐以四傑為代表的山水詩多為近體，風格清淺鮮媚，聲調流暢宛轉，大體承齊梁而來。之後陳子昂和沈宋在山水詩中模倣大謝體，多用中篇五古體，風格凝重富贍，這是第一次復變。神龍至開元前期，出現了一批以吳越之士為代表的描繪江南風光的山水詩，風格清淡秀媚，取景為平時生活所常見，從創作路數上恢復了以小謝、陰、何為代表的齊梁詩風。朝野所流行的都是“江山清謝朓，花木媚丘遲”（張子容《贈司勳蕭郎中》）的風格。這時張說在岳州，與一批貶謫文人在湖湘一帶吟詠山水，有意調和大謝和小謝的兩種不同風格，以糾吳越山水詩過於清媚之偏。張九齡開元十五年貶洪州時作的一批山水詩，更是亦步亦趨地模擬大謝，顯然也有意以此矯正開元前期朝野流行的齊梁清麗詩風。這兩次復變，從表面上看，只是風格的糾偏和調整，是大小謝藝術表現手法的融合，但實際上又是在山水詩中恢復興寄傳統的革新。陳子昂的詩歌革新主要是在內容上提倡漢魏興寄，在形式上倡導古體。山水詩出現在晉宋之交，雖然未傳漢魏風骨，但就這一題材而言，要復古只能取範於大謝體。因其格調凝重、寫景與抒情說理相結合的特點，仍與晉宋以前的古詩有相承之處。張九齡更使山水詩和感遇詩相結合，將建安文人至陶淵明詩中積極進取的人生理想，堅持直道和清節的高尚情操，以及探求天道時運的深刻思考，引進了山水詩，從而充實了山水詩的骨力，使山水詩在探求人生意義的深層次上與陶淵明的田園詩趨同。如《晨坐齋中偶而成詠》詩：“寒露潔秋空，遙山紛在矚。孤頂乍修聳，微雲復相續。人茲賞地偏，鳥亦愛林旭。結念憑幽遠，撫躬曷羈束。仰霄謝逸翰，臨路嗟疲足。徂歲方睽携，歸心亟躑躅。休閒倘有素，豈負南山曲。”潔淨的秋空，高聳的遠峰，天邊的微雲，與欣賞偏僻之地的詩人一樣熱愛林旭的鳥兒，都是陶詩中常見的意象。正是與陶淵明相同的襟懷和情操，使詩人自然而然地選用了陶詩的語調和興象，讓山水詩進入了陶詩的境界。

從陶謝到張九齡，山水田園詩這兩種合流的趨向，為山水田園詩派的形成作好了思想和藝術上的準備，使王孟詩派形成了融興寄於觀賞的基本表現方

式。孟浩然耻於碌碌無為的遠大志向，仕途失意的慷慨不平之氣，對“物情趨勢利”（《山中逢道士雲公》）的批判，以及自養“浩氣真”、追求“白璧”之純和青松之節的道德理想，使他的山水田園詩與陶詩的興寄傳統相承接。將興寄引入山水詩，是孟浩然最重要的貢獻之一。張說和張九齡雖有少數山水詩已開其端，但寓意和興象之間比附的痕迹尚較明顯，而孟浩然的興寄則是在觀賞山水時自然流露出來，如《望洞庭湖贈張丞相》一詩提神於太虛之中，以融入宇宙深處的整個身心去感受洞庭湖雲氣蒸騰、天水混茫的氣勢，以及洪波涌起、撼動岳陽的偉力，同時又藉觀賞洞庭水色暗寄欲借舟楫以濟時、希望有人引薦的深意。《早寒江上有懷》一詩再現了小謝“天際識歸舟，雲中辨江樹”的意境，但“迷津欲有問，平海夕漫漫”二句，就不只是一般的久客懷鄉之情。滿目夕照，平海漫漫，暗寓着仕途迷津的失意之感，也展示了渺茫的前程。由於巧妙地將陶詩重感受、興寄的特點與二謝重刻畫描繪的長處結合在一起，這類詩中比興的思理往往無迹可求，達到了後人所稱賞的“妙在有意無意之間”的境界。

王維早年充滿樂觀浪漫的幻想和積極進取的少年意氣，仕途遭到挫折後，能將個人的不平與當時布衣賢才遭權勢壓抑的普遍現象聯繫起來，認真地思考古往今來的人事是非，堅持有道則仕、無道則隱的原則。出則佈仁施義，處則固窮守節，這與陶淵明、張九齡詩中興寄的精神是完全一致的。後期雖然亦官亦隱，在出處形迹上違背了初衷，但“既寡遂性歡，恐遭負時累”（《贈從弟司庫員外綽》）的矛盾和內疚，使他又不能在盛唐流行的朝隱生活中心安理得。他在天寶年間所作的山水田園詩往往能在再現自然美的同時，創造出一種空靜絕俗的理想美，也正是由於他在現實中無法堅持高潔的人生理想，只能在藝術中進行人格自我完善的緣故。與孟浩然一樣，王維也有不少山水詩工於刻劃而深於寄託。如《華岳》詩運用大謝詩寫景“堆金積粉”、沉厚深雄之理，以濃墨重彩染出華山堵塞天地的氣勢，構圖鋪天蓋地，滿紙蒼翠。並將盤古開天闢地的氣魄賦予巨靈的形象，借助這一古老的傳說展現了華岳雄峙秦中的神威。全詩猶如一幅格調典雅、筆力沉雄的金碧山水畫，似乎只為頌聖而作。然而詩人為華山遭到的冷遇鳴其不平，要求皇帝像對待泰山一樣封禪華山，實際上也表達了要求聖恩均等地施於萬民的願望，這就在一首應制體的山水詩中融入了深刻的寓意。

儲光羲在山水田園詩派中是專長於田園詩的一個重要作家。他兩次隱逸都

和王維在一起，在與王維酬唱的《偶然作》等組詩中，他們共同探索着先賢所指出的各種人生道路，尋找“何由知至真”的途徑，表白堅持直道的決心。這種清濁分明、追求真淳的精神，正是他能繼承陶淵明的傳統，創作出大量田園詩的原因。他將田園詩和感遇詩的表現藝術相結合，在田家生活的描繪中寓意寄興，創造了獨特的比興體。不少詩採用民歌的形式，從農村田獵、樵採、漁牧等日常勞動取材，歌詠隱逸生活的悠閒，並借各類勞動的不同性質和特徵為喻，分別寄託了仕途失意的種種感慨。

韋應物和柳宗元也同樣繼承了興寄的優良傳統。韋應物作了許多採用比興體述懷言志的擬古詩，讚美高潔堅貞的品質和直道而行、交友誠篤的操行。柳宗元則以自己栽種的花、竹、草藥為吟詠對象，歌頌孤高貞潔的節操。這些詠懷詠物詩中的寄託也同樣體現在山水田園詩中。如韋應物的《效陶彭澤》：“霜露悴百草，時菊獨妍華。物性有如此，寒暑其奈何。掇英泛濁醪，日入會田家。盡醉茅簷下，一生豈在多。”菊花經霜耐寒的物性，既是陶淵明高潔品格的象徵，也是有心效倣陶淵明的詩人自己抗心塵表、蔑棄世俗的精神的寫照。又如柳宗元的《南澗中題》運用大謝記遊詩的章法，以幽清蕭瑟的林中景色烘托出詩人被貶後孤獨苦悶的形象。在回風中參差搖曳的樹影，與詩人在溪澗深處蹣跚徬徨的身影形成一種似有似無的照應，令人想到這秋氣凝集的南澗，正象是詩人在政治上失路徘徊的索寞心境在自然中的外化。楚騷式的興寄與大謝的山水描繪手法相結合，形成了孤冷空靜的意境。

王孟詩派對陶謝的繼承，不僅體現為融合了二者一重感受、一重刻畫的基本表現方式，而且還表現在意象、語言、結構等許多具體的藝術表現手段上。例如他們往往喜歡通過創造類似的隱居環境，表現與陶淵明類似的心境。王孟詩派所描繪的田園景色多數是從觀賞的角度獲得的印象，較少躬親農事的甘苦體驗。因此他們更多地從意象上接受了陶淵明所提供的一種現成的田園模式：鷄鳴狗吠、桑麻榆柳、村墟煙火、鷄黍壺酒、窮巷柴扉……等等。孟浩然的《過故人莊》、《贈王九》、王維的《渭川田家》等都是典型的例證。王維尤其善於將陶詩的意象吸收到自己的田園詩中去。如《輞川閒居贈裴秀才迪》：“寒山轉蒼翠，秋水日潺湲。倚杖柴門外，臨風聽暮蟬。渡頭餘落日，墟裏上孤煙。復值接輿醉，狂歌五柳前。”詩人選擇風裏聽蟬、倚杖柴門這些類似田家野老的意態，以表現自己

安閒的神情。又化用陶淵明“曖曖遠人村，依依墟裏煙”的意境，繪出山村蕭爽的暮色和渡頭落日的餘輝。這就用隱居環境的類比，寫出了詩人和陶淵明在精神上的相通之處。韋應物摹陶的詩更多，其詩風介於陶、孟之間，也與他善於糅合二人的典型意境有關。如“翠嶺明華秋，高天澄遙滓。川寒流愈迅，霜交物初委。林葉索已空，晨禽迎颯起。時菊乃盈泛，濁醪自為美”（《九日灋上作寄崔主簿倬二李端繫》）“養病愜清夏，郊園敷卉木。窗夕含澗涼，雨餘愛筠綠。”（《西郊養疾聞暢校書有新什見贈久佇不至先寄此詩》）等等，陶詩中高朗澄澈的秋景，賞菊飲酒的佳趣，孟詩中微婉閒淡的靜境，清夏納涼的愜意，被詩人和諧地統一在他的生活裏，因而能得陶潛“寄至味於淡泊”的真趣。

王孟詩派也吸取了謝靈運詩形象鮮明、容量較大、語言典雅、適於在登臨遊覽中展開山水長卷的特點。孟浩然就有不少詩沿襲了大謝山水詩隨遊踪展開景物描寫，並穿插感慨的寫法。如《登鹿門山懷古》、《經七里灘》等等。前者記敘他一天從早到晚登覽鹿門山的經過，一路的景物都隨其踪跡所至而逐層展開，以流暢的手法將紛繁的意象和感觸組成了完整的結構。王維在吟詠別業山水的應酬詩中，也常常有意識地效法大謝，以追求典雅端莊的風格。如《晦日遊大理韋卿城南別業詩》其二、其四等，佈景造句都與謝詩精緻清雅的格調神似。又如《同盧拾遺韋給事東山別業二十韻》：“岩端回綺檻，登口開朱門。階下群峰青，雲中瀑水源。鳴玉滿春山，列筵先朝暎”，遣詞的工穩厚重，自然令人想到謝靈運的“遂登群峰首，邈若升雲煙”，“列筵皆靜寂”，“晚見朝日暎”等詩句。很多前代評論家都指出“王維詩典重靚深”（《木天禁語》）的這一面，正與他學習大謝有關。柳宗元的記遊詩大多作於永州，採用中長篇五古或五排，寫法則倣效謝靈運，每到一地，都力求精確描繪此處山水的特徵，在探幽尋勝中消解政治上的塊壘。語言風格也如謝詩一樣精深典奧。如《法華寺石門精舍三十韻》以六十句的長篇記述遊覽永州法華寺的經過，用大量艱澀的雙聲疊韻字描繪攀登此山的艱難。《遊朝陽岩遂登西亭二十韻》則更是詰屈聱牙。好用雙聲疊韻字勾勒山川地貌的輪廓，是大謝體的一個重要特點。柳宗元的長篇五言詩風格本來就極其艱深典麗，他的散文也喜歡用生僻難字，這使他容易接受大謝的詩風，並逞其雄才，將大謝的典重發展到更加深澀的程度。

前面已說過，王孟詩派繼承並融合陶謝的表現方式和藝術手法這一特徵，

是山水田園詩從陶謝到張九齡逐漸合流的趨向所促成的。山水詩自初唐以來，便經歷了學習大謝體和小謝體的兩次復變。大謝之繁、難、深、險與小謝的簡易淺近相融合，已為虛實關係的處理提供了最基本的經驗。但王孟詩派沒有停留在單純繼承和融合陶謝的水平上，而是在融合的基礎上，將意象提煉到具有最高概括力的程度，使這一詩派形成了富有韻外之致、象外之趣的共同特色和清空簡遠的相似意境。他們處理虛實關係的手法主要有三類。一是淡化和疏化景物形貌的刻劃，注重傳神。如孟浩然首先注意到大謝體意象密實堆垛的問題。他在遊覽吳越和大江兩岸名勝時所寫下的不少描繪雄奇景觀的山水詩，都不用繁富的描寫正面刻劃景色，而是採用空中傳神的手法，從不同角度烘托主景。如《晚泊潯陽望香爐峰》：“掛席幾千里，名山都未逢。泊舟潯陽郭，始見香爐峰。嘗讀遠公傳，永懷廬外踪。東林精舍近，日暮但聞鐘。”晚泊潯陽，却從幾千里之外寫起。一路未逢名山，既是以誇張的手法為廬山鋪墊，又造成了一瀉而下的氣勢。泊舟郭外，始見香爐峰，至此才點出廬山名不虛傳，却仍不寫出，反過來追憶他早年對此山的向往，帶出廬山有名的掌故，以慧遠高蹈出塵的行踪烘托山中的幽深僻靜、遠隔塵俗。最後聽到鐘聲傳來，得知附近就是遠公精舍，想到斯人已去，但聞暮鐘，又引起人無窮的惆悵。通篇寫“望香爐峰”，只是着力渲染詩人的神往之意。雖無一字繪形繪色，但廬山神韻全出。這正是前人所讚美的“不着一字、盡得風流”的妙境。韋應物在淡化意象、尋求韻味方面，與孟詩相近，前面所舉《寄全椒山中道士》即是典型例子。他還將這種境界延伸到七律中去。如《自鞏洛舟行入黃河即事寄府縣僚友》：“夾水蒼山路向東，東南山豁大河通。寒樹依微遠天外，夕陽明滅亂流中。孤村幾歲臨伊岸，一雁初晴下朔風。為報洛陽遊宦侶，扁舟不繫與心同。”詩中極寫山河空曠豁朗之感；寒樹之遠，在天外似有若無；夕陽之淡，在水中似明似滅；岸旁孤村，追問到落生之初；朔風已起，又僅見一雁飛下。儘量淡化和推遠的意象為不繫的扁舟和詩心開拓了無邊空闊蒼涼的境界。柳宗元“寄至味於淡泊”的特點也多藉這種手法的運用，如《秋曉行南谷經荒村》：“杪秋霜露重，晨起行幽谷。黃葉覆溪橋，荒村唯古木。寒花疏寂歷，幽泉微斷續。機心久已忘，何事驚麋鹿。”晨起在深秋的幽谷中獨行，唯見古木荒村，黃葉遍地，寒花疏落，冷泉滴瀝。自然界在秋氣中沉寂下去，各種色彩和聲響都減弱到最為疏淡、幽微的程度，人也自然進入了寂歷無心的化境。至於他的《江

雪》，更是“色相俱空”的典型例子。

二是以靈活巧妙的構思改變大謝平鋪直叙、面面俱到的章法，突出主綫，詳略得宜，形成曲折有致的多種結構方式。如王維的《藍田山石門精舍》，與謝靈運的《石壁精舍還湖中作》一樣，都是寫日暮泛舟歸來的興致。但王維一反大謝按早晚遠近所見鋪寫的順序，以一天遊覽的結束作為開端，將自己在歸途中因貪戀兩岸景色而誤入石門精舍的過程比作誤入桃源的奇遇，筆勢隨遊人的心理活動曲折變化，至石門精舍而豁然展開，巧妙地創造出山迴路轉、別有洞天的奇境。又如韋應物的《登西南岡卜居遇雨尋竹浪至澧壩繫帶數里清流茂樹雲物可賞》，從詩題到結構都是一首大謝體記遊詩，完整地描述了從登高卜居遇雨到一路下山沿水所見竹林沙岸、田疇村墟等景色。看似以遊踪作為主綫，而實以川流作為伏脈，明暗兩條綫索貫串全篇，結構更為完整。結構方式的靈活多變，使一向以意象密實為特色的古體遊覽詩也創造了空靈的意境。

三是通過意象的取捨和精心組織，把色相提煉到最精簡的程度，能提供最大的想象餘地。這主要體現在近體詩中，以王維的五言絕句為代表。王維最善於運用景物佈局中藏、減、疏、略的手法，結合生活感受，調動藝術想象構成富有高度概括力的意境。如《鹿柴》只是着意刻畫了一束斜暉透過密林的空罅，返照在林中青苔上的一角畫面。畫外入語的回響與畫面內的靜境相互映襯，使有限的畫面延伸到畫外無限的空間，因而蘊藏着可以想見的無窮意趣。孟浩然較少刻劃景物，但也善於通過精心結構的畫面表現豐富的感受。如《過故人莊》中“綠樹村邊合，青山郭外斜。開軒面場圃，把酒話桑麻”幾句，構圖明快簡潔，概括了坐落平原而遠接青山的一般村莊的特點。主客開窗，把酒閒話，又把內外景色打通，使眼前的場圃、談及的桑麻和遠景融成一片，構成一幅完整而典型的田園風光的圖畫，文字又極為省淨。由此可見，王孟詩派形成空靈清新、含蓄雋永的共同風格，達到後人所稱道的“清空罔象”的境界，也是他們在藝術表現手法上繼承和發展陶謝，並且相互影響、前後傳承的結果。

綜上所述，已可給山水田園詩派的概念作出明確的界定。所謂山水田園詩派，實際上包括三層內涵：就盛唐而言，指以王孟為代表，包括儲光羲、常建等在內的一批風格相近的詩人。就唐代而言，主要指王、孟、韋、柳，而就中國詩歌史而言，則應以陶謝、王孟、韋柳為一個完整的派系。這些詩人都受到東晉玄學自

然觀的影響，山水田園詩以體合自然、適意自足為旨歸。因沿襲了“靜照忘求”的審美觀照方式而造成了大致相同的藝術趣尚和創作傾向。唐代山水田園詩派以陶淵明和二謝作為共同宗尚的詩人，在山水田園這兩種題材合流的過程中，繼承和總結了陶詩重興寄和感受、謝詩重觀賞和刻畫的傳統，重視妙悟，直尋興會，融合成寄情興於自然美之中的基本表現方式。同時又進一步化仙境和禪境入山水，在方外之情中表現了朗鑒澄照的理趣。由於注意虛實關係的處理，意象的淡化和簡化，以及提煉景物以構成概括力較高的典型意境，從而形成了這派詩人清新閒雅、空靈淡泊，以及富有韻外之致的共同風格。以上這些特徵，便是山水田園詩派的概念可以得到確認的主要依據。

#### 注 釋：

- 〔1〕 關於這個問題，詳見拙作《東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化》。載《中國社會科學》1992年第1期。
- 〔2〕 《莊子·齊物記》：“夫大塊噫氣，其氣曰風，是唯無作，作則萬竅怒號。”又曰：“夫吹萬不同，而使其自己也。”
- 〔3〕 郭象注《莊子·寓言》：“妙善同，故無往而不冥也。”
- 〔4〕 參見拙作《唐前期山水詩演進中的兩次復變》（載《江海學刊》1991年第6期）。
- 〔5〕 參見拙作《東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化》。
- 〔6〕 參見拙作《從“方外十友”看道教對初唐山水詩的影響》，載《學術月刊》1992年第4期。
- 〔7〕 以上論點均參用湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》及《隋唐佛教史稿》中有關論述。
- 〔8〕 郭象《莊子注》：“以有系者為懸，則無系者懸解也。懸解而性命之情得矣，此養生之要也。”
- 〔9〕 參見拙作《盛唐田園詩和文人的隱居方式》，載《學術月刊》1989年第11期。
- 〔10〕 參見拙作《唐前期山水詩演進中的兩次復變》。

## Artistic Features of the School of Landscape-Pastoral Poetry

Ge Xiaoyin

### Summary

In recent years there has been much controversy over the existence of a

school of landscape-pastoral poetry in the history of Chinese poetry. This article tries to define the intension of the concept "school of landscape-pastoral poetry" through an investigation of the common artistic features shared by the works of a series of poets including Tao, Xie, Wang, Meng, Wei, and Liu. The investigation covers the central idea, the way of aesthetic reflection, the influence of Taoism and Buddhism, and the means of artistic expression as reflected in the works concerned. The author holds that the alleged school includes actually three layers of intension: as far as High Tang is concerned, it refers to a group of poets of similar style represented by Wang and Meng, which includes Chu Guang-xi, Chang Jian, and others; as far as the entire Tang dynasty is concerned, it refers mainly to Wang, Meng, Wei, and Liu; and as far as the history of Chinese poetry is concerned, it refers to Tao, Xie, and Wang, Meng, and Wei, Liu as a whole school. Being all influenced by the nature outlook of Eastern Jin metaphysics, these poets oriented their works to the union of nature with self, and comfortable self-complacency. As they inherited the same way of aesthetic reflection, i. e. "tranquil mental reflection to the neglect of request", they formed roughly the same artistic taste and creative tendency. In the process of the confluence of the themes of landscape and pastoral, Tang poets of this school took Tao Yuan-ming and the senior and junior Xie as their common model. Having inherited from Tao's poems the tradition of laying stress on mood and feeling on the one hand, and from Xie's poems the tradition of laying stress on appreciation and description on the other, they attached importance to subtle awareness, sought for proper mood directly, and founded a basic way of expression by embedding mood and feeling in the beauty of nature. They further transformed situations of fairyland and Zen into landscape, so as to portray the lucid rationale involved in Buddhist and Taoist sentiments. By proper treatment of fullness and emptiness, dilution and simplification of images, as well as refining spectacles to form a typical poetic world, this school of poets succeeded in forming a common style of their own, which is pure and fresh, leisurely and elegant, light and free, indifferent to honour and disgrace, and filled with charm between the lines. These features constitute the basis for confirmation of the idea "school of landscape-pastoral poetry."



# 從水滸戲看《水滸傳》

林 庚

《水滸傳》是在宋元話本和雜劇等市民文學的基礎上形成的。要判斷這部英雄傳奇的創作傾向，首先應看成書以前水滸故事的發展過程。也就是要通過研究市民文學中水滸故事的主要情節和水滸人物性格的演變，來分析小說故事結構和人物塑造的依據及其現實背景，以確認水滸“聚義”的內涵和性質。目前可供這方面研究的較為完整的資料頗少，現存講史話本中只有《大宋宣和遺事》裏宋江三十六人聚義梁山濼的一段。《醉翁談錄·小說開關》的“公案”類裏有“石頭孫立”，“朴刀”類裏有“青面獸”，“桿棒”類裏有“花和尚”、“武行者”等題目，雖可由此測知楊志、魯智深、武行者這幾個人物在宋代已有獨立的故事流傳，但因話本早就失傳，現已無從窺見原貌。除講史話本外，可靠的研究資料便只有元代至明初的九種水滸雜劇了。本文也就從這批水滸戲入手，對《水滸傳》作一番探討。

## 從成書年代和作者談起

辨明《水滸傳》的成書年代和作者，對於研究這部小說的產生背景和思想傾向是至關重要的，所以這一直是水滸研究中的一個熱點，迄今尚無定論。關於成書年代，雖然難以具體確考，但大體的時間範圍仍可從這九種水滸戲中看出眉目，加以劃定。成書年代的上限，應是在明代永樂年末，這可以由元代及明初水滸戲中每次宋江出場時的道白來判斷。元雜劇中的宋江自報家門時，對梁山聚義的規模照例有一番描繪，內容幾乎是完全相同的，都說道：“（晁蓋）哥哥三打祝家莊身亡，衆兄弟拜某頭領。我聚三十六大夥，七十二小夥，威鎮於梁山。……

聲傳宇宙，五千鐵騎敢爭先；名達天庭，聚三十六員英雄將……”。從《大宋宣和遺事》寫宋江上山時，晁蓋已死，“寨中會上合得三十六數”，到水滸戲中還是只有“三十六員英雄將”。這說明元代以及明初水滸故事中的梁山好漢尚未發展到《水滸傳》中的一百單八將；晁蓋也不是死於攻打曾頭市，而是死於三打祝家莊；這就可知《水滸傳》的成書年代當遲於明初了。試看明初無名氏《梁山五虎大劫牢》雜劇中宋江的開場白不但仍舊與元雜劇無異。而且五虎劫牢所救的主角韓伯龍“其家巨富，文武兼濟，使一條鐵棒，打天下無對”，與《水滸傳》中盧俊義的形象頗為相似。劇中寫宋江想招他上山，先使李應下山與他結為兄弟，後派魯智深、武松、劉唐、阮小五下山接應，將韓伯龍賺上山來，又放他下山。韓伯龍回家後因結交梁山好漢的罪名，被官軍拿住，最後被梁山五位英雄劫牢救出。這個劫牢故事的梗概與《水滸傳》第六十一回（容與堂本，以下均同此）吳用智賺玉麒麟及第六十六回宋江大名府劫牢的過程也粗相彷彿。因此這本雜劇很可能就是《水滸傳》中盧俊義出場故事的原型。韓伯龍在《水滸傳》第六十七回出現時，已被改變為一個普通強人，投奔梁山時被朱貴接納，暫在酒店裏賣酒，却遭李逵斧劈而死，情節與“五虎劫牢”雜劇乃完全不同。六十七回這一小段文字除了說明李逵流氓無產者的性格而外，沒有任何用處。小說之所以還要將韓伯龍的名字挂上一筆，顯然與作者看過這本雜劇有關。又按《大宋宣和遺事》中宋江三十六人的名次排列，玉麒麟盧（黃本作李）進義乃在吳加亮以後，位居第二。宋江上山時，晁蓋已死，又說“以次人吳加亮、李進義（按即盧進義）兩人做落草強人首領”。龔聖與所作《宋江三十六人讚》中的玉麒麟盧俊義也同樣是排在吳學究之後，位居第三。要在新增的曾頭市故事出現一個僅次於宋江的人物，便非他莫屬。而韓伯龍這個名字又不見於“三十六人”中。《水滸傳》作者乃正好將水滸戲中韓伯龍的造型移植過來，並馬上就把這個原型一斧頭結果了了賬。這裏移花接木、奪胎換骨的處理痕迹歷歷可見。我們不難看出《水滸傳》中盧俊義故事的進一步發展定是晚於此劇的。那麼《水滸傳》的成書乃遲於明初就更可以確定無疑了。此外，朱有燉的雜劇《黑旋風仗義疏財》中，宋江的開場白雖然已由以前的“晁蓋死於三打祝家莊”變成了“打曾頭市身亡”，但仍只有“三十六員英雄將”。而且這本雜劇和朱有燉的另一本雜劇《豹子和尚自還俗》的基本情節都不見於《水滸傳》。“豹子和尚”中所列聚義三十六人的姓名中，“玉麒麟李義”、“莽二郎

阮進”、“大刀關必勝”、“賽關索王雄”、“混江龍李海”等綽號姓名與《水滸傳》中也不盡相符，顯然這時水滸人物的姓名在故事演進過程中都尚未最後確定。可見《水滸傳》的成書又必在朱有燬雜劇之後。朱有燬生於洪武十二年，他的生卒年為 1379—1439，永樂年為 1403—1425，他的盛年活動時期所以正在永樂年中，因此我們至早也祇能將《水滸傳》成書年代的上限劃到永樂年末。

《水滸傳》成書時代的下限應是在正德、嘉靖之際。據孫楷第《中國通俗小說書目》說：“李開先《詞諺》云：‘崔後渠（銑）、熊南沙（過）、唐荆川（順之）、王遵岩（慎中）、陳後岡（東）謂《水滸傳》委曲詳盡，血脈貫通，《史記》而下，便是此書。且古來無有一事而二十冊者……’按：《詞諺》此處所云二十冊，當等於言二十卷。知弘德正嘉間諸公所讀《水滸傳》皆是二十卷本。”孫楷第以此二十卷本為《水滸傳》最早的古佚本。崔銑是弘治十八年進士，嘉靖十五年“起為少詹事、兼侍讀學士，擢南京禮部右侍郎卒”（《明史·崔銑傳》）。熊過是嘉靖八年進士，與王慎中、唐順之、李開先、趙時春、任瀚、呂高等合稱“嘉靖八才子”。據此可推測他們最晚在嘉靖十五年以前便讀過了《水滸傳》。那麼《水滸傳》的成書便不得晚於正德、嘉靖之際。從永樂年末到正德末、嘉靖初約一百年左右。“水滸”由原來簡單的民間傳說故事發展成為一部完整的小說，應正是在這一時期。

確定《水滸傳》成書的時代後，我們便可以進一步來研究它的作者。從水滸戲中看到的水滸故事雖然只是零星片段，但宋江的道白却是具有總結性和代表性的，它說明着水滸故事情節在流傳中是直到《水滸傳》的出現才發生了飛躍性的變化。首先，水滸故事由元代到明初，晁蓋死於三打祝家莊和宋江率領三十六英雄將的基本格局未變，直到明無名氏“五虎劫牢”戲中才出現盧俊義的雛形韓伯龍（而在這本戲中，晁蓋依然是死於三打祝家莊），到朱有燬雜劇中才出現曾頭市。而好漢還仍只是三十六員。由此可以判斷《水滸傳》在成書之前，梁山故事一直保持着以宋江為首帶領着三十六員英雄將的格局，既沒有七十二地煞，也沒有為晁蓋報了一箭之仇的那個盧俊義，以及與此相關的各種情節。其次，《水滸傳》和水滸戲所側重的情節相去甚遠。九本水滸戲所搬演的幾乎都是三十六個好漢在梁山聚義以後所做的事情。如《黑旋風雙獻功》寫的是宋江派李逵下山保護孫孔目去泰安燒香之事；《燕青博魚》寫的是燕青被宋江責打氣壞了雙眼後，淪落在外賣魚，替朋友殺奸的故事；《李逵負荊》寫的是李逵因誤會宋江、魯

智深強搶民女而大鬧梁山，後又捉到歹徒將功折罪；《爭報恩》寫關勝、徐寧、花榮三人為報濟州通判夫人李千嬌之恩，劫法場救其性命，令一家團圓；《魯智深喜賞黃花峪》寫魯智深下山賞花，搭救受蔡衙內欺負的劉慶甫夫妻；《黑旋風仗義疏財》寫李逵將糧米施捨給李愷古一家，打死苦害平民的趙都巡；《豹子和尚白還俗》寫魯智深因殺害平人受宋江責罰，賭氣下山為僧，後又被勸還山的事。《大婦小妻還牢末》中總算寫了史進、劉唐相互為仇而又一同上了梁山，而其人物情節則與《水滸傳》大相逕庭。這些故事有的為《水滸傳》所吸取，如“李逵負荊”，但大半都不見於小說。《水滸傳》最精彩的前七十回主要是描寫梁山聚義的曲折過程，如宋江直到第四十二回才上了梁山，而魯智深、楊志、武松則直到三打祝家莊以後第五十八回才歸水泊。而這共佔有了五十八回的豐富故事情節，竟然毫未見於水滸戲中。第三，《水滸傳》和《大宋宣和遺事》以及水滸戲中一些重要人物的形象差距也很大。最突出的是關勝、秦明、索超等，在《水滸傳》中都是弓馬嫻熟的將軍，而在講史話本和水滸戲裏則原是使朴刀桿棒的江湖好漢，與石秀、阮小二等並無差別。《大宋宣和遺事》中的秦明原與晁蓋、吳加亮、劉唐、阮進、阮通、阮小七、燕青等人是一伙的，是劫蔡京生日禮物的八個好漢之一。在《水滸傳》裏則是指揮青州軍事的兵馬總管統制。索超在《大宋宣和遺事》裏本是一個強人，因“做了幾項歹事勾當，不得已而落草”。而在《水滸傳》裏，則是北京府內“威風凜凜相貌堂堂”的一員上將。關勝在《大宋宣和遺事》裏和楊志、林冲、花榮、柴進、張青、徐寧、李應、穆橫、孫立等十二人一起，是押人夫搬運花石綱的“指使”。在《爭報恩》雜劇中則是偷了人家的狗、殺了賣肉的流浪漢形象，而在《水滸傳》中，却儼然成為關雲長式的人物。其餘如楊志、林冲、花榮、徐寧、董平、孫立等也都由一般的好漢變成了武藝高強的將軍。

《水滸傳》人物形象的改變，從現存資料來看，可追溯到龔聖與的《宋江三十六人讚》。如大刀關勝讚云：“大刀關勝，豈雲長孫。雲長義勇，汝其後昆。”於是關勝也就有了關羽的形象。浪子燕青在《大宋宣和遺事》中乃是劫生辰綱的八個好漢之一，本來出現得很早，而在《水滸傳》中則直到曾頭市才出現。他的故事主要也是在七十回以後，這又可能與《宋江三十六人讚》中浪子燕青讚所云“平康巷陌，豈知汝名”這一話頭有關。《水滸傳》中的燕青，在走李師師的門路取得招安的過程中起了重要作用，顯然是發揮了“平康巷陌”這一層意思。在《大宋宣和遺

事》中，宋江等人造反與徽宗寵愛李師師，原是各不相干的兩個故事。《水滸傳》裏對燕青情節的這一安排，便成為聯結這兩大部分的關捩。這說明《水滸傳》是由一位讀到過《三十六人讚》的作者根據《宣和遺事》這部稗史，參考了流傳中話本、雜劇裏的故事編寫而成的。這乃是一次整體性的改編，並從此確定了《水滸傳》的基本結構、情節脈絡和主要人物的造型。以後在各種版本刊行流傳的過程中，雖然難免曾被不斷地加工或修改，但小說的主要情節和基本構架則沒有人變。

那麼這個作者是誰呢？當然不可能會是羅貫中。關於羅貫中的生平，有宋人、元人、元末明初人等幾種說法，而《水滸傳》的成書却顯然地全早也要遲到永樂年末，那麼作為作者的說法也就沒有什麼考慮的餘地了。此外《水滸傳》描寫江湖好漢拳棒相見時，則生龍活虎，鋪陳兩軍對陣的場面則難免捉襟見肘，有時甚至只好摹倣《三國演義》，這也是人所共見的事實。可見作者本來是擅長於朴刀桿棒一路，而不善於寫上馬金戈之事。這與《三國演義》的作者羅貫中乃正是各擅所長，難以求全於一人的。至於施耐庵有無其人，本來就很成問題，傳說他更早於羅貫中，自然也就更不在話下了。

按明代以來小說作者往往不詳其人，蓋出於託古，或不願人知。於是傳說紛紜，真偽莫辨。或幾經考證而始得，亦雖有百索而無獲。若《金瓶梅》、《玉嬌梨》等一時名作皆是矣，不足為奇。豈獨《水滸傳》一書而已。

## 聚義的過程和性質

--

關於歷史上的宋江起義，史料記載不詳，起義的原因、口號、綱領是什麼，均不得而知，因此也無從根據歷史人物來推測《水滸傳》的創作思想。要分析《水滸傳》聚義的性質，還是只能從文學作品本身和成書的過程入手。

從《大宋宣和遺事》和九本水滸戲來看，在市民文學的創作中，始終是將宋江一伙當作江湖好漢來寫的。宋江等三十六人中最先上山的二十四人都是因犯事要吃官司；晁蓋等八人是劫了生辰綱。宋江上山是因殺了閻婆惜。董平是“為

捕捉晁蓋不獲，受了幾頓粗棍限棒，也將身在逃。”索超則因“做了幾項歹事勾當，不得已而落草。”楊志、林冲等十二人押解花石綱，楊志因困於旅途，出賣寶刀，殺傷人命，被配衛州軍城。其他十一人因與楊志先前已“結義為兄弟，暫有災厄，各相救援”，出於義氣，殺了押送楊志的軍人，“同往太行山落草為寇去世”。這就奠定了梁山泊主要人物因吃官司而落草的基本格局。而宋江等在梁山聚義後，“各人統率強人，略州劫縣，放火殺人，攻奪淮陽、京西、河北三路二十四州八十八縣，劫掠子女玉帛，擄掠甚衆”，這種基本情況到了水滸戲中依然保持不變。例如宋江的出場白裏，便屢屢自述聚義後的行徑是“風高敢放連天火，月黑提刀去殺人”，以及一些大體上相近的形容。如：

旗幟無非人血染，燈油盡是腦漿熬。鴉賺人肉扎煞尾，狗咽骷髏抖搜毛。

某乃宋江是也。（《李逵負荊》）

那麼宋江一夥的殺人放火是否有明確的階級界限呢？似乎也並不清楚。他們殺“濫官”，也欺負平民。如《黑旋風雙獻功》裏寫到李逵下山，要改扮成莊家後生。宋江問他哪得莊家的衣服來，他便說：“有，有，有。您兄弟下的山去，在那官道傍邊，候在一壁掩映着，等那莊家過來：哥呵，衣服借與我使一使兒。那厮與我，萬事罷論。他但說個不與，我一隻手揪住衣領，一隻手揸住脚腕，滴溜撲摔一字交。闊腳板踏着那厮胸膛，舉起我這夾鋼板斧來，覷着那厮嘴縫鼻凹恰待砍。哥阿，休道是衣服，那厮連鐵鋤也與您兄弟也。”這李逵雖曾被有些論者認為是最能代表農民的，可是他要砍殺的那個攜帶着鋤頭的所謂“莊家”倒正是個真正的農民。

現存水滸戲中所表現的主要是三十六員頭領上梁山以後的作為，而不是聚義的過程。僅《大婦小妻還牢末》、《五虎劫牢》兩部雜劇裏描寫了李榮祖、劉唐、史進、韓伯龍上梁山的經過。宋江聽說劉唐、史進二人“好生英勇”，派李逵將他們“招安上山”，李逵因打抱不平、致傷人命陷獄，幸得李榮祖救護。李榮祖却因救李逵而受小妻陷害，又遭同僚劉唐報復，在獄中兩次被劉唐謀害性命，最後李逵為報恩而救出李榮祖，帶劉唐、史進一起上了梁山。劉唐在這裏乃是一個陷害人、好報復的小人，却與他所迫害的人一起被梁山招納，可見宋江“聚集豪英”也並沒有明晰的是非界限。《五虎劫牢》劇中的韓伯龍乃是個巨富，祇因他有一身“天下無對”的本事，宋江就想盡方法來賺他上山。聚義的主要標準似乎就是要

武藝高強，一往無前，不念舊惡，急難為用。這正是江湖結義的一般特徵。

但與《大宋宣和遺事》相比，水滸戲中又更多地發揮了吳用所說“助行忠義”方面的意思，在梁山好漢的形象中注入了一些新的因素，使這一群體向着“路見不平、拔刀相助”的俠盜形象轉化。最引人注目的是宋江打出了“替天行道”的旗號。替天行道的內涵究竟是什麼？從九本水滸戲的情節來看，主要是反對以衙內為代表的權豪勢要，主持公道。捉拿奸夫淫婦，保護孝子節婦，正風俗，明教化等。例如《燕青博魚》中，燕青殺了與燕大之妻通奸的楊衙內，宋江總結道：“俺三十六勇耀罡星，一個個正直公平。為燕大主家不正，將親兄弟趕離門庭。楊衙內敗壞風俗，與王臘梅暗約偷情。將二人纏纏索綁，到梁山明正典刑。”點出梁山的“正直公平”表現為厭惡不行孝悌之道的燕大，懲處傷風敗俗的奸夫淫婦。《大婦小妻還牢末》中陷害李孔目的小渾家，所勾搭的祇是一個小吏趙令史。李逵最後唱：“將奸夫淫婦都殺壞，方顯義氣仁風播四海”，也將這事提到“要替天行道公平”的高度來認識。《爭報恩》中，關勝、徐寧下山打探事情，因撞見趙通判的小妾與家裏的伴當丁都管勾搭，要管此事，惹出麻煩，通判大夫人李千嬌因掩護他們而被奸夫淫婦陷害下獄。梁山三虎劫法場救出李千嬌，將奸夫淫婦“碎尸萬段”，促成通判一家團圓。戲裏通過李千嬌之口讚揚“宋江一夥，祇殺濫官污吏，並不殺孝子節婦”，又稱“梁山泊上多忠義”，可見“忠義”二字早已成為水滸故事中的重要內容。至於幫助孝子節婦，反對男女淫邪、傷風敗俗的行為，也由於這類惡行往往是衙內仗勢挾權所為，所以兼有反對權豪勢要的意義。如《黑旋風雙獻功》裏的李逵殺了與孫孔目之妻通奸的白衙內，宋江在全戲結束時說：“白衙內倚勢挾權，害良人施逞凶頑。孫孔目含冤負屈，遭刑憲累受熬煎。黑旋風拔刀相助，劫囚牢虎窟龍潭。秉直正替天行道，……”又如《魯智深喜賞黃花峪》中，蔡衙內調戲並強搶民女，楊雄、李逵、魯智深將他痛打之後，抓到梁山交宋江發落。宋江下斷說：“則為你蔡衙內倚勢挾權，李幼奴守志心堅。強奪了良人婦女，壞風俗不怕青天！雖落草替天行道，明罪犯斬首街前。黑旋風拔刀相助，劉慶甫夫婦團圓。”這些都說明梁山好漢路見不平、拔刀相助的仗義行為，與他們正風俗、反淫邪的思想密切相關。正因如此，他們也決不容許自己的弟兄們傷風敗俗，《李逵負荊》一劇正說明，如果梁山出此敗類，就是宋江也罪不容誅。由此可見，懲處“倚勢挾權”、“敗壞風俗”的權豪勢要，解救含冤負屈的好人，承擔起整頓風化、

表彰孝節的責任，這便是水滸戲裏宋江“替天行道”的實際內涵。

昭雪冤屈，捉拿罪犯，整頓風化，這些本是封建地方官員的職責。水滸戲將這樣的責任賦予“殺人放火”的“強盜”，並讓他們出來“明正典刑”，懲罰權豪，實際上是讓宋江一夥扮演了清官的角色，讓梁山泊代替了審案的公堂。元明水滸戲對於宋江一夥的這種作用，渲染得相當充分。例如《魯智深喜賞黃花峪》中，病關索楊雄打了蔡衙內，劉慶甫怕遭報復，楊雄便對他說：“若有事呵，上山來告俺哥，我與你做主。”劉慶甫真的到梁山告狀，宋江便派李逵、魯智深把蔡衙內抓來，“明罪犯斬首衙前”，這與《燕青博魚》中的“到梁山明正典刑”一樣，都將梁山變成了主持公道的法庭。如果把這些水滸戲和元代出現的許多清官戲、尤其是包公斷案的戲相比，不難發現，除了“典刑”之人的身份一為江湖好漢，一為清官以外，它們反對權豪勢要、濫官污吏的主題，要求平反冤獄、主持公道的傾向是完全相同的。水滸戲和包公戲思想傾向的趨同，說明市民階層在權豪勢要為非作歹、無法無天的黑暗社會裏，祇能將伸冤報仇的理想寄託在清官和俠盜兩類人身上。清官恃法，俠盜恃力。現實社會中清官太少，強人却比比皆是。清官只能在事發後斷案，而俠盜却能在充滿危險、否泰變化莫測的生活中保護弱小者。所以《黑旋風雙獻功》中的孫孔目去泰山燒香，要到梁山去尋一個“護臂”，保護自己的人身安全。《爭報恩》中的李千嬌，願和梁山好漢結為兄弟，也是怕久後遭小妾和伴當暗算，好有人來救自己和一雙兒女。這就是市民將他們對清官的希望轉移到俠盜身上的一種表現。

今存元代水滸戲雖然只有六種，但主題思想却幾乎完全一致，可以推測它們能代表當時許多水滸戲的共同傾向。從朱有燉的《黑旋風仗義疏財》一劇還可以看出：這種創作傾向到了明代已經基本定型。朱有燉是朱元璋的孫子，身為帝子龍孫，他的這本戲在反對權豪勢要的主題上便旗幟十分鮮明。劇中描寫李逵在為梁山採購糧米時，救濟孤貧的李佃古一家，懲罰強搶民女的催糧官趙都巡，情節與元無名氏雜劇《陳州糶米》就非常近似之處。只是《陳州糶米》中的張佃古被權豪打死，冤案靠包公昭雪，而李佃古受趙都巡迫害，則是由梁山英雄來解決。第一折中對趙都巡這類貪官污吏的形象有一段生動的描寫：

倚仗權豪害百姓，全憑勢力敢欺人。街下小民間吾怕，則我是權豪勢要趙都巡。小官姓趙，人見我利害，都喚我做趙老虎。做着個都巡，誰不怕我？



如今上司的言語，着我在這東平府一路催糧。引着伴當每，一者催糧，我也刁蹬他米竈米少，好問他要些東西。無糧的不必說，我要了他錢物，還問他要米；若無米時，着他家典兒賣女，也要納糧。又一件，我若見人家如器皿、甌好我便要，若有那好兒好女我問他要。他若與我呵，我將他那糧米也饒了。若不與我呵，我着他加倍兒納糧。

趙都巡的這段自白，將一個仗勢欺壓百姓的濫官貪婪好色、無耻狠毒、假公濟私的嘴臉刻畫得極其典型。尤其值得注意的是：這齣戲裏的梁山好漢已完全成為扶危濟貧、仗義疏財的俠客形象。如李逵所說：“我一心待濟孤貧，半世扶危難，怎肯把仗義疏財意懶。”在痛打趙都巡時，武松唱道：“你道你為國於家忒正直，你可是麼見賢思齊？”雷橫則說：“俺宋江哥哥，專一替天行道，與民除害，專報不平。喜的是孝子賢孫，愛殺的是濫官污吏，不公之人。”這些話中如“見賢思齊”之類，顯然未免太文人氣了，但市民文學的發展又總正是在有文人參加的過程中加工提高的。朱有燊在這齣戲中是融合了元代水滸戲裏習見的權豪勢要誘騙或強搶民女的情節，以及元代包公戲中小民被權豪欺壓勒逼的故事，既着力批判了權豪勢要、濫官污吏的苦害百姓，又充分肯定了梁山好漢救危扶貧、為民除害的行為等同於清官的作用。這體現了在水滸戲和包公戲主題趨同的情勢下，自然形成的一個水滸故事傳統的成熟，自然也就給《水滸傳》的創作傾向奠定了基調。

## 二

回顧了宋江一夥的形象從《大宋宣和遺事》到元明雜劇的演變過程之後，我們就可以進一步對《水滸傳》的思想意義進行實事求是的分析了。雖然小說前七十回乃是描寫梁山好漢們聚義的經過，主要情節與水滸戲相去甚遠，但通過小說人物的塑造和聚義的過程，仍可窺見精神上的聯繫。為了確認聚義的性質，我們首先來考察一番水滸群英的各種成份及其走上梁山的原因。

《水滸傳》中的一百單八將，除了晁蓋等七人劫生辰綱上梁山的故事是來自《大宋宣和遺事》以外，其餘的好漢上山聚義的原因可分為以下幾類：一類是原來就分散在各山頭的寨主強人，如少華山的朱武、陳達、楊春；黃門山的歐鵬、蔣敬、馬麟、陶宗旺；清風山的燕順、王矮虎、鄭天壽；飲馬川的鄧飛、孟康、裴宣；對

影山的呂方、郭盛；白虎山的孔明、孔亮；芒碭山的樊瑞、項充、李袞；桃花山的李忠、王通；枯樹山的鮑旭，以及浪迹於綠林中的焦挺、楊林等等；第二類是在江湖上作偷盜打劫勾當的，如張青、孫二娘，李俊、李立、童威、童猛，張橫、張順、穆弘、穆春、時遷等等；第三類是因與梁山泊或其他山頭好漢結交而隨之上山的，如史進、花榮、戴宗、燕青、李逵等；第四類是被梁山用計賺來或硬拉入伙的，如朱仝、秦明、李應、蕭讓、金大堅、盧俊義、徐寧等；第五類是在梁山打祝家莊和大名府時俘虜的官軍將領和其他成份的好漢，如黃信、呼延灼、扈三娘、關勝、索超、韓滔、凌振、彭圯、董平、張清、單廷珪、魏定國、李雲等等。第六類是因吃官司或逃避官司而被逼上梁山的，如宋江、林沖、楊志、柴進、魯智深、武松、雷橫、解珍、解寶、裴宣、石勇、楊雄、石秀等。

以上六類人中，第四第五類人上梁山是勉強的，或多少是被迫的。因此不能作為判斷梁山聚義性質的主要依據。對第一類人落草的原因，小說交代得很簡單，祇知呂方、郭盛、燕順是因作生意折了本而佔山打劫。孔明、孔亮原是地主，祇因與另一家財主爭競，殺了那家一門良賤，“佔住白虎山，打家劫舍”。王矮虎本是因見財起意，打劫客人，“事發到官，越獄走了，上清風山，和燕順佔住此山，打家劫舍”。小說只是略施筆墨，勾勒出這批人的強人本色。如王矮虎、燕順不但搶劫過往行人財物，而且捉人上山，挖心肝作醒酒湯，連宋江也幾乎被他們吃掉。王倫、杜遷、宋萬佔住梁山時，將朱貴安排在山下，以開酒店為名，“專一探聽往來客商經過；但有財帛者，便去山寨裏報知，但是孤留客人到此，無財帛者放他過去，有財帛的來到這裏，輕則蒙汗藥麻翻，重則登時結果，將精肉片成靶子，肥肉煎油點燈。”第二類人是第一類人的補充，雖然沒有落草，但行徑與寨主強人無異。如張青、孫二娘在十字坡開黑店專賣人肉饅頭。與朱貴開酒店的勾當其實沒有什麼不同。號稱“潯陽三霸”中的李俊與李立、童威、童猛四個也在潯陽江邊開着一家有人肉作坊的黑店。另一霸張橫、張順兄弟，一個在江上謀財害命，一個在江州獨霸漁市；至於穆弘、穆春兄弟則是兩個富戶，也是江邊揭陽鎮上三霸之一。此外，象時遷“則一地裏做些飛檐走壁、跳籬騙馬的勾當”。這兩類人在梁山好漢中所佔比重最大，是上山最痛快，最主動的一群。他們決定了梁山聚義者的基本成份，乃是市民文學和傳說中常見的打劫行客的江湖好漢。小說中的聚義群英以這兩類人為基礎，當與成書以前水滸故事在長期流傳中所形成的人

物類型有關。這些人祇是一般的山寨上，或江湖好漢，他們之間祇講“義氣”，即為彼此共同的利益結成一伙，不拘小節，不顧生死。這種義氣祇限於“同氣相求”，對於自己的同類，無論有過甚麼爭鬥宿憾，祇要知道對方是條好漢，便可前嫌盡棄，握手言歡。如張青對武松的態度即是一例。但這種“義氣”與俠義並不全同，“俠”的核心乃是具有路見不平，拔刀相助，仗義疏財，與人為善的高尚品質。而張青這類人物則並無鋤強扶弱、救濟貧賤的自覺意識，所以祇是普通的“強人”，尚不能稱“俠”。

第三類人上山完全是憑一種英雄氣概。如花榮本是一個朝廷命官之子，又任清風寨副知寨之職，純粹是為救宋江才被迫造反。史進則因不忍見朱武等的苦苦哀求，結果斷送了自己的家業，又尋不到出路而只得又隨朱武等落草。燕青出於對盧俊義的一片熱誠，跟他上了梁山。戴宗、李逵更是因崇拜宋江而追隨左右。這種因感於義氣而落草的動機，也說明梁山聚義的性質就是江湖好漢的嘯聚山林。

第六類人數雖少，然而在小說的故事結構和人物塑造方面佔有最重要的地位。這批人上梁山都與官司有關，當是受水滸故事最早的原型《大宋宣和遺事》的影響，前面已提及，最早的三十六人入夥，大半都是因為吃官司。仔細分析起來，小說中所寫官司的類型又有幾種：除石勇是因賭博打死人吃官司，本來是個江湖間漢以外，其餘如武松、宋江、石秀、楊雄乃是因殺奸夫淫婦而吃官司或逃避追捕；林冲、柴進是因受權豪勢要迫害；雷橫、裴宣乃是受濫官污吏迫害（宋江在江州吃官司也與此類同）；魯達、楊志是因為殺死惡霸地痞；解珍、解寶是受當地土豪誣害；至於因二解事件一起落草的顧大嫂、樂和、孫立、孫新等，則不但是出於江湖義氣，更是因親戚的連帶關係了。這種因官司逼迫而落草的情況帶有很大程度的偶然性。例如宋江殺了閻婆惜，最初祇是逃走在江湖上，打算躲避一時，未必就要落草。武松殺嫂，開始也祇是判了刺配，如無以後一系列的官司，也並不一定會去落草。梁中書的生辰綱第一次被劫，一直沒有破案，所以晁蓋等人才懷着僥倖心理去劫生辰綱。若不是由於白勝走了風聲，晁蓋還不是照常當他的保正。這種落草的偶然性，導致這群人的造反，祇是將草澤當作一時的避難之所。亦即宋江所反覆強調的“蓋為官吏污濫，威逼得緊，悞犯大罪，因此權借水泊裏隨時避難”，而“只待朝廷赦罪招安”的幻想正是由這種權且落草“隨時避難”

的性質所決定的。從水滸故事的淵源來看，這些故事的類型，大體上都沒有脫離市民文學中水滸故事的原型。如前所述，水滸戲中梁山好漢懲處的主要對象是奸夫淫婦，以及強佔民女的衙內，這正是小說中的官司多與殺奸夫淫婦有關的緣故。林沖的官司起因於高衙內強奪其妻，乃是這類情節最集中的表現。水滸戲所表彰的是孝子節婦。小說中雷橫吃官司就是因為他“是個人孝的人”，見濫官的姘頭白秀英打自己的母親，“一時怒從心發”，用枷劈死了白秀英。這與水滸戲的精神也是相通的，只是雷橫作為一個好漢因孝而吃官司的形象，比水滸戲提倡孝子節婦僅見於唱詞道白更為生動具體。小說中又通過林沖和柴進的遭遇，將水滸戲中梁山好漢為解救平民而反對權豪勢要的常見情節，改變為英雄好漢自己遭受權豪勢要欺壓而吃官司的故事；通過宋江、雷橫等人的遭遇，將水滸戲中梁山好漢“專殺濫官”的口號，變成英雄豪傑受濫官污吏誣害而奮起反抗最終落草的具體行動；使英雄豪傑從救世主變成了受迫害者。這也就通過英雄好漢與權豪勢要、濫官污吏之間的正面衝突，進一步將宋元話本中公案和朴刀桿棒的創作路數合二為一了。在《都城紀勝》中，“搏刀、趕棒”及“發迹變泰”原屬於“說公案”這一大類。水滸戲中梁山好漢主持公道，明正典刑，懲處權豪，又使朴刀桿棒與公案戲在創作主題上更趨一致。小說中的主要人物被逼上梁山的原因都是吃官司，正說明它從情節設計到創作傾向與成書前市民文學中的水滸故事是一脈相承的。這些官司反映了水滸故事在長期流傳中所形成的反權豪勢要的傳統主題，造成了水滸中主要人物的英雄行為與官司密切相結合的這種特色。英雄人物正是在遭受誣陷、欺騙和迫害的過程中，對權豪勢要和濫官污吏上下勾結的社會現實逐步加深了認識，並在與現實抗爭、報仇雪恨的過程中充分展示了決不向惡勢力低頭的英雄行為和英雄性格。

如果說《水滸傳》對前三類人的描寫主要是勾勒了江湖好漢結義的一般特徵和社會背景，那麼對第六類人和晁蓋等智取生辰綱事件的描繪，則是通過塑造一些典型形象，賦予這一聚義羣體某些新的品格，體現了作者將水滸好漢提到“俠”的高度，變朴刀桿棒的話本為講史類英雄傳奇的主要創作意圖。林沖的形象是英雄好漢受權豪勢要迫害的典型。元明水滸戲裏的權豪勢要還祇是“倚勢挾權”、欺負一般平民的衙內、都巡之類。《水滸傳》裏的權豪勢要的總代表高俅，却是皇帝的親信，殿帥府太尉，與童貫、蔡京、楊戩等狼狽為奸，兄弟子侄女

婿遍佈朝廷州府，結成一張無法突破的惡勢力的人網。連林冲這樣堂堂的禁衛軍教頭，和柴進這類失勢的皇族，都成為他們的欺壓對象，則一般百姓的境況更可想而知了。這就使小說批判現實的深度和廣度都遠遠超過了水滸戲。魯智深和武松是“專門要打不明道德之人”的英雄典型。作者將江湖好漢中俠義和神勇的魅力集中在這兩個人身上，剔除了一般江湖強人打家劫舍的一面，便創造了精神境界超出於一般江湖好漢之上的“俠”的形象。魯智深為救金老父女而不得已亡命在外，落髮為僧。又為保護林冲暗中相送到滄州，集中體現了路見不平、拔刀相助的江湖上俠客的本色。武松殺嫂、大鬧快活林、血濺鴛鴦樓等驚天動地的壯舉，雖與個人恩怨有關，但充分顯示了好漢一人作事一人當，能憑個人的機智和勇力報仇雪恨，與惡勢力抗爭到底的英雄氣概。武松景陽岡打虎，魯智深倒拔垂楊柳等神來之筆，更是為這種英雄氣概增添了傳奇的色彩。這乃是市民心目中理想的俠客，惡勢力的對頭，弱者的保護神，是將第一類和第二類江湖好漢加以淨化和昇華的結果。從書中設置的一些情節也可以看出，作者是有意將他們與第一、二類人加以區別的。如第五回寫魯智深在桃花莊假扮劉太公之女，在洞房教訓小霸王周通。後來李忠和周通將魯智深請上山去，要下山打劫財物送他路費。魯智深尋思道：“這兩箇人好生慳吝，見放着有許多金銀，却不送與俺，直等他去打劫得別人的，送與洒家。這箇不是把官路當人情，只苦別人！”小說以整整一回的篇幅充分展示了魯智深的正直、豪爽和大度，與周通、李忠這類強佔民女、攔路搶劫的強人之間的顯著差別。正是這種完美的草澤英雄的形象使《水滸》在表現江湖社會的同類作品中閃射出理想的光輝。

可見《水滸傳》的思想成就，不僅在於超越了市民文學中水滸故事的原型，淋漓盡致地展現了一個複雜豐富的江湖世界，而且在如實地勾勒出形形色色的江湖好漢羣象的背景上，突現出一些集中了江湖好漢非凡武藝和優秀品格的英雄形象。而作為統率這羣好漢的頭領宋江，則集中體現了作者將這個聚義羣體的精神境界再拔高一層的創作企圖。因為從“俠義”的內涵來說，這羣好漢中即使是魯智深這樣最有光輝的形象，也只體現了“路見不平，拔刀相助”這樣一種較為單純的見義勇為的品格。而宋江則是更為突出“仗義疏財，與人為善”這一方面來補足“俠義”的另一重要內涵。從前七十回來看，宋江的全部號召力都在於他因仗義疏財而獲得的大名。宋江的仗義疏財具體表現為他肯與人為善，大

把地將金銀送給那些需要接濟(有時甚至是敲榨他)的人,這種疏財不是財主的齎發施捨,而是對各種類型的江湖好漢都真誠相待、推為知己的表現。這是宋江所獨具的,在一般打家劫舍的強人身上所看不到的品格。在所有的梁山好漢中,只有柴進與他差可比擬,但柴進也遠不及宋江,柴進是一個擁有特權而又好客的大官人,他有別人所沒有的便利條件,而宋則祇不過是個小吏,這從第二十三回“橫海郡柴進留賓”中宋江和柴進對武松的不同態度也可以看出。柴進雖然能收留四方豪傑,但對遭到莊客嫌棄的武松,却不能善始善終。宋江一見,不但十分敬重,依依不捨,而且在送銀兩盤纏時對武松說:“你若推却,我便不認你做兄弟。”使得在柴進莊上受了一個月冷遇的武松在接受財物時,感受到“結識得這般弟兄也不枉了”的心理平衡。李逵之所以最服宋江,也是因為他正在借銀不得時,宋江不但一見面就給他十兩銀子,“果然仗義疏財,名不虛傳”。而且在飲酒吃飯等細節上都不嫌棄他的粗魯,能“敬他真實不假”,是個“忠直漢子”。英雄好漢最需要的,便是困難時得到幫助,本領和人格受到尊重。宋江能夠扶危濟困,充分尊重眾位好漢的本事和人格,一律當弟兄相待,甚至為朋友不惜兩肋插刀,“擔血海也似的干系”,這是宋江能使各種出身、性格和品位不同的英雄好漢們聚集在一起的精神魅力所在。因此,梁山聚義的內涵,在很大程度上就體現為宋江這種義氣的凝聚力。論者分析梁山聚義的性質時,往往舉《水滸傳》最後一回記梁山泊英雄大聚義時“單道梁山泊的好處”這段文字。實際上作者所說梁山泊的好處,主要乃是對於這眾多來自八方異域,分屬三教九流,有過爭鬥冤仇的好漢們能人人同心都昇華為“俠”的禮讚。是成份、層次、品行各不相同的聚義群體被宋江、魯智深等人的義氣和思想同化之後所達到的一種理想境界。所謂:“斷金亭上高懸石綠之碑,忠義堂前特扁金書之額”。“人人戮力,箇箇同心”。“交情深似股肱,義氣真同骨肉。”“休言嘯聚山林,真可圖王伯業。列兩副仗義疏財金字障,豎一面替天行道杏黃旗”。這種境界籠蓋了這個羣體內部實際存在的差異和矛盾,拔高了梁山聚義同心戮力的精神力量。

作者將江湖好漢昇華為英雄俠士的創作意圖,還體現在全書的結構安排之中。小說的前四十回主要由魯智深、楊志、武松和宋江這四個人的故事構成。魯智深從拳打鎮關西到大鬧野猪林,共佔六回,引出林冲上梁山的故事,又由林冲帶出楊志。楊志的故事共佔六回,含有晁蓋七人劫生辰綱的經過在內,然後楊志

與魯智深在二龍山會合落草。接着又由生辰綱故事，引出宋江殺惜的官司，避難到柴進莊上，遇見武松。武松的故事，共佔十回。武松在孔太公莊上遇到宋江，話別後也投二龍山入夥。以下便轉入宋江鬧青州、刺配江州等一系列故事，借宋江吃官司的過程中連起一批好漢，至四十二回“宋公明遇九天玄女”，基本上已奠定了梁山英雄小聚義的規模。魯智深、武松、楊志，作為《水滸傳》中最主要的三個英雄人物，一開始都在二龍山落草，直到五十八回二山大聚義時，才上梁山。作者這樣安排的用心何在呢？這可能是因為魯、武、楊三人在宋代就有獨立的故事流傳，羅燁《醉翁談錄》中已有著錄，三人都屬於“朴刀”、“桿棒”類。作者將他們歸為一夥，或者是以原有的話本故事為依據，或更是便於集中地體現從一般的朴刀桿棒類好漢中塑造出英雄俠士的榜樣的創作意圖，使三人成為完美的英雄形象的代表（楊又是《宣和遺事》中太行山落草的代表人物）。另一方面，梁山上除了原有的林沖、晁蓋這兩夥人以外，小聚義中的好漢都是宋江送上山去的，這些人由宋江的公案中連起來，大多屬於第一、二類人，通過宋江與這些人物的比較，更容易顯示出宋江高出於一般江湖好漢的精神境界。同時，作者將魯智深、武松、楊志另置於二龍山，也有利於突出宋江的凝聚力在梁山小聚義中所起的核心作用。《水滸傳》使許多本來沒有明確的人生追求的江湖好漢在宋江周圍凝聚成一個羣體，這些人才有可能在宋江思想的影響下，追求更高的人生目標，做出一番英雄事業來。在朴刀桿棒類的小說故事中，由於篇幅短小，一般只寫單個好漢的行為，不表現羣體的事業。而從現存宋元明話本來看，像《宋四公大鬧禁魂張》中的趙正和宋四公，《神偷寄興一枝梅》中的嫌龍等，雖然手段非凡，也能捉弄官府，但他們的行為往往帶有很大的隨意性，沒有明確目的。因而這類小說的人物常常缺乏一種高尚的精神境界。而在講史類的英雄傳奇中，則往往由於一個羣體的口標，促使各種類型的英雄聚集在領袖人物的周圍，為了完成共同的事業而努力奮鬥，有一種自覺的歷史使命感和積極進取的精神力量。所以作者分別從朴刀桿棒和公案兩路，安排二龍山結義和梁山結義的兩條綫索，使魯智深、武松、楊志三人所體現的打抱不平、見義勇為的遊俠氣概，與宋江所體現的仗義疏財、與人為善的俠士品格相互輝映。並因此重點地突出了宋江身上的凝聚力，這正是《水滸傳》將朴刀桿棒類小說變成講史類英雄傳奇的匠心所在。

那麼這種江湖聚義究竟是什麼性質呢？應該承認，它與《三國》故事中劉關張桃園結義的初衷並無本質的區別。關羽就是“因本處豪霸，倚勢欺人，關某殺之，逃難江湖五六年矣”。三人結盟的誓言也是“同心協力，救困扶危，上報國家，下安黎庶”。至於後來變成君臣，則又另當別論。這是市民理想中的江湖義氣，就這種義氣的歷史根源來看，也並沒有超出古代遊俠的道德範疇。關於中國遊俠的文字記載，最早可追溯到《史記·遊俠列傳》。司馬遷說：“今遊俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴上之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。”列傳稱述郭解“以德報怨，厚施而薄望”，朱家“所藏活豪士以百數，其餘庸人不可勝言，然終不伐其能，歆其德。……振人不瞻，先從貧賤始。家無餘財，衣不完采，食不重味，乘不過輶牛。專趨人之急，甚己之私。”司馬遷還熱情地讚揚遊俠“雖時扞當世之文罔，然其私義廉潔退讓，有足稱者。名不虛立，士不虛附。至如朋黨宗彊比周，設財役貧，豪暴侵凌孤弱，恣欲自快，遊俠亦醜之”。可見，肯於捨身以救他人之急難，仗義疏財，濟貧扶困，反對貪財欺弱，侵凌孤寡，乃是遊俠的基本特點。朱家、郭解是遊俠的相師和楷模，他們的這些品質，在歷代文學作品和民間傳說中被稱頌不絕。可以說，“仗義疏財，濟困扶危”，“路見不平，拔刀相助”，是從漢代就開始形成的屬於遊俠的傳統道德。由於藏活豪士，解人困厄，反對權暴，這些“布衣之俠”也在一定程度上觸犯封建法網，（這就是韓非所說“俠以武犯禁”，以及司馬遷所說“扞當世之文罔”）很像是與統治階級和封建法律作對，但實際上並不就存在有推翻封建統治王朝的危險。而且在明智的君主看來，還可以被統治者充分利用。例如初唐著名的大臣郭元振在任“梓州通泉尉時”，“嘗鑄錢，掠良人財，以濟四方，海內同聲合氣，有至千萬者。則天聞其名，驛徵引見，語至夜，甚奇之。問蜀川之迹，對而不隱”（張說《兵部尚書代國公贈少保郭公行狀》）。郭元振私鑄錢幣，劫富濟貧，引得四方成千上萬人與他同聲合氣，這都是類似聚義的犯法行為。武則天不但沒有治罪，反而在引見之後立即重用。此後乃立了很大邊功。可見遊俠得遇明君治世，是對統治者有利的。既然水滸聚義主要出於江湖義氣，那麼即令是他們之中優秀代表的精神境界，也就並沒有超出遊俠傳統的道德範疇，只是在市民心目中的一般江湖好漢身上輸入了傳統的“俠”上的理想，《水滸傳》作者按照遊俠的傳統來塑造宋江一夥的形象，也與水滸故事流傳過程中文人觀念的滲入有



關。南宋周密《癸辛雜誌續集》記龔聖與所作《宋江三十六人讚》的序文說到，他作讚的用意，正是做“太史公序遊俠而進奸雄”的意思，“將使一歸於正，義勇不相戾，此詩人忠厚之心也”，並在宋江讚中指出“不假稱王，而呼保義，豈若狂卓，專犯諱忌”，已確定了宋江不反皇帝的基調。可見早在宋末民間就已有使宋江一夥變成義勇遊俠，“一歸於正”的呼聲。這也正是《水滸傳》將水滸故事加工成講史類英雄傳奇的歷史依據。

### 邊功理想和悲劇命運

五十年代以來，招安問題一直成為《水滸傳》研究中的難題，究其實就因為把梁山聚義說成了是農民起義，而又證據不足。既是“起義”又是“招安”，怎樣來肯定《水滸傳》呢？便更落得進退兩難。這樣《水滸》研究也就陷入於長期糾纏之中。證據不足是因為水滸英雄中幾乎找不到真正的農民，而聚義的起因又也並非出自“賦稅”“徭役”“饑荒”等之類農民起義中習見的問題上。根據的只是王圻《稗史》中說羅貫中是個“有志圖王者”這麼一句話，而這句話若解釋為農民起義，就又與羅貫中自己所寫《三國演義》的英雄觀水火不相容。《三國》嘉靖本開卷第一章便強調：“今聞黃巾賊起，劫掠州縣。有心待掃蕩中原，匡復社稷，恨力不能耳。”我們是相信羅貫中自己在著作中對於農民起義的表態呢，還是相信百餘年後一個“稗史”中對於羅貫中傳聞的一句話呢？此外，羅貫中還寫過《三遂平妖傳》等講史類作品，羅貫中對於農民起義的態度可說是够鮮明的了。現在羅貫中既本非《水滸傳》的作者，自然證據也就一筆勾銷，不必多談了。本文在這裏也不過是順便追溯兩句而已。本文想解說一下的倒是《水滸傳》第七十一回“單道梁山泊的好處”中的“休言嘯聚山林，真可圖王伯業，”這兩句話。因為明末袁無涯刻《忠義水滸全傳》一百二十回本及明清間芥子園刻《忠義水滸傳》一百回本中“伯”字作“霸”，又曾由此引出過一番誤解，以為“圖王霸業”乃是要另立王朝。自然也就又有了農民起義之嫌了。這總算是《水滸傳》的本文，本文所以也就想略談一下這個誤解。首先這段“單道梁山泊的好處”乃是對“忠義堂”聚義的一篇讚頌之辭。所以開宗明義就說：

山分八寨，旗列五方，交情渾似股肱，義氣真同骨肉。斷金亭上高懸石綠

之碑，忠義堂前特扁金書之額。”

“特扁”也就是大書特書的意思，在這段文字之前，書中交代得很清楚：“宋江與軍師吳學究、朱武計議：堂上要立一面牌額，大書‘忠義堂’三字”。一篇競誇“忠義堂”的頌辭中出現的一句“圖王霸業”的話，竟會與“忠義”的中心思想唱對臺戲嗎？這正說明片語支字所以從來最容易誤解而往往是不足為據的。按“王霸”二字在更早的容與堂刻本中原作“王伯”。“伯”、“霸”二字古來習慣上相通，不足為怪，故“五伯”又作“五霸”。盛唐開元年間的制舉中且設有“王伯科”、“將相科”等。唐玄宗又有《舉賢良詔》征求：“其或才有王霸之略，學究大人之際，智勇堪將帥之選，政能當牧宰之舉者”。這“王霸”當然也就是那“王伯科”中的“王伯”。都不過是具有雄才大略的意思而已。李白《代壽山答孟府君移文書》中就說道：“申管晏之談，謀帝王之術；奮其智能，願為輔弼”。這“謀帝王之術”與“圖王霸（之）業”豈不正是旗鼓相當的共同語言嗎？所以“休言嘯聚山林，真可圖王伯（霸）業”乃是說忠義堂雖在山林可真有大展雄圖建立功業的氣勢。宋江心目中念念不忘的“博得封妻蔭子，久後青史上留一個好名”的夙願也正流露在這裏。書中的第八十二回中所以又借張叔夜之口說：“這一般人，非在禮物輕重，要圖忠義報國，揚名後代。……此一夥義士歸降之後，必與朝廷建功立業”。

小說作者賦予《水滸》中主要英雄人物以這種建功立業的抱負，是貫串於全書始終的。第二回“王教頭私走延安府”，所描寫的第一個好漢王進，作為一百零八個好漢出場的引子，却並不是梁山泊中人。作者將他安排在開頭，正像後來的《儒林外史》將王冕安排在開頭一樣，有開宗明義的示範作用。王進因父親得罪過未發迹時的高俅，在高俅上任殿帥府太尉的頭一天遭到報復，為保全性命，與母親連夜逃走，投奔延安府老種經略相公處鎮守邊庭，“那裏是用人去處，足可安身立命。”這一開頭體現了小說構思的出發點：到邊庭立功，乃是受到權豪勢要迫害的英雄們最好的出路。所以後來魯智深、楊志、武松等出場時，一個個雖然吃了官司，受盡磨難，仍不甘心輕易落草，務要從底層重新掙扎出來，以實現有朝一日英雄有用武之地的夢想。如魯智深本來就在小種經略相公門下當軍官，因打死鄭屠，不得已出家，被五臺山趕出來，遇周通、李忠拉他入伙，他堅辭不允。到了大相國寺，還要問明了將來“也有出身時”，才肯去管菜園子。楊志失陷了花石綱，又打點財物要補殿司府制使職役，被高俅趕出來。殺了牛二，刺配

到大名府，好容易在比武時拚死相爭，“奪得牌軍半職榮”，又失陷了生辰綱。正要跳下黃泥岡自尋死路，却“猛可醒悟”，尋思道：“爹娘生下洒家，堂堂一表，凜凜一軀，自小學成十八般武藝在身，終不成只這般休了。”之所以不死，祇是因為可惜這一身武藝，還懷着將來用得着的希望。武松中了張都監的奸計，也是因為這個張都監作出“一力要抬舉自己”的姿態。當了行者之後，在孔太公莊上遇見宋江，決心去投二龍山，還幻想着“天可憐見，異日不死，受了招安，那時却來尋訪哥哥未遲。”宋江則囑咐道：“兄弟，你只顧自己前程萬里。……如得朝廷招安，你便可攬撥魯智深、楊志投降了。日後但是去邊上，一鎗一刀，博得個封妻蔭子，久後青史上留得一個好名，也不枉了為人一世。……兄弟，你如此英雄，決定得做大官，可以記心，聽愚兄之言，圖個日後相見。”可見他即使下了決心落草，仍然沒有放棄將來要做一番英雄事業的抱負。這英雄事業，便是如宋江所說，在邊庭立功封侯，青史留名。

同樣，對於那些被俘或被賺上山的將領，宋江說服他們入夥的理由，也是等待招安，為國家出力。所以那些將領們才那麼容易落草。如第五十六回把徐寧騙到梁山時，“宋江執杯向前陪告道：‘現今宋江暫居水泊，專待朝廷招安，盡忠竭力報國。非敢貪財好殺，行不仁不義之事，萬望觀察憐此真情，一同替天行道。’”第五十八回寫拿住呼延灼時，宋江說：“小可宋江怎敢背負朝廷？蓋為官吏污濫，威逼得緊，悞犯大罪，因此權借水泊裏隨時避難，只待朝廷赦罪招安，”“等朝廷見用，受了招安，那時盡忠報國，未為晚矣。”宋江的這些話，並不是敷衍之詞，而是小說借他之口所表露的貫串全書的核心思想。正因為這些好漢要在邊庭建功立業、尋求歸宿的思想已伏脈於前七十回中，所以在招安之後，緊接着就是平遼，這是對《大宋宣和遺事》最重要的補充和發展。同時為了表現後三十回的鐵馬金戈之事，作者又必然要大量吸收軍官出身的頭領上山，甚至將原來在水滸故事原型中持朴刀桿棒的關勝、秦明、索超等重要人物都改變成能在馬上作戰的武將。足見全書人物形象的塑造，也是與作者將這些好漢的安身立命處設在邊庭戰陣的構思相配合的。

水滸英雄以邊庭立功作為最終的人生歸宿，而他們的現實身份却是被朝廷追捕的草寇。要使幻想變成現實，招安就成為實現立功理想的必不可少的手段。招安不是作者強加給人物的結局，而是符合人物思想性格的發展邏輯的。上文

說過，《水滸傳》中的主要英雄人物不同於一般市民文學中的江湖好漢，他們有較強的事業心。祇是因受權豪勢要、濫官污吏的迫害，這種願望便壓抑着不能發展。所以這些人在落草前都有一番掙扎。如史進為救宋武等強人，燒了自己的莊園和家私後，仍抵死不肯落草，說道：“我是箇清白好漢，如何肯把父母遺體來點污了！你勸我落草，再也休題。”宋江雖廣交天下強人，幾次三番吃官司，却寧可做被刺配的罪囚，也不願上梁山入夥，正是怕失去了這“清白”的身份。他們即使落草，也只是將梁山泊當作暫時的避難棲身之所。正如《三國》話本中劉關張就曾在太行山落草，《說岳》中牛皋也曾在太行山落草，這是英雄失路的征途，並不是他們願意接受的人生歸宿。因此招安也就成為由聚義通向建功立業理想的必經途徑，也正是前七十回反權豪勢要的主導傾向的進一步展現。梁山好漢們並沒有窩窩囊囊地接受招安，而是在招安過程中一拒陳太尉，二贏童貫，三敗高俅，這又是受迫害的英雄好漢們在聚義以後與權豪勢要的總代表之間所進行的一場正面大交鋒，是情節發展的必然。水滸英雄將童貫、高俅殺得“人亡馬倒，夢裏也怕”，不僅使這些奸臣不敢“看得俺們如草芥”，“縱使受招安”，也顯示出英雄氣度（第七十五回吳用語），而且是向權豪勢要們算了一次總賬，大大地出了口惡氣。這就又將爭取朝廷來招安，變成了英雄們痛痛快快懲治敵人的一場大勝仗。

宋江等受招安以後，所立的第一件大功，就是破遼。在此之前，梁山好漢們攻打的曾頭市，那五虎的老子就“原是大金國人”，已為梁山英雄將矛頭轉向入侵的邊域民族統治者作了鋪墊。至於百二十回本中破遼之後所征的田虎也是邊境上一夥隨時準備“結連金人”的叛逆。宋江與外敵作戰的情節，不見於《大宋宣和遺事》和元至明初九本水滸戲中，顯然是小說作者在進行整體改編時增加的。但《大宋宣和遺事》後面部分所寫徽、欽二宗在金國受盡折磨凌辱而死的遭遇，和敘述中那種令人不忍卒讀的低沉氣氛，却很可能正是激發作者增加平遼故事的動因之一。正如魯迅先生所說：“宋代外敵憑陵，國政弛廢，轉思草澤，蓋亦人情。”（《中國小說史略》）北宋滅亡之後，中原各地義軍自發地組織起來抗金，其中不少就是草澤英雄。作者借平遼故事來抒發對徽、欽二宗結局的感受，便把《大宋宣和遺事》這部講史話本中原來不相連屬的三大塊內容聯結成了有機的整體。這應是小說加入平遼情節的歷史依據。此外，更重要的也許還是現實。自

宋元至明代，民族矛盾日益尖銳。遼金元三朝更替，中原乃至全國淪於邊域民族統治者之手。到明朝建立後，北方邊境的民族戰爭並未緩和而是經久不息。這是小說將英雄人物建功立業的理想落實到立邊功的真正生活背景。朱元璋統一全國後，原來的統治者蒙古貴族雖然逃回蒙古，却仍然不斷南下入侵。東北又有女真族興起，所以明王朝十分重視北方防務。朱元璋從開國建國號的第一年（1368）就派大將軍徐達修築北京北面居庸關等處的長城。洪武十四年（1381），又修築山海關等處長城。此後共計大規模修長城達十八次之多，到弘治十三年（1500）才基本完工。從《水滸傳》成書的年代來看，從永樂到弘治正德年間，也正是北邊大事用兵的時期。如永樂十二年明成祖朱棣親征瓦剌。十三年“塞居庸以北隘口”，遣指揮劉斌、給事中張磐等十二人巡視山西、山東、大同、陝西、甘肅、遼東軍操練屯政，“覈實以聞”。永樂二十年，明成祖又親自北征阿魯臺，二十二年乃死於再次親征的軍中。宣宗時，宣德三年御駕親自巡邊，至會州，出喜峰口，破兀良哈。九年又再次親自巡邊，度居庸關。之後英宗又曾於正統年間，破阿剌朵兒只伯，出大同。十四年，瓦剌也先入寇大同。英宗在上木堡遭俘，次年被放回。這就是歷史上著名的土木之變。自景泰帝到英宗復位的七八年間，瓦剌之亂始終未平。憲宗時，陝西、寧夏以北仍有孛羅忽、亂加思蘭、毛里孩等不斷犯邊。孝宗弘治元年至十八年，甘肅一帶有小王子年年進犯。大同以北，有火篩屢次大舉入寇。至武宗正德年間，小王子從陝西打到宣府、大同，入寧武關。十一年犯薊州。在這樣嚴峻的時刻，正德十二年，武宗親臨居庸關、宣府，駐蹕大同。十三年，武宗自稱“總督軍務威武大將軍總兵官”，巡視宣府、密雲、昌平、大同，敕令“親統六師，肅清邊境”。可見這一百年間，北部邊患之嚴重，不但迫使每屆皇帝都要大事親征，成祖死於軍中，英宗甚至竟被蒙古軍抓走。正因如此，明朝對邊功的重視，也唯有漢唐二代可比。《明會要》“軍功”條載：“明初，論功行賞，皆臨時取旨，不著為令。承平以來，意存激勸，率以首功定賞格，條例漸廣。其論功：以擒斬北虜為首功，遼東、女真次之，西番及苗蠻次之，內地反賊又次之。”（《明會典》）“成化十四年，兵部尚書余子俊列上軍功賞格。北邊為上，一人斬一級者，進秩，至三秩止，不願陞者賞銀五十兩。東北邊及西番苗蠻以次而差，至內地反賊，六級當北邊之一。”（《明會要》引《通紀》）為了鼓勵邊功，平定邊患，規定只有擒斬北虜才可算首功，而平定內地造反的功勞，則被列到了末位，這說明當時由於

民族矛盾的尖銳化，立邊功被提到了高於一切的地位。國內的階級矛盾已無暇顧及了。直到正德十年，“王瓊為兵部尚書，時四方多盜，將士以首功進秩”，王瓊尚且說：“此嬴政弊政，行之邊防猶可，未有內地而論首功者。”（《明會要》“軍功”）足見正德以前，明朝對於邊功是何等重視。而《水滸傳》的成書恰恰是在永樂至正德之間，那麼書中加上平遼的情節，並以立邊功的理想貫串始終，就決不是偶然的巧合，而是從崇尚邊功的時代潮流裏汲取得來的觀念了。

在深重的民族災難中，反抗民族壓迫的愛國熱情成為激發文學創作活力的重要源泉。從士大夫的正統文學到流傳民間的市民文學，都為民族矛盾的主題所滲透。《醉翁談錄·小說開闢》裏就有“收西夏說狄青大略”、“楊令公”、“五郎為僧”等狄青和楊家將的話本題目，金院本裏也有《說狄青》。稍晚於《水滸傳》的《楊家通俗演義》也是在宋元話本和金元雜劇的基礎上加工改編而成的。小說所寫楊六郎鎮守三關的故事，實際上是以明代戰略形勢為背景的。據《明會要》“邊防”條，明初即“以山西鎮巡統馭偏頭三關”。嘉靖十六年，山西巡撫韓邦奇奏三關之重要。二十二年，翟鵬又奏“游兵三支，分駐雁門、寧武、偏關”。這就是傳說中楊六郎鎮守的三關。明代建都北京，又稱這三關為外三關，以“居庸”、“紫荆”、“倒馬”為內三關，故至今北京居庸關附近還有許多和楊家將有關的古蹟，如“六郎莊”、“掛甲屯”等各處多有。事實上楊家將從未打到過這一帶。所以關於楊家將的演義傳說，與其說是寫宋代歷史，還不如說也是反映明代的現實。《水滸傳》自然更無妨說是如此。所不同的只是楊令公等乃歷史上實有其人的抗敵名將，而水滸英雄則只是聚嘯山林的江湖好漢而已。《大宋宣和遺事》中雖然未提宋江平遼，但如前所說這部講史話本的後半部寫徽、欽帝后在金國受盡折磨而死的蒙恥辱經過，不難啟發後世的說話人將抗敵御侮的希望轉移到這些草澤英雄身上，這種“國政弛廢，轉思草澤”的心態不止表現在《水滸傳》裏，也流露在明代的其他市民文學中，《楊家通俗演義》中破遼的主將穆桂英不就正是個山大王嗎？明話本《神偷寄興一枝梅》的開篇詩說：“劇賊從來有賊智，其間巧妙亦無窮。若能收作公家用，何必疆場不立功。”小說描寫了懶龍神偷的手段以及劫富濟貧的俠義之後，結尾又評論道：“似這等人也算做穿箭小人中大俠了，反比那面是背非、臨財苟得、見利忘義，一班峨冠博帶的不同。況兼這番神技，若用去偷營劫寨，為間作諜，那裏不幹些事業！”這段話正反映了明代市民文學作者認為江湖

俠盜要能將本事用在邊庭上，才算做番大事業的普遍觀念，可以幫助我們理解《水滸傳》作者賦予聚義英雄以邊功理想的良苦用心。

從《水滸》主要英雄人物性格塑造的精神內涵來看，遊俠以立邊功作為最高理想，也有歷史滯源可尋。從曹植的《白馬篇》描寫了一個在邊庭立功的“翩翩遊俠兒”以後，遊俠便與邊功緊密結合在一起了：“孰知不向邊庭苦，縱死猶聞俠骨香！”（王維《少年行》）“十步殺一人，千里不留行。……三杯吐然諾，五岳倒為輕。……救趙揮金槌，邯鄲先震驚。千秋二壯士，烜赫大梁城。”（李白《俠客行》）“男兒事長征，少小幽燕客。賭勝馬蹄下，由來輕七尺。殺人莫敢前，鬚如蝟毛磔。”（李頎《古意》）如果說盛唐詩人們筆下的這些少年遊俠客到邊塞立功的描寫或者是表現了他們浪漫主義的英雄理想的話，那麼郭元振由劫富濟貧的俠士變為鎮守邊庭的名將，則是盛唐之世為這種理想提供了現實可能性的明證。而中唐以後，遊俠便漸漸進入市民的生活。到了宋元話本之中，又演變成江湖好漢，甚至強盜草寇，江湖習氣愈益嚴重。從今存朴刀桿棒類的小說中如《萬秀娘仇報山亭兒》、《楊溫攔路虎傳》來看，其中有點武藝的強盜，都是謀財害命、奸淫擄掠的壞人。正面人物如尹宗、楊溫，雖有“路見不平，拔刀相助”的精神，却往往只是功夫平平的好人。而宋四公、趙正一類俠盜，固然機智大膽、本領高強，也僅止是在東京大鬧一場，顯了顯本事而已。總之，這類江湖好漢無論好壞，都沒有明確的生活目標，缺少一種崇高的人生使命感和遠大的精神追求，完全失去了古代英雄俠士的理想光輝。而《水滸傳》不但在小說的主要英雄人物身上集中了遊俠“扶危濟困、仗義疏財”、“路見不平、拔刀相助”的傳統美德，而且賦予他們捨身報國、邊庭立功的理想和抱負，這就恢復了遊俠們在市民文學的俠盜身上久已失傳的浪漫主義精神和理想的光輝。因此，小說增加平遠立邊功的情節，不僅是受明代崇尚邊功的時代思潮的影響，也是塑造英雄性格的需要，是具有人生使命感的“俠士”們必然會追求的精神歸宿。從這個意義上來看，小說前七十回和招安立邊功的精神內涵是血脈貫通、不可割裂的。

但宋江等人畢竟不是漢唐遊俠的再現，而是生活在“奸臣當道、讒佞專權”之世的一批落難的江湖好漢。他們因受權豪勢要迫害而落草，靠着自己的英雄本領爭取了招安，有了到邊廷立功的機會，盡管功勛卓著，却終於並未實現“封妻蔭子”的願望。因為最初迫使他們落草的人環境並未因他們的招安而改變。權

豪勢要的總代表高、蔡、童、楊等依然當道蔽賢，並繼續施用各種陰謀迫害這羣英雄。這個聚義羣體在受招安之後又面臨着隨時被拆散分開的危險。他們在無處立足的情況下，只能一次又一次地尋找“為國家出力”的機會，在一個接一個的戰役中消耗餘生，直到戰死疆場、奔走離散，而終歸於“魂聚蓼兒窪”的沉寂。黑暗的社會現實決定了英雄們精神追求的最終幻滅，這正是《水滸》這部英雄傳奇以悲劇結局的必然性，小說主要的思想意義也正在這裏。

## 結 語

以上通過九本水滸戲以及《大宋宣和遺事》與《水滸傳》的比較，考訂了《水滸傳》的成書年代和作者問題。又根據市民文學中水滸故事結構和人物形象的發展，分析了小說中的英雄形象乃是市民心目中的江湖好漢融入了傳統的“游俠”理想的產物。這種人物性格的精神內涵決定了水滸聚義的反勢要、立邊功的中心主題。而《水滸傳》的時代意義，乃在於提高了市民文學中朴刀桿棒一類江湖好漢的精神境界，創造了聚游俠傳統美德和浪漫主義理想於一身的草莽英雄的形象。反映了在宋元明幾代民族矛盾極其尖銳的社會背景下，人民呼喚英雄俠士抵禦外侮、建功立業的共同心願。而水滸英雄們從反抗、追求到失敗和幻滅的悲劇過程，又深刻地揭露了封建統治已腐朽到不可救藥的黑暗現實。這就使原來散見於話本和戲曲中的梁山好漢的故事統一在完整的歷史背景之上，由人物的英雄行為構成系統的歷史事件，表現了講史中英雄人物所擁有的歷史使命感，為我國明代的長篇講史類英雄傳奇創作出最傑出的名著。明人之所以將《三國演義》和《水滸傳》合刻成《英雄譜》，其原因也正在於此。

林庚口述、定稿 葛曉音執筆整理



---

## The Novel *Water Margin* as Seen from Dramas about Water Margin Heroes

Lin Geng

### Summary

Through the comparison between nine dramas about Water Margin heroes and the novel *Water Margin*, this paper clarifies the problems of authorship and chronology of the novel in question. With reference to the development of plot and characters of Water Margin stories in urban popular literature, the paper further argues that the heroic images of the novel are the outcome of urban popular conception of warrior adventurers combined with traditional ideals of "knight-errantry". It is the mentality of such characters that determines the main theme of opposing those in power and achieving outstanding accomplishments on border frontiers. So the epochal significance of the novel lies in the elevation of the mental world of warrior adventurers in urban popular short stories and in the creation of images of jungle heroes who embody traditional virtues of knight-errantry together with romantic ideals. Nevertheless, the process of opposition, pursuit, and failure of Water Margin heroes reveals a cruel fact that feudal rule had deeply corrupted and become an irremediable dark reality. This has made it possible to put together the heroic stories scattered among various dramas and scripts of story-telling under an integral historical background, and to organize the heroic deeds of various characters into a systematic historical event. Thus is portrayed the sense of historical mission often cherished by heroic characters appearing in historical story-telling, adding a most outstanding masterpiece to the long heroic romances told by storytellers of the Ming dynasty. Here lies the justification for Ming scholars who collected the novels *Romance of the Three Kingdoms* and *Water Margin* together in a single book entitled *A Book of Heroes*.

## 《說文》段注音辨

何九盈

段玉裁的《說文解字注》，博大精深，首屈一指，早有定論。注中存在不少紕繆、問題，亦為世所公認。此書問世之後，鈕樹玉、王紹蘭、徐承慶、徐灝、馮桂芬、王念孫、朱駿聲等人，即有“訂段”、“匡段”、“申段”、“箋段”、“補段”之作。諸家論段，多着重於形體、意義、引證、校勘、體例等，至於音韻，未見有專文進行全面討論。

段氏是清代傑出的古音學家，《說文注》蘊含着豐富的古音學知識、資料，全面貫徹了段氏的古音學主張，其中最值得稱道的有以下五條：

一、提出“形聲相表裏”<sup>[1]</sup>，以十七部為標準，注明《說文》九千餘字的古韻地位。

二、凡字之諧聲與讀若、聲訓、反切、假借不一致時，就用“合韻”（也叫“合音”、“合聲”、“互轉”）來加以貫通，如“合韻”不靈，就求諸雙聲。段氏的“合韻”包括對轉、旁轉、通轉等內容。錢大昕、陳壽祺、張行孚等都對“合韻”說提出過批評<sup>2</sup>，近人林語堂也認為“段氏之‘合韻’則更無聊。”<sup>[3]</sup>王念孫《說文解字注序》對“合音”說大加推崇。我是贊同段王的，用“合音”說明古今音變、方言音轉，從原則上來說無可非議。

三、貫徹因聲求義的原則，揭示《說文》聲訓的雙聲疊韻關係，並利用方言證古音。

四、指出“聲與義同原，故諧聲之偏旁多與字義相近”<sup>[4]</sup>，為漢語字族研究提供理論根據。

五、在指出“凡字有不知省聲，則昧其形聲”<sup>[5]</sup>的同時，又指出“許書言省聲，多有可疑者”<sup>[6]</sup>。

本文的主要目的是討論段注在音韻方面所存在的各種問題，總括起來，有以下八條：

一、章炳麟以前的語言學家誰也沒有建立過完整的上古聲母系統，從錢大昕到朱駿聲、俞樾都感嘆“疊韻易曉，雙聲難知。”<sup>[7]</sup>“雙聲之法，自來知此者渺矣<sup>[8]</sup>。”段玉裁也沒有提出過上古聲母系統，但又好談雙聲。他說的雙聲，內容很寬泛，有同紐雙聲，同類雙聲，位同雙聲<sup>[9]</sup>，諧聲雙聲等，其中謬誤不少。我從大橋由美的《說文解字注にみえろ転語について》一文中得知倉石武四郎博士於三十年代發表過《段懋堂の雙聲說》<sup>[10]</sup>，但未見到原文。段氏的雙聲說是值得研究一番的。

二、段氏關於同音假借的理論也不成系統，而且前後不一，自相矛盾。前面說“凡假借必同部同音”，後面的注文中又出現“異部假借”，有的注文還說：“假借多取諸同音，亦有不必同音者。”甚至只憑“雙聲”亦可假借。

三、段氏的十七部由於入聲韻的分合及配置不得當，因此《說文注》的某些“合音”說就顯得粗疏，甚至不科學。還有一些本屬合韻的材料，他只作雙聲處理。

四、某些聲符的歸部標準不一，前後矛盾，或與《六書音均表》的歸部相矛盾。

五、大徐本取孫愐《唐韻》反切注音，段玉裁常常拿上古韻作標準來批評這些反切，以古律今，顯然不當。顧炎武在《唐韻正》中說：“凡韻中之字，今音與古音同者，即不復註；其不同者，乃韻譜相傳之誤。”段氏繼承了這種非歷史主義的觀點。

六、段氏疏於等韻之學，注中常說某字與某字同音，某字讀如某字。或清濁混淆，或平入不分，或等呼不合，悖於音韻常理，其中有的擬音是以今律古。

七、對字形結構分析不當。這裏只談跟語音有關的問題，即以非形聲為形聲，以非省聲為省聲；或本為形聲，段氏以為“聲”字衍；甚至改變原文，曲從己說。

八、《說文》中保存一些很複雜的古音資料，由於時代關係，段氏掌握的文字資料、語言資料都有限，因此對這些複雜資料的解釋，不是失之武斷，就是語焉不詳。所謂“武斷”、“不詳”就是不揭示音理上的根據。

下面我們對段注中一些具體字的音韻問題分卷進行討論，討論的方式，先列舉《說文》原文（不一定全文列舉，原文基本上用段注本），然後摘引段注中供討論的文字，再以按語的形式提出筆者的看法。

## 卷 一

### 1. 說文：元，從一兀聲。

段注：徐氏鑿云，不當有“聲”字。以髡從兀聲，輒從元聲例之，徐說非。古音元兀相為平入也。

按：所謂“相為平入”，即平聲髡元以兀為聲符，入聲輒以元為聲符。元元本同族字，語音相通，故髡可作髡，輒可作輒。元的本義是人頭，下面是入身，上面的“一”甲文作口形，金文作●形，或作二形，裘錫圭歸在“象物字”類<sup>[1]</sup>。《六書故》認為元字從儿從二。儿古文入，二古文上，入上為首，會意。大小徐均不以“元”為形聲字，段氏改為兀聲，於音理雖可通，而從甲金文的材料來看，小徐以為不當有“聲”字，無可非議。

### 2. 說文：丕，從一不聲。

段注：丕與不音同，故古多用不為丕，如不顯即丕顯之類，於六書為假借，凡假借必同部同音。

按：“不”是個多音字，《廣韻》收了五個反切，分佈在平上去入四聲之中。段氏既然以“丕與不音同”，則“不”在上古應讀平聲，但“不”字注又說：“其音古在一部，讀如德韻之北。”是又以“不”為入聲字矣。“不”在上古應屬舒聲，到中古才有入聲一讀。不丕“音同”之說亦不妥，不屬幫母，丕屬滂母，同類不同紐。不丕本同族字，可以通用。至於“凡假借必同部同音”，此話過於絕對。以“不”字為例，“不”既可與同部之“丕”字通，又可假作段氏十五部之“弗”字。《論語》“公山弗擾”，《左傳》定公十二年作“公山不狝”，《論語》“則不復也”，《史記·孔子世家》作“則弗復也”。“弗”字我們歸入聲物部，“不”“弗”主元音同，二者為陰入通轉。

### 3. 說文：褹，從示危聲。

段注：褹謂毀廟，十六部。

按：我在《古韻通曉》中主張危聲歸微部（相當於段氏的十五部），褹的本義

為己毀廟之遠祖，毀亦微部字，禘毀叠韻為訓。《詩·衛風·氓》：“乘彼坵垣”。毛傳：“坵，毀也。”《爾雅·釋詁》同。可證從危聲之字有毀義。

4. 說文：裸，灌祭也。從示果聲。

段注：此字從果為聲，古音在十七部。《大宗伯》、《玉人》字作果，或作深，《注》兩言“裸之言灌”。凡云“之言”者，皆通其音義以為詁訓，非如“讀為”之易其字，“讀如”之定其音。裸之音本讀如果，與灌為雙聲，後人竟讀灌，全失鄭意。

按：《周禮·春官·大宗伯》：“以肆獻裸享先王”。鄭注：“裸之言灌，灌以鬱鬯，謂始獻尸求神時也。”又《考工記·玉人》：“裸圭尺有二寸。”鄭注：“裸之言灌也。或作‘深’，或作‘果’。”所謂“之言”，是聲訓的一種方式。裸訓灌，不只是雙聲，亦為叠韻，這是由歌與元構成的陰陽對轉關係。《周禮》中有一些陰聲韻的字讀作陽聲韻。林語堂《周禮方音考》說：“夫之為烜，衣之為殷，和之為桓，犧之為獻，觚之為觶，夷之為電為寅為焉為人為尸（原注：《淮南·天文》“庚子干丙子，夷。”注：“夷或為電”。又章太炎謂《說文》古文仁字作尸，而古夷字亦作尸。《漢書·樊噲傳》“與司馬尸戰”。注：“尸與夷同”云云。見《正名雜義》）可見今日無n音字，古實可有n音，假定水古本音準，火古本音烜，並非全屬無據，如此則《周禮》之字乃代表最古之音讀<sup>[12]</sup>。”段氏怪後人“全失鄭意”，不明白古方言中某些陰聲韻字本讀作陽聲韻。“裸之言灌”可為林說添一佳證。

5. 說文：禘，道上祭。從示易聲。

段注：按《郊特牲》“鄉人禘，孔子朝服立於阼。”即《論語》“鄉人難，朝服而立於阼階”也。注：“禘或為獻，或為儺。”凡云“或為”者，必此彼音讀有相通之理，易聲與“獻”“儺”音理遠隔，《記》當本是“禘”字，從示易聲，則與“獻”“儺”差近。徐仙民音禘為儺，當由本是“禘”字，相傳讀儺也。

按：蔣禮鴻《懷任齋讀〈說文〉記》對此已有駁議。蔣說：“祭神道為場，故道上祭為禘。此如墀變為禪，壇變為禔之例。場之與禘當同從易聲。《記》或當從易作禘，而非所與論《說文》也<sup>[13]</sup>。”蔣氏從同族字證禘場均從易聲，立論正確，但仍未解段氏之惑。段氏以易聲與獻儺音遠，易聲與獻儺音近，事實正好相反，請看我們的構擬：

-jæk(易)      -jan(獻)      -ai(儺)

-jaŋ(易)      -jan(獻)      -ai(儺)

易與獻、讎主元音相同，可以通轉（陽元歌通轉）。易與獻、讎主元音不同，錫部與元部歌部不通。另外，不僅《說文》無“禡”字，《玉篇》、《廣韻》亦無此字。

6. 說文：禁，吉凶之忌也。

段注：禁忌雙聲，忌古亦讀如記也。

按：禁記為見母，忌為群母，為牙音同類雙聲。

7. 說文：瓊，赤玉也。從玉夗聲。璫，瓊或從喬；璫，瓊或從喬。

段注：喬聲也，喬為夗之入聲，角部觶或作鑪，此十四部與十五部合音之理。璫聲也，此十四部與十六部合音之理。虫部蠡亦作蠡。

按：段氏夗聲歸十四部，既與十五部之入聲合音，又與十六部合音。按照段氏的古韻部系統，十四部與十五部合音是可以的。十四部與十六部合音則大成問題。不僅主元音不同，韻尾也不同。夗在《廣韻》有許縣、休正兩切，上古亦應有兩讀。許縣切來自古元部，休正切來自古耕部，故董同龢夗聲既歸元部，又為耕部<sup>[4]</sup>。瓊與璫為元月對轉，瓊與璫為耕支對轉。虫部的“蠡蠡”亦為支耕對轉，段氏認為是十六部與十四部合韻，不妥。

8. 說文：琫，從王奉聲。

段注：《左傳》作鞞，音奉合音，如倍字亦音聲之比。

按：從音得聲的鞞字讀與琫同。“音奉合音”即侯東對轉。《六書音均表》音聲歸一部（即之部），《說文注》“音”字歸四部（即侯部），前後矛盾。

9. 說文：王，從玉有聲，讀若畜牧之畜。

段注：各本篆文作“珩”，解云“從玉有聲”，今訂正。“畜牧”字依《說文》本作畱，許救、許六二切，玉音同之。杜陵玉姓音肅，雙聲也。

按：段氏擅改小篆珩為王，前人已有批評。所謂“雙聲”，又語意含糊。作為姓氏的玉，與肅同為息救切，不只是雙聲關係；若以許救切為王之正音，則與肅疊韻，非雙聲。或許據戴震《轉語》心曉均屬第四位，段氏以肅玉為位同雙聲。

10. 說文：瑗，大孔璧，人君上除陛以相引。

段注：瑗引雙聲。

按：瑗引在《廣韻》均屬喻母，但引為喻四，瑗為喻三，上古歸匣。段氏所謂“雙聲”，乃以今音說古音。

11. 說文：瑰，玫瑰也。從王鬼聲。

段注：玫瑰本雙聲，後人讀為疊韻。

按：玫，莫杯切；瑰，公回切，又胡魁切。明母與見母或匣母何以構成雙聲！即使依戴氏轉語之例求之，亦不可解。或許段氏以玫為微母字，又將微與影喻歸在喉牙音類，故與見匣為雙聲。至于“讀為疊韻”，這是逆同化所致，文聲已不標音。

12. 說文：𠄎從王𠄎聲。

段注：古音卯𠄎二聲同在三部為疊韻。許君卯𠄎畫分，而從𠄎之字，俗多改為從卯，自漢已然。卯金刀為劉之說，緯書荒繆。凡俗字𠄎變卯者，今皆更定，學者勿持漢人繆字以疑之。

按：段氏關於卯𠄎之辨，不得要領。從𠄎之字甲金文原本作𠄎(卯)。王國維說：“卜辭屢言卯幾牛，卯義未詳，與寮瘞沈等同為用牲之名；以音言之，則古音卯劉同部，柳留等字，篆文從𠄎者，古文皆從卯。疑卯即劉之假借字。《釋詁》：‘劉，殺也。’漢時以孟秋行驅殺之禮，亦謂秋至始殺也。”<sup>[15]</sup>篆文𠄎應是由卯演化而來，劉應是卯的後起分別字，漢人所謂“卯金刀為劉”並非無稽之談（古文劉從又，不從刀。可參閱《徐復語言文字學叢稿·鐳劉留四字釋》）。從古音而言，卯原本為複輔音聲母，其形式為 ml-。齊佩瑤說：“甲文卯字象物中剖兩分之狀，……其義為剖殺。其音蓋複輔音 ml-，故後來分化為 m-及 l-兩系。”<sup>[16]</sup>m-系之字有昴貿茆等，l-系之字有留聊柳劉等。段玉裁“昴”字注云：“《召南》傳曰：昴，留也。古謂之昴，漢人謂之留，故《天官書》言昴，《律書》直言留，毛以漢人語釋古語也。《元命包》云：昴六星，昴之言留，物成就繫留。此昴亦呼留之義也。”段氏引的這些材料很有意義，可證“昴”因方言不同，有 m-，l-兩讀，這正是複輔音分化後的情形。《類篇》有“昴”字，音力求切，注：“星名。《詩》‘維參與昴’。”又有“昴”字，莫飽切。其實，“昴”“昴”本一字，後人不明白古有複輔音，故因聲造形，強分為二。段氏在“昴”字注中大談卯聲與𠄎聲之別，也是不明白 m-與 l-原本共一形。

13. 說文：毒，厚也。

段注：毒厚疊韻，三部四部同人也。

按：所謂“三部四部同人”，即幽侯共一人，這個結論是錯誤的。王念孫從覺部分出屋部，問題才算解決。厚為侯部字，毒歸覺部，段氏所謂的“疊韻”，實為旁對轉關係。

14. 說文：葑，須從也。

段注：葑須為雙聲，葑從為疊韻。

按：鄧廷楨《說文解字雙聲疊韻譜》亦取此說。葑屬幫母，須屬心母，二字顯非雙聲。其誤始於郭璞。《方言》三“藟”字郭注：“舊音蜂，今江東音嵩，字作菘。”段玉裁進一步肯定：“藟菘皆即葑字，音讀稍異耳。須從正切菘字。”今人廖海廷說：“以菘釋葑則可，讀葑如菘，則斷不可也。”“蓋謂三代名葑，漢時名菘。菘即菁，聲之轉也。”“段氏言雙聲，大抵誤謬，此其一端。”<sup>[17]</sup>

15. 說文：菱，司馬相如說菱從遴。

段注：此當是《凡將篇》中字，凌聲行音在六部，遴聲古音在十二部，而合之者，以雙聲合之也。”

按：菱又作遴，不僅因二字雙聲，蓋蜀方言菱收-n尾。今南方有不少方言，如成都、武漢、合肥、南昌、長沙等地，“菱”字都收-n尾。

16. 說文：莒，從艸呂聲。

段注：居許切，五部。《孟子》“以遏徂莒”，《毛詩》作“徂旅”。知莒從呂聲，本讀如呂。

按：呂莒之聲母原為複輔音 kl-，其後呂的第一輔音脫落，莒的第二輔音脫落。

## 卷 二

17. 說文：少，從小丿聲。

段注：丿，右戾也。房密、匹蔑二切，又於小切。按上二切近是。少之形聲，蓋於古雙聲求之。書沼切，二部。

按：丿與少的聲母相差很遠，無緣構成雙聲。朱駿聲指出，少字“從丿從小會意，小亦聲。”<sup>[18]</sup>于省吾說：“少字的造字本義，原於小字下部附加一個小點，作為指示字的標誌，以別於小，而仍因小字以為聲。”<sup>[19]</sup>小少疊韻；小屬心母，少屬審三。周祖謨說：“今之審母三等字尚有一類不可詳考者，其古音蓋讀與心母相近。如少，書沼失照二切，古與小聲近義通。”<sup>[20]</sup>這種審三與心母相近的情況，我傾向於用複輔音聲母來解釋。暫擬為 Stj-。

18. 說文：釋，從采(biàn)，從睪聲。



段注：《考工記》以澤為釋，《史記》以醴為釋，皆同聲假借也。

按：所謂“同聲假借”是指聲符相同之字通借。牛部“犍”字注：“犍，鳥之白也，此同聲同義。”“同聲”亦指聲旁相同。

19. 說文：告，從口從牛。

段注：此字當入口部，從口牛聲，牛可入聲讀玉也。

按：告的結構性質和意義，至今說法不一。但“牛可入聲讀玉”的說法，不能成立。牛為疑母之部，玉為疑母屋部，告為見母覺部，三字韻部不同。

20. 說文：噍，從口焦聲。噍或從爵。

段注：二部。古焦爵同部同音，《唐韻》乃分噍切才笑、嚼切才爵矣。今北音去聲，南音入聲。

按：《六書音均表》焦聲歸三部，爵聲歸二部。又，“樵”字注云：“古音二部三部。”舉棋不定。我們以為焦爵分歸宵藥二部，有陰聲、入聲之別。

21. 說文：台，從口以聲。

段注：何予台三字雙聲也。

按：予台屬喻四，何屬匣母，本非雙聲。錢大昕、戴震等均以影喻曉匣為雙聲，認為“古人於此四母，不甚區別。”<sup>[21]</sup>

22. 說文：咸，從口從戌。戌，悉也。

段注：戌為悉者，同音假借之理。

按：楊樹達說：“段氏謂假借，得之，云同音則偶誤。古音戌在月部，悉在屑部（即質部），二字雙聲，非同音也。”<sup>[22]</sup>段注有不少“同音”之不可信，實非偶誤，而是疏於審音。《六書音均表》戌聲歸十五部，《說文注》“戌”字又歸十二部。當他說戌悉同音的時候，是把這兩個字都歸在十二部了。

23. 說文：此，止也。從止匕。

段注：十五部，漢入入十六部。

按：《說文》從此得聲的字共有 29 個，段注這些字的歸部有三種情況。

1. 只注十五部，有“費沘泚”等三字；
2. 只注十六部，有“皆齏柴”等十字；
3. 有十六字注“十五部十六部”，或“古音在十五部，轉入十六部。”

這三種情況的出現，說明段氏對此聲的歸部比較慎重。朱駿聲亦將“此”字

歸脂部(十五部),他認為此從匕得聲。也有人認為匕非聲,匕為反人,人所止之處為此。從韻文情況看,此聲應歸十六部。可參閱《占韻通曉》341頁。

24. 說文:𨇗,讀若《春秋傳》曰“𨇗階而走。”

段注:古音蓋在二部,讀如超。

按:𨇗的歸部,至今意見不一。有的歸藥部,有的歸鐸部。《六書音均表》歸五部,這裏又說“蓋在二部”。不論歸五或二,“讀如超”是不對的,“超”歸宵部,屬陰聲。許慎所引《春秋傳》見《公羊傳》宣公六年,唐石經諸本均作“躒階而走”。《經典釋文·公羊音義》:“躒,丑略反,與躒同。一本作𨇗,音同。”丑略反與躒同,可證知徹澄還未從端透定分化出來,也可證𨇗當歸鐸部,可擬為 thjak。

25. 說文:巡,視行也。

段注:“視行”一作“延行”。延巡雙聲。

按:延屬喻四,巡屬邪母,二字何以為雙聲,段玉裁未說明理據。“延”字注說:“延音讀如移”,“移”也屬喻四,錢玄同《古無‘邪’紐證》將喻四、邪紐都歸在定紐之下,段氏延巡雙聲的理據是否與錢氏同,不得而知。“遁”字注說:“此字古音同循。”循、遁都從盾聲,符合邪紐歸定的主張。

26. 說文:𨇗,從𨇗𨇗聲。讀若住。

段注:按“𨇗,馬小兒。從馬垂聲,讀若箠。”則𨇗不得讀若住。倘云會意,則又無取馬小也。疑此字當在十六十七部,下文“讀若住”三字當在“從𨇗豆聲”之下。

按:“讀若住”因為與𨇗聲不相應,於是生出種種懷疑。有人認為當是從𨇗從𨇗會意;有人以為當是讀若𨇗;段氏疑“讀若住”當在“逗”篆之下。《玉篇》“𨇗”字有竹句、丑凶二切。按竹句切,𨇗歸端母侯部,與“讀若住”(定母侯部)音近;按丑凶切歸透母東部,正是侯東對轉。𨇗、駐、𨇗(住)、逗音近義通。馬不行曰𨇗、駐,人不行曰𨇗、逗。

27. 說文:律,均布也。從彳聿聲。

段注:均律雙聲,均古音同勻也。

按:這是以聲符為雙聲。勻聿均屬喻四。

28. 說文:延,從延厂聲。

段注:厂延虜曳古音在十六部,故《大雅》“施於條枚”,《呂氏春秋》《韓詩外傳》《新序》皆作“延於條枚。”延音讀如移也。今音以然切,則十四部。

按：段氏將厂聲歸十六部，故以為“延”亦在十六部。厂聲應歸月部（段氏的十五部），與延為月元對轉。施與延的關係為歌元對轉。“施”字注說：“古音十七部。《毛傳》曰‘施，移也。’此謂施即延之假借。”這條注是對的。而這裏又說延讀如移，段氏“移”歸十六部，以證“延”亦歸十六部，不妥。段氏多聲歸十七部，“移”為何歸十六部？曳歸十六部也不妥。《六書音均表》及十四篇“曳”字注均歸十五部（相當於月部），正確。

29. 說文：齧，毀齒也。從齒七。

段注：各本篆作齧，云從齒從七，初忍實覲二音，殆傳會七聲為之。今按其字從七，七，變也。毀與化義同音近。玄應書卷五，齧舊音差貴切。今當依舊音差貴切，古音蓋在十七部。

按：齧字的音韻地位爭議頗多，原因是對結構原形看法不一。大徐從七，小徐從七聲，段注改為從七，七亦聲，桂馥認為當作匕聲，王筠“不能決，兩存之”。有一條材料或許有助於問題的解決。《釋名·釋長幼》說：“毀齒曰齧。齧，洗也，毀洗故齒，更生新也。”從齧洗聲訓，可推知七聲為是。七屬清母質部，洗歸心母脂部；心清旁紐，質脂對轉。又初覲初忍二切，上古歸真部，真與脂、質都可以對轉；初為照二，與清紐音同。舊音差貴切，屬初母物部，也與七音近。又與“女七月生齒，七歲而齧”之釋義相合。若依段氏作匕聲，則與舊反切及聲訓均相隔甚遠。

