

北京大學中國傳統文化研究中心

第二卷

國學研究

91855

K207.8  
231

北京大學中國傳統文化研究中心

# 國 學 研 究

## 第 二 卷

主 編

袁 行 霽

編委（按姓氏筆畫排列）

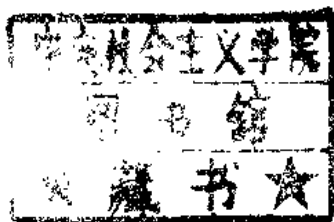
王天有 吳同瑞 祝總斌 孫 靜

袁行霽 陳 來 鄒 衡 蔣紹愚

樓宇烈 嚴文明

秘 書

趙 為 民



北京大學出版社

一九九四年·北京

新登字(京)159號

封面刊名 集蔡元培先生手迹

責任編輯 喬 默

封面設計 林勝利

圖書在版編目(CIP)數據

DM4B/21  
國學研究(第二卷)/袁行霈主編,一北京:北京大學出版社,1994.7

ISBN 7-301-02619-6

I. 國… II. 袁… III. 國學-研究-中國-文集 N. Z126.27

## 國學研究 第二卷

袁行霈 主編

北京大學出版社出版發行

(北京大學校內)

北京軍峰公司激光照排

北京大學印刷廠印刷

新華書店經售

\*

850×1168毫米 16開本 38.25印張 插頁2 624千字

1994年7月第一版 1994年7月第一次印刷

印數: 0 001—3 000册

ISBN 7-301-02619-6/G·271

定價: 88.00圓

# 目 錄

中國哲學中的心物問題 .....	張岱年 ( 1 )
中國傳統美學的現代意味 .....	葉 朗 ( 9 )
儒家思想與官僚文化 .....	樓宇烈 ( 29 )
馬王堆帛書易傳與孔門易學 .....	陳 來 ( 51 )
王船山與黑格爾——兼論理性與超理性 .....	張世英 ( 77 )
讀《文心雕龍·雜文》 .....	倪其心 ( 95 )
鍾嶸《詩品》陶詩源出應璩說辨析 .....	袁行霈 (113)
皎然《詩式》版本新議 .....	張少康 (131)
試論蘇軾的美學追求 .....	孟二冬 丁 放 (143)
誠齋詩集版本述略 .....	吳 鷗 (171)
“話本”釋義 .....	周兆新 (195)
《喻世明言》校注札記 .....	曦 鐘 (211)
西周金文音系初探 .....	郭錫良 (227)
白居易詩詞語詮釋 .....	蔣紹愚 (277)
西漢軟國所在與文帝的侯國遷移策 .....	李開元 (297)
漢道、王道、天道——董仲舒《春秋》公羊說新探 .....	陳蘇鎮 (313)
有關《史記》崇儒的幾個問題 .....	祝總斌 (339)
試論唐代前期的河西節度使 .....	王永興 (363)

---

北宋貢舉登科人數考 .....	張希清 (393)
關於元代宰相銜號的兩個問題 .....	張帆 (427)
記英國倫敦所見四幅清代繪本北京城市地圖 .....	李孝聰 (449)
中國環濠聚落的演變 .....	嚴文明 (483)
沙井文化研究 .....	李水城 (493)
包山二六六號簡所記木器研究 .....	李家浩 (525)
印度眼科醫術傳入中國考 .....	季羨林 (555)
“雜藏”考 .....	王邦維 (561)
《經律異相》及其主編釋寶唱 .....	白化文 李鼎霞 (575)
北京大學中國傳統文化研究中心紀事 .....	(597)
北京大學圖書館藏宋江西地區刻本	
《孟東野詩集》書影 (彩圖一) .....	(607)
北京大學考古系藏白(伯)簋 (彩圖二) .....	(608)

# Contents

The Problem of Mind and Things in Chinese Philosophy .....	<i>Zhang Dainian</i> ( 8 )
Modern Implications of Traditional Chinese Aesthetics .....	<i>Ye Lang</i> ( 25 )
Confucian Ideas and Bureaucratic Cultures .....	<i>Lou Yulie</i> ( 49 )
The Ma Wang Dui Silk Manuscript <i>Yi Zhuan</i> and Confucian Studies of <i>Yi-jing</i> .....	<i>Chen Lai</i> ( 75 )
Wang Chuan-shan and Hegel —Man as Super-rational Being .....	<i>Zhang Shiyong</i> ( 93 )
Notes on <i>Wen Xin Diao Long • Za Wen</i> .....	<i>Ni Qixin</i> (110)
A Discussion of Zhong Rong's View in <i>Shi Pin</i> on the Origin of Tao Yuanming's Poetry .....	<i>Yuan Xingpei</i> (130)
On the Problem of the Edition of <i>Shi Shi</i> .....	<i>Zhang Shaokang</i> (142)
On the Aesthetic Thought of Shu Shi ...	<i>Meng Er-dong Ding Fang</i> (170)
A Brief Account of the Editions of the Comprehensive Collection of Chengzhai's Poems .....	<i>Wu Ou</i> (193)
A Discussion on the Meaning of "Huaben" .....	<i>Zhou Zhaoxin</i> (209)
Notes on the Collated and Annotated Edition of <i>Yushi Mingyan</i> .....	<i>Xi Zhong</i> (224)
A Preliminary Investigation of the Phonetic System of West Zhou Bronze Scripts .....	<i>Guo Xiliang</i> (246)
Notes on Some Colloquial Words and Expressions in Bai Juyi's Poems .....	<i>Jiang Shaoyu</i> (294)
Han Emperor Wen's Policy of Moving the Marquis States .....	<i>Li Kaiyuan</i> (311)

Han's Way, King's Way and Heaven's Way; A New Investigation on Dong Zhongshu's Doctrine of "Gongyang Commentary on Spring and Autumn Annals" .....	<i>Chen Suzhen</i> (338)
Several Issues Concerning <i>Records of the Historian</i> in Worshipping Confucianism .....	<i>Zhu Zongbin</i> (360)
On the Jie-du-shi in He-xi in the Early Tang Dynasty .....	<i>Wang Yongxing</i> (391)
Textual Research on the Numbers of Those Who Passed the Highest Imperial Examinations in the Northern Song Dynasty .....	<i>Zhang Xiqing</i> (412)
On Two Questions of the Prime Ministers' Titles in the Yuan Dynasty .....	<i>Zhang Fan</i> (446)
Four Chinese Maps of Qing Peking Seen in London .....	<i>Li Xiacong</i> (471)
The Development of the Settlement with a Surrounding Ditch in China .....	<i>Yan Wenming</i> (491)
A Study of Shajing Culture .....	<i>Li Shuicheng</i> (511)
A Study of the Wooden Articles Recorded on the No. 266 Bamboo Slips Unearthed in Baoshan (包山) .....	<i>Li Jiahao</i> (553)
Indian Ophthalmology in Ancient China .....	<i>Ji Xianlin</i> (560)
The Miscellaneous Texts ( <i>Ksudraka Pitaka</i> or <i>Za Zang</i> ) in Buddhist Literature .....	<i>Wang Bangwei</i> (573)
<i>Jing Lü Yi Xiang</i> and its Compiler Shi Baochang .....	<i>Bai Huawen Li Dingxia</i> (595)
Chronicle of the Peking University Center for Traditional Chinese Culture Studies .....	(597)
A facsimile of the block-printed edition of <i>A Collection of Poems by Meng Dongye</i> made in Jiangxi in the Song Dynasty, now kept in the library of Peking University (Colourplate 1) .....	(607)
The Bo Gui (白簋) kept in Archaeology Department of Peking University (Colourplate 2) .....	(608)

# 中國哲學中的心物問題

張岱年

心物問題，亦即精神與物質的關係問題，是哲學的基本問題之一。在西方近代哲學中，關於精神與物質的問題討論較多。在中國先秦哲學中，對於心物問題已有所討論。到中國近古時代（宋元明清時代），許多哲學家更對於心物問題進行了針鋒相對的爭論。所以，應該承認，心物問題是中國古典哲學的基本問題之一。

心亦即主體，物亦即客體。但是主體客體的名稱是古代所未用的。在古代哲學中，與主體相當的名詞是“己”，與客體相當的名詞是“物”。《中庸》云：“誠者非自成己而已也，所以成物也。”己與物即主體與客體，亦稱為內外，《中庸》又說：“合外內之道也。”外即客體，內即主體。近幾年來，有些論者認為，中國哲學專講“天人合一”，而忽視“主客”之別，其實並不符合事實。中國哲學確實強調“內外”的統一，但也承認內外的區別。

在西方哲學中，哲學史家常將精神與物質的問題與思維與存在的問題聯繫在一起來講，或將精神與物質的問題歸併到思維與存在的問題。這是因為，西方哲學中所謂“理念”或“觀念”往往是與思維有密切聯繫的，所以哲學史家將關於“理念”的問題歸結為思維與存在的問題。而中國古代哲學的情況有所不同。在中國哲學史上，大多數哲學家（佛學與陸王學派除外）認為所謂“道”、所謂“理”是客觀性的，因而“道器”問題、“理氣”問題與“心物”問題是並列的問題，不能相互歸結。因此，本文僅述中國古代哲人關於心物問題的見解，而不涉及理氣問題。

在先秦哲學中，首先談到心物關係的是孟子。孟子說：“耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。”



（《孟子·告子上》）這是說，耳目等感官經常為“物”所引而受蔽於“物”，而“心”具有思的作用，是不受“物”之蔽的。這是將心與物對立起來，而耳目居於心與物的中間。孟子所謂心是何所指呢？孟子引述孔子曰：“操則存，捨則亡，出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與？”（同上）可見所謂心不是指心臟而言，而是指內在的思維作用。心臟是沒有出入的。

《管子》書中《心術》上下及《內業》篇中亦提出關於心與物的學說。《心術上》云：“心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。……毋先物動，以觀其則；動則失位，靜乃自得。”這也是認為，心在內，物在外，而感官居其中間。進而提出靜因之道：“有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。”更解釋所謂靜因之道說：“因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。……因也者，捨己而以物為法者也。”這所謂靜因之道，用現在的名詞來說，即是客觀的態度、客觀的方法。《心術下》云：“無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。”這強調心的安靜，不要受外物與感官的擾亂。

《心術上》更提出“所以知”與“所知”，宣稱：“人皆欲知，而莫索其所以知，其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？”（從王念孫說校改）所謂“所以知”，即能知，亦即今天所謂主體；所謂“所知”即所認識的對象，亦即今天所謂客體。《管子》明確地做出了主客之分。

《管子》又提出“心中有心”之說，《心術下》云：“心之中又有心。”《內業》篇云：“我心治，官乃治，我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。”“心以藏心，心之中又有心焉。”這所謂心中之心，即謂心是能認識自己的，心不但能認識外物，而且具有自我認識，心具有自覺。《管子》書中關於心的理論可以說是比較詳明的。

在先秦哲學中，論心最詳的是荀子。荀子亦以心為耳目等感官之君，他說：“耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官，心居中虛以治五官，夫是之謂天君。”（《荀子·天論》）又說：“凡同類同情者，其天官之意物也同，……心有徵知，徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也，然而徵知必將待天官之當薄其類然後可也。”（同書《正名》）這是說心有較感官更高級的認識作用，但又必以感官所提供的印象為依據。荀子提出“虛壹而靜”的內心修養，他說：

“人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。……人生而有知，知而有志，志也者臧也，然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者同時兼知之，同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心卧則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也，然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明，萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。”（同書《解蔽》）人能做到虛壹而靜，就能對於萬物無所不見了。荀子所謂“虛壹而靜”的觀點可能受到《管子》“靜因之道”的影響。荀子又講：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（同上）這分別了“以知”與“可以知”。這所謂“以知”即《管子》所謂“所以知”，這所謂“可以知”即《管子》所謂“所知”，都是主體與客體的區別。

先秦時代，老、莊以“道”為世界本體，《周易大傳》以“太極”為世界本體，《管子·心術》以“精氣”為世界萬物的本原。先秦哲學中關於心物的討論並不涉及本體論問題。先秦哲學中所謂物指萬物而言，荀子：“故萬物雖衆，有時而欲遍舉之，故謂之物。物也者大共名也。”而所謂心則指思維之官，孟子：“心之官則思。”先秦哲學中關於心物關係的討論不是關於世界本原的討論，但是，心是指內在的主體，物是指外在的客體，這還是比較明確的。

兩漢之際，印度佛教傳入中國，到東晉南北朝時代，佛教逐漸興盛起來。佛教一方面宣傳靈魂不滅、三世輪迴的迷信思想，另一方面又倡導“唯心唯識”的主觀唯心論。一部分中國學者反對這外來的宗教，南朝的范縝著《神滅論》批駁佛教的神不滅論。但直到隋唐時代，佛教却更加興盛。韓愈反佛，亦未從心物問題來批判佛家的主觀唯心論。第一個從哲學基本問題上批判佛教主觀唯心論的是北宋哲學家張載（亦稱張橫渠）。

張載批評佛教道：“釋氏不知天命，而以心法起滅天地，以小緣大，以末緣本，其不能窮而謂之幻妄，真所謂疑冰者與！”（《正蒙·大心》）又說：“釋氏妄意天性，而不知範圍天用，反以六根之欲因緣天地，明不能盡，則誣天地日月為幻妄，蔽其用於一身之小，溺其志於虛空之大。此所以語大語小，流遁失中。其過於大也，塵芥六合；其蔽於小也，夢幻人世，謂之窮理可乎？”（同上）這主要是從心及感官與天地日月的關係立論，天地是大是本，人心是小是末，而佛家反以為心與六根是天地日月的因緣，甚至以為天地日月都是幻像，這

是根本錯誤的。橫渠堅決肯定了天地日月客觀世界的實在性。

張載又論心物關係說：“人本無心，因物為心。若只以聞見為心，但恐小却心。今盈天地之間者皆物也，如只據己之聞見，所接幾何，安能盡天下之物？所以欲盡其心也。”（宋本《張子語錄》）這斷言“人本無心，因物為心”，意謂心乃是物的反映。人的見聞有限，天地之間事物無窮，須儘量了解天下之物，不以見聞為限。但是如何才能盡天下之物呢？張載似乎是認為，“盡其心”就能“盡天下物”。這就從唯物的觀點轉向直覺主義了。橫渠又說：“理不在人皆在物，人但物中之一物耳。”（同上）這又堅持了唯物的觀點。張橫渠在本體論上提出了“太虛即氣”、“虛空即氣”、“凡有皆象也，凡象皆氣也”的氣本論，開創了中國近古時代唯物論傳統，將心物問題與本體論聯繫起來，其理論貢獻是顯著的。

張橫渠認為“理不在人皆在物”，程明道（顛）與程伊川（頤）却將“理”提到人與物之上，認為“理”是天地萬物的本原。二程以“理”為最高範疇，着重討論了理與心與性的關係問題。程明道認為心即是理，亦即是天，宣稱“只心便是天”，表現了主觀唯心論的傾向。程伊川認為性即是理，“性即理也”，而將心與天區別開來，宣稱：“釋氏本心，吾儒本天”，建立了唯理論的體系。二程承認萬物的實在性，但是沒有著重講心物問題。

朱熹繼承二程學說，却注意心與物的相互關係。朱子在《大學章句》中說：“蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理。惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。”這以“人心”與“天下之物”、“以“衆物之表裏精粗”與“吾心之全體大用”對舉，顯然是認為心物關係是相當重要的。但是在朱熹的理論體系中，理（太極）是最根本的，氣是次根本的，有理有氣而後有心，而物也是理氣結合而後生的，物的存在有待於理與氣而無待於心。朱子強調了理與氣與物的客觀存在，這是朱學的特點之一。

與張、朱相反，高度肯定心的作用，而否定物的客觀實在性的，是王守仁（號陽明）。王陽明論心與物的關係說：“身之主宰便是心，心之所發便是意，意之本體便是知，意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。……所以

某說無心外之理，無心外之物。”（《傳習錄》）所謂物只是意之所在，即意識的對象，而不是離開意識而獨立存在的。陽明又說：“虛靈不昧，衆理具而萬事出。心外無理，心外無事。”“心外無物。如吾心發一念孝親，即孝親便是物。”（同上）這說如意在於孝親，則孝親便是一物。孝親之事確實不能脫離意識而存在，但所孝之親是否即只是意之所在呢？這在陽明哲學中是避而不談的。陽明以心統攝一切，他說：“夫在物為理，處物為義，在性為善，因所指而異其名，實皆吾之心也。心外無物，心外無事，心外無理，心外無義，心外無善。”（《文錄·與王純甫》）按“義”與“善”指人類的道德準則，確是有待於心的。事物是認識的對象，範圍很廣，如“孝親”之事，確實是意之所在，但所孝之親是客觀存在的。至於天地萬物更是不以人的意識為轉移的。王陽明宣揚人的主觀能动性是有一定貢獻的，但是否認天地萬物的客觀實在性，就陷於主觀唯心論的謬誤了。

明代末年，方以智著《物理小識》，亦談論心物問題。方以智認為，一切都是物，事亦是物，心亦是物，而物亦是心，提出心物不二的觀點。他說：“盈天地間皆物也。人受其中以生，生寓於身，身寓於世，所見所用無非事也，事一物也。聖人製器利用以安其生，因表理以治其心，器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也，通觀天地，天地一物也。”（《自序》）這是說，大而天地，深而性命，外在的器，內在的心，都可謂物。又說：“天地一物也，心一物也，惟心能通天地萬物，知其原即盡其性矣。”（《總論》）又說：“捨心無物，捨物無心，其冒耳。”（同上）“日月星辰，天懸象數如此，官肢經絡，天之表人身也如此，圖書卦策，聖人之冒準約幾如此，無非物也，無非心也，猶二之乎？”（《天類》）這既肯定心亦是物，又認為物亦是心。所謂“心一物也”，（這裏一字是“全是”之意，不是“一個”之意。）意謂心也是客觀存在的。所謂“無非心也”意謂一切都是心所認識的，亦即“惟心能通天地萬物”。從方以智的上下文來看，他所謂“無非心也”並不是說一切都不能離開心而存在，而是說一切都是可以認識的。但是如此表達，究竟是不準確的。唯物論者認為“捨物無心”，“無非物也”；唯心論者認為“捨心無物”，“無非心也”，方以智企圖把兩者綜合起來，未免陷於模稜含混、語意不明了。

在《物理小識》中，方以智批評了以理為本與以心為本的學說，他說：“本

末源流，知則善於統御，捨物則理亦無所得矣。”（《總論》）又說：“彼離氣執理、與掃物尊心，皆病也。理以心知，知與理來，因物則而後交格以顯，豈能離氣之質耶？”（《天類》）這些話堅持了唯物論的觀點。但方氏晚年學佛，受佛學影響較深，於是轉入唯心論了。他的晚年著作《東西均》是一部唯心論的著作。

《物理小識》中提出了關於腦髓的說明，他說：“至於我之靈臺，包括懸寓，記憶今古，安置此者果在何處？質而稽之，有生之後，資腦髓以藏受也。髓清者聰明易記而易忘，若印版之摹字；髓濁者愚鈍難記亦難忘，若堅石之鏤文。”（《人身類》）這以腦髓為靈臺之所在，雖未明說腦是心的器官，而以腦為記憶力之所繫，則無異於認為腦是心之所在了。這在中國思想史上是一件有重要意義的事情。

在近古時代的哲學家，論心物關係最詳的是王夫之（亦稱王船山）。王船山論析了己與物、能與所、心與感官的關係問題，從不同方面批駁了唯心論觀點。船山論己物關係說：“且夫物之不可絕也，以己有物；物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己；物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。況夫欲絕物者，固不能充其絕也。一眠一食而皆與物俱；一動一言而必依物起。”（《尚書引義》卷一）己與物雖然是有區別的，然己亦有物，物亦有己，主體亦不可能離開客體而存在的。船山認為，不但自然現象可謂為物，人類生活中的精神現象也可謂為物，他說：“天之風霆雨露亦物也，地之山陵原隰亦物也，則其為陰陽為柔剛者皆物也。物之飛潛動植亦物也，民之厚生利用亦物也，則其為得失為美惡者皆物也。凡民之父子兄弟亦物也，往聖之嘉言懿行亦物也，則其為仁義禮樂者皆物也。”（同上）一切皆物，即是說自然現象和精神現象都是客觀存在的。船山進而論能所關係說：“境之俟用者曰所，用之加乎境而有功者曰能，能所之分，夫固有之。……乃以俟用者為所，則必實有其體；以用乎俟用而可以有功者為能，則必實有其用。體俟用則因所以發能，用用乎體則能必副其所。……乃釋氏以有為幻，以無為實，惟心惟識之說，抑矛盾自攻而不足以立。”這對於所謂能所的意義加以分析，從而批判了佛家惟心惟識之說。船山斷言：“所孝者父，不得謂孝為父；所慈者子，不得謂慈為子；所登者山，不得謂登為山；所涉者水，不得謂涉為水。”（以上《尚書引

義》卷五) 這明確區別了認識活動與認識對象。“所孝者父，不得謂孝為父”，正是對於王陽明“如意在於孝親，則孝親便是一物”的駁詰。船山關於能所的結論是：“所著於人倫物理之中，能取諸耳目心思之用。所不在內，故心如太虛，有感而皆應；能不在外，故為仁由己，反己而必誠。”(同上) 以內外分別能所，這是中國哲學的特點。

船山又論心與五官的關係說：“一人之身，居要者心也。而心之神明，散寄於五藏，待感於五官。肝脾肺腎、魂魄志思之藏也，一藏失理而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而心無能指使，一官失用而心之靈已廢矣。”(同書卷六) 這是對於唯心論者貴心而賤耳目的觀點的反駁，這對於批判唯心論也是具有重要意義的。

船山在暢談“己物”關係時也說過“心無非物也，物無非心也”，其上下文是：“故以知帝堯以上聖之聰明，而日取百物之情理。如奉嚴師，……成盛德、建大業焉。心無非物也，物無非心也。故其聖也，如天之無不覆幬，而後德九族百姓黎民草木鳥獸咸受化焉。”(同書卷一) 從上下文來看，所謂“心無非物，物無非心”是說帝堯對於百物都無所不知無所不曉，乃是指一種最高的認識境界，而非講心物不分。

以上略述中國古典哲學中關於心物關係問題的典型論點。最後，應該補充說明在中國古典哲學中“物”的觀念與唯物論的關係及心的觀念與主體性思想的關係。

在中國哲學中，唯物論的要旨不僅在於肯定物的客觀實在性，而更在於肯定物的基本元素“氣”是天地萬物的本原。氣的觀念起源很早，西周末年的伯陽父已談論“天地之氣”。戰國時代，《莊子》書中提出“通天下一氣耳”的觀點。宋代張橫渠建立了以氣為本的本體論。按氣的觀念含義比較複雜，應該區別“哲學的氣概念”與“常識的氣概念”。常識中所謂氣指一切可見的現象，如雲氣、呼吸之氣以及精神氣象等等。哲學的氣概念則專指有廣袤而能運動的存在。西方古代唯物論的基本概念是原子，中國古代唯物論的基本概念是氣。這也是中西哲學的區別之一。

中國哲學中所謂心主要是指主體自覺性。荀子說：“心者形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”這充分表達了心的主體自覺性。王陽明提倡“心

學”，其宗旨在於高揚人的主體性。但是人的主體性與外在世界的客觀性並無矛盾。唯心論者不承認外在世界的客觀實在，就陷於謬誤了。王船山既肯定能知“實有其用”，又肯定所知“實有其體”，這才是正確的。

## **The Problem of Mind and Things in Chinese Philosophy**

Zhang Dainian

### **Summary**

The problem of mind and things constitutes a fundamental issue in classic Chinese philosophy. In recent years, some scholars consider that Chinese philosophy pays too much attention to the “union of heaven and human being” while ignoring the difference between “subject and object”. The present study argues that, although Chinese philosophy puts stress on the “union of the internal and external”, it does recognize the difference between subject and object. The essay offers an introduction to some representative arguments about mind and things in the history of Chinese philosophy, providing detailed analyses of some important issues.

# 中國傳統美學的現代意味

葉 朗

學術界有一些人認為，比起西方美學來，中國美學（以及整個東方美學）是十分零碎和十分膚淺的。這是錯誤的看法。因為這種看法不符合歷史事實。中國傳統美學極為豐富，其中有許多充滿東方智慧的理論，有許多極深刻的理論，有許多富有民族個性的理論，至今仍然具有充分的價值。中國傳統美學是一個寶庫，這個寶庫尚未完全被打開。

學術界還有一些人認為，中國傳統美學都是陳腐的、僵死的東西，都是屬於過去的東西，都是應該拋棄的“包袱”。這也是錯誤的看法。因為這種看法也不符合歷史事實。中國傳統美學中不僅有屬於過去的東西，也有屬於現在和將來的東西。中國傳統美學的某些思想非常有現代意味。

本文準備着重談一談後面這個問題。

—

為了說清楚這個問題，我想回顧一下近四十年我們國內的美學研究。<sup>(1)</sup>

從五十年代中期到六十年代初期，我們國內出現了一場美學大討論。這場討論很熱烈，討論的問題也很集中，大多數文章幾乎都在爭論一個問題：美是什麼？換一個說法就是：美在物，還是在心？再換一個說法就是：美是主觀的，還是客觀的？當時形成了幾派。一派主張美是客觀的，一派主張美是主觀的，還有一派主張美是主客觀的統一。後來又出現了一派主張美是客觀性和社會性的統一。

這場討論因為“文化大革命”而中斷。“文化大革命”結束，七十年代末、



八十年代初，國內出現了第二次美學熱潮。這個時期可以稱為美學研究的復興和反思的時期。從一方面說，五十年代、六十年代那場討論得到了一些人的繼續的關注；而另一方面，學術界在大量引進西方現當代美學和大力整理、研究中國傳統美學的同時，開始對五十年代、六十年代那場討論進行重新審視。

通過重新審視，大家逐漸省悟到，五十年代、六十年代那場討論，不論是那一派的美學家，不論主張美是主觀的還是主張美是客觀的，他們有一點是共同的，就是他們都把美學納入認識論的框框，都把審美活動等同於認識活動，都是從主體和客體之間的認識論關係這個角度來考察審美活動。整個這場討論，都是在“主客二分”這樣一種思維模式的範圍內展開的。而這樣一種思維模式，既沒有反映西方美學從傳統到現代發展的大趨勢，同時也在很大程度上脫離了中國傳統美學的基本精神。

## 二

我們先看一看西方美學發展的情況。

在西方哲學史上，雖然也有“天人合一”的思想，但是長期以來，特別是從近代笛卡兒以來，佔主導地位的是“主客二分”的哲學原則和思維模式。“主客二分”的思維模式有三個特點：一是實體性，就是說，把主體與客體、自我與非我看成是獨立自存的某種東西；二是二元性，就是把主體與客體看成是彼此外在、相互對立的東西，換句話說，就是主客分離，即使是講主客統一，也是在主客分離的基礎上的統一；三是超驗性，就是承認有超感性的、超經驗的、形而上的本體世界。<sup>[2]</sup>

與此相聯係，西方美學在一個漫長的時間裏也始終是循着一個基本的觀察方法或思維方式：把“我”與世界分割開，把主體與客體分成兩個東西，然後以客觀的態度對對象（這對象也可能是主體）進行觀察和描述。

十九世紀以前的西方美學，大體上可以分為兩個方面：本體的方面和經驗的方面。我們國內五十年代所討論的“美是什麼”的問題，實際上就是西方傳統美學所探討的美的本體論問題。很明顯，當人們提出“美是什麼”的問題的時候，就已經把“美”客觀化了。換句話說，美的本體論的探討，它有一個理

論前提，就是把美的對象看作是一個同主體分離的客觀實在。對於這個本體論問題，有理性主義和非理性主義兩種回答。畢達哥拉斯提出“美是和諧”的著名命題，就是一種理性主義的回答。這種理性主義的回答的最大特點，就是認為存在着一種客觀的、先驗的、普遍的、永恆的美。還有一種非理性主義的回答，這種非理性主義的回答也認為存在着一種普遍的、永恆的美，並且認為只有當人們進入到非理性的“迷狂”狀態才能觀照到這種絕對美。這就是柏拉圖的理式論。

從經驗方面對美的探討也可以分為兩類：價值論和知覺再現論。普羅泰哥拉的名言是：“人是萬物的尺度。”蘇格拉底在這種人本主義思想影響下，在西方美學史上第一個把美跟人的道德態度相聯係加以考察。他的命題是：“任何一件東西如果它能很好地實現它在功用方面的目的，它就是同時是善的又是美的，否則它就同時是惡的又是醜的。”<sup>[43]</sup>這樣，蘇格拉底就把一種價值的觀點引進了審美理論。這種觀點明確規定了美只是主體對現實的一種價值態度，因而把研究的重心放在主體的價值取向上。這其實是一種變相的客觀論，因為它研究的並不是主體經驗，而是主體的客觀的社會存在。所以這種價值論美學仍然是一種他律論美學。真正從主體經驗入手探討審美現象的是以十八世紀英國經驗主義為代表的知覺再現理論。知覺再現理論徹底批判了美在客體說，認為美完全存在於人的知覺結構中，存在於“人心的特殊構造”中。這種理論的典型代表是休謨的“同情說”。休謨認為人之所以感到美，是由於外在的對象符合於主體的知覺構造，例如“建築的規矩要求柱子上細下粗，因為這個形狀才產生安全感，而安全感是愉快的，反之上粗下細的形狀就產生對危險的畏懼，這是令人不安的。”<sup>[44]</sup>這種知覺再現論，雖然把興趣放在主體本身，但在它的眼中，主體與客體仍然是互相外在的，同時它仍然把主體當作一個客體來對待，它的基本方法仍然是客觀描述。

從以上的簡略分析，我們可以看出，在西方美學史上佔主導地位的思維方式是“主客二分”。而這正是我國五十年代、六十年代美學大討論中的各派共同採用的思維方式。

## 三

但是西方哲學史在進入現代之後，上述“主客二分”的哲學原則發生了變化。大多數西方現代哲學家都反對“主客二分”的哲學原則和思維方式，而主張“天人合一”的哲學原則和思維方式。海德格爾就是這一轉變的劃時代的代表人物。海德格爾認為，世界只是人活動於其中的世界。人在認識世界萬物之先，早已與世界萬物融合在一起，早已沉浸在他們活動的世界萬物之中。人（“此在”）是“澄明”，是世界萬物的展示口，世界萬物在此被照亮。海德格爾的這種“天人合一”的思想和原始的“天人合一”的思想不同，它是經過了“主客二分”和包攝了“主客二分”的一種更高一級的“天人合一”的思想。<sup>[5]</sup>

與此相聯繫，西方現代美學也突破了“主客二分”的模式，走向“天人合一”式的體驗美學。這一轉折，最早從提倡“移情說”的里普斯那裏已經可以看到端倪。里普斯的移情說裏包含着一個非常值得注意的轉折點，即從“美的對象”向“審美對象”的轉折。里普斯說，過去總把審美欣賞的原因置於對象之中，其實不然，“毋寧說，審美欣賞的原因就在我自己，或自我”。<sup>[6]</sup>儘管二十世紀的許多美學家嫌里普斯不夠徹底，但他的“轉折”的意義却不能不被看到：與前面提到的休謨（“同情說”）不同，里普斯已經涉及人的存在問題，“自我”不僅是知覺結構，更屬於“生命”的概念；其次，審美對象既是審美體驗的對象，又是審美體驗的產物，這二者在審美活動中是統一的。這樣，人們就可能從“美的哲學”轉向“審美哲學”，從“主客二分”的客觀論轉到“天人合一”的體驗論。里普斯說：

我感到活動並不是對着對象，而是就在對象裏面，我感到欣喜，也不是對着我的活動，而是就在我的活動裏面。我在我的活動裏面感到欣喜或幸福。<sup>[7]</sup>

這段話已有體驗美學的味道。里普斯又進一步說：

審美的欣賞並非對於一個對象的欣賞，而是對於一個自我的欣賞。它是一種位於人自己身上的直接的價值感覺，而不是一種涉及對象的感覺。毋寧說，審美欣賞的特徵在於在它裏面我的感到愉快的自我和使我感到

愉快的對象並不是分割開來成為兩回事，這兩方面都是同一個自我，即直接經驗的自我。<sup>[8]</sup>

這段話的體驗美學的味道就更濃了。

現代西方體驗美學是以現象學以及由現象學派生出來的存在主義為哲學基礎的。我們在前面已說到，西方傳統的哲學和美學，就其主流來說，都是把世界割裂成為客體和主體兩部分。而體驗美學的目標就是要消滅主客體的分離，也就是要揚棄西方哲學傳統中的“主客二分”的思維方式。薩特在《為什麼寫作？》中有一段話把體驗美學的這一精神說得最清楚：

我們的每一種感覺都伴隨着意識活動，即意識到人的存在是“起揭示作用的”，就是說由於人的存在，才“有”〔萬物的〕存在，或者說人是萬物借以顯示自己的手段；由於我們存在於世界之上，於是便產生了繁複的關係，是我們使這一棵樹與這一角天空發生關聯；多虧我們，這顆滅寂了幾千年的星，這一彎新月和這條陰沉的河流得以在一個統一的風景中顯示出來；是我們的汽車和我們的飛機的速度把地球的龐大體積組織起來；我們每有所舉動，世界便被披示出一種新的面貌。……這個風景，如果我們棄之不顧，它就失去見證者，停滯在永恒的默默無聞狀態之中。至少它將停滯在那裏，沒有那麼瘋狂的人會相信它將要消失。將要消失的是我們自己，而大地將停留在麻痹狀態中直到有另一個意識來喚醒它。<sup>[9]</sup>

薩特的這段話的意思，就是要揚棄“主客二分”的思維模式。這顯然來源於我們前面談到的海德格爾的“天人合一”的思想。“大地”要依賴於人的意識去喚醒它和照亮它。美的風景必須在審美活動中才能顯示出來。

我們可以看到，西方美學從傳統到現代的這一轉折，在我國五十年代、六十年代的美學討論中並沒有得到反映。整個那場討論都是局限在西方傳統哲學和美學的“主客二分”的框框之內。

#### 四

現在我們再來看一看中國傳統哲學和傳統美學發展的情況。

在中國傳統哲學的發展中，佔主導地位的思維方式不是“主客二分”，而是“天人合一”。對於這一點，人們已經談得很多了。

在中國哲學史上，最早提出“天人合一”說的是孟子。孟子說的“天人合一”帶有道德的意義。

老子、莊子也主張“天人合一”。老子提倡回到嬰兒狀態，莊子提倡“心齋”、“坐忘”，以達到“天地與我並生，而萬物與我為一”的境界，很明顯都是“天人合一”的思想。

魏晉玄學的思想家郭象繼承和發揮老子、莊子的思想，提倡一種“玄冥之境”。所謂“玄冥之境”，就是“同天人”、“玄同彼我”、“與物冥合”，也就是消解我與物、主觀與客觀的對立。郭象又稱之為“無心”。“無心者與物冥，而未嘗有對於天下也”。<sup>[10]</sup>“未嘗有對於天下”，就是超越主客二分。這是一種“天人合一”的境界。後來的文學家常常在自己的作品中描繪這種精神境界。如李白《贈別從甥高五》：“天地一浮雲，此身乃毫末；忽見無端倪，太虛可包括。”《贈丹陽橫山周處士惟長》：“水色傲溟渤，川光秀菰蒲。當其得意時，心與天壤俱。閒雲隨舒卷，安識身有無。”《廬山東林寺夜懷》：“天香生虛空，天樂鳴不歇。宴坐寂不動，大千入毫髮。湛然冥真心，曠劫斷出沒。”柳宗元《始得西山宴遊記》：“心凝形釋，與萬化冥合。”潘佑《獨坐》：“凝神入混茫，萬象成虛字。”這是一種高層次的審美感興。在這種感興活動中，人感到自己和整個宇宙合為一體了（“與萬化冥合”）。

這方面，禪宗也很突出。按照“主客二分”的思維方式，“自我”和客體都是實體化的，因而是彼此外，相互對立的。禪宗則要求人們超越“自我”和世界萬物的這種實體化和外在對立。唐代禪師青原惟信有段話最能說明這一點：

老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個人處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。<sup>[11]</sup>

三十年前見山是山，見水是水，就是遵循“主客二分”的思維方式，“自我”站在事物之外，從外部看事物，從而把事物客觀化。“在這種見解中存在着主觀與客觀的二元性。在把山、水及一切構成我們世界的其他事物區別開來時，我們

也就把我們自己與他物區別開來了。”<sup>[12]</sup>一旦超越這種“主客二分”的思維方式，“自我”也就消失，“客體化”的世界也隨之消失，事物的外在對立消解了，所以見山不是山，見水不是水。這是一種否定性的認識，是“無我”的境界。但是這種“無我”本身並非實體，而是“空”或“無”，也就是那個不能客體化成為認識對象的“真我”。對於這個“真我”來說，萬物皆如其本然，既各有個性，又相互圓融無礙，所以最後又“依前見山只是山，見水只是水”。就像蘇東坡的一首詩所說的：“廬山煙雨浙江潮，未到千般恨不消。及至到來無一事，廬山煙雨浙江潮。”

宋明理學繼承和發展了孟子的“天人合一”的思想。張載說：“大其心則能體天下之物。物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹。聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。天大無外，故有外之心不足以合天心。見聞之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌於見聞。”<sup>[13]</sup>張載區分了“見聞之知”與“德性所知”。“見聞之知，乃物交而知”，這種知識是以“主客二分”為前提的。如果局限於這種“見聞之知”，那麼主體和客體就是彼此外在的實體，這就叫“有外之心”，或者叫“以聞見梏其心”。這種“有外之心”，“不足以合天心”，不能“體天下之物”。所以張載主張“大其心”，超越主客二分的“見聞之知”，達到“視天下無一物非我”的天人合一的境界。張載稱之為“德性所知”。“德性所知，不萌於見聞”。在張載看來，“德性所知”高於“見聞之知”，“天人合一”的境界高於“主客二分”的境界。

張載之後，最突出的是王陽明。王陽明否認在具體事物之上還有一個理念世界，他認為只存在着一個現實的世界，這個世界是人心與天地萬物的徹底融合。王陽明說：“仁人之心以天地萬物為一體，欣合和暢，原無間隔。”<sup>[14]</sup>又說：“天地鬼神萬物離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了，我的靈明離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明，如此便是一氣流通的，如何與他間隔得！”<sup>[15]</sup>

## 五

和中國傳統哲學的這一特性相聯係，中國傳統美學對於審美活動的解釋，主導的思想也是“天人合一”而不是“主客二分”。在中國古代的多數思想家看

來，並不存在一種實體化的、外在於人的“美”。“美”離不開人的審美活動。我們可以舉出唐代大思想家柳宗元的著名命題來說明這一點。

柳宗元在《邕州柳中丞作馬退山茅亭記》一文中說：

夫美不自美，因人而彰。蘭亭也，不遭右軍，則清湍修竹，蕪沒於空山矣。

柳宗元在這裏提出了一個極有光彩的命題。“美不自美，因人而彰”，就是說，自然景物（“清湍修竹”）要成為審美對象，要成為“美”，必須要有人的審美活動，必須要有人的意識去“發現”它，去“喚醒”它，去“照亮”它，使它從實在物變為意象（一個完整的有意蘊的感性世界）。“彰”，就是發現，就是喚醒，就是照亮。外物和風景雖是不依賴於欣賞者而存在的，但美並不在外物和風景（自在之物）。借用王陽明的術語，美就在“我的靈明”和“天地萬物”的欣合和暢、一氣流通之中。

我們前面曾引過薩特的一段話。現在我們看，薩特那段話的意思和柳宗元的命題何其相似！薩特所說的，世界萬物只是因為有人的存在，有人的見證，有人的喚醒，才顯示為一個統一的風景，也就是柳宗元說的“美不自美，因人而彰”。薩特說，“這個風景，如果我們棄之不顧，它就失去見證者，停滯在永恆的默默無聞狀態之中”，也就是柳宗元說的，“蘭亭也，不遭右軍，則清湍修竹，蕪沒於空山矣”。

柳宗元的這個命題，在中國美學史上並不是孤立的。

中國傳統美學的中心範疇是“意象”。中國傳統美學認為，審美活動就是要在物理世界之外建構一個意象世界，即所謂“山蒼樹秀，水活石潤，於天地之外，別構一種靈奇”<sup>[16]</sup>，所謂“一草一樹，一丘一壑，皆靈想之所獨辟，總非人間所有”<sup>[17]</sup>。這個意象世界，就是審美對象，也就是我們平常所說的廣義的“美”（包括各種審美形態）。

中國傳統美學對於審美意象的解釋，不是遵循“主客二分”的思維方式，而是遵循“天人合一”的思維方式。

中國傳統美學給予“意象”的最一般的規定，是“情景交融”。但是這裏說的“情”與“景”，不能理解為互相外在的兩個實體化的東西，而是“情”與“景”的欣合和暢，一氣流通。王夫之說：“情景名為二，而實不可離。”<sup>[18]</sup>如果

“情”“景”二分，互相外在，互相隔離，那就不可能產生審美意象。只有情景交融，一氣流通，所謂“情不虛情，情皆可景，景非虛景，景總含情”<sup>[19]</sup>，才能構成審美意象。

意象世界不是物理世界。一樹梅花的意象不是梅花的物理的實在，一座遠山的意象也不是遠山的物理的實在。中國古代思想家把“象”與“物”加以區別。“象”不等於“物”。“象者疑於有物而非物也。”<sup>[20]</sup>（呂惠卿）“象”不能離開觀賞者。這個觀賞者不是“主客二分”的“自我”，而是“天人合一”的“真我”，是審美的“我”，是進入“心齋”、“坐忘”境界的“我”。南朝山水畫家宗炳在《畫山水序》中說：“聖人含道應物，賢者澄懷味象。”他把“物”與“象”加以區別。“物”是一個世界，實在的世界；“象”是一個世界，審美的世界。竹子是“物”，眼中之竹則是“象”。“象”是“物”向人的知覺的顯現，也是人對“物”的揭示。“象”是由於人的意識的參與而對於“物”的實體性的超越。當人把自己的生命存在灌注到實在中去時，實在就可能昇華為非實在的形式——象。《易傳》常把“象”與“形”、“器”對舉。“見乃謂之象，形乃謂之器。”<sup>[21]</sup>“形”是器物的形，是確定的形體，而“象”則是顯現，是不能離開人的知覺的。王夫之說：“物生而形形焉，形者質也。形生而象象焉，象者文也。形則必成象焉，象者象其形焉。”<sup>[22]</sup>王夫之把“文”規定為“象”，實際上包含了一個思想，即審美的對象只涉及非實在的形式。而這種非實在的形式是不能離開人的意識的。正如席勒所說：“事物的實在是事物的作品，事物的外觀是人的作品。”<sup>[23]</sup>只有在“澄懷”的真我面前，“象”才浮現出來。王國維說：

山谷有云：“天下清景，不擇賢愚而與之，然吾特疑端為我輩所設。”誠哉是言！抑豈特清景而已，一切境界，無不為詩人設。世無詩人，即無此種境界。夫境界之呈於吾心而見諸外物者，皆須與之物。惟詩人能以此須與之物，鑄諸不朽之文字，使讀者自得之。<sup>[24]</sup>

“天下清景”，當它成為審美對象時，它已從實在物昇華為非實在的審美意象。審美意象是“情”與“景”的欣合和暢，一氣流通，它是人的創造。所以說“世無詩人，即無此種境界”。辛棄疾詞云：“自有淵明方有菊，若無和靖便無梅。”<sup>[25]</sup>陶潛眼中的菊、林逋眼中的梅都不是實在物，而是意象世界。陶潛的菊是陶潛的世界，林逋的梅是林逋的世界。這就像莫奈畫的倫敦的霧是莫奈的世



界，梵·高畫的向日葵是梵·高的世界一樣。沒有陶潛、林逋、莫奈、梵·高，當然也就沒有這些意象世界。正因為它們不是實在物，而是非實在的意象世界，所以說“境界之生於吾心而見諸外物者，皆須臾之物”。它們只能存在於審美活動之中。

說到這裏，我們自然會想到王陽明的一段很有名的話：

先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰：“天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？”

先生曰：“你未看此花時，此花與汝心同歸於寂；你來看此花時，則此花顏色一時明白起來；便知此花不在你的心外。”<sup>[26]</sup>

王陽明在這裏討論的問題，可以說就是一個意象世界的問題。王陽明這段話的意思，其實就是王國維說的“世無詩人，即無此種境界”，也就是柳宗元說的“美不自美，因人而彰”，總之就是說，意象世界是不能脫離審美活動而存在的。

從這段話看，王陽明的思想確實和胡薩爾、海德格爾、薩特等人的思想有某種相似之處。胡薩爾把“體驗”納入“意向性結構”，從而消溶了主體與客體的區分。海德格爾把人看作是世界萬物的“展示口”。薩特說“由於人的存在，才‘有’〔萬物的〕存在”、“人是萬物借以顯示自己的手段”。而王陽明這段話的意思也是說世界萬物由於人的存在而被照亮，從而構成一個意象世界（美的世界）。王陽明類似的話還有很多。例如說：“蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明。”<sup>[27]</sup>“心即天，言心則天地萬物皆舉之矣。”<sup>[28]</sup>

對象作在實在物，它與主體是分離的、隔膜的、互相外在的。而審美的前提和目的都是要使內容變為形式，使實在變為意象。審美活動超越了對象的實在性，從而也就超越了“主客二分”。在審美活動中，“我”和“世界萬物”融合無間。清代大畫家石濤說：“山川脫胎於余也，余脫胎於山川也。搜盡奇峰打草稿也。山川與余神遇而迹化也。所以終歸之於大滌也。”<sup>[29]</sup>“山川”與“余”“神遇而迹化”，就是郭象說的“玄同彼我”，也就是王陽明說的“我的靈明”與“天地萬物”欣合和暢，一氣流通，主客體的界限消失，其結果就是審美意象的產生：“此花顏色一時明白起來。”

這種產生、構建審美意象的審美活動，西方美學家稱之為“審美經驗”，或“審美體驗”，中國古代思想家則稱之為“興”，或“感興”（“興感”）。王夫之

說：“天地之際，新故之迹，榮落之觀，流止之幾，欣厭之色，形於吾身以外者，化也；生於吾身之內者，心也；相值而相取，一俯一仰之際，幾與為通，而泮然興矣！”<sup>(30)</sup>相值相取，泮然而興，“物”與“我”泮然神通，“我”的心胸豁然洞開，整個生命迎會那泮然天地之間的大化流行，這就是審美活動，就是西方美學家所說的審美體驗，同時，也就是審美意象的誕生。審美體驗是“我”與世界的溝通。這種溝通的中介以及溝通的結果，都是審美意象。正是審美意象使審美感興（審美體驗）成為可能。這就是審美感興（審美體驗）與審美意象的同一性。

## 六

中國傳統美學認為，審美活動所構建的這個意象世界雖然不是實在世界（物理世界），但它是一個真實的世界，或者說，它是人生的真實顯示。

我們可以引用王夫之的現量說來說明中國傳統美學的這一思想。

王夫之把因明學中的“現量”這個概念引進美學領域，用來說明審美活動的性質。

王夫之對“現量”作了如下的解釋：

“現量”，“現”者有“現在”義，有“現成”義，有“顯現真實”義。“現在”，不緣過去作影；“現成”，一觸即覺，不假思量計較；“顯現真實”，乃彼之體性本自如此，顯現無疑，不參虛妄。“比量”，“比”者以種種事比度種種理：以相似比同，如以牛比兔，同是獸類；或以不相似比異，如以牛有角比兔無角，遂得確信。此量於理無謬，而本等實相原不待比，此純以意計分別而生。“非量”，情有理無之妄想，執為我所，堅自印持，遂覺有此一量，若可憑可證。<sup>(31)</sup>

按這個解釋，“現量”有三層涵義：“現在”義，“現成”義，“顯現真實”義。王夫之用“現量”來規定審美活動，那就是說，在王夫之看來，審美活動必須具備這三種性質：審美活動是欣賞者接觸外界景物時的直接感興；審美活動是瞬間的直覺，排除抽象概念的比較、推理；在審美活動中，景物（世界）的真實面貌得到顯現。

王夫之在他的著作中一再強調審美活動所具有的“顯現真實”的性質。他在《古詩評選》中說：

兩間之固有者，自然之華，因流動生變而成其綺麗。心目之所及，文情赴之，貌其本榮，如所存而顯之，即以華奕照耀，動人無際矣。古人以此被之吟咏，而神采即絕。<sup>(32)</sup>

從王夫之的論述來看，所謂“顯現真實”，所謂“貌其本榮，如所存而顯之”，有兩層涵義。

第一層涵義，是說世界萬物都是有生氣的完整的存在，而審美活動中產生的審美意象，正顯示了世界萬物這種作為生命整體的本來面目，所以是真實的。“比量”則不然。例如拿牛和兔相比，發現它們同是獸類，或者發現它們一個有角一個無角。這樣得到的知識是正確的（“於理無謬”），但却不是真實的。因為這是用人的概念、語言把一個完整的存在加以分割（所謂“純以意計分別而生”），從而破壞了事物本來的“體性”、“實相”，也就談不上“如所存而顯之”了。

第二層涵義，是說人和世界本來是結成一體的，就在人和世界的一體中，產生了人生的意味。審美活動所建構的意象世界，正是一個有意味的世界，所以它是真實的世界，是真實的人生。王夫之說：

天不靳以其風日而為人和，物不靳以其情態而為人賞，無能取者不知有爾。“王在靈囿，麋鹿攸伏；王在靈沼，於物魚躍。”王適然而遊，鹿適然而伏，魚適然而躍，相取相得，未有違也。是以樂者，兩間之固有也，然後人可取而得也。<sup>(33)</sup>

人與天地萬物本來是欣合和暢、息息相關的。天之“風日”、物之“情態”就是這種天人合一的境界。而意象世界（“樂”的境界）顯示的就是這種天人合一的境界。所以意象世界是真實的世界，“樂者，兩間之固有也”。

王夫之指出，很多人不能得到這種“樂”的境界。因為他們習慣於用功利的眼光看待一切，不知道人生中還有這樣一個有意味的世界。

審美活動就是為了使人返回這個有意味的世界。陶淵明的詩句：“此中有真意，欲辨已忘言。”王羲之的詩句：“群籟雖參差，適我無非新。”都是召喚人們返回這個天人合一的有意味的世界。這個世界是“真”的世界，用海德格爾的

話來說，就是人生的“本真狀態”，因為人本來是詩意地存在着的。這個世界又是“新”的世界，是一次性的（唯一的）世界，“每件事物——一棵樹，一座山，一間房子，鳥鳴——在其中都失去了一切冷漠和平凡”，“好像它們是第一次被召喚出來似的”（海德格爾）<sup>[34]</sup>。

我們當然不能否認我們的世界是一個物理的世界和功利的世界，所以我們需要從事科學活動和各種日用的、功利的活動，首先是最基本的生產實踐活動。但是，我們同樣不能否認我們的世界是一個有生命的世界和有意味的世界，所以我們在從事科學活動和各種日用的、功利的活動之外，還得要有審美活動。

只有在審美活動中，萬物才能擺脫在概念化和功利化的眼光中看到的那種暗淡的和單調的模樣，而向我們敞開一個新鮮的、有意蘊的、完整的感性世界。鄭板橋有一段話：“十笏茅齋，一方天井，修竹數竿，石筍數尺，其地無多，其費亦無多也。而風中雨中有聲，日中月中有影，詩中酒中有情，閒中悶中有伴。非唯我愛竹石，即竹石亦愛我也。”<sup>[35]</sup>竹子作為實用的、功利的物品，是單調的、乏味的。但在審美活動中，竹子與人結為一體，息息相通，充滿了不可言說的詩意。梵·高有一幅油畫《農婦的鞋》。這雙鞋，當農婦漫不經心地穿上它、脫下它時，它只是一件實用的物品，是單調的、乏味的。但是在梵·高的審美活動中，這雙鞋敞開了一個充滿意蘊的感性世界：“從鞋具磨損的內部那黑洞洞的敞口中，凝聚着勞動步履的艱辛。這硬梆梆、沉甸甸的破舊農鞋裏，聚積着那寒風料峭中邁動在一望無際的永遠單調的田壟上的步履的堅韌滯緩。鞋皮上粘着濕潤而肥沃的泥土。暮色降臨，這雙鞋底在田野小徑上踽踽而行。在這鞋具裏，回響着大地無聲的召喚，顯示着大地對成熟的谷物的寧靜的饋贈，表徵着大地在冬閑的荒蕪田野裏朦朧的冬冥。這器具浸透着對面包的穩靠性無怨無艾的焦慮，以及那戰勝了貧困的無言的喜悅，隱含着分娩陣痛時的哆嗦，死亡逼近時的戰慄。”<sup>[36]</sup>這是一個真實的世界。

只有在審美活動中，人生才能超越日常生活的有限的“自我”，從而克服人類生存所固有的基本焦慮。日本哲學家阿部正雄對人類的困境有一個說明：“作為人就意味着是一個自我；作為自我就意味着與其自身及其世界分離；而與其自身及其世界分離，則意味着處於不斷的焦慮之中。這就是人類的困境。這一從根本上割裂主體與客體自我，永遠搖蕩在萬丈深淵裏，找不到立足之

處。”<sup>[37]</sup> 審美活動正是對這個“從根本上割裂主體與客體的自我”的超越。審美活動的特點，按張彥遠的描繪就是：“凝神遐想，妙悟自然，物我兩忘，離形去智。”<sup>[38]</sup> 這種審美的境界也就是天人合一的境界。只有在這種境界中，“才能把我們的胸襟像一朵花似地展開，接受宇宙和人生的全景，了解它的意義，體會它深沉的境地”<sup>[39]</sup>。只有在這種境界中，才能“渾萬象以冥觀，兀同體於自然”<sup>[40]</sup>。在這種境界中，人類生存的基本焦慮將得到消解。

所以我們可以說，沒有審美活動，人就不是完全意義上的真實的人；沒有審美活動，人生也就不是完全意義上的、真實的人生。

王夫之說：

能興則謂之豪傑。興者，性之生乎氣者也。拖沓委順，當世之然而然，不然而不然，終日勞而不能度越於祿位田宅妻子之中，數米計薪，日以挫其志氣，仰視天而不知其高，俯視地而不知其厚，雖覺如夢，雖視如盲，雖動動其四體而心不靈，惟不興故也。聖人以詩教以蕩滌其濁心，震其暮氣，納之於豪傑而後期之以聖賢，此救人道於亂世之大權也。<sup>[41]</sup>

王夫之這段話把審美感興（“興”）和生命的本體（“氣”）聯繫在一起。王夫之認為，審美感興植根於人的生命本體。換句話說，審美感興是人的生命本體的要求。人的生命要求人不僅創造生活，而且充分享有生活。充分享有生活不僅意味着物質上的佔有，而且意味着從精神的、感情的方面同自己的生活進行交往。這就需要審美感興。審美感興使人超越動物性的本能生活，超越本能生活所劃定的狹隘範圍，超越日常生活中那個與世界分離的“自我”，從而開拓一片廣大的精神空間，獲得只有人才有的，不僅能生活而且能觀照的自由。王夫之認為，只有這樣，人才能擺脫庸俗委瑣的境地，上升到豪傑、聖賢的境界。因此，審美活動對於人性、對於人的精神生活是絕對必需的。

這就是審美活動的社會功能。審美活動不能產生實用的、功利的效果，審美活動也不是要認識事物的規律，建立知識體系。審美活動是感性個體的“我”溶浸於生活和世界之中，同生活和世界結為一體，去感悟生命的意義和價值，體味其中的“真味”。換句話說，審美活動就是要在物理世界和功利世界之外發現、構建一個有意味、有情趣的世界。

## 七

我們可以看到，中國傳統美學關於審美活動的論述（如以上我們所介紹的），確實很有現代意味。當然，這需要經過人們用現代眼光加以闡釋。

中國傳統美學的這些思想，對於我們解決現代美學所面臨的基本理論問題，是很有啟發的。啟發不僅來源於西方美學。

但是，中國傳統美學的這些思想，在我們國內五十年代、六十年代的美學討論中基本上沒有得到反映。

國內美學界許多人已經意識到為了建設現代美學，我們應該揚棄五十年代、六十年代那場美學討論，首先要超越那場討論的理論眼界和思維模式。

為了揚棄和超越五十年代、六十年代那場討論，不僅要求我們認真地研究西方現當代美學，而且要求我們認真地研究中國傳統美學。

我認為，所謂“現代美學”，絕不是如有些人所理解的，簡單地等同於二十世紀的西方美學。“現代”是一個全球概念。“現代美學”應當是站在二十世紀九十年代和二十一世紀的高度，吞吐東西方文化的全部精華所建設起來的、具有國際性的學科。因此，忽略中國傳統美學，將難以建設現代美學。

令人遺憾的是，對於中國傳統美學所包含的東方智慧，對於中國傳統美學的豐富性、深刻性和民族獨創性，國外的知識界、文藝界可以說基本上一無所知。西方知識界很多人都為他們面臨的人類生存的困境、藝術的困境和人的價值危機感到焦慮。他們不知道，充滿着東方智慧的中國傳統美學對於他們擺脫面臨的藝術困境和精神危機，却可能在某些方面提供極為寶貴的啟示。西方知識界對於中國美學的這種隔膜和無知，是美學這門學科始終未能突破西方文化的局限的一個重要原因。

更值得我們嚴重關切的是，我們中國人自己對中國傳統美學也了解得很少。學術界對於中國美學史的研究，還處於一個剛剛開始的階段。我們已經發現很多很有意思、很有特色的東西，但是還來不及作深入的研究。還有很多東西我們根本不知道，它們被掩蓋了，被遺忘了，還有待於進一步發現。對於中國傳統美學的基本精神和理論內核，我們還缺乏認識，至少還沒有準確地把握。

在這方面，我們應該有一種緊迫感。我們應該下大力量發掘、整理、研究中國傳統美學，用現代眼光加以闡釋，並且努力把它推向世界，使它和西方美學的優秀成果融合起來，實現新的理論創造。這是我們中國學者對於人類文化的一個應有的貢獻。

#### 注 釋

- [1] 我這裏所說的國內的美學研究，只限於大陸的情況。
- [2] [5] 參看張世英：《“天人合一”與“主客二分”》（載《哲學研究》1991年第1期）、《超越自我》（載《社會科學戰綫》1992年第2期）。
- [3] 《西方美學家論美和美感》，商務印書館，1980，第19頁。
- [4] 同上，第110頁。
- [6] [7] 《論移情作用》，譯文引自《古典文藝理論譯叢》，1964年第8期。重點是原有的。
- [8] 同上。重點是引者加上的。
- [9] 引自柳鳴九編：《薩特研究》，中國社會科學出版社，1981，第2-3頁。
- [10] 《莊子·齊物論》注。
- [11] 《五燈會元》卷17。
- [12] 阿部正雄：《禪與西方思想》，中譯本，上海譯文出版社，1989，第10頁。
- [13] 《正蒙·大心篇》。
- [14] 《王陽明全集·文錄·答黃勉之第二書》。
- [15] 《傳習錄》。
- [16] 方士庶：《天慵庵隨筆》。
- [17] 禪南田：《題潔庵圖》。
- [18] 《蘆齋詩話》卷二。
- [19] 王夫之：《古詩評選》卷五謝靈運《登上戍鼓山詩》評語。
- [20] 呂惠卿：《道德真經傳》。
- [21] 《繫辭傳》。
- [22] 《尚書引義》卷六《畢命》。
- [23] 《美育書簡》第26封信。
- [24] 《人間詞話》。
- [25] 《卜算子》。
- [26] [27] 《傳習錄》。
- [28] 《王陽明全集·文錄·答季明德》。

- [29] 《畫語錄·山川章第八》。
- [30] 《詩廣傳》卷二《爾風》三。
- [31] 《相宗絡索·三景》。
- [32] 《古詩評選》卷五謝莊《北宅秘園》評語。
- [33] 《詩廣傳》卷四《大雅》一七。
- [34] 轉引自《文史哲》1991年第2期。
- [35] 《鄭板橋集·題畫》。
- [36] 海德格爾：《藝術作品的本源》。譯文參照李普曼編：《當代美學》，中譯本，光明日報出版社，1986，第392頁。
- [37] 阿部正雄：《禪與西方思想》，中譯本，上海譯文出版社，1989，第11頁。
- [38] 《歷代名畫記》。
- [39] 宗白華：《美學散步》，上海人民出版社，1981，第183頁。
- [40] 孫綽：《天台山賦》。
- [41] 《俟解》。

## Modern Implications of Traditional Chinese Aesthetics

Ye Lang

### Summary

One of the dominating ideas or ways of thinking in the development of traditional Chinese philosophy is "the unity of heaven and human being", rather than "the dichotomy of subject and object". From Lao Tzu, Chuang Tzu, through the Neo-Taoism of the dynasties of Wei and Jing and the Zen School, up to Wang Yang-ming, this always remains the case.

Associated with this feature of traditional Chinese philosophy, the explanation of aesthetic activities provided by traditional Chinese aesthetics is also dominated by the idea of "the unity of heaven and human being", instead of "the dichotomy of subject and object". For most ancient Chinese thinkers, there is no reified, external "beauty". "Beauty" is inseparable from human aesthetic activities.

One of the central categories in traditional Chinese aesthetics is "Yi



Xiang" (image, or intentional image). The purpose of the aesthetic activity is achieved by means of constructing an image world besides the physical world. It is the image world that is the object of the aesthetic activity, which is commonly called "beauty" in a general sense.

The most general definition of "image" given by traditional Chinese aesthetics is "the intermingling of feeling and scene". But the "feeling" and "scene" here mentioned are not external to each other; rather, they are in a state of harmonious interpenetration.

A real natural landscape, when viewed as an object of an aesthetic activity, will be transformed into an unreal aesthetic image through a process of sublimation. The image world is not identical with the physical world. An image of a tree with plum blossoms is not the same as the physical being of a plum tree in full blossom, neither an image of a distant mountain the same as the physical mountain itself. They are human creations, existing only in the human aesthetic activities.

This is precisely what Liu Zong-yuan, one of the great thinkers of the Tang dynasty, observes: "Beauty is beautiful in virtue of human beings, not in itself." It means that if a natural landscape is to become an aesthetic object, to become beautiful, it is necessary to have human consciousness to "discover", to "awaken", to "illuminate" it, and to transform it from a real thing into an image (an integral meaningful and sensible world).

An object merely as a real thing is separate, alien, and external to the subject. Both the precondition and the aim of the aesthetic activity are to transform the content into form, the real into the imaginary. The aesthetic activity transcends the reality of its object, and therefore also transcends the dichotomy of subject and object. "I" and "the world" become a gapless whole. This kind of aesthetic activity that produces and constructs the aesthetic image is called "Xing", which is basically equivalent to what western aestheticians call "aesthetic experience". Aesthetic experience is the communion between "I" and the world. Both the mediator and the result of the communion form aesthetic images. It is the aesthetic image that makes aesthetic experience possible.

To traditional Chinese aesthetics, the image world constructed in the aesthetic activity is a true world. Although it is not a real physical world, it is a true manifestation of human life, because the human being and the world pri-

---

marily form a unified whole, and the meaning of human life springs from this unity. The image world is also a meaningful world, therefore a true world, a true life. An aesthetic activity is an immersion of "I" as a sensible individual into life and the world, in which the "I" becomes one with life and the world, while reaching understanding of the meaning and value of life, and appreciating the "true taste" of it. That is the social function of an aesthetic activity.

We can see that these traditional Chinese views on aesthetic activities are full of modern implications. But of course, we need to interpret these views from modern perspectives.

The ideas contained in traditional Chinese aesthetics are certainly very helpful to the searching of the solutions for the fundamental problems modern aesthetics faces.

# 儒家思想與官僚文化

樓宇烈

## 引 言

儒家思想對於東亞的中、韓、日三國，以及越南的官僚文化有着深遠的影響。就中國來說，自漢武帝（公元前140—87年）以後直至清末，兩千年間，歷代統治者都是公開標榜以儒家理念作為治國理政的基本指導思想的，同時也是以儒家理念來選拔官僚和培養官僚的。因此，自然而然地儒家理念也就成為官僚們處世理事、判斷是非的準則，成了官僚文化的核心。

衆所周知，中國古代有所謂的“士、農、工、商”四民之說，儒家原本屬於“士”，而又以教育和培養“士”為己任的。那麼，“士”是從事什麼樣的工作的呢？孟子曾說：“士”從事為君主和社會公眾服務的工作（“仕”），就好像農夫從事農田耕作一樣<sup>(1)</sup>。這也就是說，出來做官<sup>(2)</sup>為君主和社會公眾服務，是“士”的職業。孔子弟子子夏在談到“學”和“仕”的關係問題時說：做官成績優異的人，退休後應當從事於教學；學業優秀的人，則有責任出來做官，為君主和國家社會服務<sup>(3)</sup>。又，孔子在回答他的弟子子貢關於“什麼樣的人才稱得上士”的問題時說：對自己的行為保持着羞耻之心（意思是不做不合道理的可耻之事），出使外國，能很好地完成君主的使命，這樣的人可以稱做“士”了<sup>(4)</sup>。這裏把出使外國，完成君主使命作為“士”的基本品質之一，這樣的“士”當然是朝廷的官僚。所以從一定的視角來分析，儒家文化甚至可以說是一種主要為國家社會培養官僚的文化。

二千年來，儒家思想有着很大的發展和變化，其間傑出的代表性思想家也很多，而且它對官僚文化的影響也涉及到衆多方面。因此，人們將會從各自不同的研究角度去進行考察，並作出不同的分析和評價。本文則僅以先秦孔子、孟

子、荀子三人為代表的原始儒家思想中，對於中國歷史上官僚文化有較大影響的幾個論題和觀點，作一些簡要的介紹和評論，以供同好們參考。

## 一、尚賢使能

在治理國家社會的各項事務中，儒家最為重視的是人的因素，即官僚的選擇。儒家的重要經典之一《中庸》中記載着魯哀公向孔子問政一事，孔子極為明確地回答說：周文王、武王關於治理國家的方針政策和業績，都記載在書本上。現在的問題是沒有能夠執行文武之道的人，有了這樣的人，國家就能治理好，沒有這樣的人，國家就治理不好。所以，孔子的結論是：“為政在人。”<sup>(5)</sup>

在治國原則上，歷來有所謂“人治”、“法治”的論爭，儒家強調“為政在人”，並不是說不要“法”，而是說在“法”與“人”二者中，“人”的因素更為重要。荀子在總結先秦時期的歷史經驗時，曾說過這樣一段話。他說：從來只有昏亂的君主，而沒有昏亂的國家。只有始終如一遵循治國之道的人，而沒有一成不變的治國之法。羿（中國古代神話傳說中的神射手）的射箭法並沒有失傳，但並不是每一個時代都有羿這樣的神射手；夏禹的治國之法依然存在，可是夏朝並不能永遠地統治天下。所以說，法是不能獨立起作用的，而依照法所推衍出來的各種政策條令也不可能自動地產生。只有有了好的執行者，法令和律條才能發揮其作用，否則就沒有任何作用。法是治理國家的基礎，而君子（有德有才的人）則是法的本原。所以說，有了君子，法令雖然簡略，也足以管理好各方面的事情。如果沒有君子，則即使法令十分完備，可是在執行中却分不清輕重緩急、先後次序，不能適應不斷變化的客觀實際情況，那麼其結果只能把國家搞亂。不能掌握法令的根本精神，只知教條式地記住法令的條文，即使記得再多，可是當去處理實際問題的時候，也是一定要出亂子的<sup>(6)</sup>。因此，荀子曾反復強調說：土地和人民是一個國家的根本，然而如果沒有正確的治國之道和完善的治國之法，人民就不會來歸附，土地也就無法守住。可是如果沒有君子，那麼正確的治國之道和完善的治國之法是產生不了的，當然也是發揮不了作用的。所以說，君子是制訂正確的治國之道和完善的治國之法並使它發揮

作用的關鍵所在，是一刻也不能沒有的。有了這些君子，國家就會得到治理，獲得安定，得以生存，否則就會發生混亂，陷於危機，以至滅亡。因此，可以這樣說，有完善良好的法而國家仍然處於混亂狀態的情況是常有的，然而有君子治國而國家却處於混亂狀態的情況，則是自古到今從來也沒有聽說過的<sup>[7]</sup>。儘管荀子的這些話說得有些絕對，因為君子並不是萬能的，但他在這裏並沒有完全否定法作為治理國家的基礎作用。同時，他指出法是需要人去執行的，特別是需要人按照不斷變化着的實際情況去施行這一點來說，還是很有道理的。而且，說到底，法又都是由人制訂出來的，法是死的，人是活的，離開了人，法是不可能自動起作用的。所以，荀子以來儒家主張人法並重，重在擇人執法的思想，是很值得我們今天認真研究，吸收其中積極精神的。

由於把人的因素放在第一位，所以儒家一貫強調在選用官僚上必須“舉賢才”<sup>[8]</sup>、“尊賢使能”<sup>[9]</sup>或“尚賢使能”<sup>[10]</sup>。他們認為，君主如果能夠尊重和任用有德（“賢”）有才（“能”）的人，那麼天下的人材都會被吸引過來，而願意為朝廷服務<sup>[11]</sup>。他們還指出，“尚賢使能”不應當只停留在口頭上，最重要的是要真心誠意地、堅定不移地任用他們<sup>[12]</sup>。如何才能識別賢才而任用之呢？孔子曾經提出過一些識別人的一般方法，如說不能僅聽他口上說的，還要看他實際的行動<sup>[13]</sup>。又如說，對於一個人，不僅要看他的所作所為，還要考察他這樣作為的動機目的，再進一步則還要看他的作為是否真誠<sup>[14]</sup>。而他對弟子仲弓所提的“如何才能識別賢才而任用之”問題的回答卻比較簡單，只是說：推舉你所知道的就行了。因為在孔子看來，你不知道的賢才，別人也會推薦的，是不會被埋沒的<sup>[15]</sup>。孟子對考察賢才，則提出了比較具體而嚴格的方法和要求。他認為，推舉賢才僅有左右親近的人或少數人的肯定是不夠的，而需要得到大眾的認可才行，同時也還需要親自對他考察一番，看他確實是一位賢才，然後再任用他<sup>[16]</sup>。

關於“尚賢使能”方面，儒家還十分強調要打破原有的等級次序和親親關係，打破原有的官階次序。如孟子認為，選拔和任用賢才時，在不得已的情況下，就應當允許等級低下的人越過等級尊高的人，關係疏遠的人越過關係親近的人<sup>[17]</sup>。荀子則強調對有真正德才的人應當不問他原來的身份和官階，而予以越級提拔和任用。他曾明確地宣稱：即使是王公貴族、士大夫的子孫，如果他們不能掌握和遵守社會的道德規範、法律制度，那就只能淪為平民百姓。相反，

即使是一般平民百姓的子孫，如果能努力學習，積累知識，端正品行，掌握和遵守社會的道德規範、法律制度，那就應當把他們提升到各級政府部門中去擔任官職<sup>[14]</sup>。他還強調說，推舉賢能之人只應遵循一條標準，即他是一位真正有德才的人。既不能因為他是自己的仇人而不推舉，更不能因為他是自己的親屬而降低條件<sup>[15]</sup>。荀子的這些思想在當時的宗法制社會中是十分難得的，它在歷史上有着廣泛而深遠的影響，經常為那些賢明的君主和正直的官僚們所稱道。其實，即使在今天號稱民主的官僚制度里，要真正做到這些原則，也並不是一件容易的事。

在儒家“尚賢使能”、“舉賢才”的理念指導下，中國很早就形成了一系列選拔官僚的方法和制度，並由此建立起了一套由中央至各級地方政府的文官制度。在《禮記·王制》篇中，有一段關於古代推選官吏人材步驟的文字，其大意是說：先由鄉（古代最基層的行政區域）選拔其優秀人材，稱之為“秀士”；然後把他們推薦給“司徒”（掌管人民教化的長官），稱之為“選士”；“司徒”再從這些“選士”中選拔其優秀者送到國學中去接受教育，稱之為“俊士”；這些“俊士”在國學中與王公士大夫的子孫一起接受詩書禮樂教育的，又稱為“造士”；經過國學的教育，再選拔其優秀者向國君報告並推薦給“司馬”（掌管軍旅的長官），稱之為“進士”；“司馬”從這些“進士”中選拔其優秀者向國君報告，通過反復評議，認定其確實為優秀，然後委之以官職。經過一段時間的實際工作考察，根據他的業績，再授予他一定的爵位，確定其相應的俸祿。

《王制》中的這一段記述是帶有很強烈的理想色彩的。事實上，在漢代以前選舉僅限於士以下的低級官吏，而大夫以上的官僚則都是世族，不在選舉之列。漢初，王公大臣的出身大都比較低下，對於舊貴族的後裔一般採取量才錄用，於是原有的等級制度開始破除。漢武帝以後推行選舉、考察制度，由各級地方和官僚們推薦有德行有才能的人材和為政清明廉正的官吏，從而加以任用和提升。唐以後則主要通過科舉考試制度來選拔官吏（從原則上講，科舉考試制度對任何人都是機會均等的，它是不論出身等級的），同時通過各種監察、考核制度來監督官吏、決定升降。特別值得一提的是，在中國文官制度中設有專門的“言官”、“諫官”，他們可以直接批評君主、大臣，在一定程度上對君主實行監督。

## 二、民為邦本

孟子在總結夏、商二代滅亡的教訓時說：夏桀和商紂之所以失去天下，主要原因在於他們失去了人民，而失去人民又主要是失去了民心。所以說，得天下的關鍵在於得人民，而得人民的關鍵又在於得民心。如何才能得民心呢？那就是，人民希望得到的東西，要想方設法給予它、滿足它；而人民厭惡的東西，絕不要強加給它<sup>[20]</sup>。當周代推翻商紂統治而稱王天下後，周武王和周公旦等認真地總結了商朝亡國的教訓，認為其根本原因在於失德和失民。因此，他們反復地告誡其子孫，必需“敬德保民”，然後才有可能長久地保住天下<sup>[21]</sup>。這一訓條，以後也就成了儒家治國平天下的中心觀念之一。他們把“保民而王”<sup>[22]</sup>的問題一再提出來教導和告誡君主和官僚們。而在中國長期的封建社會中，官僚們也始終以“民為邦本”<sup>[23]</sup>，“天時不如地利，地利不如人和”<sup>[24]</sup>等等，作為其理政行事的座右銘。由此可見，“民為邦本”這一理念在儒家官僚文化中的重要意義。

儒家對於人民是國家的根本這一點，是有深刻認識的。上文我們曾經提到，荀子把土地、人民、治國之道和治國之法看作是一個國家成敗興亡的幾個最根本的因素，而其中他又以人民這一因素為最最重要。他還引用了一則古訓來告誡君主和官僚們。他說：古訓說，君主譬如一條船，人民則如同江海中的水，水既能載船，水也能够覆船<sup>[25]</sup>。這也就是說，如能得到人民百姓的擁護，國家就可安定鞏固、興旺發達，若是遭到人民百姓的反對，那麼國家政權也就會頃刻覆滅。所以說，為政的君主和官僚們要認真地、慎重地對待人民百姓。而為了強調人民百姓在國家政權中的重要性，荀子甚至還這樣說：天生下人民百姓，並不是為了君主；相反，天設立君主，則是為了人民百姓<sup>[26]</sup>。這裏對於君民關係的論述，與以後融入了法家君主專制主義思想的儒家思想有所不同。其中，強調“立君為民”的思想，在明末清初一批進步的思想家中，得到了積極的反響。如，黃宗羲就說道，在古代是以天下百姓為“主”位，而君主則為“客”位的，因此，君主畢生的事業都是為了天下百姓。然而，到了後世這種關係顛倒了，君主變成了“主”位，而天下百姓倒成了“客”位。君主把天下看作自家的產業，對百姓不顧其死活，百般進行盤剝，以供其自家享樂。對於這種顛倒現象，黃

宗義進行了激烈的批判。他質問道，設立君主的目的和道理，難道就是如此的嗎？從而，他認為，現在的老百姓們怨恨其君主，把他看作仇敵一樣，咒罵他為“獨夫”等等，也就理所當然的了<sup>(27)</sup>。他的理想是要求回復到古代天下百姓為“主”、君主為“客”的關係上去，這顯然與上述荀子“立君為民”的思想有一定的關連。

上述荀子的思想與人們所熟悉的孟子講的“民為貴，社稷次之，君為輕”<sup>(28)</sup>的思想基本上是一致的，都是強調國家當以人民為根本。他們的意思是說，有了人民才會有政權（社稷），才會有君主的地位。所以，君主應當時時處處想到百姓人民，籠絡住民心。孟子、荀子以及古代儒家學說中的“民本”思想，可以成為近代民主思想的一個生長點，但它本身則尚不包含有近代意義上的民主思想，人們對此應當注意區分，而切不可隨意混淆。

明末清初的一些進步思想家，如黃宗羲等人的民本思想，則應當說比孟、荀等人的民本思想有了很大的發展。在黃宗羲的思想中有幾點是很值得注意的，例如：一，他認為，人生來是有各自的私利的，可是後來的君主，把他的己之私說成是天下的大公，從而使得天下的人都不敢有自己的私利。對於這種不合理的情況他質問道：天地之大，百姓之衆，難道說只給與君主一人一姓以私利嗎？所以他說，如果取消君主的話，那麼人人就都可以得到自己的私利了<sup>(29)</sup>。這裏蘊含着這樣一個思想，即人人生來都有相同的自私自利的要求，而不是君主獨有的特權；君主不應當為滿足一人一姓的私利，而剝奪天下衆人的私利。二，他認為，天下國家之大不是君主一個人治理得了的，而必需設立百官來分工治理。然而，必需指出的是，對於出任官職的百官來講，他是為天下、為萬民服務，而不是為君主、為一姓賣命。所以說，君臣只是分工的不同，而在為天下萬民服務這一點上二者是完全相同的。因此，他們之間應當是一種平等的師友關係，而不是主僕的關係<sup>(30)</sup>。三，相傳上古時代的學校，除了教育培養人材的功能外還兼有某種議政的功能。黃宗羲特別欣賞學校的議政功能，而竭力主張把學校辦成一個議政機構。他說，君主一人認為的是或非，不一定是正確的是或非，應當把它公開出來，請學校中的“士”來議論。他甚至認為，一定要讓治理天下國家的思想和方法都出自於學校，只有這樣，設立學校的宗旨才能算是完備的<sup>(31)</sup>。這是強調給一部分普通知識分子以議政的權利和場所。由以



上諸點看，黃宗羲的思想已在古代儒家民本思想的基礎上，向近代的民主思想邁進了一大步。

如何才能籠絡住民心，保住人民呢？孟子關於“制民之產”的觀點是很有代表性的。他指出，有關於人民切身利益的事切不可怠慢。對於一般民衆來說，保有一定的固有產業是十分重要的，只有有一定固定產業的民衆，他們的心才會穩定；而沒有一定固定產業的民衆，他們的心是不會穩定的。因此，為了穩定民心，國君要保證一般民衆的產業足以贍養父母妻子，豐年得以豐衣足食，災年不至於凍餓而死。然後再加以良好的教育，那麼民衆就會非常樂意地追隨你<sup>(32)</sup>。這是孟子對孔子關於人口衆多了，就應當先“富之”，然後再“教之”<sup>(33)</sup>的思想的具體發揮。荀子則進一步從政治治理方面作了一些補充。他認為，凝聚民衆也還需要從政治治理方面加以考慮。他說，只有政治清明穩定，人民百姓才可能安心，才會來歸附<sup>(34)</sup>。經濟的富足，政治的穩定，這兩條至今也還是凝聚民衆、獲得民心的最基本的條件。

### 三、仁政理想

仁政是儒家的最高政治理想，他們要求從君主到各級官吏都要行仁政。儒家把堯、舜和禹、湯、文、武（夏、商、周三代）看作是理想政治的典範，他們認為，堯、舜和三代之所以能王天下，關鍵就在於他們能行仁政。孟子說：即使是堯、舜，如果不行仁政，也不能使天下太平。三代之所以得天下，也是因為行了仁政，而他們之所以失天下，則是因為其子孫們不行仁政。可以說，任何一個國家的興敗存亡也都是這樣<sup>(35)</sup>。

仁政理想是與儒家關於仁的思想密切相關的。孔子建立起了儒家的仁學，他對仁的思想的闡發，着重於個人的道德修養和實踐原則。所以，在他那裏還沒有提出“仁政”的概念。但是，在孔子的仁學思想中却包含了以後仁政理想的萌芽。如，孔子在回答其弟子樊遲問什麼是仁的問題時，給仁下的界定是“愛人”<sup>(36)</sup>。而在回答子貢問仁時則說，人如果能做到自己想要達到的也一定使別人達到，能從自身想到他人，可以說是實踐仁的最好方法<sup>(37)</sup>。又在回答仲弓問仁時說，自己不願意見到的事，也不要強加給別人<sup>(38)</sup>。把這幾段話中的意思

關係在一起，可以說是後來孟子提出“仁政”理想的主要依據。

孟子說：人人生來都有一種“不忍人之心”（一種對他人痛苦的同情心），堯、舜、禹、湯、文、武們因為具有這種“不忍人之心”，所以才有“不忍人之政”。以“不忍人之心”去實行“不忍人之政”，那麼治理天下將會是十分容易的事了<sup>[49]</sup>。所謂“不忍人之心”，孟子也稱之為“惻隱之心”，也就是孔子所說的仁者的“愛人”之心。而“不忍人之政”，亦即所謂的“仁政”。從基本指導思想上來講，“仁政”也就是把上述的仁愛之心，推用到政治決策與管理上面去，所以孟子又稱之為“發政施仁”<sup>[50]</sup>。他認為，仁者是把對他所喜愛的人的恩德推而及於他所不愛的人。而不仁者則是把他加給他所不喜愛的人的禍害也推而及於他所愛的人<sup>[51]</sup>。至於施仁推恩的具體的方法，孟子同樣是主張從自身推而想到他人。如他積極提倡這樣一種精神和行為：即尊敬我家的老人，那就應當推而廣之去尊敬他家的老人；同樣，愛護我家的兒女，也就應當推而廣之去愛護他家的兒女。他認為，這種“推恩”的精神和行為是十分重要的。有了這種“推恩”的精神和行為就可以保有天下，而沒有這種“推恩”的精神和行為，那末最後會連自己的妻子兒女都保不住。他說，古代聖賢們所以有過人的地方，就在於他們善於把他們的恩惠推及於他人<sup>[52]</sup>。孟子提倡的“尊敬我家的老人，就應當推而廣之尊敬他家的老人；愛護我家的兒女，就應當推而廣之愛護他家的兒女”的思想，在中國歷史上有着極為深遠的影響，人們常把它與“天下為公”的“大同”理想聯繫在一起，作為“仁政”政治的具體體現而廣為傳頌。

所謂“大同”理想，是《禮記·禮運》篇中，借孔子之口描述出來的一種理想化的社會。他描述說：在這個社會裏，一切都為了公共的利益，選舉有德有才的人來管理社會事務，人們講求信用，和睦相處。因此，人們都不是只愛護自家的老人和兒女。而是使全社會的老人都能安享晚年，壯年人都能發揮各自的才能，幼兒們都能得到良好的教養，孤寡殘疾之人都能得到社會的贍養。男子都有自己的職位，女子都有自己的歸宿。各種貨物，只要不是隨便棄置，歸誰都行，不需要一定歸於自己。做事出力，就怕自己没有盡力，不需要一定是為了自己的事。這樣，各種相互算計、勾心斗角、搶劫偷盜、犯上作亂的事就都不會發生，從而不管是白天還是晚上，家家都不用關門上鎖。這就是“大同”社會<sup>[53]</sup>。這種理想的“大同”社會，二千多年來一直成為中國人所追求的

政治目標。直至近代，以康有為為代表的維新派，和以孫中山為代表的民主革命派，也還是以“大同”理想作為政治上的奮鬥目標。

在仁政的具體實施內容中，儒家也還是比較注重從經濟入手的。如孟子講，實行仁政，必需從整頓田制入手，使人們有固定的田地和俸祿<sup>[44]</sup>。這也就是上文提到的“制民之產”的意思。他認為，如果給人民的田產連父母妻兒都養不活的話，哪裏還談得上什麼禮義教育<sup>[45]</sup>。荀子也強調說，不達到一定的富裕是無法養成人們的高尚情操的，不通過各方面的教育是無法改變人們的不良習性的。給人民以一定的住宅和田地，鼓勵他們努力耕作，不要妨礙他們的農時，是為了使人民富裕起來。而設立各類學校，修訂各種禮儀，講明基本道德規範，則是為了引導人民樹立起高尚品性<sup>[46]</sup>。儒家這些思想的基本精神，可以說深深地扎根於中國歷代君主和各級官僚們的心中。凡是比較英明的君主和官僚們，一刻也不敢忘掉“民以食為天”這樣一條最樸實的真理。

在孔子談仁的大量言論中，有一段是直接涉及到為政者如何行仁的一些具體的原則，那就是他在回答子張問仁時所說的那段話。他說：一個人如果能夠從“恭”、“寬”、“信”、“敏”、“惠”等五個方面去做事，則可以稱得上是仁了。“恭”，從字面上來講是指容貌上的端莊，而體現出來的則是一種認真而謙遜的精神。這也就是說，行仁並不是為了討好什麼人，而是一件十分嚴肅認真的事，所以必須以認真謙遜的態度去對待，這樣才不至於遭到臣民們的輕視和怠慢。這是官吏們在政治上行仁的一個自身必需具備的重要條件。只有自身端正，認真謙遜，才能得到民衆的尊敬，不敢怠慢。“寬”是說待人處事要寬容厚道，這樣就能獲得民衆的擁護。“信”是指對於發佈的政令和承諾要講信用，這樣民衆就會願意為你工作。“敏”是指處理事務要明確果斷，這樣才能取得良好的效果。“惠”是指要給民衆以實際的利益，這樣民衆才願意聽從你的支配<sup>[47]</sup>。這些都是對君主和官僚們在日常政事中的理想要求，它在中國傳統官僚文化中也有着極大的影響。

#### 四、隆禮重法

在實際的治國為政原則上，儒家認為禮治德教是最根本的。如孔子說：用

法令和刑罰去強制老百姓，他們可能不去做犯法的事，但不會從內心裏感到做犯法的事是可耻的。然而，如果用道德來教育，用禮儀來規範老百姓，那末他們不僅耻於做不好的事，而且行為上也都會合乎社會的規範要求<sup>[48]</sup>。正因為如此，儒家把協調社會人際關係、制定各種禮儀規範和對百姓進行道德教育放在治國為政的首位。孔子說，平時對老百姓不進行教育，而到他犯了法時就殺他，這叫做暴虐<sup>[49]</sup>。孟子也說，發佈各種好的行政法令，不如進行好的道德教育更能獲得民衆。因為，好的行政法令只能使民衆畏懼它；而好的道德教育則能使民衆愛戴它。所以說，好的行政法令只能從民衆那裏獲得一些財物，而好的道德教育則能獲得民衆的擁戴之心<sup>[50]</sup>。這些都是強調道德禮儀教育在治理國家政事中的重要性。子路曾問孔子說，如果有一天衛國君主請您去主治政事，您將先做什麼呢？孔子回答說：一定要先做“正名”的工作。所謂“正名”，是要通過確定社會每個成員的身份地位，以及與其身份相應的禮儀規範等，來整頓和協調社會的人際關係。在孔子看來，社會成員身份地位的確定，以及共同遵守與其身份相應的禮儀規範，是維繫和穩定整個社會秩序、使各種法令制度得以順利貫徹執行的基礎。否則，人們由於身份不明確，說話辦事都將是理不直氣不壯的，法令制度也就無法正確執行，人們也將不知道如何去行動了<sup>[51]</sup>。任何一個社會都離不開人際關係中的一些秩序，這種秩序的破壞或不確定，都會造成人際關係的混亂或顛倒，從而也就會引起整個社會的動蕩不定。所以，在儒家“正名”思想中，是有一些合理的內容值得我們今天借鑒的。

禮治德教是建立在人們內心自覺的基礎之上的。人們如果都能自覺地遵守社會公共規範當然是再好不過的了。可是，在現實生活中，社會的全體成員是不可能每一個人都具有這種自覺性的，而每一個人也很難時時事事處處都做到自覺。因此，為了維護社會的公共利益，外在的帶有某種強制性的法令制度，即法治刑罰，也是不可缺少的。在儒家治國為政理論中，荀子是第一個強調禮治德教與法治刑罰相統一和並重的思想家。他常說，一個統治者如果能够推重禮義尊崇有才德的人，那就可以成就“王”道（儒家追求的最高理想社會）；如果能够推重法制愛護百姓，那就可以成就“霸”業（強盛的國家）<sup>[52]</sup>。而對於這兩種社會政治局面，荀子都是給予肯定的。他曾十分明確地指出，不用道德教育，只依靠刑罰，那麼法律條令再詳細周密，也是防不勝防的。相反，如果只用道

德教育而不用刑罰，那麼少數奸民就得不到應有的懲治，這也是不行的<sup>(53)</sup>。所以，他既強調“隆禮”，同時也主張“重法”，把兩者都看做是治理好國家的根本原則。如他說，治理國家的根本原則是禮義與刑罰，統治者如果能很好地運用它，百姓就能過上安定的生活。讓百姓們都明白禮義，同時又謹慎地運用刑罰，這樣國家一定能够治理好，天下也就太平了<sup>(54)</sup>。關於禮與法之間的關係，荀子則認為，禮是立法的依據和基本原則<sup>(55)</sup>，因而兩者在根本上是一致的。

荀子禮法並重、刑德兼用的治國為政原則，為中國以後歷代統治者和官僚們所遵行。漢宣帝時比較重用刑法，他的兒子，後來的漢元帝，就上言建議宣帝多用道德教化。宣帝聽後說，我們漢家有自家的制度，歷來就是“王”“霸”兼用，禮法並重，怎麼可以只用德教呢<sup>(56)</sup>？漢宣帝的回答是很有代表性的。事實上，仁政德治作為一種理想和宣傳是可以的，然而在實際的治國理政中，則誠如上文所引荀子說的，是不可能純用德治的，而必需要輔之以法治。所以，在中國歷史上，在實際的治國理政原則中，從來都是禮法並重，刑德兼用，寬猛相濟，德威並施的。

## 五、節用裕民

上面我們已經提到，儒家認為要治理好國家，籠絡住民心，首先是要使國家和人民過上富足的生活。中國歷來就有所謂只有讓人民吃飽穿暖才談得上禮義廉恥<sup>(57)</sup>的說法。上文我們也引述過荀子說的：“不達到一定的富裕是無法養成人們的高尚情操的。”由此可見，國家和人民的富足是一切的基礎。

那末，如何才能使國家和人民富足呢？除了上面提到過的治國理政方面的一般性的仁政德治等等外，荀子還特別在經濟管理方面提出了不少有價值的意見。如他說，使國家和人民富足的重要方法是：“節用裕民，而善藏（藏）其餘”。這裏說的“節用”，主要是針對國家官吏和行政方面的費用而言的。所以他說，要“節用以禮”，即按照嚴格禮制的規定，限制各級官吏和行政部門的費用，而不至於過度<sup>(58)</sup>。這裏說的“裕民”，則是說要給百姓以優厚的政策，使他們得以富裕，所以叫做“裕民以政”。其具體內容則包括如：少收農田賦稅，減輕交易市場的稅收，減少經商者（增加從事農業生產人口），儘量少動用民工，

絕不能誤了農時等<sup>[59]</sup>。他認為，百姓得到優厚政策的保護，生產就會成百倍地增長，人民就會富裕，物產就會豐裕。這時，如果能以合理的政策，對百姓徵收；而同時又能對各級官吏和行政部門的開支按照禮制的規定嚴格加以限制，那麼物資就會節餘下來，甚至多得可以堆成一座小山。這時，人們就應當很好地把它保存起來，以備不時之需。於是，他總結說：能夠按照“節用裕民”方針去做的，就一定能獲得仁義聖明的名聲，而且會有充裕的財物。反之，不按照“節用裕民”方針去做，那麼百姓就會陷於貧困，百姓貧困了，國家想徵收也徵收不到。如果再加上不嚴格限制官吏和行政部門的開支，則不僅會落得個巧取豪奪的名聲，而且國家也一定是空虛匱乏到了極點<sup>[60]</sup>。

“節用裕民”的方針，荀子又稱其為“節其流，開其源”。他認為，人民如果貧窮，國家就一定貧窮；只有人民富裕了，國家也才會富裕。所以搞好農業生產是獲得財富的根本（從荀子的時代來講是如此），而聚斂農產品來堆滿倉庫則是獲得財富的末事。老百姓得其天時，各種耕作事情都井然有序，這是獲得貨物的源泉；通過稅收得來的則是貨物的流通使用。所以，聖明的君主應當很好地把握天時，節制貨物流通使用，開發獲得貨物的源泉。而且要隨時根據情況的變化加以調整，使得老百姓們都有積餘，國家也不愁沒有充足的貨物。這樣，國家和百姓一起富足，貨物多得無處可藏。荀子把他提出的這一“開源節流”的方針，讚譽為治國理財的最高明方針：“知（治）國計之極也。”<sup>[61]</sup>最後，荀子總結說：加強農業生產這個獲得財富的根本，同時節省流通使用，那麼即使是老天爺也沒法使你貧窮。反之，如果荒廢了農業生產，而使用又極其奢侈，那麼老天爺也無法使你富裕<sup>[62]</sup>。

荀子提出的這一套藏富於民的“富民”政策，以及開發財源、節省消費的“開源節流”方針，在中國歷史上深入人心，也是各級官吏的基本職責。而且應當說，直至今日，在指導國家理財方面也還是有積極的參考價值的。

其次，在開發財源的富國之道方面，儒家也十分強調要尊重自然規律，保護自然環境。如孟子說，不違背耕作時節，穀物就吃不完；不用細密的網去捕魚，魚鱉就吃不完；按照季節砍伐林木，木材就用不完<sup>[63]</sup>。荀子在這方面有更充分的論述。他也說，養育適時則六畜興旺，砍伐適時則林木繁茂。草木正在生長開花結果的時候，不應當去砍伐；魚鱉懷孕產卵的時候，不應當去捕撈。這

樣，林木魚鱉就得以生長繁殖，而人們也就有了吃用不盡的魚鱉林木。再加上春耕夏耘秋收冬藏，農業生產不失其時，那麼糧食也就吃不完了<sup>[64]</sup>。這裏，他們都把按照自然規律辦事，保護自然資源的生長繁殖，看成是獲得用不盡的物資的根本保證。

所以，荀子極有信心地說，只要把握住“天時”、“地利”、“人和”這幾個最基本的因素，那麼財物就會像泉水那樣滾滾而來，堆積得像小山丘那樣，多得無處可藏。所以說，如果人們真的能按照我們儒家所提供的方法去做，那麼天下就一定能夠很輕鬆地達到富足，很容易地取得成績<sup>[65]</sup>。

## 六、修身爲本

《禮記·大學》篇被宋代以後儒家學者推崇為儒家學派的最重要的經典之一。在這部著作中，它把儒家關於治國為人的基本理想和實行方法分別歸納為三個要點與八個步驟，後儒稱之為“三綱領”、“八條目”。所謂“三綱領”，即是《大學》開卷所言：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”按照宋儒朱熹的解釋，“明明德”是認識和恢復自己稟之於“天”的純善清明的本性；“親民”的“親”字，當“新”字解釋，“新民”的意思，就是要“推以及人”，使所有的人都恢復自己的本性；“止於至善”則是說對於“明明德”和“親民”都應當達到最好的地步而不动摇<sup>[66]</sup>。所謂“八條目”，分別指：“格物”、“致知”、“誠意”、“正心”、“修身”、“齊家”、“治國”、“平天下”。《大學》中說，古代的聖賢為了使天下的人都能够認識和恢復自己稟之於“天”的純善清明的本性（“明明德”——天下的人都能“明明德”，也就達到了“平天下”的理想），就要先去治理好國家；而要治理好國家，就要先治理好家族（家庭）；要治理好家族（家庭），就要先把自身修養好；要把自身修養好，就要先端正自己的思想；要端正自己的思想，就要先有誠實的意願；要有誠實的意願，就要先擴充自己的知識；要擴充自己的知識，就要先認真地研究萬物及其理。反過來，對於每一個人來說，為了達到“明明德”、“親民”和“止於至善”的理想境地，那就需要從“格物”開始，一步一步地去達到“平天下”<sup>[67]</sup>。

在這八個條目中，以“修身”最為關鍵。可以這樣說，“格物”、“致知”、

“誠意”、“正心”是為了“修身”，而家能否齊、國能否治、天下能否平，則要看身能否修得好。所以，《大學》歸結起來說，從天子以至於普通老百姓，都要以修身為根本<sup>[68]</sup>。又，在同樣為宋以後儒家學者推崇為儒家學派最重要經典之一的《禮記·中庸》篇中，談到治國的九條基本原則時，也把“修身”放在首位<sup>[69]</sup>。總之，“以修身為本”這一觀念，貫徹於儒家的全部學說之中，不僅在治國理家、完善人格方面要以修身為本，即使是在認識天地萬物、探求宇宙人生奧秘方面也要以修身為本。

上文我們已經說過，儒家在治國為政方面，是把人的因素放在第一位的。因此，他們也就很自然地把“修身為本”作為從政做官、為民父母者必需具備的一個最基本條件來要求。“修身為本”因而也就成了官僚文化的一個基礎組成部分。荀子在回答關於如何治國的問題時說，我只聽說怎樣修身，而沒有聽說過怎樣治國。君主像一支標竿，人民則像影子，只有標竿直了，影子才會直；君主又像一個盤子，人民則像水，只有盤子圓了，水才能圓<sup>[70]</sup>。這是說，君主是百姓的榜樣，要想治理好國政，首先要自己修好身，能以身作則。荀子的這一思想是從孔子那裏繼承來的。孔子在解釋“政”字的字義時說，“政”是“正”的意思，也就是說為政者必需首先身正。所以，他接着說，只要你為政者身正，那麼還有誰敢胡來呢<sup>[71]</sup>？又說，如果能夠嚴格要求自己，使自己的行為端正，那麼對於治理國政這樣的事還有什麼困難呢？反之，如果連自身都不能端正，那還怎麼去治理別人呢<sup>[72]</sup>？孔子認為，為政者身教，是一種巨大的榜樣力量，它比之於法令具有更大的社會實際效果。所以，他又說，只要為政者身正，那麼不用下什麼法令，人民也會照着去做。反之，為政者自身不正，那麼再嚴厲的法令，人民也不會聽從的<sup>[73]</sup>。

儒家所謂“修身”的含義是相當廣泛的，其中既包括了道德品質的修養，也包括了一般的文化修養，乃至處理各種實際事務的能力，等等。《論語》中還記載着這樣一件事：孔子弟子子路派一位名叫子羔的人到“費”這個地方去做官，孔子聽到以後，批評子路說，你這不是存心誤人子弟嗎？（因為孔子認為子羔還沒有學習好，還不具備治理政事的基本條件）子路回答說，我讓他到實際工作中去鍛煉不也是學習嗎？何必一定要讀書，才算是學習呢？孔子聽了以後說，我就討厭你這種狡辯<sup>[74]</sup>。這個故事說明，孔子儒家十分強調在從政做官前必需具



備良好的基本教養。這也就是我們前面引到過的孔子弟子子夏講的“學而優則仕”的意思。對此，荀子也表示過相同的看法。他認為，學習的目的和學習好的人，不一定為了出來做官，可是出來做官的人就一定要努力認真地學習<sup>[75]</sup>。

隨着社會的進步與發展，對於國家政府各部門的各級管理者，尤其是高層官僚們的綜合素質要求和自身修養要求，是越來越高了。如果我們善於吸收的話，儒家“以修身為本”的理念，乃不失為今日官僚文化的重要組成內容之一。

## 餘 論

在中國歷史上，主要是宋以後還有許多儒者們編寫過各種有關“官箴”、“官鑒”、“從政規範”等方面的著作<sup>[76]</sup>。其內容有，論述從政為官的一般原則、基本品德、各種處理事務的實際經驗，乃至選錄歷代模範官吏的業績或貪官污吏的劣迹等等，作為後人的戒鑒。這些書幾乎全部是以儒家理念作為價值判斷的準則的，可以說是研究儒家官僚文化的重要歷史資料。對此，當另作專題之研究。

### 注 釋

- [1] 《孟子·滕文公下》：“士之仕也，猶農夫之耕也。”
- [2] 據呂思勉考證，在古代“官之者任以事，是為士，爵之祿之則命為大夫也。”這也就是說，“官”在古代，只是指那些做具體事務的“士”，地位並不高。只有獲得“爵”位和俸“祿”後的“大夫”，才有尊貴的地位。（詳見呂著《中國制度史》第十四章“官制”）
- [3] 《論語·子張》：“子夏曰：‘仕而優則學，學而優則仕。’”烈按，這句話的解釋採用劉寶楠《論語正義》的釋義。劉氏說：“古者，大夫上年七十致事，則設教於其鄉，大夫為大師，士為少師，是‘仕而優則學’也。學至大成乃仕，是‘學而優則仕’也。”另一種解釋是把“優”釋為“餘”，如何宴《論語集解》引馬融說，以“行有餘力，則以學文”釋“仕而優則學”句。於是，這句話的意思就成為：“做官了，有餘力使去學習；學習了，有餘力使去做官。”（譯文引自楊伯峻《論語譯注》）
- [4] 《論語·子路》：“子貢問曰：‘何如斯可謂之士矣？’子曰：‘行己有耻，使於四方，不辱君命，可謂士矣。’”

- [5] 《中庸》：“哀公問政。子曰：‘文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。……故為政在人。’”
- [6] 《荀子·君道》：“有亂君，無亂國。有治人，無治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法猶存，而夏不世王。故法不能獨立，類不能自行。得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣；無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博，臨事必亂。”
- [7] 《荀子·致士》：“無士則人不安居，無人則上不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故上之與人也，道之與法也者，國家之本作也；君子也者，道法之鑒要也，不可少曠也。得之則治，失之則亂；得之則安，失之則危；得之則存，失之則亡，故有良法而亂者有之矣，有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。”
- [8] 《論語·子路》。
- [9] 《孟子·公孫丑上》。
- [10] 《荀子·君道》。
- [11] 《孟子·公孫丑上》：“尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。”
- [12] 《荀子·致士》：“人主之患，不在乎不言用賢，而在乎 [不] 誠必用賢。”（烈按，“不”字原奪，據王念孫、王先謙校說補）
- [13] 《論語·公冶長》：“子曰：‘始吾於人也，聽其言而信其行，今吾於人也，聽其言而觀其行。’”
- [14] 《論語·為政》：“子曰：‘視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？’”（烈按，本文此句文意據朱熹《集注》義釋）
- [15] 《論語·子路》：“（仲弓）曰：‘焉知賢才而舉之？’（子）曰：‘舉爾所知。爾所不知，人其舍諸？’”
- [16] 《孟子·梁惠王下》：“左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。”
- [17] 《孟子·梁惠王下》：“國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？”
- [18] 《荀子·王制》：“請問為政。曰：賢能不待次而舉，罷不能不待須而廢，元惡不待教而誅，中庸民不待政而化。”“雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學、正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。”
- [19] 《荀子·成相》：“尚德推賢不失序，外不避仇，內不阿親，賢者乎。”
- [20] 《孟子·離婁上》：“桀、紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之

聚之，所惡勿施爾也。”

- [21] 《尚書·召誥》：“王敬所作，不可不敬德。我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。……（有夏）（有殷）惟不敬厥德，乃早嗟厥命。……今天其命哲，命吉凶，命歷年，知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。”《尚書·蔡仲之命》：“率乃祖文王之彝訓，無若爾考之違王命。皇天無親，惟德是輔。民心無常，惟惠之懷。”《尚書·君陳》：“昔周公師保萬民，民懷其德。往慎乃司，茲率厥常。懋昭周公之訓，惟民其父。”
- [22] 《孟子·梁惠王上》。
- [23] 《尚書·五子之歌》：“皇祖有訓，民可近，不可下。民惟邦本，本固邦寧。”
- [24] 《孟子·公孫丑下》。
- [25] 《荀子·王制》：“馬駭輿，則君子不安輿；庶人駭政，則君子不安位。……傳曰：君者舟也，庶人者水也。水則載舟，水則覆舟。”
- [26] 《荀子·大略》：“天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。”
- [27] 《明夷待訪錄·原君》：“古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也，以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。是以，其未得之也，屠毒天下之肝腦，離散天下之子女，以博我一人之產業。……其既得之也，敲剝天下之骨髓，離散天下之子女，以奉我一人之淫樂。……嗚呼！豈設君之道固如是乎！古者，天下之人愛戴其君，比之如父，擬之如天，誠不為過也。今也，天下之人怨惡其君，視之如寇讎，名之為獨夫，固其所宜也。”
- [28] 《孟子·盡心下》。
- [29] 《明夷待訪錄·原君》：“有生之初，人各自私也，人各自利也。……後之為人君者不然，以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之公。……向使無君，人各得自私也，人各得自利也。”
- [30] 《明夷待訪錄·原臣》：“緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也，為萬民，非為一姓也。……臣之與君，名異而實同耶。……不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。”
- [31] 《明夷待訪錄·學校》：“天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子遂不敢自為非是，而公其非是於學校。是故，養士為學校之一事，而學校不僅為養士而設也。”“學校所以養士也，然古之聖王其意不僅此也。必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。”
- [32] 《孟子·滕文公上》：“滕文公問為國。孟子曰：‘民事不可緩也。……民之為道也，有

- 恒產者有恒心，無恒產者無恒心。”《孟子·梁惠王上》：“是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。”
- [33] 《論語·子路》：“子適衛，冉有僕。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”
- [34] 《荀子·議兵》：“古者湯以薄（亳），武王以鎬，皆百里之地也，天下為一，諸侯為臣。無它故焉，能凝之也。故凝士以禮，凝民以政。禮修而士服，政平而民安。士服民安，夫是之謂大凝。”《荀子·致士》：“川淵深而魚鱉歸之，山林茂而禽獸歸之，刑政平而百姓歸之，禮義備而君子歸之。”
- [35] 《孟子·離婁上》：“堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。”“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。國之所以廢興存亡者亦然。天子不仁，不保四海；諸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗廟；士庶人不仁，不保四體。”
- [36] 《論語·顏淵》：“樊遲問仁。子曰：‘愛人’。”
- [37] 《論語·雍也》：“子貢曰：‘如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。’”
- [38] 《論語·顏淵》：“仲弓問仁。子曰：‘出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。’”
- [39] 《孟子·公孫丑上》：“孟子曰：‘人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。’”
- [40] 《孟子·梁惠王上》。
- [41] 《孟子·盡心下》：“孟子曰：‘不仁哉梁惠王也！仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛。’”
- [42] 《孟子·梁惠王上》：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可運之掌上。《詩》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御家邦。’言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。”
- [43] 《禮記·禮運》：“孔子曰：‘大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。’”
- [44] 《孟子·滕文公上》：“大仁政，必自經界始。……經界既正，分田制祿可坐而定也。”

- [45] 《孟子·梁惠王上》：“制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子，樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贖，奚暇治禮義哉？”
- [46] 《荀子·大略》：“不富無以養民情，不教無以理民性。故家五畝宅，百畝田，務其業而勿奪其時，所以富之也；立大學，設庠序，修六禮，明十教，所以道之也。詩曰：‘飲之食之，教之誨之’，干事具矣。”
- [47] 《論語·陽貨》：“子張問仁於孔子。孔子曰：‘能行五者於天下，為仁矣。’請問之。曰：‘恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。’”
- [48] 《論語·為政》：“子曰：‘道之以政，齊之以刑，民免而無耻；道之以德，齊之以禮，有耻且格。’”
- [49] 《論語·堯曰》：“子曰：‘不教而殺謂之虐，……’”
- [50] 《孟子·盡心上》：“孟子曰：‘……善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之；善政得民財，善教得民心。’”
- [51] 《論語·子路》：“子路曰：‘衛君待子而為政，子將奚先？’子曰：‘必也正名乎！’子路曰：‘有是哉，子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。’”
- [52] 《荀子·天論》：“君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸。”
- [53] 《荀子·富國》：“故不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲。”
- [54] 《荀子·成相》：“治之經，禮與刑，君子以修百姓寧。明德慎罰，國家既治四海平。”
- [55] 《荀子·勸學》：“禮者，法之大分，類之綱紀也。”
- [56] 《漢書·元帝紀》：“孝元皇帝，……柔仁好儒，見宣帝所用多文法吏，以刑名繩下。……嘗侍燕，從容曰：‘陛下持刑太深，宜用儒生。’宣帝作色曰：‘漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？’”
- [57] 《管子·牧民》：“倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。”
- [58] 《荀子·富國》：“禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。……德必稱位，位必稱祿，祿必稱用。由士以上，則必以禮樂節之；衆庶百姓，即必以法數制之。”
- [59] 《荀子·富國》：“輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時。如是，則國富矣。夫是之謂以政裕民。”
- [60] 本節意思概見《荀子·富國》：“足國之道，節用裕民，而善臧其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民，故多餘。裕民則民富，民富則田肥以易；田肥以易，則出實百倍。上以法取焉，而下以禮節用之。餘若丘山，不時焚燒，無所臧之，夫君子奚患乎無餘？”

故知節用裕民，則必有仁義聖良之名，而且有富厚丘山之積矣。此無它故焉，生於節用裕民也。不知節用裕民，則民貧；民貧，則田瘠以穢；田瘠以穢，則出實不半。上雖好取侵奪，猶將寡獲也。而或以無禮節用之，則必有貪利糾譖之名，而且有空虛窮乏之實矣。此無它故焉，不知節用裕民也。”

- [61] 《荀子·富國》：“下貧則上貧，下富則上富。故田野縣鄙者，財之本也；垣窳倉廩者，財之末也。百姓時和，事業得叙者，貨之源也；等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。潢然使天下必有餘，而上尤不不足。如是，則上下俱富，交無所藏之。是知國計之極也。”
- [62] 《荀子·天論》：“強本而節用，則天不能貧，……本荒而用侈，則天不能使之富。”
- [63] 《孟子·梁惠王上》：“不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，林木不可勝用也。穀與魚鱉不可勝食，林木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。”
- [64] 《荀子·王制》：“養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；……草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也。龜鼈魚鱉鱉鱉孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘秋收冬藏，四者不失時，故五穀不絕，而百姓有餘食也。污池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉饒多，而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童，而百姓有餘材也。”
- [65] 《荀子·富國》：“上得天時，下得地利，中得人和，則財貨渾渾如泉源，汜汜如河海，暴暴如丘山。不時焚燒，無所藏之。夫天下何患乎不足也。故儒術誠行，則天下大（泰，悠然貌）而富，使（當作“佚”）而功。”
- [66] 朱熹《大學章句》：“程子曰：‘親，當作新。’○大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。”
- [67] 《大學》：“古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其身；欲正其身者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。”
- [68] 《大學》：“自天子以至於庶人，豈是皆以修身為本。”
- [69] 《中庸》：“凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣

也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。”

- [70] 《荀子·君道》：“請問為國。曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者，儀也；〔民者，景也〕；儀正而景正。君者，槃也；〔民者，水也〕；槃圓而水圓。”（烈按，“儀”指古代計時器日晷，文中意譯為“標竿”。“民者，景也”；“民者，水也”兩句，據王念孫說補。）
- [71] 《論語·顏淵》：“季康子問政於孔子。孔子對曰：‘政者，正也。子帥以正，孰敢不正。’”
- [72] 《論語·子路》：“子曰：‘苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？’”
- [73] 《論語·子路》：“子曰：‘其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。’”
- [74] 《論語·先進》：“子路使子羔為費宰。子曰：‘賊夫人之子。’子路曰：‘有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學。’子曰：‘是故惡夫佞者。’”
- [75] 《荀子·大略》：“學者非必為仕，而少者必如學。”（烈按，此處“如”字有兩種解釋：一作“往”解，正文即按此意釋；一說作“似”解，則此句意為：要照你所學的那樣去做官。此解，義也可通，故錄以備考。）
- [76] 這方面的著作很多，其中比較著名的如：呂本中著《官箴》、朱熹著《朱文公政訓》、真德秀著《政經》、許月卿著《百官箴》、張養浩著《牧民忠告》（以上宋人著作），薛瑄著《從政錄》、呂坤著《實政錄》（以上明人著作），李顯著《司牧寶鑒》，汪龍其著《莅政摘要》，陳宏謀編《從政選規》、《在官法戒錄》、徐棟輯、《日昌軍編《牧令書輯要》（以上清人著作）等。

## Confucian Ideas and Bureaucratic Cultures

Lou Yulie

### Summary

Confucian ideas have profound and far-reaching influence on the bureaucratic cultures of the East Asian countries, including China, Korea, Japan, and Vietnam. In the case of China, for 2000 years, from the reign of Emperor Wu Di of the Han Dynasty (140-87 BC) to the end of the Qing Dynasty, all the rulers through the ages declared that they took Confucian ideas as their own guidelines and as the standards for selecting and training officials. As a result, Confucian ideas naturally became their code of conduct and criteria of

---

judgements, and hence, the core of the bureaucratic culture.

This paper offers a brief introduction to, and some comments on, several Confucian ideas represented by the three original Confucian thinkers in the pre-Qin Dynasty, namely, Confucius, Mencius and Xun Zi, ideas which greatly influenced the bureaucratic culture in Chinese history.

