

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

國學研究

第十三卷

主編

袁行霈

編委（按姓氏筆畫排列）

王天有 王小甫 王邦維 吳同瑞

袁行霈 陳來 鄒衡 程郁綴

董洪利 趙匡華 趙為民 閻步克

鄧小南 蔣紹愚 樓宇烈 ~~錢志熙~~

嚴文明

特約編委

許逸民

北京大學出版社

二〇〇四年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究 . 第 13 卷 / 袁行霈主編 . — 北京 : 北京大學出版社 , 2004 . 6

ISBN 7-301-07441-7

I . 國… II . 袁… III . 國學-中國-文集 IV . Z126.27-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2004)第 042481 號

書 名：國學研究（第十三卷）

著作責任者：袁行霈 主編

責任編輯：喬 默

標準書號：ISBN 7-301-07441-7/G·1236

出版發行：北京大學出版社

地 址：北京市海澱區中關村北京大學校內 100871

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

電 話：郵購部 62752015 發行部 62750672 編輯部 62752025

排 版 者：北京軍峰公司

印 刷 者：北京大學印刷廠

經 銷 者：新華書店

787mm × 1092mm 16 開本 26 印張 500 千字

2004 年 6 月第 1 版 2004 年 6 月第 1 次印刷

定 價：60.00 圓

未經許可，不得以任何方式複製或抄襲本書之部分或全部內容。

版權所有，翻版必究

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

目 錄

二南：南方的樂鐘與雅音	陳 致 (1)
曹植《洛神賦》寫作的年代及成因	俞紹初 (41)
“無絃琴”的認同與啓示 (上篇)	
——論陶淵明“無絃琴”在唐代形成的基本內涵	孟二冬 (53)
論唐代舊題樂府的入樂問題	吳相洲 (73)
試論唐代非寫實小說中三大類型的發展與演變	李鵬飛 (101)
從敷演佛經到敷演戲曲	
——一個失落了的戲劇史環節	康保成 (135)
“十月成胎”與“七日一變”	
——印度胎相學說的分類及其對我國的影響	陳 明 (167)
頻婆果考	
——中國蘋果栽培史之一斑	張 帆 (217)
莊子籍貫故里問題考辨	劉生良 (239)
陰陽學說的發展歷程及其思想意蘊	侯宏堂 (259)
復社的思想和學術	何宗美 (277)
論“草原絲綢之路”	田廣林 (301)
“閭左”考釋	何 晉 (329)
關於香港新見吐魯番契券的一些問題	張傳璽 (361)
從春在堂到秋荔亭	
——俞樾和俞平伯詩中的家族史	徐雁平 (369)
大事記	(401)
徵稿啓事	(403)

二南：南方的樂鐘與雅音

陳 致

【提要】 本文認為，《詩經》中“雅”、“頌”、“南”之稱，本為樂器與地域名。“南”之本義為初生之竹，在商末周初，實指南方流行的樂鐘。得益於現代諸多音樂考古學家的研究成果，本文能夠就樂鐘的類型及分佈有一粗淺的認識，通過對“遵邠”編鐘銘文的重新解釋，本文提出《詩經》中的“南”一名，與“雅”相對而言，所代表的是具有地方色彩的樂式。此外，本文並從“二南”詩的語言和詩的內容等角度，進一步討論“二南”詩所產生的地域等問題。

古之說《詩》者，於《周》、《召》二南不以風名，皆有所惑。《左傳》襄公二十九年記吳季札適魯觀樂事，所見詩之次序與《毛詩》名目次序略同。所異者季札所觀之《豳風》、《秦風》在今本毛詩《魏風》、《唐風》前。《左傳》襄公二十九年云：“（季札）請觀於周樂。使樂工為之歌《周南》、《召南》，曰：‘美哉！始基之矣，猶未也。然勤而不怨矣。’”^①則“周南”、“召南”之名具在^②，與邶、鄘、衛等相並舉，則二南與其後之十三國或地之風，春秋時即與今本毛詩略同，固無可疑也。

惟“南”之為義，先儒各有所說，自漢至今，迄未能一。詩大序謂文王之化自北而南也。漢儒後鄭（鄭玄）與焦贛（延壽）皆因“正始之道，王化之基”，而以王者之道，始於家，終於天下解之^③。唐成伯璵襲舊說，以為“諸侯之詩，謂之國風，校其優劣，以為次序。周、召二南之風，聖人之詩，以為

正經，故處衆國之首”^④。自漢以下，信古者皆持是說。而宋儒疑古，自鄭樵（1104—1162）、王質（1135—1189）和程大昌（1123—1195），始以音樂體式之不同，釋“南”與“風”義之別。

借助現代考古學日新月異的發展，又經重新徵諸載籍，筆者認為，“風”、“雅”、“頌”、“南”之稱，本為樂器與地域名。具體而言，“雅”、“頌”、“南”本是具有地方色彩的不同樂鐘，而“風”則本為普通樂器總稱。關於以上問題的闡述，見於筆者1999年的博士論文^⑤。關於“南”字的本義，雖在論文和其他文章中有所表述，然語焉未盡。在《說南：再論詩經的分類》一文中，筆者就“南”字提出一個字源學上的假說，認為“南”本應含“初生之竹”之義，像早期一種竹木製筒形器物，後用來指南方的鐘鑄類樂器，進而代表南方某種特定的音樂體式^⑥。在該文的基礎上，筆者更進一步閱讀資料，加強論證，並且就《周南》、《召南》所產生的地域和時間做出考證，進而指出二南之詩，大部分非民間作品，而是貴族文人的創作。最後，在餘論部分，本文又探討了二南之樂在漢代以後的流傳。

《南》、《風》、《雅》、《頌》之名，由宋代《詩經》學者，鄭樵、王質和程大昌等始發現是按其樂類而分。而有清諸儒，輕視宋學，宋儒所提出來的樂式分類理論，未予以足夠重視。近世學者如張西堂、何定生、劉節（1901—1977）等，復採掇宋儒遺說。而劉節更以吉金史傳之文為證，於二南之為名、地域與時代皆有所見，其文貫穿史傳彝銘，頗多勝義^⑦。然劉節初撰稿於1934年，始刊《禹貢》第11卷第11期。囿於當時資料，其說亦多有可修訂者。

數十年以來，考古學、古文字、古史等方面學術的發展，可謂日新月異。得益於現代諸多音樂考古學家的研究成果，特別是李純一、高至喜、方建軍、羅泰（Lothar von Falkenhausen）、朱文瑋和呂琪昌等，筆者能夠就樂鐘的類型及分佈有一粗淺的認識，以為二南之“南”一名，本源於“南”這類樂鐘所代表的具有地方色彩的樂式。《詩經》中《南》、《風》、《雅》、《頌》之名，大抵皆與音樂或樂器有關。“風”最初為普通管絃樂器的代稱，又進而成為各地方具有民間色彩的音樂的代稱；“頌”則源自商代的流行樂鐘，也就是前人所稱的“饒”，李純一所說的“庸”（或“鏞”），商代貴族或宗室用於祭祀、饗宴乃至

軍旅所用之器。而“雅”即“夏”，所指的是源自關中宗周地區的、流行於周代貴族中的編懸的甬鐘和鈕鐘，及相關的音樂體式。《詩經》的編排，我相信編者既考慮到了樂體之殊，同時也考慮到了地域之不同^⑧。本文着重討論“南”字的由來及“二南”詩內容和地域等問題。

一、“周南”、“召南”名義

(一) “南”為方位詞：文王之化

在十五國風中，祇周、召獨冠以南，這種不尋常的現象早在漢代就引起了學者們的注意。今古文四家詩中，今文魯齊韓三家早在文景之世就立教授，古文《毛詩》到平帝時才立於學官。東漢學者，賈（逵）、馬（融）、鄭（衆）、衛（宏）等稍治古文經。隨着鄭箋的流行，三家《詩》逐漸散佚，而《毛詩》獨存。四家詩中，只有《毛詩》之說完備。在《毛詩序傳》的作者看來，所謂“南”是方位名詞的動詞用法，和國風的“風”字之名詞用為動詞相似。詩序說：“風，風也，教也。風以動之，教以化之。”^⑨“上以風化下，下以風刺上。主文而譎諫。言之者無罪，聞之者足戒，故曰風。”^⑩

基於對“風”的這一認識，《毛序》的作者對“南”也做出了類似的解釋：

然則《關雎》、《麟趾》之化，王者之風，故繫之周公；“南”言化自北而南也。《鵲巢》、《騶虞》之德，諸侯之風也，先王之所教，固繫之召公。《周南》、《召南》，正始之道，王化之基。^⑪

《毛詩》顯然是把“風”、“南”都當作動詞來看，認為二者是說文王的教化傳佈。此文王教化，自后妃之德始。“南”在這裏是“南行”之義，仿佛《後漢書》中所載“吾道東矣”的“東”一樣，也是方位詞借用為動詞。朱熹（1130—1200）《詩序辯說》：“王者之道始於家，終於天下，而二南正家之事也。”^⑫按照詩序的解釋，德化借助周公和召公的力量傳佈到了南方。鄭玄（127—200）據詩序，謂“其化從岐周被江漢之域也”^⑬。朱熹主張棄序言詩，然而，在周、召二南的問題上，朱熹卻接受了毛、鄭的觀點。朱熹更進一步指出，所謂“周南”、“召南”應泛指周室以南，江漢流域一帶的小國，統稱為

“南國”^⑭。

關於南國之疆域，有如下諸說：

1. 在雍州岐山之陽，有周、召兩小國，文王所封。南者，謂周召二公之教，自岐而行於南國。此說本於鄭玄《詩譜》，從其說者甚夥。採詩於周之南得之則為《周南》，採詩於召之南得之則為《召南》。鄭玄《詩譜》謂周、召為雍州岐山之陽地名，屬東漢右扶風美陽縣。譙周說周公襲太王之周地，所以稱周公。《索隱》謂其地在扶風雍東北，曰周城^⑮。《括地志》“周公故城在岐山縣北九里，召公故城在岐山縣西南十里”。其地有召亭之名^⑯。如南宋章如愚《群書考索》云：“文王之詩所以屬之風（筆者案：疑為“周”之誤）、召者，何也？愚知之矣。太師繫之也。文王受命以六州之地（筆者案：所謂“三分天下有其二也”，禹甸九州，故文王六州），命周、召治之。二公所施，則文王之教也。太師採詩之時，得於周南之地，屬之周公，得於召南之地，屬之召公。”^⑰而“周南”、“召南”蓋指周、召二公所推行的文王仁政無遠弗屆，被於江漢之地^⑱。對於此二南，既不稱“風”，亦不稱“雅”，章如愚說：“化霑一國，謂之為風，道被四方，乃名為雅。文王纔得六州，未能天下統一。雖則大於諸侯，止是諸侯之大者耳。此二南之人，猶以諸侯待之，為作風詩，不作雅體。體寔是風，不得謂之為雅。文王末年，身寔稱王，又不可以國風之詩繫之王身。名無所繫，詩不可棄，因二公為王行化，是故繫之二公也。”^⑲章氏之說雖無所據，然以意推之，亦盡委曲之能，極思慮之致。

2. 在洛陽。王先謙（1842—1918）《詩三家義集疏》云：“古之周南，即今之洛陽。又曰：洛陽而謂周南者，自陝以東，皆周南之地也。”按其所本一是《史記·太史公自序》所謂“太史公留滯周南”云云，確以周南代洛陽。二是周、召分陝，所分之陝，據《漢書·地理志》為弘農郡陝縣（今河南三門峽市西舊陝縣），自此以東，周公主之，以西則召公主之。

3. 周南為文王治內，召南為文王治外；《周南》乃王者之風，《召南》為諸侯之風；清儒胡承珙（1776—1832）引蘇轍（1039—1112）《詩集傳》以為周南、召南皆為文王之治國，周公治其國，召公治其外^⑳。朱熹則認為“得之國中者，雜以南國之詩，而謂之《周南》，言自天子之國而被於諸侯，不但國中

而已。其得之南國者，則直謂之《召南》，言自方伯之國被於南方，而不敢繫於天子也。”^①後世學者從此說者亦不少。

4. “南”爲國名。酈道元《水經注》云：“《周書》曰：南，國名。南氏有二臣，力鈞勢敵，竟（競）進爭權，君弗能制。南氏用分爲二南國也。”《水經注》又云：“按韓嬰叙詩云：其地在南郡、南陽之間，《呂氏春秋》所謂禹自塗山巡省南土者也。是郡取名焉。”^②按《逸周書·史記解》云：“昔有南氏有二臣貴寵，力鈞勢敵，競進爭權，下爭朋黨，君弗禁，南氏以分。”按古代有國名“南氏”，國名紀於《世本》^③。酈道元以南氏之國所分之二南國爲詩“二南”之名所繫^④。胡承珙即指其爲附會。^⑤

南氏之國大約如斟灌、斟尋等古國一樣，立國在上古之世，其地域事紀，則荒遠無徵。到商周之際，其國是否尚存，亦未可知。故很難斷定其國名與《詩》之二南有何關聯。

《詩·小雅·四月》云：“滔滔江漢，南國之紀。”

《詩·大雅·崧高》云：“豐豐申伯！王纘之事。于邑于謝，南國是式。王命召伯：定申伯之宅。”

我以爲這裏所用的“南國”，皆廣義上之南國，非專名。《列子》：“南國之人，祝髮而裸，北國之人，鞞巾而裘，中國之人，冠冕而裳。”^⑥《楚辭·橘頌》云：“受命不遷，生南國兮。”南國是與北國和中國相對而言之南國，也非專名，而是泛稱。以當時文字資料來看，甲骨文中“南土”、“南方”一詞，應該也是王畿以南的泛稱，或南部某個區域的代稱，未必當時即有一國名曰南。其情形殆如“北土”、“北方”一樣^⑦。今試舉甲骨文辭例如下：

1) 《合集》9737:

南土受年 三 五 六 貞 且 南 土 受 年 三 五 六

2) 《合集》9738:

(1) 甲午卜 且 貞 南 土 受 年 [一 二] 三 四 五

(1) + 8 Y 己 貞 且 南 土 受 年 [一 二] 三 三 五

(2) 甲午 [卜] [且] [貞南土不其受年]

(2) + 8 [Y] [己] [貞 且 南 土 受 年]

3) 《合集》 9739:

(1) 貞今歲南土受年二

(1) 貞今歲南土受年二

4) 《合集》 19946 正:

(6) 庚午卜貞王冒亡因才南土

(6) 庚午卜貞王冒亡因才南土

5) 《合集》 20576 正:

(1) 戊午卜貞弼不喪才南土因告史

(1) 戊午卜貞弼不喪才南土因告史

6) 《合集》 20576 正:

(4) 己未卜貞多冒亡因才南土

(4) 己未卜貞多冒亡因才南土

(5) 己未卜貞多冒亡因才南土

(5) 己未卜貞多冒亡因才南土

(6) 己未卜□□冒亡因才南土

(6) 己未卜□□冒亡因才南土

(7) 庚申卜貞雀亡因南土因告史

(7) 庚申卜貞雀亡因南土因告史

(8) 庚申卜貞雀亡因南土因告史

(8) 庚申卜貞雀亡因南土因告史

(10) 辛酉卜貞雀亡因南土因告史

(10) 辛酉卜貞雀亡因南土因告史

(11) 辛酉卜貞雀亡因南土因告史

(11) 辛酉卜貞雀亡因南土因告史

(13) 壬戌卜貞多亡因才南土因告史

(13) 壬戌卜貞多亡因才南土因告史

7) 《合集》 20627:

(1) □□卜矧南土

(1) □□ 卜 大 貞 南 土

8) 《合集》24429:

(2) 癸卯卜大貞南土〔受〕年一

(2) 癸卯卜大貞南土〔受〕年一

9) 《合集》36975:

(3) 南土受年吉

(3) 南土受年吉

以上所舉之“南土”皆非特有一國以“南”名，當是指殷王畿以南的部分地區，或王畿南部有一地名“南土”。我以為前者的可能性較大。甲骨文中“南方”一詞，或為神名（四方神之一，《合集》13532, 14294, 14295），或指方向（《合集》30173, 30175；《屯南》1126, 2377），或如“南土”，泛指殷王畿以南的部分地區（《合集》13532）。金文中“南國”一詞多見，如昭王時期的《宗周鐘》銘文：“南或及子敢自虐我土王敦伐其至撲伐卑都及子乃遣閑來逆邵王南夷東夷具見。”（《集成》260）南國在這裏似是一國名。但是，審其他西周金文辭，如《靜方鼎》：“隹十月甲子，王才宗周，命師中眾靜省南或相□居。”^⑧《中方鼎》：“省南或貫行。”（《集成》2751, 2752）《中甗》：“王令中先省南或貫行……乙王令曰：余令女史（使）小大邦……”（《集成》949）《禹鼎》：“亦唯疆（鄂）侯馭方率南淮夷東夷，廣伐南或東或。”（《集成》2833, 2834）“廣伐南國東國”云云，顯然此南國非專指某國。反過來來看“南國及子”，則及子未必是“南國”之及子，或為眾多南國中之及子。“南國”之誼殆如金文“東國”“內國”，皆非國名專稱。

需要指出的是“南方”“南土”“南國”也有可能是“非專有名詞”指代南方某一國，則三者也並非以國名出現。

5. “南”為爵等，是五服之一種

陳傅良（1137—1203）云：“二南之詩，《關雎》為皇后，《鵲巢》、《采蘋》為君大夫妻作也。則正家之化，君臣一體。”^⑨清人牟庭（1759—1832）《詩切》，對於二南也做出了別出心裁的解釋。按照他的說法，“南”與“男”在上古是

同音假借。《國語》中有“鄭伯，南也”，韋昭（204—273）註云“南”就是“男”，古九服之一^③。此九服為邦國視其去京畿遠近而分列爵等，以五百里為制（《國語·周語》、《周禮·夏官》）。牟庭又引《左傳》昭公十一年所載“鄭伯，男也”為證^④，說明所謂“周南”、“召南”事實上即“周男”、“召男”，是為標明周、召二國之爵等。金景芳所論與此說相類。金氏以為所謂“南”乃職名，殆王朝卿士之謂。周召分陝而治，得稱“南”（男），其所治為周南召南之國^⑤。

（二）“南”為音樂之一體

在宋人那裏，除了朱熹對“南”的解釋以外，更值得注意的是鄭樵（1104—1162）、程大昌（1123—1195）和王質（1127—1188）等人提出來的“樂體”說。鄭樵認為“周南”、“召南”本為地名，詩亦本其所從得而歸之為“周南”、“召南”。但同時也是一種樂歌之體，“蓋歌則從二南之聲。二南皆出於文王之化，言王者之化自北而南，周、召二公未嘗與其間。二南之詩，後世取於樂章，用之為燕樂、為鄉樂、為射樂、為房中之樂，所以彰文王之德美也”。鄭樵最先注意到了詩經的音樂特性。並且認為“南”最初並非樂體，作為樂體是由地名所繫。至《詩·小雅·鼓鐘》“以雅以南”，此樂體已經固定^⑥。王質在他的《詩總聞》中也明確提出來^⑦：“南，樂歌名也。見《詩》，以雅以南；見《禮》，胥鼓南。”^⑧

程大昌也同意鄭樵、王質此說，三家皆以為所謂“南”，即季札觀樂時之“南籥”，既是樂舞，亦是樂歌，乃獨立於“風”之外的一種樂式。程亦引《禮記·文王世子》“胥鼓南”以為佐證：

“鼓鐘”之詩曰，以雅以南，以籥不僭。季札觀樂，有舞象籥、南籥者，詳而推之，南籥，二南之籥也；籥，雅也；象舞，頌之維清也。其在當時親見古樂者，凡舉雅頌，率參以南。其後“文王世子”又有所謂胥鼓南者，則南之為樂，古矣。^⑨

按照程大昌的說法，《詩經》中二南之詩，與史籍中所見“南籥”這種樂舞有很大的關係。所謂“南”既是一種樂歌，也是一種樂舞，乃是詩、樂、舞三位一體的音樂形式。程大昌又說：

蓋南雅頌，樂名也，若今樂曲之在某宮者。南有《周》、《召》；頌有《周》、《魯》、《商》，本其所從得，而還以繫其國土也。^⑦

而二雅“獨無所繫，以其純當周世，無用標別也”。至若自《邶》以下的十三《國風》，程以爲是不入樂的“徒詩”。

宋人的這種說法，推其本，仍是出自毛、鄭等人。《小雅·鼓鐘》毛傳：“南夷之樂曰南”，而鄭玄又進一步指出這個“南”乃是一種樂舞。

雅，萬舞也。萬也，南也，籥也，三舞不僭，言進退之旅也。^⑧

程大昌之國風爲徒詩，多不爲後人所贊同；然其樂體說，每爲人所稱。持樂體說者，又往往徵諸《墨子·公孟篇》：“誦詩三百，絃詩三百，歌詩三百，舞詩三百”和《鄭風·青衿》毛傳：“古者教以詩樂，誦之，歌之，絃之，舞之”，以爲“南”與“風”、“雅”、“頌”都是詩樂舞三位一體的音樂活動形式。

(三) “南”爲詩之一體

“南”作爲詩體之說，本出於宋儒，自顧炎武（1613—1682）和崔述（1740—1816）而論之稍備。顧炎武指出，“周南、召南，南也，非風也”，並認爲最初“南”和“風”屬於不同的詩體，而漢儒不察，將“南”詩誤歸入“風”類^⑨。崔述在其《讀風偶識》中也以爲“南者，詩之一體”^⑩。梁啟超（1873—1929）在其《釋四聲名義》中又申述說，在《鼓鐘》詩“以雅以南”一句中，既然“雅”是詩體之一種，那麼，“南”當然也不例外^⑪。

二、“南”字考原

(一) 南方之竹

關於南字的字源，郭沫若最初提出的南爲鐘鐃的說法，其論證過程頗爲曲折。此外，尚有唐立厂（蘭）所執的瓦器說。同時又有以“暖”釋南者。以今視之，從唐蘭瓦器說者居多數。

唐蘭同意郭氏關於“南”爲樂器之說。唐指出在甲文中的“青”字乃“南”字之初形。長期以來學者們誤以爲它們是兩個不同的字。而此“南”字的初形“青”像一倒置的瓦器。甲文又多有“𣪠”字，像一人以手執槌敲擊此

器。故唐蘭以爲此瓦器亦作樂器使用^④。

在參照了郭、唐二人的討論之後，田倩君在其《釋南》一文中試圖綜合二人的看法，對“南”提出一個合理的解說。田氏首先接受唐蘭的說法，認爲此“青”字本爲盛放穀物或酒類的瓦製容器，後來的“穀”字即源於此。而作爲容器，此物亦被用作打擊樂器。而到後來，當青銅器被日益廣泛地運用時，瓦製樂器爲青銅樂器所取代，“青”字亦演化爲銅器銘文中常見的“南”字^⑤。

《說文解字》釋“南”云：“南，草木至南方有枝任也，從艸，羊聲。”段玉裁發揮闡述其義，認爲所謂“南方”當指夏季萬物滋長之時^⑥。自二十世紀三十年代郭沫若“南”爲鐘鐃說一出，文字學家多棄《說文》而不信，後乃多從唐蘭之瓦器說。近年來出版的徐中舒的《甲骨文字典》更明確地認爲《說文》之說“形義均不確”^⑦。學者們一般皆認爲甲骨文“南”字的下半部或爲倒置的瓦器，或爲鐘鐃的象形，而上半部則像懸掛瓦器或鐘鐃之繩索。後來，郭沫若本人放棄了他的“鐘鐃”說，轉而接受唐蘭對“南”字的解說。唐蘭認爲此字的下半部爲瓦製容器，上半部則代表飾物。至此，唐蘭的“瓦器”說似乎已成爲不可奪之定論。

然而，筆者仍覺《說文》之說不無道理和依據。《說文解字》釋“南”云：“南，草木至南方有枝任也，從艸，羊聲。”“南”字所從之“艸”從“屮”從“八”。而“艸”字，《說文》曰：“草木盛艸艸然，象形，八聲。”^⑧“八”是其聲符，也是意符，乃取其分別之意。故“南”與“艸”皆從“屮”。甲文中與《說文》中的南字的上半部與“屮”字同。此蓋《說文》所以謂“南”從“艸”也^⑨。《說文》又釋“屮”字云：“屮，艸木初生也，象丨，出形，有枝莖也。古文或以爲艸字，讀若徹，凡屮之屬皆從屮。”^⑩《說文》與甲金文中從屮之屬的字頗不乏其例，要言之，其義可分數類。一類蓋取其本義，與艸木初生之義有關。如“芬”（“芬”）字。《說文》釋“芬”爲“艸初生其香分佈也”。《說文》中所列從“屮”之屬的字甚多，若以字源而論，多由此“屮”層進孳乳而生。今試列舉其三類：

其一，“艸”字，從二“屮”。而“艸”本身又成爲一個字素。從“艸”之字，亦有省作“屮”形者，如《說文》中的草木類別名，如“毒”（“毒”）字，

《說文》釋爲害人之草，又“𠂔”（“𠂔”）字，釋爲叢生田中之地草。又如“𠂔”（“每”）字，《說文》謂“艸盛上出也”，甲文作“𠂔”（《殷契粹編》982）。從艸亦從中。

其二，甲文“𠂔”（“生”）字，其上半亦取“𠂔”（“中”）形，下部從“一”。《說文》云：“生，進也，象草木生於土上。”^④甲文中帶“中”字素者，有的也是從“生”之省。甲文“𠂔”（磬）、“𠂔”（聲）當係從聲素“𠂔”（生）之省^⑤。章太炎嘗就中（音徹）轉讀爲至（音聽）有詳細之論證。章氏云：“中本義與至相類。至者，物之挺生也。中至亦至清次對轉，此初文之轉注也。中在至，則孳乳爲𠂔，瓜紹也。《詩》以譬民之初生。在支則變易爲爲枝，木別生條也。中對轉清則變易爲莖，莖也（古音雙聲）。莖又變易爲莖（莖從至聲，至從至聲，音亦同莖），草木榦也。然莖莖又從至受聲義。中衍爲徹，訓通徹，在支，對轉清，則變易爲耳呈（古音如至如聽），通也。然耳呈亦從至聲。或至爲中之異文，聲變，遂忘其初耳。”^⑥按《說文》至，一作士善解，一作“象物出地挺生”解。至爲中之異文，猶生爲中之孳乳字也。

其三，許書以爲“木”字上部從中，而下部象其根莖。甲文中“木”字很顯然上半作中形象草木之枝桠，而下部象其根莖。故亦有很多從“中”字形者，實乃從“木”之省也，如“𠂔”（“丰”“封”），象封土成堆，植木其上；若“令”（“余”），甲文中象以木柱支撐屋頂，下部形如“中”，而實從木。而“𠂔”（“壹”）的上部象崇牙樹羽之形。羅振玉則以爲其上從“木”，是“樹”的本字。

此外，甲文中帶中形的字仍有其他來源，比如似從木而實爲繩束之形的字。如“𠂔”（“束”）字，象以繩束其端；還有“𠂔”（“束”），實亦從此，在甲文中與“𠂔”（“囊”）字通，亦象盛物之囊以繩束其一端^⑦。另甲文中多用爲虛字的“𠂔”（“重”），其初義已不知，然案諸字形，當本於此。

關於“南”字的上半部，學界目前基本認同唐蘭“懸飾”說。而筆者認爲“懸飾”說，固有可能。然若以許書“艸木初生”之說證以卜辭文例，似亦尤有可說。以形證之，“南”字或從“中”，或從“木”。而卜辭中“南”字每作畜子之名，或用於祭享之乳幼牲牲之通稱，蓋與從中初生之義有關。文例如：

賁于東西侑伐卯南黃牛 𠄎于東出伐仲南黃牛^⑤

《合集》378 正

貞〔奉〕年于王亥 𠄎犬一羊一豕一賁三小 𠄎〔奉〕年于王亥 𠄎一上 一豕
宰卯九牛三南三羌。 一 𠄎 三 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎^⑥

《合集》6527 正

丁巳卜 宀貞 賁于王亥 十南卯 十牛三南 告其 〇 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
比望正下危二 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎

甲文中多有文如“牢，虫一牛，虫南”，“一羊，一南”，“卯三南”、“卯于且辛，八南，九南，于且辛”等，此“南”蓋指可卯殺，以用於祭享之乳幼牲牲^⑤。故從𠄎（穀）之字，亦本於其義而引申，如《左傳·宣公四年》：“楚人曰乳穀”。此“穀”亦作“穀”，意即孺子^⑥。《國語·魯語上》：“鳥翼穀卵，蟲舍蜺蜊。”韋昭曰：“生哺曰穀”，故知其為幼鳥之稱。此數字皆從“𠄎”孳乳而來，同取其初生之義。

唐蘭以為“𠄎”字下半象倒置之瓦器，筆者以為不確。以甲文中的字形來看，或作“𠄎”形，或作“𠄎”形，又或作“𠄎”“𠄎”，與瓦器頗不類。甲文中之“南”，《甲骨文編》以“南”、“𠄎”為二字，實誤。該書兩部所收“南”字字形，其下半之上端作尖削狀，下半主體中有橫筆，或一，或二，或三。筆者以為其下半主體所從為“凡”字。甲文中“凡”字作：𠄎𠄎𠄎（《甲骨文編》，517—518）諸形。與“南”字下半無異。而關於凡字之初誼，說各不同。羅振玉、郭沫若、陳夢家、李孝定等均以為“象側立之盤形”^⑦。孫詒讓則以為是“同之省文”^⑧。甲骨文例中以“凡”為“同”者頗不乏其例。吳其昌云：“‘凡母辛’（《殷虛書契前編》1·30·50，《殷虛書契前編》2·25·6）猶‘同母辛’也。‘同’字從‘凡’（‘凡’）從‘口’，蓋即承‘凡’為義也。是故，《大豐簋》云：‘王凡三方’即‘王同四方’也。”^⑨而“同”字契文中多用為“會合”之義已非其初誼。“同”與“凡”之本義大約都與容器有關。《書·顧命》：“太保承介圭，上宗奉同瑁。”孔傳：“同，爵名”。“凡”與“同”的上半部，初為一種酒器之象形。甲文中的“用”字，也與此容器有關。于省吾就自組卜辭“𠄎”（“用”）字之形釋其初文象“甬”（“桶”）形，左邊“𠄎”

（“凡”）形象甬體，右象其把手^⑩。卜辭中“𠄎”（“壅”^⑪）字，象一人以兩手持甬（“用”）傾土貌，益證“凡”、“同”、“用”，本皆由容器演化而來。

而此容器究為何物？以“𠄎”（“凡”）“𠄎”（“同”）“𠄎”（“用”）“𠄎”（“南”）諸字字形視之，其“凡”部中間有橫筆，或一，或二，或三，狀極類竹節。頗疑為古代一種竹木製飲具。後來孳乳之“筒”、“筩”，其意殆同。《說文》曰：“筩，斷竹也。”《韓非子·說疑》：“不能飲者以筩灌其口。”《論衡·量知》：“截竹為筒，破以為牒。”《呂氏春秋·古樂》：“次製十二筒。”“筒”，別本作“筩”。“筩”、“筒”二字，古固相通。皆由“凡”、“同”、“用”斷竹之形而來。而甲文中“南”字之下段主體亦從“𠄎”，象斷竹之形。

以形求之如此，以聲求之亦然。《廣韻》“凡”：“符咸切”，“南”：“那含切”。段玉裁《六書音均表》同在第七部^⑫。自段以下，語音史家雖分古韻多不同，惟此二字同均則無異。王力所列廿九韻部中，“凡”、“南”也同在“侵”部。由此看來，甲文“南”字與“凡”形音俱近，“南”很有可能從“凡”而得聲。《說文》以為其聲從“羊”，從甲金文中“南”字字例來看，“羊”恐非聲符，最初可能是由南字本身字形變化而產生的字素。

王力擬《侵》部字中，“南”屬開口呼一等，“凡”屬合口呼三等。按照王力的說法，《侵》部合口呼一、二、三等之字於戰國時代多分化為《冬》部^⑬。“凡”則分入《談》部。上溯之，而“用”、“同”、“甬”、“庸”、“筩”、“筒”諸字，古音皆屬《東》部，或同均同紐，或均同紐近。從“同”、“用”的殷虛早期甲文字形來判斷，非但其形從“𠄎”，恐亦從“𠄎”而得聲。甲金文的“庸”字，其下半或從“𠄎”（“用”），或從“𠄎”（“凡”），裘錫圭先生以為此“𠄎”讀若“同”，並說：“讀為‘同’的‘𠄎’，大概是筒、桶一類東西的象形字。而‘用’是由‘𠄎’分化出來的一個字。所以‘庸’字同時存在從‘𠄎’和從‘用’兩種寫法。”^⑭由此看來，“用”、“同”、“庸”等字初亦從“𠄎”而得其形聲義。

綜上所述，筆者以為“𠄎”（“凡”）本象竹節之形。“同”“用”等字取其形而象竹製容器，初從其音讀，漸變而分入“東”部，“庸”、“筩”、“筒”即由此孳乳而生。“南”字初亦從“凡”而得其形聲義。究其原始，大約有幾種

可能：

其一：其上半從中，有“艸木初生”之義，下半從“月”象竹節，則“南”字之本義當為初生之竹。“南”字所從之朙，章太炎云：“《說文》朙分臬莖皮也。從中、八，象臬皮。此合體象形字也。”又篋為竹膚，雖與朙異物，其析莖皮同孳乳於朙。^⑤是則“南”之本義，當為初生之竹也。

其二：其上半從“木”之省，下半從“月”象竹節，則“南”字本義應即“竹”或竹製之器物。

其三：其上半從“繩懸”之形，下半從“月”象竹節，則“南”字本義當為一種可懸而擊之之竹製打擊樂器。

究竟何者為是，殆未能必。以骨文文例言之，“南”之用為乳幼牲牲，恐與其骨文字形中上半從“中”有關。而從“殼”得聲之字，如“穀”、“穀”、“穀”、“穀”多入“侯”、“屋”兩部。以王力的擬音論之，“侯”（ɔ）、“屋”（ɔk）兩部與“東”（ɔŋ）部止尾音不同而已。若然，則此類字蓋亦由“月”而得聲，兩周時漸分入“屋”、“侯”。章太炎云：“侯、東對轉，若青之與穀。”^⑥

作為方位詞的“南”蓋因南方之地多竹而生。南方之地多竹，古固已然，《爾雅·釋地》云：“東南之美者，有會稽之竹箭焉。”^⑦《呂氏春秋》中又有“盡荆越之竹猶不能書”。所以“南”之變而為方位詞蓋與竹多生於南方有關。以音論之，作為方位詞的“南”從“凡”而轉入“侵”部。

若以從“木”從“月”釋“南”，亦優有可解。古者，斷竹為筒，以為盛水盛酒之器。而此類竹筒，亦每以木為之。如二十世紀七十年代浙江餘姚河姆渡遺址第四文化層中曾出土筒形木器二十多件。據李純一說：“器由整段樹幹挖製而成，中空如筒，裏外都銼磨得十分光潔。有的體表髹漆，並在兩端纏多道藤蕈類圈箍……有的內壁鑿一周突脊，安置一件圓木餅，將筒腔隔成兩段，或者將一端封閉，有如筒底。”^⑧其形與竹筒，並無二致。關於河姆渡木筒之用途，尚無定論。有學者認為是供樂舞用的打擊樂器^⑨。若果然，則懸而奏之，亦無不可。《說文》釋“殼”字為“從上擊下”，殆由此而來。

至商代中晚期，鐘鐃類樂器出，至西周中期以後而禮樂大行，書字者乃以南字傳會。從中從月之南（青）字，遂變而為上象懸飾，下象鐘鐃之形的南

(兮甲盤) 𠂔 (墻盤) 南字。考殷代銅器銘文中南字，率從𠂔 (𠂔觚)^⑦、𠂔 (南單觚)^⑧ (南單葦觚)^⑨ 諸形，乃知象鐘罇之形的南字，西周時期始出現。南字的下半在商周之際發生了譌變，從象竹筒竹節的卩形，變而為象鐘罇的冂形。西周金文中的“南”字，或從用，或從冂，皆由卩字訛變，傳會以象鐘罇。

由此看來，“南”本義或為初生之竹，後從“木”象其意，以指稱一種竹木筒。故許書以為“南”乃“艸木至南方有枝任”。其義雖未確，亦未盡失。

(二) “南”與“罇”：“逯邾”編鐘銘文

甲文中多“𠂔”字，郭沫若與唐蘭引述繁富，足資參考。就其字形來看，象一人以手執槌作敲擊狀，“南”曾是一種樂器，迨無疑議。然而現存的典籍史料中對此樂器沒有任何明確具體的描述。可資為佐證的祇有《詩經·鼓鐘》中的“以雅以南，以籥不僭”和《禮記》中的“胥鼓南”。就《鼓鐘》的句意來看，“雅”、“南”、“籥”應是三種不同的樂器名。而“鼓”是動詞，意即敲擊演奏。以此推之，“南”或是一種打擊樂器。那麼，究竟它是一種什麼樣的樂器呢？

在確定此樂器時，郭沫若提出了一個很大膽的解說。按照他的說法，“南”字從字形上看即“簠”字的中間部分，也即“罇”的右上部分。故此“南”即“罇”鐘類樂器。與此同時，郭又認為從音韻上看，“南”即“鈴”。我們都知道“鈴”是一種或手執或懸掛的一種有舌的打擊樂器，為最早出現的古代鐘類樂器。陶製和龜甲製的鈴可上溯到新石器時代^⑩。銅製的鈴在陶寺文化與二里頭文化中也已有發現。在兩周編懸的樂鐘發達時，亦有自銘“鈴鐘”的編鐘，其形制與鈴差得很遠^⑪。郭沫若所說的“鈴”未知何指。按照《說文》，“簠”為形聲字。“簠”字中之“甫”部所代表的是“簠”字的讀音（“簠，黍稷圜器也，從竹從皿，甫聲”）。楊樹達曾撰《釋簠》一文，論之甚詳。文中他徵引阮元（1764—1849）“簠鼎”即“胡鼎”之說，進一步證實了許慎的論斷^⑫。至此，郭沫若的推論更不能成立。郭本人似乎也意識到了這一推論的牽強之處，所以在1956和1964年再版的《甲骨文字研究》中，關於“南”的部分已被刪除。羅泰在其博士論文《中國青銅時代的禮樂》中也已注

意到了這一點⁷⁶。

然而，進一步考察這一問題之後，我雖然不同意郭沫若的論證過程，仍然部分地同意郭的結論。我認爲，“南”雖然不能等同於罇鐘，但“南”本爲商周時代流行於南方地區青銅樂鐘的總稱。除罇鐘以外，商周之際多見於江淮地區的大饒，或稱“句饒”也屬此類。借助於考古學家們和古文字學家們的新發現和研究成果，本文試圖提出一個與郭沫若不同的推論過程，以證成這一結論。

1983年，考古學家在江蘇丹徒地區春秋墓中發現的“遼邳編鐘”爲我們理解“南”字提供了新材料。此墓中共發現五個罇鐘，七個鈕鐘，鐘體均有銘文如下：

唯王正月初吉丁亥，舍（徐，一作“舒”）王之孫，尋楚馱之子遼邳，罇（擇）厥吉金，乍（作）罇（鑄）甝鐘。亠（以）盲（享）於我先祖。余鑄鏹是罇（擇），允唯吉金，乍（作）罇（鑄）甝鐘。我亠（以）顛（夏）亠（以）南，中鳴媿好。我亠（以）樂我心，也（它）=巳（熙）=，子=孫=，兼（永）保用之。

誠如學者們所指出的，銘文中的“夏”當從孫作雲先生早年在其《說雅》一文中所論證的，即“雅”字⁷⁷。於是銘文的釋者如商志香⁷⁸與唐鈺明以及曹錦炎等都認爲“台（以）夏台（以）南”是徵引《詩·鼓鐘》的成句“以雅以南”⁷⁹。“雅”即雅樂，“南”則爲“南樂”。故按照他們的見解，銘文中“余鑄鏹是罇（擇），允唯吉金，乍（作）鑄甝鐘。我台（以）夏台（以）南，中鳴媿好”一段的大意應爲“我精心選擇了鑄鏹這些上等的青銅材料，鑄造了甝鐘，我用這些甝鐘來演奏‘雅’樂和‘南’樂，聽起來非常好聽”。

本文認爲此說欠妥。首先，先不論“雅”、“南”在《鼓鐘》詩句中是否真的就是樂名，按諸《左傳》、《國語》等典籍，春秋時人稱引詩句向無融合成自己語言之例。當然《左》《國》等典籍難與金文相較，然以金石文字論之，筆者以爲“以夏以南”者，恐爲當時成語。兩周金文與春秋石鼓文中，多有與《詩》、《書》等文獻中文句重合或相似者。學者們多以爲是徵引《詩》、《書》成句。然筆者認爲這些所謂“《詩》句”，或爲當時成語，而不當以《詩》句視

之。如“旻天疾威”一詞，銅器中如師匄簋（孝王時器）有銘文云：“王曰：‘師匄，哀哉！今日天疾畏（威）降喪，首德不可逮。’”又毛公鼎（孝王時器）云：“不鞏先王配命，啟（抵）天疾畏（威），司余小子。弗徠（急），邦將曷吉？”此蓋周時成語。此成語又見於《詩·小雅·雨無正》、《詩·小雅·小旻》和《詩·大雅·召旻》，均系當時習慣用語，以天之神明可畏為戒，乃如今日之指誓天日。毛公鼎與師匄簋中，以習語讀之，句意連貫順暢，略無滯礙；反之，若以為徵引《詩》句，則未免突兀。且此詞在《大、小雅》中反復出現。若以為《大、小雅》諸篇轉相徵引，未免牽強。《詩·大雅·江漢》又言召伯虎家世云：“於周受命，自召祖命。虎拜稽首，天子萬年。虎拜稽首，對揚王休。作召公考，天子萬壽。”幾乎句句用金文中慣用語。如果說金文是在徵引《江漢》詩句或其他文獻，毋寧說是《江漢》在徵引金文中受命、稱揚、祝願辭。其例尚多，茲不具述。王國維、劉節、屈萬里、姜昆武諸先生，曾就先秦成語作過考訂，以《詩》、《書》等文獻資料為主要依據，皆精審不刊。而兩周四字成語已有很多，往往既見於文獻資料，又見於刻劃文字資料。與其說是彝器中稱引《詩》句，倒毋寧說是當時《詩》、《書》與金石文字的習慣語詞略同。其中有些詞語，如《小雅·天保》：“是用孝享”，《周頌·載見》：“以孝以享”。兩周金文中“用享用孝”、“以享以考”、“用孝享”及其他變化形式凡數十見，每用於祝頌，亦為當時慣用語。這些顯然是《詩》、《書》襲用祭祀中之祝禱語詞。故所謂“以夏以南”或“以雅以南”亦當作慣用語或成語的不同形式視之。學者以為此處徵引詩句，亦未能必。再聯繫下文的“中鳴媿好”來看，若以“雅”、“南”為樂名，則“中鳴”一詞便沒有着落。“中鳴”二字明指敲擊樂器的聲音，更明確地說當指樂鐘的鳴聲。

愚意此處“夏”和“南”當作樂器解，如此則銘文之意方可了然。譯文應作“我精心選擇了鑄鏐這些上等的青銅材料，鑄造了餽鐘，我鑄造了‘夏’和‘南’，它們敲擊起來非常好聽”。

那麼，“夏”究竟是一種什麼樣的樂器呢？如果按照朱東潤、孫作雲的說法，“夏”即是“雅”，“雅”作為一種樂器，在史籍中有徵。《周禮·春官宗伯三》記載：“笙師掌教敝竽、笙、埙、簫、簫、篪、篴、篥、管、春牘、應、雅，

以教械樂。”所謂《械樂》即《九夏》中的《械夏》。“應”是一種小鼓。關於“雅”，鄭玄注云：“雅，狀如漆箛而身口，大二圍，長五尺六寸，以羊韋鞞之。”^⑨看來當是“雅鼓”，與“應”相對而言，乃一種大鼓。後世宗廟大樂中仍沿用之。然而，本文認為“雅”在此處雖指“雅鼓”，而此“雅”字又有相當的複雜性。周人早期認同於夏，周初定禮制，凡與周室有關的多以“夏”或以“雅”名之。^⑩樂分雅鄭，衆所周知。“雅樂”即周室宗廟大樂，演奏中所用樂器，多可以“雅”名之。宗廟之樂，其樂器的形制較大。故有“雅瑟”，乃瑟之大者^⑪。埙之大者曰“雅埙”。鼓之大者曰“雅鼓”。這些樂器，後世統稱之為“雅器”^⑫。而在先秦時期，時或稱之為“雅”。《禮記·樂志》子夏所說的“治亂以相，訊疾以雅”中的“雅”一般學者都認為指的是雅鼓，而也有可能指的就是雅樂中所需的樂器。

我們知道鐘這種樂器在周代禮樂中相當重要，甚至可以說是最重要的。那麼，在古代文獻中，何以不見“雅鐘”一詞呢？或許正因為鐘如此之重要，所以可以徑以“雅”名之，其例一如“雅鼓”之省稱為“雅”。以其源自宗周，為雅樂之器之故也。讓我們回過頭來再看“鼓鐘”一詩：

鼓鐘欽欽
鼓瑟鼓琴
笙磬同音
以雅以南
以籥不僭

在這裏，鐘、瑟、琴、笙、磬顯然都是樂器名。“雅”、“南”和“籥”也不例外。“鼓鐘欽欽”的“鐘”所指當即下文所說的“雅”與“南”。自漢代鄭玄以來，學者們或認為“雅”、“南”、“籥”此三者是樂舞名，或以為是樂曲名。但是，無論是舞，還是曲，不可能三種同時進行。“以籥不僭”一句已明示出三者是同時進行的。郭沫若始以此三者為樂器，以“雅”為鼓，以“南”為鑄，然缺乏切實的論證。而今日“遼邙編鐘”銘文的發現，使我們得以解開這個疑竇。銘文中的“台夏台南”與“以雅以南”義同，乃是指演奏不同的鐘類樂器。

那麼，“夏”或“雅”與“南”究竟是什麼樣的樂鐘呢？“遼邠編鐘”銘文分別鑄刻在五個鐃鐘和七個鈕鐘上。十二鐘又皆自銘“甬鐘”。學者們有的認為“甬鐘”是某一種鐘。從考古發現來看，自銘“甬鐘”者，有鈕鐘、鐃鐘、甬鐘，其大小形制功用各異，故將其定為任何一種均不合理。考古學家又有人認為所謂“甬鐘”指用來伴奏的鐘，認為用來合樂的鐘，稱為“甬鐘”，用來和歌的鐘則稱為“歌鐘”。然而，古代詩（歌）、樂、舞常常共同進行，樂鐘皆有伴奏的功用。和歌合樂，無施不可。自銘“甬鐘”（伴奏的鐘），似屬多餘。且無從區分於無此銘者。本文認為除以上解釋之外，“甬鐘”尚有別種可能。其一，可能是用來定音的標準樂鐘。“甬”字，從“龠”，禾聲。而龠字從字形上說，象編管之樂器，右加一“欠”字，則為古“吹”字（“欠”在甲文中象一人跪而吹貌），上加“竹”頭則為一種竹製管樂器，左加一“示”則為一種樂祭。“甬”乃古“和”字，《國語·鄭語》有“和六律以聰耳”，此處“甬”即調和、和均之意。《禮記·明堂位》：“垂之和鐘，叔之離磬，女媧之笙簧。”垂是相傳中唐堯時代的人。鄭玄注云：“和、離，謂次序其聲縣也。”孔穎達疏曰：“垂之所作調和之鐘。”再證諸伶倫製十二筩定律的傳說，所謂“甬鐘”很可能是“調和之鐘”，即用來定音的標準樂鐘。其二，可能是指同一樂班中兩種或多種不同的樂鐘。“和”有“和鳴”、“和奏”之意。見《詩經》中《有瞽》和《賓之初筵》。也就是學者們所說的“合樂”。《左傳》莊公二十一年亦有“鳳凰于飛，和鳴鏘鏘”之語。“鏘”字從金，同“鎗”。故在春秋時代“甬鐘”也有可能指隸屬同一樂隊的不同樂鐘，可同時演奏或演奏同一樂曲。近年來，音樂考古學者亦從對宗周鐘實物和樂律的角度來證明“和”字乃指主鐘與從鐘之間的應合關係^⑧。若以此論，則《禮記·明堂位》所說的“垂之和鐘，叔之離磬”當非如孔穎達所云。“離磬”者乃不入於樂班的獨奏的磬，“甬鐘”則反是。這兩種可能，余思之再三，不知哪個更接近於史實^⑨。

除“遼邠”編鐘之外，兩組不同編鐘自銘“甬鐘”者在別處也有發現。如1978年在陝西寶雞太公廟發現的“秦公鐘”與“秦公鐃”^⑩，隨後在河南固始侯古堆發現的鐃鐘與鈕鐘^⑪。邾公掙鐘銘文，又有“鑄辭（予）甬鐘二錯（堵）”的字樣。

因此，“逯邠甬鐘”銘文中的“夏”和“南”疑分別指這些“甬鐘”中鈕鐘和罍鐘。而“余鑄鏐是罍（擇），允唯吉金，乍（作）鑿（鑄）甬鐘。我亾（以）頤（夏）亾（以）南，中鳴媿好。”一段的大意應為“我精心選擇了鏘鏐這些上等的青銅材料，鑄造了這些可以相和的鐘（或“這套定音鐘”），我作了一套夏（鈕鐘）和一套南（罍），它們的聲音非常好聽”。

必須指出的是，在這裏“夏”（雅）雖然指的是鈕鐘，但是“夏”（雅）並不一定就等於鈕鐘。被稱為“夏”和“雅”的可能僅止是鈕鐘，也可能是包括鈕鐘在內的某一類鐘。“南”也一樣。罍可能僅止是“南”的一種。商周樂鐘中，甬鐘與鈕鐘為周代產物。前者始見於西周宗周地區^⑦，後者始見於西周晚期。甬鐘顧名思義舞上有甬，用於側懸；而鈕鐘則舞上有鈕，用於直懸。而最早的鈕鐘當屬於西周晚期，也在陝西地區，周王朝統治的中心地帶發現^⑧。南方樂鐘的代表罍和句鑿。這兩種樂器商代中期在江漢流域已經出現。罍和句鑿是商周之際流行於南方的特有的樂器，與鑄之於中原地區，以及編鐘之於關中地區一樣，形成了樂鐘在早期采擇和使用上的地方性特色。當然，平王東遷以後，隨着王權的削弱，社會的動蕩，以及戰爭的頻仍，各地文化的交會融合，早期樂鐘的地方性色彩已經不那麼明顯。東周時期，甬鐘、鈕鐘和罍成為各地方國禮樂中最常見的樂鐘，商鑄和南方大鑿（句鑿）則早在西周之世就從歷史長流中流失。^⑨

綜上所述，“南”由初生之竹漸變而為一種竹製的容器，後來這種容器在生產勞動以及祭祀舞蹈活動中被用為打擊樂器，按諸節拍。這種用以按拍的竹筩，漸變而為樂器。早期考古學家如郭沫若、唐蘭等都曾認為鐘類樂器是由竹筩發展而來的^⑩。今人李純一又從字源上來考訂商代流行於中原地區的小鑿，也就是商庸的“庸”字也是由“用”字演化而來，也就是說起源於竹筩^⑪。由此可見，“庸”與“南”這兩類樂鐘無論在器形上，還是在其名稱的來源上都與竹筩有相當的關聯。所以，“南”字在早期因竹多生於南方而被借用為方位詞，又被用來代指由竹筩演化出的樂器，這一發展脈絡清晰可見。當然，“南”作為樂器名，可能是多見於長江中下游地區的罍和句鑿的總稱，也可能是專指罍而言。

《呂氏春秋·古樂》中所載的伶倫取竹作樂的故事又為這一論斷提供了一個

有力的旁證。

昔黃帝令伶倫作爲律，伶倫自大夏之西，乃之阮隃之陰，取於嶰谿之谷。以生空竅厚鈞者，斷兩節間，其長三寸九分，而吹之，以爲黃鐘之宮。吹曰舍少，次製十二筒（別本作“簫”，又作“管”）。以之阮隃之下，聽鳳凰之鳴，以別十二律。其雄鳴爲六，雌鳴亦六，以比黃鐘之宮適合。黃鐘之宮皆可以生之，故曰，黃鐘之宮，律呂之本。黃帝又命伶倫與榮將，鑄十二鐘以和五音，以施英韶，以仲春之月乙卯之日日在奎始奏之，命之曰咸池。^②

竹筒的製作可說是鐘鐻類樂器的前身之一。曾侯乙編鐘銘文中，有律名“孫鐻”^③、“中鐻”之稱，^④未審其詳。又有周代律名曰“韋音”。曾侯乙編鐘銘文“韋”字，上從“呂”下從“用”。《禮記·明堂位》：“土鼓、蕢桴、葦籥，伊耆氏之樂也。”宋陳暘《樂書》云：“樂以太虛爲本，而聲音律呂又以中聲爲本也，昔伊耆氏實始作樂，以謂土位中央，而於陰陽爲冲氣，籥生黃鐘，而於律呂爲中聲，始乎土鼓中聲出焉，中乎蕢桴中聲發焉，卒乎葦籥中聲通焉。”伊耆氏之蠟詞，其音播自荒古，伊耆氏所用之葦（韋）籥（龠）似可與伶倫斷竹定律故事，以及《周禮》中關於中春播土鼓歛幽籥，參互觀之。

三、關於二南的地域問題

關於“二南”的時地問題，許多前輩學者都作過探討。學者如陳槃、劉節、裴溥言等都詳盡地研究過此問題，這些研究不僅提供了許多重要的文獻資料，其各自的研究方法，也予人以啓迪。這裏本文想在他們的研究的基礎上，再提供一些新的資料，以證“二南”實是江漢地區周屬各諸侯國貴族文人的作品。首先，關於“二南”的“南”字，向有諸說，撮其要者，約如下：

（一）《齊詩》說：國名說

早在漢代，《齊詩》說二南是兩個國名，二南爲國名說可說起源甚早^⑤。現代學者如劉節在其《〈周南〉〈召南〉考》中又從金文資料和文獻資料中提供了許多旁證^⑥。然而此周南、召南若爲周公召公所初封二國，當具有相當的重

要性，若如《毛詩序》中所說代表文王之化自北而南的象徵，那其地位就更不容忽略了，但何以先秦諸子和春秋經傳中均未提到這兩個國家。此說見本文第一節（一）之4。

（二）《韓詩》說：地名說

《韓詩》學派和《魯詩》學派與《齊詩》不同的是以二南為地域名。據王先謙《詩三家義集疏》，“魯說曰：古之周南，即今之洛陽。又曰：洛陽而謂周南者，自陝以東，皆周南之地也。”^⑦《韓詩》說在南郡、南陽之間。陳喬樞據《水經注》云：“《唐書·藝文志》：韓嬰詩序二卷，即《水經注》所引也。楚地記漢江之北為南陽，漢江之南為南郡。胡徵士虔曰：案漢南郡，今湖北荊州府荊門州及襄陽、施南、宜昌三府之境，南陽，今河南南陽府汝州之境。《周南》之詩曰‘汝墳’者，其東北境至汝也。曰‘漢廣’‘江永’者，其西至漢，南至江也，《召南》之詩曰‘江沱’者，其西北至蜀，東南至南郡也。大約周南有南郡之東，而東至南陽，召南有南郡之西而西至巴蜀也。”^⑧《韓詩外傳》也指出其地在南郡、南陽之間。

司馬遷學從《魯詩》，在《太史公自序》也曾提到：

是歲，天子始建漢家之封，太史公留滯周南，不得與從事，故發憤且卒。而子遷適使返，見父於河洛之間。^⑨

是年，司馬談未與漢家封事，而留滯周南，在這裏，司馬遷顯然稱河洛之間為周南。《集解》中徐廣引摯虞也以周南為洛陽，而《索隱》引張晏以周南為陝以東之地^⑩。清人朱駿聲、今人陳槃並從《集解》，並以為陝即邠，即洛陽一帶，也是周、召分陝之地。周召二公之初封，當在岐山之西南，故《詩序》乃誤以為岐山之南為二南之地。而武王滅商以後，周召二公分別被封為太師和太保，並負責管理被佔領的故殷舊地，自陝以西召公主之，以東周公主之。後人乃多以河南為二南之所在。如晉潘岳（247—300）《西征賦》：“我徂安陽，言陟陝郭。行乎漫瀆之口，憩乎曹陽之墟。美哉邈乎！茲土之舊也，固乃周邵之所分，二南之所交。《麟趾》信於《關雎》，《騶虞》應乎《鵲巢》。”^⑪然自武庚三監亂後，淮、徐、蒲姑、商奄復叛，平叛以後，周召二公又分別分封其子。周公長子伯禽封於魯，而次子君陳（即明保）留於周室，後仍襲周公

爵。^⑩召公亦類此，其長子旨被封於燕，而次子伯憲留在周室，後襲召公爵。周召二公嗣後又經略江淮等地。所謂周南、召南，當指歷代周、召二公所領之江漢淮汝之地。

(三) 二南之地望

周室與南方諸國特別是如楚國這樣的南方大國之間的戰爭時斷時續地持續了幾個世紀，幾乎與王朝相終始。早在武庚和商奄之叛時，即有熊姓諸侯參與叛亂。周公本人領導了東征淮徐的平叛活動。平叛之後，為加強江漢淮汝地區的統治，周公又實行了滅商以後的第二次大規模分封。

《左傳》僖公二十四年：

昔周公吊二叔之不咸，故封建親戚以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、魯、衛、毛、聃、郟、雍、曹、滕、畢、原、鄆、郇，文之昭也；邰、晉、應、韓，武之穆也；凡、蔣、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。

這些都是姬姓諸侯國，其中有一些如凡、蔣、邢、茅等國都在江漢流域。春秋時期，隨着楚國日益強大，這些諸侯國多為楚所滅。《左傳》隱公五年：“漢陽諸姬，楚實盡之。”《左傳》定公四年：“周之子孫在漢川者”，所指大約都是這些國家。然而，江漢淮汝地區除姬姓諸侯外，尚有很多異姓國。《國語·周語上》史伯云：

王室將卑，戎狄必昌，不可偪也。當成周者，南有荆蠻申呂應鄧陳蔡隨唐，北有衛燕狄鮮虞潞洛泉徐蒲。^⑪

所謂荆、蠻、申、呂、應、鄧、陳、蔡、隨、唐這些國家都在江漢淮汝地區。其中申呂姜姓，應蔡隨唐姬姓，陳媯姓，荆蠻指楚和其他一些南方國家和部族。其他尚有江、黃、息、厲、盧、六等等。從《詩》《書》文獻和彝器所載來看，周在江漢地區用兵不斷。《竹書紀年》載康王十六年周就南伐淮夷^⑫。昭王喪六師於漢，說明此時江漢地區並非盡屬周之所有^⑬。有的在楚的控制之下，有的是一些小的自主國^⑭。

宣王又曾派大臣如召穆公虎，申伯等用兵江漢。從文獻和金文中來看，在用兵江漢的過程中，首先周公在淮汝一帶建立一些諸侯國，多在今河南和安徽湖北的北部。而召公家族則主要對付江漢流域一帶，即今湖北一帶。以此看

來，所謂周南當指淮汝一帶，而召南當指江漢流域。

(四) 從“二南”詩來看二南地域

“二南”本身也給我們提供了二南地域的佐證。朱佑曾云：“今以詩考之，江漢合流在荊州之域，汝墳在豫州之南竟，江汜江沱俱在梁荆，則不言‘南’，固不得以該之也。”^⑩《漢廣》詩云：

南有喬木
不可休思
漢有游女
不可求思
漢之廣矣
不可泳思
江之永矣
不可方思

翹翹錯薪
言刈其楚
之子于歸
言秣其馬
漢之廣矣
不可泳思
江之永矣
不可方思

《毛詩序》謂此詩為文王所作。今人或以為是江漢地區的民間情詩^⑪。從所用河流名稱來看，此詩是江漢地區的歌詩當無疑問。而《詩·召南·汝墳》當出自汝墳。類此的詩還有《詩·召南·江有汜》。詩中有句云：“江有汜”、“江有渚”、“江有沱”。《爾雅》：“水自河出為澗，濟為澗，汶為澗，洛為波，漢為潛，淮為澗，江為沱，澗為洵，潁為沙，汝為澗。”^⑫邢昺《疏》以為古有兩沱。一在江的上游，今四川省境，一在荊州，今湖北省境內。《爾雅》又云：

“水決復入爲汜。”郭璞認爲水歧出而復入者叫做汜，而歧出入於他水者爲沱。其地在四川境內，朱佑曾對此有詳細的考訂^⑩。

除這些地理名詞外，“二南”詩中的詞句，也表現了一些江漢淮汝一帶的方言特點。聞一多在《詩經通義》中考察了《周南·兔置》和《召南·騶虞》兩詩，指出此“兔置”與“騶虞”兩詞皆出於楚方言中“菟”字^⑪。語音史家熟知“於菟”即楚方言中對虎的稱謂^⑫。揚雄《方言》謂於菟在江淮南楚地區亦寫作虎兔。而“騶虞”、“騶吳”、“騶吾”、“祝敵”皆“虎”與“兔”二音所變。

《詩·周南·汝墳》有“惄如調飢”一句。揚雄《方言》：“悼、惄、悴、愁，傷也。自關而東汝潁陳楚之間通語也。汝謂之惄。”^⑬《周南·關雎》中“窈窕”一詞，共用四次以況淑女姿容之曼妙，《方言》又云：“娃、嬀、窕、艷，美也。吳楚衡淮之間曰娃，南楚之外曰嬀，宋衛晉鄭之間曰艷，陳楚周南之間曰窕。”此詞不見於文獻他處，惟又見於《楚辭·九歌·山鬼》一篇。固知揚雄所言不虛。

這種江漢方言特點又見於《詩·召南·采蘋》。其第二段最後一行云：“維釜及錡。”許慎與揚雄皆以爲釜與錡是同一器物的不同地方稱謂^⑭。許慎與揚雄認爲錡出於江淮一帶，與此文所說的召南之地正合^⑮。

如果“二南”之詩果出於江、漢、淮、汝一帶，那麼一些其他的懸而未決的問題便易於理解了。首先，《詩經》學者曾經感到困惑的是爲什麼“國風”中祇有河、濟流域的諸侯國的詩，何以沒有江漢淮汝一帶的一些國家如蔡、隨、曾、唐、應、鄧這些姬姓、申、呂這些姜姓的國家的歌詩。從載籍中來看，這些國家在春秋史事中也具有一定的重要性。本文認爲這些國家的歌詩實際上並未被《詩經》的編者所遺忘，而是被收入了“二南”之中。清代王先謙本三家詩爲說，以爲“周南篇有《汝墳》，周南大夫之妻作。有《芣苢》，蔡人之妻作”。又據《漢書·地理志》：“汝南郡，莽曰汝墳，故胡國。”^⑯又指《召南·行露》爲申國之女所作^⑰。皆非無據。其次，在先秦的典籍中，《邶》、《鄘》、《衛》等十三國風本無風之名，《左傳》襄公二十九年記載吳公子季札至魯觀樂，都祇是稱十三國風爲《邶》、《鄘》、《衛》，並未稱之爲“邶風”、“鄘風”、“衛風”等等。而季札評語中又統名之曰“風”。上海博物館所出竹簡，有《北

風》之名，又統名之曰“邦風”。按其時代，則在季札觀樂之後。十三國風中，邶、鄘、豳、王應是地名，因春秋時期其國早已不存，餘皆國名，同理，周召“二南”也是地名。故《國風》各部分有國名有地名，非如前人所說皆國名。所謂風當是後來傳《詩》者所冠。至於《左傳》隱公三年稱《召南·采蘋》、《召南·采芣》爲風，蓋以風字指稱宗周畿甸以外各諸侯國所採集來的歌詩。

(五) 南方的雅音

或許是受宋代學者朱熹和王質的影響，現代許多中外學者都認爲《國風》是民間歌謠。但是，從“二南”之詩的內容來看，民間歌謠一說顯然是站不住腳的。關於其他十三國風，筆者已經另撰文討論。現就“二南”本身而論，這些歌詩大部分是出自江漢淮汝地區的貴族文人和宮廷樂師之手。關於這一點，現代學者如朱東潤和屈萬里都有精闢的論述。筆者受朱、屈兩先生的啓發，參照了朱東潤先生的表，試別列一表，在朱先生的基礎上，有所補充。表中所列各欄目如下：

- 1) 從詩歌作者的語氣和被稱謂者的社會地位來看；
- 2) 從詩中所描述的居處來看；
- 3) 詩中所論及的公事；
- 4) 從僕從與其他隨員來看；
- 5) 詩中所提到的服飾，兵器，車馬等標示身份的器物；
- 6) 詩中所提到的貴重禮器；
- 7) 詩句中與金文辭相吻合的慣用語詞。

表一 “二南”詩中所見作者身份表

篇名	貴族稱謂與被稱的貴族	居處	公事與其他貴族事物	僕從	服飾車馬兵器	貴重禮器	金文所見慣用語
關雎	君子 淑女					鐘鼓琴瑟	
葛覃	師氏						
卷耳				我僕痛矣	我馬虺頹 我馬玄黃 我馬瘠矣	金罍 兕觥	

續表

篇名	貴族稱謂與被稱的貴族	居處	公事與其他貴族事物	僕從	服飾車馬兵器	貴重禮器	金文所見慣用語
樛木	君子						福履綏之 ^⑩
蠡斯羽							
桃夭							
兔置	公侯武夫						
芣苢							
漢廣					其馬其駒		
汝墳	君子	王室如燬					
麟之趾	公子公姓公族						公子公族
鵲巢					百兩		百兩 ^⑩
采芣	公侯	公侯之宮	公侯之事夙夜在公				夙夜在公
草蟲	君子						
采蘋	有齊季女	宗室牖下					
甘棠	召伯						
行露							豈不夙夜
羔羊				退食自公		羔羊之皮素絲	素絲
殷其雷	君子						
標有梅	庶士						
小星	宵征（小正）		夙夜在公				夙夜在公寔命不猶
江有汜							
野有死麋	吉士						
何彼穠矣	平王之孫齊侯之子				王姬之車		
騶虞	騶虞						

從表中可見，“二南”詩，除去一些無法判別作者身份的以外，其他大多數可肯定為出自貴族文人或宮廷樂師之手。如《關雎》中所提到的鐘鼓琴瑟等器物，君子淑女之稱謂皆明白顯示了這一點。按照周代的禮制，鐘鼓琴瑟是士以上的貴族方能獲許使用。鐘鼓在堂，琴瑟在御，顯然非民間百姓所能享受。

《葛覃》中的師氏是官名，《禮記》云大夫以上的家中才有師氏一職。《卷耳》中，詩的作者，有僕，有馬，有金罍，有兕觥，皆非平民所有。《麟之趾》《采芣》《行露》《羔羊》《小星》或曰“夙夜在公”，或曰“公侯之事”，或曰“退食自公”，或曰“公族公姓”，顯然作者還不是一般的貴族，應當是屬於較上層的文人。彝器中伯晨鼎、啓卣、大克鼎、師史簋及其他一些禮器都有“夙夜用事”、“用夙夜事”、“夙夕在尹氏”這樣的表達方式來形容諸侯大夫克勤克儉，敬奉公事。

回過頭來再看《鼓鐘》詩中的以雅以南和遘邠編鐘銘文中的以夏以南，雅和夏所指當是宗周的雅樂樂器及其所代表樂詩風格，而南所指當是江漢一帶的樂器及其所代表南方的雅音。

四、二南詩樂之分離

《春秋》經傳中已多關於南方音樂的記載。《左傳》成公九年，鐘儀繫於晉而操南音，晉大夫范文子曰：“樂操土風，不忘舊也。”襄公十八年，晉人聞有楚師，師曠歌南風，曰：“南風不競，多死聲。”是江漢之域，所流行的樂風樂調與宗周及諸夏固有所不同。二南之詩，採擇自江漢諸國，其風調、律則乃至樂器皆有自身的特點是毋庸置疑的。《呂氏春秋·季夏紀·音初》追記南音之始：

禹行功，見塗山氏之女。禹未之遇，而巡省南土。塗山氏之女乃令其妾候禹於塗山之陽。女乃作歌，歌曰：“候人兮猗。”實始作為南音。周公及召公取風焉，以為周南召南。^⑭

塗山位於今日淮河下游，在江漢平原的東北。有没有可能禹南巡到這裏的時候，碰到塗山氏之女，歌南音，於是後來就產生了“南”這種樂歌調式。而

《詩經》中的二南，乃以此調式爲本。考古資料與經傳參互視之，不惟樂式不同，江漢之間所用的樂器與宗周及中原諸夏亦不盡同。這種音樂的地方性差異一直延續到漢代及後世。《漢書·禮樂志》載，漢高祖劉邦尤愛楚聲，故漢初制定禮樂，猶襲楚風而定《房中樂》^⑩，即惠帝後之《安世房中樂》：

漢興，樂家有制氏，以雅樂聲律世世在大樂官，但能紀其鏗鎗鼓舞，而不能言其義。高祖時，叔孫通因秦樂人制宗廟樂。大祝迎神於廟門，奏《嘉至》，猶古降神之樂也。皇帝入廟門，奏《永至》，以爲行步之節，猶古《采薺》、《肆夏》也。乾豆上，奏《登歌》，獨上歌，不以筦絃亂人聲，欲在位者徧聞之，猶古《清廟》之歌也。《登歌》再終，下奏《休成》之樂，美神明既饗也。皇帝就酒東廂，坐定，奏《永安》之樂，美禮已成也。又有《房中祠樂》，高祖唐山夫人所作也。周有《房中樂》，至秦名曰《壽人》。凡樂，樂其所生，禮不忘本。高祖樂楚聲，故房中樂楚聲也。孝惠二年，使樂府令夏侯寬備其簫管，更名曰《安世樂》。^⑪

考《漢書·禮樂志》所記《安世房中歌》十七章，其詞與二南之詩不類，從內容和風格上來看，倒是與詩大小雅更相近。周代禮制中有房中之樂，所用皆二南之詩。《儀禮·燕禮》：“遂歌鄉樂，《周南》、《關雎》、《葛覃》、《卷耳》，《召南》、《鵲巢》、《采芣》、《采蘋》。”鄭玄注云：“《周南》、《召南》，國風篇也。王后、國君夫人房中之樂歌也。《關雎》言后妃之德，《葛覃》言后妃之職，《卷耳》言后妃之志，《鵲巢》言國君夫人之德，《采芣》言國君夫人不失職也，《采蘋》言卿大夫之妻能修其法度也。”^⑫鄭玄又注“房中之樂”云：“絃歌《周南》、《召南》之詩，而不用鐘磬之節也。謂之房中者，后夫人之所諷誦以事其君子。”^⑬漢初《房中》之樂，皆以“楚聲”視之，亦可見二南之所由來，是江漢之楚聲。所謂“雅樂聲律世世在大樂官，但能紀其鏗鎗鼓舞，而不能言其義”者，鏗鎗指金石之聲，漢代《房中》之樂顯然仍襲周代《房中樂》二南之聲律。然漢之《安世房中歌》十七章^⑭，所歌皆宗廟禮贊之事，頌先祖功德，其歌詩內容與周《房中樂》已大不同。王粲作《登歌安世詩》，說神靈鑒饗之意，益非舊規。按周代二南之詩，禮書可考者，用於諸侯燕禮、大夫士鄉射禮及鄉飲酒禮，而天子之祭祀、大饗、大射、視學養老、魯之禘及兩君相

見，皆未能用。此周之儀注^⑳。我以為《禮樂志》所謂“不能言其義”，是說一則房中樂在周代禮樂中的位置和功用，到了漢代，已渺知者；再則二南之舊詞與樂調到漢代已分離，殊非周之舊制。自漢以降，魏文帝黃初二年，又改漢宗廟《安世樂》為《正世樂》^㉑，魏明帝太和初^㉒，

侍中繆襲又奏：“《安世哥》本漢時哥名。今詩哥非往詩之文，則宜變改。案《周禮》注云：安世樂，猶周《房中之樂》也。是以往昔議者，以《房中》哥后妃之德，所以風天下，正夫婦，宜改安世之名曰《正始之樂》。自魏國初建，故侍中王粲所作《登哥安世詩》，專以思詠神靈及說神靈鑒享之意。襲後又依哥省讀漢《安世哥》詠，亦說‘高張四縣，神來燕享，嘉薦令儀，永受厥福’。無有“二南”后妃風化天下之言。今思惟往者謂《房中》為后妃之哥者，恐失其意。方祭祀娛神，登堂哥先祖功德，下堂哥詠燕享，無事哥后妃之化也。自宜依其事以名其樂哥，改《安世哥》曰《享神哥》。”奏可。案文帝已改《安世》為《正始》，而襲至是又改《安世》為《享神》，未詳其義。王粲所造《安世詩》，今亡。^㉓

繆襲（186—245）看到漢《安世歌》在內容上已非周《房中樂》之舊，復更其名曰“享神”，至此，二南之風調或存，而其義尤乖。

漢世除《安世房中歌》以外，襲用二南之聲調者，還有所謂“清商三調”，或曰“相和三調”。是則非入於郊廟者也。《舊唐書·音樂志》二《清樂》云：“平調、清調、瑟調，皆周房中曲之遺聲也，漢世謂之三調。”^㉔《宋書·樂志》著錄《清商三調》歌詩，為晉武帝時荀勗採用魏武帝、文帝、明帝所作歌詩為詞，間用樂府古詞^㉕。清商三調，按照《魏書·樂志》，“其瑟調以宮為主，清調以商為主，平調以角為主”^㉖。其樂調到底包含了多少周代二南詩樂的成分，亦難斷言，然其在當時親聞之者，皆認定為周漢《房中樂》之遺音。殆至武后之世，清商三調之樂尚存^㉗。惟其時已有聲無辭^㉘。

我相信在永嘉變亂，晉馬南渡，其樂調已發生變化，至武后之世，益非其舊。王應麟（1223—1296）《困學紀聞》云：

周有《房中之樂》，《燕禮注》為絃歌《周南》《召南》之詩。漢《安世房中樂》，唐山夫人所作。魏繆襲謂《安世歌》“神來燕享”、“永受厥

福”，無有二南后妃風化天下之言，謂《房中》為后妃之歌，恐失其義。《通典》：“平調、清調、瑟調，皆用《房中》之遺聲。”^⑬

王應麟所說的三調，仍是指魏晉之世。武后時有聲無辭的三調，究竟保留了多少周漢《房中樂》的餘韻，實無從判斷。其時即使二南之嗣響未絕，亦祇略具其遺意而已。勞孝輿《春秋詩話》論季札觀樂事，說道：“樂與詩存，則樂為有聲詩，樂亡詩存，則詩為無聲樂。”^⑭二南之詩由毛、鄭諸公得以傳，而周秦、秦漢之際，詩樂分離，二南之樂則由後世之損益而迭變。我們今日所能聽到的，祇能是二南遺留下來的二十七支“無聲之樂”了。

注 釋

- ① 楊伯峻《春秋左傳注》，中華書局 1981 年版，第 1161—1165 頁。
- ② 又《論語·陽貨》：“子謂伯魚曰：‘女為《周南》、《召南》矣乎？’人而不為《周南》、《召南》，其猶正牆面而立也與？”見劉寶楠《論語正義》，上海書店 1986 年版《諸子集成》，第 1 冊，卷二〇，第 374 頁。
- ③ 《易林注》，卷七，第 63 頁，《續修四庫全書》，第 1054 冊，第 545 頁。
- ④ 成伯璵《毛詩指說·解說第二》，《通志堂經解》，揚州廣陵古籍刻印社 1996 年版，第 7 冊，第 201 頁。
- ⑤ “From Ritualization to Secularization: The Shaping of the Book of Songs,” Ph. D Dissertation, Madison: University of Wisconsin, 1999.
- ⑥ 見拙作《說南：再論詩經的分類》，《中研院中國文哲研究集刊》，第 12 期（1998 年 3 月），第 365—403 頁。
- ⑦ 劉節《周南召南考》，《古史考存》，香港太平書局 1963 年版，第 95—107 頁。
- ⑧ 關於“雅”與“夏”的問題，拙作《說“夏”與“雅”：宗周禮樂形成與變遷的民族音樂學考察》有詳細的討論，見《中研院中國文哲研究集刊》，第 19 期（2001 年 3 月），第 1—53 頁。
- ⑨ 《毛詩正義》卷一之一，第 1 頁，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版，第 269 頁。
- ⑩ 《毛詩正義》卷一之一，第 3 頁，《十三經注疏》，第 271 頁。
- ⑪ 《毛詩正義》卷一之一，第 5 頁，《十三經注疏》，第 272—273 頁。
- ⑫ [宋]朱熹《詩序辨說》卷上，第 4 頁，《續修四庫全書》，第 56 冊，第 262 頁。
- ⑬ 譚其驤《中國歷史地圖集》定古岐山的位置於今陝西岐山縣東北約二十公里處。而周公

- 之周在今岐山北約五公里，召於今岐山以西二三公里，均在古岐山之南。見譚其驤《中國歷史地圖集》，地圖出版社 1982 年版，第一冊，第 19 頁。
- ⑭〔宋〕朱熹《詩集傳》，上海中華書局 1958 年版，第 1 頁。
- ⑮《史記》卷三三，中華書局 1959 年版，第 1515 頁，注①：“《集解》：譙周曰：‘以太王所居周地爲其采邑，故謂周公。’《索隱》：周，地名，在岐山之陽，本太王所居，後以爲周公之采邑，故曰周公。即今之扶風雍東北故周城是也。謚曰周文公，見《國語》。”余案：《竹書紀年》中古公亶父與季歷皆稱“周公”，殷王武乙三年，“命周公亶父賜以岐邑”。故譙周之言亦非臆說。見《竹書紀年》，臺灣中華書局 1980 年景《四部備要》本，卷上，第 17—18 頁。
- ⑯召亭之名見《左傳》僖公二十九年杜預注：“扶風雍縣東南有召亭。”《水經注》：“雍水又東逕召亭南，故召公之采邑也。”並見《晉書地道記》。見〔清〕尹繼美《詩地理考略》卷一，《續修四庫全書》，第 74 冊，第 113—114 頁。
- ⑰〔宋〕章如愚《群書考索》卷七，京都：中文出版社株式會社 1982 年版，第 2 冊，第 1019 頁上。
- ⑱《毛詩正義》卷一之一，《十三經注疏》，第 2 頁。
- ⑲〔宋〕章如愚《群書考索》卷七，第 2 冊，第 1019 頁下。
- ⑳〔清〕胡承珙《毛詩後箋》，黃山書社 1999 年版，第 1 頁。
- ㉑〔宋〕朱熹《詩集傳》，第 1 頁。
- ㉒〔後魏〕酈道元《水經注》卷三四，見陳橋驛、葉光庭、葉揚譯注《水經注全譯》，貴州人民出版社 1996 年版，第 1182 頁。
- ㉓〔清〕王謨輯本《世本》云：“姒姓：有南氏、鄒氏、弗氏。”（見王謨《漢魏叢書鈔》中《世本》卷下《氏姓篇》，第 2 頁，《續修四庫全書》，冊 1200，第 207 頁）〔清〕雷學淇輯本云：“姒姓：有南氏、斟鄩氏、弗氏、斟灌氏。”（見《世本》，中華書局 1986 年《叢書集成初編》冊 3698，第 49 頁）〔清〕茆泮林輯本“斟灌氏、斟鄩氏，夏同姓諸侯”條下云：“有南氏。”（見《世本》，中華書局 1986 年《叢書集成初編》冊 3700，第 59 頁）
- ㉔〔清〕毛奇齡（1623—1716）《詩札》卷一，景文淵閣本《四庫全書》，冊 86，第 214—215 頁。
- ㉕〔清〕胡承珙《毛詩後箋》，第 4 頁。
- ㉖《列子·湯問第五》，〔晉〕張湛注《列子注》，上海書店 1986 年版《諸子集成》，第 3 冊，第 57 頁。
- ㉗關於甲骨文中“北土”、“北方”非專指某名北之國，可參見拙作《從王國維“北伯鼎跋”

- 看周初“邶入於燕”的史事》，《臺大歷史學報》第31期（2003年6月），第16—18頁。
- ⑳ 《文物》1998年第5期，第86頁，圖4。
- ㉑ 〔宋〕陳傅良《止齋先生文集》卷一五，上海商務印書館縮印烏程劉氏藏明弘治本，第89頁。
- ㉒ 〔三國吳〕韋昭注《國語》，上海古籍出版社1978年版，第51—52頁。按照《周禮·夏官》的說法，所謂“九服”，即侯、甸、男、采、衛、蠻、夷、鎮、藩。以五百里為制。而《尚書·康誥》則有“五服”之說。此五服為侯、甸、男、采、衛。《書·酒誥》云為侯、甸、男、衛、邦伯。《召誥》云“命庶殷：侯、甸、男、邦伯”，又無衛。《禹貢》與《益稷》篇則載此五服為侯、甸、綏、要、荒，未審孰是。《康誥》、《酒誥》、《召誥》成文在周初，其名目雖略有參差，大約周初之世，其制五服而已。
- ㉓ 楊伯峻《春秋左傳注》，第1358—1359頁。
- ㉔ 金景芳《釋〈二南〉》，見江磯編《詩經學論叢》，臺北嵩高書社1985年版，第87—99頁。
- ㉕ 《小雅·鼓鐘》詩云：“鼓鐘欽欽，鼓瑟鼓琴，笙磬同音。以雅以南，以籥不僭。”鄭說見其“二南辨”《六經奧論》卷三，《通志堂經解》，第16冊，第542頁。
- ㉖ 〔宋〕王質《詩總聞》，《文淵閣本四庫全書》，臺北商務印書館1983年版，冊72，第456頁。
- ㉗ 《禮記正義》卷二〇，第177頁，《十三經注疏》，第1405頁。
- ㉘ 〔宋〕程大昌《詩論》卷一，《學海類編》，文海出版社，第216頁。
- ㉙ 〔宋〕程大昌《詩論》卷一，第215—216頁。
- ㉚ 《毛詩正義》，卷一三之2，《十三經注疏》，第467頁。
- ㉛ 見〔清〕顧炎武《日知錄集釋》卷二三，臺北商務印書館1956年版，第1—6頁。
- ㉜ 〔清〕崔述《崔東壁遺書》，上海古籍出版社1983年版，第543頁。
- ㉝ 梁啟超《釋四聲名義》，《中國文學研究》，上海商務印書館1927年版，第1—2頁。
- ㉞ 李孝定《甲骨文字集釋》卷六，第2087—2094頁。
- ㉟ 《中國文字》卷八，臺灣大學文學院古文字學研究室1962年版，第7篇文章。
- ㊱ 見〔清〕段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第274頁。段氏或本於《禮記·鄉飲酒義》：“南方者夏，夏之為言假也，養之、長之、假之，仁也。”
- ㊲ 徐中舒主編《甲骨文字典》，四川辭書出版社1990年版，第684頁。
- ㊳ 〔漢〕許慎《說文解字》，中華書局1985年版，第127頁。
- ㊴ 郭沫若按諸《類編》中所收骨文“南”字之十七種異文，以為均系象形文，無一從“𣎵”，亦無一有羊聲之痕迹，因而否定許說。而骨文中“南”之上部皆與骨文“中”同，

竊以爲此蓋《說文》之所據也。至於《說文》以羊爲聲符，未審何據。郭以爲許書南字爲骨文象形形變所致。而許書中所謂古文南字（𠂔）恐非初形。

- ④⑧ [漢] 許慎《說文解字》，第 15 頁。
- ④⑨ [漢] 許慎《說文解字》，第 127 頁。
- ⑤⑩ 自羅振玉以來文字學家或以爲“𠂔”象繩縣結構或以爲象虛飾。今人李圃在《甲骨文文字學》（上海學林出版社 1995 年版，第 85—88 頁）中以從“生”解之，形音義俱備，故從之。
- ⑤⑪ 見章氏《文始》三，《章氏叢書》，第 1 函，第 3 冊，第 76 頁。
- ⑤⑫ 許書以爲象日在木中，非也。
- ⑤⑬ 郭若愚綴集，中國科學院考古研究所編《殷虛文字綴合》，科學出版社 1955 年版，278。
- ⑤⑭ 胡厚宣《戰後京津新獲甲骨集》，609。
- ⑤⑮ 于省吾編《甲骨文字詁林》，中華書局 1996 年版，卷 4，2860—2862。
- ⑤⑯ 楊伯峻《春秋左傳注》，第 638 頁。
- ⑤⑰ 于省吾編《甲骨文字詁林》，卷 4，2843—2850。
- ⑤⑱ [清] 孫詒讓《契文舉例》，上 35。
- ⑤⑲ 吳其昌《殷虛書契解詁》，臺北藝文印書館 1960 年版，329。
- ⑥⑰ 于省吾編《甲骨文字詁林》，3406。于以爲“用”爲“桶”之初文。
- ⑥⑱ 或釋爲“壑”、“聖”等不一。
- ⑥⑲ [清] 段玉裁《說文解字注》，第 822 頁。
- ⑥⑳ 王力《漢語語音史》，中國社會科學出版社 1985 年版，第 59 頁。
- ⑥㉑ 裘錫圭《甲骨文中的幾種樂器名稱——釋庸豐鞀》，《中華文史論叢》，第 14 輯（1980 年第 2 期），第 68 頁。
- ⑥㉒ 章太炎《文始》三，《章氏叢書》，第 1 函，第 3 冊，第 98 頁。
- ⑥㉓ 章太炎《文始》六，《章氏叢書》，第 1 函，第 5 冊，第 165 頁。
- ⑥㉔ 《爾雅注疏》卷七，第 49 頁，《十三經注疏》，中華書局 1980 年版，第 2615 頁。
- ⑥㉕ 李純一《中國上古出土樂器綜論》，文物出版社 1996 年版，第 23 頁。
- ⑥㉖ 吳玉賢《談河姆渡木筒的用途》，《浙江省文物考古所學刊》，文物出版社 1978 年版。見李純一《中國上古出土樂器綜論》，第 23 頁。
- ⑦⑰ 《殷周金文集成》，6780，6781，6782。
- ⑦⑱ 《殷周金文集成》，7014。
- ⑦㉑ 《殷周金文集成》，7191。

- ⑦③ 近年來，考古學家又在河南舞陽賈湖新石器時代遺址中發現了用龜甲製作的鈴。賈湖龜鈴距今約八千年左右。見河南省文物研究所《河南舞陽賈湖新石器時代遺址第二至第六次發掘簡報》，《文物》，1989年第1期，第1—14頁。吳釗《賈湖龜鈴骨笛與中國音樂文明的起源》，《文物》，1991年第3期，第50—55頁。
- ⑦④ 銅器中自銘“鈴鐘”者有三例，即“楚王頌鈕鐘”，“鄒子罇鐘”和“陳大喪史鈕鐘”。羅泰提出“鈴鐘”的“鈴”字當作動詞解，應當譯作 Ringing Bell（見羅泰 [Lothar von Falkenhausen]，《樂懸：中國青銅時代的編鐘》[*Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*] (Berkeley: University of California Press, 1993), 123, n. 72。而朱文璋、呂琪昌則認為是鈕鐘之古名。見朱文璋、呂琪昌《先秦樂鐘之研究》，臺北南天書局1994年版，第7頁。
- ⑦⑤ 楊樹達《積微居小學述林》，中國科學院出版社1954年版，第11頁。
- ⑦⑥ Falkenhausen, "Ritual Music in Bronze Age China," Ph. D. dissertation (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 186, n. 19.
- ⑦⑦ 孫文載於1959年《文史哲》，又見《詩經研究論文集》，人民文學出版社1959年版，第260—279頁。朱東潤在其《詩大小雅說臆》中亦已申論甚詳。朱文初刊於三十年代初出版的《文哲季刊》，後收入其關於《詩經》的論文集《詩三百篇探故》，上海古籍出版社1981年版，第47—71頁。“雅”之為“夏”，清儒王引之（見王念孫《荀子雜誌》第一，《讀書雜誌》，江蘇古籍出版社2000年版，第647頁引）初執此論，至朱孫二人，而言之鑿鑿，不可移易。
- ⑦⑧ 見商志香覃和唐鈺明《江蘇丹徒背山頂春秋墓出土鐘鼎銘文釋證》，《文物》，1989年第4期，第51—6頁。又見曹錦炎《遼邙編鐘銘文釋議》，《文物》，1989年第4期，第57—59頁。
- ⑦⑨ 《周禮注疏》卷二四，第163頁，《十三經注疏》，第801頁。
- ⑧⑩ 關於這一點，參看拙作《說夏與雅：宗周禮樂形成與變遷的民族音樂學考察》，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第19期（2001年3月），第1—53頁。茲不贅述。
- ⑧⑪ 《爾雅·釋樂》：“大瑟謂之灑。”〔宋〕邢昺疏：“《禮圖》舊云：‘雅瑟長八尺一寸，廣一尺八寸，二十三絃。’”《爾雅注疏》卷五，第35頁，《十三經注疏》，第2601頁。
- ⑧⑫ 《宋史·樂志一》：“（李）照因自造葦簫、清管、簫管、清笛、雅笛、大笙、大竽、宮琴、宮瑟、大阮、大嵇，凡十一種，求備雅器。詔許以大竽、大笙二種下大樂用之。”可見，宗廟所用之樂器，至宋代仍稱之為“雅”器，且器的形制皆大。見《宋史》卷一二六，中華書局1977年版，第2954頁。

- ⑧ 見吳釗《和、穆辨》，《音樂學文集》，濟南：山東友誼出版社 1994 年版，第 306—325 頁。文中作者從聲學與樂律學的角度分析“甬鐘”的涵義。
- ⑨ 關於銅器銘文中“甬鐘”的含義，邱德修先生在其《楚王子午鼎與王孫誥鐘銘新探》（臺北五南圖書 1992 年版，第 231—246 頁）中有詳細的討論。書中作者羅列了鐘類樂器帶“甬鐘”銘文者，徵引繁富，可資參考。“甬鐘”在銘文中或作“甬鑑鐘”（釐伯鐘）、“大寶鑿甬鐘”（瘳鐘二）、“雷甬鐘”（鄭井叔鐘、虢叔旅鐘）、“甬罍”（邾公孫班鐘）等。
- ⑩ 墓主是春秋時秦國某公。有三個罍、五個甬鐘。每個鐘都銘鑄“乍（作）罍（厥）甬鐘”字樣。見盧連成、楊滿倉《陝西寶雞縣太公廟村發現秦公鐘、秦公罍》，《文物》，1978 年第 11 期，第 1 頁。
- ⑪ 有八個罍，九個鈕鐘，都銘有“擇厥吉金，自作甬鐘”及其他字樣。見侯古堆考古工作隊與河南省博物館，《河南固始侯古堆一號墓發掘簡報》，《文物》，1981 年第 1 期，第 1—8 頁。
- ⑫ 寶雞竹園溝盧強伯格墓發現的三件甬鐘，考古學家經過對強家世系的排比，初步斷定於成康之世。連成、胡智生《寶雞茹家莊、竹園溝墓地有關問題的探討》，《文物》，1983 年第 2 期。又見方建軍、蔣詠荷《陝西出土之音樂文物》，陝西師範大學出版社 1991 年版，第 16 頁。
- ⑬ Falkenhausen, *Suspended Music: Chime-Bells in the Culture of Bronze Age China*, 174.
- ⑭ 詳細的討論，見拙作《說南：再論詩經的分類》，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第 12 期（1998 年 3 月），第 379—387 頁。
- ⑮ 郭沫若《兩周金文辭大繫圖錄考釋》，科學出版社 1959 年版，第 237 頁。唐蘭《古樂器小記》，《燕京學報》，第 14 卷，燕京大學哈佛燕京學社 1933 年版，第 60—61 頁。
- ⑯ 李純一《試釋用、庸、甬並試論鐘名之演變》，《考古》，1964 年第 6 期，第 310 頁。
- ⑰ 許維遜《呂氏春秋集釋》，臺北世界書局 1983 年版，第 235—239 頁。
- ⑱ 崔憲《曾侯乙編鐘鐘銘校釋及其律學研究》，人民音樂出版社 1997 年版，第 277 頁。裘錫圭先生釋為鄆，申息之息之本字。崔憲云銘文中“姑洗之鑿罍”在姑洗均的徵（G）音位置（同上書，第 57 頁，注 1）。哀公十五年傳：“公會吳子、邾子伐齊國南鄙，師於鄆。”鄆後徙於今河南息縣，此息即《左傳》莊公十四年為楚所滅之息。
- ⑲ 崔憲《曾侯乙編鐘鐘銘校釋及其律學研究》，第 279 頁。
- ⑳ [清] 陳喬樞《齊詩遺說考》卷一，第 3—4 頁。見《皇清經解續編》，臺北藝文印書館 1965 年版，卷 17，第 12755 頁。
- ㉑ 劉節《〈周南〉〈召南〉考》，見林慶彰編《詩經研究論集》，臺北學生書局 1983 年版，第

39—50 頁。

- ⑨⑦ [清] 王先謙《詩三家義集疏》，臺北明文書局 1988 年版，第 1 頁。
- ⑨⑧ [清] 陳喬樞《韓詩遺說考》卷一，見《皇清經解續編》，臺北藝文印書館 1986 年版，第 2710 頁。
- ⑨⑨ 《史記》卷一三〇，第 3295 頁。
- ⑩⑩ 王叔岷《史記斠證》對此陝字有詳盡的論述，見《史記斠證》，臺北中央研究院歷史語言研究所 1983 年版，卷 5，第 1365—1366 頁。
- ⑩⑪ 《文選》卷一〇，中華書局 1977 年版，第 150 頁。
- ⑩⑫ 陳夢家《西周銅器斷代》卷一，第 72 頁。
- ⑩⑬ 《國語》，中華書局 1985 年版，第 507 頁。
- ⑩⑭ 方詩銘、王修齡《古本竹書紀年輯證》，上海古籍出版社 1981 年版，第 42 頁。
- ⑩⑮ 昭王南征事見《史記·周本紀》、《左傳》僖公十四年和《呂氏春秋·音初篇》，也見馱鐘（宗周鐘）、馱簋、過伯簋、貞簋銘文，參見郭沫若《兩周金文辭大系》，《郭沫若全集考古編》，人民出版社 1982 版，第 7 冊，第 53—54 頁。方詩銘、王修齡《古本竹書紀年輯證》第 43—44 頁有詳細討論。
- ⑩⑯ 裘錫圭《史牆盤銘解釋》，《文物》，1978 年第 3 期，第 25—32 頁。
- ⑩⑰ [清] 朱佑曾《詩地理徵》卷一，第 2 頁，《續修四庫全書》，第 72 冊，第 435 頁。
- ⑩⑱ 張樹波《國風集說》，河北人民出版社 1993 年版，第 85—88 頁。
- ⑩⑲ 《爾雅注疏》卷七，第 53 頁，《十三經注疏》，第 2619 頁。
- ⑩⑳ [清] 朱佑曾《詩地理徵》卷一，第 8 頁，《續修四庫全書》，第 72 冊，第 438 頁。
- ⑪① 聞一多《古典新義》，古籍出版社 1956 年版，第 116—119 頁。
- ⑪② 《左傳》宣公十四年，記楚令尹子文幼食虎乳，故名鬥穀於菟。於菟一詞虎字的合音詞。《廣雅·釋獸》中於菟作於兔虎。見 [清] 錢繹《方言箋疏》，中華書局 1991 年版，第 275—276 頁。
- ⑪③ [清] 錢繹《方言箋疏》，第 15 頁。
- ⑪④ [漢] 許慎《說文解字》，第 295 頁。
- ⑪⑤ [清] 錢繹《方言箋疏》，第 171 頁。
- ⑪⑥ [清] 王先謙《詩三家義集疏》，卷 1，第 1 頁。王引《魯詩》云：“蔡人之妻者，宋人之女也。既嫁而夫有惡疾，其母將改嫁之……終不聽其母，乃作《采芣苢》之詩。”《韓詩》說同，魏源以為“蔡宋無詩，賴是以存之”（見卷 1，第 47 頁）。於《汝墳》，《齊詩》與《魯詩》同，見同書，第 56 頁。

- ①⑦ [清]王先謙《詩三家義集疏》，卷2，第89—91頁。《韓詩》、《魯詩》說同。
- ①⑧ 金文中多“惟用妥（綏）福”、“用妥（綏）多福”、“妥（綏）厚多福”等祝頌語。此詞語始見於西周中期的癸鐘銘文。
- ①⑨ 周金文中多賜“車馬兩”之銘文，周初小孟鼎銘文有“孚（俘）車卅兩，孚牛三百五十五牛”及“孚馬百四匹，孚車百□兩”之銘文。故“鵠巢”以“百兩”為親迎之禮，其聲容之盛，非公族而莫屬。
- ①⑩ 《呂氏春秋》，上海書店《諸子集成》本，第58頁。
- ①⑪ 此即《樂府詩集》卷26《相和歌辭》序中所說的清商三調之外的“楚調”。
- ①⑫ 《漢書》，中華書局1995年版，第1043頁。
- ①⑬ 《儀禮注疏》卷一五，第77頁，《十三經注疏》，第1021頁。
- ①⑭ 《儀禮注疏》卷一五，第81頁，《十三經注疏》，第1025頁。
- ①⑮ 《史記·樂書》《索隱》謂有19章。
- ①⑯ 王國維《釋樂次》，《觀堂集林》，中華書局1961年版，第84—104頁。
- ①⑰ 《宋書》卷一九，中華書局1974年版，第534頁。
- ①⑱ 蘇晉仁、蕭煉子據《三國志·魏志·明帝紀》黃初七年明帝追謚其母甄夫人事，以為繆襲是奏在黃初七年。見蘇晉仁、蕭煉子《宋書樂志校注》，齊魯書社1982年版，第22頁。
- ①⑲ 《宋書》卷一九，第536—537頁。
- ①⑳ 《舊唐書》卷二九，中華書局1975年版，第1063頁。
- ㉑ 見蘇晉仁、蕭煉子《宋書樂志校注》，第212—246頁。
- ㉒ 《魏書》卷一〇九，中華書局1974年版，第2835—2836頁。〔明〕朱載堉謂琴家一絃為宮，二絃為商，三絃為角。“以角為主者，先上第三絃，吹黃鐘律管，令與散聲協，是為平調也”。以此類推。如此則所謂清商三調除樂調本身以外，主要是指演奏方式和律呂。見朱載堉《樂律全書》卷一八。關於清商三調在魏晉的狀況及其演變，見王昆吾《隋唐五代燕樂雜言歌辭研究》，中華書局1996年版，第132—135頁。
- ㉓ 《新唐書·禮樂志》云：“周、隋管絃雜曲數百，皆西涼樂也。鼓舞曲，皆龜茲樂也。唯琴工猶傳楚、漢舊聲及清調，蔡邕五弄、楚調四弄，謂之九弄。隋亡，清樂散缺，存者纔六十三曲。其後傳者：平調、清調，周房中樂遺聲也；白雪，楚曲也；公莫舞，漢舞也。”《新唐書》卷二二，中華書局1975年版，第474頁。
- ㉔ 《舊唐書·音樂志》云：“清樂者，南朝舊樂也。永嘉之亂，五都淪覆，遺聲舊制，散落江左。宋、梁之間，南朝文物，號為最盛；人謠國俗，亦世有新聲。後魏孝文、宣武，用師淮、漢，收其所獲南音，謂之清商樂。隋平陳，因置清商署，總謂之清樂，遭梁、陳

亡亂，所存蓋鮮。隋室已來，日益淪缺。武太后之時，猶有六十三曲，今其辭存者，惟有白雪、公莫舞、巴渝、明君、鳳將雛、明之君、鐸舞、白鳩、白紵、子夜、吳聲四時歌、前溪、阿子及歡聞、團扇、懊惱、長史、督護、讀曲、烏夜啼、石城、莫愁、襄陽、栖烏夜飛、估客、楊伴、雅歌、驍壺、常林歡、三洲、採桑、春江花月夜、玉樹後庭花、堂堂、泛龍舟等三十二曲。明之君、雅歌各二首，四時歌四首，合三十七首。又七曲有聲無辭，上林、鳳雛、平調、清調、瑟調、平折、命嘯，通前為四十四曲存焉。”見《舊唐書》卷 29，第 1062—1063 頁。可見時勢遷移，清商之樂不斷補充進新的內容，其中“平調”、“清調”、“瑟調”者，當是漢魏《房中樂》遺音。王質《詩總聞》云：“清樂至唐，猶有六十三曲，未幾，止存三十七曲，又有上柱、鳳雛、平調、清調、瑟調、平折、命嘯七篇，有聲無辭，當是相傳有腔而已，此六詩之比也。”按王質所云“六詩”指《詩經》六篇有聲無辭的笙詩。《詩總聞》卷十，第 4—5 頁。

⑬ 王應麟《困學紀聞》，商務印書館 1959 年版，第 231 頁。

⑭ 勞孝輿《春秋詩話》，中華書局 1985 年《叢書集成初編》，第 1743 冊，第 52 頁。

曹植《洛神賦》寫作的年代及成因

俞紹初

【提要】 《洛神賦》的作年，據其序文，可知為黃初三年，而《文選》李善注却認為“三年”乃“四年”之誤，這就意味着《洛神賦》與《贈白馬王彪詩》作於同時。然而對照這兩篇作品，不難發現二者在敘述行程路線和時節天候上都大相逕庭，因而它們不可能是同時所作。其實，曹植借黃初三年曹丕首次舉行元會之機，確曾回過洛陽，意欲向曹丕面訴被誣獲罪的不白之冤。不料曹丕已先期離京赴許，拒絕接見，同時下“不朝之詔”。曹植在同年四月封鄴城王後即離京歸藩，未能與曹丕謀面。“植既不得於君，因濟洛川作為此賦，托辭宓妃，以寄心文帝”，這便是《洛神賦》寫作之寓意所在。

《昭明文選》“情賦”類所收的曹植《洛神賦》，是魏晉抒情小賦的代表作，歷來膾炙人口。關於此賦的寫作時間，曹植本人在賦序中作了明確的交代：

黃初三年，余朝京師，還濟洛川。古人有言，斯水之神，名曰宓妃。感宋玉對楚王神女之事，遂作斯賦。

可知在黃初三年（222），他因赴京都洛陽參加朝會，回封地途經洛水時有感而作此賦。然而，李善在注《文選》此賦時對賦序所說的時間提出了不同的看法，他在“余從京域，言歸東藩”句下注曰：

《魏志》曰：黃初三年，立植為鄴城王。四年，徙封雍丘，其年朝京師。又《文紀》曰：黃初三年，行幸許。又曰：四年三月，還洛陽宮。然

京域謂洛陽，東藩即鄆城。《魏志》及諸詩序並云四年朝，此云三年，誤。^①

他所引用的《魏志》之文，均見於今本《三國志·魏書·陳思王植傳》及《文帝紀》。所謂“諸詩序”，當指曹植《贈白馬王彪詩序》，其序有“黃初四年五月^②，白馬王、任城王與余俱朝京師”云云。李善正是根據這些史料推導出自己的結論，認為此黃初三年應是黃初四年之誤。李善此說為後世諸如宋人姚寬、清人何焯、今人趙幼文等不少學者所贊同^③，足見影響深遠。按照這一說法，那就意味着《洛神賦》應與《贈白馬王彪詩》一樣，都是黃初四年的作品。

但是，問題似乎不那麼簡單，如果我們換一個角度，即將《洛神賦》與《贈白馬王彪詩》在內容上加以比較，便可以發現無論在記述行程路線上，還是在反映時節天候上，這兩篇作品都存在着不小的差異。

先看行程路線。《洛神賦》一開頭即云：“余從京域，言歸東藩，背伊闕，越轅轅，經通谷，陵景山。”表明他離開洛陽後所行經的路程。伊闕，即龍門，在洛陽西南^④。通谷，又稱太谷，在洛陽東南五十里。轅轅和景山都在洛陽東南約六十三里的緱氏縣（今偃師市）境內，翻過景山就可以見到洛水。由此可知，曹植此行走的是陸路，從洛陽出發，背朝伊闕向東南方行進，沿途經過通谷、轅轅、景山等地而來到洛水之畔^⑤。《贈白馬王彪詩》所顯示的行程路線則與《洛神賦》全然不同。詩云：“清晨發皇邑，日夕過首陽。伊洛廣且深，欲濟川無梁。泛舟越洪濤，怨彼東路長。”首陽，即首陽山，在洛陽東北三十里。說明此行朝洛陽東北方進發，到首陽山後改乘船隻渡過伊、洛二水，再繼續東進，與《洛神賦》所反映的行程路線相比，真可說是“南轅北轍”了。所以清人朱緒曾說這兩篇作品所叙“路線稍異”^⑥，早就看出了這個問題。

再看時節天候。《贈白馬王彪詩序》明言，黃初四年五月朝京師，至七月還國。七月時屬初秋，故詩有“秋風發微涼，寒蟬鳴我側”之句。而《洛神賦》沒有明確交代處於何季何月，但賦末云：“夜耿耿而不寐，沾繁霜而至曙。”既稱“繁霜”，自不是初秋季節，不過李善注“繁霜”引《詩·小雅·正月》“正月繁霜”之文，據毛《傳》，正月即夏曆之四月，但四月與《贈白馬王

彪詩序》所說的“七月”仍不相合。就天候而言，《贈白馬王彪詩》云：“伊洛廣且深，欲濟川無梁。”又云：“霖雨泥我途，流潦浩縱橫。”說明當時久雨不止，伊、洛二水泛濫，流潦遍地，道路泥濘難行。證之以史，《魏志·文帝紀》載：“黃初四年六月，大雨，伊、洛溢流。”《水經注·伊水注》亦云：“伊闕左壁有石銘云：黃初四年六月二十四日辛巳，大出水，舉高四丈五尺。”可見植詩所寫是當時真實的景象。而《洛神賦》寫到達洛水時卻說“日既西傾，車殆馬煩”，見出是一個大好晴天。在篇末又寫洛神飄然消逝，作者追尋而不得時云：“冀靈體之復形，御輕舟而上遡。浮長川而忘反，思綿綿而增慕。”駕輕舟浮游於水面之上，顯得波平浪靜，一無“泛舟越洪濤”的驚險。或許有人會說這是想像之詞，但想像之詞也得要以現實作為依託的吧，不然此賦開篇“余從京域，言歸東藩”一節文字，又將作何理解？要而言之，這兩篇作品在敘述行程路線上既絕不相同，在所寫季節景觀上又大相逕庭，要說它們是同年朝京師返封地時所作，實難令人信服。

事實上，曹植在黃初三年確曾到過洛陽，這可由他本人的作品為證。曹植寫有樂府歌辭《顰舞歌》五首，大約是黃初三年他回封地鄆城後所作^⑦，其中第一首就是《聖皇篇》。此詩敘述曹彰等兄弟被遣回國及曹植為其送行的經過，雖着意鋪陳諸王出京時的盛況，字裏行間卻流露出諸王被迫歸藩，兄弟間生離死別的隱痛。現將此詩節引如下：

聖皇應曆數，正康帝道休。九州咸賓服，威德洞八幽。三公奏諸公，不得久淹留。藩位任至重，舊章咸率由。侍臣省文奏，陛下體仁慈。沈吟有愛戀，不忍聽可之。迫有官典憲，不得顧恩私。諸王當就國，璽綬何累縷。便時舍外殿，宮省寂無人。主上增顧念，皇母懷苦辛……貴戚並出送，夾道交輜駟……祖道魏東門，淚下沾冠纓。拔蓋因內顧，俯仰慕同生。行行將日暮，何時還闕廷！車輪為徘徊，四馬躊躇鳴。路人尚酸鼻，何況骨肉情！

“聖皇應曆數”四句，稱頌曹丕應天受命，威服八方，知其已登帝位。“三公”，指朝廷的三公大臣。“諸公”，則指曹彰兄弟。按，史傳稱曹彰兄弟多在黃初二年以侯進爵為公，惟獨曹植以見忌封為鄆城侯^⑧，所以他不在“諸公”

之列。“淹留”，謂久留於京師洛陽。“諸王當就國”之“諸王”，也指曹彰兄弟。關於曹彰等人封王的時間，史有明言，《魏書·文帝紀》曰：“黃初三年三月乙丑（初一日），立帝弟鄴陵公彰等十一人皆爲王。”^⑨從以上詩句可以看出，由於三公啓奏（其實出自曹丕的意旨），認爲曹彰等諸公不宜在洛陽久留，應立即就國，而他們一俟改封爲王，便啓程回藩了。曹植的情況稍有不同，據《文帝紀》載，他是在同年夏四月戊申（十四日）以鄴城侯封爲鄴城王的，封王在曹彰等人之後，就國的時間亦應稍晚。從《聖皇篇》“扳蓋因內顧，俯仰慕同生”二句來看，在曹彰等人就國啓程之時，曹植參加了送行者的行列，說明還留在洛陽，到四月十四日封王後，他也便擇日離京就國了^⑩。再對照《洛神賦》，賦中已稱曹丕爲“君王”，又用《詩經》成詞“繁霜”來指喻四月，恰與他當時的身份和上路的時間相切合。因而，由《聖皇篇》所反映的種種迹象來看，說曹植在黃初三年曾經到過洛陽，並在回藩途中寫出了《洛神賦》，是有充分理由的。

那麼，曹植及其兄弟何以在黃初三年來“朝京師”，“朝京師”的結局又是如何，這是需要繼續解決的問題。《宋書·禮志一》載元旦正會禮云：“魏國初建，事多兼闕。故黃初三年，始奉璧朝賀。”據此可知，曹魏自立國以來，首次元旦朝會是在黃初三年舉行的。元會之禮，據兩漢舊制是十分隆重的，凡諸侯百官均須執贄來朝。曹植及諸侯兄弟遵循兩漢舊制，在元旦前夕紛紛從各自的封地趕來洛陽參加此次盛典，亦甚合情理。

但是，事出意料，就在他們趕到洛陽之時，曹丕已經率領群臣離開洛陽，前往許昌去了。據《魏書·文帝紀》，曹丕於黃初二年十二月出行東巡，三年正月初五進駐許昌，其後又曾往襄邑、宛等地，及至四年三月方回洛陽。這次元會，實際上是在許昌郊外臨時設置壇殿，以青帷爲門舉行的（見《宋書·禮志一》）。曹植等諸侯兄弟長途跋涉趕來洛陽，本想參加元會大典，結果卻落了空。《聖皇篇》“便時舍外殿，宮省寂無人”，正表明曹丕走後人去樓空的景況。既然如此，曹植等人趕來朝京師，赴元會，豈不無的放矢，多此一舉了嗎？上文所引李善注正是這樣認爲的，然而他祇注意到了史料，而忽視了《聖皇篇》所反映的實情，所得的結論就難免失之偏頗。合理的解釋是，曹植等兄弟對於

曹丕舉辦這次元會並不知其詳情，他們在沒有得到詔書的情況下，大概是祇憑風聞，便依兩漢舊例而擅自來京了。

就曹丕方面來說，他鑒於曹操在世時曾與曹植爭立太子，即皇位之初又獲知曹植有為漢獻帝“發服悲哭”之事，而曹彰在由誰繼任魏王之位的問題上也曾偏袒過曹植（《魏書·任城王彰傳》），凡此種種，使他對諸侯兄弟始終心存忌恨，絕不願意看到他們到朝廷來妄生事端。他之所以一見諸侯來京就決定改易元會的地點，固然如《通典》所說與當時尚要“修洛陽宮室”（卷七十《禮》三十），無法安排大典有關，但出於他避忌諸侯之心，不能不說是一個重要的原因。

曹丕的這種心態還充分地表現在他發佈的一條詔令上。《魏書·趙王幹傳》載魏明帝璽書曰：“高祖（曹丕）踐阼，祇慎萬機，申著諸侯不朝之令。”命令諸侯不得參與朝會。曹植在黃初四年《上責躬詩表》中對此也曾有提及，云“前奉詔書，臣等絕朝”。這就是所謂的“絕朝詔”。這道詔書的頒佈當在曹植兄弟此次到京之初，如果在此之前就有這詔書，他們是萬萬不敢冒天下之大不韙抗旨進京的。有了這道詔書，無疑等於切斷了曹植兄弟想往許昌參加元會盛典的道路。曹丕的用心可謂昭然若揭。不僅如此，這道詔書成為日後曹魏政權的一項制度，《宋書·禮志一》曰：“魏制，蕃王不得朝覲。明帝時有朝者，皆由特恩，不得以為常。”見出直到魏明帝時除蒙特恩準許來朝者外，這條禁令一直在繼續執行。曹植晚年的詩文中常常抒發骨肉分離、入朝無望的怨痛之情，原因就在於此。

通過以上考述，對於《洛神賦序》“黃初三年，余朝京師，還濟洛川”所包涵的內容當會有清楚的瞭解，它記時的正確性也應是無可懷疑的了。下面再就《洛神賦》寫作的緣由談一點看法。

舊說此賦為感念甄后而作，故又名《感甄賦》（見尤刻《文選》李善注引《記》）^①。“感甄”之事，唐裴鉞《傳奇》將其敷演成小說，元稹、李商隱等也曾發詠為詩，多所稱述，足見在唐代廣為流傳。但何焯《義門讀書記》、丁晏《曹集銓評》、朱緒曾《曹集考異》等，皆以為引事不合情理，也不合史實，當是附會之談，不足為據，近世以來“感甄”一說遂附和者日少，故可置之不

論。要正確把握《洛神賦》的作意，還須從曹植黃初元年迄於作賦之時的生活遭遇，以及由此而造成的思想情感上的極度痛苦說起。

在曹丕繼承魏王之位後不久，時在延康元年（220，十月受禪，改爲黃初元年）四月，曹植便與諸侯兄弟曹彰、曹彪等離開鄴城首次就國，曹植當時的身份是臨淄侯。曹丕立國之初，在封建諸侯上與兩漢舊制頗有不同，“於是封建侯王，皆使寄地，空名而無其實”（《魏書·武文世王公傳》裴松之注引《袁子》），諸侯的封號與實居之地往往不相一致。就曹植而言，他雖以臨淄侯就國，但卻寄住於鄆城^②。曹植初到鄆城，禍事便接踵而至，從而使他獲罪於朝廷。

先是黃初元年遭王機等人誣告，曹植《黃初六年令》（一作《自誠令》）曰：“吾昔以信人之心，無忌於左右，深爲東郡太守王機、防輔吏倉輯等任所誣白，獲罪聖朝。”漢末，鄆城爲兗州治所，屬東郡^③。防輔吏則是封國中專事防範諸侯的官員。王機以東郡太守聯同倉輯誣告在鄆城的曹植，是確鑿可信的。王機等“誣白”的內容，《黃初六年令》沒有說明，但在《魏書·蘇則傳》中似可找到線索。據《蘇則傳》載，漢獻帝禪位時，曹植曾“發服悲哭”，爲曹丕所“聞”，因而引起他對曹植的忌恨，說“吾應天而禪，而聞有哭者，何也？”其實，曹植之所以“悲哭”，據《蘇則傳》裴松之注引《魏略》，則是由於“自傷失先帝意”，與“發服悲哭”爲獻帝者，性質絕然不同。所謂爲獻帝“發服悲哭”，當出自王機等人指鹿爲馬、捕風捉影的任意“誣白”，以此獲罪，自是罪責深重，難怪曹植在《黃初六年令》中發出“身輕於鴻毛，而謗重於太山”的慨歎了。

接着，便是《魏書》本傳所載：“黃初二年，監國謁者灌均希旨，奏‘植醉酒悖慢，劫脅使者’，有司請治罪。”監國謁者，又稱監國使者，是曹魏立國之初設置的朝廷派往侯國監察諸侯的官員。可能的情况是，曹丕一得悉曹植爲獻帝“發服悲哭”的消息，便立即派灌均前去鄆城追究此事，而曹植身爲諸侯，不甘蒙此冤屈，故借酒使氣，犯下了“劫脅使者”的錯誤，灌均又“希旨”上奏，從而爲曹丕懲治曹植提了一個難得的口實。從上述情况看來，曹植於黃初元年因疏於防範而爲王機等人所誣陷，至黃初二年又由於灌均奏其行爲

狂悖，冒犯皇使，這構成了他獲罪的全部原因^⑭。

曹丕一得灌均奏章，便接受博士建議，立即削除曹植的爵位封土，“免為庶人”，並將其放回本國臨淄濱海之地^⑮。不久，曹丕命群臣論定其罪，又把他召回京師洛陽，將行大法，由於卞太后出面干預，途經延津時貶爵為安鄉侯，才免於一死。這方面內容在曹植《責躬詩》、《謝初封安鄉侯表》、《黃初六年令》，以及《魏書》本傳和《周宣傳》中都有所反映。

曹植回京後“待罪南宮”，至黃初二年七月，改封鄆城侯，又受命回鄆，遭禁錮^⑯。及至同年冬，他才以諸侯身份返回鄆城，也就是《黃初六年令》所說的“雖免大誅，得歸本國”。這時他寫有《朔風詩》，云：“昔我初遷，朱華未希。今我旋止，素雪雲飛。”也表明他在上年夏初因就國而寄住鄆城，經過這次頻繁的遷徙，至此年冬天才回到原來的住地。

在獲罪朝廷接受懲處的過程中，曹植憂惶恐懼，常懷生死不測之虞，又身如轉蓬，過着東西漂泊、居無定所的日子^⑰，在身心兩方面都蒙受極大的屈辱和痛苦。對於灌均上奏的所謂罪狀，曹植在自己的作品中始終供認不諱，多次表示此事罪責深重，甘受處罰，他在《寫灌均上事令》中說：“孤前令寫灌均所上孤章，三臺九府所奏事，及詔書一通，置之坐隅，孤欲朝夕諷詠，以自警誡也。”足以見出他的態度。但對於遭人誣陷一事，則一直耿耿於懷，心意難平。曹植的《九愁賦》模擬“楚騷”而又隱含有自己的身世際遇，當是獲罪時期的作品，其中有云：“恨時王之所謬聽，受姦枉之虛辭”，又云：“以忠言而見黜，信無負於時王”，充溢着“信而見疑，忠而被謗”的怨恨。直到黃初六年，曹丕東征回京，過雍丘，幸植宮，兄弟遂和好如初。這時，他在《黃初六年令》中便直接點出了誣謗者王機、倉輯的名字而加以嚴詞斥責，可見他對此事長期以來一直念念不忘，未能釋然於心。他明白流言可以離間骨肉，欺惑朝廷，因此渴望有機會赴洛陽向曹丕面訴真情，但自身處於獲罪之際，要想被召入京又談何容易。他的這種思想情感集中地流露在《當墻欲高行》中：

龍欲昇天須浮雲，人之仕進待中人。衆口可以鑠金，讒言三至，慈母不親。憤憤俗間，不辨偽真。願欲披心自陳說，君門以九重，道遠無河津。

他表示願向君王披心陳情，以澄清事實的真相，但苦於無法入朝而深自憂傷。所幸的是機會終於來了，這就是他風聞黃初三年將舉行元會盛典，便匆匆趕到了洛陽。隋無名氏《陳思王墓道碑》曰：“皇初（即黃初，避隋諱改）二年，姦臣謗奏，遂貶爵爲安鄉侯。三年，立爲□王，詣京師面陳濫謗之罪。詔令復國。”^⑧隋碑雖然是晚出之作，敘事上也難免粗疏，但所說黃初三年“詣京師面陳濫謗之罪”，與曹植當時的思想實際完全符合，恐怕是有根據的。“濫謗之罪”當指因王機等誣告而獲罪。由此看來，曹植此次進京除了想參與元會之外，主要目的是欲向曹丕當面訴說自己被誣的事實，用以洗刷不白之冤。

然而，這一次曹植又徹底失望了。上文已有交待，曹植一到洛陽，曹丕便遠去許昌了，而且還發佈了一條諸侯不得朝覲的“絕朝詔”。這裏補充說明一下這條“絕朝詔”的用意，明帝曹叡在太和五年八月的詔書中作過說明，他說：“先帝（指曹丕）著令，不欲使諸王在京都者，謂幼主（指皇太子叡）在位，母后（指卞太后）攝政，防微以漸，關諸盛衰也。”（《魏書·明帝紀》）爲了防範諸侯，鞏固自己的統治地位，曹丕不顧骨肉恩情，竟然下令斷絕了兄弟入朝的一切機會，對於長期蒙冤受屈的曹植來說，自料從此再無向曹丕傾訴心中不平的可能，所以他在《上責躬詩表》中說：“前奉詔書，臣等絕朝，心離志絕，自分黃耇永無執圭之望。”這在曹植的心靈上無疑又是一次新的沉重打擊。

正是在這種情緒支配下，他自洛陽回封地路過洛水時，受宋玉《神女賦》的啓發，便寫出了這篇《洛神賦》。此賦描述在洛水之濱與神女宓妃邂逅相遇，兩相愛慕，但因人神道殊，無從交接，終於含恨分別的經過，所寫雖屬想像之詞，卻寄寓着作者美好的願望，以及願望破滅後的悲哀。結合曹植獲罪以來的遭際，不能不認爲這是他因罹謗遭毀，蒙冤受辱後，多次想求見曹丕陳訴衷情而不得，內心極度悲傷苦悶的藝術寫照。賦中的宓妃，採用《楚辭》“托美人以喻君子”的手法，實際上是比喻在曹植心目中“美輪美奐”的曹丕。而宓妃之“神光離合，乍陰乍陽”、“動無常則，若危若安，進止難期，若往若返”，則象徵着曹丕對曹植若即若離，高深莫測的態度，以及求其相見以申衷情之艱難。又賦中述及與神女別離時，云“悼良會之永絕兮，哀一逝而異鄉”，也容

易令人聯想起此前不久頒佈的“絕朝詔”。作者預感到“絕朝詔”必然會造成兄弟別後天各一方，永無會期的結果。賦末寫追尋宓妃而思緒綿綿不絕，云：“夜耿耿而不寐，沾繁霜而至曙。”顯而易見，這兩句從宋玉《神女賦》“情獨私懷，誰者可語？惆悵垂涕，求之至曙”化出，但又蘊含着曹植自身獨特的感受。上文已經指出，“繁霜”一詞出自《詩·小雅·正月》，《正月》原詩是這樣說的：“正月繁霜，我心憂傷。民之訛言，亦孔之將。”訛言，即流言或誣告。意為訛言危害之甚，有如錯失時節的繁霜，故令人憂傷。曹植巧妙地用此典故，藉以抒泄遭受流言中傷而無可往愬的怨痛，其作用不僅隱指時令而已。由上述數端，足可以明白見出《洛神賦》的寫作與曹植此時的境遇具有何等密切的內在聯繫。何焯在分析《洛神賦》時說得好：“植既不得於君，因濟洛川作為此賦，托辭宓妃以寄心文帝，其亦屈子之志也。”^⑨應該說，這是迄今為止闡釋《洛神賦》寓意最為切實詳明的見解。

2002年4月20日稿

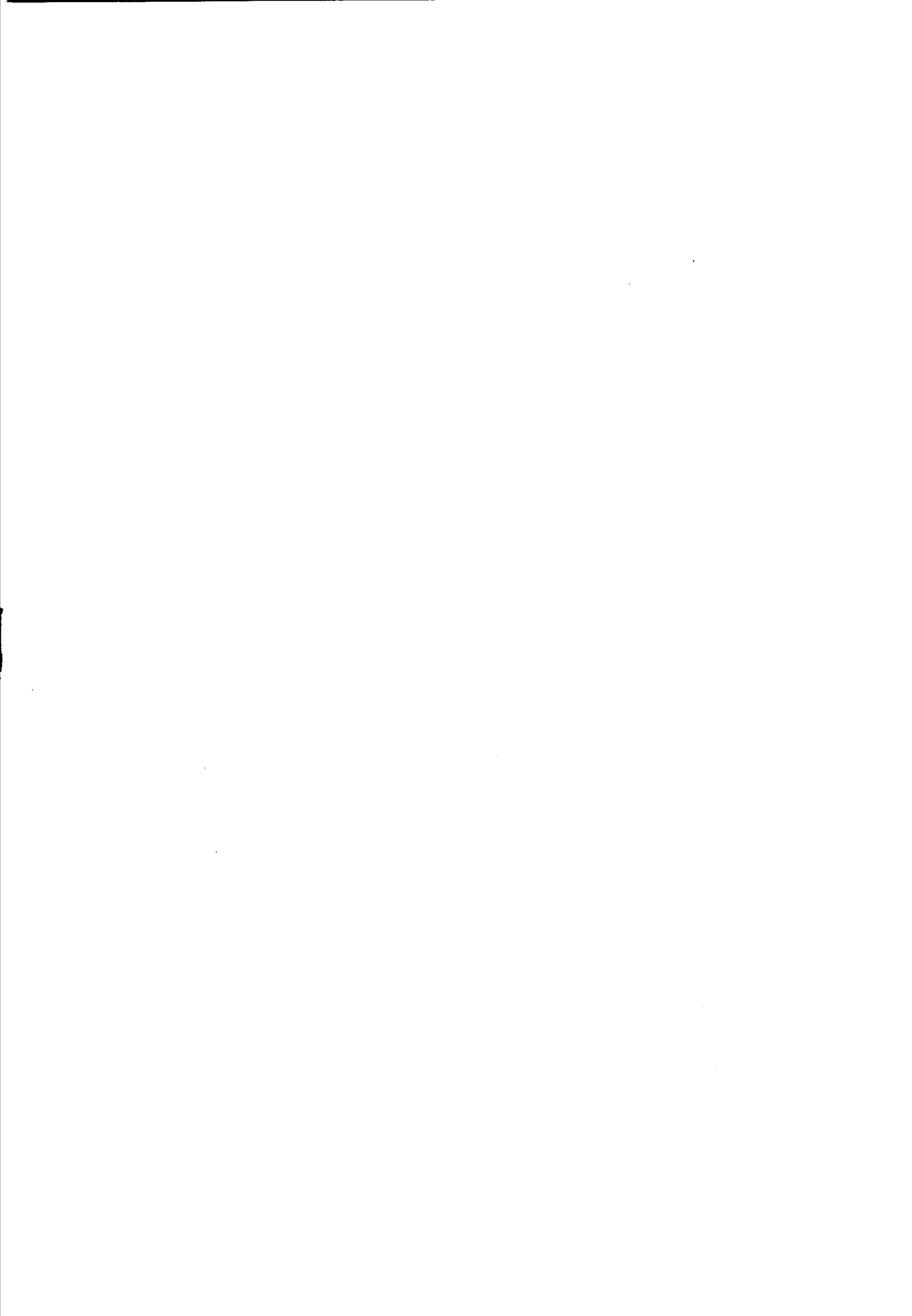
(此稿2003年曾提交第五屆文選學國際學術研討會討論，這次作了較大幅度的增補和修訂。)

注 釋

- ① 尤袤刻本《文選》李善此注下尚有“一云：《魏志》三年不言植朝，蓋《魏志》略也”凡十五字，既不見於北宋國子監本，亦不見於北宋秀州刻六臣注本，故有人以為係尤氏據別本或後人的傍注而增入。
- ② “五月”，《漢魏六朝百三家集》作“正月”，誤。說見黃節《曹子建詩注》，人民文學出版社1957年版，第37頁。
- ③ 姚寬《西溪叢語》卷上，中華書局1993年版，第25頁；何焯《義門讀書記》，中華書局1987年版，第884頁；趙幼文《曹植集校注》，人民文學出版社1984年版，第285頁。
- ④ 此與以下諸地名的方位和里數，均參考《文選·洛神賦》李善注，以及《元和郡縣圖志》、《讀史方輿紀要》等書。
- ⑤ 賦文“越轅轅，經通谷”，按地理位置，宜作“經通谷，越轅轅”，蓋作者為求文字音韻和諧，而有意變更次序。