## 卷 三

30. 說文：舌，從干口，干亦聲。

段注：干在十四部，與十五部合韻。

按：據甲骨文“舌”為象形字，象舌頭申出口外，並有口液。有的古文字學家認為“舌字”前部的分叉像蛇的芯子，可從。山西陶寺出土的彩繪蟠龍陶盤，龍舌前部為樹杈形分支，亦可證“舌”字之形取象于蛇芯子。許慎誤解為形聲，段氏又用“合韻”附會其說。

31. 說文：羊，讀若飪，言稍甚也。

段注：飪甚同音，故讀若飪即讀若甚也。

按：飪甚疊韻。飪屬日母，甚屬禪母，禪日旁紐。段氏所謂“同音”，蓋以吳方

言為據，蘇州“甚飪”讀 zən。

32. 說文：閤，從言門聲。語巾切。

段注：此字自來反語皆恐誤。凡斷斷為辨爭，獐獐為犬吠，皆於斤聲言聲得語巾之音，若門聲字當讀莫奔切，或讀如瞞如蠻，斷不當反從“言”之雙聲切語巾也。

按：段氏的辨證很有見地，只是結論不當。此字非反語有誤，而是門聲不可信，當是從言得聲。

33. 說文：課，從言哭聲。

段注：古罵切。按田部作爽，爽舉朱切，不得爽聲讀古罵切。

按：這是魚侯關係問題。舉朱切屬侯部，古罵切屬魚部。田聲字本應歸魚部，但段注不以“爽(哭)”為形聲字，並以舉朱切為據，認為此字“古音在三四部”，從爽得聲的課字就不當讀古罵切了。

也有的說文家認為“哭當是哭之誤”。字書課亦寫作課，舉，九遇切，亦與古罵切不合。我以為課讀古罵切當是受“註”字音讀的感染，二字田音近義同變為音義俱同。《集韻》卦韻“註課”為重文，音古賣切。禡韻以“課課註”為重文，音古罵切。

就上古音而言，爽、課均應歸魚部（段氏的五部），但魚侯兩部關係密切，有的方言爽歸侯部，亦不足怪。

34. 說文：旬，從言勻省聲。

段注：古音在十二部（真部），今入耕韻，非也。

按：先秦古韻，真耕通轉，相當普遍。旬在《廣韻》兼收先耕兩韻，並非偶然。

35. 說文：龔，從美八。八，分之也，八亦聲，讀若頌。一曰讀若非。

段注：按八古音如必，平聲如賓，在十二部，音轉乃入十三部。讀如頌者，如頌首之頌也，再轉入十四部，讀布還切矣。又說：頌又讀非者，十三、十四部與十五部合韻之理。

按：段氏認為龔的得聲是由質部轉入真部再轉入文部，再轉入元部。這是因為段氏將八聲歸質部（十二部的人聲），所以要經過旁對轉才可說明八聲為何讀若頌。我們把八聲歸在物部，與文部（十三部）為對轉關係，就無須跟十二部發生關係了。至於布還切，乃是今音，不能說“再轉入十四部”。段氏常常用他的古韻

部名稱來說中古音，將古今混而為一。至於“讀若非”，則歸微部，微文亦為對轉，也不必扯上十四部。

36. 說文：虞，從高声。

段注：十四部。歌元古通，魚歌古又通，声聲即魚歌之合音也。

按：段氏的目的是要解釋魚部的声聲可作元部虞字的聲符，是因為歌與元通，而魚又與歌通。魚部的声聲先與歌部“合音”再轉通元。段氏如此辭費，說明他不知道魚元可以通轉。声的上古韻-wa，虞的上古韻-jan，通轉的條件是主元音相同。

37. 說文：嚮，從彌侃聲。

段注：諸延切，十四部。按此當去虔切。淺人謂即“館”字不分，故同切諸延耳。

按：《類篇》嚮字的重文有嚮、嚮，音諸延、居言二切。無論是古音還是現在某些方言，都可證照三系一部分與舌根音有密切關係，段氏對這一規律不瞭解，又以為是什麼“淺人”作怪。

38. 說文：龜，從門龜聲。讀若三合繩糾。

段注：按龜古音媯，漢人多讀如鳩，合音最近也。

按：龜在先秦歸之部，漢代歸幽部。

39. 說文：變，從言又，炎聲。讀若濕。

段注：蘇葉切，八部。與今切音不同而雙聲。

按：濕，失入切，故“與今切音（指蘇葉切）不同”。所謂“雙聲”是蘇與失二者雙聲，這又是心母與審三的關係問題。《左傳》襄公八年：“獲蔡公子變”，《谷梁傳》變作濕。周祖謨說：“濕變聲近通假。”<sup>[23]</sup>今蘇州、揚州等地“蘇失濕”的聲母為s，段說“雙聲”可能是以方音為據。至若“變濕”的古聲母當與複輔音有關。

40. 說文：𠄎，從又𠄎。

段注：古音蓋在三部。按從𠄎未詳其意，蓋從又壳省聲。𠄎𠄎皆以壳為聲，則謂壳苦江切者非也。

按：1. 𠄎𠄎本歸二部（宵部），段氏為了證明𠄎是從壳省聲，於是將𠄎以及從𠄎得聲的字拉扯到三部。2. 段氏既肯定𠄎𠄎從壳得聲，不得不否定壳有苦江切的讀音。3. 壳本歸屋部，《類篇》“壳”字有苦江、克角二切，正是屋東對轉，段氏屋

覺不分，壳殼均歸三部，實為幽之入，故看不出屋東對轉關係。壳的苦江切，可證壳、殼與腔同源。4. 𡗗歸宵，壳歸東或屋，二者語音相差很遠，壳省聲之說無任何音理根據，徒添紛亂。

41. 說文：𡗗，從又臣聲。讀若鏗鎗。

段注：謂讀同鏗也。古音在十二部，今音鏗在耕韻，非也。

按：段氏石部“𡗗（即鏗字）”字注說：“𡗗，口莖切。按古音在十二部，真耕之合也。”既然知道“真耕之合”，為什麼還要說“鏗在耕韻非也”呢？這些矛盾的說法，都說明段氏晚年精力衰退，已無力對這部巨著作進一步加工。

42. 說文：毆，捶擊物也。從殳區聲。

段注：按此字即經典之“毆”字。《廣韻》曰：“俗作毆”是也。區聲古音在四部，讀一口反，音轉入五部。《釋文》讀起俱、丘於反，淺人乃析“一口”為毆打之字，“起俱、丘於”為驅逐之字，誤矣。

按：段氏將“毆(ōu)”與“毆(qū, 驅之古文, 毆之俗體)混為一談，徐灝已有批評。《廣韻》在“毆”字下注“俗作毆”，也是以訛傳訛，沒有盡到匡謬正俗的責任。段氏對區聲的分析也不確。“區”字本有兩讀(溪母三等與影母一等)，所謂“音轉入五部”，乃區聲三等字從漢代開始轉入魚部，與“淺人”有什麼關係呢！

43. 說文：𡗗(ruǎn)，從北從皮省復省。

段注改“復省”為“復省聲”。他說：復古音在十四部，此省其上下，取𡗗為聲也。

按：王國維《史籀篇疏證》說：“𡗗，從一人在穴上；𡗗，從二人在穴上。意則一也。”鄧散木《說文解字部首校釋》說：“從二人相背從穴從皮省，象人在穴上治皮形，會意。”王鄧二說可信，段氏復省聲跟許氏復省一樣謬誤。

44. 說文：敕，從支束聲。

段注：各本有“聲”，誤，今刪。支而收束之，二義皆於此會意，非束聲也。

按：束為審母三等，敕為透母，周祖謨先生《審母古讀考》詳細論證了審三與端透定諸紐的關係。敕從束聲，乃會意兼形聲。

45. 說文：𡗗(liáo)，擇也。從支彙(mi)聲。

段注：各本有“聲”字，誤，今刪。彙或梁字，冒也。

按：李孝定《金文詁林讀後記》說：“清人治說文者多以為字與彙音不諧，當

為從支索會意，鈕氏校錄、桂氏義證均以索為索之訛，索諦故能擇，其說是也。”從段玉裁到李孝定對這個字原結構的解釋都近似猜謎。上古語音很複雜，單靠文字材料往往難以定論，有時要靠漢藏語的比較研究。邢公畹說：“以‘米’為最初聲符的字有‘敕’(liag > lieu,《說文》:‘擇也，從支索聲(段氏以為‘索’非聲)’。《廣韻》:‘敕，落蕭切，揀擇。’這個字可以跟泰語 lwak(德宏 lrk)‘揀擇’相比較。那麼‘米’字就可能有 mlid 形式。”<sup>[24]</sup>“米”既為複輔音 ml-, 那麼索是以第一輔音 m- 為聲母，敕是以第二輔音 l- 為聲母。海南臨高縣壯語“米”音 lop<sup>8</sup>，“選(種子)”這個詞，布依語為 le<sup>6</sup>，臨高為 liak<sup>8</sup>，傣西雙為 lrk<sup>8[25]</sup>，均可與“敕”相比較。

段氏無任何根據就刪去“聲”字，以不誤為誤，與語言視野局限有關。

46. 說文：敔，擊鼓也。從支豆，豆亦聲。讀若屬。

段注：鉉本無此三字(指“讀若屬”)，非也。屬，之欲切，故敔讀如敕，與“擊”雙聲。大徐以其形似鼓，讀公戶切，刪此三字，其誤蓋久矣。《玉篇》云“之錄切，擊也”，此顧氏原文；云“又公戶切”，此孫強所增也。《佩鱗》云：敔，之錄；工五二切，沿孫之繆。

按：從徐鉉到段玉裁都不能解釋“讀若屬”與公戶切之間是什麼關係，大徐刪去此三字，段氏反對公戶切。唐蘭說：“豆既鼓之象形，則其本讀當如工戶切，今說文音中句切者，乃其轉音耳。”又說：“所謂‘讀若屬’者，乃後世之變音，與豆轉音為中句切同科矣。”<sup>[26]</sup>唐蘭用“轉音”來解釋是可以的，這中間有一條音變規律，就是見系字與照三系字原本存在複聲母關係，照三系字與端組也有關係。之欲切的聲母為照三，中句切的聲母為端組。敔有公戶、之欲兩切，正是複輔音分化後在不同方言中的反映。有的方言以 k- 為聲母，有的方言以 tj- (或 t-) 為聲母。唐氏反對古有複輔音，故只籠統地談“轉音”，未涉轉音的條件根據。

47. 說文：卜，灼剥龜也。

段注：灼雙聲，剥疊韻。

按：灼，之若切，段氏以為與“卜”雙聲，蓋以“位同”為據，幫照均第一位。

## 卷 四

48. 說文：覘(xuè)，讀若颺。

段注：此與言部誅音同。

按：見、颯均曉母字，誅心母字，聲母不同。即使以“位同”視之，也不等於“音同”。段注有不少“音同”不確，本文不打算一一討論。

49. 說文：響，日響響也。從日繼聲。

段注：班固《答賓戲》：“響龍虎之文。”孟康、蘇林皆曰：“響，被也。”此雙聲之假借也。

按：清人錢大昕力主雙聲可以假借。他說：“古書聲相近之字，即可假借通用。”段氏也受此影響。響(明母)被(並母)並非標準的雙聲，只是都屬唇音，算得上“聲相近之字”。不過，《答賓戲》中的“響”究竟應如何解釋，注家意見不一，這裏不加討論。

50. 說文：貫，從一白。十百為一貫。貫，章也。

段注：百白疊韻，貫章雙聲。

按：貫，見母；章，照三。位同雙聲。

51. 說文：爽，從大從皃，皃亦聲。讀若郝。

段注：詩亦切，古音讀若郝，在五部。又赤部“赫”字注：《詩》中凡訓盛者，皆假爽為赫。《爾雅·釋訓》“爽爽”，本作“赫赫”，二字古音同矣。

按：爽的讀音涉及唇牙齒音三方面的關係。郝屬曉母，詩亦切屬審三，皃屬幫母。先說審三與曉母的關係。周祖謨已指出：“審母字尚有少數由牙喉音及泥娘口諸母轉來者，如餉之從向，襖之從爽(爽讀若郝)。”<sup>[27]</sup>又音材料如“螿”字，《經典釋文》有矢石、呼洛二反，玄應《音義》：“螿，舒赤反，說文，蟲行毒也，關西行此音；又呼各反，山東行此音。”段氏“螿”字注：“《周頌》曰：‘自求辛螿’，古亦假爽為之。”“爽”讀詩亦切，又音郝，也應是關西與山東方言的不同，這種不同是由複輔音聲母分化造成的。按李方桂《上古音研究》93頁的構擬，其演變公式為 hrj- > sj-。

爽從皃得聲讀若郝，血部的“盡”也從皃得聲讀若僇，都是牙音與唇音的關係問題。陸志韋說：“牙音跟舌音尚且可通，何況是跟唇音呢<sup>[28]</sup>？”這裏有兩種可能，一種是唇音變牙音，一種是牙音變唇音。嚴學宥為“爽”構擬的複輔音聲母是 sp-<sup>[29]</sup>，如果這個構擬能成立，那就是第一輔音變為審三，第二輔音變為幫母，由幫母再變為曉母。韻書及字書中未見有“爽”讀幫母的切語，但筆者家鄉從前的



私塾先生讀此字為〔phi〕。另外，董紹克《陽谷方音》“鼠”讀 fu，“水”讀 fəi。丁振芳、張志靜的《曲阜方言內部的語音差別》“鼠”亦有讀 fu 的。這都證明審三的某些字與唇音有關。

以上只是擺了一些情況，關於“爽”的音變過程，我們現在還無法提出圓滿的解釋。“爽”字在甲骨文中已出現，關於它的音義，古文字學家已有不少論述，但難以定論。日本學人白川靜認為：“（爽）字非酉聲也，按酉者，婦人兩乳之象，死喪之時，以朱繪身，故爽爽並有明盛之義，人者人也，加之以豸以酉，所以神之也。”（1981）可備一說。

這裏附帶說一下酉聲歸部的問題。段氏於《六書音均表》及《說文》“蠶”字注，酉聲歸第一部，蠶讀若愷，亦歸一部，而“酉”字注又說：“蠶爽字以為聲，在第五部。”根據酉讀若愷，蠶讀若愷，這兩個字應歸一部，爽字可一部、五部兼收。

52. 說文：翊，從羽立聲。

段注：師古曰，詡音弋人切，又音立。按翊字本音本義僅見於此。……以七部立聲之字讀一部異聲之與職切，字書韻書承訛襲繆，小顏弋人、力人之音無有采者矣。大徐用唐韻與職切，非也。

按：段氏拘守諸聲，不明白弋人變與職是某些方言-p尾字變為-k尾，詩韻、諧聲不乏緝通職的例子，二者的主元音都是ə，這種通轉是很自然的。陸志韋在《古音說略》中研究過“緝何以老是通職”的問題，可參閱<sup>[40]</sup>。

53. 說文：雒，從隹各聲。

段注：鶴即雒字，各家音格。但今江蘇此鳥尚呼“鈎雒鴟”，雒音同洛，則音格者南北語異耳。

按：段氏說雒有格、洛二音，乃南北語異，可見他對語音資料的研究是相當細心的。“語異”的原因當是複輔音聲母kl-分化後造成的。

54. 說文：鷓，從鳥奚聲。

段注：鷓，古音淫，見《釋文》；今音耀，見《廣韻》。語之轉也。說文鷓即鷓。

按：《廣韻》鷓字有余針切、弋照切（音耀），鷓亦弋照切。段氏所說的“語轉”，在這裏是指宵侵對轉。陸志韋說：“侵覃跟幽宵的通轉確有點蛛絲馬迹<sup>[31]</sup>”。鷓鷓語轉可增一證。

55. 說文：駿，駿驥，驚也。從鳥參聲。

段注：私閏切。按古音當讀如雖，十五部。

按：從參得聲的字，段氏歸部不一。《六書音均表》參聲歸十四部，“駿酸”二字注亦歸十四部，而“參”字注歸十三十四兩部，“駿駿駿駿”等歸十三部。這裏又將駿歸到十五部。“讀如雖”最無理。《史記·司馬相如傳》索隱引郭璞曰：駿驥音駿宜。楊樹達說：“鳥曰駿驥，獸曰駿麋，字義異而語源無二也<sup>[32]</sup>。”段氏蓋因“駿”歸十五部，乃定駿之古音讀如雖，亦歸十五部。朱駿聲將參聲及從參得聲之字均歸十三部(文部)，可從。

56. 說文：骹(wēi)，從骨丸聲。

段注：於詭切，十六部。按丸聲在十四部，此合韻也。

按：骹與委同音。《史記·司馬相如傳》集解及《漢書·淮南厲王劉長傳》師古注均以骹為古委字。《六書音均表》委聲歸十五部，《說文》“委”字注又說“十六十七部合音最近。”委字從禾得聲，可歸十七部(歌部)，與十四部之丸聲為歌元對轉。骹歸十六部是不對的，十四部與十六部主元音相差很遠，難以“合韻”。

57. 說文：脰，從肉至聲。

段注：十五部，古音至聲在十二部。

按：脰歸脂部，至歸質部，本為平入關係，此例又說明段氏將質部歸在十二部是不恰當的。

58. 說文：脰，項也。從肉豆聲。

段注：《士虞禮》“膚祭三，取諸左臙上。”注：“臙，脰肉也。古文曰‘左股上’，此字從肉，非從殳矛之殳聲。”……尋古文用字之例，假股為臙，正與假脾為髀，……假頭為脰，皆以異物同音相假借。股與臙當是同音，蓋從肉役省聲，如投疫殺皆從役省聲之比，役與益同部。此股非股肱字，注當云“此字從肉從役省聲，非從殳矛之殳聲”。今本脫誤不完。

按：《儀禮·士虞禮》“左臙上”，古文本作“左股上”。鄭玄注：“臙，脰肉也。古文曰‘左股上’，此字從肉殳，殳矛之殳聲。”段氏為了證明“股”與“臙”同音，將鄭玄原注改為“非從殳矛之殳聲”，增一“非”字，與原意大悖。他還認為在“股肱”之“股”外，還有一個“從肉役省聲”的“股”字，與“臙”同音。

我們研究同題，只能從原始材料出發。鄭注說“股”讀“殳矛之殳聲”，我們就應當在“殳聲”上找答案。殳，市朱切，屬禪母侯部，古禪母與定母音近，因此“左

股上”之“股”應是“脰”之假借字。“脰”定母侯部，從彳得聲之“投投”都屬舌音，“股”有舌音一讀是不奇怪的。另外，《士虞禮》又有“取諸脰臙”，臙臙同義連用。

59. 說文：脰(臙)，從肉彳聲。

段注：人移切，古音在十四部。

按：“人移切”誤，應據《集韻》作人移切，或依《切三》作人兮、奴兮反。古音由十四部轉入十七部。

## 卷 五

60. 說文：等，從竹寺。

段注：會意。古在一部，止韻，音變入海韻，音轉入等韻，多肯切。

按：等字應從寺得聲，會意兼形聲。《玉篇》等字有都肯、都怠二切，《廣韻》有多改、多肯兩切。都怠、多改切是“等”從寺聲之確證，都肯切說明“等”由之部轉入蒸部。

61. 說文：筥，從竹占聲。

段注：失廉切，七部。按篇韻丁頰切為是，失廉誤也。

按：失廉切為審三談部，丁頰切為端母葉部。審三在上古與端母音近，葉談對轉。不存在“誤”的問題。

62. 說文：差，從左丞。

段注：《韻會》作丞省聲，疑是丞(乖)省聲之誤。初牙切，十七部。

按：丞省聲不可信，乖省聲更不可信。乖字段氏未注明古歸何部，我們歸微部，與歸十七部的“差”主元音不同。《古韻通曉》以差從左從丞，丞亦聲，馬叙倫以差從丞左聲，均較省聲為優。

63. 說文：沓，從水日。

段注：徒合切，古音蓋在十五部。

按：段氏為何對沓的歸部着“蓋”字，因為《孟子》及《毛傳》皆曰“泄泄猶沓沓也。”沓又假借為“達”字。泄、達均月部字，按段氏體系即十五部。嚴可均以沓從日得聲，“日”亦屬十五部。按徒合切以及從沓得聲的字來看，沓應歸緝部。段氏注意到這種矛盾，故“蓋”以傳疑。他為什麼不以“合音”來作解呢？因為諧聲及

詩韻-p 一般不通-t。我們認為緝月音轉雖罕見，但例外是應當承認的，何況它們都有塞音尾，也具備通轉的條件。王力先生談到：“雖不同元音，但是韻尾同屬塞音或同屬鼻音者，也算通轉（罕見）。”（《同源字典》16 頁）而且，沓、達均定母字，泄（咄，𨾏）為喻四，聲母相近。

64. 說文：𨾏，大也，從喜否聲。

段注：訓大則當從丕，《集韻》一作𨾏，是也。匹鄙切，十五部。

按：無論是不聲、否聲，或像朱駿聲主張的從丕喜聲，𨾏字都在一部，《六書音均表》不聲、丕聲、否聲、喜聲均在一部；《說文注》不、丕、否、喜也都在一部；即使依匹鄙切，也在一部。十五部蓋偶誤。

65. 說文：磬，鼓聲聲。從鼓缶聲。

段注：土盍切。按缶聲不得土盍切明矣。《玉篇》曰：磬，鼓聲也，七盍切。《廣韻》曰：磬，鼓聲也，倉雜切，皆即其字。缶者，去之訛，去聲古或入侵部也，然皆磬之誤字耳。今磬之解說既更正，則磬篆可刪。

按：清代說文家沒有人能解釋從缶得聲為何音土盍切，於是產生了種種臆斷。磬從缶聲音土盍切，是一條很珍貴的歷史語音資料。說文缶部：“匋，從缶包省聲。案《史篇》讀與缶同。”匋缶讀音同，可證唇音缶與舌頭音相通。陳夢家《殷墟卜辭綜述》說，甲骨文之“缶疑即陶（294 頁）。楊樹達說：“匋字實從勺聲，而讀與缶同，勺缶皆唇音字，非舌音字也。言部詢或作詢，余近日考得擊斃鑄之擊叔即經傳之鮑叔，此皆匋包同音之證也<sup>133</sup>。”楊氏的考證很有意義，但問題還未徹底解決，他沒有揭示匋缶在遠古漢語中存在複輔音聲母的問題。匋字讀與缶同，其複輔音形式為 pd-。複輔音聲母分化之後，“缶”字可能有兩讀，有的方言讀 p-，有的方言讀 d- 或 th。黃侃《經籍舊音辨證箋識》說：“缶有舌音，以匋讀與缶同明之。”磬從缶聲而音土盍切，也是缶有 th- 音的一證。段氏將磬(cà)、磬(tà)、磬(tǎ)三字牽合在一起，實由不明“缶”的古聲所致。

66. 說文：𨾏，從缶后聲。

段注：大口切，又胡講切。按胡講，音之轉也。古音在四部。“大”當作“火”。

按：段以大口切當作火口切，乃據《廣韻》所引《說文》，但《廣韻聲系》指出：“火，北宋、宋小字元泰定及符山堂本均作大。”1983 年上海古籍出版社出版的《鉅宋廣韻》也作“大口切”，《玉篇》同。尤為值得注意的《類篇》作“徒口切”。徒、

大均定母，可證“大”決非“火”之誤；相反，“火”乃“大”之誤，古逸叢書本《廣韻》又誤為“大口切”。《類篇》還有與“后聲”相應的下遺切。“大口切”有很重要的語音價值，說明古方言中牙音字確有與舌音相通的，《釋名》以“顯”與“坦”為“天”之聲訓，今南方某些方言還有把“天”、“田”讀同曉母的。清代說文家對這種語音現象完全缺乏認識，故以不誤為誤。

67. 說文：罌，從弟罌。

段注：罌者，速也。“鰓”下口；從魚罌聲。則此亦可罌聲，合韻也。古魂切，十三部。

按：魚部“鰓”字注：“罌古讀同隸，十三、十五部合音也。”所謂罌同隸，這是以“罌”歸十五部，《六書音均表》同。目部“罌”字注云：“罌與隸音義俱同……。罌，徒合切，在八部，隸在十五部。云“同”者，合音也。”但罌字時而歸十五部，時而在八部，畢竟是個矛盾。唐作藩《上古音手冊》以罌聲歸緝部。《古音通曉》罌聲歸緝部，隸聲歸物部。罌與隸為緝物通轉，罌與鰓罌為緝文通轉，主元音都是ə。

## 卷 六

68. 說文：楠，松心木。從木兩聲。

段注：舊有楠楠二字，一兩聲，一兩聲。《左傳》“楠木”，《音義》云：“郎蕩反，又莫昆、武元二反。”《馬援傳》章懷注曰：“《水經注》：武陵五溪，謂雄溪、楠溪、……。蠻土俗‘雄’作‘熊’，‘楠’作‘朗’。”是皆認楠為楠，未別其字，而強說其音也。

按：楠字有 m- 及 l- 兩讀，一直無正確解釋。《左傳正義》云：“此字之音，或為曼，或為朗。若以兩為聲，當作曼；以兩為聲，當作朗。字體難定，或兩為之音。”吳承仕《經籍舊音辨證》說：“《釋文》之例，每以首音為正，孔《疏》定從朗音，與德明說同。疑自六朝訖唐，舊讀相承如此。韻書楠楠同訓，而分入元養兩韻兩部，則沿訛久矣。”《莊子·人間世》“液楠”，李楨曰：“余疑楠為楠之或體。”李楨的推測是可信的，但沒有解釋“或體”產生的原因，沒有說明楠字為何有 m- 及 l- 兩讀。我以為楠的聲母之所以有 m、l 之別，是複輔音分化後有的方言讀 m-，有的方言讀 l-。先分其音，後分其形，或體就是這樣產生的。楠從兩得聲，從楠有 m、l 兩音，可推

知“兩”應是形聲字，從上從兩，兩亦聲。兩與兩韻部雖不同，但元部與陽部主元音都是 a，可以通轉。黃侃也說：“兩自有舌音”（《經籍舊音辨證箋識》）。另外，段氏將“備”字歸在十五部，無疑是疏忽。衛瑜章《段注說文解字斟誤》已指出：“五字誤，當作古音在十四部。”

69. 說文：臬，木葉墜也。從木尪聲，讀若薄。

段注：小徐云，此亦穉字。按此與穉義同，音不必同，相為轉注，非一字也。言部“諛”讀若尪，此臬讀如薄，然則尪之在二部或五部，難定也。

按：臬既從尪得聲，理應音穉（他各切）。尪，丑略切，上古歸透母鐸部，與穉同。臬又讀若薄，則為並母鐸部，古書中常借“暴”、“毗”為臬。《方言》十三：“毗，廢也。”錢繹《箋疏》引錢同人云：“《說文》：‘臬，木葉墜也。從木尪聲，讀若薄。’即毗字。毗、暴樂，皆雙聲之轉。又轉而為仇離，薄即暴聲之轉。”曾運乾《古語聲後考》說：“余謂暴樂原系附尾語詞，本字當為臬落。……臬落語轉則為暴樂，又轉則為毗，皆以雙聲相轉，而義無別。《釋文》音暴為剝，正當音暴為臬也。”<sup>134</sup>臬為何有“穉”、“薄”兩讀，因古方言唇音可與舌音相通。段注及《方言箋疏》都不贊同小徐臬穉音義同的說法，也是少所見而多所怪也。據崔盈科 1929 年山西聞喜方言調查，當地兵讀丁、筆讀第、皮讀啼、鞭讀顛<sup>35</sup>。那麼，古方言中臬（薄）讀穉，就不足為奇了。

70. 說文：𠂔，炊竈木。從木舌聲。

段注：臣鉉等曰“當從話省乃得聲。”按徐說非也。𠂔甜銛等字皆從𠂔聲，𠂔見谷(jué)部，轉寫訛為舌耳。他念切，七部。

按：段氏對徐鉉等人的批評完全正確，只是𠂔與舌的關係尚未說清。這個問題，古今文字學家及訓詁學家已發表過很多意見，這裏不一一介紹。

《說文》：“𠂔，舌兒，一曰竹上皮。”可見“𠂔”是一字兩用。一用為“因”或“席”，“宿”及古文“席”從此取義。《集韻》𠂔韻“因”字注：“一口席也。”《廣雅·釋器》：“因，席也。”所謂“竹上皮”，即竹席之義。在這個意義上後來寫作“簟”。一用為“舌兒”。呂思勉說：“舌丙兩字，或小異其形，或直是到（倒）文，故說因曰舌兒也。”<sup>36</sup>作為“舌兒”，𠂔字有兩讀：“一曰讀若誓”，誓舌古同音，舌為床母月部，誓為禪母月部，上古床禪不易分辨。又“讀若三年導服之導”，這個“導”，正如段玉裁所言：“古語蓋讀如澹”，歸談部。這兩讀的關係為月談通轉，主要元音都是 a。

栝、聒、銛、𦉳等字都與舌兒有關係。劉瓛《初文述誼》說：“案舌貌謂吐舌舐取食物之貌也。俗𠃉字作胡，亦作聒。……炊竈木一端燒於竈內，其未燒一端吐出竈口如人舌吐出外然，栝從舌聲猶從𠃉聲，《集韻》五十六，栝有重文栝是也。銛從舌聲亦猶從𠃉聲，𠃉字之形象銛也。”筆者家鄉稱一種鐵鍬為“牛舌子”，亦取其形象舌也。“聒”為“舌知甘者”，“𦉳”為“火光”，與“火舌”義相關。栝聒銛等既取義於舌，段氏所謂“轉寫訛為舌耳”的說法就不確了。

71. 說文：𦉳，檣𦉳也。從木出聲，讀若《爾雅》𦉳無前足之𦉳。

段注：“女滑切，十五部。《玉篇》當骨切，引《說文》五骨切。又“檣”字注：《左傳》無“檣𦉳”，惟文十六年有“檣杙”。出聲兀聲同。又出部“𦉳”字注：以《說文》檣杙作檣𦉳例之，則出聲兀聲同。𦉳當是從臬出聲，五忽切。

按：段氏判斷出聲兀聲同，檣𦉳即檣杙，𦉳𦉳即𦉳𦉳，都是很有見地的。“𦉳”的五骨切（《類篇》作五忽切），正與“兀”同音。出為穿三物部，兀為疑母物部，二字為何聲同？這裏的語音理據就是照系三等字有的與見系有諧聲上的關係。從出得聲的字有讀見母的，如“屈”（九勿切）；有讀溪母的，如“𦉳”；有讀疑母的，如𦉳、疝。《類篇》疝的重文為疝，都足以證明“出聲兀聲同”。

72. 說文：𦉳，從貝世聲。

段注：神夜切。按古音在五部。《聲類》、《字林》、鄒誕生（益按：齊梁時人，《史記·高祖本紀》索隱）皆音勢，劉昌宗《周禮音》乃讀時夜反。

按：𦉳有舒制切（音勢）、神夜切兩讀。《六書音均表》𦉳聲歸十五部，取舒制切，這裏據神夜切，歸五部。在段氏之前有顏師古，之後有章太炎、吳承仕都討論過“𦉳”的讀音問題。顏氏以時夜切非正音，章吳以時夜切為古音。吳說：“舊來𦉳、射同讀，至德明、師古時，則𦉳字已無時夜之音矣<sup>371</sup>。”丁聲樹的《古今字音手冊》“𦉳”字仍取神夜切，音 shè。𦉳字的兩讀實際是古方言的不同。舒制切為審三月部，神夜切為床三鐸部。審床旁紐，月鐸主元音都是 a，可以通轉。

## 卷 七

73. 說文：昱，從日立聲。

段注：凡經傳子史翌日字皆昱日之假借，翌與昱同立聲，故相假借，本皆在

緝韻；音轉又皆入屋韻，劉昌宗讀《周禮》“翌口乙丑”音育，是也；俗人以翌與翼形相似，謂翌即翼，同入職韻。

按：這條注涉及到翌、昱二字和緝、屋、職三個韻部。古文字學家王國維、唐蘭等人都對甲金文的翌、昱進行過分析。有的認為從羽得聲，有的堅持從立得聲，有的認為構形不明。一般認為，翌為昱之初文，二字均從立得聲，原本歸緝部，後來轉入職部，由-p尾變-k尾。翌(翊)昱有兩個讀音，直到漢代還保存。《漢書·禮樂志·郊祀歌》有“息服德翊”韻，又有“翊集”韻。與“集”相押的“翊”，顏師古音立。按顏注，翌昱的聲母也有喻四和來母兩讀的問題，應是複輔音聲母分化的結果。至於劉昌宗(晉人，一說齊梁間人)音育，聲母仍為喻四，韻部是職覺旁轉，也是方言音變。

74. 說文：旒，導車所載，全羽以為允。允，進也。從旡遂聲。

段注：允旒亦雙聲疊韻也。《詩》“仲允膳夫”，《古今人表》作“膳夫中術”。術與遂古同音通用。允古音如戈盾之盾，是以漢之太子中盾後世稱太子中允。允盾術遂四字音近。

按：旒，徐醉切(邪物)

術，食聿切(床三物)

允，余準切(喻四文)

盾，徒損切(定文)

又食尹切(床三文)

錢玄同的古音十四紐，邪、喻四、床三都歸定紐，以上四字為雙聲，又為物文陰陽對轉。依李方桂的構擬，床三與定同音，喻四與邪同音，均屬舌尖音。段玉裁由於忠實於原始材料，所以能得出“允盾術遂四字音近”的結論，但他沒有建立起上古聲母系統，不能揭示音理上的根據。

75. 說文：盥，從囧皿聲。

段注：鍤皿作血，云“聲”字衍，鉉因作從血，刪“聲”字。今與篆體皆正。

按：段氏的主觀武斷往往表現在這些地方。金文盟字有的從血，有的從皿，取義於以皿盛血，敵血為盟。盟字應是從皿(血)明(囧)聲。

76. 說文：𪛗(tiáo)，讀若調。

段注：徒遼切，二部。按調本周聲，“中尊”之義羊久反，又音由。乃部之迺



(適)用鹵為聲，古三部與二部合音最近。

按：段氏周聲歸三部，從鹵得聲的迺也歸三部，而鹵(隸變為卣 yóu)歸二部，於是造成“合音”。應將鹵(卣)聲改歸三部，朱駿聲就是這麼處理的，董同龢《上古音韻表稿》鹵、卣亦歸幽部。

77. 說文：脩，從片俞聲，讀若俞。

段注：度侯切，四部。徐廣曰：音住。蓋本《說文音隱》。住即余。

按：徐廣為徐邈之弟，南朝宋人，卒於元嘉二年。他的《史記音義》脩音住，又音寶，見裴駰集解轉引。《說文》無“住”字，《廣韻》“住”持遇切，與“脩”同一小韻，“脩”在《廣韻》又音度侯切。由徐廣對“脩”的注音有“住”“寶”兩讀，我們推測公元五世紀某些方言澄母字已從定母分化出來。

段玉裁說：“住即余”，朱駿聲也認為余俗作住。但段在“余”字注中又說：“余讀若樹，與對余音義同，不當作住。今俗用住字，乃駐逗二字之俗，非余字之俗也。”《集韻》以“對余”為重文，與“住”同一小韻，厨遇切，均釋為“立也”。

78. 說文：粦，糝粦，散之也。從米殺聲。

段注：《左傳》昭元年曰：“周公殺管叔而蔡蔡叔。”《釋文》曰：“上蔡字音素葛反，《說文》作粦。”《正義》曰：“《說文》粦為放散之義，故訓為放。隸書改作，已失字體，粦字不可復識，寫者全類蔡字，至有(重)為一蔡字重點以讀之者。”定四年《正義》同。是粦本為散米，引申之凡放散皆曰粦。字訛作蔡耳，亦省作殺。

按：粦，今作“撒”，如“撒種子”。《正義》說“蔡蔡叔”之“蔡”原本作“粦”，隸書改作，後人誤作“蔡”。段注亦襲其謬。蔡字不誤，乃同音假借。蔡清母月部，粦心母月部。《廣韻》作“粦蔡叔”。至於《孟子》“殺三苗”之“殺”，亦為粦之假借，並非如段氏所言“省作殺”。

79. 說文：畱，從网留，留亦聲。婁，罽或從婁。《春秋國語》曰：“溝畱婁”。

段注：三部四部合音。

按：畱的重文作婁，段氏作幽侯合音處理。黃侃說：“漢時讀劉氏之劉蓋有異音，《漢書·婁敬傳》：‘婁者，劉也。’編劉之字本作腰。或劉音讀近侯部，而留音仍在蕭部與？”婁與劉通，婁為畱之重文，是因為先秦侯部一等字到漢代有的轉入幽部。不少音韻學家認為漢代無侯部。

80. 說文：廛，古文席，從石省。

段注：下象形，上從石省聲。

按：下象形是對的，因變為丙。“石省聲”不可信。二字聲母亦不類。《說文疑》說：“古文席從厂下象席形。”《說文》：“厂，山石之厓岩，人可居，象形。”

## 卷 八

81. 說文：併，竝也。從人并聲。

段注：竝古音在十部，讀如旁；併古音在十一部，讀如并。竝併義有別。

按：這條注是正確的。可是立部“竝”字注又將竝字歸十一部，說“(併竝)二篆為轉注，是二字音義皆同之故也。”這樣明顯的矛盾，段氏刻此書時竟未糾正。

82. 說文：債，見也。從人賣(yù)聲。

段注：余六切。按此音非也。今音徒歷切，古音徒谷切，三部。

按：大徐本作“債，賣也。”故音余六切。段依小徐改為“見也”，以為債即“覲”字，故取徒歷切。按喻四歸定的主張，徒谷切與余六切的聲母都是 d-，只有一、二等之別。問題在於段氏三部之人聲包括屋、覺兩部，賣聲應歸屋部，即第四部(侯部)之人。

83. 說文：僖，樂也。從人喜聲。

段注：《春秋》三傳“僖公”，《史》、《漢》皆作“釐公”，殆《史》、《漢》假釐為僖乎？

按：上古音釐與僖韻母全同，聲母有來曉之別。釐從里聲，聲亦許其切，與僖同音。《類篇》釐有里之、虛其、落蓋三切，可證“釐”原本可讀曉母。黃侃認為：“里”在古代“有喉音”-讀<sup>39</sup>，如《說文》：“趕，從走里聲，讀若小兒咳。”咳亦曉母字。這些材料說明：“里”曾有複輔音聲母，其形式為 XI-。

84. 說文：侮，從人每聲。

段注：五部。按每聲在一部合音。

按：《六書音均表》侮聲歸四部，正確。歸五部可能是偶誤。

85. 說文：俑，痛也。從人甬聲。

段注：《禮記》《孟子》之“俑”，偶人也。俑即偶之假借字。

按：俑非偶之假借字，廖海廷已有駁議。廖氏說：“偶俑雖是侯東對轉，然偶

是疑母，俑是透母（他紅切），無緣相通。<sup>[40]</sup>李學勤《東周與秦代文明》說：“《吳越春秋》的‘盲僮’即簡文（指望山 2 號墓遣策）的‘亡童’，即木俑，故《越絕書》稱為‘甬（俑）’，在西漢前期的遣策或木牘中，則又寫作‘明童’。<sup>[41]</sup>“盲”、“亡”是“明”之假借字，意為“明器”；俑應是“童”之假借字。木俑又叫“桐木人”，陳瑒《六九齋饌述稿》卷下說：“桐木之桐，與童通，童木，小木也”（轉引自《沈兼士學術論文集》158 頁）。王引之《經義述聞》第二十八：“桐之言童也，小木之名也。”《吳越春秋》以“盲僮”乃用梧桐樹所作，可能是東漢人已不瞭解“桐人”的真實含義。

86. 說文：身，躬也。從人申省聲。

段注：大徐作“象人之身，從人厂聲。”按此語先後失倫，厂古音十六部，非聲也。今依《韻會》所據小徐本正。《韻會》“從人”之上有“象人身”三字，亦非也。

按：段氏駁厂非聲是正確的，然“申省聲”同樣不可信。倒是“象人身”三字頗接近原義。古文字學家多認為“身”像人腹部突出之形。

87. 說文：舌，從老省，占聲，讀若耿介之耿。

段注：雙聲也。

按：段的意思占與耿乃照三與見母位同雙聲。錢大昕說：“舌本音似檢，轉讀如耿也。”<sup>[42]</sup>現在有的方言仍然把照三系部分字讀同見系。如溫州“占”音 tci，湖南江永消江上話照三字歸見組。<sup>[43]</sup>

88. 說文：艘，從舟夂聲，讀若莘。

段注：子紅切，九部。此音（指莘）與子紅切為雙聲，與屈亦雙聲。又尸部“屈”字注：“艘屈雙聲”。

按：《類篇》艘字有祖叢、口簡、居拜三切，“屈”亦居拜切（大徐古拜切）。孫炎、郭璞都認為艘“古屈字”（見《經典釋文·爾雅音義》及《方言》卷一注），故段氏謂“艘屈雙聲”。陸志韋說：“艘何以跟 ts、跟 k 在漢朝同時是雙聲呢？他（指段）好像有話說不出來，只能教人體會。”<sup>[44]</sup>“其實艘並不音屈，郭璞本有錯了。”陸先生說郭璞錯了，却未講明理由。在諧聲中，精組與見系發生關係的例子還是有的，如耕（見）從井（精）得聲，造（從）從告（見）得聲。夂字從凶（曉）得聲，艘有牙音一讀並非偶然。嚴學窘將艘的聲母擬為複輔音 xts-<sup>[45]</sup>，這樣的擬音當然只是一家之言，而對於理解“艘”的居拜切有一定幫助。

89. 說文：次，從兒二聲。

段注：當作從二從欠，從二故為次。七四切，古音在十二部，讀如漆。

按：當依朱駿聲“從欠從二，會意，二亦聲。”次為何從欠，楊樹達說：“以其為詞，故字從欠”（《積微居小學述林·釋次》56）頁。《六書音均表》二聲、次聲均在十五部，從次得聲的資、妥亦在十五部，正確。這裏據“讀如漆”歸在十二部，不妥。次與漆為脂質對轉，不能說次的本音就是“讀如漆”。

## 卷 九

90. 說文：形，從彡开聲。

段注：戶經切，十一部。按研筭字皆古兮切，研字五堅切，开聲古音俟考。

按：在《古韻通曉》中我把开聲歸到元部，至於“形”的聲符沒有進行討論。朱駿聲作并省聲，不可從；今依桂馥作井聲。《六書音均表》开聲歸十一部，《說文注》研、考也歸十一部，而麗(jiàn)歸十二部，研、研、妍又歸十四部。段氏對开聲的歸部搖擺於耕、真、元之間。

91. 說文：𠄎，從長彡。

段注：《五經文字》必由反，在古音三部。黍部鬃字從此為聲，可得此字之正音矣。音轉乃必凋切、匹妙切，其云所銜切者，大謬，誤認為彡聲也。

按：所銜切見大徐本及《玉篇》、《廣韻》，小徐作所咸，音同。段氏斷言此音大謬，失之武斷。必由與所銜二切，反映了幽侵通轉的關係。如：穆從參得聲，有山幽、師銜切（見《類篇》），猶豫又作尤豫、浮與。陸志韋也認為𠄎從彡得聲可疑，但他同時表示：“然而跟假借的例子合起來研究，我們斷不能否認上古有陰聲(-b)通-m那一回事<sup>[46]</sup>。”依李方桂的構擬，幽侵的主元音都是[ə]，可以通轉。就聲母而言，審母二等字，前人多認為讀為心母。審二與唇音幫母發生關係，有可能是複輔音形式 sp-。

92. 說文：鞠(jū)，曲脊也。從勺籍省聲。

段注：此《論語·鄉黨》、《聘禮記》“鞠躬”之正字也。《漢書》注曰：“鞠躬，謹敬也。”蓋上字丘弓切，下字巨弓切，為叠韻。三部，音轉入九部。

按：段注認為鞠(鞠)躬之鞠有丘弓切一音，音轉入九部（即由覺部轉入東部），缺乏可信的證據。《史記·魯世家》“躬躬”（今本作“躬躬”）之“躬”，《類篇》

有居雄、丘六二切，並不能證明鞠可讀丘弓切。《左》宣十二年之“山鞠窮”，《釋文》鞠音起弓反，但這是另外一個意義，不能證明“鞠射”之鞠音丘弓切。

93. 說文：匏，瓠也。從包從瓠省。

段注：“瓠省”舊作“瓠聲”，誤。《韻會》作從夸包聲，亦誤，今正。包亦聲，薄交切，古音在三部。

按：大徐作從夸聲，小徐作包聲，段改為“瓠省”，包亦聲。桂馥、姚文田、苗夔、朱駿聲等均同段說。鈕樹玉《說文解字校錄》云：“當作從包夸，包亦聲”，較段說為優。《廣雅·釋詁》一：“夸，大也。”匏乃瓜之大者，故從夸取義，何必從瓠省呢？

94. 說文：丸，圖也。

段注：《商頌》：“松柏丸丸”。傳曰：“丸丸，易直也。”《大雅》：“松柏斯兑。”傳亦云：“兑，易直也。”兑與丸，古蓋音同而義同矣。

按：丸匣母元部，兑定母月部，月元雖可對轉，但聲母不類。王筠說“丸丸蓋桓桓之借”，較段說為優。

95. 說文：豮，從豕隋聲。

段注：以水切，當依《廣韻》羊捶切，古音在十七部。豮與豨音同，疑豮即豨之或體。

按：豮(wēi)歸十七部，豨(yì)歸十六部，且有陰、入之別，說不上“音同”。豮指閩猪，豨是上谷地區對猪的稱呼，義亦不同。

96. 說文：猷，從豸俞聲。

段注：以主切，古音在四部。《爾雅音義》口：韋昭餘彼反。按“彼”字必“候”字或“候”字之誤。《集韻》《類篇》不知其誤，乃云猷尹捶切，入四紙。蓋古書之襲繆有如此者。

按：段氏對舊反切的批評，往往反映出他的不正確的語音觀。中國古代方音複雜，作切語者又非一時一地之人，一些看來互相矛盾的切語，除了確有把握可以定為錯別字的不算，其餘都是研究語音流變、方言變體的寶貴材料，而段氏對於自己無法解釋的切語，往往判為“字之誤”、“大謬”。拿猷字來說，以主切與古音相合，但先秦侯部字到漢代已發生分化（可參閱王力《漢語語音史》），怎麼可以拿先秦音來改三國時吳國人韋昭的反切呢？餘彼切、尹捶切一定有特定的方

言為據。今梅縣客家方言就把遇攝字讀作止攝，如偷音 i，羽音 i，我們怎麼能否定偷有餘彼切這樣的音呢！

## 卷 十

97. 說文：馮，馬行疾也。從馬夂聲。

段注：馮者，馬蹄著地堅實之兒，因之引申其義為盛也，大也，滿也，懣也。如《左傳》之馮怒，《離騷》之馮心，《地理誌》之左馮翊，皆謂充盛，皆“冱”字之合音假借。冱者，滿也。

按：所謂“合音假借”指一部與六部（即職蒸對轉）合音，借馮為冱。段氏既以馮之引申義為滿也，盛也，為何又要乞靈於假借呢？看來，段氏對“引申”與“假借”的區別不甚嚴格，常把引申與假借混為一談。

98. 說文：廡，象形，從豸省。

段注：此下當有豸亦聲。

按：廡為通體象形。“從豸省”已不妥，“豸亦聲”亦無緣成立。

99. 說文：麇，牝麇也，從鹿辰聲。

段注：《吉日》：“其祁孔有。”箋云：“祁當作麇。”《大司馬》注，鄭司農曰：“五歲為慎。”後鄭云：“慎讀為麇。”按麇在漢時必讀與祁音同，故後鄭得定《詩》之祁為麇。《字林》麇讀上尸反，徐音同，沈市尸反，皆本古說也。

按：段氏斷言“麇在漢時必讀與祁音同”，可謂卓識，不足之處是沒有從音理上加以說明。吳承仕指出：“鄭作麇者，則真脂對轉。”<sup>[47]</sup>也只是說明了韻部關係。至於聲母，則是照三系讀同見系。祁：渠脂切；麇：上尸、市尸、植鄰切。上、市、植均禪母字。李方桂的《上古音研究》禪母的複輔音形式為 grj-，讀為舌根音，與祁音近。

100. 說文：狝，犬食也。從犬舌。

段注：《漢·吳王濞傳》曰：“狝糠及米。”《史記》作“𪔐”。𪔐見舌部，以舌取食也，食爾反。狝讀如答，異字異音而同義。顏注云：狝，古𪔐字。乃大誤。

按：𪔐為𪔐之重文。段氏“𪔐”字注認為𪔐“或作𪔐，或作狝。”並引《漢書》“狝糠及米”為證。這裏又說顏注“大誤”，前後不一。《類篇》“𪔐”“狝”均音甚爾切。一

釋為“以舌取食”，一釋為“以舌取物。”二字音同義同。《廣韻》狷音吐盍切，𪔐音神紙切，若依黃侃的十九紐，都屬舌頭音。狷𪔐即使非古今字關係，也是同源關係。

101. 說文：灼，灸也。從火勺聲。

段注：醫書以艾灸體謂之壯。壯者，灼之語轉也。

按：灼、壯非語轉關係。《夢溪筆談·技藝》：“醫用艾一灼謂之一壯者，以壯人為法。其言若干壯，壯人當依此數，老幼羸弱量力減之。”

102. 說文：惛，悞也。至誠也。從心困聲(依大徐)。

段氏改“惛”為“悞”。他說：“古困聲在真文韻，音變遂入魂韻，非困聲在真文，困聲在魂，各有畛域也。”又：“悞悞亦雙聲字也。”

按：《六書音均表》有困聲，無悞聲。《說文注》“悞”字從困得聲，其餘悞、頤、悞均改為困聲。困困均屬文部，困為一等字，悞為三等字。段氏謂困“音變遂入魂韻”，也就是困聲由三等變入一等，這是他把困聲改為悞聲的音理根據，也是《六書音均表》不立悞聲的原因。但困聲與悞聲畢竟有別，所謂音變入魂，乃主觀臆斷。

至於“悞悞雙聲”，是以溪滂為位同雙聲。

103. 說文：悞，憂也。從心丙聲。

段注：悞悞與彭彭音義同。古音在卜部，讀如旁。

按：悞，兵永切，彭，薄庚切；旁，步光切。彭旁並母，悞屬幫母，清濁有別；三字等亦不同。段氏所謂的“讀如”、“音同”，往往欠精確。

## 卷 十 一

104. 說文：汎，從水八聲。《爾雅》曰：“西至於汎國。”

段注：汎之作幽，聲之誤也。

按：汎之作幽為物文對轉。《類篇》汎有悲巾、普八二切。段氏八聲歸十二部入聲，故與文部關係較疏。八聲可與文部字對轉，本文第 35 條已談到。

105. 說文：滂，從水喬聲。

段注：汎從允聲，余準切；滂從喬聲，食聿切。二字相為雙聲疊韻。

按：段以喻四（允）和床三（喬）為雙聲，文物為疊韻。依錢玄同十四紐喻四和床三均為舌尖音，當然不可視為定論。我們引錢說，只是參考前人對這類問題的處理意見。

106. 說文：𦉳，從頻卑聲。

段注：按從卑聲，則古音在十六部。《易》“頻復”，本又作嘖。……諸家作頻，省下卑；鄭作卑，省上頻。古字同音假借，則鄭作卑為是，諸家作頻，非。𦉳在支韻，不在真韻也。

按：𦉳字的上頻下卑均可作聲符，故《類篇》比字有符真、頻彌二切。支真通轉。段氏只強調《易》復卦鄭作卑，忽視《莊子·天運》假贖為𦉳，從而否定𦉳字可歸真部，這是片面的。徐灝認為“卑”者乃訛字，亦不足信。若依徐說，又如何解釋《說文》的卑聲及《類篇》的頻彌切呢！

107. 說文：勝（凌），從夂朕聲。

段注：輕讀為力膺切(ling)，重讀則里孕切(ling)，今俗語猶爾。

按：段氏這裏所說的“輕”“重”是指聲調平仄不同。“孕”字今收-n尾。

108. 說文：𦉳，從兩鮮聲，讀若斯。

段注：鮮聲在十四部而讀如斯者，以雙聲合音也。

按：所謂“雙聲合音”，即鮮斯因同屬心母而合音，也就是訓詁家常說的“一聲之轉”。段氏以元與支相差很遠，故不用“合韻”作解。其實這裏有方言音變的問題。《詩·瓠葉》“有兔斯首”。鄭箋：“斯，白也，今俗語斯白之字作鮮，齊魯之間聲近斯。”《正義》：“齊魯之間，其語鮮斯聲相近，故變而作斯耳。”《書·禹貢》“析支”，《大戴禮·五帝德》作“鮮支”。注：“鮮讀曰析。”《釋名·釋疾病》：“癩，徙也。故肯徐謂癩為徙也。”鮮通斯（支部），又通析（錫部），癩通徙（歌部），說明齊魯方言元韻字可與歌支通轉。林語堂《燕齊魯衛陽聲轉變考》認為：“齊魯鮮聲似斯，即仙韻讀似支韻，變ian入ia（或入ie）。”錢大昕《說文讀若之字或取轉聲》也談到𦉳，鮮聲，而讀若斯，“皆古音相轉之例，自韻書出，分部漸密，有不及兩收者，則詫以為異矣。”<sup>〔4〕</sup>

109. 說文：𦉳，從魚充聲。

段注：武登切，古音當在卜部，讀如茫。音轉入蒸登部，而字形亦改為鱗矣。

按：𦉳，呼光切，屬曉母。從充得聲的𦉳、𦉳、𦉳段注都是讀如茫。段氏“𦉳”字



注引先鄭說讀如(原作“讀為”)“芒芒禹迹”之芒。鄭衆這條注見《考工記·總叙》，當有實際語音作為根據。《經典釋文·周禮音義》“旒氏”的“旒”字亦音茫。“旒”從川亡聲，亡屬明母。關於明母與曉母的關係，高本漢、董同龢、李方桂都注意到了。解決的方案有二，高氏擬為複輔音 xm-，李董擬為清鼻音 m̥-。旒的字形變為旒，這當然是清鼻音 m̥- (或複輔音 xm-) 消失以後的事。

## 卷 十 二

110. 說文：𠄎，隘也。從戶乙聲。

段注：按“聲”字衍，或於雙聲取音。於革切，十六部。

按：段氏以乙(十二部)𠄎不同韻部，故𠄎不能從乙得聲；或者只因乙𠄎均屬影母而“取音”。段氏不明白十二部(質)與十六部(錫)主元音相同，可以通轉。

111. 說文：開，從門开聲。

段注：大徐本改為從門從开，以开聲之字古不入之哈部也。玉裁謂此篆开聲，古音在十二部。

按：開屬十五部，從开或开聲均不當。古文“開”的結構從門從開，“開”由兩部分組成，上面的一橫，表示門闕，下面的“卩”表示左右兩手，兩手持門闕以開之。“開”訛變為开。

112. 說文：闕，從門於聲。

段注：此於雙聲取音，烏割切，十五部。

按：段注以為闕從於得聲，與韻部無關，只是於闕均影母而“取聲”。於聲歸第五部，闕聲歸十五部(相當於我們的月部)，段氏不明白魚部與月部主元音同，可以通轉。

113. 說文：揣，從手耑聲。

段注：此以合音為聲，初委切，十四十五部。木部有“櫛”字，聲義皆與此篆同，而讀兜果切。

按：櫛揣聲同，段氏將前者歸十四部，後者作“合音”。作“合音”處理也可，然非十四十五部合音，而是十四十七部合音。《廣韻》揣字有丁果切，更足以證明“揣”應歸十七部。

114. 說文：拓，拾也，從手石聲。撫，拓或從庶。

段注：《儀禮》撫古文作搯（見《有司》鄭注），此實非一字，因雙聲而異。

按：所謂“因雙聲而異”，指撫、搯二字因雙聲而成為異文。《段注抄案》說：“搯讀若《詩》‘蠨蛸’之蠨，則都石切，而撫今之石切，與搯非雙聲矣。”這個批評是不對的，《經典釋文》“搯”有之舌切一讀，舌音端組與照三本來就關係密切。段注的問題是只注意到雙聲，不知道拓搯屬於鐸月通轉，即-ak 通-at。

115. 說文：娒，從女多聲。

段注：《方言》曰，謂父妣曰母娒，稱父考曰父娒。音多，此方俗俚語也。尺氏切，占音在十七部。

116. 說文：媿，從女是聲。江淮之間謂母曰媿。

段注：方俗殊語也。《廣韻》承紙切，又音啼。

按：我們將這兩條注合起來討論。“父妣”“父考”應依今《方言》作“婦妣”“婦考”。《廣雅·釋親》“妻之父謂之父娒，妻之母謂之母娒。”段注談到娒、媿的又音，也是舌音與照三系的關係問題。娒音多，媿音啼，都與“爹”音相近，朱駿聲以“爹”為娒之俗體，很有道理。

117. 說文：或，邦也。從口，戈以守其一。

段注：從三字會意，於逼切。《廣韻》分“域”切兩逼，“或”切胡國，非也。

按：域是或的分別字，形不同音亦小別。或為匣母一等，域為喻三，上古歸匣。二字的上古音可擬為：ʎwək 或

ʎjwək 域

《廣韻》的兩逼、胡國二切是中古音，域的聲母已不再是ʎ-，段氏謂“非也”，是不達古今流變。

118. 說文：截，從戈雀聲。

段注：昨結切，十五部。按雀聲在二部，於古音不合，蓋於雙聲合韻求之。

按：段氏說的“雙聲合韻”是指雀與截為精從旁紐，他說的十五部與二部，相當於我們的月部與藥部。按王力的構擬這兩個部的確“不合”，若依李方桂的體系，藥-akw 與月-at 主元音一樣，可以通轉。古代方言情況是很複雜的，不可輕易斷言“不合”。

119. 說文：戠，從戈從音。

段注：此戠字當以“音”為聲。……蓋一部與七部合韻之理。之弋切。

按：戠的得聲前人已有很多討論。段氏主張以音為聲旁，雖可用職緝通轉來解釋，但聲母（影與照三）相差頗遠。丁山說：“戠弋古音同，戠非從戈，實諧弋聲。舊說以為從戈、音聲者誤。”<sup>491</sup>弋聲之說可從，弋戠不僅疊韻，而且聲母相近。裘錫圭說：“戠牛的戠，一般讀為植（特）”（1989年），正與弋聲契合。

120. 說文：匱，從匚丙聲。

段注：丙聲不可通。大徐云：當是從內會意，傳寫之誤。按或從谷部之因聲，艸部茵從因而讀若陸，陸與漏音相近也。

按：丙聲不可信<sup>503</sup>，丙聲更不可信，結構不符，音亦不類。至於“茵”字讀若陸，段於前文已改為“讀若俠”，且說：“或作陸，誤字也。”我以為此字形體當有誤，《汗簡》作仄，中間既非“丙”，也非“內”，作大。那麼，“匱”字像人逃匿之形，段謂“隱藏不出者也”，殆造字之本義。

### 卷 十 三

121. 說文：續，從糸賈聲。賡，古文續，從庚貝。

段注：從庚貝會意。唐韻以下皆謂形聲字，從貝庚聲，故當皆行反也。不知此字果從貝庚聲，許必入之貝部或庚部矣。庚有續義，故古文續字取以會意也。

按：沈兼士認為“續古文賡，以示兩字雖異而義互通。”也就是所謂“義通換用”，其特點是“義同而音異”<sup>511</sup>，相當於現在所謂的“訓讀”。從語音演變規律來看，這種訓讀可能是複輔音聲母分化的結果。

續，似足切（邪母屋部）

賡，占行切（見平陽部）

它們的複聲母形式，按李方桂的構擬為 sg-，按嚴學宥、喻世長的構擬為 zk-<sup>521</sup>。它們的韻部為屋陽旁對轉。

122. 說文：繁，從糸攷聲。

段注：各本作攷聲，攷不成字。按木部‘榮’下曰啟省聲，則此亦當云啟省聲。

按：《說文》作攷聲，不誤。繁榮均非省聲。詳說見拙文《說文省聲研究》（1991年）。

123. 說文：績，以茜染故謂之績。從糸青聲。

段注：古音在十一部，茜在十三部，以雙聲合韻。

按：段氏“茜”字注“古音當在十一部”，這裏又歸十三部。《古韻通曉》及《漢語大字典》“茜”歸真部（段的十二部），唐作藩《上古音手冊》茜與倩一並歸耕部（段氏十一部），真耕本可合韻。段歸十三部僅以西聲為據，但西聲也可以歸十二部。另外，段氏明知“舊即茜字”，為什麼不徹底放棄歸十三部的主張呢！

124. 說文：蠱，從糸蟲聲。

段注：蟲聲即蠱省聲也。

按：段氏拘泥於許書篆文無蟲字，故以為從蠱省得聲。

125. 說文：緜，絆前兩足也。從糸須聲。

段注：《莊子·馬蹄篇》：“連之以羈緜。相主切，古音在四部。按向秀云：“馬絆，音竦。”

按：今本《莊子》作“羈(繫)”。向音竦，即《集韻》的筍勇切，與相主切為同紐雙聲，侯東對轉。

126. 說文：崙，從虫夂聲。讀若騁。

段注：夂讀若徹。夂聲而讀騁者，以雙聲為用也。依《說文》在十一部，今讀丑善切。

按：常讀若與諧聲不一致時，段注通常用合韻來解釋，如以為非合韻，就求諸雙聲。夂與騁上古均屬透母，“以雙聲為用”是能成立的，但並非與韻部無關。夂聲有人歸月部，有人歸質部，這兩部同收-t尾，可以旁轉。以讀若騁為據，則夂與崙為質耕通轉，段氏徹聲本歸質部，不難自圓其說；以今讀丑善切為據，則夂與崙為月元對轉，亦可成立。

127. 說文：蠱，蟲蛸也。從虫卑聲。

段注：匹標切。按爾雅釋文音俾，又婢貽反，在十六部，與蛸雙聲，非疊韻也。

按：蛸，相邀切，即使求諸位同，亦無緣與蠱雙聲。“蠱蛸”即“蠱蛸”，蠱蟲雙聲，蠱蛸疊韻。

128. 說文：卵，凡物無乳者卵生，象形。卩，古文卵。

段注：盧管切，十四部。糸部“綰”下云：“讀若鷄卵。”蓋古卵讀如管也。《內則》“濡魚卵醬。”鄭曰：“卵讀為鯤。鯤，魚子”。

按：段氏從“縮”官聲而讀若卵，推知卵古讀如管，又證魚子鯤即卵，論斷非常精確。卵之古文音古患反，亦可證卵有 k-音。《類篇》將“卵”分為兩字兩音。1. 盧管切，又魯果切；2. 公渾切，鯤，魚子。其實卵本一字，盧管、公渾二切是有聯繫的，原本為複輔音形式 kl-，後來分化為 k-，l-。請看壯侗語族的材料：

侗族“辜丸”為 Kə<sup>5</sup>ləu<sup>5</sup>，毛雞為 kə<sup>5</sup>tə<sup>5</sup>。侗族“魚子(魚卵)”為 kə<sup>5</sup>pa<sup>1</sup>，仡佬為 Kɣə<sup>4</sup>mən<sup>6</sup>，水族為 Kai<sup>5</sup>mən<sup>6</sup>。壯族“蛋”為 Kjai<sup>3</sup>，侗族為 Kə<sup>5</sup>，仡佬為 Kɣə<sup>5</sup>，毛雞為 kai<sup>3</sup>。這些資料引自中央民族學院出版社出版的《壯侗語族語言詞彙集》，可證古漢語“卵”當有 k-音。

129. 說文：填，從土真聲。

段注：十部。

按：應是十二部。據衛瑜章言：“惟學海堂本不誤。”

130. 說文：塗，從土次聲。聖，古文塗，從土即。

段注：古次即同在十五部，而次古讀如漆，故即聲後改為次聲。古音在十二部。

按：這裏說“即”在十五部，而《六書音均表》及五篇下“即”字注均歸十二部，漆亦歸十二部。如果把十二部的入聲(即質部)按通常的古韻體系歸在十五部，那麼塗與聖之別只不過脂質對轉，不必牽扯到十二部。段氏的十五部常常與十二部發生糾葛，根本原因就在於此。

## 卷 十 四

131. 說文：鑄，從金隹聲。一曰：琢石也，讀若澼。

段注：子全切，十三部。澼在閉口音，非其類。

按：《六書音均表》隹聲歸十四部(元部)，則鑄不當歸十三部。《古韻通曉》澼聲歸談部。談部與元部通轉，主元音都是 a。

132. 說文：鉞，從斤金聲。

段注：“聲”字今補。古音在七部。

按：“金聲”誤。應是從金斤，斤亦聲。斤、鉞同源，鉞是斤的分別字。如果從金聲，則收-m尾，非其類。

133. 說文：斜，從斗余聲，讀若荼。

段注：荼當作余，今似嗟切，古音在五部。

按：“荼”不誤。從余聲的字如“涂稌駮郗”等都屬定母。“斜”讀若荼，亦歸定母。錢玄同《古無邪紐證》亦收此例。

134. 說文：輶，從車叚聲。

段注：胡慣切，十四部。按大徐云：“叚，渠營切，非聲，當從環（陳昌治刻本作“還”）省。”此惑於《毛詩》“青青（應作“菁菁”）、叚叚”為韻，而不知《詩》之“叚叚”，乃榮榮之雙聲假借也。

按：段氏對大徐的批評是正確的。叚，本從袁得聲，所以叚聲歸十四部，從叚得聲的字大多歸十四部。只有“叚”“嬛”二字作疊字用的時候，由-n變到-ŋ。如：

《詩·唐風·杕杜》：“有杕之杜，其葉菁菁。獨行叚叚。豈無他人？不如我同姓。”

《詩·周頌·閔予小子》：“嬛嬛在疚。”《說文》“宀”字許慎引《詩》曰作“榮榮在宀。”“嬛”字許慎引《春秋傳》曰：“嬛嬛在疚。”今本《左傳》哀公16年作“榮榮余在疚。”

段玉裁對叚榮通用的情況解釋不一，在“叚嬛”二字的注文中都用“合音通用”來解釋，這裏作“雙聲假借”。陸志章認為：“只有《杕杜》二章的‘叚’字，那時候已經是-n>-ŋ了。”朱駿聲的解釋比較好，他說“叚叚”“嬛嬛”字同，“皆孤特之貌，於本訓無涉也。……皆以聲為訓，本無正字”（嬛字注）。方言使用疊字，在韻尾上也可能發生音變，可作例外對待。

135. 說文：甲，從木戴孚甲之象。

段注：《大雅》：“會朝清明。”《毛傳》曰：“會，甲也。”會讀如檜（guì），物之蓋也。“會朝”猶言第一朝，比於雙聲取義。《貨殖傳》“蓋一州”，《漢書》作“甲一州”。

按：段氏所說的“雙聲取義”屬於同源詞的問題。會讀占外切（檜），與甲同為見母，二字雙聲，會有蓋義，與甲義同，都有超群出眾的意思。會、蓋屬月部，甲屬葉部，主元音都是a，可以通轉。單靠雙聲是不能構成同源關係的。

136. 說文：戊，中宮也。

段注：莫侯切，三部。俗多誤讀。

按：《廣韻》、《集韻》戊與茂同音，《中原音韻》、《中州音韻》戊與務同音，歸魚

模韻，《中州》音亡布切，已由明母變為微母，現代漢語變為零聲母。其演變過程：

$$m \rightarrow v \rightarrow \phi$$

段氏所謂“俗多誤讀”，缺乏歷史觀點。

137. 說文：辰，從乙匕，厂聲。

段注：鉉等疑厂呼早切，非聲。按厂之古音不可考，文魂與元寒音轉亦最近也。今植鄰切，古音十三部。

按：郭沫若說，辰字在卜辭中其習見之形體結構可分為二類；其一上呈貝殼形，其一呈磬折形。其作貝殼形者，蓋屨器也；其作磬折形者，則為石器<sup>[53]</sup>。說文家所謂的厂聲，正卜辭中石器之形。可見“辰”並非形聲字。

## 小 結

我對段注中 137 個字的音韻問題進行了討論，大致上弄清了段注在音韻資料及理論方面的失誤與不足。應討論的字雖然不止這些，而應討論的問題大概都涉及到了。清代沒有任何一個說文注本為我們提供了如此豐富的可供討論的音韻素材，也沒有任何一個說文家像段玉裁這樣如此大膽地、廣泛地、深入地“互求”古形、古音、古義。正因為如此，失誤與不足幾乎是不可避免的。王筠說：“此君能見人所必不能見，亦誤人所必不能誤。”<sup>[54]</sup>這的確是段玉裁的特點。

在批評段氏的失誤與不足時，筆者個人的見解是否都正確呢？未敢自信，希望行家指正。尤其是複輔音聲母問題，我還沒有形成系統的方案，對具體問題的解釋可能不盡如人意；另外，跟漢藏語系其他語族語言資料的比較研究也很不夠。這兩個問題是進一步研究《說文》語音的關鍵所在，很值得注意。

### 注 釋：

[1] 《說文解字注》1 頁“一”字注。

[2] 錢大昕《與段若膺書》：“足下又謂聲音之理，分之為十七部，合之則十七部無不互通，蓋以三百篇間有歧出之音，故為此通韻之說，以彌縫之，愚竊未敢以為然也。古有雙聲，有疊韻，……故無不可轉之聲，而有必不可通之韻。”見《潛研堂文集》卷 33。

陳壽祺《與王伯申詹事論古韻書》：“部分不能盡通，則歸之合韻，合韻有以異於唐以來之

言叶韻乎？”見《左海文集》。轉引自林語堂《語言學論叢》17頁。

張行孚《說文審音》卷一：“段氏於音韻雙聲相轉之理，似更疏略，不能得古人數韻合用之所以然，而於合之無可合者，又欲避古人用方音之說。於是，於彼所謂不當同部而古人合用者，概謂之合韻。夫本不在此部而強以合乎此部，何以異乎本不在此韻而強以叶乎此韻乎！段氏於叶韻則深詆之，於合韻則堅持之，宜乎當時陳恭甫（壽祺）已不滿其說也。”

- [3] 《語言學論叢》17頁。
- [4] 《說文解字注》2頁“慎”字注。
- [5] 《說文解字注》3頁“齋”字注。
- [6] 《說文解字注》63頁“哭”字注。
- [7] 《潛研堂文集》卷15, 214頁。萬有文庫本。朱駿聲《說文通訓定聲》(一), 50頁。萬有文庫本。
- [8] 俞樾《說文審音序》。見張行孚《說文審音》(一)。按鄒漢勛(1805-1854)對古聲紐頗有研究，但語焉不詳，影響不大。
- [9] 所謂“位同”是戴震《轉語二十章序》中提出來的。轉語將聲母分為喉舌腭齒唇五類，每類又分一、二、三、四等四位。同類相轉為同位雙聲，異類同位相轉為位同雙聲。《說文注》有的“雙聲”既非同位，也非位同，而是以方言為據，還有一些雙聲無法解釋。
- [10] 《中國語學》236期，1989年。
- [11] 《文字學概要》119頁。
- [12] 《語言學論叢》90頁。
- [13] 《語言文字研究專輯》(下)231頁。
- [14] 《上古音韻表稿》。
- [15] 《戲壽堂所藏殷墟文字考釋》。
- [16] 《訓詁學概論》55—56頁。
- [17] 《轉語》卷五, 508頁。
- [18] 《說文通訓定聲·小部》1267頁。
- [19] 《甲骨文字釋林》457頁。
- [20] 《問學集》上册, 128頁。
- [21] 《十駕齋養新錄》卷五“字母”條。
- [22] 《積微居小學述林》卷四, 97頁。
- [23] 《問學集》上册, 128頁。
- [24] 《語言論集》256頁。
- [25] 《壯侗語族語言詞彙集》86頁, 254頁。



- [26] 《殷虛文字記》66—67 頁。
- [27] 《問學集》上冊, 129 頁。
- [28] 《陸志韋語言學著作集》(一) 272 頁。
- [29] 《周秦古音結構體系》, 見《音韻學研究》第一輯 95 頁。
- [30] 《陸志韋語言學著作集》(一) 201 頁。
- [31] 《陸志韋語言學著作集》(一) 189 頁。
- [32] 《積微居小學述林》卷三, 76 頁。
- [33] 《積微居金文說》111 頁。
- [34] 《湖南師大學報》(古漢語專輯), 1986 年增刊。曾氏此文為遺稿, 由何澤翰整理。
- [35] 崔盈科《山西聞喜之方言》, 見中山大學語言歷史學研究所周刊第 9 集 106 期。
- [36] 《文字學四種》259 頁。
- [37] 《經籍舊音辨證》112 頁。中華書局 1986 年。
- [38] 黃侃《經籍舊音辨證箋識》, 見吳承仕《經籍舊音辨證》附錄一, 293 頁。
- [39] 《經籍舊音辨證》269 頁。
- [40] 《轉語》549 頁。
- [41] 《東周與秦代文明》342 頁。
- [42] 《十駕齋養新錄》卷四, 65 頁。
- [43] 趙麗明、宮哲兵《女書》48 頁。
- [44] 《陸志韋語言學著作集》(一) 268 頁。
- [45] 《音韻學研究》第一輯, 93 頁。
- [46] 《陸志韋語言學著作集》(一) 209 頁。
- [47] 《經籍舊音辨證》101 頁。
- [48] 《十駕齋養新錄》卷四。
- [49] 轉引自《金文詁林》第十三冊(卷十二)7016 頁。
- [50] 廖海廷《轉語》: “當從匚從內會意,《爾雅》:‘魚尾謂之丙。’今言夾起尾巴逃跑, 正與從內義合。張舜徽說:‘今語所謂溜走, 當以匚為本字。’是也。”(407 頁)廖說牽強, 不敢苟同。
- [51] 《沈兼士學術論文集》243 頁。
- [52] 喻世長《用諧聲關係擬測上古聲母系統》, 見《音韻學研究》第一輯。
- [53] 《甲骨文字研究·釋支干》。見《郭沫若全集》考古編 1, 203—204 頁。
- [54] 《說文系傳校錄》“𩚑”字條。

---

**On Some Phonological Problems in Duan's  
*Notes on "Shuowen Jiezi"***

He Jiuying

**Summary**

Since Duan Yucai's *Notes on "Shuowen Jiezi"* was published, it has been discussed and criticized by many scholars. But critical attention has mainly focused on the form and meaning of the characters, on textual criticism and the arrangement of the book, there has been no article specially written to discuss phonological problems in this book.

This article discusses various phonological problems in Duan's *Notes*, while affirming Duan Yucai's achievement in phonology. There are 137 items in the article. In every item, the author cites the original words of *Shuowen Jiezi*, quotes the concerned passage in Duan's *Notes*, then makes comments on the latter. Through the discussion, Duan Yucai's faults and insufficiencies in his phonological materials and theories are clearly revealed.

The article finally suggests that the key to research in phonological problems of *Shuowen Jiezi* lies in solving the problem of initial consonant clusters in Archaic Chinese as well as in comparing Archaic Chinese with other languages in the Sino-Tibetan language family.

## 論《太一避兵圖》

李家浩

長沙馬王堆漢墓出土的古籍十分豐富，其中屬於圖一類的就有《導引圖》、《地形圖》、《駐軍圖》等多種。這是大家都很熟悉的。此外還有一幅圖，長 43.5 厘米、寬 45 厘米，上面畫有以太一為主的神祇，內容跟數術中的避兵有關，這裏暫且將它稱為《太一避兵圖》(圖一)。此圖舊名為《社神圖》、《神祇圖》等，它的照片



圖一

最早發表在 1986 年《文物研究》第 2 期 77 頁，因圖版不甚清晰，加之介紹的文字又過分簡單，所以未能引起人們的注意。1989 年《考古》第 10 期發表了周世榮《馬王堆漢墓的“神祇圖”帛畫》一文（以下簡稱“周文”），對此圖作了專門論述，並附有比較清晰的圖版和摹本，才使人們真正了解到它的內容。周文的發表，立即引起了學術界的注意，先後有李學勤《“兵避太歲”戈新證》（以下簡稱“新證”）、<sup>①</sup>李零《馬王堆漢墓“神祇圖”應屬辟兵圖》（以下簡稱“李文”）二文面世。<sup>②</sup>這些文章提出了許多好的見解，讀後很受啟發，但也覺得有一些問題需要補充、商榷。現將我的意見寫出來，請大家指正。

一

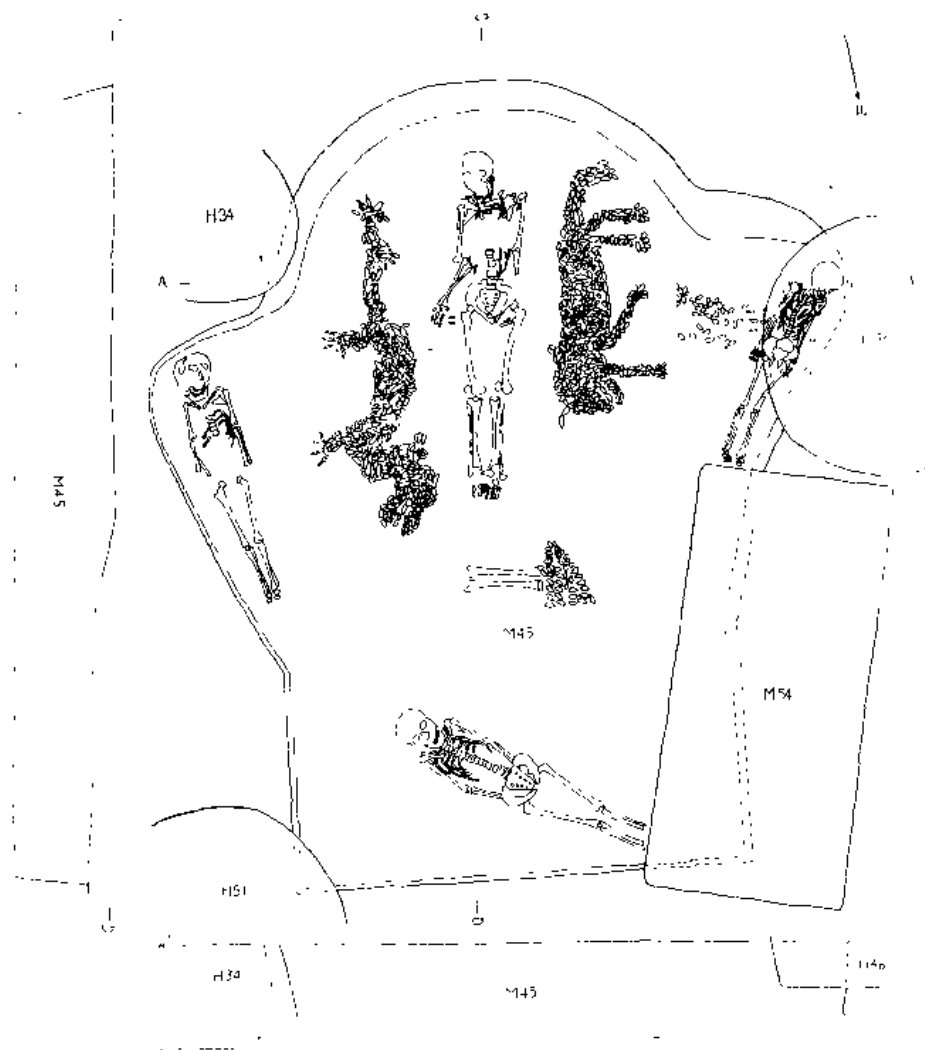
《太一避兵圖》上層中間是太一神，跨下乘一條龍，形象比其他的神都要高大、特別。以太一為中心，在它的左上方和右上方是兩師和雷公，在它的左下方和右下方各有二神；下層，位於太一左右方各有一條龍，左方的是黃龍，右方的是青龍。每個神像的旁邊都有題字。另外，圖的右邊還有一行較長的題字。

在討論上述圖中有關內容時，有時要涉及到圖的方位，因此就先討論這個問題。

關於《太一避兵圖》的方位，有兩種截然不同的說法：周文認為是上南下北，理由是同墓出土的地圖和漢代四神鏡的方位都是如此；李文則不同意周文的說法，認為是上北下南，理由是《楚辭·遠遊》“左兩師使徑侍兮，右雷公以為衛”語，所說兩師、雷公方位與圖相同。經研究，我認為周文的意見是對的。除了周文所說的理由外，我再補充五點。

1. 圖的下層，位於太一右方有一條青龍。眾所周知，青龍是四陸（又稱四象、四獸）中的東陸，代表東方方位。根據目前所見到的資料，這種說法可以追溯到公元前 3000 年左右的河南濮陽西水坡仰韶文化遺址 M45 發現的蚌塑龍虎圖像。西水坡 M45 墓主是一個壯年男子，身長 1.84 米，仰身直肢葬，頭南足北。位於壯年男子骨架左右兩側，有用蚌殼塑造的龍虎圖像。龍圖像位於人骨架的右側，象徵青龍；虎圖像位於人骨架的左側，象徵白虎（圖二，見下頁）。<sup>③</sup>將《太一避兵圖》跟西水坡蚌塑龍虎圖像對照一下，不難發現兩者的青龍所在的方位是一

致的。



圖二

2. 在《太一避兵圖》中，與青龍相對的是黃龍。據《淮南子·天文》等記載，黃龍是中央之獸。《太一避兵圖》的作者為了使畫面結構平衡，氣氛莊嚴，沒有將黃龍畫在中間，而是畫在西側，與青龍對稱。黃龍對青龍來說，黃龍正是位於青龍之西。從這一點來說，此圖的方位也應該是上南下北。

3. 上面提到李文以《楚辭·遠遊》“左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛”語來證明《太一避兵圖》的方位是上北下南，其實正好相反，這句話却證明了此圖的方位是上南下北。《楚辭·九辯》裏還有這樣一句話：“左朱雀之芟芟兮，右蒼龍之躡躡。”“蒼龍”是青龍的另一種說法。據王逸《楚辭章句》說，《遠遊》是屈原所作，

《九辯》是宋玉所作。這兩個作品都是用第一人稱“余”或“吾”的寫法寫的。《遠遊》的雷公和《九辯》的蒼(青)龍都位於“余(吾)”之右,跟《太一避兵圖》的雷公和青龍都位於太一之右的情況相同。青龍位於東方,那麼雷公也應該位於東方。這一結論還可以從八卦卦象得到證明。據《易·說卦》,震卦卦象為雷,位居東方。衆所周知,古人論方位有所謂的“面北而命其位”和“面南而命其位”之分,前者以上南下北、左西右東,後者相反,以上北下南、左東右西。《遠遊》和《九辯》所說的左、右,顯然是“面北而命其位”。李文把左、右的方位絕對化,一概以“面南而命其位”來理解,是欠妥的。

4.《靈樞經·九宮八風》載有一幅太一行九宮圖,以葉蟄、天留、倉門、陰洛、上天、玄委、倉果、新洛八宮,配坎、艮、震、巽、離、坤、兌、乾八卦。其卦位是所謂的後天卦位,上南下北。1977年安徽阜陽雙古堆漢墓出土的太一九宮占盤,<sup>[4]</sup>宮名、方位都跟《靈樞經》的太一行九宮圖相同(圖二,見下頁),可見這幅圖是有根據的。《太一避兵圖》和太一行九宮圖、太一九宮占盤,都是以太一為數術的東西,它們之間應該有淵源關係,其方位也應該相同。

5.新證曾經指出,《太一避兵圖》的太一神像跟兵避太歲戈的圖像頗相類似。<sup>[5]</sup>兵避太歲戈的圖像,太歲神右腳踏日,左腳踏月(圖四,見下頁)。《禮記·祭義》說“祭日於東,祭月於西”;又說“日出於東,月生於西”。可見兵避太歲戈圖像的方位,是上南下北。以此例之,《太一避兵圖》的方位也應該如此。

根據以上五點,說《太一避兵圖》的方位是上南下北,我想大概不會再有人反對了吧。

## 二

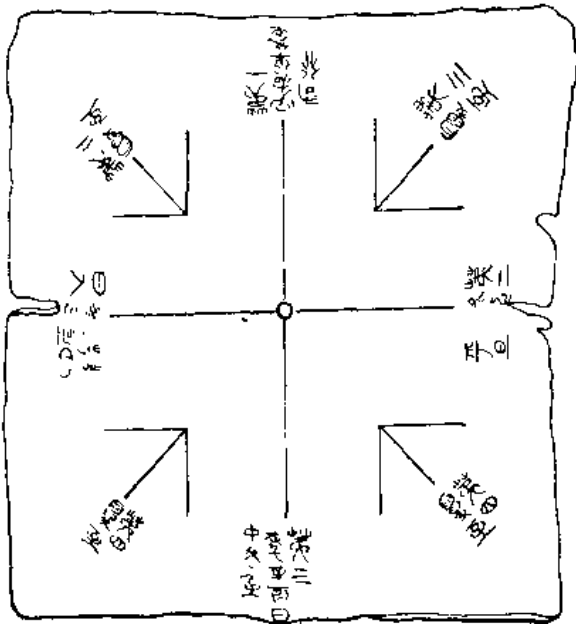
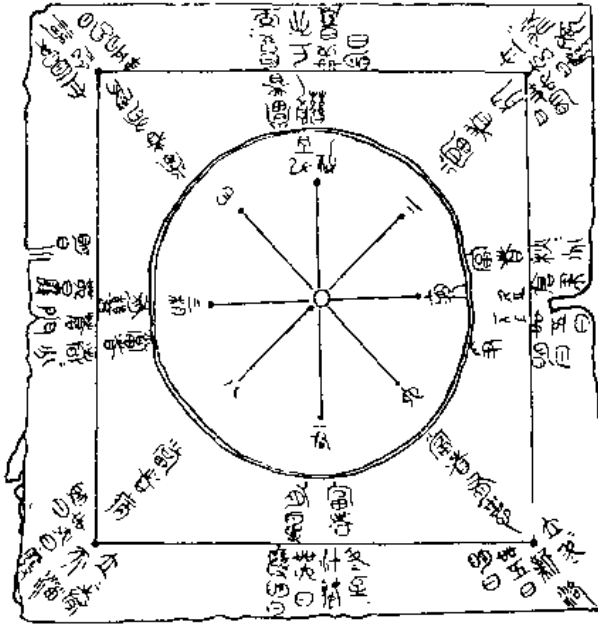
本節討論《太一避兵圖》題字中的有關問題。釋文是根據周文圖版、摹本,並參考周文、新證、李文釋文重新寫定的。原文無法辨認的字和缺文,以“□”號表示;無法確定字數的缺文,以“☐”號表示;根據上下文義臆補的缺文,外加“〔〕”號;釋文有問題的字,在後面加“(?)”號。

### 1. 祝禱題字

圖的西側一行關於祝禱的題字是:

□將(?)承弓□先行。赤□白□莫敢我鄉(向),百兵莫敢我[傷],□狂謂不誠,北斗為正。即左右誦,徑行毋視。□大一祝曰:某今日且□□。

這行題字開頭部分殘缺,末尾部分無缺字,不過在“某今日且□□”之後可能還有文字,寫在第二行,但現已殘去。



圖三



圖四

《周禮·春官·大師》鄭玄注引《兵書》，在講戰前舉行的“吹律合音”之術時，有王授將弓矢，將張弓大呼的儀式。《墨子·迎敵祠》和《孔叢子·儒服》，在講戰前舉行的“祈勝之禮”時，有操弓射矢的儀式。圖文“將(?)承弓□先行”，大概是屬於這類性質的儀式。

《楚辭·離騷》：“指九天以為正。”《九章·惜誦》：“指蒼天以為正。”圖文“北斗為正”之“正”，與此用法相同。

“即左右”之下一字，似是“誦”字的殘文。《說文》言部：“誦，扣也，如求婦，先誦殺之。”徐鍇《繫傳》：“頻繁哀求之意也。”

“一祝曰”之上一字殘泐，從殘畫看，似是“大”字。“大一”即太一（詳下）。若此，“□太一祝曰”之下的文字，是對太一祝禱的話。

## 2. 太一題字

太一頭部的右側，殘存兩行題字：

大一，將行□□□

神從之以□□□

“一”上一字，周文釋為“大”，新證認為是“天”字的殘文。根據圖版字形，這裏從周文的釋法釋為“大”。

“太”是由“大”分化出來的一個字，所以“大一”即太一。《周禮·春官·大宗伯》賈公彥疏引《元命包》、《文耀鉤》等，太一作“大一”，與此同。太一或作太乙、泰乙、泰壹等，它是一顆星名，當斗極所在，在古人的心目中具有無上的權威。《史記·封禪書》說：

天神貴者太一，太一佐曰五帝。

又說：

神君最貴者太一，其佐曰大禁、司命之屬。

《太一避兵圖》將太一畫在中間，跨下乘龍，形象特別高大，在其他的神的拱衛下，正顯示出它是天神最尊貴者的身份。

太一像左腋處還有一個“社”字，字形不僅比其他的題字都要大，而且在它的外面還加有圓圈，跟同墓出土的地圖所標記的鄉里居民點形式相同。<sup>62</sup>

《後漢書·張衡傳》李賢注引《易乾鑿度》“太一取其數以行九宮”鄭玄注說：

太一者，北辰神名也。下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，地神之所



居。故謂之九宮。天數大分，以陽出，以陰入。陽數起於子，陰數起於午，是以太一下九宮，從坎宮始，自此而從於坤宮，又自此而從於震宮，又自此而從於巽宮，所以從半矣，<sup>[7]</sup>還息於中央之宮。既又自此而從於乾宮，又自此而從於兌宮，又自此而從於艮宮，又自此而從於離宮，行則周矣，上游息於太一之星而反紫宮。行起從坎宮始，終於離宮也。

這段文字是根據百衲本《二十四史》影印南宋紹興刻本，汲古閣本、武英殿本“地神”作“北神”，王先謙謂當作“北辰”。<sup>[8]</sup>按《易緯乾鑿度》卷下作“北神”，與閣本、殿本同；《五行大義·明數·論九宮數》引作“地神”，與南宋本同。“地”、“北”二字草書形近易訛。據文義，疑應該作“地神”。太一本來居於天體中宮的紫宮（或作紫微宮），<sup>[9]</sup>它下行時所居的九宮，指八方“八卦神所居”之宮和中央“地神之所居”之宮。衆所周知，地神即社神的別名，又稱為土神；社神所居之處亦稱為社，即社宮。根據五行學說，中央屬土，其神后土。后土即社（地）神。可見中央正是地（社）神之所居。王先謙謂“地神”當作“北神”，不一定可信。

如果以上的推測不誤的話，太一像左腋處書於圓圈中的“社”字，顯然跟“地神之所居”的中央之宮有關。下面將要談到，太一像下方左右兩側的四神，是司四方之兵的神。那麼，太一應該居於中央之位，而書於圓圈中的“社”，可能是指太一行宮時所居的社宮，也就是鄭玄注所說的九宮中“地神之所居”的中央之宮。

### 3. 雨師、雷公題字

上層，位於太一左右兩側的雨師、雷公的題字是：

雨師（師），光風雨雷，從者死，當〔者〕□□□其□□□□□

雷〔公〕□

雨師的題字“從者死”之下一字，原文僅殘存上部“尚”，周文釋為“當”，可從。上面提到的安徽阜陽雙古堆漢墓出土的太一九宮占盤，有“當者如何”的文字。例如：

當者有喜。

當者有死。

馬王堆漢墓帛書《天文氣象雜占》也有這類文字。例如：

雲如龜（機），屬日，當者邦君賊。

有雲刺月，當者邦君式(弑)死。<sup>[10]</sup>

據此，“當”之下可補一“者”字。“當者□”是對上文“從者死”而言的，其下缺文應該是好的意思，大概與上引太一九宮占盤占辭“當者有喜”意思相近。

雷公的題字僅存一個“雷”字。按古人對雷神有雷公和雷師兩種稱呼，在這兩種稱呼中，以雷公這一稱呼比較通行，所以釋文補出了一個“公”字。

《藝文類聚》卷二引《雜兵書》說：

雷電風所從來，不可逆而伐，宜慎之。<sup>[11]</sup>

又《太平御覽》卷一一引《雜兵書》說：

軍始營，風雨從後來，霑衣裳，大吉。

雨師題字與此文義相近，都是說打仗時位於風雨雷電所在的一方不可征伐。《魏書·崔浩傳》記北魏世祖太武帝始光年間第二次討伐赫連昌說：

及世祖復討昌，次其城下，收衆偽退。昌鼓譟而前，舒陣為兩翼。會有風雨從東南來，揚沙昏冥。宦者趙悅進曰：“今風雨從賊後來，我向彼背，天不助人。又將士饑渴，願陛下攝騎避之，更待後日。”

可見風雨雷電所在一方不可征伐的禁忌，一直為後世兵家所遵守。

#### 4. 武弟子等四神題字

位於太一下方左右兩側的四個神，除右方外側的神的題字全部殘去外，其他三神的題字都保存得比較好。為敘述方便，現將左方外側和內側的兩神分別以 a、b 表示，右方內側和外側的兩神分別以 c、d 表示。a、b、c 三神的題字是：

a. 武弟子，百刃毋敢起，獨行莫□

b. 我□，百兵毋童(動)(天之)禁。

c. 我虜裘，弓矢毋敢來。

a、b、c 開頭的文字“武弟子”、“我□”、“我虜裘”，新證都加了逗號，是非常正確的。根據文義，“武弟子”、“我□”、“我虜裘”，分別是 a、b、c 神的自謂。a 神的名字叫“武弟子”；b 神的名字只有一個字，可惜已殘去；c 神的名字叫“虜裘”。“我□”、“我虜裘”的“我”是第一人稱代詞，跟它後面的“□”、“虜裘”是同位語。李文認為“武弟子”是“中間四人的總稱，而不是右起第一人的名稱”，顯然是不可信的。

湖北江陵九店楚墓竹簡記有一個叫“武彊”的神，簡文說帝命它“司兵死

者”。“彊”字不見於字書，根據一般文字結構規律，應該分析為從“弓”從“土”從“夷”聲。這個字還見於安徽壽縣蔡侯申墓出土的吳王光鑑，假借為宗彝之“彝”。<sup>[12]</sup>古代“夷”、“弟”二字形音皆近，常常通用。例如：《易·渙》“匪夷所思”之“夷”，陸德明《釋文》引荀爽本作“弟”，馬王堆漢墓帛書作“娣”；<sup>[13]</sup>《禮記·內則》“不敢唾洩”之“洩”，陸德明《釋文》作“涕”，注云“本又作‘洩’”；《說文》鳥部“鷓”字或體作“鷓”。楚簡的武彊“司兵死者”，而《太一避兵圖》的武弟子“百刃毋敢起”，都跟兵有關。據此，疑圖文的武弟子即簡文的武彊。太一一作“太一子”，見《太平御覽》卷九八四引《神農本草》。<sup>[14]</sup>武彊一作武弟子，跟此情況相同。“子”是一種尊稱，猶孔子、孟子之“子”。

《史記·封禪書》記漢武帝時有人上書說：

古者天子常以春解祠。祠黃帝用一梟破鏡，冥羊用羊祠，馬行用一青牡馬，太一、澤山君地長用牛，武夷君用乾魚，陰陽使者以一牛。

《漢書·郊祀志》記此事，“武夷君”作“武夷”，無“君”字。從這位武夷君與太一同祭看，它跟簡文的武彊、圖文的武弟子，應該是指同一個神。1956年湖北武昌出土的齊永明三年劉顓買地券所記神祇中，有“武夷王”。<sup>[15]</sup>看來武夷這位神，一直到六朝時還保存在南方的道教中。

虬裘這個神似乎不見於古書記載，但古書中却有一個跟虬裘讀音相近的神“蚩尤”。《管子·地數》說它為劍、鎧、矛、戟、戈，《呂氏春秋·蕩兵》說它作兵。大概是由於這種原因，蚩尤被古人奉為兵神，<sup>[16]</sup>並利用它來避兵。《漢金文錄》6·9著錄一件“蚩尤辟(避)兵”銅帶鉤，鉤身鑄有蚩尤像，右手持劍，左手執盾，右腳握刀，左腳秉鉞，胯下有張弓待發的弩；在弩的前方左右兩側有欄杆狀物，大概是車箱，象徵蚩尤乘車出征。《東觀漢記》所記漢安帝詔賜鄧遵的“金蚩尤辟(避)兵鉤”，<sup>[17]</sup>即此種帶鉤。這是古人利用蚩尤避兵的例子。《說文》說“蚩”字從“之”聲，“尤”字從“乂”聲，所以馬王堆漢墓帛書“蚩尤”有“之尤”、“蚩又”等不同寫法。<sup>[18]</sup>古代從“之”聲之字與從“虬”聲之字，聲母多相同。例如：漑、持、峙、跽、痔、待、特等字與篋、襍、馱、趣、颯、蹶等字，上古音都屬定母。古代文字因聲母相同或相近而通用的情況屢見不鮮。這裏舉兩個例子。《書·無逸》“其在高宗，時舊勞於外”，《中論·夭壽》引“時”作“寔”；《詩·小雅·采薇》“莫知我哀”，《鹽鐵論·備胡》引“知”作“之”。“時”、“寔”都屬禪母，“知”屬知母，“之”屬照母

(三等)。可見前一例是因聲母相同而通用的，後一例是因聲母相近而通用的。“裘”、“又”二字都屬之部，聲母亦近，可以通用。金文“裘”字或寫作從“衣”從“又”聲，<sup>193</sup>即其證。頗疑圖文“虎裘”即“蚩尤”之聲轉。《文選》卷二張衡《西京賦》：“於是蚩尤秉鉞，奮鬣被般。”“般”同“斑”，指虎皮。圖所畫虎裘，身穿豎斑紋的衣服，跟它右側的c神身穿圓斑紋的豹皮衣服比較，應該是虎皮製的，與《西京賦》所說蚩尤“被般(斑)”相合。從這一點來看，似乎也可以證明“虎裘”即“蚩尤”之聲轉的說法是合理的。

上揭祝禱文字中，有“百兵莫敢我〔傷〕”等語，與a“百刃毋敢起”、b“百兵毋動〔天之〕禁”、c“弓矢毋敢來”句形相似，文義相近，可以參看。

#### 5. 黃龍、青龍題字

下層，黃龍、青龍的題字是：

黃龍持鑪。

青龍奉(捧)熨。

在黃龍和青龍的前方分別畫有一物，周文說是鑪和熨斗，可見圖像和題字的内容是一致的。

前面提到《漢金文錄》6.9 著錄一件蚩尤避兵銅帶鈎。此外，同書 6.10 還著錄一件龍蛇避兵銅帶鈎，上面有銘文十六字：

龍蛇辟(避)兵，保身長生，爍消金石，厭(壓)勝衆精。

從鈎身鑄成龍形看，銘文的“龍蛇”似是偏義複詞，實際上是指龍。“爍消”即“消爍”的倒文，古書多作“銷鑠”。例如《文選》卷三四枚乘《七發》：“雖有金石之堅，猶將銷鑠而挺解也。”鈎銘的“金石”指用金屬和石頭製造的兵器。《周禮·秋官·職金》“凡國有大故而用金石，則掌其令”，鄭玄注：“用金石者，作槍、雷(礮)、椎、擗之屬。”<sup>194</sup>“爍消金石”的意思是說銷鑠敵人的兵器，從而達到避兵的目的。《抱朴子·內篇·雜應》避五兵之道的“南極鑠金之符”，也是這類避兵術，不同之處只是一個是以龍蛇避兵，一個是以南極避兵而已。

《太一避兵圖》的“黃龍持鑪”、“青龍捧熨”也是跟龍有關的避兵術，與龍蛇避兵銅帶鈎相同。“鑪”是冶煉、銷鑠金石的工具。疑“黃龍持鑪”即屬於鈎銘所說的“爍消金石”那種避兵術。《越絕書·記寶劍》說：

當造此劍之時，赤堇之山破而出錫，若耶之溪澗而出銅；兩師掃灑，雷公

擊棗，蛟龍捧鑪，天帝裝炭，太一下觀，天精下之。歐冶乃因天之精神，悉其伎巧，造為大刑三、小刑二：一曰湛盧，二曰純鉤，三曰勝邪，四曰魚腸，五曰巨闕。

這段文字是講歐冶為越王造湛盧、純鉤等五劍時，得到兩師、雷公、蛟龍、太一等神祇的幫助。這些神祇大多見於《太一避兵圖》。不僅如此，更值得注意的是《越絕書》的“蛟龍捧鑪”與圖文的“黃龍持鑪”，用語十分相似。據學者研究，《越絕書》原是戰國時人所作，係兵家之書，後經過漢人輯錄增刪，它裏面保存了不少戰國時期南方文化的資料。疑“蛟龍捧鑪”與“黃龍持鑪”是同一個來源的不同說法。《越絕書》“蛟龍捧鑪”是為了銷鑠赤堇山之錫和若耶溪之銅以鑄劍，與圖文“黃龍持鑪”的目的雖然不同，但形式却是一樣的，可以參考。

如上所說，“黃龍持鑪”是以“鑪”為避兵的工具，那麼“青龍捧熨”就是以“熨”為避兵的工具了。古代的熨斗為圓腹，平底，寬口沿，長直柄。熨斗盛炭火後一般用來熨燙衣服，所以又稱為熱斗、火斗。<sup>[2]</sup>《漢書·王莽傳》說：

〔天鳳四年〕八月，莽親之南郊，鑄作威斗。威斗者，以五石銅為之，若北斗，長二尺五寸，欲以厭（壓）勝衆兵。既成，令司命負之，莽出在前，入在御旁。

這裏所說的威斗形狀與熨斗十分相似。王莽好方術，喜復古，他篡位後就託古改制，將許多舊有的官名、爵名、地名、宮殿名、器用名等都改了。改名的辦法之一是用同音字或音近字代替，例如地名“長安”改為“常安”之類。古代“威”、“熨”二字的讀音十分相近。“威”屬微部，“熨”屬物部，微、物二部陰入對轉；二字聲母同屬影母。疑“威斗”即“熨斗”，是王莽故弄玄虛，將“熨斗”改為跟它讀音相近的“威斗”的，以表示他鑄造的熨斗具有“壓勝衆兵”的威力，與一般的熨斗不同。王莽很迷信他鑄造的威斗具有“壓勝衆兵”的威力，他出人都要人把它帶在身邊，以防別人謀害。地皇四年十月，起義軍攻破長安，長安小工商業者響應，攻入王莽宮，王莽還抱着威斗逃跑到漸臺，企圖假借威斗的威力保全他的生命，結果還是被商人杜吳殺死。據此，圖文“青龍捧熨”與王莽威斗“壓勝衆兵”都是以熨斗為避兵的工具，後者顯然淵源於前者。也就是說，“青龍捧熨”是指王莽威斗“壓勝衆兵”那種避兵術。

上錄龍蛇避兵銅帶鉤銘文所說的避兵術，除了“燦消金石”外，還有“壓勝衆

精”。“壓勝衆精”可能是《漢書·王莽傳》“壓勝衆兵”的異文，為了避免與上文“龍蛇辟兵”之“兵”相重而改。若此，圖文“黃龍持鑪，青龍捧熨”正好跟鈎銘“爍消金石，壓勝衆精”的避兵術相對應。從這一點來看，也可以證明前面對“黃龍持鑪”的推測是合理的。

### 三

根據以上對《太一避兵圖》題字的解釋，以及圖的佈局，不難看出此圖是講以太一為主的避兵術。雨師、雷公和黃龍、青龍題字所講的避兵術，從表面上看似乎跟太一無關，但實際上它們是太一主使的神，仍然屬於以太一為數術的範圍。

早在戰國時期，人們就以太一的方位來占征伐。《韓非子·飾邪》說：

初時者，魏數年東鄉(向)攻陶、衛，數年西鄉(向)以失其國。此非豐隆、太一、王相、攝提、六神、五括、天河、殷搶、歲星數年在西也，又非天缺、弧逆、刑星、熒惑、奎台數年在東也。<sup>[22]</sup>故口……左右背鄉(向)不足以專戰，然而恃之，愚莫大焉。

這段文字是韓非站在批評的立場上說的，指出以天文星象的方位來占戰爭勝負的迷信觀念是不可信的。《漢書·天文志》：“歲星所在國不可伐，可以伐人。”《韓非子》將太一跟歲星等放在一起講，說明太一跟歲星一樣，它所在的方位是不可征伐的，而與它所在的相對方位是可以征伐的。

《史記·封禪書》記漢武帝元鼎五年秋征伐南越之前，曾舉行過告禱太一的活動。原文說：

為伐南越，告禱太一。以牡荆畫幡日、月、北斗、登龍，以象太一三星，為太一鋒，命曰“靈旗”。為兵禱，則太史奉以指所伐國。

告禱太一之後，太史奉畫有象徵太一的太一鋒旗指向所征伐之國，是表示太一在自己的一方，而所征伐之國在相對的一方，從而達到避兵的目的，其思想與《韓非子》所說的實際上是一致的。《抱朴子·內篇·雜應》講避五兵之道，有“取牡荆以六陰神將符，符指敵人”的避兵術，其形式與此相似，可以參看。

根據上面第一節所說的《太一避兵圖》方位，a、b、c、d四神可能分別司北、

西、南、東四方之兵，而太一居中。那麼此圖也應該是以太一所在的方位，是征伐應該趨避的方位；而太一的方位，大概是像太一行九宮那樣的方式來確定的。譬如通過像太一行九宮那樣的方式確定太一位於西方麗裘之位，則可以起到“弓矢毋敢來”的作用。當然，這僅僅是一種推測，實際情況是否如此，有待今後新資料的發現來證明。

《太一避兵圖》的避兵儀式，可能屬於上引《史記·封禪書》所說的“兵禱”。其形式在圖中也有反映。b、c 二神名字之前都冠有“我”字，說明太一諸神像旁的題字是以神自身的語氣寫的。在舉行避兵儀式時，這些神是由人扮演的，類似後世的跳神。這種情況不得不使我們聯想到《楚辭》裏的《九歌》。《九歌》是楚國祭祀以太一為首的歌詞，歌詞多是以神自身的語氣寫的，所以裏面常常出現第一人稱代詞“余”、“吾”、“予”、“我”等。前人已指出，《九歌》所祭祀的諸神是由人扮演的，可以跟《太一避兵圖》相印證。至於避兵儀式的主持者，應該像《史記·封禪書》所說的那樣，是由太史之類的人來主持的。

在漢代，太一占已形成為一個龐雜的流派，《漢書·藝文志》著錄以太一命名的數術著作就有八種之多，分屬兵陰陽、天文、五行、雜占、神仙等家：

- 《太壹兵法》一篇(兵陰陽)
- 《泰壹雜子星》二十八卷(天文)
- 《泰壹雜子雲雨》三十四卷(天文)
- 《泰一陰陽》二十三卷(五行)
- 《泰一》二十九卷(五行)
- 《泰壹雜子候歲》二十二卷(雜占)
- 《泰壹雜子十五家方》二十二卷(神仙)
- 《泰壹雜子黃治》三十一卷(神仙)

此外，小徐本《說文》“甲”字下還引有《太一經》。新證曾指出，《太一避兵圖》在《漢書·藝文志》分類中屬兵陰陽家。因此，它與《漢志》兵陰陽家《太一兵法》等可能有關。《隋書·經籍志》兵家著錄的《黃帝太一兵曆》、《太一兵書》等，也是這類性質的作品。可惜這些作品都已失傳，無法跟《太一避兵圖》作比較研究。

上引《韓非子·飾邪》所說魏攻陶、衛，是魏安釐王二十三年(公元前 254 年)的事。<sup>232</sup>馬王堆漢墓出土的文獻，有許多是戰國時期楚人的作品。太一常見

於楚人的作品中，如《楚辭·九歌》、《高唐賦》等。武弟子見於楚簡。因此，《太一避兵圖》也可能是戰國時期楚人的作品，其年代大概在《韓非子》所說魏攻陶、衛之前後。

#### 注 釋：

- [1] 《江漢考古》1991年2期35—39頁。
- [2] 《考古》1991年10期940—942頁。
- [3] 濮陽市文物管理委員會等：《河南濮陽西水坡遺址發掘簡報》，《文物》1988年3期3、4頁，圖版壹。李學勤：《西水坡“龍虎墓”與四象的起源》，《中國社會科學院研究生院學報》1988年5期。馮時：《河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究》，《文物》1990年3期52、53頁。
- [4] 安徽省文物工作隊等：《阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報》，《文物》1978年8期16頁，圖版叁。殷滌非：《西漢汝陰侯墓出土的占盤和天文儀器》，《考古》1978年5期341頁圖二。嚴敦傑：《關於西漢初期的式盤和占盤》，《考古》1978年5期335—337頁。
- [5] 王毓彤：《荊門出土的一件銅戈》，《文物》1963年1期64頁圖一。俞偉超、李家浩：《論“兵闕太歲”戈》，《出土文獻研究》138—142頁，文物出版社，1985年。
- [6] 馬王堆漢墓帛書整理小組：《長沙馬王堆三號漢墓出土地圖的整理》插頁，《文物》1975年2期；《馬王堆三號漢墓出土駐軍圖整理簡報》插頁，《文物》1976年1期。
- [7] 此句的“從”字，汲古閣本、武英殿本作“行”，中華書局出版的校點本據改。按“從”、“徙”二字形近易訛，例如《靈樞經·九宮八風》“是故太一入徙立於中宮”之“徙”，《黃帝內經太素·九宮八風》誤作“從”（參看河北醫學院《靈樞經校釋》下冊380頁注②）。疑“自此而從於某宮”的“從”和此句的“從”，皆是“徙”字之誤。“徙於某宮”即上文所說的“行八卦之宮”。“徙”、“行”義同。《廣雅·釋言》：“徙，移也。”《黃帝內經素問·八政神明論》：“行者，移也。”
- [8] 參看中華書局校點本《後漢書》第七冊1943頁校勘記。
- [9] 見《史記·天官書》。錢大昕等人認為天體五宮之“宮”，即“官”字之誤。參看《史記會注考證附校補》上冊740頁，上海古籍出版社，1986年。
- [10] 《中國文物》1期4、29頁後半幅末段中列，文物出版社，1979年。
- [11] 《初學記》卷一引，“伐”上有“擅”字；《太平御覽》卷一三引，“擅”作“相”，“宜慎之”下有“也”字。
- [12] 《禮記·明堂位》“夏后氏以鷄夷”，鄭玄注：“夷，讀為彝。”參看郭沫若《由壽縣蔡器論到蔡墓的年代》，《文史論集》302頁，人民出版社，1961年。



- [13] 馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆帛書〈六十四卦〉釋文》，《文物》1984年3期8頁。
- [14] 《太平御覽》卷七八引《神農本草》作“太一小子”，“小”字當是衍文。參看錢寶琮《太一考》，《錢寶琮科學史論文選》226頁，科學出版社，1983年。
- [15] 湖北省博物館：《武漢地區四座南朝紀年墓》，《考古》1965年4期181、182頁，圖版伍·12。郭沫若：《由王謝墓志的出土論到蘭亭序的真偽》，《文物》1965年6期21頁圖一、22頁圖二。
- [16] 《史記·封禪書》：“始皇東遊海上，祠八神：……三曰兵主，祠蚩尤。”參看丁山《中國古代宗教與神話考》397、398頁，上海文藝出版社，1988年。
- [17] 參看吳樹平《東觀漢記校注》上册305頁，308頁校注〔八〕，中州古籍出版社，1987年。
- [18] 馬王堆漢墓帛書整理小組：《經法》61頁，文物出版社，1976年。同注⑩3、28頁第六列。
- [19] 容庚：《金文編》589頁，中華書局，1985年。
- [20] 原文“擗”作“擗”，此從段玉裁說改。參看孫詒讓《周禮正義》第十一冊2862、2863頁，中華書局，1987年。
- [21] 《淮南子·齊俗》“炮烙生乎熱斗”，《太平御覽》卷七一二引許慎注：“熱斗，熨斗也。”《廣韻》卷四未韻“尉”字下引《風俗通》云：“火斗曰尉（熨）。”
- [22] 原文“數年在西也”和“數年在東也”上，皆有“非”字，王先慎說是衍文，陶鴻慶說是“并”字之誤（參看《韓非子集釋》313頁注〔一九〕），于省吾說通“彼”（見《雙劍謬諸子新證》286頁），今從王說刪。
- [23] 參看楊寬《戰國史》361頁、362頁注①，上海人民出版社，1980年。

## On the Chart of Taiyibibing

Li Jiahao

### Summary

The Silk Manuscript (帛書) of the Chart of Taiyibibing 太一避兵圖 from the Mawangdui 馬王堆 tomb, known as the Chart of Sheshen 社神圖 of the Chart of Shenqitu 神祇圖 in the past, has already been discussed by several scholars. Based on their discussions, the present author has made further research and has come to the following conclusions: 1) We agree to the view that the direction of this chart is towards the upper south, and we provide a further proof of this view. 2) It is suggested that the inscriptions of the four deities of

Wudizi 武弟子 and Chiqiu 虜裘 and others on the left and right sides below the statue of Taiyi 太一 Deity are the names of the deities. Further, it is discovered that the Art of Preventing Harms from Weapons 避兵術 mentioned in the inscriptions concerning the Rain Master 雨師, the Yellow Dragon 黃龍 and the Green Dragon 青龍 can be found in the classic documents. 3) It is pointed out that the chart is the Art of Prevention mainly concerning Taiyi 太一, and, moreover, that this chart may have been the work of some natives of Chu 楚 in the Warring States.