The ideas dealt with in this paper fall under the following six headings: 1, Valuing the worthy and appointing the able to official positions (尚賢使能); 2, Taking the people as the foundation of a state (民為邦本); 3, The ideal of benevolent government (仁政理想); 4, Appreciating rites and valuing laws (隆禮重法); 5, Being thrifty to make the people rich (節用裕民); 6, Taking self-cultivation as the basis (修身為本)。



# 馬王堆帛書易傳與孔門易學

陳 來

馬王堆出土帛書的《周易》部分，為治中國學術思想的學者所重視。近因帛書《易傳》中《繫辭》的發表，更引起學界的普遍關注。帛書中的《周易》經文部分《六十四卦》，一九八四年已由帛書整理小組發表<sup>[1]</sup>，現更有專著出版，加以注釋研究。<sup>[2]</sup>帛書《六十四卦》卷後接有解釋經文占筮及思想的部分共六篇，按傳統的說法，應稱為“易傳”<sup>[3]</sup>。除今本《繫辭》見於帛書《易傳》外，帛書《易傳》的其他內容皆為今本所無，故帛書《易傳》的發表必將進一步推進易學及中國古代思想的研究。

根據于豪亮、韓仲民、廖名春的文章介紹<sup>[4]</sup>，《六十四卦》之後的易傳包括六篇，篇與篇之間以墨丁區分：

第一篇，以“二三子問”開頭，頂端有墨丁，無篇題，共三十六行，約有二千六百字，暫稱《二三子問》篇。

第二篇，以“天尊地卑”開頭，至“失其守者其辭屈”，有墨丁，無篇題，此篇含通行本《繫辭》上的一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二章（據朱子《周易本義》分章），通行本《繫辭》下的一、二、三、四章、五章的部分、九章的部分、十二章，不少學者稱此篇為“帛書《繫辭》”。

第三篇，以“子曰易之義”開頭，有墨丁，無篇題，此篇包括通行本《說卦》前三章，通行本《繫辭》下的六、七、八章、九章的部分，十、十一章，以及今本《易傳》所不見的二千餘字，四十五行，約三千一百字。暫稱《易之義》篇。曾有學者稱此篇為“帛書《繫辭下》”。

第四篇，《要》，尾有篇題，有墨丁，一千六百四十八字，《繫辭》下的五章的一部分見於此篇之中。

第五篇，《繆和》篇，有墨丁，有篇題。

第六篇，《昭力》篇，無墨丁，有篇題。五、六篇合計共六千字。

### 一、帛書與今本《繫辭》

今本《繫辭》上篇十二章中，第九章“大衍之數”數節不見於帛書，下篇十二章中自第五章的“子曰危者安其位也”至第十一章，皆不見於帛書《繫辭》。今本的這些章節或見於《易之義》，或見於《要》。今本《繫辭》中的內容絕大部分皆見於帛書《易傳》之中，這使得從前學者斷言《繫辭》晚出於西漢中期以後的說法不攻自破<sup>(5)</sup>。馬王堆出土帛書《易傳》證明，今本《繫辭》的思想至遲不晚於秦漢之際<sup>(6)</sup>。

然而，帛書《易傳》的出土和發表，也引發了另外一些問題。今本《繫辭上》的十二章中，第九章“大衍之數”數節不見於帛書，《繫辭下》十二章中自第五章的“子曰危者安其位者也”至第十一章，皆不見於帛書《繫辭》，而是或見於帛書《易之義》篇，或見於帛書《要》篇。今本《繫辭》與帛書《繫辭》的這種差別受到了學者的特別注意，並由此引發了有關今本《繫辭》形成過程及年代的各種猜測。其中最主要的一種說法，是認為帛書《繫辭》是今本《繫辭》最原始的本子，今本《繫辭》是漢儒把帛書易傳中《繫辭》和其他篇中的部分合併而成<sup>(7)</sup>。更有學者進而提出，帛書《繫辭》是先秦道家特別是老子一派的傳本，《繫辭》本為道家文獻，只是由於漢儒將帛書易傳中其他篇章中有儒家思想的內容併入原始的《繫辭》之中，才使得今本《繫辭》呈現出儒學的色彩<sup>(8)</sup>。根據這些學者的說法，帛書《繫辭》篇與今本《繫辭》的差異是《繫辭》本為道家文獻的堅強證據。

雖然帛書《繫辭》是迄今所見年代最早的文本，但是，帛書《繫辭》及其他各篇乃係抄本，故其又必有祖本。因此，不僅帛書所依據的祖本是否完整而無錯遺，尚不能完全肯定，作為抄本的帛書《繫辭》與其祖本是否完全相合，也仍是問題。如帛書《繫辭》錯字、脫字極多，通假字也很多，常見的有象錯作馬，爻寫作教肴，乾寫作鍵，等等。比較今本與帛書，可明顯看出今本與帛書幾百處文字上的差異，今本多是本字，帛書本不是本字，帛書本的錯字若無今

本參校，根本無法改正，且讀不通。這也表明，至少在文字上，帛書的祖本與今本所傳差異不大。可以肯定地說，二本的差異有不少是抄者的疏忽遺誤造成的。

### （一）關於今本《繫辭上》第九章

現所見帛書《繫辭》中缺少今本《繫辭》的若干章節，但這還不能作為帛書祖本本來就沒有這些章節的證據。如今本《繫辭》有：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，挂一以象三，揲之以四，以象四時，歸奇於扚，以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛。天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天數五，地數五，五位相得而各得合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與佑神矣。子曰：“知變化之道者，其知神之所為乎？”

帛書《繫辭》無此章（帛書他篇中亦無），但却保留有中間的一句“天一，地二。天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十”。（這一句在帛書《繫辭》中不是在第八章論作易者知盜之後，而是在今本的第十章之後，第十一章之前。）廖名春已指出，帛書第十章和第十一章之間插入的天地之數這一句是莫名其妙的，它只能解釋為帛書《繫辭》的祖本本來是有包括“大衍之數”在內的整個論天地之數及筮數的第九章的，因為，今本《繫辭》中的“天數五、地數五”“天地之數”“大衍之數”與帛書所存“天一地二天三地四……”的內容是緊密相連而為一體的<sup>[9]</sup>，這一點前輩學者早有論述<sup>[10]</sup>。

### （二）關於《繫辭》下第五章

其次，今本《繫辭下》第五章後半部：

子曰：“小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，此小人之福也。《易》曰‘屢校滅趾，無咎’，此之謂也。善不積不足以

成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益而弗為也，以小惡為無傷而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解，《易》曰：‘何校滅耳，凶’。”

子曰：“危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。《易》曰：‘其亡！其亡！繫於苞桑’。”

子曰：“德薄而位尊，知小而謀大，力少而任重，鮮不及矣。《易》曰：‘鼎折足，覆公餗，其形渥，凶’，言不勝其任也。”

子曰：“知幾其神乎。君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。《易》曰：‘介於石，不終日，貞吉’。介如石焉，寧用終日，斷可識矣。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。”

子曰：“顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。《易》曰：‘不遠復，無祇悔，元吉。’”

天地氤氳，萬物化醇，男女構精，萬物化生，《易》曰：“三人行，則損一人，一人行，則得其友”，言致一也。

子曰：“君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求。君子修此三者，故全也。危以動，則民不與也。懼以語，則民不應矣。無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：‘莫益之、或擊之，立心勿恒，凶’。”

帛書《繫辭》這一部分作：

子曰：小人〔不恥不仁，不畏（威）不義，不見利不勸，不〕畏（威）不誅（懲），〔小〕誅（懲）而大戒，小人之福也。《易》曰：構校滅止（趾），無咎也者，此之胃（謂）也，善不責（積）不足以成名，惡不責（積）不足以滅身。小人以小善為〔無〕益也而弗為也，以小惡〔為無傷而弗去也，故惡責（積）而不可〕蓋也，罪大而不可解也，《易》曰：何校滅耳，凶。君子見幾而作，不位冬（終）日，曰：介於石，不冬（終）〔日，貞〕吉，介於石，毋用冬日，斷可識矣，君子知物知章，知柔〔知剛，萬夫之望〕<sup>〔1〕</sup>。

“小善為”下脫一“無”字；“不位冬日”，俟錯寫為位字，日字後脫“易”字；“知物知章”，微錯寫為物。今本《繫辭下》五章的後七節，是以“子曰”所闡發的德義之理釋《易》之噬嗑初九、上九，否九五，鼎九四，豫六二，復初九，損六三，益上九的爻辭。帛書《繫辭》今存者唯噬嗑初九、上九、豫六二數條。鼎、否、復、損、益五條則見於《要》。可注意的是，帛書《繫辭》雖然沒有“子曰知幾其神乎”數句，却有“君子見幾而作，不俟終日”兩句。“君子見幾而作”顯然是承自“幾者動之微，吉凶之先見者也”一句，整個地是由“知幾”的討論而來。而“不俟終日”又是呼應下句所引《易》曰的“介於石，不終日”。帛書現脫掉了“子曰知幾”幾句於前，又脫“易”曰於後，以“子曰”解“易”的格式完全被破壞了。所以帛書的底本應當是有“子曰知幾”這幾句的。《漢書·楚元王傳》載穆王對申公等語：“《易》稱‘知幾其神乎！幾者動之微，吉凶之先見者也。君子見幾而作，不俟終日’，先王之所以禮吾三人者，為道之存故也，今而忽之，是忘道也。”<sup>[12]</sup>這也說明漢初人所見《繫辭》之文，“知幾其神”與“君子見幾”是連句。

帛書《繫辭》的這種脫句的現象不少，今本《繫辭上》“顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂”。帛書《繫辭》作“耶（聖）者仁勇，鼓萬物而不與衆人同憂”，但據廖名春詳檢帛書照片後發現，帛書“仁”字下有兩小字，左為“壯”，右為“者”，壯即藏字之借，者為諸字之錯，這顯然是由抄者後來所補上的。如果帛書抄者未曾看到與今本相同的文字，是不可能補上這兩個小字的<sup>[13]</sup>。此外帛書上十二章遺“推而行之謂之道”，下篇十二章遺“天下之至健也”等，使得參加整理釋文的學者得出結論，帛書的抄者是非常不負責任的<sup>[14]</sup>。這說明我們不能把帛書抄本的遺脫即視為原始祖本本來如此。

### （三）繫辭下六、七、八章

今本《繫辭》的六、七、八章不見於帛書《繫辭》篇，而見於《易之義》篇（三十四至四十二行）。從現象上看，有可能是後來併入《繫辭》的。但《易之義》中與這三章相應的章節又與今本有較大差異，從而也呈現出其他的可能性，如《易之義》三十四行：

子曰：《易》之要可得而知矣。鍵（乾）川（坤）也者，《易》之門戶也。

鍵，陽物也；川，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之化。又（有）口能斂之，無舌罪，言不當其時，則閑慎而觀。《易》曰：“聒（括）囊，無咎”，子曰：“不言之胃（謂）也。□□□□〔何〕咎之又（有）？墨（默）亦毋譽，君子美六（其）慎而不自箸（著）也，淵深而內六（其）華（？）……。而達神明之德也。”

這一段首尾與今本《繫辭下》六章前部同，但今本作“以體天地之撰，以通神明之情”，而帛書《易之義》却在“以體天地之撰”和“以達神明之德”之間插了一大段，包括三節“《易》曰……子曰……”的釋易之文。這三節顯然是合理地插入的，因為“子曰”釋易的“慎言”的德行論與“陰陽合德而剛柔有體”的大化論完全是兩回事。所以插在這裏的釋《易》之《坤》卦六四、六五、上六三爻的文字，當是錯簡而被抄於此的。

事實上，從《易之義》二十四行起為“坤之詳說”，即專論坤卦之義，順序論坤卦辭，初六、六二、六三、用六。在 33 行論用六：“《易》曰：‘利永貞’，此川（坤）之詳說也。子曰：《易》之要可得而知矣，鍵川也者，易之門戶也……”就是說，坤之詳說部分論坤卦辭、坤初六、六二、六三之後，沒有論及六四、六五、上六，便直接論及用六，而且在用六之後立即接上引與《繫辭》下六章相當的那一段，而那一段中又正好插入有一段論六四、六五、上六的三節。由此可知，上引論六四、六五、上六三節本應在論用六之前，而“鍵川也者易之門戶也，鍵陽物也，川陰物也，陰陽合德而剛柔有體，以體天地之化”應下接“以達神明之德”。帛書或其祖本的這種錯簡應當是很明顯的。

今本《繫辭下》第七、八章見於《易之義》的部分，與今本差別沒有第六章那麼大，但較今本多出數句，如在今本《繫辭下》七章與八章之間多出一句“子曰：渙而不救則比矣”，第八章與第九章之間，多出一句“□□無德而占，則《易》亦不當”，故廖名春以為六七八章在《易之義》中都是稱引《繫辭》加以改編而成。這個意見亦可以參考<sup>[25]</sup>。

#### （四）《繫辭下》第九章

帛書《繫辭》不僅文字、語句有遺脫，祖本亦可能有錯簡，或抄者錯置竹簡。如今本《繫辭下》第九章：

《易》之為書也，原始要終，以為質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辯是與非，則非其中爻不備。噫亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其彖辭，則思過半矣。二與四同功而異位，其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之為道不利遠者。其要無咎，其用柔中也。三與五同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝耶？

“其初難知，其上易知”，朱子云“此言初上二爻”，“初”即初爻，“卒”即指上爻。朱子釋“非其中爻不備”，謂“中爻”指“卦中四爻”，又謂“彖辭總論一卦六爻之體”<sup>141</sup>。故此章應自“六爻相雜”論起，順序論及“初”爻，“上”爻，及“中”爻，最後總以“彖辭”結之。而帛書《繫辭》在“君子知物知章、知柔知剛，萬夫之望”下接：

〔若夫雜物撰德，辯〕是與非，則下中教不備。初，大要，存亡吉凶則將可知矣。

“教”即“爻”之借，帛書脫落論“初”、論“上”的文句，獨留論“中爻”一句，從上下之義來看，應屬帛書抄者遺落所致，或錯簡而成。

帛書《易之義》的末尾，即第四十二至四十五行：

《易》之義贊〔始反〕冬（終）以為質，六看（爻）相雜，唯侍（時）物也。是故〔其初〕難知，而上易知也。本難知也，而未易知也。□則初如疑（擬）之，敬以成之，冬（終）而無咎。□□□□□□□□□□修道，鄉物異（撰）德，大明在上，正六（其）是非，則□□□□□□□□□□□占，危哉。□□不當，疑（擬）德占之，則《易》可用矣。子曰知者（者）觀六（其）緣（彖）辭，而說過半矣。《易》曰：二與四同〔功而異位，其善不同，二〕多譽，四多懼（懼），近也。近也者，謙（謙）之胃（謂）也。《易》曰：柔之〔為道，不利遠者，其〕要無〔咎，其用〕柔若〔中也，《易》〕曰：三與五同功異立（位），六（其）過□□〔三〕多凶，五多功，〔貴賤〕之等。

《易之義》所載這一段，基本上與今本《繫辭下》第九章相同。這種情況有幾種可能：一是《繫辭》原無此章，漢儒後將此章併入《繫辭》。二是《繫辭》本有此章，而錯入《易之義》。如前所述，帛書《繫辭》本有“若夫雜物撰德辯是與

非，則下中教不備，初，大要，存亡吉凶則將可知矣”，故九章此句的前後部分脫落，是完全有可能的。三是帛書《繫辭》本有，而《易之義》只是引述《繫辭》。廖名春認為，《易之義》“鄉物異德，大明在上，正其是非，則……”與帛書《繫辭》所存九章的一句相重，又在“知者觀其彖辭”前冠以“子曰”，在論“二與四”與“三與五”時均加“易曰”，中間又夾有“擬德占之則易可用矣”“謙之胃也”等句，這說明《易之義》是引用已有的權威性易傳之說<sup>[7]</sup>，而並不能說明這些內容是《易之義》作者自己的敘述，也不能證明原始的《繫辭》中沒有這一章。

最後談一下今本《繫辭下》五章最後三節見於《要》篇的部分。《要》篇自九行：

□□□□□□□□子曰：“吾好學而兔（纒）聞要，安得益吾年乎？吾□焉而產道，□焉益之□而貴之，難□〔危者安其〕立（位）者也，亡老（者）保〔其存者也，亂者有其治者也，是故〕君子安不忘危，存不忘亡，治不〔忘亂，是以身安而國〕家可保也。《易》曰‘六（其）亡六（其）亡，繫於枹（苞）桑’。”夫子曰：“德溥（薄）而立（位）奠（尊），筮而知吉與凶，順於天□□鮮不及。《易》曰：“鼎折足，復公萑（餽），六（其）刑（形）屋（渥），凶。’言不勝其任也。”夫子曰：“顏氏之子，六（其）庶幾乎？見幾又（有）不善，未嘗弗知，知之，未嘗復行之。《易》曰，不遠復，無葛（祗）譴（悔），元吉’。天地品（編），萬勿（物）潤，男女購（構）請（精），而萬物成。《易》〔曰〕‘三人行，則損一人，一人行，則得六（其）友’，言至（致）一也。君子安六（其）身而後動，易其心而後評，定位而後求，君子修於此三者，故存也。危以動，則人弗與也；舞（無）立（位）而求，則人弗予也；莫之予，則傷之老（者）必至矣。《易》曰“莫益之，或擊之，立心勿恒，凶”，此之胃（謂）也。夫子老而好易……

帛書在“顏氏之子”節中較今本多“見幾”二字。我們知道，今本“顏氏之子”節是緊跟“子曰知幾其神乎”一節的，“子曰知幾”節中有“君子見幾而作”，故帛書“顏氏之子”中的“見幾”顯然是承自“君子見幾而作”來的。帛書《繫辭》中存有“君子見幾而作”兩句，却脫落了前面“子曰知幾”數句，使



“君子見幾”與“知幾”的關聯被截斷。又把“顏氏之子”節錯簡於後，使得進而闡發“見幾”的“顏氏之子”節從《繫辭》中脫落下來。無論如何，帛書“顏氏之子”一節多出的“見幾”二字，表明這一節本來是接於“君子見幾而作”之後的。

從《要》的結構來看，上引論否九五、鼎九四、復初九、損六三、益上九諸爻的這一段很可能是錯簡亂入《要》篇的。《要》篇的內容可分為三個主要部分，一是九至十二行即相當於今本《繫辭下》五章的後幾節，二是從十二至十八行為孔子與子貢（貢）論《易》的對話，三是十九至二十四行孔子論《易》損益之道；其中最要者為孔子與子貢論孔門易學與巫祝之異。今見帛書《要》篇開始數行，有些字跡尚難辨認，但亦有不少可識者，如“易矣，若夫祝巫卜筮（筮）龜”、“巫之師”、“無德則不能知《易》，故君子尊之”、“子曰：吾好學而鬼（纒）聞要，安得益吾年乎”，這些文句與中間部分孔子對子貢所說“吾觀其德義耳也”、“祝巫卜筮其後乎！”是完全呼應的。所以，在前八行論祝巫卜筮與德義的部分與十二行以後論德義與祝巫卜筮之別的部分之間，橫插入《繫辭下》五章釋否、鼎、復、損、益諸爻的部分，顯然是非常不合理的，這顯示出《繫辭》下五章的內容在這裏是被錯置於此的，而今本則可能是忠實於原本的。

總上所述可知，馬王堆帛書的年代雖早，但帛書《易傳》的《繫辭》尚不能看作《繫辭》原始的全貌。帛書本與今本文字、語句、章次的差異有相當大的部分是由帛書抄錄者的不負責任所引起的，有些問題則需要進一步加以研究。斷言“帛書《繫辭》是現存最早、最可靠的《繫辭》傳本”是完全靠不住的。

## 二、帛書與今本《易傳》

以上所說，重就帛書《繫辭》與今本之異而論，主張帛書的祖本與今本差別不大。就整個帛書《易傳》來說，《二三子問》等其他五篇所提供的前所未見材料是帛書中最具價值的內容，由於《繆和》、《昭力》兩篇的釋文尚未最後寫定，這裏先就所見《二三子問》、《易之義》、《要》等各篇加以簡要的討論。

馬王堆三號漢墓出土的《六十四卦》之後緊接着即帛書《易傳》，第一篇為

《二三子問》、《繫辭》、《易之義》、《要》、《繆和》同寫在一幅帛上<sup>[18]</sup>，這說明，帛書《易傳》是一組有同一學派傳授的易學文獻。

### (一) 解《易》結構

《二三子問》開首記孔子答二三子問《易》，下接三十節，皆以“《易》曰……，孔子曰……”的形式解釋卦爻辭，這無疑是源於孔子與弟子論《易》的談話。《易之義》以“子曰易之義唯陰與陽，六畫而成章”開首，在前二十行歷陳各卦之義，除十三至十五行為今本《說卦》前三章，及最後十行為今本《繫辭下》的六、七、八、九章外，整篇仍然是以“《易》曰……子曰……”的形式表現孔子論易的思想。特別是處於全篇中部的“乾之詳說”和“坤之詳說”，用“易曰…子曰…”的形式對乾坤兩卦的各爻加以解說，與《二三子問》的形式相同。此篇中的“三陳九卦”在開頭處較今本多一句“上卦九者，贊以德而占以義者”，與《二三子問》孔子所說“德義廣大”，《要》篇孔子“我觀其德義耳”完全一致。主張《繫辭》道家說的學者也認為，《繫辭下》見於《易之義》的章節是典型的儒家思想<sup>[19]</sup>。至於《要》篇為孔子傳易之說，更明白無疑，《要》的主體是孔子答子貢論易問難，末尾的孔子論損益兩卦的文字屢見於《孔子家語》《說苑》等漢代書中<sup>[20]</sup>。所以，帛書《易傳》是孔門傳易的文獻，是明白無疑的。

帛書《易傳》與今傳《十翼》應有關係，它們應同屬孔門易學的不同傳授系統，且互有影響。特別是《文言》、《繫辭》，與帛書《易傳》一樣，均採用引述經文卦爻辭而以“子曰”釋其義的形式，是孔學傳易的特色。《二三子問》載有：

《易》曰：“鼎折足，覆（覆）公餗（餗），其刑屋（渥），凶”，孔子曰：“此言下不勝任也，非其任而任之，能毋折辱（乎）？……”

……

比較《繫辭下》五章中：

子曰：德薄而位尊，知小而謀大，力少而任重，鮮不及矣。《易》曰“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶”，言不勝其任也。

以“不勝其任”釋鼎九四，二者完全相同，由此亦可知《繫辭》的“子曰”即

是孔子無疑。《二三子問》二十二行殘破較多，但保存有一句“元，善之始也”，其位置正在釋易的“子曰”位置，（很可能是釋坤六五“黃裳元吉”之元），這與《文言》“元者善之長也”之說一致，表明古人以《文言》為孔子作亦其來有自。（《繆和》中釋“謙亨君子有經”記錄有“子曰：……亨者嘉好之合也，夫君人者以德下其人”，亦與文言論亨者同）。《二三子問》載孔子釋《謙》卦辭：

……吉，謙（謙）也；凶，橋（驕）也。天亂驕而成謙（謙），地僻（？）驕而實謙（謙），鬼神禍福謙（謙），人亞（惡）驕而好謙（謙）……夫不伐德者，君子也。

今本《彖傳》：

謙“亨”，天道下濟而光明，地道卑而上行，天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。

可見二說相同。據介紹，《繆和》中也有一段話：“子曰：天道毀盈而益謙，地道……好謙”<sup>(21)</sup>，其說更近於《彖傳》，可見古人以《彖》為孔子所序，亦非無根據。《繫辭上》釋《謙》九三“子曰：勞而不伐，有功而不德，厚之至也”與《二三子問》君子不伐德之說亦同。又比如，今本《彖》釋泰卦說“天地交而萬物通也，上下交而其志同也”，帛書《易之義》四行“泰者，上下交矣”，與《彖傳》之說同。又如《彖》：“蹇，難也，見險而能止，知矣哉”，《二三子問》釋蹇六二：“君子知難而備”，皆以難釋，二說相通。

## （二）表達方式

不僅帛書《易傳》“《易》曰……子曰……”的論說方式與今本十翼《文言》、《繫辭》相同，許多文句和表達方式也相近或相同。如《易之義》首句“易之義唯陰與陽，六畫而成章”，不僅思想與《繫辭》推重陰陽的提法相近而更有過之，六畫成章的語言也與《說卦》十分接近。《易之義》“天地相衛（率），氣味相取（聚），陰陽流刑（形），剛柔成□”，與《繫辭上》“剛柔相推”、“八卦相蕩”、“方以類聚”《彖》的“品物流行”的說法和語言十分接近。《易之義》釋乾卦：

“（潛）龍勿用者”，匿也；“見龍在田”也者，德也；“君子冬（終）日鍵鍵”，用也；“夕沂（惕）若厲，無咎”，息也；“或躍（躍）在淵”，隱

而能靜也；“翬（飛）龍〔在天〕”，☵而上也；“亢（亢）龍有悔”，高而爭也；“群龍無首”，文而卯（聖）也。

試比較《文言》：

“潛龍勿用”，下也。“見龍在田”，時舍也。“終日乾乾”，行事也。“或躍在淵”，自試也。“飛龍在天”，上治也。“亢龍有悔”，窮之災也。乾元用九，天下治也。

在說易的語法方面，《易之義》頗近於《文言》。

又如《易之義》釋坤卦：

……“含章可貞”，言美請（情）也。“括囊無咎”，語無聲也。“黃裳（裳）元吉”，有而弗發也，“龍戰（戰）於野”，文而能達也。“或從王事，無成有冬”，學而能發也。

與《象》傳論說亦相近，《象》：

……“含章可貞”，以時發也。“或從王事”，知光大也。“括囊無咎”，慎不害也。“黃裳元吉”，文在中也。“龍戰於野”，其道窮也，“用六永貞”，以大終也。

《易之義》“乾之詳說”逐爻釋乾卦，“坤之詳說”逐爻釋坤卦，其體例尤與《文言》相近。

### （三）德義本位

從內容上看，帛書《易傳》儒家易的特色更突出了。如《二三子問》首節專論“龍之德”，通篇只論德義，少言卦象，更不論爻位和筮數。如：

《易》曰：“龍戰於野，其血玄黃”，孔子曰：此言大人之寶德而施教於民也。夫文之孝，採物畢存者，其唯龍乎！德義廣大，法物備具者，〔其唯〕聖人乎？“龍戰於野”者，言大人之廣德而下綏（接）民也。“其血玄黃”者，見文也。聖人出法教以道民，亦猶龍之文也，可謂“玄黃”矣，故曰“龍”，見龍而稱莫大焉。

這完全是用崇德教化導民的德教主張釋《坤》上六爻辭。又如：

《易》曰：“康侯用錫馬蕃（蕃）庶，晝日三接。”孔子曰：此言聖王之安世者也。聖人之正（政），牛參弗服，馬恒弗駕，不憂（擾）乘牝馬……，

時至，芻粟不重，故曰：“錫馬。”聖人之立政也，必尊天而敬衆，理順五行，天地無困，民□不滲（？），甘露時雨聚降，烈（飄）風苦雨不至，民心相飭以壽，故曰“番（蕃）庶”。

這也是用重視民生的民本思想釋《晉》卦辭，“尊天而敬衆”，表明這的確是早期儒家的思想。又如：

卦曰：“不〔恒其德，或〕承之憂（羞），貞藺（吝）”，孔子曰：此言小人知善而弗為，攻（？）維而無止，……

帛書中“聖人君子”“君子之行”“君子之德”的讚詞極多，與十翼相同，這裏對小人的批評，也與《繫辭》思想一致，體現了儒家從德性立場上對小人的批評。

#### （四）剛柔互濟

《易之義》篇最突出者為剛柔合德、文武相濟說：

子曰：萬物之義，不剛則不能動，不動則無功，恒動而弗中，則□，〔此剛〕之失也。不柔則不靜，不靜則不安，久靜不動則沈，此柔之失也。

“柔之失”又稱“陰之失”，又說：

是故天之義剛健動發而不息，其吉保功也。無柔救之，不死必亡。重陽者亡，故火不吉也。地之義柔弱沈靜不動，其吉〔保安也。無〕剛□之，則窮賤遺亡，重陰者沈，故水不吉也，故武之義保功而恒死，文之義保安而恒窮。是故柔而不狂（？枉），然後文而能勝也；剛而不折，然後武能安也。

“子曰”的這些話既不是以剛柔的爻象爻位解釋卦爻所以吉凶，也不是純粹以人之德性為說，而是在普遍的意義上，在相當抽象的水平上，以“剛”“柔”為普遍的哲學範疇來討論的。在這裏，“剛”代表宇宙萬物健動不息的本性，故說“不剛則不能動”。事物的運動、活動才能造就了種種功業，因而“剛”又是造就功業的根源，故說“不動則無功”。“柔”為萬物保持安定、靜止的本性，故“不柔則不能靜（疑中當作靜）”，“柔”才能使萬物得以保持相對穩定，故“不靜則不安”。“子曰”認為，宇宙萬物的存在與運動須剛柔相救，剛之長處在於創造功業，但有剛無柔，即有陽無陰，宇宙的生命運動便會中斷，所以說“無

柔救之，不死必亡”。“火”為重陽之象而無柔濟之，故“不吉”。同理，柔之長處在於保持安定，但有柔無剛，無法造就功業，宇宙的生命運動亦將遏止。“水”為重陰之象，無剛濟之，亦“不吉”。因此，宇宙的理想狀態，必須以剛柔相濟相救，從而保證萬物動而能靜，安而有功。這個思想體現在社會方面，是主張“文”與“武”的互補。《易之義》的這些思想反對片面強調剛或柔一方，主者陰陽互補，剛柔相濟，體現了先秦儒家共倡的“中”的思想，與先秦道家如老子一派貴柔的思想呈現出很大的不同。

“中”也是今本《易傳》的重要指導思想<sup>[22]</sup>，不僅《彖》、《象》、《文言》都以“得中”釋卦、爻辭，《文言》明舉“龍德而正中者也”，《彖傳》“得中道也”，《象傳》“尚中正也”，都貫穿着崇“中”的思想，而《易之義》對剛柔互濟的討論不僅比今本《易傳》明確得多，而且擺脫了卦位爻位的具體卦象，上升到了更為普遍的哲學高度。

#### （五）孔子治《易》

帛書《易傳》中最重要的部分當屬《要》篇孔子與子貢的答問，包含有兩個方面的內容：

##### （1）關於孔子晚年學《易》的活動。

《論語·述而》：

子曰：“加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。”

《史記》亦載有“孔子晚而喜《易》”之說，故歷來史志文獻都承此孔子晚年喜《易》之說。但近代以來學者抓住陸德明《經典釋文》所說的“魯讀”問題，主張孔子與《易》無關。所謂“魯讀”，是指陸氏的下列說法：

學易：如字。《魯》讀“易”為“亦”。今從《古》。

就是說《魯論語》以“易”為“亦”字，這樣一來孔子與《易》的關係在《論語》中便不存在。而司馬遷以後以孔子晚年治《易》的說法便於史無據了。然而，陸氏本來不從“魯讀”，司馬遷亦不是僅據《論語》此句而斷定孔子晚而喜《易》的。對此，帛書《要》提供了決定的證據：

夫子老而好《易》，居則在席，行則在囊。子貢（貢）曰：“夫子它日教此弟子曰：‘德行亡者，神靈之趨，智謀遠者卜筮之察’，賜以此為然矣。

……夫子何以老而好之乎？”

根據這一材料可知，孔子晚年喜《易》，已到了“居則在席，行則在囊”的地步，行住坐臥手不離《易》，所以史載的“韋編三絕”，及孔子會有很多的解易思想傳留於後，是完全自然的。這證明孔子晚年確實下過很大精力研究《周易》，《易》學之傳肯定與孔子有重要的關係。李學勤先生指出，《史記》把孔子“晚而好易”一段放在魯哀公十一年（公元前484年）孔子歸魯之後，當時孔子已六十八歲，而據《左傳》哀公十一年，當時子貢正在魯國，所以《要》篇記孔子與子貢晚年對話，合於當時的情事<sup>[22]</sup>。

## （2）孔子治《易》的宗旨。

前引子貢發問表明，孔子早年強調德行不足者才會趨信神靈卜筮，因此子貢責問孔子，何以老而好《易》。孔子解釋說，他並不是好《易》之卜筮，《要》篇載：

《尚書》多闕矣，《周易》未失也。且又（有）古之遺言焉。予非安其用也。〔子貢曰賜〕……如是，則君子已重過矣。賜聞諸夫子曰：“遜正而行義，則人不惑矣。夫子今不安其用樂其辭，則是用倚於人也，而可乎？”子曰：“謬哉賜！吾告女，《易》之道……故《易》剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不妄，漸人為而去詐。文王仁，不得其志，以成其慮，紂乃無道，文王作，諱而避咎，然後《易》始興也。”

孔子喜《易》，是因為《易》中有“古之遺言”，這些遺言“不詭其德”，與德行不違。孔子好《易》並非用其卜筮，而是“樂其辭”。《繫辭》中也說：“是故君子所居而安者，易之序也，所樂而玩者，爻之辭也，是故君子居則觀其象而玩其辭。”又說“易有聖人之道四焉：以言者尚其辭”。因此，孔子並不是對《易》的卜筮有興趣，而是把《周易》的卦爻辭作為思想的素材，藉以體會和發明德義之理。孔子認為，在這一點上，他與祝巫迷信卜筮的立場完全不同，《要》篇載：

子貢曰：夫子亦信其筮乎？子曰：吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣。子曰：《易》，我復其祝卜矣。我觀其德義耳也。……後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。

孔子明白地表示，他之“好”《易》，並不是出於相信卜筮的靈驗，雖然後世之人可能由此對他發生懷疑，但他所“安”所“樂”者與占筮家完全不同。“吾與史巫同途而殊歸”，表明孔子與早期儒家在文化的理性化進程中早已與史巫文化分道揚鑣。所謂“我觀其德義”“吾求其德”，其中的“德義”有雙重意義，即一方面指“著之德”、“卦之德”、“六爻之義”（《繫辭上》說），重在以《易》之話語本文——“辭”發明義理，求宇宙萬物變化之理<sup>[24]</sup>，另一方面指“和順於道德”、“理於義”（《說卦》），以發展和完善人的德性人格。如果說《繫辭》重在前者，即探討宇宙大化的變易之理，那麼《要》則更強調後者。所以孔子針對子貢關於“德行亡者神靈之趨”的指責，強調“君子”與祝巫卜筮不同，主張“無德則不能知《易》”，認為占而不知數只是“巫”，知數而不達於德只是“史”，他的態度則是“幽贊而達乎數，明數而達乎德，有仁□者而義行之耳”。所以，這也正是《繫辭》中所說的“以言者尚其辭”與“以卜筮者尚其占”的區別，後來荀子提出“善為易者不占”<sup>[25]</sup>，正是承繼了孔子以德義論易的理性化傳統，真正把易學提升為一種哲學的體系和德義教化的典籍。

### 三、《繫辭》與孔門易學

帛書的發現，使孔子“加我數年，五十以學《易》”的自述得到確證。事實上，司馬遷一定看到過帛書《易傳》、今本《易傳》及同類的孔門易學文獻，所以他才在《史記·孔子世家》記述道：

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。讀《易》，韋編三絕曰：“假我數年：若是，我於《易》則彬彬矣。”<sup>[26]</sup>《史記·田敬仲完世家》也說：“蓋孔子晚而喜《易》，《易》之為術，幽明遠矣，非通人達才孰能注意焉！”<sup>[27]</sup>

《要》篇載孔子對子貢說：“後世之士疑丘者，或以《易》乎！”這句與孟子所引孔子語“知我者，惟《春秋》乎！罪我者，惟《春秋》乎”<sup>[28]</sup>相近語氣的話，隱含了孔子必然有傳《易》文獻留於世，如《春秋》一樣。由前兩節所述可知，《帛書易傳》的《二三子問》、《繫辭》、《易之義》、《要》都是孔門易學，其中的“孔子曰”、“子曰”都毫無疑問地是指孔子釋《易》之說。帛書《易傳》發現的



重要意義之一便是，它提示我們：今本《易傳》世傳為孔子所作，其性質與帛書相同，都不是無根之談。當然，帛書與今本的“子曰”是否真正為孔子本人之語，不能絕對地肯定，但其源於孔子論《易》而為孔門傳《易》文獻，無可懷疑。古文獻學者指出：“古書從思想醞釀，到口授筆錄，到整齊章句，到分篇定名，到結集成書，是一個長過程。它是在學派內部的傳習過程中經衆人之手陸續完成，往往因所聞所錄各異，加以整理方式不同，形成各種傳本。有時還附以各種參考資料和心得體會，老師的東西和學生的東西並不能分得那麼清楚。”<sup>[30]</sup>此說用於帛書與今本《易傳》，若合符節，尤可信也。

孔子高弟中，子夏傳《詩》、《書》、《禮》、《樂》，荀卿得之。子夏亦有《易傳》，必得於孔子不少，荀子“善為易者不占”之說當得於子夏而源於孔子，《要》篇可證。子貢晚年聞孔子論《易》者不為不少，但子貢對孔子好《易》頗持懷疑態度，這可能是他不傳孔門《易》學的原因。據《史記·仲尼弟子列傳》：

商瞿，魯人，字子休。少孔子二十九歲。孔子傳《易》於瞿，瞿傳楚人馯臂子弘（索隱作“弓”），弘傳江東人矯子庸疵，疵傳燕人周子家堅，堅傳淳於人光子乘羽，羽傳齊人田子莊何，何傳東武人王子中同，同傳菑川人楊何。何元朔中以治《易》為江中大夫<sup>[31]</sup>。

《史記·儒林傳》：

自魯商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿傳《易》，六世至齊人田何字子莊，而漢興。田何傳東武人王同子仲，子仲傳菑川人楊何，何以《易》元光元年徵，官至中大夫<sup>[31]</sup>。

馬王堆帛書自然使人聯想到楚地的易學，帛書《易傳》最後兩篇為《繆和》《昭力》，記載繆和、昭力、呂昌、吳孟、張射、李平等人與傳易經師的答問，繆通穆，穆與昭都是楚氏<sup>[32]</sup>。據《史記》可知，楚為孔門傳易的輦地，馯臂子弓為楚人，故帛書《易傳》很可能是馯臂子弓所傳，李學勤先生甚至認為，繆和、昭力所問的“先生”可能就是馯臂子弓<sup>[33]</sup>。如果再考慮荀子曾晚年居楚且特尊子弓，則帛書《易傳》是孔門易學在楚地的一支所傳，應可定論。

孔門本有傳易之學，在史為有據，而帛書之出土，又復證焉。若謂先秦道家有傳易之學，認為“帛書《繫辭》為戰國晚期老子一派的傳本”<sup>[34]</sup>，於史則無

證，亦與《老子》“絕學無憂”“為道日損”的立場相悖。重視歷史文獻，樂其辭而發明德義，是儒家的特色與傳統，而重視歷史文獻的訓釋，與先秦道家的文化性格不合。

就帛書《易傳》而言，六篇文獻是一組同一學派所傳，僅從這一點來說，把帛書《繫辭》孤立地抽出來斷定其為道家文獻，而同時承認其他五篇為儒家文獻，是不合理的。如前所說，六篇文獻在內容上是一致的，與今本《易傳》也是一致的，同屬先秦儒家傳《易》之學。由於解易文獻各篇承擔的任務不同，《繫辭》側重闡發宇宙觀，儒家重德崇義的色彩相對其他篇略淡，這也是很自然的。

退一步說，即使孤立地考察今本《繫辭》，其為儒家解易文獻亦無可疑，甚至，即使我們把帛書《繫辭》脫落的章節除開去，《繫辭》的儒家解易文獻的性質仍不能改變。其他思想內容的特徵暫且不論，僅由今本及帛書《易傳》中“《易》曰……子曰……”的形式即可斷定《繫辭》的學派屬性。高亨先生曾指出：“《繫辭》記有‘子曰’者凡二十三條（原注：二十四個子曰），皆引孔丘之言也。孔子弟子或再傳弟子等著書，引孔丘之言，始用‘子曰’二字。”<sup>(36)</sup>李學勤也說：“《要》篇孔子與子貢對話，與‘顏氏之子’一節相參，可借以推知‘子曰’都是孔子的話。今本以之與其他有‘子曰’字樣文字組織在一起，又說明它們都是孔子言論，或疑‘子’不指孔子，是不妥當的。”<sup>(36)</sup>

早在《論語·子路》即載孔子釋易之例：

“不恒其德，或承之羞”，子曰：“不占而已矣。”

《繫辭上》：

“勞謙，君子有終，吉”，子曰：“勞而不伐，有功而不德，厚之至也。”語以其功下人者也。德言盛，禮言恭。謙也者，致恭以存其位者也。

“亢龍有悔”，子曰：“貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也。”

這種先稱引《易》之卦爻辭，而後記述“子曰”釋《易》的話語，在《繫辭上》共八條。《繫辭下》：

《易》曰：“困於石，據於蒺藜，人於其宮，不見其妻，凶。”子曰：“非所困而困焉，名必辱；非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻

其可得見耶？”

《易》曰：“公用射隼於高墉之上，獲之，無不利。子曰：“隼者”，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器於身，待時而動，何不利之有；動而不括，是以出而有獲，語成器而動者也。”

《繫辭下》共有以“子曰”釋《易》者九條，合而計之，《繫辭》上下篇共有二十四個“子曰”，其中的“子曰”釋卦爻辭者十七條，以“子曰”一般論述《易》之義者六條。帛書《二三子問》中與“易曰”相連的“孔子曰”有三十一條，《易之義》“易曰……子曰”有十六條，其他作一般論述的“子曰”尚不計其中。這種釋易的形式，亦見於《坊記》、《表記》、《緇衣》、《韓詩外傳》。事實上，這是儒家經典文獻解釋的典型形式，不獨於《易》為然，《禮記》中“子曰……詩曰……”之例尤多。

先秦文獻中把孔子之語冠以“子曰”，除《論語》外，只有《荀子》和《禮記》，沒有例外。且不說道家文獻中不可能把孔子之語稱述為“子曰”，更明顯的是，如果《繫辭》是道家文獻或老子一派的傳本，那它為什麼不稱引老子的話，反而引述二十三、四個“子曰”呢？這種以稱引孔子解易之語為主體的易傳，從本文前述可知，是今本與帛書儒家傳易文獻的典型形式，是《繫辭》為儒家解易文獻的絕好證明。所以，從這一點來說，即使帛書《繫辭》脫落的章節本來就不在《繫辭》裏，也只不過少了四、五個“子曰”而已，對《繫辭》的整體屬性並無影響。

從《繫辭》的內容來看，其中“樂天知命故不憂，安土敦乎仁，故能愛”，“君子所以崇德而廣業”“吉凶與民同患”“何以守位曰仁”的思想及剛柔並重的釋易方法都體現了儒家思想，與強調“君子進德修業”“忠信”“敬義”的《文言》，強調“尚中正”“父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正，正家而國定矣”“湯武革命順乎天而應乎人”的《彖傳》，以及全面闡述“君子以自強不息”“君子以厚德載物”等儒家倫理的《象傳》等，同屬儒家借《易》之辭發明儒家思想的作品。《繫辭》所引述的子曰也浸透了儒家的觀念，如：

“鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。”子曰：“君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎，居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎。言出乎身、加乎民，行發乎邇、見乎遠。言

行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎。”

子曰：“小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。”

都充分體現了先秦儒家強調的修身之方與君子小人之辯。如果再考慮到今本中不見於帛書《繫辭》的幾章可能是由於錯簡及其他抄錄遺脫所致，這幾章如稱許“顏氏之子”有不善未嘗不知、知之未嘗復行，如“三陳九卦”贊德取義之說等，就使得《繫辭》為儒門傳易文獻的性質更為明白清楚了。

#### 四、《繫辭》道家說駁議

以上所論，側重於文獻特別是帛書《易傳》的材料，用以論證《繫辭》確為儒門傳易文獻，事實上，有關《繫辭》學派屬性的爭論與分歧，在相當的程度上，更源於學者從事中國古代思想研究時所從出發的方法。

在已有的關於《繫辭》的討論中，有以下幾點值得認真討論：

1. 《論語》能不能作為判定孔子、孔門、或儒家思想的唯一根據？主張《繫辭》非孔子或儒家之作的論據之一，是認為《繫辭》所說與《論語》不合，如《論語》罕言天道而《繫辭》屢言天道等。《論語》為研究孔子思想的基本材料，但從帛書出土的材料來看，《論語》所記並不完全，尤其是孔子晚年的學術活動在《論語》中並未得到充分體現。因此，原則上，《論語》的材料不能用來排斥、否定其他古文獻中所載孔子思想的材料。另一方面，是否承認儒家思想是在歷史上不斷發展的一種思想體系，不僅是一個方法問題，也是一個史實問題。《孟子》、《荀子》、《禮記》中都有大量的孔子未曾闡述的思想。所以，不能以孔子是否講過或與孔子所講是否相同作為判定文獻是否為儒家的標準，正如，既不能用孔子未講性善而孟子道性善來否定孟子為儒家，也不能用荀子講性惡與孟子不同而拒絕承認荀子為儒家一樣，這個道理是顯而易見的。

2. 楚人所作或楚地所出土的文獻能否作為判定道家文獻的根據？顯然不能。學術界近年頗注重文化的地域性發展，尤以楚文化、齊文化等說為盛，此種方法對於推進地域文化研究特別是同一時代不同地區性特色文化有積極作用。但早在商代末期，現在中國版圖的大部分地區文化傳播與交流已相當活躍，

由這一時期各個地區的青銅文化可見。至兩周春秋戰國，文化的擴散交流更為普遍，在黃河中下游及長江中下游地區，已經沒有一個地區只有自己土生的文化而與其他文化不相干的。從而，楚地不僅有來自各國的士人在楚遊學任官，楚人亦多遊學於外而帶各國文化返於楚。孔子再傳弟子馯臂子弓及其在楚地的後學，固然會受到楚地包括楚道家在內的各種文化的影響，但其傳承孔門易學明載於史。所以，一說到與楚人有關便認為是道家，或凡楚地出土的文獻皆認為是道家，於理於史，都不能令人信服。帛書易傳的出土，打破了單一楚文化的觀念，證明楚文化也是多元的。楚地流行的易學必然受到楚地的道家思想所影響（同樣也影響當地的道家思想），是沒有疑問的，但不能把楚地所傳的易學僅僅根據傳於楚地便斷定其為道家文獻。

3. 能不能把凡道家講過、或道家先講的東西，當作道家所以為道家的本質？即使我們承認“天地動靜”“原始反終”等純粹自然觀的論說方式為道家所先陳述，是否同時或後來學者復用了這些陳述，便成了道家呢？顯然，中國哲學有許多概念或陳述並沒有“家”的色彩，這些觀念和表述源於上古中國文化而成為中國人共同的宇宙觀背景，如天道、陰陽，在百家之前即已提出，為後來各家所共同繼承。即使某些把握自然界的觀念由某一家所先陳述，也不妨礙他人或後人所利用，恰恰由這種利用使得共同的學術語境得以形成。因此，一方面，沒有早期歷史文化已積累的一定的描述、把握自然現象運動的語言、術語、範疇，就不可能形成早期的自然觀。另一方面，學術思想的爭論正是以各家具有共同的學術語言為前提。何況這些概念、術語只是思想建構的材料，一定的思想、哲學觀念則是聯結、組織這些材料的結構（命題），因而，是命題而不是概念才能表現出對自然關係的特定看法。從中國哲學發展的歷史來看，學派的不同，一方面在於各家賦予同一概念的意義不同，如古人早謂“道與德為虛位”，各家無不用“道”而各自意義有別；另一方面，即使概念相同相通，運思方向、解決問題的路線不同。這在整個哲學史上屢見不鮮。如同樣使用“共相”、“殊相”，則有實在論與唯名論的區別，同樣使用“心靈”、“物質”，而有唯心論和唯物論的不同。諸如本體、實體、理性、經驗等，更是各家各派所常用。我們在馬克思的文獻中可以找到大量的黑格爾哲學的語彙，但能夠說馬克思主義就是黑格爾主義嗎？此外，就社會思想、倫理思想的不同派別來說，在自然觀的

領域中分享一些共同的概念、命題、觀點，也相當普遍。如中國思想史上戰國末期的各家顯然擁有一些共同的宇宙自然觀念，因為百家之學的分別並不在此。

4. 所以，最根本的問題是，我們據以區分或判別中國古代文獻為哪一“家”的原則是什麼？陳鼓應教授等力主《繫辭》道家說的所有論文，其要點是通過《易傳》特別是《繫辭》表述其自然觀的概念術語與《老》、《莊》的比較，認定自然主義的宇宙觀以及“天道”、“陰陽”等概念的運用是《繫辭》為道家文獻的根本證明。很明顯，這樣一種立場是以西方的“哲學”（其主體為宇宙論和本體論）作為判別《繫辭》是否為道家的準則。而這一點若能成立，必以百家諸子本來是以宇宙論、形上學之異為本質區別為前提。而事實上，如果我們內在於中國文化的固有脈絡使用“家”，則應知中國文化本來所謂“家”乃是中國學術史的一個概念，而不是一個純粹哲學學派的概念。

如果我們內在於中國自身發展的理路，關於“家”的定義自然先須參照司馬談的論六家要旨：

《易大傳》“天下一致而百慮，同歸而殊途”，夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。

這明確表明，司馬談所說的“六家”是由“為治”的主張劃分的，即所謂六家在本質上是社會思想流派。六家之中，儒、墨、名、法與先秦無異，道家則明指漢代的黃老，而陰陽也是漢代的陰陽學（承自鄒衡而善言天人感應）。據司馬談所說，所謂“陰陽”是根據陰陽運行的時位節度以規定人的行為教令，以為順之者昌，逆之者亡；“儒者”序君臣之禮，列夫婦長幼之別，傳習六藝以為法；“墨者”尚堯舜道，主儉樸節用；“法家”尊主卑臣，明上下之分，貴賤一斷於法；“名家”專決於名，而失人情；道家以虛無為本，因循為用，以養精神。按先秦本無“六家”之說，儒墨為先秦顯學，在史有徵，其為大“家”，不言自明。其餘各派，在先秦亦皆蔚然成家，故先秦之“家”不止於六。《莊子》《天下》所載“百家”，是皆“家”也，按其所叙，墨、禽為和平主義；彭、田、慎非聖去知、無是無非、縱脫無形，如犬儒主義；關、老譚然養神，謙下守柔，為消極的個人主義；莊周為獨與天地精神往來的自由主義。故《莊子》所說的百家之學，或為一種人生哲學，或為一種治世之道，其着眼點一在個人，一在社

會，此為百家異路之所以分也。吾人今日固可借西洋哲學之說，研究中國哲學的歷史，由此立場而觀，百家之哲學亦容各異，然其所以為百家之別者，原不在古代西方所謂哲學上，故僅以宇宙論、形上學來判別各家，必失於偏頗。陳鼓應教授立論，多就“哲學的主要部分形上學、知識論、方法論”“理論架構、思維方式、基本範疇及主要命題”“思辨哲學方面”立論，而這些方面，如上所說，並不反映百家之分的本來規定。

因此，《易傳》或《繫辭》的哲學自然觀無疑是自然主義，但說“易傳哲學是自然主義”則可，而據此便說“易傳哲學是道家哲學”則不可，說“易傳哲學是道家”便不通，說“易傳是道家文獻”便更不通。自然主義雖為道家所先倡揚，但這本來是西周以來宗教思想衰微的表現之一，故戰國以後自然主義越來越成為各家所共同分享的宇宙觀。如郭沫若早已指出，《繫辭》與荀子《天論》的思想很接近，而我們當然不能把包容了自然主義宇宙觀的《荀子》歸為道家。同理，法家的自然觀也是自然主義，但法家並不是道家。所以，我們既反對以自然主義判定《繫辭》為道家，也不據自然主義判定《繫辭》為儒家。事實上，宇宙觀的自然主義經過戰國時代的各家融合業已成為中國哲學的共同背景，這也是《易傳》後來為各家所共尊的原由之一。至於說到“傳本”，則更是一個歷史的問題，先秦道家是否有傳易體系，何人所傳，都須依據歷史材料具體指明，不是“原屬道家系統”這樣的話可以輕易立論的。這與明載於史的儒門傳易系統是不可同日而語的。

1993. 5. 23

帛書《易傳》的釋文，已發表在1993年8月出版的《道家文化研究》第三輯，本文寫作時，釋文尚未發表，承整理者廖名春君先行惠示釋文及廖君所撰《帛書要篇簡述》、《帛書二三子問簡述》、《帛書易之義簡述》數文，特此志謝。

#### 注 釋

- [1] 《六十四卦》釋文原載《文物》，1984年3期。
- [2] 見張立文《帛書周易注譯》，中州古籍，1992年。
- [3] 李學勤：“從帛書易傳看孔子與《易》”，《中原文物》，1989年2期。
- [4] 丁豪亮：“帛書《周易》”，《文物》，1984年3期。韓中民：“帛書《繫辭》淺說”，《孔子研究》，1988年4期。廖名春：“帛書繫辭釋文校補”，馬王堆漢墓國際學術討論會論

- 文，1992年。
- [5] 代表者如李鏡池《周易探源》，中華，1978年。
- [6] 馬王堆三號漢墓帛書在漢高與漢文之間。
- [7] 陳鼓應：“馬王堆帛書繫辭為現存最早的道家傳本”，《哲學研究》，1993. 2。
- [8] 王葆鈺：“馬王堆帛書本繫辭與老子學派的關係”，《道家文化研究》第一輯，上海古籍，1992。
- [9] 廖名春：“帛書繫辭釋文校補”。
- [10] 參看高亨《周易大傳今注》卷五，齊魯，1979。
- [11] 帛書繫辭釋文據《馬王堆漢墓文物》，湖南出版社，1992. 5。
- [12] 《漢書》卷三十六《楚元王傳》，中華書局標點本，冊七，第1923頁。
- [13] 廖名春：“論帛書繫辭的學派性質”稿本。
- [14] 同注〔9〕。
- [15] 朱熹：《周易本義》，北京市中國書店影印本。
- [16] 廖名春：“帛書《易之義》簡說”，《道家文化研究》第三輯，上海古籍，1993。
- [17] 同上。
- [18] 廖名春：“帛書《要》簡說”，《道家文化研究》第三輯，上海古籍，1993。
- [19] 同注〔7〕。
- [20] 《說苑·敬慎》，《孔子家語》卷四《六本》。
- [21] 廖名春：“帛書《二三子問》簡說”，《道家文化研究》第三輯。
- [22] 高亨：《周易大傳今注》40—41頁。
- [23] 李學勤：《周易經傳溯源》，長春出版社，1992，226頁。
- [24] 同上，228頁。
- [25] 《荀子·大略》。
- [26] 《史記·孔子世家》，中華標點本，六冊，1937頁。
- [27] 《史記·田敬仲完世家》，同上，1903頁。
- [28] 《孟子·滕文公下》。
- [29] 李零：“出土發現與古書年代的再認識”《九州學刊》三卷一期，1988。
- [30] 《史記·仲尼弟子列傳》，七冊，2211頁。
- [31] 《史記·儒林傳》，十冊，3121頁。
- [32] 同注〔23〕。
- [33] 同上。
- [34] 同注〔8〕。



- [35] 高亨《周易大傳今注》，6頁。  
[36] 李學勤：《周易經傳溯源》，236頁。

## The Ma Wang Dui Silk Manuscript *Yi Zhuan* and Confucian Studies of *Yi-jing*

Chen Lai

### Summary

The publication of *Xi Ci* (*Appended Remarks*) and other pieces of *Yi Zhuan* (*Commentaries on the Book of Changes*) written on silk excavated from Ma Wang Dui Han Tomb has aroused great interest in the field of studies of *Yi-jing*, and has evoked various discussions on the existing text of *Xi Ci*—both on when and how it was produced and on which school it belongs to. Some scholars hold the view that the Ma Wang Dui text of *Xi Ci* belongs to the pre-Qing Taoist tradition, especially the Lao Zi school. The present study offers a detailed comparison between the existing text and the recently-published silk text of *Yi Zhuan* in terms of interpretive structure, manner of presentation, and moral standpoint. The comparison demonstrates that, instead of proving that *Xi Ci* is a Taoist text, the silk text of *Yi Zhuan* provides many hard facts to confirm that *Xi Ci* does belong to Confucian studies of *Yi-jing*. The present paper also makes a thorough methodological criticism of the viewpoint which wrongly treats *Xi Ci* as a Taoist text.

# 王船山與黑格爾

## ——兼論理性與超理性

張世英

王船山是中國傳統哲學走向近代哲學的轉折性人物，黑格爾是西方傳統哲學的最後一個偉大哲學家。德國新黑格爾主義哲學家拉松(G. Lasson)說過：黑格爾哲學標志着西方“在建構某種特定思維方式的過程中所達到的頂點”，“他剛一去世，那整個時代就到了盡頭”，“陡然傾倒了”（《什麼是黑格爾主義？》柏林，1916年版，第34頁）。和黑格爾的情況相近似，王船山的哲學標志着中國“在建構某種特定思維方式的過程中所達到的”終點，他的出生說明他以往的整個時代即將到達“盡頭”，新時代已經在他身上閃現了曙光。據我的理解，在黑格爾那裏達到“頂點”的傳統西方思維方式就是主客二分式，在王船山那裏達到“終點”的傳統中國思維方式就是天人合一。具體說來，黑格爾是西方傳統哲學特別是近代哲學這一整個時代的以主客二分和主體性原則為主導的哲學之集大成者，他的去世意味着主客二分式和主體性的“生活形態已經變老了”（同上書，第34頁），反對主客二分和反對主體性而主張一種類似中國天人合一的新思潮——天人合一思想，雖已在黑格爾哲學中有所孕育，但被他扼殺了——在西方興起了；另一方面，在中國哲學史上，王船山則可以說既繼承和發展了中國傳統的天人合一思想，又把中國哲學史上一向被壓制的主客二分和主體性思想提高到了使整個中國哲學史逐步轉向的新階段，從王船山起，主客二分和主體性的“生活形態”開始興起，以王船山為代表的明清之際的絕大部分哲學家，特別是鴉片戰爭以後的中國近代史上的先進思想家，都強調發展主客二分和主體性的科學思維方式和民主精神，形成一股新的浪潮，這股浪潮正好和黑格爾死后西方現當代哲學家大多主張物我融合、人物自然和諧相處的

思潮形成鮮明的對比。我在許多文章中都主張中國近代哲學向西方召喚主客二分和主體性的“西化”傾向同西方現當代哲學的人與自然交融思想的“東化”傾向相結合，主張超越主客二分以達到天人合一，使主客二分與天人合一相結合。本文把王船山和黑格爾聯係起來討論，目的是想通過兩人哲學的對比，具體說明天人合一與主客二分相結合的可能，並進而論證人不僅是理性的存在，而且是超理性的存在。以下擬分哲學思想與美學思想兩個方面來論述。

## 一、哲學思想

在王船山以前，有王陽明的心學，其核心是與程朱理學相對立的道器合一觀、形而上與形而下合一觀。程朱理學裂道與器、形而上與形而下為二的思想，畢竟不能使天人合一達到完滿的程度，就此而言，王陽明的心學可以說是中國天人合一說的頂點。但王陽明的心學比起程朱理學來，太乏主客二分思想和認識論。王船山是王陽明以後第一人，既繼承和發展了王陽明的道器合一、理氣合一、形而上與形而下合一的思想，又提高了主客二分思想和認識論在整個哲學中的重要性。

王船山有一段關於天人合一的直接論述：“天降之衷，人修之道。在天有陰陽，在人有人義；在天有五辰，在人有五官。形異質離，不可強而合焉。所謂肖子者，安能父步亦步、父趨亦趨哉？父與子異形離質，而所繼者唯志。天與人異形離質，而所繼者惟道也。”（《尚書引義》）王船在這裏明確地說明了，他的天人合一觀不是董仲舒所說的天人相類，而是指的天道與人道相通，人之“繼”天道，猶子之“繼”父志也。同時，王船山在這裏也明確地說明了，“在天有陰陽，在人有人義”，天與人“異形離質”。這就是說，不能把人理——仁義——強加於天而成為天理，這和王陽明所講的“道即是良知”（《傳習錄》），天理即具有封建道德意識的思想相比，也前進了一大步。王船山說：“天者理也”（《讀通鑿論》），（他在《大全說》卷十中也說過：“天者理之所自出，而不云天一理也。”這是另一問題，茲不具論。）這裏的“理”也主要不是說的封建道德之義理，而是萬物之理則，亦即他所說的：“萬物皆有固然之用，萬事皆有當然之則，所謂理也”（《四書訓義》卷八）。他對“道”也作了同樣的解釋：

“道者，物所衆著而共繇（由）者也”（《周易外傳》卷五）。“道”即是“理”，是萬事萬物共同遵循（“共由”）的普遍規律。當然，我們也應該承認，王船山仍然有儒家傳統把封建的義理強加於“天”的思想：“尊尊賢賢之等級，皆天理自然，達之而理無不中矣”（《張子正蒙注》卷三動物篇）。“仁義，天德也”（同上書，誠明篇）。但這類思想在王船山整個哲學中應該算是次要的。

王陽明的哲學雖與朱熹不同，無形而上與形而下之分，但王陽明並不直言形而上與形而下或道與器、理與氣的不可分離的關係，王船山則進而直接地、明確地、詳細地論證了兩者的統一，特別是形而下的“器”和“氣”的首要地位。有一種流行的說法，根據王船山的“天下惟器而已矣”一語便稱王船山的哲學是“唯器論”，似乎王船山只知有器而不知有道，這種概括不甚妥當，至少容易引起片面的理解。王船山實際上既承認器，也承認道。他並不否認“無其道則無其器”（《周易外傳》卷五），只是他更強調“無其器則無其道”，“道者器之道，器者不可謂之道之器也”（同上）。“器”是具體的事物，“道”是具體事物的規律，只能說道是事物的規律，不能說器是規律的具體事物。據此，王船山特別着重批評了離器而言道和道在器先或離器而言理和理在氣先之類的觀點。“未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道”（同上）。這是對朱熹的“未有這事，先有這理”的直接批評。“道者，天地精粹之用，與天地并行而未有先後者也。使先天地以生，則有有道而無天地之日矣，彼何寓哉？”（《周易外傳》卷一）這是對老子的道“先天地生”的直接批評。此外，王船山還針對朱熹所謂“形而上者無形無影是此理”（《語類》卷九十五），“理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先后”（《語類》卷一）之類的申辯，專門從“形而上下”的角度駁斥了朱熹。王船山說：“形而上者非無形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。無形之上，亘古今、通萬變、窮天窮地、窮人窮物，皆所未有者也。”（《周易外傳》卷五）王船山通過這一段評語，更徹底地否定了“無形之上”的形而上的世界。顯然，王船山反對形上與形下兩個世界之分而主張道器合一、理氣合一的觀點，其明確、直捷的程度遠超過王陽明。

根據道器合一、形而上與形而下合一的思想，王船山進一步論證了天人合一，具體地說，即論證了天理與人心的合一。在王船山看來，既然萬事萬物與天道合一，那麼，人心當然也與天道合一。他斷言，“無以知天，於事物知之爾。

知事物者心也。心者，性之靈天之則也”（《讀通鑒論》卷十四）。這就是說，天理、天道可以通過事物來認識，而認識者為心，但心即是“天之則”，可見天理、天道不在人心之外，天理、天道與人心為一。所以王船山又說：“天奚在乎？在乎人之心而已。故聖人見天於心，而後以其所見之天為神化之主。”（《宋論》卷六）“道生於心。心之所安，道之所在”（同上卷八）。這幾段話更明確地表述了天道即在人心之中，天與人一也。王船山的這種思想顯然源於陸王的心學，但他又強調天道、天理之為萬事萬物的法則之意，強調由事物以認識理的意義，這就包含了朱熹理學的觀點。從這個意義講，王船山實可謂集宋明理學與心學之大成者（參閱賀麟：《文化與人生》，商務印書館，1947年版，第120、121頁），他的天人合一說可以看作是理學與心學的兩種天人合一思想之綜合。

一般地說，中國傳統的天人合一的思想都缺少主客二分式，缺乏認識論，王陽明的天人合一最為典型，在他那裏，天道只不過是良知，不是或幾乎不是我們一般所講的事物之規律、法則，人只需“致良知”以復天地萬物一體之本然，根本不用由事物以認識理，所以王陽明的天人合一實在容不得主客二分，容不得認識論。有一種意見認為天人合一與主客二分是矛盾的，不可能結合。我以為，如果天人合一只是指王陽明那樣的天人合一，則的確不能與主客二分、與認識論結合，但如果我們仔細分析一下王船山的天人合一，則未嘗不可以從他那裏看到主客二分、認識論與天人合一相結合的可能與端倪。

如上所述，在王船山那裏，天道、天理主要地是指一般事物的規律、法則，人心要在事物中知“天之則”，但王船山又反對朱熹的理在事先、道在器外和形而上者在形而下者之外，而主張“天之則”（即天道、天理）即在人心之中，人心即是天道、天理，這就既補救了朱熹裂道與器為二的缺點，發揚了王陽明心學的道在器中、天理不外人心這一天人合一思想之精髓，從而更加完善了天人合一的學說，又包含了人心以事物為認識對象，從認識中求事物之規律、法則這一主客二分和認識論的根本思路。我們平常講哲學，都反對朱熹脫離具體事物而言理則，主張理則即在具體事物之中，這是很正確的。同時，我們還主張具有理則的具體事物在人心之外，人只能從主客彼此外在的觀點去認識（包括實踐）具體事物及其理則，以求得主客的統一。這就是我們平常對待事物的態度，亦即我們平常所處的人與物的關係。顯然，這種態度和關係就是主客二分

式。天人合一則不然，這種觀點認為“天”（天地萬物或自然）不在人之外，“天”乃人心之本根，二者通一而不相外。無論朱熹的“與理為一”的天人合一說，還是王陽明的“心即理”的天人合一說，其根本觀點都是如此，因而都是與主客二分觀點相對立的。不過，與朱熹相比，王陽明的天人合一說和王船山的天人合一說，其與主客二分相對立的程度則更深刻、更鮮明：主客二分的態度認為具體事物及其法則在人心之外，認識的主體與被認識的客體原本外在（不是原本一通），只是靠認識（包括實踐）才達到主客的統一（不是合一）；王船山（且撇開王陽明）的天人合一說則主張人心即是具體事物及其法則，具體事物及其法則不在人心之外，二者原本一通。王船山不僅如前所述，講過人心即“天之則”一類的話，而且他還進而明確表示過物我交融、心物合一的思想：“心無非物也，物無非心也”（《尚書引義》卷一）。“且夫物之不可絕也，以己有物；物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己；物有己而絕己，則賊於物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下”（同上）。——天人合一與主客二分之間這樣鮮明、深刻的對立，王船山是怎樣克服的呢？他一方面主張具體事物及其法則（天道、天理）即是人心，或者說即在人心之內，另一方面又把具體事物及其法則看作是人心需加以認識的對象（“知天”），這樣的矛盾，王船山是怎樣解除的呢？

王船山說：“天不可知，知之以理。拂於理則違於天，必革之而後安。……以理律天，而不知在天者之即為理；以天制人，而不知人之所同然者即為天。”（《讀通鑿論》卷十四）這就是說，天即是人心之所固然者，知天則、天理（“知天”）既是認識事物及其法則，又是認識人心之所同然。“人同此心，心同此理”。天理與人心一也。故知天（認識事物及其法則）即是知人、知心。——可以看到，王船山結合主客二分與天人合一的關鍵，就是把主客二分式所講的人心（主體）對事物及其法則（客體）的認識這種彼此外在的關係納入“人同此心，心同此理”的“同然”之人心以內，這“同然”的人心當然不是個人主觀的、僅屬於自己的人心，而是“天心”，亦即王船山所說的“人心即天”（《張子正蒙注》卷一太和篇）的意思。這也就是說，從主客二分的層次上看，主體與客體彼此相外，但超出這個層次，即超越主客二分，則在先前層次上以為是外在的事物及其法則也在人心（“同然”之心或“天心”）之內，或者說就

是人心（“同然”之心或“天心”），這就是天人合一。從這個意義上看，超越主客二分即可達到天人合一，兩者結合的關鍵在於“超越”二字。所以王船山的認識論或主客二分思想（他稱之為“能所”）都是講的這種“天心”之內的主客二分。換言之，在王船山的哲學體系中，天人合一是主，主客二分和認識論是從屬於天人合一的。這是我們在論述王船山“能所”的認識論之前必須首先弄清楚的一條根本原則。當然，王船山通過他的“能所”說，比前人更明確地提出了和闡明了主體與客體的關係，使他的主客二分思想和認識論在中國哲學史上佔有突出的地位，這一點也是我們應該予以充分重視的。

“能所”的思想，中國傳統哲學中早已有之。佛經有“能”和“所”之分，“能”是主體的認識活動，“所”是被認識的對象。王船山首先承認“能所之分，夫固有之，釋氏為分授之名，亦非誣也”（《尚書引義》卷五）。他認為作為“俟用者”（即“所”）的認識對象“必實有其體”，作為“有功者”（即“能”）的認識主體則“必實有其用”，但必須先有客觀對象才能“發能”——引起認識作用，而認識的作用又必須“副其所”——符合客觀對象。王船山的這套講法，是典型的主客二分論。他據此而批評釋氏“空我執”而否認主體（“無能”），“空法執”而否認客體（“無所”），這是為了論證“以有為幻，以無為實”的釋家原則而設的一種“詭詞”（同上）。然而釋氏“以心合道”，認為心道合一，這又等於承認“有能”、“有所”，這顯然是“矛盾自攻而不足以立”，於是釋氏又進而“消所以人能，而謂能為所”，即取消客體，把客體併入主體，以主體代替客體，釋氏以為這樣，其“以有為幻，以無為實”的原則就成立了。王船山對釋氏的學說進行了駁斥，認為“所著於人倫物理之中，能取諸耳目心思之用。所不在內，故心如太虛，有感而皆應；能不在外，故為仁由己，反己而必誠”（同上）。王船山在這裏把主客的內外之別和主客二分思想的基本特點已經表述得很明確了。

關於主客二分式的認識能力與把握天人合一的能力問題，王船山是怎樣解決的呢？我們平常都把人的認識能力分為感性認識與理性認識兩大階段，或者像康德那樣把我們所說的理性認識再分為“知性”與“理性”，或者像黑格爾那樣把它再細分為“知性”、“否定理性”、“肯定理性”（“思辨理性”），無論如何，一般都把理性看成認識能力的最高階段，康德雖然在認識之上再加上了信仰，

但他所謂信仰也是理性的公設。其實，我們平常所說的感性認識與理性認識都是主客二分式的認識（這裏只是粗略地說才是如此，實際上，人生之初還有一個“原始的天人合一”階段，即沒有自我意識、不分主客的階段），通過感性認識和理性認識所認識到的真理都是外在的客觀事物及其法則，而不是對於超主客二分的天人合一境界的把握。即使黑格爾所說的最高的“絕對”或最后的主客對立統一，也只是主體通過感性認識和理性認識（包括他的“肯定理性”）與客體相統一，就此而言，還不是天人合一。倒是王船山在人的理性認識能力之上還設置了一個把握天人合一的能力，這就是他所謂的“致知”。王船山明確地說：“夫知之方有二，二者相濟也，而抑各有所從。博取之象數，遠徵之古今，以求盡乎理，所謂格物也。虛以生其明，思的窮其隱，所謂致知也。非致知則物無所載，而玩物以喪志；非格物則知非所用，而蕩智以人邪。二者相濟則不容不各致焉。”（《尚書引義》，說命中二）解放後一般的中國哲學史教科書都把“格物”或解釋為由感性認識到理性認識，或解釋為只是感性認識，而“致知”則都被解釋為只是理性認識。我以為，把“格物”解釋為只是感性認識，顯然是錯誤的，因為王船山已明確指出，“格物”“以求盡乎理”，這就是理性認識，所以我同意把“格物”解釋為由感性認識到理性認識。至於人們把“致知”解釋為只是理性認識，這就有重新研究考慮的必要。

把“致知”解釋為只是理性認識的理由和根據，是王船山的這樣一段話：“大抵格物之功，心官與耳日均用，學問為主，而思辨輔之，所思所辨者皆其所學問之事。致知之功，則惟在心官，思辨為主而學問輔之，所學問者乃以決其思辨之疑。致知在格物，以耳目資心之用，而使有所循也，非耳目全操心之權，而心可廢也。”（《讀四書大全說》卷一）從這段話誠然可以解釋為“致知”有平常所說的理性認識之意。但是否只是理性認識呢？請再看下面這段話：“天下之物無涯，吾之格也有涯，吾之所知者有量；而及其致之也，不復拘於量。”（同上書，卷十）可見“致知”有把握無限之意。問題是對“致知”所把握的無限應作如何理解。有的中國哲學史教科書把“致知”所把握的無限解釋為知識的無窮追逐和永無止境，這種解釋是不妥當的。無窮追逐和永無止境是黑格爾所說的“壞無限”，仍然是量的範圍，屬於王船山的“格物”，因為所知者無論多麼大、多麼遠，仍然是有限定的（“有涯”、“有量”）；而“致知不復拘於



量”，這就是黑格爾所說的“真無限”，“真無限”已超出“量”的範圍（“不復拘於量”），它是一個完滿的整體。王船山說：“神則合物我於一原。”“蓋耳目止於聞見，唯心之神徹於六合，周於百世”（《張子正蒙注》卷一·太和篇）。“心思倚耳目以知者，人為之私也；心思寓於神化者，天德也”（同上書，卷二·天道篇）。“德性之知，循理而及其原，廓然於天地萬物大始之理，乃吾所得於天而即所以自喻者也”（同上書，卷四·大心篇）。可見“神”、“心之神”或“德性之知”，其功能是“合物我於一原”，即把握天人合一，把握無限整體（“徹於六合，周於百世”）。所謂“循理而及其原，廓然於天地萬物大始之理”，都是說的作為無限整體的“道”。王船山又把這種功能叫做“天德”或“神化”。如果說他所用的“致知”一詞尚包含有我們平常所說的理性認識之意，那麼，他所說的“天德”、“神化”、“德性之知”一類的詞，就完全是指把握天人合一之無限整體的功能。理性認識仍屬主客二分式的認識功能，它的追求是永無止境的。我們平常說，認識永無止境，就因為我們平常所講的認識是指主客二分式，這種認識方式或思維方式原則上不能解決把握“道”或天人合一的無限整體的問題。而王船山所講的“神化”、“天德”、“致知”正好說明，在王船山哲學中，人既有主客二分的認識功能或理性功能，又有超主客二分、超理性的功能。如果說這種“神化”的功能太神秘了，那麼，我以為王船山哲學的確啟發了我們，把握天人合一之無限整體的功能，正是人的神秘之所在，只要我們不把神秘作貶意的理解和解釋。我們應該承認這種神秘，給超理性以明確的地位。這樣，我們就可以將人之把握世界的的能力粗略地分為感性認識、理性認識（兩者均屬主客二分式的認識）和超理性（其目標是把握超主客二分的天人合一）三大階段。我在《論精神的發展階段》一文中另有進一步的詳細的分法，茲不贅述。

也許我們可以把超理性叫做直觀，但直觀一詞有時指低級的感性認識即感性直觀，不足以說明其超乎理性之上的地位。康德的“理智直觀”倒是一種特殊方式的直觀，是一種非感性的直觀，它可以把握最高的統一體即本體，但他認為這種特殊方式的直觀只能是理性的假設，人們甚至也不了解這種理智直觀的可能性。黑格爾將人把握最高統一體的功能稱為“肯定理性”或“思辨理性”，仍然是把這種功能限於理性、限於思維。他說：“惟有思維才能够把握本性、實體、世界的普遍力量和究竟目的。”“思維之由有限提高到無限，……凡

此一切的過渡都是思維造成的，而且也只是思維自身的活動”（《小邏輯》，商務印書館1980年版，第134頁）。其實，黑格爾也多少意識到他所謂的“思辨理性”或“思辨的東西”的神秘性。他說：“思辨的東西的意義易於與宗教意識及其內容相聯係而理解為神秘主義”（《黑格爾著作集》理論版，第8卷第178頁，參看《小邏輯》，商務印書館，1980年版，第184頁）。“但在現時，一說到神秘主義，大家總一律把它當作與神奇奧妙和不可思議同一意義。……關於此點，我們首先要指出：只有對於那以抽象的同一性為原則的知性，神秘的東西才是神奇奧妙的，而那與思辨的東西同義的神秘的東西，則是那樣一些規定的具體統一，這些規定只有在它們的分離和對立的情況下，對知性來說才是真的。……一切理性的東西均可以同時稱為神秘的，但這只是說，理性的東西是超出知性範圍的，這決不是說，理性的東西對思維是不可企及和不可思議的”（同上）。黑格爾所謂“理性的東西”或“思辨的東西”，都是指統一性或整體。從上引這些話可以看得很清楚，黑格爾既意識到統一性或整體的神秘性和與宗教意識相近的性質，又仍然堅持這種所謂神秘的東西是思維、理性所能“企及”的。顯然，王船山的看法不同於黑格爾，他的“致知”、“神化”正是一種超理性、超思維的功能。他認為人除了有“格物”的功能之外，還有“致知”、“神化”的功能，正說明在他看來，理性認識或思維之上，還有超理性、超思維的功能，此功能所要把握的，正是神秘的無限整體或天人合一。

有一種意見認為王船山的“致知”“不靠格物”。王船山的確說過：“吾心之知有不從格物而得者。”（《讀四書大全說》卷一）但那主要是指道德意識的“良能”而言，他的儒家思想不免使他把道德意識與天人合一思想結合起來。至於一般地說，則不能認為王船山的“致知”“不靠格物”。他說：“致知之功，則唯心官思辨為主，而學問輔之。”可見他並沒有完全否認在“格物”中“為主”的“學問”的必要性，而只不過“學問”在“致知”中居於輔助的地位而已。其實，“致知”本來“不復拘於量”，而以把握無限整體為目標，而無限整體或者說最高的統一體，按康德的說法，不是經驗對象或知識對象，也就是說，不是平常所謂感性認識和理性認識的對象，但另一方面，它又不是絕對離開經驗、知識而單獨存在的，它是理性設想的“理念”。王船山的“致知”當然不能簡單地附會為就是康德的這些意思，但無論如何，“致知之功”既不能絕對脫離感性認

識和理性認識——不能絕對脫離“格物”，而又超出感性認識和理性認識——超出“格物”，這個基本思想應該是可以肯定的。當然，康德把無限整體看成是理性所設想、所假設的東西，這却是王船山哲學中所沒有的；王船山毋寧是把“致知之功”看成“神化”，把“致知之功”的對象看成是超理性的東西，是無貶意的神秘的東西。

人們都異口同聲地說：“人是理性的存在”，“理性象征人的尊嚴”。我以為，我們還應該補充一句：“人同時也是一種超理性的存在，超理性象征人的最高價值。”人的理性、思維乃是通過主客二分式的認識，通過概念、共相以把握事物，但人更要求最高的無限整體與統一體，而主客二分式的認識在最高統一體面前又總是無能為力。天人一體只能通過天人合一的體驗來把握，而這種體驗只能是超理性而不是理性。本來，理性的限度或知識的限度，或者說，理性在最高統一體面前的無能，康德已經證明了這一點，但康德仍想拯救理性。黑格爾自詡已將超理性的神秘的東西轉換成了理性、思維的語言，但他的“思辨理性”倒是把理性、思維弄得神秘化了。如果我們把黑格爾的“思辨理性”所企求把握的最高統一體還原為超理性的神秘的東西，給人的超理性（亦即超邏輯性）以應有的最高地位，那麼，我們就會更易於把握這個最高統一體了。王船山關於“致知”、“神化”、“天德”、“心之神”的思想，的確給了我們以承認超理性領域和超理性功能的重大啟發。

德國著名新黑格爾主義哲學家 R. 克洛納 (Richard Kroner) 在《信仰的首要地位》(The Primacy of Faith, New York, 1943) 一書特別是第五章“人的神秘性”中，發展了黑格爾的哲學思想，大力論證了人的神秘性、超理性的必要和地位，值得我們參考，只不過克洛納的最終目的是為了論證宗教信仰的首要地位，而我的最終目的則是想通過王船山的上述哲學思想和下面將要講到的美學思想，說明審美意識的首要地位。

## 二、美學思想

我在“審美——超越——自由”一文中專門論述了審美意識不是主客二分式的認識，而是超越主客二分的天人合一境界。王船山的美學思想可以說就是

這方面的一個有力論證，說明了審美意識——詩意的超理性的特徵及其在人之把握天地萬物的功能中的崇高地位。

王船山說：“天人之蘊，一氣而已。”（《尚書引義》）在王船山看來，詩意就是這種天人一氣、物我交融的天人合一的境界，王船山所謂“情景一合，自得妙語”（《明詩評選》卷五），就是這個意思。他說：“情景名為二，而實則不可離。神於詩者，妙合無垠。巧者則有情中景，景中情。景中情者，如‘長安一片月’，自然是孤栖憶遠之情；‘影靜千官里’，自然是喜達行在之情。情中景尤難曲寫，如‘詩成珠玉在揮毫’，寫出才人翰墨淋漓、自心欣賞之景。”（《薑齋詩話》卷二·夕堂永日緒論內篇）這段話把審美意識的天人合一的性質寫得極其細緻深刻。這裏的“景”屬於天，即天地萬物，“情”屬於人。情景不可分離，就是天人合一。如果把“長安一片月”理解為單純地寫月夜之景，而不理解這景中的“孤栖憶遠之情”，不理解“景中生情”（《唐詩評選》卷四），那就是不理解李白這一詩句的詩意，當然也就談不上對這首詩句的欣賞；同樣，如果把“詩成珠玉在揮毫”簡單理解為詩人的痛快之情，而不理解此句詩中有畫，“情中含景”（《唐詩評選》卷四），那也不能欣賞杜甫的詩意。所以王船山又說：“景者情之景，情者景之情也。”（同上）他批評脫離情的景是“虛景”，脫離景的情是“虛情”。這就是他所謂“情不虛情，情皆可景；景非虛景，景總含情”（《左詩評選》卷五）。

顯然，我們不能認為在王船山那裏，審美意識是人對客觀事物固有之美的反映。反映論是主客二分的認識方式，不足以解釋審美意識，不足以解釋詩意。王船山說：“天不靳以其風日而為人和，物不靳以其情態而為人賞，無能取者不知有爾。……是以樂者，兩間之固有也，然後人可取而得也。”（《詩廣傳》卷四）這段話裏所謂事物所固有的東西，還只是說的“景”，只有“景”而無“情”，只有天（天地萬物）而無人，不是情景合一或天人合一，因而也不能構成審美意識。所以他又強調指出：“天地之際，新故之迹，榮落之觀，流止之幾，欣厭之色，形於吾身以外者化也，生於吾身以內者心也。相值而相取，一俯一仰之際，幾與為通，而淳然興矣。”（同上卷二）“興”就是我們所說的審美意識。王船山的意思很清楚：只有“天化”與“人心”“相值而相取”、天人合一，才有審美意識。

反映論說的是客觀事物之所“是”，它總是表示某事物“是”如何如何。我在“審美——超越——自由”一文中詳細講了這個道理。這裏所要說的是，王船山的美學思想正好與此相反。首先，王船山反對把詩和史等同起來。“詩有敘事敘語者，較史尤不易。史才固以槩括生色，而從實着筆自易，詩則即事生情，即語繪狀，一用史法，則相感不在永言和聲之中，詩道廢矣。此‘上山採蘼蕪’一詩所以妙奪天工也。杜子美放之作《石壕吏》，亦即酷肖，而每於刻畫處，尤以逼寫見真，終覺於史有餘，於詩不足”（《古詩評選》卷四）。史的特點是“從實着筆”，敘述事物之“是”如何如何，但這不是詩，詩要有景有情，或者說有事有情，故詩是即景生情，或王船山這裏所說的“即事生情”。按照他的看法，杜甫的《石壕吏》太着重敘述事物之“是”如何如何，故雖“逼寫見真”，仍覺“於史有餘，於詩不足”。不管王船山對杜詩的評價是否允妥，但他反對把詩看成就是敘述史實，看成有事（景）而無情，這一點却是很深刻的。

此外，王船山既反對把詩等同於意或理，又反對無意之詩或無理之詩。

“無論詩歌與長行文字，俱以意為主。意猶帥也。無帥之兵，謂之烏合”（《蘆齋詩話》卷二）。這裏的“意”就是指思想內容。無思想內容的詩是沒有靈魂的東西，有了思想內容就有了靈魂，所謂“寓意則靈”（同上）是也。但王船山又反對把詩等同於思想說教或說理文字。在這個意義上，他又認為“詩之深遠廣大與夫捨舊趨新也，俱不在意。……如如意，則直須贊《易》陳《書》，無待詩也。‘關關雎鳩，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑’，豈有人微翻新、人所不到之意哉？”（《明詩評選》卷八）一首佳詩不一定要有“人微翻新、人所不到”的思想內容，但它仍然可以有新穎動人之處，這正是詩的創造性、獨特性、不可重復性的特點所在，是詩不同於抽象的思想說教或說理文字之所在。王船山時而說詩“以意為主”，時而說“俱不在意”，貌似自相矛盾，但細察之，他之所以說“以意為主”，是為了強調詩要以思想內容為“帥”為“靈”；他之所以說“俱不在意”，是為了強調詩要有獨創性、有不可重復性，而主客二分式、反映論所講的思想內容總是講事物之“是”如何如何，因而總是具有確實性和重復性。由此觀之，王船山的“以意為主”和“俱不在意”不是自相矛盾，而可以看作是王船山關於詩既要包含思（“意”）又要超出思（“意”）的一種模糊表達。這裏是否蘊涵着審美意識是超理性——超思維的東西的意思呢？是否

蘊涵着天人合一的詩意境界是一種超主客二分的領域之意呢？王船山雖然沒有也不可能使用我們現代人的語言，雖然沒有也不可能像我們這樣明確表達這種觀點，但從他的論述中，應可對上述問題作出肯定的回答。

請再看看王船山關於詩與理的關係問題的論述，也許會看得更清楚、更直接一些。“謝靈運一意迴旋往復，以盡思理，吟之使人下蹠之意消。小宛抑不僅此，情相若，理尤居勝也。王敬美謂‘詩有妙悟，非關理也’。非理抑將何悟？”（《葺齋詩話》卷一）王船山在這裏明確主張詩中應該有理，反對離理而言詩。但他又說：“詩固不以奇理為高。唐宋人於理求苛，有議論而無歌咏，則胡不廢詩而著論辨也。”（《古詩評選》卷五）“議論入詩，自成背戾。蓋詩立風旨以生議論，故說詩者於興觀群怨而皆可。若先為之論，則言未窮而意已先竭。在我已竭，而欲以生人之心，必不任矣”（同上書，卷四）。詩既要“盡思理”，又非議論，這和前面說的“以意為主”而又“俱不在意”一樣不是自相矛盾，不過王船山在這裏把自己觀點的不矛盾性說得更直接、更透徹一些。他認為詩中隱含有理，故評詩者可以從中產生各式各樣的議論，但單純的議論只是說理，而理是我所說的主客二分式的認識，具有重復性、普遍性和確定性，因而是乾枯的，不能動人心弦，所以在詩中發議論，就等於“廢詩而著論辨”。足見王船山所說的詩中之理，決非主客二分式中理性認識之理。“王敬美謂‘詩有妙語，非關理也’。非謂無理有詩，正不得以名言之理相求耳”（《古詩評選》卷四）。“名言之理”就是邏輯概念之理，就是主客二分式中理性認識之理，亦即主謂式的判斷之理，專講事物之“是”如何如何之理。詩中之理不僅不是“名言之理”，而且也不是“經生之理”——不是道德說教：“經生之理，不關詩理，猶浪子之情無當詩情。”（《古詩評選》卷五）

那麼，王船山所講的“詩理”究竟是什麼樣的理呢？“詩理”乃是思或理與具體意象、具體情感的一種有機結合，他稱之為“神理”：“以神理相取，在遠近之間。……神理湊合時，自然恰得”（《葺齋詩話》卷二）。“神理”是理與情的合一，也可以說是情感化了的理：“要以俯仰物理而咏嘆之，用見理隨物顯，唯人所感，皆為類通”（同上）。這就是說，“神理”與物象不可分離，人對物理“俯仰而咏嘆之”，就成了“神理”，所以“神理”既是理，又超乎理之上，是超理性的東西。黃兆傑的《葺齋詩話》英譯本把“以神理相取”一語中的“神

理”譯作“the logic of imagination”（“Notes on poetry from the Ginger Studio”, The Chinese University Press, Hong Kong, 1987, P. 79），也表示了“神理”不是一般的理性邏輯或思維邏輯，而是想象、幻想的邏輯，與我所說的超理性的意義相近。實際上，王船山所贊賞的佳詩，特別是他最欣賞的謝靈運的詩，都是詩與理（思）相結合的詩，就像西方現當代哲學家主張哲學應是思與詩相結合的哲學一樣。“詩源情，理源性，斯二者豈分轅反駕者哉！”（《古詩評選》卷二）“說理而無理白，所以足入風雅”（同上書卷四）。單純說理，總會有普遍性的模式（“理白”），情理合一，超乎理性之上，就成了有個性、獨創性、不可重復性的“神理”。

“神理”不同於“名言之理”的地方還在於：“名言之理”總是只能把握割裂了的、抽象的東西，而“神理”則能把握無限整體。王船山贊謝靈運詩說：“神理流於兩間，天地供其一目，大無外而細無垠，落筆之先，匠意之始，有不可知者存焉。”（《古詩評選》卷五）可見“神理”能一覽天地而無餘，至大至小，盡在“神理”之中，這正是“神理”優於和高於“名言之理”的威力和“神秘”之所在。

也許我們會覺得王船山的“神理”太神秘莫測了。其實，只要我們承認有超乎理性（不是拋棄理性）的領域和人的超理性的功能，我們就可以說，這個領域和這個功能雖然神秘，但並非虛構，而且它是最真實的、最高的。克洛納說：“人不只是理性的存在”“這個基本真理，哲學家容易忘記，……而不作哲學推理的人倒是更好地懂得這個真理；因為他少作哲學推理，他反而更為聰慧深邃。”（“The Primacy of Faith, New York, 1943, P. 92”）

這裏不能不使我們又聯想到黑格爾。如果說在王船山那裏，理性在審美意識中被“神化”了，被非理性化（超理性）了，那麼，黑格爾則相反地是要把本來非理性的（超理性的）、神秘的審美意識加以理性化。我這裏不可能全而地論述黑格爾的美學思想，也不打算把它與王船山的美學思想作全面的比較研究，我只從理性與超理性的關係的角度把黑格爾拿來與王船山作點對比。

黑格爾的時代，形式主義與感覺主義的美學思想佔優勢，黑格爾關於“美的東西是理念的感性映現”（《黑格爾著作集》理論版，第13卷第151頁）的定義，則與形式主義、感覺主義相反，包含了美的東西應有思想內容的觀點，這

與王船山的“以意為主”、“非理何悟”的觀點相似。王船山於此之外，又認為詩不能滯於“意”，而主張“俱不在意”和“不以奇理為高”，這與黑格爾關於美的定義中所說的美的東西必須是“感性映現”而不應以抽象普遍性形式出現的觀點也相近。但是，黑格爾在這個問題上至少有以下幾點與王船山不同：第一，在黑格爾的美學思想中，儘管美是感性與理性的統一，但理性居於首要地位。黑格爾的定義，其實質是要為理念、共相（普遍性）找具體的感性事物，他的出發點是抽象的理念、共相，而不是具體的、個體的感性事物，儘管他也反對抽象化。反之，在王船山那裏，雖然情與理合一，詩與思合一，但他的目的是要把理與思感情化和詩化，使抽象的理性、普遍性轉化成為具體的個性，他所講的“神理”，決非抽象理性、抽象普遍性，而是具體的個性，即我在前面一再說過的超理性的東西。超理性的東西也就是超乎普遍性之上的東西，它總是具體的個性。

第二，在黑格爾那裏，最高的、最真實的東西——“理念”、“絕對”，是主客二分式的認識目標，也就因為這個原故，它才是最高的普遍性，主客二分式的產物只能是普遍性，黑格爾所聲稱的“具體普遍性”，仍然以普遍性為主導，以普遍性統攝具體的東西。在王船山那裏，最高的、最真實的東西是天人合一之境，它是通過人的體驗達到的，體驗到的東西總是個體性。

第三，黑格爾認為藝術愈發展，物質因素愈減少，而精神因素愈增多。藝術的最高形式是詩歌，詩歌比起它以前的諸藝術形式來，其物質因素最少，但詩歌仍有事物形象，還不是概念，這就導致整個藝術本身的解體，精神要求更進一步擺脫物質，而以普遍性概念的形式去認識理念，藝術於是最終為哲學所代替（中間經過宗教）。他的一段名言：“我們或許還可以希望藝術會不斷向上和完善，但是藝術的形式已停止其為精神的最高需要了，我們儘管覺得希臘神像還那麼卓越，天父、基督和瑪利亞表現得還那麼莊嚴和完美，但是這都是無濟於事的，我們不再屈膝膜拜的。”（《黑格爾著作集》，理論版，第13卷第142頁）可見在黑格爾那裏，普遍概念高於審美意識，思高於詩，理性是至高無上的。反之，如前所述，在王船山那裏，“神理”高於“名言之理”和“經生之理”，審美意識高於普遍概念，或者也可以說，超理性的東西高於理性的東西，簡言之，詩高於思。黑格爾是以詩仍有事物形象為憾，要求擺脫物質性，進入



概念；王船山則是以理之抽象性為憾，要求進入形象和情感，兩人關於理性和超理性、哲理與詩意的關係的觀點之對比，昭然若揭。

我在《論精神的發展階段》一文中說過，人的精神皆可能有超出主客二分的天人合一階段。我們所常講的理性認識屬於主客二分階段，這高級的天人合一也就是本文所主張的超理性階段。西方人的宗教信仰是西方人承認理性的限度和超理性領域的思想表現，但基督教的彼岸世界觀念，表明它沒有真正超出主客二分式，而仍受着主客二分式傳統的束縛，不能算是完全的天人合一。中國文化傳統缺乏宗教信仰的意識，中國人的超理性的天人合一領域表現在其審美意識中，這也許是為什麼中國能有詩的國度這一令譽的原因。王船山是中國哲學史由天人合一觀念絕對優勢到轉向主客二分式的轉折性人物，他的哲學雖然以天人合一為主導，但又包含了比他以前的傳統哲學家更多的、更詳細而系統的主客二分思想和認識論，這就使他得以在天人合一與主客二分的對比關係中，比較充分地、明確地闡述天人合一的審美意識即超理性的東西（“神理”）的優越地位。本來，中國傳統哲學的天人合一都是超理性的（儒家又賦予了這種超理性的東西以封建道德意義），但王船山以前的哲學家較少或太少主客二分思想，所以他們無從突出天人合一之超越主客二分和超越理性的特點。王船山與此不同，他的哲學既有令人注目的認識論，又有引人人勝的美學思想，這是他超過前人的偉大之處，是他對中國哲學史的重大貢獻。他曾自叙“十六而學韻語，閱古今人所作詩不下十萬”（《葺齋詩話》卷二，“夕堂永日緒論”序）。可見其在美學方面所下的功夫。當然，王船山的主客二分思想和認識論還遠未達到西方近代哲學的水平，他的美學思想仍有分析不够細緻的缺點，兩者都有待於整個中國哲學史在他之后的繼續發展，但他的哲學為結合天人合一與主客二分，結合理性與超理性，結合認識論與美學思想所作的嘗試，却是具有重大歷史意義的，也給了我們今天解決如何結合二者的問題以啟發。

從西方哲學發展史來看，黑格爾是最后一個以主客二分思想為主導的偉大哲學家，他的逝世既標志着西方的主客二分式傳統已經過時，也標志着他的建立在主客二分基礎上的美學思想的結束，因為主客二分式和理性至上主義，歸根結底，是不足以解釋審美意識的，只有承認天人合一和超理性才能充分解釋審美意識。西方現當代許多哲學家的美學思想正走着一條類似中國人的天人合

一的物我交融、人與自然和諧相處的道路，也可以簡單一點說，正走着一條超理性的道路。在這種歷史趨勢下，有着深厚的天人合一之基礎的王船山的哲學思想，無疑會對缺乏天人合一傳統的西方哲學和美學的發展有所助益，值得西方人學習。

## **Wang Chuan-shan and Hegel**

Man as Super-rational Being

Zhang Shuying

### **Summary**

Having peaked in Hegelian philosophy, the subject-object dichotomy is the traditional mode of Western thinking; having ended in Wang Chuan-shan's philosophy, the oneness of heaven and man is the traditional mode of Chinese thinking. Wang Chuan-shan not only inherited and developed the traditional concept of the oneness of heaven and man, but also began to bring the history of Chinese philosophy to a heightened new stage, dominated by the subject-object dichotomy. From the philosophy of Wang Chuang-shan there can be seen the possibility and beginning of an integration between the subject-object dichotomy, epistemology and the oneness of heaven and man. Above the knowing ability of the subject-object dichotomy (i. e. perceptual knowledge and rational knowledge as we usually refer to). Wang Chuan-shan instituted a new ability capable of grasping the oneness of heaven and man—namely, “comprehending” (zhi zhi) as he called it. “Comprehending” carries a meaning of grasping infinity. But the “infinity” here does not mean the “negative infinity” as was called by Hegel. Rather it has a sense of Hegel's “true infinity”, that is, a unified whole (oneness of heaven and man). According to Wang Chuan-shan, man has the capability of transcending the subject-object dichotomy, i. e. a capability of transcending reason. I maintain that man's ability of grasping the world be broadly divided into three phases, namely, perceptual knowledge, rational knowledge (the two belong to the knowledge of the subject-object dichotomy) and super-rational knowledge (its aim is to grasp the infinite whole

of the oneness of heaven and man over and above the subject-object dichotomy). Hegel was more or less conscious of the super-rational quality or mystery inherent in unity or the whole. However, as a rationalist, Hegel still asserted that the so-called mystery was within the reach of reason. We usually say "Man is a rational being." But I think we should add a complement to the proposition, that is, "Man is a super-rational being at the same time. The super-rational quality embodies man's highest value." We should reduce the highest unity aimed at by Hegel's "speculative reason" or "positive reason" straightforward to "a super-rational being", hence restoring it to the highest place it deserves.

Furthermore, Wang Chuan-shan's aesthetic thought convincingly demonstrates that aesthetic consciousness is not a kind of knowledge in the mode of the subject-object dichotomy, rather it refers to a horizon of the oneness of heaven and man, which is over and above the subject-object dichotomy. Hegel rationalized aesthetic consciousness or poetic quality which in essence is mysterious or super-rational. On the contrary, reason is irrationalized and mystified through aesthetic consciousness or poetic quality in Wang Chuan-shan's aesthetic thought.

Wang Chuan-shan's thought is dominated by the oneness of heaven and man, but it also embodies quite detailed and systematic thinking of epistemology and the subject-object dichotomy. This enabled him to make a relatively convincing exposition of the superior and super-rational place of the oneness of heaven and man or aesthetic consciousness when the oneness of heaven and man was compared with the subject-object dichotomy. Just for this reason Wang Chuan-shan developed not only conspicuous epistemology, but also remarkable aesthetics. After Hegel the traditional Western aesthetics grounded in the subject-object dichotomy came to an end. Undoubtedly Wang Chuan-shan's aesthetics must be thought-provoking for the development of modern and contemporary Western aesthetics and philosophy.

## 讀《文心雕龍·雜文》

### 倪其心

《雜文》是《文心雕龍》文體論中比較特殊的一篇。

《文心雕龍》的體系結構是明確的，《序志》中說：

蓋文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎《騷》，文之樞紐，亦云極矣。若乃論文叙筆，則囿別區分，原始以表末，釋名以章義，選文以定篇，敷理以舉統，上篇以上，綱領明矣。

其中涉及、說明文體的，有四點。一是“體乎經”，認為文章體裁的本源出自《五經》，即《宗經》所說：“故論說辭序，則《易》統其首；詔策章奏，則《書》發其源；賦頌歌贊，則《詩》立其本；銘誄箴祝，則《禮》統其端；紀傳盟檄，則《春秋》為根；并窮高以樹表，極遠以啟疆，所以百家騰躍，終入環內者也。”二是“變乎《騷》”，認為文章的流變，包括文體的演變，受到以《離騷》為代表的楚辭的影響，如《銓賦》說：“及靈均唱《騷》，始廣聲貌。然則賦也者，受命於《詩》人，而拓宇於楚辭也。”又《時序》說：“爰自漢室，迄至成、哀，雖世漸百齡，辭人九變，而大抵所歸，祖述楚辭，靈均餘影，於是乎在。”都指出“變乎《騷》”的歷史事實。三是“論文叙筆，則囿別區分”，即《總術》所說：“今之常言，有文有筆，以為無韻者筆也，有韻者文也。”把文體分為文、筆兩大類來論述。四是“原始”四句，說明文體論述的規格，依次為源流、名義、代表作品與該體理論要則。例如文體論中《明詩》、《樂府》、《詮賦》、《頌贊》、《祝盟》、《銘箴》、《誄碑》、《哀弔》等篇論述韻文正體各類，大致都按此規格撰寫，大體符合“體乎經”、“變乎《騷》”與區別文、筆的指導原則。但是，列於《哀弔》之後的《雜文》則明顯不同。

《雜文》開篇的“原始”，不是敘述該體出自《五經》，而是概括了“雜文”

作家、作品的特點及“雜文”的作用與貢獻。這顯然不同於“體乎經”之體。接着列舉三位代表作家的三篇“雜文”代表作，即宋玉《對問》、枚乘《七發》和揚雄《連珠》。這顯然意味着他們具有首創“雜文”的“原始”地位和價值。然後分別論述這三類“雜文”的流變，用以“表末”；同時分別“選篇”、“敷理”。這就是說，“雜文”這類文體既不出自《五經》，也不像詩、賦等體類那樣具有獨自典型的規範，而是由幾種具有某種規範地位的文章發展而來的雜合體類。因此，“雜文”的“釋名以章義”難以單純、明確和界定。文中說：

詳夫漢來雜文，名號多品，或典誥哲問，或覽略篇章，或曲操弄引，或吟諷謠咏。總括其名，并歸雜文之區；甄別其義，各入討論之域。類聚有貫，故不曲述也。

算是作了交代，却留下不少疑義。可見《雜文》從立類到撰寫，都與《序志》所說的原則有所不合，因而引起後來學者專家的探討，有精辟之見，也有一些歧議，其中主要問題是“雜文”的立類、源流、界限及《雜文》在文體論中篇次排列的意義。

劉勰所立“雜文”體類，顯然不是現代“雜文”之類。他按照自己“原道”、“徵聖”、“宗經”的指導思想，根據戰國末期的楚辭及漢、魏以來的文章實際情況，汲取南朝文論相沿認同的文體觀念，設立了“雜文”這一文章體類。其立類標準無它：一是“雜”，不能歸入文章正體；二是“文”，包括筆、文所有文章。也就是說，凡是南朝當時認同習用的各類傳統的筆、文正體之外的某些名稱體式的文章，既不能歸入正體各類，又未能完全確認為新的文章體類，籠統歸為一大類，謂之“雜文”。

魏、晉以來，文體分類已趨細密。從曹丕《典論·論文》分為四科八體，陸機《文賦》分為十類，到摯虞《文章流別集》的分類，文章正體的類別已形成傳統認同的觀念，誠如張少康、穆克宏等所論，<sup>(1)</sup>“劉勰的文體論是總結了前代有關文體論的研究成果”，“是在前人的基礎上發展起來的”。與此同時，晉人又注意到漢魏以來出現了一些有別於傳統正體的文章已具某種規範體式，例如傅玄《七謨序》概述了枚乘《七發》創始的“七”體，又《連珠序》概述了《連珠》的興起與特點，以為創自班固等。其後沈約《注制旨〈連珠〉表》認為“始自子雲（揚雄），仿《易》像《論》，動模經誥”，具有模仿經典而又有創新

的特點。這些文論成果也為劉勰所汲取，所以饒宗頤認為“《雜文》——取傅玄《七謨序》、《連珠序》”。<sup>[2]</sup>此外，在南朝，“雜文”的文體類別觀念已經出現。劉宋范曄《後漢書·文苑傳》諸傳有如下的載錄：

《杜篤傳》：著詩、賦、誄、頌、祝文、《七激》、連珠凡二十八篇。

《李尤傳》：所著詩、賦、銘、誄、頌、《七嘆》、《哀典》凡二十八篇。

《劉珍傳》：著誄、頌、連珠凡七篇。

《王逸傳》：其賦、誄、書、論及雜文凡二十一篇。

《趙壹傳》：著賦、頌、箴、誄、書、論及雜文十六篇。

《侯瑾傳》：所作雜文數十篇，多亡失。

又同書列傳所載著錄如：

《馮衍傳》：所著賦、誄、銘、說、《問交》、《德誥》、《慎情》、書記說、自序、官錄說、策五十篇。

《張衡傳》：所著詩、賦、銘、七言、《靈憲》、《應閑》、《七辯》、《巡誥》、《懸圖》凡三十二篇。

《蔡邕傳》：所著詩、賦、碑、誄、銘、贊、連珠、箴、弔、論議、《獨斷》、《勸學》、《釋誨》、《女訓》、《篆勢》、祝文、章表、書記凡百四篇，傳於世。

上舉各例，可以看到範曄的文體類別觀念有三：一是凡屬傳統正體，如詩、賦、銘、誄、贊、頌之類，都標出文體專類的名稱；二是凡非傳統正體的文章著作，都標出篇章題目，如《連珠》、《七激》、《七嘆》、《七辯》、《應閑》及《哀典》、《問交》、《德誥》、《巡誥》等等，其中如“連珠”與“七”體文章，已顯示出某種新的體類名稱的跡象。三是凡非上二類的文章，概稱“雜文”。可見南朝劉宋時，“雜文”的觀念與名稱都已出現，其立類的特點是“雜”，是入不了正體之類，又不具某種規範體式，或者說是不倫不類的文章的雜合。顯然，劉勰是取其名稱而立類標準有所不同。

由於“體乎經”的明確指導思想，劉勰的“雜文”體類的“雜”是與出自經典的傳統正體相對而言的。其範圍包括除諸隱文章外的所有非正體的筆、文作品，“七”體、連珠都在其內。其總體特點是不合傳統規範，或者說是突破了傳統。凡傳統形成，必樹立規範，用以約束，趨於保守。因而不拘約束，不守

成規，必定違反傳統，顯得雜亂，而有創新的趨勢。文體亦然。正體便是規範約束，不正即為雜文。反過來看，創新必雜，不雜無新。但是創新取得成就，應當雜而不亂，不僅具有突破傳統的膽識，而且要有才學和境遇。劉勰是從“雜”的非傳統正體和開創新體這兩方面來總結“雜文”的。清人孫梅認為《文心雕龍》立“雜文”類，是鑒於“能文之士，無施不可”，“雖無當於賦頌銘贊之流，亦未始非著作文章之任”；<sup>[3]</sup>張立齋認為，“雜文者，於詩、賦、箴類諸體以外之別裁”；<sup>[4]</sup>都是看到劉勰的這一立意。

《雜文》開篇說：

“智術之子，博雅之人，藻溢乎辭，辭盈乎氣，苑囿文情，故日新殊致。”從三方面指出雜文的共同特點和要求。一是作家具備“智術”、“博雅”的主觀條件，要求才智、知術、博學、風雅。這顯然不是創作經典的神聖王者，不是學攻一經的儒家學者，不是輔君治政的公卿大臣，而是宮廷侍從的語言之臣，是擅長辭賦的學士文人。《詮賦》論“立賦之大體”是，“情以物興，故義必明雅；物以情觀，故詞必巧麗。麗詞雅義，符采相勝”。認為創作辭賦的情感由外物觸發，辭賦內容必然表現對外物的認識；因此思想明智風雅；外物為作者滿懷情感所觀察，必然要精心表現，因此語言巧妙美麗。麗詞與雅義結合，文章情采優越。可見在他看來，辭賦作家必須是才智博雅之士。《總術》說：“才之能通，必資曉術，自非圓鑿區域，大判條例，豈能控引情源，制勝文苑哉！”優秀作家必須通曉各種體裁和寫作方法，在不同的創作情感激發時，運用相應的體裁和方法，寫出好文章，優勝於文苑。可見“智術之子，博雅之人”是指造詣很高的辭賦作家，掌握創作辭賦的“麗詞雅義”，通曉各類文體的寫作方法。二是雜文創作的藝術特點，“藻溢乎辭，辭盈乎氣”，文辭洋溢文采，文氣充滿文辭。這顯然與《詮賦》所說“麗詞雅義，符采相勝”相一致，更要求有風骨情采。《風骨》說，“風”是“化感之本源，志氣之符契”，因此“招悵述情，必始乎風；沈吟鋪辭，莫先於骨。故辭之待骨，如體之樹骸；情之含風，猶形之包氣”。“若豐藻克瞻，風骨不飛，則振采失鮮，負聲無力”。其贊曰，“情與氣偕，辭共體并”；“才鋒峻立，符采克炳”。可見劉勰對優秀雜文的評鑒標準與詩賦文章一樣，要求麗詞雅義，風骨情采。三是雜文對文學發展的作用和貢獻，“苑囿文情，故日新殊致”。在文苑文章的繁榮發展上，雜文使文苑日益創新前進，使文章具有

不同的情致。這就明確點出了雜文的創新價值，肯定了它們的歷史貢獻。

楚辭之後，西漢創作非傳統正體文章的優秀作家作品，影響甚大，漸具規範，并取得承認，其代表是枚乘《七發》，東方朔《客難》和揚雄《連珠》。到南朝，“七”體、“連珠”體已具獨立的文體類目地位。由於劉勰認為文學演變的“樞紐”是以《離騷》為代表的楚辭，“變乎《騷》”；同時從內容與形式結合的原則出發；因此確認東方朔《客難》來自宋玉《對問》。但是這一上溯其源，也引來後世學者對《七發》、《連珠》體裁的探源。例如認為“七體之興，舍人謂始於枚乘，章實齋謂肇自孟子之問齊王，近世章太炎獨以為解散《大招》、《招魂》之體而成”；<sup>[5]</sup>明代楊慎、清代章學誠都認為“連珠”體始於《韓非子》的內外《儲說》；<sup>[6]</sup>張立齋更認為“惟《對問》之體，其源最古，《尚書》、《論語》正導先河”。<sup>[7]</sup>其論不無見地，但都脫離了《文心雕龍》的理論體系和原則觀點，多從形式比較而來。其實劉勰本意不在探源，因為正體源自經典，不必探索；變化肇自楚辭，是為“樞紐”；而“七”體始自枚乘，連珠始自揚雄，在南朝已予認同；所以把漢代公認的雜文《客難》，<sup>[8]</sup>上溯到宋玉《對問》，一起作為雜文代表來論述，顯出“變乎《騷》”的演變創新的歷史軌迹。

“雜文”實質是一個非傳統正體文章的總類，其中文章應是作家獨創的作品，體制各異，殊不類同。其優秀代表作品也因作家不同而有獨特創造，所以劉勰先分述宋玉《對問》、枚乘《七發》、揚雄《連珠》的特點，再總述其共同特點。對宋玉《對問》，突出高才與志氣，表現不遇而遠大。所以說他有才而“頗亦負俗”，有志而“放懷寥廓”。對枚乘《七發》，肯定鋪陳形容，歸於道德教育。所以說他“腴辭”而“夸麗”，“始邪末正”，旨在勸戒。對揚雄《連珠》，贊美深思與博學，欣賞藝術的精緻。所以說他“覃思”而“業深”，能用“碎文瑣語”寫出明潤如連珠的小辭。不難看到，劉勰的評論是符合他的麗詞雅義、風骨情采的衡準原則的。而值得注意的是他的結論：“凡此三者，文章之枝派，暇豫之未造也。”含蓄地點出它們是宮廷作家、語言之臣的有積極意義的創新之作。有的注釋以“未造”為“末技”，甚為未確。按“枝派”是樹幹的枝條，江河的支流，比喻它們不是文章的正體和主流，所以是“雜文”。“暇豫”是服事君主在閑暇時娛樂。《國語·晉語二》載，優施請里克飲酒，中間，“優施起舞”，對里克妻說：“主孟（里克妻字）啖我，我教茲（指里克）暇豫事君。”優



伶的職事就是暇豫事君，所以優施說要教里克這種本事。衆所周知，漢代宮廷作家的地位形同倡優，“為賦乃俳，見視如倡”，<sup>[9]</sup>“固主上所戲弄，倡優蓄之，流俗之所輕也”。<sup>[10]</sup>劉勰在這裏用這個典故，顯然含有暗示宋玉、枚乘、揚雄等的職事，點出他們宮廷作家的身份。“末造”也是成詞，指衰落的末世時的創造作為。《儀禮·士冠禮》載孔子語，“公侯之有冠禮也，夏之末造也”。鄭玄注：“造，作也。”解釋句意說，夏初以前，諸侯沒有冠禮，五十歲之前“服士服，行士禮。五十乃命也。至其衰末，上下相亂，篡殺所由生，故作公侯冠禮，以正君臣也”。這裏用它的含義，表示它們是思想內容上具有積極意義的創作。可見劉勰對三篇代表作的共同特點的結論，與開篇的概述思想一致，指出它們不合正體的非主流地位和創新的積極意義，並且點出作者的宮廷詞臣的職事身份。

宋玉是楚國王宮的文學侍臣，枚乘是漢文帝、景帝時吳王、梁孝王府的上賓，揚雄則是漢成帝時宮廷辭賦作家。作為文學侍從的宮廷作家的地位職事是特殊的，親近而卑下，榮幸而不遇。他們是帝王的賓客，內宮的近臣，不是執政的公卿，朝廷的大臣。他們的運遇遭際，取決於君主的明闇、識察與信用，可以成為心腹及智囊，可以視為詞臣及倡優，也可以又用智術又用博雅。漢武帝時，嚴助、朱買臣、吾丘壽王、司馬相如、主父偃、徐樂、嚴安、東方朔、枚皋、膠倉、終軍、嚴葱奇等，“并在左右”。“朝覲奏事，因言國家便宜，上令助等與大臣辯論，中外相應以義理之文，大臣數誦。其尤親幸者，東方朔、枚皋、嚴助、吾丘壽王、司馬相如”。<sup>[11]</sup>當他們以內臣身份與朝廷大臣辯論獲勝時，君臣之際可謂遇而融洽，却仍不免有倡優之嘆。而宋玉、枚乘、揚雄的遭際似未見此榮幸。宋玉處於戰國末，楚國垂危，楚王淫佚。所以宋玉主要以辭賦暇豫事君，頗有不遇的感慨。他既寫《高唐神女賦》的詭麗雲雨之作，又有《對楚王問》的曲高和寡之託，還有《風賦》的諷諭和《九辯》的悲慨。雖然司馬遷說他“祖屈原之從容辭令，終莫敢直諫”，<sup>[12]</sup>但劉勰認為他有才而且有志氣，寫出娛君的雜文申志放懷，可算是正體文章的流變，暇豫辭賦的佳作。枚乘生逢文、景之治，不幸遭際於不軌的吳王。他曾勸諫吳王顧全大局，效忠漢朝，但不為所用。他“久為大國上賓，與英俊并遊，得其所好”，<sup>[13]</sup>樂於寫作辭賦以娛樂君王，深知“吳有諸侯之位而實富於天子，有隱匿之名而居過於中國”，衷心希望吳王改邪歸正，安享長久。《七發》苦心構思，精心描寫，主旨即在說明物

質享受的窮奢極欲并不能令人身心健康愉快，根治之途在“要言妙道”。所以劉勰認為它雖不合文章正體，却也是詞臣翻新辭賦的傑作。而揚雄恰逢西漢衰世，權臣弱君，使這位“好古而樂道”的學者，“意欲求文章成名於後世”的作家，<sup>[14]</sup>淡泊勢利，潛心著作，學術、文章都有成就，閑思餘力，創作了別具一格的《連珠》。所以劉勰頗為欣賞，歸之雜文，視為“暇豫之末造”，精緻的創作。總之，在劉勰看來，這三位雜文代表作家都是宮廷詞臣，智術博雅之士，職事娛樂君王，擅長寫作文章，有足夠條件鑽研辭章，不幸而遭際昏侯桀王及弱主，便寫作雜體文章以託志寓意，於是在文章苑林中增添奇葩，蔚成新體。所以他贊道：“偉矣前修，學堅才飽。負文餘力，飛靡弄巧。”對這三位作家來說，首創新體雜文的才學與技巧是足夠有餘的。

《雜文》所詳論的三種代表作都屬於“文”，但“雜文”這一類却包括“筆”。黃侃說：“案彥和云：文筆別目兩名自近代；而其區叙衆體，亦從俗而分文、筆。故自《明詩》以至《諧隱》，皆文之屬；自《史傳》以至《書記》，皆筆之屬。《雜文》篇末曰：漢來雜文，名號多品。《書記》篇末曰：筆札雜名，古今多品。詳雜文名目猥繁，而彥和分屬二篇，且一曰雜文，一曰筆札，是其論文叙筆，固別區分，曠眇昭然，非率為判析也。”<sup>[15]</sup>。劉師培也指出，“由第六迄於第十五”，“是均有韻之文也”；“由第十六迄於第二十五”，“是均無韻之筆也”，認為這是“《雕龍》隱區文、筆二體之驗”。<sup>[16]</sup>應當說，從二十篇文體論的總體結構看，他們的見解是正確的。但是從《雜文》所述的具體界限，以及其後的《諧隱》所論的作品範圍來看，其說有所未周。因為《雜文》中還提到了漢來其它雜文名稱，“或典、誥、誓、問，或覽、略、篇、章，或曲、操、弄、引，或吟、諷、謠、詠”，所指雖未明確，但前八種或有筆類的雜體。而《諧隱》中包括諧語笑話，實有筆類。因此，范文瀾認為“《雜文》、《諧隱》，筆、文雜用，故列在文、筆二類之間”，<sup>[17]</sup>自《史傳》之後即屬“筆類”。其後，從范說而又有申發的，周振甫認為“雜文包括各種體裁，它的特點是韻文散文混用”；<sup>[18]</sup>王達津認為“雜文包括對問、七體、連珠三種主要形式，又涉及‘典誥、誓、問、覽、略、篇章’等小品，和‘曲、操、弄引’、‘吟諷謠詠’等詩歌”。<sup>[19]</sup>他們的新見都有依據，但不無可以商榷斟補之處。

從《明詩》到《諧隱》十篇，總類屬“文”，篇次排列大致按正雜雅俗的區

別，詩、賦居首，先正後雜，末綴俗文。王運熙說：“在論‘文’時，又以詩賦居首。這種排列位置也顯示出詩賦的重要性。還有後面《雜文》、《諧隱》兩篇所論述的作品，實際多數也是詩賦一類，或者說是詩賦的支流。”<sup>[20]</sup>其說中肯。《明詩》至《哀弔》八篇是以詩賦居首的傳統正體韻文雅制。《雜文》則為非正體的“文章之枝派”，列於正體之後。文中所詳論的三種代表作，實為辭賦之枝派。《對問》原是楚辭。劉勰總論其文說：“原茲文之設，乃發憤以表志。身挫憑乎道勝，時屯寄乎情泰，莫不淵嶽其心，麟鳳其采，此立本之大要也。”顯然認為此類雜文乃楚辭騷賦之流。在評論東漢桓麟至西晉左思“七”體作品時說：“觀其大抵所歸，莫不高談宮館，壯語畋獵，窮瓌奇之服饌，極蠱媚之聲色，甘意搖骨體，艷詞動魂識。雖始之以淫侈，而終之以居正。然諷一勸百，勢不自反。”認為此類“七”體文章的特點，其實與司馬相如《子虛上林賦》之類大賦一脈相承。又評論《連珠》說：“夫文小易周，思閑可瞻，足使義明而詞淨，事圓而音澤，磊磊自轉，可稱珠耳。”正像《詮賦》評論小賦“奇巧之機要”：“觸興致情，因變取會。擬諸形容，則言務纖密；象其物宜，則理貴側附。”在藝術特點上，兩者相類，而“連珠”又有創新，也可說是辭賦之流。於此可見劉勰在韻文正體之后列論“雜文”，是有詩賦居首，次及支流的意圖。但是雜文既雜又新，包羅廣泛，文筆雅俗，都有雜制。另立“雜筆”、“俗曲”之類，未便也沒有必要。因此在詳論雜文代表作之后，一并作了簡括的交代，列舉十六種雜文名稱，以示繁雜。不難看到，這十六種名稱包括了文筆詩歌的不同方面。“典誥誓問”代表用經典文章名稱的雜文，“覽略篇章”代表用子書章節名稱的雜著，“曲操弄引”代表用琴曲笛音名稱的新聲，“吟諷謠詠”代表用詩歌謠詞名稱的歌辭。實際上幾乎包括了傳統正體之外的所有韻散各種文字作品。這種交代處理方法如同筆類正體的末篇《書記》說明“夫書記廣大，衣被事體，筆札雜名，古今多品”，羅列了“譜、籍、簿、錄”等二十四種雜筆札記，表示有此種種，不予詳論。當然，這眾多繁雜的雜文，不免泥沙俱下，因此劉勰贊曰：“枝辭攢映，嘈若參昂。慕頌之心，於焉祇攪。”有許多一閃而過的小星，它們摹仿的心思徒然令人厭煩。這似乎也表示了作者的一種態度。

至於在《雜文》之後，在文類之末，列論《諧隱》，便是由於此類文章，不僅雜，而且俗。文中所論大抵是諷嘲的笑話和寓意的謎語，“辭淺會俗”，“本體

不雅”。從今天的觀點衡量，其中不少屬於散體的“筆”以及敘事、韻語結合的韻散混用。而在劉勰看來，“諧辭隱言”，都屬“文辭”，兩者是“可相表裏”的。他認為這些笑話謎語，諷刺嘲弄，“譬九流之有小說”，所以“漢世《隱書》，十有八篇，歆、固編之，錄之歌末（疑當作賦末）”。也許他是仿劉歆《七略》、班固《漢書·藝文志》的先例，視俗文為小說家一樣的末流，把《隱書》之類列在詩賦之流的最后，所以在“文”類之末，綴以《諧隱》，亦未可知。