- ⑥《曹集考異》卷三《洛神賦》注，《金陵叢書丙集》本。
- ⑦趙幼文《曹植集校注》云：“此篇所述乃延康元年諸侯就國情況之追叙，地在鄴城。”非是。
- ⑧《資治通鑑·魏紀一》：“黃初三年秋七月，皇弟鄴侯彰、宛侯據、魯陽侯宇、譙侯林、贊侯袞、襄邑侯峻、弘農侯幹、壽春侯彪、歷城侯徽、平輿侯茂皆進爵爲公；安鄉侯植改封鄴城侯。”
- ⑨錢大昕《二十二史考異》卷一五曰：“今以諸王傳考之，是年以皇弟封王者：任城王彰、章陵王據、下邳王宇、譙王林、北海王袞、陳留王峻、河間王幹、弋陽王彪、廬江王徽，凡九人，《紀》云十一人，似誤也。鄴城王植以四月戊申封，與任城諸王不同日，且是縣王，非郡王，故不在此數。”
- ⑩黃節《曹子建詩注》將此次就國誤爲延康元年事。
- ⑪李善所引《記》之文，不見於《六臣文選》。胡克家《文選考異》曰：“此因世傳小說有《感甄記》，或載以於簡中而尤延之誤取之耳，蓋實非善注。”按，前於尤氏有姚寬《西溪叢語》，已稱“李善注《感甄記》”云云，其所引與善注引《記》之文全同，故知《記》必非尤氏所妄增。對此劉躍進《從〈洛神賦〉李善注看尤刻〈文選〉版本系統》一文亦有詳細考訂，見《結網漫錄》，學苑出版社1997年版，第35—36頁。
- ⑫詳參拙作《關於曹植初次就國時地考辨》，收入《中州學術論集》，中華書局2000年版，第134—146頁。
- ⑬錢大昕《十駕齋養新錄》卷一一兗州條：“漢之兗州刺史治鄴城，劉宋後徙治瑕丘，相沿至今。”
- ⑭曹植黃初間獲罪朝廷止此一次，或以爲有兩次，實因不明植初次就國的實際所在地，又由此次而誤讀《黃初六年令》所致，擬另文辨析之。
- ⑮《文選》載曹植《責躬詩》曰：“傲我皇使，犯我朝儀。國有典刑，我削我黜。”李善注引《植集》曰：“博士等議：可削爵土，免爲庶人。”按，黜，放也。曹植《九愁賦》“恨時王之謬聽，受姦枉之虛辭。揚天威以臨下，忽放臣而不疑”，即指遭放逐事。此賦又云：“顧南郢之邦壤，咸蕪穢而倚傾……顧旋復之無軌，長自棄於遐濱。與麋鹿以爲群，宿林藪之葳蕤。”南郢，借《楚辭》成詞，謂放逐之地，似指曹植本國臨淄邊海地區。左思《魏都賦》描述漢末戰亂給各地造成的破壞，云：“臨淄牢落，鄴陵虛丘。”可見當時臨淄已荒蕪寥落，賦意亦與之相符。又曹植作《泰山梁甫行》，其中有“劇哉邊海民，寄身於草野”之言，一般認爲是他早年爲同情邊海貧民而作，但若將此詩與作者此時處境相對照，所謂“邊海民”實爲夫子自道。

-
- ⑯《責躬詩》云：“改封兗邑，於河之濱。股肱弗置，有君無臣。荒淫之闕，誰弼予身？瑩瑩僕夫，於彼冀方。”李善注：“《植集》曰：‘詔云：知到延津遂復來。’《求出獵表》曰：‘臣自招罪釁，徙居京師，待罪南宮。’然植雖封安鄉侯，猶往冀州也。鄴，冀州之境也。”
- ⑰曹植《吁嗟篇》當此時所作，或據《魏書》本傳裴松之注認為寫於曹植臨終的太和六年，似誤。
- ⑱轉引自朱緒曾《曹集考異》卷一二《年譜》。
- ⑲《義門讀書記》卷四五，中華書局1987年版，第883頁。



“無絃琴”的認同與啟示（上篇）

——論陶淵明“無絃琴”在唐代形成的基本內涵

孟二冬

【提要】 沈約、蕭統等人最初賦予陶淵明“無絃琴”的佳話，未必符合陶淵明生活的實際情況，但“無絃琴”卻帶着陶淵明的諸般因素而為後世所普遍認同，並給人們帶來許許多多的思考與啟示。其涉及面之廣泛，思考之深刻，啟示意義之重大，都是人們所始料不及的。

本文上篇，論述陶淵明“無絃琴”在唐代形成的基本內涵。文章分別從五個不同的方面，闡明陶淵明的“無絃琴”在唐代已經得到較為普遍的認同，而且人們從中得到諸多深刻的啟示：或以之作為窮愁潦倒的象徵；或以之作為隱逸避世、淡泊名利、自適其意的象徵；或以之作為風流蘊藉、瀟灑不羈的象徵；或從中體悟老、莊“大音”、“地籟”、“天籟”之境；或以之闡發佛教“梵音”之妙理；或寓以禪學之要義；或以之闡發儒教“無聲之樂”論；或以之為“矯”，乃沽名釣譽，非達者所為。所有這一切，已經構成了“無絃琴”的基本內涵。

沈約《宋書》卷九十三《隱逸·陶潛傳》：“潛不解音聲，而畜素琴一張，無絃，每有酒適，輒撫弄以寄其意。”蕭統《陶淵明傳》：“淵明不解音律，而畜無絃琴（一作無絃素琴）一張，每適酒，輒撫弄以寄其意。”^①《晉書》卷九十四《隱逸·陶潛傳》：“性不解音，而畜素琴一張，絃徽不具，每朋酒之會，則撫而和之，曰：‘但識琴中趣，何勞絃上聲？’”這幾處權威性的記載，不僅

孟二冬 北京大學中文系

令人確信無疑，而且頗使人遐想不已，不禁為淵明之“風流”而傾倒。

然而事實上，陶淵明歸隱之後，在躬耕之餘，飲酒、賞菊、讀書、彈琴，乃是其隱逸生活樂趣之所在。進而言之，以琴為伴，彈琴自娛，乃是陶淵明隱逸生活中不可或缺的樂趣之一。且看其自述：“少學琴書，偶愛閑靜。”（《與子儼等疏》^②）“弱齡寄事外，委懷在書琴”（《始作鎮軍參軍經曲阿作》）。“悅親戚之情話，樂琴書以忘憂”（《歸去來兮辭》）。“清琴橫床，濁酒半壺”（《時運》四章其四）。“衡門之下，有琴有書。載彈載詠，爰得我娛”（《答龐參軍》六章其一）。“今日天氣佳，清吹與鳴彈”（《諸人共游周家墓碑下》）。“息交游閑業，卧起弄書琴”（《和郭主簿二首》其一）。“觴絃肆朝日，樽中酒不燥”（《雜詩十二首》其四）。“日琴日書，顧盼有儔”（《扇上畫贊》）。“欣以素牘，和以七絃”（《自祭文》）。可見陶淵明自小就以琴、書為伴，其興之所至，不僅彈琴，而且“載彈載詠”，伴以“清歌新聲”；其琴不僅有絃，而且是“七絃”。陶淵明的友人顏延之，撰《陶徵士誄》云：“賦詩歸來，高蹈獨善。亦既超曠，無適非心。汲流舊巘，葺宇家林。晨烟暮藹，春煦秋陰。陳書輟卷，置酒絃琴。居備勤儉，躬兼貧病。人否其憂，子然其命。”^③可謂實錄。陶淵明《擬古九首》其五云：“知我故來意，取琴為我彈。上絃驚別鶴，下絃操孤鸞。”《詠貧士七首》其三云：“榮叟老帶索，欣然方彈琴。原生納決履，清歌暢商音。”《詠荆軻》云：“飲餞易水上，四座列群英。漸離擊悲筑，宋意唱高聲。蕭蕭哀風逝，淡淡寒波生。商音更流涕，羽奏壯士驚。”《閑情賦》云：“悲晨曦之易夕，感人生之長勤。同一盡於百年，何歡寡而愁殷。褰朱幃而正坐，泛清瑟以自欣；送纖指之餘好，攘皓袖之繽紛。瞬美日以流眄，含言笑而不分。曲調將半，景落西軒。悲商叩林，白雲依山。仰睇天路，俯促鳴絃。神儀嫵媚，舉止詳妍。激清音以感余，願接膝以交言。”觀此等言語，而謂淵明“不解音聲”、“不解音律”，豈不謬哉！《詩話總龜》卷六引《百斛明珠》：“舊說陶淵明不知音，畜無絃琴以寄意，曰：‘但得琴中趣，何勞絃上聲？’東坡嘗言：‘劉伯伶以錘自隨，曰：‘死便埋我。’余以謂伯伶非達者，棺槨衣衾，不害為達，苟惟不然，死則已矣，何必更埋？至於淵明，亦非忘琴者也。五音六律，不害為忘琴，苟惟不然，無琴可也，何獨絃乎？’以是知舊說之妄也。淵明自云‘和以七絃’，豈得

爲不知音？當是有琴而絃弊壞，不復更張，但撫弄以寄意，如此爲得其真。”明代孫傳庭也說：“陶令無絃琴，亦似涉穿鑿。”^④也是對關於陶淵明“無絃琴”之說表示懷疑。

陶淵明既非不解音聲，其所蓄之琴亦非無絃之琴，這是無可爭辯的事實。然而世人卻寧願相信其琴爲無絃之琴，並由此而感悟、闡發出種種富有哲理意味的見解。可以說，陶淵明的“無絃琴”，在後世不僅得到了廣泛的認同，而且又給人以種種深刻的啓示。這在中國文學史、思想史、社會史、乃至藝術史上，形成了一種異趣盎然而又發人深思的特殊現象。我們能有機會來回顧和總結這一現象發生發展的歷程，也同樣是一件十分愉快的事情。

唐代之前，較早在文學作品中運用“無絃琴”這一意象的，是身處北周的庾信。其《卧疾窮愁》詩云：“危慮風霜積，窮愁歲月侵。留蛇常疾首，映弩屢驚心。稚川求藥錄，君平問卜林。野老時相訪，山僧或見尋。有菊翻無酒，無絃則有琴。詎知長抱膝，獨爲梁父吟。”^⑤以“無絃則有琴”對“有菊翻無酒”，無疑是本之於陶淵明，又顯然是作爲窮愁潦倒的象徵。到了唐代，陶淵明的“無絃琴”，便已經得到較爲普遍的認同，而且人們在領悟和運用這一概念的過程中，逐漸形成了幾種基本的、取向不同的內涵，其對後來影響十分深刻。

一

“無絃琴”作爲最一般的含義，仍具有窮愁潦倒的象徵意義，如杜甫《過津口》詩：“南岳自茲近，湘流東逝深。和風引桂楫，春日漲雲岑。回道過津口，而多楓樹林。白魚困密網，黃鳥喧嘉音。物微限通塞，惻隱仁者心。瓮餘不盡酒，膝有無聲琴。聖賢兩寂寞，眇眇獨開襟。”詩作於大曆四年（769）春^⑥，值杜甫窮愁潦倒之晚年，詩歌感物言懷，以求自適，然鬱悶之情終難排解。“瓮餘”二句，仇兆鰲注云：“陸機詩：‘瓮餘殘酒，膝有橫琴。’《晉書》：陶潛常蓄無絃琴一張。庾信詩：‘有菊翻無酒，無絃則有琴。’”^⑦所注甚當，堪

稱勝解。“無聲”之琴，正寓詩人窮愁潦倒、孤獨無依之心態，故詩末云“聖賢兩寂寞，眇眇獨開襟”。詩中“無絃琴”的妙用，與庾信正一脈相承。

但更多的詩人，則視“無絃琴”為隱逸避世或淡泊名利的典型象徵。如王昌齡《趙十四兄見訪》詩：“客來舒長簟，開閣延涼風。但有無絃琴，共君盡樽中。晚來常讀《易》，頃者欲還嵩。世事何須道，黃精且養蒙。嵇康殊寡識，張翰獨知終。忽憶鱸魚膾，扁舟往江東。”^⑧其實“無絃琴”祇是虛擬，但取其意而已。白居易素來仰慕陶淵明之為人，其《訪陶公舊宅并序》，便集中歌詠了陶淵明的固窮之節，並表白了自己無限的景仰之情。詩中云：“我生君之後，相去五百年。每讀《五柳傳》，目想心拳拳。昔常詠遺風，著為十六篇。今來訪故宅，森若君在前。不慕樽有酒，不慕琴無絃。慕君遺榮利，老死此丘園。”^⑨此所謂“不慕琴無絃”者，是說要遺其外在形迹而深取其“遺榮利”之本心。所以他在《丘中有一士》（二首其二）詩中又說：“丘中有一士，守道歲月深。行披帶索衣，坐拍無絃琴。不飲濁泉水，不息曲木陰。所逢苟非義，糞土千黃金。鄉人化其風，薰如蘭在林。智愚與強弱，不忍相欺侵。我欲訪其人，將行復沈吟。何必見其面，但在學其心。”^⑩丘中之士的形象，乃是匯集了許多高尚隱士而成的一個理想中的人物。其中“坐拍無絃琴”者，則顯然是陶淵明的化身。而詩末所云“但在學其心”，正可與上首詩相互印證。白居易“愛詠閑詩好聽琴”^⑪，自言“彈琴復有酒，但慕嵇阮徒”^⑫、“今夜調琴忽有情，欲彈惆悵憶崔卿”^⑬，愛好與陶淵明有相似之處。但在白居易看來，琴之有絃，似乎不如無絃來得曠達超脫，其《詠慵》詩即自言：“有琴慵不彈，亦與無絃同……嘗聞嵇叔夜，一生在慵中。彈琴復鍛煉，比我未為慵。”^⑭慵者，非尋常之慵懶、慵惰，而是一種自然曠達、徹底超脫的精神境界。因而白居易索性就將有絃之琴視為無絃之琴：“新年多暇日，晏起褰簾坐。睡足心更慵，日高頭未裹。徐傾下藥酒，稍爇煎茶火。誰伴寂寥身，無絃琴在左”^⑮；“陳室何曾掃，陶琴不要絃。屏除俗事盡，養活道情全”^⑯；“露白風清庭戶涼，老人先著夾衣裳。舞腰歌袖拋何處，唯對無絃琴一張”^⑰；“《周易》休開卦，陶琴不上絃。任從人棄擲，自與我周旋。鐵馬因疲退，鉛刀以鈍全。行開第八秩，可謂盡天年”^⑱。在白居易看來，“無絃琴”已經成了淡泊名利的象徵與寄託，其中

亦不乏寂寞避世的情感色彩和曠達超脫的處世態度，這與白居易那“中隱”的處世哲學正互為表裏^①。在這層含義上，如趙嘏詩云：“古調詩吟山色裏，無絃琴在月明中……別後東籬數枝菊，不知閑醉與誰同。”^②李商隱所說：“某始在弱齡，志惟絕俗，每北窗風至，東皋暮歸。彭澤無絃，不從繁手；漢陰抱瓮，寧取機心？岩桂長寒，嶺雲鎮在，誓將適此，實欲終焉。”^③陸龜蒙詩曰：“壚中有酒文園會，琴上無絃靖節家……閑思兩地忘名者，不信人間髮解華。”^④其中“無絃琴”的含義，亦皆大致相同。

二

在李白的筆下，“無絃琴”除了具有淡泊名利、隱逸避世的含義之外，更多了一層瀟灑風流的韻致。或者可以說，在李白的心目中，陶淵明那無絃素琴及其漉酒之巾，乃是一種風流蘊藉、瀟灑不羈的象徵，故為之傾倒而心儀無限。其《戲贈鄭溧陽》詩云：“陶令日日醉，不知五柳春。素琴本無絃，漉酒用葛巾。清風北窗下，自謂羲皇人。何時到栗里，一見平生親。”^⑤在贈送友人的詩歌中，李白就常以此意勸誡友人擺脫仕宦羈絆，回歸於無拘無束的自然。如其《贈崔秋浦》（三首其二）云：“崔令學陶令，北窗常晝眠。抱琴時弄月，取意任無絃。見客但傾酒，為官不愛錢。東皋多種黍，勸爾早耕田。”^⑥其中“抱琴時弄月”的形象鮮明而又富有詩意，再加上“取意任無絃”的補充，更增添一種瀟灑風流之姿。這與嵇康筆下那“目送歸鴻，手揮五絃”的形象相比^⑦，不僅有異曲同工之妙，而且詩意更加深遠，亦更耐人尋味。尤其值得注意的是，李白在《贈臨洛縣令皓弟》（原注：“時被訟停官。”）一詩中，將老子“大音希聲”之說同陶淵明“無絃琴”的意象相融合，從而進一步開拓了“無絃琴”深遠的內涵。詩云：

陶令去彭澤，茫然太古心。大音自成曲，但奏無絃琴。釣水路非遠，連鰲意何深。終期龍伯國，與爾相招尋。^⑧

“大音”，本於老子《道德經》第四十一章：“大音希聲，大象無形，道隱無名。”王弼注云：“聽之不聞名曰希，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不

宮而商矣。分則不能統衆，故有聲者非大音也。有形則有分，有分者不溫則炎，不炎則寒，故象而形者非大象。凡此諸善，皆是道之所成也。在象則爲大象，而大象無形；在音則爲大音，而大音希聲；物以之成，而不見其成形，故隱而無名也。”無聲的“大音”，與無形的“大象”、無名的“道”在性質上是一致的，雖然不可得而聞，但它卻是“統衆”的、蘊含了宇宙天地萬物一切聲的至音。而“無絃琴”所奏出的曲調，就是這樣一種無處不在、無所不含的“大音”！但它也祇能回蕩在茫然純樸、清靜無爲的“太古”之心中^⑦。李白從“無絃琴”中所領悟到的這一新的啓示，無疑與他對道家學說的深刻理解有着密切的關係。

三

與李白同時的著名詩人王維，則以其佛學的深厚根基，和對於老、莊學說的深刻理解，而在“無絃琴”的意象之中，更得到了一種嶄新而又特殊的啓示。王維所撰《大唐大安國寺故大德淨覺禪師碑銘并序》云：

光宅真空，心王之四履；建功無得，法將之百勝。故大塊群籟，無絃出法化之聲；恒沙衆形，有土爲寶嚴之色。^⑧

“大塊群籟，無絃出法化之聲”，可以說是將中國傳統的老、莊學說同外來佛教學說相互融合的結晶，而它的凝聚點就恰恰在於“無絃”之中。“大塊群籟”，即莊子所謂“地籟”“天籟”之說^⑨。地籟者，風吹萬物孔穴而發出的萬籟之聲，那是由於外力激蕩所致，故曰“怒號”。天籟者，大自然自發之音，那完全是自然而然的、無需任何外力的自使，故曰“自己”、“自取”。王維所說的“大塊群籟”，當是取“天籟”之義。琴而無絃，則無所受力，亦更無所激蕩，唯其“自己”、“自取”而已。“法化之聲”，趙殿成注引《維摩詰經》：“維摩詰室常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲。”^⑩王維名“維”，字“摩詰”，其精通《維摩詰經》應當是沒有問題的；同上文中“天女散花”、“觀水月”諸語，亦皆出自《維摩詰經》^⑪。今存《維摩詰經》漢語譯本凡三種：三國吳支謙譯《佛說維摩詰經》；後秦鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》；唐玄奘譯《說無垢稱

經》^②。經稱維摩詰對舍利弗言，其所止之室“常見八未曾有難得（殊勝）之法”，其五即“法化之聲”云云。以下是三種譯本中關於“法化之聲”一節的譯文對照：

支謙譯《佛說維摩詰經》卷下《觀人物品第七》：“此室天人恒歌正樂，絃出無量法化之聲。是爲五未曾有。”

鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》卷中《觀衆生品第七》：“此室常作天人第一之樂，絃出無量法化之聲。是爲五未曾有難得之法。”

玄奘譯《說無垢稱經》卷四《觀有情品第七》：“此室常作天人伎樂，於諸樂中演出無量百千法音。是爲五未曾有殊勝之法。”

支謙與鳩摩羅什所譯文本接近，而“絃出無量法化之聲”句相同，此當爲王維所本。“無量法化之聲”或“無量百千法音”，亦即佛教所言“梵音”，謂如來所出音聲從虛空出，法力無邊，既無所不在，亦無所不應，一切清淨圓滿自在，且“具有六十四種殊妙之相”，故佛經中有所謂“六十四梵音”^③之說。其中言論，與老子所言“大音”及莊子所言“天籟”、“地籟”之說頗有相似之處，皆妙出自然——這就是王維之所以將“大塊群籟”與“法化之聲”匯而爲一的理論基礎。

更爲值得注意的是，上文引支謙與鳩摩羅什所譯《維摩詰經》，原文均作“絃出無量法化之聲”，而王維卻於“絃”字之前著一“無”字，成爲“無絃出法化之聲”。“絃出”與“無絃出”，雖僅一字之差，這其間卻顯示出王維絕頂的睿智與妙悟。佛典稱言，諸天伎樂，於虛空之中，所有音樂皆“不鼓自鳴”。如錄於後漢時期的《大方便佛報恩經》反復稱言：

一一菩薩，各將無量百千萬億諸菩薩衆，以爲眷屬，前後圍遶，往詣娑婆世界。所經國土，六種震動，大光普照，虛空神天，雨曼陀羅華、摩訶曼陀羅華，放大光明，神足感動恒沙世界。復有無量百千萬種諸天伎樂，於虛空中不鼓自鳴。^④

又如西晉月氏國三藏竺法護譯《佛說海龍王經》卷第二《總持門品第七》云：

百千伎樂，於虛空中不鼓自鳴。其伎樂音，普聞佛土。彼伎樂音，不出淫怒痴欲之音聲也，唯演寂然憺怕法樂歡喜之音。諸天人民聞樂音

者，則逮一心寂定安隱，晏然不爲塵勞之所危害也。^⑤

又如《大寶積經》卷第一百二（隋三藏達摩笈多譯）云：

爾時十方諸佛，即以十方恒河沙數世界，所有一切諸如來聲，悉同梵音，如一如來口業所說。其所說事亦無差殊，用是妙聲各皆報告己之侍者。當彼諸佛出聲告時，一切佛刹悉皆振動，百千樂音一時皆作，乃至一切天人阿修羅，所有音樂不鼓自鳴。又彼樂音衆聲之中出諸法音，所謂無常聲、苦聲、無我聲、空聲、無相聲、無願聲、離欲聲、解脫聲、法界聲……出如是等種種百千諸法之聲……爾時尊者大迦葉，復白佛言：“世尊，今有何等菩薩摩訶薩威神德力，而雨如是微妙花香，復出如是百千音樂，不鼓自鳴？”佛告大迦葉言：“迦葉，是爲十方諸菩薩等威神力故，而雨如是勝妙花香，乃至於上虛空之中，無量樂音皆自鳴也。”^⑥

此類說法在佛經中俯拾即是，實在不勝枚舉^⑦。而在“不鼓自鳴”的百千伎樂中，“琴瑟”又是十分常見的樂器^⑧。僅從上舉數例中已不難看出，“不鼓自鳴”的佛界樂音，不僅與老、莊所言“大音”、“天籟”、“地籟”之說有相通之處，而且與“無絃琴”亦含同一妙理。於是，陶淵明那張“無絃琴”，自然便成爲“大塊群籟”與“法化之聲”間無可替代的惟一媒介：“大塊群籟，無絃出法化之聲。”由於王維的這一闡發，使得“無絃琴”的意象，不僅在佛教禪學理論中，成爲佛教徒們感悟佛理的一道簡便法門；而且在道教理論以及世俗文人那裏，也成爲人們認知世界和虛以應物的一條重要途徑。

唐代著名的在家禪者龐蘊“龐居士”，嘗於德宗貞元初前往江西參謁馬祖道一禪師^⑨，二人之間留下一段談禪證性的千古禪趣——“沒絃琴”因緣。《龐居士語錄》卷上載：“士一日又問祖曰：‘不昧本來人，請師高着眼。’祖直下覷。士曰：‘一等沒絃琴，惟師彈得妙。’祖直上覷。士禮拜，祖歸方丈，隨後曰：‘適來弄巧成拙。’”^⑩這段充滿禪機的“對話”，使得千百年來無數禪子雖時時拈出似老生常談，但又始終頓解不開而莫名其妙，以至於成爲一樁懸而難決的“公案”^⑪。如果暫且拋開居士與禪師“對話”的具體情景，而僅就“沒絃琴”這一喻象本身來看，它的確具有非禪宗而莫可喻的微妙內涵。其一，王維拈出“大塊群籟，無絃出法化之聲”，已經使“無絃琴”具有了既無所不

在，亦無所不應，一切清靜圓滿自在的“法音”或“梵音”的內涵。而王維本人又深諳禪宗義理，他之所以有緣為南宗六祖慧能撰寫碑銘，關鍵即在於他的“知道”^④。因此“無絃琴”的這層內涵，作為禪宗傳人的馬祖道一與龐居士，自會明了於心。其二，“沒絃琴”作為一種禪喻，其喻象之取義，與六祖慧能所倡導的“明心見性”、“見性成佛”的思想核心密切相關。“見性成佛”之法門，唯在“無念、無憶、無着”、“一切無雜，但離法相，作無所得”^⑤。且看《壇經》中的兩段說法：

我此法門，從一般若生四萬八千智惠。何以故？為世有四萬八千塵勞；若無塵勞，般若常在，不離自性。悟此法者，即是無念、無憶、無着，莫起誑妄，即是真如性。用智慧觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。

自性心地，以智惠觀照，內外明徹，識自本心，若無本心，即是解脫，既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。何名無念？無念法者，見一切法，不着一切法，遍一切處，不着一切處，常淨自性，使六賊從六門走出，於六塵中不離不染，來去自由，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。

顯然，慧能的禪學思想，深受中國傳統老莊及玄學的影響，無處不滲透出“無累”與“無為”的真義。而陶淵明也同樣深受老莊及玄學的影響，人們所賦予他的“無絃琴”，本身就含有曠達、超脫、“無累”與“無為”的內涵。那麼，通過“無絃琴”這一妙喻去領悟禪宗真諦，實在是一道簡便的法門。其三，從馬祖道一禪師和龐蘊居士的角度來看。馬祖作為禪宗一代正宗傳人，其對於慧能的禪學思想有着深刻的領悟，這應當是毫無疑問的。而龐蘊雖身為居士，然其於禪學的領悟和造詣，實不在當代高僧之下。他之所以深得石頭、馬祖、丹霞天然、大同普濟以及仰山等等當代禪學大師的接納和賞識，原因即在於此。當時百靈和尚盛稱其“奇特更無此”^⑥，足見其穎悟非凡。從《龐居士語錄》所記其與眾禪師之間的對答言辭，以及其三百餘篇詩偈中可以看出，他的思想實即繼承了慧能的禪學理論，或者說是對慧能禪學思想的進一步宣揚。那麼，由他所拈出的“沒絃琴”的喻象之中，就無疑蘊含着上述禪學思想的要義與妙

諦。因此，龐居士所說“一等沒絃琴，惟師彈得妙”，實在是對馬祖道一禪師的恭維之辭。至於馬祖何以“直上覲”，從下面兩條材料中或許能得到答案。其一，北宋臨濟宗高僧圓悟佛果禪師與僧之間的對話：“（僧）進云：‘一種沒絃琴，惟師彈得妙。’師云：‘山僧亦不承當。’”^④其二，元代王沂《送僧外觀》詩有云：“馬師瞞不得，龐蘊語非真。”^⑤

晚唐高僧投子和尚，為禪宗石頭大師第四世，據《投子（大同）和尚語錄》載：“問：‘古琴無絃時如何？’師云：‘無絃琴最妙。’學云：‘請師彈。’師云：‘無音響。’”^⑥這裏投子禪師所說“無絃琴最妙”一語，看似平常，其實這裏不僅承載了王維與龐蘊居士所賦予它的那些深微的妙諦，同時也暗含了禪宗的“最上乘”法義。《壇經》載：“智常問和尚曰：‘佛說三乘，又言最上乘，弟子不解，望為教示。’慧能大師曰：‘汝自身心見，莫著外法相，元無四乘法，人心不量四，等法有四乘：見聞誦讀是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘，萬法盡通、萬行具備、一切無雜、但離法相、作無所得，是最上乘。’”而在投子禪師看來，“無絃琴”正是這種“不著外法相”的、可以使人悟入“最上乘”的法寶，故云“無絃琴最妙”。又晚唐、五代之際高僧神晏和尚，為石頭第六世，據《鼓山先興聖國師（神晏）和尚法堂玄要廣集》載其《偈頌》七首其一云：“直下猶難會，尋言轉更除。擬論佛與祖，特地隔天涯。有曲無絃索，宮商調不同。若人纔和得，拍拍盡為龍。”^⑦此偈旨在闡明佛非外求、但離法相、即心即佛的禪宗義理。而如果真正理解了無絃曲調的妙處，於不取不捨、不着一切法中，以智慧觀照，識自本心，那便可頓悟而成正果^⑧。

由此可見，“無絃琴”在唐代就已經被引入了佛教禪學的領域，成為高僧們談禪與悟禪中的一個機智話題和喻象。在這個喻象之中，蘊含了佛教禪學的基本思想乃至“最上乘”法義。此外，晚唐新羅國人崔致遠，所撰《有唐新羅國故兩朝國師教謚大朗慧和尚白月葆光之塔碑銘并序》銘文其九亦云：“君恩千載深，師化萬代欽。誰持有柯斧，誰倚無絃琴？禪境雖沒守，客塵寧復侵？鷄峰待彌勒，將在東鷄林。”^⑨也進一步說明“無絃琴”在佛教理論中已經得到了較為普遍的認同和運用。

四

與儒家“無聲之樂”的教化理論相結合，人們在“無絃琴”中也得到了深刻的啓示。在儒家典籍中，有所謂“無聲之樂”的教化理論。《禮記·孔子閒居》云：“子夏曰：‘五至既得而聞之矣，敢問何謂三無？’孔子曰：‘無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此之謂三無。’子夏曰：‘三無既得略而聞之矣，敢問何詩近之？’孔子曰：夙夜其命宥密，無聲之樂也。威儀逮逮，不可選也，無體之禮也。凡民有喪，匍匐救之，無服之喪也。”^⑤所謂“無聲之樂”，是說周之文、武二君，日夜爲政教於國民，行寬弘仁靜之化，使民得寬和寧靜，於是無鐘鼓之聲而民樂，故稱“無聲之樂”。陶淵明之“無絃琴”，在沈約、蕭統等人看來，也祇是作爲一種自適其意的寄託；但在唐代文學作品中，“無絃琴”與“無聲之樂”卻有了十分密切的關係。高郢《無聲樂賦》云：“樂而無聲，和之至聲，而有象樂之器，特飭樂以彰物，非克和之大義。故保和而遺飾，然後至樂之道備。樂不可以見，見之非樂也，是樂之形。樂不可以聞，聞之非樂也，是樂之聲。天廣其覆，地厚其生，四時和，萬物成，網緼煦嫗，何樂能名？豈非有之爲粗，無之爲精？魚泳重泉，獸安茂草，鳥韻頡於雲路，人逍遙於至道，咸自適於中情，亦何擊而何考？厥初造化，衆籟未吟，寂兮寥兮，有此至音。無聽之以耳，將聽之以心。漠然內虛，充以真素。處此道者，無日不聞於律度。倏爾中動，遷於內形，涉此流者，沒身而不得一聽。得意貴於忘言，得魚貴於忘筌。堯人致歌於擊壤，陶令取逸於無絃。音留情以待物，亦同禮於自然。此樂也，平而不偏，正而不回，貧且賤不以之去，富與貴不以之來。顏生得之陋巷而自然，殷紂失之北鄙而人哀。樂云樂云，鐘鼓云乎哉！”^⑥顯然是以老莊“虛靜”“無爲”之說，來闡發和充實儒教之“無聲之樂”的理論。其中陶淵明的“無絃琴”，便作爲有力的例證，以說明“音留情以待物，亦同禮於自然”的道理。

張隨所作《無絃琴賦》，以“舜歌南風，待絃後發”爲韻，集中闡述“無絃琴”的妙用，並以之同儒家“樂教”相比較，實際上也暗含了“無聲之樂”

與“樂教”之間的比較。而陶淵明的“無絃琴”，則是闡釋這一難題的關鍵所在。賦云：

陶先生解印彭澤，抗迹廬阜，不矯性於人代，笑遺名於身後。適性者以琴，怡神者以酒。酒兮無量，琴也無絃。粲星徽於日下，陳鳳啄（一作軫）於風前，振素手以揮拍，循良質而周旋。幽蘭無聲，媚庭際之芬馥；綠水不奏，流舍後之潺湲。以爲心和即樂暢，性靜則音全；和由中出，靜非外傳。若窮樂於求和，即樂流而和喪；扣音以徵靜，則音溺而靜捐。是以撫空器而意得，遺繁絃而道宣。豈必誘玄鶴以率舞，驚赤龍而躍泉者哉？如是載指載撫，以逸以和，因向風以舒嘯，聊據梧以安歌。曰：“樂無聲兮情逾倍，琴無絃兮意彌在。天地同和有真宰，形聲何爲迭相待？”

客有聞而駭之，曰：“樂之優者惟琴，君之聖者惟舜。稽八音而見重，彈五絃以流韻。故長養之風薰，而敦和之德順；無爲而天下自理，垂拱而海外流（一作求）覲。伊德音之所感，與神化而相參。固以極天而蟠地，豈惟自北而徂南。然則琴備五音，不可以闕絃；爲音而方用，音待絃而後發。苟在意而遺聲，則器空而樂歇。先生特執由心之理，而昧感人之功。俾清濁不聞於小大，宮商莫辨夫始終；攫之深，捨之愉，促空軫而奚則？角爲事，徵爲人，扣無聲而曷通？抵反舌以自異，寔詭代而違同。孰若同靜華以發外，合恬和而積中，傳雅操於心手，播德音乎絲桐。俾其審音者悟專一之節奏，知變者美更張之道崇。”先生曰：“吾野人也，所貴在晦而黜聰。若夫廣樂以成教，安敢與夔而同風？”^⑤

“樂教”，在儒家政治教化理論中佔有十分重要的地位，從《尚書》到《論語》，從《荀子·樂論》到《禮記·樂記》，早已形成一套完整的理論體系。然而此賦題既命爲“無絃琴”，用韻卻規定爲“舜歌南風，待絃後發”，顯然是一對矛盾的對立。如何兼而統之，其關鍵即在於作者對於“無絃琴”的領悟。作者緊扣“心和即樂暢，性靜則音全”的主題，再通過客、主問答的方式，從而揭示出“無絃琴”的妙用，在於個人道德修養的自足與完善，而與“樂教”的“德音之所感”有內外之別。儘管結論是兩者並行不悖，但作者的意圖十分明顯，那就是“貴在晦而黜聰”，更加肯定了自我道德的自足與完善。“無絃琴”被提到

這樣的理論高度，恐怕是陶淵明本人乃至沈約、蕭統等人也是始料不及的。

五

又有認爲陶淵明之“無絃琴”，乃是沽名釣譽的手段，即所謂“矯”者。中唐時人吳冕，嘗作《昭文不鼓琴賦》。賦題本《莊子·齊物論》：“有成與虧，故昭氏之鼓琴也。無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。”郭象注：“夫聲不可勝舉也，故吹管操絃，雖有繁手，遺聲多矣。而執籥鳴絃者欲以彰聲也，彰聲而聲遺，不彰聲而聲全。故欲成而虧之者，昭文之鼓琴也；不成而無虧者，昭文之不鼓琴也。昭文，古善琴者。”^④吳冕賦即在於闡明此“成”與“虧”的道理。賦云：

息絃軫兮，大樸玄同；忘琴音兮，至人守中。道不緣情，則去聲而外寂；德惟抱素，故含和而內融。於是見高士之心，出常人之境，其養貴默，其伎尚靜。及卷懷而克順，反不鼓而是逞。韞藝如何？玄德靡他，知迷則達，用晦實多。虛張不彈，俾指節而交暢；全聲入妙，膈心曲而同和。且人心靜爲常，琴心虛爲主，將寧體於道樞，亦守器於德宇。懷之無故，常寂響而有餘；用之則虧，乃含音而莫吐。故自適於胸臆，亦何用於角羽！顏子所以如愚，昭文由是不鼓。近情好樂，尚德養空。罷奏南音，悟人間之客寄；不操三峽，體山下之泉蒙。斯懷柔之古者，竟生白於仙宮。夫動極則靜，音繁不復，守樸外真，含虛內肅。施絃罔舉，則見素而如絲；沉聲莫發，乃繁根而猶木。因雅韻而不奏，識道情之所蓄。此則恬然誰與？寂爾自耽，希夷既造，妙理難探。栗里無絃，淵明則矯；王門碎質，安道更慚。是以飾外者貴其體備，厚內者尚其包含。於戲！琴心懸解，幽響何答？於以閑和，於以虛納。十指攸措，咸制動而是宜；五音知常，各處寂而不雜。故琴默而美昭，信仁靜而道合。^⑤

“飾外者貴其體備”，琴絃雖具，然施絃罔舉，虛張不彈，“因雅韻而不奏，識道情之所蓄”。而通過琴絃之“寂聲”，來體悟大樸抱素之“道”，從而使“琴心懸解”，心得閑和。這就是昭文不鼓琴的妙理。因而在吳冕看來，陶淵明之

琴而“無絃”，非“貴其體備”，則無由“全聲入妙”，故於“道”有缺。琴本身無“道情之所蓄”，不具備完美的至音，又從何而聽其“寂聲”、得其妙理？所以說“栗里無絃，淵明則矯”——那祇是沽名釣譽的道具而已！

晚唐詩人司空圖，遭逢亂世，遁迹於中條山，所為詩歌亦多抒發隱逸情懷。儘管他也仰慕陶淵明，但對於陶淵明的那張“無絃琴”，卻頗不以為然。其《歌者十二首》其六云：“五柳先生自識微，無絃共笑手空揮。胸中免被風波撓，肯為螳螂動殺機。”^⑤是說陶淵明雖然歸隱，但並未徹底泯滅世俗心機，否則何以要空揮無絃之琴而自我掩飾，以防不虞呢？言外之意，無非是說自己已經徹底泯滅了世俗心機，見識遠在陶淵明之上。司空圖《書懷》詩又云：“病來猶強引雞行，力上東原欲試耕。幾處馬嘶春麥長，一川人喜雪峰晴。閑知有味心難肯，道貴謀安迹易平。陶令若能兼不飲，無絃琴亦是沽名。”^⑥詩歌前半敘事兼寫景，通過對田園之趣的描寫，展示出高尚的隱居情懷。後半轉入議論，旨在說明“道貴謀安迹易平”的道理。詩人隱居田園，自然會想起那位“隱逸詩人之宗”的陶淵明^⑦。但在司空圖看來，陶淵明的飲酒，乃緣內心苦悶，故借酒澆愁；而那張“無絃琴”，也祇是沽名釣譽，虛有其表。故其“道”未安而“迹”未平，算不上真正的隱士。後來蘇軾撰《劉陶說》云：“劉伯倫嘗以鍤自隨，曰：死便埋我。蘇子曰：伯倫非達者也。棺槨衣衾，不害為達，苟為不然，死則已矣，何必更埋？陶淵明作無絃琴詩云：但得琴中趣，何須絃上聲？蘇子曰：淵明非達者也。五音六律，不害為達，苟為不然，無琴可也，何獨絃乎？”^⑧元代劉因《煮茶》詩亦云：“細聲蚯蚓發銀瓶，已覺春雷齒頰生。舉似玉川應有語，無絃琴亦是沽名。”^⑨看法皆與司空圖有一定的淵源關係。

從以上五個方面可以看出，陶淵明的“無絃琴”，在唐代已經得到較為普遍的認同，而且人們從中得到諸多深刻的啓示：或以之作爲窮愁潦倒的象徵；或以之作爲隱逸避世、淡泊名利、自適其意的象徵；或以之作爲風流蘊藉、瀟灑不羈的象徵；或從中體悟老、莊“大音”、“地籟”、“天籟”之境界；或以之闡發佛教“梵音”之妙理；或寓以禪學之要義；或以之闡發儒教“無聲之樂”論；或以之爲“矯”，乃沽名釣譽，非達者所爲。所有這一切，已經構成了

“無絃琴”的基本內涵。唐代之後，“無絃琴”的運用更爲普遍，從文學家到藝術家，從思想家到政治家，從道教到佛教，從儒學到理學，都有許多關於“無絃琴”的運用與思考。其中雖不乏新的闡釋與新的開拓，但其基本內涵，已經在唐代得以確立。

2003年1月26日於東京大學

注 釋

- ①《全梁文》卷二〇（據宋本《陶淵明集》）。
- ②本文所引陶淵明詩文，皆據逯欽立校注《陶淵明集》，中華書局1979年5月第1版。
- ③顏延之《陶徵士誄并序》，《文選》卷五七。
- ④孫傳庭《玄滌樓》詩句，見《白谷集》卷五。
- ⑤《庾子山集》卷四。
- ⑥宋黃希原本、黃鶴補注《補注杜詩》卷一六，仇兆鰲《杜詩詳注》卷二二引鶴注。
- ⑦《杜詩詳注》卷二二。按此所引陸機詩二句，爲陸機詩殘句，詩題未詳，見《草堂詩箋》卷三七注引，亦見《集千家注杜工部詩集》卷一九注引蔡夢弼語。
- ⑧《河岳英靈集》卷中。按“但有無絃琴”，原作“但見無絃琴”，今據《國秀集》及《全唐詩》卷一四一改。
- ⑨《白氏長慶集》卷七。
- ⑩同上書卷一。
- ⑪白居易《味道》詩句，《白氏長慶集》卷二三。同上又載其《好聽琴》、《愛詠詩》等詩作。按“《好聽琴》”，《文苑英華》卷二一二作“《好彈琴》”。
- ⑫《馬上作》詩句，《白氏長慶集》卷八。
- ⑬《夜調琴憶崔少卿》詩句，同上書卷二八。
- ⑭同上書卷六。
- ⑮《郡齋暇日辱常州陳郎中使君早春晚坐水西館書事詩十六韻見寄亦以十六韻酬之》，同上書卷八。
- ⑯《新昌新居書事四十韻因寄元郎中張博士》詩句，同上書卷一九。
- ⑰《夜涼》，同上書卷三五。
- ⑱《喜老自嘲》詩句，同上書卷三七。

- ① 白居易《中隱》詩云：“大隱住朝市，小隱入丘樊。丘樊太冷落，朝市太囂喧。不如作中隱，隱在留司官。似出復似處，非忙亦非閑。不勞心與力，又免饑與寒。終歲無公事，隨月有俸錢……人生處一世，其道難兩全。賤即苦凍餒，貴則多憂患。唯此中隱士，致身吉且安。窮通與豐約，正在四者間。”同上書卷二二。
- ② 杜牧《訪張明府同趙二十二韻聯句》詩中趙韻句，見元郝天挺注《唐詩鼓吹》卷六、《全唐詩》卷七九二。
- ③ 李商隱《上李尚書狀》，《全唐文》卷七七五、《樊南文集補編》卷五。
- ④ 陸龜蒙《奉和夏景冲澹偶然作》，《松陵集》卷七。
- ⑤ 《李太白集》卷一〇。
- ⑥ 同上。按詩中“崔令學陶令”，一作“君似陶彭澤”。“抱琴時弄月”，一作“抱琴待秋月”。
- ⑦ 嵇康《贈秀才入軍五首》其四，《文選》卷二四。
- ⑧ 《李太白集》卷九。
- ⑨ 老子《道德經》第十七章：“太上，下知有之。”河上公注：“太上，謂太古無名之君也。下知有之者，下知上有君而不臣，事質樸也。”又《文選》卷二〇應貞《晉武帝華林園集詩》“悠悠太上，民之厥初”，李善注：“毛萇《詩傳》曰：悠悠，遠貌。太上，太古也。《老子》曰：太上，下知有之。《淮南子》曰：太上之道，生萬物而不有。《毛詩》曰：厥初生民。”
- ⑩ 《王右丞集箋注》卷二四，上海古籍出版社1984年6月新一版。按“有土”二字，原文空闕，據《四庫全書》本補。
- ⑪ 《莊子·齊物論》云：“南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：‘何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。’子綦曰：‘偃，不亦善乎？而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而未聞天籟夫！’子游曰：‘敢問其方。’子綦曰：‘夫大塊噫氣，其名爲風。是唯無作，作則萬竅怒號，而獨不聞之蓼蓼乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似窪者，似污者，激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱於，而隨者唱喁，泠風則小和，飄風則大和，厲風濟則衆竅爲虛。而獨不見之調調、之刁刁乎？’子游曰：‘地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。’子綦曰：‘夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰耶？’
- ⑫ 《王右丞集箋注》卷二四。
- ⑬ 同上書趙殿成注。

- ⑳ 上述三種譯本，皆見大正新修《大藏經》第十四冊。支謙譯《佛說維摩詰經》，一名《維摩詰說不可思議法門經》，一名《佛法普入道門三昧經》。鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》，一名《不可思議解脫經》。
- ㉑ “六十四梵音”，又作“佛六十四種梵音”、“如來六十四種梵音”。“梵音”，清淨之義。謂如來之音聲從虛空而出，具有六十四種清淨殊妙之相。參見《佛光大辭典》第1248頁“六十四梵音”條。
- ㉒ 大正新修《大藏經》第三冊，原注：“失譯人名，在後漢錄。”
- ㉓ 同上書第十五冊。
- ㉔ 同上書第十一冊。
- ㉕ “音樂不鼓自鳴”之說，在佛經中十分普遍，僅西晉三藏竺法護所譯諸經中，如《大寶積經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《文殊支利普超三昧經》、《佛說文殊師利現寶藏經》、《佛說文殊悔過經》、《佛如來興顯經》、《度世品經》、《佛說大方等頂王經》、《佛說申日經》、《佛說天十方冥經》、《佛說須摩提菩薩經》、《佛說如幻三昧經》、《佛說寶網經》、《佛說無言童子經》、《佛說離垢施女經》、《賢劫經》、《等集衆德三昧經》、《大哀經》、《菩薩行五十緣身經》、《諸佛要集經》等等，皆有多此說。另外如支謙、曇無讖、鳩摩羅什、闍那崛多、達摩笈多、玄奘等等所譯諸佛經中，亦皆不乏此說。
- ㉖ 如後漢支婁迦讖譯《佛說無量清淨平等覺經》卷四：“鐘鼓琴瑟箏篪樂器，諸伎不鼓皆自作音聲。”見大正新修《大藏經》第十二冊。西晉居士聶道真譯《異出菩薩本起經》：“鐘鼓自作聲，琴瑟自鳴。”見同上書第三冊。西晉竺法護譯《漸備一切智德經》卷五《金剛藏問菩薩住品第十》：“諸天伎樂，不鼓自鳴；簫笛琴瑟，自然出聲。”見同上書第十冊。同上人譯《佛說普曜經》卷一《論神降品第一》：“箏篪琴瑟箏笛簫笛，不鼓自鳴。”見同上書第三冊。此類例亦甚多，不枚舉。
- ㉗ 據唐代于頔編集《龐居士語錄》卷上載：襄州居士龐蘊，字道玄，衡州衡陽縣人。世本儒業，蘊少悟塵勞，志求真諦。唐貞元初，謁石頭禪師；後至江西謁馬祖道一禪師，留駐二年。按：馬祖道一示寂於貞元四年（788），則龐蘊之謁馬祖，當在貞元元年至四年之間。《龐居士語錄》見《卍續藏經》第一二〇冊。下引龐居士語皆同。
- ㉘ 同上書。按：宋釋普濟撰《五燈會元》卷三《南岳讓禪師法嗣（第一世）·江西馬祖道一禪師》亦載此段文字。中華書局1984年點校本《五燈會元》作：“龐居士問：‘不昧本來人，請師高着眼。’師直下覷士曰：‘一等沒絃琴，唯師彈得妙。’師直上覷，士禮拜。師歸方丈，居士隨後。曰：‘適來弄巧成拙。’”如此斷句，則“一等沒絃琴”二句又成爲馬祖道一所言。今不取。

- ④① 元耶律楚材《湛然居士集》卷二《寄平陽淨名院潤老》詩云：“昔年平水便相尋，握手臨風話素心。刻燭賦成無字句，按徽彈徹沒絃琴。風來遠渡晚潮急，雨過寒塘秋水深。此樂莫教兒輩覺，又成公案滿叢林。”按：詩中“雨過寒塘秋水深”指“無生曲”，與“無絃琴”皆屬“十無”之列，見《人天眼目》卷之六《宗門雜錄·十無問答》。
- ④② 按：王維撰《六祖能禪師碑銘并序》云：“（能禪師）弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年，廣量出於凡心，利智逾於宿學，雖末後供，樂最上乘。先師所明，有類獻珠之顧；世人未識，猶多抱玉之悲。謂余知道，以頌見託。”見《唐文粹》卷六三。
- ④③ 以上所引皆慧能語，出《壇經》，據中華書局1983年《壇經校釋》本。下引慧能語皆同。
- ④④ 上述諸事，皆見《龐居士語錄》。
- ④⑤ 宋紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷第一《上堂一》，見《大藏經》第四十七冊。
- ④⑥ 《伊濱集》卷六。
- ④⑦ 宋代頤藏主集《古尊宿語錄》卷三六。按同卷末附鄮山野叟居素《投子和尚語錄序》云：“投子和尚，名大同，舒州人，姓劉氏。洛下保唐寺受業，得法於翠微無學和尚。壽九十六，石頭第四世，五代梁乾化中示寂。”
- ④⑧ 同上書卷三七。按同卷末附住鼓山老僧士珪《書鼓山國師玄要廣集後》附記：“鼓山國師和尚名神晏，大梁人，姓李氏。衛州白鹿山受業，得法於雪峰存和尚。壽七十七，臘五十八，石頭第六世，五代晉天福中示寂。”
- ④⑨ 上文引偈語“拍拍盡爲龍”的“龍”，在佛教中有“天龍八部”、“龍神八部”之說，龍神爲八部衆之一，爲守護佛法的善神。參見《佛光大辭典》“龍”、“龍天”、“八部衆”諸條目。
- ⑤① 《唐文拾遺》卷四四據《孤雲先生文集》二錄。
- ⑤② 《禮記注疏》卷五一鄭玄注：“詩讀其爲基，聲之誤也。基，謀也。密，靜也。言君夙夜謀爲政教以安民，則民樂之，此非有鐘鼓之聲也。”孔穎達疏：“《正義》曰：此一節子夏問三無之事，夫子答以三無。子夏意猶未曉，更問何詩近之，夫子答以所近之詩，以開子夏之意。無聲之樂，無體之禮，無服之喪，此三者皆謂行之在心，外無形狀，故稱無也。孔子曰‘夙夜基命宥密，無聲之樂也’者，此《詩·周頌·昊天有成命》之篇，其詩云：在上昊天，有成實之命。‘二后受之’，謂文、武二君承受之。‘成王不敢康’，言文、武成此王功，不敢康寧。‘夙夜基命宥密’者，夙，早也；夜，暮也；基，始也；命，信也；宥，寬也；密，靜也，言文、武早暮始信順天命，行寬弘仁靜之化。今此言以基爲謀，言早夜謀爲政教於國民，得寬和寧靜，民喜樂之，於是無鐘鼓之聲而民樂，故爲無聲之樂也。”

-
- ⑳ 《文苑英華》卷七六。按作者高郢，中華書局影印本原誤作“高逞”，今據該書新編目錄、《四庫全書》本《文苑英華》及《全唐文》卷四四九改正。
- ㉑ 同上書卷七七。參校《四庫全書》本《文苑英華》及《全唐文》卷九〇一。
- ㉒ 《莊子注》卷一。
- ㉓ 《文苑英華》卷七七。參校《四庫全書》本《文苑英華》及《全唐文》卷九四六。
- ㉔ 《萬首唐人絕句》卷五七、《四部叢刊》本《司空表聖詩集》卷五。
- ㉕ 《四部叢刊》本《司空表聖詩集》卷一。參校元郝天挺注《唐詩鼓吹》卷九。
- ㉖ 鍾嶸《詩品·宋徵士陶潛》。
- ㉗ 《經進東坡文集事略》卷五七。
- ㉘ 《四部叢刊》本《靜修先生文集》卷一三。



論唐代舊題樂府的人樂問題

吳相洲

【提要】 過去人們一直以為唐人舊題樂府祇是文人的擬作，並不入樂。本文通過考察後發現，唐人作舊題樂府有以下幾種情形：一、舊題曲調一直流傳，作舊題以入樂；二、舊題曲調被改造，作舊題以入樂；三、舊題曲調已經消失，作舊題以入新興曲調；四、舊題曲調已經消失，祇擬舊題而不入樂。把唐人的舊題樂府創作統統歸為第四種，很可能引起我們對那些大量的樂府詩的創作效果、作品風格做出錯誤的判斷。

過去人們一談到舊題樂府就認為是唐人的擬作，並不入樂，與時下的音樂更是毫無關係。筆者以為，唐人作舊題樂府至少有以下幾種情形：一、舊題曲調一直流傳，作舊題以入樂；二、舊題曲調被改造，作舊題以入樂；三、舊題曲調已經消失，作舊題以入新興曲調；四、舊題曲調已經消失，祇擬舊題而不入樂。把唐人的舊題樂府創作統統歸為第四種，不僅不符合當時的實際情況，也把唐人作舊題樂府的動機看得過於簡單了，也很可能引起我們對那些大量的樂府詩的創作效果、作品風格做出錯誤的判斷。下面就從三個方面對唐人舊題樂府的人樂問題進行探討。

一、前人對唐代舊題樂府人樂情況的估計

前人對唐代舊題樂府入樂情況的估計有很大不同。明胡震亨《唐音癸籤》

吳相洲 首都師範大學中國詩歌研究中心

卷一三：“古曲行用於唐尚多。”^①而清徐大椿《樂府傳聲序》則云：“漢魏之樂府，唐不能歌而歌詩；唐之詩，宋不能歌而歌詞；宋之詞，元不能歌而歌曲。”^②《欽定曲譜序》亦云：“自古樂亡而樂府興。後樂府之歌法至唐不傳，其所歌者，皆絕句也。”^③近代以來，人們則一致認為唐人所作舊題樂府已不入樂。羅根澤《樂府文學史》云：

初盛唐詩人率先為樂府，然後以樂府為詩。樂府在漢魏雖有曲譜，而至唐代則久已亡佚，故唐人為樂府，不過效法歌詞，並不能依照樂府曲調。^④

王運熙在《清商考略》一文中則認為六朝興起的音樂到唐代就已經走向消亡了：

到了唐代，連六朝新興的清商新聲（吳聲西曲等）都走向衰亡，至於平調、清調、瑟調，則已有聲無辭（《通典》一四六），名存實亡了。^⑤的確，這一說法不是沒有根據的，原因就是人們看到了許多樂府舊題在唐代不能入樂歌唱的記載。如沈亞之說李賀作樂府舊題而不被入樂演唱。宋王灼《碧雞漫志》卷一：

沈亞之送人序云：“故友李賀，善撰南北朝樂府古詞，其所賦尤多怨鬱凄豔之句。誠以蓋古排今，使為詞者莫得偶矣。惜乎其中亦不備聲歌絃唱。”然唐史稱，李賀樂府數十篇，雲韶諸工皆合之絃管。又稱，李益詩名與賀相埒，每一篇成，樂工爭以賂求取之，被聲歌供奉天子。^⑥

人們對舊題樂府入樂估計不足的另一個原因可能是來自於對《通典》一段材料的理解。《通典》云：

清樂者，其始即清商三調也……遭梁、陳亡亂，所存蓋少，隋室以來，日益淪缺。大唐武太后之時，猶有六十三曲。今其辭存者，有《白雪》……《泛龍舟》等，共三十二曲，《明之君》、《雅歌》各二首，《四時歌》四首，合三十七曲。又七曲有聲無辭：《上林》、《鳳曲》、《平調》、《清調》、《瑟調》、《平折》、《命嘯》等，通前為四十四曲存焉。沈約《宋書》惡江左諸曲哇淫，至今其聲調猶然。觀其政已亂，其俗已淫，既怨且思矣；而從容雅緩，猶有古士君子之遺風他樂則莫與為比……自長安以

後，朝廷不重古曲，工伎轉缺，能合於管絃者，唯《明君》、《楊叛》、《白雪》、《堂堂》、《春江花月夜》等，共八曲。舊樂章多或數百言，時《明君》尚能四十言，今所傳二十六言，就中訛失，與吳音轉遠，[劉貺]以爲宜取吳人，使之傳習。開元中，有歌工李郎子，郎子北人，聲調以失，云學於俞才生，江都人也。自郎子亡後，清樂之歌闕焉……自周隋以來，管絃雜曲將數百曲，多用西涼樂，鼓舞曲多用龜茲樂，其曲度皆時所知也。唯彈琴家猶傳楚漢舊聲，及清調、瑟調、蔡邕五弄調，謂之九弄，雅聲獨存。非朝廷郊廟所用，故不載。^⑦

《舊唐書·音樂志》的記載與之相似。但要說明的是，這裏說的祇是朝廷保留的清樂情況，在朝廷以外應該有很多繼續演唱的前朝舊曲。正如丘瓊蓀《燕樂探微》所分析的那樣：

清樂在武后時猶有六十三曲，後存四十四曲，再後能合管絃者唯八曲，自李郎子逃，清樂之歌便缺。這不是說這些樂曲已不存在，乃是說太常歌工已沒有能歌清樂的人，故節目（樂次）中，不再有歌清樂這一個專案了……漸漸訛失者，是太常中用吳音的歌法；訛失的程度，是“與吳音轉遠”，絕不是說清樂本身已全部消亡了。初唐以降，這清樂確是處在漸漸銷聲匿迹的境界，因爲法曲已經崛起，代替了它的地位，這法曲便是從清樂中蛻化出來的。^⑧

可見，那種認爲舊題樂府不入樂的說法，不僅沒有看到前面所列舉的大量的到唐代仍然流傳的樂府曲調，而且僅依太常“工伎轉缺”一條來推斷唐人舊題樂府不入樂，是難以成立的。

事實上，自漢魏以來，有許多舊題樂府在唐代是繼續演唱的，祇要我們隨便檢索一下唐代的基本文獻，就可以發現大量舊題樂府入樂歌唱的證據。並且這些樂府舊題遠不止《通典》、《舊唐書》所列舉的清商三調歌辭，還有漢代流傳下來的鼓吹曲辭和橫吹曲辭，更有自漢魏以來一直流傳下來的舞曲歌辭、琴曲歌辭、雜曲歌辭和雜歌謠辭、郊廟歌辭和燕射歌辭。由於郊廟歌辭和燕射歌辭傳唱範圍有限，暫不做列舉，這裏主要考察其他幾類樂府舊題，資料姑取《全唐詩》和《全唐文》兩部常見文獻。

如證明鼓吹曲辭中的《朱鷺》、《思悲翁》、《巫山高》、《芳樹》、《有所思》、《雉子班》、《玄雲》入樂的材料有：

幸傳朱鷺曲，那止素絲名^⑨。

溪籟自吟朱鷺曲，沙雲還作白鷗媒^⑩。

臨此歲方晏，顧景詠悲翁^⑪。

子夜新聲何處傳，悲翁更憶太平年^⑫。

桂江東過連山下，相望長吟有所思^⑬。

巫山唱罷行雲過，猶自微塵舞畫梁^⑭。

似是而非，賦《湛露》則方驚綴冕；有聲無實，歌《芳樹》而空想垂珠^⑮。

辟邪伎作鼓吹鷺，雉子班之奏曲成^⑯。

爭雄鬥死秀頸斷，雉子班奏急管絃^⑰。

且歌玄雲曲，御酒舞熏風^⑱。

彈琴奔玄雲，斫藥折白石^⑲。

證明橫吹曲辭中的《隴頭》、《隴頭吟》、《隴頭水》、《出關》、《出塞》、《出塞曲》、《入塞》、《入塞曲》、《折楊柳》、《關山月》、《長安道》、《梅花落》、《紫驪馬》、《紫驪馬歌》、《雨雪》、《雨雪曲》入樂的材料如：

陌上人歌隴首詞，月中漁唱江南曲^⑳。

雲旗臨塞色，龍笛出關聲^㉑。

李尚書鎮山南，夜聞長笛之音……令明日引來……及至，發龍吟之韻，奏出塞之悲，閨思鄉情，莫不淒切^㉒。

琵琶出塞曲，橫笛斷君腸^㉓。

忽作出塞入塞聲，白草胡沙寒颯颯^㉔。

更聞出塞入塞聲，穹廬氈帳難爲情^㉕。

笛中聞折柳，春色未嘗看^㉖。

管聲依折柳，琴韻動流波^㉗。

趙女乘春上畫樓，一聲歌發滿城秋。無端更唱關山曲，不是征人亦淚流^㉘。

烽火城西百尺樓，黃昏獨上海風秋。更吹橫笛關山月，誰解春閨萬里愁^⑳。

曲怨關山月，妝消道路塵^㉑。

席上新聲花下杯，一聲聲被拍聲摧。樂工不識長安道，盡是書中寄曲來^㉒。

聞唱梅花落，江南春意深^㉓。

遊伎皆穠李，行歌盡落梅^㉔。

試聽紫駟歌樂府，何如駉驥舞華崗^㉕。

笳聲出虜塞，簫曲背秦樓。貴主悲黃鶴，征人怨紫駟^㉖。

誰堪牧馬思，正是胡笳吟。曲斷關山月，聲悲雨雪陰^㉗。

悲吟雨雪動林木，放書輟劍思高堂^㉘。

證明相和歌辭中的《江南曲》、《江南》、《江南思》、《度關山》、《關山曲》、《薤露》、《蒿里》、《挽歌》、《對酒》、《雞鳴》、《雞鳴篇》、《雞鳴高樹巔》、《晨雞高樹鳴》（雜曲歌辭有《雞鳴歌》）、《陌上桑》、《王昭君》、《昭君詞》、《昭君歎》（琴曲歌辭有《昭君怨》）、《楚王吟》、《楚妃歎》、《楚妃吟》、《楚妃曲》（琴曲歌辭有《楚明妃曲》）、《蜀國絃》、《長歌行》、《短歌行》、《君子行》、《燕歌行》、《苦寒行》、《放歌行》、《棹歌行》、《白楊行》、《胡無人行》、《白頭吟》、《梁甫吟》、《東武吟》、《怨歌行》的材料如：

欲奏江南曲，貪封薊北書^㉙。

無人說向張京兆，一曲江南十斛珠^㉚。

關山有新曲，應向笛中吹^㉛。

關山馬上曲，相送不勝情^㉜。

想聞羌笛處，淚盡關山曲^㉝。

車前齊唱薤露歌，高墳新起白峨峨^㉞。

古墓崔巍約路歧，歌傳薤露到今時^㉟。

竹池舊賞，看雁鷺之猶歸；蒿里新歌，恨天人之水逝^㊱。

高張素幕繞銘旌，夜唱挽歌山下宿^㊲。

繁絃調對酒，雜引動歸思^㊳。

對酒歌聲猶覺妙，玩花詩思豈能窮^⑴。

郊圻密邇，美惡日聞，爾其歌《雞鳴》以自動，稽《風雨》以守度，與我共理，副其所知^⑵。

含情弄柔瑟，彈作陌上桑^⑶。

誰憐一曲傳樂府，能使千秋傷綺羅^⑷。

光含班女扇，韻入楚王絃^⑸。

畫堂前，人不語，絃解語，彈到昭君怨處^⑹。

銅爐華燭燭增輝，初彈淶水後楚妃^⑺。

中間楚妃奏，十指哀嬋娟^⑻。

舊俗巴渝舞，新聲蜀國絃^⑼。

蜀門西更上青天，強爲公歌蜀國絃^⑽。

長歌破衣襟，短歌斷白髮^⑾。

樂助長歌逸，杯饒旅思寬^⑿。

住不得，可奈何，爲君舉酒歌短歌^⑿。

歌聲苦，詞亦苦，四座少年君聽取……從古無奈何，短歌聽一曲^⑿。

我歌君子行，視古猶視今^⑿。

臨風彈楚劍，爲子奏燕歌^⑿。

燕歌未斷塞鴻飛，牧馬群嘶邊草綠^⑿。

不勞聞鶴語，方奏苦寒歌^⑿。

歲晚高歌悲苦寒，空堂危坐百憂攢^⑿。

聚散窮通何足道，醉來一曲放歌行^⑿。

莫唱放歌行，此歌臨楚水^⑿。

相思無別曲，並在棹歌中^⑿。

還如流水曲，日晚棹歌清^⑿。

紛旛旒兮引靈襄，泉路永兮歌白楊^⑿。

悲風四邊來，腸斷白楊聲^⑿。

男兒徇大義，立節不沽名。腰間懸陸離，大歌胡無行^⑿。

請君膝上琴，彈我白頭吟^⑿。

勞歌叙此意，終是白頭吟^⑦。
 去去淚滿襟，舉聲梁甫吟^⑧。
 豫奉北辰齊七政，長歌東武抃千春^⑨。
 昔聽東武吟，壯年心已悲^⑩。
 行杯且待怨歌終，多病憐君事事同^⑪。
 乍見靈妃含笑往，復聞遊女怨歌來^⑫。

證明清商曲辭中的《吳歌》、《子夜歌》、《前溪歌》、《丁督護歌》、《團扇郎》、《碧玉歌》、《桃葉歌》、《玉樹後庭花》、《堂堂》、《采菱曲》（舞曲歌辭亦有）、《采菱歌》、《采菱童曲》、《烏夜啼》、《莫愁樂》、《大堤曲》、《襄陽蹋銅蹄》、《楊叛兒》、《江南弄》、《採蓮曲》、《陽春歌》、《陽春曲》、《鳳臺曲》、《鳳皇曲》的材料如：

一曲吳歌齊拍手，十年塵眼未曾開^⑬。
 前溪妙舞今應盡，子夜新歌遂不傳^⑭。
 氣盡前溪舞，心酸子夜歌^⑮。
 前溪舞罷君回顧，並覺今朝粉態新^⑯。
 一唱督護歌，心摧淚如雨^⑰。
 翠蕤雲旂相蕩摩，吾爲子起歌都護^⑱。
 繁華事逐東流水，團扇悲歌萬古愁^⑲。
 子夜休歌團扇掩，新正未破剪刀閑^⑳。
 琴彈碧玉調，爐煉白朱砂^㉑。
 曾聽豪家碧玉歌，銀牀冰簟落秋河^㉒。
 鱗鱗別浦起微波，泛泛輕舟桃葉歌^㉓。
 俗侶唱桃葉，隱士鳴桂琴^㉔。
 商女不知亡國恨，隔江猶唱後庭花^㉕。
 一聞歌玉樹，蕭瑟後庭秋^㉖。
 一曲堂堂紅燭筵，金鯨瀉酒如飛泉^㉗。
 拍手歌堂堂，驅羊向南走^㉘。
 共踏春江曲，俱唱採菱歌^㉙。

月下扣絃聲，煙中採菱唱^⑦。

易簡嘗……彈胡笳兩本，《鳳遊雲》《烏夜啼》……十八弄^⑧。

君彈烏夜啼，我傳樂府解古題……今君爲我千萬彈，烏啼啄啄淚瀾瀾^⑨。

酒邊舊侶真何遜，雲裏新聲是莫愁^⑩。

玉扇畫堂凝夜秋，歌豔繞梁崔莫愁^⑪。

楊柳大堤之句，樂府相傳。芙蓉曲渚之篇，豪家自製^⑫。

襄陽行樂處，歌舞白銅鞮^⑬。

襄陽小兒齊拍手，攔街爭唱白銅鞮^⑭。

白紵顰歌黛，同蹄墜舞釵^⑮。

君歌楊叛兒，妾勸新豐酒^⑯。

哀怨楊叛兒，駘蕩郎知否^⑰。

高樓微月夜，吹出江南弄^⑱。

採蓮歌有節，採蓮夜未歇^⑲。

吳姬自唱採蓮曲，君王昨夜舟中宿^⑳。

試弄陽春曲，西園桃已紅^㉑。

春女顏如玉，怨歌陽春曲^㉒。

鳳臺有清曲，此曲何人吹^㉓。

遺曲此臺上，世人多學吹^㉔。

遙相思，草徒綠，爲聽雙飛鳳凰曲^㉕。

羸女吹玉簫，吟弄天上春。青鸞不獨去，更有携手人。影滅彩雲斷，遺聲落西秦^㉖。

高樓月似霜，秋夜鬱金堂。對坐彈盧女，同看舞鳳凰^㉗。

紅蠻杆撥貼胸前，移坐當頭近御筵。用力獨彈金殿響，鳳凰飛下四條絃^㉘。

證明舞曲歌辭中的《文舞辭》、《武舞辭》、《雲門篇》、《白紵舞歌詩》、《白紵辭》、《白紵曲》、《白紵歌》、《四時白紵歌》、《白苧辭》、《淶水曲》（琴曲歌辭亦有）材料如：

其郊廟享宴等所奏宮懸，文舞宜用功成慶善之樂，皆著履執拂，依舊服袴褶童子冠；其武舞宜用神功破陣之樂，皆被甲持戟^⑮。

舊文舞、武舞既不可廢，並器服總宜依舊^⑯。

貞觀作樂之時，祖孝孫改隋文舞爲治康之舞，武舞爲凱安之舞^⑰。

歌大呂以爲節，舞雲門以爲狀^⑱。

掉蕩雲門發，翩躚鷺羽振^⑲。

天河漫漫北斗粲，宮中烏啼知夜半。新縫白紵舞衣成，來遲邀得吳王迎……城頭烏棲休擊鼓，青娥彈瑟白紵舞^⑳。

浩歌淶水曲，清絕聽者愁^㉑。

證明琴曲歌辭中的《白雪歌》、《白雪曲》、《南風歌》、《湘妃》、《湘妃怨》、《霹靂引》、《采薇操》、《思歸引》、《幽蘭》、《別鶴》、《昭君怨》、《淶水曲》、《胡笳曲》、《胡笳十八拍》、《飛龍引》、《宛轉歌》、《宛轉行》、《三峽流泉歌》、《風入松歌》、《琴歌》材料如：

清論暢玄言，雅琴飛白雪^㉒。

六么水調家家唱，白雪梅花處處吹^㉓。

易簡嘗慕昔賢悉善鼓琴，自九歲學之，至十二，拊黃鐘雜調三十曲，工《三峽》、《流泉》、《南風》、《遊絃》、《天弄》。十七歲，彈胡笳兩本……《鶴操》……《白雪》……《淶水》十八弄^㉔。

臣今準敕，依琴中舊曲定其宮商，然後教習，併合於歌，輒以御製雪詩爲《白雪》歌詞^㉕。

應是南風曲，聲聲不合今^㉖。

剝極則賁，天臨我皇；化東戶而咸若，歌南風而有光^㉗。

玉軫朱絃瑟瑟徽，吳娃徵調奏湘妃^㉘。

玉指朱絃紮復清，湘妃愁怨最難聽^㉙。

客有鼓瑟於門者，奏霹靂之商聲^㉚。

朝詠遊仙詩，暮歌采薇曲^㉛。

惻然歌采薇，曲盡心悠悠^㉜。

惟有思歸引，淒斷爲君彈^㉝。

調絃發清徵……還入思歸引^⑬。

仙公一奏思歸引，逐客初聞自泫然^⑭。

與其遊靈溪，登華峰，坐皓月，凌清飆，先奏《幽蘭白雪》，中彈《蓬萊操白雪引》，此二弄自造者^⑮。

琴中古曲是幽蘭，爲我殷勤更弄看^⑯。

美人抱瑤瑟，哀怨彈別鶴^⑰。

別鶴淒清覺露寒，離聲漸咽命難難。憐君伴我涪州宿，猶有心情徹夜彈^⑱。

彈到昭君怨處，翠蛾愁，不抬頭^⑲。

浩歌淶水曲，清絕聽者愁^⑳。

銅爐華燭燭增輝，初彈淶水後楚妃^㉑。

舉臂一欠身，引琴彈秋思^㉒。

蕊珠諷數篇，秋思彈一遍^㉓。

伶俜乖拙兩何如，晝泥琴聲夜泥書。數拍胡笳彈未熟，故人新命畫胡車^㉔。

改絃扣商聲，又聽飛龍吟^㉕。

君彈烏夜啼，我傳樂府解古題^㉖。

歌宛轉，宛轉和且長^㉗。

歌宛轉，宛轉恨無窮^㉘。

袖拂白雲開素琴，彈爲三峽流泉音^㉙。

衫袖拂玉徽，爲彈三峽泉^㉚。

商風入我絃……颼颼青松樹^㉛。

碧山本岑寂，素琴何清幽。彈爲風入松，崖谷颼已秋^㉜。

更深彈罷背孤燈，窗雪蕭蕭打寒竹^㉝。

相知同一己，豈惟弟與兄。抱子弄白雲，琴歌發清聲^㉞。

證明雜曲歌辭中的《桂之樹行》、《君子有所思》、《悲歌行》、《升天行》、《齊謳行》、《齊歌行》、《吳趨行》、《北風行》、《苦熱行》、《明月篇》、《明月子》、《結客少年場行》、《少年子》、《少年樂》、《長安少年行》、《遊子吟》、《壯士篇》、

《壯士吟》、《浩歌》、《歸去來引》、《長相思》、《行路難》、《古別離》、《生別離》、《荊州樂》、《荊州歌》、《茱萸女》、《棗下何纂纂》、《無愁果有愁曲》、《起夜來》、《邯鄲行》、《邯鄲歌》、《小垂手》、《春江曲》、《江上曲》、《古曲》、《步虛詞》的材料如：

謝公南樓送客還，高歌桂樹凌寒山^⑭。

獨酌無多興，閑吟有所思^⑮。

桂江東過連山下，相望長吟有所思^⑯。

一曲悲歌酒一尊，同年零落幾人存^⑰。

佳人當窗弄白日，絃將手語彈鳴箏。春風吹落君王耳，此曲乃是升天行^⑱。

香風引趙舞，清管隨齊謳^⑲。

舌此戒禽荒，微聲列齊謳^⑳。

魯酒不可醉，齊歌空復情^㉑。

知君吟罷意無限，曾聽玉堂歌北風^㉒。

江南詩騷客，休吟苦熱行^㉓。

千秋釣艇歌明月，萬里沙鷗弄夕陽^㉔。

琴臨秋水彈明月，酒就東山酌白雲^㉕。

掩抑大風歌，裴回少年場^㉖。

雲髻鳳文細，對君歌少年^㉗。

不見長裾者，空歌遊子吟^㉘。

惻惻苦哉行，呱呱遊子吟^㉙。

朝爲壯士歌，暮爲壯士歌。壯士心獨苦，傍人謂之何^㉚。

坐激書生憤，行歌壯士吟^㉛。

明發成浩歌，誰能少傾聽^㉜。

樽前放浩歌，便起泛煙波^㉝。

潛歌歸去來，事外風景真^㉞。

鉛華笑妾顰青蛾，爲君起唱長相思^㉟。

愁來欲奏相思曲，抱得秦箏不忍彈^㊱。

上客勿遽歡，聽妾歌路難¹⁸³。
 秋中回首君門阻，馬上應歌行路難¹⁸⁴。
 教坊獨奏別離歌，垂淚對宮娥¹⁸⁵。
 忽聞斗酒初決絕，日暮浮雲古離別¹⁸⁶。
 嘗聞生別離，悲莫悲於此¹⁸⁷。
 從軍固有荊州樂，懷古能無峴首悲¹⁸⁸。
 風流無屈宋，空詠古荊州¹⁸⁹。
 齊歌盧女曲，雙舞洛陽人¹⁹⁰。
 爲貪盧女曲，用盡沈郎錢¹⁹¹。
 茱萸歌兮軫妾思，芍藥曲兮傷人心¹⁹²。
 桃源迷路竟茫茫，棗下悲歌徒纂纂¹⁹³。
 行人耳滿新安事，盡是無愁父老歌¹⁹⁴。
 背燈獨共餘香語，不覺猶歌起夜來¹⁹⁵。
 懶卧相思枕，愁吟起夜來¹⁹⁶。
 趙女彈箏篴，復能邯鄲舞¹⁹⁷。
 把酒顧美人，請歌邯鄲詞¹⁹⁸。
 舟中對舞邯鄲曲，月下雙彈盧女絃¹⁹⁹。
 對客小垂手，羅衣舞春風²⁰⁰。
 紅袂歌聲起，因君始得聞。黃昏小垂手，與我駐浮雲²⁰¹。
 共踏春江曲，俱唱採菱歌²⁰²。
 水宿依漁父，歌聲好採蓮。採蓮江上曲，今夕爲君傳²⁰³。
 歌郢中繞雪之妍，舞江上弄珠之態，樂而不極，歡且無荒²⁰⁴。
 清歌絃古曲，美酒沽新豐²⁰⁵。
 澹佇人間聽，鏗鏘古曲成²⁰⁶。
 杉風忽然起，飄破步虛詞²⁰⁷。
 每到宮中歌舞會，折腰齊唱步虛詞²⁰⁸。

證明雜歌謠辭中的《商歌》、《漁父歌》、《楚歌》、《李延年歌》、《驪駒歌》、《瓠子歌》、《勞歌》、《白日歌》材料如：

魏闕望中何日見，商歌奏罷復誰聽^⑳。
 淮南木落秋雲飛，楚宮商歌今正悲^㉑。
 始歌悲風起，歌竟愁雲生。遺曲今何在，逸爲漁父行^㉒。
 浪勢屈原塚，竹聲漁父歌^㉓。
 夜聞楚歌思欲斷，况值淮南木落時^㉔。
 楚歌催晚醉，蠻語入新詩^㉕。
 自倚能歌日，先皇掌上憐。新聲何處唱，腸斷李延年^㉖。
 願學平原十日飲，此時不忍歌驪駒^㉗。
 我行倦風湍，輟棹將問津。空傳歌瓠子，感慨獨愁人^㉘。
 廣陌埃塵遠，重門管吹深。勞歌西極望，芸省有知音^㉙。
 醉唱勞歌翻自歎，釣船漁浦夢南疏^㉚。
 幾度聽雞歌白日，亦曾騎馬詠紅裙^㉛。

從上述舉例中可以看出，我們常見的舊題樂府如《行路難》、《燕歌行》、《出塞》、《關山月》等都是繼續歌唱的。將這些樂府詩一概名之曰“文人擬樂府”，是不符合實際的。《新唐書·李賀傳》云：“樂府數十篇，云韶諸工皆合之管絃。”^㉜其中的樂府就包括舊題樂府。其《花遊曲》序云：“寒食日諸妓遊，賀入座，因採梁簡文帝詩調賦《花遊曲》，與妓彈唱。”^㉝可見《花遊曲》就是南朝留下來的在當時仍然演唱的曲調。

總之，人們大大低估了唐人所作舊題樂府入樂的程度，如果把這些作品祇是當作純粹的文學創作，對這些作品許多特點的形成就難以作出恰切的解釋。

二、唐人舊題樂府入樂幾種情形辨析

第一種情形，舊題曲調一直流傳，作舊題以入樂。且以清商樂爲例，《通典》云：

清樂者，其始即清商三調是也……遭梁、陳亡亂，所存蓋尠，隋室以來，日益淪缺。大唐武太后之時，猶有六十三曲。今其辭存者，有《白雪》、《公莫》、《巴渝》、《明君》、《明之君》、《鐸舞》、《白鳩》、《白紵》、

《子夜》、《吳聲四時歌》、《前溪》、《阿子歌》、《團扇歌》、《懊儂》、《長史變》、《都護歌》、《讀曲歌》、《烏夜啼》、《石城》、《莫愁》、《襄陽》、《棲烏夜飛》、《估客》、《楊叛》、《雅歌》、《驍壺》、《常林歡》、《三洲采桑》、《春江花月夜》、《玉樹後庭花》、《堂堂》、《泛龍舟》等，共三十二曲，《明之君》、《雅歌》各二首，《四時歌》四首，合三十七曲。又七曲有聲無辭：《上林》、《鳳曲》、《平調》、《清調》、《瑟調》、《平折》、《命嘯》等，通前爲四十四曲存焉……沈約《宋書》惡江左諸曲哇淫，至今其聲調猶然。觀其政已亂，其俗已淫，既怨且思矣；而從容雅緩，猶有古士君子之遺風，他樂則莫與爲比。²⁶

這段文獻中，不僅指出：“江左諸曲哇淫，至今其聲調猶然”，而且明確列舉了那些在唐代仍然流傳的舊題樂府的曲調。

民間音樂流傳有其變化的一面，但也有相對穩定性。這就古人常說的“禮失則求諸野”、“禮失則求諸四夷”的道理所在。朝廷上不演唱，並不等於在民間不演唱，也並不等於四夷不演唱。南朝的清商樂曲到唐代，雖然經歷了一系列的朝代更疊，但在民間仍然繼續流傳。“清商”一詞，《全唐文》中共出現15次，《全唐詩》中共出現29次，且從初唐到五代，都有作者提到，其中許多材料均可作爲清商樂在唐代繼續演唱的例證：

倘後之詞人，有所觀覽，亦由聆廣樂者識清商之韻，遊名山者仰翠微之色，足以瑩徹心府，發揮高致焉。²⁷

公少而放曠，不拘小節。及年位俱高，彌自縱逸。擁妓女，奏清商，士無賢愚，皆得接待²⁸。

長袖遲回意緒多，清商緩轉目騰波。²⁹

真人居閩風，時奏清商音。聽者即王母，泠泠和瑟琴。³⁰

響發調尚苦，清商勞一彈。³¹

閑步南園煙雨晴，遙聞絲竹出牆聲。欲拋丹筆三川去，先教清商一部成。花木手栽偏有興，歌詞自作別生情。多才遇景皆能詠，當日人傳滿鳳城。³²

一部清商聊送老，白須蕭颯管絃秋。³³

唐代筆記如袁郊《甘澤謠》^{②①}、李肇《國史補》卷下^{②②}、《大唐傳載》^{②③}，其中都有對於清商樂的流傳情況也多有記載。相傳唐之開國功臣尉遲敬德也蓄有清商樂一部，後人對此也多有歌詠。如白居易《讀鄂公傳》：“高卧深居不見人，功名斗藪似灰塵。唯留一部清商樂，月下風前伴老身。”^{②④}這些資料都記載了清商樂在民間流傳的情形，可以與《通典》中所說的“江左諸曲哇淫，至今其聲調猶然”相互印證。當朝廷在不能很好表演清樂的情況下，“劉貺以為宜取吳人使之傳習”，這說明，吳地肯定還有善清樂者。

《舊唐書·音樂志》列舉了三十幾首清商樂曲，如云：

《明君》（《王昭君》）……中朝舊曲，今為吳聲，蓋吳人傳受訛變使然。

《都護》，晉、宋間曲也……今歌是宋武帝所製。

《烏夜啼》，宋臨川王義慶所作也……今所傳歌，似非義慶本旨。^{②⑤}

列舉中，不僅解釋了這些歌曲的出處，而且明白地說明了這些歌曲在當時流傳情況，從“今為吳聲”、“今歌”、“今所傳歌”的字樣中可以看出，這些歌曲在唐代確實是在演唱的。在這唐詩當中，我們可以看到很多資料清商曲辭歌唱的例證，如李嶠《歌》云：“響發行雲駐，聲隨《子夜》新。”^{②⑥}《樂府詩集》卷四十七“清商曲辭”下“吳聲歌曲（四）”收《黃竹子歌》、《江陵女歌》，引唐《玉臺後集》作者李康成語曰：“《黃竹子歌》、《江陵女歌》，二歌皆今時吳歌也。”^{②⑦}

現存唐人這樣的樂府詩有很多，如張若虛的《春江花月夜》、李白的《清平調三首》、《子夜歌》、《子夜四時歌》、《丁都護歌》等等，都應是入樂傳唱的清商曲辭。

清商曲辭流傳的情況如此，其他曲辭也應該這樣。

第二種情形：舊題曲調被改造，作舊題以入樂。舊題樂府的曲調在流傳過程中也在不斷地發展變化。如吳兢《樂府古題要解》云：“《子夜四時歌》、《大子夜歌》、《子夜警歌》，皆曲之變也。”^{②⑧}孟浩然《崔明府宅夜觀妓》：“長袖平陽曲，新聲子夜歌。從來慣留客，茲夕為誰多。”^{②⑨}顧況《聽劉安唱歌》：“子夜新聲何處傳，悲翁更憶太平年。即今法曲無人唱，已逐霓裳飛上天。”^{③①}這都是

《子夜歌》不斷翻新的例證。

《楊柳枝》的流傳變化過程更爲典型。《樂府詩集》卷二十二“橫吹曲辭”所收梁元帝《折楊柳》題下小序云：

《唐書·樂志》曰：“梁樂府有胡吹歌云：‘上馬不捉鞭，反拗楊柳枝。下馬吹橫笛，愁殺行客兒。’此歌辭，元出北國，即鼓角橫吹曲《折楊柳枝》是也。”《宋書·五行志》曰：“晉太康末，京洛爲楊柳枝之歌，其曲有兵革苦辛之辭。”按古樂府又有《小折楊柳枝》，相和大曲有《月節折楊柳歌》十三曲，與此不同^⑭。

郭茂倩在此引經據典，講述了《折楊柳》這一曲調的由來。而一曲調此後不斷變化，如徐陵《折楊柳》詩句所說：“江陵有舊曲，洛下作新聲。”^⑮隋唐以後，《折楊柳》名稱變爲《楊柳枝》，曲調繼續翻新，如中唐白居易作《楊柳枝》，注云：“洛下新聲也。”對此，宋王灼《碧雞漫志》卷五有一段描述：

張祜《折楊柳枝》兩絕句，其一云：“莫折宮前楊柳枝，元宗曾向笛中吹。傷心日暮煙霞起，無限春愁生翠眉。”則知隋有此曲，傳至開元。《樂府雜錄》云：“白傅作《楊柳枝》。”予考樂天晚年，與劉夢得唱和此曲詞，白云：“古歌舊曲君休聽，聽取新翻《楊柳枝》。”又作《楊柳枝》二十韻云：“樂童翻怨調，才子與妍詞。”注云：“洛下新聲也。”劉夢得亦云：“請君莫奏前朝曲，聽唱新翻《楊柳枝》。”蓋後來始變新聲，而所謂“樂天作《楊柳枝》”者，稱其別創詞也^⑯。

盛唐時期法曲興盛，很多都是在清商曲調的基礎上改造而成。過去人們一直以爲隋唐流行的是新興的燕樂，舊的樂府曲調已經被取代，而真實的情況是，舊的曲調不是被取代，而是經過改造，以新的面貌繼續流傳。正如丘瓊蓀《燕樂探微》所分析的那樣：

初唐以降，這清樂確是處在漸漸銷聲匿迹的境界，因爲法曲已經崛起，代替了它的地位，這法曲便是從清樂中蛻化出來的。開、天時代，正是法曲鼎盛的時期，也是清樂日漸消亡的時期。法曲的興衰隆替，也有它必然的規律。^⑰

清樂之消，正因法曲之長；法曲是清樂的化身。法曲昌即清樂昌；是

清樂並沒有亡，不過換了一副面目出現於唐代的樂壇罷了。^⑳

但也應該指出，由於人們在改造舊曲時往往連名稱一起改換，所以，適合這部分音樂的舊題樂府詩的創作情形，已不易弄清了。

第三種情形，舊題曲調或已經消失，作舊題以入新興曲調。有時舊題曲調雖然沒有消失，舊題也被唱入新曲。以時下新聲唱古題，這在唐代應該是很普遍的事情。如王昌齡《出塞二首》其一“秦時明月漢時關，萬里長征人未還。但使龍城飛將在，不教胡馬度陰山”，用的是漢樂府的舊題，卻被時人以《蓋羅縫》的曲調唱之，現收入《樂府詩集》“近代曲辭”二當中，祇是字句有些不同（作“秦時明月漢時關，萬里長征尚未還。但使龍庭神將在，不教胡馬渡陰山。”^㉑）。

當然有的連舊題舊曲都發生變異，我們祇能從題目上看前代舊題的影子了。

三、從入樂角度來研究唐人作舊題樂府的意義

從入樂角度來研究唐人作舊題樂府有助於深入認識這些作品。這部分樂府詩雖然是舊題，但與一般的徒詩的創作畢竟不同，由於多這一層與音樂的聯繫，或多或少，總是受到了影響。元稹《樂府古題序》在談到唐人作舊題樂府時說：“沿襲古題，唱和重複，於文或有短長，於義咸為贅剩。”^㉒這就說明人們在作舊題樂府時往往沿襲古意，很少變化。正如王運熙《略談樂府詩的曲名本事與思想內容的關係》所云：

從絕大多數的詞作來說，詞調僅是提供一種格式，其思想內容與調名、本事大抵沒有什麼關係。樂府詩則不一樣……作品與曲名、本事失去聯繫的畢竟佔少數；多數作品……與曲名、本事或者主題思想方面等保持一定的聯繫。從一般情況說，用樂府舊題寫詩，在思想內容上常常或多或少受到原題、古辭的制約。^㉓

清馮班的《鈍吟雜錄》將樂府詩從創作方式上分為七種：“曰製詩合樂，曰採詩入樂，曰古有此曲，倚其聲而作詩，曰自製新曲，曰擬古，曰詠古題，

曰新題樂府。”^④僅就作舊題樂府而言可分爲以下幾種情形：一、爲了適應舊題演唱的需要，在內容和形式上均按原來曲調之要求進行的創作；二、爲了適應舊題演唱的需要，祇在形式上按原來曲調之要求進行的創作；三、不考慮舊題演唱的需要，在內容和形式上均模仿原來曲調之要求進行的創作；四、不考慮舊題演唱的需要，祇在諷喻精神上模仿舊題樂府，希望以入時下流行之曲調而進行的創作。在這四種情形中，前三種都與舊題樂府的音樂有關。所以說，從音樂的角度來研究唐代的舊題樂府創作情況，有助於深入認識這些作品。

第一種情形：在內容和形式上均按原來曲調之要求進行的創作。如《子夜歌》，一直是五言四句，所寫的內容也多與相思離別有關。盧照鄰在《樂府雜詩序》裏說：“《落梅》、《芳樹》，共體千篇，《隴水》、《巫山》，殊名一意。”^⑤有時在內容上可能有些變化，但這種變化或多或少，也與原來的題目有些聯繫。如漢樂府有《出塞》，唐人便有《出塞曲》、《入塞》、《入塞曲》；南朝人有《古別離》、《生別離》、《長別離》，唐人有《遠別離》、《久別離》、《新別離》、《今別離》、《潛別離》、《別離曲》。《樂府詩集》卷十六在《巫山高》、《芳樹》題下引《樂府解題》曰：

古詞言，江淮水深，無梁可度，臨水遠望，思歸而已。若齊王融“想像巫山高”，梁范雲“巫山高不及”。雜以陽臺神女之事，無復遠望思歸之意也。

古詞中有云：“妒人之子愁殺人，君有他心，樂不可禁。”若齊王融“相思早春日”，謝朓“早玩華池陰”，但言時暮衆芳歇絕之意。^⑥

第二種情形：祇在形式上按原來曲調之要求進行的創作。《舊唐書·音樂志》：“《烏夜啼》，宋臨川王義慶所作也。今所傳歌，似非義慶本旨。”胡應麟《詩藪》內編卷一古體上“雜言”說：

樂府自魏失傳，文人擬作，多與題左，前輩歷有辨論，愚意當時但取聲調之諧，不必詞意之合也。^⑦

但也應該指出，這種作法雖說是只取形式，不問內容，但也與內容有些關聯，起碼在風格上是相近的。因爲舊題樂府在形式和內容上是統一的，其形式本身也含有一定的內容，所以後人擬作，一般不會在感傷的曲調中表現歡快的

內容。

藝術的形式有其相對穩定性，其影響也較為深遠。如《樂府詩集》卷三十八所收《相和歌辭》“瑟調曲”中有《青青河畔草》一題，沈約、何遜、梁武帝、荀昶就各一首，都是轉韻體。如何遜詩（詩集中題為《擬青青河畔草轉韻體為人作其人識節工歌》）云：

春蘭日應好，折花望遠道。秋夜苦復長，抱枕向空牀。吹臺歌促節，不言於此別。歌筵掩團扇，何時一相見。絃絕猶依軫，葉落才下枝。即此雖云別，方我未成離。^②

《樂府詩集》卷四十八又收《清商曲辭》“西曲歌”中有《烏棲曲》一題。其中梁簡文帝四首，梁元帝六首，徐陵二首，蕭子顯、岑之敬、李白、李端、王建、張籍各一首，也都是轉韻體。沈約《宋書·樂志》在謝莊作《宋明堂歌》詩後注云：“右迎神歌詩，依漢郊祀迎神，三言，四句一轉韻。”^③從這種對轉韻特殊說明的語氣中就可以看出，轉韻是有着某種特殊的意義的。

唐代歌行體詩多轉韻，想必也與音樂有關。如劉希夷《有所思》、李白《白頭吟》、高適的《燕歌行》、岑參的《白雪歌送武判官歸京》、《走馬川行奉送出師西征》等詩經常換韻，這些恐怕就與歌唱有關係。李白的《飛龍引》二首其一在句式上與岑參的《走馬川行》，《白雪歌》與岑參的《白雪歌送武判官歸京》，在題目、用韻上很相近。這說明人們在進行樂府詩創作時，是很看重其形式上的特點，而這種形式上的特點的形成，又很可能與其入樂有着密切的關係。

第三種情形：這是近代以來人們普遍認為的唐人擬樂府創作情形。這種類比，或在主題、題材、語言、韻味等某一方面或多個方面模仿舊題樂府。因此把握這種作品風格特點是，也應該聯繫以往舊題樂府來考察。漢樂府有“豔”、“趨”、“亂”之類表示音樂的術語，但因其與某些特別著名的詩篇一起流傳，也被賦予上了內容上的含義。如漢樂府有《豔歌何嘗行》，以鵲的生病別離寫夫妻離別，而駱賓王《豔情代郭氏答盧照鄰》也是寫此類題材，說明這裏的“豔情”與漢樂府《豔歌何嘗行》中所表達的感情有着特定的聯繫。

王運熙《雜舞曲辭雜考》在談到擬樂府時說：“可惜下迨六朝，許多貴族

文人的擬古樂府，內容則陳陳相因，文字則懣懣無生氣，把創作變成了文字遊戲。”^⑮拋開這種價值判斷，我們對這一現象另作審視，可以這樣認為；文人擬樂府陳陳相因，說明人們正是有意識地按照樂府舊題進行創作的。六朝時人擬樂府如此，唐人也是如此。

第四種情形：這是指新樂府詩的創作。如元稹《樂府古題序》所說的“即事名篇，無倚傍”，這種詩的創作，與舊題樂府的關係已經不大，要說有聯繫，祇是要發揚舊題樂府那種關注現實的精神。王士禛詩云：“草堂樂府擅驚奇，老杜哀時托興微。元白張王皆古意，不曾辛苦學妃豨。”^⑯這說明，元白張王等人，只求“古意”，不要古樂。

注 釋

- ①《唐音癸籤》卷一三，上海古籍出版社 1981 年版，第 133 頁。
- ②《中國古典戲曲論著集成》，第 7 冊，中國戲劇出版社 1959 年版，第 149—150 頁。
- ③《欽定詞譜》，中國書店出版社 1983 年版，第 1 頁。
- ④《樂府文學史》，東方出版社 1996 年版，第 190 頁。
- ⑤王運熙《樂府詩述論》，上海古籍出版社 1996 年版，第 199 頁。
- ⑥唐圭璋《詞話叢編》，中華書局 1986 年版，第 77—78 頁。
- ⑦《通典》卷一四六，嶽麓書社 1995 年版，第 1956—1957 頁。
- ⑧丘瓊蓀《燕樂探微》，上海古籍出版社 1989 年版，第 34—35 頁。
- ⑨楊衡《賦得直如朱絲絃》，《全唐詩》卷四六五，中華書局 1960 年版，第 5288 頁。
- ⑩陸龜蒙《和襲美寄毗陵魏處士樸》，《全唐詩》卷六二六，第 7191 頁。
- ⑪王維《奉寄韋太守陟》，《全唐詩》卷一二五，第 1240 頁。
- ⑫顧況《聽劉安唱歌》，《全唐詩》卷二六七，第 2964 頁。
- ⑬劉禹錫《再至連州至衡陽酬柳柳州贈別》，《全唐詩》卷三六一，第 4080 頁。
- ⑭崔珣《和人聽歌》，《全唐詩》卷五九一，第 6859 頁。
- ⑮元稹《善歌如貫珠賦》，《全唐文》卷六四七，第 2900 頁。
- ⑯李白《雉子班一作〈設辟邪伎鼓吹雉子班曲〉》，《全唐詩》卷一六三，第 1692 頁。
- ⑰李白《雉朝飛操》，《全唐詩》卷二三，第 294 頁。
- ⑱陳子昂《登澤州城北樓燕》，《全唐詩》卷八三，第 901 頁。
- ⑲皮日休《奉酬魯望夏日四聲四首平入聲》，《全唐詩》卷八三，第 901 頁。

- ⑳ 錢起《送鮑中丞赴太原軍營》，《全唐詩》卷二八三，第 2654 頁。
- ㉑ 《雲溪友議》卷上，古典文學出版社 1957 年版，第 20—21 頁。
- ㉒ 李頎《古塞下曲》，《全唐詩》卷一三二，第 1338 頁。
- ㉓ 岑參《田使君美人舞如蓮花北延歌》，《全唐詩》卷一九九，第 2057 頁。
- ㉔ 戎昱《聽杜山人彈胡笳》，《全唐詩》卷二七〇，第 3011 頁。
- ㉕ 李白《塞下曲六首》，《全唐詩》卷一六四，第 1700 頁。
- ㉖ 劉禕之《奉和別越王》，《全唐詩》卷四四，第 539 頁。
- ㉗ 王表《成德樂》，《全唐詩》卷二八一，第 3199 頁。
- ㉘ 王昌齡《從軍行》，《全唐詩》卷一九，第 229 頁。
- ㉙ 李嶠《奉和送金城公主適西蕃應制》，《全唐詩》卷五八，第 691 頁。
- ㉚ 方幹《江南聞新曲》，《全唐詩》卷六五三，第 7501 頁。
- ㉛ 孫逖《和常州崔使君詠後庭梅二首》其一，《全唐詩》卷一一八，第 1194 頁。
- ㉜ 蘇味道《正月十五夜》，《全唐詩》卷六五，第 752—753 頁。
- ㉝ 張說《雜曲歌辭·舞馬千秋萬歲樂府詞》，《全唐詩》卷二八，第 416 頁。
- ㉞ 鄭愔《聽杜山人彈胡笳》，《全唐詩》卷一〇六，第 1105 頁。
- ㉟ 鄭愔《胡笳曲》，《全唐詩》卷一〇六，第 1106 頁。
- ㊱ 李白《留別於十一兄逖裴十三遊塞垣》，《全唐詩》卷一七四，第 1781 頁。
- ㊲ 上官昭容《彩書怨》，《全唐詩》卷五，第 61 頁。
- ㊳ 陳陶《閒居雜興五首》，《全唐詩》卷七四六，第 8790 頁。
- ㊴ 盧照鄰《和吳侍御被使燕然》，《全唐詩》卷四二，第 526 頁。
- ㊵ 薛稷《奉和送金城公主適西蕃應制》，《全唐詩》卷九三，第 1007 頁。
- ㊶ 劉長卿《贈別於群投筆赴安西》，《全唐詩》卷一五〇，第 1552 頁。
- ㊷ 張籍《北邙行》，《全唐詩》卷三八二，第 4283 頁。
- ㊸ 胡曾《詠史詩·田橫墓》，《全唐詩》卷六四七，第 7430 頁。
- ㊹ 宋之問《爲宗尚書祭梁宣王文》，《全唐文》卷二四一，第 1078 頁。
- ㊺ 王建《北邙行（一作北邙山）》，《全唐詩》卷二九八，第 3375 頁。
- ㊻ 陳子良《酬蕭侍中春園聽妓》，《全唐詩》卷三九，第 496 頁。
- ㊼ 盧真《七老詩會》，《全唐詩》卷四六三，第 5264 頁。
- ㊽ 元稹《授崔宏禮鄭州刺史制》，《全唐文》卷六四九，第 2915 頁。
- ㊾ 李白《擬古十二首》，《全唐詩》卷一八三，第 1862 頁。
- ㊿ 劉長卿《王昭君歌》，《全唐詩》卷一五一，第 1579 頁。

- ⑤① 李嶠《遊禁苑陪幸臨渭亭遇雪應制》，《全唐詩》卷五八，第 693 頁。
- ⑤② 牛嶠《西溪子》，《全唐詩》卷八九二，第 10079 頁。
- ⑤③ 李頎《琴歌》，《全唐詩》卷一三三，第 1348 頁。
- ⑤④ 鮑溶《秋夜聞鄭山人彈楚妃怨》，《全唐詩》卷四八五，第 5512 頁。
- ⑤⑤ 張祜《送楊秀才遊蜀》，《全唐詩》卷五一〇，第 5801 頁。
- ⑤⑥ 薛濤《續嘉陵驛詩獻武相國》，《全唐詩》卷八〇三，第 9043 頁。
- ⑤⑦ 李賀《長歌續斷歌》，《全唐詩》卷一九，第 222 頁。
- ⑤⑧ 杜甫《宴忠州使君侄宅》，《全唐詩》卷二二九，第 2489 頁。
- ⑤⑨ 白居易《相和歌辭·短歌行二首》，《全唐詩》卷一九，第 217 頁。
- ⑥⑩ 白居易《相和歌辭·短歌行二首》，《全唐詩》卷一九，第 217 頁。
- ⑥⑪ 韓愈《幽懷》，《全唐詩》卷三三七，第 3772—3773 頁。
- ⑥⑫ 鮑溶《冬夜答客》，《全唐詩》卷四八六，第 5521 頁。
- ⑥⑬ 李益《塞下曲四首》其一，《全唐詩》卷二八三，第 3225 頁。
- ⑥⑭ 李德裕《晨起見雪憶山居》，《全唐詩》卷四七五，第 5412 頁。
- ⑥⑮ 皎然《述祖德贈湖上諸沈》，《全唐詩》卷八一六，第 9196 頁。
- ⑥⑯ 白居易《答微之詠懷見寄》，《全唐詩》卷四四六，第 5001 頁。
- ⑥⑰ 曹鄴《放歌行》，《全唐詩》卷五九三，第 6976 頁。
- ⑥⑱ 駱賓王《相和歌辭·棹歌行》，《全唐詩》卷二〇，第 246 頁。
- ⑥⑲ 沈佺期《昆明池侍宴應制》，《全唐詩》卷九七，第 1045 頁。
- ⑦① 王孟渚《唐故軍器使內寺伯賜紫金魚袋贈內常侍袁公夫人太原郡夫人王氏墓誌銘并序》，《全唐文》卷七九二，第 3682 頁。
- ⑦② 李白《上留田》，《全唐詩》卷二〇，第 242 頁。
- ⑦③ 聶夷中《相和歌辭·胡無人行》，《全唐詩》卷二〇，第 246—247 頁。
- ⑦④ 張籍《相和歌辭·白頭吟》，《全唐詩》卷二〇，第 248 頁。
- ⑦⑤ 孔德紹《上留田》，《全唐詩》卷七三三，第 8380 頁。
- ⑦⑥ 李白《冬夜醉宿龍門覺起言志》，《全唐詩》卷一八二，第 1854 頁。
- ⑦⑦ 許景先《奉和御製春臺望》，《全唐詩》卷一一一，第 1135 頁。
- ⑦⑧ 劉禹錫《和董庶中古散調贈尹果毅》，《全唐詩》卷三五五，第 3979 頁。
- ⑦⑨ 羅隱《江亭別裴鏡》，《全唐詩》卷六六三，第 7599 頁。
- ⑦⑩ 張說《同趙侍御乾湖作》，《全唐詩》卷八六，第 940 頁。
- ⑧① 羅隱《春日葉秀才曲江》，《全唐詩》卷六五五，第 7535 頁。

- ⑧① 宋之問《傷曹娘二首》，《全唐詩》卷五三，第 656 頁。
- ⑧② 李商隱《離思》，《全唐詩》卷五三九，第 6155 頁。
- ⑧③ 李商隱《回中牡丹爲雨所敗二首》其二，《全唐詩》卷五四一，第 6251 頁。
- ⑧④ 李白《丁督護歌》，《全唐詩》卷一六五，第 1707 頁。
- ⑧⑤ 杜甫《魏將軍歌》，《全唐詩》卷二二三，第 2371 頁。
- ⑧⑥ 翁綬《婕妤怨》，《全唐詩》卷六〇〇，第 6938 頁。
- ⑧⑦ 李商隱《和友人戲贈二首（一作和令狐八戲題）》，《全唐詩》卷五四〇，第 6187 頁。
- ⑧⑧ 韓湘《言志》，《全唐詩》卷八六〇，第 9723 頁。此二句亦見殷七七《醉歌》，《全唐詩》卷八六一，第 9729 頁。
- ⑧⑨ 吳融《月夕追事》，《全唐詩》卷六八六，第 7883 頁。
- ⑧⑩ 李群玉《江南》，《全唐詩》卷五七〇，第 6611 頁。
- ⑧⑪ 孟郊《答晝上人止讒作》，《全唐詩》卷三七八，第 4241 頁。
- ⑧⑫ 杜牧《泊秦淮》，《全唐詩》卷五二三，第 5980 頁。
- ⑧⑬ 李白《月夜金陵懷古》，《全唐詩》卷一八五，第 1888 頁。
- ⑧⑭ 溫庭筠《堂堂》，《全唐詩》卷二一，第 268 頁。
- ⑧⑮ 《勸進疏引識》，《全唐詩》卷八七五，第 9901 頁。
- ⑧⑯ 駱賓王《疇昔篇》，《全唐詩》卷七七，第 836 頁。
- ⑧⑰ 劉長卿《奉使新安自桐廬縣經嚴陵釣臺宿七里灘下寄使院諸公》，《全唐詩》卷一六〇，第 1548 頁。
- ⑧⑱ 薛易簡《琴訣》，《全唐文》卷八一八，第 3818 頁。
- ⑧⑲ 元稹《聽庾及之彈烏夜啼引》，《全唐詩》卷四〇四，第 4510—4511 頁。
- ⑧⑳ 曹松《陪湖南李中丞宴隱溪》，《全唐詩》卷七一七，第 8240 頁。
- ⑧㉑ 僧鸞《苦熱行》，《全唐詩》卷八二三，第 9281 頁。
- ⑧㉒ 歐陽炯《花間集序》，《全唐文》卷八九一，第 4216 頁。
- ⑧㉓ 李白《襄陽曲四首》其一，《全唐詩》卷二九，第 422 頁。
- ⑧㉔ 李白《雜歌謠辭·襄陽歌》，《全唐詩》卷二九，第 1715 頁。
- ⑧㉕ 元稹《店卧聞幕中諸公徵樂會飲，因有戲呈三十韻》，句下有注：“白紵、同蹄，皆樂人姓名。”《全唐詩》卷四〇六，第 4527 頁。
- ⑧㉖ 李白《相和歌辭·楊叛兒》，《全唐詩》卷二一，第 276 頁。
- ⑧㉗ 徐凝《楊叛兒》，《全唐詩》卷四七四，第 5375 頁。
- ⑧㉘ 陸龜蒙《樂府雜詠六首·雙吹管》，《全唐詩》卷六二七，第 7203 頁。

- ⑩⁹ 王勃《採蓮歸》，《全唐詩》卷二一，第 279 頁。
- ⑩¹⁰ 張籍《相和歌辭·烏棲曲》，《全唐詩》卷二一，第 272 頁。
- ⑩¹¹ 張祜《笛》，《全唐詩》卷五一〇，第 5813 頁。
- ⑩¹² 劉希夷《春女行》，《全唐詩》卷八二，第 880 頁。
- ⑩¹³ 徐凝《楊叛兒》，《全唐詩》卷四七四，第 5375 頁。
- ⑩¹⁴ 盧照鄰《和王爽秋夜有所思》，《全唐詩》卷四一，第 515 頁。
- ⑩¹⁵ 王勃《江南弄》，《全唐詩》卷二一，第 276 頁。
- ⑩¹⁶ 李白《鳳凰曲》，《全唐詩》卷二一，第 283 頁。
- ⑩¹⁷ 王維《奉和楊駙馬六郎秋夜即事》，《全唐詩》卷一二六，第 1267 頁。
- ⑩¹⁸ 王建《宮詞一百首》，《全唐詩》卷三〇二，第 3441 頁。
- ⑩¹⁹ 唐高宗李治《定樂舞制》，《全唐文》卷一一，第 54 頁。
- ⑩²⁰ 唐高宗李治《安置舞曲詔》，《全唐文》卷一二，第 60 頁。
- ⑩²¹ 張昭《奏改樂章疏》，《全唐文》卷八六四，第 4016 頁。
- ⑩²² 賈餗《至日園丘祀昊天上帝賦》，《全唐文》卷七三一，第 3339 頁。
- ⑩²³ 元稹《代曲江老人百韻》，《全唐詩》卷四〇五，第 4516 頁。
- ⑩²⁴ 王建《舞曲歌辭·白紵歌二首》，《全唐詩》卷二二，第 288 頁。
- ⑩²⁵ 杜甫《奉同郭給事湯東靈湫作》，《全唐詩》卷二一六，第 2263 頁。
- ⑩²⁶ 杜正倫《冬日宴於庶子宅各賦一字的節》，《全唐詩》卷三三，第 450 頁。
- ⑩²⁷ 白居易《雜曲歌辭·楊柳枝》，《全唐詩》卷二八，第 397 頁。
- ⑩²⁸ 薛易簡《琴訣》，《全唐文》卷八一八，第 3818 頁。
- ⑩²⁹ 呂才《進白雪歌奏》，《全唐文》卷一六一，第 720 頁。
- ⑩³⁰ 于武陵《匣中琴》，《全唐詩》卷五九五，第 6897 頁。
- ⑩³¹ 達奚珣《太常觀樂器賦》，《全唐文》卷三四五，第 1548 頁。
- ⑩³² 白居易《聽彈湘妃怨》，《全唐詩》卷四四二，第 4948 頁。
- ⑩³³ 孫氏《聞琴》，《全唐詩》卷七九九，第 8991 頁。
- ⑩³⁴ 沈佺期《霹靂引》，《全唐詩》卷二三，第 292 頁。
- ⑩³⁵ 白居易《出山吟》，《全唐詩》卷四三〇，第 4744 頁。
- ⑩³⁶ 元季川《登雲中》，《全唐詩》卷二五九，第 2894 頁。
- ⑩³⁷ 駱賓王《秋日送侯四得彈字》，《全唐詩》卷七八，第 843 頁。
- ⑩³⁸ 楊思道《侍宴賦得起坐彈鳴琴二首》其一，《全唐詩》卷三四，第 459 頁。
- ⑩³⁹ 劉禹錫《聞道士彈思歸引》，《全唐詩》卷三六五，第 4128 頁。

- ⑭⑩ 司馬承禎《素琴傳》，《全唐文》卷九二四，第 4273 頁。
- ⑭⑪ 白居易《聽幽蘭》，《全唐詩》卷四四九，第 5069 頁。
- ⑭⑫ 陸龜蒙《美人》，《全唐詩》卷六一九，第 7128 頁。
- ⑭⑬ 元稹《黃草峽聽柔之琴二首》，《全唐詩》卷四一六，第 4595 頁。
- ⑭⑭ 牛嶠《西溪子》，《全唐詩》卷八九二，第 10079 頁。
- ⑭⑮ 杜甫《奉同郭給事湯東靈湫作（驪山温湯之東有龍湫）》，《全唐詩》卷二一六，第 2263 頁。
- ⑭⑯ 李頎《琴歌》，《全唐詩》卷一三三，第 1349 頁。
- ⑭⑰ 白居易《和嘗新酒》，《全唐詩》卷四四五，第 4990 頁。
- ⑭⑱ 白居易《朝課》，《全唐詩》卷四四五，第 4994 頁。
- ⑭⑲ 楊乘《榜句》，《全唐詩》卷五一七，第 5908 頁。
- ⑭⑳ 常建《張山人彈琴》，《全唐詩》卷一四四，第 1454 頁。
- ⑭㉑ 元稹《聽庾及之彈烏夜啼引》，《全唐詩》卷四八四，第 4510 頁。
- ⑭㉒ 郎大家宋氏《琴曲歌辭·宛轉歌》，《全唐詩》卷二三，第 304 頁。
- ⑭㉓ 劉方平《宛轉歌二首》其一，《全唐詩》卷二三，第 304 頁。
- ⑭㉔ 李白《答杜秀才五松見贈》，《全唐詩》卷一七八，第 1820 頁。
- ⑭㉕ 岑參《秋夕聽羅山人彈三峽流泉》，《全唐詩》卷一九八，第 2048 頁。
- ⑭㉖ 王昌齡《聽彈風入松闕贈楊補缺》，《全唐詩》卷一四〇，第 1423 頁。
- ⑭㉗ 劉戡《夏彈琴》，《全唐詩》卷七六九，第 8726 頁。
- ⑭㉘ 李宣古《聽蜀道士琴歌》，《全唐詩》卷五五二，第 6393 頁。
- ⑭㉙ 李白《鄴中贈王大（一作鄴中王大勸入高鳳石門山幽居）》，《全唐詩》卷一六八，第 1738 頁。
- ⑭㉚ 皎然《裴端公使君清席，賦得青桂歌送徐長史》，《全唐詩》卷八二一，第 9258 頁。
- ⑭㉛ 白居易《小歲日對酒吟錢湖州所寄詩》，《全唐詩》卷四四三，第 4956 頁。
- ⑭㉜ 劉禹錫《再授連州至衡陽酬柳柳州贈別》，《全唐詩》卷三六一，第 4080 頁。
- ⑭㉝ 白居易《同王十七庶子李六員外鄭二侍御同年四人游龍門有感而作》，《全唐詩》卷四五
一，第 5094 頁。
- ⑭㉞ 李白《雜曲歌辭·春日行》，《全唐詩》卷二四，第 320 頁。
- ⑭㉟ 李白《古風·天津三月時》，《全唐詩》卷一六一，第 1672 頁。
- ⑭㊱ 李白《送族弟凝至晏堦》，《全唐詩》卷一七五，第 1794 頁。
- ⑭㊲ 李白《沙丘城下寄杜甫》，《全唐詩》卷一七二，第 1768 頁。

- ①68 許渾《酬對雪見寄》，《全唐詩》卷五三八，第 6142 頁。
- ①69 皎然《苦熱行》，《全唐詩》卷二四，第 319 頁。
- ①70 杜牧《西江懷古》，《全唐詩》卷五二二，第 5964 頁。
- ①71 杜荀鶴《山中寄詩友》，《全唐詩》卷六九二，第 7950 頁。
- ①72 鮑溶《苦哉遠征人》，《全唐詩》卷四八五，第 5513 頁。
- ①73 鮑溶《范真傳侍御累有寄，因奉酬十首》，《全唐詩》卷四八五，第 5515 頁。
- ①74 儲光羲《霽後貽馬十二巽》，《全唐詩》卷一三六，第 1377 頁。
- ①75 儲光羲《昊天行貽盧六健》，《全唐詩》卷一三七，第 1386 頁。
- ①76 陸龜蒙《雜諷九首》，《全唐詩》卷六一九，第 7121 頁。
- ①77 張祜《送魏尚書赴鎮州行營》，《全唐詩》卷五一〇，第 5802 頁。
- ①78 陸龜蒙《村夜二篇》其一，《全唐詩》卷六一九，第 7129 頁。
- ①79 張喬《送陸處士》，《全唐詩》卷六三八，第 7313 頁。
- ①80 孟郊《長安羈旅行》，《全唐詩》卷三七三，第 4177 頁。
- ①81 李白《雜曲歌辭·夜坐吟》，《全唐詩》卷二六，第 368 頁。
- ①82 崔顥《代閨人答輕薄少年》，《全唐詩》卷一三〇，第 1326 頁。
- ①83 韋應物《雜曲歌辭·行路難》，《全唐詩》卷二五，第 346 頁。
- ①84 錢起《晚歸嚴明府題門》，《全唐詩》卷二三九，第 2688 頁。
- ①85 李煜《破陣子（一名十拍子）》，《全唐詩》卷八八九，第 10047 頁。
- ①86 顧況《宜城放琴客歌》，《全唐詩》卷二六五，第 2946 頁。
- ①87 李益《雜曲》，《全唐詩》卷二八二，第 3203 頁。
- ①88 吳融《登漢州城樓》，《全唐詩》卷六八六，第 7889 頁。
- ①89 錢起《江行無題一百首》其五，《全唐詩》卷二三九，第 2677 頁。
- ①90 王維《扶南曲歌詞五首》其二，《全唐詩》卷一二五，第 1235 頁。
- ①91 周萬《送沈芳謁李觀察求仕進》，《全唐詩》卷一四五，第 1472 頁。
- ①92 王勃《採蓮賦并序》，《全唐文》卷一七七，第 795 頁。
- ①93 韓愈《遊青龍寺贈崔大補闕（寺在京城南門之東）》，《全唐詩》卷三三九，第 3796 頁。
- ①94 杜荀鶴《獻新安于尚書》，《全唐詩》卷六九二，第 7961 頁。
- ①95 李商隱《正月崇讓宅》，《全唐詩》卷五四一，第 6222 頁。
- ①96 施肩吾《起夜來》，《全唐詩》卷二六，第 365 頁。
- ①97 王維《偶然作六首》，《全唐詩》卷一二五，第 1254 頁。
- ①98 《邯鄲南亭觀妓》，《全唐詩》卷一七九，第 1825 頁。

- ①99 儲光羲《同武平一員外游湖五首時武貶金壇令》，《全唐詩》卷一三九，第 1419 頁。
- ②00 李白《經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰》，《全唐詩》卷一七〇，第 1752 頁。
- ②01 鮑溶《范真傳侍御累有寄因奉酬十首》其六，《全唐詩》卷四八五，第 5515 頁。
- ②02 駱賓王《疇昔篇》，《全唐詩》卷七七，第 836 頁。
- ②03 儲光羲《泊江潭貽馬校書》，《全唐詩》卷一三九，第 1410 頁。
- ②04 李商隱《上漢南李相公狀》，《全唐文》卷七七五，第 3581 頁。
- ②05 李白《效古二首》，《全唐詩》卷一八三，第 1861 頁。
- ②06 范傳正《范成君擊洞陰磬》，《全唐詩》卷三四七，第 3885 頁。
- ②07 皮日休《三宿神景宮》，《全唐詩》卷六一〇，第 7037 頁。
- ②08 薛濤《試新服裁制初成三首》，《全唐詩》卷八〇三，第 9042 頁。
- ②09 嚴維《書情獻相公》，《全唐詩》卷二六三，第 2917 頁。
- ②10 劉復《長歌行》，《全唐詩》卷三〇五，第 3468 頁。
- ②11 元結《系樂府十二首·欸乃曲》，《全唐詩》卷二四〇，第 2697 頁。
- ②12 清江《湘川懷古》，《全唐詩》卷八一二，第 9146 頁。
- ②13 宋之問《初宿淮口》，《全唐詩》卷五一，第 628 頁。
- ②14 韓翃《寄武陵李少府》，《全唐詩》卷二四四，第 2736 頁。
- ②15 張祜《宮詞二首》，《全唐詩》卷五一一，第 5834 頁。
- ②16 韓翃《贈兗州孟都督》，《全唐詩》卷二四三，第 2733 頁。
- ②17 高適《自淇涉黃河途中作十三首》，《全唐詩》卷二一二，第 2212 頁。
- ②18 許渾《寄袁校書》，《全唐詩》卷五三一，第 6069 頁。
- ②19 劉滄《訪友人郊居》，《全唐詩》卷五八六，第 6796 頁。
- ②20 白居易《寄殷協律（多叙江南舊遊）》，《全唐詩》卷四四八，第 5046 頁。
- ②21 《新唐書》卷二〇三，中華書局 1975 年版，第 5788 頁。
- ②22 清王琦等《李賀詩集注》卷三，上海古籍出版社 1977 年版，第 204 頁。
- ②23 《通典》卷一四六，岳麓書社 1995 年版，第 1956—1957 頁。
- ②24 杜確《岑嘉州集序》，《全唐文》卷四五九，第 2078 頁。
- ②25 徐鉉《唐故中書侍郎廣政殿學士承旨昌黎韓公墓誌》，《全唐文》卷八八六，第 4105 頁。
- ②26 張說《城南亭作》，《全唐詩》卷八六，第 940 頁。
- ②27 儲光羲《升天行貽盧六健》，《全唐詩》卷一三七，第 1386 頁。
- ②28 王昌齡《段宥廳孤桐》，《全唐詩》卷一四一，第 1435 頁。

- ②⑲ 劉禹錫《和樂天南園試小樂》，《全唐詩》卷三六〇，第 4063 頁。
- ②⑳ 白居易《池上閑詠》，《全唐詩》卷四五四，第 5138 頁。
- ②㉑ 《唐五代筆記小說大觀》，上海古籍出版社 2000 年版，第 536—537 頁。
- ②㉒ 同上書，第 198—199 頁。
- ②㉓ 同上書，第 893 頁。
- ②㉔ 《全唐詩》卷四四九，第 5058 頁。
- ②㉕ 《舊唐書》卷二九，中華書局 1975 年版，第 1063—1065 頁。
- ②㉖ 《全唐詩》卷五九，第 710 頁。
- ②㉗ 《樂府詩集》卷四七，上海古籍出版社 1998 年版，第 529 頁。
- ②㉘ 同上書卷四四，第 501 頁。
- ②㉙ 《全唐詩》卷一六〇，第 1643 頁。
- ②㉚ 《全唐詩》卷二六七，第 1964 頁。
- ②㉛ 《樂府詩集》卷二二，第 274 頁。
- ②㉜ 同上書，第 275 頁。
- ②㉝ 唐圭璋《詞詞叢編》，中華書局 1986 年版，第 117 頁。
- ②㉞ 丘瓊蓀《燕樂探微》，第 35 頁。
- ②㉟ 同上書，第 47 頁。
- ③〇 《樂府詩集》卷八〇，第 846 頁。
- ③〇 冀勤校點《元稹集》卷二三，中華書局 1982 年版，第 255 頁。
- ③〇 王運熙《樂府詩述論》，第 259 頁。
- ③〇 《漢魏六朝樂府文學史》，人民文學出版社 1984 年版，第 13 頁。
- ③〇 祝尚書《盧照鄰集箋注》卷六，上海古籍出版社 1994 年版，第 342 頁。
- ③〇 《樂府詩集》卷一六，第 199—200 頁。
- ③〇 《詩藪》，上海古籍出版社 1979 年版，第 15 頁。
- ③〇 李伯奇《何遜集校注》，齊魯書社 1989 年版，第 333 頁。
- ③〇 《宋書》卷二〇，中華書局 1974 年版，第 569 頁。《樂府詩集》誤作“迎送神歌，依漢郊祀，三言，四句一轉韻。”見《樂府詩集》卷二，上海古籍出版社 1998 年版，第 12 頁。
- ③〇 王運熙《樂府詩述論》，上海古籍出版社 1996 年版，第 259 頁。
- ③〇 《王漁洋詩選注》，齊魯書社 1982 年版，第 98 頁。

試論唐代非寫實小說中三大類型的 發展與演變

李鵬飛

【提要】 在唐代非寫實小說中存在着諧隱精怪、遭遇鬼神和夢幻三種重要類型。從類型視角對它們加以集中研究，首先可以使我們對唐代小說的整體面貌及許多重要作品的內涵有更深入理解。其次，這些類型的題材和手法都經過了長期的發展與演變，至中晚唐時期已具備一種集成的性質，積累了豐富的藝術經驗，為後代小說提供了借鑒。第三，這些類型都具有相近的信仰基礎，並遵循了從民間傳說進入文人創作的共同軌迹，在其共同敘事模式中反映出唐人的思想情趣與精神風貌，也反映了人類的一些深層心理狀態。

在流傳至今的唐代文言小說中，非寫實小說佔了很大比重，而其中又以諧隱精怪、遭遇鬼神、夢幻三大類型較具特色，本文先從類型角度對三者的題材與手法之源流進行一個簡略考察^①，從而對其共性加以總結和描述。

一、三大類型源流述略之一：諧隱精怪類型

精怪小說主要講述各種有生命或無生命之物幻成人形與人交往之事，在魏晉志怪中即已佔有相當數量，比如《列異傳》、《搜神記》和《幽明錄》中就有許多講述金、銀、杵、枕頭、飲缶、鯉魚、水獺等物化為精怪害人的故事。諧

李鵬飛 北京大學中文系

隱藝術在中國文學中源遠流長，它主要包括諧辭和隱語兩種互相關聯而又有所區別的修辭手法。在先秦時期，諧隱主要使用於諷諫與表達隱秘資訊的場合：比如諧辭乃是通過誇誕、戲擬或對照的手段來造成滑稽效果，而言說者的真意往往蘊含於其中，以使被諫的一方能夠愉快地接納；而隱語則是通過隱秘的方式來表達無法直說或不願明言的含義，其表層語辭與深層意蘊之間的關聯是曲折的、隱晦的，往往需要經過闡釋纔能為人所明白。二者在具體手法與表意方式上時有交叉之處，但又並不完全相同，這是因為它們都曾被用於勸諫場合，故需委婉；但在表意機制上則一包含諧趣，一包含機智，故又有差異。到漢魏六朝時期，它們的勸諫匡正功能逐漸喪失，而原本被壓抑的遊戲性質開始逐漸抬頭，諧辭開始朝着戲謔的方向發展，戲仿的手法得到了廣泛運用；隱語則日漸演化成炫示機智的語辭遊戲，發展出離合、諧音、雙關、用典、體物、反切等多種構造手段，並且在許多場合中，這兩類曾經互為表裏的表達方式又重新結合到一起，造成含蓄談諧的藝術效果^②。其後到唐代，尤其是中晚唐時期，一直在文章或口語中發展着的諧隱手法被大量引入從六朝時即已產生的精怪小說之中。這三者的融合因有其共同的基礎而體現出一種必然性，即在諧辭（尤其是使用了戲仿手法的誹諧文）中往往存在着模仿與被模仿兩個世界（常為動植物與人）之間的對照，在隱語中則存在着表層義與深層義（或表象與本質）之間的對照，而在精怪小說中則存在着物與人的世界之間的對照——正是這種意義結構上的同一性才使三者最終結合到了一起，從而構成一個個內涵豐富、含蓄不盡而又諧趣充盈的藝術天地。在這一天地中既包含着人類生活的世界，又包含物類生活的世界，這兩個世界通過各種諧隱手法被雙關地融合到一起，成為我中有你、你中有我、難分彼此而又相互映襯的整體。正是從這種對照中，我們看到了人與物的相似性和一體性，看到了人類行為的滑稽與可笑的一面。

縱觀有唐一代諧隱精怪小說的發展歷史，大致可以劃分為以下三個不同的時期^③：一、以張薦《靈怪集》中的《姚康成》（《太平廣記》371/2948）為代表的初始期^④；二、以無名氏的《東陽夜怪錄》（490/4023），《玄怪錄》中的《滕庭俊》（474/3905）、《元無有》（369/2937）、《岑順》（369/2935）、《來君綽》