### 追記

最近湖南出版社出版的《馬王堆漢墓文物》一書，也收有《太一避兵圖》。此書的圖版要比1989年《考古》第10期的圖版清晰，經與本文釋文核對，發現青龍題字的“容”字，應該從某些同志的釋法釋為“容”。把“青龍捧容”和“黃龍持鑪”結合起來考慮，疑“容”應該讀為“鎔”。“鎔”是鑄造器物的模型。《漢書·董仲舒傳》“猶金之在鎔，唯冶者之所鑄”。《潛夫論·德化》“猶鑠金之在鑪也，從篤變化，惟冶所為，方圓薄厚，隨鎔制爾”。《漢書》顏師古注：“鎔，謂鑄器之模範也。”若此，“黃龍持鑪”和“青龍捧鎔”，大概都是指跟鑄造兵器有關的數術。本文根據錯誤的釋文立說，欠妥。

1992年12月9日看校樣時追記

# “禮治”秩序與士大夫政治的淵源

閻步克

## 一、背景與視角

“禮”這一範疇，在中國古代政治思想研討中每每被置於重要位置，這無疑有其充分理由，因為“禮”確實是傳統政治文化的中心概念之一。本文對“禮”的討論，將不是面面俱到的，而只是基於一個特定角度。這不僅僅是因為對同一客體，人們總是需要基於不同視角的不同透視——它們未必互相排斥；這尤其在於，本文將把它與另一問題——中華帝國的士大夫階層問題，結合起來加以考慮，並基於那一特定視角，把“禮治”秩序，視為士大夫政治得以演生的政治文化淵源。

我們首先來交待問題的背景與視角，並從“士大夫”之文人與官僚這二重角色談起。當吳晗、費孝通等人在四十年代從“紳士”角度討論這一階層時，他們就已指出士大夫具有“官僚”與“知識分子”這樣兩重身份了。<sup>[1]</sup>又如近年韓國學者吳金成在《明、清時代的紳士層研究的諸問題》中檢討了士大夫、紳士等詞用法，他以士大夫為“受儒家教育的知識人”，並說以之“為支配階層的社會結構，是從宋代確立以來，本質上沒有改變地持續到將近一千年的清末”。<sup>[2]</sup>在《辭源》中“士大夫”條便同時包括“居官有職位的人”和“文人”這兩個義項<sup>[3]</sup>，反映了古已有之的看法。這一最終有了科舉制度加以維繫的、兼為文人與官僚的階級，在國家與社會中都發揮着重要功能，所謂“與士大夫治天下”<sup>[4]</sup>；以至羅茲曼等所編《中國的現代化》一書，把廢除科舉的 1905 年，作為中國現代化的一個里程碑。<sup>[5]</sup>

在西語中“士大夫”一詞的譯法頗為有趣，如 scholar-official、scholar-bureaucrat、literati and officialdom 等等，都強調學者文人與官僚的二重角色。我們看到，西語中要用兩個詞才能表達古漢語中“士大夫”這一語辭的含義。人們可

能就會想到，在那些民族歷史上沒有一個與之相當的階層；文人官僚的形態，是一種非常富於特徵性的現象。

美國學者萊文森對中國士大夫還有一個有趣的稱呼：amateur，此詞原兼指業餘愛好者與外行。在科舉制下，“學者的人文修養，是一種與官員任務略不相關的學問，却賦予了學者承擔政務的資格，”“在政務之中他們是 amateur，因為他們所修習的是藝術；然其對藝術本身的偏好也是 amateur 式的，因為他們的職業是政務。”他引及英國以資比較——在英國人文修養也經常地構成選任文官的資格。但他隨即就指出了其間的不同，因為英國畢竟已是一個 amateur 幾乎在各種場合都要向專家讓步的高度專門化社會了，這與中國“最高文化價值與最高社會權力輝煌的象徵性結合”，大為不同。<sup>[6]</sup>

這一看法除了涉及中西歷史差異外還關涉於這樣一點，即近代社會的重要特徵之一便是專門化，由之知識分子與職業官僚之間產生了制度化的高度分離，知識文化界與政治行政建制判然兩分了。專門化或專業化是“社會分化”的結果，而社會功能分化這一普遍歷史進程，則意味着社會中不同領域、子系統以及相應的角色、群體、組織、制度、規範、價值等等要素的不斷增殖。<sup>[7]</sup>當這些要素分化開來之後，隨即就將顯示出不相混淆的內部法則與外部聯繫，具有了自主性和專門性，並要求在新的基礎上整合起來。如果分化與整合導致了一個更複雜、更平衡、更具適應性的系統，則可視之為進化。當然社會分化也可能因未能重新整合而導致衝突；但已分化要素的相互混淆，也將降低因專門化而帶來的“合理性”。

在這一背景之中，西方學人對士大夫之“一身二任”的敏感，就不奇怪了。中華帝國的官僚體制相當發達——顧立雅甚至認為秦漢帝國的官僚組織已與二十世紀的超級國家相類似。<sup>[8]</sup>可它不是——至少在某些西方學人看來不是——以專業文官，而是以擅長詩賦八股、經典史書的學者文人擔負行政的，這就難免要引起疑問甚至批評了。萊文森的看法即是一例。又如白樂日在討論中國官僚政治時，說士大夫形態是“一種特殊的功能分化形式”，它“與任何其它形式的專門化都不相合”。<sup>[9]</sup>現代官僚制理論的奠基人韋伯討論了“合理的國家”及其法律與官僚，在此他指責中國士大夫官僚“絲毫沒有受過行政訓練；他根本不懂法律，但却是寫文章的好手，懂八股，擅長古文，並且能詮釋講解。在政治服務方

面，他不具有任何重要性”。<sup>[10]</sup>

在我們看來，根據至今的中國古代官僚政治制度研究成果，韋伯對中國官員行政能力的估計可能偏低了。但中國古代也有對科舉制“所習非所用、所用非所習”的批評，反映了這一問題古人已見、古已有之。<sup>[11]</sup>韋伯闡釋了官僚制與“合理性”的內在關係，而後者是指有目的的、可計算的、可控制的、合乎邏輯的、普遍的、系統的達到目標的手段<sup>[12]</sup>，這就導致對專業官僚的任用。他引用孔子“君子不器”一語來概括士大夫之非專家性質<sup>[13]</sup>，這可以說是一極具匠心的發揮。士大夫兼為文人與官僚，而二者統一於更高人格理想——“君子”之中。這也是帝國對之的功能期待和身份認定。例如洪武十年一份向士大夫授與經濟特權的詔書，就是將之稱為“賢人君子”的。<sup>[14]</sup>“君子、小人”之兩分，“士農工商”之排列，都是君子治國與賢人政治傳統的特有概念。如同士大夫是文人與官僚的“混溶”一樣，“君子”也是頗富功能彌散性的角色概念。

這種“士君子”不僅承擔了行政功能，還承擔了文化功能，特別是還承擔了意識形態功能——維繫正統儒家教條。對“士君子”在政治、文化與社會方面的獨特作用，學人已多有闡說。本文所關心的，則是這種特殊類型的士大夫官僚是如何演生出來的。當我們把視線向前追溯時，可以看到在中國古代，知識分子與職業官僚並非沒有過分化<sup>[15]</sup>，並且在秦帝國，行政的主要擔負者正是職業文官，而非“士君子”。

進一步說，春秋戰國之際，社會中分化出了百家爭鳴的“學士”，也分化出了一個後來被稱為“文吏”的群體，二者可以分別視之為知識文化角色和職業文官角色的代表。在秦帝國，正是訓練有素、以奉法行政為務的文吏構成了行政骨幹，所謂“秦尊法吏”；學士則倍受打擊壓抑。漢代儒生方得參政而與文吏並立朝廷，二者在衝突中又漸趨融合，士大夫政治方因儒、吏之結合而初具形態了。就是說，那種學者（文人）兼為官僚的形態，並非自初已然；在那個大一統官僚帝國誕生之始，並不是“君子”角色，而是由專業文官——“文吏”們擔負行政的。指導秦政的法家理論，對學士參政與君子治國給予了激烈批評，這除了其它方面的意義之外，也體現了強烈的社會分化意識，因為“文學”或“孝悌”已成為其它領域之事，與行政事務已非一事，不容混淆了。

但是，儘管秦官僚體制之文吏政治的成就包含着專業化所帶來的效率，可

其二世而亡，也反映了其整合社會方面的重大缺陷。由此而有秦政到漢政的轉型（這一過程我已有文專述<sup>[16]</sup>，此不詳論。）。然面問題還在於，在漢人試圖解決——並可以說頗為成功地解決了秦政之弊的時候，為什麼出現的正好是學人參政並導致了士大夫政治呢？漢人從哪裏找到這樣一種政治文化模式，是什麼力量促成了這一轉變呢？

在此就進入本文的論題了。本文認為，從一特定視角看來，那種可以名之為“禮”的政治文化傳統，在此起了決定性作用。在追溯中可以看到，“士”與“大夫”原是周代封建貴族的稱呼，而“禮”正是這一貴族階級的文化傳統乃至統治秩序。“禮”作為一種精緻而深厚的傳統，作為一種既存的“文化基因”，為學士——這主要是儒家——所承繼，並最終在秦政到漢政的轉變中發揮了決定性作用，由此促成了文史與儒生的再度結合。

古人當然沒有“社會分化”概念，可是他們對這一普遍的歷史進程未必就毫無體察。《管子·宙合》：“天不一時，地不一利，人不一事。是以著業不得不多分<sup>[17]</sup>，名位不得不殊方。”對“事”、“業”、“名”、“位”之分化，他們已有敏銳意識。“人不一事”句舊注：“士農工商各有其事。”“士農工商”這一序列中，便含有一種特有安排。又如“君、親、師”之相異相分又相濟相維之觀念。古人的意識當然不能與現代社會學概念等同，我們也決不想這樣生搬硬套；但他們對分化現象確實有所體察，並且其獨特的闡述方式與處理方式，恰好就是我們的論題。就此而言，我們對“禮”的詮釋，所關注的便主要就是其所蘊含的一種處理分化問題的政治文化模式與機制。也因為此，儘管把“禮”看作“士”階層之文化淵源的也有人在，但本文的視角顯然就將頗為不同。

## 二、“政”、“俗”之間

本節所考慮的，將是“禮”的功能混溶性或彌散性，這一性質與社會分化所導致的要素的專門性、自主性相異相左。

慎子有言：“禮從俗，政從上。”<sup>[18]</sup>“俗”與“政”在此分別被視為相形對照的兩極。同類敘述又如《管子·宙合》：“鄉有俗，國有法”，亦有此意。在我們看來，這暗示着不分化的鄉土親緣社區與頗分化的政治體制遵循着不同的規範；其語是

對此的一種初步的、但也是敏銳的體察。《荀子·儒效》：“儒者在本朝則美政，在下位則美俗。”荀子主張以“禮”治國，而“治禮義者”即是“君子”，這是人所共知的。服膺禮義的君子功能在於溝通“政”、“俗”，這與“君子不器”的信念可以說密切相關。我們對論題的切入，因而便是“禮”因其在分化程度方面處於“政”、“俗”之間而具有的特質。

從原則上說，所選擇的視角應切合分析對象才有意義。在對俗與政、禮與法做一分化程度之觀照時，我們可以找到一個標尺從而使問題成立，這就是戰國至秦的“法治”理論與成就。

“法治”是個與“禮治”相對的概念，因而切關論題。依倚文吏的秦政，可以說是法家“法治”學說的直接產物；而法家指導的變法，在某種意義上可視為一個國家的官僚制化運動。顧立雅指出，法家學說在許多方面與現代官僚制理論頗相契合<sup>[19]</sup>，這一點有相當根據。官僚制是社會充分分化的產物，而法家——在此主要是商鞅、韓非一系的法家——之“法治”，如前所述及，相當充分地（就其時代相對而言）體現了社會分化意識。就是說，他們把政治領域視為一個業已分化的自主領域，有其特有的角色、規則與目標。他們着意維護這種專門性以保障行政效率，並明確排斥這一領域與其它領域的混淆。法家尋求的是“富國強兵”的“霸道”，是一個高度精密可靠的龐大官僚機器的有效運作，這本身就是一個純粹政治性的目標，而非頗具彌散性的文化目標<sup>[20]</sup>，例如“天下歸仁”的“禮樂”之境等等。在從“親親而愛私”到“貴貴而尊官”這一前提認識下，他們把“公”、“私”兩分並尊“公”抑“私”，這意味着對國家公共生活與私人社會生活作明確區分，並立足前者去宰制後者。就是說，其立足點也全在政治領域之內。“一斷於法”，表明要依靠系統的、充分程式化的、運用合理技術的成文規則去運作行政，這種規則靠“刑”即政治強制來保障，並因其排斥親疏愛惡的考慮而具有了非人格性與普適性。進而，“術”、“勢”即政治權術、政治權勢的利用，也同樣地具有正當性。

法家反對學人參政，列“學者”於“五蠹”。除了其它原因外，這還在於文化領域中學人之莫衷一是的自由討論，其“恍惚之言”、“棘刺白馬之論”，與令行禁止的行政秩序，與奉法行令的行政過程，性質絕異而不容混淆。在此法家並非籠統地“反智”。社會分化導致了智能的分化，“智”也被區分為學人之思辨、辯上之詐

譎，以及官吏之智能。對於前二者，“上賢任智無常，逆道也”；對於後者，“治官者智能也”，“上君盡人之智”。同樣，法家反對道德治國，“孝悌”、“誠信”等被指為“六虱”，這並不表明法家認為它們就是惡德。“三綱”說也可溯源到法家。但就政治領域而論，父之孝子與君之能吏，已判非一事了。社會分化也造成了道德的分化，在人格美德、家族道德、社會公德與職業道德之間，法家獨取官吏職業道德，即如“居官無私”、“清廉方正奉法”。道德教化與君子表率的主張被比之於“巫祝之言”，因為其過程難以控制，其結果難以預測，從而顯示了法家對技術性、可靠性與可計算性的強調。在對因“郢書燕說”而“舉賢”作“治則治矣，非書意也”的批評之時，這一點就更為透闢峭利了。人固然可能向善，但行政手段却須立足於禁人作惡；其“性惡”之說，恰恰也正是現代官僚制理論的出發之點。<sup>[21]</sup>法家屢有“仁之不可為治”、“君安能以愛持國”、“吏於民無愛”之說，但他們也有變法所以“愛民”、治民期於“利民”之言。問題在於，愛、利自身不應用作實現手段，而只是行政的環境結果；在政治行政過程中法、術、勢起決定作用，而非直接的愛、利，故“德生於刑”。這與對政治領域的輸入、轉換與輸出加以區分的現代觀點，也隱然有契合之處。<sup>[22]</sup>在這一背景中，行政之倚重於“文吏”，就是順理成章的了。他們被定義為“行法者”，是因能受任的領俸專職專業雇員。

法家的“法治”當然不盡同於韋伯所說的“合理的法律”<sup>[23]</sup>。（安格爾稱中國古代法律為“官僚制的法”，並置之於與現代法治對極的位置之上<sup>[24]</sup>。）但它產生於戰國至秦的官僚制化運動之中，在政治、尤其是行政上它確實體現了某種“合理性”。這一學說當然不盡同於現實，但秦之“明法”精神、文吏政治及其前所未有的行政效能，在某種程度上也應與行政“合理化”相關。韋伯指出中國官僚的“功利理性主義”被禮教和孝道削弱了<sup>[25]</sup>，然而我們看到，商、韓之理論與秦之政治，很少禮教與孝道影響。<sup>[26]</sup>那麼，我們便可以把這種“法治”視為一極，回過頭來討論“禮”與之不同的性質，即在韋伯看來是削弱了官僚的“功利理性主義”的那個東西。

王國維釋“禮”初為“奉神人之事”<sup>[27]</sup>，相應的祭禮在卜辭中也歷歷可見。<sup>[28]</sup>春秋以來論“禮”之語漸多漸精。《左傳》中“君子”時時討論“禮”、“非禮”的界限<sup>[29]</sup>，其書論“禮”多達 462 次；《論語》講“禮”亦有 75 次。<sup>[30]</sup>今存之《儀禮》及二戴《禮記》，記“禮”論“禮”細針密縷，條分縷析，其中許多篇章出於春秋末年及戰



國時代。<sup>[32]</sup>並且在傳世禮書製作之前,就可能已有記“禮”之典籍了。<sup>[32]</sup>金文中所見之祭祀、册命、飲至、執駒、學射等,與鼎簋等本身就是禮器一點,以及文獻對冠、昏、聘、會、朝、饗、祭等場面的記載,都證明“過去有人主張禮書製作以後才會有禮典的實行,這種說法與事實恰恰相反,因而是錯誤的。經過出土實物與先秦典籍各方面的檢驗,完全證實殷、西周到春秋,由禮物、禮儀所構成的各種禮典,自在奴隸主貴族中普遍地經常舉行”。<sup>[33]</sup>後世禮書的記叙,不免踵事增華、編排損益乃至“推致”之事,但其對“禮”作細密記叙與着意闡發的濃厚興趣,却決非無源之水、無本之木。換言之,在禮書所由自出的文化傳統之中,“禮”必然有過舉足輕重的意義。

古往今來對“禮”之解說可謂汗牛充棟,在此我們則僅就本文論題,來觀察“禮”在社會分化視角中所呈現的意義。這首先就是其無所不包的性質。例如《周禮·春官·大宗伯》所載之“五禮”——吉禮有禋祀、實柴、禋燎、血祭、狸沉、鬯辜、肆獻、饋食、祠、禴、嘗、蒸;凶禮有喪、荒、吊、禭、恤;賓禮有朝、宗、覲、遇、會、同、問、視;軍禮有大師、大均、大田、大役、大封;嘉禮有飲食、婚冠、賓射、饗燕、賑濟、慶賀。“五禮”三十六目幾乎涵蓋了各個領域的社會活動。

當然《周禮》之成書年代聚訟紛紜<sup>[34]</sup>,且邵懿辰謂“故吉、凶、賓、軍、嘉五者,特作《周官》者創此目,以括王朝之禮”,“祭祀、喪紀、昏冠、飲酒……乃天下之達禮也”。<sup>[35]</sup>但即令《周禮》晚出,“禮”傳統也自有其連續性,稍後的學人對之的記叙闡發本身就構成其一脈相承的組成部分,並由於其去古未遠、感同身受而頗能得其精義(此後我們仍將利用時代稍後的學人闡發來解析此“禮”)。“五禮”——以及其它各種編排——所顯示的跨越不同社會領域的無所不包性質,很可能契合於西周春秋的實情。此時相當一部分制度規程就存在於“禮”的形式之中——出於政治、宗法、外交、兵戎、農耕、教育、文化的需要,逐漸形成了諸如朝覲、盟會、錫命、軍旅、祭祀、喪葬、蒐閱、射御、聘問、賓客、學校、選舉、婚配、冠笄等等禮制。

處於相近分化程度的社會大約也有類似儀制。但關鍵在於,在觀念上它們都被視之為“禮”,幾乎都採取了“禮”的形式,並且由此而得到着意闡發,這就意味着一種獨特政治文化傳統的存在了。《史記·禮書》對“禮”的闡釋是“君臣朝廷貴賤尊卑之序,下及黎庶車輿衣服宮室飲食嫁娶喪葬之分”。從“君臣朝廷”的

政治秩序，到庶民之“飲食嫁娶喪葬”的日常生活，並不被視為遵循不同法則的不同社會領域。相反，它們由於都被視之為“禮”，而至少在觀念上具有了同等的性質和意義。不難看到，“禮”體現了一種與導致不同手段針對不同情境的社會分化大相徑庭的取向。

探討這一性質，就不能不追溯“禮”的來源。學人早已指出，“禮”源於早期社會的風俗習慣。我們可以稱之為“禮俗”。前引《慎子》佚文：“禮從俗”，在古人的解釋中，“俗”是生於其土、本於其欲而形成的世代常行之風習。<sup>[36]</sup>“禮俗”並非通行於一切場合的規範，例如前引《管子》所謂“鄉有俗”。費孝通對“禮”與“鄉土社會”的關係有一很好的闡述：“鄉土社會是‘禮治’社會。……禮和法不相同的地方是維持規範的力量。法律是靠國家的權力來推行的。……而禮却不需要這有形的權力機構來維持。維持禮這種規範的是傳統。……如果我們在行為和目的之間的關係不加推究，只按着規定的方法做，而且對於規定的方法帶着不這樣做就會有不幸的信念時，這套行為也就成了我們普通所謂‘儀式’了。禮是按照儀式做的意思。……禮……是從教化中養成了個人的敬畏之感，使人服膺；人服禮是主動的……是經過教化過程而成為主動性的服膺於傳統的習慣。”<sup>[37]</sup>“禮俗”與前述“法治”相異的諸多性質，在於前者來源於頗不分化的鄉土社會內部，而後者則是充分分化的政治體系外加於社區與個人的。

費孝通之所論雖為鄉土社會，但也大致適用於氏族共同體，二者都遵循着原生性的人際關係規則。在此提出這一問題，是因為“族”的因素在中國早期國家的形成與形態中有重要意義，<sup>[38]</sup>它造成了各級君權的父家長意味，以及分別大宗、小宗的宗法制與封建制的有機配合。我們並不認為周代國家僅僅是一個“家的放大”，它已經具有了相當的公共行政和政治強權的性質，但親緣關係、宗族組織與國家政權的混溶程度，仍然每每使學者產生如下觀感：“卿大夫以采邑為家，諸侯以國為家，天子以天下為家。周天子就是以天下為家的這個家族系統的總族長。每個在血緣關係中處於不同等差的家族，同時也就是國家政治結構的不同環節，政權與族權合一。”<sup>[39]</sup>當然，對宗法制至少存在着兩種理解<sup>[40]</sup>，但指出這樣一點庶無大錯：由於“族”的因素的“牽帶”，使大量原生性的人際關係，諸如父子、兄弟、叔侄、甥舅、婚姻、朋友、鄰里等等身份，彌漫於政治情境之中。

· 越具原生性的社會——例如氏族社會，在其中“禮俗”越是隱含着整個社會

制度，這已是文化人類學的常識了。例如親屬稱謂禮俗，在氏族時代就“並不是簡單的榮譽稱號，而是一種負有完全確定的、異常鄭重的相互義務的稱呼，這些義務的總和便構成了這些氏族的社會制度的實質部分。”<sup>[41]</sup>其它禮俗亦是如此。衆所周知，在高度分化的現代社會，親屬稱謂禮俗（以及其它禮俗）就遠沒有如此重大的意義了。進一步說，政治、行政、司法、生產、消費、交換、宗教、藝術、教育、社交、家庭生活以至個體人生等等在已分化社會中判然有別者，在原始氏族共同體那裏却大抵是相互混溶的，並不能劃分為截然不同的人類活動領域。它們大抵表現為禮俗，並且往往是通過典禮或儀式來完成。固然社會發展可能導致禮儀的繁密，但也有許多禮俗在早期反而更為複雜。我們可以斷定，氏族與禮俗，在功能彌散的性質上相為表裏。正如氏族中沒有後世文人、學者、官僚等等嚴明區分的行業一樣，禮俗也無法以政令、法律、信仰、藝術等等部類清晰劃分。概言之，在“族”的因素佔重要地位之處，禮俗也必然具有支配意義。

《史記·禮書》曰：“乃知緣人情而制禮，依人性而作儀，其所由來尚矣！”這在古代是一個普遍看法。古“姓”、“性”二字同出於“生”<sup>[42]</sup>，生而所屬之氏族為“姓”，生而稟之於氏族者為“性”。“性”最初關涉於一氏族之特有屬性<sup>[43]</sup>，禮俗生於其中。《荀子·正名》：“性之好、惡、喜、怒、哀、樂，謂之情。”氏族可以歸入所謂“原生群體”，其中所謂“面對面的”的直接關係——諸如家室、近鄰一類關係——具有決定作用。因此，禮俗中深深浸透着生而稟之的情感成分，如同情、理解、感染、愛慕、親近、敬仰等等；甚至訴諸於心理效應，如暗示、象徵、聯想、類比、隱喻等等，這在典禮儀式樂舞巫術中尤為明顯。“禮”又可進一步分為“禮”、“樂”。被宋儒稱為“近道”<sup>[44]</sup>的《禮記·樂記》強調“樂”之“合愛”作用，這便是一種原生性的功能方式。

王國維謂“周之制度典禮，乃道德之器械”。<sup>[45]</sup>這也正是古人的看法。《樂記》：“禮樂皆得，謂之有德，德者得也。”但“德”這一觀念最初也關涉於一氏族之固有屬性習俗，所以《國語·晉語四》說“異姓則異德，異德則異類”。<sup>[46]</sup>郭沫若說：“德字不僅包括着主觀方面的修養，同時也包括着客觀方面的規模——後人所謂‘禮’，……禮是由德的客觀方面的節文所蛻化下來的，古代有德者的一切正當行為的方式彙集下來便成為後代的禮。”<sup>[47]</sup>“德”最初包含但並不同於後世所謂“道德”，它有客觀方面，具體化為“節文”——“禮”<sup>[48]</sup>。“德”又衍生出功

德、恩德等義顯示出它曾有過的寬泛含義；“太上立德”等更表明“德”不僅同時包含抽象原則與具體規則，還是一個更大秩序——“禮”秩序。“德”的彌散性與禮俗同出一源，禮俗社會，也正好是靠“德”來維繫的社會。

“禮俗”是小型鄉土親緣共同體的規範與秩序。在其中人情的愛憎親疏、人際的融洽和諧、人心的信任理解、人格的感召表率等等，深深滲透其中並成為秩序的基礎。而政治系統充分分化的大型複雜社會的非人格化的法理秩序，專門機構維持的政治強制，形式化的系統成文規章等等，與這種共同體格格不入。因此我們在所考察的範圍內，有理由把禮俗與“法治”視為兩極。

周代之“禮”，早已不是小型鄉土親緣社會的“禮俗”了。國家早已誕生，它具有了政治強權與公共行政的意義。周朝擁有規模可觀的官員體制，西周金文中所見之官名已達百餘種。<sup>[49]</sup>甚至還有了“克用三宅三俊”的因職因能授任治事的銓選原則，以及“庶慎、庶獄，文王罔敢知於茲”的君主不侵犯官員職掌的原則。<sup>[50]</sup>與之相應，周時之“禮”已有了政制的一面，我們不妨稱之為“禮制”。<sup>[51]</sup>

《樂記》分疏禮、樂，謂“禮自外作”，以處理“貴賤等”之問題。國家與階級，已使“禮”具有了一定外在、外加的性質。它也經常遠離了人情人性，甚至被認為是糾矯人性的東西。<sup>[52]</sup>它不再是“日用而不知”了。西周重“德”而春秋對“禮”的闡發日多，對之不妨認為，社會的複雜化與分化，已使古老的“德”之維繫，必須更強調其“客觀方面的節文”。它甚至不能限於某些日常場合的儀節，如“禮、儀有別”的觀念<sup>[53]</sup>所反映的那樣，因為“禮”已包容了國家大法。《左傳》隱公元年：“禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣者也。”同書昭公二年：“禮，所以守其國、行其政令、無失其民者也。”昭公十五年：“禮，王之大經也。”《國語·晉語》：“禮，國之紀也。”

然而“禮制”畢竟源於“禮俗”。在把那些國家政制都視之為“禮”的時候，人們又在不斷強調和追溯其原生的一面。《左傳》文公二年：“禮，孝之始也。”《禮記·昏義》：“夫禮，始於冠，本於昏。”《內則》：“禮，始於謹夫婦。”《禮運》：“夫禮之初，始諸飲食。”又如對“禮”之“反本修古”、“報本反始”的論說。<sup>[54]</sup>這種追溯使“禮制”與其原生的來源保持了密切的聯繫，當然同時也就承繼了其功能混溶的性質。

因而在“禮制”這種政治文化形態下，婚姻確實有“合二姓之好”的政治作

用，燕饗確實有“親宗族兄弟”的政治效果，而不僅僅是家庭生活的內容。甚至“樂”也不是單純的藝術娛樂。它有宗教功能（如祭祀興舞作樂）、政治功能（如外交與鄉中燕饗用樂）、教育功能（如學宮用樂）甚至軍事功能（如征伐、戰陣與凱旋之舞樂）。《樂記》：“禮、樂、刑、政，其極一也。”“一”者，“一”之於“禮”也。後世所謂政、法甚至兵、刑，在春秋以上都可涵攝於“禮”中。《左傳》桓公二年：“禮以體政。”《國語·晉語四》：“（子犯）對曰：民未知禮，盍大蒐，備師尚禮以示之。乃大蒐於被廬，作三軍。”“大蒐”即“大田”，於《周禮》為軍禮；然此“禮”又稱“被廬之法”，關乎“宣子之刑”。<sup>155</sup>《左傳》僖公元年：“凡侯伯救患，分災討罪，禮也。”昭公十四年：“息民五年而後用師，禮也。”又襄公三年記魏絳刑戮淆亂軍行的揚干之僕，晉悼公稱：“吾子之討，軍禮也。”皆是“禮”可涵攝兵、刑之證，孔子所謂“殺人之中，又有禮焉。”<sup>156</sup> 我們並不是說西周春秋之觀念中刑政等同於禮樂，但此時刑政確實處於“禮”的涵攝約制之下。《禮記·曲禮》：“道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備；分爭辨訟，非禮不決；君臣上下、父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝、治軍、莅官、行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。”這對周代“禮制”的彌散性功能，確實是一個集中概括。

由此我們論定，“禮”——即“禮制”，在社會分化程度方面，處於“政”、“俗”之間，即政法與禮俗之間。一方面它已大不同於“日用而不知”的“禮俗”了，但也遠未達到商、韓“法治”的那種分化程度。它並不“一斷之法”（法治之“法”）、事事“如律令”，並不僅僅依賴於“術”、“勢”。父子兄弟甥舅姻婭之類身份，孝、慈、悌、友、和、睦、仁、愛、忠、信、任、恤一類規範，依然彌漫於政治情境之中。而且“禮”不但是“治”之手段，同時它本身就意味着一種理想社會秩序，所以“治”之手段、過程與目的在此遂亦無大區別。侯外廬曾以“禮器”為貴族政治的習慣法，並將其政治精神稱為“道在器中”<sup>157</sup>；又梁治平由“禮”之為具體規則一點，論證其不同於作為實體法之道德依據的自然法。<sup>158</sup> 這都源於“禮”的功能混溶性、無所不包性。在古人看來，它幾乎是天、地、人之間的“制約關係和統一性的反映”。<sup>159</sup>

### 三、尊尊、親親與賢賢

在前面，我們指出周“禮”在分化程度方面處於“政”、“俗”之間的性質，並對

之做了初步的分析。在這一節，我們繼續推進這一分析，並仍將利用古人那些與“禮”傳統一脈相承的相關闡釋。

王國維謂“周之制度典禮，乃道德之器械”，他將此“制度典禮”闡釋為“尊尊、親親、賢賢、男女有別四者之結體”，“然尊尊、親親、賢賢此三者，治天下之通義也”。<sup>[60]</sup>這是對“禮”的進一步剖析。又《公羊傳》闡發《春秋》“大義”，有四類“諱”之筆法。莊公四年：“《春秋》為賢者諱。”閔公元年：“《春秋》為尊者諱，為親者諱，為賢者諱。”又襄公二年：“為中國諱。”這四“諱”正含有古之君子論定“禮”與“非禮”之憑依。合王氏之說及《公羊傳》，可得五項原則。“男女有別”涉及兩性關係的處理，對於本文的觀照它可部分地歸入“親親”<sup>[61]</sup>；“為中國諱”關乎作為“禮義之邦”的華夏與夷狄之別，與本文關係不是直接的。而“尊尊、親親、賢賢”，則正是“禮治”精蘊之所在，也正是我們的矚目之處。

“禮”尚“尊尊”。《左傳》宣公十二年：“君子小人，物有服章，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣。”“禮”通過衣服、輿馬、宮室、飲食、器物、儀制、典禮等方面的差異規定，使權勢、財富和威望的分配嚴格依照於政治等級。天子君臨天下，故“禮樂征伐自天子出”。《禮記·曲禮》謂“禮不下庶人”，鄭注：“為其遽於事且不能備物。”孔疏：“謂庶人貧，無物為禮；又分地是務，不暇燕飲，故此禮不下與庶人行也。”等級越高，則禮愈豪華隆盛、繁密莊嚴；貴族之禮，非庶人財力與名分之所及。

同時“禮”尚“親親”。“禮”又以繁密的節文處理世系傳承、親疏遠近以及其間的權利義務，諸如區別嫡庶長幼、辨定大宗小宗、維繫父子名分等等。所謂別子為祖、繼別為大宗、繼禰為小宗、以三為五、以五為九的宗法禮制，其嚴密為世界史之僅見<sup>[62]</sup>，尤其是喪服制，“其條理至精密纖悉”。<sup>[63]</sup>《左傳》昭公二十六年晏子申說“十禮”，除“君令、臣共”外，“父慈、子孝、兄愛、弟敬、夫和、妻柔、姑慈、婦聽”佔到了八項。如《禮記·哀公問》所言：“非禮無以別男女、父子、兄弟之親、昏姻疏數之交也。”

同時“禮”又尚“賢賢”。《禮記·中庸》：“尊賢之等，禮所生也。”“賢”理解為“道藝”，即道德、知識與技藝的擁有，它們也都統攝於“禮”中。“禮”既是統治手段、治國典制，同時又是文物制度、文化教養。周制，“禮樂”及記載先王制禮作樂、遵禮用樂的詩書，都是學宮教習內容。而且“禮樂”本身就是教育手段，如《周

禮·春官》記大司樂以“樂德”、“樂語”、“樂舞”教國子，使之由此而修行義、習聞發、知儀典。可見“禮”本身就是養賢之方。又周制以“大射禮”、“鄉射禮”教士選士，“禮”還直接就是舉賢途徑。賢者可以為師教人；祭天祭祖之禮外又有祭師之禮，亦是“禮”之“賢賢”一義之表徵。《曲禮》“禮不下庶人”語，孔疏又引《白虎通》云：“禮為有知制，刑為無知設。禮謂酬酢之禮；不及庶人，勉民使至於士也。”此說亦有所得。貴族階級“士君子”為“有知”者，以其“禮樂”教養而別於庶人。《禮記·經解》：“是故隆禮、由禮，謂之有方之士；不降禮、不由禮，謂之無方之民。”孔疏：“方，道也。若君子能隆盛行禮，則可謂有道之士也。反此則為無知之民，民是無知之稱故也。”“禮”作為文化知識教養又構成了“有知”、“無知”的標誌，其事涉於君子、小人之別。《左傳》成公十三年劉子之語可證此合於古義：“吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。”“禮”不僅區分尊卑、區分貴賤，也區分賢愚。

“尊尊”、“親親”與“賢賢”，標示出古人對不同性質的規範關係的一種特有區分方式，這顯然就與我們的社會分化觀照角度相關了。“尊尊”立足於天子、諸侯、大夫、士、庶人之等級，體現了處理其間關係的規則，就此而言，它包含了政治系統的規則。相應地，處理親緣關係的“親親”，當然包含着親緣系統的規則了。“賢賢”意味着道德技藝或文化教養，賢者可以為師教人，它包含着文化（及教育）系統的規則。我們在此只說“包含着”而不說“等同於”，是因為政治系統、親緣系統、文化系統等是現代社會科學概念，古人觀念未必與之全然等同，而且其間差異恰好就是我們的矚目之處。因此我們將使用“政統”、“親統”、“道統”這樣的語辭，它們就較為貼近古代背景一些了。（王國維有“尊尊之統”、“親親之統”用語；“道統”一詞亦古已有之。）對“尊尊”、“親親”與“賢賢”，這裏也分別地歸結為“君道”、“父道”與“師道”。

要加說明的是，政統事涉君臣吏民，本文所論為士大夫官吏，故“尊尊”也由“吏道”而論之。吏者事也，任事行政者也。<sup>[64]</sup>又“父道”也不只包括以崇奉父兄為中心的親姻關係。前述由於“族”的因素的“牽帶”，使大量原生性人際關係進入了政治情境。而在鄉黨聚落形態中，長輩長者皆視同於父，平輩長者皆視同於兄。這種鄉土親緣社區中的“敬老”傳統等原生性關係，我們也統歸於“父道”之

“親親”之內。

“尊尊”、“親親”與“賢賢”之分，意味着周之國家與社會已不是小型鄉土親緣社區了，三統之間不能不出現分化和差異。《孟子·梁惠王下》：“國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？”這種述說出自戰國，但西周春秋未必沒有這類問題。如《書·立政》中周公申說“克用三宅三俊”，又言“則乃宅人，茲乃三宅無義民”，“義民”即賢人，而“宅人”依周秉鈞釋，乃“任人唯親也”<sup>[65]</sup>。須依於“選賢任能”的官員體制之發達，多少要與“親親”相牴牾。對“內舉不避親”的讚揚，也反映了舉官之“避親”與否業已構成問題。《國語·齊語》所記管仲設計之“修德進賢”之“三選”制度，已頗周密；又春秋末年孔子教授民間，更說明有道藝之學士未必在位了。這些一定都有一個發展過程。又《禮記·大傳》：“君有合族之道，族人不得以其戚戚君位也。”鄭玄注：“君恩可以下施，而族人皆臣也，不得以父兄子弟之親自戚於君位，謂齒列也，所以尊君別嫌也。”這就是說親統有別於政統，“親親”不得妨害“尊尊”。周代許多禮制都服務於這一點，如未立氏的公子對諸侯應稱臣，不以親稱稱之，諸侯與親屬之服制不同於一般親屬，等等。<sup>[66]</sup>

但是在另一方面——也是更重要的一面，是西周春秋以上，政統、親統和道統三者之間分化依然有限並顯示了高度的重合。父道亦尚“尊尊”，因為父愛之外還有父權。君道亦尚“親親”，宗法制與封建制高度整合，各級領主無非大小宗主，君主依然有“收族”、“合族”之責任，“不孝不友”即“刑茲無赦”。《書·堯典》：“克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協合萬邦。”《洪範》：“天子作民父母。”《詩·小雅·崇丘》：“樂只君子，民之父母。”君臨萬邦須由“親九族”始，統治者以“父母”的身份和態度處理君臣吏民關係。而且這種態度在國人民眾看來在相當程度上也是真實的，如《國語·周語中》陽民倉葛“(陽民)夫亦皆天子之父兄甥舅也”之語所反映的那樣；此語《左傳》僖公二十五年作“此誰非王之親、姻？”

不僅“親親”與“尊尊”相異而又相合，甚至“賢賢”亦是如此。“鄉興賢能”尚未動搖世官<sup>[67]</sup>，“昭舊族”與“明賢良”每每並列<sup>[68]</sup>，所謂“以世舉賢”。君主貴族同時又是文化教養的擁有者。“君子”一詞既指包括天王在內的統治者<sup>[69]</sup>，又是一個道藝德行擁有者的稱呼。《詩·小雅·角弓》：“爾之教矣，民肯效矣。……君子



有徽猷，小人與屬。”“君子”擁有教誨訓戒“小人”的天然責任，這也是一個政治責任。“尊”者同時又是“賢”者，“卑”者同時又是“愚”者。

在知識技藝尚不分化發達的早期社會，部族首領父老承擔了訓誡族眾、教誨少童之責。“君”、“師”合一的傳統在古中國源遠流長，《孟子·梁惠王下》引古《書》云：“天降下民，作之君，作之師。”“師”本即部族首領官長稱呼之一種，如“龍師”、“雲師”之類。《古文尚書·說命中》孔穎達疏謂：“《周禮》立官多以師為名，師者眾所法，亦是長之意也。”首領官長因其言行為“眾所法”而具有了“師”之資格。《說文解字》：“教，上所施，下所效也。”“教”之初意即上施下效，官長、父老之發言皆可稱“教”。故後來有“盡地力之教”、“父兄之教不肅而成”等等“教”之用法。

周之禮樂文物燦然可觀，文教系統亦有所分化，出現了專職司教之官，如師、保、樂正之類；然而君主與父兄並沒有喪失其教誨的資格，道藝傳授也未脫離國家與親緣組織而自立於社會。雖然禮樂與禮義都需要專門修習了，但其間“師道”依然服務於吏道與父道。《禮記·文王世子》：“故學之為父子焉，學之為君臣焉，學之為長幼焉。”《學記》：“學無當於五官，五官弗得不治；師無當於五服，五服弗得不親。”這種論說便是承自上述傳統。

高級文化的擁有不僅為權勢、財富的等級佔有提供了合法性、蒙上了崇高神聖的光暈，而且其內容還直接就關乎家國治道。師道與君道、父道這種密切關係，顯然源於早期“禮俗”之君、父、師的一體性，而“禮俗”的維繫本來就深深依賴於傳統的教化。“禮治”必然使“禮”成為“禮教”。“禮俗”訴諸於原生性的人際關係，也造成了君子賢人角色的特別重要性。想像一個小型鄉土親緣社會中德高望重的“好人”，那幾乎就是“君子”的雛形。《左傳》襄公三十一年：“君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。”為禮教所陶冶的“君子”以其言語德行容止去表率“小人”、感召社區。“師道”正是要培養這種有教化之功、甚至“身教”之效的“君子”，他們是人格化了的“禮”。

“師道”的功能還不止於由上教下。《書·立政》蔡沈《集傳》引“吳氏曰，古者凡以善言語人，皆謂之教，不必自上教下而後謂之教也”。按《書·無逸》：“周公曰，嗚呼，我聞曰，古之人猶胥訓告，胥保惠，胥教誨。”《左傳》襄公十一年魏絳向

管仲公稱說樂德禮義，後者稱“子之教，敢不承命”。《國語·周語上》記邵公諫周厲王，語有“師箴，賏賦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽史教誨，耆艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖”。又《楚語》：“昔衛武公年數九十有五矣，猶箴儆於國曰：自卿以下至於師長士，苟在朝者，無謂我老耄而舍我，必恭恪於朝，朝夕以交戒我。聞一二之言，必誦志而納之，以訓導我。”此皆人相教與下教上之例。這種箴諫規誨亦被視為“師道”。如《國語·晉語八》：“納諫不忘其師”，杜預注：“言聞之於師。”又《左傳》襄公三十一年記子產不毀議政之鄉校，“其所善者吾則行之，其所惡者吾則改之，是吾師也。”這鄉校，正是傳道養賢之處所。

按古人的理解，互教互學是人際關係的一個基本的、不可或缺的方面；除了君主、教官之教誨之外，共同體成員皆須彼此以善言相教。統治者也要接受教誨訓導。“教”、“學”深深地滲透於社會網絡之中。《呂氏春秋·勸學》：“人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知理義<sup>[70]</sup>，生於不學。……是故古之王未有不尊師者也。”確實，古之工政中，君臣、父子皆有待於“教”、“學”，皆要受“理義”約束訓導，這種看法大約是中國古代那些根深蒂固的觀念之一，也是“禮治”用以整合社會、維繫秩序、調節行為和糾矯越軌的重要手段之一。古文化的發達，文化領域的分化，很大程度上就是在這種“教”、“學”之中產生的，並反過來服務於它。雖然這種發達分化，已使文化教育日益依賴於專門角色與組織了，但此“師道”依然保持了這種“教”、“學”的本來性質。“人不可以不學”，是因為“學而後入政”、“非教不知生之族也”<sup>[71]</sup>，“學”事關“政”、“族”，事關家、國。

我們看到，在“禮”秩序下，政統、親統與道統業已有別，然而它們又是互相滲透的，三位而一體。它們都不是高度自主的領域，政統的運作還要“重之以師保，加之以父兄”<sup>[72]</sup>。由此“禮治”進一步與專務“尊尊”、獨奉吏道的“法治”劃開了界限。那麼，作為“尊尊、親親、賢賢”之“結體”的“禮”，其處於“政”、“俗”之間的功能彌散性質，就可以進一步闡釋為政治行政領域、鄉土親緣社區領域和文化教育領域之相互滲透、相互混溶。也正為此，這政統、親統與道統，並不正好就是今之所謂政治系統、親緣系統或文化系統。

古人並非沒有看到因人類活動層面的分化而導致的社會角色分化，但他們對之却有其獨特的態度與安排。這集中表現在對“君、父、師”這三者的特殊尊奉

之上。《國語·晉語一》：

民生於三，事之如一。父生之，師教之，君食之。非父不生，非食不長，非教不知生之族也，故壹事之。唯其所在，則致死焉。

《管子·大匡》：

君謂國子，凡貴賤之義，入與父俱，出入師俱，上與君俱。

《禮記·檀弓上》：

事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年；事君有犯而無隱，左右就養有方，服勤至死，方喪三年；事師無犯無隱，左右就養無方，服勤至死，心喪三年。

類似敘述，又如《孟子·公孫丑下》：

天下有達尊三，爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。

《莊子·天道》：

宗廟尚親，朝廷尚尊，鄉黨尚齒，行事尚賢，大道之序也。

顯然，在古人看來，君、父、師是具有綱紀統領作用的社會角色；相應地，君臣吏民關係、父子兄弟關係與師生教學關係，也被視為最為重要的人類關係。由於這三統相異相分又相維相濟而統攝於“禮”，君、父、師這三者也不是全然分立的，三者統一於“君子”角色之中。“君子”既是“尊”者，又是“親”者，同時又是“賢”者，他們兼有政治身份、宗法身份和賢人身份，兼以“尊尊”之吏道、“親親”之父道和“賢賢”之師道治國經邦，並成為統轄其他衆多社會角色的綱維。

其它社會角色，就不能取得同等的評價了，例如工商。《國語·晉語八》：“……若之何以富賦祿也！夫絳之富商，韋藩木楨以過於朝，唯其功庸少也……而無尋尺之祿，無大績於民故也。”中國自始就有一種認為商無大用的觀念，並且財富的擁有在政治文化中只得到低度評價，“富”被認為應是“尊”、“親”、“賢”的附屬物。這不僅與近代相異——近代的工商資本主義是促成社會分化的最強力因素；而且與古希臘與古羅馬相異，在那裏的建國過程中，都出現過依財產多少劃分公民等級的發展環節<sup>[73]</sup>。而在中國古代的早期建國過程中，經濟領域的變動未能瓦解氏族紐帶和氏族禮俗；那種主要不是因財富增長、而是靠“政治手段的財富集中”<sup>[74]</sup>建立起來的國家，特別地借助了親緣力量與文教力量。

西周春秋以上的早期國家，留下了至關重要的傳統。它留下了一種獨特的政治文化形態——“禮治”，三統的相異相分又相維相濟是其核心機制和深層結構；也留下了一個把統治者和被統治者關係表述為“君子”、“小人”關係的二元社會結構概念，一個由作為“禮”之承擔者的“君子”來經邦治國的理想設計。西周春秋之“禮”當然對應着較低的社會分化程度，但它也意味着一種獨特的社會分化形態及其表述處理。而且對於一種政治文化形態來說，分化程度並非唯一的評價標準。雖然古中國社會功能分化推進緩慢，但在早熟的國家建立之後的漫長歷程中，文明依然在隨時間的流逝而積累，隨人類活動的展開而發達。於是，“禮”之功能混溶性、彌散性等等，反而因文明的進步而升華了，反而形成了一種相對於其社會分化程度來說是相當精緻的政治形態和相當豐厚的文化傳統。對之，已不宜用“原始”、“粗泛”一類語辭加以描述了。並且這種政治文化傳統，作為一種既存的“文化基因”，必將對此後的社會變遷發生重大影響。

進一步說，在此有一個儒家學派，成了“禮”傳統的傳承者、闡釋者與光大者。與“法治”立足於政權來宰制社會、唯務“富國強兵”大為不同，儒家立足於整個社會與人本身。君臣吏民間被認為不是只有統治關係，那還有父子、親友、師生等關係的濃厚意味，他們彼此應以“禮”相待，有如一個家庭，一群合作的朋友，一個學人切磋道藝的學校。“仁者愛人”意味着要給所有人以生存、幸福的權利，這源於胞族中的父母之愛與同胞之愛；但也應給予君長官長以特別的尊敬，他們最初是由族長演化而來的。“愛人”之外還要“立人”、“達人”，在君子、小人的二元觀念中，昭示了行政應該促成社會成員通過禮義達致人格升華。那麼，“道之以德、齊之以禮”，就比“道之以政、齊之以刑”得到了更大強調；君長的“教化”當然就至關重要了。然而對君長的失誤，臣民也有規誨的權利，這是從傳統的“下教上”中引申出來的。價值理想不僅表現為行政的結果，甚至在行政過程中就應充分地體現出來。只要君臣吏民全都在行政中表現出了忠信仁愛禮義，“君君臣臣父父子子”，那麼這種行政本身就已臻至境；令行禁止、國富兵強反而退居其次了。“孝”、“友”之施於政治“是亦為政”，這與法家對“為政”的理解，全然不同。“其身正，不令而行”，意味着許多依據法規、強制之處，都可代之以人際的感召、表率、理解和信任。那麼其間的治世者，當然應由正直忠良、具有人格感召力、並能闡發“禮義”的“君子”擔任了。培養與選拔這種“君子”，並不僅僅是覓

得了一批處理兵刑錢谷、唯務奉法行令的行政工具；無寧說，使這種“君子”居於上位，本身就被看成是政治的成就與秩序的達成。“君子”們除了施治之外還要施愛與施教，他們是尊者、親者與賢者的合一。

必須指出，儒家並不是排斥法律刑政，但它通過“德主刑輔”等設計將之納入了一個更大秩序之中，使君道（及吏道）與父道、師道緊密整合，渾然一體。為之它當然要犧牲一些要素的專門性，這與社會分化的趨勢頗不相合；但它本身却也因儒者的不懈闡發而高度精緻化了。我們不難看到，這一思想體系與隱含整個社會秩序的社區“禮俗”、與“禮”、“法”不分的周代“禮制”，關係是多麼地密切；它與法家“法治”的分歧，也因之而昭然可見。這，便決定了“禮治”與“法治”在此後變遷中的不同命運。

#### 四、“和而不同”

上面所論之“禮治”，以貴族階級為其承擔者。而“士”與“大夫”，原本就是封建貴族官員的不同等級。周代文獻中屢見卿、大夫、士這一序列，較之公、侯、伯、子、男之爵序，這一序列後人或稱之“內爵”<sup>[76]</sup>。帝國時代“士大夫”一詞，就是從封建時代之“士”、“大夫”演變而來的。這就提示了二者在重大差異之下，存在着某種承繼性。封建時代之士與大夫兼政務與文化於一身，帝國時代之文人官僚士大夫，也正同時承擔着政治、文化與意識形態功能；前者被視為“君子”階級，後者也正是以“君子賢人”身份治理“小人”的。就此而言，二者之間具有某種“同構性”。而且就其都位居君主之下受職任事一點而論，二者也處於相近的等級。在本文的觀照角度範圍內，我們有理由將這種士與大夫，視為帝國時代士大夫的前身或初型，甚至不妨就稱之為“士大夫”。<sup>[76]</sup>就是說當“士大夫”最初登上中國政治舞臺之時，他們是以封建宗法貴族官員身份出現的。

余英時對漢代“士大夫”一詞涵義有一考證，由之可見此詞在漢初含義不定：“《史記》中之‘士大夫’，主要是指武人（軍官）而言，所以屢見於武將列傳。”直到東漢，此詞方“已有我們現在所說的‘士大夫階層’之意義了”。<sup>[77]</sup>這種含義不定的情況在戰國已然。秦之“士大夫”，就僅僅是官爵之稱。如《商君書·境內》“將軍以不疑致士大夫勞爵”、“其庶子役其大夫”<sup>[78]</sup>，以及軍功爵制中的大

夫、官大夫、公大夫、五大夫等。這種因軍功而居位的“士大夫”稱謂，並無文化教養意味而大異後世。至於其與此前的比較如果在此尚較含糊的話，那麼在“君子”一詞中這一點就非常鮮明了。秦簡中“君子”一詞數見，皆是吏員之稱；其中有“君子毋害者”一語<sup>[79]</sup>，“毋害”即“文無害”，為秦漢間評價文吏之慣語，乃文法出眾無人能比之意<sup>[80]</sup>，這種“君子”實即文吏，而與春秋時代及孔、孟所言之“君子”絕異。

“士大夫”、“君子”稱謂的上述義涵分歧，在我們看來，對應着戰國以來的劇烈社會變動。在這一變動中集文化與政務於一身的封建貴族士大夫日趨於解體，自主的學士與文吏之角色、群體分化出來了。“禮崩樂壞”之後，親者不必是尊者，尊者也不必是賢者。文明的進化、社會生活的複雜化和國家規模的擴大，已使政統、親統、道統一分为三。

正是在這種情況下，適應於更複雜、更分化的國務的“法治”產生了，“禮”與“法”遂有分途之勢。二者的差別不僅在於前者兼涉父道和師道，也在於對“吏道”範圍內的同一些事項的不同態度與處理。例如前述晉文公蒐於被廬而示民以“禮”；但後來趙鞅、荀寅所鑄《刑鼎》，其內容正是本之於“蒐”禮的。<sup>[81]</sup>刑書、法典的編制與公佈，時人與今人都視作變法的中心內容。它們意味着大型國家的行政已不能不用新的手段去應付了。法家——特別是商、韓一系的法家——對“法治”的極端強調，反映了劇烈的社會分化所帶來的衝擊力；而秦帝國的文吏政治在動員與組織資源、人力上的空前能力，當然也直接源於官僚體制的複雜化、專門化所帶來的效率。

可是在另一方面，秦帝國的二世而亡，却也劃定了純粹文吏政治的社會時代限度。法家與秦政對周之三統相維的“禮”傳統，獨取政統、獨尊吏道，這至多只達到一種“片面的深刻”。其“法繁於秋荼而網密於凝脂”，其專“任刀筆之吏”，既是其成功的原因，也是其失敗的緣由。形象地說來，汽車比步行具有更高效率，但如果以橫衝直撞的方式駕駛汽車的話，那也意味着更大的危險，因而也就無效率可言了。<sup>[82]</sup>漢人隨即就開始解剖秦政之失——其見解不可謂不深刻：秦缺乏使權利利益之分配合於“仁義”的最高道義原則，缺乏能夠“綴萬民之心”的禮義教化，缺乏足以糾矯失誤約束君主的規諫機制；最終，他們認為，它缺少一個能同時地承擔道義、教化與規諫這三者的君子賢人集團。

最終，興復“禮教”和舉用賢良的呼喚導致了漢政的轉型。漢以“明經”、“孝廉”這樣的科目取士，由儒生、文吏相結合而形成的“士大夫”取代了單純的文吏，“君子”們在朝則“美政”，在鄉則“美俗”，由此把發達的官僚體制，與同樣發達的文化活動、與原生性人際關係依然濃重的社區，有機地整合起來了。“士大夫”一詞，也因之再次獲得了較為確定的含義。<sup>[83]</sup>在此我們顯然可以看到，漢人——主要是儒生，是從周之“禮治”中取得了解決秦政之失的政治文化模式<sup>[84]</sup>，從周之“君子”那裏找到了“士大夫”之“原型”的。“禮”在崩壞之中又因儒生的闡發而不絕如縷，並作為既存的“文化基因”再度顯示了活力。換言之，“禮治”秩序便是士大夫政治的政治文化淵源。

周之“禮制”源於“禮俗”，它對應着較低的社會分化程度，而帝國時代這種分化已大為增加。例如治家與治國的事實上的分離。章太炎謂：“《大學》有‘欲治其國者，先治其家’一語……這明是封建時代的道德。我們且看唐太宗的歷史，他的治國，成績却不壞——世稱貞觀之治，但他的家庭，却糟極了，殺兄，納弟媳。這豈不是把《大學》的話根本打破了嗎？要知古代的家……差不多和小國一樣。”<sup>[85]</sup>又如學士的聚徒講論、注經作文以及其“恍惚之言”、“棘刺白馬之論”，也每每具有了純粹的文化性質而遠離了“吏道”。秦政與法家的法治固然明確表現了順應和促成社會分化的意識，但後代的官僚體制之複雜程度在發展中是超過了秦代帝國政府的。那麼，產生於欠分化狀態中的“禮”，如何能在大為分化了的社會狀況下發揮作用呢？我們以為，戰國秦漢間“禮”秩序的一度崩壞，並不意味着它沒有對此後的進程發生影響，這種影響依然為其復興提供了前提。“禮”不僅僅是實體性的節文，在帝國時代它首先是一種意識形態；它依據可名為“和而不同”的理念處理分化要素，以此在“擬化”或“擬態”的意義上溝通“尊尊”、“親親”與“賢賢”，並反過來影響了實際的政治文化制度。

戰國社會因分化而“禮崩樂壞”，但周之體現於“禮制”之中的國家與社會形態，並非與這種分化的方向與特徵毫不相干。首先政統的分化，就採取了“吏道”的形態。依照近代的觀點，政治系統可進一步劃分為行政、司法、立法、政黨政治等層面。但在古中國，官僚行政體制特別地發達，且與君主專制結為一體，而司法、立法沒有獨立的意義，它們都是官僚機器的附屬物。章太炎謂“聽事任職為法吏”<sup>[86]</sup>，其義甚為精洽。法律主要是刑法與行政規章，並且幾乎“只限於來自國

家權力的成文制度”。<sup>[87]</sup>組織化的政治鬥爭至少在觀念上是不被承認的。艾森斯塔得在比較各個歷史官僚帝國的政治體系的分化特徵之時說，中國的行政機構的自主性已相當之大，但自主的政治鬥爭機構，却没有出現。<sup>[88]</sup>君、臣、吏、民關係是帝國體制的“主軸”。有人把這一專制官僚體制歸溯為治水<sup>[89]</sup>，但它更像是針對各方面社會活動的國務管理全面地、整體性地複雜化的結果。周代已經有了較為複雜的官員體制，以及天子、諸侯、卿、大夫、士、庶人這種政體表述。其間臣民難以主張公民式權利，最多只能要求同時具有父權來源的君權施予父母式的恩愛。由之脫胎而出的帝國體制，依然立足於“尊尊”。“法治”雖然排斥“親親”，君權却只是拋棄了“父愛”而依然保持了父權的不可質疑性。

相應地，道統的分化採取了“師道”的形態。那些知識文化角色並不同於古希臘的哲人或古羅馬後期的教徒。他們與周之封建士大夫一脈相承，其中儒家還就是“禮”傳統的直接傳承者。“士”本身也大為分化了，如《莊子·徐無鬼》對知士、辯士、察士、招世之士、中民之士、枯槁之士、法律之士、禮教之士、仁義之士的分疏；但他們都沿用了“士”之稱呼，並在整體上依然構成了一個“學以居位”的特殊階層。《孟子·滕文公下》：“士之失位也，猶諸侯之失國家也”，“士之仕也，猶農夫之耕也。”入仕行政依然被視為天職，反之則謂“失職”。余英時曾論及，戰國士人把其與君主之關係闡述為“師、友、臣”關係。他們不但要為授業之師，還要為“帝王之師”。《史記·太史公自序》：“夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。”“務為治”，正說明了師道面向吏道以至父道的特徵。學人或論及中國政治中道統與政統間的“緊張”，然而這種“緊張”也說明二者關係之密切。什麼歸上帝管，什麼歸凱撒管，在此並無涇渭之別。學士們提供治道、規諫君主的責任，以及“從道不從君”的信念，原本是從“禮治”時代的“下教上”引申出來的。

當文吏與學士的出現標誌着吏道與師道對於社區的分化之時，社區中“父道”依然保持了支配性的影響。小農經濟並未使廣大社區脫離低下的分化狀況，原生性的人際關係依然決定着其中生活的衆多方面，並體現在鄉黨邑里結構之中。在其中人們“同風俗”、“合巧拙”、“通財貨”，“祭祀同福，死喪同恤，禍靈共之”<sup>[90]</sup>，並有“父老”擔負着領導角色。杜正勝將之稱為“古代聚落共同體”，指出在郡縣時代它們“猶見其生機”，“縣以下的鄉里凝聚性仍相當強韌，它們自成為



完整的有機體。”他的研究表明：

聚落中民間的主導力量是父老階層，他們的身份和權威係基於社會敬老的傳統；而敬老在祭祀燕飲等社區活動表現出來。荀子說：“吾觀於鄉，而知王道之易易也。”（《樂論》）王道的根本在於孝悌，舉凡同里邑的老者都待之如父，長者都待之如兄，凡同里邑之年輕人都視同子或弟，於是有孝悌，於是有敬老，這是古代聚落一體感和認同意識促成的。故《禮記·鄉飲酒義》曰：“君子之所謂‘孝’者，非家至而日見之也，合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝悌之行立矣。”就統治者而言，鄉里長幼秩序井然才是孝，不僅止於個體家庭父子親情而已。《管子》說“民有善，本於父，薦之於長老，是治本也”（《君臣上》），即是此義。<sup>[91]</sup>

由之我們不難了解，為什麼儒家“禮教”在社會中有其深厚基礎，為什麼“孝”也被其闡釋得無所不包——這是“父道”的形態及其在鄉黨邑里中的主導地位所決定的。

於是我們就看到，周之“禮制”，其國家與社會形態，深刻地影響了其後的變遷。儘管戰國以來政統、親統與道統有了更大分化，尊卑、親疏和賢愚的等級不再高度一致，但這種分化，在政治文化意義上却是沿着吏道、父道與師道這一路綫展開的。儘管秦政之“吏道”以“焚書坑儒”、“以吏為師”、“以“移風易俗”、“什伍相司”宰制學人之師道、聚落之父道<sup>[92]</sup>，但漢初學術之又趨繁榮，以及秦末漢初“父老”之活躍<sup>[93]</sup>，都表明傳統雖遭破壞但生機猶存。當分化之後要求重新整合社會之時，這一整合不能回避此前的各種傳統要素；或說當把此前有活力的要素也整合在內時，新的系統才能具有更大的適應性和穩定性。那麼，深受周之“禮制”影響的那種分化格局，便為帝國時代以“禮治”方式重新整合社會，提供了深厚基礎。

在封建時代，“禮治”業已孕育出了一種深刻的理念，一種處理分化要素的原則，這就是“和而不同”。它進一步促成了那種整合的可能性。

《論語·子路》：“子曰：君子和而不同，小人同而不和。”是“和”關乎“君子”角色；又《學而》：“有子曰：禮之用，和為貴，先王之道斯為美。”是“和”又與“禮”相關。這種聯繫並非鑿空之論。在古人那裏，“和”之理念與尊、親、賢的分化、整合直接相關。《國語·鄭語》記周大史史伯之語：

今王棄高明昭顯，而好讒慝暗昧；惡角犀豐盈，而近頑童窮固，去和而取同。夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體。出千品，具萬方，計億事，材兆物，收經人，行姦極。故王者居九疇之田，收經人以食兆民，周訓而能用之，和樂如一。夫如是，和之至也。於是乎先王聘后於異姓，求財於有方，擇臣取諫工而講以多物，務和同也。聲一無聽，物一無文<sup>[64]</sup>，味一無果，物一不講。王將棄是類也而與剽同，天奪之明，欲無弊，得乎？

又《左傳》昭公二十年晏子言：

和如羹焉，水火醯醢鹽梅以烹魚肉，燂之以薪。宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。……先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。……今據不然君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。

我們業已看到，“和而不同”的觀念被擬同於自然萬物之相異相維。張岱年認為“和”“指異類物之會合而得其均衡，亦即衆多相異者之相成而相濟”。<sup>[65]</sup>這已相當“形而上”了。同時這也是人事的原則，與設置異質因素以制約君主直接相關。這種“以他平他”的政治原則所涉及的事項，可以從師曠的另一段話中得到參證。《左傳》襄公十四年師曠謂晉悼公：

……天生民而立之君，使司牧之，勿使失性。有君而為之貳，使師保之，勿使過度。是故天子有公，諸侯有卿，卿置側室，大夫有貳宗，士有朋友，庶人工商皂隸牧圉皆有親暱，以相輔佐也。善則賞之，過則匡之，患則救之，失則革之。自王以下，各有父子兄弟，以補察其政。史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗，商旅於市，百工獻藝。……豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然矣！

這裏固然沒有直接申明“和而不同”，但“有君而為之貳”，明明就是“以他平他”之意。這裏列示了三個序列，即天子至牧圉的政治序列，“各有父兄子弟”的序

列，以及承擔箴諫規誨的“師保”序列。它們分別地對應於“尊尊”、“親親”和“賢賢”。其中史、瞽即大史與樂師，是古文化的集中保有者。

周之“禮制”中“尊尊”、“親親”與“賢賢”業已有別，儘管較之後世它們之間仍有更大的重合。然而正是在初生的差異情況下，生發出了處理差異的精妙原則——“和而不同”。它承認甚至保障要素間的差異，然而其間之“異”並不導向於“分”，而是相異相離又相濟相維的關係。由此本來就具有無所不包性質的“禮”便具有了容納要素間更大分化的統攝力。“禮”統攝君、父、師或尊、親、賢，並由此進一步統攝“千品萬方”的各種角色和各類事項，其間的維繫便是“和”。人或謂“禮”的精神是“分”，是區別貴賤等差，此說得其一隅而已。“禮”可進一步分為“禮”、“樂”，一主“分”而一主“和”。《樂記》：“禮義立則貴賤等矣，樂文同則上下和矣。……樂者天地之和，禮者天地之序。”人又或謂西方制度與理念趨向於“分析”，中國制度與理念趨向於“綜合”。其實“綜合”的更好表述是“和”。“和”已經成為中國人的一種固有的深刻理念，但也在深層意義上影響了和衍化為極具體的制度設計。它為帝國時代的社會整合提供了原則，並足以處理諸要素因時勢推移而產生的更大分化。

事實上，“禮”是一個極其複雜的東西。它源於那種隱含着整個社會制度的“禮俗”，自初就具有無所不包性。當社會複雜化了的時候，它就可能在不同方面呈現出不同面貌。鄉土親緣社區中依然存留着“禮俗”，周之制度則已表現為“禮制”；作為一種特定文化形態，它成為“禮樂”；作為典儀節文，它又是“禮儀”。學人從中闡發出的義理，可稱“禮義”；以禮樂禮義教人，則可稱“禮教”。當社會進一步分化的時候，“禮”的某些方面便不能具有昔日的那種意義了。漢初叔孫通作“漢儀”，藏於理官，近乎律令。<sup>[96]</sup>又如“樂”，它早已不能直接發揮“合愛”功能了。王莽把“仁政”直接訴諸古禮古樂的復興，其失敗與秦政恰成相互映照的兩極。<sup>[97]</sup>

但是依據“和而不同”來溝通三統的“禮治”，也體現於學人的闡發之中；在帝國時代它首先是一種意識形態，並且是以“擬化”的方式溝通三統的。唐貞觀年間，杜淹謂“前代興亡，實由於樂”，唐太宗以為“非由樂也”，魏徵則說：“古人稱，禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉。樂在人和，不由音調。”<sup>[98]</sup>魏徵所引語出《論語》。又《樂記》也有“樂者，非謂黃鐘大呂弦歌干揚也，樂之末節

也”之語，“樂”之意義被認為是“德成於上而藝成於下”。這裏“音調”是作為“德”之象徵而存在的；“樂”與“德”的異中之“和”，已是一種理念的“認定”了。進一步說，家國兩分後天子、官員已非臣民的家長，然而在意識形態上他們却被“認定”為“民之父母”，其身份與責任中依然浸透了父權與父愛；君道（及吏道）與父道相“和”而不相離，如“父母官”一語所反映的那樣。南朝劉秀之謂“民敬是官，比之父母”，故侵犯本屬長官應加嚴懲<sup>[99]</sup>，此處“比”之一字，正反映了“比擬”、“認定”之意。與之相似，天子不必才藝更高而士子依然是“天子門生”，官員不必德行更優而子民依然要承其教化——這種教化甚至體現在司法審判之中。<sup>[100]</sup>帝國時代，“禮”之實體性已淡薄得多了，但它轉以意識形態形式發達起來，“認定”了三統間“和而不同”的“擬態”，並反過來影響了真實的政治運作與政治制度。意識形態本身就含有“曲解”現實的力量。

假如我們把吏道、父道與師道的涵蓋制約範圍擬為三個圓圈的話，那麼在先秦時代三者是高度重合的；在帝國時代其不重合的部分確實已大為增加，甚至這三個圓圈不能覆蓋的部分也大為增加了，可是，其依然重合的部分却始終具有主導的意義。忠與孝、家與國間時有衝突，“道”與“勢”間也不乏“緊張”；以“孝廉”舉官的察舉制發展為以知識考試取士的科舉制，也順應了因分化而產生的行政合理化的要求。<sup>[101]</sup>吏道與師道的充分分化帶來了艾森斯塔得所說的“普遍化權力”與“自由流動資源”，這是維繫帝國體制所不可或缺的，因此不能不在相當程度上認可並保障文人與文官各自的自主性與專門性。但是我們來看科舉制。它的考試選官原則合於官僚制要求，其經典詩文的考試內容却是面向文人的，並大大刺激了文化教育領域的繁榮；文人入仕後，則要嚴格依官僚制規程任職治事，並有一個胥吏階層居於其下彌補其專業技能之不足。朱元璋曰：“君之馭臣以禮，臣之馭吏以法。”<sup>[102]</sup>“吏”代表了純粹的“法治”，即使在胥吏崇貴的元代，統治者也意識到了他們的“禮義之教懵然未知”<sup>[103]</sup>；而經過“代聖賢立言”之科舉考試的士大夫“君子”，在承擔了官務的同時又承擔了“禮教”——承擔了正統意識形態。在“士大夫政治”下，那種意識形態認定，每一個居身上位者，都依然同時具有君（官）、父、師這三種身份資格，依然同時具有施政、施愛與施教這三重權利責任。

我們並不就把這種意識形態視為實際情況<sup>[104]</sup>，但它確實深刻地影響了現實

的政治制度。儘管政統、親統和道統之間的分化事實上是在不斷增大，但“禮治”之意識形態却始終強調並足以維持其間異中之“和”<sup>[105]</sup>，並使帝國官僚政治呈現為“士大夫政治”。

## 五、小 結

周之由“君子”階級所承擔的“禮治”，經由秦之“法治”與文吏政治，終於再度演化為更為精緻化了的“士大夫政治”。這一敘述看起來有太多的“否定之否定”意味，但我們也不是從這一法則出發而是盡力依從於史實的。我們參考了“社會分化”概念，但我們也力圖主要通過中國固有的傳統概念與觀念，來揭示那一政治文化形態的底蘊。正如“君子”角色兼有文吏之職能又並不止此一樣，“禮治”並不意味着棄置“法治”，它是將之涵容在一個更大秩序之內，並使之與父道、師道達致整合。秦政與“法治”在許多特定方面鮮明體現了順應與促成政治系統分化的傾向，但士大夫政治下官僚體制事實上仍在發展中不斷完善和複雜化，雖然它仍不以純粹的專業文官承擔政務。這就體現了“禮”的巨大涵攝力。對這一體制甚至不宜簡單地說成是“專制的”就到此為止。它無疑是專制的，但至少在意識形態上它要求的是“父母”式的君主與官員，承認士大夫的“清議”權利。由於傳統之深厚，它確實也每每造就出一些愛民如子、虛己納諫的賢主，一些“所居民富、所去人思”的清官。<sup>[106]</sup>僅僅從分化程度看，士大夫政治不合於專門化原則。它滲透着許多非政治領域的人類關係規範，甚至眾多原生性的功能方式；並且文人與官僚二重角色之間的“道”與“勢”、“學”與“用”、“仕”與“隱”的種種矛盾，古人明明已見。<sup>[107]</sup>這種政治整合方式不妨擬稱為“互滲式整合”，它強調“分”中之“和”，不同領域的相互滲透，而有別近代着意推進分化、確保要素專門性的“機器式整合”。它使來自不同文明者感到陌生並提出質疑。但如前所述，政治系統的分化程度不是決定文明活力的唯一因素。士大夫政治也發展出了處理分化要素的精微機制，並且從整體上說，它深深地扎根於傳統中國的社會土壤之中。它保證了帝國秩序因固有矛盾不斷解體之後又不斷重組，從而延續了中華文明。

真正的挑戰來自近代。西方工業文明的侵入，改變了傳統中國的經濟基礎

和上層建築——工業制度是促成社會分化的最強有力的因素。於是，那種集尊者、親者與賢者於一身的“君子”角色，那種在“政”、“俗”之間精緻化了的“禮治”形態，終因時勢變遷而難以維繫。“士大夫”階級因科舉制之廢止而衰微，新式文官與新式知識分子產生了，這一變動，其意義不亞於戰國秦漢的那次劇變。但在另一方面，“禮治”秩序與士大夫政治，並非沒有留下其歷史影響，甚至制度層面的影響。這些影響當然有其負面；但從另一方面說，如果傳統要素是積極的抑或消極的，同時也取決於它在新格局中所獲得的新意義的話，並且，如果一個社會系統在把主要傳統要素也有機地整合在內時就會更具適應力與平衡性的話，那麼，我們在推進社會進步時就不應全然無視它。

對之本文不願深論。但最後仍要指出的是，士大夫政治至少在如下一點留下了遺產：它塑造了一種“天人合一”式的“君子”人格，在其中知識、道義與美水乳交融，人格完成、文化使命與社會責任渾然一體。我們看到過衆多既能經邦治國，其品行風節又足以為世人宗仰，復又有精湛著述與優美詩文傳於後世的歷史人物，在中國社會中他們曾經擁有過巨大魅力。現代社會的高度分化與分工，使知識分子與職業工作者日益局限在其專業的“牛角尖”內，變成了“工具”，變成了僅僅以知識技能謀生的“智力從業員”，從而割裂了人類生活。而“君子不器”的理想，就是韋伯也認為它“意指人的自身就是目的”。“君子”集真、善、美於一體，視人格完成、文化創造與社會責任為一事，這種理念，依然具有一種超時代的精神價值。這一點，我在幾年前的一篇小文中，業已表述過了。<sup>[108]</sup>

#### 注 釋：

- [1] 這一討論見《皇權與紳權》，天津人民出版社，1988年重印本。吳晗說，“照我的看法，官僚、士大夫、紳士、知識分子，這四者實在是一個東西。……平常，我們講到士大夫的時候，常常就會聯想到現代的‘知識分子’。這就是說，士大夫與知識分子，兩者間必然有密切的關聯。官僚是就士大夫在官位時的稱號，紳士是士大夫的社會身份。”見上書第66頁。
- [2] 其文收入東洋史學會編《中國史研究的成果與展望》，中國社會科學出版社，1991年。吳金成說：“士大夫主要用作意識形態及文化概念，或作包含官職經歷者與未入仕學位層的用語。”
- [3] 《辭源》，商務印書館1984年修訂本，第640頁。當然，後一義項被釋為“封建地主階級的

文人”，且為之提供的語例並不準確。

- [4] 《續資治通鑑長編》卷二二一：“上曰：‘更張法制，於士大夫誠多不悅，然於百姓何所不便？’彥博曰：‘為與士大夫治天下，非與百姓治天下也。’”
- [5] [美]吉爾伯特·羅茲曼主編：《中國的現代化》，“比較現代化”課題組譯，江蘇人民出版社，1988年，第十五章第二節“現代化階段”：“1905年是廢除科舉考試的年頭，我們對中國轉化進行追根求源的考查就從這年開始。在初期廣泛改革的時代中，這一年具有特別的意義。”
- [6] 參見 J. R. Levenson: *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*, University of California Press, 1972, Volume One, PP16—19.
- [7] “社會分化”(social differentiation)是自斯賓塞(H. Spencer)、杜爾凱姆(E. Durkheim)、齊美爾(G. Simmel)就討論過的概念。有人將之視為一切不同群體與角色的增殖過程。如 T. B. Bottomore: “社會分化指的是群體和個體類別之間的差異在社會中的認定和確立。”見 *The New Encyclopaedia Britannica* (15th Edition, 1983) 的 Social Differentiation and Stratification 條。P. A. Sorokin 也將之視為群體分化與增殖過程。見 *International Encyclopaedia of the Social Science* (Macmillan and Free Press, 1968) 之 Social Differentiation 條。在結構功能主義者帕森斯看來，社會分化可以定義為“一個或一類在社會中具有單一和相對確定之地位的單位或子系統，分裂成為一些(通常是兩個)就那個更大的系統而言在結構與功能意義上互不相同的單位或系統”的過程。T. Parsons: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, New Jersey, 1966, P22. 又盧曼闡述過進化的三種形式：分割、分層與功能分化。見 N. Luhmann: *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York, 1982, P232—238.
- [8] 參看 H. G. Creel: *The Beginnings of Bureaucracy in China; The Origin of the Hsien*, 載 *Journal of Asian Studies*, XXIII (1964), 第 155 頁。
- [9] 參看 E. Balazs: *Chinese Civilisation and Bureaucracy*, 第三章。
- [10] 參看維貝爾(即韋伯)：《世界經濟通史》，姚曾廣譯，上海譯文出版社，1981年，第 287 頁。
- [11] 引文見《通典》卷十七《選舉五》唐趙匡《舉選議》：“明經讀書，勤苦已甚，既口問義，又誦疏文。徒竭其精華，習不急之業；而當代禮法，無不面牆。及臨人決事，取辦胥吏之口而已。所謂所習非所用、所用非所習者也，故當官少稱職之吏。”按，對儒生不通政務的批評漢代已有，甚至可以追溯到先秦。
- [12] 這裏參考了 A. Eisen 的概括。轉述自王振寰：《韋伯的“理性化”的意義及其對工具理性的批判》，《思與言》第十八卷四期，臺北。對韋伯之“合理性”概念，還可參看蘇國勛：《理

- 性化及其限制》，上海人民出版社，1988年，第四章“政治社會學思想”有關部分。
- [13] 韋伯：《中國的宗教》，簡惠美譯，臺北，1989年，第225—226頁：“孕育自古老傳統的儒教官職追逐者，自然而然會將帶有西方印記的、專門的、職業的訓練，視為只不過是受到最卑微的實利主義的驅使。……‘君子不器’這個根本的理念，意指人的自身就是目的，而不只是作為某一特殊有用之目的的手段。”按“君子不器”語出《論語·為政》。
- [14] 《明實錄》卷一二洪武十年二月詔：“食祿之家，與庶民貴賤有等。趨事執役以奉上者，庶民之事。若貴人君子，既貴其身而復役其家，則君子野人無所分別，非勸士待賢之道。自今百司見任官員之家，有田土者輸租稅外，悉免其徭役，著為令。”這種特權後來擴大到了退休者及學校生員，生員亦被視為“士”、“君子”。
- [15] 當然，“知識分子”、“官僚”是現代概念。但在此我們不妨參考艾森斯塔得關於早期社會是否存在政治系統的討論：“任何社會都將顯示出它擁有一個政治系統”，“這一點現在已被普遍地接受了；業已構成了國家的早期社會與尚未構成國家的社會（所謂‘分割性’的部落）這種傳統區分，應該被重新闡釋為一種以那些社會中若干政治活動與政治組織可以被區分和分化的程度為基礎的區分。”（見 S. N. Eisenstadt: *The Political Systems of Empires*, The Free Press of Glencoe, 1963年，第6頁。）基於類似思路，古代社會發展到某一階段出現知識分子與官僚，當然它們還不像現代社會同類角色那麼分化與專門化。這樣，我們就通過社會分化這一中介，把這兩個概念用於古代，並以此回答那些可能的批評者。並且，這二種角色的分化途徑、形態與原因，還成了我們考察的中心綫索。
- [16] 參看拙作《秦政、漢政與文吏、儒生》，《歷史研究》1986年第3期；《士大夫與官僚制》，收入《知識分子》輯刊，遼寧人民出版社，1989年；《士·事·師論》，《北京大學學報》1990年第2期。
- [17] “分”原作“人之”，下屬。據《管子集校》改。
- [18] 《藝文類聚》卷三十八引，又《太平御覽》卷五二三引“政”後脫“從”字。
- [19] 參見注〔8〕所揭文。
- [20] 艾森斯塔得把官僚帝國統治者的目標分為“文化性的”、“政治-集體性的”、“經濟-社會性的”等等類型，並考察了它們與社會分化程度的關係。較之“文化性目標”，把政權視為政治活動的主要參考的“政治——集體目標”對應着政治領域的較大分化程度。參見注〔15〕所引書，第九章有關部分。
- [21] 例如 A. Downs 在其 *Inside Bureaucracy* (Boston, 1966) 一書中首先認定：“即使在以純官員資格活動時，每一個官員本質上也是為其自我利益所驅動的。”這一點被用作“中心設定”。



- [22] 對之不妨參看阿爾蒙德與鮑威爾：《比較政治學：體系、過程與政策》，曹沛林等譯，上海譯文出版社，1987年，特別是第一章第二節，“輸入與輸出”。
- [23] 對中國傳統法律與西方法傳統中的“合理的法律”的差別，梁治平的力作《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》（上海人民出版社，1991年）給予了極意的強調，請參看。
- [24] 參看 R. M. Unger: *Law in Modern Society*, The Free Press, 1976, PP86—109.
- [25] 參看 Max Weber, *Economy and Society*, Ed. by G. Roth and C. Wittich, University of California Press, 1968, P1050.
- [26] 秦初“與戎狄同俗”，因蔑棄禮義而被視為“虎狼之國”。秦政雖非不講“孝”，但那非其政策的基點。其儀制禮樂乃尊奉君權與愉娛耳目的手段，不是特定社會理想的象徵。秦簡中《為吏之道》被學人看作儒法合流的表徵，然馬雍已論其非秦國之書，“我們若用此卷來解釋秦國的‘法治’，恐有未諱之處。”見馬雍：《讀雲夢秦簡〈編年紀〉書後》，收入《雲夢秦簡研究》，中華書局，1981年。
- [27] 《觀堂集林》卷六，《釋禮》。
- [28] 羅振玉《殷虛書契考釋》彙輯了二十多個祭名；陳夢家《古文字中的商周祭祀》（《燕京學報》第十九期）進一步彙輯了七類三十七個祭名。
- [29] 《左傳》之“君子曰”非後人附益，參見鄭良樹：《論〈左傳〉‘君子曰’非後人所附益》、《再論〈左傳〉‘君子曰’非後人所附益》，見《竹簡帛書論文集》，中華書局，1982年。
- [30] 此據楊伯峻之統計。見楊伯峻：《試論孔子》，載《論語譯注》，中華書局，1980年版，第16頁。
- [31] 參見沈文倬：《略論禮典的實行和〈儀禮〉書本的撰作》（下），《文史》第16輯，1982年。
- [32] 如《左傳》哀公三年之“命宰人出《禮書》”。又《國語·晉語四》：“（子余）對曰，《禮志》有之曰……”又《國語·楚語上》：“夫子承楚國之政，其法刑在民心而藏在王府，……其《祭典》有之曰……”這與《周禮·春官·大史》“大祭祀……與群執事讀《禮書》而協事”可相印證。古制藏憲令（“法刑”）於王府（又稱“大府”），大史主之，祭禮之典即在其中。沈文倬說“禮”最初“不需要記錄成文”，春秋以後“為了防止它的湮滅，才有必要撰作書本，以利保存”。見其《從漢初今文經的形成說到兩漢今文〈禮〉的傳授》，《紀念顧頡剛學術論文集》，巴蜀書社，1990年。但傳世禮書之前，似乎已有成文禮典了，且其中含道德說教內容。
- [33] 沈文倬：《略論禮典的實行與〈儀禮〉書本的撰作》（上），《文史》第15輯，1982年。
- [34] 許多學者認為《周禮》成於戰國。近來有人認為成於秦。彭林《〈周禮〉主體思想與成書年代研究》（中國社會科學出版社，1991年）認為成於漢初。劉起鈞認為其主體“至遲必成

於春秋前期”。見《〈周禮〉真偽之爭及其書寫成的真實依據》，《古史續辨》，中國社會科學出版社。李學勤相信其為西周作品，雖然它不等於實際制度。（根據李學勤 1992 年 5 月 10 日的一次演講。）

- [35] 《禮經通論》，“論五禮”及“論孔子定禮十七篇亦本周公之意”。
- [36] 《周禮·天官·大宰》：“六曰禮俗，以馭其民。”注：“禮俗，昏姻喪紀舊所行也”；《地官·大司徒》“六曰以俗教安”，注：“俗，謂土地所生習也”；《禮記·曲禮上》“入國而問俗”注：“俗，謂常所行與所惡也”；《說文解字》：“俗，習也”；《釋名·釋言語》：“俗，欲也，俗人所欲也。”
- [37] 費孝通：《鄉土中國》，三聯書店，1985 年，第 49—53 頁。
- [38] 以往許多研究者，習慣把雅典模式用於中國，視中國國家為民族內部附級鬥爭的產物。近來這已有所改變，除了階級鬥爭與公共管理之外，族際的聯盟與鬥爭也得到了重視。參見葉文憲：《中國國家起源問題研究綜述》，《中國史研究動態》1991 年第 3 期。但採用“亞細亞道路”視角的學人早已注意到了血緣關係因素，如侯外廬之論“維新社會”。（可參看其《中國思想通史》，人民出版社，1957 年，第一章。）
- [39] 蘇鳳捷：《試論中國古代社會的特點及其成因》，《中國史研究》1984 年第 1 期。
- [40] “宗法”一詞，大約始於北宋哲學家張載。見《張子全書》卷四，《經學理窟·宗法》。對《禮記·大傳·喪服小記》所言宗法，或以為這種宗法不及於君統。但許多學人認為君統在宗法之內。對此至今仍在討論。王國維曾說宗法“為大夫以下設，而不上及天子諸侯”，但他又說：“天子諸侯雖無大宗之名，而有大宗之實。”見《觀堂集林》卷十，《殷周制度論》。
- [41] 恩格斯：《家庭、私有制與國家的起源》，中譯本，人民出版社，1972 年，第 26 頁。
- [42] 《孟子·告子》：“生之為性”；《說文解字》：“姓，人所生也。”
- [43] 李玄伯已發此意，且釋生、姓、性為圖騰。見其《中國古代社會新研》，上海文藝出版社，1988 年重印版，第 33 頁以下，第 82—83 頁、130—131 頁、144—145 頁等處。“性”即“生”，又參見《管錐編》第一冊，中華書局，1979 年，第 213 頁。
- [44] 孫希旦《禮記集解》卷三十六《學記》解題引“程子曰：《禮記》除《中庸》、《大學》，唯《學記》、《樂記》最近道。”
- [45] 《觀堂集林》卷十，《殷周制度論》。
- [46] “德”字初從彳從直，其意為循，有“示行而視之”之意。《晉語四》又謂“黃帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而異德”，《左傳》隱公八年：“天子建德，因生而賜姓。”李玄伯因謂“古代社會的團部性……或名為姓（生團），或名為德。”見注〔43〕引李書第 144—145 頁。又謝維揚謂“所謂德，不是道德，而是古人認為決定某個共同體或個人生存的一種專屬該共

同體或個人的屬性，它與原始社會的氏族團騰性質相似和有關，實際上相當我們今天所說的共同體成員資格。”見其《周代家庭形態》，中國社會科學出版社，1990年，第60頁。“德”作為氏族特有習俗規範，仍與後世之“道德”相關。但其說仍頗可參考。又如“天地之大德曰生”，以及“金德”、“木德”之類，都把“德”作為一事物的固有屬性，其義來源頗古。

- [47] 郭沫若：《先秦天道觀之進展》，《青銅時代》，人民出版社，1954年，第22頁。
- [48] 費孝通說，禮“甚至不同於普通所謂道德。……禮則有甚於道德：如果失禮，不但不好，而且不對、不合、不成。這是個人習慣所維持的。”見《鄉土中國》，第52頁。“禮”不同於道德，但“德”最初也不是分化社會的普遍化為抽象原則的道德。
- [49] 參看張亞初、劉雨：《西周金文官制研究》，中華書局，1986年。
- [50] 引文出《書·立政》。
- [51] 許多學人都指出了“周禮”與原始禮俗的這一區別。近讀吳予敏《論周禮的建構及其對村社禮俗傳統的揚棄》（《學人》第一輯，江蘇人民出版社，1991年）一文，也正使用“禮俗”、“禮制”二詞加以區分：“夏朝建立後，‘家天下’的氏族政體發展為國家形態，普散於民俗生活中的‘禮’漸漸發生分化。一部分繼續沉浸在人民的日常生活中，成為禮俗。另一部分成為國家佔統治地位的政治、軍事、宗教、文化制度的內容，成為禮制。”“禮”之分化，乃是社會分化的結果。
- [52] 《禮記·禮器》：“禮之近人情者，非其至者也。”鄭玄注：“近人情者褻，而遠之者敬。”又《左傳》昭公二十五年：“民失其性，是故為禮以奉之。”後有荀子“化性起偽”之說。
- [53] 參看《左傳》昭公二年：“是儀也，不可謂禮”；昭公二十五年：“是儀也，非禮也。”這是“極而言之”的修辭方法，“儀”仍在“禮”之內；但社會分化畢竟使“禮”發生了分化。詳後。
- [54] 《禮記·禮器》：“禮也者，反本修古，不忘其初者也”；《樂記》：“禮，反其所自始”；又《郊特牲》：“郊之祭也，大報本反始也”，“報者，酬之以禮；反者，追之以心。”
- [55] 《左傳》昭公二十九年引孔子語：“文公是以作執秩之官，為被廬之法。”杜注：“僖二十七年，文公蒐被廬，修唐叔之法。”是“蒐”禮為“法”；又曰：“且夫宣子之刑，夷之蒐也。”杜注：“范宣子所用刑，乃夷蒐之法也。”
- [56] 《禮記·檀弓下》。
- [57] 侯外廬：《中國思想通史》第一卷，第78頁。
- [58] 梁治平：《尋求自然秩序中的和諧》，第十二章。
- [59] 引自劉澤華：《先秦禮論初探》，《中國文化研究集刊》第四輯，復旦大學出版社，1987年，第55頁。
- [60] 《觀堂集林》卷十，《殷周制度論》。他說周“以賢賢之義治官”；本文所說之“賢賢”主要是

- 指以文化教育養成賢才之“師道”。詳說見後。
- [61] 《殷周制度論》：“有同姓不婚之制，而男女之別嚴。且異姓之國非宗法所能統者，以婚媾甥舅之誼通之。”這直接關涉於親緣關係。
- [62] 其它民族也有親族制度，但“雖然宗族、宗子並非中國獨有的現象，雖然它們具有世界性，但是，縱觀世界史，却没有哪一個地區、哪一個國家有如中國這樣完整、嚴密的宗法制度。”見錢杭：《周代宗法制度史研究》，學林出版社，1991年，“緒論”第9頁。
- [63] 《觀堂集林》卷十，《殷周制度論》。
- [64] 按吏、事初本一字，事常特指政事。見拙作：《士·事·師論》。漢代時舊制猶稱“故事”。魏晉南北朝時“事”還可特指行政文書，見周一良：《魏晉南北朝史札記》，中華書局，1985年，“事”條。
- [65] 周秉鈞：《尚書易解》。
- [66] 參見謝維揚：《周代家庭形態》，第186—193頁。這“顯然是當時周王朝和各諸侯國政權都已相當政治化、公共化了的結果”。
- [67] 俞正燮《癸巳類稿》卷三《鄉興賢能論》：“太古至春秋，君所任者，與共開國之人及其子孫也。……大夫以上皆世族，不在選舉也。”
- [68] 見《國語·晉語四》。又《晉語七》：“選賢良，興舊族。”
- [69] 《詩·小雅·小弁》朱熹注：“君子，指王也。”“君子”一詞兼含王者在內。
- [70] “理義”原作“義理”，從畢沅校改。
- [71] 《國語·晉語九》、《左傳》襄公三十一年及《國語·晉語一》。
- [72] 《國語·晉語九》。
- [73] 古希臘前六世紀的梭倫改革，按財產多少把全體雅典公民分為四個等級。也是在前六世紀，古羅馬塞爾維·圖里阿的改革，把羅馬人按財產標準分為五個等級。參見周一良、吳於廑主編：《世界通史》（上古部分），人民出版社，1962年，第十四章第四節，及第十五章第三節。
- [74] 參見張光直：《中國青銅時代·二集》，三聯書店，1990年，第8節。
- [75] 《白虎通義》卷一，《爵》：“公卿大夫者何謂也？內爵稱也。”但又以為“士非爵”。賈誼《新書·階級》：“古者聖王制為列等，內有公、卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男。”《禮記·王制》：“王者之制爵祿，公、侯、伯、子、男，凡五等；諸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士，凡五等。”孔疏：“周則士亦有爵，故鄭注：周制以士為爵。”《孟子·萬章下》為叙君、卿、大夫、上士、中士、下士諸等。
- [76] 這樣稱呼，多少也是於史有徵的。《左傳》昭公三十年：“若其不問，雖士大夫有所不獲數矣。”《儀禮·士相見禮》：“士大夫則莫攀”，“凡自稱於君，士大夫則曰下臣。”《禮記·檀

弓下》：“士大夫即卒哭，麻不入。”《喪服小記》：“士大夫不得祔於諸侯，祔於諸祖父為士大夫者。”《大傳》：“其為士大夫之庶者，宗其士大夫之適者。”禮書述禮，一般都有較早的來源。此數處“士大夫”皆可點斷為“士、大夫”，但對本文的討論這無傷大體。

又，“士”與“大夫”是不同等級之稱謂，但仍有交叉融會之處。例如“士”又可以做貴族官員的總稱，如“多士”、“庶邦庶士”、“庶常吉士”之類，含“大夫”在內。其說詳見拙作：《“士”形義源流衍變說略》，《學人》第一輯，江蘇文藝出版社，1991年。作為貴族子弟的“士”可受命任為“大夫”；作為低級官員的“士”也可上升為“大夫”，如孔子之初為士、後為大夫。“士”有時也可稱“大夫”，如陽貨為季氏家臣，依“大夫臣士”之制他應為“士”，而《孟子·滕文公》稱之為“大夫”，趙岐注：“陽貨，魯大夫也。”又邑宰應為“士”，《公羊傳》隱公元年：“宰，士也。”然如邱邑大夫、鄆邑大夫，皆以“大夫”為稱。毛奇齡《四書臆言》卷三：“故邑宰家臣，當時得通稱大夫。”又閻若璩《四書釋地·又續》卷上“大夫僕”條：“陪臣至春秋時亦稱大夫。”“大夫”有時也須稱“士”。《禮記·曲禮》：“列國之大夫入天子之國，曰某士。”《左傳》襄公二十六年韓起聘周自稱“士起”，周王稱其“辭不失舊”，可證禮書所言非向壁虛構。

所以本文統以“士大夫”稱之。並且，討論戰國知識階層者，多把“士”當作貴族最低等級而視為知識階層的來源。本文則對士與大夫作綜合考慮。儒門祖師——孔子的身份就曾是“大夫”。

- [77] 余英時：《士與中國文化》，上海人民出版社，1987年，第五章（十三）“從士大夫名稱之演變看東漢政權的社會背景”，第279—284頁。
- [78] 李零釋此“大夫”為“有爵者的泛稱”。見其《〈商君書〉中的土地人口政策與爵制》，《古籍整理與研究》1991年第六期。
- [79] 《秦律雜抄》“敦表律”、“戍律”有“署君子”，《秦律十八種》“內史雜”有“君子主堵者”，《置史律》有“君子毋害者”。見《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1978年。秦簡中又有“官士大夫”，為五級及六級爵位之擁有者，見上引書第101頁及102頁注⑥。
- [80] “文無害”所釋諸家有異。我的意見，參看拙作：《察舉制度變遷史稿》，遼寧大學出版社，1991年，第30—31頁。
- [81] 《左傳》昭公二十九年記《刑鼎》“著范宣子所為《刑書》焉”。孔子曰：“且夫宣子之《刑》，夷之蒐也。”“夷之蒐”在文公六年，晉蒐於夷，舍二軍。此即以“禮”處理者，逐漸轉以“法”的態度加以處理的明證。
- [82] 關於秦政與“法治”的成敗，我在《秦政、漢政與文吏、儒生》、《士大夫與官僚制》等文中已有論列。
- [83] 中古門閥政治時期，“士大夫”是士族的同義語而情況稍異。《晉書·夏侯湛傳》：“僕也

承門戶之業，受過庭之訓，是以得接冠帶之末，充乎士大夫之列。”又《南史·江革傳》記南齊寒人紀僧真求於齊武帝，“唯就陛下乞作士大夫”，後為士族挫辱，復言：“士大夫故非天子所命。”這一用法唐初猶見。《舊唐書·高儉傳》：“山東崔、盧、李、鄭……為其世代衰微，全無冠蓋，猶自云士大夫。”但這也反映了“士大夫”並不僅僅是官僚的意思，它有廣泛得多的文化與社會意義，故“全無冠蓋”未必不可以此稱之。中古士族，也是以對官位和文化的獨佔為特徵的，這種獨佔具有了世襲性質。

- [84] 這是從大體上說的。漢儒對三代“文”、“質”遞變等又有分疏。這種分疏不盡是邏輯的，也具有“比擬”的意味。
- [85] 章太炎：《國學概論》，巴蜀書社，1987年重印本，第二五——二六頁。
- [86] 章太炎：《檢論》卷三，《原法》。
- [87] 引自滋賀秀三：《中國法文化的考察——以訴訟的形態為素材》，《知識分子》（文叢之一），遼寧人民出版社，1989年。他說：“在中國，雖然擁有從古代就相當文明的漫長歷史，却始終沒有從自己的傳統中生長出私法的體系來。中國的所謂法，一方面就是刑法，另一方面是由官僚統治機構的組織法、行政法的執行規則，以及針對違反規則行為的懲罰所構成。”
- [88] S. N. Eisenstadt: *The Political Systems of Empires*, P108.
- [89] 如魏特夫的觀點，見其《東方專制主義》，中譯本，中國社會科學出版社，1989年。
- [90] 《公羊傳》宣公十五年何休注描述了“一里八十戶、八家共一巷”的邑里。他視之為“井田”，“井田之義，一曰無泄地氣，二曰無費一家，三曰通風俗，四曰合巧拙，五曰通財貨。”《國語·齊語》記家、軌、里、連、鄉組織中的“伍之人祭祀同福，死喪同恤，禍災共之，人與人相疇，家與家相疇，世同居，少同遊，……居同樂，行同和，死同哀。”又《周禮·大司徒》亦記有家、比、閭、族、黨、州、鄉組織中“相保”、“相愛”、“相葬”、“相救”、“相賙”、“相賓”關係。
- [91] 杜正勝：《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》，聯經出版事業公司，1991年，第227—228頁，並請參看其第五章，“聚落的人群結構”。
- [92] 賈誼謂“而君遺禮義，喪仁恩，並心於進取，行之二歲，秦俗日敗。故秦人家富子壯則出分，家貧子壯則出贅。借父耜耜，慮有德色；母取箕帚，立而諄語。抱哺其子，與公併俎，婦姑不相悅，則反唇而相稽。其慈子嗜利，不同禽獸若亡幾耳。”見《漢書》卷四十八《賈誼傳》。由此可見秦制對聚落共同體的破壞。又《淮南子·泰族》：“使民居處相司，有罪相覺，於以舉奸，非不擾也；然而傷和睦之心，而構仇讎之怨。”
- [93] 如陳涉起義後曾“號召三老”；項羽起兵賴於“江東父老”；劉邦起事時，“父老乃率子弟共殺沛公”，入關後“與秦諸縣父老約法三章”，“至櫟陽，存問父老”，“示魯父老項羽頭，

魯乃降”，等等。分見《史記》有關部分。

- [94] “物一無文”句“物”疑作“色”。
- [95] 張岱年：《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社，1982年，第112頁。西方思想史上也有近於“和而不同”的觀念，見錢鍾書：《管錘編》第一冊（中華書局，1979年）第236-238頁。但中國這一觀念與人事、與政治關係特別密切。
- [96] 《漢書·刑法志》：“叔孫通益律所不及，傍章十八篇。”《禮樂志》：“今叔孫通所撰禮儀，與律令同錄，藏於理官。”漢有《大樂律》，有《祠令》、《祀令》，均把禮樂儀制化為律令。程樹德謂：“漢沿秦制，顧其時去古未遠，禮與律之別，猶不甚嚴。……，朝覲宗廟之儀，吉凶喪祭之典，後世之人禮者，而漢時則多屬律也。”見《九朝律考》，中華書局，1963年，第11頁。
- [97] 把王莽變法與秦政“法治”視為兩極，古人已然。《漢書·王莽傳》：“秦燔詩書以立私議，莽誦六藝以文奸言，同歸殊途，俱用滅亡。”《宋書·禮志一》：“任己而不師古，秦氏以之致亡；師古而不適用，王莽所以身滅。”可參見拙作：《王莽變法前後知識群體的歷史變遷》，《社會科學研究》，1987年第2期。
- [98] 《貞觀政要》卷七，《禮樂》。
- [99] 《宋書·劉秀之傳》：“民敬是官，比之父母，行害之身，雖遇赦，謂宜長付尚方，窮其天命，家口補兵。”部民侵犯“父母官”，唐宋明清法律處分均不以凡論，謀殺者則入於“十惡”。參見熙同祖：《中國法律與中國社會》，中華書局，1981年，第215頁。
- [100] 對之，梁治平《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》一書有深入的討論。可參看其有關各章。
- [101] 對這一點，可參看拙著《察舉制度變遷史稿》第十五章第一節，“理性行政因素”。
- [102] 《明史紀事本末》卷十四，《開國規模》。
- [103] 如《通制條格》卷五：“府州司縣人吏幼年廢學，輒就吏門，禮義之教懵然未知，賄賂之情循習已著，日就月將，薰染成性，及至年長，就於官府勾當，往往受贖曲法，遭罹刑憲。”漢人對文吏已有這種譴責了。《淮南子·主術》：“府吏守法，君子制義。法而無義，亦府吏也。”即是對君子、胥吏關係的典型看法。這一思想甚至可以追溯到先秦，荀子曾對士大夫君子與“官人百吏”的區分屢加申說。漢代一度文吏、儒生並立，但後來單純的“吏”終歸變成居於士大夫之下的一個特別層次。
- [104] 帝國行政中經常存在着兩個層面，即一個嚴格依照專制原則和官僚制原則的層面，和一個標榜、強調意識形態的層面。例如選官過程中，一方面強調選拔“君子”與“才子”，但官員的任命也經常地僅僅基於純粹的政治與行政考慮。又梁治平先生在一次交談中指出，古代司法審判中，也是既有佈宣教化、維繫道德的方面，也有嚴格依照刑律與

程序判案的方面。士大夫政治這一概念的使用，並不意味着把意識形態與現實政治運作全然等同。

- [105] 對此，錢杭對周以後的宗法制的一段評述可資參考。他說，周以後一方面宗族、宗法在組織上與政權、政治分離，另一方面宗族和宗法却在思想上與政權、政治實現了“合一”；組織上越分離，越要求思想上的“合一”。見錢杭：《周代宗法制度史研究》，第290頁。“禮治”意識形態下之政統、親統與道統之關係，在某個方面說來正與之類似。
- [106] 例如，前引《左傳》師曠語有“豈其使一人肆於民上，以從其淫，而棄天地之性？必不然也！”又《國語·楚語》：“既得道，猶不敢專制，使以象旁求聖人，既得以為輔，又恐其荒失遺忘，故使朝夕規誨箴諫……”這是“禮”之基本要求，儒家的中心思想。又祝總斌先生提出自秦後兩千年來君主專制並未不斷增強，反而在不斷削弱，其原因在於君主教育、制度法律的完備和儒家的政治思想。參看其《試論我國封建君主專制權力發展的總趨勢——附論古代的人治和法治》，《北京大學學報》1988年第2期。至少官僚行政的自主性和士大夫“從道不從君”的“規誨箴諫”，會形成制約專制獨斷的分力。
- [107] 參看拙作：《士大夫與官僚制》，載《知識分子》，遼寧人民出版社，1989年，第三節。
- [108] 參看拙作：《中國古代知識分子的特質》，《文史知識》，1988年第3期。

## The Tradition of the “Rule by Li” and the Development of “Governing by Shidafu”

Yan Buke

### Summary

The treatise is concerned with the development of the unique political-cultural formation of shidafu, a class of literati-bureaucrats, in the political life of traditional China. It attributes the development of shidafu to the tradition of the “rule by Li (the ethical code and its incarnations — a series of ceremonies, rites and manners)” crystallized in the Zhou dynasty. In accordance with the ancient concepts, the principle of Li could be explained as a trinity of the behaviour of rulers, parents and teachers, which three social roles were ideologically integrated into one role called “junzi” (the ruling class of cultured people) versus “xiaoren”, (the ruled class of illiterate people). So in terms of



---

the extent of social differentiation li was something between the primitive customs which formed the origin of li and the “rule by fa (law)” depending purely upon political means and the specialized political role-“wenli” (bureaucrats), which was the idea of legalists and the practice of the Qin empire. Realizing that the “rule by fa” was a malpractice that had brought about the collapse of the Qin empire, the Han rulers resorted to the means of the “rule by li” and employed men of moral integrity and Confucian learning as their officials in order to consolidate the imperial government. During this political transformation, the roles and groups of the literati and the bureaucrats who had respectively differentiated from the society in the Warring States integrated again into one special class of Shidafu.