《雜文》範圍的作品，最難確定的是所謂“漢來雜文”中以“典、誥”等八種名稱的文章，它們究竟指哪些文章，何種類型。范文瀾對此有若干論證，周振甫認為“包括各種體裁”，王達津以為“小品”，似乎都可商榷。但是，論定確證是很難的。其一，這八種“雜文”的時代界限在漢代以後。也就是說，先秦經典、諸子及《呂氏春秋》等著作的文章不在其列。凡先秦著作中 useful “典、誥”等名稱標題的文章，都不是劉勰所指的這八種名稱的雜文。反過來說，漢代以來用這八種名稱標題的文章，大多不是名符其實的正體文章，而是“雜文”。因此，考察這些“雜文”，應當從漢代以來作者的作品中查找。第二，可以想見，劉勰當時是見到了這些雜文的。但是它們絕大多數已經佚失，今天無從看見，無法確證。不過，似乎也有蛛絲馬迹可見。贅述如下。

典：東漢李尤有《哀典》（已見上引），文佚。范注：<sup>[21]</sup>“《尚書》有《堯典》、《舜典》，《周書》有《程典》、《寶典》、《本典》。揚雄《劇秦美新》曰：‘宜命賢哲作帝典一篇，歸三為一襲。（李善注：言足舊二典而成三典也。）以示來人，摘之無極。’雄以此文比二典，是為稱典之始，惟未以名篇耳。班固《典引序》曰：‘伏惟相如《封禪》，靡而不典；揚雄《美新》，典而無實。……竊作《典引》一篇。’李善注引蔡邕曰：‘《典引》者，篇名也。典者，常也，法也；引者，申也，長也。《尚書》疏：‘堯之常法，謂之《堯典》。漢紹其緒，伸而長之也。’此為以‘典’名篇之始。《後漢·文苑·李尤傳》，尤所著有‘典’，是當時文士固有作‘典’者也。”其說“典”的名稱來自《尚書》，指出漢代有作“典”者，均是。但認為《劇秦美新》、《典引》為“典”類雜文之始，似可商榷。按《文心雕龍》有《封禪》篇，列為筆類正體，認為封禪文應是“宣明大體”的“一代之典章”，自非雜文。文中舉揚、班二文，認為“事非鑿石，而體因紀禪”，視為封禪文的兩篇代表作，并非“典”類雜文，更不是它們的開始。而且

揚文標題無“典”字，班固的“典”字就是“典章”的意思，題目的含義是典章的引申發展，不是標題的名稱。范注未妥。看來李尤《哀典》則似以“典”為標題名稱，仿經典文章形式而文義不符經典之義，或是述哀的“雜文”。

誥：王莽有《大誥》<sup>[22]</sup>，文存；馮衍有《德誥》（已見上引），今存殘句；張衡有《東巡誥》（已見上引），文存《藝文類聚》等唐宋類書；衛覬有《禪誥》<sup>[23]</sup>。“誥”也是經典文章的名稱。《尚書》有《湯誥》、《大誥》等。《詔策》指出，詔、策二類文體源自《尚書》的“誥、誓”：“其在三代，事兼誥、誓。誓以訓戎，誥以輔政。”漢代以後，這類皇帝告令通稱“詔”、“策”（通“冊”），或亦稱“誥”，如衛覬《禪誥》及王莽《大誥》。此類皇帝告令文章，自非雜文，劉勰列為筆類正體。如果不是皇帝告令而題稱為“誥”，不倫不類，當歸雜文。衛覬《禪誥》是替漢獻帝禪位曹丕而作的冊文，自屬正體。王莽因為翟義的討伐，恐懼不安，整天抱着幼帝孺子對群臣聲稱：“自古大聖猶懼此，況臣之斗筭！”群臣恭維他是周公輔成王，他便仿周公《大誥》而寫自己的《大誥》，自辯自頌，堪稱不倫不類。但是從王莽當時身份而言，其《大誥》可視為正體劣作，却不屬雜文。可作參考的是馮衍《德誥》與張衡《東巡誥》。《德誥》殘句有“沈情幽思，引《六經》之精微”；<sup>[24]</sup>“仲尼言語不習，則子貢侍”<sup>[25]</sup>等。玩其文辭，並非君誨臣語，未合“誥”義，或是辭賦之流，當入雜文。《東巡誥》是仿《尚書》文辭，擬漢帝東巡的文章，寫皇帝敬天承命，群臣歌功頌德，有問有答有詩歌，頗具情致，不無嘲戲，顯然不是皇帝的訓告，却是才智博雅之士的妙辭。文非正體，應歸雜文。

誓：蔡邕有《艱誓》<sup>[26]</sup>，佚。《尚書》有《甘誓》、《湯誓》等，即劉勰認為三代“訓戎”的經典文章。《艱誓》用“誓”標題，或是仿古文辭，或取“誓”之義而自為文，似乎不是正體文章，可能應入雜文。

問：馮衍有《問交》（已見上引）；班昭有《問注》；<sup>[27]</sup>二文均佚。案范注認為“問”指策問，<sup>[28]</sup>“如漢武帝元光元年“詔賢良口，……受策察問”的“問”，又指出《文選》有“策問”類。此說似可商榷。劉勰并舉“典、誥、誓、問”，則此四種都應指經典文章的標題名稱。范氏所舉元光元年“受策察問”，即漢武帝《賢良詔》，《文選》入“詔”類；《文心雕龍·詔策》所說“武帝崇儒，選言弘奧”，亦指此詔，文具存《漢書·武帝紀》，自屬正體文章，不為雜文。如果

是指賢良所作應徵對議文章，則《漢書·武帝紀》云此年“董仲舒、公孫弘等出焉”，當指董、公孫之文。而劉勰在《議對》中指出，“又對策者，應詔而陳政也”，“即議之別體”，并且舉“仲舒之對”、“公孫之對”為名篇。因此無論所謂“策問”是指皇帝詔文或下臣對文，范氏所舉都不是雜文，而是劉勰認為的筆類正體文章，不稱“策問”，而稱“詔”，稱“對策”或“議”。此“問”當為先秦經典文章標題名稱。考《禮記》有《問喪》及《曾子問》、《哀公問》、《服問》等，都以“問”為標題名稱，或問居喪之禮，或問喪，或問政等。漢儒認為這幾篇都因“善問”而著稱。<sup>[39]</sup>劉勰認為“銘、誄、箴、祝，則《禮》總其端”，是韻文正體之源。疑馮衍《問交》或是問朋友交道，班昭《問注》似是問女史記載起居之義，近於銘、箴之類，可能都是用《禮記》的篇章名稱，取其“善問”之意，而別有新創，所以被視為雜文，亦未可知。

覽：有魏文帝曹丕署名編纂的《皇覽》。<sup>[40]</sup>“覽”指《呂覽》，即《呂氏春秋》的別名通稱，因其書有“八覽”而得名。按“典誥誓問”四種為經典文章名稱，“覽略篇章”則是子書的篇什章節名稱。《諸子》說，“諸子者，入道見志之書”；從《荀子》、《孟子》到《呂氏春秋》、《淮南子》等戰國、秦、漢子書，是“得百氏之華采，而辭文之大略也”。這些“博明萬物”的子書，大多由若干篇章構成整體。如《呂氏春秋》共十二紀、八覽、六論。其“八覽”各有標題名稱，如《有始覽》、《慎大覽》等。各“覽”下繫八篇主題短文。如《慎大覽》下繫《慎大》、《權勛》、《下賢》、《報更》等。《皇覽》其實是取《呂氏春秋》篇章的名稱為書題名稱的一部類書。《三國志·魏志·文帝紀》載，曹丕“又使諸儒撰集經傳，隨類相從，凡千餘篇，號曰《皇覽》”。又《揚俊傳》注引《魏略》載，“魏有天下”，王象“受詔撰《皇覽》，使象領秘書監。象從延康元年始，撰集數歲，成，藏於秘府，合四十餘部，部有數十篇，通合八百餘萬字”。據考，《皇覽》為我國古代類書的第一部，在古文獻史上有劃時代意義。但在劉勰看來，雖然它取用《呂氏春秋》的篇章名稱，却是經傳的摘錄匯編，已無諸子明道之義，不屬諸子正體，視為雜文之流。

略：有劉歆《七略》；<sup>[41]</sup>漢靈帝《典略》。<sup>[42]</sup>“略”是概要的意思。《六韜》有《兵略》，《淮南子》有《要略》，都是它們的篇名。有的學者懷疑《六韜》是偽書，不足為據。但是《漢書·藝文志》儒家有“周史六弢（同‘韜’）六篇”，

《莊子·徐無兒》有“金版《六弢》”語。《論說》云：“自《論語》以前，經無‘論’字，《六韜》二論，後人追題乎？”劉總認為《六韜》中有《霸典文論》、《文師武論》兩篇，題中的“論”字或許是後人加的。可見他並不以為《六韜》是偽書，而是先秦的諸子書，可以為據。《諸子》說“《淮南》泛采而文麗”，是諸子的後起之秀，那麼也可以為據。所以，“略”與“覽”同是諸子書的篇章名稱。《七略》是目錄著作。《諸子》說“《七略》芬菲，九流鱗萃”，對它評價很高，但不以為諸子書，不屬筆類正體，而如《皇覽》一樣，可以視為雜文之流。至於《典略》，即《皇義五十章》，是敘述古籀篆書法的撰著，更不屬諸子正體，“并歸雜文之區”，不可謂不當。

篇：有司馬相如《凡將篇》、<sup>313</sup>史游《急就篇》、揚雄《訓纂篇》、班固《續蒼頡篇》、<sup>314</sup>蔡邕《勸學篇》<sup>315</sup>等等。此類衆多，都是字書、書法範圍的啟蒙歌訣韻語，用來普及識字、寫字的小學知識。按這裏作為名稱的“篇”及“章”，就是書籍著作結構的“篇章”的意思。《章句》說：“夫人之立言，因字而生句，積句而成章，積章而成篇。”即其義。《諸子》說，上古的風后、力牧、伊尹等人物都立言以彰名德，“篇述者，蓋上古遺語，而戰代所記者也”。所謂“篇述者”是指成篇記述的文章，即《漢書·藝文志》所著錄的《伊尹五十一篇》、《力牧二十二篇》（同書兵家載作十五篇）、《風后十三篇》。這是“篇”為諸子著述的名稱，也是稱“篇”的肇始。劉總認為文章正體源於《五經》。凡《五經》文章都不稱“篇”稱“章”，而是以“典、誥、誓、問”所概括代表的名稱。而《孝經》、《論語》、《孟子》及諸子書，則大多以“篇”、“章”為名稱。所以“篇、章”作為名稱，與“覽、略”一樣是指構成一書的各篇各章。范注認為、<sup>316</sup>“《漢書·藝文志》有《史籀篇》（周時史官教學童書），《蒼頡篇》（李斯作）”，以及“《凡將篇》（司馬相如作）”等等，“然皆屬記文字之書，似非彥和所指，當別有以篇名文者”。按如上所述，“覽、略、篇、章”是先秦及漢諸子用作成書分篇的標題名稱，“覽、略”是專著特起的名稱，“篇、章”則是衆書習用的通稱。劉總認為諸子書是“博明萬事”之文，為筆類正體。而字書也有傳播知識的用途。《漢書·揚雄傳贊》說，“史篇莫善於《蒼頡》，作《訓纂》”，即謂揚雄認為《蒼頡篇》是很好的傳播歷史知識的文章，所以自己創作了《訓纂篇》。蔡邕《勸學篇》顯然是勸導學習的啟蒙讀物，其殘句如“木以繩直，金以淬剛，

必須砥礪，就其鋒鋦”，<sup>[37]</sup>即為明理勸學的韻語，可見字書與子書有相通之處。劉勰以諸子為正體，視字書為雜文，也是可以理解的。從總體看，《文心雕龍》的“文”的觀念，其外延甚廣，如《章句》所述，凡積句成章、積章成篇者，都可視為文章。所以成篇的蒙學讀物，也屬文章，却非正體。此外，“覽、略”之名，出自《呂氏春秋》與《淮南子》，都是尊者主持下成於賓客眾儒之手的集體著作，而《皇覽》與《典略》亦為帝王名義主持的群臣編撰，《七略》則是劉向、劉歆父子二代總纂的目錄撰著，其實也是集體工程。而“篇、章”之名原是諸子可用通稱，則漢來諸儒用作啟蒙文章名稱，都是個人對社會的貢獻。所以“覽、略”與“篇、章”并為一個方面，都是從諸子而來，從立一家言的專著到類書、目錄書、蒙學讀物，或集體編撰，或個人著作，其中有相承正體的軌迹，或許也是劉勰的一種思路，可作參考。

章：即上述“篇章”之意。漢時“篇”、“章”二義通用。如《急就篇》又稱《急就章》，《皇義篇》又稱《皇義章》等等，不枚舉。范注以為此“章”即《章表》所論的“章”，<sup>[38]</sup>與劉勰本意未合。“章”、“表”既立專篇論述，即為源自《五經》的正體，不為雜文，其理自明。

綜上可見，劉勰所舉“典、誥”等八種標題名稱，都不是文章正體，不是各種體裁名稱。這八種名稱概括代表取自經典篇名與取自子書篇章名稱。採取這些標題名稱的文章，其作者不乏名家，其體有文有筆，實則為用途各異的各式各樣的體制翻新的文章書籍，所以統歸於“雜”，概稱為“文”，所謂“總括其名，并歸雜文之區”。其中或有“小品”，但大多不屬小品。至於這些“雜文”的內容有什么意義，則應予以區別，在各自應屬的學術領域進行討論，所以說“甄別其義，各入討論之域”。范注認為，<sup>[39]</sup>“凡此十六名，雖總稱雜文，然‘典’可入《封禪篇》，‘誥’可入《詔策篇》，‘誓’可入《祝盟篇》，‘問’可入《議對篇》，……‘章’可入《章表篇》，所謂‘各入討論之域也’。‘覽、略’或可入《諸子篇》”。李日剛也認為，“若審察區分其義類，則可分別納入本書其它相似體類之領域中討論”。<sup>[40]</sup>其說似均未合劉勰本意。第一，劉勰明確指出這些名稱是“漢來雜文”的名稱，是文章標題名稱，不是文章體裁的類名，更不是經典子書中的標題文章。如上所述，凡屬各類正體的名篇，大多在各該體的論述中提到，理當為正體文章，未可視為雜文。倘使正體文章同時又視為雜文，豈



非正雜相混，自相抵牾？第二，所謂“總括其名”、“甄別其義”的“名”與“義”，是指這些名稱的“漢來雜文”的名稱與文義，不是指它們出自經典子書的名稱與名稱的涵義。在劉勰看來，用這些名稱標題的漢來文章，都不是正體文章，只能統歸於“雜文”這一大類。倘使這些文章可以歸入正體各類，那麼劉勰又何必特為另歸一大類，又何必把這些名稱標舉出來，並說明這些文章的意義應分別在不同領域討論呢？第三，所謂“討論之域”，當指這些名稱的雜文的內容所屬的領域，不指“本書其它相似體類之領域”。各類正體的名稱與正體文章內容的關係，劉勰明確說“釋名以章義”，是相一致的，不必討論。正因為“雜文”的標題名稱與內容意義是并不一致，或無多關聯的，因此只能就內容的學術、思想意義分別在各自領域進行討論。例如《東巡誥》，其名稱應入詔策類，其內容則屬嘲戲文章，並非漢帝詔告。也許可入諧隱類，然而文辭、文意又都不俗。大概只可視為雜文。又如《七略》，其名稱應入諸子類，其內容則是目錄書。《諸子》提到《七略》說：“逮漢成留思，子政讎校，於是《七略》芬菲，九流鱗萃，殺青所編，百有八十餘家矣。”高度贊美《七略》對整理諸子文獻的歷史功績，但不視為諸子書。如果討論《七略》之義，應入文獻目錄學，不在相似相關的諸子體類。可見劉勰的文體分類是有原則的，名義相符，貫徹一致，該入哪類就入哪類，這道理不必細說，此之謂“類聚有貫，故不曲述”。事實上，正體各類包括不了一切文章。如果不符各類正體要求，那麼不論文、筆，或者雅、俗及名、義，統歸另類，就是“雜文”。

#### 注 釋

- (1) 參見張少康《文心雕龍新探·文體論》、穆克宏《劉勰的文體論初探》。
- (2) 饒宗頤《文心雕龍探源·文心各篇之取材述略》。
- (3) 清孫梅《四六叢話·雜文類》。
- (4) 張立齋《文心雕龍注訂·雜文》注。
- (5) 劉永濟《文心雕龍校釋》，其所引章實齋說見《文史通義》，章太炎說見《國故論衡》。
- (6) 明楊慎《丹鉛總錄》；清章學誠《文史通義·詩教》。
- (7) 同〔4〕。
- (8) 《漢書·藝文志·諸子略》東方朔人雜家，著錄“東方朔二十篇”，視為雜家文章，《客難》當在其中。

- [9] 《漢書·枚乘傳附枚舉傳》。
- [10] 司馬遷《報任安書》。
- [11] 見《漢書·嚴助傳》。
- [12] 《史記·屈賈列傳》。
- [13] 《漢書·枚乘傳》。
- [14] 《漢書·揚雄傳》。
- [15] 黃侃《文心雕龍札記·總術》。
- [16] 劉師培《中國中古文學史》。
- [17] 范文瀾《文心雕龍注·原道》注二。
- [18] 周振甫《文心雕龍注釋·雜文》說明。
- [19] 王達津《論〈文心雕龍〉的文體論》。
- [20] 王運熙《文心雕龍探索》載《劉勰論文學作品的範圍、藝術特徵和藝術標準》。
- [21] 范文瀾《文心雕龍注》，下同。此為《雜文》注二七。
- [22] 《漢書·程方進傳附》。
- [23] 《三國志·魏志·文帝紀》載，“漢帝以為衆望在魏，乃召群公卿士，告祠高廟，使御史大夫張音持節奉璽綬禪位，册曰云云”。本書《詔策》稱“衛覬《禪詔》”。
- [24] 《文選·蜀都賦》李善注引。
- [25] 《文選·顏延之〈皇太子釋奠會詩〉》李善注引。
- [26] 見任昉《文章緣起》。
- [27] 《後漢書·列女·曹世叔妻傳》。
- [28] 見《雜文》注二七。
- [29] 參看《禮記正義》之《曾子問》、《哀公問》、《問喪》、《服問》等題的孔穎達疏。
- [30] 《三國志·魏志·文帝紀》。
- [31] 《漢書·藝文志序》。
- [32] 見任昉《文章緣起》。
- [33] 《凡將》、《急就》、《訓纂》均見《漢書·藝文志》。
- [34] 見《漢書·藝文志·小學類序》。
- [35] 見《隋書·經籍志》。
- [36] 見《雜文》注二八。
- [37] 見《太平御覽》卷七六七。
- [38] 見《雜文》注二八。
- [39] 見《雜文》注三一。

[40] 李日剛《文心雕龍論註·雜文》注。

## Notes on *Wen Xin Diao Long* · *Za Wen*

Ni Qixin

### Summary

Based on the structural principles in *Wen Xin Diao Long*, this article investigates the definition, origin and boundary of the genre of essays discussed in “*Za Wen*”, and examines the significance concerning the position of this article in the sequential arrangement of articles in the part on the theory of literary form. The present discussion consists of the following three parts. (1) The “essay” is in fact a general genre of unorthodox literary writing, a genre which has two criteria, i. e. being miscellaneous and literary. It is miscellaneous as compared with traditional orthodox writings which originated from *Wu Jing*. Deviating from traditional writings, this genre plays the role of breaking through conventions and bringing forth innovations. Its “being literary” has a very broad sense, with “literary” referring to literary works in general, including both literary compositions in rhyme and all literary writings in prose. (2) The three representative essays “*Dui Wen*” by Song Yu, “*Qi Fa*” by Mei Cheng, “*Lian Zhu*” by Yang Xiong, which are discussed in detail in “*Za Wen*,” have each made remarkable innovations in style, occupying three important positions in literary history. As the works of royal writers, they became standard literary forms to be imitated by later writers, and they thus pioneered three different schools of writing. Traces of development from “*Li Sao*” can be found in “*Dui Wen*” by Song Yu, which seems to form the source of “*Ke Nan*” by Dong Fangshuo and other essays of this kind. (3) As for the sequential arrangement of the twenty articles in the part on the theory of literary form, precedence is given to literary compositions in rhyme over unrhymed prose forms. In terms of the former, poetry and fu (poetic prose) rank first in an order in which orthodox writings are given precedence over miscellaneous writings, and elegant writings over popular writings. More specifically, the first eight articles are

---

concerned with orthodox standard writings, which are followed by the article "Za Wen" under discussion, with the more popular "Xie Yin" coming at the very end. Moreover, the present study offers an analysis on "Dian," "Gao," "Shi," "Wen", as well as on "Lan," "Lue," "Pian," "Zhang," in the essays written at the end of the Han Dynasty, discussing in detail some relevant different opinions, so as to further explain the arguments mentioned above.

## 鍾嶸《詩品》陶詩源出應璩說辨析

袁行霈

鍾嶸《詩品》卷中評“宋徵士陶潛詩”云：

其源出於應璩，又協左思風力。文體省靜，殆無長語。篤意真古，辭興婉愜。每觀其文，想其人德。世嘆其質直。至如“歡言酌春酒”、“日暮天無雲”，風華清靡，豈直為田家語耶？古今隱逸詩人之宗也。<sup>①</sup>

這段話包括四個內容：第一，論陶詩的淵源；第二，論陶詩的語言、立意、表達方式及其文格與人格的統一；第三，對世人之公論提出質疑，指出陶詩不只是質直的田家語，還有清靡的一面；第四，論陶潛是古今隱逸詩人之宗。平心而論，這樣的評語相當高了。對列入中品的其他詩人，鍾嶸常有貶辭。例如：評魏文帝詩“新奇百許篇，率皆鄙直如偶語”。評嵇康詩“過為峻切，訐直露才，傷淵雅之致”。評張華詩“雖名高曩代，而疏亮之士，猶恨其兒女情多，風雲氣少”。評鮑照詩“貴尚巧似，不避危仄，頗傷清雅之調”。即使是屬於上品的詩人，鍾嶸也往往指出其不足之處。例如：劉楨“雕潤恨少”；陸機“有傷直致之奇”；謝靈運“故尚巧似，而逸蕩過之，頗以繁蕪為累”。可是偏偏對列入中品的陶潛無一貶辭。一位居於中品的詩人得到這樣的評價實在是很特殊的。

然而問題恰恰出在這裏，鍾嶸既然如此推崇陶潛，為什麼又將他列入中品而不列入上品呢？我看，原因就在評語的第一句話上：“其源出於應璩。”細察《詩品》對詩人的品第，凡居上品者，其源必出於上品，或直接源自“國風”、“小雅”、《楚辭》；而源出於中品者，只能居於中品或下品；毫無例外。應璩既然位居中品，那麼源出應璩的陶潛只能屈居於中品了，雖然鍾嶸給予他崇高的評價，也不肯改變他的品第。

可是，陶詩源出於應璩的說法是否可信呢？

最早對鍾嶸此說提出異議的是宋代的葉夢得，其《石林詩話》比較陶詩和應詩之不同，批評鍾嶸曰：

魏晉間人詩，大抵專工一體，如侍宴、從軍之類，故後來相與祖習者，亦但因其所長取之耳。謝靈運《擬鄴中七子》與江淹《雜擬》是也。梁鍾嶸作《詩品》，但云某人詩出於某人，亦以此。然論陶淵明乃以為出於應璩，此語不知其所據。應璩詩不多見，惟《文選》載其《百一詩》一篇，所謂“下流不可處，君子慎厥初”者，與陶詩了不相類。五臣注引《文章錄》云：“曹爽用事，多違法度，璩作此詩，以刺在位，意若百分有補於一者。”淵明正以脫略世故、超然物外為意，顧區區在位者何足累其心哉！且此老何嘗有意欲以詩自名，而追取一人而模倣之？此乃當時文士與世進取競進而爭長者所為，何期此老之淺，蓋嶸之陋也！<sup>[2]</sup>

明謝榛《四溟詩話》也指出陶詩源出應璩說之紕漏：

鍾嶸《詩品》專論源流，若陶潛出於應璩，應璩出於魏文，魏文出於李陵，李陵出於屈原。何其一脈不同邪？<sup>[3]</sup>

王世貞《藝苑卮言》曰：

吾覽鍾記室《詩品》，折中情文，裁量事代，可謂允矣，詞亦奕奕發之。第所推源出於何者，恐未盡然。<sup>[4]</sup>

胡應麟《詩藪》曰：

善乎鍾氏之品元亮也，千古隱逸詩人之宗也，而以源出應璩，則亦非也。<sup>[5]</sup>

毛晉《詩品跋》曰：

但六朝作者，各自專攻一體，後來爭相祖述，故云某出於某也。至若靖節先生詩，自寫其胸中之妙，不屑屑於比擬，乃謂其出於應璩，不知何據。豈以靖節《述酒》諸篇，悼國傷時，彷彿《百一詩》託刺在位遺意耶？<sup>[6]</sup>

清王士禎《漁洋詩話》曰：

至以陶潛出於應璩，郭璞出於潘岳，鮑照出於二張，尤陋矣。<sup>[7]</sup>

沈德潛強調陶詩的獨創性，也不讚成鍾氏之說。其《古詩源》評陶潛曰：

晉人詩，曠達者徵引《老》、《莊》，繁縟者徵引班、揚，而陶公專用《論語》。漢人以下，宋人以前，可推聖門弟子者，淵明也。淵明以名臣之後，際異代之時，欲言難言，時時寄託，不獨《詠荆軻》一章也。六朝第一流人物。其詩有不獨步千古者耶？鍾嶸謂其源出於應璩，成何議論！<sup>(8)</sup>

紀昀《四庫全書總目提要》曰：

惟其論某人源出某人，若一一親見其師承者，則不免附會耳。<sup>(9)</sup>

李調元《雨村詩話》在引用了沈德潛上面那段話後接着說：

鍾嶸《詩品》云“其源出於應璩”，真小兒之語矣！<sup>(10)</sup>

劉熙載雖未正面批評鍾氏，但提出陶詩另外的淵源，其《藝概》曰：

曹子建、王仲宣之詩出於《騷》，阮步兵出於《莊》，陶淵明則大要出於《論語》。<sup>(11)</sup>

明許學夷認為陶詩雖有與應詩相近之處，但不能說陶潛依效應璩。其《詩源辯體》曰：

鍾嶸謂淵明詩“其源出於應璩，又協左思風力”。葉少蘊嘗辯之矣。愚按太冲詩渾樸，與靖節略相類。又太冲常用魚、虞二韻，靖節亦常用之，其聲氣又相類。應璩有《百一詩》，亦用此韻，中有云：“前者隳官去，有人適我閭。田家無所有，酌酒焚枯魚。”又《三叟詩》簡樸無文，中具問答，亦與靖節口語相近。嶸蓋得之於驪黃問耳。要知靖節為詩，但欲寫胸中之妙，何嘗依倣前人哉！山谷謂淵明為詩，直寄焉耳，斯得之矣。至論源流所自，率多謬誤，……惟言《古詩》、曹植“其源出於國風”，陸機、靈運“其源出於陳思”，為不謬耳。<sup>(12)</sup>

也有讚同鍾嶸的，如清王夫之《古詩評選》曰：

鍾嶸以陶詩“出於應璩”，為“古今隱逸詩人之宗”，論者不以為然。然自非沉酣六義，豈不知此語之確也。……夫乃知鍾嶸之品陶為得陶也。

其評陶潛《擬古·迢迢百尺樓》曰：

此真《百一詩》中傑作，鍾嶸一品，千秋論定矣。<sup>(13)</sup>

但王夫之並未全面比較應、陶二家詩，他所強調的是“隱逸詩人之宗”這一點，且看其《薑齋詩話》：

門庭之外，更有數種惡詩：有似婦人者，有似衲子者，有似鄉塾師者，有

似遊食客者。……似衲子者，其源自東晉來。鍾嶸謂陶令為“隱逸詩人之宗”，亦以其量不弘而氣不勝，下此者可知矣。<sup>[14]</sup>

章學誠《文史通義》曰：

蓋《文心》籠罩群言，而《詩品》深從六義溯流別也。（原注：如云某人之詩其源出於某家之類，最為有本之學，其法出於劉向父子。）<sup>[15]</sup>

今人讚同鍾嶸之說，並就這個問題加以深入評論的，較早的是古直先生。他在《詩品箋》中說：

案此說最為後世非議。然璩世以文學顯，冰生於水而寒於水，陶詩何遽不能出璩？考璩詩以譏切時事、風規治道為長，陶詩亦多諷刺。故昭明序云：“語時事則指而可想。”“源出應璩”，殆指此耳！<sup>[16]</sup>

逯欽立先生在《鍾嶸〈詩品〉叢考》一文中說：鍾嶸論詩源即別其流，明其師承。別流之法是“觀其文體，察其餘論”，而以文體為主。“尋陶詩所以見稱出於應璩者，就《詩品》二家評語觀之，蓋基於三點，此三點即二家之共同特色也。”他舉例論此三點：一曰華靡，二曰真古，三曰質直。<sup>[17]</sup>

王貴苓女史在《陶淵明及其詩的研究》一書中有一章《陶詩源出應璩說探討》，認為“《詩品》所評定的等第，有時雖欠公允，但他對各家源流的探討却頗有卓見。”“鍾嶸在安排作家源流的時候，自然有他個人的依據，所謂依據，只是看各家之間，有沒有類似之處。”她說應詩的特點一為“平實”，二為“幽默而富有教育意味”。“與陶詩稍加比較，當可發現二者之間確有類似的地方”。“在滿目錦綉的魏晉詩壇裏，他們二人所共有的特殊氣質，是很容易被我們發現的。這樣，詩品評陶詩的語句，便可被全部接受了。”<sup>[18]</sup>

王叔岷先生在《論鍾嶸評陶淵明詩》一文中，有一節“陶詩之淵源問題”，強調鍾氏所謂“源出”，乃就“體裁”相似而言，不是模倣的意思。“鍾氏分應詩為‘古語’與‘華靡’二類。此與評陶詩有密切之關係。”“陶詩‘質直’類，與應詩‘古語’類相似；陶詩‘風華清靡’類，與應詩‘華靡’類相似。此鍾氏所以謂陶詩源出應璩也。”陶詩不僅體裁與應詩相似，“即詞句、命題，有時亦受應詩影響。”<sup>[19]</sup>

王運熙先生寫有《鍾嶸〈詩品〉陶詩源出應璩解》一文，對鍾氏之說從正面作了解釋。他的方法也是先限定所謂“源出”的含義，再將陶詩與應詩加以



比較，找出其共同之處，以論證其淵源關係。他強調鍾氏所謂“前後詩人的淵源繼承關係，主要是從詩歌的體制、風格立論，而不是就內容題材而言”。總的說來，應、陶二人的詩歌風格都是“古樸質直”，其具體特色有兩點相同：“其一是語言通俗，口語化，有時還帶一些談諧的風趣。”“其二是喜歡用通俗的語言說理發議論。”因此鍾嶸《詩品》陶詩源出應璩說是可信的。<sup>[20]</sup>

陳延傑先生的《詩品注》則取折中之論，他說：“鍾氏謂陶源於應璩，沈（德潛）、劉（熙載）二氏，則謂出於《論語》，其實一也。蓋應璩亦學《論語》者，如《百一詩》：‘下流不可處’，‘是謂仁智居’二句，可證也。”他又說：“宋濂曰：‘獨陶元亮天分之高，其先雖出於太冲、景陽，究其所自得，直超建安而上之，高情遠韻，殆猶太羹充飴，不綴鹽醢，而至味自存者也。’胡應麟《詩藪》曰：‘元亮得步兵之澹，而以趣為宗。’綜而觀之，陶詩學應璩，而又以阮籍、張協、左思化之。”以上這兩段話雖然沒有完全否定鍾氏之說，但從對它的補充裏可以看出，陳氏對《詩品》的說法是不完全讚成的。<sup>[21]</sup>

如上所述，清代以前的學者大多數否定鍾氏之說，民國以來的學者多傾向肯定鍾氏之說，這是一個很有趣的現象，也許與民國以後《詩品》的價值得到了廣泛而充分的認識有關。前人和時賢的研究成果為這個問題的解決打下了很好的基礎，繼續深入研究，有可能取得比較圓滿的結論。研究這個問題的意義，不僅在於廓清陶詩的淵源，還涉及對陶詩風格的認識，對陶詩獨創性的認識，對應璩詩歌的評價，以及對《詩品》的認識和評價，從中還可以引申出究竟應當如何描述詩歌源流這樣一個重要問題。與此相關的是，我們在研究這個問題時眼光似乎可以放開些，從更廣闊的背景上加以考察，不必局限於陶詩是否源出應璩這個問題本身。這樣，也許能對這一古典性的公案作出一個新的判斷。下面就本着這種態度，試着作一番辨析。

## 二

應璩字休璉，是建安詩人應瑒之弟，其代表作為《百一詩》。據《文選》李善注所引各家之說，或曰《百一詩》一百零一篇，或曰百數十篇，或曰百三十篇，或曰以百言為一篇。而李善認為這些解釋都不確切，究竟有多少篇？李善

沒有說明，我們也就更難加以詳考了。<sup>[22]</sup>我們所看見到的，《文選》僅錄存一篇，馮惟訥《詩紀》所輯逸詩亦僅三篇。近人丁福保氏於其所輯《全漢三國晉南北朝詩》中收有應璩詩七首。王貴苓女史《陶淵明及其詩的研究》附“應璩詩輯佚”收斷句十六則。王叔岷先生在其《論鍾嶸評陶淵明詩》中提到，《書·微子》孔疏所引應詩“積念發狂痴”，王貴苓氏未收。（需案：《玉臺新詠》卷一枚乘《雜詩》九首之六“蘭若生春陽”末句亦作“積念發狂痴”。）逯欽立先生編《先秦漢魏晉南北朝詩》一書時廣加搜求，將各書所引應氏《新詩》、《雜詩》及其逸句悉編在《百一詩》此題之下，共三十六（“積念發狂痴”一條，逯氏也未收）。以上諸位學者的成果為我們研究應璩詩歌提供了比較豐富的資料。現在我們已經有可能對應璩的詩進行認真地研究，並用以和陶詩進行詳細的比較了。

首先，陶潛和應璩寫詩的目的有很大的差異。應璩寫詩是針對時事進行諷諭，《三國志·魏書》卷二十一《王粲傳》裴注引《文章敘錄》曰：應璩“文、明帝世，歷官散騎常侍。齊王即位，稍遷侍中、大將軍長史。曹爽秉政，多違法度，璩為詩以諷焉。其言雖頗諧合，多切時要，世共傳之。”<sup>[23]</sup>《文選》《百一詩》李善注引張方賢《楚國先賢傳》曰：“汝南應休璩作《百一篇詩》，譏切時事，遍以示在事者，咸皆怪愕，或以為應焚棄之。何晏獨無怪也。”又引《百一詩序》云：“時謂曹爽曰：‘公今聞周公巍巍之稱，安知百慮有一失乎？’”從這三段記載可知，應璩曾任大將軍曹爽長史，其《百一詩》就是這時為了諷諭時政而寫的。據《三國志·魏書》卷九《曹爽傳》及裴注載，明帝即位，曹爽排斥司馬懿，大權獨握，以何晏、鄧颺、丁謐為尚書，作威作福。有謗書說：臺中有三狗皆欲噬人。曹爽之弟曹羲曾“著書三篇，陳驕淫盈溢之致禍敗，辭旨甚切，不敢斥爽，托戒諸弟以示爽。爽知其為己發也，甚不悅”<sup>[24]</sup>。應璩身為曹爽長史，其《百一詩》和曹羲所著書三篇應該是在同一背景之下，為同一目的而作。可惜曹羲書已佚，不能用來與《百一詩》加以比較了。

陶潛的詩歌和應璩的《百一詩》不同，屬於個人抒情之作，並沒有直接的政治諷諭目的。陶潛為官的時間不長，即使是為官期間寫的詩，如《辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗口》、《始作鎮軍參軍經曲阿作》、《乙巳歲三月為建威參軍使都經錢溪》，也總是表露出對政治的厭倦和恐懼，而決沒有向當權者進諫諷諭

的意思。他的《述酒》是有感於政事而發的，但也不過是抒發個人的感慨而已，和應璩寫《百一詩》的目的完全不同。

至於陶淵明其他抒懷之作、田園之作，和《百一詩》的距離就更遠了。其《飲酒》詩的序曰：“余閑居寡歡，兼比夜已長，偶有名酒，無夕不飲。顧影獨盡，忽焉復醉。既醉之後，輒題數句自娛。紙墨遂多，辭無詮次。聊命故人書之，以為歡笑耳。”<sup>[25]</sup>這裏所說的“自娛”可以概括陶淵明寫詩的態度。“自娛”和諷諭，其間的距離何啻千里！

其次，在題材內容方面，陶詩和應詩的差別也很大。從現存應詩看來，大多取材於現實的社會生活經驗，有的取材於政治生活，道德說教的内容佔了相當大的比重。所以梁昭明太子蕭統編輯《文選》時特別列出一類叫“百一”，而且只選了應璩一人的詩一首。昭明太子應當有機會看到應璩較多的詩歌，而《文選》的分類是以內容為依據的，參考李善所引《百一詩序》關於百慮有一失的說法及李善對詩題的解釋，可知這些詩的內容偏重於對當權者的勸諭。現將其有代表性的遺詩逐一加以分析：

“下流不可處，君子慎厥初”首。此詩見《文選》，共二十句一百字。其主旨是說：君子不可居於下流，應當追求高名；但功德才學不足而居高位，則又容易受到侵誣，所以還是以謹慎謙虛為是。詩以自己罷官閑居之後，見責於人，避席跪陳，這樣一種問答形式寫成。李善注曰：“言己妄竊崇班，心常懷耻。”五臣注補充說：“諷朝廷之士，有其位無其才能，不愧乎？”可知此詩正所以自警而又諷世也。

“年命在桑榆，東嶽與我期”首。此詩見《藝文類聚》卷二十四“諷”類，排在漢韋孟《諷諫詩》之後，這種編排本身就已提示了此詩的主旨。此詩共十四句七十字，言壽命的長短是不可更改的，應以斗酒為樂，不必考慮未來。進而諷刺了“侈靡在官牆”，“徵求傾四海”那種過分追求享受的奢侈行為。<sup>[26]</sup>

“細微可不慎？堤潰自蟻穴”首。此詩見《藝文類聚》卷二十三“鑒誠”類，這種編排也已提示了此詩的主旨。共十四句七十字，言見微知著防微杜漸的道理。

“散騎常師友，朝夕進規獻”首。此詩見《藝文類聚》卷四十五“總裁職官”，共十二句六十字，言散騎、侍中、尚書三寺各自的職責。

“古有行人，陌上見三叟”首。此詩見《藝文類聚》卷十八“老”類，僅六句。《太平御覽》卷三百八十三“人事部”“壽老”類錄十四句七十字（需案：逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》漏去兩句“中叟前置辭，量腹節所受。”），又見卷七百六十四“器物部”“鋤”類。《苕溪漁隱叢話》卷四十一引《潘子真詩話》，所錄有異文。此詩言長壽之道。另一首“少壯面目澤，長大色醜粗。”僅八句，與此詩主旨相近。

“漢末桓帝時，郎有馬子侯”首。此詩見《太平御覽》卷七百三十九“疾病部”“痴”類，僅八句。詩言馬子侯誤將《陌上桑》稱作《鳳將雛》，“左右偽稱善”，而他本人也很得意，諷刺了痴妄、虛偽的作風。

“百郡立中正，九州置都士”首。此詩見《太平御覽》卷二百六十五“職官部”“中正”類，僅六句，言九品中正制的弊病。

此外還有一些佚句，如“子弟可不慎？慎在選師友。師友必良德，中才可進誘。”言選擇師友之重要。“野田何紛紛，城郭何落落。埋葬嫁娶家，皆是商旅客。喪側食不飽，酒肉紛狼籍。”言商旅之人與勞苦百姓貧富懸殊。“洛水禁罾罟，魚鱉不為殖。空令自相啖，吏民不得食。”言禁止在洛水捕魚的弊病。

從以上所舉各例可以看到應詩的主要內容，一言以蔽之就是勸誡諷諭。它們所涉及的範圍相當廣泛，而應璩的態度則相當平和，正是儒家所提倡的溫柔敦厚的風人之旨。

陶詩的題材內容和應詩距離很大。他的詩主要有五類：第一類是田園詩，寫他本人的田園生活，以及田園風光。代表作如《時運》、《歸園田居》、《庚戌歲九月中於西田穫早稻》等。第二類是詠懷詩，寫他本人在現實生活中的感慨與不平。代表作如《飲酒》、《擬古》、《雜詩》等。第三類是行役詩，寫他為官行役的勞苦和思念田園的心情。代表作如《始作鎮軍參軍經曲阿作》、《乙巳歲三月為建威參軍使都經錢溪》等。第四類是贈答詩，是友朋之間的贈答之作。代表作如《答龐參軍》、《贈羊長史》等。第五類是詠史詩，吟詠歷史人物。代表作如《詠貧士》、《詠荆軻》、《詠三良》等。而這五類詩都是應璩所沒有的。陶潛有沒有勸誡諷諭之作呢？只有一首《勸農》。但這首《勸農》，論體裁是四言詩，與應璩的五言不同；論內容是從正面勸人躬耕，與應璩之揭示弊端進行諷刺不同。所以從題材內容方面考察，也不能說陶詩源出應璩。

第三，從體制風格方面看，《詩品》對陶潛和應璩的評論，用語頗有相近之處。如評應詩曰“善為古語，指事殷勤，雅意深篤，……華靡可諷焉。”評陶詩曰：“篤意真古，……風華清靡，豈直為田家語耶？”但是如果將他們兩人的詩作細細地加以對照，就會發現只不過貌似相近，其實差別頗大。說他們體制風格相近，主要是着眼於語言的質樸和華靡這兩方面，現在就分別論之：

粗略地看應璩和陶潛的詩歌語言都是質樸的，但細細研究就可以發現，這是兩種很不相同的質樸。應璩的質樸，表現為缺乏形象，質木乾枯。而陶潛的質樸却不排斥豐富的形象，正如蘇東坡所說“質而實綺，癯而實腴”<sup>(27)</sup>。這是豪華落盡的樸素，有一種內在的美。應璩的質樸還表現為單純的言事與說理，讀起來像是押了韻的奏章，缺少詩味。陶潛的質樸表現為情景事理四者的自然融合，這才是真正的詩。陶潛也有一些言事的詩，如《歸園田居》其三“種豆南山下”、《乞食》，但在這些詩里總是涵蘊着一股沛然流注的感情之河，給讀者以詩的意趣。陶潛也有一些言理的詩，如《形影神》、《連雨獨飲》，但是這些詩的理趣玄遠，不像應詩言理之切近。應璩的質樸又表現為多用賦這種表現手法，很少用比，也很少用興。陶潛的質樸則表現為賦比興三者並用，而往往有極精彩的比興出現，最突出的就是“青松”、“秋菊”、“歸鳥”這些比興媒介的運用。

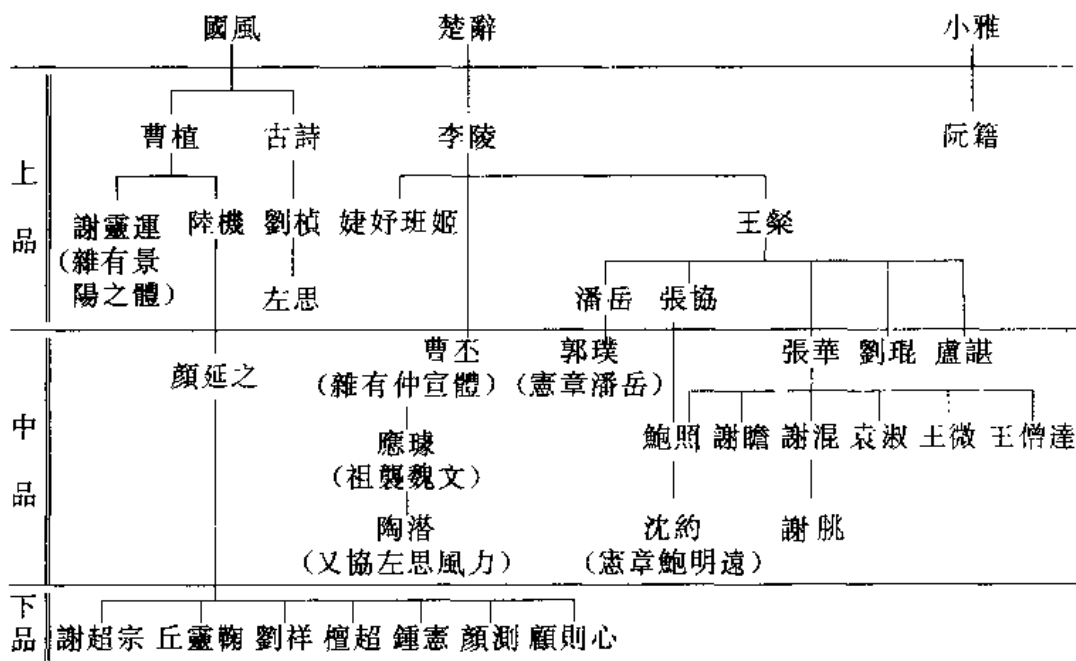
所謂“華靡”，尤須詳加辨析。許文雨先生《鍾嶸詩品講疏》於陶潛“風華清靡”下注曰：“仲偉評應璩詩，用‘華靡’二字；此衍言之，則曰‘風華清靡’耳。”<sup>(28)</sup>認為二者意思相同。這是一種頗有代表性的看法。其實二者不能等同。“華靡”的意思是華麗。“靡”又有侈的意思。陸機《文賦》：“或寄辭於瘁音，言徒靡而弗華。”六臣注：“言徒侈靡而不華麗。”<sup>(29)</sup>鍾嶸評應詩所謂“華靡”，意謂華和靡兩者兼備。至於評陶詩曰“風華清靡”，“風華”者，意謂風采才華，指一種內在美的外現。《南史·到彥之傳》附《到溉傳》：“舉動風華，善於應答。”又《南史·謝晦傳》：“時謝混風華為江左第一，嘗與晦俱在武帝前，帝目之曰：‘一時頓有兩玉人耳。’”<sup>(30)</sup>“清靡”者，意謂清麗，陸機《文賦》：“或藻思綺合，清麗芊眠。”<sup>(31)</sup>這是一種清淨之美。“風華清靡”所強調的是清的一面，與“華靡”所強調的華而又侈不盡相同。以上只是就《詩品》本書的用語而論，若以應、陶二人的詩來驗證，說陶詩“清靡”，確有卓見；說應詩“華靡”則從現存的詩中是看不出來的。就其現存的詩而言，只能說是質木少文。陶

詩和應詩的區別顯而易見。

以上從三方面比較了陶詩和應詩的區別，足以證明陶詩源出應璩說不能成立。即使鍾嶸所謂“源出”的含義僅僅是指體制風格，在這方面他們也並不一致。何況，在評論詩歌淵源時，不宜只看體制風格而不顧及其他方面。鍾嶸提出問題的角度原來就欠妥，因此他得出的結論也就難以成立。鍾嶸在論及某人時，總是第一句話先說“源出”某人，或“祖襲”某人，這顯然是句總評。而後面的評論並不局限於體制風格方面。那麼，所謂“源出”、“祖襲”，他自己究竟是否明確僅指體制風格而不涉及其他？他的用法是否統一？也都值得懷疑。

### 三

為了徹底弄清鍾嶸寫《詩品》時對詩人淵源的看法，有必要把《詩品》中關於這個問題的論述作一番全面的考察。我把其中關於詩人源流的論述，包括所謂“憲章”、“祖襲”等明確表示源流者，加以歸納，製成一份《詩品》所論詩人源流圖。有些詩人，《詩品》沒有說明其源流，則不包括在圖內。圖示如下：



從上圖可以得出以下幾點認識：

首先，《詩品》在論述詩人淵源時，不僅着眼於體制風格，還兼顧了感情內涵。例如，評李陵曰：“文多淒怨者之流。”而源出於李陵的班姬，則評曰“詞旨清捷，怨深文綺，得匹婦之致。”即是就感情內涵而言，已不是風格所能包括的了。此外，說左思源於劉楨，但論劉楨的風格曰：“壯氣愛奇，動多振絕。真骨凌霜，高風跨俗。”論左思的風格曰：“文典以怨，頗為精切，得諷諭之致。”對兩人風格的論述並不相同。說左思源於劉楨，也是就其感情內涵而言，他們的詩都表現了寒士的不平。

其次，《詩品》論述詩人的源流之不確切，不僅陶潛源出應璩一處。即如沈約之憲章鮑照，亦難以成立。最有力的證據是沈約本人所撰《宋書·謝靈運傳論》並無一字談及鮑照，倘若其詩果真憲章鮑照，怎麼可能這樣？如果把《詩品》所論源流貫穿起來，問題就更大了。試看：國風→曹植→陸機→顏延之。楚辭→李陵→王粲→張協→鮑照→沈約。楚辭→李陵→曹丕→應璩→陶潛。這些系列與文學史常識相悖，實在難以讓人相信。

關於詩人的源流，是一個相當複雜的問題。有的詩人不止一個源，有的詩人又表現出很大的獨創性，有的詩人之源出某人只是取其某一方面，這種種複雜的情況如果不加考慮，勢必會犯簡單化的毛病。《詩品》無疑是一部傑出的文學批評論著，它的序言對詩歌的許多方面所作的論述都十分精彩，它對詩人風格的描述也相當準確，這些都為我們研究中國古代詩歌提供了極其實貴的參考。它注意考察詩歌發展的源流，這種努力也值得稱讚。但關於詩人源流的論述不夠準確、嚴謹。與此相關的是，關於詩人的品第也顯得有些草率。這是無庸諱言的。

#### 四

最後還有一個問題不能回避，就是陶潛究竟源出於誰？上面說過，陶潛的詩歌主要是五類：田園詩、詠懷詩、行役詩、贈答詩、詠史詩，現在就分別加以研究。

田園詩是他的獨創，以田家語人詩，以自己的田園生活為題材，深切地寫出躬耕之甘苦的，陶潛是中國文學史上第一人，可謂田園詩人之宗。如果一定

要追溯這些詩的淵源，似乎可追溯到《詩經》“國風”中的農事詩，陶潛的四言詩《時運》庶幾近之。但作為詩人個體的吟詠，陶詩畢竟不同於《詩經》“國風”的集體歌唱。那種隱士的瀟灑與閑淡，也不同於“饑者歌其食，勞者歌其事”的呼喊。所以嚴格地說，陶潛這類詩歌仍不能說是源於“國風”，雖然有的詩是四言的體裁，並在每首詩前加了小序，形式上和“國風”一樣。至於其五言的田園詩，體裁尚且不同，當然就更不好說源出“國風”了。所以我認為“國風”對陶潛的田園詩有影響，但並非其田園詩之源。田園詩是陶潛為中國詩歌史增添的一朵新花。陶潛的行役詩是其本人仕宦行役的生活和心情的真實記錄。征人思家這類詩歌可以追溯到《詩經》中的某些篇章，如《東山》、《何草不黃》等。曹操的《苦寒行》、《却東西門行》，王粲的《從軍詩》，潘岳的《河陽縣作》，陸機《赴洛道中作》，都是以五言寫行役的名作。陶潛的行役詩應當歸到這個系列之中。陶潛的詠史詩顯然出自左思的《詠史》，而且和左思一樣，在詩里表現了貧士的孤傲、憤懣與不平。鍾嶸《詩品》說陶潛“又協左思風力”，是很確切的。需要指出的是，以《詠史》為題歌詠三良的五言詩，始於王粲、曹植<sup>[32]</sup>。而阮瑀的兩首《詠史詩》裏，一首詠三良，一首詠荆軻<sup>[33]</sup>，陶潛恰恰也有這兩題。陶潛《詠荆軻》第一句“燕丹善養士”五字幾乎完全襲用阮瑀詠荆軻的首句<sup>[34]</sup>。另外，張協有《詠史詩》詠二疏<sup>[35]</sup>，陶潛也有一首《詠二疏》。因此可以說，陶潛的詠史詩決不只是源自左思一人，一定和王粲、曹植、張協，特別是阮瑀有直接的淵源關係。陶潛的贈答詩，寫友朋之間的情誼，篤厚真摯，頗有古仁人之風。這些詩的淵源也很難歸之於某一個人，他的四言詩《酬丁柴桑》、《答龐參軍》，似乎與王粲的四言詩《贈蔡子篤》、《贈士孫文始》、《贈文叔良》有關。他的五言贈答詩，亦可追溯到漢末魏晉諸賢。

詠懷詩，在陶潛的作品中所佔比重最大，討論陶詩淵源，應當特別重視這類作品。我們不妨首先看其《擬古》九首，題目既曰“擬古”，當然是模擬古詩了，有迹可尋，便於討論。從這題目我們首先想到的就是見於《文選》的《古詩十九首》；見於《玉臺新詠》的《古詩》八首（有重見於《古詩十九首》者）；見於《文選》、《古文苑》題作蘇武、李陵詩，逯欽立彙為《李陵錄別詩》的二十一首；以及散見於各書的其他一些題作《古詩》的作品，如“步出城東門”等。《擬古》這個題目始於陸機，《文選》載其《擬古詩》十二首，其中十一首擬



《古詩十九首》，一首擬“蘭若生春陽”（《玉臺新詠》卷一枚乘《雜詩》之六），都是標明了的。又，《文選》卷三十一錄有劉休玄《擬古》二首，也是擬《古詩十九首》的，也標明了。參考這些情況，陶潛的《擬古》雖未標出是擬哪些古詩，但擬《古詩十九首》以及上述其他古詩的可能性很大，細加對照不難明白。如陶潛《擬古》第一首“榮榮窗下蘭，密密堂前柳。”顯然是擬《古詩十九首》中的“青青河畔草，鬱鬱園中柳。”不但開頭兩句十分相似，押韻相同，而且詩的取材與主旨也都一樣。所不同的是《古詩》中那個蕩子婦的身份在陶潛的《擬古》中變模糊了。陶潛《擬古》其四“迢迢百尺樓，分明望四荒。”從墓地之荒涼引發感慨，言人生短促榮華難久，在《古詩十九首》中很容易找到影子，如“回車駕言邁，悠悠涉長道。四顧何茫茫，東風搖百草。”“驅車上東門，遙望郭北墓。白楊何蕭蕭，松柏夾廣路。”“去者日以疏，生者日以親。出郭門直視，但見丘與墳。”上面這些詩顯然和陶潛的這首詩有淵源的關係。陶潛《擬古》其七“日暮天無雲，春風扇微和。”言青春難駐，與《古詩十九首》中的“今日良宴會，歡樂難具陳。”也頗相似。以上是有迹可尋的，至於沒有明顯的痕迹可尋而在創作目的、題材內容、體制風格等方面的相似之處就更多了。

上述《古詩》雖然有些是無名氏的作品，但學術界大都認為出自文人之手。這些詩的創作都是出於個人抒情的需要，並沒有政治諷諭的目的。感觸可能是來自社會生活或政治生活，但並不是為了向統治者進行勸誡諷諭而寫的。在這一點上，陶詩和《古詩》是一致的。就題材內容而言，《古詩》裏對人生意義的探究，關於生死、窮達的思考，以及由此而來的那種憂患意識，顯示了詩歌創作的方向，而這也正是陶詩裏反復出現的主題。再就體制風格而言，兩者都是感情的自然流露，沒有藻飾，也沒有窒礙，如深泉之涌，不待安排，汨汨而出。試聽這是多麼相似的聲音：

人生寄一世，奄忽若飄塵。 (《古詩十九首》)

人生無根蒂，飄如陌上塵。 (陶潛《雜詩》)

生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊！為樂當及時，何能待來茲。 (《古詩十九首》)

得歡當作樂，斗酒聚比鄰。盛年不重來，一日難再晨。及時當勉勵，歲

月不待人。

(陶潛《雜詩》)

驅車上東門，遙望郭北墓。白楊何蕭蕭，松柏夾廣路。……人生忽如寄，  
壽無金石固。萬歲更相送，賢聖莫能度。

(《古詩十九首》)

荒草何茫茫，白楊亦蕭蕭。嚴霜九月中，送我出遠郊。……幽室一已閉，  
千年不復朝。千年不復朝，賢達無奈何。

(陶潛《擬挽歌辭》)

回風動地起，秋草萋已綠。四時更變化，歲暮一何速。晨風懷苦心，蟋  
蟀傷局促。蕩滌放情志，何為自結束。

(《古詩十九首》)

靡靡秋已夕，淒淒風露交。蔓草不復榮，園木空白凋。……萬化相尋繹，  
人生豈不勞。從古皆有沒，念之中心焦。何以稱我情，濁酒且自陶。

(《陶潛《己酉歲九月九日》》)

四海皆兄弟，誰為行路人！

(《李陵錄別詩》)

落地為兄弟，何必骨肉親！

(《陶潛《雜詩》》)

孟冬寒氣至，北風何慘慄。愁多知夜長，仰觀衆星列。

(《古詩十九首》)

風來入房戶，夜中枕席冷。氣變悟時易，不眠知夕永。

(《陶潛《雜詩》》)

關於陶詩與《古詩》的關係，前人也有談及的，元陳繹曾《詩譜》曰：

陶淵明心存忠義，心處閑逸，情真景真，事真意真，幾於《十九首》矣，  
但氣差緩耳。至其工夫精密，天然無斧鑿痕迹，又有出於《十九首》之  
表者。<sup>[30]</sup>

雖然還沒有直接談到陶詩淵源問題，但這意見是值得重視的。

追溯陶詩的淵源，還有一位詩人不能不注意，就是阮籍。明人潘璉有阮陶  
合刊本《陶靖節集》八卷（崇禎丁丑初刊），這說明前人已注意到陶與阮的關係。  
試看陶的《飲酒》、《雜詩》、《擬古》等作與阮的《詠懷》，在感情內涵、語言風

格方面都有許多相似之處。對人生意義的思考，對政治鬥爭的恐懼，不求功名避禍全身的思想，孤獨無依的心情，以及那種欲言而又難言的情狀，從他們兩人的詩裏都可以體會得到。他們都處在易代之際，政治鬥爭的形勢都很嚴峻，文士遭戮者比比皆是。他們都欲有所作為，而又不能有所作為。對政治處境的共同感受，對自身能力的共同的失望，很自然地把他們連在一起，使他們成為同調。

綜上所述，陶潛詩歌的淵源並不像鍾嶸所說的那麼簡單。他有自己獨創的詩體；也有博采衆家之長，加以融合而形成的詩體。與其說源出應璩，不如說源出漢、魏、晉諸賢，應璩是決不足以籠罩他的。如果一定要在這衆多的源頭中特別提出兩三個來，則不妨說其源出於《古詩》，又紹阮籍之遺音而協左思之風力。這樣，即使是按照鍾嶸《詩品》的體例來安排他的品第，也不會因他源出於中品的應璩而使他屈居於中品了。不過陶潛位居何品並不很重要，最重要的是弄清陶詩的淵源，加深對他的理解，同時也對《詩品》取得一個恰當的認識。我寫此文的目的正在於此。

#### 注 釋

- [1] 呂德申《鍾嶸詩品校釋》，北京大學出版社一九八六年版。下引《詩品》同。
- [2] 《歷代詩話》本，中華書局一九八一年版，第四三三頁。
- [3] 卷二，人民文學出版社一九六一年版，第四十三頁。
- [4] 卷三，丁福保輯《歷代詩話續編》本，中華書局一九八三年版，第一零零一頁。
- [5] 外編卷二，上海古籍出版社一九七九年版，第一五二頁。
- [6] 見《津逮秘書》本《詩品》。
- [7] 卷下，《清詩話》本，中華書局一九六三年版，第二百零四頁。
- [8] 分別見卷九、卷八，中華書局一九六三年版，第二百零四頁、一八二頁。
- [9] 卷一九五，中華書局一九六五年影印本，第一七八零頁。
- [10] 郭紹虞編選《清詩話續編》本，上海古籍出版社一九八三年版，第一五二二頁。
- [11] 卷二“詩概”，上海古籍出版社一九七八年版，第五十四頁。
- [12] 分別見卷六、卷三十五，民國壬戌上海重印本。
- [13] 均見《古詩評選》卷四，《船山遺書》本。
- [14] 卷二，人民文學出版社一九六一年版，第一六三頁。

- [15] 葉瑛《文史通義校注》內篇五《詩話》，中華書局一九八五年版，第五五九頁。
- [16] 《隅樓叢書》本。古直《陶靖節詩箋餘錄》（《隅樓叢書》本）亦曰：“應璩《百一詩》除《文選》所錄外，其見於他書者尚有數首。其一云：‘室廣致凝陰，臺高來積陽。奈何季世人，侈靡在宮牆。飾巧無窮極，土木被朱光。徵求傾四海，雅志猶未康。’情辭慷慨，雅近陶公《擬古》諸什。鍾嶸《詩品》所謂‘指事殷勤’，‘得詩人激刺之旨’者也。《文選》注引張方賢《楚國先賢傳》曰：‘汝南應休璩作百篇詩譏切時事，徧以示在事者，咸皆怪愕，或以為應棄之，何晏獨無怪也。’李充《翰林論》曰：‘應休璩五言詩百數十篇，以風規治道，蓋有詩人之旨焉。’孫盛《晉陽秋》曰：‘應璩作五言詩百三十篇，言時事頗多補益，世多傳之。’又《魏志》裴松之注引《文章叙錄》曰：‘璩字休璩，博學好屬文，善為書記。曹爽秉政，多違矩度，璩為詩以諷焉。其言雖頗諧合，多切時要，世共傳之。’《文心雕龍·明詩篇》曰：‘若乃應璩《百一》，獨立不懼，辭譎義貞，亦魏之遺直也。’由上所引觀之，足明應璩之詩實以譏切時事、風規治道為長矣。而陶公之詩亦多譏諷時事，故梁昭明太子序云：‘語時事則指而可想’。尤著者如《飲酒》、《述酒》、《擬古》、《詠荊軻》、《讀山海經》等篇，大都傷時感事之作。彥和所謂‘獨立不懼，辭譎義貞’者，此當之矣。鍾記室謂‘其源出於應璩’，殆指此乎？要之，陶公詩導源風雅，於漢魏作者亦復多所取資。宋景濂曰：‘陶元亮先雖出於太冲、景陽，究其所自得，真超建安而上之。’包慎伯曰：‘彭澤沉鬱絕倫，上攀阮而下啟鮑，孟草非其嗣也。’丁晏曰：‘詩家大宗，若陶之真摯，原出子建。’劉申叔曰：‘左思、劉琨、郭璞所作，渾雄壯麗，出於嗣宗。東晉之詩，則清峻之篇大抵出自叔夜。自淵明繼起，乃合嵇阮之長。’數子之言咸與嶸評相輔。嶸說雖不盡然，固非全無所見。石林遽斥其無據，抑亦未之深考也。”茲錄之以備一說。其《陶箋餘錄》又曰：“考《御覽》五百八十六引鍾嶸《詩評》曰：‘《古詩》、李陵、班婕妤、曹植、劉楨、王粲、阮籍、陸機、潘岳、張協、左思、謝靈運、陶潛十二人詩皆上品。’是則今傳《詩品》乃後人錯亂之本。以此蔽罪鍾嶸，嶸不任受矣。”案：上海涵芬樓影印宋本《太平御覽》並無“陶潛”二字，清鮑崇城刻本《太平御覽》於“靈運”下雙行注“陶潛”二字，恐是妄加。這一點韓國車柱環已經注意到了，其《鍾嶸〈詩品〉校證》云：“乃不知所云十二人包括《古詩》之無名氏，而因尊陶觀念妄以陶潛充數。得影宋本《御覽》之鐵證，則陶潛本在中品之疑案可得而定矣。”又考現存最早之元延祐庚申圓沙書院刊《山堂先生群書考索》本鍾嶸《詩品》，陶潛亦在中品。然則，古直據《御覽》說陶潛原在上品，不足信。但宋本《御覽》在上面所引一段話後，引有《詩品》對曹植、劉楨、張協、阮籍及陶潛等人的評語，這或許是鮑刻本《御覽》妄加“陶潛”二字的原因。

- [17] 原載《現代學報》第一卷第九、十期合刊，收入逯欽立《漢魏六朝論集》，第四八二頁，陝西人民出版社一九八四年版。
- [18] 臺灣大學《文史叢刊》本，一九六六年刊行。
- [19] 王叔岷撰《陶淵明詩箋證稿》附錄一，臺灣藝文印書館印行。
- [20] 《文學評論》一九八零年第五期。
- [21] 卷中，人民文學出版社一九六二年版，第四十二頁。
- [22] 見《文選》卷二十一《百一詩》注。《四部叢刊》影印宋刊本。
- [23] 中華書局點校本，第六零四頁。
- [24] 同上，第二八五頁。
- [25] 陶潛《靖節先生集》，下同。
- [26] 逯欽立先生認為《類聚》所引乃兩首並在一起，案曰：“‘室廣’下另為一首。”
- [27] 《與子由六首》之五，《蘇軾文集·佚文彙編·尺牘》。孔凡禮點校本，中華書局一九八六年版，第二五一五頁。
- [28] 成都古籍書店一九八三年影印本，第八十七頁。
- [29] 《四部叢刊》影印宋刊本《六臣注文選》卷十七。
- [30] 卷二十五、卷十九，中華書局點校本，第六七八頁、五二二頁。
- [31] 《四部叢刊》影印宋刊本《六臣注文選》卷十七。
- [32] 見《文選》卷二十一，王仲宣《詠史詩》，曹子建《三良詩》。
- [33] 見逯欽立《先秦漢魏晉南北朝詩》“魏詩”卷三，中華書局一九八三年版，第三七九頁。
- [34] 阮籍首句曰：“燕丹善勇士”。
- [35] 見《文選》卷二十一，張景陽《詠史詩》。
- [36] 丁福保輯《歷代詩話續編》本，中華書局一九八三年版，第六三零頁。

一九八九年十月撰於北京大學，同年十二月宣讀於香港大學主辦之“中國學術研究之承傳與創新研討會”。

---

## A Discussion of Zhong Rong's View in *Shi Pin* on the Origin of Tao Yuanming's Poetry

Yuan Xingpei

### Summary

When commenting on the origin of Tao Yuanming's Poetry in *Shi Pin* (*Genres of Poetry*), Zhong Rong asserts that Tao's poems are derived from the works of Ying Qu, an assertion that has attracted countless debates through the ages. This article presents various opinions on this issue and makes a brief analysis of the reasons underlying those divergent views. It then negates Zhong Rong's statement through a detailed comparison between the poems by Tao and those by Ying in terms of artistic motivation, subject matter, and style. Further, the present study, while criticizing Zhong Rong's research methods, puts forward suggestions on how to trace the source of an author's creation. Finally, it points out that Tao's poetry originated from *Gu Shi* (*An Anthology of Ancient Poems*), bearing a resemblance to Ruan Ji as well as evincing some influence from Zuo Si.

## 皎然《詩式》版本新議

張少康

皎然，姓謝，字清晝，當時人稱畫上人，是唐代著名詩僧，也是十分重要的詩歌理論批評家。他的詩論著作有《詩式》、《詩議》等，種類、版本比較混亂，也比較複雜。學術界對此雖已有不少研究，但仍有不少問題沒有解決。本文擬就《詩式》的版本提出一些初步看法，同時也涉及《詩式》和皎然其他詩論著作的關係問題。

《詩式》是皎然最主要的詩論著作，它的寫作年代，據《詩式·中序》所云，貞元初皎然居東溪草堂，“欲屏息詩道”，“世事喧喧，非禪者之意”，“所著《詩式》及諸文筆，并寢而不紀”，則當在貞元以前；又據《詩式》中“齊梁詩”條所說：“大曆末年，諸公改轍，蓋知前非也”，知當在大曆末年之後；由此可以確定《詩式》寫作約在公元 779 年至 785 年之間。《中序》又說貞元五年（789）原御史中丞李洪改遷湖州長史，十分讚賞《詩式》，皎然在詩人吳季德幫助之下重新編定《詩式》，并經李洪審閱，“有不當者，公乃點而竄之，不使琅玕與玳瑁參列，勒成五卷，粲然可觀矣”，則《詩式》之最后增補編定當在貞元五年。

關於皎然詩論著作，歷代著錄不太一樣，明以前的著錄情況大致如下：

李肇《國史補》：吳僧皎然，……著《詩評》三卷。

王堯臣《崇文總目》：晝公《詩式》五卷。

《新唐書·藝文志》：晝公《詩式》五卷，《詩評》三卷，僧皎然撰。

《宋四庫闕書目·別集類》：僧皎然《詩評》一卷。

鄭樵《通志·藝文略·詩評類》：晝公《詩式》五卷，僧皎然《詩評》一卷。

陳振孫《直齋書錄解題》：《詩式》五卷，《詩議》一卷，唐僧皎然撰，以十

九字括詩之體。

《宋史·藝文志》：僧皎然《詩式》五卷，又《詩評》一卷。

辛文房《唐才子傳》：晝公《詩式》五卷，《詩評》三卷。

從上述著錄來看，《詩式》應為五卷，當是沒有問題的。但《詩議》和《詩評》，皎然本人沒有提及，亦無單本流傳。唯《吟窗雜錄》載有皎然《詩議》、《評論》、《詩式》三種，如果這《評論》就是《詩評》的話，那麼《詩式》五卷本和吟窗本《詩評》是互有交叉的，而《詩評》和《文鏡秘府論》所引《詩議》也有交叉，空海於《文鏡秘府論·地卷》之“十四例”下自注：“皎公《詩議》新立八種對十五例，具如後。”（《文鏡秘府論》將其中的“十四避忌之例”移入《西卷》之“文二十八種病”）又《東卷》之“二十九種對”中第十八至二十五后云：“右八種對，出皎公《詩議》。”這與《吟窗雜錄》卷七所載的《詩議》“八種對”、“十五例”是相同的，《南卷》“論文意”條自“或曰：夫詩有三四五六七言之別”至“振頽波者，或賢於今論矣”，當為皎然《詩議》之文，其中“可以對虛，可以對實”以前部分與《吟窗雜錄》所載《詩議》“詩對有六格”以前部分基本一致（《吟窗雜錄》文字略簡）。而“或曰：今人所以不及古者，病以儷詞”至“古人後於語，先於意”、“或曰：詩不要苦思”至“况通幽含變之文哉”、“古人云：具體唯子建、仲宣”至“或賢於今論矣”三段與《吟窗雜錄》卷七《評論》中前三段基本相同。可見《詩議》與《評論》是一部著作還是兩部著作，很值得研究。《詩式》“詩有五格”條中“不用事第一”下自注：“已見評中。”在“作用事第二”下自注：“亦見評中。”現存《詩式》各種版本均無《文鏡秘府論》所引《詩議》內容（包括《吟窗雜錄》評論部分前三條），可是在“用事”條及其後各條論述前都有“評曰”二字，而且都是和《吟窗雜錄》中《評論》部分內容一致的。因此，《詩評》是《詩式》中的一部分，還是另一部著作，或是《詩議》的別名，也是一個值得研究的問題。但這些都需要先弄清楚《詩式》版本上的混亂原因，才能得出比較符合實際的結論。

目前流傳的《詩式》，有三種不同的本子：一是《吟窗雜錄》本（簡稱吟窗本），《詩法統宗》（即《格致叢書》本）、《詩學指南》本均出於此。《吟窗雜錄》目錄中卷七列有《詩議》、《中序》，然本文中實為《詩議》和《評論》兩部分，《中序》只是《評論》中一條。卷八至卷十為《詩式》，而其中“詩有五



格”所包括的詩例佔了絕大部分篇幅。或謂此為三卷本，其實此卷數為叢書統編號，卷十中還收有李洪宣《緣情手鑒詩格》、徐衍《風騷要式》，《詩式》本身不分卷。《詩法統宗》本將《詩議》和《評論》合為《詩議》，《詩學指南》本則仍將兩者分開，但改《中序》為《評論》。二是五卷本，通行的是清人陸心源的《十萬卷樓叢書》本、《叢書集成》初編所收即此本。五卷本將吟窗本《評論》部分的内容除前三條（此三條見《文鏡秘府論》所引《詩議》）外，全部收入《詩式》，把《中序》以前的部分列入第一卷“詩有五格”後，并在“三不同：語、意、勢”條前增加了“對句不對句”條；《中序》及以後部分分別列入后四卷的卷首和有關詩例前，第五卷卷首增“夫詩人造極之旨”及“復古通變體”兩條，卷末加“立意總評”一條。三是一卷本，如《續百川學海》本、《唐宋叢書》本、《說郛》陶珽本等，何文煥《歷代詩話》所收即此本，它實是五卷本的簡本，收入五卷本中卷一《中序》以前理論部分的内容，但刪去其中所有詩例，以及卷首總序。有的研究者認為它在版本上和吟窗本均屬於同一系統，都是一卷本，這是不對的。

由於《十萬卷樓叢書》刊刻較晚，其所載五卷本《詩式》和吟窗本差別較大，所以，過去研究者對五卷本《詩式》的可靠性頗有懷疑。或謂“今本五卷《詩式》，從編次來看，頗有零散舛亂之感，疑是全書在流傳過程中有所散失，由後人採摭輯補的結果”（李壯鷹《詩式校注前言》）。然《十萬卷樓叢書》本《詩式》底本，據陸心源《皕宋樓藏書志》卷118所說，此係盧文弨所藏舊鈔本，並說盧氏有手跋，寫於乾隆四十二年八月。陸心源認為：“此本首尾完具，知為罕觀之秘笈矣。”陸氏皕宋樓專門收藏宋元珍本，當是可靠的。過去《詩式》的研究者沒有注意將此本與北京圖書館善本室所藏三種明清五卷本《詩式》抄本作比較，其實，這對進一步說明五卷本的可靠性是很有價值的。北圖明抄本係明末毛晉校本，與陸刊盧本相比，僅有個別文字傳抄錯誤，未有缺頁，少最後九條詩例及《立意總評》條前三十六字和後四十一字。盧本則抄漏兩條詩例：卷二沈佺期《赦到不得歸題江上石》（吟窗本題為《驪州作》），卷三謝靈運《經湖中》（《文選》題作《於南山往北山經湖中作》）。清抄本一本書後有“補遺”，為《詩議》一條，文字與吟窗本同，書後有明嘉靖六年東吳閭門柳僉的跋和崇禎三年吳縣葉奕的跋。柳跋謂：“嘉靖間得文集於鬻書生龐佑，得《詩式》於陸元大

隱君，三年之間為合璧矣。詩係宋鈔，元欠數首，敢以本集序文數目為考，獵弘秀等集足之，題下書一‘補’字是也。”只言詩為宋鈔本，未言《詩式》是否宋鈔本，但說明嘉靖初年已有五卷本流傳。此本與毛晉校本相比，亦僅有個別文字傳抄錯誤，其他均同。葉跋云：“崇禎三年四月，得是書於馮氏，馮從牧齋借得，余授奚靜宜諸徒分寫，八月六日晚歸余。”可知柳本後歸錢謙益絳雲樓所有，《絳雲樓書目》載：“皎然《詩式》五卷，又《詩議》一卷。”又云：“馮鈍吟老人極稱其叙置詳盡。”疑葉奕所說馮氏即馮班（鈍吟）。毛晉少曾遊錢氏門下，其所校本與錢藏柳本，當為同一種本子。北圖另一清抄本為鐵琴銅劍樓藏書，首尾都蓋有鐵琴銅劍樓圖章。今據瞿鏞《鐵琴銅劍樓藏書目錄》云，此書為“邑人顧文寧藏本”，“卷首有‘臣榮之印’、‘文寧’二朱記”。北圖所藏的抄本正有此二朱記。顧士榮，字文寧，常熟人，生於康熙二十八年（1689），死於乾隆十六年（1751）。可知此抄本時代也很早，它與柳、葉本相比，僅有個別詩例次序不同，以及個別文字傳抄錯誤。此外，據傅增湘《藏園群書經眼錄》，藏園所藏《詩式》五卷本在柳、葉跋後還有錢嘉錫寫於雍正元年的跋，謂係從太倉顧涓（字伊人）所藏轉抄。顧涓為順治、康熙時人，其父顧夢麟（1585—1653），字麟士，係有名藏書家。這說明五卷本《詩式》從明代嘉靖以來在蘇州府地區有很廣泛的流傳。由此可見，《十萬卷樓叢書》五卷本《詩式》是有充分根據的，從柳跋開始也已經有二、三百年的流傳歷史。陸心源把它作為宋元珍本收入函宋樓，也許不無道理吧！由此也可證明我們前面所說的一卷本為五卷本之簡本，是完全可以成立的。因此，現存《詩式》實際上只有兩種不同類型：即吟窗本和五卷本。研究者或謂吟窗本為皎然《詩式》原本之刪節本，誠然，《吟窗雜錄》在收入詩論著作時，有的是經過刪節的，觀其所收鍾嶸《詩品》即可知，但如果五卷本是符合皎然《詩式》原貌的話，吟窗本就不可能是它的刪節本，因為兩者差別較大。我們認為要弄清楚吟窗本和五卷本的不同，需要從研究《詩式》的成書過程來加以考察。

《詩式》有一個由“草本”到“勒成五卷”的發展過程，這常常是被《詩式》版本的研究者所忽略的。“草本”係貞元以前寫成的，而五卷定本則在貞元五年，其間相距約有五年至十年，以皎然當時的名聲、地位、交遊狀況來看，“草本”很可能也已流傳出去。而更為重要的是從“草本”到五卷定本，究竟作

了些什麼修訂和補充，這對確定現存五卷本是否符合原貌是很有關係的。與吟窗本相比，五卷本當是更符合原貌的，這不僅是由於其卷數和皎然《中序》所言及歷代著錄相符，而且也與《中序》所說成書過程相符。據《中序》所說，李洪在看貞元前“草本”時，說它比沈約《品藻》、湯惠休《翰林》、庾信《詩箴》都好，這三種著作均已亡佚，但據書名來看，大概都是品藻、賞析詩文之作，其中必舉很多作品為例。《詩式》體例當是和它們相似的。但《詩式》宗旨在：“洎自西漢以來，文體四變，將恐風雅泯滅，輒欲商較以正其源。”（《詩式》首序）因此，它也有不少理論方面的論述。“草本”是不分卷的，皎然在幾次說到它時都不提卷數，而重新編錄後方說“勒成五卷，粲然可觀”，說明分為五卷是重新編錄的結果。而其編著重心亦稍有變化，分為五卷實際是在“草本”的基礎上突出品級等第，將原“不用事”等五格各擴為一卷，按優劣高下分為五等。這可由五卷本第五卷序中得到證明：“今所撰《詩式》，列為等第，五門互顯，風韻鏗鏘，使偏嗜者歸於正氣，功淺者企而可及，則天下無遺才矣。”重新編錄時分五等品第擴為五卷，自然會對詩例和評論有不少修訂、補充。

根據上面我們對重新編錄《詩式》情況的分析，再來考察吟窗本與五卷本的差別，就可以發現吟窗本《詩式》部分所依據的可能是貞元前《詩式》的“草本”，而五卷本所依據的可能是貞元五年重新編錄的定本。這兩個本子之間的差異不是屬於傳抄訛誤，也不是吟窗本作了刪節，而是體現了《詩式》成書過程中“草本”與“定本”的不同。這可從下列幾點得到證明：

第一，五卷本總的說比較完整、比較系統。它是按五等品級分為五卷：“不用事第一格”（情格並高可稱上）、“作用事第二格”（不用事而措意不高，黜入第二格）、“直用事第三格”（其中亦有不用事而格稍弱，貶居第三）、“有事無事第四格”（於第三格情格稍下，故居第四）、“有事無事情格俱下第五格”（情格俱下，可知也）。五卷本將有關詩歌創作基本法式的論述置於第一卷的第一格前面，這與鍾嶸《詩品》在上卷之前的序中總論五言詩的歷史發展與創作原則，體例是一樣的。置《中序》於第一卷理論部分之後、第一等品級之前說明成書過程，在第二卷首說明品第問題，在第三卷首駁“道喪五百年而有陳君（陳子昂）”說，在第四卷首論齊梁詩，又在第五卷（末卷）首總叙編錄《詩式》之意圖，這也和鍾嶸之在中品序說明品第，下品序中列舉五言警策之作，每卷前着

重論述一個理論問題很相似。以等級品第為中心，這和皎然自己所說重新編錄《詩式》的情況完全相符。然而，吟窗本是在論述詩歌創作基本法式之後，列舉“詩有五格”的每格詩例，亦無評論。雖然詩例不少，但是給人印象還是以詩歌創作法式為主，詩例只是一種附錄。可是詩例所佔篇幅，又大大超過創作法式的論述，所以從體例結構上說，也不如五卷本安排妥善、條理清楚。吟窗本雖收有《中序》，但並不在《詩式》中，而是在《評論》中，這正好表明吟窗本《詩式》係“草本”，因為《中序》是五卷本編定時才寫的，“草本”中當然沒有。《中序》當時可能有單篇流傳，如贊寧《高僧傳·唐湖州杼山皎然傳》一文中就曾用其大部分，但文字與吟窗本、五卷本有差別，故吟窗本將其收入《評論》中。

第二，從吟窗本到五卷本所引詩例變化，可以清楚地看出增訂、補充、修改的痕跡。這種差別不能用吟窗本是刪節本的說法來解釋<sup>[1]</sup>。五卷本引用詩例比吟窗本要多得多，從所引詩例內容的完整性方面看，五卷本比吟窗本也要好得多。吟窗本除極少數幾例（共八例）引四句、一例引三句以外，其餘全部都只引兩句，常有詩歌含義不明白或不充分的毛病，而五卷本則對許多詩例都增加了引文，以增加兩句為最多，增加四句以上的也不少，甚至有引全詩者。每一例所引詩句是否增加、增加多少，均以能否相對完整地、清楚明白地表達詩意為標準。如不用事第一格中引蔡伯喈《飲馬長城窟行》，吟窗本為：

#### 蔡伯喈詩

青青河畔草，綿綿思遠道。    情也。

#### 又詩

呼兒烹鯉魚，中有尺素書。    情也。

五卷本則為：

蔡伯喈詩：“青青河畔草，綿綿思遠道。”又“客從遠方來，遺我雙鯉魚。

呼兒烹鯉魚，中有尺素書。”情也。

吟窗本只引“呼兒”兩句，顯然詩意不完整，經五卷本這樣一修改，就很清楚了。類似這樣的例子非常之多，如五卷本：“古詩：昔我同門友，高舉振六翮。不念携手好，弃我如遺迹。”吟窗本只引了後兩句。五卷本引曹植《贈徐幹》四句：“驚風飄白日，忽然歸西山。圓景光未滿，衆星粲已繁。”吟窗本只引後兩句。五卷本引古詩：“行行重行行，與君生別離。相去萬餘里，各在天一涯。道

路阻且長，會面安可期。胡馬嘶北風，越鳥巢南枝。相去日已遠，衣帶日已緩。浮雲蔽白日，遊子不願返。”吟窗本只引其中第一三四五句，顯然不妥。

再從吟窗本和五卷本所引詩例的全貌來看，其間增訂、補充、修改的痕迹就更加清楚了。現將五卷本各卷所引詩例和吟窗本的不同，用統計數字列表如下：

五卷本	相同	增為四句	增至四句以上	新增
卷一	14	15	7	0
卷二	27	51	38	4
卷三	21	42	25	36
卷四	16	38	9	74
卷五	6	16	5	48
總計	84	162	84	162

從上述統計數字中可看出：首先，詩例保留原來兩句面貌的共 84 例，基本上都是屬於本身意義相對比較完整的，如上引蔡伯喈詩“青青河畔草”兩句，又謝惠連《樓上望月》：“亭亭映江月，瀏瀏出谷颿。”江淹《望荆山》：“寒郊無留影，秋日懸清光。”等等。其次，由兩句擴為四句者最多，共 162 例，這是因為古代詩歌絕大部分以四句構成一個相對完整的意義。擴為四句以上的共 84 例，這是因為有些詩擴為四句尚不足以充分說明原引兩句的深遠意義。例如，五卷本引鮑照《東門行》：“食梅常苦酸，衣葛常苦單。絲竹徒滿座，憂人不解顏。長歌欲自慰，彌起長恨端。”吟窗本只引“長歌”兩句，如擴為“絲竹”四句，含義不如上引六句更為含蓄深沉。又如，五卷本引何遜《見征人分別》：“淒淒薄暮時，親賓皆佇立。征人拔劍起，兒女牽衣泣。候騎出蕭關，追兵赴馬邑。且當橫行去，誰論裹尸入。”吟窗本只引末兩句，如擴為“候騎”四句，意思仍不充分，故五卷本引全詩。再次，從增加詩例的情況來看，五卷本共增加了 162 例，數量是很大的。值得我們注意的是，五等品級中的一二兩等增加詩例甚少，只有四例。這說明皎然《詩式》“草本”對一二等水平較高的，選擇詩例化的功夫很大，取錄甚精，而對三四五等詩例，選錄比較隨便一些，所以重新編錄時增加頗多。從所增詩例的時代看，隋唐部分佔三分之二左右，這也說明重新編錄時對本朝作品尤為重視。

第三，一卷本所收各條在內容和文字上均與五卷本基本相同，而與吟窗本有差異。在收吟窗本《中序》前各條時，和五卷本一樣增加“對句不對句”一條，也放在“三不同：語、意、勢”條前。我們如將五卷本、吟窗本與一卷本對照，可以發現一卷本文字雖和五卷本也有個別差異，但在一些關鍵之處，均與五卷本相同。如“詩有二廢”條，五卷本在“欲廢巧尚直”、“欲廢言尚意”兩句前均有“雖”字。一卷本同，而吟窗本無。“詩有七德”條，吟窗本每句均有“曰”字，如“一曰識理”等，而五卷本、一卷本均無“曰”字。“詩有五格”條，吟窗本每句均有“為”字、“格”字，如“不用事為第一格”等，而五卷本、一卷本無“為”字、“格”字。“詩有六至”條，吟窗本為“詩有七至”，多“七曰至難而狀易”一句，每句前均有“一曰”、“二曰”等，而五卷本、一卷本均為“詩有六至”，無末一句，亦無“一曰”等字。至於各條內容繁簡，一卷本均與五卷本同。由此可見，一卷本雖簡，却與五卷本為同一版本系統，與吟窗本不同。不過，它只選五卷本第一卷中論詩歌創作基本法式的内容，突出其理論部分的意義與價值，和五卷本之強調品級等第不同。由此，不僅可以說明五卷本的可靠性，而且可以知道五卷本之所以較少流傳的原因。因為五卷本的精華是在第一卷“不用事第一格”前面理論論述部分，其五等分類及舉例價值不大，且很繁瑣，而一卷本所選正是其精華部分，影響最大的也是這個本子。一卷本的廣泛流傳，必然使五卷本逐漸不為人所知。

第四，五卷本論述詩歌理論批評的各條，與吟窗本相比，內容要多得多。這是不是因為吟窗本作了刪節呢？如果我們仔細地認真地研究一下這兩個本子文字和內容上的差別，可以看出絕非吟窗本作了刪節，而是五卷本作了增補、修訂<sup>(2)</sup>。首先，從大段文字差異來看，吟窗本如果是刪節，不應該把一些重要部分刪去，“明勢”條無“或極天高峙”以後部分，“明四聲”條無“沈休文酷裁八病”以前部分，這兩條文字并不長，也不繁瑣。如從增補角度來看則痕迹明顯。“明勢”條後一部分方把前一部分意思點透。“明四聲”條前一部分顯然是為了把皎然對四聲的看法闡述得更全面，說明他對四聲並不否定，只是不贊成沈約的“碎用”而已。又如“李少卿并占詩十九首”、“用事”、“取境”等條，亦是如此。其次，更為明顯的是，吟窗本如果刪節不可能把“詩有六至”反變為“詩有七至”，並在此條和“詩有七德”條的每一句上加“一曰”、“二曰”等字，

“詩有五格”條每句加“為”、“格”兩字。再次，“重意詩例”條，吟窗本共有“一重意”、“二重意”、“三重意”、“四重意”四種詩例，而五卷本則無“一重意”，而將吟窗本“一重意”的詩例（宋玉“晰兮如姣姬，揚袂鄴日而望所思”）并入“二重意”詩例。這是最明顯不過的修改，因為“重意”是說詩有“文外之旨”、言外之意，即最少有兩重意。所謂“重意”、“一重意”，實際就是“兩重意”。故五卷本將吟窗本“評曰：重意已上”改為“評曰：兩重意已上”。在“跌宕格”的“駭俗”條，吟窗本在“評曰”段末有“今舉一二”句，五卷本則無，其下舉詩例有四，並非一二，故五卷本刪去此句。此外在一些文字的差別上也可以看出修改意圖。如吟窗本“詩有四離”條：“雖欲道情而離深僻，雖欲經史而離書生，雖欲高逸而離迂遠，雖欲飛動而離輕浮。”五卷本將第一句改為“雖有道情而離深僻”，第三句改為“雖尚高逸而離迂遠”，這樣表達更確切，文字也不死板。五卷本第五卷所增加的三條評論，為吟窗本所無，這也很說明問題。因為第五卷卷首一條，明顯是五卷定本時所寫，其中講到“今所撰《詩式》，列為等第，五門互顯”、“時在吳興西山”云云，吳興即湖州府所在地。這當然是“草本”中沒有的，故吟窗本無此條。此條下的“復古通變體”條與卷末“立意總評”條，是全書具有總結性的理論條目，顯然也是後來增補的，故吟窗本均無。

現在我們再來研究《詩式》與《詩議》、《詩評》的關係。《文鏡秘府論》作者空海遊學唐朝，從中國帶回去的書中，有皎然《詩議》，這可以從日本文人記載中得到證明。王利器先生《文鏡秘府論校注前言》曾引江戶時代漢學家市河寬齋《半江暇筆》所說：“唐人詩論，久無專書，其數見於載籍，亦僅僅如晨星；獨我大同中，釋空海遊學於唐，獲崔融《新唐詩格》、王昌齡《詩格》、元兢《髓腦》、皎然《詩議》等書而歸，後著作《文鏡秘府論》六卷，唐人卮言，盡中其中，但惜不每章題曰誰氏之言，使後世茫乎無由採擇矣。”可見皎然《詩議》是確有此書的，而且《文鏡秘府論》所引《詩議》也是可靠的。從所引《詩議》部分看，不僅與各種版本《詩式》無重複之處，而且內容也與《詩式》不同。羅根澤先生曾說：“《詩議》偏於評議格律，《詩式》偏於提示品式。”（《中國文學批評史》第二冊第40頁）從前引明以前的著錄看，除唐李肇《國史補》只言皎然有《詩評》三卷、《宋四庫闕書目》只言有《詩評》一卷外，都

說皎然有《詩式》五卷，另有《詩議》或《詩評》一卷或三卷。此也可證明皎然於《詩式》外確有其他論詩著作。各種著錄或謂《詩評》，或謂《詩議》，都未曾同時言既有《詩評》又有《詩議》者，而《吟窗雜錄》卷七的《評論》部分前三條見《文鏡秘府論》引《詩議》，其他均見五卷本《詩式》，現在我們找不到既不見於《詩式》，也不見於《詩議》的《詩評》（或《評論》）內容。故羅根澤先生說：“評議義近，蓋即一書。”（同上）這是很有道理的。《詩議》雖以評議格律為主，但也涉及創作理論。此點《文鏡秘府論·南卷》引文可證，故在流傳過程中與《詩式》中評論互竄，或者有人將《詩式》中某些評論與《詩議》合併，編為一卷或三卷，改稱《詩評》，也很有可能。《詩法統宗》將吟窗本中《詩評》併入《詩議》，也許並不是毫無根據的。因此，皎然除《詩式》、《詩議》外，並無《詩評》（或《評論》）著作，吟窗本卷七所收可能是當時流傳的、經過竄改的《詩議》（或稱《詩評》），而第八至第十卷所收《詩式》則可能是皎然寫於貞元前的《詩式》“草本”。應該說陳振孫《直齋書錄解題》所說皎然有《詩式》五卷、《詩議》一卷，是比較確切而符合實際的。《文鏡秘府論》是一部側重於論述詩歌格律的著作，其絕大部分內容為摘引編錄隋唐人論詩歌格律著作，例如隋劉善經《四聲指歸》、無名氏《文筆式》、唐上官儀《筆札華梁》、元兢《詩髓腦》、崔融《唐朝新定詩格》、王昌齡《詩格》、皎然《詩議》等。這也可說明《詩議》確是一部以評議格律為主的著作。現存日本高野山三寶院藏古抄本《文鏡秘府論》在《西卷》“文二十八種病”中“第二三支離”旁注云：“《詩式》六犯：一支離，二缺偶，三相濫，四落節，五雜亂，六文贅。”按：“文二十八種病”第十三為“缺偶病”，第二十四至二十七為相濫、落節、雜亂、文贅，其中“支離”、“缺偶”條曾舉“犯詩”、“不犯詩”例，“相濫”條舉“犯詩”例。由於三寶院本注引《詩式》之文不見於現存皎然《詩式》，而三寶院本又未言明此《詩式》作者是誰，故日本學者興膳宏教授《文鏡秘府論譯注》採取慎重態度，指出：“撰者未詳。”（見該書第652頁）又於書後《解說》中說明現行本《詩式》無相當內容，故《文鏡秘府論》有關此六病的論述恐源於別人撰述，而非來自皎然《詩式》（參見該書第1128頁）。但是從目前我們所能見到的資料來看，還沒有發現有與皎然《詩式》書名相同的詩論著作。皎然死於貞元後期，貞元九年（793）集賢殿御書院徵其文集時，他還請編集者于頔為其寫



序（參見于頔《吳興書上人集序》），故皎然卒年當在貞元九年以後。空海是貞元二十年到中國，元和元年（806）返回日本的。空海到中國上距皎然卒年最多不過十年，距《詩式》最后編定最多也不過十五六年，所以不僅他帶回的《詩議》是可靠的，而且也可能會看到比較可靠的《詩式》。在此以前，不大可能會有除皎然《詩式》以外的別的《詩式》著作，因此，我們認為三寶院本注引《詩式》“六犯”，仍可能是皎然《詩式》的內容，但它是今本《詩式》的佚文，還是貞元以前《詩式》“草本”的內容，就很難確定了。如果它是屬於“草本”的內容，則很可能由於講的是格律問題，所以在重新編定時被刪去了，或已移入《詩議》，而《詩議》目前已無全本。另外，宋代何穀汶《竹莊詩話》曾引《詩式》一段文字，內容是講詩歌音樂美的，亦不見於今本《詩式》，其原因可能和上述相類似。

以上是我對皎然《詩式》的版本和他其他詩論著作情況，所提出的一點新看法，由於資料的缺乏，上述結論在某些方面還帶有一定的推測性，但從情理上說也許是比較符合實際的，至於能否解釋清楚現存版本上的許多難點，把十分混亂的情況清理出一個頭緒來，則筆者自己也還不敢下肯定的結論，只是提供一點資料，作一點比較分析，發表一點不成熟的見解，以就正於方家。

#### 注 釋

- 〔1〕這裏有一點需要說明：《詩式》引用詩例達五百多例，是不是吟窗本除上述九例之外的，把它們都一律改為兩句了呢？我們認為這是不大可能的。從《吟窗雜錄》所收唐人詩格、詩式著作來看，一般引用詩例均為兩句。例如李嶠《評詩格》、王昌齡《詩格》、賈島《二南密旨》、白樂天《文苑詩格》等。可見，唐人這類著作引用詩例的習慣都是兩句。《詩式》“草本”當亦係沿用這一習慣而寫成。徐衍《風騷要式·君臣門》曾引“古詩云：‘行行重行行，與君生別離。’”下曰：“皎然云此有四重意。”與《詩式》原引兩句同，又上玄《詩中旨格》中有“擬皎然十九字體”一條，為皎然十九字詩體每一體舉詩例一條，也均為兩句，皎然重新編錄《詩式》時，因有吳季德的幫助，李洪作指導，可能感到只引兩句有很多弊病，才對詩例作了補充、修改。
- 〔2〕《吟窗雜錄》對所收某些詩論著作的理論內容也有刪節，但一般說，重要內容還是保留的。例如它在收入鍾嶸《詩品》時，雖對上品序刪去較多，有些今天看是比較重要的，但這可能與《吟窗雜錄》編者的文學觀和我們今天不同有關，對中下品序他還是保留了

其重要理論部分的内容，特別是對122位詩人的評語基本上都保留了原著精華，刪去的大都是次要内容。至於它所收的其他詩論著作，因原本大都沒有流傳下來，無法考證它是否作過刪節。然從它所收入的賈島《二南密旨》、王昌齡《詩格》、《詩中密旨》等本身來看，並無刪節的痕迹。空海《文鏡秘府論》所引“王氏論文云”，有的内容不見吟窗本王昌齡《詩格》，有的見《詩中密旨》，但空海只說帶回《詩格》，未提及《詩中密旨》，故疑吟窗本《詩格》恐非王昌齡原作，《詩中密旨》恐亦為後人據王昌齡《詩格》的某些内容而偽作的。《吟窗雜錄》編者並不一定對它們作過刪節。

## On the Problem of the Edition of *Shi Shi*

Zhang Shaokang

### Summary

This article presents an attempt to clear up the confusion involved in the problem of the edition of *Shi Shi* (*Poetic Style* by Jiao Ran). Through a textual research on the three handwritten copies of *Shi Shi* produced in the dynasties of Ming and Qing (now kept by Beijing library) and a comparison of these copies with the published five-volume version of the late Qing dynasty, it is proved that all these copies are of the same edition. This shows that a handwritten version of the five-volume edition was already in circulation in early Jiajing of the Ming dynasty, a point that is in keeping with Jia Ran's words as well as the records through the ages, and is therefore perfectly reliable. The popular one-volume edition is a simplified version. After a detailed comparative analysis of the *Yin Chuang Za Lu* edition and the five-volume edition, the present study puts forward the idea that the two editions are different not because the former has been revised but because it is based on the “recording copy,” whereas the latter on the “definitive version,” during their making.

# 試論蘇軾的美學追求

孟二冬 丁 放

蘇軾的文藝創作和美學思想，在中國文學及美學史中都佔有十分重要的地位，這一點已得到學術界的充分肯定。然而，對於蘇軾的美學追求及其藝術實踐作進一步地深入探討和宏觀把握，仍然很有必要。本文結合了蘇軾在詩歌、散文、書法、繪畫等方面的美學理論，系統總結其美學追求的不同方面，並在此基礎上着重論述：蘇軾的美學追求及其藝術實踐之間的關係；蘇軾美學思想在中國美學思想史中的地位和作用；同時還將深入研究蘇軾美學思想的哲學基礎。

## 一

蘇軾在《書鄜陵王主簿所畫折枝二首》其中一說：

詩畫本一律，天工與清新。<sup>[1]</sup>

詩與畫，是兩種不同的文藝形式，但蘇軾認為它們之間有着共同的美學標準，即“天工與清新”。“天工”，意謂出於自然，無須雕琢。凡出自“天工”者，必有創作者之個性，給人以“清新”之感。

“天工與清新”的美學觀念，是建立在“自然”這個基礎之上的。蘇軾認為，自然界之萬物，皆具各自不同的神態，乃是天工造物使然。他讚美巫山是“天工運神巧，漸欲作奇偉”<sup>[2]</sup>；稱頌白水佛跡巖是“神工自爐鞴，……天匠麾月斧”<sup>[3]</sup>。因而文學藝術的創作，就應當師法自然，無需人為的雕飾而達到渾然天成的境界。蘇軾在論畫時反復強調：

金羈玉勒綉羅鞍，鞭撻刻烙傷天全。不如此圖近自然。<sup>[4]</sup>

吳生畫佛本神授，夢中化作飛空仙。覺來落筆不經意，神妙獨到秋毫顛。<sup>[6]</sup>

含風偃蹇得真態，刻畫始信有天工。<sup>[6]</sup>

畫師爭摹雪浪勢，天工不見雷斧痕。<sup>[7]</sup>

但蘇軾所強調的天工自然，並不排斥藝術技巧的合理運用。如他讚美王主簿的畫說：“若人富天巧，春色入筆楮。”<sup>[8]</sup>“天巧”，就是自然而又巧妙，顯示出一種巧奪天工的自然美。蘇軾曾舉吳道子的畫為例：

道子畫人物如以燈取影，逆來順往，旁見側出，橫斜平直，各相乘除，得自然之數不差毫末。出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外，所謂遊刃餘地，運斤成風，蓋古今一人而已。<sup>[9]</sup>

認為吳道子的畫既“得自然之數”，又能“出新意於法度之中”，達到了巧奪天工的藝術境界，故爾古今獨步。蘇軾在論及書法藝術時，也表現出這種追求天工自然的美學趣味。如所說：

我書意造本無法，點畫信手煩推求。<sup>[10]</sup>

吾初無意於佳乃佳爾。……吾書雖不甚佳，然自出新意，不踐古人，是一訣也。<sup>[11]</sup>

信手而成，天真爛漫，妙到自然，是蘇軾從事藝術實踐的切身感受與經驗之談。他評歐陽修的書法說：

此數十紙皆文忠公衝口而出，縱手而成，初不加意者也。其文采字畫，皆有自然絕人之姿，信天下之奇跡也。<sup>[12]</sup>

認為歐公並非為書法而書法，純出於自然，故為天下之奇跡。蘇軾在評價謝民師的詩文時，也運用了這一美學標準：

所示書教及詩賦雜文，觀之熟矣。大略如行雲流水，初無定質，但常行於所當行，常止於不可不止，文理自然，姿態橫生。<sup>[13]</sup>

詩文之道，亦如大自然之構物，既無需受任何人為的繩墨，亦不假任何人為的造作，遵循大自然的規律，若行雲，似流水，千匯萬狀，無拘無束，一任自然，了無痕跡，是謂天工，是為上乘。蘇軾自道其體會亦云：

吾文如萬斛泉源，不擇地而出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。及其與山石曲折，隨物賦形而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止

於不可不止，如是而已矣。<sup>[14]</sup>

自然萬物是豐富多彩而又變化無窮的，創造天工的藝術就必須順從自然而“隨物賦形”。藝術家所遵循的是自然的法則，而不是主觀的意造，行於所當行，止於不可不止，一切都是自然所致，非強求可得。

蘇軾對於詩歌的要求，與他對繪畫、書法及散文的要求是一致的。他讚美前人的詩說：

蘇、李之天成，曹、劉之自得，陶、謝之超然，蓋亦至矣。<sup>[15]</sup>

所謂“天成”，所謂“自得”，所謂“超然”，可以說是“自然”的三條注釋。詩能達之自然，便是美的極致。蘇軾自道其作詩的體會：“好詩衝口誰能擇，俗子疑人未遺聞”<sup>[16]</sup>；“衝口出常言，法度法前軌。人言非妙處，妙處在於是”<sup>[17]</sup>。他評價宋代詩僧辯才：“平生不學作詩，如風吹水，自成文理。而參寥與吾輩詩，乃如巧人織綉耳。”<sup>[18]</sup>不曾學詩的辯才，恰恰沒有世俗詩人的種種顧忌與限制，天然自放，情趣自得。相形之下，蘇軾、參寥諸詩人之詩，倒顯得雕繪滿眼了。這裏或許有自謙之意，但蘇軾追求天工自然、反對雕刻增飾的美學主張，却充分地表現了出來。蘇軾評陶淵明《飲酒》詩云：

“採菊東籬下，悠然見南山。”因採菊而見山，境與意會，此句最有妙處，近歲俗本皆作“望南山”，則一篇神氣都索然矣。<sup>[19]</sup>

“見”與“望”之間，確可見出無意與有意、不期然與期然、自然與不自然之區別。蘇軾對此一字之辯，表明了他崇尚天工自然的美學追求。

詩能出於天工自然，就必然會表現出一種清新的風格特徵。蘇軾屢言：

清詩五百言，句句皆絕倫。<sup>[20]</sup>

清詩絕俗，甚典而麗。<sup>[21]</sup>

清，就是絕俗——這是指詩的立意。又：

清詩綴瓊瑤。<sup>[22]</sup>

清詩鳴珮環。<sup>[23]</sup>

清，還要像玉佩般清脆悅耳——這是指詩的聲調。蘇軾在《題顏魯公書畫讚》中說：“顏魯公平生寫碑，唯《東方朔畫讚》為清雄，字間櫛比而不失清遠。其後見逸少本，乃知魯公字字臨此書。雖大小相懸，而氣韻良是。”可見“清”還可以與“雄”、“遠”融合而成某種氣韻。在藝術的創造中，天工與清新，乃是一

個密不可分的有機整體。蘇軾《跋浦傳正燕公山水》云：

畫以人物為神，花竹禽魚為妙，宮室器用為巧，山水為勝。而山水以清雄寄富、變態無窮為難。燕公之筆，渾然天成，粲然日新，已離畫工之度數，而得詩人之清麗也。

“神”、“妙”、“巧”、“勝”，是指因不同繪畫題材而具有的不同藝術效果。清秀雄偉的山川河流，具有多姿多彩的風光和變態無窮的韻致，故圖畫山水實難造其勝境。而燕公山水之所以成功，即在於他擺脫了固有俗套，純任自然，達到了“天工與清新”的境界。

劉熙載《藝概·書概》云：“東坡詩如華嚴法界，文如萬斛泉源，惟書亦頗得此意，即行書《醉翁亭記》便可見之。其正書字間櫛比，近顏書《東方畫讚》者為多，然未嘗不自出新意也。”蘇軾的藝術實踐，與他所崇尚的“天工與清新”的美學觀點是一致的。如前人論東坡詩詞：

坡詩實不以鍛煉為工，其妙處在乎心地空明，自然流出，一似全不著力，而自然沁人心脾。此其獨絕也。<sup>[24]</sup>

東坡詩詞天得，常語快句，乘雲馭風，如不經慮而出之。淒淡豪麗，並臻妙詣。<sup>[25]</sup>

的確，我們從蘇軾的那些膾炙人口的佳作中，隨處都可以領略到這種天工自然之美。

在蘇軾之前，崇尚自然美者亦不乏其人。如劉勰所論“自然之道”<sup>[26]</sup>，鍾嶸所說“自然英旨”、“直尋”<sup>[27]</sup>，李白所說“清水出芙蓉，天然去雕飾”<sup>[28]</sup>，皎然所說“天真挺拔之句，與造化爭衡”<sup>[29]</sup>，以及司空圖所說“俯拾即是，不取諸鄰。俱道適往，著手成春”<sup>[30]</sup>，“妙造自然，伊誰與裁”<sup>[31]</sup>等等，就都是強調文學創作要符合自然美的原則。蘇軾所提出的“天工與清新”的美學原則，也正是在前人成果基礎上的進一步概括、提煉和發展。與前人相比，蘇軾對藝術創造中的自然美的認識，更為全面、深刻，論述也更為集中。首先，“天工與清新”不僅強調了藝術創造要符於自然，而且還強調了藝術的創新，因此我們說在蘇軾那裏，“天工”與“清新”乃是一個不可分割的有機整體。其次，蘇軾對於自然美的要求，不僅包括了詩歌、散文等文學領域，而且還包括了書法、繪畫等藝術領域，因而“天工與清新”的要求，乃是具有更為普遍意義的美學原則。再次，

蘇軾所強調的自然天成，儘管他說過“覺來落筆不經意”<sup>[32]</sup>，“衝口而出，縱手而成”<sup>[33]</sup>，“隨物賦形而不可知”<sup>[34]</sup>等話，但這絕不是自然主義意義上的自然，而是經過了藝術加工與鍛煉之後而達到的一種“天工”自然之美。蘇軾在強調“衝口出常言”的同時，還強調了“法度法前軌”<sup>[35]</sup>。他所說的“天巧”、“天匠”，以及“出新意於法度之中”<sup>[36]</sup>等等，就都具有這種含義。所以蘇軾說：“清詩要鍛煉，乃得鉛中銀。”<sup>[37]</sup>清新自然的詩歌，來自於鍛煉之工，其結果却是“天工不露雷斧痕”<sup>[38]</sup>。蘇軾在《與二郎侄》中還說：“凡文字，少小時須令氣象崢嶸，彩色絢爛，漸老漸熟，乃造平淡。”又其《書唐氏六家書後》評永禪師書曰：“精能之至，反造平淡。”這些都表明蘇軾對於自然美與藝術美的認識，是比較全面而又十分深刻的。此外，蘇軾所論藝術創造中的自然美，更多地是結合了自身的創作經驗與審美體驗，這一點也是他的理論認識有別於一般理論家的根本原因。

“天工與清新”的美學原則，對後世文藝理論和藝術創造的影響十分深刻。尤其是他那“行雲流水”和“如風吹水，自成文理”的妙喻，在後世幾乎成了天工自然之美的代名詞。如宋代汪藻在《鮑吏部集序》中說：“古之作者無意於文也，理至而文則隨之，如印印泥，如風行水上，縱橫鉛絲、燦然而成者，夫豈待繩削而後合哉！”<sup>[39]</sup>元代吳澂《書貢仲章文稿後》說：“理到氣昌，意精辭達，如星燦雲爛，如風行水流，文之上也。”<sup>[40]</sup>明代李贄《雜說》云：“風行水上之文，決不在於一字一句之奇。”<sup>[41]</sup>朱夏《答程伯大論文》說：“且古之為文，非有心於文也，若風行之於水，適相遭而文生也。”<sup>[42]</sup>曹安也說：“作詩文時，遇景得情，任意落筆，而自不離於規矩爾。若一一拘束，要作某體某字樣，非發乎性情、風行水上之旨。”<sup>[43]</sup>就都是如此。清人於此更有所發揮，如侯方域《倪函谷文序》說：“蘇子曰：‘風行水上者，天下之至文也。’風之所以廣微無間者，氣也；水之所以澹宕自足者，質也。風之氣蕭然而疏然，有能御風者否耶？水之質泊然而柔然，有能劃水者否耶？故曰：氣莫舒於風，質莫堅於水。然則至文者，雕鏤之所不受，組練之所不及也。”<sup>[44]</sup>薛雪《一瓢詩話》也說：“《易》云：‘風行水上，渙。’乃天下之大文也。起伏頓挫之中，盡抑揚反復之義，行乎所當行，止乎所當止，一波一瀾，各有自然之妙，不為法轉，亦不為法縛。”從這些論述中可以看出，蘇軾的自然美學思想在中國美學史中的突出地位。

## 二

我國古代關於形神問題的討論，源於先秦時期的形神之辨；魏晉時期，人們往往借形神以品鑑人物；伴隨着人物畫的發達，人們又移以論畫。東晉顧愷之就有“以形寫神”<sup>[45]</sup>的繪畫美學思想。蘇軾在總結前人經驗的基礎上，又進一步強調“傳神”，既要傳達客觀物象之神，又要傳達作者之神，即在表現物象的神韻中使“境與意會”，從而見出作者的神情意趣。尤其值得注意的是，在強調傳神的同時，蘇軾又吸收了司空圖等人的詩學理論，更進一步強調在傳神的基礎之上，還要有“象外之象”、“韻外之致”和“味外之旨”，即所謂遠韻。這是蘇軾對傳神理論的進一步發展。

蘇軾關於詩畫要傳神的見解，比較集中地反映在《書鄢陵王主簿所畫折枝二首》其中一：

論畫以形似，見與兒童鄰。賦詩必此詩，定非知詩人。詩畫本一律，天工與清新。邊鸞雀寫生，趙昌花傳神。何如此兩幅，疏澹含精勻。誰言一點紅，解寄無邊春。

在這裏，蘇軾本着“詩畫一律”的原則，精辟地闡述了詩畫創作中形似與神似的關係。繪畫過分追求形似，則不能傳神；作詩僅僅滿足於摹寫物象，意盡句中，也不是成功的藝術作品。蘇軾《次韻吳傳正枯木歌》云：“古來畫師非俗士，妙想實與詩同出。”詩畫同出於“妙想”，而不是對具體物象的客觀描摹，它們要經過藝術家的“遷想妙得”，抓住客觀物象的本質特徵，才能達到傳神的目的，這就是詩與畫共同的本質特點。蘇軾關於“傳神”的基本認識，主要是從顧愷之“傳神寫照”的理論繼承而來。蘇軾《傳神記》說：

凡人意思，各有所在。或在眉目，或在鼻口。虎頭云：頰上加三毛，覺精彩殊勝。則此人意思蓋在鬚頰間也。優孟學孫叔敖，抵掌談笑，至使人謂死者復生。此豈舉體皆似，亦得其意思所在而已。使畫者悟此理，則人人可以為顧、陸。

所謂“意思”，即指最能表現人物內在的、有別於他人的精神、氣質之所專注。畫家能得人之“意思”所在，乃可傳神。蘇軾在《贈李道士》詩中所說：“世人



只數曹將軍，誰知虎頭非痴人。腰間大羽何足道，頰上三毛自有神。”也表達了同樣的意思。

畫人物要傳神，畫山水竹石也要傳神。蘇軾《淨因院畫記》云：

余嘗論畫，以為人禽宮室器用皆有常形，至於山石竹木水波烟雲，雖無常形而有常理。常形之失，人皆知之；常理之不當，雖曉畫者有不知。故凡可以欺世而取名者，必托於無常形者也。雖然，常形之失，止於所失，而不能病其全；若常理之不當，則舉廢之矣。以其形之無常，是以其理不可不謹也。世之工人，或能曲盡其形；而至於其理，非高人逸才不能辨。與可之於竹石枯木，真可謂得其理者矣。……

他不廢棄“常形”，但更重視“常理”，認為“常形之失，止於所失”，“若常理之不當，則舉廢之矣”。所謂“常形”，是指人或物相對固定的表象。什麼是“常理”呢？例如：“牛鬥力在角，尾搐人兩股間”；“飛鳥縮頸則展足，縮足則展頸，無兩展之者”，這就是“常理”。而戴嵩的《鬥牛圖》，“掉尾而鬥”；黃筌的《飛鳥圖》，“頸足皆展”，就失去了這個“常理”，所以為“謬矣”。<sup>[46]</sup>同樣，他認為“山石竹木水波烟雲，雖無常形而有常理”，這“常理”也是不可違反的。明人練安在《金川玉屑集》中曾解釋說：“蘇文忠公論畫，以為人禽宮室器用皆有常形，至於山石竹木水波烟雲，雖無常形而有常理。常形之失，人皆知之，常理之不當，雖曉畫者有不知。余取以為觀畫之說焉。畫之為藝，世之專門名家者，多能曲盡其形似，而至其意態情性之所聚，天機之所寓，悠然不可探索者，非雅人勝士，超然有見乎塵俗之外者，莫能至之。”<sup>[47]</sup>這裏所說的“意態情性之所聚，天機之所寓”，就是蘇軾所說的“常理”，清人葉燮在《原詩·內篇下》發揮說：“昔人云：王維詩中有畫。凡詩可入畫者，為詩家能事，如風雲雨雪景象之至虛者，畫家無不可繪之於筆。若初寒內外之景色，即董、巨復生，恐亦束手擱筆矣。天下惟理事之人神境者，固非庸凡人可模擬而得也。”又其《赤霞樓詩集序》亦云：“滌陽朱君樸庵，今之有道明理之士也。吾嘗觀其畫矣。天地無心，而賦萬物之形。朱君以有心赴之，而天地萬事萬物之情狀皆隨其手腕以出，無有不得者。余於是深嘆其藝之絕，知其於事物之理，洞照於中，而運以己之神明，此能為摩詰之畫，必能為摩詰之詩，無疑也。”<sup>[48]</sup>葉燮所說的“理事”、“天地萬事萬物之情狀”，也就是蘇軾所說的“常理”。藝術家要使作品達到神似

的境界，就必須善於把握事物的“常理”，表現它們的“常理”，否則也就達不到傳神的目的。關於形理之辨，還可參看蘇軾《文與可畫篔簹谷偃竹記》：

竹之始生，一寸之萌耳，而節葉具焉。自蜩腹蛇蚶，以至於劍拔十尋者，生而有之也。今畫者乃節節而為之，葉葉而累之，豈復有竹乎？故畫竹必先得成竹於胸中，執筆熟視，乃見其所欲畫者，急起從之，振筆直遂，以追其所見，如兔起鶻落，少縱則逝矣。

“成竹於胸”，即心中得竹之“常理”，從總體上把握竹的本質特徵。執筆時並不是凝視眼前具體之竹，而是收視反聽，神與物游，內觀“常理”之竹，經過畫家主觀情思的熔鑄，並迅速把它表現出來，這樣才能達到傳神的效果。相反，如果一枝一葉地臨摹堆垛，追求外在形似，就易於喪失竹的內在氣質與品格。蘇軾在《題過所畫枯木竹石》中說：“老可能為竹寫真，小蘇今與竹傳神。”又在《與王定國書》中自評其書云：“兼畫得寒林墨竹已入神矣。”此外，他在《書蒲永昇畫後》中所強調的“活水”；在《次韻吳傳正枯木歌》、《次韻子由書李伯時所藏韓幹馬》中所強調的畫馬需“畫骨”等等，都可以看出蘇軾在繪畫理論與藝術實踐中對於傳神的高度重視。

不僅繪畫如此，作為表意的書法藝術，蘇軾也同樣要求傳神。如他論散卓筆說：“散卓筆惟諸葛能之，他人學者皆得其形似而無其法，反不如常筆，如人學杜甫得其粗俗而已。”<sup>[49]</sup>顯然，與“形似”對舉的散卓筆“法”，即指書法內在的神韻。在蘇軾的書法美學理論中，書之傳神，儘管也包括了字體本身的象形性——“善取物象”<sup>[50]</sup>，但書法藝術畢竟不同於繪畫藝術，因而書之傳神亦自有別於畫之傳神。蘇軾《論書》云：