(474/3903)、《博異志》中的《岑文本》(405/3263)、《崔玄微》(416/3392)、《酉陽雜俎》中的《僧智通》(415/3386)、《乾闥子》中的《薛弘機》(415/3384)、《纂異記》中的《楊禎》(373/2963)等為代表的發展與高峰期，這一時期諧隱精怪的小說寫作顯然已帶有一種極為自覺的意識；三、以《宣室志》中的《張鋌》(445/3635)、《陳巖》(444/3631)、《楊叟》(445/3637)、《獨孤彥》(371/2946)、《崔穀》(370/2940)、《傳奇》中的《寧茵》(434/3525)、《江叟》(416/3389)、《瀟湘錄》中的《姜修》(370/2943)、《王屋薪者》(370/2944)、《馬舉》(371/2949)、《賈秘》(415/3382)等篇為代表的繼承與變異期。在這三個發展階段中，基本保持不變的是大致的敘事框架，亦即“遇怪——吟詩（或交談）——顯形”的情節程式幾乎出現於每一篇作品之中；變化的祇是框架中具體的敘述、表達方式和諧隱手法，以及題材與情節的選擇與安排等；此外創作意圖與審美情趣也都在發生緩慢的演變。此處祇結合若干代表性作品加以簡要說明。首先，一些諧隱精怪作品之衍成長篇，除描寫與對話增多之外，還憑藉了一種非常重要的手段即反復暗示的表達方式：這一手法先是被韓愈在《毛穎傳》中加以集中使用，然後在《東陽夜怪錄》中被發揮得淋漓盡致，最後又為《楊禎》與《寧茵》等作品所襲用和發展。其主要特徵為：從不同的角度以不同的方式對同一事物加以暗示，從而使整部作品變得更為豐富、統一和完整。其次，這類作品的創作意圖也有一個演變歷程：從六朝到晚唐一直有作家對運用上述簡單框架來講述遇怪經歷十分感興趣，因為那是一個非常方便而有效的製造奇異與驚詫效果的表達方式。但對於牛僧儒、無名氏（或王洙）、李玫、張讀等作家來說，則諧隱這一語辭遊戲所帶來的挑戰與樂趣，顯然對他們具有更強大的吸引力。第三是審美情趣的確立，這主要體現在《東陽夜怪錄》、《楊禎》與《崔玄微》等作品之中，它們從選材、吟詠到整個敘事過程都給人以優雅、含蓄之美。第四是關於隱語的不同處理方式：一種是被用作純粹的物謎，如《滕庭俊》、《崔穀》、《寧茵》等文，其中出自精怪之口的隱語事實上祇是一個關於其原形物的謎語，言外之意並不是太豐富；另一種類型則是：一個隱語既是關於原形物的謎語，同時又雙關地暗示着一種人類的的生活。唐代諧隱精怪小說的上述種種特點，再加上前文所論及的各類具體手法甚至題材，都對

後代小說產生了深遠影響。從以上概述中，我們可以大致瞭解諧隱手法與精怪小說的發展融合歷程以及在這一歷程之中積累下來的種種有益的藝術經驗^⑤。

二、三大類型源流述略之二：遭遇鬼神類型

遭遇鬼神類型乃是敘述凡人與鬼神遇合或相知的故事，這一類型的淵源乃在於民間的鬼神信仰。在鬼神信仰確立起來以後的漫長歲月中，人們逐步創造出了一個與人類社會相對應的鬼神世界^⑥。這個世界首先主要存在於人們的信仰生活與民間的各種祭祀活動中，它通過巫師與民衆的反復想象和講述而播於人口，並最終進入文人敘事。文人關於鬼神的記載（或敘事）較早在《詩經》（如《生民》、《玄鳥》中的神話因素）、《左傳》（如昭公七年“鄭人相驚以伯有”）和《楚辭》（其中有關於神神及人神相戀的種種想象）中即可見到。但最爲集中的鬼神敘事則是出現在魏晉南北朝隋唐五代時期，由於這種敘事往往來源於民間信仰和民衆的口耳相傳，故多帶有民間傳說的重複性與類型化色彩；又因爲這種敘事就其本質而言祇能是一種想象和虛構（無論如何，不可能有任何人真正遭遇過鬼神），故當其進入文人筆下後，這種傾向便會日趨加強。其次，鬼神作爲兩種不同的信仰對象（不過，一些俗神和鬼之間的界限有時會很模糊），在敘事中也會有不同表現，但又並不具有本質性的差別，二者之間經常相互影響、相互滲透，並且具備大致相近的發展歷程。在六朝志怪中，較具民間信仰色彩與文學意味的一個種類大概要數人神和人鬼戀愛傳說（後者多表現爲冥婚形式），此兩類作品在內容和情節方面多有類同之處，其大致情節模式可歸納爲^⑦：人世的年輕男子夜間獨處，忽有神女或女鬼來訪，一夜纏綿，天明互贈信物而別。或者是男子在野外無意之中闖進女鬼（或神女）的領地（多爲幻化而成的豪宅或人間仙境），於是被女鬼（或神女）挽留，流連數日，而後離去。有的以後還會多次聚首或長期相處，祇是因爲被旁人覺察才不得不分離^⑧。其情節核心都是人與鬼神之間的情愛關係。從現存文獻中，我們所能見到的六朝時期人神情愛傳說之數量要比人鬼情愛傳說略少一些，此二者往往是被同時記載在某一志怪小說集中，且敘述形式相當接近。從種種迹象來

看，它們曾經各自有過長期的獨立發展，到後來才開始彼此影響和滲透。人神遇合類作品的淵源乃在於古代的巫祭歌舞。從巫祭歌舞發展到六朝人神遇合小說大致經過兩條途徑：一是從巫歌發展到詩賦（如晉人張敏的《神女傳》，載《全晉文》卷八十），再到漢魏六朝人神遇合小說中的文人作品（如梁代吳均《續齊諧記》中的《趙文韶》（295/2350）、陳隋之際無名氏《八朝窮怪錄》中的《蕭總》（296/2355）、《劉子卿》（295/2352）、《蕭岳》（296/2357）諸文），這主要是一個雅化的過程；另一發展過程則是在巫祭歌舞這一系統內部完成的——從先秦到六朝，巫風一直存在於民間，祇不過其規模和表現形式都發生了變化^⑨——民間的人神遇合傳說即是從這種風習中所產生，其最初講述者往往是一些具備巫師身份的下層文人（如張碩、絃超、曹著等人即是^⑩）。這些傳說在流傳過程中（有可能經過文人加工，尤其是當它們被文人採入志怪小說集時），或多或少總要發生一些變化（如文字變得更文雅，也更講究敘事手法等）。人鬼遇合類小說最初則以表現再生和冥婚題材為主，後來才逐漸表現人鬼情愛，其基本敘事模式跟人神遇合類傳說非常接近，尤其是到南朝後期的一些文人作品中（如梁代吳均《續齊諧記》的“王彥伯”，載《太平御覽》卷五七九；《搜神記》卷十六“紫玉”），其取法人神遇合類傳說（或作品）的痕迹更加明顯，或者我們也可以認為在二者之間存在着一種彼此影響與彼此滲透的關係。不過總的說來，在這一時期，這兩類作品已經表現出一定的差異。它們各自所具備的一些特徵，比如人神遇合類作品中的文人化傾向、人鬼遇合類作品對歷史題材和人鬼情愛的關注等，在唐代同類小說中都得到了進一步加強。

這一時期的人鬼遭遇類型傳說（或作品）在表現人與鬼的情感與精神交流之外，另有更加多樣的形態。當時民衆對待鬼魂的心態乃是敬畏與調謔參半的：在這一時期的傳說中，有許多鬼使索命或勾取生人之魂遨遊地獄的內容，表現出鬼魂與死亡、恐懼及怖畏之情相關聯的一面；但另一方面，鬼魂卻在人們的想象中呈現出諸如惡毒、滑稽、幼稚、狡詐、愚魯、天真乃至其他各種難以名狀的姿態（如《列異傳》中的“宋定伯”〔321/2548〕；《幽明錄》中的“新死鬼”〔321/2544〕；和“章縣老公”〔383/3052〕），反映出民衆對待鬼魂的輕鬆、狎戲和調謔心態。實際上，鬼作為一種超驗事物，不可能為任何人所見

到，這就為人們依照個人意願去塑造鬼的形象留下了很大餘地，這應是這一時期各類遇鬼傳說呈現出豐富形態的重要原因之一。

從六朝進入唐代，民衆信仰生活的基本方式還沒有發生本質改變。比如對於鬼神巫術的信仰狀況漢魏六朝與唐代之間便存在着明顯的相似之處：根據曹植《辯道論》記載，曹操曾將當時許多著名方士羅致麾下，並“咸以為調笑，不信之矣”。他對待這些人也有一定之規，即：“奉不過於員吏，賞不加於無功”。於是此等人“海島難得而遊，六齋難得而佩，終不敢進荒誕之言，出非常之語”^①。到文帝曹丕即位之後的黃初五年他又下詔禁絕淫祀，所謂“非祀之祭，巫祝之言，皆以執左道論”^②。但儘管如此，包括曹植在內的一批士大夫以及普通民衆卻仍然信奉並踐行着那些“巫祝之言”，而民間的淫祀之風也從來不曾消歇過。在整個六朝時期民衆對待鬼神巫術的態度即大抵如此。到唐朝立國之初，高祖即曾詔令“民間不得妄立妖祠，自非卜筮正術，其餘雜占，悉從禁絕”^③；《舊唐書·狄仁傑傳》則載其任江南巡撫使時奏毀淫祠一千七百所，唯留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠^④；又《舊唐書·穆宗本紀》亦載：長慶三年（823），浙西觀察使李德裕奏除管內淫祠一千零一十五所^⑤。僅從這幾處史料中所毀淫祠數量之夥我們即可大略推知唐代民間祭祀風氣之盛。而根據其他史料則又可知，上述禁毀淫祠之政策及舉措對這一風氣亦未能予以有效遏止。從普通百姓、政府官吏直至帝王后妃都仍然一如既往地保持着對於鬼神和巫者的虔信心態^⑥。這正是唐代（尤其是中晚唐）遭遇鬼神題材小說在六朝同類作品基礎上得以繼續存在和發展的重要前提之一。同時，六朝鬼神志怪又已為唐人開啓了兩個重要傳統：此即文人對於這類題材的關注態度以及他們在創作手法方面的豐富積累。由六朝文人編定（或參與創作）的衆多志怪傳說與作品集便是這兩個傳統的集中體現。筆者曾在另文中專門論述過初盛唐文人對六朝志怪的熟悉程度及詩文中用之為典的情況^⑦，以及初盛唐小說在情節構思和具體手法方面自覺創作意識的萌生等情形——中晚唐遭遇鬼神類型小說的大量湧現與長足發展也是以所有這些前代經驗的積累作為其基本前提的。另外，唐代不同作家、同類或不同類型作品（以及文體）之間彼此影響、相互關涉、相互滲透的情形也日趨普遍與複雜，這也是中晚唐小說創作呈現繁榮局面、但在

形式和手法上又趨於類同的一個重要原因。

如果依據題材的性質來進行大體劃分，那麼在唐代人神遭遇類型小說這一總名之下還可以分出凡男與神女的遇合、凡女與男神的遇合、人仙遇合、人與龍神的遇合以及其他各種與情愛無關的遇合形式等。這些亞型都遵循着人神偶遇——短暫相處——最終分離（少數是長期結合）這一大致相同的敘事框架（或模式）。但在這一框架中，它們各自的具體內容及作品風格卻又有所不同，也有所變化。大體而言，在這一類型小說的發展中，存在着文人化和現實化兩個重要的並行趨勢。前者主要包括《趙旭》（65/404）、《郭翰》（68/420）、《柳毅傳》（419/3410）、《湘中怨解》（298/2372）、《感異記》（326/2589）、《謝翱》（364/2892）、《蔣琛》（309/2444）、《嵩嶽嫁女》（50/309）、《蕭曠》（311/2459）、《封陟》（68/424）、《靈應傳》（492/4037）等文，這些作品的一個共同特點即所表現的題材都與現實生活有較大距離，作品的情節、人物或表現形式多與前代小說文本之間存在各種密切的關聯，而小說情節的設計、展開與推進則主要依靠作者的想像和虛擬。這些作品在形式上追求文辭詩賦的精致優美，注重表現各種細膩、優雅的情感和思想。在其中的《蔣琛》、《嵩嶽嫁女》、《靈應傳》等文中，還發展出一個重要的表現手法即通過對前代傳說或作品中人物、故事的沿襲與改編建立起廣泛的文本關聯，從而使各個原本無關的神界人物形成一個龐大的體系，這便為一種更複雜的文人幻想性作品的產生積累了藝術經驗。代表人神遭遇類小說發展之現實化傾向的作品主要有《汝陰人》（301/2387）、《華嶽神女》（302/2397）、《盧佩》（306/2425）、《后土夫人傳》（299/2375）、《張無頗》（310/2451）、《冉遂》（306/2423）、《吳延瑫》（315/2491）、《成叔弁》（344/2727）等文，這類作品的共同之處在於：多以一種寫實的手法來處理人神遭遇類題材，或者在作品中容納更多的現實社會生活內容，譬如把人神戀愛轉化成世俗的婚姻關係，或者使神女（或男性神）的言行符合現實社會的禮儀和觀念，或者在小說中表現更多的日常生活場景等。若與前一種情形相較而言，這類小說中因果的鏈條（雖然並不完全符合現實的邏輯）也更為明晰，也更加講究敘事的技巧。像其中的《后土夫人傳》一文，即自覺地注意敘事中的鋪墊、暗示、節奏層次安排、前後對比照應以及全文結構之整體性，這即使在

整個唐代小說中也不多見。此外，唐代人神遭遇類型小說與其他小說類型的彼此影響與滲透也是貫穿中晚唐小說史的一個普遍趨勢，比如人神與神怪、仙道題材的融合，代表作品可推《柳毅傳》、《湘中怨解》、《裴航》（50/313）等文；人神與定數題材的融合，主要作品有《張無頗》、《姚氏三子》（65/402）等；人神與夢幻、神怪題材的結合，可以《靈應傳》、《張遵言》（309/2448）等文為代表。這種多類型的融合使小說的情節、容量、表現手法和結構方式都發生了很大變化。其中的《靈應傳》即堪稱融合多種類型題材及表現手法的集大成之作，而且其中還包括大量現實內容，也具有很濃的文人化色彩，這或許正是人神遭遇類小說發展到晚唐時期自然會出現的一個局面。

與人神遭遇類小說相比，唐代人鬼遭遇類型作品在題材、敘事模式及寫作趣尚方面與六朝同類小說的承襲關係更為明顯，諸如再生、冥婚、恐怖故事、人鬼互助、遭遇古人之魂等亞型在唐代都有相應發展，而在六朝人鬼遭遇類作品中已有充分表現的文人化趣向更是獲得了長足推進。比如男子豔遇女鬼亞型的敘事程式即保持長期不變的狀態，唐代作家的創作興趣主要集中在對敘事框架中的細節及事件過程的經營之上：他們或者在作品中着意描寫人物的衣裝、舉止、風度以及環境、景物及習俗之特徵，或大量鋪陳人物之間的交談、吟詩或宴飲、娛樂等活動，體現出一種文雅、精細、富於再現力的藝術特質。而且從中我們還可以體會到：唐代人鬼遇合類小說擅長於描述生活場景、言談應對，而疏於安排懸念和情節，因此這些作品中的空間感和場景感比較鮮明，而邏輯性與時間感則十分模糊。對日常生活與男女溫情的大力渲染則使人鬼遇合類作品充滿溫馨和親切之感。不管女鬼的身份如何，她們都對過去的人世生活表現出追懷之意，而對男女之情則表示出更深切的嚮往和執著。這是其與人神遇合類作品的一個重要差異。唐人對人鬼遇合類作品的一個重大發展則體現在對歷史人物的發掘上，一些比較重要的文人作品都多少與此相關，如《獨孤穆》（342/2709）、《周秦行紀》（489/4018）、《崔書生》（339/2691）、《顏濬》（350/2771）、《崔煒》（34/216）等文中的女主人公便都是前代王者之女，作者通過她們的追憶去審視和詠歎歷史，不失為一個新穎、獨特的角度。這一角度還被運用於另外一類專門表現詩文意趣的人鬼遭遇類小說中，比如《常夷》

(336/2665)、《顧總》(327/2593)、《韋鮑生妓》(349/2763)、《許生》(350/2769)、《陸喬》(343/2717)及《客飲甘露亭》等文。另外，人鬼遭遇類小說也接續了六朝人以諧謔或恐怖趣味來想象鬼怪的傳統，以生活化的場景、日常口語或滑稽對比來製造諧趣，以女鬼、夜叉吃人等獨特的情節或幻覺的形式來表現怖怪意趣，前者如《黎陽客》(333/2642)、《劉諷》(329/2612)、《滎陽生》(128/909)和《梁璟》(349/2766)等；後者如《李鹹》(337/2677)、《王垂》(338/2681)、《鄔濤》(347/2747)、《蘊都師》(357/2828)、《王申》(365/2897)、《馬燧》(356/2822)、《宮山僧》(365/2902)及《東洛張生》(357/2824)等。此外，晚唐時期的一些人鬼遭遇類作品也呈現出將多種類型題材及其表現手法予以融合的趨勢，比如《崔煒》(34/216)、《張無頗》(310/2451)等。

在遇神、遇鬼兩類小說中也存在着一些共同點。首先，這兩類題材都具有一些相近的敘事模式，而且這種模式在較長時期內保持着穩定。其次，兩類小說中都有大量作品集中表現男女性愛主題，而且多是表現短暫的豔遇，但有些豔遇的結局在人神類作品中表現為成仙得道，在人鬼類作品中則表現為男子的死亡（為女鬼所召去）。第三，兩類作品都曾採用現實化的筆法來表現鬼神世界，都在作品中表現文思和詩情，也都對歷史題材表現出濃厚的興趣。它們有時也互相交融，彼此影響，難以截然區分。這也是我們可以將它們放在一起來加以探討的重要原因。如果說人鬼遭遇類作品表現出更多的人情化、世俗化或怖怪諧謔的意趣，而人神遭遇類作品則表現出更多神聖性、以及對人生的淡漠和疏離，那麼這顯然是由於二者的表現對象（鬼與神）畢竟還是有所差別的緣故。

三、三大類型源流述略之三：夢幻類型

簡而言之，夢幻類型即在作品中表現與夢幻有關的各種現象及觀念的小說類型。這一類型所包含的題材與手法在中國文學中有極為悠久的傳統。從春秋到唐代，敘夢手法經歷了非常豐富的演變：在《左傳》中，作者雖然是對所知之夢加以實錄，但夢的原初敘述者（即夢者）卻並不一定對真實的夢本身加以

復述，而是進行主觀改編或創造，從而達到借夢（其實是借助夢中的鬼神）施政或立言的目的^⑧。但即便如此，《左傳》所叙之夢也多接近真實狀態而帶有一定的神秘與荒誕性質；其叙夢的主要模式則為有夢必占、有占必驗，但在應驗的過程中往往會設置一些懸念；作者在叙事上還運用了預叙、鋪墊、呼應、擒縱和控制叙述速度等多種筆法來強化叙述效果，並提供了若干可為後世文人襲用的夢的構思和母題，如二人同夢、夢中變形或隱喻性夢像的設置等。到了戰國時期的《莊子》一書，其叙夢手法對《左傳》有所繼承，如莊周化蝶與變形之夢（即“哀公二十六年”中“得”夢為鳥）即有所關聯，後人常將此二事並提；而櫟社之夢、髑髏之夢也是借夢立言；但更為重要的則是：夢在此時開始脫離與政治神學的關聯而帶上了哲學意味，並體現着某種深刻的人生體驗——“夢”（象徵着不覺悟）與“覺”（象徵着覺悟）被莊子作為與“生”、“死”相對應的抽象對立範疇運用於哲理思辨，以表達其齊物與相對理念。莊子夢寓言的虛構意識以及他在思辨中所採用的“夢中占夢”、“夢中說夢”等比喻性用語則為後世叙夢小說提供了結構與主題方面的有益啓示。時代上略晚於莊子的宋玉在其《高唐》、《神女》二賦中則開始將夢作為叙述與描寫的重心來加以表現：夢被用以表達人的想象、欲望和情感，且與現實交融互滲，顯得虛實莫測^⑨。到了司馬遷的《史記》中，《左傳》、《莊子》中比較單純的叙夢方式被置入複雜、宏闊的叙事網路之中，夢作為結構性因素的意義更為凸顯；其中著名的神龜之夢與元王之夢（見《史記·龜策列傳》）一方面仍然體現了真幻交織的特點，另外，前者又顯示着叙述者開始從另一世界中異類的視角來叙夢（即描寫異物主動入夢），亦即夢中客體在叙事中成為主體。東漢時野史性質的《越絕書》則以較長篇幅集中講述“夢——占夢——夢驗”之過程，故事雖以史實為藍本，然而又頗多虛構，其手法（如重複叙述）明顯帶有民間口頭文學的特質^⑩。從先秦到兩漢，當叙夢藝術在史傳文學中獲得長足發展時，知識階層也對夢這一現象本身開始了理性的探討，但這些探討與論爭並未阻止後代文人繼續在小說中表現夢，而反倒可能加深了他們對某些夢的觀念（如夢乃靈魂出行所致等）與前代夢例的印象。夢作為純粹抒情手段被集中運用則是在漢晉間的賦體文學中（如楊修的《神女賦》、陳琳的《止欲賦》等）：此時夢被視為

寄託思念之情、實現精神交流的重要途徑——這種手法對唐人部分敘夢作品抒情主題及抒情風格的形成有所影響。晉人所撰《列子》一書（此書在唐代曾經列入科考書目）繼承了《莊子》的夢覺思辨，但以高明的敘事化、形象化手段來加以表現，其所首創的神遊模式及襲自《莊子》的夢覺對立敘事結構為唐人敘夢傳奇提供了現成的借鑒。此外，魏晉南北朝時期，由於佛徒的闡揚，夢又成為“空”之代名，並被廣泛使用於對於人生空幻無常性質的比喻性和誇張性表達之中，這就為唐代某些傳奇（如《枕中記》、《南柯太守傳》等）提供了主題方面的依據。以上所述諸多方面即成為唐代紀夢小說賴以存在與發展的基礎和前提。

六朝志怪中的敘夢作品作為唐人敘夢小說在技巧和題材方面的近源亦須得到應有關注。由《左傳》、《史記》等前代史傳文學所開創的敘夢手法並未在後代的史書中得到繼承，卻在六朝志怪中得以延續，比如夢與夢驗模式、重複敘述手法等重要的敘夢手段即在志怪中反復出現，並逐漸吸收新的敘事因素（如與公案題材的結合）。進入唐代尤其是中唐以後，這一敘事模式發生了更為豐富多彩的變異，主要體現於以下幾個方面：首先是以人的智慧、毅力、情感等人為因素與天命相對抗或相配合，以促進或阻擋夢驗的進程，從而使其主題中又增加了道德箴規與表現人情的因素，如《謝小娥傳》（491/4030）、《李行修》（160/1149）等文即屬此類；其次，唐人對夢與夢驗這一題材中所包含的神秘、奇巧意趣及敘事潛力表現出極大關注，如以《三夢記》（載原本《說郛》卷四，為魯迅輯入《唐宋傳奇集》）為代表的同夢應驗類型、以《奚陟》（277/2198）為代表的夢的複現式應驗類型即屬此類，而溫庭筠的《王諸》篇（280/2231）則因突破固有應驗模式而呈現出獨特面貌^④；其三則是夢境描述的生活化、細節化與場景化特徵的出現，當然這最後一個方面幾乎存在於所有唐代敘夢小說之中。

關於夢乃靈魂出行所致的觀念曾在《論衡》中遭到王充批駁，到魏晉占夢書中卻又得到肯定性的理論表述，而與此同時一些志怪集中開始載錄離魂故事，如《無名夫婦》（358/2831）、《龐阿》（358/2830）等文都將靈魂當作有形可睹之物來加以表現，這類故事中所表現的情形似夢又非夢，其敘述基本採用

第三人稱旁知視角予以客觀呈現，而與一般敘夢文所採用的由第一人稱自述或第三人稱轉述的方式頗為不同。進入中唐以後，除了純粹的離魂故事如《離魂記》(358/2831)、《鄭生》(358/2834)等文仍然採用這種敘述方式外，其他的如攝魂、勾魂和夢魂類作品因多將離魂與夢結合在一起，故出現了他人旁知視點、夢視點（或曰靈魂視點）以及現實視點（相對於夢視點而言，即入夢者清醒後的視點）交替並存的情形，這就使讀者的想象能夠穿梭於現實與幽冥之間，獲得虛虛實實、亦真亦幻的感受。在這些作品中，一種淵源於宋玉賦和《史記》的虛實交織筆法得到了運用，並發展出各種不同表現形式：如在《張生》(282/2250)中，張妻與人夜聚的場景對她本人而言是一個虛夢，但對張生而言卻是客觀可見之物；又如在《辛察》(385/3073)中，辛察夢中出行並有所作為，他人（醒者）當面亦不能見其身形，這本應是虛夢，然其夢中所為卻又留下了一些實際的結果（如夢中曾運物至某處，醒後視之，果然）——這種種表現形式都使夢與現實（或虛與實）的界限變得十分模糊，這體現出唐人想象及思維中鮮明的徵奇好異傾向。此外，一些夢魂類作品中描繪了更為完美的場景與風俗畫面，且將詩歌與敘事融合，流露出濃厚的抒情意味（多為表現相思之情），如《張生》(282/2250)、《獨孤遐叔》(281/2244)、《蘇檢》(279/2223)、《韋檢》(279/2224)等文皆是，這也可視為對魏晉六朝賦體文學借夢抒情傳統的繼承和發展。

夢幻類型中的一部分哲理性作品則表現了對歷史與人生的短暫與虛幻性質的體驗，這本是中古文學中的一個常見主題，比如初唐時的著名詩人王勃、盧照鄰等人即曾在詩文中對此加以詠歎。中唐時的部分敘夢傳奇則以敘事的形式將這一體驗明確表述為“人生如夢”，這顯然是從《莊子》和佛教義理中所吸取來的觀念。但就每一篇具體作品而言，它們的主題和動機則又有所不同：如《枕中記》(82/526)主要借夢的形式表現富貴榮華之虛無易逝，同時又從歷史相對主義角度出發說明人生之“適”與“不適”並非一成不變，以此勸誡那些汲汲於仕進的人安於本分、知足常樂。而《南柯太守傳》(475/3910)則是從時空相對的角度將蟻國、人世和宇宙（這後一組類比是隱含的、暗示性的）加以兩兩類比，傳達一種人生的渺小微茫之感；而其中的夢境則表現了人生的幻

滅感以及面對天命的無力感。作品雖含針砭時世之義，但主要還是爲了表達一種普遍的人生體驗。這兩篇傳奇中的夢境是以歷史和現實爲藍本加以概括、綜合而成，因而又具有高度的典型性。唐代士人在棄絕俗世功名之後必須尋找新的更高的精神依託和生活方式，《古元之》（383/3057）與《張佐》（83/532）兩文即以夢的形式對一種理想中的仙境生活加以描述，從中也處處體現出莊子的相對理念。

通觀敘夢文學從春秋到唐代的發展歷程，我們可以看到，雖然若干敘事框架和母題基本保持不變，但具體作品的主題、內容和表現手法卻在不斷演進，到中唐時期，敘夢作品的內涵和技巧已經變得十分精緻和豐富。而其影響則及於明清文言小說（如《聊齋志異》）、白話小說（如《西遊記》、《紅樓夢》）、戲曲（如《牡丹亭》）以及詩詞的創作，但這已經屬於另外一個研究課題，故本文不再多論。

從以上這三個看似彼此獨立、沒有太多關聯的類型的發展過程中，我們又可以抽繹出若干共同點，從而對唐代非寫實類型小說的發展獲得一些規律性的認識。下文即擬對這兩個方面分別加以闡述。

四、類型研究視野中的唐代非寫實小說

通過對諧隱精怪、遭遇鬼神及夢幻三種重要非寫實類型小說的分別討論，我們首先可以看到，在類型研究視野中的魏晉隋唐文言小說的面貌將會呈現出以下一些重要特點：一是在這數百年間所留存下來的大量小說中，確實存在着若干相對獨立且十分龐大的作品群體，這各個作品群體在題材、手法和趣味等方面都非常接近，具有比較穩定的內在傳承性；二是許多重要作品都可被置入某一類型序列之中，我們對其主題、手法及獨創性也將獲得一些新的理解，比較典型的例子有李公佐的《謝小娥傳》、《南柯太守傳》、溫庭筠的《王諸》及沈既濟的《枕中記》諸文；三是大量不爲以往各種文學史和小說史所注意的作品群體將得以呈現出來，從而使這一時期的小說史面貌變得更爲完整和豐富，比如人鬼遇合及夢幻類型中的衆多作品即一般不太爲人所注意，但它們卻代表

着唐代小說以及唐人思維方式的一些重要側面；四是一些重要主題及手法的來龍去脈在類型的序列中將可以看得更加清楚，如諧隱精怪類型中的諧隱手法即是從先秦兩漢時期一直發展到中唐前期才進入精怪小說，而且後代文言、白話小說中同類手法的運用也都跟唐代這一小說類型有千絲萬縷的聯繫；又比如哲理型夢幻小說的主題與手法跟《莊子》、《列子》及佛典等哲理性散文中的夢的內涵也是一脈相承的，而其影響也同樣及於後代長篇小說（如《紅樓夢》等）。

其次，從這三大類型的發展過程我們還可以看到，其中每一類型又都包含多種亞型，這從一個側面顯示了唐代小說的豐富形態。但每一亞型中的作品在敘述框架方面的遞相沿襲現象卻也極為明顯，從這種恒定的敘述模式之中又反映出當時人的某種普遍心理。比如在精怪類型中，“遇怪——與怪物歡好或交流——怪物現形離去”這一敘述框架即從六朝到唐代基本保持不變；而從中唐開始出現在這類作品中的諧隱手法也基本是以一種固定的方式被加以運用，即都由精怪親口以詩歌或陳述的形式暗示性地介紹自己的身份（即隱示其本相）。從這一恒定不變的模式中折射出人類作為萬物之靈的強烈優越感：因為各種動物都在竭力要變成人形，並模仿或參與人類的的生活，而人類卻總對它們的這一行為抱有敵意——所以在很多這類作品的結尾都會描寫精怪恢復原形後的狼狽或委瑣之狀。這一情形在後代的神魔小說《西遊記》中仍然得以延續。不過在中唐後期及晚唐時期的部分精怪小說中（如《申屠澄》（429/3486）、《孫恪》（445/3638）、《焦封》（446/3649）等文），這種情況曾發生過一些變化：即精怪在經過了一段人類的男歡女愛的生活之後，還是抵擋不住山林中自由的誘惑而離去了。而且在這一時期還出現了一些表現人類變成動物的小說，如《薛偉》（471/3881）、《張逢》（429/3490）等文（均出自《續玄怪錄》）^②，其中都表現了人從動物的角度所體會到的自由和活力。這種變化可能出於以下兩個方面的原因：一是可能受到某種哲學觀念的影響，如蕭方等《散逸論》中所表達的那種向往魚、鳥之自由生活的觀念^③；一是可能一些文人已經開始體會到人類本身的局限性，那種固有的優越感開始動搖了。

在唐代的遭遇鬼神類型小說中，也同樣存在着敘述框架的沿襲特徵：如在人神遇合類作品中，神女總是以一種屈尊的姿態降臨凡間，與人世男子歡會或

成婚，給他們帶來種種現實的物質利益，有時甚至是成仙的良機，但到最後卻總是因為各種原因（冥數已盡或遭到人的猜疑）而導致神女離去，祇給世人留下一腔悔恨和遺憾^②。在這樣的故事模式中所蘊涵的應該正是唐代大多數文人的現實欲望：或者獲得富貴、或者成仙得道。如在《后土夫人傳》中，后土夫人本來是要通過婚姻而使安道“延壽三百歲”、“官至三品”，結果因為安道父母的猜忌而提前離去，但她最後還是運用自己的權力為安道謀求到了金錢和官爵。在這一模式中總是暗含着一種天命的因素，肉眼凡胎的塵世文人卻從來不曾將其領會與把握，正如唐詩中所感慨的那樣——“天意高難問”^③——而這正是在唐人心中普遍盤桓着的一種天命無常之感。在人鬼遇合類作品中，從六朝以來則一直在運用如下的情節模式：一位男子在荒野或路途中突然遇到一所住宅（多數很華麗），便被人（或者就是一名女子）邀請留宿，並與其中的女子成婚，幾天後離去，才發現所宿之地是一座墳墓——這一模式實際上跟精怪小說的敘述框架有些類似^④，即人都是先被幻象所迷惑，到後來才發覺真相。因為鬼和精怪都是為人所畏懼或厭憎的，故其必須通過一些假像纔能誘惑世人跟它們交往。在人鬼遇合類作品中存在著冥婚習俗的背景，所以女鬼多為夭亡女子，且都有男子與此女子成婚的內容。而在民間的觀念中，鬼又多喜歡作弄人或者玩些花招，所以他們便會將陰森的墳墓變成豪宅來誘人上當——這類小說的敘述模式實際上就是一個包含欺誘與上當因素的過程。而這其中的“欺誘”主要體現為女色與資財的誘惑，不過在幻象消失之後，那位上當的男子才知道所遇美女祇是一具枯骨，宅中資財祇是隨葬的明器——或許在這一反復出現的對比性情節模式中正包含着佛教的色空觀念。此外，在精怪小說和人鬼遇合類作品中，被誘惑的男子在幻象消失後，往往會或“如喪魂者數日”（《東陽夜怪錄》）、或者情意恍惚、良久乃定（《獨孤穆》）、或者“翌日懵然，若有所失”（《顏濬》）——這正與穆王神遊之後“自失者三月而復”的失魂落魄狀態相同（見《列子·周穆王》），這也正是人們在被幻象矇騙之後喪失正常心智的一種普遍體驗。從這一角度而言，這兩類作品中的幻覺體驗跟夢幻類型中的夢幻感也是極為一致的。

在夢幻類型作品中，則存在着“夢——夢驗”與“夢——夢醒”這兩種非

常重要的敘事模式。其中前者代表了一種從古綿延至今的對夢的信仰，即相信夢境乃是鬼神對人類命運的某種暗示——這中間所包含的實際上正是人類希望通過某種方式來預知自己前途的執著意志。在唐人的夢驗類小說中，夢境有時成爲對宦途的預示、有時成爲破獲凶案的線索、有時又成爲對世人行爲的一種警戒——總之，各種棘手的難題人們都要求助於天意，這既是人類正常心理的反映，也是一種可以輕易得到的心靈安慰。在夢驗類型中有一小類夢（或魂）遊冥府、偶閱命運簿冊的作品（如《孟知儉》、《李敏求》、《崔龜從》、《崔紹》等文^⑦），其與另外一類反映占卜靈驗的作品都描寫了某人在已預知仕途走向之後的人生道路，這中間既反映了唐人的命數觀念，也體現了他們把握個人前途的一種強烈願望。而“夢——夢醒”模式則是從《莊子》、《列子》及佛教哲學中的“夢——覺”對立範疇發展而來，成爲對人生從蒙昧走向覺醒歷程的一個恒定象徵，而其背後所蘊藏的也仍然是一種普遍而深刻的人生體驗。視人生（尤其是富貴功名）如“夢”、爲“空無”，或者認爲萬事皆有命定，這一觀念雖然帶有某種消極厭世傾向，但在當時卻對士人普遍的躁進情緒起到了一定的抑制作用。

由於唐代小說的篇幅一般都很短小，因此各個類型中敘事框架的雷同便顯得格外明顯。而且又因爲這三個類型都依託於幻想世界，所以現實的素材和因果關係較少進入這些作品，從而難以對類型模式有所突破。此外，唐代作家雖然喜歡徵奇話異，但他們在形式方面的求新求異意識卻並不十分強烈。他們多傾向於在一個相對固定的敘事框架中經營細節和場景，這便使每一類型中的作品在框架極爲雷同的情況下仍然具備豐富的、新奇的內容。這三大類型敘事模式的有限突破主要體現在它們跟其他類型的彼此交融和滲透之中，比如人神、人鬼類型與定數類型的融合（如《崔煒》、《張無頗》）、精怪類型與夢幻類型的融合（如《南柯太守傳》）、夢幻類型與遊仙類型的結合（如《張佐》、《古元之》）、人鬼遇合類型與夢幻類型的融合（如《張寵奴》^⑧）、夢魂類型與變形類型的融合（如《薛偉》）、精怪類型與人神遇合類型的融合（如《焦封》^⑨）等都對三大類型的固有敘事模式有所改變。這種情形主要發生在中唐後期及晚唐時期的一些重要作家手中，其中晚唐的裴鉞表現得最爲典型，而且也具有最爲

明確的創新意識。此外，溫庭筠、張讀也分別對夢幻、諧隱精怪類型的敘述模式作了有意識的突破（如《王諸》、《楊叟》）。這三大類型在明清文言（以至白話）小說中也仍然被人不斷地模仿，其中尤以諧隱精怪和人鬼遇合類型為甚。而總的說來，明人因襲唐人較多，而清人則更多新創，其具體情形本文不再多論。

五、從民衆信仰、民間傳說到文人創作

在中國古典詩歌的發展歷史中，我們可以看到這樣一個規律性的現象：即幾乎每一種新的詩歌體裁都來源於民歌或對民歌進行過借鑒和模仿，然後在文人手中日趨複雜、精緻和典雅，並產生出一批優秀作品，最後也在文人手中走向僵化和衰落^⑩。這一規律在魏晉隋唐非寫實類型小說的發展歷史中也有所體現。

精怪、夢幻與鬼神三大非寫實類型題材其實具備一個共同的信仰淵源，即都跟遠古的萬物有靈觀念有關。精靈、夢魂和鬼神等觀念都是泛靈論發展到一定階段的產物^⑪，而對於精靈、鬼魂和神靈的信仰在中國古代也長期存在（在現在的一些少數民族部落中也還有遺存），對於鬼神的祭祀則在國家儀典和民俗中綿延久遠，一直到隋唐時代也沒有發生根本性的變化。關於鬼魂、神怪和精靈的大量傳說即正是從這種民衆信仰的土壤中所孕育和產生。在魏晉六朝之前，這類傳說主要在詩歌（如《楚辭》）和史籍中有零星的保留。而此後由於私人撰述風氣的盛行，大量傳說才得以在各種雜史雜傳中留存，這就是後來魯迅先生所稱的“志怪”小說，其名雖曰“志怪”，然因關乎信仰，“故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣”^⑫。不過，在六朝文人普遍以實錄心態記載民間的精怪、鬼魂傳說時，人神遇合類型小說中已開始出現文人作品。因為這一題材在漢魏以前的詩賦中即得到了廣泛關注，到魏晉六朝時期又有巫師出於自神其術的目的而經常編造這類傳說，以致激起了文人的創作興趣。在南朝尤其是梁陳時代即產生了不少表現文人與神女歡會內容的作品（多見於《窮怪錄》中），其中的信仰色彩已經比較淡薄，而主要表現一種文人雅

趣，所以文中多有歌詠、鼓琴、交談的內容，描寫也日趨精緻、典雅，出現了《趙文韶》（295/2350）和《蕭總》（296/2355）等情致、文筆都十分優美的佳作。而這一時期大量湧現的精怪、鬼魂傳說則基本保持着樸拙、簡陋的原始形態，即使出現一些文人加工的痕迹也是偶爾才得一見，比如在一些人鬼遇合類傳說中出現文人化的詩歌（如《盧充》，316/2500；《王彥伯》，見《太平御覽》卷五七九）、在精怪類傳說中出現歌詩和反切手法等（如《丁譚》，360/2855；《鄒湛》，276/2178）。到了唐代，仍有一些文人刻意採錄民間傳說，如牛肅的《紀聞》、戴孚的《廣異記》等書即屬此類^③，這些小說集結撰的目的雖然仍在於“明鬼神之不誣”（借用干寶《搜神記》序中語），但其同時也具備了所謂“鏗鏘之韻”和細膩的敘事描寫，跟六朝志怪“粗陳梗概”（《中國小說史略·唐之傳奇文》）的形態已經不可同日而語，這當然跟文人的加工和潤色有關。

但進入唐代後最引人注目的變化自然還應是文人對創作的直接參與。在非寫實類型領域中，精怪小說較早引起文人關注，如初唐時期出現的《古鏡記》（230/1761，題作“王度”）和《補江總白猿傳》（444/3629，題作“歐陽紇”）即是文人創作精怪類作品的最初實績。到中唐時期，諧隱手法開始被作家有意識地引入精怪小說，與此同時，詩歌、清談等文人色彩十足的內容也迅速成為精怪小說的構成要素，一種獨特的小說類型——諧隱精怪小說從而得以形成。其主要表現特點即在於將戲擬、諧音、雙關、離合、反切、用典等各種諧隱手法融入精怪的言談之中，以對其本形加以暗示，並與人類形成一種滑稽對比。諧隱手法中的某些成分本身也是來自民間或口頭文學，但在精怪小說中的大規模運用則是唐代文人的創造，而且也只有文人纔能將其發展到複雜和完美的境地（如《東陽夜怪錄》）。諧隱精怪小說乃是以民間的精靈信仰和相關傳說作為其基礎的，但在文人筆下這種信仰已經祇是由一個敘述框架來體現了。他們主要是運用這一題材來表現一種天真、詼諧與機智意趣——這三個方面在諧隱精怪小說中結合得十分緊密。從這種結合中，我們可以充分地領略到唐代文人那種幽默、活潑和聰慧的心智。諧隱精怪小說發展到晚唐時期，其在手法和敘事上的陳陳相因已經十分明顯，甚至有發展為純粹文字遊戲的傾向，而在《瀟湘錄》等小說集中，諧隱精怪作品又成為宣揚作者政治、哲學觀點的一種手段，

原來的諧謔趣味已喪失殆盡。另外，這類作品的素材許多都是來源於前代典籍之中，這使其內容往往缺乏生活氣息（比如《岑文本》、《楊禎》、《楊叟》、《寧茵》等文都有這種缺點），容易讓人厭倦。而此外，諧隱手法若總是停留於字辭層面，則很容易形成一種單調的局面。然而要達到《毛穎傳》和《東陽夜怪錄》那樣的規模和深度，則顯然又具備很高的難度。因此，這類作品一般篇幅比較短小，數量也不太多，但是它們對後代小說的影響卻並不比其他類型來得微弱。

在遭遇鬼神類型中，人神遇合亞型作品的文人化傾向在進入唐代以後迅速加強。這主要表現在以下三個方面：一是很快出現了一些高質量的文人作品，比如李朝威的《柳毅傳》。凡人為水府傳書或進入龍宮的傳說在六朝、唐代民間及漢譯佛典中多有其例，李朝威利用這一傳說作為框架，並融合人神戀愛的情節，表現了一個文人氣節和道義的主題，更重要的是作者同時賦予所有這些內容以一個宏大優美的語言形式，在作品的細節方面也精心雕琢，使之臻於文質並美之境——這在民間傳說中是難以想象的。而後起的各篇同類題材作品（如《劉貫詞》，421/3427；《靈應傳》，492/4037）雖然極力模仿此文，但終究難以達到它的高度。又如中唐後期出現的《后土夫人傳》，在敘事藝術方面取得了很高的成就，其所描寫的生活場景也與社會上層相關，所反映的則是當時文人的內心欲望。二是一些人神遇合類作品更加細膩地表現文人情感（尤其是男女之情），比如《感異記》和《謝翱》等文即對男女情愛與相思加以集中渲染，二者都運用了大量詩歌作為傳情的手段，如後者表達謝翱與一位神秘女郎的刻骨相思之情，文中出現的大量七言絕句和律詩都是情韻兼美的，而且這篇作品情節的單純與詩情的濃鬱又使之具備了一種抒情詩的性質。第三個方面則是人神遇合類作品的形式化傾向日趨加強，這體現在從《感異記》、《謝翱》、《蔣琛》、《嵩嶽嫁女》到《封陟》等一系列作品之中，其主要表徵為：作品中基本不存在嚴格意義上的含有因果關係的情節線索，而主要通過場景和詩歌來形成作品構架。尤其是《封陟》一文甚至出現了極為規則、整齊的三段式的詩文交錯的結構形式，而且這一形式本身也具備了某種意義^④。這樣一個發展趨向在使此類作品日趨雅致、精巧的同時也蘊涵着隔絕現實、喪失活力的危機。

一般說來，包含較多現實或信仰內容的人神遭遇類小說也較少包含詩歌、言談等因素，同時作品的情節性和敘事性也更加鮮明，如《汝陰人》、《后土夫人傳》、《盧佩》和《姚氏三子》諸文即屬於這種情形。

遭遇鬼神類型中的人鬼遭遇類小說則有較為深廣的民間淵源。在魏晉隋唐志怪中，涉及鬼的篇目要大大超過神靈類^⑤，而且其內容也更為豐富多樣，這就為文人創作提供了更多可資取用的素材，這也是唐代人鬼遭遇類作品中出現眾多亞型的重要原因之一。而在這眾多亞型中，與人神遇合類型最為接近的人鬼遇合類作品也經歷了一個與前者相似的發展歷程：即從單純表現人鬼情愛發展到更重文人情趣。在較早的《廣異記》等小說集中記載的冥婚類傳說主要還是表現女鬼與男子的情愛，這種情愛跟人神之愛相比更富人情味，更具現實性，也更顯溫馨與質樸。但隨着文人創作的人鬼遇合類作品的湧現，這種狀況便逐漸發生變化。首先便是一部分作品中表現出風流文人所慣有的一種獵豔心態，如《王玄之》（334/2652）、《金友章》（364/2895）、《崔書生》（339/2691）、《曾季衡》（347/2749）等文中便都出現了男子挑逗或追逐女鬼、並與女鬼幽期密會的內容。這種內容在唐代人神遇合類小說中很少出現，這大概跟神女與女鬼之間畢竟存在着尊卑的差異有關。其次便是在敘述男子闖入鬼宅與女鬼成婚的一類作品中，出現了大量詩文與交談的內容，比如《獨孤穆》、《周秦行紀》（489/4018）、《崔羅什》（326/2588）、《顏濬》等文即都描繪了男子與古代皇室女子或名門之女的鬼魂幽會的場面，而文中的主體部分主要是由吟詩唱和及議論歷史的內容構成，這就使這些作品也成為書面化色彩極濃的文人文學。這種對詩文意趣的追求在人鬼遭遇類型的其他亞型（如遭遇古代男鬼以及各種無名之鬼的類型）中也普遍存在，唐詩的強大滲透力在此可以得到最好的證明。這些文人化傾向極強的作品同樣具有情節弱化的特點，這似乎表明唐人的興趣主要在於利用這種形式來表現詩情，而不是設置奇幻的情節。在詩歌的地位仍然佔據絕對優勢的時代，這種做法或許會有助於小說的流行。此外，由於鬼魂跟人類的關係本來就十分密切，而且民間關於鬼魂的各種想像也紛然雜陳，所以在文人的筆下，鬼的面貌和情態也各具特色：除了有多情善感的（如《顏濬》中的張麗華），也還有快樂活潑的（如《劉諷》文中的蔡家娘子，329/2612）；

除了善良堅貞的（如《獨孤穆》中的縣主），也有邪惡猙獰的（如《王煌》中的耐重鬼以及各種夜叉^⑥）；有才思敏捷的（如《韋鮑生妓》中的江淹和謝莊，349/2763），也有詩思驚鈍的（如《梁璟》中的諸葛長史，349/2766）；有鼎力助人的（如《沈恭禮》中的忠義，348/2757），也有玩弄詭計的（如《韋浦》中的歸元昶，341/2704）；等等。總之，在唐代人鬼遭遇類小說中的各類鬼魂形象大體與人相去不遠，除了文人筆下的有些女鬼形象已經類型化之外，許多其他鬼魂都還充滿活力，尚有較多的發展餘地。

夢幻類型中的各種亞型也多有遠古信仰以及民間傳說（甚至包括印度傳說）之淵源，如夢驗事件及傳說在史傳及志怪中都有大量記載。到唐代文人作品中，這類事件（指夢驗）主要被用來達到兩個目的：一是用以推行道德教化或宣揚命定、報應等觀念，比如《李捎雲》（279/2219）、《謝小娥傳》、《李行修》（160/1149）等文；二是滿足文人的好奇心理，如《三夢記》、《異夢錄》（282/2247，題為“邢鳳”）、《劉景復》（280/2235）等文。前者決定了作家一般祇會運用夢驗或夢示的方式來解決各種矛盾衝突，從而使本可以變得比較複雜、曲折的情節大大簡化；後者則主要表現在作家對一些特殊夢驗現象的強烈興趣，比如在敘夢作品中對二人同夢、虛夢成實、夢境在現實中重現等各種奇特情形加以大力渲染。在離魂、勾魂、夢魂等亞型中也同樣體現出作家對靈魂或夢魂之奇異性質的強烈好奇心，但這種好奇心大體祇局限於現象本身，而未作太多的拓展。夢幻類小說中的種種奇特構思或敘事模式（離魂、夢覺結構等）在唐代作家手中輾轉相襲，很快就喪失了新意，但一些作品所開創的敘事視角卻仍然富於啓示意義。

六、非寫實小說中的現實與非現實世界及其關聯

前文所討論的三類非寫實小說在內容方面至少具備這樣一個共同點，即它們所描述的都不是現實生活中所能見到的事物或所能發生的事件，而祇是人們相信其應該會存在的事物或應該會發生的事件。也就是說，它們所描述的乃是一個存在於信仰（或觀念）中的世界，這個世界相對於現實生活世界而言即是

一個非現實的世界。而此處所要探討的問題就是：這三大類非寫實小說中所表現的信仰世界與現實世界的情形以及二者之間的關聯究竟如何？

首先讓我們來考察（諧隱）精怪小說中的情形。精怪小說的核心情節乃是非人之物變成人形而與人交往，而且它們還會模仿人的各種行爲，這顯然會對人類造成極大的迷惑。在《呂氏春秋·疑似》中即有云：“使人大迷惑者，必物之相似也。”其後，文中又講述了一個黎丘丈人爲奇鬼幻形所惑而殺其子的事來對此加以說明^⑦。到《搜神記》（卷十八）中的“吳興田父”條（442/3614）則講述了一個與之類似的故事，不過“奇鬼”已經換成了狸精：這個狸精變成兩個農人的老父對他們進行打罵，以致後來二人竟將老父殺死而不知，狸精又變成老父返其家，家人積年不覺，後爲一法師識破，才露出本相，遂被人打殺。而《抱朴子·登涉》篇中則對所有精怪的變形動機進行了概括：“又萬物之老者，其精悉能假託人形，以眩惑人目而常試人，唯不能於鏡中易其真形耳。”^⑧在這同一篇中，葛洪還系統地提供了各種精怪的形狀、名稱和應付手段^⑨。可見，在魏晉時代，人們普遍相信精怪的存在。儘管不會有任何人真正遇到過精怪，人們還是在各種傳說中設想它們對現實生活所造成的干擾。如《搜神記》（卷十八）中的“吳興田父”（442/3614）條即描述了精怪對人的心智所具有的巨大迷惑性，又如同書同卷中的“細腰”和“安陽書生”兩則內容相近的傳說都描述了一個對人類生命造成威脅的精怪世界^⑩——其中的精怪已經形成一個朋比爲鄰、狼狽爲奸的小小聚落。在整個漢魏六朝時期，人們對待這個實際上祇存在於傳說中的精怪世界大都充滿敵意，因此志怪小說中的精怪總是顯出一副對人類世界的窺視與侵犯姿態，與人類處於敵對狀態。

進入唐代以後，這種敵意也仍然存在於各類表現精怪危害人類的民間傳說中。在唐代的很長一段時間內，人們似乎特別強調狐精狸怪的狡黠善變所導致的現實生活的混亂——在狐精橫行（實際則是狐精信仰或狐精傳說盛行）的地域，這種混亂甚至已經發展到人狐淆亂、人人自危的境地，如牛肅《紀聞》中的“田氏子”（450/3678）和《辨疑志》中的“蕭穎士”（242/1866）等故事即描述了這種情形。正是在這樣一種信仰氛圍中，大量類似於“黎丘奇鬼”或“吳興老父”的精怪傳說迅速產生，比如《朝野僉載》中的“張簡”（447/

3658)、《廣異記》中的“長孫甲”(451/3685)、“唐參軍”(450/3677)、“焦練師”(449/3672)、“汧陽令”(449/3670)、《宣室志》中的“裴少尹”(453/3704)、《大唐奇事》中的“李義”(438/3566)等文，或表現狐精變成某人的父母姊妹、或變為菩薩彌勒，對人加以戲弄，而所有的人（從皇帝到小民）都無一例外被其蒙騙，以致醜態百出，甚至付出慘重的代價——而這種情形仍然是存在於一個信仰或傳說的世界之中。雖然到了一些文人（如張讀、李隱^①）筆下，這類題材大概已不再包含真實的信仰成分，而僅僅成爲一種虛構或創作的素材，因爲在狐精的變幻之中顯然蘊藏着各種巧妙的敘事契機。不過總的說來，在這類傳說或作品中，精怪所構成的群體仍是對現實生活的一種潛在威脅，因爲它們跟人類混雜在一起，令人迷惑和難以分辨。

而與此同時，在文人創作中所出現的各種精怪及精怪群體卻在日漸淡化其危害性，而純粹成爲藝術形象。如沈既濟筆下的狐精任氏（《任氏傳》）、薛漁思筆下的虎精女子（《申屠澄》）、張讀筆下的狐精李氏（《計真》）等，實際上已經完全具備人間女子的性情，而看不到有什麼妖氣在身了。至於諧隱精怪小說中那些長於吟詠和清談的文縷縷的各類精怪就更是文人的創造了。精怪信仰與傳說所孕育的構思方法與形象體系正好給唐代文人提供了一個表現其生活與情趣的獨特方式。在此值得加以特別強調的是：諧隱精怪類小說通過一些特殊的手法（比如雙關、戲擬）同時表現出精怪身上的物與人的特性、表現出人的世界與物的世界彼此交融映襯的特殊藝術形態——這與那些單純表現精怪的物性或人情的作品在意趣與內涵方面都存在着極大的差異。

鬼神跟精怪在存在方式上具有很大不同：精怪大體是以每一種具體的事物爲依託的，而鬼神在中國古人的觀念中則活動於某個特定的領域，比如神靈居住在高山或天庭，而鬼魂則主要聚集在冥府、地獄等處，他們跟人世又以各種方式保持着聯繫。比如，在楚辭和賦體文學中經常描繪神靈跟凡人的幽會和戀愛，在史傳中則經常記載着鬼神出現在世人夢中的事例。在漢魏六朝隋唐的志怪小說中，鬼神直接出沒於人世或者世人魂遊冥府的傳說都已經有了相當的數量。在各種帶有巫術背景的人神戀愛故事中，神女總是從天帝或西王母的領地定期降臨人世，並帶來各種天上的食物和用具，偶爾也透露一些上界的消息，

但她們的來臨往往祇有當事人能够目睹，其他人除了聽到交談、奏樂或聞到某種異香之外，其他則一無所見。這種巫師爲了自神其術而刻意構想的人神交流方式在唐代的文人小說中得到了繼承和發展。在六朝時期的其他人神遭遇傳說或文人作品中，還存在着一個與人世彼此融合的俗神的世界（如小姑神、蔣侯神、河神、山神等），這些神一般以神廟或神像作爲依託，白天接受世人祭祀，夜晚則與其所鍾愛的男子幽會。在文人的作品中則更多地加入了一種藝術想象的成分，這是與先秦辭賦的文學傳統一脈相承的。在六朝人的觀念中，鬼魂似乎是無所不在的，它們是世人一個不太安分的近鄰——有時爭鬪，有時頑劣；有時驚鈍，有時狡黠；有時會混迹於人群裏，有時又隱藏在虛空中——總之，鬼魂的樣態跟人類是基本一致的。在志怪小說中，人與鬼的相遇一般是在人世，但也有世人偶爾進入冥府或鬼宅者。前者（入冥府）主要是佛教信徒爲了宣揚教義所刻意編撰的，此處不擬多論；後者（入鬼宅）主要是出現在人鬼遇合類傳說中，女鬼或其家人爲了誘惑路過的男子，便將墳墓變成屋宅，等到男子離去時，屋宅又變成墳墓，這一模式一直到唐代都沿用不衰——在這樣一個往復的變化中，虛幻與現實、或者說現實與非現實十分緊密地糾結在一起。在這樣一個糾結中，我們從來難以分辨：當那位男子進入那所虛幻的鬼宅時，他進入的是否就是一座墳墓？如果不是（因爲墳墓並無破損），那所屋宅祇是一個幻覺，那麼男子獲贈的物品（即女子的隨葬物品）是從何得來？如果是女鬼携出，則女鬼縱然可以出入密閉的墳墓，那些實物（如金鏡、戒指）如何出入？在這類傳說或作品中，從來沒有出現過一個旁觀者，以目睹這整個過程並向人們加以描述。或許我們可以參照唐代勾魂類小說中的情形來對此作一個解釋：即男子的靈魂被女鬼所勾取而進入墳墓，從而得睹另一世界中的種種情狀——靈魂眼中的鬼宅與世人眼中的屋宇便不會有何差異。也就是說，世人眼中的“非現實”卻正是靈魂眼中的“現實”。“現實”與“非現實”其實祇是一個相對的概念：在理智觀照下的“非現實”卻是信仰世界中的“真實”。一個人在不同狀態下所體認的“現實”與“非現實”有時也會顛倒和錯位。

進入唐代以後，神靈世界與人世的關係繼續發生變化。這首先體現於神女形象的現實化這一方面。在許多重要作品中，神女的風流氣質開始消失，成爲

現實婚姻中的賢妻良母^④。這是文人作家從現實的立場出發對神女形象進行改造的結果。其次，則是神女們比以往更加自由、更加頻繁地出入人世，有的還對人世生活十分嚮往；與此同時，世人也可以直接進入神的世界，而不必借助於夢境或離魂^⑤。第三，則是唐人對神靈世界與人世的關聯進行了越來越清晰的想象和描述，亦即對有形（現實）與無形（非現實）兩個世界之間溝通與過渡的情形進行了極為細緻的描寫，這主要體現在《后土夫人傳》和《盧佩》等文中。唐代人鬼遭遇類小說中對鬼魂世界的想象和描寫基本承襲六朝，但也有一些新的發展，比如唐人對冥府中鬼魂的生活狀態予以了更多關注，不管是鬼魂向世人“親口”陳述還是世人闖入鬼宅親眼所見，都將鬼的生活描述成跟人世的生活沒有兩樣——舉凡冥界中的日常生活、生兒育女以及婚喪嫁娶等各種事務都與人世沒有多少差異。冥界與人世的溝通在文人的想象中也變得更為輕易和頻繁：且不用說世人動則撞進鬼府與女鬼成婚的情形早已十分常見了，女鬼跑出墓穴與世間男子歡會或同居的事件也屢屢發生（這類情形在六朝的再生類傳說中也有過，但並不普遍），而更為奇特的則是冥界中的男鬼也要跑到世上來尋找知己——他們或與某個文人長期過從，論文談詩（如《常夷》，336/2665）；或與世人良夜相聚，飲酒唱和（如《陸喬》，343/2717）。有的時候則是群鬼聚首，吟詩作賦，發抒幽憤，而為世人所窺見（如《許生》，350/2769）。此外，冥府中的各路鬼使或者為了追魂索命、或者為了安排世人的仕宦與婚姻，也頻頻出沒於人間，與世人相混雜，甚至還結下交情。這樣一來，似乎整個世間都有點鬼影幢幢的況味了——人們雖不會經常遇見神靈，但卻隨時隨地都會碰到鬼。在唐人筆下的鬼的族系中，除了溫文爾雅、滑稽突梯、多情美麗的各類與人差別不大的鬼魂外，又出現了面目猙獰、殺人食人的惡鬼（如夜叉、耐重鬼和一些身份不明的鬼物等）形象，這應該是從外來文化中得到的啓示。總的說來，在唐代鬼神小說中，人們更多地按照現實的標準去想象和描寫鬼神及其所屬世界，而且這個世界與現實生活世界的距離日漸拉近，關聯也日益緊密。唐代文人的生活、思想、情感和欲望也總是憑藉這個鬼神的世界來獲得一種奇特的表現方式。

在夢幻類型小說中，人們主要探討人的靈魂活動與鬼神以及現實世界的各

種關聯。在從先秦一直到唐代的漫長歲月裏，夢一直是鬼神世界與現實生活之間的交流方式。祇不過在早期的信仰中，這種交流被人們認為是實實在在、必須加以認真對待的；但到了魏晉隋唐時代，這種對夢的信仰已經遭到強有力的質疑，理論界的情形且不必說了，即使在一些民間傳說和文人小說中，也流露出對夢的不信任感^④。但是在絕大部分的夢幻類傳說的文人作品中，人們仍然按照傳統的觀念對夢加以想象和描寫（一些哲理性小說的情形較為特殊，另當別論）。首先，在大量托夢和夢驗類小說中，夢仍然是溝通幽明的重要方式：夢有時成為神秘天意對生活的預告（有時甚至是預演）或指示，有時則又是世人得以進入鬼神世界或鬼神進入世人視野的一條通道。其次則是在部分作品中，人們對於夢與現實之勾聯、對於夢本身特點的種種奇特描述其實都與遠古的夢魂觀念有關。比如，在表現“虛夢成實”的夢驗亞型中（如《劉景復》，280/2235；《異夢錄》，282/2247），一個人夢中的所作所為竟然造成了現實的結果——這種夢境與現實的關聯顯得頗為神秘、難以情測——而與人鬼遇合類型（進入鬼宅的作品）相似的是，這類作品中也沒有一個旁知視點來對做夢者的情態加以交代。而在勾魂、攝魂亞型中，夢境與現實場景糾結在一起，難以分離，形成兩位一體的關係^⑤；夢魂類作品中的情形則更加奇特，夢境既似為“實”，也似為“虛”，是虛是實，難以遽定^⑥。這種將現實與夢幻交融的奇特構思極有可能受到異域文學的影響（如印度故事）。其所反映出的正是唐人對夢幻世界與現實生活之關聯的一種獨特想象。另外，在文人的哲理夢幻類小說中，夢境則代表着作者對現實人生之虛幻性的一種評價和體驗，以讓人們不要過分執著於世間的種種色相——這乃是從相對的層面上來看待現實與非現實的關係^⑦。

從以上論述中可以看到，在三大非寫實類型小說中的非現實世界及其與現實生活的各種關聯都是在民間信仰的基礎上衍生出來的。在民間傳說中，這些內容或許還帶有一定程度的信仰色彩，但在文人作家的筆下，則基本成為一種想象與虛擬的產物、成為一個藝術形式和表達媒介。

七、唐代非寫實小說的藝術成就及歷史地位

從前文的論述中我們已經知道，唐代諧隱精怪、遭遇鬼神、夢幻三大類型小說都是淵源於民間信仰或傳說，並在文人作家手中得到發展和完善的，尤其一些比較重要的藝術技巧都是在文人對前人經驗的吸取和借鑒中逐漸形成的。

比如，諧隱精怪小說中的各類諧隱手法即來源於文人作家對其他文體的自覺借鑒。諧隱手法在古代優語和一些不太正式的文體中（如民歌和遊戲文字）有過長期發展，因為其所具備的淺俗戲謔特徵而一直不為正統詩文所吸納，即使頗具眼力的理論家劉勰曾經對其功能與手法進行了總結（參見《文心雕龍·諧謔》），也並未能改變這種狀況。一直到中唐的韓柳等人，也仍然要為自己偶一為之的諧戲之文進行辯護，以開脫“以文為戲”的罪名^④。然而正是這樣一種不登大雅之堂的藝術形式卻在唐代的日常生活與小說中大放異彩^⑤——諧隱精怪小說即是這一時代中富於幽默感與想像力的文人的一個創造。如果從表達功能的角度來看待這類小說，那麼它主要為我們提供了一種凝練而含蓄的表達方式——從作者設置在精怪言談、吟詠、名號中的各種諧隱手法之中都透露出某種言外之意，其中的許多語句都可以從兩個角度（人和動物）來理解，而且都是完全有效的。比如，我們從敬去文（“苟”——狗）和苗介立（貓）對身世的追溯之中既可以看到唐代書生對家世的炫耀，又可以瞭解中國古代關於貓、犬的各種傳說、禮制以及兩類動物的生活習性。而與此同時，從貓精、犬精對人類行為和意識的模仿之中還生出一種強烈的諧趣，並讓人們由此想見文人作家的天真與幽默心態（參見《東陽夜怪錄》）。諧隱精怪小說中的一些優秀之作如《姚康成》、《元無有》、《東陽夜怪錄》、《崔玄微》、《楊禎》、《陳岩》、《楊叟》、《獨孤彥》等文都在選材、敘事或諧隱手法的運用方面具備一些獨到之處，給人以優雅、含蓄、智慧之美。而且在其中的一些作品中，諧隱手法與情節結合得十分緊密，而不僅僅停留於語辭層面（這種情形在唐代一些非精怪類型小說中也有所體現^⑥），這代表着諧隱小說一個更高的發展方向。

在三大類型小說中都普遍運用了一種以旅行為線索、以場景描寫為敘事核

心的結構形式^⑩。這種形式最早在《穆天子傳》中得到了運用：當穆天子經過長途跋涉到達西王母的領地時，西王母設宴款待，二人飲酒唱和，約以後期。這一形式直接影響到魏晉隋唐的遭遇鬼神類小說，比如《漢武帝內傳》、《嵩嶽嫁女》、《蔣琛》等長篇作品即是其中的典型個例。當然，在這些非寫實類型作品中所出現的旅行並不一定是長途，多數情況下祇是在行路途中遭遇到鬼神精怪。在唐代，士人遊歷頻繁，常年奔波於旅途，所以唐人小說中遭遇鬼怪者多為宦遊或趕考的行旅，地點則多在於荒山野嶺或頹敗的田莊廟宇中。這種以旅行開篇的方式一般會令讀者（或聽眾）產生好奇和期待，而且對旅途的描寫還可使後世讀者瞭解唐代的人文景觀與自然風物，事實上，在這類作品中常有非常優美的景物描寫或對日常生活的細緻描述，讀來令人興味盎然。在旅途中遇到鬼神精怪以後，接着一般便是對聚飲詠談場景的集中描寫。在唐代的其他類型小說中，作者往往會將這種場景描寫融入情節線索中，而且在篇幅上不會佔據太多比重。但在三類非寫實小說中，則一般就是以場景描寫為主，比如《東陽夜怪錄》、《劉諷》、《獨孤穆》、《感異記》、《蔣琛》、《顏濬》等文中就是這種情形。過多的場景描寫在篇幅短小的文言小說中容易造成板滯的毛病，但在唐代文人筆下仍然出現了不少十分精彩的着力描寫場景的作品，比如前面列舉的這六篇作品便各具特色。總的說來，這類場景描寫都以吟詠交談作為主要成分，反映了唐代文人的思想情感與生活方式。在後代的文言白話小說中，這類場景描寫成爲一種穩定的表現手法，其淵源應該就在唐代小說（尤其是非寫實小說）中。

在非寫實小說中，還有一種非常重要的手法即“假實證幻”^⑪、以實證虛或者虛實交融、彼此糾結。這種手法在三種類型中都有運用，但具體表現形式則各有差異。在一般精怪小說中，對夜間遇怪場景的證明往往是在文末交代物怪的本相，有的還寫到遇怪者嘔出所吃食物（如青泥之類）的細節。諧隱類型則在文中安置了更多的暗示，讓人在知道真相後又可得到更多的證據。遇鬼類作品則多以男子所携出的墓中隨葬物品作為實證，有時所遇女鬼乃貴胄名流，則更加有據可查，如崔書生從墓誌中知道了女鬼是後周趙王之女，顏濬則在離開張麗華的鬼宅之後發現那一帶是陳朝宮人的墓地。這類手法運用最爲典型的

還是在夢幻類型小說中，比如在夢驗亞型中，夢驗即是對夢的真實性的一個證明。其中比較獨特的則是“虛夢成實”這種情形：比如《劉景復》一文中，景復在夢中為畫中女子賦詩，該女額頭為人所擊流血。景復醒後，竟然看到畫中女子額頭有“損痕”——這乃是對一種多重虛幻的證實，構成了一個悖論式的情境。在攝魂、夢魂等亞型中，作者分別從當事人的靈魂視角和旁觀者視角來描述同一場景——於是這一場景既是夢境，同時也是實境，虛實的界限就變得非常模糊了。這些表現手法都造成了一種與人們正常的夢幻體驗相悖的奇特感受。對於今天的讀者而言，這類小說中所描繪的情景幾乎是不可思議的，但同時也是陌生而新鮮的。此外，唐代非寫實類型小說（尤其是人神遇合類型）在敘事藝術等方面也取得了很高的成就，因為篇幅所限，故此處不再多論。

總之，通過本文的討論我們可以看到，唐代三大非寫實類型小說在整個唐代小說中都佔有十分重要的地位，通過對它們的集中探討，我們可以更加深入地瞭解其題材、手法之發展源流及其藝術特色，從而更為全面地把握唐代小說史的整體面貌。而與此同時，我們又可以通過這一研究找到後代小說中多種題材與手法的淵源之所在，從而為我們理解整個中國古典小說史提供一個重要的參照。除此之外，通過研究和總結唐代非寫實類型小說的發展規律和藝術經驗，我們或許還可為當前的小說創作實踐提供一些有益的啓示。

注 釋

- ① 詳細的研究可參看拙著《唐代非寫實小說之類型研究》，即將由北京大學出版社出版。
- ② 參見范文瀾《文心雕龍註》卷三“諧謔”篇及其注釋，人民文學出版社1958年版。以及王運熙《離合詩考》一文，收入《樂府詩述論》，上海古籍出版社1996年版，此文對離合詩之源流進行了全面考察。
- ③ 李劍國《唐五代志怪傳奇叙錄》一書對此也有簡略論述，南開大學出版社1993年版，第415頁。
- ④ 本文中所有類似於“371/2948”形式的數字都代表某篇作品在《太平廣記》（中華書局1961年版）中的卷數和頁碼，下皆同，不再出注。
- ⑤ 以上內容作為《論唐傳奇中諧隱型精怪小說的淵源與流變》一文的結論，曾發表於《唐研究》第六卷。北京大學出版社2000年12月版。此處作了局部修正。

- ⑥ 參見麥克斯·繆勒《原始文化》一書中關於“萬物有靈觀”的有關論述，上海文藝出版社1992年版；以及王小盾《中國信仰與原始古神》中關於原始人靈鬼觀念發展歷程的論述，上海古籍出版社1989年版，第132頁。
- ⑦ 其代表作品主要有：《江妃二女》、《少昊》、《成公智瓊》、《杜蘭香》、《蕭總》、《劉子卿》、《趙文韶》、《蕭岳》、《甄冲》及《談生》、《盧充》、《王彥伯》、《紫玉》、《沛郡人秦樹》、《陳阿登》等。
- ⑧ 參見李劍國《唐前志怪小說史》，南開大學出版社1984年版，第295、298、299、358、413頁；小南一郎《中國的神話傳說與古小說》，孫昌武譯，中華書局1993年版，第252頁；劉耘《中國古典小說“人仙妖鬼婚戀”母題初探》，載《北京教育學院學報》2000年第1期；張慶民《魏晉南北朝志怪小說通論》“仙凡相戀範型”一節，首都師範大學出版社2000年10月版，第206頁；謝真元《唐人小說中人神戀模式及其文化意蘊》中“人神戀模式探源”一節，載《社會科學研究》1999年第4期。諸書（文）均對此模式有所揭示。
- ⑨ 王瑤先生在《小說與方術》一文中對漢魏六朝時期巫與方士的活動方式及心態都有深入分析，可參看。該文收入《中古文學史論》一書，北京大學出版社1986年版，第102—109頁。
- ⑩ 小南一郎即指出：在張碩、絃超身上可以看到祭祀者和巫術者的性格。參見《中國的神話傳說與古小說》一書，同前注，第267頁。
- ⑪ 參見王瑤先生《中古文學史論》中之《小說與方術》一文，同前，106頁。《辯道論》可參見《三國志》卷二九，中華書局1995年版，第805頁。
- ⑫ 《三國志·文帝紀》，中華書局1959年版，第84頁。
- ⑬ 《資治通鑒·唐紀八》卷一九二“高祖武德九年”，中華書局1956年版，第6023頁。
- ⑭ 《舊唐書》卷八九，中華書局1975年版，第2886頁。又劉餗《隋唐嘉話》卷下記載了一則相近的材料：“狄內史仁傑，始為江南安撫使，以周赧王、楚王項羽、吳王夫差、越王勾踐、吳夫概王、春申君、趙佗、馬援、吳恒王等神廟七百餘所，有害於人，悉除之。唯夏禹、吳太伯、季劄、伍員四廟存焉。”中華書局《隋唐嘉話·朝野僉載》合訂本，1979年版，第40頁。
- ⑮ 《舊唐書》卷一六，第503頁。《舊唐書》卷一七四《李德裕傳》則云：“屬郡祠廟，按方志前代名臣賢後則祠之。四郡之內，除淫祠一千一十所。”版次同上注，第4511頁。
- ⑯ 可參看高國藩《中國巫術史》一書第十五章《唐代宮廷信巫成風》中的有關論述，上海三聯書店1999年版，第263—274頁。《朝野僉載》卷二、卷三等處又對當時官吏迷信巫術的情形有所記載。此外，李肇《唐國史補》卷上、《新唐書·王嶼傳》則載有肅宗以巫

師王嶼為相，“尚鬼神之事，分遣女巫遍禱山川”之史實。

- ⑰ 參見筆者碩士學位論文《初盛唐小說研究》之第一章“六朝小說在初盛唐的流行——唐傳奇興盛原因之一”：其中對初盛唐書儀和詩歌中使用六朝志怪為典的情形作了具體論述。該論文收藏於北京大學圖書館學位論文閱覽室。另外中唐文人對於志怪傳統之熟悉程度亦讓人驚歎，如顧況所撰之《戴氏廣異記序》中即對中唐之前志怪小說的發展歷史做了一個極好的概述。該文見於《文苑英華》卷七三七及《全唐文》卷五二八。
- ⑱ 參見楊健民《周代占夢術的發展及其政治功能》一文，該文載《福建論壇》1993年第3期。
- ⑲ 以上對傅正谷《中國夢文學》（先秦兩漢部分）中的觀點有所吸收，光明日報出版社1993年版。
- ⑳ 參見李騫《敦煌變文話本研究》一書，遼寧大學出版社1987年版，第98頁。
- ㉑ 此文云：大曆中，邛州刺史崔勳外甥王諸與倉部令史趙盈相得，盈乃以長姊之遺孤陳氏女相託。後諸携陳氏歸邛州，舅崔勳責其浪迹，並以小女相許。既成姻，崔氏女便令取陳氏同居，甚相得。不久崔勳任期至，令其子鏗與王諸卜居江陵。五月停午，諸忽於新居夢陳氏披發哀告，云其於三峽舟中為崔氏聳入崩湍，葬身魚腹。鏗亦得此夢。次夜，二人又複夢如前，鏗且慚且疑。後數日果得陳氏兇信。及勳到江陵，諸泣訴前事，崔氏為其兄所責，不能自明，遂喑鳴而卒，王諸亦蕩遊他處。數年後，忽於夏口軍營睹陳氏，云實不為崔氏所擠，乃己失足墜入峽中，後為一軍將所救，便以身相許。諸由是疑負崔氏之冤，遂入羅浮山而為頭陀僧矣。這一故事的全部意義祇有在將其置入自《左傳》以來的叙夢文學傳統中之後，纔能看得更為清楚，其顛倒夢驗結局的苦心孤詣也才會為我們所充分領略。
- ㉒ 《張逢》一文《太平廣記》卷四二九引，叙張逢化虎事。
- ㉓ 見《全上古三代秦漢三國六朝文》之《全梁文》卷二二，中華書局1958年版，第3083頁。
- ㉔ 劉勇強《幻想的魅力》一書中認為這種“人神道殊”的情節安排反映了人類對於理想與現實的悲劇性距離的永恒感歎。上海文藝出版社1992年版，第215頁。
- ㉕ 借用杜甫《暮春江陵送馬大卿公恩命追赴闕下》一詩中的句子。仇兆鼈《杜詩詳註》，中華書局1979年版，第1880頁。
- ㉖ 在有些精怪小說（如《滕庭俊》、《來君綽》、《孫恪》）中，精怪在幻成人形的同時也幻化出了一片建築物，作為精怪與人相聚的場所。
- ㉗ 此四文依次見於《太平廣記》卷一一二、一五七、三〇八、三八五。

- ⑳ 此文《太平廣記》不收，可參見《唐五代筆記小說大觀》，上海古籍出版社 2000 年版，第 406—408 頁。
- ㉑ 此文乃是人妖戀愛與人神遇合兩種類型的結合。
- ㉒ 參見葛曉音先生《八代詩史》，陝西人民出版社 1989 年版，第 342 頁。
- ㉓ 參看王小盾《原始信仰和中國古神》一書對原始人靈鬼觀念演變過程（靈性—靈魂—鬼魂）的論述，上海古籍出版社 1989 年版，第 132 頁。
- ㉔ 魯迅《中國小說史略》，上海古籍出版社 1998 年版，第 24 頁。
- ㉕ 如顧況《戴氏〈廣異記〉序》中即云：“雖景命不融，而鏗鏘之韻，固可以輔於神明矣。”見《文苑英華》卷七三七及《全唐文》卷五二八。
- ㉖ 這篇小說的主體部分幾乎全用優美精致的駢文（包含三首七言詩歌）寫成，其中主要包括三組對話——其內容都是仙女向封陟表白愛意或進行勸誘，而封陟每次都斷然拒絕，然後仙女便留詩一首，並說七日後再來——全文即由與此相類的三組對話併置而成，形式上顯得十分整齊；而且仙女之駢語表白與其所詠詩歌之間的關係又類似於變文中相應的結構形式：即先用駢文或散文進行敘述，然後以詩歌復述、承接或過渡——這本是一種表演性極強的表達方式。在裴鏘所生活的中晚唐時期，變文這種藝術形式已流行多年，他難免不受到影響。而作者之所以要採取這種形式來表現仙女與封陟之間的交談，除了炫才這一並不重要的原因之外，還是在以一種誇張的形式對人神遇合類型作品的表達程式進行一個戲仿——也就是說，因為以前的這類作品都寫人神、人仙之間的一拍即合，已成老套和慣例，裴鏘就有意先以一種誇張的文體對其中神女相誘的場面進行摹仿，卻給它設置一個失敗的結局。這既帶有些許反諷意味，也表明人神遇合其實並不那麼輕易就能實現，其中難免會有一些例外。正是因為這樣一個原因，所以當仙女第三次遭到封陟拒絕時，她與侍衛之間的一段對話就極其傳神地描繪出她那種反常的尷尬境遇，讓人覺得有些好笑。值得注意的是，小說也正是從這段文字開始改用散文語言，其中甚至還雜以口語——這正說明前面駢文、詩歌結合部分所具備的表演與遊戲性質；而且前面還滿口駢語的仙女突然改變口吻，說起了“白話”：這正是在一種極度的挫折和失望狀態下脫去了偽飾，回歸了本真——因為她本是為了博得一個精於墳典的書生的青睞才採取了這種文縷縷的言說方式，卻並沒有獲得預期的效果。她的這種尷尬處境中所包含的喜劇意味也必須在這一類型小說的前後語境中纔能為人們體會到。除此之外，這篇作品還通過同一場景的三次反復來使之具備一種象徵的意義，即：在這三組對話的辯難結構中實際上包含着一個誘惑與反抗誘惑的對立，我們也可以將其更具體地視為同一個人內心兩種相反欲望的矛盾衝突，或者是道教徒（長生享樂）與儒生（安貧樂道）兩類人所持不

同人生哲學的對立——當然鬥爭的結果是儒生的“貞端”、“堅潔”（《封陟》文中語）操守雖一時佔了上風，卻付出了慘痛代價，也受到了作者的質疑和嘲弄。

- ⑳ 這從《太平廣記》中所收兩類題材小說的卷數即可粗略看出：其中“神”類共二十五卷，而“鬼”類則有四十卷。
- ㉑ 《王焯》一文《太平廣記》未載，可參見《唐五代筆記小說大觀》，同前注，第412頁。
- ㉒ 《諸子集成》本《呂氏春秋》，上海書店1984年版，第289、290頁。
- ㉓ 王明《抱朴子內篇校釋》，中華書局1988年版，第300頁。
- ㉔ 劉仲宇《中國精怪文化》一書中云：“從中國小說的發展史來看，最初出現精怪的文字記載，基本上是講述其形狀、名稱和對付方法。”上海人民出版社1997年版，第349頁。
- ㉕ “安陽書生”條見於《太平廣記》卷四三九，講述書生制服凶宅中的老雄雞、老蠍、老母豬三個精怪的傳說。
- ㉖ 李隱乃是《大唐奇事》的作者，可參見李劍國《唐五代志怪傳奇叙錄》一書有關考論，同前，第927頁。
- ㉗ 如《華岳神女》、《汝陰人》、《柳毅傳》、《后土夫人傳》、《盧佩》、《張無顏》等文中的神女。
- ㉘ 如《柳毅傳》、《后土夫人傳》、《張無顏》等文。
- ㉙ 比如《列異傳》中的“蔣濟”條、《玄怪錄》中的“齊饒州”條、溫庭筠的《王諸》等文。
- ㉚ 如《盧李二生》中李生之妻的夢境竟然正是李生曾經實實在在經歷過的一個場景，該文出自盧肇《逸史》，載《太平廣記》卷一七。
- ㉛ 如《張生》、《獨孤遐叔》中二人荒野所遇場景聲情並茂，卻又像一個影子一般一驚而逝，後來發現其確實是閨人的一夢。
- ㉜ 也就是說，相對於一些更加永恒的價值或存在而言，現實人生的各種色相其實也和夢境一樣虛幻不實。《成唯識論》中有云：“如夢未覺，不能自知，要至覺時，方能追覺，覺時境色，應知亦爾……未得真覺，恒處夢中。”參見《大正新修大藏經》第31冊，第39頁。
- ㉝ 當時身在永州司馬任上的柳宗元即曾撰《讀韓愈所著〈毛穎傳〉後題》及《與楊誨之書》等文為韓愈的《毛穎傳》辯護。見《全唐文》卷五八六、卷五七五。
- ㉞ 諧隱藝術曾經融入唐代豐富多彩的酒筵遊戲之中。具體情形可參看王小盾《唐代酒令藝術》一書中的相關論述，上海知識出版社1995年版。另外又可參看《啓顏錄》、《朝野僉載》、《大唐新語》、《因話錄》及《太平廣記》之“談諧”、“嘲諷”類中的有關記載。

-
- ⑤ 如《柳毅傳》中龍女向柳毅介紹家世時云其乃盧氏女，范陽人（因地名有“盧龍”，故云），父名浩，為清流宰云云，即包含隱語。可參見周紹良《唐傳奇箋證》一書，人民文學出版社 2000 年版，第 150、151 頁。另外，《傳奇》的《裴航》篇中樊夫人所贈詩歌也含有暗示情節發展方向的隱語。
- ⑥ 李劍國《唐五代志怪傳奇叙錄》一書中（第 96 頁）對唐代小說注重“場面”描寫的特徵進行了論述，本段關於場景描寫的討論吸取了他的觀點。
- ⑦ 魯迅《中國小說史略·唐之傳奇文下》中論及《南柯太守傳》結尾手法時云：“篇末言命僕發穴，以究根源，乃見蟻聚，悉符前夢，則假實證幻，餘韻悠然，雖未盡於物情，已非枕中之所及矣。”人民文學出版社 1973 年版，第 54 頁。

從敷演佛經到敷演戲曲

——一個失落了的戲劇史環節

康保成

【提要】 人們習慣上所說的“敷演戲曲”一語，來自“敷演”佛經、“敷演”話文。本文從這一線索出發，借助於文獻與文物資料，揭示出我國戲劇史上存在一個從講經到講唱再到雜據扮演的演進過程。敦煌變文講唱，是敷演佛經與敷演戲曲的中間形態，而北宋的目連戲，則是一種比變文更加接近戲曲的藝術形式，稱“《目連經》、《救母》雜劇”。金元雜劇曾經有過“坐扮演”、“立扮演”的演出方式。其時演員一律面向觀眾，主角居中，面部表情多、形體動作少。配角在完成某一表情或動作後立即收住，呆在原地，意味着暫時退出腳色，以便突出主角的歌唱或表演。說法（歌唱）者與現身（表演）者有分有合，這是從講經、講唱演化而來的迹象，也是金元雜劇表演的基本特徵。這是我國戲劇史上一個被忽略了的環節。認識這一環節，對於正確評價我國戲曲表演的虛擬性，亦可提供有益的幫助。

戲劇與其他文學樣式的最大不同在於，它的最終完成形式是舞臺演出。金元雜劇是如何演出的^①？由於視聽材料的匱乏，以往對這一問題的研究較為薄弱，因而留下了進一步討論的廣闊空間。我們發現，宋元話本、戲曲中常用的“敷演”一語借自佛教。本節擬先從這一線索入手，討論佛教講經說法對講唱文藝、戲曲表演方式的重要影響，進而結合出土文物與元刊雜劇術語，尋覓金元雜劇的早期演出形態，嘗試彌補這一失落了的戲劇史環節。

一、“敷演”的語義：帶形體模仿動作的講唱

一般認為，敷演就是扮演的意思，“敷演戲曲”已成為人們的習用語。例如《張協狀元》第一出，末上場，先用諸宮調講唱張協赴京途中遭劫的情景，到緊要關頭按下不表，轉而白云：“似恁唱說諸宮調，何如把此話文敷演？”於是第二場脚色出臺，正戲開始。《宦門子弟錯立身》第一出，末誦【蝶戀花】：“爲路歧，戀佳人，金珠使盡沒分文。賢每雅靜看敷演《宦門子弟錯立身》。”錢南揚先生解釋說：“敷演，演戲。”“敷演，猶云‘串演’。”^②洛地先生對“敷演話文”一語尤爲重視，他說：

《張協狀元》副末開台的“似恁唱說諸宮調，何如把此話文敷演”兩句，極其重要。它，非常恰當而且正確地說明了：“戲”者，“敷演”也；“文”者，話文也；“戲文”者，“敷演”話文也。^③

這裏明確提出了戲文的性質：被敷演的話文就是戲文。“‘戲’者，‘敷演’也”，是在敷演與戲劇之間劃了等號。

然而，在宋代文獻中，敷演主要不指扮演、演戲，而是指講述話本。例如南宋羅燁《醉翁談錄·小說開闢》叙講史話本有云：“靠敷演令看官清耳”，“講論處，不滯搭，不絮煩；敷演處有規模，有收拾。冷淡處提掇得有家數，熱鬧處敷演得越久長。”^④又《夢梁錄》卷二十“小說講經史”條，記咸淳間王六大夫，“敷演《複華篇》及中興名將傳”^⑤。不用說，話本非代言體，而是以第三人稱語氣敘事的藝術樣式，因而這兩處材料中的“敷演”並非指演戲。因而不能說，被敷演的話文就是戲文。

據上述文獻，“敷演”是講說、陳述的意思，但又與“講論”、“提掇”有別。“講論”，是說話人在講述故事中插進的言簡意賅的評論；“提掇，謂提起、警策之也”^⑥。以此可知，與“講論”比，“敷演”重在敘事；與“提掇”比，“敷演”要細緻、具體。講唱藝術雖非代言體，但表演者動輒“進入脚色”，模仿故事中的人物聲口，甚至加上表情與形體動作，使觀眾獲得更爲具體、形象的感受。這種敘述故事加形體模仿的表演方式，就是敷演。

元雜劇也常常用到“敷演”，例如元刊本《紫雲亭》第四折正旦唱【七弟兄】：“你那起初時敷演時曾聽你唱”^⑦，這裏的“敷演”，就是說唱、表演諸宮調，與敷演話文義同。杜善夫散套《莊家不識構欄·六煞》：“說道前截兒院本《調風月》，背後么末敷演劉耍和。”^⑧劉耍和是金末元初以演北雜劇著稱的演員，《錄鬼簿》記花李郎、紅字李二為“教坊劉耍和婿”^⑨，“么末”就是北曲雜劇的別稱^⑩。此處“敷演劉耍和”，就是模仿劉耍和的表演模樣。南戲《錯立身》有“我學那劉耍和行蹤步迹”的唱詞，“敷演劉耍和”就是模仿劉耍和，與《錯立身》唱詞的意思相同。

有時，“敷演”看似陳述、講說義，其實含有模仿、進入脚色的意思。例如脈望館本《三戰呂布》第三折正末（張飛）白：“我先說了呂布，後敷演元帥也。”元帥指孫堅。接着末唱【紅繡鞋】：“見元帥惡狠狠手執著兵器，見元帥不鄧鄧氣吐虹霓，恰便似護法諸天可便立在門旗。”^⑪此時張飛模仿孫堅的氣勢（惡狠狠）、動作（手執兵器）、口吻（不鄧鄧）、形象（護法諸天），從文字上看是一種繪聲繪色地描述，但表演時必有相應的模仿動作。再如《西遊記》二本六出的出目為《胖姑演說》，先是老張上場，訴說自己未能去看社火，要等胖姑來家，“教他敷演與我聽”。接着寫胖姑回家，連說帶唱地將社火中的各種人物、裝扮、行爲等表演實況一一加以“演說”。

此外，《飛刀對箭》一折孛老白：“你說你會武藝，你就在這草堂上敷演一遍，我試看者。”正末答：“我在這草堂上敷演一遍，父親母親，你試看者。”《藍采和》三折正末白：“師父教我唱的是青天歌，舞的是踏踏歌。”旦云：“你對俺敷演一遍我聽。”於是正末邊念邊舞《踏踏歌》。這二劇，“敷演”時均帶有形體動作，可理解為表演或模仿。

總的來看，在宋元戲曲小說中，敷演的基本意義是指帶有形體模仿動作的故事表述，《張協狀元》中的“敷演話文”即是此意。它雖不一定指扮演、演戲，但卻提示出講唱藝術與戲劇藝術的共同本質，以及從講唱向戲劇過渡的痕迹。汲古閣本《琵琶記》“副末開場”，末向內問：“且問後房子弟，今日敷演誰家故事，哪本傳奇？”這時，把“敷演”理解為扮演似已是約定俗成了。

二、“敷演”的語源：講誦佛經

據《說文》，“演”字的本義是水長流。後引申為擴展、推衍、闡發、演說的意思。司馬遷《報任安書》“文王拘而演《周易》”，此“演”字即闡發義。到佛教傳入，演、開演、演唱、演出、敷演被用來形容講誦佛經，後來又都成了講唱乃至戲劇術語。

《魏書·釋老志》云：“初，皇始中，趙郡有沙門法果，誠行精至，開演法籍。太祖聞其名，詔以禮徵。”同《志》載高宗《詔書》云：釋迦如來，“排斥群邪，開演正覺”。又記云：“和平初……又有沙門道進、僧超、法存等，並有名於時，演唱諸異。”^⑫文中的“開演”與“演唱”均指講經弘法，但細加推衍，其文義又不全同。據唐釋窺基《唯識述記》卷一對“開演”的解釋：“悠隱未顯，今說名開；先略難知，廣談為演。”“為初機曰開，為久機曰演。”^⑬後來戲劇術語的“開演”，一般祇作開始演出講，保留了佛教術語的後一義。“演唱”就是演講（佛經），到《元史·刑法志》有“演唱詞話”之說^⑭，後者顯從前者借來。

在佛教文獻中，“演出”與“演”都有現身說法的意思，與漢語中“演”所具有的本來意義不大相同。《法苑珠林》卷十二：“時大迦葉，告五百阿羅漢，打撻椎集衆……釋迦牟尼佛，今已舍壽，起七寶塔，今集欲得演出真性法身，汝等速集聽採微妙之言。”^⑮這是說，釋迦牟尼欲以其“真性法身”“演出”“微妙之言”。又唐釋屍羅達摩譯《佛說十地經》卷七，記如來說法時：

從此演出，無量法門，或隨自欲。從其身上，一一毛孔，皆演法音，或隨自欲。於此三千、大千世界，所現色像。從此一切，悉能演出，妙法言音，或隨自欲。以一音詞，周遍顯了，一切法音，或隨自欲。加持一切，所有音詞，皆能令作，微妙法音，或隨自欲。以從一切，世界所屬，歌詠樂聲，皆演法音，或隨自欲。從一字音，演出一切，法差別音。^⑯

這裏，“法音”首先從佛“身上”、“一一毛孔”中“演出”，後感得大千世界中“所現色像”也能演法。不難看出，後世戲劇術語中的“演出”與“演”，

並非漢語中固有的推衍、闡發義，而是從佛教術語借用來的。

戲劇術語“敷演”的語源也祇能從佛教文獻中尋覓。先看《晉書·鳩摩羅什傳》的記載：

羅什每為慧睿論西方辭體，商略同異，云：“天竺國俗甚重文制，其宮商體韻，以入管絃為善。凡覲國王，必有贊德，經中偈頌，皆其式也。”羅什雅好大乘，志在敷演，常歎曰：“吾若著筆作大乘阿毗曇，非迦旃子比也。今深識者既寡，將何所論！”^①

沒有疑問，敷演就是誦經說法。然而，所謂“經中偈頌”，是以“入管絃為善”的，所以誦經本身就具有了藝術性。

我們知道，印度佛教弘法講經的手段非常豐富，三國吳支謙譯的《佛說七知經》謂十二部經是：文，歌，說，頌，譬喻，本起紀，事解，生傳，廣博，自然，行，章句。每一部經，都須使用獨特方式講誦。講經的目的當然是“敷演其義”，但手段卻往往是“敷演其事”。祇要看佛經中敘事成分之濃，就可以明白。下面，我們依照翻譯的時代先後，舉出漢文佛經中“敷演其事”的幾處用例，藉以探尋後世戲劇術語“敷演”的來源。

《大方便佛報恩經》卷三記，衆人與六師見有“寶塔從地湧出”，困惑不解，乃請求佛陀“為大衆敷演斯事”，於是佛陀便講述了一個波羅奈國太子“斷骨出髓，剗其兩目”為國王治病的故事，而這個“忍辱太子”就是佛陀前生。於是“大衆中無量人天諸龍鬼神，聞是語已，悲喜交集，淚下滿目，異口同音，讚歎如來，百千功德”^②。這是以“敷演”佛本生的故事弘法，也是佛陀現身說法的例證。其效果，可使大衆“悲喜交集，淚下滿目”，其藝術性之高可想而知。此經譯者失考，但據《開元釋教錄》卷十二，其翻譯成書的時代在後漢，顯然是較早使用“敷演”一語的。

鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一，記佛用偈語說法，衆不能解，舍利弗白佛：“今者四衆，咸皆有疑，惟願世尊，敷演斯事。”於是世尊再次講說帶有敘事成分的偈語^③。

元魏慧覺等譯《賢愚經》卷八云：“是時阿難，長跪合掌，白世尊曰：‘此天往昔，作何功德？形體妙好，威相奇特，光明顯赫，如大寶山？唯願世尊，

敷演其事。’”於是佛陀應阿難之請，講說了“首陀會天”的往事^②。

宋釋法天譯《妙法聖念處經》卷一，記諸苾芻聞佛說地獄之苦，請求佛“敷演斯事”，教誨“不被纏縛，速得解脫”之法，於是佛祖用一系列排比句，歷數酒色、欺詐、暴惡、貪婪、慳吝等的害處，教他們“舍離”，並作“慈悲”，“利益未來”，方能“不受焚燒地獄之苦”^③。這或即用“章句”的方式進行敷演。

可見，此類佛經敷演，與話文、戲曲敷演，已經沒有太大區別了。又變文在正式開始前的“開贊”中，希望聽眾能靜心聽講，也用“演”。如《敦煌變文集·秋吟一本》：“□□□絃絲竹靜，暫聽緇侶演金文。”^④這與南戲、傳奇中的“敷演”的用法完全相同。明傳奇《彩毫記》第一出“敷演家門”，末上場誦云：“高人妙理通絃索，換羽移宮且為樂。請看水底一燈明，照見蓮花都不著^⑤。”明顯帶有佛教講經的意味。

如前所述，在宋元戲曲小說中，“敷演”有摹仿、學說的意思。隋吉藏撰《維摩經義疏》卷三，記迦旃延白佛言：“我念昔者佛為諸比丘略說法要，我即於後敷演其義。”^⑥《五燈會元》卷三記“汾州無業國師”：“十二落髮，二十受具戒於襄州幽律師，習《四分律疏》，才終，便能敷演。”^⑦也都把“敷演”用作摹仿、學說。可見，戲曲小說中的這一術語的確從佛教借來。

此外，敷演有時又作“敷衍”，蓋因演、衍二字音義均同之故^⑧，茲不贅舉。

順便指出，對佛經義理的敷演，可稱作“演義”，這也就是後世小說術語“演義”的來源。西晉竺法護譯《賢劫經》卷一有云：“入分別辯，敷演義理。”又有三言頌語云：“其辯才，猶水王；習三昧，逮斯功；法自然，無無我，不久達，敷演義，如是周，三千世，真諦行，是三昧。”^⑨《妙法蓮花經文句》卷三，謂“演大法義”為“演義”^⑩。到唐代，演義成了一種對經書的註疏再作引申、解釋的專門著作。唐道宣《四分律行事鈔資持記》卷一：“彼演義章，不妨引用。”^⑪指的就是這類著作。《大正藏》第三十六冊有《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，簡稱為《演義鈔》，是唐釋澄觀（738—839）為他自己的《大方廣佛華嚴經疏》所作的“演義”。敦煌文書有《〈維摩詰經·文殊師利問疾品〉

演義》，陳寅恪先生指出：“取鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》原文互勘之，益可推見演義小說文體原始之形式，及其嬗變之流別，故為中國文學史絕佳資料。”^⑩然而，這一卓見似未引起小說史家的重視^⑪。

三、變文講唱：敷演佛經與敷演雜劇的中間形態

如上所述，從敷演佛經到敷演話文、戲曲，有一條大致清晰可辨的軌迹。它們的本質聯繫，是敘事性的講唱。在這裏，不能不提到敦煌變文的講唱形態。

講唱變文可稱“演”，也稱“轉變”，“轉”大體相當於唱。變文講唱採用第三人稱敘述故事的方式，明顯從佛教誦經而來。佛教講經有僧講、俗講之別，變文本是俗講的底本，最初講唱佛教故事，後來才成為世俗講唱藝術。毫無疑問，演員在講唱變文時，要帶有表情，並時而進入角色，纔能很好地敷演故事、打動觀眾。唐王建《觀蠻妓》詩云：“欲說昭君斂翠蛾，清聲委曲怨於歌。”吉師老《看蜀女轉昭君變》詩云：“翠眉顰處楚邊月，畫卷開時塞外雲。”所謂“斂翠蛾”、“翠眉顰”，都是在描述敷演《昭君變文》的演員的面部表情。

變文韻白相間，有說有唱，對後來的諸宮調、寶卷、鼓詞、彈詞等講唱文學和雜劇、南戲等戲曲文學，均產生了重要影響，其中有些作品與戲曲的唱白體式已很接近。這已為許多學者所指出。本文祇擬以雜劇的“題目正名”和“楔子”的來歷為例，進一步論證變文作為敷演佛經與敷演戲曲的中間形態的可能性。

眾所周知，元雜劇有“題目正名”，用兩句或四句整齊對偶的文句總結劇情大意，提示劇本名稱。不過，雖名為“題目”卻全都置於劇本之末，令人困惑不解。例如徐扶明先生就說：“就舞臺演出程式而言，題目正名應該放在正戲開始之前。”^⑫然而，變文中題目的位置，也大都在作品末尾。王重民先生等編的《敦煌變文集》中，原卷明確以“變”或“變文”標題的作品共有九種，現以《變文集》中順序列下：

第一種《漢將王陵變》。斯 5437 號，正文前有標題《漢將王陵變》，後部

殘；伯 3627 號，起始部分殘，正文末題：“《漢八年楚滅漢興王陵變》一鋪，天福四年八月十六日孔目官閻物成寫記。”

第二種《舜子變》。斯 4654 號有前題《舜子變》，後半部殘；伯 2721 號前半部殘，後半部完整，末尾有兩首七言韻文，其一為：

瞽叟填井自目盲，舜子從來歷山耕。將米糞都逢父母，以舌舔眼再還明。

其二為：

孝順父母感於天，舜子淘井得銀錢。父母拋石壓舜子，感得穿井東家連。

請注意，這兩首七言詩帶有總結全篇內容性質，與元雜劇的“題目正名”極為相似。詩後又題：“《舜子至孝變文》一卷。”

第三種《前漢劉家太子傳》。伯 3645 號，前有標題《前漢劉家太子傳》，同卷正文後題：“《劉家太子變》一卷。”

第四種《八相變》。原藏北京圖書館的雲字 24 號，正文開頭無標題，紙背有“八相變”三字，正文結尾有云：“況說如來八相，三秋未盡根原，略以標名，開題示目。”此作品的校錄者王慶菽先生以《八相變》為該作品標題。

第五種《破魔變文》。伯 2187 號，前題作《降魔變神押座文》，後題“《破魔變》一卷”。

第六種《降魔變文》。斯 5511 號，後題“《降魔變文》一卷”；斯 4398 號，前題“《降魔變》一卷”。

第七種《目連救母變文》。斯 2614 號，前題：“《大目乾連冥間救母變文》並圖一卷並序”；同卷後題：“《大目乾連變文》一卷”；伯 2319 號，無前題，後題同斯 2614 號。

第八種《功德意供養塔生天因緣變》。斯 3491 號，前題：《頻婆娑羅王后宮彩女功德意供養塔生天因緣變》，題後緊接押座文；押座文訖，又出簡題《功德意供養塔生天緣》。

第九種《醜女因緣》。伯 3048 號，前題：《醜女緣起》，後題：《上來所說醜變》；斯 4511 號，後題：“《金剛醜女因緣》一本。”

此外，現存《伍子胥變文》有四個卷子，均殘，其中甲卷的伯 3213 號有始無尾，但在開端處卻沒有題目。變文之外的敦煌講唱文本，如《韓朋賦》、《葉淨能詩》、《孔子項託相問書》、《燕子賦》、《茶酒論》等，也都在末尾舉出作品名。特別是兩首《燕子賦》，雖開頭完整而均無前題，卻有後題，整理者祇能以後題補標題。

以此可知，在敦煌講唱文學作品尤其是變文中，題目置於末尾是一個極為普遍的現象。佛經的刊刻與抄寫往往前後均有題目。不難推測，早期的講經文與變文當是沿着佛經刊刻的慣例，前後均標有題目的。但後來卻在文末出現帶有總結整篇作品內容性質的七言詩（如《舜子變》）。《八相變》結尾的“略以標名，開題示目”兩句更值得注意，這表明：把題目置於作品末尾已成爲一種共同的、公認的傾向。這樣，元刊雜劇將題目正名置於全劇末尾便不足爲奇了。這表明，元雜劇的“題目正名”，可能直接來自變文。

元雜劇又有“楔子”，通行的解釋是，若有情節在四折戲中不能容納，便加楔子，如木楔般使情節得以加固。然楔子多半置於劇首，與插於兩木間的木楔意義相左。此外，楔子最早僅指曲，與情節無關。故楔子來自木楔說值得重新討論。我們認爲，金元雜劇中的楔子，借用了佛教契經的名和義，並吸取了俗講、變文正式講唱之前的押座文形式。

《說文》：“楔，從木契聲。”可知楔與契音同、形近，可以通用。據王力《同源字典》，契與挈、契、楔、鏗等字同源，均通，意爲以利物鏤刻^③。佛經中有“契”，本是以長行（文）的體裁進行說法的一種形式，往往用在正式說法之前，先簡略地陳述經文大義；又有“契聲”，其特點在於節奏自由，不加法器伴奏，爲清唱。金元雜劇中的楔子，與佛教說法時的契聲、契經，在性質、作用方面均相似。

敦煌俗講有押座文，是用在正式講唱經文之前的吟詞，由數段乃至十餘段頌贊組成，最後一句往往是“經題名目唱將來”。孫楷第先生以此認爲，押座文有“催唱經題”的作用。他還舉《廣弘明集》卷二十八中的“聽契經終，有不唱贊者，罰禮十拜”^④。其實就是把契經與押座文相等同。契經略說大義的特徵在押座文中亦有表現，而這也正是楔子的特徵。正如向達先生所指出的：

“押字有隱括之意。所有押座文，大都隱括全經，引起下文……此當即後世‘入話’、‘引子’、‘楔子’之類耳。”^⑤經筆者查看，押座文在內容上可分為兩類，一類與南戲、傳奇的副末開場相似，一類與雜劇的楔子接近。且看《破魔變文》的兩段押座文：

年來年去暗更移，沒一個將心解覺知。
只昨日腮邊紅豔豔，如今頭上白絲絲。
尊高縱使千人諾，逼促都成一夢斯。
更見老人彎背曲，駢駢猶自爲妻兒。

一世似風燈虛沒沒，百年如春夢苦忙忙。
心頭托手細參詳，世事從來不久長。
遮莫金銀盈庫藏，死時爭豈與君將？
紅顏漸漸雞皮皺，綠鬢看看鶴髮蒼。
更有向前相識者，從頭老病總無常。
春夏秋冬四序催，致令人世有輪迴。
千山白雪分明在，萬樹紅花闔欲開。
燕來燕去時復促，花榮花謝竟推排。
聞槌直須疾覺悟，當來必定免輪迴。
欲問若有如此事，經題名目唱將來。

不難發現，南戲《張協狀元》“題目”後的【水調歌頭】上闕，與上述押座文頗似：

韶華催白髮，光景改朱容。人生浮世，渾如萍梗逐西東。陌上爭紅鬥紫，窗外鶯啼燕語，花落滿庭空。世態只如此，何用苦匆匆。

二者均有濃厚的宣教氣氛，甚至連詞語都很相似。《小孫屠》開場時的【滿庭芳】，乃至許多傳奇劇本的副末開場，也都大體類似。再看另一則較短的押座文：

善哉調御大覺世尊，四圓智光三明明具足，
百億化形如月影，萬類分身度有情。

只爲慈悲愍念多，現八相人間成正覺，
先向鹿苑談四諦，後到靈山說一乘。
座中弟子信心人，曠劫輪迴不值私（植佛），
今朝既能來法會，各各虔心合掌着，
經題名目唱將來。

據王慶菽先生云，這則押座文原卷爲伯 2044 號。押座文一般不單獨上演，它或是《八相變》的開場吟詞。與《破魔變文》押座文相比，它是直接進入故事情節的，與元雜劇的楔子較爲接近。

此外根據敦煌遺書斯 4417 號、伯 3849 背的記錄，俗講在正式開講前要先“作梵”，然後“念菩薩兩聲”，接著才是說押座文。何謂“作梵”？簡言之，就是在正式講經前要吟誦梵唄，有發願的意義。唐阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷十二有阿奢梨“作梵贊唄”的記載^⑧，《翻譯名義集》卷四有云：“珠林齊僧辯能作梵契。”^⑨從音聲的角度說，梵唄即契聲。今存俗講文本，在一“押座文”題下出現“作梵而唱”的提示^⑩，可知“作梵”與押座文有時是一回事。那麼從“契”到“作梵”（押座文），再到“楔子”（副末開場），這一傳承關係便不難看得清楚。

以上主要從金元雜劇“題目正名”和“楔子”的來歷入手，考察了敦煌變文在敷演佛經與敷演戲曲之間的中介地位。這方面的研究，有待進一步深入進行。

四、從坐唱到立扮演

佛教謂佛陀以種種相爲不同的人說法爲“現身說法”，古人以此比喻戲曲表演，例如明崇禎間程羽文《盛明雜劇序》提出，凡戲劇均爲“以遊戲作佛事，現身而爲說法者也”。成錫田《序〈新西廂記〉》亦謂：“逢場作戲，現身說法，此傳奇（指戲劇，引者注）之所由來也。”^⑪無怪乎，元雜劇直接間接地從講誦佛經中借用了諸如次本、賓白、表白、題目與正名、楔子（契）、折、敷演、做意（詳下文）等一系列術語^⑫。

不過，佛教講經不會總是處於“進入脚色”的狀態下，而應當是在說法中現身。講唱藝術亦如此。有學者比喻講唱藝術為“說法中現身”，戲曲表演為“現身說法”^④。這一提法相當準確。於是，一個至關重要的問題便凸顯出來：從說法中現身（講唱）到現身說法（戲劇）究竟是如何實現的？這一問題，對於討論從講經、講唱到雜劇形成，尋覓戲劇史上被人忽略了環節，都十分關鍵。我們擬先以目連戲的演出形態為例，再次論證敷演佛經與敷演雜劇的關係，並由此討論由講經、講唱而來的金元雜劇的早期演出形態。

戲曲學界普遍認為，早在北宋，首都汴京便有連演七八天的目連戲存在，其根據是《東京夢華錄》卷八“中元節”條的記載：

構肆樂人，自過七夕，便般《目連救母》雜劇，直至十五日止，觀者倍增。

這段文字引自鄧之誠先生的《東京夢華錄注》和上海古典文學出版社1956年出版的《東京夢華錄》（外四種）。這兩個本子均據元刻本校勘整理^⑤。趙景深先生的論文《目連故事的演變》引文相同，他根據的是近人董康的刻本^⑥。看來，北宋便有《目連救母》雜劇之說，是言之鑿鑿了。

然而，從演出形態來看，宋雜劇是一種短劇，何以能連演七八天呢？對這一問題，學者們做出了不同的解釋，例如有人認為：“宋雜劇《目連救母》的演出時間應是一天”，在七天內“每天演出相同的內容”^⑦。但即使如此，也和宋雜劇的演出形態不相符，正如周貽白先生所說：

如果中元節上演的《目連救母》雜劇，連臺演出七八天，或者為三四天一次，而以七八天作為兩次，甚至每天情節相同而連演七八次，那麼，至少也是以一天或一夜的時間祇演這一個故事。單憑這一點，已經和雜在歌舞雜技中的短暫演出不同。^⑧

其實，就算金院本、宋雜劇已經可以單獨表演故事，但其演出長度也不可能超過元雜劇，更不可能上演一整天時間。所以，解釋《目連救母》雜劇何以連演七天，必須另覓途徑。

我們發現，《東京夢華錄》的不同版本，對上述引文的記載不大相同。《四庫全書》本、《秘冊彙函》本、《學津討原》本、河南省立圖書館民國十年刻本

《東京夢華錄》的記載是：

構肆樂人，自過七夕，便般《目連經》、《救母》雜劇，直至十五日
止，觀者倍增。^④

此處在“目連”二字後多出了一個“經”字，似難以理解。然而，《目連經》與“救母故事”本是兩回事。衆所周知，“目連救母”的故事源自西晉竺法護譯的《盂蘭盆經》，然而早在後漢安世高譯的《佛說鬼問目連經》（《大正藏》第十七冊）、吳支謙譯的《弊魔試目連經》（《大正藏》第一冊）等佛教經典中，並沒有救母故事，以至於有人認為《盂蘭盆經》是一部偽經，“是佛教徒在中土杜撰的贗品”^⑤。到宋代，“目連救母”的故事已經深入人心，在人們心目中，《目連經》與“救母”故事便成爲一而二、二而一的東西。這樣，“連演七天”就獲得了一種新的解釋：七天演出實際上是以誦經、講經爲中心的佛教儀式活動，其中包括以“救母”爲內容的“雜劇”。

佛教儀式往往以七天爲期，《目連救母變文》有云：

目連引得阿娘住於王舍城中佛塔之前，七日七夜，轉誦大乘經典，懺悔念戒。阿娘乘此功德，轉卻狗身，退卻狗皮，掛於樹上，還得女人身，全具人狀圓滿。^⑥

民間喪葬儀式，至今還保留著以七天爲期的風俗。所以，可以認爲，所謂連演七天的目連戲，其實不過是在盂蘭盆會期間佛教儀式和民間娛樂活動的總稱。

那麼，北宋目連戲是如何演出的呢？從《目連救母變文》的抄錄時間看，斯 2614 號爲五代後梁貞明七年（921），北京盈字 76 號爲北宋太平興國二年（977），大致與《東京夢華錄》所反映的時間相合。因此可以推測，所謂《救母》“雜劇”，或即大體相當於變文說唱，並雜以諸般伎藝而已。

這裏有一個旁證。1967 年，日本學者宮次男先生在日本京都的金光寺發現元刊本的《佛說目連救母經》。又據吉川良和先生比較，《救母經》比變文減少了敘述，增加了大量的說白與對話，比變文更加“接近戲曲藝術形式”。吉川先生試圖探討《救母經》與宋代《目連救母》雜劇的關係，他根據《救母經》上繪圖的說明文字，對《經》文作了分場處理，共分出 20 場 55 個場面，

其中前四場的場面爲：

- 1-1: 王舍城
- 2-1: 青提夫人與羅卜分財處
- 2-2: 羅蔔出往外國處
- 3-1: 棒打師僧
- 4-1: 歸來柳下坐歇處
- ……

沒有疑問，與講唱相比，戲劇藝術所需要的空間與代言體對話，在這裏已大體完備。這個文本稱“經”，吉川先生認爲與《夢華錄》所載的《尊勝目連經》相關⁴⁹。我傾向於認爲，所謂《救母經》，其實即相當於北宋的《救母》雜劇，這正可爲《四庫全書》等版本的《東京夢華錄》記載的“《目連經》、《救母》雜劇”找到證據。

何以既稱“經”又稱“雜劇”呢？這就要說到目連戲的演出特徵。張岱《陶庵夢憶》卷六“目連戲”條，記明末徽州戲班在演目連戲時云：

戲子獻技臺上，如度索舞絙、翻桌翻梯、舢斗蜻蜓、蹬壇蹬白、跳索跳圈、竄火竄劍之類，大非情理……戲中套數，如《招五方惡鬼》、《劉氏逃棚》等劇，萬餘人齊聲吶喊。⁵⁰

從明代目連戲演出實況推測，北宋應不會有太大差異。通常認爲，宋代的所謂“雜劇”有兩種含義，狹義的雜劇專指“一場兩段”的滑稽短劇，亦即金院本；而廣義的雜劇指諸般伎藝，近乎百戲。應當強調的是，這兩種不同品種的“雜劇”常常是穿插在一起表演的。依照《夢華錄》等書，北宋宮廷，每逢春秋聖節三大宴，各種樂舞、雜技、戲劇節目，按御宴酒的順序呈獻。第一、二盞酒爲歌板色、三台舞，第三盞爲百戲、雜技，第四盞爲雜劇色、大曲，第五盞在琵琶獨奏後有三台舞、小兒隊舞，也穿插“一場兩段”的雜劇，第六、七盞奏慢曲子，時穿插採蓮舞和雜劇，第八盞爲踏歌，第九盞奏慢曲子、三台舞。如前所述，元雜劇演出在折與折之間插演諸般伎藝。看來，這種表演方式是從宋代那裏繼承來的。可以認爲，北宋目連戲之所以既稱“經”又稱“雜劇”，原因就在於：它既是講經（敷演佛經故事），又穿插了大量雜技表演。

上引張岱文有“戲中套數，如《招五方惡鬼》、《劉氏逃棚》等劇”諸語。我們知道，元曲的“套數”指同一宮調的一個套曲，亦即雜劇中的一折，到明末一折戲的概念已大體與南戲、傳奇的“出”相同。張岱所云“套數”，指一個戲劇場面，與元曲所指相近。這樣，我們便可從北宋的《目連經》、《救母》雜劇，來觀照元雜劇的演出形態。

從文本看，元刊雜劇已基本實現代言體，而且明確有人物上下場的提示。然而，嚴格的一人主唱體制仍然透露出其從講唱文學蛻變而來的痕迹。以記錄戲劇作家作品而聞名於世的鍾嗣成，將金代諸宮調作家“董解元”的大名赫然列在《錄鬼簿》卷首，並特意注明：“以其創始，故列諸首云。”這提示出，元人是把諸宮調與雜劇視為同一種體裁的。我們因此有理由提出這樣的問題：金元雜劇是否採用過類似諸宮調一類的講唱方式？如果有，又是如何過渡到代言體戲劇的？明末清初的毛西河（1623—1713）曾經說過一段很有名的話：

金章宗朝董解元，不知何人，實作《西廂擲彈詞》，則有白有曲，專以一人擲彈並念唱之。嗣後金作清樂，仿遼時大樂之制，有所謂“連廂詞”者，則帶唱帶演，以司唱一人，琵琶一人，笙一人，笛一人，列坐唱詞，而復以男名末泥，女名旦兒者，並雜色人等，入勾欄扮演，隨唱詞作舉止。如“參了菩薩”，則末泥祇揖；“只將花笑撚”，則旦兒撚花類。北人至今謂之“連廂”，曰“打連廂”、“唱連廂”，又曰“連廂搬演”，大抵連四廂舞人而演其曲，故云。然猶舞者不唱，唱者不舞，與古人舞法無以異也。至元人造曲，則歌者舞者合作一人，使勾欄舞者自司歌唱，而第設笙、笛、琵琶，以和其曲。每入場，以四折為度，謂之“雜劇”。^⑤

這裏明確指出，在諸宮調與四折雜劇之間，有一種“列坐唱詞”、“舞者不唱，唱者不舞”的、脚色“隨唱詞作舉止”的“連廂搬演”形式。《西河詞話》雖作於康熙年間，但文中提到“余少時”，又云“先司馬”、“先教瑜”云云，故可看做是明末的史料。

對毛西河此論，近代兩位戲劇大師王國維和吳梅持截然相反的態度，王國維反對，吳梅同意。然而，兩人對毛西河都有所誤解。毛明明說：“至元人造曲，則歌者舞者合作一人，使勾欄舞者自司歌唱。”王國維卻說：“毛西河《詞

話》，獨創異說，以爲演者不唱，唱者不演。”^②毛西河本來沒有提及演員上下場的問題，吳梅卻把元雜劇演出的情況描述爲：

歌者自歌，白者自白，一人居中司歌，其餘賓白諸人環侍左右。先令司賓白者出場，兩旁分立，待此一折中人齊集以後，然後正末登場，引吭而歌，衆人或和歌，或介白。其有邦老、孛兒（邦老即南詞中之副淨，孛兒即南詞中之大淨），與正末爲難事者，方出爲串演，而旁侍者依然也。非若今日演戲之狀也。毛大可論之至詳。^③

這其實與毛西河所說並不相符，也與元刊雜劇對人物上下場的提示相悖，因而未必可信。但是，如果用這種描述去推測金元雜劇的早期演出形態，則又非全無價值。

在我國戲劇史上，從講唱藝術脫胎而來戲劇品種不少，其中藏戲至今仍存在濃厚的講唱藝術痕迹，值得注意。

藏戲是一種典型的佛教戲劇，又與說唱藝術有著密不可分的聯繫，現存傳統八大藏戲，基本都是說唱文體。據任乃強（1894—1989）先生七十年前的田野考察報告，藏戲在“劇中人外，有一喇嘛，盛服立場中，持所演劇本，逐段說明”。開戲時，諸脚色依次上場坐定，擔任說明之喇嘛大聲朗誦劇情，每說到某人，便有裝扮某人的演員“我”起立演唱，唱畢或站立或坐下。例如說到“某地土司名某，一日出獵”時，“於是扮土司者起立”，以第一人稱口吻歌唱。也有的演員，開戲時並不隨衆入場，到需要時方上場。例如說到“土司得子”，便“有一童子，戴土司衣冠，入場，立場口唱云‘我從此降生人間，爲土司之子。’唱已，舞蹈走至土司右側坐下。”說到“一年後，又生一女”時，便有“一童子扮一貴族女子上場，立場口唱云：‘我是仙女降生，爲土司之女。’唱迄，走入新婦側坐。”在演出中，丑角入場插科打諢的表演，逗得“觀者笑聲如雷，歷時甚久”^④。

顯然，藏戲演出模式與金元雜劇並不相同：藏戲有一個劇中人之外的說戲者，而且每個脚色都能唱；雜劇沒有劇外人介紹情節，祇有正旦或正末能唱。但藏戲的上下場方式，演員通常坐場上，隨情節介紹“作舉止”，演唱畢複歸原位，以及丑角上場插科打諢等，卻對我們討論金元雜劇的早期敷演形態有所

啓發。

藏戲之外，流行在河北的評劇、山東的茂腔、江浙的越劇等，也都是從說唱藝術發展而來。黃梅戲在“兩小戲”階段，兩人坐在一條長板凳上唱，叫“抵板凳頭”。早期豫劇也曾被稱爲“板凳頭”戲。無獨有偶，西南壯族師公戲的前身亦爲坐在板凳上演唱故事的“板凳戲”，布依土戲由八音坐唱（亦稱“板凳戲”）發展而成，白族戲劇的前身也是“板凳戲”。可見，從坐唱到戲劇扮演幾乎成了一條必由之路。

從元刊雜劇看，當時敷演雜劇或有“坐扮演”之例。如《單刀會》，第二、三、四折開頭提示正末的上場爲：

第二折：正末重扮先生引道童上，坐定，云。

第三折：正末扮尊子燕居，扮將塵塵子上，坐定，云。

第四折：正末扮文子席間引卒子做船上坐，云。

在整折戲中，再也沒有正末“立”、“起”或其他任何動作的提示，而祇是一味唱到底。再如《任風子》第一、二折提示正末與馬丹陽的上場：

第一折：正末扮屠家引旦上，坐定，開。

第二折：等馬上，坐定，云住。

再如《老生兒》楔子提示正末上場：

正末引一行上，坐定，開。

再如《汗衫記》第三折：

等小末扮孤上，見長老提打齋，坐定。

本來，戲曲演出依照劇中人物身份、地位及情節需要，或立或坐，都是正常的，似不值得與敷演形態相聯繫。但元刊本科白極簡，特意提示“坐定”，恐非無因。加之上述作品的明人改本中，“坐定”二字全被刪去，例如脈望館本《單刀會》的二、三、四折爲：

第二折：正末扮司馬徽領道童上。末云。

第三折：正末扮關公領關平、關興、周倉上，云。

第四折：正末關公引周倉上，云。

明本不用“坐定”提示動作，祇能有一個解釋，這就是從坐扮演改成了立

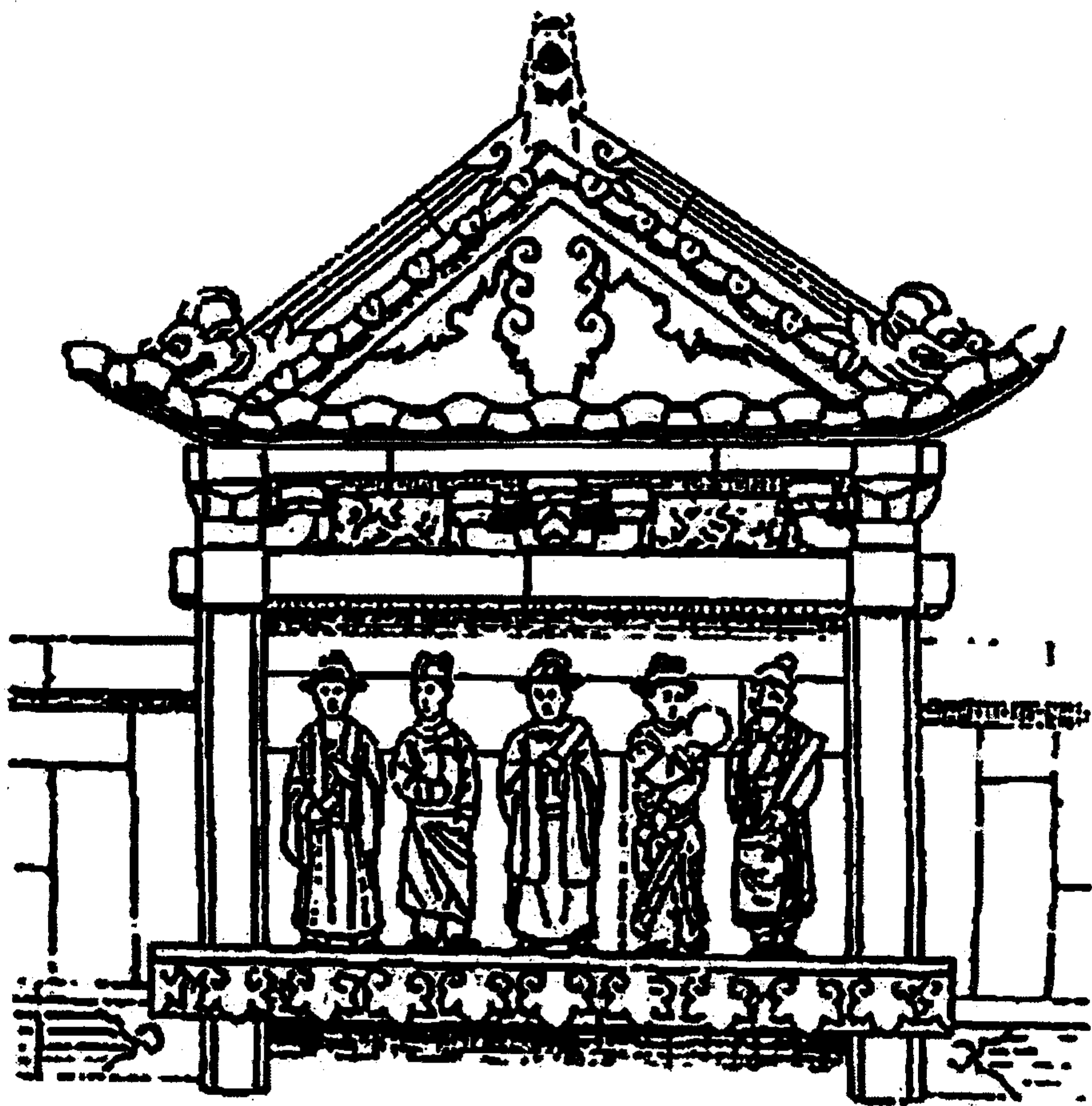
扮演。像關羽這樣的武將，自始至終坐唱，恐怕是很難表現其“雄糾糾一丈虎軀搖”（《單刀會》中關羽的唱詞）的大丈夫氣概的。這就讓人想起，從敷演故事（講唱）到敷演戲劇，“坐扮演”可能是一個過渡環節。明萬曆間杭州報恩寺和尚智達在《歸元鏡》傳奇《規約》中稱：“此錄皆佛祖菩薩，萬勿使彼立演。”^⑤又《曇花記·凡例》亦云：“登場梨園，雖在官長貴家，須命坐扮演，緣裝扮多係佛祖上真、靈神大將，慎之慎之，如好自尊！”^⑥這裏說的雖祇是“佛祖菩薩”、“靈神大將”，但佛道仙聖、帝王將相、豪門權貴之類的人物，在戲曲中何其多也，按理都應該“坐扮演”。

不過，“坐扮演”最初不見得與劇中人的身份有關，而是從說唱藝術沿襲而來的。清中葉形成的山東地方戲茂腔，最初就是坐着唱，後來才加上動作，變坐着唱為立着演^⑦。此外，山西的永濟道情、洪洞道情，上海滬劇中的“對子戲”，錫劇的前身灘簧，安徽的太和清音戲，山東、河南的二夾絃等，原本都是坐唱形式^⑧。以今證古，或為不謬。從元刊本的舞臺提示看，金元雜劇的“坐扮演”，是一人居中主唱，其他化了妝的脚色陪坐兩旁，適時插入科白。

佛經講誦是坐唱，講唱藝術或坐或立，坐扮演與立扮演，其實並沒有本質區別。講經、說唱與戲劇的根本區別，在於是否裝扮脚色。某些西方戲劇理論家認為，戲劇的本質是動作。這其實是指演員模仿劇中人所作的行動。顯然，坐唱形式對敷演者的形體動作限制較大，而立扮演則顯然與戲劇的本質更加接近。早期立扮演的戲劇形態，可從某些戲曲文物中得到證明。