# 東三郡與蜀魏歷史

田餘慶

## 一、東三郡的歷史地理

西城(曹魏黃初時改名魏興,治今陝西安康)、上庸(治今湖北竹山)、房陵(治今湖北房縣)三郡,以“東三郡”見稱,轄地跨有今陝東南、鄂西北。《華陽國志·漢中志》:“三郡,漢中<sup>[1]</sup>所分也,在漢中之東,故蜀漢謂之東三郡。”《輿地紀勝》卷一八九金州<sup>[2]</sup>“風俗形勝”引《圖經·山川序》:“自漢中而東,則謂金多山嶺,而均、房而西,則謂金多平曠。”可見西城以東層巒疊嶂,愈行愈險。東三郡各郡城之間有山蹊聯繫<sup>[3]</sup>。東三郡北境還有沔水相通:西城在沔水邊;上庸及房陵在沔水南,分別以堵水、築水連通沔水。東三郡崇山環抱,四塞險固,號為奧區,在地理上自成一體,內部往來雖然比較密切,對外則呈封閉狀態,長期與世隔絕。

秦時,三郡地本為漢中所轄荒裔,其中的房陵歷來為安頓罪人及其它遷人(遷虜)之所。據《史記·秦始皇本紀》,九年秦王滅嫪毐,舍人罪輕者“奪爵遷蜀,四千餘家家房陵”;十二年呂不韋死,舍人的一部分,《正義》謂“遷移於房陵”;十九年王翦滅趙,獲趙王遷,《正義》亦謂“遷王於房陵”<sup>[4]</sup>。《華陽國志·漢中志》:“新城郡,本漢中房陵縣也。秦始皇徙呂不韋舍人萬家於房陵,以其隘地也。”隘地當指其地險隘阻隔,遷人難於逃離。

房陵據說以四面山石如室得名,林深地隘,容量有限,所以秦代遷人數目,在蜀者當多於在房陵者<sup>[5]</sup>。《史記·項羽本紀》項羽謀曰:“巴蜀道險,秦之遷人皆居蜀”,乃以劉邦為漢王,王巴蜀漢中。《漢書·高帝紀》漢元年韓信語劉邦曰:“項羽背約而王君王於南鄭,是遷也。”注引如淳曰:“秦法,有罪遷徙之於蜀漢。”蜀漢分指蜀及漢中,而漢中兼括東三郡地。由此可知,漢王之封,是項羽恃勢以

遷虜處置劉邦。南鄭向南，沿蜀道入成都；向東，則乘沔水達於西城、上庸、房陵。巴蜀和東三郡，都是劉邦被當作遷虜的謫徙之所，樞紐則在漢中南鄭。

西漢時，西城、上庸、房陵都是漢中郡的屬縣，在益州刺史部。《華陽國志·漢中志》謂西漢時宗室大臣有罪或徙房陵，《漢書·諸侯王表》有例甚夥<sup>[6]</sup>。其時上庸亦為遷謫之所<sup>[7]</sup>。東漢末年，西城、上庸、房陵三縣均昇格為郡。《三國志·魏志·武帝紀》建安二十年曹操擊走張魯而入漢中，“分漢中之安陽、西城為西城郡，置太守；分錫、上庸郡，置都尉。”史家疑“分錫、上庸郡，置都尉”之文為“分錫、上庸為上庸郡，置都尉”之訛奪<sup>[8]</sup>，是。東漢制度，邊郡往往置都尉，治民比郡。建安時上庸於魏為邊郡，故但置都尉而不置郡守<sup>[9]</sup>。房陵設郡不見明文。《三國志·蜀志·劉封傳》建安二十四年孟達“從秭歸北攻房陵，房陵太守蒯祺為達兵所害”。《通鑑》該年胡注謂“此郡疑劉表所置，使蒯祺守之，否則祺自立也”。案蒯為荊州南郡中廬大姓，劉表在襄陽時，聯絡蒯氏，蒯氏家族得勢，蒯祺當以家族勢力之故，受劉表之命治理相鄰的原益州房陵縣地，並受劉表私署為太守。如果此說不誤，則房陵稱郡更在上庸、西城之前。

案漢中郡地，包括西城、上庸、房陵在內，西漢時戶 101570，口 300614；東漢時則戶 57344，口 267402，分見《漢書·地理志》和《續漢書·郡國志》。以戶數和口數言，東漢時均少於西漢時，可以窺知此處經濟在兩漢時無何發展<sup>[10]</sup>。由漢中統領西城、上庸、房陵，主要靠沔水為聯繫紐帶，而沔水水量水勢無常，舟行下水差易而上水甚難<sup>[11]</sup>，所以並不便利。漢中郡有時設治於西城，當是為了兼顧白沔水上游統領下游的需要。東三郡自西至東地面如此遼闊，道里如此懸隔，山嶺如此險峻，以漢中南鄭統全境，無論如何是鞭長莫及的。當張魯據漢中時，東三郡地事實上已與益州主要部分脫離，不得不各自為政。幾百年來，東三郡地與周邊郡縣包括荊州郡縣不能全無交往，日積月累，閉塞狀況當亦有所改觀，不必非仰賴漢中為治不可。所以後來漢中三縣獨立為郡，其中東端的房陵長久以來即受荊州襄陽的羈縻，也是勢所必然。

《三國志·魏志·劉表傳》劉表初為荊州刺史，各地宗帥（“宗賊”）勢盛，劉表單馬入宜城，要結大族蔡瑁、蒯良、蒯越等人，誘斬宗帥而用其眾。這是劉表所轄荊州部內之事。與荊州地界相連而隔在益部的東三郡內，自然也有宗帥割據問題。還有蠻夷君長，在本地所起的割據作用相當於宗帥。《蜀志·劉封傳》注引

《魏略》叙申耽、申儀兄弟在西城、上庸間聚眾數千家，先後通張魯，通曹操，降劉備，降曹丕，儼然是東三郡首屈一指的宗帥<sup>[12]</sup>。申耽先為上庸都尉，與劉封同抗魏兵，失敗後降魏，受調徙南陽；其弟申儀未受魏調遣，仍居魏興太守之職，直到太和二年(228年)之初始被司馬懿執歸洛陽。申氏兄弟在東三郡事態發展的年代中，始終是交織於蜀魏各種勢力之間的一支重要地方武裝，其破敗晚於荊州八郡宗帥數十年之久。

《宋書·州郡志》梁州：“魏興太守，魏文帝以漢中遺民在東垂者立。”《華陽國志·漢中志》又謂“其人半楚，風俗略與荊州沔中郡同”。“荊州沔中郡”，當指沔水所經三國以後屬於荊州的諸郡，即魏興以東的上庸、房陵二郡，黃初初年稱新城郡。新城郡民除前代遷人以外，多雜楚人。東三郡地境原來由楚人秦，本屬楚文化區，人秦後始轉而受經由漢中順沔水而來的秦文化的影響。但是自西徂東，秦文化漸淡，楚文化漸濃。唐金州即漢西城、魏魏興郡地，素有“秦頭楚尾”<sup>[13]</sup>之稱。所謂“秦頭楚尾”，既指地理位置順沔水由秦入楚的走向，更指秦楚政治文化關係的交會與熔融。金州以上之地附於漢中而在秦益，文化當以秦為主；金州以下之地雖在政區劃分上也曾歸屬秦益，但地界深入荆楚之境，與荆楚政治文化關係當更為密切。漢末魏初東三郡界於蜀魏之間而發揮其獨特作用，有如上種種原因。陝西安康縣出土戰國晚期以後的文物，兼有秦式和楚式<sup>[14]</sup>，也是重要的證據。

對於東三郡在漢末魏初的特殊地位和特殊作用，我在以前所撰論文中有所論述，但有未達一間之憾。本文之作，就是對涉及這一時期東三郡事的舊文的幾點補充。

## 二、《隆中對》“跨有荆益”解<sup>[15]</sup>

拙作《〈隆中對〉再認識》<sup>[16]</sup>，對於諸葛亮建議劉備“跨有荆益”之說有所論列。我認為諸葛亮身在荊州而建圖益州之議，不能預先設想棄荊州於不顧，故有“跨有荆益”之說。但荆益之間的聯繫，按稍後情況看來，只有靠三峽相連一途。在紛爭局面下，恃三峽溝通荆益，需要峽內峽外維持相呼應的軍事力量。這種條件劉備暫時可以具有，但不能保持長久，所以荆益終難兼而有之。歷史上並沒有

長期跨據荆益二州以成穩定局面的先例。入蜀以後的劉備暫時可以出入三峽，但遲早要龜縮峽內，放棄荊州。這不是劉備所甘願的，因而在關羽敗亡後傾國出師，以圖匡復。但蜀師不能發揮順流之勢，躑躅峽中整整半年，既不能不戰，又不能戰，終於師老兵疲，一朝覆沒。這證明劉備傾力以求“跨有荆益”之失，不失在草廬對策之時，而失在形勢屢經變化之後；不失在諸葛亮早年的建議，而失在劉備以後的實踐。曹操南下，劉備奔逃，形勢一變；赤壁之戰，孫權入荆，形勢二變；劉備進蜀，關羽毀敗，形勢三變。劉備無視已變之局，為“跨有荆益”孤注一擲，終於被迫承認現實，守益棄荆。

我先前關於此問題的見解大抵如此。現在要作補正的是，諸葛亮草廬作對時所說的“跨有荆益”主要不是指據三峽而跨荆益，而是指據漢沔的東三郡而跨荆益，因此，一些相關的問題，都須另作解釋。

諸葛亮居止之地襄陽隆中，雖屬於荆州的行政區劃，却是處在荆益二州的交壤地帶。我認為，自襄陽向西浸潤至於益州的東三郡，就算是“跨有荆益”。諸葛亮指畫天下大勢，絕對不會忽略近處。東三郡是諸葛亮所說的“跨有荆益”的漫長橋梁，以東三郡為橋梁的荆益地境遍布群山，險塞四固，這又符合“保其巖阻”的設想。“跨有荆益”這一著名政治主張具有這種獨特的地理背景，我們不能忽視。

劉表所治襄陽，本漢縣，居南郡最北端。襄陽三面皆荆州地，唯獨縣西不遠是益州漢中郡房陵縣（後來是益州房陵郡）界。襄陽三面荆州地面皆平原，無險可守，唯獨縣西不遠即是逶迤無盡的高山，屬於益州地面，絕難進入。益州多山的房陵楔入荆州的江漢平原，像東指的箭頭，尖端逼近襄陽城。從《三國志·魏志·劉表傳》敘事看來，劉表但求保荆，並無遠志，除房陵遠離益部而地逼襄陽，劉表不免視之為自己的勢力範圍以外，並未插手上庸、西城事態。劉表制服宗帥，大體只限於荆州八郡，特別是荆州江南部分，並未涉及益部。不過從前揭劉表私署房陵太守一事看來，他實際上已經是跨有襄陽東、西兩面的荆益二州而從事政治活動了。

《元和郡縣圖志》卷二一山南道襄州襄陽縣條引“古諺曰：‘襄陽無西’，言其界促近。”李吉甫解釋，謂縣西十一里有萬山<sup>[17]</sup>，與南陽郡鄧縣分界，故云。我疑古諺反映的是漢代襄陽在荆州界內所處的位置，其時襄陽西界迫近益州刺史

部，估計縣城去益州界不超過三數十里，所以“襄陽無西”，更似指襄陽之西州部相隔的緊迫局促狀況而言。漢代的這種行政區劃，曹魏時由於三郡歸於魏荊州刺史部而改觀，“無西”的原意消失，因而出現了五六百年以後李吉甫所作的另外的解釋，從州部相隔變為一州之內的郡縣相隔了。同書同卷襄州“宜城縣，本漢邛縣地也。城東臨漢江。古諺曰：“‘邛無東’，言其地逼漢江，其地短促也。”古諺所謂“邛無東”有漢江為基準，含義清楚，所以李吉甫的解釋明白無誤，與對“襄陽無西”的解釋不同。如果要對古諺“襄陽無西”找到一個具有地理基準的合理解釋，與其說襄陽西境隔不大的萬山逼近鄧縣，不如說西出襄陽城三數十里，就由丘陵地帶陡然進入十分險惡的崇山峻嶺，而這崇山峻嶺地帶歷來不屬荊州而屬益州。我認為以此說明襄陽西界“促近”，似乎要妥貼一些。

襄陽縣治西逼益州，諸葛亮宅更在襄陽縣西北二十里，諸葛亮草廬作對的隆中比襄陽縣治更貼近益部地境。我們可以說，隆中地接兩州，東荆西益，幾乎正處在荆益分界綫上。這種地理背景，對於諸葛亮估量政治前景而作出“跨有荆益”的策劃，我想是起了作用的。《隆中對》“跨有荆益，保其巖阻”，所言“巖阻”與其說是就以後蜀國所據全部西南地境而言，還不如理解為遍地“巖阻”的東三郡更為貼切。《隆中對》“天下有變，則命一上將將荊州之軍以向宛洛，將軍身率益州之衆以出秦川”的戰略策劃，更明顯地是沿漢中與襄陽之間的東三郡而“跨有荆益”這一地理背景的產物。

根據此種理解，我們還可以推測諸葛亮所說當時荊州“西通巴蜀”，其通道就是指東三郡；取益州劉璋的捷徑，也是先經東三郡取漢中張魯。而且，“西和諸戎”也有新解，可以解釋為自漢中西出以結氐羌，而不必勉強附會為蜀漢南中之役的預先設計。劉備後來深結馬超，原因之一就是馬超可引氐羌為援。建安二十四年曹操引漢中軍退還長安時，唯恐劉備取武都氐以逼關中，乃從張既之策，徙武都氐五萬餘落出居扶風、天水界<sup>[18]</sup>。以後諸葛亮北伐之師屢屢迂迴武都、天水諸郡，論者以為仍有結氐羌為援的目的。

總之，對於“跨有荆益”之議，在研究了東三郡的地理歷史狀況以後，應當獲得新的理解。當年“高帝因之以成帝業”之地是漢中；劉備欲得漢中以步劉邦後塵，按草廬三顧之時的設想，只有道出東三郡最為現實可行。出東三郡而得漢中，就具有當時所謂“跨有荆益”的地理歷史含義；得漢中，進一步取劉璋囊括巴

蜀就容易了。我認為這樣理解“跨有荆益”問題，比起只從諸葛亮個人聰明睿智來考慮，是較有客觀根據，較為合理，較少先驗色彩。至於以後必須通過長江三峽才能實現“跨有荆益”的策劃是以後形勢發展使然，草廬作對時恐怕難於逆料。

赤壁戰後，曹操北退，劉、孫周旋於長江中游諸郡，東三郡的戰略地位有所改變。雖然如此，曹操、劉備都還是重視東三郡，一有機會就向東三郡插手。建安二十年曹操將西城、上庸昇格為郡，建安二十四年劉備命孟達、劉封分別由秭歸、漢中進入東三郡，都是證明。劉備據漢中以懾秦川，關羽攻樊以震宛洛，劉封、孟達居東三郡一綫以為策應，這不正是為東西兩路北伐戰略作鋪墊嗎？

孫權也同樣看重東三郡。《三國志·吳志·周瑜傳》周瑜於赤壁戰後由南郡詣京城見孫權，建策曰：“乞與奮威（案指奮威將軍孫瑜）俱進取蜀，得蜀而並張魯，因留奮威固守其地，好與馬超結援。瑜還，與將軍（案指孫權）據襄陽以蹙操，北方可圖也。”周瑜的謀劃還很粗略，沒有打通東三郡以連結漢中與襄陽的具體設想，這是由於當時不具備必要條件的緣故。翌年，即建安十六年，吳將呂岱“遣兵西誘漢中賊帥張魯，到漢興沓城，魯嫌疑斷道，事計不立，權遂召岱還。”<sup>[19]</sup>漢興沓城，今地不詳，以當時荊州割據形勢犬牙交錯以及張魯“嫌疑斷道”之舉推之，呂岱之兵當是沿東三郡內山道西出。八年以後，吳將陸遜自秭歸遣將攻房陵太守鄧輔<sup>[20]</sup>。再後九年，魏太和二年春，當魏將司馬懿奇襲上庸，攻滅孟達之時，吳軍又遠道奔赴上庸、魏興地區救援<sup>[21]</sup>。這些都是孫吳重視東三郡地區之證。但是由於地勢阻隔，吳軍真要插手東三郡事並且持續地在東三郡起作用，畢竟是非常困難的。

蜀軍據漢中，孟達入東三郡，魏國在其南疆處於被動地位。孟達降魏後始終未離開東三郡，魏國被動地位始終未完全改變。其時魏吳有事於江淮，魏國無暇西顧，只以夏侯尚數千人羈縻東三郡，並縱容宗帥申儀盤踞魏興以牽制孟達。諸葛亮自漢中興師北伐，孟達又成為魏蜀之間舉足輕重的人物，在反復中終於被司馬懿消滅，申氏勢力也同歸於盡。這樣，魏國南疆才得以大大鞏固，東三郡的特殊地位和特殊作用也隨之消失了。

### 三、東三郡與蜀魏歷史

拙作《蜀史四題》<sup>[22]</sup>中，《劉封與孟達》及《黃權降魏索引》二題，也涉及東三郡。其中屬於自漢中、襄陽交通於東三郡諸事，在上節中已作交待。還有一些是自長江三峽內外交通於東三郡（實際上只是其中的上庸、房陵二郡，特別是上庸郡）的事例，本節中將着重討論。

蜀將黃權之軍孤懸峽外江北的崇山峻嶺之中，夷陵之戰以後進退失據。黃權降魏，以地理條件和人事條件而言，最便當的途徑是通過本屬蜀中同僚、此時已是魏國邊將的孟達的撮合。黃權接洽降事以及以後入仕洛陽，必經孟達防區，這個地區在蜀魏兩國之間其具敏感性質。我曾舉《三國志·蜀志·費詩傳》如下記載為證。建興三年（魏黃初六年）冬，李鴻自魏降蜀，來蜀之前曾詣孟達，並在孟達處得見自蜀降魏的王冲。李鴻當為孟達所率來自蜀中的部曲，估計是朱提郡漢陽縣（今貴州威寧縣境）人。他隨孟達降魏後一直在東三郡，至是歸蜀，並向諸葛亮當面傳遞了孟達的信息。王冲則是李嚴駐永安時的牙門將，降魏投奔孟達，此時仍在孟達處。我根據這些綫索判定，孟達駐在的房陵、上庸，是蜀魏兩國之間信息交流、人員來往的樞紐所在；掩護此種特別關係的人物就是孟達；而孟達能够起這種作用，是由於他在房陵、上庸還維持着他原有的軍事力量。魏國既不能完全控制東三郡，只有對孟達的此種行為持隱忍態度，甚至有意加以利用，以圖獲取蜀國信息，發揮孟達對付蜀國的特殊功能<sup>[23]</sup>。孟達曾有引致蜀將黃權的功勞，可能還有挾其蜀中政界舊有關係以自重於魏的打算，這從孟達敢於在蜀魏之間恣意行事可以看出。

蜀國與孟達聯繫，因申儀居於魏興而不便使用自漢中東來的通道，只有靠自長江北上房陵或上庸，中轉之地是秭歸城。但是在蜀吳之爭中，秭歸頻頻易手。建安二十四年冬，陸遜乘關羽毀敗的有利時機，逐蜀漢官吏而進入三峽，據有秭歸，自秭歸北攻房陵，破諸大姓及諸蠻夷君長，“前後斬獲招納凡數萬計”<sup>[24]</sup>。夷陵之戰，蜀軍一度奪回秭歸，並以之為蜀軍的大本營。《水經·江水注》：秭歸城，“古老相傳，謂之劉備城，蓋備征吳所築也。”劉備敗退回蜀，秭歸城當有所爭奪，傳世《後出師表》“秭歸蹉跌”之語，當指此役。從此以後秭歸屬吳，



蜀軍退守永安，不敢出峽。

三峽中郡縣建置，隨着蜀吳軍事進退而迭有變更。《三國志·吳志·潘璋傳》：孫權“分宜都巫<sup>[25]</sup>、秭歸二縣為固陵郡，拜璋為太守。”吳增僅《三國郡縣表附考證》吳荊州固陵郡條據《潘璋傳》考曰：“今考《華陽國志》，先主改巴東為固陵郡，是時宜都屬先主，故以宜都之巫縣移入固陵。二十四年關侯敗後，巫縣當入吳，還屬宜都。故是年權分巫、秭歸二縣，與蜀對置固陵也。及章武元年先主伐吳，復得巫、秭歸二縣地，似吳之固陵當以是廢。二年猊亭之役，吳復有二縣，宜又還屬宜都。”

在三峽頻頻易手之時，控制三峽地區的一方，多從峽內的秭歸北窺房陵，企圖進入東三郡。這就是說，三峽局勢的變化，牽動着東三郡局勢，影響各國關係。

自秭歸北出，溯今香溪河谷，越山嶺五百里，接近其時粉水上源，順水依谷可通房陵。這是漢代以來的古道<sup>[26]</sup>。陸遜領宜都太守以後，除了劉備出峽的短暫時間以外，秭歸都在吳軍之手，蜀方無法使用秭歸至房陵這一路綫，但是事實證明，蜀方與房陵、上庸聯繫並未因此中斷。韓冉受劉備派遣弔曹操之喪而停留於上庸，是一顯例。關於此事，《三國志·蜀志·先主傳》注引諸書有如下兩則記載：

《魏書》曰：“備聞曹公薨，遣掾韓冉奉書弔之，致賻贈之禮。文帝惡其因喪求好，敕荊州刺史斬冉，絕使命。”

《典略》曰：“備遣軍謀掾韓冉齎書弔，並貢錦布。冉稱疾往上庸，上庸致其書，適會受終，有詔報答以引致之。備得報書，遂稱制。”

案曹操之死，在建安二十五年（延康元年，黃初元年）一月，曹丕“受終”（即帝位）在該年十月，劉備“稱制”在元年四月。據此估計，韓冉來上庸約在延康元年春夏間；上庸致其書於魏國，當是八月孟達降魏以後的事，所以“適會受終”；其時曹仁以車騎將軍都督荊揚益州諸軍事，屯宛，受孟達轉遞劉備書以致洛陽朝廷者當即曹仁；受魏文帝敕斬韓冉的荊州刺史當是夏侯尚，他正是在曹丕即帝位後領荊州刺史假節都督南方諸軍事的。魏文帝詔書到達成都當在春夏之間，因而劉備得以略事準備後能在四月稱制，並以曹丕“載其凶逆，竊居神器”<sup>[27]</sup>為稱制理據。此事首尾在一年以內。《魏書》謂敕斬韓冉而絕使命，《典略》謂詔報答以引致之。二說不同，但細加分析，又似有相成之處。

韓冉其所以稱疾停駐上庸而不直接進詣洛陽，當是因劉曹隙隙既久且深，劉備因喪求好，曹丕是否禮接，並無把握。作為行人，韓冉宜有緩衝之計，所以利用孟達在魏地位，稱疾上庸而須曹丕之命。這是劉備原定方略，還是韓冉權宜措置，不得而知。但是韓冉受到孟達保護，他所進行的聯繫交涉事宜得到孟達的合作，是可以肯定的。孟達降魏後，東三郡入魏荊州刺史部，但曹魏勢力尚未能主宰東三郡，所以魏荊州刺史很難執行魏文帝斬韓冉的敕命。史不載韓冉下落，但很可能是既未被引致洛陽，亦未被斬，而是携魏帝詔書回報成都，完成了劉備向曹丕作政治試探的使命。不過，韓冉送致洛陽的是漢中王致魏王函，帶回成都的却是魏帝下漢中王或者是下漢左將軍宜城亭侯<sup>[28]</sup>詔，這是劉備所不願接受的。劉備既不願委質稱臣於魏，所以就以此為契機，匆遽決定稱制。

史籍中沒有留下韓冉行程路綫的資料。我們知道，曹操死時劉備已由漢中回到成都，韓冉之行當自成都出發。他不大可能由成都北上漢中，東越申儀所據魏興郡城而抵上庸，因為這不但太迂遠，而且申儀於劉備、於孟達均為異己力量。我疑韓冉經永安東出而達上庸。其時秭歸在吳軍之手，韓冉不能進入。韓冉東出永安後，當循峽中山蹊而行。《三國志·魏志·夏侯尚傳》：夏侯尚“勒諸軍平三郡九縣”，搜索掃蕩所至，遍及窮僻，客觀上有助於附近道路的探尋與開通。《三國志·蜀志·許靖傳》注引《魏書》黃初四年<sup>[29]</sup>魏司空王朗致蜀司徒許靖書，有“道初開通”之語。這一初開之道，當即此數年來蜀魏官私共同使用的通道。王朗之函就是王朗派遣降人送致蜀國的。王朗函首謂“消息平安，甚善甚善”，可見在此之前，許靖先已利用新開通道經過東三郡，與洛陽王朗聯繫。王朗、許靖原來都是北方名士，聲譽相聞；漢末，一個居官會稽，一個避地會稽，交往甚多；後來兩人隔居南北，二十餘年音問不通，主要由於沒有往來渠道。一旦新道開通，他們之間的聯繫立即恢復。值得注意的是，奔走於這條代替秭歸——房陵道的永安——上庸道上的，主要是蜀魏雙方的降人。前引《費詩傳》載永安有蜀國降人奔上庸，上庸有魏國降人奔巴蜀，都是利用這條新開的通道。通過這條道路，降人傳播着雙方的信息。

嚴耕望《唐代交通圖考》篇二六頁一〇二六考山南巴蜀諸故道，謂五代後唐由房州新開道四百里，即是循堵水南源之九道梁河（當時稱微江）河谷而上，約經今官渡河、白河口，逾烏雲頂山隘，沿大寧河谷，越大昌而至奉節，即三國時的

永安<sup>30</sup>。這條道路晚至《舊五代史·唐明宗紀》始有正式記載，而且還說是新開之道。但是我疑此等依山傍水的小道，千百年來極可能是經軍事行動的搜求和山民的探索，依局勢需要程度時而使用，時而廢棄，而使用時總是有所修整，有所拓展。當蜀漢自東門永安不經秭歸而求連通東三郡，曹魏亦思利用東三郡而探求蜀漢消息的時候，開通此一道路是合乎蜀魏雙方需要，而且是並不困難的。永安、秭歸迤北地帶，魏、蜀、吳郊境所接，三方皆當有所活動，三方皆未能固守。所以韓冉入魏所經，蜀魏降人出入，許靖、王朗信使往還，很可能都是利用這條道路。王朗所說“道初開通”，指的就是這條道路。這是三國初年蜀魏之間的一條重要的政治通道。

嚴耕望前揭書頁一〇二五據後代資料，謂由堵水有路通至今城口、萬源而下巴蜀。此路的大巴山部分，應在《夏侯尚傳》尚自上庸通道西行七百里所經的範圍之內，在當時被發現並被使用，是可能的。但是由萬源通向巴蜀主要地區，道路還很遙遠，所以這條路和永安—上庸道不同，很難作為聯繫蜀魏的主要而又便捷的道路加以利用。

《三國志·魏志·王昶傳》嘉平二年冬至三年春，魏征南將軍王昶遣新城太守秦襲吳之巫、秭歸、房陵<sup>31</sup>，皆大捷，吳軍南撤，魏軍在江北掌握了較大的主動權。不過沿長江的要地魏軍無力固守，仍回到吳軍手中。蜀亡，蜀永安守將羅憲被吳將步協、陸抗圍攻，“或勸南出牂柯，北奔上庸，可以保全”。<sup>32</sup>由此可知直到此時，前述出永安沿大寧河谷逾烏雲頂而達上庸的道路，作為政治上聯繫蜀魏的通道，一直是開通的，不過已經失去重要性，不一定像過去那樣頻繁地被使用了。

綜上論述，並參考拙作《蜀史四題》以及《〈降中對〉再認識》二文，東三郡與蜀魏早期歷史關係，可注意者有如下諸端：

(一) 原屬益州刺史部的東三郡，在地形地勢上自成區域，呈封閉狀態，設治較早，開發緩慢，古地志中記載甚少。東漢末年劉表為荊州牧，以居荊部、益部之間的襄陽為治所，染指房陵，但對上庸，西城無能為力。劉備入漢中，由南北二路交通東三郡：孟達自秭歸取房陵，劉封由漢中順沔水至上庸，二人並受東援襄樊關羽的呼召。這就是蜀國對魏國的早期的軍事態勢：蜀國跨有荆益之土，西端益

州白漢中窺伺秦川，東端荊州出襄樊威懾宛洛，東三郡則居中聯絡策應。這種在東三郡兩端的益荆二州境內對魏保持進攻態勢的戰略部署，最初的設想可追溯到《隆中對》。《隆中對》的這種設想，是以居荆益二州之間、連接漢中與襄陽的東三郡的存在為前提的。

(二) 關羽毀敗，孟達降魏，東三郡之地始脫離幾百年來所歸屬的益州，入魏荊州刺史部。魏國雜用宗帥申儀和降將孟達據守，以夏侯尚為荊州刺史統東三郡，並掃蕩山林，開拓道路，以圖建立東三郡的新秩序。但是東三郡的實際管轄權依然如故，孟達在上庸、房陵處於半獨立狀態，魏國朝廷羈縻而已，未能實現完全的統治。劉備稀歸蹉跌以後，孟達促成黃權降魏有功，使自己得以暫時自固於魏國朝廷，同時又保持與蜀國的某種聯繫。看來魏國也是有意默認孟達的這種特殊地位，以求保持通向蜀國的渠道，與蜀國維持某種平衡。

(三) 建安末和黃初年間，蜀魏兩國經過東三郡，維持着一條交通路綫，先是經過稀歸而達房陵，即稀歸——房陵綫；稀歸入吳以後，又另闢永安以東、稀歸以西的山道，即永安——上庸綫。雙方公私，均通過新道進行聯繫。這就是王朗致許靖函中所說“道初開通”之道。這是蜀魏兩國之間的政治通道，居中間地位的就是據有房陵、上庸的孟達。

(四) 蜀魏間降人來往，信息傳遞，導致諸葛亮策反孟達以利北伐之事。但是孟達恃才好術，時有反復，又同與諸葛亮不相容的蜀中政要李嚴同屬一派，容易攪動蜀中政局。所以諸葛亮終於不救孟達於危難之中，促成孟達敗死。從此東三郡中舊日益州殘餘勢力，包括降將孟達，也包括宗帥申氏，悉數被魏軍肅清，魏國南疆始得大大鞏固，而東三郡在蜀魏早期歷史的特殊作用，也就隨着消失。

#### 注 釋：

- [1] 漢中郡，秦惠王攻取楚國之地，治南鄭，西漢末或治西城，參《漢書·地理志》益州漢中郡條王先謙《補注》。
- [2] 唐宋金州即漢末之西城郡治。
- [3] 清人嚴如煜居官山南二十餘年，於道光初輯《三省邊防備覽》一書，其卷二、卷三“道路考”中有此間地名、道里、險夷的詳細記載，記山大林深，行旅維艱之狀，只有少數地段平原坦途，輿馬俱便。該書卷五“水道”記傍水處有的地段還有舟行之便。嚴書成於蜀漢千六百年之後，但山川終古依舊，仍有參考價值。

- [4] 《史記·趙世家》注引《正義》同。《元和郡縣圖志》卷二一房陵縣北九里有趙王遷墓。
- [5] 秦滅六國後，以六國人為遷虜，處之蜀邊，如臨邛卓氏、程鄭等。《睡虎地秦墓竹簡》第二六一頁《封診式》“遷子”條爰書，有別足“以縣次傳詣成都”，“遷蜀邊縣，令終身無得去遷所”記載。又，遷人亦有復歸者，如《史記·呂不韋列傳》“復歸嫪毐舍人遷蜀者”是。但遷房陵者未見有復歸記載。
- [6] 參劉琳《華陽國志校注》第一三九頁。劉氏所舉尚有可補充者，如《漢書·武帝紀》建元二年濟川王明遷防陵(房陵)是。
- [7] 《漢書·武帝紀》元鼎元年濟東王彭離徙上庸，同書《宣帝紀》本始四年廣川王吉徙上庸。
- [8] 參盧弼《三國志集解》引沈家本說。沈說據《續漢書·郡國志》注引袁山松《後漢書·郡國志》文字。
- [9] 《三國志·蜀志·劉封傳》注引《魏略》劉封來上庸之前，申耽曾“遣使詣曹公，曹公加其號為將軍，因使領上庸都尉。”案此當即建安二十年事。二十四年申耽降劉備後，劉備以申耽領上庸太守，從此無都尉之稱。
- [10] 《輿地紀勝》卷八六房州“風俗形勝”，謂至宋時此處猶“安於山僻，男子燒畬為田，婦女績麻為布，以給衣食。”遍檢較早的地理資料，包括王謨《漢唐地理書鈔》和陳運溶《麓山精舍叢書》所輯有關古地志，均未發現此處有什麼重要的社會經濟狀況記載，其落後可以概見。明朝時候，此處還是未開化狀態，是流民遁逃淵藪，英宗天順到憲宗成化年間，房縣發生過大規模流民暴動。
- [11] 《三國志·蜀志·蔣琬傳》延熙中蔣琬屯駐漢中，“多作舟船，欲由漢沔襲魏興、上庸。……而衆論咸謂如不克捷，還路甚難，非長策也”。
- [12] 申氏是西城、上庸土著還是外來戶，史無明文。案古有神農生於隨州隨縣厲鄉之說；有神農氏之後封於申，以國為氏之說；而周有中國，在今南陽。今神農架地名來歷，傳說亦多。這些資料似涉申氏族源，但又無從指實。《元和姓纂》卷三申氏條及岑仲勉《元和姓纂四校記》多錄申氏人物，均不及申耽、申儀兄弟。又，《廣韻》卷一上平聲真，謂申氏出魏郡。
- [13] 《輿地紀勝》卷一八九金州“風俗形勝”。《讀史方輿紀要》卷五六興安州條“唐李吉甫曰‘金州秦頭楚尾，為一都會’”。案今本《元和郡縣圖志》有關部分及闕卷佚文，不見此語。
- [14] 《文物》一九九二年第一期李啟良《陝西安康一里坡戰國墓清理簡報》，報導安康縣南郊墓中出土陶器，從風格式樣看來，有的是秦式，有的是楚式，反映這裏是秦楚文化交會和熔融地帶。
- [15] 本節主要內容，曾寫成單篇論文，收入《周一良先生八十生日紀念論文集》，中國社會科學出版社1992年版。

- [16] 載《歷史研究》一九九〇年第五期。
- [17] 《續漢書·郡國志》荊州南郡襄陽注引《襄陽耆舊傳》曰：“縣西九里有方山。”案此方山當即萬山。
- [18] 《三國志·魏志·張既傳》。
- [19] 《三國志·吳志·呂岱傳》注引《吳書》。案此事與劉璋遣法正邀劉備入蜀，在同一年。
- [20] 《三國志·吳志·陸遜傳》。此房陵太守疑是孟達所署。
- [21] 《晉書·宣帝紀》。
- [22] 《文史》第三十五輯，中華書局。
- [23] 《三國志·魏志·明帝紀》太和元年注引《魏略》曰：孟達降，魏王加拜散騎常侍，領新城太守，“委以西南之任”，就是為了對付蜀國，穩定魏國西南疆場。
- [24] 《三國志·吳志·陸遜傳》。參同書《孫權傳》。
- [25] 案巫，原刻誤作至，標點本有校記。
- [26] 參嚴耕望《唐代交通圖考》，臺北版，篇二六，頁一〇二七及附圖二五。關於古河道走向諸問題，請與中華地圖學社《中國歷史地圖集》北京版有關圖幅對參。
- [27] 《三國志·蜀志·先主傳》。
- [28] 劉備左將軍宜城亭侯官爵皆曹操所表授，參《通鑑》建安二十四年胡注。
- [29] 王朗書中說到大男王肅年二十九。以王肅生年推之，此書當作於黃初四年。參盧弼《三國志集解》。
- [30] 路雖可通，但跋涉至艱。如烏雲頂段道路，前揭嚴如煜《三省邊防備覽》卷三“險要”謂其“交四川巫山縣界，山大林深，人行碧岫蒼煙之中，最為幽險”；又謂烏雲頂“砍伐老林，闢為徑路，朽木狼藉，橫塞山巔，緣木而過，登跋維艱”。其它通長江口岸徑路，交通狀況大抵如是。
- [31] 謝鍾英《補三國疆域志補注》卷六謂此房陵二字為衍文，是。
- [32] 《晉書·羅尚傳》。

---

**The Relation of “The Eastern Three Prefectures”  
 (“Dong San Jun”) to the History  
 of the Shu and Wei Dynasties**

Tian Yuqing

**Summary**

Because of its geographical features, the mountain area of northwestern Hubei, known as “the eastern three prefectures”, was of special importance to the political situation during the early days of the Three Kingdoms. In that topographically closed area there had been three counties, i. e., Xicheng, Shangyong and Fangling, belonging to the Hanzhong prefecture during the Qin and the earlier Han dynasties, then being promoted to three separate prefectures in the late days of the later Han dynasty. Liu Biao had governed Fangling and Cao Cao Xicheng and Shangyong. In his Long-zhong Dui (a memorial presented to Liu Bei at Longzhong), Zhuge Liang worked out a plan for Liu Bei to manage to hold both Jing and Yi provinces by controlling the eastern three prefectures. The plan was nearly completed when Liu Bei captured the Hanzhong area and for a time the whole domain of the eastern three prefectures. But the general Meng Da of Shu surrendered with the eastern three prefectures to Wei in A. D. 220. From then on the area belonged nominally to Wei but was factually in a state of semi-independence, and eventually became a political channel with Shangyong as the hub, keeping Shu and Wei in contact with each other. A lot of political events, such as the sending of an emissary by Liu Bei to Wei to find out Cao Pi's inclination after Cao Cao's death, the surrendering of Huang Quan, the relation between Zhuge Liang and Meng Da, the communication of the official letters between Shu and Wei, the coming and going of the turn-coats, and so on, all had something to do with the eastern three prefectures. Not until Sima Yi wiped out the force of Meng Da did the special influence of the area upon the history of Shu and Wei end.

# 吐魯番出土唐西州某縣事目文書研究

王永興

這篇文章分以下幾個部分：

- 一、錄文
- 二、關於文書本身的研究
- 三、事目、抄日、符目、會目、解目辨析
- 四、兵賜問題試探
- 五、馱馬制考釋
- 六、“州縣錄事倉督城主准式銓擬”試釋

這是本文的目錄。

按照敦煌吐魯番文書研究的一般方法，我首先研究文書本身，並對難解的名詞進行考釋，以期明確理解這件文書的性質、結構和特點。對幾個問題的研究，主要是為了明制度。馱馬制、兵賜制是唐代軍事上的重要制度；州縣倉督、錄事、城主的選擬是胥吏選拔制度；抄日、事目，特別是抄日，涉及唐代國家機器如何運轉問題，也是公式文使用上的制度，以下依次陳述鄙見。

本件文書移錄自吐魯番出土文書七，我們先來看錄文。

## 一、錄 文

唐西州某縣事目

(一)

二月至

[中 缺]

2. 火幕六馱限來月一日到州



3. [ ] [ ] [ ] 為麻田依前種並苜蓿未申事 三日付曹義
4. [ ] [ ] [ ] 為欠槍等康威德限牒到當日本典領送事 三日付曹義
5. [ ] 成欠錢仰追捉禁身徵送事 三日付曹義
6. [ ] 三日付 [ ] [ ]  
[中 缺]
7. [ ] 事 六日付鄭滿
8. [ ] 立待 六日付 鄭滿  
上使事  
[中 缺]
9. [ ] [户] 曹地子粟送納州倉輸納事 [ ]
10. [ ] 六石料市付訖上事 八日 [ ] 鄭滿
- 
11. [ ] 為武昌府衛士龍住德差人領 [ ] 事 八日付鄭則
12. [ ] 為行兵六馱並捉百 [姓] [ ] 科罪事 八日付曹義
13. [ ] 二日內申事 八日付曹義
14. [ ] 付曹義
15. [ ] [ ] [日] 付鄭則
16. [ ] 九日付張駕
17. [ ] 日到州事 九日付劉感
18. [ ] 事 九日付曹義
19. [ ] 人領送事 九日付張駕  
十日付劉感
20. [ ] 勘申並典及案 十六日到事
21. [ ] 送事 十日付劉度
22. [ ] 限符到三日內勘上事 十日付劉感
23. [ ] 支送訖上事 十日付沱讓  
十日送沱讓
24. [ ] 典限牒到當日送州事
25. [ ] 前融併事 十日付沱讓

26. [ ] 事十日付鄭則
27. [ ] 平事十一日付汜讓
28. [ ] 等事十一日付辛素
29. [ ] 日付張駕
30. [ ] 通貞速送事十三日付曹[ ]
31. [ ] 事十三日付張駕
32. [ ] 日付張駕
33. [ ] 三日付張駕  
十三日付曹義
34. [ ] 具姓名速申事
35. [ ] 事十三日付汜讓  
[中 缺]
36. [ ] 收納三日內申訖上事十四日付張[駕]
37. [ ] 改軍事十四日付劉[虔]
38. [ ]
39. [ ] 勒康[節]赴北庭訴馬料事十四日張駕
40. [ ] 州招撫討擊使牒為官馬一疋差人於永安等追馬送事  
十四日付曹義
41. [ ] 為槍甲具勘數申事十五日付曹行
42. [ ] 守[難]等負公廩錢便計會處分訖申事十五日付張駕
43. [ ] 曹帖為追木匠趙海相等[差]人領送事十七日付[劉][ ]
44. [ ] 曹牒為[ ] 遣車牛[運][ ] 領成訖[申][事]十七日付王行
45. [ ] 准狀事十七日付曹義  
[中 缺]
46. [ ] 訖申[ ] [ ]
47. [ ] 合欠[闕]事[ ]
48. [ ] 替送[事][ ]

49. \_\_\_\_\_ 往等事 十九日 付

50. \_\_\_\_\_ 事 十九日 付

51. \_\_\_\_\_ 地牒

52. \_\_\_\_\_ 領送事

[中 缺]

53. \_\_\_\_\_

54. \_\_\_\_\_ 事 十九日 付 王行

55. \_\_\_\_\_ 駕

56. \_\_\_\_\_ 駕

57. \_\_\_\_\_ 劉虔

58. \_\_\_\_\_ 事 廿日 付 樂云

59. \_\_\_\_\_ 廿日 付 張駕

60. \_\_\_\_\_ 廿日 付 樂云

61. \_\_\_\_\_ 訖事 廿日 付 張駕

62. \_\_\_\_\_ 估限  勘上事 廿日  張駕

63. \_\_\_\_\_ 白直四人差住定便 申   司事 廿日 付 王行

64. \_\_\_\_\_ 司錢分付楊 \_\_\_\_\_ 上事 廿日 付 王行

65. \_\_\_\_\_ 事 廿一日 付 王行

66. \_\_\_\_\_ 訖上事 廿日 付 鄭滿

67. \_\_\_\_\_  一日 付 樂云

68. \_\_\_\_\_ 廿一日 付 王行

69. \_\_\_\_\_ 事 廿一日 付 曹義

70. \_\_\_\_\_ 事 廿一日 付 王行

71. \_\_\_\_\_ 廿一日 付 鄭滿

72. \_\_\_\_\_   日 付 鄭滿

73. \_\_\_\_\_    付 汜讓

[中 缺]

- 74. \_\_\_\_\_ 事 廿一日付
- 75. \_\_\_\_\_ 仰即徵送 並 \_\_\_\_\_
- 76. \_\_\_\_\_ 轡(?)帖到當日本典 \_\_\_\_\_
- 77. \_\_\_\_\_ 日到違行日唱過 \_\_\_\_\_
- 78. \_\_\_\_\_ 道 \_\_\_\_\_ 送州事 \_\_\_\_\_

[中 缺]

- 79. [兵]曹牒為承(承)函馬減料所管鎮[戊] \_\_\_\_\_ [牒](?)知事 廿五日 \_\_\_\_\_
- 80. 倉曹牒為石舍承函馬五疋踏料速支送事 廿五日 \_\_\_\_\_

[中 缺]

- 81. \_\_\_\_\_ 年欠科市羊毛速勘主並斤數受領人同申事 廿 \_\_\_\_\_
- 82. \_\_\_\_\_ 為州縣錄事、倉督、城主準式銓擬訖申事 廿五日付
- 83. \_\_\_\_\_ 牒為長行馬減料等別倉貯納訖申事 廿五日付鄭滿
- 84. \_\_\_\_\_ 為水罰錢速催送州事 廿五日付張駕
- 85. \_\_\_\_\_ 并 年終帳同到事 廿五日付張駕
- 86. \_\_\_\_\_ 當縣皮甲槍等修理未報仰速上事 廿五日 \_\_\_\_\_
- 87. \_\_\_\_\_ [兵]賜發遣並差行兵點定訖 廿 \_\_\_\_\_
- 88. \_\_\_\_\_ 廿五日付 \_\_\_\_\_

[中 缺]

- 89. \_\_\_\_\_ [王]行
- 90. \_\_\_\_\_ 廿五日付張駕
- 91. \_\_\_\_\_ 五日付王行
- 92. \_\_\_\_\_ 五日付王行
- 93. \_\_\_\_\_ 日到事 廿五日付王行
- 94. \_\_\_\_\_ 廿五日付鄭滿
- 95. \_\_\_\_\_ 事 廿五日付鄭滿

96. \_\_\_\_\_ □五日付鄭滿  
[中 缺]
97. 錄事□
98. 戶曹牒為□
99. 戶曹牒為追□□胡並錢赴州□
100. 戶曹帖為□知計帳官典并印限廿□
101. 倉曹牒為勾徵物速徵納仍牒兩日內並典申□
102. 兵曹牒為加承函馬兩疋仰於冊四疋內抽充□
103. 兵曹牒為杜達仁□酸棗槍甲徵送事□五日付樂云
104. \_\_\_\_\_ 勘張參軍職田速上事□六日付王行
105. □□符為勘百姓賜田地子依□事廿六日付王行
106. □□□為當縣□官\_\_\_\_\_上事廿六日付王行
107. \_\_\_\_\_ 事廿六日付王行
108. \_\_\_\_\_ 廿六日付樂云
109. \_\_\_\_\_ 日送事廿六日付樂云
110. \_\_\_\_\_ 事廿六日付張駕
111. \_\_\_\_\_ 廿六日付沅知讓
112. \_\_\_\_\_ 六日付  
廿六日付張駕
113. \_\_\_\_\_ 官人麥領訖申事
114. \_\_\_\_\_ 速處分事廿七日付樂云

[後 缺]

73TAM518;3/3-30(b),3/3-1(b),3/3-28(b),  
3/3-19(b),3/3-18(b),3/3-4(b)  
3/3-2(b),3/3-3(b),3/3-10(b),  
3/3-6(b),3/3-11(b),3/3-13(b),  
3/3-7(b),3/3-8(b),3/3-5(b),  
3/3-14(b),3/3-17(b),3/3-15(b),

3/3-12(b), 3/3-16(b)

(二)

[前 缺]

1. \_\_\_\_\_ □□日付張駕
2. \_\_\_\_\_ □九日付王行
3. \_\_\_\_\_ □九日付曹義

[後 缺]

73TAM518:3/3-22(b)

(三)

[前 缺]

1. \_\_\_\_\_ 為 長 行 馬 \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_ 牒 為 給 白 水 屯 種 子 支 供 訖 \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_ 為 柳 谷 鎮 守 捉 兵 元 懷 \_\_\_\_\_ 停 給 糧 \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_ 當 縣 百 姓 部 \_\_\_\_\_ 客 等 仰 縣 長 官 \_\_\_\_\_
5. \_\_\_\_\_ 縣 所 管 寺 觀 部 曲 並 十 八 中 男 速 點 堪 \_\_\_\_\_
6. \_\_\_\_\_ 今 月 十 六 日 \_\_\_\_\_

[後 缺]

73TAM518:3/3-20, 3/3-26

(四)

[前 缺]

1. 兵曹牒為患馬料 \_\_\_\_\_
2. 戶曹符為又申送州參 \_\_\_\_\_
3. 戶曹符為賜田稅子 \_\_\_\_\_
4. \_\_\_\_\_ 前 參 軍 \_\_\_\_\_

[後 缺]

73TAM518:3/3-23(b)

(五)

[前 缺]

1. 戶曹符為磧內鎮 \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_ 符 為 神 龍 二 年 \_\_\_\_\_ 科 簿 桑 \_\_\_\_\_

3. [ ] 管諸城百姓 [ ] [ ] 等 [ ]

[中 缺]

4. [ ] 諸 [縣] 並州石舍 [等] [ ]

5. [ ] 藏糧事

[後 缺]

73TAM518:3/3-21(a),3/3-9(a)

(六)

[前 缺]

1. [ ] 軍張元 [ ] 職田 [ ]

2. [ ] [合] 追李思一等 [ ]

[後 缺]

73TAM518:3/3-24(b)

(七)

[前 缺]

1. [ ] [ ] 付曹義

2. [ ] [ ] 義行

[後 缺]

73TAM518:3/3-25

(八)

[前 缺]

1. [ ] 為 [ ]

2. [戶] 曹符(符)為春 [ ]

3. [ ] 曹 [帖] [ ] [ ] 昌 [兵] [ ] 月 [ ]

[後 缺]

73TAM518:3/3-27(b)

## 二、關於文書本身的研究

原編者提出“本件當在神龍二年或稍後”，我提不出不同的意見。原擬題為“唐西州某縣事目”，“某縣”，是哪一縣？我在本段論述中要回答這一問題。“事

日”這一名稱不誤，但不夠準確，我在本文第三部分提出“抄日歷”代替“事目”，並詳加考辨，這一部分不贅述。這部分要研究三個問題：1. 我對這件殘文書的擬題，主要考證文書所在的地區。2. 原文書(三)不是這件文書的組成部分，是另件文書。3. 這件長文書中有許多關於唐前期的史事和典章制度的名詞，我只解釋我認為難解的名詞，至於一般名詞為治唐史者的常識，則不必解釋，茲依次論述如下。

### 1. 文書的擬題

這件文書所在的地區為西州高昌縣，論據有二：在中國古代籍帳研究中，日本學者池田溫氏用三件大谷文書所拼接的擬題為“唐開元一九年正月西州岸頭府到來符帖日”，<sup>[1]</sup>文書9行、31行略云：

9. 倉曹符，為當縣石舍等鎮戌秋冬季勾歷，符到當日申事。

31. 戶曹符，為括檢高昌縣百姓口分訖申事。

可見石舍戌在高昌縣。我們現在研究的載於吐魯番出土文書七的這件長文書80行云：

80. 倉曹牒，為石舍承函馬五疋踏料速支送事。

上文已證明石舍戌在高昌縣，則西州倉曹要求速支送給石舍戌承函馬五疋踏料的下級官府當然是石舍戌所在的高昌縣，應無疑問，此一證也。

又按吐魯番出土文書九載唐開元二十一年西州都督府案卷為勘給過所事，文書很長，文書中載有關酸棗戍事諸行略云：

69. 岸頭府界都游奕所 狀上州

70. 安西給過所放還京人王奉仙

71. 右件人無向北庭行文，至酸棗戍捉獲，今隨狀送。

85. 王奉仙年廿廿 仙

86. 奉仙辯：被問“身是何色？從何處得來至酸棗

87. 戍：仰答”者。謹審：但奉仙貫京兆府華源縣，去

88. 年三月內共馱主徐忠驅馱送安西兵賜至安西

89. 輸納。却回至西州，判得過所，行至赤亭，為身患，

90. 復見負物主張思忠負奉仙錢三千文，隨後却



91. 趁來。至酸棗趁不及，遂被戍家捉來。
125. 安西給過所放還京人王奉仙
126. 右得岸頭府都游奕所狀稱，“上件人無向北庭行文，至
127. 酸棗戍捉獲，今隨狀送”者。依問王奉仙，得款：“貫京兆府華
128. 源縣，去年三月內，共行綱李承胤下馱主徐忠驅驢，送兵賜
129. 至安西輸納了。却回至西州，判得過所，行至赤亭為患，
130. 復承負物主張思忠負奉仙錢三千文，隨後却趁來至
131. 酸棗，趁不及，遂被戍家捉來，所有行文見在，請檢即知”
132. 者。依檢：“王奉仙並驢一頭，去年八月廿九日，安西大都護府
133. 給放還京已來過所有實。其年十一月十日到西州，都督
134. 押過。向東。十四日，赤亭勘過，檢上件人，無却回赴北庭來
135. 行文”者。又問王仙，得款：“去年十一月十日，經都督批得過
136. 所，十四日，至赤亭鎮官勘過。為卒患不能前進，承有債
137. 主張思忠過向州來，即隨張忠驢馱到州，趁張忠不及，至
138. 酸棗戍，即被捉來。所有不陳却來行文，兵夫不解，伏聽
139. 處分，亦不是諸軍鎮逃走及影名假代等色。如后推問，
140. 稱不是徐忠作人，求受重罪”者。又款：“到赤亭染患。在赤
141. 亭車坊內將息，經十五日至廿九日，即隨鄉家任元詳却

142. 到蒲昌，在任祥僉人姓王不得名家停止。經五十日餘，今年

143. 正月廿一日，從蒲昌却來趁張忠，廿五日至酸棗，趁不及

這一案卷，勘數人過所，王奉仙是其中之一人，頭緒紛繁。其次，王奉仙幾次款答皆不完全，將幾次款答綜括才可得知他從東向西，又從西向東，又從東折回西，又向北的行踪全程，因此不得不詳引文書有關部分。讀者細審上引文，可知王奉仙從開元二十年三月至二十一年正月廿五日近十一個月中從東西行，又從西東行，又從東折回西，又北至酸棗戍被捉的全過程。最重要一句，即 136—138 行之“(十一月)十四日至赤亭鎮官勘過(按赤亭鎮在高昌東)，為卒患不能前進，承有債主張思忠過向州來(按西州治所在高昌縣，過向州來，即從東向西)，即隨張忠驢馱到州(按據文書 143 行，知王奉仙時在蒲昌縣，隨張忠到州，即追隨張忠向

西至州治所高昌縣)，趁張忠不及至酸棗戍（按文書 126 行“上件人無向北庭行文”，可見王奉仙從高昌縣又北向北庭趁張忠），即被捉來”，可見王奉仙被捉之地酸棗戍在高昌縣北向北庭途中，離高昌縣不遠，當在高昌縣境內。

本文要研究的長文書 103 行云：

103. 兵曹牒為杜達仁□酸棗槍甲徵送事。

上文已證明酸棗戍在高昌縣境內，此文書又有關於酸棗戍槍甲事，則此文書必為高昌縣者，此二證也。

文書所在地區確定為西州高昌縣，文書所在的時間，可從原編者的意見。文書(五)2 行云：

2. □□符為神龍二年□科簿桑□

按神龍紀年只有三年，此文書可能為神龍二或三年者。文書(一)1 行云：

1. 二月至□

可見此文書為神龍二或三年二月至□月者。

唐代前期，“事目”與“抄目”有相同之處，也有不同，詳見本文第三部分。這件文書中的記事，稱為“抄目”更準確一些。這件文書為對高昌縣神龍二或三年二月至□月西州下縣符牒的登記，僅文書(一)，就有抄目 113 行，應稱之為“抄目歷”。這件文書所載抄目都是西州下高昌縣的，按唐公式令規定：

尚書省下於州，州下於縣，縣下於鄉，皆曰符（唐六典卷一尚書都省左右司郎中員外郎條）。

這件文書記載的西州諸曹所下公文多為牒，符為少數，“牒”這一公文形式，使用靈活，上達於下，下通於上以及平行官府之間的來往文書皆可用牒。（詳見盧向前著牒式及其處理程式的探討——唐公式文研究 1，載敦煌吐魯番文獻研究論集第四輯）。

總括上述，我對這件文書的擬題，姑稱之為唐神龍二或三年二月至□月西州高昌縣抄目歷。

2. 原文書(三)不是這件文書的組成部分，是另件文書。

這件文書只六行，二行有白水屯，三行有柳谷鎮兩個地名。案大谷文書集成貳圖版五五，大谷三三五四號文書，其中二行云：

及□□人，及同，及  
會交河倉，加破二十二人七人料，倉支十日，泰

7. 五十四人交河縣界

8. 六 人白水鎮界

同書圖版五六，大谷三三五五(一)文書，其中二行云：

交河倉支，及

3. 四人交河縣界

交河倉支

4. 一人白水鎮界

池田溫氏在中國古代籍帳研究中，將此兩件殘文書拼接為大谷三三五四(a)、(b)兩片，並擬題為唐天寶時代河西天山軍兵員給糧文書，我的錄文前二行，因圖版漫患難識，參考了池田氏錄文。但池田氏擬題不確。案元和郡縣圖志四〇隴右道下庭州條略云：

開元二十一年改置北庭節度使，管天山軍(在西州城內，開元二年置，管兵五千人，馬五百疋，在理南五百里)。

通鑑卷二一五天寶元年所載與元和志同，惟稍簡略。據此，天寶年間，天山軍屬北庭節度使，不屬河西節度使，池田氏作“河西天山軍”，誤。“兵員給糧文書”雖不誤，但據文書內容，似應作兵員食倉糧文書。

對“白水屯”一詞的考證，較費周折。唐六典卷七屯田郎中員外郎條略云：

隴右道：安人一十一屯，白水十屯。

這裏的“白水”指白水軍。舊唐書卷三八地理志卷首云：

隴右節度使以備羌，戎，統臨洮，河源，白水，安人，振威，威戎，莫門，寧塞，積石，鎮西等九軍(白水軍在鄯州西北二百三十里，管兵四千人，馬五百疋)。

鄯州白水軍有十屯屯田，但此白水屯的種子不可能從西州穿越沙磧長途運至，不是本件文書所說的白水屯；而需要西州某縣支給白水屯種子者，只能是屬於西州的白水鎮的屯田。吐魯番出土文書八載唐西州都督府上北庭支度營田使牒為具報當州諸鎮戍營田頃畝文書略云：

5. 白水鎮兵叁拾 [ ] 營田陸頃

此即由西州某縣供給種子的白水屯。白水鎮兵屯田屬廩田類，是兵士利用餘暇

的自己屯墾，不在國家置屯定額（見唐六典卷七屯田郎官條）之中。白水屯收提供了白水鎮兵的一部分食糧。白水屯田所需種子由縣倉支給。

文書中的白水屯為白水鎮兵的屯田。據上引大谷文書，白水鎮兵食交河縣倉糧，可知白水鎮在交河縣境內，其兵卒屯田所需種子，當然也由交河縣供給。

其次，新唐書卷四〇地理志隴右道西州條略云：

縣五：交河（中下，自縣北八十里有龍泉館，又北入谷百三十里，經柳谷，渡金沙嶺，百六十里，經石會漢戍，至北庭都護府城）。

據此，柳谷距交河縣城北 210 里，柳谷鎮應設於柳谷附近。嚴耕望著唐代交通圖考第二卷附唐代瓜、沙、伊、西、安西、北庭交通圖，在西州交河縣至北庭的道上，有柳谷鎮（三岔口），南距交河縣城不遠，上述種種均可證明柳谷鎮在交河縣境內。白水屯和柳谷鎮都在交河縣境，則載有白水屯、柳谷鎮的六行殘文書，應為交河縣文書，該文書 2 行云：

2. □□牒為給白水屯種子支供訖□

即西州牒交河縣司支給白水屯種子，該文書 3 行云：

3. □為柳谷鎮守捉兵元懷□停給糧□

即西州牒交河縣司停給柳谷鎮兵元懷□之糧。據此二行內容推斷，此六行殘文書為交河縣者，不應置於一個擬題下。此六行殘文書似應擬題為唐西州交河縣抄目歷，其時間無從考知。

### 3. 難解名詞考釋

#### ①火幕

吐魯番出土文書九載，武周天山府下張父團帖為新兵造幕事一（73TAM509:19/2）<sup>[2]</sup>云：

1. 當團新兵壹佰壹拾玖人，合造幕壹拾壹口玖□

2. 校尉張父團主者，被州帖稱：被瀚海軍牒，准

3. □□西州諸府，兵幕回日却內（納）。帖至，准人據

4. □□造，先申大數，不得遲晚。□□

5. □□下三團速造，限來□

[後 缺]

按唐府兵制，十人為火。上引文書 1 行新兵 119 人，合造幕十一口九□，“玖”字下缺文，孫繼民氏認為“‘玖□’應是餘剩的玖人另有安排之意”（吐魯番文書所見唐代府兵裝備，載敦煌吐魯番文書初探二編）。我認為據唐制，“玖”下當為“分”字，一百一十九人，造幕十一口九分，十人一火，一火一幕，此即“火幕”也。通典卷一四八兵典二今制附條亦云：

每隊驢六頭，幕五口。

唐府兵制，一隊五十人，即五火，每火幕一口，故一隊幕五口。新唐書卷五十兵志略云：

火備六馱馬，凡火具烏布幕、鐵馬孟、鋸皆一。

可見此火幕為烏布幕。唐神龍年間西州高昌縣抄目歷文書(一)2 行云：

2. □火幕六馱限來月一日到州□

似火幕與六馱馬均由諸縣提供。我認為由諸縣提供火幕，蓋為常制，而上引武周新兵造幕文書似因急於差行，故下囑速造。孫繼民認為火備幕一口，是同火府兵交納同等數量的貨幣直至足以購買一口幕，由軍府統一籌措布料，此論尚需史料證明。總之，吐魯番出土文書為我們提供了新材料，也提出了新問題，火幕來源問題，尚有待於進一步研究。

## (2) 戶曹地子粟

文書(一)九行云：

9. \_\_\_\_\_ 戶曹地子粟送納州倉輸納事。

在吐魯番文書中，地子可以指畝納二升的地稅，也可以指職田、公廩田的地租。文書 9 行在“地子粟”之前冠以“戶曹”，可見這裏的地子指的是戶曹參軍職田上的地租。官員職田租是交納於官吏本人的，如吐魯番出土文書九載唐開元二十二年錄事王亮牒訴職田佃人欠交地子案卷(三)(73TAM509:23/4—4(a))有“問得上件人等牒，比年地子常納程錄事訖，今被縣司催，令納王錄事”的記載，可見職田地子直接交納官員本人，該文書第四個斷片(73TAM509:23/4—3)有“令納王錄事家”的記載，更具體地體現了職田上的租佃者將田租交納於職田的所有者這一特性。抄目歷文書中的戶曹地子也應如此。戶曹職田可能散佈於高昌縣或由高昌縣百姓租佃，因此其地租(地子)由州下高昌縣催徵。但值得注意的是，

戶曹地子並沒有交給戶曹本人，而是要“送納州倉輸納”，這是什麼原因呢？我認為，此時的州戶曹為闕官，戶曹地子為闕官職田地租，百姓無處可送，故州符要求百姓交納州倉。闕官職田收人在唐後期為戶部錢的一個組成部分，唐前期，國家也並未放松對闕官職田租的管理，戶曹地子送州倉輸納正體現了前期闕官職田收入的輸納情況。

### ③承函馬

文書(一)79、80、102行云：

79. 兵曹牒 為承(承)函馬減料所管鎮戍□牒(?)知事。

80. 倉曹牒為石舍承函馬五疋踏料速支送事

102. 兵曹牒為加承函馬兩疋仰於冊四匹內抽充□

承函馬(或簡稱函馬)問題，是唐史研究中一個重要問題，此小注尚難全悉。我這裏僅就敦煌吐魯番文書，對函馬的作用、擁有函馬的單位、函馬的配置、放牧及抽充等幾個問題提出自己的意見。

函馬因其承函的作用而得名。這裏的函專指各機構間往來的公文。斯一三一四唐天寶八載史張何忠牒云：

1. 一為推狀事 牒上支度勾覆所為徵鄧□

2. 牒上節度報(?)徵所為鄧光朝練事

3. 右件封牒等今月十日分付長行坊

4. 抄函人張鶴領送

5. 牒件狀如前，謹牒。

6. 天寶八載四月十四日史張何忠牒

“抄函人”當為抄錄“封牒”之人，函為封牒之專稱，這些上節度使之封牒由抄函人抄錄後，則由抄函人領長行坊之函馬送使，函馬正為運函而用。

地方上擁有函馬的單位只有鎮戍及長行坊。文書(一)79行記載“兵曹牒為承函馬減料所管鎮戍□牒知事”，可見鎮、戍擁有承函馬。伯二八六二背，伯二六二六背唐天寶年間敦煌郡應現在帳(對此文書的擬題，詳見李錦綉著《唐代財政史稿》上册待刊)略云：

38. 廣明等五戍

54. 合同前月日見在供使預備函馬，總壹佰貳拾叁疋。
55. 肆拾疋 敦。陸拾伍疋父
56. 壹拾捌疋草。
57. 伍拾疋充廣明等五戍函馬乘使每戍准額置拾疋
59. 柒拾叁疋在階亭外坊及郡坊飼，急疾送五戍，替換蹄穿脚
60. 不堪乘使函馬。

據上引文書，我們可知函馬分供使函馬及預備函馬兩部分，每戍供使函馬額十疋，預備函馬在階亭坊(車坊)外坊及郡坊(長行坊)飼養。鎮戍置函馬，是唐馬政及軍事史上的重要現象，值得注意。

西北的長行坊中，也有專承函文的函馬。伯二八六二背，二六二六背文書又云：

104. 長行坊
105. 合同前月日見在長行及函馬總壹拾捌疋。
106. 叁疋函馬并父
108. 合同前月日見在郡東八角衆備長行帖馬及函□

長行坊的函馬比鎮戍少得多，這一點也值得注意。

鎮戍需要保持一定數量的函馬。由於函馬連續長途遠使奔波，故設預備函馬，飼養於別處，以供補充。敦煌寶藏卷五五碎片二五略云：

7. 一疋忿父十五歲，從蓉戍退函馬，脊破六寸，下膚，仙。
8. 一疋留敦十二歲，方亭戍退函馬，脊破十寸，下膚，仙。
9. 右件馬配兵王懷貞放

文書中還提到“狼井戍退函馬”等，這些從鎮戍退下的函馬要集於一地，配兵統一牧放將養，這些退馬是否也是預備函馬的一個部分呢？抄目歷文書中提到的於四十四疋中抽兩疋的馬群，是否為由退函馬組成的預備函馬呢？我推測是如此。

#### ④賜田地子，賜田稅子

文書(一)105行云：

105. □□符為勘百姓賜田地子依□□事

文書(四)3行云：

3. 戶曹符為賜田稅子□

賜田稅子與賜田地子是一回事，都是賜田所納之畝稅二升的地稅。唐賜田是否應納地稅，曾成為判文的爭論對象。全唐文卷四〇〇王智明對不受徵判云：

甲有賜田，不受徵稅。

王者制田，庶人計畝，徵孟子之說，徹故難移，讀公羊之書，禁皆不可。然則食土之子，與執圭之人，按籍既有常法，加田固宜不稅，此乃行古之道，誠非近今之宜，甲之所執，或未為允。

在判文上，王智明是認為賜田應納地稅的。賜田徵稅困難，故有是判。抄目歷文書中，州多次下符催徵賜田地子，表明賜田徵地稅確實比較困難，但從下符催徵地子看，賜田一律徵地稅，不因賜而免稅。賜田徵稅的實行，也證明了地稅徵自王公以下墾田的普遍性。

⑤知計帳官典

文書(一)100行云：

100. 戶曹帖為□知計帳官典並印限廿□

計帳為對來年課役情況的統計，是國家支配來年收入的依據，計帳每年一造，國家格外重視，為此，還專門戶稅一錢，以充其費（唐六典卷三戶部郎中員外郎條）。諸縣知計帳官有縣尉及主簿。唐六典卷三十縣令職掌條云：

若籍帳、傳驛、倉庫、盜賊、河堤、道路，雖有專當官，皆是令兼綜焉，縣丞為之貳。

“籍帳”指戶籍計帳。據上引，對計帳，縣令只是兼綜，而“親理庶物，分判衆曹，割斷追徵，收率課調”的縣尉，則是計帳的“專當官”，“掌付事勾稽，省署抄目、糾正非違，監印”等的勾官主簿，也當參與縣計帳的製造，因此文書中的知計帳官指縣尉、主簿。

知縣計帳的典則為司戶佐、史及帳史。司戶佐為職類州戶曹的胥吏，史為司戶佐的案典，帳史之職為“知籍，按帳目捉錢”（新唐書卷四九下百官志州戶曹司戶參軍條注），專門負責計帳錢的收給支用。文書中提到的縣知計帳官典有縣尉、主簿、司戶佐、史、帳史等多人。



計帳每年一造，由鄉申至縣，縣上於州，州上於戶部，因此諸州每年計帳的製造，為該州年初大事。吐魯番出土文書八載武周郭智與人書(73TAM193:11(a))1至9行云：

1. 謹訊：守都面別稍除，無由相見，昨沙
2. 陁口過□□了見勘當，更勾會計
3. 帳。緣為錄事司勾，都督已判交河典
4. 兩人各廿。猶自兩頭急索文歷，無人可
5. 造，始下牒車元早來。在後到者，例總
6. 廿莫怪。直為計帳季終見勘寫臺解。
7. 都督自喚兩司對問，智力不周，始判牒
8. 迫人，次有苑豈不附送。叁、伍使在此，
9. 曹司頻索。

這是一幅州郡的手忙腳亂勘造計帳圖。交河縣因計帳不準確，被錄事司勾出，交河縣“典”(可能是司戶佐下的史)被各打廿杖。在州司，“兩頭急索文歷，無人可造”，但計帳要季終申至中央，因此都督不禁親自出馬，“自喚兩司對問”，又“判牒迫人”。造計帳的慌亂景象，正體現了季終申至中央的計帳的勘造是州縣的一件大事，體現了計帳的重要地位。抄目歷文書雖未直接反映西州勘造計帳的忙亂景象，但州催促縣申計帳和要求知計帳官典赴州與上引郭智書所表現的急促勘造計帳是一樣的。

### 三、事目、抄目、符目、會目、解目辨析

事目、抄目、符目、會目、解目這些名詞，在史籍文獻或出土文書中出現過。如唐六典卷一尚書都省左右司郎中員外郎條云。

凡施行公文應印者，監印之官考其事目，無或差謬，然後印之，必書於歷，每月終納諸庫。

這是“事目”。同書卷一一殿中省丞職掌條云：

丞掌判監事，兼勾檢稽失，省署抄目。

新唐書卷四七百官志內侍省宮官尚局條略云：

司記掌宮內文簿入出，錄為抄目，審付行焉。

此為“抄目”。唐六典卷一尚書都省左右司郎中員外郎條云：

各掌付十有二司之事，以舉正稽違，省署符目，都事監而受焉。

此為“符目”。伯二八一九唐公式令殘卷 11 行符式注云：

若事當計會者，仍別錄會目，與符俱送都省。

此為“會目”。吐魯番出土文書六載唐上元三年西州都督府上尚書都省狀為勘放還流人貫屬事(一)(64TAM19:48)其中一行云：

1. 解并日上尚書省，都省

此為“解目”。這些目各有什麼特徵？它們之間的區別、聯繫如何？它們的具體形式如何？史界尚無具體深入的研究。由於我選擇的這件文書就是抄目歷，所以這些問題我不能回避了。

吐魯番出土文書五載擬題為唐事目歷一件，同書七載擬題為武周典齊九思牒為錄印事目事一件，同書八載擬題為唐館驛文書事目及擬題為唐天寶某載文書事目歷共二件，同書九載擬題為唐殘事目及擬題為唐西州事目共二件，加上本文所討論的吐魯番出土文書七載唐西州某縣事目共七件，以上七件文書都題為事目。這些文書是否都是事目呢？我們需要進行具體分析。

“事目”一詞，除唐六典的記載外，出土文書亦有記載。吐魯番出土文書七載武周典齊九思牒為錄印事目事(73TAM221:3)云：

1. 敕慰勞使            請印事
2. 牒西州為長行馳為(馬?)不足事，一牒為乘馱案事。
3.                    右貳道
4. 牒錄印事目如前，謹牒。
5. 貳道                    四月廿九日典齊九思牒
6.                            使郎將張弘慶
7.                    貳道勸印方泰    示
8.                            廿九日

這裏的“事目”，指的是第 2 行請印文案的名目，它與唐六典記載的“事目”正可互相印證，監印之官考察應印文案名目，然後印之，而出土文書正是典上請印事目，請求行印。這裏的“事目”是對要印文案名稱的記錄。敦煌斯二七〇三背文書

云：

1. 合郡廿八日應遣上使文解總拾道
2. 一上北庭都護府為勸修功德使取□觀齋醮料事
3. 一牒交河郡為同前事 一牒伊吾郡為同前事
4. 一牒中書門下為勸修功德使 墨敕并驛□□
5. 一上御史台為同前事 一上節度使中(?)衙為□□
6. 二上監河西碛西使宇文判官為烏山等四戍函馬事
7. 一上巡官何寧桓迎疎□事
8. 一上節度使中丞衙為送供進野馬皮事。
9. 右各責得所由狀，具上使事
10. 目如前。
11. 牒，件狀如前，謹牒。
12. 十一月□□日典□
13. 當郡應上使及諸郡文牒共玖道，府
14. 長行坊取領如牒，常樂館檢領通過□

文書中提到的“事目”，是二至八行應上使文案的目錄，上使事目，是對需要上解的諸文案名稱的列舉與記錄。這種因請印，上使或為其它行政處理而條列某些具體文案的目錄，是事目。

吐魯番出土文書記載的其它六件文書是事目嗎？我認為不應名之為“事目”，而應名之為抄目，更能體現出文書的性質。在分析幾件吐魯番文書以前，我提出在唐代史籍中常見的“省署抄目”一語。唐內外官府大多設有勾官，如在九寺五監中，主簿為勾官，在他們的職能中，“省署抄目”是一項。“省”意為檢查或勾檢，“署”是檢查後的署名，唐代絕大多數官府有勾官，勾官“省署抄目”是法制規定的普遍化的勾檢行為。可見“抄目”也是法制規定的普遍存在的正規官府文簿。在唐代史籍文獻及出土文書中，我沒有發現“省署事目”的記載。似可推定，事目只是官府對要具體進行行政處理（請印、上使等）的某一類文案目錄的條列記載，而不具備“抄目”的法制規定、正規、普遍化的特點。

抄目是官司在某一段時間內對所有往來公文目錄的有規律的記錄。上引新志內官司記職掌云：

掌宮內文簿出入，錄為抄目。

可見宮內所有出入文案目錄，都要由司記記錄，這種記錄的文案目錄為抄目。抄目的格式，日本令集解釋義卷二職員令神祇官大史一人掌受事上抄注略云：

釋云：唐令私記云：都省令史受來牒而付本頭令史，付訖作抄目，謂之上

抄，其樣如左。太常寺牒為請差巡陵事，右一通，十九日付史部令史王庭。

日本令中保存了唐抄目形式，彌足珍貴。據此可見，完整的抄目應有文案事目、付事時日及付給之人，而我們正在研討的吐魯番出土文書七所載文書的形式為：

43. □曹帖為追木匠趙[海]相等差人領送事<sup>十七日付</sup>[劉]□

44. □曹牒為□遣車牛[運]□領戍訖[申]事<sup>十七日付王行</sup>

此為該文書較為完全的兩行，於此，事目、付事日期，付給之案典歷歷在日，與唐令抄目形式正相符合，我們不能不稱之為抄目。因為這件文書是由多件抄目組成，合為一歷，故名之為抄日歷。

以此為特徵，我們還可以看到其它形式的抄日歷。如吐魯番出土文書八載唐天寶某載文書事日歷(73TAM193:15(a))云：

1. 八日

2. 天山縣申□

3. 高昌申為[丞]嚴奉[景]□

4. 九日

5. 天山軍牒為倉曹康慎徵天山十考事，付

6. 兵李惟貴狀為患請○莢茱萸等[藥]。

7. 六日兵袁昌運牒為患請藥□

8. 虞侯狀為典獮承訓今月七日發□

9. 其月十一日判，典獮承訓虞侯狀報患損發遣訖，具錄牒上節度[使]。

10. [錄]事宋威德牒為差往武威請諸官[料]錢[事]。

11. [上殘]差府使白忠訖，依前勒行，仍牒宋威德知

[後 缺]

據原編者說明，“本件有朱點數處，第九、十一行為朱書，第七行有朱筆勾劃，以

示此行移前”。朱書問題我們下文探討。此為唐天寶年間交河郡抄目歷，此件抄目歷，與我們上面分析的神龍二、三年抄目歷形式略有不同，神龍二、三年抄目歷首列某月至某月，然後按時間直書文案目錄，接下來記載受事時間及付給之人，而這件抄目歷先書時日，按日排列，同日到達的文案集於一日之下，這樣，不再在每件文案目錄之下注明時日，也能一日了然。文書殘缺，只有5行有一“付”字，“付”表示付給之人，此文書付給之人一項多不列出，可見抄目因時因地略有不同。而原編者擬題為事目，不妥。

吐魯番出土文書九載唐西州事目（與按，應作西州抄目歷），文書云：

（一）

[前 缺]

1. [ ] 泥匄特納官糧料事。
2. 日 月 廿 付 [ ] [ ]
3. 高昌縣申 [ ]
4. 恩 俯 [ ]
5. 法曹關為囚 [死] [ ]
6. 付 [伍] [鳳]
7. [ ] [ ] [關] 給防人陳憲 [ ] 等十二月糧事。

[後 缺]

(64TKM2:18(a))

（二）

[前 缺]

1. [ ] 付
2. [ ] 思
3. [ ] 買婢患手請退事。
4. 付董 [ ]

[後 缺]

(64TKM2:20/2(a),16(a))

（三）

[前 缺]

1. [ ] 姚敏(?)牒舉請 [ ]

2. [上殘]六日
3. [上殘]柳中縣申公[廨][ ]
4. [ ]
5. [上殘][ ][中](?)周靜牒市得羊十[ ]

[後 缺]

(64TKM2:14(a))

(四)

[前 缺]

1. [上殘][伊]? [州]? 領兵曹[ ]
2. [ ]
3. [上殘][ ][ ]僧[ ][ ]辭請[ ]

[後 缺]

(64TKM2:20/1(a))

(五)

[前 缺]

1. [ ]買得婢請給糧事。
2. [ ] 付 伍鳳
3. [ ]奴得伽等將練事
4. [ ] 付董<sup>抄</sup>
5. [ ]姚敏牒納瀾支糧練兩疋訖事
6. [ ] 付 伍 鳳
7. [ ] [ ]納糧事。

[後 缺]

(64TKM2:15(a),17(a))

文書(一)2行有倒書“廿七日”,4行有倒書“[ ]勘當”數字,不知何人所書。文書(一)7行有“[ ][ ]關”,關為平級之間的公文形式,唐六典卷一尚書都省左右司郎中員外郎條云:

諸司自相質問,其義有三,曰關刺移。(關謂關通其事)

由於“關”上的二字殘缺,我們姑將其定為[ ]州關,這樣,文書所屬單位可定為西州,此文書為西州抄目歷。

這件抄日歷也是以時日為單位，將某月收到的符牒關狀等日集於某日之下，但與上論吐魯番出土文書八載天寶抄日歷不同的是，此抄日歷給付之人一一具書，形式嚴格。

吐魯番出土文書八載唐館驛文書事目（興按，此抄日歷），茲移錄文書（一）（72TAM230:34(b),95(b),35(b)）如下：

[前 缺]

1. 本石□
2. 踏料遞事
3. 十九日交河縣牒使王沙從使□
4. 判六日總馬冊六疋與料事。
5. 同日伊坊狀請回馬遞事。
6. 廿一日交河縣牒□
7. 曹嶷交□

[中 缺]

8. 同日交河縣牒使劉皆實，田崇敬等
9. 馬料事。
10. 廿四日北庭府牒為長行馬踏料准狀事。
11. 同日交河縣牒使王弟家人羅鷄馬料事。

[中 缺]

12. 下首領□
13. 同日柳中縣牒使□
14. 廿六日伊坊狀請□
15. 廿七日伊坊狀請□
16. 同日柳中□
17. 孫元璟，柳元□
18. 馬料遞事

[後 缺]

由於文書內容多為馬料供給，因而此文書可能為某一館者，這是某館對其收到

州縣官府文書名目的記錄，也就是說，這是某館的抄日歷。抄日歷中無付事之人，可能是由於館抄日歷的格式及館受付之人均不似州縣一樣有嚴格規定。此文書在時日的順序上與司書所載天寶年間抄日歷同，也是先書時日，將文案目錄置於時日之下，但可能由於用紙不同，此文書與天寶抄日歷在格式上仍略有不同，讀者一看即知。

在數年前撰著的《唐勾檢制研究》一書中，我曾推測池田溫先生在中國古代籍帳研究中用數件大谷文書拼接的開元十九年正月一至三月西州天山縣到來符帖目文書為抄目，現在我仍堅持這種意見，只不過這種抄日歷格式與上面分析的諸例又有不同。今據池田氏書及大谷文書集成貳中所載圖版，略引幾行，文書云：

- (道) (二) (月)
43. □ □ □ □ □ 到
65. 限符到五日內，發遣具名上事<sup>己上十七日到</sup>。兵曹符，為單身<sup>衛</sup>□
86. 戶曹符，為不□ □ 勘上事<sup>二月十七日到</sup>。
87. 冊 八 道 三 月 到
88. 戶曹符，為當縣諸色闕官職田，仰符到日勘申事，倉曹□

這件文書記載的時間為正月至三月，這是一件季抄日歷，它是對月、日抄日歷總結後而重新製造的，這種抄日歷是為了總結某一州縣在一定時間內收到文案總目，因此不載付給之人。池田氏將文書定名為“到來符帖目”，實際上，抄目一詞本來就是對收到符帖牒目的專稱，名其為抄目，就等於說明了它為某州某縣收到符牒帖目的記錄的性質，且“抄日”為唐人稱謂，因而對這一類文書，我們徑可以取唐人之名，直接稱之為抄目。

池田溫氏所恢復的唐開元十九年正月西州岸頭府到來符帖目實際上是高昌縣的抄日歷，文書殘缺，殘留的部分為月抄日歷。文書中只有對符帖目錄的記載，而不似季抄日歷一樣有受付之日，這是否構成了抄日歷的另一種形式，尚有待於更多史料。

我在《唐勾檢制》一書中，將馬伯樂在 Documents Chinois 一書中載 No. 二六三一 Ast. 1. 4. 018 文書名為符日歷，現在看來，這種命名也不够準確，據史籍文獻，符日只尚書都省有，詳見下論，而這件文書雖多為諸曹所下之符，但就其性



質而言，仍是抄目。茲引錄數行如下：

4. [ ] 犯盜移隸(按，我在勾檢制一書中錄為“隸”，今細審圖版，當為隸字)葱嶺事。
5. [ ] 官人被訟榜示要路事
6. [ ] 兵曹符為差輸丁廿人助天山屯事
7. [ ] 戶曹符為給張玄應募夫十人事
15. [ ] 帖為勘寄住等戶速上事

這件文書也只是僅錄諸曹所下符帖目，與高昌縣抄目歷同，文書中為什麼不載時日及付給之人，文書完整的格式如何，只能留以待考了。

上論諸種抄目歷，並不能囊括抄目歷的各種形式，下面我要簡論一下抄目歷上的勾檢標記。勾官的職掌之一為“省署抄目”，“省”為對抄目的檢查，“署”為勾官的署名。被勾官省署的抄目歷，在吐魯番出土文書中也有發現。吐魯番出土文書九載唐殘事日云：

(一)

[前 缺]

1. 廿八日
2. 左右史建[ ]

[後 缺]

(64TAM9;3/3)

(二)

[前 缺]

1. 安忽那[ ]
2. 即日判達曹孤易奴。付[ ][ ][ ]
3. 曹孤易奴等[辭]為請和糶物事。
4. 即[ ] 付[ ][ ][ ]
5. [ ] 事[ ]

[後 缺]

(64TAM9;3/1,3/2)

據原編者注，第(二)件 2 行之“即日判達曹孤易奴”與 4 行之“即□”均為朱書，此當為勾官勾檢之後所書，從朱書內容看，2 行朱書是對 3 行文案處理後的記錄，它書於應辦文案之右側，是對這一文案處理情況檢查結果的說明。我認為，這就是勾官“省署抄目”的結果。地方上，勾官只有數人，故只書勾檢情況，未在每一事目之後署名，這只是“省署”的具體情況不同，而我們不能因文書中無勾官署名而否認這是一件勾官省署的抄目歷。

勾官在抄目歷上記載的是勾檢結果，同時也說明此案的處理情況。如上引吐魯番出土文書八載唐天寶交河郡抄目歷 8—11 行云：

8. 虞侯狀為典勑承訓今月七日發□
9. 其月十一日判，典勑承訓虞侯狀報患損發遣訖，具錄牒上節度使。
10. [錄]事宋威德牒為差往武威請諸官[料]錢[事]。
11. [上殘]差府使白忠訖，依前勒行，仍牒宋威德知

9、11 行為朱書，這二行為對 8、10 行文案處理情況的記錄，與上論吐魯番出土文書九所載文書不同的是，這件朱書寫於文案之右側，可見勾官勾檢的格式因時因地因人而不同。

勾官省署抄目，不一定都在抄目歷上注明勾檢情況，有的只是標以特定的符號朱點、朱勾等，如吐魯番出土文書八載唐天寶抄目歷的前七行，沒有似 9、11 行那樣的勾檢記錄，但有朱點多處，又如本文研究的吐魯番出土文書七載西州高昌、交河縣抄目歷，(一)12 行、(五)3 行、(八)3 行，也有朱書行邊勾記，這些朱點、朱勾，都是勾官省署時所作，其具體含義雖不可知，但我們據此可以知道，勾官省署抄目，不拘一格，或記處理結果，或記稽失情況，或做朱點朱勾，形式多樣。

最為複雜的勾官省署的抄目歷可能要算敦煌所出斯二七〇三背(二)唐天寶八載(?)敦煌郡抄目歷了，今略引幾行如下

1. 廿四日(判)□
2. 度支勾覆所牒為同前事
3. 如(?)同前判<sup>ㄨ</sup>
4. 監河西和羅使牒為諸色贓贖勘報事
5. 其日判，牒監和羅使訖，史張賓行<sup>ㄨ</sup>

文書 1、3、5 行均為朱書，2、4 行上有朱色勾勒“一”，3、5 行朱書後有押字。從中可見，勾官在抄目歷上記錄了文案的處理結果，書於文案左側，在每一文案目錄上行朱勾訖，並在書寫的勾檢之結果下押署。由於文書為敦煌郡抄目歷，因此勾官省署最為完全。

吐魯番出土文書七所載抄目歷(一)4、12、40、41、43、79、80、82、87、98、99、100、102、103、105 行右上方均有墨筆勾勒“一”，同書八載唐某館抄目歷 3、12、13、14、15、16、17 行上側有墨點，這些墨點及墨色勾勒也是有其含義的，可惜我們今天難以推斷了。

總結以上論述，我們可以看到，抄目的格式，種類都很複雜，我在上文條列了抄目的各種形式及其變化原因，但萬變不離其宗，對那些在某一具體時間內對官司往來文書事日的記錄(不論勾官勾檢與否)都可以稱之為抄目。

行文至此，我們不能不提到一件十分難解的吐魯番文書。吐魯番出土文書五載唐事目歷(73TAM206:42/4)云：

[前 缺]

1. \_\_\_\_\_ [弘]文館高座褥等事  
楊璞
2. 七月廿二日受，廿五日判勘，八月二日判下少府監付
3. 七日付，倉史王絢、倉史馬思，行文稽。都省倉史
4. 高達行束
5. 事為報大陽津橋木 敕事
6. 楊璞
7. 七月廿二日受，[ ] [三] [日] [判]，[廿] [四] [日] [ ] [倉] [史] [ ]

[後 缺]

據原編者說明，本件二至四行、七行均為朱書，這件文書與我們上文分析的勾官省署之抄目歷類似。顯然，這件文書不是地方者，而是尚書都省的。這裏，我試對此文書解釋如下。新唐書卷四八百官志尚書都省左右司郎中員外郎條云：

掌付諸司之務，舉稽違，署符目，知宿直，為丞之貳。以都事受事發辰，察稽失，監印，給紙筆，以主事令史書令史署覆文案，出符目。

唐六典卷一尚書都省左右司郎中員外郎條云：

掌付上有二司之事，以舉正稽違，省署符目，都事監而受焉。

這是唐制對尚書都省左右司郎官及令史書令史等職掌的記錄。結合文書，我們可以看到1行及5行為對尚書都省所受文書目錄的記錄，1行右側及6行楊璞當是“出符目”之人，而不像我們分析的抄目一樣，“付□□”，□□為受事之人，上引日本令載唐令云“都省令史受來牒而對本頭令史，付訖作抄目”，文書中的楊璞為都省令史。2—4行、7行的朱書當為左右司郎官“審署符目”的記錄。朱書云：弘文館請高座褥一案七月廿二日到達尚書都省，都省令史隨即付度支，度支廿五日判“勘”，八月二日金部檢勘後下符少府監要少府監付給，七日少府監始付。此為中事，按六典卷一左右司郎中員外郎條，“中事十日（謂須檢覆前案及有所勘問者）”，此案長達十五日，故稱“行文稽”，造成行文遲滯之人為度支令史王絢、金部令史馬思（按，文書中“倉”史之“倉”為“令”之誤），而尚書都省的令史高達行文迅速（按，我懷疑“束”為“速”字之誤，姑作是解），稽誤之事與其無關。這段朱書的書寫人當為“省署符目”的左右司郎官。根據史籍文獻，這件文書稱為“符目”，似更合乎它的性質。符目只有尚書都省有，據日本令載唐令，尚書都省符目也是抄目的一種，叫“上抄”，“上”即“尚”，尚書都省之抄目，即為符目。

“會目”是需上諸司會計之事的目錄的記錄，出上文書中僅出現了“會目”這一名詞，尚未發現會目的具體形式，我認為，“會目”就是要上勾司會計的事目。

解目是要解向上的文案目錄，也就是需要上解的事目。文書由低級官府申向高一級的官府為解，由地方申至中央也稱為解。吐魯番出土文書七載唐五穀時估申送尚書省案卷(二)(64TAM29:94)其中三行云：

5. □□粟時估解一條，並目
6. □□四]月十一日付華州□□
7. □□領送中臺□□

“中台”指尚書省，五穀時價申上尚書省，稱為解，上解文案的目錄，稱為解目。地方上由低級官司申上高一級官府的文案目錄，也稱解目，如上引敦煌文書斯二七〇三背有“合郡廿八日應遣上使文解總拾道”，其下之事目，實際上就是解目。又如吐魯番出土文書九載武周付康才達解狀殘文書(73TAM509:19/5(b))云：

[前 缺]

1. 一為申虞侯□
2. 一為申弩手張□建
3. □  
□ 狀壹道、為報舍人事。
4. □ 件解狀，五月七日付康才□達。

[後 缺]

我認為殘留的 1—3 行事目，就是解目。解目與事目不同之處，即解目專指需解向上的事目。事目是對應處理文案名目的泛稱，會目、解目，都是事目的一種。

以上，我利用了敦煌吐魯番文書，詳論了事目、抄目、會目、符目、解目的內容及用途，其中抄目與符目是一類，而事目、會目、解目是另一類，符目與抄目的不同是符目專指尚書都省的抄目，抄目與事目的不同則關涉到唐勾檢制，唐國家機器的運轉過程。明確抄目格式及作用，區分抄目與事目的不同，是研究唐行政制度史必須解決的問題。幸賴敦煌吐魯番尤其是吐魯番文書，我們對抄目、事目、符目、解目、會目的格式、內容、作用得以明確，因此我們應該對文書因其性質，區別命名，在這部分中，我只是做了一點嘗試而已。

#### 四、兵賜問題試探

文書(一)87行云：

□ 兵賜發遣并差行兵點定訖

文書中提到的兵賜是唐代前期軍事制度及財政制度的重要內容，但長期以來，未被唐史及敦煌吐魯番學研究者所重視，有些學者也只是在論述杜佑在通典六食貨六記述天寶中的財政收入時順便涉及，殊為憾事。

唐代前期有關兵賜史料大多在開天期間。其實，兵賜制度在太宗貞觀年間已出現，為此，我首先考釋有關貞觀年間兵賜的吐魯番文書。

吐魯番出土文書六載唐貞觀十九年安西都護府牒為速報應請賜物見行兵姓名事(67TAM91:19(a))云：

(原編者說明)：本件蓋有朱印三處，僅一處完整，印文為“安西都護府之印”。

[前 缺]

1. [ ] [ ] 加減未知定數,去[ ]
2. [ ] 審勘見行兵,應請賜物[ ] [ ]
3. [ ] 具顯姓名申者,依檢至今[ ]
4. [ ] 宜速上,故牒。
5. 貞觀十九年八月廿一[ ] [ ]
6. [ ] 府
7. [ ] 兵曹參軍[ ]

[後 缺]

這是安西都護府行兵請賜物案殘卷的一部分。吐魯番出土文書中有數件與之相關聯,今錄之如下,文書順序按其內容做了一定的調整。

[前 缺]

1. [ ] [ ] [ ]
2. [ ] 首領[ ]

[後 缺]

此件載吐魯番出土文書六,原擬題為唐總計練殘文書,共三斷片,此為第二斷片。(73TAM210:136/4-2)

[前 缺]

1. [ ] 伊州[ ]? [ ]
2. [ ] [ ] 物參[ ]
3. [ ] 綿一百[ ]
4. [ ] 十一人翊衛[ ]
5. [ ] 右總[ ]
6. [ ] 九(?)人大首領[ ]

[後 缺]

此件為大谷一四九九號第二斷片。大谷文書集成壹原擬題為軍政關係文書,據該書圖版九六並參考小田義久氏錄文逐錄。

[前 缺]

1. [ ] 貳段
2. 右總 [ ] 練八疋
3. 前總計准 [ ] 疋貳丈陸尺 [下殘]
4. 右勅 [ ] 月廿五日被 [ ]
5. 書省 [ ] 七日牒稱奉 [ ]
6. 勅守刺史 [ ] [ ] [ ] 奏伊州三衛 [ ]
7. 首領次 [ ] 請准節 [ ]
8. 旨依奏者。得行從兵 [ ]
9. 旨連寫如 [ ] 關至 [ ]

[後 缺]

此件與上錄兩行殘文書出於同號，此件為第一斷片。(73TAM210:136/4-1)

[前 缺]

1. [ ] 關吏部 [ ]
2. [ ] 關至，准勅。此已牒伊 [ ]
3. [ ] 物，牒至，準勅分付訖 [ ]
4. [ ] 請受，故牒。

- 
5. [ ] 年十二月廿 [ ]

[後 缺]

此件載吐魯番出土文書六，原擬題為唐安西都護府殘牒(73TAM210:136/3-3 (a))，原編者說明：“本件有殘印三方，辨認為‘安西都護府之印’。”

[前 缺]

1. [ ] 如前謹 [ ]
2. [ ] 二月九日 [ ]
3. 錄申省
4. 十四日白

此件載吐魯番出土文書六，為原擬題“唐總計練殘文書”之(三)

(73TAM210:136/4—3)。

以上五件文書均與“唐貞觀十九年安西都護府牒為速報應請賜物見行兵姓名事”文書相關聯，由於未能見吐魯番出土文書圖版，我只能將此六件文書粗略拼接如上，我認為這是唐貞觀末年安西兵賜案殘卷的幾個斷片。為了說明此殘文書的內容和拼接依據，應先了解六件斷片組成的文書的歷史背景和地理背景，茲陳述如下。

這幾個斷片中出現的時間，其完整者為貞觀十九年八月廿一日，不完整者為□月廿五日，□七日，□十二月□，二月九日，十四日，出現的地名為伊州（三見）；出現的財物如：綿一百（屯），□二段，練八疋，□疋二丈六尺；出現的官府及官吏名稱為：安西都護府，兵曹參軍，翊衛，三衛，守刺史，吏部，□書省，省；出現的外族酋渠名稱為：首領（二見），大首領。

按資治通鑑卷一九六唐太宗貞觀十六年八月條略云：

癸酉，以涼州都督郭孝恪行安西都護、西州刺史。高昌舊民與鎮兵及謫徙者雜居西州，孝恪推誠撫御，咸得其歡心。

西突厥乙毗咄陸可汗既殺沙鉢羅葉護，并其衆，又擊吐火羅，滅之。自恃強大，遂驕倨，拘留唐使者，侵暴西域，遣兵寇伊州。郭孝恪將輕騎二千自烏骨邀擊，敗之。

初，高昌既平，歲發兵千餘人戍守其地。褚遂良上疏，以為：“……陛下興兵取高昌，數郡蕭然，累年不復。”（考異曰：貞觀政要載遂良疏云：“數郡蕭然，五年不復。”下言“十六年，西突厥遣兵，寇西州。”按實錄，此年唯有西突厥寇伊州，不云寇西州，蓋以伊州隸西州屬部，故云爾。）

通鑑卷一九七唐太宗貞觀十八年九月條云：

焉耆貳於西突厥，西突厥大臣屈利啜為其弟娶焉耆王女，由是朝貢多闕。安西都護郭孝恪請討之。詔以孝恪為西州道行軍總管，帥步騎三千出銀山道以擊之。……焉耆城四面皆水，恃險而不設備。孝恪倍道兼行，夜，至城下，命將士浮水而渡，比曉，登城，執其王突騎支。

（冬十月甲寅），郭孝恪鎖焉耆王突騎支及其妻子詣行在，赦宥之。

案唐會要九四突厥條記咄陸寇伊州事與通鑑同，舊唐書一九四下西突厥傳咄陸寇伊州事，一九八焉耆傳記郭孝恪擊敗焉耆虜其王突騎支事，均與通鑑同。新唐



書二一五下西突厥傳記咄陸寇伊州事，二二一上焉耆傳記孝恪擊敗焉耆虜其王突騎支事，亦均與通鑑同，惟通鑑記事均著年月日，條理清晰，可與上引文書對照比較，故詳引通鑑，會要，舊、新唐傳，所記皆略去。

文書與史籍對照比較，可注意者有三，一為文書所記者從貞觀十九年始，史籍記事為貞觀十六年及十八年。如文書為安西都護府請兵賜及賜官案卷，文書的時間自應在史籍之後。二為文書所記與史籍所記皆為安西都護府事，有安西都護之名與印。三為文書與史籍記事中均有伊州地名。史籍記載貞觀十六年安西都護郭孝恪及其所屬將士戰敗西突厥咄陸有功，貞觀十八年安西都護郭孝恪及所屬將士取焉耆並虜其王突騎支有功。惟有功乃可請兵賜及賜官，此為事理之常。

文書的歷史背景如此，其地理背景如何？按元和郡縣圖志卷四〇隴右道下略云：

伊州<sup>伊吾</sup>

後魏及周，又有鄯善人來居之。隋大業六年得其地，以為伊吾郡。隋亂，又為群胡居焉。貞觀四年，胡等慕化來附，於其地置伊州。

伊吾縣<sup>下、鄯下</sup> 本後漢伊吾屯，貞觀四年置縣。

柔遠縣<sup>下</sup> 貞觀四年置，縣東有柔遠故鎮，因以為名。

納職縣<sup>下</sup> 貞觀四年置，其城鄯善人所立，胡謂鄯善為納職，因名縣焉。

通鑑卷一九三唐太宗貞觀四年七月云：

西突厥種落散在伊吾(是年，置伊吾縣及伊吾州，伊吾郡於其地)，詔以涼州都督李大亮為西北道安撫大使，於磧口貯糧，來者賑給，使者招慰，相望於道。大亮上言：“欲懷遠者必先安近。中國如本根，四夷如枝葉，疲中國以奉四夷，猶拔本根以益枝葉也。……今招致西突厥，但見勞費，未見其益。……伊吾之地，率皆沙磧，其人或自立君長，求稱臣內屬者，羈縻受之，使居塞外，為中國藩蔽，此乃施虛惠而收實利也。”

舊、新唐書地理志關於伊州的記載較簡略，不具引。

據上引元和志及通鑑關於伊州的記載，伊州居民絕大多數為各種胡族，兩書記載都很詳確，不必多加解釋。胡族居民中有一部分還保留部落組織，此點在文書中有所表現，如文書中的首領(二兒)、大首領即是明證。案唐六典卷一八鴻

臚卿少卿職掌條云：

若諸蕃大酋渠有封建禮命，則受冊而往其國。

同書同卷鴻臚寺典客令職掌條略云：

凡酋渠首領朝見者，則館而以禮供之（大酋渠首領準第四等，小酋渠首領準第五等）。

大酋渠首領即文書中的大首領，小酋渠首領即文書中的首領，據此，伊州仍有胡族部落存在，則郭孝恪將輕騎二千擊敗西突厥咄陸，二千輕騎中大多數應是胡兵，因胡人善騎射；郭孝恪帥步騎三千人平焉耆，其中多數亦應是胡兵。因唐兵戍邊歲只千人，不能不使用善騎射的胡兵，此文書之地理背景也。

文書的歷史背景和地理背景明確之後，我們可進一步研究文書的內容和性質。文書第一段第二段大意为安西都護府牒伊州速申報參加戰役應請賜物的兵士及部落首領的人數姓名。文書第三段及第四段第三行，大意为給伊州衛士及大首領、首領的兩項賜物總數及此兩項合計的總賜物數。文書四段後五行，大意为，安西都護府下伊州牒，牒中有兵部符稱，伊州刺史所奏伊州三衛及首領請賜官，敕旨依奏，行從兵請賜物，敕旨亦依奏。文書五段與四段後五行相聯，伊州所請賜官者，已關吏部，關至，准敕旨。請賜官賜物，牒至（伊州），准敕旨分付請受。五段六段之間，應有伊州上安西都護府牒，六段第一行應為□（連）如前，謹牒（按此為安西都護府內部牒也），三行錄申省乃西州都護府判官初判，申省者，乃將准敕賜官賜物事處理完畢，向尚書省兵部申報也。總之，六段文書各段之間，均有關文，蓋此文書為有關請賜物賜官案卷，除有關伊州者殘存，其它（如關於平焉耆者及安西都護府申報尚書兵部，兵部上奏敕旨批下等等）均殘，不可能緊相連接，但大意如上述，不誤。

以下推計六段文書的時間順序：第一段有完整時間，即貞觀十九年八月廿一（日）。五段五行之□年廿□，可能是貞觀十九年十二月廿□日，六段三行之二月九日，應是貞觀二十年之二月九日，四行之十四日乃貞觀二十年二月十四日。

總結以上全部論述，貞觀末年的兵賜制度大致如下：安西都護府下所屬上報請賜物的行從兵及請賜官者的人數姓名，安西都護府總計兵賜及官賜申報兵部，兵部上奏，有關賜勳等關吏部，皇帝敕旨批准依奏，兵部符下安西都護府，安西都護府牒所屬皇帝敕旨的內容，處理畢，上報安西府，安西府總括處理情況申

報尚書省兵部。此雖推論，且有史籍文書所不載者，但按照唐代前期國家機器運轉的規律和公式文行使制度，此推測，雖不中，亦不遠矣。至於兵賜物於何處領取及運輸情況，史籍及文書均無記載，兵賜制度創建伊始，較諸開天時期，頗不完善，可以理解。

唐儀鳳三年度支奏抄 A'8—14 行<sup>[3]</sup>云：

8. ——每年伊州貯物叁萬段，瓜州貯物壹萬
9. 段，劍南諸州庸調送至涼府日，請委府
10. 司，各准數差官[典]部[領]，並給傳遞往
11. 瓜伊二州，仍令所在兵防人夫等防援[日](?)任
12. 夫腕(脚?)發遣訖，仰頭色數具申所司。其伊、
13. 瓜等州准數受納，破用見在，年終申金
14. 部度支。

瓜、伊州貯物當為二州邊軍兵賜之用。這時兵賜的供給為“劍南諸州庸調送至涼府”，陳拾遺集卷八上蜀川軍事云：

伏以國家富有巴蜀，是天府之藏，自隴右及河西諸州，軍國所資，郵驛所給，商旅莫不皆取於蜀。

蜀供隴右及河西諸州軍資，與文書中劍南諸州庸調運至涼府充瓜伊兵賜的記載相同。蜀之庸調物納於涼府，由涼府再運至瓜、伊貯納，瓜、伊州據需求支用。此時的兵賜制尚不完備。瓜伊州軍隊兵賜數量不固定，因此國家預算只能撥其貯物數量，而且，這種貯物也是因時因地而不同，兵賜制度仍有待於完善。

本文討論的文書，即神龍二至三年文書，只簡略說“[ ]兵賜發遣並差行兵點定訖”，不能據此窺見兵賜制的全貌，但吐魯番出土文書九載唐開元二十一年西州都督府案卷為勘給過所事(73TAM509:8/8(a)、8/16(a)、8/14(a)、8/21(a)、8/15(a))其中 85—89 行云：

85. 王奉仙年冊仙
86. 奉仙辯：被問：“身是何色？從何處得來至酸棗
87. 戍？仰答”者。謹審：但奉仙貫京兆府華源縣，去
88. 年三月內共馱主徐忠驅馱送安西兵賜至安西
89. 輸納。

其 101—103 行云：

101. 蔣化明年廿六

102. 化明辯：被問：“先是何州縣人得共郭林驅驢？仰答。”但化明

103. 先是京兆府雲陽縣嵯峨鄉人，從涼府與敦元暕驅馱至北庭。

其 127—129 行云：

127. 依問王奉仙，得款：“貫京兆府華

128. 源縣，去年三月內，共行綱李承胤（胤）下馱主徐忠驅驢，送兵賜

129. 至安西輸納了，”

把 88 行的“共馱主徐忠驅馱送安西兵賜至安西輸納”與 128 行的“共行綱李承胤下馱主徐忠驅驢送兵賜至安西輸納了”聯繫起來，我們可以得到一個較完整的兵賜輸納制度，即以行綱為領導，其下有若干馱主具體負責每馱運輸，輸送的工具為驢，馱主之下有若干驢及驅驢的被僱傭者。輸納的終點為安西，但輸納的起點為何處？即一隊隊的馱物從何處領取呢？文書 103 行記載“從涼府與敦元暕驅驢至北庭”，兵賜物從涼州都督府（天寶時改為武威郡）領取。這涉及到了唐賦稅運輸支用時的外配制度。案敦煌文書伯三三四八背唐天寶四載豆盧軍上河西支度使和羅帳牒其 2—4 行及 12—15 行云：

2. 合當軍天寶四載和羅，准 旨支貳萬段，出武

3. 威郡，准估折請得繩絹綿練等，總壹萬

4. 肆阡陸佰柒拾捌屯疋叁丈伍尺肆寸壹拾銖。

12. 柒阡壹拾柒屯疋壹拾銖，行綱敦煌郡

13. 參軍武少鸞天寶三載十

14. 月十二日，充 旨支四載和

15. 糴壹萬段數。

此文書中的行綱，與上引送兵賜的行綱性質相同。天寶四載，河西豆盧軍的和羅疋段由行綱武少鸞從武威郡（涼州）領取，十二年前安西所需兵賜疋段，由行綱李承胤從涼州領取。因為涼州為大唐帝國西北邊的配所<sup>[4]</sup>。曲江集卷一二敕河西節度副大使牛仙客書云：

又恐安西資用之乏，卿可於涼府將二十萬段物往安西，令隨事支擬及充宴賜，朕則續支送涼府。

安西兵賜取自涼府，可無疑義。從涼州支取兵賜，與儀鳳二年度支奏抄中規定的相同，但這時的兵賜却有了與儀鳳三年時不同的特徵。

開天時期，兵賜制發展完善，史籍記載較多，茲引錄並分析如下：

通典卷六食貨六賦稅下大唐條略云：

（其度支歲計）布絹綿則二千七百餘萬端屯疋（千三百萬諸道兵賜及和羅並遠小州，使充官料郵驛等費）。

一千三百萬端屯疋中有多少作為諸道兵賜呢？關於諸道兵賜的數量，元和郡縣圖志有記載，缺安西、范陽、盧龍，舊唐書地理志及通鑑均有記載，惟缺盧龍，今引舊志，參校他書。

舊唐書卷三八地理志卷首云：

大凡鎮兵四十九萬人，戎馬八萬餘疋，每歲經費：衣賜則千二十萬疋段，軍食則百九十萬石，大凡千二百一十萬（開元已前，每年邊用不過二百萬，天寶中至於是數。永興按：據此，舊志所記的時間與通典、通鑑同，與元和志也可能同）。

安西節度使管戍兵二萬四千人，衣賜六十二萬疋段（按通鑑卷二一五同）。

北庭節度使管兵二萬人，衣賜四十八萬疋段（按元和志四〇同，通鑑同）。

河西節度使管兵七萬三千年，衣賜歲百八十萬疋段（按元和志四〇失衣賜數，通鑑同）。

朔方節度使管兵六萬四千七百人，衣賜二百萬疋段（按元和志四同，通鑑同）。

河東節度使管兵五萬五千人，衣賜歲百二十六萬疋段（按元和志一三同，通鑑同）。

范陽節度使管兵九萬一千四百人，衣賜八十疋段（按通鑑同）。

平盧節度使管兵萬七千五百人。

隴右節度使管兵七萬人，衣賜二百五十萬疋段（按元和志作二百五十一萬疋段，多一萬疋段，通鑑同舊志）。

劍南節度使管兵三萬九百人，衣賜八十萬疋段（按，元和志三一，通鑑同）。

以上八道(除平盧外)衣賜共 1026 萬疋段(比上文總額多六萬,總額有誤),平盧節度使管兵 17500 人,若人衣賜 24 疋段<sup>[5]</sup>,則平盧衣賜 420000 疋段,則九道兵賜應為 1068 萬疋段,與舊志、通鑑所記衣賜總數不合,超過 48 萬疋段,這一問題,有待進一步研究。

通典作“兵賜”,元和志、舊志、通鑑均作“衣賜”,我認為,兵賜及衣賜是對軍資軍賜的兩個不同名稱,兵賜是泛稱,而衣賜則強調了募兵制盛行時兵賜的重要組成部分——給衣。天寶時兵賜包括給衣、給賜兩部分,給衣所佔比例較大。

通典卷六食貨六賦稅下大唐條云:

自開元中及於天寶,開拓邊境,多立功勳。每歲軍用日增。其費:糴米粟則三百六十萬疋段,給衣則五百三十萬(朔方百二十萬,隴右百五十萬,河西百萬,伊西、北庭四十萬,安西三十萬,河東節度四十萬,群牧五十萬)。

別支計則二百一十萬(河東五十萬,幽州、劍南各八十萬)。

范陽、河東、劍南“別支計”尚有待於考證,如范陽兵賜八十萬疋段供兵九萬一千四百人,別支計當為其兵賜的補充。但為了統計準確,我們將有別支計的三道置而不論,則安西、北庭、河西、朔方、隴右五道給衣 440 萬疋段,五道統兵二十五萬一千一百人,給衣 440 萬疋段,則人均給衣 17.5 疋段。若以道計,則安西道人均給衣 12.5 疋段,北庭 20 疋段,河西 13.7,朔方 18.5,隴右 21.4。李筌太白陰經卷五軍資篇云:

軍士一人一年支絹布一十二疋。

天寶時安西、北庭、河西、朔方、隴右五道軍士給衣均超過十二疋,這可能是由於天寶時衣賜皆以疋段計,

伯三三四八背唐天寶四載豆盧軍上河西支度使和羅帳牒記天寶四載和羅疋段二萬段折成絕絹綿練近一萬四千七百餘,若據此比例折納,17.5 疋段折成 12.25,與李筌太白陰經中規定的數額基本符合,但各道的給衣標準有高有低,並不一致。

除給衣外,兵賜的用途為給賜。給賜給有三種,其一為賞賜,全唐文卷二〇〇韋湊諫征安西疏略云:

今關輔戶口,積久遁逃,承前先虛,見猶未實。屬北虜犯塞,西戎駭邊,凡在丁壯,征行略盡,豈宜更募驍勇,遠資荒服。又萬人賞賜,費用極多。

賞賜是兵賜的又一主要用途；其二為宴賜，上引張九齡撰敕河西節度副大使牛仙客書云：

卿可於涼府將二十萬段物往安西，令隨事支擬及充宴賜。

宴賜也為兵賜的一項開支；其三為冬正賜，全唐文卷二五四蘇頲撰開元元年敕書云：

諸軍將士，有年歲深久，所由要藉，或不得選集及未叙勞效，咸委軍將據實奏聞，仍令所司早勘處分。及諸軍子將總管以上，自今已後，冬正賜帛，一准京官例給。

據六典卷五兵部郎中員外郎條，知“其兵五千置總管一人，以折衝充，一千置子將一人，以果毅充”，子將以上的武將，參加了國家冬正賜帛的行列，所謂“冬正賜帛”，唐六典卷五金部郎中員外郎條云：

正冬之會稱束帛有差者，皆賜絹，五品已上五疋，六品已下三疋。

元正、冬至日，諸子將以上武官可據其階品獲得三、五疋不等的賜帛，這種賜絹，當由兵賜物中支給。宴賜、賞賜，冬正賜為兵賜給衣外的主要用途。通典卷六食貨六云：

人凡一千二百六（按應為“九”）十萬，而錫賚之費此不與焉。

所謂“錫賚之費”，即指用於宴賜、賞賜、冬正賜等的兵賜部分。給衣與錫賚，是兵賜的兩部分用途。

大谷四九三八唐開元一三年西州等兵賜狀（移錄自池田溫著中國古代籍帳研究，小笠原宣秀、西村元佑對此文書亦有錄文，見西域文化研究三載唐代役制關係文書考）云：

1. 西州□□□
2. 京？庫□北庭瀚海軍開元十三年六□
3. 六萬八千屯疋軍兵賜八□
4. 伊州狀？ 敕持節□□

[後 缺]

1. 開元十三年六月廿□

這件文書極為寶貴，它提供了前此未有的開元年間給兵賜的具體數字，這個數字可以跟通鑑、通典記載的衣賜，給衣相比。北庭管兵二萬人，衣賜 48 萬疋，給衣 40 萬疋，則北庭給賜應為 8 萬。擁有 12000 兵的瀚海軍應給賜 4.8 萬 ( $\frac{8}{2} \times 1.2$ )，給衣賜 28.8 萬 ( $48 \times \frac{1.2}{2}$ )。以此標準看，瀚海軍開元十三年兵賜(不包括給衣)六萬餘較天寶初年的 4.8 萬多了一些，這種差異的原因我就不在此詳考了。

太白陰經卷五軍資篇第六十一云：

經曰：軍無財，士不來；軍無賞，士不往。香餌之下，必有懸魚；重賞之下，必有死夫。夫興兵不有財帛，何以結人心哉！軍上一人一年支絹布一十二疋，絹七萬五千疋，布七萬五千疋(按一軍一萬二千五百人)。賞賜馬鞍轡、金銀銜轡二十具，錦一百疋，緋紫襖子衫具帶魚袋五十副，色羅三疋，婦人錦綉夾襪衣披袍子二十副，緋紫紬綾二百疋，彩色綾一百疋，銀器二百事，銀壺瓶五十事，酒樽杓一十副，帳設錦褥一十領，紫綾褥二十領，食卓四十張，食具一千事，酒樽杓一十副長幕二十條，錦帳十所，白氈一百事，床圍二十條，鷓袋綉墩一百口。

太白陰經所載為何時制度，有待考證，但據此可知，軍中賞賜內容廣泛，品種複雜。唐前期中央所撥錫賚之費絕大部分以疋段計，至於其它物的種類來源，尚有待於具體研究。

小結：兵賜始自貞觀，當時府兵戍邊衣裝自備，不給衣，貞觀十九至二十年兵賜文書所記者，給賜不限於戍邊漢兵，更多的是伊、西州的諸種胡兵及部落酋長，不僅賜物，且賜官，其數目不可知，賜物可能於涼州領取。至儀鳳時，兵賜制度仍不完善，兵賜因時因事而給，伊州、瓜州貯物作為兵賜支用，但因需而給，無固定數額。至神龍時，邊軍增多，例如河西節度使的建康軍，證聖元年置，墨離軍，大足初置，豆龍軍，神龍初置，新泉軍，大足初置。北庭節度使下瀚海軍，長安二年三年置。河東節度使下天兵軍，聖歷二年置，雲中守捉，調露中置，大同軍，調露中置，尙嵐軍，長安中置。這些邊軍都是神龍前及神龍初所設置。據上引給過所文書，開元二十一年，大量兵財物資，從涼州運至西北邊陲，行綱馱隊及其官吏，均已完備，此時，邊軍又大量增加。例如，河東節度使之橫野軍，開元中置，劍南之天寶軍，開元二十一年置，寧遠軍，開元中置；又例如隴右管兵五萬五千



人之臨洮軍，開元中置，白水軍，開元五年置，安人軍，開元七年置，振威軍，開元中置，綏和守捉，開元二年置，平夷守捉，開元二年置；又例如北庭天山軍，開元二年置。以上舉例，並不完備，但我們可以藉此窺知邊軍的增多。邊軍設置及人數的大為增加，導致了兵賜數量的增加，給賜制度，勢必逐漸完善。但兵賜包括給衣及賜物兩部分，給衣納入兵賜制中，我認為應在開元二十五年之後，按唐六典卷五兵部郎中員外郎條云：

舊健兒在軍，皆有年限，更來往，頗為勞弊。開元二十五年敕，以為天下無虞，宜與人休息。自今已後，諸軍鎮量閑劇利害，置兵防健兒，於諸色征行人內及客戶中召募，取丁壯情願充健兒長住邊軍者，每年加常例給賜，兼永年優復。其家口情願同去者，聽至軍州，各給田地屋宅，人賴其利，中外獲安，是後州郡之間，永無徵發之役矣。

興按，此敕極重要，舊、新唐書本紀及新唐書兵志均不載，惟通鑑二一四載敕節文，係於開元二十五年五月癸未。於開元二十六年正月，又載制節文曰：“邊地長征兵，召募尚足，自今鎮兵勿復遣，在彼者縱還。”可見司馬溫公對此事的重視，其卓識誠不可及。

此敕的重要性，不僅在於以募兵代替輪番戍邊的府兵，其實貞觀永徽以後，特別是開元初年以後，西及西北邊境的邊兵，多數為邊界一帶的諸種胡兵和內地遣送的募兵。此敕文的重要還在於唐玄宗對西及西北邊的重視，可以說整頓一次邊兵並立新制，完備舊制。“加常例給賜，兼永年優復”就是完善並強調貞觀肇始的兵賜制，“常例”即舊制，亦即貞觀以來的兵賜制，給衣及賜物，皆從優厚，載於通典、元和志、舊志、通鑑中的給衣及賜物制度，其數量之多，即是明證。兵士有家口者，“給田地屋宅”，即立新制也。至此，始於貞觀歷一百數十年的兵賜制（給衣及賜物）乃臻於完備。自涼州至西北邊境的三千餘里的設備完備的驛道途中，在綱率領下的大批馱隊，輸運包括兵賜在內供軍的物資，使大唐帝國在與吐蕃大食爭奪中亞的戰爭中，居於上風，實由於自太宗至玄宗的重視西北地區，經營西北地區的重大決策。完備的兵賜制度，是這一重大決策中的重要部分，治唐史者不可不知也。唐太宗為大唐帝國的創建者，不僅由於他是一個傑出的軍事家，更重要的在於他為唐帝國在政治制度、軍事制度（包括兵賜）奠定了基礎。兵賜制始建於太宗，完備於玄宗時，其用心主要在於經營西北。陳寅恪先

生在唐代政治史述論稿下篇，曾論及玄宗之世，華夏、大食、吐蕃皆稱盛強，並云：

當時國際之大勢如此，則唐代之所以開拓西北，遠征葱嶺，實亦有其不容已之故，未可專咎時主之黷武開邊也。

世之治唐史者，不可不三思寅恪先生之論，理解其深意。

## 五、馱馬制考釋

文書第二行云：

\_\_\_\_\_ [火] [幕] 六馱限 [來] 月一日 [到] [州] \_\_\_\_\_

第十二行云：

\_\_\_\_\_ 為行兵六馱並捉百 [姓] \_\_\_\_\_ 科罪事 八日付曹義

六馱即六馱馬，按唐六典五兵部郎中員外郎條（唐會要七二府兵條及新唐書五〇兵志同）云：

火十人有六馱馬（若無馬鄉任備驢騾及牛）。

唐六典的內容大多為開元六年及開元二十五年者，唐會要記事大部分在唐代初期，結合上引神龍年間兩件文書，可以概括地說，自唐初至開元年間，凡實行府兵制的地區，每火備六馱馬是普遍制度。但在特殊情況下或在特殊地區，有時也實行八馱馬制和十馱馬制，如唐太宗與高麗作戰期間以及西州的短暫時間內。此為治唐史者所習知，不必詳說。至於六馱馬八馱馬十馱馬的來源問題，史籍中記述不明確，但吐魯番出土文書中却有簡要可信的記載。如吐魯番出土文書七載武周長安四年牒為請處分抽配十馱馬事（69TAM125:6 興按：此件中有武周新字，逕改。下文引武周文書同）云：

[前 缺]

1. \_\_\_\_\_ 人，縣司買得十馱馬，\_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_ [乘] 上件馬等，合於諸縣抽配得 \_\_\_\_\_
3. \_\_\_\_\_ 未蒙抽配，請處分。
4. □□狀如前，謹牒。

5 長安四年六 [ ]

6 付張參 [ ]

同書又載武周長安四年牒為請處分鍋馬事(69TAM125:7)云：

[前 缺]

1 [ ] 馭(興按,此字疑應作“馱”)馬四分 [ ]

2 右當縣差兵廿 [ ]

3 三匹,鍋三口來,今 [ ]

4 於諸縣抽得,至今 [ ]

5 人,請處分。

6  件 狀 如 前 [ ]

7 長安四年 [ ]

8 鍋馬既 [ ]

9 共合宜 [ ]

10 將行付張 [ ]

11 處分。 示。 [ ]

同書又載武周軍府牒為請處分買十馱馬欠錢事(69TAM125:2),茲遂錄前六行如下：

[前 缺]

1  件人 [ ]

2 正送訖

3  買奴 汜定海 張小 [ ]

4  張胡智 張守多 范永 [ ]

5 已上十人買十馱馬一匹,送八百行 [ ]

6  父師一分付劉校尉團趙 [ ]

[後 略]

以上三件文書,請讀者注意第一件文書的“合於諸縣抽配”和“未蒙抽配”,第二件文書的“於諸縣抽得”,第三件文書的“十人買十馱馬一匹”,結合唐府兵衛士

的隸屬關係，可了解十馱馬、八馱馬、六馱馬的來源。唐折衝府直接隸屬於中央諸衛，也由折衝府所在的州府管理，折衝府衛士散處於該州諸縣。新唐書地理志於州下系所在諸折衝府名，而不系於縣下，也表明折衝府的隸屬關係。上引文書一再說“於諸縣抽配”、“於諸縣抽得”，因衛士散處於諸縣。但這些馱馬是由縣司購買以供折衝府嗎？不是，據第三件文書，縣司把應買的馱馬分派給百姓，十人買一疋。我推測，百姓或向縣交納馬，或向縣交納馬價錢，由縣司買馬供折衝府。此外，還有可能，由被分派買馬的百姓將馬價錢直接交納折衝府，由折衝府買馬，分配給諸火。總之，折衝府每火六馱馬或八馱馬或十馱馬是百姓提供的，其來源不是衛士自備，不是折衝府司或州司或縣司購買，其來源是百姓。這一見解，在我過去的論文中，曾有詳細考釋，此不贅述。