書必有神、氣、骨、肉、血，五者闕一，不為成書也。

強調了在書法藝術中，神與形必須兼備。蘇軾講“書神”，即指書法藝術在感性的形式中所體現出來的“神”，這是書家精神狀態的外化。他說：“張長史草書頽然天放，略有點畫處而意態自足，號稱神逸。”<sup>[51]</sup>論柳公權時同意柳氏論書的說法：“心正則筆正”，並接着指出：“世之小人書字，雖工而其神情終有睚眦側媚之態。”<sup>[52]</sup>可見“書神”，是書家精神的自我表現。蘇軾所反復強調書如其人<sup>[53]</sup>通過書法來體現書家的神情意態與個性氣質，這與他在繪畫藝術傳神的理論中所強調的觀點一致。劉熙載《藝概·書概》說：“東坡正書有其傲岸磅礴之氣。”

則說明了蘇軾的藝術實踐與其美學追求的一致性。

對詩歌的要求，與他對繪畫、書法的要求完全相同。所謂“賦詩必此詩，定非知詩人”，就說明了一味刻板模寫、追求形似，缺乏對“常理”的把握和對詩人神情意態、個性氣質的傳達，就勢必意盡句中，毫無生氣，也就更談不上飛揚的神彩與悠遠的神韻。蘇軾《評詩人寫物》云：

詩人有寫物之功：“桑之未落，其葉沃若。”他木殆不可以當此。林逋《梅花》詩云：“疏影橫斜水清淺，暗香浮動月黃昏。”決非桃李詩。皮日休《白蓮花》詩云：“無情有恨何人見，月曉風清欲墮時。”決非紅梅詩。此乃寫物之功。若石曼卿《紅梅》詩云：“認桃無綠葉，辨杏有青枝。”此至陋語，蓋村學中體也。<sup>[51]</sup>

“寫物之功”，意謂體物傳神，就是要抓住不同事物的不同特點，傳達出它們的內在神韻。“桑之未落，其葉沃若”，見於《詩·衛風·氓》，詩人以飽滿的桑葚和肥澤的桑葉喻女子的年輕美貌和男子的濃厚情意，甚切當。林逋的詩句，在黃昏之月和清淺之水的陪襯下，以“疏影”和“暗香”傳達出梅花幽潔孤雅的神態與品性，令人回味不絕。“無情有恨何人見，月曉風清欲墮時”，也只有白蓮花才具有如此孤清幽怨的神韻。這三例都是體物傳神的佳作。而石曼卿的《紅梅》詩，僅僅停留於外形的摹畫，並沒有表現出紅梅的品格，毫無神韻可言，蘇軾認為“至陋”，甚切。針對石曼卿的詩作，蘇軾也寫過《紅梅三首》，以示傳神門徑。如其一云：

怕愁貪睡獨開遲，自恐冰容不入時。故作小紅桃杏色，尚餘孤瘦雪霜姿。

寒心未肯隨春態，酒暈無端上玉肌。詩老不知梅格在，更看綠葉與青枝。  
自注云：“石曼卿《紅梅》詩云：‘認桃無綠葉，辨杏有青枝。’”可見其意圖所在。蘇軾在這首詩中，不僅寫出了紅梅“未肯隨春態”的孤高品格，而且還寫出了紅梅細微的心理變化，其中無疑也注入了詩人自身的情感意態與個性氣質。

蘇軾在《答謝民師書》中曾說：“求物之妙，如繫風捕影，能使是物了然於心者，蓋千萬人而不一遇也，而況能使了然於口與手乎？”而蘇軾的詩歌創作，在這方面却表現出了傑出的天才。胡仔《苕溪漁隱叢話·前集》卷四十二引《唐子西語錄》云：“東坡作《病鶴詩》，嘗寫‘三尺長脰瘦軀’，闕其一字，使

任德翁輩下之，凡數字；東坡徐出其稿，蓋‘閣’字也（按：即作‘三尺長脰閣瘦軀’）。此字既出，儼然如見病鶴矣。”可見蘇詩體物傳神之妙。又如寫落日：

微風萬頃靴文細，斷霞半空魚尾赤。<sup>[55]</sup>

上句寫水，下句寫天。靴紋喻水紋，“細”乃因微風，得物之常理；以“魚尾赤”形容“斷霞”，極傳神；“半空”，應落日之景，正是水波粼粼，江天霞染。汪師韓評：“寫出空曠幽靜之致”<sup>[56]</sup>；施補華評：“的是江心晚景”<sup>[57]</sup>。寫舟中觀景：

水枕能令山俯仰，風船解與月徘徊。<sup>[58]</sup>

卧船靜觀，不覺水波起伏，但見遠山俯仰；不覺畫船飄蕩，但見月輪徘徊。體物之妙，畫圖難足，一片神機。寫西湖夏雨：

黑雲翻墨未遮山，白雨跳珠亂入船。捲地風來忽吹散，望湖樓下水如天。<sup>[59]</sup>

烏雲未合，驟雨突降，霎時風起雲散、水天一色。瞬息萬變的湖光山色，寫來歷歷如畫。王文誥謂：“隨手拈出，皆得西湖之神，可謂天才。”<sup>[60]</sup>至於《飲湖上初晴後雨》，就更是膾炙人口的傳神佳作。

與主張“神似”相聯繫，蘇軾還追求“遠韻”。“遠韻”是“神似”的自然發展。言有盡而意無窮，在“超以象外”的無限時空中，給人留下無限的遐想與回味的餘地，這就是“遠韻”。蘇軾在《書黃子思詩集後》中明確提出“遠韻”這一概念，並引用司空圖論詩之語：“梅止於酸，鹽止於咸；飲食不可無鹽梅，而其美常在咸酸之外。”作為“遠韻”的注脚。蘇軾對“遠韻”的追求，顯然受到了司空圖的影響。他在《書司空圖詩》中說：

司空表聖自論其詩，以為得味於味外。“綠樹連村暗，黃花入麥稀。”此句最善。又云：“棋聲花院靜，幡影石壇高。”吾嘗遊五老峰入白鶴院，松陰滿庭，不見一人，惟聞棋聲，然後知此二句之工也。

蘇軾所欣賞的，正是言外的遠韻。他在《王維吳道子畫》詩中評論二人繪畫：

吳生雖妙絕，猶以畫工論。摩詰得之於象外，有如仙翻謝籠樊。吾觀二子皆神俊，又於維也斂衽無間言。

在蘇軾看來，王維與吳道子的畫皆神姿俊逸、精妙絕倫，然而相比之下，王維的畫却能擺脫一切束縛，得之於象外，表現出了更為高遠的境界。吳道子的畫

不可謂不傳神，蘇軾亦曾多次稱讚，但他畢竟缺乏王維畫中的那種遠韻，所以他與王維相比，遂有畫工與化工之別。可見“遠韻”比傳神所能達到的境界更高出了一個層次。蘇軾在《書鄴陵王主簿所畫折枝二首》其一中也同樣表露出這一傾向：

邊鸞雀寫生，趙昌花傳神。何如此兩幅，疏淡含精勻。誰言一點紅，解寄無邊春。

邊鸞與趙昌同為丹青傳神的高手，皆入妙品之列。然而在蘇軾看來，他們的“寫生”、“傳神”之作，却遠不如鄴陵王主簿所畫折枝那樣“疏淡含精勻”，枝頭花蕾的一點點紅意，却寄寓了無邊的春色。這就是蘇軾對於遠韻的具體感受。正如方東樹《昭昧詹言》卷十二云：“坡公之詩，每於終篇之外，恒有遠境，匪人所測。於篇中又各有不測之遠境，其一段忽從天外插來，為尋常胸臆中所無有。不似山谷，僅能句上求遠也。”蘇軾對於“遠韻”的追求，也同樣是建立在自身的藝術實踐基礎之上的。

蘇軾所提出的“詩中有畫，畫中有詩”的命題，實質上與他對神似與遠韻的追求是一致的。他在《書摩詰藍田煙雨圖》中說：

味摩詰之詩，詩中有畫；觀摩詰之畫，畫中有詩。詩曰：“藍谿白石出，玉川紅葉稀。山路元無雨，空翠濕人衣。”此摩詰之詩，或曰非也，好事者以補摩詰之遺。

“詩中有畫，畫中有詩”，包括兩層含義：

第一層含義是詩與畫在題材內容、藝術手法上可以互補，甚至互換。蘇軾在這方面有過實踐經驗。據其《題憩寂圖詩》記載：

元祐元年正月十二日，蘇子瞻、李伯時為柳仲遠作《松石圖》。仲遠取杜子美詩“松根胡僧憩寂寞，龐眉皓首無住著。偏袒右肩露雙腳，葉里松子僧前落”之句，復求伯時畫此數句，為《憩寂圖》。子由題云：“東坡自作蒼蒼石，留取長松待伯時。只有兩人嫌未足，兼收前世杜陵詩。”因次其韻云：“東坡雖是湖州派，竹石風流各一時，前世畫師今姓李，不妨題作輞川詩。”

以詩入畫，已有先例，唐代張志和即創此法<sup>61</sup>。但這幅《憩寂圖》的妙處，並非簡單地以詩入畫或“隨句賦象”，而是經過了由畫出而為詩，又由詩入而為畫

這樣一個輾轉的過程。柳仲遠所取四句杜詩，乃杜甫為當時著名畫家韋偃所畫《雙松圖》而作的題畫詩，題為《戲韋偃為雙松圖歌》，其詩云：“天下幾人畫古松，畢宏已老韋偃少。絕筆長風起纖末，滿堂動色嗟神妙。兩株慘裂苔蘚皮，屈鐵交錯回高枝。白摧朽骨龍虎死，黑入太陰雷雨垂。松根胡僧憩寂寞，龐眉皓首無住著。偏袒右肩露雙腳，葉裏松子僧前落。……”可見韋偃的《雙松圖》，除了兩株古松外，還有一胡僧憩寂的形象。杜甫的這首詩，已是由畫出而為詩。當蘇軾、李伯時繪《松石圖》已畢，柳仲遠又取杜詩四句，即韋偃《雙松圖》的一個局部——胡僧憩寂的形象，求伯時補入。從而使一幅普通的《松石圖》變成了一幅具有特殊意義的《憩寂圖》。值得注意的是，其補入的部分，並非直接取自韋偃的《雙松圖》，而是經過了一個特殊的媒介——杜詩。就這樣輾轉、互補、互換，一幅絕妙的《憩寂圖》便誕生了。由畫出而為詩，又由詩入而為畫，這在中國藝術史上也堪稱奇聞，但它却為我們展示了詩與畫之間的互通、互補與互換。

然而，僅僅看到這一層還不算窺見了蘇軾“詩中有畫，畫中有詩”理論的真髓。其所重者絕非形跡、色相，而在神理與意趣，這與他追求神似、遠韻的審美趣味正相一致。這才是蘇軾“詩畫同一”論的內在的、更高的層次。“詩畫本一律，天工與清新”：創造巧奪天工的藝術形象，使藝術的創新既法於自然又超越自然，這就是詩與畫共同的美學特徵，也是詩與畫所共同追求的目的。而“古來畫師非俗士，妙想實與詩同出”，則進一步強調了詩與畫共同的藝術特徵。他推崇王維“畫山川峰巒，自成變態”，“蕭然有出塵之想”，“作浮雲杳靄，與孤鴻落照，滅沒於天地之外”<sup>[62]</sup>。得之於象外的繪畫，固然有這種美感和特徵；而蘇軾所大力表彰的陶、韋、柳、司空的詩，也同樣具有這種美感和特徵。蘇軾所強調的，正是詩與畫在神理與意趣上的契合統一。所以在《書李伯時山莊圖後》中，他強調伯時繪畫的“天機”和“意造”；在《書朱象先畫後》中，記載朱氏“能文而不求舉，善畫而不求售。曰：‘文以達吾心，畫以適吾意而已。’”重“天機”與“意造”，詩、畫同此理：“達心”、“適意”，更是詩、畫、文的共同效用。

蘇軾關於傳神的美學理論，對後世的影響十分深刻，尤其是“成竹於胸”和“詩中有畫，畫中有詩”的概括，更是在審美創造與審美鑑賞理論中得到了十分

廣泛的運用。

宋代晁補之《贈文濟甥楊克一學文與可畫竹求詩》云：“與可畫竹時，胸中有成竹。經營似春雨，滋長地中綠。興來雷出土，萬籟起崖谷。君今似與可，神會久已熟。”<sup>[63]</sup>胡仔《苕溪漁隱叢話·後集》卷二十六：“苕溪漁隱曰：東坡《題伯時畫馬》云：‘龍眠胸中有千駟。’議者謂譏其無德可稱。余意其不然。如文與可善作墨竹，故《和箕筍谷》云：‘料得清貧饑太守，涓瀆千畝在胸中。’豈亦是譏之邪？又山谷《詠伯時虎脊天馬圖》亦云：‘筆端那有此，千里在胸中。’蓋言畫馬之妙，得之於心，應之於手，若輪扁之斫輪也。”到明、清以後，“成竹於胸”實際上已成為“意在筆先”或“得於心而應于手”的審美創造法則。如王原祁《雨窗漫筆》：“意在筆先，為畫中要訣。作畫於搦管時，須要安閒恬適，掃盡俗腸，默對素幅，凝神靜氣，看高下，審左右，幅內幅外，來路去路，胸有成竹；然後濡毫吮墨，……自然水到渠成，天然湊泊，其為淋漓盡致無疑矣。”金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳》第九十回總批云：“此書筆力大過人處，每每在兩篇相接連時偏要寫一樣事，而又斷斷不使其間一筆相犯。……此無他，蓋因其經營圖度，先有成竹藏之胸中，夫而後隨筆迅掃，極妍盡致。”此外，如沈德潛《說詩晬語》、汪之元《天下有山唐畫藝》、鄭板橋《題畫》、唐岱《繪事發微》、方熏《山靜居畫論》、董榮《養素居畫學鈎深》、華琳《南宗抉秘》、方東樹《昭昧詹言》、劉權之《紀文達公遺集序》等等，就都是將“成竹於胸”視為審美創造的藝術法則。

同樣，“詩中有畫，畫中有詩”的理論在後世詩歌與繪畫美學理論中運用也十分廣泛。宋人王直方嘗總結蘇軾的理論說：“東坡作《韓幹畫馬圖》詩云：‘韓生畫馬真是馬，蘇子作詩如見畫，世無伯樂亦無韓，此詩此畫誰當看。’又云：‘論畫以形似，見與兒童鄰。君看賦詩者，定知非詩人。詩畫本一律，天工與清新。’又云：‘少陵翰墨無形畫，韓幹丹青不語詩。此畫此詩今已矣，人間驚驥漫爭馳。’余每誦數過，殆欲常以為法也。”<sup>[64]</sup>宋、元及明、清時代，以此為“法”者甚衆，如胡仔《苕溪漁隱叢話》、陳善《捫虱新話》、魏慶之《詩人玉屑》、黃潛《唐子華詩集序》、楊維禎《無聲詩意序》、牟巘《康棣詩序》、王冕《梅譜》、李東陽《書沈石田詩稿後》、王世貞《黃太痴江山覽勝圖跋》、唐順之《跋周東村長江萬里圖後》、張岱《跋徐青藤小品畫》、《與包介巖》、賀貽孫《詩

筏》、石濤《大滌子題畫詩跋》、葉燮《原詩》、《赤霞樓詩集序》、方東樹《昭昧齋言》、劉熙載《藝概》等等，就都是如此。

### 三

追求枯澹與簡古，是蘇軾晚年美學趣味的進一步發展。其《評韓柳詩》云：

柳子厚詩在陶淵明下，韋蘇州上。退之豪放奇險則過之，而溫麗靖深不及也。所貴乎枯澹者，謂其外枯而中膏，似澹而實美，淵明、子厚之流是也。若中邊皆枯澹，亦何足道。佛云：“如人食蜜，中邊皆甜。”人食五味，知其甘苦者皆是。能分別其中邊者，百無一二也。

他推崇陶、柳詩的“枯澹”，是因其“外枯而中膏，似澹而實美”，外在的質樸平淡，蘊含着膏腴豐美，也就是“淡而有味”、“語淡而味終不薄”。他在《追和陶淵明詩引》中說：

吾於詩人無所甚好，獨好淵明之詩。淵明作詩不多，然其詩質而實綺，癯而實腴，自曹、劉、鮑、謝、李、杜諸人，皆莫及也。

此論雖不無偏頗，如胡應麟即指出：“子美之不甚喜陶詩，而恨其枯槁也；子瞻劇喜陶詩，而以曹、劉、李、杜俱莫及也。二人者所言皆過也。”<sup>[65]</sup>但恰恰反映出蘇軾晚年對陶詩“枯澹”——“質而實綺，癯而實腴”風格的偏愛和對這一美學趣味的追求。蘇軾《書庠氏六家書後》云：

永禪師書，骨氣深穩，體兼衆妙，精能之至，反造疏淡。如觀陶彭澤詩，初若散緩不收，反復不已，乃識其奇趣。

這裏的“疏淡”，和“枯澹”義近；說陶詩“若散緩”而有“奇趣”，與“外枯而中膏”則又一脈相通。其《書黃子思詩集後》又云：

獨韋應物、柳宗元發纖穠於簡古，寄至味於澹泊，非余子所及也。

豐富的情思，要用簡煉古樸的藝術形式來表達；深永的詩味，要寄託在澹泊的言語之外。“發纖穠於簡古，寄至味於澹泊”，與“外枯而中膏”、“質而實綺，癯而實腴”，都表達了同樣的美學追求，這是蘇軾“枯澹”論的第一層含義。

蘇軾的前輩梅堯臣、歐陽修等人也曾有過“平淡”的主張，如梅堯臣說：“作詩無古今，唯造平淡難”<sup>[66]</sup>；“因吟適情性，稍欲到平淡”<sup>[67]</sup>。但怎樣才能



“造平淡”？蘇軾提出了獨到的見解。他在《與二郎侄》信中談到：

凡文字，少小時須令氣象崢嶸，彩色絢爛，漸老漸熟，乃造平淡。其實不是平淡，乃是絢爛之極也。

這與他評永禪書“精能之至，反造平淡”的說法是一致的。可見蘇軾所說的“平淡”、“疏淡”、“枯澹”、“簡古”、“澹泊”之類，都是由“氣象崢嶸，彩色絢爛”中變化而來，“淡”是“絢爛之極”後的返樸歸真，大盈若冲，大巧若拙。宋人吳可，直接受到蘇軾的影響，其《藏海詩話》云：“方少則華麗，年加長，漸入平淡也。”又：“凡文章先華麗而後平淡，如四時之序，方春則華麗，夏則茂實，秋冬則收斂，若外枯而中膏者是也，蓋華麗茂實已在其中矣。”葛立方《韻語陽秋》卷一亦云：“大抵欲造平淡，當自組麗中來，落其華芬，然後可造平淡之境。”前人在分別論陶、韋、柳等詩人時，雖能見出其“淡”的一面，但多強調其遺世高蹈、不食人間烟火的作風；真正發掘出陶、韋、柳詩底蘊的，蘇軾乃是第一人。曾季狸《艇齋詩話》云：“前人論詩，初不知有韋蘇州、柳子厚，論字亦不知有楊凝式，二者至東坡而後發此祕。遂以韋、柳配淵明，凝式配顏魯公。東坡真有德於三子也。”“初不知有韋蘇州、柳子厚”之說實屬不公。如白居易就說過：“近歲韋蘇州歌行，才麗之外，頗近興風。其五言詩又高雅閒淡，自成一家體。今之秉筆者誰能及之？”<sup>[68]</sup>司空圖也說過：“右丞、蘇州，趣味澄復，若清沅之貫達。”<sup>[69]</sup>又：“今於華下方得柳詩，味其搜研之致，亦深遠矣。”<sup>[70]</sup>然而“以韋、柳配淵明”，把他們視為一種風格體系，並指出他們“外枯而中膏，似澹而實美”，“發纖穠於簡古，寄至味於澹泊”的詩風特徵的，則的確是蘇軾的創見。而且蘇軾於他們詩風特徵的總結，對後世的影響亦極為深刻。後來如金人元好問《論詩絕句》云：“一語天然萬古新，豪華落盡見真淳。南窗白日羲皇上，未害淵明是晉人。”就是建立在蘇軾的見解之上的。明代王世貞《書謝靈運集後》評謝詩云：“其體雖或近俳，而其意有似合掌者，然至禮麗而反若平淡，琢磨之極而更似天然，則非余子所可及也。”<sup>[71]</sup>方東樹《昭昧詹言》卷十四云：“詩有用力不用力之分。然學詩先必用力，久之不見用力之痕，所謂絢爛之極，歸於平淡。”在清代，“絢爛之極，歸於平淡”的認識，還被引入到詞學理論與繪畫理論之中。如王又華《古今詞論》云：“彭駿孫曰：詞以自然為宗。但自然不從追琢中來便率意無味。如所云絢爛之極，乃造平淡耳。若使語意淡遠者稍

加刻畫，鏤金錯綉者漸近天然，則為絕唱矣。”<sup>[72]</sup> 董榮《養素居畫學鈞深》亦云：“畫因以逸品為上，然氣息仍欲穠深沉厚。詩之疏放如摩詰，而句極高渾；清澹如襄陽，而別饒神韻；高潔如左司，而體極宏敞。知畫家一丘一壑而魄力自具。坡翁謂絢麗之極歸於平澹是也。”<sup>[73]</sup> “絢麗之極歸於平澹”，正是蘇軾“枯澹”論的第二層含義。

與上述兩層含義相緊密聯繫，蘇軾還進一步探討了在創造平淡風格過程中的心態問題，他強調的是“澹泊”與“空靜”。其《送參寥師》云：

上人學苦空，百念已灰冷。劍頭惟一吷，焦谷無新穎。胡為逐吾輩，文字爭蔚炳。新詩如玉屑，出語便清警。退之論草書，萬事未嘗屏。憂愁不平氣，一寓筆所聘。頗怪浮屠人，視身如丘井。頽然寄澹泊，誰與發豪猛。細思乃不然，真巧非幻影。欲令詩語妙，無厭空且靜。靜故了群動，空故納萬境。閱世走人間，觀身卧雲嶺。咸酸雜衆好，中有至味永。詩法不相妨，此語當更請。

蘇軾的見解，顯然與韓愈有所不同。但實際上他們所論述的問題和所闡發的重點，乃是藝術創作過程中的不同階段。韓愈所論，着重於“感物”以激發情思的階段，強調的是“不平則鳴”；蘇軾所論，乃在於進入凝神靜慮的構思階段，即陸機所說“其始也，皆收視反聽，耽思旁訊，精驚八極”<sup>[74]</sup>和劉勰所說“陶鈞文思”<sup>[75]</sup>的階段。所以蘇軾認為：“欲令詩語妙，無厭空且靜。”在藝術構思之時，摒却一切雜念，保持空靜的心態，頽然寄於澹泊之中，是非常必要的：“靜故了群動，空故納萬境。”處心於靜境，方可明了萬物之動境；置心於空靜，才能容納萬般之妙境。唯其如此，才能使詩歌“咸酸雜衆好，中有至味永”。可見“澹泊”、“空靜”的心態，乃是創造“平淡”詩風的樞紐所在。蘇軾《書晁補之所藏與可畫竹》亦云：

與可畫竹時，見竹不見人。豈獨不見人，嗒然遺其身。其身與竹化，無窮出清新。莊周世無有，誰知此疑神。

與可畫竹之時，能保持空靜的心態，達到“忘我”的境地，寂然凝慮，身與竹化，這才畫出清新幽雅、自然澹泊的意境。

蘇軾後期的詩歌創作，就積極地追求這種在澹泊、空靜的心態中創造平淡、簡古之風的美學趣味。尤其是他的大量擬陶、和陶之作，足以證明他的這一美

學追求與其藝術實踐之間的一致性。但必須指出，他的這些詩作，不僅與他自身的思想、個性及其詩之“本色”相牴牾，而且與其“枯澹”、“簡古”的美學標準也存在一定的差距。

自“烏臺詩案”以後，蘇軾在政治上屢遭打擊，慘痛的教訓迫使他不得不有所顧忌，並擺出一副忘懷政治、與世無爭的姿態：一方面表示要“歸誠佛僧，求一洗之”<sup>[76]</sup>；另一方面表示“吾於淵明，豈獨好其詩哉？如其為人，實有感焉”<sup>[77]</sup>時還深切地表示要“掃除習氣不吟詩”<sup>[78]</sup>。但是，骨子裏的蘇軾既沒有身心皆空地沉浸於佛學禪理，也沒有抱樸含真地忘懷於現實政治。其謫居黃州時所寫《與李公擇》書即云：“吾儕雖老且窮，而道理貫心肝，忠義填骨髓，直須談笑死生之際。……雖懷坎壈，於時遇事有可尊主澤民者，便忘軀為之，禍福得喪，付與造物。”仍表示出至死不悔的忠肝義膽。“世事飽諳思縮手，主恩未報恥歸田”<sup>[79]</sup>，是他內心的寫照。他表面上事佛、躬耕，超然物外，與世無爭，暗中却與舊黨聯絡，隨時注意時局的變化，等待“濟時”的時機。所以，一俟“元祐更化”之際，他又積極地從政了。達觀地講，蘇軾象古代許多士大夫一樣，總希望功成身退，既有兼濟之志，亦不乏獨善之姿，只是特殊的遭遇迫使他不得不遮掩去了前者而突出了後者。蘇軾晚年當得知赦還的消息而作最後一首和陶詩時，便否定了自他謫居以來所一直仰慕的陶淵明了。其《和陶始經曲阿》詩云：

江左占弱國，強臣擅天衢。淵明墮詩酒，遂與功名疏。我生值良時，朱金義當紆。天命適如此，幸收廢棄餘。獨有愧此翁，大名難久居。慶幸自己生逢其時，且感激浩蕩的皇恩。故爾在北歸途中，他還深切表示：“平生多難非天意，此去殘年盡主恩。”<sup>[80]</sup>

可見蘇軾後期的大量擬陶、和陶之作，實在是壓抑自己的個性，誠如紀昀所謂“斂才就陶”<sup>[81]</sup>。蘇軾的知音黃庭堅即云：“東坡亦嘗和陶詩百餘篇，自謂不甚愧淵明，然坡詩語亦微傷巧，不若陶詩體合自然也。”<sup>[82]</sup>蘇軾的思想、個性、天分、才力與陶淵明均不相同，故模倣而能得其真髓者並不多見。朱熹《論陶》也指出：“東坡乃篇篇句句依韻而和之，雖其高才，似不費力，然已失其自然之趣矣。”施補華《峴傭說詩》亦云：“東坡與陶氣質不類，故集中效陶、和陶諸作，真率處似之，冲漠處不及也；問用馳驟，益不相肖。”既未得陶詩之真

髓，又失却了自家“本色”。其實，這一點蘇軾本人已有所覺察，他在《與王定國書》中自言：

某近頗知養生，亦自覺薄有所得，見者皆言道貌與往日殊別，更相闊數年，索我閩風之上矣。兼畫得寒林墨竹，已入神矣，行草尤工，只是詩筆殊退也，不知何故。

他所從事的新詩風的創作嘗試，既違背了自家“本色”，又難以達到他在理論上的要求，這就是其“詩筆殊退”的根本原因。

#### 四

以上我們就蘇軾的美學追求、藝術實踐、及其美學理論在中國美學史上的地位等問題作了論述。為更深入地了解蘇軾，應就其美學理論的哲學基礎略作探討。

蘇軾的思想是以儒學為核心而兼蓄釋老之學。蘇轍在《東坡先生墓志銘》中寫道：

（蘇軾）初好賈誼、陸贄書，論古今治亂，不為空言。既而讀《莊子》，喟然歎曰：“吾昔有見於中，口未能言，今見《莊子》，得吾心矣！”……後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、墨，博辯無礙，浩然不見其涯矣。

蘇軾早年亦曾力辟佛老之妄，但隨着他出處行藏的矛盾不斷深化，他不僅逐漸接受了佛老之學，而且還強調佛老同儒學的一致。他在《祭龍井辯才文》中十分明確地說：

孔老異門，儒釋分宮，又於其間，禪律交攻。我見大海，有此南東，江河雖殊，其至則同。

認為儘管儒、釋、道異源別派，但殊途同歸，並無二致。在《上清儲祥宮碑》中，蘇軾還進一步指明了道教與儒術的吻合。他說：

道家者流，本出於黃帝老子，其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行，合於《周易》何思何慮、《論語》仁者靜壽之說。

在跋蘇轍的《老子解》時，他非常肯定蘇轍合三教為一的貢獻，並說：“使漢初有此書，則孔老為一；使晉宋間有此書，則佛老不為二。”<sup>[83]</sup>足見蘇軾的哲學思

想，實際上是一個三教雜糅的混合體。

蘇軾一生並未脫離仕途，尊主澤民的思想、開明政治的理想，以及忠肝義膽的精神，都說明儒家兼濟的思想在他一生中起着支撐的作用。他那些同情人民、關心國事、干預時弊的文學作品，就都是建立在這種思想基礎之上的。蘇軾《題柳子厚詩》云：“詩須要有為而作。……好奇務新，乃詩之病。”所謂“有為而作”，蘇軾在《晁繹先生詩集叙》中作了闡釋：

昔吾先君遷京師，與卿士大夫游，歸以語軾曰：“自今以往，文章其日工，而道將散矣。”以魯人晁繹先生之詩文十餘篇示軾曰：“小子識之，後數十年，天下無復為斯文者也。”先生之詩文，皆有為而作，精悍確苦，言必中當世之過。鑿鑿乎如五穀必可以療饑，斷斷乎如藥石必可以伐病。其遊談以為高、枝詞以為觀美者，先生無一言焉。

“有為而作”，就是蘇洵所說詩文之“道”，其目的在於揭發當世政治的過失和社會中的種種不平，從而達到“療饑”、“伐病”之功效。蘇軾曾寫過一首《戲足柳公權聯句》詩，其序云：“宋玉對楚王：‘此獨大王之雄風也，庶人安得而共之？’譏楚王知己而不知人也。柳公權小子與文宗聯句，有美而無箴，故足成其篇云。”其詩曰：

人皆苦炎熱，我愛夏日長（唐文宗）。薰風自南來，殿閣生微涼（柳公權）。一為居所移，苦樂永相忘。願言均此施，清陰分四方（蘇軾補句）。

蘇軾的意圖十分明確，寫詩就要充分發揮詩歌的社會功能，有所勸誡，有補於世。而那些一味粉飾現實、阿諛奉承之作，則毫無價值。蘇軾在向哲宗皇帝申述自己因詩獲罪的原因時說：“昔先帝召臣上殿，訪問古今，敕臣今後遇事即言。其後臣屢論事，未蒙施行，乃復作詩文，寓物託諷，庶幾流傳上達，感悟聖意。”<sup>[84]</sup>說明蘇軾確是有意繼承風、騷以來的傳統精神，充分發揮文學的社會功能，以揭發流弊，有補於世。又其《答喬舍人啟》曰：

某聞人才以智術為後而以識度為先，文章以華采為末而以體用為本。國之將興也，貴其本而賤其末；道之將廢也，取其後而棄其先。用捨之間，安危攸寄。

“以體用為本”與“有為而作”精神完全一致。這也正是儒家兼濟思想在蘇軾文藝觀中的反映。

然而在藝術的探索及美學的追求上，蘇軾却更多地汲取了佛老的哲學思想。

首先，前文所論蘇軾的美學追求，無論天工與清新、神似與遠韻，或枯澹與簡古，其最基本的哲學思想，無非“自然”二字。而在蘇軾的哲學思想中，最高的範疇也正是“自然”或“道”。蘇軾認為：“萬物自生自成，故天地設位而已。”<sup>[85]</sup>又：“是萬物之盛衰於四時之間者，皆其自然，莫或使之。”<sup>[86]</sup>蘇軾所反復強調的“文理自然”、“自然之數”、“自然絕人之姿”，以及“天工”、“天巧”、“化工”等等，就都是這種“自然”或“道”的體現。我們會發現，蘇軾曾反復以水喻詩文的自然之理，如評謝民師的詩文：“如行雲流水”；讚美僧辯才的詩：“如風吹水，自成文理”；自評其文：“如萬斛泉源，不擇地而出”等等。而在蘇軾的哲學思想中，水既是“自然”或“道”的派生物，同時又是它的體現。他說：

陰陽一交而生物，其始為水。水者，有無之際也，始離於無而入於有矣。老子識之，故其言曰：“上善若水”，又曰：“水幾於道”。聖人之德雖可以名言，而不囿於一物，若水之無常形，此善之上者，幾於道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。<sup>[87]</sup>

又說：

陰陽之相化，天一為水，六者其壯而一其稚也。夫物老死於坤而萌芽於復，故水者物之終始也。意水之在人也，如山川之蓄雲，草木之含滋，漠然無形而為往來之氣也。為氣者水之生，而有形者其死也。<sup>[88]</sup>

又說：

天下之至信者，唯水而已。江河之大，與海之深，而可以意測。唯其不自為形，而因物以賦形，是故千變萬化，而有必然之理。<sup>[89]</sup>

蘇轍對此也作過解釋，其《老子解·上善若水章第八》云：“道運而為善，猶氣運而生水也，故曰：‘上善若水’，二者皆自無而始成形，故其理同，道無所不在，無所不利，而水亦然，然而既已麗於形，則於道有間矣，故曰：‘幾於道矣’。”實際上，無論是蘇軾或蘇轍，其所言“道”，既有老莊之“道”的內涵，又有釋教“佛性”的成分。<sup>[90]</sup>那麼，蘇軾所追求的自然之美，那種如水之“隨物

賦形”、天工清新、自然平淡等等，實際上就是以他最理想的、至高無上的“道”或“自然”作為他美學追求的最高準則。蘇軾在《祭歐陽文忠公文》中所說“吾所謂文，必與道俱”的觀點，在這裏得到了解釋。可以說，蘇軾的美學追求，正是他哲學思想的體現。

在蘇軾的同時和以後，有不少文藝理論家也同樣採取以水喻文的方法來評價蘇軾的詩文，並明確指出蘇軾的文學創作與佛學之間的密切關係。如蘇軾的方外友人釋惠洪在《石門文字禪》二十七《跋東坡悅池錄》中說：

東坡蓋五祖戒禪師之後身，以其理通，故其文渙然如水之質，漫衍浩蕩，則其波亦自然而成文。蓋非語言文字也，皆理故也。自非從般若中來，其何以臻此？

這是從內在的精神義理上闡明二者之間的關係。清人錢謙益指出：

吾讀子瞻《司馬溫公行狀》、《富鄭公神道碑》之類，平鋪直敘，如萬斛水銀隨地湧出，以為古今未有此體，茫然莫得其涯涘也。晚讀《華嚴經》，稱心而談，浩如烟海，無所不有，無所不盡。乃喟然而歎曰：子瞻之文，其有得於此乎！<sup>[91]</sup>

劉熙載亦云：

滔滔汨汨說去，一轉便見主意，《南華》、《華嚴》最長於此。東坡古詩慣用其法。<sup>[92]</sup>

則是從行文方式和風格特點說明二者之關係。這些都進一步說明了蘇軾追求自然之美和自然之趣所具有的哲學基礎。

其次，蘇軾所追求的“神似”及“常理”之說，也是以其哲學思想為基礎的。蘇軾認為，文藝作品的傳神，首先取決於藝術家能否“觀物必造其質”<sup>[93]</sup>。“質”，在蘇軾的哲學思想中，即他在《淨因院畫記》中所說的“常理”，在《灑澗堆賦》中所說的“必然之理”，有時蘇軾亦謂之“必然之勢”：

太極者，有物之先也。夫有物必有上下，有上下必有四方，有四方必有四方之間，四方之間立而八卦成矣。此必然之勢，無使之然者。<sup>[94]</sup>

可見“質”或“理”，即指客觀事物的自然規律和內在的本質。從美學的意義上講，脫離了這個“質”或“理”，也就失去了審美客體的本質特徵及“意思所在”。蘇軾《書李伯時山莊圖後》一文盛稱李圖為“天機之所合”，可謂是“神

似”與“遠韻”的佳作。究其原委，蘇軾指出：

居士之在山也，不留於一物，故其神與萬物交，其智與百工通。雖然有道有藝，有道而不藝，則物雖形於心，不形於手。吾嘗見居士作華嚴相，皆以意造而與佛合。佛菩薩言之，居士畫之，若出一人，況自畫其所見者乎？

認為李伯時能寂然凝慮，“神與萬物交”（“觀物”），因而得物之常理——“道”（“造其質”），其結果才能達神似之功與遠韻之境。蘇軾在這裏將“天機之所合”同“意造而與佛合”等量齊觀，即意味着達到了藝術的圓熟境地，亦無異於達到了佛性的上乘境界。這裏雖帶有一定的神秘色彩，但很明顯地反映出：他所追求的“神似”與“遠韻”正是建立在他的哲學思想之上的。

再次，蘇軾晚年所追求的枯澹與簡古的美學趣味，與他所受老莊“返樸歸真”思想的影響是分不開的。老莊的返樸歸真，主要表現為棄聖絕智、恬澹無為，追求原始古樸的生活方式而否定世俗。本來就諳練老莊之學的蘇軾，在政治上遭遇不幸之後，對此就有了更深刻的體會。他在《醉鄉記》、《睡鄉記》等作品中，曾以極大的熱情對原始古樸的生活深致欽羨。《醉鄉記》的境界是這樣的：

其土曠然無涯，無丘陵阪險。其氣和平一揆，無晦明寒暑。其俗大同，無邑居聚落。其人甚精，無愛憎喜怒。吸風飲露，不食五穀。其寢于于，其行徐徐。鳥獸魚鱉雜居，不知有舟車器械之用。

再看《睡鄉記》的境界：

其政甚淳，其俗甚均。其土地平夷廣大，無東西南北。其人安恬舒適，無疾痛札癘。昏然不生七情，茫然不交萬事，蕩然不知天地日月。不絲不縠，伏臥而自足。不舟不車，極意而遠遊。冬而緜，夏而續，不知其有寒暑。得而悲，失而喜，不知其有利害。以為凡其所見者皆妄也。

都完全符合老莊返樸歸真、棄聖絕智、恬澹無為的理想。在老莊那裏，返樸歸真的要義，即在於“恬澹無為”。《莊子·刻意》云：

澹然無極，而衆美從之，此天地之道，聖人之德也。故曰：夫恬澹寂寞，虛無無為，此天地之平，而道德之質也。故曰：聖人休休焉，則平易矣，平易則恬淡矣。平易恬澹，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神



不虧。

在現實生活中，蘇軾又常常把這種恬澹無為的觀念同儒家的獨善其身、浮雲宮貴的思想結合起來，既可避禍全身，又表現出一種消極的抵抗污濁現實的態度。謫居期間，他扁舟草履，放浪山水間；躬耕東坡，詩酒以自娛，就都表現出這種崇尚真樸、追求澹泊自持的生活情趣。尤其是到了晚年，他列陶詩而一一追和，更集中地反映出他崇尚真樸的志趣。在《追和陶淵明詩引》中，他說：“然吾於淵明，豈獨好其詩也哉？如其為人，實有感焉。淵明臨終疏告儼等：‘吾少而窮苦，每以家弊，東西遊走。性剛才拙，與物多忤。自量為己，必貽俗患。黽勉辭世，使汝等幼而饑寒。’淵明此語，蓋實錄也。吾真有此病而不早自知，半生出仕，以犯世患，此所以深愧淵明，欲以晚節師範其萬一也。”從更深一層的意義上講，蘇軾有感於淵明和欲師範於淵明的，還是陶淵明的真樸。他說：

陶淵明欲仕則仕，不以求之為嫌；欲隱則隱，不以去之為高；饑則扣門而乞食，飽則鷄黍以迎客。古今賢之，貴其真也。<sup>[95]</sup>

有這種返樸歸真、恬澹無為的哲學思想和人生志趣為基礎，蘇軾在藝術上追求“枯澹”與“簡古”的美學趣味，就是十分自然的事了。

最後，蘇軾反復強調的藝術創造過程中的“空靜”心態，也是來源於他對佛老之學的認識。在《送參寥師》詩中，蘇軾曾明確地說：“欲令詩語妙，無厭空且靜。靜故了群動，空故納萬境。”他在《贈袁陟》中所說：“是身如虛空，萬物皆我儲”，也是同樣的道理。在釋道二教中，“空靜”、“虛空”的要義，都是達到“無我”之境而得萬物之本。道家如《莊子·人間世》：“唯道集虛，虛者心齋也。”又《天道》篇：“夫虛靜恬澹寂寞無為者，天地之平，而道德之至，……萬物之本也。……言以虛靜推於天地，通于萬物，此之謂天樂。”釋教如《維摩經》：“是身為空，離我之所。”慧能說：“心量廣大，猶如虛空。……即空，能含日月星辰、大地山河、一切草木。……性含萬法之大，萬法盡是自然。”<sup>[96]</sup>而對藝術家來說，摒除雜念，保持空靜的心態，正可以獲得最大的思維空間以創造天工自然的藝術形象。這就是蘇軾所說“神與萬物交”的哲學底蘊。蘇軾在《書晁補之所藏與可畫竹》詩中說：“與可畫竹時，見竹不見人。豈獨不見人，嗒然遺其身。其身與竹化，無窮出清新。”就體現了這種“無我”與“空靜”的實踐。就蘇軾自身而言，他不僅對此有深刻的見識，而且也同樣有過切身的體驗。

他說：“學佛老者，本期於靜而達。”<sup>[97]</sup>期於靜”的目的，既是為了自己的“洗濯”與“內省”，也是為了“虛明應物”。

謫居黃州時，蘇軾在《黃州安國寺記》中自言：

至黃，舍館初定，衣食稍給，閉門却掃，收召魂魄。退復思念，求所以自新之方，反觀從來舉意動作，皆不中道，非獨今之所以得罪者也。欲新其一，恐失其二。觸類而求之，有不可勝悔者。於是喟然歎曰：道不足以御氣，性不足以勝習，不鋤其本而耘其末，今雖改之，後必復作。盍歸誠佛僧，求一洗之？得城南精舍曰安國寺，有茂林修竹，陂池亭榭。間一二日輒往焚香默坐，深自省察，則物我兩忘，身心皆空，求罪所以生而不可得。一念清淨，染污自落；表裏悠然，而無所附麗。私竊樂之，且往而暮還者五年於此矣。

既然明確表示要“歸誠佛僧，求一洗之”，那麼他此時所克己追求的，便是“物我兩忘，身心皆空”或“一念清淨”的一個“新我”。這個自觀內省的過程，就是蘇軾“期於靜”的自我體驗。

從“虛明應物”的角度看，“期於靜”不僅與老莊的思想密切相關，而且與蘇軾的政治思想與政治理想也密切相關。“清靜無為”、“無為而無不為”，乃是道家哲學的核心思想，這一點蘇軾十分清楚。如其《上清儲祥宮碑》所說：“道家者流，本出於黃帝老子，其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行。”就已闡明了它的宗旨。且看蘇軾的政治主張：

智者所圖，貴於無迹。……惟陛下以簡易為法，以清靜為心，使奸無所緣而民德歸厚。<sup>[98]</sup>

省功不如省事，省事不如清心。<sup>[99]</sup>

安靜無為，固社稷長久之計。<sup>[100]</sup>

君子學以辨道，道以求性。正則靜，靜則定，定則虛，虛則明。<sup>[101]</sup>

古之聖人將有為也，必先處晦而觀明，處靜而觀動，則萬物之情畢陳於前。不過數年，自然知利害之真，識邪正之實，然後應物而作，故作無不成。……若人主常靜而無心，天下孰能欺之？<sup>[102]</sup>

這幾段話與《老子》第十六、三十七、四十五、五十七諸章及《莊子》的《人間世》、《天道》、《庚桑楚》諸篇所論“虛明應物”之語，意思相同。總之，蘇

軾所強調的藝術創作中的“空靜”心態，正是基於他對佛老之學的認識；其中既包括他在“自省”時對佛教教義的汲取與體驗，也包括他在政治主張上對道家哲學的信奉。

#### 注 釋

- [1] 見《蘇軾詩集》卷二十九，中華書局一九八二年二月第一版，下同。
- [2] 《巫山》，同上卷一。
- [3] 《白水佛跡巖》，同上卷三十八。
- [4] 《書韓幹牧馬圖》，同上卷十五。
- [5] [32] 《仆囊於長安陳漢卿家見吳道子畫佛，碎爛可惜。其後十餘年，復見之于鮮于子駿家，則已裝褙完好。子駿以見遺，作詩謝之》，同上卷十六。
- [6] 《歐陽少師令賦所蓄石屏》，同上卷六。
- [7] [38] 《次韻滕大夫三首·雪浪石》，同上卷三十七。
- [8] 《書鄧陵王主簿所畫折枝二首》其二，同上卷二十九。
- [9] [36] 《書吳道子畫後》，《蘇軾文集》卷七十，中華書局一九八六年一月第一版。又：參見《東坡題跋》卷五《跋吳道子地獄變相》。
- [10] 《石蒼舒醉堂》，《蘇軾詩集》卷六。
- [11] 《評草書》，《蘇軾文集》卷六十九。
- [12] [33] 《跋劉景文歐公帖》，同上。
- [13] 《答謝民師書》，《東坡後集》卷十四。
- [14] [34] 《文說》，文學古籍刊行社版《經進東坡文集事略》卷五十七。
- [15] 《書黃子思詩集後》，《蘇軾文集》卷六十七。
- [16] 《重寄》，《蘇軾詩集》卷十九。
- [17] [35] 周紫芝《竹坡詩話》引。
- [18] 《書辯才次韻參寥詩》，《蘇軾文集》卷六十八。
- [19] 《題陶淵明飲酒詩後》，同上卷六十七。
- [20] 《和猶子遲贈孫志舉》，《蘇軾詩集》卷四十五。
- [21] 《祭張子野祝文》，《蘇軾文集》卷六十三。
- [22] 《答任師中家漢公》，《蘇軾詩集》卷十五。
- [23] 《二鮮于君以詩見寄作詩為謝》，同上卷三十四。
- [24] 趙翼《甌北詩話》卷五。
- [25] 方東樹《昭昧詹言》卷十二。

- [26] 《文心雕龍·原道》。
- [27] 《詩品序》。
- [28] 《經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰》。
- [29] 《詩式序》。
- [30] 《二十四詩品·自然》。
- [31] 同上《精神》。
- [37] 《崔文學甲携文見過，蕭然有出塵之姿，問之，則孫介夫之甥也。故復用前韻，賦一篇，示志舉》，《蘇軾詩集》卷四十五。
- [39] 《四部叢刊》本《浮溪集》卷十七。
- [40] 《四部叢刊》本《國朝文類》卷三十九。
- [41] 《焚書》卷三。
- [42] 《四部叢刊》本《皇明文衡》卷二十六。
- [43] 寶顏堂秘笈本《瀾言長語》卷上。
- [44] 《四部備要》本《壯悔堂文集》卷一。
- [45] 見張彥遠《歷代名畫記》卷五。
- [46] 上引均見《東坡題跋》：《書戴嵩畫牛》、《書黃筌畫雀》。
- [47] 據《中國畫論類編》本。
- [48] 見夢篆樓重刻本《已畦文集》。
- [49] 《書諸葛散卓筆》，《蘇軾文集》卷七十。
- [50] 《跋王掌所收藏真書》，同上卷六十九。
- [51] [52] 《書唐氏六家書後》，同上。
- [53] 參見《跋歐陽文忠公書》，《書唐代六家書後》、《跋錢君倚書遺散經》、《題魯公帖》，均同上。
- [54] 見《蘇軾文集》卷六十八。按：文中所引皮日休詩，實為陸龜蒙《白蓮》詩，見《松陵集》卷七。
- [55] 《遊金山寺》，《蘇軾詩集》卷七。
- [56] 見汪師韓《蘇詩選評箋釋》。
- [57] 施補華《峴傭說詩》。
- [58] 《六月二十七日望湖樓醉書五絕》其二，《蘇軾詩集》卷七。
- [59] 同上其一。
- [60] 同上注引。
- [61] 見朱景玄《唐朝名畫錄》。

- [62] 《又跋漢傑畫山》，《蘇軾文集》卷十七。
- [63] 見《四部叢刊》本《鷄肋集》卷八。
- [64] 《王直方詩話》，見《宋詩話輯佚》上册。
- [65] 胡應麟《詩藪·外編》卷二。
- [66] 《讀邵不疑學士詩卷杜挺之忽來因出示之且伏高致輒書一時之語以奉呈》，《宛陵先生集》卷四十六。
- [67] 《依韻和晏相公》，同上卷二十八。
- [68] 《與元九書》，文學古籍刊行社影宋本《白氏長慶集》卷四十五。
- [69] 《與王駕評詩書》，人民文學出版社版郭紹虞《詩品集解》附錄《表聖雜文》。
- [70] 《題柳柳州集後序》，同上。
- [71] 乾隆顧氏校刊本《讀書後》卷三。
- [72] 見《詞話叢編》本。
- [73] 據《中國畫論類編》本。
- [74] 《文賦》。
- [75] 《文心雕龍·神思》。
- [76] 《黃州安國寺記》，《蘇軾文集》卷十二。
- [77] 《與蘇轍書》，《東坡續集》卷三。
- [78] 《與程正輔提刑》，同上卷七。
- [79] 《喜王定國北歸第五橋》，《蘇軾詩集》卷二十二。
- [80] 《次韻王鬱林》，同上卷四十四。
- [81] 《紀評蘇詩》卷三十五。
- [82] 《東坡詩話錄》卷上。
- [83] 《仇池筆記》卷上。
- [84] 《乞郡劄子》，《蘇軾文集》卷二十九。
- [85] 《毘陵易傳》卷八。
- [86] 同上卷九。
- [87] [94] 同上卷七。
- [88] 《送錢塘僧思聰歸孤山叙》，《東坡後集》卷九。
- [89] 《灑酒堆賦》，《東坡前集》卷十九。
- [90] 參見侯外廬主編《中國思想通史》第四卷，第十二章第二節。人民出版社一九五九年十二月第一版。
- [91] 《初學集》八十三。

- [92] 《藝概·詩概》。
- [93] 見黃庭堅《豫章集·跋東坡論畫》。
- [95] 見胡仔《苕溪漁隱叢話·前集》卷三。
- [96] 見《壇經》。
- [97] 《答畢仲舉書》，《東坡前集》卷三十。
- [98] 《上皇帝書》，《東坡奏議集》卷一。
- [99] 《代滕甫論西夏書》，同上卷十五。
- [100] 《代張方平諫用兵書》，同上。
- [101] 《江子靜字序》，同上卷八。
- [102] 《朝辭赴定州論事狀》，同上卷十四。

## On the Aesthetic Thought of Shu Shi

Meng Er-dong      Ding Fang

### Summary

Both the artistic creation and the aesthetic thought of Su Shi occupy a very important place in Chinese literary history and Chinese aesthetic history. The present study, taking into account Su's aesthetic theory of poetry, prose, calligraphy, and painting, offers a systematic summary of different aspects of his aesthetic thought, including "natural and fresh style," "being alike in spirit and ever-appealing style," and "simpler and unsophisticated style." The paper puts emphasis upon the discussion of the relation between Su's aesthetic theory and his artistic practice, the position and role of Su's aesthetic thought in the history of Chinese aesthetics, as well as the philosophical basis of Su's aesthetic thought.

# 誠齋詩集版本述略

吳 鷗

南宋詩文傳於今者，以楊萬里、陸游兩家最為闕富。今所見楊萬里《誠齋集》一百三十三卷，為其長子長孺所編，收詩集九種四十二卷，文集九十卷，歷官告詞、詔書溢議等附錄一卷。是書編定於宋寧宗嘉定元年（1208），板行於宋理宗端平二年（1235）。寧宗開禧三年（1207），時人已稱誠齋“文規姚姒，蓋一百三十卷之多；詩到陰何，積四千二百首之富”（毛憲《贈光祿大夫告詞》，見《誠齋集》卷一三三）<sup>[1]</sup>。楊長孺所撰誠齋墓志，亦云“先君工於詩，作詩二千二百首（按當作四千二百首，刊本誤），有《誠齋集》，合一百三十卷；經學尤邃，有《易傳》二十卷”（見清乾隆吉水楊氏帶經軒刊本《楊文節公文集》附）。今廣求傳世諸本，校其文字，明其源流，間述心得，撰此述略。

## 一、宋淳熙、紹熙間遞刻誠齋詩集

誠齋列名南宋四家，早年師法江西詩派，後又遍學陳師道、王安石，並上溯晚唐人。繼而悔其少作，知常州日，詩風一變，“辭謝唐人及王、陳、江西諸君子皆不敢學”<sup>[2]</sup>，獨闢蹊徑，“渙然未覺作詩之難”<sup>[3]</sup>，十有四月而得詩四百九十二首，編為《荆溪集》。此後又有《西歸集》、《南海集》、《朝天集》、《江湖集》<sup>[4]</sup>、《江西道院集》、《朝天續集》、《江東集》、《退休集》次第成編。誠齋重視詩文的經世作用，也有意為詩人，每任一官必編一集，每編一集成必舉以贈諸同好、門生，陸續刊刻問世。今北京圖書館所藏宋淳熙、紹熙間遞刻《誠齋先生江湖集十四卷荆溪集十卷西歸集四卷南海集八卷江西道院集五卷朝天續集八卷退休集十四卷》殘本，說明在楊萬里有生之年中，其詩集已有刊本流傳，早

於楊長儒編定百三十三卷《誠齋集》四十五年左右<sup>65</sup>。

此北圖藏本今闕《朝天》、《江東》二集，所存七集皆損毀特甚，然字體道美，刊刻精良。其內容大體上同於楊長儒所編之百三十三卷本中之詩集，而分卷、篇目及文字等復有歧異。

### (一) 分卷之異

宋陳振孫《直齋書錄解題》、元馬端臨《文獻通考·經籍考》、明焦竑《國史經籍志》、清《四庫全書總目提要》所著錄之《誠齋集》均為百三十三卷。惟《宋史·藝文志》云“楊萬里《江湖集》十四卷，又《荆溪集》十卷，《西歸集》八卷，《南海集》八卷，《朝天集》十一卷，《江西道院集》三卷，《朝天續集》八卷，《江東集》十卷，《退休集》十四卷”，當即百三十三卷本以前之誠齋詩集刻本，惟其卷數又與今存之宋遞刻本小異。試表列如下：

卷數 集名	版本	百三十三卷本	宋遞刻本	宋史·藝文志
江湖集		7	14	14
荆溪集		5	10	10
西歸集		2	4	8
南海集		4	8	8
朝天集		5. 5		11
江西道院集		2. 5	5	3
朝天續集		4	8	8
江東集		5		10
退休集		7	14	14

可見百三十三卷本中詩集一卷，恰合宋遞刻本、《宋史·藝文志》著錄本之兩卷。如《江湖集》、《退休集》，百三十三卷本為七卷，遞刻本、《宋史·藝文志》各為十四卷。《南海集》、《朝天續集》，百三十三卷本為四卷，遞刻本、《宋史·藝文志》各為八卷。《朝天集》百三十三卷本為五卷又半，《宋史·藝文志》著錄



為十一卷；《江東集》百三十三卷本為五卷，《宋史·藝文志》著錄為十卷。

唯《西歸集》百三十三卷本為二卷，宋遞刻本為四卷，《宋志》却著錄為八卷；《江西道院集》宋遞刻本為五卷，百三十三卷本合為二卷又半（其中半卷與《朝天集》五卷半中的半卷合為一卷，見集卷二四），《宋志》却著錄為三卷。竊謂此皆《宋志》之誤。以《西歸集》宋遞刻本所收詩與百三十三卷本篇目相同<sup>[6]</sup>，共二百〇二首，釐為四卷，每卷收詩五十首左右。此集作於孝宗淳熙六年（1179）二月至歲尾，時誠齋常州任滿，二月西歸故鄉，十二月二十七日於風雪中渡吉水抵家。《誠齋西歸詩集序》自言：“計在道及待次凡一年，得詩僅二百首，題曰《西歸集》。”<sup>[7]</sup>詩數與今所見本悉同，足證今所見本並無散佚。若如《宋志》著錄八卷，每卷止能得二十五首左右，似太短薄，蓋涉下文《南海集》八卷致誤。《江西道院集》收詩二百五十餘首，宋遞刻本析為五卷，據集卷八一《誠齋江西道院集序》，謂淳熙十五年四月上章丐補外，得江西道院，在官所二百八十四日即召還，“乃併取歸途及在郡時詩錄之，凡二百有五十首，析為三卷。”此言三卷，與百三十三卷本實際分為二卷又半復不相合，宋遞刻本《江西道院集》卷首亦載此跋文，三字正作五。三、五字形相近，疑三字為涉形近致誤。楊長儒改編後之《江西道院集》已失却五卷原貌，收入本集之《江西道院集序》遂將“五卷”訛為“三卷”，《宋史》亦沿之而誤。

## （二）篇目之異

宋遞刻本所收詩篇目，大體與百三十三卷本同。唯遞刻本《江西道院集》無《讀漢書》二首（百三十三卷本在卷二四），《朝天續集》無《初入淮河四絕句》及《題盱眙軍東南第一山》之二（百三十三卷本在卷二七），目錄中亦不載，知非無意之遺漏。蓋緣《初入淮河四絕句》等詩關涉時事，生前不便入集，身後始由長孺補入。復有奇者，遞刻本《退休集》中，有詩十餘首，其詩題同於百三十三卷本，而文字大異之，前人著錄均所未言，表列於次：

詩 題	宋遞刻本退休集卷七	百三十三卷本卷三九
題曾景山 通判壽衍 堂	風月暫平分，為霖喜有人。斯 堂非浪扁，佐主壽躋民。	人家具慶已燕喜，人家重慶更奇偉。宜 春臺上賢治中，妙齡斫桂廣寒宮。親年 九十身六二，芝蘭玉樹森庭砌。上堂綵 衣稱壽觴，下堂綉口噴雪窗。紫樞相公 喜嘉祥，大書壽衍名其堂，五世其昌未 樂央。
送劉茂才 主簿之官 理定	梅子青青荔未丹，葵丘縮戍 便之官。莫言屋矮位卑甚，早 晚高人振羽翰。	陸機二十作文賦，劉君二十詣太常。桃 花浪險阿香（一作鯨波）怒，點破龍額 歸西江。平津六十策第一，劉君五十賜 袍笏。一官初入八桂林，官無早晚在努 力。大帥大漕兩德星，總是青原舊使君。 若問公堂階下吏，便是三瑞堂前門生前 進上。
蕭照鄰參 政大資挽 詩	公如月欠一分圓，生死應同 晝與昏。鼎鼎□□□□□， □□露□留好□……（下 殘）	父子雙晁董，中興只一家。裏剛金百煉， 表粹玉無瑕。死力扶忠善，生平嫉佞邪。 古人少全傳，公傳即非夸。 東府辭金印，南園伴赤松。門闌無惹苴， 泉石自從容。忽作丁威鶴，雲亡老子龍。 一哀緣殄瘁，不是涕無從。
贈盱江謝 正之	策馬訪柴扉，庭前草亦□。談 今復談古，如子□□□。	盱江天上銀河水，麻姑人間白玉京。不 生金珠不生玉，只生命代千人英。前有 秦伯后子固，后無來者前無古。九州四 海何同年，濃墨大字薦惠連。君家春草 池塘句，只今又見君眷語。袖中綉出詩 一編，清新不減春草篇。願君努力古人 事，再光麻姑與盱水。
太守趙山 父命劉秀 才寫予老 丑索贊	□□如斯兼兒丑，丹青寫出 十分真。凌烟繪像吾無望，喜 在山林老此身。	香山有個狂客，恣游三十六峰。不是河 南賢尹，誰贈明月清風。
寄題舒州 宿松知縣 戴在伯重 新紫霄亭	高高亭聳紫霄端，借樹高眠 塵市間。輪奐重新無俗□，何 如來此伴雲閑。	一代名臣張右丞，玉山頭作紫霄亭。如 今再得戴安道，拈出舊時山色青。 萬里長江一綫橫，好風時送晚潮聲。江 州司馬叫不醒，叫得廬山分一觥。

詩 題	宋遞刻本退休集卷九	百三十三卷本卷四〇
雨後至溪上	<p>□□□□一番□，□□風光□□□。□□渭川公子在，此時□□理絲綸。</p> <p>扁舟一葉泊溪彎，一雨初收蓬未干。風浪依然平帖后，漁翁□□出把漁竿。</p> <p>擬借丹青畫作圖，退休老子作漁夫。鳳凰池上雖榮貴，何似清閑看浴鳧。</p>	<p>夜雨無端忽曉晴，南溪便長半篙清。斜冲亂石雪霜碎，快瀉深陂金玉聲。慢處回頭縈作漩，急邊眨眼不留行。李成觀着如何畫，却是詩中畫得成。</p>
寄題太和宰趙嘉勤民二圖	<p>特借丹青寫二圖，二圖之意果何如。請君細看□□□，是亦□□求無逸占。</p> <p>□□民勿視作□□，勉力耕桑貴及時。上古□□猶畫象，老夫喜贈二篇詩。</p>	<p>歲歲桃花水到時，野航客子命如絲。趙侯小試濟川手，雪浪翻天不濺伊。</p> <p>——右題通濟渡船圖</p> <p>半山辱國賣叢祠，鐘步諸坊卷酒旗。村里山農語音好，孔方兄已赦鵝兒。</p> <p>——右題停罷坊場圖</p>
上元前一日游東園看紅梅（遞刻本詩題無紅字）	<p>誰占百花頭上魁，花神推許□□□。東園春信知多少，今日崑晴拼一來。</p> <p>東園把酒問東皇，何事梅花壓衆芳。和靖當年一題品，到今幾載句猶香。</p> <p>春到東園恰□□，臘前聞(?)已(?)破南枝。</p> <p>□□□□□□□，□旦元□□□詩。</p>	<p>欲折紅梅朵，看來不忍攀。週迴尋四處，恰得一枝繁。</p> <p>偶看紅梅到小園，憑欄送眼過前村。山頭茅屋隔孤樹，籬外行人出半身。</p> <p>兒牽黃犢父擔犁，社鼓迎神簇紙旗。不是豐年那得此，今春大勝去春時。</p>

宋遞刻本《退休集》諸詩，較之楊長孺編定百三十三卷本中諸詩，似稍荒率。何以二本中詩差異如此，一時尚無可考。或者遞刻本此諸詩原為誠齋酬應之什，其後復經修改重作，而經楊長孺編入本集，亦未可知。

### (三) 文字之異

長孺編次之百三十三卷本最為完足，然歷經傳抄，各本文字滋異。宋端平本國內久已不存，抄本在文字上得藉宋遞刻本糾訛奪而息衆喙。姑舉數例。《四

部叢刊》所收百三十三卷本《誠齋集》，卷四·《退休集·謝蘇州使君張子儀尚書贈衣服送酒錢》詩句云：“王弘不可作，范叔空自寒。忽檻蘇州書，冷窗回春暄。”檻字不辭，一本作緘，亦非是。又一本作攬，攬字當是。然何以《叢刊》本誤作“檻”？檢遞刻本，則作“搯”。“搯”為“擥”的異體，即“攬”也。《說文解字》手部有擥字，云：“撮持也。”《楚辭·離騷》：“夕攬洲之宿莽。”王逸注：“攬，采也。一作搯，一作擥。”則知《叢刊》本之誤，乃是由於檻、搯涉形近而致誤。又如《叢刊》本卷四《江湖集·見張欽夫二首》之一：“一別時飛幾，重來事總新。”諸本“飛幾”或作“非幾”。當從宋遞刻本作“能幾”，以“能”與“飛”字形近似，諸本先訛作“飛”，又誤改為“非”。卷五《江湖集·和周子中病中代書之韻兼寄胡季文季永遊山之約》，諸本皆作“吟外今何病，愁邊我索居。昔無今樣懶，新欠故人書”。“吟外今何病”與下文“今樣懶”重字，且與“愁邊我索居”不成對仗，當從遞刻本作“吟外君何病”。

宋遞刻本殘存六十卷。《朝天》、《江東》二集全逸，《西歸集》存卷一至三，《退休集》存卷一至三、六至十四，其餘諸集尚完。版式為白口，單魚尾，左右雙邊，半葉十行，行十八字，《退休集》間有十九、二十字。各集前有總目。除《退休集》外，各集前後尚有誠齋自序及時人序跋，署名有“□應行”、“馬子嚴”、“鍾將之”、“劉渙”、“趙崇古”等。其中唯劉渙《南海集跋》曾見著錄，餘則不為後人習知。雖均殘損不完，尚可辨知諸序跋撰述日期，知當《荆溪》、《西歸》、《南海》、《朝天》四集行世以後，“學後山及半山及唐人”風格之《江湖集》始編成問世。《江西道院集》、《朝天續集》刊於紹熙初，《退休集》的刊刻當更在其後。各集卷首均題“誠齋先生某某集卷幾”，次一行題“廬陵楊萬里廷秀”。《荆溪集》卷末有牌記云：“淳熙己酉皇帝遜位仲春之月刊於西塾。”《退休集》卷二之末亦有一牌記，已殘缺不可辨，惟餘“中秋”“行”三字。書中鈐有日本“金澤文庫”楷書長方形印記。原書今藏北京圖書館。

又，日本宮內廳書陵部藏有宋淳熙時所刊《南海集》單行本八卷。島田翰《古文舊書考》、傅增湘《藏園群書經眼錄》及今人嚴紹璠先生《日藏宋人文集七百種》（稿本）均著錄是集。此本卷末有劉渙跋文，其文字同於北京圖書館藏宋遞刻本《南海集》所附劉跋而更完整。唯此本板心作雙魚尾，上記字數，下魚尾下記頁數<sup>(8)</sup>，北圖藏遞刻本作單魚尾，不記字數、頁數，是二本違異處。傅

氏云：“此則當時粵中單刊之本，視刊全集時早四十九年，且卷數增至倍。島田翰曾以全集本校之，第言字句小有異同，余未得比勘，不敢遽信其說也。”<sup>(9)</sup>劉渙跋語全文，《藏園群書經眼錄》已錄，此處不煩再引。

## 二、楊長孺編《誠齋集》一百三十三卷

楊長孺編定《誠齋集》百三十三卷本，精善完足，遂取代了有詩無文之宋遞刻本而流傳。

此楊編宋刻本國內早已亡佚，今日本宮內廳書陵部有藏。國內僅止若干抄本流傳，皆為藏書家所寶愛。其中，著錄家曾盛稱朱彝尊藏影宋抄本，蓋已佚失，《涵芬樓燼餘書錄》所言何元錫藏精抄影宋端平本，亦已毀於兵火。今就傳世諸本略事辨述。

### (一)《誠齋集》一百三十三卷，《四部叢刊》影印

繆荃孫藝風堂藏影宋抄本。

此本版心高營造尺六寸八分，寬五寸，白口，四周雙邊，半頁十行，行十九字。前有劉焯叔序。首行題“誠齋集卷第幾”，次行題“廬陵楊萬里廷秀”，每卷末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。劉焯叔序稱，此集“以卷計一百三十有三，以字計八十萬七千一百有八”，“鋟木於端平初元六月一日，畢工於次年乙未六月之既望”。集中凡遇“聖上”“皇太子”“車駕”“太上”“德壽”“景靈宮”“垂拱殿”“東宮”“儲皇”“儲后”“行在”“祖宗”等字，皆或提行，或空格，仍存宋版舊式。《藝風藏書記續記》卷六云：“日本人云宋本在其國內，此從之影寫者。”《四部叢刊書錄》亦云：“宋刻在日本，此出日本人影抄，每葉二十行，行十九字，為《誠齋集》最足之本，自宋以後絕未刻過。”而楊守敬《日本訪書志》卷一四著錄影宋抄本誠齋詩集四十二卷，其編排卷次與《四部叢刊》所收繆氏藏本相合，謂“按誠齋全集本一百三十三卷，今著錄家所傳朱竹垞影宋本，有劉焯叔序，每半葉十行，行十六字，每卷後有‘嘉定元年春三月男長孺編次，端平元年夏五月門人羅茂良校正’，此本皆與之合，的係從宋本影抄。”嚴紹盪先生《日藏宋人文集七百種》著

錄之《誠齋集》一百三十三卷端平初年刻本，亦云每半葉十行，行十六字，白口，左右雙邊，版心魚尾下標“誠齋幾”，下有刻工姓名云云。《四部叢刊》本版式與楊、嚴二先生所見之宋端平本並不相同，蓋《叢刊》本係自日藏宋端平本輾轉抄來，並非最初的影宋抄本。

此本卷一至四二為詩，卷四三至一三二為文，卷一三三為詔書謚議等附錄。此本向為學人所重，然其文字闕漏訛誤者亦復不少。如長鋏誤長鐵，裹頭誤裏頭，紅濕誤紅溫，膏肓誤膏肓之類，所在多有。《江湖集》中“弋陽縣”皆誤為“戈陽縣”，“新淦”均誤作“新涂”，不知為抄胥筆誤抑或傳寫滋誤。卷九九《跋劉原父制詞草》，先收劉敞（字原父，號公是）為歐陽修、宋敏求等五人修成《新唐書》後遷官而擬寫的制書草稿，後有誠齋跋云：“公是先生作歐宋五人《唐史》書成第賞增秩制稿，塗改字畫一一尚可察也。……廬陵楊某書。”此跋文國內各抄本收錄尚能完全，劉敞制草勾畫塗抹處亦可明白，唯《叢刊》本所收制草零落斷裂，不知所云，連誠齋跋文亦全未收入。同卷又脫去《跋張忠獻公答劉和州三帖》等題跋文九首。又卷六三《上張子韶書》與《上張丞相書》中間脫去一段，致使二文聯成一文，《上張丞相書》標題亦因此湮沒，于北山先生曾特撰文辨證之<sup>[10]</sup>。

《四部叢刊》本縱有如斯訛漏，亦仍不失為善本而較勝於國內多數明清鈔本。如卷四〇《退休集·王式之直閣不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》，諸本多自詩題最末一字“謝”字始，至同卷《送金元度教授辭滿赴部改秩》全詩止，共十首錯簡，倒在卷四一《不寐》之下；而《四部叢刊》本不誤。卷八《荆溪集·入常山界》二首之二及《小憩楸楮》詩，鈔本脫去，唯宋遞刻本與《叢刊》本有之。且此本雖多誤字，亦多佳字。如卷六《江湖集·長句寄周舍人子充》，諸本或作“省齋先生太高寒，肯將好詩博好官”，或作“省齋先生太高寒，肯將好語博好官”，唯《叢刊》本與宋遞刻本同作“肯將好官博好山”。按周必大字子充，有《省齋文稿》，隆興初權中書舍人，因抵制孝宗寵信佞人曾覲、龍大淵而去官，久之方起。故當作“好山”，言去官歸田事也。卷四二《退休集·丙寅人日送藥者周叔亮歸占水縣》：“服藥六千六百盞，望舒二十二回圓。”“望舒”字遞刻本殘闕，諸本作“野望”。望舒指月，出張協《雜詩》：“下車如昨日，望舒四五回。”如作“野望”，則不辭矣。

此本詩集部分較為整飭，文集部分則較為粗糙。與諸抄本相較，互有訛奪，可以互相補正。

(二)《誠齋集》一百三十三卷，明汲古閣抄本。

此本用汲古閣印格紙抄，白口，單魚尾，四周雙邊，邊欄右上角有“毛氏正本”四小字，左下角有“汲古閣藏”四小字。半葉八行，行十七字。卷五至八、卷一五至一八、卷二〇至三〇為素紙抄。鈐有“章綬銜章”、“章紫伯鑒藏”、“紫伯收藏”、“章氏子伯過日”、“子燾寓賞”及“結一廬藏書印”、“徐乃昌讀”等印記。今藏上海圖書館。

此本卷首題“誠齋集卷第幾”，下題“廬陵楊萬里廷秀”，每卷末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行，可知亦是出自楊長孺手定之本。這是國內所藏較早的抄本之一，可以校正《四部叢刊》本中一些文字訛誤，如卷五《江湖集·和昌英叔雪中春酌》，《叢刊》本作“醉鄉有地分一席，且與先生十分梨花注太白。”梨花，酒名，唐白居易《長慶集》卷二〇《杭州春望》：“紅袖織綾夸柿蒂，青旗沽酒趁梨花。”太白，一本作夫白，均誤，當從此本及遞刻本作“大白”。又同卷《和張器先十絕》之四，《叢刊》本作“一戰猶須債酒兵”，債字顯誤，此本則作倩字不誤。

與《叢刊》本相校，此本詩集部分有篇次的淆亂奪落。卷二〇《朝天集·跋陸務觀劍南詩稿二首》至《都下食笋自十一月至四月戲題》共四題五首詩脫去。又《叢刊》本卷二二之末，詩篇序次為《李仁甫侍講閣學挽詩》、《故王氏令人挽詩》、《錢仲耕殿撰侍郎挽詩》、《周子及（汲古閣本作皮）監簿挽詩》、《洪丞相挽辭》、《太令人田氏挽辭》六題，每題二詩，頗為整飭。此本則《故王氏令人挽詩》、《錢仲耕殿撰侍郎挽詩》、《周子皮監簿挽詩》、《洪丞相挽辭》共四題八詩倒在卷中《戲題檐間蜘蛛》下，《跋忠敏任公遺帖》上（他本《洪丞相挽辭》或又倒在《戲題檐間蜘蛛》之上）；且洪适、李燾二人的挽詩之第二首復又互倒。洪、李二人均卒於淳熙十一年，《叢刊》本《洪丞相挽辭》之二云：“家譜忠仍孝，詞林博更宏。……誰謂身非達，其如道不行。”洪适父皓，曾使金被留十五年，全節而歸，适、遵、邁兄弟三人皆登詞科，文名滿天下，洪适更高居相位，“然無大建明以究其學”（《宋史》卷三七三本傳），正與此詩意合。

《李仁甫侍講閣學挽詩》之二云：“高議春江壯，長身野鶴孤。生涯一杯酒，行李五車書。凡例今迂叟，聲名後老蘇。岷峨氣淒愴，不為玉將珠。”李燾作《續資治通鑿長篇》，體例倣司馬光（迂叟）的《資治通鑑》，復與蘇洵同是眉州人。李燾體貌“玉立長身”，誠齋曾不止一次提及。如《叢刊》本卷三〇《送李制幹季兄擢第歸蜀》，序稱“制幹名臺，仁甫之季子也，其兄通判壁……兄弟五人，今存者三人，其長即賢良公屋。”詩云：“玉立長身太史公，諸郎個個有家風。”卷五四《謝李臺制幹啟》：“伏以長身玉立，猶及瞻一老之下風；有子璧連，今又仰二難之偉器。”可知二詩係屬及詩篇序次，當以《叢刊》本為正，汲古閣本及他本誤也。文集部分，則此本分卷同於《叢刊》本，而卷六三《上張丞相書》、卷九九題跋文九首皆存，可補《叢刊》本之失。

汲古閣本雖有訛誤，亦復可貴，乃可據是本之誤，推知他本源流。如卷四〇《王式之直閣不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》，此本原不誤倒，而至卷四一《不寐》詩後，忽又有題為“謝”，而所系詩文正是《王式之直閣……》等以下十首，造成前後重出。疑此為各本竄亂之由。蓋因重出，後人抄撮時加以去取，遂成錯簡。

（三）《誠齋集》一百三十三卷殘存十五卷，明末毛氏汲古閣抄本。

（為便於區別，前一本可稱“甲本”，此本可稱“乙本”。）

存卷四〇至四八、六二至六四、一三二至一三三。格紙抄，細黑口，四周雙邊，半葉八行，行十七字。板框高約十六·五公分，寬約十二公分，框外右上端有“毛氏正本”四小字。每卷末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校”兩行。有“季振宜”、“滄葦”、“常熟翁同龢藏本”、“翁同龢校定經籍之記”、“埤齋秘笈”等印記。末有翁同龢手書跋文，云此本為其十四歲應童子試時偶於市街中購得。此本雖殘缺不完，而恰存第六十三卷，其中《上張子韶書》後半至《上張丞相書》前半尚未闕失。又此本卷四〇《王式之直閣不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》等十詩，亦倒在卷四一《不寐》詩下。書今藏北京圖書館。

（四）《誠齋集》一百三十三卷，清抄本。

每半葉十行，行二十字，素紙抄，鈐有“季振宜印”、“滄葦”、“璜川吳氏



收藏圖書”、“恬裕齋藏”、“鐵琴銅劍樓”等印記。每卷末亦有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。卷一一末兩行後又一行云：“顧麟士再校”。此本卷二〇《跋陸務觀劍南詩稿二首》等五詩脫去，卷二二李燾與洪适挽詩互倒，並篇目次序排列等，均同於汲古閣甲本；《王式之直閣不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》等十詩錯簡至卷四一，卷四〇僅存詩題，至“奉”字止，緊接下文《嘗茶靡酒》詩。又此本卷一八《南海集·正月二十八日峽外見燕子》二首之二至《郎石峰》共八詩脫去，《四部叢刊》本及汲古閣甲本有之。書今藏北京圖書館。

(五)《誠齋集》一百三十三卷存一百二十二卷，清抄本。

此本為素紙抄，半葉十行，行二十字。有“抱經樓”、“周暹”白文印記。每卷末亦有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。此本詩集部分較文集部分完整，卷一至卷四二為詩同於《四部叢刊》本，而其間篇目脫落、次序顛倒者略同於汲古閣甲本。文集部分闕失較多，最末一卷為卷一二二《墓表》，卷一二三《墓志銘》併以下盡脫。即今存者，也殘損不完，如《叢刊》本之卷六六、六七為《書》，共二十二首，此本竟無之，而以卷六九、七〇各分為二，補足卷數。《叢刊》本卷八七至八九為《千慮策》共十二篇，此本脫去其中的《論相》、《論將》、《論兵》、《馭吏》四篇，而以其餘析為三卷，補齊卷數。清張金吾《愛日精廬藏書志》卷三一，著錄有“《誠齋集》一百二十二卷，舊抄本，朱竹垞藏書”。李兆洛《養一齋文集》卷六《校正楊誠齋集跋》，謂以愛日精廬本校補自己從舟估處購得之本，云“愛日本是影宋抄本，止有百二十二卷，篇次亦小異……字迹訛謬，幾不可句讀，後帙志、銘、墓表篇次錯雜，必宋本有缺卷，寫者分析卷第，以足原數，遂至凌亂失次也”，以二本相比對，愛日本“或一卷分為二，或二卷合為一，以是知張本亦決非宋刊之舊也”。此本正作一百二十二卷，篇次離合亦頗似李兆洛所云，意者此本即從愛日本出。書今藏北京圖書館。

(六)《誠齋集》一百三十三卷，殘存六二至一二二卷，清初抄本。

格紙抄，細黑口，雙魚尾，單邊，半葉九行，行十八字，上魚尾下記“誠

齋集卷第幾”，下魚尾上記葉數。每卷前有目錄，卷末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校”兩行。無序跋。此本詩集已闕去不存，文集篇目順序與上述抱經樓抄本多同，又止存百二十二卷，或此本與愛日本同出朱彝尊舊藏抄本。鈐有“謙牧堂藏書記”“謙牧堂書畫記”章，是納蘭容若弟揆叙舊藏，今存北京圖書館。

(七)《楊誠齋集》一百三十三卷，  
殘存四三至六八卷、七一至七四卷、七八至一一〇卷、  
一一二至一一七卷、一二九至一三三卷，明抄本。

此本格紙抄，黑口，四周雙邊，半葉九行，行十八、十九、二十字。上魚尾下題“誠齋集卷幾”，下魚尾下記頁數。卷首題“誠齋集卷第幾”，下題“廬陵楊萬里廷秀”，每卷末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。無序目，集中有朱筆校字。此本詩集部分已闕失，文集殘存各卷多缺首少尾，殘闕不全。而卷一一六、一一七復與《叢刊》本異。《叢刊》本卷一一六為《李侍郎傳》，卷一一七為《蔣彥回傳》等五首，此本兩卷却分別為《趙清獻公傳》、《司馬溫公傳》。按趙清獻公即趙抃，司馬溫公即司馬光，此二傳已見於《東坡全集》卷三八、三九，何以闕人《誠齋集》中，不得其解。

同函又有三册《誠齋集》零卷，明抄本。素紙抄，半葉十行，行二十字。殘存卷四四至四七，卷五六至六〇，卷七四，卷八四至八五，卷九七。與格紙抄本互有重合。曾經莫友芝收藏，鈐有“莫友芝圖書印”、“莫繩係印”、“莫彝孫印”。書今存北京大學圖書館。<sup>[11]</sup>

(八)《誠齋集》一百二十卷，清抄本。

素紙抄。半葉十行，行二十字。卷一至四二為詩，分卷篇目、訛奪錯簡處略同汲古閣甲本。卷四三至一二〇為文，蓋為百三十三卷本殘闕後重編，其卷次雖不同於百三十三卷本，其文章體裁先後順序仍大體同之。是書有“禮邸珍玩”、“禮府藏書”、“臣班”、“二癖”、“邢之襄印”、“南宮邢氏珍藏善本”等印記。此本原為清禮親王府舊藏，後為邢之襄（贊亭）所得，建國後捐入北京圖書館。

## (九)《誠齋集》一百三十五卷，清抄本。

丁丙八千卷樓舊藏。素紙抄，每半葉十行，行二十字。集前有劉焯叔序、《宋史》楊萬里本傳節錄，誠齋集全集總目一冊，併柳齋識語、吳焯、吳城父子題記。扉頁有丁丙跋文云：“宋刻絕迹，即抄本亦罕。宋蔚如賓王屢經勘正，冠以《宋史》本傳，吳綉谷、甌亭父子從而抄校，益見完善。此本前又有柳齋識云：‘《誠齋集》或八十卷，或一百二十卷，皆非全書，至百三十又三，可稱全璧。癸卯春，予於他處忽得誠齋集二卷，附於卷末，真至寶也。’”所謂“誠齋集二卷”者，實為題為《誠齋先生錦綉策》的策問文章二十五篇，又名為《錦綉論》、《千慮集》，清人或刪去三篇為二十二篇。或分二卷，或不分卷，有永樂大典本、明萬曆刊本、清刊本等。因明以前未見著錄，《四庫總目》疑為後人偽托<sup>[12]</sup>。《誠齋集》中原有《策問》及《千慮策》，《錦綉策》與之絕不相合。此本乃以《錦綉策》附於集末，為第一三四、一三五卷。

吳城題記又云：“余近見宋氏賓王、汪氏秀峰兩家所藏，俱一百三十三卷，始知插架舊本卷帙前後頗有錯亂，甚至以一卷分而為二者，亦有以兩卷併而為一者，妄行增損，欲謂之無心之誤可乎？余重加編次，闕者補之，宜分宜併者悉以宋氏本為據，……然舊序闕如，兩本同之。”又再記云：“是集補錄之後，余友董巨川復加校正，落葉盡掃，快何如之。”書中有署名朱文懋者校語、注文，以蠅頭小字書於眉端，正文中別有大字校改處，或即董巨川手筆。

此書從宋賓王本抄校，又屢經勘校，頗為精審。詩文篇目之完足，大體同於《叢刊》本，而文字訛奪又少於《叢刊》本，凡有異文，均加標識，不輕改字。朱文懋注文尤可參考，如卷一《江湖集·晚立普明寺門時已過立春去除夕三日爾將歸有嘆》：“邊頭犀渠未晏眠。”一本“犀”作“遲”。朱文懋引《國語》“奉文犀之渠”注：“甲也”，鮑照《白紵歌》“象床瑤席鎮犀渠”，證其作“犀渠”是。卷三《和文明主簿叔見寄之韻》：“古聲彈九寡。”九寡，《叢刊》本同，他本或如北京大學藏抄宋賓王本作“已寡”，或如清吉水楊氏刊本作“久寡”，均誤。朱文懋注云：“九寡，一作已寡。按，九寡乃枚乘《七發》‘孤子之鈎以為隱，九寡之珥以為約’注：‘魯之母師，九子之寡母也。約與的同，琴徽也。’”此言取魯九子之寡母的珥飾為琴徽，欲其聲多悲，以“九寡”指悲聲，故

作“九寡”是。又卷五《雨中送客有感》：“李花全落鄭花開。”一本“鄭”作“杏”。朱注引《茗溪漁隱叢話》中“鄭木”之說，證其當為“鄭花”。凡此，皆頗見功力。朱注亦兼有誤，如卷一《和唐德明問病》句：“更無竹下子唐子。”朱校：“子字誤。”實則“子唐子”乃有意倣古人語，非誤字，誠齋詩中亦多見。

又卷二二後半各詩，此本編次同《叢刊》本，李燾、洪适挽詩隸屬亦無誤，是筆者所見明清抄本中唯一不誤之本。然卷四〇《王式之直闕不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》等十詩亦錯簡。朱文懋原有小注云：“此下脫落數詩另紙已補□此二詩當列於前”，復又劃去。卷六三《上張子韶書》與《上張丞相書》之間無脫文。是書鈐有“石林山房圖書”、“濟陽文府”、“八千卷樓藏書之記”、“嘉惠堂丁氏藏書之記”等印記。今藏南京圖書館。

#### (十)《誠齋集》一百三十三卷，清抄本。

此本亦抄自宋賓王本。素紙抄，半葉十一行，行二十一字。每卷首亦題“廬陵楊萬里廷秀”，每卷末亦有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。書末有《後記》，實即《叢刊》本置於全集前之劉焯叔序。此本前有全集總目一冊，目錄前冠以《宋史》本傳節略，傳後有小字三行云：“誠齋集向無序，浦星纏錄《宋史》傳置其首，傳中載地震應詔所上書，緣已見第六十二卷，故刪之。雍正庚戌仲春記。”目錄後又有小字題記云：“《經籍志》：《楊誠齋集》一百三十三。閱公贈誥有‘文規堯姒百卅卷之多，詩到陰何積四千二百首之富’，則此為集之全無疑矣。末卷乃錄公歷官之誥，蓋附錄也，公集實百三十二卷。向無目，浦先生創之。其間卷帙不均，似可蓋外略見標識，以俟續抄者政之。雍正八年臘月東倉宋賓王記。”此兩則題記均為抄書人抄寫，不是賓王手迹，故王重民先生《中國善本書提要》著錄此本云：“此本據宋賓王本抄寫，題記似有誤字。”

此本肩端亦有校語，間有與丁丙八千卷樓藏本朱文懋校注相同者。王重民先生謂此本校語“皆出宋賓王手”。蓋丁本原從宋氏本抄校，朱文懋又對宋氏校語加以補訂，故更完備。

此本卷二二諸詩順序亦有錯亂，李燾與洪适挽詩也誤倒，而卷四〇《王式之直闕不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》等十詩却不錯簡。文集部分篇目

完足，卷六三、卷九九均無脫文，較《叢刊》本為佳。但文集卷次却與《叢刊》本有異，此本分《叢刊》本之卷七〇為二卷，即列為卷七〇、七一，故以下各卷次均與《叢刊》本相錯一卷，至第一一七卷時，仍標為“誠齋集卷第一百十六”，故此本之第一一六卷，居然有二，以保持卷帙總數仍為一百三十三卷故也。

此本文字亦佳，可以校正《叢刊》本若干缺失，與丁本雖互有異文，其精善則不相上下。鈐有“寶榭堂鑑賞印”、“凝神靜氣”（白文）章。書今藏北京大學圖書館。

（十一）《誠齋集》一百三十三卷，影印文淵閣  
《四庫全書》所收汪如藻家藏本。

《四庫總目》云：“此集則嘉定元年其長子長孺所編也。……其集卷帙繁重，久無刻板，故傳寫往往訛脫。……今核正其可考者，凡疑不能明者則姑闕焉。”經對校，知庫本文字尚為穩妥，篇目亦較完足，尤以詩集部分較少訛誤。文集部分，輒就錯簡失校而疑不能明處空行、空格，標以“闕”字。卷四〇《王式之直閣……》等十詩，庫本不錯簡；卷六三《上張子韶書》、《上張丞相書》無脫文；卷九九《叢刊》本失去九首題跋而庫本不缺。庫本訛脫之處，大略同於其他傳抄本，如卷二二篇次有竄亂，李燾、洪适挽詩互倒；卷八《入常山界》之二及《小憩栢楮》，《叢刊》本及宋遞刻本有之，庫本及他本（包括丁本、抄宋氏本、汲古閣甲本）均脫；卷三五《退休集·小孤山》前有《過彭澤縣望淵明祠堂》一首，《叢刊》本及宋遞刻本有之，庫本及他本（包括抄宋氏本、汲古閣甲本）均脫。庫本文集卷次同於抄宋氏本，與《叢刊》本自卷七〇起亦相差一卷，而合《叢刊》本之卷一一六、一一七為一卷，泯滅了錯亂之痕。

與其他各本相校，庫本最大缺失是館臣為避忌而改字陋習。如卷一《江湖集·讀罪己詔》“天乎容此虜”，庫本虜改類。卷二一《朝天集·出北關門送李舍人使虜》，庫本虜改北。卷二三《題畢少董繡經圖》“同討犬戎尊帝京”，庫本改為“敵王所愾尊帝京”。然相比之下，《四庫全書》本仍不失為一部較完善之本，可與諸本互補闕失。

(十二)《誠齋集》一百三十三卷，宋端平元年刊本。

書今藏日本宮內廳書陵部。

清楊守敬《日本訪書志》卷一四，記影宋抄本誠齋詩集四十二卷時，謂“誠齋全集本一百三十三卷，今著錄家所傳朱竹垞影宋抄本，有劉焯叔序，每半葉十行，行十六字，每卷後有‘嘉定元年春三月男長孺編次，端平元年夏五月門人羅茂良校正’，此本皆與之合，的係從宋本影抄”，似乎未曾親見百三十三卷本。

董康《書舶庸譚》卷三則稱：

誠齋集一百三十三卷目錄五冊。宋槧本，板高七寸餘，題“廬陵楊萬里廷秀”，每半葉十行，每行十六字，魚尾下標“誠齋幾”，上記字數，下有鄧拱、蔡羲、蔡誠、炳、顯、章、劉淵、李文、元壽、憲章、子明、胡明等刻工姓名，餘多剝蝕不可辨。每卷之末有“嘉定元年春三月男長孺編定，端平元年夏五月門人羅茂良校正”兩行。第一百三十三卷為歷官告身詔書及謚告等。後有跋。

嚴紹盪先生《日藏宋人文集七百種》著錄此本，亦與之合。然唯見著錄，不見其書，諸多細部無從覈實，每有隔靴爬癢之嘆。去歲倪其心師赴日本東京大學講學，蒙携回此本全書膠片一部，遂得寓目，如獲至寶。是書板式同於前人著錄，白口，雙魚尾，左右雙邊，版心處標“誠齋幾”，下方有刻工姓名，半葉十行十六字。字體類歐，略呈長方，端正嚴謹，疏闊整飭，入目愜心。每卷末兩行，同於《書舶庸譚》所記，“嘉定元年春三月男長孺編定”，不作“編次”。書後跋文，即劉焯叔序，已殘，《四部叢刊》本已收入置於卷首。集中凡遇“聖上”“車駕”“東宮”“行在”等字，皆提行或空格。避宋諱，卷四〇《讀貞觀政要》，貞作正；又凡遇悖、敦、噉等字，輒避光宗諱缺末筆。

此本一出，大可釋疑解惑，知《四部叢刊》本之所從來，補國內傳本之不足。卷八《入常山界》二首之二及《小憩楸楸》、卷二二李燾、洪适諸人挽詩、卷四〇《王式之直闕不遠千里來訪野人贈以佳句次韻奉謝》等處，《叢刊》本均循此本不誤。《叢刊》本卷九九《跋劉原父制詞草》訛脫過甚，同卷又脫題跋文九首，而此本初無訛漏。《叢刊》本卷六三《上張子韶書》與《上張丞相書》脫

誤，查端平本恰在此處脫落一頁，蓋抄書時牽合兩造，聯而為一。雖端平本此處缺失，亦正可看出《叢刊》本致誤之因，知端平本確係《叢刊》本之祖本。

《四部叢刊書錄》云《叢刊》本“出日本人影抄”，恐又經輾轉傳寫，故誤字頗多，如緣、綠不分，倩、債不辨，書、畫、畫、畫混淆之處比比皆是，此本則判然分明。卷四二《退休集·七夕後一夜月中露坐》：“修眉半璧各自好，團鏡磨鎌俱可憐。”鎌字，宋遞刻本殘缺，國內諸抄本均作“銀”。當從此本作“磨鎌”，以磨鎌喻彎月，形象樸實生動。又同卷《病中感秋》：“病中一刻抵三秋，況見西風再樹頭。”再字，《叢刊》本同之，遞刻本殘，他本或作在，或作弄。疑再字當是，下一詩《秋衣》句云：“髀肉寬一握，沉疴兩年餘”，正是“西風再樹頭”的注脚。同卷《寄題張仲寅甘老堂》：“屏山十論抉聖心，甘老十論刮古今。”抉字，宋遞刻本同，《叢刊》本作擇，他本作挾，或誤作浹，均不如“抉”字沉實痛快。

然端平本亦有誤字，甚至很明顯之誤字。卷二六《江西道院集·楊村園戶栽芙蓉為塹一路凡數萬枝》：“真將錦綉裹山川。”錦字當作錦字，抄本即作“錦綉”。卷八《荆溪集·燒香七言》：“不奈此香殊斌媚。”斌，當為斌字之誤，《叢刊》本沿誤，宋遞刻本此字殘闕。抄本即作“斌媚”，是。

又卷二《江湖集·泊漳鎮》：“北地三接浙，重來四肅霜。”《叢刊》本同此。然漳鎮即樟樹鎮，在今江西省北部居中，距浙江尚遠。此句抄本作“此地三接浙，重來四肅霜。”“接浙”本《孟子·萬章下》：“孔子之去齊，接浙而行。”以喻行色匆匆貌，於義為長。

岳珂《程史》嘗言過楚州淮陰韓信廟，有人寫楊誠齋二詩於廟牆，其一曰：“來時月黑過淮陰，歸路天花舞故城。一劍光寒千古泪，三家市出萬人英。少年跨下安無忤，老父垓邊愕不平。人物若非觀歲暮，淮陰何必減文成。”岳珂云：“本題文成為宣成，余按張留侯謚與霍博陸自不同。後得麻沙印本《朝天續集》，乃亦作宣字，尤可怪也。”<sup>[14]</sup>張良謚文成，宣成是霍光謚號，此詩意在以韓信與張良對比，與霍光無涉，自當以岳珂之說為正。《叢刊》本亦作“宣成”，宋遞刻本此字已殘闕，每恨不能得見端平原本。今見此本膠片，則仍作“宣成”。《四庫提要》云：“考岳珂《程史》，記《朝天續集》韓信廟詩‘淮陰未必減文成’句，麻沙刻本訛文成為宣成，則當時已多誤本。”<sup>[14]</sup>此端平本亦當時一“誤

本”耶？抑誠齋當年本人筆誤耶？不得其解。

此本有鈔配，自卷五三始至卷五九末，卷六六始至卷六八末，共九卷。格紙抄，字形扁方，亦為十行十六字。卷五六並有闕葉，脫去《答江西提刑俞大卿》一首。

### 三、由百三十三卷本分離之誠齋詩集

百三十三卷《誠齋集》卷帙浩繁，刊刻不易，元明以來，國內僅存抄本。其中詩集部分尚稱完整，文集部分則殘毀日甚。故至清代，《誠齋集》復又詩文脫離、分別流傳。

#### （一）《誠齋詩集》四十二卷，抄本。

此本僅為詩集，無序目。素紙抄，半葉八行，行二十一字，每卷末有“嘉定元年春三月男長孺編，端平元年夏五月門人羅茂良校”兩行。有朱藍二色筆點校。此為呂留良舊藏，書中有“呂未子印”、“楨”、“呂寧之印”、“呂寧”、“食舊德服先剛”、“海昌吳葵里收藏記”、“拜經樓吳氏藏書印”、“鷓安校勘秘籍”等印記，唐鷓安（翰題）題記兩則，云“蓋亦石門舊藏本，藍筆點勘當即其手筆。”清吳騫《拜經樓藏書題跋記》、近人傅增湘《藏園群書經眼錄》、王重民《中國善本書提要》均有著錄。傅氏云其書“凡‘留’字均缺筆，乃呂氏影抄本”。今藏北大圖書館。

#### （二）《楊文節公詩集》四十二卷，《楊文節公文集》

四十二卷，清乾隆吉水楊氏帶經軒刊本。

清乾隆六十年（1795），吉水楊氏族人據家藏抄本校定誠齋詩集四十二卷、文集四十二卷附錄一卷。先刻文集，後刻詩集。《楊文節公詩集》前附楊振麟《楊文節公文集跋》，稱“其文集則散逸者姑闕之，校對未詳者姑置之，惟詩集則全刊無遺”。又云：

楊文節公集傳世久矣……歷年寢遠，後人失其傳。乾隆戊寅，前任金邑侯購求得之，時予弟電影應童子試，為縣案首，因以其書授焉，珍藏三



十有餘年。……長陽彭秋潭先生來蒞吉邑，初下車，訪得鱗家有公全集，亟命鱗呈送而繙閱之，且委鱗聯同族而續修之。……迺移書抵本族分宜現任刑部主事滄石先生家，索其舊藏公全集，並呈於秋潭先生，校訂以壽諸梓。但全集一百三十三卷，懼艱於費，因將詩文兩種分為二集，初刊文集，費足則另刊詩集。又原集兩處所藏皆抄本，其中散佚者固多，即現存而錯訛難辨者亦復不少。茲暫存原稿，俟再覽善本，補闕訂訛而續為一集。

由此可知：一，吉水楊氏刊本亦自百三十三卷本改編而成。二，吉水本之底本原亦自外間購求得之，並非楊氏家傳秘冊。三，吉水本之底本、參校本均為抄本，亦多散佚錯訛，別無其他善本可據。四，詩集部分仍為四十二卷，文集部分經刪汰壓縮亦編為四十二卷。兩集之編次，已另出機杼，詩集雖仍為四十二卷，但已與百三十三卷本之詩集四十二卷不同。今以《四部叢刊》本為例，與吉水本卷數對照，表列於次：

	四部叢刊本	卷數	吉水本	卷數
江湖集	卷一至七	7	卷一至八	8
荆溪集	卷八至一二	5	卷九至一三	5
西歸集	卷一三至一四	2	卷一四至一五	2
南海集	卷一五至一八	4	卷一六至二〇	5
朝天集	卷一九至二四前半	5.5	卷二一至二六	6
江西道院集	卷二四後半至二六	2.5	卷二七至二八	2
朝天續集	卷二七至三〇	4	卷二九至三二	4
江東集	卷三一至三五	5	卷三三至三六	4
退休集	卷三六至四二	7	卷三七至四二	6

吉水本欲使《朝天集》、《江西道院集》各有完整卷帙，自《江湖集》以下即割裂重編。不知百三十三卷本中二集各佔半卷，原自合宋淳熙、紹熙遞修本之二卷為一卷而來。北京大學圖書館藏吉水楊氏刊《楊文節公詩集》四十二卷，是胡適先生舊藏，有其題記、校語、眉批。扉頁題記云：“去年我曾用涵芬樓影印

繆影寫本，托趙萬里先生用四庫本校勘此集。今年五月，詩集校畢，萬里來信云：‘四庫本剗改之處甚多，未必得據佳本。’今檢校本與此刻本對勘，似此本甚勝，其佳處遠在四庫本之上。此本雖據家藏抄本，其源似出於宋元刻本。此本與繆本不同源，與四庫本也不同源，疑端平刻本之外尚有翻刻本。”按，此本卷三八之末有《李原之主簿投贈長篇謝以唐律》一首，為《四部叢刊》影印之繆本所無。詩後有跋文云：“慶元丁巳八月二十六日，季父初筮仕文江，執贄文節公之門，辱報以詩，集中偶未登載，輒循剩於此卷之末。淳祐丁未秋八月後學李茂山謹識。”胡適先生據此認為：“此可見此本的祖本似是一個淳祐李刻本。”此一推斷，似嫌武斷。以影印文淵閣《四庫全書》本《誠齋集》亦載此詩及跋文，抄本中如丁丙本、抄宋氏本、汲古閣甲本、抱經樓本、顧麟士校本等亦有此詩及跋文（因分卷不同，百三十三卷本此詩係於卷三七之末），似乎反可以證明楊氏刊本實在源出於百三十三卷全集本了。且收入此詩的各本皆云出自端平本，所謂“淳祐李刻本”者未必實有其物。此詩跋語，丁丙本、抄宋氏本、四庫本皆作“輒附刻於此卷之末”，而汲古閣甲本、抱經樓本以及吉水楊氏刊本則作“循剩於此卷之末”。疑原文當是“循剩”，“附刻”是後人改字。“剩”為宋代俗語，意為多、盛，見《敦煌變文字義通釋》。如是，則此語止是“遂按次添加於此卷之末”之謂。

吉水刊本中詩題間有變動，以期求得體例上的一致，如一題多詩，輒加“幾首”字等。文中或加補注，以資理解，如卷三《江湖集·和昌英主簿叔社雨》題下補注：“昌英，名輔世，號達齋，與公同年登第，有《達齋集》。”而字句上出現的較多異文，或為校勘者所臆改。如卷一《江湖集·夜離零陵以避同僚追送之勞留二絕簡諸友》：“夜浮一葉逃盟去，已被沙鷗驚得知。”驚字，諸本作“聖”。宋遞刻本此字已殘，殘留左上角作“耳”，顯非“驚”字。周汝昌先生云：“聖是唐宋時代俗語，意為乖覺、伶俐、刁鑽、精靈。韓愈詩：‘泥盆淺小詎成池，夜半青蛙聖得知。’”<sup>[16]</sup>吉水本誤。同卷《讀罪己詔》：“亂起胡烽日。”四庫本“胡烽”作“吾降”。此處並非館臣竄改，因宋遞刻本與端平本亦均作“亂起吾降日”，並注：“降音洪。”“吾降”出《離騷》：“唯庚寅吾以降。”誠齋出生於建炎元年（1127），正是宋室南渡、風雨飄搖之時，如作“胡烽”，則轉為不辭。類此者集中尚多，不遑盡錄。周汝昌先生說：“前者（引者按：指《四

庫叢刊》本)可據性較大;後者(引者按:指吉水本)異文,多出於不學者(不懂誠齋的特殊字法句法)的妄改或傳刻訛誤;但因前者是手寫本,亦時有訛奪,又賴後者得以救正<sup>〔16〕</sup>,尚是持平之論。

吉水楊氏刊本《楊文節公詩集》除編卷與百三十三卷本有異外,篇目順序差異不大,甚至如《王式之直閣……》等十詩,此本也誤置在《不寐》之下。卷四十二之末附有三首補遺詩,則為全集本所未見。《文集》則刊落篇目甚多,幾近半數,編次已與全集迥異。雖亦有補遺文,但從總體上看已遠非完帙,令人有車薪杯水之感。書末附錄有《誠齋記》、《思誠說》、《題宋孝宗賜楊誠齋雪圖卷》及《雜記》等。《附錄》中最值得注意者是楊長孺撰《宋故寶謨閣學士通奉大夫廬陵郡開國侯贈光祿大夫誠齋楊公墓志》一篇,他本不收,可以參考。

吉水楊氏刊本《楊文節公詩集》、《楊文節公文集》,均為白口,單邊,半葉十行,行二十四字。北大圖書館均有收藏。

### (三)《誠齋詩集》十六卷,清嘉慶間徐達源刊本。

是本乃百三十三卷《誠齋集》的選刊本。白口,單魚尾,左右雙邊,半葉十行,行二十一字。有徐達源、趙翼、阮元、法式善序,及《宋史》本傳。徐氏序文中謂此本出於清吳焯瓶花齋鈔本之副,原有本傳及瓶花齋原跋,仍附刻於前後云云。則此本當出於南京圖書館所藏丁丙一百三十五卷本。然此本止有本傳,無吳焯跋語。胡適先生有題記云:“《宋史》本傳(卷433)凡三千零五十四字,此本刪去一千五百二十七字,正是一半。所刪都不得當,又有誤。卒年八十,史傳誤作八十三。”<sup>〔17〕</sup>書藏北大圖書館。

《誠齋集》卷帙浩繁,抄刻不易,致篇目淆亂,異文叠出。鷗參與《全宋詩》編纂,研讀楊集,始廣求諸本,推究源流。就所見國內諸本而言,宋遞刻本實如斷玉零金,入手知重。若論卷帙完足,篇章整飭,仍當推《四部叢刊》所收繆本為上,其中誤字缺文,又可賴宋遞刻本及丁丙本、抄宋氏本、汲古閣甲本等加以救正。丁丙本校勘精嚴,抄宋氏本持平審慎,二本實同出一源,一南一北,蔚為雙璧。毛氏汲古閣甲本時代較早,略可窺見致誤之由,庫本雖有改竄之譏,尚不失為較完之本。清吉水刻本離篇析卷,去取分合,已與全集本大

異其趣，然其輯逸拾補亦不為無功。日本收藏之端平初元刻本，自近祖本，今既重見國人，其恢宏完備，固為極品，然細察其間，又難免白璧微瑕，不能盡善盡美。蓋世事往往如此乎？拙文雖有創獲，實多着眼於詩集部分，文集部分則較少心得。姑先錄出，以乞正於當世通人。

### 注 釋

- [1] 以下所引百三十三卷本《誠齋集》，其卷數均按《四部叢刊》影印繆氏藝風堂藏影宋抄本。
- [2] [3] 見《誠齋集》卷八〇《誠齋荆溪集序》。
- [4] 見宋遞刻本《江湖集》前“□應行”所撰《誠齋先生江湖集序》：“既以《荆溪》、《西歸》、《南海》、《朝天》四集而行於世矣，又有數千篇，號曰《江湖集》者，蓋公之舊作也。”以是知誠齋《江湖集》問世於其他四集之後。應行此序撰於淳熙己酉仲冬（即1189年冬）。
- [5] 遞刻本《荆溪集》牌記云“淳熙己酉皇帝遜位仲春之月刊於西塾”，則是淳熙十六年（公元1189），較楊長孺刊行《誠齋集》的端平元年（公元1234）早四十五年。
- [6] 宋遞刻本《西歸集》第一卷殘闕，其“總目”尚完好。“總目”開列詩歌篇目，全同《四部叢刊》本之《西歸集》。
- [7] 見本集卷八〇。
- [8] [9] 見傅增湘《藏園群書經眼錄》卷一四集部三，中華書局本。
- [10] 于北山《有關楊誠齋研究中的幾個問題·〈上張子韶書〉與〈上張丞相書〉竄奪、脫漏之誤》，《中華文史論叢》1984年第四輯，第158頁。
- [11] 北京大學圖書館又藏有《誠齋集》明鈔本一部，標為一百三十三卷闕一至二卷，實存第三至一〇六卷。格紙抄，白口，單邊，單魚尾，半葉十行二十字，有“海源閣藏書”、“履祥之印”、“旋齋”諸印記。此本用《叢刊》本對校，詩集部分自卷二《中書胡舍人玉堂夜直用萬里所和湯君雪韻和寄逆旅再和謝焉》起至卷三五《題謝昌國桂山堂》止，大致每卷中分為二卷，共有詩六十五卷；文集部分則抽取“書”、“奏狀劄子”、“記”、“干慮策”、“程式論”、“尺牘”、“東宮勸讀錄”，亦按每卷中分為二卷之例，編至第一〇六卷。詩集中《退休集》此本全無；文集中“賦”、“表”、“箋”、“啟”、“記”、“序”、“心學論”、“庸言”、“天問天對解”、“册文”、“雜著”（包括箴、銘、贊、祭文、題跋等）、“淳熙歲上錄”、“詞話”、“傳”、“行狀”、“碑文”、“墓表”、“墓志銘”及“歷官告詞”等，此本全無。是則此本僅存全書之半，文字闕漏訛誤處亦多有。今附記於此。

- [12] 見《四庫全書總目》卷一七四集部別集類存目《錦綉論》提要，中華書局影印本。
- [13] 《程史》卷一二，中華書局1981年點校本。
- [14] 《四庫全書總目》卷一六〇集部別集類《誠齋集》提要。
- [15] 周汝昌《楊萬里選集》第16頁注，上海古籍出版社1979年版。
- [16] 周汝昌《楊萬里選集·引言》。
- [17] 《宋史》本傳謂誠齋“卒年八十三”，據此推定誠齋生於宣和六年（1124），實誤。楊長孺撰《墓志》云：“先君於建炎元年丁未歲九月二十二日子時生”（見清乾隆吉水楊氏刊本《楊文節公文集》附），最可信據。

## A Brief Account of the Editions of the Comprehensive Collection of Chengzhai's Poems

Wu Ou

### Summary

Chengzhai (Yang Wanli), a well-known poet of the Southern Song Dynasty, compiled his own collections of poems. Before he died, seven collections of his poems had already been compiled, block-printed and published in succession. After his death, his son Yang Changru compiled A Collection of Chengzhai's Poems, which was a comprehensive collection of his poems based on the originally compiled ones. This collection, consisting of 133 volumes, was printed and published in 1234. For several centuries, from the Yuan Dynasty to the Qing Dynasty, this collection was continuously hand-copied by different collectors, until it was finally re-compiled and re-published in the Qing Dynasty. The long-lasting circulation of this collection had brought about different interpretations of some words and the missing of some poems. The present study offers an introduction to the main content of the various editions, explores their origins, and examines their virtues and defects. It is hoped that, through such an investigation of the editions in question, the state of the original collection will be more or less revealed, so as to pave the way for the further study of Chengzhai's thought and literary achievements.