建造於金大安二年（1210）的侯馬董氏墓北壁上，砌有一座小戲臺，戲臺平面上，並排安放著五個戲俑。有人認為這是在作“亮相”狀，我認為這是演出實景。其特點是，五個戲俑五種裝扮、五種姿態，明顯是不同的脚色在演出。但由於五人呈一字排開，動作幅度小，容易造成“亮場”的印象。這其實是早期敷演戲劇的特點。

河南安陽蔣村出土的金墓戲俑，也是五人呈一字排開，其中四男一女，女演員居中稍顯突出，向前拱手作演唱狀，另四個男演員皆持樂器，面目趨向中心女演員。楊建民先生指出，這是一種從一人獨自說唱的諸宮調向一人主唱的元雜劇的過渡形態，居中的女演員是主唱者、主角，其他雜色要待她唱完一段



山西侯馬出土的金代董氏墓戲臺模型圖，圖中五個戲俑面朝觀眾一字排開

後，入場賓白。楊先生把這種形式叫做“曲戲”^⑨。

更有代表性的一件文物是山西洪洞縣霍山明應王殿元泰定元年（1324）忠都秀作場壁畫。關於這幅壁畫的性質，研究者也有“集體亮相”說與“演出實況”說之分歧。我認同後者。主要證據是，前排左起第二人，正在向正中官服秉笏者講說，且有兩手分開的形體動作。若為“亮相”，則不當如此。然而，除此人之外，圖中演員一律面朝前作兩行排列，均面無表情，似乎是在“亮場”。

我認為，演員呈兩行朝前排列，透露出從敷演佛經到敷演戲曲衍變的迹象。“作場”者，本指佛教的作道場。唐釋阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷五有



山西洪洞縣霍山明應王殿元泰定元年忠都秀作場壁畫所繪圖景，是一幅在神廟戲臺演戲的場面。圖中演員面朝前作兩行排列。

“突泥香水和作泥作場，身二肘圓作場，場上安種種花香”語可證^⑥。宋代，作道場變為作戲場，“作場”的意義變了，但仍未盡脫講經痕迹。講誦佛經，有時需現身說法式地敷演，有時又要清醒地向信徒們解經，不能完全進入脚色。

講唱藝術亦如此，有講論，有提掇，有敷演。雜劇雖已大體成爲代言體，敷演時需進入脚色。但呈兩行面向觀衆排列，規定了其形體動作必然是小幅度的。同時，在一個脚色說唱或表演時，其他演員呆立原地不動，也體現出金元雜劇與講唱藝術的共同特點。這一特點，可從元刊雜劇的提示語中得到證實。

五、金元雜劇中的虛擬表演及其與講經、講唱之關係

西方戲劇理論家把動作看做是戲劇的本質未見得準確。但如果不單純從文本，而是從實際演出來看，動作顯然比語言更能體現脚色扮演。因而，金元雜劇表演的形體動作肯定比講唱藝術要複雜。元刊本中的“跳牆”、“卧地”、“相逐慌走上”之類的舞臺提示在講唱藝術中難以表現。《青樓集》形容盲藝人賽簾秀的表演爲：“出門入戶，步線行針，不差毫髮”^⑥，脈望館本《藍采和》中也有“試看我行針步線”的唱詞，故“行針步線”云云，可能是形容金元雜劇表演中步法細膩、均勻的慣用語。

然而，有些動作則可能是戲劇與講唱所共有的。例如《西廂記》寫鶯鶯初見張生時有“旦回顧覷末下”六字提示，董每戡先生許爲“驚鴻一瞥”，是鶯鶯性格特徵的第一次顯現^⑦。這評論當然很精彩。不過，重視眼神並非戲劇所專有。胡祇遹《黃氏詩卷序》記“女樂唱說”有云：“分付顧盼，使人人解悟。”^⑧不難想象，說唱藝人，尤其是女藝人，在坐唱或立唱，形體動作受到限制的前題下，是如何充分利用眼神來打動觀衆的。

我國戲曲表演的顯著特徵之一是虛擬性。若把元刊雜劇與《張協狀元》等早期南戲作對比，就可以知道，雜劇表演的虛擬性更加突出。筆者曾指出，雜劇的“科”，往往提示某種帶有情感色彩的精神活動，例如害羞、尋思、打悲、打慘、沒亂、嗟歎等；而南戲的“介”，則多提示吃、閉門、打、舞、踢倒等不帶情感色彩的具體動作^⑨。可以推斷，早期雜劇表演具有面部表情多、形體動作少的特點。戲劇的本質是裝扮，裝扮就是作假，是虛的、假的。“世間萬緣皆假，戲又假中之假也。”^⑩然而，與具體的吃、打、踢等動作相比，人的精神活動、情感世界更難以用具體動作外化出來。於是，就祇能虛擬。我們注意

到，元刊雜劇中有一個比“科”更明確地提示精神活動的術語“做意（兒）”。請看如下用例：

1. 《汗衫記》四折：（正末）“云：‘寫呵，子七個字：追薦亡靈張孝友’。”“等長老做意”，“正末云：怕你寫不得，將來我自寫。”

2. 《拜月亭》一折：“正旦猛見正末打慘害羞科，正末云了，正旦做住了，云：‘不見俺母親，我這裏尋哩！’正末云了，正旦做意，正末云了，正旦云：‘呵！我每常幾曾和個男兒一處說話來！今日到這裏無奈處也，怎生呵是那？’”

3. 《拜月亭》一折正旦唱【金盞兒】曲：“‘哥哥道做：軍中男女若相隨，有兒夫的不擄掠，無家長的落便宜。’做意了，云：‘這般者波！唱：怕不問時權做弟兄，問著後道做夫妻。’”

4. 《拜月亭》二折：正旦“做沒亂意了”。

5. 《氣英布》一折，正末云：“我門外搖著手做意哩，道你且休出來，且藏著……”

6. 《氣英布》二折：正末“做氣煩惱意科”。

7. 《老生兒》一折：正末唱【青哥兒】後，“做意兒了，卜兒云了，正末云。”

8. 《紫雲亭》四折：正旦唱【落梅風】末句“狠阿公問別來無恙”後，“做意了”。

上述8例可分成兩種類型，三種意義。第一種類型如第4、第6例，把“做”與“意”分開，成“做……意了”或“做……意科”的句式，句中提示的“沒亂”、“氣煩惱”，都是精神活動，此時“意”與“科”或“了”作用相同，可略而不用。第二種類型是將“做意”連用，其中又有兩種不同的意義，第5、第8例可解作示意、作動作，此外均為思考、猶豫不決的意思。

順便提及，徐校本《任風子》第二折，“正末做意兒下科”，“意兒”二字原空缺，徐沁君先生據《老生兒》、《拜月亭》例補“意兒”兩字。竊以為不妥，因為從句式看，元刊本中“做意”後不再有動詞；從意義看，“做意”一般只提示精神活動，不提示具體動作。所以，寧希元先生在空缺處以兩個空格

處理，似較允當^⑥。

元刊本之後，不少明本也用“做意（兒）”，例如脈望館本《三戰呂布》三折：“（楊奉）做意兒科，云：‘等我想，想起來了。’”此處“做意兒”，是楊奉在作“想”的動作。《西廂記》三本二折【普天樂】：“（旦怒叫）紅娘！（紅做意云）呀，決撒了也！”這是紅娘在作吃驚、害怕的表情。三本三折【攬琵琶】紅娘白：“怕有人聽俺說話，我且看一看。（做意了）偌早晚傻角卻不來。”這是在作張望的動作。《望江亭》三折：“正旦與衙內做意兒科”，是二人眉來眼去的調情。《舉案齊眉》二折：“今日若來時，我做意惱怒。”這是裝作惱怒、故作惱怒的意思。此外，《元曲選》本《朱砂擔》二折“邦老做意聽科”，《兩世姻緣》三折“張延賞仗劍做意科”，《岳陽樓》二折“郭做意不吃科”，《誤入桃源》二折“二旦做意把盞科”等，均以“做意”提示某種具體動作。此類用例甚多，限於篇幅，不贅舉。

不難發現，從元刊本到《元曲選》，“做意（兒）”的意思有一個微妙的變化，即從提示精神活動為主到提示具體動作為主。這樣便可進一步印證，金元雜劇表演，的確有表情多、動作少的特點。明代則發生了變化。

我們注意到，做意有時可寫作“作意”。例如顧曲齋本《緋衣夢》三折：“孤作意計云”^⑦，“作意”與“計”相呼應，是思索、考慮之意。又《元曲選》本《青衫淚》一折：“賈、孟作意科，云：‘我醉了也，咱回去吧。’”此處“作意”指作醉態。這二處“作意”，均同於“做意”。

值得注意的是，漢譯佛經中常常使用“作意”。唐釋窺基《瑜珈師地論略纂》卷二的解釋是：“作意，謂心回轉，……回轉者，起動義。”^⑧唐釋普光《俱舍論》卷四云：“作意，謂能令心警覺者。作動於意，故名作意。”^⑨據此，作意就是一種思維活動，其中含有動於心而形於外的意思。

敦煌文書中發現多種名為《五更轉》的曲子詞，其中被確認為唐代禪宗大師神會所作的兩種，均出現“作意”一詞，如《荷澤寺神會和尚五更轉》：“莫作意，勿凝心。住自在，離思尋。般若本來無處所，作意何時悟法音？”再如《南宗定邪正五更轉》：“看則住心便作意，作意還同妄想團。”^⑩在這裏，“作意”是心中起念頭、有妄想、意馬心猿的意思，“莫作意”就是強調無念無思，

以達到涅槃、解脫的境界。

可以推斷，元雜劇的“做意”（作意）來自佛教術語，它最初較多提示思考或某種精神狀態下的面部表情，後來才多用作提示某一形體動作。而思考、氣惱、害羞、悲傷之類，可不借助較大幅度的形體動作以坐扮演或立扮演的形式完成，這就使金代董氏墓戲俑、元代《忠都秀作場圖》等得到一種合理的解釋。

當然，這並不是說，金元雜劇表演全都呆立原地，祇有表情而無形體動作。如前所述，元刊雜劇有在一折戲中對人物上下場的明確提示，有時甚至需要演員作一些幅度較大的形體動作。然而，在多數情況下，金元雜劇的配角甚至主角，在完成一個動作，“做意”、示意之後，要恢復常態，暫時退出脚色，為主角的歌唱讓路。這是從元雜劇的一人主唱體制，並結合“等”、“了”、“科”、“住”、“做意”等一系列提示舞臺動作的術語中看出來的。這些術語，透露出從敷演佛經到敷演戲曲的衍變痕迹，也是瞭解金元雜劇演出特徵的一把鑰匙。

洛地先生敏銳地注意到“等”、“了”、“科”等術語，並總結出元刊本中有一種“等外……了，正……”的“組合定式”，如《遇上皇》第一折有以下提示：

等李老、旦一折了，等外一折了，正末扮醉上，便放……

等李老、旦上，云了。正末唱……

等李老云了，正末云：這三日呵，有些人情來。唱……

等旦云了，正末云：交我斷酒！唱……

等旦云了，正末云：交我斷一年，斷不的！我說，這四季斷不的！唱

……

等旦云了，正末云：你交村裏住，須沒酒吃。兩件，更斷不得！唱

……

等李老見孤科，等孤上，云了。正末見淨住。淨云了。正末作驚科。云：今番當別人去也，不幹小人事！淨云了。等旦索書了。正末作猶豫寫了，哭科。唱……

洛先生的解釋是：元刊本為掌記本，即戲師傅給正角教戲時所用的本子，“了”、“等外……了，正……”、“科”、“做……科”等，均是戲師傅教戲時記下的文字^①。按這一解釋，所謂“等外……了，正……”的意思是：戲師傅提示正角，要等外角完成了某一表演後，纔能接着唱或作。這樣說來，“等”就是必不可少的提示語了。但實際情況並非如此，大部分劇本是没有這個“等”字的，如《拜月亭》、《單刀會》第一折開場分別作如下提示：

《拜月亭》：正末、小旦云了。正末打救外末了。正旦共夫人相逐慌走上了。夫人云了。正旦云：怎想有這場禍事！作住了，唱……

《單刀會》：駕一行上，開住。外末上，奏住。駕云。外末云住。正末扮喬國老上，住。外末云。正末尋思云……過去見禮數了。駕云。正末云……

類似的提示，還出現在《調風月》、《看錢奴》、《老生兒》、《三奪槩》、《紫雲亭》等許多劇本中，限於篇幅，不一一列舉。這些提示，除少一個“等”字之外，與所謂“等外……了，正……”的“定式”完全相同。可見，“等”字其實是可有可無的，倒是“了”與“住”字，是劇本所著意強調的。

洛先生認為元刊本為“正角單關本”，這是對的。因為元刊本所錄，基本上全是正角的唱詞、說白，所提示的動作，也大部分是正角所為或與正角相關。但少量提示卻透露出，“等”有時並不是對正角說的。例如《遇上皇》第二折開場為：

等賣酒的上，云住。駕引一行上，坐，云了。正末扮冒風雪上，放……

這就不像是“正末”在“等”，而像是“駕”在“等”。所以我認為，“等外……了，正……”的句式未必是戲師傅教戲的用語，“了”、“科”、“住”等術語當亦與戲師傅無關。

據可靠材料，唐代佛教儀式常用“了”提示某一具體科儀。日僧圓仁記唐開成五年（840）五月五日齊州竹林寺“齋禮儀式”，有“大僧、沙彌、俗人、童子、女人依次列坐了”、“不論僧俗男女，行香盡遍了”、“次表贊了”、“上座僧咒願了，行飯食”、“衆僧等吃齋了，行水湯口”、“同念念佛了”、“次僧法師

與諸僧同音唱贊了”等科儀^②。現藏於巴黎圖書館編號為 P.3849 的敦煌文書紙背上，記俗講儀式為：

夫為俗講：先作梵了；次念菩薩兩聲，說押座了；素舊《温室經》法師唱釋經題了；念佛一聲了；便說開經了；便說莊嚴了；念佛一聲，便一一說其經題字了；便說經本文了；便說十波羅蜜了；便念念佛贊了；便發願了；便又念經一會了；便回（向）發願取散云云。已後便開《維摩經》。講《維摩》：先作梵；次念觀世音菩薩兩三聲；便說押座了；便素唱經文了；唱日法師自說經題了；便說開贊了，便莊嚴了；便念佛一兩聲了；法師科三分經文了；念佛一兩聲，便一一說其經題名字了，便入經說緣喻了；便說念佛贊了；便施主各發願了；便回向發願取散。^③

毫無疑問，無論講經抑或俗講，其儀式均有一定之規，不能隨意變更。顯然，“了”是提示某一具體科儀完成，可依次接續下一科儀的意思。同時，前後兩次科儀之間，必有短暫的間歇，不然就難以將二者區分開來。所以“了”也有停頓、間歇的含義。這一術語很快被俗間歌舞、雜劇借用，如南宋史浩《采蓮舞》中就有“唱了”、“勾念了”、“舞轉作一直了”等提示。不難看出，元刊雜劇中的“了”字，也是從佛教儀軌中借來，旨在提示某一動作完成、可接續下一步表演的術語。它同時還表示短暫的停頓。假如把“了”與“住”結合起來，這一層含義便看得更清楚。

在元刊雜劇中，“了”與“住”作用相同。例如《遇上皇》第三折“等孤上云住”與“等孤問了”，句式完全沒有區別，“住”與“了”可以互相置換。“住”可能也是從佛教術語借來的。法相宗四相之一為住相，“住”乃梵語 *Sti-ti* 的意譯，指事物形成之後的相對穩定^④。按佛教的說法，萬事萬物都處於生、住、異、滅的轉變之中，而“住”則是暫時的、相對的靜止與穩定。上引《神會和尚五更轉》中有“莫作意”、“住自在”語，可知“住”與“作意”是相對立的概念。元刊雜劇沿襲了這一用法，從而顯示出“住”其實就是暫時停頓的意思，例如：

《單刀會》第一折：駕一行上，開住。外末上，奏住。駕云。外末云住。正末扮喬國老上，住。外末云。

《調風月》第一折：夫人上，云住。正末見夫人住。夫人云了，下。

《調風月》第二折：正末云了。正旦審住。云：是了。

《調風月》第四折：夫人上住，正末、正旦、外旦上住。

《遇上皇》第二折：等賣酒的上，云住。駕引一行上，坐，云了。

沒有疑問，“開住”、“云住”、“審住”、“上住”，都是指動作結束後的暫時停頓。依此來看，“了”的意思也應相同。“了”字用於動詞之後，若僅作完瞭解，似覺可有可無，尤其置於名詞性的動賓片語“做意”之後，更有蛇足之嫌。祇有賦予它完成、停頓的意思，才顯出必要性來。

“科”與“住”、“了”也一樣。《遇上皇》第二折“等駕認作兄弟科”與“等駕云了”後均接正末的表演，“科”與“了”沒有區別，也可以相互置換。“科”即科范、格範，借自道教術語。從形式上看，動詞後加“科”字似乎顯得多餘。但若包含完成、停頓（一個完整的格范，應包含“收科”）的意思，情況便不同了。

因而不難推斷，金元雜劇表演時，當“住”、“了”、“科”、“做意”所提示的表情、動作、語言完成後，實施這一動作的演員，尤其是配角，要停止動作、表情等，恢復常態，暫時退出脚色，為主角（正旦或正末）的演唱讓路。由於雜劇敷演中的形體動作一般比較簡單，所以“住”也就是立在規定位置。加之“了”與“住”、“科”、“做意”均不提示下場，所以某些時候就形成了如同《忠都秀作場圖》那樣的演出場面。例如元刊本《拜月亭》第三折主要是正旦和小旦的戲，但開場時有“夫人一折了”、“正末一折了”的提示，可推測後來正旦上場，與小旦對話、作大段演唱時，夫人與正末均未下場，而是自始至終呆在原處。第四折先提示“老孤、夫人、正末、外末上了”，“媒人云了”，接着是正旦上場與小旦的對白和歌唱；三隻曲子後，正、外二末入戲；再唱一曲，孤入戲；再四曲後，夫人入戲。期間均未有上下場的提示。可見，先上場的老孤、夫人、正末、外末與媒人，也都在場上呆着，處於“了”、“住”的狀態，到需要時方進入脚色。

這樣，從敷演佛經到敷演雜劇的演進軌迹就大致勾勒出來了。

六、結 語

綜上所述，人們習慣上所說的“敷演戲曲”一語，來自敷演佛經、敷演話文。這一事實昭示出：我國戲曲史上，存在一個從講經到講唱再到雜劇扮演的演進過程。這是一個被人忽略了的環節、缺失了的環節。

敦煌變文講唱，亦可稱“演”，是敷演佛經與敷演戲曲的中間形態。而北宋的目連戲，也是一種直接來自說經而又比變文更加接近戲曲的藝術形式；在敷演時須插演諸般伎藝，因稱“《目連經》、《救母》雜劇”。金元雜劇曾經有過“坐扮演”的演出方式，其特點可能是：一人居中主唱，其他化了妝的脚色陪坐兩旁，適時插入科白。同時也有“立扮演”。“立扮演”的初期，同樣是演員一律面向觀眾，主角居中，呈現出面部表情多、形體動作少的特點。演員尤其是配角在完成某一表情或動作後立即收住，呆在原地，意味着暫時退出脚色，以便突出主角的歌唱或表演。因而，主角——整場戲惟一的說法（歌唱）者，與現身（表演）者有分有合，成爲金元雜劇的重要特徵。

以往，人們習慣於從美學的層面討論我國戲曲表演的虛擬性，而較少從形態傳承的角度認識這一特徵的來源及本質。“敷演”戲曲是從“敷演”佛經、“敷演”話文沿襲而來，它們的本質聯繫，是敘事性的講唱。元刊本提示動作的基本術語之一“做意”，最初從佛教術語借來，多提示精神活動，同時也引申爲示意的意思。這一引申的內涵耐人尋味：雜劇表演時，精神活動祇能採取示意——即虛擬的方式表現。思考、哭泣、煩惱、羞澀、懊悔之類的情感活動及由此引起面部表情，在講經、說唱抑或雜劇的表演中不會有什麼兩樣。即如看、吃、行走、搖手、入戶、閉門之類的動作，說唱藝人與雜劇藝人都可以“做意”。戲曲舞臺上的“人行千里路”、“馬過萬重山”，以及周圍環境（例如季節、天氣等）的變化，實際上都是通過相應的唱詞或道白而獲得觀眾認同的。例如元刊本《拜月亭》一折正旦的唱詞：

【油葫蘆】分明是風雨催人辭故國，行一步一歎息，兩行愁淚臉邊垂。一點雨間一行恹惶淚，一陣風對一聲長吁氣。百忙裏一步一撒，索與

他一步一提。這一對繡鞋兒分不得幫和底，稠緊緊粘軟軟帶着淤泥。

在這隻曲子中間，祇有一處“作滑擦科”的動作提示。顯然，曲中所描繪的風雨交加的天氣，主人公行路、歎息、流淚，鞋子被淤泥粘脫及“一步一提”的動作，主要是一種陳述性的敷演。這在俗講、說唱藝人那裏也能輕而易舉地加以表現。此類唱詞在元雜劇中比比皆是，舉不勝舉。

總之，敷演本是帶有形體動作、具有模仿性質的講述，它在講經、講唱時本來就沒有所謂“時空限制”問題。這在很大程度上成爲我國戲曲表演虛擬性的濫觴。當我們用西方的戲劇理論分析戲曲，給它戴上許多堂而皇之的理論桂冠時，充分考慮其來源及本質，是十分必要的。

注 釋

- ① 徐朔方先生認爲，在以往所稱的元雜劇中實有不少金代人的作品，故應稱“金元雜劇”（《金元雜劇的再認識》，《徐朔方集》第一冊，浙江古籍出版社 1993 年版），茲從之。
- ② 錢南揚《永樂大典戲文三種校注》，中華書局 1979 年版，第 12、220 頁。本文引《戲文三種》均據錢注本，以下不再注出。
- ③ 洛地《〈張協狀元〉的“敷演話文”及其衍化——兼說“戲文”的戲劇結構及脚色綜合制》，《洛地文集》，藝術與人文科學出版社 2001 年版，第 258 頁。
- ④ 羅燁《醉翁談錄》，遼寧教育出版社 1998 年版標點本，第 3、4 頁。
- ⑤ 孟元老等《東京夢華錄》（外四種），上海古典文學出版社 1956 年版，第 313 頁。
- ⑥ 朱熹、呂祖謙同編，葉采集解《近思錄》卷六，影印文淵閣《四庫全書》，第 699 冊，第 74 頁。
- ⑦ 徐沁君《新校〈元刊雜劇三十種〉》，第 354 頁。本文引元刊雜劇均見徐校本，以下不再注出。
- ⑧ 隋樹森編《全元散曲》，中華書局 1964 年版，第 31 頁。
- ⑨ 王鋼《校訂〈錄鬼簿〉三種》，中州古籍出版社 1991 年版，第 70 頁。
- ⑩ 胡忌《宋金雜劇考》，上海，古典文學出版社 1957 年版，第 223—224 頁。
- ⑪ 王季思主編《全元戲曲》，第四卷，第 428 頁。本文引元雜劇，除元刊本及特別注出者外，均引自《全元戲曲》，以下不再注出。
- ⑫ 《魏書·釋老志》，中華書局校點本，第 3030、3036、3037 頁。
- ⑬ 《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》），第 43 冊，第 233 頁。

- ⑭《元史·刑法志》，中華書局校點本，第2685頁。
- ⑮《大正藏》，第53冊，第373頁。
- ⑯同上書，第10冊，第565頁。
- ⑰《晉書·鳩摩羅什傳》，中華書局校點本，第2501頁。
- ⑱《大正藏》，第3冊，第137—138頁。
- ⑲同上書，第9冊，第6頁。
- ⑳同上書，第4冊，第409頁。
- ㉑同上書，第17冊，第422頁。
- ㉒王重民等編《敦煌變文集》，人民文學出版社1984年重印本，第807頁。本文引敦煌變文，除特別注出者外，均引自《敦煌變文集》，以下不再注出。
- ㉓《六十種曲》，中華書局影印開明書店本，1982年重印本，第5冊，第5種，第1頁。
- ㉔《大正藏》，第38冊，第943頁。
- ㉕《五燈會元》，蘇淵雷校點本，中華書局1984年版，第163頁。
- ㉖參王力《同源字典》，商務印書館1997年版，第535—538頁。
- ㉗《大正藏》，第14冊，第3頁、第6頁。
- ㉘同上書，第34冊，第33頁。
- ㉙同上書，第40冊，第162頁。
- ㉚陳寅恪《〈維摩詰經·文殊師利問疾品〉演義跋》，原載《歷史語言研究所集刊》，第二本第一分，1930年。引自周紹良、白化文編《敦煌變文論文錄》，上海古籍出版社1982年版，第447頁。
- ㉛參譚帆《演義考》，《文學遺產》，2002年第2期。
- ㉜徐扶明《元代雜劇藝術》，上海文藝出版社1981年版，第315頁。
- ㉝同注㉞，第483—484頁。
- ㉞孫楷第《唐代俗講軌範與其本之體裁》，《滄州集》，中華書局1965年版，第56頁。
- ㉟向達《唐代俗講考》，《唐代長安與西域文明》，河北教育出版社2001年版，第298頁。
- ㊱阿地瞿多譯《陀羅尼集經》，《大正藏》，第18冊，第891頁。
- ㊲《翻譯名義集》，《大正藏》，第54冊，第1123頁。
- ㊳此押座文《敦煌變文集》未收，見黃徵、張湧泉《敦煌變文校注》，中華書局1997年版，第1169頁。
- ㊴蔡毅編《中國古典戲曲序跋彙編》，齊魯書社1989年版，第462、2239頁。
- ㊵詳參康保成《元雜劇的“賓白”與“表白”》（《學術研究》2002年第11期）；《元雜劇

- “題目正名”的來源與性質》(《文史》2003年第4期);《元雜劇中的“次本”》(《文學評論》待刊)等文。
- ④① 安葵《“說法中現身”與“現身說法”——戲曲與說唱藝術的比較研究》，《中華戲曲》第13輯，山西古籍出版社1993年版，第291—309頁。
- ④② 參鄧之誠《東京夢華錄注》，商務印書館1959年版，第15頁；《東京夢華錄》(外四種)“出版說明”，同注⑤，第3頁。
- ④③ 趙景深《目連故事的演變》，《敦煌變文論文錄》，第473頁注十二。
- ④④ 朱恒夫《目連戲研究》，南京大學出版社1993年版，第36、32頁。
- ④⑤ 周貽白《中國戲曲發展史綱要》，上海古籍出版社1979年版，第89頁。
- ④⑥ 分別見影印文淵閣《四庫全書》，第589冊，第164頁；《叢書集成初編》影印秘冊彙函本，中華書局1985年版，第3216冊，第162頁；河南省立圖書館，民國十年(1921)刻本，卷八，第5頁A。
- ④⑦ 同注④④，第8頁。
- ④⑧ 同注②，第744頁。
- ④⑨ 吉川良和《關於在日本發現的元刊〈佛說目連救母經〉》，《戲曲研究》，第37輯，第177頁。文化藝術出版社1991年版。
- ⑤① 張岱《陶庵夢憶》，上海古籍出版社1982年版，第52頁。
- ⑤② 《西河詞話》，影印文淵閣《四庫全書》，第1494冊，第565頁。
- ⑤③ 王國維《宋元戲曲考》，《王國維戲曲論文集》，中國戲劇出版社1984年版，第83頁。
- ⑤④ 吳梅《顧曲塵談》，《吳梅戲曲論文集》，中國戲劇出版社1983年版，第62頁。
- ⑤⑤ 任乃強《甘孜觀劇記》，《西康圖經》(民俗篇)，新亞細亞學會出版，1934年7月，第180—188頁。
- ⑤⑥ 同注⑤⑤，第1419、1430頁。
- ⑤⑦ 同上注，第1213頁。
- ⑤⑧ 莫言《檀香刑》，作家出版社2001年版，第387頁。
- ⑤⑨ 《中國戲曲劇種大辭典》，上海辭書出版社1995年版，第173、178、366、391、647、925頁。
- ⑥① 楊建民《中州戲曲歷史文物考》，文物出版社1992年版，第64—94頁。此書由中山大學博士生元鵬飛先生指點並提供，謹此致謝。
- ⑥② 《大正藏》，第18冊，第826頁。
- ⑥③ 孫崇濤、徐宏圖《青樓集箋注》，中國戲劇出版社1990年版，第141頁。

- ⑫ 董每戡《五大名劇論》，《董每戡文集》，廣東高等教育出版社 1999 年版，第 237 頁。
- ⑬ 《紫山大全集》卷八，影印文淵閣《四庫全書》，第 1196 冊，第 149 頁。
- ⑭ 康保成《戲曲術語“科”“介”與北劇、南戲之儀式淵源》，《文學遺產》，2001 年第 2 期。
又見《戲史辨》第一輯。
- ⑮ 一衲道人《〈曇花記〉序》，同注⑬，第 1212 頁。
- ⑯ 寧希元《元刊雜劇三十種新校》，蘭州大學出版社 1988 年版，第 133 頁。
- ⑰ 隋樹森編《元曲選外編》，中華書局 1980 年重印本，第 76 頁。
- ⑱ 《大正藏》，第 43 冊，第 22 頁。
- ⑲ 同上書，第 41 冊，第 74 頁。
- ⑳ 楊曾文編校《神會和尚禪話錄》，中華書局 1996 年版，第 127、128 頁。
- ㉑ 洛地《關目爲本、曲爲本，掌記爲本、正爲本——元刊本中的“咱”、“了”及其所謂“本”》，《洛地文集》，同注⑬，第 317—337 頁。
- ㉒ 白化文等《入唐求法巡禮行記校注》，花山文藝出版社 1992 年版，第 271—273 頁。
- ㉓ 引自向達《唐代俗講考》，同注⑬，第 296 頁。
- ㉔ 參任繼愈主編《宗教詞典》，上海辭書出版社 1981 年版，第 542 頁。

“十月成胎”與“七日一變”

——印度胎相學說的分類及其對我國的影響

陳 明

【提要】 在印度古代醫學體系中，存在着兩種主要的胎相觀，即“生命吠陀”的主流是“十月成胎”，而佛教醫學多堅持“七日一變”，但這兩種理論之間又有聯繫。印度的“十月成胎”說，在中土的遺存主要體現於宋明傳本《耆婆五臟論》之中。《耆婆五臟論》譯成漢文以後，被附益了中醫五臟理論。其妊娠學說內容賴《婦女大全良方》以及明代諸醫書保存至今。印度的“七日一變”說，則被《簡易方》、《普濟方》、《醫方類聚》、《證治準繩》等所引述。這些反映出印度的“十月成胎”與“七日一變”對中醫著作產生過一定的影響，另外在《洗冤集錄》、《本際經》、《三元延壽參贊書》、《父母恩重難報經》以及《新編目連救母勸善戲文》等之中留下了痕迹，這說明中土民間對此也有所接受。但是從本質上講，印度的這兩種胎相觀的影響並不深入，也沒有從根本上動搖中醫的主流胎相理論。此外，“十月成胎”與“七日一變”對藏醫學均有影響，特別是在“七日一變”說的基礎上，《月王藥診》、《四部醫典》和《四部醫本》等典籍結合藏醫學知識作了一定程度的修正。

一、問題的提出

在臺灣新一代歷史學者倡導的“作為社會史的醫療史”研究中^①，中外醫

陳 明 北京大學東方文學研究中心

學關係史是需要重點討論的課題之一。其目的在於從中外文化交流的大視野中，來探究中外醫學交流的歷史真相，以揭示外來文化對華夏本土的衝擊及其相互融合之程度。由於歷史上中印文化的特殊關係，中印醫學關係一向就是一個比較常見的討論主題^②，其中論述最多的是關於眼科知識的影響問題^③。“從醫學理論來看，佛教講述的印度醫學和中國傳統醫學基本上是兩個截然不同的體系”^④。雖然這一點已基本上成爲學界公論，但是，“佛教講述的醫學”僅僅祇是印度傳統醫學的一小部分，而以佛教爲媒介的印度醫學知識的傳入，也不等於印中醫學文化交流的全部。拋開具體技術性的、實踐性的醫方、醫術與藥物交流不論，即使就醫學理論層面來看，中印古代醫學之間也曾存在過一些交流互動的跡象^⑤。俄藏敦煌文獻中，就有反映印度醫理的漢文文獻^⑥。胎相學說也是古代中印醫學交流的一例。近年來，海峽兩岸的學者陸續涉及此一問題，主要的研究情況略舉如下：

1994年，杜正勝在《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》一文的注釋25中，提到了中印胎相學說的不同^⑦。

1994年，洪武婁在《藏醫妊娠生理及胚胎學初探》一文中，討論了藏醫古文獻中有關胚胎發育的內容^⑧。

1995年，杜正勝在《作爲社會史的醫療史——並介紹“疾病、醫療與文化”研討小組的成果》一文中，提出“印度醫學最主要的胚胎觀，七日爲度，並未對中國醫學理論或民間觀念有所影響”的觀點^⑨。

1995年，李勤璞在《藏醫妊娠學說的來源》一文中，認定西藏的兩種妊娠學說均來自印度，即《四部醫典》中的乃是綜合了印度《八分醫方要集》和《大寶積經》，而《月王藥診》中的則依《大寶積經》而來，作者並以此作爲判定《四部醫典》與《月王藥診》寫作年代的依據^⑩。

1997年，李勤璞在《〈耆婆五藏論〉妊娠學說的源流》一文中，認爲印度古典月系妊娠學說納入漢醫學，始自《耆婆五藏論》。該理論並成爲漢醫五種妊娠學說中的一種。《耆婆五藏論》的源頭乃是印度《八分醫方要集》或其祖本^⑪。

1998年，李勤璞在《〈耆婆五藏論〉研究——印中醫學關係的一個考察》

一文中，探討了《耆婆五藏論》殘存的十月住胎觀的印度來源，以及在中醫典籍中的記錄。又，他在該文的注 33 中言及“我將以‘印度的住胎論及在中國醫學的印痕’為題探討之”^⑫。不言而喻，他認為印度的胚胎觀（住胎論）對中國醫學是有影響的。

1998 年，李經緯主編《中外醫學交流史》一書，在論述兩晉南北朝時期的印度醫學輸入時，引用了《佛說胞胎經》中關於受胎與胚胎發育的內容，認為“這裏介紹的七日一律、共三十八律的胚胎發育期與現代觀點非常接近。這種學說的‘四大’曾為中國學者所引用，但這種胚胎發育規律在現存中國醫學典籍中尚未發現。也許因為中國漢代有了自己的胚胎發育理論”^⑬。而所謂中國漢代的胚胎發育理論是指長沙馬王堆漢墓出土的《胎產書》。

1999 年，蔡景峰、洪武婁《〈四部醫典〉考源》一書中，將《四部醫典》中有關胚胎學的內容作了文獻學的比較研究。作者認為藏醫對胚胎以周為單位進行的觀察，是自成體系的，也是最先進的，而印度生命吠陀醫學和中醫學中均無此理論。至於佛經中以周為單位的胚胎學內容，則與大食文化有密切關係^⑭。

2000 年，李建民《〈明譯天文書〉的妊娠思想》一文中基本沿襲杜正勝之說^⑮。

雖然上述論著在印度胎相觀（住胎論）對中國醫學有無影響這一點上有對立之處，不過為我們進一步探討以下問題：印度醫學最主要的胎相觀到底是什麼、可分為哪幾類、其對我國醫學理論或民間觀念究竟有無影響、其影響的程度到底有多大等等，無疑提供了重要的參考。本文希望在前賢的基礎上對印度醫學的胎相觀做出分類，並對其在我國醫學中的相應影響繼續做些探討，不妥之處，祈請方家教正。

二、印度的兩種主要胎相觀

印度古代醫學體系主要由“生命吠陀”（Āyurveda）^⑯、佛教醫學（Buddhist Medicine）、南印度達羅毗荼“悉達”醫學（Siddha Medicine）^⑰等組成。“生命吠

陀”是吠陀支中的一種，其源頭自古就有兩種說法，一說源於《梨俱吠陀》(*Rgveda*)，一說源於《阿達婆吠陀》(*Atharvaveda*)¹⁸。一般而言，古老的吠陀文化產生時期約在公元前 15 至 10 世紀之間。“生命吠陀”體系的醫典以《遮羅迦本集》(*Caraka-samhitā*, 縮寫 CS)、《妙聞本集》(*Suśruta-samhitā*, 縮寫 SS)、《八支集要方》(*Aṣṭāṅga-Saṅgraha*, 縮寫 AS)、《八支心要方本集》(*Aṣṭāṅga-hrdaya-samhitā*, 縮寫 AHr) 等為代表。而佛教醫學吸收了沙門思潮中的醫學知識的成分，是在佛教興起之後才逐步形成的，年代不早於公元前 6 世紀¹⁹。佛教醫學在許多方面與“生命吠陀”是密切關聯的，其最大的特色乃是援佛理入醫理²⁰。大日方大乘、服部敏良、福永勝美、秦關月、二本柳賢司、Kenneth G. Zysk 等學者對印度佛教醫學已做出了比較深入的研究²¹。其中，福永勝美《佛教醫學事典》一書對佛典中的胎相觀討論甚詳。

印度的妊娠理論起源很早。印度醫學“對胎兒的發育狀況有相當精確的描述，據說胎兒的性別有一段時間是不確定的。也有人宣稱，在某些情況下，胚胎的性別會受到食物或者藥物的影響”²²。印度妊娠理論分為兩大體系，簡言之，即其一為“十月成胎”；其二為“七日一變”。管見所及，印度醫史專著在討論胎兒發育的過程時，大多祇涉及前者。比如，較有影響的 J. Jolly 的《印度醫學》(*Indian Medicine*)²³、《印度醫學體系》(*Indian System of Medicine*)²⁴、《印度醫學百科全書》(*Encyclopaedia of Indian Medicine*) 第二冊《基本概念》(*Basic Concepts*) 中的“胚胎發育”(Foetal Development) 詞條等²⁵，莫不如此。究其原因，乃是這些著作主要論述“生命吠陀”理論，而比較忽視佛教醫學所致。

(一) “十月成胎”：“生命吠陀”的胎相觀

印度“生命吠陀”體系的《妙聞本集》、《遮羅迦本集》、《八支心要方本集》、《八支集要》和《迦葉本集》(*Kāśyapa-samhitā*) 等醫典，以及《夜婆迦法論》(*Yajñavalkya-Smṛti*, 一譯《樹皮仙人法論》) 和《毗濕奴法論》(*Viṣṇu-Smṛti*) 等法論著作當中，均為“十月成胎”的妊娠思想，而絲毫也沒有涉及以七日為度的妊娠計算方式。不過，這些醫典關於十月胎相又並不完全一致，特別是關於內臟器官形成的月份有着不同的意見，這也反映了其妊娠理論有一個發展過程。為了有比較清楚的認識，現將各醫典中的十月成胎內容分說如下：

1. 《遮羅迦本集》的成胎內容

《遮羅迦本集》的最初作者是如火 (Agnivesa)，編定者是遮羅迦 (Caraka)。後者生平不詳，在漢譯佛經中傳說其為迦膩色伽 (Kaniska) 王的御醫^⑥。關於該書的成書年代，多有爭論。《遮羅迦本集》分為 8 部、8 支、120 章。其 8 部即緒論部 (Śloka-sthāna)，30 章；病理部 (Nidāna-sthāna)，8 章；胚胎部 (Vimāna-sthāna)，8 章；人體部 (Śarira-sthāna)，8 章；強精部 (Indriya-sthāna)，12 章；治療部 (Cikitsā-sthāna)，30 章；藥術部 (Kalpa-sthāna)，12 章；成就部 (Siddhi-sthāna)，12 章。《遮羅迦本集》的第 4 部“人體部”第 4 章，論述了胚胎發展的過程。有關十月成胎的內容如下：

他 (靈魂) 具有一切屬性 (Sarva-guna, 諸德)，以胚胎的形式出現。懷孕第一個月之時，其狀如膠，這是由於五種要素 (即五大) 混合而成。此時，胎兒無固定的特殊形狀，臟器雖已存在，但是仍隱其形而不見。(CS. Śārīra. 4.9)

在第二個月，胚胎發育成小丸狀 (ghana)、長條形 (peśī) 或者腫瘤形 (arbuda, 鞍部曇)。小丸狀的，成男性；長條形的，成女性；而腫瘤形的則可成中性人。(CS. Śārīra. 4.10)

在第三月時，所有的感覺器官 (Sarva-indraya, 諸根)、諸肢節 (Sarva-aṅga-avayava) 及其他器官，均已同時出現了。(CS. Śārīra. 4.11)

在第四個月，胚胎外形固定了。因此，孕婦此時體形明顯過重。(CS. Śārīra. 4.20)

在第五個月，與其他幾個月比較，胎兒的血肉增長較多。此時，孕婦顯得羸瘦。(CS. Śārīra. 4.21)

在第六個月，胚胎在氣力和色澤變化方面更加突出。因此，孕婦此時的力氣及面色潤澤也有相當損失。(CS. Śārīra. 4.22)

在第七個月，胚胎全面發育，此時，孕婦在各方面都顯得虛弱。(CS. Śārīra. 4.23)

在第八個月，胎兒和母親不時通過輸送養料的管道交換元氣 (Ojas)，因為此時胎兒仍很不成熟。此時，孕婦時而歡快，時而悲傷。胎兒也有類似情

況。正因為如此，由於元氣不穩定，胎兒在其後娩出會導致危險。照此看來，行家們認為八個月的新生兒是難預料的。(CS. Śārīra. 4.24)

〔在八月〕期滿後的任意一天，從第九個月至第十月，是為分娩期。正常的分娩應在此時出現。如胎兒滯留在盆腔內，就是異常現象。(CS. Śārīra. 4.25) ⑦

2. 《妙聞本集》的成胎內容

《妙聞本集》的作者妙聞 (Suśruta)，出自毘奢蜜多 (Viśvāmitra，意譯“遍友”) 族，生平不詳。關於該書的成書年代，也有爭論。A. F. Rudolf Hoernle 認為大約成於公元前 600 年左右，而 G. N. Mukhopadhyaya 認為早於公元前 1000 年。作為一部印度古代外科學名著，該書不僅詳細記載了外科的許多手術方法，也保留了許多奠定後世醫學基礎的理論 ⑧。《妙聞本集》共分為 6 部、8 支、120 章，外加附錄 66 章。即緒論部 (Sūtra-sthāna)，46 章；病理部 (Nidāna-sthāna)，16 章；人體部 (Śārīra-sthāna)，10 章；治療部 (Cikitsā-sthāna)，40 章；毒理部 (Kalpa-sthāna)，8 章；補遺部/無上醫理部 (Uttara-tantra)，66 章。

《人體部》主要討論解剖學和生理學，但在解釋人體構造時提及到“靈魂”與胚胎的生長，並涉及人體的“急所” (marma-sthānas)、脈管系統 ⑨、放血療法、懷孕的安排與童子病的處置等。《人體部》論述胎兒發育理論的是第三章 “Garbhāvavakrānti Śārīra” 和第四章 “Garbha-Vyākaraṇa-Śārīra”，分別涉及胚胎的成形與胎兒身體器官與機理的成長因素。具體描述胎相的是第三章第 17 頌與第 29 頌。試譯如下：

在懷孕的第一個月，胚胎祇形成一種凝膠狀的物質 (Kalala，羯刺藍)。在第二個月，主要元素 (mahābhūta，即地火水風空) 的分子受三液 (Vāyu、Kapha、Pitta，即風痰膽) 的作用而濃縮。外形像塊狀的胚胎，表明是男性。長條形的，則說明胎兒性別相反 (為女性)。而腫瘤狀的 (像 Śālmali 的芽蕾)，預示胎兒無性別 (即兩性陰陽人)。在第三個月，五胞 (aṅgas) 突起，即長出四肢和頭部。次要的分支和身體器官祇形成極小的乳突。在第四個月，所有的肢節和器官變得更加明顯，由於心臟的形成，胎兒有了意識。因為心乃思之器

官，心臟成形，胎兒被賦予了意識，（通過母體的要求）而表達自身對味、嗅等事物的願望。這時候的母嬰體（*enciente*）稱作‘雙心人’（*Dauhrda*），其願望和要求如果得不到尊重和滿足的話，將導致新生兒癱瘓、駝背、彎臂、跛足、侏儒、傷眼和瞎眼。因此，母嬰體應該得到滿足，確保生下強壯、精力旺盛和長壽的孩子。（*SS. Śālira. 3.17*）

在第五個月，胎兒被賦予了思想（*Manah*），從下意識的沉睡狀態中蘇醒。在第六個月，產生了認識（*Buddhi*，覺）。在第七個月，全體支分成長更明顯。在第八個月，‘元氣界’（*Ojo-dhātu*）還不穩定。此期間（第八個月）的新生兒由於缺乏‘元氣界’而產後死亡，這一情況常被歸結於妖魔作怪。因此，（在孕期八月，為保孩子平安），要向精靈和邪魅提供肉祭品。分娩發生於孕期的九、十、十一或者十二月，另外，也會出現其他一些異常情況。（*SS. Śālira. 3.29*）

3. 《迦葉本集》的成胎內容

《迦葉本集》，或譯《迦葉仙人集》，又名《長老耆婆經》（*V r ddhajīvakīya Tantra*），是長老耆婆（*Jivaka*）撰寫，後由跋私耶（*Vātsya*）修訂的。該醫書主要記錄了迦葉尊者向耆婆所講述的醫學知識。漢譯佛典中，有一部《迦葉仙人說醫女人經》與此形式相似，內容也有些相關^③。據佛經的記載，與佛陀同時代的人中有迦葉與耆婆，但他們倆是否即本醫書的作者，還無法肯定。在新疆出土的《鮑威爾寫本》（*The Bower Manuscript*）中，出現的古醫家也有這兩個人。可見，該書的成書年代很早。該書《人體部》的 *Asmānagotrīya-śārīra* 章論述的胎相為：

（前缺）在第三個月，胚胎漸次生長，有了感覺。

在第四個月，胚胎細微的動作變得明顯，意識則增多。胚胎外形固定，在盆腔內，形體合適。

耆婆啊，在第五個月，胎兒的大肢生長，胎兒的肉和血增多。

孕婦從第五個月開始消瘦。在第六個月，胎兒的力量增大，膚色潤澤，精氣神增強，而母體的消耗更明顯。

在第七個月，與三液相連的諸根肢具足。而在此月及以後，孕婦的消瘦比

較穩定。

在第八個月，通過運送糜乳的管道，元氣滿滿地在母親和胎兒之間相互傳輸。

從此時，孕婦時喜時憂。八個月生的嬰兒可能死亡，因此，這個月不被考慮。

在從第九個月開始的月份裏，根據情況而分娩。前生所作的業，決定胎兒在盆腔內的幸福或者不幸。

長過此期，分娩的胎兒則認為難活。迦葉世尊如是說^⑨

4. 《八支集要方》的成胎內容

《八支集要方》與《八支心要方本集》均是婆跋吒（Vāgbhata）的著作，時間約在7世紀中葉之前。義淨《南海寄歸內法傳》中提到的“然西方五明論中，其醫明曰：先當察聲色，然後行八醫，如不解斯妙，求順反成違。言八醫者……。斯之八術，先為八部，近日有人略為一夾”。有學者認為即指《八支集要方》^⑩。

《八支集要方》也是6部150章，即緒論部（Sūtra-sthāna），40章；人體部（Śārīra-sthāna），12章；病理部（Nidāna-sthāna），16章；治療部（Cikitsā-sthāna），24章；藥術部（Kalpa-sthāna），8章；後續部（Uttara-tantra），50章。在《人體部》第2章《胎兒的形成》（*Garbhāvākraṅti Śīrīra*）之中，描述了胎兒的成長過程（*Garbha Vrddhi Krama*）。具體內容如下：

在懷孕的第一個月，將形成明膠狀的物質（羯刺藍，*Kalala*）。在第二個月，形成小球狀的圓塊（鞍部曇，*Arbuda*），並分別出男、女及中性性別。在第三個月，胚胎長出五胞，即頭部、兩手、兩腳。隨着五胞的形成，除了出生之後纔長的牙齒等之外，胚胎的其他肢節以及感覺器官也開始形成。逐漸地，胚胎外形固定。這是（胚胎發育的）正常方式；與此不同的，則不正常。（*AS. Śārīra. 2.7*）

（三月）之後，胎兒的感覺更清晰，進而能運動，並且表達出五根的欲望。（*AS. Śārīra. 2.10*）

成物質的胚胎之心是原始狀態，通過傳輸血乳漿的動脈與母體心臟相連，

因此，在母體與胚胎之間形成一個附件。從此時開始，母親被稱作‘雙心人’(dauhrdini)，她有了兩個心臟。其他專家認為‘雙心’的日期是在前六周之後，至第五個月。(AS. Śārīra. 2.11)

在第四個月，身體的主幹部分顯得更加清楚，胎兒也穩定了。在第五個月，思維很活躍，肌肉和血液增長。在第六個月，毛髮生長，爪甲、骨、腱等成型，增強力量和滋潤膚色。在第七個月，胎兒各部分發育具足。(AS. Śārīra. 2.13)

在第八個月，母子之間的元氣(Ojas)通過運送糜乳的管道，互相之間頻繁交流。所以，這一個月內，母親時喜時憂，胎兒也是如此。由於元氣的運動，胎兒分娩可能異常。在生產的過程中，由於元氣缺乏或者向外瀉出，胎位不正。胎兒祇能靠元氣短時間呼吸，而像在盆腔內常見那樣死去。由於糜乳隨着元氣在母嬰間移動，孕婦將感到筋疲力盡。(AS. Śārīra. 2.14)

有些學者說，(八個月內)新生兒的死亡是由於妖魔的影響。因此，為了防止分娩，孕婦應該每天沐浴，保持清潔，避免房事；在祭神時自我鼓勵，並給神靈奉獻肉、飯祭品。八個月具足之後的任意一天，直到一年，都是正常分娩期。超過一年，又是不正常的。(AS. Śārīra. 2.15)③

《八支心要方本集》遵循了《八支集要方》的結構，分為6部120章。在《人體部》的第1章“住胎品”描述了胎兒的成長過程，內容與《八支集要方》差不多④。

5. 《醫理精華》的相關內容

《醫理精華》(Siddhasāra, 縮寫 Si.) 是拉維笈多(Ravigupta, 日護)約於七世紀中期編撰的一部醫書，共31章⑤。該醫書雖然沒有列舉十月胎相，但其妊娠理論的背景仍然是以十月而不是以七日來計算的。第二十九章《童子方》記載：

孕婦在懷孕後的一、二、三個月內，應該吃甜味的和涼性的食品。在第四個月內，應吃含酥的食物。(Si. 29.23)

在第五個月內，應吃含酥和牛奶的食物。在第六、七個月，應服食用天門冬作的美味的湯和酥藥。(Si. 29.24)

在第八個月內，應吃含牛奶的食物。並且用甘草、牛奶、芝麻油同煎的藥液來洗浴身體。(Si. 29.25)

在此之後，吃喝鳥獸的肉湯、肉汁和肉脂是有益的。(Si. 29.26)^⑧

這裏對孕婦的逐月護理，與《迦葉仙人說醫女人經》很相似。通過對以上五部醫書相關內容的列舉，可以歸納如下的一些特點：

其一，《遮羅迦本集》、《妙聞本集》和《八支集要方》等表明在印度主流醫學“生命吠陀”體系中，妊娠學說的主流是“十月成胎”。

其二，各醫典對孕期第八個月的闡述很重視。Ojas，相當於中醫所說的精氣神，譯為“元氣”。第八個月孕期，元氣在母親和胎兒之間的“一個界面”互相傳遞，這個界面是不穩定的，因此要避免母嬰雙方的分離，一旦孩子此時出生而導致“元氣”分離，新生兒就會有危險。這與中國民間關於早產兒“八不活”的說法是吻合的^⑨。

其三，《遮羅迦本集》中提到第二個月的鞍部曇形 (arbuda) 將成中性人，與別的醫典不同。而在漢譯佛典中的此形很常見，均未提到與中性人有什麼關係。

(二) “七日一變”：佛教醫學中的胎相觀

印度佛教醫學的基礎理論，有學者總結為“四大增損學說”和“五大歸納法”。佛教醫學認為，人在母胎中就已稟賦了四大（地、水、火、風）的所有業用，並且是由四大的增損變化發育而成的^⑩。李約瑟等指出，有關補特伽羅 (pudgala) 理論，以及業報輪迴與轉生觀念，導致印度佛教徒對胚胎學產生強烈的興趣^⑪。以七日為度的觀點，在印度是佛教醫學體系獨有的妊娠學說，不過，佛教醫學並不是祇持此一說的。有關佛經中的胎兒理論，福永勝美《佛教醫學事典》已做了比較詳細的排列。其一，以月為單位的。九月說，見於《修行道地經》卷一、《大集經》卷二四、《理趣六度經》卷一等。十月說，見於《因果經》卷三、《百緣經》卷十、《出曜經》卷二、《生經》卷二以及《迦葉仙人說醫女人經》等。大約10月說，見於《大智度論》卷八九、《舍利弗阿毗曇論》卷十五。其二，以周為單位。38周說，見於《大寶積經》卷五五、卷五六、卷五七；《佛說胎胞經》、《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷一一。42周

說，見於《解脫道論》卷七^④。在福永勝美此書的基礎上，本文對以周為單位的胎相觀還可以作如下的分析。

1. “七日一變”詳說系列

以七日為度的胎相觀，在佛經中有詳略之分。詳說三十八周的胎兒變化的，主要見於安世高譯《道地經》“五種成敗章第五”^④、竺法護譯《佛說胞胎經》^④和《修行道地經》卷一“五陰成敗品第五”^④、菩提流志譯《大寶積經》卷五十五“佛為阿難說處胎會第十三”^④、義淨譯《大寶積經》卷五十六“佛說入胎藏會第十四”^④、義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十一等^④。其中，安世高譯《道地經》最早。安世高是後漢從安息國來華的第一位有正式記載的佛經翻譯名家，譯經年代約在 150—170 年之間^④。據許理和（Erik Zürcher）的觀點，安世高現存的譯經有十六部^④。《道地經》一卷，乃天竺須賴拿國三藏僧伽羅刹（Samgharakṣa，漢言衆護）造。這是僧伽羅刹《瑜伽遮復彌經》的最早譯文，是有關禪的專題論文^④。竺法護譯《修行道地經》是《道地經》的異譯本，但比後者詳細得多。約於 266—308 年間譯出的《佛說胞胎經》則相當於《大寶積經》卷五十五（706—713 年譯於長安）的異譯。義淨於景龍四年（710）在長安大薦福寺所譯《佛為難陀說出家入胎經》二卷，出《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷十一、卷十二，編為《大寶積經》卷五十六“佛說入胎藏會第十四”。

為了清晰起見，茲將以上各經的三十八周的內容列表，參見附表 1。據附表 1 可見，五部經又分為兩大類：《道地經》與《修行道地經》為一類；《佛說胞胎經》與《佛為阿難說處胎會》、《佛說入胎藏會》為另一類。兩者的主要差別是：後者引入了“風”的概念，並強調各種風是促使胎兒成長的驅動力。《道地經》一類早出，沒有涉及到“風”。這說明佛教醫學中“七日一變”的理論有着兩個發展階段，而有關“風”的說法應是晚出的。

2. “七日一變”略說系列

有關“七日一變”簡略說明的，見於三國時期吳康居國沙門康僧會譯《六度集經》卷七“禪度無極章第五”、梁扶南三藏僧伽婆羅譯《解脫道論》卷七“行門品之四”、北涼天竺三藏曇無讖譯《大方等大集經》卷二十三、卷二十

四、唐代三藏法師玄奘譯《瑜伽師地論》卷二“本地分中意地第二之二”，以及失譯《分別功德論》和《佛說五王經》等佛典中。具體內容即：

《六度集經》卷七，“兒在母腹，初如凝粥。以漸長大，三十八七日，身體皆成。”^④

《分別功德論》卷二，“七日一變，巧風刻割，至三十八七乃成其形”^⑤。該經原為“失譯人名，附後漢錄”。史光輝據譯經詞匯，推斷出《分別功德論》的譯者並不是後漢時代的^⑥。

《佛說五王經》（失譯人名，今附東晉錄）：

至三七日父母和合，便來受胎。一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉臠，五疱成就，巧風入腹，吹其身體，六情開張。在母腹中，生藏之下，熟藏之上。……受苦無量。至其滿月^⑦。

《解脫道論》卷七“行門品之四”指出：

初七日成迦羅邏，二七日成阿浮陀，三七日成俾尸，四七日成阿那，五七日成五節，六七日成四節，七七日復生四節，八七日復生二十八節，九七日及十七日復生脊骨，十一七日復生三百骨，十二七日復生八百節，十三七日復生九百筋，十四七日復生百肉丸，十五七日復生血，十六七日生膜，十七七日生皮，十八七日成皮色，十九七日業所生風遍處處，二十七成九竅。二十五七日生一萬七千湊，二十六七日成堅身，二十七七日有力，二十八七日生九萬九千毛孔，二十九七日成一切身份具足。

復說：七七日有體，依母背下頭蹲踞坐。四十二七日以業所生風，轉脚向上，頭向下向產門，此時生。^⑧

《大方等大集經》卷二十三：

精血二滯合成一滯。大如豆子名歌羅羅。是歌羅羅有三事。一命二識三暖。……歌羅羅時氣息入出。有二種道，所謂隨母氣息上下，七日一變。息入出者名為壽命，是名風道。不臭不爛，是名為暖。是中心意，名之為識^⑨。

又，卷二十四：

歌羅羅時住六七日。六七日轉名頰浮陀，是時形色猶如小棗。住七

七日轉名伽那，是時形色如胡桃殼。住八七日轉名閉尸，形色猶如頻婆羅果，是時身邊有五胞出謂頭手脚。十二七日始有腸相。二十七日男女根別。二十一七日始生骨節。乃至三十六七日中，其身具足血肉毛根。三十八七日具足身肢。四日四夜住在腹中臭穢之處……是故名爲生^⑥。

彌勒菩薩說、玄奘譯《瑜伽師地論》卷第二：

又於胎中經三十八七日。此之胎藏一切支分皆悉具足。從此已後，復經四日，方乃出生。如薄伽梵於《入胎經》廣說……

復次此之胎藏八位差別。何等爲八？謂羯羅藍位、邊部曇位、閉尸位、鍵南位、鉢羅睺佉位、髮毛爪位、根位、形位。若已結凝箭內仍稀，名羯羅藍。若表裏如酪未至肉位，名邊部曇。若已成肉仍極柔軟，名閉尸。若已堅厚稍堪摩觸，名爲鍵南。即此肉搏增長，支分相現，名鉢羅睺佉。從此以後，髮毛爪現即名此位。從此以後，眼等根生名爲根位。從此以後，彼所依處分明顯現，名爲形位^⑦。

以上經典中，迦羅邏（歌羅羅、羯羅藍位）、阿浮陀（頰浮陀、邊部曇位）、俾尸（閉尸位）、阿那（鍵南位）、鉢羅睺佉的梵名分別爲：kalala、arbuta、peśi、ghana、prasākhā。《瑜伽師地論》中的“胎藏八位”與“七日一變”又有所區別。《解脫道論》與《大方等大集經》關於前四種形位住胎的時間及其次序有相當大的差異，這說明佛典中的胎相理論非成於一時一地^⑧。

此外，在漢譯佛經中，《迦葉仙人說醫女人經》論述“十月成胎”比較有代表性。它並沒有闡述胎兒的發育過程，但逐月敘述妊娠期女性疾病及其治療，列舉孕婦隨月護胎之藥方的組成及煎服方法。該經以十月爲正常妊娠期限。

佛經中，“七日一變”與“十月成胎”彼此之間也有相同之處。《醫方類聚》本《五臟論》中的“一月懷其胎，如酪”，與此處“薄酪、生酪、熟酪”的比喻是一致的。

爲什麼佛經的胎相觀是“七日一變”？換言之，印度佛教以七日爲周期的文化源頭來自何處？對神秘數字“七”在上古文化中的涵義與源流，學界已多有所論。一般認爲，聖數“七”的最古老源頭存在於兩河流域的古老文明之

中，最古的史詩《吉爾伽美什》中就有用例。“七”在印度上古神話中也已經成爲了一個神秘數字，其例頗繁。葉舒憲、田大憲《中國古代神秘數字》一書的第七章“七星懸高照”，分別討論了“‘七’：世界性的數字之謎”以及“‘七日來復’與‘七日造人’”^⑤。文章認爲，“以‘七日’爲一周的時間尺度是效法七方空間的有序生成而設定的”。這給筆者提供了一定的啓發。《梨俱吠陀》中的 *saptāśva*，“有七匹馬的”，指太陽，“七匹馬”即象徵一周七日。印度天文與“七”相關的詞語最突出的還有 *sapta-grahī*，七曜。印度醫學關於人體的詞匯中，也有與“七”相關的。*sapta-rakta*，“七血”，指人體七個血紅色的部位，即手掌、腳板、指甲、眼角、嘴唇、舌頭、上腭。*sapta-dhātu*，“七界”，指構成人身物質的七種要素。即糜液（*rasa*）、血、肉、脂肪，骨骼、骨髓和精液^⑥。佛經中的“七日一變”亦是將“七日”（*sapta-rātra*、*saptāśra*、*saptāha*）作爲一個循環基數，與中陰轉生的期限（“七七日”）和“七日造人”可能有些關聯，非三言兩語能說清楚，當另擬文論之。

三、印度兩種胎相觀對中土的影響

中醫的主流胎相理論自古多堅持十月胎象之說。現存最早的文本當屬長沙馬王堆漢墓出土帛書《胎產書》。其內容節引爲：

一月名曰留（流）刑。

二月始膏。

三月始脂。

四月而水受（授）之，乃始成血。

五月而火受（授）之，乃始成氣。

六月而金受（授）之，乃始成筋。

七月而木受（授）之，乃始成骨。

八月而土受（授）之，乃始成膚革。

九月而石受（授）之，乃始成豪（毫）毛。

十月氣陳……^⑦

此處說明胎象，雖然雜用了“金木水火土”（即五行的要素）來說明，但是，不能認為這就是所謂“五行”的胎象觀念。後世的《諸病源候論》⁶²、《千金要方》⁶³、《醫心方》⁶⁴、《衛生家寶產科備要》⁶⁵乃至清代《女科經綸》等均一脈相承。

與中醫相比，印度胎相觀絲毫沒有涉及“金木水火土”。它主要分為“十月成胎”與“七日一變”兩說，其中醫典籍以及其他中土文獻中留下了影響的痕迹，試分別討論如下。

（一）“十月成胎”說的影響

李勤璞《〈耆婆五藏論〉妊娠學說的源流》一文認為，印度“十月成胎”說納入漢醫學，始自《耆婆五藏論》。此月系妊娠學說在漢醫妊娠受胎理論中取得五居其一的顯要地位，在《備急千金要方》、《普濟方》、《醫方類聚》、《醫學入門》、《景岳全書》等書中留有餘韻⁶⁶。他的另一篇論文《〈耆婆五藏論〉研究——印中醫學關係的一個考察》，基本上相當於前文的擴充版。他通過與藏譯印度《八分醫方要集》（*A st āṅgahr̥ daya-sam hitā*，藏 *Yan-lag Brgyad-pa' i sNyin-po bsDus-pa*）的“身處”（即“人體部”）住胎品的比較，追溯《耆婆五藏論》的源頭在印度。此文指出《耆婆五藏論》影響了漢地的《奇效良方》、《明醫雜著》、《景岳全書》等醫書以及《佛說父母恩重難報經》⁶⁷。

杜正勝在《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》一文的注釋 25 中，認為佛經中論述胎兒發育則以七日為期，每隔七日一變，遠比中國本土的知識精密，但在中國似乎沒有生根，所以唐代以後的中醫書所述成胎過程基本上是抄襲隋唐的本土醫說。而《耆婆五藏論》雖描述了十月胎相，但與《耆婆脈經》三卷一樣，被懷疑為唐人托名的偽作，不能代表印度醫學的知識⁶⁸。可以說，這兩個人的觀點出入太大，那麼，《耆婆五藏論》算不算印度醫著？它的妊娠觀來自《八分心要方本集》還是別的印度醫書？對中國究竟有無影響呢？這三個問題，還有進一步探討的必要。

1. 《耆婆五藏論》的源與流

《耆婆五藏論》一卷，宋代鄭樵《通志·藝文略》的“醫方類下”有：耆婆五藏論一卷。《宋史·藝文志》的“子類”之“醫書類”亦有：耆婆五藏論一

卷。《崇文總目》與《崇文總目輯釋》均載此書目。明代焦竑《國史經籍志》卷四亦載：耆婆五藏論一卷。可知宋明時此書已有多種傳本。一般認為，《耆婆五藏論》現存兩個殘本。一為吐魯番殘本，一為宋明傳本，輯錄南宋陳自明《婦人大全良方》（1237年）卷十和明代朝鮮金禮蒙等編《醫方類聚》（1445年）卷四中的相關內容。另外，清末楊守敬從日本帶回現存臺北故宮博物院圖書館的《耆婆五藏經》鈔本（二卷）⁶⁹，其與《耆婆五藏論》有無關係，因未曾寓目，不敢妄斷。他日有緣，再細論之。

（1）吐魯番本《耆婆五藏論》

該殘片原編號為 TIIY49，德國新疆吐魯番考察隊第二次在雅爾湖（即交河古城）所得，現藏德國國家圖書館東方部，新編號為 Ch. 3725。該殘片祇存六行，長 20.0 釐米，寬 13.5 釐米。紙質稍厚，色白，表裏均有文字，正面書《耆婆五藏論》，背面書《諸醫方髓》（Ch. 3725V），文字稚拙。殘卷錄文如下：

（前殘）

1. 分，右（搗）節（節）為散，一服方寸匕，□□ [忌]
2. 如藥法。五勞（勞）：肺勞則語聲□澀；心勞
3. 則鬲（腰）疼痛。傷心即吐血；傷腎即尿血；
4. 傷肥穴（肉）即白（百）骨疼，惡寒盜汗（汗）；傷腸
5. 即泄 [痢]；傷肺則語 [聲] 不通。傷肝即
6. 眼膜暗（暗）。 焉（耆）婆五藏論一卷⁷⁰

黑田源次⁷¹、羅福頤⁷²、馬繼興⁷³、王淑民⁷⁴等學者對此先後作過研究。它以耆婆為名，醫史學者多認為是唐代中醫托名之作。那麼，它究竟有無印度醫學的因素呢？從此張殘片的內容看來，它主要反映的是五臟與五勞的思想。印度醫學有無五臟學說呢？印度醫學對身體的集合名稱，以“五”為歸納的有“五大”（地火水風空）、“五根”（眼耳鼻舌身）等。而對內部臟腑器官並沒有像“五臟”這樣的集合名稱，而是單個的稱呼，如：心臟（hrdya）、肺（kloman）、肝（kālikā/kāleya）、脾（gulma/plihan）、腎（vrkka）等。蔡景峰認為，“《耆婆五藏論》顯然是古印度醫學談及臟腑問題的專書。此書曾由朝鮮金禮蒙所編《醫方類聚》予以引用，確有其書。但應該指出的是古印度醫學並無‘五臟’之

說，如印度醫學內科代表作《遮羅迦全集》所載之臟腑名稱，計有 15 個，即臍、心、肺、肝、脾、腎、膀胱、盆腔結腸、結腸、直腸、大腸、小腸、網膜及胃。因此，耆婆的五臟之說顯然是受中醫的影響。”^⑥按此觀點，則《耆婆五臟論》是受中醫影響的印度醫學著作，那麼，它是怎樣被譯成漢文的呢？它在其他印度醫書中留有痕迹嗎？這些問題恐怕都是難解之謎。雖然，印度“生命吠陀”體系沒有中醫這樣的五臟學說，不過，在漢地僧人的佛教著述中卻能發現以中醫五臟學說去解釋佛經的例子^⑦。

筆者在《俄藏敦煌文書中的一組吐魯番醫學殘卷》一文中指出，《俄藏敦煌文獻》第 14 冊所收 Dx09170、Dx09178、Dx09882、Dx09888、Dx09935、Dx09936、Dx10092 七件殘片，以及第 16 冊所收 Dx12495 殘片，均非敦煌文書，實出自吐魯番交河古城。這八件殘片與吐魯番出土《耆婆五藏論》(Ch. 3725) 和《諸醫方髓》(Ch. 3725v) 是同一組文書。從內容上看，此組文書是中印醫學知識的混合，還反映出此《耆婆五藏論》的編訂次序並不嚴謹，混雜了藥方和《本草經》的一些內容^⑧。

(2) 宋明傳本《耆婆五臟論》

南宋陳自明《婦人大全良方》卷十“胎教門”之“妊娠總論第一”云：

夫婦人妊娠十月，其說見於古書有不同者多矣。……又《五藏論》有稱《耆婆》者，論一月如珠露，二月如桃花，三月男女分，四月形象具，五月筋骨成，六月毛髮生，七月游其魂，兒能動左手，八月游其魄，兒能動右手，九月三轉身，十月受氣足。更有稱張仲景者亦然^⑨。

這段引文被認為是《耆婆五臟論》的佚文。

《醫方類聚》卷四“五藏門”之“五藏論”，引“十月胎相”之文，並沒有提及《耆婆五臟論》之名。引文為：

夫天地之精氣，化萬物之形。父之精氣為魂，魂則黑；母之精氣為魄，魄則白也。以分晝夜。一月懷其胎，如酪。二月成其果，而果李相似。三月有形象。四月男女分。五月筋骨成，六月髮鬢具生，七月游其魂而能動右手，是男於母左，是女於母右。八月游其魄而能動左手。九月三轉身。十月滿足，母子分解訖。其中亦有延月者，有相富貴；而有月不足

者，下賤而貧窮……^⑨

這段引文也被認為源自《耆婆五臟論》，並被輯錄為書。又，此引文亦不是直接來源於吐魯番本《耆婆五臟論》，可能另有所本，二者論述五臟勞傷等病候的文字亦有出入。李勤璞認為，《醫方類聚》的月系學說，與《八支心要方本集》的內容要緊密一些，而且語句不洗練，因此，它比陳自明《婦人大全良方》引文更古老一些，並推斷高麗或朝鮮初期有古本。

就《耆婆五臟論》的內容及成書年代，根據丹波元胤（1785—1823）《醫籍考》“藏象門”中的看法，“《醫方類聚》所載《五藏論》，篇首生育說與陳氏《婦人良方》所引同。其‘藥名之部……’及‘五常之體……’。其方理殆類《雷公炮炙論序》，體制古樸，似非唐以後之書也。且有‘黃帝為醫王’、‘耆婆童子妙述千端’，又‘稟四大五常，假合成身’等語，則所謂托名於耆婆三藏者，而《崇文總目》所載是也。弟苙庭從《類聚》中錄出，別為一卷。”^⑩此中提到的“黃帝為醫王、耆婆童子妙述千端、稟四大五常，假合成身”等內容，現已據敦煌出土文書，歸入《張仲景五臟論》。丹波元胤認為《耆婆五臟論》是唐代或者唐以前的中醫著作，該觀點被學界普遍接受。李勤璞認為《耆婆五臟論》源自《八分醫方要集》或其祖本，以王森《西藏佛教發展史略》中的一句話為據，證據頗顯不足。王森所謂《八分醫方要集》“內地在唐以前也曾譯成漢文”^⑪，並未說明其根據，而且從印度醫學史來判斷，此論恐難成立。《八分醫方要集》（*AHr*，《八分心要方本集》）是婆跋吒（*Vāgbhata*）的較早的、也較複雜的著作《八分集要方》（*AS*）的簡略本。套用文獻學的術語來說，《八分集要方》是廣本（稱作 *Brhad Vāgbhata*），而《八分醫方要集》是略本（稱作 *Laghu Vāgbhata*），且比前者晚。印度醫史學者一般認為前者寫於公元7世紀上半葉。如前所述，義淨《南海寄歸內法傳》中提到的“近日有人略為一夾”，也可能指的是《八分集要方》。那麼，《八分醫方要集》不可能早於唐，而所謂唐以前的漢譯本也就子虛烏有了，況且沒有任何漢文史料記載該書曾譯成漢文。

《婦人大全良方》卷十對所引述多種《五臟論》的評價為，“今推究數說之理，如《五臟論》者，類皆淺鄙不經，往往妄托其名。至於三藏佛書，且語涉怪誕，謾不可考”。可見陳自明並不認同《耆婆五臟論》，祇是略備一說而已。

無論是《婦人大全良方》還是《醫方類聚》中所引《耆婆五臟論》的胎相學說，與《妙聞本集》、《遮羅迦本集》、《迦葉本集》、《八支集要方》中的內容，不能一一吻合，祇有少量相同的地方。這說明《耆婆五臟論》並不是印度醫書的直接對譯，而是摘錄或雜抄之類。一方面，這是域外知識傳播過程中的變化；另一方面，《耆婆五臟論》中夾雜了漢文化的因素。比如，“二月如桃花”。“桃花”這一譬喻意象在印度古籍中鮮見，因為桃子是從漢地傳到天竺之物產。印度本土不產桃，桃樹也沒有古梵語的名字。《大唐西域記》卷二，屈支國產桃。該地即新疆的龜茲。同書卷四，至那僕底國“此境已往洎諸印度，土無桃梨，質子所植，因謂桃曰至那你，唐言漢持來”^②。至那你，即 Cīnanī，桃子移植到印度，是迦膩色伽時代的事情。《梵語雜名》中譯 āruka 為桃。在漢譯佛經中，能夠檢索到幾處“色若桃花”之類的詞語，用桃花來譬喻面容，這也祇能說明譯者採用了中土的語彙意象而已^③。

2. 對宋明中醫典籍的影響

李勤璞所指出《耆婆五臟論》的影響，見於孫思邈《備急千金要方》(652)、明代朱橚撰《普濟方》(1406)^④、朝鮮金禮蒙《醫方類聚》(1445)、李梴《醫學入門》(1575)、張定賓《景岳全書》(1624)^⑤、董宿《奇效良方》(1471)、王綸《明醫雜著》(1502)等醫書。其中，《備急千金要方》恐怕有些勉強，此不細論。此外，北宋徽宗趙佶敕編《聖濟總錄》(1111—1117)、南宋佚名《小兒衛生總微論方》(1156)、明代孫一奎《醫旨緒餘》(1573)卷下^⑥、明代王肯堂《證治準繩》(1602)卷六五、清代薛雪《薛氏醫案》(1831)卷三四等，也有《耆婆五臟論》的影響。明代婦幼醫科較前代發展許多^⑦，其中承襲宋代醫學知識中，仍不免夾雜外來文化的餘韻。

宋明醫書中所引《耆婆五臟論》的十月胎相觀的情況，參見附表2。該表中的各項也有些微差異^⑧。《普濟方》將七、八月中的“兒”改為“而”字。《景岳全書》卷三十八是將七、八月中的“兒”分改成了“男”、“女”二字^⑨。又，《景岳全書》卷三十九“小產四三”，引用了前六個月的胎相之說：

蓋胎元始肇，一月如珠露；二月如桃花；三月四月而後，血脈形體具；五月六月而後，筋骨毛髮生。方其初受，亦不過一滴之玄津耳^⑩。

而《醫學入門》的差異最大，李勤璞已有闡述，不再贅論。又，明代萬全《幼科發揮》（1549）卷一“形氣發微論”所敘述的後七個月胎相文字與《耆婆五臟論》又基本相同^⑩。

《小兒衛生總微論方》卷一“稟受論”，原文為“人稟父母精血化生。……又云，一月如珠露，……，十月足而生。此未知其所出。”可見作者並不知道此乃《耆婆五臟論》。宋慈的《洗冤錄》（或稱《洗冤集錄》）是我國現存最早的法醫學專著，成書於南宋理宗淳祐七年（1247）。該書共五卷，其卷二的“婦人”條“附小兒尸並胞胎”中，“按《五臟神論》：‘懷胎一月如白露，二月如桃花，三月男女分，四月形像具，五月筋骨成，六月毛髮生，七月動右手，是男於母左；八月動左手，是女於母右，九月三轉身，十月滿足。’^⑪其胎相描述與《婦人大全良方》所引《耆婆五臟論》引文更吻合一些。再綜合《聖濟總錄》與《小兒衛生總微論方》來看，表明從12世紀初至13世紀前半期這種胎相觀已經相當流行，或許還說明《耆婆五臟論》當時另有《五臟神論》之稱。《洗冤集錄》引之，乃是中土法醫應用域外知識來處理案情之一例。

明萬曆四年（1576），張四維（字筠亭）撰《醫門秘旨》。該書久佚，流落海東，幸賴近年中外學者不懈努力，方得以與一批珍貴醫籍攝影回歸。該書卷十一，“小兒科”之“形氣論”引述：

故一月之孕，有白露之稱。二月之胎，有桃花之譬。及其三月，則生右腎為南，陰包陽也，先生左腎為女，陽包陰也。……所謂四月形相全，五月筋骨成，六月毛髮生，正謂此也。至七月則游其魂，而能動左手。八月游其魄，而能動右手。九月三轉身。十月滿足，母子分解。其中有延月生者，必生貴子；不足日月生者，必生貧薄之人^⑫。

此段文字比較詳細地介紹了三至六月的胎兒發育情況。一月的譬喻詞“白露”（同《洗冤錄》）外，其餘的並無多大差異。

明代武之望《濟陰綱目》（1620）的附錄“保生碎事”（濟陰慈幼外編），引述：

又曰：人稟陰陽之氣以生，借父精母血以成其形。人始胎，一月如露珠，二月似桃花，三月男女分，四月形象具，五月五臟生，六月六腑成，

七月關竅通，八月游其魂，九月三轉身，十月受氣足，始生。其第五、六、七個月的胎相與《耆婆五臟論》又有出入。明代王大綸《嬰童類萃》（1622）上卷“小兒初受氣論”引述《聖濟總錄》中的胎相文字，與原文差別很大^④。

除薛雪《薛氏醫案》外，清代醫著中猶有引述此十月胎相文字者，情況又略有不同。單南山《胎產指南》（不晚於1686年）卷一“胎前辨論諸症”的“婦人受胎月令”之中，前三個月的胎相是：一月形如露珠，二月如桃花瓣，三月如清鼻涕。“清鼻涕”這一比喻意象與眾不同。後七個月的內容則是將中土的主流說與《耆婆五臟論》雜糅而成，但以中土陰陽五行學為根本^⑤。吳道源《女科切要》（1773）卷三“逐月胎形論”僅是小部分摘錄。

3. 在疑偽經、目連戲中的影響

李勤璞還指出《耆婆五臟論》影響了托名鳩摩羅什譯《佛說父母恩重難報經》，並認為該偽經制作年代應該後於《耆婆五臟論》。以此為綫索，還可以在該經系列的《大報父母恩重經》以及《父母恩重胎骨經》中找到十月成胎的內容。

《佛說父母恩重難報經》與《佛說父母恩重經》同源。《佛說父母恩重經》有敦煌古抄數種存世，該經的藝文則有敦煌出土的兩種《父母恩重經講經文》，即P.2418以及北圖活字12號。此一報父母恩系列的經文還有署名後漢安世高翻譯的《佛說父母恩難報經》，收入《大正藏》第16冊。學界多認為，《佛說父母恩重經》乃初唐成於我國之作，倡導孝親觀念，乃屬於偽經一類。就其涉及的妊娠文字來看，《佛說父母恩重經》與《佛說父母恩難報經》均沒有十月胎相的內容，而只有《佛說父母恩重難報經》一類有之。

牧田諦亮《疑經研究》一書從疑偽經的角度，討論了《佛說父母恩重經》（P.2285）^⑥、《佛說父母恩難報經》（托名安世高譯）、《佛說父母恩重胎骨經》（高麗刊本）、《佛說父母恩（重）難報經》（北圖活字12號）、《佛說大報父母恩重經》（有影照圖版），並提供了它們的錄文^⑦。不過，此處誤將《佛說父母恩（重）難報經》注為“北圖活字12號”，而實際上該經並無敦煌寫本存世，北圖活字12號乃是《父母恩重經講經文》。

後世流行的《佛說父母恩重難報經》假托“姚秦三藏法師鳩摩羅什奉詔譯”。鳩摩羅什是佛經翻譯史上的四大家之一，托其名是爲了抬高身價和強調真實性，此或許是刻經者妄自添附之把戲。陳祚龍考訂該經屬僞，當作於唐代宗大曆九年（774）之前，因爲該年十月“蓮宗四祖”法照大師撰述了《淨土五會念佛略法事儀贊》，內收《父母恩重贊文》，其文詞與體式與《佛說父母恩重難報經》多有雷同^⑧。該經在贊父母恩德之時，提到了十月懷胎之苦，其中涉及十月胎相的妊娠學說。其中第一月胎相“草頭上珠”和第四月胎相“稍作人形”，與《婦人大全良方》所引《耆婆五臟論》能够對應，其餘胎相並不相同。

《佛說大報父母恩重經》亦有多種刊本，如日本至德三年九月的圖繪刊本、朝鮮天寶山佛嚴寺的康熙二十六年（1687）刻本等。該經亦涉及十月胎相的妊娠學說^⑨。牧田諦亮《疑經研究》一書前有其影照圖版，十月胎相的內容與《佛說父母恩重難報經》沒有什麼差別。另外，在《疑經研究》一書第52頁至54頁中，所輯錄的《佛說父母恩重胎骨經》是高麗王朝1378年（明太祖洪武十一年）刊本。該經中關於十月胎相的文字，與前兩部經相比，在第八個月、第九個月的胎相之文明顯不同。而此處的意義在於解釋了宋明傳本《耆婆五臟論》與《醫方類聚》諸引文中“九月三轉身”的具體內容，諸本語焉不詳，此處交代得清楚明白。“孩子在母腹中九個月日，得三回轉身。阿難問佛，何名三回轉身？世尊答曰：一回轉身男左女右。二回轉身，兩手把母心肝。三回轉身，兩腳踏娘腰胯。惱得四肢疫痛，百節拘解。”^⑩此經與宋明傳本《耆婆五臟論》在一、四、九月這三個月的胎相之文是相同的。

張湧泉曾把敦煌本《父母恩重經》分甲乙丙丁四系，丁種本（P.3919）中有父母十恩德和十八地獄的具體陳述^⑪。鄭阿財據新發現資料進行補充，丁種本（P.3919—1、上圖119號）則演變爲宋以後的《大報父母恩重難報經》、《佛說父母恩重難報經》等。其過度的中介之一體現爲五代時期後漢隱帝乾祐三年（950）《父母恩重經》石刻本。該石刻本引用了法照的《父母恩德贊》，第一首爲“第一懷擔守護恩：累劫因緣重，今來托母胎；月逾生五臟，七七六精開；體重如山嶽，動止劫風災；羅衣多不挂，裝鏡惹塵埃。”^⑫張湧泉則從

《俄藏黑水城文獻》中找到西夏時期的四個《父母恩重經》的殘本（TK119、120、139、240）等，指明它們為丁種本到《佛說父母恩重難報經》的過渡產物^⑩。二者的結論可謂殊途同歸。從學者們對該系列經文的研究來看，陳祚龍認為《佛說父母恩重難報經》乃唐人作品，這一觀點是不能成立的。雖然這一系列的三部經都是偽經，但是，它反映了民間對妊娠過程的認識。唐代法照《淨土五會念佛略法事儀贊·父母恩德贊文》中的“月餘生五胞，七七六情開”（石刻本：“月逾生五臟，七七六精開”）一句，就是對胎兒發育過程的簡略描繪，其源頭為前引東晉失譯的《佛說五王經》。原文為“五胞成就，……六情開張”，此處表示時間的“月餘”和“七七”，當是法照推算後所改的。再從“五胞、六根（六精/六情開）、七般肢骨、八般地獄苦、三回轉身”這些詞語來看，它們亦有着非常強烈的印度佛教色彩。這一系的妊娠思想本源於《五王經》的“七日一變”，後世流傳時改為了按月份來描述，其最初年代又早於宋明傳本《耆婆五臟論》，因此，它們可以看成印度妊娠思想在唐代或後世民間的部分反映，其後曾對宋明傳本《耆婆五臟論》有所觸動。

除此三部偽經之外，明代“目連戲”中的“十月懷胎”歌以及蒙古的“目連戲”中，都可見與《耆婆五臟論》相似的內容。諏訪春雄《“懷胎十月歌”在日本、朝鮮和中國的流傳》一文指出，“目連戲”中演唱懷胎十月歌，或由目連唱，或由其母來唱，表述十月生兒的痛苦，以及胎兒成長的形態。明代萬曆年間（1573—1619），安徽鄭之珍將眾多的目連戲劇本整理成一個定本《新編目連救母勸善戲文》（三卷），此本中已有懷胎十月歌，其歌詞與新加坡蒲仙業餘劇團所唱的懷胎十月歌基本相同。這說明明代這樣的十月懷胎歌在中國已經定型^⑪。漢文目連戲影響到蒙古，隨之“十月懷胎歌”也流傳到蒙古草原。蒙古文《目連嘛呢頌》系列的《嘛呢六字真言注解》，也描繪了十月成胎的內容^⑫。它應該是受漢文“目連戲”的影響，而不是受西藏《四部醫典》的影響，因為《四部醫典》的蒙文譯本也是持“七日一變”的理論。

對疑偽經、目連戲中的胎相觀與《耆婆五臟論》的內容異同，參見附表3。

(二) “七日一變”說的影響

1. 引述“七日一變”的佛教疏論

歷代大藏經中，均收錄了漢地佛教僧徒的著述，稱之為“中土撰述”，其中包括了對經、律、論三藏所作的疏論。涉及了“七日一變”說的中土疏論，分為兩種情況：其一提到引述了《佛說五王經》；其二沒有提及所引述的來源。屬於第一種情況的有四部作品，即唐代大慈恩寺翻經沙門窺基撰《成唯識論掌中樞要》卷下^⑩和《瑜伽師地論略纂》卷一^⑪，唐代新羅僧釋遁倫集撰《瑜伽論記》卷一^⑫、宋元照撰《四分律行事鈔資持記》中三下^⑬。它們引《五王經》的“一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉搏，乃至七七位圓滿”的胎相，與《瑜伽論地論》的胎中八位“羯邏藍、邊部曇、閉尸者、鍵南、鉢羅睺佉”等相匹配，合“三十八個七日方滿”。屬於第二種情況的也有四部作品，即隋天台智者大師說、門人灌頂所記《摩訶止觀》卷四（下），“三事增長，七日一變。”^⑭窺基撰《妙法蓮華經玄贊》卷第四（本），亦將“七日一變”與胎中八位相配^⑮。唐天台沙門湛然述《法華文句記》卷五（中），解說“受陰身”時，將“三十八七日”與《俱舍論》的胎中五位相聯^⑯。智顓禪師撰《四教義》卷七^⑰、宋四明沙門知禮述《金光明經文句記》卷第四（上）^⑱，延壽集《宗鏡錄》卷第五十^⑲以及《楞尊勝陀羅尼經疏叙》^⑳等均用胎中行位來解釋“七日一變”。

又，湛然述《止觀輔行傳弘決卷》第四之四，詳細列舉了三十八個七日的胎相變化過程：

七日一變。初七名柯羅邏，如薄酪。二七名阿浮陀，如厚酪。三七名閉手，如短小藥杵。四七名伽那，如溫石。五七名波羅奢呵，五胞開張。六七現膝相。七七現手足相。八七手指相。九七眼耳鼻口大小便道相。十七堅實有風門，吹胎如囊。十一七七孔開徹，母性改常。十二七生大小腸，如絲縊，有三支節、一百孔穴。十三七生饑渴想，母食資潤。十四七生九脈，交絡纏繞。十五七生二十脈，一邊各十。又四十脈，脈八萬名。十六七氣息通。十七七眼得光。十八七諸根明。十九七諸根具。二十七生諸骨。二十一七生肉。二十二七生血。二十三七生皮。二十四七生

膚。二十五七血肉長。二十六七生髮。二十七七以業力故，分別端醜。男居母左，女居母右。男面向內，女面向外，皆手掩面，蹲踞而坐。二十八七生八種想，謂座榻園林等。二十九七生光潤，五色別異。三十七長髮爪。三十一七至三十五七人相具足。三十六七生厭離心不樂。三十七七生穢獄想。三十八七風力所轉，頭向產門，申兩臂出產門。每於一七，各有一風，吹令變異。風各有名，具如彼經。……是則三十八七，計日成二百六十六，計成九月。所以少四，以半小故。問：世教及經並云十月，何故唯九？答：九即十也。何者？經涉十故，如月初一日受胎者，則定唯九月。二日已去日數滿時，即跨至十^⑩。

其來源應是《大寶積經》卷五十五，但對原文有所改動，並且此處對“九月”與“十月”之數做了回答。

此外，道宣《廣弘明集》卷二十七上，有南朝梁蕭子良《淨住子序》，其“生老病死門五”引“胎胞經云，在胎十月，七日一變”。在唐代的佛教類書中，有些直接徵引論述“七日一變”的佛經。西明寺沙門釋道世 659 年集《諸經要集》卷十三，引《修行道地經》、《瑜伽論》和《處胎經》的相關經文^⑪。又，道世 668 年撰《法苑珠林》卷六十九，“生報部第六”引《修行道地經》卷一“七日一變”，又引“處胎經云，人受胎時初七日有四大，二七日輾轉風吹向肋，乃至三十八七日風名華，令向戶門。”^⑫中土撰述中徵引“七日一變”，多在討論受陰身、生報、轉胎等問題的場合，又以《瑜伽師地論》一系的居多。故討論中古思想史者，不可不注意之。

2. 引述“七日一變”的中醫典籍

中醫的主流妊娠理論是本土雜糅了五行因素的十月成胎說。中醫典籍中引述“七日一變”的場合，也不如引述《耆婆五臟論》之多。可以說，“七日一變”對中醫主流理論的影響不大，但也不是沒有留下影響的痕迹。

(1) 《簡易方》、《普濟方》、《醫方類聚》、《證治準繩》中的引述

一個最明顯的實例是明代《普濟方》卷一“方脈總論”之“辯男女形生神毓論”，引“七日一變”之說：

按藏教，父母及子有相感業，神乃入胎，依地火水風，衆緣和合，

漸得生長。一七日如藕根。二七日如稠酪。三七日如鞋蟻。四七日如溫石。五七日有風觸胎，名曰攝提，兩臂、兩脛及頭五種相現。六七日有風名旋轉，兩手、兩脚四相現。七七日及八七日，手足十指二十四相現。九七日眼、耳、鼻、口及下二穴、大小便處，九種相現。十七日有風名普門，吹定（令）堅實及生五臟。十一七日上下氣通。十二七日大小腸生。十三七日漸知饑渴，飲食滋味皆從臍入。十四七日身前、身後、左右兩邊，各生二百五〔十〕條脈。十五七日又生二十條脈，一身之中共有八百吸氣之脈，至是皆具。十二七日有風名甘露，為安置兩眼，通諸出入息氣。十七七日有風名毛拂，能令眼耳鼻口咽喉胸臆一切合入之處，皆得通滑。十八七日有風名無垢，能令六根清淨。十九七日眼耳鼻舌四根成就，得三種報，曰身、曰命、曰意。二十七七日有風名堅〔固〕，二脚、二手、二十指節，乃至一身二百大骨及諸小骨，一切皆生。二十一七日有風名生起，能令生肉。二十二七日有風名浮流，能令生血。二十三七日生皮。二十四七日皮膚光恍（悅）。二十五七日血肉滋潤。二十六七日毛髮爪甲皆與脈通。二十七七日毛髮爪甲悉皆生就，母所飲食，行住坐卧，兒皆辛苦。二十八七日生屋、園、池、河等八想。二十九七日各隨其業，或鰲或白。三十七日鰲白相現。三十一七日至三十四七日漸得增長。三十五七日肢體具足。三十六七日不樂住腹。三十七七日生不淨、具（臭）穢、黑暗三想。三十八七日有風名藍花，能令長舒兩臂，轉身向下。次有一風名趨下，能令頭下足上，以向生門，如是處胎始終。三十有八七日於胎胞中，自然生十一種風，開通整合，使之筋脈、肌骨、機關、空（孔）竅皆得流通，然後得成為人。然則父母生育，功侔造化，其為恩也，豈曰小哉^⑩。

《普濟方》的這段文字係轉錄自宋代《簡易方》“辨男女形生神毓論”。其中最要有特色的要算“一七日如藕根”這一胎相。可見佛典“七日系”的妊娠學說在宋代就已影響中醫。《醫方類聚》卷二百二十一中亦摘錄了《簡易方》的釋氏妊娠學說^⑪，乃是義淨譯《大寶積經》卷五十六“佛說入胎藏會第十四”的刪略之本。《證治準繩》也受過“七日一變”的影響^⑫。《證治準繩》卷六四云：“若求其細則，受胎在腹，七日一變，展轉相成，各有生相，《大集經》備

矣。”^⑫即源出《大集經》卷二四。

(2)《竹林寺女科》

浙江蕭山竹林寺女科的始祖是五代的高曇，該女科歷代享有聲譽，至清末已綿延 107 世，所傳婦科專著有數十種之多。自清初以後，該寺秘方始流向民間，出現了《竹林寺女科秘方》、《寧坤秘籍》、《竹林寺三禪師女科三種》等 40 餘種以寺僧名義撰寫的婦產科專著，對婦產科各症提出一些具有創新意義的見解，逐漸形成一套體系^⑬。蕭山竹林寺僧，施醫舍藥，救世活人。所傳《竹林寺女科》（即《寧坤秘籍》，1786 年刊）對於婦科諸病，“別類分門，至纖至悉，所列經驗方，詳察而攝其要”（《竹林寺女科·序》），療效顯著，聞名海內外。《竹林寺女科》云：“婦人受胎在腹，七日一變。輾轉相成，各有相生。”^⑭所謂“七日一變”就是佛典以七日為度的妊娠學說的反映。但這並不說明竹林寺女科完全依“七日一變”說，因為《竹林女科證治》（卷二“安胎上”之“十月胎形”）等使用了十月系的說法。

3. 引述“七日一變”的道教典籍

李勤璞業已指出《三元延壽參贊書》等道書亦參用古印度以七日為周期的妊娠學說，其對於東亞民間靈魂、投生觀念、十王信仰影響甚深。《三元延壽參贊書》乃李鵬飛（宋元間人）所編輯，內容為調攝修養以祛疾延年。該書共五卷，收錄廣雜，其卷一“人說”中妊娠學說的文字與前引《普濟方》基本一致^⑮，實同源於宋代《簡易方》。筆者還發現早於《三元延壽參贊書》之前，敦煌出土的《太玄真一本際經》就已經襲用“七日一變”說。《本際經》卷六云：“處在胎胞，嬰受苦惚，幽闇（暗）迫迨，如在牢獄，七日一變，漸漸增長，神識備足，十月乃生。”^⑯

杜正勝提出並得到李建民贊同的觀點，所謂“印度醫學最主要的胚胎觀，七日為度，並未對中國醫學理論或民間觀念有所影響”^⑰。這個判斷基本上是不成立的。因為，如上所述，其一，印度生命吠陀醫學最主要的胚胎觀是十月胎相學說，而印度佛教醫學的主要的胚胎觀才是以七日為度。當然，佛典中並非全是“七日為度”，也有許多是以“十月為度”的。其二，如上所論，七日為度的胚胎觀對中國醫學理論是有所影響的，雖然影響很小，但不能抹煞。

四、印度胎相觀對藏醫學的影響略說

藏醫學中有豐富的胚胎學內容，並獨具特色。從現存的文獻來看，藏醫學的胎相觀有以下幾種：

其一，在藏譯的一些印度梵語醫典中，是以十月胎相為主的，如藏譯婆跋吒（Vāgbhata）的《八支心要方本集》的“人體部”第一章“住胎品”。

其二，在《月王藥診》、《四部醫典》等藏醫典籍中，主要有“七日系胎相”學說^⑭。

其三，《羅班嘎湯》（意譯《佛徒遺教》）第34章記載“（人的）胚胎首先要經歷魚期，其次還要經歷龜期和猪期”。有學者認為該書是公元8世紀所著^⑮，但這一觀點尚未成為公論。1703年，德西·桑吉嘉措主持繪製的《四部醫典藍琉璃》系列彩色掛圖，還用彩色圖譜的形式描繪了胚胎發育的過程。魚期、龜期和猪期的描述被認為是藏醫胚胎學的重大貢獻^⑯。一般而言，這種胎相觀是比較晚出的。

《月王藥診》是現存最早的一部藏醫著作，由漢族醫師摩訶衍與藏族譯師毗盧札那約編寫於8世紀^⑰。這是一部既有域外及中土醫學內容、又有藏族本民族醫療衛生經驗的綜合性藏文醫書^⑱。該書共分113章，第1章“生理”描述了共43個七日的胎相變化過程，同時也逐一強調了“龍”（即風）在此過程所起的作用。這與《佛說胎胞經》、《佛為阿難說處胎會》、《佛說入胎藏會》相似，但《月王藥診》多描述了第39至43個七日的成胎過程^⑲。《四部醫典》“論說醫典”的第二章專門論述身體的形成，對胚胎發育過程描述也比較詳細。“七日一周共需三十八，九個月內氣使起變化”。《四部醫典》也是以“七日一變”為基本單位，然後再加上了相對應的月份而已。

西藏的《苯教大藏經》“甘珠爾”部中的《四部醫本》中也有與《月王藥診》等近似的內容。《四部醫本》的第二部《消除病痛醫療·花部（維命的械治花部）》的第二章《胚胎部》記載了苯教的胚胎學內容^⑳。在總數上，《四部醫本》亦認為“此後按三十八個七日（bdun phrag，一星期），由風轉變（bsgyur）

（胚胎在）九（個）月中發育”；而且從附表 4 來看，其描述每一七日的變化與《四部醫典》也基本吻合，而與《月王藥診》差別較大。此外，該一章節的敘述方式與《四部醫典》也大同小異。儘管該《四部醫本》的成書年代還有待確證，但這一部分的内容應該是來源於《四部醫典》，因此，它不可能早於 8 世紀。《苯教大藏經》是 19 世紀才編成的，已經相當晚了。

蔡景峰、洪武婁在《〈四部醫典〉考源》一書第四章第七節《〈四部醫典〉中胚胎學的文獻學比較研究》，對之進行了比較研究。在與中醫文獻、印度《遮羅迦本集》相比較的基礎上，作者認為，“從文獻學的角度來看，藏醫對胚胎的發育以周為單位，逐周進行分析、觀察和記載，在幾個古代醫療體系中是最先進的”^⑬。作者沒有將《四部醫典》與佛典相對照，也沒有參考李勤璞的論文。而對佛典中的“七日系”妊娠理論，作者認為是大食文化的影響而產生的，藏醫以周為單位的胚胎學內容與佛典則無關係。

筆者認為，藏醫的胚胎學內容並不是無源之水，它的源頭應該是印度佛典。一者，《四部醫典》和《月王藥診》中的內容與印度《八分醫方要集》和《大寶積經》確實有許多共通之處。二者，因為在《四部醫典》（成書年代不明，或謂公元 8 世紀末至 13 世紀）之前，《月王藥診》中以周為單位的胚胎學內容也不是西藏本土知識，而且《四部醫典》中還有其他大量的佛教和印度醫學內容。除了《四部醫典》和《月王藥診》引述“七日一變”之外，西藏的苯教典籍《四部醫本》中也有近似的內容。這說明西藏有多部典籍吸收了印度的胎相學說，而且還依據藏地本土的知識作了一定程度的修正。三者，記錄以周為單位的胚胎學內容的最早漢譯佛經是後漢安世高所譯的《道地經》。安世高 148 年到達洛陽，標志着正規譯經活動的開始。這說明《道地經》梵語原本在印度出現的時間不會晚於公元 2 世紀中葉。換言之，在公元 2 世紀中葉或之前，印度佛教界就流行了“七日一變”這一學說。從這些佛典的譯出到《四部醫典》的形成，期間又有數百年時間，這一學說很有可能從印度或者漢地傳播到西藏。此外，所謂“大食文化的影響”一說恐怕也難成立。“七日一變”說在印度不晚於 2 世紀中葉，而薩珊波斯滅亡於 651 年，阿拉伯人的倭馬亞王朝（白衣大食）建國於 661 年，即使是伊斯蘭的興起也不過是在 7 世紀早期，那

麼，此處用晚出的“大食”一詞並不妥帖。進言之，是印度的胚胎學影響了“大食文化”，還是相反呢？而即使是論大食醫學文化，也有兩分之說。其一為原始形態，指純粹的阿拉伯民族醫學，反映在《古蘭經》和《聖訓》裏。其二指產生於黑衣大食朝的廣義的醫學。這種廣義的醫學集中了各民族國家醫學的珍貴遺產，在理論上是對古希臘醫學體系和哲學思想的繼承^⑩。從漢譯佛經的年代來看，假若印度的胚胎觀與阿拉伯文化真有關係，那麼，也是與原始形態的阿拉伯民族醫學文化有關，而不是與後期的大食醫學文化有關。更主要的是，無論早期還是後期的阿拉伯醫學文獻，幾乎沒有“七日一變”的觀點^⑪。以七日為時間單位，最早是由古巴比倫人提出來的。而古巴比倫人的知識譜系中有無“七日一變”之說，還有待新的材料加以證實。

五、結 語

通過以上的論述，我們在以下幾個方面取得了若干進展性的認識：

其一，印度本土“生命吠陀”體系主流是“十月成胎”，印度佛教醫學多堅持“七日一變”，但這兩種理論之間又有聯繫。

其二，“十月成胎”與“七日一變”對中醫產生過一定的影響，雖然其影響並不深入，也沒有從根本上動搖中醫的主流胎相理論。

其三，“十月成胎”與“七日一變”在法醫著作《洗冤集錄》、道教典籍《本際經》、《三元延壽參贊書》以及疑偽經《父母恩重難報經》、《大報父母恩重經》、《父母恩重胎骨經》、民間戲劇《新編目連救母勸善戲文》等之中留下了痕迹，這說明中土知識界和民間對此也有所接受。這種接受在宋代尤其是明代更明顯一些。

其四，“十月成胎”與“七日一變”對藏醫學均有影響，特別是在“七日一變”說的基礎上，《月王藥診》、《四部醫典》和《四部醫本》等典籍結合藏地本土的知識作了一定程度的修正和提高。

其五，吐魯番《耆婆五臟論》殘本與宋明傳本《耆婆五臟論》應是同一部著作所保留下來的兩個部分。前者附益了中醫理論，而後者則主要來源於印度

的“生命吠陀”體系的“十月成胎”學說。整部書的成書年代應在唐代或者唐以前。這說明，《耆婆五臟論》被譯成漢文以後，被改造和附益了中醫五臟理論。該書的全型在宋代應該還存在，故《宋史·藝文志》等載其目。該書後來佚散，其妊娠學說內容賴《婦女大全良方》、《洗冤集錄》以及明代諸醫書保存至今。

其六，據諏訪春雄《“懷胎十月歌”在日本、朝鮮和中國的流傳》一文的研究，描繪胎兒十個月變化的“十月懷胎歌”在民間目連戲中定型於明代鄭之珍的《新編目連救母勸善戲文》。本文的對比顯示出該劇本的胎相內容與《耆婆五臟論》大體相同，這說明《耆婆五臟論》在民間有一定的流行性。

其七，與《耆婆五臟論》大致相同的十月胎相描繪不僅出現於蒙古《嘛呢六字真言注解》之中，而且流傳到朝鮮和日本等地。

（附記：本文初稿蒙業師王邦維教授以及中國中醫研究院醫史文獻研究所蔡景峰教授、中國科學院自然科學史研究所廖育群研究員審閱，提出了許多修改意見。北京藏醫院劉英華醫師提供了藏文《苯教大藏經》中《四部醫本》的相關譯文，中國中醫研究院吳新民碩士代校本文所引部分明代醫籍史料，在此一並深謝！但文中的任何錯失皆由筆者自負。）

附表 1 佛教醫學“七日一變”詳表

	《道地經》	《修行道地經》 卷一	《佛說胎胞經》	《大寶積經》 卷五十五	《大寶積經》卷 五十六
一七日	不減	住中而不增減	停住而不增減	歌羅邏，如生酪	羯羅藍，如粥汁或酪漿
二七日	精生，薄如酪上酥肥	如薄酪	展轉風，胞裏如酪上肥	遍滿風，安浮陀，如稠酪或凝酥	遍觸風，頰部陀，如稠酪或凝酥
三七日	精凝，如久酪	如生酪	聲門風，凝堅	藏口風，閉手，如藥杵	刀鞘口風，閉尸，如鐵箸或蚯蚓
四七日	精稍堅，如酪成	如熟酪	飲食風，不注	攝取風，伽那，如溫石	內門（開）風，健南，如鞋襪或溫石
五七日	精變化，如酪酥	如生酥	導御風，五處應瑞（兩臍兩肩一頭）	攝持風，般羅奢佉，兩髀、兩肩、身首現	攝持風，五相（兩臂兩脛頭）
六七日	如酪酥，變化聚堅	息肉	為水風，四應瑞（兩膝兩肘）	飯風，四相（兩膝兩肘）	廣大風，四相（兩肘兩膝）
七七日	變化聚堅藏，如熟烏麩	段肉	回轉風，四應瑞（兩手曼兩臂曼）	旋轉風，四相（手足掌縷），軟如聚沫	旋轉風，四相（兩手兩腳），如聚沫、水苔
八七日	變化滅烏麩，如磨石子	其堅如壞	退轉風，二十鬘（足十指手十指）	翻轉風，二十相（手足二十指）	翻轉風，二十相（手足十指）
九七日	生五腫（兩肩、兩臍、頭）	五胞（兩肘、兩髀、頸項）	九孔（兩眼兩耳兩鼻孔、口、下兩孔）	分散風，九相（眼耳鼻口大小便處）	分散風，九相（二眼、二耳、二鼻、口、下二穴）
十七日	四肘（兩手相、兩足相）	五胞（手腕、脚腕、頭）	瘞短風、普門風	堅鞭風、普門風，如浮囊	堅鞭風、普門風，如浮囊
十一七日	二十四肘（手指足指耳目鼻口）	二十四胞（手指足指眼耳鼻口）	理壞風、柱轉風	金剛風，身孔通徹增長	疏通風，九孔現
十二七日	是肘為正	諸胞相轉成就	膚面風，腸胃生；弃毛風，生舌開眼，生萬一千節	曲口風，生大小腸如藕絲；穿髮風，三百二十支節及百一穴生	曲口風，大小腸如藕絲；穿髮風，一百三十節及百一禁處生
十三七日	現腹相	現腹相	覺饑渴	饑渴風	知饑渴
十四七日	生心脾腎肝心	生肝、肺、心、脾、腎	經縷門風，生九萬筋	線口風，生九百筋	線口風，生一千筋

續表

	《道地經》	《修行道地經》卷一	《佛說胎胞經》	《大寶積經》卷五十五	《大寶積經》卷五十六
十五七日	生大腸	生大腸	紅蓮花（波曇）風，八萬脈如蓮華莖孔	蓮花風，八萬脈，如藕根孔穴	蓮花風，八萬脈，如藕根孔
十六七日	生小腸	生小腸	無量風，開通目耳鼻孔口門及項頸	甘露風，眼耳鼻口胸臆心藏四邊九孔	甘露行風，耳鼻口咽胸臆出入氣息
十七七日	生胃	有胃處	耗牛面風，開眼精，清潔光曜	髦牛面風，眼明淨	毛拂口風，滑澤
十八七日	生處肺處熟處	生藏、熟藏	大堅強風，清淨	大堅強風	無垢風，六根清淨
十九七日	髀膝足臂掌節手足趺約	髀膊腸胛，手掌足趺臂節筋連	四根（眼根耳根鼻根舌根）	眼耳鼻舌四根成就	成就四根眼耳鼻舌
二十七日	陰臍乳頸項形	生陰、臍、乳頤項形相	鞞鞞風，生二百細骨	堅固風，生骨數有二百	堅固風，大骨數有二百
二十一 七日	骨髓應分生，三百節，如瓠	體骨（身骨三百）如生瓠	所有風，肌肉生	生起風，生身肉	生起風，身上生肉
二十二 七日	骨堅，如龜甲	骨堅如未熟瓠	度惡風，生音聲	浮流風，生身血	浮流風，生血
二十三 七日	骨堅如厚皮胡桃，三百節相連	骨堅如胡桃，三百骨相連	針孔清淨風，生革	淨持風，生身皮	淨持風，生皮
二十四 七日	七千筋纏身	七百筋連着其身	堅持風，身革調均	持雲風，皮膚潤澤	滋漫風，皮膚光悅
二十五 七日	七千脈尚未具成	七千脈尚未具成	聞在持風，身肌滑澤	持城風，身血肉滋潤	持城風，血肉滋潤
二十六 七日	諸脈具成，如蓮花根孔	諸脈具成，如蓮花根孔	業報諸相	生成風，生髮毛爪甲	生成風，生髮毛爪甲
二十七 七日	三百六十節具	三百六十三筋皆成	性別胎位	曲藥風，身相成就	曲藥風，髮毛爪甲皆成就
二十八 七日	肉裁生	其肌始生	起八念	生八種顛倒之想	生八種顛倒之想想
二十九 七日	肉稍堅滿	肌肉稍厚	髓中間風，色相	花條風，色相成就	花條風，形色成就
三十七 日	皮膜成臘	有皮有像	生毛髮	鐵口風，髮毛爪甲增長	鐵口風，髮毛爪甲生長

續表

	《道地經》	《修行道地經》卷一	《佛說胎胞經》	《大寶積經》卷五十五	《大寶積經》卷五十六
三十一 七日	皮膜稍堅	皮轉厚堅	轉大具足	身相長大， 漸漸增廣， 人相具足	胎子漸大
三十二 七日	腓脛肌生	皮革轉成	兒身自成		增長廣大
三十三 七日	耳鼻腹脾脂節約 診現	耳、鼻、唇、 指、諸膝節成	兒身成滿， 骨節堅實， 在於胞裏不以 為樂		支體具足
三十四 七日	身中皮外生九十 九萬孔	生九十萬毛 孔、髮孔，猶 尚未成			
三十五 七日	九十九萬孔成現	毛孔具足			
三十六 七日	爪甲生	爪甲成		生厭離心	不樂住母腹
三十七 七日	母腹中若干風起	母腹中若干風 起	自然生念，四 種想	起五種不顛倒 想	生三種不顛倒想
三十八 七日	母腹中風起	母腹中自然風 起	華風，何所垂 趣風，向於生 門	拘緣風；趣下 風	藍花風、趣下 風，將出產門
九月不 滿四日	骨節皆具足	兒身體骨節則 成為人	產	出胎	欲產

附表 2 宋明醫書中所引《耆婆五臟論》的十月胎相觀

	《聖濟總錄》 (1111年)	《小兒衛生總微論方》 (1156年)	《婦人大全良方》卷十 (1237年)	《普濟方》卷三三七 (1406年)	《醫方類聚》卷四 (1445年)	《醫旨緒餘》卷下 (1573年)	《醫學入門》卷六 (1575年)	《證治準繩》卷六五 (1602年)	《景岳全書》卷三八 (1624年)	《薛氏醫案》卷三四 (1831年)
一月	如珠露	如珠露	如珠露	如珠露	如酪	如珠露	如珠露	如珠露	如珠露	如珠露
二月	如凝酥	若桃花	如桃花	如桃花	果李相似	如桃花	如桃花瓣子	如凝酥	如桃花	如桃花
三月	如凝血	形象成	男女分	男女分	有形象	男女分	男女形，似白絨	如凝血	男女分	男女分
四月	生四肢	男女分	形象具	形象具	男女分	形象全		生四肢	形象具	形象具
五月	生五胞	腑臟具	筋骨成	筋骨成	筋骨成	筋骨成		生五胞	筋骨成	筋骨成
六月	生六根	筋骨全	毛髮生	毛髮生	髮鬢具生	毛髮生		生六根	毛髮生	毛髮生
七月	生七般肢	魂生而動左	游其魂，兒能動左手	游其魂而能動左手	游其魂而能動右手，男於母左，女於母右	動右手於母腹左		生七般肢	游其魂，男能動左手	游其魂，兒能動左手
八月	受八般地獄〔苦〕	魄長而動右	游其魄，兒能動右手	游其魄而能動右手	游其魄而能動左手	動左手於母腹右		受八般地獄〔苦〕	游其魄，女動右手	游其魄，兒能動右手
九月	三回轉身	三轉身	三轉身	三轉身	三轉身	三轉身		三回轉身	三轉身	三轉身
十月	降生	足而生	受氣足	受其氣足	滿足	滿足生		降生	受氣足	受氣足

附表 3 疑偽經、目連戲中的十月胎相觀與《耆婆五臟論》之比較

	《婦人大全良方》卷十	《父母恩重難報經》	《大報父母恩重經》	《父母恩重胎骨經》	明代鄭之珍《新編目連救母勸善戲文》	蒙古文《嘛呢六字真言注解》
一月	如珠露	如草上珠	如草頭上珠	如草頭珠露	如甘露	如蜂蜜
二月	如桃花	如凝酥	如凝酥	如凝酥	桃花形	成軟骨
三月	男女分	如凝血	如凝血	如凝血	受骨肉	軟骨生肉
四月	形象具	作人形	作人形	生四肢	形貌成	成人形
五月	筋骨成	生五胞（頭兩肘兩膝）	生五胞（頭兩肘兩膝）	生五胞	分男女	分男女
六月	毛髮生	六精（眼為耳鼻口舌意）開	六精（眼為耳鼻口舌意）開	生六根	毛髮生	四肢生
七月	游其魄，兒能動左手	生骨節三百六十，及生毛孔八萬四千	生三百六十骨節，八萬四千毛孔	生七般肢	左手動	器官成
八月	游其魄，兒能動右手	生意智及九竅	生其意智，長其九竅	受八般地獄〔苦〕	右手伸	毛髮生
九月	三轉身	如三山（須彌山、業山、血山）	如三山	三回轉身	胎兒三轉	雙眼開
十月	受氣足	孩兒全體完成	方乃降生	降生	胎兒以成	胎兒出生

附表4 《月王藥診》、《四部醫典》、《四部醫本》的“七日一變”詳表

	《月王藥診》	《四部醫典》	苯教《四部醫本》
一七日	第一天：宿業“龍”游動，過部曇。第二天：入胎“龍”坐胎。第三天：入胎“龍”凝厚，坐胎第四位。第四天：入胎“龍”收攏，健南位。第五天：塔歇“龍”，閉尸位。第六天：匯聚“龍”，血肉位。第七天：無阻“龍”，孔竅現。	正如酪醇投乳精血凝	精血混（合）如同酪（ru ma, 酪醇）注（入）乳中
二七日	回旋“龍”，如日輪	形如膠狀物	成爲凝酪
三七日	變遷“龍”，肌肉發育	狀似奶酪凝	現爲結酪（zho chags ltur?）
四七日	堅實“龍”，骨酪產生	胎兒圓滿又延展，定性別	出現性別
五七日	卡布“龍”，筋脈產生	添肚臍	住胎身之最初形成臍
六七日	變遷“龍”，頭、足產生	依臍形成命脈	依肚臍形成命脈
七七日	再次變遷“龍”，體腔、四肢產生	眼目官能全	出現眼（migi）根的形狀
八七日	管突“龍”，七竅產生	依眼長頭部	依於它（臍?）腹部（gto 頭）成形
九七日	全面變遷“龍”，手指、足趾產生	身軀上部和下部	形成身形上下腔
十七日	分化“龍”，臟器（心肺）產生	腰胯突出上部生兩肩	雙臂和雙髀（dpyid）形成凸起
十一七日	自己變遷“龍”，腑器（大小腸）產生	九竅身體成	九竅的形狀出現
十二七日	變異“龍”，脈道產生	五臟已長全	五臟形狀現
十三七日	寧瑪“龍”，臟腑器發育	六腑得彌滿	六腑形體（zyas）現
十四七日	俱燃“龍”，肝部導管、隔膜、皮膚產生	上肢下肢臂腿四肢全	肱骨（髓）（dpung rkang）股骨（brla rkang）四者形狀現
十五七日	養育“龍”，肌肉發育	手脚和膝肘	手、足、脛尺（rje ngar, 包括脛、腓骨和尺、橈骨，即指小腿和前臂）現
十六七日	開導“龍”，隔膜、筋、導管發育	指趾共二十	指趾（sor mo）二十現

續 表

	《月王藥診》	《四部醫典》	苯教《四部醫本》
十七七日	普遍開導“龍”，頭部筋絡產生	脈絡內外連	聯繫內外諸脈現
十八七日	開導“龍”，骨骼發育	脂肉生	肉 (sha) 脂 (tshil) 成
十九七日	極明“龍”，頭骨、生殖器、四肢等骨骼發育	韌帶筋綫添	韌帶 (chu ba) 筋 (rgyus) 形成
二十七七日	成熟“龍”，身軀發育，體態日美	骨骼和骨髓	骨骼 (rus pa)、骨髓 (rkang mar) 成
二十一七日	特熟“龍”，皮膚發育，氣息與外界相通	皮膚周身遍	表皮 (lpags/pags) 已覆蓋
二十二七日	氣息“龍”，龍、赤巴、培根產生	身孕六月二十二周內	九個官門 (dbang po sgo) 之竅全分開
二十三七日	細增“龍”，睫毛、頭髮、汗毛發育	毛髮指甲添	髮和汗毛、爪甲 (se mo) 生
二十四七日	滋長“龍”，身軀長大，稍有意念	臟腑更成熟，已知安適與苦痛	臟腑明顯 (地) 成熟
二十五七日	智力“龍”，胎兒安靜	有氣運行	始得氣 (rlung) 流動
二十六七日	“龍”，饑餓感	心中有意念	心之意念明顯
二十七七日	膽熱“龍”，有體溫	身孕七月二十七周起直至卅周之間身圓彌	(第) 七 (個) 月 (第) 廿七 (個) 七日起，到 (第) 三十 (個) 七日，所有顯現 (gsal, 體徵) (都) 齊全
二十八七日	涎分“龍”，母體有損失		
二十九七日	氣息“龍”，有苦樂感		
三十七日	食物“龍”，胞衣增大，營養、氣息運行		
三十一七日	卡布“龍”，有知覺，生津液，口有觸覺	身孕八月三十一周起直至三十五周大發育母體胎兒色澤互轉遷。	從第八 (個) 月 (第) 三十一 (個) 七日開始，到 (第) 卅五 (個) 七日間，一切能增大。母、子 (bu, 指胚胎) 二者明亮 (thang) 容光 (gzi mdangs) 發 (vphro 放射)
三十二七日	根器清醒“龍”，口稍張，口內氣息流動		
三十三七日	搖撼身軀“龍”，身軀變化，有進食意念		
三十四七日	意念“龍”，母體清爽，思念三時		
三十五七日	氣息生，似游仙，無氣味。		
三十六七日	器官開竅“龍”，習氣流動，並能辨別男女	不喜露面鬱悶厭煩感	(胎兒) 非常難受 (mi dgav) 生起 (byung) 厭離 (skyo ba, 煩悶) 想 (vdu shes)

續表

	《月王藥診》	《四部醫典》	苯教《四部醫本》
三十七七日	煩腦“龍”，胎兒的性別決定對父母的態度	忤逆意識生	產生 (bskyed) 顛倒 (log pa) 想
三十八七日	阿伐睹底“龍”，胎兒命脈運行，鼻孔出氣	轉首離胎盤	(胎兒體位) 首尾 (mgo mjug) 轉 (bsgyur) 後 (nas) 從胎 (* 指子宮) 出
三十九七日	外呼“龍”，胎兒呼出氣息		
四十七日	孕婦溫暖“龍”，母體內似有蟲動		
四十一七日	毀胎“龍”，胎兒上下倒置		
四十二七日	奪舍“龍”，母體產生乳汁		
四十三七日	分娩		

注釋

- ① 杜正勝《什麼是新社會史》，《新史學》三卷四期（1992年），105頁。同作者《作為社會史的醫療史》，《新史學》六卷一期（1995年），133頁。李建民《一個新領域的探索——記史語所“生命醫療史研究室”的緣起》，《古今論衡》第1期，1998年，59—62頁。
- ② 陳寅恪利用佛典中的印度大醫耆婆之故事，討論華佗的治病事例，實開近代中印醫學關係研究之先河。參見陳寅恪《三國志曹冲、華佗傳與佛教故事》，《清華學報》第6卷第1期，1930年（收入《寒柳堂集》，上海古籍出版社，1981年）。劉成基《中印歷史中的醫藥關係》，《中醫雜誌》1958年第4期。房定亞等《從〈外臺秘要〉看印度醫學對我國醫學的影響》，《南亞研究》1984年第2期，68—73頁。蔡景峰《唐以前的中印醫學交流》，《中國科技史料》1986年（第7卷）第6期，16—23頁。廖育群《印度古代藥物分類法及其可能對中國醫學產生的影響》，《自然辯證法通訊》1995年第2期，56—63、55頁。范家偉《從腳氣病論魏晉南北朝時期印度醫學之傳入》，《中華醫史雜誌》1995年第4期。薛克翹《印度佛教與中國古代漢地醫藥學》，《佛學研究》第6期，1997年，252—262頁。
- ③ 周濟《我國傳來印度眼科術之史的考察》，《中華醫學雜誌》22卷11/12期，1936年，54—58頁。季羨林《印度眼科醫術傳入中國考》，《國學研究》第二卷，北京大學出版社，1994年，555—560頁。廖育群《古代印度眼科概要及其對中國影響之研究》，《自然科學

- 史研究》1998年（第17卷）第1期，9—22頁。Vijaya Deshpande, “Indian influence on early Chinese ophthalmology: glaucoma as a case study”, *BSOAS*, 62: 3, 1999, pp. 306-322. Idem., “Ophthalmic surgery: a chapter in the history of Sino-Indian medical contacts”, *BSOAS*, 63: 3, 2000, pp. 370-388.
- ④ 杜正勝《作為社會史的醫療史》，133頁。
- ⑤ 馬伯英等《中外醫學文化交流史——中外醫學跨文化傳通》，文匯出版社，1993年，113—172頁。馬伯英《中國醫學文化史》，上海人民出版社，1994年，350—389頁。申俊龍《佛教與中國傳統醫學》，王堯主編《佛教與中國傳統文化》（下），宗教文化出版社，1997年，922—956頁。同作者《佛教四大說對傳統醫學的影響》，《南京大學學報》2001年第3期，73—78頁。陳明《〈醫理精華〉：印度古典醫學在敦煌的實例分析》，《敦煌吐魯番研究》第五卷，北京大學出版社，2001年，228—230頁；並參見同作者《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》，中華書局，2002年，70—73頁。
- ⑥ 陳明《“八術”與“三俱”：敦煌吐魯番文書中的印度“生命吠陀”醫學理論》，《自然科學史研究》2003年第1期，26—41頁。
- ⑦ 杜正勝《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第66卷第2分，1995年，455頁。
- ⑧ 洪武婁《藏醫妊娠生理及胚胎學初探》，《中華醫史雜誌》1994年（第24卷）第3期，172—174頁。
- ⑨ 杜正勝《作為社會史的醫療史》，133頁。
- ⑩ 李勤璞《藏醫妊娠學說的來源》，《中華醫史雜誌》1995年（第25卷）第4期，233頁。
- ⑪ 李勤璞《〈耆婆五藏論〉妊娠學說的源流》，《中華醫史雜誌》1997年（第27卷）第3期，170—175頁。
- ⑫ 李勤璞《〈耆婆五藏論〉研究——印中醫學關係的一個考察》，《文史》第四十五輯，1998年，85—94頁。
- ⑬ 李經緯主編《中外醫學交流史》，湖南教育出版社，1998年，44頁。
- ⑭ 蔡景峰、洪武婁《〈四部醫典〉考源》，大象出版社，1999年，108—113頁。拙撰書評，見《中國學術》2001年第2輯（總第6輯），商務印書館，2001年，285—289頁。
- ⑮ 李建民《〈明譯天文書〉的妊娠思想》，《大陸雜誌》第一百卷第三期（2000年），—（97）頁。
- ⑯ āyur-，義為生命。Āyurveda的本義是指“關於健康或者醫學的知識”，在漢譯佛典中，音譯為“阿輸論”，意譯為“壽明論”等。現代醫史學者多譯作“阿輸吠陀”、“壽命吠陀”

等，筆者一般譯為“生命吠陀”。

- ⑰ Hartmut Scharfe, “The Doctrine of the Three Humors in Traditional Indian Medicine and the Alleged Antiquity of Tamil Siddha Medicine”, *JAOS*, 199: 4, 1999, pp. 609-630. 另見黃心川主編《南亞大辭典》“悉達醫學”條，四川人民出版社，1998年，428頁。
- ⑱ Kenneth G. Zysk 已經綜合研究了四部吠陀本集中的醫藥學知識。參見 Kenneth G. Zysk, *Religious Medicine: The History and Evolution of Indian Medicine*, New Brunswick and London: Transaction Publishers, 1993.
- ⑲ Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*, Delhi 1998. 拙撰書評見《中國學術》第1輯，商務印書館，2000年，262—263頁。修改稿載《中國圖書評論》2000年第11輯，62—64頁。
- ⑳ 陳明《印度佛教醫學概說》，《宗教學研究》2000年第1期，36—43、69頁。
- ㉑ 大日方大乘《佛教醫學の研究》，東京：風間書房，1965年。服部敏良《釋迦の醫學——佛教經典を中心とした》，名古屋：黎明書房，1968年。福永勝美《佛教醫學詳說》，東京，1972年；《佛教醫學事典》，東京：雄山閣，1990年。秦關月《釋迦的醫學》，臺北：常春樹書坊，1992年。二本柳賢司《佛教醫學概要》，法藏館，1994年。Kenneth G. Zysk, *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*。
- ㉒ [美] 維爾·杜倫 (Will Duvant) 著，李一平等譯《東方的文明》(*The Story of Civilization of Oriental Heritage*) (下)，青海人民出版社，1998年，618頁。尚會鵬《印度文化史》，亞太圖書出版社，1998年，358頁。有關印度的胚胎學理論，另參見 Rahul Peter Das, *The Origin of the Life of A Human Being: Conception and Female according to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2002.
- ㉓ J. Jolly, (C. G. Kashikar trans.), *Indian Medicine*, Poona 1951, pp. 79-82.
- ㉔ O. P. Jaggi, *Indian System of Medicine*, Delhi-Jaipur-Chandigarh-Lucknow: Ram Lal Pury of Atma Ram & Sons 1973, pp. 97-101.
- ㉕ S. K. Ramachandra Rao ed., *Encyclopaedia of Indian Medicine*, vol. 2, *Basic Concepts*, New Delhi, reprinted 1999, pp. 88-91.
- ㉖ 元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷七，“月氏國王與三智臣作善親友緣”記載，“時月氏國有王，名栴檀闍尼咤。與三智人，以為親友。第一名馬鳴菩薩；第二大 臣，字摩吒羅；第三良醫，字遮羅迦。如此三人，王所親善，待遇隆厚，進止左右”（《大正藏》卷四，484頁中）。又，《付法藏因緣傳》（元魏西域三藏吉迦夜共曇曜譯）卷五，“復有一醫名曰遮勒，善解方藥，聰敏多聞，利智辯才，慈和仁愛”。還記載了遮勒

(Caraka) 爲罽呢吒王的夫人接生的故事（《大正藏》卷五十，317頁上）。栴檀罽尼吒、罽呢吒王即指貴霜帝國的迦膩色伽王（Kaniska）。關於迦膩色伽的紀年一直爭論不休，目前學界多採用 A. D. Bivar 教授的斷代，將其元年定在公元 128 年。參見 A. D. Bivar, "History of Eastern Iran", in E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3-1, Cambridge 1983, p. 226. 馬鳴的生卒年也不十分確切，大致推斷其生活在公元 2 世紀左右。又，國內研究《遮羅迦本集》的論文，參見廖育群《印度醫學經典〈闍羅迦集〉中的治療方法》，《中華醫史雜誌》1997 年第 2 期，114—118 頁。

- ⑳ Priyavrat Sharma, *Caraka-Saṃhitā (Text with English Translation)*, vol. 1 (*Sūtrasthāna to Indriyasthāna*), Varanasi and Delhi: Chaukhambha Orientalia, Third Edition, 1994, pp. 429-433. 以上譯文還參考了蔡景峰、洪武婁《〈四部醫典〉考源》中的漢譯，見該書 108—113 頁。
- ㉑ 廖育群根據大地原誠玄的日譯本，對“妙聞之論”的部分理論作了譯介。參見廖育群《阿輸吠陀中的“妙聞之論”——印度傳統醫學經典介紹》，《中國科技史料》2000 年第 4 期，368—378 頁。另詳見廖育群《阿輸吠陀——印度的傳統醫學》，遼寧教育出版社，2002 年，74—252 頁。又，參見張敏《〈妙聞集〉記載的古印度外科學》，《中華醫史雜誌》1988 年第 1 期，40—44 頁。
- ㉒ 廖育群在《印度醫學的“脈”與“穴”》一文中，據《妙聞本集》日譯本選譯了《人體部》第 6 至 9 章中有關人體“脈”與“穴”的內容，並就中印兩種傳統醫學體系在這些方面的區別，進行了扼要的分析（《中國科技史料》2001 年第 2 期，152—167 頁）。該文收入廖育群《阿輸吠陀——印度的傳統醫學》，303—343 頁。
- ㉓ P. C. Bagchi, "Kāśyapa-rs i-prokta-strī-cikitsā-sūtra," *Indian Culture*, IX, pp. 53-64.
- ㉔ Vṛddhajīvaka, *Kāśyapasamhitā (or Vṛddhajīvākya Tantra)*, revised by Vātsya, with an introduction by Pandit Hemraj Śarma, Bombay: Jādvajī Trikamjī Āchārya, 1938, pp. 46-47.
- ㉕ 〔唐〕義淨原著，王邦維校注《南海寄歸內法傳校注》，中華書局，1995 年，151—153 頁。
- ㉖ A Board of Scholars trans., *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅga Saṃgraha*, Vol. 2, Delhi: Sri Satguru Publications a division of Indian Books Centre, 1999, pp. 19-21.
- ㉗ 可參見廖育群《阿輸吠陀——印度的傳統醫學》，65—67 頁。
- ㉘ 陳明《印度梵文醫典〈醫理精華〉及其敦煌于闐文寫本》，《敦煌研究》2000 年第 3 期，115—127 頁。同作者《印度梵文醫典〈醫理精華〉研究》，中華書局，2002 年，3—26 頁。
- ㉙ R. E. Emmerick, *Siddhasāra of Ravigupta*, vol. 1: *The Sanskrit text.* (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, ed. W. Voigt, Supplementband 23. 1), F. Steiner Verlag, Wiesbaden. 1980. p. 139.