我在這裏要詳細分析的是，與馱馬制有關或者可以說與馱馬來源有關的一件吐魯番文書。按吐魯番出土文書七載武周軍府牒為行兵十馱馬事(69TAM125:5(a))云：

[前 缺]

1 牒，檢案連如前，謹牒。

[ ]

2 檢 [ ]

3 合當府行兵總七十六人

4 劉住下廿五人，當馬二匹五分<sup>三分給</sup>  
二分給

[ ]

[ ]

5 汜尼下行兵一十八人，當馬一匹八分<sup>四分</sup>  
二分

給孟 [ ]

給 [ ]

6 餘二分給成團 玄德

7 [ ]七人行<sup>當馬二匹七分。計送 [ ] [ ]</sup>  
三分合於諸團抽付

- 8 [ ] 六人行 當馬 [ ] [ ] 送  
四分 [ ] [ ] 給付
- 9 [ ] 人出十馱馬追 [ ] 付

[後 缺]

這是一件十分難懂的文書，多年來，我多次研讀，都不懂。迄今為止，我還未見到研究者對這件文書的正確解讀。這次再三鑽研，對這件文書似乎有所理解，茲試解釋如下。首先應明確，文書記事是在立軍過程中發生的。立軍包括兵士編制和馱馬等行軍作戰器物的配備。行軍時的編制是建立在折衝編制基礎之上的，與折衝府的編制有所不同。通典兵典立軍門所記述的就是行軍時的編制，讀者可參看，此不贅述。兵士編制已確定，包括馱馬在內的軍用器物已配備完全，立軍才完成。這件文書所記述的是立軍過程，即兵士編制及馱馬等配備正在進行，但還未完成。其次應明確，行軍的兵士是由諸折衝府派遣來的，有西州的折衝府，也有關內道諸州的折衝府，派遣的兵士數也不相同。再其次應明確，據這件文書記事來看，百姓所納買馱馬價錢是直接或由縣轉送給行軍軍府，由軍府購買馱馬，配備給兵士。明確以上三點，我嘗試解讀這件文書。

文書三行“行兵總七十六人”，這是總項，其下低兩字寫的四、五、六、七、八行所記者是四個分項。這四個分項所記二十五人、十八人、二十七人、六人分別來自四個折衝府，其中有西州的折衝府，也有隴右道或關內道諸州的折衝府。

文書四行：“廿五人，當馬二匹五分”，據上文引第三件文書之五、六行

已上十人買十馱馬一匹

[ ] 父師一分

則一匹馬為十分，當馬二匹五分，即當馬二十五分。當，當有也，即二十五人當有馬二十五分。其下注文云：“三分給 [ ]”，“二分給 [ ]”，“給”即本文第八行的“給付”。行軍編制的基層組織仍為火，一火十人，二十五人即二火另五人。馬二匹五分中的二匹留於二火使用。二十五人中的另五人不成火，其中三人調出，與其它部分的七人合為一火，此三人當有的三分馬也就隨之給付其它部分；五人中的二人調出，與其它部分的八人合為一火，此二人當有的二分馬也就隨之給付其它部分。這一行文書的解讀如此。據此，立軍進行編制的過程，也就是配備馱馬的過程；反過來說，配備馱馬的過程，也就是進行編制的過程。

文書五行：“行兵一十八人，當馬一匹八分。”即一十八人當有馬一十八分，其中十分留給十人組成的一火。其下注文云：“四分給孟□□，二分給□□□，餘二分給成團”，蓋因十八人中的八人，其四人調給孟□□，與孟□□的六人組成一火，此四人當有的四分馬隨之而給付孟□□；其二人調給某部分，與某部分的八人組成一火，此二人當有的二分馬隨之而給付某部；餘二人調給成團，與成團的八人組成一火，此二人當有的二分馬隨之而給付成團。

文書七行，“七人”前殘缺，據注文馬二匹十分，“七人”前應有“廿”，即廿七人。注文云：“當馬二匹七分”，即二十七人當有馬二十七分。其中二十分（兩匹）留給二十人組成的二火使用，其下注文“計送二□□□”，不可解，但注文又云：“三分合於諸團抽付”，意為，此二十七人中的七人與諸團抽調來的三人組成一火，該三人當有三分馬也隨之從諸團抽付。

文書八行：“六人”前殘缺，注文“當馬”下亦殘缺，據總項總人數七十六人及前此三分項人數七〇人，則此分項應為六人，“六人”前殘缺者應為某某下，注文“當馬”下所缺者應為“六分”等，即六人當馬六分。注文下文殘甚，但從殘餘的“四分”、“給付”推測，似為此六分馬分為四分及二分，分別給付其它部分，因此六人中的四人調給某某部分，與該部分的六人組成一火，則此四人當有馬四分亦隨之而去，餘二人調給另一部分，與該部分的八人組成一火，則此二人當有馬二分亦隨之而去。文書中“給付”（或給）與“抽付”是兩個文義相反的用語，“給付”或“給”是將此處之馬給予彼處，“抽付”是將彼處之馬抽出付予此處。

文書的解讀如上。就我自己來講，對這件文書的理解比過去有進步，但仍是推論。對這件文書的確切理解，仍有待於更深入鑽研和更多史料的發現與發掘。

這件文書可貴之處在於，它記載行軍軍府向諸火配備馱馬的具體辦法和配備馱馬與兵士編制的關係。我強調史料的具體和研究者論述的具體。只有具體才能符合歷史實際，才能分析深入。記事籠統的史料用處不大，籠統抽象的論述無補於歷史問題的研究解決。

研究唐馱馬制，反復閱讀唐衛公李靖兵法的有關部分（見通典一四九兵典二雜教令附），其一段云：

諸營除六馱外，火別遣買驢一頭，有病疹擬用搬運。如病人有偏併，其驢先均當隊馱，如當隊不足，均抽比隊比營。

唐太宗與高麗作戰時，曾用八馱，當由一時特殊需要。六馱為國家經常制度，觀衛公上述語，可確知也。新唐書九三李靖傳附靖五代孫彥芳傳載，太宗賜靖詔書數函，一曰：

兵事節度，皆付公，吾不從中治也。

這應是李靖任兵部尚書時之事。大唐帝國創建伊始，軍事制度以及有關軍事的建設，應多出自李靖。“火別遣買驢一頭”雖未在法令上改變六馱經常制度，但在實際的軍事活動中，六馱制已成為七馱制，此又為研究唐馱馬制者以及治唐史者不可不知者也。

## 六、“州縣錄事、倉督、城主准式銓擬”試釋

文書八十二行云：

□□□為州縣錄事、倉督、城主准式銓擬訖申事。

為了理解州縣錄事、倉督、城主等的銓擬程式，首先要了解他們的社會身份、出身等等。

通典四〇職官二二秩品五大唐官品令略云：

外職掌：州縣倉督、錄事、佐史、府史、典獄、門事、執刀、白直、市令、市丞、助教、津史、里正及嶽廟齋郎等<sup>[6]</sup>。

唐官品令按任職者的身份分為流內視流內流外視流外，即內外文武官吏，後附內職掌外職掌。文書八十二行所列三種任職者，錄事、倉督皆在外職掌中，其身份低於流外小吏。但關於州縣錄事，應具體分析。唐六典三〇州縣官條云：

上州：錄事二人，從九品上。中州：錄事一人，從九品下。下州：錄事一人，從九品下。萬年、長安、河南、洛陽、奉先、太原、晉陽（縣）：錄事二人，從九品下。

京兆、河南、太原諸縣以及諸州上、中、中下、下縣均設有錄事，均無流內品，亦無流外品。通典所載的外職掌中的州縣錄事僅指此等無品錄事。

據上引書，上、中、下州設倉督，無品。諸州上、中縣分別設倉督二人和一人，無品。通典所載的外職掌中的州縣倉督即指此類人。

文書八十二行所列錄事、倉督指上述無品錄事和無品倉督。這兩種人，在唐

代都屬於職役一類，此為讀唐史者所習知，不贅述。

關於城主，雖通典外職掌中未列入，但在文書中與州縣錄事、倉督並列，亦應歸入職役一類。茲引史料分析如下：

吐魯番出土文書七載武周長安二年西州洿林城主王交行牒為勒僧尼赴縣事(73TAM518:2/3—1)云(興按，文書中武周新字，逕改，下文引武周文書，均同此)：

1 洿林城

一別准 一別□

2 僧花悟 僧花新 尼觀音 尼妙□

□ 尼□尚

3 僧海懂 僧等覺

4 右被帖追上件僧尼赴縣者，准帖追到，今勒赴縣。

5 牒 件 狀 如 前 謹 牒

6 長安二年八月廿八日城主王交行牒

同書載唐神龍二年西州交河城主牒為張買苟先替康才思事(75TAM518:3/3—15(a), 3/3—17(a), 3/3—14(a))云：

(原編者說明)：本件人名殘缺，據下件知為張買苟、康才思二人、並知是交河城主牒。

1 □ 送州訖狀上

2 □ 苟先替康才□

3 □ 不聽前進

〔中 缺〕

4 □ □狀 如 前 謹 牒

5 神龍二年 閏正月 日 城主□

按上引第一件文書之洿林城在高昌縣(見大谷文書集成二載三四七五號文書)，城主管理勒僧尼赴縣事。據上引第二件文書原編者說明中的下件文書，知此件文書所記為張買苟及康才思上烽替代事，亦由城主處理。

吐魯番出土文書九載唐某人與十郎書牘(73TAM509:8/15)，茲逕錄二至



四行如下：

- 2 昨縣家令竹真楷□□  
 3 終日共麩五啾啣。當城置城主四、城局兩人、坊  
 4 正、里正橫催等在城有冊餘人，十羊九牧。

這件文書中城主與里正並列，通典載外職掌中有里正，里正屬於職役一類，可推知城主亦屬於職役，他處理一城中僧尼赴縣及上烽代替事，均係雜務，而雜務正是任職役者所擔負的。

州縣錄事、倉督、城主既屬於職役，可就同為職役的里正、佐史的銓擬辦法，推知錄事、倉督、城主的銓擬程式。按吐魯番出土文書六載唐隆士夏未洛狀自書殘文書(64TAM19:63)云：

[前 缺]

- 1 [上殘]□隆士年卅九 狀自書  
 2 右在任一十七年，鄉下？收□  
 3 無違 慙(愆)，簿帳少解□  
 准狀延  
 4 [上殘]□夏未洛年卅五 白狀□  
 5 右在任永徽□年  
 6 □一無違慙，帳□

[後 缺]

同書載唐夏洛隆士殘文書(64TAM19:64/2)云：

[前 缺]

- 1 □正夏洛  
 2 □隆仕  
 3 [上殘]五日

同書載唐狀自書殘文書一(64TAM19:64/1)云：

[前 缺]

- 1 □簿明閑□

[後 缺]

同書載唐狀自書殘文書二(64TAM19:64/3)云：

[前 缺]

- 1 [ ] 狀。延
- 2 [ ] 補任崇化鄉

[後 缺]

同書載唐狀自書殘文書三(64TAM19:66)云:

[前 缺]

- 1 [ ] 狀自書。
- 2 [ ] 內補充在 [ ]
- 3 [ ] 案 [ ] 錯失亦 [ ]

[後 缺]

同書載唐狀自書殘文書四(64TAM19:67)云:

[前 缺]

- 1 [ ] 准狀。延
- 2 [ ] 狀自書
- 3 [ ] 年,補任寧大鄉昌邑 [ ]

[後 缺]

同書載唐狀自書殘文書五(64TAM19:68)云:

[前 缺]

- 1 [ ] 自 狀書
- 2 [ ] 公驅使 勤 [ ]

[後 缺]

同書載唐顯慶某年殘牒(64TAM19:65)云:

(原編者說明):按上《狀自書殘文書》大致為里正所書本人任職年限及考語,此件一行殘存一“正”字,內容所云與前件均有關。

[前 缺]

- 1 [ ] 正,安必百家,並必令得所,一無慙(愆)犯。
- 2 [ ] 如 前 謹 牒
- 3 [ ] 顯 慶 [ ]

## [後 缺]

據上引多件殘文書，可推知以下六點：①隆士及夏洛的身份都是里正，如唐夏洛隆士殘文書一行，“夏洛”之上有“正”字，再上殘，應有“里”字。又如唐隆士夏末洛狀自書殘文書二行“右在任一十七年”之下有“鄉”字，在鄉任職即里正也。②自書狀中多有“一無愆違，簿帳少解”及“公驅使，勤”等表示勤於職守，如唐隆士夏末洛狀自書殘文書及唐狀自書殘文書五。③狀中有任職期，如唐隆士夏末洛狀自書殘文書之“右在任一十七年”及從永徽某年起任職。④自書狀後有里正的上級所由的批語，如唐狀自書殘文書四之一行“准狀·延”，又如唐狀自書殘文書二之一行“狀·延”，“狀”上殘“准”字，即“准狀”。⑤准狀後仍補任里正，如唐狀自書殘文書二之二行“補任崇化鄉”，即補任崇化鄉某里之里正；又如唐狀自書殘文書四之三行“補任寧大鄉昌邑□”，即補任寧大鄉昌邑里的里正。這兩次補任里正的記載，都是在“准狀”之後，非泛記也。⑥補任里正後向上級的保證語，如唐顯慶某年殘牒一行“正，安必百家，並令得所，一無愆犯”，“安必”、“並令”都是對未來保證的用語。“正”上脫“里”字，即里正，“安必百家”，唐百戶為里，里正管理百家也。至於“准狀”下署“延”字者，我推測應是縣尉，因里正所在之鄉的直接上級官府為縣司，按唐六典三〇州縣官條云：

縣尉親理庶務，分判衆曹。

任里正已若干年的隆士，夏末洛的自書狀上於縣戶曹。由縣尉判。“准狀”即名“延”縣尉的判語。

總括上述六點，里正的銓擬手續為：求任里正者的自書狀，自述任何職若干年，在任職期間勤於職守，無過失，申請補任里正。此狀上於縣戶曹，由縣尉判準補任某鄉某里里正。至於任職的年限是否有規定，如隆士任職十七年者，從幾件殘文書看，不能肯定。

里正屬於職役一類，則同屬職役一類的倉督、錄事、城主，他們的銓擬程式應與里正相同。

上述意見，還可舉出其它史料參證。如項楚著王梵志詩校注二佐史非台補云：

佐史非台補，任官州縣上。未是好出身，丁兒避征防。

同書當鄉何物貴云：

當鄉何物貴，不過五里官。[中略]職任無祿料，專仰筆頭鑽。

“佐史非台補”一句很重要。按唐六典一尚書都省尚書令條云：

然後漢尚書稱台，魏晉已來為省，皇朝因之。龍朔二年，改為中台，咸亨元年復舊。光宅元年，改為文昌台，長安三年，又為中台，神龍初復舊。

據此，“非台補”之台指尚書省。唐制，流內流外官均由尚書省吏部銓選。據上引通典四〇，佐史屬於外職掌，也是職役一類，非流內，也非流外，故“非台補”，不由尚書省吏部選補，而由州縣銓擬。同為職役的州縣錄事、倉督、城主當然亦非台補，而由州縣銓擬也。“不過五里官”，唐制，五里為鄉，里有里正，“五里官”指里正，每鄉五里之官也。里正無祿料，這正是任外職掌者任職役者的特點。里正如此，錄事、倉督、城主亦如此。

按通典三食貨三鄉黨門大唐條云：

諸里正，縣司選動官六品以下白丁清平強幹者充。

這條戶令與上文據八件吐魯番殘文書所得出的結論基本相同，八件殘文書正是此條戶令實施手續的記載。里正及同為職役的無品錄事、倉督均非台補，由縣司銓擬，縣司即縣尉及縣戶曹也。

通典四〇載外職掌十四類約三十萬人<sup>[2]</sup>，他們身份地位低，但他們對國家機器運轉以及大唐帝國存在的作用，却不容忽視。例如：無品錄事也充當勾官，保證國家律、令、格、式的實行，保證較高的行政效率。又例如：里正是鄉里中最活躍者，戶籍、計帳、均田、租調等制度的實施，里正的職務行動是起點。這約三十萬人的銓擬補選制度，史籍文獻中記載不全。可慶幸的是，上引八件殘文書使我們得以窺知這一大批身份低下的任職者銓擬制度的概略。這些殘文書的史料價值很高。它提醒我們，連流外官都不是的大批雜職掌者也有他們的選補銓擬辦法。研究唐代官吏選舉制，不能不注意雜職掌的選補。

#### 注 釋：

- 〔1〕 這件文書的擬題應為：“唐開元十九年西高昌縣抄日曆。”文書上雖鈐有岸頭府之印，但其內容均為西州下高昌縣的符、帖等。“到來符帖目”雖在文書的性質上不誤，但不是唐公式文的稱謂，也不是唐人習慣上的稱謂，而抄目則是唐公式文中的稱謂。至於鈐有岸頭府印的問題，則有待於進一步研究。

- 〔2〕 文書有武周新字，逕改。下同。
- 〔3〕 見日本大津透氏著唐律令國家の予算について，載史學雜誌九五編十二號。
- 〔4〕 配所問題見李錦綉著唐支度國用計劃的編制及實施，載北京大學學報一九九一年二期。
- 〔5〕 按舊唐書一八地理志所載諸道管兵及衣賜總數計算，諸道衣賜平均數約兵一人給二十四疋段。平虛衣賜數失載，姑按人二十四疋段計算。
- 〔6〕 通典原文“齋郎”下尚有“並折衝府旅帥（應作帥）隊正隊副等”，按折衝府旅帥從八品上，隊正正九品下，隊副從九品下，均為流內有品衛官，不應置於無品外職掌中。杜佑在此處開端用一“並”字，或別有用意，待考。
- 〔7〕 通典記外職掌（包括旅帥隊正隊副）為三十一萬四千六百八十六人。我在此處略去旅帥等不計，推知約三十萬人。

## Studies on “The Shimu in a Certain County of Xizhou in the Tang Dynasty”

### Excavated in Tulufan

Wang Yongxing

#### Summary

“The Shimu (事目) in a Certain County of Xizhou (西州) in the Tang Dynasty” in Volume VII of *The Documents Excavated in Turfan* is very important to the study of the history of the Tang Dynasty. The present article first gives an account of the location of the document, makes a discussion of its composition, its topics and some of its nouns concerning historical events and cultural establishments in the Tang Dynasty. Then it studies “Tuo Ma Zhi” (馱馬制), “Bing Ci Zhi” (兵賜制) and the election system of “Xu Li” (胥吏) as shown in the document. In addition, the treatise is devoted to an elaborate study of the content, form and characteristics of “Chao Mu” (抄目), which was a main problem in the use of official documents and the running of the state machine in the Tang Dynasty.

# 關於唐宋時期中原文化對於于闐影響的幾個問題

榮新江

在古代中西文化交往過程中，除了顯而易見的絲綢、香料等物質文明的雙向交流之外，精神文明的交流也持續不斷。精神文明的交流往往較物質文明的交流緩慢，但一旦被另一方接受，其影響則更加深遠。在這方面，人們過去強調的主要是佛教、祆教、摩尼教、景教的東傳及其對中國文化的影響，而中國文明的西漸則較少受到重視。張廣達先生在《論隋唐時期中原與西域文化交流的幾個特點》一文中，闡明了中原文明對西域的強烈影響，並探討了唐朝文化西傳最遠到達何處以及影響的深度如何等問題。<sup>[1]</sup>本文就是在張先生這一理論性論述的啟發下，對唐宋時期西域南道大國于闐吸收中原文化問題的幾點考查。

我們之所以選取于闐作為考查對象，是因為不僅在傳世的漢文史料中有關於此國的許多資料，而且更重要的是十九世紀末到二十世紀初，在今和田地區的許多古于闐王國的遺址和敦煌藏經洞中，發現了大量的用于闐本民族的語言——于闐語所寫的公私文書、佛教典籍，以及一些同時出土的漢文文書，它們具體地反映了唐宋時期于闐王國的真實面貌，使我們可以進行較龜茲、疏勒、焉耆等塔里木盆地其他綠洲王國更為系統的研究。<sup>[2]</sup>

## 一

隋末唐初，突厥汗國霸有西域，于闐一面向突厥稱臣納貢，一面向中原王朝遣使朝獻，而且在貞觀十三年（639）遣子人侍於唐朝。貞觀十八年，玄奘從印度取經回國，在于闐逗留，受到于闐官府的款待並護送入唐境。二十二年，唐軍攻

佔西域北道大國龜茲。明年，唐將薛萬備率兵至于闐，于闐王伏闐信隨之入朝，被唐高宗封為右驍衛大將軍後還國。顯慶三年(658)，唐朝最終大敗西突厥，掌握了西域各國的宗主權，並將原在西州境內的安西都護府移至龜茲，下設龜茲、于闐、焉耆、疏勒四鎮，于闐成為絲路南道最重要的軍政統治中心。

此後，吐蕃勢力進入西域，聯合西突厥餘部，於顯慶四年、龍朔三年(663)和麟德二年(665)，三次進攻于闐，唐朝均派兵救援。但此時安西四鎮的鎮防體制尚不完善，咸亨元年(670)，吐蕃攻佔于闐、龜茲等地，唐朝只好罷安西四鎮，撤回安西都護府。上元元年(674)，于闐王伏闐雄擊走吐蕃，親自入唐。唐朝以于闐為毗沙都督府，下轄十個羈縻州，任命伏闐雄為都督。此後，西域各國又漸次歸唐，唐蕃爭奪西域的戰爭主要在碎葉、疏勒一帶展開，于闐戰事略少。垂拱初，吐蕃再次攻佔于闐等安西四鎮。至天授三年(691)初，于闐王伏闐雄死，唐封其子豎(一作瑕)為于闐王。長壽元年(692)十月，唐復置安西四鎮，並發漢軍三萬人駐守西域，由唐軍將鎮守使統領，增強了安西四鎮抵禦外敵的能力。此後，除開元十三年(725)于闐王尉遲眺曾勾引突厥圖謀叛唐，很快被安西副大都護杜暹派兵擒殺外，于闐一直在唐朝勢力範圍之內。天寶中(749年前後)，于闐王尉遲勝入唐進獻名玉良馬，玄宗以宗室女嫁之，並授右威衛將軍銜，兼毗沙府都督。歸國後，尉遲勝與安西節度使高仙芝合力擊播仙(今且末)、薩毗(今若羌一帶)境內的吐蕃軍隊，取得勝利。十四載(755)，安祿山起兵叛亂，尉遲勝聞訊後，讓其弟曜攝國事，自率兵五千赴中原救難，亂平未歸，終老長安。乾元二年(760)，唐朝授尉遲曜同四鎮節度副使，掌本國事。此後，中原多故，無暇西顧，尉遲曜率當地民衆和唐朝鎮守軍一起，一直堅持到貞元六年(790)，終於被吐蕃攻佔。

吐蕃並未斷絕于闐尉遲氏王統，而是仍以類似唐朝的羈縻形式統治其地。吐蕃駐軍以于闐都城北部神山堡(今麻扎塔格)為中心，這樣北可以抵禦南下之回鶻大軍，南可以指揮控制于闐國王。

九世紀中葉，吐蕃內亂勢衰，于闐大概在842年吐蕃贊普朗達磨被殺以後不久即獲獨立，尉遲氏得以獨立掌握政權。十世紀初葉開始，于闐和敦煌的沙州歸義軍政權密切交往。912年，尉遲僧烏波(Visa' Sambhava)繼位為王，取漢名李聖天，年號同慶；後娶沙州歸義軍節度使曹議金女為王后，雙方往來頻繁，于闐使人也進而經瓜沙前往中原王朝進貢。後晉天福三年(938)，晉高祖遣張匡

鄴、高居誨等出使于闐，冊封李聖天為“大寶于闐國王”。此後，于闐與中原王朝和敦煌官府往來更加密切，常有大批于闐使人逗留敦煌。

北宋初，于闐使臣、僧人先後數次入宋進貢。乾德四年(966)，李聖天之子從德太子也入朝宋廷，翌年歸國，即位為王，名尉遲輸羅(Visa' Sūra)。自970年前後開始，信奉伊斯蘭教的疏勒黑韓王朝，東向進攻于闐佛教徒，戰爭持續了三十餘年，黑韓王朝終於在十一世紀初佔領了于闐，尉遲家族統治的于闐佛教王國至此最終滅亡，于闐開始進入伊斯蘭文化圈，其原本操伊朗語的塞種居民也逐漸突厥化，于闐語漸漸被回鶻語(維吾爾語)同化。<sup>(3)</sup>

從以上的唐宋時期于闐歷史的概述中可知，自顯慶三年(658)設于闐鎮，于闐才真正處於唐朝的直接統治之下，但因為吐蕃對西域的爭奪，于闐在唐蕃間幾度易手，唐朝在此牢固站穩脚跟是長壽元年(692)再設四鎮以後，原因是武則天採取了一項重要的措施，即發漢兵三萬人鎮守四鎮。<sup>(4)</sup>漢軍出鎮西域地區，不僅增強了安西四鎮抵禦外敵的能力，而且對西域諸綠洲王國的政治、軍事、文化產生了深遠的影響。各鎮鎮守使例由唐將出任，他們率領漢兵鎮守當地，必然與當地官人、居民接觸交往，因此，這些唐朝兵將自然而然地成為唐朝軍政制度的傳播者。

目前所知曾任于闐鎮守使的人有張懷福、高仙芝、楊和。據敦煌寫本P2005《沙州圖經》卷三張芝墨池條，張懷福在開元二年(714)九月前後，任“游擊將軍、守右玉鈐衛西州蒲昌府折衝都尉、攝本衛中郎將，充于闐錄(鎮)守使、敦煌郡開國公”，<sup>(5)</sup>他出身於敦煌大族墨池張氏(又稱北府張氏、清河張氏)，<sup>(6)</sup>據云是東漢草書聖人張芝的後代。高仙芝本高麗人，自幼隨父從軍西域，後得四鎮節度使夫蒙靈察賞識，大約在開元中期，被任命為于闐鎮守使。<sup>(7)</sup>高仙芝後來升任為四鎮節度使，他雖然是出身高麗的蕃將，但却是在唐朝長大成人的。楊和的事蹟見楊炎撰《四鎮節度副使右金吾大將軍楊公神道碑》：“公名和，字惟恭，河東人也。為高祖驃騎之曾孫。大父諱言，隋朝散大夫，國士經術之奧，高論上庠。……考諱楷，河州大夏縣令。……(楊和)自武衛將軍、四鎮經略副使，加雲麾將軍，兼于闐軍大使……又遷金吾大將軍，四鎮節度副使。”<sup>(8)</sup>從以上可知其中張懷福與楊和或出自名門望族，或出自經術仕宦之家，他們之任職于闐，對於中原文化的傳播一定起着重要的作用。



吐蕃對於于闐的統治，並未徹底改變于闐王國原有的行政體制，漢文化的影響也得以繼續下來。九世紀中葉于闐獨立後，特別是到了十世紀，于闐重新與中原王朝有了往來，並且和沙州歸義軍政權往來十分密切，中原文化又直接影響到了于闐。

## 二

唐朝是中國封建社會的鼎盛時期，在制度方面，它系統總結了漢魏以來的各項制度，形成一整套極為完善的律令制度，並以律令格式等法律文書形式，嚴密地規定下來，因此被稱之為律令制國家。在文化方面，唐朝繼承了傳統的漢文化，並且有選擇地吸收了外來文化的某些要素，把它們融匯於傳統的漢文化之中，使唐朝的文化表現出異彩紛呈的景象。這種融匯貫通傳統與外來文化而形成的唐朝文化，又以極大的影響力向外擴張。人們常常只舉朝鮮、日本、越南受唐朝影響而形成的所謂東亞文化圈，事實上，中亞地區許多歸屬於唐朝的西域王國，都不同程度地受到了唐朝文化的影響，只不過這種影響沒有像東亞諸國那樣繼續下來，而是被後來進入西域的伊斯蘭文化和浩瀚的沙海所掩埋。

中原文化對於于闐的影響是多方面的，限於資料，我們主要從制度和佛教文化兩方面着眼。作為唐朝文化代表的律令制度，可以通過于闐的官制、行政和文書制度等方面看到其影響。

《舊唐書》卷五《高宗本紀》載：“上元二年正月丙寅，以于闐為毗沙都督府，以伏闐雄為毗沙都督，分其境內為十州，以伏闐雄有擊吐蕃功故也。”<sup>[9]</sup>隨着羈縻府州的設立，唐朝的地方官制也隨之引入于闐。《新唐書》卷四三下《地理志》羈縻州條記：“唐興，初未暇於四夷，自太宗平突厥，西北諸蕃及蠻夷稍稍內屬，即其部落列置州縣。其大者為都督府，以其首領為都督、刺史，皆得世襲。”又《元和郡縣圖志》卷四十庭州條有所補充：“以其大首領為都督、刺史、司馬，又置參將一人，知表疏等事。”伏闐雄的毗沙都督銜，又見於乾陵石人像。<sup>[10]</sup>史載天寶中授尉遲勝為毗沙府都督。<sup>[11]</sup>其他有關於于闐王的資料中未見此稱，但于闐既立為一個都督府，都督自然由歷代于闐王世襲擔任，史籍不載，不過是書缺有間而已。

毗沙都督府下屬的十州名，《新唐書·地理志》注闕。我們有幸通過和闐地

區出土的漢文和于闐語文書，得知兩個州的一些具體情況。現藏英國圖書館(The British Library)的 M9 號漢文文書，係本世紀初出土於和闐東北沙漠中的丹丹烏里克遺址，內容為《唐大曆三年(768)三月廿三日六城質邏典成銑牒》，後署“六城質邏刺史阿摩支尉遲信(?)”名。<sup>[12]</sup>又同館藏編號為 Balaw. 0160 的漢文文書《唐大曆七年(772)納布條記》第 2 行，有“刺史阿摩支尉遲□□”的署名。<sup>[13]</sup>“阿摩支”是于闐文 *āmāca* 的對音，來源於佛教梵文的 *āmātya*-或 *amātya*-，原意為國王的親信顧問，在于闐用為一種榮譽稱號。“刺史”無疑是羈縻州的首腦，兩處刺史均出自王族尉遲氏，正符合唐制所規定的“皆得世襲”。“刺史”一名係指一州之長，因此也常出現在于闐語文書中，即用音譯作 *tsisī* 或 *tcisī*。前一種拼法見現藏瑞典人種學博物館(Ethnographic Museum)的 Hedin 1、Hedin 3 背、Hedin 11、Hedin 12、Hedin 13、Hedin 20、Hedin 45 等號文書。<sup>[14]</sup>其中 Hedin 20 開首部分作：*[ka]ja 22mye hadai vā miṣḍām gyastāna parau ā tsisī spāta sudārrjām vara*，意為“二月廿二日，聖天傳下敕令予刺史薩波蘇達踵”。<sup>[15]</sup>于闐文的“聖天”一詞是于闐王的代稱。<sup>[16]</sup>另外，Hedin 編號文書的出土地是今和闐東北老達瑪溝一帶，即上文提到的六城質邏州所轄範圍之內。<sup>[17]</sup>這裏的刺史也和上述《大曆三年典成銑牒》中的刺史一樣，都是質邏州的刺史。據此可以確知，于闐文的“刺史”一詞的含意與漢文全同。後一種拼法見英國圖書館藏的 M. T. c. 0014、M. T. c. 0018、M. T. 00489 等號文書。<sup>[18]</sup>其中 M. T. c. 0018 殘文書云：*salī tcahaura māsta rrāhaja hadā haṣṭūsa hvaṃna rrāda viśa' kirtra ttya tcisī āmāca ṣṣau viśa' raka sal [y] a* (後殘)。“于闐王尉遲稀帝四年十二月十八日，於此刺史阿摩支執政者尉遲洛伽之年(後殘)。”“刺史阿摩支尉遲”與上引兩件漢文文書正同，但此件出土於和闐正北方的麻札塔格(Mazār Tāgh)，唐代稱作神山堡，這裏與上述文書出土地六城質邏不屬於同一行政區劃，這位刺史當是這一地區的行政首腦，可惜州名目前尚不得而知。

都督、刺史之下的長史也見於于闐語文書。Hedin 18 號文書提到六城地區的長史，于闐文寫作 *cām-ssī*。<sup>[19]</sup>另外，Balaw. 0154 號文書第 14 行，也提到長史，寫作 *cām-sī*。<sup>[20]</sup>從兩件文書的內容看，此處的長史應是當地的胡人擔任的，屬於羈縻州的職官體系中的一員。與此同時，我們還在 Hedin 24 號漢文于闐文雙語文書的漢文部分，看到“判官蘭王府長史富惟謹”的署名，<sup>[21]</sup>此“判官富惟謹”

又見於 Hedin 15、Hedin 16、Dumaqu C、Dumaqu D 等件雙語文書，其于闐文的對應部分僅有 hvum/hvū/hū phanā kvani，<sup>223</sup>從此處音譯“富”字以及他所兼的蘭王府長史一銜來看，此判官富惟謹應係唐朝鎮守軍將，而非羈縻州的于闐胡人。于闐文的“判官”一詞還見於 Hedin 19 號文書，<sup>224</sup>但也是指這位富判官，所以尚不能以此詞來作為于闐設有判官的證明，雖然事實上很有可能設有此職。

刺史、長史在唐朝四等官制中分別為長官和通判官，刺史“掌清肅邦畿，考覆官吏，宣布德化，撫和齊人，勸課農桑，敦諭五教”等，長史副之，“以紀綱衆務，通判列曹”。<sup>224</sup>于闐等安西四鎮，駐有大量唐朝官人，必然將唐朝的這套地方官制灌輸給當地胡人，于闐既有刺史、長史之職，<sup>225</sup>相信還會有司馬、錄事參軍等一些官吏，其執掌雖然未必能全盤接受唐制，但官僚體制必然大受唐朝制度的影響。

與羈縻官制同行的是地方行政體制。唐朝內地州縣以下的行政體制是，“百戶為里，五里為鄉，兩京及州縣之廓（郭）內分為坊，郊外為村，里及村坊皆有正，以司督察”。<sup>226</sup>和闐當地出土的唐代漢文文書證明，鄉里村坊制也隨着羈縻州制度引入于闐。以下將我們收集到的名字表列於下：

名稱	文書編號	文書名稱	出處
鄉 勃寧野鄉	M. T. b. 009	開元年間某寺支出簿	《籍帳》349 頁 <sup>227</sup>
村 厥彌拱村	同上	同上	同上
薛拉村	M. T. b. 003	唐某年役簿？	Chavannes 1913, p. 203 <sup>228</sup>
桑拱野村	M. T. 0627	殘文書	Maspero 1953, p. 191 <sup>229</sup>
里 補仁里	M. T. b. 006	學郎題記	Chavannes 1913, p. 204
坊 政聲坊	M. T. b. 009	開元年間某寺支出簿	《籍帳》348 頁
安仁坊	同上	同上	同上 349 頁
鎮海坊	同上	同上	同上
善政坊	M. T. 0634	貞元六年百姓納租抄	Maspero 1953, p. 187
□貨坊	同上	同上	同上

這些文書均出土於麻札塔格遺址，薛拉村和桑拱野村出現的文書上下文意不太明確，但《開元年間某寺支出簿》中明記“西河勃寧野鄉厥彌拱村”，知此鄉村

當位於城西二十里綠玉河或更西七里的烏玉河旁，<sup>[36]</sup>正符合唐令規定的“五里為鄉”，“郊外為村”。同一《支出簿》記坊名時作“市城政聲坊”、“市城安仁坊”，知此兩坊在城市當中，以此類推，上列所有里坊都應在城中，這也與唐制相符。從上列鄉村里坊名稱中可以明顯地看出這樣一種現象，即鄉村名一般均是胡語的音寫，因為目前尚未找到它們的原語，故此意思不明；里坊名稱則均可以用漢文加以解釋，如“安仁”當取《論語》里仁第四“仁者安仁，知者利仁”之意；“善政”當取《尚書·虞書·大禹謨》“德惟善政，政在養民”意，均為告誡地方官人之語，表明它們可能最初就是用漢語命名的。《新唐書》卷四三下《地理志》云：“唐置羈縻諸州，皆傍塞外，或寓名於夷落。……州縣有名而前所不錄者，或夷狄所自名云。”于闐王國諸大城外的鄉村地區，原本就應有許多自然村落，有自己固有的名字，唐朝羈縻制在此建立以後，即按原來村落的大小組成羈縻州體制下的鄉村，其名稱則用“夷狄所自名”；而原于闐諸城中似沒有行政區劃，且漢化程度較深，唐朝將之劃分為里坊，並以漢文命名，是不難想見的。由此可知，于闐的鄉村里坊這套地方行政體制，應是隨着唐朝羈縻州制度在于闐建立而設立的。

### 三

唐《公式令》所規定的各種官文書格式，是唐朝律令制度的一種完美體現。在羈縻州的官制和行政體制確立以後，各級官府以及與唐朝鎮守軍之間的行政運作，必然要使用各種各樣的官文書。和田當地出土的漢文文書中，就有一些當時行用的官文書實物，如上文提到的《唐大曆三年（768）三月廿三日六城質邏典成銑牒》，就是由于闐長官簽署的質邏州的正式公文。更有意思的是上文亦曾提到的 Hedin 24 號《某年（乾元三年，760?）閏四月四日典史環僕牒》，其牒文的漢文正文旁，是寫有同樣內容的于闐文，充分反映了于闐官人對唐官文書的熟悉，以及當地胡漢雙重管理的情形。以上這兩件牒文的格式、用詞、署名、判案等，均與唐朝《公式令》規定的《牒式》相符。<sup>[31]</sup>

除了于闐當地使用的漢文文書或胡漢雙語文書外，唐朝官文書制度對於闐語文書的影響如何是我們更為關心的問題，這裏，值得注意的是敦煌出土的

P5538 號正面于闐語文書。這件文書共 81 行，內容是于闐王尉遲輸羅 (Viśa Śūra) 在天尊四年 (970) 正月九日寫給沙州歸義軍節度使曹元忠的一封信。在每條紙縫上和文書最後記年月日等處，共鈐有九方漢字朱文方印，文曰：“書詔新鑄之印。”最後兩行的文字如下：PARAU ttā thyenā tcūnā sūhye: baḍā tcūrmye kṣuṇā aśā salya paḍauysye māsti nāmye haḍai kvaniña āna rrāṣi pastāmdū yude “我等因之於天尊年間、福幸之時、治世第四年、馬年正月九日自館(?)中發出此勅書。”引人注目的是在這兩行文字的前面，寫有一個特大的漢文“勅”字，長寬相當於整整一行于闐文。<sup>132)</sup>為什麼在于闐文書的紀年前面寫上一個特大的漢文“勅”? 似乎令人不可思議。實際上，這是繼承了唐朝論事勅書的文書格式。

《大唐六典》卷九中書令條記：“凡王言之制有七：……六曰論事勅書。”原注：“慰諭公卿，誠約臣下則用之。”過去，人們只是在張九齡《唐丞相曲江張先生文集》、陸贄《陸宣公翰苑集》、白居易《白氏文集》等文集和一些石刻材料中，看到一些論事勅書的文本，但因均係抄件，往往只錄勅書本文，而略去“指不多及”以下格式相同的文字，因此，雖然今人已有對論事勅書的詳細研究，但並未能復原出正確的這種“王言之制”。<sup>133)</sup>直到最近，英國圖書館從敦煌發現的經帙中，剝出許多有價值的唐代文書，其中 S11287 號是《景雲二年 (711) 七月九日賜沙州刺史能昌仁勅》，原文如下：<sup>141)</sup>

- 1 勅沙州刺史能昌仁：使人主父
- 2 童至省，表所奏額外支兵者，
- 3 別有處分，使人今還。指不多
- 4 及。
- 5 勅
- 6 景雲二年七月九日開府儀同三司中書令兼太子左庶子監修國史上柱國  
 郇國公臣韋安石宣
- 7 正議大夫行中書侍郎上柱國臣□  
 □奉
- 8 朝請大夫中書舍人內供奉上柱國

臣 □ □ □ 行

(後殘)<sup>[35]</sup>

年月日上，鈐有一方朱印，文曰：“中書省之印”。<sup>[36]</sup>這是唐朝中央朝廷下發到沙州的論事勅書原本。中間那個佔滿一行的特大“勅”字，是門下省官員據皇帝（唐睿宗）御畫“勅”字而描的，皇帝親畫者則留門下省存檔。<sup>[37]</sup>由此可知，P5538 于闐語文書上的漢文“勅”字，是仿自唐朝的論事勅書，其在年月日位置上鈐漢文朱印，也是遵行唐制的結果。應當指出的是，P5538 號于闐語文書本是于闐王尉遲輸羅致歸義軍節度使曹元忠的信函，曹元忠實為尉遲輸羅的舅舅，<sup>[38]</sup>在這樣一封書信中，本不應當使用論事勅書的格式，估計此時的于闐王對於唐朝論事勅書“慰諭公卿，誠約臣下”的職能已不太清楚，只把它當作皇帝所發文書的一般格式來使用了。試看 P5538 上的“勅”字，書法笨拙，與 S11287 上門下省官員所書不可同日而語，應出自于闐王尉遲輸羅本人的描畫。雖然此時的于闐王對唐朝各種王言之制的不同用途已不甚了然，但他執著地使用論事勅書的文書形式，反映了直到宋初，唐朝官文書制度的影響依然存在。

我們討論的這件于闐語文書還有一個值得注意的現象，即在遇到一些特定的詞彙時，不論是否寫至行末，均另行冒出，並用粗筆書寫。現將這些詞以及它們的意思和出現的行數列出：rrvi “王朝”（6、41、79），bāyi/bayā “聖恩”或“天恩”（7、13、23、29、50），parau “勅”、“勅書”（19、28、80），gyastūñi “聖（意）”（41、45、76），gyastūñi rrusti “聖朝”（44），rrusti bayā “朝廷恩澤”（48），rrusta “國朝”（54），rrvi jsa gyastūñi “王朝聖（意）”（74）。<sup>[39]</sup>于闐文專家雖然注意到這種現象，但不得其解。<sup>[40]</sup>熟悉唐制的人一看就會聯想到唐朝的《平闕式》。《大唐六典》卷四禮部郎中員外郎條云：“凡上表疏牋啟及判策文章，如平闕之式。”所謂平闕，就是文書行文遇到一些特定的字詞時，或則移行平出，或則闕字空格。敦煌文書 P2504 《天寶令式表》引《平闕式》云：“平闕式：宗廟、社稷、陵號、乘輿、詔書、昭詔、天恩、勅旨、聖化、朝命、中宮、御車駕，右已上字並須平闕文。”<sup>[41]</sup>兩相對比，不難認為于闐語文書中平出的作法，是受了唐朝平闕式的影響。只不過是《大唐六典》記“勅旨”、“聖化”、“天恩”、“朝廷”等詞只闕字，不平出，而于闐文書的平出可能是依據現已無存的唐宋時期某年頒佈的平闕式，也可能是像上述畫“勅”字一樣，由於

時間的原因而走了樣。

另外，這件于闐語文書上所鈐漢文朱印，無疑是受唐制影響。<sup>[42]</sup>于闐朝廷公文書之使用漢文印章，還見於 P2826 號漢文寫本《于闐王致沙州節度令公書》，其上鈐印兩方，一為“通天萬壽之印”，一為“大于闐漢天子制印”，文書最後云：“凡書信去，請看二印：一大玉印，一小玉印，更無別印也。”<sup>[43]</sup>唐朝鈐印制的影響並非于闐一國，如吐魯番發現的一件用回鶻文寫的西州回鶻王國詔令文書上，也鈐有漢文“大福大回鶻國中書門下頡于迦思諸宰相之寶印”朱文方印。<sup>[44]</sup>甚至 1289 年統治伊朗的伊利汗致法王的波斯文信函上，也鈐以漢文朱印。<sup>[45]</sup>

除了上述官文書之外，于闐文的私文書也有一些受漢文文書影響的方面，如書信的開頭用語、<sup>[46]</sup>契約文書的畫押，<sup>[47]</sup>限於篇幅，就不加以詳細考察了。

#### 四

唐朝在制度上對於于闐的影響並不只限於政治方面，從現存的文書來看，于闐在經濟制度上同樣受到唐朝的強烈影響，其中最明顯的標誌是唐朝度量衡制的應用。

《大唐六典》卷三金部郎中員外郎條云：“凡度以北方秬黍中者，一黍之廣為分，十分為寸，十寸為尺，一尺二寸為大尺，十尺為丈。凡量以秬黍中者，容一千二百為龠，二龠為合，十合為升，十升為斗，三斗為大斗，十斗為斛。凡權衡以秬黍中者，百黍之重為銖，二十四銖為兩，三兩為大兩，十六兩為斤。”又《唐會要》卷六六太府寺條引《雜令》云：“京諸司及諸州，各給秤尺及五尺度斗升合等樣，皆銅為之。”和田地區出土的于闐國所屬羈縻州的漢文和于闐文的行政文書中，都反映了這種度量衡制的存在。現舉 Dumaqu C 號漢文于闐文雙語文書為列：<sup>[48]</sup>

- 1 六城南牟沒納進奉緇細叁丈陸尺陸寸，
- 2 kšyā auvā namaubudi thau hudā 36 chā kšā tsuna nva thaunakām spāta  
šema-
- 3 巳年十二月廿二日，判官富惟謹，薩波深莫抄。

## 4 kā nātā u hū phanā-hvanā

這裏，“參丈陸尺陸寸”對應於 36 chā kṣā tsuna, chā 和 tsuna 分別是漢文“尺”和“寸”的音譯。此外，見於于闐語文獻的唐代度量衡還有 kabā “合”（見 P2893 號藥方）、<sup>[49]</sup>śiṃga “升”（見 Or. 11344, 12 號文書）、<sup>[50]</sup>kiṇa “斤”（見 Hedin 51, P2741 等文書）。<sup>[51]</sup>

此外，Hedin 4 號契約文書有如下殘文：<sup>[52]</sup>

1 <sa>li 20 1 māsta rarūya haḍā-t-ū jsa 10 8 ///

2 <ṣau> ṣṣacū salya ṣi' pāra-vastū pīdakā tṭye pracaina ///

3 b<u>dasamgā pārām mājime' nāti 10 4 dra ///

4 <. m>ās te ganam haurū u rrusa cemgām ṣṣamgna ///

文中的 cemgām, 貝利教授傾向於讀作 cimga “漢”的形容詞形,<sup>[53]</sup>ṣṣamgna 是一個度量衡單位, 貝利認為 1 ṣamga = 8 śiṃga “升”,<sup>[54]</sup>恩默瑞克教授認為 1 ṣamga = 4 śiṃga。<sup>[55]</sup>但是, 兩位于闐文專家都指 śiṃga 為漢文“升”的對音, 如果從上述契約文書的上下文來看, 把 cemgām ṣṣamgna 對應於“漢升”, 於音意亦無不通, 因為我們在吐蕃統治敦煌時期的契約文書中, 常見到“漢斗”、“漢碩”的用法。<sup>[56]</sup>如果這種說法可以成立, 上述殘契可以試譯為:

廿一年六月十八日, (中殘) 執政者瑟周之年, 此債務契約係因 (中殘)

沒達僧伽已領取還債之十四 (中殘) 月, 我將依漢升交付小麥和大麥。

根據這些漢文度量衡單位的借用, 以及斯坦因等人在和闐地區所發現的大量唐朝錢幣,<sup>[57]</sup>不難想見唐朝經濟制度對於于闐王國的影響。

和田出土的漢文文書表明, 當時于闐王國的某些賦稅制大概也來自唐朝的規定, 如上舉《大曆三年典成銳牒》中所說的六城地區百姓納差科的情況, 即與唐制相符,<sup>[58]</sup>只是材料較少, 無法進行深入探討。可以設想的是, 唐朝度量衡制度的進入于闐, 應當與賦役制規定有關。

## 五

自唐朝初年開始, 隨着唐朝與于闐王國之間往來的密切, 雙方之間的文化交流是豐富多彩的。出身于闐王族的畫家尉遲乙僧在長安作畫, 與吳道子齊名,



對中國畫的發展產生了深遠的影響。《舊唐書》卷二八《音樂志》記：“六年（龍朔元年）三月，上欲伐遼，於屯營教舞，召李義府、任雅相、許敬宗、許圜師、張延師、蘇定方、阿史那忠、于闐王伏闐〔信〕、上官儀等，赴洛城門觀樂。樂名《一戎大定樂》。賜觀樂者雜綵有差。”于闐王在唐朝所見的禮樂制度，對其本國一定會產生影響。

本節着重重要討論的是唐朝漢化佛教對於闐的影響。從印度、西域傳入中國的佛教、經過幾百年的消化吸收，到隋唐時期開始形成為具有中國特徵的漢化佛教。武則天執政年間，既是唐朝勢力向西域大力擴張的年代，又是佛教在政府扶持下最為興盛的時期。因此，于闐高僧提雲般若、實叉難陀先後應武后之召，來到長安、洛陽譯經；同時，漢化佛教也傳入于闐。

漢化佛教進入于闐的一個明顯標誌是漢寺的建立。開元十五年（727），往印度取經的新羅僧人慧超回到龜茲，記載了于闐佛教的情況：“于闐有一漢寺，龍興寺。有一漢僧，名□□，是彼主寺，大好住持，彼僧是河北冀州人上。”<sup>[39]</sup>又敦煌文書 P2899 號漢文《須摩提長者經》卷端題：“于闐開元寺一切經”，卷背書于闐語醫藥文獻，<sup>[60]</sup>可知漢文佛經亦出自于闐。《資治通鑒》卷二〇八，中宗景龍元年（707）二月“庚寅，敕改諸州中興寺、觀為龍興”；又《唐會要》卷五十雜記條云：“〔開元〕二十六年（738）六月一日，敕每州各以郭下定形勝觀、寺，改以‘開元’為額”。據此可知于闐的龍興、開元兩寺，皆是奉唐朝敕令建在城中的漢寺。又從安西四鎮中龜茲、疏勒、碎葉均有大雲寺例推斷，<sup>[61]</sup>于闐亦當有大雲寺，因為這也是奉天授元年（690）十月二十九日敕建立的，<sup>[62]</sup>由於唐軍在長壽元年（692）方才收復四鎮，大雲寺的建立當稍晚於唐朝的內地州縣。這些漢寺的建立記載于闐佛教史的藏文《于闐國授記》（Li-yul Lung-bstan-pa）一書中也有反映，現將有關部分譯出：<sup>[63]</sup>

爾後，尉遲僧伽羅摩（Vijaya Sangrama）王之子尉遲毗訖羅摩（Vijaya Vikram）返歸于闐國，為其善友尊者大阿羅漢提雲般若（Devendra）建毗沙羅摩（Byi-zha-gre-rma）寺。至今，阿婆羅質多天王與摩尼跋陀羅神守護之。

爾後，唐朝大臣謝大使（Ser The-shi）與尉遲達摩（Vijaya Dharma）王一起，為他們的善友瞿摩帝（'Gum-tir）的上座闍那斯納（Jinasena），於

東城建彌勒寺 (Byams-pa Maitri)。至今，毗沙門天王守護此寺。

爾後，王之大臣蓋大使 (Ka The-shi) 與尉遲散跋婆 (Vijiya Sambhava) 王一起，為他們的善友烏丹陀羅若希 (Udrendra Rod-ci) 與達磨難陀 (Dharmananda) 二人，共建開元寺 (Khe-gan-rtsi)。至今，毗沙門天王守護此寺。

前人已經指出，文中提到提雲般若建寺一事，當發生在他於 691 或 692 年去世的時候，以紀念這位大法師。<sup>[64]</sup>由此可以推斷，其後兩段所記，應是此後不久的事情。文中的 Ser The-shi 和 Ka The-shi，均係漢文的音寫，故為唐朝軍將無疑，我們將之譯作“謝大使”和“蓋大使”，除了對音相符外，還考慮到他們可能分別就是開元十六年 (728) 十一月乙酉以前任“右羽林軍大將軍兼安西副大都護、四鎮節度等副大使謝知信”，<sup>[65]</sup>和開元二十六年安西都護蓋嘉運。<sup>[66]</sup>後者任職安西的時間正好是唐朝敕建開元寺的那一年，因此，藏文的 khe-gan-rtsi 很可能是“開元寺”的不規則拼寫。<sup>[67]</sup>此名又見於麻札塔格出土的 M. T. b. i. 0045 號藏文本簡文書中：lha-gang ke'u-'gan-tshe Rgya Sam-du “開元寺之漢人孫度 (音)。”<sup>[68]</sup>這進一步證明了此寺為唐人所建。綜合上述漢藏文材料，可知于闐漢寺有些是奉唐朝敕令建立的，這些寺院的建立得到了唐朝安西四鎮鎮守軍將領的有力支持。

除了這些較大的漢寺外，位於于闐王城東北邊境傑謝鎮 (丹丹烏里克)，也有一所不大的漢寺，名護國寺，斯坦因在此處發現的《大曆十七年 (782) 行官霍昕悅使粟契》(D. VI. 4. a)、《建中三年 (782) 健兒馬令莊舉錢契》(D. VI. 2) 等，<sup>[69]</sup>證明了此寺的存在。從向護國寺僧虔英借債者多為唐軍兵將來看，此寺也是隨唐朝勢力進入于闐而建立的。

漢寺的建立，必然將唐朝寺院管理體制帶入于闐。《大唐六典》卷四祠部郎中員外郎條規定：“每寺上座一人，寺主一人，都維那一人，共綱紀衆事。”上引《開元年間于闐某寺支出簿》(M. T. b. 009) 記每日支出帳目後，均有都維那、寺主、上座依次署名；<sup>[70]</sup>又，D. VI. 7 號《護國寺三綱帖》，也有都維那、上座、寺主簽署。<sup>[71]</sup>而且，于闐語文書中出現的僧官有 prramuhi/pramuhā (Hedin 7, Hedin 7 verso) 和 māmattī (Hedin 4)，貝利將前者與“上座”聯繫起來，並指出後者的漢文對音是“摩摩諦/德”。<sup>[72]</sup>按《僧史略》卷中雜任職員條稱：“梵

語摩摩帝、悉替那、羯磨陀那，華言寺主、上座、悅衆（維那）也。”據此，知于闐文māmmatti即寺主。上舉兩件漢文文書雖然出土於不同的地方，但可能均為漢寺，其用唐朝三綱之制不足為奇。Hedin 編號的三件于闐語文書，從內容可知為于闐胡寺無疑，由以上對證出的兩個僧官稱號，可知也是由三綱統轄的。

更值得注意的是，Hedin 7 背面的于闐語文書中，出現了漢文“功德使”一名的音譯 kū-thaigā-sī，文書的內容是烏孜塔基（Ustaki，今烏曾塔提？）寺的僧人上書訴告有人毀壞法物，其中講到媳摩（Phema）的功德使命令就此事寫出一份報告。<sup>[73]</sup>按功德使是唐朝中葉開始在京城設立的一個主管僧尼之籍和功役的職官，<sup>[74]</sup>這一官職出現在于闐媳摩城，且職掌似乎相同，使我們懷疑于闐佛教教團的統治體制可能仿自唐朝。

中古時期的寺院，往往既是經院哲學的研究中心，又是展現大眾俗文化的場所，漢寺在于闐的建立，必然對於于闐王國的思想文化產生深遠的影響。

隨着唐朝勢力在于闐的確立，漢寺也就陸續地出現在于闐境內，與此同時，漢譯佛典也必然流傳到于闐地區。早年，英籍德裔學者霍恩雷（A. F. R. Hoernle）曾輾轉從和闐挖寶人那裏，得到過一件正面為漢文，背面為于闐文的殘卷，據云出自和闐以東哈達里克（Khadalik）遺址。正面的漢文由沙畹比定為《大般若波羅密多經》，背面的于闐文由霍恩雷本人刊佈，內容亦屬於般若經典，但具體所在，迄今尚未弄清。<sup>[75]</sup>其後不久，斯坦因又在麻札塔格的佛寺遺址中，發現了一些漢文《大般若波羅密多經》等佛典斷片（編號 M. T. a. 004(a); M. T. a. 004; M. T. a. 003; M. T. b. 001; M. T. b. 004; M. T. b. 004(a); M. T. b. 004(b)），<sup>[76]</sup>以及信徒所寫的發願文（M. T. 0634(3)）。<sup>[77]</sup>這些資料雖然不多，但足以證明漢文佛典在于闐地區的傳習。

于闐是西域佛教大國，從曹魏時朱士行西到此地取經，到武后邀請實叉難陀東來傳法，于闐一直是向中原傳播佛教的一大基地，特別是在大乘般若學說和華嚴思想的傳播上，猶為重要。然而，大概從武則天統治的末年開始，中原的漢化佛教漸漸“倒流”到西域，而且，即使到晚唐五代宋初，唐朝的政治勢力已經退出西域，這種倒流的情形仍持續不斷。這種文化交流的現象，正如宋人贊寧所說：“又夫西域者，佛法之根幹也。東夏者，傳來之枝葉也。世所知者，知枝葉，不知根幹。而不知枝葉殖上，亦根生幹長矣。”<sup>[78]</sup>漢譯佛典的傳入，必

定對於闐佛教產生深遠的影響。

目前發現的于闐語文獻，依出土地點的不同可以分為兩組，一組是和闐出土文獻，年代大體在公元四世紀到九世紀中葉；敦煌出土文獻大多數為十世紀所寫。<sup>[79]</sup>從于闐語本身來看，專攻于闐語的伊朗語言學家一般將其分為古于闐語 (Old Khotanese) 和新于闐語 (Late Khotanese)。由於佛典是一種書面用語，因此變化較慢，古新于闐語也就有個漫長的交替時期，大體上是在六、七世紀。<sup>[80]</sup>在已經轉寫和部分翻譯的大約五十種于闐語佛典中，和闐地區出土的古于闐語寫本，幾乎都是梵文大乘經典的忠實翻譯，而敦煌出土的新于闐語寫本，很少能對應出梵文佛典的譯本。從內容上來看，有于闐人自己編纂的《佛本生讚》，<sup>[81]</sup>有明顯是受吐蕃佛教影響的金剛乘文獻，<sup>[82]</sup>也有不少大概是直接譯自漢文佛典的文獻，如 P3513 號佛典合集中的《金光明經》，就譯自義淨的《金光明最勝王經》。<sup>[83]</sup>但由於大多數于闐語專家不諳漢文，因此迄今在于闐語和漢文佛典的對證上進展甚微，然而我們從已經轉寫或翻譯的新于闐語佛典中，可以找到可能來自漢文或受漢文佛典影響的明顯痕蹟。<sup>[84]</sup>

特別值得注意的是現藏倫敦印度事務部圖書館的一件敦煌寫本，編號 Ch. 00120，全卷共 94 行，前 5 行首部略殘，是用拼寫于闐語的婆羅謎文 (Brāhmī) 所寫的漢語佛典。1937 年托瑪斯最早將第 24 行以下比定為鳩摩羅什譯本《金剛般若波羅蜜經》。<sup>[85]</sup>但前 23 行雖經貝利轉寫，却不知所云。<sup>[86]</sup>直到 1958 年，才由西門華德比定為《梁朝傅大士頌金剛經序》。<sup>[87]</sup>以後，恩默瑞克又發現巴黎國立圖書館藏 P5597 號殘片，實係此卷前 5 行所缺部分，並由高田時雄轉寫拼接，使此卷首尾俱全。<sup>[88]</sup>迄今為止，語言學家們主要是利用這件珍貴的寫本來探討中古漢語音韻或于闐文的音韻學問題，<sup>[89]</sup>然而，從歷史學的角度來看，這件文書最真實地反映了于闐人學習漢文佛典的情況。更有意義的是，《梁朝傅大士頌金剛經》係中土僧人的著作，它之為于闐人所抄寫，更能說明漢化佛教對於闐的影響程度。<sup>[90]</sup>

## 六

以上所討論的內容，主要集中在制度和佛教兩個方面，這是和唐朝對於闐

的統治和于闐以佛教為國教分不開的。至於傳統的中國文化是否傳入于闐，也是我們所關心的一個重要問題。

《舊唐書》卷一〇四《哥舒翰傳》記：<sup>[91]</sup>

哥舒翰，突騎施首領哥舒部落之裔也。祖沮，左清道率。父道元，安西副都護，世居安西。年四十，遭父喪，三年客居京師，為長安尉不禮，慨然發憤折節，仗劍之河西。初事節度使王倓，……後節度使王忠嗣補為衙將。翰好讀《左氏春秋傳》及《漢書》，疏財重氣，士多歸之。翰母尉遲氏，于闐之族也。

據《唐方鎮年表》，王倓任河西節度在開元二十九年到天寶二年（741—743），哥舒翰時年四十三歲，其出生當在 698—700 年前後。其父道元，又見《宋高僧傳》卷二《實叉難陀傳》：“〔實叉難陀〕以景雲元年（710）十月十二日，右脅累足而終，春秋五十九歲。十二月二十三日，門人悲智、敕使哥舒道元送其餘骸及斯靈舌還歸于闐，起塔供養。”哥舒道元曾任安西副都護，<sup>[92]</sup>而此時又讓他護送實叉難陀遺骸歸于闐，我們推測他曾任職于闐，因此娶于闐王族之女為妻。哥舒翰為突厥與于闐兩胡族的混血兒，他青少年時代所生長的安西，當指廣義的安西，應包括于闐在內。從其母為于闐王族來看，他很可能是在于闐長大成人的，他之讀書學習的主要時間，當在于闐。

我們力圖把哥舒翰讀《左傳》、《漢書》的地點放在于闐，是因為和闐地區確實曾出土過一些儒家經典和漢文古籍，如大谷探險隊曾在和闐發現一件《尚書孔氏傳》的抄本殘片。<sup>[93]</sup>斯坦因曾在麻札塔格找到一件漢文古籍殘片（M. T. 0625），前人未能比定，<sup>[94]</sup>今考實為北齊劉晝所撰《劉子》禍福第四十八篇殘文。《劉子》主要思想為道家言，其影響遠及于闐。此外，斯坦因還發現了一件漢文字書殘葉（M. T. c. 001(b)），<sup>[95]</sup>以及一件學書習字文書，所存殘題記稱：“（上殘）補仁里，祖為戶， （學）生李仲雅倣書四十行，謹呈上。”<sup>[96]</sup>可以作為當地學生學習漢文的明證。

以上我們從幾個方面論證了唐宋時期中原文明對於闐王國的影響，雖然限於篇幅，有些方面，如五代宋初于闐王國使用年號、國王本人起漢名等問題，未能深入探討；同時，由於資料的限制，也無法全面地闡明這一問題所關涉到的所有方面。但僅僅從以上揭示的唐宋文化對於闐的影響來看，我們足以得出結

論說，在伊斯蘭化以前的一段時期里，塔里木盆地的西域綠洲王國，應當是在以唐朝制度文化為主要特徵的中國文化圈當中的。

注 釋：

- [1] 《北京大學學報》1985年第4期，1—13頁。
- [2] 參看張廣達、榮新江《和田、敦煌發現的中古于闐史料概述》，《新疆社會科學》1983年第4期，78—88頁。
- [3] 以上歷史概述及史料依據，詳見拙稿《唐宋時代于闐史概說》，日本《龍谷史壇》第97號，1991年，28—38頁。
- [4] 《舊唐書》卷八九《狄仁傑傳》。
- [5] 錄文據池田溫《沙州圖經略考》，《復博士還曆記念東洋史論叢》，東京，1975年，370頁。文中“錄”字係“鎮”之訛，係據菊池英夫《西域出土文書を通じて見たる唐玄宗時代における府兵制の運用》(上)，《東洋學報》第52卷第3號，1969年，37—38頁注[10]。
- [6] 參看拙稿《敦煌卷子札記四則》—“關於敦煌的兩個張氏”，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第2輯，北京，1983年，631—641頁。
- [7] 《舊唐書》卷一〇四，《新唐書》卷一三五本傳。
- [8] 《文苑英華》卷九一七。
- [9] 《舊唐書》卷四十《地理志》記“毗沙都督府，本于闐國。上元二年正月，置毗沙都督府，初管蕃州五。上元元年，分為十。”文字顯然有誤。《新唐書》卷四三下《地理志》記：“毗沙都督府，本于闐國，貞觀二十二年内附，初置州五。高宗上元二年置府，析州為十。”按《舊唐書》卷四《高宗本紀》與《新唐書》卷三《太宗本紀》貞觀二十二年條只記唐將薛萬備齊于闐王伏闐信入朝，均不及設羈縻州事，頗疑兩《唐書·地理志》的記載有誤。《資治通鑑》卷二〇二同舊紀。
- [10] 見陳國燦《唐乾陵石人像及其銜名的研究》，《文物集刊》第2集，1980年，196頁。
- [11] 《舊唐書》卷一四四，《新唐書》卷一一〇《尉遲勝傳》。
- [12] 圖版見 A. F. R. Hoernle, “A Report on the British Collection of Antiquities from Central Asia, Part I”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, LXX-1, 1901, Extra No. 1, pl. III; 錄文及考釋，見張廣達、榮新江《〈唐大曆三年三月典成鏡牒〉跋》，《新疆社會科學》1988年第1期，60—69頁。
- [13] H. Maspero, *Les documents chinois de la troisième expedition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*. London 1953, p. 186, pl. XXXVI, 按馬伯樂氏僅錄作“史□釋支尉□”。
- [14] Hedin 編號文書均由 H. W. Bailey 轉寫翻譯於 *Khotanese Texts*, N, Cambridge 1961.

- [15] 同上書 33, 121 頁。
- [16] 見拙稿《九、十世紀于闐族屬考辨》，《新疆社會科學》1987 年第 4 期，77—78 頁對此詞的考證。
- [17] 參看張廣達、榮新江《關於和闐出土于闐文獻的年代及其相關問題》，日本《東洋學報》第 69 卷第 1.2 期，1988 年，69—78 頁。
- [18] H. W. Bailey, *Saka Documents, text volume*, London 1968, pp. 75, 79-80.
- [19] *Khotanese Texts*, IV, pp. 117-118.
- [20] H. W. Bailey, *Khotanese Texts*, III, 2nd edition, Cambridge 1969, p. 132.
- [21] 見注[17]引張廣達、榮新江文 70—71 頁。
- [22] 同上文 73—74 頁。參看 *Khotanese Texts*, IV, p. 30; *Saka Documents, text volume*, p. 123.
- [23] *Khotanese Texts*, IV, p. 33.
- [24] 《大唐六典》卷三十。
- [25] 按于闐語文書中有關長史的兩條材料未涉及其職掌，但在于闐北部的據史德（今巴楚）地區出土的與于闐語同屬東伊朗語的所謂圖木舒克語（Tumshuqese）文書中，有長史（cāmsi）判案的例證，參看 S. Konow, “Ein neuer Saka-Dialekt”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, XX, Berlin 1935, pp. 1-54; idem, “The Oldest Dialect of Khotanese Saka”, *Norsk Tidsskrift for Sprogvidenskap*, XIV, 1947, pp. 156-190; 拙稿《所謂“Tumshuqese”語中的“gyāzdi-”》，日本《內陸アジア言語の研究》VI, 1992 年（即刊）。據史德係龜茲都督府下屬的鬱頭州（《新唐書》卷四三下《地理志》引賈耽《皇華四達記》），其屬索州的行政體制應與于闐相同。
- [26] 《大唐六典》卷三戶部郎中員外郎條。
- [27] 《籍帳》=《中國古代籍帳研究》，池田溫著，東京，1979 年。
- [28] Chavannes 1913 = Ed. Chavannes, *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*. Oxford 1913.
- [29] Maspero 1953 = H. Maspero, *Les documents chinois de la troisième expedition de Sir Aurel Stein en Asie Centrale*. London 1953.
- [30] 兩玉河的位置，見宋人張世南《遊宦紀聞》卷五引平（高）居誨《于闐國行程錄》。
- [31] 參看敦煌寫本 P2819 唐《公式令·牒式》，錄文見 T. Yamamoto, O. Ikeda & M. Okano (eds.), *Tunhuang and Turfan Documents concerning Social and Economic History*, I. Legal Texts, A. Tokyo 1980, p. 29.
- [32] 圖版見 H. W. Bailey, *Saka Documents*, I, London 1961, pl. 30-38; 轉寫研究見 H. W.

- Bailey, *Khotanese Texts*, I, 2nd ed. Cambridge 1969, pp. 125-129; idem, "Śri Viśa Sūra and the Ta-Uang", *Asia Major, new series*, XI-1, 1964, pp. 17-26; idem, *Saka Documents, text volume*, pp. 58-61.
- [33] 參看中村裕一《唐代制勅研究》，東京，1991年，578—622頁。
- [34] 見四川人民出版社最近出版的《英藏敦煌文獻》木匣封面。1991年筆者在英國圖書館編S6981以下文書目錄時，曾親睹原件，並據以錄文。
- [35] 按：第6行缺文據《資治通鑑》卷二一〇景雲二年四月、八月條；《舊唐書》卷九二《章安石傳》補。“宣”、“奉”、“行”三字係據P2819唐《公式令·制授告身式》補。
- [36] 參看《英藏敦煌文獻》第一卷序言，成都，1990年，3頁。
- [37] 有關論事勅書的起草、進書、宣奉、審覆、施行的詳細過程，別詳他文，此不贅述。
- [38] 參看張廣達、榮新江《敦煌文書P3510于闐文〈從德太子發願文〉及其年代》，《1983年全國敦煌學術討論會文集 文史·遺書編》上，蘭州，1987年，163—175頁。
- [39] 見注[32]引文。
- [40] *Asia Major, new series*, p. 23.
- [41] 見注[31]引書45頁。除《天寶令式表》和《大唐六典》卷四外，鄭餘慶於元和年間編撰的《大唐新定吉凶書儀》中，錄有《公移平闕式》，詳見趙和平《敦煌寫本鄭餘慶〈大唐新定吉凶書儀〉殘卷研究》，《敦煌吐魯番文獻研究論集》第5輯，北京，1990年，230—231頁。
- [42] 參看《大唐六典》卷一左右司郎中員外郎條：“凡內外百司所受之事，皆印其發日為之程限。……凡施行公文應印者，監印之官考其事目，無或差繆，然後印之。”
- [43] 印文釋讀見王重民《伯希和劫經錄》，《敦煌遺書總目索引》，北京1962年，273頁，但此處標目有誤。錄文見拙稿《歸義軍及其與周邊民族的關係初探》，《敦煌學輯刊》1986年第2期，37頁。較清晰的圖版見藤枝見《文字の文化史》，東京，1991年，181頁，圖62。
- [44] 耿世民《回鶻文摩尼教寺院文書初釋》，原載《考古學報》1978年第4期，497—516頁；修訂收入《新疆考古三十年》，烏魯木齊，1983年，529—548頁，英譯附圖版見Geng Shimin, "Notes on an Ancient Uighur Official Decree Issued to a Manichaean Monastery", *Central Asiatic Journal*, XXXV, 3-4, 1991, pp. 209-230. 森安孝夫對印文釋文有訂正，見所著《ウイグル-マニ教史の研究》，《大阪大學文學部紀要》第31.32合併號，1991年，127頁。
- [45] 卡特著、吳澤炎譯《中國印刷術的發明和它的西傳》，北京，1957年，149頁對面圖版。按敦煌出土的藏文文書P. t. 1081, P. t. 1082亦鈐有漢文朱印，見A. Spanien et Y. Imaeda eds, *Choix de documents tibetains*, Tome I, Paris 1979所刊圖版，但審其內容，兩件文書分別出自沙州歸義軍和甘州回鶻政權，因此不能據以認為吐蕃王朝也使用漢



- 印,從敦煌藏文文書來看,吐蕃似自有一套鈐印制度。
- [46] R. E. Emmerich, "A Khotanese Fragment: P5536 bis", *Monumentum H. S. Nyberg, I* (*Acta Iranica* 4), Leiden/Teheran/Liege 1975, 223-226.
- [47] 熊本裕《Hagausta. sūli》,《四天王寺國際佛教大學文學部紀要》第17號,1984年,1-5頁;H. Kumamoto, " \* hagaiṣṭa", R. E. Emmerick & P. O. Skjaervo eds, *Studies in the Vocabulary of Khotanese, I*, Wien 1987, pp. 151-154.
- [48] *Saka Documents, text volume*, p. 123.
- [49] *Khotanese Texts, I*, p. 92.
- [50] *Saka Documents, text volume*, pp. 36-37.
- [51] *Khotanese Texts, IV*, p. 159.
- [52] *Ibid.*, p. 4.
- [53] *Ibid.*, p. 77.
- [54] *Saka Documents, text volume*, p. 37.
- [55] R. E. Emmerick, "Contributions to the Study of the Jivaka-pustaka", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLII. 2, 1979, pp. 235-243.
- [56] 見 T. Yamamoto & O. Ikeda eds, *Tunhuang and Turfan Documents concerning Social and Economic History, I. Contracts (A)*, Tokyo 1987 所收敦煌文書。
- [57] A. Stein, *Ancient Khotan*, Oxford 1907.
- [58] 見注[12]引張廣達、榮新江文,63頁。
- [59] 慧超《往五天竺國傳》,錄文見羽田亨《羽田博士史學論文集》上,京都,1957年,626頁。
- [60] *Khotanese Texts, I*, p. 78.
- [61] 龜茲、疏勒大雲寺,見慧超《往五天竺國傳》,出處同注[59];碎葉大雲寺,見杜環《經行記》,詳參張廣達《碎葉城今地考》,《北京大學學報》1979年第5期,78-79頁。
- [62] 《唐會要》卷四八寺條。
- [63] 此據 R. E. Emmerick, *Tibetan Texts concerning Khotan*, London 1967, pp. 58-61 校勘并英譯本譯出,專名後括注原文的拉丁轉寫,轉寫體系改從國際上更為通行者,以便掛版。與本文無關的專名對證以及音韻學上的論證等,此處均從略。
- [64] J. E. Hill, "Notes on the Dating of Khotanese History", *Indo-Iranian Journal*, XXXI. 3, 1988, pp. 181-182.
- [65] 《冊府元龜》卷九七五外臣部褒異二。
- [66] 《舊唐書》卷一九四下《突厥傳》下。
- [67] Emmerick 將 *rtse* 譯作 *peak*, 似不可取。

- [68] F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, I. London 1951, p. 183, n. 1.
- [69] 同注[56]引書 76—77 頁。
- [70] 《中國古代籍帳研究》348—350 頁。
- [71] Ed. Chavannes, "Chinese Documents from the Sites of Dandan-Uiliq, Niya and Er-dere", *Ancient Khotan*, by Aurel Stein, Oxford 1907, p. 532, pl. CXVI.
- [72] *Khotanese Texts*, N, pp. 77-78, 83-84.
- [73] *Ibid.*, 86-90.
- [74] 《資治通鑑》卷二三七憲宗元和四年六月條。按史籍於功德使的設置年代記載不明，參看湯用彤《隋唐佛教史稿》，北京，1982 年，52—54 頁。
- [75] A. F. R. Hoernle, "A Bilingual Fragment in Chinese-Khotanese, Hoernle MSS., Nos. 142 and 143", *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*, ed. by A. F. R. Hoernle, Oxford 1916, pp. 387-399, pl. XXII. Cf. H. W. Bailey, *Khotanese Texts*, V. Cambridge 1980, pp. 67-68.
- [76] Chavannes 1913, pp. 202-203, pl. XXXII.
- [77] Maspero 1953, pp. 189.
- [78] 《宋高僧傳》卷二七《含光傳》系詞。我們曾舉西州回鶻的例子闡明這一問題，見拙稿《公元十世紀沙州歸義軍與西州回鶻的文化交往》，《第二屆敦煌學國際研討會論文集》，臺北，1991 年，583—603 頁。
- [79] 見注[17]引張廣達、榮新江《關於和闐出土于闐文獻的年代及其相關問題》，又同作者《關於敦煌出土于闐文獻的年代及其相關問題》，《紀念陳寅恪先生誕辰百年學術論文集》，北京，1989 年，284—306 頁。
- [80] *Khotanese Texts*, V. pp. vii-viii; R. E. Emmerick, "The Transition from Old to Late Khotanese", *Transition Period in Iranian History (Studia Iranica, Cahier 5)*, Leuven 1987, pp. 33-42. 參看上注前一篇文章從歷史角度的論述。
- [81] M. J. Dresden, *The Jātakastava or "Praise of the Buddha's Former Births"*, *Transactions of the American Philosophical Society*, NS, 45. 5, Philadelphia 1955.
- [82] H. W. Bailey, "Vajrayāna Texts from Gostana", *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism in Commemoration of the 1150th Anniversary of the Founding of Koyasan*. Koyasan 1965, pp. 27-39; R. A. Stein, "Un genre particulier d'exposes du tantrisme ancien tibetain et khotanais", *Journal Asiatique*, 275. 3-4, 1987, pp. 265-282.
- [83] R. E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*, Tokyo 1979, p. 34.

- [84] 參看注[38]引張廣達、榮新江文，熊本裕《コータン語文獻概説》，山口瑞鳳編《敦煌胡語文獻》，東京，1985年，101—140頁有關部分。
- [85] F. W. Thomas, "A Buddhist Chinese Text in Brāhmi Script", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, 91, 1937, pp. 1-48.
- [86] H. W. Bailey, "Vajra-prajñā-pāramitā", *Ibid*, 92, 1938, pp. 579-593.
- [87] W. Simon, "A Note on Chinese Texts in Tibetan Transcription", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXI, p. 335, n. 3.
- [88] 高田時雄《敦煌資料による中國語史の研究》，東京，1988年，38—40頁。
- [89] 除了上舉論著外，尚有水谷真成《Brāhmi文字轉寫〈羅什金剛經〉の漢字音》，《名古屋大學文學部十周年紀念論集》，名古屋，1959年，749—774頁；B. Csongor, "A Chinese Buddhist Text in Brāhmi Script", *Unicorn (Chi-lin)*, 10, 1972, pp. 36-77; R. E. Emmerick, "The Dunhuang MS. Ch 00120; its importance for reconstructing the phonological system of Khotarese", *Dunhuang and Turfan the Texts*, ed. by A. Cadonna, Firenze 1992, pp. 145-170.
- [90] 這部佛典還被譯成回鶻文，殘卷已在吐魯番發現，見 G. Hazai & P. Zieme, *Fragments der uigurischen Version des "Jin' gang-jing mit den Gathas des Meister Fu"*, nebst einem Anhang von T. Inokuchi (*Berliner Turfantexte I*), Berlin 1971, 可見其在西域的影響不只于閩一地。
- [91] 《新唐書》卷一三五《哥舒翰傳》略同，唯稱“翰母，于闐王女也”，可補舊傳。
- [92] 按與安西副都護地位相同的四鎮節度副使，駐地當在于闐，參看注[3]引拙稿 31頁。
- [93] 香川默識編《西域考古圖譜》下卷，國華社，1915年，經籍(2)之(1)。
- [94] Maspero 1953, p. 191, pl. XXXV.
- [95] Chavannes 1913, p. 216, pl. XXXVI.
- [96] *Ibid.*, p. 204, pl. XXXII.

## Chinese Cultural Influence on the Khotan Kingdom during the 7th-10th Centuries

Rong Xinjiang

### Summary

The present paper is based on the ancient Chinese and Khotanese documents discovered in the first half of the twentieth century in the Khotan region and the Dunhuang caves, as well as some relevant traditional Chinese texts. These source materials may make an important contribution to the study of the history of Khotan and its political and cultural relation with China in the Tang and Song dynasties.

Since the Tang rule extended as far as to the Central Asian oases of Khotan and up to the time of the high Tang exercised effective control over this western region, the official and administrative system of the central government was adopted over the whole area. Thus, on the one hand we find some Chinese official titles, such as *tsī-sī*/*tcī-sī* in the Khotanese documents, and, on the other hand, the names of a number of administrative divisions, such as *xiang* 鄉 “ward”, *cun* 村 “village”, *li* 里 “community”, *fang* 坊 “precinct” in the Chinese documents, in accordance with the *Tang Household Statutes*. Among the Khotanese documents, the most interesting one is P5538a. Preceding the date with a Chinese seal in the last two lines, there is a large Chinese *chi* 勅 “order”, accompanied by a Khotanese *parau* “command, order”. This must have been modelled on the Chinese *Lun-shi-chi-shu* 論事勅書, which has been proved in a newly discovered Chinese original in Stein's collection from Dunhuang. In the same text, some of the words referring to royalty are in large script at the beginning of the lines, which reflects the *Tang Ordinance on Moving the Honoured Names to the Beginning of the Next Line or Leaving Blank Spaces* 平闕式. In addition, some Chinese measures were also introduced into Khotan.

In his *Memoir of a Pilgrimage to the Five Regions of India*, the Korean monk Hui-Chao recorded a Chinese official monastery called Long-xing Si 龍興寺 in Khotan. Another Chinese official monastery called Kai-yuan Si 闕元寺 is

---

mentioned in a Chinese manuscript from Dunhuang (P2899). This Kai-yuan Si, as well as another Chinese vihara, was built by the Chinese minister and Khotanese king according to the Tibetan *Li-yul Lung-bstan-pa* (Prophecy of the Khotan Kingdom). As a result, the Chinese Buddhist authorities appeared, and the Buddhist texts in Chinese were copied and became prevalent there. Based on a Chinese Buddhist text (Vajracchedikā tr. by Kumārajīva with an introductory prayer by Fu Da-shi 傅大士) in Brāhmī script used by Khotanese and on some Late Khotanese Buddhist texts, we are able to claim that Khotanese samgha was deeply influenced by Chinese Buddhism.

The paper finally points out that Chinese traditional culture also influenced the Khotanese people, which can be confirmed by *Ge Shu-han's* 哥舒翰 *Biography* in *Two Tang Histories* and the Chinese manuscripts from Khotan.

# 湯都垣亳說考辨

鄒 衡

商湯都亳的地望問題，自漢以來說法甚多，我曾考辨其著者四說<sup>[1]</sup>。山西垣亳說，近現代學術界很少人論及；我僅曾提到過垣曲葛城<sup>[2]</sup>，未作全面考辨。80年代中葉，在山西省垣曲縣新發現並發掘了古城鎮商代城址<sup>[3]</sup>，特別是五年前陳昌遠教授有專文論此<sup>[4]</sup>，頗引人注目。這的確是值得認真研究的新課題。十多年來，我一直在山西省南部做考古工作，曾多次到垣曲古城鎮遺址發掘現場參觀，並曾對所謂垣曲“亳城”作過考古調查，查閱過一些古文獻，現在想就陳文作點補充；同時也想談點自己不成熟的看法，希望古史與考古專家不吝雅教，予以指正。

湯都垣亳，據我所知，約有三說：一為垣西北湯亳說；二為垣西湯亳說；三為古城鎮湯亳說。

## 一

垣西北湯亳說，最早見於北宋《太平寰宇記》，該書卷 47 河東道八絳州“垣縣”條說：

古亳城在縣西北十五里。《尚書·湯誥》“王歸自克夏，至於亳，誕告萬方”，即此也。

《大明一統志》卷 20 平陽府〔古蹟〕“亳城”條從之，說：

在垣曲縣西北一十五里。相傳湯自克夏，歸於亳，即此。

《讀史方輿紀要》卷 41 絳州垣曲縣“邵城”條也說：

亳城在縣西北十五里。相傳湯克夏歸亳，嘗駐於此，因名。

乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔古蹟〕“亳河”條引《寰宇記》說：

古亳城在垣縣西北十五里。

又引《縣志》說：

城周百四十步，今謂之下亳里。

但又說：

此非湯所居之亳。湯所居亳在河南歸德府。

儘管如此，光緒《垣曲縣志》卷 1 八景中仍把所謂“亳城春水”列為一景；而且在卷 3〔壇廟〕中還有

湯王廟 在郭東。康熙五年知縣紀宏模重修。

又因《孟子·滕文公下》有“湯居亳，與葛為鄰”之說，於是在垣曲縣境內又出現了葛城；光緒《垣曲縣志》卷 1 並把所謂“葛寨春耕”列為八景之一。

垣曲葛城最早見於《大明一統志》。該書卷 20 平陽府〔古蹟〕“葛城”條說：

在垣曲縣西南五里。湯始征葛即〔比〕〔此〕。俗名葛伯寨。

清人俞正燮曾論及此葛，他在《癸巳類稿·湯從先王居義》一文中說：

“先王有服，不常厥邑”。豈得責湯始終皆繞葛居？又今山西垣曲西北有亳城，即後周亳城縣；西南有葛城，即《史記》趙成王十七年與魏惠王遇葛孽者。亳葛豈得必近寧陵？<sup>(5)</sup>

《山西通志》卷 60〔古蹟〕四絳州垣曲縣有

葛城 南五里，距亳〔城〕十五里。土人名葛伯寨。

《讀史方輿紀要》卷 41 絳州垣曲縣“邵城”條抄錄《大明一統志》說：

葛城在縣西南五里。相傳湯始征葛即此，俗名葛伯寨。

但顧氏却不同意該說，以為

蓋傳譌也。或曰：《史記》趙成王十七年，與魏惠王遇葛孽，此即葛孽城。

乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔津梁〕並有“葛寨橋，在垣曲縣南五里”。但絳州〔古蹟〕“亳河”條却說：

《縣志》又有葛城，稱葛伯寨，亦屬附會，皆因垣曲有亳水而誤。

為了查明垣西北亳城的真情，1982 年 10 月 4 日，我帶領研究生劉緒，在垣曲縣博物館呂輯書館長的指引下，驅車共同調查了古亳城遺址，劉緒作了比較詳細的記錄（包括測會草圖和照相）：

我們從今垣曲縣城出發，順公路、傍亳清河東南行。行約 5 公里，至皋落公社（鎮），未下車；約 9 公里，至龍王崖村，當時中國社會科學院考古研究所徐殿魁同志等正在此處發掘。記得 1979 年冬，呂輯書同志曾提一包殷墟二期陶片至侯馬，讓我給辨認其時代，並說出自這一帶，即長直公社（鄉）口頭遺址，附近的後灣村和王茅公社（鄉）的北河村也有類似的遺址（見下頁圖）。我問及此事，他們說這次在龍王崖村未找到商代陶片，僅有新石器時代遺址。我們稍停後乃繼續南下。

距今縣城約 24 公里，至上亳城村；再東南行約 2.5 公里，至下亳城村，即《大清一統志》所謂“下亳里”。下亳城村東南距古城公社（鎮）約僅 5.5 公里。

上亳城村又名北亳城村，西至亳清河不到 1 公里。在上亳城村南約 0.5 公里，我們發現城牆夯土，平夯，夯層厚約 15—20 厘米，殘留 10 餘層；在公路西側又發現一段城牆，但在地面上無法測知城的大小，從地勢看，估計城址不會太大<sup>6</sup>。在城牆附近，我們拾到釜、盆、細柄豆、罐等陶片，均具明顯的戰國秦漢作風，未拾到鬲片。另外，在村內至村南，依次分佈有仰韶、龍山、戰國秦漢陶片。但我們分途尋找，始終未見任何商代遺物。因此可以說，此城的時代，早不過戰國，晚可到漢代，決不可能是商城。

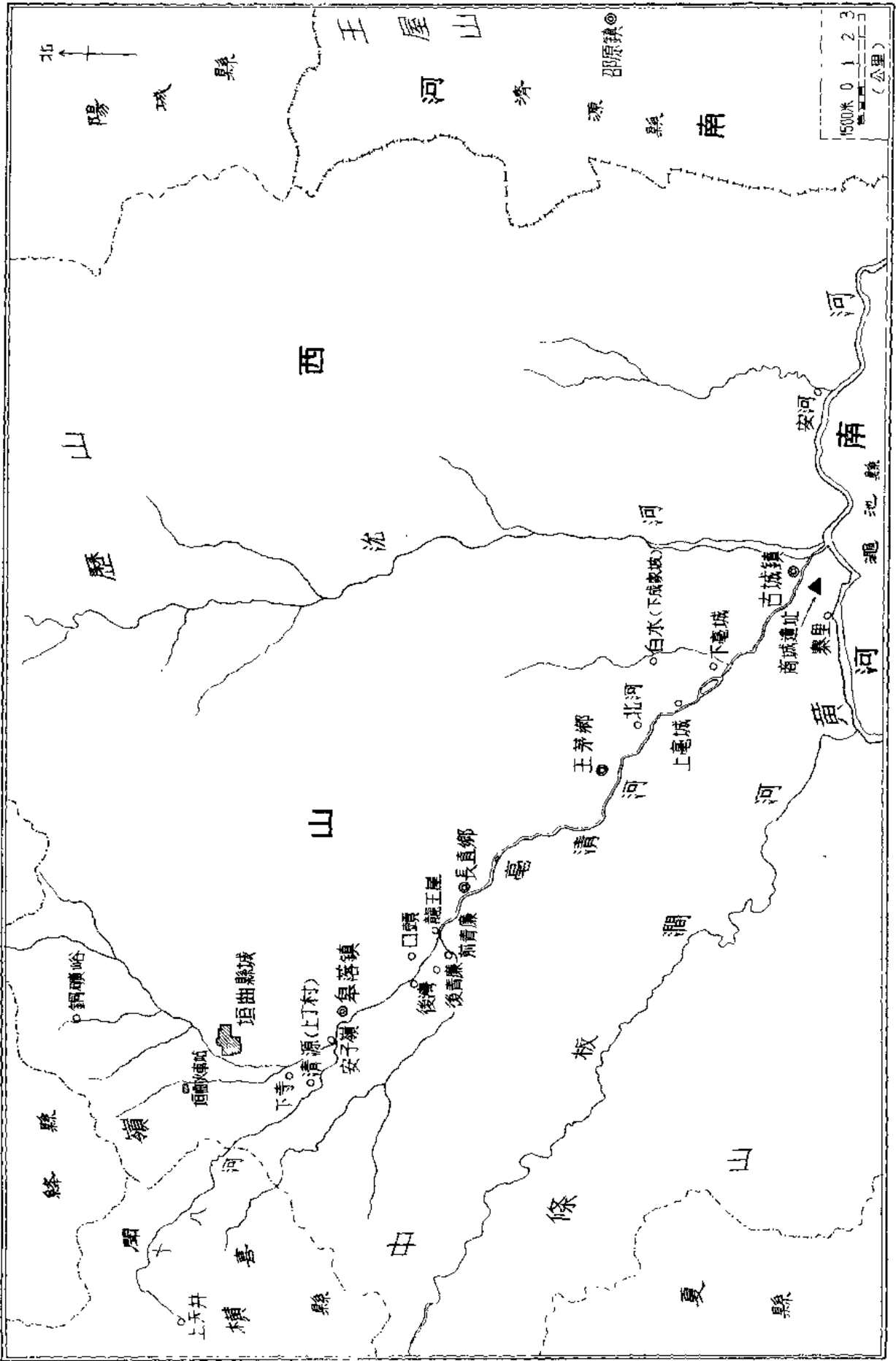
在上亳城村南約 1.5 公里，西距亳清河約 0.5 公里的農田裏，有一通石碑，下部埋入地下，碑身微斜，寬 72、厚 16.5 厘米，地面上高約 150 厘米，弧圓頂，面西向亳清河，周圍亦見有戰國秦漢陶片。碑正面刻文兩行，每行六字，共十二個大字：右行曰“殷商烈祖成湯”；左行曰“聖王居亳故都”。背面刻文為“致和元年七月□日”，知此碑乃元代（1328 年）所立，或據《太平寰宇記》而為之者。

至於葛城，即所謂葛伯寨，俗稱寨子村，今名寨里村，在古城鎮西南約 2.5 公里，當亳清河入黃河處右岸，東距古城鎮商代城址僅約 1.5 公里，南距黃河岸邊約 0.5 公里，地勢較平緩（見圖）。若古城鎮商代城址為所謂湯始居之亳都，則近在咫尺的寨里村就決不可能是什麼葛城。前注引光緒《縣志》謂此為五代·梁·葛從周所築；明人乃附會為湯始征之葛。

看來，所謂垣西北亳城，並非湯克夏歸亳的亳都。然而，所謂古之垣西北亳城和今之亳清河何以皆名亳？倒有必要作一番考證。

垣城最早見於戰國。《古本竹書紀年》載：





山西省垣曲縣略圖

(魏)武侯十一年，城洛陽及安邑、王垣。<sup>[7]</sup>

《史記·魏世家》作

(魏武侯)二年，城安邑、王垣。

《索隱》引徐廣曰：“垣縣有王屋山，故曰王垣。”《博物記》云：“山在東，狀如垣。”<sup>[8]</sup>我曾在垣曲縣以南朝東北和西北方向眺望，只見群山環繞，不禁使我聯想到甲骨文的“亘”字，或許今垣曲縣毫清河一帶即商代的“亘方”（粹 193）所在地。本文前言在毫清河一帶曾發現殷墟文化二期陶片，可見胡厚宣先生往年曾考證武丁時亘之封地在今山西省垣曲縣者不虛。<sup>[9]</sup>

《漢書·地理志》河東郡有垣縣。《續漢書·郡國志》河東郡垣縣有于屋山、壺丘亭、邵亭。《魏書·地形志上》邵郡有白水、清廉、葭平、西太平四縣。《元和郡縣圖志》卷 6 河南道二陝州“垣縣”條說：

本漢縣，屬河東郡。後魏獻文帝皇興四年，置邵州及白水縣。周明帝武成元年，改白水為毫城縣，隋大業三年改毫城為垣縣，屬絳郡。武德元年屬邵州，九年屬絳州，貞元三年割屬陝州。縣枕黃河。<sup>[10]</sup>

宋改垣縣為垣曲縣，以迄於今。

漢垣縣，據《括地志》所記：

故垣城，漢縣治，本魏王垣也，在絳州垣縣西北二十里。<sup>[11]</sup>

唐垣縣即今之古城鎮。古城鎮西北 10 公里約在王茅鄉北河村一帶，其東南距上毫城村僅約 2 公里。北魏所置白水縣，應以白水名縣。《水經·河水注》有

馬頭山，亦曰白水原，西南逕垣縣故城北，《史記》魏武侯“二年，城安邑、(至)[王]垣”，即是縣也。其水西南流注清水。

今上毫城村東北約 2.5 公里有白水村，又名下成家坡（見圖）。村傍一條小河，河兩岸皆山，不可能改道，應即白水。此水西南流至下毫城村附近注入毫清河，與《水經注》所記基本相符。

據上所述，北周始建的毫城縣即北魏的白水縣；北魏的白水縣乃沿兩漢之垣縣而建；而兩漢之垣縣顯然又沿自戰國魏之王垣。論諸地望，大抵不出今之上、下毫城村一帶。今在上、下毫城村之間既已發現戰國秦漢城址，其為魏之王垣城與兩漢之垣縣城當無疑問了。由此可知，所謂垣西北毫城不過是戰國王垣城與漢之垣縣城而已；其在商代，應該就是甲骨文中所見亘方的屬地，<sup>[12]</sup>此非

商湯之故都，是顯而易見的。

今亳清河，據楊守敬考證，乃《水經·河水》之清水。《水經·河水》卷4曰：  
又東過平陰縣北，清水從西北來注之。

酈注曰：

清水出清廉山之西嶺，世亦謂之清營山，其水東南流出峽。峽左有城，蓋古關防也。清水歷其南，東流逕皋落城北。……與倚亳川水合。水出北山礦谷。東南流注於清。

楊守敬謂亳清河

出垣曲縣西北，橫嶺山下。……今垣曲縣西北七十里，有折腰山，相傳谷中舊有銅礦，一水出焉，即倚亳川水也，其水在亳清河源之西。

今在皋落鎮之北約 1.5 公里有安子嶺村，<sup>[13]</sup>亳清河分為東西二道合流於此（見圖）。西道上游今名十八河，源於橫嶺底村一帶高山，其正源在聞喜縣上天井村，此亦即亳清河（古之清水）正源，十八河下游有上丁村，又名清源村，可以為證。東道上溯至下寺村附近，又分為東西二支道，均流經現在垣曲縣城之西郊。西支道穿越垣曲火車站而北。東支道除主幹道直去東北外，向北另有東、西、中三條小支流。中間支流源於銅礦峪村，<sup>[14]</sup>現正在開採銅礦，楊氏所言倚亳川水應即指此。不過，該支流是在亳清河源之東，並非在其西，此或楊氏誤記。<sup>[15]</sup>實際上酈注所謂倚亳川水似指安子嶺整個東道而言。安子嶺西道是清水源，在此與東道即倚亳川水合流，故後世乃合稱之為亳清河。

關於皋落城，酈道元又注說：

服虔曰：“赤翟之都也。”世謂之倚亳城。蓋讀聲近，〔轉〕〔傳〕因失實也。《春秋左傳》所謂晉侯使太子申生伐東山皋落氏者也。

春秋時東山皋落氏之地望，古籍上註釋各異，陳槃曾舉出五說：

獻公之世，晉都在翼。（今山西翼城縣東南十五里。）所謂今垣曲縣西北六十里之皋落城、皋落鎮，在翼南，相去九十里。昔陽縣東七十里之皋落山、皋落氏墟，在翼北，相去五百六十里。壺關縣東南百五十里之平皋，在翼東，相去三百五十里。皋狼故城，其在武鄉縣西北五十里者，在翼北偏東，相去三百六十里。其在離石縣西北者，在翼北偏西，相去四百十里。按晉自獻公以前，蓋不都太原。……獻公在翼，而其稱皋落氏繫之東山，是皋

落氏當在翼東。《上黨記》提出之平皋，適在翼東，則平皋之說，蓋其是也。馬長壽只舉出三說：

一說在山西昔陽縣東之皋落鎮，但今昔陽距晉國都城絳（新絳縣北）過遠，與驪姬所謂“以皋落狄之朝夕苛我邊鄙”不合。二說在壺關縣。……平皋雖在晉東，然由絳至此相隔數百里，亦與“朝夕苛我邊鄙”不合。三說在垣曲縣，城北有皋落鎮。以春秋初年晉國之疆域言之，此說最近。但此鎮在絳都之南東，不在正東。<sup>[16]</sup>

最近，李孟存、常金倉認為“當時晉國勢力未達晉中一帶，此皋落氏應在垣曲”。<sup>[17]</sup>

以上諸說，若僅從晉獻公時的情況來看，都有不可全通之處。赤狄皋落氏當時雖相對定居，大概還是不斷遷徙的少數民族，隨着時間的推移，其居處應有所變化，或者同時而分居數地，所以晉西、晉中、晉南、晉東南都留下他們的足跡，而垣曲西北曾經是皋落氏居地之一，是完全可以肯定的。

至於垣曲縣西北皋落城、皋落鎮的具體方位和里數，自唐以來諸說也不盡相同。《元和郡縣圖志》卷 6 河南道 二 陝州“垣縣”條說：

皋落城，在縣西北六十里。

《太平寰宇記》卷 47 河東道八絳州“垣縣”條、《讀史方輿紀要》卷 41 垣曲縣“清廉城”條皆從之。乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔古蹟〕謂：

皋落城在垣曲縣西北五十里，今為皋落堡。

該書〔津梁〕“葛寨橋”條並有

皋落橋，在（垣曲）縣西北五十里。

今皋落鎮在古城鎮西北約 26 公里，正合《大清一統志》所記。若依《元和郡縣圖志》等所記，則皋落城應在今皋落鎮之西北，近於現在的垣曲縣城。一清里近於一唐里，以上兩說相差 5 公里，未知孰是。

若從地理環境而論，垣曲縣城却遠比皋落鎮優越：後者地處山區，平地極為窄狹，可耕地極少，乃貧瘠之地；前者為一小盆地，平地較為廣闊，又有數條小河縱流，水利灌溉方便，適於發展農業生產。再說，前者四面有高山作屏障，在軍事上進可攻，退可守；後者為一狹谷，正當關口，可謂軍事要衝。若作為都城，自然以前者為宜，因此皋落古城應該在此；及至清代，皋落鎮可能才南移至今地，而

稱之為皋落堡。

綜上所述，可知垣曲西北皋落城一名始見於《水經注》，自唐迄清，一直沿用。雖然《金史·志·地理下》河中府絳州垣曲縣曾改稱皋落鎮，同今名，《大清一統志》又名皋落堡，但始終不改“皋落”二字。惟《太平寰宇記》卷 47 河東道八絳州謂古皋落城，一名倚箔城，顯然又是《水經注》倚毫城的訛傳。<sup>[18]</sup>因為箔、毫二字〔廣韻〕、〔集韻〕均同屬鐸韻，箔〔廣韻〕傍各切，毫〔唐韻〕旁各切，讀音相同，可以通假。前引酈道元注說：“皋落城……世謂之倚毫，蓋讀聲近，〔轉〕〔傳〕因失實也。”按落為來母鐸韻，毫與箔同音，為並母鐸韻，落、毫二字同韻不同母，嚴格說來，不得通假，《說文通訓定聲》豫部第九落字下注稱之為“託名幪識字”，因其聲相近，故從酈氏注說。以此類推，所謂倚毫川水亦當為皋落川水之訛傳了。我們已經知道，垣西北毫城最早見於北周毫城縣；北周始建毫城縣之毫字顯然又來源於《水經注》之倚毫城和倚毫川水二毫地名。而今《水經注》此二地名之毫字，乃皋落之落字的訛音。如此說來，在垣曲縣沿用了千餘年的古毫字，原來只不過是個訛傳的別字而已，那跟湯都之毫自然毫無瓜葛關係可言了。

## 二

垣西湯毫說，最早見於北宋《集韻》。該書卷 10 鐸韻毫字下注云：

絳州垣縣西有景原毫，並西接安邑，蓋湯將至桀都，於此誓衆，故《春秋傳》有“景毫之命”。杜預不釋景，又曰毫今偃師。非是。

《山西通志》卷 60〔古蹟〕四絳州垣曲縣“毫城”條引《韻府》亦曰：

垣曲西有毫原，湯於此誓衆。

此當出自《集韻》，但因景原毫無考，乃改為毫原。

毫原最早見於《隋書·志·地理中》。該書絳郡‘垣’縣條說：

後魏置邵郡及白水縣。後周置邵州，改白水為毫城。開皇初郡廢。大業初州廢，縣改為垣縣，又省後魏所置清廉縣及後周所置蒲原縣入焉。

蒲、毫二字古音相通，蒲原縣即毫原縣。無論宋人的“原毫”或清人的“毫原”，均當本此。只因《集韻》的作者又主張商湯景毫在山西垣曲之說，於是又在“原毫”之上加了個“景”字，從而成為“景原毫”。

北周所置蒲(亳)原縣,據《讀史方輿紀要》卷 41 絳州垣曲縣“清廉城”條載:  
蒲原廢縣在縣東,後周置,大業初省。唐武德二年,改置長泉縣,屬懷州,  
尋廢。

蒲(亳)原縣之蒲(亳)字應來源於北周所改白水為亳城縣,前文已有所考證,其地在今垣曲縣上、下亳城村之間。今考蒲(亳)原之原字如次:

查《舊唐書·志·地理二》卷 39 河東道三絳州“垣”縣條載:

隋縣。義寧元年,置邵原,領垣、王屋,又置清廉、亳城,四縣。武德元年,改為邵州。二年,又置長泉縣。五年,廢亳城。九年,省邵州,省清廉入垣縣,王屋屬懷州,垣屬絳州。

《新唐書·志·地理三》卷 39 河東道絳州絳郡“垣”縣條稍有不同:

義寧元年以垣、王屋置邵原郡,又置清廉、亳城二縣。武德元年曰邵州。  
……五年省亳城入垣。

看來,亳原之原應即隋義寧元年所置邵原郡之原。此邵原之原,最早可追溯到夏代帝寧所居之原地(《古本竹書紀年》)。<sup>119</sup> 及至周代,原地又見於《左傳》僖公二十五年所載:

晉侯朝王。王……與之陽樊、溫、原、欒茅之田,晉於是始啟南陽。

《括地志》說:

故原城在懷州濟源縣西北二里。《左傳》云襄王以原賜晉文公,……文公……以趙衰為原大夫,即此也。原本周畿內邑也。<sup>120</sup>

邵原之邵,本作召,最早見於《續漢書·郡國志》,其河東郡垣縣有邵亭。北魏始置邵郡。《通典》卷 179〔州郡〕九絳郡垣縣有

古皋落城,西魏於此置邵郡,以備東魏。

是杜佑以為西魏置邵郡於皋落城,其地前文已考證在今垣曲縣城一帶。但《文獻通考》卷 316〔輿地〕二絳州“垣縣”條却說:

隋縣。有古皋落城,即周召分陝之地。今縣界東北六十里有召原廟與古棠木,西魏於此置召郡,以備東魏。

可見馬端臨雖亦認為西魏置邵郡於古皋落城,却把古皋落城說成是周召分陝之地而置於垣曲縣之東北了。

周召分陝之說,《春秋公羊傳》隱公五年曾有所記:

自陝而東者，周公主之；自陝而西者，召公主之。

何休注：

陝者，蓋今宏農陝縣是也。

其具體地點又有數說，陳立《公羊義疏》有詳細考證：

《公羊問答》云：“〈郡國志〉陝縣有陝陌，二伯所分據。〈括地志〉陝原在陝州陝縣西南二十五里，分陝從原為界。〈集古錄〉陝州石柱，相傳以為周召分陝所立，以別地里。”《御覽》引《十道志》云：“陝州陝郡，〈禹貢〉豫州之域，周為二伯分陝之地，即古虢國。”<sup>〔21〕</sup>

《元和郡縣圖志》卷 6 河南道二“陝州”條以為周召分陝之地為“古之虢國，今平陸縣地是也”。

清人又多主郟郡說。《續漢書·郡國志》垣縣有郟亭。劉昭注補引《博物志》說：

縣東九十里有郟郡之阨，賈季迎公子樂於陳，趙孟殺諸郟〔郡〕。

《讀史方輿紀要》卷 41 絳州垣曲縣“郟城”條謂此郟郡“魏郟郡蓋因以名”。又引宋白曰：“其地即周召分陝之所。”並說：“今有郟原祠在垣縣東六十里古棠樹下。”

《春秋地理考實》襄公二十三年“郟郡”條說：

按懷慶府濟源縣西百里有郟亭，縣西百二十里有郟原關。唐武德初置郟原縣於此，與山西絳州垣曲縣接界。垣曲本召公分陝之處，漢為垣縣，後魏置郟郡。

乾隆《大清一統志》卷 160 懷慶府〔古蹟〕“郟原廢縣”條說：

在濟源縣西一百二十里。古曰郟，亦曰郟郡，亦曰郟亭。……《唐書·地理志》武德二年析濟源置郟原縣。四年省。《寰宇記》郟原在王屋縣西四十里。《府志》今為郟原鎮。

《春秋左傳詁》襄公二十三年：

按郟郡晉之一邑。……《太平寰宇記》後魏獻文帝皇興四年置郟郡於垣縣陽壺舊城。大統三年又置郟州，皆取郟邑為名。

《春秋左氏傳舊注疏證》文公六年引

馬宗璉云：“郟郡乃晉河內適河東之隘道。公子樂來自陳，故使人殺之於

此。”

今古城鎮(即唐迄清垣曲縣城)之東稍偏北約 30 公里,王屋山南麓有邵原鎮(見圖),東距河南省濟源縣約 40 餘公里,清屬懷慶府濟源縣,春秋之郟邵應該就在這一帶。郟邵因在王屋山附近,戰國當屬魏之王垣。其地又距洛邑不甚遠,春秋時曾為畿內地,周桓王與鄭國交換土地中有原地(《左傳》隱公十一年)。周襄王又賜與晉侯(《左傳》僖公二十五年)。在西周,據《元和郡縣圖志》河南道一說:“王屋縣本召康公之采邑。”此後郟邵、邵亭、邵郡、邵原郡諸邵名大概都來源於此。王屋縣又有“齊子嶺,在縣東十二里,即宇文周與高齊分據境之處也”。杜佑、馬端臨均謂西魏置邵郡,以備東魏;馬氏或以此附會為“周召分陝之地”。其實,“周召分陝之地”應以何休所言宏農陝縣為是,即《元和郡縣圖志》卷 6 河南道二陝州陝縣之“陝原,在縣西南二十五里”。

然而,北魏始建之邵郡,却在陽胡城。《魏書·裴慶孫傳》卷 69 載:

復以慶孫為別將,從軹關入討。至齊子嶺東,賊帥范多、范安族等率衆來拒,慶孫與戰,復斬多首。乃深入二百餘里,至陽胡城。朝廷以此地被山帶河,衿要之所,肅宗末,遂立邵郡,……。

陽胡又作陽壺,西晉以來,學者咸以為即漢之壺丘亭,亦即春秋之瓠丘。《左傳》襄公元年載:

晉人以太宋五大夫在彭城者歸,置諸瓠丘。

杜預注:

瓠丘,晉地,河東東垣縣東南有壺丘。<sup>[22]</sup>

《水經·河水注》卷 4 亦說:

清水又東南,逕陽壺城東,即垣縣之壺丘亭,晉遷宋五大夫所居也。清水又東南流注於河。

關於陽胡的地望,《太平寰宇記》卷 47 河東道八絳州“垣縣”條說:

古陽壺城,南臨大河。《左傳》……瓠丘,杜注……壺丘,《水經注》……陽壺城,即垣縣之壺丘亭也。

《讀史方輿紀要》卷 41 絳州垣曲縣“陽胡城”條說:

在縣東南二十里,近大河,亦曰陽壺,即嶠谷之北岸,春秋時謂之壺邱。

但乾隆《大清一統志》卷 118 絳州[古蹟]“陽壺城”條却說:



在垣曲縣南一里。春秋晉瓠邱邑，亦名陽胡。<sup>[24]</sup>

清垣曲縣城即今古城鎮。占城鎮之南 0.5 公里，乃其南郊，更靠近黃河；其東南 10 公里，沿黃河北岸跋涉而行，可至安河村一帶。後者黃河兩岸全是山區，幾無平地，築城設郡，有所不宜。古城鎮及其四周為亳清河、沅河與黃河交匯地帶，地勢開闊，可稱得“被山帶河，衿要之所”；且《水經注》明言清水經陽壺城而注入黃河，則北魏之陽壺非今之古城鎮莫屬；光緒《垣曲縣志》卷 1 縣八景之一有“陽壺返照”是有根據的。可見《大清一統志》所言極確，北魏所置邵郡即今之古城鎮或稍偏東南無疑。

綜上所述，所謂垣西湯亳說，其根據無非說垣曲西有亳原。此亳原顯然出自北周曾置蒲(亳)原縣。與此有關的是：北周曾改白水縣為亳城縣；隋曾置邵原郡；北魏曾置邵郡。這些大概是亳原之所由來。但是，邵郡在今之古城鎮附近或稍偏東南；邵原郡在垣曲縣之東或東北；亳城縣在垣曲縣西北；蒲(亳)原縣也在垣曲縣之東。均非在垣曲縣之西。看來，所謂“垣曲西有亳原”之說，並無根據可查，或為“垣曲西北”之誤。<sup>[25]</sup>若然，則垣西湯亳說與垣西北湯亳說實為一事，同樣是不能成立的。

至於《集韻》所謂“景原亳”，是說垣西原亳乃商湯之景亳。因為《左傳》昭公四年“商湯有景亳之命”，《詩·商頌·殷武》又有“陟彼景山”之文，所以凡言湯都亳者總是同景山和景亳相聯繫。《水經·汭水注》卷 23 說：

汭水又東逕大蒙城北，……疑即蒙亳也。所謂景薄為北亳矣。椒舉云商湯有景亳之命者也。

《史記·殷本紀·正義》“湯始居亳”條引《括地志》解釋說：

宋州北五十里大蒙城為景亳，湯所盟地，因景山為名。

《春秋地理考實》昭公四年“景亳”條却說：

《彙纂》“今河南府偃師縣南二十里有景山。《商頌》“陟彼景山”即此。……

西亳即偃師，景亳當主偃師為是。

山西省西南部也有景山。《元和郡縣圖志》卷 12 河東道一河中府絳州聞喜縣有景山，在縣東南十八里。

《太平寰宇記》卷 46 河東道七解州聞喜縣載：

景山在縣東南十八里。《山海經》景山草多諸蕪薯蕷秦椒，其陰多赭，其陽

多玉。

可是，垣曲縣並無景山。聞喜此景山距縣城僅 9 公里，雖在垣曲縣之西，但與垣曲縣尚隔中條山，決不可能屬之。因此，所謂垣曲景亳之說，也是沒有根據的。

垣西湯亳說之所以認為“湯於此誓衆”，還因為垣曲“西接安邑”。不過，無論禹都安邑說或桀都安邑說，其所指具體地點皆為今夏縣西北約 7 公里的所謂禹王城。經過本世紀 60 年代的考古調查，證明該城址乃戰國時魏之都城和秦、漢、晉的河東郡治，並非禹都。<sup>[26]</sup>我在 70 年代也曾復查，只見到處皆是戰國秦漢瓦片，未見早期遺物。所以，夏都安邑說，因無考古上的證明，也殊不可靠。那麼，商湯曾從垣曲“將至桀都”，更是無從說起了。

### 三

古城鎮湯亳說是最近由陳昌遠教授所新創，並斷定古城鎮商代城址“當為‘湯始居亳’的最早‘亳’都”。<sup>[27]</sup>（着重點為引者加）

古城鎮商代城址的發現的確是十分重要的，但是，其重要意義究竟何在？由於有關該城址的詳細考古材料尚未公佈，目前要作出決斷是比較困難的。因此，陳教授此文不得不以古文獻資料為主。陳文所根據的古文獻資料，依我看，大體是綜合了本文上述兩種垣亳說。不過，僅就地望而論，這兩種垣亳說均未直接涉及古城鎮。所以，要根據古文獻資料證明此城址為商湯始居之亳，自然也是相當困難的。當然，陳文提出的許多問題，却能給人以啟迪。我現在即以此為出發點，探討有關考古材料的幾個問題。