# “話本”釋義

周兆新

本世紀二十年代，魯迅先生在《中國小說史略》中首先提出，宋代話本乃是說書藝人的底本<sup>[1]</sup>。新中國成立以來，許多古典文學研究者以魯迅先生的論斷為基礎，逐步推演出三個重要結論：

第一，現存十種宋元平話、詩話和三十餘種短篇話本<sup>[2]</sup>，全是說書藝人的底本。

第二，這種底本應當看作中國通俗小說的起源。

第三，明代的短篇通俗小說，乃是文人模倣說書藝人底本獨立創作而成，因此稱作擬話本。

公元一九六五年，日本的增田涉先生對魯迅先生的論斷提出異議<sup>[3]</sup>，從而使上述三個結論統統發生了動搖。此後學術界對話本的定義進行過多次討論，迄今尚未取得共識。本文打算換一個角度，從說書與話本的關係入手，對這一問題作一些探討。

## 一、說書藝人需要什麼樣的底本

從《東京夢華錄》、《西湖老人繁勝錄》、《夢梁錄》和《武林舊事》等書可以看出，宋代說書藝人的文化程度參差不齊。像喬萬卷、許貢士、張解元、戴書生、周進士、徐宣教、陳進士、林宣教、武書生、劉進士、穆書生、王貢士、陸進士等，儘管未必真正考取過功名，但至少讀過書，否則別人不會給他們加上進士、貢士、解元、宣教一類美稱。但另外一些說書藝人，如尹常賣、粥張二、酒李一郎、故衣毛三、倉張三、棗兒徐榮等，大概出身於小商小販，也許

未必識字。至於這些人如何從事藝術創作，《醉翁談錄》有以下記載：

夫小說者<sup>41</sup>，雖為末學，尤務多聞。非庸常淺識之流，有博覽該通之理。幼習《太平廣記》，長攻歷代史書。烟粉傳奇，素蘊胸次之間；風月須知，只在唇吻之上。《夷堅志》無有不覽，《瑣瑩集》所載皆通。動哨中哨，莫非《東山笑林》；引倬底倬，須還《綠窗新話》。論才詞有歐、蘇、黃、陳佳句，說古詩是李、杜、韓、柳篇章，舉斷模按師表規模，靠敷演令看官清耳。只憑三寸舌，褒貶是非；略囑萬餘言，講論古今……詩曰：小說紛紛皆有之，須憑實學是根基，開天闢地通經史，博古明今歷傳奇。藏蘊滿懷風與月，吐談萬卷曲和詩。辨論妖怪精靈語，分別神仙達士機。涉案槍刀並鐵騎，閨情雲雨共偷期。世間多少無窮事，歷歷從頭說細微。

這段引文十分清楚地表明，說書藝人的創作過程大致上分兩步，一是閱讀《太平廣記》等文言小說或歷代史書，二是以這類著作中的某些情節為基礎，在口頭講述時加以改編、鋪張、渲染、引申和補充。正如鄭樵《通志·樂略》所說：

又如稗官之流，其理只在唇舌間，而其事亦有記載。虞舜之父，杞梁之妻，於經傳所言者不過數十言耳，彼則演成千萬言。

然而，《醉翁談錄》等書敘事仍嫌簡略，它們完全沒提到說書藝人有沒有專用的底本，也沒提到不識字的藝人或盲藝人如何進行創作。為了求得上述問題的確切答案，筆者轉而向當代評書演員和曲藝專家請教，並從他們那裏獲得了關於書目創作過程的初步知識。

說書藝人除朗誦詩詞賦讀之外，主要用散文講述故事<sup>45</sup>。這種散文既無固定的句式，又不必押韻，完全可以在講述時自由發揮。因此，說書藝人不必死背書詞，只要記住某一個書目的故事梗概和相關人物姓名，同時熟練地掌握了說書場上習用的語言，就可以上場演出。同一書目由不同的藝人講述，其細節和語言往往差別很大。即使同一藝人重復講述同一書目，也很難講得完全一樣。這表明書目創作的重要特點之一，就是有極大的靈活性。

說書藝人主要用口傳心授的方法帶徒弟。徒弟未說書之前必須聽書，並且接受師傅的指點。不識字的徒弟無法作筆記，全憑腦子記憶。識字的徒弟在聽書之後，把師傅所講的內容扼要地記下來，作為秘本保存。師傅也往往把自己

的秘本傳給徒弟。如果我們認為說書藝人有底本，那麼這種秘本就是底本。秘本的內容大致包括兩部分，一是某一書目的故事梗概，二是常用的詩詞賦讚或其它參考資料。北方評書的秘本又叫梁子，就是提綱的意思。梁子可詳可略，因而有細梁子與糙梁子之分。即使細梁子也只記錄故事發展的基本輪廓，並不記錄人物的全部對話，更缺乏具體細緻的描寫。為什麼秘本全是詳略不等的提綱？因為在秘本中記錄師傅所講的全部書詞，既無可能又無必要<sup>[6]</sup>。假如一位師傅每天演出兩小時，所講的書詞就超過兩萬字。一部大書連講兩個月，總計書詞多達一百二十萬字以上。他的徒弟受到物質條件、時間、精力等限制，很難把全部書詞記錄下來。再者，對於徒弟來說，一個書目中全部人物對話以及大量具體細緻的描寫，並不需要死記硬背，當然不必載入秘本。相反，提綱式的秘本更便於隨時翻檢，更有實用價值。

說書藝人改編或創作一部新書，在設置人物和創造情節等方面，都要滿足當眾演出的特殊要求，例如有名有姓的人物不能太多，人物的來龍去脈必須交代清楚，故事進展中必須隨時安排大大小小的“扣子”等<sup>[7]</sup>，如果不這樣做，就“攏不住座兒”，更難以激起聽眾濃烈的興趣。但這些特殊要求並未在理論上作出準確的概括，一般來說只有通過演出實踐才能真正領會，正像游泳的要領只有在實際游泳中才能真正掌握一樣。因此，說書藝人很難原封不動地講述史書、小說、社會新聞、民間傳說或其它書籍中現成的故事，而必須對它們進行調整、改編和補充。藝人的演出過程也是改編和創作過程，不斷的演出往往伴隨着不斷的改編和創作。與此相應，說書藝人的底本，必然凝聚着藝人本身的心血，必然符合當眾演出的特殊要求。有些學者認為，《三國志演義》、《水滸傳》、《西游記》、《聊齋志異》等小說，都可供藝人講述，所以都是底本。甚至《論語》也可供藝人講述，也應算作底本。實際上，小說也好，史書也好，社會新聞和傳說也好，其它野史筆記也好，都只能算作題材來源，不能直接充當底本。戴鴻森先生說過：“長篇大書的創作的確有自己嚴格的題材選擇性和高難度要求。”<sup>[8]</sup>假如我們把一切可供說書藝人利用的書籍都算作底本，那麼底本一詞就會失去它的特殊含義，底本與小說或其它書籍之間的界限也被取消了。

總之，說書藝人的底本至少具備兩個基本特徵：從體裁上看，它是一種簡明扼要的提綱；從內容上看，它必須具備可演性，能夠叫座兒。也許有人會說，



清代以來評書藝人的底本是這個樣子，宋元說書藝人的底本未必也是這個樣子。筆者認為，書目創作有其自身的規律，正是在這種規律支配下，說書藝人的底本才形成一種相對固定的格式。從《醉翁談錄》等書的記載來看，宋元說書藝人的創作過程，與後代相比並無重大的差別。既然如此，宋元說書藝人底本也應具備後代底本的基本特徵，否則就發揮不了類似“備忘錄”的作用。

## 二、《梁公九諫》等作品的性質

如果我們實際考察一下評書藝人世代相傳的秘本，把它們與宋元話本相互對照，就會發現大部分宋元話本缺乏充當底本的條件，只有少數幾篇可能是底本。下面一一列出現存的宋元話本，並略加分析。

1.《梁公九諫》：今傳本卷首所附的無名氏序言中說，“然世有《梁公九諫詞》者，即趙岐所謂外堂也。傳述既久，舊本多謬，與本傳互有同異，觀者不能無憾。今三復參考，訂其訛而補其闕，不愆不忘，率由舊章。倘博古君子，別求明本而正諸，不亦宜乎？”據此可知《梁公九諫》的舊本叫做《梁公九諫詞》。所謂“詞”又名“詞文”，乃是唐五代流行的一種講唱藝術，其體裁接近於長篇敘事詩。今傳本《梁公九諫》全用散文，表明原來的韻文唱詞已經刪去。這篇作品的敘述方式較呆板，狄仁傑與武則天的多次交談也相當枯燥乏味，除非進行改編，否則很難供說書藝人口頭講述之用。顯而易見，它是一篇純粹的案頭讀物。

2.《新編五代史平話》：此書包含着兩種迥然不同的因素。第一種因素分別置於《梁史平話》、《唐史平話》、《晉史平話》、《漢史平話》、《周史平話》開頭，主要敘述黃巢、朱溫、李克用、石敬瑭、劉知遠、郭威的出身和發迹的經過，語言通俗，有曲折的情節和鮮明的人物性格。這種因素與民間講史的關係很密切，但在書中所佔的篇幅不多。第二種因素是史書的摘錄和復述，絕大部分直接採用《資治通鑑》，只有《周史平話》末尾像是改寫李燾的《續資治通鑑長編》。這種因素構成全書的主要部分，大體上仍然使用文言，往往按照時間順序羅列歷史事件，缺乏連貫的故事情節，更缺乏人物形象的刻劃。像這樣一類原封未動的歷史資料，怎能直接充當說書藝人的底本？宋元時代曾有尹常賈等講述五代

史，許多研究者把這一事實與《新編五代史平話》掛上鉤，斷定它是講史家的底本<sup>[9]</sup>。筆者對這一觀點深表懷疑。相傳為羅貫中所著的《殘唐五代史演義傳》一書，也取材於唐末五代的歷史，但具體內容與《新編五代史平話》大不相同。它集中力量塑造李存孝、王彥章等典型形象，敘事扣人心弦，充分顯示出民間作者豐富的想象力。元雜劇中取材於唐末五代故事的劇目，約有十種與《殘唐五代史演義傳》相吻合<sup>[10]</sup>，但《新編五代史平話》中的情節很少被元雜劇所吸收。各種迹象表明，假如確有宋元說書藝人講述唐末五代故事的底本流傳下來，那麼《殘唐五代史演義傳》庶幾近之，《新編五代史平話》只是在體裁上模倣講史，但大部分內容與講史沒有聯繫。

3. 《宣和遺事》：魯迅先生在《中國小說史略》中將此書分為十節，其中第五節敘述梁山泊聚義，第六節敘述宋徽宗與李師師的軼事，從這兩節的內容、語言和表現手法來看，它們都記錄了說書藝人口頭創作的成果。除此之外，第一節論“歷代帝王荒淫之失”，乃是依照講史體裁編寫的一個“引首”。第二、三、六、八、九、十各節，乃是雜抄多種前人著作連綴而成。據汪仲賢先生考證，這些著作是：《續宋編年資治通鑑》、《九朝編年備要》、《錢塘遺事》、《賓退錄》、《建炎中興記》、《皇朝大事記講義》、《南燼紀聞》、《竊憤錄》、《竊憤續錄》和《林靈素傳》<sup>[11]</sup>。以上諸書既包括編年史，又包括野史筆記和文言小說，另外還有理論性很強但毫無故事性的著作。編者一味摘錄，沒有把它們熔鑄成一個整體，因而《宣和遺事》各節之間缺乏內在聯繫。正如魯迅先生所說：“惟節錄成書，未加融會，故先後文體，致為參差，灼然可見。”<sup>[12]</sup>像這樣一部書，作為案頭讀物或可濫竽充數，作為說書藝人底本則完全不合格。

4. 《秦併六國平話》：此書主要採用兩種編寫方法，一是演繹史書，二是摘錄和復述史書。例如卷上敘述六國聯合伐秦和秦國滅韓滅趙、卷中敘述秦國滅魏滅楚，卷下敘述秦國滅燕滅齊，都屬於前一種類型。它們以《資治通鑑》所記秦始皇時期的歷史為框架，增加一些次要情節，鋪敘一些戰鬥場面，並插入一些詩詞賦讚。值得注意的是：書中幾十個戰鬥場面全套用一個極簡單的公式，無非是一方布一個二龍爭珠陣，另一方布一個半天撒網陣；一方布一個五虎離山陣，另一方布一個二龍混海陣。然後二馬相交，大戰幾十個回合，一方詐敗，一方猛追，等等。出場的人物換了一批又一批，但絲毫看不出人物的個性。這

表明編者只學到了說書藝人表現手法的一點皮毛，並沒有掌握其精髓。

另外，此書卷上摘錄《史記·呂不韋列傳》約一千二百字，摘錄和復述《史記·廉頗藺相如列傳》所附的《李牧傳》，約三千字。卷中摘錄《史記·刺客列傳》中高漸離的事跡，約六百字；摘錄《史記·李斯列傳》中的《諫逐客書》，約九百字；摘錄《史記·蒙恬列傳》、《史記·秦始皇本紀》和《資治通鑑》，共約七千字。這些部分與前面所說的演繹史書的部分往往互相遊離，語言也相當艱深。

說書藝人把一段歷史改編成書目，往往要耗費許多心血，作許多改動。假如單純摘錄、復述和演繹史書的《秦併六國平話》也被當成說書藝人的底本，豈不是把編寫底本的工作看得過於容易？

5. 《花燈轎蓮女成佛記》：見於《清平山堂話本》《兩窗集》卷上，清代丁耀亢所作的《續金瓶梅》第三十八回收錄了一篇寶卷，講述的故事與話本《花燈轎蓮女成佛記》相同，但體裁和情節均有差異。寶卷中詩偈、散說和唱詞交錯出現，話本却只有詩偈和散說，沒有唱詞。寶卷中蓮女喜愛誦經拜佛，直到結婚時坐在花轎裏仍然唸《妙法蓮華經》，所以修成正果，靈魂升往天界；話本中蓮女也修成正果，但在靈魂昇天之前，始終沒唸過《妙法蓮華經》。由以上寶卷與話本的比較，可以清晰地看出，話本的前身原是寶卷，當寶卷被改寫成話本的時候，改寫者把七大段唱詞統統刪掉，唱詞中所敘述的蓮女坐在花轎裏誦經的情節也刪掉了。改寫者很注意化繁為簡，但話本的情節發展遠不如寶卷合理，它無法適應說書藝人口頭講述的需要。

6. 《老馮唐直諫漢文帝》：見於《清平山堂話本》《敬枕集》卷下，其“正話”依據《史記·張釋之馮唐列傳》的《馮唐傳》略加擴展而成，中間插入大約八百字的一個片斷，則是復述《史記·絳侯周勃世家》所附《周亞夫傳》的內容。《馮唐傳》與《周亞夫傳》在情節上並無聯繫，編者把這兩段史實拼湊在一起，勉強變成一篇話本，但這篇話本缺乏內在的統一性。《馮唐傳》中說：“今臣竊聞魏尚為雲中守，其軍市租盡以饗士卒。出<sup>[13]</sup>私養錢，五日一椎牛，饗賓客軍吏舍人。”話本中則說：“今聖朝魏尚為雲中留守，其軍士之租盡饗士卒，另借祿養錢，五日一錠，率養賓客軍吏舍人。”史書上原來通順的句子，轉抄到話本中變成了無法理解的句子。可見話本縮寫得極為草率，完全沒有按照說書

藝人的需要進行加工。

7. 《漢李廣世號飛將軍》：見於《清平山堂話本》《欽枕集》卷下，乃是復述《史記·李將軍列傳》，首尾和中間共增加三首詩。《李將軍列傳》敘述李廣的一生，其中有些事跡富於傳奇性，假如進行適當的調整和改編，未嘗不能變成說書藝人底本。然而話本的編寫者並沒有這樣做。因此，這篇話本只能算作通俗化的傳記。

8. 《拗相公》：見於《京本通俗小說》<sup>[14]</sup>，其基本情節與王辟之《澠水燕談錄》所記盧多遜貶謫嶺南事相似，有些片斷則取材於劉延世《孫公談圃》、方勺《泊宅編》和邵伯溫《河南邵氏聞見錄》。另外，趙弼《效顰集》中的傳奇文《鍾離叟嫗傳》，內容和部分字句均與《拗相公》相同，表明二者之間必有承襲關係。但孰先孰後尚難遽然斷定。

《拗相公》敘述王安石自鍾離赴金陵途中，先後看到七首攻擊新法的詩，他本人也遭到老叟和老嫗的詛咒，說他不應該推行保甲法、助役法等。七首詩的詞句相當艱深，而且牽涉到王安石早年的經歷，如“初知鄆邑未升時，為負虛名衆所推，蘇老辨奸先有識，李丞劾奏已先知”，“文章漫說自天成，曲學偏邪識者輕，強辨鶡刑非正道，誤餐魚餌豈真情”之類，這些詩如果由說書藝人當場背誦出來，恐怕很不容易對觀眾解釋清楚。再者，整篇作品只是翻來覆去地罵一個人，這樣的故事怎能吸引說書場上的聽眾？因此，《拗相公》能否充當說書藝人底本，大可懷疑。

9. 《趙伯升茶肆遇仁宗》：見於《古今小說》，其中敘述北宗趙旭參加科舉考試，把“口”字旁的“唯”字寫成了“厶”字旁。宋仁宗問他為何出錯，他說兩個偏旁可以通用。宋仁宗當即寫下“去吉、吳矣、呂台”等字，證明兩個偏旁不能通用。以上這段故事必須寫在紙上才能看懂，說書藝人的口齒不管多麼伶俐，也無法講清。

10. 《金海陵縱欲亡身》：見於《醒世恒言》。據繆荃孫說，《京本通俗小說》中原有一篇《金主亮荒淫》，因“過於穢褻，未敢傳摹”，研究者認為它與《金海陵縱欲亡身》乃同一作品。至於葉德輝刊印的《金虜海陵王荒淫》，則是取自《醒世恒言》，並略加改動。

話本《金海陵縱欲亡身》的主要部分，錄自《金史》的《海陵諸嬖傳》，至

於“貴哥說風情”等部分可能來源於說書。馬幼垣先生早已指出：“此篇行文體制極不統一，轉抄史書的部分，並不改易，便以文言過錄下來；其它部分則以語體文寫成，而且夾雜大量俚語。這樣一篇文言白話相雜運用的小說，要說是勾欄藝人說話時的脚本，是極不可能的。”<sup>[16]</sup>

11. 《柳耆卿詩酒玩江樓記》、《簡帖和尚》、《合同文字記》、《洛陽三怪記》、《陳巡檢梅嶺失妻記》、《五戒禪師私紅蓮記》、《楊溫攔路虎傳》、《曹伯明錯勘贖記》、《錯認尸》、《蘇長公章臺柳傳》、《張生彩鸞燈傳》、《碾玉觀音》、《菩薩蠻》、《西山一窟鬼》、《志誠張主管》、《錯斬崔寧》、《史弘肇龍虎君臣會》、《楊思溫燕山逢故人》、《張古老種瓜娶文女》、《宋四公大鬧禁魂張》、《汪信之一死救全家》、《錢舍人題詩燕子樓》、《崔衙內白鷗招妖》、《樂小舍拚生覓偶》、《鬧樊樓多情周勝仙》、《鄭節使立功神臂弓》：以上作品分別見於《清平山堂話本》、《熊龍峰刊行小說四種》、《京本通俗小說》、《古今小說》、《警世通言》和《醒世恒言》，它們的內容均適合於說書藝人口頭講述，但敘事不用提綱式，而是包括大量具體細緻的描寫，人物的對話也相當完整，從這個角度上看，它們又不像底本。陳汝衡先生曾經指出，宋元時代一部分“文字優美，情節生動”的短篇話本，乃是當時的讀書人或書會先生“聽說唱回來，根據藝人講說的故事內容，改頭換面，大力加工”<sup>[16]</sup>而成，這一論斷非常合乎實際。因為說書藝人常衆講述的故事，不像底本那樣簡略，而是比底本更加血肉豐滿，只要記錄下來再作一些潤飾，就可能變成《碾玉觀音》、《錯斬崔寧》一類“文字優美、情節生動”的作品。我們不妨把上述二十幾篇宋元話本與後代出版的評話、評書比較一下。據筆者初步統計，清代至新中國成立以來出版的二百多部評話和評書，絕大多數是依據藝人的口述整理而成，少數是藝人獨立寫成，還沒有一部是單純排印說書藝人的底本。這些評話、評書與《碾玉觀音》等宋元話本的區別，主要是一為長篇一為短篇，但在其它方面二者非常相似。由此推斷，《碾玉觀音》等二十多篇宋元話本的性質，很可能與後代出版的評話、評書相同。換句話說，它們都不是底本，而是依據說書藝人口述整理而成、專供廣大群眾案頭欣賞的通俗讀物。王秋桂先生早已指出：“無論如何，宋元人說書如有底本，形式當較似醉翁談錄或其所引的綠窗新話，而不是我們目前所見的三言或六十家小說中的作品。”<sup>[17]</sup>筆者完全贊成這一論斷。

12. 《大唐三藏取經詩話》、《武王伐紂書》、《七國春秋後集》、《前漢書續集》、《三國志平話》、《薛仁貴征遼事略》：這六種作品具有濃烈的民間口頭創作色彩，敘事粗略、風格質樸，與說書藝人底本比較接近。<sup>〔18〕</sup>

上面列舉的四十三篇作品，大致包括了學術界所認定的全部宋元話本，其中真正像底本的僅佔七分之一。由此可見，籠統地把全部宋元話本都當成說書藝人底本，顯然不符合事實。

### 三、中國通俗小說的起源和形成

魯迅先生認為，先有說書藝人底本，然後又有文人做照底本的體裁進行創作，於是形成了短篇和長篇的通俗小說。<sup>〔19〕</sup>胡士瑩先生說：“話本，在嚴格的、科學的意義上說來，應該是，並且僅僅是說話藝人的底本……話本逐漸被整理刊印為讀物，並被不斷加工甚至擬作，成為保有說話藝術特色的書面文學，亦即長、短篇的白話小說。”<sup>〔20〕</sup>程毅中先生說：“說話人的底本叫做話本……宋元話本和明代文人作的擬話本雖形式相似，却有時代的和性質的不同，這是首先應該區別開來的。我們不妨先提出這樣一個假定：明代中葉以前，文人還不重視話本這種通俗文學，不會模倣它來擬作，明代中葉以後，文人逐漸對話本感到興趣，在編輯修訂之餘，也開始寫起擬話本體的白話小說來，不過他們要竭力摹倣說話人的口氣和語言，倒不會用文言來寫的。”<sup>〔21〕</sup>以上諸位學者對通俗小說產生過程的論述基本上相同，其中包含着兩個重要問題，值得進一步討論。

首先，現存的宋元話本往往包含着說書藝人口頭創作的成果，其體裁也與說書本身的體裁十分吻合。例如平話和詩話多半分段（即分回）講述並且列出各段的小標題，還有開場詩和散場詩，短篇話本開頭多半有詩詞，緊接着對這些詩詞進行解釋，稱作“入話”，然後講一段與正話有關連的小故事，稱作“頭回”。正話中散文與韻文交錯，而且常使用一些套語，如“塵隨車馬何年盡，情繫人心早晚休”之類，全篇結尾的詩詞還要對整個故事作出概括性評論。許多學者正是依據宋元話本的上述特徵，得出了話本即底本的結論。然而他們所作的推理並不嚴密，因為具備上述特徵的作品不一定是說書藝人底本。宋元時代說書興盛，廣大群眾聽了藝人講述的故事之後，感到不滿足，還想閱讀同類的

故事，於是書會先生或下層文人把說書的內容記錄下來整理出版，以便適應群眾文化生活的需要。這類話本並不是底本，在敘事上比底本細緻得多。同時，話本的編寫者故意把說書的體裁也原原本本地記錄下來，其目的是增強話本的吸引力，使廣大群眾閱讀話本時的感受，就好像親臨瓦舍勾欄聽書一樣。然而這些話本的體裁只是與說書本身的體裁相同，但與說書藝人底本的體裁並不相同。說書藝人在長期演出過程中，早已熟練地掌握了說書本身的體裁，不需要在底本中把說書本身的體裁原原本本地記錄下來。底本只記錄故事梗概、詩詞賦讚和其它參考資料，而且詩詞賦讚往往集中在一起，附在故事梗概之後，與實際講述時二者互相穿插不同。舉例來說，《清平山堂話本》中的《簡帖和尚》、《西湖三塔記》和《陳巡檢梅嶺失妻記》三篇的末尾，都有“話本說徹，且作散場”或“話本說徹，權作散場”兩句話，這兩句話是說書人在散場前照例要說的，它顯示了說書本身體裁上的一個特徵。然而對於說書藝人的底本來說，寫上這兩句話毫無必要。因此，《簡帖和尚》等三篇作品末尾的這些話，並不能證明它們是說書藝人底本。再如《清平山堂話本》中的《藍橋記》，乃是節錄唐代裴鏞《傳奇》中的《裴航》而成，另外在開頭加了“入話”二字和一首五言絕句，末尾加了兩句散場詩。這樣，《藍橋記》在體裁上就與說書靠近了，但它仍然是一篇文言小說，決非說書藝人的底本。由此可見，依據話本體裁上的某些特徵而斷定它們是底本，那純粹是一種誤解。

其次，宋元明三代除去刊印說書藝人底本或模擬底本進行創作之外，還有沒有其它編寫話本的方法？事實上，宋元明三代編寫話本的方法多種多樣，大致可歸納為六種類型。第一，《武王伐紂書》和《三國志平話》等，可能是刊印說書藝人底本，或對底本稍作加工而成。第二，《碾玉觀音》和《錯斬崔寧》等，可能是依據說書藝人的口述潤飾而成。第三，《新編五代史平話》和《宣和遺事》等，一方面吸收說書藝人口述的故事，另一方面節錄、復述、改編史書或其它前人著作，並將二者綜合在一起。第四，《秦併六國平話》和《老馮唐直諫漢文帝》等，主要內容直接取材於史書。第五，《拗相公》、《風月瑞仙亭》、《藍橋記》、《王魁》、<sup>[22]</sup>《宿香亭張浩遇鶯鶯》等，均依據野史筆記或文言小說改編而成。第六，《快嘴李翠蓮記》、《張子房慕道記》、《西湖三塔記》、《花燈轎蓮女成佛記》等，可能是依據陶真、詩話、雜劇、鼓子詞、寶卷或其它曲種的唱本

改編而成。這就表明，中國通俗小說產生的過程，比前面幾位學者所作的論斷要複雜得多。

筆者認為，中國通俗小說早期的歷史，也許可以另作如下的描述：

通俗小說起源於民間說書，大約公元九世紀唐代後期，職業化的說書藝人已經出現。人民群眾除了在說書場上聽故事之外，還希望閱讀這類通俗易懂而又饒有趣味的故事，於是有人把說書藝人口述的內容記錄下來，供傳抄和案頭欣賞之用。敦煌遺書中的《廬山遠公話》、《孔子項托相問書》、《葉淨能詩》、《李陵蘇武執別詞》，以及原題已失的講韓擒虎故事、唐太宗入冥故事和秋胡故事的話本，均屬此類，它們是中國通俗小說的萌芽。

宋元時代，有人依照說書的體裁，編成平話、詩話和短篇話本。話本編寫者除加工說書藝人底本或記錄整理說書藝人口述的故事之外，還摘錄、復述、改編史書、野史筆記、文言小說或其它前人著作。但宋元平話、詩話和《清平山堂話本》中的某些宋元作品，還比較幼稚和粗糙，元末明初《三國志演義》和《水滸傳》兩部規模宏偉的作品，較詳細地記錄了說書藝人口頭創作的成果，並且由編寫者進行了較多的加工和再創造。它們標誌着長篇通俗小說臻於成熟。明代中後期編選的《京本通俗小說》和《三言》中的宋元作品，已經由明代人作了較多的加工潤飾。它們和大量明代作品一起，標誌着短篇通俗小說臻於成熟。

#### 四、宋元明通俗小說如何分類

魯迅先生曾把宋元明通俗小說區分為話本和擬話本。新中國成立以來，學術界大體上仍沿用魯迅先生的分類法，並且另加一條時間的限制：宋元兩代的平話、詩話和短篇通俗小說一律稱作話本，明代短篇通俗小說一律稱作擬話本。這就造成了一種普遍的誤解，似乎古代通俗小說可以分成“說書藝人的底本”和“文人模擬底本獨立創作的作品”兩大類，前者代表通俗小說發展的第一階段，後者代表第二階段。

本文前面已經討論過宋元話本，下面再對所謂明代擬話本略作分析。

首先，明代的短篇通俗小說，從體裁上看，並非模擬說書藝人底本，而是



模擬說書藝術本身。同時，有相當多的作品，編寫方法與宋元話本完全一致。舉例來說，《清平山堂話本》中的《戒指兒記》，即《古今小說》中的《閑雲庵阮三償宿債》，取材於《夷堅支志》卷三的《西湖庵尼》，另外《西湖二集》、《金瓶梅》、《情史》亦載此故事。《清平山堂話本》中的《羊角哀死戰荊軻》即《古今小說》中的《羊角哀舍命全交》，取材於《後漢書·申屠剛傳》李賢注引《烈士傳》。《清平山堂話本》中的《死生交范張鷄黍》即《古今小說》中的《范巨卿鷄黍死生交》，取材於《後漢書·獨行傳》，同一故事又見於《搜神記》。《清平山堂話本》中的《李元吳江救朱蛇》，即《古今小說》中的《李公子救蛇獲稱心》，取材於《青瑣高議》卷九《朱蛇記》，同一故事又見於《吳郡志》卷四十六《異聞》。除此之外，《三言》中的大量明代作品，以及《二拍》，《石點頭》、《西湖二集》、《醉醒石》、《艷鏡》中的作品，都有相當大部分，直接取材於史書、野史筆記和文言小說，或者記錄了說書藝人口頭創作的成果。這些作品的性質與宋元話本完全相同，我們沒有理由把它們排除於話本之外，另起一個擬話本的名稱。

其次，魯迅先生對話本所作的解釋不盡符合這一名稱的原意。正因為如此，魯迅先生在誤解話本原意的基礎上新創造的擬話本一詞，其科學性和合理性也值得懷疑。假如我們不把話本解釋成說書藝人底本，而是解釋成故事書或故事，<sup>[23]</sup>那麼擬話本這一名稱就應解釋成“模擬故事書的作品”或“模擬故事的作品”。然而“模擬故事書的作品”仍舊是故事書，“模擬故事的作品”仍舊是故事，所以擬話本仍舊是話本。這樣一來，創造擬話本一詞就毫無必要。事實上，明代的短篇通俗小說，包括文人獨立創作的小說，當時都可稱作話文或話本。我們如果置古人原有的稱謂於不顧，另在“話本”二字之前加一個“擬”字，恐怕只會造成認識上的混亂。

再者，從宋元明三代通俗小說發展的歷史來看，宋元作品與明代作品的區別，並不在於前者是說書藝人的底本，後者是文人模擬底本獨立創作的作品。它們的主要區別在於：宋元通俗小說多是依據說書藝人的口述整理而成，或依據前人著作改編而成，很少有文人獨立的創作。<sup>[24]</sup>明代通俗小說除沿用宋元時代的編寫方法之外，還出現了較多文人獨立的創作。這類文人小說流露的審美情趣未必高尚，而且失去了民間文學剛健清新的風格，但在小說發展史上仍有重

要意義，標誌着短篇通俗小說的創作逐步過渡到新的階段。不過它們只佔明代短篇通俗小說的一部分而非全部。

假如我們把宋元話本一律看作說書藝人底本，把明代短篇通俗小說一律看作文人獨立的創作，還會憑空給自己製造一個難題，那就是：為什麼宋元時代僅僅刻印或加工說書藝人底本，就能夠產生出《碾玉觀音》、《錯斬崔寧》之類十分優秀的作品，而明清兩代人却不再做同樣的既省力又有利可圖的事情，却專門獨立地從事創作？莫非他們故意拋棄了前代行之有效的辦法？為了解決這一難題，魯迅設想南宋滅亡後民間說書趨於衰落，因而話本逐漸被擬話本所取代。<sup>[25]</sup>然而這種設想嚴重地背離了實際。大量史料顯示出：無論元代或明清兩代，民間說書都很興盛。明清兩代的出版商並非找不到說書藝人底本加以刻印，而是對這一工作缺乏興趣，因為說書藝人底本不太適合廣大群眾案頭閱讀，銷路不廣闊。由此推測，所謂宋元話本是說書藝人底本的論斷，當然也未必靠得住。這就表明，學術界以前對宋元明通俗小說發展過程所作的描述，漏洞較多，難以自圓其說。

由於擬話本這一名稱的創造缺乏科學根據，而且在明代通俗小說中無法劃清話本與擬話本的界限，擬話本這一名稱似應考慮取消。與此相應，把宋元明通俗小說區分為話本和擬話本的兩分法，自然也該取消。

也許有人會說，取消話本與擬話本的兩分法，宋元明通俗小說就會混成一鍋粥，不利於開展小說史的研究。筆者認為，放棄了這種特定的分類方法，仍可以從各個不同的角度，探索其它的分類方法。比如按照宋元明通俗小說編寫方法和作品性質的不同，大體上可以劃分為四類。一類是刻印或加工刻印說書藝人的底本，一類以記錄整理說書藝人口述的故事為主，一類是文人依據史書、野史筆記、文言小說或其它前人著作改編而成，一類是文人獨立的創作。除此之外，還可以按照作品產生的時代先後分類，按照體裁、題材、主題、創作方法、藝術風格分類，或按照所謂“敘述型式”分類等等。美國學者韓南先生的《中國白話小說史》<sup>[26]</sup>沒有劃分話本與擬話本，這一點很值得借鑑。至於該書自身採用的分類法是否完善，則不屬於本文討論的範圍。

## 注釋

- [1] [12] [19] 參看《中國小說史略》第十二篇，第十三篇。
- [2] 現存宋元短篇話本均刊印於明代，它們與明代作品之間難以劃出清晰的界限。本文姑且依照多數研究者的看法，認定宋元短篇話本共三十餘種。
- [3] 參看《論“話本”一詞的定義》，漢語譯文載《中國文學論著譯叢》下冊，臺灣學生書局1985年版。
- [4] 這裏“小說”一詞指講述短篇故事。
- [5] 本文遵循仇鐘之《中國曲藝史》（春風文藝出版社1991年版）的分類法，把宋代的“說話四家數”和後代的評話、評書統統稱作說書。
- [6] 這裏專指古代藝人而言。
- [7] 參看《戴宏森說唱藝術論集》135頁至136頁，中國民間文藝出版社1989年版。
- [8] 同上書，110頁。據說解放前個別說書藝人乾脆把《聊齋志異》攤在桌上，邊翻邊講。即使如此，他們也不可能機械地照本宣科，而是要在講述時加進許多自己獨創的成分。
- [9] 參看《中國小說史略》第十二篇；《陳汝衡曲藝文選》36頁，中國曲藝出版社1985年版；胡士瑩《話本小說概論》713頁，中華書局1980年版。
- [10] 參看趙景深《中國小說叢考》123頁，齊魯書社1980年版。
- [11] 參看汪仲賢《宣和遺事考證》，載《小說月報》第十七卷號外，商務印書館1928年版。
- [13] 《馮唐傳》原脫一“出”字，據《漢書·張馮汲鄭列傳》校補。
- [14] 筆者曾相信《京本通俗小說》是一部偽書，後經蕭欣橋先生指點，看法有所改變。蕭先生說它“可能是明代中後期出現的一部話本小說集。集中所收大都為宋元舊作”（《中國通俗小說總目提要》，中國文聯出版公司1990年版）。這一論斷也許更符合實際。
- [15] 《中國小說史集稿》29頁，臺灣時報出版公司1980年版。
- [16] 《陳汝衡曲藝文選》52頁。
- [17] 《論“話本”一詞的定義校後記》，載《中國文學論著譯叢》上冊。
- [18] 這六部平話能否確定為說書藝人底本，仍有探討餘地。陳乃乾先生在為《三國志平話》撰寫的跋語中說：“吾國宋元之際，市井間每有演說話者，演說古今驚聽之事，雜以諷語，以博笑噱，托以因果，以寓勸懲，大抵與今之說書者相似。惟昔人以話為主，今人以書為主。今之說書人彈唱《玉蜻蜓》、《珍珠塔》等，皆以前人已撰成之小說為依據，而穿插演述之。昔之說話人則各運匠心，隨時生發，惟各守其家數師承而已。書買或取說話人所說者，刻成書本，是為某種平話。如今之編京劇譜者，蓋出自伶人口傳，非伶人依譜而成也。”陳先生並沒有把《三國志平話》一類書籍看作說書藝人

底本，他的見解頗值得重視。

- [20] 《話本小說概論》155頁。
- [21] 《宋元話本》23頁至27頁，中華書局1980年版。
- [22] 見於清順治年間《小說傳奇》合刻本。此書僅存殘本，原名不詳，現名為今人所擬。
- [23] 唐代以後“本”字不僅具有“基礎”、“來源”等含義，而且具有“書本”的含義。例如《南史·王僧孺傳》云：“僧孺好墳籍，聚書至萬餘卷，率多異本。”《隋書·經籍志》云：“隋開皇三年，秘書監牛弘表請分遣使人，搜訪異本。每書一卷，賞絹一匹，校寫既定，本即歸主。於是民間異書，往往問出。”宋元明清時代“話本”一詞的“話”指故事，“本”指書本，話本即故事書，其轉義或引申義乃是故事。這一名詞應用的範圍很廣，既包括說書藝人底本或其它曲種的底本，又包括文言小說和短篇或長篇白話小說。
- [24] 《清平山堂話本》的《剗頸鴛鴦會》中提到一位作者，名叫秋山。另外，元代陸顯之作有《好兒趙正話》，金仁傑作有《東窗事犯》。以上三人究竟是話本創作者還是改編者，恐怕無法確定。
- [25] 《中國小說史略》第十二篇云：“南宋亡，雜劇消歇，說話遂不復行，然話本蓋頗有存者，後人目染，倣以為書，雖已非口談，而猶存曩體……”。
- [26] 該書漢語譯本於1989年由浙江古籍出版社出版。

## A Discussion on the Meaning of “Huaben”

Zhou Zhaoxin

### Summary

Popular novels in the Song and Yuan dynasties are called “huaben,” a word whose meaning has been discussed repeatedly in the academic field. Some people hold the view that “huaben” form scripts for storytelling, but others oppose this view. The present author has visited some storytellers and has obtained some valuable scripts. After a detailed comparison between those scripts and “huaben” of the Song and Yuan dynasties, it is discovered that most of the latter do not share the characteristics found in the former, and cannot therefore be taken as scripts for storytelling. Based on the above mentioned, the present

---

study repudiates previous interpretations of the process of production of Chinese popular novels, and puts forward some new ideas as regards how to classify popular novels of the Song, Yuan and Ming dynasties.

# 《喻世明言》校注札記

曦 鐘

北京十月文藝出版社約我校注明代馮夢龍編選的白話短篇小說集“三言”中的《喻世明言》(即《古今小說》)。在校注過程中，曾參考近人的注釋。人民文學出版社1958年出版的《古今小說》(後改名《喻世明言》)，由已故南開大學許政揚教授校注，是一部較有影響的注本。此外，《今古奇觀》以及近人的一些話本小說選的注釋本，也包含有若干篇《喻世明言》中的作品。我從這些注本中獲益良多，但同時也發現不少可商榷之處，如有的注釋不夠準確，有的小說原文的錯誤未予訂正。現將其中一部分問題，整理成這篇札記，以就正於專家。

## 合 家 歡

第一卷《蔣興哥重會珍珠衫》：“光陰似箭，不覺殘年將盡，家家戶戶，鬧轟轟的暖火盆，放爆竹，吃合家歡耍子。”(小說原文均引自上海古籍出版社1987年影印的明代天許齋刊本《古今小說》，原書藏日本內閣文庫)

“合家歡”，許政揚校注本(以下簡稱“許本”，引文據1991年第7次印刷本)未出注。《話本選(上)》(人民文學出版社1959年初版，1984年第2次印刷)注：“餃子。”《歷代小說選(第二冊上)》(中國青年出版社1991年版)注：“即餃子。”按：“合家歡”即年夜飯，取除夕全家團圓之意。褚人穫《堅瓠集》：“除夕，家庭舉宴，長幼咸集，謂之合家歡。”顧祿《清嘉錄》：“年夜飯，俗呼合家歡。”除夕吃餃子主要為北方人的習慣，故不宜將“餃子”與“合家歡”完全等同起來。

## 課 錢

同卷寫三巧兒叫賣卦的瞎子算卦：“三巧兒分付：喚在樓下坐啟內坐着。討他課錢，通陳過了，走下樓梯，聽他剖斷。”

“課錢”，許本未出注。在各種選本中，僅見《歷代小說選（第二冊上）》作了注釋：“課錢：占卦的報酬。課，占卜。”按：這裏的“課錢”不是占卦的報酬，而是起課（占卜）用的銅錢。“通陳”是祝禱的意思，“討他課錢，通陳過了”，是說三巧兒叫丫頭向瞎子要來起課的銅錢，對着課錢祝禱，希望得一吉卦，即丈夫能早日回家。“討他課錢”和“聽他剖斷”兩句中的“他”，顯然是指瞎先生。當瞎先生說她丈夫發了財，並且已經動身回家時，“三巧兒叫買辦的把三分銀子打發他去，歡天喜地上樓去了。”這三分銀子，才是付給瞎先生的報酬。

“課錢”還有另外一個意思，指的是賦稅；一些詞典中雖然收了“課錢”這個詞條，但只有這一種解釋。因此，有必要對“討他課錢”中的“課錢”，作出正確的解釋。

## 《鎖南枝》二只

第二卷《陳御史巧勘金釵鈿》：“梁尚賓料賴不過，只得招稱了。你說招詞怎麼寫來？有詞名《鎖南枝》二只為證：寫供狀，梁尚賓。只因表弟魯學曾，岳母念他貧，約他助行聘。為借衣服知此情，不合使欺心，緩他行。乘昏黑，假學曾，園公引入內室門，見了孟夫人，金銀厚相贈。因留宿，有了奸騙情。三日後學曾來，將小姐送一命。”

“有詞名《鎖南枝》二只”中的“二只”，許本作“一只”，《今古奇觀》顧學頤校注本（人民文學出版社1957年第1版，1992年第4次印刷）以及《歷代小說選（第二冊上）》等均作“一只”。只有《話本選（上）》作“二只”。按：原文“二只”不誤。這裏說的“詞”是唱詞，《鎖南枝》是南戲的曲牌名。文中的《鎖南枝》，從“寫供狀”至“緩他行”為一只；從“乘昏黑”至結末“將小姐送一命”是重複前曲，而字數有所不同，這叫做“換頭”。曲中的“換頭”與詞

中的“換頭”（亦名“過變”）不同，詞中上片與換頭後的下片合為一首詞，而曲中的換頭則另成一首曲。（參見《南詞新譜》）由於對曲牌的換頭不熟悉，再加上小說原文將前後二只《鎖南枝》連在一起，中間未加以斷開，因此一些校注者就以為原文“二只”是“一只”之誤了。《話本選（上）》雖然依原文作“二只”而未誤校，但一則未作說明，二則仍將二只曲子連着排印，所以沒有引起人們的注意。

## 一 宵 宿 處

第七卷《羊角哀捨命全交》：“看看天色昏黃，走向村間，欲覓一宵宿處。”

許本注：“宵宿處：過夜的處所。”按：“宵宿處”不成詞，“一宵宿處”的意思是一個晚上的住宿處。下文左伯桃說：“不期中途遇雨，無覓旅邸之處，求借一宵，來早便行，未知尊意肯容否？”可知“一宵”與“宿處”應分別成詞。

## 劉 季 孫 詩

第十五卷《史弘肇龍虎君臣會》以劉季孫的一首詩開頭：

倦壓鰲頭請左符，笑尋頰尾為西湖。二三賢守去非遠，六一清風今不孤。  
四海共知霜鬢滿，重陽曾插菊花無？聚星堂上誰先到？欲傍金尊倒玉壺。

這一首詩，乃宋朝士大夫劉季孫寄蘇子瞻自翰苑出守杭州詩。

許本“倦壓鰲頭”注云：“鰲頭，是翰林院的隱喻。宋哲宗元祐四年，蘇軾自翰林侍讀出知杭州，所以說他倦壓鰲頭。”又“聚星堂”注云：“在潁州（今安徽阜陽），宋仁宗皇祐年間，歐陽修知潁州時所建。蘇軾於元祐四年出知杭州，六年召還為翰林承旨，此年八月，以龍圖閣學士知潁州。”按：許注顯然有自相矛盾之處。試問：如果第一句“倦壓鰲頭請左符”是指蘇軾於元祐四年自翰林侍讀出知杭州，那麼，詩中為何要提到潁州的聚星堂呢？難道劉季孫有未卜先知之明，料定兩年之後，蘇軾將出知潁州嗎？這當然是不可能的。原來，小說中所謂“這一首詩，乃宋朝士大夫劉季孫寄蘇子瞻自翰苑出守杭州詩”云云，本身就是錯的。蘇軾於元祐六年自杭州任上召還，為翰林學士承旨。因受人攻訐，



以避弟嫌，請求外任，數月後以舊職龍圖閣學士出知潁州。劉季孫的這首詩題為《寄蘇內翰》（見《瀛奎律髓》及《宋詩紀事》），就是在蘇軾出知潁州時寫寄的。

實際上只有弄清了這一點，全詩的意思才能真正得到理解。如“笑尋頰尾為西湖”一句，許本注釋為：“頰尾：頰，音 chēng，就是赤色。古人以為魚勞則尾變赤，所以用頰尾比喻人之勞瘁。”許注“頰尾”，根據的是《詩經·周南·汝墳》“魴魚頰（同“頰”）尾，王室如毀”注。但這樣的注釋，並不能讓人弄明白全句究竟是什麼意思。其實，“頰尾”一詞在劉季孫原詩中作“頰尾”。“頰尾”指的是潁水入淮河處，泛指潁水下游即潁州一帶。蘇軾在出知潁州時所寫的詩中，多次出現“頰尾”一詞。所謂“西湖”，也不是指杭州的西湖，而是位於潁州西北的西湖。唐代許渾、宋代歐陽修曾在此西湖宴賞。蘇軾在潁州任上時，曾與趙令時（德麟）一同疏浚西湖，後有詩說“西湖雖小亦西子”（《再次韻趙德麟新開西湖一首》），便是把潁州的西湖與杭州的西湖（西子湖）相比。小說作者不僅將“頰尾”誤作“頰尾”，而且顯然也把潁州的西湖誤當成杭州的西湖了，許注對此未加詳辨。很清楚，劉季孫的這首詩的內容都是有關蘇軾出知潁州一事的。

附帶提一下，小說下文說蘇軾第一次到杭州，是“神宗皇帝熙寧二年，通判杭州”，此處的“二年”係“四年”之誤。

## 押 鋪

同卷：“約過了兩個月，忽上司指揮（按：“指揮”是五代後唐軍隊的一種編制單位，這裏的“指揮”指指揮一級的統兵官即“指揮使”）差往孝義店，轉遞軍期文字。史弘肇到那孝義店，過未得一個月，自押鋪已下，皆被他無禮過。……忽一日，史弘肇去鋪屋裏睡。”

許本注：“押鋪：軍巡鋪的頭目。”“鋪屋：軍巡鋪的鋪房。”按：軍巡鋪是宋代在京城設置的防火防盜的哨所。孟元老《東京夢華錄》卷三“防火”：“每坊巷三百步許，有軍巡鋪屋一所，鋪兵五人。夜間巡警，收領公事（按：指犯人）。又於高處磚砌望火樓，樓上有人卓望；下有官屋數間，屯駐軍兵百餘人，

及有救火家事（按：指工具）。”吳自牧《夢梁錄》卷十“防隅巡警”記載臨安（杭州）也設置軍巡鋪：“以兵卒三五人為一鋪，遇夜巡警地方盜賊烟火，或有鬧炒不律公事投鋪，即與經兩察覺，解州陳訟。”小說中所說的“鋪屋”，是不是“軍巡鋪的鋪房”呢？我以為不是。田宗堯編著的《中國古典小說用語辭典》（臺灣聯經出版事業公司1985年初版）對“押鋪”的解釋為：“‘鋪’是舊時的‘驛站’。《元史·兵志》：‘設急遞鋪，以達四方文書之往來。’此類之‘鋪’，夜間即作為傳遞文書者或旅行之人的宿處。（參看‘冷鋪’條。）‘押鋪’就是管理驛站的吏卒。”田氏的解釋基本上是正確的。“鋪”是指“鋪遞”、“鋪驛”，即驛站。《舊五代史》史弘肇本傳說他“拳勇健步，日行二百里，走及奔馬”；小說中說他是“開道營長行軍兵”，被“上司指揮差往孝義店，轉遞軍期文字”，由此可知，史弘肇在軍隊中是一個傳遞軍事公文的士兵。因此，他住宿的地方應該是驛站的鋪房而不應是軍巡鋪的鋪房。然而《中國古典小說用語辭典》在解釋“鋪屋”一詞時卻說：“鋪兵辦公處。《東京夢華錄》：‘每坊巷三百步許，有軍巡鋪屋一所。’[例]（《古今小說》十五）這兩個最不近道理，切肉的姓郭，頂盤子姓史，都在孝義坊鋪屋下睡卧。”這裏用“軍巡鋪屋”來解釋史弘肇和郭威所住的“鋪屋”，未免與上面對“押鋪”的解釋互相矛盾了。

新近出版的《漢語大詞典》第六卷（漢語大詞典出版社1990年第1版）中收有“押鋪”一詞，其釋文為：“軍巡鋪的頭目。《古今小說·史弘肇龍虎君臣會》：‘史弘肇到那孝義店，過未得一個月，自押鋪已下，皆被他無禮過。’（另一例略）”恐怕這一解釋是沿襲了許注的錯誤。

## 捲 帳

同卷：“柴夫人就孝義店嫁了郭太郎，却捲帳回到家中，住了幾時。”

許本注：“捲帳：新郎就婚於女家，三日之後，新夫婦攜帶所有嫁奩回男家，稱為捲帳。”許注未言何所據。《漢語大詞典》卷六“捲帳”條釋義同許注，並以上述小說原文為例證，然亦未說明釋義的根據。按：小說上文寫郭威因為“殺了构（勾）欄裏的弟子”，逃亡在外，所以“捲帳回到家中”的“家中”，似應指回到柴夫人之家。與許注不同，《中國古典小說用語辭典》對於“捲帳”的

解釋是：“收拾行李。”顯然辭典的編著者不同意許注，但他同樣沒有說明這樣解釋的根據。“捲帳”一詞，在《喻世明言》第三十三卷《張古老種瓜娶文女》中也出現過：“揀吉日良辰，做起親來，張公歡喜……做成了親事，捲帳回，帶那兒女（按：這裏的“兒女”是女子的意思）歸去了。章諫議戒約家人，不許一人去張公家去。”張公與文女是否在文女的父親章諫議家結的婚，小說中寫得比較含混。

在沒有發現許注的根據之前，我個人想提出一種解釋。據《東京夢華錄》卷五“娶婦”和《夢粱錄》卷二十“嫁娶”中記載，宋時風俗，結婚前一日，女家先往男家“掛帳”（“帳”指帳幔）；成婚之日，有“懸帳”、“撒帳”、“掩帳”等儀式。因此我懷疑，所謂“捲帳”，本是指婚禮結束後，將新婚所用的陳設之物收起來的意思。究竟是否如此，還有待進一步查證。

### 洛汭一團花

同卷：“這日郭大郎脫膊，露出花項（指刺花的頸項），衆人喝彩。正是：近觀四川十樣錦，遠觀洛汭一團花。”

許本注了“四川十樣錦”，而對“洛汭一團花”只注了“洛汭”：“水曲流，叫汭。洛汭，洛水流入黃河的地方，舊時在河南鞏縣。”按：洛汭指洛水入黃河處，後也指洛陽一帶地區，如南朝梁時丘遲《與陳伯之書》：“吊民洛汭，伐罪秦中。”“洛汭花”就是洛陽花。唐宋時洛陽牡丹最負盛名，故牡丹花又稱洛陽花。小說中為了與“四川十樣錦”對仗，將牡丹花說成“洛汭一團花”。這兩句的意思是說，郭威頸項上的刺花，近看像四川十樣錦，遠看則如洛陽牡丹花。許注僅注“洛汭”，並確指為鞏縣，似未能揭出原文之真正意思。

### 員 領

第十九卷《楊謙之客舫遇俠僧》：“只見階下有個穿紅布員領戴頂方頭巾的土人，走到楊知縣面前，也不下跪……”

許本注：“員領：即盤領衫，為官吏的公服。”按：小說中的這個土人並非

官吏，而是一個妖人。員領，亦作“圓領”、“團領”、“盤領”，指領子為圓盤形的衣衫。明代官民一般均穿盤領衣，其等級區別由質地、顏色、圖案等之不同表示出來。《明史·輿服志三》：“庶人冠服……洪武三年，庶人初戴四帶巾，改四方平定巾，雜色盤領衣，不許用黃。”可知庶人也穿盤領衣。

《漢語大詞典》第三卷《漢語大詞典出版社1989年第1版）“員領”條釋文：“即盤領衫。舊時官吏的服飾之一。《古今小說·楊謙之客舫遇俠僧》：‘只見階下有個穿紅布員領……’《儒林外史》第三回：‘只見那張鄉紳下了轎進來，頭戴紗帽，身穿葵花色員領……’”同卷“圓領”條釋文：“明朝官吏的一種常用禮服。領呈圓形，故稱。……《儒林外史》第三回：‘只見那張鄉紳下了轎進來，頭戴紗帽，身穿葵花色圓領……’”同書第七卷（1991年第1版）“盤領”條釋文：“圓盤形的衣領。《明史·輿服志三》：‘洪武三年，庶人初戴四帶巾改四方平定巾，雜色盤領衣，不許用黃。’”蓋此三詞條之解釋，非出於一人之手，故彼此不相照應且有牴牾也。

### 三節 愛日揮

第二十一卷《臨安里錢婆留發迹》：“錢鏐送酒畢，自起歌曰：‘三節還鄉掛錦衣，吳越一王駟馬歸。天明明兮愛日揮，百歲荏兮會時稀。’”

“三節”，許本注：“古代制度，皇帝召臣下，用三節。唐、宋間儀衛隨從，都分為三節。”按：“唐、宋間儀衛隨從，都分為三節”云云，許本初版本原無，後改為簡體字橫排本始增加（許政揚先生卒於1966“文革”中，此補注未知何人所加）。許注中所說的兩種“三節”，實際都與錢鏐詩中的“三節”無涉。錢鏐在唐時已任鎮海軍節度使、鎮東軍節度使，入後梁又兼淮南節度使（參見《新五代史·吳越世家》），其詩中所說的“三節”，就是指他一身而任三節度使。關於此“三節”，清代史學家王鳴盛在《十七史商榷》卷九十七“新舊五代史·三節”條中已辨之甚明，其文云：“歐（指歐陽修）《錢鏐世家》：開平四年，鏐遊衣錦軍，作還鄉歌曰：‘三節還鄉兮掛錦衣’。三節者，鏐在唐已領鎮海、鎮東兩軍節度，入梁又兼淮南也。《吳越備史》作‘玉節’，此不讀書人妄以意改。”

“愛日”，許本注：“本是愛惜時光的意思，後人常稱子女奉養父母的時日為

愛日。”按：原文“愛日揮”不可解。四庫本《吳越備史》：“（庚午四年）冬十月戊寅，王親巡衣錦軍，制《還鄉歌》，歌曰：‘三節還鄉兮掛錦衣，碧天朗朗兮愛日暉（下略）。’”《湘山野錄》引此句作“碧天明明兮愛日輝”，《西湖游覽志》引作“天明明兮愛日輝”，可知“揮”當係“輝”之誤。這裏的“愛日”，指的是冬天的太陽。《左傳·文公七年》：“趙衰，冬日之日也。”杜預注：“冬日可愛。”後人因此稱冬日為“愛日”。駱賓王《在江南贈宋之問》詩：“溫輝凌愛日，壯氣驚寒水。”

### 張志遠詩

第二十二卷《木綿庵鄭虎臣報冤》也是以一首詩開的頭：

荷花桂子不勝悲，江介年華憶昔時。  
天目山來孤鳳歇，海門潮去六龍移。  
賈充誤世終無策，庾信哀時尚有詞。  
莫向中原誇絕景，西湖遺恨是西施。

這一首詩，是張志遠所作。

許本注：“張志遠：明嘉興人，字叔明，著有《竹嶼吟稿》。”按：上面這首詩見於張以寧的《翠屏集》卷二，題為《錢塘懷古》，字句略有異同，“江介年華憶昔時”句作“江介繁華異昔時”。此詩收入《古今圖書集成》時，作者亦題張以寧。張以寧（1301—1370），字志道，古田人，工詩，著有《翠屏集》（有四庫全書本）。小說所說“張志遠”，當是“張志道”之誤。想許氏僅從《明詩綜》等查得張志遠的小傳，而未暇細究此詩之作者果為何人。

### 四 址

同卷：“何為推排打量之法？假如一人有田若干，要他契書查勘買賣來歷，及質對四址明白。若對不來時，即係欺誑，沒人其田。這便是推排。”

按：“四址”不可解，許本亦未注。“四址”實係“四至”之誤。“四至”的意思是指田地、住宅等四周（東西南北）的界限。清王芑孫《碑版文廣例·書

地界四至例》：“昔地界四至，雖自晉太康瓦崩有之，唐人則見於開元二十八年王守泰《記石浮屠後》。書東西南北四至之下，又總之曰：四至分明，永泰無窮。”友人涂元濟先生見告，馮夢龍《山歌·田》中亦有“四址明白”等語，其誤同。

## 摘 星 班

同卷：“只有一篇名《糖多令》，最為（賈）似道所稱賞，詞云：‘天上摘星班，青牛度關。……’”

按：“摘星班”，《錢塘遺事》卷五、《西湖游覽志餘》卷五及《宋稗類鈔》卷二均作“謫星班”。疑“摘星班”是“謫星班”之誤。謫星即謫仙，謫星班就是一群謫居世間的仙人（這裏是對賈似道之流的恭維）。《宋稗類鈔》於此句下有“群真時往還”一句，“群真”是一群得道的真人，真人即仙人。

## 欲 叩 末 曲

第三十一卷《閻陰司司馬貌斷獄》：“天道何知兮，將無有私？欲叩末曲兮，悲涕淋漓。”

按：“欲叩末曲”義不可解，“曲”當為“由”之誤植。“末由”即無由，無從。“欲叩末由”者，欲叩問老天而無由也。

## 萬 壽 觀

第三十二卷《游鄂都胡母迪吟詩》：“一日發十二道金牌，召岳飛班師。軍中皆憤怒，河南父老百姓無不痛哭。飛既還，罷為萬壽觀使。”

許本注：“萬壽觀：南宋臨安城內道觀名，在城北新莊橋之西，紹興十七年建，祠皇帝本命星君。”按：岳飛於紹興十一年（1141）“充萬壽觀使”，並於同年被害，至紹興十七年，飛已死六年矣。王應麟《玉海》卷一百“紹興萬壽觀”條：“七年趙鼎除萬壽觀使兼侍讀，十七年建萬壽觀於新莊橋之西。”既然紹興萬壽觀建於紹興十七年，為什麼趙鼎和岳飛分別在紹興七年和十一年，就

做萬壽觀使呢？原來北宋時在東京開封已有萬壽觀，至和元年觀文大學士晏殊就曾“提舉萬壽觀”。宋南渡後，仍保留“萬壽觀使”這一官職，但直到紹興十七年，才在臨安建萬壽觀，人稱“紹興萬壽觀”，以別於北宋東京的萬壽觀。許注僅說萬壽觀建於紹興十七年，容易使人產生誤會。

## 撲 花 的

第三十三卷《張古老種瓜娶文女》：“六合縣裏有兩個撲花的，一個喚做王三，一個喚做趙四，各把着大蒲簍來，尋張公打花。”

許本注：“撲花的：撲賣鮮花的人。”按：“撲賣”的意思，許本第十五卷《史弘肇龍虎君臣會》“撲魚”條注釋中言之頗詳：“小販以賭博的方式做買賣，宋元間稱為撲賣，或叫關撲。即以銅錢數枚為頭錢，就地（或在瓦盆中）擲之，看錢正面或背面的多少定輸贏，凡幾個錢都是背面的，稱為純，如五純、十純，全部擲成背面，稱為渾純。顧客與小販商定某物撲幾純，贏即得物，輸則失錢。撲魚，即撲賣（買）鮮魚，也寫作博魚。”但本篇中的“撲花的”，是否指撲賣鮮花的人，甚可懷疑。宋代曾實行一種叫做“撲買”（也叫“買撲”或“買撲”）的制度，即原為政府專賣或經營的酒、醋、池、津渡等，由官府規定應徵稅額，招商承包，納稅後其利歸承包人。所以“撲”（或“撲”）有承包之意思。明末清初人周亮工《閩小記》卷一“撲荔”條：“閩（指福建）種荔枝龍眼家，多不自採，吳越買人春時即入貨，估計其園。吳越人曰‘斷’，閩人曰‘撲’。有撲花者，撲孕者，撲青者。”本篇小說中所說的“撲花的”，恐怕正是這種向種植主承包經銷花果的商販。

## 金 篋 兒

第三十五卷《簡帖僧巧騙皇甫妻》：“看這王氏放燭在桌子上，取早間這一封書，頭上取下金篋兒，一剔剔開封皮，看時，却是一幅白紙。”

許本注：“金篋兒：金篋刀，一種飾物，用以掠髮。”《話本選（上）》注：“掠髮用的一種飾物。”《歷代小說選（第二冊上）》注：“婦女掠頭髮用的飾品，

用金屬做成。”三本注釋基本相同，只是後二書未言金篋究竟是何種樣子的飾物。按：這裏的“金篋兒”，實際上就是金釵，“篋”本應作“鏡”。《集韻·平聲二·齊韻》：“鏡，釵也。”至於“金篋刀”，那是古時一種治療眼病的刀子，叫做“金鏡”，亦作“金篋”。《北史·孝行傳·張元》：“其夜夢見一老翁，以金鏡療其祖母。”杜甫《秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻》：“金篋空刮眼，鏡象未離銓。”許本所注似混淆兩者為一物。

### 左班殿直

同卷：“有個官人，覆姓皇甫，單名松，本身是左班殿直，年二十六歲，有個妻子楊氏，年二十四歲。”

許本注：“內侍官名。宋代有左、右班殿直，屬內侍省，充當宮廷役使。”按：宋代的左右班殿直有兩種，一種是武臣階官名，正九品，政和二年（1112），左班殿直改名“成忠郎”，右班殿直改名“保義郎”。另一種是內侍階官名，左班殿直原名“高品”，右班殿直原名“高班”，政和二年分別改成左、右班殿直。後一種左右班殿直係內侍省宦官，如果皇甫松是宦官，他哪來妻子呢？故皇甫松應是前一種左班殿直，即屬於所謂“小使臣”（從八品至從九品武階官的通稱）的武官。

### 薄 幹

同卷：“某偶以薄幹，不及親詣，聊有小詞，名《訴衷情》，以代面稟，伏乞懿覽。”

按：“薄幹”即些須小事，意思甚明，許本和《話本選（上）》均未出注。然《歷代小說選（第二冊上）》却注釋為：“意思是微小的請求。”“薄幹”的“幹”字，繁體本作“幹”。由於改作簡體字“干”，致使注者誤以為是“干求”的“干”了。



## 逡 巡

同卷：“逡巡過了一年，當年是正月初一日。皇甫殿直自從休了渾家，在家中無好況，正是：時間風火性，燒了歲寒心。”

“逡巡”，許本未出注，《話本選（上）》注：“逡巡過了一年：挨過了一年。逡巡是勉強前進的意思。”《歷代小說選（第二冊上）》注：“本意是有所顧慮而徘徊不前，這裏是‘難挨’的意思。”按：兩書注者大概認為皇甫松把妻子休了，心情不好，所以好不容易挨過了一年。其實，恰恰相反，這裏的“逡巡”是時間過得很快的意思。張相《詩詞曲語詞匯釋》卷五“逡巡”條：“逡巡，迅速之意，與普通之作為遲緩解者異。（以下例證從略）”吳小如師《讀蔣禮鴻〈敦煌變文字義通釋〉札記》引《二刻拍案驚奇》卷四中詩：“不道逡巡命，還貪頃（頃）刻花。”指出明人猶以逡巡為頃刻。顧學頤、王學奇《元曲釋詞（三）》：“逡巡，謂頃刻間、不久，為表時間短暫之詞。此用法唐、宋已見，如……陸游《除夜》：‘相看更覺光陰速，笑語逡巡却隔年。’《清平山堂話本·簡帖和尚》：‘逡巡過了半（按：應作“一”）年。’皆其例。”至於徘徊不前，是逡巡的另外一個意思，兩者不宜混淆。

## 鎖 贖 物

第三十六卷《宋四公大鬧禁魂張》：“宋四公先拿了銀球，把腳踏過許多關棧子，覓了他五萬貫鎖贖物，都是上等金珠，包裹做一處。”

“鎖贖物”，許本未作校注，《話本選（上）》注：“‘鎖’疑當作‘銷’字。‘銷贖物’是‘來路不正的財物’的意思。”《歷代小說選（第二冊上）》注：“‘鎖’字疑當作‘銷’。‘銷贖物’即不義之財。”《古代白話短篇小說選集》（上海古籍出版社1983年第1版）將正文徑改為“銷贖物”，並注釋云：“銷贖物，指不義之財。”按：“銷贖”一詞，《辭源》等古代漢語辭典不收，實為現代漢語詞彙，而“銷贖物”則根本不成詞。“五萬貫鎖贖物”中的“鎖”字，當是“錢”字之訛。所以致誤之由，是因為這句話前面，剛好出現許多“鎖”字：

“便走到土庫門前，見一具胳膊來大三簧鎖，鎖着土庫門。宋四公懷裏取個鑰匙，名喚做‘百事和合’，不論大小粗細鎖都開得。把鑰匙一鬥，鬥開了鎖，走入土庫裏面去……”小說後文寫“趙正打個地洞，去錢大王土庫偷了三萬貫錢正贓，一條暗花盤龍羊脂白玉帶”，亦可證“五萬貫鎖贓物”，實際應為“五萬貫錢贓物”。

## 檣

同卷：“趙正道：‘嫂嫂，買五個饅頭來。’侯興老婆道：‘着！’檣個碟子，盛了五個饅頭……”

“檣”字，許本等未注，《歷代小說選（第二冊上）》釋為“取，拿”。按：“檣”解作取、拿，似無根據。疑“檣”在這裏是“渲”的通用假借字，“渲”是洗滌的意思，音、義皆與“涮”字相近。宋元語言中有“洗渲”、“洗汕”，也是洗涮的意思。“渲”、“汕”、“檣”、“涮”，皆音近而義同。“檣個碟子”者，洗個碟子之謂也。

## 嘉 湖

第三十七卷《梁武帝累修歸極樂》：“又命王茂、曹景宗為先鋒，軍至漢口，乘着水漲，順流進兵，就襲取了嘉湖地方。且說郢城與魯城，這兩個城是嘉湖的護衛，建康的門戶。今被王先鋒襲取了嘉湖，這兩處守城官，心膽驚落，料道敵不過，彼此相約投降。”

按：“嘉湖”應作“加湖”。加湖在今湖北省黃陂縣東南。《梁書·本紀·武帝上》：“高祖命王茂……等濟師襲加湖，將逼（吳）子陽。水涸不通艦，其夜暴長，衆軍乘流齊進……子陽等竄走……於是郢、魯二城相視奪氣。”

## 道林支長老

同卷：“沈約窺知帝意，乃遣人遍訪名僧。忽聞得有個聖僧法號道林支長老，

在建康十里外結茅而居，在那裏修行。乃奏知梁主，梁主即命侍中沈約去訪其僧。”

按：東晉僧人支遁，字道林，世稱“支公”或“林公”。支遁早於公元三六六年去世，梁武帝豈能見到他？實際與梁武帝有交往的僧人是寶誌。寶誌，亦作“保誌”，世稱“寶公”或“誌公”。傳說寶誌言行神異，齊武帝、梁武帝等視之為“神僧”，梁武帝尤敬事之，呼為“誌公”。小說誤將支公與“誌公”混為一談矣。筆者曾於福州西禪寺見“梁武帝參支公和尚”圖，然則誤“誌公”為“支公”者，似甚普遍，不獨此篇也。

### 驛遞起人夫

第四十卷《沈小霞相會出師表》：“到了張家灣，另換了官座船，驛遞起人夫一百名牽纜，走得好不快。”

《話本選（上）》將“驛”和“遞起”分別注釋：“驛：官府在地方設立的招待站。”“遞起：派遣。”《歷代小說選（第二冊上）》只注“驛遞”：“驛站。”按：後者是。“驛遞”即驛站。“遞起”不成詞，“起人夫”即起夫，徵集人夫也。

一九九三年十月草

### Notes on the Collated and Annotated Edition of *Yushi Mingyan*

Xi Zhong

#### Summary

*Yushi Mingyan* (originally entitled *Gujin Xiaoshuo*) is one of the three famous collections of vernacular short stories compiled by Feng Menglong in the Ming Dynasty. The edition of this work collated and annotated by Xu Zengyang (People's Publishing House, 1958) remains to be up to now the most

---

authoritative edition. Some stories of this collection are included in *Jingu Qiguan* and some other annotated anthologies. The author of the present article in re-collating and re-annotating this work discovers a series of problems in different annotations. He discusses these problems and corrects many mistakes. Some textual errors missed by former annotators are pointed out and correctly explained.

# 西周金文音系初探

郭錫良

五年前我通過分析殷商時代甲骨金文在《詩經》音系中的分佈情況，探索了殷商音系<sup>[1]</sup>。早想繼續探索一下西周金文的音系，因忙於別的事情，一直未能實現。《國學研究》創刊，這是弘揚祖國傳統文化的盛舉，高興應約寫成此稿，也算是添磚加瓦吧！

本文的資料是根據徐中舒主編的《漢語古文字字形表》。該表按文字發展的歷史時期分三欄排列，依次為殷代、西周、春秋戰國。我們把西周增加的字摘錄出來，共得 672 字，然後審定其在《詩經》音系中的地位，再把它同殷商甲骨金文中的一千多字一起擺進《詩經》音系的表格中，對比它同殷商甲骨金文的分佈情況，分析其音系的發展變化。殷商時代、西周時代甲骨文金文音系的探討，事屬草創，材料既有限，又無可資借鑑的方法，考證分析，雖不敢率爾從事，但論斷是否確當，很難自信，還望海內外通人多所賜教。

## § 1. 西周金文韻母系統的分析

對《詩經》音系的看法，我們採用王力先生的說法。《詩經》音系的韻母系統分成陰、陽、入三大類 29 部。它們是：

- |          |           |           |
|----------|-----------|-----------|
| 1. 之部 ə  | 2. 職部 ək  | 3. 蒸部 əŋ  |
| 4. 幽部 əu | 5. 覺部 əuk |           |
| 6. 宵部 au | 7. 藥部 auk |           |
| 8. 侯部 o  | 9. 屋部 ok  | 10. 東部 oŋ |
| 11. 魚部 ɑ | 12. 鐸部 ɑk | 13. 陽部 ɑŋ |

14. 支部 e	15. 錫部 ek	16. 耕部 eŋ
17. 脂部 ei	18. 質部 et	19. 真部 en
20. 微部 əi	21. 物部 ət	22. 文部 ən
23. 歌部 a	24. 月部 at	25. 元部 an
	26. 緝部 əp	27. 侵部 əm
	28. 葉部 ap	29. 談部 am

各部根據韻頭（介音）的不同，還可以分成開合各四等：

開口一等：無韻頭	開口二等：—e—
開口三等：—i—	開口四等：—i—
合口一等：—u—	合口二等：—o—
合口三等：—iw—	合口四等：—iw—

一部之中，少則兩個韻母，多則八個韻母。在韻母的分立和歸屬方面我們對王力先生的意見有所增補或調整（參見拙著《漢字古音手冊》）。

在《殷商時代音系初探》中我們論證了殷商時代的韻母系統可以在《詩經》的韻母系統的基礎上進行大量合併，每部只分開合各二等，一部之中最多四個韻母。二者韻母系統的格局，差別是很大的。那末西周金文的韻母系統情況又怎樣呢？下面我們按陰、陽、入同類相從的原則分部進行分析研究。

### § 1.1. 之部、職部和蒸部的韻母分析

之部、職部、蒸部在《詩經》音系中都有開口一、二、三等和合口一、二、三等，各是六個韻母。

之部在殷商甲骨金文中有 78 字，西周金文增加 32 字（見表一、表二）。殷商時代的 78 字分佈在《詩經》音系的開口一、三等和合口一、二、三等之中。合口二等只有明母平聲“羸羸”二字，合口一等明母平聲無字，所以合口一、二等可以合併。合併後殷商時代之部只有四個韻母。

西周金文增加 32 字，分佈在開口一、三等和合口一、三等之中。新增字造成合口一等同合口二等出現一對重疊：

明母：梅\*（合一平）～羸羸（合二平）<sup>[2]</sup>

合口一、二等不能再合併，這說明當時之部已有了五個韻母。

職部在殷商甲骨金文中有 30 字，西周金文增加 29 字（見表三）。殷商時代的 30 字分佈在《詩經》音系的開口一等、二等、三等和合口一等、三等之中，開口一、二等無重疊，可以合併。西周金文增加的 25 字，分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等和合口一、二、三等之中。開口新增字構成兩對重疊：

見母：革<sup>·</sup>（開二人）～苟（開三人）

明母：嫫<sup>·</sup>（開一人）～麥（開二人）

這就決定了西周金文職部的開口二等既不能與開口一等合併，又不能與開口三等合併。職部合口三等增加了“減、械、伏”，還增加合口二等見母字“職”。“職”字雖然不與合口一等或三等重疊，但是由於職部開口已經形成三個韻母的格局，因此它可能是傳遞了職部合口也已有三個韻母的信息。這樣，西周時代的職部已經是同《詩經》音系一樣，有了六個韻母，而不可能再是殷商時代的四個韻母。

蒸部在殷商甲骨金文中有 20 字，西周金文增加 14 字（見表四）。殷商時代的 20 字分佈在《詩經》音系的開口一、三等和合口一、三等中，因此只有四個韻母。西周金文增加的 13 字，分佈在開口一、三等和合口二等之中。新增字構成一對重疊：

匣母：弘（合一平）～宏<sup>·</sup>宏<sup>·</sup>（合二平）

這透露出西周金文蒸部的合口已不是兩個韻母的信息。

就之部、蒸部本身來看，我們可以把合口二等改成同合口三等合併，西周金文仍可合併成四個韻母，但是一種語言的語音通常是呈現為相當整齊對立的系統，既然職部已經由殷商時代的開合四個韻母發展為與《詩經》音系相同的開合六個韻母的格局，那末與職部相對應的陰聲韻之部和陽聲韻蒸部也應該是與《詩經》音系相同的格局了。西周金文之部、蒸部都已經在五個等中有字，那末至少也已有了五個韻母。

### § 1.2. 幽部和覺部的韻母分析

幽部、覺部在《詩經》音系中有開口一等、二等、三等、四等，無合口。

幽部在殷商甲骨金文中有 56 字，西周金文增加 34 字（見表五）。殷商時代的 56 字分佈在《詩經》音系開口的四個等中，二等、四等字少，除二等明母的

“卯”字外，一等和二等、三等和四等均無重疊。我們在《殷商時代音系初探》中將“卯”字轉歸開口三等（三、四等明母無字），於是可以將一、二等合併、三、四等合併。西周金文增加的 34 字，也分佈在四個等中，雖然一、二等仍可合併，但是三等和四等不能再合併了，因為產生了四對重疊：

影母：憂<sup>·</sup>（開三平）～幽（開四平）

端母：盞<sup>·</sup>（開三平）～凋<sup>·</sup>（開四平）

定母：疇（開三平）～鑿<sup>·</sup>（開四平）

並母：浮<sup>·</sup>（開三平）～澆<sup>·</sup>（開四平）

四等也不能跟一等合併，因為有兩對重疊：

定母：陶匄（開一平）～鑿<sup>·</sup>（開四平）

來母：牢（開一平）～麥<sup>·</sup>（開四平）

可見西周金文的幽部已呈現出《詩經》音系四個韻母的格局，不可能再是殷商時代的兩個韻母。

覺部在殷商甲骨金文中有 16 字，西周金文增加 11 字（見表六）。殷商時代的 16 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等之中，三個等中的字都無重疊，甚至可以合成一個韻母，在《殷商時代音系初探》中我們聯係幽部的情况，將一、二等合併，成為兩個韻母。西周金文增加的 11 字，分佈在《詩經》音系的一、三、四等之中；雖然仍無重疊，不影響按殷商音系合併的格局；但是既然跟它相配的陰聲韻幽部已由殷商時代兩個韻母的格局演變成《詩經》音系的四個韻母，那末覺部也可能是四個韻母。

### § 1.3. 宵部和藥部的韻母分析

宵部和藥部在《詩經》音系中有開口一、二、三、四等，無合口。

宵部在殷商甲骨金文中有 26 字，西周金文增加 25 字（見表七）。殷商時代的 26 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等之中，根據對立互補情况，可將開口一等和四等合併，開口二等和開口三等合併。西周金文增加的 25 字，分佈在一、二、三等之中，新的分佈格局造成了開口四等不能再同開口一等合併。它們有兩對重疊：

疑母：敖<sup>·</sup>熬<sup>·</sup>（開一平）～堯（開四平）



端母：到<sup>1</sup>（開一去）～弔（開四去）

藥部在殷商甲骨金文中有 10 字，西周金文增加 8 字，分佈在《詩經》音系的開口四個等中（見表八）。殷商時的 10 字，除二等透母字“遑”與三等的“遑”重疊外，其他均無重疊，可以將一等同二等合併，三等同四等合併。西周金文增加的 8 字，也分佈在四個等中。新的分佈格局造成了一、二等不能再合併。它們有一對重疊：

幫母：褻<sup>1</sup>（開一人）～駁（開二人）

從新的分佈情況看，西周金文宵部、藥部至少有了三個韻母。

#### § 1.4. 侯部、屋部和東部的韻母分析

侯部、屋部和東部在《詩經》音系中都有開口一、二、三等和合口三等，各有四個韻母。

侯部在殷商甲骨金文中有 22 字，西周金文增加 24 字（見表九）。殷商時代的 22 字分佈在《詩經》音系的開口一等和開口三等中，無合口字。在《殷商時代音系初探》中我們是依《漢語史稿》，把侯部歸《廣韻》虞、麌、遇的字作為合口三等，現在看來應改從《漢語語音史》算作開口三等。在殷商甲骨金文中開一和開三有兩對重疊：

見母：邁（開一去）～句（開三去）

端母：門（開一去）～立（開三去）

不能合併。西周金文增加的 24 字，有 5 字在開口一等，18 字在開口三等。還有一個“晝”字在《廣韻》中是屬宥韻，這很可能是透露西周時代侯部已有了合口三等。我們知道，《廣韻》中尤、有、宥三韻的字來自之部和侯部，來自之部的字在《詩經》音系中是合口三等，因此侯部字轉入尤、有、宥三韻的也應該是合口三等。從分佈情況來看，侯部在殷商時代只有開一、開三兩個韻母，西周金文增加合口三等，是三個韻母。

屋部在殷商甲骨金文中有 27 字，西周金文增加 10 字（見表十）。殷商時代的 27 字分佈在《詩經》音系的開口一等、二等、三等（《漢語史稿》列合口三等，依《漢語語音史》改為開口）之中，一、二等不能合併，因為有兩對重疊：

見母：谷（開一人）～瑑角（開二人）

幫母：卜（開一人）～剝（開二人）

一等和三等也不能合併，因為有一對重疊：

來母：录禄鹿（開一人）～録（開三人）

二、三等無重疊，可以合併。

西周金文增加的 10 字，也分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等之中，這時二等和三等也不能合併了，因為出現了一對重疊：

溪母：壳殼（開二人）～曲<sup>ˊ</sup>（開三人）

因此，西周時代屋部已出現三個韻母。

東部在殷商甲骨金文中有 28 字，西周金文增加 22 字（見表十一）。殷商時代的 28 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等（依《漢語語音史》由合口改為開口）之中，二、三等不能合併，因為有一對重疊：

並母：龐（開二平）～夆（開三平）

一、二等無重疊，可以合併。

西周金文增加的 22 字，也分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等之中，這時開口一等和二等也不能合併了，因為出現了一對重疊：

見母：工公（開<sup>一</sup>平）～杠<sup>ˊ</sup>（開二平）

因此，西周時代東部也出現了三個韻母。

### § 1.5. 魚部、鐸部和陽部的韻母分析

魚部、鐸部和陽部在《詩經》音系中都有開口一、二、三、四等和合口一、二、三等，陽部還有合口四等，各有七個或八個韻母。

魚部在殷商甲骨金文中有 78 字，西周金文增加 63 字（見表十二、表十三）。殷商時代的 78 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一、二、三等之中。開口一等跟開口四等無重疊，開口二等跟開口三等無重疊，可以兩兩合併。合口二等跟合口三等有一對重疊：

匣母：鏹（合二平）～于孟（合三平）

不能合併。因此，殷商時代魚部是四個韻母。

西周金文魚部增加的 63 字，分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一、二、三等中。新的分佈情況造成了開口二等和開口三等之間也有了

重疊：

疑母：牙<sup>\*</sup>（開二平）～魚漁（開三平）

開口二、三等不能再合併。開口一等、四等和合口一等、二等新增字雖然仍無重疊，但是根據鐸部不能合併的情況，因此魚部也以不合併為宜。這樣西周時代的魚部就已經同《詩經》音系一樣，有了七個韻母。

鐸部在殷商甲骨金文中有 34 字，西周金文增加 29 字（見表十四）。殷商時代的 34 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一、二等之中。開口一等跟開口四等無重疊，開口二等跟開口三等無重疊，可以合成兩個韻母。合口一等跟合口二等有一對重疊：

匣母：鑊（合一入）～獲（合二入）

不能合併。因此殷商時代鐸部是四個韻母。

西周金文鐸部增加的 29 字，也分佈在《詩經》同上的六個等中；但是新的分佈情況造成了開口一等不能再跟開口四等合併，它們之間出現了多對重疊：

見母：各（開一入）～戟<sup>\*</sup>（開四入）

疑母：𠄎<sup>\*</sup>（開一入）～𠄎逆（開四入）

從母：柞<sup>\*</sup>（開一入）～藉（開四入）

心母：𦉳<sup>\*</sup>（開一入）～昔為<sup>\*</sup>（開四入）

合一和合二之間也增加了一對重疊：

見母：郭（合一入）～號<sup>\*</sup>（合二入）

從分佈情況來看，西周金文的鐸部有了六個韻母，合口三等字尚未出現。

陽部在殷商甲骨金文中有 75 字，西周金文增加 38 字（見表十五、表十六）。殷商時代的 75 字分佈在《詩經》音系除合口二等以外的七個等中。它分佈的情況給開口合併成兩個韻母帶來了較大困難，是我們在《殷商時代音系初探》中唯一處理得比較勉強的一部。陽部開口合併時，有三個聲母的字難於處理，它們是：

見母：剛糶（開一平）～庚更（開二平）～姜畱（開三平）～京（開四平）

溪母：康（開一平）～羌（開三平）～卿（開四平）

明母：𦉳（開一平）～萌（開二平）～明盟（開四平）

在《殷商時代音系初探》中我們指出“勛”字當依《古文字字形表》釋作“朝”，明母的重疊排除了；“卿”字在甲骨文中與“鄉”字（曉母）是同一字，溪母讀音可能還沒有，溪母的重疊也排除了。但是見母很難辦，我們只好設想“京”字可能與複輔音有關，從“京”得聲的字有歸來母的，還有些開口見母字當時可能讀合口，才能把見母的重疊排除，將開口一等同開口四等合併，開口二等跟開口三等合併。合口一等同合口四等也無重疊，可以合併。這樣，殷商時代的陽部是四個韻母。

西周金文陽部增加的 38 字，也分佈在《詩經》音系同上的七個等中。新的分佈情況又增加了開二跟開三合併的困難：

初母：鎗<sup>1</sup>（開二平）～办<sup>1</sup>（開三平）

還有合一跟合四也出現了對立重疊：

曉母：宀<sup>1</sup>（合一平）～兄（合四平）

結合西周金文音系整個變化情況，陽部已不適合殷商時代韻母合併的格局，它應該至少有了七個韻母，從現有材料看，合口二等在西周金文中尚未出現。

### § 1.6. 支部、錫部和耕部的韻母分析

支部、錫部和耕部在《詩經》音系中都有開口一、三、四等<sup>13</sup>和合口一、三、四等，各有六個韻母。

支部在殷商甲骨金文中有 17 字，西周金文增加 14 字（見表十七）。殷商時代的 17 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等中。一、三等有重疊：

明母：買（開一上）～芊（開三七）

四等同一等或三等都無重疊，聯繫耕部的分佈情況，可以將開口一等同開口四等合併。殷商時代支部只有兩個韻母。

西周金文增加的 14 字，分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口四等之中。新增加的字雖然不影響韻母的合併，但是由於西周金文音系同殷商時代相比已經起了很大變化，不宜再像殷商時代那樣合併。因此，我們認為西周金文的支部應該有了開口一、三、四等和合口四等共四個韻母。

錫部在殷商甲骨金文中有 21 字，西周金文增加 14 字（見表十八）。殷商時

代的 21 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口一、三等之中。錫部三個等都無重疊，按分佈原則本可合併成一個韻母，但是根據殷商音系的整個格局，我們可以只將開口一等同開口四等合併。合口一等同合口三等也無重疊，但是根據整個殷商音系的格局，也以不併為宜。因此殷商時代的錫部可以是四個韻母。

西周金文錫部增加的 14 字，只分佈在開口一、三、四等之中。新的分佈情況，造成了開口一等同開口三等有一對重疊：

影母：𠄎<sup>1</sup>‘𠄎’（開一人）～益<sup>3</sup>‘益’（開三人）

開口三等同開口四等也有一對重疊：

幫母：璧<sup>3</sup>（開三人）～繫<sup>4</sup>（開四人）

但是並不影響開口一等同開口四等的合併。不過，從西周音系整個格局來看，不宜再合併，因此西周金文錫部當有五個韻母。

耕部在殷商甲骨金文中有 37 字，西周金文增加 26 字（見表十九）。殷商時代的 37 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口三等之中，開口一、四等無重疊，可以合併，因此當時是三個韻母。

西周金文增加的 26 字，除分佈在上述四個等中之外，還有合口一等和合口四等的字。新增字雖然不影響韻母的合併，但是根據整個音系的變化情況，不宜再按殷商時代那樣合併，因此西周金文耕部應當已有六個韻母，同《詩經》音系一樣。

### § 1.7. 歌部、月部和元部的韻母分析

歌部、月部、元部在《詩經》音系中除歌部沒有合口四等以外，其他等呼齊全，即歌部有七個韻母，月部、元部都有八個韻母。

歌部在殷商甲骨金文中有 28 字，西周金文增加 20 字（見表二十）。殷商時代的 28 字分佈在《詩經》音系的開口一、三等和合口一、二、三等之中，開口一等同開口三等有重疊：

疑母：娥（開一平）～宜（開三平）

不能合併。合口二等同合口三等無重疊，可以合併。因此，殷商時代歌部是四個韻母。

西周金文增加的 20 字，分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一等之中，開口一、二、三等有重疊：

見母：柯<sup>一</sup>（開一平）～加<sup>二</sup>嘉<sup>二</sup>（開二平）～嬌<sup>三</sup>（開三平）

不能再合併。這樣就打破了殷商時代四個韻母的格局，而是與《詩經》音系的格局相同，有了七個韻母。

月部在殷商甲骨金文中有 43 字，西周金文增加 26 字（見表二十一）。殷商時代的 43 字分佈在《詩經》音系除合口四等以外的七個等中。開口二、三、四等無重疊，可以合成一類；合口二、三等也無重疊，可以合成一類。當時月部應是四個韻母。

西周金文增加的 26 字，也分佈在除合口四等以外的七個等中。新增字雖然不影響韻母的合併，但是應該考慮與月部相配的陰聲韻歌部和陽聲韻元部的情況，還應該考慮西周金文音系的整個格局。從歌部、元部和整個西周金文音系的格局來看，月部應是七個韻母。

元部在殷商甲骨金文中有 62 字，西周金文增加 70 字（見表二十二、表二十三）。殷商時代的 62 字分佈在《詩經》音系的開合各四個等中，開口一等同開口二等、開口三等同開口四等、合口三等同合口四等都無重疊，可以兩兩合併。合口一等與合口二等有一對重疊：

匣母：沅<sup>一</sup>萑<sup>一</sup>（合一平）～緩<sup>二</sup>（合二平）

正如我們在《殷商時代音系初探》中指出的，“緩”字是可疑的，《漢語古文字字形表》就沒有收這個字，因此合口一等同合口二等也可以合併。這樣殷商時代的元部是四個韻母。

西周金文增加的 70 字，也分佈在開合各四個等中。新的分佈格局出現了多對重疊。開口一等跟開口二等有兩組重疊：

匣母：翰<sup>一</sup>寒<sup>一</sup>（開一平）～閑<sup>二</sup>（開二平）

見母：干<sup>一</sup>（開一平）～姦<sup>二</sup>間<sup>二</sup>（開二平）

開口三等跟開口四等有一對重疊：

幫母：鞭<sup>三</sup>（開三平）～邊<sup>四</sup>（開四平）

合口一等跟合口二等有一組重疊：

匣母：沅<sup>一</sup>萑<sup>一</sup>寔<sup>一</sup>（合一平）～還<sup>二</sup>寰<sup>二</sup>環<sup>二</sup>（合二平）

合口三等跟合口四等有兩對重疊：

匣母：爰起（合三平）～縣\*（合四平）

遠\*（合三上）～贊\*（合四上）

這就完全打破了韻母合併的可能。西周金文的元部已有了八個韻母。

### § 1.8. 脂部、質部和真部的韻母分析

脂部、質部和真部在《詩經》音系中都有開口一等、三等、四等和合口三等、四等，各有五個韻母。

脂部在殷商甲骨金文中有 43 字，西周金文增加 19 字（見表二十四）。殷商時代的 43 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口三等之中。開口一等跟四等無重疊，可以合併。當時脂部有三個韻母。

西周金文增加的 19 字，分佈在開口一、三、四等和合口四等之中，新的分佈情況雖然不影響韻母的合併，但是根據其他多數韻部已經變化為《詩經》音系格局的事實，我們認為脂部也不宜再合併。因此西周金文的脂部已與《詩經》音系相同，有了五個韻母。

質部在殷商甲骨金文中有 34 字，西周金文增加 16 字（見表二十五）。殷商時代的 34 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口三、四等之中。開口一等跟開口四等無重疊，可以合併。合口三、四等也無重疊，可合可不合。因此當時質部有三個或四個韻母。

西周金文增加的 16 字，分佈在《詩經》音系的開口三、四等和合口三、四等之中，新的分佈情況也不影響韻母的合併，但是我們採取對待脂部相同的態度，不加合併。質部也應是五個韻母。

真部在殷商甲骨金文中有 37 字，西周金文增加 21 字（見表二十六）。殷商時代的 37 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口三、四等之中，各等之間都無重疊，我們考慮真部與脂部、質部的聯繫，將開口一等同開口四等合併。因此真部當時也是四個韻母。

西周金文增加的 21 字，分佈在《詩經》音系的開口三、四等和合口三、四等之中。新的分佈格局只造成開三、開四的重疊：

影母：因（開三平）～烟\*（開四平）

清母：親\*（開三平）～千（開四平）

並不影響韻母的合併。但是從西周金文音系的整個情況出發，我們認為不宜再合併，西周真部應該已同《詩經》音系一樣，有了五個韻母。

### § 1.9. 微部、物部和文部的韻母分析

微部、物部和文部在《詩經》音系中，除物部缺合口二等外，其他等呼齊全，即微部、文部有八個韻母，物部有七個韻母。

微部在殷商甲骨文中有 27 字，西周金文增加 19 字（見表二十七）。殷商時代的 27 字分佈在《詩經》音系的開口三等和合口一、二、三、四等中。合口一等同二等無重疊，合口三等同四等無重疊，可以兩兩合併。因此，當時微部是三個韻母。

西周金文增加的 19 字，分佈在開口一、四等和合口一、二、三、四等之中。新增字雖然不影響韻母的合併；但是由於與它相配的陽聲韻文部已打破兩呼各二等的格局，因此微部也不宜再合併，應該認為已有七個韻母。

物部在殷商甲骨文中有 29 字，西周金文增加 13 字（見表二十八）。殷商時代的 29 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口一、三、四等之中。開口三等跟開口四等無重疊，合口三等跟合口四等無重疊，可以兩兩合併。當時物部是四個韻母。

西周金文增加的 13 字，分佈在開口三、四等和合口一、三、四等之中。新增字雖然不影響韻母的合併，但是由於與物部相配的陽聲韻文部突破了殷商時代四個韻母的格局，因此物部三等與四等也不宜再合併，它應該已有了六個韻母。

文部在殷商甲骨文中有 43 字，西周金文增加 36 字（見表二十九、表三十）。殷商時代的 43 字，分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一、三、四等之中。三、四等有多對重疊，不能合併，我們只能將開口一、四等合併，二、三等合併，合口一、四等合併，這仍然各有一對重疊：

影母：哀（開一平）～殷（開四平）

見母：覲（開二平）～巾（開三平）

見母：蚩（合一平）～麋（合四平）



在《殷商時代音系初探》中，我們指出：“衣”字歸文部，是根據《廣韻》反切定的，從它得聲的聲符“衣”來考慮，應歸微部，開口一等與開口四等的一對重疊就被排除了。“艱”字在甲骨金文中是從“喜”得聲，應歸之部，開口二等與開口三等的一對重疊也被排除了。“蝨”字在甲骨金文中是人名、地名用字，也許同後代的“蟲之總名”的這個字聲音不同，合口一等與合口四等的重疊也可排除。如此，兩兩合併，當時的文部是四個韻母。

西周金文增加的 36 字分佈在開口二、三、四等和合口一、二、三、四等之中。合口出現了多對重疊：

見母：昆<sup>1</sup>（合一平）～麋（合四平）

見母：鱓<sup>1</sup>（合二平）～君（合三平）

定母：盾<sup>1</sup>（合一上）～枕<sup>1</sup>（合四上）

合口一等同四等、二等同三等都不能再合併。開口新增字雖不影響韻母的合併，但是由於合口已經由殷商音系的格局轉變為《詩經》音系的格局，那末開口也應是《詩經》音系的格局，不宜再合併。因此西周金文的文部已有八個韻母。

#### § 1.10. 緝部、侵部的韻母分析

緝部在《詩經》音系中有開口一、二、三、四等和合口一等、三等，是六個韻母。侵部在《詩經》音系中只缺合口四等，有七個韻母。

緝部在殷商甲骨金文中有 20 字，西周金文增加 5 字（見表三十一）。殷商時代的 20 字分佈在《詩經》音系的開口一、三、四等和合口一、三等之中。開口四等同開口一等或三等都無重疊，可以合併成兩個韻母：合口一等同三等無重疊，可以合併，也可以不合併。當時是三個或四個韻母。

西周金文增加的 5 字分佈在開口一、二、三等之中。字數雖然少，却出現了無法合併的重疊現象：

見母：甸<sup>1</sup>（開一人）～怡<sup>1</sup>（開二人）～彼（開三人）

緝部開口不能再合併成兩個韻母。緝部合口未增字，當然不影響韻母的合併；但是既然開口不能保持殷商音系的格局，合口當然也可能起了變化。且侵部合口已不能合併，因此，西周金文緝部也許與《詩經》音系相同，有了六個韻母。

侵部在殷商甲骨金文中有 43 字，西周金文增加 20 字（見表三十二）。殷商

時代的 43 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等和合口一、二、三等之中。侵部開口二等同三等無重疊，一等同四等有一對重疊：

心母：三（開一平）～彡（開四平）

但是“彡”在甲骨文中只作祭祀名，即後來的“彤”字；因此這對重疊可以排除，開口一等可以同開口四等合併，開口二等可以同開口三等合併。侵部合口一、二、三等都無重疊，可以合成一個韻母；但是聯繫開口，我們也將二等同三等合併。因此侵部在殷商時代應是四個韻母。

西周金文增加的 20 字分佈在開口一、二、三、四等和合口一、三等之中。新的分佈情況造成開口二等同開口三等之間有兩對重疊：

見母：緘<sup>\*</sup>（開二平）～今金<sup>\*</sup>衿<sup>\*</sup>（開三平）

定母：湛<sup>\*</sup>（開二上）～朕（開三上）

“湛”字還與開口四等新增字“簞”重疊。侵部開口不可能再合併成兩個韻母。侵部合口新增字只造成合口一等同合口三等之間出現一對重疊：

定母：彤<sup>\*</sup>（合一平）～沖（合三平）

但不影響合口二等同合口三等合併。不過，既然開口已經打破殷商音系的格局，那末合口也以不合併為宜。因此，西周金文的侵部應該同《詩經》音系一樣，有了七個韻母。

### § 1.11. 葉部和談部的韻母分析

葉部和談部在《詩經》音系中有開口一、二、三、四等和合口三等，各有五個韻母。

葉部在殷商甲骨金文中有 11 字，西周金文增加 4 字（見表三十三）。殷商時代的 11 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三、四等之中，只一等同四等有一對重疊：

匣母：盍（開一入）～劬協（開四入）

可以將一、二等合併，三、四等合併。當時葉部是兩個韻母。

西周金文增加的 4 字分佈在開口三、四等和合口三等之中。葉部的主要變化是增加了合口字。開口新增字不影響韻母的合併，但是由於其他絕大多數韻部呈現出《詩經》音系兩呼各四等的格局，葉部開口也當以不合併為宜。因此

西周的葉部可能有五個韻母。

談部在殷商甲骨金文中有 14 字，西周金文增加 10 字（見表三十四）。殷商時代的 14 字分佈在《詩經》音系的開口一、二、三等之中，一等同三等有一對重疊：

匣母：畱涵（開一平）～炎（開三平）

二等同一等或三等都無重疊，聯係葉部的情況，我們將一等同二等合併。此時談部也是兩個韻母。

西周金文增加的 10 字，分佈在開口一、二、三、四等之中。新增字雖不影響韻母的合併，但是從整個音系的情況出發，我們像葉部一樣，不主張再合併。西周時代的談部該有四個韻母，與《詩經》音系相比，缺少合口三等字。

## § 2. 西周金文聲母系統的分析

在《殷商時代音系初探》中，我們採取王力先生《詩經》音系 32 聲母說，考察了殷商甲骨金文在《詩經》音系中聲母的分佈情況，將章組同端組合併，莊組同精組合併，匣母同群母合併，余母同定母合併，邪母同從母合併，提出了殷商音系 19 聲母的設想。那末西周金文的情況怎樣呢？是否也可以合併呢？下面分別進行考察。

### § 2.1. 西周金文端組和章組的關係

端組和章組在《詩經》音系中對立重疊的情況很嚴重，根據我們考察過的八千多字（見《漢字古音手冊》，以下統計數字，均據此手冊。），兩組聲母重疊的有 80 對，共七百多字。但是在殷商甲骨金文中兩組聲母重疊的只有 10 對 26 字，我們在《殷商時代音系初探》中根據各種理由又排除了其中的 7 對重疊，剩下只有 3 對 7 字是真正的重疊。它們是：

職部：直（定人）～食（船人）

覺部：逐（定人）～孰（禪人）

耕部：貞（端平）～正征（章平）

因此，我們把兩組聲母合併成一類。

西周金文新增字端組和章組在三等韻中增加了大量對立重疊現象。它們是：

職部：陟（端入）～戠織\*（章入）

蒸部：徵\*（端平）～蒸\*（章平）

幽部：蓋\*（端平）～州周舟漪\*（章平） 疇（定平）～雛\*（禪平）

紂（定上）受綬\*（禪上） 宙冑\*（定去）～壽\*（禪去）

宵部：朝（端平）～昭\*益\*盍\*（章平） 鼠\*（定平）～侶（禪平）

藥部：疋（透入）～綽\*（昌入）

侯部：蛛\*（端平）～朱（章平）

陽部：長（定平）～償\*嘗\*（禪平）

支部：廌豸（定上）～氏是\*（禪上）

月部：哲\*（端入）～折（章入）

元部：傳（定平）～遺\*（禪平）

脂部：蒺\*（端上）～旨（章上）

質部：姪（定入）～實\*（船入）

微部：追（端平）～佳騶\*（章平）

侵部：沉（定平）～諶\*（禪平） 朕（定上）～甚\*（禪上）

增加了19組重疊，共50字。其中有三組是殷商時代已被排除，但是西周金文增加了新字，不能再排除。它們是職部的“織”、支部的“是”、微部的“騶”。加上原來的三組重疊，共有22組重疊，五十多字。如此大量的對立重疊，說明西周時代的端組和章組已經一分为二。

## § 2.2. 西周金文精組和莊組的關係

在《詩經》音系中精組和莊組有27組對立重疊，共兩百多字。但是在殷商甲骨金文中只有4組重疊：

之部：茲滋（精平）～留（莊平） 字（從上）～事（崇上）

質部：七（清入）～刺（初入）

侵部：彡（心平）～森（山平）

在《殷商時代音系初探》中我們根據不同情況解釋了它們並非真正的重疊，因

而將精組和莊組作了合併。西周金文新增字沒有超出這四組重疊，只在之部精母增加了“孳、薰”兩字，侵部心母增加了“心”一字。之部精母新增字仍不構成真正的重疊，因為相對立的“甯”讀作莊母是可疑的。只有侵部新增的“心”字與原來的“森”字構成了真正的對立重疊。只此一例，我們傾向於西周金文精組同莊組仍未分化為兩組聲母。

### § 2.3. 西周金文群母和匣母的關係

在《詩經》音系中群母和匣母有 12 組對立重疊，共一百多字。但是在殷商甲骨金文中只有 4 組重疊：

之部：裘（群平）～尤（匣平） 舊（群去）～又右祐囿媮（匣去）

魚部：圉（群去）～𩇛（匣去）

陽部：狂（群平）～王（匣平）

我們在《殷商時代音系初探》中根據各種理由排除了三組重疊，只承認“裘～尤”是真正的重疊。其實“裘”字也可以按處理“舊”字同樣的理由，從聲符出發把它歸入幽部。那麼，殷商時代群、匣兩母全無對立重疊，可以合成一個聲母。

西周金文群母和匣母增加了四組重疊：

魚部：趯<sup>•</sup>（群平）～于孟玚<sup>•</sup>（匣平）

耕部：農<sup>•</sup>（群平）～榮<sup>•</sup>（匣平）

元部：卷（群上）～遠<sup>•</sup>（匣上）

文部：袞<sup>•</sup>（群平）～云員妘<sup>•</sup>（匣平）

除元部的“卷”在甲骨金文中用作“烝”，可能應歸耕部外，其他三組重疊無法排除。因此，西周金文中，群、匣兩母應該已經分化。

### § 2.4. 西周金文定母和余母的關係

定母和余母（喻四）在《詩經》音系中有 40 組重疊，計三百多字。殷商甲骨金文中定母和余母有 9 組重疊，我們在《殷商時代音系初探》中排除了 4 組重疊，但是其中有兩組因新增字不能再排除。西周金文中定母和余母共有 12 組 38 字重疊。它們是：

職部：直（定入）～翊翼·妣·杙（余入）

幽部：疇（定平）～攸油游猶迨（余平） 紂（定上）～酉卣（余上）

覺部：逐（定入）～育儂（余入）

宵部：鼂（定平）～繇·姚（余平）

東部：重（定上）～甬勇（余上）

歌部：池（定平）～匪（余平）

脂部：遲（定平）～彝夷（余平）

質部：歲（定入）～肆（余入）

微部：頤\*（定平）～唯惟（余平）

文部：統（定上）～允（余上）

侵部：冲（定平）～融彤（余平）

重疊如此多，西周金文的定母和余母肯定已經分化。

### § 2.5. 西周金文從母和邪母的關係

邪母的來源比較複雜，它同從母有關，也同余母有關，我們在《殷商時代音系初探》中把它併入了從母。從母和邪母在《詩經》音系中對立重疊相當多，在西周金文中只有 4 組 13 字重疊。它們是：

之部：字（從去）～嗣寺（邪去）

鐸部：藉（從入）～夕席·郤（邪入）

元部：泉（從平）～旋（邪平）

緝部：集（從入）～習駟襲（邪入）

這四組重疊在殷商甲骨金文中就已經存在，西周金文只是增加了四個字，也許西周金文中從、邪仍沒有分化。

## § 3. 小 結

通過分析西周金文同殷商甲骨金文在《詩經》音系中分佈情況的對比研究，我們發現西周金文音系同殷商音系比較，已經起了很大變化。主要的變化有二：一是西周金文的韻母格局已由殷商音系的兩呼各二等（每部最多四個韻母）演

變成《詩經》音系的兩呼各四等（每部最多可有八個韻母）。二是西周金文的聲母系統已由殷商音系的 19 個聲母演變成 27 個聲母，比較接近《詩經》音系的聲母系統。這種變化並非簡單由於字數增加而形成分佈重疊情況必然增多的結果；即使只考察新增的六百多字的分佈情況，也將打破殷商音系每部兩呼各二等的格局，也將打破殷商音系 19 聲母的系統。這說明從殷商音系經過西周金文音系到《詩經》音系，其發展變化是具有極強的規律性的。當然，從殷商音系經過西周音系到春秋時代的《詩經》音系，三個音系之間的差異，也許不只是時間音素造成的，很可能、甚至是必然的，還會有地域的音素；但是這是一個更複雜的問題，目前還很難解決，只能有待高明了。

這裏我們根據上文的考察結果，將西周金文的基本面貌概括如下：

（一）西周金文的聲母是 27 個：即“影、曉、匣（喉音）；見、溪、群、疑（牙音）；端、透、定、余、泥（舌音）；章、昌、船、書、禪（舌面音）；精、清、從、心（齒音）；幫、滂、並、明（唇音）；來（半舌音）；日（半齒音）”。比殷商音系多 8 個聲母：章、昌、船、書、禪、日、匣、余；比《詩經》音系少 5 個聲母：莊、初、牀、山、邪。

（二）西周金文的韻部系統已形成《詩經》音系的格局，不再是殷商音系的兩呼各二等，而是《詩經》音系的兩呼各四等。一個韻部中最多的可以有八個韻母，例如元部、文部，最少是三個韻母，例如侯部、屋部。各部的韻母數普遍多於殷商音系，就現有材料看，有的韻部韻母數少於《詩經》音系。

（三）西周金文的聲調系統應該與《詩經》音系相同。從分佈情況來看，陰聲韻、陽聲韻應該有三個聲調；聲母、韻母都相同的音節，在三個聲調中有字的，在西周金文中有 29 處之多，殷商甲骨金文只有 9 處。至於入聲韻，應該有兩個聲調，否則，重疊非常多。

從西周到春秋戰國，社會發展迅速，新詞大量產生，當時漢語是以單音詞為主；春秋戰國以前，構造新詞往往採取音變構詞的方式，這也許是西周金文音系變化巨大的重要原因。

## 注 釋

〔1〕 《殷商時代音系初探》（《北京大學學報》）1988 年第 6 期。

- 〔2〕 右上角加 \* 者是西周金文新增字。下同。
- 〔3〕 支、錫、耕和後面的脂、質、真六部洪音只有一類，前人作為二等，我們算作一等。

## A Preliminary Investigation of the Phonetic System of West Zhou Bronze Scripts

Guo Xiliang

### Summary

The present study forms a continuation of "A Preliminary Investigation of the Phonetic System in the Shang Dynasty." Using the same method of internal reconstruction, the present article puts 678 words increased in the bronze scripts of the West Zhou dynasty and 1008 words in the bone and bronze scripts of the Shang dynasty into the frame of the phonetic system of *The Book of Songs*, and then compares them, observes the similarities and differences between them, and makes an analysis of the development of this phonetic system. It is found that the vowel system of the West Zhou bronze scripts changed into four grades (等), two distinctions (呼) (a maximum of eight vowels) in a rhyme group, forming a contrast to the Shang phonetic system which had only two grades and two distinctions (a maximum of four vowels) in a rhyme group. Similarly, from the initial system of the Shang dynasty which only consisted of 19 initials, the initial system of the West Zhou bronze scripts developed into one of 27 initials, only four initials less than the phonetic system of *The Book of Songs*.



## 附：殷商甲骨金文和西周金文 在《詩經》音系中的分佈表

殷商甲骨金文和西周金文都缺乏韻文資料，諧聲和同音假借材料也有限，難以作為考察殷商音系和西周音系的依據。我們只能將它們的已識字擺進《詩經》音系中去，觀察它們的分佈特點，來推斷它們的音系情況。以下的表就是將殷商甲骨金文已識字 1009 個、西周金文新增字 672 個擺進《詩經》音系的 29 部之中。西周金文新增字在右上角加 \* 號，以資識別。為了節省篇幅，我們儘量將各部的音系表合併簡化，開口、合口可以合成一個表的就合在一起，有的等全部無字時就刪去該等，一個聲母各等都無字就刪去該聲母，一個聲調在各個聲母中都無字時就刪去該聲調。表格第一橫行是我們據王力先生的意見調整後的《詩經》音系的等呼，第二橫行是中古韻目，在有的韻部中一個等的字分到幾個韻中去了，為簡省起見，一般只舉有代表性的一個韻目。共分 34 表，列舉如下（由於照顧版面，表的排列次序略有變動。）：

之部合口（表二）

	韻		合一	合二	合三
	聲	字	灰 賄 隊	皆	尤 有 宥
			誨 晦		尤 有 友 涪 又 右 祐 囿 宥 宥*
曉 匣 見 溪 群 疑 幫 滂 並 明					尤 龜 丘 裘 牛 不 婦 舊
			壞* 每 佩* 罍	鐘 鍾	

之部開口 (表一):

韻 字	開一			開三		
	喻	海	代	之	止	志
曉		海*		烹聲	喜	
匣		亥				
見		改		姬箕	己紀*改*	
溪				淇*	杞冥	
群				其某昇臨		
疑				疑知香*		
定		待*				
余				配飴	以己	
泥	能*	乃				
章				之	止止	
昌					齒	
禪					市*	
精	戎裁㄄哉*	宰載*	再玃	茲滋孽聶*子仔業*		
清		采				字
從	才	在				
心				司絲獺		
邪				辭*	杞祀汜	嗣寺*
莊				留		
崇					士*	事
山					史使	堡
幫					留鄙	
滂				丕*		
並					否*	
明		母晦*某*			敏	
來	來養		賚*		里*裏*	吏
日					耳	

職部 (表三)

韻 字 聲	開一	開二	開三		合一	合二	合三
	德	怪 麥	志	職	德	麥	屋
影				億* 𠄎			
曉	黑 漑			盪			
匣					或		滅* 械*
見		戒 革*		苟		職*	
溪	克						
端	得 德			陟			
透	資			勅* 越*			
定				直			
余			异 廩* 翊 翼* 妣* 杙*				昱
泥			匿				
章			戠*	戠 織*			
昌							
船				食			
書			識*	飾*			
精	則*						
從	賊*						
莊				戠 矢 側*			
山				嗇			
幫	北			偏 𠄎*			福
並	𦉳*		苟 備* 備*		邶*		𦉳 服 𦉳 𦉳 伏*
明	嫫*	麥					牧
來	勒*			力			

蒸部 (表四):

韻 字	開一		開三		合一	合二	合三
	登	燈	蒸	證	登	耕	東 送
影			雁 膺*應*				
曉			興				
匣	恒				弘	宏*宏*	
見		桓	兢兢*				弓
端	登 聶		徵*				
定	滕*			孕滕*			
余							
章			蒸*				
昌			再 偈				
船			乘	滕*			
書			升				
禪			丞				
精	曾*						
幫			棚 火*				
並	朋 棚						
明							夢
來			陵				
日			扔 乃				

幽部 (表五):

韻 字 聲	開一			開二	開三			開四
	豪	皓	号	肴巧效	尤	有	宥	幽 黝
影					憂*			幽
曉		好		孝 糴	休		臭	
見					口	九	馘救* 匄	
溪		巧考			弁			
群							咎	
端					盤*			珣* 烏
透						丑		
定	匄* 陶* 稻道* 導* 禱*				疇	紂	宙肯*	鑿
余					攸油游猶酉卣			
泥	夔				迨*			
章					州周舟洲* 帚		鑄	
書						首守手*	獸狩	
禪					讎*	受綬*	壽*	
精						酒		
從	曹	造*			羞			
心		妄			囚泅			
邪				爪叉				
莊				勺		缶	甬*	彪*
幫	棗*	寶保	匄報*		孚俘			
滂					孚*	阜		澆*
並					矛*			
明		牡	瑄* 冒戊 質* 懋* 楸	卯				
來	牢	老						麥*
日						攬		

覺部 (表六):

韻 聲	韻字			
	開一 号	開二 效	開三 屋	開四 錫
曉 匣 見 定 余 章 昌 書 禪 精 心 並 明 來 日	告 諾* 部*	敦	畜  菊* 逐 育 儂* 祝 俶 叔 孰 淑*  夙 宿 肅* 復 復 腹* 旬* 呂 陸* 六 陸 肉	戚*

藥部 (表八):

韻 聲	韻字			
	開一 鐸	開二 覺	開三 藥	開四 錫
見 透 定 余 泥 章 昌 精 崇 幫 來	撮* 樂 樂 謀*	較* 連 趙*  淖*  灑 駁	是  俞  酌* 綽* 爵 雀	翟*  休

宵部 (表七):

聲	韻字	開一			開二			開三			開四		
		豪	皓	号	肴	巧	效	宵	小	笑	蕭	篠	嘯
影							夭要*				么	杳	
曉	蒿												
匣			鎬*	界*	交	效							
見	高膏羔棗				教	交							
群							鍾*						
疑	放*熬*										堯		
端	刀			到*			朝					弔	
透	叨*												
定							鼠*	肇*			齿		
余							繇*	姚*				尿	
泥													
章							昭*	盪盪*	召	照*			
書									少				
禪							侶			邵*			
精													
心				巢*			宵*	小					
崇					巢*								
並					廙*								
明	毛旄*									廟*			
來											寮	寮	

侯部 (表九):

韻 字 聲	開一			開三			合三
	侯	厚	候	虞	慶	遇	宥
影		毆*					
曉							
匣	侯	厚后					
見	葍鈎* 苟		邁殼*	駒* 俱*		句	
溪		口	寇*				
群				姁*		具	
疑				媯* 渦*		寓* 遇*	
端			鬥	蛛*		豈	晝*
透				羶*			
定	豉 匯		豆				
余				俞* 愉* 央*			
章				朱	主*		
書						成	
禪				爻		佷 對*	
精		走*					
清					取 娶		
心				須*			
初				台			
崇							
山					盪*		
幫					俯*	付*	
明					侮		



屋部 (表十):

韻 字 聲	開一	開二	開三
	屋	覺	遇 燭
曉	穀		頊*
見	谷	玉角	
溪		壳殼	曲*
疑			玉獄*
端		涿	
余			裕*
船			贖*
書			束
禪			蜀
精			足
清			諫*
從	族		
心	餗速*		粟
邪			續裕*
初		媿	
幫	卜	剥	
滂	支撲*		
明	木沐		
來	录禄鹿麓纒*		綠
日			蓐

東部 (表十一):

韻 字 聲	開一	開二	開三
	東 董 送	江	鐘 腫 用
影			邕 離 饗 饗*
匣	虹 堆		
見	工 公	杠*	弊 拱 牽* 玃*
溪	孔*		
群			共
端	東		豕*
透	通		寵*
定	同 董* 桐* 動*		重*
余			鄘* 甬 勇* 用
章			鐘* 鍾* 崢*
書			春 恚*
精			縱
清	息* 蕙*		
從			从 從
心			悞*
邪			頌* 訟*
幫		邦	
滂			丰 律
並		龐 虓	釜
明			
來	龍 弄		龍

魚部開口 (表十二):

韻 聲	開一			開二			開三			開四	
	模	姥	暮	麻	馬	禡	魚	語	御	麻	馬
影	烏*										
曉	評 <sup>戶</sup> <sup>康</sup> * <sup>嘯</sup> * <sup>虎</sup>					嘯*		許* <sup>鄒</sup> *			
匣	乎 <sup>壺</sup> 湖* <sup>戶</sup> 枯*				下						
見	姑 <sup>沽</sup> * <sup>古</sup> 鼓 <sup>蠱</sup> <sup>雇</sup> 故*			家 <sup>緞</sup> <sup>聲</sup> 緞* <sup>段</sup> *					康*		
溪									去		
群								巨* <sup>拒</sup> * <sup>遽</sup> *			
疑	吳 <sup>吾</sup> * <sup>五</sup> 午			牙*			魚 <sup>漁</sup> <sup>圉</sup> 禦 <sup>敵</sup> * <sup>御</sup>				
端	都*							貯			
透		土	兔								
定	途 <sup>涂</sup> 圖* <sup>邠</sup> * <sup>迂</sup> * <sup>杜</sup>			疹*				宁			
余							余 <sup>輿</sup>	念*		野	
泥	奴* <sup>佞</sup> * <sup>弩</sup> *							女			
章					者		諸*				
昌								處*		車	
書							書*	黍		除 <sup>奢</sup> * <sup>舍</sup> *	
精		祖 <sup>組</sup> *					沮 <sup>苴</sup>				
清	麤										且
從	虍										
心	穌* <sup>蘇</sup> *		素*								
邪								叙			
莊								俎			
初				馭			初	楚 <sup>黼</sup> *			
明					馬						
來	盧 <sup>虜</sup> *		瀘* <sup>魯</sup> 鹵*				廬* <sup>臚</sup> * <sup>呂</sup> 旅				
日							如	汝			

鐸部 (表十四):

韻字	開一 鐸	開二 馮 陌	開三 御 藥	開四 馮 昔/陌	合一 暮鐸	合二 麥/陌
影 曉 匣 見 溪 疑 透 定 余 泥 昌 船 書 禪 精 清 從 心 邪 崇 幫 並 明 來 日	各 恣* 骂* 柝* 鐸* 諾*  作 遣* 柞* 冢*  專搏*轉*博* 毫 洛零駱*維*	亞  格 客*  宅   午 霸*伯百柏 白帛 貌	射 庶*   趙    若	號*  戟*  逆並  夜*亦敦*異*  赤  赦*  石柘碩*  藉 昔烏* 夕席*鄙*  慕*莫 路*	霍 鑊 馮 郭	獲 號*

陽部開口 (表十五):

韻 字 聲	開一	開二	開三	開四
	唐 宕	庚 映	陽 養 漾	庚 梗 映
曉			皂鄉 饗享 向	
匣	行	衡*		
見	剛綱	庚更	姜畱	京 竟
溪	康康* 亢		羌	卿 儵
群			彊 弭鏡*	儵 儵
透	湯*		昶*	
定	唐 宕		長	
余			羊易陽洋養	
泥		殿*		
章			章	
昌			昌*	
古			商夔觶* 賞* 錫*	
禪			償* 管* 上 尚*	
精			畱*	
清	倉		戕牆	
從	桑 喪		相襄*	
心			象	
邪			妝	
莊		鎗*	刃*	
初			爽	
山				兵 丙柄秉
幫				
滂	滂*			
並	旁	彭		並
明	宋	萌 孟		明盟 皿黽
來	狼根*		良梁* 梁* 兩* 罔* 量* 諒*	

陽部合口 (表十六):

韻 字	合一		合三			合四		
	唐	蕩	陽	養	漾	庚	梗	映
影	汪*允*							
曉	荒*				况	兄		
匣	黃潢皇*簧*颺*		王	往	望		永	咏*
見	光	廣*						
溪	匡*							
群			狂					
幫			方	匚				
滂	芳*							
明			亡	网	望妄*望*			

魚部合口 (表十三):

韻 字	合一			合二			合三		
	模	姥	暮	麻	馬	禡	虞	麌	遇
影							扞迂*		
曉							來*		
匣				笨(辮)			于孟玕*	雨羽字禹*	雩翦
見				寡*					
溪				奇					
群							趕*		申
疑							虞*		
幫	逋*趨*圃*步布*						夫	斧甫篋*	賦*
滂	鋪* 普*						專敷*秀*		
並	匍*						扶*梟*	父輔*	
明							巫毋無	武舞	

支部 (表十七):

韻 字 聲	開一	開三	開四	合四
	佳 蟹 卦	支 紙 真	齊	齊
匣			兮奚娛	
見			雞吓*	圭*
溪		企		奎*
群		軈*		
疑			麇	
端				
定		鷹豸		
書		豕		
禪		氏是* 眡*		
精		此		
幫		裨* 卑* 陣俾*		
滂				
並		婢	鞞*	
明	買 賣*	芊弭*		
來			盞*	
日		兒		

錫部 (表十八):

韻字	開一		開三		開四		合一		合三	
	卦	麥	寘	昔	霽	錫	卦	麥	昔	昔
影		尼*輓*		益嗑*						
匣					系		畫			
見	解									
端					帝					
定					締 敵*狄*					
余				易					役	
泥		𠂔								
書			齊*	寘適*賜*						
精				迹*						
清			東							
心			賜*			錫析				
莊		責								
初		册晉								
幫				壁*		繫*				
並				辟闢*						
明						系覓*				
來						秭歷高				



耕部 (表十九):

韻 聲	字	開一	開三	開四	合一	合三	合四	
		耕 耿	清 靜 勁	青 迥 徑	耕	清 靜	青	
影 曉 匣 見 溪 群 端 透 定 余 泥 章 書 禪 精 清 從 心 山 幫 滂 明 來	荅*	嬰			旬*	榮*		
				邢*刑*		榮*	癸*	
	耿*	荆*	敬*	涇*涇*經*			尙	
				磬				綱*
		貞		丁 鼎			畏*	
				聽緇* 壬				
				琴廷* 定奠				
		羸*羸*						
		媼*		寧 寧濇				
		正征 政						
		聲 聖						
		成盛						
		晶 井		青*				
			靜*妍					
			姓姓*	星				
	生牲省		並					
			名鳴 命	粵				
				令雷鑄*鈴*零*				



月部 (表二十一):

韻 聲	開一		開二	開三	開四	合一	合二	合三
	泰	曷	夬點	祭 月/薛	霽屑	泰末	夬	祭 月/薛
曉								喙
匣	害*					會*		衛害* 曰戊粵
見	句數*		介			鄒*		厥
溪			劫					
疑		舌辭		又執	臬	外		月
端				哲*				
透	汰 捷*		董	徹				
定	大 達				欽*	兑奪*		
章				折少				
船				舌				
書				世*				
禪				誓* 茲*				
精				祭				
清	蔡							義*
心				媿褻* 薛*				歲 雪
山			殺					
幫	貝		拜*	別夬				市* 髮* 媾*
滂	湏							
並				敝			敗	伐罰*
明					蔑機*		邁*	旻
來	刺			砭厲* 多烈*				錡*
日								芮*

元部開口 (表二十二):

韻字	開一			開二			開三			開四		
	寒	旱	翰	刪/山	潛	諫	元/仙	阮	願	先	銑	霰
影	安					晏			匣*鄆*夙			宴*
曉		厂	漢*									顯*
匣	蕪寒*		閑*									倪
見	干					姦*問*東*諫*						龍 見
見			侃*					辛	峇遣			
群								虔*				
疑						虬顏*		言狷*		虞彦*		
端	丹單		旦									
透								延				
定	揮		誕*但彈									
余									衍			
泥	難*											
書								𪛗				
禪									壇*			
清								遷*鄆*				
從	夬菱											前
心			椌*散*					鮮*𪛗*				
崇						孱*						
山						山						
幫						班*						邊*
滂								鞭*				
並						采 辦*						片
明												
來	闌					蠻*		𪛗	免*漚* 面			
									葦			

元部合口 (表二十三):

韻字	合一		合二		合三		合四	
	桓	緩換	刪	潛諫	元/仙	阮願	先	銑
影				縮*		兜		疇*
曉	鵬*							
匣	汨萑寘*		緩景* 寰* 環*	幻* 宦* 患*	爰超	遠*	縣*	贊*
見	官觀	盟罐*						
		冊萑						
溪								犬
群						卷		
疑					元原*	遠*		
端	崙					轉*		
定	團*	段*			傳			
余					焉			
章					專			
禪					造*			
精		續*						
從					泉			
心		巽* 卬			宣	亘		
邪					旋			
崇				倭*				
幫	般						反	
滂	番*							
並	漿	扶			樊*	緜*	蘇*	
明	兩*						萬曼*	
來	樂* 鸞*						變*	
	鑾* 巖*	商*						

脂部 (表二十四):

韻 字 聲	開一	開三		開四			合三	合四
	皆駭	脂	旨	至	齊	霽	霽	齊
影 見 溪 群 端 定 余 泥 章 船 書 禪 精 清 從 心 邪 崇 山 幫 並 明 來 日	皆*	伊			嬰*	医毘*	癸溪	睽*
	酒	遲 彝夷*	蒞* 雉		瓶* 底* 弟	啟启啓諧*	夔	
		祗*	旨					
		尸	矢	示				
		齋	姊*秭*	視				
				次姊	奚*妻 齊			
			死		西犀*灑			
	齊*	師	兕					
			比妣匕疖*					
			牝	坐				
		眉湄廉彌*美	媚		米			
			爾	二貳*	豐醴*			

質部 (表二十五):

韻字 聲	開一	開三	開四	合三	合四
	櫛	至 質	霽 屑	至 術	霽 屑
影		懿* 一 乙			
曉					血
匣			頁		車惠*
見		吉		季	
溪		弃器*			
群		洎 姑*			
疑		剗			
端		寔 遽			
定		寔 姪	跌 考		
余		肆		適*	
章		至 摯			
船		實*			
書		室失*	ρ		
精		即			
清		七			
從		自 疾			
心		四 駟*		穗 卹	
莊	櫛				
初		剗			
幫	八	界* 畢* 駮* 必*	閉*		
滂		溲* 匹*			
來		利 栗	籒*		
日		日			

真部 (表二十六):

韻 聲	字	開一	開三	開四	合三	合四
		臻	真 軫 震	先 霰	諄 準 稕	先 霰
影			因	煙*		淵
匣						玄* 茲* 旬*
見					鈞*	
溪	歐學					
疑		開		天		
透				田 敗 電* 佃* 甸*		
定						
余		寅	鞞* 胤*		勻* 尹	
泥				年	奴	
船		神*				
書		申身倣*				
禪		臣				
精		津*	進晉			
清		親*		千		
從		秦 盡				
心		辛 新 駢 婢* 訊 信*			筍 零*	
邪			煇		旬 恂	
幫		賓 編 瀕*	價			
並		嬪				
明		民*	敗*	宄		
來		旻*	閔			
日		人仁				