- ⑳ 李建民《〈明譯天文書〉的妊娠思想》，1頁、3頁。該文認為，所謂七活、八不活的“俗信”的根據，可能與回回歷書星命思想有關。印度醫書關於八不活的說法，與回回天文書中的說法同中有異，二者之間有無交流關係，尚待進一步研究。
- ㉑ 史旺成《佛教醫藥學初論》，《亞洲醫藥》1991年第5期，17頁。
- ㉒ 李約瑟原著，柯林·羅南改編，上海交通大學科學史系譯《中華科學文明史》1，第14章“佛教思想”，上海人民出版社，2001年，268頁。
- ㉓ 福永勝美《佛教醫學事典》，216—221頁。
- ㉔ 《大正藏》卷十五，No. 607，234頁上至下。
- ㉕ 《大正藏》卷十一，No. 317，886頁上至889頁下。
- ㉖ 《大正藏》卷十五，No. 606，187頁上至下。
- ㉗ 《大正藏》卷十一，No. 310，323頁上至325頁上。
- ㉘ 《大正藏》卷十一，No. 310，329頁上至331頁上。
- ㉙ 《大正藏》卷二十四，No. 1451，254頁中至256頁上。
- ㉚ 王邦維《安息僧與早期中國佛教》，《伊朗學在中國論文集》，北京大學出版社，1993年，83—93頁。Wang Banwei, “Mahayana or Hinayana : A Reconsideration on the Yāna Affiliation of An Shigao and his School,” *Buddhavidya sudhakarāh, Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of his Birthday*, ed. by Kieffer-Pülz and J. Hartmann, Swisstal-Odendorf, 1997, pp. 689-697. [荷蘭]許理和著，李四龍、裴勇等譯《佛教征服中國》，江蘇人民出版社，1998年，46—49頁。
- ㉛ Erik Zürcher, “Late Han Vernacular Elements in the Earliest Buddhist Translations”, *Journal of the Chinese Language Teachers Association*, XII, no. 3, 1977, pp. 177-203. (蔣紹愚譯《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》，《語言學論叢》第14輯，商務印書館，1987年，197—225頁)。Idem., “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Text”, *From Benares to Beijing : Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yun-hua*, ed. by Koichi Shinohara and Gregory Schopen, Oakville, Ontario: Mosaie, 1991, pp. 277-304. (顧滿林譯《關於初期漢譯佛經的新思考》，《漢語史研究集刊》第4輯，巴蜀書社，2001年，286—312頁)前文認為是15部，後文增加了1部，將原題為安玄與嚴佛調合譯的《阿含口解十二因緣經》(一卷)歸入安世高的名下。
- ㉜ Erik Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Text”, pp. 297-298. 顧滿林漢譯文，306—307頁。
- ㉝ 《大正藏》卷三，No. 152，40頁中。

- ⑤① 《大正藏》卷二十五，No. 1507，34 頁上。
- ⑤② 史光輝《東漢佛經詞彙研究》第七章，浙江大學博士學位論文，2001 年。承蒙作者惠贈電子文本，特此感謝。
- ⑤③ 《大正藏》卷十四，No. 523，796 頁中。《諸經要集》卷二十、《經律異相》卷二十七、《法苑珠林》卷六十六引之，但略有添改。
- ⑤④ 《大正藏》卷三十二，No. 1648，433 頁中。
- ⑤⑤ 《大正藏》卷十三，No. 397，164 頁中。
- ⑤⑥ 《大正藏》卷十三，No. 397，169 頁中。
- ⑤⑦ 《大正藏》卷三十，No. 1579，284 頁下至 285 頁上。
- ⑤⑧ 《大智度論》（後秦鳩摩羅什譯）卷四“初品中菩薩釋論第八”，亦云“入胎時，知入胎。歌羅羅時，知住歌羅羅受胎七日赤白精和合時也。頰浮陀二七日時如蠶胎狀也時，知住頰浮陀。伽那時，知住伽那三七日時如凝酪也。五疱時知住五疱，出生時知出生，是中憶念不失，是名正慧入母胎。”（《大正藏》卷二十五，No. 1509，90 頁上）
- ⑤⑨ 葉舒憲、田大憲《中國古代神秘數字》，社會科學文獻出版社，1998 年，138—171 頁（注意：此書目錄中的頁碼與正文頁碼對不上號）。又，此書亦提及突厥語民族的崇“七”習俗。另參見蔡鴻生《唐代九姓胡崇“七”禮俗及其源流考辨》，《文史》2002 年第 3 輯（總第 60 輯），105—111 頁。
- ⑥⑩ 《金光明最勝王經》卷九“除病品第二十四”：“明閑身七界，食藥使無差，謂味界血肉，膏骨及髓腦”。又，《四部醫典》：“糜液、血、肉和脂肪，骨骼再加髓和精，人身物質七要素。穢物計有糞尿汗。”（李永年譯、謝佐校《四部醫典》，8 頁）。另見陳明《“八術”與“三俱”：敦煌吐魯番文書中的印度“生命吠陀”醫學理論》一文對“七界”一詞的解說（《自然科學史研究》2003 年第 1 期，34 頁）。
- ⑥⑪ 馬繼興《馬王堆古醫書考釋》，湖南科學技術出版社，1992 年，781—802 頁。
- ⑥⑫ 《諸病源候論》卷四十一“婦人妊娠病諸候”之“妊娠候”。參見丁光迪主編《諸病源候論校注》（下），人民衛生出版社，2000 年，1179—1185 頁。
- ⑥⑬ 《千金要方》卷二“婦人方上”引“《徐之才逐月養胎方》”，參見孫思邈著《備急千金要方》（江戶醫學影北宋本），人民衛生出版社，1955 年，21—24 頁。
- ⑥⑭ 《醫心方》卷二十二“婦人部”所引《產經》，“懷身一月，名曰始形。懷身二月，名曰始膏。懷身三月，名曰始胎。懷身四月，始受水精，以盛血脈。懷身五月，始受火精，以盛血氣。懷身六月，始受金精，以成筋骨。懷身七月，始受木精，以成骨髓。懷身八月，始受土精，以成膚革。懷身九月，始受石精，以成皮毛。懷身十月，俱已成子也”。參見

- [日]丹波康賴撰《醫心方》，高文鑄等校注研究，華夏出版社，1996年，441頁。
- ⑥⑤ 宋代朱瑞章《衛生家寶產科備要》卷二，引“徐之才逐月養胎法”。
- ⑥⑥ 李勤璞《〈耆婆五藏論〉妊娠學說的源流》，170—175頁。
- ⑥⑦ 李勤璞《〈耆婆五藏論〉研究——印中醫學關係的一個考察》，85—94頁。
- ⑥⑧ 杜正勝《從眉壽到長生——中國古代生命觀的轉變》，455—456頁。
- ⑥⑨ 楊守敬《觀海堂書目》止字號“《耆婆五藏經》，一本一卷，鈔本。”另據臺北故宮博物院編印的《國立故宮博物院善本舊籍總目》（下）記載：“耆婆五藏經二卷。不著撰人日本天保癸巳（四年）小島質門生相庭熙抄本一冊。”
- ⑦⑩ “〔忌〕”或可補為“〔禁〕”字。
- ⑦⑪ 黑田源次《普魯士學士院所藏中央亞細亞出土醫方書四種》，《支那學》（京都）第七卷第四號，昭和十年五月，91—123頁。漢譯文見萬斯年譯《中央亞細亞出土醫書四種》，收入其輯譯《唐代文獻叢考》，開明書店，1947年初版。此見商務印書館，1957年，113—139頁。又，萬斯年在該書“譯者後記”中，對《耆婆五藏論》殘片也有所討論。
- ⑦⑫ 羅福頤《西陲古方技書殘卷匯編》影寫本，共五卷，鄭振鐸題簽，1952年夏印，現藏中國中醫研究院圖書館。作者將該書的序言與目錄仍以《西陲古方技書殘卷匯編》為題，發表於《中華醫史雜誌》第1號，1953年4月，27—30頁。
- ⑦⑬ 馬繼興主編《敦煌古醫籍考釋》，36—37頁。
- ⑦⑭ 范行準《醫家訓蒙書——五藏論的研究》，《醫史雜誌》第3卷第1期（復刊號），1951年3月版，51—54頁。插圖：巴黎國民圖書館藏敦煌卷子本五藏論殘卷，中國醫藥研究所攝藏。另見王淑民等《敦煌吐魯番出土古本五藏論的考察》，《中華醫史雜誌》1995年第1期，46—51頁。
- ⑦⑮ 蔡景峰《唐以前的中印醫學交流》，《中國科技史料》1986年（第7卷）第6期，20頁。
- ⑦⑯ 隋代天台智者大師在《摩訶止觀》中，不僅總結出“五藏病相”和“五藏脈相”的現象，還論述了藥物的五味對四大和五臟的增損，“次食五味增損五藏者，酸味增肝而損脾，苦味增心而損肺，辛味增肺而損肝，咸味增腎而損心，甜味增脾而損腎”（《大正藏》卷四十六，No. 1911，106頁中上）。這或許可視作中醫理論對佛經的一種解說。
- ⑦⑰ 陳明《俄藏敦煌文書中的一組吐魯番醫學殘卷》，《敦煌研究》2002年第3期，100—108頁。
- ⑦⑱ [南宋]陳自明《婦人大全良方》，《四庫全書》本，第742冊，上海古籍出版社影印，1987年，609頁。
- ⑦⑲ [朝鮮]金禮蒙原輯，浙江省中醫研究所、湖州中醫院點校《醫方類聚》（點校本）第一

- 分冊，人民衛生出版社，1981年，81頁。
- ⑩〔日〕丹波元胤《醫籍考》，國本出版社，1934年，549頁。
- ⑪王森《西藏佛教發展史略》原文：“有不少僧人掌握當時的醫藥知識，他們也還設法增加這方面的本錢，例如仁欽桑波就翻譯過《八分醫方要集》和這部書的詳細注釋。”其注文為“這是印度古代傳統醫學的主要醫書，內地在唐以前也曾譯成漢文，今已失傳”（中國社會科學出版社，1997年修訂版，38頁）。
- ⑫〔唐〕玄奘、辯機原著，季羨林等《大唐西域記校注》，中華書局，1985年，367—368頁。對中國桃子的西傳，參見勞費爾著、林筠因譯《中國伊朗編——中國對伊朗文化的貢獻》，商務印書館，1964年，369—371頁。
- ⑬印度本土常用的比喻意象是“面如滿月”之類。段晴《面如滿月》，《北京大學學報》（東方文化研究專刊），1996年，25—31頁。
- ⑭〔明〕周王朱橚撰《普濟方》，《四庫全書》本，第758冊，上海古籍出版社影印，1987年，28頁。
- ⑮〔明〕張介賓《景岳全書》，《四庫全書》本，第778冊，上海古籍出版社影印，1987年，18頁。
- ⑯《醫旨緒餘》，《四庫全書》本，第766冊，上海古籍出版社影印，1987年。
- ⑰熊秉真《明代的幼科醫學》，《漢學研究》，第九卷第一期，1991年6月，53—69頁。
- ⑱此表中尚缺《奇效良方》、《明醫雜著》兩種。據核對，《明醫雜著》中並無與上述類似的十月胎相內容。李文疑有誤。《明醫雜著》乃明代王綸著，成書於1502年，原為8卷，後薛己加注，改為6卷，刊行於1549年。現存主要版本：明·弘治年間刻本；明·嘉靖年間宋陽山刻本；日本正保二年（1645）中野小左衛門刻本；1985年9月江蘇科學技術出版社王新華點校本。
- ⑲這並不是一般的隨意改動，而是體現了中醫“男左女右”的觀念。對中印醫學中的“男左女右”的觀念將另文論述。
- ⑳〔明〕張介賓《景岳全書》，《四庫全書》本，第778冊，39頁。
- ㉑《幼科發揮》卷一“形氣發微論”云：“所謂四月形像具，五月筋骨成，六月毛髮生，七月則游其魂，兒能動其左手；八月游其魄，兒能動其右手；九月三轉身，十月滿足母子分。”
- ㉒〔南宋〕宋慈著、姜麗蓉譯注《洗冤集錄》，遼寧教育出版社，1996年，109頁。又，楊奉琨校譯《洗冤集錄校譯》，群眾出版社，1980年，33頁。另有賈靜濤點校本，上海科學技術出版社，1981年。明代《醫旨緒餘》卷下，亦轉引“《洗冤錄》驗胎法。……又《五臟

論》有稱《耆婆》者云：一月如珠露……，十月滿足生”。

- ⑬ 參見鄭金生主編《海外回歸中醫善本古籍叢書》第二冊，人民衛生出版社，2002年，230頁。
- ⑭ 王大綸《嬰童類萃》上卷“小兒初受氣論”，“《聖濟總錄》：小兒在母腹中，受其精氣而成形。一月血凝，二月成胚胎，三月如桃花，陽神爲魂，四月分四肢，陰靈爲魄，五月五行分五臟，六月六律定六腑，七月七精開竅，八月八景俱全，九月氣象成，十月百神集備而生也。”
- ⑮ 單南山《胎產指南》卷一“胎前辨論諸症”：“婦人受胎一月，形如露珠，乃太極動而生陽，天一生水，謂之脛足厥陰，肝脈主之。經水即閉，飲食稍異。二月如桃花瓣，乃太極靜而生陽，地二生火，謂之脾足厥陰，膽脈主之。若吐逆減食，名曰惡阻，有孕明矣。或偏嗜一物，乃一臟之虛，如愛酸物乃肝經，祇能養胎而虛也。三月如清鼻涕，先成鼻與雌雄二器，乃分男女，手少陰相火所主，胎最易動。四月始受水精，以成血脈，形象具，手足順成，手少陽脈所至。五月始受火精，筋骨四肢已成，毛髮始生，足太陰脈所主。六月始受金精，以成筋，口耳皆成，足陽明脈所主。七月始受木精以成骨，游其魂，能動左手，手太陰脈所主。八月始受土精以成皮膚，九竅皆成，游其魄，能動右手，手陽明脈所主。九月始受石精，百節畢備，三轉其身，足少陰脈所主。十月神氣備足乃生，足太陽脈所主。惟手少陰太陽所主者，其主之官無爲而已。”
- ⑯ 張湧泉《以父母十恩德爲主題的佛教文學藝術作品探源》，原載《原學》第2輯，中國廣播電視出版社，1995年。後收入作者《舊學新知》，浙江大學出版社，1999年，316—332頁。同作者《敦煌本〈佛說父母恩重經〉研究》，《文史》第49輯，1999年第4輯，65—86頁。孫修身《〈佛說報父母恩重經〉版本研究》，敦煌研究院主編《段文杰敦煌研究五十年紀念文集》，世界圖書出版公司，1996年，239—249頁。馬世長《〈父母恩重經〉寫本與變相》，《1987年敦煌石窟國際研討會論文·石窟考古編》，遼寧美術出版社，1990年。收入氏著《中國佛教石窟考古文集》，覺風佛教藝術文化基金會，2001年，467—480頁。
- ⑰ 牧田諦亮《疑經研究》，日本京都大學人文科學研究所，臨川書店，1976年，49—58頁。
- ⑱ 陳祚龍《敦煌學新簡》中的“關於《佛說父母恩重難報經》”，《敦煌學》第十四輯，1989年，9—54頁。後收入氏著《敦煌文物散論》，臺北，新文豐出版公司，1993年，137—210頁。
- ⑲ 陳祚龍《敦煌學新簡》，38頁。《佛說大報父母恩重經》亦指出其十月成胎與“七日系”之不同。其文曰：“《俱舍經》云，胎中凡有五位，一七名羯羅藍，此云凝滑。二七名遏蒲曇，此云疱狀，如瘡疱。三七名閉尸，此云軟肉。四七名健南，此云堅肉。五七名鉢

羅奢去，此云形位。與此不同者，彼以七日爲界，此以十朔論胎也。”《俱舍經》可能是《俱舍論》之誤。所謂“胎中/胎內五位”，其梵文名依次爲：kalala、arbuda、peśī、ghana、praśākhā，是以七日爲度的，將胎兒自母體受胎至出生之 266 日（即 38 個七日），分成五個階段。Praśākhā 是指胎兒第五個七日至第三十八個七日（出生時）之間的狀態。這是佛教的傳統說法，但胎內分位還有六位、八位、四位之說。參見《大智度論》、《瑜伽師地論》、《阿毗達磨俱舍論》、《增一阿含經》等佛典。

- ⑩ 牧田諦亮《疑經研究》，52—54 頁。又，陳祚龍《敦煌學新簡》，44—45 頁。
- ⑪ 張湧泉《敦煌本〈佛說父母恩重經〉研究》，《文史》第 49 輯，1999 年第 4 輯，65—86 頁。
- ⑫ 鄭阿財《〈父母恩重經〉傳佈的歷史考察》，項楚、鄭阿財主編《新世紀敦煌學論集》，巴蜀書社，2003 年，27—48 頁。文中比較詳細地介紹了敦煌本《父母恩重經》的寫本及研究情況。
- ⑬ 張湧泉《關於〈佛說父母恩重經〉的幾種新本子》，《2000 年敦煌學國際學術討論會論文提要集》，敦煌研究院編印，2000 年 7—8 月，207 頁。
- ⑭ 諏訪春雄《“懷胎十月歌”在日本、朝鮮和中國的流傳》，《民族藝術》1996 年第 4 期，175—188 頁。此文詳細地研究了“懷胎十月歌”在中國的形成過程及其在日本、朝鮮的流傳情況。
- ⑮ 陳崗龍《蒙古民間〈目連嘛呢頌〉研究》，北京大學東方學研究院、東方文學研究中心編《東方研究》（2001 年），國際文化出版公司，2002 年，352—353 頁。原出那順巴圖整理《瑪尼頌研究資料》（蒙古文），內蒙古文化出版社，1999 年，308 頁。
- ⑯ 《大正藏》卷四十三，No. 1831，636 頁中。
- ⑰ 《大正藏》卷四十三，No. 1829，13 頁上。
- ⑱ 《大正藏》卷四十二，No. 1828，324 頁下。
- ⑲ 《大正藏》卷四十，No. 1805，325 頁中。
- ⑳ 《大正藏》卷四十六，No. 1911，47 頁中。
- ㉑ 《大正藏》卷三十四，No. 1723，725 頁上。
- ㉒ 《大正藏》卷三十四，No. 1719，243 頁中。
- ㉓ 《大正藏》卷四十六，No. 1929，745 頁下。
- ㉔ 《大正藏》卷三十九，No. 1786，129 頁上。
- ㉕ 《大正藏》卷四十八，No. 2016，711 頁下。
- ㉖ 《大正藏》卷三十九，No. 1803，1025 頁下。
- ㉗ 《大正藏》卷四十六，No. 1912，275 頁上。

- ①⑧ 《大正藏》卷五十四，No. 2123，120頁上至121頁下。
- ①⑨ 《大正藏》卷五十三，No. 2122，811頁上至812頁中。
- ①⑩ [明]周王朱橚撰《普濟方》，《四庫全書》本，第747冊，3—4頁。
- ①⑪ 《醫方類聚》（點校本）第十分冊，371—372頁。
- ①⑫ 參見李勤璞《〈耆婆五藏論〉研究——印中醫學關係的一個考察》。另據余瀛鰲、李經緯主編《中醫文獻辭典》（北京科學技術出版社，2000年，718頁），《簡易方》亦名《黎居士簡易方》，乃南宋黎民壽（景仁）撰於景定元年（1260年）。國內久佚，日本存元刊本殘卷及多種鈔本。又，宋代王碩《易簡方》與此《簡易方》書名僅一字之倒，但內容殊異，該書沒有關於胎相的文字。參見巢因慈點校《易簡方》，人民衛生出版社，1995年。
- ①⑬ 又，明代武之望《濟陰綱目》卷六“求子門”的“逐月養胎法”中，也引用了這句話。
- ①⑭ 申俊龍《佛教與中國傳統醫學》，931、935頁。
- ①⑮ 史旺成《佛教醫藥學初論》，17頁。又，參見廖育群《蕭山竹林寺女科考略》，《中華醫史雜誌》1986年第3期，159頁以下。陳振民《蕭山竹林寺女科僧醫的淵源》，《中華醫史雜誌》1998年第1期，19—22頁。對該寺女科的成就，亦可參見浙江省中醫藥研究所整編《蕭山竹林寺婦科秘方考》，上海科學技術出版社，1959年。
- ①⑯ 《道藏》第18冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年影印本，185頁。
- ①⑰ 萬毅《敦煌道教文獻〈本際經〉錄文及解說》，《道家文化研究》第13輯，三聯書店，1998年，446頁。
- ①⑱ 杜正勝《作為社會史的醫療史》，133頁。李建民《〈明譯天文書〉的妊娠思想》一文中沿襲杜氏之說。
- ①⑲ 李勤璞在前揭《藏醫妊娠學說的來源》一文中，指出西藏有兩種妊娠學說，一在《四部醫典》，一在《月王藥診》。就其來源而言，《四部醫典》中的乃是綜合了印度《八分醫方要集》和《大寶積經》，而《月王藥診》中的則依《大寶積經》而來。他以此認定《四部醫典》與《月王藥診》作於《八分醫方要集》和《大寶積經》藏譯年代之後。作者對其來源的探索，自有一定的道理。不過，他所說的這兩種妊娠學說，實際上僅僅“七日一變”一種，祇不過《四部醫典》中的加上了月份而已。
- ①⑳ 強巴赤列、顧濱源《胚胎學簡史及藏醫對胚胎學的貢獻》，《藏族學術討論會論文集》，西藏人民出版社，1984年，509—512頁。
- ㉑ 蔡景峰《中國醫學史上的世界記錄》，“人體胚胎發育的記述”條目，湖南科學技術出版社，1983年，14—18頁。洪武婁《藏醫妊娠生理及胚胎學初探》，172—174頁。蔡景峰主編《中國藏醫學》，第二章第四節“胚胎學”，科學出版社，1995年，62—67頁。另見蔡

景峰著《藏醫學通史》，青海人民出版社，2002年，70頁。

- ⑬② 《月王藥診》傳說為文殊菩薩在五臺山所講述的。該書“後序”載，“吐蕃王赤松德贊在位時（公元754—797），漢地北晉蒼巷嘎摩訶藏有《月王藥診》，和尚摩訶衍那求得此書帶到吐蕃，與藏族大翻譯家白若雜納共同譯成藏文”。參見該書漢譯本，馬世林、王振華、毛繼祖譯，甘肅民族出版社，1993年，341頁。有學者認為，《月王藥診》是“融本教醫學在內的吐蕃早期傳統醫學與印度、漢地、西方等外來醫學為一體的代表之作”。參見宗喀·漾正岡布《公元前6世紀至公元10世紀的西藏醫藥學紀年》，《中國藏學》1997年第4期，96—111頁。
- ⑬③ 蔡景峰編著《西藏傳統醫學概述》，中國藏學出版社，1992年，6頁。
- ⑬④ “第三十九個七天，產生了外呼‘龍’，胎兒呼出微弱的氣息。第四十個七天，產生了孕婦溫暖‘龍’，母體的陰部有蟲癢的感覺，觸摸時母體內似有蟲動，這是一切懷胎的象徵。第四十一個七天，產生了毀胎‘龍’，此時胎兒上下倒置。第四十二個七天，產生了奪舍‘龍’，隨之母體亦產生了乳汁。第四十三個七天，由於宿業之故就要分娩了。”馬世林等《月王藥診》漢譯本，6頁。
- ⑬⑤ 《四部醫本》的史料承蒙北京藏醫院劉英華先生賜示，並允許筆者使用其漢譯文，特此致謝。對《四部醫本》的年代，他將撰文進行深入的探討。
- ⑬⑥ 蔡景峰、洪武婁《〈四部醫典〉考源》，113頁。
- ⑬⑦ 參見宋峴《回回藥方考釋》上，中華書局，2000年，19—20頁。
- ⑬⑧ 乾隆五十八年（1793）所刊清代輪應禪師撰《女科秘旨》，卷一“養胎”從《明譯天文書》中節引了一段關於阿拉伯的胎相資料：“按回回國譯《天文書》，七曜相照，所屬與前不同，今並載以備參考。初時胎宮極熱。將外膚蒸乾後為胞衣。一月土星照，二月木星照色變紅，三月火星照心肝腦成，四月太陽照身體全成，五月金星照毛髮成，六月水星照舌動、口開，七月太陰照此月胎中有力。若是月生，養得長成。八月又土星照土星性燥，胎氣動，兒昏沉。是月生，養不長成。九月又水星照熱潤，有力轉動。十月既足，氣全力生。”這種用七曜來配十月胎相的做法，在印度與中土均無踪影。另見李建民前揭文《〈明譯天文書〉的妊娠思想》。

頻婆果考

——中國蘋果栽培史之一斑

張 帆

【提要】 本文從考察頻婆果到蘋果名稱的演變入手，從一個側面討論了中國古代蘋果栽培史的發展線索。文章認為：漢語中蘋果一名，源於佛經中的“頻婆果”。兩果原非一物，其名稱的混同，屬於中印文化交流中的“誤讀”現象。元朝後期，中國綿蘋果的一個新品種由西域輸入內地，時人開始借用佛經中的“頻婆果”一名來稱呼它，到明朝後期正式出現了蘋果這一名稱。嶺南地區原有一種亞熱帶堅果，很早也被稱為頻婆果，但它與蘋果沒有任何關係。李時珍《本草綱目》等書認為頻婆果是柰的別稱，這一說法是不準確的。

我們今天日常食用的水果，大多數在中國都有悠久的栽培歷史，其名稱也很早就見於史載，蘋果的情況則是一個例外。儘管中國古代很早就有種屬與其十分接近的水果，但蘋果這一名稱卻是到明朝纔正式出現的。究其淵源，蘋果是“蘋婆果”的簡稱，“蘋婆”起初寫作“頻婆”，而“頻婆”又有過“平波”、“平坡”等同音異寫。本文擬從考察“頻婆”果出發，討論漢語中“蘋果”一詞的來源，兼為中國古代蘋果栽培史的研究提供一些文獻資料，敬待有關專家的批評指正。

本文的題目，是由北京大學歷史系羅新先生發現的。2001年4月，羅新先生在閱讀傅樂淑箋注朱有燉《元宮詞百章》時，注意到其中關於元朝後期“平

波”果的一些材料，遂由此就中國蘋果栽培歷史、蘋果名稱演變等問題，與我在“往復”網站（<http://www.wangf.net>）進行了反復討論。在果樹史、農學史、食物史領域，我們都是外行。然因討論之需，查閱並搜集了更多的資料，頗有以往專家、論著未曾留意者。後來，我又陸續對這方面的材料作了一些增補。因此本文實際上也是對我們此前討論的小結。謬誤之處，由我本人負責。

一、元朝後期的平波果

羅新先生最初發現的材料，是朱有燉《元宮詞百章》第十首：

興和西路獻時新，猩血平波顆顆勻。捧入內庭分品第，一時宣賜與功臣。

朱有燉（1379—1439），明太祖朱元璋孫，太祖第五子周定王朱橚嫡長子。仁宗洪熙元年（1425）襲王爵，卒謚憲，故後人亦稱之為周憲王。《元宮詞百章》是他襲爵前的作品，完成於成祖永樂四年（1406）^①。卷首有題名“蘭雪軒”的自序，略云：

永樂元年，欽賜予家一老嫗，年七十矣，乃元后之乳母女。常居宮中，能通胡人書翰，知元宮中事最悉。間常細訪之，一一備陳其事。故予詩百篇皆元宮中實事，亦有史未曾載，外人不得而知者。遺之後人，以廣多聞焉。

可知這一組宮詞所詠之事均有所本，實有資於掌故考證。正因如此，著名學者傅樂淑先生曾於20世紀40年代對其進行注釋，引史證詩，鉤沉抉微，頗多發明。當時這些注釋曾在《紀世日報》每周一期的副刊《禹貢》上陸續發表。至80年代，寓居海外的傅先生又將其重新彙輯刊行，定名《元宮詞百章箋注》，收入《清慎堂叢書》。1995年，書目文獻出版社出版了這部《箋注》。我們使用的就是這個版本。

對上引元宮詞第十首中的“平波”一詞，傅先生作了以下箋注：

平波既為時新，其為鮮果也明矣。張昱《輦下曲》：“西番僧果依時供，小籠黃旗帶露裝，滿馬塵沙兼日夜，平坡紅艷露猶香。”平坡即平波

也。周伯琦《扈從詩後序》：“宣德，宣平縣境也，地宜樹木，園林連屬，宛然燕南。有御花園，雜植諸果，中置行宮。果有名平波者，似林檎而大，味甘松，相傳種自西域來，故又名之曰回回果，皆殊品也。”元太醫忽思慧《飲膳正要》曰：“平波味甘，無毒，止渴生津，置衣服篋笥中，香氣可愛。”該書臚列一切果品，獨無蘋果，故平波即蘋果之對音，可想而知。此字尚有其他對音，如蘋婆。總之，皆代表其自外國輸入。《辭源·蘋果》條：“蘋果亦名頻婆果，乃產於美洲，傳入中國者。”誠然烟臺蘋果乃自美傳入者，但遠在哥倫布到達新大陸時，中國已植平波矣。此物以高加索以南之東南歐與西南亞為祖家，既名回回果，則由回教國家輸入。甚疑平波乃元時輸入中國者，故為殊品。

傅先生這段箋注的內容，可概括為三點。第一，通過張昱《輦下曲》（《輦下曲》載《張光弼詩集》卷三，共一百首，傅氏所引是第七十首）、周伯琦《扈從詩後序》（周伯琦《扈從詩》一卷卷末）、忽思慧《飲膳正要》（見卷三《果品》“平波”條）三條材料的旁證，可知《元宮詞》所載元朝後期宮廷中的“平波”水果實有其物。第二，所謂“平波”，也就是後世的蘋果，這個詞有時還寫作“平坡”、“蘋婆”、“頻婆”。這表明它是一種外來水果，其異名是同一外來詞匯的不同譯寫。第三，“平波”是由西方輸入中國的，輸入時間很可能就是在元朝。我們翻檢了不少述及中國蘋果栽培歷史的論著^②，它們似乎都沒有注意到《元宮詞》、《輦下曲》、《扈從詩後序》、《飲膳正要》諸書提到的“平波”果，同樣也沒有注意到傅樂淑先生的有關考述。最近有學者在研究《飲膳正要》時，對其中的“平波”果有所涉及，但語焉不詳^③。而我們從討論傅先生這段箋注入手，繼續查檢史料，卻發現了更多饒有趣味的問題。

二、從頻婆果到蘋果

上節所引《元宮詞》和張昱《輦下曲》等一共四條提到“平波”果的材料，所反映的都是元朝後期情況，地點為宮廷，廣言之或可稱為大都（今北京）地區。其中時間最早的一條材料，是文宗至順元年（1330）撰成的《飲膳

正要》。餘如張昱《輦下曲》、周伯琦《扈從詩後序》，所記載都是順帝一朝（1333—1368）之事，《元宮詞》也是對順帝時事的回憶。元朝前期的兩部著名農學著作——官修《農桑輯要》和王禎《農書》，皆有果木類，其中並未言及平波果。元前期所修《元一統志》今存輯本，其卷一《大都路》“土產”條內也沒有提到平波果。由此大體可以推斷，平波果是元朝後期新出現的一種水果。當時有關這種水果的材料，除傅先生所列外，還有個別可以補充者。

一、熊夢祥《析津志》“物產”門中“果之品”首列葡萄，其次為“頻婆”，注云：“大如桃，上京者佳。”“草花之品”中亦列頻婆，注云：“結子最晚，在御黃子陵（引者按：御黃子也是一種水果，熊《志》屢次提及。陵字難解），大如桃，味佳。”^④頻婆，也就是平波。同書“歲紀”門：“八月……都城當諸角頭市中，設瓜果、香水梨、銀絲棗、大小棗栗、御黃子、頻婆、奈子、紅果子、松子、榛子諸般時果發賣。”^⑤頻婆名列於八月的“時果”之中。《析津志》是元順帝時熊夢祥編纂的一部大都方志，原書久已散佚，1983年始有輯佚本出版。因此傅樂淑箋注《元宮詞》時雖然注意到了“頻婆”異名，但卻未能引用《析津志》當中的有關材料。

二、高麗國於元末編纂的漢語教科書《朴通事》描寫主人公與友人在大都擺筵席的情況，稱：“外頭一遭兒十六碟菜蔬”，“第二遭”是十六碟乾果，“第三遭”則是十六碟水果。水果包括八種，分別是“柑子、石榴、香水梨、櫻桃、杏子、蘋婆果、玉黃子、虎刺賓”^⑥。其中提到了蘋婆果。因是域外史料，傅先生當時也未能檢及^⑦。

到明朝，關於北京地區“頻婆”、“蘋婆”果的記載更多，並且正式出現了“蘋果”名稱，它們顯然與元末的“平波”果同為一物。傅先生箋注《元宮詞》時，關注點在元朝，故對元以後的材料未加引述。而這些材料卻較早受到農學史、果樹史專家的注意。其中，被引用最多的是萬曆後期王象晉《群芳譜·果譜》中的“蘋果”條：

蘋果：出北地，燕趙者尤佳。接用林檎體。樹身聳直，葉青，似林檎而大，果如梨而圓滑。生青，熟則半紅半白，或全紅，光潔可愛玩，香聞數步。味甘松，未熟者食如棉絮，過熟又沙爛不堪食，惟八九分熟者最

佳。^⑧

清康熙時，汪灝等奉敕對王象晉《群芳譜》進行增補，撰成《廣群芳譜》。其卷五七《果譜》“蘋果”條，於王氏原文之外，又新補三條材料。首引《采蘭雜誌》：

燕地有頻婆，味雖平淡，夜置枕邊，微有香氣。即佛書所謂頻婆，華言相思也。

次引《學圃餘疏》：

北土之蘋婆果，即花紅一種之變也。吳地素無，近亦有移植之者，載北土以來，亦能花能果，形味俱減。然猶是奇物。

復引曾榮《頻婆果》詩：

果異曾因釋老知，喜看嘉實出京師。芳腴絕勝仙林杏，甘脆全過大谷梨。

炎帝遺書慚未錄，長卿多病獨相宜。由來南土無人識，那得靈根此處移。

以上三條材料的出處需要略加說明。《采蘭雜誌》今見於宛委山堂本《說郛》，僅一卷，作者和撰寫年代不詳。《中國叢書綜錄》將其斷為宋代作品^⑨，但從這條記載“燕地”頻婆的材料來看，似非宋人所能作，疑出自元或明初人之手。《學圃餘疏》當即《寶顏堂秘笈》所收王世懋《學圃雜疏》，其“蘋婆果”引文與《寶顏堂秘笈》本《學圃雜疏·果疏》有關文字基本相同。《學圃雜疏》卷首有作者“自叙”，作於萬曆十五年（1587）。曾榮（1372—1432），江西永豐人，成祖永樂二年（1404）狀元，生平事迹略見楊士奇《東里文集》卷一四《詹事府少詹事兼翰林侍讀學士贈嘉議大夫禮部左侍郎曾公墓碑銘》。其《頻婆果》詩今亦載於隆慶五年刊《盛明百家詩·曾狀元集》，題作《蘋婆》，文字小有異同。筆者所見當代一些述及中國蘋果栽培歷史的專著，追溯其直接源頭最早的，祇到王世懋《學圃雜疏》^⑩，而未注意《廣群芳譜》所引時間更早的《采蘭雜誌》和曾榮《頻婆果》詩，大約是沒有去考察這兩條材料的年代。

此外，有關專家未曾注意的材料還有不少。天順五年（1461）刊行的李賢等撰《大明一統志》卷一《順天府》“土產”條，有“頻婆、金桃、玉桃”，下

注“俱上林苑出”。上林苑是北京郊區的皇家苑囿，頻婆果與金桃等並稱，大約是作為一種比較高級的水果在其中栽培的。萬曆時謝肇淛《五雜俎》卷十一《物部三》則將“上苑之蘋婆、西京之葡萄、吳下之楊梅”並列為各地名果^①。明末史玄《舊京遺事》：“京師果茹諸物，其品多於南方，而棗、梨、杏、桃、蘋婆諸果，尤以甘香脆美取勝於他品。”劉侗、於奕正《帝京景物略》也一再提到頻婆果。其卷二《城東內外》“春場”條記述了頻婆（蘋婆）果的冷藏方法：

十二月……八日，先期鑿冰方尺，至日納冰窖中，鑿深二丈，冰以入，則因之，封如阜。內冰啓冰，中涓為政。凡蘋婆果入春而市者，附藏焉。附乎冰者，啓之，如初摘於樹，離乎冰，則化如泥。其窖在安定門及崇文門外。

按“中涓”代指宦官。既云“中涓為政”，則所窖藏頻婆果，當係供應宮廷食用。同書卷三《城南內外》“韋公寺”條記載寺南觀音閣有“蘋婆一株，高五、六丈”。附近又有海棠樹、柰子樹各一株，所結果實“海棠紅於蘋婆，蘋婆紅於柰子”。卷八《畿輔名迹》“銀山”條則稱昌平州玉峰山“山盡石，石盡白，樹盡頻婆果”^②。

也有一些材料討論到頻婆果的來源。較詳細者為張懋修《談乘》卷十一：

燕地果之佳者，稱頻婆，大者如甌，其色初碧，後半赤乃熟，核如林禽，味甘脆輕浮。按古果部無此，宋人果品亦無之，或以為元人方得此種於外遠之夷，此亦或然。按燕中佳果，皆由枝接別根，而土又沙疏，是以瓜果蔬菜易生。若頻婆者，得非以林禽核接大梨樹而化成者乎……或曰：矧如由接而成，何以名頻婆乎？曰：此胡音也……《翻譯名義》云“頻婆，此云相思”，是亦夷音耳。燕中名果之義，或亦取此乎？然未聞西番稱此果也。

《談乘》一書，全名《墨卿談乘》，共十四卷，刊本罕見，黃虞稷《千頃堂書目》卷一二子部小說類有著錄。上引文轉錄自謝國楨《明代社會經濟史料選編》^③。張懋修，隆慶、萬曆間名臣張居正子，曾因在居正當權時考中狀元而引起攻訐。天啓時尚在世，年已八十^④。他對頻婆果的描述，包括對其來自林

禽（按即林檎）嫁接的猜測，都與王象晉《群芳譜》接近；但注意到這種水果到宋代為止尚不見栽培，認為是元人從“外遠之夷”得到的新品種，並且推斷頻婆一名為“夷音”，皆為王象晉等人所未言及。記載類似說法的還有王世貞和周祈。王世貞《弇州山人四部稿》卷一五六《說部·宛委餘編一》云：“頻婆今北土所珍，而古不經見，唯《楞嚴》諸經有之。或云元時通中國始盛耳。”周祈《名義考》卷九《物部·頻婆》則說頻婆果係“故西域種，不知何時入中國也”。

值得注意的是，到明朝中後期，頻婆果的栽培已不限於北京，而發展到北方其他一些地區。記載較多的是山東和河北。《五雜俎·物部三》：“齊中多佳果……青州之蘋婆。”僅就《天一閣藏明代地方志選刊》來看，其中提到頻婆果的山東、河北方志即有九部之多。列為下表：

方志	卷次	果名
嘉靖《青州府志》	卷七《物產》	蘋婆
嘉靖《夏津縣志》	卷二《食貨志·物產》	蘋婆
嘉靖《臨朐縣志》	卷一《風土志·物產》	平波果
嘉靖《淄川縣志》	卷二《封域志·物產》	蘋婆
嘉靖《河間府志》	卷七《風土志·土產》	頻婆
嘉靖《霸州志》	卷五《食貨志·物產》	頻婆
嘉靖《雄乘》	卷上《風土·土產》	瓶果
弘治《易州志》	卷二《土產》	頻婆
嘉靖《隆慶志》	卷三《食貨·物產》	平波

其中年代最早的弘治《易州志》描寫頻婆果“大如鵝卵而圓，色紅碧”，是“北果之最美者”，也猜測“名不知何謂，豈種出胡地，流入中國，訛傳其音歟”？明末，陝西似乎也已開始種植頻婆果。雍正《陝西通志》卷四三《物產一·果屬》有“蘋果”條，稱“李自成入關，檄取甚多，民大累，爭伐其樹，種幾絕”。

不過關於明朝的頻婆果，有一個比較複雜的問題。明人在記載另外一種與蘋果種屬相近的古老水果——柰時，提到柰也有頻婆（或蘋婆）的別名。典型例子是兩部科技史名著、李時珍《本草綱目》和徐光啓《農政全書》，其中均無頻婆（蘋婆）專條，同時卻又在“柰”條下說柰的別名是頻婆，將柰與頻婆

完全混爲一談^⑮。這個說法並不確切。上面所舉九部提及頻婆果的明朝地方志，除嘉靖《霸州志》外，皆將頻婆與柰同時開列，表明它們不是一回事。《帝京景物略》也同時記載了蘋婆樹與柰子樹。王象晉《群芳譜·果譜》“柰”條云“柰，一名蘋婆”^⑯。但與李時珍、徐光啓不同，王氏緊接“柰”條之後又單立了“蘋果”一條。顯然他試圖區分這兩種都有“蘋婆”之名的水果，所以才將後者簡稱爲“蘋果”。就目前掌握的史料來看，“蘋果”一詞大約是王象晉首先使用的。明末方以智在《通雅》卷四三《植物·木》中：也對李時珍“以頻婆爲柰”的說法不以爲然，認爲二者“非一物也”。清康熙帝對柰屬果類下過一番研究功夫。他總結說：

柰有數種，其樹皆疏直，葉皆大而厚，花帶微紅，其實之形色，各以種分。小而赤者，曰柰子。大而赤者，曰檳子。白而點紅，或純白，圓且大者，曰蘋婆果。半紅白，脆有津者，曰花紅。綿而沙者，曰沙果。^⑰

汪灝等奉敕撰《廣群芳譜》，沿襲《群芳譜》分類法，以“柰”、“蘋果”並列，指出蘋果與柰“蓋……一類二種也”。同時又將《采蘭雜誌》等三條材料隸於“蘋果”條而非“柰”條，表明其編者認爲這三條材料中的頻婆（蘋婆）果是蘋果，不是柰。此後雍正朝鄂爾泰、張廷玉等奉敕編撰農書《授時通考》，亦將蘋果立爲專條，載入卷六三《農餘·果一》，所用材料基本與《廣群芳譜》相同。可見清人對蘋果和柰的區別有了更深入的了解，蘋果的名稱也進一步爲世所知。

清朝的蘋果作爲北方名果，見於記載愈多。康熙帝不僅對蘋果的分類歸屬作過研究，還曾設計過“有錢買桃、蘋果、梨三色……各價幾何”的數學應用題^⑱。他似乎對蘋果有特別的喜愛，常用以賞賜臣下。康熙二十二年（1683）出巡山西途中，在保定府完縣接見縣學生蔡丹桂，命其講經，“賜白金五兩，金盤蘋果六枚”^⑲。二十八年南巡，在宿遷召見前任河道總督靳輔詢問河工事宜，“賜貝酪酥糕一盆，蘋果一盆”^⑳。五十二年，康熙帝六十大壽，款待參與慶典的士民，食物中也有蘋果^㉑。據乾隆二十九年（1764）所修《大清會典則例》所載，當時北京地區蘋果的價格比橙子和柑橘低，而高於梨、桃、李、杏、柿、石榴等其他溫帶水果^㉒。文士對蘋果的吟詠亦不乏見。厲鶚《樊榭山

房集》卷一《友人貽頻婆果賦謝十韻》：“是物幽燕貴，雕盤獨薦時。”同書續集卷七《油坊梨》：“北果品最繁，堆盤媚南客。蒲桃僧眼青，蘋婆佛唇赤。”查慎行《敬業堂詩集》卷四一《題俠君嗽荔第二圖》：“爾來喉吻久枯澀，北果厭摘頻婆梨。”出產地除北京外，仍以河北、山東為最多。朱彝尊《曝書亭集》卷三七《丁武選詩集序》：“吳、越誇以楊梅，燕、齊夸以頻婆之果。”對此地方志中也有不少反映。僅就兩部今人著作所徵引的材料而言，提到蘋果的清修華北地方志，北京有康熙《房山縣志》、康熙《平谷縣志》、光緒《昌平州志》^②，山東有康熙《益都縣志》、咸豐《青州府志》、光緒《臨朐縣志》、乾隆及道光《泰安縣志》、乾隆《曹州府志》、康熙《兗州府志》，河北有乾隆《安肅縣志》、光緒《邢臺縣志》、乾隆《永平府志》、康熙《成安縣志》、康熙《曲周縣志》、康熙《廣昌縣志》^③。具體名稱或稱蘋果，或仍稱頻婆、蘋婆。光緒《臨朐縣志》卷八《風土·物產》還徵引康熙時人張新修的《齊雅》，描述了頻婆果運銷南方的情況：

頻婆……柔脆嫩軟，沾手即潰，不能遠餉他邦。販者半熟摘下，薦困三四日，俟其綿軟，紙包排置筐中，負之而走。比過江，一枚可得百錢。以青州產為上。^④

北方其餘省份也都出產蘋果，分別見於乾隆《盛京通志》卷一〇六、雍正《河南通志》卷二九、雍正《山西通志》卷四七、雍正《陝西通志》卷四三、乾隆《甘肅通志》卷二〇《物產》門，茲不詳列。可以說蘋果已成為北方廣泛種植的果樹作物。

在明朝很長一段時間裏，蘋果“止產北地，淮以南絕無之”^⑤。前引《學圃餘疏》云“吳地素元，近亦有移植之者”，雖然“亦能花能果”，但卻“形味俱減”。可知栽培不很成功。清朝前期，大致上也是如此，所以才有上引山東蘋果“過江一枚可得百錢”的說法。最晚到清朝中葉，南方一些邊遠省份也有栽培蘋果的記載。乾隆《福建通志》卷一〇《物產·福州府·果之屬》：“頻婆，似林檎而大，味尤勝。本出北地，今郡亦或種之。”更值得注意的是雲南的材料。張泓《滇南新語》“瓜果異”條：“滇之……瓜、梨、杏、棗、櫻桃、蘋果之類，味俱淡。”檀萃《滇海虞衡志》卷一〇《志果》：“蘋婆果南中最少，而

滇出盈街。”他們談到的雲南“蘋果”、“蘋婆果”，與我們前面討論的是同一種水果嗎？答案是肯定的。道光六年（1826），阮元調任雲貴總督，此後他在雲南的多首詩作都提到當地的蘋果。《擘經室集》續集卷八《頻果》^⑦：

有花曰優鉢，有鳥曰頻伽。詰屈聞梵音，便覺奇可夸。頻果乃大柰，滇產尤珍嘉。首夏已堪食，季夏皆如瓜。甘松若棉絮，紅綠比玉瑕。或艷稱頻婆，其言出釋家。譯語爲相思（原注：《采蘭雜記》：果稱頻婆，華言相思也），豈是思無邪？何以竊梵言，呼我果與花。因思譯性者，謬恐千里差。

阮元歷仕乾隆、嘉慶、道光三朝，曾長期在北京任職。這首詩吟詠雲南的“頻果”，所用卻是華北頻婆果的典故（他提到的《采蘭雜記》，顯然就是《廣群芳譜》“蘋果”條所引佚名《采蘭雜誌》），可知兩果實爲一物。大約雲南的氣候與北方相對接近一些，較能適應蘋果生長。至於其栽培來源於何處，確切開始於何時，暫時還不太清楚。

從上文徵引的材料也可以看出，雖然“蘋果”一詞在明朝後期已經出現，但在清朝它仍與“頻婆（果）”，“蘋婆（果）”等名稱混用，亦或寫作“頻果”。到晚清，隨着西洋蘋果的廣泛種植，蘋果之名逐漸完全取代了蘋婆果等名稱。清末民初徐珂輯《清稗類鈔·植物類》“蘋果”條^⑧：

蘋果爲落葉亞喬木，幹高丈餘，葉橢圓，鋸齒甚細，春日開淡紅花。實圓略扁，徑二寸許，生青，熟半紅半白，或全紅，夏秋之交成熟，味甘松。北方產果之區，首推芝罘（引者按：芝罘，在今山東烟臺西北）。芝罘蘋果，國中稱最，實美國種也。美教士倪費取美果之佳者，植之於芝罘，仍不失爲良品，非若橘之逾淮而即爲枳也。皮紅肉硬，可久藏，然味雖佳而香則遜。人以其原種之來自美國舊金山也，故稱之曰金山蘋果。

這段話中“生青，熟半紅半白，或全紅”，“味甘松”等句，依然與三百多年前王象晉《群芳譜》的描述相同，但“落葉亞喬木”卻是全新的近代植物學詞匯，而且主要討論的是西洋蘋果。同書緊接下一條爲“頻婆”，所記則是嶺南的另一種果類（詳下節），與“蘋果”概念截然區分。到當代，個別地區中國傳統蘋果的若干遺留品種仍稱爲“蘋婆”^⑨，但除本地居民和果樹學專家之外，

一般人對這個名稱也已經完全陌生了。

三、“頻婆”語源及嶺南頻婆果

“頻婆”是一個外來語名詞，這一點果樹學家已有注意。至於其具體出處和含義，提到的人不多。查此詞源出梵語。《佛光大辭典》釋“頻婆”一詞，謂為梵語及巴利語 bimba 音譯，原意“身影”。又稱印度有頻婆樹，喬木類，果實鮮紅色，意譯“相思樹”^④。唐釋惠琳《一切經音義》卷一〇《音勝天王般若經卷第七》：“頻婆果，此譯云相思也。”宋釋法云《翻譯名義集·五果篇第三十二》：“頻婆，此云相思果，色丹且潤。”前引張懋修《談乘》已注意到這條材料，《采蘭雜誌》云“佛書所謂頻婆，華言相思也”，當亦出於此。可知古漢語中的“頻婆”一詞，主要是譯指頻婆樹的果實，意為“相思”。由於頻婆果“色丹且潤”，故佛典中多用以形容口唇之美。《新譯大方廣佛華嚴經》卷六五《入法界品之六》：“唇口丹潔，如頻婆果。”慧琳《一切經音義》卷二三解釋此條經文說：“丹，赤也。潔，淨也。頻婆果者，其果似此方林檎，極鮮明赤者。”林檎，今稱沙果或花紅，果實紅色，故惠琳將其與“極鮮明赤”的頻婆果相比。餘如《方廣大莊嚴經》卷一：“目淨修廣，如青蓮花，唇色赤好，如頻婆果。”《佛本行集經》卷一九：“嗚呼我主，口唇紅赤，如頻婆果。”《大般若波羅蜜多經》卷三八一：“世尊唇色光潤丹暉，如頻婆果。”《毘耶娑問經》卷下：“光明集在其身，頰如蓮花，唇色猶如金頻婆果。”^⑤類似比喻在變文中也可以見到。王重民等編《敦煌變文集》卷五《維摩詰經講經文（一）》：“丹唇似果頻婆色，雙眼如蓮戒定香。”卷六《醜女緣起》：“眉如初月翠，口似頻婆果。”由於佛經和變文的影響，頻婆果作為一種“色丹且潤”、光潔美觀的果類、逐漸為世人所熟悉^⑥。前引曾榮《頻婆果》詩云“果異曾因釋老知”，即為一證。《本草綱目》卷三〇《果之二》釋“頻婆”為“猶云端好也”，則是取了引申含義。

但在中國古代，“頻婆果”概念曾被長期用以稱呼嶺南地區的一種野生堅果。南宋周去非《嶺外代答》卷八“百子”條：

南方果實以子名者百二十……頻婆果，極鮮紅可愛，佛書所謂“唇色赤好，如頻婆果”是也。

此頻婆果與印度頻婆果生長氣候條件類似，又同具“鮮紅可愛”特徵，品種當比較接近。此果出產少，因其珍稀，北宋時曾用為貢品。《續資治通鑒長編》卷七一真宗大中祥符二年五月條（《宋史·真宗紀》略同）：“韶州獻頻婆果，後以道遠罷之。”李燾自注：“此據本紀（引者按：指宋《國史》本紀）。《實錄》作千歲果，未詳何物也。”李燾稱頻婆果“未詳何物”，可以想見嶺南以外的人對這種野果恐怕都不大知曉。不過後來的文獻，仍對這種頻婆果時有記載。元陳大震等纂修《大德南海志》殘本卷七《物產》“果”條：

頻婆子，實大如肥皂，核煨熟去皮，味如栗。本韶州月華寺種。舊傳三藏法師在西域携至，如今多有之。“頻”一作“貧”，梵語謂之叢林，以其葉盛成叢也。

明人毛晉《毛詩陸疏廣要》卷上之下《釋木》“樹之榛栗”條：

又頻婆子者，其實紅色，大如肥皂，核如栗。煨熟食之，味與栗無異。

宋詡《竹嶼山房雜部》卷九《樹畜部一》：

頻婆，接用林檎與棠梨，體似林檎而大。南粵一種，形如肥皂，其核亦可煮食。梵書以色之鮮紅者為頻婆。

後一條材料實際上已經提到了兩種不同的頻婆果。明末方以智在考證北方頻婆果後，也說：“智按，嶺表別有頻婆子，非頻果也。實紅色，如肥皂，核如栗，煨熟之與栗同。”^③

關於嶺南頻婆果，清代廣東地方文獻亦屢有述及。屈大均《廣東新語》卷二五《木語》“諸山果”條：

廣中山果……曰蘋婆果，一名林檎，樹極高，葉大而光潤。莢如皂角而大，長二三寸，子生莢兩旁，或四或六。子老則莢迸開，內深紅色，子皮黑肉黃，熟食味甘，蓋軟栗也。相傳三藏法師從西域携至，與訶梨勒菩提雜植虞翻苑（原注：今光孝寺）中，今遍粵中有之。梵語曰“蘋婆”，以其葉盛成叢，又曰叢林。

范端昂《粵中見聞》卷二九《物部九》“蘋婆”條、李調元《南越筆記》卷一三“廣東諸果”條，都有與上引《廣東新語》大致相同的文字。又吳綺《嶺南風物記》：

頻婆果出廣州。樹極大，果如蠶豆莢，子圓如豆，藏其中，老則迸開如桐瓢狀，色大紅，土人取其熟食之。

吳震方《嶺南雜記》卷下：

頻婆果，如大皂莢，莢內鮮紅。子亦如皂莢子，皮紫，肉如栗，其皮有數層，層層剝之，始見肉。彼人晉顏厚者曰“頻婆臉”。

而在明清兩朝通論性的植物學、農學著作中，似乎僅有吳其濬《植物名實圖考》對嶺南頻婆果作過簡略記載。《植物名實圖考》卷三一《果類》“蘋婆”條：

蘋婆，詳《嶺外代答》。如皂莢子，皮黑肉白，味如栗，俗呼鳳眼果。另外《清稗類鈔·植物類》有“頻婆”條，所載亦與上面幾條材料大體相同^④。

綜合上述記載來看，嶺南頻婆果與我們討論的蘋果前身“頻婆果”區別是明顯的。雍正《廣東通志》卷五二《物產志·果》在記載嶺南頻婆果（作“蘋婆果”）後說：“按此與北方蘋婆果絕不相類，而名又與林檎相混。大抵粵果甚伙，叩其名則中土所熟，而按其實則詭類殊形，往往如此。”概括言之，嶺南頻婆果是一種亞熱帶喬木的果實，肉味如栗，其外有莢，莢內紅色。關於它的外皮顏色，上引材料說法不一，《嶺外代答》謂其“極鮮紅可愛”，《嶺南風物記》謂“色大紅”，《嶺南雜記》謂“皮紫”，《廣東新語》及《植物名實圖考》則謂“皮黑”。我猜想由紅到紫，再到黑，是這種果實從生長到完全成熟不同時期的不同顏色。當然，也可能與品種變異有關^⑤。

此外，文獻記載南方沿海還有一種果實紅色、象徵“相思”的植物“紅豆”，與嶺南頻婆果頗有近似之處。王維《相思》詩：“紅豆生南國，秋來發幾枝？勸君多採擷，此物最相思。”這是一首婦孺皆知的名篇。唐李匡乂《資暇集》卷下“相思子”條：

豆有圓而紅、其首烏者，舉世呼為相思子，即紅豆之異名也。其木，斜斫之則有文，可為彈博局及琵琶槽。其樹也，大株而白枝，葉似槐，其

花與皂莢花無殊。其子若菉豆，處於甲中，通身皆紅。李善云：“其實赤如珊瑚”，是也。

清人趙殿成作《王右丞集箋注》，即引此條以釋王維《相思》詩。所謂“李善云”，見於《文選》卷五左思《吳都賦》注。賦中有句“楠榴之木，相思之樹”，其注曰：

相思，大樹也。材理堅，邪斫之則文，可作器。其實如珊瑚，歷年不變。東冶有之。

按東冶在今福建閩侯東北。據此，這種紅豆或“相思子”，果實生於莢中，紅色，與頻婆果非常相似。兩者是否為一物，或有近屬關係，尚待有關專家指教。

以上有關嶺南頻婆果的材料，與中國古代的蘋果本來關係不大，但因涉及“頻婆”之名，故附帶一併述及。

四、柰“梵言謂之頻婆”說考辨

當代果樹學著作在敘述中國古代蘋果栽培歷史時，大都已經注意到頻婆果這一古名，但其具體解釋與本文不同。它們認為，中國古代的柰，別名（外來語原文）即為頻婆果，後來演變為蘋果一詞。這個說法似乎值得重新討論。

根據果樹分類學的闡述，蘋果有中國蘋果、西洋蘋果兩大種類。現在我們日常食用的蘋果，屬於近代引進的西洋蘋果。此前中國本土栽培的蘋果，品種不如西洋蘋果之佳，果質綿軟，故又稱綿蘋果。這種蘋果的原生地在新疆，公元前二世紀漢武帝通西域以後傳入內地，史書稱之為柰。古代柰的栽培範圍十分廣泛，自漢代以下，歷魏晉隋唐宋元明清，記載不絕。但從文獻材料來看，柰的果實特徵不要說與今天的蘋果相去甚遠，就是與元末以後的頻婆果也有明顯差別。其具體種類很複雜，果形或大或小，成熟期有夏熟、冬熟，外觀有白、黃、青、紅、紫等不同顏色。有關柰“梵言謂之頻婆”的說法，較早見於李時珍《本草綱目》卷三〇《果之二》“柰”條。其根據是一條引自郭義恭《廣志》的材料^⑥：

西方例多柰。密密切暴乾爲脯，數十百斛以爲蓄積，謂之頻婆糧。此後王象晉《群芳譜》、徐光啓《農政全書》、清敕撰《廣群芳譜》、《授時通考》、陳元龍《格致鏡原》、陳淏子《花鏡》諸書都同樣引用了《廣志》的這條材料（有的並未注明出處），文字小有異同，均有“西方多柰……謂之頻婆糧”文句。然而，這句話是有疑點的。

《廣志》一書，舊題西晉郭義恭撰，最近有學者認爲其成書年代當在北魏前、中期^⑦。此書見於《隋書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《通志·藝文略》著錄，皆入子部雜家類。以下諸家書目皆未載，則最晚至南宋已亡佚。清儒馬國翰廣採群籍，輯得 260 餘條，厘爲上下卷，收入《玉函山房輯佚書》。觀其所載，多奇聞逸事，姚振宗《隋書經籍志考證》以爲“蓋廣（張華）《博物志》之書”。在馬氏輯本下卷中，可以找到有關柰的這段記載，但卻沒有“謂之頻婆糧”一語。其文如下：

柰有白、青、赤三種。張掖有白柰，酒泉有赤柰，西方例多柰。家以爲脯，數十百斛以爲畜積，如收藏棗栗。若柰汁黑，其方作羹，以爲豉用也。

馬氏注稱此條輯自《太平御覽》卷九七〇，核以《御覽》原書，所輯無誤。按《廣志》此條除《御覽》外，尚見於北朝唐宋多家著作徵引，計有《齊民要術》、《藝文類聚》、《初學記》、《文選注》（潘安《閑居賦》注）、《白孔六帖》、《廣韻》、《事類賦》等，所引文字皆不超出《御覽》，也就是說，均無“謂之頻婆糧”五字。今人王利華也對《廣志》中有關果品的材料進行了輯佚。據其自述，輯文“全部鈔自南宋以前（包括南宋）的各類文獻，元及元以後的文獻所引一概不予收錄，僅偶作校勘參考”。他的輯佚結果，同樣沒有這五個字^⑧。據此似可推斷。柰脯“謂之頻婆糧”一語，並非《廣志》原文所有。清人全祖望已對王象晉《群芳譜》根據《廣志》所作出的“柰一名蘋婆”說表示了懷疑。《鮚埼亭集》外編卷四八《說蘋婆果》：

蘋婆果、來禽（引者按：即林檎），皆柰之屬，特其產少異耳。蘋婆果雄於北，來禽貴於南，柰盛於西。其風味則以蘋婆爲上，柰次之，來禽又次之。新城王氏《群芳譜》尚考之未晰。佛書所謂蘋婆果，肖如來之

唇。正指北方之種而言，非柰也。王氏因《廣志》而誤耳。

柰與頻婆之名發生聯繫，大約是在唐朝。《太平廣記》卷四一〇《果上》“文林果”條：

唐永徽中，魏郡臨黃王國村人王方言，嘗於河中灘上拾得一小樹，栽埋之，及長，乃林檎也。實大如小黃瓠，色白如玉。間以珠點，亦不多，三數而已。有如纈，實為奇果，光明瑩目，又非常美。紀王慎為曹州刺史，有得之獻王，王貢於高宗，以為朱柰，又名五色林檎，或謂之聯珠果。種於苑中，西域老僧見之云，是奇果，亦名林檎。上大重之，賜王方言文林郎，亦號此果為文林郎果，俗云頻婆果。河東亦多林檎，秦中亦不少，河西諸郡亦有林檎，皆小於文林果。

《太平廣記》載此條出處為鄭常（或題鄭遂，唐肅宗、代宗時人）《洽聞記》。今宛委山堂本《說郛》收有《洽聞記》一卷，中有此條，較《廣記》所引簡略，而確有“俗云頻婆果”一語。據此，唐朝時曾有某種品種優良的林檎被稱為頻婆果。林檎今稱花紅，與柰形狀、品種相近，古人時常將二者混稱，故上面這種“俗云頻婆果”的文林郎果又被稱為“朱柰”^⑨。或有某一品種優良的紅色柰被呼為頻婆果，也不無可能。柰脯進而被喻為“頻婆糧”，並在後人摘抄《廣志》時由附注孱入正文。《本草綱目》諸書引《廣志》多出“謂之頻婆糧”五字，可能就是這樣造成的。

退一步說，即使柰脯“謂之頻婆糧”是《廣志》原文，充其量也祇是一個並不常用的比喻，並不能證明柰的“梵言”就是頻婆。蘋果名稱源自頻婆果，而頻婆果本是印度的熱帶、亞熱帶喬木果實，這屬於文化交流中的“誤讀”現象。因蘋果紅潤光潔，使人與佛經中“色丹且潤”的頻婆果產生聯想，故而發生“誤讀”。通過前文的敘述，我們不難看到，中國本土果類凡被“誤讀”為頻婆果的，都是紅色。嶺南頻婆果“極鮮紅可愛”，元朝後期平波果被詠為“猩血平波顆顆勻”、“平坡紅艷露猶香”，唐朝的文林郎果也被稱作“朱柰”。柰有多種顏色，其中某種紅色的柰可能曾被比為頻婆果，但頻婆一詞決不足以概括柰的全體。況且在明朝以前將柰稱為頻婆的例子，除了可疑的柰脯“謂之頻婆糧”一語外，目前祇找到《太平廣記》引《洽聞記》中的朱柰。南北朝以下佛

教大行，如果頻婆果真是柰的“梵言”，何以不見時人述及？《一切經音義》、《翻譯名義集》何以並無此種解釋？元朝後期忽思慧著《飲膳正要》，除記載平波果外，同樣寫到了柰。在他筆下，這兩種水果區別是很明顯的。《飲膳正要》卷三《果品》“柰”條：

柰子味苦寒，多食令人腹脹，病人不可食。

同卷“平波”條：

平波味甘，無毒，止渴生津，置衣服篋笥中，香氣可愛。

假如柰與“頻婆”完全是一回事，元朝後期的平波果恐怕就要另取一個新名字了。

有關柰“梵言謂之頻婆”說，還有一個重要反證。那就是在柰的故鄉——新疆，其接受佛教早於內地，又是中國綿蘋果的原產區，但並未用佛經中的“頻婆”一詞來稱呼柰或其他水果。精通佛經的玄奘在《大唐西域記》中記述沿途物產，多次提到柰^①，從未將它稱為“頻婆”。新疆綿蘋果在古書中的名稱是“阿里馬”（Alma），係突厥語“果”之意^②。李志常《長春真人西遊記》卷上：“至阿里馬城……土人呼果為阿里馬，蓋多果實，是以名其城。”耶律楚材《西遊錄》卷上：“既過圓池（按指今新疆賽里木湖），南下皆林檎木，樹陰翳翳，不露日色。既出陰山，有阿里馬城。西人目林檎曰阿里馬，附郭皆林檎園圃，由此名焉。”所謂“阿里馬城”，亦即著名西域重鎮、後來曾作為察合台汗國首都的阿力麻里（今新疆霍城境）。通常認為，丘處機、耶律楚材看到的“多果實”、“樹陰翳翳”之地，就是伊犁谷地以東、生長大批野生綿蘋果的風景勝地果子溝。耶律楚材將果子溝和阿力麻里的水果視為林檎，當是因為野生蘋果與林檎形狀、品種接近而致，至少他沒有用“頻婆”來稱呼它們^③。前引張懋修《談乘》謂頻婆“是亦夷音耳……然未聞西番稱此果也”，所言甚是。新疆綿蘋果真正有“頻婆”、“蘋婆”乃至蘋果之稱，還是清代中葉的事。當時“頻婆”等果名已為內地人所熟悉，他們看到新疆的綿蘋果，很自然地就用以相稱。乾隆《欽定皇輿西域圖志》卷四三《土產·回部·百谷草木之屬》：“樹之有果者……蘋果名阿勒瑪（按即阿里馬異譯）。”紀昀《烏魯木齊雜詩》“物產”門：“紅笠烏衫擔側挑，蘋婆杏子綠蒲桃。”洪亮吉《伊犁紀事詩》：“風光谷雨

尤奇麗，蘋果花開雀舌香。”^④晚清蕭雄《聽園西疆雜述詩》卷三《瓜果四首》之四：“山北山南杏子多，更誇仙果好頻婆。”自注云：

櫛果亦特出，或青或紅，大者如盃。皮似李，光潤而薄。肉輕鬆，嚼之綿爽甘芳，味清且正。大約分兩種，一疏而脆，一泥而如腐者。即佛經舍衛國之頻婆果也。

新疆綿蘋果到現在纔與佛經中的“頻婆”挂上鉤，是由於其中一個優良品種在元朝傳入內地後被賦予“頻婆”美名，被人熟悉後又帶回新疆，並非在一開始就有“頻婆”的梵言或別名。

總之，儘管“說有容易說無難”，在看到更直接和更多的材料之前，我還是認為明朝以前的柰並無“頻婆”這一異名。明朝後期，頻婆果栽培漸廣，因其品種與柰同類，可能有人將它與柰混稱。但無論如何，將兩者混為一物的說法是不準確的。

五、結 語

綜上所述，加上學術界對中國蘋果栽培歷史已有的認識。暫可得出以下幾點結論：

一、蘋果的名稱，源於佛經中的頻婆果。兩果原非一物，其名稱的混同，屬於中印文化交流中的“誤讀”現象。

二、中國本土最早被稱為頻婆果的果類，是生長於嶺南地區的一種亞熱帶堅果。它大概與印度頻婆果的品種相當接近。可能與唐詩中的“相思子”或“紅豆”也有一定關係。因其生長範圍不廣，不甚為世所知。

三、早在西漢時，西域原產中國綿蘋果的一個品種柰，即已傳入內地，以後栽培漸廣。其中某種紅色柰，在唐朝或許曾被比為頻婆果，但這個名稱並未流行。

四、最晚在元朝中後期，中國綿蘋果一個更新的品種又由西域輸入內地（傅樂淑《元宮詞箋注》稱平波果是“自外國輸入”，不盡準確），並在北京地區栽培。這一品種與柰本屬同類，但經過改良，外觀、口味已與柰有較大區

別。時人借用佛經中“色丹且潤”的頻婆果來稱呼它，曾異寫作平波、平坡，到明朝仍固定為頻婆，亦作蘋婆，明後期開始簡寫為蘋果。

五、清朝蘋果在北方的栽培更加廣泛，在南方福建、雲南等省亦有出現。頻婆、蘋婆、蘋果等名，仍迭相使用。

六、晚清西洋蘋果傳入中國，因其品種更加優良，逐漸取代了原來的綿蘋果。新品種繼續沿用蘋果之名。與此同時，頻婆、蘋婆等舊名則隨着中國綿蘋果栽培的萎縮而逐漸消失。

注 釋

- ① 曾有學者誤以為《元宮詞百章》的作者是朱有燉的父親周定王朱橚。傅樂淑先生在《元宮詞百章箋注》（書目文獻出版社 1995 年版）的“後序”對此有考辨。
- ② 這些論著主要有：陸秋農、賈定賢主編《中國果樹志·蘋果卷》（中國農業科技出版社與中國林業出版社 1999 年版），束懷瑞等編著《蘋果學》（中國農業出版社 1999 年版），王太乙《種蘋果法》（上海商務印書館民國十九年版），曲澤州主編《北京果樹志》（北京出版社 1990 年版），吳耕民編著《中國溫帶果樹分類學》（農業出版社 1984 年版），辛樹職編著、伊欽恒增訂《中國果樹史研究》（農業出版社 1983 年版），孫雲蔚主編《中國果樹史與果樹資源》（上海科學技術出版社，1983 年版），佟屏亞編著《果樹史話》（農業出版社，1983 年版），萬國光、劉金編著《中國的水果》（人民出版社 1993 年版），（明）王象晉纂輯、伊欽恒詮釋《群芳譜詮釋（增補訂正）》（農業出版社 1985 年版），（清）陳淏子輯、伊欽恒校注《花鏡（修訂版）》（農業出版社 1979 年版），劉振亞《中國蘋果栽培史初探》（載《河南農學院學報》1982 年第 4 期），青木二郎《新編リンゴの研究》（東京，津輕書房 1975 年版）。
- ③ 尚衍斌《忽思慧〈飲膳正要〉不明名物考釋》，載《浙江師範大學學報》2001 年第一期。
- ④ 北京圖書館善本組輯《析津志輯佚》（北京古籍出版社 1983 年版）第 227—228 頁。
- ⑤ 同上書第 221 頁。
- ⑥ 見劉堅、蔣紹愚主編《近代漢語語法資料匯編（元代明代卷）》（商務印書館 1995 年版）第 296 頁。這條材料提到的玉黃子，當即上引《析津志》所載御黃子。虎刺賓，今稱檳子，亦為蘋果之近緣品種。
- ⑦ 此外，元朝中後期人虞集《道園學古錄》卷三《送玉泉長老栗木果》詩：“非青非黃栗木果，使者西川馬上來……頻婆妙色情懷別，橄欖餘甘齒頰回。”這是借用“頻婆”典故

- (語出佛經，詳下文)來描寫栗木果，並非直接反映平波(頻婆、蘋婆)果的材料。
- ⑧《群芳譜》版本較多，分卷和內容編排互有異同。此處引文出自伊欽恒《群芳譜詮釋(增補訂正)》第84—85頁，標點小有更動。
- ⑨上海圖書館編《中國叢書綜錄》(上海古籍出版社1986年版)第二冊第1064頁。
- ⑩陸秋農、賈定賢主編《中國果樹志·蘋果卷》第11頁，束懷瑞等編著《蘋果學》第15頁，辛樹幟《中國果樹史研究》第110頁。
- ⑪清初錢謙益《牧齋有學集》卷四《辛卯春盡歌者王郎北遊告別戲題十四絕句》之六：“山梨易栗皆凡果，上苑頻婆勸客嘗。”吳偉業《梅村家藏稿》卷一一《海戶曲》：“葡萄滿摘傾筠籠，蘋果新嘗捧玉盤，賜出宮中公主謝，分遺闕下侍臣餐。”卷一二《蘋婆》：“漢苑收名果，如君滿玉盤。幾年沙海使，移入上林看。”所詠皆為明朝皇家苑囿栽種的頻婆果。
- ⑫龔自珍《定盦續集》卷一《說京師翠微山》：“草木有江東之玉蘭，有蘋婆，有巨松柏，雜華靡靡芬腴。”同卷《說昌平州》：“其木多文杏、蘋婆、柿、棠梨。”《說居庸關》：“自入南口，木多文杏、蘋婆、棠梨、皆怒華。”雖時隔二百年，仍可與《帝京景物略》的這條記載相參證。
- ⑬謝國楨《明代社會經濟史料選編》(福建人民出版社1980—1981年版)上册第75頁。據書後所列“引用書目”，所引《談乘》為萬曆間刻本。謝先生另著《明清筆記談叢》(上海古籍出版社1981年版)，其中對《墨卿談乘》也有專門介紹，稱所見為天啓間刻本(見書中第33—35頁)。
- ⑭梁章鉅《浪迹叢談》卷六“張居正”條。
- ⑮《本草綱目》卷三〇《果之二》，《農政全書》卷二九《樹藝·果部上》。
- ⑯伊欽恒《群芳譜詮釋(增補訂正)》第84頁。
- ⑰《清聖祖御製文集》第四集卷三〇《雜著·康熙幾暇格物編》。
- ⑱《御製數理精蘊》下編卷一〇《線部八·方程》。
- ⑲高士奇《扈從西巡日錄》。無獨有偶，1900年八國聯軍入京，慈禧太后和光緒帝西逃，至山西忻州時正值中秋，給隨侍官員吳永的賞賜除月餅之外，也是“蘋婆果”。見吳永口述、劉治襄記《庚子西狩叢談》(岳麓書社1985年版)第70頁。
- ⑳《行水金鑒》卷五〇《河水》。
- ㉑王掞監修《萬壽盛典初集》卷一一〇《歌頌五十·皇棚恭記》：“我皇上益沛恩膏，特頒大醕……香發蘋婆之果，甘分大谷之梨。”
- ㉒《大清會典則例》卷一五二《太常寺》載陵寢祭祀果品的“奏銷定價”，蘋果每個二分八

釐。卷一五四《光祿寺》又載每年向民間“和買”鮮果的價格，蘋果每個三分五釐。清初談遷《北遊錄·紀聞下》“遊費”條記載，順治十年（癸巳，1653）宮中“歲蘋婆果費萬餘金”。此處蘋果價格似乎過高，未知何故。

- ⑳ 曲澤州主編《北京果樹志》第53—54頁。
- ㉑ 鄭昌淦《明清農村商品經濟》（中國人民大學出版社1989年版）第436—442頁。按《中國果樹志·蘋果卷》第14至19頁專門將提到蘋果的明清方志列表，十分詳備，祇是其所謂“蘋果”涵蓋較廣，除我們討論的頻婆果、蘋果外，也包括了柰、林檎等近屬果類。
- ㉒ 據光緒《山東通志》卷一三八《藝文志·子部·譜錄類》記載，張新修“字子勉，一字亦庵，晚號晴岩，臨朐人，康熙間廩貢”。所著《齊雅》十卷，以解釋齊地名物為主，“分羽毛鱗蟲谷蔬果草木花為十類、三百八十三則”（同上書卷一三九《藝文志·子部·雜家類》），光緒《臨朐縣志》多有徵引。但民國二十四年（1935）印行的《臨朐續志》卷一六《藝文略》，已稱該書“存佚不可知”。《齊雅》這段材料雖寫於清朝，但其描述的情況可能在明朝中後期已經出現。徐渭《徐文長三集》卷六《頻婆》詩（題注“一名平波”）：“石蜜偷將結，他鷄伏不成。千林黃鵠卵，一市楚江蘋。旨奪秋厨臘，鮮專夏盃冰。上元燈火節，一顆百錢青。”所謂“一顆百錢青”，恰好可以用《齊雅》的記載來解釋。
- ㉓ 王世貞《弇州山人四部稿》卷一五六《說部·宛委餘編一》。
- ㉔ 阮元《學經室集》續集卷八所收詩，均道光七、八年在雲南作。除這一首外，還有數首提到蘋果。《過以濯河》：“連村萬樹堆春雪，都是梨花頻果花（原注：河在會澤縣）”。按會澤縣在今雲南東北部。《東園初夏》：“奇花現優鉢，鮮果結頻婆。”《晚飯與福兒書齋登西臺觀稼》：“摘來青李兼蘋果，開滿紅薇又桂花。”同卷還有《仙館東新開二方石池一栽荷一養魚池上栽蘋果樹二株梨二株並於園南栽橡養山蠶以為民先》詩。
- ㉕ 《清稗類鈔》中華書局標點本第十二冊（1986年版），第5882—5883頁。
- ㉖ 《中國果樹志·蘋果卷》第146頁，《蘋果學》第45—46頁。
- ㉗ 慈怡主編《佛光大辭典》（高雄，佛光出版社1989年版）第6365—6366頁。參閱織田得能《佛教大辭典》（東京，大倉書屋，1917）第1504頁，丁福保《佛學大辭典》（文物出版社1984年版）第1359頁。
- ㉘ 以上四條佛經材料承羅新先生檢示。
- ㉙ 佛經、變文提到頻婆果，基本上都是比喻口唇。元雜劇中則有更進一步、以之比喻面頰紅潤者。關漢卿《關張雙赴西蜀夢》第三折形容“面如重棗”的關羽：“往常開懷常是笑呵呵，絳雲也似丹臉若頻婆。”見徐沁君校點《新校元刊雜劇三十種》（中華書局1980年版）上册第13頁。又據徐氏校記，“丹臉”一作“丹頰”。

- ⑳ 《通雅》卷四三《植物·木》。
- ㉑ 《清稗類鈔》中華書局標點本第十二冊，第5883頁。
- ㉒ 全祖望《鮚埼亭集》外編卷四八《說蘋婆果》：“閩之漳浦一帶，又別有蘋婆果，甚堅而劣，其殆媼母之唇耶？”所指大約也是《廣東新語》、《植物名實圖考》所提到“皮黑”的嶺南蘋婆果。按“媼母”是古代傳說中的醜婦。嶺南蘋婆果由早先比喻“唇色赤好”到被全祖望視為“媼母之唇”，其形象變化也是頗為有趣的。
- ㉓ 這條材料承北京大學歷史系丁一川先生檢示。
- ㉔ 王利華《郭義恭〈廣志〉成書年代考證》，載《文中》第四十八輯。
- ㉕ 王利華《〈廣志〉輯校（一）——果品部分》，載《中國農史》1993年第4期。
- ㉖ 唐人張鷟《朝野僉載》卷三有一條關於唐太宗貞觀時“朱柰”的記載（《太平廣記》卷四一〇亦有轉引），文字與《太平廣記》所引《洽聞記》近似，但沒有“俗云蘋婆果”一句。
- ㉗ 《大唐西域記》卷一“阿耨尼國”、“屈支國”，卷二“印度總述·物產”、“那揭羅曷國·醯羅城”，卷一二“鉢鐸創那國”、“斫句迦國”等條。
- ㉘ “阿里馬”在蒙古語中指梨、見於賈敬顏、朱風合編《〈蒙古譯語〉〈女真譯語〉匯編》（天津古籍出版社1990年版）所收《至元譯語》、《華夷譯語》等諸種蒙古語詞著作。大約蒙古人從突厥語民族那裏接觸到最早的水果是梨，即以突厥語泛稱“果”的阿里馬稱之，這大概也算是小小的文化交流“誤讀”吧。至於蘋果，在上引賈敬顏等《匯編》所收蒙古語詞著作中，直到清朝後期的《新刻校正買賣蒙古同文雜字》才有收輯，稱為 pinggū，顯然是來自漢語的借詞。
- ㉙ 明初陳誠等人出使帖木兒帝國，在哈烈城（今阿富汗赫拉特）看到“有力之家廣築果園，盛種桃、杏、梨、李、花紅……之類……花紅極大而脆，皆可收藏，經年顏色不改，必以新舊相續為佳”（陳誠《西域番國志》“哈烈”條），似乎也是把當地的蘋果看做林檎（花紅）了。
- ㉚ 兩詩轉引自吳藹宸選輯《歷代西域詩抄》（新疆人民出版社1982年版）第108、153頁。

莊子籍貫故里問題考辨

劉生良

【提要】 本文就古今聚訟紛紜的莊子籍貫故里這一疑難問題作了較全面系統的梳理、審視和考辨，認為歷史上“宋蒙”說提出最早，證據最多，最為可信，其餘“梁蒙”、“齊蒙”、“楚蒙”諸說，都不足置信；而以“楚蒙”舊說為前提，近年來頗為盛行的“安徽蒙城”說，乃集學術史上因異代異地同名據後為說、蒙前假冒、歪曲誤解、斷章取義乃至“指鹿為馬”等錯誤之大成，亦根本不能成立。文章申發莊子籍里為宋之蒙邑即今河南商丘之說，並對此作了補證。

莊子是先秦偉大的思想家、文學家，又是個近乎謎一樣的人物，其姓名、籍貫、生平、著作都存在一定爭論。尤其是其籍貫故里，歷史上曾有不同說法，近二十多年來爭論更大，河南商丘、安徽蒙城、山東東明都認為其地是莊子故里，聚訟紛紜，莫衷一是。於是，莊子的籍里問題，遂成為目前“莊學”界的一個熱門話題和首先面臨的一大疑難問題，頗需進行探討。不僅如此，近年來各地都爭相標舉歷史文化名人以發展地方經濟，修建旅遊景觀，正如有的學者所說，如不考證確實，勢必造成很大浪費，更重要的是影響了地方之間的團結和誤導了世人。這就更迫切需要我們“本着對歷史、對民族負責的嚴肅態度”，認真深入地進行研究。本文擬就此作較全面系統的梳理、審視和考辨，以期廓清迷霧，正本清源，推動問題的合理解決。

一、歷史上有關說法之考辨

關於莊子的籍貫及生平事略，最早最權威的記載是司馬遷《史記》的莊子本傳。其文曰：“莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。”司馬遷明謂莊子為戰國中期蒙人，此說為歷代所有治莊者所宗，乃不刊之論，至於其國屬地望，或許在他看來，時人都十分清楚，無庸贅言，沒想到正是在這一點上後世意見分歧，先後出現“宋之蒙”、“梁之蒙”、“齊之蒙”、“楚之蒙”、“魯之蒙”諸說。

1. “宋蒙”說。司馬遷之後，劉向《別錄》即謂莊子乃“宋之蒙人也”^①，班固《漢書·藝文志》在“《莊子》五十二篇”下注曰：“名周，宋人。”張衡《髑髏賦》擬莊子云：“吾宋人也，姓莊名周。”高誘《淮南子·修務訓》注亦云：“莊子名周，宋蒙縣人。”漢代這些著名學者都認為莊子的國屬為宋，乃“宋之蒙人”，眾口一辭，別無異議。此說為晉皇甫謐、唐成玄英、宋陳振孫、林希逸以下歷代絕大多數治莊者所接受，成為古今最通行的說法。近人馬叙倫撰《莊子宋人考》引《史記·宋世家》所據《左傳·莊公十二年》“宋萬弑閔公於蒙澤”，以及《史記·宋世家索隱》所據《莊子》佚文“桓侯行，未出城門，其前驅呼辟（按：宋桓侯名辟），蒙人止之”，證明蒙地屬宋，莊子確為宋之蒙人^②。今人崔大華等又根據《莊子》中對宋國民間風俗、君王性格、政治狀況等多方面的記述，特別是《列禦寇》篇所載宋人曹商使秦得車，“反於宋，見莊子”和“人有見宋王者，錫車十乘，以其十乘驕稚莊子”等內證，說明莊子對宋國最為熟悉，確是生長在宋國，從而印證漢人之說最為可信^③。近年張松輝還發現《韓非子·難三》所引“宋人語”出自《莊子·庚桑楚》，從而考定早在先秦時韓非即已間接說明莊子的國屬為宋^④。韓非距莊子時代甚近，其說當然更為可信。

2. “梁蒙”說。唐初陸德明《經典釋文·莊子序錄》云：“莊子姓莊名周，梁國蒙縣人。”《隋書·經籍志》在“《莊子》二十卷”下自注又云：“梁漆園吏莊周撰。”然究其原因，蓋出於對裴駰《史記集解》“《地理志》，蒙縣屬梁國”

之注文的誤解所致。按《地理志》即《漢書·地理志》，所載梁國領縣八，其三為蒙，這自然是漢代之地理。漢代梁國的蒙縣正是當初宋國的蒙邑，也就是說蒙在漢代封屬梁國，但在莊子生活的年代及其以前則屬宋不屬梁，故班氏在《藝文志》特意注明莊子為“宋人”，兩相參證，即可昭然。唐司馬貞《史記索隱》既引《漢志》謂“蒙縣屬梁國”，又引劉向《別錄》云“宋之蒙人也”，亦是明證。其後惠棟《後漢書郡國志補注》更明確指出，“梁國蒙縣”即劉向《別錄》所謂“宋之蒙人”的“蒙”。而從陸疏到《隋志》，皆未詳察，“蓋以蒙屬梁國，據後為說”^⑤，遂將漢代封國之梁與戰國七雄之梁（魏）混為一談。此說顯然是因未審歷史沿革同地異屬輾轉因循而致誤，而從實質看來，反倒可視為“宋蒙”說之異名和補證。

3. “齊蒙”、“魯蒙”說。“齊蒙”乃南朝陳釋智匠的說法，其《古今樂錄》云：“莊周者，齊人也。”《左傳·哀公十七年》“公會齊侯盟於蒙”，杜注云：“蒙在東莞蒙陰縣西，故蒙陰城也。”此“蒙”戰國屬齊。“魯蒙”是近人王樹榮的觀點，他認為莊周即《孟子》中所提到的子莫，據朱熹注，子莫為魯之賢人；又《詩·魯頌》云“奄有龜蒙”，《論語》云“昔者先王以為東蒙主”，因此莊子乃魯之蒙人^⑥。但齊、魯之“蒙”均與《莊》書中所記莊子活動的主要區域宋魏之地相距較遠，風馬牛不相及，不可能是莊子故里。前人早已指出：“周，蒙人，屬宋不屬齊。”^⑦當然更不屬魯。此說乃因異地同名突發奇想張冠李戴而致誤，從來無人信從。

4. “楚蒙”說。此說最早見於北宋前期樂史的《太平寰宇記》，該書卷十二“宋州·宋城縣”條下記曰：“小蒙故城在縣南十五里。六國時，楚有蒙縣，俗謂小蒙城，即莊周之本邑。”其後朱熹云：“莊子自是楚人”，“大抵楚地便多有此樣差異底人物學問”^⑧。此說在後世間有反響，清人董思凝、王先謙即因襲承傳之，王國維認為莊子生於宋而釣於楚，則當為楚人^⑨，當今主張莊子故里為安徽蒙城的學者也以之作為首要依據。但此說並無堅實證據，筆者經過一番考察和思索，還發現不少問題，茲略述如下：

先說蒙之方位和楚有無蒙縣？查樂史《太平寰宇記》卷十二“宋州·人物”條下記：

莊周，宋蒙人，不以禍福累心。爲漆園吏。楚威王以千金幣迎周，不應，釣於濮水。

接着在“宋城縣”條下又云：

本宋國蒙縣，以宋公及諸侯盟於蒙門而爲縣名……汴河在縣北四十五里，自寧陵縣界流入，東出虞城界……蒙澤在縣北三十五里。《左氏傳》宋萬殺閔公於蒙澤，杜預注曰：蒙澤，宋地蒙縣也。^⑩

接着乃有上文所引的“小蒙故城……即莊周之本邑”云云。樂氏一再宣稱莊周爲“宋蒙人”，宋城“本宋國蒙縣”，蒙澤在“宋地蒙縣”，後邊卻突然冒出個“六國時楚有蒙縣”，“即莊周之本邑”，這不僅於先秦兩漢以來的史籍無徵，找不到一點印證，其前後記述本身也是自相矛盾的，根本不足憑信。按其體例、邏輯，“楚有蒙縣”應爲“宋有蒙縣”才順暢妥切，但不知爲何竟着一“楚”字，弄得不倫不類，令人迷惑不解。考“小蒙故城”云云，蓋據《水經注》而來，筆者發現這才是問題的癥結所在。茲錄《水經注·汜（汴）水篇》有關文字以明原委：

汜水又東經梁國睢陽故城北……又東至梁郡蒙縣爲獲水，餘波南入睢陽城中。

汜水又東經貫城南……汜水又東經蒙縣故城北。俗謂之小蒙城也。《西征記》：城在汜水南十五六里，即莊子之本邑也。爲蒙之漆園吏……悼惠施之沒，杜門於此邑矣。汜水自縣南出。今無復有水，惟睢陽城南側有小水南流入於睢。^⑪

不難看出，樂氏之言與此文中筆者加點一節頗有雷同，蓋本於斯。但有兩處明顯有異：一是將“城在汜水南十五六里”變成了“縣南十五里”，二是增加了“六國時楚有蒙縣”一語。這兩處變異都給後世造成極大的麻煩。前者使“小蒙故城”由“縣北”變成了“縣南”，與此前史地典籍的記載相乖^⑫，這大概是涉下文“汜水自縣南出”之“縣南”而未審這自“縣南”流出的汜水正是上文所說“南入睢陽城中”的“餘波”，於是誤解並誤改“汜水南”爲“縣南”所致，顯係錯誤（《水經注》所引《西征記》，乃東晉戴延之據其所歷寫成的，當不會有錯），而後來《路史》、《明一統志》、《歸德志》、《讀史方輿紀要》等

竟信以爲真，陳陳相因，以訛傳訛，乃釀成關於莊子故里蒙之方位的難解之謎，誤人不淺；後者遍檢史籍不知所據，實乃無稽之談，又與前文的記述大相徑庭，嚴重抵牾，明屬衍文，然其首開“楚蒙”異說之先聲，後人或信或否，貽害至深。長期以來，人們對此未加細究，莫名其妙，現在找到根源，這一謎底則昭然若揭矣。依筆者愚見，前之異文“縣南”明爲《水經注》“汧水南”之涉下誤改或訛誤；後之衍文，或爲作者所加而誤“宋”爲“楚”，或爲後人無端妄增，都不足置信。另外，即如樂氏之文所言，“小蒙”不過在宋城即原宋國國都南十五里處，試想，當初楚國怎麼可能在如此逼近宋都的地方置縣？或者如馬叙倫之推論：“宋亡後，魏、楚與齊爭宋地，或蒙入於楚，楚置爲蒙縣，漢則屬於梁國歟？”但據《漢書·地理志》，宋亡後，齊楚魏三分其地，“魏得其梁、陳留，齊得其濟陽、東平，楚得其沛”。樂氏《寰宇記》在記述宋州的歷史沿革時，除徵引《漢志》立說外，還特意說明：“按梁即今州地。秦併天下改爲碭郡，後改爲梁國。”據此可知，包括蒙邑在內的原宋都畿之地，宋亡後乃爲魏（梁）國所得，不可能入楚置縣。馬氏的推論，其實不能成立，其可能性應予排除。退一步講，即使宋亡後蒙入楚置縣成爲可能，這也和“梁蒙”說一樣是“據後爲說”，祇不過“五十步笑百步”罷了，根本不足以亂莊子爲宋人之說。因爲“莊子之卒，蓋在宋之將亡，則當爲宋人也”^③。樂氏此書於歷史地理學功莫大焉，然此處之誤改增衍，卻造成很大混亂，遺患千秋，則不啻。一言以蔽之，蒙在“縣南”和“楚有蒙縣”之說純屬錯誤，毫不足信。

再說莊子是否爲楚人？朱熹之說注意到莊子的奇異特色與楚文化之聯繫，當然不無道理。今人就此詳加申論，也都未錯。莊子怪異的思想、奇幻的文思，確與楚文化比較接近。但若以此斷言“莊子自是楚人”，顯然理由不足。難道與楚文化接近就一定是楚人嗎？回答當然是否定的。首先從地緣關係看，宋南鄰楚國，莊子“其學無所不窺”，又曾到過楚國，作爲宋人，並不妨礙他接受楚文化的影響。我們也不能因爲他接受了楚文化影響，有楚文化某些特徵，就認爲他是楚人。其次從文化淵源看，宋國所承傳的是殷商文化，它在歷史上曾對楚文化產生過影響，楚人信巫鬼、重淫祀、好占卜、愛神話、尚玄

想、喜幻遊等特點，宋人古已有之，宋、楚兩國的文化本來就比較接近，是遠親近鄰。神異浪漫之特色非楚文化所專有，奇異怪特之文化人也並非都是楚人。春秋戰國時期，各地都出過一些奇怪之人，如鄭人列禦寇、趙人公孫龍、齊人鄒衍、秦人楊朱、宋人宋鈞等^⑭，尤其宋鈞，“舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮”，已是個迹近逍遙、“未數數然”的高人。可見在宋國文化的沃土上自能產生像莊子“此樣差異底人物學問”。再者從莊書內容和文化背景看，其書所記多是遠古帝王傳說和北方人物故事，尤其多是宋國人事^⑮，可見莊子自應是宋人而非楚人。宋國其本土文化乃殷商文化之嫡傳，據《莊子》所言，此地又是道家文化的中心，老聃、南伯子綦等道家人物都曾在此居留講學^⑯，有人還考定老子是宋人，子綦為莊子之師^⑰。宋國又處在南北文化的過渡、交會地帶，與周邊各國往來交通甚為便利，這樣就形成一種以殷商文化為基礎，以道家文化為核心，並廣泛接受多種文化之影響的獨具特色的商宋文化。莊子的學說表面上奇幻放誕，虛無縹緲，但其本質特徵“則是與楚文化相異的深邃、現實”^⑱，說的是世間最深刻、最真實的道理，乃理性精神高度自覺和深化的表現，這正是南方文化和北方文化撞擊、交融的結果，恰好應是在商宋文化這一得天獨厚的沃土上產生的。儘管莊子“生齊楚間，故習用楚語”，但將其總體文化背景定為商宋文化，無疑要比楚文化恰當、合理得多。莊子自應是商宋文化的驕子。還有，朱熹謂莊子乃楚人之說，是在解答某人有關莊子、孟子為何不相知的疑問時的即興回答^⑲，並未做深入細致的考證，顯然是缺乏根據的主觀臆斷，本來就不足置信，後之信從者也並未提供堅強有力的證據。而且王國維祇是就居留之地稱莊子為“楚人”，並未否認其“生於宋”，籍貫為宋。這就像王氏本人長時間居於北京，雖可稱之為北京人，但卻不能改變其籍貫為浙江海寧，人們仍稱他為“海寧王靜安先生”一樣，二者並不矛盾。

綜上所述，歷史上關於莊子籍貫故里的諸說中，“宋蒙”說提出最早，證據最多，兩千多年來廣泛流行，故最為可信。“宋蒙”的具體地望，根據上述有關考核辨證，應以《水經注》、《元和郡縣圖志》的記載為是，在今河南商丘東北古汜水南十五六里處的“小蒙故城”。其餘幾種說法，“梁蒙”說是“據後為說”，實為“宋蒙”說之異名；“齊蒙”、“魯蒙”謬說無人信從，自生自滅，

早已銷聲匿迹；“楚蒙”說亦屬誤說和臆說，根本不能成立，亦可以休矣。

二、“莊子故里為安徽蒙城”說之考辨

1979年以來，菲銘、常征、錢耕森、孫以楷、蔡靖泉等先生先後發表一系列文章^①，對學術界通行的“宋蒙說”即“商丘說”提出挑戰，在“楚蒙”舊說的基礎上多方補證辯說，認為今安徽蒙城是莊子故里。雖然此說剛一提出即受到不少學者的批駁^②，但在地方政府的大力支持和積極籌備下，已先後在蒙城召開了兩屆莊子學術研討會。一時間，莊子故里為安徽蒙城之說聲勢高漲，大有壓倒“商丘說”之勢。有人已將此說寫入《中國名勝詞典》，而且據《中國蒙城第二屆國際莊子學術研討會會議紀要》，“莊周故里在蒙城”已得到大會確認。筆者曾赴蒙城參加了首屆莊子研討會，有幸拜見並聆聽過諸位先生的高見，參觀了有關文物古迹，深為安徽學者和蒙城人民的熱情與執著所感動。在未涉足這一研究課題之前，我曾是蒙城新說的信從者和宣傳者，但經過一番認真考察研究後，我不得不遺憾地說：莊周故里並非今之蒙城，所謂“蒙城說”根本不能成立。如果確認莊子故里在蒙城，祇能是學術史上的一大錯案！

首先，“蒙城說”是建立在“楚蒙”舊說基礎上的，即以宋人“楚有蒙縣”和莊子是“楚之蒙人”為前提。如前所說，這“楚蒙”說原本不能成立，那麼皮之不存，毛將焉附？退一步說，即使“楚蒙”說可從，也與今之蒙城無涉。因為樂史所言之蒙，不過是宋城縣南十五里之地，仍在今商丘近郊；朱熹祇說“在淮西間”，不見得一定就是指今之蒙城。其信從者王先謙在《漢書補注》更引《一統志》云：“故城今商丘縣東北。”可見“蒙城說”的學術基礎相當脆弱。他們在這方面打出的王牌，就是王安石的《蒙城清燕堂》詩和蘇軾的《莊子祠堂記》。王詩前兩聯云：“清燕新詩得自蒙，行吟如到此堂中。吏無田甲當時氣，民有莊周後世風。”蘇文是因莊子“沒千餘歲而蒙未有祠之者，縣令、秘書丞王兢始作祠，求文以為記”而專為蒙之莊子祠作的碑記。在持“蒙城說”的人看來，兩位大名鼎鼎的人文異口同聲稱蒙城為莊子故里，豈能有錯？

而且明代李時芳《新修莊子祠記》就曾說：“以東坡之才，介甫之學，爲宋人一代宗工，寧有考證不確而輕託於詩文者乎？”^②如果不加細究，我們自然也信以爲是。但祇要略加分析，就會發現問題。查王介甫詩李壁箋注云：“韓安國坐法，抵罪蒙。師古曰：‘蒙，梁國之縣也。’獄吏田甲辱安國，安國曰：‘死灰獨不復燃乎？’曰：‘燃即溺之！’居無幾，漢使使者拜安國爲梁內史，起徙爲二千石，田甲亡。安國曰：‘甲不就官，我滅而宗！’甲肉袒謝，安國笑曰：‘公等足與治乎！’”^③不難看出，王詩“吏無田甲當時氣”，竟將漢代韓安國坐法抵罪的梁國蒙縣，誤以爲當時的亳州蒙城（蒙城在漢代爲沛郡山桑縣，與梁國蒙縣判然有別），這豈不是明顯的錯誤嗎？相應地，其“民有莊周後世風”不也是因相同的原因即蒙縣、蒙城二地異代同名而把莊子故里搞錯了嗎？類似的錯誤恰恰在大文豪蘇軾身上發生過，衆所周知，其《念奴嬌·赤壁懷古》詞和《前後赤壁賦》，不就明明白白地把黃州赤鼻磯誤以爲是三國周瑜大敗曹操的赤壁嗎？蘇軾的《莊子祠堂記》並不是考據文章，完全有可能發生像王安石《蒙城清燕堂》詩和蘇氏本人赤壁詩文同樣的錯誤。當然像蘇軾游的是假赤壁作的是好文章一樣，王、蘇題蒙城的詩文都可視爲借題而作，是真是假本來無可厚非，但若硬要據此證明蒙城爲莊子故里，豈不和據蘇軾詩文謂黃州赤鼻爲是而斥嘉魚赤壁爲非一樣荒唐！尤其值得注意者，最近有人撰《莊周籍里考辨》一文，據康熙《商丘縣志·職官表》載王兢爲宋城令，考定“王兢所創建的莊子祠，是在宋城縣境內而不是在蒙城縣境內”，蘇軾《莊子祠堂記》“是應宋城縣令之請而撰寫的”；而“蒙城莊子祠非宋元豐元年王兢所建”，則蘇軾此文與之無關^④。那麼，“蒙城說”者視爲重要證據的王、蘇詩文，更是絲毫不足爲據。

另外，有人還以魏晉時嵇康因仰慕莊子曾隱居今蒙城之“嵇山”讀書爲由，以證其說，但嵇康並沒說其隱居之地就是莊子故里。有人以戰國時宋楚敵對，楚王遣使越境聘莊周爲相不合情理爲據，說明莊子是楚人。但別的不說，《戰國策》膾炙人口的《齊人有馮諼者》一文中，梁惠王不就堂而皇之地“遣使者黃金千金，車百乘”，前往齊國禮聘孟嘗君嗎？這怎麼能說不合情理呢？還有人以1974年在安徽潁上、臨泉出土兩件刻有鳥篆銘文的“蒙”字的楚兵

器（銅戈、銅劍），認為楚有蒙縣。但兵器的流動性很大，在沒有可靠的歷史文獻佐證的情況下，這也不足為據。總之，從學術淵源與基礎看，“蒙城說”差不多是無源之水，沙上之塔。

其次，“蒙城說”者自詡此地有“漆園”，附近又有“濮水”、“濠梁”，認為這完全符合司馬遷對莊子籍貫故里及為吏之地的記載和《莊子》書中對其活動區域的記述。這是他們從地理環境上提出的重要證據。其理由是：《史記》介紹莊子生平時，在短短一句話裏用了兩個“蒙”字，古人惜墨如金，行文向以簡練著稱，太史公之所以這樣，是明白告訴人們：“蒙”與“漆園”是聯繫在一起的，是領屬關係。而“河南商丘附近雖有‘蒙’地，卻無‘漆園’；山東曹州雖有‘漆園’，卻無‘蒙’地；只有安徽蒙城既有‘蒙’，又有‘漆園’”。據嘉靖《壽州志》、乾隆《潁州府志》等記載，“漆園城在（蒙城）縣河北三里，即舊蒙城，莊子為漆園吏在此”。而且，據《釋文》“濮水”為“陳地水”，即流經今之蒙城的芟河；“濠水”在今鳳陽東北，也離蒙城不遠。如若莊子故里在蒙城，其“釣於濮水”、“遊於濠梁”乃順理成章；如若在河南商丘，則不可思議。

乍一聽，他們講的似乎非常合理，不容置疑，但細加辨析，卻也是漏洞甚大，不足為據。先說“漆園”。古代名叫漆園的地方，有山東荷澤、河南商丘、陝西藍田、福建建陽、安徽定遠^⑥，再加上安徽蒙城的“漆園”，共計6處，除陝、閩2處外，其餘都相傳是莊子為吏處。我們完全贊同“蒙城說”者對《史記》“蒙”與“漆園”關係的正確理解和據此判斷是非的做法，那麼請看：張守節《史記正義》引《括地志》云：“漆園故城在曹州冤句縣（今山東荷澤）縣北十七里。”接着自注：“此（按指《史記》）云莊周為漆園吏即此。”並且說明“按其城古屬蒙縣”。這裏既有“漆園”，又屬“蒙縣”，即可備一說。不過閻若璩、梁玉繩表示懷疑：“漆園有云在曹縣在曹州者，二曹皆春秋之曹國，宋景公滅曹於魯哀公八年，地故為宋有，莊周亦宋之官，竊以《史記》‘蒙漆園吏’，蒙當作宋。注以漆園本屬蒙邑，不知一在歸德，一在兗州，相距頗遠也。”^⑦其“蒙當作宋”之說當然不敢遽信，因而難以定讞。史載今河南商丘有漆丘城（東晉義熙十二年劉裕北伐，後秦將王苟生以漆丘城降），唐高適《宋

中詩》和明《一統志》、《廣輿記》等亦謂商丘原小蒙城有漆園^⑦。有人引清人劉德昌考察商丘後寫的一首詩爲證，說明商丘無漆園，其實不足爲證。劉詩云：“我懷漆園吏，漆園今安在，傍人指其處，望之惟草萊。”他不是說商丘無漆園，而是說古有漆園，祇是現在荒蕪了，因而深爲感慨。此地爲古蒙邑，又有漆園，自然也可備一說。不過今人多嫌其執拘，另有新解。如日人中井積德曰：“蒙有漆園，周爲之吏，督漆事也。”瀧川資言按曰：“漆園非地名，中說可從。”^⑧楊寬等將“漆園”解作漆樹之園，以“蒙漆園吏”爲蒙邑中“管漆樹的小吏”^⑨。今人崔大華根據《莊子》中多次記述到漆的生產或用途，記述了許多手工勞動者的生活和技藝，從而證明“莊子是一位熟悉當時的手工生產、曾任宋國管理漆園種植和漆器製作的吏嗇夫”^⑩，則更爲合理圓通。但無論如何，以上荷澤、商丘二說，都符合既屬“蒙”又有“漆園”這一必要條件，而祇有“漆園”卻無“蒙”者，反倒是安徽蒙城（定遠自應除外，不贅）。因爲此蒙城乃後起之名，在先秦兩漢與“蒙”無涉（詳見下文）。太史公作傳時在“漆園”前特意着一“蒙”字，竊以爲或者恰恰正是爲了提醒人們：此乃“蒙”地漆園，而不是楚地或別的“漆園”，以免搞錯。今蒙城“漆園”在春秋戰國長期屬楚不屬宋，更不屬“蒙”，決非太史公所說者。《江南通志》有言：“漆園城，在蒙城縣東北三里，相傳莊周爲吏於此。按：莊子漆園爲歸德之蒙。”^⑪這是符合實際的。至於“濮水”、“濠梁”，乃莊子遊歷之地，不一定非要在其故里附近，最多祇能將其作爲寓居之地（王國維正是將“濮水”作爲莊子寓居之地，《明一統志》卷七《鳳陽府》也是將莊子作爲流寓人物入志）。尤其“濮水”，古代有二條，南邊有一條屬淮河支流，當爲今流經蒙城南境的芟水，其地戰國屬楚；北邊的一條屬濟水中段，據《水經注·濟水》，它自今河南滑縣又分二支，一支向東北流經今荷澤北古衛國轄地，一支流經今荷澤南東注鉅野澤，其地戰國屬宋。在沒有確切證據的情況下，很難認定莊子垂釣的“濮水”是哪一條。不過比較而言，商丘古蒙邑至荷澤附近的北濮水支流不到二百里，而至今蒙城附近的南濮水三百多里，應以莊子釣於宋地濮水的可能性更大，歷代注《莊》者除《釋文》謂“陳地水”外，也多指北濮水。如果局限在“濮水”、“濠梁”的小範圍內看問題，並以南濮水爲準，莊子故里在蒙城似乎合情

合理，自然而然，但若就莊子的整個遊歷看，其西往梁國，南遊“濠梁”，北觀黃河，釣於北濮水或南濮水，似乎以商丘之“蒙”邑為軸心才順理成章；若以安徽蒙城為軸心，才真有點不可思議^②。

第三，“蒙城說”者依據地方志中某些錯誤記載，試圖證明今之蒙城就是古之蒙邑，從而說明莊子故里在蒙城。不可否認，地方志是正史、通志的重要補充，其中不乏正確而珍貴的史料，但是在某些有爭議的問題上，為了爭榮，地方志往往不可避免地存在偏見，對某些史乏明載或含混不清的問題，有時更容易出現誤解、附會甚至假冒、偽造等現象，在引證時不可不慎重對待。“蒙城說”者引用的地方志主要有明嘉靖《壽州志》、清乾隆《潁州府志》、民國初年《重修蒙城縣志》等，這些書中對蒙城歷史沿革的記載，漢代以後的大都與正史相符，基本可信，但漢代以前的就頗有錯誤，問題較多。如《壽州志·輿地志·蒙城》云：

《禹貢》為豫州之域，商湯為北亳會盟之地。春秋為楚東境。秦屬碭郡。漢為山桑縣，屬沛郡。

《潁州府志·輿地卷·蒙城》云：

《禹貢》豫州之域也。殷盤庚自奄遷於北冢。羅泌《路史》曰：“北冢，蒙也。”秦為碭郡地。漢置山桑縣，屬沛郡。

《重修蒙城縣志·建置志·沿革》云：

蒙於夏屬豫州，商為北冢，周、春秋為楚地漆園，戰國楚考烈王東遷，都郢，為楚北地，秦屬碭郡，漢置縣，分縣西北境為梁國蒙縣，分縣東南境為沛郡山桑縣。

經初步考證，上引三志中這些基本雷同的記述，至少有以下錯誤：其一，此地在商代的稱謂和歸屬，顯然是誤以今蒙為古蒙，以後蒙前，或者還有同名相冒、以假亂真之嫌疑。史有“三亳”之說，均為商都，《書》疏引晉皇甫謐云：北亳（即景亳）蒙，為商湯會盟之地；南亳穀熟（今商丘市虞城南之谷〔穀〕熟鎮）；西亳偃師。眾所周知，所謂“北亳會盟之地”、“北冢（古蒙字）”，從來都是指位於今商丘東北的古蒙邑，今之蒙城不僅與此毫無關涉，就連“南亳”也沾不上邊。考《潁州府志》所引《路史》就會一目了然。《路史·國名記四》云：

《紀年》盤庚自奄遷於北冢，曰殷虛。北冢，蒙字爾，即景亳，湯都。今亳之蒙城，漢之山桑，屬沛，後漢屬汝南，天寶二（按應為元年）改。縣北八十里有南北二蒙城，魏孝文築。^③

尋其文意，顯分兩層：前層解釋“北冢”即“蒙”，亦即湯都三亳之一的“景亳”；後層補充說明“今之蒙城”是由“山桑”改名的，最早乃北魏孝文帝所築，不是古之“北冢”和“蒙”，旨在提醒讀者不要搞混。然而與“今之蒙城”有關的這些方志竟然恰恰相反，將其混為一談，不知修史者是因古無標點將兩層連讀或者不懂歷史沿革地名變遷誤解所致呢？還是有意歪曲，假冒其名？其二，此地在秦代的歸屬有誤。“漢置山桑縣，屬沛郡”，其說不誣，《漢書·地理志》載沛郡領三十七縣，十六為山桑。按班氏又在“沛郡”下自注：“故秦泗水郡，高帝更名。”那麼此地在秦代應屬泗水郡，不屬碭郡。此三志之所以誤為碭郡，亦當是與秦漢蒙縣誤混或假冒所致。其三，《縣志》所謂“漢置縣，分縣西北境為梁國蒙縣，分縣東南境為沛郡山桑縣”，更是荒唐透頂。查春秋戰國至秦漢史籍，以及譚其驤先生主編的《中國歷史地圖集》，梁國蒙縣和沛郡山桑縣歷來歸屬不一，判然有別，而且兩地從不接壤，秦置蒙縣、漢置山桑縣時其間隔着睢陽、虞、栗、鄆、芒、城父以及建平、鄆、建成等好多個縣，怎麼會有此分縣之事？之所以出此怪說，看來無非是想和古蒙攀扯親緣關係罷了。

更有甚者，他們又總是在“小蒙”、“大蒙”上做文章，說什麼小蒙（宋蒙）在商丘，大蒙（楚蒙）在蒙城，前人曾云：“古蒙邑、漢蒙縣不應反得小蒙之名”，因此秦甚至漢代的蒙縣都是指大蒙（今蒙城），從而臆斷司馬遷所說的“蒙”當指大蒙而決非小蒙，甚至大膽地以所謂“北蒙故城”冒充商湯故都。據《水經注》和《寰宇記》可知，“小蒙”、“大蒙”均在今商丘東北、古汜（汴）水之南，相距甚近。所謂“俗謂之小蒙城”，一來蓋因此乃“蒙縣故城”之謂，二來當是北朝少數民族政權統治時期的俗稱（《水經注》作於北魏），絲毫不影響其作為古蒙邑、秦漢蒙縣“故城”的歷史地位。司馬遷之時本無大、小蒙之說，退一萬步，即使有，也都在今商丘東北，與今之蒙城無涉。商湯故都之“蒙”在今河南商丘東北，今蒙城所謂“北蒙故城”乃南北朝時所建^④；今之蒙城為後起地名，又是僑遷地名，決不是太史公所說“蒙”。

還有，秦碭郡蒙縣不可能越過數縣去管理今蒙之地，這暫且不說，今蒙西漢置縣時為沛郡山桑縣，史有明文，白紙黑字，一清二楚，不知怎麼到了他們手裏，像耍魔術一樣，變來變去，竟變成了梁國屬地，甚至梁國蒙縣了呢？

爲了澄清在古蒙今蒙問題上混淆錯亂的歷史糾紛，在此筆者根據有關文獻將二地自先秦至唐代的歷史沿革表列對照如下：

表 1 古蒙今蒙歷史沿革對照簡表（先秦至唐）^⑤

朝代	古 蒙 (今河南商丘東北)		今 蒙 (今安徽蒙城縣)	
	稱謂歸屬	所據文獻	稱謂歸屬	所據文獻
夏	豫州（商族所居）	《尚書·禹貢》等	豫州（九夷之地）	《尚書·禹貢》《爾雅》注、《後漢書·東夷傳》等
商	商都景亳、北亳、北冢（蒙）	《尚書注疏》《帝王世紀》等	稽國（商代方國之一）	《國語·鄭語》及注釋
西周春秋	宋國蒙邑	《左傳》、《國語》等	楚東境、楚地漆園	待考
戰國	宋國蒙邑（宋亡歸魏）	《史記》及《索隱》所引《莊子佚文》	楚淮北之地（一度被宋奪得）	《戰國策》《史記》
秦	碭郡蒙縣	《漢書·地理志》自注	泗水郡某縣轄地（尚未置縣）	《漢書·地理志》自注等
西漢	梁國蒙縣	《漢書·地理志》	沛郡山桑縣	《漢書·地理志》
東漢	梁國蒙縣	《後漢書·郡國志》	汝南郡山桑侯國	《後漢書·郡國志》
三國魏	梁國（郡）蒙縣	《晉書·地理志》	譙郡（國）山桑縣	《晉書·地理志》
西晉	梁國蒙縣	同上	譙郡山桑縣	同上
南北朝	先後爲後趙、前燕、前秦、後燕、後秦之梁郡轄地，宋、北魏譙郡，南齊、北魏、東魏北梁郡及北齊梁郡轄地	《宋書·州郡志》、《南齊書·州郡志》、《魏書·地形志》、《隋書·地理志》等	先後爲後趙、前燕、前秦、東晉之譙郡轄地，東晉僑置蒙縣，宋省，北魏譙州、渦州渦陽縣，南文僑置馬頭郡，北魏渦州渦陽縣，梁西徐州、北新安郡，僑置蒙縣，東魏蒙郡、蒙縣，北齊蒙縣、蒙郡等	《宋書·州郡志》、《南齊書·州郡志》、《魏書·地形志》、《隋書·地理志》、《江南通志》、《安徽通志》等
隋	梁郡宋城縣	《隋書·地理志》	譙郡淝水縣，後改山桑縣	《隋書·地理志》、《舊唐書·地理志》
唐	宋州宋城縣	《舊唐書·地理志》	亳州蒙城縣（天寶元年改）	《舊唐書·地理志》、《新唐書·地理志》

需要說明的是，古蒙縣於西晉永嘉五年（311）被石勒攻陷，城廢^⑧，東晉時蒙縣僑居山桑，北魏佔據山桑後，又僑居淮南壽州。其後北朝有幾代時立時廢設過蒙縣，如北魏北梁郡有北蒙縣等^⑨，但都為時不長，最終這一地名在其原地徹底消失了。山桑縣晉宋時也和梁國蒙縣一樣僑居淮南，同屬南豫僑州之僑縣。後來蕭梁攻克北魏在山桑故地所置之渦州渦陽縣，改置西徐州，後為北新安郡，此時蒙縣又由淮南北遷，僑居於此。東魏改置蒙郡，北齊廢郡置蒙縣，隋開皇十六年改為淝水縣，大業中復為山桑縣。唐天寶元年蓋因北方古蒙城久廢，其地已併入宋城縣，而山桑則長時期稱為蒙郡、蒙縣，遂改山桑為蒙城縣。由此可見，蒙城是後起和僑遷之地名，其居民中可能有許多是古蒙後裔，但以地理而言，此蒙決非古蒙之地望明矣。乾隆《江南通志》即謂：“舊蒙城，在今蒙城縣北，東晉僑置。《寰宇記》云有南北二蒙城，並在縣北八十里，相去四十步，皆後魏太和十年築。”^⑩又特撰《蒙城非莊周故里辨》一文專予辨析，曰：“按蒙邑前漢地理志屬梁國，今歸德府地。而江南之蒙城，在漢為山桑縣，屬沛郡。至五代時始置蒙城。《史記》以莊周為蒙人，應在梁國，而非五代所置之蒙城矣。商丘縣有小蒙城，云是莊周故里。”^⑪光緒《重修安徽通志》亦有題目內容完全相同的辨訛專文^⑫。可見前人對此實事求是，已辨析得清清楚楚，毫不含糊。

有的學者還以唐天寶元年改山桑為蒙城的同時冊封莊子為“南華真人”為由，推知莊子為蒙城人。他們認為“‘南華’即華夏州原之南，安徽蒙城正處‘南華’。若是莊子故里在蒙澤或曹州，為何不賜莊子為‘中華真人’、‘北華真人’或‘東華真人’呢？他們可能沒注意到，天寶元年，唐玄宗在詔賜莊子為‘南華真人’的同時，又下詔將濟陰的離狐縣改名‘南華縣’，其治所在今山東荷澤市西北李莊集，附近有漆園城、濮水、莊子釣臺等遺迹。此縣金大定六年因河圯而廢，其地併入今東明縣和荷澤市。唐王朝這樣做是否意味着此地為莊子故里，以唐人對莊子故里的普通看法，尤其是張守節對‘漆園’的解釋看，可能性極大。近年有人主張莊子故里在今山東東明，即以此為據。雖然唐人的看法並非妥當，但最起碼此縣改名‘南華’，是與莊子被封為‘南華真人’緊密聯繫的。明乎此，則上述質疑便不攻自破了。”

通過以上考辨可以看出，“蒙城說”的學術基礎是脆弱的，地理憑證是單薄的，方志資料有許多是錯誤的，其他旁證材料也是蒼白無力，甚至令其尷尬的，無論從哪一方面看，它都不能成立。

三、莊子籍里為宋之蒙邑即今河南商丘說補證

通過以上考辨，我們堅信莊子籍里為宋之蒙邑即今河南商丘之說，下面再作一些補證：

第一：《史記》中“互見”之力證。綜觀古今關於莊子籍貫故里的各種說法，不論分歧多大，是對是錯，卻無不以司馬遷之說為宗，同稱莊子為“蒙人”。那麼，如果能找到司馬遷有關“蒙”之位置的敘說，自然應是最權威最可靠的解釋了，各種異說也自應就此消歇了。司馬遷雖然沒明說過“蒙”在何處，但我們發現《史記》中有兩條記載能夠體現司馬遷對“蒙”之位置的表述：

其一是《絳侯周勃世家》中記敘周勃從劉邦起義後在反秦戰爭中一系列軍功中的一段話：

攻豐，擊秦軍碭東，還軍留及蕭。復攻碭，破之。下下邑，先登，賜爵五大夫。攻蒙、虞，取之。擊章邯車騎，殿。定魏地。

這段話敘周勃戰功，自“還軍”以下，其進攻路線非常清楚：由留（今江蘇沛縣東南）、蕭（今安徽蕭縣西北）向西，攻碭（今安徽碭山南），攻下邑（今安徽碭山西、河南夏邑北），取蒙（暫空下）、虞（今河南虞城北），定魏地（今河南商丘至開封、鄭州一帶）。查《中國歷史地圖集》（秦代）和今之中國地圖，這基本上是一條直線。那麼處在這條直線上，又離古虞城不遠的“蒙”，祇能是今商丘東北古蒙澤附近的古蒙縣城，不過蓋因虞、蒙甚近，並列敘述，將其次序有所顛倒罷了。有人硬說這“蒙”是今安徽蒙城，那麼本來從下邑到虞、蒙祇有幾十里路，卻要從下邑折而向東南走三百里，又基本上按原路再走三百里返回來，或者繞個大大的“V”字形去攻虞，這顯然是違反常識的，毫不足信。由此可見，司馬遷對“蒙”的地理位置是十分清楚的。而此“蒙”與

莊子本傳中的“蒙”是一致的，前後“互見”，這不正是“莊子者，蒙人也”之具體地望最可靠的注釋和最有說服力的證據嗎？此“蒙”春秋戰國屬宋，不也和漢人劉向等的說法如合符契嗎？

其二是《韓長孺列傳》中的一條記載：“其後安國坐法抵罪，蒙獄吏田甲辱安國。”此條記載又見於《漢書》，上文王安石詩李注已有引錄。不言而喻，此“蒙”為漢梁國蒙縣，即以前宋之蒙邑，在今河南商丘北。西漢時今安徽蒙城名叫山桑，故司馬遷“莊子者，蒙人也”的“蒙”，祇能是梁國蒙縣及其前身宋國蒙邑的“蒙”，他無論如何絕對不可能撇開當時現實存在的“蒙”，而把明明叫做“山桑”的地方稱為“蒙”！這是“商丘說”最強有力的證據。僅此一點就足以否定“蒙城說”，確立“商丘說”。“蒙城說”的最大失誤，就是無視司馬遷之時蒙縣依然存在而今之蒙城名叫山桑這一鐵的事實，硬說太史公所說的“蒙”不是指蒙縣而是指山桑，這豈不是典型的“指鹿為馬”嗎！

第二，歷史地理之補證。“蒙”是商都三亳之一，而且是商湯會盟之地的景亳，此為人所共知，周初封微子於宋，“奉其先祀”^④，“蒙”理所當然為宋國必有之地。春秋時除《左傳·莊公十二年》“宋萬弑閔公於蒙澤”及賈逵、杜預注，《襄公二十七年》“宋公及諸侯之大夫盟於蒙門之外”外，《國語·楚語上》有一條記載也可證明“蒙”屬於宋：

靈王城陳，蔡、不羹，使僕夫子皙問於范無宇……（范無宇）對曰：“其在志也，國為大城，未有利者。昔鄭有京、櫟，衛有蒲、戚，宋有蕭、蒙，魯有弁、費，齊有渠丘，晉有曲沃，秦有徵、衙。叔段以京患莊公，鄭幾不克，櫟人實使鄭子不得其位。衛蒲、戚實出獻公，宋蕭、蒙實弑昭公。”

據韋昭注：“蕭、蒙，宋公子鮑之邑。”公元前611年宋公子鮑殺昭公，自立為君，故曰“宋蕭、蒙實弑昭公”。有人認為此“蒙”不是蒙澤之“蒙”，“因為蒙澤離宋都商丘甚近，不可能是公子鮑的封地”。此說不妥。他們可能沒注意到公子鮑為昭公之兄，完全可能以離國都甚近的“大城”蒙邑為封地，後來他正是由此弑君自立的。“宋有蕭、蒙”云云，是公元前531年靈王“城陳、蔡、不羹”時楚人范無宇說的，他紅口白牙清清楚楚地說明“蒙”邑屬宋。公元前

487年，宋又了曹國，領土北擴到濟水邊上。戰國之世，宋國領土不曾減少，在末代君王宋偃王時還東敗齊，西敗魏，南敗楚，奪取了一些地方，所以“蒙”在亡國之前一直屬宋，這是不爭的事實。再說，“蒙”作為商湯舊都，又離宋都甚近，其重要性不言而喻，根本不可能為別國所有。它當與宋國共存亡，“蒙”失就意味着宋亡。同時，“蒙”的知名度很高，一般人不會把它和齊、魯之蒙相混，祇要它還存在，周邊地區也不可能出現與之同名的地名。其名又因蒙澤而來^②，《後漢書·郡國志》“梁國蒙縣”自注云：“有蒙澤。”《路史》亦云：“六國楚（按此沿樂史《寰宇記》而誤）為蒙縣，莊十五年蒙澤也。”^③可見蒙澤是“蒙”和“蒙縣”的標志。蒙澤在今商丘東北，史有明文，那麼“蒙”之地理位置不用說也應該是明確的，必在其附近。尤其從前引《水經注》的有關記述看，蒙縣故城的地理位置一清二楚，無可置辨。