首先是城址的年代問題。發掘者佟偉華同志曾說：

由於打破或疊壓城牆的單位屬商代二里崗時期，那麼這座城址的下限不會晚於二里崗上層時期。城址的上限，將有待於通過進一步工作判明。<sup>[28]</sup>

就是說，此城的下限年代是可以肯定的，至於其上限年代，目前還是個未知數；陳教授推測其上限年代可到成湯之時。據我參觀所知，此城的南牆下壓有屬於二里頭文化三、四期的灰坑，可見此城的始建期有可能早到商代二里崗期下

層。再從幾年來出土的陶器來看，雖然屬二里崗期上層者居多，但屬二里崗期下層者亦不太少，由此也可旁證。二里崗期下層的絕對年代一般屬早商早期，也可到夏代末年，應該包括成湯在內。<sup>[29]</sup>所以陳教授的推測是基本可信的。就是說，古城鎮商代城址與過去發現的鄭州商城和偃師尸鄉溝商城基本同時，或稍有早晚。陳文既稱“最早‘亳’都”，其建置時間應該是在夏代末年，從考古學上說，應該相當於二里頭文化四期或二里崗期下層偏早。我認為現在作此決斷似乎為時過早，還是佟偉華同志說的是：“將有待於通過進一步工作判明。”

其次是城址的規模問題。佟偉華說：

城牆平面呈平行四邊形，西牆方向 $5^{\circ}$ ，北牆 $79^{\circ}$ ，城內面積約12萬平方米。城垣北牆保存在地上，長約330米，寬5—12米，現存高度3—5米，……其餘三面牆均保存於地下，南牆長350米，……東牆……僅留下北段45米；西牆長約395米，……。<sup>[30]</sup>

若按復原計算，估計城牆周長約1,490米。大家知道，目前全國已發現早商城址共有5座，為了比較其規模，茲列簡表於下：

商城	城垣周長(約數)	城內面積(約數)
鄭州商城 <sup>[31]</sup>	6,960米	300萬平方米 <sup>+</sup>
偃師尸鄉溝商城 <sup>[32]</sup>	5,900米	190萬平方米
夏縣東下馮商城 <sup>[33]</sup>	1,580米?	13.69萬平方米?
垣曲古城鎮商城 <sup>[34]</sup>	1,490米	12萬平方米
黃陂盤龍城商城 <sup>[35]</sup>	1,080米	7.54萬平方米

可以看出，古城鎮商城僅大於盤龍城商城，與東下馮商城大體相似。論城垣周長，鄭州商城比它大至4.6倍，尸鄉溝商城大它約4倍。論城內面積，鄭州商城比它大至25倍，尸鄉溝商城大它約16倍。規模大小相差如此懸殊，倘若古城鎮商城為湯之亳都，那麼與它基本同時的鄭州商城和尸鄉溝商城又該是商湯的何都？這將是難以解答的問題。

再次是城內的宮殿問題。據發掘者說：

中間偏東有一組夯土建築基址，分為六塊，有方形、長方形、曲尺形，可能為宮殿區。<sup>[36]</sup>

但尚未揭露，據鑽探得知“較大的一塊為長方形，長約五十米，寬約二十米”。<sup>[37]</sup>

估計其面積約 1,000 平方米。即使六塊建築基址全以此計算，總共也不過 6,000 平方米，即相當於盤龍城宮殿總面積，而與鄭州商城宮殿區相差太大，僅為後者的十分之一！

總之，古城鎮商城無論是城牆大小與宮殿規模都與東下馮商城和盤龍城商城大體相似，根本不能同鄭州商城和尸鄉溝商城相提並論。後二者已知為商湯之首都亳城和別都桐宮，古城鎮商城因不具備都城條件而只能是當時的別邑了。

所謂不具備都城條件，除了城牆與宮殿規模大小之外，更重要的是其所處地理位置與地理環境亦不適用於建國立都。垣曲縣地處太行山餘脈，中條山山地，全縣之內只有幾道不甚寬闊、完全封閉的山谷，固然可以有限地發展農牧業經濟，但却看不到其鴻圖擴展的遠景。古文獻所載湯始居之亳地雖不甚大，但總有七十里（《孟子·公孫丑上》、《管子·輕重篇甲》）或方百里（《墨子·非攻篇上》）的範圍。今古城鎮四周所有平地（實際上是丘陵）南北或東西均不過 5、6 公里，很難湊足 35—50 公里之數。商湯滅夏之前，如若處此偏小而封鎖之地，可以設想，其經濟實力和軍事實力是微不足道的，又焉能一舉而攻滅稱霸中原的夏帝國？

再從考古學上來看：古城鎮本地和古城鎮之東、沁水西南的濟源、溫縣一帶以及古城鎮之南的澗池，都分佈有二里頭文化三、四期遺址；古城鎮之北的翼城、曲沃、侯馬、絳縣和古城鎮之西的聞喜、夏縣、運城、永濟等地又都是二里頭文化東下馮類型的分佈區，可見古城鎮的四周已被夏文化所包圍，商湯又焉能處此夏帝國之腹地？

看來，所有垣亳說都因無法從古文獻材料和考古材料中找到證明而難以成立。那麼，古城鎮商城在成湯之時究竟屬於何地？又處於何種地位呢？由於古文獻無徵，這些問題都難以考實，只能作些推測。

儘管古城鎮商城不可能為湯始居之亳和克夏後復歸之亳，但作為一個重要的軍事據點却是完全合適的，所以後世北魏曾於此置邵郡，西魏據此以備東魏，也就容易理解了。古城鎮居黃河北岸，南對澗池高山；北有沅河直達歷山；西北有亳清河和板澗河可直通中條山和橫嶺山。而今逆亳清河而上，越過橫嶺山，即可順涑水上游而下，直達聞喜、絳縣等地；逆板澗河而上，越過中條山，亦可順青

龍河而下，經夏縣埝掌東下馮而直通運城鹽池（見圖）。

晉西南廣大平原雖不是夏朝晚年的政治中心所在，但也是其重要統治地區，商湯滅夏，必然攻戰其他。商湯自東西征，欲佔領夏之涑澮地區，必先攻下今之古城鎮。古城鎮既居如此重要的戰略地位，因而在此築城乃理所當然之事。當攻夏之初，古城鎮可作為進攻晉西南的軍事據點，亦可謂軍事後方；即使滅夏之後，仍可作為控制晉西南的軍事重鎮，必定經常派重兵駐守，所以古城鎮商城一直延續至早商晚期。

晚商武丁時期，戊、雀、戈、犬曾在亳清河一帶的亙方用兵，<sup>[38]</sup>此地亦當為亙方之屬地。傳世銅器中，中國歷史博物館藏有一件早商晚期的《亙鬲》，<sup>[39]</sup>張亞初同志認為是“亙方所製作的一件銅器”。<sup>[40]</sup>那麼，早在早商時期就已存在亙方，古城鎮商城也許就是亙城。因為目前在垣曲縣內還只有在古城鎮發現早商遺址，更只有在古城鎮商城才出土過早商青銅禮器；《亙鬲》雖然不一定在古城鎮出土，但古城鎮為其原產地並非不可能的。

### 古文獻徵引目

- 《尚書注疏》 漢·孔安國傳 唐·孔穎達疏（阮刻十三經注疏本）  
 《毛詩注疏》 漢·毛亨傳、鄭玄箋 唐·孔穎達疏（阮刻十三經注疏本）  
 《春秋左傳注疏》 晉·杜預注 唐·孔穎達疏（阮刻十三經注疏本）  
 《春秋左傳補注》 清·馬宗璉著（皇清經解本）  
 《春秋地理考實》 清·江永著（皇清經解本）  
 《春秋左傳詁》 清·洪亮吉編注（皇清經解續編本）  
 《春秋左氏傳地名補注》 清·沈欽韓著（皇清經解續編本）  
 《春秋左氏傳舊注疏證》 清·劉文淇撰（1959年科學出版社）  
 《春秋大事表列國爵姓及存滅表異》 現代·陳槃著（臺灣中央研究院歷史語言研究所專刊之五十二·三訂本）  
 《春秋公羊傳注疏》 漢·何休解詁 唐·徐彥疏（阮刻十三經注疏本）  
 《公羊問答》 清·凌曙著（皇清經解續編本）  
 《公羊義疏》 清·陳立著（皇清經解續編本）  
 《孟子》 漢·趙岐注（四部叢刊初編本）

- 《重修廣韻》 宋·陳彭年、丘雍等奉敕撰 《四庫全書·經部·小學類》  
(臺灣商務印書館影印文淵閣本)
- 《集韻》 宋·丁度等撰 商務印書館萬有文庫影印本
- 《說文通訓定聲》 清·朱駿聲著 (1983年武漢市古籍出版社影印本)
- 《史記》 漢·司馬遷撰 劉宋·裴駟集解 唐·司馬貞索隱 唐·張守節正義 (中華書局標點本)
- 《漢書》 漢·班固撰 唐·顏師古注 (中華書局標點本)
- 《後漢書》 劉宋·范曄撰 唐·李賢等注
- 《續志》 晉·司馬彪撰 梁·劉昭注補(中華書局標點本)
- 《魏書》 北齊·魏收撰 (中華書局標點本)
- 《周書》 唐·令狐德棻等撰(中華書局標點本)
- 《隋書》 唐·魏徵等撰 (中華書局標點本)
- 《舊唐書》 後晉·劉昫等撰 (中華書局標點本)
- 《新唐書》 宋·歐陽修、宋祁撰 (中華書局標點本)
- 《新五代史》 宋·歐陽修撰、徐無黨注 (中華書局標點本)
- 《金史》 元·脫脫等撰 (中華書局標點本)
- 《通典》 唐·杜佑撰 (商務印書館萬有文庫排印本)
- 《文獻通考》 元·馬端臨著 (商務印書館萬有文庫排印本)
- 《水經注》 北魏·酈道元注 (王先謙合校本)
- 《水經注疏》 北魏·酈道元注 清·楊守敬、熊會貞疏 (江蘇古籍出版社段熙仲點校、陳橋驛復校本)
- 《元和郡縣圖志》 唐·李吉甫撰 (中華書局賀次君點校本)
- 《太平寰宇記》 宋·樂史撰 《四庫全書·史部·地理類》 (臺灣商務印書館影印文淵閣本,並與金陵書局本對校)
- 《大明一統志》 明·李賢等撰 (三秦出版社影印經廠本)
- 《欽定大清一統志》 乾隆二十九年和珅等奉敕撰 《四庫全書·史部·地理類》 (臺灣商務印書館影印文淵閣本)
- 《讀史方輿紀要》 清·顧祖禹撰 (國學基本叢書本與北京大學圖書館所藏鈔本對校)

- 《山西通志》 清·覺羅石麟等監修 儲大文等編纂 《四庫全書·史部·地理類》 (臺灣商務印書館影印文淵閣本)
- 《垣曲縣志》 清·薛元釗等修 (光緒庚辰鏤)
- 《管子》 唐·房玄齡注 (四部叢刊初編本)
- 《定本墨子閒詁》 清·孫詒讓撰 (涵芬樓影印本)
- 《癸巳類稿》 清·俞正燮著 (皇清經解續編本)
- 《太平御覽》 宋·李昉等編 (1963年中華書局影印本)
- 《欽定古今圖書集成》 清·蔣廷錫等奉敕校 (中華書局影印本)

注 釋:

- [1]、[2] 鄭衡:《四亳說辨》,《夏商周考古學論文集》第肆篇《論湯都鄭亳及其前後的遷徙》,1980年文物出版社
- [3]、[28]、[30]、[34]、[36]、[37] 佟偉華:《山西垣曲古城文化遺址的發掘》,《晉文化研究座談會紀要》,1985年山西省考古研究所編
- 又:劉漢屏、佟偉華:《山西垣曲縣古城鎮發現一座商代城址》,《光明日報》1986年4月8日2版
- [4]、[27] 陳昌遠:《商族起源的地望發微——兼論山西垣曲商城發現的意義》,《歷史研究》1987年1期
- [5] 按《史記·趙世家》趙成侯十七年,與魏惠王遇葛孽。《集解》引徐廣曰:  
在馬丘。《年表》曰十八年趙孟如齊。  
《大明一統志》卷4廣平府〔古蹟〕“葛孽城”條曰:  
在肥鄉縣境。俗名葛鵝城,即趙武靈王夫人所築,一名夫人城。  
又大名府〔古蹟〕“葛築城”條曰:  
在魏縣界。趙成王與魏〔衛〕〔惠〕王遇於葛築即此,有築亭。  
《古今圖書集成·方輿彙編·職方典·大名府古蹟考》卷142魏縣“葛築城”條云:  
在縣西南二十里,趙成侯及魏惠王遇於葛築即此。  
以上諸說,均非指山西垣曲。查光緒《垣曲縣志》卷2〔古蹟〕有  
葛伯寨 在治南五里。《金史》元光二年,高倫遷保葛伯寨。按《蒲州府志》以寨為五代葛從周所築。考《葛從周傳》:“張全義襲李罕之於河陽。罕之奔晉,召晉兵以攻全義。全義乞兵於梁,太祖遣從周救之。敗晉兵於沅河。”(衡按:此見《新五代史》。)垣境教水,一名沅河,當即此地。

此說有沅河為證，信實。

- [6] 乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔古蹟〕“亳河”條引《縣志》謂“城周百四十步”者，可能是指下亳里的村寨舊牆而言，因其太小，似非指此城牆。
- [7] 《史記·魏世家·索隱》“城安邑、王垣”條引《紀年》。此據商務印書館影印百衲本。中華書局標點本作“十四年”。
- [8] 《續漢書·郡國志》河東郡“垣”縣條劉昭注補引。
- [9] 胡厚宣：《殷代封建制度考》，《甲骨學商史論叢》初集第一冊，1944 年成都齊魯大學國學研究所專刊之一。
- [10] 北周武成元年（559 年）改白水縣為亳城縣，始見《隋書·志·地理中》絳郡“垣”縣條。
- [11] 《史記·秦始皇本紀·正義》“九年……攻魏垣、蒲陽”條引。
- [12]、[38] 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》276 頁，1956 年科學出版社。陳氏對亘方亦有考證，認為“卜辭的亘，即《漢書·地理志》之垣，今垣曲縣西廿里。”衡按此“垣曲縣西”應為“垣曲縣西北”之誤。
- [13] 乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔山川〕有皋落嶺，“在垣曲縣西北四十里；又西一里有鞍子嶺。”
- [14] 光緒《垣曲縣志》卷 2〔山川〕“折腰山”條說：  
在治西北七十里。相傳舊有銅礦。……按《水經注》“倚亳川水出北山礦谷”。《縣志》自注曰：“今名銅礦峪。”
- [15] 乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔山川〕“倚亳水”條曰：  
在垣曲縣西六十里，即今沙金河也。  
今古城鎮之西約 30 公里有五福澗河，應即指此。但此水在垣曲縣西南，其方位與《水經注》所記不合，非是。  
今在龍王崖村，亳清河向西又有一分道（見圖），其下游有村名前、後青廉。按光緒《垣曲縣志》卷 2〔古蹟〕有清廉城，在治西清廉村。但屬注明言倚亳川水“出北山礦谷”，恐亦非指此分道。
- [16] 馬長壽：《北狄與匈奴》5 頁注釋③，1962 年生活·讀書·新知三聯書店。
- [17] 李孟存·常金倉：《晉國史綱要》36 頁注釋③，1989 年山西人民出版社。
- [18] 《大明一統志》卷 29 河南府〔山川〕有“倚箔山，在登封縣西七十里，望如立箔”。僂師在此山之北，或依西亳而名此山。
- [19] 《太平御覽》皇王部七引“《紀年》曰：帝宁居原。”
- [20] 《史記·趙世家·正義》“趙衰為原大夫，居原”條引。又《大明一統志》卷 28 懷慶府〔古蹟〕“原城”條云：



在濟源縣西北一十五里。……今名原鄉。

[21] 所引《括地志》應為《元和郡縣圖志》之誤。

[22] 校勘記曰：

按河東有垣縣，無東垣縣。《周禮注》、《說文》及此杜注皆衍東字，宜刪。

《春秋左氏傳地名補注》襄公元年傳“置諸瓠丘”條曰：

按漢、晉志河東之垣縣皆無東字，東垣乃是真定也。

衡按：此東垣，《史記·呂太后本紀·正義》“子不疑為常山王”條引《括地志》云：

常山故城在恒州真定縣南八里，本漢東垣邑也。

《元和郡縣圖志》卷 17 河北道二恒州真定縣云：

本名東垣，屬中山國，以河東有垣縣，故此加“東”字。高帝十一年，……改曰真定，屬恒山郡。

《大明一統志》卷 3 真定府〔古蹟〕有

東垣城，在府城南八里，舊東垣城，漢高帝改為真定。

其實，在漢以前早有東垣。《史記·趙世家》趙武靈王“二十一年，攻中山。……王軍取……東垣。”即此。不過，《魏書·地形志上》新安郡亦有東垣縣和西垣縣。此決非真定。

[23] 光緒《垣曲縣志》卷 2〔古蹟〕謂：

瓠邱在治南二里，大河之干。

[24] 例如《山西通志》卷 60〔古蹟〕四絳州垣曲縣亦曾謂“古皋落城在垣曲縣西五十里。”光緒《垣曲縣志》卷 2〔古蹟〕同樣說“皋落城，在治西五十里。”並說：“亳城，在治西十里，相傳湯都遺址。”凡此“西”字皆“西北”之誤。

[25] 光緒《垣曲縣志》卷 1〔沿革〕說：

《廣輿記》：垣曲有湯誓師處，周圍百四十餘步，至今民不敢耕。《韻府》：垣曲有亳原，湯嘗誓師於此。故世傳湯都在今垣曲。

可見此所謂“湯誓師處”，即前引乾隆《大清一統志》卷 118 絳州〔古蹟〕“亳河”條所云垣曲縣西北十五里之古亳城，亦稱下亳里。

[26] 中國科學院考古研究所山西工作隊：《山西夏縣禹王城調查》，《考古》1963 年 9 期。

[29] 鄒 衡：《試論夏文化》，《夏商周考古學論文集》第叁篇 1980 年文物出版社。

[31] 河南省博物館、鄭州市博物館：《鄭州商代城址試掘簡報》，《文物》1977 年 1 期。

[32] 中國社會科學院考古研究所洛陽漢魏故城工作隊：《偃師商城的初步勘探和發掘》，《考古》1984 年 4 期。

[33] 中國社會科學院考古研究所等：《夏縣東下馮》，1988 年文物出版社。此城址缺北牆，其東牆、西牆也都殘缺。今據“東城牆和西城牆之間相距大約為 370 米”，姑且以方城估

算,其絕對數僅作為參考。

- [35] 湖北省博物館等盤龍城發掘隊:《盤龍城一九七四年度田野考古紀要》,《文物》1976年2期。
- [39] 石志廉:《商伐亳》,《文物》1961年1期。
- [40] 張亞初:《殷墟都城與山西方國考略》,《古文學研究》第十輯,1983年中華書局。

## On the Theory of Tang Establishing Its Capital at Yuan-bo

Zou Heng

### Summary

There are three theories concerning Tang's capital Yuan-bo. The first theory is that Tang-bo lies to the northwest of Yuan; the second says that Tang-bo is located to the west of Yuan; the third one locates Tang-bo at Gu-cheng-zhen.

The theory of Tang-bo lying to the northwest of Yuan first appeared in "Tai-ping'huan-yu-ji" in the Northern Song Dynasty. It said; "The ancient city of Bo was situated fifteen li northwest of Yuan County. Shang-shu, Tang-gas said, 'The king of the Shang Dynasty after conquering the Xia Dynasty returned to Bo city.' This was the place." This Bo city originates from the Yi-Bo city of "Shui-jing-zhu," but Yi-Bo city is a mispronunciation of Gao-Lao city. This city is situated at Shang-Bo-cheng village, 24 kilometers southeast of Yuan-qu county. It is a city constructed during the Warring States period and is not the Bo city of the Shang Dynasty.

The theory of Tang-Bo lying to the west of Yuan first appeared in "Ji-yun" in the Northern Song Dynasty. It said, "'Jing-Bo-Yuan' is located to the west of Yuan county and to its west is An-Yi. When Shang-tang prepared to attack the capital of Xia-jie, he collected his array here." The origin of Jing-Bo-Yuan was the Puyuan county of Bei-zhou to the west of which is An-yi. When Shang-tang prepared to attack the capital of Xia-jie, he collected his army here. But Pu-yuan county is located to the east of Yuan-qu county and not to the west. Moreover, An-yi was not the capital of Xia-jie. Therefore, this theory cannot be established.

---

The theory of Tang-Bo lying at Gu-cheng-zhen is recently put forward by Professor Chen Chang-yuan. He holds the view that the site of a Shang city recently discovered at Gu-cheng-zhen was the Tang capital of Bo. His material comes from the above two theories of Tang-bo which are both unreliable. Moreover the Shang city of Gu-cheng-zhen is too small, its site being only 1/25 of the Shang city of Zheng-zhou which existed in the same period. It is therefore impossible to identify it as the Tang capital of Bo. My opinion is that Gu-cheng-zhen at the early stage of the Shang Dynasty was only an arsenal, and at the later stage of the Shang Dynasty it probably belonged to Yuan-Fang state.

# 新疆青銅時代諸文化的比較研究

## ——附論早期中西文化交流的歷史進程

水 濤

### 一、緒 論

公元前二世紀，漢使張騫鑿空西域<sup>[1]</sup>，由此開始了長達一千多年的中西文化交流的歷史，這條由東向西或由西向東的文化傳播路綫，現在習慣上稱之為“絲綢之路”。對於絲綢之路及中西文化交流歷史進程的全面考查和研究，正在成為一門國際顯學，吸引着越來越多的中外學者投身其中。然而，由於各種文獻記載的貧乏，一般學者對於鑿空之前的西域歷史和文化，對於絲綢之路開闢之前的早期中西文化交流問題，往往難以進行比較深入的研究。這種困局的打破，只是近十年之事，由於在新疆各地的大量考古新發現，對於上述問題的深入研究，已有了較大的可能性。

對於新疆境內早期文化的探索，自本世紀初的探險活動發端，已經歷了比較長的材料積累階段。由於在這一非常廣闊的空間範圍內，多有高山、戈壁、大沙漠等自然因素的制約，因此在新疆考古發現的最初階段，多數工作僅僅具有探險的性質。在這些探險考查活動中，斯文·赫定(Sven Anders. Hedin 1865—1952)、斯坦因(Stein. Aurel 1862—1943)和我國學者黃文弼等入，都曾發現過一些早期文化的遺迹和遺物。在隨後的一個階段內，考古調查工作不斷進行，新的早期文化遺址時有發現，但研究工作往往局限於對各種發現年代和性質的簡單歸類，近十年來，新疆地區早期文化的發現和研究工作，才進入了一個新的階段。<sup>[2]</sup>隨着考古發掘工作的加強，一批批新材料不斷出現，豐富了人們對新疆境內早期文化的認識。就目前發現的這些材料來看，其文化性質多數應屬於青銅

時代的範疇，因此，對新疆諸青銅文化的發生、發展、消亡以及同其他文化的關係等問題的探討，自然提上日程。本文正是試圖利用考古新發現的材料，對新疆青銅時代諸文化進行比較研究，同時對早於絲綢之路的中西文化交流問題，也作一番探討。

## 二、文化分佈區的劃分及各區諸文化遺存的相互關係

新疆歷史上一直是一個多民族聚集的地方，所謂漢初三十六國的記載，<sup>[3]</sup>說明當時這一地區民族複雜、文化多樣。從近年的考古發現來看，新疆諸青銅文化的面貌呈現了各不相同的基本特徵，顯然，在這一廣大區域內存在的青銅文化，有可能分屬於不同的文化發展區系，因此在對新疆諸青銅文化的總體面貌作宏觀考查時，首先應對不同的文化區作出基本的劃分。

新疆境內各不相同的青銅文化遺存，其分佈特點表現出了與地理環境狀況的有機聯繫，往往是在同一種地理環境中存在的文化遺存之間有較多的一致特徵，這說明青銅文化的形成和發展，對地理環境狀況有極大的依賴性，也就是說，地理環境對文化的發展有一定的制約作用。對於西漢時西域各國政區特點的研究表明，形成城郭諸國小而分散，不相統屬的特性，也是西域地區特殊地理景觀的產物。<sup>[4]</sup>這種制約作用的長期存在，在中國西部廣大的內陸地區表現的比其他地區更加明顯和突出。基於這種認識，對於新疆各青銅文化區系的劃分，將首先依據不同的地理環境狀況作一番考查，下面我們將對各典型區域逐一加以分析，基本地形要素請參見圖一（見下頁）。

### 1. 哈密盆地

哈密盆地位於新疆東部，東與甘肅西部相接壤，北依天山餘脈——巴里坤山，南臨大戈壁及羅布淖爾地區，盆地內多為戈壁荒漠景觀，僅盆地中央為綠洲。已發現的青銅文化遺址多位於古今綠洲及其邊緣地帶，五十年代黃文弼等人首次在三堡焉不拉克遺址作試掘工作，<sup>[5]</sup>1986年新疆自治區博物館考古隊對該遺址再次進行了發掘，研究者據此提出了焉不拉克文化的概念。<sup>[6]</sup>

在哈密盆地比較重要的發現還有1976年、<sup>[7]</sup>1986年<sup>[8]</sup>新疆文物考古研究所兩次對五堡水庫墓地的發掘；1988年新疆文物考古研究所對哈密雅滿蘇礦林場

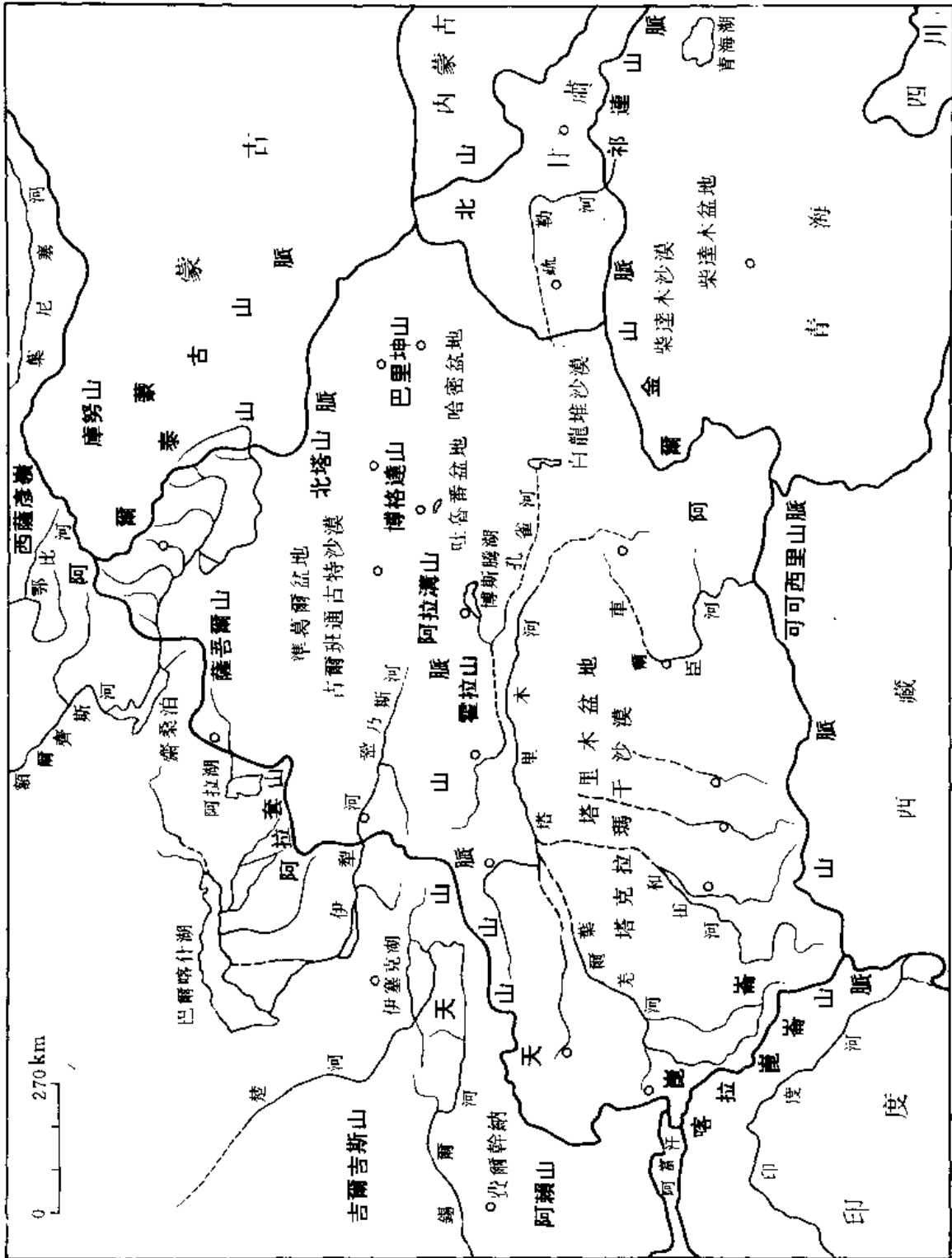


圖 · 新疆及鄰近地區地形要素

辦事處墓地的發掘；<sup>11</sup>1983年新疆社會科學院考古研究所(現改名為新疆文物考古研究所)在四堡拉甫喬克墓地清理的一座殘墓。<sup>12</sup>在歷年的文物普查中,也發現了一些出彩陶及小件銅器的青銅文化遺址,如五堡哈拉墩遺址等地點。<sup>11</sup>

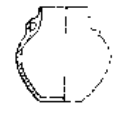


















哈密市雅滿蘇礦林場辦事處(以下簡稱雅林辦)墓地1988年共發掘墓葬35座,材料尚未全部發表,據報道,<sup>127</sup>墓葬形制分豎穴土坑墓和豎穴土坯墓兩種,葬式為側身屈肢,多單人葬。陶器均手製,器形有杯、罐、壺形器等,彩陶為紫紅彩,施紅色陶衣,構圖紋樣多為三角紋。還見有小件銅器、骨、石器隨葬品,少數墓隨葬羊骨。

哈密市五堡水庫墓地1976、1986年兩次共發掘墓葬82座,據介紹,<sup>133</sup>墓葬形制為豎穴土坑墓,單人側身屈肢葬。隨葬品多為毛皮衣物、石器、木器和小件銅器。陶器較少,夾砂紅陶,器形有罐、豆、壺幾類,彩陶為紅色陶衣,施黑彩,構圖紋樣多為各種三角紋。隨葬品中還見有隨殉的牛、羊、馬骨及食品等物。<sup>141</sup>

哈密市三堡焉不拉克墓地1957年發掘墓葬14座,1986年又發掘墓葬76座,兩批材料均已發表。<sup>151</sup>墓葬形制有三種:豎穴二層臺墓、豎穴土坑墓和土坯墓。多為單人側身屈肢葬。陶器均手製,夾砂紅陶,器形有單耳罐、單耳杯、鉢、壺、豆、雙耳罐、碗等。彩陶所佔比例較高,多為紅衣黑彩,紋飾有三角紋、曲綫紋、S形紋,有的施內彩。銅器等多為小件器物,木器中有一些男女木俑。

哈密市四堡拉甫喬克墓地1983年僅清理一座殘墓,墓葬形制為豎穴土坑,單人葬,隨葬品只有兩件陶器和一枚小銅錐。陶器為夾砂紅陶,手製,紅色陶衣施黑彩,構圖紋樣為連續折綫紋和豎向條帶紋。

綜合上述遺址的發現可以看出,哈密地區已知的各處青銅文化遺存,都是以豎穴土坑墓為其特點,其中部分墓地有使用土坯結構的現象,葬俗主要為單人側身屈肢葬。對於隨葬陶器的比較,更能看出這些遺存間的共同因素(參見下頁圖二)。若以發掘資料中陶器最多的焉不拉克墓地遺存為基本類型,通過歸類,可以列出八種基本器形:雙鼻耳罐、單耳桶形罐、單耳長頸罐、雙耳盆、單耳罐、單提耳豆、腹耳壺和單耳鉢。把五堡水庫墓地的陶器與之相比,可以發現有五種器形基本一致,即雙鼻耳罐、雙耳盆、單耳罐、單提耳豆和腹耳壺,對銅器、骨、石器及毛皮織物的比較也顯示了較多的一致特徵。可以肯定,這兩處遺址應是同一類遺存。

	雙鼻耳罐	桶形罐	長頸罐	雙耳盆	單耳罐	四耳罐	腹耳壺	單耳鉢
雅林辦墓地	 T12M15	 89HLBM3	 88HLBT17:2	 88HLBM32:2	 89HLBT7:1			
五保水庫墓地	 哈博展品			 哈博展品	 哈博展品	 哈博展品	 哈博展品	
焉不拉克墓地	 C:6	 T3:1	 M31:3	 M60:1	 M2:2	 M69:7	 M7:18	 11:14
拉甫奇克墓地								 簡版/標本

哈博展品；哈密地區博物館展品

圖二 哈密盆地各遺址陶器的比較

雅林辦墓地的陶器有五種可與焉不拉克墓地的陶器劃歸一類，即雙鼻耳罐、單耳桶形罐、單耳長頸罐、雙耳盆和單耳罐。由此可知，這兩處遺存具有較多的共同因素，特別是兩地的墓葬中均使用了土坯結構，顯示出完全相同的特點。但是，雅林辦墓地的陶器群中所有的帶注的雙耳罐（也被稱作壺形器）、四耳罐等器形不見於焉不拉克墓地遺存中。在彩陶風格上，雅林辦墓地所見的松針狀構圖紋樣和弧綫三角紋構圖母題也不為焉不拉克墓地遺存所具有。所以說，雅林辦墓地的遺存實際上有兩類構成因素，除前述第一類因素等同於焉不拉克墓地遺存外，後一類因素則不同於焉不拉克墓地遺存。由此看出，在哈密地區已知的青銅文化遺存，主要都是焉不拉克類遺存，雅林辦墓地所具有的第二類文化因素，不是這一地區青銅文化的主流，關於這一類遺存，我們在後面的章節中還將予以討論。

## 2. 吐魯番盆地

吐(魯番)、鄯(善)、托(克遜)盆地習慣上也叫作吐魯番盆地。位於新疆東部，東與哈密盆地接鄰，西、北及西南面被天山山脈圍繞。盆地為一處封閉的凹



地，中心地區的艾丁湖海拔高度為負值。盆地內多為乾旱的荒漠戈壁景觀，僅在湖濱及靠近河流的山口地帶形成綠洲。青銅文化的遺址多位於綠洲環境之中。

1959年新疆自治區博物館對吐魯番市阿斯塔那遺址進行了調查，<sup>[16]</sup>其後新疆文物考古所等單位又對吐魯番市艾丁湖墓地、<sup>[17]</sup>鄯善縣蘇巴什墓地、<sup>[18]</sup>托克遜縣英亞依拉克墓地、<sup>[19]</sup>托克遜縣喀格恰克墓地、<sup>[20]</sup>鄯善縣洋海墓地<sup>[21]</sup>等地點進行了發掘。最近的文物普查工作表明，青銅時代的遺存在盆地內有廣泛的分佈，重要的遺址還有吐魯番市恰什塔格墓地、托克遜縣小草湖遺址、喬拉克坎兒井村遺址、科普加依（也叫“克爾間”）遺址、鄯善縣東巴扎遺址、蘇希貝遺址及墓地、吐格曼博依墓地、奇格曼墓地等地點。<sup>[22]</sup>






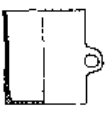























鄯善縣蘇巴什墓地 1980 年清理了 8 座墓，1985 年又對遭破壞的 50 餘座墓的陶器進行了徵集。<sup>[23]</sup>墓葬為豎穴土坑墓，葬俗為單人仰身直肢葬。隨葬品有陶器、小件銅器、骨角器、木器、毛皮織物、弓箭和金箔飾件等，金箔飾有圓形虎紋金箔和長方形卧虎紋包金箔銅牌飾。陶器手製，夾砂紅陶，多素面陶器，彩陶紅衣、黑彩，構圖紋樣多是各種變形三角紋，主要器形有單耳鉢、單耳長頸罐、單耳罐、雙扳耳鉢、圓底鉢、單耳桶形杯和單耳圓底罐等（參見下頁圖三）。

吐魯番市艾丁湖墓地 1980 年清理了 50 座已被擾亂的墓葬。均為長方形豎穴土坑墓，單人仰身直肢葬。隨葬品有陶器、銅器、石器和金箔飾等種類，陶器手製，夾砂紅陶為主，彩陶為紅衣黑彩，紋飾主要是各種三角紋、條帶紋和網格紋，主要器形與蘇巴什墓地基本一致，唯在此墓地還見有豆、鼎、勺等器類。

鄯善縣洋海墓地 1988 年清理發掘了 88 座墓，在此之前還曾收繳了一批出土於此遺址的被盗文物。墓葬多為豎穴土坑墓，個別人墓在墓壙外圍用土坯砌一圓形圈子。葬俗多為單人仰身屈肢葬，也有多人二次葬及叢葬，在此墓地發現了許多圓木棍綁扎成的葬具，也有的墓以葦席裹尸或覆蓋墓口。發現各類隨葬品較多，其中陶器均手製，夾砂紅陶，彩陶為紅衣黑彩，構圖紋樣多為三角紋、條帶紋、網格紋等。與蘇巴什墓地的陶器相比，主要器類完全一致，另見有單耳豆、單耳圈足罐等器類。

托克遜縣喀格恰克墓地 1983 年發掘了 15 座墓葬，均為長方形豎穴土坑墓，因人骨保存欠佳，多數墓的葬俗不明。一般墓口用木棍棚架，上用葦席封蓋，其上再鋪乾草、堆土並放置卵石，隨葬品中陶器佔大宗，均手製，夾砂紅陶，彩陶

比例較高，紅衣黑彩，構圖紋樣多為各種三角紋、條帶紋、網格紋和渦紋，與蘇巴什墓地相比，有六種器形即單耳鉢、單耳長頸罐、單耳罐、雙板耳鉢、單耳桶形杯和單耳圓底罐的造型風格基本一致。

	單耳鉢	單耳長頸罐	單耳罐	雙板耳鉢	圓底鉢	單耳桶形杯	單耳圓底罐	豆
蘇巴什墓地	 85SASM : 1	 M8 : 5	 85SASM : 13	 M8 : 9	 85SASM : 18	 M3 : 7	 85SASM : 8	
洋海墓地	 87CYP : I. B	 87CYP : 2	 87CYP : 78	 87 普查標本 : 2	 87CYP : 67	 87CYP : 75	 87CYP : 72B	 87 普查標本 : 10
艾丁湖墓地	 M48 : 1	 M20 : 1	 M33 : 2	 M35 : 1	 M19 : 1	 M31 : 2	 M39 : 1	 M0 : 5
喀格恰克墓地	 83TOHM8 : 1	 83TOHM13 : 5	 83TOHM3 : 1	 83TOHM15 : 2		 83TOHM13 : 1	 83TOHM5 : 1	

圖三 吐魯番盆地各遺址陶器的比較

上述四個墓地表現出的一致因素是很明確的，墓葬都是長方形豎穴土壙墓，單人仰身直肢葬或屈肢葬為主，葬具多用木棍綁扎成的棺床，或用葦席包裹。在洋海墓地所見的用以棚蓋墓口的葦簾，每根葦子長度可達 2 米以上，這種高大的葦子只是在盆地中心的湖濱地區可以生長，因此是吐魯番盆地獨有的葬具用材。陶器多為圓底或平底作風，器類主要是單耳的罐、鉢、杯等，從普查所獲資料來看，在盆地內眾多青銅文化遺址中的陶器，都具有這種共同的風格。我們可以認定，吐魯番盆地內存在的青銅文化是一種以蘇巴什墓地遺存為代表的青銅文化。

### 3. 巴里坤草原區





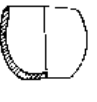















巴里坤草原位於新疆東部的天山以北地區。天山北坡有發育良好的山地植被，山前地帶有大面積的緩坡沖積扇，這種環境是古代遊牧民的理想棲息地。沿

天山北坡西行，是從東疆進入天山腹地及北疆地區的自然通道。

在這一地區發現並經過試掘的青銅文化遺址有木壘縣四道溝遺址、<sup>[24]</sup>奇臺縣半截溝遺址、<sup>[25]</sup>巴里坤縣南灣墓地<sup>[26]</sup>和巴里坤縣蘭州灣子遺址<sup>[27]</sup>等地點。調查所見的重要遺址有巴里坤縣石人了鄉遺址、<sup>[28]</sup>伊吾縣卡爾桑遺址、<sup>[29]</sup>伊吾縣軍馬場遺址<sup>[30]</sup>和奇臺縣紅旗廠遺址。<sup>[31]</sup>

1976年和1977年新疆自治區博物館考古隊兩次試掘了木壘縣四道溝遺址，揭露面積200平方米，墓葬4座和部分灰坑、竈坑、柱洞，但沒有關於房子的材料見於報道。墓葬有長方形豎穴土坑墓，葬俗為單人葬。還見有豎穴偏洞室墓，墓室中間用大塊卵石堆砌一道石牆，將墓室分為南北兩部分，僅北部墓室內葬有一成年女子和兩個孩子。

遺址和墓葬中的出土物有陶器、石器、骨器和銅器等種類，陶器手製，有的可見泥條盤築痕迹，夾砂紅陶為主，彩陶為紅衣黑彩，構圖紋樣有交錯網格紋和條帶紋等，基本器形有雙耳釜形罐、腹耳壺、雙耳深腹罐、單耳罐、鉢、球腹罐和彩陶罐等（參見圖四）。

	雙耳罐	釜形罐	腹耳壺	雙耳深腹罐	單耳罐	鉢	球腹罐	彩陶罐
南灣墓地	 哈博展品	 哈博展品		 哈博展品	 新博展品	 新博展品		 新博展品
四道溝遺址		 T5: 43	 T3: 29	 T6: 45	 T2: 23	 T5: 44	 T6: 01	 T2(4)
半截溝遺址			 新博展品	 《簡報》標本	 新博展品		 《簡報》標本	 《簡報》標本
其他遺址					 哈博展品			 《簡報》標本

新博展品：新疆維吾爾自治區博物館展品

圖四 巴里坤草原區各遺址陶器的比較

1974年新疆自治區博物館考古隊在奇臺縣半截溝遺址試掘了一個探方，出土物主要有石器和陶器，陶器為夾砂紅陶，彩陶為紅色陶衣，深紅或紫紅色彩，構圖紋樣主要是連續倒三角紋和網紋。與四道溝遺址的陶器相比，有五種器形即腹耳壺、雙耳深腹罐、單耳罐、球腹罐和彩陶罐作風基本一致。

新疆自治區博物館考古隊1981—82年在巴里坤縣奎蘇南灣墓地清理發掘墓葬98座，多為豎穴土壙墓，有單人葬和合葬幾種葬俗，已發表的合葬墓M95的葬具是由圓木做成。<sup>[32]</sup>隨葬品有陶器、小件銅器和石器，陶器為夾砂紅陶，彩陶為紅衣黑彩，構圖紋樣有三角紋，連續折綫紋、渦紋等，與四道溝遺址的陶器相比，有五種器形比較接近，即釜形罐、雙耳深腹罐、單耳罐、鉢和彩陶罐。

新疆社會科學院考古研究所1983年在巴里坤縣蘭州灣子遺址發掘出一個石頭建築遺迹，<sup>[34]</sup>建築結構平面呈圓形，用卵石圍砌而成，在這一建築遺址中發現了一些銅器和陶器，銅器有雙耳深腹高圈足銅釜<sup>[34]</sup>、小刀和小飾件。陶器較少，僅見單耳罐一種器類，夾砂紅陶，與四道溝遺址陶器的整體作風基本一致。

上述比較表明，在巴里坤地區存在着以四道溝遺址遺存為代表的一種青銅文化，其陶器以各種雙耳或無耳的圓腹圓底器為主要的造型特點。墓葬流行長方形豎穴土坑墓，較大的墓中有框架結構的木質葬具，建築基址是以卵石圍砌的圓形建築，銅器中已開始出現大型容器——銅釜。

在奇臺縣坎兒子大隊四隊土丘遺址，曾發現有另一類青銅文化遺存，<sup>[35]</sup>陶器為夾砂黑褐陶，手製，器形主要為圓底罐等，器表飾菱形劃紋、豎向或橫向斜條劃紋和篋紋。據現有發現顯示，這類文化遺存主要分佈於北疆的阿勒泰地區，在奇臺的這一發現說明，這類遺存分佈面的南界可以達到巴里坤地區西北部。

#### 4. 阿勒泰草原區

阿勒泰地區位於新疆北部，準噶爾盆地北側。阿爾泰山脈南坡地帶分佈有植被較好的高山牧場，額爾齊斯河流域的湖濱和河岸地帶，是發展漁獵、採集經濟的理想環境。沿額爾齊斯河順流而下，是進入哈薩克斯坦及南西伯利亞地區的重要通道，向東行可沿阿爾泰山南坡的山前地帶進入東疆。

由於氣候寒冷，這一地區難以發展早期的定居農業經濟，考古調查很難碰到較大的文化遺址，目前僅發現一些石棺、石人墓地，最重要的發現是在阿勒泰縣克爾木齊墓地，<sup>[36]</sup>其主要代表性遺存是該墓地的M16，另據介紹，最近在塔城

地區也發現了與之相同的遺存。<sup>[37]</sup>克爾木齊墓地主要為石棺墓，即用石板圍成石棺，地表有的有封土，單人葬。隨葬品有陶器、銅器、石器和骨器，銅器只見有小銅條。陶器手製，夾砂黑褐陶，胎壁厚重，器形簡單。器表多飾細密的劃紋、篋紋、刺點紋和凹弦紋，常見器形為圓底罐、深腹鉢和圈足碗，也有相同器形的石製容器。石器中還有兩邊打刃的三角形鏃、小型石刻人像製品等。

這類遺存所反映的特徵，顯然有別於已知其他地區存在的幾種青銅文化，而在阿勒泰地區，目前也沒有發現其他青銅文化遺存的分佈，因此可以確知，在阿勒泰地區存在的是以克爾木齊墓地 M16 為代表的一種青銅文化。

### 5. 天山中部山谷區













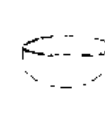





橫亘東西的天山山脈是分隔南疆與北疆的自然地理屏障。在天山中部存在着一些貫穿南北的山谷和走廊地帶，這些山谷大多成為古往今來人們翻越天山的自然通道。

七十年代以來，為配合基本建設在這一地區進行了一些發掘工作，在阿拉溝——魚兒溝墓地、<sup>[38]</sup>烏拉泊水庫墓地、<sup>[39]</sup>東風機械廠墓地<sup>[40]</sup>和阿拉溝大型木椁墓<sup>[41]</sup>等地點的發現具有重要意義，另外，在這一地區還屢次出土一些銅器<sup>[42]</sup>。調查所見的重要遺址有烏魯木齊市溫格爾霍拉墓地、魚兒溝南岸銅礦墓地、迪根薩拉溝口墓地和一道溝口墓地等地點。<sup>[43]</sup>

1976—1977 年新疆社會科學院考古所在烏魯木齊市南山礦區的阿拉溝——魚兒溝墓地（以下簡稱魚兒溝墓地）共發掘墓葬 76 座，均為豎穴石室墓，上部蓋木，石室以卵石砌成，口小底大，平面近圓形。一般直徑 2—3 米，深約 2 米。葬俗有兩種，叢葬和單人葬，叢葬墓埋人人骨可達二三十具，上下疊壓，大多是肢骨零亂不全，單人葬墓中發現有棚架式葬具。隨葬品有陶器、小件銅器和木器等種類，陶器手製，夾砂紅陶為主，彩陶為紅衣黑彩，構圖紋樣主要是各種三角紋、渦紋和條帶紋，基本器形可分為七種，計有單耳長頸罐、單耳罐、豆、壺、盆、鉢和單耳桶形杯，其中各類單耳器的數量較多（參見下頁圖五）。

1983 年新疆社會科學院考古所在烏魯木齊市南郊烏拉泊水庫墓地發掘墓葬數十座，墓葬形制有豎穴石棺和豎穴土壙墓兩種，單人葬或合葬。隨葬品有陶器、小件銅器、木器等種類，陶器手製，夾砂紅褐陶，多素面，彩陶紅衣黑彩，構圖紋樣有倒三角紋、渦紋和條帶紋，器類有單耳長頸罐、單耳罐、雙耳罐、壺、盆和

鉢等，其中單耳長頸罐、單耳罐的造型及彩陶紋樣與魚兒溝墓地的同類器物完全一樣，而雙耳罐、壺、盆、鉢等器物均為素面，表面裝飾乳釘、扳耳、豎鈕及附加堆紋，這種作風顯然有別於魚兒溝墓地的遺存。

	單耳長頸罐	單耳罐	豆	雙耳罐	壺	盆	鉢	單耳柄形杯
魚兒溝墓地	 76WYM72:16	 77WYM36:2	 《新考州年》圖版 38		 76WYM7:2	 76WYM2:6	 77WYM38:13	 76WYM1:1
焉不拉克水碓墓地	 《新民主》149	 《新民主》149		 《新民主》152	 《新民主》151	 《新民主》151	 《新民主》158	
東風廠墓地	 《新民主》157	 《新民主》157	 《新民主》158					
阿拉溝木椁墓	 77WYM30:1						 77WYM30:2	

《新民主》：《新疆古代民族文物》，新考州年。《新民主》：《新疆文物考古》1984年。

圖九 天山中部山前區各遺址陶器形比較

新疆文物考古所 1984 年在阿拉溝東風機械廠墓地發掘 41 座墓葬和 2 個祭祀堆遺迹，墓葬絕大多數為橢圓形豎穴石室墓，少量為矩形石室墓，還有兩例為豎穴土壙墓。墓口一般蓋木或積石，積石墓的墓內均為層層填石，葬俗以叢葬為主，也有單人葬，少數墓在封堆中發現人骨架，並有隨葬品。墓葬隨葬品的種類較多，其中陶器手製，夾砂紅陶，彩陶為紅衣黑彩或紅彩，構圖紋樣有三角紋、網紋、渦紋和條帶紋，基本器類有單耳罐、長頸壺、鉢、釜、碗、杯、盆、豆等，據已發表的材料看，<sup>〔41〕</sup>單耳長頸罐、單耳罐與魚兒溝墓地的同類器形完全一樣。豆為單耳淺盤高圈足，與焉不拉克墓地遺存中豆的風格基本一致（參見圖二）。

新疆社會科學院考古所 1976—1977 年在阿拉溝口墓地清理了 4 座豎穴木椁墓，地表有用塊石堆成的圓形封堆，封堆周圍有矩形石圍。墓室為長方形豎穴土壙，墓室上層為卵石和巨形塊石填壓，積石下為木椁，以圓松木縱橫疊置而

成，一般葬1人或2人。隨葬品有金、銀、銅、陶、木器等，還有絲織物、漆器和牛羊骨骸。金器數量較多，均為各種形狀的牌飾和金箔飾物，銀器為怪獸面紋銀版。銅器有大型喇叭形方座承兽方盤。陶器較少，手製，泥質紅陶，素面磨光，器形有帶流筒形壺、平底盆(鉢)、三足鉢和單耳長頸罐。此外還有一些珍珠和瑪瑙飾物。這四座豎穴木椁墓中的大量金銀製品，在新疆境內屬首次發現，目前尚無對比資料。方座承兽方盤在伊犁河流域曾有發現，<sup>[45]</sup>陶器中的單耳長頸罐、鉢等類器物，可與魚兒溝墓地的陶器作一些比較。

通過上述介紹我們發現，在天山中部的山谷和山間盆地中，主要分佈着以魚兒溝墓地遺存為代表的一種青銅文化，這種文化遺存的墓葬以石室墓為特點，實行叢葬或多人合葬。隨葬品中陶器的器類簡單，多是各種單耳器。這類遺存中發現有多種其他青銅文化的因素成分，如在東風廠墓地所見的豎穴土壙墓和單耳高柄陶豆、大型木椁墓中發現的銅方座承兽方盤、烏拉泊水庫墓地所見的一些素面陶器等，這表明魚兒溝墓地為代表的這種青銅文化構成因素相當複雜多樣。阿拉溝大型木椁墓從墓葬形制及葬俗看，與魚兒溝墓地遺存屬同一個文化，兩者在隨葬品中的差別或許歸因於墓葬等級方面的差別所致。



















## 6. 伊犁河谷區

發源於天山中部的伊犁河向西流入巴爾喀什湖，流域內的上游地區有發育良好的山地植被，是著名的高山牧區。中下游地區河谷兩岸地勢開闊，沿伊犁河谷西行，是進入中亞七河地區的主要通道，而該河上游的東、南、北三面，均被天山環抱。

六十年代開始，在昭蘇縣夏臺、波馬等遺址<sup>[46]</sup>對廣泛分佈的大型土壙墓進行了調查和試掘，其後又對查布查爾縣索敦布拉克墓地、<sup>[47]</sup>新源縣鐵木里克墓地、<sup>[48]</sup>尼勒克縣哈拉圖拜墓地<sup>[49]</sup>等地點進行了發掘。這一地區還多次出土銅釜等大型銅器，較重要的發現有新源縣鞏乃斯河南岸出上的一批銅器、<sup>[50]</sup>鞏留縣出土的一批銅兵器<sup>[51]</sup>和尼勒克縣奴拉賽銅礦遺址。<sup>[52]</sup>

1981—1982年新疆社會科學院考古所在鐵木里克墓地發掘墓葬15座，地表均有圓形封土堆，多呈南北向鏈狀排列，大小不等，大封土堆中，有的在底部周圍用石塊嵌一圓圈。墓葬形制有四類：豎穴單室木椁墓、豎穴雙室木椁墓、豎穴填石墓、豎穴土洞墓。各墓隨葬品不多，有近半數墓無隨葬品或僅見羊骨，隨

葬品的種類有陶器、石器、骨器和小件銅器。陶器手製，夾砂紅陶，表面磨光，施紅色陶衣，未見有彩陶。基本器形有長頸壺、圓底鉢、盆、細頸瓶、桶形罐、罐和單耳罐等七種(參見圖六)。

	長頸壺	圓底鉢	盆	平底鉢	細頸瓶	桶形罐	罐	單耳罐
夏臺墓地	 《新民文》103	 《新民文》174	 ZSM2				 ZSM1	
索敦不拉克墓地	 Z M3 : 2	 Z M1 : 7						 Z M3 : 5
哈拉湖群墓地	 M1 : 2	 M3 : 1	 M2 : 1	 M1 : 1				
鐵木里克墓地	 M16 : 2	 M16 : 1	 M2 : 4		 M4 : 1	 M10 : 1	 M2 : 5	 《新民文》104

圖六 伊犁河谷區各遺址陶器的比較

新疆自治區博物館 1961 年在昭蘇縣夏臺(也寫作“下臺”)墓地發掘了 1 座墓，另在其旁邊的薩勒臥堡(也叫薩爾霍布)墓地清理了 1 座墓。兩墓形制基本相同，地表為圓丘狀封土，往往呈鏈狀分佈，墓為豎穴土壙，南北壁有生土二層臺，上置帶皮大圓木，其上有鋪蓋橫木的痕跡，形成類似椁的頂蓋。墓室內未見用棺痕迹，雙人仰身直肢葬。隨葬品較少，有陶器、石器、銅器等種類，其中陶器為夾砂紅褐陶，輪製，器物的頸、腰和底部經手工修整，有的表面施米黃色陶衣，器形有盆、罐、壺，作風與鐵木里克墓地的同類器完全一致。另據報道<sup>[53]</sup>，在夏臺墓地還曾發現有彩陶長頸壺和圓底鉢等器形，彩為紅色彩，壺的頸部繪棋盤格紋，腹部飾重綫倒三角紋。在昭蘇縣波馬墓地曾發現一件彩陶細頸瓶，<sup>[54]</sup>夾砂黃褐陶，輪製，腹部以紅彩繪不規則平行帶紋數道。這幾件器物與鐵木里克墓地所出的同類器造型風格也完全一致。



新疆文物考古研究所 1987 年在察布察爾縣索敦布拉克墓地發掘墓葬 3 座，地表見有封土堆和圓形石圍，墓葬形制有兩種：一是長方形豎穴土壙墓，另一種則是先挖一大圓坑，在坑內再分別挖四個長方形豎穴土壙。墓內無葬具，葬式為單人仰身直肢葬或亂骨葬。隨葬品中陶器手製，夾砂紅陶，紅衣紅彩，構圖紋樣為重綫三角紋和網格紋，器形有長頸壺、圓底鉢、單耳罐等，與鐵木里克墓地所見的同類器基本相同。

新疆自治區博物館文物隊 1976 年在尼勒克縣哈拉圖拜墓地發掘墓葬 3 座，地表有封土，有的外有石圍，有的在一個封土堆下有兩個墓室。長方形或正方形豎穴土壙墓，單人葬。隨葬品中銅器、金箔類均為飾件。陶器手製，夾砂紅陶，施紫色陶衣，有的有彩繪，基本器形為長頸壺、圓底鉢、盆和平底鉢，與鐵木里克墓地所出的同類器作風基本相同。

伊犁河流域的上述發現，顯示了比較強烈的共同特徵：墓葬的規模一般較大，地表可見鏈狀排列的圓丘形封土，墓室為豎穴土壙，常以整根圓木作成木椁或其他葬具，以單人葬為主。隨葬品中陶器少且種類單調，多是各種圓底器和長頸壺、瓶類器物。彩陶以施紅色彩為特點。墓葬隨葬品中銅器較少的現象值得注意，也許是由於這類遺存年代偏晚的緣故，銅器已經不如新出現的鐵器那麼重要。另一方面，在這一地區多次發現大型銅器和戰斧類大型武器，則表明這一地區的青銅製作工藝水平高度發達。根據已經發現的材料，這一地區較晚階段的青銅文化，是以鐵木里克墓地遺存為代表的一類遺存。而更早階段的青銅文化的典型遺存，目前所知不多，但可以鞏留所出的銅兵器為其部分遺存的代表。至於尼勒克縣奴拉賽銅礦遺址，由於沒有發現可以與上述遺址進行對比的材料，所以它與其他青銅文化遺存的關係還不明確。

### 7. 帕米爾高原區

帕米爾是亞洲腹地的高海拔地區，位於新疆的西南端，與其西北面的天山山脈和其東南面的昆侖山脈共同構成了環繞南疆塔里木盆地的高山屏障。在帕米爾高原的少數山口地帶，有一些進入阿富汗和中亞費爾干納地區的自然通道。這一地區氣候和自然環境條件十分惡劣，極大地限制了人類經濟活動的發展，但考古調查表明，早在石器時代，人類已進入了亞洲的這一高山地區。<sup>(55)</sup> 1976 年中國社會科學院考古所新疆隊在塔什庫爾干縣香寶寶地區發掘的一批

墓葬具有重要的意義，<sup>[56]</sup>以後又有在塔里木盆地西北面的溫宿縣包孜東墓地、<sup>[57]</sup>盆地南面的洛浦縣山浦拉墓地<sup>[58]</sup>等地點的發掘工作。調查所見的重要遺址有疏附縣阿克塔拉遺址、溫古洛克遺址、庫魯克塔拉遺址和德沃勒可遺址等。<sup>[59]</sup>

1976—1977年在香寶寶墓地兩次共發掘墓葬40座，墓葬地表多有石堆或石圍標誌，石堆以大石頭堆壘而成，石圍是以大石頭圍成一圈，中部填少量石頭或沒有石頭。圓形或橢圓形豎穴墓，部分墓的墓口有蓋木，少數墓中發現有葬具，是以圓木疊置而成。葬俗有火葬和土葬兩種。土葬的葬式有側身、俯身屈肢葬、二次葬等多種。只有近半數墓內有隨葬品，計有陶器、小件銅器、木器、金片飾等種類，其中陶器手製，夾砂紅褐或灰褐陶，未見有彩陶，基本器形有圈底鉢、平底鉢、桶形罐、釜形罐、球腹罐等（參見圖七）。

	圈底鉢	平底鉢	桶形罐	釜形罐	球腹罐	單耳罐	帶流罐	雙耳罐
香寶寶墓地								
	M10:1	M10:1	M10:1	M10:5	M10:1			
包孜東墓地								
	M11:1	M11:11	M11:15			M11:27	M11:10	
山瑪拉墓地								
	M02:8			M02:37	M02:52	M02:11		M02:16
阿克塔拉遺址								
	《簡報》國五·3 《簡報》國五·4			《簡報》國五·8 《簡報》國五·7				

圖七 帕米爾高原各處土陶器的比較

新疆文物考古所1985年在包孜東墓地發掘了兩座墓，其中一座時代偏晚，而另外一座墓（即M41）地表有不規則形石堆，橢圓形豎穴墓，無葬具，叢葬骨架約20具。據調查，這個墓群的地表封堆也是各種形狀的石堆和石圍。已發表材

料的 M41 隨葬品較多，有陶器、小件銅器、石器、金片飾、料珠等種類。陶器手製，夾砂灰褐陶或黃褐陶，未見有彩陶，基本器形中的圓底鉢、桶形罐、平底鉢等可與香寶寶墓地的同類器進行比較，另外還有單耳罐、帶流罐等器類。

新疆自治區博物館文物隊 1972 年在阿克塔拉遺址調查時採集到一批標本，計有石器、銅器、陶器等種類。石器有刀、鐮、磨盤、杵、礪石、石球、鏃等，尤以半月形弧刃石刀、石鐮等工具最有特點，銅器僅見小刀。陶器手製，夾砂紅褐或灰褐陶，素面為主，基本器形中的圓底鉢、平底鉢、釜形罐、球腹罐等與香寶寶墓地的同類器作風完全一致。

1984 年新疆自治區博物館考古隊在山普拉墓地發掘墓葬 52 座，一般地表不見封土標誌，形制分為兩類：一類是方形豎穴土坑，有長方形墓道，墓室頂部用木頭棚架，形似窩棚。這類墓大多為叢葬，如 M2 中有 146 個個體，男女老少均有；另一類為長方形豎穴土坑墓，多人葬或單人葬，有的有木棺葬具。葬式有仰身直肢、屈肢、俯身葬等多種，這批墓葬的隨葬品十分豐富，有木器、陶器、銅器、毛織物、弓箭及食品等種類，其中陶器手製，黑色或紅色夾砂陶，基本器形中的圓底鉢、釜形罐、球腹罐、單耳罐等可以與香寶寶墓地的同類器物進行比較，另外還見有雙鼻耳罐等器類。

帕米爾高原區由於範圍大，發現的點相對較分散，因此各遺址點的差異性比較明顯，但也可見許多共同因素，如墓葬常見大型叢葬墓，多有石堆、石圍等地面標誌，陶器以素面的圓底器類為特點，雙耳罐常見帶鼻形耳的作風，常見隨葬羊肉、裝有羊肉的木盤、羊角形銅飾物等與牧業經濟相連繫的隨葬品。所以，就目前發現的材料看，帕米爾高原區存在的青銅文化，是以香寶寶墓地上葬墓為代表的一類遺存，山普拉墓地等地點所具有的不同特點，主要反映了這種青銅文化早晚發展階段的差異，這一問題在後面的章節中將繼續進行論述。







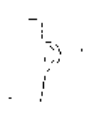
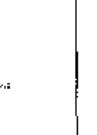





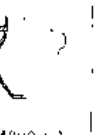
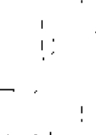
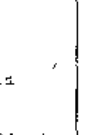




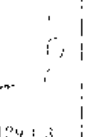
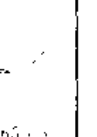




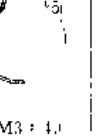
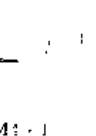

### 8. 焉耆盆地

焉耆盆地位於新疆中部地區，其東北、西北面被天山山脈圍繞，東面和南面則是地勢低窪的羅布淖爾地區和塔里木河下游地區。盆地內有新疆境內最大的淡水湖——博斯騰湖，湖濱地區自然條件十分優越。沿天山南坡的山前地帶西行，是進入南疆腹地的重要通道。

1983 年開始發掘的和靜縣查吾乎溝口第一、<sup>[60]</sup>二、<sup>[61]</sup>、四<sup>[62]</sup>號墓地，是這一

地區最重要的發現，在輪臺縣群巴克墓地、<sup>63</sup>和碩縣新塔拉遺址、<sup>64</sup>曲惠遺址<sup>65</sup>等地點的調查和發掘表明，青銅時代的遺存在這一地區有廣泛的分佈。

中國社會科學院考古所新疆隊和新疆自治區社會科學院考古所分別於1983年和1984年對查吾乎溝一號墓地進行了發掘。這一墓地地面所見墓葬總數約700多座，兩次共發掘墓葬110座，所有墓葬地表均有石圍或石堆標誌，墓為近圓形的豎穴石室結構，石室係用較大的卵石壘砌而成，口部以大石板棚蓋。一般以細木棍或芨芨草席作成葬具，多為多人二次合葬，合葬墓最下層者一般是一次葬，部分墓有上下兩層骨架，其間以填土分隔。整個墓地均無打破關係，說明其使用經過一定的規劃。隨葬品有陶器、小件銅器、石器、木器、骨器、金飾片和毛織物等，其中陶器手製，夾砂紅褐陶，彩陶一般涂紅色陶衣，施黑彩或紅彩，構圖紋樣多為各種三角紋、網格紋、折綫紋，其中尤以各種幾何形構圖的棋盤格紋、菱形紋、迴紋等變化多樣，獨具特色。基本器形有帶流罐、單耳長頸罐、長頸壺、單耳罐、釜形罐、雙鼻耳罐、單耳桶形杯和鉢等(參見圖八)。

	帶流罐	單耳長頸罐	長頸壺	單耳罐	釜形罐	雙鼻耳罐	單耳桶形杯	鉢
查吾乎溝一號墓地	 M35 : 5	 M9 : 3	 M54 : 6	 G20 : 1	 M18 : 2	 M54 : 2	 G52 : 7	 M31 : 4
查吾乎溝二號墓地	 M209 : 7	 M215 : 3	 M9 : 12	 M203F1 : 3	 M5 : 20	 M202 : 1	 M2 : 1	 M13A : 1
查吾乎溝四號墓地	 M224 : 4		 M87 : 1	 M65 : 2		 M91 : 1	 M129 : 3	 M165 : 3
群巴克墓地	 M3D : 5	 M3 : 39		 M3 : 47	 M3 : 51	 M3 : 40	 M1 : 1	 M3B : 2

圖八 吐魯番地區各型陶器的比較

新疆文物考古所1986年在查吾乎溝口二號墓地發掘墓葬18座，1988年又

發掘了 6 座，地表也見有石堆、石圈標誌，葬俗與 1 號墓地基本相同，隨葬品中陶器的主要器形和紋飾特徵，與一號墓地的同類器物作風一致。只是這一墓地的整體規模相對較小，地面所見僅 100 餘座墓葬。

新疆文物考古所 1986—1987 年在查吾乎溝口四號墓地共發掘墓葬 250 座，地面可見的墓共約 270 座，可以說基本揭露了這一墓地的全貌。墓葬地表可見石圈標誌，平面多呈一頭略尖的熨斗形（或稱彈頭形），在尖端處挖橢圓形豎穴，以大塊卵石圍砌成墓室。葬具多為縱橫兩層的細木棍或芨芨草席，多見合葬，少數單人葬。隨葬品主要是陶器和小件銅器，陶器手製，夾砂紅褐陶，彩陶比例較高，施深紅色陶衣，黑彩或紅彩，基本器形中有六種與一號墓地的同類器作風一致，特別是帶流單耳彩陶罐，數量多，變化多樣，為這一墓地的典型代表性器類。

中國社會科學院考古所新疆隊 1985 年在群巴克墓地發掘墓葬 4 座，1987 年又發掘墓葬數十座。<sup>166]</sup>墓葬地表有封土，豎穴土壙，墓室結構有兩類：較大的墓有短淺墓道，口部棚架蓋木，另一類墓沒有墓道和口部蓋木。葬具為木棍或芨芨草席，常見多人合葬，多數骨架位置零亂，葬式不明。隨葬品的數量多少差別明顯，種類有陶、石、銅、木、骨器和毛織物等，其中陶器手製，夾砂紅褐陶，彩陶通體塗紅色陶衣，施紅彩或黑彩，構圖紋樣為各種三角紋和網格紋，基本器形中有七種與查吾乎溝一號墓地的同類器作風接近或一致。

焉耆盆地的各處發現其共同之處在於，分佈在山口地帶的墓葬以地表圍石圈、堆石堆、墓室用卵石壘砌為特點；分佈在戈壁灘的墓葬則以同樣形狀的沙礫石封土為標誌。一般盛行多人二次合葬，其中有的墓顯然多次反復使用，每次以填土層為間隔。葬具簡單，隨葬陶器中流行帶單耳的各種器類，圓底或平底，特別是普遍存在的單耳帶流罐獨具特色，在新疆其他地區極少發現。上面這四個墓地遺存間的共同性表明，它們屬於同一種文化，各遺存間的差別只是不同時間階段不同特點的反映，這種青銅文化可以查吾乎溝口一、四號墓地的遺存為典型代表。

通過對上述八個區域內幾十處文化遺存的比較分析，我們認為，就目前材料所見到的情況，新疆境內的青銅文化遺存，至少可以區分為八種不同的文化，這八種不同的文化存在於新疆各地的八種不同的環境條件之中，它們分別代表了新疆青銅時代考古學文化的主要內涵。

在基本區分了新疆境內的各種青銅文化之後，我們試圖將這些文化逐一進行分析，探討它們各自的淵源關係和發展過程，並進而指明其主要文化因素的屬性。

### 三、幾種主要文化因素的淵源分析

#### 1. 東來文化因素

我們首先分析一下東疆地區幾種青銅文化的構成情況。在哈密盆地，焉不拉克墓地遺存最具有代表性。<sup>14</sup>C 測定數據顯示，該墓地遺存的絕對年代是在距今  $3720 \pm 55$ — $3065 \pm 55$  年前後（半衰期 5730，已經樹輪校正，下同），一般傾向於認為，該遺存的存在時間是在距今 3300—3000 年前後，<sup>15</sup> 有的研究者已對該墓地作了分期研究，表明此類遺存存在的時間較長。<sup>16</sup> 現在可以此為出發點，將這一墓地中較早和較晚的遺存中的一些典型單位進行比較，我們認為，儘管該墓地延續時間較長，但其主要的文化特徵却相對變化較小。也就是說，焉不拉克墓地遺存表現了這一文化在相對較長時間裏的穩定發展。在這裏我們可以把這一墓地遺存作為一個整體來討論它與其他幾處遺存的早晚關係。

哈密五堡水庫墓地遺存的<sup>14</sup>C 測定結果表明，該墓地遺存的絕對年代約在距今  $3115 \pm 85$ — $2840 \pm 80$  年前後，這一墓地出土的隨葬品，特別是陶器所具有的許多與焉不拉克墓地陶器的共同特徵，也說明了該墓地遺存與焉不拉克墓地遺存是同時代的。這種同一性也反映在拉甫喬克墓地遺存與焉不拉克墓地遺存的關係中（參見圖二）。

通過對哈密雅林辦墓地遺存的分析，我們已經知道，該墓地遺存中有兩種不同的構成因素，其中第一類與焉不拉克遺存基本相同，其典型單位的存在時間應與焉不拉克墓地同時。但是，由於雅林辦墓地第二類構成因素的大量存在，我們有理由認為，這一墓地遺存存在時間的上限年代，應略早於焉不拉克墓地的年代，遺憾的是，這種早於焉不拉克墓地遺存的文化因素，就目前所知，它在哈密盆地的分佈，遠不如焉不拉克墓地遺存那樣廣泛，而且二者在陶器的形態特徵等方面找不到邏輯的演變軌迹。可以肯定，雅林辦墓地的第二類構成因素不是焉不拉克墓地遺存的來源所在。除此之外，在哈密盆地乃至於整個東疆地

區，尚未見有年代上早於焉不拉克墓地遺存的青銅文化。這樣一來，我們不得不擴大我們的觀察視野，把考查範圍延伸到甘青地區。

在甘肅省中部和西部地區、青海省東北和西北部地區，存在着一些年代早於新疆東部焉不拉克墓地遺存的早期文化遺存，其中主要分佈於甘肅西部地區的馬廠類型遺存、四壩文化和主要分佈於甘肅中部、青海北部、東部的辛店文化、卡約文化十分引人注目。許多學者早就注意到了新疆東部的以紅衣黑彩為基本特徵的彩陶遺存，與甘青地區的早期文化有十分密切的關係。這種認識在總體上說是可以肯定的，但在闡述這種關係的具體內容時，大家的認識顯然各不相同。有的學者認為，焉不拉克類遺存主要是接受了辛店文化和四壩文化的影響，<sup>69</sup>目前這種觀點已被許多人引用。對於這一問題，我們有基本不同的認識，在此可作進一步的闡述。

甘肅西部大範圍的考古調查表明，在烏鞘嶺以西的河西走廊中、西部地區，至今尚未發現典型的辛店文化遺存分佈，<sup>70</sup>被認為與焉不拉克類遺存的陶器有直接演變關係的幾種器物，<sup>71</sup>應分別屬於辛店文化的姬家川類型和張家咀類型中的唐汪式陶器。這兩種類型辛店文化遺存的分佈，主要是在甘肅中部的洮河流域和青海東部的河湟地區。<sup>72</sup>顯然，由於存在着空間分佈上的巨大空白地帶，辛店文化無法直接與新疆東部的青銅文化發生接觸，自然也就不是它們的主要淵源所在。

四壩文化主要分佈在甘肅西部地區，由於它的分佈地域與新疆東部接鄰，年代又較早，因此它的向西發展，最有可能對東疆地區的青銅文化產生影響。可是經過比較我們發現，在焉不拉克墓地遺存中很少能看出四壩文化的直接影響，特別是二者的陶器在彩陶顏料的使用、基本器形組合、基本構圖紋樣等方面存在比較明顯的差別。可以肯定，焉不拉克墓地遺存不是來源於四壩文化，但最新材料顯示，四壩文化的影響範圍已經達到了哈密地區，所以四壩文化最終會對焉不拉克類遺存產生一定的影響，這也是可以理解的現象。

在對辛店文化和卡約文化的關係進行比較時我們發現，<sup>73</sup>辛店文化晚期階段在向西發展的過程中，在湟水流域與卡約文化發生了廣泛的接觸，隨後趨於消亡。卡約文化晚期階段吸收了辛店文化固有的唐汪式陶器等文化因素，並繼續沿大通河流域向西發展。在甘肅西部的玉門市清泉鄉火燒溝遺址的發掘

中，<sup>74</sup>曾發現了卡約文化的典型標型器物——長頸腹耳壺等器類，這說明卡約文化的向西分佈，有可能最終穿過祁連山脈進入河西走廊西部地區。另一方面，卡約文化也有可能經祁連山南坡的所謂“羌中之地”<sup>75</sup>進入新疆東部地區。

把卡約文化的墓葬形制和隨葬品的一些主要特徵與焉不拉克類遺存作一番比較(參見圖九)，不難看出二者存在許多共同特點，陶器中特別是許多素面陶器的一致作風，說明二者的關係十分密切。據<sup>14</sup>C測定數據，卡約文化存在的時間約在距今3600—3000年前後，因此我們認為，廣泛存在於青海東部和西北部地區的卡約文化的向西發展，對新疆東部地區的焉不拉克類遺存產生了直接影響，卡約文化應是焉不拉克類遺存的主要來源。

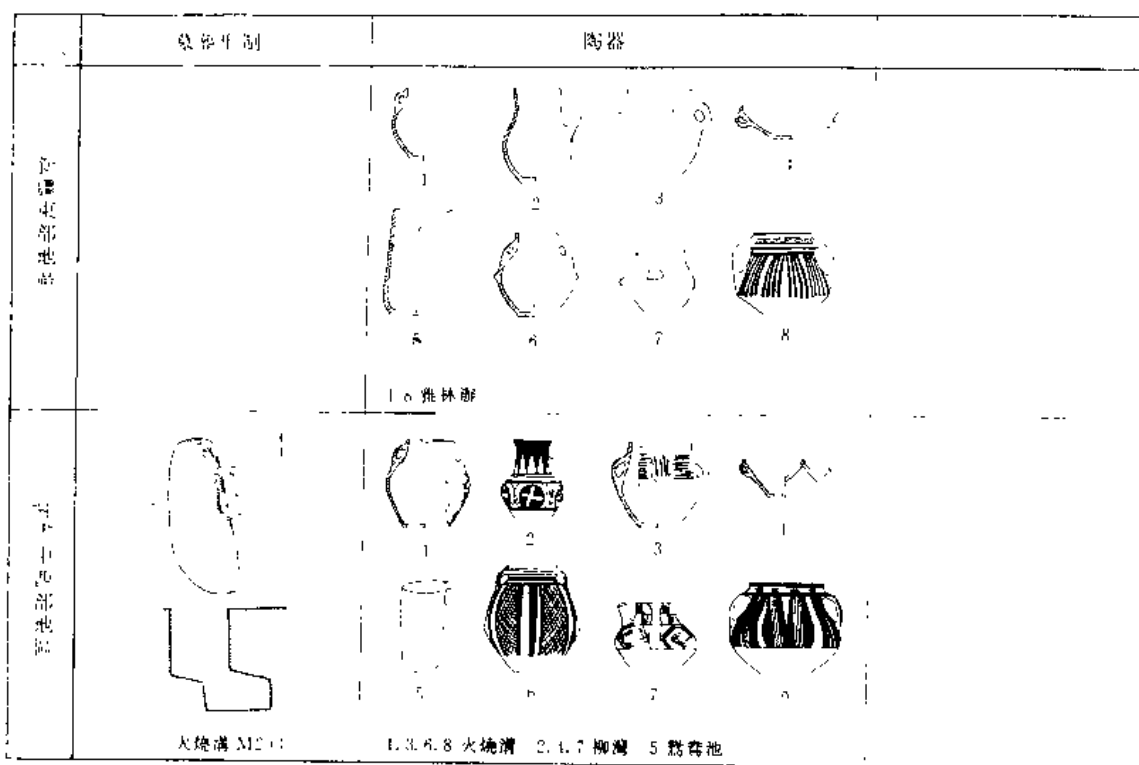
	墓葬形制	陶器	銅器 石器
新疆東部地區			
	焉不拉克 M3	1-8 焉不拉克	1-2 鐵 3, 4, 6, 9 銅 5 石(焉不拉克)
青海西北部地區			
	山坪台 M14	1 唐汪 2, 4, 5, 8 山坪台 5 上孫家寨	1-5 7, 8 銅 6 石(大寧中許)

圖九 東來文化因素(1)

雅林辦墓地第二類構成因素中的陶器及墓葬形制方面所表現的特徵，與四壩文化和馬廠類型遺存有許多共同之處(參見下頁圖十)。這些相同特徵的確認，同樣具有重要的意義。對四壩文化的研究表明，<sup>76</sup>四壩文化主要是從馬廠類型經過所謂的“過渡類型遺存”演變發展而來，而且越來越多的材料表明，馬廠類型遺存及其變體，在甘肅西部地區的存在和發展經歷了相當長的時期，它的



向西發展進入東疆地區是完全可能的。在雅林辦墓地遺存中所見到的這種影響已是十分明顯的例證，在更北面的巴里坤草原區，一些青銅文化遺存如南灣墓地遺存中，同樣也能看到這種來自馬廠類型遺存的影響（參見圖四）。由於南灣墓地的主要材料尚未發表，我們對存在於巴里坤地區的以四道溝遺址和南灣墓地遺存為代表的青銅文化的總體面貌還不十分清楚，對於它的來源在此不作過多的推論。



圖一 東來文化因素(2)

通過上述比較，我們明確了這樣一個事實：存在於甘肅西部、青海東北部地區的一些年代較早的文化遺存，在向西的發展中都曾對新疆東部地區的青銅文化產生過影響，這表明哈密盆地的焉不拉克類遺存、雅林辦墓地第二類構成因素的主要來源，都可以歸結為這種影響作用的結果。另據體質人類學研究成果顯示，焉不拉克墓地遺存中存在有一定數量的原始歐洲人種群體。<sup>372</sup>目前我們尚不能從陶器等基本文化因素中對屬於原始歐洲人群體的固有文化傳統加以區分，這或許可以解釋為一種文化認同現象，因為已有材料表明，焉不拉克墓地中的歐洲人群體，或許不是最早進入新疆東部的歐洲人群體。在雅林辦墓地，雖

然我們現在還沒有看到體質人類學研究的最終結果，但在這一墓地遺存中的部分彩陶是以各種松針紋為構圖母題，這種紋樣及其風格，無疑是屬於中亞地區安德羅諾沃文化(Andronovo Culture)的固有傳統。由於雅林辦墓地的材料尚未全部發表，這類以飾松針紋為特點的文化因素所佔的比例還難以確知。在新疆東部地區，從現知年代最早的青銅文化遺存中，就已經發現了原始歐洲人群體及其部分文化傳統因素，這是確定無疑的，這種原始歐洲人群體所固有的文化傳統，在東疆地區的發展始終未佔居主導地位。

## 2. 北來文化因素

在新疆北部地區，我們知道存在着以克爾木齊 M16 為代表的一種青銅文化。據介紹，<sup>[78]</sup>在清理發掘的全部 32 座墓中，相當一部分是屬於早期的青銅時代遺存，可惜由於簡報所發材料過少，<sup>[79]</sup>我們無法看到這批墓葬材料的全貌。另外，在奇臺縣坎兒子大隊四隊土丘遺址，<sup>[80]</sup>也發現了這類遺存的零星陶器。

對於這類遺存的性質和年代，曾有過不同的認識。有的研究者認為，其上限年代早不過戰國時期；<sup>[81]</sup>有的研究者認為，這批墓葬隨葬陶器的風格與南阿爾泰地區的卡拉蘇克文化(Karasuk Culture)的陶器頗為相似，據此認定其年代約在公元前 1200—700 年左右；<sup>[82]</sup>還有的學者認為，它們與鄰近的南西伯利亞地區的阿凡納謝沃文化(Afanasyevo Culture)中的陶器存在明顯的聯繫，<sup>[83]</sup>據後一種觀點，這類遺存的年代或當更早到距今 4000 年以前。實際上在將這類遺存與南西伯利亞地區的早期文化作比較之後，可以肯定它們之間有密切的聯繫，在這一點上一般看法都是一致的，問題只是在於確定這類遺存的年代所依據的材料各不相同，因而結論也相去甚遠。在此我們需對一些境外青銅文化的性質、年代和基本特點作進一步的分析，然後闡明這類遺存的真正歸屬。

據前蘇聯學者吉謝列夫(Киселев, Сергей Владимирович 1905—1962)等人的研究，<sup>[84]</sup>南西伯利亞的廣大區域，包括南阿爾泰地區、西薩彥嶺及葉尼塞河中上游地區、鄂畢河及額爾齊斯河的中上游地區和米奴辛斯克盆地(Minusinsk Hollow)等地，從銅石並用時代到青銅時代晚期，都經歷了幾個時間上順序發展的文化階段，各階段的典型代表性文化分別被稱作阿凡納謝沃文化、安德羅諾沃文化和卡拉蘇克文化。在此之後，普遍進入早期鐵器時代——塔加爾文化(Tagar Culture)時期。另據前蘇聯學術界新近的研究成果表明，對於鄂畢河流

域的青銅時代文化，還可再作進一步的區分。<sup>83</sup>


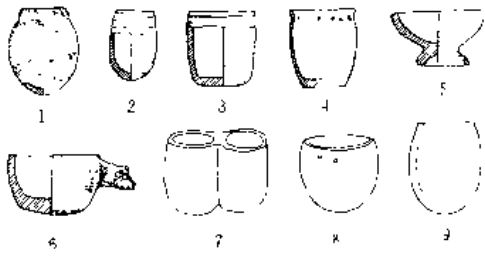
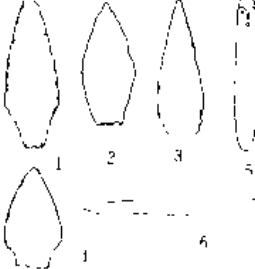



阿凡納謝沃文化的分佈面相當廣泛，在此我們主要討論分佈於南阿爾泰地區的阿凡納謝沃文化的一些特點。綜合幾處發掘材料可以看出，墓葬地表有用泥土和石塊堆成的墓冢，也有在土冢上砌石圍或單獨使用石圍的現象，墓室為圓角長方形豎穴，墓內不見葬具，多為單人仰身直肢葬，也有多人合葬。隨葬品中陶器多見典型的阿凡納謝沃文化的標型器類——蛋形罐，全部陶器器壁都有用草抹平或用齒形器修平的抹痕，器表紋飾一般是壓印的杉針紋。體質人類學研究表明，阿凡納謝沃文化的人種群體屬於已經具有畜牧業的古歐羅巴人種類型。其他方面的資料也表明，這一文化曾受到中亞銅石並用時代文化的廣泛影響。<sup>86</sup>

安德羅諾沃文化在南西伯利亞地區的分佈範圍更大。另據介紹，中亞的西哈薩克斯坦也有這種文化廣泛分佈。在南阿爾泰地區的發現顯示，這種文化的墓葬地表往往有封土、石圍、四角形圍牆等標誌，有的墓室用石板砌成，墓口以石板封蓋，有的上坑墓以木頭封蓋墓口，普遍無葬具，葬式有單人仰身、側身屈肢葬和叢葬。隨葬品中青銅器較少且形制簡單，陶器手製，夾砂褐陶，器壁內側常見擦痕，外表經磨光，多數有用齒形器及其他拍印工具壓擦的紋飾，如杉針紋、之字形帶紋、三角紋和折綫幾何紋，基本器形為斜直腹或圓鼓腹的平底缸形器。

卡拉蘇克文化在葉尼塞河流域具有廣泛的分佈，而分佈在鄂畢河上游及南阿爾泰地區的卡拉蘇克文化屬於一個獨特的類型。在葬俗方面，這裏沒有石棺和圍牆，而以古老的屈肢葬居多（在卡拉蘇克墓地，大部分墓葬地面有四角形石板圍牆，葬具是石板製的梯形石棺）。在隨葬的金屬器中，基本不見曲柄獸頭刀等卡拉蘇克墓地的典型器物，而代之以一種單孔刀。陶器中圓底器幾乎不見，球形器也很少。多見圓腹平底罐，造型特徵與安德羅諾沃文化的陶器十分相似。這表明在南阿爾泰地區存在的這一類型的卡拉蘇克文化遺存，同安德羅諾沃文化的聯繫比較密切，新因素的作用較少。而在葉尼塞河沿岸，大量出現的新因素導致了典型卡拉蘇克文化的產生。體質人類學資料也顯示了南阿爾泰地區的卡拉蘇克時期的人群同安德羅諾沃時期人群之間的差別，不像在米奴辛斯克盆地所表現的那樣明顯。在西阿爾泰偏南地區、塞米巴拉金斯克近郊和額爾齊斯河中

上游的其他地區，卡拉蘇克文化的遺存僅有一些零星的發現。這些情況說明，從卡拉蘇克文化時期開始，以鄂畢河上游和額爾齊斯河上游之間的分水嶺為分界綫，東部和西部存在着各自獨立的文化發展過程，<sup>187</sup>形成了兩個不同的文化區。其中西部的阿爾泰及以西地區，更多的保留了安德羅諾沃文化的傳統因素，而東部的葉尼塞河沿岸地區，則廣泛吸收了來自蒙古和內蒙古鄂爾多斯地區的許多新的文化因素。在鄂畢河上游的南阿爾泰地區，可以看到典型卡拉蘇克文化遺存因素逐漸向西滲透發展的軌迹。

綜合比較南西伯利亞青銅時代各文化的主要特徵，可以看出新疆阿勒泰地區以克爾木齊 M16 為代表的這種青銅文化遺存，與阿凡納謝沃文化的基本面貌差距較遠，與安德羅諾沃文化比較在陶器的造型特徵及墓葬形制方面也有明顯的差別。從總體上看，它最接近米奴辛斯克盆地的典型卡拉蘇克文化遺存，但在青銅工具、武器的種類和數量方面則顯得比較貧乏而又接近安德羅諾沃文化的特點。此外，在克爾木齊墓地發現的一件小型石刻人像製品，與在安德羅諾沃文化中發現的骨質雕刻人像製品也頗具相同之處(參見圖十一)。因此我們認

	墓葬形制	陶(石)容器	銅器 石器
中國新疆阿勒泰地區	 <p>克爾木齊 M16</p>	 <p>1-9 陶(石)器(克爾木齊)</p>	 <p>1-5 石 6 銅(克爾木齊)</p>
南西伯利亞地區	 <p>1, 2 卡拉蘇克文化</p>	 <p>1-9 卡拉蘇克文化陶器</p>	 <p>1, 2, 3, 4 卡拉蘇克文化銅器 3 安德羅諾沃文化骨器</p>

圖十一 北來文化因素

為，克爾木齊墓地 M16 所代表的青銅文化遺存，主要是接受了來自米奴辛斯克盆地的卡拉蘇克文化的影響，同時吸收了來自西部的安德羅諾沃文化的固有傳統因素。換言之，這類遺存的性質，應與南阿爾泰地區的早期卡拉蘇克文化同屬一種文化。考慮到新疆阿勒泰地區正好處在南西伯利亞地區東西兩個文化區的分佈交界地域，這種同時具有東西兩種文化因素的現象也就不難解釋清楚。這種遺存進入新疆北部地區的時間大約應在安德羅諾沃文化晚期或卡拉蘇克文化早期階段，絕對年代約在公元前十五至十二世紀之間。如果進一步推論，新近在塔城地區發現的石棺墓材料，其構成因素主要應是南西伯利亞西部文化區的固有文化因素。新疆北部地區與南西伯利亞地區文化發展的一致性和密切聯繫，在年代稍晚的階段裏，有更多的材料可以說明。<sup>85</sup>

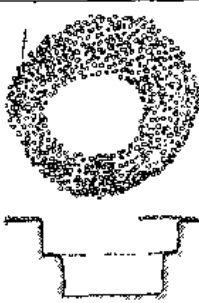
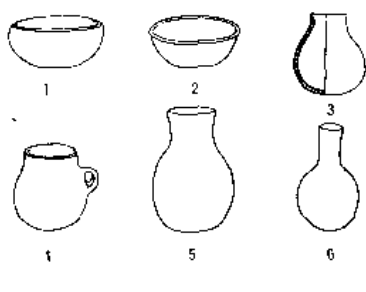
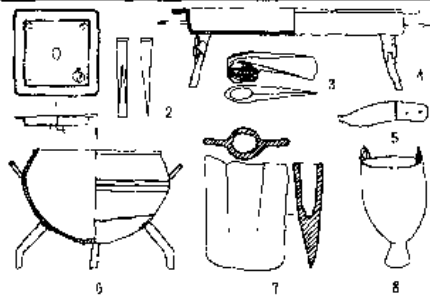

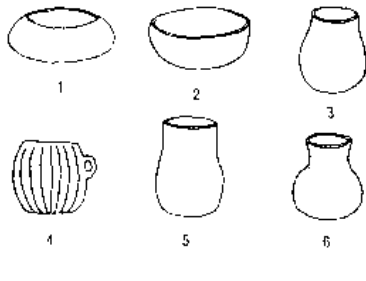
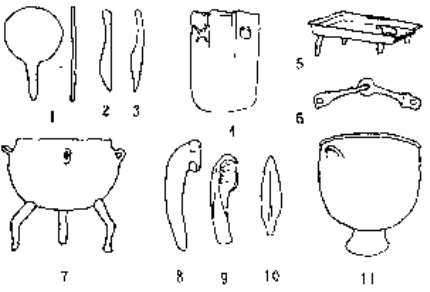
### 3. 西來文化因素

新疆西部地區與中亞各國有漫長的邊境接壤地帶，由於有東西走向的天山山脈橫亘其間，這一地區又可以劃分為西北部和西南部兩大區域。

新疆西北部地區的青銅時代文化，據上述分析可知主要是分佈在伊犁河流域的一種文化遺存。<sup>14</sup>C 測定數據表明，昭蘇縣夏臺墓地和波馬墓地遺存的絕對年代，約在距今 2385±60—2095±80 年前後，<sup>89</sup> 新源縣鐵木里克墓地遺存的絕對年代，約在距今 2540±60—2200±60 年前後。<sup>90</sup> 據尼勒克縣奴拉賽銅礦坑木的<sup>14</sup>C 測定結果，這一礦井的開採使用年代約在距今 2410±70 年前後。查布查爾縣索敦布拉克墓地遺存雖然沒有發表<sup>14</sup>C 測定數據，但根據其遺存特徵分析，它的年代應晚於鐵木里克墓地遺存。尼勒克縣哈拉圖拜墓地遺存也應與索敦布拉克墓地遺存基本同時。這樣一來我們發現，目前在伊犁河流域發現的幾處青銅時代晚期遺存，其上限年代均不早於公元前六世紀。由於伊犁河流域的這種青銅文化遺存自身特點比較明確，在新疆其他地區尚未發現和確認與之有淵源關係的較早階段的文化遺存，在此我們不妨將這種遺存與在中亞七河地區的發現作一些比較。

根據前蘇聯學者伯恩施坦(Bernshtam A. N.)等人的研究，<sup>91</sup> 確知在中亞的楚河流域、伊塞克湖地區、中部天山和七河地區存在着大量的時代相當於公元前七世紀—前四世紀的青銅文化的墓葬遺存，這些遺存也被稱作塞克人(Saka)遺存或塞克時代。<sup>92</sup> 雖然關於中部天山和七河地區這一時期文化的屬性

問題還有許多不同觀點，<sup>[94]</sup>我們只需把它們作為一種特定的青銅文化遺存與在新疆伊犁河流域發現的青銅文化遺存作些比較，就可知道這兩地的遺存在許多方面都有一致特點(參見圖十二)。特別是墓葬隨葬品中的陶器均以素面為主，多見圓底或平底的各種長頸壺、罐及碗鉢類器形，都有大型銅容器如三足釜、四足承弁方案(也叫方盤)、雙耳圈足銅釜等，兩地所共有的大型工具如方形帶銚銅鏟、大型武器如有銚銅斧等最具典型意義，生活用具中的帶柄素面銅鏡也是這兩個地區共有的典型器物。這些一致性說明兩地的遺存應是同一性質的文化。由於這種文化遺存在中亞地區分佈面廣且年代相對較早，我們認為，伊犁河流域以鐵木里克墓地遺存為代表的這種青銅文化，是中部天山及七河地區約相同年代的青銅文化不斷向東遷移分佈的產物。這種青銅文化在中亞地區的產生，應與中亞地區稍早階段廣泛分佈的安德羅諾沃文化有較密切的淵源關係。<sup>[94]</sup>目前所知，這種青銅文化的向東發展，僅達到伊犁河上游的天山以北地區，而在天山以南的帕米爾地區和環塔里木盆地的山前地帶，則是以香寶寶墓地土葬墓遺存為代表的一種青銅文化。

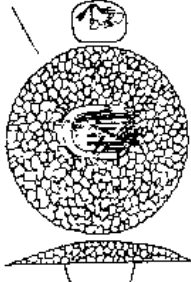
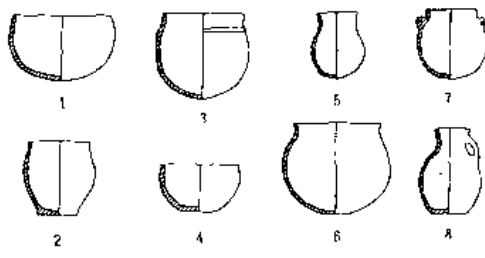
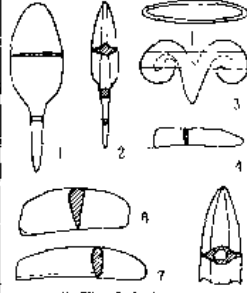

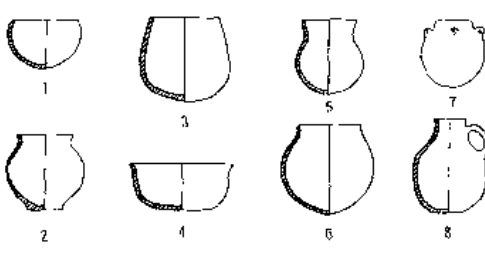
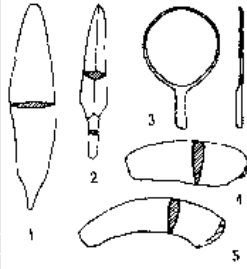
	墓葬形制	陶器	銅器
中國新疆伊犁河流域	 鐵木里克 M4	 1. 2. 4-6 鐵木里克 3. 哈拉圖拜	 1. 6. 8 新洞 2. 3. 5 鞏固 4. 察布查爾 7
中亞七河地區	 楚河流域	 1 6 楚河流域	 1-11 楚河流域

圖十二 西來文化因素(1)

香寶寶基地的<sup>14</sup>C 測定數據共有 4 個，<sup>96</sup>其中 M40 的一個數據為距今 4390 ± 90 年，這個數據與其他數據相比明顯偏早，其餘 3 個數據顯示，這個墓地遺存的絕對年代應在距今 2750 ± 65—2465 ± 70 年前後。洛浦縣山普拉基地<sup>14</sup>C 測定數據中，有一個數據為距今 2865 ± 90 年，明顯早於其他數據，其他數據大致落在距今 2290 ± 65—1995 ± 75 年範圍內。<sup>96</sup>包孜東墓地和阿克塔拉遺址沒有發表<sup>14</sup>C 測定數據，根據它們各自的文化特徵分析，包孜東墓地遺存的年代應晚於香寶寶墓地，而阿克塔拉遺址中由於存在着大量的圓底陶器、弧刃石刀、石鏟等具早期文化特點的遺物，其存在時間應早於香寶寶墓地或與之同時。這樣在我們劃定的帕米爾高原區範圍內的青銅文化，現知最早的遺存其年代上限約為公元前九至八世紀，最晚的遺存已到了公元一世紀的西漢末年或東漢初年。雖然在山普拉基地的部分遺存中發現有大量的漢代遺物，<sup>97</sup>但是這一遺存中所固有的文化傳統如陶器的造型特點和風格以及使用大型叢葬墓的特性依然十分鮮明，所以我們仍舊需要把這一墓地中屬於其自身傳統的因素，作為香寶寶墓地遺存為代表的這類青銅文化最晚階段的遺存來加以討論。根據現有的發掘和調查資料，我們發現，這種青銅文化在帕米爾及塔里木盆地邊緣地帶的分佈，呈現了西邊的遺存年代早，而東南和東北面的遺存年代相對較晚的時間階段性。在更東邊的且末縣扎洪魯克墓地，雖然發現了距今三千年前後的文化遺存，<sup>98</sup>但該遺址的基本面貌尚不清楚。在羅布淖爾地區的古墓溝墓地發現的早期遺存，<sup>99</sup>也由於這樣的原因，無法與帕米爾地區的青銅文化進行比較。在焉耆盆地雖然發現了約相同時代的青銅文化遺存，但我們已確知它屬於另一種文化。所以在此我們需要進一步考查香寶寶墓地類遺存與其西邊的中亞地區青銅文化的關係。

在中亞的塔吉克斯坦和費爾干納盆地(Fergana Basin)，對於青銅文化的發現和探索，已經積累了相當多的材料，其中比較重要的是在費爾干納盆地發現的楚斯特文化(Chost Culture)<sup>(100)</sup>。在這種文化遺存中，發現了一些弧刃石刀、石鏟等農業生產工具，而這類工具傳統上一直是中國黃河流域早期農耕文化的代表性工具，所以很多研究者認為，楚斯特文化是中亞地區與中國境內的早期文化關係最為密切的文化，更有人推測其為西邊的月氏人的文化遺存。<sup>(101)</sup>根據前蘇聯學者對這種文化的研究，知道它主要分佈在費爾干納盆地和塔吉克斯坦的

部分地區，是一種定居的以灌溉農業經濟為主體的文化遺存，遺物中有大量的陶器、石器和小件銅器。陶器中的彩陶為紅衣黑彩，構圖紋樣多為各種三角紋和條帶紋等。對於這種文化的年代尚有很多爭論，據<sup>14</sup>C 測定數據，其早期遺存的絕對年代為 1190±129B. C.，經 MASCA 校正為 1540B. C. —1190B. C.，<sup>[102]</sup>晚期遺存的測定數據有兩個，分別為 760±120B. C. 和 280±75B. C.，顯然這類文化遺存在費爾干納盆地存在的時間比較長。我們把在費爾干納盆地達爾維爾鎮 (Dalverzin) 及南塔吉克斯坦其他遺址中發現的這類文化的主要因素與香寶寶墓地遺存作個比較 (參見圖十三)，可以看到，二者的墓葬均為石堆封丘，豎穴土

	墓葬形制	陶器	銅器、石器
中國新疆帕米爾地區	 香寶寶 M40	 1-6 香寶寶墓地 7 8 山者拉墓地	 1-3, 5 銅器 (香寶寶墓地) 5 4, 銅 6-7 石 (阿克塔拉遺址)
中亞塔吉克斯坦	 Vakhsh Culture	 1, 6, 7 Siedezu Vorige Sette 2 5 Tulkhar Gravers 8 Ailatan (Fergana)	 1-3 銅 Tulkhar-Depe 4-5 石 Dalverzin (Fergana)

圖十三 西來文化因素(2)

壙結構墓室，陶器都是以圓底的釜形罐和碗鉢類器物為主，罐類特別流行鼻耳裝飾，銅器也多為小型工具和裝飾品。可以肯定二者應有相同的文化傳統。由於目前在帕米爾高原區尚未確認早於公元前一千年的文化遺存，同時根據體質人類學研究結果揭示；香寶寶墓地遺存的人類群體，與中亞境內南部帕米爾的古代塞克人接近 (也即接近現代地中海東支類型 East mediterenean)，<sup>[303]</sup>山普拉墓地叢葬墓的人類群體同樣顯示了與地中海東支類型特徵接近的風格，<sup>[104]</sup>而不是



具有“大蒙古人種大部分特徵”。<sup>[105]</sup>因而我們有理由認為，以香寶寶墓地上葬墓為代表的這種青銅文化，來源於中亞地區以楚斯特文化早期類型為代表的青銅文化。這種文化在新疆西南邊緣地帶的分佈，是以這種文化為代表的中亞地中海東支類型的人類群體，在公元前第二千紀後半葉到公元前第一千紀初期不斷向東遷移推進的結果。而在中亞地區，這種文化的淵源當與更早時期廣泛分佈的安德羅諾沃文化和納馬茲加四期文化(Namazjia IV Culture)有較密切的聯繫。<sup>[106]</sup>

#### 4. 各區諸文化的相互關係

以上我們討論了分佈於新疆東部、北部、西北部和西南部的幾種青銅文化的主要文化特徵及淵源方向，進而再來分析一下存在於新疆中部地區的幾種青銅文化的面貌。這些文化的構成因素較多，情況也就變得相對複雜一些。

我們先來看看吐魯番盆地的情況，總體上說，吐魯番盆地存在的是以蘇巴什墓地遺存為代表的一種青銅文化。據<sup>14</sup>C測定數據，這種文化遺存絕對年代在距今 $3145 \pm 75$ — $2225 \pm 70$ 年前後，<sup>[107]</sup>托克遜縣喀格恰克墓地遺存的<sup>14</sup>C測定數據為距今 $2640 \pm 65$ — $2030 \pm 80$ 年前後。<sup>[108]</sup>這幾組數據表明這類文化遺存在吐魯番盆地延續的時間相當長，有的研究者把蘇巴什墓地的遺存分作兩期，並且指出了早晚兩期遺存在墓葬形制方面的一些差別，<sup>[109]</sup>可見這種文化早晚階段面貌是有不同，但這種變化反映在陶器等隨葬品上的特徵則不明確。經過對整個陶器群的分解比較，我們發現，這些陶器中具有幾種不同的來源成分，其中彩陶單耳鉢、單耳罐、單提耳豆等器形，應是受哈密盆地焉不拉克類文化遺存的影響，彩陶以紅衣黑彩為特徵，構圖紋樣以各種三角紋、條帶紋、豎向鋸齒紋為主也是東來文化因素影響的反映。大量存在的素面陶器應與巴里坤地區的南灣墓地遺存有密切的聯繫（南灣墓地的<sup>14</sup>C測定數據共有18個，均集中在距今 $3220 \pm 65$ — $2855 \pm 70$ 年前後的時間階段，<sup>[110]</sup>這顯然早於蘇巴什墓地早期遺存的年代）。而在蘇巴什墓地發現的虎紋圓形金箔飾、長方形獸咬動物紋銅牌飾，洋海墓地出土的管鑿戈、馬銜及大量角製弓弩和帶鏃三棱形木杆銅箭等隨葬品，表明這類文化遺存中還存在來自北方草原地區的鄂爾多斯式青銅器<sup>[111]</sup>和塔加爾文化的某些成分。<sup>[112]</sup>

在天山中部山谷區，魚兒溝墓地遺存共有16個<sup>14</sup>C測定數據，多集中在距

今 2650±85—2125±80 年前後，<sup>[113]</sup> 由此可知，魚兒溝墓地遺存的年代比吐魯番盆地的蘇巴什類遺存早期階段略晚一個時期。由於烏拉泊水庫墓地和東風機械廠墓地隨葬品的面貌與魚兒溝墓地遺存非常接近，所以這兩個墓地遺存的年代也應與魚兒溝墓地基本同時。從這幾個墓地和新近報道的阿拉溝豎穴木棺墓地<sup>[114]</sup>等地點出土的陶器來分析，可以看到這類遺存中有非常明顯的東來文化因素的影響，如部分彩陶為紅衣黑彩作風，構圖紋樣為連續渦紋、三角紋、條帶紋、網格紋和垂帳紋等。其基本器形中的單耳罐、單耳長頸罐、單耳豆、雙耳罐、雙腹耳壺、雙耳盆、單耳鉢、單耳桶形杯等均可以從東面的早於這類遺存的幾種青銅文化中找到它們的來源，特別是一種單耳長頸彩陶罐，頸部飾兩排連續倒三角紋，腹部飾連續渦紋，這種器物造型與彩陶紋樣的組合，與在甘肅中西部和青海東部發現的馬廠類型遺存中的同類器完全一樣。<sup>[115]</sup> 彩陶風格中的不同之處在於部分彩陶是以紫紅色或橙紅色顏料構圖。而這種青銅文化與東面幾種青銅文化的最大區別在墓葬形制方面，除在阿拉溝東口附近發現有豎穴土壙木棺墓之外，在烏拉泊水庫墓地發現了豎穴石棺墓，在魚兒溝墓地則多是叢葬的石室墓，地表常見石堆或石圍標誌。這三種不同的葬制和葬俗，據我們上面的分析，應代表了三種不同方向來源的文化傳統。具體地說，豎穴土壙墓及其使用木棺的葬俗，主要來源於新疆以東地區的早期青銅文化；石棺墓葬制，主要應與新疆以北地區的青銅文化有淵源關係；而帶石堆和石圍標誌的石室墓，則是中亞地區青銅文化的傳統因素。因此，在天山中部山谷區的這種青銅文化的基本構成因素中，分別包括了來自東、北、西三個方向的幾種青銅文化的傳統因素，也就是說，這種文化同時受到了幾方面的共同作用和影響。這種認識也得到了體質人類學研究成果的有力支持，根據韓康信對阿拉溝——魚兒溝墓地 58 具頭骨的研究，<sup>[116]</sup> 約 85% 為西方人種，其中又可區分出地中海人種東支類型（又稱印度——阿富汗類型）、帕米爾——費爾干類型（Pamir Fergan，又稱中亞兩河類型）和“原始歐洲人”類型，同時還可見到數量較少的蒙古人種支系成分。這些文化構成因素和體質人類學群體方面表現出的複雜性，正好說明天山中部地區是各種人群組織和各種文化傳統互相交匯、影響、融合發展的主要區域。

在焉耆盆地發現的以查吾乎溝口諸墓地為代表的一類青銅文化，因其獨具特色的陶器風格而有別於東西南北的各種文化，所以一直被認為是起源於當地

的一種土著文化。<sup>[117]</sup>據 23 個<sup>14</sup>C 測定數據顯示,查吾乎溝口一、二、四號墓地遺存的時代約在距今 2770±90—1900 年前後,<sup>[118]</sup>輪臺縣群巴克墓地遺存的 9 個<sup>14</sup>C 測定數據顯示,其絕對年代約在距今 2795±100—2490±80 年前後,<sup>[119]</sup>這大約與查吾乎溝口墓地早期階段的遺存基本同時。因此可知,焉耆盆地的這種青銅文化的年代上限約當公元前第一千紀初期。在這種青銅文化遺存中,墓葬形制多是以帶石堆,石圍標誌的石室墓為特點,這顯然是接受了西來文化的影響。在隨葬陶器方面,出現在較早階段的查吾乎溝口四號墓地和群巴克墓地遺存中的各種素面的圓底或近圓底的鉢、雙鼻耳罐、釜形罐等器形,明顯具有帕米爾地區香寶寶墓地類遺存早期階段陶器的作風。而另一方面,單耳罐、單耳桶形杯、單耳長頸罐等器形和部分彩陶以紅衣黑彩為特點,飾三角紋、條帶紋的作風,又接近或等同於吐魯番盆地蘇巴什墓地遺存的風格。顯然,焉耆盆地的這種青銅文化遺存,在其形成和發展的早期階段,就已受到來自東西兩個方向的文化因素的影響,而以單耳帶流彩陶罐為特點的這一類因素,其直接的淵源關係還有待進一步探索。

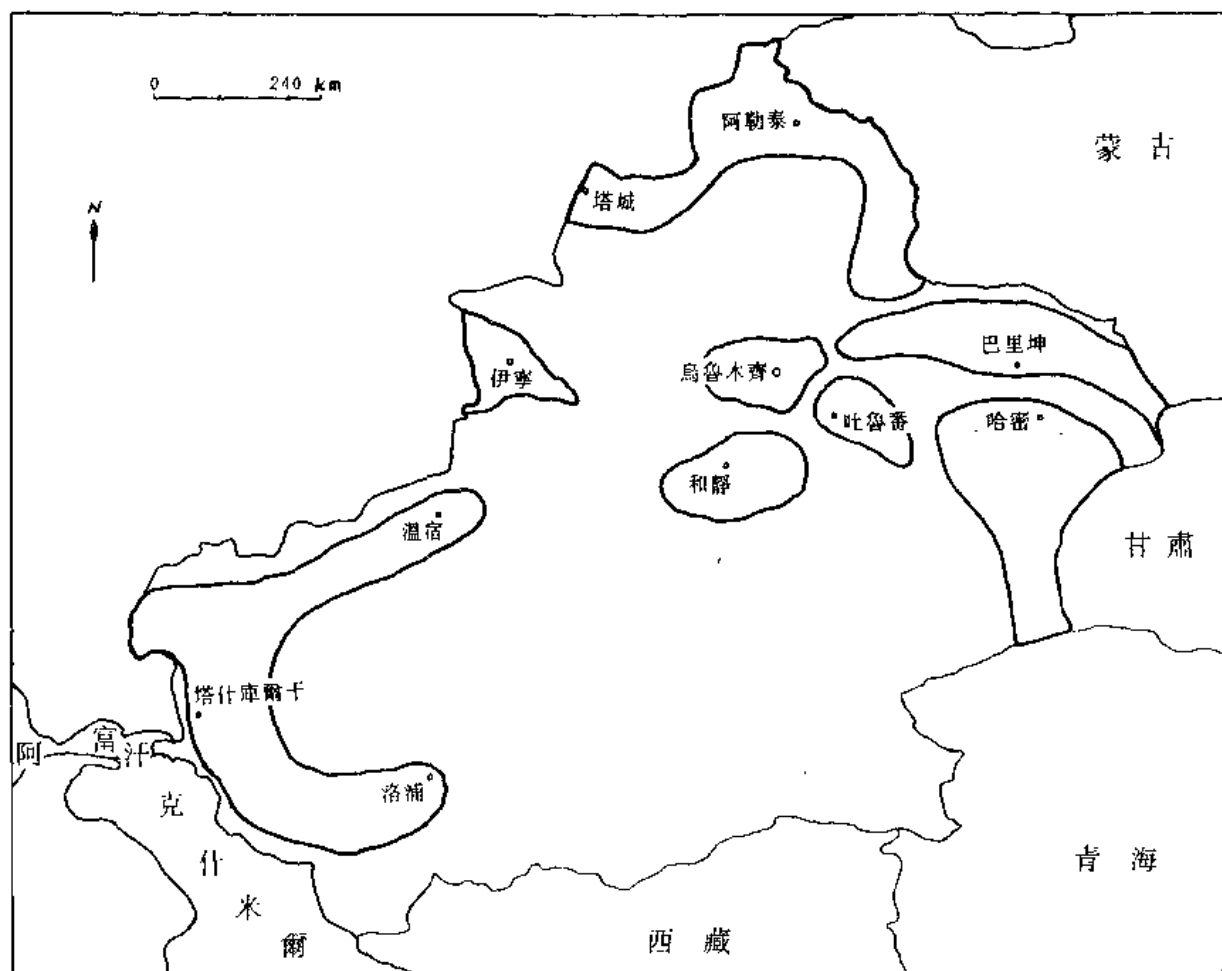
#### 四、結 語

通過以上的比較研究,我們已對新疆各地區諸青銅文化進行了區系類型的劃分,明確了各種文化的分佈範圍,確定了各種文化的主要特性並探索了各種文化的淵源關係,現在僅從以下幾個方面對新疆青銅時代文化的發展規律作一些歸納和總結。

##### 1. 多種文化同時並存的格局

在公元前二千紀初葉到公元前第一千紀下半葉,我國中原地區進入了統一的城邦國家——夏、商、周王朝時代;中亞的大部分地區,也先後進入了城市化發展階段;在南西伯利亞和哈薩克斯坦,這一時期形成了先後交替的幾個大規模的游牧民中心文化區域和文化發展階段。但是,新疆各地區却經歷了一種非常獨特的歷史進程,這就是多種文化同時並存的發展格局。通過對幾十處重要發掘資料的比較分析,我們已區分出至少八種青銅文化遺存,雖然這些文化形成的時間互有先後,但都有基本固定的分佈區域,因而形成了八個主要的文化