微部 (表二十七):

韻 聲	開一	開三	開四	合一	合二	合三、	合四
	哈	微	至	灰賄隊	皆	微 尾 未	脂 旨 至
影	哀*	衣依妹				威*委 畏	
曉				火		虫	
匣	趙*				淮裏*懷*	韋違*韓*	
見	幾*機*		冀*			漳*	
端				自		歸 鬼	媿
定					隄		道
余							頤*
章							唯惟*
書							遺*
清							佳雕*
心							水
幫							越*
滂						非	緩女奮*
明				枚		妃	
來				雷疊*		啟微*尾	未

物部 (表二十八):

韻字	開一		開三		開四		合一		合三		合四	
	泰	沒	未	迄	至	質	隊	沒	未	物/術	至	質
影									鬱*			
曉									森旻			
見			既									
溪				乞				肅* 堅				
疑			毅* 羨*					兀				
端							對					
透							退* 突					
定							隊				墜*	
余									聿			
泥							內					
昌									出			
船									秫述*			
心									戍		黠	
邪											豢遂* 隧*	
山											率	逵*
幫									弗由			
滂							配		費* 菲*			
並					彌*				刺			
明	沫				寐 彪		妹		未 勿物			
來									律			

文部合口 (表三十):

聲	韻字	合一		合二	合三	合四		
		魂	混	恩	山	文/仙	問/錢	諄
影							類*	
曉	昏婚*				熏* 纁*			
匣			囧		云員妖* 暈痕*			
見	蝮昆* 袞* 鯨*			鰥*	君		麋	
溪			困					
群					裙*			
定	豚屯 盾*						枕*	
余							允	
泥							沔*	
昌					川		春	
船							順*	
禪							醇鷄*	
精	尊						峻薦*	
心	孫						峻*	
幫	奔* 本*				分饋* 糞			
並					焚			
明	門				文聞蚊* 問			
來							淪*	

緝部 (表三十一):

聲	韻字	開一	開二	開三	開四	合	合三
		合	洽	緝	帖	合	緝
影	匣	合 迨 旬*	洽 哈*	邑 汲 及	執	向	立
見	群	界 選 內*		幸 執 十 集			
端	定	蠡 卅		習 駟 襲*			
泥	章	豆*		人 甘			
禪	從						
心	邪						
來	日						

文部開口 (表二十九):

聲	韻字	開一	開二	開三	開四
		痕	山 產	真 軫 震	欣/先 銑
影	曉	表	限*	裡*	殷
匣	見		艱	巾 莖 狎	昕
群	疑			甄* 參* 軫* 佷* 跋 辰 辰	斤 祈 勤* 旃*
端	章			豚	典
禪	心			輓*	先 燹*
幫	明			吝 磨 刃	
來	日				

侵部 (表三十二):

聲	韻字	開一	開二	開三		開四	合一	合二	合三	
		覃	咸 賺	侵	寢 沁	添 忝 椹	冬 宋	絳	東	送
影				陰*	飲	冑				
匣			咸							
見			緘*		今金* 檢*			降 洛	宮	
溪	龍*									
群				禽						
疑			劓							
端	媿*								中 羊*	
定	覃		湛*	沉	朕	簞*	彤*		沖	
余									融 彤	
泥	南 男				趁*	念*	農			終 衆
章										
書				突*	審*					
禪				諶*	甚*		宗			
精					浸					
清				侵	寢					
從	蠶 三									
心				心*		乡	宋			
山				森					風	
幫					品				豐 寧* 鄧*	
滂									凡 鳳	
並										
來	婪			林 霖 臨* 尙						
日				壬	任 妊					戎

葉部 (表三十三):

韻 字	開一		開二		開三		開四		合三	
	盍		狎		葉		帖		乏	
匣 見 透 余 禪 精 清 從 心 幫 來	盍    帀		夾 甲		葉 涉  妾 捷*		劓 協  聃   變 取*			法*

談部 (表三十四):

韻 字	開一		開二			開三			開四	
	談	闕	銜	檻	鑑	鹽	琰	艷	添	
影 匣 見 溪 疑 透 定 余 泥 章 精 來 日	盭 涵 甘   郟* 枏*	丙 淡	洽*  白		監	炎   嚴* 厥* 儼* 始*  占 戔	奄*      冉 納	厭*   欠   焱		濂*

1992年4月初稿

1992年6月5日 改畢

# 白居易詩詞語詮釋

蔣紹愚

本文詮釋白居易詩中的口語詞二十個，所引例句以白居易詩為主（只標篇名），同時證以唐代其他詩人的詩句（標明作者和篇名）。白居易詩主要根據四部叢刊影印日本那波道圓翻宋本《白氏長慶集》，參照白集其他版本。唐代其他詩人的詩句據清編《全唐詩》。這二十個詞語按漢語拼音音序排列，依次是：

依	不妨（何妨、無妨）	參差	趁
校	誇張	密坐（促坐）	冥搜
那	匹如	欺	讓
如何	輸	徒為爾（徒爾為）	往還
閑人（附：閑事）	尋	珍重	助

## 一、依（āi）

挨，靠近。

坐依〔注：烏皆反〕桃葉妓，行呷地黃杯。（馬墜強出贈同座） 醉依  
〔注：烏皆反〕香枕坐，慵傍暖爐眠。（除歲夜對酒） 樹依興善老，草傍靜  
安衰。（代書詩一百韻寄微之）〔自注：微之宅在靜安坊西，近興善寺〕 貧  
靜似僧居，竹林依四壁。（鞠生訪宿） 泊處或依沽酒店，宿時多伴釣魚船。  
〔舟中晚起〕 雪依瓦溝白，草繞牆根綠。（宿東亭曉興） 移床避日依松  
竹，解帶當風掛薜蘿。（池上即事） 遊依二室成三友，住近雙林當四鄰。  
〔狂吟七言十四韻〕

郡城朝解纜，江岸暮依村。（韓愈：晚泊江口） 新竹脩脩韻曉風，隔窗

· 依砌尚蒙籠。(劉禹錫：和宣武令狐相公郡齋對新竹) 香隨綠酒入金杯，根留本土依江潤。(劉禹錫：酬令狐相公使宅別齋初栽桂樹見懷之作) 還依水光殿，更起月華樓。(李商隱：陳後宮) 先開如避客，色淺為依僧。(李商隱：僧院牡丹) 路到層峰斷，門依老樹開。(李商隱：訪隱) 桃綬含情依露井，柳綿相憶隔章臺。(李商隱：臨發崇讓宅紫薇)

按：《說文》：“依，倚也。”《集韻》有兩讀：一在微韻，於希切，倚也。一在尾韻，隱豈切，譬喻也。白居易詩中兩處注音“烏皆反”(見文學古籍刊行社影印宋紹興本《白氏文集>)，當是“依”字在口語中的一個讀音。“依”本為“倚靠”義，引申為“挨着”、“靠近”義，讀音也隨之而改變，這個音“烏皆反”(今讀 ai)，義為“挨着”、“靠近”的詞，後來寫作“挨”。《說文》：“挨，擊背也。”《廣韻》：“挨，打也，於駭切。”其義均與今“挨着”的“挨”無關。《正字通》：“今俗凡物相近謂之挨。”“挨”字記錄的其實就是音“烏皆反”義為“靠近”的“依”這個口語詞。白居易詩中注明“烏皆反”的“依”字僅兩處，但從詞義來看，上引白居易和其他唐詩中的“依”，都不表示“倚靠”，而表示“挨近”。尤其是白居易《代書詩一百韻寄微之》：“樹依興善老”，自注云：“微之宅……近興善寺。”可見“依”為“近”義。白居易《狂吟七言十四韻》中也以“依”和“近”對舉，均可證“依”有“挨近”義。

## 二、不妨(何妨, 無妨)

或許。也可以作“無妨”或“何妨”。

花林好住莫顛顛，春至但知依舊春。樓上明年新太守，不妨還是愛花人。(別樓東坡花樹兩絕之二) 主人頭白官仍冷，去後憐君是底人？試謁會稽元相去，不妨相見仍殷勤。(別周軍事) 方丈若能來問疾，不妨兼有散花天。(齋戒夜滿戲招夢得) 偶因携酒尋村客，聊復回車訪薜蘿。宜值雪寒相慰問，不妨春暖更經過。(偶題鄧翁) 未必得年非瘦薄，無妨長福是單貧。(自詠) 此言瘦弱貧窮或許是福。

更向碧山深處問，不妨猶有草茅臣。(皮日休：陪江西裴公遊襄州延慶寺) 近來脂膩足，驅遣不妨難。(羅隱：鷹) 此言鷹喂飽後或許難以驅遣了。



按：唐詩中“不妨（無妨、何妨）”可以用在轉折複句中，表示儘管有某種情況，也不妨礙（也有可能）出現某種結果。但這類複句中往往不出現表示讓步的連詞“縱使、即使”等，而“不妨（無妨、何妨）”出現的位置可以有兩個：（1）在前一分句之前，形成“不妨 A，（仍然）B”的句式。如“不妨何范盡詩家，未解當年重物華。”（李商隱：漫成三首之一）。這時“不妨（無妨、何妨）”可以用“縱使”、“儘管”來替換。（2）在後一分句之前，形成“（縱使）A，不妨 B”的句式，如“無限高情好風月，不妨猶得事吾王。”（皮日休：暇日獨處寄魯望）。如果在句式（2）中 A 不出現，則“不妨”就可能成為“或許”之義。如上引白居易《別樓東坡花樹兩絕之二》，其隱含的意義是：“縱使舊太守已去，不妨新太守還是愛花人。”但詩中“縱使……”之意未出現，所以“不妨”可徑讀作“或許”。或者在句式（2）中 A 雖然出現，但 A、B 之間不強調轉折，則“不妨”也為“或許”之義。如上引羅隱《鷹》詩即是如此。

### 三、參 差

#### 1. 稀疏。

簪峴東亭有小池，早荷新荇綠參差。（簪峴東池） 荷芰綠參差，新秋水滿池。（池上早秋）

按：白居易詩此二例“參差”似為“高下不齊”之意，然比較王建詩二例可知“參差”應為“稀疏”之意。

陳綠向參差，初紅已重疊。（王建：落葉）“向”為“漸漸”之義。 菱葉參差萍葉重，新蒲半折夜來風。江村水落平地出，溪畔漁船青草中。（王建：江陵道中）

又：韓愈《將歸贈孟東野房蜀客》：“倏忽十六年，終朝苦寒飢。宦途竟寥落，鬢髮坐差池。”此處“差池”為“稀疏”義。“參差”與“差池”義通，故“參差”亦有“稀疏”義。

#### 2. 乖互，差失。

此義王鐔《詩詞曲語辭例釋》已收，並引白居易、元稹、韓愈等例。按：此義白居易詩中頗多，除王文所引外，尚有下列例句：

春令有常候。清明桐始發。何此巴峽中，桐花開十月？……風候一參差，榮枯遂乖劣。（桐花） 官班分內外，遊處遂參差。（代書詩一百韻寄微之）此為“乖隔”義。 心塵未淨潔，火候遂參差。（同微之贈別郭虛舟煉師五十韻）

又：韓愈及李商隱下列詩句中“參差”也是此義。

長安百萬家，出門無所之。豈敢尚幽獨，與世實參差。（韓愈：出門）  
流鶯舞蝶兩相欺，不取花芳正結時。他日未開今日謝，嘉辰長短是參差。（李商隱：櫻桃花下）

#### 四、趁

趕着……（時候），趕在……之前。

早知留酒待，悔不趁花歸。（答韋八） 迎春犁瘦地，趁晚喂羸牛。（不如來飲酒七首之二） 趁暖泥茶竈，防寒夾竹籬。（新亭病後獨坐招李侍郎公垂）此為常訓，不多引。

但“趁”還可以表示“趕在……之前”，如：

到舍將何作寒食，滿船唯載樹栽歸。（送李校書趁寒食歸宜興山居）詩題中“趁寒食”並非“趁着寒食時”之義，而是“趕在寒食之前”義，觀詩句“到舍將何作寒食”可見。

這種用法在唐詩中不乏其例，如：

四面星辰着地明，散燒烟火宿天兵，不闕破賊須歸奏，自趁新年賀太平。（韓愈：同李二十八員外從裴相公野宿西界）樊汝霖注：“公與李正封從晉公十一月二十八日自蔡入朝，十二月十六日至自蔡，則知殘年過襄城矣。”

洛陽歸客明朝去，容趁城東花發時。（劉禹錫：罷郡歸洛途次山陽留辭郭中丞使君） 弄春公子正回首，趁節行人不到家。（皮日休：洛中寒食二首之二）

又：“羲和自趁虞泉宿，不放斜陽更向東。”（李商隱：樂遊原）此為“趕到……處”之意。 “勸君火急添功用，趁取當時二妙聲。”（柳宗元：疊後）此為“趕緊達到某一日標”之意。“趁”的這些意義都互相有聯繫。

《集韻·銑韻》：“蹇，乃殄切，蹈也，逐也。或作‘蹇’、‘趁’。”“趁”有“逐”義，而“逐”有驅逐義，有追趕義，故“趁”也有驅逐義和追趕義。由追趕義引申為上述諸義；上述諸義雖然略有區別，但可以互相貫通。

## 五、校

用於比較。

白居易詩中“校”字出現得相當多，初看起來，用法也頗複雜。但經過歸納，可得出下列幾種用法：

(1) 用於比較句。有三種形式：

①(N<sub>1</sub>) 比 N<sub>2</sub> 校 A。(N<sub>1</sub> 為比較的主體，N<sub>2</sub> 為比較的對象，A 為形容詞。下同)

能就江樓銷暑否？比君茅舍校清涼。(江樓夕望招客) 官職比君雖校小，封疆與我且為鄰。(元微之除浙東觀察使喜得杭越鄰州先贈長句)

②(N<sub>1</sub>) A 校於 N<sub>2</sub>

老校於君合先退，明年半百又加三。(除夜寄微之) 不知待得心期否？老校於君六七年。(以詩代書酬慕巢尚書見寄)

③(N<sub>1</sub>) A 校 N<sub>2</sub>

多於賈誼長沙苦，小校潘安白髮生。(不準擬二首之二) 舍人雖健無多興，老校當時八九年。(送姚杭州赴任)

(2) 上述句式中 N<sub>1</sub> 多不出現。如果 N<sub>1</sub> 出現而 N<sub>2</sub> 不出現，則成為“N<sub>1</sub> 校 A”。此種句子甚多，僅舉兩例：

夜來身校健，小飲復何如？(病中逢秋招客夜飲) 華簪脫後頭雖白，堆案拋來眼校明。(晚起)

此類句子實際上仍含比較之意。前一例與日間比較，後一例與為官時比較。但因比較的對象不出現，“校”可譯為“頗”。

(3) 比較句中可出現 A (或 V+A 構成的動結式) 的准賓語 O。也有三種形式：

①校+A+O

才應行到千峰里，只校來遲半日間。(雨中赴劉十九二林之期) 高陽雲  
樹伊川月，已校歸遲四五年。(酬別周從事二首之二)

②A+校+O

青衫脫早差三日，白髮生遲校九年。(酬元郎中同制加朝散大夫書懷兄贈)  
移晚校一月，花遲過半年。(對晚開夜合花)

③校+O+A

莫怪不如君氣味，此中來校十年遲。(初除主客郎中知制誥) 又校三年  
老，何曾一事成。(贈江州李十使君員外十四韻)  
無論是“校遲九年”，“遲校九年”還是“校九年遲”，意思都是相比之下遲了九  
年。

(4) 如果是兩種事物  $N_1$  和  $N_2$  (或兩種性狀  $A_1$  和  $A_2$ ) 比較優劣，則其句式  
為  $N_1 (A_1) + 校 + V + N_2 (A_2)$  (V 多為“勝”或“不如”)。

一種不生明月裏，山中猶校勝塵中。(廳前桂) 遂性逍遙雖一致，鸞鳳  
終校勝蛇蟲。(讀莊子) 多種少栽皆有意，大都少校不如多。(問移竹)  
閑忙俱過日，忙校不如閑。(閑忙)

## 六、誇 張

誇耀。

倚作天仙弄地仙，誇張一日抵十年。(見於給事暇日上直寄南省諸郎官詩因  
以戲贈) 曾賞錢塘嫌茂苑，今來未敢苦誇張。(登閭門閑望) 猶有誇張  
少年處，笑呼張丈喚殷兄。(歲日家宴戲示弟侄等) 縱有風情應淡薄，假如  
老健莫誇張。(座中戲贈諸少年) 不使黔婁夫婦看，誇張富貴向何人。(寒  
食日寄楊東川)

又有“大誇”一詞，也是誇耀之義，見於白居易詩、詩序及文中：

賀上人回得報書，大誇州宅似仙居。(答微之誇越州州宅) 以足下來章  
惟求相困，故老僕報語不覺大誇。(和微之詩二十三首序) 舒員外遊香山寺  
數日不歸，兼辱尺書大誇勝事。(詩題) 妓大誇曰：“我誦得白學士長恨歌，  
豈同他妓哉？”由是增價。(與元九書)

三春已暮桃李傷，棠梨花白蔓菁黃。村中女兒爭摘將，插刺頭鬢相誇張。  
 (元稹：村花晚) 官館貯嬌娃，當時意大誇。艷傾吳國盡，笑入楚王家。  
 (劉禹錫：館娃宮)

## 七、密坐（促坐）

宴席，特指妓席。也作“密座”、“密宴”、“促席”。

密坐隨歡促，華樽逐勝移。香飄歌袂動，翠落舞釵遺。(代書詩一百韻)  
 密座移紅氈，酩顏照淥杯。雙娥留日住，五馬任先回。(醉中戲贈鄭使君)  
 雪夜尋僧舍，春朝列妓筵。長齋儼香火，密宴簇花鈿。(奉酬淮南牛相公思黯見寄二十四韻)  
 定場排漢旅，促席進吳餼。(東南行) 促席留歡日未曛，  
 遠坊歸思已紛紛。(和韋庶子遠坊赴宴未夜先歸之作)

強留費日月，密席羅嬋娟。(韓愈：晚秋鄜城夜會聯句)

按：此詞出於《史記·滑稽列傳》：“日暮酒闌，合尊促坐，男女同席，履舄交錯，杯盤狼藉。”其中“促坐”為動詞詞組。傅毅《舞賦·序》：“鄭衛之樂，所以娛密坐，接歡欣也。”陸機《贈斥丘令馮文熊》詩：“密席接同志，羽觴飛鄰淥。”“密坐”、“密席”已是名詞。在唐詩中“密坐”、“密席”、“促坐”、“促席”等常指妓席，上引白居易《奉酬淮南牛相公思黯見寄》及韓愈二例尤為明顯。又：白居易《東都冬日會諸同聲宴鄭家林亭》：“賓階紛組佩，妓席儼花鈿。促膝齊貧賤，差肩次後先。”杜甫《宴戎州楊使君東樓》：“坐從歌妓密，樂任主人為。”亦可證“密坐”、“促坐”即指妓席。

## 八、冥搜

白居易詩中“冥搜”有二例，一為探尋幽勝之意，一為冥思遐想之意。

鏡湖期遠泛，禹穴約冥搜。(想東遊五十韻) 此為一義，

真隱豈長遠，至道在冥搜。(永崇里觀居) 此為二義。

唐詩中大體上也是此二義。如：

越水繞碧山，周回數千里。乃是天中鏡，分明畫相似。愛此從冥搜，永懷

臨湍遊。(李白：越中秋懷) 闕底入轍迹，曠原延冥搜。(杜甫：奉同郭給事湯東靈湫作) 趙注：言乘輿遠詣而冥搜也。 多病休儒服，冥搜信客旌。(杜甫：敬贈鄭諫議十韻) 仇注：冥搜，謂尋幽勝。 連唱波瀾動，冥搜物象閒。(高適：陪竇侍御靈雲南亭宴) 此為第一義。

豪華看古往，服食寄冥搜。(杜甫：西閣二首之二) 按：此“冥搜”指修仙學道。 高標跨蒼天，烈風無時休，自非曠士懷，登茲翻百憂。方知象教力，足可追冥搜。(杜甫：同諸公登慈恩寺塔) 趙注：“言巍樓高觀世間無有，唯托之象教而後可營焉。” 按：此“冥搜”猶言“神妙之想象”。 冥搜方朔桃，結念安期棗。(元稹：和樂天贈吳丹) 冥搜呼直使，章奏役飛廉。(元稹：開元觀間居酬吳士矩侍御三十韻) 此為第二義。

由第二義又可引申為構思。

論兵遠壑靜，亦可縱冥搜。題詩得秀句，札翰時相投。(杜甫：送韋十六評事充同谷防禦判官) 仇注：論兵既定，使遠壑清靜，亦可冥搜得句，投寄相慰也。 談諧叨客札，休澣接冥搜。(李商隱：寓興) 按：此言休澣之日相與構思賦詩。 莫怪苦吟遲，詩成鬢亦絲。……冥搜不可得，一句至公知。(裴說：寄曹松)

按：“冥搜”最早見於晉孫綽《遊天台山賦·序》：“非夫遠寄冥搜，篤信通神者，何肯遙想而存之？”李善注：“言非寄情遐遠，搜訪幽冥，篤信善道，通神感化者，何肯存之也？”應為“冥思遐想”義。《漢語大詞典》未及此三義，而將孫綽例歸入“盡力尋找、搜集”義下，似誤。

## 九、那

為什麼。

禾黍與稂莠，雨來同日滋。桃李與荆棘，霜降同夜萎。草木既區別，榮枯那等夷？茫茫天地意，無乃太無私。(讀漢書詩) 火發城頭魚水裏，救火竭池魚失水。乖龍藏在牛領中，雷擊龍來牛枉死。人道蒼神龜骨聖，試卜魚牛那至此？(偶然二首之一) 明妃風貌最娉婷，合在椒房應四星。只得當年備宮掖，何曾專夜奉幃屏？見疏從道迷圖畫，知屈那教配虜庭？(昭君怨) 帝城

行樂日紛紛，天畔窮愁我與君。……人生多少歡娛事，那獨千分無一分？（寄微之）  
 為問三丞相，如何秉國鈞？那將最劇郡，付與苦慵人？（去歲罷杭州，今春領吳郡，慚無善政，聊寫鄙懷，兼寄三相公）  
 莫學長生去，仙方誤殺君。那將薤上露，擬待鶴邊雲？（不如來飲酒七首之五）  
 服氣崔常侍，燒丹鄭舍人。常期生羽翼，那忽化灰塵？（感事）

號弓那獨切？曾感昔年招。（元稹：順宗至德大聖大安孝皇帝挽歌詞三首之一）  
 我自離鄉久，君那度嶺頻？（元稹：和樂天客游嶺南二十韻）

按：“那”義同“豈”，用於反問，此為常訓。王鐸《詩詞曲語辭例釋》：“那，怎，怎麼，疑問副詞，多用於真性問句，故與表反問、作‘豈’解的用法有別。”上引白居易、元稹諸例，亦用於真性疑問，但解釋為“為什麼”似更貼切。尤其是白居易《讀漢書》例與元稹《順宗挽歌詞》例，更應解釋為“為什麼”。元稹例上句問原因，下句是回答，“那”表示詢問。又：白居易《江上對酒二首之一》：“家鄉安處是，那獨在神京。”此“那”用於反問。而上引白居易《寄微之》：“人生多少歡娛事，那獨千分無一分？”此“那”用於詢問，表示“為什麼”。兩個“那”顯然不同。

## 十、匹 如

就算是。

此地何妨便終老，匹如元是九江人。（九江春望）  
 蒼華何用祝，苦辭亦休吐，匹如剃頭僧，豈要巾冠主？（和祝蒼華）  
 “蒼華”為髮神，此言髮落不用祝蒼華。  
 眼下有衣兼有食，心中無喜亦無憂。匹如身後有何事，應向人間無所求。（偶吟二首之一）  
 尚平婚嫁了無累，馮翊符章封却還。處分貧家殘活計，匹如身後莫相關。（詠懷）  
 此兩例“匹如身後”均意為“就算是死了”之意。

前回一去五年別，此別又知何日回。好住樂天休悵望，匹如元不到京來。（元稹：酬樂天醉別）

按：《漢語大詞典》：“匹如：比如，好似。”引元稹《酬樂天醉別》與白居易《偶吟》例，似未妥。“匹如”與“譬如”有別。“譬如”為“比如、好似”意，

如“譬如蝸鵝徒，啾啾啻龍鵬。宜當委之去，寥闊高飛騰。”（白居易：反鮑明遠白頭吟）而“匹如”為讓步的假設。

## 十一、欺

1. 輕視。此義白居易詩例甚多，僅舉數例如下：

莫欺泥土脚，曾踏玉階來。（携諸山客同上香爐峰）  慚君獨不欺顛顛，  
猶作銀臺舊眼看。（重贈李大夫）  莫欺柳條弱，勸酒勝於人。（莫走柳條詞  
送別）  齷齪豪家笑，酸寒富屋欺。（自題小草亭）  富貴家人重，貧賤妻  
子欺。（讀史詩五首之五）  管領好風烟，輕欺凡草木。（題小橋前新竹招  
客）

其他詩人作品中亦頗多。各舉一例：

肉食哂菜色，少壯欺老翁。（杜甫：贈蘇四僎）  俱是嶺南巡管內，莫欺  
荒僻斷知聞。（韓愈：晚次宣溪）  法成不怕刀槍利，體實常欺石榻寒。（王  
建：贈王屋道士赴詔）  吵小欺湘燕，團圓笑落星。（劉禹錫：和牛相公題姑  
蘇所寄太湖石）  有鳥有鳥群雀兒，中庭啄粟籬上飛。秋鷹欺小嫌不食，鳳  
凰容衆從爾隨。（元稹：有鳥二十章之十四）

2. 勝過。此義由“輕視”義引申而來。

肩欺楊柳葉，裙妒石榴花。（和春深二十首之二十）  精神欺竹樹，氣色  
壓亭臺。（奉和思黯相公以李蘇州所寄太湖石奇狀絕倫因題二十韻見示）  大  
去便應欺粟粒，小來兼可隱針鋒。（李商隱：題僧壁）按：“粟粒”用佛教“一  
粒粟中藏世界”之義。又：錢鍾書《管錐編》謂“竊疑原作‘小去’、‘大來’。”

愍征新價欲凌空，一首堪欺左太冲。（皮日休：傷盧獻秀才）自注：“獻有  
《愍征賦》一首，人為作注。”  近日篇章欺白雪，早年詞賦得黃金。（羅隱：  
寄前戶部陸郎中）

## 十二、讓

1. 慚。



白居易詩中，除詩題《和高僕射罷節度讓尚書》一處外，其餘詩句中的“讓”七例中有五例是此義。

白玉慚溫色，朱繩讓直辭。（叙德書情四十韻上宣歙崔中丞） 仰山靡不讓，涉海水難為。（同上） 花低羞艷妓，鶯散讓清歌。（上巳日恩賜曲江宴會即事） 醜醜慚氣味，琥珀讓晶光。（答皇甫十郎中秋深酒熟見憶） 桃李慚無語，芝蘭讓不芳。（裴常侍以題薔薇架十八韻見示因廣為三十韻以和之）

唐詩中其他例子如：

結友子讓抗，請師我慚丁。（韓愈：答張徹）“抗”與“丁”均為人名。

猿羞啼月峽，鶴讓警秋天。（元稹：酬樂天江樓夜吟稹詩因成三十韻）此言白居易夜吟之聲使猿鶴都感到羞慚。

2. 遜，不如

醉玩無勝此，狂嘲更讓誰？（玩半開花贈皇甫郎中） 綠蕙不香饒桂酒，紅櫻無色讓花鈿。（宴周皓大夫光福宅）按：“饒”有“遜”義，見張相《詩詞曲語辭匯釋》。

瞿塘五六月，驚電讓歸船。（韓愈：送靈師） 檄筆無與讓，幕謀職其膺。（韓愈：送韓參謀赴河中幕）“無與讓”謂“無所遜”，即無出其右者。 洞庭九州間，厥大誰與讓。（韓愈：岳陽樓別竇司直）此謂其大無比。 楚辭已不饒唐勒，風賦何曾讓景差。（李商隱：宋玉） 中國書流尚（一作讓）皇象，北朝文士重徐陵。（劉禹錫：洛中寺北樓見賀監草書題詩）按：作“讓”意亦可通，“讓皇象”謂遜於皇象。 昨日鴻都新上第，五陵年少讓清光。（劉禹錫：贈劉景擢第） 陳遵修尺牘，阮瑀讓飛箋。（元稹：獻蔡陽公詩五十韻）

按：“慚”義與“遜”義意義上有聯繫。有些詩句中的“讓”字作“慚”解和作“遜”解均可，如上引劉禹錫詩與元稹詩三例即如此；只是讀作“慚”側重於表主觀態度，讀作“遜”側重於表客觀事實。上一條“欺”的“輕視”和“勝於”二義的關係也是如此。

### 十三、如 何

為什麼，多用於對應如此而不如此之事發問。

如何欲五十，官小身賤貧？（讀張籍古樂府詩） 哭君豈無辭？辭云君子人，如何天不弔，窮悴至終身？（哭劉敦質詩） 如何奉一身，直欲保千年？不見馬家宅，今作奉誠園。（傷宅） 京師四方則，王化之本根。長吏久於政，然後風教敦。如何尹京者，選次不逡巡？（贈友詩五首之四） 如何有此用，幽滯在岩峒？（答桐花詩） 如何時俗人，但賞桃李林？豈不知堅貞，芳馨誘其心。（贈能七） 如何過四十，種此數寸枝？得見成陰否？人生七十稀。（栽松二首之一） 平生所善者，多不過六七。如何十年間，零落三無一？（晚歸有感） 袖裏新詩十首餘，吟看句句是瓊瑤。如何持此將干謁，不及公卿一字書？（見尹公亮新詩偶贈絕句） 永懷山陰守，未遂嵩陽期。如何坐留滯，頭白江之湄？（和我年三首之二） 如何三伏月，楊尹貶虔州？（何處堪避暑） 阿閣鷓鴣田舍烏，妍蚩貴賤兩懸殊。如何閉向深籠裏，一種摧頹觸四隅？（禽蟲十二章，第五）“一種”為“同樣”之意。

草木雖無情，因依尚可生。如何同枝葉，各自有枯榮？（李白：樹中草） 夢覺燈生暈，宵殘雨送涼。如何連曉語，只是說家鄉？（韓愈：宿龍宮灘） 屑屑水帝魂，謝謝無餘輝。如何不肖子，尚奮瘡鬼威？（韓愈：譴瘡鬼） 月形如白盤，完完上天東。忽然有物來噉之，不知是何蟲。如何至神物，遭此狼狽凶？（韓愈：月食詩效玉川子作） 漢網疏仍漏，齊民困未蘇。如何大丞相，翻作弛刑徒？（李商隱：哭虔州楊侍郎） 如何四紀為天子，不及盧家有莫愁？（李商隱：馬嵬二首之一） 畫屏繡步障，物物自成雙。如何湖上望，只是見鴛鴦？（李商隱：柳枝五首之五） 十八年來墮世間，瑤池歸夢碧桃開。如何漢殿穿針夜，又向窗中覩阿環？（李商隱：曼倩辭） 春鳩與百舌，音響詎同年。如何一時語，俱得春風憐？（元稹：春鳩） 如何盧進士，空戀醉如泥？（元稹：誚盧戡與予數約遊三寺戡獨沉醉而不行） 不得為濟世，宜哉為隱淪。如何一朝起，屈作儲貳賓？（元稹：四皓廟）

按：唐詩中“如何”又有“豈料”之意（見拙作《唐詩詞語札記》，北京大學學報1980年第3期）。對於應如此而不如此之事，用“如何”詢問其緣由，則“如何”意為“為何”；用“如何”表示意外，則“如何”意為“豈料”。此二義有相通之處，在上引一些詩句中“如何”作“為何”解和作“豈料”解均可通。但有些詩句詢問意義很明顯，則只能解為“如何”。

## 十四、輸

遜，不如。

君有一般輸我事，柘枝看校十年遲。（和同州楊侍郎誇柘枝見寄） 白蘋洲上春傳語，柳使君輸楊使君。（得楊明州書頗誇撫民接賓縱酒題詩因以絕句戲之） 金多輸陸賈，酒足勝陶潛。（書事詠懷） 張道士輸白道士，一杯沆澗使逍遙。（病中數會張道士見譏以此答之）

長籌未必輸孫皓，香棗何勞問石崇。（李商隱：樂轉） 書長為報晚，夢好更尋難。影響輸雙蝶，偏過舊畹蘭。（李商隱：曉起） 三月窮途無勝事，十年流水見歸心。輸他谷口鄭夫子，偷得閒名說至今。（羅隱：皇陂）

按：“勝”有“贏”義，其反義詞原為“負”；六朝後“輸”產生了“負義”，與“勝”構成反義詞。但“勝”又有“超過、勝過”義，受其影響，“輸”也產生了一個新義，與“超過、勝過”反義的“遜，不如”。這是“相因生義”的又一例。但“輸”的“遜、不如”義在後代消失了。

## 十五、徒爾為（徒為爾）

徒然，不足道。作“徒爾為”和“徒為爾”均可。也可作“徒爾”、“徒為”和“徒云爾”、“空爾為”。

可借金堤地，栽之徒為爾。（有木詩八首之一） 雙金百煉少人知，縱我知君徒爾為。（每見呂南一郎中新文輒竊有所歎息因成長句以詠所懷） 詩稱國手徒為爾，命壓人頭不奈何。（醉贈劉二十八） 朝夕不過飽，五鼎徒為爾。（再授賓客分司） 末疾徒云爾，餘年有幾何。（酬夢得喜見疾廖） 惆悵知賢不能薦，徒為出入蓬萊殿。（醉後走筆）

酬贈徒為爾，長歌還自吟。（高適：酬裴員外以詩代書） 拙疾徒為爾，窮愁欲問誰。（高適：別韋兵曹） 却笑霍驃姚，區區徒爾為。（岑參：北庭西郊侯封大夫受降回軍獻上） 魑魅魍魎徒為耳，妖腰亂領敢欣喜。（杜甫：荆南兵馬使太常卿趙公大食刀歌） 樽酒聊可酌，放歌諒徒為。（柳宗元：零

陵贈李卿元侍御簡吳武陵) 歷聘不能用，領徒空爾為。(劉禹錫：和李六侍御文宣王廟釋奠作) 況乃幽明隔，夢魂徒爾為。(元稹：江陵三夢) 白後流傳指撥衰，昆侖善才徒爾為。(元稹：琵琶歌) 寡和真徒爾，殷憂動即來。(李商隱：江亭散席循柳路吟) 已知世事真徒爾，縱有心期亦偶然。(羅隱：廣陵秋日贈進士臧漬見寄)

## 十六、往 還

朋友。

豈無舊交結，久別成遷移。亦有新往還，相見多形迹。(寄楊六) 琴裏知聞唯淥水，茶中故舊是蒙山。窮通行止長相隨，誰道吾今無往還。(琴茶) 按：“知聞”亦有“朋友”義。 置心思慮外，滅迹是非間。約俸為生計，隨官換往還。(松齋偶興) 唯恐往還相厭賤，東家飲酒北家眠。(贈鄰里往還)

魚鳥為徒侶，煙霞是往還。(喜閑) 支分門內餘生計，謝絕朝中舊往還。(洛下閑居寄山南令狐相公) 老大多情足往還，招僧待客夜開關。(詠懷寄皇甫朗之) “足”，多也。 時輩推遷年事到，往還多是白頭人。(四年春)

藏衰謀計拙，地僻往還乖。(元稹：疴卧聞幕中諸公徵樂會飲因有戲贈三十韻)

按：義為“朋友”的“往還”是從動詞“往還”(來往之意)發展來的。杜甫《送率府程錄事還鄉》：“常時往還人，記一不識十。”“往還人”指朋友。白居易詩中“往還”絕大多數是名詞，義為朋友，不能再用“來往”來解釋。但個別例子還保留從動詞變化來的痕迹，如上引《四年春》例，“往還”理解為動詞亦可。

## 十七、閑人(附：閑事)

閑人，不相干的人。按：那波道圓本作“閑”，《全唐詩》作“閒”。今從那波本，俱作“閑”。

遂作秦中吟，一吟悲一事。貴人皆怪怒，閑人亦非訾。(傷唐衢二首之二)

携觴懶獨酌，忽聞叩門聲。閑人猶喜至，何況是陳兄。（喜陳兄至） 春來無伴閑遊少，行樂三分減二分。何況今朝杏園裏，閑人逢盡不逢君。（曲江憶元九） 惆悵銀杯來處重，不曾盛酒勸閑人。（獨酌憶微之） 閑人暫聽猶眉斂，可使和蕃公主聞？（聽李士良琵琶） 隨分自安心自斷，是非何用問閑人？（自詠） 此詩勿遣閑人見，見恐與他為笑資。（和酬鄭侍御東陽春闕放懷追越遊見寄）

死生哀樂兩相棄，是非得失付閑人。（韓愈：忽忽） 借問池臺主，多居要路津。千金買絕境，永日屬閑人。（劉禹錫：城東閑遊） 我今因病魂顛倒，唯夢閑人不夢君。（元稹：酬樂天頻夢微之） 每識閑人如未識，與君相識更相憐。（元稹：酬孝甫見贈十首之九）

按：白居易及韓愈、劉禹錫、元稹等詩中“閑人”均有二義。一為悠閑之人，此為常訓；一為不相干之人，例見上引。

“閑事”意為無關緊要之事或無所謂之事。舉例如下：

獨卧空床好天氣，平明閑事到心中。（嘉陵夜有懷二首之一） 唯擬騰騰作閑事，遮渠不道使君愚。（答州民） 酒後高歌且放狂，門前閑事莫思量。（醉後） 兩餐聊過日，一榻足容身。此外皆閑事，時時訪老陳。（訪陳二）

能銷忙事成閑事，轉得憂人作樂人。（詠家醜十韻） 是時心與身，了無閑事牽。（風雪中作） 把酒思閑事，春愁誰最深。（把酒思閑事二首） 自笑營閑事，從朝到日斜。（營閑事） 支分閑事了，把背向陽眠。（自詠老身示諸家屬） 飢寒亦閑事，况乃不飢寒。（慵不能） 夜歸不到應閑事，熱飲三杯即是家。（冬日平泉路晚歸）末二例“閑事”為“無所謂”意。

朝從空屋裏，騎馬人空臺。盡日推閑事，還歸空屋來。（元稹：空屋題）“閑事”指官府瑣事。 倚壁思閑事，回燈檢舊詩。（初寒夜寄盧子蒙） 又：《本事詩》引劉禹錫詩：“司空見慣渾閑事，斷盡江南刺史腸。”“閑事”亦是無所謂之事。

## 十八、尋

已。也可“尋已”連用。

吾道尋知止，君恩偶未忘。（郡齋暇日憶廬山草堂） 親故尋回駕，妻孥未出關。鳳凰池上月，送我過商山。（宿陽城驛對月） 頭仍未盡白，官亦不全卑。榮寵尋過分，歡娛已校遲。（對酒自勉） 冒寒尋到洛，待暖始歸秦。（酬皇甫賓客） 金羈駱馬近貫却，羅袖柳枝尋放還。（閑居） 娃宮屐廊尋已傾，硯池香徑又欲平。（題靈岩寺）

浮名尋已已，懶計却區區。（杜甫：大曆三年春） 中禁詞臣尋引領，左川歸客白回腸。（李商隱：留贈畏之） 尋知亂後嘗辭祿，共喜閒來得養神。（羅隱：得宣州賈尚書書） 講易工夫尋已聖，說詩門戶別來情。（王建：別李贊侍御） 聞道近來諸子弟，臨池尋已厭家鷄。（柳宗元：殷賢戲批書後寄劉連州並示孟俞二章）

按：副詞“尋”通常為“隨即”，“不久”之義，表示後一事跟着前一事發生，但上引例句中的“尋”都不能如此解釋，因為“尋”後的動作都前無所承；而且白居易詩“親故尋回駕”和“娃宮屐廊尋已傾”均為首句，更無所承接。白居易《閑居》：“羅袖柳枝尋放還”，似乎承接上句“金羈駱馬近貫却”，表示賣駱馬後隨即放柳枝（樊素）；但據白氏《不能忘情吟》，賣駱馬與放柳枝在同一時候，所以“尋”也不能解釋為“隨即”。以上各例的“尋”均為“已”義。

## 十九、珍 重

殷勤，情意懇切。

一章錦繡段，八韻瓊瑤音。何以報珍重，慚無雙南金。（酬張太祝晚秋卧病見寄） 桐花詩八韻，思緒一何深。……珍重八十字，字字化為金。（初與元九別後忽夢見之及寤而書適至兼寄桐花詩悵然感懷因以此寄）按：“珍重八十字”即指元稹《桐花詩》八韻。 藥物來盈裹，書題寄滿箱。殷勤翰林主，珍重禮闈郎。煦沫誠多謝，搏扶豈所望。（涓村退居寄禮部崔侍郎翰林錢舍人詩一百韻）按：此以“殷勤”與“珍重”對舉。 不勝珍重意，滿袖寫瓊瓌。（酬盧秘書二十韻）按：此言盧秘書賦詩見贈。 綠絲文布素輕裕，珍重京華手白封。（元九以綠絲布白輕裕見寄製成衣服以詩報知）以上“珍重”均言贈詩（物）人之情意懇切。

領客珍重意，顧我非公卿。（杜甫：太子張舍人遺織成錦段） 赤憎輕薄  
 遮人懷，珍重分明不來接。（杜甫：風雨看舟前落花） 唯恐塵埃轉磨滅，再  
 三珍重囑山僧。（劉禹錫：洛中寺北樓見賀監草書題詩） 珍重賀詩呈錦繡，  
 願言歸計並園廬。（劉禹錫：酬樂天見詒賀金紫之什） 珍重新詩遠相寄，風  
 情不似四登壇。（劉禹錫：令狐相公自太原累示新詩因以酬寄） 按：此“珍重”  
 即指詩題中“累示”。 再拜捧兄贈，拜兄珍重言。（元稹：酬獨孤二十六送  
 歸通州） 神劍飛來不是錯，碧潭珍重駐蘭橈。（李商隱：利州江潭作）  
 因漆投膠不可開，贈君珍重抵瓊瑰。（李商隱：贈庾十二朱版）

## 二十、助

增添。

暗助醉歡尋詠酒，潛添睡興著紅樓。（認春） 暝助嵐陰重，春添水色深。  
 （履道春居） 酒助疏頑性，琴資緩慢情。（江上對酒二首之一） 潤含玉  
 德懷君子，寒助霜威憶大夫。（雪中即事寄微之） 借助秋懷曠，留連夜卧遲。  
 （山中問月）

白沙留月色，綠竹助秋聲。（李白：題宛溪館） 樂助長歌逸，杯饒旅思  
 寬。（杜甫：宴忠州使君宅） 雲隨仙馭遠，風助聖情哀。（韓愈：大行皇太  
 后挽歌詞） 芳意饒呈瑞，寒光助照人。（韓愈：春雪間早梅） 碧霄無枉  
 路，徒此助離憂。（柳宗元：酬盧秀才寓居開元寺早秋月夜病中見寄） 積雪  
 表明秀，寒花助葱籠。（柳宗元：酬賈鵬山人郡內新栽松寓興見贈二首之一）

願乞野人三兩粒，歸家將助小庭幽。（王建：題江寺兼寄藥子） 戟枝迎日  
 動，閣影助松寒。（劉禹錫：春日退朝） 詩情茶助爽，藥力酒能宣。（劉禹  
 錫：酬樂天閒卧見寄） 蝶銜花蕊蜂銜粉，共助青樓一日忙。（李商隱：春  
 日）

按：《漢語大詞典》“助”有“增添”義，但引《史記·外戚世家》：“侍御  
 左右皆伏地泣，助皇后悲哀”，誤。又引前蜀李珣《浣溪沙》例，則時代稍晚。  
 從上引諸例可知，此義在唐代就已很常見。

有時“助”表示“增添……之美”的意思。

助歌林下水，銷酒雪中天。（東都冬日會諸同聲宴鄭家林亭） 香花助羅綺，鐘梵避笙歌。（夜遊西武丘寺八韻） 花助銀杯氣，松添玉軫聲。（春池閑泛）

暫須回步履，要取助盤飧。（韓愈：和候協律詠筍）

## 餘 論

以上二十個口語詞，有些是虛詞，也有一些是動詞、形容詞或名詞。這些詞有的意義、用法比較靈活，在不同的上下文中有不同的譯法，在現代漢語中不容易找到和它完全相對應的詞。最典型的是“校”，在不同上下文中譯法很不相同，在有的句子中甚至很難用現代漢語中某一個詞來對譯（如“老校於君合先退”，“移晚校一月”中的“校”）。其他詞語如“不妨”、“趁”在不同上下文中譯法也很靈活。對於這些詞語，就不能簡單地採用以同義詞訓釋的方法，而應當仔細揣摩這個詞語在不同上下文中的意義和用法，找出其間的內在聯繫，從而在總體上來把握這個詞語。這是在唐詩詞語的詮釋中應當注意的。

### Notes on Some Colloquial Words and Expressions in Bai Juyi's Poems

Jiang Shaoyu

#### Summary

There are many colloquial words and expressions in Tang poetry. At first glance, they appear to be quite common, but in fact, they have particular meanings. People cannot understand the poems correctly if they do not know the particular meanings of such words and expressions. The present article provides explanatory notes on 20 colloquial words and expressions in Bai Juyi's poems, including “依” which means “close to” instead of “lean on” or “depend on”, “誇張” which means “brag” rather than “exaggerate”, “往還” which



---

refers to “friend” rather than “come and go” or “contact”. In some items, the explanation is based on the analysis of the grammatical function of the word in question, for example, the word “校” is used for comparison in the following structures: (1)  $(N_1)$  比  $N_2$  校 A,  $(N_1)$  A 校於  $N_2$ ,  $(N_1)$  A 校  $N_2$ ; (2) N 校 A; (3) 校 + A + O, A + 校 + O, 校 + O +  $\Lambda$ ; (4)  $N_1(A_1)$  + 校 + V +  $N_2(A_2)$ . In every item, following the explanation, some sample sentences from Bai Juyi’s poems and other Tang poems are presented to support the explanation.

# 西漢軹國所在與文帝的侯國遷移策

李開元

## 序

1972年長沙馬王堆漢墓發掘後，墓主軹侯的封國所在，再次引起學界的關注。同年7月出版的《長沙馬王堆一號漢墓發掘簡報》，定軹侯利倉封國在今湖北省浠水縣。《文物》1972年第9期發表兩篇有關軹國歷史地理的論文，一為馬雍氏之《軹侯和長沙國丞相》，一為黃盛璋、鈕仲勛氏之《有關馬王堆漢墓的歷史地理問題》，兩篇文章皆認為軹侯利倉封國應在今河南省光山縣一帶，而認為湖北省浠水之軹乃東晉時代的僑縣。1973年10月出版的正式發掘報告《長沙馬王堆一號漢墓》，即採用了這種意見。然而，此問題尚有重新檢討之必要。

## 一、軹國兩所在說之由來和根據

關於軹國所在，很早就存有兩種不同說法，歷代史家，或取其一，或兩說並立。然追根溯源，其根據不出四氏二說，即班固+杜預之河南光山說（作者稱其為北軹說），沈約+酈道元之湖北浠水說（作者稱其為南軹說），後代之說，皆不過因襲而已。試列表如下。（見表一）

班固《漢書·地理志》：“江夏郡，軹縣。”自注云：“故弦子國。”由此可知，地志所載之軹縣所在，可以由弦子國之所在而確認。

《春秋·僖公五年》：“楚人滅弦、弦子奔黃。”杜預《集解》注：“弦國在弋陽軹縣東南。”據此，春秋之弦國故地在西晉時代之弋陽郡軹縣，即今河南省光山縣淮河上游一帶。<sup>〔1〕</sup>

以上，合班杜二氏之說，即形成漢代軹縣在河南光山之北軹說。

表一 軹縣所在地諸說表

文 獻			其 說				備 注	
說 者	書 名	時代	名稱	時 代	所 屬	所在		
1	班固 (32~92)	漢書·地理志	東漢	軹縣	西漢成帝元 延綏和年間	江夏郡	北軹	(河南省 光山縣)
2	杜預 (222~284)	春秋左氏傳集解	西晉	軹縣	西晉	弋陽郡	北軹	
3	司馬彪 ( ~306)	續漢書·地理志	西晉	軹國	東漢	江夏郡	北軹	王符封國
4	沈約 (441~513)	宋書·州郡志	宋·齊 ·梁	軹縣	漢 東晉	(淮南王國) 西陽郡	南軹	(湖北省 浠水縣)
5	酈道元 (472~527)	水經·江水注	北魏	軹國	漢惠帝二年	(淮南王國)	南軹	
6	房玄齡等	晉書 (646~648)	唐	軹縣	晉	弋陽郡	北軹	從杜預說
7	杜佑 (734~812)	通典	唐	軹縣	漢	江夏郡	北軹	從杜預說
8	李吉甫 (758~814)	元和郡縣圖志	唐	軹縣	漢	江夏郡	北軹	從杜預說

沈約《宋書·州郡志》西陽郡條下，“孝寧侯相，本軹縣，漢舊縣。孝武自此伐逆，即位改名。”這說明，劉宋孝武帝改名東晉之軹縣為孝寧侯國的地方，即漢代軹縣故地。

稍晚於沈約的酈道元，在《水經·江水注》中說：“（江水）又東逕軹縣故城南，故弦國也。《春秋·僖公五年》楚滅弦，弦子奔黃者也。漢惠帝二年封長沙相利倉為侯國。城在山之陽，南對五洲也。江中有五洲相接，故以五洲為名。宋孝武舉兵江洲，建牙洲上，有紫雲蔭之，即是洲也。東會希水口。”酈氏所言軹侯利倉之封國軹，即沈約所言之漢和東晉的軹縣，劉宋的孝寧侯國。據此，其所在當在湖北省浠水之南軹。

以上，合沈酈二氏之說，即形成漢代軹縣在湖北浠水之南軹說。

我們知道，歷代政區變化頻繁，欲判明史書中地名之所在，首先必須確認該書所言地名之時代。班固東漢人，其《漢書·地理志》所載郡國縣名，乃據

西漢末成帝元延、綏和年間（前12年—前8年）政府之“版籍”而定<sup>[2]</sup>，其說自無可疑。正因為如此，地志所言之軹縣，乃成帝元延、綏和年間屬漢江夏郡之軹縣<sup>[3]</sup>，故不著為侯國。其自注“故弦子國”之所在，也當指成帝元延、綏和年間之軹縣的所在地。杜預西晉人，其所言西晉之軹縣在今河南省光山縣淮河上游一帶，即故弦國之所在，也當無問題。也就是說，如果我們準確地理解班杜二氏之說後，可以確定，西漢成帝元延、綏和年間屬漢江夏郡之軹縣的所在，即春秋之弦子國故地，其所在同西晉之軹縣，在今河南省光山縣淮河上游一帶。

沈約南朝宋、齊、梁間人，其著《宋書·州郡志》，除參考了班固《漢書·地理志》，司馬彪《續漢書·郡國志》以外，尚大量參考了晉代的“版籍”及地理書，如“太康元康定戶、王隱地道、晉世起居、永初郡國、何徐州郡及地理雜書”等<sup>[4]</sup>，其說自有相當的可靠性。酈道元乃一代地理大家，其《水經注》之可信性自不待言。對於弦國之所在，酈氏是有所存疑的<sup>[5]</sup>，然對於軹侯利倉封國所在，即漢惠帝二年的軹國所在地，酈氏則明確指出在希水口之南軹故地。必須注意的是，前引四氏之中，唯有酈氏一人是明言了此事的。看來，酈氏似乎并非僅僅根據弦國之所在來判斷利倉封國之所在的，他在前引《江水注》中有關南軹之說，其根據除沈約《宋書·州郡志》以外，尚有別的來源，如徐爰或孫嚴所著之《宋書》等<sup>[6]</sup>。

通過以上分析，我們可以總結出兩點看法：第一，上述之四氏二說，其言自有獨立可靠的根據，在沒有新的可靠證據的前提下，皆是不能否定的。第二，精確地講，班杜之北軹說，應是指西漢成帝元延、綏和年間的軹縣所在地，而沈酈之南軹說，應是指漢惠帝二年，軹侯利倉始封之軹國所在。明白於此，我們可以進一步提出一個假說，即在漢惠帝二年到成帝元延、綏和間，軹國（縣）之所在發生了變動，從今湖北省浠水縣一帶的南軹遷移到了今河南省光山縣一帶的北軹。

## 二、漢文帝徙侯國出王國的政策

西漢初年，實行郡國分治制度，西部地區為直屬漢王朝的諸漢郡，東部地區為獨立的諸侯王國。此外，又分封功臣以建侯國，其侯國之所在地既有

在漢郡中者，也有在王國中者，然侯國皆上屬中央政府，不由所在郡國管轄。此種狀況，隨着政治形勢的變化及侯國的興廢，給漢王朝的管理及控制帶來了相當困難<sup>[7]</sup>。公元前180年漢文帝即位後，迅速採取新的政策，將散處在各王國中的侯國遷出，安置於漢郡中，此即本文所稱之侯國遷移策<sup>[8]</sup>。考此政策，當發於賈誼。賈誼《新書·壹通》云<sup>[9]</sup>：

郡或乃越諸侯而有免侯之地，於遠方調均發征，又且必同。大國包小國為境，小國闕大國而為郡，大小駁蹀，遠近無衰，天子諸侯封畔之無經也，至無狀也。以藩國資強敵，以列侯餌篡夫，至不得也。陛下奈何久不正此。

已如前述，漢初侯國有懸處於諸侯王國之中者，若一旦廢除，則當歸屬於漢王朝而改屬漢郡，按漢郡縣之例徵收租稅徭役。由於被廢除之侯國領土被諸侯王國領土完全包圍，遂形成諸侯王國中包有屬於漢王朝的“飛地”的局面，即文中所言“郡或乃越諸侯而有免侯之地，於遠方調均發征，又且必同”之意。闕，盧文弨注：“闕當作廓。”是。廓，開也。《禮記·檀弓上》：“祥而廓然。”《經典釋文》：廓，“開也”。駁蹀，雜處錯動。《荀子》王霸：“粹而王，駁而霸。”楊注：駁，“雜也”。蹀，同躐。《集韻》：蹀，“或作躐。”《說文》：躐，“動也”。衰，差也。《國語·齊語》：“相地而衰征。”韋注：衰，“差也”。全文乃指言當時侯國（小國）錯處於王國（大國）中之混亂狀況，助長了圖謀不軌的諸侯王的野心，言請文帝加以改正。文帝納此建議，定制徙侯國出王國，有關實情，《漢書·賈誼傳》中有所記載。同傳所載賈誼《治安策》曰：

諸侯之地，其削頗入漢者，為徙其侯國及封其子孫也。所以數償之，一寸之地，一人之衆，天子亡所利焉。

此段文字，注家紛歧，多不得要領，唯顏師古注“徙其侯國，列侯國邑在諸侯王封內而犬牙相入者，則正其疆界，令其隔絕也”近之。同樣之語，賈誼《新書·五美》記載如下：

諸侯之地，其削頗入漢者，為徙其侯國及封其子孫於彼也。所以數償之，一寸之地，一人之衆，天子亡所利焉。誠以定制而已，故天下咸知陛下之廉。

兩相對照，在“為徙其侯國及封其子孫”句處，《新書》較《漢書》多“於

彼”二字，意義明了得多。誠如《新書》所言，文帝採納了賈誼之策而“定制”，制定了將懸處於諸侯王國中的侯國遷出的新的法令制度，并付諸實行了。然而，從技術上講，每從王國中遷出一侯國，該侯國之原領土就當歸屬於其所在之王國，如此一來，此王國就增加了相當於該侯國的土地和人口。為了求得對等，漢王朝就應從此王國削除與其增加之部分相當的土地和人口。賈誼的這段話就是針對這種情況而言的，他的意思是說，諸侯王國的土地，有因削除而歸屬於漢者，但這些土地漢並沒有吞併，而是部分用來安置從諸侯王國內遷出的侯國“於彼”，部分用來分封諸侯王的子孫“於彼”了。由於所削之地全部用於此用，所以漢朝一寸土地、一個人的利益也沒有得到。這種相互補償關係，即賈誼所言“所以數償之”的意義。正因為但“定制”而無所私有，故天下皆知文帝之公正無私。

具體而言，試以文帝時之淮南國為例以說明之。《漢書·淮南王傳》載文帝舅父薄昭與淮南王劉長書曰：

皇帝初即位，易侯邑在淮南者，大王不肯，皇帝卒易之，使大王得三縣之實，甚厚。

晉灼注，“侯邑在淮南者，更易以他郡封之，不欲使錯在王國。”同樣之事賈誼《新書·淮難篇》云：

侯邑之在其國者，畢徙之他所，陛下於淮南王不可謂薄矣。

可見，文帝即位之初，其徙侯國出王國之政策確實在淮南國施行了。誠然，其時從淮南王國中究竟遷出了哪些侯國，史無記載。然而，漢初之侯國，大者如蕭何之鄴國，戶數在萬戶以上，相當於一大縣，小者如利倉之軹國，僅七百度，不過一鄉。從文中淮南王得“三縣之實”一語來推斷，其時從淮南王國中遷出之侯國數，至少在三國以上。檢《史記》及《漢書》之功臣表，其與淮南王國領域有關之侯國可得五國，即軹、松茲、陰陵、安平、蓼。由於史料之制限，其中尚可以尋到移轉之軌迹者，只有軹國。

### 三、軹國（縣）沿革

為便於說明起見，首先將軹侯家世系整理列表如下。（見表二）

表二 軼侯家世系表

世代	姓名	時 代	封國所屬	封國所在	備 要
1	利倉	惠帝 2 年～呂后 2 年	淮南國	南軼	以長沙國相始封
2	利豨	呂后 3 年～文帝 15 年	淮南國 漢南郡	南軼 北軼	文帝初年遷移
3	利彭祖	文帝 16 年～武帝元狩 6 年	漢南郡 漢江夏郡	北軼	武帝元狩 2 年改屬
4	利扶	武帝建元元年～元封元年	漢江夏郡	北軼	有罪，國除為縣

由表二可知，漢惠帝二年，利倉以長沙王國丞相被封為軼侯。一般而言，漢代分封列侯以地名為號，故列侯之封號多為原有之地名。軼，也不當例外。據《說文》：

軼，車輶也，從車大聲。

揚雄《方言》卷九：

輶、軼，鍊鑿也。關之東西曰輶，南楚曰軼，趙魏之間曰鍊鑿。

由此可見，軼乃楚國南部之方言<sup>(10)</sup>。湖北省浠水縣之南軼正當春秋戰國時代之楚國的南部，當為西漢以前之古地名（軼鄉？），而且，南軼靠近西漢初年之長沙國，因而，長沙王國丞相利倉初封之侯國軼，當從酈道元說，求於南軼。其時，軼國懸處於淮南國中，四周為淮南領土所包圍。文帝初年，當第二代軼侯利豨時，由於文帝之侯國遷移策的實行，軼國由南軼北遷，原地歸屬於淮南王國，疑仍為（軼）鄉，編入近鄰之縣。同時，漢乃在淮南王國西北部近鄰漢南郡之處<sup>(11)</sup>，新置一軼國，轄屬於漢南郡，是為北軼。北軼當本為淮南國領土，其時，由淮南國割出。或者，北軼正如前引賈誼文所言，乃“諸侯之地，其削頗入漢者”，前此已經由淮南國削除編入於漢南郡<sup>(12)</sup>，此時由漢拿出作為補償土地，用於侯國遷移。武帝元狩 2 年（前 121 年），以衡山郡西部合南郡東部數縣置江夏郡<sup>(13)</sup>。北軼仍為侯國由南郡改屬江夏郡。武帝元封元年（前 110 年），第四代軼侯東海太守利扶因罪國除，軼國廢為軼縣仍屬江夏郡，一直持續至西漢末年不變。此即班固《漢書·地理志》據成帝元延、綏和年間版籍所說的江夏郡之軼縣，其所在當從班固與杜預說，在“故弦子國”，即今河南省光山縣一帶。

東漢之軹縣一如《後漢書·郡國志》，所在沿襲西漢不變，乃在北軹，屬江夏郡，一度封與王霸子王符為軹國。西晉之軹縣當從杜預說，其所在仍在北軹。東晉南遷，軹縣所在如沈約氏說，當在南軹，乃南遷後於漢初軹侯的始封之地（疑軹鄉仍存）新置之縣。劉宋以來，乃改東晉之軹縣為孝寧侯國。以上，即西漢到劉宋間，軹國（縣）地理沿革之始末。

明白於此，我們可對主北軹說之兩篇論文的得失簡要地加以分析了。馬雍氏以班固《漢書·地理志》及杜預《春秋左傳集解》立論，證明地志所載之軹縣在北軹，其論證翔實，當無可疑，作者也採用其說。然而，已如前述，班固地志所載之軹縣，乃漢末成帝年間的狀況，為經文帝遷移過的軹縣，已非軹侯的始封之國。另一方面，馬氏批評酈道元氏“錯誤的原因就在於把東晉僑置的軹縣當作了漢代的軹縣”，但是，由於軹縣曾經遷移過，東晉僑置軹縣正因於漢初軹侯之舊封，酈氏此處並不誤。並且，馬氏也沒有注意到，酈氏之說，部分是本於沈約《宋書·州郡志》的，沈氏之說，當為更早之根據。至於黃、鈕二氏之文，則論述較為疏亂。簡略舉其不當之處有三：一，其立論之前提，乃假定南軹北軹之說“必定有一個對，一個錯”，未入論前即已排除了第三種可能，即遷移說之存在。二，其立論乃以唐代之《元和郡縣圖志》為據，而元和志之本不出於班固、杜預二氏之說，其論據之使用，並未加以分析鑒別。三，輕意改動文獻以適己說。如文章為說明“《水經注》所說那個軹縣故城的確也是軹縣故城，不過不是漢代而是晉宋時代的”，引用沈約《宋書·州郡志》西陽郡條下，“孝寧侯相，本軹縣，漢舊縣。孝武自此伐逆，即位改名”為根據。文中“本軹縣”，應指東晉之軹縣，當無問題。而文中明言“漢舊縣”，恰是反證，文章在沒有任何根據的情況下，強指其為“錯誤的”，以適己說，頗為牽強。想來，其為文之時，正當發掘之初，時間匆匆，難免疏失。

#### 四、鄼國（縣）沿革

以上，通過軹國（縣）地理沿革之變遷，漢文帝之侯國遷移策在淮南國之實施當可以確認。並且，從前引《漢書·賈誼傳》及《新書·五美》所載之賈誼《治安策》來看，文帝之侯國遷移策並非僅限於淮南一國，而是作為漢朝之



“定制”而施行全王朝的。若果如此，則文帝初年，當有相當數量的侯國（縣）之所在發生了變動，由於司馬遷，特別是班固對此并不清楚，故給漢初侯國（縣）所在之確認，帶來了相當困難。《漢書·功臣表》中，班固所注的侯國所在，有相當部分是不可信的，並且，已如前述，由於漢志所記之政區地名是以漢末成帝元延、綏和年間為斷的，故由地志所載來推測不同時期的侯國（縣）之所在，特別是漢初侯國之始封地，是相當危險的。下面，作者試圖以鄴國（縣）之沿革為例來補充說明這一點。

鄴國（縣）乃漢初功臣蕭何所封之地，歷來即存有其封國在今河南省永城縣（漢沛郡鄴，作者稱其為東鄴）和湖北省均縣（漢南陽郡，作者稱其為西鄴）兩種不同之說<sup>1)</sup>。然追溯其根據，也不過有四，持蕭何所封在西鄴說者，據臣瓚所引《茂陵書》及班固《漢書·地理志》立論，持蕭何所封在東鄴說者，據班固《泗水高祖亭碑》及江統《徂淮賦》立論，試列表如下：

鄴縣地望諸說表

	文 獻			其 說				備 注
	作 者	書 名	時代	名稱	時代	所 屬	所在	
1	?	茂陵書	西漢	侯國	西漢高帝六年	南陽郡	西鄴	(湖北省均縣) 臣瓚所引
2	班固 (32~92)	漢書·地理志 泗水高祖亭碑	東漢	侯國 縣 侯國	西漢成帝元延 綏和年間 西漢高帝六年	南陽郡 沛郡	西鄴 東鄴 東鄴	(河南省永城縣) 通典所引
3	江統 (?~310)	徂淮賦	西晉	侯國	西漢高帝六年	(梁楚間)	東鄴	通典所引
4	酈道元 (472~527)	水經·江水注 淮水注	北魏	侯國 縣	漢高帝六年	南陽郡 沛郡	西鄴 東鄴	從臣瓚所引茂陵書
5	顏師古 (581~645)	漢書注	唐	侯國 侯國	漢 漢	南陽郡 (梁楚間)	西鄴 東鄴	從臣瓚所引茂陵書 從班固、江統
6	杜佑 (734~812)	通典	唐	侯國 侯國	漢 漢	南陽郡 (梁楚間)	西鄴 東鄴	從臣瓚所引茂陵書 從班固、江統
7	李吉甫 (758~814)	元和郡縣圖志	唐	侯國	漢	(梁楚間)	東鄴	從班固、江統

1. 《茂陵書》，西漢武帝時書，作者不詳，已佚，洪頤煊《經典集林》有輯

存。其有關鄴縣之記載，僅見於臣瓚所引。臣瓚著書也佚，其所引《茂陵書》之有關記載，最早見於酈道元《水經·沔水注》，其文曰：“（沔水）又東南過鄴縣之西南。縣治故城南臨沔水，謂之鄴頭。漢高帝六年，封蕭何為侯國也。薛瓚曰，今南鄉鄴頭是也。《茂陵書》曰在南陽，王莽更名南夷者也。”其文又見於《漢書·高帝紀》顏師古注所引“臣瓚曰，《茂陵書》何封在南陽”。

2. 班固《漢書·地理志》並記有兩鄴縣，南陽郡“鄴，侯國”，沛郡鄴縣則不書侯國。然已如前述，地志所書政區地名乃以漢末成帝元延、綏和年間之《版籍》為斷，並不能據此以斷定漢初之狀況。

3. 班固《泗水高祖亭碑》，其文見杜佑《通典》卷一七七州郡七穀城條下所引，其文曰：“班固《泗水高祖亭碑》云：‘文昌四友，漢有蕭何，序功第一，受封於鄴。’”

表二 鄴侯世系表

世代	姓名	時 代	封 國	所 在	備 要
1	蕭何	高帝 6 年～ 惠帝 2 年	梁楚間	東鄴	始封
2	蕭祿	惠帝 3 年～ 呂后元年	梁楚間	東鄴	以子嗣封
3	同	呂后 2 年～ 文帝元年	梁楚間	東鄴	以蕭何妻封 罷，國除為鄴
4	蕭延	呂后 2 年～ 文帝元年	漢南陽郡	築陽	以何少子封築陽侯 更封為鄴侯
		文帝元年～ 後元 3 年	漢南陽郡	西鄴	
5	蕭遺	文帝後元 4 年～ 後元 4 年	漢南陽郡	西鄴	以子嗣封 薨，無後
6	蕭則	文帝後元 5 年～ 景帝元年	漢南陽郡	西鄴	以遺弟紹封 有罪國除 2 萬 6 千戶
	蕭嘉	景帝 2 年～ 中 1 年	東海郡	武陽	以則弟紹封武陽侯 薨 2 千戶
	蕭勝	景帝中 2 年～ 武帝元朔 2 年	東海郡	武陽	以子嗣封 有罪國除

7	蕭慶	武帝元狩 3 年～ 元狩 5 年	南陽郡	西鄼	以何曾孫紹封鄼侯 薨 2 千 4 白戶
8	蕭壽成	武帝元狩 6 年～ 元封 3 年	南陽郡	西鄼	以子嗣封 有罪 國除
9	蕭建世	宣帝地節 4 年～ 甘露元年	南陽郡	西鄼	以何玄孫紹封鄼侯 薨 3 千戶
10	蕭輔	宣帝甘露 2 年～ ?	南陽郡	西鄼	以子嗣封 薨
11	蕭獲	? ～ 成帝永始元年	南陽郡	西鄼	以子嗣封 有罪 國除
12	蕭喜	成帝永始元年～ 永始 3 年	南陽郡	西鄼	以何玄孫之子紹封 薨
13	蕭尊	成帝永始 4 年～ 元延 4 年	南陽郡	西鄼	以子嗣封 薨
14	蕭章	成帝綏和元年～ 平帝元始元年 元始 5 年	南陽郡	西鄼	以子嗣封 益封 滿 2 千戶 薨
15	蕭禹	王莽居攝元年～ 始建國元年	南陽郡	西鄼	以子嗣封 更為蕭鄉侯 莽敗絕

4. 《通典》同條又引江統《祖淮賦》云，“戾鄼城而倚軒，寔蕭公之故國。”

鄼，即漢志沛郡之鄼縣（說詳下）。班固，東漢人，江統，西晉人，二者殊途同歸，其說自是有力。唯此說與《茂陵書》之說相忤，且不能圓滿解釋漢志兩鄼并立之記載，故又引出蕭何先封於東鄼，後改封於西鄼之說<sup>151</sup>。此說合諸說而立論，似可調和各方之矛盾。唯持此說者也未注意及文帝初年徙侯國出王國之史事，對東鄼之始封及兩鄼之間何時及何以改移之原委過程，未能予以說明。下面，作者試圖究明之。為便於說明起見，列蕭何家世系表如上。

由表可見，蕭何以高帝六年正月封為鄼侯。已如前述，漢初封侯多因放地舊名，蕭何之封也當如此。《水經·淮水注》曰：渙水“又東逕鄼縣故城南。《春秋·襄公十年》，公會諸侯及齊世子光於鄼。今其地鄼聚是也，王莽之鄼治

矣。”這是說春秋之鄫，其所在即北魏之鄫聚，也即王莽時改名為鄫治的地方。其所在，就是漢志所載之沛郡鄫縣<sup>[16]</sup>。鄫，《春秋》經傳皆作“祖”。祖、鄫、鄫，同聲通假<sup>[17]</sup>，祖=鄫=鄫，乃春秋以來即已有之古地名。又，《史記·陳涉世家》，“乃令符離人葛嬰將兵徇蕲以東。攻鉞、鄫、苦、柘、譙，皆下之”。《會注考證》引師古曰：“五縣名也。”《集解》引徐廣曰：“苦、柘屬陳，餘皆在沛也。”據此，可知鄫至秦為縣名，東鄫，即漢沛郡之鄫，襲此名未變。然而，西鄫，即漢南陽郡之鄫則不見有類似記載。如此看來，東鄫既有此沿革，又地近蕭何之故鄉，故從班固《泗水高祖亭碑》及江統《祖淮賦》說，以蕭何封侯國於此最合情理。其時，鄫國地處彭越之梁國與韓信之楚國之間。惠帝二年，蕭何死，其子蕭祿嗣，封地未變。高后元年，蕭祿死，無後。高后二年，呂后封蕭何夫人蕭祿之母同為侯以繼承鄫國。其時，梁（彭越誅後，梁王為高帝諸姬子劉恢）楚（韓信廢後，楚王為高帝子劉交）間領域無變動，處於梁楚間之鄫國，也無變動之痕迹。文帝即位之初，廢呂后之封，復劉氏舊國，遣列侯之國，徙侯國出王國，乃漢初政治及政區地理一大變動期。文帝元年，同罷侯，鄫國廢。由於鄫本為縣，且鄫國之戶口數在萬戶以上，過一大縣，故國除後復為鄫縣，其名未變。大致與此同時，惠帝子梁王劉太誅，梁國廢為漢陽、東二郡，鄫縣當於此時并入於漢陽郡為屬縣。次年，文帝以陽郡封子梁懷王，鄫縣遂歸屬於梁國。武帝元狩中，鄫縣由梁國削除并入於漢沛郡。爾後，其縣名、所屬及所在並無變化<sup>[18]</sup>。其至漢末之狀況，正合於班固地志所記。這就是東鄫，即漢沛郡鄫國（縣）之沿革。

上述呂后二年，蕭何夫人同以人妻嗣侯，此事當為呂后之政治性行動，其意義在於從名分上策應女主持政之現實。由於此舉畢竟違禮異制，故與此同時，呂后又封蕭何少子蕭延為築陽侯以平衡之。築陽，據《漢書·地理志》，其地緊鄰鄫，同屬南陽郡，“故穀伯國”。據《水經·沔水注》，鄫與穀緊鄰，同在沔水北。《通典·州郡》穀城條，“築陽距離鄫三十餘里”。文帝元年，同之鄫國廢，同時，文帝“更封延為鄫侯”<sup>[19]</sup>，以蕭延為鄫國之繼承人。依制度而言，蕭延既為鄫侯，則當繼承蕭何之本封東鄫方合法理，然已如上述，其時正當漢徙侯國出王國之時，如蕭延繼侯國於梁楚間之東鄫，則正當遷移之例，殊為不便，故文帝乃因蕭延築陽之故國舊封改名，新立一鄫國，以免去侯國遷移之煩，此當

是蕭延由築陽侯“更為”或“更封”為鄴侯之意，也即是日後西鄴之起源。考惠呂間封侯者，其所封戶數無過二千戶者，蕭延以何少子封築陽侯時，其戶數也當不會過此。然南陽鄴國於景帝元年廢時，有二萬六千戶，相當於漢兩大縣之戶口數，決非蕭延築陽舊封之戶數所能繁衍至此。據漢志，南陽郡三十六縣共三十五萬九千一百十六戶，除郡治宛縣四萬七千五百四十七戶外，平均一縣不及九千戶，此乃漢末成帝元始二年之人口數，景帝時當更少。由此可以推知，景帝元年之鄴國可能包括有漢志築陽、鄴兩縣之地及戶數，而文帝元年更築陽為鄴時，可能是在築陽舊封之戶數基礎上，比照同之鄴國戶口數益滿萬戶以上，只有如此，經二十三年後，景帝元年才能達到二萬六千戶之數。其後，武帝元狩三年，又立鄴國以封蕭慶，其時鄴國不過二千四百戶，故南陽郡於鄴國以外，并有築陽縣。其後，宣帝地節四年、成帝永始元年，鄴國又兩經廢復，其地都在南陽未變。至成帝元延四年鄴侯蕭尊死，其子蕭章綏和元年嗣侯。漢志所載之南陽郡鄴國，即是指蕭尊或蕭章之鄴國，由於其時戶數也不超過二千，故南陽郡下并有鄴及築陽縣之狀況不變。王莽時更鄴侯蕭禹為蕭鄉侯，改鄴為南庚。東漢時又復舊名為鄴，一直延續後世。以上，即西鄴，也就是漢代南陽鄴國（縣）之沿革。

## 結 語

以上，作者論述了西漢初年漢文帝之侯國遷移政策的存在，及其與軹國（縣）及鄴國（縣）各有兩所在地之關係。最後，簡單結論如下：

1. 所謂侯國遷移策，即將散處於各諸侯王國中的侯國遷入於漢郡中的政策，乃由賈誼提出，於漢文帝即位初年施行。由於此政策的施行，有相當數量的侯國（縣）之所在發生了變動。由於司馬遷，特別是班固對此不甚了了，故史漢功臣表所載侯國（縣）之所在，實有重新檢討之必要。特別是漢表班固所注之侯國所在，有相當部分是不可信的。

2. 軹侯利倉於漢惠帝二年初封於南軹（今湖北省浠水縣），其時處於淮南王國之中。文帝即位後，正當第二代軹侯利豨之時，由於侯國遷移策之施行，軹國由南軹遷移到了北軹（今河南省光山縣），屬漢之南郡。武帝元狩二年，改屬

漢之江夏郡。

3. 鄼侯蕭何於高帝六年封於東鄼，即所謂漢沛郡鄼（今河南省永城縣），在梁楚兩王國之間。文帝即位之初，廢鄼侯同（蕭何妻），更封蕭何少子築陽侯蕭延為鄼侯，為免去侯國遷移之不便，乃廢東鄼為縣，同時，因蕭延之舊封地，即漢南陽郡內之築陽國，新設一鄼國，此即為西鄼，即所謂漢南陽郡鄼（今湖北省之均縣）之起源。鄼國遷徙，即所謂東鄼、西鄼史例，與軼國遷徙原因相同，可為本文所論軼國有南軼、北軼之分的佐證。

#### 注 釋

- [1] 詳見文中所引馬雍氏文。
- [2] 周振鶴《西漢政區地理》，人民出版社，1987年。第22—24頁。
- [3] 錢大昕《二十二史考異》卷九“侯國考”指出，漢志“郡國之名，以（平帝）元始二年（公元二年）戶籍為斷，其侯國之名，則以成帝元延之末（約前九年）為斷。”故就一般而言，漢志之郡國名與其下所屬之侯國縣名并非完全一致的。但是，成帝元延之末至平帝元始二年間軼縣與江夏郡之所屬關係未變，故二者是一致的。
- [4] 沈約《宋書·州郡志》州郡一：“今以班固馬彪二志，太康元康定戶、王隱地道、晉世起居、永初郡國、何徐州郡及地理雜書，互相考覆。且三國無志，事出帝紀，雖立郡時見，而置縣不書。今唯以續漢郡國校太康地志，參伍異同，用相徵驗。”
- [5] 鄼道元在《水經注》中有三處提到弦國之所在：一、前引《水經·江水注》。二、同《水經·江水注》中鄂縣故城處：“江水又左逕赤鼻山南，山臨側江川。又東逕西陽郡南，郡治即西陽縣也。晉書地道記以為弦子國也。江之右岸有鄂縣故城。”引東晉初人王隱之說，其地當在今湖北黃岡縣。三、《水經·淮水注》：“黃水又東逕晉西陽城南，又東逕光城南，光城左郡治。又東北逕高城南，故弦國也。”此處即今河南光山一帶。看來，鄼氏對於弦國之所在是有所存疑的，他似乎并非根據弦國之所在，即班杜之合說來判斷利倉封國之所在，而是欲納班杜之說入於自己的南軼之說中。
- [6] 參見《楊熊合撰水經注疏》“江水注”前引文下注。1971年，臺北版。
- [7] 可參見賈誼《新書》屬遠篇。
- [8] 所謂侯國遷移策，當與列侯之國策同時，經賈誼提出由文帝採納並實行，為文帝初年的重要政策。其目的，除行政管理上的問題外，主要是政治性的，即抑制漢初軍功受益階層，特別是其上層——列侯之勢力。有關此，請參見作者之論文《前漢初年における軍功受益階層の成立——高帝五年詔を中心として》（《史學雜誌》第99編第

11 號，史學會，東京大學文學部 1990 年 11 月）及《前漢初年における軍功受益階層の興亡》（第 36 回國際東方學者會議，東京，1991 年 5 月）。

- [9] 關於傳世本《新書》之真偽，可參見王洲明氏“《新書》非偽書考”（《文學遺產》，1982 年第二期）。根據作者的研究，《新書》儘管多有斷殘錯簡處，但相當可靠，特別是對於漢初政治及制度研究之價值，可以說處於尚未發掘之狀態。對此，作者將另有文論述。
- [10] 《說文》，“軼，車轄也”，“轄，轂端沓也”。軼，同轄，即車轂外端所包之加固部分，通常以鐵製之，其音形義皆類同刑具之鈇。如《方言》，南楚稱這種車具為軼當無問題。然揚雄《方言》卷九又說，“輪，韓楚之間謂之軼，或謂之軼”，若據此，則韓楚之間又有以軼稱輪之說法。元案：《說文》，“軼，長轂之軼也，以朱約之，從車氏聲。”《詩·商頌·烈祖》，“約軼錯衡。”《箋》，“約軼，轂飾也。”軼，即車轂外端所加之裝飾，通常以革製之，形音義皆不同於輪。《方言箋疏》曰，“軼本轂轄，軼本轂轄以其繫於輪也，亦通謂之輪，若輓則并合轂與幅牙矣。此皆就方俗之稱名耳。若分別言之，則軼自軼，軼自軼，且不得謂之轂，況於輪乎。”所言極是。可見，稱車轂外端所包之加固部分為軼，乃軼之本義本稱，以軼稱輪這種說法，乃是一種以部分指稱整體的泛稱法，若有這種稱法，也當是一種後起的稱法。
- [11] 關於漢初長沙、淮南國的疆域，可參見前引周振鶴《西漢政區地理》。
- [12] 據《淮南子》高誘序，淮南土劉長於文帝即位之初，因椎殺辟陽侯而“奪四縣”。“奪四縣”一事，史漢皆失載，然所奪之縣名不詳。
- [13] 前引周振鶴《西漢政區地理》，第 46 頁。
- [14] 諸說可參見《漢書補注·地理志》沛郡鄆縣條注，《蕭何傳》注，《楊熊合撰水經注疏》沔水注。《通典》卷一七七州郡七穀城條。
- [15] 持此說者，有司馬貞、錢大昕、吳卓信、王先謙、楊守敬等諸氏。見注〔14〕。
- [16] 《漢書·地理志》沛郡鄆縣條，“莽曰贊治。”
- [17] 《說文通訓定聲》，“祖，又為鄆，春秋襄公十年，會於祖。”元按：《說文》，“祖，木閑，從木，且聲。”“鄆，沛國縣，從邑盧聲。”“貞，從彡且聲。”祖、鄆，同聲通假。又，鄆為鄆之假借字，迄無疑問。《漢書·地理志》沛郡鄆縣條注，“應劭曰，音嵯。師古曰，此縣本為鄆，應音是也。中古以來借鄆為之耳，讀皆為鄆，而莽呼為贊治，則此縣也有贊音”。元按：師古說是。鄆，讀為鄆，為鄆之同聲通假字。且鄆、鄆俱有贊聲。《說文》，“鄆，從邑贊聲。”《說文通訓定聲》，祖，“假借為槎”，“又為槎”。《說文》，“槎，槎果，似梨而酢，從木盧聲。”祖與槎，聲同相通假。《爾雅·釋木》“槎梨巨鐵之。”《說文》續，“從金贊聲”，與鄆聲同。疑因槎有贊聲，故祖因通槎而

也有贊聲。郟之贊聲，或又源於與相通故。

- [18] 關於其間漢沛、碭郡及梁、楚諸郡國之疆域變動，可參見前引周振鶴《西漢政區地理》相應章節，特別是第 29、57 頁。
- [19] 《漢書·蕭何傳》。《漢書·功臣表》作“更為”。

## Han Emperor Wen's Policy of Moving the Marquis States

Li Kaiyuan

### Summary

This essay deals with Han Emperor Wen (漢文帝)'s policy of "moving the marquis states (侯國) out of the king states (王國)". The policy means moving the marquis states which were scattered in some king states into the prefectures (郡) which were ruled directly by the Han central government. The policy was first suggested by Jia Yi (賈誼) and performed by Han Emperor Wen. Since the carrying out of the policy, many localities of marquis states (and counties, 縣) changed during the Western Han dynasty, which is proved by the two case studies in the essay on the change of locality of the Dai (軻) state and the Zan (鄼) state. At that time Sima Qian (司馬遷) and Ban Gu (班固) did not have an intimate understanding of those changes, so the records of the sites of the marquis states in their historical works, *Shi Ji* (《史記》) and *Han Shu* (《漢書》), are questionable and need restudies.



# 漢道、王道、天道

## ——董仲舒《春秋》公羊說新探

陳蘇鎮

董仲舒是西漢景、武時期的《春秋》公羊學大師，是歷史上著名的儒家學者。他曾以闡釋《春秋公羊傳》的形式提出一套系統的政治學說，主要涉及人性、漢道、王道和天道四個層次的理論。其中，關於漢道即漢朝統治天下之方式的理論是整個學說的核心，人性論是漢道理論的出發點，王道和天道理論則是對漢道理論的史學和神學論證。本文將循此綫索對董仲舒的政治學說進行探討，以求揭示其主要觀點和基本框架。

### 一、《春秋》與漢道

漢代《公羊》家有所謂“《春秋》為漢立法”說。《公羊傳》哀公十四年：“君子曷為為《春秋》？撥亂世，反諸正，莫近諸《春秋》，……制《春秋》之義，以俟後聖。”何休注曰：“待聖漢之王以為法。”又引《演孔圖》曰：“孔子仰推天命，俯察時變，却觀未來，豫解無窮，知漢當繼大亂之後，故作撥亂之法以授之。”董仲舒對《春秋》一書性質的看法也是如此。《春秋繁露·三代改制質文》篇曰：“《春秋》應天作新王之事。”同書《玉杯》篇曰：“孔子立新王之道。”新王即漢朝，新王之道便是漢朝的治國之道。此說自武帝以後得到朝廷的認可，並為儒生普遍接受。武帝曾說“漢亦一家之事，典法不傳，謂子孫何？”<sup>[1]</sup>上是以“新王”自居。班固《漢書·敘傳》下：“太宗……登我漢道。”師古曰：“登，成也。”則是將文帝奉為漢道的奠基者。所以，董仲舒的《春秋》公羊學是一門實用政治學，它直接回答漢王朝應如何統治天下的問題。

《春秋繁露·楚莊王》篇：“《春秋》之道，奉天而法古。”根據《春秋》為漢立法說，《春秋》之道便是漢道。那麼，這“奉天而法古”的漢道究竟是一種什麼樣的統治方式？董仲舒在《天人三策》<sup>[2]</sup>中對此作了兩種解釋。一曰任德教：“王者承天意以從事，故任德教而不任刑。……為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。”二曰以德善化民：“古者修教訓之官，務以德善化民，民已大化之後，天下常亡一人之獄矣。”

所謂“任德教”就是以道德教化治理天下。它是漢儒的共同口號。與之對立的是法家的“法治”主張。如賈誼曾說，“欲民之善”當“道之以德教”，而不可“驅之以法令”<sup>[3]</sup>。劉向也主張“先德教而後刑罰，……尚其德而希其刑”<sup>[4]</sup>。漢元帝為太子時曾勸宣帝：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝斥之曰：“漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎！”<sup>[5]</sup>亦將“任德教”視為儒生之“王道”，而與法家之“霸道”相對。

所謂“以德善化民”，又稱“以德化民”。《史記·孝文本紀》：“孝文帝……專務以德化民”。孤立地看，很難發現它與“任德教”有何區別。但若指出與之相對的口號，其特殊含義便會顯現出來。《三國志·魏書·三少帝紀》：高貴鄉公幸太學講《禮記》，問曰：“‘太上立德，其次務施報’。為治何由而教化各異，皆修何政而能致於立德，施而不報乎？”博士馬照對曰：“‘太上立德’，謂三皇五帝之世以德化民。‘其次報施’，謂三王之世以禮為治也。”帝曰：“二者致化薄厚不同，將主有優劣邪？時使之然乎？”照對曰：“誠由時有樸文，故化有薄厚也。”高貴鄉公所謂“教化”顯然與“德教”同義。馬照所云“以德化民”和“以禮為治”，則是“德教”的兩種形式。二者的根本區別是“化有薄厚”，對導致這一區別的原因也有兩種不同看法，一曰“主有優劣”，一曰“時有樸文”。

今案《禮記·曲禮》上，有“太上貴德，其次務施報”之語。鄭玄注曰：“太上帝皇之世，其民施而不惟報。……三王之世，禮始興焉。”孔穎達疏曰：“太上謂三皇五帝之世也。其時猶淳，厚其德，不尚往來之禮。……德主務施其事，但施而不希其反也。”又曰：“其次謂三王之世也。……獨親其親，獨子其子，貨力為己，施則望報。”孔疏之語出自《禮記·禮運》篇，其文曰：“大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，……貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。……是謂大同。

今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己。……禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，……禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。……是謂小康。”鄭玄注曰：“大道謂五帝時也。”又釋“由此其選”曰：“由，用也，能用禮義以成治。”又《左傳》僖公二十四年：“大上以德撫民，其次親親以相及也。”可見，所謂“以德化民”和“以禮為治”說是在“大同”、“小康”之說的基礎上發展而成的。根據大同、小康之說，三代之俗薄於上古，三王之德劣於五帝。《漢書·刑法志》：“禹承堯舜之後，自以德衰而制肉刑，湯武順而行之者，以俗薄於唐虞故也。”同書《宣帝紀》載宣帝語：“上古之治，……其德弗可及已。朕既不明，……將欲配三王之隆。”《白虎通·爵》篇：“帝、王之德有優劣。”《潛夫論·衰制》篇：“治世者若登丘矣，必先躡其卑者，然後乃得履其高。是故……道齊三王，然後五帝之化乃可行也。”據此，高貴鄉公和馬照所說的時之“樸”、德之“優”和化之“厚”係指“以德化民”而言，時之“文”、德之“劣”和化之“薄”則是“以禮為治”的特點。

高貴鄉公和馬照的對話還表明，繼三王之後統治天下的“新王”應當“以德化民”還是“以禮為治”，曾是儒家內部長期爭論的問題。眾所周知，孔子將其政治主張概括為“道之以德，齊之以禮”，反對“道之以政，齊之以刑”<sup>(6)</sup>。漢儒任德教而不任刑的思想顯然由此而來。但“道之以德”和“齊之以禮”也有不同含義。孟子偏重前者，故倡導“仁政”；荀子強調後者，遂主張“禮治”。入漢以後，孟、荀兩派的對立又以經學形式繼續存在和發展，其中尤以《春秋》三傳之爭最為激烈。《漢書·儒林傳》：“瑕丘江公受《穀梁春秋》及《詩》於魯申公。”同書《楚元王傳》：“申公……受《詩》於浮丘伯。伯者，孫卿門人也。”又劉向《別錄》：“左丘明授……荀卿，荀卿授張蒼。”<sup>(7)</sup>陸德明《經典釋文·序錄》：“蒼傳洛陽賈誼。”是荀子乃《穀梁》、《左氏》兩家之先師。賈誼認為，“道之以德教”就是“以禮義治之”<sup>(8)</sup>，其主要觀點也與荀子基本相同。他的政治主張便是漢代最典型的“以禮為治”說。《公羊》先師見於記載者甚多，<sup>(9)</sup>其中既無孟子，也無荀子。但《公羊傳》的思想與孟子比較接近，乃學界所公認。董仲舒的“以德善化民”說則是對孟子“仁政”學說的發展。據《漢書·儒林傳》，武帝時，《穀梁》大師江公曾與董仲舒辯論：“上使與仲舒議，不如仲舒。而丞相公孫弘本為《公羊》學，比輯其議，卒用董生。”這說明《公羊》學和《穀梁》學

確有不同觀點。當時，張蒼、賈誼已卒，賈誼弟子貫公“為河間獻王博士”，朝中無《左氏》大師，故未見董仲舒與之論戰的記載。但董仲舒有許多觀點與賈誼相對立，則是明顯的事實。據此，我認為，所謂“以德善化民”或“以德化民”，是董仲舒針對荀子及其後學的“以禮為治”說而提出的《公羊》家的政治主張。

關於“以德化民”之“厚”，司馬遷在《史記·孝文本紀》中寫道：

孝文帝……即位二十三年，宮室苑囿狗馬服御無所增益。有不便，輒弛以利民。嘗欲作露臺，召匠計之，直百金。上曰：‘百金，中民十家之產。吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以臺為！’上常衣綈衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，帷帳不得文綉，以示敦樸，為天下先。治霸陵皆以瓦器，不得以金銀銅錫為飾，不治墳，欲為省，毋煩民。南越王尉佗自立為武帝，然上召貴尉佗兄弟，以德報之，佗遂去帝稱臣。與匈奴和親，匈奴背約入盜，然令邊守備，不發兵深入，惡煩苦百姓。吳王詐病不朝，就賜几杖。群臣如袁盎等稱說雖切，常假借用之。群臣如張武等受賂遺金錢，覺，上乃發御府金錢賜之，以愧其心，弗下吏。專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義。

班固在《漢書·文帝紀》中引此文為贊，又在《序傳》中說：

太宗穆穆，允恭玄默，化民以躬，帥下以德。農不供貢，罪不收孥，宮不新館，陵不崇墓。我德如風，民應如草，國富刑清。

以上讚詞以漢文帝為例描述了“以德化民”的一些具體表現。概括起來，要點有三：一是節儉敦樸，不與民爭“利”；二是以身作則，“為天下先”；三是寬以待人，注重感化其“心”。撇開具體事例，我們又看到所謂“以德化民”是這樣一種過程：統治者“化民以躬，帥下以德”在先，天下“興於禮義”，“國富刑清”在後。董仲舒的“以德善化民”說正是對這種統治方式的理論說明，很可能也就是司馬遷和班固塑造漢文帝形象的理論依據。

孟、荀兩派的分歧始於“性善”論和“性惡”論的對立。董仲舒“以德善化民”說的基本觀點，也來自他對人性問題的看法。所以，《天人三策》在提出“古者……務以德善化民”之後，接着說：“天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意，

以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。”

“質樸之謂性，性非教化不成”，是將“性”視為人類“生而所自有”的“自然之資”，<sup>[10]</sup>其中包含着善的萌芽，但尚未發育成長，故“可謂有善質，而不可謂善”。<sup>[11]</sup>要使“善質”成長為“善”，必須經過後天的教化，所謂“性待漸於教訓而後能為善”。性與善的關係如同禾與米一樣，“善如米，性如禾。禾雖出米，而禾未可謂米也。性雖出善，而性未可謂善也。”<sup>[12]</sup>“人欲之謂情，情非度制不節”，是將“情”定義為人類固有的追求享受的慾望。它具有惡的本質，使“萬民之從利也，如水之走下”，<sup>[13]</sup>而不能自止。只有用“度制”加以約束，才能“損其欲而輟其情”，“柢衆惡於內，弗使得發於外”。<sup>[14]</sup>“天令之謂命，命非聖人不行”，是將“命”說成上天賦予聖人或王者的使命。“天生民性有善質而未能善”，<sup>[15]</sup>“民之情不能制其欲，使之度”，<sup>[16]</sup>則是上天為王者留下的用武之地。所以，王者的任務就是“明教化民，以成性”和“正法度之宜，別上下之序，以防欲”。其中，“防欲”是為“成性”服務的，“成性”才是最終目的，故曰：“王，承天意以成民之性為任者也。”<sup>[17]</sup>

儒家內部由人性論產生的理論分歧，首先在於“仁”和“禮”孰為第一性。如孟子認為“人皆有不忍人之心”，<sup>[18]</sup>故本性是善的。君子能使其善性得到發揚，故有仁愛之心。有了仁愛之心，便會自覺遵守禮義。所謂“仁，人心也，義，人路也”。<sup>[19]</sup>路也，禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。”<sup>[20]</sup>因此，“仁”是第一性的。荀子則認為人生來“好利而欲得”，故本性是惡的。善來自聖王制定的“禮義法度”。欲使“天下皆出於治，合於善”，只有“明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之”。<sup>[21]</sup>因此，“禮”是第一性的。

董仲舒既然斷言性有“善質”而“可善”，又將“成民之性”視為王者的終極使命，就必然認為“仁”為第一性，“禮”為第二性，亦即先有“仁”而後有“禮”。所以，他將人們接受教化的過程描述為：

明於天性，知自貴於物；知自貴於物，然後知仁誼；知仁誼，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循理；樂循理，然後謂之君子。（《天人三策》）

從“明於天性”開始，必然“知仁誼，然後重禮節”。根據這一規律，王者施行

教化亦當先使民知仁義，然後制禮作樂。以西周為例：

文王順天理物，師用賢聖，……愛施兆民，天下歸之，……武王行大誼，平殘賊，周公作禮樂以文之。（同上）

由此，董仲舒提出了必須待教化成功之後方可制禮作樂的重要觀點。

《天人三策》：“教化之情不得，雅頌之樂不成。”

《春秋繁露·楚莊王》篇：“天下未遍合和，王者不虛作樂。”

同上《盟會要》篇：“清廉之化流，然後王道舉，禮樂興。”

仁義不成，禮樂不興。這意味着漢王朝治天下亦當先行教化以求仁義，而不可急於制禮作樂。

那麼，王者在制禮作樂前應如何教化百姓？董仲舒回答說，還得用禮樂，因為未善之性“非教化不成”，利欲之情“非度制不節”。但這種禮樂不是王者自己制作的，而是從先王禮樂中選用的。

《天人三策》：“王者未作樂之時，乃用先王之樂宜於世者，而以深入教化於民。”

這段話是在回答武帝關於聖王之樂的提問時說的，故只及樂，而未及禮。考《漢書·王吉傳》載吉上疏曰：“王者未制禮之時，引先王禮宜於今者而用之。”語句完全相同。又《白虎通·禮樂》篇有：“王者始起，何用正民？以為且用先王之禮樂。”《公羊傳》隱公五年九月何休注有：“王者……未制作之時，取先王之禮樂宜於今者用之。”皆禮樂並稱。董仲舒原意當亦如此。

“宜於”漢朝之“世”的是哪代先王的禮樂？董仲舒對此也作了明確回答。

《春秋繁露·三代改制質文》篇：“《春秋》應天作新王之事，……樂宜親招武，故以虞錄親樂。制宜商，合伯子男為一等。”

清凌曙注曰：“《索隱》五帝本紀：招，音韶，即舜樂。……武進劉庶常逢祿曰：武，當作舞，音近而訛。”康有為《春秋董氏學》亦釋“招武”為“《韶》舞”。<sup>[22]</sup>甚是。又後“樂”字舊皆斷屬下句，作“樂制宜商”，其意不可解。盧文弨校語曰：“樂制，疑當作制爵。”<sup>[23]</sup>康有為則將其斷屬上句，於意為長，今從之。據此，“樂宜親招武，故以虞錄親樂”一句，是說宜於漢朝之世的先王之樂為虞舜之樂。“制”，按同篇所說，指的是立嗣、婚冠、喪葬、爵祿等禮制。“商”則是虞舜之制的特點，其中包括“制爵三等”，即將公、侯、伯、子、男五等爵中的後三等

合為一等。所以，“制宜商，合伯子男為一等”，是說宜於漢朝之世的先王禮制是虞舜之制。

孔子常將舜與堯並稱，並說《韶》“盡美矣，又盡善也”，主張“樂則《韶》舞”。<sup>[24]</sup>孟子則將堯舜奉為“仁政”的典範，並說“舜為法於天下，可傳於後世”。<sup>[25]</sup>董仲舒提出漢家應用虞舜禮樂，是對孔、孟此說的發展。

《三代改制質文》篇述“主天法商”的虞舜禮制曰：

其道佚陽，親親而多仁樸。故立嗣子子，篤母弟，妾以子貴。昏冠之禮，字子以父，別眇夫婦，對坐而食。喪禮別葬，祭禮先臊，夫妻昭穆別位。制爵三等，祿士二品。制郊宮、明堂員，其屋高嚴侈員，惟祭器員。玉厚九分，白藻五絲。衣制大上，首服嚴員。鸞輿尊蓋，法天列象，垂四鸞。樂載鼓，用錫儻，儻溢員，先血毛，而後用聲。正刑多隱，親戚多諱。封禪於尚位。

這套制度顯然是狹義的禮，大多只有象徵性意義。因而董仲舒所強調的應當是體現在各項具體制度中的“親親而多仁樸”的基本原則。“親親”就是孝，“尊尊”則是忠。《漢書·宣元六王傳》：“親親之恩莫重於孝，尊尊之義莫大於忠。”所謂虞制尚“親親”，便意味着漢家應當重孝道。“仁樸”則是仁厚、敦樸的統治作風。董仲舒提出的“限民名田，以濟不足，塞并兼之路；鹽鐵皆歸於民；去奴婢，除專殺之威；薄賦斂，省徭役，以寬民力”<sup>[26]</sup>等主張，皆與之相符。

《韶》是歌頌舜之功德的一種廟樂。《春秋繁露·楚莊王》篇釋其義曰：“舜時，民樂其昭堯之業，故《韶》。韶者，昭也。”《白虎通·禮樂》篇亦曰：“舜曰《蕭韶》者，舜能繼堯之道也。”是舜之功德主要是能“昭堯之業”，“繼堯之道”。所以，董仲舒在《天人三策》中指出：舜“即天子之位，以禹為相，因堯之輔佐，繼其統業”。又說舜“改正朔，易服色，以順天命而已，其餘盡循堯道”。而堯道的主要特點就是由己及人、由近及遠地施行教化。《尚書·堯典》：“克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦。”《天人三策》則說：“堯兢兢日行其道，而舜業業日致其孝，善積而名顯，德章而身尊，……此唐虞之所以得令名。”又說：“堯受命，……務求賢聖，是以得舜、禹、稷、禹、咎繇。衆聖輔德，賢能佐職，教化大行，天下和洽”。因此，漢家施行教化也應“盡循堯道”。《天人三策》：“《春秋》深探其本，而反自貴者始。故為人

君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正萬民，正萬民以正四方。”《公羊傳》哀公十三年秋何休注：“先自正，而後正人；正人當先正大以帥小。”亦為此意。

以其人性論為前提，董仲舒又認為，漢家用虞舜禮樂治天下，必須從“防欲”開始。因為“利”比“義”具有更大的誘惑力。《春秋繁露·玉英》篇：“凡人之性莫不善義，然而不能義者，利敗之也。”利欲不但阻礙“善質”的成長，還會釀成大患。《盟會要》篇：“患乃至於弑君三十六，亡國五十二，細惡不絕之所致也。”尤其是“身寵而載高位，家溫而食厚祿”的統治者，若“乘富貴之資力，以與民爭利於下”，必會使“民日削月朘，寢以大窮”，“窮急愁苦”則挺而走險。故曰“居君子之位而為庶人之行者，其患禍必至”（《天人三策》）。而“防欲”的最佳手段則是禮。《春秋繁露·度制》篇：“聖人之道，衆隄防之類也，謂之度制，謂之禮節。”《天道施》篇：“禮，體情而防亂者也。”禮能使“富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂。……貴賤有等，衣服有別，朝廷有位，鄉黨有序，則民有所讓而不敢爭。”（《度制》）從而防患於未然，並為“成民之性”掃除障礙。所謂“天下者無患，然後性可善；性可善，然後清廉之化流”（《盟會要》）。

以“清廉之化”成“可善”之“性”，就是用虞舜之樂“深入教化於民”。因為“樂者，所以變民風，化民俗也；其變民也易，其化人也著。”（《天人三策》）在這一過程中，最高統治者必須像堯舜那樣“先自正，而後正人”。自正又要先“正心”，心正然後見諸言行，不僅“說仁義而理之”<sup>[27]</sup>，更要“顯德以示民”。<sup>[28]</sup>孔子曾說：“子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。”（《論語·顏淵》）孟子也說：“君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。”（《孟子·離婁》上）據此，董仲舒斷言：“王者有明著之德行於世，則四方莫不響應，風化善於彼矣。”<sup>[29]</sup>又說：“天子大夫者，下民之所視效，遠方之所四面而內望也。近者視而放之，遠者望而效之。”<sup>[30]</sup>《白虎通·三教》篇：“教者何謂也？教者，效也。上為之，下效之。”正是對董仲舒這一思想的概括。

《公羊》家所謂“先自正，而後正人”，還包含着“躬自厚而薄責於人”的思想。《公羊傳》隱公二年春何休注：“《春秋》王魯，明當先自詳正，躬自厚



而薄責於人。”<sup>(31)</sup>董仲舒在《春秋繁露·仁義法》篇闡釋其義曰：“內治反理以正身，據禮以勸福；外治推恩以廣施，寬制以容衆。……躬自厚而薄責於外，此之謂也。”並提出區分“內治”與“外治”的關鍵，是用所謂“仁義法”“求仁、義之別，以紀人、我之間”。他說：

《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。……是故《春秋》為仁義法；仁之法在愛人，不在愛我；義之法在正我，不在正人。我不自正，雖能正人，弗予為義；人不被其愛，雖厚自愛，不予為仁。

以仁愛人，是孔、孟思想的核心。以義正我，則是董仲舒強調的重點。他認為，以仁愛人可以贏得人民的擁戴，以義正我則會使“下高其行而從其教，民化其廉而不貪鄙”。義不可直接用來正人，却又是正人的最積極有效的手段，所謂“爾好誼，則民向仁而俗善”（《天人三策》）。因此，他把義看得比仁更重要。《春秋繁露·身之養重於義》篇曰：

聖人……見義大，故能動，動故能化，化故能大行，化大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用則堯舜之功德。此大治之道也。

這是董仲舒“以德善化民”說的精髓所在，也是對孟子“仁政”學說的一大發展。

最後，董仲舒認為，漢王朝在完成上述教化過程之後，便可以制禮作樂了，所謂“應其治時，制禮作樂以成之”（《楚莊王》）。其目的是鞏固教化成果，使之形式化為具體完備又獨具本朝特色的行為準則和道德規範，為子孫後代治理天下提供一種穩定的政治模式。《天人三策》：“聖王已沒，而子孫長久安寧數百歲，此皆禮樂教化之功也。……教化已明，習俗已成，子孫循之，行五六百歲尚未敗也。”說的都是制禮作樂之後的情形。

所謂“治時”就是“功成”、“治定”、天下“太平”之時。《禮記·樂記》：“王者功成作樂，治定制禮。”鄭玄注曰：“功成，治定，同時耳。功主於王業，治主於教民。”《白虎通·禮樂》篇：“太平乃制禮作樂。”這是漢儒普遍接受的觀點。但功成治定、天下太平的標準是什麼？達到這一標準需要多長時間？當時却有不同看法。

孔子曾曰：“如有王者，必世而後仁。”又曰：“善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。”（《論語·子路》）班固解釋說：此“言聖王承衰撥亂而起，被民以德

教，變而化之，必世然後仁道成焉；至於善人，不入於室，然猶百年勝殘去殺矣。此為國者之程式也”（《漢書·刑法志》）。按此“程式”，漢朝撥亂反正所需時間，少則一世（三十年），多則百年。所以，漢初叔孫通制定禮儀，徵魯儒生三十餘人，其中兩人認為“禮樂所由起，百年積德而後可興”，遂拒絕前往。<sup>[32]</sup>賈誼則提出“漢興二十餘年，天下和洽，宜當改正朔、易服色制度，定官名，興禮樂”。<sup>[33]</sup>

董仲舒的“以德善化民”說不同於“以禮為治”說的最大特點，是強調制禮作樂之前的教化過程，而制禮作樂則是該過程的終點。所以，他對太平的標準和制禮作樂的時機必須作出與之相應的明確規定。首先，他認為“必世而後仁”係指堯而言。《天人三策》：“臣聞堯受命，……教化大行，天下和洽，……故孔子曰：‘如有王者，必世而後仁’，此之謂也。”堯是他心目中的頭號聖人，故三十年當是必不可少的下限。至於上限，他却未囿於“百年”之說，而是在太平的標準上大作文章。《天人三策》以堯為例曰：“教化大行，天下和洽”，就是“萬民皆安仁樂誼，各得其宜，動作應禮，從容中道”。又發揮《春秋》之意曰：“四方正，遠近莫敢不壹於正，而亡有邪氣奸其間者。是以陰陽調而風雨時，群生和而萬民殖，五穀孰而草木茂，天地之間被潤澤而大豐美，四海之內聞盛德而皆來臣，諸福之物，可致之祥，莫不畢至，而上道終矣。”最後概括說：“大治”就是“上下和睦，習俗美盛，不令而行，不禁而止，吏亡奸邪，民亡盜賊，囹圄空虛，德潤草木，澤被四海，鳳凰來集，麒麟來游”。《春秋繁露》及《全漢文》所引《雨雹對》，對“太平之世”的種種祥瑞還有更為詳盡的描述。

照此標準，“太平”只能是海市蜃樓，永遠可望而不可及，因而制禮作樂必將無限推遲。例如“武帝元封七年”，亦即太初元年，“漢興百二歲矣”。<sup>[34]</sup>武帝欲“改正朔，易服色，封太山，定宗廟百官之儀，以為典常，垂之於後”。但“議者咸稱太古”，“言古者太平，萬民和喜，瑞應辨至，乃采風俗，定制作”。<sup>[35]</sup>武帝不聽，遂有太初改制之舉。議者之言正是董仲舒的觀點。又如東漢初年，章帝“欲制定禮樂”，禮學家曹褒乃上疏曰：“今皇天降祉，嘉瑞並臻，制作之符，甚於言語。宜定文制，著成《漢禮》。”章帝遂命褒著成《漢禮》百五十篇。但朝中群儒激烈反對，“以為褒制禮非禎祥之特達，有似異端之術”，遂奏褒“擅制《漢禮》，破亂聖術，宜加刑誅”。終使“《漢禮》遂不行”。<sup>[36]</sup>時人王充曰：

“儒者……謂漢不太平者，……無鳳鳥、河圖，瑞頗未至悉具。”並批評他們“稱治亦泰盛，使太平絕而無續”。<sup>[37]</sup>是群儒所謂“聖術”也是董仲舒的觀點。這些事實表明，根據董仲舒一派的理論，“制禮作樂”只能是一種政治理想，而以此為目標的教化進程事實上將永無止境。

## 二、漢道與王道

儒家所謂“王道”，又稱“先王之道”，意指先王統治天下的方式。它是儒家政治學說的一個組成部分，是其政治主張的歷史依據。對王道的不同解說和評價，則是儒法兩家及儒家內部之兩派激烈爭論的又一焦點。因此，董仲舒也有一套為其漢道理論服務的王道理論。

儒家所稱述的先王主要有堯、舜、禹、湯、文、武、周公等。其中堯舜之道和文武周公之道又被分為兩種類型。前者是三皇五帝的代表，後者是三王的典範。孔子“祖述堯舜，憲章文武”，<sup>[38]</sup>對二者似乎不偏不倚。孟子“言必稱堯舜”，<sup>[39]</sup>荀子主張“法後王”，<sup>[40]</sup>顯然各有偏愛。法家則全盤否定儒家的先王。

在這個問題上，《公羊》家的觀點也與孟子相近。《公羊傳》哀公十四年：“君子曷為為《春秋》？……其諸君子樂道堯舜之道與？末不亦樂乎堯舜之知君子也？制《春秋》之義，以俟後聖。”何休注曰：“道同者相稱，德合者相友。故曰：樂道堯舜之道。……末不亦樂後有聖漢受命而王，德如堯舜之知孔子，為制作。”徐彥疏曰：“孔子之道同於堯舜，故作《春秋》以稱述堯舜是也。……孔子之德合於堯舜，是以愛而慕之，乃作《春秋》，與其志相似也。……孔子之道既與堯舜雅合，故得與堯舜相對為首末。”是《傳》中“君子”和“末”皆指孔子，意思是說，孔子作《春秋》既是稱述堯舜之道，又是效法堯舜為己制作之先例而為漢家立法。所以董仲舒等漢代《公羊》學者都認為，《春秋》之道就是堯舜之道。《春秋繁露·俞序》篇：“苟能述《春秋》之法，致行其道，……乃堯舜之德也。”《公羊傳》宣公九年正月徐彥疏：“何氏之意以為，《春秋》之道祖述堯舜。”

然而在孟子之後，儒家的先王觀曾受到法家的批判，孟子的先王觀又遭到荀子的反對。因此，漢代《公羊》家要堅持自己的先王觀，使之能夠為其漢道

理論辯護，就有必要對孟子未曾見到的法家和荀子一派的觀點進行反駁。董仲舒王道理論的全部新意便是由此產生的。

法家批判儒家的先王觀，主要以歷史進化論為武器。他們認為，“前世不同教”，“帝王不相復”，“各當時而立法，因事而制禮”，歷史上根本不存在不變的王道；相反，“三代不同禮而王，五霸不同法而霸”，恰好證明“治世不一道，便國不必法古”。因此，治當今之世，應當實行能够富國強兵的“法治”，而不可拘泥於先王之道。<sup>[41]</sup>受其影響，漢初人仍普遍存在“古苟可循，先王之道何莫相因”<sup>[42]</sup>的疑問。漢武帝對儒術的懷疑主要也表現在這個方面，故《漢書·董仲舒傳》所載三道冊問詔中，都有是否存在“百王同之”、“同條共貫”、“久而不易”的王道的問題。

針對這一情況，董仲舒突出強調了王道的統一性和不變性。他說：“堯舜三王之業，皆由仁義為本。仁者所以理人倫也，故聖王以為治首”。<sup>[43]</sup>以仁義為本，是先王之道的共同本質。從這個意義上說，“天下無二道，故聖人異治同理也。”聖人所同之“理”便是王道之“大數”，“得大數而治，失大數而亂，此治亂之分也”。那麼，先王禮樂為何各不相同？新王為何一定要改制？董仲舒回答說：“所謂新王必改制者，非改其道，非變其理。”雖然“必改正朔，易服色，制禮樂”，但“其大綱：人倫道理、政治教化、習俗文義，盡如故，亦何改哉！故王者有改制之名，無易道之實”。<sup>[44]</sup>這不變的“大數”、“大綱”，就是漢儒共同倡導的“德教”。《鹽鐵論·遵道》篇載文學曰：“聖王之治世，不離仁義。故有改制之名，無變道之實。上自黃帝，下及三王，莫不明德教，謹庠序，崇仁義，立教化。此百世不易之道也。”<sup>[45]</sup>這段話準確地概括了董仲舒關於王道之不變性的理論。

荀子反對孟子“捨後王而道上古”，而將“周道”奉為王道最完美的典範。他說：“王者之制，道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。”又說：“聖王有百，吾孰法焉？……後王是也。”後王指文、武、周公。故曰：“欲知上世則審周道。”<sup>[46]</sup>賈誼也認為：“夏為天子十有餘世，而殷受之；殷為天子二十餘世，而周受之；周為天子三十餘世，而秦受之；秦為天子二世而亡。”其原因在於三代皆“以禮義治之”，秦則“以刑罰治之”。三代“有道”故壽命長，秦朝“無道”故壽命短。按此邏輯，三代以周壽命最長，其道當亦最

美。故賈誼稱先王，很少提及堯舜，而每將殷周與秦對舉。<sup>[47]</sup>可能是由於荀子、賈誼等人的影響，漢初儒學士大夫也普遍認為漢家應當“法周”。《史記·梁孝王世家》褚先生曰：竇太后欲立景帝弟梁王為太子，景帝“召袁盎諸大臣通經術者”問之，皆對曰：“方今漢家法周，周道不得立弟，當立子。”

針對這種觀點，董仲舒又極力證明先王之道存在差異性和可變性。

《公羊傳》隱公元年釋《春秋》“王正月”之義曰：“王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月？大一統也。”何休注曰：“文王，周始受命之王。……方陳受命制正月，故假以為王法。”又曰：“《春秋》王魯，託隱公以為始受命王。”<sup>[48]</sup>是《公羊》家認為，孔子於魯隱公元年所書之“王”，是早已死去數百年的周文王，而非當時在位的周平王，其用意則是假託周文王之名和魯隱公之事，以述新王受命之法。董仲舒發揮此說，提出漢家受命代周必須改制以應天的主張。《春秋繁露·三代改制質文》篇：“何以謂之王正月？曰：王者必受命而後王。王者必改正朔，易服色，制禮樂，一統於天下。……故《春秋》應天作新王之事，時正黑統，王魯，尚黑，絀夏，親周，故宋，樂宜親招武，……制宜商。”

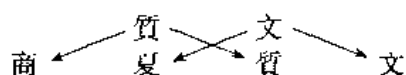
當然，按董仲舒的說法，王者必改制但未必改道。改道與否取決於“繼治世”還是“繼亂世”，所謂“繼治世者其道同”，“繼亂世者其道變”。<sup>[49]</sup>舜所繼為“治世”，故“盡循堯道”；商、周所繼為“亂世”，故“其道變”。而孔子作《春秋》正值“周之末世，大為亡道，以失天下”<sup>[50]</sup>之時，遂“祖述堯舜”以立新王之道。《史記·太史公自序》：“余聞董生曰：周道衰廢，孔子……是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事。”又曰：“桀紂失其道而湯武作，周失其道而《春秋》作。”《說苑·君道》篇：“夏道不亡，商德不作。商德不亡，周德不作。周德不亡，《春秋》不作。《春秋》作，而後君子知周道亡也。”《春秋》之道是對周道的否定。所以漢家之於周，正如周之於殷、殷之於夏一樣，也應變其道。

那麼，《春秋》“祖述堯舜”甚至明確規定漢家應用虞舜禮樂的根據是什麼？董仲舒回答說，是王道之演進所固有的循環規律。《春秋繁露·三代改制質文》篇：“王者……有再而復者，有三而復者，有四而復者。”其中“四而復者”即指禮樂，所謂“禮樂各以其法象其宜，順數四而相復。”“法”指王者禮樂的不

同模式，共有商、夏、質、文四種，故又稱“四法”。虞、夏、殷、周四代“各以其法象其宜”，故舜禮“法商”，禹禮“法夏”，湯“制質禮”，<sup>[51]</sup>文王“制文禮”，四禮異制：“舜作《韶》，而禹作《夏》，湯作《護》，而文王作《武》，四樂殊名”。<sup>[52]</sup>根據“四而復”的規律，漢繼周後，應“法商而王”，故制禮作樂之前當用虞舜禮樂。這種“四法”說在《春秋》經和《公羊傳》中皆無出處。事實上，它是董仲舒對當時普遍流行的“文質”說和“三教”說加以改造和利用的產物。

孔子曾用“文”和“質”概括“禮”和“仁”的關係說：“質勝文則野，文勝質則史。”在談到三代禮制時又說：“周監於二代，鬱鬱乎文哉！吾從周。”<sup>[53]</sup>於是後儒有“文”是殷周之治的特點、“質”是虞夏之治的特點的說法。《禮記·表記》：“虞夏之質，殷周之文，至矣；虞夏之文不勝其質，殷周之質不勝其文。”此外，陰陽五行家又有文質變救說。《漢書·嚴安傳》：“臣聞《鄒子》曰：政教文質者，所以云救也，當時則用，過則捨之，有易則易之。”鄒子，本或作“鄒衍”。師古曰：“鄒衍之書也。”漢儒的文質說似乎受後者影響較大。《史記·梁孝王世家》褚先生述袁盎等語曰：“殷道親親者，立弟；周道尊尊者，立子。殷道質，質者法天，……周道文，文者法地。”《尚書大傳》：“王者一質一文，據天地之道。”《禮三正記》：“文質再而復。……質法天，文法地。”<sup>[54]</sup>《公羊傳》隱公七年夏何休注：“《春秋》變周之文，從殷之質。”<sup>[55]</sup>