第三，《莊子》中的補證。《莊子》多屬寓言，汪洋恣肆，虛幻誇誕，但卻於有意無意間透露了莊子籍貫故里的若干信息。除前人所說的莊子談宋人宋事最多、對宋國最為熟悉的一些例證外，這裏再補充幾點：其一是與國屬有關者。《莊子》中說：“惠子相梁，莊子往見之。”（《秋水》）：“莊子衣大布而補之，正屨系履而過魏王。”（《山木》）又曰：“莊子之楚，見空髑髏。”（《至樂》）“莊子與惠子游於濠梁之上。”（《秋水》）其於梁（魏）、楚二國，或曰“往”、“過”，或曰“之”、“游”，而於談論最多的宋國，卻從無用此類字眼者。如《天運》徑言“商太宰問仁於莊子”，而沒說“莊子之宋，商太宰問仁焉”。相反，宋人曹商使秦得車，卻是“反於宋，見莊子”；“人有見宋王者，錫車十乘”，又在當地直接“以其十乘驕稚莊子”（《列禦寇》）。這些記述，不就比較明確地透露了莊子不是魏國、楚國人而是宋國人嗎？其二是與地望有關者。莊子行文，海闊天空，不見涯涘，然言之具體、略可見其行踪者，當是西至梁國，南到濠梁，北觀黃河，東臨大海（見《秋水》），又曾“釣於濮水”，居於宋之“窮閭陋巷”，主要活動於宋魏之地，對宋國政治和宋王性格了解甚深，且“嘗為蒙漆園史”，還有莊子對黃河印象深，於長江則很籠統，又不曾提及淮水。根據以上這些信息來分析定位，其軸心自應在當時宋國的蒙邑，即今河南商丘東北。有人曾說，這些材料都是寓言，不可信，其實這種疑慮是沒必要

的。屈原的《離騷》是浪漫詩作，然而“老冉冉其將至兮，恐修名之不立”；“濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞”；“何所獨無芳草兮，爾何懷乎故宇？”“國無人莫我知兮，又何懷乎故都！”都於無意間透露了作品創作時地的重要信息，為治騷者所倚重。文學創作的原理告訴我們，任何幻想、虛構的作品，也不可能不透露作者創作時的真實心理和某些真實信息。因此莊子在創作寓言、虛構作品時，在潛意識中對其籍貫故里還是有準確把握和定位的，有關信息是值得珍視和不容置疑的。

總之，根據本文的考辨與補證，莊子是戰國中期宋國蒙邑人，其故里在今河南商丘東北，這就是我們的結論。

注 釋

- ① 司馬貞《史記索隱·老莊申韓列傳》引。見《史記》，中華書局 1987 年點校本，第 2144 頁。
- ② 馬叙倫《莊子義證》附錄一，商務印書館 1930 年版。
- ③ 見崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 8 頁。陸欽《莊子通義》亦有類似說法。
- ④ 張松輝《莊子故里考》，《莊子考辨》，岳麓書社 1996 年版，第 2—3 頁。
- ⑤ 《史記會注考證》卷六三引梁玉繩語，上海古籍出版社 1986 年版，第 1300 頁。
- ⑥ 王樹榮《莊周即子莫說》，見《古史辨》第六冊，上海古籍出版社 1982 年版，第 371 頁。
- ⑦ 參見崔大華《莊學研究》及所引馬、閻語，人民出版社 1992 年版，第 9 頁。
- ⑧ 朱熹《朱子語類》卷一二五，中華書局 1986 年版，第 2989 頁。
- ⑨ 董思凝為王夫之《莊子解》所作序文云：“莊子，楚人也，嘗為蒙漆園吏。”王先謙《漢書補注》亦謂“蒙”乃“戰國楚地，邑人莊子，見《史記》”。王國維說見其《國朝漢學派戴阮兩家之哲學說》自注。
- ⑩ 見樂史《太平寰宇記》卷一二《宋州》，臺灣商務印書館 1986 年影印《四庫全書》本，第 469 冊，第 94 頁。
- ⑪ 酈道元《水經注》卷二三《汧水》，王先謙校，巴蜀書社 1985 年影印本，第 396—397 頁。
- ⑫ 此前除《水經注》外，唐李吉甫《元和郡縣圖志》卷七“宋州”條下亦云：“小蒙故城，縣（宋城縣）北二十二里，即莊周之故里。”中華書局 1983 年點校本，第 180 頁。
- ⑬ 馬叙倫《莊子義證》附錄一《莊子宋人考》，商務印書館 1930 年版。

- ⑭《莊子·逍遙游》成玄英疏：“列禦寇，鄭人也。”司馬彪、李頤注：“宋榮子（即宋鉞），宋國人也。”《莊子·秋水》成玄英疏：“公孫龍，趙人也。”《莊子·山木》成玄英疏：“楊朱，字子居，秦人也。”
- ⑮有的學者統計，《莊子》記楚事 49 則，宋事 19 則（見張正明《莊周的鄉貫和道統》，收《國際莊子學術研討會論文集（二）》，安徽文藝出版社，2000 年版，第 11 頁），但這是將與老聃有關的 19 則故事以及與莊子有關的 4 則故事算作楚事，不妥。其實這 23 則故事基本應算作宋事，故《莊子》記宋事最多。
- ⑯見《莊子·天運》“孔子……乃南之沛見老聃”，《寓言》“陽子居南之沛，老聃西游於秦，邀於郊，至於梁而遇老子”；《德充符》“南伯子綦游乎商丘”，《徐無鬼》“南伯子綦隱幾而坐”等。
- ⑰見孫以楷等《莊子通論》之《老子宋人考》、《老子居沛考》及《莊子師承考》，東方出版社 1995 年版。
- ⑱崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 8 頁。
- ⑲《朱子語類》卷一二五：或云：“莊子都不說着孟子一句？”朱熹如是作答。
- ⑳這些文章是：菲銘《莊周故里辨》，《歷史研究》1979 年 10 期；常征《也談莊周故里》，《江淮論壇》1981 年 6 期；錢耕森《莊子故里蒙城說考辨》、菲銘《再論莊周故里》，《莊子與中國文化》，安徽人民出版社 1990 年版；孫以楷《莊子通論·莊子楚人考》，東方出版社 1995 年版；蔡靖泉《楚人莊周說》，《國際莊子學術研討會論文集（二）》，安徽文藝出版社 2000 年版；等等。下文所引“蒙城說”有關說法，皆出其中，恕不一一詳注。
- ㉑見楊武泉《評莊周故里為蒙城說》，載《歷史研究》1980 年 1 期；王曉波《莊周故里為安徽蒙城辨》，載《四川大學學報》1980 年 2 期；劉文剛《莊周故里辨商榷》，載《四川師範學院學報》1980 年 2 期等。
- ㉒見王懷言《詠莊詩文聯選編》，黃山書社 1993 年版，第 102 頁。持“蒙城說”的文章都引用過。
- ㉓李壁《王荆文公詩箋注》卷三九，中華書局 1958 年版，第 498 頁。
- ㉔見王興亞、馬懷雲《河南歷史名人籍里研究》，中州古籍出版社 2002 年版，第 74—75 頁。
- ㉕見《中國歷史地名大辭典》，廣東教育出版社 1995 年版，第 1229 頁。
- ㉖見《史記會注考證附校補》引，上海古籍出版社 1986 年版，第 1300 頁。
- ㉗高適詩題名《宋中》，曰“漆園有傲吏，冥沒不知年”云云，見《高常侍集》。明《一統志》及陸應陽《廣輿記》等謂漆園在歸德小蒙城內。《大清一統志》謂漆園在商丘蒙縣故城中。

- ⑳ 《史記全注考證附校補》，上海古籍出版社 1986 年版，第 1300 頁。
- ㉑ 楊寬《戰國史》，上海人民出版社 1980 年版，第 54 頁；張恒壽《莊子新探》亦有此說。
- ㉒ 崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 13 頁。
- ㉓ 乾隆《江南通志》卷三六《潁州府古迹》，臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，第 508 冊，第 187 頁。“蒙城說”者引用《江南通志》等，多斷章取義，很不嚴肅。
- ㉔ 今人張松輝也從莊子活動地區判定其故里在商丘，並附一圖，可參考。見張氏《莊子考辨》，岳麓書社 1997 年版，第 5—7 頁。
- ㉕ 羅泌《路史》卷二七《國名記四》，臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，第 383 冊，第 325 頁。
- ㉖ 樂史《太史寰宇記》卷一二《亳州·蒙城縣》條下云：“南蒙、北蒙城，並在縣北八十里，相去四十步，皆自後魏孝文太和七年築之，至東魏武定六年置郡，齊天保七年廢郡為蒙城，唐武德五年又置為郡，開元中廢。”臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，第 469 冊，第 102 頁。
- ㉗ 此表除所列文獻外，還參考了譚其驤《中國歷史地圖集》（1—6 冊）等，恕不一一注明。
- ㉘ 見《晉書·孝懷帝紀》及《地理志》。
- ㉙ 見《魏書·地形志》及《太平寰宇記》卷一二《河南道·宋州·宋城縣》。
- ㉚ 乾隆《江南通志》卷三六《潁州府古迹》，臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，1986 年版，第 508 冊，第 187 頁。
- ㉛ 乾隆《江南通志》卷二〇〇，臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，第 512 冊，第 891 頁。
- ㉜ 見光緒《重修安徽通志》卷三五〇《蒙城非莊周故里辨》。
- ㉝ 見司馬遷《史記·宋微子世家》。
- ㉞ 先秦稱“蒙”的主要有齊魯之“蒙”和宋國之“蒙”，前者因山（蒙山）得名，後者因水（蒙澤）得名。有人以為“蒙”因蒙草而得名，失考。其所謂“蕭南之蒙”更是“據後為說”，在先秦根本不存在，乃子虛烏有。
- ㉟ 羅泌《路史》卷二六《國名記三》，臺灣商務印書館影印《四庫全書》本，第 383 冊，第 293 頁。

陰陽學說的發展歷程及其思想意蘊

侯宏堂

【提要】 深入研究和闡發陰陽學說，對推進中國傳統哲學與文化的研治有着重要理論意義和實踐價值。陰陽學說源遠流長，其發展大體經歷了四個階段：殷周時期開始萌芽，春秋末年基本成熟，秦漢時期達到鼎盛，魏晉以後步入總結。陰陽學說的思想意蘊極其豐富，尤其是內蘊着陰和陽對待相薄、互依相濟、消長轉化、交感平衡、孕變化生等豐富而深刻的辯證思想。陰陽學說中的陰陽概念還具有功能動態性和普遍泛化性的顯著特徵。

中國傳統哲學獨具特色的主要範疇如“道”、“太極”、“氣”和“五行”等無一不與陰陽緊密相聯，“陰陽”是“中國哲學中最為根本的形上學範疇”，陰陽學說是“中國哲學中最早出現也最為根本的學說”^①。經過長久的歷史積澱，陰陽已廣泛地滲入中國傳統文化的各個領域、各個層面，對中國人的思維方式和行爲方式產生了深遠的影響^②。誠如龐樸先生所言：“陰陽消長、五行生克的思想，彌漫於意識的各個領域，深嵌到生活的一切方面。如果不明白陰陽五行圖式，幾乎就無法理解中國的文化體系。”^③而和五行相比，陰陽更為根本，五行以陰陽為其基礎^④。因此，深入研究和闡發陰陽學說，對推進中國傳統哲學和中國傳統文化的研治有着不可忽視的理論意義和實踐意義。而要深入研究和闡發陰陽學說，首先應當對陰陽學說的發展歷程和思想意蘊有一個基本的了解和把握。本文便是對陰陽學說發展歷程和思想意蘊的初步梳理和闡發。

侯宏堂 安徽師範大學文學院

一、陰陽學說的簡要發展歷程

陰陽學說有久遠的歷史，它發祥於中國古文化的搖籃之中。中國先民在太陽神崇拜、生殖崇拜和巫術筮占活動等三者的協合力的推動下，於農業經濟繁榮、宗法制度完備、巫史傳統形成的殷周時期產生了陰陽觀念。陰陽觀念在農業文化、宗法文化和巫史文化的孕育下在中國得到了持續的發展，進而形成了獨具特色的陰陽學說^⑤。源遠流長的陰陽學說，其發展歷程大體可以分為四個階段：

1. 萌芽期

大量的出土文物和古籍證明，陰陽觀念在殷周時期確已形成。甲骨文中就出現了大量的寫法不同的“陽”字和“陰”字（見姚孝遂主編《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，羅振玉《殷墟書契前編》和《殷墟書契續編》）；金文中已有陰陽連用的情況，如出現了“其陰其陽，以征以行”（于省吾《商周金文錄遺》）和“內伐溷昴、參泉、裕敏、陰陽洛”（《雙劍謠吉金文選》）等字句。這時的“陰陽”，乃至《詩經》所云“既景乃岡，相其陰陽”（《大雅·公劉》）之“陰陽”，所用相類，均屬該詞的本義，即“陽”為陽光照耀，“陰”為陽光遮蔽。陰陽之本義雖沒有其他深奧意義，但明顯蘊含着兩極對待的觀念在內。

約成書於西周的中國最古老的一部典籍《易經》，雖然沒有直接使用陰陽概念，甚至連一個“陽”字也未出現（僅在《中孚》卦爻辭中見到一個“陰”字，即“鳴鶴在陰，其子和之”），但依據《易傳》及其以後的易學著作均以“陰陽”來解易，並以“陰”、“陽”爻來指稱“--”“—”符號，我們可以說，《易經》的基本符號（“--”“—”）和卦象結構確實是陰陽觀念的最佳載體，蘊含着陰陽觀念和陰陽學說萌芽的潛在可能性，《易經》無疑與陰陽觀念和陰陽學說緊密相聯，誠如成中英先生所言：“《易經》固然不談陰陽，但易之變化無一不是就陰陽的變化立言。”^⑥

真正突破陰陽本義而引申發展為具有很大概括性的哲學意義上的陰陽概念，就現存古籍來看，當始於《尚書》。《尚書·周官》云：“論道經邦，變理陰

陽。”這裏的“陰陽”二字明顯具有很大的概括性，既指自然界和人的矛盾關係，也指人與人之間的矛盾關係，包括了宇宙間的一切矛盾關係。這已不止是一個政治概念，而成了一個具有普遍意義的哲學概念。這說明，早在西周初期，原始意義上的陰陽概念已經發展成爲哲學概念。可惜的是，這句話因沒有具體解釋而畢竟有些籠統，哲學意義上的陰陽概念在西周初期還沒有得到廣泛的運用。

西周晚期至春秋中期，陰陽觀念廣泛流行，並開始與“氣”觀念相結合，陰陽概念被賦予“天地之氣”的新含義。如：周宣王元年（前 827），虢文公以“陰陽分佈”來解釋“震雷出滯”（《國語·周語上》）；周幽王二年（前 780），伯陽父以“陽伏而不能出，陰迫而不能蒸”來解釋“三川皆震”（同上）；魯僖公十六年（前 644），叔興以“陰陽之事，非吉凶所生也”來解釋“隕石於宋五”和“六鷁退飛”（《左傳》）；魯襄公二十八年（前 545），梓慎以“陰不堪陽”來解釋“春，無冰”（同上）；魯昭公元年（前 541），醫和以“陰、陽”爲六種天氣之二（即“天有六氣……六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明”），並以“陰淫”來解釋“寒疾”，以“陽淫”來解釋“熱疾”（《左傳》）；魯昭公二十四年（前 518），昭子以“日過分而陽猶不克”、“陽不克陰”來解釋“夏五月日食”（《左傳》）；周靈王二十二年（前 550），太子晉以陰陽秩序論來勸諫靈王，治理谷、洛二水相激不能違背自然序次，祇有順應自然，疏川導滯，纔能達到“天無伏陰，地無散陽”的和諧景象（《國語·周語下》）；周景王二十三年（前 522），伶州鳩以“陰陽序次”來論證“政象樂，樂從和”，認爲天子爲政祇有“保樂而愛財”，纔能使“氣無滯陰，亦無散陽”，風調雨順，百姓富足而天下大治（同上）。總之，當時的思想家們已經廣泛地運用天地陰陽二氣的相互關係和運動變化來解釋自然現象，並逐漸波及到社會領域。當“陰陽”被用作天地之氣的分類時，陰陽已經獲得了天地之氣的兩種功能屬性的內涵，並具備了抽象的意義；當思想家以陰陽爲理論武器，用“陰陽分佈”和“陰陽序次”等觀點來解釋自然界的異常現象時，這已是把事物簡單的多樣性抽象爲本質的對立性，其中已包含了陰和陽相互消長轉化、既對立又統一的辯證思想因素在內。至此，可以說陰陽學說的初期形態已基本形成。

2. 成熟期

“陰陽”真正突破天地之氣的實體性內涵拓展為具有普遍意義的哲學範疇，由初期形態向成熟形態的轉變，應當說是由春秋後期的道家學派的始祖老子和春秋末年越國著名軍事家范蠡來促成的。老子說：“萬物負陰而抱陽，沖氣以為和”（《老子·第四十二章》），萬物都有陰陽，萬物都是陰陽之和。這裏的陰陽，顯然既不是日光向背的本義，也不簡單就是天地之氣或天地之氣的功能屬性，它已經成為構成萬物的兩種基本要素，兩種內部屬性、兩種原始力量。老子從高度抽象概括的理論視角來把握陰陽範疇的思想，給後來陰陽學說的進一步發展以無窮的啓示。范蠡發展了老子的陰陽思想，不僅運用陰陽範疇來具體解釋自然現象，更重要的是將陰陽範疇引入社會人事領域來具體論述兵法：“古之善用兵者，贏縮以為常，四時以為紀……陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。後則用陰，先則用陽；近則用柔，遠則用剛。後無陰蔽，先無陽察……盡其陽節，盈吾陰節而奪之利……陽節不盡，輕而不可取……陰節不盡，柔而不可迫。”（《國語·越語》）范蠡所說的“陰陽”，不僅指天道中運行不息的二氣，更主要的是指戰爭中的戰略戰術和士氣的高低強弱，它已經拓展為具有普遍意義的哲學範疇。尤為重要的是，范蠡在這裏明確提出了“陽至而陰，陰至而陽”的陰陽“贏縮轉化”論，並把它看成是自然規律和人事法則，還把軍事學中的剛柔、先後、遠近、察蔽、主客等等對立概念統統用陰陽範疇來貫穿協調運用。范蠡的陰陽理論進一步豐富了陰陽學說的思想內涵，使得陰陽學說向哲理化、系統化的方向大大邁進了。

到了戰國時代，陰陽學說廣泛流行，為諸子百家所兼容，道家、陰陽家和儒家等各家學派無不講陰陽，在不同層面觸及到此一學說，從而使陰陽學說真正步入了哲理化、系統化的成熟形態。莊子及其後學繼承並發展了老子的哲學和陰陽思想，在其著作《莊子》中反復運用陰陽概念達數十處之多，提出了豐富的陰陽思想。概而言之，主要有三：一是明確指出氣是構成宇宙萬物的共同的原始物質，並把“氣”範疇同陰陽範疇緊密結合起來，提出了陰陽之氣的思想：“陰陽者，氣之大者也”（《則陽》）；萬物“受氣於陰陽”（《秋水》）；“陰陽

於人，不翅於父母”（《大宗師》）。二是明確提出了陰陽和合化生論，強調陰和陽交通和諧對宇宙萬物化生、存在和發展的重要作用：“至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。”（《田子方》）三是明確提出陰和陽既矛盾對立又互補統一的陰陽辯證思想，較為深刻地揭示了事物“對立統一”的內在運行機制：“是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣”（《秋水》）；“陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺”（《則陽》）。齊國稷下學宮的各派學者的集體著作《管子》中，講陰陽的內容也很多，保留或吸收發揮了道家老子和早期陰陽家的陰陽思想，對陰陽學說的發展成熟也起到了不可忽視的作用。《四時》篇說：“陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大經也。”“陽為德，陰為刑，和為事”。明確指出陰陽是宇宙的規律，天地、四時、政教和人事都要服從陰陽的支配。值得注意的是，《管子》已開始把陰陽和五行相結合，提出了“陰陽五行”理論，這對擴大陰陽學說的影響與運用範圍無疑起着積極推動作用。《五行》篇就是以陰陽為綱，以陰陽來結合五行，強調先掌握“陰陽之道”，然後再遵循“五行”，所謂“通若道然後有行”。另外，《管子》還提出了陰陽之中又含陰陽的陰陽層級論，進一步豐富了陰陽對立統一的內涵：“珠者，陰之陽也，故勝火；玉者，陰之陰也，故勝水。”（《侈靡》）戰國後期陰陽家的代表鄒衍，“深觀陰陽消息”（《史記·孟子荀卿列傳》），“以陰陽主運顯於諸侯”（《史記·封禪書》），精通陰陽消長轉化之理，以善談陰陽而著稱。他對陰陽學說發展的貢獻主要在於，以陰陽觀念為核心，對先前的陰陽五行說作了一些重要的發揮，這突出表現在他把陰陽五行引入歷史領域，用以解釋歷史的發展、朝代的更替，即所謂“五德終始”說：“五德從所不勝，虞土，夏木，殷金，周火。”（《文選》李善注引鄒子）陰陽學說被泛化了。

約成書於戰國後期的以儒家思想為宗的《易傳》，吸收並大大發揮了道家和陰陽家的陰陽思想，建構了一套完整的陰陽理論體系，真正完成了陰陽學說由初期形態向成熟形態的轉變，是陰陽學說發展史上的一個重要里程碑。《易傳》作者把卦象系統與陰陽觀念有機結合起來，以陰陽範疇來解說六十四卦和宇宙萬物，建立了一個以《易經》的框架結構為形式，以陰陽學說為內容的哲學思想體系。《易傳》在陰陽學說發展史上的主要貢獻有三：一是把陰陽看成

《周易》的基本原理，為以後陰陽學說與易學的聯姻和發展奠定了基礎：“觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻”，“分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章”（《說卦》）；二是把陰陽範疇第一次提升到“道”的高度，提出了“一陰一陽之謂道”的著名命題，認為陰陽的對立轉化和相互作用是宇宙萬物的本性及其變化的根本規律：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”（《繫辭》）；三是充分發揮和強調了“陰陽變易”的思想，認為陰陽處於不停地消長轉化的變動狀態之中，宇宙萬物的生成和變化的根源就在於陰陽的消長轉化，而陰陽的消長轉化又是神妙莫測的，從而極大地豐富了陰陽學說的內涵：“剛柔相摩，八卦相蕩”，“陰陽合德而剛柔有體”，“剛柔相推而生變化”，“陰陽不測之謂神”（《繫辭》）。

3. 鼎盛期

陰陽學說發展至秦漢時期，達到了鼎盛階段，陰陽思想像酵母一樣擴散到社會生活的各個層面，陰陽學說得到了空前廣泛的運用，無論是社會科學思想還是自然科學理論都講陰陽。其中最為突出的表現有三：其一，董仲舒的陰陽思想。漢代大儒董仲舒自覺地以儒家精神去改造和利用陰陽家的理論，最明確地把儒家基本理論與陰陽家的宇宙論配置起來，把陰陽理論和五行學說交融起來，創建了一個陰陽五行的宇宙圖式和思維模式。董仲舒的主要貢獻在於，將陰陽範疇引入天人關係提高到宇宙論的高度，將陰陽範疇進一步泛化，引入社會政治、歷史和倫理等廣闊領域，賦予陰陽範疇以倫理色彩，並把陰陽明確規定為事物相互對立聯繫的兩個方面，廣泛地運用陰陽思想來說明宇宙、自然和社會人事的性質、狀況和秩序，從而進一步豐富了陰陽學說的內涵，擴大了陰陽學說的影響。他在其所著的《春秋繁露》中大談陰陽，其篇名直接涉及陰陽的就有許多篇，諸如《陽尊陰卑》、《陰陽位》、《陰陽終始》、《陰陽義》、《陰陽出入》、《天地陰陽》等。其二，中醫學的陰陽理論。成書於秦漢時期的中醫學的經典著作《黃帝內經》，全書以陰陽學說為貫穿始終的根本理論，來闡發病因，辨證施治，強調無論天地自然，無論人體表裏上下、生理病理，都有萬千形象與陰陽相應合，體現陰陽，診病治病和防病養生都必須着眼於根本，這個根本就是陰陽，施治的總原則就是如何恢復和保持人體的陰陽平衡。《黃帝內

《經》云：“陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。治病必求於本。”（《素問·陰陽應象大論》）“夫自古通天者，生之本，本於陰陽”（《素問·生氣通天論》）。“善診者，察色按脈，先別陰陽”（《素問·陰陽應象大論》）。“謹察陰陽所在而調之，以平為期”（《素問·至真要大論》）。這些思想，兩千餘年來深深地影響着中醫學者，至今中醫問病仍然離不開陰陽論。其三，卦氣說的流行。所謂卦氣說，就是以卦象解說一年四季寒暑變化的規律和萬物生長的关系，即六十四卦配四時、十二月、二十四節氣、七十二候。卦氣說由孟喜提出，經由京房補充發揮而成熟。卦氣說的實質就是講一年四季陰陽二氣的消長運行，認為每年節氣和物候的變化秩序是固定的，由陰陽的升降消息決定，要求執政者的活動不能違背天時變化的程序，進而宣揚天人感應的迷信。京房就以卦氣說、陰陽二氣說來解釋氣候的反常，進而講陰陽災變，推斷人事的吉凶。卦氣說對當時和後世的易學和哲學產生了深刻的影響。京房的陰陽災變（或災異）說就是漢代陰陽災異說的主導思想，西漢末年所泛濫的讖緯神學也大肆宣揚陰陽災異說，將陰陽災異說推向高峰。

4. 總結期

漢代以後，陰陽學說由熱潮走向冷靜，由鼎盛階段步入總結階段。這一時期陰陽學說發展的總體特點和鮮明趨向是：主要依託易學，注重揭示陰陽範疇的抽象意蘊。魏晉的王弼及其後學韓康伯可謂開其風氣之先，後繼者甚多，眾多思想家、易學家通過易學闡發和總結，充分揭示出陰陽學說所包孕的抽象義理和哲學意蘊。其間具有突出貢獻的著名代表有這樣五位：唐代的孔穎達，北宋的程頤、張載，南宋的朱熹，明末清初的王夫之。

孔穎達所著《周易正義》，可以說是從王弼派的觀點出發，對兩漢以來的易學及其陰陽學說的一次總結，對唐宋時期的易學和陰陽學說產生了深刻影響，其陰陽思想可以說是陰陽學說從漢代向宋代轉化發展的一座橋樑。他通過《周易正義》所闡發的陰陽思想，值得注意的主要有兩個方面：一是以陰陽二氣及其變化為《周易》的基本原理，認為奇偶兩畫、乾坤兩卦以及六十四卦的形成和變化都體現了陰陽二氣變化的法則，進而認為天地萬物和人類生活都為陰陽二氣變化的法則所支配，並由陰陽二氣所構成，這是對漢代陰陽二氣說的

傳播和發展。二是對“一陰一陽之謂道”的“道”作了不同於王弼派的新闡釋，認為“無陰無陽乃謂之道”。所謂“無陰無陽”，按其說法，就是指陰陽二氣自然而有，不被創造，也無作為。此種解釋，並不符合《易傳·繫辭》文原意，但肯定了陰陽二氣的永恒性，實際上是對王弼派玄學的一種揚棄。王弼派玄學認為，道為虛無實體，其性質為無為而自然。孔穎達以自然無為解釋王弼派的道或無，而揚棄了其實體性，歸結為陰陽二氣自生自化和無所營為的德性。總之，孔穎達通過對《周易》基本原理和王弼派所講的道或無的重新闡釋，將漢代的陰陽二氣說重新肯定下來並向前發展了，實質上也是將陰陽二氣說所蘊含的唯物主義因素和辯證法思想重新肯定下來並向前發展了。這是孔穎達在漢唐陰陽學說發展史上的一大貢獻。

程頤通過對《周易》經傳的解釋所闡發的陰陽思想，體現了一些思想傾向，他認為陰陽是相互對立的，並相互依存，相互推移，無窮無盡，無始無終，從自然界到人類社會，任何時候都處於陰陽氣化的連續過程，氣化過程沒有間斷也沒有終結：“蓋天地間無一物無陰陽”（《二程遺書》卷十八）；“天地之間皆有對，有陰則有陽”（同上卷十五）；“天地陰陽之變，便如兩扇磨，升降盈虛柔剛，初未嘗停息”（同上卷二）；“道者，一陰一陽也。動靜無端，陰陽無始……動靜相因而成變化”（《易說·繫辭》）。程頤肯定了陰陽對立與轉化的永恒性和實在性，這是對先前陰陽辯證思維的重要發展。張載繼承了孔穎達以陰陽二氣解易的傳統並拋棄了其玄學形式，建立了氣論哲學體系。他的易學，可以說是對漢唐以來元氣論和陰陽二氣論解釋易理的一次批判的總結，其中蘊含着豐富的陰陽思想，深刻地揭示了陰陽學說的哲理意蘊。概而言之，張載的陰陽理論主要包括三個方面：其一，陰陽氣化論，認為氣是宇宙之本，是天地萬物及其運動變化的根源，陰陽二氣的運動變化即陰陽氣化的過程，也是萬物運動變化的過程，陰陽二氣變易的法則即天地萬物所遵循的規律。其二，陰陽兩端論，強調陰陽是相互對立的兩種屬性或力量，事物運動變化的根源在於陰陽兩端的相互作用。其三，陰陽兼體論，指出事物運動變化的過程總是一陰一陽，陰陽對立的雙方缺一不可，二者相互滲透，相互感應，相互制約，相互作用，共同孕育了事物的生成、發展和變化。

朱熹繼承並發展了程頤的傳統，吸收和揚棄了張載等人的觀點，融會各家之長，建立了自己的龐大易學體系及陰陽學說體系。朱熹的陰陽學說體系以“陰陽變易”為總綱，所謂“易祇是一陰一陽”（《朱子語類》卷六十五），“易祇是變易，陰陽無一日不變，無一時不變”（同上卷七十四），“天地之化，包括無外，運行無窮，然其所以為，實不越乎一陰一陽兩端而已”（《朱文公文集》卷七十六）。同時，他指出陰陽二者之間存在着流行運動和對待交錯之趨勢狀態，認為陰陽流行是一個連續不斷的過程，既無始也無終，陰了又陽，陽了又陰，循環不已；萬事萬物各分陰陽，一事一物又各有其陰陽，陰中有陽，陽中有陰，陰陽交錯對待。朱熹云：“陰陽有個流行底，有個定位底。一動一靜互為其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有兩義：一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。”“交易是陽交於陰，陰交於陽……變易是陽變陰，陰變陽。”“一物上又各自有陰陽……便是陰陽各生陰陽之象。”（《朱子語類》卷六十五）尤其是，朱熹以“一氣”說明流行，以“二氣”說明對待，認為陰陽推移是一氣之消長，而不是二氣之輪替，這種說法在陰陽學說的發展史上具有重要的意義，它突破了漢易特別是卦氣說中的二氣輪替說，以一氣自身之消長轉化來說明事物的盈虛盛衰。

王夫之繼承和發展了氣學派張載的易學思想，糾正和吸收了理學派特別是朱熹的易學觀點，建立了龐大的易學哲學體系，其中蘊含着豐富的陰陽思想。王夫之的陰陽理論，若冠以總名，可以稱之為“陰陽實體說”，即以陰陽二氣為天地萬物的本體，以陰陽二氣的性能及其變化的規律解釋天地萬物變化的法則，認為宇宙間一切物質的和精神的現象，其存在和變化都依賴於陰陽二氣。王夫之在如下方面有所突破：其一，陰陽實有。他認為，作為天地萬物之本體的陰陽二氣，是實有之物，並非虛妄，有其客觀實在性。其二，陰陽無增減。他認為，天地之間的陰陽二氣是自足的，屈於此而伸於彼，雖有變化但無生滅，其總量無增減損益。陰陽二氣作為本體，即寓於個別器物之中而發揮作用，個體毀滅後，其所稟有的陰陽二氣又轉化為另一形態，寓於另一形器之中。其三，陰陽協於一。他認為陰陽二氣雖性情功效各有差異，但並不相捨相

離、相毀相滅，而是相合相濟、相因相通，和協爲一。並且強調指出對立與統一不容分割，相反與相成相互涵蘊，陰陽對立相反這一內容，其自身即含有相成統一的一面，也就是說對立的雙方，自身便具有同一性，陰陽相涵。他的“陰陽協於一”說，全面地闡發了陰陽學說中相反相成、對立統一的思想，標志着宋明以來辯證思維發展的高峰。其四，重新闡釋了“一陰一陽之謂道”。他認爲，陰陽二氣相互調劑，相倚而不離，這就是道，此陰陽合一之實體，乃萬物之所共著，萬有之所同出，是萬事萬物的本體。一切有象可見、有形迹和度數可循的東西，都是陰陽二氣合一之本體的顯現。陰陽之外無道，形象之外無陰陽，道作爲本體祇能寓於形象之中，道作爲陰陽二氣合一之實體不能脫離宇宙萬象而存在。這又將“一陰一陽之謂道”的古老命題納入了氣學派本體論的體系，發展了宋明以來的氣本論的學說。^⑦中國傳統的陰陽學說，經過王夫之易學哲學的全面而深刻的闡發，達到了古代哲學史上的最高水平。王夫之以後，直至19世紀末，由於清代以考據爲中心的漢學的興起以及西學的傳入，傳統的理論思維受到了衝擊，再沒有一位哲學家思想家依據傳統哲學的思想資料建立起完整的理論體系。就此而言，王夫之的哲學又標誌着中國傳統哲學的終結。

二、陰陽學說的基本思想意蘊

獨具特色、源遠流長的陰陽學說，其思想意蘊十分豐富，從不同角度、不同層面可以做出不盡相同的闡發，但最爲核心最爲重要的還是其辯證思想。陰陽學說的辯證思想，如果用一句話來概括，即《易傳》所謂“一陰一陽之謂道”，意思是說，陰陽的對立統一和相互作用（“一陰一陽”）是宇宙間一切事物或現象生成、存在、發展和變化的根本規律。具體地說，其要義包括以下五個方面：

1. 陰陽對待相薄

從陰陽屬性來看，“一陰一陽”是指陰陽對待相薄。陰陽對待相薄觀認爲，陰陽對立是天地萬物存在的規律，任何事物本來都存在着陰陽對立面，陰性事

物和陽性事物、事物的陰性方面和陽性方面在功能屬性上是不同的，陰是陰，陽是陽，陰陽對立相薄。程頤說：“天地之間皆有對，有陰則有陽，有善則有惡。”“道無無對，有陰則有陽，有善則有惡，有是則有非，無一亦無三。”（《二程遺書》卷十五）朱熹說：“陰陽有個流行底，有個定位底……分陰分陽，兩儀立焉，便是定位底。”（《朱子語類》卷六十五）王夫之說：“天地固有之陰陽，其質或剛或柔，其德或健或順，其體或清或濁，或輕或重，為男為女，為君子為小人，為文為武，判然不可陰之為陽，陽之為陰。”（《周易內傳發例》）這些言論都把陰陽的對立性質和關係說得很明白。陰陽對待相薄論除了強調人們要注重陰和陽的對立差異和矛盾相薄外，還強調必須充分估計陰陽之對立相薄對事物的積極意義，認為祇有在陰陽差異與對立之中求得的統一纔能產生新的質，纔能將事物推向前進。所以，《易傳》說：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。睽之時，用大矣哉！”（《睽·彖》）《易傳》作者認為，天地、男女以及一切事物的陰陽兩個方面，都存在着差異對立，而正是由於有對立、有矛盾，二者纔能有統一，有和合，對立面的統一和相互作用對事物的生成發展意義重大，因而發出了“睽之時，用大矣哉”的贊嘆。

2. 陰陽互依相濟

從陰陽關係來看，“一陰一陽”是指陰陽互依相濟。陰陽互依相濟觀認為，對於陰陽，除了要看到它們在性質上的對立矛盾、相反相敵外，更要看到它們在關係上是統一和合、相成相濟的，陰和陽不是孤立自在、互不相干的，而是相互依存、相互補充、相互滲透、相互作用的。《黃帝內經》云：“陰陽之化，其於萬物，孤陽不生，獨陰不長。”（《素問·金匱真言論》）邵雍云：“陽不能自立，必得於陰而後立，故陽以陰為基。陰不能自見，必待陽而後見，故陰以陽為唱。”“陽生陰，陰生陽”（《皇極經世·觀物外篇》）。王夫之云：“無孤陰之物，亦無孤陽之物”（《張子正蒙注·太和》）。“獨陰不成，孤陽不生”（《張子正蒙注·參兩》）。“兩端（指陰陽）者，虛實也、動靜也，聚散也，清濁也，其究一（指相合相通、相成相濟而不可分離）也”（《思問錄·內篇》）。另外，《黃帝內經》中有所謂“陰中有陰”、“陽中有陽”、“陰中之陽”、“陽中之陰”的陰陽交錯層級論（《素問·金匱真言論》），朱熹有所謂陰中又有陰陽、陽中又有陰陽

的“陰陽各生陰陽”說（《朱子語類》卷六十五），明醫家張介賓又有所謂“陰陽之中又有陰陽”、“陽根於陰，陰根於陽”的陰陽互藏說（《類經圖翼》）。這些言論都是陰陽相依相濟說的明顯體現，它們有力地說明了：陰和陽是相依互根、互補互藏、相因相通、相濟相涵的，有陰才有陽，有陽才有陰，陽中有陰，陰中有陽，陰陽交錯滲透，相互作用，協和為一，不可分離。陰陽相依相濟對於宇宙萬物的運變生化起着重要的作用，它和陰陽對待相薄一起構成宇宙萬物運變生化的必要前提，因為沒有陰的對待相依、相薄相濟，就沒有陰陽的相互作用，從而就沒有宇宙的運變生化。

3. 陰陽消長轉化

從陰陽狀態來看，“一陰一陽”是指陰陽消長轉化。陰陽消長轉化觀認為，由於陰陽在對立統一中的相互作用，陰陽雙方不是處於靜止不變的狀態，而是始終處於不停地運動變化的狀態，或陰長陽消，或陽長陰消，或陰極而陽，或陽極而陰，陰陽盈虛消息，大化流行，至極而反，互相轉化。《易傳》作者、漢代卦氣說和南宋朱熹都對陰陽消長轉化的變易之說有典型的論述或運用。《易傳》作者對“陰陽變易”法則作了多方面的論述，十翼各篇幾乎都討論了這一問題，其內容涉及筮法、自然現象和社會生活等各個方面。正因如此，《周易》被認為是講事物變易之書，《周易》書名之“易”多被釋為“變易”。《易傳·繫辭上》云：“剛柔相摩，八卦相蕩。鼓之以雷霆，潤之以風雨；日月運行，一寒一暑。”指出陰陽處於相互作用和運動變化的狀態之中，陰陽變化如同雷霆在鼓動，風雨在潤澤，又如同日月往來運行，寒暑交替推移。陰陽的消長轉化在晝夜更替和四季循環中表現得最為典型，最為明顯。由孟喜和京房倡導的卦氣說，就是以陰陽的消長轉化來解釋一年四季寒暑的變化過程和規律及其與萬物生長的关系，是陰陽消長轉化說的典型運用。朱熹也非常強調陰陽的消長轉化，他以“陰陽變易”為《周易》基本原理，進而認為萬事萬物的生成變化都出於陰陽變易。他說：“陰陽之道，一進一退，一長一消，反復往來上下，於此見之。”“陰陽有個流行底……一動一靜互為其根，便是流行底，寒暑往來是也。”（《朱子語類》卷六十五）儘管人們常用晝夜更替和四時變化來對陰陽消長轉化之理進行闡發，但這祇不過是陰陽消長轉化法則的一個典型例

證，其實在原則上，陰陽的消長轉化存在於一切陰陽矛盾之中，事物運變生化的過程總是陽長陰消，陰消陽長，陽極而陰，陰極而陽，循環不已。正是由於陰陽的消長轉化，天地萬物才得以運變生化，即《易傳》所謂：“剛柔相推，變在其中矣”，“剛柔相推而生變化”（《繫辭》）。

4. 陰陽交感平衡

從陰陽結構來看，“一陰一陽”是指陰陽交感平衡。陰陽交感平衡觀強調陰陽和合的動態結構對事物生成發展的重要作用，認為陰陽的交合感應和平衡協調是天地正常化生、萬物嘉盛繁祉的必備條件，若陰陽不相交相合、相通相感，若陰陽平衡協調的動態結構遭到破壞，天地萬物就不可能正常生化。《莊子·田子方》云：“至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。”《禮記·郊特牲》云：“陰陽合而萬物得。”《淮南子·天文訓》云：“陰陽合和而萬物生。”《易傳》中更是多處強調陰陽交感：“天地交而萬物通”（《泰·彖》），“天地感而萬物化生”（《咸·彖》），“天地不交而萬物不通”（《否·彖》），“天地不交而萬物不興”（《歸妹·彖》）。其中“天地”是宇宙中陰陽的總匯，天為陽，地為陰，言天地，則可推認一切陰陽關係。這些言論均是在強調陰陽交感動態結構的重要作用，強調陰陽雙方在物質、能量、信息等諸方面相互交流、溝通、融合、感應，對宇宙萬物化生成長的重要作用，認為沒有陰陽交感，就沒有宇宙萬物的化生成長，陰陽交感是宇宙萬物化生成長的基礎。關於陰陽平衡論的強調和運用，最典型地表現在中醫學理論中，講求陰陽的平衡與協調是中醫學的理論總綱。《黃帝內經》說：“陰平陽秘，精神乃治；陰陽離決，精氣乃絕。”“陰陽乖戾，疾病乃起”（《素問·生氣通天論》）。“陰陽勻平，以充其形，九候若一，命曰平人”（《素問·調經論》）。“謹察陰陽所在而調之，以平為期”（《素問·至真要大論》）。這些話的大意是說：人體陰陽如果平衡和調，就會健康無病；如果陰陽不平衡不和調，就會發生疾病；診療疾病和養生保健的總原則，就是恢復和維護人體的陰陽平衡。應當注意的是，陰陽平衡並不是指陰陽雙方勢均力敵、絕對均衡的靜態結構，而是指陰陽兩種勢力保持一定比例、趨於和諧發展的一種不斷調整的動態結構。簡言之，陰陽平衡不是一種靜態的均衡，而是一種動態的和諧。宇宙萬物都稟有陰陽屬性，不屬

陰則屬陽，每一事物內部又都有陰陽兩種勢力，事物的陰陽屬性和特殊本質取決於內部陰陽兩種勢力保持一定的結構比例。如果陰消陽長或陽長陰消超過一定的度而破壞了這個本有的陰陽結構比例，事物就會趨於衰亡。爲了保持事物的生機與活力，就必須維護和調節其本有的陰陽結構比例，保持陰和陽兩種勢力的和諧發展和動態平衡，陰陽平衡的動態結構是萬物具有生機與活力的必要保障，這就是陰陽平衡論的主旨所在。

5. 陰陽孕變化生

從陰陽功能來看，“一陰一陽”是指陰陽孕變化生。陰陽孕變化生觀認爲，陰陽的相互作用是宇宙萬物生成變化的根源，陰和陽是孕育宇宙萬物運動變化、孳化宇宙萬物生命生機的兩種根本力量。《易傳》云：“陰陽合德而剛柔有體”，“剛柔相推而生變化”，“天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生”（《繫辭》）。荀子云：“天地合而萬物生，陰陽接而變化起。”（《荀子·禮論》）《黃帝內經》云：“陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。”（《素問·陰陽應象大論》）“動靜相召，上下相臨，陰陽相錯，而變由生也”（《素問·天元紀大論》）。朱熹云：“天地之化，包括無外，運行無窮，然其所以爲，實不越乎一陰一陽兩端而已。”（《朱文公文集》卷七十六）這些言論都旨在說明陰陽孕變化生的作用：宇宙間一切事物或現象的生萬變化都是陰陽相互作用的結果。陰陽孕變化生觀，若細分起來有三項基本內容，即陰陽孕育變化觀、陰陽孳化生命觀、陰陽孳化生機觀。所謂陰陽孕育變化觀，是說宇宙間一切事物或現象的運動變化都是陰陽相互作用的結果。所謂陰陽孳化生命觀，是說宇宙間的一切生命新質即新事物的出現，都是陰陽相互作用的結果。所謂陰陽孳化生機觀，是說宇宙萬物的生命力即生機與活力，都是陰陽相互作用的結果。陰陽孕育變化觀，包括陰陽孳化生命觀和陰陽孳化生機觀，後二者是陰陽孕育變化觀的特殊內容，因爲孳化生命和生機都是變化的特殊形式。總之，陰陽孕變化生觀的說明對象包括了宇宙間一切事物或現象的生成變化，宇宙萬物的運變生化都根源於陰陽的相互作用。談及陰陽孕變化生觀，還應當提及一下中國傳統的“氣化生生”的宇宙觀，說明一下氣與陰陽的內在關聯。“氣化生生”的宇宙觀認爲，宇宙萬物均稟氣而生，含氣而長，由

一氣構成，所謂“通天下一氣耳”（莊子語，見《莊子·知北遊》）；這由一氣構成的宇宙又是大化流行、生生不已的，萬物都稟有昂然奮進之生命，一切現象裏都孕含着生息活意，所謂“盈天地之間，一氣而已，生生不已，皆此也”（唐鶴征語，引見《明儒學案》卷二十六）。“天地之間，一氣生生”（王廷相語，見《雅述》上篇）。那麼，為什麼由“一氣”構成的宇宙又是“生生”的宇宙呢？主要原因在於，氣具有運動不息的內在本性。張載說：“氣塊然太虛，升降飛物，未嘗止息，《易》所謂絪縕，莊子所謂生物以息相吹野馬者與！”（《正蒙·太和》）戴震說：“氣化之於品物，可以一言盡也，生生之謂歟！”（《原善》）“天地之氣化流行不已，生生不息”（《孟子字義疏證》下）。而氣之所以具備內在的運動性和生生的功能，最終是由其內部的陰陽所決定的。陰陽是氣具有的兩種相反相成的功能屬性，陰陽又是不斷地消長轉化的，陰陽的相互作用是氣的運動變化的根源。張載說：“氣有陰陽，屈伸相感之無窮，故神之應也無窮；其散無數，故神之應也無數。”（《正蒙·乾稱》）又說：“氣有陰陽，推行有漸為化，合一不測為神。”（《正蒙·神化》）“一物兩體者，氣也。一故神（兩在故不測），兩故化（推行於一）”（《橫渠易說》）。指出氣具有陰陽兩端，是陰陽對立面的統一物。陰陽的相互依存、相互對待、消長轉化和相互作用是氣的運動變化的根源。成玄英云：“布氣生化，莫大乎陰陽也。”（《莊子·秋水》疏）可見，正是由於陰陽相摩相蕩、消長轉化，宇宙纔能夠氣化生生。正如朱熹所說：“陰陽變化無窮，而萬物得因之以生生。”（《朱子語類》卷七十四）北宋張君房所輯《雲笈七籤》一書中又有言：“萬物若不得元氣分陰陽之用，即萬物無由得生化成長。故神無元氣即不靈，道無元氣即不生，元氣無陰陽即不形。”（《文氣論》）沒有陰陽的相互作用，就沒有一氣的大化流行，也就沒有宇宙的生生不已。

在剖析了陰陽學說豐富而深刻的辯證觀點之後，還有一個問題需作一下說明，那就是陰陽學說中的陰陽概念具有兩個顯著特徵：

其一，從內涵的角度來看，陰陽概念具有功能動態性的特徵。在陰陽學說看來，所有相互對立的事物儘管千差萬別，但它們有着共同的特點，就是矛盾的雙方在性態上總表現出兩類特定的相反趨向：一類趨向為明亮、活躍、向

前、向上、溫熱、充實、外露、伸張、擴散、開放等；另一類趨向為暗晦、沉靜、向後、向下、寒涼、虛空、內藏、壓縮、凝聚、閉闔等。古人把前一類性態稱作屬陽，把後一類性態稱作屬陰。可見，陰陽是對事物性態的分類概括，主要代表兩種動態功能屬性，並不代表某種具體的事物。正因如此，《黃帝內經》說：“水火者，陰陽之徵兆也。”（《素問·陰陽應象大論》）“且夫陰陽者，有名而無形。”（《靈樞·陰陽繫日月》）。前一句話正是說，水的寒凝潤下等動態功能屬性與陰相應，集中體現了陰性的特徵；火的熱脹上騰等動態功能屬性與陽相應，恰好反映出陽性的特徵。所以，陰陽這兩類性態可以用“水”和“火”的特性來代表。後一句話正是說，陰陽沒有固定的形體，它不研究事物的形質實體，其內涵主要不是表示事物的形質形體，而是表示事物特定的兩種功能性態：“陰靜陽躁，陽生陰長，陽殺（發）陰藏，陽化氣，陰成形。”（《素問·陰陽應象大論》）“去者為陰，至者為陽；靜者為陰，動者為陽；遲者為陰，速者為陽”（《素問·陰陽別論》）。總之，陰陽概念分別表示兩種動態趨向，具有功能動態性的特徵，它所關心的祇是事物的功能動態屬性，而不注重事物的形質實體元素。正是因為陰陽概念的這一特性，導致了陰陽學說乃至中國傳統文化重功能動態、整體關係而輕形質實體、物質元素的基本內貌。

其二，從外延的角度來看，陰陽概念具有普遍泛化性的特徵。陰陽學說認為，陰陽範圍天地而包羅萬象，就功能性態來看，世界上的一切事物或現象不屬陰則屬陽，每一事物的內部都包含着陰陽兩個對立的方面，事物之間的關係無論多麼複雜都可以納入陰陽關係之中。《黃帝內經》云：“陰陽者，數之可十，推之可百，數之可千，推之可萬。萬之大不可勝數，然其要一也。”（《素問·陰陽離合論》）朱熹云：“天地之間，無往而非陰陽。”（《朱子語類》卷六十五）“天地間只有一個陰陽……所謂陰與陽，無處不是”（《朱子語類》卷七十四）。陰陽彌漫於自然宇宙和社會人生領域，正如《黃老帛書·稱》篇所云：“凡論必以陰陽大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰。大國陽，小國陰；重國陽，輕國陰。有事陽而無事陰，信（伸）者陽而屈者陰。君陽臣陰，上陽下陰，男陽女陰，父陽子陰，兄陽弟陰，長陽少陰。貴陽賤陰，達陽窮陰。取（娶）婦姓（生）子陽，有喪陰。制人者陽，制於人者陰。客陽主人

陰。師陽役陰。言陽黑（默）陰。予陽受陰。諸陽者法天……諸陰者法地。”陰陽概念的普遍泛化性還與陰陽在劃分上的相對靈活性和使用上的模糊多義性密切相關。所謂相對靈活性是指事物的陰陽屬性是相對的靈活的，不是絕對不變的，它通過與自己對立面相比較而確定，隨着時間、地點和條件的變更而改變。在某種場合屬陰的事物，在另一種場合則屬陽，反之亦然。如：六腑與五臟相對時屬陽，而與四肢相對時則屬陰；男，與女相對時屬陽，在父為陽，在子為陰，在兄為陽，在弟為陰，等等。所謂模糊多義性，是指陰陽在使用時，其涵義隨着具體語境的不同而有所差別或模糊不明，有時指陰陽二氣，有時指兩種功能屬性，有時指兩種不同事物，有時指兩種矛盾勢力，有時還指兩種構成要素，有時則模糊不清，或兼指多義或不必分清。“陰陽”的相對靈活性和模糊多義性，強化了陰陽概念的普遍泛化性。正是由於陰陽概念具有鮮明的普遍泛化性的特徵，造就了陰陽學說及其辯證思想具備極強的滲透性、涵蓋性和廣泛的適用性特點。陰陽學說中蘊含的辯證思想，經過長久的歷史歲月，已深深積澱於中國人的文化心理結構之中，成為流淌在中國人血液裏的文化基因，廣泛地滲入中國傳統文化的各種領域、各種層面，對中國傳統文化的基本風貌產生了深遠的影響。

注 釋

- ① 成中英《論中西哲學精神》，137頁，東方出版中心1991年版。
- ② 侯宏堂《論陰陽辯證思維及其對中國傳統藝術理論的影響》，載《東方叢刊》，2002年第2期；《陰陽學說與中國人的宇宙觀》，載《安徽師範大學學報》，2003年第1期。
- ③ 龐樸《陰陽五行探源》，載《中國社會科學》，1984年第3期。
- ④ 劉長林《中國系統思維》，中國社會科學出版社1990年版，第299—301頁。
- ⑤ 侯宏堂《陰陽觀念探源》，載《安慶師範學院學報》，2003年第5期。
- ⑥ 同注①，第134—135頁。
- ⑦ 朱伯崑《易學哲學史》，第四卷，華夏出版社1995年版，第136—153頁。



復社的思想和學術

何宗美

【提要】 復社在我國古代思想史和學術上有着特殊的地位。此表現在：(1) 復社提出了“興復古學”、“務為有用”的思想宗旨；(2) 復社大力弘揚忠臣義士的節概，政治思想上體現了心繫國家、關心民瘼的基本傾向；(3) 復社的學術思想出現了劃時代的一些變化：一是治學思想之變，由空談心性的思辨之學轉而為“務為有用”的實用之學；二是治學領域之變，由理學轉而為以經、史為主體兼包天文、曆算、象數、輿地、水利等博物之學；三是治學方法之變，由講說、靜觀、體悟的向內之學轉而為纂輯、考證、訓詁、辨偽、勘察的向外之學。這幾種變化意味着復社在明末清初學術史上完成了一次學術思潮的大轉折，標誌着明代學術之終結和清代學術之開端。

一

由張溥等人發起組織的復社，醞釀於明天啓（1621—1627）時期，正式成立於崇禎二年（1629），著錄成員達二千二百餘人，分佈於明代十三個省行政區、六十餘府、八十多個縣，其人數之衆、分佈區域之廣、持續時間之久、活動聲勢之大，在中國古代歷史上是絕無僅有的。復社並非一般意義的文人社團，故對它的研究，不應祇關注其社會運動的一面，而應深入其思想宗旨和精神世界，作全面而系統的考察，進而確定它在我國思想史和學術史上應有的地位。

何宗美 河北唐山師範學院中文系

復社的思想代表了明清之際思想的主流，忽略這一點，就很難弄清由明入清思想發展的總體脈絡和基本趨勢。

從明中後期到清康熙（1662—1722）前，是我國思想史上一個具有特殊意義的時段，此一時期的思想從掙脫君主專制到重新被專制君主所控制，經歷了長達百多年之久的封建王朝思想統治的“動搖期”和“失控期”，心學狂飈、東林學派、復社運動、遺民思潮，顯示一個根本的特點，那就是知識群體已不完全是充當封建王權思想與觀念的詮釋者或代言人，而是有了主體意識的知識人和思想者。這是一種特有的思想存在和發展的狀態，這是一個知識群體最具思想激情和個性創造的時代。復社處在這一時代的思想發展狀態之中，上承東林經世濟民思想之精神，下為清初明遺民鑄造了以愛國精神和民族主義為標誌的人格典範，它作為一個思想群體的存在及其思想活動的展開，所產生的思想輻射作用不可低估，它將時代精神整合、凝聚成自己群體的思想宗旨，又以這種思想宗旨展現在群體的思想行爲之中，這在我國古代思想運動史上是惟一的，從這種意義上說它的確具備了近現代政黨的某些特點。復社不僅是一個思想群體，也是一個學術群體。雖然我們很難對復社數以千計成員的學術作一一考察，但從已有的一些資料不難發現復社成員在學術上的共同指向性。整體言之，復社的學術在其思想宗旨的指導下開始了一些可貴的創變，從而迎合了時代發展的必然要求和政治鬥爭的客觀需要。它在明末清初學術史中是一個必不可少的重要環節。

但是，做思想史和學術史研究的人們對此往往不免有所忽視，通常所見的一些著作在論及明末思想、學術時，其視界多止於東林而幾乎不涉及復社。這樣做，勢必會使明末崇禎時期在思想史和學術史上出現“缺位”，同時意味着我們的思想、學術研究撇開了一個使人“心絃震得直跳”的時期^①。而之所以如此，原因主要出於兩個方面的情況：首先，大多思想、學術論著在思路上習慣於寫成類似於思想、學術大家的思想史和學術史，對思想、學術群體的整體考察則稍顯不足。但這樣分析，理由並不充分，因為不僅作為復社領袖的“婁東二張”在經學、史學和文學方面皆有一些突出的建樹，而且思想史上被稱為“清初三大家”的顧、黃、王就有其中顧炎武和黃宗羲兩位大家出自復社。至

於較有影響的學者或思想家在復社中更是十分多見，例如顧夢麟、楊彝、楊廷樞、陳子龍、夏允彝、吳應箕、陸世儀、陳瑚、黃淳耀、鄭鉉、查繼佐、陸圻、張岐然、董守諭、陸符、陳宏緒、張自烈等等。復社中既然誕生了如此之多的思想和學術的巨星，那麼思想史和學術史的研究又豈能漠視這片群星璀璨的天空？但是，迄今為止的研究者卻很少有人從思想和學術的角度對張溥、張采等復社名士給予應有的重視，對顧炎武、黃宗義等思想大家的研究也較少關注他們與復社群體思想間的關係，即使是標舉“描述一般知識、思想與信仰世界的歷史”的葛兆光先生的《中國思想史》^②，也並不涉及復社的“知識、思想與信仰世界”，這就說明，不管是那種舊式的“思想家的思想史”還是新近的“一般知識、思想與信仰世界”思想史，對復社熟視無睹是並無區別的。再者，出於對八股和文社的厭棄，從而影響到對東林、復社的看法，雖在學界大師亦為難免。梁啟超就作過這樣的評價：“總而言之，明朝所謂‘士大夫社會’，以‘八股先生’為土臺。所有群眾運動，無論什麼‘清流濁流’，都是八股先生最佔勢力。東林、復社，雖比較的多幾位正人君子，然而打開天窗說亮話，其實不過王陽明旗幟下一群八股先生和魏忠賢那面大旗底下一群八股先生打架。”^③且不說東林和復社是否算“王陽明旗幟下一群八股先生”，至少在思想史和學術史上這樣去給東林和復社定位是失於片面和過於簡單化的。

事實上，復社在我國古代思想史和學術史上有着特殊的地位，此表現在：復社提出了“興復古學”、“務為有用”的思想宗旨^④；復社大力弘揚忠臣義士的節概，政治思想上體現了心繫國家、關心民瘼的基本傾向；而且，以張溥為首的復社士人在投入政治運動和思想運動的同時，還留下了大量的思想和學術論著，其學術路徑和學術思想出現了一些劃時代的變化。這幾個方面足以說明，學界對復社的研究不能祇局限於政治運動的方面，那祇是外在的，還必須往深層去探求支配其行為的思想源泉。

二

復社在明末掀起了一場我國有史以來規模最為盛大、領域最為廣泛的士人

運動。這一運動幾乎在政治、思想、學術和文學等各個領域全面展開，同時又在共同的旗幟下匯集成傾向一致、目標明確的一支大軍。復社高揚起興復古學的大旗，藉此以號令天下彥俊，結成有統一組織的士人同盟。復社成立的緣起，從該社命名的基本含義得以充分體現，《社事始末》指出：“復者，興復絕學之意也。”^⑤《復社紀略》則曰：“其興復古學，將使異日者，務為有用，因名曰復社。”^⑥由此可知，所謂“興復絕學”或“興復古學”實乃復社基本的思想宗旨，也標示了復社士人運動的基本思想路向。

復社提出“興復古學”的思想宗旨，無疑有其特殊時代背景和很强的現實針對性，概言之包括當時的政風、士風和學風等方面因素的影響。據吳偉業《復社紀事》可知，“興復古學”的思想產生有其時代的契機。崇禎初政，皇帝“臨雍講學”，“郊廟辟雍之盛”^⑦，既顯示了經過魏黨之禍後的明王朝似有再度復興的一些端兆，也使像張溥一樣的士子在時事感喟之餘產生一種對國家前途和命運的擔荷信念，杜登春《社事始末》曾明確點出，社事之興旨在“以上副崇禎帝崇文重道、去邪崇正之至意”，也就是說思想上興復古學是政治上復興明王朝提出的客觀要求。

另一方面，“興復古學”也是經歷殘酷政治鬥爭後士人自我反省的結果和自我療救的方法。這種思想的萌發，其直接導因就是天啓年間的魏黨之禍。對此次政治災難，復社領袖張溥做出了深刻的分析，他審視了士人群體本身的嚴峻現實：一是學問和才能的問題，二是人格和節操的問題。前者針對的是“公卿不通六藝，後進小生剽耳備目”，後者是指“舐痔半出於誦法孔子之徒”，其病根則在於“詩書之道虧”、“廉耻之途塞”。在他看來，一個士風和學風俱不正的士人群體已很難擔負繫國家興衰於己身的神聖責任，反思與自療已刻不容緩。在另一篇文章中，張溥也深刻地剖析了當時的士人群體：“嗟乎！大闢之亂，縉紳而不易其志者，四海之大，有幾人歟……由是觀之，則今之高爵顯位，一旦抵罪，或脫身以逃，不能容遠近，而又有翦發杜門，佯狂不知所之者，其辱人賤行，視五人之死，輕重固何如哉？”^⑧正是在此種背景下，張溥提出了通過復興古學以重塑士人群體的構思。

復社所謂“古學”是指什麼呢？簡言之，就是張溥所言的“詩書之道”即

儒家經典之學。對古代士人來說，儒之經典不僅是學問之淵藪，同時也是道德之準則、精神之源泉。張溥正是出於這樣一種認識，故明確提出要“尊遺經，砭俗學”，並在復社盟約中規定“毋讀非聖書”^⑨。其思想指向主要有二：一是通過“尊遺經”“讀聖書”，弘揚“古學”中忠臣義士的思想，讓士人在立身處世方面建立起獨立自存的主體意識，以適應當時與奸邪勢力作鬥爭的需要。二是通過“尊遺經”“讀聖書”，弘揚“古學”中修齊治平的思想，讓士人樹立經世濟民的入世精神，以適應崇禎新政的需要。由此可知，復社興復古學，目的不在於復古，而是落實在“務為有用”的旨歸上。張溥曾尖銳地批評當時的士子：“登明堂不能致君，長郡縣不知澤民，人材日下，吏治日偷。”^⑩儒家修齊治平思想的集中體現即在“致君澤民”四字上，儒家經世之學的精髓也在“致君澤民”的人生理想上。故張溥又曾滿懷希望地以為：“生當其時也，圖仰贊萬一，庶幾尊遺經，砭俗學，俾盛著作，比隆三代，其在吾黨乎？”^⑪此一語道破，所謂興復古學，終極之目的是為了創造一個“比隆三代”的時代。

但要創造一個“比隆三代”的時代，客觀上是遠非一群倡導興復古學的讀書人所能想象的。從張采《庶常天如張公行狀》來看，張溥以及和他志同道合的一大批年輕士子因其生逢明王朝瀕臨滅亡的末世，不用說“均平天下”、“昭宣教化”、“勒名旂常”云云，就連“冠豸螭陸，屈軼指佞，言行道亦行”也沒有他們的機會，他們能做的不過“表彰六經，裁量子史，俾後學有所依仿”以及“著成一家，藏諸名山”而已^⑫。這意味着復社興復古學的理想在當時的社會背景下根本不可能真正實現。就張溥本人的人生經歷而論，崇禎元年以覃恩選貢入太學，三年中舉人，四年及進士第，這是他一生中的上升時期，復興古學的思想就產生在這一時期。但當他中進士一踏入官場，很快就因守正不阿而使“讒言孔張”、“執政要人耿耿視”^⑬。在官年餘後即以葬父歸，此後便不再為官，轉而肆力於著述。故終其一身，不過是一位“讀書好秀才”^⑭。張溥的人生起落，導致他的興復古學思想發生了前後的變化，而他人生的最終歸宿祇能使他的興復古學思想降而為低調的定位。同時，他的經歷在當時的時代是有代表性的，復社士子幾乎都是像他一樣的志大身微的一群“讀書好秀才”，所以對於他們來說，何以談得上“均平天下”？甚至他們結社取友，激勵志節，

批經讀史，倡明聖學，也受到時代的局限和政治鬥爭的干擾。所以，張溥和他的復社雖在興復古學方面做出了不少努力，也產生了一些影響，但最終的理想終不免化爲泡影。

三

復社興復古學，與腐朽倒退的泥古主義是相區別的。這是因爲，復社的復古運動從其基本性質來講，可以說是一次體現鮮明時代精神的具有重要意義的思想尋根，它的立足點在於經世濟民、療治時弊，有着很强的現實針對性，而且其思想運動與政治運動相統一，故使其思想復古能從政治鬥爭的社會現實中源源不斷地注入時代精神的血液和養料。將“興復古學”的宗旨緊密地與“務爲有用”的原則結合起來，是復社思想的一個根本特點，也是復社區別於泥古主義的關鍵所在。

復社被目爲政治團體，有着思想方面的因素。它形成於明末黨爭極爲激烈的時代，並直接參入反閹黨的政治鬥爭，在思想淵源上“昌明涇陽之學派，起東林之緒”^⑤，其宗旨強調“致君濟民”的用世態度。這些方面決定了復社的思想體現出很强的政治傾向性和現實目的性，其基本內容包括以下兩個方面：

第一是名節道義觀念。

忠與奸、正與邪、君子與小人，是明末士人清議以及思想、文學領域皆極爲關注的問題，特別是自東林“六君子”和“七君子”事件之出，弘揚忠義、鞭撻奸邪，便成爲整個時代的最強音。錢謙益說：“忠臣義士，名節道義，天地之元氣也。”^⑥此一觀點最能反映以復社爲代表的廣大士人的普遍認識。從現存的復社成員的著述來看，名節道義的話題始終是其思想展開的中心。如張溥、張采、吳偉業、顧炎武、黃宗羲、吳應箕、陳子龍、歸莊以及錢謙益等人的文章往往取材於明末政治鬥爭的歷史事件，體現出共同思想和感情傾向。他們真實的時事記錄和思想表述，作爲考察復社思想的重要材料，可以使人們真正明白：復社究竟弘揚什麼，鞭撻什麼，代表何種心聲，宣揚怎樣的價值觀、歷史觀。

復社士人認爲，捍衛忠臣義士的“名節道義”，在當時的社會狀況下已成爲關乎國家存亡和民心向背的原則問題。吳偉業謂：魏忠賢亂政之時，“上自宰輔禁近，下暨省會重臣，非闖私莫參要選；時傾險之士思逞志於正直者，亦願爲之爪牙，供其走噬，甚至自負阿父、養子而不惜……故自辛酉至丁卯七年，在朝諸賢無不遭其坑戮，而國家之氣以不振”^①。錢謙益《楊忠烈公墓誌銘》通過東林黨人楊漣的遭遇及其對世道人心產生的巨大震撼力透視了問題的另一方面：“公之死，慘毒萬狀，暴屍六晝夜，蛆蟲穿穴……當其昇梓就征，自鄖抵汴，哭送者數萬人，壯士劍客，聚而謀篡奪者幾千人，所過市集，攀檻車看忠臣，及炷香設祭祝生者，自豫、冀達荆、吳，綿延萬餘里。”^②將二人之說聯繫起來看，便可發現，一方面，闖黨及其爪牙像一張惡毒的網捕殺忠臣義士，國家之氣爲之不振；另一方面，浩蕩正氣，充盈天地，“波濤海內”^③，激蕩着人們的心靈。在此情形下，隨即出現了兩種思想觀念的激烈交鋒：一種是“挾持邪說”^④，謬言惑衆，代表的是闖黨的立場，受蒙蔽者亦有之；一種是鞭撻邪說，匡護正義，代表的是東林和復社的態度。

在今天看來，魏忠賢與東林黨孰是孰非判若涇渭，但在當時卻並非那麼簡單。魏忠賢勢力之大是我們今天難以想象的。魏黨的中心成員除魏忠賢和客氏外，還包括兵部尚書崔呈秀、都御史劉志選、大學士魏廣微、顧謙謙、黃立極、內監李實等高層官僚或要害人物達二百六十餘人，除此，竟有“頌功德者四十萬人”，以致“祠宇遍天下，俎豆及學宮”^⑤。即使在魏氏伏誅之後，闖黨及其爪牙仍然還有相當的勢力。所以，在當時的背景下敢於辨明忠奸、弘揚正氣，需要有極大的勇氣。錢謙益《楊忠烈公墓誌銘》中就曾有这样的表白：“謙益苟畏禍懼死，沒而不書，則舉世無有知之者。”爲忠臣撰墓誌銘反倒可能招致禍患，這是正氣不得張揚的結果。正因如此，張溥作《五人墓碑記》並將全文銘刻於石，譚元春等人刊刻《吊忠錄》旌表忠烈，錢謙益撰文駁斥指責楊漣“以移宮貪功”、“以交奄釣奇”、“以攻奄激禍”的論調等^⑥，才足見他們敢爲忠臣鳴不平、爲民衆發心聲、爲天地立正氣的可貴精神。吳應箕《吊忠賦》曰：“雖刀鋸鼎鑊之必蹈，無天地日月之或移。況夫天有扶概，人持褒譏。吾其彰往而著後，誰謂忠臣不可爲。”^⑦可以說是對這種精神的集中概括。

上述的情況充分表明，明末啓、禎時期由於魏忠賢奸黨勢力的惡劣膨脹，不僅國家的政治機制及運作系統已遭到毀滅性的破壞，致使明王朝處於風雨飄搖的危亡境地，而且千百年以來作為支撐華夏民族生存發展的價值觀體系，也正面臨着被不可一世的奸黨勢力顛覆的危險。針對明末社會出現的政治和思想的雙重危機，復社做出的積極應對有二：一是舉行聲勢浩大的士人運動，直接加入反對奸黨的政治鬥爭行列，以士人聯盟形成的力量來對抗、抑制和打擊姦黨勢力；二是在政治運動的同時，復社還掀起了一場思想運動，從士人群體人格結構的深層築起高揚正義的價值體系以形成反對奸黨的內在心理防綫，從而把這場史無前例的士人運動引向深刻。後一點尤其體現了復社士人的難能可貴之處——他們沒有將同奸黨的鬥爭僅僅簡單地看做忠、奸兩種敵對勢力的政治較量，而是看做兩種人格和價值觀的對抗。所以，他們不遺餘力地弘揚名節道義，強化士人群體的忠貞觀念和國家意識，完全是當時政治鬥爭的客觀需要，也是拯救世風士氣的重要舉措，有着不可忽視的積極意義。而這種以士人自我反省、自我療救為特徵的思想運動，一個最突出的結果就是重新深刻地完成了士人群體的人格自塑，為其應對明清易代之際更為激烈的政治浪潮和思想衝突預做準備。

名節道義觀念，是復社乃至明清易代之際廣大士人思想行為的支配力。這種觀念形成於反閹黨鬥爭經歷之中和民族、國家危亡之際，帶有鮮明的政治傾向性，是復社政治觀念的具體體現；而且，與通常情況下封建士大夫所宣揚的名節道義不同，復社提倡名節道義，不是明哲保身，不是無病呻吟，也不是企圖用封建倫理束縛人們的思想，而是為了激揚士氣，收拾人心，重振國家元氣，挽救朝廷危亡的命運，因此，有着重要的現實價值。明亡後，它還成為明遺民反清復明的精神支柱之一。

第二是經世濟民思想。

如果說弘揚名節道義、強調人格自塑，體現了復社士人“內聖”的精神追求，那麼，經世濟民的思想則反映了復社士人“外王”的社會理想。經世濟民是復社“興復古學”的終極目標，也是復社強調思想、學問“務為有用”的必然要求。明代思想、學術自中晚明以來，日漸見其空疏虛妄，幾乎頹落成“不

通事務，不諳時事”的“無用”之學和“落空學問”^④。這種風氣到萬曆中後期受到東林學派的猛烈抨擊，顧憲成指出：“自古未有關閉門戶獨自做成的聖賢，自古聖賢未有離群絕類、孤立無與的學問。”^⑤高攀龍批判“腐儒”之學：“在一身而害一身，在一家而害一家，在一國而害一國，當天下之任而害天下。”^⑥爲此，他們大力倡導“治國平天下”的“有用之學”^⑦。從淵源上講，復社提倡“務爲有用”的思想顯然是對東林開啓的實學思潮的承繼和發展。但比較言之，東林學派對空疏無用之學的批判之功重在“破”上，主要通過對心性之學的辨析和闡釋，在學理上對“落空學問”加以否定和拋棄，並將實學精神注入形上之學，由此達到改變晚明學風的目的。這可以看做是晚明實學思潮的第一個階段。復社則在東林學派的基礎上，將晚明實學思潮推上了一個新的階段，其思想重心發生了明顯的變化，由形上之學轉而爲事功之學，由重在對空疏之學的“破”轉而爲對實用之學的“立”。復社在晚明實學思潮中所處的階段特點，決定了它的思想所具有的新的內容和新的特點，概而言之就是經世濟民。從這一總的思想原則出發，復社士人對晚明社會有關國計民生的許多重大問題給予了廣泛的關注，並作了深入的考察。其所涉及的領域，舉凡政治、軍事、經濟、人才、教育、官制、法律等內容無所不包，具體則包含備邊、治夷、備倭、任將、兵制、賦役、田制、徵貸、錢楮、災異、治河、建學、取士、法制、詔獄等方面。儘管他們對於某一個具體問題的看法不一定相同，但他們的思想興趣和思想傾向卻是完全相同的，無一例外地落到了經世濟民的根本原則上。這是一種在中國歷史上特別值得引起注意的思想形象——一個如此規模盛大的士人群體以如此高漲的熱情對國計民生的社會問題表現了共同的關心，將其思想的智慧投向對現實的憂患和對國家、民族前途命運的探索，並留下了豐富的著述和寶貴的思想財富。

在此，首先值得一提的是張溥。收入《七錄齋論略》卷一包括《治夷狄論》等在內的二十篇時論，過去很少引起關注，事實上卻對做思想史研究有一定的價值。這些文章探討了明末社會的衆多焦點問題，例如明與女真的關係、山東的戰略地位、詔獄的危害性、備邊與任邊將、科舉與學校、賦役與鹽法等，其中不少主張皆極有見地，如《兵論》曰：“不議食而議兵，未見其有兵

也；不議將而徒議兵與食，未見兵能足食，食能養兵也。”《建學論》引李承芳之言曰：“近代來，害天下之人心者，莫甚於學宮；壞天下之士習者，莫甚於科舉；率天下為惡無紀極，莫甚於學官。”他的觀點既有對現實的批判，還明顯帶有為朝廷獻計獻策的性質。在《山東論》中，他提出山東為要害之地的五個方面，但事實上當時山東的局勢卻令人堪憂，“內迫於青濟之礦賊，外怵於天津之餽運，日惴惴焉而計無所出”，為此張溥撰文專論山東的戰略地位，並指出：“此予所為廣言之，以大其勢也。”總之，時論二十篇是張溥經世之學的重要作品，集中體現了他“致君濟民”、“務為有用”的基本思想。

張溥的經世之學，從思想淵源來說，受到了徐光啓的影響。徐光啓是晚明著名科學家，張溥在京時曾受教於他，一方面接受了“讀書經世”的思想，另一方面還向徐光啓學習了“泰西曆學”。

在明末致力倡導經世之學的還有張溥的盟友陳子龍和吳應箕較為突出。陳子龍是幾社領袖，加入復社後成為社中重要魁目之一。在思想上，陳子龍是經世之學的積極倡導者，他除寫過一些單篇的議政文字外，最重要的是編定了《皇明經世文編》和《農政全書》兩部著作。《皇明經世文編》凡五百卷，是陳子龍與復社另二位成員徐孚遠、宋徵璧共同編纂，“網羅本朝名卿巨公之文，有涉世務國政者”，因“志在徵實”，故“額曰經世”^⑧。該書與《明實錄》、顧炎武《天下郡國利病書》被有的研究者認為是“考察明朝社會經濟方面”鼎足而三的著作^⑨。《農政全書》為徐光啓自著，陳子龍於崇禎十二年整理成書。自撰《年譜》（己卯）謂：“讀書南園，編《農政全書》。故相徐文定公負經世之學，首欲明農。哀古今田里溝洫之制，黍稷桑麻之宜，下至於蔬果漁牧之利，以荒政終焉。有草稿數十卷藏於家，未成書也。予從其孫得之，慨然以富國化民之本在是，遂刪其繁蕪，補其缺略，粲然備矣。”此書因此刊佈行世，並被崇禎帝“頒其書於郡國”^⑩。

吳應箕也是復社的重要成員，他與黃宗羲等復社名士在南京發起聲討奸黨阮大鍼的國門廣業社，有着極大的影響。他的思想可分為兩個時期，崇禎時“以胸中所畫者著之篇”^⑪，有《擬進策》、《兵事策》等文，提出過“持大體”、“別邪正”、“謹信任”、“審言術”、“勵廉耻”、“重變更”、“儲邊材”、“罷無

用”、“養民財”、“塞貪源”等主張^②；明亡後，探究國家之難“始漸而不知所竟”的道理^③，著《原君》、《原相》、《原將》等篇，啓示“後之有國者所當深鑒也”^④。此實已爲黃宗羲《明夷待訪錄》開了端緒。

顧炎武和黃宗羲，是復社中輩分較晚的思想家，也是該社最有成就和影響的思想家。研究顧、黃，應注意他們在明末階段的思想，並重視他們與復社整體思想的關係。顧炎武早年入復社，並與陳子龍、楊廷樞等交往甚篤。在陳子龍編成《皇明經世文編》、《農政全書》的同一年，顧亦撰了《肇域志》和《天下郡國利病書》，該書之序曰：“崇禎己卯，秋闈被擯，退而讀書。感四國之多虞，耻經生之寡術，於是歷覽二十一史及於下郡縣志書，一代名公文集及奏章文冊之類，有得既錄，共成四十餘帙。一爲輿地之紀，一爲利病之書。”^⑤己卯即崇禎十二年，“輿地之紀”指《肇域志》，“利病之書”爲《天下郡國利病書》。雖說，顧炎武撰此二書並不一定直接受到過陳子龍的影響，但“感四國之多虞，耻經生之寡術”的思想，取“歷覽二十史及於下郡縣志書，一代名公文集及奏章文冊之類”的方法，探“天下利病”以爲“經世”之資的宗旨，則與陳氏編《皇明經世文編》、《農政全書》完全一致。奠定明末清初經世之學的四部重要著作成書於同一年，且皆出於復社人物之手，是值得注意的。

黃宗羲的《明夷待訪錄》可看做復社經世之學的總結性論著。關於此書的作意，過去學界引起過爭議，章太炎認爲它爲“向滿洲上條陳”之書，梁啓超則認爲是“欲爲代清而興者說法”^⑥。其實，應該把黃宗羲及其《明夷待訪錄》放到明末清初的思想背景下去考察，注意張溥、陳子龍、吳應箕、顧炎武對他的影響。將《明夷待訪錄》中的篇目與張溥等人的著述加以對照，便會驚奇地發現二者在思想上有着密切的關係：比如張溥有《兩直論》，黃宗羲則有《建都》；張溥有《建學論》，顧炎武有《生員論》，黃宗羲則有《學校》、《取士》；張溥有《任邊將論》、《兵論》，陳子龍有《練兵求將》，吳應箕有《兵事策》、《原用兵》，顧炎武有《軍制論》，黃宗羲則有《兵制》；張溥有《賦役論》、《徵貸論》、《錢楮論》，陳子龍有《議財用》，吳應箕有《江南徵錢糧議》，顧炎武有《錢糧論》、《錢法論》，黃宗羲則有《財計》；陳子龍有《皇明經世文編》，黃宗羲則有《明文海》；吳應箕有《原君》、《原相》、《原將》，黃宗羲則有《原

君》、《原臣》、《置相》；吳應箕有《江南汰胥役議》，黃宗羲則有《胥吏》等等。他們的著述在思想路徑上之所以如此一致，究其因與張、陳、吳、顧、黃等人都是復社中人有關，正是這層關係使他們的思想很自然地統一到了“致君澤民”、“務為有用”之上。從個人情況來看，黃宗羲既是復社骨干，又是東林後裔。他的思想上承東林學派，直接受到復社領袖張溥的影響，並融會復社諸多盟友的思想，加以總結和昇華，從而將東林、復社的實學思想發展到了一個嶄新的高度。一句話，從顧憲成到張溥再到黃宗羲，經世思想是一以貫之的主綫。

除著述外，復社經世濟民的思想還體現在一些具體行為上。其人為官多以民瘼為念，居鄉亦能體察民情。例如，陳子龍任諸暨令時，“設病坊，延名醫，治癘羸，不幸死者，官為瘞之。又設局收棄兒於道者，募老嫗及乳媪飼之，或迹其父母，或為人乞養以去……前後活人十餘萬，病坊用藥萬餘劑，所活人千人，活棄兒三百餘人。”^⑦又如，“軍儲說事件”突出地反映了二張關心民瘼的思想^⑧。從《復社姓氏傳略》的有關記載看，復社士人為官身體力行，革除弊政，解救民困，這種例子十分多見。事實說明，復社士人從其經世濟民的思想出發，在具體的為官歷程中自覺地實踐着他們心目中的新的治民觀念，此在中國政治史上已蘊含一些難能可貴的變革，而其深層則反映了復社士人對國家意識、政治觀念和民衆地位等方面的新思考、新認識。

復社是處在明清易代之際這一特殊的歷史時期的一個特殊的知識群體，它的成員大多為尚未出仕的諸生或官卑身微的低極官員，入清後的幸存者不少人亦不曾做官而是過着遺民的生活。這就決定了復社經世濟民的思想具有一定的特殊性：（一）復社思想家不同於天下安定時期的思想家，他們處於易代之際，目睹國家、民族和人民的災難最為深重，因此經世濟民的思想也最強烈；（二）復社思想家不同於身處上流社會的思想家，他們一直生活在社會的底層，對民瘼的了解和體會最為真切，其自身也親歷過人生的種種苦難，因此其經世濟民的重心在“濟民”，在他們的思想體系中“民”的地位被抬昇到最高位置，這是明末清初民本思想被強化的原因；（三）復社思想家不同於建立過事功的官僚式思想家，他們為較為純粹的讀書人，其經世濟民的思想多帶預設性因素和

理想化色彩，也最具批判性。這些大概就是復社的思想後來受到重視特別是梁啓超等人之所以在光緒年間將黃宗羲的《明夷待訪錄》“私印許多送人，作為宣傳民主主義的工具”的緣故^③。

四

復社不僅是一個政治團體，也是一個學術團體。受其興復古學和經世致用思想的激勵，復社成員大多矢志苦讀，肆力著述，一些人在學術上取得了令人矚目的建樹。在明清學術思想發展史中，復社是一個十分重要的環節。以下主要從復社的經學、史學及學術思想的發展變化幾方面加以考察和闡釋。

經學是興復古學的重要內容，必然受到復社高度重視。張溥曾對復社士人明確提出了“尊遺經”和“毋讀非聖書”的要求，表示宗述《六經》，以救時弊。在他看來，晚明社會的種種危機，若從思想和學術上來找根子的話，那就在於，世教日衰，“士子不通經術”^④。為此，張溥及其盟友開始了興復經學的學術之路。

復社重視經學的另一個原因與明代思想和學術本身有關。明永樂（1403—1424）時期，為了進一步加強專制統治，成祖命胡廣、楊榮等纂《五經大全》、《四書大全》、《性理大全》。三部《大全》正式頒行於永樂十三年（1415），成為所有士人讀書治學的惟一藍本和八股取士的依據。此書之出是明代思想、學術的重要轉折點。比較言之，此前的洪武時期，“《易》主程、朱傳義，《書》主蔡氏傳，《詩》主朱子集傳，俱兼用古注疏。《春秋》主左氏、公羊、穀梁、胡氏、張洽傳，《禮記》主古注疏，猶不限於一家”；而永樂以後，“纂輯《大全》，並本義於程傳，去《春秋》之張傳及四經之古注疏，前人小注之文稍異於大注者不錄，欲道術之歸於一，使博士弟子無不以《大全》為業，而通經之路愈狹矣”^⑤。注疏與《大全》代表兩種經學路徑，尊《大全》而廢注疏標志着學統的根本變化，這種變化是將路子愈變愈狹小，學風愈變愈空疏。所以，張溥批判的“士子不通經術”，究其因實出於《大全》長期以來對讀書人思想的禁錮，而要使士子由“不通經術”到“通經術”，首先就必須從拓寬士子的

學術路徑入手，也就是說必須把經學從《大全》的束縛下解放出來。這是志在興復古學的張溥及其復社不可回避的必然選擇。

復社士人多勤苦博學，肆力著述，對經學用功尤力。拿張溥來說，年四十而逝，但著作之繁富在有明一代實為少有。《明史》本傳謂：“有詔徵溥遺著，有司先後錄上三千餘卷。”其中，經學方面就有《周易注疏大全合纂》六十八卷、《尚書注疏大全合纂》（卷數不詳）、《詩經注疏大全合纂》三十四卷、《春秋三書》三十二卷、《四書注疏大全合纂》三十七卷、《十三經詁釋》（卷數不詳）等。他另有一個龐大的治經計劃：“擬自周迄唐，有見必書，有言必存。蓋古人說經，源流尚近，文旨並茂，得其一言，如寶元龜。即或解異時王，初指自在，所謂過而廢之，寧過而立之，名曰《經學古解》。宋元諸儒，解經最詳，然師門相因，語言不休，複說枝談，往往而有，不得不少辨得失，鄭重去取，名曰《經學通解》。明以經學取士，流為科舉，其學遂荒。然山澤之中，岩廊之上，亦間有其人，採其最長者著之，名曰《皇明經學》。”^④“然後探蹟遠近，通懷彼我，私出擬議，為《易》、《書》、《詩》、《春秋》、《三禮》、《孝經》通論，以寓己志，庶幾微言獲明，前人不泯”^⑤。祇惜天不假年，此志終未能如願以償。

張溥治經學，大體分為兩個階段。階段一是注疏、《大全》兼而取之，合纂成書。此主要以抄錄為主，故《四庫全書總目提要》謂：“然亦鈔撮之學，無所考證也。”^⑥但注疏、《大全》合纂的做法，反映了明代學術思想出現了新的轉折。過去，“學者尊尚《大全》”，“注疏等為閑書”，而張溥將注疏與《大全》相提並論，指出：“不讀注疏無以知經學之淵源，不讀《大全》無以正經義之紕繆，兩者若五官並列，不容偏廢。”^⑦此說的真正目的是為了恢復注疏的合法地位，並暗示對明代學術路徑褊狹、執於一隅的批判。如果說注疏代表的是漢學而《大全》代表的是宋學的話，顯然，張溥是主張漢學、宋學並行不悖的，但更傾向於對漢學的肯定，這較合乎他興復古學的基本宗旨。《中庸注疏大全合纂序》指出：“注疏以後，言者病少；章句以後，言者病多。”^⑧《五經注疏大全合纂序》曰：“成祖命諸臣集四書五經大全，以訓天下，而十三經復整櫛懸設。”《論語注疏大全合纂序》則云：“《大全》諸家擁衛朱子，固於金

湯。余嘗揣摩，欲明《論語》必行先《集注》，欲明《集注》必先諸儒語錄，此則人皆知之。”^④諸如此類的說法都表明他強調注疏不可偏廢，不主張唯“擁衛朱子”，使其在思想領域的獨尊地位“固於金湯”。

張溥治經學的階段二是欲完成《經學古解》、《經學通解》、《皇明經學》、《六經通論》四部著作，從經學史角度作一次融會衆家、貫通古今、自創新說的全面而深入的研究。這一階段雖未完成，但他治經的基本思想已經在《五經注疏大全合纂序》中有較為完整的闡述。其中，廢講說、存經解、尊注疏、辨得失、重去取、通彼我、寓己志等治學的思想表明張溥已具有博大、求實、創新的學術品格和學術氣魄，此為明末經學的發展注入了生機。

復社的治經往往是與士子的課藝結合起來的。社中的頭目依其所長各有分工，採用二三人專治一經的辦法，這樣在復社中就產生了一些治五經的專門之家。張溥《五經徵文序》謂：“是以《五經》之選，義各有托：子常、麟士主《詩》，維斗、來之、彥林主《書》，簡臣、介生主《春秋》，受先、惠主《禮》，溥與雲子主《易》，振振然白其意於天下。”^⑤需要指出的是，復社的五經文字之選與通常所說的操選政是不能混為一談的。因為在張溥諸人看來，時文與古學原本是相矛盾的，“慨時文之盛興，慮聖教之將絕”之謂^⑥，意已甚明。他們的設想是，“假之制義，通其問難”，意謂時文“因其可曉，為之喻衆，則入德之路，莫有近焉”^⑦。這其實是以六經救時文、因時文傳經義的做法，之所以這樣做，是因為明代以制義取士，士子須以此求副功令，張溥等人便因勢利導，“各取所習之經，列其大義，聚前者之說，求其是，以訓乎俗”^⑧。所以應社又叫《五經》應社，復社為興復古學之社，它們與一般文社的性質不同，是張溥等人尊經復古的重要基地。後來，結社講經之社還有黃宗羲的五經會（亦稱講經會），仿張溥的做法，“一人專一經，而月為會講，各出所長，以相灌輸切磨，則《五經》皆通，而所專之經，更能精深獨到”，蔣勉雪由此認為“清代經學所以發達”，“追溯其源”則始於張溥等人的《五經》應社^⑨。

在復社的積極倡導下，經學自崇禎時期出現了興盛的局面，從《復社姓氏傳略》等史料來看，單復社成員中以治經而成專門之家的就有數百人之多，他們留下了大量的有重要價值的論著，其中收入《四庫全書》經部中的達到四十

多種。而以查禁違礙書籍爲目的而修纂的《四庫全書》對明清之際的著述查檢本來是最爲苛嚴的，這些論著卻能經其沙汰而幸存，這就從一個重要的側面說明了它們在經學史有着不可或缺的地位。四庫館臣們似已意識到復社士人在經學上所下的功力實不在淺，也就不能不承認他們的經學成就。復社在治經的傾向上存在一些共通性，最突出的一點就是將實學精神注入經學之中，改造了舊經學，開創了新的治經之路。《春秋五傳平義》是復社中的張岐然所著，紀昀評價曰：“永樂中修《春秋大全》，襲用汪克寬《纂疏》，乃專尊胡《傳》，又非延祐、洪武立法之初意。然胡廣等之《大全》，雖偏主一家，傷於固陋，猶依經立義也。其後剽竊相仍，棄經誦傳……岐然指陳流弊，可謂深切著明，故其書皆參取四傳以救胡《傳》之失。雖去取未必盡當，要其針砭俗學，破除錮習，於《春秋》不爲無功。”^⑤復社中另一位《春秋》學家俞汝言撰《春秋平義》十二卷，亦受到紀昀的充分肯定，稱其“簡汰精審，多得經意，正不以多生新解爲長”，以認爲俞氏治《春秋》“用心勤篤”，是對宋元以來“穿鑿煩碎”、“牽就附合”之弊的糾正^⑥。復社治經不僅已體現學風由虛返實的兆端，而且還往往將經學與時務結合起來，從社會現實出發闡發經意，如夏允彝的《禹貢合注》“證合時務，指言得失”^⑦，楊文彩的《書繹》“或如策論”^⑧。從這一特點不難看出，復社治經終不免受到士人清議運動的影響。復社以經學見長的還有不少人物，其中治《詩經》的有顧夢麟、萬時華、陳組綬、陳子龍、賀貽孫等，治《尚書》的有陸又機、金鏡、陳宏緒等，治《禮》的有張采、鄭羽儀、林尊賓等，治《易》的有楊廷樞、董守諭、黃宗羲、方以智、黎遂球、鄭敷教、陳際泰、秦鏞、錢棻、蕭云從、于琳等，治《春秋》的有顧炎武、王寢大、梅之煥、劉城、嚴啓隆等。另外，兼通群體的人也極爲多見。復社在經學思想方面體現了重注疏的傾向，尊崇漢學而貶斥宋學，主張通衆經然後通一經，表現出博大的氣魄和穩實的學風。顧炎武指出：“試問百年以來，其能通十三經注疏者幾人哉？以一家之學，有限之書，人間之所共有者，而猶苦其難讀也，況進而求之儒者之林，群書之府乎？”^⑨又曰：“自八股行而古學棄，《大全》出而經說亡。”^⑩再往後說，黃宗羲門徒、復社名士萬泰之子萬斯大說：“非通諸經，不能通一經；非誤傳注之失，則不能通經；非以經釋經，則無由

悟傳注之失。”^⑤他們的主張與張溥治經思想顯然有相通之處。

除經學外，史學也是復社經世之學的重要一翼。復社對史之重視有加，出於多種原因，結合其著述，大體可分三種情況：

一類是總結歷史興衰的規律，寄寓對明末現實的感慨，亦或借為資政之用。此類的視角主要集中於明以前的歷史，著述以復社領袖張溥為最豐，他有《宋史紀事本末》一百九卷、《元史經事本末》二十七卷、《通鑒紀事本末》、《南北史同異》、《歷代史論一編》、《歷代史論二編》十卷、《讀史管見》、《皇明經濟書》、《歷代名臣奏議》三百五十卷等；此外，張采著有《宋名臣言行錄》十六卷，吳應箕有《史論》六十篇，陳子龍有《陳涉論》等十二篇。對歷史的探討產生異常濃厚的興趣，通常是王朝季世普遍存在的文化現象。作為有強烈經世濟民思想的復社士人，他們的歷史情結顯然會更濃。張溥傾其畢生精力於史學研究，吳應箕洋洋灑灑寫了六十篇史論，這不僅是因為受其學術思想的支配所致，而且有着現實的原因。“中興”的問題是復社史論中的熱點之一，如吳應箕的《漢光武帝中興論一》、《漢光武帝中興論二》、《晉元帝中興論》、《唐肅宗中興論一》、《唐肅宗中興論二》、《宋高宗中興論》等篇專門剖析歷朝中興的原委、得失。據作者篇下自注，這些中興之論皆作於“乙酉五月”。此時弘光政權雖敗，而在一些堅持抗清的明朝舊臣和愛國志士來說，他們仍在為明之中興不懈地努力，所以“中興”的問題在當時便是一個最切實際的問題；另一方面，從弘光朝的教訓來說，要實現真正的中興，就必須吸取歷史的經驗。吳應箕說：“國家當陵遲衰微之後，內外多故，勢且不立，其主能奮然而起，遵循祖宗法度，以盡反衰世之陵夷，如此者皆中興也。至於社稷不守，大業盡亡，而已不過以宗室之苗裔，取之他人之手，以光復舊物，此雖名為中興，其事實難於開創。”^⑥他盛贊光武帝式的中興“難於開創”，而批判宋高宗式的中興“坐棄成效，偷息海隅”^⑦，其立論有着明顯現實針對性。復社魁首朱茂暉之子朱彝尊在《靜志居詩話》中評曰：“先生羅九經、二十一史於胸中，洞悉古今興亡順逆之迹……名雖不名朝籍，而人材之邪正，國事之得失，了如指掌。”^⑧這反映了吳應箕經、史方面的良好造詣，也是對其治經與史之宗旨的概括。

另一類是記錄明末至南明時期的歷史，反映當時政治鬥爭的現實。此類著述，吳應箕有《熹朝忠節傳》二卷、《兩朝剝復錄》十卷、《留都見聞錄》三卷、《東林始末》六卷等，吳偉業有《綏寇紀略》十二卷、《復社紀事》，楊廷樞有《全吳記略》，顧炎武有《聖安皇帝本紀》，夏允彝有《幸存錄》一卷，黃宗羲有《弘光實錄鈔》四卷、《汰存錄》一卷等，陸世儀有《復社紀略》四卷，杜登春有《社事始末》，等等。復社之所以特別關注這一段歷史，一方面出於對明朝興衰存亡的關心，另一方面則是出於黨爭的需要，用現在的話說就是爲了掌握歷史話語權的問題。簡言之，一爲痛中思痛，一爲正本清源。比如，黃宗羲說：“南都之建，帝之酒色幾何？而東南之金帛，聚於士英，士英之金帛幾何？而半世之恩仇，快於大鉞。曾不一年，而酒色、金帛、恩仇不知何在！”⁶⁵對南明君臣給予了尖銳的批判。不過，有時同爲復社的成員，他們對有關問題並不完全一致。夏允彝《幸存錄》和黃宗羲《汰存錄》就是一例。黃宗羲之父爲東林骨幹黃尊素，爲閹黨所害，夏允彝之師張延登爲“攻東林者”，故兩人持論立場不同。夏氏謂：“東林中亦多敗類，攻東林者亦間有清操獨立之人……其無濟國事，兩者同之耳。”黃氏指責其言“是非顛倒”，堅持認爲“君子小人無兩立之理”⁶⁶。門戶之見，不免溢於言表。

再有一類則是體現“國可亡，史不可亡”愛國思想的⁶⁷。此之最典型的代表爲黃宗羲。黃宗羲究心於史學，實受命於其父忠端公，全祖望《梨洲先生神道碑文》載：“忠端公被逮也，謂公曰：‘學者不可不通知史事，可讀《獻徵錄》。’公遂自明《十三朝實錄》上溯《二十一史》，靡不究心。”⁶⁸明亡以後，黃宗羲治史的精神上昇到了一種新的境界，他在《弘光實錄鈔序》中說道：“國史既亡，則野史即國史也。陳壽之《蜀志》，元好問之《南寇錄》，亦誰命之，而不謂之國史可乎？”因此，在“幽憂多疾”的狀況下，撰成《弘光實錄鈔》四卷。他還編纂了《明史案》二百四十四卷、《明史條例》一卷、《明三史鈔》等。康熙十八年，清廷重開《明史》館，黃宗羲拒不應徵，但考慮爲了能使明朝歷史真實地保存下來，他支持弟子萬斯同、萬言和兒子黃百家北上修史，並作詩誡曰：“是非難下神宗後，底本誰搜烈廟終。此世文章推婺女，定知忠義及韓通。”⁶⁹萬斯同自謂：“吾此行無他志，顯親揚名，非吾願也，但願

纂成一代之史，可藉手以報先朝矣。”他還深有感喟地提出：“三百年祖功宗德於亘古無兩，而國史承僞襲謬，迄未有成書。”爲此，“發憤以史事爲己任，以謂持此志上告列祖在天耳”⁶⁸。黃、萬師徒二人在修《明史》的過程中起到了舉足輕重的作用，黃宗羲以學界耆舊遙執史局，全祖望說：“公雖不赴徵書，而史局大案必咨於公。”⁶⁹四百六十卷的《明史稿》出於萬斯同，而斯同之學出於其師梨洲先生，故“以任故國之史事報故國”的願望一定程度上得到了實現⁷⁰。

修故國之史以報故國，是入清後復社史家著史的動機和願望。查繼佐早年入復社，明亡後投入抗清復明鬥爭，魯王監國紹興時，授兵部職方郎中，兵敗後隱居，更名爲左尹。自甲申至壬子歷二十九年撰成《明書》一百二卷。自謂：“寒暑晦明，風雨霜雪，舟車寢食，疾痛患難，水溢火焦，泥塗鼠嚙，零落破損，整飭補修，手草易數十次，耳采經數千人，口哦而不聞聲者幾何件，掌示而不任舌者幾何端，以較定哀之微詞，倍極辛苦。”⁷¹其間受莊氏史案牽連幸免一死，書改名爲《罪罹錄》。謝國楨先生謂：“凡南明諸王皆列入本紀，弘光朝仍用南明年號，其惓惓故國之意，雖重辟而不悔者，於此可見。”⁷²此外，吳炎、潘耒章的《明史記》也有錢謙益、顧炎武等復社人物的參與。後“明史案”起，吳、潘二人受牽連被害，所著《明史記》全部因此散佚，顧炎武寫下“一代文章亡左馬，千秋仁義在吳潘”的詩句⁷³，傷悼節士之死，慨嘆國史之亡。

除經學、史學外，所謂“絕學”也受到復社的重視。“絕學”在明清之際有兩種意思：一指“古學”，如杜登春《社事始末》：“復者，興復絕學之意也。”二是指歷算等應用性科學，黃宗羲《明夷待訪錄》卷一《取士下》曰：“絕學者，如曆算、樂律、測望、占候、火器、水利之類是也。”此言“絕學”指後者。絕學之興，既是晚明社會的客觀需要，也是晚明科學技術發展的必然趨勢，同時還是受到西方傳教士直接影響的結果。與東林一樣，復社對於有關國計民生的實用之學十分重視，張溥早年曾向徐光啓學習“泰西曆學”，陳子龍編纂了徐光啓的《農政全書》尤其是黃宗羲、顧炎武、方以智、陸世儀等人，在“絕學”方面造詣最深。這不僅反映了復社士人治學路徑的新開拓，而

且他們對我國科學技術發展所作的貢獻也值得充分肯定。

綜上所述，復社的學術和學術思想出現了劃時代的一些變化：一是治學思想之變，由空談心性的思辨之學轉而為“務為有用”的實用之學；二是治學領域之變，由理學轉而為以經、史為主體兼包天文、曆算、象數、輿地、水利、吏治、禮法、財賦、藝文等博物之學；三是治學方法之變，由講說、靜觀、體悟的向內之學轉而為纂輯、考證、訓詁、辨偽、勘察的向外之學。這幾種變化意味着復社在明末清初學術史上完成了一次學術思潮的大轉折，標誌着明代學術之終結和清代學術之開端。在此過程中，張溥的作用和地位尤為重要。從理學到經學，從宋學到漢學，張溥是一個不可或缺的重要環節。他興復古學、務為有用的學術思想，精研經史、宏大廣博的學術建構，鈔錄纂輯、考辨得失的學術方法，成為清初學術的基本特點和總體精神。從某種意義說，張溥及其復社諸學者實為清代實學之奠基人。所以，蔣逸雪謂“清代經學之所以發達”，復社張溥、張采等具有“提倡風氣之功”^④。錢穆先生在《中國近三百年學術史》也提出“清代經學皆自鈔書工夫中來”的觀點^⑤，這種以“鈔書工夫”作為基本的治學方法的做法，遠者不說，近則張溥、顧炎武、黃宗羲、劉城等出自復社的學者實為開風氣之先者。當然，復社在學術方面還存在許多不足之處，如紀昀在《四庫全書總目提要》中批評指出張溥《詩經注疏大全合纂》為“鈔撮之學”而“無所考證”^⑥，批評張采《周禮注疏合解》“疏淺特甚”，不過藉以“託名”^⑦，皆為中肯之論。這是因為復社的學術一方面不免受到了晚明時代風氣的影響，另一方面它在學術史上畢竟處在由明入清的過渡階段，雖然開啓了新的學術道路和學術風氣，但真正的學術建樹則有待後繼者來完成，其中也包括入清的復社學者如顧炎武、黃宗羲、方以智、陸世儀、陳瑚等以及復社子弟如萬斯大、萬斯同、黃百家、朱彝尊等繼往開來的作用。

注 釋

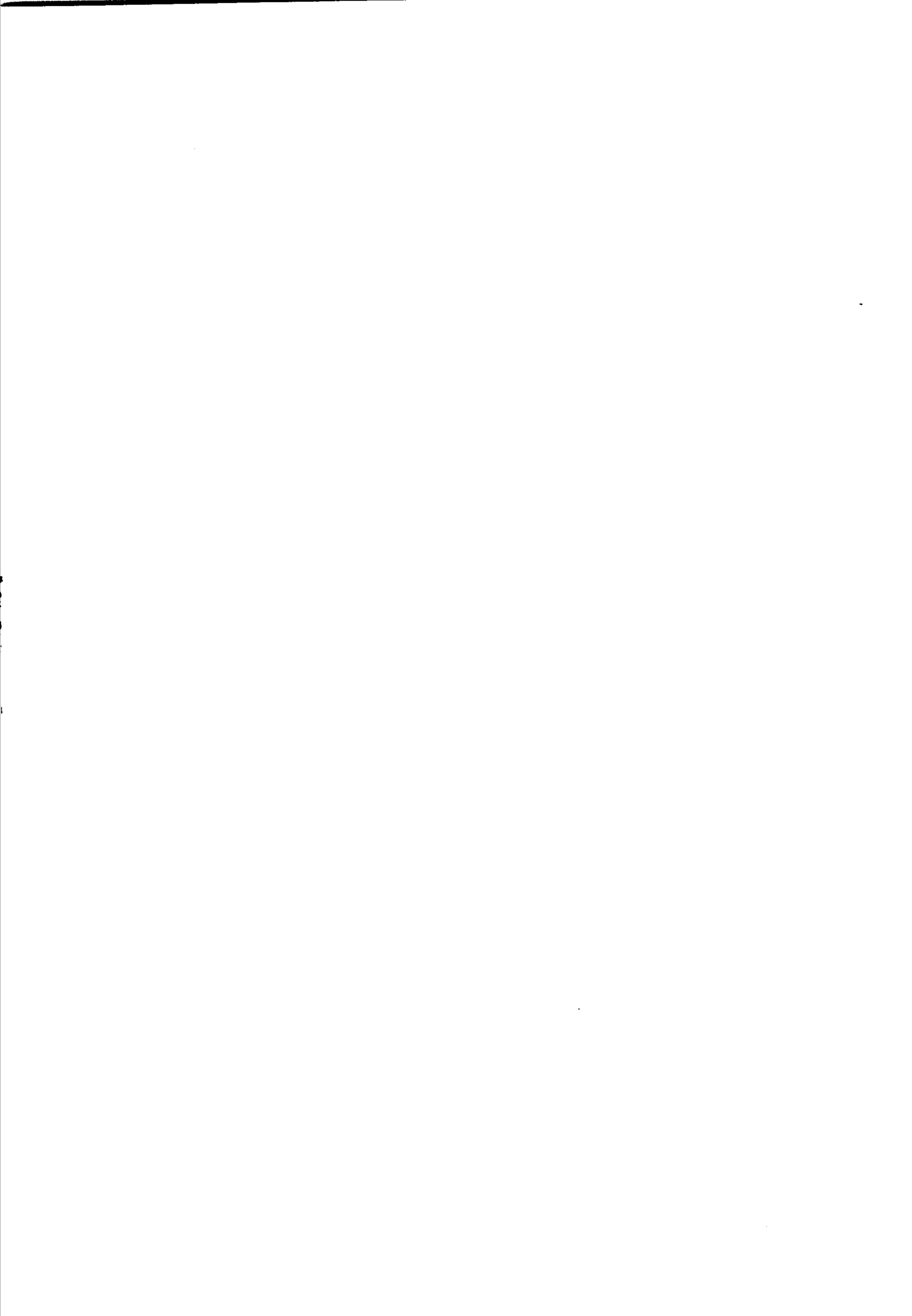
① 梁啟超《中國近三百年學術史》，東方出版社 1996 年 3 月第一版，第 35 頁。

② 葛兆光《中國思想史》第一卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，復旦大學出版社 1998 年 4 月第一版，第 23 頁。

- ③ 同注①，第4頁。
- ④ 清陸世儀《復社紀略》卷一，《國粹叢書》本。
- ⑤ 清杜登春《社事始末》，《藝海珠塵》本。
- ⑥ 同注④。
- ⑦ 清吳偉業《吳梅村全集》卷二四，上海古籍出版社1990年12月第一版。
- ⑧ 明張溥《古文近稿》卷三《五人墓碑記》，《七錄齋詩文合集》，《續修四庫全書》本。
- ⑨ 同注④。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 同注⑦。
- ⑫ 明張采《知畏堂文存》卷八，康熙十二年刻本。
- ⑬ 同上。
- ⑭ 清張廷玉等《明史》卷二八八《文苑四·張溥傳》，中華書局2000年1月第一版。
- ⑮ 同注⑤。
- ⑯ 清錢謙益《牧齋初學集》卷三〇《刻鄒忠介公奏議序》，上海古籍出版社1985年9月第一版。
- ⑰ 同注⑦，卷六〇《清忠譜序》。
- ⑱ 同注⑯，卷五〇。
- ⑲ 同上。
- ⑳ 同注⑱。
- ㉑ 清谷應泰《明史紀事本末》卷七一《魏忠賢亂政》，中華書局1977年2月版。
- ㉒ 同注⑱。
- ㉓ 明吳應箕《樓山堂集》卷二〇，叢書集成初編本。
- ㉔ 清高廷珍等編《東林書院志》卷五《東林論學語上》、卷六《東林論學語下》，四庫存目叢書本。
- ㉕ 同上，卷三《麗澤衍》。
- ㉖ 同上。
- ㉗ 同上。
- ㉘ 明陳子龍《陳子龍詩集》附錄，自撰《年譜》，上海古籍出版社1983年7月第一版。
- ㉙ 趙儷生《顧炎武〈天下郡國利病書〉研究》：《趙儷生史學論著自選集》，山東大學出版社1996年9月第一版，第272頁。
- ㉚ 同注㉘。

- ⑳ 同注㉓，卷一〇《兵事策并序》。
- ㉑ 同上，卷九《擬進策并序》。
- ㉒ 同上，卷一九《客問》小引。
- ㉓ 同上，卷一九《客問·原亂》。
- ㉔ 清顧炎武《顧亭林詩文集》，《亭林文集》卷六《天下郡國利病書序》，中華書局 1983 年 5 月第二版。
- ㉕ 同注①，第 57 頁。
- ㉖ 同注㉓。
- ㉗ 同注④，卷二。
- ㉘ 同注㉖。
- ㉙ 同注④。
- ㉚ 同注㉓，卷三《與友人論易書》。
- ㉛ 蔣逸雪《張溥年譜》崇禎十四年（1641），上海書店《民國叢書》本，第 50 頁。
- ㉜ 同注⑧，《古文近稿》卷二《五經注疏大全合纂序》。
- ㉝ 清永瑔、紀昀《四庫全書總目提要》卷一七《詩經注疏大全合纂提要》，中華書局 1965 年 6 月版。
- ㉞ 同注㉛
- ㉟ 同注⑧，《古文近稿》卷六。
- ㊱ 同上。
- ㊲ 同注⑧，《古文存稿》卷三。
- ㊳ 同上，《古文存稿》卷三《詩經應社序》。
- ㊴ 同上。
- ㊵ 同上。
- ㊶ 同注㉛，第 13 頁。
- ㊷ 同注㉛，卷三〇《春秋五傳平文提要》。
- ㊸ 同上，卷二九《春秋平義提要》。
- ㊹ 同上，卷一四《禹貢合注提要》。
- ㊺ 同上，卷一四《書繹提要》。
- ㊻ 同注㉓，卷三《與友人論易書》。
- ㊼ 清顧炎武撰、黃汝成集釋《日知錄集釋》卷一八《書傳會選》，岳麓書社 1994 年 5 月第一版。

- ⑤⑨ 清黃宗羲《南雷文約》卷一《萬充宗墓誌銘》，《四庫存目叢書》本。
- ⑥⑩ 同注⑤⑨，卷五《漢光武帝中興論一》。
- ⑥⑪ 同上，卷六《宋高宗中興論》。
- ⑥⑫ 清朱彝尊《靜志居詩話》卷二〇，人民文學出版社 1990 年 10 月第一版。
- ⑥⑬ 清黃宗羲《弘光實錄鈔序》，《南明史料·弘光實錄鈔》，江蘇古籍出版社 1999 年 8 月第一版。
- ⑥⑭ 清黃宗羲《黃宗羲全集》第一冊《續汰存錄》，1993 年 10 月第一版。
- ⑥⑮ 同注⑤⑨，卷一《戶部貴州清吏司主事兼經筵日講官次官董公墓誌銘》。
- ⑥⑯ 清全祖望《鮚埼亭集內編》卷一一：《全祖望集彙校集注》，上海古籍出版社 2000 年 12 月第一版。
- ⑥⑰ 清黃宗羲《南雷詩歷》卷二《送萬季野北上》，續修四庫全書本。
- ⑥⑱ 清萬斯同《石園文集》卷首：楊無咎《萬季野先生墓誌銘》，《續修四庫全書》本。
- ⑥⑲ 同注⑥⑱，卷一一《梨洲先生神道碑文》。
- ⑦⑰ 同上，卷二八《萬貞文先生傳》。
- ⑦⑱ 清查繼佐《罪罹錄·自序》，《續修四庫全書》本。
- ⑦⑲ 謝國楨《增訂晚明史籍考》，上海古籍出版社 1981 年 2 月版，第 8 頁。
- ⑦⑳ 清顧炎武著、王冀民箋釋《顧亭林詩箋釋》卷四《汾州祭吳炎、潘耒章二節士》，中華書局 1998 年 1 月第一版。
- ⑦㉑ 同注⑦⑲，天啓四年（1624），第 13 頁。
- ⑦㉒ 錢穆《中國近三百年學術史》，商務印書館 1997 年 8 月新一版，第 174 頁。
- ⑦㉓ 同注⑦⑲，卷一七《詩經注疏大全合纂》。
- ⑦㉔ 同上，卷二三《周禮注疏合解》。



論“草原絲綢之路”

田廣林

【提要】 中國大陸通過歐亞草原通道與外部世界的交往，早在史前時期就已經客觀存在，由於歐亞草原通道的不斷開闢和廣為利用，古代中國的發展與世界文化的聯繫，始終沒有中斷過，而不是如人們通常所描述的那樣自成地理文化單元，長期處於封閉狀態。歷史時期以來，中國出現了北方游牧政權與中原農耕政權的長期南北對峙局面，草原通道上的中西交通，主要表現為北方民族與西方世界的交往，我們不能因為北族政權與中原政權的對立而忽視這種經常發生、並且對於中國古代歷史發展有着重大影響的中外文化交流。當我們今天審視、考察古代的中國南北之間長期保持的相互對立、相互依存歷史發展格局而產生的一系列重大社會歷史現象時，如果忽略了“草原絲綢之路”上的中外文化聯繫和交流，便無法看清古代中國發展的全貌。

關於“絲綢之路”，在過去的一個多世紀裏，中外學者已經取得了相當豐厚的研究成果。^①從20世紀80年代開始，隨着全球一體化發展趨勢的出現和國際之間、地區之間各種合作項目的逐漸展開^②，從地區歷史乃至世界歷史發展的高度和廣度上來審視、觀察本國史的發展演進大勢，以區系文化和世界文化發展的眼光來看中國、看世界，在學術界漸成時尚。在這樣一種學術背景下，人們對於“絲綢之路”的思考或理解，便由李希霍芬當初所說的連接中國與河中地區（錫爾河與阿姆河之間地帶）以及印度的絲綢貿易道路，進一步提昇擴

田廣林 遼寧師範大學歷史系

展為古代的中國文化走向世界之路，同時也是古代的世界文化進入中國之路。進入 90 年代以後，由於一系列重大世界政治事變的發生，特別是歐亞草原地帶國際關係的改善和國際合作研究項目的加強，人們遂相應地把研究中西文化交流的視綫移注到歐亞草原地帶，於是提出了“草原絲綢之路”這一新的重大學術課題，並相應地產生了一批研究成果^③。但是，由於這一領域的研究尚屬剛剛起步，故有關“草原絲綢之路”的開闢、路徑走向、歷史沿革及其在中國歷史乃至世界歷史發展中的地位和作用等一系列基本問題，都有進一步深入討論的餘地。基於這樣的看法，本文擬在現有的研究基礎上，就上述相關問題，進行再討論。

一

就世界地理而言，在北起北緯 40°至 50°之間，存在着一條東起蒙古草原，西達東北歐的狹長草原地帶，我國的新疆、青海、甘肅、寧夏、內蒙古和東北三省，處於這片草原的東部。

20 世紀初葉以來，在我國的東北到新疆的北方草原地帶，普遍發現了十分密集的新石器時代文化遺存。比較重要的有分佈於呼倫貝爾草原和松嫩平原一帶的昂昂溪文化、燕山南北長城地帶的紅山系列文化、內蒙古西部河套地區的阿善一、二期文化、白泥窑子類型、老虎山文化、甘青地區的馬家窑文化、以及新疆境內的哈密綠洲、阿勒泰草原、羅布泊窪地、吐魯番盆地等處發現的新石器時代考古學文化^④。這些延綿萬里的原始文化有一個共同的顯著特徵，即都有豐富的細石器遺存，從而形成了一條以細石器伴出為顯著特徵的北方新石器時代文化分佈帶^⑤。有關研究者認為，這一細石器文化傳播地帶還包括蒙古、南西伯利亞、日本和白令海峽地區、美國阿拉斯加和加拿大部分地區。其細石器製作，屬於起源於我國華北地區的細石葉形細石器工藝傳統，而明顯區別於分佈在歐洲、北非、西南亞和澳大利亞等地以幾何形細石器為顯著特徵的工藝傳統^⑥。分佈於這條細石器文化傳播地帶的各考古學文化之間的內在聯繫，表明我國北方草原地帶史前居民之間交通往來的客觀存在。通過這種交通

往來，不同文化區系的早期居民的社會生活發生了直接或間接的聯繫，從而產生了相互之間的影響和交融。

史前草原地帶東西之間的文化交流，還可以進一步從下列的考古學材料中觀察到：

(一) 20世紀70年代，中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊於赤峰市阿魯科爾沁旗境內的紅山文化遺址中，採集到一件紅山文化晚期（距今約5000年）的大型細泥紅陶彩繪平底筒形罐，其器體造型鮮明地體現着史前東北地區根深蒂固的土著文化傳統，但器表卻繪有來自中亞一帶的菱形方格紋、來自黃河中游華山腳下的玫瑰花紋和西遼河地區本土的龍（鱗）紋，據蘇秉琦先生研究，這是五千年前亞洲東西和中國南北幾種生命力旺盛的古文化在遼西地區交流匯注的典型例證^⑦。

(二) 起源於草原通道東端（包括我國的東北三省、內蒙古東南部和西北部分地區、俄羅斯境內黑龍江中下游和烏蘇里江以東的濱海地區），並在新石器時代長期盛行不衰的所謂東北類型平底筒形罐^⑧，不僅發現於長城沿綫的內蒙古中南部的王墓山坡下類型遺存（約公元前4000年）和海生不浪文化（約公元前3000年）^⑨，而且還發現於更西的米努辛斯克盆地的奧庫涅沃文化（公元前1800—前1300年），此外，在米努辛斯克盆地以北和以西的新西伯利亞地區、托姆斯克地區、阿爾泰地區的公元前2千紀至前1千紀的早期青銅時代遺存中，也同樣發現有壓印紋平底筒形罐。據林滢研究，上述於葉尼塞河和鄂畢河中上游發現的平底筒罐，無論是器形還是紋飾，都接近於草原東端紅山文化的筒形罐。林滢還進而根據米努辛斯克盆地年代更早的阿法納羨文化（約公元前2500至前1800年）陶器上的紋飾與東北地區的興隆窪文化、趙寶溝文化、左家山一期文化和小珠山下層文化的親緣關係，認為這些草原東端文化因素的西漸，甚至始於比紅山文化更早的時代^⑩。

(三) 有關學者注意到：在分佈範圍大體與紅山文化重合，年代與紅山文化緊密銜接的小河沿文化內涵中，其曲腹鉢、侈沿曲腹雙耳盆等器型，顯係來自內蒙古中南部一帶的海生不浪文化。^⑪此外，小河沿文化墓葬中常見的屈肢葬俗，也絕非土著文化傳統，而是與中亞一帶的古文化因素傳入有關。

綜合上述材料，足以啓示我們得出這樣的認識：北方草原地帶的中西之間文化交流，早在史前時期就已經發生，雖然我們目前還無法確切地知道這種文化交流、傳播的具體路綫，但世界東西之間交通的客觀存在，卻是事實。史前東西方遠古居民通過草原地帶交通路綫進行的文化交流，是中西文化交流歷史長河中泛起的每一次浪潮。這裏應該指出的是，我國北方草原地帶東西通道的早期開闢，其經濟基礎並不是草原遊牧文化，而是源遠流長的漁獵—耕織型文化。

二

三代以來，隨着全球氣溫的變化，北方草原地帶的氣候由溫暖趨向涼乾^②，因此不再適合傳統的農耕經濟的發展，從而導致了我國農耕區域界限的全綫南移。於是，北方草原地帶早期的原始農耕文化漸次趨於衰落，遊牧文化應運而生並逐步地取得了主導地位。社會產業結構由傳統的漁獵—農耕型經濟轉向後起的狩獵—遊牧型經濟，是三代之際發生於北方草原地區的一場深刻的社會變遷。不過，經濟類型的改變並沒有使橫跨歐亞草原的東西通道受到梗阻，恰恰相反，遊牧文化特有的流動性，剛好為各地、各族之間的經濟文化交流提供了理想的便利條件。因此，商周秦漢之際，隨着北方草原遊牧文化的發展，“草原絲綢之路”也相應地獲得了同步發展。

商周春秋之際，活動於中國北方的古代居民，在陝北、甘、青和新疆一帶，主要是土方、鬼方（後又稱薰粥、獫狁）；燕北、內蒙古東部和東北一帶，主要是山戎、貊、濊和肅慎。由於這些古族社會內部，大多都含有不同程度的牧業經濟成分，故在糧食、布帛等生活日用品的需求上必須借助中原農區的必要補充方可獲得滿足，而北族社會剩餘的畜牧、射獵產品也正好彌補中原農區社會需求上的不足。因此在中原內地和北邊諸族之間便出現了諸多交市、貢賜的通道。《禹貢》中有關雍、冀、幽州的部分內容，當是這種社會背景的反映。通過這種通道，北方草原地帶的牲畜、毛皮等物品源源不斷地輸入中原，而中原的糧食、布帛等物品也源源不斷地輸入北方社會。當正常的交市、貢賜受到

阻塞的時候，雙方這種需求的滿足便要訴諸戰爭，於是便出現了商周王朝同北邊方國的紛爭和對抗。後來的長城，便是這種紛爭和對抗的產物。在北族向中原的發展受到有力的抵抗的情況下，他們之間便會很自然地實行聯合以求壯大，於是，北方諸族之間的聯繫和交流自然地不斷得到加強，因此在商周北邊，逐漸發展形成一個龐大的戎狄集團。在上文提到的以細石器為顯著特徵的新石器文化傳播帶上發展起來的辛店、卡約、寺窪、朱開溝、夏家店上層、西團山等考古學文化，便是這個龐大的北族集團留下來的歷史遺迹。在這些文化遺存中，特色鮮明的北方系青銅器物和花邊陶鬲，清晰地印證着當時草原地帶北方各族之間的密切聯繫以及東西方之間草原通道的客觀存在。

在北方系青銅器物中，最為引人注目的應屬鄂爾多斯式青銅器。這是一種經常發現於內蒙古長城地帶、以動物紋飾為顯著特徵的草原游牧文化青銅器。據朱開溝遺址的發掘材料，這種青銅器的年代上限可到早商，下限約至春秋戰國之交^⑬。就目前所知，在寧夏固原、陝北神木、府谷、榆林、米脂、綏德、晉北保德、石樓、柳林、內蒙古西部的鄂爾多斯地區、內蒙古東部的赤峰地區、北京的昌平、延慶、河北的張家口地區、承德地區、遼寧的遼西地區、內蒙古東北部的呼倫貝爾草原以及蒙古和俄羅斯的西伯利亞地區^⑭、新疆的哈密、木壘等地^⑮，都有發現。不難看出，這種銅器的分佈中心，大體上位於西起阿爾泰、東至遼西、北達西伯利亞、南界長城地帶這樣一個狹長而廣闊的區域。中外學者都共同注意到：以鄂爾多斯青銅器為代表的中國北方系青銅器的藝術造型，特別是常見的動物紋飾藝術風格，與黑海東岸的草原游牧文明以及西伯利亞的草原青銅文明有着明顯的淵源關係。日人水野清一和江上波夫認為，中國北方系青銅文化“一定是從黑海沿岸的斯基泰發源，從西向東順次流傳的”。他們還注意到了鄂爾多斯式青銅器與西伯利亞米努辛斯克盆地發現的卡拉蘇克文化遺物的相似之處，因而把以鄂爾多斯式青銅器為代表的北方青銅器命名為“斯基泰—西伯利亞野獸紋”^⑯。前蘇聯學者奧克拉德尼科夫認為：“這種野獸紋的真正創造者是歐亞大陸的草原部落，其中首先是黑海沿岸和亞洲中部草原的居民斯基泰人，這是很清楚的。然後從這裏，即從西伯利亞草原通道出發，通向中央亞細亞，直到鄂爾多斯。”^⑰而 M. A. 戴甫列特則認為：

“到公元一千年末，出現了一種反方向的文化影響及潮流，鄂爾多斯青銅藝術成了歐亞草原和山前地帶古代居民模仿和借鑒的對象。”^⑮我國學者田廣金和郭素新進而根據考古發掘材料指出：鄂爾多斯式動物紋飾藝術造型的青銅器，遠較斯基泰文化和卡拉蘇克文化的相類器物為早，這種青銅器起源於鄂爾多斯或相鄰地區，而廣泛傳播到歐亞草原。所謂“斯基泰起源說”和“卡拉蘇克起源說”，均不能成立^⑯。

所謂花邊鬲，是指經常發現於北方長城地帶、以口沿作成花邊狀為特殊標記的素面陶鬲。這是商周之際普遍出現在北方草原地帶上的又一種特色鮮明的器物形式。就目前所知，這種陶器的分佈，西起陝甘、東迄遼東、橫跨草原、延綿萬里^⑰。這種花邊鬲的分佈走向與北方細石器以及北方系鄂爾多斯式青銅器的傳播走向完全重合這一基本事實，進一步證明了商周之際，在我國北方草原地區存在着一個東西之間彼此聯繫異常密切的文化傳播帶。位於這個文化傳播帶上的古代各族，作為與商周王朝同時並存的北邊方國，同中原地區的經濟文化聯繫自屬經常而普遍，這一點可以從夏家店上層文化、朱開溝文化、辛店文化等大體同期的北方青銅文化的器物群與中原傳統風格密切關聯中獲得證實。當時的商周王朝，已是世界上無與倫比的文明大國，中原地區生產的絲綢等產品，通過這條文化傳播帶輾轉運輸，東西傳播，允為事實。這樣的認識，還可以進一步從考古學材料中得到證明。

1929—1949年，前蘇聯的考古學者曾於阿爾泰山北麓的巴澤雷克（前蘇聯戈爾諾阿爾泰省烏拉干歐烏拉干河畔）發掘到12座古代斯基泰人的巨型墓葬。所出大量保存完好的珍貴文物既有來自中國的各種絲織品和銅鏡，也有波斯阿赫美尼王朝時期藝術風格的毛織品和其他文物。其中，五號墓出土的繭綢為一件鞍褥面，其上“用彩色絲綫以連環狀的綫腳”刺綉出“鳳棲於樹上，鳳飛於樹間”的圖案。其年代經斷定為公元前5世紀^⑱。這是中國的絲織品和青銅器在春秋戰國之交時期，傳播到草原地帶遙遠的西方的一個可靠例證。

1976—1978年間，新疆的文物考古工作者曾於阿拉溝古代墓葬群中編號為28號墓中，發掘到一件鳳鳥紋刺綉，在長、寬各約20釐米的素色絹地上，用綠色絲綫鎖綉出鳳鳥紋圖案，其刺綉技法、鳳鳥圖案藝術造型，與巴澤雷克古

墓中所見的鳳鳥紋刺綉風格一致。這件刺綉的絕對年代經碳 14 測定，結論為距今 2600 ± 165 年^②，即春秋時期。1973 年，在內蒙古河套地區的桃紅巴拉匈奴墓葬中，出土了一批北方系青銅器和鐵器，其中部分器物上黏附有絲織品殘片^③，經碳 14 測定，其年代為公元前 665 ± 105 年，時當春秋時期^④。這是目前所知在匈奴故地發現的年代較早的絲織品實物。

從桃紅巴拉絲織品與阿拉溝絲織品年代相同、而阿拉溝刺綉與巴澤雷克刺綉年代相近、風格一致的內在聯繫中，不難看出春秋之際，蒙古草原上的匈奴人與西伯利亞草原和阿勒泰草原上的月支人和塞人之間，通過草原通道所發生的經濟聯繫和文化傳播。據《穆天子傳》，周穆王西行所走路綫為：自今天的洛陽出發，涉漳水、越鉞山（地處太行山脈）、沿滹沱河西北上而至於河套以北的蒙古草原地帶折而向西，經過甘、青交界地帶，入新疆而逾崑崙山（指阿爾泰山）^⑤，復沿黑水（喀喇額爾齊斯河）西進，到達西王母之國。這條路綫，與上述考古材料所反映出的草原通道走向完全相合。正如有學者所指出的那樣：《穆天子傳》所記穆王西行的諸多故事情節可能出於虛構，但其中所記述的地理情況卻是春秋戰國之際東西交通的實況^⑥。