分佈區(參見圖十四)。這些文化區在文化內涵上主要是由於來源不同而形成差異,而在一個共同的大環境背景中,則都體現了環境條件對文化發展的限制、阻隔、封閉作用和文化對環境的適應這樣一種相互關係。在基本相同的生產力發展水平線上,在同為青銅時代的技術進步階段,由於不同的環境條件,在綠洲地區發展了較進步的農業文化;在山地或高原高海拔地帶,則主要發展為較原始的游牧文化。各種文化的分佈區與每一典型環境區域的地理範圍呈現了基本等同的關係。因此可以進一步推斷,環境條件的限制,是造成多種文化同時並存格局的深層原因。這同樣可以解釋為什麼在公元前一世紀西漢政權經略西域以後,很長時間內仍然不能形成一統的文化發展格局。



圖十四 新疆境內幾種青銅文化分布區示意圖

## 2. 文化發展關係上的多綫演進模式

新疆各地區環境條件的差異,限制了不同文化的融合發展過程,因此形成了文化發展關係上的多綫演化模式,這其中並沒有所謂的主導性文化在起決定作用。這是不同於我國中原和中亞地區文化發展一般規律的又一特點。這些各自發展的青銅文化,一方面在一定程度上借鑒、吸收其他文化的因素;另一方面,却在相當長的時間內,保持和發展了自身固有的基本文化內涵。這種兼容並蓄、互為共存關係的發展方式,奠定了新疆地區在其後的歷史發展各階段中,多民族文化長期共存、共同發展的深層文化結構的基石。所謂綠洲文明的繁榮發展,正是這種文化多綫演進模式作用的積極結果,而從消極的方面來觀察,這種發展模式造成了長期的各地區文化發展的不平衡狀態。

## 3. 文化形成因素的多源性和複雜性

形成文化發展的多綫演進模式,一方面是由於環境因素對各種文化發展的限制和阻隔,另一方面,更為直接的原因則是由於這些文化各自具有不同的來源或接受了不同文化因素的影響。具體地說,在東疆地區的一些文化區中,青銅文化的來源主要與甘青地區較早階段的青銅文化有密切的關係;在北疆地區的青銅文化遺存,是中亞哈薩克斯坦和南西伯利亞地區的青銅文化的產物;在伊犁河流域發現的較晚時期的青銅文化遺存,來源於中亞七河地區和伊塞克湖地區廣為分佈的青銅文化;在帕米爾及環塔里木盆地邊緣廣泛存在的青銅文化,是以楚斯特文化為代表的中亞費爾干納及南塔吉克斯坦的青銅文化不斷東進的結果。上述這些不同來源文化的創造者,亦即不同的人群系統,在體質人類學研究中,也已得到了區分和認定。不同人群組織的分佈地域和活動時間階段,與不同的文化構成因素的區分和認定,取得了基本一致的結果,這種互相印證的結論,顯然具有更多的科學性和歷史必然性。

在各種文化因素的交流、融合過程中,形成了錯綜複雜的文化發展的因果關係,一方面表現為一些文化主要受一個來源的文化因素的影響,形成了單一構成因素文化形態長期穩定發展的局面;另一方面,還有一些文化則同時或先後接受了幾個不同來源的文化因素的共同影響,形成了不斷充實變異的複合文化形態。在各種文化交流融合的各個階段,天山中部山谷地區始終是最為重要的中心區域。這種中心區域作用的不斷強化,終於形成了以烏魯木齊為中心的

幾個早期城市的雛形。

#### 4. 早期中西文化交流開始的時間問題

絲綢之路的開闢，無疑是中西文化交流史上最重要的歷史進程，對絲綢之路的作用無論怎樣評價，都不算言過其實，<sup>[120]</sup>然而它畢竟不能代表最初階段的中西文化交流歷史。現在，由於新疆境內青銅時代文化遺存的大量發現，更由於對這些文化基本內涵及其淵源的基本把握，我們可以肯定，早期中西文化交流開始的時間，至遲不晚於上述青銅文化的形成時期。

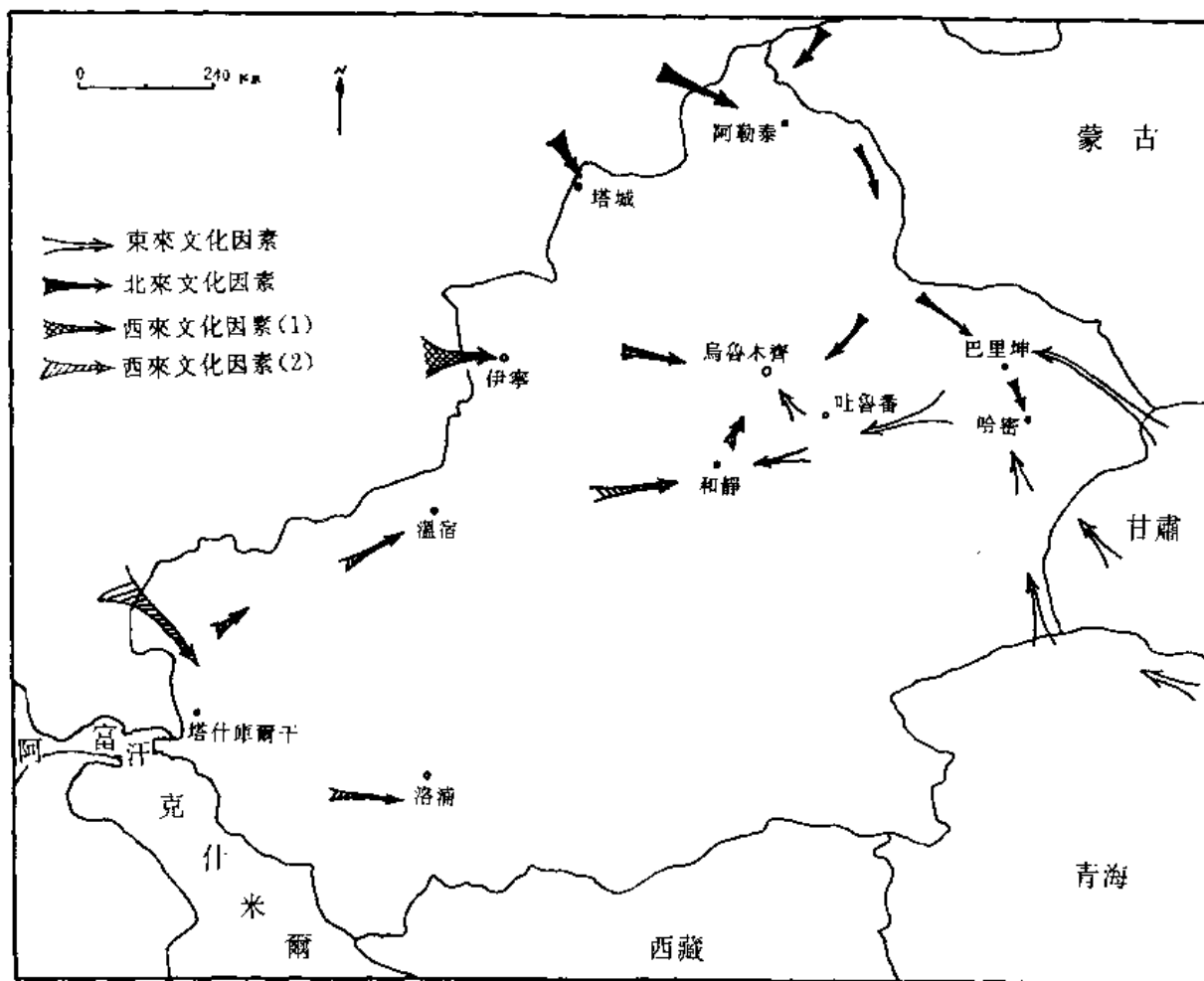
目前所知最早進入新疆腹地的歐洲人群體，是以孔雀河古墓溝墓地遺存為代表的原始歐洲人類型的這個群體。由於這一墓地遺存中尚未見到東來文化因素，所以我們還不能肯定在距今 3800 年前的羅布淖爾地區是否已經開始了中西文化的首次接觸。在東疆地區，東來文化因素最早進入該地區的時間是在距今 3300 年前後形成的焉布拉克類遺存時期，或是稍早一些的雅林辦墓地遺存早期階段。與此同時，北來的歐洲人群體及其文化因素也進入了這一地區。在北疆北部地區，從約距今 4000 年前後的阿凡納謝沃文化晚期階段到安德羅諾沃文化早期階段，北來的歐洲人群體就已分佈到這一帶，由此繼續東進，他們來到了東疆東部地區。在伊犁河谷地區，這種文化接觸過程發生的時間相對較晚。在南疆西南部地區，從距今約 3000 年前後開始，以地中海東支類型為主的歐洲人群體，由西翻越帕米爾進入這一帶並繼續向東推進，在南疆南部邊緣大約一直推進到洛浦附近，在塔里木盆地西北面的山前地帶，大約到焉耆盆地周圍。同樣是在距今約 3000 年前後，繼續向西發展的蒙古人種群體及其東來的文化因素，沿天山南坡地帶推進到焉耆盆地，在此與東進的地中海東支類型人種群體發生接觸和融合，形成了兩種來源因素的混合類型文化——查吾乎溝口墓地遺存類文化。在稍後一段時間裏，由東來的蒙古人、由北來的原始歐洲人、由西來的中亞兩河類型人和地中海東支類型人的不同群體，在天山中部地區進行了廣泛的交流和接觸，形成了四種文化成分的混合類型文化——魚兒溝墓地遺存類文化，從而完成了中西文化最初階段的交流融合過程。這一過程的完成比絲綢之路的開闢時間約早 400—300 年，而這一文化接觸、交流、融合全過程的進行，大約經歷了近一千年時間。由於這些早期中西文化的長期交流發展，才使其後的更大範圍的中西文化交流、即絲綢之路的開闢，成為歷史發展的必然結果。

### 5. 文化交流的方式和傳播路綫問題

概括地說，新疆各地諸種青銅文化自身發展的進程表明，外來文化因素在新疆各地區的傳播，有兩種基本的方式：一是直接傳播，一是間接傳播。在周邊地區，新疆的一些青銅文化是直接吸收了許多外來文化因素，從而形成了與外來文化非常接近或基本相同的文化面貌。而在新疆中部的許多地方，這些外來文化因素是從新疆的周邊地區間接傳入的，隨着時間的推移，這些外來文化因素本身已發生某種程度的變異或者被再次分解。例如，天山中部地區的青銅文化，其墓葬形制方面的特點，明顯是西來或北來文化因素影響所致，而隨葬陶器則基本反映了東來文化因素的特點（參見圖五）。這種非驢非馬的面貌已經不能被指定為某種單一文化因素影響的直接產物。傳播方式的形成，顯然也受到了環境條件的制約，在相對封閉的環境如盆地和大河流域的中上游河谷地帶，文化因素向外擴散的動力一般較小，文化自我發展的過程較為完整，如在哈密、吐魯番、伊犁河谷和額爾齊斯河上游地區所見的情況。而在較為開放的環境如天山山谷走廊地帶、環大沙漠的山前地帶，文化因素傳播速度較快，各種文化因素的互相吸收、轉換現象較為普遍，表現在具體文化面貌上就是突變因素多，整體的自身發展綫索不明顯，因而我們對這些文化基本面貌的把握，也就相對困難得多。

文化傳播路綫的形成，同樣也體現了人與環境相互作用的結果。大多數傳播路綫是沿着易於通過的自然地理通道向前推進，具體地講，從東面西傳的文化因素有兩條主要的傳播路綫：一是沿河西走廊北山的山前地帶西進到哈密和巴里坤地區，如馬廠類型遺存和四壩文化的向西發展。另一條是沿祁連山南坡的山前地帶經一些山口進入哈密盆地南部和羅布淖爾北部，這應是卡約文化向西發展的路綫，這兩條路綫在東疆交匯後的繼續西進，則是經吐魯番盆地和阿拉溝越過天山進入南疆。北來的文化首先佔據了額爾齊斯河上游地區及阿爾泰山南坡地帶，然後一支沿阿爾泰山中段西側的山前地帶進入巴里坤地區，進而再到達哈密地區。另一支則沿準葛爾盆地東緣翻越博格達山進入天山中部地區，這是安德羅諾沃文化（在額爾齊斯河上游地區，或許還包括更早階段的阿凡納謝沃文化）和卡拉蘇克文化向南發展的路綫。西來文化的傳播路綫也有兩條：一是沿河流推進，這如在伊犁河谷所見的情況。另一條是從費爾干納經山口翻

越帕米爾進入南疆，然後一支沿塔里木盆地南緣向東發展，最終到達洛浦，另一支沿塔里木盆地北緣向東發展，最終到達焉耆盆地周圍，這是楚斯特文化因素向東發展的路線。各種傳播路線在天山中南部地帶形成一系列的交叉點，從而形成了一個較大的文化交流融合中心區域(參見圖十五)。



圖十五 幾種外來文化因素傳播路線示意圖

綜上所述，新疆青銅時代的文化發展規律完全不同於我國中原和中亞地區文化發展的一般規律，這是一個多種文化並存的、多種發展模式的、多源性的文化結構系統，它形成於公元前二千紀下半葉，終結於公元前一千紀下半葉，<sup>[21]</sup>經歷了一千年的歷史發展進程。

由於材料和研究手段的某些限制，我們目前還不能對更為詳盡的方面作出全部解釋，僅僅只是從宏觀上對這一文化系統作一些大輪廓的勾畫。我們期待



着新疆境內新的發現能使我們對這一廣大區域的青銅時代文化有更多的了解和認識。

### 後 記

本文的選題和寫作計劃，得到鄒衡先生的悉心指導，在收集材料的過程中，得到王炳華先生、王明哲先生及新疆文物考古研究所、新疆維吾爾自治區博物館、哈密地區博物館、吐魯番地區博物館等單位的大力支持和幫助，文章完成後，承蒙鄒衡先生、嚴文明先生審閱並提出不少修改意見，在此謹致謝忱。

1991. 北京初稿

1992.8 北京定稿

### 注 釋：

- [1] 《漢書·張騫李廣利傳》，中華書局標點本。
- [2] 水濤：《新疆地區青銅文化研究現狀述評》，《新疆文物》1989年4期。
- [3] 《漢書·西域傳》，中華書局標點本。
- [4] 周振鶴：《西漢政區地理》，178頁，人民出版社。
- [5] 黃文弼：《新疆考古發掘報告》，文物出版社，1983年。
- [6] 張平等：《新疆哈密焉不拉克墓地》，《考古學報》1989年3期。
- [7] 資料尚未公佈，見《建國以來新疆考古的主要收穫》，《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年。
- [8] 資料未發表，見穆舜英：《十年來（1979——1989）新疆文物考古工作取得的新成果》，《新疆文物》1989年4期。
- [9] 材料未發表，見常喜恩：《哈密市雅滿蘇礦林場辦事處古代墓葬》，《中國考古學年鑒》1989年。
- [10] 《新疆哈密拉甫喬克發現新石器時代晚期墓葬》，《考古與文物》1984年4期。
- [11] 李遇春：《新疆發現的彩陶》，《考古》1959年3期。
- [12] 同〔9〕
- [13] 同〔8〕
- [14] 穆舜英、王明哲、王炳華：《建國以來新疆考古的主要收穫》，《新疆考古三十年》，新疆人民出版社。

- [15] 同〔5〕、〔6〕
- [16] 吳震：《新疆東部的幾處新石器時代遺址》，《考古》1964年7期。
- [17] 《新疆吐魯番艾丁湖古墓葬》，《考古》1982年4期。
- [18] 柳洪亮：《新疆鄯善蘇巴什古墓葬》，《考古》1984年1期。  
柳洪亮：《新疆鄯善蘇巴什古墓群的新發現》，《考古》1988年6期。
- [19] 《新疆托克遜英亞依拉克古墓群調查》，《考古》1985年5期。
- [20] 《新疆托克遜縣喀格恰克古墓群》，《考古》1987年7期。
- [21] 張鐵男：《“鄯善古墓被盜案”中部分文物介紹》，《新疆文物》1989年4期。邢開鼎：《鄯善縣洋海古墓葬》，《中國考古學年鑒》1989年。
- [22] 《吐魯番地區文物普查資料彙編》，《新疆文物》1988年3期。
- [23] 柳洪亮：《新疆鄯善蘇巴什古墓群的新發現》，《考古》1988年6期。
- [24] 羊毅勇：《新疆木壘縣四道溝遺址》，《考古》1982年2期。
- [25] 陳戈：《新疆奇臺縣半截溝新石器時代遺址》，《考古》1981年6期。
- [26] 材料尚未發表，見常喜恩：《巴里坤南灣墓地 66 號墓清理簡報》，《新疆文物》1985年1期。  
賀新：《新疆巴里坤縣南灣 M95 號墓》，《考古與文物》1987年5期。
- [27] 材料尚未發表，見穆舜英：《十年來（1979—1989）新疆文物考古工作取得的新成果》，《新疆文物》1989年4期。
- [28] 吳震：《新疆東部的幾處新石器時代遺址》，《考古》，1964年7期。
- [29] 同〔28〕
- [30] 常喜恩：《伊吾軍馬場新石器時代遺址調查》，《新疆文物》1986年1期。
- [31] 薛宗正：《新疆奇臺發現的石器時代遺址與古墓》，《考古學集刊》第二輯。
- [32] 賀新：《新疆巴里坤縣南灣 M95 號墓》，《考古與文物》1987年5期。
- [33] 穆舜英、王明哲：《論新疆古代民族考古文化》，《新疆古代民族文物》，文物出版社。
- [34] 穆舜英：《十年來（1979—1989）新疆文物考古工作取得的新成果》，《新疆文物》1989年4期。
- [35] 同〔31〕
- [36] 李征：《阿勒泰地區石人墓調查簡報》，《文物》1962年7—8期。《新疆克爾木齊古墓群發掘簡報》，《文物》1981年1期。
- [37] 材料未見報道，參加該項工作的新疆文物考古所幹部李肖同志見告。
- [38] 材料未發表，見《建國以來新疆考古的主要收穫》，《新疆考古三十年》，新疆人民出版社。
- [39] 王明哲等：《烏魯木齊烏拉泊古墓葬發掘研究》，《新疆社會科學》1986年1期。
- [40] 材料未發表，見張玉忠：《天山阿拉溝考古考查與研究》，《西北史地》1987年3期。

- [41] 《新疆阿拉溝豎穴木椁墓發掘簡報》，《文物》1981年1期。
- [42] 梁勇：《烏魯木齊板房溝新發現的二批銅器》，《新疆文物》1990年4期。王博：《新疆近十年發現的一些銅器》，《新疆文物》1987年1期。
- [43] 《烏魯木齊市文物普查資料》，《新疆文物》1991年1期。
- [44] 材料未發表，見穆舜英、王明哲：《論新疆古代民族考古文化》，《新疆古代民族文物》，文物出版社。
- [45] 張玉忠：《新疆伊犁地區發現的大型銅器》，《文博》1985年6期。
- [46] 《昭蘇縣古代墓葬試掘簡報》，《文物》1962年7—8期。
- [47] 《查布查爾縣索敦布拉克古墓葬發掘簡報》，《新疆文物》1988年2期。
- [48] 《新疆新源鐵木里克古墓葬》，《文物》1988年8期。
- [49] 《尼勒克縣哈拉岡拜烏孫墓的發掘》，《新疆文物》1988年2期。
- [50] 巴依達吾列提、郭文清：《鞏乃斯河南岸出土珍貴文物》，《新疆藝術》1984年1期。
- [51] 王博、成振國：《新疆鞏留縣出土一批銅器》，《文物》1989年8期。
- [52] 材料未發表，見穆舜英：《十年來(1979—1989)新疆文物考古工作取得的新成果》，《新疆文物》1989年4期。
- [53] 《新疆古代民族文物》圖版103、174。
- [54] 《新疆古代民族文物》圖版101。
- [55] B. A. 拉諾夫：《帕米爾和石器時代人類人居亞洲高山地區問題》，《考古學參考資料》3—4輯，文物出版社。
- [56] 《帕米爾高原古墓》，《考古學報》1981年2期。
- [57] 《溫宿縣包孜東墓葬群的調查和發掘》，《新疆文物》1986年2期。
- [58] 《洛浦縣山普拉古墓地》，《新疆文物》1985年1期。
- [59] 《新疆疏附縣阿克塔拉等新石器時代遺址的調查》，《考古》1977年2期。
- [60] 孫秉根、陳戈：《新疆和靜縣察吾乎溝口一號墓地》，《考古學報》1988年1期。
- [61] 《新疆和靜縣察吾乎溝二號墓地》，《新疆文物》1989年4期。
- [62] 《和靜縣察吾乎溝四號墓地1987年度發掘簡報》，《新疆文物》1988年4期。
- [63] 《新疆輪臺群巴克古墓葬第一次發掘簡報》，《考古》1987年11期。
- [64] 《新疆和碩新塔拉遺址發掘簡報》，《考古》1988年5期。
- [65] 《和碩縣新塔拉、曲惠原始文化遺址調查》，《新疆文物》1986年1期。
- [66] 《新疆輪臺群巴克墓地第二、三次發掘簡報》，《考古》1991年8期。
- [67] 《放射性碳素測定年代報告(一六)》，《考古》1989年7期。
- [68] 張平等：《新疆哈密焉不拉克墓地》，《考古學報》1989年3期。

- [69] 陳戈：《略論焉不拉克文化》，《西域研究》1991年1期。
- [70] 甘肅省文物普查資料尚未正式公佈，另據李水城、水濤：《甘肅西部史前考古調查》，《中國考古學年鑒》1987年。
- [71] 陳戈：《略論焉不拉克文化》一文所用錢圖，《西域研究》1991年1期。
- [72] 張學正、水濤、韓翀飛：《辛店文化研究》，《考古學文化論集》第3輯。
- [73] 同[72]
- [74] 材料未發表，見《甘肅文物考古三十年》，《文物考古三十年》，文物出版社，1979年。
- [75] 《漢書·張騫李廣利傳》，中華書局標點本。
- [76] 李水城：《四壩文化研究》，《考古學文化論集》第3輯，文物出版社。
- [77] 韓康信：《哈密焉不拉克墓地人骨種系成分研究》，《考古學報》1990年3期。
- [78] 王炳華：《新疆地區青銅時代考古文化試析》，《新疆社會科學》，1985年4期。
- [79] 《新疆克爾木齊古墓群發掘簡報》，《文物》1981年1期。
- [80] 薛宗正：《新疆奇臺發現的石器時代遺址與古墓》，《考古學集刊》第2輯。
- [81] 同[79]
- [82] 穆舜英、王明哲：《論新疆古代民族考古文化》，《新疆古代民族文物》，文物出版社。
- [83] 王炳華：《新疆地區青銅時代考古文化試析》，《新疆社會科學》，1985年4期。
- [84] C. 吉謝列夫：《南西伯利亞古代史》，新疆社會科學院民族研究所，1981年。
- [85] 有關材料及觀點請參閱：《蘇聯召開“斯基泰時代的阿爾泰”專題討論會》，《新疆文物》1990年2期。
- [86] 關於中亞地區銅石並用時代文化的一些問題，可參閱《Central Asia, Paleolithic Beginning to the Iron Age》，Philip. Kohl Paris, 1984. 另見《Archaeology of Soviet Central Asia and Indian Borderland》Volume: I
- [87] C. 吉謝列夫：《南西伯利亞古代史》，77頁。
- [88] C. H. 魯金克：《論中國與阿爾泰部落的古代關係》，《考古學報》1957年2期。
- [89] 《碳十四年代測定報告》，《文物》1980年2期，1978年5期。
- [90] 《碳十四年代測定報告》，《文物》1987年11期。
- [91] A. H. 伯恩施坦：《中部天山和帕米爾阿賴地區歷史考古概述》，《蘇聯考古學資料與研究》，第26冊，1952年。
- [92] 弗魯姆金：《蘇聯中亞考古》，20頁，西域考古叢書（一），新疆維吾爾自治區博物館，1981年。
- [93] 關於這些文化遺存屬性問題的討論，請參閱[91]、[92]。
- [94] 關於安德羅諾沃文化在中亞地區的分佈及存在時間的下限年代等問題，目前仍有一些爭

- 論,請參閱《Archaeology of Soviet Central Asia and Indian Borderland》Volume. 1.
- [95] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1978年5期,1980年2期。
- [96] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1990年7期。
- [97] 《洛浦縣山普拉古墓地》,《新疆文物》1985年1期。
- [98] 多魯坤·闕白爾:《塔里木南部發現三千年前古尸》,《文物天地》1987年2期。
- [99] 王炳華:《孔雀河古墓溝發掘及其初步研究》,《新疆社會科學》1983年1期。
- [100] 《費爾干納古代農耕文化》,《蘇聯考古學資料與研究》118卷。
- [101] 關於楚斯特文化的性質,有許多不同的觀點,請參閱:《Central Asia, Paleolithic Beginning to the Iron Age》179-191頁。
- [102] 同[101]
- [103] 韓康信:《塔什庫爾干縣香賓賓古墓出土人頭骨》,《新疆文物》1987年1期。
- [104] 韓康信:《新疆洛浦山普拉古墓人頭骨的種系問題》,《人類學學報》第七卷3期,1988年8月。
- [105] 邵興周等:《洛浦縣山普拉出土顱骨的初步觀察》,《人類學學報》第七卷1期,1988年2月。
- [106] 關於楚斯特文化的來源,請參閱:《Archaeology of Soviet Central Asia and Indian Borderland》,關於納馬茲加IV期文化的有關特點,請參閱 V. M. Masson:《Central Asia, Tukumenia Before Achaemenids》Thames and Hudson, 1972。
- [107] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1984年4期。
- [108] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1990年7期。
- [109] 柳洪亮:《新疆鄯善蘇巴什古墓葬》,《考古》1984年1期。柳洪亮:《新疆鄯善蘇巴什古墓群的新發現》,《考古》1988年6期。
- [110] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1984年4期,1990年7期。
- [111] 鄂爾多斯式青銅器是一個泛稱,這一類青銅文化的年代上限約在商代中期前後。
- [112] 塔加爾文化年代上限緊接卡拉蘇克文化晚期之後,約為公元前一千紀初葉,下限約到公元前三——一世紀,詳見 C. 吉謝列夫《南西伯利亞古代史》。
- [113] 《碳十四年代測定報告》,《文物》1980年2期。
- [114] 《阿拉溝豎穴木棺墓清理簡報》,《新疆文物》1991年2期。
- [115] 參見《青海柳灣》,文物出版社。
- [116] 韓康信:《新疆古代居民的種族人類學研究和維吾爾族的體質特點》,《西域研究》1991年2期。
- [117] 孫秉根、陳戈:《新疆和靜察吾乎溝口一號墓地》,《考古學報》1988年1期。

- [118] 《放射性碳素測定年代報告》，《考古》1985年7期，1986年7期，1988年7期，1989年7期。
- [119] 《放射性碳素測定年代報告》，《考古》1987年7期，1988年7期，1989年7期，1990年7期。
- [120] 陸柏—列斯尼欽科：《偉大的絲綢之路》，《西北史地》1987年2期。
- [121] 關於新疆地區青銅時代的下限年代問題，目前有一些不同看法。有的學者提出了新疆地區早期鐵器時代始於公元前第一千紀初葉的觀點，主要根據是在上述部分文化遺存中曾發現過零星鐵器。我們認為，由於目前對一些鐵製品的性質和典型地層單位的絕對年代都缺乏系統的研究，對判定早期鐵器時代文化還需慎重。對於社會發展階段等方面的考查，我們準備另文探討，本文不多涉及這類問題。

## **A Comparative Study of Bronze Cultures in Xinjiang**

—with a discussion of the process of early cultural  
exchange between the East and the West

Shui Tao

### **Summary**

Bronze cultures found in Xinjiang can be divided into eight kinds, each having an independent distributive region. These regions are named the Hami Basin region, the Tulufan Basin region, the Balikun Prairie region, the Aletai Prairie region, the Tianshan Mountain Valley region, the Yili River Basin region, the Yianqi Basin region and the Pamirs region. According to the present study, the eight cultures, based on different environmental conditions, have different origins; bronze cultures in the Hami and Balikun regions were related with Siba Culture found in Gansu and Kayue Culture found in Qinghai; the bronze culture in the Aletai region was deeply influenced by Andronovo Culture and Karasuk Culture found in southern Siberia of U. S. S. R; the bronze culture in the Yili region came from the Seven River region of U. S. S. R; that in the Pamirs was influenced by Chost Culture found in the Fergana Basin of U. S. S. R; other bronze cultures which existed in the central regions of Xinjiang were mixed cultures, each having more than one chief origin. So the Bronze Age of

---

Xinjiang was marked by some special features; it was a multi-culture structured system, with varied developmental patterns. Each bronze culture had a different origin, and was established in a different distributive region. These bronze cultures existed from about 3500 B. C. to about 2500 B. C.

The present study shows that the early cultural exchange between the East and the West may have begun in the second half of the second millennium B. C. and ended in the second half of the first millennium B. C. Since this cultural exchange process in Xinjiang lasted for a long time, the emergence of the Silk Road became possible and inevitable.

# 西藏寺廟建築分期試論

## ——西藏寺廟調查記之六

宿 白

1959年、1988年兩次去西藏參觀、調查佛教寺廟四十餘處，現根據其中三十二處寺廟內五十九座建築的平面佈局和藏式建築中既突出、又常見的一項構件——柱頭托木(“xiu”)的發展演變，結合西藏自治區文物管理委員會等單位刊佈的二十一處寺院內二十八座建築(內含民居一處)中與上述相同的兩項資料，初步探討西藏寺廟建築的分期及其有關問題。以上五十三處寺廟、八十七座建築的所在地點、所屬寺廟、建築名稱和建築年代的考察如表一所列。

本文原為《西藏寺廟調查記》的最末一章——小結，所以表一所列的寺廟情況極為簡略，其較詳記錄見表一“資料來源”欄中所記《調查記》的具體章節，敬希讀者一併惠予審閱，諸多指正。引自西藏文管會等單位撰述的資料，亦記出處於來源欄，用備核查。

表一：

寺廟序號	所在地	所屬寺廟	建築名稱	建築年代	資料來源	平面形制編號	托木形制編號
1	拉薩	大招寺	中心佛殿第一、二層	傳七世紀中期建，當時建物無存。現存建物約為八世紀後期迄九世紀初興建之遺跡。即大招寺現存第一階段遺物。	《西藏拉薩地區佛寺調查記》 <sup>〔1〕</sup> （以下簡作《調查記一》）大招寺節	1	① ② ③



續表：

1	拉薩	大招寺	擴建中心佛殿	十一至十三世紀擴建中心佛殿一層的佛堂和新建內匝禮拜道。即大招寺現存第二階段遺物。	同上	13	④ ⑤ ⑪
			中心佛殿天井庭院	十四世紀後期建。大招寺現存第二階段遺物。	同上	22	⑫
			中心佛殿前下佛廊、外大門和中心佛殿第三、四層等	十七世紀中期及其以後建。大招寺現存第四階段遺物。包括十七世紀後期所建達賴喇讓、十八世紀後期所建噶廈辦公樓和1950年所建威鎮三界閣等。	同上	49	⑬ ⑭ ⑮ ⑯
2	拉薩	小招寺	大殿佛堂	傳七世紀中期建，當時建物無存。約建於八世紀後期的遺跡，雖屢經重修，似尚可考察。所謂小招寺第一階段遺跡即指此而言。	同上 小招寺節	4	⑥
			擴建大殿經堂、禮拜道	約建於十三、四世紀，當時建物無存，但形制尚可考察。小招寺現存第二階段的遺跡。	同上	16	
			大殿天井、門庭	十四世紀後期建高天井。十五世紀擴建門庭。小招寺第三階段遺跡。	同上	30	
			外大門、圍牆	十七世紀中期建。小招寺第四階段遺跡。	同上	50	
3	拉薩	札拉魯浦石窟寺	塔廟窟（中心柱式石窟）	傳七世紀中期建，基本保持原貌，但多後世補雕。	同上 札拉魯浦石窟寺節	5	
4	札囊	桑耶寺	烏策大殿中心部分	八世紀後期建，當時建物無存。大殿中心部分雖屢經重修，但尚保存早期形制。所謂桑耶寺第一階段遺跡，即指此早期形制而言。	《西藏山南地區佛寺調查記》 <sup>〔2〕</sup> （以下簡作《調查記二》）桑耶寺節	2、3	
			烏策大殿外匝禮拜廊道	十四世紀建，雖經重修，原制尚存。桑耶寺第二階段遺跡。	同上	23	⑰
			烏策大殿外門	約建於十八世紀前期，基本保持原狀。桑耶寺第三階段遺物。	同上	23	⑱

續表：

4	札囊	桑耶寺	强巴林	八世紀後期建,當時建物無存。圓形佛堂尚存早期形制。桑耶寺第一階段遺跡。	同上	8	
			札覺加嘎林	八世紀後期建,當時建物無存。佛堂尚存早期形制。札覺加嘎林是譯經所在,故佛堂前經堂部分面積較大。桑耶寺第一階段遺跡。	同上	9	
			康松桑康林	八世紀後期建,當時建物無存。佛堂尚存早期形制。桑耶寺第一階段遺跡。	同上	12	
5	乃東	吉如拉康	佛堂	傳八世紀前期建,佛堂尚存早期形制。佛堂內早期構件約是十一世紀遺物。	《乃東縣文物志》 <sup>[31]</sup> 吉如拉康節	6	⑫
			經堂、門庭	約建於十六七世紀。	同上	31	
6	乃東	玉意拉康	佛堂、經堂	傳八世紀建,當時建物無存。佛堂、經堂尚存早期形制。佛堂內早期構件約是十四世紀遺物。	《調查記二》乃東玉意拉康節	12	⑬
7	瓊結	若康	佛堂	傳建於八九世紀之際,當時建物無存。佛堂尚存早期形制。	《瓊結縣文物志》 <sup>[4]</sup> 若康節	7	
8	拉薩	舊木鹿寺	藏巴堂	傳建於九世紀前期,當時建物無存。佛堂尚存早期形制。	《調查記一》舊木鹿寺節	10	
9	札達	托林寺	迦沙殿	創建於十世紀末。倣桑耶寺形制。	《古格王國建築遺址》 <sup>[3]</sup> 三·5	15	⑭
10	札達	古格 W 區(王宮區)	僧房院 (F48 ~ 60)	約建於十一世紀。倣大招寺擴建前中心佛殿的形制。	《古格故城》 <sup>[61]</sup> 二章三節	14	
			佛殿 (F27)	約建於十四世紀,原制尚可考察。	同上	26	
11	拉薩	度母堂	佛堂	十一世紀後期創建,十三世紀改建,早期形制尚可考察。	《調查記一》轟塘度母堂節	21	
			佛堂前面部分	約擴建於十八世紀。	同上	55	

續表：

12	洛札	桑嘎 古都寺	門廊	約建於十一世紀後期。	《桑嘎古都寺的古藏文手抄本佛經試析》 <sup>(77)</sup>		⑧
13	札囊	札塘寺	大殿	約建於十一世紀後期。佛堂、經堂尚存早期形制，但經堂托木則係十七、十八世紀樣式。	《調查記二》札囊札塘寺節	17	⑦ ⑩
14	瓊結	建葉寺	大殿	約建於十一世紀後期。佛堂、經堂尚存早期形制。	《瓊結文物志》建葉寺節	18	
15	拉薩	楚普寺	頓級康	約建於十二世紀，屢經重修，早期形制尚可考察。	《調查記一》堆龍德慶楚普寺節	19	
			措康	約建於十六世紀。	同上	32	③① ③③
16	薩迦	薩迦北寺	烏策大殿	十二世紀後期創建，十八世紀改建，但早期形制尚可考察。	《西藏日喀則地區寺廟調查記》 <sup>(8)</sup> （以下簡作《調查記三》）薩迦北寺節	20	⑨ ⑩
			列朗殿	約建於十三世紀。	同上		⑩ ⑮
			宣旺確康	十三世紀建，十六世紀重修，但早期形制保存較好。	同上		⑮
			土旺敦煙	二十世紀初重建。	*		⑥⑥
			衮母糾	二十世紀中期建。	*		⑥①
17	日喀則	那塘寺	大殿	十三世紀建，原來形制尚可考察。	《西藏日喀則那塘寺調查記》 <sup>(9)</sup>	29	
			擴建大殿 經堂	擴建於十八世紀前半。	同上	56	
18	薩迦	薩迦南寺	康薩欽莫大殿	十三世紀中後期建，原來形制尚可考察。	《調查記三》薩迦南寺節	27	⑰
			改建康薩 欽莫大殿	十六世紀中期。	同上	37	⑱

續表：

19	日喀則	夏魯寺	大殿	十三世紀後期建，十四世紀中期重修，現基本保持重修形制。	同上夏魯寺節	28	①⑨
20	乃東	昌珠寺	大殿	傳七世紀中期建，當時建物無存。十四世紀中期重建，此重建形制尚可考察。	《調查記二》乃東昌珠寺節	24	②⑩ ②⑪
			擴建大殿	十七世紀擴建。	同上	51	
21	札囊	亞欽寺	大殿	十四世紀建，尚存早期形制。	《札囊縣文物志》 <sup>101</sup> 亞欽寺節	25	
22	江孜	白居寺	措欽大殿	十五世紀前期建，基本保持原制。	《西藏江孜白居寺調查記》 <sup>117</sup>	38	②⑫
			姑巴札倉佛殿		同上	54	
			洛布康札倉佛殿	十七世紀建。	同上	65	④⑥
23	拉薩	甘丹寺	陽拔健	十五世紀前期建，十八世紀以來屢有重修，1959年時尚基本保持原制。	《調查記一》甘丹寺節	46	②⑬ ③⑧
			拉基大殿	十八世紀初擴建。	同上	58	④④
24	拉薩	哲蚌寺	措欽大殿	十五世紀前期建，創建時形制尚可考察。	同上哲蚌寺節	39	②⑭
			擴建措欽大殿	十八世紀擴建。	同上	57	④③ ⑤①
			阿巴札倉佛殿	十五世紀前期建，基本保持原制。	同上	47	
			古瑪札倉佛殿	十五世紀建，基本保持原制。	*	63	④⑧
			德囊札倉佛殿	建年不詳，柱頭托木有十九世紀末流行的樣式。	*	75	⑤⑩
25	拉薩	色拉寺	阿巴札倉佛殿	十五世紀前期建，十八世紀初重修。	同上色拉寺節	62	
			古札倉佛殿	十五世紀中期建，十八世紀初重修。	同上	64	②⑮ ④⑦
			麥札倉佛殿	十五世紀前期建，十八世紀中期重建。	同上	75	
			措欽大殿	十八世紀初期建。	同上	59	
			巴第康村佛殿	十八世紀中期建。	同上	67	
26	拉薩	蒼姑寺	大殿	十五世紀中期建，屢經重修。	同上蒼姑寺節	45	

續表：

27	日喀則	札什倫布寺	措欽大殿	十五世紀中期建,基本保持原制。	《調查記三》札什倫布寺節	42	
			吉康札倉佛殿	十五世紀中期建,基本保持原制。	同上	48	⑤②
28	札囊	朵阿林	大殿	十五世紀中期建,基本保持原制。	《札囊縣文物志》朵阿林節	40	
29	札達	古格Ⅳ區	白殿	約建於十五世紀中期。	《古格故城》二章二節	33	⑤④
			紅殿	約建於十五世紀中期。	同上	34	
			吉界拉康	約建於十六世紀。	同上	36	⑤⑤
			金科拉康	約建於十六世紀。	同上		⑤⑥
			卓瑪拉康	約建於十六世紀。	同上		⑤⑦
30	札囊	强巴林	大殿	十五世紀後期建。	《札囊縣文物志》强巴林節	41	
31	札達	古格Ⅲ區	佛殿(F58)	約建於十六世紀。	《古格故城》二章三節	35	
32	乃東	澤當寺	白加衮巴	十四世紀中期建,當時建物無存。現存大殿係十六、十七世紀之際重建者。	《調查記二》乃東澤當寺節	43	⑤⑧
			則措巴	十六、十七世紀之際改建。	同上	44	⑤⑨
33	瓊結	日務德清寺	大殿	十五世紀中期建,當時建物無存。現存大殿係十七世紀後期重建者。	同上瓊結日務德清寺節	60	
34	拉薩	布達拉宮	東大殿	十七世紀中期建。	*		④⑤
			西大殿	十七世紀九十年代建。	*		④⑥
35	札囊	敏珠林	祖拉康	十七世紀後期建,當時建物無存。現存大殿係十八世紀中期重建者。	《調查記二》札囊敏珠林節	52	⑤⑩
			桑俄頗章	十八世紀後期建。	同上	53	
			遜瓊	十八世紀後期建。	同上	68	
			朗傑頗章	二十世紀中期建。	同上	69	

續表：

36	札囊	朗色林莊園	第六、七層佛堂	十八世紀初建。	同上，札囊朗色林莊園節		④⑧
			第三層門廊	十八世紀晚期建。	同上		④⑨
37	乃東	安爵寺	舊大殿	約建於十八世紀中前期。	同上，乃東安爵寺節	61	
38	札囊	結林措巴	佛殿	約建於十八世紀中前期。	《札囊縣文物志》結林措巴節		⑤⑩
39	乃東	曲德沃寺	佛殿	十八世紀中期擴建。	《乃東縣文物志》曲德沃寺節	71	⑤⑪
40	拉薩	丹結林	東佛殿	十八世紀中期建。	《拉薩文物志》 <sup>115</sup> 丹結林節	77	
41	江孜	紫金寺	却頓札倉佛殿	約建於十八世紀中期。	《調查記三》紫金寺節	66	
42	拉薩	策默林	東佛殿	十八世紀後期建。	《調查記一》策默林節	78	
			西佛殿	十九世紀前期建。	同上	80	
43	拉薩	功德林	大門、佛殿	十八世紀後期建。	同上，功德林節	79	⑤⑫ ⑤⑬ ⑤⑭
44	日喀則	關帝廟	大殿	十八世紀後期建。	《調查記三》日喀則關帝廟節		⑤⑮
45	拉薩	惜德林	佛殿	十九世紀中期建。	《拉薩文物志》惜德林節	81	
46	乃東	噶丹曲果林	佛殿	十九世紀末、二十世紀初建。	《乃東縣文物志》噶丹曲果林節	82	
47	瓊結	唐波且寺	佛殿	二十世紀初建。	《瓊結縣文物志》唐波且寺節	73	

續表：

48	乃東	曲德貢寺	佛殿	二十世紀前期擴建。	《乃東縣文物志》曲德貢寺節	72	
49	札囊	阿札寺	佛殿	二十世紀中期改建。	《札囊縣文物志》阿札寺節	70	
50	乃東	哲布林	佛殿	二十世紀中期建。	《乃東縣文物志》哲布林節	74	
51	拉薩	羅布林卡	新宮	二十世紀中期建。	*		⑥②
			器物庫	二十世紀中期建。	*		⑥⑦
52	乃東	雍布拉康	佛殿	二十世紀中期建。	*		⑥⑧
53	札達	民居		二十世紀後期建。	《古格王國建築遺址》三·3		⑦⑩ ⑦⑪

\* 表內資料來源欄空白未記出處者，皆據作者當時記錄。

試將表一所列建築的平面形制示意草圖和所使用的柱頭托木形制速寫，按年代順序分別列二、三兩表。

表二(建築平面形制)見下頁：

表三(柱頭托木形制)見下頁：

表二、表三皆分五期。此五期與表一所舉拉薩大招寺、小招寺建築分四個階段大體近似(較大的差異處是十一世紀迄十四世紀中期，即大、小招寺第二、三兩階段與兩表相應的是第二、三、四期)，而與札囊桑耶寺分三階段差別較大，這是由於桑耶寺後世變動較大招寺、小招寺尤為頻繁，可以肯定的十七世紀以前的遺跡已極稀少，在未進行考古發掘之前，無法細作區分的緣故。現列表二、表三的五期與大招、小招、桑耶三寺各階段的對應表——表四如下：

表二(建築平面形制):

<p>第一期 (70-100)</p>									
<p>第二期 (100-130前半)</p>		<p>密瑪</p>	<p>噶舉</p>	<p>薩迦</p>	<p>噶當</p>				
<p>第三期 (130後半-140)</p>									
<p>第四期 (150-170四十年代)</p>						<p>格魯</p> <p>大 殿</p>	<p>禮 堂 佛 殿</p>	<p>康村佛殿(包括喇讓佛殿)</p>	
<p>第五期 (前段:170五十年代-180前半)</p>									
<p>第五期 (後段:180後半)</p>									





表四：

		表二、表三的分期與年代	大、小招寺	桑耶寺
第一期		七世紀～十世紀、吐蕃時期	第一階段	第一階段
第二期		十世紀末～十三世紀前半、吐蕃分裂時期	第二階段	第二階段
第三期		十三世紀後半～十四世紀、元(薩迦地方政權時期)	十四世紀中期	
第四期		十五世紀～十七世紀四十年代、明(帕木竹巴地方政權時期)	第三階段	
第五期	前段	十七世紀五十年代～十八世紀前半、清	第四階段	十八世紀初
	後段	十八世紀後半～二十世紀、清～現代		第三階段

根據表二和表三內提供的情况，依先後次序對五期的發展演變，試作簡略分析。

### 第一期

自七世紀的吐蕃王朝時期起，迄於十世紀西藏佛教進入後弘期之前。

#### 建築形制

此期寺院佈局主要有兩種：第一種以僧房為主，如現存拉薩大招寺的中心佛殿<sup>[1][1]</sup>①；第二種以佛堂為主，如復原後的札囊桑耶寺平面(2)所示。

第一種的特徵是沿方形院落的四壁內側，規整地興建成列的為僧人安排的僧房；位於後壁正中的佛堂面積僅較一般僧房略大，並不突出。第二種即現存位於桑耶寺中心的烏策大殿(3)。該殿原來建築雖早已無存，但其形制尚多存舊式。此種形制的佛殿遺跡分佈於西藏各地：有只設一座佛堂的，如拉薩小招寺(4)、和西藏文管會同志調查的乃東吉如拉康(6)、瓊結若康(7)；有在佛堂前接建經堂的，如桑耶寺屬下的強巴林(8)、札覺加嘎林(9)、乃東玉意拉康(10)和拉薩舊木鹿寺藏巴堂(11)；還有經堂附設左右側室的，如桑耶寺西南的康松桑康林(12)。以上三類佛殿皆與桑耶寺烏策大殿中心部分同出一源，其特點都是突出供奉佛像的方形佛堂(強巴林半圓形佛堂較為特殊)和環繞佛堂為禮拜者佈置的左轉禮拜道(桑耶寺烏策大殿禮拜道外圍的左、右、後三面又建有內匝禮拜

① 圓括號內的阿剌伯數字係表二內的編號，請參看。以下同。

廊道),佛堂和禮拜道前面設有經堂,經堂的面積多窄小,僧房則興建於大殿之外。

第一期兩種主要的寺院佈局都源出印度。大招寺中心部分的平面設計與印度有名的那爛陀寺(Nalāṇḍā)第十三、十四兩號僧房院遺址,除每列僧房數字相異外,幾乎完全相同。桑耶寺,文獻明確記載是按照距離那爛陀寺不遠的,創建於瞿波羅王(約於七世紀後期在位)或提婆波羅王(瞿波羅王的後繼者,在位四十八年)時期的“阿旃延那布尼寺(Odantapuri)的圖樣”<sup>[14]</sup>設計的。

#### 柱頭托木

第一期柱頭托木,現僅知大招寺中心部分尚存實物。其特點是單層、表面雕飾形象生動多樣,下緣曲綫簡潔(①、②<sup>①</sup>),凡此似皆摹擬石雕作法。類似的遺物見於印度阿旃陀(Ajantā)第一、二十七號僧房窟和第十九號塔廟窟。又大招寺中心部分現存早期木雕門楣和其上的木雕門額中,有浮雕短柱作界格者,此類短柱柱頭所飾之單層托木,其下緣曲綫已向多弧發展(③)。

此期西藏佛教寺院規模一般窄小,從佈局到裝飾酷似印度寺院。前者可以反映當時佛教在西藏尚未廣泛流行;後者則與信奉佛教的吐蕃上層敬重印度波羅王朝佛教,因而對波羅王朝的重要佛寺和高僧極為尊崇有直接關係。此外,傳聞鑿於松贊干布時期(公元650年在位)的拉薩藥王山東麓的札拉魯浦石窟(5),是西藏現知唯一的一處內設中心方柱四面開龕的塔廟窟,該窟形制與窟內佈局俱與六、七世紀中原和河西一帶的同类石窟相類似,因疑它的淵源來自內地。當時內地佛教亦傳播到吐蕃,拉薩出現內地式佛教石窟是可能的。

#### 第二期

自十世紀末至十三世紀前半。十世紀末以來,藏族地區上下兩路弘法事業漸臻興盛,迄十三世紀六十年代元世祖忽必烈命薩迦八思巴領總制院事,“掌釋教僧徒及吐蕃之境而隸治之”(1264年)<sup>[15]</sup>之前,藏族地區逐漸形成的各個教派的寺院已林立於各地。

#### 建築形制

此期寺院殿堂形制最初多摹倣前期設計。西藏工業建築勘測設計院實測阿

① 括號內、外框圓圈的阿剌伯數字係表二內的編號,請參看,以下同。

里地區札達有名的創建於十世紀末的托林寺迦莎殿(15)<sup>(16)</sup>，證實了該寺做照桑耶寺興建的傳聞<sup>(17)</sup>。西藏文管會於札達古格故城內王宮東北的Ⅳ區發現的一處方形內院式、以僧房為主的寺院遺址(F48~60)(14)，應是大招寺中心佛殿第一層的縮小型，從該遺址未擴大佛堂面積和無禮拜道之設考慮，當初興建如係摹擬大招，時間則應在十一世紀後半桑噶爾帕巴嘉饒等修整大招寺之前。以上兩處是上路弘法早期的實例。

山南地區的寺院，多延續環繞禮拜道的方形佛堂並前建經堂的形制，如札囊札塘寺(17)和西藏文管會調查的瓊結建葉寺(18)。此兩寺皆十一世紀中葉以後札巴烘協(1012~1090年)所創建。札巴烘協是下路弘法中有名的魯梅粗墀喜饒的再傳弟子，相傳他曾修建了一百多座佛寺<sup>(18)</sup>，現據札塘、建葉使用同一形制的情況，似可推知該形制應是札巴烘協修建佛寺大殿的主要設計佈局。

十一世紀後半，來自阿里的桑噶爾帕巴嘉饒譯師等修整大招寺(13)，不僅突出了後壁正中的佛堂，又將此佛堂前面的、為眾僧房圍繞的較大的內院後部視作經堂，接着促陳寧波(1116~1169年)等似又根據桑耶寺烏策大殿建有內匝禮拜廊道的設施，為大招寺和小招寺(13、16)都修建了大型禮拜廊道。這種新形式的大禮拜道也出現在尚存早期形制的相傳都松欽巴(1110~1193年)所創建的噶瑪噶舉楚普寺的頓級康(19)和薩迦第三祖札巴堅贊(1147~1216年)興建的薩迦北寺烏策大殿(20)。小招寺和楚普寺頓級康、薩迦北寺烏策大殿都擴展了經堂，後兩座還擴展了佛堂。較大範圍擴展佛堂面闊，使之成為明顯的橫長方形，大約以1205年噶當派嘉欽汝瓦為紀念阿底峽(1054年卒於聶塘)擴建的聶塘度母堂(21)為最早。佛堂、經堂和禮拜道都顯著在擴展，是第二期寺院大殿佈局有別於第一期的主要特徵。這個時代特徵，正反映出當時藏地佛教在發展、信徒在增加，以前的舊形制已適應不了人數眾多、日益頻繁的宗教活動的要求。

#### 柱頭托木

第二期柱頭托木除單層者外，出現了新的雙層式樣。無論延續以前的單層托木，或是新出現的雙層托木，其下緣皆流行雕飾多曲弧綫。此種多曲弧綫的托木，雖與第一期大招寺托木已出現的簡單弧綫有相似處，但更直接的來源似仍出自印度。七世紀開鑿的阿旃陀第二十六號塔廟窟、第六號僧房院窟中雕出的多曲弧綫柱頭托木可為佐證。

本期單層托木之例，以見於大招寺佛堂前方門楣之上(⑤)和高起的構架上方的(④)為最早。小招寺佛堂內柱頭托木(⑥)亦屬此類。較晚的札囊札塘寺佛堂內托木下緣前端曲綫緊促，式樣特殊(⑦)，未見他例。

黃文煥同志調查洛札桑噶古都寺佛經時，拍攝該寺門廊照片中所示的雙層托木(⑧)<sup>[19]</sup>，可能是雙層托木的早期形制。其下層短促低矮，前端只具弧綫；上層則漸多曲弧綫與上述大招寺單層托木頗為相似。薩迦北寺烏策大殿 I 式托木(⑨)，上下層下緣的多曲弧綫已趨繁雜，顯然是雙層托木經過一段發展後出現的樣式；烏策大殿上層列朗殿 I 式托木(⑩)應是它的變體。阿里地區札達托林寺迦莎殿柱頭的雙層托木，其上、下層下緣雕飾的多曲弧綫完全雷同(⑬)，可能屬另一系統；但從一般形制演變上推測，其時代應不早於薩迦北寺的烏策、列朗兩殿的 I 式托木。

在雙層托木實例中，值得注意的是出現了與內地建築構件結合的作法。大招寺佛堂前橫枋上置一斗三升承托多曲弧綫托木(⑪)，是現知最早的遺跡。此種結合，實際是以一斗三升作為雙層托木的下層。西藏文管會調查乃東吉如拉康，於其佛堂內發現的雙層托木，更進一步將作為下層托木的一斗三升中的橫拱即泥道拱的兩端，也雕飾出多曲弧綫(⑫)。與內地建築構件結合的作法，在意大利杜齊教授的著作裏有更為重要的例證，即康馬薩瑪達寺的門廊結構<sup>[20]</sup>。該門廊柱頭組織不僅在一斗三升的橫拱即泥道拱的兩端雕飾多曲弧綫，而且在相當於內地建築的慢拱和第一、二跳華拱以及最上跳跳頭的替木上，都雕飾出多曲弧綫，其中慢拱和替木的多曲弧綫還出現較有規律的長短弧綫組合(⑬)。薩瑪達寺門廊列柱間只設闌額，無普柏方，亦無補間鋪作；柱頭組織的最上跳跳頭用斗口跳承托替木上承檁檐枋，這些作法從內地建築演變順序考慮，它們流行的時間都不晚於十二世紀<sup>[21]</sup>。薩瑪達寺門廊柱頭方間的散斗位置和柱頭鋪作第一、二跳華拱之上，都裝飾了木雕卧獅，這應是印度影響的產物。十一、十二世紀西藏佛教建築混有印度影響並不足怪，但印度因素在西藏建築中與內地構件結合得如此融譜，則殊值注目。

本期是西藏佛教各教派興起，競相爭取權勢支持並力謀擴大影響於下層的時期，所以增建寺院、擴展殿堂。在新的建置中較多的使用內地結構，蓋自十世紀末季，下路弘法諸人習法於位今青海西寧東南的登底<sup>[22]</sup>，十一、十二世紀吐蕃贊

普後裔喃厮囉以及直迄十三世紀之初曾入屬吐蕃的黨項建立之西夏王朝<sup>[23]</sup>，皆毗鄰內地，且皆與內地經濟、文化聯繫密切。因此，內地盛行的木構建築通過上述諸地，逐漸傳播到藏族腹地——衛藏地區。

### 第三期

十三世紀後半至十四世紀末。即自蒙元扶植薩迦教派有效管理西藏地區，迄於帕木竹巴萬戶絳曲堅贊兼併前、後藏，接受中原誥封，建立帕竹地方政權的初期，亦即自元世祖迄明太祖之世。

#### 建築形制

至元十一年(1274年)竣工的薩迦南寺康薩欽莫大殿經推測復原後(27)，知道它比前期寺院的佛殿更擴展了佛堂、經堂和環繞佛堂、經堂的大禮拜道<sup>[24]</sup>，並對大禮拜道的外牆作了加厚的處理；另外，還在大殿入口處修建了向前突出的門庭，隨後又在大殿和其他建築的外圍，興築起一座方形城堡。以上這些安排，除了由於僧人數字迅速增多的原因外，更與當時推行的政教合一的統治相適應。其時，薩迦南寺不僅是薩迦教派的主寺，而且是經內地王朝授權掌握西藏行政大權的地方行政中心。正是由於具有後一政治地位，自然要加強安全設備，從注意防禦上考慮：加厚大範圍的大殿禮拜道外牆，實際就是在大殿內壁外圍又築起一匝牢固的外壁；擴展門庭，即森嚴門衛；最外面增建的城堡，其目的更是顯而易見。薩迦南寺這種層層設防的新的寺院模式出現後，很快就為其他萬戶府的主寺所做效，現存較好的一處實例，即是與薩迦關係密切，位於沙魯思萬戶府遺址範圍內的十三世紀八十年代興建、十四世紀中前期重修的夏魯寺。夏魯寺大殿加厚的大範圍禮拜道外牆與突出的門庭，都與薩迦康薩欽莫大殿相似，其門庭的防禦設計較薩迦尤為緊嚴(28)。十四世紀，桑耶烏策大殿四周增建上層設僧房的方形外匝禮拜廊道(23)，此種另建大範圍禮拜道於殿外的作法，也應是在加強防禦的要求下出現的。十四世紀帕木竹巴絳曲堅贊重建的乃東昌珠寺大殿，雖未建有包括圍繞經堂部分的大範圍禮拜道，但擴展了佛堂、經堂，則與薩迦南寺大殿、夏魯寺大殿情況相似；橫長的主要佛堂分截成若干小佛堂亦與夏魯寺同(24)。拉薩大招寺也擴展了中心佛殿內院被視為經堂的範圍(22)。

西藏歸附中原後，與內地往還日益密切，寺院建置的交流影響，是一個重要方面。至元十七年(1280年)，桑哥奉元世祖命，入藏解決木欽貢噶桑布問題後，

為薩迦修建了一座漢式門樓，達倉宗巴·班覺桑布《漢藏史集》桑哥丞相的故事節記其事云：

（陽鐵龍年、至元十七年）貢噶桑布伏法……桑哥到了薩迦，修建了東甲窮章康，其門樓的樣子採用漢地風格。<sup>[26]</sup>

此門樓現已不存，但薩迦南寺設有馬面、角樓和女牆的方形城堡<sup>[26]</sup>，城堡外面還繞建羊馬城和城濠，凡此皆是當時內地的築城制度。薩迦北寺列朗殿簷下現存的斗拱結構，亦是典型的元建作法。以元皇室為施主的夏魯寺大殿，經堂兩側建東西配殿、經堂柱距中心間加寬並依次遞減、第二第三兩層施斗拱、梁架和歇山琉璃屋頂的木結構等，皆是內地形制。其時採用漢式建築形制，薩迦、夏魯之外，和內地關係較多的噶舉寺院亦然，如五世達賴昂旺羅桑嘉措《西藏王臣記》察巴噶舉派掌管西藏政教事記節所記：

“桑傑歐珠（佛成）……被選為大長官後，奠定了噶舉僧伽中察巴派教法的基礎。他的兒子為大長官仁嘉（寶勝）繼掌父親的長官職務後，曾去到元都，元世祖命他培修所有……寺廟……他有子三人……次子為大長官嘎鄧（安樂）……他為了察巴派寺眾的事務，曾七次去到元都，親謁元帝……嘎鄧請來漢族的技巧工人，修建了中院房舍及屋脊寶頂金殿等。所有這些寺院房屋以及佛像供物等都修得十分美滿莊嚴。”<sup>[27]</sup>

“屋脊寶頂金殿”即漢式建築中金飾的起脊屋頂大殿。漢式金頂據藏文史料前弘期即已傳入西藏<sup>[28]</sup>，但較廣泛的出現於西藏各地似始於十三、四世紀。與漢式建築同時傳入西藏的此時期還有內部裝修與彩畫，如薩迦北寺列朗殿、夏魯寺二、三層各殿內的小木作、平棊等裝修和斗拱、拱眼壁上的彩畫。應予注意的還有具有濃厚內地風格的大面積壁畫，札囊札塘寺佛堂壁畫約是此期較早的遺跡；夏魯門樓第二層禮拜道壁畫、佛殿第一層經堂壁畫約是此期較晚的實例。

本期與政治關係較淺的寺院建置與上述諸寺不同，既沒有突出防禦設施，也沒有顯著的內地影響；而是較多的因襲了上期一般寺院的佈局。如十三世紀後期噶當派興建的日喀則那塘寺大殿<sup>(29)</sup>，即是上承聶塘度母堂的設計，仍是禮拜道圍繞橫長方形的佛堂，但擴展了佛堂前的經堂面積。又如西藏文管會調查的寧瑪派的札囊亞欽寺，該寺建寺年代已遲至十四世紀中期，但其第一、二、三各層佛堂仍沿自第一期以來的繞建禮拜道的方形佛堂形式<sup>(25)</sup>。西藏工業建

築勘測設計院在札達古格故城王宮中部發現的外繞禮拜道一匝的佛殿遺址(26)<sup>(29)</sup>，其興建之始大約較十五世紀為早，其時古格佛寺屬直貢噶舉教派。

#### 柱頭托木

雙層托木發展成柱頭托木形制的主流，是此期托木有別於以前的鮮明特點。此種演變的出現，可能出自薩迦教派大規模修建寺院。薩迦此期所使用的托木，其上層下緣前端短促的弧綫之後的多曲弧綫，開始有規律的分散組成兩類文樣。第一類比較複雜，如薩迦北寺列朗殿較晚的托木(列朗Ⅰ式)(15)，其前端先作出短促的雙曲弧綫，後面飾以兩組雲頭，兩組雲頭之間介以縮進的半雲頭。第二類比第一類略為簡單，如薩迦北寺烏策大殿較晚的托木(烏策Ⅰ式)(16)，前端曲綫後面只作出兩組雲頭；南寺大殿托木與之略同(17)，但其最前端曲綫向前使用了後日流行的斜上的直綫。第一類托木為北寺宣旺確康(18)、夏魯寺大殿上層(19)和昌珠寺大殿內迴廊外側(20)柱頭所沿用，但宣旺確康和昌珠的托木其最前端使用了接近第二類南寺大殿的托木形式。

單層托木此時並未消失，和前期最接近的是昌珠大殿內迴廊外側轉彎處的四出柱頭托木(21)；但較多的是其下緣多曲弧綫雖受到雙層托木新式雲頭文樣的影響，雲頭的形式却不如雙層者完整、清晰，如玉意拉康門柱(22)和桑耶烏策大殿外匝禮拜廊道之托木(23)；還出現了如大招寺中心佛殿天井柱頭上那樣類乎內地替木形式的簡潔的單層托木(24)。

此時期，在內地政權直接管轄下的西藏地區，由於政教合一制度開始發展，一些控制當地政權的寺院，其建置設防也開始強化；這類寺院大都與內地關係密切，在建築方面受到內地的影響也較為顯著；同時，這類寺院儘管在設施上不斷影響着西藏地區的一般寺院，但後者主要還多因襲舊制。出人意外的是，舊制的西藏寺院——繞建禮拜道的方形佛堂式的寺院大殿，在十三、四世紀還遠播到西夏黑山威福軍司即元亦集乃城<sup>(30)</sup>。

#### 第四期

十五世紀迄十七世紀四十年代初，即帕木竹巴地方政權中後期至崇禎十五年(1642年)噶瑪地方政權覆滅。

#### 建築形制

十五世紀初期帕竹地方政權統治下的西藏地區社會比較安定、繁榮，宗喀



巴進行的宗教改革得到帕竹上層的支持。永樂七年(1409年)宗喀巴於拉薩大招寺主持的大祈願會,即是以新受明成祖冊封闡化王(1406年)的乃東第五代第悉札巴堅贊(1385~1432年在位)為施主的。在札巴堅贊等人的影響下,許多原屬帕竹噶舉教派的寺院轉奉格魯。宗喀巴又以繼承阿底峽傳統為號召,使大批噶當寺院也先後改宗格魯。永樂十三年(1415年)明廷又封宗喀巴弟子釋迦也失為西天佛子、大國師(宣德九年(1434年)又進封為大慈法王),於是該派寺院建置急劇發展。格魯三大寺的主寺甘丹寺首先創建於上述大招法會之後。永樂十三年(1415年)建哲蚌寺。永樂十六年(1418年)建色拉寺。三大寺現存主要殿堂經宗喀巴規劃、奠基或開光的有永樂十四年(1416年)興建的哲蚌措欽大殿(39)、永樂十五年(1417年)興建的甘丹陽拔健(46)、永樂十七年(1419年)興建的色拉措欽和哲蚌的阿巴札倉佛殿(47)。其中除色拉措欽後經改建為阿巴札倉佛殿(62)外,其他三座俱可考其原來形制。哲蚌措欽上承噶當佛殿制度,即在經堂後方設周繞禮拜道的橫長方形佛堂(39)。由宗喀巴弟子凱珠節參加設計於永樂六年(1407年)興建的江孜白居寺大殿(38),也是在橫長方形佛堂四周繞建禮拜道。許多哲蚌早期所屬的小寺院也興建周繞佛堂的禮拜道,如經西藏文管會調查的建於正統三年(1438年)的札囊朵阿林(40)和創建於成化八年(1472年)現成廢墟的札囊強巴林(41),可見此種形制的佛殿,仍為格魯早期所重視。因此,有理由懷疑色拉措欽未改阿巴札倉佛殿之前,大約亦同此制。

甘丹陽拔健(46)和哲蚌阿巴札倉佛殿(47)皆是密法殿,其形制似與一般佛殿不同,最大區別是其早期亦不設禮拜道。噶當不廣傳密法,格魯密法殿的來源可能出自其他教派。內蒙古文物考古研究所調查的興建於十四世紀八十年代以前的屬薩迦教派的亦集乃城內的大黑堂(F191)<sup>[31]</sup>和西藏工業建築勘測設計院調查的大約建於十六世紀屬於直貢噶舉的札達古格故城中的吉界拉康(大威德殿)(36)的形制,都可備參考。

不設禮拜道的佛殿大多在經堂後壁並建二或三佛堂,這種形制在格魯初期似較經堂後壁只建一佛堂並繞以禮拜道者等第低一級,其例除前舉密法殿外,各寺札倉佛殿形制大抵如此。其實,格魯較大寺院中單獨之密法殿即多與習密法之札倉佛殿合而為一,故此類密法殿似乎亦可視為札倉佛殿之一種。值得注意的是宗喀巴弟子根敦朱巴正統十二年(1447年)於日喀則建札什倫布寺措欽

大殿(42)和該寺的吉康札倉佛殿(48),都採用了無禮拜道、經堂後壁並建三佛堂的制度。這種降低札什倫布措欽等第的作法,是有意自貶於三大寺?還是在進行佛殿建置的改革?札什倫布措欽的形制,就現知實例言,它首先影響了改宗格魯後的帕竹噶舉主寺乃東澤當寺,該寺於十六七世紀之際興建的則錯巴(44)和白加衮巴(43)兩座佛殿,俱是既設置了並列的佛堂,又取消了佛堂四周的禮拜道。

傳為宗喀巴另一弟子貴覺多且於正統十年(1445年)以前,在拉薩創建的蒼姑寺,其佛殿建置較各寺札倉佛殿的等第又低一級,即殿內不設佛堂,供奉之像、塔皆列於經堂後壁之前(45)。此制略同於十六世紀以來三大寺各札倉之下流行興建之康村的佛殿。

十五世紀前半,格魯寺院在佛殿建築的安排上,似已初步建立起一套等級體制:

寺屬大殿(措欽)→札倉屬佛殿→較札倉佛殿尤小的佛殿(略同稍後流行的康村佛殿)

以上體制系統,可能出自宗喀巴及其弟子的規劃,但實際上既反映了當時格魯寺院發展的迅速,同時也反映了帕竹地方政權逐漸完備的封建等級制度對佛教寺院的影響。

廢除佛堂外圍禮拜道,十六世紀已成風氣。噶瑪噶舉的主寺堆龍德慶楚普寺十六世紀新建的措康大殿(32)、約略與之同時經西藏文管會調查的札達古格故城中屬於直貢噶舉的嘎波拉康(白殿)(33)皆取消了圍繞佛堂的禮拜道。<sup>[32]</sup>薩迦南寺康薩欽莫大殿將原來禮拜道的範圍併入佛堂的作法(37),約亦始於十六世紀。各教派佛殿廢除圍繞佛堂的禮拜道,並未忽視左轉禮拜像、塔的宗教儀軌,而是將禮拜道的位置從殿內移向殿外,薩迦南寺康薩欽莫大殿和楚普寺措康大殿殿外設置的露天禮拜道迄今仍在使用;古格故城的嘎波拉康(白殿)和瑪波拉康(紅殿)殿外露天禮拜道遺跡也尚清晰可辨。這個變動,大約是受到了十二世紀促陳寧波等入為緩解大招寺禮拜者增多,在大招佛殿周圍興建大型禮拜廊道作法的啟示。此時期禮拜道位置的外遷,解決龐大數量的僧俗禮拜時的擁擠問題固然還是一個原因;但由於十五世紀中葉以後,各教派寺院參預政權的爭奪愈演愈厲,重要殿堂遇難罹劫已非罕見,各寺院為了增強主要建置的防禦,

移一般禮拜者之繞行道於殿外以防不虞，恐是更為緊要的因由。

廢除佛堂外圍禮拜道後，經堂後壁只設正中一佛堂之制，在格魯寺院的大殿中頗為罕見，現僅知哲蚌寺阿巴札倉佛殿一例(47)。但在札達古格直貢噶舉寺院中似較流行，古格故城的嘎波拉康(33)和略晚的密法殿吉界拉康(36)<sup>(33)</sup>、Ⅹ區佛殿遺址(F58)(35)以及托林寺的嘎波拉康<sup>(44)</sup>皆用此制。又古格故城的瑪波拉康(34)等置尊像、佛塔於經堂後壁之前，竟無佛堂之設，其制又與格魯後來興起的屬於康村的佛殿相類。以上情況，約可說明十六世紀處於西部阿里地區的直貢噶舉寺院在殿堂等第的規定上，遠不若格魯整齊、嚴密。

薩迦南寺康薩欽莫大殿廢除禮拜道後，在佛堂前面兩側各建佛堂(37)，安置都却喇讓兩支頗章的靈塔(右為平措頗章靈塔殿，左為卓瑪頗章靈塔殿)，此種類乎內地左右配殿的設計，可能受到夏魯寺大殿和白居寺大殿的影響。

在廢除佛堂外圍禮拜道的十六世紀，以保守著稱的寧瑪派寺院，仍有興建大禮拜道者，如乃東吉如拉康(31)，該寺佛堂前之經堂、門庭和大禮拜道都興建於十六世紀該寺改屬寧瑪北派時。十五、十六世紀之際，小招寺擴建前庭時，不僅保存了禮拜道，並且向前擴展了禮拜道(30)，這種作法與吉如拉康相似，看來，這兩例在當時可能都是有意保存舊形制。

#### 柱頭托木

第四期柱頭托木現存遺跡大多沿襲前期雙層托木的第一類，如薩迦、夏魯的托木式樣。上層托木前端的弧綫向前延長，呈現狹瘦形狀，其後面第一個短弧與後面的雲頭相連結，如哲蚌措欽大殿Ⅰ式(25)、甘丹陽拔健(26)、白居寺大殿(27)、色拉吉札倉佛殿Ⅰ式(28)和澤當寺則措巴大殿門廊(29)的托木。此期較晚的托木，前端狹瘦弧綫向短壯發展，其後面第一個短弧與後面的雲頭拉開了距離，如澤當寺白加衮巴大殿(20)和楚普寺措康大殿(31)的托木。雙層托木的第二類，尚未獲佳例。發現了數量不多的較第二類更為簡單的第三、第四兩類托木。札什倫布吉康札倉佛殿的托木(32)在前端短壯弧綫後面，只作出一組雲頭，是為雙層托木的第三類。楚普措康大殿天井下的托木(33)，其上層與前期大招寺天井的單層托木只具一曲彎弧，有若內地之替木形式者，是為雙層托木之第四類。

阿里札達古格故城王宮區域十六世紀左右的寺院佛殿的柱頭托木，單層與

雙層並用。嘎波拉康、瑪波拉康俱用單層(34)，時代較早，其雕飾與上述第三類托木上層相似。吉界拉康、金科拉康用雙層，時代略晚。金科拉康托木上層下緣曲綫簡潔，下層下緣曲綫似為嘎波、瑪波兩拉康單層托木下緣曲綫之簡化(36)。吉界拉康托木上下層下緣之多曲弧綫基本相同(35)。又吉界拉康雙層托木之下緣曲綫與上述第一類上層下緣曲綫接近。卓瑪拉康的單層托木下緣雕飾的二層雲文向纖長發展(37)約是這裏最晚的樣式。阿里寺院托木與其東衛藏地區托木的相似和接近，給我們進一步探討西藏自第三期以來的藏式托木形制的來源提供了綫索，儘管阿里現存遺跡的絕對年代較晚。

第四期寺院佛殿形制與柱頭托木都出現了新的式樣。佛殿禮拜道遷至殿外是寺院形制變化最顯著的所在。這個變化與當時新創寺院選擇地形着重在便於防禦的山麓相同<sup>[38]</sup>，都是各教派間為了爭奪莊園、屬民不斷進行械鬥的反映。柱頭托木下緣曲綫開始規範化，與各地政權、教派大事興建，使西藏殿堂建築在一個階段內急劇發展有一定聯繫。值得注意的是上述兩項變化，在主張宗教改革的格魯寺院中，又似乎可以看到某些初步的等第差別；而這種等第差別在十六世紀中期以後發展緩慢，看來，與格魯在教派斗争中暫時處於劣勢不無關係。

### 第五期

即自清代統治西藏以來的時期。亦即自崇禎十五年(1642年)青海蒙古厄魯特部固始汗入藏支持格魯，擁奉五世達賴昂旺羅桑嘉措和順治十年(1653年)五世達賴得到清廷冊封始，迄於1957年和平解放西藏之前。有的西藏地方史謂此階段為甘丹頗章時期。從寺院殿堂建置發展情況考察，此期可分前後兩段。前段即以五世達賴時的興建為典型，下延到乾隆十六年(1751年)七世達賴格桑嘉措親政以前。後段特徵形成於乾隆十六年清廷實施《西藏善後章程(十三條)》、成立噶廈之後不久；十九世紀中期以降，即多因循成規殊少變化。

#### 第五期前段建築形制

前段從五世達賴崇禎十六年(1643年)主持大招寺工程開始，修門廊，建千步廊(49)。建千步廊實際是為大招佛殿前增建了一處較大的經堂。此後，又擴建小招門廊(50)和昌珠的經堂與門廊(51)；昌珠的外圍禮拜廊道大約也完善於此時。

自十七世紀中期，格魯在西藏各教派中已佔統治地位，所以十八世紀前期

西藏的重要寺院工程，主要是拉薩三大寺的擴建與重建。擴建與重建過程中，三大寺出現的共同特點是：1) 殿堂面積擴展，反映了寺院建置等級的差異日益完備。此種差異表現在經堂用柱數量上最為清晰，具體情況例如表五：

表五：

	殿堂屬寺	殿堂名稱	經堂柱數	建築年代
寺院級	哲蚌寺	措欽大殿(57)	184	頗羅肅當政時(1728 ~1747年)擴建
	色拉寺	措欽大殿(59)	102	1710年新建
	甘丹寺	拉基大殿(58)	102	1721年新建
札倉級	哲蚌·古瑪札倉	古瑪札倉佛殿(63)	102	
	色拉·吉札倉	吉札倉佛殿(64)	100	頗羅肅當政時擴建
	色拉·阿巴札倉	阿巴札倉佛殿(62)	42	1710年改建
康村級	色拉·吉札倉 ·巴第康村	巴第康村佛殿(67)	16	十八世紀中期

2) 殿堂擴展後，最突出的是經堂部分。經堂是集中所屬僧人聽講、誦經的所在。因此，經堂面積加大，即意味着僧人數字的增長，哲蚌措欽大殿的改造擴充，應即因此需要。3) 經堂後面的佛堂，措欽大殿和札倉佛殿俱如前期札什倫布寺之制，流行分截成若干小佛堂的作法；時間較晚，經堂左右兩側流行起設置供奉尊像和靈塔的佛堂，如哲蚌措欽大殿經堂右側和色拉吉札倉經堂兩側的佈局。4) 奉像、塔於經堂，不另設佛堂的小型殿堂，逐漸成為札倉屬下康村殿堂的標準形制。

拉薩以外，此期修建的格魯寺院也略如三大寺制度，如乃東日務德清大殿(60)與江孜白居寺格魯派洛布康札倉佛殿(65)形制相同，但面積大小有別(日務德清大殿經堂七十柱，洛布康札倉佛殿經堂十二柱)。又如改宗格魯的聶塘度母堂(55)和日喀則那塘寺大殿(56)亦俱於經堂兩側增設佛堂。此外，拉薩以外的格魯寺院中較大的大殿和札倉佛殿也偶有使用不設佛堂的康村佛殿形制，前者如乃東安爵寺大殿(61)，後者如江孜紫金寺却頓札倉佛殿(66)。

以上格魯寺院建置的演變，雖然都繼承了上一期的發展趨勢，但就格魯寺院之規模觀察，很明顯這個階段應是該派建置的鼎盛時期。所以，當時不少其他

教派興建殿堂大都受到格魯寺院的影響，如白居寺薩迦教派的姑巴札倉佛殿(54)也在經堂之後並建了三座佛堂；以保守著稱的寧瑪教派的代表寺院之一札囊敏珠林的祖拉康(52)也在經堂兩側興建了左、右佛堂。

一般僧俗圍繞寺院的禮拜方式，約即在格魯寺院鼎盛時期盛行起來，大招周圍的“八廓”應是門廊、千步廊興建之後形成的；格魯各大寺也出現了繞寺的外圍禮拜道。再後作為西藏政教中心，亦即格魯教派中心的拉薩，甚至還出現了“林廓”——圍繞拉薩市的所謂“外朝拜道”。<sup>[36]</sup>禮拜道的擴展和複雜化清楚地表明了格魯實力的不斷擴張。

#### 第五期前段柱頭托木

第五期前段柱頭托木俱雙層。第一類實例以大招寺千佛廊(38)、布達拉宮西大殿(紅宮、司西平措)(39)、桑耶烏策門廊(40)、朗色林第六、七層經堂(41)、大招寺中心佛殿第三層(42)托木最具典型；其較突出的特徵是上層托木前端斫出鮮明的斜上直綫。哲蚌措欽Ⅰ式(43)、甘丹拉基(44)托木下層皆逐漸增高，是前段時期較晚的特點。第二類托木與第三期同類相較，前面雲頭顯著較後面雲頭縮短，如布達拉宮東大殿(白宮、措欽)(45)、白居寺洛布康札倉佛殿(46)的托木。較晚之例與第一類特點相同，即下層托木加高，如色拉寺吉札倉Ⅱ式托木(47)和哲蚌寺古瑪札倉托木(48)、朗色林門廊托木(49)。第三類如札囊札塘寺經堂托木(50)，其上層雲頭曲綫已開始簡化，下層亦如第二、三兩類向增高發展。第四類托木有的下層前端斜上，如西藏文管會調查的札囊結林措巴經堂托木(51)；有的前端曲綫亦較前期為柔緩，使用範圍更擴大到門廊，如敏珠林祖拉康(52)。大約從十七世紀後期起，托木又出現了兩個新類。一類是五世達賴時期在大招第三層興建達賴喇讓使用的托木(53)；其特點是將第一類兩雲頭曲綫之間的半雲頭曲綫，也擴展成雲頭樣。因此，就形成了類似三個雲頭並列的曲綫。如以雲頭曲綫多少排列托木等第，此類托木似應列於第一類之前，現暫依出現先後列之為第五類。另一類，如哲蚌措欽樓上所施之兩層托木(54)；此兩層托木上方皆介以散斗，散斗斗欹之下斫出類乎皿板部分，此種作法與大招寺中心佛殿第三層五世達賴時所建金頂簷下鋪作中的散斗相同。此類托木上層只作單雲頭曲綫，應附在第三類之後，現暫列為第六類。本段是托木形制發展到最繁雜的時期。綜合觀之，上述之六類托木演變的共同點是：1)上層托木大部趨向窄長；

2)下層托木日益增高。第一、二兩類的共同點是：1)下緣雕飾的前後兩雲頭垂懸的情況，都逐漸處於同一水平線上；2)後面雲頭較前面雲頭逐漸加長。

第五期前段隨着格魯寺院的人事興建，表現在寺院各種建置的等級差別日益鮮明，如上所述殿堂面積的大小和托木下緣曲綫的繁簡，在此階段似都出現了較為嚴格的規定。此種規定，表現在當時由內地傳來的屋頂形式和斗拱組織尤其明確；最清楚的實例是五世、六世達賴時於大招寺三層興建和重建的四座金銅殿頂。四座殿頂的情況略如表六：

表六：

位置	殿名	殿頂形式	簷下斗拱組織	修建年代 <sup>[37]</sup>
西殿	釋迦牟尼殿	重簷歇山	上簷九跔四昂 下簷五跔二翹	1310年建金頂， 1647年全部更新。
東殿	松贊干布殿	重簷歇山	上簷七跔三翹 下簷五跔二翹	原為琉璃瓦頂， 1647年更換金頂。
南殿	慈尊(彌勒)殿	歇山	簷下五跔二翹	1647年更換金頂。
北殿	千手眼觀音殿	歇山	簷下五跔二翹	1310年建金頂；現存金頂的更換，約在1706年以前六世達賴倉央嘉措時期。

四座殿頂使用了一個等級：面對寺門座西的釋迦牟尼殿等級最高；與釋迦牟尼對面座東的松贊干布殿殿頂形式與下簷斗拱雖同於釋迦牟尼殿，但上簷斗拱則較釋迦牟尼殿為低；位於左右配殿位置的彌勒與觀音殿，當然不能與釋迦牟尼殿相比，該兩殿用單簷頂和五跔二翹的斗拱，說明其等級又低於松贊干布殿。此階段西藏寺院建置出現的嚴格的等級差別，應是五世達賴為格魯寺院制訂的各種規章制度中的一部分。五世達賴制訂制度本身與制度的有效實施，都反映了當時格魯教派實力之加強和西藏政教合一制度的強化，<sup>[38]</sup>另一方面也反映了階級關係的緊張，在這種情況下，出現了禮拜道的進一步擴展和複雜化，是可以理解的。

#### 第五期後段建築形制

自十八世紀後期以來，西藏各地新建的較大寺院極為稀少，如前段所舉大型的措欽大殿竟未得一例，大致可判其年代的札倉佛殿亦僅於拉薩三大寺中獲

兩例。此階段應予注意的是某些大寺院的呼圖克圖、特別是三大寺大札倉曾任掌辦商上事務的呼圖克圖興建喇讓成風，有名的拉薩四大林即是此類建置的要例。現著錄上述資料如表七：

表七：

	殿堂所屬	殿堂名稱	殿堂佈局	經堂柱數	修建年代
札倉屬	色拉寺麥札倉	麥札倉佛殿 (75)	經堂後建多間佛堂，經堂兩側建庫房。	70	乾隆二十六年 (1761)重建
	哲蚌寺德囊札倉	德囊札倉佛殿 (76)	經堂後建三佛堂，經堂前建重層門廊。	56	約建於十八世紀後期
四大林屬	哲蚌寺羅色林札倉丹結林	丹結林東佛殿 (77)	經堂後建佛堂。	16	乾隆二十三年 (1758年)建
	哲蚌寺羅色林札倉策默林	策默林東佛殿 (78)	經堂後建二佛堂，經堂兩側建長庫房。	20	乾隆四十二年 (1777年)～五十一年 (1786年)建
	哲蚌寺古瑪札倉功德林	功德林佛殿 (79)	經堂後建三佛堂，經堂兩側各建兩佛堂。	16	嘉慶元年 (1796年)建
	哲蚌寺羅色林札倉策默林	策默林西殿 (80)	經堂後建多間佛堂，經堂兩側建長庫房。	18	嘉慶二十三年 (1818年)～道光二十四年 (1844年)建
	色拉寺吉札倉惜德林	惜德林佛殿 (81)	經堂後建三佛堂。	48	道光二十六年 (1846年)～咸豐五年 (1855年)建

從上表可知：1)札倉佛殿規模已較前段為窄小；四大林喇讓佛殿的規模與三大寺各札倉下屬之康村相彷彿，但建年愈晚的規模愈寬大。2)札倉佛殿繼續了經堂後面列多座佛堂的佈局，但有的門廊部分複雜了，如哲蚌德囊札倉；有的在前段經堂兩側建左右佛堂的位置改設庫房，如色拉麥札倉。3)四大林佛殿俱設佛堂，制度同於札倉佛殿；但經堂兩側的安排似無定制：丹結林、惜德林上沿早期札倉之制，不設建置；功德林則如略晚之札倉，兩側各設佛堂；策默林東、西殿又同於本段札倉佛殿兩側建庫房的新形制。



策默林佛殿的佈局大約在十三世達賴土登嘉措時期(1895~1933年在位),即本世紀前期,逐漸成為格魯派新建中小型寺院的流行樣式,如乃東鳴丹曲果林佛殿(82)和西藏文管會調查的乃東曲德沃寺(71)、曲德貢寺(72)佛殿以及瓊結唐波且寺佛殿(73)等。本世紀所建非格魯派小型寺院佛殿亦有如三大寺康村形制者,如西藏文管會調查的1940年重建的薩迦派乃東哲布林(74)。非格魯派寺院較早的寧瑪派敏珠林遜瓊大殿(十八世紀晚期)(68)和該寺1943年重建的朗傑頗章(69)、經西藏文管會調查的1955年重建的噶瑪噶舉派的札囊阿札寺佛殿(70)經堂兩側也都建有佛堂,但特殊的是,此三殿經堂後面與前段敏珠林桑俄頗章佛殿(53)相同,還建有一佛堂,這顯然都是前一時期舊制的遺存。

#### 第五期後段柱頭托木

前段柱頭托木出現的共同點都繼續發展。第一類典型實例有功德林大門托木(⑤)。第五類逐漸流行,似乎出現代替第一類的趨勢,從十八世紀後期的實例,乃東曲德沃寺經堂托木(⑤⑥)和日喀則關帝廟門廊托木(⑤⑦)起,經過十九世紀甘丹陽拔健天井托木(⑤⑧)和哲蚌德囊札倉佛殿托木(⑤⑨)諸例,到1950年新建大招寺內的威鎮三界閣的此類托木(⑥⑩),即完全有別於第一類了。第二類實例有本世紀四十年代薩迦北寺興建的衮母糾,該處托木上層下緣的前面雲頭曲綫尚少變化(⑥⑪),但五十年代新建羅布林卡新宮的托木(⑥⑫)上層前面雲頭曲綫已開始簡化。第三類有功德林佛殿托木(⑥⑬)之例。第六類托木上層曲綫簡化與第三類接近;散斗斗欹使用了僵直的斜綫,並取消了斗欹之下類似皿板的部分,其形制全同於內地,如功德林大門托木(⑥⑭)。第四類實例增多,使用範圍寬廣,大招寺二層鳴厦辦公樓用之(⑥⑮);本世紀初,薩迦北寺重建土旺敦煙小型佛殿亦用之(⑥⑯),此後,拉薩羅布林卡器物庫(⑥⑰)、薩迦南寺康薩欽莫大殿重修第二層廊柱(⑥⑱)和乃東雍布拉康重修第二層廊柱(⑥⑳)<sup>[39]</sup>均用此類托木。札達地區近代民居亦多用此類托木(⑦①)和它的簡化的單層形式(⑦②)。其實,這類簡單托木在衛藏地區包括民居在內的較低級的建築中亦多使用。第五期後段各類托木上層下緣曲綫俱趨簡化,第五類和第四類實例增多,更重要的是托木制度逐漸出現了紊亂乃至解體的情況。

第五期後段與前段同,主要實例多屬直接掌握西藏地方政權的格魯寺院。十八世紀後期以來,前段原本種類清晰的柱頭托木,在使用上日漸紊亂,同時,

寺院殿堂建築形制也因興建大呼圖克圖的喇讓而出現與以往規律不同的格局。喇讓即是大呼圖克圖本人的家寺，拉薩四大林即是格魯三大寺一些札倉的呼圖克圖的家寺。此類呼圖克圖都在當時西藏地方政府握有實權，他們的喇讓中的主要佛殿不僅建有經堂，而且建有佛堂；經堂內設該呼圖克圖的寶座；佛堂，據說原奉宗喀巴像，但該呼圖克圖卒後，即改奉他的塑像和靈塔。類此尊奉某一呼圖克圖的寺院建築的發展，以及上述托木的情況，約可共同反映此時期由於西藏上層統治階層的爭權奪利，許多制度難以維持。自十九世紀七十年代起，帝國主義勢力又日甚一日的入侵西藏，內部腐朽勢力與分裂力量相結合，十九世紀末葉，十三世達賴土登嘉措晚年雖曾致力整頓，但格魯的黃金時代已成過去，在西藏不僅是宗教寺院，乃至整個社會，都長期處於不安定的動蕩之中，因此，寺院的建築形制和常見的柱頭托木，近一個多世紀變化甚少。

#### 注 釋：

- [1] 該文刊清華大學編輯的《陳寅恪先生百歲誕辰紀念文集》(即刊)。
- [2] 該文刊《季羨林教授八十華誕紀念文集(上)》，江西人民出版社，1991年。
- [3] 《乃東縣文物志》，西藏自治區文物管理委員會編，1986年。
- [4] 《瓊結縣文物志》，西藏自治區文物管理委員會編，1986年。
- [5] 《古格王國建築遺址》，西藏工業建築勘測設計院編，中國建築工業出版社，1988年。
- [6] 《古格故城》，西藏自治區文物管理委員會編，文物出版社，1991年。
- [7] 黃文煥《桑嘎古都寺的古藏文手抄本佛經試析》刊《西藏研究》1982年2期。
- [8] 該文刊《文物》1992年5~6期。
- [9] 該文刊西北大學編輯的《馬長壽教授紀念論文集》(即刊)。
- [10] 《札囊縣文物志》，西藏自治區文物管理委員會編，1985年。
- [11] 該文刊香港中文大學編輯的《饒宗頤教授八十華誕紀念文集》(即刊)。
- [12] 《拉薩文物志》，西藏自治區文物管理委員會，1985年。
- [13] 大招寺中心佛殿為方形內院式建築，內院四壁前除後壁正中一室為佛殿外，其餘成列的小室絕大部分原皆為僧房。此諸僧房曾一度被香客佔用，現在幾乎全部闢為佛堂，是十七世紀後期迄十八世紀初，即五世達賴和第十世班禪嘉措時期所改建的。參看恰白·次且平措《大招寺史事述略》，陳乃曲札等譯文刊《西藏研究》創刊號(1981年)。
- [14] 引自布頓《佛教史大寶藏論》，譯文據郭和卿譯本，民族出版社，1986年p.174。該書撰於元至治二年(1322年)。阿崩延那布尼寺或作歐丹多補黎寺(Uddanapura)。多羅那

陀《印度佛教史》記此寺云：“瞿波羅王或提婆波羅王的時期……在摩揭托的某一地方……(有一位)優婆塞依靠起尸得到黃金，修建了歐丹多補黎大寺。‘歐丹多’是能飛的意思，是做照優婆塞上升天空後，親眼所見的須彌山、四大洲的形狀而修建的。那位優婆塞也因此被稱為優底耶優婆塞……他在臨終時……將法產交付給提婆波羅王”。譯文據張建木譯本，四川民族出版社，1988年。P. 198~199。《印度佛教史》成書於明萬曆三十六年(1608年)。

[15] 引自《元史·百官志三》。

[16] 托林寺迦莎殿，《古格故城》附錄《札達縣現存的幾處古格王國時期的遺址、寺院》作“朗巴朗則拉康”。巴卧·祖拉陳哇明嘉靖四十三年(1564)所撰《賢者嘉宴》作“托林貝吉神殿”(譯文據黃穎《賢者嘉宴譯注十七》刊《西藏民族學院學報》1985年2期)。黃穎《新紅史》譯注192引桑結嘉措《黃琉璃》釋托林寺云：“《黃琉璃》說，此寺名為托定金寺，後音訛而為托林寺。該書說：相傳當初拉喇嘛益西約曾將檀板(即鍵椎)拋向空中，並祈願說，落到我徒衆集合之處吧。言罷，檀板騰躍而起飛向天宮，後落地，隨即在落地處建寺，乃稱托定寺，意為高翔寺。”西藏人民出版社，1984年，P. 185。

[17] 托林寺意為高翔寺，與印度摩揭托歐丹多補梨寺意義全同，蓋以其形制即摹擬歐丹多補梨。八世紀所建之桑耶寺亦云倣自歐丹多補黎，故托林又有依照桑耶修建之傳聞。王森《西藏佛教發展史略》第二篇《佛教在西藏的再度傳播並在民間得勢》即謂拉喇嘛益西約“積極設法延請印度有名僧人來藏，同時還倣照桑耶寺修建了托林寺”。中國社會科學出版社，1987年。

[18] 土觀·羅桑却季民瑪《土觀宗派源流·寧瑪派流》記：“掘藏札巴恩協拔修建了札塘為首的一百零八處道場，取出了伏藏甚多……利益衆生不淺，功績很大。”譯文據劉立千譯本，西藏人民出版社，1984年。P. 38~39。該書撰於清嘉慶六年(1801年)。

[19] 參看〔7〕。

[20] 參看 Giuseppe Tucci: *Archaeologia Mvndi Tiber*, Paris, 1973, PL. 74.

[21] 跳頭上承替木、椽檣方，盛行於唐代，西安興教寺玄奘師徒三磚塔和敦煌莫高窟第321窟壁畫所示皆較早之例(參看蕭默《敦煌建築研究·建築部件與裝飾》，文物出版社，1989年，圖一六三)，正定開元寺北宋建鐘樓為較晚之例(參看梁思成《正定調查紀略》，刊《中國營造學社彙刊》四卷二期〔1933年〕)。宋元祐六年(1091年)成書的《營造法式》，其大木作制度部分，僅於泥道模仿夾注中附記斗口跳作法，似可推知此種簡單鋪作當時已不被重視。木構廊檐亭塔不設補間鋪作，流行於《營造法式》之前，如敦煌莫高窟四處窟檐和慈氏之塔(參看《敦煌建築研究·唐宋窟檐，莫高窟附近的兩座宋塔》)以及上述正定鐘樓皆宋前期遺構。《營造法式》木構外槽檐下不用普柏方，但北方使用普

柏方較早，十至十一世紀已漸流行，如前引慈氏之塔和遼開泰九年(1020年)所建義縣奉國寺大殿(參看杜仙洲《義縣奉國寺大雄殿調查報告》刊《文物》1961年2期)。綜上諸項大致可以推測薩瑪達寺門廊的年代約與《營造法式》年代相近，即不晚於十二世紀。

- [22] 參看廓諾·迅魯伯《青史·西藏後宏佛教》，郭和卿譯本，西藏人民出版社，1985年。P. 44~46。《青史》明成化十七年(1481年)校正刊行。《西藏佛教發展史略》第二篇譯登底為“丹底”，並附注謂：“地在西寧塔爾寺東南，循化以北黃河岸上。”
- [23] 參看黃頤《藏文史書中的弭藥(西夏)》，刊《青海民族學院學報(社會科學版)》，1985年4期。
- [24] 康薩欽莫大殿原來的佈局，有兩種復原設計。一是現大殿前面天井左、右和前方的浦康和歷代薩迦座主靈塔殿以及平措、卓瑪兩頗章靈塔殿，皆是拆除大禮拜道後所興建者，即自大殿門道兩側起，即是大禮拜道的出入口；現大殿前天井部分，應是原大殿內的天窗位置。其形制略與日喀則夏魯寺大殿平面同(表二 27 虛綫所示)。一是與日喀則那塘寺大殿相似，禮拜道即設在現大殿左、右、後三面圍牆之內(表二 27 實綫所示)。如考慮達倉宗巴·班覺桑布於明宣德九年(1434年)撰《漢藏史集》薩迦歷任本欽和朗欽節所記：本欽釋迦桑布謂八思巴，新建大殿“能把傑日拉康從天窗中裝進去”的談話(譯文據陳慶英譯本，西藏人民出版社，1986年。P. 224)，前一項具有大天窗的復原設計可能性較大。又五十年代，景家棟同志調查昌都類烏齊寺倉吉馬大殿，謂“大殿三層，上覆金頂，殿外為左轉迴廊……大殿建築平面作回形”(據1959年西藏文管會藏抄本《西藏又在昌都地區發現一座元代建築》)。類烏齊寺倉吉馬殿據云係烏金貢布建於庚申年(元延祐七年。1320)，可見繞佛堂、經堂建大禮拜道的大佛殿，十四世紀前期猶盛行於藏族地區。參看四朗《類烏齊的祖拉康》，刊《西藏研究》1988年3期。
- [25] 譯文據陳慶英譯本，P. 180。
- [26] 薩迦南寺城堡上部的女牆，西藏和平解放前已被拆毀，改敷深色刺草。杜齊於四十年代所攝照片女牆尚清晰可辨。參看 *Archaeologia Mvndi Tibet*, PL. 71。
- [27] 譯文據郭和卿譯本，民族出版社，1983年。P. 104~105。
- [28] 如索南堅贊《西藏王統記》安達熱巴堅事略節所記：“(熱巴堅王)於吳祥多修建柏麥札西格培寺(無比吉祥增善寺)……修建九層佛殿……大殿金蓋之寶頂高與山齊，在吐蕃境內絕其倫比。乍見之下，立生淨信。為防巨風，頂蓋四周，系以鐵鏈，連於四方石獅子上。”《王統記》完稿於明洪武二十一年(1388年)。譯文據劉立千譯本，西藏人民出版社，1985年，P. 137~138。
- [29] 亦見《古格故城》第二章第三節王宮區(VI區)建築。
- [30] 參看拙著《張掖河流域 13~14世紀的藏傳佛教遺跡》刊《北京大學學報(哲學社會科學

版)》1993年2期。

- [31] 參看[30]。
- [32] 亦見《古格王國建築遺址》寺廟建築節。
- [33] 吉界拉康,《古格故城》第二章第二節譯作傑吉拉康。
- [34] 參看《古格故城》附錄《札達縣現存的幾處古格王國時期的遺址、寺院》。
- [35] 格魯寺院建於山麓亦與宗喀巴宗教改革建寺院遠離城市有關,但與當時各宗於山地構建宗衛,即所謂宗山建築者亦有聯繫。
- [36] 參看西藏工業建築勘测設計院《大昭寺》,中國建築工業出版社,1985年。圖三。
- [37] 此欄內容皆據《大昭寺史事述略》。
- [38] 參看東嘎·洛桑赤列《論西藏政教合一制度》,郭冠忠等譯,西藏人民出版社,1985年。P. 86。
- [39] 八十年代雍布拉康曾大事修繕,此托木形制是1959年調查時的樣式。

## On the Division of Stages of the Temple Architecture in Tibet

—part six of the study of Tibetan temples

Su Bai

### Summary

This article is the concluding chapter of *A Survey of the Tibetan Temples*. According to the change in the layout of 87 temples in Tibet and the evolution of the form of an architectural component (called “xiu”, a wooden holder) which is common to the Tibetan buildings, the temple architecture in Tibet can be divided into five stages or six phases. The first stage: from the 7th to the 10th century, in the Tubo period. The second stage: from the end of the 10th century to the first half of the 13th century, in the period when Tubo splitted apart. The third stage: from the second half of the 13th century to the 14th century, in the period of the Mongolian Yuan Dynasty which is the period of the Sa Jia local regime. The fourth stage: from the 15th century to 1640's, in the period of the Ming Dynasty, which is the period of the Pa Mu Zhu Ba local regime. The fifth stage: from 1650's to the 20th century, namely, from the beginning of the Qing Dynasty to the eve of the liberation of Tibet, which can be further divided into two phases: before and after the middle of the 18th centu-

---

ry. Based on the above division, the following general conclusions may be drawn: (1) In the first stage, the layout of Tibetan temples bore a greater resemblance to that of Hindu temples in the Pōla Dynasty. (2) Starting from the second stage, temple buildings were constructed, in accordance with the development of the system of unifying politics and religion, more and more towards the fortress form. (3) The evolution of “xiu” (wooden holder), apart from showing an increasing standardization of form, displayed an increasingly evident hierarchical differentiation in both the fourth and fifth stages.