根據這種文質說，漢家不“法周”便應“從殷”，無論如何與堯舜無涉。於是董仲舒改造此說曰：“何謂再而復？……周爵五等，《春秋》三等。《春秋》何三等？……商質者主天，夏文者主地。《春秋》者主人（“人”應作“天”），故三等也。”<sup>[56]</sup>後文又曰：商、質皆“佚陽”、“親親”，夏、文皆“進陰”、“尊尊”。顯然，董仲舒的四法說與當時流行的文質說有一些共同之處。前者的“商”與“質”都具備後者“質”的特點，前者的“夏”與“文”都具備後者“文”的特點。劉向《說苑·修文》篇曰：“商者，常也，常者質，質主天。夏者，大也，大者文也，文主地。”據鄭玄《六藝論》，劉向曾是《公羊》大師顏安樂弟子，故此說當出自董仲舒或其後學。但“四法”畢竟代表四種不同的制度，與當時流行的“文質”概念不完全相同。二者的關係是：



由此，董仲舒將“文質”擴大為“四法”，將“再而復”推演為“四而復”，從而使文質說變成了為其“制宜商”的主張服務的王道理論。《春秋繁露·十指》篇：“《春秋》……大略之要有十指。……承周文而反之質，一指也。……承周文而反之質，則化所務立矣。”與流行的文質說不同的是，董仲舒所謂“反之質”不是“從殷之質”，而是從虞之商。

完整的“三教”說始見於《史記·高祖本紀》：

太史公曰：夏之政忠。忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僇，故救僇莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。<sup>57</sup>

《史記會注考證》引《正義》曰：“太史公引《禮》文為此贊。”今案《禮記·表記》有：“夏道尊命，……其民之敝，蠢而愚，喬而野，樸而不文。殷人尊神，……其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮，……其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽。”這段文字已初步提出三王之道各有所“尊”亦各有其“敝”的說法，但比較粗糙，當是戰國儒家舊說。漢儒的三教說或即由此發展而成。《漢書·董仲舒傳》載武帝冊問詔有“三王之教所祖不同，而皆有失”之語，董仲舒則對以“夏上忠，殷上敬，周上文者，所繼之教當用此也”。這說明在董仲舒對策之前，三教說已經普遍流行了。

根據這種三教說，漢家繼周，應當“用夏之忠”，亦與堯舜無關。於是董仲舒又强行打破五帝與三王的界綫，將禹拉入堯舜一邊。《春秋繁露·楚莊王》篇：“禹之時，民樂其三聖相繼，故《夏》。夏者，大也。”三聖指堯舜禹。《白虎通·三教》篇亦曰：“禹曰《大夏》者，言禹能順二聖之道而行之。”與董仲舒的說法相同。這樣一來，禹之道便等同於堯舜之道了。此外，孔子曾說：“殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也。”（《論語·為政》）未言虞損益唐禮、夏損益虞禮。董仲舒在《天人三策》中解釋道：殷、周損益前朝之禮，遂使三王之道表現出不同特點，即“夏上忠，殷上敬，周上文”；而“夏因於虞”，虞因於唐，孔子“獨不言所損益者”，是由於“其道如一而所上同也”。

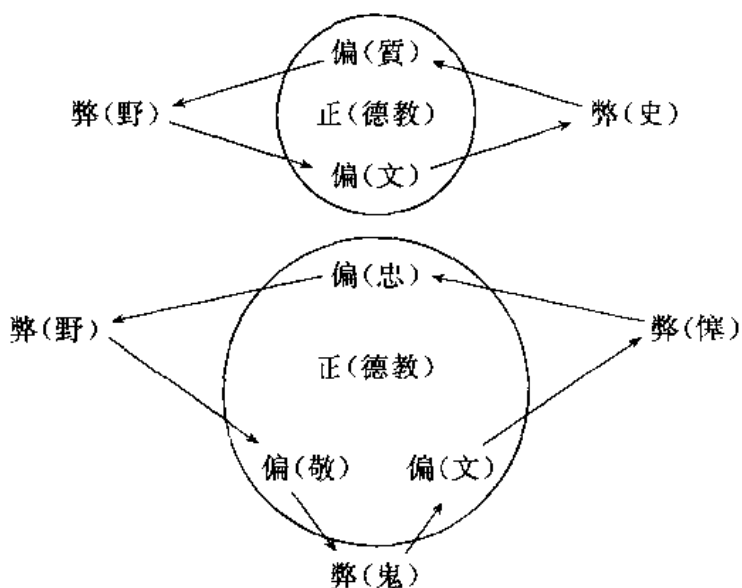
由此得出“禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道”，亦即唐、虞、夏皆“上忠”的結論。這一說法和他對舜、禹之樂的描述完全一致。因而三教說又成了為其“樂宜親《韶》舞”的主張服務的王道理論。《天人三策》：“今漢……若宜少損周之文致，用夏之忠者。”與流行的三教說不同的是，董仲舒所謂“夏之忠”實指堯舜之道。

由以上所述可見，董仲舒為了反駁法家和荀子一派的先王觀，提出了王道兼有不變性和可變性的理論。而為了避免自相矛盾，他在說明二者的關係時又用了“正”、“偏”、“弊”三個概念。

《天人三策》引申《春秋》“春王正”三字之意曰：“臣謹案《春秋》之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者天之所為也，正者王之所為也。其意曰：上承天之所為，而下以正其所為。正王道之端云爾。”由此得出“王者……任德教而不任刑”的結論。是“任德教”為王道之“正”。又曰：“先王之道必有偏而不起之處，故政有眚而不行，舉其偏者以補其弊而已矣。三王之道所祖不同，非其相反，將以救溢扶衰。”《春秋繁露·王道》篇：“《春秋》……救文以質。”是文質和三教皆為王道之“偏”。《天人三策》：“弊者，道之失也。”顯然指野、鬼、僇而言。《春秋繁露·玉杯》篇：“《春秋》之序道也，先質而後文，……其有繼周之弊，故若此也。”是文質亦有“弊”。其弊為何？漢儒皆未明言。若按上引《論語·雍也》之說，則質之弊當為“野”，文之弊當為“史”。

董仲舒既然認為先王皆“任德教”，同時又有“上忠”、“上敬”、“上文”和或“質”或“文”的區別，所謂“王道”便是“正”和“偏”的統一。用現代語言加以表述，則“正”是“偏”的本質特徵，是王道的抽象原則；“偏”是“正”的具體表現，是王道的存在形式。而按董仲舒的邏輯，“正”是完美的，因而是永恆的。故曰：“夫樂而不亂、復而不厭者謂之道；道者萬世無弊。”（《天人三策》）“偏”則與“不起之處”並存，既會產生相應的“弊”，又可用以“救弊”，故須不斷轉換，依次而“舉”。“弊”背離了王道之“正”，因而已不是王道。所謂“為政而任刑，謂之逆天，非王道也”。<sup>[56]</sup>但“弊”既是由“偏”而生，又須舉“偏”以救，便不能與王道完全無關，而是“道之失”，其性質和排列順序也要受“偏”制約。於是，我們看到，董仲舒根據同一原理為王道構築了兩個封閉的運行模式：





這兩個模式表明，漢家“尚質”和“上忠”既符合王道的不變性，也符合王道的可變性。而這又意味着漢家不僅要否定秦政，也應否定周道。《天人三策》：“漢得天下以來，常欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。”更化就是改變教化方式。董仲舒認為，漢政之“失”在於沿用秦政而不改，“廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民”，至使“法出而奸生，令下而詐起，如以湯止沸，抱薪救火，愈甚無益也”。但同時他又認為，秦政是周道的產物，其“失”在於繼周之“弊”而不改。所謂“周之末世，大為亡道，以失天下。秦繼其後，獨不能改，又益甚之，……自古以來，未嘗有以亂濟亂，大敗天下之民如秦者也”。所以，漢朝所繼承的是周秦兩朝之弊。《漢書·五行志》載董仲舒語：“昔秦受亡周之敝而亡以化之；漢受亡秦之敝，又亡以化之。夫繼二敝之後，承其下流，兼受其狠，難治甚矣。”周道之弊為“史”和“僇”（《說苑》作“薄”）。《史記會注考證》引《正義》曰：“僇，猶細碎也。言周末世，文細碎，鄙陋，薄惡。”《集解》引鄭玄曰：“薄，苟習文法，無愜誠也。”“史”則指言辭華麗，此處有虛偽浮誇之意。《論語·雍也》篇包氏注：“史者，文多而質少。”邢昺疏：“文多勝於質，則如史官也。”劉寶楠正義：“史官文勝質，則當時紀載，或譏為浮誇者是也。”又《春秋繁露·玉杯》篇：“《春秋》……先質而後文，……見其好誠以滅偽。”《漢書·杜欽傳》：“今漢家承周秦之敝，宜抑文尚質，廢奢長儉，表實去偽。”顯然，根據董仲舒的三教說和文質說，秦政之刻薄少恩和奢

華虛偽，都是周道之“弊”的極端表現。因此，他所說的“更化”不僅意味着“任德教而不任刑”，也意味着“承周文而反之質”和“損周之文致，用夏之忠者”。

當然，董仲舒將其“四法”說納入文質說和三教說，顯得過於牽強，因而難免露出馬脚。例如：按文質說，舜尚質，禹尚文，兩朝之禮全然不同。之所以有此變化，應當是為了“救弊”。而按三教說，“夏因於虞”，“亡救弊之政”，故孔子“不言其所損益”。對此類自相矛盾處，我們也不必勉為其說。

### 三、王道與天道

“天”是中國古代的最高神。“天道”及“天命”則是儒家論證王道神聖及其運作規律的神學依據。董仲舒以其王道觀為基礎，也在這方面提出了一套精緻的理論。所謂“道之大原出於天，天不變，道亦不變”，就是其中的典型公式。

儒家所謂“天道”通常指上天化生萬物的方式，亦即陰陽、四時等自然現象的運動規律；所謂“天命”則指上天對人間治亂禍福的安排和干預，集中表現為肩負特定使命的“聖人”或“王者”的降生。

在孔子看來，天道是有規律可循的。他說：“天何言哉！四時行焉，百物生焉。”<sup>〔59〕</sup>又說：“唯天為大，唯堯則之。”<sup>〔60〕</sup>王者效法天道，便可使天下大治。從這個意義上說，治亂在人。故曰：“人能弘道，非道弘人。”<sup>〔61〕</sup>但天命却難以捉摸。所謂“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何！”<sup>〔62〕</sup>這又意味着治亂在天。故曰：“道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。”<sup>〔63〕</sup>孟子的“仁政”以聖王問世為先決條件，所以他更看重天命，所謂“五百年必有王者興，其間必有名世者”。但“由周而來，七百有餘歲矣”，聖王何以遲遲不出？答曰：“天未欲平治天下也。”<sup>〔64〕</sup>董仲舒繼承了孔孟這一思想，明確提出“聖人法天而立道”和“天令之謂命，命非聖人不行”<sup>〔65〕</sup>的觀點。但他所說的王道兼有不變性和可變性，遠比孔、孟的王道觀複雜。因而他的天道理論也必須有相應的發展，尤其是要將有常的天道與無常的天命統一起來。

荀子的“禮治”以先王禮法為依據，因此他強調效法天道，而反對孟子的

天命論，主張“制天命而用之”。他說：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。”“天有常道”，聖王“道其常”而以禮義為“道貫”，遂創立了王道。如今，聖王已沒，但禮法尚存，“貫之大體未嘗亡也”。統治者只要“理貫不亂”，“修道而不貳”，便可重建先王盛世。故曰：“治亂非天也。”（《荀子·天論》）法家否定萬世不變的王道，因而也否定一成不變的天道。他們認為“天命”就是“晝夜四時之候”，亦即“自然之數”；<sup>661</sup>“天之道”則是“萬物之理”的總和。而“自然之數”或“萬物之理”是“各異”的。<sup>667</sup>，人君治國應當“因天之道，反形之理”，<sup>668</sup>根據“古今異俗，新故異備”的原則，實行適於當今的法治，而不可“以先王之政，治當世之民”。<sup>669</sup>對這兩種觀點，董仲舒也必須進行反擊。

在上述背景下，仔細分析董仲舒關於王道與天道之關係的論述，我們發現，他以陰陽學說為論證手段，在“道之大原出於天”這一大前提下，至少又提出了五個不同的小前提，並從而引出五種不同的結論。

首先，針對法家的觀點，他反復強調“天道任德不任刑”。

《天人三策》：“王者欲有所為，宜求其端於天。天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑，刑主殺而德主生。是故陽常居大夏，而以生育養長為事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。”

《春秋繁露·陰陽位》篇：“夏出長於上，冬入化於下者，陽也；夏入守虛地於下，冬出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空。天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。”

同上《天道無二》篇：“天之常道，……陽出而前，陰出而後，尊德而卑刑之心見矣。”

《春秋繁露》中類似的論證還有很多，都是將“天之常道”釋為陰陽運轉之規律，又將這些規律說成上天任德不任刑的表現。由此引出的結論便是“王者……任德教而不任刑”。

其次，針對荀子一派的觀點，董仲舒又提出“四法如四時”。他說：“天地之氣，……分為陰陽，判為四時。”（《春秋繁露·五行相生》）上天根據陰陽四時依次更替之法則，為王者規定了文質和四法循環的機制。“四法如四時然，終而復始，窮則反本”。“商質者……佚陽”，“夏文者……進陰”。其間每一次變化都是由天命支配的，都將導致王者及其制度的改變。“四法之天施符授聖人，王

法則性命形乎先祖，大昭乎王君。故天將授舜，主天法商而王，祖錫姓姚氏。至舜形體大上而員首，而明有二童子，性長於天文，純於孝慈。”禹、湯、文王也都經歷過類似的“受命”過程。故曰：“天子命無常，唯命是德慶。”（《三代改制質文》）“子”當作“之”。《詩·大雅·文王》：“天命靡常。”《尚書·蔡仲之命》：“皇天無親，惟德是輔。”皆其證。這是用天命之“無常”論證王道之可變。其結論則是“禮樂……四而復”。

再次，根據董仲舒對三教說的解釋，“上忠”、“上敬”、“上文”係王道之“偏”，與“任德教”不是一碼事。三教之循環與文質、四法之更迭也互不相關。因而上述天道和天命理論皆無法為之辯護。於是，董仲舒又從三教改變與否取決於有無“救弊之政”的觀點出發，運用陰陽災異學說，編造了一套專門為其三教說服務的天命理論。其中包括三個命題：

一曰“天不變，道亦不變”。其上下文是：

夏因於虞，而獨不言所損益者，其道如一而所上同也。道之大原出於天，天不變，道亦不變。是以禹繼舜，舜繼堯，三聖相受而守一道。亡救弊之政也，故不言其所損益也。由是觀之，繼治世者其道同。（《天人三策》）

顯然，“道亦不變”指的是堯、舜、禹皆“上忠”。“天不變”則專指與舜、禹所繼“治世”相應的天無“災異之變”而降祥瑞。眾所周知，董仲舒的“天人感應”說將祥瑞描述為上天對有道之君及其治世的褒獎。他說，人君有道，天下大治，“天瑞”就會“應誠而至”。<sup>[1]</sup>所謂“五帝三王之治天下，……天為之下甘露，朱草生，醴泉出，風雨時，嘉禾興，鳳凰、麒麟遊於郊”。<sup>[2]</sup>新王見“天不變”，便知所繼為“治世”，無須“救弊”，故“道亦不變”。必須指出的是，董仲舒的這一命題僅僅是指禹繼舜、舜繼堯兩個特定事例而言，所云“天”與“道”之“不變”都是相對的、有條件的，並無天永遠不變、道也永遠不變的意思。將其誇大為普遍原理，並用以概括董仲舒的宇宙觀和歷史觀，是對該命題原意的嚴重曲解。

二曰“天”若“變”。對這一小前提及其結論，董仲舒沒有概括為像“天不變，道亦不變”那樣明確的命題。這是因為其內容比較複雜，不能用同樣簡單的公式加以表述。

《天人三策》：“三王之道所祖不同，……將以救溢扶衰，所遭之變然也。”此

處之“變”就是來自上天的“災異之變”。《春秋繁露·煖燠孰多》篇：“禹水，湯旱，非常經也，適遭世氣之變而陰陽失平。……皆適遭之變，非禹、湯之過。”是其證。而將災異之變說成上天對失道之君及其“亂世”的譴告，正是董仲舒天人感應說的主要內容。《天人三策》：“臣謹案《春秋》之文，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。”這裏，董仲舒將天之“變”分為三等：一為“災害”，二為“怪異”，三為“傷敗”。由此得出的結論則有相反的兩種：

一是興復舊道。他說，上天對人間統治者總是盡力扶持的，“自非大亡道之世者，天盡欲扶持而全安之”。所以，當“國家將有失道之敗”或其道雖“衰”而未“亡”時，天便會出災害和怪異以示警告，意在“仁愛人君而欲止其亂也”。人君“遭”此，便應“自省”其失，“舉其偏者以補其弊”，以求重振其道。周宣王之“中興”就是這樣的例子：“周道衰於幽、厲，非道亡也，幽、厲不由也。至於宣王，思昔先王之德，興滯補弊，明文、武之功業，周道燦然復興。”（《天人三策》）

二是“其道變”。若災異已降，人君仍不知悔改，天下便會大亂，出現桀、紂和周末那樣的“大亡道之世”。於是，“傷敗乃至”，“日為之食，星震如雨，雨蟲，沙鹿崩，夏大雨水，冬大雨雪”。<sup>22</sup>新王“遭”此，則應變道以“救弊”。所謂“繼亂世者其道變”即指此而言。殷繼夏而“上敬”，周繼殷而“上文”，皆為其例。

以上分析表明，董仲舒的天道理論是在“道之太原出於天”的原則下和其王道理論的基礎上推演而成的。故其小前提與王道理論的各主要觀點，都呈現出一一對應的關係。概括起來，可列為如下公式：

大前提	小前提		結論
道之太原 出於天	天道任德不任刑		王者任德教不任刑
	四法如四時		禮樂四而復
	天不變		道亦不變
	天若變	災害、怪異	興復舊道
		傷敗	其道變

這裏，分別與王道之不變性和可變性相對應的“天道”和“天命”，仍是兩

個不同的概念，但又相互滲透或重合。前者是體現“天意”的陰陽運轉的抽象本質，是上天對所有王者提出的基本要求和作出的示範。後者則是符合陰陽、四時運轉的具體規律並表現為祥瑞、災異等特殊現象的“天令”，是上天給予特定王者的具體指令和啟示。二者都是天的意志，又都有類似的表達方式。於是，董仲舒所說的“天道”進一步神學化了，他所說的“天命”則變得有規律可循，能被聖人所認知了。因而他有時也將“天命”稱為“天道”。《春秋繁露·三代改制質文》篇：“天道各以其類動，非聖人就能明之！”即指王者受命改制而言。通過這種以自然現象附會天意的手段，董仲舒排除了“天道”與“天命”概念的矛盾，提出了新的神學天道觀。

根據這種天道觀，上天時刻要求人君“任德教而不任刑”，又總是針對人間之治亂及時下達相應的指令。人君只要能認識並遵從天的旨意，天下就可大治。而上天對漢家的要求和指令，早在周末大亂之時便已下達。孔子認識到這一天意，遂以《春秋》的形式將其表述出來。董仲舒又對孔子的表述作了進一步闡釋。因此，漢朝統治者作為受命代周的“新王”，只需採納董仲舒的主張，就可完成上天賦予自己的使命。董仲舒的全部天道理論最終要說明的就是這個問題。《天人三策》：“今陛下併有天下，……然而功不加於百姓者，殆王心未加焉。曾子曰：‘尊其所聞，則高明矣；行其所知，則光大矣。高明光大，不在於它，在乎加之意而已。’願陛下因用所聞，設誠於內而致行之，則三王何異哉！”自信而又急迫之情，見於言表。

#### 四、結 語

綜上所述，董仲舒的《春秋》公羊說是在漢初特定環境下對先秦儒家特別是孟子一派之政治學說的總結和發展。與法家之主張相對立的“任德教”和與荀子一派之主張相對立的“以德善化民”則是其中的兩個基本口號。就其對漢代學術與政治的影響而言，前者對漢武帝獨尊儒術起了重要推動作用，使戰國以來的儒法之爭告一段落，也使武帝以後的政治發展進入了一個新階段。這一點是學界盡知的。後者則將《春秋》三傳的對立提上了政治日程，開啟了漢儒兩派之爭的序幕，而武帝以後的政治發展繼續表現出大幅度的起伏變化，顯然

與之有關。常識告訴我們，由於武帝“尊《公羊》家”，<sup>[1]</sup>以《公羊》義緣飾法律成了武、昭、宣三朝的一大特色；宣帝末年改尊《穀梁》，遂有元帝以後的禮制改革運動；王莽當權後又尊《左氏》學，從而將禮制改革推入高潮；東漢初年，由於王莽改制及篡漢失敗，《穀梁》、《左氏》兩家都被逐出學官，《公羊》家再次獨尊，而東漢一代的政治也表現出與西漢明顯不同的特色。由此，我們隱約看到了武帝以後漢政演變的軌迹及其原因。近幾年來，有學者注意到這一問題，並進行了初步探討。筆者希望本文所揭示的董仲舒的“以德善化民”說及其與“以禮為治”說的對立，能有助於推動此項研究的深入。

**附記：**文已寫定，檢得梁孔《也談董仲舒的“天不變，道也不變”》一文（載《中國史研究》，1987年第2期）。該文提出董仲舒的天道觀包含“天不變，道也不變”和“天若變，道也可變”兩層意思，並認為董仲舒所強調的是“變”而不是“不變”。本文觀點與之略同。但對人之“變”和“不變”的內容，梁文未加說明，本文則作了詳細探討；對道之“變”和“不變”的內容，本文的看法與梁文不同。故本文有關部分仍予保留。又閻步克、胡寶國兩位學友和祝德斌、樓宇烈兩位先生曾對本文提出寶貴意見，謹此致謝。

## 注 釋

- [1] 《史記·禮書》。
- [2] 見《漢書·董仲舒傳》。
- [3] 《漢書·賈誼傳》。
- [4] 《說苑·政理》篇。
- [5] 《漢書·元帝紀》。
- [6] 《論語·為政》。
- [7] 《左傳·序孔穎達疏引》。
- [8] 同[3]。
- [9] 參閱《四庫全書總目》卷一六“春秋公羊傳注疏”條。
- [10] 《春秋繁露·實性》篇。
- [11] 《春秋繁露·深察各號》篇。
- [12] 同[10]。
- [13] 同[2]。
- [14] 同[11]。

- (115) 同(11)。
- (116) 《春秋繁露·天道施》篇。
- (117) 同(11)。
- (118) 《孟子·公孫丑》上。
- (119) 《孟子·告子》上。
- (120) 《孟子·萬章》下。
- (121) 《荀子·性惡》篇。
- (122) 見《春秋改制》篇“改制系統”條，《春秋禮》篇“樂律”條。
- (123) 見上海古籍出版社《諸子百家叢書》本。
- (124) 見《論語·八佾》篇、《衛靈公》篇。
- (125) 《孟子·離婁》下。
- (126) 《漢書·食貨志》。
- (127) 《春秋繁露·重政》篇。
- (128) 《春秋繁露·身之養重於義》篇。
- (129) 《春秋繁露·郊祭》篇。
- (130) 同(12)。
- (131) 又見隱公二年九月何休注。
- (132) 《漢書·叔孫通傳》。
- (133) 同(13)。
- (134) 《漢書·律曆志》上。
- (135) 《史記·禮書》。
- (136) 見《文選》卷四六《王文憲集序》注引《東觀漢記》，及《後漢書·曹叡傳》。
- (137) 見《論衡·宣漢》篇。
- (138) 《禮記·中庸》。
- (139) 《孟子·滕文公》上。
- (140) 《荀子·儒效》篇。
- (141) 見《商君書·更法》篇。
- (142) 《春秋繁露·楚莊王》篇。
- (143) 《全漢文》卷二十四董仲舒《詣丞相公孫弘記室書》。
- (144) 見《春秋繁露·楚莊王》篇、《三代改制質文》篇。
- (145) 鹽鐵之議暴發於“公羊”大興”(《漢書·儒林傳》)之時，《鹽鐵論》作者桓寬又是《公羊》學家。故該書所引《春秋》皆為《公羊傳》，所載賢良、文學之語，多為



- 董仲舒之《公羊》說。
- [46] 《荀子·非相》篇。
- [47] 同〔3〕。
- [48] 見《公羊傳》隱公七年三月注。
- [49] 同〔2〕。
- [50] 同〔2〕。
- [51] 《春秋繁露·三代改制質文》篇：文上“作《武》樂，制文禮”。上文述湯制有脫文。清錢坫校語曰：“當有作《護》樂，制質禮。”甚是。
- [52] 同〔42〕。
- [53] 見《論語·雍也》、《八佾》篇。
- [54] 皆見《白虎通·三正》篇引。
- [55] 又見隱公十一年春、桓公十一年九月注。何休注《公羊傳》用胡毋生條例，有些觀點與董仲舒不同，此即一例。
- [56] 《春秋繁露·三代改制質文》篇。
- [57] 又見《說苑·修文》篇、《白虎通·三教》篇、《論衡·齊世》篇、《禮記·表記》疏引《春秋九命包》等。
- [58] 《春秋繁露·陽尊陰卑》篇。
- [59] 《論語·陽貨》篇。
- [60] 《論語·泰伯》篇。
- [61] 《論語·衛靈公》篇。
- [62] 《論語·子罕》篇。
- [63] 《論語·憲問》篇。
- [64] 《孟子·公孫丑》下。
- [65] 同〔2〕。
- [66] 見陳奇猷：《韓非子集釋·揚權》篇“夫有大命”條。
- [67] 《韓非子·解老》篇。
- [68] 《韓非子·揚權》篇。
- [69] 《韓非子·五蠹》篇。
- [70] 同〔2〕。
- [71] 《春秋繁露·王道》篇。
- [72] 同〔71〕。
- [73] 見《漢書·儒林傳》。

---

**Han's Way, King's Way and Heaven's Way: A  
New Investigation on Dong Zhongshu's Doctrine of  
"Gongyang Commentary on Spring and Autumn Annals"**

Chen Suzhen

**Summary**

Dong Zhongshu was a great teacher of "Gongyang Commentary on Spring and Autumn Annals". By way of explaining Gongyang Commentary, he put forward a systematic set of political doctrines that were mainly composed of theories about human nature; Han's way, king's way and Heaven's way. Among them, the theory about Han's way, that is the Han dynasty's style of domination, was the nucleus; the theory of human nature was the starting point of the theory about Han's way; the theories about king's way and Heaven's way were historical and theological demonstrations of the theory of Han's way.

Concerning the theory of Han's way, this article holds that Dong Zhongshu stressed "the rule of virtue" that was directed against "the rule by law" of the Legalist, and meanwhile he also advocated "to convert people by virtue" that was aimed at "the rule by ceremony" of Xun Zi, Jia Yi and so on. This theory, taking the way of Yao and Shun for its original shape, in order to foster people's intrinsic good humanity, asked the ruler of the Han Dynasty "to put himself right before putting others right", that is to carry out moral education from the highest rank to the lower ranks, but was opposed to following the example of "Zhou's way" which laid stress on restraining people's external conduct by ceremony and law.

In respect of the theories about human nature, king's way and Heaven's way, this article puts forward a lot of new views too. Especially, in face of the fact that the famous proposition that "Heaven does not change and way does not change either" has been twisted for a long time, this article proves with conclusive evidence that the proposition is conditioned and not a universal principle, so it can not summarize Dong Zhongshu's world view and conception of history.

# 有關《史記》崇儒的幾個問題

祝總斌

《史記》崇儒，抑或以正相反的“異端思想”為指導<sup>[1]</sup>，至今學術界未能取得一致意見，看來猶有剩義可探，茲不揣謏陋，就崇儒的幾個問題，作一嘗試。

一

人所共知《史記》對歷史編纂學的巨大貢獻之一，就是建立了由上古至西漢三千年的通史系統。它受什麼思想支配？主旨為何？這應是了解《史記》政治、學術傾向的一個主要關鍵。可是對此似乎未見有人留意。

我以為，《史記》通史系統之建立，反映了儒家思想的需要，其主旨在為西漢獨尊儒術的政策張目。

早在春秋戰國之時，隨着學在官府局面的打破，文化學術下移，諸子百家中越來越多的士人明白，要想使自己的學說有說服力，能為各國統治者採納和實行，除了理論本身的成熟外，還需要古史，尤其是系統古史的羽翼。孔子為恢復“禮樂征伐自天子出”的理想天下，從古史中找出夏、商、周，特別是周代歷史、文化，進行反思，予以宣揚<sup>[2]</sup>，希望說服各國統治者“克己復禮”。商鞅在批駁“法古無過，循禮無邪”觀點時說：“伏羲、神農教而不誅，黃帝、堯、舜誅而不怒。及至文、武，各當時而立法，因事而制禮”<sup>[3]</sup>是用系統古史來證明變法正確，打消秦孝公顧慮。所以到戰國中、後期出現了《竹書紀年》、《世本》這類史書。《竹書紀年》乃魏國官修史書，可是體裁却與過去魯國官修史書《春秋》有所不同，它不僅記戰國魏事，而且上溯至遠古，從五帝記起，歷夏、商、周、晉，然後歸到魏事，用以證明魏國統治淵源有自。《世本》可能是戰國

末年趙人作品<sup>1</sup>，雖形式上與《竹書紀年》不同，似非官修，因而不專主某一國之編年，而是分成帝系、王侯及卿大夫世系、氏姓籍、作篇、居篇、謚法等分別記事，但也是上溯至五帝，由此一直記到六國統一前十餘年，具有通史性質，目的當亦在於為當時各國統治集團家族樹碑立傳，尋找統治的歷史根據。但所有這類史書，由於割據局面的障礙，資料無法全面系統搜集，全都存在重大缺陷，或偏於某一國（如各國官修史記），或偏於某些方面（如《世本》主要限於世系，史實闕如）等，因而還談不上構成一個完整的通史系統。秦漢大一統以後，割據障礙打破了，時代為全面、詳盡搜集資料，建立三千年完整通史系統，提供了前所未有的優越條件。同時，為鞏固這大一統帝國，防止分裂割據之恢復，時代也比以前更強烈地要求系統、具體了解古史，特別是在大一統帝國進一步鞏固的漢武帝之世。這便涉及前面所說，建立通史系統乃適應儒家思想需要的問題。

我們知道，自漢武帝獨尊儒術開始，儒家揚眉吐氣，經學得到大發展。可是如何讓士人進一步理解、掌握、應用，則還存在障礙。因為經傳數量龐大，“博而寡要，勞而少功”<sup>2</sup>，精神很難貫通。其基本觀點仁義禮智之說，君臣父子之道，都是抽象原則，枯燥乏味；涉及微言大義，更是深奧莫測。固然，自先秦以來，經傳和百家著作中已積累了不少古史資料，可以用來作為經學之羽翼，但又往往片斷零亂，不系統，不具體，甚至相互矛盾。<sup>3</sup>這樣，在已有古史資料基礎上，再進行廣泛搜集，去偽存真，以儒家思想為指導，編寫一部系統、具體、內容充實的三千年通史，就成為發展經學的重要環節。它不但可使抽象、枯燥原則變得容易為士人理解和接受，更重要的是，還可以通過系統總結歷史經驗教訓，用以證明儒家思想的正確和尊崇它的必要。

《史記》正是適應這一需要的崇儒之作。試觀下證：

（一）司馬遷關於撰寫《史記》指導思想的自白

1. 在《史記·自序》中，司馬遷除了多處盛讚孔子及六經，以至清王鳴盛據此認定他“尊儒”、“隱隱以己上承孔子”外<sup>4</sup>，還直接闡述撰寫《史記》主旨是：“網羅天下放失舊聞，王迹所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，……為《太史公書》，序略，以拾遺補藝，成一家之言，厥協六經異傳，整齊百家雜語，……”

這一段話，經常為人們引用，惜理解都不够準確。這裏有幾個關鍵地方，必須句斟字酌：

甲、“拾遺補藝”之“藝”。集解引李奇曰“六藝也”，證以司馬遷慣用“六藝”指“六經”<sup>82</sup>，李奇之說極是。所謂“拾遺補藝”，便是說要為“六經”彌補缺憾、不足。

乙、用什麼去彌補？便是系統通史。“（各朝）王迹所興”四句涵義即此。其中前三句，在《文選·報任少卿書》中改為“綜其終始，稽其成敗興壞之紀”兩句，置於“略考其行事”之後，意思不變。“行事”，《文選》六臣注以為指“古人行事”，誤。它與“天下放失舊聞”對舉，蓋指西漢當時正在進行之事。猶如《天官書》“余觀史記，考行事，百年之中”五星變動云云，“放失舊聞”大體便是此處“史記”，指古史資料；“行事”略相當於西漢當代史料。二者兼顧，方能對三千年通史“綜其終始”，或對百年來五星變動有所了解。

丙、對“厥協六經異傳，整齊百家雜語”兩句，決不能從字面簡單理解。所謂“六經異傳”，主要不應指對經文的不同文字訓詁和大義，而應指各傳記中用以詮釋經文的不同古史傳說，因為《史記》決不可能，事實上也並沒有去“協”六經的不同文字訓詁與大義，而僅僅統一了不同古史傳說。同樣，所謂“百家雜語”，當亦就其中各種古史傳說而言，並非泛指諸子百家的不同學說，因為後者除了政治上強制宣佈罷黜，是沒有辦法，也沒有必要去“整齊”的。

丁、必須強調，所謂“成一家之言”，根據上下文氣，主要不是泛指，不是與一般史書和著作相比；而着重是在“拾遺補藝”，羽翼經學上，和僅注重文字訓詁和微言大義，而古史傳說却相當零亂、矛盾的“六經異傳”相比。意思就是，《史記》以前所未有的系統通史，包括紀傳體等，來羽翼經學，有獨特風格，不同凡響。

這樣，《自序》中那一段話的基本意思便是：通過廣泛搜集、考訂古今史料，撰寫一部“成一家之言”的，即“綜其終始”而又統一“六經異傳”、“百家雜語”中不同古史傳說的通史，來“拾遺補藝”，羽翼經學。在司馬遷心目中，《史記》恐無異於一部有獨特風格的“六經”新傳記。這是當時經學尚缺乏一部系統通史作為羽翼，司馬遷敏感到這一點，力圖以《史記》適合這一需要的明證。

2. 《史記·十二諸侯年表》序：“太史公曰：儒者斷其義，馳說者騁其辭，不務綜其終始，……於是譜十二諸侯，自共和訖孔子，表見《春秋》、《國語》學者所譏盛衰大指著於篇，為成學治古文者要刪焉。”“綜其終始”四字，又見上引《報任少卿書》，指系統掌握或撰寫古史。所謂“儒者斷其義”兩句，是緊接此序前文而言。在前文中，司馬遷高度評價孔子撰《春秋》，又說“及如荀卿、孟子、公孫固、韓非之徒，各往往摭摭《春秋》之文以著書，不可勝紀。漢相張蒼歷譜五德，上大夫董仲舒推《春秋》義，頗著文焉”<sup>[16]</sup>。這之後，方慨歎“儒者斷其義”云云。按斷，判也；義，宜也，理也<sup>[17]</sup>。“儒者斷其義”，當指荀子、孟子等著書立說，“摭摭《春秋》之文”，僅旨在宣揚、吸取其義理、原則。“馳說者騁其辭”，當指韓非等著書立說，其“摭摭《春秋》之文”，又僅旨在利用其文辭、內容<sup>[18]</sup>。意思是，他們全都不肯在掌握或撰寫“綜其終始”的歷史方面下工夫，所以自己要譜《十二諸侯年表》，幫助人們學習和掌握《春秋》之要領<sup>[19]</sup>。這個評論，雖然涉及的只是由西周至孔子這一段時間，和《春秋》這一部經書，但聯繫上引《自序》，就不難看出，兩處思想完全一致。《自序》是說，撰寫全部通史旨在“拾遺補藝”；此處是說，譜《十二諸侯年表》旨在從一個角度幫助人們掌握《春秋》。後者等於給全部通史如何“拾遺補藝”提供了一個具體範例，而成為《史記》崇儒的又一證。

3. 《自序》又說：“先人有言：‘自周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩書禮樂之際？’意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。”正義：“先人，司馬談也”，是。按司馬談雖然原則上崇道，但在此處却是崇儒的。推其意，就是叮囑司馬遷必須撰寫史書<sup>[20]</sup>，並以六經精神為指導。這是《史記》原則上必不可能推崇與正統儒學對立的“異端思想”的強證。否則就等於表明司馬遷違背了父親的意願，在他那個十分重視孝道的時代，將會承受極大的壓力。即使確如有些學者所說，需要表面上應付一下來自某些方面的指責，那麼，用他自己的話敷衍一下就行了，何必端出父親來？端出司馬談的話，就表明司馬遷是真心誠意的崇儒。

（二）從貫串《史記》的歷史觀，也可看出其通史系統之建立，適應了儒家思想的需要，特別是配合春秋公羊學和董仲舒的三統說，為西漢統治尋找理論根據。

按三統說是一種唯心主義歷史觀，戰國末年已經出現，係由五德終始說蛻化而成<sup>[14]</sup>。漢武帝時，春秋公羊學大師董仲舒宣揚三統說，主張歷史上王朝之遞嬗，按黑統、白統、赤統三統依次循環。如夏代為黑統，殷代為白統，周代為赤統。每一統都有它自己獨特的禮樂制度（正朔、服色等）。赤統以後注定必由黑統來統治天下。那麼誰是繼周代的黑統呢？就是漢王朝<sup>[15]</sup>。很明顯，這一學說是在為漢王朝統治的合理性提供理論根據。為了完備這個三統說，董仲舒構築了一個獨特的通史框架（見下）。但因為只是框架，缺乏具體史實，因而雖起了一定作用，仍缺乏足夠說服力。要有足夠說服力，就需要在這通史框架中填進具體史實。《史記》正好適應了董仲舒這一需要。

1. 董仲舒在《春秋繁露·三代改制質文》中提出一種理論，構築了一個獨特的通史框架。據此理論，古代存在“三王”、“五帝”、“九皇”這些名號。以周為例，“三王”便是夏、殷，加上周自己，均為大國；“五帝”便是黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜，因時代離周已遠，故其後裔均降為小國。“九皇”並不是九個皇，而是順三王、五帝向上數的第九個朝代，它便是神農，後裔更降為附庸。但這些名號不是固定的，而是變動的。如時代由周進展到春秋，“三王”便改成春秋（魯）、周、殷；夏則轉為“五帝”之一，後裔降為小國。這叫“王魯，尚黑，繼夏，親周，故宋（即殷，宋為殷後裔）”。原“五帝”中的“黃帝”轉為“九皇”，後裔降為附庸，而原“九皇”神農之後裔，則由附庸下降為民了<sup>[16]</sup>。

《史記》的通史系統的框架基本採用董仲舒此說。除了“三王”為夏、殷、周，“五帝”正好是黃帝、顓頊、嚳、堯、舜，與董說全同外，更能說明問題的是，《史記·五帝本紀》敘述五帝以前歷史，恰恰只記了一個“神農氏”，同於董說的“九皇”。不僅此也，《三代改制質文》據五行相生說，稱神農為代表火德的“赤帝”，意思是注定要由代表土德的“黃帝”取代；而《史記》正好也隱以神農為“炎帝”，即“赤帝”<sup>[17]</sup>。大家知道，在司馬遷時代，“三皇五帝”是衆說紛紜的<sup>[18]</sup>，而《史記》偏偏同於董仲舒說，不但撇開“三皇”諸說，在《五帝本紀》中連當時頗為時髦的“伏羲氏”也一字不提<sup>[19]</sup>。如果再聯繫司馬遷曾向董仲舒請教過《春秋》，有人甚至以為司馬遷乃春秋公羊學的主要傳人<sup>[20]</sup>，則說《史記》通史系統框架基本採董仲舒說，旨在通過充實大量史料，彌補三統說的不足，為三統說服務，恐怕並非毫無根據的。當然這裏有兩點需說明：甲，

《五帝本紀》不以“九皇”名神農。這當因“九皇”的提法容易與當時流行的“三皇”、“二皇”混淆（“九”為序數，而“三”、“二”為數詞），但在“三王”、“五帝”之上再單獨提出一個神農，實際上還不是“九皇”嗎！乙，按上引《三代改制質文》，“三王”等名號不是固定的，發展到漢代，“三王”應是殷、周、漢<sup>[21]</sup>，而《史記》却將“三王”、“五帝”固定下來，“三王”仍是夏、殷、周，未將漢歸入“三王”，顯然這有很大不同。但這個變化並非始於司馬遷，董仲舒早已開了頭。如在《天人三策》中說：“遍得天下之賢人，則三王之盛易為堯舜之名可及也。”此“三王”在堯舜以下，漢代以上，按當時習慣，只能指夏、殷、周<sup>[22]</sup>。其所以會發生這個變化，當因長期以來經過戰國諸子百家之宣傳，“三王”已約定俗成，固定為夏、殷、周，致使董仲舒最後不得不適應這一現狀。由於它對三統說並無大的妨礙（如仍可宣揚漢為黑統，繼周之赤統等，見下），所以作了讓步，可見，《史記》遵循的仍是董仲舒說。

2. 更重要的是，《史記》還努力宣揚三統說。《高祖本紀》論讚表述得最清楚：“太史公曰：夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僇（指輕薄），故救僇莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣，秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎！故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣”。“天統”，這時意指合乎天意的原則、綱紀，也就是三統中的一統，董仲舒常用此詞。所謂“三王之道若循環”，顯然指的正是三統之循環。董仲舒在《天人三策》中早已提出，對“三王之道”出現的“弊”，必須補救。“夏上忠，殷上敬，周上文，所繼之祿（通救字。師古曰：“繼，謂所受先代之次也；救，謂救其弊也”），當用此也”。又說：“今漢繼大亂之後，若宜少損周之文致，用夏之忠者。”這裏沒有提到秦，這是因為董仲舒不把秦看成一統。所以他在該文另一地方說：“至周之末世，大為亡道，以失天下。秦繼其後，獨不能改，後益甚之。”結果“以亂繼亂”，成為“腐朽之木”、“糞土之牆”。意思就是，秦從未構成“上忠”、“上敬”或“上文”的任何一統<sup>[23]</sup>。司馬遷這裏所遵循的正是這一思想。上文大意便是，經過夏、殷、周三統循環，已達到“文敝”階段<sup>[24]</sup>。秦承其後，不但不救弊，反而加強刑法（即擴大“文敝”），結果短命。而西漢繼之，却能改變政策措，使人民從酷政下復甦，證明合乎“天統”。這不是和董仲舒一模一樣，認為秦並沒



有成為一統，而漢則越過秦，直接繼周，而成為一統嗎！正因這段話精闢地闡述了三統說，並為漢代統治找到理論根據，所以後來進一步宣揚董仲舒學說的《白虎通義·三教》、緯書《春秋元命包》<sup>[2]</sup>，幾乎全文照抄《高祖本紀》這段話。

當然，這裏討論的是指導思想。但由於《史記》是史學著作，而不像《春秋繁露》等是哲學著作，司馬遷又是一位實事求是、秉筆直書的史學家，忠於史料，這樣，所撰寫內容便不可能與當時的三統說，與正統儒家思想完全合榫。所以他在《高祖本紀》雖如是說，而到寫秦始皇時在充分記述暴政、“反酷刑法”史實的同時，又歷載其統一功績，並將他列入“本紀”。特別是在《六國年表》序中又說：“秦取天下多暴，然世異變，成功大。傳曰‘法後王’，何也？以其近己而俗，變相類，議卑而易行也。學者牽於所聞，見秦在帝位日淺，不察其終始，因舉而笑之，不敢道，此與以耳食無異，悲夫。”這些均與《高祖本紀》的三統說似乎有些矛盾，常被引用作為他不承認三統說的證據。其實，這不夠全面。因為《高祖本紀》上明明白白宣揚三統說的話，絕對無法作別的解釋；又是對漢代開國君主的論讚，書中地位極其重要，不能視為偶而失言。而《六國年表》序的話却不同，在司馬遷身上，是可理解為與三統說並存的，而構成他的思想特色。即司馬遷一方面如前所考，從總體上、指導思想上是崇儒的，遵循三統說的。另一面在實際寫作中，他又與一般儒家對秦一味詆毀不同，從大量具體史料出發，經過“察其終始”，認為既要記載、批評秦之暴政，證明它不足以成為三統中的一統，又要看到秦“成功大”，有些人一統政策與制度，漢代容易接受、推行，應予繼承，因而譏笑將秦全面否定的儒家是“耳食”。由此可見，《高祖本紀》論讚與《六國年表》序實際上並沒有矛盾。當然，司馬遷高度贊許秦“成功大”，宣揚向它學習一些東西，將秦及秦始皇列入“本紀”，這與董仲舒將秦視作“朽木糞牆”，一無是處相比，作為三統說者，是不夠正統的；而宣揚秦、漢某些繼承關係，甚至有否定三統說的危險。同時他所譏笑的、對秦功績“不敢道”的學者，實際上也包括了董仲舒，不管司馬遷主觀上是否意識到了這一點。這是崇儒的司馬遷悲劇所在，也是一代史學宗師的偉大所在。關於司馬遷這一特色，後面還要講到。

在歷史觀上，除了三統說，《史記》還受春秋公羊學和董仲舒其他思想影響，同樣不能忽視。試舉下例：

《史記》將匈奴、南越、東越、朝鮮、西南夷、大宛歸入七十列傳。按《自序》，三十世家寫的是“輔拂（弼）股肱之臣”；七十列傳寫的是“立功名於天下”的人物。它們就像“二十八宿環北辰，三十幅共一轂”一樣，是“尊輔天子”的“文武之臣”<sup>[26]</sup>。而匈奴等是“夷狄”，歷來為中原王朝或華夏諸國排斥，為什麼也被歸入七十列傳，有似於“文武之臣”了呢？這當與受《公羊傳》和董仲舒思想影響分不開。大家知道，公羊家對待“夷狄”，強調它與中國的區別，並不在種族的的不同，而在文化的有無高低。如果“夷狄”吸收、提高了文化，不管它原來的種族是什麼，也就成了中國，應與原來的中國一視同仁<sup>[27]</sup>。同時公羊家主張大一統，又有“三世”之說。“三世”，即“所傳聞之世”、“所聞之世”、“所見之世”。在前二世，夷夏之別很嚴格；即便“所聞之世”，仍需“內諸夏而外夷狄”<sup>[28]</sup>。在這過程中，需對“夷狄”教育，“正夷狄以漸治之”。隨着“夷狄”文化提高，達到“所見之世”，“著治太平”，於是“夷狄進至於爵（成為尊天子的諸侯），天下遠近小大若一”<sup>[29]</sup>，形成大一統的“太平世”。漢武帝時是哪一世？董仲舒以為是太平世。所以他在天人三策中對漢武帝說：“今陛下併有天下，海內莫不率服，……至德昭然，施於方外。夜郎、康居，殊方萬里，說德歸誼，此太平之致（至）也。”<sup>[30]</sup>司馬遷正是本着公羊家、董仲舒這些思想來處理“夷狄”問題的。在《史記》中，除了記載匈奴行文有些特殊，似乎把它當作個別的、上一世遺留的問題外，記載其它“夷狄”，全都把它們看作“進至於爵”的諸侯。如《自序》稱南越“納貢職”，東越“葆守封禺（區）為臣”，朝鮮“葆塞為外臣”，西南夷“請為內臣受吏”，大宛“引領內鄉，欲觀中國”；各傳、論讚中說得更明確，如南越“列為諸侯”、“比內諸侯”；東越“世世為公侯矣”等。而且在列傳的排列次序上，將“夷狄”與華夏諸傳錯出，而不是放在最後，似乎也是出於“太平世”華夏夷狄一視同仁的思想。

綜上所述，《史記》在歷史編纂上的一大貢獻，建立通史系統，無論從司馬遷自己的介紹，或者從他的歷史觀分析，其指導思想，歸根結底全都和正統儒學，特別是春秋公羊學緊密關連，實際上是適應了獨崇術術這一政策的需要，用獨特的通史系統、豐富的史實為它張目，為漢王朝歌功頌德，起到了單純經書所起不到的作用。“成一家之言”，其實質就在這裏。

《史記》崇儒說如想成立，至少還有兩個看似否定儒家思想的問題，需要認真對待、解釋，決不能繞開。

(一)《史記·伯夷列傳》：“或曰：‘天道無親，常與善人。’……（然伯夷、叔齊餓死，顏淵早夭）天之報施善人，其何如哉！盜跖日殺不辜，……竟以壽終，是遵何德哉！……若至近世，（類似情況）不可勝數也。余甚惑焉，倘所謂天道，是邪非邪？”

人們常舉此例證明司馬遷否定天命，持無神論觀點，因而與儒家唯心論，特別是董仲舒天人感應說對立。就這一例孤立地看，似乎有些道理，但如聯繫《史記》中更多關於“天”的言論觀察，就不然了。

首先來看“天人之際”。

《自序》曰：“禮樂損益，律曆改易，兵權、山川、鬼神，天人之際，承敝通變，作八書。”據王先謙理解，“天人之際謂天官書，承敝通變謂平準書也”<sup>31</sup>。而《天官書》中記具體天人感應之事極多。如“熒惑（星）……出則有兵，入則兵散”；“五星色白闕（外有白邊），為喪、旱；赤闕，……為兵”；“漢之興，五星聚於東井。……諸呂作亂，日蝕，晝晦。吳楚七國叛逆，彗星數丈。……由是觀之，未有不先形見而應隨之者也”；“日變修德，月變省刑，星變結和，……日月暈適，雲風，此天之客氣，其發見亦有大運，然其與政事俯仰，最近天人之符。此五者，天之感動”。固然在《自序》中他曾說：“星氣之書，多雜機祥，不經；推其文，考其應，不殊。比集論其行事，驗於軌度以次，作《天官書》。”似乎相互有些矛盾。實際不然。“多雜機祥”是指將天人感應搞得太瑣碎，也就是《天官書》所輕視的“占驗凌雜米鹽”，正義“凌雜，交亂也；米鹽，細碎也”。意思就是將歷史上每一具體災異都和特定的人事聯繫起來。故司馬遷認為“不經”。但原則上他並不反對天人感應，所以又說：“推其文（指星氣書中不雜機祥的內容），考其應（感應），不殊（不異，不差，即不錯）”，因而據以作《天官書》<sup>32</sup>。馮友蘭先生說：“司馬遷在原則上承認所謂‘天人之符’。但是他認為，占星術家把每一個具體天象的變化都跟特定的政治上的事件聯繫起來，

……這就不足為法了。”<sup>37</sup>馮先生這個觀點是比較全面、準確的。如果將《天官書》如此大量、集中、鮮明地宣揚天人感應，亦即承認有意志的“天”存在的記載、言論，撇在一邊，反而把其他在行文中偶而涉及“天”，很難準確把握，似是而非的片斷言論，硬按否定“天”的唯物論去解釋，認定是司馬遷天道觀的主流，怎能令人信服呢！

《天官書》以外偶而涉及肯定有意志“天”的言論，還有一些。如《六國年表》序：秦統一天下“蓋若天所助焉”，《魏世家》論贊：“天方令秦平海內，其業未成，魏得阿衡之佐，曷益乎。”《秦楚之際月表》序：漢高祖出身低微而能統一天下，“豈非天哉，豈非天哉，非大聖孰能當此受（天）命而帝者乎”。孤立地看，這些地方的“天”，也未嘗不可作唯物的解釋，就像東漢王充的“天”一樣。有些學者正是這樣理解的。但是如果與《天官書》言論，以及三統說聯繫起來分析，就很難說不是有意志的“天”了。這和王充堅決批判天人感應說基礎上提出的“天”，物質的“天”，是根本不同的。

如果以上看法不錯，則上引《伯夷列傳》的話也就不難解釋了。它只不過表明，司馬遷本來相信“天”有意志，和“天道”福善禍惡之說，可是伯夷、叔齊、顏淵、盜跖等例子又擺在那裏，與之抵觸，因而感到惶惑，信口發出慨歎“倘所謂天道，是邪非邪”。請注意，這裏的“天道”是與前面“天道無親，常與善人”之“天道”相呼應的，也可以說是那兩句話的節略。所以下面用“是邪非邪”（這話對還是不對），懷疑的僅是天道福善禍惡的這一說法<sup>38</sup>，而不是“天”、“天道”本身。如是後者，下面就應用“有邪無邪”了。換言之，只要全面考察司馬遷關於“天人之際”的思想，則根據《伯夷列傳》，是絕對得不出司馬遷否定天命，與董仲舒儒家唯心論對立之結論的。

上面講到《史記》的“天人之際”乃指《天官書》，其他地方的“天”，都是行文中偶而涉及，不足以作為研究司馬遷天道觀的主要依據，由於對這個問題本身也有不同看法，而它又對正確理解《伯夷列傳》關係至巨，所以在這裏一併考證。

按《報任少卿書》：“網羅天下放失舊聞，……凡百三十篇。亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。”由於是在“凡百三十篇”之後講“亦欲以究天人之際”等三句話，如果嚴格按文字邏輯，似乎“究天人之際”與“通古今

之變”，應是通貫《史記》百三十篇的兩方面問題，就像“成一家之言”，乃撰述整個《史記》的個人目的之一樣。事實上這樣理解的人不少。有人甚至進而認為“究天人之際”指的是探討古來天人關係上是否天神決定人間一切，而“通古今之變”則指考究古今歷史演變的因果關係和規律為何，全是根本原則問題。如果這樣理解，這個“天人之際”就與《自序》所講百三十篇以內，限於指八書之一《天官書》的“天人之際”不同了。

然而此說難通之處頗多：

1. 司馬遷是史學家，又懂天文曆法，為了“拾遺補藝”，他重視具體史實包括古今天文變化資料之網羅，和歷史上各王朝盛衰興亡具體經驗教訓之探討，像上述高度概括的兩大哲學問題，他會作為基本任務給自己提出來嗎？

2. 如果司馬遷提出的確是兩大哲學問題，以“究天人之際”而言，自必要在《史記》中較多部分涉及，特別是應給予系統、明確論述。可是事實是除《天官書》外，其他地方涉及不多，偶有議論，也語焉不詳，意思難以準確把握。而且即使《天官書》，也是排比資料多，論述少，特別是想找明確反對天神決定人事的言論，總有沙裏淘金之感，好容易找到一兩句，又有些似是而非，這又為什麼？

3. 《報任少卿書》在“亦欲以究”等二句話前，已經講過根據古今史料，“稽其成敗興壞之紀”（見本文第一部分引），如果“通古今之變”是指探討古今歷史演變的因果關係和規律，則已把“成敗興壞之紀”包括了進去，至少性質相近，為什麼要分為兩概，前後重複？

4. 更重要的是“古今之變”何所指？是指抽象的古今歷史演變規律嗎？這就需要仔細探究“變”的含意。

《史記》之“變”，固然往往作一般的變化發展解，但在不少地方還指情況變化發展之後，各王朝相應地在政策措施與典章制度上所作的變動，或者說採用了不同的政策措施與典章制度，指的都是具體的東西。請看下列：

《高祖本紀》論讚：“故漢興，承敝易變，使民不倦。”“變”為“易”之賓語，指與周末、秦代不同的政策、制度。

《平準書》論讚：“湯武承弊易變，使民不倦。”“變”，指與夏末不同的政策、制度。

《六國年表》序：“秦取天下多暴，然世異變，成功大。傳曰‘法後王’，何也？以其近已而俗、變相類，議卑而易行也。”前一“變”乃“異”之賓語。“世異變”指不同時代所採政策、制度也不同。後一“變”與“俗”（風俗習慣）並舉，亦指政策與制度。“俗、變相類”是其所以要“法後王”的理由之一。

《自序》：“八年之間，天下三嬗，事繁變衆，故詳著秦楚之際月表。”“變”與“事”並舉，又成為由形容詞“衆”作謂語的主語。“事繁變衆”指情況複雜，相應政策與制度變化甚多。同上“作《平準書》，以觀事、變”。“事”、“變”與此處意同。《平準書》中所載“變”，即漢武帝適應“事繁”所採種種新的政策、制度。

另外《史記》和漢人常用的“權變”、“天變”之“變”，也指具體的東西，而不是泛指變化。如《六國年表》序：“然戰國之權變亦有頗可採者”，“權變”而用一“採”字，自指具體策略。

現在再讓我們來考察“通古今之變”何所指。

《自序》：“……天人之際，承敝通變，作八書”。“承敝通變”與上引兩處“承敝易變”意思相同。有一個可能，即“通”本為“易”字，後人據《報任少卿書》“通古今之變”之“通”而擅改（因正好在“究天人之際”下，句序與此處相同）。不過，據《周易·繫辭上》“推而行之謂之通”，則按“通”字亦可解；“變”則都指具體政策與制度。

既然《報任少卿書》“究天人之際”等十個字，與《自序》等八個字，文字和意思頗相同，“變”字指的又是政策與制度，而《史記》八書又正好是講政策與制度的，那麼有沒有可能，“通古今之變”僅僅指司馬遷想要系統記下和考察古今一切經常變化的具體政策和制度，而不是泛指探討抽象的古今歷史演變的因果關係和規律呢？很有可能。當然，如這樣理解，“通古今之變”的“通”，乃貫通、通徹之“通”，主體是司馬遷，而與“承敝通變”作“推而行之”解釋，主體是漢王朝之“通”不同。

這也就是說，“通古今之變”是與《自序》“禮樂損益，律曆改易，兵權、山川、鬼神，……承敝通變”，即八書中之七書相當。因為都講政策措施與典章制度，所以在與任少卿書信中就概括地用“通古今之變”來表述。按《自序》，曾稱“略協古今之變，作禮書”。可見司馬遷確有將古來政策措施與典章制度稱

“古今之變”的習慣與可能。至於“天人之際”，因為主要講天象和“天人之符”，和其他七書有所不同。所以單獨出來，用“究天人之際”表述。

如果以上考證不錯，則《報任少卿書》中關於撰述《史記》之意圖，便與《自序》的敘述完全一致。“凡百三十篇”以前所講根據舊聞、行事，“稽其成敗興壞之紀”，這就是《自序》所說撰述本紀、世家、列傳、年表，對古來王朝“原始察終，見盛觀衰”之意。“亦欲以究”兩句話，就是《自序》“禮樂損益”等等至“承敝通變，作八書”之意。前者重點在各王朝盛衰興亡具體經驗教訓之總結，後者重點在古今經常變化的具體政策措施和典章制度，以至天人之際的考察。這應是司馬遷自我認定的《史記》兩大特色。固然，信中於“凡百三十篇”後再用“亦欲”云云，使文氣不很規範，但也不是完全不可這樣理解，因為在此處有關本紀、世家、列傳、書、表等百三十篇的具體列舉並不重要<sup>145</sup>，放在哪裏，作者未必會留意。當然，也不排除司馬遷另有意圖，即為了突出“稽其成敗興壞之紀”，而把“究天人之際”兩句，放在“亦欲”以後的次要地位。

這樣一來，前述難通之處全可通了：

“究天人之際、通古今之變”不是講兩大抽象哲學問題、根本原則問題，而僅指記下和考察古今具體天象、政策、制度，這和司馬遷漢代史學家的身份便一致了。同時“通古今之變”也與“稽其成敗興壞之紀”的內涵，不相重複。而由於“究天人之際”與《自序》“天人之際”指的是同一事，所以除《天官書》外，其他地方關於天人關係皆語焉不詳，也就毫不奇怪了。

(二)《貨殖列傳》：“富者，人之情性，所不學而俱欲者也。”“天下熙熙，皆為利來；天下壤壤，皆為利往。”再加上《史記》其他一些地方被認為是揭露、批判“仁義”虛偽性的言論（如《遊俠列傳》“侯之門仁義存”云云，見後），這與董仲舒“正其誼不謀其利”的儒家思想不是明明白白對立嗎！

問題沒有這麼簡單。

1. 不能否認，司馬遷受到先秦法家，特別是齊法家思想之影響。齊法家於重農之外，還照顧商業漁鹽之利<sup>146</sup>，所以司馬遷也大量論述“富”、“利”，甚至認為“奸富”（盜墓、賭博等）雖不如“本富”、“末富”，也是“用奇勝”、“皆滅一之所致”，可備一格。但是如所周知，重視物質生產、財富的思想，儒家並非闕如。《尚書·洪範》：“八政：一曰食，二曰貨。”《論語·子路》：衛國人口

增多，“冉有曰：既庶矣，又何加焉？”孔子曰：“富之。”《荀子·富國》：“下貧則上貧，下富則上富，……上下俱富，……是知國計之極也。”固然，荀子重本抑末，但齊法家也重本抑末<sup>31</sup>，司馬遷原則上也承認“本富為上”，所以他的經濟思想與儒家基本一致，並不對立。

2. 更重要的是，司馬遷絲毫沒有只強調“富”、“利”，而否定儒家“仁義”，把它看成虛偽的這一思想。相反，他十分重視並努力宣揚“仁義”。《孝文本紀》“專務德以化民，是以海內殷富，興於禮義。……太史公曰：孔子言‘必世而後仁’，……漢興，至孝文……，德至盛也。……豈不仁哉”。《漢興以來諸侯王年表》序：譜此年表，“令後世得覽，形勢雖強，要以仁義為本”。《伯夷列傳》引孔子語贊美伯夷、叔齊“求仁得仁”；引姜太公語稱許二人“義人也”；記二人“義不食周粟”，是“積仁累行”。

司馬遷其所以要強調“富”、“利”，是因為他主張只有人們生活富裕了，才會接受仁義思想，見諸行動。所以他引《管子·牧民》語“倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱”又說“禮生於有而廢於無。故君子富，好行其德（仁義）；小人富，以適其力（恰當地使用力量，不違反仁義）”。因而說“人富而仁義附焉”。附，依也，隨也。聯繫上下文，此話不能誤解為：人一富，不論行為好壞，仁義也就加在他頭上了，故這仁義是虛偽的；而是說，人富了，才有條件推行仁義。如陶朱公“三致千金”，方有可能救濟他人，“此所謂富好行其德者也”。司馬遷又說“富者得勢益彰”，子貢即其例。子貢經商致富，“所至國君無不分庭與之抗禮”，然後方“使孔子名佈揚於天下”。至於司馬遷說“無岩處奇士之行，而長貧賤，好語仁義，亦足羞也”，其意不過是說，除極少數有“岩處奇士之行”的人（指伯夷、叔齊、顏淵這些“岩穴之士”，即真正仁義之人，見《伯夷列傳》）外，就絕大多數士民言，沒有本事在競爭中致富，長年貧賤，却空談仁義，實際上無法推行仁義，這是可耻的。中心在於強調首先要富起來。班彪曾批評司馬遷“序貨殖，則輕仁義而羞貧窮”。班固將後一句改為“則崇勢利而羞賤貧”<sup>32</sup>。改得好！好就好在把“輕仁義”刪落了。班固大概覺得批評司馬遷“輕仁義”有些牽強，所以含糊地改為“崇勢利”。後者確是司馬遷的問題。但如前所述，它恰恰着眼於“仁義”之推行，雖然班固未必這麼考慮。

關於司馬遷重視“富”、“勢”、“利”而不“輕仁義”，還有一些證據。據



《李列傳》。司馬遷雖肯定伯夷、叔齊、顏淵等“岩穴之士”，但又說“伯夷、叔齊雖賢，得天子（稱揚）而名益彰，顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯”，如無此機遇，就將青史無名，品行再高也無人了解。結論是：“閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施於後世哉”。這等於說，仁義之名，仁義之行，需靠“青雲之士”方能廣泛傳播。所以他在《貨殖列傳》中又將“不厭糟糠，匿於窮巷”的原憲，與既“富”又“得勢”的子貢相比，儘管司馬遷贊許原憲高行（見《仲尼弟子列傳》），但仍肯定“使孔子名佈揚於天下者”，是子貢。言下之意，原憲起不了這作用<sup>138</sup>。這可能就是班固心目中“崇勢利而羞賤貧”的一例。可是事情很清楚，這種“崇勢利而羞賤貧”，是在同樣被肯定的儒家高行人士之中進行比較的，人們可以說司馬遷此思想不很正統，但與“輕仁義”却毫不相干。

由此也就不難明白，司馬遷《貨殖列傳》的言論與儒家思想並不對立，與董仲舒“正其誼不謀其利”的思想也沒有根本矛盾。董仲舒便說：“天之生人也，使之生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。”可見他也把“利”看成成人不可或缺的，只不過和“義”比起來，認為“義”更重要而已<sup>139</sup>。

3. 現在來考察常被引用、作為司馬遷否定儒家仁義之強證的一段話，見《遊俠列傳》（用甲乙丙丁分段）：

（甲）鄙人有言曰：何知仁義，已饜其利者為有德。（乙）故伯夷醜周，餓死首陽山，而文、武不以其故貶王；（丙）跖、蹻暴戾，其徒誦義無窮。（丁）由此觀之，竊鈎者誅，竊國者侯，侯之門仁義存，非虛言也。

這段話決不能孤立地看，必須聯繫上下文方能得正解。

甲句是說，普通人都認為，凡本來處於困境，後來得到某人救助，便自然讚他“有德”，行為合乎仁義。“為”，謂也。“為有德”即謂之有德。司馬遷實際上肯定這個“鄙人”之言。

乙句是說，伯夷蔑視周武王“以臣弑君”而餓死首陽山，雖為“義人”，可是因為本處困境，後從武王伐紂中得到拯救的人極多，讚他仁義，故武王繼續被擁為王，文王的謚號也因之不變。

丙句是說，盜跖、莊蹻雖暴戾，但追隨他們的大量徒眾，因“已饜其利”，

故仍極力讚頌他們仁義。

丁句是說，竊國者因為涉及面寬，從其舉事中得到利益的人極多，稱讚這一行動合乎仁義，故被擁為諸侯。而竊鉤者因無人得到好處，讚其仁義，故一犯法即被殺。此即“侯之門仁義存”<sup>[41]</sup>。

司馬遷講這些話，是否在諷刺儒家仁義呢？否。

我以為這些話中心是在闡述他對儒家仁義的理解。他理解得很實在，認為幫助他人，使之得到利益，行為就合乎仁義。對此，他是肯定的、讚頌的，絲毫沒有諷刺味道。我這樣看，和《遊俠列傳》這段話的上文精神是一致的。上文是說，人總有緩急之需，要人幫助，即使虞舜、伊尹等“有道仁人”也難免，一般人自然更不能例外。由此證明幫助他人具有極大社會意義。這樣便與我們討論的這段話中，把這種行為視為“有德”、“仁義”的意思相互銜接。

我這樣看，和這段話下文精神也是一致的。下文主要有兩個意思。一是輕視“抱咫尺之義，久孤於世”，對他人毫無幫助的“抱學”，要求他們改變態度，積極助人，為社會做貢獻，以取仁義之“榮名”。另一意思是，“遊俠”與“暴豪之徒”（真正的惡霸、暴徒）不同，雖然“時扞當世之文網”，但既然肯急人之難，就某種程度合乎仁義，值得歌頌。所以司馬遷便在《自序》中說：“救人於厄，振人不贍，仁者有乎；不既信，不信言，義者有取焉。”這兩個意思與我們討論的這段話隱含急人之難，濟人緩急之需合乎仁義的思想，也是相互銜接的。而且這段話還有一個思想，即如能急人之難，縱使在別的方面有錯誤（如周武王被認為“以臣弑君”，春秋戰國一些大夫被認為“竊國”），畢竟產生社會效果，仍值得肯定，這正好為下文歌頌雖時扞法網，又救人於厄，振人不贍的遊俠張目。

當然，在這段話中舉跖、躋之例，將“其徒誦義無窮”與周文王、武王得人擁立為王相提並論，是不妥當的<sup>[42]</sup>，再加上引了一句《莊子·胠篋》譏諷仁義的話作正面理解，很容易將人的思路引入誤區，可是只要聯繫上下文，聯繫司馬遷整個思想，仔細剖析：既然《史記》多處宣揚仁義，既然《遊俠列傳》又歌頌遊俠，且把他們行為視為合乎仁義，怎麼可能忽然又出來一段譏諷、否定仁義的話呢？這樣，自然會明白這段話的真正含義所在了。

總之，無論強調“富”、“勢”、“利”也好，或者肯定“遊俠”也好，司馬

邈的主旨不但想否定儒家思想，恰恰相反，是在極力宣揚、體現儒家思想，雖然有些偏離正統。

### 三

《史記》旨在崇儒，其所以早在漢代即被批評為“是非頗繆於聖人”，除“先黃老而後六經”一事乃將司馬談思想當作司馬遷思想，出於誤解外，如就“崇勢利而羞賤貧”、“退處士而進奸雄”言，基本合乎事實，不過還必須對這些觀點形成的時代背景和個人原因，進行具體分析，方能真正把握住司馬遷某些思想的特質。

漢武帝之時，政治上的中央集權君主專制制度和大一統局面，已經建立了七八十年，完全穩定下來，可是思想上則尚處在一個過渡時期。儒學受到推崇，司馬遷緊跟這個潮流；然而春秋戰國以來，適合分裂割據時代需要的某些思想，在他頭腦中又打下相當深的烙印：

春秋戰國之際，從古代農村公社中解放出來的勞動者，拼命追求財富，努力發展生產，以求擺脫貧困處境；而各國統治者，為了增加國力和稅收，保證兼併戰爭勝利，也大力予以提倡或默許，從而在以農為本基礎上，使工商、漁鹽等末業也全都不同程度地繁榮起來，以至與統治者重本抑末政策相反，出現“用貧求富，農不如工，工不如商”的諺語<sup>[43]</sup>。對這種狀況，一般說各國統治者無意也無法有效解決，儘管戰國後期一些政治家、思想家一直大聲疾呼<sup>[44]</sup>。然而等秦統一後，特別漢武帝以後形勢便不同了。統治者最迫切的任務，不再是進行兼併戰爭，而首先是如何千方百計維護大一統帝國社會秩序之穩定。而廣大農民離開土地，從事末業，到處流動，既難有效控制，又極易出現違法犯罪之事，所以除政策上的重本抑末努力推行外，在思想上便是依正統儒家觀點，重視教化，宣揚安貧樂道，重義輕利，遵紀守法，並推崇歷史上典型顏淵、季次、原憲等。就在這個時候，司馬遷跑出來強調“人富而仁義附焉”、“禮生於有而廢於無”，鼓勵追求財富，連“奸富”也不堅決反對，而對“長貧賤好語仁義”者則加以譏諷，甚至對“處士”也略有微詞，這怎能不遭後來正統儒家的批判呢！

同樣，農村公社瓦解後涌出的“土”，在全國分裂形勢下，大顯身手，誰養他，便為誰效死，陰謀詭計，暗殺狙擊，無所不用其極。有些人由於種種機緣，本身也形成一股勢力，號為遊俠。他們招募賓從，稱霸鄉里，雖急人之難，同情弱者，同時又對追隨者、氣味相投者加意包庇，而不管他們是否違法犯罪。所有這些行為，還都被視為合乎“信”、“義”，受到鼓勵。如果說這些行為在全國統一前尚有一定積極意義<sup>[46]</sup>，而且在戰亂中也難以盡行禁止的話，那末到漢武帝以後就越來越不允許了。西漢王朝委派酷吏對地方豪強和遊俠加以嚴厲打擊；正統儒家強調不管是誰，都必遵奉天子法令，反對臣下、匹夫專擅生殺之權，都是明證。就在這個時候，司馬遷跑出來，歌頌遊俠“已諾必誠，不愛其軀，赴士之厄困”，宣揚“俠客之義又曷可少哉”，而且還欣賞可以說是位居“卿相”的“遊俠”：孟嘗、春申、平原、信陵君，在他們的列傳中給予相當高的評價，包括信陵君“竊符矯命，戮將專師”（此班固語）。這自然也為正統儒家所不滿。”

所有這些，某種意義上的確可以說是“異端”思想。但是必須看到，司馬遷的主觀意圖還是想緊跟尊儒潮流，而且《史記》總體上也起到了這個作用，只不過由於他處在一個思想上的過渡階段，還受着舊時代不少思想相當大的影響，以至於在某些方面偏離了正統儒學的軌道。這是司馬遷的悲劇。他自以為是在“拾遺補藝”，為“仁義”大聲疾呼，而正統儒家却抓住某幾個問題說他“是非頗繆於聖人”。可是如果把這種“異端”思想誇大到不適當程度，看不到這是在崇儒大前提下的“異端”，而不是與儒家思想對立的“異端”，從而把司馬遷的形象無限拔高，就未必妥當了。

最後，還想就司馬遷其所以形成某些“異端”思想，從個人來說的另一個重要因素，贅述兩句。這就是他積極進取的人生哲學。

司馬遷“恒克己而復禮，懼志行而無聞”，即使慘遭宮刑，仍“鄙沒世而文采不表於後”，“思垂空文以自見”，以至官中書令而“尊寵任職”<sup>[47]</sup>。在還不很重視史學的西漢，其所以只有司馬遷能夠留給後世千古傑作《史記》，應該說也得力於他積極進取的人生哲學。這樣的人，對歷史上有所作為，留下業績的人，同情、歌頌，縱然他們存在這樣那樣的問題；同時輕視、貶低那些消極無為，獨善其身，“久孤於世”之輩，即便他們名氣很大。這是很自然的。把握住這一點，

對他某些“異端”思想，也就可以加深理解。如所周知，司馬遷不以成敗論英雄。他贊許項羽功績“近古以來未嘗有也”，寫下《項羽本紀》。贊許陳涉功績，肯定“自秦，由涉首事也”，寫下《陳涉世家》。過去往往把這看作司馬遷歌頌農民起義領袖。其實，客觀上或許可以這樣說，可主觀上他何來這種思想基礎！他不過是高度評價二人亡秦功績，加上一度天下“政由羽出”，陳涉立為張楚王，響應者廣泛，故一入《本紀》，一入《世家》而已。在他眼中，二人與其他滅亡前一朝代的帝王將相並無分別。這和他雖不承認秦為二統中之一統，仍肯定秦取天下“成功大”，譏笑不敢道其功績的人是“耳食”；以及肯定遊俠“救人於厄”等，思路全是一致的。這種思想與董仲舒“明其道不計其功”的觀點確有差距<sup>①</sup>，但要看到，司馬遷似乎已意識到了這個差距，而在努力加以縮小。試看他在《貨殖列傳》中用大量篇幅肯定對“富”“利”之追求，可到後來《自序》中，又限定這種追求要以“不害於政，不妨百姓”為原則。在《遊俠列傳》中用充沛感情歌頌朱家、郭解等人，而到《自序》中又強調遊俠其所以應歌頌，是因為其行為合乎“仁”、“義”。在《項羽本紀》中對項羽功業充滿敬佩之情，鉅鹿之戰寫得何等有聲有色，垓下賦詩寫得又何等悲壯動人，可是同時又根據儒家仁義觀點，在論讚及《自序》中批判項羽“欲以力征經營天下”，“誅嬰背懷，天下非之”，認為“子羽暴虐，漢行功德”，故項羽失敗並非天意，而是個人的錯誤，實即指他違悖仁義。這些，和董仲舒“明其道”的原則，不也相差不太遠了嗎！所以後來班固作為正統儒學之代表，在《漢書·項籍傳》論讚中照抄《史記》，這決不是偶然的。

由此可見，我們應該看到司馬遷思想的複雜性，對《史記》必須句斟字酌，仔細琢磨，然後方能在撲朔迷離，似是而非的文字中，既把握住其主旨，又不忽略其特色。

#### 注 釋

- ① 侯外廬等《中國思想通史》第二卷四章一節，人民出版社1957年版。
- ② 參馮友蘭《中國哲學史新編》第一冊四章一節，人民出版社，1981年版。
- ③ 《尚書·更法》。
- ④ 此據陳夢家說，見《六國紀年》附“世本考略”，學習生活出版社，1955年版。

- [5] 《史記·自序》。
- [6] [18] 如“三皇異說有六，五帝異說有三”，見呂思勉“三皇五帝考”，載《古史辨》第七冊中，上海古籍出版社，1982年版。雖然這些異說有的見於司馬遷之後的緯書。
- [7] 《十七史商榷》卷六。
- [8] 參《史記》儒林、伯夷、李斯各傳、孔子世家、自序。
- [9] 在這段話之前，還有“魯君子左丘明……成左氏春秋”等126字，崔適舉七語以為乃“劉歆之學者所竄入”，似是，茲從之。載《古籍考辨叢刊》626頁，中華書局1955年版。
- [10] 分別見《經籍叢話》去聲十五翰及四真。
- [11] 《史記·韓非列傳》稱他有“說林”、“說難”之作，並全文刊載“說難”，所以此處將韓非包括在“馳說者”中，可能性極大。又《春秋》文極簡略，無法拮據。司馬遷此處所謂《春秋》，乃指《左傳》，見金德建《司馬遷所見書考》，上海人民出版社，1963年版，105頁。
- [12] 在“要刪焉”下索隱曰：“言表見《春秋》、《國語》，本為成學之人欲覽其要，故刪為此篇焉”。按“儒者斷其義”等一句之“其”，均指《春秋》，與此處“欲覽其要”之“其”同。意思是，請此年表是為幫助人們掌握《春秋》等。
- [13] 司馬談本來僅要求司馬遷撰寫“繼春秋”的西漢近現代史，司馬遷進而擴展為三千年通史，但以六經思想為指導，則同，見《自序》。
- [14] 參顧頡剛“五德終始說下的政治和歷史”六，載《古史辨》第五冊，上海古籍出版社，1982年版；楊向奎《中國古代社會與古代思想研究》上冊，上海人民出版社，1964年版，258—265頁。
- [15] 以上參《春秋繁露·三代改制質文》。主漢為黑統，考見[14]。
- [16] 參顧頡剛等“三皇考”七，載《古史辨》七冊中。
- [17] 此據三家注，不從崔述說。《史記·五帝本紀》正義引《帝王世紀》，神農“以火德王，故號炎帝”。在五行中，火屬赤色，故也可叫“赤帝”。
- [19] 至於在《封禪書》、《日者列傳》、《自序》三處提到伏羲，是作為史料記載，這和《五帝本紀》中未把它歸入通史系統，性質是不同的。
- [20] 參鄭鶴聲“司馬遷生平及其在歷史學上的偉大貢獻”，載《中國史學史論集》（一），上海人民出版社1980年版，139—140頁。又楊向奎“司馬遷的歷史哲學”，載《經史齋學術文集》，上海人民出版社1983年版。
- [21] 殷周之後本為春秋（上魯），但因按春秋公羊學，孔子只是“素王”，未能實行春秋的原則和制度，但他又“奉天命”為漢制法，這些原則、制度應在漢代實行，所以本由

- 春秋繼周，當時也說成由漢繼周。參“三皇考”。
- [22] 《春秋繁露》“仁義法”、“對膠西王越大夫不得為仁”、“循天之道”各篇之“三上”，甚至漢武帝詔書中之“三上”，均指夏、殷、周。參《漢書·董仲舒傳》。
- [23] 30) 以上均見《漢書·董仲舒傳》。在董仲舒眼中，秦一無是處，是“朽木糞牆”。
- [24] “文敝”，指政刑過於煩瑣，人們疲於應付，而內心對君主並無忠誠之心。
- [25] 《禮記·表記》“賊而敝”句下孔疏引。
- [26] 《漢書·司馬遷傳》“運行無窮”句下師古曰：“言衆星共繞北辰，諸輔咸歸車轂，若文武之臣，尊輔天子也。”
- [27] 參馮友蘭《中國哲學史新編》二冊二十七章三節，人民出版社，1985年版。
- [28] 《春秋公羊傳注疏》隱公元年“所傳聞異辭”下何注、《春秋繁露·王道》。
- [29] 以上參《春秋公羊傳注疏》隱公元年“所傳聞異辭”、成公十五年“言自近者始也”下何注。
- [30] 《漢書·司馬遷傳》“作八書”下補注。又參“太史公書亡篇考”，載《余嘉錫論學雜著》，中華書局1963年版。
- [31] 《太官書》另一處說，幽、厲以往天變，因時間距今太遠，故說法各不相同，有關星占書“其文圖籍機祥不法”，即此處“多雜機祥，不經”之意。又說“是以孔子論六經，紀異而說（對災異的解釋）不書”。意即由於缺乏可靠依據，孔子雖記災異，但不解釋它們和什麼人事相感應。這並不意味原則上不承認天人感應。
- [32] 《中國哲學史新編》第二冊，人民出版社1964年版，178-179頁。
- [33] 同上180頁。
- [34] 《漢書·司馬遷傳》所載報任少卿書，此處但言“凡百二十篇”，本紀、世家、列傳、書、表均不提，《文選》同書有“本紀十二”等，或許是後人據《白序》補的。
- [35] 參《經史齋學術文集》119頁。馮友蘭《中國哲學史新編》第一冊238頁。
- [36] 同上馮友蘭書第二冊，1984年版223頁。
- [37] 以上分別見《後漢書·班彪傳》、《漢書·司馬遷傳》。
- [38] 同傳後文認為季次、原憲如與“鄉曲之俠”（相當於漢之遊俠），就“比權量力，效功於當世”這一點言，“不同日而論矣”，言下之意是不如的。自然這不是全面比。季次、原憲乃屬極少數“岩處奇士之行”的人，與遊俠不是一個層次，但從司馬遷提出這一點相比較，也可推出，如在同一層次中，他必然偏向“青雲之士”。事實正是如此。他在《遊俠列傳》序中將“儒”實際分為兩類。一類“以術取宰相卿大夫”，即“青雲之士”。一類“閭巷人也”，指季次、原憲，即《伯夷列傳》之“閭巷之人”。對後一類，雖然也肯定“弟子志之不倦”，然又說“當世亦笑之”。而對前一類則不同，他們

- “輔翼其世主，功名俱著於春秋”，贊許進取的態度是清楚的。
- [40] 同〔27〕78頁。
- [41] “竊鉤者誅”三句見於《莊子·法篋》。原語確對“仁義”批判，但司馬遷引之，涵義却不同，而是與《貨殖列傳》“人富而仁義附焉，富者得勢益彰”相呼應的。
- [42] 因《史記》對盜跖的評價，大體相當於被完全否定的“暴豪之徒”。他們和在司馬遷筆下行為有正確，有錯誤，正確佔主要地位的周武王、遊俠等，類型不同。不過此處是“序”，中心在闡明“已饜其利者為有德”這一觀點，對所舉之例是否恰當，司馬遷未必留意。此乃當時風氣。清朱一新《無邪堂答問》卷四曰：“諸子書，發據己意，往往借古事以申其說，年歲舛謬，事實顛倒，皆所不計。或且虛造故事，……”選舉漢人例：“至劉子政（向）作《新序》、《說苑》，冀以感悟時君，取足達意而止，亦不復計事實之外誤”。又說，其所以如此，“蓋文章體制不同。議論之文，源出於子，自成一家，不妨有此。若紀事之文，出於史，……則固不得如此也。”司馬遷此傳之序，蓋承襲先秦諸子遺風，“取足達意而止”，舉例不當，並不足怪。正如《自序》所列周文王等古代發憤著書七例，崔述《豐鎬考信錄》卷二以為史實全誤；《遊俠列傳》所引《莊子》，乃反其意而用之，已見注〔41〕。我們千萬不可因此走入誤區。
- [43] 《史記》未點明此諺時間，據上下文，當在戰國末至漢代。《商君書·外內》“故農之用力最苦，而贏利少，不如商賈、技巧之人”。可見萌芽當更早。
- [44] 參吳慧《中國古代商業史》第一冊，商業出版社1983年版，第三章四、五、六節。
- [45] 通過這些行為，緊緊維繫一些集團勢力，在一定時期內，可支持各國君主鞏固統治、發展生產，爭奪天下。
- [46] 以上參《漢書·遊俠傳》。
- [47] 以上見《藝文類聚·人部十四》司馬遷“悲士不遇賦”、《漢書·司馬遷傳》。
- [48] 參同〔27〕三冊76頁。

## Several Issues Concerning *Records of the Historian* in Worshipping Confucianism

Zhu Zongbin

### Summary

This article argues that *Records of the Historian* is a work of worshipping



Confucianism by discussing the following issues:

1. Sima Qian created the style of general history that fitted in with the needs of Confucianism of his time. His purpose was, with systematic history and data, "to fill in for Classics (Six Classics)", to assist Confucianism, to seek historical grounds for abstract principles and to make them understood and accepted more easily. The meaning of the so-called "to have a style of doctrine" is exactly that, compared with every Confucian school that only laid stress on explanations of words and sublime words with deep meaning, *Records of the Historian* assisted Confucianism with systematic history.

2. Sima Qian's conception of history was greatly influenced by the Gongyang doctrine on Spring and Autumn Annals and Dong Zhongshu's theory of three unifications. The purport of *Records of the Historian* was to support and advertise the theory of three unifications with systematic history and data, thus seeking theoretical grounds for the domination of the West Han Dynasty.

3. The "Biography of Bo Yi" in *Records of the Historian*, quoted regularly by scholars, does not negate the mandate of Heaven, and the "Preface of the Biography of the Chivalrous Expert Swordsmen" does not oppose Confucian "justice and virtue" either. Just the opposite, *Records of the Historian* approves of the interaction between Heaven and man in principle, and praises and advertises "justice and virtue".

4. It can be said, in a sense, that *Records of the Historian* has some heterodox thoughts, but they do take worshipping Confucianism as a prerequisite.

# 試論唐代前期的河西節度使

王永興

唐帝國在西北地區的軍事格局，創建於太宗之世，而完備於武后及玄宗在位期間。開天時期西北地區的重大軍事成就，是此軍事格局百餘年來所發生的效果。唐帝國立足於當時世界文明強大國家之林，西北地區的軍事成就是重要基石之一。

唐開天之際的邊境十節度，構成了全國性的軍事佈署，其中西北設河西、安西四鎮、北庭三節度。三節度的共同任務，為保衛本地區并經營西域，但由於所處地域不同，各有側重，其中，河西為中心，是經營西域的後方總部，安西四鎮、北庭則為前沿兩個根據地。要研究唐前期的軍事史，必須一個節度一個節度地對其設置、轄兵、作用等做具體考察、研究，由於河西節度在西北，在全國軍事格局中的重要地位，本文首論河西節度，作為這一系列研究的第一篇。

## 一、河西節度的設置及歷任節度使

通鑑二一〇唐睿宗景雲元年云：

置河西節度、支度、營田等使，領涼、甘、肅、伊、瓜、沙、西七州，治涼州。

新唐書六七方鎮四云：

河西 景雲元年置河西諸軍州節度、支度、營田、督察九姓部落、赤水軍兵馬大使，領涼、甘、肅、伊、瓜、沙、西七州，治涼州。

副使治甘州，領都知河西兵馬使。

據上引通鑑及新唐書方鎮表，河西節度使置於景雲元年。但唐會要七八節度使

門云：

河西節度使，景雲二年四月，賀拔延嗣為涼州都督充河西節度使，自此始有節度之號。

通典三二職官一四云：

自景雲二年四月，始以賀拔延嗣為涼州都督，充河西節度使。其後諸道因同此號，得以軍事專殺。

新唐書五〇兵志云：

景雲二年，以賀拔延嗣為涼州都督、河西節度使。自此而後，接乎開元，朔方、隴右、河東、河西（此必有誤）諸鎮，皆置節度使。

會要、通典、新志均稱河西節度使設置於景雲二年。兩種意見，孰是孰非，應暫存疑。

通鑒二一〇唐睿宗景雲元年云：

（十月）丁酉，以幽州鎮守經略節度大使薛訥為左武衛大將軍兼幽州都督，節度使之名自訥始。（考異曰：統記：景雲二年四月，以賀拔延嗣為河西節度使，節度之名自此始。會要云：景雲二年，賀拔延嗣為涼州都督，充河西節度，始有節度之號。又云：范陽節度自先天二年始除甄道一。新表：景雲元年置河西諸軍節度、支度、營田大使。按訥先已為節度大使，則節度之名不始於延嗣也。今從太上皇實錄。）

據通鑒，幽州（范陽）於景雲元年十月丁酉首設節度使，同年稍後，於涼州繼設河西節度使。據新志，自景雲後，“接乎開元”，朔方、隴右、河東皆置節度使。節度使這一新制在景雲至開元初普遍出現，絕非偶然，其政治軍事背景當另擬專文探討，此不贅。

關於河西節度使領州，上引通鑒二一〇及新書方鎮表均記為涼、甘、肅、伊、瓜、沙、西七州。但通鑒卷二一五天寶元年略云：

河西節度統赤水、大斗、建康、寧寇、玉門、墨離、豆盧、新泉八軍，張掖、交城、白亭三守捉，屯涼、肅、瓜、沙、會五州之境，治涼州。

按寧寇軍，通鑒云：“在涼州東北千餘里”，舊唐書三八地理志同。中華書局點校本舊唐書校勘記云：“據通典卷一七二、元和志卷四〇，‘涼州’應為‘甘州’之誤。”所言甚是。據此，河西節度使屯兵之州應有甘州，共為六州。通鑒

天寶元年條無伊、西二州，此點應略加說明。按同書二〇七則天后長安二年云：

（十二月）戊申，置北庭都護府於庭州。

元和郡縣圖志四〇隴右道下略云：

庭州，長安二年改置北庭都護府，按三十六蕃。

都護之職，據唐六典三〇，“掌撫慰諸蕃，輯寧外寇，覘候奸譎，征討携離”，都護府領蕃州，不領一般州縣。長安二年設的北庭都護府，治於庭州，但不領毗鄰的伊、西州。因此在八年後的景雲元年設河西節度使時，屬於隴右距涼州不遠的伊、西二州，當然就成節度使的領州了。兩年後，形勢發生了變化，唐會要七八節度使門安西四鎮節度使條略云：

先天元年十一月，史獻除伊、西節度兼瀚海軍使，自後不改。至開元十五年三月，又分伊西北庭為兩節度。至二十九年十月二十九日，移隸伊西北庭都督四鎮節度使。

伊、西兩州自成節度和移隸四鎮節度，天寶時河西節度使當然不領伊、西兩州了。

新書方鎮表所云河西節度副使治甘州，諸書不載，岑參詩可與之相印證。岑嘉州詩二送張獻心充副使歸河西雜句云：

花門南，燕支北，張掖城頭雲正（一作磧雲）黑。送君一去天外憶。

張掖即甘州。花門，新唐書四〇地理志隴右道甘州張掖郡云：

刪丹（中下），又北三百里有花門山堡。

元和郡縣圖志四〇隴右道下甘州條云：

刪丹縣，本漢舊縣，屬張掖郡。按焉支山（永興按，中華書局本校勘記引考證云：一作“燕支”、“焉耆”），一名刪丹山，故以名縣。山在縣南五十里，東西一百餘里，南北二十里，水草茂美，與祁連山同。

據此，北有花門山堡，南有燕支山之城即張掖（甘州）城，岑參送行去張掖之張獻心，即河西節度副使也。

關於河西歷任節度使，吳廷燮著唐方鎮年表言之頗詳，自景雲元年至天寶十五載之四十六年中，共十七人，請讀者參看吳廷燮氏書，此不具述。吳氏考證嚴謹，但也有可議之處，茲一一陳述如下：

#### ① 景雲元年

吳氏認為此年河西節度為賀拔延嗣，但未提出任何史料依據。據吳氏年表，景雲二年，河西節度使仍為賀拔延嗣，吳氏引的是唐會要。按會要原文，在“充河西節度使”之後，有“自此始有節度之號”一句。據此應定，賀拔延嗣為河西節度使始於景雲二年四月，與景雲元年無涉，吳氏考定景雲元年的河西節度使為賀拔延嗣，似不妥。

據上引通鑿，景雲元年十月丁酉，薛訥為幽州節度大使，同年十月丁酉之後，始置河西節度使，則會要云節度之名始自景雲二年四月，亦不確。其次，如據通鑿，景雲元年十月丁酉之後，已有河西節度之設置，則同時應有任節度使之人，為始任者，此人為誰？或者，雖有職位之設置，在景雲二年四月之前，虛其位無任職之人。上述兩種情況都需要進一步研究。

#### ②（開元）十四年

王君奭 張燕公集左羽林大將軍王公碑：維開元十五年，持節河西隴右兩道節度、營田九姓兼赤水大使，攝御史中丞、判涼州都督、晉昌伯薨于紫筆亭。

#### （開元）十五年

王君奭 冊府元龜帝王部，開元十五年，涼州都督王君奭破吐蕃凱旋，詔置酒朝堂宴之。

以上吳氏原文。永興按，開元十四、十五年王君奭為河西節度使，不誤；但引證史料則非是。茲分析如下：

新唐書一三三王君奭傳（舊唐書一〇三王君奭傳同）云：

開元十四年，吐蕃酋悉諾邏寇大斗拔谷，君奭聞其怠，率秦州都督張景順乘冰度青海襲破之。以功遷大將軍，封晉昌縣伯；拜其父壽為少府監，聽不事。君奭凱旋，玄宗宴君奭及妻夏於廣達樓，賜金帛，夏亦自以戰功封武威郡夫人。

通鑿二一三開元十五年略云：

去冬，吐蕃大將悉諾邏寇大斗谷。（王）君奭與秦州都督張景順追之，及於青海之西，乘冰而度。悉諾邏已去，破其後軍，獲其輜重羊馬萬計而還。君奭以功遷左羽林大將軍，拜其父壽為少府監致仕。

關於此次唐王君奭與吐蕃悉諾邏戰役，上引新傳與通鑿紀事基本相同，如新傳

“十四年”。通鑑雖置於開元十五年，但有“去冬”一句，亦十四年也。又如秦州都督張景順、拜王君奭父壽少府監致仕，王君奭以功遷左羽林（新傳脫此三字）大將軍等，兩書均同，惟通鑑略去宴賞一事。此外，新唐書二一六上吐蕃傳略云：

（開元）十二年，（王君奭）破吐蕃，獻俘。後二年，悉諾邏兵入大斗拔谷。（王）君奭率秦州都督張景順約賚窮躡，出青海西，方冰合，師乘而度。

開元十二年之後二年，即開元十四年，與新傳、通鑑相同，這些記載可充分證明王君奭於開元十四年時任河西節度使。吳氏據開元十五年王君奭之死證明十四年河西節度使為王君奭，只能是推論，非強有力之根據也。

關於冊府帝王部載開元十五年涼州都督王君奭破吐蕃凱旋事，其他有關諸書均不載，以此單例來證明王君奭於開元十五年在河西節度使之職位，不如以王君奭鞏笮（或作笮）驛之死作為依據，更為恰當有力。冊府記事雖為原始史料，但時間性往往有誤，而開元十五年閏九月王君奭為回紇承宗族子瀚海司馬護輸所殺，通鑑及新、舊王君奭傳均言之甚詳，實為強有力之證據也。

### ③ 開元十五年

蕭嵩 舊紀：閏月庚申制，檢校兵部尚書蕭嵩兼判涼州事，回紇部殺王君奭於鞏笮驛。

以上吳氏原文。

永興按，通鑑二一五開元十五年云：

（十月）辛巳，以朔方節度使蕭嵩為河西節度等副大使。時王君奭新敗，河、隴震駭。

新唐書一〇一蕭嵩傳略云：

（開元）十四年，以兵部尚書領朔方節度使。既赴軍，有詔供帳餞定鼎門外，玄宗賦詩勞行。回紇又殺涼州守將王君奭，河隴大震。帝擇堪任邊者，徙嵩河西節度，判涼州事。

通鑑與新傳同。新傳記述詳明，蕭嵩自朔方節度徙河西，舊紀（舊書本傳同）不確。吳氏年表朔方部分亦引通鑑，云：“通鑑：是年（十五年）閏月辛巳，蕭嵩自朔方為河西。”甚是。但吳氏之“閏月辛巳”則非是，通鑑原文為“十月辛

巳”。開元十五年閏九月，閏九月中無辛巳。十月辛巳乃十月十三日也。

#### ④ 開元十六至二十年

吳氏據通鑿，舊紀定開元十六、十七年河西節度為蕭嵩，據舊書牛仙客傳定十八年為牛仙客，十九、二十年亦定為牛仙客。按開元十六年十一月癸巳（一日）蕭嵩自河西節度使人相，只能證明十一月一日以前蕭嵩為河西節度使，新舊紀傳及新書宰相表均未言蕭嵩入相後遙領河西，則此年十一、十二月節度使闕。新唐書一三三牛仙客傳（舊書一〇三本傳同）云：

及嵩入知政事，數稱薦之。稍遷太僕少卿，判涼州別駕事，仍知節度留後事。竟代嵩為河西節度使、判涼州事。歷太僕卿、殿中監，軍使如故。通鑿二一三開元二十年云：

（九月）壬子，河西節度使牛仙客加六階。初，蕭嵩在河西，委軍政於仙客，仙客廉勤，善於其職。嵩屢薦之，竟代嵩為節度使。

蕭嵩任河西節度使至開元十六年十一月一日，此年十一、二月掌管河西節度事之人，應為牛仙客，其職位應為河西節度留後，則在年表中，應予注明。此一也。

節度留後雖掌管節度使事，但其地位與名義仍與節度使不同。牛仙客在開元十六年十一、二月為河西留後，可以肯定，但他在節度留後職位上多久？何時改任節度使？史籍未載，殊難推定。據上引通鑿，開元二十年九月，牛仙客已為河西節度使了，當然，這種情況應早於二十年九月。讀吳氏年表自開元十七至二十年一段，應瞭解上述分析，此二也。

#### ⑤ 開元二十四年

吳氏據舊書牛仙客傳，開元二十四年崔希逸代牛仙客知河西節度事。按舊唐書一〇三牛仙客傳云：

開元二十四年秋，代信安王禕為朔方行軍大總管。

通鑿二一四開元二十四年云：

（四月）乙丑，朔方、河東節度使信安王禕貶衢州刺史。

牛仙客代信安王禕為朔方節度，其時間應據通鑿為開元二十四年四月乙丑，舊書牛仙客傳作二十四年秋，不確。吳氏引舊傳脫“秋”字，則更為籠統。牛仙客在開元二十四年四月任朔方節度，則崔希逸代牛仙客為河西節度亦應在此

時。

⑥ 開元二十五年

崔希逸 通鑿：二月己巳，河西節度使崔希逸襲吐蕃，破之青海西。吐蕃復絕朝貢。孫逖授崔希逸河南尹制，銜為河西節度經略支度營田九姓長行轉運等副大使，知節度使、判涼州事、赤水軍使。

以上吳氏原文。

永興按，通鑿二一四開元二十五年云：

（三月，興按，此為我所加，開元二十五年二月乙巳朔，無己亥，通鑿前一條“乙酉，幽州節度使張守珪破契丹於捺祿山”。此年二月亦無乙酉。此年三月乙亥朔，乙酉為十一日，己亥為二十六日。據此可知通鑿開元二十五年紀事，乙酉條及己亥條均為三月之事。）己亥，河西節度崔希逸襲吐蕃，破之於青海西。

冊府元龜九八六外臣部征討五云：

（開元二十五年）三月，河西節度使崔希逸自涼州南率衆入吐蕃界二千餘里，至青海佑素文子牯，與賊遇，大破之。

通鑿記事與冊府同，崔希逸破吐蕃在三月。吳氏引通鑿在二月己巳，與通行本不同，或吳氏另據善本耶？

## 二、河西節度使轄軍

元和郡縣圖志四〇隴右道下涼州武威郡云：

河西節度使（都管兵七萬三千人，馬萬八千八百匹。）統赤水軍，（在涼州城內，管兵三萬三千，馬萬三千匹。本赤烏鎮，有青赤泉，名焉。軍之大者，莫如赤水，幅員五千一百八十里，前拒吐蕃北躡突厥者也。）大斗軍，（涼州西二百里，本是赤水軍守捉，開元十六年改為大斗軍，因大斗拔谷為名也。管兵七千五百人，馬二千四百匹。）建康軍，（證聖元年尚書王孝傑開鎮周迴，（會要作“開四鎮迴”）以甘肅兩州中間闊遠，頻被賊鈔，遂於甘州西二百里置此軍。管兵五千二百人，馬五百匹。東去理所七百餘里也。）寧寇軍，（甘州東北十餘里，天寶二年置。管兵一千



七百人，馬五百餘匹。)玉門軍，(肅州西二百餘里。武德中楊恭仁置。管兵千人，實三百人，馬六百匹。東去理所一千一百餘里。)墨離軍，(瓜州西北二千里，管兵五千人，馬四百匹。東去理所一千四百餘里。)新泉軍，(會州西北二百里。大足初郭元振置，管兵七千人。西去理所四百里也。)豆盧軍，(沙州城內，以當匈奴要路，山川迴闊，神龍初置立豆盧軍以鎮之。管兵四千五百人，馬四百匹。去理所一千七百餘里。)張掖守捉，(東去理所五百里，管兵六千五百人，馬一千匹。)交城守捉，(涼州西二百里，管兵一千人。)白亭軍。(涼州西北三千里，管兵一千七百人。)通典一七二州郡二序目下大唐條、舊唐書三八地理志、通鑑二一五天寶元年條均載河西節度使所轄諸軍，唐會要七八節度使門、唐六典五兵部、新唐書五〇兵志亦載有河西節度使轄軍，但不完全。擬以上列諸書互校，藉以探討河西節度使轄軍的設置時間、構成、地區、管兵及馬數等等。

#### ① 赤水軍

唐會要七八節度使門(每使管內軍附)略云：

河西節度使，景雲二年四月，賀拔延嗣為涼州都督，充河西節度使。至開元二年四月，除楊執一，又兼赤水九姓、本道支度、營田等使。

新唐書六七方鎮表云：

景雲元年，置河西諸軍州節度、支度、營田、督察九姓部落。赤水軍兵馬大使。

“九姓”即九個蕃族部落。據上引史料，河西節度與九姓關係密切，特別是赤水軍，出自九姓，乃蕃族部落兵也。茲考釋九姓：

舊唐書四〇地理志河西道涼州都督府云：

吐谷渾部落、興昔部落、闐門府、皋蘭府、廬山府、金水州、蹕林州、賀蘭州。已上八州府，并無縣，皆吐渾、契苾、思結等部，寄在涼州界內，共有戶五千四十八，口一萬七千二百一十二。

以上八州府，皆蕃州，即八個蕃族部落，居涼州境內，亦即上引會要及新書方鎮表所云九姓之人，尚缺一姓。

新唐書四二下地理志羈縻州隴右道云：

突厥州：皋蘭州。(貞觀二十二年，以阿史德特健部置，初隸燕然都護，

後來屬。)興昔都護府。右隸涼州都督府。回紇州三府一：躡林州。(以思結別部置)金水州。賀蘭州。廬山都督府。(以思結別部置。)右初隸燕然都護府。總章元年，隸涼州都督府。吐谷渾州一：閣門州。右隸涼州都督府。

上引新志蕃州府七，即七姓，較舊志少一姓，距九姓尚缺二姓。

新唐書一一〇契苾何力傳（舊書一〇九本傳略同）略云：

契苾何力，鐵勒哥論易勿施莫賀可汗之孫，父葛，隋末為莫賀咄特勒（勤），以地近吐谷渾，隘陁多癘，徙去熱海上。何力九歲而孤，號大俟利發。貞觀六年，與母率衆千餘詣沙州內屬，太宗處其部於甘、涼二州，擢何力左領軍將軍。十四年，為蔥山道副大總管與討高昌，平之。始，何力母姑臧夫人與弟沙門在涼州，沙門為賀蘭都督。十六年，詔何力往視母（舊傳多“兼撫巡部落”句），於是（舊傳作“時”）薛延陀毗伽可汗方強，契苾諸酋爭附之。

據此，鐵勒的契苾部在貞觀初期曾徙居甘、涼二州。舊志所載隸屬涼州都督府的契苾部族應包括有唐一代名將契苾何力所在的部落，可無疑也。

舊唐書一九九下鐵勒傳略云：

（貞觀）二十一年，契苾、回紇等十餘部落，以薛延陀亡散殆盡，乃相繼歸國。太宗各因其地，擇其部落，置為州府。以回紇為瀚海都督府，僕骨為金微都督府，多覽葛為燕然都督府，拔野古部為幽陵都督府，同羅部為龜林都督府，思結部為廬山都督府，渾部為皋蘭州，斛薛部為高闕州，奚結部為鷄鹿州，阿跌部為鷄田州，契苾部為榆溪州，思結部為躡林州，白霫部為寘顏州。至則天時，突厥強盛，鐵勒諸部在漠北者漸為所併。回紇、契苾、思結、渾部徙於甘、涼二州之地。

上列貞觀時之諸蕃州府，與武則天時在甘、涼二州之九蕃州府相同者為廬山、皋蘭、躡林，但已徙居內地，與邊境外的一般羈縻州有所不同。按新唐書二一七上回鶻傳亦載回紇等部為瀚海等二十蕃州府，惟“金微”作“金微”，並云：“武后時，突厥默啜方強，取鐵勒故地，故回紇與契苾、思結、渾三部度磧徙甘、涼間。”總之，武后在位期間，徙於甘、涼二州者為回紇、契苾、思結、渾四部族。舊書地理志載此四族之八州府，較新書方鎮表之九姓，尚少一部落。此一

部落應為舊書鐵勒傳之“契必部為榆溪州”。內徙尚保持舊名也。

據上分析，處於甘、涼間之回紇、契必、思結、渾四族九州府（部落），即九姓。關係上引會要所云“又兼赤水（軍）九姓使”及新書方鎮表所云“柅祭九姓部落赤水軍兵馬大使”，可知赤水軍之官兵來自回紇、契必、思結、渾四族九部落（九姓），赤水軍乃蕃族所組成之部落軍隊或具有部落性質之軍隊。唐會要九八回紇門云：

獨解支卒，子伏帝匄立，為河西經略副使兼赤水軍使。

册府元龜九七四外臣部襄吳一云：

（開元七年）七月甲申，河西經略副大使兼赤水軍使左金吾衛大將軍員外同正員回紇伏帝匄卒，贈特進，賜帛三百段，遣中使弔祭。

唐徙回紇於甘、涼間，其內徙部落族長為獨解支，在高宗末及武后在位初期間。伏帝匄繼獨解支為部族長，推測應在武后在位期間。伏帝匄一生以回紇酋長身份為赤水軍使，其部落成員即為赤水軍兵士。契必、思結、渾三部族亦應如此，部族酋長為赤水軍將官，部落一般成員為赤水軍兵士。赤水軍乃蕃族部落兵。

上引元和志云，河西節度管兵七萬三千人，有馬萬八千八百匹，兵士與馬之比為七比一。赤水軍管兵三萬三千，有馬萬三千匹，兵士與軍馬之比為二比一，騎兵很多。

新唐書二一七上回鶻傳云：

武后時，突厥默啜方強，取鐵勒故地，故回紇與契必、思結、渾三部度磧徙甘、涼間。然唐取其壯騎佐赤水軍云。

唐會要九八回紇門亦載此事，云：

婆閏卒，子比來栗代立，比來栗卒，子獨解支立。其都督親屬及部落征戰有功者，并白磧北移居甘州界。故天寶末，取驍壯以充赤水軍騎士。

文中“天寶末”乃誤書。細讀舊書回紇、新書回鶻傳，回紇獨解支時相當於唐高宗末及武后在位期間，而伏帝匄時則為武后在位期間至開元初。“取驍壯以充赤水軍騎士”不可能遲至天寶末。

關於唐取回紇、契必、思結、渾之壯騎佐赤水軍之意義，茲論述如下：

唐會要七二諸蕃馬印門略云：

契（必）馬與阿跌馬相似，在閭洪達并已北，獨樂水已南，今榆溪州。

躡林州箇利羽馬。

回紇馬與僕骨相類，同在烏特勒山北安置。

思結馬，磧南突厥馬也，煨漫山西南，閭洪達井東南，于貴摩施岑廬山都督。

契必馬，與磧南突厥相似，在涼州闕氏岑，移向特勒山住。

渾馬，與斛薛馬同類，今皋蘭都督，又分部落在皋蘭山買浚鷄山。

據上引會要，“突厥馬，技藝絕倫，筋骨合度，其能致遠，田獵之用無比。史記匈奴畜馬，即駒駘也”。而“思結馬，磧南突厥馬也”，“契必馬，與磧南突厥（馬）相似”，“渾馬，與斛薛馬同類”，而“斛薛馬，與磧南突厥（馬）同類，皆良馬也。回紇馬亦是良馬。以善於騎射之勇士，御勁於馳驅之良馬，宜赤水軍成為所向無敵之勁旅也。

通鑑二〇三垂拱元年云：

（六月），同羅、僕固等諸部叛，遣左豹韜衛將軍劉敬同發河西騎士出居延海以討之，（甘州刪丹縣北渡張掖河，西北行，出合黎山峽口，傍河東壩，屈曲東北行千里，有寧寇軍，軍東北有居延海。）同羅、僕固等皆敗散。

陳伯玉文集六燕然軍人畫像銘并序云：

是歲也，金微州都督僕固桀驚，惑亂其人。天子命左豹韜衛將軍劉敬同發河西騎士，自居延海入以討之。特敕左補闕喬知之攝侍御史護其軍。夏五月，師舍於同城，方絕大漠，以臨瀚海。

同書四為喬補闕論突厥表云：

臣某官，臣以專業，叨幸近侍，陛下不以臣不肖，特敕臣攝侍御史監護燕然西軍。

劉敬同統率的河西騎士，即陳伯玉文集六所說的燕然軍人，亦即卷四所說的燕然西軍。河西騎士何所指？燕然軍人或燕然西軍何以就是河西騎士？茲申述之。

唐會要七三安北都護府條略云：

（貞觀）二十一年正月九日，以鐵勒回紇十三部內附，置六都督府：（回紇部置瀚海都督府，多濫葛部置燕然都督府，僕骨部置金微都督府，拔野古部置幽陵都督府，同羅部置龜林都督府，思結部置廬山都督府。）七州：（渾部置皋蘭州，斛薛部置高闕州，奚結部置鷄鹿州，阿跌部置鷄田

州，契苾部置榆溪州，思結部置鞏林州，白霽部置真顏州。）並各以其酋帥為都督刺史。至四月十日，置燕然都護府，以揚州司馬李泰立為都護、瀚海等六都督、皋蘭等七州并隸焉。

上文已論，河西赤水軍之官兵來自回紇、契苾、思結、渾四族九姓之徙居甘、涼二州者。據會要，此四族均在燕然都護府境內，可稱他們為燕然軍人。雖垂拱初年，燕然都護府已改稱瀚海都護府（會要七三，通鑿二〇一龍朔三年），但文學之士習慣使用舊時之燕然稱號，且有傳為佳話載諸史冊關於燕然的漢代古典，陳伯玉書垂拱年間事而稱燕然軍人，並非錯誤。考辨至此，我們可以認為，赤水軍之官兵可稱為燕然軍人，則河西騎士即赤水軍中之騎兵部隊也。據元和志，河西有馬萬八千八百匹，赤水軍馬佔萬三千匹。河西節度使下軍馬，大斗軍尚有二千四百匹，大斗軍原為赤水軍守捉，開元十六年始單獨成軍，武后時大斗軍馬也是赤水軍的一部分。騎士，顧名思義，即是騎兵，武后時河西萬八千八百騎兵中，赤水軍佔萬五千四百，佔絕大多數，因此說這裏的河西騎士專指赤水軍。赤水軍所乘之馬皆為良馬，勇敢善戰，河西騎士之佳稱，非赤水軍莫屬也。

關於上引陳伯玉為喬補闕論突厥表中之“燕然西軍”，試釋如下：武后之世，內屬之回紇、契苾、思結、渾四部落，居於甘州、涼州，并組成赤水軍。甘州在涼州之西北，赤水軍的總部應在涼州，在甘州的赤水軍，可稱之為赤水西軍，亦即燕然西軍也。上引通鑿所載垂拱元年劉敬同發河西騎士討同羅、僕固，似發自甘州，胡注“甘州刪丹縣北渡張掖河”云云，亦似有此意。以上解釋，證據殊不足，僅作推測，留待再考。

關於赤水軍的名稱，據上引元和志，“本赤烏鎮，有青赤泉（唐會要七八作“有泉水赤”），名焉。”姑從之。至於赤水軍設置的時間，唐會要七八節度使門（每使管內軍附）云：

武德二年七月，安修仁以其地來降，遂置軍焉。

恐不可信。但赤水軍設置之時間應早於河西節度，應在武后在位期間回紇、契苾四蕃族內屬涼州甘州之後，據上文分析，可推知也。

## ② 豆盧軍

唐會要七八節度使（每使管內軍附）云：

豆盧軍，置在沙州，神龍元年九月置軍。

元和郡縣圖志四〇隴右道下、新唐書四〇地理志隴右道也有相同的記載，但吐魯番出土文書七載武周聖曆二年（669年）豆盧軍殘牒（72TAM 225：31）云：

[前 缺]

1. \_\_\_\_\_ 付康福下兵 \_\_\_\_\_
2. \_\_\_\_\_ 為 [此] 已各牒訖 [\_\_\_\_\_]
3. [上殘] □ 歷二年七月四日典 [\_\_\_\_\_]
4. \_\_\_\_\_ [管] 正 新

據原編者說明，本件有“豆盧軍經略使之印”二處。永興按，文書三行“月”、“日”均為武周新字，為便於排印，改為通用字。此吐谷渾歸朝文書之一。三行“歷”字之前應填“聖”字，即聖曆二年七月四日。按通鑑二〇六聖曆二年略云：

初，吐蕃贊普器弩悉弄尚幼，論欽陵兄弟用事，皆有勇略，諸胡畏之。欽陵居中秉政，諸弟握兵分據方面，贊婆常居東邊，為中國患者三十餘年。器弩悉弄沒長，陰與大臣論嚴謀誅之。會欽陵出外，贊普詐云出畋，集兵執欽陵親黨二千餘人，殺之，遣使召欽陵兄弟，欽陵等舉兵不受命。贊普將兵討之，欽陵兵潰，自殺。夏四月，贊婆帥所部千餘人來降。太后命左武衛鎧曹參軍郭元振與河源軍大使大蒙令卿將騎迎之。欽陵子弓仁，以所統吐谷渾七千帳來降。

（秋七月）丙辰，吐谷渾部落一千四百帳內附。

據上引，通鑑記述吐谷渾內附之時間與吐魯番文書同，即聖曆二年。吐魯番出土吐谷渾歸朝文書鈐有豆盧軍經略使之印，可見聖曆二年已有豆盧軍。會要、元和志、新志載豆盧軍置於神龍元年（比聖曆二年晚六年），均誤，應從吐魯番文書。

沙州置軍何以名曰豆盧？豆盧之義云何？有何重要意義？茲申論之。

通典一九〇邊防六西戎二吐谷渾傳略云：

武太后朝，郭元振上安置降吐谷渾狀曰：“臣昨見唐休璟張錫等衆議商量，臣謂宜當循其情以為制，勿驚擾之，使其情地稍安，則其繫戀心亦日厚。當涼州降者，則宜於涼州左側安置，當甘州、肅州降者，則宜於

甘、肅左側安置之。當瓜州、沙州降者，則宜於瓜、沙左側安置之。但吐渾所降之處，皆是其舊居之地，斯輩既投此地，實有戀本之情。若因其所投之地而便居之，其情易安。

上引郭元振上狀，對於申論本文主旨很重要。首先必須明確上狀的時間，據新書六一宰相表和一一三張錫傳，張錫在久視元年閏七月為宰相，據通鑑二〇七，久視元年閏七月時，唐休璟為隴右諸軍大使，不久即為魏元忠所代。唐休璟與張錫議安置內降吐谷渾的時間應在久視元年閏七月，郭元振上安置內降吐谷渾狀在同時。久視元年的前一年即聖歷二年，此年六、七月，大批吐谷渾人內附，即吐魯番文書所記吐谷渾人進入瓜、沙、甘、肅、涼五州歸朝內屬，郭元振建議安置者正是這一大批吐谷渾部落，可確言也。

為了支援吐谷渾北返歸朝，唐使用的兵力為豆盧軍、墨離軍、建康軍。按舊唐書三八地理志卷首河西節度使條略云：

建康軍，在涼州西百二里，管兵五千三百人，馬五百匹。

唐會要七八節度使門（每使管內軍附）云：

建康軍，置在甘、肅二州界。證聖元年，王孝傑開四鎮邈，以兩州界回遠，置此軍焉。

豆盧軍在沙州，墨離軍在瓜州，建康軍如上所述。三軍涉及瓜、沙、甘、肅、涼五州。這和郭元振上安置狀中所說吐谷渾所降之處的五州完全相同。安置狀中的“但吐渾所降之處，皆是其舊居之地，斯輩既投此地，實有戀本之情”一段十分重要。這一段話說明，在聖歷二年以前的長時期內，瓜、沙以及河西一帶早已有大批吐谷渾人居住。由於長時期與漢人雜居，吐谷渾人逐漸漢化，大批吐谷渾人從事農耕；但也一定有相當多的吐谷渾人仍保留騎射遊獵的習俗，能武善戰。唐政府把這些善於騎射的吐谷渾人組建成備邊的軍隊，這就是吐魯番文書記載的最遲在聖歷二年已存在的豆盧軍。