戰國時期，在長城沿綫及其以北地區，自西而東依次分佈的古族主要是月支、匈奴和東胡。此間中國與西方的交通，仍然是通過匈奴和月支來實現，即由蒙古草原經西伯利亞草原，南下波斯，西向里海。應該說，在張騫“鑿空”以前，這條草原通道比起穿越塔里木盆地，要遠為順暢便捷。

秦漢之際，匈奴先後東破東胡、西走月支、南並樓煩、白羊河南王，北服渾庾、屈射、丁零、鬲昆、薪犁各族^⑦，建立起了一個東盡遼左、西極流沙，縱橫萬里的草原汗國。匈奴汗國的建立，使我國歷史上出現了中原農耕政權與北方遊牧政權第一次並峙對立的發展格局。

在漢匈對峙期間，中原王朝面對來自北方草原的強大壓力，不得不卑辭厚幣，結好匈奴。在兩漢立國的四百年間，匈奴和漢朝之間雖然時有戰事發生，但漢匈兩族之間的經濟、文化交流仍為主流。由於雙方之間長期保持着和親關係，彼此之間的互贈禮物，實際上就是一種特殊形式下的經濟貿易。通過禮贈，漢朝每年要向匈奴輸出大量的鐵幣、絲綢、糧食以及其他生產、生活用

品，而匈奴的馬匹則大量地輸入內地。古代典籍有關這方面的記述，可謂連篇累牘，史不絕書^⑧。

此外，公私之間的合市貿易和文化交流，更屬頻繁，而且規模也相當可觀。有時一次合市，漢人可以從匈奴手中得到牛、馬萬餘頭匹^⑨。由於游牧經濟和農耕經濟客觀上存在着某種相互依存關係，因此有的漢人爲了謀求更大的經濟利益，便不顧漢王朝的禁令，用鐵器和兵器來同匈奴進行走私貿易。武帝元狩年間，長安的商人在合市中因與匈奴交易鐵和武器，一次獲罪當誅者，竟達 500 人^⑩。通過和親、合市和民間走私等貿易往來，北方草原和中原漢區在調節有無、溝通文化等方面，實現了互惠雙贏。對此，時人桑弘羊曾站在漢朝的角度上說：“故善爲國者，天下之下我高，天下之輕我重。以末易其本，以虛易其實……汝、漢之金，纖微之貢，所以誘外國而釣胡、羌之寶也。夫中國一端之縵，得匈奴累金之物，而損敵國之用。是以騾驢駝，銜尾入塞，驛驢驢馬，盡爲我畜，驪貂狐貉，采旃文罽，充於內庫，而璧玉、珊瑚、琉璃，咸爲國之寶。是則外國之物內流，而利不外泄也。異物內流則國用饒，利不外泄則民用給矣。”^⑪然而，匈奴等草原民族與漢朝所做的絲綢生意，也並非賠本買賣。據考，東漢時，中國的絲綢在羅馬市場與黃金等價，一匹絲綢重 25 兩，可以換得 25 兩黃金^⑫。如此高額商業利潤，便是“草原絲綢之路”得以長期開通、不斷拓展的深厚經濟基礎。

當時，由於整個北方草原大體上共同處於一個相對統一的政治環境之下，草原地帶中西通道空前暢通。史言：“自烏孫（據有伊犁河流域和伊塞克湖周圍地區）以西至安息（今伊朗高原東北部），因近匈奴……匈奴使持單于一信，則國國傳送食，不敢留苦。”^⑬在這樣的社會歷史環境下，自中原漢地流入匈奴的大量絹帛絲綢及其他物質、文化產品，便會很自然地通過草原絲路，輾轉流傳到世界各地。而中原的漢朝則通過這條商路源源不斷獲得新疆一帶的璧玉、中亞西亞一帶的彩旃文罽（施有彩色圖案的毛紡織品）、珊瑚、琉璃（玻璃）器具等各種珍稀物品^⑭。

兩漢之際，“草原絲綢之路”上的東西交通幹綫主要有兩條：其一可以稱之爲南道，即由內蒙古長城地帶向西，穿越今寧夏北部，經居延海，至伊吾

(今哈密)。由伊吾向南可經由高昌(今吐魯番)，過今阿克蘇，趨於今喀什，向南進入阿富汗，向西趨於里海一帶；由伊吾向北可經由吉木薩爾、逾天山，直趨伊犁，過伊塞克湖而達於河中一帶。其二可稱之為北道，即由色楞格河、鄂爾渾河一帶的漠北單于庭出發，西沿燕然山(今杭愛山)，進入科布多盆地，復穿過阿爾泰山，沿烏倫古河，西南趨於塔城，達於河中^⑤。這條路綫，大體上就是後來長春真人西行的路綫。

三

魏晉隋唐之際，北方草原繼匈奴之後，順序崛起了鮮卑、柔然、突厥、回鶻等強族大國。在此期間，河西走廊上的綠洲絲路曾因戰亂而幾度中斷，但北方草原上的中西通道卻始終保持暢通無阻。

公元4世紀下半葉，西部鮮卑的拓跋部在內蒙西部崛起，創建了北魏。不久移都屬於長城地帶的平城(今山西大同)，繼而又以摧枯拉朽之勢，統一了中國北方，成為南北朝時期代表我國北方的正統王朝。北魏的出現，對於中國北方社會的政治、經濟、文化發展，是一種巨大的推動力量，草原絲路地帶的經濟面貌，從此發生了重大改觀。漢時的中國，可以大體上分為北方草原地帶、關中、中原和江南這樣四大經濟區域。這四大經濟區域，除了江南以外，北魏獨佔其三，而關中和中原這兩大經濟區，又是自古以來的桑麻生產中心，漢魏以前的古代中國所以成為絲綢大國，主要是因為有了這樣兩大桑麻紡織生產中心。此前，由於中原政權同北部遊牧民族經常處於對立狀態，因此，彼此之間的經濟文化交流往來，必然要在很大程度上受到限制。北魏建立後，中國長城南北各族之間政治上的隔閡初步得到消除，各族之間的經濟文化發展也在某種程度上被納入了一個共同的軌道，在這種情況下，國內各族之間經濟文化往來的密切程度，自然是非同昔比。更為重要的是，此間以北魏王朝為代表的中國，通過草原通道同西方世界進行的經濟文化往來，獲得了重要發展。

在公元4世紀末至5世紀末的近百年時間裏，中亞、西亞一帶的西域商人在朝貢的名義下，取道“草原絲綢之路”，到北魏首都平城一帶頻頻進行商業

貿易活動，文獻多有記載^③。大量的文物考古資料，也為這一時期草原通道上頻繁的中西商業貿易往來，提供了可靠的實物依據。

如 1964 年，在河北定縣一座建於北魏太和五年（481）的佛舍利塔地宮中，發現一批來自西方的小件玻璃器，同時還發現一批波斯薩珊王朝銀幣^④，共有 41 枚，其中有 4 枚為耶斯提澤德二世時（438—457）所鑄，另外 37 枚為耶斯提路斯在位時（475—483）的鑄幣。

此塔為孝文帝敕建，地宮中安放的各類珍寶當來自於首都平城內庫。在這批波斯銀幣中，有一枚耶斯提澤德銀幣，其中印壓着嚙嚙文，夏鼐先生指出這是草原絲路沒綫上的嚙嚙允許波斯貨幣在其國境內流通的印記^⑤。還有一枚卑路斯在位十四年（470）的鑄幣，時距埋入塔基地宮僅有 10 年，於此可以看出北魏王朝通過草原絲路同中亞地區密切交流情況之一斑。另，1965 年，還曾於呼和浩特壩子城北魏古城址中發現波斯薩珊王朝銀幣 4 枚，一為卡德一世復位後（499—531）所鑄，餘 3 枚為庫思老一世鑄幣^⑥。

這一時期，由西亞和中亞一帶進入北方地區的金銀器具也時有發現。如 1959 年在內蒙古土默特畢克齊鎮東北大青山脚下的一座墓葬中，曾出土帶有明顯西亞風格的金冠飾片一件、中亞風格的高圈足銀杯 2 件。從伴出的東羅馬列奧一世（457—474 在位）所鑄金幣分析，墓葬年代時當北魏^⑦。又，大同南郊張女墳 107 號北魏墓^⑧，以及大同南郊北魏遺址中^⑨，出土過波斯薩珊王朝於公元 4—5 世紀生產的鍍金高足銅杯 3 件、鍍金刻花銀碗 2 件、鍍金銀盤、銀耳杯、玻璃杯、八曲銀杯各 1 件。

此外，北朝時期遠在歐洲的東羅馬拜占庭王朝也通過草原絲路與中國有着頻繁的直接或間接的接觸。這方面的考古發現材料除了前文提及的華克齊鎮發現的列奧一世金幣以外，在河北贊皇東魏李希宗墓也發現有 3 枚拜占庭金幣。其中 1 枚是狄奧多希斯在位（408—457）的鑄幣，另 2 枚是查士丁尼一世舅甥共治時期（518—527）的鑄幣^⑩。1978 年 9 月到 1979 年 6 月，在河北磁縣發現的東魏茹茹公主墓，也出土有拜占庭金幣 2 枚，一枚為阿那斯塔斯一世在位時（491—518）所鑄，另一枚也是查士丁尼共治時期的產物^⑪。東魏與西魏並峙，河西走廊為西魏所阻，李希宗和茹茹公主墓雖地處中原，但墓中所出西方物

品，其傳入途徑應是北方“草原絲綢之路”。磁縣茹茹鄰和公主卒於東魏武定八年（550），墓中所出兩枚歐洲金幣，上距其鑄造年代僅有二三十年，這是南北朝之際，草原絲路上東西交通十分暢達的又一實物例證。

不僅是富有商業傳統和探險精神的中亞、西亞各式人衆通過草原絲路絡繹不絕地來到中國，往返運輸東西方貨物，互相傳播文化成果，有些中國人，也出於不同的目的，紛紛走向西亞和中亞各地。《高僧傳》卷三《釋曇無竭傳》：“釋曇無竭……姓李，幽州黃龍人（今遼寧朝陽市）……嘗聞法顯等躬踐佛國，乃慨然有忘身之誓。遂以宋永初元年（420），招集同志沙門僧猛、曇朗之徒二十五人，共賫幡蓋供養之具，發迹北土，遠適西方。初至河南國（今青海一帶），仍出海西郡（即古居延，今內蒙古自治區額濟納旗），進入流沙到高昌郡（今吐魯番）。”

《高僧傳》所記釋曇無竭西行路綫是北出青海，經居延、哈密進入吐魯番，復西行。這條路綫，正是我們所說的漢魏以來的草原絲路的南道。當時人們所以要走這條道路，這是因為“高昌（今吐魯番）者……自敦煌向其國，多沙磧，茫然無有蹊徑。欲往者，尋其人畜骸骨而去……故商客往來，多取伊吾路”。^④伊吾即今新疆哈密，所謂伊吾路，就是草原通道。其自西而東的走向，可以由今阿富汗一帶東入喀什，經吐魯番至哈密，爾後轉經居延進入河套地區，最後到達大同一帶。關於這條路綫，宿白和徐蘋芳先生，都曾有過論述和考證^⑤。就自然條件而論，草原絲路沒有綠洲絲路那樣浩瀚無際的流沙大漠，也沒有那麼多崇山峻嶺的阻隔，在政治環境相對統一的歷史條件下，東西之間的交通往來，自然要選擇這條路綫。

在拓跋魏政權同西域各族各國交貿往來的同時，此間逐漸興起的契丹也以“朝貢”的形式，積極地同北魏進行交易往來，從而使草原絲路東端的經濟文化往來也漸趨喧鬧。《魏書·契丹傳》說當時的契丹等東北諸族，“各以其名馬文皮入獻天府（北魏），遂求為常。皆得交市於和龍（今遼寧朝陽市）、密雲之間，貢獻不絕”。這時的契丹等族，雖然還不可能直接同西方發生經濟、文化交流，但通過北魏的間接往來，卻是很自然的事情。1965年，遼寧北票北燕大貴族馮素弗墓中出土了一批來自西方的玻璃器，包括鴨形水注、碗、杯、鉢

各 1 件，另有一件殘破的玻璃高足杯圈足^④。經有關學者研究，確認為係來自地中海地區的羅馬玻璃器^⑤。這是魏晉之際，西方輸入品通過草原絲路一直傳到歐亞草原東端的可靠例證。當時中國北方“草原絲綢之路”東段的大體走向是：自平城（今山西大同）沿長城沿綫出張家口一綫，至濡源（今多倫附近的閃電河）多倫，再由多倫南向經居庸關至於幽（今北京）薊（今薊縣）一帶，復北上出渝關（今山海關），或出盧龍道到達遼西一帶的營州（今遼寧朝陽，漢曰柳城，十六國之際稱和龍、龍城，北魏置營州，隋唐因之）^⑥；或由多倫北向經達里湖至弱洛水（今西拉木倫河），至於奚族和契丹地區^⑦。

公元 6 世紀中葉，北朝系統的鮮卑拓跋政權衰落下去，突厥乘時而興。它攻滅了北方草原上盛極一時的柔然汗國後，進而西上攻滅了在中亞一帶立國的嚙噠，東向破庫莫奚和契丹，建立起了一個“東自遼海以西，西至西海（今里海）萬里，南自沙漠以北，北至北海五六千里”的盛大汗國^⑧。木汗可汗時（533—572），周齊交惡，頻年相攻。雙方都以重金厚賂突厥，以求為援。木汗死後，弟他鉢立，與北周和親，北周每年送給突厥繒絮錦彩十萬段。突厥人在長安者，衣錦食肉，常以千數。北齊畏突厥侵擾，亦爭相厚賂。於是中國北方農耕區域的財物便滾滾流入蒙古草原。他鉢可汗因以驕其屬下曰：“但使我在南兩個兒（指北周、北齊皇帝）孝順，何憂無物邪！”^⑨

突厥分裂後，阿爾泰山以東地區屬東突厥。此間中原的隋唐王朝，始終同東突厥保持着各種形式的貿易往來關係，交流的貨物數量之巨，動輒以數萬或數十萬計。如隋大業三年（607），煬帝巡行至榆林（治所在今內蒙古自治區準噶爾旗境內），“賜（啓民可汗）帛二十萬段”，其他金銀、車仗、服飾各有差^⑩。隋末唐初，唐高祖李淵曾借助突厥兵馬，對始畢可汗前後遺贈，無可勝算。唐玄宗時，開放西受降城（故址在今內蒙古杭錦後旗），與突厥互市，突厥每年向唐朝輸送牛馬等畜產成千累萬，而唐朝每年給突厥的布帛往往以數千、數萬或竟至以十數萬匹計^⑪。西突厥佔據了阿爾泰山以西的廣大中亞地區，當時中國同西方各國交通往來的通道，都控制在西突厥手中。不僅如此，中亞一帶許多富有經商傳統和冒險精神的城邦國家和民族，如粟特等，也都臣屬了西突厥。在這些富有商業意識的西域胡人參與下，西突厥利用自己控制中

西交通孔道的特殊優勢，借助各種政治、經濟手段，在波斯、東羅馬和中國的隋唐王朝以及東突厥之間，往來交貿，牟取厚利。這一時期，草原通道最重要的路綫即是裴矩於《西域圖記》中所說的隋唐通西域的北道^⑤，這條通道，也就是漢以來“草原絲綢之路”的南道。而草原深處東西之間交通的北道，此間無疑也是暢通的，祇是史文闕載而已。

此間草原通道上中西交通的實物例證，較為重要者，見於近年發現的北周安伽和隋代虞弘墓葬資料。

據安伽墓誌，安伽出身於涼州安姓，其祖上應為原居於中亞河中一帶的安國粟特人。他卒於大象元年（579），生前仕北周為主管旅華胡商及主持祆教祭祀事宜的同州薩保、大都督。在安伽墓的門額和隨葬的三面圍屏石榻上，發現有十分豐富的表現粟特文化的石刻圖案，系統地反映出了粟特人在原居本土、絲路商旅和入華之後的生活場景^⑥。其中，《簡報》中的石榻後屏之四和之五，是兩幅表現當時草原絲路上粟特人的商旅生活及其與突厥人通好的珍貴畫面。在圖五的下方，表現的是旅途中因遇到了突厥首領而臨時休息的商隊：有三位粟特商人正守護着一隊駝載着貨物、或立或卧的駱駝和毛驢。上部表現的則是商隊的主人坐在帳篷中氈毯之上，手執角杯，向突厥人敬酒的場面，在帳篷外側，則另有或着高氈帽、或着花冠的其他幾位屬於商隊的草原民族人物。後屏圖四在《簡報》中被稱為“民族友好交往圖”，上部表現的是兩位分別攜帶侍從的粟特和突厥上層人物騎馬相遇，互相舉手，友好致意。下側仍為粟特人與突厥人在帳篷中宴飲交好的場面。粟特人在表現自己商旅生涯的畫面中，所以出現給突厥人敬酒的場面，其中反映出的正是當時草原絲路的西段控制在突厥人手中，粟特人要實現遠途旅華通商的目的，必先交好突厥的歷史事實。

虞弘祖上為西域魚國人，其祖奴栖，為北魏領民酋長，父君陀，曾為茹茹（即柔然）國高官莫何去汾。虞弘本人自十三歲時起，始任茹茹國莫弗賀，出使波斯、吐谷渾等國，後轉任莫緣，出使北齊。後來又先後仕北齊、北周和隋朝。其在北周時，曾“檢校薩寶府”，主管西域各國、各族來華人眾事務，最終仕隋為開府儀同三司^⑦。在虞弘墓出土的石椁內外浮雕中的各種人物造像，其基本特點都是深目隆準，年長男性均有大而濃密的須髯，《簡報》稱經有關

專家鑒定，“人種屬於地中海高加索人種”。此外，在石椁浮雕中所表現出的各種生活場景，都帶有濃鬱的西域風情，這其中暗示着虞弘所自出的西域魚姓，系來自於遙遠的西方。據墓誌，虞弘生前曾“翱翔數國，勤誠十王”，先後出使草原絲路西段的吐谷渾和波斯等國，他的這種家世出身和一生經歷，客觀地證明了當時草原通道的暢通。

公元8世紀中葉以後，在北方草原，發生了回鶻取代突厥成爲草原霸主的重大事變。回鶻疆域，東起黑龍江邊，西至阿爾泰山，南及長城，北盡漠北。當其盛時，勢力曾經擴大到中亞細亞一帶。由於“安史之亂”導致的中國喪亂，吐蕃貴族乘機佔領了河西、隴右地區，綠洲絲路被徹底阻斷，回鶻控制下的草原絲路，便成了維繫中西交通的最基本通道。

“安史之亂”中，回鶻曾助唐收復兩京，消滅史朝義，立下了顯赫的復國功勞。爲了酬謝回鶻，唐朝實行了三項措施：一曰和親，唐朝曾經先後送遣多位公主遠嫁回鶻，每次和親都要例贈巨額數量的“婚費”絹幣；二曰賜絹，即每年贈送回鶻統治者絹帛二萬匹；三曰絹馬互市，史言“時回紇有助收西京功，代宗厚遇之。與中國婚姻，歲送馬十萬匹，酬以絹帛百餘萬匹。而中國財力屈竭，歲負馬價。”^⑧通過這樣幾種渠道，回鶻每年都要從唐朝輸入巨額數量的絹帛。這些絹帛，除了滿足回鶻貴族自用而外，主要的都被用來發展商業，開闢西域各國商業市場。當時的回鶻利用佔據東西交通命脈的特殊條件，借助粟特人擅長經商的技能，足迹所及，遍布蒙古草原、中原內地以及西域中亞一帶。

回鶻時代，歐亞草原上的中西通道，大體上有三條幹綫；其一曰南路，即沿蒙古草原南緣的長城地帶向西，經居延、伊吾（今哈密）、北庭（今吉木薩爾），出伊犁，進入中亞；其二曰中路，即自回鶻牙帳所在地喀喇巴喇哈遜經烏里雅蘇臺或科布多至巴里坤草原，轉經唐北庭、伊犁、碎葉而達於西亞；其三曰北道，即自回鶻牙帳沿杭愛山北麓西北行，越阿爾泰山，循準噶爾盆地東南下，復折而沿天山北麓向西，達於北庭^⑨。

通過商品貿易經濟的發展和中亞城邦居民及中原農耕居民的遷入，使回鶻的社會經濟結構發生了重大變化，草原上逐漸興起了一批城市，如色楞格河畔

的富貴城，便是這一時期的產物，回鶻社會由此出現了城市經濟，社會生活也開始由游牧走向半定居。草原絲路地帶的社會經濟文化面貌，從而進步到了一個新的歷史發展階段。

這裏還應該提及的是，在突厥和回鶻先後稱雄中國北方之際，草原絲路東端的遼河上游一帶興起了契丹和奚族，它們與唐朝之間都保持着十分密切的經濟、文化和政治上的聯絡往來，而且契丹還曾先後長期役屬於突厥和回鶻。在這樣的歷史背景下，草原東端地區的東西交通和南北往來，便顯得十分活躍。

唐初，契丹和奚族舉族內附，唐朝在奚族故地設置了饒樂都督府，在契丹故地設立了松漠都督府，並“置東夷都護府於營州，兼統松漠、饒樂地，置東夷校尉”。^⑩史書記載，唐朝曾經先後七次同契丹和奚族和親，每次和親，少不得都要贈賜數額可觀的錢帛。平時，契丹和奚族則通過“朝會”的形式，同唐朝保持着頻繁的經濟往來關係。史言契丹“歲選酋豪數十人入長安朝會。每引見，賜物有秩。其下率數百皆駐館幽州”。^⑪奚族同唐朝之間的貢使往來則更顯頻繁，規模也十分可觀，有時奚王率領的使團多達數百人，人數如此之巨，目的無非是多邀賞賜^⑫。爲了減少回賜錢帛數量，唐朝自元和十一年（816）起規定：每當奚族和契丹使團行至幽州時，從中“選其酋渠三五十人到闕，引見於麟德殿，賜以金幣遣還。餘皆駐而饋之”。^⑬當時契丹和奚族對唐朝的貢使路線大體上是從西拉木倫河一帶南下古北口，或經遼西走廊過燕山，至於幽州（今北京），爾後取道長安（今西安），這就是所謂的契丹道。

渤海是公元7世紀末由粟末靺鞨人爲主體建立的政權，當其盛時，北境至黑龍江，東瀕日本海，西接契丹，南以泥河（今龍興江）與新羅爲鄰。下轄五京、十五府、六十二州，號稱海東盛國。渤海在其立國期間，曾同中原王朝保持着異常密切的往來關係。渤海十五王中，“通聘於唐者，凡一百三十二次，朝於梁者，凡五次，朝於後唐者，凡六次”。^⑭“考其立國二百餘年間，事唐最謹，或歲一遣使，或一歲數朝，一行多至百餘人。每朝必貢土物，而唐帝亦有回賜，歷朱梁及後唐皆然。史籍所載，章章可稽……其時使臣即同胡賈之長，名爲朝聘，實爲交易也”。^⑮當時渤海國與唐朝交往的主要路線是鴨綠朝貢道、長嶺營州道和契丹道這樣三條路線^⑯。

四

遼金蒙元之際，是草原絲路地帶中外經濟、文化交流發展的全盛時期。

公元10世紀初，草原絲路東端崛起了強盛的契丹帝國。其疆域：“東至於海，西至金山，暨於流沙，北至臚胸河，南至白溝。”^⑦《遼史》卷七〇《屬國表》：“遼居松漠，最為強盛”，“命將出師，臣服諸國。人民皆入版籍，貢賦悉輸內帑。東西朔南，何啻萬里。”遼以前出現在中國北方草原上的匈奴、突厥、回鶻等盛大汗國，雖然幅員遼闊，國勢強盛，但經濟類型較為單一，基本上是從事遊牧經濟的國度。而遼朝則是一個多種民族成分共居、多種經濟類型並存、並且在中、晚期實現了高度的封建化的東北亞大國。由於遼朝不僅擁有繁盛的畜牧業，而且擁有發達的農業、手工業和城市工商業，因此這一時期草原絲路上的中外交流往來和經濟文化發展，便相應地出現了前所未有的繁榮。

遼朝通往西方的草原絲路，大體上說，有南北兩條幹道，而尤以南道最為重要。其具體走向是：由上京（今內蒙古巴林左旗林東鎮南）或中京（今內蒙古寧城縣大明鎮）出發，經鴛鴦泊（今達里湖）至多倫；也可以由南京析津府（今北京）出發，經居庸關至多倫。爾後沿陰山向西，至西京大同府（今山西大同市），涉河套、過居延、入伊州（今哈密），轉高昌過北庭（今吉木薩爾）、伊犁，進入碎葉城，到達薩曼王朝北部一帶。這條路綫至高昌後，也可以南折，經阿克蘇至喀什，進入薩曼王朝中部和南部一帶。另一條路綫是由上京西北上，過烏古敵烈統軍司治所河董城（今蒙古烏蘭巴托南），西南向經西北路招討司境內（今蒙古西部科布多、烏里雅蘇臺一帶）進入伊州、高昌，最後進入中亞、西亞一帶。回鶻強盛之際，契丹曾經長期依附回鶻，雙方之間自然存在着多種渠道的政治、經濟和文化等方面的相互往來。公元9世紀中葉，回鶻汗國覆亡後，其部眾分裂，除一部殘存在漠北草原和南下留居在唐朝的天德軍、振武軍（今呼和浩特一帶）一帶以外，其餘均向西遷徙。其中，一支遷居到河西走廊，在甘州（今張掖）建立了政權，史稱甘州回鶻；再一支遷居到新疆東部一帶，政權建在西州（即高昌，今吐魯番），史稱西州回鶻；另一支則

越過葱嶺，遠徙到中亞一帶，建牙於巴拉沙衮附近的喀喇幹耳朵，並把勢力向東擴大到新疆中西部一帶。《遼史》中把這支勢力最强的回鶻稱爲阿薩蘭回鶻。這部西行的回鶻正好處於中西交通的要衝地帶。《遼史·部族表》中說：“遼氏與諸部相通，往來朝貢。”保持着十分密切的聯絡關係。

早在遼太祖元年（907）和七年（913），和州回鶻便遠自西域“來貢（於遼）”。天贊二年（923），遠在中亞的“波斯國來貢”，次年，又有更西的“大食國來貢”^⑧。所謂波斯國，即伊朗古代的薩曼王朝，大食則是阿拉伯地區的古代王朝。這裏所謂的波斯國和大食國來貢，不一定是官方之間的往來，因爲當時的遼朝，還沒有强大到直接控制中亞和西亞的程度，所以很可能是來自民間的貿易商隊。而這種商隊在當時要通過萬里商路上的許多民族政權和民族地區，人數自然不會很少。唐朝以來，中國與古代中亞的薩曼王朝和伽色尼王朝長期保持着密切的公私貿易關係。唐亡之際，中原板蕩，戰亂頻仍，而北方草原地區則由於契丹帝國的西向軍政擴張，先後被並入遼朝版圖，政治環境相對安定。於是，龐大的波斯、大食公私來華貿易團體便通過草原絲綢之路，把從遙遠的中亞、西亞以及沿途轉手販運而來的大量貨物以朝貢的名義同契丹交易，獲得優厚的回賜後，繼續沿草原絲路東西販運，以謀取求更大的經濟利益。

自天贊三年（924）六月至第二年九月，遼太祖親自統軍，發動了一場大規模的遠途西征，旨在征服吐渾、黨項、阻卜以及西域諸部。天贊三年十月，在取得了一連串勝利的基礎上，遼太祖進而“遣兵逾流沙，拔浮圖城，盡取西鄙諸部”^⑨，在迫使（高昌）回鶻霸里遣使來貢的基礎上，還東南向打敗了甘州回鶻，俘獲“甘州回鶻都督畢離遏，因遣使諭其主烏母主可汗”^⑩。通過這次軍事行動，遼朝取得了直接控制高昌、甘州兩部回鶻的戰果，把其政治勢力直接推進到在中亞建牙的阿薩蘭回鶻。其後不久，阿薩蘭回鶻便向遼朝遣使納貢^⑪，表示臣屬。此後，這三支回鶻都在不同程度上同遼朝建立了政治上的臣屬關係，接受遼朝的羈縻管理。

據不完全統計，在遼朝立國期間，回鶻公私使團以朝貢名義來貿於遼者，便有六十四次之多，平均每三年零五個月便有一次^⑫，至於其他各種形式和規

模的民間轉手貿易，自屬經常而習見，祇是無法統計罷了。遼代的回鶻各部，在西域地區具有特殊重要的地位，搞好同他們在外交上的互使和商業上的交通，會給契丹統治者帶來巨大的政治影響和經濟利益。因此，遼朝在高昌回鶻的大本營高昌設立了固定性的貿易管理機構^③，在首都上京置有回鶻營和同文驛^④，具體負責對西域各國使節、商賈的安置、接待等項工作。這樣，在中國境內草原絲路的西部和東部，便出現了高昌和遼上京這樣遙相呼應的兩大商業都會。二者在密切東西經濟交往、增進中外文化傳播方面，都曾起到過重大歷史作用。關於遼朝同西域各國的貿易情況，《契丹國志》卷二二曾有具體記述：高昌、龜茲、于闐、甘州、沙州、涼州等國（部），每三年一次遣使入遼進貢，他們的使團每次多達四百人，帶來的商品有珠玉、琥珀、犀角、乳香、瑪瑙器、皮革、各類毛織品等。遼朝給他們回賜的物品數量十分可觀，每次不下四十萬貫。

遼朝不僅通過政治上的臣屬關係同西域各國保持着經常的、大規模的互市往來，而且還同當時中亞的薩曼王朝和伽色尼王朝有着較為直接的政治經濟交往。《遼史》卷四六《百官志》“北面屬國官”下列有“大食國王府”和“波刺國王府”。有了這種政治上的羈縻關係，雙方之間的經濟往來，自然成爲經常的事情。《遼史》卷二《太祖紀》：天贊二年，“波斯國來貢”，次年，“大食國來貢”。這是關於波斯和大食同遼朝經濟上直接交貿的明確記錄。到了聖宗朝，遼朝實現了封建化改革而走向了全盛，遠在西亞、中亞一帶的阿薩蘭回鶻和伽色尼王朝，紛紛遣使納貢遼朝，要求同遼朝結親。與此同時，遼朝和西夏、吐蕃、吐谷渾等國，也都建立了政治上的藩屬和和親關係。這種關係，無疑要促進彼此之間的聘使往來和貿易交流。史言西夏國主李繼遷於統和四年（986）降附契丹，聖宗以宗室女封義成公主妻之。因此，繼遷事契丹謹，歲時進奉及賀正旦生辰使，不絕於道。遼朝設在上京同文驛西南的臨潢驛，是專門接待西夏使節的賓館^⑤。西夏通過草原絲路向契丹輸入的物品主要是馬匹、駱駝、錦綉、錦被褥、沙狐皮、兔鶻、犬子、井鹽等。遼朝則以金帶、羊馬、鞍具、錦綉、綾羅等回賜，數量也十分可觀^⑥。

在今天朝鮮半島立國的高麗政權，當遼之際，始終是遼朝的屬國。雙方之

間的聘使往來，絡繹於途。高麗向契丹進貢的物品主要是各種金器、高級紡織品、銅器、名酒、佳醋、茶葉、人參等。契丹回賜照例也十分豐厚^⑦。遼朝與高麗之間的通道大體是由上京或中京出發，經東京（今遼寧遼陽市）至高麗。由於遼朝與高麗雙方之間十分頻繁的交聘通商往來，使得“草原絲綢之路”一直向東延伸到歐亞大陸的最東端。

遼代草原絲路上中西交通所遺實物的考古發現，除了徐蘋芳先生介紹的，內蒙古敖漢旗李家營子出鑿金銀器^⑧、哲盟奈曼旗陳國公主墓出土的玻璃器^⑨、遼寧朝陽出土的薩珊王朝和伊斯蘭玻璃器^⑩、天津薊縣獨樂寺白塔出土的伊斯蘭刻花玻璃瓶^⑪、定縣北宋靜志寺塔基出土的伊斯蘭玻璃器五批材料以外^⑫，還可以舉出近年敖漢旗水泉遼墓出土的胡人樂舞紋玉帶^⑬。

經過遼朝二百餘年的發展，草原絲路已經成爲東西方之間在軍旅、互使和經濟、文化交流等方面都得到廣泛利用的交通大道。遼代的中國通過草原絲路同世界的直接交往雖然主要以中亞、西亞一帶的阿薩蘭回鶻、波斯、大食等國爲限，但在這一地帶富有商業傳統的各族人民接連不斷地轉手貿易作用下，間接同中國發生經濟、文化往來的國家和人民則波及到歐洲和非洲。據《契丹國志》卷二一，當時西域諸國來與遼朝交易的物品有“玉、珠、犀、乳香、琥珀、瑪瑙器、鑲鐵兵器、斜合黑皮、褐黑絲、門得絲、怕里呵、砂、褐里絲”等。據有關學者考證，琥珀原產於北歐波羅的海南岸，珍珠產於波斯灣沿岸，乳香產自南阿拉伯，犀角則產自非洲^⑭。草原絲路使遼代的中國同亞、非、歐各國、各地區之間進一步加強了聯繫，增進了了解，從而給這一廣大區域各地、各族經濟文化的發展和進步，帶來了巨大影響。

以遼代的中國北方爲例：我國北方草原地帶游牧文明發生的時間儘管很早，但在匈奴、鮮卑時代，始終未見有文字創制的記錄。突厥強盛之時，由於草原通道的作用，在突厥人中間，除了使用傳統的盧尼文以外，也還廣泛地使用粟特文，回鶻時代，大量粟特人移居回鶻汗國境內，回鶻利用粟特文字紀錄本族語言，遂爲回鶻文。契丹立國之前，曾長期依附回鶻，建遼後，參考回鶻文創造了更爲簡便適用的契丹小字。契丹文字的創制，把我國北方古代文化的發展水平推向了一個前所未有的高度。其後的女真文、蒙古文和滿文，都是契

丹文直接或間接影響的結果。

早期的契丹社會，信奉原始的薩滿教，建遼前後，皈依了佛教。然而契丹的佛教，決不是漢傳佛教的簡單移植，而是經過選擇和改造之後形成的一種具有契丹民族特點的意識形態。在契丹佛教體系的形成和發展過程中，通過“草原絲路”接踵而來的“回鶻僧”^⑤，給契丹佛教打上了鮮明的西域佛教印記。如在契丹佛教中，白衣觀音有着異常重要的地位，而白衣觀音的來源，無疑是中亞、西亞一帶宗教文化滲入到西域佛教，復輾轉流傳到草原東端的結果。又，上世紀80年代末，在維修遼上京南塔時，曾於塔上發現一件有翼天使石雕造像^⑥，這是羅馬風格的犍陀羅藝術通過草原絲路在遙遠的草原東部獲得流傳的極好說明。

草原絲路的暢通，也使西域城邦農業社會的農作物傳入遼朝，從而對後來中國人民的經濟生活，發生了重要影響。如遼朝經營的一種“回鶻豆”，“高二尺許，直幹有葉，無旁枝，角長三寸，每角止兩豆，一根才六七角，色黃，味如栗”^⑦。這種經濟價值頗高的回鶻豆，自然是來自於遙遠的西域。

此外，諸如文獻和考古材料中習見的契丹音樂、歌舞、製作木乃伊和金屬覆面葬俗、以及自匈奴以來源遠流長的頂戴金冠傳統，都應該向草原絲路去尋找其文化淵源。可以說，不了解草原絲路，便無法真正深入地了解契丹和遼朝所在的北方地區的古代歷史文化。

遼亡之際，正是因為廣為遼人熟知的草原絲路的存在，殘遼政權才得以在耶律大石的率領下，萬里西征，遠適中亞。建立起西遼政權。西遼是遼朝政權的直接延續，其歷史屬於中國古代史範疇。這個中國傳統的文明大國在中亞的出現和發展，直接促進和加強了古代中國同西方世界的交流往來，因而在世界歷史的發展中，具有十分重要的地位和影響。

公元13世紀初葉，強悍的蒙古汗國軍隊在成吉思汗的提控下，遠程西征，橫掃歐亞大陸，走的即是草原絲路。通過這次西征，歐亞大陸政治上諸邦林立的分割狀態得到了重要改造，從而在客觀上極大地密切了各地各族人民的往來，中西交通的歷史由此進入了一個更高的發展階段。蒙元之際，許多著名的中外旅行家，都曾走過草原絲路，並寫下了一批影響深遠的遊記。這批遊歷

家，在中國，首推耶律楚材和長春真人丘處機，在西方，則首推馬可波羅。

耶律楚材作為成吉思汗的高級幕僚，曾扈從西征，兵行六萬里，留居西域六七年，所著《西遊錄》，記其西行路綫大體上是：出雲中（今大同），循陰山向西，涉大磧，逾流沙，過金山（今阿爾泰山），經阿里馬城（今伊犁河畔之阿力麻里城）過亦列河（伊犁河），取道西遼都城虎思斡魯朵至塔刺思（即古之怛羅斯，今哈薩克斯坦之江布爾），最後到達尋思干（即撒馬爾罕）^⑧。長春真人丘處機西行路綫則大體上發自張家口宣化，東北行經內蒙古東南部的達里湖，趨哈喇和林（今烏蘭巴托西），經鄂爾渾河、色楞格河上游一帶繞過杭愛山，經烏蘭達坂關過阿爾泰山，轉趨西南入伊犁草原，最後西至撒馬爾罕^⑨。這兩條路綫正是遼代以來，中國與西方交通的草原通道上最基本的路綫。

馬可·波羅於元朝初年東來中國。其來華路綫現已大體上得到確定，即自地中海東岸出發，過幼發拉底河與底格里斯河，經伊朗高原過帕米爾，東至喀什、羅布泊一綫，經敦煌東北上過額濟納，沿河套地區至於元上都（今多倫），再經居庸關至大都（今北京）。他留居中國 17 年，足跡遍及中國各地，回國後寫出了風靡世界的中國見聞巨著——《馬可·波羅游記》，由此引發了一大批歐洲航海家、探險家對神話般世界的中國的嚮往，從而推動了歐洲航海業的發展。15 世紀末，西班牙航海家哥倫布受國王派遣，攜帶國書出使東方，雖然沒有到達目的地，卻無意中發現了美洲新大陸，由此開闢了世界歷史發展的新紀元。

元朝以後，由於種種原因，草原絲路逐漸趨於衰落。

通過上述對“草原絲綢之路”的形成和發展歷史所作的概要考察，本文最後需要進一步強調的是：第一，中國大陸通過歐亞草原通道與外部世界的聯繫，早在史前的遠古時代就已經客觀存在，由於歐亞草原通道的不斷開闢和廣為利用，古代中國的發展與世界文化的聯繫，始終沒有中斷過，而不是如以往人們所描述的那樣自成地理單元，長期處於封閉狀態；第二，歷史時期以來，中國出現了北方遊牧政權與中原農耕政權的長期南北對峙局面，草原通道上的中西交流，主要表現為北方民族與西方世界的交往，我們不能因為北族政權與中原政權的對立而忽視這種經常發生、並且對中國古代歷史發展有着重大影響

的中外文化交流；第三，當我們審視、考察古代的中國南北之間長期保持的相互對立、相互依存歷史發展格局而產生的一系列重大社會歷史現象時，如果忽略了“草原絲綢之路”上的中外文化聯繫和交流，便無法看清古代中國發展的全貌。

注 釋

- ① 較為重要者如馮承鈞《西域南海史地論著匯輯》，香港中華書局 1976 年版；張星烺《中西交通史料匯編》1—6 冊，中華書局 1977—1979 年版；向達《唐代長安與西域文明》，三聯書店 1979 年版；黃文弼《西北史地論叢》，上海人民出版社 1981 年版；岑仲勉《〈漢書·西域傳〉地理校釋》，中華書局 1981 年版；陳茜《川滇印古道初考》，《中國社會科學》，1981 年第 1 期；季羨林《中印文化關係史論集》，三聯書店 1982 年版；唐長孺《南北朝期間西域與南朝的陸路交通》，載其著《魏晉南北朝史論拾遺》，中華書局 1983 年版；嚴耕望《唐代交通圖考》第二卷，臺北中央研究院史語所專刊之八十三，1985 年；沈福煒《中西文化交流史》，上海人民出版社 1985 年版；王炳華《絲綢之路考古研究》，新疆人民出版社 1993 年版；姜伯勤《敦煌吐魯番文書與絲綢之路》，文物出版社 1994 年版；徐萍芳《考古學上所見中國境內的絲綢之路》，載《燕京學報》第一期，北京大學出版社 1995 年版；林梅村《古道西風—考古新發現所見中西文化交流》，三聯書店 2000 年版；〔日〕桑原鷺藏《論隋唐時代往來中國之西域人》，收入其《桑原鷺藏全集》2 卷，岩波書店 1968 年版；（法）阿里·瑪扎海里著、耿升譯《絲綢之路：中國—波斯文化交流史》，中華書局 1993 年版。等等。
- ② 如法國、美國和前蘇聯學者在中亞地區開展的合作項目、德國學者在烏克蘭進行的考古發掘、聯合國教科文組織的“絲綢之路”考察合作項目等。
- ③ 如宿白《中國古代金銀器和玻璃器》，《中國文物報》1992 年 4 月 26 日、5 月 3 日；齊東方《李家營子出土的粟特銀器與草原絲綢之路》，《北京大學學報》，1992 年 2 期；徐蘋芳《考古學上所見中國境內的絲綢之路》中之第四部分，《燕京學報》第一期，北京大學出版社 1995 年版；林干《關於草原絲路路綫的初步探索》，《內蒙古金融研究·錢幣專刊》，1993 年 4 期；張志堯主編《草原絲綢之路與中亞文明》，新疆美術出版社 1994 年版；程溯洛《五代宋遼金時期新疆回鶻人民和祖國各地的經濟聯繫》、《論回鶻與五代宋遼金的關係》，載其《唐宋回鶻史論集》，人民出版社 1993 年版；馬大正：《一條鮮為人知的哈薩克草原通道》、鐘興麒：《草原絲綢之路與絲綢重鎮高昌》，均見馬大正、楊鐮主編《西域考

- 察與研究續編》，新疆人民出版社 1998 年版；拙作《草原絲綢之路與遼代中西交通》，《昭烏達蒙族師專學報》，1989 年 4 期。等等。
- ④ 參見中國社會科學院考古研究所編《新中國的考古發現與研究》第二章《新石器時代》，文物出版社 1982 年版；文物出版社編《新中國考古五十五年》中相關省區文章，文物出版社 1999 年版。
- ⑤ 童恩正《論我國新石器時代半月形細石器分佈帶》，《文物考古論集》，文物出版社 1989 年版。
- ⑥ 參見安志敏《南澳大利亞的石器》，《考古》1974 年 6 期、《海拉爾的中石器遺存—兼論細石器的起源和傳統》，《考古學報》1978 年 3 期；蓋培《從華北到美洲—關於華北與北美舊石器時代的文化聯繫》，《化石》1972 年 2 期。
- ⑦ 見蘇秉琦《論西遼河地區古文化》，載其《華人·龍的傳人·中國人—考古尋根記》，遼寧大學出版社 1994 年版；圖見《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》扉頁照片，文物出版社 1989 年版。
- ⑧ 馮恩學《東北平底筒形罐區系研究》，《北方文物》1991 年 4 期。
- ⑨ 田廣金《內蒙古長城地帶考古學文化與鄰境同期文化相互影響規律的研究》，中國古代北方民族考古文化國際學術研討會論文，1992 年，呼和浩特。
- ⑩ 見林沅《兩個現象，一個假設》，《中國北方古代文化國際學術研討會論文集》，中國文史出版社 1995 年版。這裏所用前蘇聯考古材料，均轉引自此文。
- ⑪ 田廣金《內蒙古長城地帶考古學文化與鄰境同期文化相互影響規律的研究》，中國北方民族考古文化國際學術研討會論文，1992 年呼和浩特。
- ⑫ 參看竺可楨《中國近五千年以來氣候變遷的初步研究》，《考古學報》1972 年 1 期。
- ⑬ 見《內蒙古文物考古五十年》，載《新中國考古五十年》第 86 頁，文物出版社 1999 年版。
- ⑭ 田廣金、郭素新《鄂爾多斯式青銅器》第 188—189 頁，文物出版社 1984 年版。
- ⑮ 王炳華《新疆東部發現的幾批銅器》，《考古》，1986 年 10 期。
- ⑯ 江上波夫、水野清一《內蒙古·長城地帶》，《東方考古學叢刊》乙種本第一冊，1935 年。
- ⑰ 奧克拉德尼科夫《西伯利亞考古學—昨天、今天和明天》，《蘇聯歷史問題》，1986 年第 5 期（轉引自《鄂爾多斯青銅器》第 192 頁）。
- ⑱ M. A. 戴甫列特《西伯利亞的腰牌飾》，1980 年，莫斯科（轉引自《鄂爾多斯青銅器》第 191 頁）。
- ⑲ 田廣金、郭素新《鄂爾多斯青銅器》文物出版社，1984 年版，第 192—195 頁。
- ⑳ 韓嘉谷：《花邊兩尋踪》，《內蒙古東部地區考古學術討論會論文集》，海洋出版社 1994 年

版。

- ⑳〔前蘇聯〕C. N. 魯金科著、潘孟陶譯《論中國與阿爾泰部落的古代關係》，《考古學報》1957年2期。
- ㉑ 王炳華《西漢以前新疆和中原地區歷史關係考察》，載其著《絲綢之路考古研究》，新疆人民出版社1993年版。
- ㉒ 田廣金《桃紅巴拉的匈奴墓》，《考古學報》1976年1期。
- ㉓ 田廣金《西岔溝畔匈奴墓反映的諸問題》，《文物》1980年7期。
- ㉔ 已故蒙古族學者蘇赫先生生前曾經垂教：“崑崙”一語，源出阿爾泰語“昆都楞”，意為“橫山”。關於《穆天子傳》所記的崑崙山，約有三說：一為今塔里木盆地以南的崑崙山；二為祁連山；三為阿爾泰山。當以阿爾泰山為是。參見馬雍、王炳華《阿爾泰與歐亞草原絲綢之路》，載《草原絲綢之路與中亞文明》，新疆美術出版社1994年版。
- ㉕ 參見馬雍、王炳華《阿爾泰與歐亞草原絲綢之路》，載《草原絲綢之路與中亞文明》，新疆美術出版社1994年版；王治來：《中亞史綱》，湖南教育出版社1986年版，第54—55頁。
- ㉖ 《史記》卷一一〇《匈奴列傳》。
- ㉗ 如同上書：高帝九年（前198），“高帝乃使劉敬奉宗室女公主為單于閼氏，歲奉匈奴絮、繒、酒、米、食物，約為昆弟以和親”。文帝時，“匈奴日已驕，歲入邊，殺略人民、畜產甚多。云中、遼東最甚，至代郡萬餘人。漢患之，乃使使遺匈奴書，單于亦使當戶報謝，復言和親事。孝文帝後二年（前162）……詔吏遺單于林葉、金帛、絲絮，它物歲有數”。景帝時，“復與匈奴和親，通關市。夏，漢遣公主嫁單于，通關市，給遺單于，如故約”。武帝即位，“明和親約束，厚遇關市，饒給之。匈奴自單于以下皆親漢，往來長城下”。《漢書》卷九四《匈奴傳》：元帝甘露二年（前52），“呼韓邪單于款五原塞，願朝。三年正月……賜以冠帶、衣裳、黃金璽緌綬、玉具劍、佩刀、弓一張、矢四發、棨戟十、安車一乘、鞍勒一具、馬十五匹、黃金二十斤、錢二十萬、衣被七十七襲、錦綉、綺縠、雜帛八千匹、絮六千斤……明年，呼韓邪單于復入朝，禮賜如初，加衣百一十襲、錦帛九千匹、絮八千斤”。元帝竟寧元年（前33），“（呼韓邪）單于復入朝，禮賜如初，加衣服、錦、帛、絮皆倍於黃龍時”。河平四年（前25）正月，“遂入朝，加賜錦綉繒帛二萬匹，絮二萬斤，它如竟寧時”。新莽天鳳元年（14），遣和親侯王歙等使匈奴，“賀單于初立，賜黃金、衣被、繒帛”。《後漢書》卷四二《彭寵傳》：東漢光武帝建武三年（27），“遣使以美女、繒彩賂遺匈奴，要結和親”。《後漢書》卷一一九《南匈奴傳》：建武六年（30），漢以匈奴與盧芳侵擾不息，乃遣“歸德侯劉諷使匈奴，匈奴亦遣使來獻。

復令中郎將韓統報命，賂遺金幣，以通舊好”。建武二十六年（50），“南單于遣子入侍，奉奏詣闕。詔賜單于冠帶衣裳、黃金璽紱綢綬、安車羽蓋、華藻駕駟、寶劍、弓箭、黑節三、駙馬二、黃金、錦綉、繒布萬匹、絮萬斤、樂器、鼓車、檠戟、甲兵、飲食什器……單于歲盡輒遣奉奏，送侍子入朝……漢遣謁者送前侍子還單于庭，交會道路。元正朝賀，拜祠陵廟畢，漢乃遣單于使令，令謁者將送賜彩繒千匹、錦四端、黃金十斤。大官御食醬及橙、桔、龍眼荔枝。賜單于母及諸閼氏、單于子及左右賢王、左右谷蠡王、骨都候有功善者繒彩合萬匹，歲以為常。”等等。

⑳ 《後漢書》卷一一九《南匈奴傳》。

㉑ 《漢書》卷五〇《汲黯傳》。

㉒ 《鹽鐵論·力耕第二》。

㉓ 參見彭信威《中國貨幣史》，上海人民出版社1958年版，第84頁。

㉔ 《史記》卷一二三《大宛列傳》。

㉕ 《鹽鐵論·力耕第二》。

㉖ 參見蘇北海《漢唐時期的草原絲綢之路》，載《草原絲綢之路與中亞文明》，新疆美術攝影出版社1994年版。

㉗ 參見《魏書》中帝紀部分。

㉘ 河北省文化局文物工作隊《河北省定縣出土北魏石函》，《考古》1966年5期。

㉙ 夏鼎《河北定縣塔基舍利函中波斯薩珊銀幣》，《考古》1966年5期。

㉚ 汪宇平《呼和浩特市北部地區與“白道”有關的文物古迹》，《內蒙古文物考古》第三期，1984年3月。

㉛ 內蒙古文物工作隊、內蒙古博物館《呼和浩特附近出土的外國金銀幣》，《考古》1975年3期。

㉜ 大同市博物館《大同市小站村花圪塔臺北魏墓清理簡報》，《文物》1983年8期。

㉝ 山西省考古研究所、大同市博物館《大同市南郊北魏墓群發掘簡報》，《文物》1992年8期。

㉞ 石家莊地區文化局文物發掘組《河北贊皇東魏李希宗墓》，《考古》1977年6期。

㉟ 磁縣文化館《河北磁縣東魏茹茹公主墓發掘簡報》，《文物》1984年4期。

㊱ 《北史》卷九七《高昌傳》。

㊲ 參見宿白《中國古代金銀器和玻璃器》，《中國文物報》第208—281期，1992年4月26日、5月3日；徐蘋芳《考古學上所見中國境內的絲綢之路》，《燕京學報》第一期，北京大學出版社1995年版。

- ④⑦ 黎瑤渤《遼寧北票西官營子北燕馮素弗墓》，《文物》1973年3期。
- ④⑧ 安家瑤《中國早期的玻璃器皿》，《考古學報》1984年4期。
- ④⑨ 《魏書》卷三《太宗紀》：泰常三年（418）五月“壬子，車駕東巡，至於濡源（今閃電河）及甘松。遣征東將軍長孫道生、給事黃門侍郎奚觀率精騎二萬襲（北燕）馮跋。又命驍騎將軍延普自幽州北趨遼西爲聲勢，帝自突門嶺待之。道生至龍城，徙其民萬餘家而還”。又，《魏書》卷四《世祖紀》：延和元年（432）“六月庚寅，車駕伐和龍……秋七月己未，車駕至濡水。庚申，遣安東將軍宜城公奚斤發幽州民及密雲丁零萬餘人，運攻具，出南道，俱會和龍。帝至遼西”。
- ⑤⑩ 《魏書》卷一《太祖紀》：登國三年（387）“冬十月癸卯，幸濡源……十一月，幸赤城。十有二月，巡松漠（今赤峰市北部一帶），還幸牛川”。“三年春二月，帝東巡。夏四月，幸赤城……六月……渡弱洛水（今西拉木倫河）”。
- ⑤⑪ 《周書》卷五〇《突厥傳》。
- ⑤⑫ 同上。
- ⑤⑬ 《隋書》卷八四《突厥傳》。
- ⑤⑭ 《舊唐書》卷一九四《突厥傳》。
- ⑤⑮ 《隋書·裴矩傳》：裴矩撰《西域圖記》三卷，其序曰：“發自敦煌，至於西海，凡爲三道，各有襟帶。北道從伊吾，經蒲類海（今巴里坤湖）、鐵勒部、突厥可汗庭，度北流河水，至拂菻國，達於西海。”
- ⑤⑯ 陝西省考古研究所《西安發現的北周安伽墓》，《文物》2001年第1期。
- ⑤⑰ 山西省考古研究所、太原市考古研究所、太原市晉源區文物旅遊局《太原隋代虞弘墓清理簡報》，《文物》2001年第1期。
- ⑤⑱ 《新唐書》卷四一《食貨志》。
- ⑤⑲ 參見陳俊謀《唐代回鶻路的開通及其影響》，載《草原絲綢之路與中亞文明》，新疆美術出版社1994年版。
- ⑥⑩ 《新唐書》卷二一九《奚傳》。
- ⑥⑪ 同上書《契丹傳》。
- ⑥⑫ 據《冊府元龜》卷九七五《外臣部·褒異二》：唐朝開元八年（720）正月，“契丹遣番中郎將張少免等三百五十四人來朝，並授遊擊將軍，果毅都尉，賜緋袍、銀帶，物各二千段”。如此載不誤，則本次回賜絹帛總數高達70萬段。
- ⑥⑬ 《舊唐書》卷一九九《奚傳》。
- ⑥⑭ 金毓黼《渤海國志長編》卷一六，王承禮、張中澍點校本《渤海國志三種》，天津古籍出

- 版社 1992 年版，第 510 頁。
- ⑥5 同上書，卷一七，王承禮、張中澍點校本《渤海國志三種》，天津古籍出版社 1992 年版，第 547 頁。
- ⑥6 參閱翁獨健《中國民族關係史綱要》，中國社會科學出版社 1990 年版，第 368 頁。
- ⑥7 《遼史》三七《地理志》。
- ⑥8 參見《遼史》卷二《太祖紀》、卷七〇《屬國表》。
- ⑥9 《遼史》卷二《太祖紀》。
- ⑦0 同上。
- ⑦1 《遼史》卷七〇《屬國表》：“太宗天顯八年（933），阿薩蘭回鶻來貢。”
- ⑦2 王日蔚《契丹與回鶻關係考》，見《遼史匯編》九，上，1974 年（臺北）。
- ⑦3 《遼史》卷六〇《食貨志》：“雄州、高昌、渤海亦立互市，以通南宋、西北諸部、高麗之貨。故女直以金、帛、布、蜜蠟諸藥材及鐵離、靺鞨、于厥等部以蛤珠、青鼠、貂鼠、膠魚之皮、牛、羊、駝、馬、毳、罽等物，來易於遼者，道路襁屬。”
- ⑦4 《遼史》卷三七《地理地》“上京道”條。
- ⑦5 同上。
- ⑦6 《契丹國志》卷二一《南北朝饋獻禮物》。
- ⑦7 同上。
- ⑦8 徐萍芳《考古學上所見中國境內絲綢之路》。
- ⑦9 敖漢旗文化館《敖漢旗李家營子出土的金銀器》，《考古》1978 年 2 期。內蒙古文物考古研究所、哲里木盟博物館《遼陳國公主墓》，文物出版社 1993 年版。
- ⑧0 朝陽北塔考古勘察隊《朝陽北塔天宮、地宮清理簡報》，《文物》1992 年第 7 期；朝陽地區博物館《遼寧朝陽姑營子遼耿氏墓發掘報告》，《考古學集刊》3，1983 年。
- ⑧1 天津市博物館考古隊、薊縣文物保管所《天津薊縣獨樂寺塔》，《考古學報》1989 年 1 期。
- ⑧2 定縣博物館《河北定縣發現兩座宋代塔基》，《文物》1992 年 8 期。
- ⑧3 邵國田《遼耶律羽之墓小帳壁畫樂技圖考》，見《中國古都研究》（十八），中際華文出版社 2001 年版。
- ⑧4 王北辰《古代居延道路》，《歷史研究》1980 年 3 期。
- ⑧5 《遼史》卷一四《聖宗紀》：統和十九年（1001），“回鶻進梵僧名醫”，卷二三《道宗紀》：咸雍三年（1067），“夏國遣使進回鶻僧、金佛、梵覺經”。
- ⑧6 此件石雕現藏內蒙古巴林左旗遼上京博物館。
- ⑧7 《契丹國志》卷二七《歲時雜記》。

-
- ⊗ 見張星烺注：《西遊錄》，載張星烺編注、朱杰勤校訂《中西交通史料匯編》第五冊，中華書局 1978 年版，第 52—60 頁。
- ⊗ 參考張星烺注《長春真人西遊記》，載張星烺編注、朱杰勤校訂《中西交通史料匯編》第五冊，中華書局 1978 年版，第 78—111 頁。

“閭左”考釋

何 晉

【提要】 “閭左”一詞的確切含義，從東漢以後在歷代注家的解釋中就一直存在歧義，在當代學者的研究中，亦沒有定論。本文對“閭左”一詞在文獻上究其本源，並展示該詞在文獻之間的承襲關係；在制度上考其相關，並說明它與秦、漢的閭里制度、適戍制度的關係，最終說明“閭左”一詞在傳統中的誤解，詳細論證“閭左”並不是閭里的左邊，而是與“朝右”、“豪右”相對應的一個詞，表示居住在閭里的普通平民，此論前人雖有所及，但始終沒有詳證。

一、文獻之源流

《史記·陳涉世家》：“二世元年七月，發閭左，適戍漁陽，九百人屯大澤鄉。陳勝、吳廣皆次當行，為屯長。”^①其中“閭左”一詞的含義，從古至今一直存在疑問，沒有定說，並由此引發居住在“閭左”之人的身份之爭。近讀《史》、《漢》，對此問題略作考釋，敬請大家指教。

《史記》出現“閭左”一詞的第二處也是最後一處，見於《淮南衡山列傳》伍被諫說淮南王安的一段文字中：“王曰：‘陳勝、吳廣無立錐之地，千人之聚，起於大澤，奮臂大呼而天下響應，西至於戲而兵百二十萬。今吾國雖小，然而勝兵者可得十餘萬，非直適戍之衆，饑饉棘矜也，公何以言有禍無福？’被曰：‘往者秦為無道，殘賊天下。興萬乘之駕，作阿房之宮，收太半之賦，

何 晉 北京大學歷史系

發閭左之戍，父不寧子，兄不便弟，政苛刑峻，天下熬然若焦，民皆引領而望，傾耳而聽，悲號仰天，叩心而怨上，故陳勝大呼，天下響應。’”^②

後來東漢班固的《漢書》，在相應的傳記中，承襲了《史記》的相關文字而略有演繹。《漢書·陳勝項籍傳》中說：“秦二世元年秋七月，發閭左戍漁陽九百人，勝、廣皆為屯長。”^③

在《漢書·蒯伍江息夫傳》中，記載伍被諫說淮南王安時則說：“往者秦為無道，殘賊天下，殺術士，燔《詩》《書》，滅聖迹，棄禮義，任刑法，轉海濱之粟，致於西河。當是之時，男子疾耕不足於糧餽，女子紡績不足於蓋形。遣蒙恬築長城，東西數千里。暴兵露師，常數十萬，死者不可勝數，僵尸滿野，流血千里。於是百姓力屈，欲為亂者十室而五。又使徐福入海求仙藥，多賫珍寶，童男女三千人，五種百工而行。徐福得平原大澤，止王不來。於是百姓悲痛愁思，欲為亂者十室而六。又使尉佗踰五嶺，攻百越，尉佗知中國勞極，止王南越。行者不還，往者莫返，於是百姓離心瓦解，欲為亂者十室而七。興萬乘之駕，作阿房之宮，收太半之賦，發閭左之戍。父不寧子，兄不安弟，政苛刑慘，民皆引領而望，傾耳而聽，悲號仰天，叩心怨上，欲為亂者，十室而八。客謂高皇帝曰：‘時可矣。’高帝曰：‘待之，聖人當起東南。’間不一歲，陳、吳大呼，劉、項並和，天下嚮應。”^④這段文字，表面上看來比《史記·淮南衡山列傳》中的文字要更為詳細，其實是把《史記·淮南衡山列傳》中伍被前後兩段諫說淮南王的文字作了綜合而成，仍是承襲《史記》而來^⑤。

此外，在《漢書·食貨志上》也有提及“閭左”的一段文字，亦當是承襲《史記·淮南衡山列傳》中的內容而來：“至於始皇，遂併天下，內興功作，外攘夷狄，收泰半之賦，發閭左之戍。男子力耕不足糧饟，女子紡績不足衣服。竭天下之資財以奉其政，猶未足以澹其欲也。海內愁怨，遂用潰畔。”^⑥古人引書大抵如此，和今人一字不變的嚴格引用不同，往往祇摘取其關鍵詞句和大致內容。這段文字承襲自《史記》的痕迹仍然清晰可尋。

其實，最早出現“閭左”一詞的文獻，是比《史記》成書要早一些的《淮南子》^⑦，其中《兵略訓》一文云：“二世皇帝，勢為天子，富有天下，人迹所至，舟楫所通，莫不為郡縣。然縱耳目之欲，窮侈靡之變，不顧百姓之饑寒窮

匱也，興萬乘之駕而作阿房之宮，發閭左之戍，收太半之賦，百姓之隨逮肆刑，挽輅首路死者，一旦不知千萬之數，天下敖然若焦熱，傾然若苦烈，上下不相寧，吏民不相繆。戍卒陳勝興於大澤，攘臂袒右，稱爲大楚，而天下響應。”^⑧

讓我們來仔細考查上述文獻與人物彼此之間的緊密關聯。《淮南子》一書原本由淮南王安召集賓客文士所作，而在這些賓客文士中伍被名列首位^⑨，《淮南子》一書的編撰，他完全可能參與其事，東漢高誘就明言伍被是《淮南子》一書的作者之一^⑩；《淮南子》在武帝初年即已成書，而伍被諫說淮南王安則在此之後，聯繫到“閭左”一詞在《淮南子》之前的先秦秦漢文獻中從未出現過，我們有理由說，《史記》中記載伍被諫說淮南王安話語中的“閭左”這一概念，完全可能是直接源自《淮南子》，甚者，伍被就是《淮南子》書中《兵略訓》這一篇文字的作者，《淮南子》書中的這篇文章名曰《兵略訓》，內容講述用兵和略謀，其作者必然是一個精通此道的人，而這恰恰與伍被的身份相符，用兵和略謀正是淮南王安屢屢詢問伍被的內容，這也是爲什麼後來班固在《漢書》中把伍被和另一個謀略家蒯通著錄在同一個傳中的原因^⑪。由於“閭左”並不是秦漢文獻中的一個常用語，以至於東漢末年博聞如應劭已誤解其義（詳見後面所述），但在伍被與淮南王安的對話中，雙方似乎對這一“生僻用語”毫無理解上的困難。據《漢書》記載，伍被是楚人，而淮南王所封之地亦近楚地，考慮到伍被與淮南王關係甚近，相處日多，讓人覺得“閭左”一詞很可能即爲楚語，原始版權應該是歸伍被所有^⑫。值得注意的是，與“閭左”密切相關的陳涉這一人物，《史記》記載他是陽城人，據今人研究，陽城即今天安徽宿州，亦是楚地^⑬。

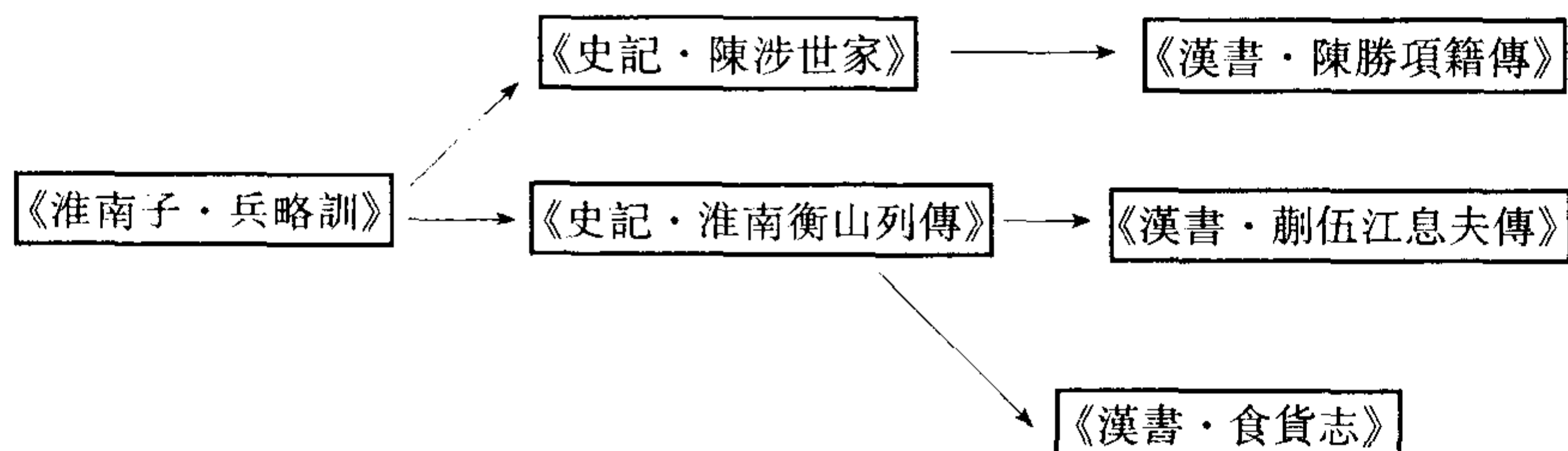
對比《淮南子·兵略訓》和《史記·淮南衡山列傳》中的這些相關文字，說《史記》對淮南王所作這些記載，參考過《淮南子》書中的一些內容，應該是沒有疑問的^⑭。至此，我認爲，“閭左”這一詞的根源，最早應是在《淮南子》一書之中，甚或就是源於伍被之口。《史記》中的“閭左”一詞，即來源於《淮南子》，而《漢書》中的“閭左”，則又來源於《史記》。相關文字在這三者之間的承襲關係，可以在下表詳細的對比中發現：

表1 《淮南子》、《史記》、《漢書》中文字承襲對照表

(其中我用黑體標明的文字，是我認為最能說明文獻間彼此承襲關係的“核心文本”¹⁵。)

《淮南子·兵略訓》	《史記》的相應篇章	《漢書》的相應篇章
<p>二世皇帝，勢為天子，富有天下，人迹所至，舟楫所通，莫不為郡縣。然縱耳目之欲，窮侈靡之變，不顧百姓之饑寒窮匱也，興萬乘之駕而作阿房之宮，發閭左之戍，收太半之賦，百姓之隨逮肆刑，挽輅首路死者，一旦不知千萬之數，天下敖然若焦熱，傾然若苦烈，上下不相寧，吏民不相謬。戍卒陳勝興於大澤，攘臂袒右，稱為大楚，而天下響應。</p>	<p>《淮南衡山傳》： “昔秦絕聖人之道，殺術士，燔《詩》、《書》，棄禮義，尚詐力，任刑罰，轉負海之粟致之西河。當是之時，男子疾耕不足於糟糠，女子紡績不足於蓋形。遣蒙恬築長城，東西數千里，暴兵露師常數十萬，死者不可勝數，僵尸千里，流血頃畝，百姓力竭，欲為亂者十家而五。又使徐福入海求神異物，還為偽辭曰：‘臣見海中大神，言曰：‘汝西皇之使邪？’臣答曰：‘然。’‘汝何求？’曰：‘願請延年益壽藥。’神曰：‘汝秦王之禮薄，得觀而不得取。’即從臣東南至蓬萊山，見芝成宮闕，有使者銅色而龍形，光上照天。於是臣再拜問曰：‘宜何資以獻？’海神曰：‘以令名男子若振女與百工之事，即得之矣。’”秦皇帝大說，遣振男女三千人，資之五穀種種百工而行。徐福得平原廣澤，止王不來。於是百姓悲痛相思，欲為亂者十家而六。又使尉佗踰五嶺攻百越。尉佗知中國勞極，止王不來，使人上書，求女無夫家者三萬人，以為士卒衣補。秦皇帝可其萬五千人。於是百姓離心瓦解，欲為亂者十家而七。客謂高皇帝曰：‘時可矣。’高皇帝曰：‘待之，聖人當起東南閑。’不一年，陳勝吳廣發矣。高皇始於豐沛，一倡天下不期而響應者不可勝數也。 王曰：‘陳勝、吳廣無立錐之地，千人之聚，起於大澤，奮臂大呼而天下響應，西至於戲而兵百二十萬。今吾國雖小，然而勝兵者可得十餘萬，非直適戍之眾，饑饉棘矜也，公何以言有禍無福？’被曰：‘往者秦為無道，殘賊天下。興萬乘之駕，作阿房之宮，收太半之賦，發閭左之戍，父不寧子，兄不便弟，政苛刑峻，天下熬然若焦，民皆引領而望，傾耳而聽，悲號仰天，叩心而怨上，故陳勝大呼，天下響應。’”</p>	<p>《蒯伍江息夫傳》： “往者秦為無道，殘賊天下，殺術士，燔詩書，滅聖迹，棄禮義，任刑法，轉海濱之粟，致於西河。當是之時，男子疾耕不足於糧餽，女子紡績不足於蓋形。遣蒙恬築長城，東西數千里。暴兵露師，常數十萬，死者不可勝數，僵尸滿野，流血千里。於是百姓力屈，欲為亂者十室而五。又使徐福入海求仙藥，多資珍寶，童男女三千人，五種百工而行。徐福得平原大澤，止王不來。於是百姓悲痛愁思，欲為亂者十室而六。又使尉佗踰五嶺，攻百越，尉佗知中國勞極，止王南越。行者不還，往者莫返，於是百姓離心瓦解，欲為亂者十室而七。興萬乘之駕，作阿房之宮，收太半之賦，發閭左之戍。父不寧子，兄不安弟，政苛刑慘，民皆引領而望，傾耳而聽，悲號仰天，叩心怨上，欲為亂者，十室而八。客謂高皇帝曰：‘時可矣。’高帝曰：‘待之，聖人當起東南。’間不一歲，陳、吳大呼，劉、項並和，天下響應。” 《漢書·食貨志上》：“至於始皇，遂併天下，內興功作，外攘夷狄，收泰半之賦，發閭左之戍。男子力耕不足糧饌，女子紡績不足衣服。竭天下之資財以奉其政，猶未足以澹其欲也。海內愁怨，遂用潰畔。”</p>
	<p>《陳涉世家》： “二世元年七月，發閭左，適戍漁陽九百人。”</p>	<p>《陳勝項籍傳》： “秦二世元年秋七月，發閭左戍漁陽九百人，勝、廣皆為屯長。”</p>

根據以上論述，“閭左”一詞及其相關文字在《淮南子》、《史記》、《漢書》相關篇章中的流轉承襲關係，可圖示如下：



二、誤解的形成

那麼，“閭左”一詞是什麼意思呢？先看古人的解釋。《淮南子》一書，到東漢末年即有高誘為之作注，可惜高誘並沒有對“閭左”一詞詳加闡釋，僅於“發閭左之戍”下注：“秦皆發閭左民，未及發而秦亡也。”^⑥僅知“閭左”乃民之所居。但另一位和高誘同時期的學者應劭，對《漢書·食貨志上》中“發閭左之戍”的“閭左”作了詳細的解釋：

應劭曰：“秦時以適發之，名適戍。先發吏有過及贅婿、賈人，後以嘗有市籍者發，又後以大父母、父母嘗有市籍者。戍者曹輩盡，復入閭，取其左發之，未及取右而秦亡。”^⑦

應劭認為，秦先謫戍犯有過失的官吏、贅婿、商人，後來又謫戍曾經是商人戶籍的人，再後來連祖父、父母曾經是商人戶籍的人也納入謫戍的行列。但後來這些人都被謫戍完了，就到閭里，徵發居住在閭里左邊的人，“閭左”即閭里的左邊^⑧。這一解釋，對後世注家影響巨大，此後古今學者對“閭左”的解釋，大多來源於此，例如三國魏人孟康在《漢書》注中說：“秦時復除者居閭之左，後發役不供，復役之也。或云直先發取其左也。”^⑨唐代司馬貞《史記索隱》云：“閭左謂居閭里之左也。秦時復除者居閭左。今力役凡在閭左者盡發之也。又云，凡居以富強為右，貧弱為左。秦役戍多，富者役盡，兼取貧弱者也。”^⑩唐代顏師古對《漢書》作注時尤其對應劭的解釋加以肯定：“閭，里門也。言居在（閭）〔里〕門之左者，一切發之。此閭左之釋，應最得之，諸

家之義煩穢舛錯，故無所取也。”^①

孟康和司馬貞的解釋，又把“閭左”一詞和謫戍制度、居住在閭左之民的身份等問題聯繫到了一起，使得“閭左”之義更加牽扯。事實上，從上面所引《史記》、《漢書》中涉及“閭左”的文字中我們也可以發現，凡是出現“閭左”的地方無一不和“謫戍”相關。欲探究“閭左”一詞的含義，就繞不過“謫戍”這一問題。

“謫戍”，文獻又作“適戍”或“謫戍”，“謫”與“適”、“謫”相通，是“懲罰”的意思，此用法屢見於文獻，如《漢書》：“人君不德，謫見天地。”有時也“謫罰”連言，《漢書·張周趙任申屠傳》：“二年，朝錯為內史，貴幸用事，諸法令多所請變更，議以適罰侵削諸侯。”故《說文》云：“謫，罰也。”^②謫戍即懲罰性的戍守。謫戍的產生，可追述到戰國晚期的秦、魏等國^③，大規模實施則可能是秦統一天下之後，《史記·秦始皇本紀》記載秦始皇三十三年（前214年），攻略南方，置建桂林、象郡、南海郡後，“以適遣戍”；在秦兵和越人的對峙戰爭中，秦兵大敗後，《漢書》記載秦“乃發適戍以備之”；《漢書·匈奴傳》也記載秦滅六國後，秦始皇帝派蒙恬將兵數十萬向北攻擊胡人，收取了黃河以南地區，並以河為塞，在黃河邊修築四十四縣城，“徙適戍以充之”^④。秦亡後，楚漢相爭，在項羽的楚軍中，也存在謫戍之卒，《漢書·酈陸朱劉叔孫傳》記載酈食其的一段話說：“楚人拔滎陽，不堅守敖倉，乃引而東，令適卒分守成皋，此乃天所以資漢。”顏師古注說：“適讀曰謫。謫卒謂卒之有罪謫者，即所謂謫戍。”^⑤

作為一種懲罰性的戍邊，謫戍與普通的徭役戍邊、犯罪的刑徒戍邊有較大的不同，與後二者相比，謫戍是不可以出錢讓人代替的，必須親自履行戍守任務^⑥；而且謫戍者不能計功勞，軍功不被承認，謫戍期不能用來抵消本人原來應服的徭役，這些都體現了它較強的強制性和懲罰性^⑦。

秦謫戍的對象，應劭在注解《漢書·食貨志上》時作了列舉，本文前面也引述過，即：(1) 有罪吏（犯有過失的官吏）、(2) 贅婿、(3) 賈人（在城市商業區開業店鋪的商人）、(4) 嘗有市籍者（曾經是商人戶籍的人）、(5) 大父母嘗有市籍者（祖父母曾經是商人戶籍的人）、(6) 父母嘗有市籍者（父母曾

經是商人戶籍的人)。

漢承秦制，亦繼承了秦的謫戍之制。《漢書·武帝本紀》：“秋八月，行幸安定。遣貳師將軍李廣利發天下謫民西征大宛。”顏師古注：“庶人之有罪謫者也。”^②

在漢代，對有罪之吏依然實施“謫發”來懲罰，如《漢書·武帝本紀》記載，元狩三年（前80年）曾把犯有過錯之吏謫發到長安開鑿昆明池。在《漢書·食貨志下》也有同樣的記載：“兵革數動，民多買復及五大夫、千夫，徵發之士益鮮。於是除千夫、五大夫為吏，不欲者出馬；故吏皆適令伐棘上林，作昆明池。”^③

漢代的賈人，依然是受歧視和被謫戍的對象。例如為繁殖人口，漢代規定，女子十五歲以上到三十歲沒有出嫁的，按律要罰錢一算（一百二十錢），但如果是賈人家的女子，則要加倍處罰，罰五算^④。此外《漢書·武帝紀》記載，在天漢元年（前60年）的秋天，在全城閉門搜捕那些奢侈超越法度規定的富人。這些並非權貴但卻十分富有而且能奢侈的人，恐怕就是商賈之人。同年，還發謫戍屯守五原，其中可能就有這些被搜捕的奢侈超越法度的人在內^⑤。

沒有戶口或脫逃戶籍人，也逃脫了相應的徭役和賦稅，在漢代也是被謫戍的對象。《漢書》記載：“元封四年，關東流民二百萬口，無名數者四十萬，公卿議欲請徙流民於邊以適之。”顏師古注：“名數，若今戶籍。”可見當時關東有流民200萬口，其中沒有戶籍的有40萬，一些人就建議把這些流民徙謫於邊境。又《漢書·荆燕吳傳》記載有其他郡國的官吏，來到吳王境內抓捕脫逃戶籍的“亡人”，但這些人卻受到吳王劉濞的庇護：“歲時存問茂材，賞賜閭里。它郡國吏欲來捕亡人者，頌共禁不與。如此者三十餘年，以故能使其眾。”^⑥

武帝天漢四年（前57年），征發天下的七類人謫戍到邊疆征戰、戍守，稱為“七科謫”，張晏對“七科謫”作了詳細的解釋：“吏有罪一，亡（人）〔命〕二^⑦，贅婿三，賈人四，故有市籍五，父母有市籍六，大父母有市籍七，凡七科也。”^⑧這七類人，和應劭解釋秦代謫戍對象的那六類人相比較，除了少

了一類外，完全相同。過去有學者認為，應劭所舉秦代謫戍的對象中，少了的那一類人應該就是“閭左”^⑤，這是對應劭《漢書》注中那段話的誤解，其實漢代謫戍對象之中的“亡人”，在秦代正是被謫戍的對象，並不是一個漢代新增的謫戍科目。《史記·秦始皇本紀》記載秦始皇三十三年（前214年）和三十四年（前213年）的謫發對象之中，除了有“賈人”、“贅婿”、“治獄吏不直者”，還包括了“亡人”^⑥。

秦漢被謫戍的這七類人中，“有罪吏”和“亡人”是違犯了國家的相關規定或法律，因而受到謫罰；其他四類則都是因為賤民身份而受到謫罰。而居住在閭左的人在秦代並不是被謫戍的對象，正因為如此，《淮南子》、《史記》、《漢書》所載上述相關文字，無不把秦謫戍閭左作為秦短命速亡的重要原因，因為秦把這種本來祇針對特殊幾類人的懲罰性謫戍，延伸施用到了居於閭左構成了整個社會最基礎、人數最多的階段：一般平民，否則漢代人不會一再地強調這一點並拿它說事。秦不再依據法律，而隨意謫戍一般平民的根本原因，則是秦連年征役和戰爭引起的役力與兵源枯竭，這一點已有學者詳細論及^⑦。

居於閭左之人的身份是一般平民，這在今天學界應該已經沒有什麼疑問^⑧。這些居住在閭左的人，既不是三國魏人孟康《漢書》注中所說的“復除者”（免除徭役的人），也不是唐代司馬貞《史記索隱》裏說的“貧弱者”，更不是今天有學者所說的是“七科謫”中的“亡人”，或者“在經濟上一無所有，政治地位低下，是身份卑賤，備受歧視的一個特殊的社會階層”，或者流徙他鄉做工被稱之為“賓萌”的流民^⑨。那為什麼“閭左”會在古今產生如此多的紛爭和歧解呢，我認為這一切均因於應劭《漢書》注中對“閭左”解釋的那段文字，在那段文字中，應劭把“閭左”誤釋為“閭里的左邊”。正是沿着這種誤解的思路，後世注家和學者才會紛紛去猜測“居住在閭里左邊的是免除徭役的人”或者“居住在閭里左邊的是貧弱者，而富強者居住在閭里的右邊”，來回應秦為什麼只謫戍居住在閭里“左邊”而不是“右邊”之人的這一當然疑問。直到今天的一些學者，仍有沿着這樣的思路去闡釋“閭左”的^⑩。

而《漢書》中一段至今未被發現的衍文，更加强了這一誤解。《漢書·爰盎晁錯傳》記載晁錯上書守邊備塞，勸農力本時說：

臣聞秦時北攻胡貉，築塞河上，南攻楊粵，置戍卒焉。其起兵而攻胡、粵者，非以衛邊地而救民死也，貪戾而欲廣大也，故功未立而天下亂。且夫起兵而不知其勢，戰則爲人禽，屯則卒積死。夫胡貉之地，積陰之處也，木皮三寸，冰厚六尺，食肉而飲酪，其人密理，鳥獸毳毛，其性能寒。楊粵之地少陰多陽，其人疏理，鳥獸希毛，其性能暑。秦之戍卒不能其水土，戍者死於邊，輸者僨於道。秦民見行，如往棄市，因以謫發之，名曰‘謫戍’。先發吏有謫及贅婿、賈人，後以嘗有市籍者，又後以大父母、父母嘗有市籍者，後入閭，取其左。〔孟康曰：“秦時復除者居閭之左，後發役不供，復役之也。或云直先發取其左也。”師古曰：“閭，里門也。居閭之左者，一切皆發之，非謂復除也。解在《食貨志》。”〕發之不順，行者深怨，有背畔之心。凡民守戰至死而不降北者，以計爲之也。故戰勝守固則有拜爵之賞，攻城屠邑則得其財鹵以富家室，故能使其衆蒙矢石，赴湯火，視死如生。今秦之發卒也，有萬死之害，而亡銖兩之報，死事之後不得一算之復，天下明知禍烈及己也。陳勝行戍，至於大澤，爲天下先倡，天下從之如流水者，秦以威劫而行之之敝也。^④

《漢書》中晁錯上疏的這篇文章，《史記》中並沒有記載，但因晁錯是漢初之人，年代在《淮南子》和《史記》成書之前，故常被今之學者所引，來說明“謫戍”制度和“閭左”之義，他們認爲漢初之人已把“發閭左”當作是“後入閭，取其左”，可見“閭左”爲“閭里的左邊”似乎並無疑義。但是，如果我們把晁錯疏中的這段文字，和應劭在《漢書·食貨志上》中解釋“閭左”的這段文字一對比，就會發現它們驚人的相似。

應劭在注解《漢書·食貨志上》“至於始皇，遂並天下，內興功作，外攘夷狄，收泰半之賦，發閭左之戍。”時說：

秦時以適發之，名適戍。先發吏有過及贅婿、賈人，後以嘗有市籍者發，又後以大父母、父母嘗有市籍者。戍者曹輩盡，復入閭，取其左發之，未及取右而秦亡。

顏師古注：“閭，里門也。言居在（閭）〔里〕門之左者，一切發之。此閭左之釋，應最得之，諸家之義煩穢舛錯，故無所取也。”^⑤

兩相比較，應劭在《漢書·食貨志》里的解釋祇稍稍詳細一點。

產生這種現象，祇有兩種可能：

(1) 應劭在《漢書·食貨志上》注中對“閭左”的解釋，完全是照抄了晁錯那篇疏中的文字而來^④。

(2) 應劭在《漢書·晁錯傳》中對“謫發”也進了解釋的注文，衍入到了《漢書》的正文中。

我認爲第二種的可能性最大。也就是說，《漢書·晁錯傳》中的那段文字，至少從“名曰謫戍”開始，直到“後入閭，取其左”的所有文字，即上面引文中的黑體字，都本來是應劭的注文。理由如下：

(一) 顏師古在《漢書·食貨志上》的注解中說：“閭左之釋，應最得之，諸家之義煩穢舛錯，故無所取也。”明確地指出應劭對“閭左”進了解釋，而且是解釋得最好的，如果是應劭照抄了晁錯疏中的那些文字，顏師古所言應劭的“閭左之釋”又“釋”在哪裏？更遑論還與“諸家之義”相比較。

(二) 顏師古在《漢書·晁錯傳》中的注解說：“閭，里門也。居閭之左者，一切皆發之，非謂復除也。解在《食貨志》。”其中“非謂復除也”是批評孟康“秦時復除者居閭之左”的解釋，“解在《食貨志》”則是說應劭對“閭左”更詳細一點的解釋（或者說應劭對“閭左”最初始的解釋）是在《漢書·食貨志》裏，這在前面已經比較過；那麼有沒有這種可能，“解在《食貨志》”是說應劭對“閭左”的解釋是在《食貨志》裏，此處並沒有應劭的注解文字。我認爲沒有這種可能，因爲“名曰‘謫戍’。先發吏有謫及贅婿、賈人，後以嘗有市籍者，又後以大父母、父母嘗有市籍者，後入閭，取其左”這段文字，如果本來就是晁錯疏中的文字，那麼這些文字無論是對“謫戍”還是“閭左”，都已解釋得非常清楚了，怎麼還需要顏師古告訴我們，“謫戍”和“閭左”的含義“解在《食貨志》”呢？

從以上兩點可以推測，也許在唐代顏師古爲《漢書》作注時，《漢書·晁錯傳》正文中還沒有衍入應劭的這段注文。

(三) 這段衍入正文中的文字，表面上看來與前後文字的語義銜接並無不妥之處，這也正是它衍入正文的一個原因，因而也難於發現。但如果仔細研讀

晁錯上疏的這段文字，其內容主要是晁錯論述秦貪戾“起兵而不知其勢”而失敗的道理，中間突然卻出現這樣一段詳細解釋秦時“謫戍”制度的文字，不能不叫人生疑。更何況，漢代也繼承、實行了和秦一樣的謫戍制度，晁錯有必要對皇帝這樣詳加解釋嗎？另外，把這些文字作為注文看待，原文似乎也更文從字順。

（四）本文在前面對“閭左”一詞在漢代文獻中的流轉承襲關係做了詳細考定，認為“閭左”一詞的源頭是出自《淮南子》一書，在這之前的晁錯疏中怎麼會出現“後入閭，取其左”這樣的文字？如果說晁錯疏中真有“後入閭，取其左”，那麼我們怎麼在《淮南子》成書之前的其他文獻中從未發現有“閭左”或“入閭，取其左”的記載呢？相反，在《淮南子》之後，“閭左”這一詞在文獻之間的流轉脈絡卻清晰可尋。

此外，作為東漢末年的一位學者，應劭諳熟律令獄刑，曾為朝廷刪定律令為《漢儀》^④，我認為，《漢書·晁錯傳》中對“謫戍”和“閭左”進行解釋的那段文字，非常符合他的身份。正是這段衍入《漢書·晁錯傳》正文中的文字，使得後世人們很少懷疑應劭對“閭左”一詞含義的解釋，不知道這段文字其實本來就是應劭的注解。至此，支持應劭把“閭左”解釋為“閭里的左邊”最重要也是惟一的一個證據消失了。

儘管顏師古非常贊同應劭的這個解釋，但顏注“此閭左之釋，應最得之，諸家之義煩穢舛錯，故無所取也”，也給我們透露出另一項重要信息，即“閭左”一詞的含義，除了應劭解釋為“閭里的左邊”外，還存在着一些其他的解釋，應劭的解釋並不是定論。可見，在唐之前的學者中，這個詞還是存在疑義的，可惜的是，這些“諸家之義”今天已經見不到了。

三、“閭左”釋義

那麼，“閭左”究竟該怎麼解釋呢？

“閭”，《說文解字》中解釋為“里門也”^⑤。在《周禮》的記載中，“閭”被作為和“里”一樣的一個中國古代社會居民的基層居住單位，根據《周禮》

的記載，“閭”和“里”在西周時就已存在。《周禮》記載，西周的鄉里組織有“國”“野”之別，在“國”設“六鄉”，所謂“令五家爲比，使之相保；五比爲閭，使之相受；四閭爲族，使之相葬；五族爲黨，使之相救；五黨爲州，使之相調；五州爲鄉，使之相賓。”各級分別設比長、閭胥、族師、黨正、州長、鄉大夫，而一閭爲二十五家；在“野”則設“六遂”，所謂“遂人：掌邦之野。以土地之圖經田野，造縣鄙形體之法。五家爲鄰，五鄰爲里，四里爲鄣，五鄣爲鄙，五鄙爲縣，五縣爲遂，皆有地域，溝樹之。”各級設鄰長、里宰、鄣長、鄙師、縣正、遂大夫，一里亦爲二十五家。這裏一或言“閭”，一或言“里”，祇是因爲“國”“野”之別而在名字上不一樣，實際上都爲25家^⑥。

西周時在相應的“國”“野”之下，是否真的存在這種整齊對應的鄉里制度序列，今天尚無足夠的文獻以資佐證，或許這祇是《周禮》作者所設想的一種理想狀態。鄉里制度的逐漸成熟與定型，大概是在春秋末期開始，這方面則有較多的文獻記載^⑦。里設在鄉之下，故史籍記載說“老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也”^⑧。關於一里之中所居戶數，在文獻中有不同的記載。一里在《周禮》中爲二十五家，但其他文獻也有記載一里五十家的，還有記載是七十二家、八十家的^⑨。在里設有官長，或爲里長，或爲有司，在鄉則有鄉正或鄉長。至秦，鄉下有亭，十里一亭^⑩。漢代，則一百家爲一里，里設里魁。十里爲一亭，設亭長、主求。十亭爲一鄉，鄉置三老、有秩嗇夫、游徼^⑪。從今天出土的一些考古材料看，漢代一里的戶數其實也並非固定不變，一里一百家祇是一個大略的說法，里中戶數是隨着地理環境、人口密度、經濟形式而變化^⑫。

“閭”和“里”在名稱上不一樣的原因，如果真的如《周禮》所言是“國”與“野”之別，那麼到了戰國以後，隨着“國”與“野”之別消失，“閭”、“里”的這種差別就會因此不復存在。考慮到《周禮》較晚的成書年代，也許“閭門”才是戰國秦漢文獻中“閭”字的原始本義，《周禮》中把“閭”作爲“國”中的一個居住單位，反倒是一種借用。而借用的直接緣由則是“里”與“閭”在制度上的一種必然關聯，即：“里”必設有“里門”，有“里”則必有“閭”，這在文獻中有大量的記載。

《周禮》記載“司稼”的職能是：“司稼：掌巡邦野之稼，而辨種稂之種，周知其名，與其所宜地，以爲法而懸於邑閭。”記載“士師”之職爲：“士師之職：掌國之五禁之法，以左右刑罰：一曰宮禁，二曰官禁，三曰國禁，四曰野禁，五曰軍禁。皆以木鐸徇之於朝，書而懸於門閭。”^③可見，閭門會被用來懸挂一些有關農事、法禁等方面的法規圖文。

《管子》記載齊桓公爲表彰那些“稱貸之家”而“皆堊白其門，而高其閭”。《韓非子·十過》記載：“令人告釐負羈曰：‘軍旅薄城，吾知子不違也。其表子之間，寡人將以爲令，令軍勿敢犯。’曹人聞之，率其親戚而保釐負羈之間者七百餘家。”^④

《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》：“燧火延燔里門，當貨一盾；其邑邦門，貨一甲。”^⑤

《漢書》記載，于定國的父親于公，他居住之地的閭門壞了，在修理過程中，就曾讓人把閭門加高加大一點，以便讓高大的馬車通過，因爲他預測他的子孫中會有人做高官顯宦：

始定國父于公，其閭門壞，父老方共治之。于公謂曰：“少高大閭門，令容駟馬高蓋車。我治獄多陰德，未嘗有所冤，子孫必有興者。”至定國爲丞相，永爲御史大夫，封侯傳世云。^⑥

後來東漢孔融爲表彰大經學家鄭玄，也建議在鄭玄的故鄉高密縣特設一鄉叫“鄭公鄉”，並模仿于公的故事，高大其閭門，並名之爲“通德門”：

今鄭君鄉宜曰“鄭公鄉”。昔東海于公僅有一節，猶或戒鄉人侈其門閭，矧乃鄭公之德，而無駟牡之路！可廣開門衢，令容高車，號爲“通德門”。^⑦

又《後漢書》記載：“忠子秘，爲郡門下議生。黃巾起，秘從太守趙謙擊之，軍敗，秘與功曹封觀等七人以身扞刃，皆死於陳，謙以得免。詔秘等門閭號曰‘七賢’。”^⑧

《後漢書·列女傳》又載：“沛劉長卿妻者，同郡桓鸞之女也。鸞已見前傳。生一男五歲而長卿卒，妻防遠嫌疑，不肯歸寧。兒年十五，晚又夭歿。妻慮不免，乃豫刑其耳以自誓。宗婦相與愍之，共謂曰：‘若家殊無它意；假令有之，’

猶可因姑姊妹以表其誠，何貴義輕身之甚哉！’對曰：‘昔我先君五更，學爲儒宗，尊爲帝師。五更已來，歷代不替，男以忠孝顯，女以貞順稱。詩云：“無忝爾祖，聿修厥德。”是以豫自刑翦，以明我情。’沛相王吉上奏高行，顯其門閭，號曰：‘行義桓釐’，縣邑有祀必膺焉。”^⑩

《後漢書·孝安帝紀》中說國家賜穀十斛給有節義的貞婦，“甄表門閭，旌顯厥行”。所謂“甄表門閭”根據《後漢書》的注，大概和後世在其門立闕而顯之的做法類似^⑪。《後漢書·劉趙淳於江劉周趙列傳》，記載淳於恭這個人死後，皇帝“詔書褒嘆，賜穀千斛，刻石表閭。除子孝爲太子舍人”^⑫。所謂“刻石表閭”，應該就是刻石立闕於閭門。類似這樣的記載，在史籍中非常多^⑬。

里門的設置與存在，除了有公布文告、標表賢能的作用，更重要的還有在治安方面防範盜賊的作用。這是因爲里一般爲方形或長方形，四周築有墻垣，里門成了出入閭里的唯一通口。所以《淮南子》中有“閉門閭，大搜客”的記載^⑭，《漢書》也記載有張敞在長安用計謀把衆小偷誘至閭里，最後把守閭門一一驗捕的情況：

長安市偷盜尤多，百賈苦之。上以問敞，敞以爲可禁。敞既視事，求問長安父老，偷盜酋長數人，居皆溫厚，出從童騎，閭里以爲長者。敞皆召見責問，因貰其罪，把其宿負，令致諸偷以自贖。偷長曰：“今一旦召詣府，恐諸偷驚駭，願一切受署。”敞皆以爲吏，遣歸休。置酒，小偷悉來賀，且飲醉，偷長以赭污其衣裾。吏坐里閭閱出者，污赭輒收縛之，一日捕得數百人。窮治所犯，或一人百餘發，盡行法罰。由是枹鼓稀鳴，市無偷盜，天子嘉之。^⑮

由於里大多是一個佈局規整的封閉結構，所以里門有人把守，鑰匙由專人持管，里門的開閉也有一定的時間。《史記·外戚世家》：“當小市西入里，里門閉，暴開門，乘輿直入此里，通至金氏門外止，使武騎圍其宅，爲其亡走，身自往取不得也。”^⑯《張家山漢簡·戶律》記載：“自五大夫以下，比地爲伍，以辨□爲信，居處相查，出入相同。有爲盜賊及亡者，輒謁吏、典。田典更持里門籥（鑰），以時開；伏閉門，止行及作田者。”^⑰

然而也正是“里”與“閭”的這種必然關聯，使得二者的含義在後來的使用中有逐漸混同的現象，人們開始常常用“閭”來表示“里”的意思，而不再單純把它看作是“里門”。在“閭”與“里”單獨使用時，析言之，有時也許還存在着差別；但史籍中大量出現“閭里”或者“里閭”的連語時，渾言之，則二字已毫無差別。

《戰國策·秦策》“張儀又惡陳軫於秦王章”載：“王謂陳軫曰：‘吾聞子欲去秦而之楚，信乎？’陳軫曰：‘然。’王曰：‘儀之言果信也。’曰：‘非獨儀知之也，行道之人皆知之。曰：孝己愛其親，天下欲以爲子；子胥忠乎其君，天下欲以爲臣。賣僕妾售乎閭巷者，良僕妾也；出婦嫁鄉曲者，良婦也。吾不忠於君，楚亦何以軫爲忠乎？忠且見棄，吾不之楚何適乎？’”和這一段文字幾乎相同的文字，又出現在《秦策》的下一章“陳軫去楚之秦章”，但“閭巷”卻作“里巷”^⑥。這兩章中極度相似的這些文字，不管是有不同來源還是同出一源，都可以說明“閭巷”和“里巷”的意思是完全一樣的。

“閭”作爲里門，有時也被稱爲“閭”，故又有“閭閭”或“里閭”的說法。《管子》：“大城不可以不完，郭周不可以外通，里域不可以橫通，閭閭不可以毋闔。”^⑦《後漢書》說：“公孫述稱帝於蜀，囂使援往觀之。援素與述同里閭，相善”注云：“《說文》曰：‘閭，閭也。’杜預注《左傳》：‘閭，閭門也。’”^⑧據應劭解釋，把里門稱爲“閭”，是楚地方言的說法，《漢書·序傳下》“縮自同閭，鎮我北疆”應劭注：“閭音扞。盧縮與高祖同里，楚名里門爲閭。”^⑨

從上述也可見，“閭”作爲里門，應當是指里最外面的那道門；在一里之中可能還有一道門，這在文獻中被稱爲“閭”。《漢書》“乃至孝宣，繇仄陋而登至尊，興於閭閭”顏師古注：“閭，里門也。閭，里中門也。”^⑩《後漢書》記載前漢首都長安的盛況時說：“內則街衢洞達，閭閭且千，九市開場，貨別隧分，人不得顧，車不得旋，闐城溢郭，傍流百廛，紅塵四合，烟雲相連。”《後漢書》注引《字林》說：“閭，里門也。閭，里中門也。”^⑪但是二者的這種差別以及在文獻中明確地使用這種有差別的含義，並沒有太多的材料發現。相反，“閭”和“閭”常常被當作完全相同的含義來使用。

如《史記·司馬穰苴列傳》：“穰苴曰：‘臣素卑賤，君擢之閭伍之中，加之大夫之上，士卒未附，百姓不信，人微權輕，願得君之寵臣，國之所尊，以監軍，乃可。’”《宋書·沈攸之傳》：“沈攸之少長庸賤，擢自閭伍。”^⑥一言“閭伍”，一言“閭伍”，實際上都是相同的含義。而當“閭”和“閭”在文獻中常常以“閭閭”或“閭閭”的連語形式來使用時，二者就更不存在差別了。

然而，不管是上述的“閭里”還是“里閭”，“閭閭”還是“閭閭”，它們都是相同的含義，即指的是“里”或者“里巷”的意思。所以把“閭左”也可以說成“里左”，但這個“左”卻並不是“左邊”的意思。

前面本文曾說，秦時居住在里中的居民，是一般的平民。漢代的情況也正如此，漢代的戶律規定“自五大夫以下，比地爲伍”^⑦，即五大夫以下的低爵、無爵、地位卑下的平民是聚居在一起的，那麼既然規定自五大夫以下必須比地爲伍，言外之意即地位高的五大夫以上的人，則可以不必聚居^⑧。故說“閭里”按貧富分左右以居之，實無根據。況且居處常常是固定的，動遷不易，而貧富卻並非固定不變，今之貧者，可能明日就成爲一個富人；今之富人，可能不久亦淪爲貧者，若“閭里”按貧富分左右以居之，搬家不亦忙乎？《張家山漢簡》中的《戶律》中還有這樣的條文規定：“隸臣妾、城旦舂、鬼薪白粲家居里中者，以亡論之。”^⑨此“亡”和“七科謫”中所謫第二類的“亡人”意思相同，是指沒有戶籍的人。也就是說，隸臣妾、城旦舂、鬼薪白粲的戶籍要從原來的閭里中除去，把他們作爲沒有戶籍的人來論處。這些人在淪爲隸臣妾、城旦舂、鬼薪白粲前的身份應該是平民，祇不過因爲犯罪成了刑徒之後，他們的身份和平民已然有別，故“以亡論之”，這也可以反證閭里所居實爲平民。湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土的簡牘中，有記載西漢文帝時居住在鄭里的居民向官府借貸種食的情況，一是鄭里幾乎所有的民戶都要借貸，他們祇佔有很少的土地；二是這些貸糧戶的戶主中，祇有兩個在簿冊上注明是“公士”，這是二十等爵中最低的一級，其他戶主都沒有書寫爵名，很可能是沒有爵位的人。由此可見居住在這一里之中的居民，在經濟上、社會地位上都是比較低下的^⑩。所以《史記·李斯列傳》記載李斯感嘆說“夫斯乃上蔡布衣，閭巷之黔首，上不知其驚下，遂擢至此。當今人臣之位無居臣上者，可謂富貴極矣”。

同一傳中李斯還說：“斯，上蔡閭巷布衣也，上幸擢爲丞相，封爲通侯，子孫皆至尊位重祿者，故將以存亡安危屬臣也。豈可負哉！”^⑧可見居於里巷的，確實都是“黔首”“布衣”。

一里之內的居民，雖然比戶相連，住宅列布整齊井然，但遍尋史籍，記載居住在閭里的居民情況時，卻從未見載要按貧富或者身份的不同而在閭里分左、右而居的情況，即使在規劃整齊的城市閭里之中亦是如此。秦之謫戍，也斷無盡徵一里之左而全捨其右的超常之理。

這種一概以居地左右來決定徵發次序的合理性開始受到懷疑，一些學者於是跳出“閭左”之“左”爲“左右”之“左”的傳統詮釋，提出新的看法，例如王子今認爲“閭左”即“里佐”，是“里”這一級地方基層組織中的公務人員，爲一里之長“里正”或“里典”的助手，地位高於一般平民，是秦王朝在鄉里的主要依靠力量^⑨；還有日本學者認爲“閭左”可能是“閭里的左道者”，相當於鄉里的“惡少年”^⑩。這些解釋在我看來固然都有可商榷的地方，但他們不再把“左”看做是“左邊”卻無疑已給我們提供一種嶄新的眼光。

那麼“閭左”到底是什麼意思呢？我認爲，“閭左”和“閭里”，或者“閭閻”的意思完全相同^⑪，而並非像應劭說的那樣是指“閭里的左邊”，“閭左”的“左”是表示卑下的意思，它來源於居住在閭里之中平民的卑下身份和地位。

用“閭里”來表示所居者的平民身份和卑下地位，在文獻中十分常見。

《戰國策》：“今夫士之高者，乃稱匹夫、徒步而處農畝，下則鄙野、監門、閭里。士之賤也亦甚矣！”^⑫

《漢書》：“信報曰：‘陛下擢僕閭巷，南面稱孤，此僕之幸也。’”《漢書》記載成都侯王商不顧身份拜望樓護的情形：“時成都侯商爲大司馬衛將軍，罷朝，欲候護，其主簿諫：‘將軍至尊，不宜入閭巷。’商不聽，遂往至護家。家狹小，官屬立車下，久住移時，天欲雨，主簿謂西曹諸掾曰：‘不肯強諫，反雨立閭巷！’商還，或白主簿語，商恨，以他職事去主簿，終身廢錮。後護復以薦爲廣漢太守。”^⑬

《漢書》記載魯謁居病卧閭里，張湯親自去探望他，並爲魯謁居搓腳。後

來趙王因不滿張湯，欲罪張湯，就以此為借口，說張湯身為大臣，卻去那種卑下之地為謁居搓腳：“謁居病卧閭里主人，湯自往視病，為謁居摩足。趙國以冶鑄為業，王數訟鐵官事，湯常排趙王。趙王求湯陰事。謁居嘗案趙王，趙王怨之，並上書告：‘湯大臣也，史謁居有病，湯至為摩足，疑與為大姦。’事下廷尉。”^④

同樣，“閭閻”也常常被用來表示和“閭時”相同的卑下之意。《漢書》說：“江充，布衣之人，閭閻之隸臣耳，陛下顯而用之。”^⑤又記載孝宣帝深知民間下層疾苦時說：“及至孝宣，繇仄陋而登至尊，興於閭閻，知民事之艱難。”顏師古解釋“繇仄陋”說，“繇”與“由”同，“仄陋”即“微賤”，也就是說孝宣帝起於微賤，和後面的“興於閭閻”是相同的意義^⑥。可見“閭閻”與微賤在意義上有關聯。

正因為“閭里”“閭閻”有卑下之意，所以《戰國策》中又有“窮閭”之說：

主父欲伐中山，使李疵觀之。李疵曰：“可伐也。君弗攻，恐後天下。”主父曰：“何以？”對曰：“中山之君，所傾蓋與車，而朝窮閭隘巷之士者七十家。”主父曰：“是賢君也，安可伐？”李疵曰：“不然。舉士，則民務名不存本；朝賢，則耕者惰而戰士懦。若此不亡者，未之有也。”^⑦

在《荀子》和《史記》中則稱為“窮閭”。《荀子·儒效篇》：

孫卿子曰：“勢在人上則王公之材也，在人下則社稷之臣，國君之寶也。雖隱於窮閭漏屋，人莫不貴之，道誠存也。”

又云：

彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錐之地，而王公不能與之爭名。^⑧

又《荀子·富國篇》：“布衣紉履之士誠是，則雖在窮閭漏屋，而王公不能與之爭名。”^⑨《史記·越王句踐世家》：“莊生雖居窮閭，然以廉直聞於國，自楚王以下皆師尊之。”又《史記·仲尼弟子列傳》：“孔子卒，原憲遂亡在草澤中。子貢相衛，而結駟連騎，排藜藿入窮閭，過謝原憲。”^⑩

也正因為“閭里”的這種卑下象徵，漢代制定了相應的規定，要求在官府當差的吏，其身份要和沒有身份的閭里之民區別開來，《漢書》記載皇帝詔曰：

“夫吏者，民之師也，車駕衣服宜稱。吏六百石以上，皆長吏也，亡度者或不吏服，出入閭里，與民亡異。令長吏二千石車朱兩幡，千石至六百石朱左幡。車騎從者不稱其官衣服，下吏出入閭巷亡吏體者，二千石上其官屬，三輔舉不如法令者，皆上丞相御史請之。”^①

在城市之中，“閭里”雖然亦為卑下平民所居，但情況要複雜一點。在城市，閭里之中往往魚龍混雜，甚至有偷盜之人亦居於其中。前面曾經敘述張敞在長安閭里之中用計搜捕小偷。此外，在城市中由於閭里為聚居之地，有時也成為黑社會勢力活動的地方，《漢書·蓋諸葛劉鄭孫毋將何傳》載：

陽翟輕俠趙季、李款多畜賓客，以氣力漁食閭里，至姦人婦女，持吏長短，从橫郡中，聞並且至，皆亡去。並下車求勇猛曉文法吏且十人，使文吏治三人獄，武吏往捕之，各有所部。^②

這種情況，甚至在首都長安之中亦不少見，《漢書·酷吏傳》記載：

北地大豪浩商等報怨，殺義渠長妻子六人，往來長安中。丞相御史遣掾求逐黨與，詔書召捕，久之乃得。長安中奸猾浸多，閭里少年群輩殺吏，受賂報仇，相與探丸為彈，得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治喪；城中薄暮塵起，剽劫行者，死傷橫道，枹鼓不絕。^③

閭里還成了遊俠之徒馳騁的地方。

《漢書》記載：“布衣遊俠劇孟、郭解之徒馳驚於閭閻，權行州域，力折公侯。”“及王莽時，諸公之間陳遵為雄，閭里之俠原涉為魁”。“萬章字子夏，長安人也。長安熾盛，街閭各有豪俠，章在城西柳市，號曰‘城西萬子夏’”^④。

遊俠原涉所居住的閭里，擠滿了許多仰慕投奔他的人：

先是涉季父為茂陵秦氏所殺，涉居谷口半歲所，自劾去官，欲報仇。谷口豪桀為殺秦氏，亡命歲餘，逢赦出。郡國諸豪及長安、五陵諸為氣節者皆歸慕之。涉遂傾身與相待，人無賢不肖闐門，在所閭里盡滿客。或譏涉曰：“子本吏二千石之世，結發自修，以行喪推財禮讓為名，正復讎取仇，猶不失仁義，何故遂自放縱，為輕俠之徒乎？”涉應曰：“子獨不見家人寡婦邪？始自約救之時，意乃慕宋伯姬及陳孝婦，不幸壹為盜賊所污，遂行淫失，知其非禮，然不能自還。吾猶此矣！”涉自以為前讓南陽賻送，

身得其名，而令先人墳墓儉約，非孝也。乃大治起冢舍，周閣重門。^⑤

《漢書》還載陳遵到閭巷去和一名寡婦聚飲而被彈劾的事情：

初，遵爲河南太守；而弟級爲荊州牧，當之官，俱過長安富人故淮陽王外家左氏飲食作樂。後司直陳崇聞之，劾奏：“遵兄弟幸得蒙恩超等歷位，遵爵列侯，備郡守，級州牧奉使，皆以舉直察枉宣揚聖化爲職，不正身自慎。始遵初除，乘藩車入閭巷，過寡婦左阿君置酒歌謳，遵起舞跳梁，頓僕坐上，暮因留宿，爲侍婢扶卧。遵知飲酒飫宴有節，禮不入寡婦之門，而湛酒溷肴，亂男女之別，輕辱爵位，羞污印綬，惡不可忍聞。臣請皆免。”遵既免，歸長安，賓客愈盛，飲食自若。^⑥

陳遵作爲一名朝廷官員，在司直陳崇看來，是不應該去閭巷這種卑下之地，和居住在那裏的一個寡婦飲酒作樂。

而“左”恰恰在秦漢常常表示“卑、下”之意，與之相對，“尊、高、貴”則用“右”來表示。《史記·廉頗藺相如列傳》：“既罷歸國，以相如功大，拜爲上卿，位在廉頗之右。”司馬貞《索隱》：“王劭按：董勛《答禮》曰‘職高者名錄在上，於人爲右；職卑者名錄在下，於人爲左，是以謂下遷爲左。’”張守節《正義》：“秦漢以前，用右爲上。”^⑦並由此引申爲權貴，如張衡《〈四愁詩〉序》：“又多豪右併兼之家”，即用“豪右”來指有權勢的大家^⑧。一些勢力強大的豪姓，則被稱爲“右姓”，豪門大族則可稱爲“右族”，皇家貴戚，在史書中則稱爲“右戚”^⑨。

而頻繁出現在史籍中的“朝右”一詞，則正好與“閭左”相對而言，一爲在朝之權貴，一爲在野之平民。《三國志·吳書·三嗣主傳》裴松之注引《會稽邵氏家傳》曰：“（邵疇）臨亡，置辭曰：‘疇生長邊陲，不閑教道，得以門資，廁身本郡，逾越儕類，位極朝右，不能贊揚盛化，養之以福。’”^⑩又《晉書·賀循傳附楊方傳》：“足下才爲世英，位於朝右，道隆化立，然後爲貴。”^⑪

這樣的對應，在《戰國策》的這段文字中也非常明顯：

秦自四境之內，執法以下，至於長挽者，故畢曰：“與嫪氏乎？與呂氏乎？”雖至於門閭之下，廊廟之上，欲之如是也。^⑫

文中“門閭之下”與“廊廟之上”正好對言，一如“閭左”與“朝右”的

相對。

此外，這種“左”表示“卑、下”，“右”表示“貴、高、尊”的對應，在秦漢的一些制度中也能發現，如秦的二十等爵制，凡言“左”者，均居於“右”之下，如“左庶長”（第10級）在“右庶長”（第11級）之下，“左更”（第12級）在“右更”（第14級）之下。漢代，相對於在朝廷的做官，仕於諸侯者被稱為“左官”，《漢書·諸侯王表》“作左官之律”，注引服虔說：“仕於諸侯為左官，絕不得使仕於王侯也。”應劭注：“人道上右，今捨天子而仕諸侯，故謂之左官也。”顏師古注：“左官猶言左道也。皆僻左不正，應說是也。漢時依上古法，朝廷之列以右為尊，故謂降秩為左遷，仕諸侯為左官也。”^⑩對戰國秦漢的尚右卑左，趙翼《陔餘叢考》中“尚左尚右”更有詳細的論述：

《國策》：趙王以藺相如為上卿，位廉頗右。頗曰：“相如徒以口舌，位在我上，我必殺之。”蘇代謂魏王曰：“公孫衍將右韓而左魏，田文將右齊而左魏。”《說苑·君道篇》：郭隗曰：“君將東面以求臣，則厮役之材至；西面以求臣，則朋友之材至。”此皆戰國尚右之明證也。《史記》：鴻門之宴，項王東向坐。韓信得廣武君，東向而師尊之。則秦時亦尚右。漢承秦制，亦以右為尊。《史記》：陳平願以右丞相讓周勃，帝乃以勃為右丞相，位次第一，平為左丞相，位次第二……是兩漢尊右卑左，久為定制。^⑪

我在上面羅列了大量材料進行贅述，就是為了說明“閭左”的“左”，正是這樣的用法，它不是表示方位的左右之“左”，而是表示尊卑的左右之“左”。其實這樣的看法，並非本文才首次提出，前人已有論及，祇是可惜沒有詳加論證。郭嵩燾《史記札記》卷四：

閭左，謂平民，陳涉、吳廣皆平民也，《漢書·諸侯王表》“作左官之律”，顏師古注：“漢時依古法，朝廷之列以右為尊。”《循吏傳》：‘文翁以為右職’，顏師古注：“右職，郡中高職也。”名門貴族謂之右族，則是閭左謂平民也。秦曰“閭左”，漢曰“良家子”，義並同。^⑫

如果說郭嵩燾的解釋是從字面上，岑仲勉的解釋則在情理上：

顏師古曰，“閭，里門也。言居在里門之左者，一切發之，此閭左之釋，應最得之，諸家之義，煩穢舛錯，故無所取也。”諸家義如何，惜無

可考。余嘗旅行內地，見夫窮鄉僻壤，依山作宅，常無里門之置，黃河沿岸，或且穴居，古人未必遠勝於今人也。即有里門矣，而七歪八落，各倚一方，從何以別閭左、閭右乎？今之征兵，先取其壯，自是妥善之制，秦之謫發，志在守禦，要當擇其丁壯，次及老弱，若不問其年齡強弱，唯舉居里閭之左者先發之，秦雖不道，兵備實強，斷無如是失算。應劭望文生義，類此者至多，顏反以為最得，若持此臨政，幾何不誤盡蒼生。然則‘閭左’當猶閭閻之謂，漢前關中有此俗語。^⑩

古今情形固然有所差異，今之“窮鄉僻壤，依山作宅，常無里門之置”，與古之“編戶齊民”“什伍而居”也有可能不同^⑪；另外對他說的“閭左”為漢前關中俗語，我也頗有疑問，不知是他實地訪得，還是己意度之，因為我曾遍查《方言》，並無這方面的記載；同樣，我懷疑“閭左”是楚語，也沒有能《方言》中找到支持的證據。但是，我還是完全同意他的下列判斷：“秦之謫發，志在守禦，要當擇其丁壯，次及老弱，若不問其年齡強弱，唯舉居里閭之左者先發之，秦雖不道，兵備實強，斷無如是失算……然則‘閭左’當猶閭閻之謂。”

還應該說明的是，“閭左”之“左”雖源於卑下之義，但居於閭左之平民的卑下，是相對於身份和地位在平民之上的貴者、尊者、高者而言，和秦漢作為被謫對象的那種卑下並不一樣，雖然二者之間可以有身份上的轉化。這個“左”字，在這裏正是表示一般的卑下含義，而不像有學者認為的那樣正好相反^⑫。

四、詞義的沿用

最後，讓我們再來考查一下“閭左”這一個詞，在後世文獻中的沿用情況，以便進一步說明它的含義。

“閭左”一詞在後世文獻中的沿用，有兩種情況。一是因為承襲《史記》、《漢書》中相關的內容因而沿用“閭左”，二是因為它的詞義內容本身而沿用“閭左”。

第一種情況，如《前漢紀》、《抱朴子外篇》、《資治通鑒》等，它們言及“閭左”時，實際上都是承襲《史》、《漢》中的文字^①。

第二種情況，“閭左”即是指一般普通平民的用法，在後世史書、文獻中多有沿用，如李自成在檄文中說：“賄通宮府，朝廷之威福日移；利入戚紳，閭左之脂膏盡竭”^②，《明史·梁廷棟列傳》：“其秋，廷棟以兵食不足，將加賦，因言：‘今日閭左雖窮，然不窮於遼餉也。一歲中，陰為加派者，不知其數。’”^③《清史稿·方國棟傳》：“國棟一意與民休息，每遇急徵，從容部署。芻茭糧糗，預儲以待，軍興無乏，閭左晏然。”^④而正是由於此種詞義上的沿用，即“閭左”之“左”是指卑下之意，後世文獻中開始衍生出一個與“閭左”詞義正好對應的“閭右”來專指鄉里的富貴人家，如《宋學士文集》卷第四十三《南澗子包公碣》載：“（南澗子）朝，負耒出耕，稍暇，輒躬親杵臼、井竈之事；及入夜，方懸燈，挾冊琅琅，聲不絕終，能暗誦《春秋左氏傳》三十卷，一字不遺，名動遐邇，閭右之族爭聘致為弟子師。”又《牧齋初學集》卷四二《資慶院重修記》記載：“武林之塘栖，有僧院曰資慶，初自宋建炎間，至國朝凡再毀，頽垣斷礎，僅存菅棘中，沙門圓公居之，六時禮誦，與饑飢窮蹙嘯呼應和。閭右之族知其有道也，歡然相之。”^⑤從這第二種詞義沿用的情況上看，正也足證“閭左”的含義。

注 釋

① 《史記·陳涉世家》，中華書局標點本，1982年第2版，第1950頁。

② 《史記·淮南衡山列傳》，第3090頁。

③ 《漢書·陳勝項籍傳》，中華書局標點本，1962年第1版，第1786頁。

④ 《漢書·蒯伍江息夫傳》，第2171—2172頁。

⑤ 參見本文表一。

⑥ 《漢書·食貨志上》，第1126頁。這段文字與《史記·淮南衡山列傳》中文字的比較和關係，詳參本文表一的對照。

⑦ 《史記》成書的確切時間固不可考，但比《淮南子》稍晚一些是沒有疑義的。在漢武帝即位的第二年（前139），淮南王安就把已成書的《淮南子》上呈給喜歡藝文的漢武帝，並得到賞識。不過淮南王安上呈給漢武帝時書名還不叫《淮南子》，甚至可能完全沒有一個

統屬全書的書名，秦漢著述往往如此。《淮南子》這一書名，是到後來劉向校定國家藏書時才題定的。《漢書·淮南衡山濟北王傳》：“淮南王安爲人好書，鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽。招致賓客方術之士數千人，作爲《內書》二十一篇，《外書》甚衆，又有《中篇》八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。時武帝方好藝文，以安屬爲諸父，辯博善爲文辭，甚尊重之。每爲報書及賜，常召司馬相如等視草乃遣。初，安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛秘之。使爲《離騷傳》，旦受詔，日食時上。又獻《頌德》及《長安都國頌》。每宴見，談說得失及方技賦頌，昏莫然後罷。”（《漢書》，第 2145 頁）

- ⑧ 劉文典《淮南鴻烈集解》（下），中華書局，1989 年第 1 版，第 499 頁。
- ⑨ 《漢書·蒯伍江息夫傳》載：“伍被，楚人也。或言其先伍子胥後也。被以材能稱，爲淮南中郎。是時淮南王安好術學，折節下士，招致英雋以百數，被爲冠首。”（同注④，第 2167 頁）
- ⑩ 《淮南子》高誘序云：“於是遂與蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒，共講論道德，總統仁義，而著此書。”同注⑧，第 2 頁。
- ⑪ 蒯通在學術史上被歸入縱橫家之流，縱橫之說在漢初以來仍然流行，兵略之士也可以屬於其中。在戰國秦漢，兵家和權謀家有時並沒有清楚的分界。
- ⑫ 淮南王黥布反後被平，漢高祖的少子劉長被立爲淮南王，轄黥布故地，共四郡：九江、廬江、衡山、豫章。漢文帝時，淮南王劉長驕橫無度，失國自殺，後文帝乃立其三子：阜陵侯安爲淮南王，安陽侯勃爲衡山王，陽周侯賜爲廬江王，皆復得淮南王舊地，並三分其地。後衡山王徙地王於濟北、廬江王徙地王於江北，只有淮南王如故。
- ⑬ 陳勝故里陽城所在，古今有不同的說法，傳統注家如司馬貞、張守節等人認爲在河南登封，顏師古等則認爲在河南商水縣，今人譚其驤認爲即河南方城，王育成論證是在今安徽宿州，即在楚地，陳勝爲楚人，史籍有載，《史記·陳涉世家》記載其故人拜訪陳勝時即操“夥頤”這樣的楚語，《史記·李斯列傳》也稱“楚盜陳勝”（參王育成《閩左賤人說初論——兼說陳勝故里在宿州》，《中國歷史博物館館刊》1998 年第 2 期，第 15—19 頁）。
- ⑭ 司馬遷著《史記》時曾經參考過《淮南子》，在金德建《司馬遷所見書考》一書中已有所論證（上海人民出版社 1963 年第 1 版，第 249—355 頁），不過金氏尚沒有對《淮南子》和《史記》中的具體內容進行比較，指出《史記》中到底有哪些文字是參考承襲自《淮南子》。本文的舉例可爲金氏之說作一例證。
- ⑮ 我在這裏所說的“核心文本”是指這樣一些詞語或句子，它們首次在文獻中出現時所表示的意義，被後世文獻一再引用或沿用，甚至在延展使用它們的意義時，仍然不脫離其

原始初義，並能清楚展現出文獻之間的前後承襲關係。

- ⑩ 同注⑧，第 499 頁。
- ⑪ 同注⑥，第 1126 頁。
- ⑫ “閭”本義為里門，里作為基層居民的居住單位，設有里門，文獻中常常“閭里”連言，所以把“閭左”解釋成“里門的左邊”，或者“閭里的左邊”，並沒有實質的區別。
- ⑬ 《漢書·爰盎晁錯傳》，第 2285 頁。
- ⑭ 同注①，第 1950 頁。
- ⑮ 同注⑥，第 1126 頁。
- ⑯ 《漢書·成帝紀》，第 307 頁；《漢書·張周趙任申屠傳》，第 2102 頁；《說文解字》，中華書局 1963 年第 1 版，第 56 頁。
- ⑰ 參盧星《試論秦漢謫戍的幾個問題》，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版）1988 年第 4 期，第 68—69 頁。
- ⑱ 《史記·秦始皇本紀》，第 253 頁；《漢書·嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳》，第 2784 頁；《漢書·匈奴傳上》，第 3784 頁。
- ⑲ 《漢書·酈陸朱劉叔孫傳》，第 2108 頁。
- ⑳ 例如在漢代，漢初因襲秦法，平民終生有一歲屯戍，一歲力役。後來把一年徭戍減輕，規定為祇戍邊三日。因為謫戍是懲罰性的，所以規定為戍邊一年。這是它們在期限上的區別。徭戍是針對所有人，即使是丞相之子亦不可免，但卻也不必親自到邊地徭戍，不想去的人可以出錢三百給官府，由官府雇人去代替他；而謫戍卻並非針對所有人，而是一部分特殊的人，且必須親自履行。《漢書·昭帝紀》元鳳四年載：“三年以前逋更賦未入者，皆勿收。”如淳注曰：“更有三品，有卒更，有踐更，有過更。古者正卒無常人，皆當迭為之，一月一更，是謂卒更也。貧者欲得顧更錢者，次直者出錢顧之，月二千，是謂踐更也。天下人皆直戍邊三日，亦名為更，律所謂繇戍也。雖丞相子亦在戍邊之調。不可人人自行三日戍，又行者當自戍三日，不可往便還，因便住一歲一更。諸不行者，出錢三百入官，官以給戍者，是謂過更也。律說，卒踐更者，居也，居更縣中五月乃更也。後從尉律，卒踐更一月，休十一月也。《食貨志》曰：‘月為更卒，已復為正，一歲屯戍，一歲力役，三十倍於古。’此漢初因秦法而行之也。後遂改易，有謫乃戍邊一歲耳。”（《漢書》，第 229—230 頁）
- ㉑ 參蔣非非《秦代謫戍、贅婿、閭左新考》，《北京大學學報》（哲學社會科學版）1995 年第 5 期，第 55—58 頁。謫戍者不計功勞，在後來漢代亦然如此，《漢書·張騫李廣利傳》記載李哆做上黨太守時，為鼓軍隊士氣，“奮行者官過其望，以適過行者皆黜其勞。士卒賜

直四萬錢。”即對那些主動請命勇於征戰的人，讓他們做超出他們希望的高級官職；而對那些因被謫而征戰的人，則免其所犯，但卻不計功勞；一般的士卒則賞賜價值四萬錢的物品。（《漢書·張騫李廣利傳》，第 2704 頁）

⑳《漢書·武帝紀》，第 200 頁。

㉑《漢書·武帝紀》元狩三年（前 80 年）：“發謫吏穿昆明池。”如淳注：“《食貨志》以舊吏弄法，故謫使穿池，更發有貨者為吏也。”顏師古注：“謫吏，吏有罪者，罰而役之。”（同注㉑，第 177 頁；《漢書·食貨志下》，第 1165 頁）

㉒《漢書·惠帝紀》：“令民得賣爵。女子年十五以上至三十不嫁，五算。”應劭注：“《國語》越王勾踐令國中女子年十七不嫁者父母有罪，欲人民繁息也。漢律人出一算，算百二十錢，唯買人與奴婢倍算。今使五算，罪謫之也。”（《漢書》，第 91 頁）

㉓《漢書·武帝紀》天漢元年（前 60 年）：“秋，閉城門大搜。發謫戍屯五原。”臣瓚曰：“漢帝年記六月禁踰侈，七月閉城門大搜，則搜索踰侈者也。”李奇曰：“搜索巫蠱也。”師古曰：“時巫蠱未起，瓚說是也。踰侈者，踰法度而奢侈也。”臣瓚和顏師古的解釋是正確的。（同注㉑，第 203 頁）

㉔《漢書·萬石衛直周張傳》，第 2197—2198 頁；《漢書·荆燕吳傳》，第 1905 頁。

㉕景佑、汲古、殿、局本都作“命”。《漢書·張耳陳餘傳》：“張耳，大梁人也，少時及魏公子毋忌為客。嘗亡命游外黃”顏師古注：“命者，名也。凡言亡命，謂脫其名籍而逃亡。”（《漢書》，第 1829 頁）又《後漢書·李王鄧來列傳》“王常字顏卿，潁川舞陽人也。王莽末，為弟報仇，亡命江夏。”注云：“命者，名也。言背其名籍而逃亡也。”（《後漢書》，中華書局 1965 年第 1 版，第 578 頁）亡人，即脫逃戶籍相應也就脫逃了賦稅、徭役的人。