# 北京紫禁城在規劃設計上的繼承與發展

侯仁之

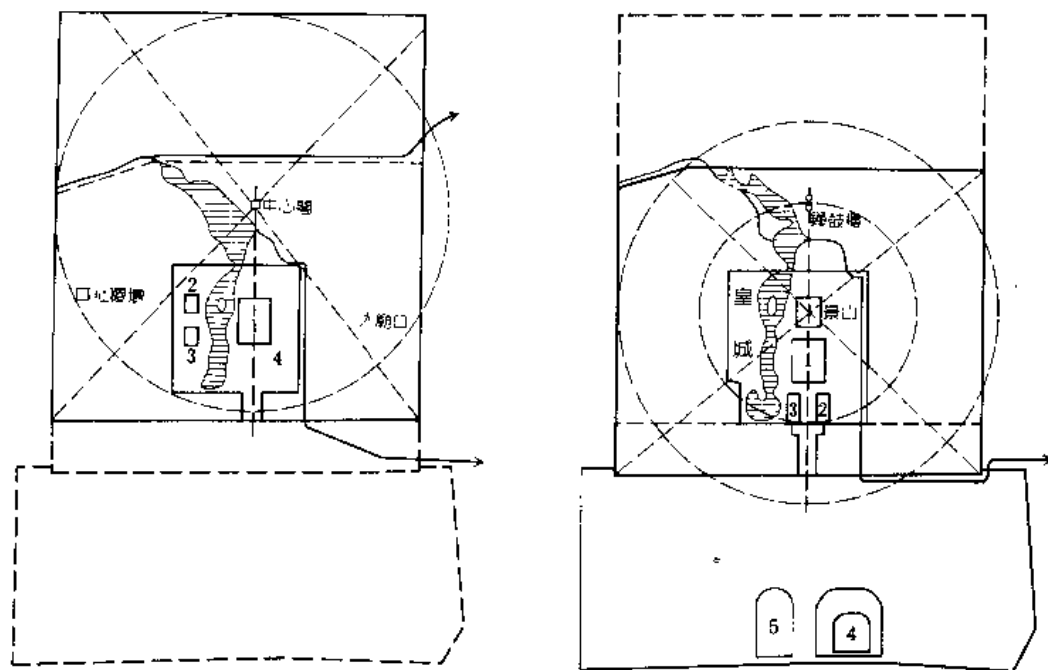
北京紫禁城建成於明永樂十八年(1420),五百七十餘年來歷經修建,蔚為大觀,迄今巍然屹立在北京全城的中軸綫上,作為規模宏偉、文物燦爛的故宮博物院,供人參觀遊覽,今且列在聯合國教科文組織世界文化遺產名錄之中,受到國際上的高度重視,這也是國人所應當引以自豪的。

明初興建紫禁城,乃是在元宮城“大內”的廢墟上又加以改建的。在改建的過程中,既有所繼承,又大有發展。這和整個北京城的規劃設計,從元到明的遞相演變,具有重要的內在聯繫,只是迄今尚未見系統的說明,僅就個人所見,略述如下。

## 一、紫禁城是明初在元“大內”的廢墟上 重新規劃設計而後興建的

明洪武元年(1368)建都南京。同年秋徐達北伐,攻下元大都城,改名北平。大都城的改建從此開始。

元大都城原是經過周密的規劃而後興建的,其最大特點,首先在於結合地理條件,緊傍今什剎海(當時稱海子,亦曰積水潭)東岸,確定全城設計的中軸綫。中軸綫的主導方向,遵照傳統規制,必須是自北而南。<sup>[1]</sup>為此而選定今鼓樓所在處為全城中軸綫之起點,並就地立“中心臺”、建“中心閣”。實際上這也就是大都全城平面設計的幾何中心。(圖·一、〔1〕見下頁)這條中軸綫的選定,從全城平面圖上加以分析,十分明顯的一點,就是有意識地要選擇在太液池(原為天然湖



1. 元大都城設計示意

1. 大內 2. 興聖宮  
3. 隆福宮 4. 蕭牆 (後之皇城)

2. 明清北京城設計示意

1. 紫禁城 2. 太廟 (今勞動人民文化宮)  
3. 社稷壇 (今中山公園) 4. 天壇  
5. 山川壇 (先農壇, 今體育場)

圖一 北京舊城平面設計的演變示意圖

泊的一部分,北與積水潭相接連)東岸,興建宮城“大內”,同時在太液池西岸、自北而南、分別營建興聖宮(皇太后宮)和隆福宮(皇太子宮)。這樣隔湖相望,就形成鼎足而三的布局,居中聯繫的正是富有歷史意義的瀛洲儀天殿與瓊華島廣寒殿。在這一總體布局的四而,繞以蕭牆,即後日所謂皇城城牆。蕭牆以內就是整個大都城的核心部分。這個核心部分之內佔有突出地位的,自然是宮城“大內”,因此“大內”也就佔據了全城中軸線上最重要的位置。(圖二〔1〕見 528 頁)

明初攻下大都城,首先縮減居民稀少的城內北部,因而在北牆以內五里利用原有湖泊的上游及其向東引水的漕渠作為護城河,另建新北牆,從而確定了今日安定門與德勝門東西一綫的位置。其後,在永樂十七年(1419),又展拓城內



南部，在舊城以南近二里處，建起新南牆，也就是今日崇文門、正陽門與宣武門東西一綫的位置。

這次擴建南城，上去減縮北城，已整整五十年。五十年前減縮北城，原是為了軍事防守的便利，是一種消極性的措施。這次擴建南城，却與北京的重新規劃有關，是至為重要的。因為早年受封為燕王並且開府北平的朱棣，這時已經君臨天下，雖然即位於南京，却一意遷都北來，因此臨朝聽政之初，即已下令以北平為北京，時在永樂元年（1403）。此後歷時十七年，北京新都終於告成。轉年、即永樂十八年（1420）正式遷都。這十七年，是從元大都到明北京在城市規劃設計上一個極為重要的發展時期。從全城的平面布局來看，元大都以“中心臺”作為全城幾何中心的標志，由於北牆的南移已不復存在，因此必須在原有的“中心臺”以南，另行選點建立新的全城幾何中心。其次是元朝的“大內”宮闕，自從明初建都南京之後，已成廢墟，必須重建。此外還有元大都城在規劃設計中，根據《周禮·考工記》“匠人營國”應是“左祖右社”的規定，把太廟和社稷壇，分別布置在東西兩面城牆的內側，去宮城過遠，舉行祭典十分不便。至少有這三方面的原因，是在重建北京城的規劃設計上，所必須予以考慮的。但是在實際的建設中，這三者的規劃設計及其實施過程，史無明文。關於這一點，清初康熙就曾有過如下的評語說：“遍覽明代《實錄》，未錄實事，即如永樂修京城之處，未記一字。”<sup>23</sup>因此，現在只有根據興建完成後的北京城，憑藉依據考古勘探和間接資料所完成的平面復原圖，加以分析，才有可能追溯永樂前期重新對北京城進行規劃設計的基本情況，而這一工作又必須從紫禁城的規劃設計人手。

## 二、明紫禁城在規劃設計上的繼承與發展

明紫禁城是在元大內的廢墟上經過重新規劃設計而後修建的，其中既有繼承又有發展，這裏首先必須明確的一個問題，就是元大內是如何淪為廢墟的。

按明初有蕭洵《故宮遺錄》一書流傳於世，有洪武二十九年吳節（伯度）序文，節錄如下：

《故宮遺錄》者，廬陵蕭洵之所撰也。革命之初，任工部郎中，奉命隨大臣至北平毀元舊都，因得編閱經歷，凡門闕樓臺殿宇之美麗深邃，欄檻瑣窗

屏障金碧之流輝，園苑奇花異卉峰石之羅列，高下曲折、以至廣寒秘密之所，莫不詳具該載，一何盛哉！自近古以來未之有也。觀此編者，如身入千門萬戶，猶登金馬，歷玉階，高明華麗，雖天上之清都，海上之蓬瀛，尤不足以喻其境也。<sup>(3)</sup>

但是蕭洵所記，隻字未及其遍歷元大內是何任務，吳節作序雖肯定其任務為“毀元舊都”，而序文之作去“革命之初”，亦即元明易代之際，已二十餘年，因此有人懷疑元大內之化為廢墟，是否確如吳節之所記，只是別無旁證，尚難驟斷。而事實上，元大內之廢墮早在洪武初年，確已見於時人的描述。如宋訥於洪武五年親臨其地，有《三子秋過元故宮》詩，可以為證，<sup>(4)</sup>僅摘錄其有關詩句如下：

黃葉西風海子橋，橋頭行客吊前朝。…  
九重門闕人騎馬，萬歲山空樹集鴉。…  
御橋路壞盤龍石，金水河成飲馬溝。…  
虎衛龍墀人不見，戍兵騎馬出蕭牆。…

於此可見元大內及其附近一帶的荒蕪景象。

這裏應該補充說明的是洪武三年朱棣晉封為燕王，曾建燕邸即燕王府。<sup>(5)</sup>按此燕邸所在與元大內故址無關。《日下舊聞考》按語有明確記載如下：

明初燕邸仍西宮之舊，當即元之隆福、興聖諸宮遺址，在太液池西。<sup>(6)</sup>

當時太液池東之元大內已在荒蕪中，正是在這種情況下，朱棣即位之後，決定遷都北京，遂有可能在元大內的廢墟上重建宮闕，這就是現在的紫禁城。<sup>(7)</sup>

紫禁城的規劃設計決不是孤立進行的，只是史無明文，難於稽考。現在根據《北京歷史地圖集》中已復原的“元大都”城圖與明“北京城”圖<sup>(8)</sup>，加以簡化，作“元大內位置略圖”（圖二〔1〕見 528 頁）與“明紫禁城位置略圖”（圖二〔2〕見 529 頁），進行比較研究，借以明確兩者前後相承之迹，繼而探討紫禁城在規劃設計上的指導思想及其實際效果，當是可行的。

如圖所示，兩相比較，紫禁城的興建，乃是在元大內故址上又稍向南移，其東西兩面城址如舊，僅分別縮減其北段、延長其南端，因而全城形制仍是南北縱長的長方形，並且依舊處於全城中軸綫最重要的位置上。其結果之一，就是元代後宮延春閣的故址，已處於紫禁城的北牆之外，因此得以在延春閣的故址上堆築起萬歲山，意在壓勝前朝。因此這新築的萬歲山，曾被稱作“鎮山”，有記載說：

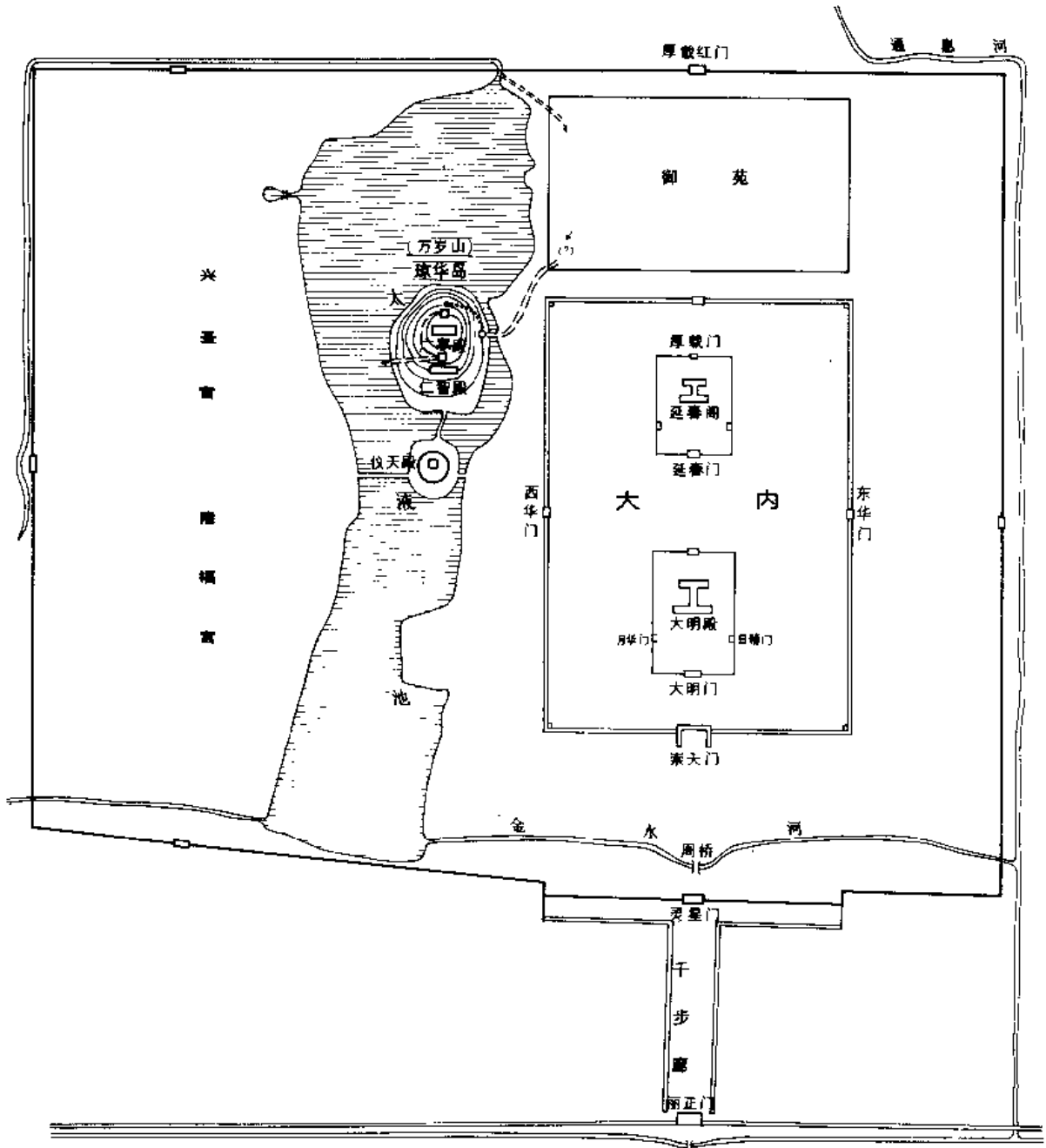
“萬歲山…為大內之鎮山，高百餘丈，周回二里許。”<sup>[9]</sup>實際上，這座萬歲山也就是今景山，其堆築在整體北京城的平面設計上，還有更為重要的一項現實意義，因為隨着城址的南移，這新築的萬歲山中峰，也就代替了原先大都舊城的“中心臺”，而成為北京新城的幾何中心。這一措施，顯然是經過設計者的深思熟慮，也必然是經過永樂的批准，然後才得以付諸實施的。（圖一〔2〕、按當時外城尚未修築。）

此外，紫禁城的南移，還有更加值得注意的一點，就是只有在其南移後的新址上，才有可能在保持其全城中軸綫上主要位置的同時，又得以環繞宮城四面，開鑿寬闊的護城河，這在元大內的舊址上是不可能的，因為其北部西側去太液池東岸太近，已無開鑿護城河的餘地（參看圖二〔1〕與〔2〕相互對照）。

其次，由於護城河的開鑿，不僅加強了對紫禁城的保衛，更重要的是還可以把護城河的水，從紫禁城的西北隅通過暗渠引入城內，然後傍西牆南流，繞行午門內，轉而從東南隅暗渠注入護城河，是即“內金水河”。其下游經太廟東垣外南流與“外金水河”相匯，轉而東流入通惠河。這條內金水河的開鑿，與自然地形從西北向東南自然傾斜下降約二米的坡度完全符合，<sup>[10]</sup>可見開河之前必是經過了地形測量的。

在這裏還應該補充說明的是，當時正是利用開鑿紫禁城護城河的泥土，連同挖掘太液池南端湖泊、即今南海的泥土，才堆築起萬歲山。可以肯定地說上述各項工程設計，都是互為聯繫、共同規劃完成的。至於太液池能夠向南開拓，從而擴大了湖面，增添了水上景色，也是由於南面城牆從今東西長安街南側故址、南移到現在前三門東西一綫的結果。同時，元代的太廟和社稷壇也就有可能從東西兩面城牆的內側，改建在紫禁城前方左右對稱的位置上（圖三，見 530 頁）。這又顯然是北京城在規劃設計上的一大發展，從而進一步突出了紫禁城的重要位置。

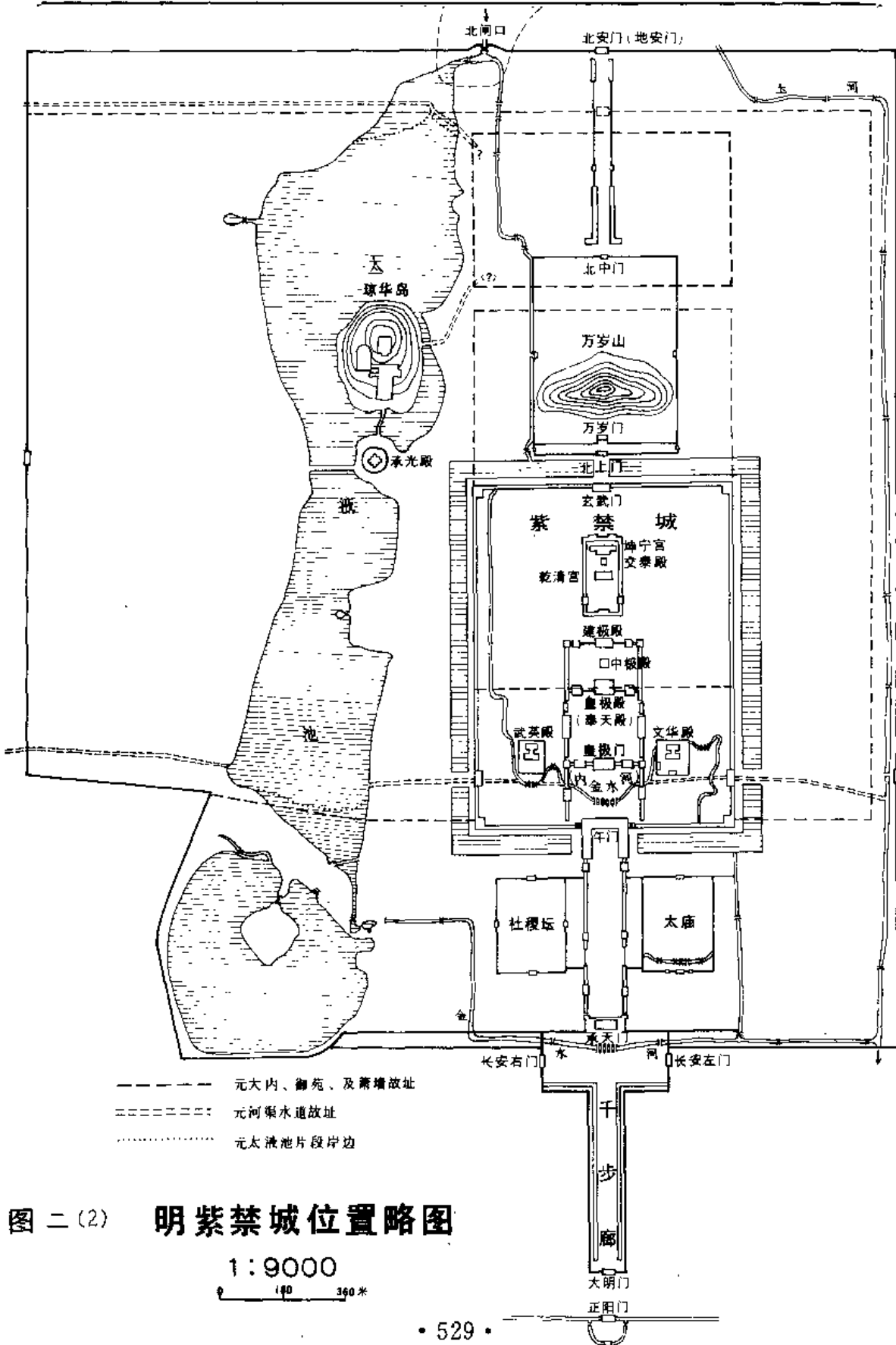
總之，在上述總體規劃設計完成的情況下，自今日之什剎海流注太液池的水，從北岡口分流，經萬歲山西牆外，注入紫禁城護城河的這一段渠道，雖有元代引水的故跡可供參考，但其實際意義已大不相同。（參看圖二）當初元代在此一帶引水，當是經御苑南下，轉而從石橋架渡槽至瓊華島上，然後揚水至山頂，繞行廣寒殿，又從西側下注太液池，其目的只是為了觀賞玩樂，陶宗儀《輟耕錄》

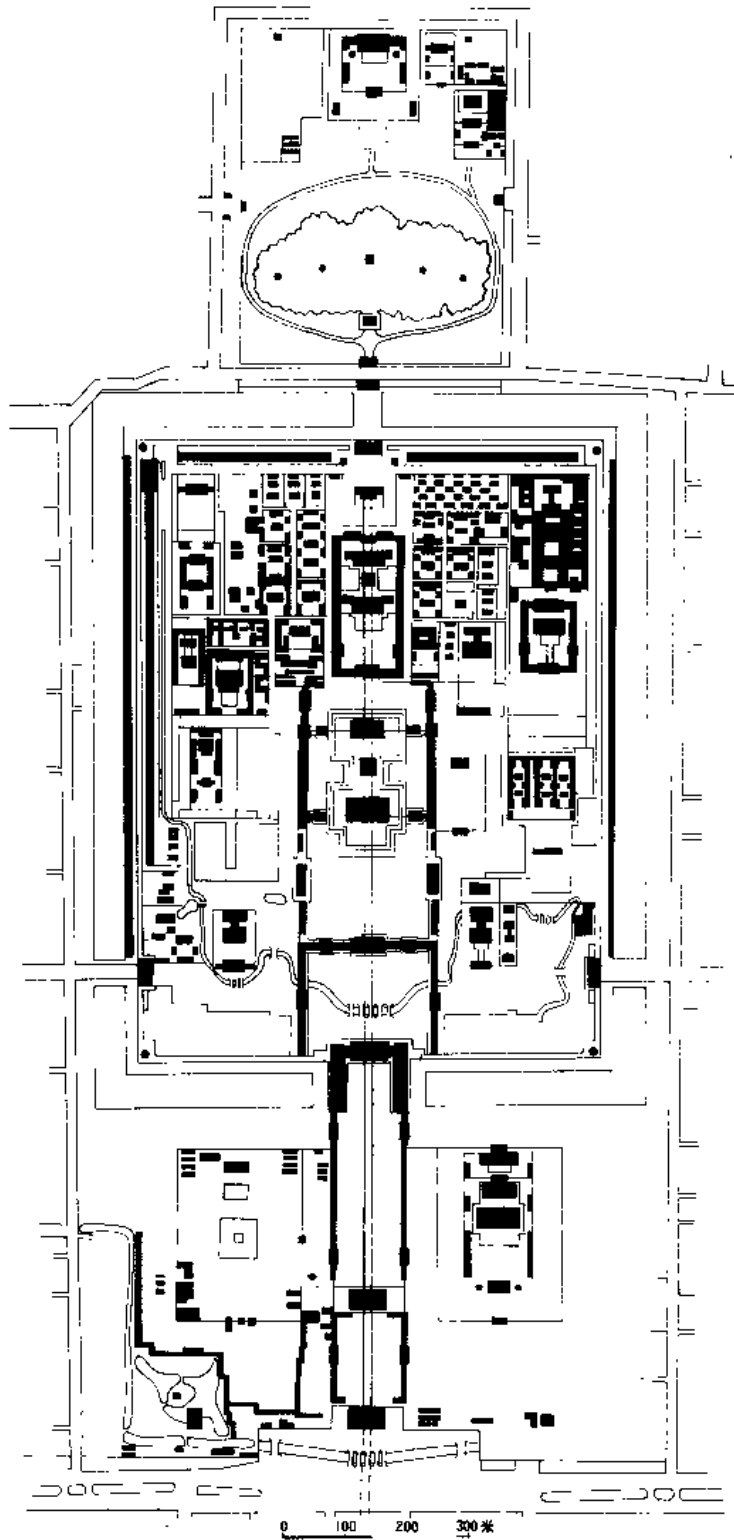


图二(1) 元大内位置略图

1:9000

0 100 360\*





圖三 明—清：紫禁城與景山以及太廟、社稷壇的平面布局  
 (部分採自《中國建築史》，中國建築出版社，1982年，第60頁)

記之甚詳。<sup>[11]</sup>明初另開渠道，引水南下，流經紫禁城內為內金水河，是有十分重要的作用的。按北京氣候特點之一，是每年雨季降水集中，且常有大暴雨在短時期內下降，勢如傾盆。如果排水不暢，極易泛濫成災。紫禁城內大小建築連檐接棟，大部分地面又皆有磚石鋪設。如遇暴雨集中下降，即可由內金水河排出城外。反之，如遇火災或其他大量用水之處，內金水河又足以保證流水的源源供應。因此在紫禁城最初利用元大內而進行改建時，決定引水入城，在規劃設計上，也同樣是應該予以充分肯定的。至於內金水河在紫禁城午門內的一段，看來也是利用了元代舊渠故道中的一段，上架石橋五道，既便通行，又增加了庭院設計的藝術效果。

最後應附帶指出：現在紫禁城內地面以下排水系統的結構，仍是有待研究的問題。同時如何防止壅塞以保持其暢通無阻，也是應該十分注意的，因為這都與今後故宮博物院的安全防護有關，不可忽視。<sup>[12]</sup>

#### 注 釋：

- [1] 詳見拙作“從北京至華盛頓——城市設計主題思想試探”一文中關於“北京城市的主題思想”節。北京社會科學院《城市問題》1987年第3期，4—6頁。
- [2] 《清聖祖實錄》第273卷，康熙五十六年八月乙酉。
- [3] 《故宮遺錄》（與《北平考》合刊），北京古籍出版社排印本，1980，第71頁。
- [4] 《西隱集》，見《日下舊聞考》，北京古籍出版社排印本，1981，第32卷，492—493頁。
- [5] 《明史》卷130華雲龍傳：“建燕邸，增築北平城，皆其經畫。”
- [6] 《日下舊聞考》第33卷，第494頁。
- [7] 《明史·地理志》京師條，記紫禁城竣工於永樂十九年，實際上前一年已建成，並定名為紫禁城。
- [8] 侯仁之主編：《北京歷史地圖集》第27—28頁、31—32頁。北京出版社，1988。
- [9] 《西元集》，見《日下舊聞考》第35卷，第550頁。按此山實高14丈7尺，約合46.67米。
- [10] 根據1935—1936年北平市政府工務局實測《北平市內外城地形圖》（1：5000），景山西門外為47.5米，紫禁城東南隅外側為45.5米，其間相差二米，今昔地形可能小有變化，但其坡度的總趨勢，當無大差異。
- [11] 參看圖二〔1〕元大內位置略圖。茲節錄《輟耕錄》所記如下：“萬歲山在…太液池之陽，…其山皆壘玲瓏石為之，峰巒隨映，松檜隆鬱，秀若天成。引金水河至其後，轉機運斗，汲水至山頂，出龍口，注方池，伏流至仁智殿後，有石刻蟠龍昂首噴水仰出，然後由東西

流，入於太液池。…山之東有石橋，長七十六尺、闊四十一尺半，為石渠載金水而流於山後，以汲於山頂也。”見《四庫叢刊》景印元刊本，第1卷、第19頁上—20頁上。

- [12] 《清宮述聞》有記載如下：“紫禁城地下暗溝連同內金水河，例應進行疏通，以暢其流。姑舉清末《紫禁城內河道工程處奏案檔》所載光緒十一年五月烏拉喜崇阿等折為例，錄如：‘紫禁城內河道，由神武門西地溝引護城河水流入，沿西一帶經武英殿前、至太和門前內金水橋下，復流經文淵閣前，至三座門，從鑾駕庫巽方繞出，共長六百五十丈五尺。凡內廷暗溝出水，皆匯此河。現在河身節節壅塞，溝水不通，實由於此。就目前情形而論，自以挑挖暗溝，宣暢河身為最要。’”見《清宮述聞》初、續編合編本，紫禁城出版社，1990年，第24頁。

## Succession and Development of The Forbidden City in Beijing in Terms of Urban Design

Hou Renzhi

### Summary

Built on the ruins of “Danei”, the Palace City of Dadu of the Yuan Dynasty, Beijing Forbidden City completed its construction in the year of Yongle 18 (1420) of the Ming Dynasty. In regard to its planning and design, there is certain succession and significant innovation as well. The design and construction of this Forbidden City thus culminated in a transcendent archetype in the history of the construction of Chinese palace cities. It also promoted the redevelopment of the masterplan of the city of Beijing as a whole. However, there remains no original literature by which to trail the specific progression of its inventive design. Nor is there any relevant systematic study to be seen. The current treatise presents an account with maps, focussing upon the main reasons for the sparse southward shifting in location of the city with regard to the original locality of “Danei”. The main intention is to lengthen the distance between the Forbidden City itself and the east embankment of the Taiye Lake, so as to obtain indispensable space for digging a city-moat around the Forbidden City. Not only was the moat beneficial for the defence of the Forbidden city itself, more important, it would also provide the Forbidden City with water re-



---

sources. This made it possible to dig "Nei-jin-shui-he", or literally, an "Inner Golden Water River". This river would be advantageous both for water-provisions and flood-drainage. The mud and soil produced out of digging the moat and the southern end of the Taiye Lake, i. e. the current Nanhai, were then to be utilized for piling up the Wansui Shan, or Longevity Hill, i. e. the present Jingshan, which is precisely situated on the original locality of the Yanchun'ge, the palace for the royal harem of the Yuan Dynasty. This Wansui Shan, in turn, serves as the geometrical centre of the reconstructed city of Beijing, replacing the original one of Dadu. Likewise, the digging of the Nanhai was to furnish the city with a spatial stretch to the South of the Forbidden City, thus making it possible to layout a symmetrical order for urban planning in accordance with a traditional style, and to rebuild Taimiao (the Royal Ancestral Temple) and Shejitan (the Altar to the God of Grains and Soil), hence producing an effect of further development of the whole city's layout in its original style.

# 馬譯《世說新語》商兌之餘

周一良

美國米尼索達大學馬瑞志(Richard B. Mather)教授,趙元任先生入室弟子也。以二十年精力,英譯《世說新語》正文及劉孝標注,嘉惠西國士林,功莫大焉。然臨川之書夙稱難解,異國學人更不免於隔闕。兩年前居美就養,與老友匹資堡大學王伊同(斯大)教授研討譯文,舉四百餘事與馬教授商榷。馬氏欣然採納,於所未安者並通函討論。因成《馬譯世說新語商兌》一文,1990年12月刊於新竹清華大學之《清華學報》新20卷第2期。今年北京大學《國學研究》創刊征稿,愧無以應。《商兌》文成以後,不無贖義,因摘錄以供補白,並就正於大洋彼岸之王馬兩教授。

依《商兌》之例,以羅馬數字代表篇,阿拉伯數字代表節。首列馬氏譯文,次列原文及解釋,最後附訂正之譯文。

\* \* \*

I/27 The director-general from Chih's staff had been secretly laying aside provisions and wanted the silk. ……and furthermore ate very little rice himself. ……Wei therefore repaid and thanked him and sent him on his way.

“質帳下都督陰齋糧要之,……又進少飯。……謝而遣之。”“進少飯”謂都督進飯於胡威,非指其自身。譯文中都督索絹及胡威付與云云皆譯者所增。絹原為威父所賜,初無付與都督之必要。

……had been secretly carrying provisions …… offered some rice to Wei. …… thanked him and sent him away.

I/29 When Yüeh talked with the chancellor he always made a discreet inti-

macy his first principle.

“長豫與丞相語，恒以慎密為端。”“慎密”兩字為一詞，猶言小心謹慎，密字無親密之義。譯文每割裂一詞中兩字，分別逐擇，遂不可通。

……he always made caution his first principle.

I/30 Since this gentleman had a reputation in the past, and in addition enjoyed the praise of the former generation,……

“此公既有宿名，加先達知稱。”“公”字承上文深公而言，乃尊稱僧人。“宿名”猶言久有名譽，非過去之意。“先達”猶前輩。法深亦渡江南來，與桓彝同時人而年輩略長，譯文逕作為前一代人所知稱，似欠貼切。

Since this master has long been held in good reputation, and in addition enjoyed the praise of the elders.

I/41……he went directly to his private residence and never returned.

“率爾去下舍，便不復還。”

《商兌》建議改正譯文為 he casually left his official residence, 而未暇申論，茲補述之。此節正文中“去”字，日本諸家所譯《世說新語》亦皆解為“往”、“赴”之意。如川勝義雄等譯本（《世界文學大系》第 71 卷《中國古小說集》）作“ふらつと私邸に向う；”“大村梅雄譯本（《中國古典文學全集》第 32 卷）作“にわか私邸へいつて……”；森三樹三郎譯本（《中國古典文學大系》第 9 卷）作“急に私宅に入りこみ……”。（以上三條皆承劉俊文君從日本錄寄美國，謹誌感謝）目加田誠氏譯文（《新釋漢文大系》第 76 卷）最晚出而其口語譯文最能表達六朝語氣，亦作“さつさと私宅へ歸り……”。馬氏英譯及諸家日譯皆有兩誤：去乃離去而非往或赴之意，下舍乃官舍而非私邸也。

《說文解字》云：“去，人相違也。”段注：“違，離也。人離故從大，大者人也”。去之本義為離去，參看《說文通訓定聲》豫部第九。檢《世說》用例，凡言去者皆離去之義，如“直是清虛日來，滓穢日去耳”（言語 30）。“殷中軍嘗至劉尹所，……殷去后……。”“張退，劉曰：卿且去……”（文學 33、53）。“太丘舍去，去後乃至。……答曰：待君久不至，已去。友人便怒曰：非人哉！與人期行，相委而去”。“庾公臨

去(指逃離建康)。”“王飲酒畢,因得自解去”(方正 1、35、63)。“日旰未得前,王便引去”(雅量 30)。“劉晨去夕反。”“賀未語,令:且去,見張廷尉當為及之”(規箴 4、13)。“使人題門作活字,便去”(捷悟 1)。“康臨去,登曰……”。“山公將去選曹”(栖逸 2、3)。“侃猶不返,逵曰:卿可去矣。”“汝去郡邑數年”(賢媛 19、32)。“卿復少時不去,我成輕薄京尹”(寵禮 4)。“民吏皆去,唯郡卒獨以小船載冰出錢塘口。”“臨去,都下人因附百許函書”(任誕 30、31)。以上訓離去之去字諸例以外,唯賢媛 13“卿往不如不去”,往與去互文,與今日口語用法相同。此中消息,治中古語法詞彙者必將有說,非我所敢妄論。然“率而去下舍”之去必作離去解,則可以無疑。今日口語之去字,《世說》多用往字,其例甚夥。偶亦用之字,不過數見。

《說文解字》舍字下云:“市居曰舍。”南朝史料有時“邸舍”連稱,尚存市居之義。《釋名·釋宮室》稱:“舍,於中舍息也。”舍指止息之處,而非家宅。漢代丞相、御史大夫、郎、吏皆有居住之官舍,蓋在衙署附近,便於辦公,休沐之日始歸家。(參看木言《官舍和廉吏》,載 1990 年 8 月 29 日《光明日報·史學》)下舍云者,蓋晉代官舍之稱。《晉書》五九趙王倫傳言,“(義陽王)威懼,自崇禮闈走還下舍。”司馬威時官中書令,下舍當即中書令所居處。《初學記》十一尚書令條引《十洲記》:“即尚書令下舍之門”。殷仲堪欲奪殷覲所任南蠻校尉之職,《世說》此條之下舍即南蠻校尉之下舍。殷覲去任不使人知,“便不復還”即不還下舍。如解下舍為其私宅,則還字無所承矣。文字表面明白,而理解可以完全相反,此《世說》之所以難讀,吾儕固不宜苛求於外國譯者也。

……he casually left his official residence and never returned.

I/45……this was the reward of the “unmixed filial devotion”.

“時人以為純孝之報也。”“純”字直譯為不雜似欠妥。

……the reward of the genuine filial devotion,

I/47 1)……also was well aware of the situation.

“康伯亦甚相知”。“相知”猶言見知,所知者吳氏兄弟之為人,非指任何情況。

Po himself also knew them well.

2) was an intelligent and enlighteneed woman.

“聰明婦人也。”聰明二字為一詞，譯作 intelligent 已足。

3) till the end of the funeral.

“終其喪如此”。此“喪”字指服喪期間，非指下葬。

till the end of the mourning period.

I / 1 1) summoned the recluse Hsü Yu for an interview.

“昔堯聘許由”。“聘”即《禮記·月令》所謂“聘名士，禮賢者”，指禮敬之意。譯文召見，殊失帝堯禮敬許由欲讓天下之旨。譯為 invited 較妥。

2) made an offering of food equivalent to that for the Five Sacred Peaks.

“以配食五岳”。“配食”謂祭五岳之神時以箕山公神配享即陪同受祭，乃指祭祀規格而言。

made an offering of food worthy of the same rank as that of the Five Sacred Peaks.

I / 6 whereupon he made no further reply.

“故不相答”。此四字亦元方之語。“故”字解釋其不回答原因，皆應在引號之內。譯文誤解為敘述之文。

Therefore I don't want to give you any reply.

I / 9 to hide behind 'goodness and morality'.

“仁義之慝”。譯文誤解慝字為匿。慝有邪惡之義，即 harmful to ……

I / 10 Tsao Tsao was subtle in his literary tastes.

“妙選文學”。此句主語為曹操不誤，但非記述其本人之文學修養，乃謂其精心選擇文學優長之士隨侍太子。

Tsao Tsao carefully selected some distinguished literary talents.

I / 14 first discovered its divine properties.

“首獲神效”。“神效”猶云 miraculous effect。譯文直譯神字，誤譯效字，遂失原意。

I /15 1) began to study reading and writing.

歸便就師誦書。“誦書”謂讀書，譯文分割誦與書為兩事，誤解書為寫。

2) That's the only reason I ask.

“故問耳”之“耳”此處不宜拘泥於而已之訓，譯文以 only 表達，反失原意。

That's why I asked.

3) he would examine cases calmly and pass sentences with composure.

“閒詳安諦”四字指神態安詳，與決獄判案無干。

He would keep calm retaining great composure.

I /18 1) never copied.

“棄而不錄”之“錄”非指抄錄，乃保留、保存(keep)之意，如此理解始與下文“好事者或存之”相呼應。

2) practical joker

“好事者”譯為惡作劇者，誤。譯 curious person 較近似。

3) What? Just that thing?

“可復爾耳。”不知譯文何據。原文意為 All right, it can be done.

I /19 sighed with relief.

“嘆服”。譯文未見“服”字，實為 sighed in admiration.

I /36 was immediately encourage and exclaimed.

“便遊樂不住”。原文之意似為溫嶠遂安心而悠遊自得 thereupon he enjoyed himself without any worry.

I /58 was travelling to take up his assignment.

“行部”。譯文嫌不明確，行部乃漢代以來成語。

was making a tour of inspection.

I /59 1)The grand marshal has newly……

“大司馬方將……”此句非完成式而應是未來式 is just going to……。

2)pacified the gods of soil and grain.

“內鎮社稷”。社稷分別為兩神名，此處複合為一詞，應譯 regime 或 government.

II /61 wrapped in a napkin preserved in the ancestral temple.

“巾笥而藏於廟”。“巾笥”乃笥上覆以巾——box covered with cloth.

II /63 A holy man and raising horses don't go together.

“道人畜馬不韻”。譯文蓋釋“韻”字為協調，不確。

It is not graceful for a monk to raise horses.

II /65 1) most memorable.

“絕可想”。“想”非指記憶，乃想念、想慕之意，當譯 admirable.

2)Ping followed the tradition of his father implicitly, performing all the observances.

“秉群從父率禮相承”。此句中“父”字為衍文，參看徐震堦《校箋》，故譯文全誤。原文謂秉與其群從兄弟之間以禮相處——on courteous terms with one another.

II /71 discussing the meaning of literature.

“講論文義”。“文義”乃六代習語，義指談義，即玄學，應譯 literature and philosophy.

I /75 1)Though worthies and sages are set apart from other men, the dis-

tance between is also slight.

“賢聖去人，其間亦邇。”譯文誤解“去”字為隔離，分句中八字為兩事，以為賢聖遠離眾人，而又相去不遠。原文實僅謂聖賢與眾人相距不遠。

The distance between the sages and other men is rather slight.

2) he certainly wouldn't have considered it 'as limitless as the Milky way'.

“必不至河漢”。“河漢”一詞直譯較費解，不如逕譯為 disagree.

II /78 gathering of his nephews and nieces at a banquet.

“嘗與子姪燕集。”原文只言“子姪”——sons and nephews。姪字古代雖包括婦女，劉義慶時姪當已只指男子。

II /81 1) Hsieh finally rose from his seat.

“謝遂起坐”。原文當指謝於委頓之後聞高之議論，遂精神振奮。起坐非離坐而去，而是 sat straight.

2) By this means he was able at last to quit his seat.

“謝因此得終坐”。譯文理解終坐為離席，與原文之意恰相反。原文意為謝萬由於高崧之談論而終未離坐而去。

On account of this Hsieh afforded to sit through the meeting.

II /89 until evening of the funeral day he had not gone to the coffin to weep.

“至暝不臨。”

黃昏臨哭乃依喪中常制，原文無“葬日”二字。

II /91 I can't begin to describe them.

“使人應接不暇”。此指景色之變化多端，使人目不暇接，與描述無干。

There are too many things for the eye to take in.

III /1 to visit the jail.



“付獄”應是 to put in jail.

Ⅲ /2 a mother who had abandoned her child on the grass receiving mat and had not picked it up.

“民有在草不起子者。”“在草”謂懷孕生產，“起”猶言舉，謂喂養。譯文未明其義，誤解為拋兒於草褥而不抱起，殊失原文意旨。

a mother who has given birth to a child but does not raise it.

Ⅲ /5 he was disappointed and frustrated.

“非望路絕”。原文謂由於山濤領吏部，抱非分之望者路絕即不得進用。譯文誤以山濤為主語，遂不可解。

those who were unduly ambitious got frustrated.

Ⅲ /6 to sort out and establish……

“分定禮儀律令”。“分定”謂數人分別——respectively——制定，譯文誤解為分出。

Ⅲ /16 if it had been gotten from someone else ……

“若他所得”。譯文誤解“他”為他人。實則他字乃相對於上文之力役而言，指所得方式。

if it had been gotten otherwise (or by other way)……

Ⅲ /18 documents and letters.

“看文書”。“文書”一詞即 documents，與信札無干。

Ⅲ /20 affairs moved so slowly it took years before anything got done.

“事動經年然後得過。”“事”指文書，非事務。參看《魏晉南北朝史札記·南史》。“經年”非多年。

It often took a year or so to have any document handled.

IV/1 1) Whenever he passed any mountain or stream he would take in it's aspect in a single glance, never forgetting any of it to the end of his life.

“每經歷山川，及接顏一見，皆終身不忘。”“接顏”謂與人晤面，與經歷山川並列，言兩者皆終身不忘。譯文混為一事，遂不可通。

Whenever he passed any mountain or stream and met any people even for once, he would never forget to the end of his life.

2) despoiling a great man.

“賊夫人之子”，語出《論語·先進》，意為委巷之言為害於青年——harmful to the young men，譯文誤解為有害於馬融。

IV/5 barely finished editing

“撰四本論始畢”，“撰”應為 writing.

IV/6 Do you care to raise any objections?

“可得復難不？”

Is it possible for you to raise any objections again?

IV/24 working on grand schemes and intrigues.

“大修計校”。“計校”一詞不易解，譯文亦不知所云。田餘慶教授《東晉門閥政治》104頁引《世說》此條，有注云：計，計簿；校，校實。“大修計校”當謂大聚甲兵錢穀諸事。《三國志·魏志·崔琰傳》曹操領冀州牧，“校計、甲兵”；《太平御覽》卷二六引此，作“計校甲兵”。據此則“計校”與甲兵相關聯，計蓋指計數即清點，校蓋指檢查，姑試譯為 to examine and make an inventory of the armament on a large scale.

X/10 little boy

“小郎”即今語小叔——husband's younger brother，譯文誤。

X 8 /4went no farther.

“因不復前”。“前”指見面，非前後之意。參看《魏晉南北朝史札記·晉書》。  
thereapon she no longer wanted to see him.

\*

\*

\*

1990年夏返北京後，得讀唐吳明《評世說新語英譯本》，載《讀書》1986年第2期。嗣又得知，中國廣播電視出版社曾出版《梁實秋讀書札記》，其中亦有文評馬氏譯本。附記於此，以供海內外嗜讀臨川之書者參考。

此稿中之英文翻譯承北京大學王岷源教授審核，謹致謝忱。

1992年6月4日寫成

## More Notes on Mather's Translation of *Shi-Shuo Xin-Yu*

Zhou Yiliang

### Summary

Professor Richard B. Mather of the University of Minnesota, a recognized authority on China's early medieval studies, spent more than twenty years of research on *Shi-shuo Xin-yu* and published in 1976 a complete translation, including text and commentary, of this monumental work. Professor Y. T. Wang of the University of Pittsburgh, Professor Mather and the author of the present article carried on a series of discussions meant to improve the translation, resulting in an article which appeared in *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series XX, No. 2, Dec. 1990. The present article offers some more suggestions for further improvement of Mather's English translation.

# 讀散原精舍詩筆記<sup>\*</sup>

吳 宓

《散原精舍詩》四冊，義甯陳三立伯嚴(1852—1937)作。民國十一年十一月初版，起辛丑迄辛酉(1901—1921)，商務印書館鉛印本。

按宓夙不喜江西派之宋詩，故雖平生久敬散原先生，一九二一年在上海南京數次謁見，一九二二年秋在南京叩祝七十壽。而多年讀《散原精舍詩》未有心得。今於一九四三年二月再取讀之，乃深覺其佳。服誦之餘，雜記若干條，其中人物、事實、典故、意旨有不解者，留待他日請詢 寅恪兄也。

卷首鄭孝胥一序宣統元年五月歎為“越世高談，自開戶牖”。但謂其詩不清切，不合於某鉅公張文襄公之洞之標準，然是真詩。

讀先生辛丑以後數年詩，深感黃晦聞師節《蒹葭樓詩》此時期所作之七律，殊與散原先生相似。知黃師服膺先生，特請評定並作序。其淵源有自矣。

正集卷上四至五頁《衡兒就滬學，須過其外舅肯堂按，名范當世君通州，率寫一詩，令持呈代柬》：“吾嘗欲著藏兵論，汝舅還成問孔篇。此意深微埃知者：若論新舊轉茫然：生涯獲謗無餘事，老去耽吟儻見憐。胸有萬言艱一字，摩挲淚眼送青天。”宓按 1938 二月寅恪在香港茶座中，曾舉此詩，並說胡先驕在《天下》月刊所撰英文評述散原詩之文中，引用此詩首二句有誤。（鄭孝胥序，乃商務印書館恐犯時忌所刪去。胡君言非確。）

---

\* 此為吳宓先生遺稿，由其女公子吳學昭提供，甚為珍貴，亟予刊布，以饗讀者。本刊除訂正個別筆誤，將原少量雙行並書款式改為單行橫排外，餘一切仍舊。此文原以墨筆標出的據陳寅恪先生意見更改及旁注之處，均以括號括出。季鎮淮教授閱讀此稿後，撰《書後》一篇，亦同時刊載，供讀者參考。

正集卷上九至十一頁《靖廬述哀詩五首》真摯悲壯，為集中上上之作。“平生報國心，……苟活蒙愧恥”一段第五首將右銘公諱寶箴之志事遭遇，出處大節，簡明敘出。類謝靈運《述祖德詩》。按右銘公薨於庚子年，（丁酉冬十二月）散原先生喪母，並葬南昌西郊外四十里西山之靖廬。自後每歲一二次先生必來靖廬小住，拜掃哭祭，而皆有詩。其詩皆真摯感人，為集中之骨幹。類黃公度《拜先大母李夫人墓》詩，而又瞻懷君國，憂心世變，寓公於私，尤可得知先生之抱負與此時代之歷史精神也。二十二至二十六頁同上。二十四頁“子孫身外物，今古墓旁人”。又《靖廬書所見》二十四至二十五頁識懷宏遠，杜工部之精神。《答黃公度寄書詩》七律三十三頁宜錄。必按此時期之詩人，如吳保初《北山樓詩集》等，其詩皆不外此一首之格調。固知當時風氣所趨，而先生實儼為山斗也。又謁靖廬四十四至四十六頁《靖廬牆側有蜀葵數株，戲賦》四十八頁其二云：“抱冰居士今迂叟，更表茲花費製裁，抱冰尚書極賞蜀葵，官廡隙地，列植殆遍。曾賦蜀葵篇，自云表微，本司馬迂叟之旨。以迂叟亦嘗有詩贊蜀葵也……”七絕。按寅恪《輓王靜安先生詩》“南皮太保張文襄公之洞方迂叟司馬光”一句，本此。武陵陳銳字伯弢，陳鴻璧女士《中國婦女報》編輯是其女。五十二頁按象山陳漢章先生，亦字伯弢，乃另一人。熊元鏐字季廉，南昌人五十五頁，熊育錫純如是其弟。甲辰《感春五首》六十六至六十八頁說理精湛。類顧亭林《述古》三首，亦可見先生之志事。尤以二、三兩首最為重要。文長，不及錄。四首論日本富強之因。時日俄戰爭，日方擊敗俄海軍也。《聞熊秉三太史抵滬，將為日本之遊，占此寄之》六十四頁七律一首。按此時熊公三十五六歲，彥僅八九歲耳。……《文芸閣學士同年廷式挽詞六首》五律其五云：“流落久湮淪，群喧妬道真。……”必按寅恪 1927 輓王靜安先生七律“並世相知妬道真”一句，蓋本於此。九十一至九十二頁。（“妬道真”原出劉歆《移讓太常博士書》，而文廷式曾補晉書藝文志，故以劉歆比之。）甲辰《十月二十七日，江南派送日本留學生百二十人登海舶，隆、寅兩兒附焉，遂送至吳淞而別。……悵望有作》七絕二首六十六頁按此時先生始任南潯鐵路（協理），（總理李有榮），設局九江。甲辰《除夕被酒，奮筆寫所感》七古，按黃師丙辰、丙寅《歲暮吟》格調意旨，悉似此篇。一百四頁。乙巳《九日從抱冰官保，至洪山寶通寺，餞送梁節庵兵備》七律二首。正集卷下八至九頁其一首，末句云：“…作健逢辰領元老，下窺城郭萬鴉沈。”（《石遺室詩話》參看陳曾壽“讀廣雅堂詩隨筆”《東方雜誌》）世傳張文襄公不喜此詩，謂“元老不宜為人所

領”。實則原意乃謂“元老領衆士”也。 丙午《過天津戲贈瘦公》吳保初，彥復，君遂，又號北山樓主人二首正集，卷下二十八頁云：“酸儒不值一文錢，來訪瘦公漲海邊。執袂擊杯無雜語，喜心和淚說彭媽。 彭媽不獨憐才耳，誰識彭媽萬劫心，吾友堂堂終付汝，彌天四海一沈吟。”此詩傳誦一時。 按歲辛丑，必從先祖母及父遊上海，居昌壽里在當時所謂新馬路，即白克路，七十一號。而吳瘦公與彭媽亦居此里，為近鄰。必亦曾得見彭媽女伶脫籍，而為瘦公之寵妾。記當時聞祖母、姑母言彭媽如何虐待瘦公夫人所遺之二女弱男、亞男云云。弱男後為章士釗夫人，章完、章用之母也。（寅恪云：吳瘦公與彭媽恒居津。此當另是一人，必恐誤記。） 丁未《雪中，同胡子靖、陳士可、熊秉三訪半山寺》四十三至四十四頁 鄒沅飄代嘉、皮龍門錫瑞、胡子威子靖翁之兄、黃仲弢紹箕等人，皆歿於戊申歲。 戊申《方地山過話詩》六十三頁復有“應馴紅拂英雄氣謂寵姬彭媽……”可與上條參讀。 與樊山布政《論詩》二律，七十一頁可見先生作詩之義法。其一云：“……要搏大塊陰陽氣，自發孤衾寤寐思。…”。可以自況。

《續集》卷上、卷中、卷下，分釘二冊。自宣統元年己酉，迄民國十年辛酉。有壬戌八月鄭孝胥序，謂今為亂臣賊子之天下，散原負重名，宜效孔子作春秋之義，直言無所懼云云。 己酉《挽高嘯桐同年》續集卷上，五頁有云：“天心竟忍孤吾黨，風氣仍能妬道真。”可參上條。 《下關與胡子靖話別》卷上，五至六頁有云：“十載造士功，所挾萬鈞力。意氣古無有，魑魅為辟易。獨憐幾身殉，事往淚欲滴。書焚儒或坑，何處收汝骨。至今播公論，其愚不可及。持動木石腸，冰炭肯相人。請羨旁舍生，駢駒作霹靂。”此詩將樂誠老人一生志事完全寫出。宜參《耐齋言志集》，蓋戊申除夕耐齋翁曾至金陵，又屢至，均倩祈散原先生為關說，以向江督端方乞求勿停發明德學校之津貼也。必又按此詩亦似為必道其昔年之志事者。 峭廬歲歲拜墓有詩。卷上，八頁直似顧亭林之屢謁天壽山陵矣。 《讌集兩江師範學堂後為東南大學六朝檜下》卷上，十二頁。 《抵上海，別兒必按，當是寅恪。游學柏靈。還誦樊山布政午彝編修見憶之作，次韻奉酬》，二十三至二十四頁“海西萬里波千層，孤游有如打包僧。惘惘遣兒歇浦上，探驪畫虎吁難憑。分割九流極怪變，參法奚異上下乘。後生根器養蟄伏，時至儻作摩霄鷹。……”按此詩可與曾重伯送女寶蓀游學英倫詩比讀。 辛亥春《為王梧生按王世文，名鳳文，陝西咸甯人題朝鮮全秉薰所寫金陵游詩卷子》卷上，三十七頁。 《散原山》即峭廬所在之西山。卷上，四十一

頁。散原精舍之名，由此。 辛亥歲暮寓滬《無題》云，“電馭雷車日往還，銜書青鳥墜人寰。生逢堯舜為何世，微覺夷齊更有山。辭鏡年華空白誤，窺簾窈窕一相關。淮南傳說遺丹鼎，鷄犬昇天只等閒。”卷上，四十七頁。此叙遜清之亡。（甯戚《飯牛歌》“生不逢堯與舜禪。”）按寅恪《挽王靜安先生詩》“生逢堯舜成何世，去作夷齊各自天”二句，必係改用此詩之三四句者。 辛亥《除夜》云：“恒古有殘夜，孤呻有小樓。鐙扶漿擔去，埃雜海光流。逃世吾甯及，攀天夢亦休。夷歌暖盃酒，搔入萬方愁。”卷上，四十七頁。 壬子上海《潛廬讀書圖題寄幼雲劉廷琛青島》卷上，五十四至五十五頁可選鈔。 《秋日愚園茗坐》“奇服自將孤往意，零花猶戀舊栽枝。”卷上，五十八頁。中有寄託。 《古微同年歸鶴圖》五十九頁可選鈔。 壬子《重九，敬安上人招同樊山、秉三、實甫，集靜安寺》六十頁。按此時之秉三，既與遺老詩人宴遊往還，又熱心辦政黨，求活動。一年後，遂得為財政總長與國務總理。秉三之性行原如此，宜二十餘年後彥之傾心而嫁之也。 《公祭端忠愍》一首六十一頁可選鈔。 《樓外樓茗坐》六十三頁中二聯甚好，可選鈔。 壬子冬敬安上人寄禪，八指頭陀，湘人歿。 自辛亥秋冬，革命事起。先生避居上海，所作雖有佳篇，然在滬與樊山等諸遺老，開社聯吟，往復疊韻，技術詞藻非不工，顧皆纖巧瑣屑，不足觀矣。 癸丑春《輓吳彥復》卷上，七十頁末句云，“天壤寄癡寄孤憤，終留佳話到彭媽。”應與前條合觀。 先生辛亥避亂居上海，至癸丑陰曆三月初，始還金陵，視舊居，留十日，仍返滬。此行在南京所作詩，皆佳。其中《由滬還金陵散原別墅雜詩》五古五首，真摯悲壯，允為集中上選。卷上，七十三至七十五頁。第四首之末段，亦為正論。 《莫愁湖》七十五頁，由此篇及類此者可看出先生詩得力於杜工部拙直渾厚如《北征》等篇之處。 《報胡梓方鉛山胡朝梁，號詩廬京師》七十八頁。先生於此自言作詩之法。“……茲事無窮垠，辛勤歸自賞。萬流互騰躍，真宰終昭朗。要向心地初，靈苗從長養。雜糅物與我，親切相摩盪。天誘力所到，過取增惚恍。極覽廓神照，專氣護兒襁。……” 《超社第六集》八十二頁 “……循廊睨橫流，俄頃移大柄。拍手覆人國，簡策斯未信。……”責袁世凱也。與王靜安先生“楚漢龍爭原自可，師昭狐媚更如何。……”之詩意同。 《答李審言與化李詳》有云：“尊前身手儒冠賤，紙上心肝往事哀。”八十三頁。 《癸丑五月遊焦山詩》八十三至八十五頁按昔《學衡》雜誌中，登王澐伯沆，江甯先生此遊之詩，當共參。 癸丑陰曆六月，先生遊西湖，“厭亂復逃暑”。續集，卷中，二頁。“消息休

尋喋血場”，四頁“避兵留把茗，默數亂離年”。五頁蓋時值所謂二次革命，滬戰鄭汝成擊走陳其美方酣也。癸丑陽曆十二月，先生回金陵視舊居，旋又返滬。有《留別散原別墅雜詩》卷中，十二至十四頁五古十首，皆佳。與前同工。其二首，即陳伯瀾姑丈“萬室虛煙火，高樓激管絃。……”之意與事也。甲寅《人日飲張氏女甥宅》有云：“老貪童孺狎，愁擁歲時經。”卷中，十九頁。此二句正密今之生活及境界，彌感其真切。

甲寅三月，先生過南京，抵南昌。清明靖廬上塚，有詩真摯悲壯。二十四頁又有靖廬三首，二十五頁與前同工。遂即回滬。甲寅七月《還金陵散原別墅》有詩。三十至三十一頁。“緬彼瀛海戰，震發重譯紙。”時歐戰已起矣，先生旋即回滬。

是年冬，又回金陵一行。有《留散原別墅遣懷》詩。四十四至四十六頁並佳。乙卯正月《麥孺博挽詞》卷中，五十三頁。有云：“溫溫常度藏憂患，耿耿微馨醉鬼神。”此詩當時必能誦之。

乙卯清明，先生至南昌《靖廬祭墓》有詩。五十五頁甚佳。

乙卯端陽前，先生回金陵散原別墅久居。乙卯六月《哭于晦若侍郎》三首續集，卷下，十一至十二頁其二首，中有議論。《消息》一首卷下，十四頁。刺諸儒贊成袁氏帝制。

《得長沙友書》卷下，十九頁譏王湘綺之出山。

《讀史偶書》二十二頁譏楊度之倡帝制。乙卯歲暮《上賞》以下六首二十六至二十七頁皆刺袁氏帝制。丙辰《贈學佛人歐陽鏡芙》三十二至三十三頁後改竟無。

丙辰陰曆二月，由南京至南昌抵靖廬展墓三十五至三十六頁仍回南京。

《壽庸庵陳夔龍，貴州人六十》三十七頁起句云：“妖腰亂領窺神器，挺立當年壓萬喧。……”。密按妖腰亂領雖出於杜詩，然寅恪《挽王靜安先生詩》中“再起妖腰亂領臣”似由此句引起者。指袁世凱。《散原集》中詩，以五古為最多，且最勝。寫景述意，真切深細，實得力於杜詩者。

丙辰三四兩月，先生赴滬嫁女。丙辰《九月赴杭州》三十九頁遊西湖。潘若海歿四十三頁。《雪中樓望》四十三頁因小思大，有杜工部之懷抱及格調。

丁巳《浴佛日，靖廬上塚》三首，五十二至五十三頁仍為佳詩。胡翔東詩人歿於1940年冬，乃李梅庵瑞清之門人五十三頁。

丁巳《八月二十一日，携兒子寅恪、登恪、孫封懷遊燕子磯至三台洞》五十四頁。

丁巳九月，先生再遊西湖五十五頁並溯富春江，至嚴子陵釣臺五十六頁。

李梅庵視曹農穉疾，於金陵醫院。五十八頁。丁巳冬《高等師範學堂訪柳翼謀、王伯沆不遇，獨徘徊六朝松下，蓋亂後不視此松七年矣》六十一至六十二頁。

丁巳《除夕周印昆由張家口稅關寄詩》六十四頁。康南海六十生日，在丁巳歲。



戊午《哀鄭叔問舍人》六十六至六十七頁。 《瞿止齋相國鴻機挽詩》六十七頁似杜工部《八哀詩》。 戊午年，梁節庵六十。秋，先生大病，有詩。 《挽濤園四首》八十一至二頁 戊午冬《哭恪士三首》八十三至八十四頁。謂其詩“平生躡簡齋，餘輝奪其實。” 己未年，沈乙齋七十生日，鄭海藏六十生日，先生皆有詩。八十七頁，(八十九頁)。凡先生所為挽詩、壽詩，皆從歷史、政治、國局、世運大處落墨，持論精嚴，可為其人之最好評傳。此是杜工部《八哀詩》之義法。 己未《清明抵西山峭廬上塚》八十八至八十九頁。前二年以病、兵未往。 庚申三月、七月遊滬，即歸南京。近兩年，先生所作詩益少，而更變為超逸沖淡。老去詩人殆皆有此經歷。 辛酉八月，遊西湖，會葬俞恪士。《法相寺》有云：“游侶飄零兼老去，老懷鬱勃遂沈冥。”九十九頁。 壽林畏廬七十。一百零一頁。 《挽嚴幾道》有云：“衆噪飛揚成自廢，後生霑被定誰賢。”一百零三頁。 辛酉《除夕作》末句云：“為憶二雛羈絕域，長饑誰挂杖頭錢。”百零四頁。此為續集之殿。二雛指寅恪、登恪，時在美國、法國留學。按必於辛酉八月始謁先生於上海威賽路俞宅。時必甫由美國回滬，故特謁 先生及俞壽丞先生(俞大維之父)，報告在美與寅恪、大維二三年同學情形，及二君平安等事。先生即深為傷歎，謂無錢寄與寅恪，使其困居外國，云云。必以寅恪在美，雖困而非甚困。平日衣食居處，所費與我等每月\$100美金之官費生相同，而購書獨多，屢次裝箱運回。此書後皆不知失落何所，寅恪回國亦未藏讀。庚申春，且與必合作主人“大宴東方樓 Far-Eastern Restaurant”。殊不如先生所憂情形之甚。蓋寅恪、登恪雖處拮据，自有其籌畫經營之法，為先生所未知。先生惟秉慈愛之心，故以二子為“長饑”耳。必又按散原先生夙為儕輩所尊禮。蓋其德行高潔，識見超闊，性情簡摯，如赤子；又多年不親世務，不任官職，雖曾為南潯鐵路協理，而未有所成，亦實不長於此事。隱居超處，頤養純修；而其淵博之學問，深至之見解，亦不表見於他類文章著作，先生古文甚佳，然所作不多。而均吐納於其詩中；故其詩能精厚；杜工部如此，黃師如此，古今大詩人皆如此也。 又先生一家三世，必夙敬佩，尊之為中國近世之模範人家。蓋右銘公受知於曾文正公，右銘公之家世經歷，亦略同曾文正。為維新事業之前導及中心人物，而又湛深中國禮教，德行具有根本；故謀國施政，忠而不私，知通知變而不夸誣矜躁，為晚清大吏中之麟鳳。先生父子，秉清純之門風，學問識解，惟取其上；而無錦衣紈袴之習；所謂“文化之貴族”。非富貴人之驕奢荒淫。降及衡恪寅恪一輩，猶然如此。誠所謂君子之澤也。先生少為“四公

子”之一，佐父首行維新改革於湘中，坐是黜廢禁錮，而名益顯，望益高。所與交遊倡和者，廣而衆。又皆一世之名士學人高材碩彥。故義甯陳氏一門，實握世運之樞軸，含時代之消息，而為中國文化與學術德教所託命者也。寅恪自謂少未勤讀，蓋實成於家學，淵孕有自。而寅恪之能有如斯造詣，其故略如必以上所言，非偶然者也。重讀散原先生《詩集》畢，輒書其平日之所感所思，以示友生，並賀寅恪云。一九四三年二月十五日。

一九四五年八月，在成都，託程曦君為寅恪誦讀此稿。承寅恪改正數處，今悉以墨筆遵改或旁注。 宓附識。

## Notes on The Poems of Sanyuan Jing She

Wu Mi

### Summary

As a collection of Wu Mi's reading notes on Chen Sanli's poems, this article illustrates the cultural context in which the poems were written, annotates on the characters and historical events mentioned in the poems, traces the origins of the idioms used in those poems, comments on the poems' intrinsic values in relation to other literary forms and schools, and discusses the popular poetic trends at the time.

## 吳宓《讀散原精舍詩筆記》書後

季鎮淮

義甯陳三立詩，在晚清，新舊派人物都很欣賞，詩論家陳衍稱為“同光體”宋詩派代表詩人之一。《散原精舍詩》就是三立詩的結集。全集分為正集上下二卷、續集上中下三卷共四冊。1922年商務印書館鉛印本。又有別集不分卷一冊，1936年同為商務鉛印本。前集起辛丑（1901）訖辛酉（1921）。後集起壬戌（1922）訖庚午（1930）。均不著編撰人姓名，付印均在三立生前，當均為自訂詩集。

兩僧先生所讀《散原精舍詩》為前集四冊，抗戰中得書困難，殆未見後集一冊。這篇《筆記》寫於1943年，時與陳寅恪先生同在昆明西南聯大任教；後於1945年得寅恪先生為之校訂，時二先生又同在成都燕大任教。

兩僧先生是著名的西洋文學研究家和詩人，對教學、研究和作詩，向以嚴肅認真著稱。與寅恪先生為同學同事友人，對寅恪先生的家世、博學和餘事為詩，一貫抱着絕對尊敬和佩服的態度。對寅恪先生的尊人伯嚴先生雖久敬其人，而不好其“江西派之宋詩”。但後於1943年在昆明再讀《散原精舍詩》，“乃深覺其佳”，因而有《筆記》之作。

《筆記》從卷首到卷尾，除簡要介紹卷首鄭孝胥兩篇序文外，提出數十題詩而加以評論。隨題對詩內的人名加小注是常見的；對詩內的典故也有指出其出處和用典的由來的；對提出的詩題又大抵指出其產生的時間地點；這些都對讀者有指引的作用。

更重要的是指出散原詩的“骨幹”，因而展示出散原詩一系列的佳作。這類佳作，不在少數，都是詩人每年一二次在南昌西郊四十里散原山即西山的靖廬作的，雖為掃祭父母陵墓而作，但詩中常含有感慨家世或身世內容，成為詩集最突出的一部分，因而詩集被名為《散原精舍詩》。作者指出《靖廬述哀詩五首》（正

集卷上九至十一頁)為集中上上之作。“平生報國心,……苟活蒙愧恥”一段(第五首)將右銘公(諱寶箴)之志事遭遇,出處大節,簡明叙出。類謝靈運《述祖德詩》。又說歷年祭墓之詩,“其詩皆真摯動人,為集中之骨幹。類黃公度《拜先大母李夫人墓》詩,而又睠懷君國,憂心世變,寓公於私,尤可得知先生之抱負與此時代之歷史精神也。”這無異是發現散原集的一個秘密,詩人於習俗祭墓詩中,不僅叙述其尊人的業績和遭遇,而亦表白自己關懷君國與時代變化的生平抱負。這一觀點是頗有啟發意義,令人思考的。

散原集中有許多哀悼詩和祝壽詩,這些也都是一種習俗應用詩。作者指出:“凡先生所為挽、壽詩,皆從歷史、政治、國局、世運大處落墨,持論精嚴,可為其人之最好評傳。此是杜工部《八哀詩》之義法。”這一指示也令讀者注意,讀散原詩不可因其為習俗生活應用詩而忽之。詩人的態度是嚴肅的,寫哀挽詩或祝賀詩,實際都是對其人的歷史評價,表現了詩的積極作用。

還有些詩如《答黃公度寄書詩》七律,作者指出:“此時期之詩人,如吳保初《北山樓詩集》等,其詩皆不外此一首之格調,因知當時風氣所趨,而先生實儼為山斗也。”這就是說,散原有一類詩,代表當時流行的詩風,而為詩壇所景仰。

以上三類詩都是非常肯定的,是散原詩的主要部分。雨僧先生也指出這一事實:“自辛亥秋冬,革命事起。先生避居上海,所作雖有佳篇,然在滬與樊山等諸遺老,開社聯吟,往復疊韻,技術詞藻非不工,顧皆纖巧、瑣屑,不足觀矣。”辛亥革命後,散原以晚清維新派的先驅,與滬上諸遺老為伍,對此,作者並不苛責。而對於他的詩離開了國家民族大事,而走向瑣屑之談,則表示了否定的態度,不因敬其人而完全頌其詩,於此可見雨僧先生之為人與論詩的標準,是一致的,嚴肅認真的。按照作者自己的思想認識的高度,對人與詩,應肯定的即肯定,應否定的即否定,不因其為當代名流而有所改變,這是真誠的、科學的態度。

作者總結“散原集中詩,以五古為最多,且最勝。寫景述意,真切深細,實得力於杜詩者”。又於篇末探討散原詩所以優勝,由“其淵博之學問,深至之見解,亦不表見於他類文章著作。……而均吐納於其詩中。故其詩能精厚。杜工部如此,黃師(節)如此,古今大詩人皆如此也”,而又指出與其家世的關係。

雨僧先生此作,雖係筆記形式,實為切實研究的結晶。可視為散原詩或晚清詩較早的研究成果之一。亟宜刊佈,供文化界研究的參考。

---

## Some Thoughts on Wu Mi's Notes on The Poms of Sanyuan Jing She

Ji Zhenhuai

### Summary

This article elaborates the significance of Wu Mi's "Notes on The Poems of Sanyuan Jing She." It points out that even though Wu Mi did not read the entire collection of Chen Sanli's poems, he clearly read the majority of the poems. Wu Mi was therefore qualified to comment on the merits and defects of Chen's poems. Taking the form of reading notes or free-styled commentary, Wu Mi's article analyzes the poems in an explicit and meticulous way, and grasps their essential messages. It divides Chen Sanli's poems into three situational parts: memorial ceremony, mourning or birthday congratulation, and reply in the same rhyme sequence to other people's poems. Even though these situational parts appear ordinary, they are crucial to Chen's poem collection. In contrast to his high praise of these three parts, Wu Mi sharply criticizes some of Chen's poems composed to confirm Chen's solidarity with the surviving adherents of the Qing Dynasty around the year 1911. Wu Mi adopts a clear-cut ethical stand towards Chen's poems. He either celebrates or rebukes some of the old and new literary schools in the late Qing Dynasty. Wu Mi's appraisal of Chen's poems is, by and large, fair and balanced. Though not without its own limits, Wu Mi's reading of The Poems of Sanyuan Jing She will serve as a valuable reference for all the future studies on the topic.

# 記米萬鍾《勺園修禊圖》

侯仁之

北京大學圖書館藏明米萬鍾《勺園修禊圖》畫卷，為有關校園開發之珍貴文獻<sup>(1)</sup>。今校園本部西垣以內，闢有外賓及外籍留學生居住區，因地當明代勺園遺址，故仍以勺園命名。無奈今昔景物懸殊，圖中所見，幾乎盡在虛幻飄渺之中。然則考其地望、辨其源流、追蹤其來龍去脈，雖已時移勢易，而昔日勺園風貌，猶可再現於今日校園之中，是米氏寫實舊作之彌足珍貴者，不可無記。

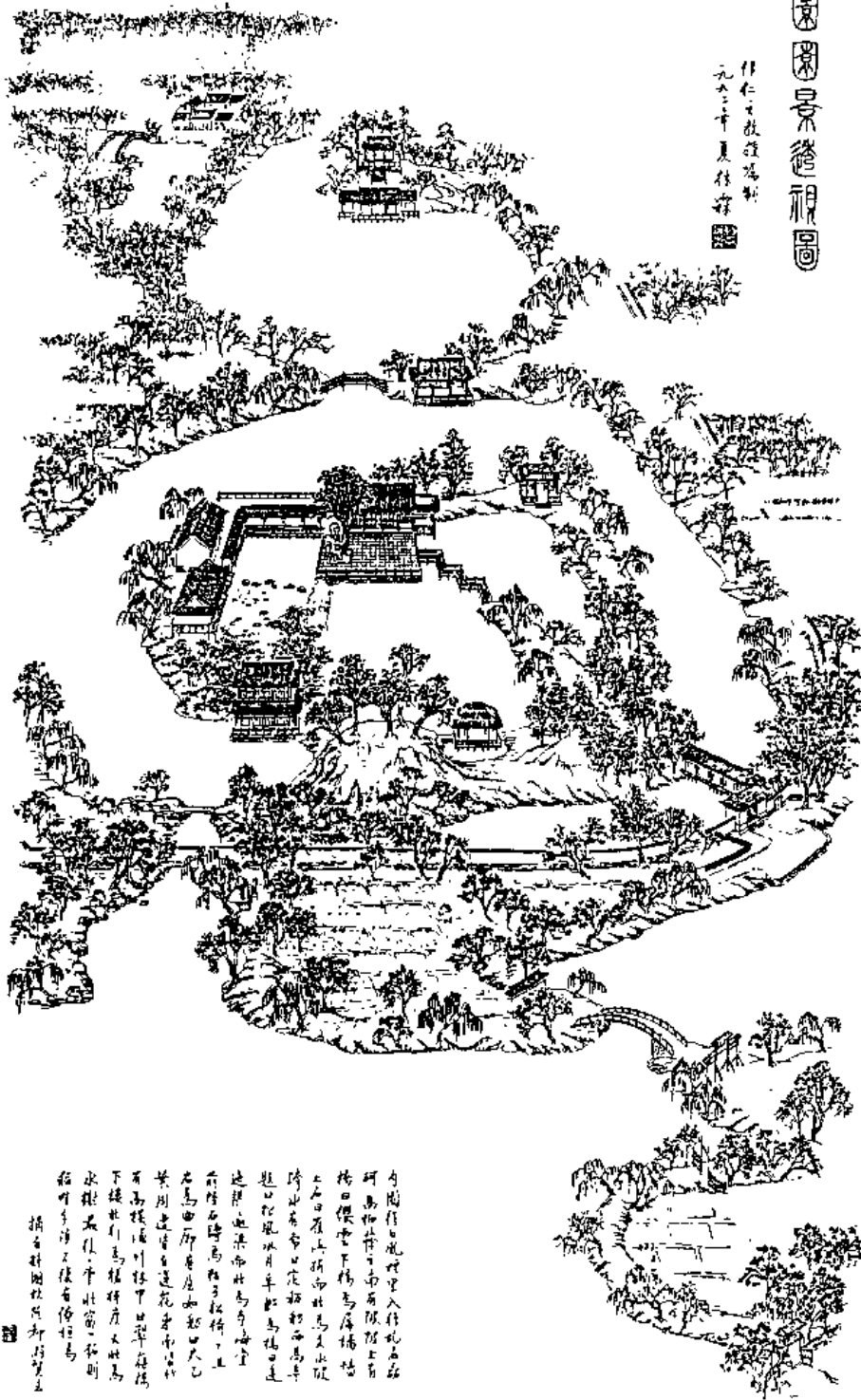
米萬鍾自署“丁巳三月寫勺園修禊圖”，時在明萬曆四十五年，於公元為1617，去今已三百七十五年。勺園之構築，當在此以前數年。其地西與武清侯李偉之清華園，隔路相望。李偉躋身貴族，闢治別業逐事增華。萬鍾清高雅潔，其園林設計自有特色。評者謂“海淀米太僕園，園僅百畝，一望盡水，長堤大橋，幽亭曲榭。路窮則舟，舟窮則廓，高柳掩之，一望彌際。傍為李威畹園，鉅麗之甚。然遊者必稱米園焉”。<sup>(2)</sup>萬鍾所以自署“勺園”者，意在僅取“海淀一勺”之水，<sup>(3)</sup>已足以取勝於園林設計之中。嘗自吟曰：“繞堤盡是蒼煙護，傍舍都將碧水環。”<sup>(4)</sup>時人袁中道亦盛贊之曰：“到門唯見水，入室盡疑舟。”<sup>(5)</sup>因此勺園面積雖僅百畝，而碧波蕩漾，清流縈迴，路轉景移，似無去處。如以孫國敕《燕都遊覽志》所記，<sup>(6)</sup>參照《勺園修禊圖》而併讀之，直如身臨其境。全程南自風煙里過纓雲橋，輾轉北上以人文水陂，中經勺海堂太乙葉，繞行翠葆樓，北過槎枒渡以止於水榭北堂，沿途曲折前進，無限風光，歷歷如在目前。關鍵在於洞察其進程方向，最宜先作園景透視圖以為嚮導。幸得友人青年建築學者賴德霖欣然命筆，夙願以償。因縮製其所作《勺園園景透視圖》並摘錄孫國敕《燕都遊覽志》原文如下，以為披覽《勺園修禊圖》之參考，俾得心領神會而意境無窮矣。

按孫國敕遊勺園，當自東南來，過北海淀，經風煙里，漸入佳境。其略曰：

勺園徑曰風煙里。入徑亂石磊砢，高柳蔭之。南有陂，陂上橋曰纓雲。…下橋為屏牆，牆上石曰雀浜。…折而北為文水陂，跨水有齋，曰定舫。舫西高阜，題曰松風水月。阜斷為橋，曰透迤梁。…踰梁而北為勺海堂。…堂

三、園景透視圖

作仁王教蓮為新  
元六十年夏林森



前怪石蹲焉，栝子松倚之。其右為曲廊，有屋如舫，曰太乙葉，週遭皆白蓮花也。東南皆竹，有碑曰林於澁。有高樓湧竹林中，曰翠葆樓。…下樓北行為槎枒渡。…又北為水榭。最後一堂，北窗一拓，則稻畦千頃，不復有繚垣焉。

賴有此文，依其所記方位，《勺園園景透視圖》乃得從《勺園修禊圖》中脫胎而出。

讀圖之餘，有待商榷者數事，試以園景透視圖上之方位為據，分述如下：

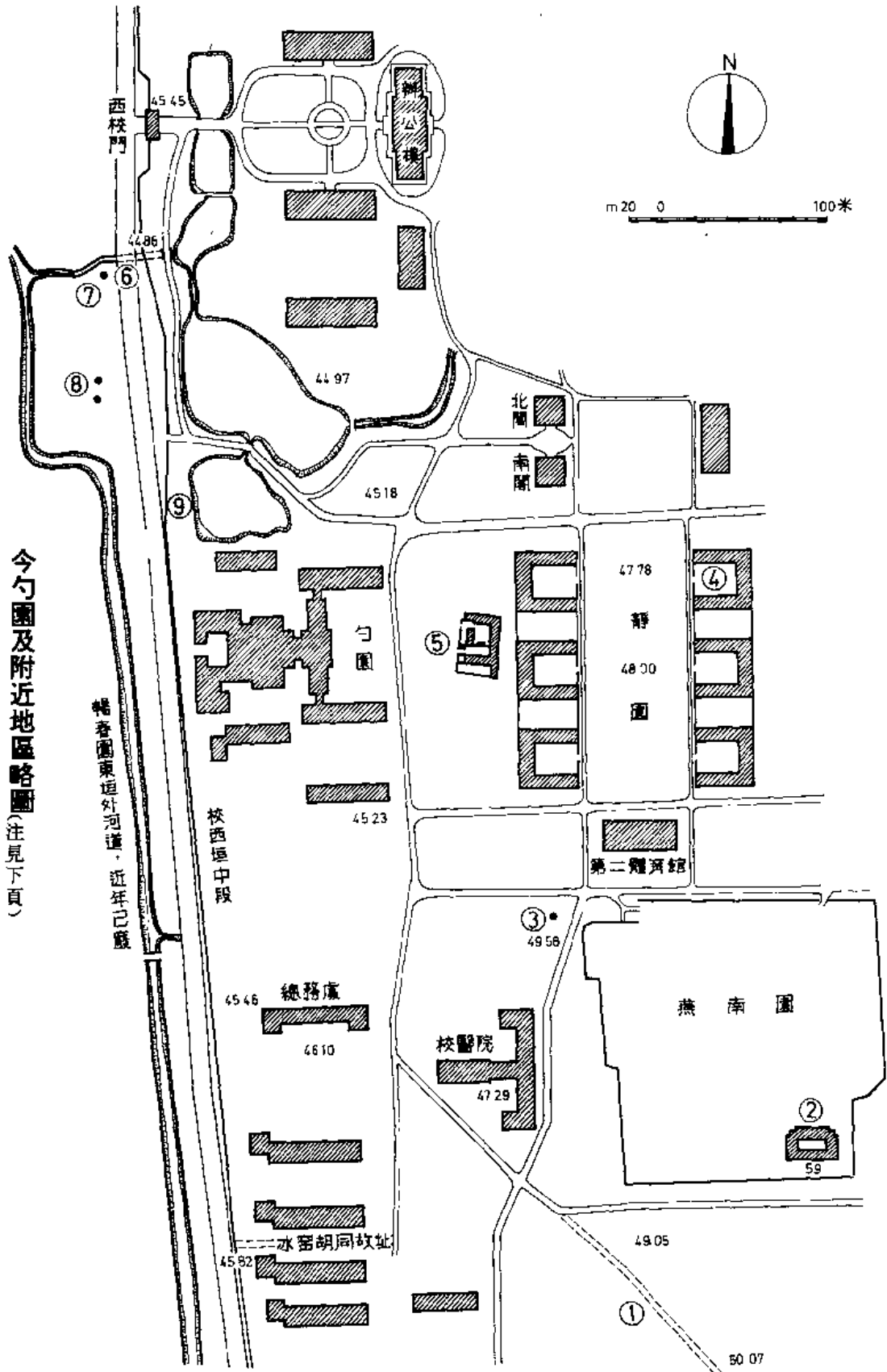
(一)勺園西北隅以外有橋梁一座，應是屢見於記載之婁兜橋，只是傳寫每多變異，如樓兜橋、簍兜橋、婁兜橋，甚至訛作爐斗橋。<sup>[7]</sup>此橋有關明代勺園之考證，至關重要。明劉侗、于奕正《帝京景物略》有專文記海淀，兼及婁兜橋，節錄如下：

水所聚曰淀，高粱橋西北十里，平地出泉焉，澆澆四去，……為十餘莫瀦，北曰北海淀，南曰南海淀，……淀南五里，丹稜泚，……泚而西，廣可舟矣，武清侯李皇親園之。……園中水程十數里，舟莫或不達。……園東西相直，米太僕勺園，百畝耳，望之等深，步焉則等遠。……西園之北，有橋，曰婁兜橋，一曰西勾。<sup>[8]</sup>

按此處“海淀”一詞所指，為一帶水草叢生之淺湖，且有南北之分，顯而易見，無可置疑。須加說明者，即同時尚有作為聚落之南北兩海淀併存。<sup>[9]</sup>而勺園所在，正是北海淀。<sup>[10]</sup>尤可注意者，文中稱武清侯李氏園為西園，而“西園之北、有橋，曰婁兜橋”。其位置正當《勺園修禊圖》中最後一橋所在處，是為婁斗橋無疑，<sup>[11]</sup>其故址即在今北大西校門以南約七八十步。<sup>[12]</sup>其下水道已廢，僅在校牆以內，尚有昔日移自圓明園之殘存石雕兩具，原作為橋之兩檻者，可以為證。爾今北京大學西校門門牌，即是“簍斗橋一號”。以此殆可推斷，米萬鍾勺園之北界必去今簍斗橋以南不遠，與《勺園修禊圖》所見石橋位置，正相符合。只是勺園北界，並不見有垣牆為界，當如《燕都遊覽志》所記最後一堂北窗一拓，則稻畦千頃矣。

(二)婁兜橋又稱西勾，已見上文所引《帝京景物略》。按西勾一名，初見於王嘉謨之寫作。王嘉謨早在勺園構築之前約三十年，曾寄居於以聚落見稱之海淀，有詩題曰：“海淀西勾橋上作”，<sup>[13]</sup>又有“丹稜泚記”，自稱：“西勾之東，有古祠，一斷碑，迺元上都路制使朵里真撰，文云丹稜泚，尚餘數行，餘者磨滅。泚雖小，然忽隱忽瀦，連以數里，可舟可釣，足食數口，負山叢叢，蓋神皋之佳麗，郊居之勝





今勺園及附近地區略圖 (注見下頁)

選也。春末三月，余讀書海淀，與泚為鄰。”<sup>[14]</sup>自此以後，丹稜泚之名屢見引用，且與作為湖泊之海淀，時相混淆。此處之最可注意者，即所謂“西勺之東、有古祠，一斷碑”。此古祠所在，別無旁證，殆難確指。幸而在《勺園修楔圖》最後一橋之旁，繪有屋數楹，且有類似高碑者一通，聳立其間。以勺園園景透視圖校之，則此數楹建築，適在西勺橋亦即婁兜橋東，與王嘉謨所記，正相吻合。如以今地證之，則刻有丹稜泚一名之元殘碑故址，當在今北大西校門內東南一帶。此且聊備一說，存以待考。

(三)勺園北界所在既如上述，至於其南界，當於今總務處辦公樓附近一帶之東西綫上求之。其地迤南，舊有冰窖胡同。早年燕京大學購地於冰窖胡同之北，地屬集賢院遺址，而集賢院於清嘉慶以前原名弘雅園。按弘雅園原是康熙初年利用明代勺園舊址所重建者。<sup>[15]</sup>於是勺園一名又重現於燕園之中，遞傳至今，且已揚名於海內外矣。然考其故址所有面積，據當時地契所載，僅得八十一畝九分六釐三毫五絲，<sup>[16]</sup>於米萬鍾百畝之勺園，尚有短缺。蓋歷時既久，諸園前後相

#### ◇今勺園及附近地區略圖(參考1972年北京大學校園地形圖)

- ① 校南門內西側約百米處，有明天仙廟，俗稱娘娘廟，明隆慶年間碑文稱其地曰“北海淀”(村)。舊日自廟前西行轉向西北，有石板大道隨地形緩緩下降，曰“娘娘西岔”，直至今醫院附近。近年隨校園之擴建，舊跡無存。米萬鍾勺園初建時，自北京城來，當由此入風煙里。
- ② 燕南園59號住宅初建時，有明呂志伊墓誌石出土，墓誌銘文稱其曰北海淀，與明天仙廟碑文所載同。
- ③ 燕南園西口外，沿大路向正西行，路南側有米萬鍾父米玉墓誌石出土。
- ④ 靜園東側“六院”興建時，破土發現墓穴兩處，已被盜，除一空器皿外無他物。其地相傳稱“米家墳”，今所發現當即米萬鍾及子吉土墓。
- ⑤ 此處有舊四合院，隨地產收歸校園，其地舊稱“佟府”。
- ⑥ 婁斗橋(婁兜橋)故址。近年河流改道，舊蹟無存。
- ⑦ “暢春園東北界”界石。
- ⑧ 恩佑寺與恩慕寺殘存廟門。
- ⑨ 1983年在此處修砌湖岸時，發現地表下約2米深處，有一帶由整塊長方形條石、南北相接、鋪砌而成之建築物遺址，明顯可見之部分延長至十數米。當是米萬鍾勺園最後一湖西岸某一建築之殘存者，今已埋在新砌湖岸之下。沿湖岸西側有新築遊廊。

繼，地界難免有所變化。據此推論，則今日校內勺園樓群之所在，約當明代勺園中心建築勺海堂左右一帶，而勺園樓群以東之南北道路及其西側之校牆，應即明代勺園東西邊界之所在。其西隔道相望者即清華園。清初康熙因其地改建暢春園，<sup>[17]</sup>今殘存者惟恩佑寺恩慕寺兩廟門，門皆東向，與勺園故址隔道相望。<sup>[18]</sup>昔日沿暢春園東垣外，有河水北流，傍兩廟門之西側，轉而西去。西轉之前，分水東流處，是即婁兜橋故址所在。橋址稍南，迄今尚有“暢春園東北界”之界石，立於道旁。此界石所在，亦即明代清華園之東北隅。今昔水道迥異，變遷複雜，而婁兜橋一名之演替，亦有待詳作說明，當另為文以記之。迄今可以斷言者，即米萬鍾構築勺園，其引水必自南方，然後經風煙里，從纓雲橋下北流入園。蓋此一帶地勢，自南而北逐漸傾斜，按之今日校園地圖，原冰窖胡同西口標高為 45.82 米，北至勺園主樓南，降至 45.23 米，再北至塞萬提斯銅像附近又降至 45.18 米，更西北至箕斗（婁兜）橋遺址以東校牆之內，僅得 44.86 米。至於由此進東，地形又逐漸隆起，至今六院門前，已高達 47.78 米。此雖今日地形，其自然趨勢，今昔當無大差異。前燕京大學購置集賢院遺址時，其西南角尚存有進水閘，亦可為證。<sup>[19]</sup>請以今日勺園附近一帶主要建築物以及地形標高選點連同舊日暢春園東側之河流故道作圖以為參考（圖見 562 頁）。

（四）今勺園主樓前方，隔路東球場，有四合院一處，原有門牌為“佟府三號”，燕京大學置為校產後，保留其原有門牌又加以維修，分隔南向之垂花門外小院為“佟府甲三號”，作為兩處教師住宅，另闢西向宅門各一處。此兩處舊宅，屢經修葺，保存至今。<sup>[20]</sup>相傳其地原屬康熙皇后佟佳氏之父內大臣佟國維別業，因稱佟府。按康熙既因清華園之舊改建暢春園於勺園故址之西，佟國維因之隨駕乃建別業於勺園故址之東，自屬可信。勺園故址介於其間，當時改稱弘雅園，其匾額且為康熙所題寫，<sup>[21]</sup>是亦有助於勺園故址之推斷。尤可注意者，佟府附近相去不遠處，於清初有“米家墳”之稱，<sup>[22]</sup>證之以順治年間王崇簡之記述，益足憑信。按王氏為米萬鍾晚輩，與其子吉士相交甚厚，且為近親。<sup>[23]</sup>明清易代之後，曾因米萬鍾孫紫來之約，寫有《米友石先生詩序》。“友石”者，萬鍾之別號，蓋因酷愛奇石而得名者。王氏此序，不僅有資萬鍾家事之考證，且足以見其品格之高尚，因摘錄之如下：

昔萬曆之季，米友石先生以詩文書畫名天下，構園於海淀，……予時甫舞

象，先生召鄉大夫讌飲，以予故人子、不棄，預侍左右。……及與公子吉士為文字交，復得讀先生之詩文，間得其書畫，以誇耀於人。會閩人魏忠賢擅權，先生都人也，獨不與為緣。媚閩者驅除異己，先生遂落籍。當時貞諒之名、重天下。閩敗，先生乃得通顯，然位止於太僕少卿而歿。嗚呼！先生之不朽，豈以其位之崇卑哉。至於今，過海淀所為勺園者，殘隴荒陂，烟橫草蔓，則當年之晴軒月榭、涼臺煥室也。枯塘頽徑，蛇盤狸穴，則當年之文窗窈窕、古槎嵯峨也。求其蓮房松岸，樓舫相掩映，而危梁穹窿於木末者，茫不可得。惟巍巍一石，宛然當年蔭高松而峙庭前者也。徘徊霜淒風緊之際，東望土高數尺，則先生之墓在焉。而吉士之塚復立其旁。嗟乎！四十年來，滄桑生死之變可勝悲哉。<sup>[24]</sup>

按此所記，萬鍾與子吉士之墓東去勺園故址不遠。事有竟然出人意外者，即我校於1954年新建“六院”時，偶得米氏墓葬於其地，可以與王序互為印證，然所得隨葬物無幾。<sup>[25]</sup>肆後予聞其事，急欲求其故址，已不可得，是不無遺憾者耳（參看上文《今勺園及附近地區略圖》）。然則此序文之最可貴者，即王氏於勺園廢墟中尤得見“巍巍一石”，信為當年勺海堂前之遺物。只是勺園廢墮之後，此“巍巍一石”幾度轉移，歷盡風霜，鮮有蹤迹可尋。早年予於校園東南隅清貝子載治別業遺址中，得見一高大玲瓏之太湖石，聳立於四株青翠白皮松間，<sup>[26]</sup>當是勺海堂前舊物，而周圍情景日在頽敗中，亦曾建議移之於今日勺園樓群中而未得。最近我校新建之賽克勒考古與藝術博物館即將落成，喜見此“巍巍一石”已移置於館內庭院正中。於是萬鍾酷愛之勺園遺物，乃得與其手繪之《勺園修禊圖》併存於我校園內最佳處所，此北京大學校園建築史上彌足珍貴之“雙璧”，可望與世長存矣。今複製《勺園修禊圖》以廣流傳，囑予為記，欣然命筆，不當之處，尚祈高明有以教我。時在一九九二年六月三十日盛暑中，去予初來燕園適滿六十周年。

#### 注釋：

- [1] 米萬鍾字仲詔，明順天府宛平縣人。生年無考，崇禎元年（1628）卒。《明史》卷288附文苑重其昌傳，同以書法，聞名於時，有“南華北米”之稱。又工於繪畫，徐沁《明畫錄》記“米萬鍾畫山水，細潤，精工皴斲，幽秀澹采，備極研潔，自足名家。”（《讀畫齋叢書》本，第4卷，第8頁）六十年前，吾師洪業教授喜得萬鍾手繪《勺園修禊圖》，珍藏之於校園書館，又盡

收所及見之有關文獻，作《勺園圖錄考》，（燕京大學《引得》特刊之五，1933），有序記其圖“為手卷，絹底，高營造尺九寸二分，長九尺零二分。中有蟲蛀孔數處，然於圖未有損壞。卷上下兩端，似於重裱時，曾被減去數分，前後無序跋，不知是否亦於重裱時剪去。”今《國學研究》創刊伊始，有意擇我校園圖書館入藏珍本圖書，分期介紹，以饗讀者。首選《勺園修禊圖》，精心縮製，便於刊印。又囑予為記，以與今日校園相印證，予不能辭。然所取材，多自我師《勺園圖錄考》，其書所錄既富，考校尤為謹嚴，每多卓見絕識。只是證以今地試為圖解者，為我師所未及作。拙作亦偶有推論不盡同者，不贅述。

- [2] 孫承澤：《春明夢餘錄》（古香齋袖珍本）第 65 卷，第 23 頁。
- [3] 蔣一葵：《長安客話》（北京出版社排印本，1960）第 63 頁。
- [4] 清《康熙宛平縣誌》第 6 卷，第 107 頁。
- [5] “七夕集米友石勺園”，見《珂雪齋集選》第 46 頁。
- [6] 朱彝尊：《日下舊聞》第 22 卷，第 8—9 頁引。
- [7] 《勺園圖錄考》第 57 頁。
- [8] 北京出版社排印本，1963 年，第 200—201 頁。按“丹稜泚”之稱較海淀一名為晚出，始見於海淀附近一元朝殘碑，蓋出於文人墨客所命名。此處所記“淀南五里，丹稜泚如作：‘淀南北五里曰丹稜泚’”庶幾原與事實相符。
- [9] 這一湖泊與聚落地名之轉化，有其自然過程，詳見拙作“北京海淀附近的地形、水道與聚落”，原載《地理學報》第 18 卷，1951 年 6 月，已收入《歷史地理學的理論與實踐》（上海人民出版社，1979，又 1984）第 251—271 頁。
- [10] “……燕南園南數十步石道東有天仙廟，俗稱娘娘廟。廟中有隆慶六年……碑文，以北海淀稱其地。燕南園出上明呂志伊墓誌，稱葬北海甸〔淀〕。”《勺園圖錄考》第 53 頁。按天仙廟今在我校南門以內西側。
- [11] 業師已有明文作如此論斷，只是尚有存疑者。同上第 55 頁。
- [12] 詳見拙作《燕園史話》（北京大學出版社，1988）第 4 頁。
- [13] 《帝京景物略》第 202 頁。按海淀作為聚落之名稱，早在金朝已見記載，詳見拙作“北京海淀附近的地形、水道與聚落”。
- [14] 《春明夢餘錄》第 65 卷第 24—26 頁，有全文。
- [15] 吳長元：《宸垣識略》第 256 頁。（北京出版社排印本，1964）。
- [16] 地契舊藏燕京大學會計處，見《勺園圖錄考》第 61 頁。
- [17] 清聖祖《暢春園記》，御制文集第 5 卷，第 13—14 頁。
- [18] “恩佑寺建於苑之東垣內，山門東向，外臨通衢。門內跨石橋，三殿五楹，南北配殿各三楹。……恩佑寺之右為恩慕寺，殿宇規劃與恩佑寺同。”《日下舊聞考》（北京古籍出版社，

1981)第76卷,第1277卷引《暢春園冊》。

[19]《勺園圖錄考》第61頁。

[20] 1950年春余遷居燕南園前,曾住佟府甲三號,時門牌尚存。經過1952年院校調整,其地曾一度作為“北京大學學報”編輯部。該部同仁於南側跨院中辟治菜圃,得石斧一具,送余收藏,保存至今。本文寫作中,余重訪其地,見中式院門上舊書對聯:“中心育物,和氣如春”,尚依稀可辨。惟南北兩側又多續建房屋,而“佟府”之名已不傳。

[21] 嘉慶《東華錄》六年五月癸卯諭,(石印本)第11卷,第37頁。

[22]《日下舊聞考》第79卷,第19頁,按語。

[23] 按王崇簡《家譜外傳》稱“適米漢雯者,崇簡女。”見《青箱堂文集》第12卷,第13頁。又“漢雯字紫來,……父吉士。”見徐世昌,《大清畿輔先哲傳》第20卷,第8頁。

[24]《青箱堂文集》第4卷,第9—10頁。又1929年曾於燕南園西口外約百步之路左土阜中取土,得米萬鍾交米玉墓誌石二,稍掘左右丈許,未見其他遺物。其地去萬鍾墓亦遠,是可異者。見《勺園圖錄考》第57頁。此二墓誌石,經用木製框架加以保護,今置辦公樓過廳內。1926年春建燕南園59號住宅,掘地得明呂乾齋、呂宇衡祖孫二墓誌石,宇衡墓誌銘稱“葬北海甸。”“甸”為淀字之異寫,是亦可證燕園所在為北海淀。詳見《洪業論學集》(中華書局,1981),第1—7頁。二墓誌石亦加木製框架,同置於辦公樓過廳中。

[25] 米氏墓被盜無疑。清乾隆間鄭慎親王烏爾恭阿,曾購得米萬鍾玉簪,有詩記之曰:“友石黃泉骨已枯,玉簪完好待人沽。春山秋水風煙里,試想當年綰髮烏。”或可為證,見《石琴詩稿》,引自《勺園圖錄考》第61頁。

[26]《燕園史話》第67—68頁。

---

**On the Painting of Guests-Gathering at Shaoyuan Carden**  
**By Mi Wanzhong (with the painting attached)**

Hou Renzhi

**Summary**

The scroll of *The Painting of Guests-Gathering at Shaoyuan Garden*, by Mi Wanzhong some 375 years ago, now kept by the Library of Peking University, is a realistic work and of highly aesthetic value. The present residential quarter for foreign guests and students in the campus of Peking University is just situated within the original locality of this historical place. Therefore, it is still named after the old name of Shaoyuan garden. The scenes within this old garden setting, however, have changed entirely. Additionally, the precise location of the original garden needs further study and confirmation. With the findings in the research of historical geography for Haitian district, especially clinging to perspectives and vista of the painting itself, the current treatise tries to re-present the old features of this famous garden of Shaoyuan within the ranges of its old site. By doing this, it is beneficial for the reading public to appreciate the artistic value of the original painting, as well as to retrospect the changes at one corner of the campus of Peking University.

# 北京大學 1985—1992 屆 博士研究生國學論文題目

- |                       |              |        |
|-----------------------|--------------|--------|
| 朱熹哲學體系及其形成和發展         | 哲學系 85 屆:陳 來 | 導師:張岱年 |
| 莊子哲學的體系及莊學的演變         | 哲學系 85 屆:劉笑敢 | 導師:張岱年 |
| 中國先秦儒家聖人觀探討           | 哲學系 89 屆:窪田忍 | 導師:張岱年 |
| 唐代後期儒學的新趨向            | 哲學系 89 屆:張 躍 | 導師:馮友蘭 |
| 中國啟蒙思想之比較研究           |              |        |
| —嚴復與福澤諭吉              | 哲學系 89 屆:王中江 | 導師:張岱年 |
| 二程哲學之比較研究             | 哲學系 90 屆:龐萬里 | 導師:張岱年 |
| 明末基督教與儒學的交流 and 衝撞    | 哲學系 91 屆:孫尚揚 | 導師:湯一介 |
| 緯書政治神話研究              | 哲學系 91 屆:冷德熙 | 導師:湯一介 |
| 金岳霖《知識論》研究            | 哲學系 91 屆:胡 軍 | 導師:湯一介 |
| 西學東漸與近代中國思想           | 哲學系 91 屆:程漫紅 | 導師:湯一介 |
| 荀子人論研究                | 哲學系 91 屆:馮秀峰 | 導師:朱伯崑 |
| 中國近代人道主義思想研究          | 哲學系 91 屆:陳少峰 | 導師:朱伯崑 |
| 近代中國哲學史學初探            | 哲學系 91 屆:趙向東 | 導師:朱伯崑 |
| 金元全真道及其內丹心性論研究        | 哲學系 92 屆:張廣保 | 導師:湯一介 |
| 《太平經》思想研究             | 哲學系 92 屆:王 平 | 導師:湯一介 |
| 老子思想探源及研究             | 哲學系 92 屆:王 博 | 導師:朱伯崑 |
| 湛若水哲學思想研究             | 哲學系 92 屆:喬清舉 | 導師:朱伯崑 |
| 儒家倫理經濟思想研究            | 經濟系 88 屆:張鴻翼 | 導師:趙 靖 |
| 中國近代對外開放思想的研究         | 經濟系 89 屆:鄭學益 | 導師:趙 靖 |
| 中國經濟發展思想研究(1905—1949) | 經濟系 91 屆:姚中利 | 導師:趙 靖 |



- |                    |              |        |
|--------------------|--------------|--------|
| 先秦法家“法治”思想研究       | 法律系 90 屆:朱蘇人 | 導師:張國華 |
| 中國法律思想與宋明理學        | 法律系 91 屆:李明德 | 導師:饒鑫賢 |
| 論傳統文學在小說敘事模式轉變中的作用 |              |        |
| ——從“新小說”到“現代小說”    | 中文系 87 屆:陳平原 | 導師:王 瑤 |
| 現代小說藝術與古代文學傳統      | 中文系 88 屆:方錫德 | 導師:王 瑤 |
| 《儒林外史》及其時代         | 中文系 88 屆:張國風 | 導師:吳組緇 |
| 《西遊記》論要            | 中文系 88 屆:劉勇強 | 導師:吳組緇 |
| 《九歌》新探             | 中文系 89 屆:徐志嘯 | 導師:林 庚 |
| 魏晉詩歌藝術原論           | 中文系 90 屆:錢志熙 | 導師:陳貽焮 |
| 突破與繼承              |              |        |
| ——論貞元至開成年間的唐詩演變    | 中文系 90 屆:朱 琦 | 導師:陳貽焮 |
| 孟子研究學史概述           | 中文系 90 屆:董洪利 | 導師:金開誠 |
| 《世說新語》研究           | 中文系 91 屆:王能憲 | 導師:袁行霽 |
| 初唐詩風研究             | 中文系 91 屆:徐尚定 | 導師:袁行霽 |
| 齊梁詩歌研究             | 中文系 91 屆:閻采平 | 導師:袁行霽 |
| 論《呂氏春秋》的編纂者及結構體系   | 中文系 91 屆:呂 藝 | 導師:金開誠 |
| 八世紀詩風考略            | 中文系 92 屆:吳光興 | 導師:陳貽焮 |
|                    |              |        |
| 甲骨卜辭語法研究兩篇         | 中文系 88 屆:張玉金 | 導師:裘錫圭 |
| 殷墟王卜辭的分類與斷代        | 中文系 88 屆:黃天樹 | 導師:裘錫圭 |
| 近代漢語等韻學研究          | 中文系 89 屆:耿振聲 | 導師:唐作藩 |
| 《說文解字注》詞義引申研究      | 中文系 89 屆:呂朋林 | 導師:周祖謨 |
| 上古漢語諧聲字同族詞研究       | 中文系 89 屆:劉 英 | 導師:周祖謨 |
| 殷墟甲骨卜辭語序研究         | 中文系 91 屆:沈 培 | 導師:裘錫圭 |
|                    |              |        |
| 遼朝軍政制度考察           | 歷史系 88 屆:楊若薇 | 導師:鄧廣銘 |
| 北宋文化史述論稿           | 歷史系 88 屆:陳植鏗 | 導師:鄧廣銘 |
| 魏晉南北朝的封爵制度         | 歷史系 88 屆:楊光輝 | 導師:田餘慶 |

- |                         |                                  |                        |
|-------------------------|----------------------------------|------------------------|
| 察舉制之變遷                  | 歷史系 88 屆:閻步克                     | 導師:田餘慶                 |
| 宋朝財政管理體制簡論              | 歷史系 89 屆:包偉民                     | 導師:鄧廣銘                 |
| 唐吐蕃、大食關係史               | 歷史系 89 屆:王小甫                     | 導師:張廣達                 |
| 北魏平城政權研究                | 歷史系 89 屆:李 憑                     | 導師:田餘慶                 |
| 北宋神、哲、徽三朝黨爭研究           | 歷史系 89 屆:羅家祥                     | 導師:鄧廣銘                 |
| 明代學校制度研究                | 歷史系 90 屆:趙子富                     | 導師:許大齡                 |
| 明代內閣政治作為一種權力結構的研究       | 歷史系 90 屆:譚天星                     | 導師:許大齡                 |
| 涼州諸將與漢魏政治               | 歷史系 91 屆:陳 勇                     | 導師:田餘慶                 |
| 關隴功臣集團與西魏至隋初政治之研究       | 歷史系 91 屆:張偉國                     | 導師:田餘慶                 |
| 拓跋鮮卑漢化進程研究              | 歷史系 92 屆:何德章                     | 導師:田餘慶                 |
| 元代宰相制度研究                | 歷史系 92 屆:張 帆                     | 導師:許大齡                 |
| 明代都察院研究                 | 歷史系 92 屆:陸振興                     | 導師:許大齡                 |
|                         |                                  |                        |
| 試論夏商時期東方地區的考古學文化        | 考古系 88 屆:王 迅                     | 導師:鄒 衡                 |
| 瑪雅文明和古代中國文明的考古學比較研究     | 考古系 89 屆:蔣祖棣                     | 導師:鄒衡<br>張光直(哈佛大學客座教授) |
| 三晉兩周地區東周陶器墓葬類型研究        | 考古系 90 屆:張 辛                     | 導師:宿白、鄒衡               |
| 甘肅酒泉干骨崖四壩文化人骨研究         | 考古系 91 屆:鄭曉瑛                     | 導師:吳汝康 嚴文明             |
| 唐代金銀器皿的分期研究             | 考古系 92 屆:齊東方                     | 導師:宿 白                 |
| 論中原地區龍山文化時期與夏代的考古學文化    | 考古系 92 屆:董琦                      | 導師:鄒衡                  |
| 中國新石器時代至早期青銅時代黃土地區的居民建築 | 考古系 92 屆:[法]埃韋麗娜(EveL Yne Avril) | 導師:鄒 衡                 |
| 二里頭文化及其“社會複雜性”分析        | 考古系 92 屆:[德]曹碧琴(Bettina Zorn)    | 導師:鄒 衡                 |
|                         |                                  |                        |
| 義淨《南海寄歸內法傳》校注與研究        | 東語系 87 屆:王邦維                     | 導師:季羨林                 |
| 《法華經》諸漢譯本與梵本、藏譯本的比較研究   | 東語系 91 屆:[日]辛島靜志                 | 導師:季羨林                 |

# 北京大學中國傳統文化研究中心紀事

1月6日 北京大學中國傳統文化研究中心成立。研究中心是直屬學校的包括中文、歷史、哲學、考古四系的跨系綜合性學術研究機構。研究中心沒有專職的研究人員，只設管理委員會，負責組織、協調各系的中國傳統文化研究工作。管理委員會由中文系袁行霈教授任主任委員，社會科學處處長吳同瑞教授任副主任委員兼秘書長，委員（按姓氏筆劃排列）為：哲學系主任朱德生教授、歷史系主任馬克彥教授、歷史系祝總斌教授、中文系主任孫玉石教授、哲學系陳來教授、哲學系副主任樓宇烈教授、考古系主任嚴文明教授。中心研究經費得到以南懷瑾先生為首的光華教育基金會的贊助。

本次會議由副校長羅豪才教授主持，中心管理委員會全體成員出席了會議。校務委員會副主任郝斌教授、副校長梁柱教授到會並講了話。對外漢語教學中心副主任潘兆明教授、國際關係問題研究所所長袁明教授、外事處副處長趙恩普、社會科學處副處長何淑雲等列席會議。

1月15日 中心管理委員會第一次全體會議，討論《北京大學中國傳統文化研究中心章程草案》。《草案》規定，“中心”旨在充分發揮北大文、史、哲、考古等學科雄厚的學術力量，發掘與弘揚中華民族優秀傳統文化，促進社會

主義精神文明的建設和學術事業的發展。其任務是組織並推動中國傳統文化（以文、史、哲、考古為主）的高水平研究工作，培養研究中國傳統文化的人才，促進有關這方面的國內外學術交流，選編出版有關的研究論著和資料，提供關於中國傳統文化的諮詢服務。其主要研究方向是：中國傳統文化的跨學科綜合研究；中國傳統文化的專題研究；中國傳統文化在國外；中國古典名著和今人研究著作的外文翻譯；中國傳統文化研究的回顧與展望。中心開展教學、研究、出版以及對外學術交流等活動。會議還製訂了《北京大學中國傳統文化研究中心經費管理辦法》，初步提出若干工作設想，並決定編輯《國學研究》年刊。

1月18日 組成《國學研究》編輯委員會。袁行霈教授任主編；編委（按姓氏筆劃排列）為：王天有教授、吳同瑞教授、祝總斌教授、陳來教授、孫靜教授、鄒衡教授、樓宇烈教授、嚴文明教授；秘書為趙為民副編審。《國學研究》年刊是學術刊物，旨在弘揚中華民族優秀傳統文化，倡導實事求是的學風，鼓勵在學術問題上創新，力爭達到與北京大學的學術地位相稱的水平。該刊登載有關中國傳統文化的論文，跨學科的綜合研究與各學科的專題研究並重。該刊由北京大學出版社出版。

1月25日 中心管理委員會第二次全體會議，討論並通過《章程》、經費管理辦法及《國學研究》編輯條例。彙集中文、歷史、哲學、考古等四系教師目前正在從事的有關中國傳統文化的研究課題，從中初選首批資助項目。設立中心秘書處，由何淑雲副研究員、程郁綴副教授、趙為民副編審任秘書，分工負責財務、研究項目、刊物等日常工作。

2月18日 中心管委會和《國學研究》編委會第一次聯席會議，確定第一批資助和規劃項目，討論創辦《國學研究》的具體設想。袁行霈教授作中心發言。他認為《國學研究》應當登載北人最高水平的論文，因而在編輯工作中必須把學術水平放在首要地位，充分體現北大“勤奮、嚴謹、求實、創新”的學風。他特別強調編委會要貫徹民主的原則，重大問題都須經過編委會討論。要建立嚴格有效的齊稿制度，以保證刊物質量。管委和編委對《國學研究》的組稿、審稿、定稿原則及程序；稿件內容範圍；校對、版式、封面設計；稿酬、審稿費、編輯費等事宜進行了認真的討論。大家一致表示要把《國學研究》辦好。

會議還確定了首批13個資助和規劃項目：林庚教授《中國文學簡史》（下）、褚斌傑教授《楚辭要論》、周強教授《〈三國演義〉版本考述》、何九盈教授等《漢字文化大觀》、于迎春講師《中國古代士史》、袁良義教授《清一條鞭法》、孫森教授《中國文明的起源》、王小甫副教授《唐·吐蕃·大食政治關係史》、陳來教授等《宋儒與佛教》、許抗生教授主編的《中國道教思想資料選編》（第一卷）、宿白教授《藏傳佛教寺院的考古學考察》、葛音會副教授《戰國文字

研究》、王迅博士《東夷和淮夷文化研究》。

2月28日 中心主任袁行霈、副主任吳同瑞召集秘書處會議，提出各項目的研究經費和出版補貼金額，商議申請基金的程序，彙總《國學研究》組稿情況，委託何淑雲草擬1992年經費預算方案，委託趙為民起草1992年中心工作要點。

3月10日 中心管委會和《國學研究》編委會第二次聯席會議，討論並通過《1992年工作要點》和《1992年經費預算方案》，編委彙報關於《國學研究》組稿情況。新增中文系蔣紹愚教授為《國學研究》編委。

3月15日 編印《北京大學從事中國傳統文化研究學者名錄》。該《名錄》收錄學者220餘人，其中具有高級職稱者150餘人。

3月17日 中心管委孫玉石教授應邀赴美參加加州大學洛杉磯分校主辦的“中美比較文學第二屆年會”，同時到斯坦福大學、加州大學聖·巴巴拉分校、戴維斯分校作關於“中國現代詩與傳統文化”的學術講演，並訪問了哈佛、伯克利、哥倫比亞等大學。出訪時間為個半月。

3月20日 印製《北京大學中國傳統文化研究中心專項科研基金申請評議書》。《評議書》規定：中心研究資金實行二級管理方法，中心管理委員會通過各系主任接受資金的申請，並通過各系主任監督資金的使用。中心管理委員會不直接接受項目申請。

3月23日 中心管理委員會第三次全體會議擴大會議，討論本中心與美國南海有限公司聯合舉辦《中華文化系列講座》事宜。中心副主任吳同瑞教授主持會議。他說，此舉是改革開

放形勢的需要，其目的在於弘揚中華民族優秀傳統文化，促進國際間的文化交流，擴大北大的學術影響，推出高水平、高質量的音像製品，參與世界文化市場的競爭。嚴文明教授、樓宇烈教授、何芳川教授先後發表意見，同意中心承擔此項任務，認為講座應該本着讓世界更廣泛、更深刻地了解中華文化的精神，遵循“深入淺出，雅俗共賞”的原則，體現北大的學術水平和特色。會上，管委還就接納外國訪問學者的問題進行了研究。新任歷史系主任何芳川教授接替馬克垚教授為中心管委會委員。

4月8日 舉行老教授諮詢會。應邀參加諮詢會的12名老教授是：吳組緝、林庚、侯仁之、周一良、金克木、周祖謨、王永興、陰法魯、李賦寧、張世英、馮鍾芸、林蕪。副校長羅豪才、中心管委會袁行霈、吳同瑞、嚴文明、樓宇烈、何芳川等教授以及中心秘書處秘書出席了會議。

中心主任袁行霈首先介紹了中心的基本情況和已經進行的工作，並提出今後工作的設想。他說，從長遠看來，中心需要主動地規劃一些項目，把分散的力量組織起來，使單株的樹木形成森林。這對鞏固北大已有的優勢，尋找新的學術生長點，促進學術發展，形成新的研究重點，是極其必要的。為此，今後的工作重點是：一、重視跨學科的綜合研究，把文、史、哲、考古四個系的力量組織起來，作一些各系單獨不容易作好的研究工作。例如文物考古中的文學史資料；某一朝代某一時期某一地區的文化綜合研究（夏文化研究、漢唐文化研究、宋文化研究、楚文化研究等）；一些兼為文學家、史學家、哲學家、金石學家的著名學者的綜合研

究。二、某一學科的專題研究，要更集中些更深入些，一個專題可以有一系列的研究成果。在此範圍內把資料搜羅完備，深入鑽研，突破現在已有的水平。三、把研究工作和課程的建設，以及學術梯隊的建設結合起來。既出書又出課又出人。四、重點項目看準了，經過周密的論證，要加大資助金額，保證高質量。同時也不放鬆一般項目，分散和集中相結合，不同規模的課題相搭配。

與會老教授對北大成立中國傳統文化研究中心的做法，十分贊同，認為北大應發揮綜合大學的優勢，繼承北大的優良傳統，文史哲考古等多學科通力合作，將中國傳統文化的研究提高到一個新的水平。老教授還提出許多有關中國傳統文化研究的具體設想和建議。周一良教授提出可集中文史哲的力量對南朝文化或北朝文化進行綜合研究。侯仁之教授建議以“中國傳統歷史地理沿革的研究到現代歷史地理學的建立”為題開展研究。王永興教授提出加強敦煌學的研究，以發揮北大在這個領域的學術優勢。周祖謨教授認為敦煌學的研究，應該有放射性，將與之相關的各方面都聯繫起來考察。李賦寧教授認為文學、歷史、哲學、語言學等應該有綜合研究，並且可進行中外比較研究；吳組緝教授提出科技是“用”、文史哲是“體”的觀點，強調在重視“用”的同時，不可忽視“體”的研究，他認為明清兩朝還有不少問題沒有深入研究，今後應當加強。金克木教授認為《國學研究》不能低於當年北大辦的《國學季刊》的水平。王靜安先生是國學大師，他為近代國學研究開了個頭，這以後有什麼發展，很值得總結。張世英教授就中國文化和西方文化的

融別與交融發表了意見，並從這個角度肯定了國學研究的重要性。陰法魯教授建議編撰《中國古代文化史綱錄》。馮鍾芸教授認為魏晉南北朝階段，史學和哲學的研究較多，而文學研究還不夠，應當加強。林庚教授建議研究中國文化和西方文化的異同，通過比較認識中國文化的核心。林蕙教授認為《國學研究》應反映北大學術水平，應充分利用這個刊物培養出一批面向未來的全面型的人才。

5月8日 舉行“北京大學中國傳統文化研究中心第一次學術研討會”。宣讀論文如下：朱伯崑教授《戴震倫理學中的幾個問題》、葛曉音教授《論山水田園詩派的藝術特徵》、閻步克副教授《禮治秩序與士大夫階層的政治文化淵源》、趙化成講師《漢代墓葬等級分類與等級制度研究》。中心主任袁行霈教授、副主任吳同瑞教授先後主持會議，管委、《國學研究》編委以及文理科各系師生共二百餘人參加了會議。與會者就論文涉及的問題展開了自由討論和爭辯。

5月23日 中心管理委員會第四次全體會議，審議第二批資助和規劃項目。審批的項目是：季鎮淮教授《韓愈研究》、李零副教授《〈孫子〉占本研究》、榮新江副教授整理的已故北大教授向達的遺稿《敦煌餘錄》、王永興教授《敦煌吐魯番出土的唐代軍書研究》、吳宗國教授整理的已故北大教授汪錢的《漢唐史論稿》、林華國教授《義和團運動史實考》、楊辛教授《泰山美學研究》、張文儒教授《中國古代軍事哲學》、齊東方講師《宋元時代金銀器皿的分區和分期研究》等共9項。此外，考古系鄒衡教授主持編寫的《天馬——曲村遺址發掘報告》，具

有重大學術價值，為尋找晉國始封地，並進而為尋找古典文獻中所載“夏墟”的位置提供了考古學依據。因此，中心管委會決定將此項研究成果列為特殊資助項目，為之專門籌畫數額較大的經費以幫助出版。

會上，中心管委會與北大出版社還就出版《國學研究》年刊和出版研究中心資助、規劃的著作等問題達成協議，中心主任袁行霈和出版社社長麻子英分別在《協議書》上簽字。

5月30日 羅豪才副校長召集中心管委會及北大電化教育中心負責人開會，討論“中華文化講座”電視系列片的製作問題。羅副校長要求電視片既要保持北大的學術水平，又要考慮美國觀眾的欣賞口味。他建議把講座系列化，如中國歷史系列、古典文學系列、考古系列等，以便這套錄像片更好地走向市場。會上還初步落實了主講人和講座題目，規定了製片經費的使用辦法。

6月13日 中心主任袁行霈召集秘書開會，修改《國學研究》徵稿啟事部分條款。修改後的徵稿啟事規定，來稿一般不得超過3萬字，個別高質量的長文章可出專號，或以書籍形式出版。此外還討論了稿酬分配原則及辦法。

6月21日 《國學研究》第一卷論文終審會。《國學研究》主編袁行霈，編委王天有、吳同瑞、祝總斌、陳來、孫靜、鄒衡、蔣紹愚、樓宇烈、嚴文明，秘書趙為民，以及中心秘書處何淑雲、程郁綴出席了會議。北大出版社總編輯蘇志中、文史編輯室主任喬征勝列席會議。會前，《國學研究》第一卷的全部來稿均經編委及校內、外專家至少二人審閱，並由他們提出審閱

報告。在終審會上，編委又對來稿逐一進行認真、審慎地評議和挑選，最後經過民主議決，確定了《國學研究》第一卷的篇目。編委還討論並通過了《國學研究》發刊辭。決定在第一卷刊用的論文，有些仍須修改。會後，編委分別向作者轉達修改意見。

當晚，校務委員會副主任郝斌、副校長羅豪才與中心管委和刊物編委商討“中華文化講座”電視系列片的工作。

**6月29日** 中心主任袁行霽赴新加坡國立大學講學，中心日常工作由副主任吳同瑞主持。

**7月8日** 審查已錄製完成的幾集“中華文化講座”電視系列片，並將該片送美國南海有限公司及香港光華教育基金會。

**7月16日** 學校開始放暑假。《國學研究》第一卷論文大都修改完畢，陸續交付出版社排印。

**8月26日** 中心管委陳來教授赴德國參加第十一屆國際退溪學會議。會後抵美國參加哈佛大學舉辦的“文化中國”學術研討會。又應臺灣“中央研究院中國文哲所”的邀請，到臺灣作為期兩周的訪問。

**9月2日** 建立“中華文化講座”電視系列片編導機構，顧問為袁行霽、潘兆明，總策劃為施旭東（美國），策劃為孫玉石、李伯謙、何淑雲、朱邦芳、程郁綴；總導演為吳同瑞、何芳川、趙為民；製片主任為李樹芳。擬定第一批一百個題目，內容涉及哲學、宗教、文學、語言、歷史、考古、天文、地理、科技、中外文化交流和中外文化比較等學科。

增補新任考古系主任李伯謙教授為中心

管委會委員。

**9月22日** 中心管委會及《國學研究》編委會第四次聯席會議，審議第三批資助和規劃項目。本次會議審定的項目：費振剛教授《漢賦辭典》、王永興教授、李錦秀《唐代財政史稿》（上）、吳組綱教授《紅樓夢吳批》、季鎮淮教授《來之文錄》、樂黛雲教授《中國傳統文論術語概念翻譯研究》、鄭必俊教授《傳統文化與中國古代婦女》、王錦貴副教授《中國紀傳體文獻研究》、王曉秋教授《晚清改革史研究》等共8項。會上，同意接納英國倫敦大學副教授趙毅衡為中心訪問學者。

**9月25日** 美國南海有限公司董事長施旭東女士到北大訪問，觀看“中華文化講座”電視系列片。在此前後，講座錄像已在北大閉路電視臺陸續播映，師生員工普遍反映講座格調高雅，有較高的學術價值和欣賞價值。

**9月29日** 國家對外漢語教學領導小組辦公室出資15萬元人民幣，支持研究中心製作“中華文化講座”電視系列片。雙方共同簽署了合作協議。

**9月30日** 中心管委樓宇烈教授應韓國國際交流財團的邀請，至韓國作為期三個月的訪問研究。

**10月10日** 本中心與東方文化研究會等學術團體聯合舉辦“東方文化系列講座”，聘請季羨林、張岱年、任繼愈、宿白、朱伯崑、湯一介、方立天、樂黛雲、孫毓敏等著名教授就哲學、文學、佛學、易學、音樂、美術、書法、醫藥、京劇、氣功等方面發表專題演講，受到師生的歡迎和好評。

**11月4日** 新加坡國立大學王國瓔博士

來北大訪問，中心管理委員會與中文系負責接待。王國瓔博士作了題為《陶詩中的嘆貧》與《李白的逐臣形象》的學術報告，受到歡迎。訪問期間，王國瓔博士在中心管委的陪同下，參觀了北京的佛教寺院。

**11月9日** 中心主任袁行霈教授從新加坡來函，對研究中心的工作和《國學研究》的編輯出版發行事宜極為關心。同時還寄回經他修改定稿的《國學研究》目錄及發刊辭。

**11月25日** 中心資助項目季鎮淮教授《來之文錄》正式出版，另有6種論著即將出版。

**12月14日** 中心秘書處會議，商討召開中心擴大會議等有關事宜。

**12月29日** 中心管委會和《國學研究》編委會第九次聯席會擴大會議。中心管委吳同

瑞、朱德生、李伯謙、何芳川、祝總斌、孫玉石、陳來、樓宇烈；《國學研究》編委王大有、孫靜、蔣紹愚；秘書何淑雲、程郁綴、趙為民出席了會議。副教務長周起釗、出版社社長麻子英、總編輯蘇志中、文史編輯室主任喬征勝、國際關係問題研究所所長袁明、社科處副處長朱邦芳、電教中心副主任李樹芳列席會議。吳同瑞教授作年終總結。他說，一年來，中心扎扎实實地做了一些工作，各項任務基本完成，成績是顯著的。這同中心各位委員及秘書們的努力、學校領導及各有關單位的支持是分不開的。他特別讚揚了中心主任袁行霈教授對中心工作所傾注的熱情和付出的心血。吳同瑞教授還提出了明年的工作設想。與會者充分肯定了中心的工作，並對中心今後的發展寄予希望，對中國傳統文化研究事業充滿信心。

（趙為民）



## 稿 約

一、本刊由北京大學中國傳統文化研究中心主辦。

二、本刊為綜合性學術刊物，旨在弘揚中華民族優秀傳統文化，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論文，跨學科的綜合研究與各學科的專題研究並重。內容涉及以下學科：古代文學、近代文學、古代文論、文字學、音韻學、訓詁學、目錄學、版本學、校勘學、古代史、近代史、史學史、敦煌吐魯番學、思想史、哲學史、宗教史、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、本刊文章須附英文提要。

五、本刊目前只登載本校教師、研究生和訪問學者的論文。

六、來稿均由編委會送呈校內外至少兩位具有權威性的學者審閱，審稿人寫出審稿意見書，編委會逐一討論決定是否採用。

七、編委會對來稿可提出修改意見，但不代作者修改。文責自負。

八、請勿一稿兩投。稿件如不採用，三個月內退還作者。

九、本刊每年出版一卷，每卷約五十萬字。

十、來稿刊出后，贈刊物一冊、抽印本二十冊。稿酬從優。

北京大學中國傳統文化  
研究中心《國學研究》  
編輯委員會