㉖見《漢書·武帝紀》：“（天漢）四年春正月，朝諸侯王於甘泉宮。發天下七科謫及勇敢士，遣貳師將軍李廣利將六萬騎、步兵七萬人出朔方，因杆將軍公孫敖萬騎、步兵三萬人出鴈門，游擊將軍韓說步兵三萬人出五原，強弩都尉路博德步兵萬餘人與貳師會。廣利與單于戰餘吾水上連日，敖與左賢王戰不利，皆引還。”張晏曰：“吏有罪一，亡（人）〔命〕二，贅婿三，買人四，故有市籍五，父母有市籍六，大父母有市籍七，凡七科也。”（同注㉑，第 205 頁）發“七科謫”之事又見載於《漢書·張騫李廣利傳》：“天下騷動，轉相奉伐宛，五十餘校尉。宛城中無井，汲城外流水，於是遣水工徙其城下水空以穴其城。益發戍甲卒十八萬酒泉、張掖北，置居延、休屠以衛酒泉。而發天下七科適，及載糒給貳師，轉車人徒相連屬至敦煌。”（《漢書》，第 2700 頁）

㉗參盧南喬《“閭左”辨疑》，《歷史研究》1978 年第 11 期，第 73 頁。

㉘《史記·秦始皇本紀》：“三十三年，發諸嘗逋亡人、贅婿、買人略取陸梁地，為桂林、象

郡、南海，以適遺戍。西北斥逐匈奴。自榆中並河以東，屬之陰山，以爲（三）〔四〕十四縣，城河上爲塞。又使蒙恬渡河取高闕、（陶）〔陽〕山、北假中，築亭障以逐戎人。徙謫，實之初縣。禁不得祠。明星出西方。三十四年，適治獄吏不直者，築長城及南越地。”（《史記》，第 253 頁）這裏秦之“逋亡人”，其實就是漢代“七科謫”中的“亡人”，這裏的“逋”即“逃脫”，和“亡”的意思一樣，史籍中也常有“逋逃”的說法。《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》中有所謂“逋事”，即逃脫徭役的人：“可（何）謂‘逋事’及‘乏徭’？律所謂者，當徭，史、典已令之，即亡弗會，爲‘逋事’。”（文物出版社 1990 年 9 月第 1 版，“釋文部分”第 132 頁）又《睡虎地秦墓竹簡·封診式》：“覆 敢告某縣主：男子某辭曰：‘士五（伍），居某縣某里，去亡。’可定名事里，所坐論云可（何），可（何）罪赦，〔或〕覆問毋（無）有，幾籍亡，亡及逋事各幾可（何）日，遣識者當騰，騰皆爲報，敢告主。”（《睡虎地秦墓竹簡·封診式》，“釋文部分”第 150 頁）所以《史記·酷吏列傳》裏說義縱補上黨郡中令後，治事嚴酷，“縣無逋事，舉爲第一”。又《漢書·武帝紀》元朔二年的春天“其赦天下，與民更始。諸逋貸及辭訟在孝景後三年以前，皆勿聽治”，這裏的“逋貸”即逃脫從官府那裏得到的借貸，故顏師古注：“逋，亡也。久負官物亡匿不還者，皆謂之逋。”（同注②，第 169 頁）又《漢書·昭帝紀》元鳳四年載：“三年以前逋更賦未入者，皆勿收。令天下酺五日。”這裏的“逋更賦”即逃脫更賦的人，故如淳注曰：“逋，未出更錢者也。”脫逃戶籍的人，自然也就脫逃了按編戶而派的徭役、賦稅，所以說“逋亡人”。此外，“亡人”“逋貸”的說法在簡牘中也有出現，居延漢簡有云：“□逋貸谷已入未備簿縣□別 145.10”（《居延漢簡釋文合校》上册，文物出版社 1987 年第 1 版，第 239 頁）《散見簡牘合輯》中“甘肅高臺常村晉墓木牘”云：

徐小牛 □□□ □□常 孫阿之 賈萬軍
 孟□□ 梁淑□
 湖樹得 顏阿□ □□□ □□□ 孟淳□
 湖□□ 湖□賢
 □□□ □□□ □□□ 湖□□ 董□□
 踈亡人□□ 白□□ □□□ 當護之
 致踈爲信

（文物出版社 1990 年第 1 版，第 30 頁）

② 盧星《試論秦漢謫戍的幾個問題》，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版）1988 年第 4 期，第 70—72 頁。

③ 這方面的詳細論述，可參王好立《“閭左”辨疑》，《中國史研究》1980 年第 4 期，第 48—

- 51 頁；同注⑳，第 59—61 頁。
- ㉑ 同注㉑，第 72 頁；田人隆《“閭左”試探》，《中國史研究》1979 年第 2 期，第 70 頁；辛德勇《閭左臆解》，《中國史研究》1996 年第 4 期，第 147—151 頁。
- ㉒ 例如，辛德勇《閭左臆解》，認為“閭左”是流徙他鄉做工的流民，因而集中居住在閭里的左邊，同注㉒；王育成《閭左賤人說初論——兼說陳勝故里在宿州》認為，賤民集中居住的區域，是在閭里的左側，同㉓。
- ㉓ 為論述和理解的方便，此處還加引了《漢書》的注文，且用不同的字體表示出來。《漢書》，第 2283—2284 頁。
- ㉔ 同注㉔，第 1126—1127 頁。
- ㉕ 日本學者瀧川資言在《史記會注考證》中即持此說，見《史記會注考證》中《陳涉世家》的《考證》，東京大學東洋文化研究所 1957 年版，第 2941 頁。
- ㉖ 見《後漢書·楊李翟應霍爰徐列傳》，第 1611—1614 頁。
- ㉗ 《說文解字》，中華書局，第 248 頁。
- ㉘ 參見《周禮正義》，中華書局 1987 年第 1 版，《地官·大司徒》，第 751 頁；《地官·遂人》，第 1121 頁。
- ㉙ 可參趙秀玲《中國鄉里制度》，社會科學文獻出版社（北京）1998 年 12 月第 1 版，第 4 頁。
- ㉚ 《史記·老子韓非列傳》，第 2139 頁。
- ㉛ 參周長山《漢代城市研究》，人民出版社 2001 年第 1 版，第 142—143 頁。
- ㉜ 《漢書·百官公卿列表上》：“大率十里一亭，亭有亭長。十亭一鄉，鄉有三老、有秩、嗇夫、游徼。三老長教化，嗇夫職聽訟、收賦稅，游徼徼循禁盜賊。縣大率方百里，其民稠則減，稀則曠，鄉、亭亦如之。皆秦制也。”（《漢書》，第 742 頁）
- ㉝ 漢代的亭是否屬於鄉里組織的一級，學界有不同的意見。持肯定意見的認為“十里一亭，十亭一鄉”中的“亭”確為鄉與里之間的一級行政機構組織，持否定意見的認為“亭”並非鄉里組織的一級，“亭”與“鄉”是分屬兩個性質不同的地方性質組織，並非同一行政系統，彼此沒有統屬關係，亭長祇維護治安，並不主鄉里民事。還有認為“亭”與“鄉”屬於同級行政系統，亭主要設在城市中。參注㉞，第 11—12 頁。
- ㉞ 同注㉞，第 144—145 頁。
- ㉟ 同注㉟，《周禮正義·地官司徒·司稼》，第 1236 頁；《周禮正義·秋官司寇·士師》第 2782 頁。
- ㊱ 戴望《管子校正·輕重丁篇》，“諸子集成”本，上海書店影印 1986 年第 1 版，第 411 頁；

- 王先慎《韓非子集解》，中華書局 1998 年第 1 版，第 77 頁。
- ⑤⑤ 《睡虎地秦墓竹簡》，“釋文部分”第 130 頁。
- ⑤⑥ 《漢書·隗疏於薛平彭傳》，第 3041 頁。
- ⑤⑦ 《後漢書·張曹鄭列傳》，第 1208 頁。
- ⑤⑧ 同上書《袁張韓周列傳》，第 1527 頁。
- ⑤⑨ 同上書《列女傳》，第 2797 頁。
- ⑥⑩ 同上書《孝安帝紀》，第 230 頁。又《史記·留侯世家》：“武王入殷，表商容之間”司馬貞《史記索隱》說：“崔浩云‘表者，標榜其里門也。’”（《史記》，第 2040 頁）
- ⑥⑪ 《後漢書·劉趙淳於江劉周趙列傳》，第 1301 頁。
- ⑥⑫ 如，《後漢書·列女傳》：“酒泉龐育母者，趙氏之女也，字娥。父為同縣人所殺，而娥兄弟三人，時俱病物故，讎乃喜而自賀，以為莫己報也。娥陰懷感憤，乃潛備刀兵，常帷車以候讎家。十餘年不能得。後遇於都亭，刺殺之。因詣縣自首。曰：‘父仇已報，請就刑戮。’（福）祿〔福〕長尹嘉義之，解印綬欲與俱亡。娥不肯去。曰：‘怨塞身死，妾之明分；結罪理獄，君之常理。何敢苟生，以枉公法！’後遇赦得免。州郡表其閭。”（同注⑤⑨，第 2796—2797 頁）在《三國志·魏書》里亦有類似的記載：“初，涑外祖父趙安為同縣李壽所殺，涑舅兄弟三人同時病死，壽家喜。涑母娥自傷父讎不報，乃幃車袖劍，白日刺壽於都亭前，訖，徐詣縣，顏色不變，曰：‘父讎已報，請受戮。’祿福長尹嘉解印綬縱娥，娥不肯去，遂強載還家。會赦得免，州郡嘆貴，刊石表閭。”（《三國志》，中華書局 1982 年第 2 版，第 548 頁）
- ⑥⑬ 劉文典《淮南鴻烈集解·天文訓》，第 106 頁。
- ⑥⑭ 《漢書·趙尹韓張兩王傳》，第 3221 頁。
- ⑥⑮ 《史記》，第 1981 頁。
- ⑥⑯ 《張家山漢簡·戶律》，文物出版社 2001 年第 1 版，“二年律令”釋文注釋部分，第 175 頁。
- ⑥⑰ 見何建章《戰國策注釋》，中華書局 1990 年版，第 111—113 頁。
- ⑥⑱ 戴望《管子校正·八觀篇》，第 73 頁。
- ⑥⑲ 《後漢書·馬援列傳》，第 829 頁。
- ⑦⑰ 《漢書·序傳下》，第 4246 頁。
- ⑦⑱ 《漢書·循吏傳》，第 3624—3625 頁。
- ⑦⑲ 《後漢書·班彪列傳上》，中華書局 1965 年第 1 版，第 1336—1337 頁。
- ⑦⑳ 《史記·司馬穰苴列傳》，中華書局 1982 年第 2 版，第 2157 頁；《宋書·沈攸之傳》，中華書局 1974 年第 1 版，第 1934 頁。

- ⑦④ 同注⑥⑤，“二年律令”釋文注釋部分，第 175 頁。律令的年代在呂後二年（公元前 186 年），它們反映了西漢早期的情況，與秦的情況較為接近。
- ⑦⑤ 以常情度之，也是平民更易聚居，而富貴者是很少聚居的。
- ⑦⑥ 同注⑥⑤，第 175 頁。
- ⑦⑦ 參裘錫圭《湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土簡牘考釋》，《文物》1974 年 7 期，第 56—57 頁。
- ⑦⑧ 《史記·李斯列傳》，第 2546 頁，第 2550 頁。
- ⑦⑨ 王子今《“閭左”為“里佐”說》，《西北大學學報》（哲學社會科學版）1985 年第 1 期，第 65—66 頁。
- ⑧⑩ 古登賀《漢長安城及阡陌、縣鄉亭里制度》第 273 頁，轉引自王子今《“閭左”為“里佐”說》，同注⑦⑧。
- ⑧⑪ 所以《漢書·異姓諸侯王表》記載：“然十餘年間，猛敵橫發乎不虞，適戍強於五伯，閭閻偏於戎狄。”顏師古把句中的“謫戍”解釋為陳勝、吳廣，應劭也把其中的“閭閻”釋為“陳勝之屬”。這兩句正相對為文，意思全同，可見閭左之民，即閭閻之民，“閭左”即“閭閻”。（《漢書》，第 364—365 頁）
- ⑧⑫ 同注⑥⑥，第 396 頁。這裏不取原文“下則鄙野、監門閭里”的斷句，因為“匹夫”“徒步”都是指卑下之人，那麼下一句的“鄙野”“監門”“閭里”應該是相對而成文，也指卑下之人，若“監里閭里”連語，則“監門”用作了動詞，於此不合。
- ⑧⑬ 《漢書·魏豹田儵韓〔王〕信傳》，第 1855 頁；《漢書·游俠傳》，第 3707 頁。
- ⑧⑭ 同上書《張湯傳》，第 2643 頁。
- ⑧⑮ 同上書《武五子傳》，第 2744 頁。
- ⑧⑯ 同上書《循吏傳》，第 3624 頁。
- ⑧⑰ 同注⑥⑥，第 1246 頁。
- ⑧⑱ 王先謙《荀子集解》，中華書局 1988 年第 1 版，第 118、137 頁。
- ⑧⑲ 同上書，第 196 頁。
- ⑧⑳ 《史記·越王句踐世家》，第 1754 頁；《史記·仲尼弟子列傳》，第 2208 頁。
- ⑧㉑ 《漢書·景帝紀》，第 149 頁。
- ⑧㉒ 同上書《蓋諸葛劉鄭孫毋將何傳》，第 3268 頁。
- ⑧㉓ 同上書《酷吏傳》，第 3673 頁。
- ⑧㉔ 同上書《游俠傳》，第 3698、3699、3705 頁。
- ⑧㉕ 同上書，第 3715 頁。
- ⑧㉖ 同上，第 3711—3712 頁。

- ⑨⑦ 《史記·廉頗藺相如列傳》，第 2443 頁。
- ⑨⑧ 蕭統《文選》李善注，中華書局 1977 年 11 月第 1 版，第 414 頁。
- ⑨⑨ 文獻中用“右姓”來指那些豪族大姓，《後漢書·郭杜孔張廉王蘇羊賈陸列傳》：“強宗右姓，各擁衆保營，莫肯先附。”李賢注：“右姓，猶高姓也。”（《後漢書》，第 1091 頁）《三國志·魏書·程郭董劉蔣劉傳》：“時郡右姓孫伉等數十人專爲謀主，驚動吏民。”（《三國志》，第 436 頁）豪門大族稱爲“右族”，《晉書·石苞傳附歐陽建傳》：“歐陽建字堅石，世爲冀方右族。”（《晉書》，中華書局 1974 年 11 月第 1 版，第 1009 頁）與此類似，皇家貴戚，則在史書中稱爲“右戚”，《南史·蔡廓傳附孫搏傳》：“臣預爲右戚，且職在納言，陛下不應以名垂喚。”（《南史》，中華書局 1975 年 6 月第 1 版，第 775 頁）可見，“右”爲尊者。
- ⑩⑩ 《三國志·吳書》，第 1171 頁。
- ⑩⑪ 《晉書》，第 1831 頁。
- ⑩⑫ 同注⑩⑥，第 957 頁。
- ⑩⑬ 《漢書·諸侯王表》，第 395—396 頁。
- ⑩⑭ 趙翼《陔餘叢考·尚左尚右》，河北人民出版社 1990 年第 1 版，第 334 頁。
- ⑩⑮ 郭嵩燾《史記札記》卷四，商務印書館（上海）1957 年，第 204 頁。
- ⑩⑯ 岑仲勉《兩周文史論叢·考據舉例》，商務印書館（上海）1958 年第 1 版，第 372—373 頁。
- ⑩⑰ 從出土秦簡看，秦的邑里布局十分規整，是一個封閉結構。如《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》說：“越里中之與他里界者，垣爲‘完（院）’不爲？巷相直爲‘院’；宇相直不爲‘院’。”邑中有里，里有里門，定時開闔。（同注⑩⑤，“釋文部分”，第 137 頁。）
- ⑩⑱ 如盧南喬《“閭左”辨疑》，《歷史研究》1978 年第 11 期，此文認爲“閭左”之民是被秦漢謫戍的對象之一，他們並非平民，而是亡命之人，身份和賈人、贅婿等一樣卑賤，所以此文認爲“閭左”之“左”並非表示一般的卑賤，而是表示某類人的比平民更加卑下的那種卑賤。
- ⑩⑲ 荀悅《前漢紀·前漢高祖皇帝紀》卷第一：“秦二世胡亥元年，秋七月，發閭左，屯漁陽。陽城人陳勝，字涉；陽夏人吳廣，字叔，皆爲屯長。”又卷一二：“往者秦爲無道，殘賊天下，殺儒術之士，燔《詩》、《書》，弃禮義，任刑法，轉海濱之粟致乎江西。當此之時，男子疾耕不足於糧饋，女子紡績不足於蓋形。遣蒙恬築長城，東西數千里，曝兵露師，嘗致千百萬，殭尸滿野，流血千里，於是百姓力屈，欲爲亂十室而五。又使徐福入海求神仙，多資童男女三千餘人，五種百工而行，徐福至平原大澤，止王不來。於是百姓怨痛，欲爲亂者十室而六。又使尉佗逾五嶺攻百越。佗知中國勞極，乃止王南越，行

者不還，往者莫返。於是百姓心離瓦解，欲爲亂者十室而七。興百萬之衆，作阿房之宮，收大半之賦，發閭左之戍，父不寧子，兄不安弟，政苛刑慘，民皆引領而望，側耳而聽，悲號仰天，叩心怨上，欲爲亂者十室而八。於是勝、廣大呼，劉、項並會，天下響應。”（王云五主編“影印岫廬現藏罕傳善本叢刊”，臺灣商務印書館影印，1973年12月）《抱樸子外篇》卷十四：“驪山之役，太半之賦，閭左之戍，坑儒之酷，北擊獫狁，南征百越，暴兵百萬，動數十年，天下有生離之哀，家戶懷怨曠之嘆，白骨成山，虛祭布野。”（“諸子集成”本，上海書店影印1986年第1版，第125頁）《資治通鑒》卷七：“秋，七月，陽城人陳勝、陽夏人吳廣起兵於蕪。是時，發閭左戍漁陽，九百人屯大澤鄉，陳勝、吳廣皆爲屯長。”（中華書局1956年第1版，第254頁）改編《資治通鑒》而成的《通鑒紀事本末》卷第一：“秋七月，陽城人陳勝、陽夏人吳廣起兵於蕪。是時，發閭左戍漁陽九百人屯大澤鄉，陳勝、吳廣皆爲屯長。”（中華書局1964年第1版，第69頁）

⑩ 計六奇《明季北略》卷二〇“李自成僞檄”，中華書局1984年6月第1版，第427頁。

⑪ 《明史》卷二五七，列傳第一四五，中華書局1974年第1版，第6627頁。

⑫ 《清史稿》卷二四七，列傳第三四，中華書局1977年第1版，第9654頁。

⑬ 均見《四部叢刊》初編集部。

關於香港新見吐魯番契券的一些問題

張傳璽

【提要】 香港新見吐魯番契券三紙，是迄今為止所見吐魯番出土文書契券類中最早而又較完善的三份文書，三份券文及研究意見已由日本學者關尾史郎和中國內地學者王素兩先生相繼著文發表。但他們的釋文和解說都存在一些問題，其中包括了契券定名、契券定性及券文識讀與斷句等。本文擬對上述諸問題簡要談談自己的一些粗淺看法。

王素先生在《略談香港新見吐魯番契券的意義》^①一文中，介紹了有十六國北涼紀年的三件契券，這對中國古代契約史的研究，無疑是增添了三件至寶。他介紹說：“這三件吐魯番契券的釋文與圖版，最早發表於（香港）克利斯蒂（佳士得）拍賣行自行印製的拍賣品圖錄。該圖錄附有英文介紹，但又稱賣主匿名（ANONYMOUS），又未交代出土的時間和地點，是私人收藏還是新近盜掘不太清楚。該圖錄還附有漢文釋文及年代說明，似乎曾經鑒定，但錯誤不少，甚至將‘建平’年號屬於南燕，顯然並不內行。2003年1月11日，關尾史郎先生在日本‘內陸部アシア出土古文獻研究會’的例會進行演講，首次對這三件吐魯番契券及其價值進行了評述。”^②王先生的這篇文章則是根據上述圖錄和關尾先生的研究，結合個人的理解寫成的。總的說來，我讀了王先生的文章受益很大，但仍有不少疑問需要求得解答。爲了論述的方便，本文先將王先生的“契券移錄並加解說”依次錄下，本人的意見也依次附後，以請專家指正。

張傳璽 北京大學歷史系

(一) 北凉馬雜賃舍券

口子 母子

1. 玄始十年五月四日，康黃頭，受恩三 [人]，
與馬雜賃參（叁）年，
2. 以城東參（叁）內，交與賈（價）毯拾件（伍）
付。
3. 張。賈即畢，舍即二主先和後可，
4. 乃爲券書。券成之後，各不得
5. 反悔，悔者罰毯卅張，入不悔者。
6. 時人張先、書季芳共知言。要
7. 沽各半。

王先生按：“‘玄始’爲北凉沮渠蒙遜年號，‘十年’爲公元421年。第1至第3行，將補字插入行中，似應連讀爲：‘口子康黃頭、受恩母子三人，以城東舍參內，交與馬雜賃參年，與賈毯拾件張。賈即畢，舍即付。二主先和後可’云云。第6行‘書’後應脫一‘券’字。”

此券有如下四個問題值得討論：

1. 此券定名《北凉馬雜賃舍券》是不科學的。其所以不科學，是因爲此券定名用的是賃舍者之名，也就是錢主或權利一方之名；而不是用出賃舍者之名，也就是業主或義務一方之名，這是不符合法律原則的。因爲任何契券，不論其性質爲買賣、租賃、借貸、互易、贈送、還是賠償等等，作爲法律行爲，都是以相對內容的數個意思表示的合意而成的。其突顯的重點是錢主（受產者）姓名及其權利和業主（出產者）姓名及其義務。先秦時期，契券行“判書”^③制度，一式二份（支），分別歸於權利和義務各方收執。雖是這樣，但是權利一方所執的一份與義務一方所執的一份的意義是不一樣的。如《戰國策·韓三》曰：“操右契，而爲公責德於秦、魏之主。”宋鮑彪注：“左契，待合而已；右契可以責取。”魏晉以後，契券的形式多有變化。如使用於絕賣關係中的契券多爲一券，由賣主出具，歸買主收執。如《北凉承平八年（450?）高昌縣石阿奴賣婢券》曰：“承平八年，歲次己丑，九月廿二日，翟紹遠從石阿奴

買婢壹人，字紹女，年廿五……券唯一支，在紹遠邊。”^④而使用於活契關係，如使用於租賃、借貸、典當、抵押關係等者，因其權利與義務是雙向，情況複雜，則沿襲舊“判書”制而演變為“合同”制，仍一式二份，雙方各執一份。此類合同在唐代，名“分支合同”或“分支契”。如《周禮》卷三五《秋官·朝士》賈公彥疏：“質劑、傅別，分支合同，兩家各得其一者也。”《後漢書》卷五九《張衡傳》曰：“萬方億丑，並質共劑。”李賢注：“質劑，猶今分支契也。”又名“合同契”或“合同文契”。如《名公書判清明集》卷之五《戶婚門·爭業下·典賣園屋既無契據難以取贖》曰：“在法：典田宅者，皆為合同契，錢、業主各取其一。此天下所通行，常人所共曉。”^⑤雖是這樣，但因錢、業主權利與義務之不同，此二契則有正、副之分，如《通制條格》卷一六《田令·典賣田產事例》曰：“今後質典交易，除依例給據外，須要寫立合同文契貳紙，各各畫字，赴務投稅。典主收執正契，業主收執合同。雖年深，憑契收贖，庶革僥幸爭訟之弊。”既然如此，我們今天對古代契券的定名，應嚴肅縝密地把握券文的精神實質，如同舊式公文“擇由”，雖文字簡單，但要盡可能地反映券文中最主要最關鍵的內容。據此，此券定名應用業主之姓名，而不應用錢主之姓名，此券應叫做《北凉康黃頭等賃舍券》。如更科學一些，應再補入立契年代、地點等，此券之名則應為《北凉玄始十年（421）高昌縣康黃頭母子賃舍券》。此“賃”意作“出賃”解。

當然這種契券定名的原則也有例外。有些古代契券在今天發現時，業主姓名已殘，今之學者為了研究的方便，祇能酌情另定名。又如明器買地券常常是“業主”不明，或是虛構，習慣上都是將墓主或其親人之名寫入買地券名中。

2. 釋文第2行“參（叁）內”，意為“內房三間”。“內”，內室，房舍。《漢書·晁錯傳》曰：“先為築室，家有一堂二內，門戶之閉，置器物焉。”顏注引張晏曰：“二內，二房也。”^⑥

3. 釋文第4至5行：“各不得返悔”之“返”，原作“扳”，亦見《廣韻》、《集韻》等，讀 bān，為論爭、辯駁、扭轉之意。“扳悔”在此券中可粗通。釋作別字亦可，但作錯字視之則不妥。

4. 釋文第6至7行，“時人張先、書（券）季芳共知言。要沽各半”，斷句

錯誤，其原因是由於對“要”字的義意未能正確理解，導致兩句都欠通。其正確斷句應作“時人張先，書（券）季芳，共知言要。沽各半”。“言”，約、誓也。《左傳》哀公十四年：“司馬曰：‘君與之言’。”杜預注：“使公與要誓。”《禮記·曲禮上》曰：“史載筆，士載言。”鄭玄注：“言，謂會同盟要之辭。”“要”，《左傳》文公六年曰：晉趙宣子為國政九項，其一“由質要”。杜預注：“由，用也；質、要，券契也。”《玉篇》卷六《血部》：要，“今為要約字”。“言”與“要”可分用，亦可組成複合詞，即“言要”，如此券者。亦可作“要言”，如《左傳》僖公二十八年曰：“王子虎盟諸侯於王庭，要言曰：‘皆獎王室，無相害也。有渝此盟，明神殛之。’”又定公四年，楚“與隨人要言”。杜預注：“約謂要言也。”至於“沽各半”，為古代民契的慣用語，為“沽酒各半”省，意為締約雙方各出酒錢（禮銀）之半，共同沽酒飲之，以酬謝中見和代書人等。較早的事例，如《西漢神爵二年（前60）廣漢縣節寬德賁賣布袍券》：“沽旁二斗”^⑦；《漢長樂里樂奴賣田券》：“古酒旁二斗，皆飲之。”^⑧《東漢建寧四年（171）雒陽縣孫成買田鉛券》：“沽酒各半”^⑨；《東漢中平五年（188）雒陽縣房桃枝買地鉛券》：“沽各半，錢千無五十。”^⑩文字有詳有略，大同小異。

（二）高昌道人佛敬夏田券

1. 建平四年十二月十六日，支生貴田地南部干田

並床麥

2. 五口與道人佛敬，交買（價）毯十張。田即付，

3. 毯即畢。各供先相和可，後成券。

4. 各不得返悔，部（倍）罰毯廿張。二主

5. 各自署名。倩道人佛敬為治渠。楊

6. 毅時見。

王先生按：“‘建平’原為北涼沮渠牧犍年號，在河西僅正式行用三年（437—439）；‘四年’為公元440年，應為高昌闐爽政權所奉用。‘田地’為高昌東部縣名……第2行補字，插入行中，似應連讀為：‘五口並床麥，與道人佛敬，交價毯十張’云云。第4行重文符號誤置，又脫一‘者’字……”

此券有如下三個問題值得討論：

1. 此券的定名也不妥，其問題與（一）券相同，是以錢主之名定名，而非以業主之名定名，在券名上，犯了以權利方代替義務方的錯誤。此券的正確名稱應為《高昌支生貴夏田券》。更科學具體的叫法應為《北凉建平四年（440）高昌縣支生貴夏田券》。至於“建平四年”事，可見注，仿王國維注《西晉建興十八年（330）海頭稟粟券》例^①。

2. 此券是否為“夏田券”？我很懷疑。原因有二：（1）此券文中不見直接關係此券定性的“夏”字，亦不見其他同義詞如“賃”、“租”等字。（2）“夏田券”為活契關係，券文中應有“租賃期限”一類的關鍵性意思表示，此話對業主和錢主的權利、義務都有雙重約束力。因為在“租賃期限”內，承租方對其租賃財產擁有占有權和使用權；但所有權仍屬出租方。在租賃期滿後，承租方要將其租賃財產如數返還出租方。因此，“租賃期限”之與券文至關重要。如上述（一）康黃頭等“賃舍券”有券文“交與馬維賃參（叁）年”之語；後面的（三）張鄴善奴“夏葡萄園券”有券文“□張鄴善奴蒲陶（園）一年”之語。惟獨此券缺少這樣的語句。再檢索其他吐魯番出土“夏田”文書，如《高昌延昌三十六年（596）宋某夏田券》，有“夏孔進渠常田叁畝，要逕（經）陸年”之語^②；又《高昌延壽六年（629）鄭海寶夏田券》有“（夏）東渠內闕寺常田肆畝，要逕（經）壹年”之語^③。“夏”字及“租賃期限”均書明無誤。據此，我初步推斷，所謂《高昌道人佛敬夏田券》應當是一件比較完善的賣田券，而且是絕賣田券，其名稱應為《北凉建平四年（440）高昌縣支生貴賣田券》。

3. 第5行“倩道人佛敬為治渠”。語意不明。“倩”後脫“書”或“書人”等字。“倩（書）”與“治渠”應為兩事。

（三）高昌張鄴善奴夏葡萄園券

1. 建平五年正月十一月，道人佛敬以毯貳拾張，□
2. 張鄴善奴蒲陶一年。買（價）即畢，蒲陶並繩
3. 索即躡畔相付。二主先相和可，不相逼強，
4. 乃為券書。券成之後，各不得反悔，悔者
5. 倍罰毯肆拾張，入不悔者。民有私要，律

6. 所不斷。官租酒仰敬。時人張奴子

7. 書券弘通共知言。要沽各半。

王先生按：“此處‘建平五年’，即公元441年，也應為高昌闕爽政權所奉用。該券為建平五年正月十一日，距前券僅半月時間。該券‘道人佛敬’，與前券‘道人佛敬’當為一人。是否道人佛敬於建平四年十二月十六日，以價毯十張，從支生貴處租得田地南部干田，又於建平五年正月十一日，以價毯二十張，轉租給張鄯善奴為葡萄園，從中牟利……”

此券有如下四個問題值得討論：

1. 此券名《張鄯善奴夏葡萄園券》是對的。因為張鄯善奴是葡萄園主（業主），道人佛敬是錢主，券文中有“道人佛敬以毯貳拾張，□張鄯善奴蒲陶（園）一年”等語可證。可是王先生的推測卻是錯的。因為他認為此券是道人佛敬為將“從支生貴處租得”的“干田”，“又轉租給張鄯善奴為葡萄園”而立的契券。如是這樣，道人佛敬成為葡萄園主（業主），而張鄯善奴卻成為承租者（錢主）了。這是一個事實的顛倒，與券文的文意相違。

2. 此券的科學具體的名稱應為《北涼建平五年（441）高昌縣張鄯善奴夏葡萄園券》。至於“建平五年”事，可見注，同“建平四年”之處理。

3. 釋文第4行“各不得反悔”之“反”，原文作“忤”。《集韻·願韻》：“忤，悔也”。釋文逕作錯字處理，不妥。

4. 釋文第6至7行，“時人張奴子、書券弘通共知言。要沽各半”。斷句錯誤，其原因與（一）券的情況相同，都是對“要”字的理解與處理不當，理由已如上述。這裏的斷句應作“時人張奴子，書券弘通，共知言要。沽各半”。

2003年11月26日

注 釋

①《文物》2003年第10期第73—76轉96頁。

② 同上文注⑤：“關尾史郎《トウルフアン將來‘五胡’時代契約文書簡介》，原名《トウルフアン、高臺（昌）出土五胡時代契約文書簡介》，2002年11月23日撰成，待刊。”

- ③《周禮·秋官·朝士》曰：“凡有責者，有判書以治則聽。”鄭玄注：“判，半分而合者。”中華書局影印《十三經注疏》本上册第 878 頁。參看張傳璽《中國古代契約形式的源和流》，中華書局《文史》第 16 輯，1982 年 11 月出版。收入張傳璽《秦漢問題研究》增訂本，北京大學出版社 1995 年 10 月第 1 版。
- ④《吐魯番出土文書》第一冊第 187 頁。哈拉和卓 99 號墓出土，75TKM99:6 (a)。文物出版社 1981 年出版。又見張傳璽主編《中國歷代契約會編考釋》上册第 86 頁，北京大學出版社 1991 年出版。
- ⑤ 中國科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校本，中華書局 1987 年 1 月出版。
- ⑥《漢書補注》卷四九《晁錯傳》“一堂二內”，王先謙《補注》引沈欽韓曰：“二內，東房西室也。”中華書局 1983 年影印本下册第 1076 頁上。
- ⑦ 羅振玉、王國維《流沙墜簡·屯戍叢殘考釋·雜事類》釋文第 47 頁上 6；圖版第 16 頁下（宸翰樓印本）。參考林梅村、李均明《疏勒河流域出土漢簡》第 43 頁校正。文物出版社 1984 年出版。
- ⑧ 中國科學院考古研究所編《居延漢簡甲乙編》上册叁《圖版》甲圖版壹柒玖：編號 2544A、2544B；下册肆《釋文》280 頁上，編號 557·4。科學出版社出版。
- ⑨ 羅振玉《地券征存》（羅氏校寫本）。
- ⑩ 羅振玉《丙寅稿》。跋曰：“錢千無五十者。殆謂以九百五十爲千，非足陌也。”按：東漢時期的“足陌”問題原因不明。但西漢前期即存在“足陌”問題，這已是事實。《漢書·食貨志下》引賈誼諫曰：“又民用錢，郡縣不同。或用輕錢，百加若干。或用重錢，平稱不受。”顏注引應劭曰：“時錢重四銖，法錢百枚，當重一斤十六銖。輕則以錢足之若干枚，令滿平也。”又曰：“用重錢則平稱有餘，不能受也。”
- ⑪ 同⑦《稟給類》第 34 頁，王國維考釋曰：“考晉愍帝建興年號，止於四年。此有建興十八年者，前涼張氏不用江左紀元故也……又據《資治通鑒目錄》，則前涼建興之號稱至四十八年。此簡書建興十八年，亦固其所。”
- ⑫ 同注④第二冊第 326—327 頁，阿斯塔那 153 號墓出土，72TAM153:39, 40 (a)。
- ⑬ 同注④第三冊第 280 頁，阿斯塔那 155 號墓出土，72TAM155:31。



從春在堂到秋荔亭

——俞樾和俞平伯詩中的家族史

徐雁平

【提要】 德清俞氏是一歷經百餘年的文化世家，自俞鴻漸、俞樾、俞陛雲至俞平伯，書香一脈，綿延不斷。俞樾、俞平伯的詩作有相當一部分具有自傳性質或紀事功能，有以詩存史之意，俞氏家史於此歷歷可見，而俞家隱曲的心史也可憑借二人詩作呈現。詩作中屢屢有“述祖德”之句，其意在激勵後人；而對後人而言，此舉的反復有時亦構成沉重的心理負荷。對科名的關注和對嗣續的擔心，亦是詩作中時常牽涉的問題，其中可見晚清和二十世紀上半葉社會文化變遷對世家的衝擊。俞平伯留意的問題多是從曾祖父俞樾詩中承接而來，曾祖父的慈愛和詩作是啓迪俞平伯詩思的源泉。正是他們通過詩作建立的密切關係，家史與心史的呈現才成為可能。俞家所思所想，其實不單是一家之事，而是近世文化變遷的一個縮影。

引 言

道光三十年保和殿復試詩題為“澹烟疏雨落花天”，三十歲的俞樾以“花落春仍在”句為曾國藩賞識，獲復試第一，其後俞樾以“春在”名堂，所著《春在堂全書》亦源於此名句。秋荔亭為俞平伯在清華園南院之舍，俞平伯於一九三四年撰《秋荔亭記》，言及此名之由來：“池館之在吾家舊矣，吾高祖則有印雪軒，吾曾祖則有茶香室，澤五世則風流宜盡，其若猶未者，偶然耳。”^①

徐雁平 南京大學古典文獻研究所

從春在堂說到秋荔亭，其中頗有時空之隔，可見德清俞氏這一百餘年的文化世家的歷史，一堂一亭中所涵的“春”與“秋”，湊巧也能勾勒出世家之“春秋”，但俞家由盛及衰中的複雜而豐富的細節，及其所牽涉的社會文化變遷過程中的方方面面，卻不是“春”“秋”二字所能呈現的；而這些內容，在俞樾和俞平伯的詩中卻脈絡分明：以詩述懷，以詩紀事，前呼後應，他們的詩作差不多可以說是俞氏家族百餘年隱曲的心史^②。

述 祖 德

光緒二十八年壬寅（1902），俞平伯三歲。八十二歲的曾祖父俞樾在此年初夏為俞平伯題寫一副對聯：“培植階前玉，重探天上花。”上聯源出“芝蘭玉樹”一典，見《世說新語·言語》：“謝太傅問諸子侄：‘子弟亦何預人事，而正欲使其佳？’諸人莫有言者，車騎答曰：‘譬如芝蘭玉樹，欲使其生於階庭耳。’”^③下聯則言家事，乃俞平伯之父俞陞雲光緒戊戌間事，俞樾於《曲園自述詩》中有詩紀之：

金榜傳來滿縣誇，補全鼎足免齟齬。

狀頭榜眼吾鄉有，二百餘年一探花。

德清自入國朝來有狀元二人，榜眼二人，惟探花無有，至光緒戊戌吾孫陞雲以第三人及第，邑人皆喜曰三鼎甲全矣。^④

喜悅之情，真可謂溢於言表。當這種喜悅轉入為曾孫題寫的對聯中時，當家事與歷史上最著名的世家大族的典故關聯時，對於俞樾而言，又是對子弟一種深厚的期冀。“芝蘭玉樹”在《世說新語》之後，已成為佳子弟的代稱^⑤，俞樾在所題寫的對聯中引用此典，當然是以儀型式的謝家子弟作為自家的理想。大約在七十年後，俞平伯有“兒女歸家笑語親，蘭苕玉樹各生春”之詩句^⑥，似從“芝蘭玉樹”化出，其中能隱約現出儀型的某些影響。謝靈運有《述祖德詩》，而俞樾有《述祖德篇》，仿效之迹，顯而易見，亦可作為儀型影響的一個例證。俞陞雲在光緒壬寅（1902）年為俞家增光添彩，他應經濟特科考，取列第一等第八名，其後又典試蜀中，俞樾有多首詩紀此事。這一年俞陞雲三十五

歲，正值盛年。晚清雖有改革科舉考試的內容之舉措，但此時科舉廢除之陰影他們還沒法看到，照常情常理講，此一書香門第還有錦綉前程。然而俞樾已年過八十，他在詩中也屢次慨嘆自己的衰頹，大概是爲了留住俞家的盛景，此一年有在蘇州馬醫科巷曲園用西法照相一事。

余用西法照印小像二，一立像，余布衣，右扶藤杖，左携曾孫僧寶；一坐像，孫陞雲及僧寶左右侍，祖孫皆貂褂朝珠，僧寶〔俞平伯〕亦衣冠，把玩之次，率賦一詩。^⑦

俞樾稱此舉是“衰翁八十雪盈頭，多事還將幻相留”，但觀其照片中似經過精心安排的細節，譬如其中人物皆爲男性，三人之間的組配，衣冠的選擇，再細味前後相關詩作，不難體會出其中關於俞家過去、現在和未來的寓意。此次照相，俞樾對携俞平伯的合影頗爲偏愛，他曾以此照片寄京師肅親王及日本子爵長岡護美，又分貽家鄉戚友，“客至，每與觀之”。有詩云：“偶將西法照衰容，四坐傳觀一笑同。携得曾孫隨杖履，天然白叟與黃童。”俞平伯的降生，確實爲老人增添了無限的樂趣，至關重要的是他看到綿延世澤的希望，他因而也感到“七十九年春不老”。

臘八日陞雲舉一子賦此志喜

夜闌回憶我生前，尚有先人舊句傳。

七十九年春不老，又吹喜氣至幽燕。

爭向牀前告老夫，耳長頤闊好肌膚。

怪伊大母前宵夢，莫是高僧轉世無。^⑧

在傳統觀念裏，對於一個家庭而言，傳宗接代應是第一緊要事^⑨。家是一個血緣單位，其終極目的是父母子女之血緣的延續，使人生綿延不絕，傳續香火是家的“神聖使命”，而香火的傳續是以男性爲中心，故有“無子不成家”之說，“五男二女”則是理想的生育模式^⑩。在傳統社會裏，這是一般平民百姓的普遍觀念，而對於一個書香世家而言，特別是處在一個興盛時期的世家而言，傳宗接代的心理更爲急切，或許比居安思危的心態更爲強烈，這一家族的主人因肩負着重任，往往滋生許多焦慮之感。具體到俞家，此種焦慮又有其特點，爲

俞樾頗為傷感，有“玉樹長埋不記春”，“今朝為汝營齋奠，少個曾孫小石麟”的詩句^⑫。這種驚險局面幸虧有俞樾的支撐，以及俞陞雲的登場彌補，才“扶大厦之將傾”。然即使如此，若以續香火而言，俞家生育，常是先女後男，此事也令俞樾提心吊膽。

身世飄零門戶衰，老懷頗望抱孫兒。

如何杯玦神前卜，偏得黃花菊一枝。

時二兒婦懷任，將免身，內子姚夫人使老嫗卜問男女，嫗持菊花一枝以歸，夫人望而笑曰，黃花乃女子之祥也，已而孫女慶曾生。^⑬

俞陞雲有一姐，而俞平伯有三姐。俞樾的二曾孫女上學時，俞樾有“幾時有弟同書塾，莫使衰翁望眼穿”^⑭，可見其心情之急切。光緒己亥年俞樾已七十九歲，此年元旦照例有試筆之作，詩中有“支離病叟太伶仃，七十居然又九齡。門榜偶題新鼎甲，房幃未抱小添丁（自注：余有曾孫）”^⑮。而即使這一年的臘月八日俞平伯出生，俞樾在欣喜之餘，也不無嫌遲之意。在《皕亭示和章疊韻酬之》中有“若望元孫還入抱，魯陽為我試揮戈”，在《皕亭再和因又疊韻奉酬》中，此意更是流露無遺。

喜抱重孫奈晚何，在前兩女已肩摩。

是男應有元孫見，塗抹粗知畫與戈。

陞雲生三女，長者十八歲，次者十六歲，又次者則尚小也。使長次二女有一是男，則余此時應有元孫在抱矣。^⑯

潘光旦曾談及中國中等社會的一種信仰，一種處世守身的哲學，那就是“才丁兩旺”，他特別指出一家人丁興旺的重要性，認為“丁字是代表種族生命安全的一個符號。人是生物的一種，任他有挾山超海換斗移星的大本領，他逃不了生物的根性，免不了生物原則的支配”^⑰；這是最根本的生物原則，若此點無保障，世家就難以維持；而在“財才兩旺”的民間信仰中，潘光旦以為“才”是指財運，也可理解為人才，也就是“談起人家的家世來，我們往往要問：這家人家‘出秀不出秀’？這便是出人才不出人才的意義”^⑱。陳寅恪在論及魏晉之際的士族時指出：“所謂士族者，其初並不專用其先代之高官厚祿為其惟一之表徵，而實以家學及禮法等標異於其他諸姓。[略]苟小族之男子以才器著

聞，得稱爲‘名士’者，則其人之政治及社會地位即與巨族之子弟無所區別。”^①從魏晉至清，雖有時間之殊，然家學和禮法等評判士族世家的內在標準基本上沒有變動，相較而言，在科舉時代，“才器”之士的培植更爲重要。

對於像俞家這樣一個幾代有科名的世家，出人才也是時常挂念的。俞家之有名於世，應自俞樾之崛起始。

金殿簪毫賦暮春，豈因花落見精神。

如何謬被群公賞，也算巍峨第一人。

保和殿復試詩題“淡烟疏雨落花天”，余首名云“花落春仍在”，大爲曾文正公所賞，謂詠落花而無衰颯意，與小宋落花詩意相類，言於同閱卷諸公，置第一。復試第一，俗亦謂之復元，然視會元狀元則迥不如矣。^②“花落春仍在”是俞樾人生中的神來之筆，它徹底改變了自己的人生，也影響了他的後人。它已成爲一種標誌，俞樾的室名和著作皆以“春在堂”命名，而在平日的詩作中，這句不同尋常的詩也爲他平添不少自得之意，“余進士復試以‘花落春仍在’句爲曾文正公所賞，遂忝第一，此事屢見余詩文矣”^③。然有時亦有回首往事的感慨，其中有“二百年前世澤存，苦將崛起望雲昆”，“回思少壯艱辛事，尚有襟邊舊淚痕”^④。在《自述詩》中更慨嘆今日來之不易，“自憐家世本單寒，得隸仙曹亦大難”^⑤。據俞樾在《述祖德篇》一詩的自傳，其先祖南莊公（可見“世系表”）於乾隆甲寅歲與從子同應省試，填榜曰其先祖已中試，然其時南莊公行年七十，監臨吉公曰可邀恩賞舉人，乃撤去，止賞副榜，不賞舉人，“先祖聞之笑曰，此何足道，留貽子佳不更美乎”^⑥。就俞樾而言，俞家有科名的時間近百年，而前引詩所謂“二百年前世澤存”乃是指俞樾高祖。其家史稍有可考者，也是自此始。“吾家烏巾山，寥寥數十戶。族微無牒譜，家寒但農圃。自吾高祖來，歷歷始可數。其前竟闕如，名字莫能舉”^⑦。俞樾在名就之際，欲追根溯源，發現因家世貧寒，家史竟不能深究，於是參考新昌上虞兩俞氏家譜，勉成一譜，此事似可說是“父因子顯”，然俞樾之用意，乃在激勵後人。

吾家譜牒本無傳，今歲居然訂一編。

高祖遺言猶在耳，紹衣還望後人賢。^⑧

光大家業，並使之賡續不絕，是俞樾人生中也是其詩中的重要主題，在《自述詩》中，有“半百年華逝水流，愧無世業付箕裘”之詩句^⑦，而在緬懷先人或慶賀其孫在科舉路上又前行一步時，時常將祖德、科名、傳衍等內心難以放下之事糾纏在一起，如讀先祖南莊府君家傳時，有“但當修厥德，培植此心田，勉留子孫地，靜待旦明天”^⑧，偶檢先祖南莊公甲寅齒錄時有“書卷叢殘三代物，科名絡繹四朝恩”^⑨，其父百歲冥誕家祭時有“四十年來歲月長，幸留先澤在青箱。國恩稠疊推三世，家集留傳遍四方”^⑩，俞陞雲在省試中取第三名，俞樾有“先德敢期常食報，衰門頗望早成名”^⑪，在經濟特科試中取一等第八名，又撰有“祖德休忘留處遠（吾家科名皆先祖南莊公所貽留，屢見吾詩文），國恩須念報時難。翱翔雲路非容易，寄語吾孫子細看”^⑫。俞家因為俞樾的出現，在有限可考的家史中，從高祖曾祖到父親，再沿及他本人及其孫，遂可綿延成一綫，此一綫之中有世澤的流衍，俞樾是綿延一綫中的重要節點，承上啓下，因為他的崛起，而此綫的聯綴成爲可能，而他在不斷回首往事閱讀家史的過程中，提煉和加深俞家的“祖德”，其用在“既以策才智，兼以警頑愚”，發揚“祖德”之法在“讀書乃本計，積德真良圖”，總之，“要使吾雲仍，各奮青雲途，無使我高祖，追悔前言誣”^⑬。

存 書 香

按照生命的延續，俞陞雲的一代，他已圓滿完成這個家族賦予的神聖使命，俞樾對孫子的表現從詩作中來看，應是相當滿意的。現在的問題是，在俞陞雲之後誰來擔當此任？

重任無疑落到俞平伯的肩上。在俞樾和他人的唱和詩中，俞平伯已成爲希望的被寄託者，儘管其時他還渾然不覺。“且喜芳蓀新在抱，已徵喬木略敷榮”^⑭，“敢望此兒成大器，但求中品列鍾嶸”，“惟盼書香存一脈，豈期衰族振俞錢”^⑮，因俞陞雲中進士後任翰林院編修，後又被命爲四川副主考，居家時日寥寥，故而俞平伯的啓蒙教育實由俞樾負責，這也是後來俞平伯對曾祖父念念不忘的重要原因之一。俞樾晚年詩作中，關於曾孫俞平伯的有近二十首，其

中充滿溫情與慈愛。以下就是寫俞平伯“抓周”和描紅的兩首詩。

睽盤羅列看如何，小手居然解撫摩。

只愧儒門欠英武，但能取印不提戈。

是日兒先以手撫摩書冊，旋以手左取小金印，右手取珊瑚帽頂，把持不釋，旁有小寶劍，不取也。^⑥

嬌小曾孫愛似珍，憐他塗抹未停勻。

晨窗日日磨丹研，描紙親書上大人。^⑦

作為“培植階前玉，重探天上花”的起始，俞樾對曾孫的讀書識字特別留意，開卷讀書，入塾破蒙等具有象徵意義的行爲，必擇吉日良辰，以求一生學業順利，所謂“扶搖萬里望彌長”也。^⑧

光緒二十九年正月八日立春是日甲子於五行屬金，於二十八宿遇奎，是謂甲子金奎，文明之兆也。曾孫僧寶，生甫三十七月，然已五歲矣，幸遇良辰，遂命開卷讀書，以詩紀事

喜逢日吉又辰良，笑挈曾孫上學堂。

一歲春朝新甲子，九天奎宿大文章。

更兼金水相生妙，能否聰明比父強。

記有爾翁前事在，尚期無負舊書香。^⑨

俞樾精於命理之術，《春在堂全書》收有《遊藝錄》，其中談及“推胎元”之法，即根據生辰干支等所推出人懷孕受胎的時間，從而論命吉凶。而此詩中所謂金奎甲子、金水相生，乃是命理之術中的五星術，根據出生時星宿所在黃道十二宮的位置，結合五行相生相剋之理來推算祿命。如此選擇時日，就俞家而言，也是有成功之先例，因為俞陞雲同治十二年二月十五日上學亦金奎甲子也，此即詩中“記有爾翁前事在”一句所指，而俞平伯的讀書處又是“當日爺娘舊學堂（孫兒陞雲孫婦仙娜先後於此讀書）”^⑩。在這裏，俞陞雲已成為一個成功的範例。“在父母的眼中，子女是他理想自我再來一次的重生機會”^⑪。轉渡到俞平伯身上的理想，可以說是俞樾、俞陞雲，甚至是俞氏家族理想的疊加。然而，理想的科名進程和現實社會出現了差距。晚清的社會變革在俞樾心中引起不少的波瀾，“廿五科來詞館絕，卅三年後講堂蕪。（余在詞館已歷二十

五科，今後無繼起者矣。余歷主江浙講席共三十三年，今各書院皆廢，惟誥經精舍存，近亦議廢)”^②。1905年科舉廢除，俞樾慨嘆其家科名至俞陞雲止，在其父忌日作詩云“聖世科名今已斷”^③；而在先祖忌日所作詩中更有回天無力之感，五代科名（自其祖至俞陞雲，其中包括俞祖綏，可見“世系表”）不可再延續，儘管曾孫頭角崢嶸。

恭聞先祖有遺言，至此遷流不可論。

功名已經廢科舉，留貽那得到雲昆。

兒曹頭角雖堪喜，世業箕裘豈復存。

今日筵前扶病拜，龍鍾八十五齡孫。^④

光緒三十二年十二月二十三日，俞樾卒於蘇州曲園，享年八十六歲。俞平伯此年年僅八歲。此時公元紀年已是1907年，而在1902年1904年先後頒佈《欽定學堂章程》和《奏定學堂章程》，其中參照日本學制之處頗多，亦可見西學影響之巨大，它預示着傳統教育體系的結束，和中國教育近代化的開始，而1905年9月的《奏請廢科舉折》則標誌延續一千多年的科舉考試制度與讀書人的身心性命般的關聯徹底中止。這也就是說年幼的俞平伯不能再按照曾祖父理想中的模式生活，他有先輩所未曾經歷的生活。

面對晚清社會之變遷，俞樾常有驚心動魄之感，“喇第諾字譯華文，歐羅巴人充教士。光學化學妙無窮，尼山俎豆將桃矣。舊德先疇不復存，矜奇弗詭伊何底。前丙申至後丙申，人事變遷竟如此”^⑤。此種面對“利瑪新書方競譯”而“六藝表章空費力”“一齊付與水東流”的震驚和感傷^⑥，亦見於《三嘆息》詩中；滬上為新學者有廢群經之議，俞樾以為“異論高談不可聽”、“坐看白日變幽冥”^⑦。然此種變化已成不可阻擋之大勢，俞樾在他人生最後的歲月中對此也有一些類似無可奈何式的認同。俞樾光緒二十二年所撰《格致古微序》云：“自泰西諸國交乎中夏，而西學興焉，趨時者喜其創獲，泥古者惡其奇袤，而不知西學亦吾道這所有也。”^⑧他在試圖以“西學中源”式的考證論說緩解外界的振蕩和內心的衝突，而所強調的溫中土之故即可知西學之新，已表明對西學的接納。

社會變遷，差不多就是社會評判標準的競爭和興替。“社會上不斷發生理

想和新的行爲方式，不論是出自個人的發明或是由別地的輸入，若是這些新的比原有的更能適合於當時的需要，它們就被人接受，代替原有的成爲社會上新的標準型式”^④。俞樾的從孫輩（俞林之後）中已有人習西學^⑤，還有人遊學西洋，俞樾有送別之作：“一經世守又農桑，百有餘年祖德長。吾道無端開別派，爾曹相率走重洋。”^⑥俞平伯在五歲時，也開始學習外文，俞樾有詩云：“膝下曾孫纔六歲，已將洋字鬥聰明。”^⑦俞樾在臨終前，曾寫有遺言，其中有牽涉子孫讀書之文字：

吾家自南莊公以來，世守儒業，然至今日，國家既崇尚西學，則我子孫讀書之外，自宜習西人語言文字，苟有能精通聲、光、化、電之學者，亦佳子弟也。^⑧

孟子曰：“君子之澤，五世而斬。”朱熹《集注》云：“澤，猶言流風餘韻也。父子相繼爲一世，三十年亦爲一世。斬，絕也。”因爲社會制度的劇烈變革，過去依靠科名維持的世家大族在此轉型時代，都面臨着生存危機。大多數世家在衝擊下衰落下去，另外一些世家或依仗於在新的體制中謀得一官半職，或經營實業，或在教育系統中求得一份穩定的職業，從中得到經濟保障以使世家在新的環境中生存，方能沿續下去。俞家在此時期，也經歷了轉換。俞陸雲在一九一二年任浙江圖書館館長，一九一四年任清史館提調，此後閑居在家，以賣字爲生計。俞平伯一九一五年考入北京大學文科國文門，此後任教於上海大學、春暉中學、浙江第一師範學校、北京大學、燕京大學、清華大學等學校，從讀書到工作再到自己的文學創作和學術研究，家學在整體上雖然有新變，但傳統的根柢還是一種無形的“文化資本”^⑨，其影響始終存在，家學之流風餘韻未絕也，世家的面目猶清晰可見；而俞平伯的三個姐姐皆善詩文，大姐俞琏有《臨漪館詩詞稿》、二姐俞珉有《漢硯唐琴室遺詩》（附《絮影樓詞》）傳世，皆是家學未墜之例證。

俞平伯在童年時在曾祖父的指導下，有過幾年的正規的古典教育，而到俞平伯之子俞潤民，家學的影響愈來愈淡，也就是說那份累積百餘年的“文化資本”沒有很好地得到轉換利用，俞潤民畢業於輔仁大學化學系，日後的工作也與家學無關。據俞潤民言，俞平伯對他選擇的專業還是認可的。新的教育體制

爲世家子弟提供了更多的選擇，捨文從理，當然有個人性趣、就業諸方面的考慮，但似也不能忽略二十世紀上半葉盛行的唯科學主義對年輕人的鼓動^⑤。這種斷裂不僅存在於德清俞氏，其他如義寧陳氏，陳寅恪的三個女兒，陳流球清華大學醫科畢業，陳小彭嶺南大學農學院園藝系畢業，陳美延復旦大學化學系畢業；東至周氏，周叔弢的子女也有選擇的多樣性，周一良、周珏良習文史，然一中一西：周景良是哈佛大學的心理學博士，周以良清華大學生物系畢業，周景良北京大學物理系畢業；新會梁氏亦如此，梁思成是哈佛大學建築學博士，梁思永是哈佛大學考古學碩士，梁思忠畢業於西點軍校，梁思達是南開大學經濟研究所碩士，梁思禮是辛辛那提大學理學博士。從具體來看，此皆是一家一家之選擇；從大處來看，從以上諸家又可見中國文化轉型的迹象。

1976年俞平伯七十七歲，此年1月2日是其曾祖父辭世七十周年忌日，因感而有《絕句》之作。

曲園公卒於清光緒丙午十二月廿三日，迄今七十載矣，一九七六元旦即舊曆乙卯嘉平朔，越日初二爲公生忌，感賦絕句，以示兒輩。

總有清陰庇遠昆，身前身後事難論。

嬰倪初慟人天別，七十年來感夢魂。^⑥

舊體詩曾經是中國文學的重心所在，但在二十世紀隨着新文學的興起與發展，以及舊體詩生存的社會文化背景的改變和文人生活方式的更新，它漸漸被邊緣化，除在少數有政治特權者手中能自由揮灑之外，對於一般文人學者言，它已淪落爲在二三知己之間傳播的文學體裁，很少在公開的出版物上刊載。外界的言論空間有越來越多的禁忌，而這種不合時宜的文學體裁卻爲有心人保留了表述內心世界的園地。舊體詩對於陳寅恪俞平伯等學人來說，是特殊年代的自傳，是幽微的“心史”。

俞平伯之所以選擇詩來表達內心幽微隱曲的情感，究其原因，似乎有四方面：其一，詩學是其家學，他自幼就接受了極好的詩學訓練，這種文體對他“托意言志”而言，更爲得心應手；其二，俞平伯所從事的職業，主要是教書和研究，職業和自身的專長興趣頗爲諧和，“知”和“能”的統一，無疑增加了他對詩學的親切性；其三，詩的言簡意豐特性，以及典故和意象的恰當運

用，有時能表達白話文或文言文不易表達出的情感，而且由於詩意的隱而不露，有時也可避免外界非常原因引起的衝擊；其四，對於俞平伯而言，其詩作多有牽涉家史之作，回顧的過程中，情思所及，皆為舊時的事情和意象，和曾祖父的世界時時溝通，在這種氛圍或者說語境之中，選擇舊體詩自然是合情合理之舉。俞平伯《絕句》一詩在深切的感懷之中，又融入七十年間世事變幻的滄桑之感。晚年是人生中最容易回憶的時段，或許有感於生命的衰頹而期盼生命之延續，俞平伯在《絕句》前後頗有幾首關於家族命運的詩作，“七代蟬嫣先澤永，百年家世水萍留”^①，“能否仍云綿世澤，孫曾玉立漫凝眸”等詩句值得特別注意^②，在述祖德時感嘆百年舊家傳衍之不易的同時，也和曾祖父俞樾面臨同樣的問題，那就是如何“綿世澤”。在前文俞家的“世系表”中，可以看到俞家還是一綫單傳，人丁顯然沒有東至周家之旺勢。俞家家學的影響，已愈來愈稀薄。文化浩劫已使俞平伯的孫子孫女不能完成正常的學習。七十年代初，“潤民往小站公社，棟棟（俞華棟）往內蒙古烏蒙插隊，昌實（俞昌實）將畢業初中”^③。後來，俞昌實參加自學考試，俞平伯在一九八七年七月二十日給俞潤民的信中對此頗感痛心：“昌實努力前進不易，還要考幾門？說起‘民法’我頭都痛了！何況考試。棟、李（俞昌實）皆有才而不能有大成就，可惜！都是我耽誤他們的，我心為之歉然。若棟棟之去內蒙古，不殊昭君出塞也。”^④故而在一首次俞樾臨終《自喜詩》的詩作中，竟有“自是新知多創變，不將舊學累兒孫”這樣的傷感之句^⑤。俞平伯在一篇類似俞樾《述祖德篇》的文中，也承認“我們三代為吾家中衰時期”^⑥，就傳家學而言，俞潤民已不可能擔當此責任，俞昌實也是心有餘而力不足^⑦，俞樾嘗在曲園書藏中藏俞家先人著作及已故孫女俞慶曾的《綉墨軒遺詩》，有詩句云“餘芬遠紹芸香業”（《春在堂詩編》，卷二十二），但是此“芸香業”在俞平伯之後，似難以為繼，他祇有將希望寄託在曾孫身上了。

綿 世 澤

在俞樾的詩中，可以明顯感覺到他對自己的科名和著述有自得之意，《八

十自悼》回憶進士覆試以“花落春仍在”為曾國藩所賞遂列為第一，有“也同入夏春猶勝，偷領春風一日榮”（《春在堂詩編》，卷十七），喜事猶在昨日，《癸卯元旦試筆》云：“八旬耄壽零三歲，四海詞林第二人。”（《詩編》，卷二十）俞樾在俞家後人中已成為一個被敬仰的形象，對於俞平伯而言，因為人生最初的幾年在曾祖父的慈愛之中度過，敬仰之中又多了些親切之感。“花落春仍在”是俞樾人生漸臻佳境的標識，對於俞家來說，它差不多成為這個家族的“族徽”，“春在堂”和《春在堂全書》中就有此“族徽”的印迹，關於俞樾家世的所有記憶最後似乎都集中在“春在堂”的名義下或濃縮在“花落春仍在”這一名句中。對於熟讀曾祖父詩作的俞平伯而言，這一名句所表現的春意已濡染了俞平伯的詩思，使其詩句現出一片春色。

俞平伯詩中的“春”字詩表

序號	詩句	詩題
1	何處春深好，春深丈室中。	《父大人六十壽詩》
2	門闌春水琉璃滑，猶憶前塵立少時。	《夢吳下舊居》
3	春盡不知三月又，病來唯覺一衾堅。	《大女子歸》
4	強半春光去渺冥，幾多業繫昧前生。	《六十自嗟》
5	六十餘年春更好，人登稀壽不稱翁。	《章元善屬題其舊藏曲園公所賜“福壽紈扇面”，先君昔年曾為題兩絕句，敬遵原韻賦呈》
6	蘭陔挺秀春逾茂，萊舞趨庭色最溫。 ^④	《王獻綏表叔以〈九十自壽〉詩自吳門郵示，敬次韻奉祝》
7	難向空門覓夙因，居然三豕又逢春。	《己亥元旦書懷》
8	紛紛蜂蝶熙來往，藍尾春痕一晌餘。	《憶放園初夏》
9	梧桐蒼幹接新枝，春夢無憑亦紀之。 ^⑤	《蘄夢》
10	五十年來又好春，緜緜珍守墨痕新。 ^⑥	《題章元善兄藏》
11	七月南來又仲春，空教扶杖感慈雲。	《詠手杖》
12	京邑重來百感新，孩孩嬉語室生春。	《辛亥雜詩》十六首其一
13	寧寧初識人間字，又見高樓報早春。	《辛亥臘月廿一日交壬子年春二首》其一
14	當年多負朋儕勸，老我今逢七四春。	《辛亥臘月廿一日交壬子年春二首》其二
15	秋實春華無限意，新年浩蕩又東風。	《紅巾：示外孫女韋梅》
16	兒女歸家笑語親，蘭苕玉樹各生春。	《二月十四日燈下贈》
17	認春軒內一杯茶，春在堂前一笑嘩。	《偶憶吳下兒嬉往事》
18	七十年間春易老，齊樓重見紫薇花。	《見吳下修繕故居舊片晨窗書感》
19	八十年中春未老，倘延祖德到雲昆。	《一九八三年癸亥歲六月卅日立秋孫李在天津舉一子，喜賦二章》
20	明年開九十，今歲再逢春。	《一九八七歲除口占記事》

“春”在詩人筆下頻頻出現，是常見之事；俞平伯詩中屢見“春”字，似不足為奇。然在近四十處“春”中，有二十處或明或隱地與其家世和本人情感相關，而不是一般意義上的關於春天的贊美與感傷，它們大致有一種特定的指向，故有細加體會的必要。這些詩的撰寫時間或撰寫緣起大多比較特別，就時間而言或是某種紀念日，或是一年中的重要時節；就緣起而言，或是睹物懷舊，或是因時生感。表中二十處帶“春”的詩句可大致分為兩類，其一是1、2、5、6、8、9、10、11、17、18、19，它們大都與俞平伯的家世有關；其二是3、4、7、12、13、14、15、16、20，它們大都指向現在，是他當時心境的某種寫照，其中偶有對歲月流逝、人生如春夢的感喟，更多的是見到後代出生成長的喜悅和“八十年中春未老”式的歡欣。詩中“春深好”、“春更好”、“春逾茂”、“又逢春”、“又好春”、“又仲春”、“室生春”、“春未老”、“再逢春”等等短語，完全可以視作“花落春仍在”名句的轉化，俞平伯的詩句儘管不全是實寫春天，但在無衰颯之意上是相通的。這組詩句的內在指向和自傳意味，讓人感到文字的血肉和靈性，以及文字所蘊涵的“世澤”。

在以上二十處“春”字詩句中，我們已感覺到“花落春仍在”的氤氳；而在下表所排列關於俞平伯和俞樾詩的對讀表中，就能在印象式的感覺外，得到一種實證性的了解，在幾乎成為“私人性”的文體中，可以發現俞平伯和曾祖父建立聯繫的途徑。

俞平伯俞樾詩對讀表

序號	俞平伯	俞樾
1	《父大人六十壽序》：“何處春深好，春深丈室中。”此五律韻腳為“中”、“童”、“同”、“東”。	《何處春深好四首仿元白體不用其韻》其一：“何處春深好，春深吾道中。”見《春在堂詩編》卷十九。此詩韻腳為“中”、“宮”、“功”、“僮” ^⑥ 。
2	《送朱佩絃兄游歐洲》二首其二尾聯“欲寫楚聲代驪唱，山中松桂未成陰”。	尾聯有俞平伯自注“春在堂句”，此句檢《春在堂詩編》，暫未查出出處。
3	《續繆悠詩》：“先曾祖有《繆悠詩》聯章七言律，今續以五言，亦妄作也。”	《春在堂詩編》卷十八“辛丑編”有《繆悠詞》。
4	《壬午九月既望贈內子五章》其三“不問生兒魯與賢，吾家三世盡單傳”。	俞平伯於“不問生兒魯與賢”有注云：“余生時曲園公詩，見《詩編》十七。”然遍檢所示出處，未得原詩。

續表

序號	俞平伯	俞樾
5 6	《李孫初生》三首，詩序云：“津書言潤兒於四月十九日舉一子，於旅舍中爲賦三絕句。”其一有“今日杭州梅雨里，又傳喜氣出幽燕”。其二有“耳長頤闊好肌膚，得似而翁往昔無”。	《春在堂詩編》卷十七《臘八日陸雲舉一子賦此志喜》，其二云：“夜闌回憶我生前，尚有先人舊句傳。七十九年春不老，又吹喜氣到幽燕。”詩後有俞樾注：“余生時，先大夫在京師，故有詩云‘春風吹喜氣，千里到幽燕’，今陸雲在京師，已發電報告知。”其三有句云：“爭向牀前告老夫，耳長頤闊好肌膚。” ^⑥
7	《六十自嗟》八首其三有句云：“薪兒香刹願終諧，大母前宵夢可哈。”俞平伯注云：“重親屢於西湖昭慶、法相等寺祈嗣。我生之前夕，祖母夢一僧來，事見《春在堂詩編》。”	《春在堂詩編》卷十七《臘八日陸雲舉一子賦此詩志喜》其二有詩云：“怪伊大母前宵夢，莫是高僧轉世無。”俞樾注云：“二兒婦三日前夢一僧來，云將託生於此，故擬乳名曰僧寶。”
8	《六十自嗟》八首其四有句云：“姊弟明朝赴外家。”俞平伯注云：“述曲園公句。”	《春在堂詩編》。卷二十三《女婿子原自松江移守蘇州三載有餘矣……因歷叙數十年情事作詩送之即以爲別》：“令節生辰皆往賀，姊弟明朝赴外家。”
9	《寒夕城行（殘）》中有句“從此人間事事新，莫將離亂訴前曲”，俞平伯稱前句爲“曲園公句”。	檢《春在堂詩編》，暫未得其出處。
10	《是歲（己亥）嘉平月六日敬次〈春在堂詩編〉庚子年〈八十自悼〉詩韻一律，首韻遵用原句》	《春在堂詩編》卷十七《八十自悼》其一云：“二百年前世澤存，苦將崛起望雲昆……回思少壯艱辛事，尚有襟邊舊泪痕。”
11	《浙杭仁和臨平鎮先曾祖童年所釣游也，事見本集。衡於一九五五乙未歲到此，距高祖澗花府君清道光乙未移居馬家弄時適百有廿載。以人事倥傯，未暇吟詠，頃始補就二絕句紀之，庚子歲三月也》。其一詩云：“馬家狹弄一條長，徒詠先芬薜荔牆。咫尺雪泥何處問，眼前塵世幾滄桑。”	俞平伯在此詩後有注：“曲園公《自述詩》云：‘馬家長巷巷中央，舊有吾家薜荔牆。牆內小軒題印雪，雪泥鴻爪在青箱。’今長巷尚在，而舊迹無可訪尋矣。”俞樾《曲園自述詩》在此詩後有注云：“乙未冬，余從先大夫自常州遷，始由史埭遷馬家巷。孫氏屋以居青田端木先生國瑚，題曰印軒，故先大夫詩文集皆以印雪名。”
12	《題顧頤剛藏〈桐橋倚棹錄〉兼懷吳下舊踪絕句十八首》其三有詩句：“山塘七里繁華夢，贏得姑蘇一炬紅。”	俞平伯在此詩後有注云：“先曾祖曲園公《自述詩》云：‘停橈寶帶橋邊望，已見姑蘇一炬紅。’蓋記咸豐庚申年四月初四日事也。詩中未詳焚毀事由。《曲園自述詩》後有注云：“庚申春杭州失守，已知不爲矣，因戀園林風景，未忍決然去。”

續表

序號	俞平伯	俞 樾
13	《題重印“俞曲園携曾孫平伯合影”》，此詩用俞樾七律原韻，“敬賦一截句，志霜露之感。”詩云：“回頭二十一年事，髻髻憨嬉影里收。心境無痕慈照永，右臺山麓滿松楸。”	俞樾詩見《春在堂詩編》卷十九，詩序云：“余用西法照印小像二：一立像，余布衣右扶藤杖，左携曾孫僧寶。”詩中有“衰翁八十雪盈頭，多事還將幻相留”句。俞平伯詩前有序述此事，並引該詩。
14	《一九四四甲申九秋呈兩親大人慈誨敬依春在堂壬寅年韻》：“周甲科名逝水悠，趨庭閑日話從頭。冬榮桂樹承新賞，秋老蟾宮證昔游。七葉傳家先澤永，兩朝恩節主恩留。髻情更乞萱闈說，曾向賓筵誦鹿呦。”	俞平伯所云“依春在堂壬寅年韻”，即《春在堂詩編》卷十九“衰翁八十雪盈頭，多事還將幻相留”一詩。
15	《喜潤兒、棟孫女來省》中有句云：“真教片語成先志，一笑能開萬點愁。”詩於一九七〇年十二月間寫於河南息縣東岳集之茅舍中，詩後有長注，其中提及俞樾臨終詩：“更喜崢嶸頭角在，倘延祖德到雲昆。”“今昔之異，乃時代之不同耳，曾祖遺言當以意會，非可拘局於迹象。”	《春在堂詩編》卷二十三《臨終自喜》其三“雲烟過眼總無痕，爪印居然處處存。科老真將作桃祖，年高不僅見門孫。叨先詞館人千輩，再領鄉筵酒一尊。更喜崢嶸頭角在，倘延祖德到雲昆。”
16	《此日（一九七〇年農曆九月十六，成婚五十三年紀念日）二首》其一云：“一從丁歲連軒軒，六五零回月子圓。今日中原來寄寓，塵灰粗糲總安然。”	俞平伯此詩有序云：“昔曲園公寫贈先曾祖母詩有云：‘室內塵灰聊布席，盤中粗糲強輟餐。此身願似梁間燕，隨意營巢處處安。’茲敬述斯意。”
17	《辛亥雜詩》十六首其八：“京邑重來百感新，孩孩嬉語室生春。稍為遲暮添顏色，看到曾孫一輩人。”	《曲園自述詩》：“斟來冬釀滿金尊，婦子燈前笑語溫。今歲老夫作生日，懷中新抱女曾孫。”
18 19	《丁巳夏日感懷三章》其一《敬次春在堂清光緒丙午年臨終自喜詩第三首原韻並遵用末句》，此詩首聯云：“孽萍吹絮了無痕，七九衰年幸獲存”，尾聯為“淒惻八齡承末命，倘延祖德到雲昆。”又其三《此乃一九四四年寫付潤民者，以兼示諸孫》，此詩尾聯為“但使家兒都自玉，會延祖德到雲昆”。	《春在堂詩編》卷二十三《臨終自喜》其三，見上引。

續表

序號	俞平伯	俞樾
20	《半帷呻吟》《序詩敬述先曾祖清光緒癸卯自述詩末句一九七一辛亥舊稿》，其中有“齋僧酒肉何功德，遠永年皆八十三”。	《曲園自述詩》有詩：“此後行藏不再談，已將身世付優曇。曾披蓮社高僧傳，遠永年皆八十三。”
21	《歲在辛亥臘月初四日外曾孫韋寧三歲，寫示兒輩》：“同是嘉平月，生辰在一旬。寧寧三歲小，七葉喜增新。”詩後有注：“先曾祖生於清道光辛巳，迄今一百五十年矣，生辰為十二月初六。余生於光緒己亥十二月初八日。小寧寧生日恰在其間，亦可喜也。平附識於北京東郊寓所，時年七十有三。”	俞樾《臘月八日陸雲舉一子賦此詩志喜》，其一云：“吾生臘月剛初二，此子還遲五日生。卻好良辰逢臘八，不虛吉月是嘉平。”見《春在堂詩編》，卷十七
22	《一九八三癸亥歲六月卅日立秋孫李在天津舉一子，喜賦二章》其二云：“東塗西抹漫留痕，弓冶箕裘詎復存。八十年中春未老，已延祖德到雲昆。”	見《春在堂詩編》卷二十三《臨終自喜》其三末句。俞平伯之意是“述春在堂詩句以勸後昆”。
23	《癸亥九月朔曾孫丙然雙滿月後重陽來京，為書前和春在堂庚子年詩》。	《春在堂詩編》卷十七《曾孫僧寶滿月剃頭》。
24	壬戌日記（四月一日）中有詩一首：“咫尺歧生死，無言盡百哀（曾祖有《百哀篇》）。青山何日共，白骨已成灰。”	見《春在堂全書》第四十五冊《俞樓雜纂》卷四十一，序云：“是歲八月太夫人小祥禮成，內子之歿亦已百日，乃取胸中所欲言者為七言絕句一百首，元微之云‘貧賤夫妻百事哀’，因以百哀名篇。”

表中所列俞平伯二十四首詩，按照它們和俞樾詩的關聯，可大略分為三類，其一是直接引用或化用俞樾詩句的，如 1、2、4、5、6、7、8、9、12、18、19、20、22；其二是依俞樾詩之意的創作，或詩意相近，或提及俞樾某詩的詩作，如 3、11、15、16、17、21、24；其三是次韻、用韻、依韻之作，如 1、10、13、14、18、19、23。在自己的詩作中“鑲嵌”他人的詩作，大概不能忽略兩個重要問題，那就是首先要對他人詩作的熟悉，而經引用移植，還要注意與自己的詩句之間要諧和，血脈貫通，在整體上融為一體。俞平伯對曾祖父詩作的多次引用，已說明曾祖父的詩作已在其心田扎根，故能得心應手地運用。表中

第二類詩作是對某一特定主題的“續寫”之作，往往並不局限於每一句詩，詩意上的重合或類似更爲明顯。第三類可視爲唱和詩，此種詩的特點主要表現在用韻多相同、題材相同、體裁相同、思想情感接近、內容相互照應、風格趨近，總之，唱和詩的特點就是彼此間的“同”⁶⁹。在此似應留意在用韻上的相同性，所謂次韻，即按照原詩所用韻脚的次序加以唱和；所謂依韻，是依原詩所用的韻部進行唱和；而用韻指用原詩之韻但不一定依原詩韻脚次序。俞平伯在與曾祖父有時空之隔的唱和之作中，對用韻上着意講求，不太可能是馳才騁思炫耀詩藝。對此種細節的重視，再加上題材、體裁上的趨同，其意似在從形式到內容上追求一種共呼吸（如詩的平仄押韻），達到感同身受的境界，通過諸多的“同”以達到心靈上的“通”。俞平伯其實是在借詩與曾祖父進行一次超越時空的交流。在中國詩史上，親人之間此種形式的交流似不多見，杜甫頗以其祖杜審言擅詩自豪，謂“吾祖詩冠古”（《贈蜀僧間丘師兄》），又對其子說：“詩是吾家事。”（《宗武生日》）他還摹仿祖父的詩，學習其句法章法，但在用韻一層卻並不有意講究相同；蘇軾蘇轍兄弟之間唱和之作頗多⁷⁰，但限於兄弟之間，沒有時間上的間隔，看不出詩學源流，由此更可見俞樾俞平伯的唱和詩，是一有特別意味的唱和詩個案。

將此表所列二十四首詩和前表所列二十首關於“春”的詩並觀，俞樾在俞平伯心目中的地位顯而易見。俞平伯在他的詩作中，也通過上表所示三種形式與其父俞陸雲建立聯繫，譬如俞平伯《遊仙詩》十五首效其父《小竹里館吟草》卷八中《遊仙百詠》而作；《青島紀遊》（丁丑）“老去試清遊，腰脚未茶憊”，化用其父詩“兒曹承志萊妻健，老去清遊第一回”；《章元喜兄屬題舊藏曲園公所賜“福壽紈扇面”，先君昔年曾爲題兩絕句，敬遵原韻賦呈》乃唱和之作；《詠手杖》中“休言老去身還健，朝夕相携賴有君”，源自其父《梅花百詠》“故交嵇阮感離群，孤往相扶尚有君”⁷¹，但將兩組關聯作一比較，自然有輕重之分。究其原因，大致是俞陸雲始終在祖父俞樾的光暈籠罩之下，還有俞平伯人生中最初幾年的無盡關愛是由曾祖父給予的，故而俞樾成爲俞平伯心中具有溫情的“權威”，也是一種“心安理得的權威”。林毓生指出，“英文權威（authority）這個字，原是從拉丁文 auctor（author）演化而來，意即：作品的創

作或創始者；其衍生義是：創始者具有啓迪別人的能力，他的看法與意見能够使別人心悅誠服，使別人心甘情願地接受他的看法與意見而受其領導。”^②俞樾一生行事及詩作，還有他的慈愛，已成為啓迪俞平伯詩思的源泉，每當回憶往事，情感自起微瀾，如風行水上。俞樾有時還為俞平伯的心靈提供一片棲息的園地，如同倦鳥歸林，俞平伯在曾祖父的世界里總有一種歸依之感。

在“俞平伯俞樾詩對讀表”中，4、5、6、7、10、14、15、17、18、19、21、22、23 諸詩所表現的主題，幾乎是幾十年前俞樾詩中“述祖德、綿世澤”主題的再現。俞平伯在與曾祖父的唱和中，屢屢道及此題，“倘延祖德到雲昆”在他的詩中或詩注中多次出現，在“對讀表”15、18、19、22 俞平伯詩中可見，此句詩的重復，追溯其源頭，自然是在俞樾《臨終自喜》詩第三首，其中有“更喜崢嶸頭角在，倘延祖德到雲昆”，《春在堂詩編》中此句有俞樾自注，謂頭角崢嶸是指僧寶（俞平伯）。頭角崢嶸，在中國古代繪畫中，常用來品鑒水墨游龍，指畫作有雲氣決滂之勢；而用來指人，是指其氣度不凡，乃人中之龍。俞平伯“抓周”時，俞樾有詩紀其事，詩中有“抱向筵前向賓客，競言頭角已崢嶸”之句^③。二詩之意合而言之，當是將來興俞家者必曾孫俞平伯也。此種厚望隨着時間的推移，在俞平伯心中層層累積，已成重大之負荷。二十世紀七十年代俞平伯在河南鄉下勞動時，寫有一詩，自作詩注，道出心中實感。

喜潤兒、棟孫女來省

去歲冬來夏更秋，天涯重聚慰離憂。

真教片語成先志，一笑能開萬點愁。

一九〇七年曲園公棄養，靈前置有《臨終詩》稿印本，其七律末句云：“更喜崢嶸頭角在（原注：‘謂曾孫僧寶。’），倘延祖德到雲昆。”余方八歲，微有知覺，竊自喜，殊不知一身負荷之艱難重大也。今年七十有二，潤之母七十有六，故家都已改換，似不克酬先人之語矣。頃潤兒遠道省親，觀孫輩英英秀發，會衍雲仍，亦可謂好春常在也。今昔之異，時代之不同耳，曾祖遺言當以意會，非可拘局於迹象，則原詩中“倘”字行將易為決定之詞，庶幾無愧於九原，所謂“一笑能開萬點愁”也。一九七〇年十二月十二日寫於河南息縣東岳集之茅舍中。^④

俞樾“倘延祖德到雲昆”中的“倘”乃或許之意，其意未定；然在其後人看來，這又形同等待他們回答的問題，無法躲避。但是世移時易，綿延世澤已不能按照原來的模式，尤其是在俞平伯撰寫此詩的年代。如何緩解身心之負荷？在新的情境下，俞平伯換一種方式體會曾祖遺言，“非可拘局於迹象”，祇要“蘭苕玉樹各生春”，子孫各代能健康成長，便可算“會延祖德到雲昆”，這種文字上從“倘”到“會”的轉換，祇能從心理上暫時使俞平伯得到想像中的緩解，卻並非真的退一步海闊天空。一九八三年俞平伯得曾孫炳（丙）然，遂喜賦二章，可見“對讀表”第21項所示，這首詩在《俞平伯全集》《俞平伯詩全編》中於“八十年中春未老，已延祖德到雲昆”祇有一條簡注“述春在堂句以勸後昆”，而在俞平伯致俞潤民的信中，此詩則不是寥寥數字：

清光緒丙午曲園公《臨終自喜》詩云：“更喜崢嶸頭角在，倘延祖德到雲昆。”時衡（俞平伯名銘衡）八齡，知期望甚殷，讀之感泣，瞬曆七十七年，今丙然於公為昆孫，斯言信矣，敬遵原句，得易一字以完夙願，亦先人之所喜也。^⑤

因得曾孫丙然，“倘”終變成“已”，世家傳續香火的問題又一次得到解決。當俞昌實（李）出生時，俞平伯嘗作絕句，其二、其三云：

耳長頤闊好肌膚，得似而翁往昔無。
舊德先疇須爾力，湖樓山館任它蕪。

迢遙百四十年事，六葉傳家迨汝身。
且譽佳兒都似玉，敢期奕世誦清芬。^⑥

俞平伯作此詩時在一九五五年六月十五日，據其《赴杭日記》所載，六月十三日“步至右臺山，由湯懷親引導，至先塋瞻拜。庶祖母於其墳無碣，囑湯為立之。又謁筲箕灣外祖之墓，為母親所屬。各處先墳無恙，為之一慰”^⑦。遊故園與得曾孫相繼，怎能不生感慨？“湖樓山館任它蕪”，當有所指。據夏承燾一九三一年五月八日日記所記，“俞曲園墓在道中，林木荒涼，已廢祭掃。右臺仙館止存一界石，為徘徊久之”^⑧。“任它蕪”也可能是一種不好的預感，相隔一年，一九五六年俞平伯到蘇州馬醫科巷舊居，覺“曲園荒廢過甚”。

遂至舊居。雜居破爛，不堪寓目。回峰閣已倒塌，曲水亭甚殘破，且聞其間曾出巨蛇。樂知堂扁額無存，小竹里館一帶則為合作社。即諗知前緣露電，猶不免為之悵然。^⑩

在此種情況下，屬於外在形迹的“湖樓山館”已不再重要，而本根全在舊德的傳承發揚，期奕世之清芬，唯在似玉佳兒。當俞昌實結婚時，俞平伯的賀詩中有“可有蘭苕綿世澤，聊將環玉伴吟身”之句^⑪，“蘭苕”之語，隱約可以看到俞樾為俞平伯題寫的聯語“培植階前玉”的影迹，每當新生命降生時，就與舊德關聯，心理負荷愈來愈重，“吾家五世盡單傳”，更使他的人生時有小心翼翼之感。俞丙然出生後，俞平伯在給俞潤民的信中說：“嗣續是我家的大問題。當我未生時，曲園公盼之極切，現輪到我了。我自命達觀，未能免俗，亦無以對地下先人也。故於你上次來京時，微微詢之。”^⑫曾孫出生後，俞平伯的關愛可謂細緻入微，亦如當年曾祖父對他的關愛一般。譬如給曾孫取名炳然（後用“丙然”），乃依家譜以五行相生之理名之^⑬，而在詩作中又屢屢出現世代的記號：高、曾、祖、父、子、孫、曾、玄、來、昆、仍、雲，此舉在強調族性，亦在蘄求俞家生生不息；而對小丙然的早期教育亦相當留意，八十多歲的老人心里仍挂念“重興祖業”，他在致俞昌實的信中說：

對於小孩要注意教育，不要過於嬌寵。所懸曲園公聯即是此意，謂須好好培養後代，可重興祖業也。^⑭

俞平伯對曾孫成長過程中的一舉一動，亦時時在意，如從俞潤民信中得知丙然“動作太猛，有時要打人”，以為“這很重要，誠宜注意”，並讓俞昌實熟讀《種樹郭橐駝傳》，以明其意，斷不可以溺愛誤大事^⑮。“惟盼書香存一脈”是俞樾的心願，而在俞樾之父俞鴻漸的詩里亦有類似的詩句：“吾家縱壁立，豈云恒產無。先人遺硯田，不治愁荒蕪。……願兒綜群書，博學過蔡謨。願兒工持論，著作超王符……光能閭里增，衰可門庭扶。”^⑯前引俞樾《述祖德篇》中有“讀書乃本計”之句；而俞陛雲《詩境淺說》是他為孫兒女的講詩之作，該書序言云：“丙子夏日，孫兒女自學堂暑假歸，欲學為詩，余就習誦之《唐詩三百首》，先取五言律，為日講一詩，凡聲調格律意義，及句法字法，剖析言之……憶弱冠學詩，先祖曲園公訓之曰學古人詩，宜求其意義，勿獵其浮詞，

徒作門面語。余銘座勿諉。”^⑥在新教育體制下，俞氏以詩學傳家的源流依舊清晰可見；這種追求延至俞平伯的時代，“詩書繼世長”的內涵儘管已發生劇烈轉變，但他仍試圖在其中保留一些傳統的內容，以使世家多少有一些自有的特色。

晚枕看兒時所讀《大學》，頗有領會……又在書中發見一小書夾（叫“書鞭”），乃我小時候親製者。原來每本均有，現祇剩此，睹之幾欲墮淚。已隔七十餘年，若傳至丙然，即未必能讀，可作百年古董觀，書題吾父端楷手書，乃初入翰林的字，傳家之寶也。^⑦

丙然將來讀書什麼都好，不必拘泥。古書可酌讀，隨宜決定，如《大學》、《論語》篇幅不多。（《大學》我有校正宋儒朱注本，可面談）將來你能大意講給小孩，亦算傳家。^⑧

俞平伯四歲時讀《大學》，由其母教讀，八十年後，他欲將此書傳給俞潤民，再讓俞潤民將其大意傳給丙然，稱為傳家。這本書和這種傳授之法至此已有象徵意義，似可視為傳統文化之託命，在歷經文化劫難的清明之世，已不單單是一家之“重興祖業”了。

餘 論

光緒壬辰（1892）二月二十日，七十二歲的俞樾至德清，先後瞻拜其先曾祖天因府君、先祖南莊府君及先大夫之墓，“自傷衰老，未知能幾度瞻拜松楸，因於三處各賦一詩，示兒婦輩，庶子孫傳誦此詩，不致迷其所在焉”。這三首詩有一共同特點，皆大略說明先人之墓所在之地或通達之路徑，如其一中有“舟過烏山又向東，丁家橋外去匆匆”，其二中有“小艇還從北埭搖，櫓枝搖過四仙橋”，其三中有“西門城外路夷猶，認取汪家小小兜”^⑨，此皆俞樾有意為之，旨在以簡略的文字為俞家後人勾勒出瞻拜的綫路圖，提醒勿忘其根本。

然而自俞平伯離開蘇州的曲園，和父親俞陞雲定居北京後，重歸德清故土和蘇州出生地之旅屈指可數，故園乃在記憶之中。而在社會多次劇變之後，在後人與故土的關聯愈來愈淡薄時，在舊家庭院改變面目，在先人之墓消失後，

故園或家世祇能在文字中去找尋重建。文字比木石的壽命更長久，俞家先人之墓多少年之後可能蕩然無存，但是俞樾的詩卻為其留下了些影迹。譬如馬家巷舊居印雪軒，俞樾在光緒辛卯年（1891）去尋找時，迹已不可辨：“馬家狹巷一條長，遺址難尋舊草堂。”（《臨平雜志》其三^⑨）而文字的功能在此時得以凸顯。俞樾的《自述詩》中有詩云：

仰看山雲俯聽泉，晨昏仍不廢丹鉛。

右臺仙館茶香室，私冀書傳地亦傳。

余既葺右臺仙館，乃著《右臺仙館筆記》十六卷，而《茶香室叢鈔》亦託始於是年，今《續鈔》、《三鈔》次第成書凡八十卷，又有《茶香室經說》十六卷。^⑩

俞樾在其詩作中為他構築的世界留下文字記錄，《春在堂詩編》卷九中有《俞樓詩記》，俞樓中凡有題榜之處悉以詩紀之，共有詩十三首，卷十四中又有《曲園即事》，對園中亭臺泉石頗多賞鑒之樂，而其他題詠之作，數量也不少，統而觀之，俞家故園的圖景盡攝於俞樾的詩文之中，即使是地不傳，而《春在堂全書》在，地亦可藉此留其幻像，俞樾還將“俞樓圖全景”、“曲園圖”、“右臺仙館圖”刻印在所用箋紙上^⑪。這些文字和圖像已不受物質變故的影響，它們有一種自我延續的穩定性。從俞平伯的詩作來看，他的後半生幾乎生活在曾祖父營構的文字世界裏^⑫，“屈指前踪吾倦說”，外界的紛亂複雜使他甘心棲居於此世界中，在這裏他能把握到一些真實。從前文中所列的“春字詩表”和“對讀表”來看，曾祖父的文字世界已經通過多種形式進入他的文字世界，融合生長，家世的記憶在不同的歷史時刻得到界定。讀俞平伯的詩，往往牽一發而動全身，時常可窺見這個世家百餘年隱曲的歷史。

對聯、條幅、牙雕、印蛻、紙扇、書冊，諸如此類的舊物皆能引起俞平伯關於家世的記憶，此外，還有一些家中的慣例的恢復，也是自我歸返的行爲。俞樾《自述詩》中有詩云：

弧矢虛懸靜不喧，不容腥血到炮燔。

年年臘月逢初二，世世兒孫守此言。

十二月初二余生日也，戒庖人勿以腥血入饌，謂之淨竈。自今年八十

生日爲始，願此後世子孫勿違吾戒也。^④

俞平伯於 1983 年恢復此日吃齋慣例，此例自 1966 年後停止，又恢復初二次日帶戒指例，取其檢校行動、安定神經。俞樾有右扶藤杖左携俞平伯的立像，即爲人熟知的《孩提時像》，俞樾俞平伯關於此像的詩作可見“對讀表”第 13 項，俞平伯 1923 年詩前有小序，略云此影其家久不存，乃從舅家借出一紙在上海鑄版，印數十紙分贈親友，以“志霜露之感”。後來俞平伯有仿效曾祖之舉，亦右拄杖左携曾孫合影。1936 年俞陞雲將光緒癸卯的坐像在北京重印，並作詩紀其事。此年俞陞雲六十九歲。

光緒癸卯，先祖重宴鹿鳴，挈孫陞雲曾孫銘衡在春在堂庭前衣冠攝影，越三十四年丙子正月重拓於故都，敬紀以詩。

杖履依依四十春，衰遲瞻拜獨傷神。

生天靈爽仍奎宿，易世衣冠慟鮮民。

聯步丹宵仙籍遠，孤孫自發淚痕新。

漢宮儀制今存幾，舊德綿延盼後人。^⑤

俞家有一沿續幾代的慣例，那就是“雙滿月剃頭”題詩，見下表：

雙滿月剃頭詩表

作者	詩題或詩序	詩	出處
俞 樾	曾孫僧寶滿月剃頭正月穀日僧寶彌月也，蘇俗正月不剃兒頭，二月二日謂之龍抬頭，然是日火日，又非宜也，因改於二月四日，老夫抱之剃頭，口占一詩	臘八良辰產此兒，而今春日已遲遲。 欣當乳燕出巢候，恰直神龍昂首時。 胎髮膩仍留卍角，毛衫軟不礙柔膚。 吾孫遠作金臺客，勞動衰翁抱衮師。	《春在堂詩編》卷十七
俞陞雲	衡兒生於光緒己亥當雙滿月時先祖抱之剃頭賦詩志喜今歲衡兒裝潢遺翰敬懸座右適值嘉平臘月八日爲兒三十生辰賦詩紀之以求永先澤兼爲兒勉也	兩番喜氣到幽燕，肇錫喜名擬綽虔。 三秩今看成壯歲，八旬猶及拜樽前。 粗期綿蕪承先業，更盼菁莪啓後賢。 遺翰應增家乘美，掀髯曾爲拂吟箋。	《小竹里館吟草》卷七

續表

作者	詩題或詩序	詩	出處
俞平伯	光緒庚子余生甫兩月，曾祖曲園公抱之剃頭，有詩紀事，手稿今存，丙然之生亦兩閱月，為賦律句，即遵春在堂詩原韻，膩髮兒膚將無似我，而人經四代八十餘年矣。歲在癸亥秋後二日附注並記。	過夏晨秋產此兒，而今芳在桂蓉枝。 含英玉蕊生庭日，解笑鵝雛入抱時。 未許研紅供描墨，還將衰白惜凝脂。 新來世紀知何似，三益還堪作爾師。	《俞平伯詩全集》 第一卷

就像俞鴻漸、俞樾、俞陛雲、俞平伯詩中以“春風吹喜氣，千里到幽燕”（見“對讀表”第5項）對新生命的愛憐和贊美一樣，幾代人對“雙滿月剃頭”的關注亦充溢着這種情感，後人對俞樾詩之論說頗有出入，然似以沈其光《瓶粟齋詩話》中一段文字最為公允：“曲園詩格雖不峻，然而詠兒、贈婦、憶舊、懷人，與夫人生盛衰離合之間，性情篤至，非人所得為偽。”^⑥此語雖是評俞樾之詩，轉而評俞平伯詩，亦極貼切，因為它揭示了二人內心世界中最真切的部分。同時這種對生命和親情的關注，還有一種儀式感，顯現出莊嚴的意味，是書香世家對新生命的接納和確認，同時以示長輩的期望。對一件事情或某種行為的重複，並不是恢復過去，而是建立家族各代之間的聯繫，通過對某一有象徵意味的事情的回憶來加強家族成員的責任感。而這一切基本上隱涵在俞樾和俞平伯的詩中，他們以詩構建了意蘊豐富的家史。德清俞氏之心態是中國傳統社會書香世家的普遍心態，俞氏之所以突出而成為典型，是因為俞樾俞平伯的所思所想情感色彩更為濃厚、歷時更長久；從德清俞氏衍生開來，書香世家具有的“惟盼書香存一脈”式的家族延續理想，亦是中華民族之所以斯文不墜的原因之一。

（*此文初稿得到南京大學中文系徐有富教授、程章燦教授、鞏本棟教授，以及香港科技大學中文系張暉博士的批評指正，又採納兩位評審先生的修改意見，謹此致謝。）

注 釋

- ①《俞平伯全集》，第二卷，花山文藝出版社 1997 年版，第 429 頁。俞平伯最有名的齋名當是“古槐書屋”，這從《古槐夢遇》和《古槐書屋詞》即能看出，此處取“秋荔亭”而捨“古槐書屋”，祇是爲了吻合“春秋”二字而已。
- ②俞樾《春在堂詩編》收入光緒二十年刻《春在堂全書》，共二十三卷，起自道光乙未（1835），時俞樾十五歲，訖於光緒丙午（1906），最後二詩爲《臨終自喜》和《臨終自恨》，時俞樾八十六歲。俞樾另有《曲園自述詩》，有光緒刻本，《自述詩》分爲兩部分，第一部分成於同治己丑五月，凡一百九十九首；光緒辛丑又有續作七十八首，其時俞樾八十三歲。《自述詩》未收入《春在堂詩編》。俞樾生於 1821 年，卒於 1907 年，享年八十七歲，故《春在堂詩編》和《曲園自述詩》足以紀錄其生平行事之大概，然亦有少量詩作未收入此二書中，如最後一年的部分詩作，及散落在日記殘稿中的詩作即是。俞平伯詩作有浙江文藝出版社版《俞平伯詩全編》，此本注較詳明，亦可參考花山文藝出版社版《俞平伯全集》第一卷。本文考論即在以上數種詩集上展開。
- ③徐震堦《世說新語校箋》，中華書局 1984 年版，第 82 頁。
- ④俞樾《曲園自述詩》，光緒年間刻本，收入北京圖書館出版社 1999 年版《北京圖書館珍本年譜叢刊》，第 192 頁。
- ⑤“芝蘭玉樹”在後世詩文中出現時，多與世家或家族的傳衍相關。如宋僧道潛《訪彭門太守蘇子瞻學士》中的“同時父子擅芳譽，芝蘭玉樹羅中庭”。（《參寥子詩集》卷三，《景印文淵閣四庫全書》本，第 25 頁）宋周紫芝《書曾處州雅詞後》：“諸晁自無咎以文名世，往往相繼問出。次膺諸人，小詞俱可喜，大率是無咎一種風流，如王謝子弟，雖人物小大長短，時有不同，要皆是芝蘭玉樹耳。”（《太倉稊米集》卷六七，《景印文淵閣四庫全書》本，第 478 頁）宋王十朋《夢齡得男老者喜甚湯餅會中出詩以賀》：“從此吾門如謝傅，芝蘭玉樹滿庭中。”（《梅溪集前集》卷七，景印文淵閣《四庫全書》本，第 161—162 頁）又，鄧廷楨《祁孫以正月十七日生子八月十四日復生一曾孫，作詩見示奉和》：“芝玉階前承素業，芸香籤軸繼清風”。（《雙硯齋詩鈔》卷一二，江寧鄧氏群碧樓刊本）與俞樾聯語之意最近。
- ⑥俞平伯《二月十四日燈下贈內兼示兒輩》，見《俞平伯詩全編》，浙江文藝出版社 1992 年版，第 507 頁。
- ⑦俞樾《春在堂詩編》，卷一九，上海古籍出版社《續修四庫全書》本，第 595 頁。詩中有“孫僧隨侍成家慶，朝野傳觀玉海陬”之句。
- ⑧俞樾《春在堂詩編》卷一七，第 560 頁。

- ⑨ 徐珂《清稗類鈔》，第五冊，“立嗣”條云：“我國重宗法，以無後爲不孝之一。凡年至四五十而尚未有子者，輒引以爲大憂。懼他日爲若敖之鬼也。他人亦爲之鯁鯁慮，視滅國之痛尤過之，蓋狹義滅種之懼也。”中華書局 1984 年版，第 2191 頁。論詩者在論說俞樾詩時，常將其與袁枚詩關聯，兩者之間確有許多可比之處。此處暫不展開。有意思的是，袁枚詩中亦有憂嗣續之作。如《余春秋四十有三，尚抱鄧攸之戚，今年六月二十九日陸姬生男不舉》，其三云：“小草留根易，瑤花度種難。琴從中散絕，書付左芬看。文葆衣空製，璋聲聽已殘。斜陽雖自好，無補膝前寒。”其四云：“老母含愁作，殷勤作慰詞：‘道孫生有日，恐我無見期’。此語何堪聽？全家一味悲。蒼天與人隔，何處問靈龜。”《小倉山房詩集》，卷十四，見《袁枚全集》，第一冊，江蘇古籍出版社 1993 年版，第 259 頁。
- ⑩ 李卓《生命的傳承與家業的傳承：中日家的比較》，《中國社會歷史評論》第一卷，天津古籍出版社 1999 年版，第 426 頁。
- ⑪ 俞樾《曲園自述詩》，第 6 頁。
- ⑫ 俞樾《九月十一日亡兒紹萊生日也，計其生年五十矣，感賦一律》，見《春在堂詩編》卷一三，第 608 頁。
- ⑬ 俞樾《曲園自述詩》，第 147 頁。
- ⑭ 俞樾《嘉平二十四日爲第二曾孫女珉寶上學》，見《春在堂詩編》卷一三，第 500 頁。
- ⑮ 俞樾《春在堂詩編》卷一七，第 555 頁。
- ⑯ 俞樾《春在堂詩編》卷一七，第 69 頁。同卷《臘八日陸云舉一子賦此志喜》其四云：“曾孫三抱皆嬌女，今日桑弧真在門。自笑龍鍾八旬叟，不能再抱是元孫”，與此詩意相近。第 560 頁。
- ⑰ 潘光旦《說“才丁兩旺”》，原刊於《新月》第 2 卷第 4 期，見《潘光旦選集》第二卷，光明日報出版社 1999 年版，第 91—92 頁。
- ⑱ 潘光旦《說“才丁兩旺”》，第 93 頁。
- ⑲ 陳寅恪《唐代政治史述論稿》，上海古籍出版社 1997 年版，第 69—70 頁。
- ⑳ 俞樾《曲園自述詩》，第 137 頁。
- ㉑ 俞樾《八十自悼》，見《春在堂詩編》卷一七，第 565 頁。
- ㉒ 俞樾《春在堂詩編》卷一七，第 565 頁。
- ㉓ 俞樾《曲園自述詩》第 132 頁。
- ㉔ 《春在堂詩編》卷一七，第 561 頁。
- ㉕ 俞樾《新昌俞氏有名煥斗字五峰者過蘇來訪因得見其家譜敬紀以詩》，見《春在堂詩編》

- 卷一六，第 553 頁。
- ②⑥ 俞樾《曲園自述詩》，第 195 頁。此詩後有注云俞氏家譜“自第一世至第十八世，希賢公乃始可考，自希賢以下又三世亦可考，其後又幾世而至吾高祖則不可考矣。吾高祖之生當在康熙初，嘗曰興吾家者必在六房，以吾曾祖行六也，至今似有小驗。”
- ②⑦ 俞樾《曲園自述詩》，第 135 頁。
- ②⑧ 俞樾《讀先祖南莊府君家傳感賦》，見《春在堂詩編》卷二二，第 652 頁。
- ②⑨ 俞樾《先祖南莊府君中乾隆甲寅副榜迄今六十年矣，偶檢甲寅齒錄敬志一律，再疊元旦韻》，見《春在堂詩編》，卷四，第 366 頁。
- ③⑩ 俞樾《五月初六日為先大夫生日，時為光緒庚辰歲，距生於乾隆辛丑滿百歲矣。薄營家祭，敬賦二律》，《春在堂詩編》卷九，第 434 頁。
- ③⑪ 俞樾《九月之望浙闈揭曉余孫陞雲中式第二名賦詩志喜》，見《春在堂詩編》卷一一，第 469 頁。
- ③⑫ 俞樾《余孫陞雲應經濟特科取列一等第八名賦此志幸》，見《春在堂詩編》卷二〇，第 608 頁。
- ③⑬ 俞樾《述祖德篇》，見《春在堂詩編》卷一七，第 561 頁。
- ③⑭ 俞樾《花農知余新得曾孫賦詩寄和次韻酬之》，見《春在堂詩編》卷一七。此句後有注：“先高祖在康熙中言吾家必有興者，至今二百餘年，似有小驗。”第 561 頁。
- ③⑮ 俞樾《岵亭示和章，疊韻酬之》，見《春在堂詩編》卷一七，第 569 頁。
- ③⑯ 俞樾《僧寶於去年臘八日生，今歲此日歲一周矣。江南風俗有試兒之例，見〈顏氏家訓〉，一行之，喜賦詩》，見《春在堂詩編》卷一七，第 569 頁。
- ③⑰ 俞樾《俞曲園自述詩》，第 205 頁。
- ③⑱ 俞樾《正月二十五日僧寶入塾》，見《春在堂詩編》卷二二，第 644 頁。
- ③⑲ 俞樾《春在堂詩編》卷二〇，第 598 頁。
- ④⑩ 俞樾《正月二十五日僧寶入塾》，見《春在堂詩編》卷二二，第 644 頁。
- ④⑪ 費孝通《鄉土中國 生育制度》，北京大學出版社 1998 年版，第 203 頁。
- ④⑫ 俞樾《自笑》，見《春在堂詩編》卷二二，第 651 頁。
- ④⑬ 俞樾《四月初八日先大夫忌日感賦》，見《春在堂詩編》卷二三，第 672 頁。
- ④⑭ 俞樾《八月十三先祖南莊府君忌日感賦》，見《春在堂詩編》卷二二，第 655 頁。
- ④⑮ 俞樾《余於道光丙申年入縣學至今光緒丙申六十年矣，追念前塵，慨然有作》，見《春在堂詩編》，卷十五，第 539 頁。
- ④⑯ 俞樾《三嘆息》，見《春在堂詩編》卷一五，第 543 頁。

- ④⑦ 俞樾《憤言》，見《春在堂詩編》卷一八，第 581 頁。
- ④⑧ 俞樾《格致古微序》，見王仁俊《格致古微》卷首，光緒二十二年刻本。
- ④⑨ 費孝通《鄉土中國 生育制度》，第 209 頁。
- ⑤⑩ 俞樾《天津二等中西學堂招考學生，從孫箴墀考取第二，送之北去，爲賦此詩》云：“百年世業守箕裘，惟有楹書數卷留。祖德衰微行且盡，儒門淡泊竟難收。遂教吾黨趨新學，不及農夫守舊疇。送爾北行雖可喜，悠悠時局使人愁。”該詩有注云：“從孫中習西學者尚有一人曰同悌，今在福建。”見《春在堂詩編》卷一六，第 553 頁。
- ⑤⑪ 俞樾《送從孫同奎遊學西洋》，見《春在堂詩編》卷二一，第 615 頁。
- ⑤⑫ 孫玉蓉編撰《俞平伯年譜（1900—1990）》，天津人民出版社 2001 年版，第 3 頁。此詩檢俞樾詩集未得。孫玉蓉晚年俞平伯多有交往，在編《年譜》時亦得俞家後人之助，以此推之，此詩似另有出處。
- ⑤⑬ 俞潤民、陳煦《德清俞氏：俞樾、俞陛雲、俞平伯》，中國人民大學出版社 1999 年，第 99 頁。
- ⑤⑭ “文化資本”是布爾迪約（Pierre Bourdieu）提出的一個概念，其意是上層社會階層的學生能自小在家庭生活中通過耳濡目染繼承正統文化，學生隱蔽地把它投入到接受完成學校教育的“工程”中去，使自己在社會競爭中處於有利地位。文化資本可以轉換成學歷，學歷資本產生出經濟利益。見孫傳釗《隱蔽的遺產》，《讀書》2001 年第 9 頁，第 13 頁。又可見 P. 布爾迪約和 J. -C. 帕斯隆著，邢克超譯《再生產》，第二卷第一章，商務印書館 2002 年版。
- ⑤⑮ 對這一時期“唯科學主義”（scientism）的梳理，可見郭穎頤著《中國現代思想中的唯科學主義（1900—1950）》，雷頤譯，江蘇人民出版社 1995 年版。
- ⑤⑯ 見《俞平伯詩全編》第 512—513 頁。
- ⑤⑰ 俞平伯《大女挈兒孫歸自江南，過津潤民寓，乙卯秋八月初十日晨枕書懷》，見《俞平伯詩全編》第 512 頁。
- ⑤⑱ 俞平伯《丁巳夏日感懷三章》其二，見《俞平伯詩全編》第 517 頁。此句後有自注：“《爾雅》：‘仍孫之子爲雲孫’。仍雲即孫曾，一就自己看，一就遠祖言之，說法不同而已。若都從我自身說，分指亦通，且有遠神。”
- ⑤⑲ 《俞平伯詩全編》，第 507 頁。
- ⑥⑰ 《俞平伯全集》，第九卷，第 130 頁。
- ⑥⑱ 俞平伯《丁巳夏日感懷三章》其一《敬次春在堂清光緒丙午年臨終自喜詩第三首原韻並遵用末句》，見《俞平伯詩全編》第 516 頁。

- ⑥② 俞平伯致俞潤民信（1983.9.11），見《俞平伯全集》，第十卷，花山文藝出版社1997年版，第94頁。
- ⑥③ 俞平伯在致俞潤民的信中說：“昌實來信措詞得體，字迹力求工整，不墜家風，可嘉。已另復之，並爲之校正小誤。”（1983.9.7）在另一封信中說：“說句笑話，昌實要在兒子身上翻本了。亦告知他要奮勉。別讓將來兒子笑話。”（1983.10.5）見《俞平伯全集》第一〇卷，第93頁，第96頁。此二信可視俞平伯對俞家境況一種實在的估量。
- ⑥④ 此句後有自注：“其遠祖白田先生著《讀書誌疑》，文勤公重刊，吾曾祖曲園公爲校字並作序文，見集中。”《俞平伯詩全編》，第461頁。
- ⑥⑤ 此詩後俞平伯自注：“西湖於忠肅公祠祈夢有驗屢見記載，其地即在三臺山，距右臺仙館故址甚近。兒時送先曾祖之葬初至杭州曾往一謁，祠屋荒冷而廟貌猶新也。”見《俞平伯詩全編》，浙江文藝出版社1992年版，第473頁。
- ⑥⑥ 此詩後有自注：“自先曾祖於清光緒甲辰歲題字，迄今五十有七年矣。”見《俞平伯詩全編》第492頁。
- ⑥⑦ 《白氏長慶集》卷二六有《和春深二十首》，乃和元稹《何處春深好》之作，其一首聯爲“何處春深好，春深富貴家”，此詩韻脚爲“家”、“花”、“車”、“斜”。俞樾用其體不用其韻，俞平伯詩承襲俞樾詩，可視爲依韻之作。故在文中分列兩處。
- ⑥⑧ 《曲園自述詩》中有詩：“烏巾山下舊居家，鵲喜樓頭靜不譁。一夜春風吹喜氣，迢迢千里到京華。”俞樾自注云：“余舊居在德清東門外烏巾山之陽，地名南埭，有小樓曰鵲喜，余生於是樓，先大夫時在京師，有志喜曰：‘春風吹喜氣，千里到幽燕。’”“春風吹喜氣，千里到幽燕”，見俞鴻漸《印雪軒詩鈔》卷七《二兒生志喜》，道光丁未萱蔭山房刻本；俞陛雲有《衡兒生於光緒己亥，當雙滿月時，先祖抱之剃頭，賦詩志喜。今歲衡兒裝潢遺翰，敬懸座右，適值嘉平臘八日，爲兒三十生辰，賦詩紀之，以永先澤，爲兒勉也》詩首聯云：“兩番喜氣到幽燕，肇錫嘉名擬綽虔”。注云：“先祖誕生時，先曾祖在京聞之賦句云‘春風吹喜氣，千里到幽燕，’兒生時，余亦在京。”見《小竹里館吟草》卷七，民國戊辰德清俞氏刊本。
- ⑥⑨ 鞏本棟《論唱和詩詞的淵源發展及特點》，見《中國詩學》第一輯，南京大學出版社1991年，第79頁。
- ⑦⑩ 可參閱莫礪鋒《杜甫評傳》，南京大學出版社1993年版，第22—28頁。莫礪鋒《唐宋詩論稿》，遼海出版社2001年版，第356—375頁。
- ⑦⑪ 此詩中手杖，乃俞平伯母之舊物，其父有詩詠之。俞平伯在1970年4月6日至俞潤民信中說：“我平昔愛誦之，今亦述斯意作詩，並給你一看。”見《俞平伯全集》，第一〇卷，

第 18 頁。

- ⑳ 林毓生《再論自由與權威的關係》，見《中國傳統的創造性轉化》，三聯書店 1988 年版，第 78 頁。
- ㉑ 俞樾《僧寶於去年臘月八日生，今歲此日歲一周矣。江南風俗有試兒之例，見〈顏氏家訓〉，一行之，喜賦詩》其一，見《春在堂詩編》卷一七，第 569 頁。
- ㉒ 《俞平伯詩全編》，第 500 頁。
- ㉓ 俞平伯致俞潤民（1983.8.13），見《俞平伯家書》，開明書店 1996 年版，第 151 頁。俞平伯此信在收入《全集》時，刪去“附詩”部分，詩注亦不見於《全集》和《詩全編》。
- ㉔ 俞平伯《李孫初生三首》，見《俞平伯詩全編》第 391 頁。
- ㉕ 《俞平伯全集》第一〇卷，第 330 頁。
- ㉖ 夏承燾《天風閣學詞日記》，浙江古籍出版社 1984 年版，第 202 頁。
- ㉗ 《俞平伯全集》卷一〇，第 341 頁。
- ㉘ 韋柰《我的外祖父俞平伯》，上海書店 1993 年版，第 63 頁。
- ㉙ 《俞平伯全集》第一〇卷，第 84 頁。俞平伯還說：“現在計劃生育祇生一個，我當然希望是個男孩，但那時祇是不說出口。”見俞潤民、陳煦《德清俞氏：俞樾、俞陛雲、俞平伯》，第 315 頁。
- ㉚ 俞平伯致族弟俞銘銓信（1983.9.21）云：“所謂五行相生，從水起，其序為：水、木、火、土、金。金再生水，循環不窮。依家譜，始祖明遠公諱煜，天因公國培，南莊公廷鑣，潤花公鴻漸，下分兩支，福寧公與曲園公，名皆從木。但我輩都不從火，其故不明。當時兄尚年幼不知叩問，至今遺憾。李新添小兒丙然，應與第六世合（其他遠房有名從火者），而吾祖不用火的字為名，則當上溯明遠公，三百餘年矣。”見《俞平伯全集》，第一〇卷，第 338 頁。
- ㉛ 俞平伯致俞昌實、楊金鳳信（1983.8），見《俞平伯全集》第一〇卷，第 143 頁。
- ㉜ 俞平伯致俞潤民信（1984.7.22），見《俞平伯全集》第一〇卷，第 118 頁。
- ㉝ 俞鴻漸《旋兒試周日生》，見《印雪軒詩鈔》卷四；又《二兒生志喜》詩中有：“貯室無金穴，傳家有硯田。異時耕且讀，盼汝兄弟賢。”見《印雪軒詩鈔》卷七。道光丁未萱蔭山房刻本。
- ㉞ 俞陛雲《詩境淺說序》，見《詩境淺說》卷首，上海書店 1984 年影印本。
- ㉟ 俞平伯致俞潤民信（1984.2.19），見《俞平伯全集》第一〇卷，第 108 頁。
- ㊱ 俞平伯致俞潤民信（1984.2.25），見《俞平伯全集》第一〇卷，第 110 頁。又據《曲園自述詩》記載，此《大學》似有來歷。俞樾詩及注云：“先祖遺書幸尚完，當年手寫四書

端。童孫今日重編定，小字蠅頭仔細看。先祖南莊府君有《四書》評本，逐章逐節逐句逐字一一評論，使聖賢立言本旨昭若發矇，洵家塾善本也，余從福寧携回吳下，其書皆蠅頭小字，朱墨雜糅，因手自寫定，以便誦讀，護蘇撫恩竹樵方伯署蘇藩應敏齋廉訪署蘇臬杜筱舫觀察釀貨刊刻。”第 158 頁。

- ⑧ 俞樾《俞曲園先生日記殘稿》，江蘇省立蘇州圖書館校印，民國二十九年六月版，第 4 頁。
- ⑨ 俞樾《春在堂詩編》卷一二，第 485 頁。
- ⑩ 俞樾《曲園自述詩》，第 170 頁。
- ⑪ 陳善偉、王爾敏編《近代名人手札精選》，香港中文大學出版社 1992 年版，第 8—9 頁。
- ⑫ 放開來看，世家的家世已影響了俞平伯的一生。此處可舉一例。1920 年俞平伯到英國留學，因為想家，兩周後回國。同行的傅斯年在 1920 年 8 月 1 日致胡適的信中大為感慨：“平伯人極誠重，性情最真摯，人又最聰明，偏偏一誤於家庭，一成‘大少爺’，便不得了了；又誤於國文，一成‘文人’，便脫離了這個真的世界而進入夢的世界。”見《胡適來往書信選》，中華書局 1979 年版，第 103 頁。
- ⑬ 俞樾《曲園自述詩》，第 194 頁。
- ⑭ 此據俞陸雲手迹，見俞潤民、陳煦《德清俞氏：俞樾、俞陸雲、俞平伯》，第 115 頁。
- ⑮ 錢仲聯《清詩紀事》轉引，第十五冊，江蘇古籍出版社 1989 年版，第 10394 頁。

北京大學國學研究院 2003 年 (7—12 月) 大事記

(2003 年)

7 月 3 日

召開《中華文明史》編委會。國學研究院副院長吳同瑞首先通報了近期的工作情況及《中華文明史》的各卷交稿情況：第三卷、第四卷基本完成初稿，第二卷大部分已經完成，第一卷缺稿較多，要督促作者，利用暑假完成任務，否則影響全書的進展。四卷主編分別談了他們六月份的統稿情況。大家一致認為：目前的初稿水平還是較高的，能夠代表北京大學人文學科的整體水平，但由於作者較多，具有不同的學術個性，需要主編花費較多的時間進行統稿。嚴文明、李零、張傳璽、王邦維、鄧小南、樓宇烈、劉勇強、耿琴出席了會議。

9 月 6 日

舉行第二屆博士生班開學典禮。袁行霈、裘錫圭、樓宇烈、閻步克四位博士生導師及吳同瑞副院長出席了典禮。典禮熱烈莊重，2002 級的學生向新來的師弟師妹們介紹了自己一年的學習體會和收穫，四位導師分別向新老學生提出學習的要求，並一一介紹自己的治學經驗。中國傳統文化研究博士生班

2002 年第一次招生，該班的特點是跨文、史、哲、考古四系，國學研究院聘請田余慶、袁行霈、裘錫圭、嚴文明、樓宇烈、閻步克、陳來七位教授擔任導師，實行集體指導，開設有利於諸學科融匯交叉的課程，在“中國傳統文化”的大方向下，鼓勵學生選擇多學科交叉的博士論文題目。該班為學生開設兩門課程：1. 中國傳統文化研討（2 學分）；2. 專書研讀（2 學分）。

9 月 20 日

國學研究院為第一屆博士生曹勝高、黃敬愚兩位同學舉行綜合考試。

11 月 28 日

召開國學研究院秘書工作會議。吳同瑞副院長通報了國學院近期的工作：《中華文明史》的稿子大部分已經完成，各卷主編分別對文稿進行了統改。袁行霈教授幾年來總攬全局，實際上承擔着《中華文明史》的總主編工作，親自撰寫緒論，並參與第三卷的編寫，在十數次的作者、主編會議中都以謙虛的態度與作者們共同研討學術問題，使大家的凝聚力很強。袁先生在發言中表示書稿反

映了北大人文學科的實力，很多章節寫得很精彩，國學院的既定目標基本達到。但仍有部分稿件尚未完成，需要盡快督促作者，不能影響整個工程。第三卷基本完成，可先送出版社排出樣本。關於插圖、裝幀，要力求精美。該項目是北大“985”工程之一，要不辜負北大人的希望，不辜負社會的期望。趙為民、程郁綴、喬征勝、李鐸、何淑雲、耿琴出席了會議。

12月15日

召開第十三卷《國學研究》編委會。吳同瑞副院長匯報了《國學研究》第十二卷的出版及第十三卷的審稿情況，《中華文明史》的進展情況及國學研究院近期的工作情況。袁行霈主編對第十三卷的來稿審讀情況進行了通報，到會編委也分別介紹了各自學科內的審稿情況，會上確定了第十三卷的篇目。袁行霈主編說：《國學研究》創刊已經十年了，走過十個年頭是不容易的，感謝各位編委付出的努力，儘管工作難度較大，但是我們仍然要堅持原有特色；堅持多學科的交融；

堅持學術第一；堅持推出年輕學者，使我們的刊物產生更大的社會影響。嚴文明、樓宇烈、鄒衡、蔣紹愚、陳來、趙匡華、王天有、閻步克、鄧小南、董洪利、錢志熙、程郁綴、何淑雲、耿琴出席了會議。

12月30日

《中華文明大視野》獲第六屆國家圖書獎。《中華文明大視野》是江西21世紀出版社根據北大國學研究院150集《中華文明之光》電視片文本改編的適合廣大青少年閱讀的普及讀本。全書一套8冊，配有1000多幅珍貴的彩色圖片，可謂圖文并茂。在頒獎大會上，國家新聞出版總署副署長柳斌杰評價說：“本屆獲獎圖書，都具有政治導向正確、思想內容健康、質量上乘、裝幀設計精良等特點。”《中華文明大視野》出版兩年以來，深受廣大青少年的喜愛，并在香港出版了繁體字本，說明國學院十幾年來在弘揚中華民族優秀傳統文化方面的工作取得了良好的社會效益。

徵 稿 啟 事

一、本刊由北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心主辦。

二、本刊為綜合性學術刊物，旨在弘揚中華民族優秀的傳統文化，倡導實事求是的學風，鼓勵在學術問題上大膽探索，努力創新。

三、本刊登載有關中國傳統文化的學術論文，跨學科的綜合研究與各學科的專題研究並重。內容涉及以下學科：古代文學、近代文學、古代文論、文字學、音韻學、訓詁學、目錄學、版本學、校勘學、古代史、近代史、史學史、敦煌吐魯番學、思想史、哲學史、宗教史、法律思想史、政治思想史、經濟思想史、軍事思想史、科技史、美學史、倫理學史、文化史、考古學、中外文化比較研究、中外文化交流史等。

四、來稿請按本刊所登“書寫格式”的要求一律用中文書寫，務請認真核對引文，並請附中文提要一份，提要限二百字以內。

五、本刊熱誠歡迎國內外學者賜稿。

六、來稿均由編委會送呈校內外至少兩位具有權威性的學者審閱，審稿人寫出審稿意見書，編委會逐一討論決定是否採用。撰稿人與審閱人之姓名互不透露。

七、編委會對準備採用之稿件有刪改權。或提出修改意見，退作者自行修改，或逕作必要的編輯加工。如作者不願刪改，請事先說明。

八、稿件如涉及版權問題由作者負責。

九、來稿如被採用，將及時通知作者。若半年後仍未收到採用通知，作者可自行處理。

十、來稿請注明姓名、工作單位、通訊地址、電話及傳真號碼，以便聯繫。

十一、請勿一稿兩投。

十二、本刊自 2002 年起，每年出版二卷，每卷約四十萬字。

十三、來稿刊出後，贈刊物一冊、抽印本二十冊。稿酬從優。

十四、來稿請寄：

郵編 100871

北京大學中國傳統文化研究中心《國學研究》編委會

耿 琴 收

《國學研究》編輯委員會

來稿書寫格式

一、採用橫格稿紙單面書寫；字體規範，工整清晰。

二、作者姓名置於論文題目下，居中書寫。作者姓名、單位寫在文章首頁下端。

三、各章節或內容層次的序號，一般依一、（一）、1、（1）……等順序表示；個別專業可依該專業的習慣排列。

四、一律使用新式標點符號。

（一）除破折號、省略號各佔兩格外，其他標點符號各佔一格；

（二）書籍、文件、報刊、文章等名稱，均用書名號《 》；

（三）書名和篇名連用時，中間加間隔號，例如：《史記·趙世家》；

（四）書名或篇名之中又含有書名或篇名的，後者加單角括號〈 〉，例如：

《從水滸戲看〈水滸傳〉》；

(五) 正文中的引文用雙引號“ ”；如果引文中又有引文，後者用單引號‘ ’。

五、正文每段第一行起首空二格；文中獨立段落的引文，首行另起空四格，回行空二格排齊。獨立段落的引文首尾不必加引號。

六、第一次提及帝王年號，須附加公元紀年，不必出“公元”二字，例如：漢武帝元狩二年（前 121），宋仁宗皇祐五年（1053）。

七、所有圖表必須清晰，並標明編號，例如：圖一，圖二……或：表一，表二……；同時須在正文第一次提及時，隨即列出，或注明圖表編號，如：（見圖一），（見圖二）……或：（見表一），（見表二）……圖內文字請用繁體。

八、注釋採取篇末注形式，注釋號碼用阿拉伯數字表示，如：①、②……。

九、注釋號碼位置規定如下：注各句者，注釋號碼置於各句標點符號前；注引文者，如引文為完整段落，則注釋號碼置於句號、引號之後；如引文為斷句，則注釋號碼應寫在稿紙方格內的右上方。

十、注釋應採用下列格式：

(一) 引用古籍，應標明著者、書名、版本卷數，例如：

[明] 毛晉《初唐四子集》卷四十，明崇禎十三年（1640）張燮、曹侗刻本。

[清] 王夫之《唐詩評選》卷二，民國間《船山遺書》本。

(二) 引用專書及新版古籍，應標明著者、書名、章節或卷數、出版者及版次、頁碼，例如：

朱自清《詩言志辨·賦詩言志》，《朱自清全集》第六冊，江蘇教育出版社 1990 年版，第 144 頁。

任繼愈主編《中國佛教史》第三卷第一章第二節，中國社會科學出版社 1988 年版，第 22—25 頁。

王叔岷《古籍虛字廣義》，臺北，華正書局 1990 年版，第 430 頁。

[明] 胡震亨《唐音癸籤》卷四，上海古籍出版社 1981 年版，第 29 頁。

Joseph Needhan, *SCIENCE AND CIVILISATION IN CHINA* Volume II, Cam-

bridge at the University Press, 1956, pp.10—13。

(三) 引用期刊論文，應標明期刊名、年代卷次、頁碼，例如：

聞一多《東皇太一考》，《文學遺產》1980年第1期，第3頁。

張岱年《中國古代哲學中關於德力、剛柔的論爭》，《國學研究》第一卷，北京大學出版社1993年版，第3頁。

(四) 引用報章論文，應標明報章名稱、發行日期和版面，例如：

錢仲聯《清詩簡論》，1983年12月27日《光明日報》第3版。

(五) 為避免繁複，再次徵引時可用下列方式表示：

1. 用簡化方式處理，例如：

① 王利器《文鏡秘府論校注》，中國社會科學出版社1983年版，第10頁。

② 同前注。(書名、頁碼完全相同。)

③ 同上書，第9頁。(書名相同，頁碼不同。)

2. 如果再次徵引的注不接續，可作：

④ 同注①，第11頁。(與注①書名相同，頁碼不同。)

[General Information]

书名= 国学研究 第13卷

作者= BEXP

SS号=

加密地址=

下载位置= <http://book2.5read.com/300-9/diskqaq/qaq23/03/!00001.pdg>

书名
版权
前言
目录
正文