北史六八豆盧寧傳云：

豆盧寧字永安，昌黎徒何人，其先本姓慕容氏，燕北地王粘之後也。高祖勝以皇始初歸魏，授長樂郡守，賜姓豆盧氏。或云北人謂歸義為豆盧，因氏焉，未詳孰是。

隋書三九豆盧勣傳云：

豆盧勣字定東，昌黎徒何人也。本姓慕容，燕北地王精之後也，中山敗歸魏。北人謂歸義為豆盧，因氏焉。

據此，鮮卑慕容氏因歸義而氏豆盧，則同出於鮮卑的吐谷渾人，因歸義也可冠以豆盧之名。我認為這就是最遲在聖歷二年已建置的沙州豆盧軍得名的緣由。豆盧軍是吐谷渾人組成的軍隊。

在唐中央政府或地方官府看來，無論是在唐或唐以前入居沙州一帶的吐谷渾人及其子孫，只要他們還未完全漢化且保留鮮卑舊習者，都可以目之為歸義的吐谷渾人，吐谷渾稱歸義為豆盧，由這樣一大批人組成的軍隊稱之為豆盧軍。

豆盧軍得名的由來如上所述。這一史實反映了唐代前期，特別是聖歷二年吐谷渾北返歸朝之后，居住在瓜、沙河西地區的吐谷渾人增加很多，可能有更多的吐谷渾人參加軍隊，增加了唐的軍事力量。

### ③ 墨離軍

元和志載墨離軍在瓜州西北一千里，管兵五千人，馬四百匹，東去河西節度使理所一千四百餘里。通典、舊唐書地理志同。嚴耕望氏在唐代交通圖考第二卷第十二篇云：

通典、元和志，皆云此軍東去涼州一千四百里，正為瓜州至涼州之里數。嚴氏指出此點很重要。據此，墨離軍即在瓜州附近，不可能遠在千里之外也。

平日讀書，於筆記中記錄了一些有關墨離及墨離軍的史料。匯集這些史料加以分析，則產生疑問：置軍瓜州，何以名曰墨離？墨離軍的構成如何？茲條列史料試述如下：

舊唐書一〇三張守珪傳（新唐書一三三本傳同）云：

（開元）十五年，吐蕃寇陷瓜州，王君奭死，河西恟懼。以守珪為瓜州刺史、墨離軍使。

同書同卷王忠嗣傳云：

（天寶五載），後頻戰青海、積石，皆大克捷。尋又伐吐谷渾於墨離，虜其全國而歸（新傳作：平其國）。

永興按，通鑑二一五天寶五載云：“與吐蕃戰青海、積石，皆大捷。又討吐谷渾於墨離軍，虜其全部而歸。”冊府元龜三五八將帥部立功門王忠嗣條亦載此事，作“墨離”，與舊，新傳同，通鑑衍“軍”字。



新唐書四〇地理志隴右道鄯州鄯城條略云：

自振武經尉遲川、苦拔海、王孝傑米柵，九十里至墨離驛。

嚴耕望著唐代交通圖考第二卷十三篇河湟青海地區軍鎮交通網圖八，莫離驛的位置在吐谷渾故都（一）樹敦城之南，在吐谷渾故都（二）伏俟城之東南，在青海湖之南，即在吐谷渾長期居住的地區。我認為“莫離”，即是“墨離”，乃吐谷渾語之音譯。據此，我推測，設置於瓜州的墨離軍，乃吐谷渾人所組成的軍隊，故以吐谷渾語墨離名其軍。上文考釋豆盧時已指出，瓜州及其附近，固有大批吐谷渾人居住也。上引舊書王忠嗣傳又云：“尋又伐吐谷渾於墨離”，此墨離當在吐谷渾區域，“墨離”為吐谷渾語，以其名某地，亦可以其名吐谷渾人組成之軍隊，此即墨離軍也。以上述兩條史料推測瓜州墨離軍得名之緣由，請讀者教之。至於“墨離”一詞之意云何，不能解釋，暫存疑。

關於瓜州墨離軍設置的時間，唐會要七八節度使門（每使管內軍附）云：

墨離軍，本是月支舊國，武德初置軍焉。

墨離軍似不可能置於武德初，茲據下列史料推論之。

新唐書二一八沙陀傳云：

龍朔初，以處月酋沙陀金山從武衛將軍薛仁貴討鐵勒，授墨離軍討擊使。

冊府元龜九五六外臣部種族門云：

沙陀突厥，本西突厥之別種也。唐則天通天中有黑（墨）離軍討擊使沙陀金山為金滿州都督。

舊五代史二五唐書武皇紀云：

始祖拔野，唐貞觀中為墨離軍使（使），從太宗討高麗薛延陀有功，為金方道副都護，因家於瓜州。

以上三書所記之時間不同，惟新傳及冊府所載可相通。沙陀金山在龍朔初為墨離軍討擊使，三十年後即武后萬歲通天時仍任或又任同一職務，亦可能之事。舊五代史之“因家於瓜州”，可注意。如龍朔初設置以吐谷渾人為主體的墨離軍，選擇居於瓜州另一善戰的蕃族首領為軍使，亦可有之事也。

臺灣蘇瑩輝先生撰關於墨離軍之論文，久欲拜讀。該文載於臺灣唐代學會編第一屆國際唐代學術會議論文集，我無此書，又借閱不得，殊為憾事。

④ 大斗軍、建康軍、寧寇軍、玉門軍、新泉軍、張掖守捉、白亭守捉

大斗軍 設置於開元十六年，得名於此軍所在之大斗拔谷，在甘州刪丹縣南二百里，元和志、唐會要同，可為定論。但通典一七二州郡二序目下大唐條云：“大斗軍，武威郡西二百餘里。”舊唐書地理志“大斗軍在涼州西二百餘里”，均不確。

關於大斗軍至涼州的里數，在唐代交通圖考中，嚴耕望氏曾有考證。其文略云：

涼州、刪丹、大斗拔谷三地略呈直角三角形。由涼州西北至甘州五百里，即涼州西北至刪丹縣三百八十里。今刪丹南至大斗拔谷二百里，則大斗拔谷東至涼州必三百里以上，決不止二百里。胡注云“甘、肅二州界”，亦非三百里以上不可也。

永興按，嚴氏之說甚是，應從之。大斗拔谷東距涼州三百餘里，在大斗拔谷或其附近之大斗軍，東去涼州當亦為三百里以上。

建康軍 通鑑二一五天寶元年胡注云：

建康軍在涼州西二百里，兵五千三百人。

永興按，通典一七二云：“建康軍，張掖郡西二百里。”元和志、舊唐書地理志均同。

元和郡縣圖志四〇隴右道下甘州條云：

建昌軍，在州西一百九十里。

此“昌”字為“康”字之誤，因新唐書四〇地理志隴右道甘州條云：

西北百九十里祁連山北有建康軍。證聖元年，王孝傑以甘、肅二州相距回遠，置軍。

建康軍在甘州西北一百九十里，以整數計之，可為二百里，通鑑胡注置於涼州，誤。

通典、元和志、唐會要、新唐志均以建康軍置於武后證聖元年，如元和志（中華書局標點本）云：

建康軍，證聖元年，尚書王孝傑開鎮周迴，以甘、肅兩州中間闊遠，頻被賊鈔，遂於甘州西二百里置此軍。

上列引文有脫衍訛誤，致文義難曉。唐會要七八節度使門（每使管內軍附）云：

建康軍，置在甘、肅二州界。證聖元年，王孝傑開四鎮迴，以兩州界回

遠，置此軍焉。

則上引元和志“開鎮”間脫“四”字，“周”乃衍文，“迴”應連上讀。按王孝傑開四鎮，應即收復四鎮，這在長壽元年，而非證聖元年。通鑑繫王孝傑復四鎮於長壽元年十月丙戌，開四鎮同并設置建康軍應在長壽元年末或二年初。諸書以建康軍設置在證聖元年，似誤。復次，據通鑑二〇五，天冊萬歲元年前九個月為證聖元年，是年九月改元。是年正月丙午，王孝傑為朔方道行軍總管，擊突厥；七月辛酉，為肅邊道行軍大總管以討寇臨洮的吐蕃，皆與安西四鎮無涉，不可能是年於四鎮迴並設置建康軍。

寧寇軍 其地理位置，諸書記載不同，元和志云：“甘州東北十餘里”，通典云：“張掖郡東北千餘里”，舊志云：“在涼州東北千餘里”，胡注同於舊志。舊志中的“涼州”，為“甘州”之誤，中華書局標點本校勘記已指出此點，據此，寧寇軍距甘州千里，通典是，元和志“十餘里”當為“千餘里”之誤。新唐書四〇地理志隴右道甘州條記述寧寇軍的地理位置等甚詳，其文云：

刪丹，中下。北渡張掖河，西北行出合黎山峽口，傍河東墻屈曲東北行千里，有寧寇軍，故同城守捉也，天寶二載為軍。軍東北有居延海，又北三百里有花門山堡，又東北千里至回紇衙帳。

據此，可證寧寇軍乃在甘州東北千餘里。

關於寧寇軍管兵、馬數，諸書多有歧異。通典云：“管兵千七百人，馬百匹。”元和志云：“管兵一千七百人，馬五百餘匹。”通鑑胡注云：“兵八千五百人，寧寇、玉門軍共管馬六百匹。”按通典、元和志、舊志、通鑑均謂河西節度管兵七萬三千人，以八軍三守捉兵計之，如寧寇軍為一千七百人，與節度使管兵總數基本相同，如寧寇軍為八千五百人，比節度使管兵總數多六千人，不相符合，據此，通典、元和志所記一千七百人，是；而通鑑胡注之八千五百人，則非也。

寧寇軍所管馬數，諸書所記不同，但由於通典載河西節度使管馬總數為一萬九千四百匹，而元和志則為一萬八千八百匹。兩處總馬數不同，寧寇軍管馬數，殊難考定，暫置之。

玉門軍 按元和志云：“武德中，楊恭仁置。”通典同，惟“恭仁”誤作

“恭人”。檢兩唐書楊恭仁傳，無置玉門軍事。通鑑一八七武德二年五月，遣黃門侍郎楊恭仁安撫河西，乃臨時差遣。通鑑一八八武德三年，“突厥莫賀咄設寇涼州，總管楊恭仁擊之。”總管雖治軍事，當時尚無邊境固定駐軍制度，不可能置軍。通典、元和志謂武德中楊恭仁置玉門軍，不可信。

唐會要七八節度使門（每使管內軍附）云：

玉門軍，本廢玉門縣，開元六年置軍焉。

元和郡縣圖志四〇隴右道肅州玉門縣條云：

玉門軍，開元中，玉門縣為吐蕃所陷，因於縣域置玉門軍。

新唐書四〇地理志隴右道肅州條亦謂玉門縣，“開元中沒吐蕃，因其地置玉門軍。”總之，據會要、元和志及新志，玉門軍置於開元六年或開元中。其實玉門軍的設置在開元前。大谷文書集成壹所載二八四〇號文書為周長安二年十二月敦煌縣處分豆盧軍死馬肉案，文書上鈐有豆盧軍兵馬使之印、敦煌縣之印，今錄之如下（武周新字及俗體字經改為通用字）：

1. 豆盧軍 牒敦煌縣
2. 軍司 死官馬肉錢叁阡柒伯捌拾文。
3. 壹阡陸伯伍拾文索禮 壹伯陸拾文郭后福
4. 參伯文劉懷委 叁伯文汜索廣
5. 壹伯玖拾文馬楚 參伯叁拾文唐大濃？
6. 壹伯伍拾文陰琛出索禮 叁伯文王會
7. 肆伯文張亮
8. 牒，被檢校兵馬使牒稱，件狀如前者。
9. 欠者，牒敦煌縣請征，便付玉門軍。仍
10. 牒玉門軍，便請受領者。此已牒玉門
11. 訖，今以狀牒，牒至，准狀，故牒。
12. 長安二年十二月十一日典盡？懷牒
13. 判官郭意？
14. 十二月五日錄事徹受
15. 尉攝主簿 付司兵
16. ---檢案---澤白-----縫背署澤---

17. 十六日
18. 牒，檢案連如前，謹牒。
19. 十二月十六日史郭懷牒
20. 帖追，澤白。
21. 十七日

上引文書內容為：沙州豆盧軍牒敦煌縣司，請征索禮等人所欠死馬肉錢，便付玉門軍。文書十四至二十一行為敦煌縣受付、行判情況。該文書為長安二年十二月者，當時已有玉門軍，可見玉門軍設置應在長安二年之前，唐會要、元和志、新志所記玉門軍置於開元六年或開元中，均不確。玉門軍的設置時間最下限在長安二年，很可能更早一些。

通典、舊唐志、通鑑胡注均謂玉門軍有兵五千二百人，但元和志云，玉門軍“管兵千人，實三百人”，茲從通典、舊志和通鑑胡注。

新泉軍 其管兵，通典、舊唐志、通鑑胡注均謂千人，惟元和志作七千人。按芒洛冢墓遺文中載唐苑玄亮墓志云，玄亮為“□州都督楊執一所器，恩敕遷新泉軍大使”，其時在開元初。可推知新泉軍為大軍，恐元和志之七千人為是。據吳氏年表，楊執一開元初任河西節度，故□中字應填“涼”。

張掖守捉 通典及元和志皆云，張掖守捉東去理所五百里，此即甘州至涼州之距離。舊志及通鑑胡注作“在涼州南二百里”，誤。通典及元和志皆謂張掖守捉（通典作張掖郡守捉）管兵六千五百人，舊志及通鑑胡注皆云管兵五百人。按此守捉在郡城，張掖郡又駐有河西節度副使，管兵應較多，恐應以通典及元和志之兵數為是。

白亭守捉 通典云：“武威郡西北五百里。”舊唐志及通鑑胡注同。但元和志云：“涼州西北三千里。”“千”顯係“百”字之誤書。按元和志涼州姑臧縣條云：

白亭軍，在縣北三百里馬城河東岸。舊置守捉，天寶十年哥舒翰改為軍，因白亭海為名也。

據此，李吉甫原文應為涼州西北三百里，與姑臧縣條基本一致。新唐書四〇地理志隴古道涼州條云，“西北五百里有白亭軍”，與通典、舊志、通鑑胡注同。五百里抑三百里？二說不知孰是。

交城守捉諸書記載無異，不再多論。

通典載河西節度使管軍尚有烏城守捉，在武威郡南二百里，管兵五百人。新唐志亦云，涼州東南二百里烏城守捉，附志於此。

對河西節度使所轄軍的簡要校勘，至此結束。從上文中我們也可以看到，赤水軍、豆盧軍、莫離軍為蕃族所組成的軍隊，這一點值得注意。赤水軍三萬三千人，為回紇、契苾、思結、渾四部族九部落（九姓）所組成；豆盧軍四千五百人，墨離軍五千人，二者皆是吐谷渾人為主體的軍隊。此三軍共四萬二千五百人，約佔河西節度管兵七萬三千人之五分之三。三軍外之五軍三守捉所管兵中，尚有昭武九姓胡、党項人。總計之，河西節度所轄軍七萬餘人中大多數為蕃族，河西節度所管軍為蕃漢組成以蕃族為主體的部隊，可確言也。我們還可以從唐詔敕中找到一些例證。

冊府元龜九九二外臣部備御門略云：

（開元）十五年十二月制曰：惟吐蕃小丑，忘我大德，侵軼封疆，抄掠邊鄙，故糾合諸軍，團結勁卒，河西道蕃漢兵團結二萬六千人。

蕃漢兵并舉，此一例也。又如唐大詔令集一三〇景龍四年命呂休璟等北伐制亦記載“赤水軍大使涼州都督司馬逸客與……左衛神山府折衝陳義忠等領當軍及當界蕃漢兵募健兒七萬騎”，曲江文集八敕河西節度使牛仙客書（開元後期）也記載“宜密令安西征蕃漢兵一萬人……河西節度內發蕃漢二萬人”，這些都是蕃漢兵并舉，而蕃兵當為歷次戰爭中的主力。

河西節度、安西四鎮節度、北庭節度構成的西北軍事格局，為全國軍事大格局的組成部分。此西北軍事格局的武裝力量為蕃漢組成的蕃人為主體的軍隊，這一性質的形成乃由於人批蕃族內徙，居住於河西內地。早在武德初年，涼州即有相當多的昭武九姓胡居住。如通鑑一八七武德二年略云：

李軌將安修仁兄興貴，仕長安，表請說軌。興貴曰：“臣在涼州，奕世豪

族，為民夷所附；弟修仁為軌所信任，子弟在機近者以十數。”興貴至武威，於是退與修仁陰結諸胡起兵擊軌。

安氏乃昭武九姓之一，興貴陰結之胡乃昭武九姓胡，於此可見昭武九姓內徙涼州者之多，而且形成了一定勢力。又冊府元龜九七七外臣部降附門記載，貞觀六年，契苾何力率其部六十餘家（新書二二一党項傳作“與契苾數十萬內屬”）歸屬，處之涼州，党項等羌內屬者三十萬口，開元二年，胡祿屋二萬帳詣北庭，十一年，吐谷渾內屬，通鑿二〇六聖歷二年條記載，四月，吐谷渾七千帳來降，七月，吐谷渾部落一千四百帳內附。這內附的吐谷渾部落，被置於瓜沙河西一帶。自武德至開元年間，類似的蕃族內屬史實甚多，這裏不再一一列舉了。

內屬的蕃族大多保持原有部落，時間久了，也有些解散部落，與漢人雜居，他們習於騎射，能武善戰，因而被組成軍隊。舊唐書九三王峻傳載其開元四年上安置突厥疏略云：

望對秋冬之際……並分配淮南、河南寬鄉安置，仍給程糧，送至配所。雖復一時勞弊，必得久長安穩。二十年外，漸染淳風，持以充兵，皆為勁卒。

王峻建議移徙突厥於淮南、河南內地。值得注意的是“二十年外”一句。若移徙突厥於內地，二十年後，他們可以成為勁卒充兵，成為唐軍隊的補充力量，這可能是從西北的成例來推定的。移於內地的蕃族尚可如此，內屬於邊疆的蕃族日不遑多論，均可“持以充兵，皆為勁卒”，而河西節度、北庭節度、安西四鎮節度所轄兵正是主要由這些蕃兵組成，他們構成了西北軍事格局中的主要武裝力量。

唐代前期百餘年大批蕃族內徙，主要由於亞洲大陸發生了幾次重大歷史事件，如貞觀四年東突厥頡利汗國瓦解、顯慶二年西突厥賀魯汗國覆滅、聖歷年間吐蕃的重大內訌、開元四年東西突厥結會的默啜汗國的消亡等等。唐西北地區的軍事格局因該地區軍事形勢而形成，而軍事勢力的消長不僅影響了西北地區軍隊的出現及構成，而且也使唐軍事史上出現了空前絕後的現象——大量蕃將及以蕃兵為主體的軍隊。陳寅恪先生在論唐代之蕃將與府兵（載金明館叢稿初編）對唐蕃將的出現、使用及變化多有論述，本小段可作為寅恪先生之論的一個補充和注釋。

### 三、河西節度與西北軍事格局

通鑑二一五天寶元年略云：

是時，置十節度、經略使以備邊。安西節度撫寧西域，統龜茲、焉耆、于闐、疏勒四鎮，治龜茲城，兵二萬四千。（焉耆治所在安西府東八百里；于闐在南二千里；疏勒在西二千餘里。）北庭節度防制突騎施、堅昆、統瀚海、天山、伊吾三軍，屯伊、西二州之境，治北庭都護府，兵二萬人。（突騎施牙帳在北庭府西北三千餘里；堅昆在北七千里。瀚海軍在北庭府城內，兵萬二千人。天山軍在西州城內，兵五千人。伊吾軍在伊州西北三百里甘露川，兵三千人。）河西節度斷隔吐蕃、突厥。

按通典一七二州郡二序目下、元和郡縣圖志四〇隴右道下庭州及舊唐書三八地理志卷首，稱北庭節度使防制突騎施、堅昆、斬啜，多“斬啜”（默啜），蓋通典等書所指時間在開元四年之前，當時，結合東、西突厥的默啜汗國，對唐西北威脅甚大，開元四年，這種威脅才被徹底解除，故天寶年間北庭節度已無防御默啜任務了。通典、元和志及舊志稱河西節度使斷隔羌胡，與通鑑之斷隔吐蕃、突厥同。蓋舊史謂吐蕃所居本漢西羌之地，目之為羌也。

撫寧西域，必須北防突騎施南侵，南防吐蕃北犯，更重要的是切斷吐蕃與突騎施聯結，免得使四鎮受到南北夾擊。此外，防禦大食的東侵也是安西四鎮以及北庭節度的任務，通典、通鑑諸書均未記敘此點。這一地理和軍事形勢是河西、安西、北庭所構成的軍事格局的客觀條件，易言之，西北軍事格局是由於當時的客觀形勢和地理條件而產生的。隴右節度使的任務為備御吐蕃，與西北軍事格局有關；但隴右與劍南構成西南軍事格局更符合當時的實際，因此在本文中不論述隴右節度。

#### ① 簡述西北軍事格局形成的歷程

以河西為中心、安西四鎮及北庭為兩翼的西北軍事格局之形成，應追溯至唐太宗貞觀十四年。該年，侯君集滅高昌，設置西州，並在交河城設置安西都護府，這是唐太宗力排衆議（包括重臣如魏徵、褚遂良的反對）、高瞻遠矚所採取的影響了唐前期百餘年的策略。九年之後，即貞觀二十三年阿史那社爾平龜



茲後，安西護都府遷至龜茲，並設置龜茲、于闐、焉耆、疏勒四鎮，這一舉動更具戰略意義。安西都護及四鎮處於西域的心臟地區，遠離唐西北邊境，四個軍事據點，在眾多蕃族的汪洋大海之中。就是這四個軍事據點，成為唐經營西域的根據地。我推測，唐太宗之意為：經營并控制西域，借此保護唐的西北地區，並進一步保護關隴地區。這是以關中本位立國的唐朝必須採用的策略，策略的核心在於以進為守，制定與執行它都需要遠見卓識和雄才大略之人。

貞觀二十三年，安西都護府遷往龜茲并統轄四鎮，西州都督府控制西、伊、庭三州，備御以西以北諸蕃族。這樣，在武后在位至開元年間逐漸完備的西北軍事佈署的三個方面，已具備兩個。論唐前期西北軍事格局，不能不自貞觀十四年始。

武周長安二年十二月戊申，於庭州置北庭都護府，按三十六蕃。唐睿宗景雲元年末，置河西節度使，治涼州。按三十六蕃，即控制庭州以西以北廣大地區諸蕃族部落，則北庭都護府設置目的為加強西州都督府，即西北軍事格局之一軍事據點，至於增強兵力，詳見下論。置河西節度使，顯然大為加強西北邊境地區的軍事力量。至是，包括三個方面佈局的西北軍事格局初具規模。

但何以在此期間（長安二年至景雲元年為時八載）設置北庭都護府與河西節度使呢？我認為，其主要原因是結合東、西突厥的默啞汗國的强大并威脅唐西北地區。新唐書二一五上突厥傳云：

默啞負勝輕中國，有驕志，大抵兵與頡利時略等，地縱廣萬里，諸蕃悉往聽命。復立咄悉匐為左察，骨咄祿子默矩為右察，皆統兵二萬。子匐俱為小可汗，位兩察上，典處木昆等十姓兵四萬，號拓西可汗。

舊唐書一九四上突厥傳，“左察”為“左廂察”，“右察”為“右廂察”，亦載默啞子為拓西可汗典處木昆等十姓兵馬，並繫此事於長安二年，即置北庭都護府之年也。拓西可汗典處木昆等十姓兵馬，即原西突厥諸部族及其兵馬。這一局勢如再發展，則永徽初賀魯汗國對北庭以及四鎮的侵犯，勢必重現，因此，唐只能加強西北地區的軍事力量，故自長安二年至景雲元年八年間，先後設置北庭都護和河西節度使。特別是河西節度的設置，不只增強了西北地區的軍事力量，且使西北軍事格局臻於完善，為開天期間唐經營西域獲得成功創造了重要條件。

自長安二年至開元期間，西北軍事格局中的河西、安西、北庭軍事力量都有所加強。這表現在三個方面：

(1) 北庭兵力的加強。按元和郡縣圖志四〇隴右道下庭州瀚海軍下注云：

北庭都護府城中。長安二年初置燭龍軍，三年，郭元振改為瀚海軍。開元中，蓋嘉運重加修築，管兵一萬二千人，馬四千二百匹焉。

按唐會要七八節度使門亦云：“長安二年十二月，改為燭龍軍，三年，郭元振奏置瀚海軍。”此軍前後兩個名稱都與回紇有關。

新唐書四三地理志羈縻州關內道略云：

回紇州十八府九（貞觀二十二年分回紇諸部落置）。燭龍州（貞觀二十三年析瀚海都督之掘羅勿部置，僑治溫池）。

通鑑一九八亦云：

（貞觀二十一年春正月）丙申，詔以回紇部為瀚海府。

（貞觀二十二年）三月己丑，分瀚海都督俱羅勃部置燭龍州。

“俱羅勃部”應是新志羈縻州之“掘羅勿部”（按新書回鶻傳亦作“俱羅勃”），新志二十三年誤，應從通鑑作二十二年。據上引，因回紇所置之府曰瀚海，因回紇所置之州曰燭龍。則所以名曰燭龍軍或瀚海軍者，必為其因回紇而置之故也。據此推論，北庭之燭龍或瀚海軍乃由回紇人所組成之軍隊，或此軍之主要組成部分為回紇人也。但庭州居民無回紇人，組成瀚海軍之回紇人來自何處？

通鑑一九九永徽二年云：

秋七月，西突厥沙鉢羅可汗寇庭州，攻陷金嶺城及蒲類縣，殺略數千人。詔左武侯（衛）大將軍梁建方、右驍衛大將軍契苾何力為弓月道行軍總管，右驍衛將軍高德逸、右武侯衛將軍薛（薩）孤吳仁為副，發秦、成、岐、雍府兵三萬人及回紇五萬騎以討之。

按，新唐書契苾何力傳作“燕然都護府回紇”。此次戰役使用了燕然都護府回紇五萬騎兵，戰役結束後，我推測，救援庭州而西來的回紇騎兵，可能被留下一部分以增強庭州的防禦能力。這一部分回紇騎兵後來組成燭龍軍，又改稱瀚海軍。

北庭加強的兵力還有天山軍、伊吾軍。據元和志，天山軍駐西州城內，開元二年置，管兵五千人，馬五百匹。伊吾軍駐伊州西北甘露川，景龍四年置，管

兵三千人，馬三百匹。總之，自長安三年至開元二年之十一年中，北庭增加兵力二萬人。

(2) 河西節度兵力的加強。大斗軍本是赤水軍守捉，開元十六年改，管兵七千五百人，馬二千四百匹（見元和志）。由守捉改為軍，兵、馬數必大有增加，據其兵、馬數，可知大斗軍為大軍。寧寇軍，天寶二年置，管兵一千七百人，馬五百餘匹（元和志），這是天寶時新增的軍隊。

(3) 安西四鎮兵力的加強。據通鑑一九六貞觀十六年條，“初平高昌，歲發兵千餘人戍守其地”。同書一九九貞觀二十二年條，“（阿史那）社爾拔其城（龜茲），使安西都護郭孝恪守之。孝恪營於城外，那利奄至，孝恪帥所部千餘人將入城”。據此，安西都護府初建立時兵馬不多，雖不僅千餘人，至多亦不過數千人。通鑑記安西四鎮天寶元年兵為二萬四千人，馬二千七百匹，增加多倍。我推測，增加的大多數兵力，應置於武后末至開元初年之間。

以上簡述自貞觀十四年至天寶元年西北軍事格局形成的過程。景雲元年河西節度之設置為此歷程中最重要之事，因西北軍事格局以河西節度為主也。其兵力之從貞觀末年之數千人至天寶元年增至十一萬七千人，可謂強大矣。更可論者，為河西節度之下的騎兵，河西節度使馬約一萬九千匹，與其兵員之比為百分之二十六，超過全國任何一個節度，河西騎兵甲天下，這也證明了河西節度在西北及全國軍事形勢下的重要地位。

## ② 河西節度在西北軍事格局中的督統作用及其重要意義

曲江集十二敕河西節度副大使牛仙客書略云：

突騎施連歲犯邊，凶惡如此。自夏及今，連營不散。疏勒雖解，邊城見侵。卿可於河西諸軍揀練驍雄五千人，即赴安西，受王斛斯分部（應作“部分”）。朕當發遣十八年安西應替五千四百八十人，與彼相續，足得成師。已敕蓋嘉運與王斛斯，審量事宜，臨時為計。既為卿採訪所管，亦宜隨要指麾。兼有別敕發三萬人。又恐安西資用之乏，卿可於涼府將二十萬段物往安西，令隨事支擬及充宴賜，朕則續支送涼州。

首先應確定此敕書的時間。敕書云：“既為卿採訪所管”，可知牛仙客兼河西採訪使。按唐會要七八採訪處置使門云：“開元二十二年二月十九日，初置十道採訪處置使。”玉海一三二唐採訪使條引會要同，並云：“河西牛仙客，張九齡奏

置。”此為採訪使設置時間。敕書又云：“朕當發遣十八年安西應替五千四百八十人。”開元年間，戍邊兵募四年一替，據此，敕書應在開元二十二年，與牛仙客任河西採訪使時間一致。因敕書有“自夏及今”之語，此敕書之時間為開元二十二年秋冬季，而很可能在十月，因為兵募一般十月發遣。

敕書載突騎施連歲犯邊事，很重要，姑置不論。茲討論兩點：其一為敕書所云，蓋嘉運與王斛斯為牛仙客採訪所管，可由牛仙客“隨要指麾”。開元二十二年，蓋嘉運為北庭節度使，王斛斯為安西四鎮節度使，北庭及四鎮事，可由河西採訪節度使隨要指麾，表明河西節度在西北軍事格局中處於指揮、督察、督統地位，此為西北軍事格局的關鍵一點。

北庭處於河西境內，當然應由兼採訪使之河西節度使所督統。特別值得注意的是，處於西域心臟地區的安西都護府及四鎮，亦由河西節度、採訪使所督統，這是由安西四鎮的實際情況決定的。

關於安西四鎮的實際情況，試論如下。黃文弼塔里木盆地考古記載楊思禮殘牒略云：

1. 磧行軍押官楊思禮請取 [ ]
2. 闐鎮軍庫訖，被問依 [ ]
3. 更問 [ ]

在此書九五至九六頁，黃文弼說明云：“圖 4，楊思禮殘牒，出拜城克子爾明屋佛洞，長 14.2，寬 11.4 厘米。起‘磧行’訖‘被問依’。”黃氏在“磧”下填“西”字，在“闐”上填“于”字，均是；并云：“按此殘紙為押官楊思禮赴於闐鎮軍庫文書，惜多殘破，僅存兩行，然亦珍貴。”亦是。

據此文書，楊思禮乃磧西節度使下之行軍押官，“于闐鎮軍庫”即于闐鎮守使下儲藏軍械之庫。通鑑二一四開元二十七年秋八月乙亥條記載，蓋嘉運“分遣疏勒鎮守使夫蒙靈警與拔汗那王阿悉爛達干潛引兵突入怛羅斯城”，可見唐置安西四鎮，每鎮皆有鎮守使，出土文書之“于闐鎮軍庫”屬於于闐鎮守使，其官職與疏勒鎮守使同。推而言之，焉耆、龜茲皆有鎮守使。安西都護為唐中央政府任命的安西四鎮地區之軍政長官，其下各鎮之鎮守使為該鎮的軍政長官，其下又有守捉（如葱嶺守捉）使。凡此，皆唐行於邊境十節度地區之制度，而

行軍押官亦行使於各節鎮之制度。總之，安西四鎮地區軍事、行政制度，與北庭、河西基本相同。開天期間，龜茲、焉耆、于闐、疏勒雖仍保留國王及其下官僚，但實際掌權者為以安西都護為首的行政系統及各級軍政官吏。這些皆為唐制。此點與羈縻府州不同。根據上述分析，河西節度使可指揮北庭，同樣也可以指揮安西四鎮。敕書所云，非一時權宜之計，乃經常之法也。

其二為敕書所云，發河西兵五千人赴安西及於涼府將二十萬段物往安西，即安西四鎮兵員之調動補充及軍費，皆須經過河西節度，北庭亦應與安西同。這是河西節度對安西四鎮及北庭在人力財力兩方面的督統。涼州是當時河西地區財務上的配所，北庭及安西軍費均取於涼府。關於此點，請讀者參看行將出版的李錦綉著唐代財政史稿，此不贅述。

河西節度使在西北軍事格局中的督統作用表現為以上兩點。

西北軍事格局有三方面職能，即：北庭防制突騎施、堅昆；安西撫寧西域；河西斷隔吐蕃、突厥（即突騎施），此乃就地理形勢以及由此而產生的政治軍事形勢分別而言，非謂斷隔吐蕃、突厥只由河西兵力，防制突騎施僅由北庭兵力，而撫寧西域只是安西之責也。三者是統一不可分、互相錯綜關係的。此統一的職能即保護四鎮、控制西域。其次，必須注意在開天期間，由大食逐漸東來而對西北軍事格局產生的影響。唐有時聯合大食以防制突騎施、吐蕃，但更頻繁的是，吐蕃聯合大食或突騎施聯合侵犯四鎮，唐不得不防制兩方面的進攻，防御大食，也是西北軍事格局的職能。

關於唐挫敗吐蕃與突騎施聯合侵犯四鎮的史實甚多，如曲江集十二敕吐蕃贊普書略云：

彼突騎施，偏僻荒遠，贊普背朕宿恩，共彼相厚。今與突騎施和親，密相結託，陰有贊助。

同書十敕安西節度王斛斯書略云：

吐蕃與我盟約，敵血未乾，已生異心，遠結凶黨，而甘言緩我，欲待合謀。連衡若成，西鎮何有。

同書同卷敕安西節度王斛斯書略云：

去歲因有狂賊在彼，屢有戰亡，昨得表言，對之愴惻。兼聞吐蕃與此賊（永興按，指突騎施）計會。

據敕書“吐蕃與我盟約”之語，知此次吐蕃與突騎施聯合進犯四鎮，當在開元二十二年或稍後，因舊唐書一九六上吐蕃傳有二十二年，遣將軍李佺於赤嶺與吐蕃分界立碑之記載。此時，王斛斯任安西節度使。敕書中“連衡若成，西鎮何有”，表明唐為保全四鎮而戰。在戰役中玄宗仍敕吐蕃贊普書，是要以政治攻勢破壞吐蕃與突騎施的聯合。

關於吐蕃與大食、突騎施的聯合，通鑑二一一開元五年條記載：

安西副大都護湯嘉惠奏突騎施引大食、吐蕃謀取四鎮，圍鉢換及大石城。（鉢換即撥換城。大石城蓋石國城也。）已發三姓葛邏祿兵與阿史那獻擊之。

此突騎施、吐蕃、大食聯合圖取四鎮的一次戰役，可見絲綢之路上，戰役頻仍，西北軍事格局正為保護四鎮、保障絲綢之路而設。

開天期間，吐蕃、吐蕃與突騎施聯合、吐蕃與大食、突騎施聯合進犯四鎮的戰爭發生多次，唐以河西節度為主的西北軍事兵力，多次取得勝利，保全了四鎮、控制了西域，同時保證了絲綢之路的暢通，因而河西關隴地區長期穩定，經濟文化得以發展，唐帝國能居於當時世界強大國家的前列。西北軍事格局為唐帝國繁榮強大的重要條件之一，其作用可謂大矣。

## On the Jie-du-shi in He-xi in the Early Tang Dynasty

Wang Yongxing

### Summary

The present paper contains three parts: Part I makes a detailed examination of the time when the Jie-du-shi (節度使) in He-xi (河西) was set up and of the persons who acted as the Jie-du-shi in He-xi. Part II discusses the troops and the Jie-du-shi in He-xi. There were eight troops and three shuo-zhuo (守捉) in He-xi. Among them, the Chi-shui (赤水) troop, whose soldiers, called "nine surnames" (九姓), came from nine Zhou (州) where the four tribes of Huci-he (回紇)、Qi-bi (契苾)、Si-jie (思結) and Hun (渾) lived, was the biggest

and the most powerful one. The troops of Dou-lu (豆盧) and Me-li (墨離), made up by the people of Tu-gu-hun (吐谷渾) who lived in Gua-zhou (瓜州) and Sha-zhou (沙州), were brave in fighting. Besides these, the soldiers in the other five troops and three Shou-zhuo were composed of nine Surnames Hu (九姓胡) of Zhao-wu (昭武) and Dang-xiang (黨項). The troops under the Jie-du-shi in He-xi were made up by the peoples of Fan (蕃) and Han (漢), but the Fan soldiers formed the main body. Part III is a study of the role played by the Jie-du-shi in He-xi. The Jie-du-shi in He-xi and four-zhen (四鎮) in An-xi (安西) and Bei-ting (北庭), among which, He-xi was the most important, consisted of the military structure of the northwest in the early period of the Tang Dynasty, begun by Tai-zong (太宗) when he defeated Gao-chang (高昌) and set up Xi-zhou (西州) and An-xi Du-hu-fu (安西都護府), developed by Wu Ze-tian (武則天) and completed by Xuan-zong (玄宗), whose goals were cutting apart Tu-jue (突厥) and Tu-bou (吐蕃) and taking charge of the west frontier. From the middle time of Zhen-guan (貞觀) to the periods of Kai-yuan (開元) and Tian-bao (天寶), though there were some setbacks, these goals were attained, and the military structure played an important role.

# 北宋貢舉登科人數考<sup>\*</sup>

張希清

中國的科舉制度發展到宋代，一個重大變化，就是取士人數大為增加。然而宋代究竟取士幾何，迄今未有一個比較精確的統計。為了彌補這一缺憾，進而開展對宋代科舉制度以及有關問題的深入研究，今特先對北宋貢舉登科人數試加考證。由於歷史資料尤其是本人水平的限制，難免有一些不當之處，敬希大方不吝賜教。

## 一、宋元史籍中有關北宋登科人數的記載

宋代原始記載貢舉登科人數的史籍，大概可以分為兩大類。一類是官修史書。據《宋會要輯稿·職官》二之一(一)所載宋徽宗政和年間的《修起居注式》，“廷試貢士”乃是起居注應當書寫的內容之一。《起居注》當是官方關於貢舉登科人數最原始的記載。依次是《日曆》、《實錄》、《國史》、《會要》。《起居注》等為“記載之史”，一般情況下，除修史的官員之外，其他人不得閱看；《實錄》、《國史》、《會要》則屬於“纂修之史”，高級臣僚可以閱看，甚至抄錄。北宋九朝皆各有《實錄》。關於北宋一代的國史，則有太祖、太宗、真宗《三朝國史》150卷，仁宗、英宗《兩朝國史》120卷，神宗、哲宗、徽宗、欽宗《四朝國史》350卷。會要則有記載太祖、太宗、真宗及仁宗慶曆三年以前史事的《慶曆

---

\* 十年前，我在碩士論文《論北宋的科舉制度》所附《北宋科舉登科表》的基礎上，撰寫了《兩宋貢舉登科人數考》。南宋部分已於1990年在《古籍整理與研究》第五期上發表，北宋部分一直未有機會刊出。1988年12月《宋史研究集刊》第二集登載了何忠禮先生的《兩宋登科人數考索》一文，頗有參考價值。不過拙作與何文在引用史料、考證方法及結論等方面均多有不同。



國朝會要》150卷，記載太祖、太宗、真宗、仁宗、英宗及神宗熙寧十年以前史事的《元豐增修五朝會要》300卷，以及記載神宗、哲宗、徽宗、欽宗四朝史事的《乾道四朝會要》300卷。以上三種官修史籍，流傳至今的，除《太宗實錄》殘本20卷和清徐松從《永樂大典》中錄出的《宋會要輯稿》之外，都已佚失。

另一類原始記載北宋貢舉登科人數的史籍是《同年小錄》及《登科記》。唐朝時，進士及第者有題名錄，宋承之，稱為“小錄”，亦稱登科題名錄等。《宋史·選舉志》載：“〔端拱元年（988）〕，知貢舉宋白等定貢院故事：……綴行期集，列叙名氏、鄉貫、三代之類書之，謂之小錄。”這種“小錄”，在北宋前期是由及第的進士、諸科舉人按甲次高下集資編修的；熙寧六年（1073）以後，才改為由政府賜錢編修。（《長編》卷二四三、熙寧六年三月壬戌記事）唐朝時就有人將題名錄編為登科記，宋人亦繼承之。《崇文總目》著錄有：《皇宋登科錄》一卷，《聖朝登科記》三卷。《郡齋讀書志》著錄有：《宋登科記》三卷，《唐宋科名分定錄》三卷。《直齋書錄解題》又著錄有：洪适《大宋登科記》三十二卷，記宋太祖至高宗十朝登科人姓名、三代、籍貫等。《宋史》卷二〇三《藝文志》則著錄有：《登科記》二卷（起建隆至宣和四年），洪邁《皇族登科題名》一卷等。可惜這些“小錄”和“登科記”全都散失了。

記載北宋貢舉登科人數的原始史籍，雖然絕大部分都散失了，但是，根據這些史籍撰寫的史書，幸而傳世的尚有不少，足以比較精確地考證北宋貢舉的登科人數。現存較系統地記載北宋貢舉登科人數的史書，主要有以下十種，謹簡介如下。

（1）《宋會要輯稿》（以下簡稱《會要》），清徐松輯。明初修《永樂大典》時，將兩宋十三朝《會要》分別編入各韻之中。清嘉慶十四年（1809），徐松入《全唐文》館，為提調兼總纂官。他利用職務之便，借編纂《全唐文》的名義，將《永樂大典》中所收《宋會要》一併簽注錄出。徐松生前未能完成所輯《宋會要》的整理工作。輯稿後雖輾轉於數人之手，亦未能整理成書。1931年原北平圖書館（即今北京圖書館前身）購得徐松輯稿，1935年以《宋會要輯稿》為名影印行世，綫裝共200冊。1957年，中華書局將綫裝《宋會要輯稿》縮印為精裝八大冊，就是現在通行的本子。

《宋會要輯稿》與宋十三朝《會要》相比，不但在內容上有不少殘缺，而且

在門類的編排上也已非本來的面目。儘管如此，在現存宋代史料中，它仍然是最原始、最豐富因而價值最高的一部史書。《宋全要輯稿》中關於科舉的記載，也是現存宋代科舉史料中最为詳瞻的。所以，此書是考證宋代貢舉登科人數最主要的史料之一。

另外，1987年，陳智超又將北京圖書館藏劉富曾整理徐松輯稿時所刪落的“複文”，編輯成冊，影印出版，題為《宋會要輯稿補編》（簡稱《會要補編》），也有一定參考價值。

(2)《續資治通鑑長編》（以下簡稱《長編》），原為980卷，今本520卷，南宋李燾（1115~1184）撰，是記載北宋一代歷史的編年體史書。今本《長編》係清四庫全書館臣從《永樂大典》中輯出，編排而成的。因而已殘缺不全，脫英宗治平四年四月（神宗已即位，未改元）至神宗熙寧三年三月，哲宗元祐八年七月至紹聖四年三月，元符三年二月（徽宗已即位，未改元）至十二月，以及徽宗、欽宗兩朝記事。儘管如此，《長編》對於考證北宋貢舉登科人數，仍然具有很高的價值。因為，此書主要是根據北宋歷朝《實錄》、《國史》編撰的，同時也參考了《會要》和《登科記》等史書。不但依據的史料可靠，而且修撰態度嚴謹，很好地繼承了《通鑑考異》的優良傳統。如《長編》卷十一、開寶三年三月庚戌條李燾注云：“《新錄》、《本志》及《會要》書此特恩，併兩事為一事，人數參差，今依《舊錄》刪修。”《長編》卷十二、開寶四年二月辛卯條李燾注云：“《會要》及《登科記》並繫二十四日。熊克《九朝通略》：進士劉寅等。”《長編》卷十八、太平興國二年正月庚午條李燾注云：“《實錄》所載人數與《國史·志》不同，今從《本志》。”如此之類，還有很多，不一一徵引。由此可以斷定，《長編》也是考證北宋貢舉登科人數的最主要的史料之一。有中華書局校點本，使用較為方便。

(3)《太平治迹統類》（以下簡稱《治迹統類》）30卷，南宋彭百川撰，主要抄撮《長編》而成，如鄧廣銘師所說，它也可以稱之為又一部“長編紀事本末”。其卷二十八，專記北宋九朝“祖宗科舉取人”之事，言之頗詳，除依據《長編》外，還參考了其他史籍。如該書記載開寶六年殿試一事時，列舉了參加進士科重試的宋準、賈源、范祥、武濟川等十一人的名字，又列舉了殿試所取進士宋準、徐士廉等二十六人的名字。而《長編》卷十四記此事時，只提到宋

準、武濟川、徐上廉三人的名字。據此可知，《治迹統類》大概還採用了《宋登科記》的材料。又如《治迹統類》在記述神宗熙寧九年科舉取士時寫道：“（館）〔縮請〕第五（請）〔甲〕依舊賜進士出身，無以同學究耻之。不從。縮後再言，卒從之。初，命縮知舉，時專以經取士，前史興亡治亂之迹，學者莫得習。縮於策問悉訪史學。至是奏進士張嶷等合格，號為得人。事已，縮入對，上曰：‘卿以史學問矯學者，可謂舉其偏矣！’”以上引文均不見《長編》。還有，《治迹統類》所載皇祐元年、熙寧六年、九年、元豐二年貢舉登科人數，與《長編》所載迥異，可見另有所本。因此，《治迹統類》在考證北宋貢舉登科人數時，也有參考價值。此書有《適園叢書》本和《四庫全書》本，當互相參校，擇善而從。

（4）《宋九朝編年備要》（一名《皇朝編年綱目備要》，以下簡稱《九朝備要》）30卷，南宋陳均（1174～1244）撰，是記載北宋九朝歷史的編年體史書。紹定二年（1229）真德秀序云：此書“綱本李氏（按指李燾），而其異同詳略之際，則或參以他書”。鄭性之序亦云：此書志在根據《長編》，“參稽國史，出入諸書，訂其異以會其同，約其詳而補其略”。由此可知，《九朝備要》是取材於《長編》、《國史》以及熊克《九朝通略》諸書的。此書所載北宋登科人數與《長編》頗有歧異，足資參考。有日本靜嘉堂文庫影印本及《四庫全書》本。

（5）《續宋編年資治通鑑》（以下簡稱《續宋通鑑》）18卷，舊題李燾經進，是記述北宋九朝歷史的編年體史書。所載登科人數與《長編》有很大差別，顯然並非“李燾經進”。南宋劉時舉撰有《續宋編年資治通鑑》15卷，記南宋高、孝、光、寧四朝史事。二書同名，因此邵章將它們混為一書。所謂李燾經進的這部《續宋通鑑》頗為罕見，現傳世的大概僅有四、五部元刊本及清影寫元刊本。此書對於考證北宋登科人數，有一定參考價值。

（6）《皇宋十朝綱要》（以下簡稱《十朝綱要》）25卷，南宋李焘（1161～1238）撰，是一部記載宋太祖至高宗十朝歷史的編年體史書。李焘是李燾的兒子，但《十朝綱要》所載北宋登科人數與《長編》所載多有歧異，而與《文獻通考》頗相符合。此書對於考證北宋登科人數很有價值，惜只載進士及第人數而不載諸科及特奏名者。

（7）《宋狀元及第圖》（以下簡稱《狀元圖》）1卷，編者佚名。南宋嘉定末

年編，記載宋建隆初至嘉定十六年歷科狀元姓名、籍貫及殿試賦題、進士登科人數等。原書已佚，現存有清抄本，係輯自《永樂大典》卷14 127，並據《永樂大典》卷5 157所重錄《狀元圖》參校。查《永樂大典》殘本，卷5 157和卷14 127已佚，清抄本《狀元圖》或許是海內外孤本。由此可見，其對考證宋代貢舉登科人數有重要價值。

(8)《宋史全文續資治通鑑》(以下簡稱《宋史全文》)36卷，撰者佚名，是簡要記述宋太祖至理宗十四朝305年歷史的編年體史書。其北宋部分，主要是抄撮《長編》而成，但因其完整無缺，並有元刻本傳世，故可補《長編》之脫誤，對考證北宋登科人數很有參考價值。

(9)《文獻通考》(以下簡稱《通考》)348卷，宋末元初馬端臨(約1254~1323)撰，是記載上古至南宋嘉定末典章制度的史書。所記宋代典章制度尤詳，歷來受到推崇。其卷三十二《選舉考》五中所錄《宋登科記總目》，根據《宋登科記》並參考《宋會要》，記載了宋太祖至度宗十五朝315年歷科省元、狀元姓名及進士、諸科、制科登科人數等，是考證宋代登科人數的最主要的史料之一。此書常見者有萬有文庫“十通”本，然偶有脫誤，而明嘉靖三年刻本更善。

(10)《宋史》496卷，元脫脫(1314~1355)等撰，是元朝官修的記述兩宋320年歷史的紀傳體史書。其《本紀》中記載有歷朝每科取士的總數。《宋史》的《本紀》主要是依據宋代歷朝《國史》、《實錄》修撰而成，較為可信。因而，《宋史》對於考證宋代登科人數亦有重要價值。

除以上十種史籍之外，記載北宋登科人數者還有一些史書、文集、筆記等。例如北宋錢若水等的《太宗實錄》，南宋王應麟的《玉海》，章如愚的《山堂群書考索》，洪适的《盤洲集》，葉夢得的《石林燕語》，李心傳的《舊聞證誤》，洪邁的《容齋隨筆》，以及明朱希召的《宋歷科狀元錄》，李濂的《汴京遺迹志》等等。這裏不再一一列舉。現僅根據上述十種宋代史籍，製成《十種史籍所載北宋貢舉登科人數表》，照錄異同，以資進一步考證。(見表一)

## 二、關於北宋貢舉登科人數的考證

由表一可以看出，宋代史籍所載北宋貢舉登科人數頗多歧異，有的甚至相

差很大。究竟哪個數字是比較準確的呢？今特對其中差異較大者，分別加以考證；對於差異不大或容易判別者，則徑擇善而從，由於篇幅限制，不再說明緣由。

(1) **太平興國五年（980）蘇易簡榜。**《通考》卷三十二（以下凡引該卷者，不再注明卷數）載：“五年，進士一百二十一人。”《十朝綱要》（凡編年體史書均不注卷數）、《狀元圖》及《容齋續筆》卷十三《科舉恩數》條同。又《石林燕語》卷五云：“太宗初即位，……特取一百九人。……自是連放五榜，通取八百一人。”以此計之，此榜進士亦應為121人。《續宋通鑑》作122人，蓋因尾數形近而誤。《會要·選舉》七之三載：“五年閏三月十一日，帝御講武殿試禮部奏名進士，……得蘇易簡已下一百一十九人，並賜及第、出身。”《長編》、《宋史全文》、《治迹統類》卷二十八（以下凡引該卷者，不再注明卷數）及《玉海》卷一六（以下凡引該卷者，不再注明卷數）同。不知何故相差二人。按《通考》、《容齋隨筆》等蓋據洪适《大宋登科記》，今且從《十朝綱要》、《通考》等作121人。

(2) **太平興國八年（983）王世則榜。**《會要補編》頁四三六載：“太平興國八年，取進士王世則等二百三十九人。”《十朝綱要》、《通考》及《容齋續筆》卷十三《科舉恩數》條同。據前引《石林燕語》，此榜進士亦應為239人。而《會要·選舉》七之四載：“八年三月十五日，帝御講武殿試禮部奏名進士，……得王世則已下二百二十九人，並賜及第、出身。”《長編》及《玉海》同。二者相差十人，蓋“二十”與“三十”形近而誤。今且從《十朝綱要》、《通考》等。

關於是榜諸科人數，《會要·選舉》七之四載：“翌日，試諸科，得九經已下七百六十四人，並賜本科及第、出身。”《長編》作賜諸科516人及第、117人同出身，共633人。《通考》作285人，《九朝備要》、《續宋通鑑》作500餘人。四者相差甚遠，今且從《會要》。

(3) **雍熙二年（985）梁顥榜。**《會要補編》頁四三六載：“雍熙二年，取進士二百五十八人。”《續宋通鑑》、《十朝綱要》、《狀元圖》、《通考》及《容齋續筆》卷十三《科舉恩數》條同。但《會要·選舉》七之四載：“雍熙二年三月十五日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得梁顥已下一百七十九人，第為三等。”“十八日，……又得進士洪湛已下七十六人，並賜及第。”兩次共得255人。《長

編》、《治迹統類》、《宋史全文》及《容齋續筆》卷十三《下第再試》條同。二者相差3人，未知何故。今參照《石林燕語》卷五所云太宗朝前五榜共取進士801人，且從《十朝綱要》、《通考》等。

關於是榜特奏名，《會要》、《長編》等十種史籍均失載，唯《太宗實錄》卷三十二云：“〔雍熙二年二月〕甲子，詔御前下第人有十五舉已上者及貢院第四等人凡八十四人，並賜同本科及第。”此事雖為孤證，然出自《太宗實錄》，當應可信。據此，是榜得特奏名進士、諸科84人。

(4) **端拱元年(988)程宿榜**。此科曾三次考試、三次放榜。第一次，《通考》載，得“進士二十八人，諸科一百一人”。(此據明嘉靖本)明李濂《汴京遺迹志》所引“宋登科記總目”亦同；《太宗實錄》卷四十四載：端拱元年三月“乙卯，翰林學士、禮部侍郎、知貢舉宋白等言：准敕放進士並諸科舉人程宿等一百二十九人。”與《通考》正相吻合。而《會要·選舉》一之三載：“准詔令放合格進士、諸科程宿已下一百二十人。”蓋脫尾數“九”字。《長編》云：“放進士程宿以下二十八人，諸科一百人。”《治迹統類》、《宋史全文》、《九朝備要》、《續宋通鑑》同，其諸科人數蓋脫尾數“一”字。故今從《太宗實錄》、《通考》等。

又，《會要·選舉》一四之一四載：“雍熙四年(987)九月一日，詔河南(?北)、西川、兩浙、荆湖、淮南三舉曾御試、四舉曾薦名舉人、年五十已下者，東西京各三十人，節鎮各一十五人，防禦、刺史餘州軍各一十人，委長吏揀選人材心力，召官吏委保別無行止踰濫者，具姓名解送赴闕，如不及數，即據揀到人解送，當議量材錄用。”據此，端拱元年(988)程宿榜當有特奏名者，其人數，據詔書計算，約有上千人。具體情況如何，有待進一步考證。

(5) **咸平元年(998)孫僅榜**。《會要·選舉》三之六載：二月九日，詔曰：“宜令禮部貢院據合格人數內放進士五十人，諸科共放百五十人，來年不得為例。”《長編》、《通考》同。而《會要·選舉》一之六則云：“准詔放合格進士孫僅已下五十一人。”按據《通考》卷三十載：“詔禮部放榜，得進士孫僅以下五十人，高麗賓貢一人。”由此看來，《會要》作51人，蓋其中包括高麗賓貢1人也。《長編》、《九朝備要》等作50人，則不包括賓貢者。又，《容齋續筆》卷十三《金花帖子》云：“予家藏咸平元年孫僅榜盛京所得小錄……此榜五十人。”而

尹洙《河南先生文集》卷四《王氏題名記》則云：“陝郡開元寺建初院有進士登科題名二記在焉。……其一題云：咸平元年，翰林學士楊礪下進士五十一人。第九人劉公煒所刻也。”可見，兩說均可，但從《會要》作 51 人更為適宜。

(6) 咸平三年(1000)陳堯咨榜。《長編》載：“〔三月〕甲午，上御崇政殿親試，……賜陳堯咨以下二百七十一人進士及第，一百四十三人同本科及三傳、學究出身。”共得 414 人。《隆平集》卷二、《山堂群書考索》後集卷三十六同。《會要·選舉》七之五、《玉海》作 365 人；《治迹統類》、《九朝備要》、《續宋通鑑》、《十朝綱要》、《通考》均作得進士 409 人。按此榜共分六等，又前五人授官最優，疑《會要》、《通考》等進士登科人數有脫漏，故從《長編》。

又，《長編》載：“又試進士五舉、諸科八舉及嘗經御試或年逾五十者論一首，得進士二百六十人，諸科六百九十七人。”《會要》所載特奏名諸科人數與《長編》同，而特奏名進士則作 236 人。《治迹統類》載，是榜正、特奏名“所擢凡千八百五人”；《通考》卷三十載，“共千八百餘人”。按若依《長編》，正特奏名為 1803 人，而依《會要》則僅 1779 人。故正、特奏名進士、諸科人數皆從《長編》。

(7) 景德二年(1005)李迪榜。《會要·選舉》七之八載：“景德二年三月六日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得李迪已下二百四十七人，第為五等，並賜及第、出身。……又得特奏名五舉以上進士江白已下一百一十一人，第為三等，並賜同進士、三傳、學究出身。……翌日，試諸科，得九經已下五百七十人，第為三等，並賜本科及第、出身、同出身。又得特奏名諸科三禮已下七十五人，第為三等，賜同學究出身，授試銜官。”《長編》略同，唯正奏名進士作 246 人。按《十朝綱要》、《通考》正奏名進士同《會要》，故從之。

又，《會要·選舉》七之九載：“五月十三日，帝御崇政殿，試禮部奏名河北舉人，……得進士范昭已下一百四十六人，第為三等，並賜及第、同出身、同學究出身。翌日，試諸科，得九經已下六百九十八人，並賜及第、本科出身、同出身，授試監簿、諸州助教。”《長編》所載諸科人數與《會要》同，而進士人數則為“得進士范昭等九十一人賜及第，四十五人出身”，共 96 人，比《會要》所載少 50 人，似因脫“同學究出身”人數而致。故應從《會要》。

再，前引《會要》又載：“〔五月〕十六日，試特奏名進士，……得馬至已

下二百五人。”“十七日，試特奏名諸科及瀛州防城舉人，得九百九十七人。”二者共 1202 人。《長編》作得河北“特奏名進士、諸科，賜及第、出身至攝助教、隸殿侍者六百六十二人”，較《會要》少 540 人。其他史籍均失載，此亦似應從《會要》。

綜上所述，是榜共得正奏名進士 393 人、諸科 1 268 人，特奏名進士 316 人、諸科 1 072 人，正、特奏名總共 3 049 人。這是北宋取士最多的一榜，也是中國科舉史上取士最多的一榜！

(8) 天禧三年(1019)王整榜。《長編》載：“〔三月〕丙寅，上御崇政殿，親試禮部奏名貢舉人，……得進士王整以下六十三人賜及第，八十六人同出身，又賜學究出身者一十三人。”共 162 人。《宋史全文》、《山堂群書考索》後集卷三十七同。《會要·選舉》七之一三載：“得王整已下二百四十人”，《九朝備要》、《續宋通鑑》、《十朝綱要》、《通考》均作 140 人。按據《會要·選舉》一之八，是科禮部奏名合格進士 264 人，殿試放榜似不應有 240 人之多。《會要》所載 240 人或為 140 人之誤，而《通考》等所載之 140 人又或是及第、同出身進士之整數。今從《長編》。

(9) 天禧四年(1020)特奏名。《會要·選舉》七之一三載：“四年六月二十二日，帝御崇政殿試禮部下第特奏名舉人李宗孟已下一百五十五人。……翌日，李宗孟已下一百五人補三班奉職，內五科所試不合格者，特與本州上佐及東西班殿侍、三班借差，餘以藝業全疏者補本州長史、司馬、文學。”《長編》卷九十五載：“授三班奉職者九十二人，借職者十三人，其不合格者補諸州上佐、文學”，《山堂群書考索》後集卷三十七同；《宋史》則載，“六月壬寅，御試禮部奏名舉人九十三人”。以上均脫“補本州長史、司馬、文學”人數。故當從《會要》作得特奏名進士、諸科 155 人。

又，《會要·選舉》二之六載，九月二十三日，“試到諸州軍續解進士姚隨等十九人奉職，周普等二十九人借職，何從易等八人當授諸州長〔史〕、〔司〕馬，特補借職，並與家便差遣”，共 56 人；《長編》及《宋史全文》、《山堂群書考索》並同，宜依。

綜上所述，是榜兩次考試，共得特奏名進士、諸科 211 人。

另外，《會要·選舉》一九之七載，是科除四月七日、九月六日兩次命官考



試諸州解到舉人之外，“七月四日，命直集賢院石中立、錢易考試諸州續解到舉人”。據此，應還有一批被錄用者。又《會要·選舉》一五之二及《會要補編》頁四六六載：“四年正月十八日，詔曰：……宜令三京、諸州取三舉已上曾經御試、委是土著無愆犯者，量試藝業，簡其人材、筆札，保明解送，當議考試所業，量材於班行錄用。開封府進士八人、諸科十二人，河南府、國子監並進士四人、諸科六人，應天府進士三人、諸科四人，節鎮進士三人、諸科三人，防、團、軍事州進士一人、諸科二人，軍、監進士或諸科一人。如諸科中經御試者數少，許於五舉已上南省終場下第人內揀充。即不得以寄貫、犯刑人預數。其川、廣、福建、江、浙、荆湖自來諸科全少，止取進士，節鎮二人，防團軍事州、軍監一人，仍限七月終到闕。”據此，諸州解到舉人當約有 700 人，而亦不止 211 人。可見，是榜特奏名人數常有脫漏，其具體人數究竟幾何，有待於進一步考證。

(10) **天聖二年（1023）宋郊（庠）榜。**《會要·選舉》七之一四載，三月十九日，“帝御崇政殿召對，賜宋郊已下一百五十四人及第，裨翁已下四十六人同出身，曹平已下七人同三禮出身。諸科李九言已下三百五十四人並賜及第、同本科出身”。《長編》載，是榜賜進士 154 人及第，46 人同出身，6 人同三禮出身；又賜諸科 196 人及第，81 人同出身。《通考》作得進士 200 人，諸科 354 人。《九朝綱要》、《續宋通鑑》作得進士、諸科 480 餘人。《宋史》作賜奏名進士、諸科及第、出身 485 人。按《會要·選舉》三之一四及《長編》、《治迹統類》載，是年正月十二日，仁宗曾對王欽若說：“久罷科場，慮遺賢俊，令貢院精加考試藝業，候將來特放進士二百人，諸科三百五十人。”據此，是榜所放諸科人數當從《會要》、《通考》作 354 人。其所放進士人數，《長編》比《會要》少一人，未知孰是，今且從《會要》作 207 人。

(11) **天聖五年（1027）王堯臣榜。**《會要·選舉》七之一五載：“翌日，得九經楊中和已下八百九十四人，並賜及第、本科出身、試銜、文學。”《通考》同。《長編》則載：“〔三月〕丙寅，賜諸科及第并出身者又六百九十八人。”《宋史全文》同。按《長編》及《十朝綱要》載：天聖五年正月己未，“詔進士奏名勿過五百人，諸科勿過千人”。可見是榜參加省試和殿試的舉人是相當多的。大概正因為如此，進士登科者才分為六等，較前增加了第六等“試銜”，諸科也增加

了“試銜、文學”。《長編》云“賜諸科及第並出身者又六百九十八人”，或許是沒有把“試銜、文學”的人數計算在內。故當從《會要》、《通考》作得諸科 894 人。

(12) 景祐元年(1034)張唐卿榜。《會要·選舉》七之一五載：“景祐元年三月十八日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得張唐卿已下七百一十五人，第為五等，並賜及第、出身、同出身。”而《長編》載，“得進士張唐卿、楊察、徐綬等五百一人”，《宋史全文》同；《九朝備要》、《狀元圖》作 500 人；《十朝綱要》、《通考》則作 499 人。按據《會要·選舉》一之一〇載，是科禮部奏名合格進士為 661 人，故《會要》作殿試取 715 人恐誤，今從《長編》作 501 人。

又，《會要·選舉》七之一六載：三月十九日，“試諸科，得九經王元亨已下四百八十一人，並賜及第、本科出身。”《通考》同。而《長編》、《宋史全文》則作 282 人。按仁宗朝在皇祐五年限制貢舉所取進士、諸科人數均不得過 400 人之前，每榜所取諸科都在 400 人以上，是榜亦似不應如《長編》所載在 300 人以下，故從《會要》、《通考》作 481 人。

(13) 寶元元年(1038)呂溱榜。《會要·選舉》七之一六載，三月十八，“試諸科，得九經傅褒已下六百一十七人，並賜本科及第、出身、長史、文學”，《通考》同；《長編》則載，“賜諸科四百十四人及第並出身”；《治迹統類》、《宋史全文》同。按《長編》大概未計算賜長史、文學人數，今從《會要》、《通考》。

又，《長編》載，是榜得特奏名進士 165 人、諸科 984 人，《宋史全文》同；《會要》則作得特奏名進士 26 人、諸科 587 人。二者頗異，未知何故。《會要》載得特奏名進士 26 人，恐太少；《治迹統類》脫特奏名進士數，其特奏名諸科數亦作 984 人，故今且從《長編》。

(14) 慶曆二年(1042)楊寘榜。《長編》載：“[三月]乙丑，御崇政殿，賜進士楊寘等三百三十七人及第，一百二十二人出身，七十人同出身。……丙寅，賜諸科及第並同出身者四百七人。”《宋史》載，“是月，賜禮部奏名進士、諸科及第、出身八百三十九人”，恰與《長編》同。《會要·選舉》七之一六作得進士 436 人，《通考》作 435 人，均脫諸科人數。按《長編》記載甚詳，且與《會要》、《通考》無大出入，今且從《長編》。

又，《長編》載，是榜得特奏名進士、諸科 364 人；《會要》載得特奏名進士 332 人，脫諸科人數。據《會要》，是榜所得特奏名進士、諸科人數將會超過 364 人。查前後諸榜，特奏名諸科人數一般不少於特奏名進士人數，這樣，該榜特奏名進士、諸科當共有 700 人左右。但其確數尚難考定，故仍且從《長編》。

(15) **皇祐元年（1049）馮京榜。**《通考》載：是榜取“進士四百九十八人”。《治迹統類》、《續宋通鑑》、《十朝綱要》及《狀元圖》均同。而《會要·選舉》七之一七載：“皇祐元年三月十三日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得馮京已下四百八十九人。”《長編》、《宋史全文》同。按文同《丹淵集》卷首《石室先生年譜》云：“按《登科記》：皇祐元年三月，策進士馮京以下四百九十八人，先生第五。”據此，是榜所取進士數亦當從《治迹統類》、《通考》等。

又，《長編》載，景祐元年正月，詔特奏名。李燾據《國史·本志》云：“自此率以為常。”另檢《長編》、《會要》等史籍，除是榜外，每開科場，均有特奏名的記載。故疑是榜亦有特奏名，具體人數待考。

(16) **皇祐五年（1053）鄭獬榜。**《長編》載：“〔三月〕丙寅，賜特奏名進士七十五人、諸科四百三十人、廣南特奏名六百九十一人出身及試銜、文學、長史。”而《會要·選舉》七之一七載：“〔三月〕十六日，試特奏名并廣南進士，……得吳驥已下百六十六人，並賜出身、試銜、文學、長史。同日，試特奏名諸科，得王德潤已下四百三十人，並賜出身、試銜、文學、長史。”按，皇祐四年，儂智高叛亂，連陷十餘州郡，波及廣南東西兩路。因而，皇祐四年、五年，宋仁宗連下詔書、赦書，予以廣南舉人免解及特奏名的特恩，其人數當不下數百人。《會要》載得特奏名並廣南進士“百六十六人”，蓋“百”字之前脫“七”字。故今從《長編》作得特奏名進士 766 人、諸科 430 人。

(17) **嘉祐四年（1059）劉輝榜。**《治迹統類》載，是榜得“進士一百六十五人”。《十朝綱要》、《通考》同。《會要·選舉》七之一八載：“四年二月二十八日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得劉輝已下一百六十三人，第為五等，並賜及第、出身、同出身。”《長編》、《宋史》同。按王得臣《塵史》卷中《神授》云：“予嘉祐四年蒙賜第，初行間歲取士第一榜也。南省放合格二百人殿試，內考落三十五人，比前後累榜最為入少。”即是榜得進士 165 人。王得臣是榜及第，其記載當足信，故從《治迹統類》、《通考》等。

(18) 嘉祐六年(1061) 王俊民榜。《長編》載，“〔三月〕癸巳，賜進士王俊民等一百三十九人及第，五十四人同出身”，共 193 人；《宋史全文》、《宋史》同。《會要·選舉》七之一八載，“六年二月十七日，帝御崇政殿試禮部奏名進士，……得王俊民已下一百八十三人，第為五等，並賜及第、出身、同出身”；《治迹統類》、《通考》同。按《會要·選舉》一之一一載，是科禮部“合格奏名進士江衍已下二百人”；又自嘉祐二年起，除犯廟諱御名等“不考式”之外，“進士與殿試者皆不黜落”，故當從《長編》、《宋史》等作得進士 193 人。

(19) 治平二年(1065) 彭汝礪榜。《長編》載，“〔二月丙午〕賜貢院奏合格進士、明經、諸科鄱陽彭汝礪等三百六十一人及第、出身”，《宋史全文》、《宋史》同。宜依。那麼，是榜所放進士、諸科各幾何呢？《會要·選舉》一之一一載，是榜“准詔放合格奏名進士彭汝礪已下二百一十三人”。按是榜諒陰罷殿試，故禮部奏名合格數即賜及第數，省元即狀元。《續宋通鑑》、《十朝綱要》、《狀元圖》、《通考》均作得進士 200 人，大概是據嘉祐四年貢舉令，每榜奏名進士、諸科 200 人之數。而《治迹統類》、《九朝備要》作得進士 361 人，顯然是將進士、明經、諸科登第總數誤當作所得進士之數了，故似宜從《會要》作得進士 213 人。這樣，所得明經、諸科則為 148 人。

(20) 治平四年(1067) 許安世榜。《會要·選舉》一之一一載，“准詔放合格進士許安世已下三百六人”；《長編》載，“權知貢舉司馬光等上言：所考試合格進士許安世以下三百五人，分四等……詔進士第一、第二、第三等賜及第，第四等賜同出身”，《宋史全文》、《九朝備要》同；《治迹統類》載，“四年，賜進士許安世等三百五十人，分四等”，《續宋通鑑》同；《十朝綱要》、《通考》則作 250 人。按《會要》、《長編》、《通考》載，治平三年十月六日，詔“今後每三年一開科場”，“所有禮部奏名進士以三百人為額，明經、諸科不得過進士之數。”又，《會要·選舉》一五之一七載：“治平四年正月初一，西京德音：將來南省所試進士除元額外更添五十人奏名，明經、諸科不得過進士所添之數。”再，《古今源流至論》續集卷十《科舉》載：“治平四年，進士三百五十人，分四等。”綜上所述，是榜所放進士，當從《治迹統類》、《續宋通鑑》等作 350 人，其他諸說皆因形近而誤。

(21) 熙寧三年(1070) 葉祖洽榜。《宋史全文》載，“〔三月〕壬子，御集

英殿，賜進士、明經、諸科葉祖洽以下及第、出身、同出身總八百二十九人”。《宋史》同。《九朝備要》亦謂得“進士及諸科八百餘人”。故宜依《宋史全文》。那麼，所放進士、諸科又分別為多少人呢？《會要·選舉》七之一九載：“熙寧三年三月八日，上御集英殿試禮部奏名進士……得葉祖洽以下三百五十五人，第為五等，賜及第、出身、同出身。”《玉海》同。《通考》則作得“進士二百九十五人，諸科四百七十二人”。綜上所述，是榜所得進士當從《會要》、《玉海》作 355 人；那麼，所得明經、諸科則為 474 人。

(22) **元豐五年（1079）黃裳榜**。《會要·選舉》七之二四載：“五年三月十一日，上御集英殿試禮部奏名進士，……得進士、明經、諸科黃裳已下五百九十二人，賜及第、出身、同出身。翌日，試特奏名進士，……得進士、明經、諸科八百三十六人，授假承務郎、文學、助教、攝助教。”《長編》載：“〔三月〕乙巳，御集英殿賜進士、明經、諸科黃裳以下及第、出身、同出身五百九十三人”；“丙午，賜〔特〕奏名進士、明經、諸科授假承務郎、文學、助教、攝助教八百三十六人”。李燾在此條下注云：“《舊紀》書：乙巳，進士、明經、諸科賜第及授命者千四二十有八人；《新紀》書：賜禮部奏名進士、諸科及第、出身千四百二十八人。”又《宋史》卷十六亦載，“〔三月〕乙巳，賜進士、諸科出身千四百二十八人”。按綜上所述，可知是榜正、特奏名進士、諸科總為 1428 人。其中特奏名人數，《會要》、《長編》均作 836 人，宜依。如此，則正奏名人數當為 592 人；此恰與《會要》所載相符，宜依。《長編》作 593 人，乃是因尾數“三”與“二”形近而誤。

那麼，是榜所得正奏名進士、諸科各多少人呢？《十朝綱要》、《狀元圖》、《通考》載，是榜得進士 445 人；其他史籍均未明確記載進士登科人數，《會要·選舉》一之一二僅載，是科禮部“合格奏名進士四百八十五人”，也未記載殿試所取人數。今且從《十朝綱要》、《通考》作得進士 445 人。這樣，所得正奏名諸科當為 147 人。

(23) **崇寧二年（1103）霍端友榜**。《會要·選舉》七之三一載，“崇寧二年三月八日，上御集英殿試禮部奏名進士，……得霍端友已下五百三十八人，並賜及第、出身、同出身”，《宋史全文》、《十朝綱要》、《通考》、《宋史》均同。宜依。《治迹統類》作“三百三十八人”，《狀元圖》作“三百二十八人”，皆因形近而誤。

又，《會要·選舉》一五之二八載：“崇寧元年八月八日，禮部言：‘臣僚奏，五路諸科舊人見在應書者今已無幾，願以所存（進士）〔諸科〕解額悉解進士，使熙寧誘進諸科嚮習進士之意，至是始得純一。欲遍行指揮，應有諸科解額，今來無人取應者，並許併入進士解額。’從之。”據此看來，大概崇寧二年以後，以諸科登第者就寥寥無幾了。

**(24) 大觀三年（1109）賈安宅榜。**《會要·選舉》七之三二載，“大觀三年三月六日，上御集英殿試禮部奏名進士，……得賈安宅已下七百三十一人，賜及第、出身、同出身”，《宋史全文》同；《治迹統類》載，“賜賈安宅……以下六百八十五人及第、出身”，《十朝綱要》、《狀元圖》、《宋史》同；《通考》則作“進士六百八十五人、宗室上舍四十二人”；《九朝備要》、《續宋通鑑》作“七百多人”。按上述記載雖異，但作 685 人者，或許是未把“宗子上舍”出身人數計算在內所致，故今且從《會要》、《宋史全文》作得進士 731 人。

**(25) 政和五年（1115）何處榜。**《宋史全文》載，“三月癸巳，御集英殿賜合格進士何處以下並宗子公惠等及第、出身、文學總六百九十二人”，《九朝備要》、《續宋通鑑》同；《會要·選舉》七之三四載，“五年三月九日，上御集英殿試禮部奏名進士，……得何處已下六百七十人，賜及第、出身、同出身”，《治迹統類》、《十朝綱要》、《狀元圖》、《宋史》同；《通考》則作“進士六百七十人、宗子上舍十七人”。按《會要》等作 670 人，大概也或許是未把“宗子上舍”出身人數計算在內所致，故亦且從《宋史全文》、《九朝備要》等作 692 人。

**(26) 宣和三年（1121）何渙榜。**《會要·選舉》四之一一、七之三六載，是科亦曾試特奏名進士，具體人數缺。而《會要·選舉》四之一二載，是榜特奏名進士將分為五等，“第一等、第二等所取通不得過三十七人，第三等、第四等通不得過二百八十人”。據此，是榜特奏名進士第一至第四等為 317 人。按《會要·選舉》八之三六載：“〔元祐〕四年八月二十二日，詔自今考校特奏名舉人，進士入第四等中以上、諸科人第三等以上，各不得過就試人數之半。”這樣，該榜的特奏名進士總數將不少於 634 人。當然，此僅為推算，確切數字尚須進一步考證，但出入當不會太大。

以上考證，難免繁瑣。為了使大家能夠一目了然，再根據考證結果，製成《北宋貢舉登科表》，除臚列歷科登第人數之外，還記載了歷科知貢舉、同知貢

舉和省元、狀元的姓名，以供參考。（見表二）

### 三、有關北宋貢舉登科人數的幾個問題

#### （一）史籍記載北宋貢舉登科人數歧異的原因

宋代史籍關於北宋貢舉登科人數的記載，多有歧異，究其原因，大概有四：一是史料來源不同，輾轉抄錄而誤。如《宋會要輯稿》中關於北宋登科人數的記載，乃來自北宋歷朝的會要，具體說來，即直接或間接來自章得象監修的《慶曆國朝會要》，王并奏上的《元豐增修五朝會要》，汪大猷等纂修的《乾道續四朝會要》等。而這些《會要》又是根據歷朝《日曆》、《實錄》等編修的。《長編》的記載，雖參閱了《會要》、《登科記》等，但其主要依據是《實錄》、《國史》，故與《宋會要輯稿》多異而與《宋史》多相吻合。《治迹統類》、《宋史全文》、《九朝備要》雖主要採自《長編》，但也參閱了其他史籍。至於《通考》中有關宋代登科人數的記載，馬端臨說得很清楚，即採自《宋登科記》，並參閱了《會要》。既然史料來源不同，又輾轉抄錄，且難免脫誤，因而其記載也就必有差異。如熙寧九年（1076）徐鐸榜，《會要·選舉》七之二一載：“九年三月六日，上御集英殿試禮部奏名進士，……得徐鐸已下四百二十六人，並賜及第、出身、同出身、同學究出身。”《通考》載：“熙寧九年，進士四百七十二人”；《十朝綱要》、《狀元圖》同。《治迹統類》則作430人，《續宋通鑑》又作420人。而《長編》載：“〔三月〕甲戌，御集英殿，賜進士徐鐸以下並明經、諸科及第、出身、同出身、同學究出身總五百九十六人”；《宋史全文》、《宋史》同。在這種紛紜歧異的情況下，只能根據各種記載，進行綜合分析，擇善而從。

二是因分甲而漏載。北宋貢舉登科者一般分有等甲。如《會要·選舉》七之二載：“〔開寶八年（975）〕二月二十五日，帝御講武殿試禮部奏名進士，……得王嗣宗已下三十一人，賜及第、出身。翌日，試諸科，得三禮紀自成已下三十四人，賜本科及第、出身。”可見，宋初已有“及第”、“出身”兩個等級。而據《會要·選舉》七之五及《淳熙三山志》卷二十六記載，到咸平三年（1000）陳堯咨榜，則分為六甲，第一、二、三甲賜及第，第四甲同進士出身，

第五甲同三傳出身，第六甲同學究出身。有的史籍只記載了“及第”人數，“出身”、“同出身”人數漏載，這樣也會出現歧異。如大中祥符八年（1015）蔡齊榜，《長編》載：“〔三月〕癸卯，上御崇政殿覆試，……得進士蔡齊以下百九十七人，並賜及第，六人同出身。”《宋史全文》僅載“得進士蔡齊以下百九十七人，並賜及第”，而脫“六人同出身”。

三是因形近而誤。如咸平五年（1002）王曾榜，《會要·選舉》七之七、《通考》均作得“諸科一百八十二人”，而《長編》及《宋史全文》則作“九經諸科百八十一人，並賜及第”。其尾數“一”蓋“二”之誤。又如治平四年（1067）許安世榜，《長編》載，得“合格進士許安世以下三百五人”，分四等賜第，《宋史全文》、《九朝備要》同；《治迹統類》載，“四年，賜進士許安世等三百五十人，分四等”，《續宋通鑑》同；《十朝綱要》、《通考》、《宋史》則作得“進士二百五十人”。通過綜合分析，並證之以治平四年元旦詔書和《古今源流至論》續集卷十的記載，是榜進士當從《治迹統類》、《續宋通鑑》為三百五十人，其他史籍所載之“三百五人”、“二百五十人”皆蓋為因形近而誤。

四是因脫載諸科尤其是特奏名登第人數而異。宋承唐制，重進士而輕諸科，因而各種史籍對於進士登科人數記載較為詳備，而對於諸科登第人數的記載，除《會要》、《長編》、《通考》之外，多有殘缺，甚至全付闕如，《十朝綱要》、《狀元圖》就是這樣。至於歷榜所得特奏名進士、諸科人數，連《會要》、《長編》也多有殘缺，其他史籍則基本不載。這樣，就必然造成各種史籍每榜取士總數的很大不同。如熙寧六年（1073）余中榜，《會要·選舉》七之二〇載，是榜得正奏名進士 348 人，特奏名進士 475 人，特奏名諸科 217 人，共取士 1040 人，缺正奏名諸科人數。《長編》載，是榜得正奏名進士、諸科總 596 人，特奏名進士、諸科總 619 人，共 1287 人。《通考》載，得進士 400 人、諸科 40 人，缺特奏名人數。《宋史》作賜進士、諸科及第、出身 596 人，亦缺特奏名人數。其差別如此之大，簡直令人莫衷一是。但只要對該榜正奏名進士、諸科和特奏名進士、諸科四個數字加以分析綜合，其登科人數也是能夠基本弄清楚的。

另外，還有其他一些原因，如有些年份，除正常開科貢舉之外，還覆試下第舉人，或考試續解到舉人。不少史籍只記載正常取士的人數，對於覆試下第舉人及考試續解到舉人所取人數則未予記載，因而造成差異。如此等等，不再



一一列舉。

## (二) 北宋一代貢舉取士究竟幾何

經初步考證，北宋一代共開科貢舉（不包括徽宗朝上舍貢士）69次，其所取士，有具體數字記載者約為：正奏名進士19 281人，諸科16 331人，合計35 612人；特奏名進士、諸科合計16 035人；正、特奏名進士、諸科總計51 647人。但是，以上統計數字除正奏名進士較為詳備外，其他如正奏名諸科及特奏名進士、諸科均有殘缺，有待於進一步考證、補充。

關於正奏名諸科的取士人數，據史籍記載，在宋太祖朝中，只有乾德四年、開寶五年、六年、八年四榜有諸科登第人數的記載，其他11榜皆未涉及。按天聖中，李淑曾上時政十議，其議貢舉曰：“皇朝開寶以前，歲取〔進〕士不過三十人，經學不過五十人。”（《東都事略》卷五七《李淑傳》）王禹偁、王洙、葉夢得都說過類似的話。由此可知，太祖朝每榜都應有諸科及第者，且其人數要多於進士。那麼，未記載諸科及第人數的11榜，當是脫漏。其11榜所缺諸科人數是多少呢？這有待於進一步考證。現有諸科人數記載的4榜，共得161人，平均每榜為40人。其11榜所缺諸科人數，若考慮到太祖初年，尚未統一江淮川廣之地，取士較少，以每榜平均30人推算，則缺330人。又元符三年（1100）李釜榜，亦應有正奏名諸科登第者，史籍皆失載。按哲宗朝開科五次，共取諸科380人，平均每榜76人。以此推算，則諸科又缺76人。又《會要·選舉》四之四載：崇寧五年（1106）十月一日，詔諸科“兩舉、一舉並經律、通禮科人，候將來科場，更合取應一次。”據此，大觀三年（1109）賈安宅榜亦應有諸科登第者，且其人數不會太少。具體人數無法推算，有待進一步考證。總之，據統計及推算，北宋一代共得正奏名諸科16 737人，而正奏名進士、諸科合計約為36 000多人。

至於特奏名的取士人數，缺載更多。據史籍記載，北宋一代，至少有42榜曾有特奏名者。其中有具體人數記載者有29.5榜，得16 669人，平均每榜565人。沒有具體人數記載者有13.5榜，其中有的可以推知所取人數甚多。如據上節考證，端拱元年（988）程宿榜，據《會要·選舉》一四之一四載，尚缺1 000人左右的特奏名者。即使有人數記載者，也有缺漏。如據上節考證，天禧四年

(1020) 特奏名進士、諸科當為 700 人左右，而不止 211 人。又如據上節考證，慶曆二年(1042) 楊寘榜特奏名進士、諸科當在 700 人以上，也不止 364 人。依此推算，特奏名缺載者約有 9 000 人左右。這樣，北宋一代當共得特奏名進士、諸科合計約為 25 000 多人。

綜上所述，北宋一代貢舉正、特奏名進士、諸科取士總計約為 61 000 人，平均每年約為 360 人。

### (三) 北宋貢舉登科人數的幾個特點

北宋貢舉登科人數與唐元明清相比，大概有以下三個特點。一是平均每年登科人數大為增加。據《登科記考》統計，有唐 289 年間，共取秀才 29 人，進士 6 603 人，較為接近實際錄取人數。而統計所得明經諸科取士人數，則大大低於實際人數。據估計，明經諸科登第人數約為進士人數的二至三倍，若以 2.5 倍計算，則約為 16 500 人。這樣，唐代貢舉取士總計約為 23 100 人，平均每年取士 80 人。據王圻《續文獻通考》及《元史》等史籍統計，元代從忽必烈 1271 年定國號為元算起，98 年間共取進士 1 139 人，平均每年取士不到 12 人。據王圻《續文獻通考》、《明實錄》、《明史》等史籍統計，明代 276 年間共取進士 24 624 人，平均每年取士約 89 人。據《清實錄》及《明清進士題名碑錄》、《清史稿》等史籍統計，清代 268 年間共取進士為 26 888 人，平均每年取士約 100 人。根據以上考證與推算，北宋平均每年貢舉取士人數約為唐代的 4.5 倍，約為元代的 30 倍，約為明代的 4 倍，約為清代的 3.6 倍。若僅以北宋平均每年貢舉所取正奏名人數計算，亦約為唐代的 2.7 倍，約為元代的 18 倍，約為明代的 2.4 倍，約為清代的 2.1 倍。因此，我們可以說，北宋貢舉平均每年取士人數之多，在科舉史上是空前的，也是絕後的。

二是在貢舉登科人數中有相當多的是特奏名。據上述考證與推算，北宋貢舉特奏名進士、諸科登科者約為 25 000 人，而正、特奏名進士、諸科登科總數約為 61 000 人。這樣，特奏名登科者竟然佔貢舉登科總人數的 41%！北宋貢舉中錄取如此眾多的特奏名者，雖然起到了籠絡士人、維護趙宋王朝統治的作用，但也帶來了加重官員冗濫，以及引誘士人皓首窮經老死場屋等弊病。（詳參拙作《論宋代科舉中的特奏名》，載《宋史研究論文集》，河北教育出版社 1989 年版）

三是每榜登科人數變化較大。宋初循唐故事，貢舉每次放榜，進士不過 30 人，諸科不過 50 人。太宗即位，始大量增加取士人數，每榜取士達數百人。但“貢舉之疏數，取士之多寡，惟上所命”（樓鑰《攻媿集》卷七三《跋金花帖子綾本小錄》），未有定制。仁宗皇祐五年（1053），始規定：“每榜進士限四百人，諸科毋得過其數。”（《長編》卷一八二）時大約每四年一開科場，即平均每年取進士、諸科各 100 人。英宗治平三年（1066）十月六日，詔：“今後宜每三年一開科場，……所有禮部奏名進士以三百人為額，明經、諸科不得過進士之數。”（《會要·選舉》三之三八）從此遂為定制。但由於種種原因，實際取士人數與上述規定頗有差異；而特奏名則從未有過名額限制。據上述考證，北宋貢舉取士人數最多的，是景德二年（1005）李迪榜，正、特奏名進士、諸科共為 3 049 人；取士人數最少的，是乾德四年（966）李肅榜，為 15 人。二者相差 200 倍。即使以進士、諸科正、特奏名統計數字俱全的榜次來比較，人數最少的是嘉祐六年（1061）王俊民榜，為 380 人，與人數最多的相比，二者也相差 7 倍。其每榜登科人數如此懸殊，主要是因為北宋科舉制度在變化之中。治平三年之後，“貢舉之疏數，取士之多寡”均有定制，每榜正奏名登科人數相差就不太大了。其大多數榜次都是 600 人左右，只有少數幾榜為七、八百人。

此外，關於北宋貢舉登科人數，還有不少問題值得研究，這裏不再贅言，有待今後進一步探討。本文的撰寫曾得到鄧廣銘師與王曾瑜先生的指導與幫助，特致謝忱。

## **Textual Research on the Numbers of Those who Passed the Highest Imperial Examinations in the Northern Song Dynasty**

Zhang Xiqing

### **Summary**

The paper first offers a brief introduction to ten historical books of the

Song and Yuan Dynasties which focus on the numbers of the people who passed the highest imperial examinations in the Northern Song Dynasty, namely, *Song Hui Yao Ji Gao* (《宋會要輯稿》), *Xu Zi Zhi Tong Jian Chang Bian* (《續資治通鑒長編》), *Tai Ping Zhi Ji Tong Lei* (《太平治迹統類》), *Song Jiu Chao Bian Nian Bei Yao* (《宋九朝編年備要》), *Xu Song Bian Nian Zi Zhi Tong Jian* (《續宋編年資治通鑒》), *Huang Song Shi Chao Gang Yao* (《皇宋十朝綱要》), *Song Zhuang Yuan Ji Di Tu* (《宋狀元及第圖》), *Song Shi Quan Wen Xu Zi Zhi Tong Jian* (《宋史全文續資治通鑒》), *Wen Xian Tong Kao* (《文獻通考》), and *Song Shi* (《宋史》). It reveals the sources of the records concerning the numbers of those who passed the examinations and the historical values of these sources. Based on the introduction, the paper draws up a table of the different numbers recorded in the ten historical books.

Secondly, the paper carefully examines such numbers of 26 examinations recorded in the ten books, numbers that differ greatly from book to book. By resorting to relevant historical materials and by making a detailed and comprehensive analysis, the paper comes up with the correct numbers. As for the numbers of the other 43 examinations, the author selects the creditable figures directly from the ten books. On the basis of the above mentioned, the paper compiles a table of the correct numbers of those who passed the examinations in question, a table that also lists the names of those who were at the top level of the examinations.

Furthermore, the paper offers an account of the reasons for the differences among the numbers recorded in the ten books. Through statistical inference, it comes to the conclusion that the total number of those who passed the examinations amount to 61,000. It also comments on the following three characteristics of the numbers in question: (1) The average annual number of those who passed the examinations in the Northern Song Dynasty greatly exceeds that in the Tang, Yuan, Ming, or Qing Dynasty. (2) Those who became *te-zou-ming jing-shi* (特奏名進士) amount to 41% of the total number. (3) The numbers vary greatly from examination to examination.

表一、十種史籍所載北宋

登 科 人 數 年 代	史籍		宋會要輯稿		續資治通鑑長編		太平治迹統類		宋九朝編年備要			
	年		正奏名	特奏名	正奏名	特奏名	正奏名	特奏名	正奏名	特奏名		
	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科		
	十	科	十	科	十	科	十	科	十	科		
建隆元年(960)	19				19				19			
建隆二年(961)	11				11				11			
建隆三年(962)	15				15				75			
乾德元年(963)	8				8				8			
乾德二年(964)	8				8				8			
乾德三年(965)	7				7				6			
乾德四年(966)	6	9			6	9			6			
乾德五年(967)	10				10							
開寶元年(968)	11				10				10			
開寶二年(969)	7				7				7			
開寶三年(970)	8		106		8		106		8			
開寶四年(971)	10				10				10			
開寶五年(972)	11				11	17			11			
開寶六年(973)	26	101			26	101			26	101		
開寶八年(975)	31	34			30	34			30	34		
太平興國二年(977)	109	207			109	207	184		109			
太平興國三年(978)	74	82			74	70			74	70		
太平興國五年(980)	119	534			119	533			119	533		
太平興國八年(983)	229	764			229	633					170	505

貢舉登科人數表

續宋編年 資治通鑒				皇宋十朝 綱要				宋狀元 及第圖				宋史全文 續資治通鑒				文獻通考				宋史			
正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
19				19				19				19				19							
11				11				11				11				11							
15				15				15				15				15							
8				8				8				8				8							
8				8				8				8				8							
7				7				7				7				7							
8				6				6			9	6			6								
11				10				10				10			10								
11				11				10				10			11								
7				7				10				7			7								
8				8				8				8			8		106					106	
10				10				11				10			10								
11				11				11				11	17		11	17				28			
11				26								26	99		26	96				127			
31				31								30	34		31	24				31	24		
109	203		180	109								109	207	184	109	207	180						120
71				74								74	70		74	82							
122				121				121				119	530		121	534							
170	500			239				220				175	117		239	285							

## 十種史籍所載北宋

年 代	科 人 數	史籍				續資治通鑑 長編				太平治迹 統類				宋九朝編年 備要			
		宋會要輯稿		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
		進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
雍熙二年(985)		255	620	缺	缺	255	620			255	620			240	400 <sup>+</sup>		
端拱元年(988)		120		缺	缺	700				700				28	100		
		132	710			59	189			59	189			800			
端拱二年(989)		186	478			186	523			186				180	400 <sup>+</sup>		
淳化二年(992)		353	747			353	964			302				300	300 <sup>+</sup>		
咸平元年(998)		51	150			50	150			50	150			50	150		
咸平二年(999)		71	174			70	174			70	174			71	180		
咸平三年(1000)		378	777	236	697	427	777	260	697	409				409	130 <sup>+</sup>		
咸平五年(1002)		38	182			38	181			38	180			38	180		
景德二年(1005)		393	1268	316	1072	342	1268	111	75	297				240	500 <sup>+</sup>		
						662											
大中祥符元年(1008)		370	320			207	652							207			
大中祥符二年(1009)		31	54			31	54							31			
大中祥符四年(1011)		31	50			31	50			31				31			
大中祥符五年(1012)		126	377	缺	缺	126	376	缺	缺	126				100			
大中祥符七年(1014)		21	21			21	21			22				21			
大中祥符八年(1015)		203	65	78	72	203	363	78		429							
天禧二年(1019)		240	154			162	151							140			
天禧四年(1020)					211				161								
天聖二年(1021)		207	351	43	77	206	277	43	77					480			

貢舉登科人數表

續宋編年 資治通鑑				皇宋十朝 綱要				宋狀元 及第圖				宋史全文 續資治通鑑				文獻通考				宋史			
正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
258				258				258				255	520			258	699						
28	100			28				28				28	100				700						
	1600 <sup>+</sup>												1600 <sup>-</sup>				59	190					
186				186				186				186				186	478						
350				353				353				353	964			353	774						
50												50	150			50	150						
71				71				71								71	180						
109				422								271	697			409	1129	900 <sup>-</sup>		1190		900 <sup>+</sup>	
38	180			38								28	181			38	182						
240				247	138							297	768	111	75	247	570						
207				207				200				207	652			207	320						
32				31				32				29	54			31							
31				31				31				31	50			31							
126				126								126	376			126	377						
21				21				21				21	11			21							
280				280				180				197	363	78		280	65						
140				140								162	154			140	154						
														56									93
480 <sup>-</sup>				200				100				206	277			200	354						485



## 十種史籍所載北宋

登 科 人 數 年 代	宋會要輯稿		續資治通鑑 長編				太平治迹 統類				宋九朝編年 備要					
	正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科	進 士	諸 科
天聖五年(1027)	377	894	109	234	379	698	342	377					370 <sup>+</sup>			
天聖八年(1030)	249	573			249	573		249					800 <sup>-</sup>			
景祐元年(1034)	715	481	857		501	282	857						500	200 <sup>-</sup>		
寶元元年(1038)	310	617	26	587	310	414	165	984	310	114	984					
慶曆二年(1042)	436	缺	332	缺	432	407	364	337					400 <sup>+</sup>			
慶曆六年(1046)	538	415	223	165	537	415	缺	702	540				800 <sup>-</sup>			
皇祐元年(1049)	489	550	缺	缺	489	550	缺	缺	498				490 <sup>+</sup>			
皇祐五年(1053)	520	526	166	430	520	522	75	430	520				900 <sup>+</sup>			
嘉祐二年(1057)	388	339	122	102	388	389	214	389								
嘉祐四年(1059)	163	184	29	16	162	176	65	165					160 <sup>+</sup>			
嘉祐六年(1061)	183	102	44	41	193	102	13	183								
嘉祐八年(1063)	194	117	72	28	194	147	100	133	247							
治平二年(1065)	213	缺	45	缺	361	15	缺	361					361			
治平四年(1067)	306	缺	缺	缺	305	211		350					305			
熙寧二年(1070)	355	缺	474										800 <sup>-</sup>			
熙寧六年(1073)	348	缺	175	217	596	691	400						1200 <sup>+</sup>			
熙寧九年(1076)	426	缺	447	194	596	593	430						1100 <sup>+</sup>			
元豐二年(1079)	602		778		602	778	348						1300 <sup>-</sup>			

貢舉登科人數表

續宋編年 資治通鑑				皇宋十朝 綱要				宋狀元 及第圖				宋史全文 續資治通鑑				文獻通考				宋史			
正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
370 <sup>+</sup>				377				370				377	698	342		77	894			1076			
800 <sup>+</sup>				249				250				249	573			249	573			822			
				499				500				501	282	857		499	481			783			
310				310								310	414	165	984	310	617			724			
400 <sup>-</sup>				435								459				435				839			
538				538				540				437	415			538	415			853			
498				498				498				489	550			498	550			1309			
520				520				520				520	522			520	522			1042			
380				388								388	389			388	389			877			
				165				160				262	176			165	184			339			
180				283				200				193	102			183	102			295			
39				193				190				194	147			193	11			341			
200				200				200				361				200	18			361			
350				250								305	211			250	36			461			
289				295								829				295	472			829			
400				400				400				596				400	40			596			
420				422				422				596				422	194			596			
340				348				348				602				348							

## 十種史籍所載北宋

登 科 人 數 年 代	史 籍		宋會要輯稿				續資治通鑑 長編				太平治迹 統類				宋九朝編年 備要			
			正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
			進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
元豐五年(1082)			592		836			593		836			590				1400 <sup>+</sup>	
元豐八年(1085)			485	缺	缺	缺		575		847			575				1200 <sup>+</sup>	
元祐三年(1088)			523	缺		533		508	73	533			508	73	532			
元祐六年(1091)			602	缺		323		602		323			602		323			
紹聖元年(1094)			513	缺		346							600					
紹聖四年(1097)			569	缺	缺	缺											600 <sup>+</sup>	
元符三年(1100)			558	缺	缺	缺							550				550	
崇寧二年(1103)			538		缺	缺							538				500 <sup>+</sup>	
崇寧五年(1106)			671		缺	缺							676				670 <sup>+</sup>	
大觀三年(1109)			731	缺	缺	缺							685				700 <sup>+</sup>	
政和二年(1112)			713		缺	缺							710				700 <sup>+</sup>	
政和五年(1115)			670		1057	2							670				692	
重和元年(1118)			783		缺	缺							780				780 <sup>+</sup>	
宣和三年(1121)			630		缺	缺							630				600 <sup>+</sup>	
宣和六年(1124)			805		缺	缺							800				800	

貢舉登科人數表

續宋編年 資治通鑑				皇宋十朝 綱要				宋狀元 及第圖				宋史全文 續資治通鑑				文獻通考				宋史			
正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名		正奏名		特奏名	
進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科	進士	諸科
1400 <sup>+</sup>				445				445				593				445	3			1428			
1400				485				485				575	847	185						461			
				523				500				508	73			523				1122			
				519				519				602				519				957			
				512				512				600				512				975			
600 <sup>-</sup>				564				564				690				564				609			
550 <sup>-</sup>				561				561				561				561				558			
500 <sup>-</sup>				538				58				538				538				538			
				671				670				676				671				671			
700 <sup>+</sup>				685				685				731				685				685			
700 <sup>-</sup>				713				713				715				713				713			
692				670				670				692				670				670			
780				783				783				783				783				783			
600 <sup>+</sup>				630				630				631				630				630			
800				805				805				805				805				805			

表二 北宋貢舉登科表

項目 年代	知貢舉	同知貢舉	省元	狀元	正奏名			特奏名			合計
					進士	諸科	小計	進士	諸科	小計	
建隆元年 (960)	扈蒙	無	無	楊 燭	19	缺	19				19
建隆二年 (961)	竇 儀	無	無	張去非	11	缺	11				11
建隆三年 (962)	王 著	無	無	馬 適	15	缺	15				15
乾德元年 (963)	符居止	無	無	蘇德祥	8	缺	8				8
乾德二年 (964)	陶 穀	無	無	李景陽	8	缺	8				8
乾德三年 (965)	盧多遜	無	無	劉 察	7	缺	7				7
乾德四年 (966)	王 祐	無	無	李 肅	6	9	15				15
乾德五年 (967)	盧多遜	無	無	劉蒙叟	10	缺	10				10
開寶元年 (968)	王 祐	無	無	柴成務	11	缺	11				11
開寶二年 (969)	趙 逢	無	無	安德裕	7	缺	7				7
開寶三年 (970)	扈蒙	無	無	張 拱	8	缺	8	106	106		114
開寶四年 (971)	盧多遜	無	無	劉 寅	10	缺	10				10
開寶五年 (972)	扈蒙	無	無	安守亮	11	17	28				28
開寶六年 (973)	李 昉	無	無	宋 準	26	101	127				127
開寶八年 (975)	王 祐	扈蒙、梁周翰、雷德麟	王 式	王嗣宗	31	34	65				65
合 計					188	161	349	106	106		455
太平興國 二年(977)	張 洎	石熙載、侯 陟、侯 陶、陳 鄂	缺	呂蒙正	109	207	316	184	184		500
太平興國 三年(978)	劉 兼	張 洎、郭 贊、王克止	趙昌言	胡 口	74	82	156				156
太平興國 五年(980)	程 羽	侯 陟、郭 贊、宋 白、陳 鄂、 邢 昂	缺	蘇易簡	121	534	655				655
太平興國 八年(983)	宋 白	賈黃中、呂蒙正、李 至、王 洙、 韓 丕、宋 準、李 穆、李 範、 楊 礪	王禹偁	王世則	239	633	872				872
雍熙二年 (977)	賈黃中	徐 鉉、趙昌言、韓 丕、蘇易簡、 宋 準、張 洎、池 景、宋 湜	陳 允 樂 顯		258	620	878	84	84		962

續表

項目 年代	知貢舉	同知貢舉	省元	狀元	正奏名			特奏名			合計
					進士	諸科	小計	進士	諸科	小計	
端拱元年 (988)	宋白	李沆	程宿	程宿	160	811	971	缺	缺	缺	971
端拱二年 (989)	蘇易簡	宋準	陳堯叟	陳堯叟	186	478	664				664
淳化三年 (992)	蘇易簡	畢士安、錢若水、呂祐之、 王旦	孫何	孫何	353	964	1317				1317
合計					1500	4329	5829	268		268	6097
咸平元年 (998)	楊礪	李若拙、梁顥、朱台符	孫僅	孫僅	51	150	201				201
咸平二年 (999)	溫仲舒	張詠、師顏	孫登	孫登	71	174	245				245
咸平三年 (1000)	洪湛	王欽若、趙安仁	李庶幾	陳堯咨	427	777	1204	260	697	957	2161
咸平五年 (1002)	陳恕	師顏、謝泌、楊察	王曾	王曾	38	182	220				220
景德二年 (1005)	趙安仁	晁迥、戚綸、陳充、朱異	劉澐	李迪	393	1268	1661	316	1072	1388	3049
大中祥符 元年(1008)	晁迥	朱異、王曾、陳彭年	鄭向	姚暉	207	652	859				859
大中祥符 二年(1009)	張秉	周起	無	梁固	31	54	85				85
大中祥符 四年(1011)	謝泌	王曾	無	張師德	31	50	81				81
大中祥符 五年(1012)	晁迥	劉綜、李維、孫奭	缺	徐奭	126	377	503	缺	缺	缺	503
大中祥符 七年(1014)	王曾	錢惟演	無	張觀	21	21	42				42
大中祥符 八年(1015)	趙安仁	李維、戚度、劉筠	高師	蔡齊	203	363	566	78	72	150	716
天禧元年 (1019)	錢惟演	王曙、楊億、李濬	程巖	王整	162	154	316	211		211	527
合計					1761	4222	5983			2706	8689
天聖元年 (1024)	劉筠	宋綬、陳堯佐、劉焯	吳感	宋郊	207	354	561	43	77	120	681
天聖五年 (1027)	劉筠	馮元、石中立、韓億	吳育	王堯臣	377	894	1271	109	234	343	1614

續表

項目 年代	知貢舉	同知貢舉	省元	狀元	正奏名			特奏名			合計
					進士	諸科	小計	進士	諸科	小計	
天聖八年 (1030)	晏殊	王 隨、徐 爽、張 觀	歐陽脩	王拱辰	249	573	822				822
景祐元年 (1034)	章得象	鄭 向、胥 偃、李 淑、宋 郊	黃 庠	張唐卿	501	481	982	857	857	1835	
寶元元年 (1038)	丁 度	缺	范 鎮	呂 洙	310	617	927	165	984	1149	2076
慶曆二年 (1042)	孫冠卿	王拱辰、蘇 紳、吳 育、高若訥	楊 賓	楊 真	432	407	839	364	364	1203	
慶曆六年 (1046)	孫 抃	張方平、高若訥、楊 偉、錢明逸	裴 煜	賈 黯	538	415	953	223	1655	1878	2831
皇祐元年 (1049)	趙 鼎	張 錫、王 贊、張 揆、趙師氏	馮 京	馮 京	498	550	1048	缺	缺	缺	1048
皇祐五年 (1053)	王拱辰	曾公亮、胡 宿、蔡 襄、王 珪	徐無黨	鄭 獬	520	522	1042	766	430	1196	2238
嘉祐二年 (1057)	歐陽脩	王 珪、梅 摯、韓 絳、范 鎮	李 定	章 衡	388	389	777	122	102	224	1001
嘉祐四年 (1059)	胡 宿	呂 洙、劉 敞	劉 摯	劉 焯	165	184	349	65	65	414	
嘉祐六年 (1061)	王 珪	范 鎮、王 瞻	江 衍	王俊民	193	102	295	44	41	85	380
嘉祐八年 (1063)	范 鎮	王安石、司馬光	孔武仲	許 將	194	147	341	72	28	100	441
合 計					4572	5635	10207			6381	16588
治平二年 (1065)	馮 京	范 鎮、邵 必	彭汝礪	彭汝礪	213	148	361	45	缺	45	406
合 計					213	148	361	45		45	406
治平四年 (1067)	司馬光	韓 維、邵 充	許安世	許安世	350	211	561	缺	缺	缺	561
熙寧二年 (1070)	王 珪	呂公著、蘇 頌、孫 覺	陸 佃	黃祖洽	355	474	829	474	474	1303	
熙寧六年 (1073)	曾 布	呂惠卿、鄧 綽、鄧潤甫	邢 剛	余 中	400	196	596	175	217	692	1288
熙寧九年 (1076)	鄧 綽	鄧潤甫、蒲宗孟	張 巖	徐 鐸	422	171	596	447	194	641	1237
元豐二年 (1079)	許 將	蒲宗孟、沈季長	朱浚明	時 彥	348	254	602	778	778	1380	
元豐五年 (1082)	李清臣	舒 資、滿中行	劉 燾	黃 裳	445	147	592	836	836	1428	

續表

項目 年代	知貢舉	同知貢舉	省元	狀元	正奏名			特奏名			合計
					進士	諸科	小計	進士	諸科	小計	
合計					2320	1456	3776			3421	7197
元豐八年 (1085)	許 將	牽 佃、孫 覺 <sup>①</sup>	焦 蹈	焦 蹈	485	91	576	847		847	1423
元祐三年 (1088)	蘇 軾	孫 覺、孔文仲	章 援	李常寧	523	73	596	533		533	1129
元祐六年 (1091)	范百禄	顧 臨、孔武仲	鄒 起	馬 洵	519	83	602	323		323	925
紹聖元年 (1094)	鄧潤甫	范祖禹、L 觀、虞 策	劉 範	畢 漸	512	88	600	346		346	946
紹聖四年 (1097)	林 希	徐 鐸、沈 銖	汗 革	何昌言	564	45	609	缺	缺	缺	609
合計					2603	380	2983			2049	5032
元符二年 (1100)	徐 鐸	趙長之、何執中、吳伯舉	李 釜	李 釜	561	缺	561	缺	缺	缺	561
崇寧二年 (1103)	安 惇	劉 拯、鄧洵武、范致虛	李 階	霍端友	538		538	缺	缺	缺	538
崇寧五年 (1106)	朱 諤	侯 蒙、白時中、薛 昂	吳 儻	蔡 夔	671		671	缺	缺	缺	671
大觀三年 (1109)	薛 昂	慕容彦逢、李園南、霍端友、俞 棻、 蔡居厚、劉安上、宇文粹中	李彌遜	賈安宅	731	缺	731	缺	缺	缺	731
政和二年 (1112)	蔡 燾	慕容彦逢、宇文粹中、張滌	師 曠	莫 儔	713		713	缺	缺	缺	713
政和五年 (1115)	王 黼	慕容彦逢、崔汝文、馮熙載	傅崧卿	何 嶽	692		692	1057	2	1059	1851
重和元年 (1118)	陸德先	缺	何大士	王 昂	783		783	缺	缺	缺	783
宣和三年 (1121)	趙 野	黃 齊、郭一益	宋齊愈	何 渙	630		630	634		634	1264
宣和六年 (1121)	宇文粹中	于時雍、沈 思、何 嶽、王 黼、 高伯振	楊 椿	沈 晦	805		805	缺		缺	805
合計					6124		6124	1691	2	1693	7817
總計					19281	16331	35612			16669	52281

附註：① 《宋史》卷 441《洪洪傳》：“初，王旦與欽若知舉，出拜樞密副使，以湛代領其事。”

② 元豐八年正月九日，以李定權知貢舉，蔡卞、朱服同權知貢舉；後因禮部貢院失火，試卷三分不收一分，遂另命知貢舉官重試。



# 關於元代宰相銜號的兩個問題

張帆

元代的宰相究竟包括哪些官員？衆所周知，中書省是元代的常設宰相機構，那麼這一常設宰相機構的常設正副長官——右、左丞相、平章政事、右、左丞、參知政事（按元代中期制度規定，他們總人數為八人，因而有“八府”之稱），理所當然就是宰相。<sup>〔1〕</sup>對這一點，歷來並無異議。<sup>〔2〕</sup>就上述“八府”而言，元代的宰相銜號，既不像魏晉南北朝那樣繁雜紛紜，又不像宋代那樣變化多端，似乎是一個不值得再花筆墨探討的題目。然而，有兩方面的問題，迄今為止並沒有引起史學界的重視。其一，是元代“八府”以外，還存在着一些類似相銜的銜號，主要有：中書令、參領中書省事、商議中書省事、平章軍國重事、錄軍國重事，等等。這些銜號的擁有者是不是宰相？在政治生活中處於怎樣的地位？其二，史籍中所見擁有“八府”頭銜的元代官員，很大一部分實際上並不是宰相。他們的宰相頭銜僅僅是加官，是表示尊寵的虛銜，並無實際意義，類似於唐宋的“使相”。這種以相銜為加官的制度，在元代又是怎樣形成、演變的？本文打算就這兩個問題略作考辨，希望能夠成為引玉之磚，得到方家指正。

## 一、類似相銜的若干銜號

元代這類銜號主要有五：中書令、參領中書省事、商議中書省事、平章軍國重事、錄軍國重事。其中除中書令外，皆不見於《元史·百官志》及有關政書。以下勾稽史料，對它們分別進行敘述。

### （一）中書令

《元史》（中華書局校點本）卷85《百官志一》：“中書令一員，銀印，典領

百官，會決庶務。太宗以相臣為之，世祖以皇太子兼之。至元十年，立皇太子（真金——引者注，下同），行中書令。大德十一年，以皇太子（愛育黎拔力八達）領中書令。延祐三年，復以皇太子（碩德八剌）行中書令。”卷92《百官志八》；至正“十二年六月，命皇太子（愛猷識理達臘）領中書令，如舊制。”按所謂“太宗以相臣為之”，是指大蒙古國時期，耶律楚材以怯薛必闕赤長身份權宜附會中原的中書令官名，並非定制，其性質與元王朝建立後的中書令不同。<sup>51</sup>這裏，主要就後者進行討論。

元王朝建立後，任中書令者皆為皇儲。這一制度的形成，一方面體現出北方遊牧民族家產制觀念的影響，<sup>52</sup>另一方面也有具體的歷史背景。大蒙古國時期，汗位繼承缺乏明確的限定條件，紛爭不斷。元世祖忽必烈建都漢地，改行漢法，試圖確立漢族封建王朝傳統的嫡長繼承制。面對強大的蒙古貴族保守勢力，這項工作是分步進行的。中統三年十二月，忽必烈封皇子真金為燕王，守中書令。次年五月，又讓他兼判樞密院事。這樣，使真金同時擔任政、軍兩大機構的長官，以抬高其政治地位和聲望。到至元十年，終於立真金為皇太子，同時仍兼中書令，判樞密院事。其目的不外有二：一是繼續鞏固他作為皇儲的地位，二是使他熟悉政事，為將來接班作準備。<sup>53</sup>此後，皇儲兼中書令、樞密使，作為“世祖舊制”，基本上形成了慣例。需要說明，有一部分皇儲，可能因為年幼或其它原因（出鎮等），史籍中並沒有他們兼任中書令、樞密使的記載。見於史載的元代中書令，只有上引《元史·百官志》提到的四名皇太子。而非皇儲是不可能擔任這一職務的。成宗時，具有駙馬身份的高麗王王暉請求擔任太師、中書令，即遭拒絕。<sup>54</sup>

元代中書令是宰相嗎？各種史料在這個問題上記述含混，或是避而不談。《元史·宰相年表》雖把中書令列為第一欄，但欄中又空無一字，根本沒有填入曾任中書令的四位皇太子的名字。現代研究著作對此則有兩種不同看法。韓儒林、楊樹藩等學者把元代中書令劃入宰相行列；<sup>55</sup>而李俊、蔡美彪等則認為元代中書令只是虛銜，並不是實任的宰相。<sup>56</sup>我認為，後一種看法可能更符合實際。理由有三：

首先，元代中書省設官全做金代尚書省。而在金代，尚書令並不被看作宰相。李心傳《建炎以來朝野雜記》（《武英殿聚珍版叢書》本）乙集卷8“趙溫

叔探曠敵情”條記載南宋人趙溫叔問金使耶律子敬：“（金朝）又有尚書令者，行宰相事否？”耶律子敬回答：“在宰相之上。”金尚書令一職多以處元老重臣，並不理實際事務。世宗時李石“有定策功，世宗厚賞而深制之，寵以尚書令之位，而責成左、右丞相以下”。權臣胡沙虎殺衛紹王，立宣宗，官拜尚書令，然而宰執大臣却不同他議事，搞得他大發脾氣。<sup>[9]</sup>金元之際人元好問說：“蓋金朝官制，大臣有上下四府之目。自尚書令而下，左、右丞相、平章政事二人為宰相，尚書左、右丞、參知政事二人為執政官。”<sup>[10]</sup>可見尚書令並不在宰執大臣之列。但《金史》卷89傳贊却說“金制，尚書令、左右丞相、平章政事，是謂宰相；左右丞、參知政事，是謂執政”。我認為這段話只反映出元末修史諸臣的錯誤理解，並不說明金代的實際情況。

其次，元代中書令雖然在名義上是宰相機構——中書省的長官，但平時却不去中書省辦公。元初，真金為中書令，中書省臣奏請讓他人省署敕，並在省中為他設了一個專門的座位。但與丞相、平章等官每天到省不同，真金每月僅到省兩次。<sup>[11]</sup>即使如此，這項制度也沒有延續很久。武宗即位後，愛育黎拔力八達以皇太子兼中書令，中書省臣上奏：“初立中書省時，太保劉秉忠度其地宜，裕宗為中書令，嘗至省署敕。……今復遷中書於舊省，乞涓吉徙中書令位，仍請皇太子一至中書。”獲准。<sup>[12]</sup>值得注意的是此時只要求皇太子“一至中書”，每月入省兩次之制當已廢止。馬祖常《石田集》（《元四家集》本）卷12《王祖興神道碑》：“故事，兩府（指中書省、樞密院——引者注）掾屬得遇儲貳人府就中書令、樞密使位者，加恩起一資。”虞集《道園學古錄》（《四部叢刊》本）卷16《高昌王神道碑》：“署牒者，自丞相以下，而不敢以煩令。……皇太子既受冊，即中書上日，獨署一牒。明日，省臣以其名聞，天子即以宣命超拜五品官。其人自非素親近、有譽望、最於群臣者，不得也。”可見，到元代中後期，中書令只有在拜命受冊時入省署牒一次，主要成了一種象徵性儀式。

再次，元代兼中書令的皇太子如想真正預政，還需要另頒命令。元初，中書令真金雖一月兩次入省署敕，但也只是徒具形式，“首居重器，未嘗事事”，“名雖如是，實則未聞”。<sup>[13]</sup>直到十幾年以後，在李居壽、董文忠等人勸說下，忽必烈才下詔讓真金“裁決天下事”，諸司庶務都先由真金裁斷，然後入聞。<sup>[14]</sup>《元史》卷43《順帝紀六》：至正十三年六月丁酉，立愛猷識理達臘為皇太子，兼

中書令、樞密使。而到十四年十一月丙寅，又特地敕令省、院、臺“凡奏事先啟皇太子”。可見如無專門命令，中書令並不預政。實際上，有時即使有了預政的命令，中書令在政治上也不見得能起多少作用。例如英宗以太子兼中書令，“詔命百司庶務必先啟太子，然後奏聞”。但從具體史料來看，這一命令似乎並沒有發揮多大的實際意義。史籍中很難找到英宗預政的具體事例。相反倒有材料表明：英宗在即位前一直是韜光養晦，不問政事，給當時的皇太后答己留下了柔懦易制的印象。到他即位後，答己才發覺上了當。<sup>161</sup>仁宗任中書令時的情況，也大體上類似。<sup>161</sup>

總之，元代中書令基本上是一個虛銜，丞相才是中書省的真正長官。

## （二）參領中書省事

參領中書省事是元代短期出現過的一個特殊職務。至元元年八月，忽必烈任命他過去的心腹幕僚劉秉忠為太保、參領中書省事。至元五年十月，劉秉忠辭去參領中書省事，太保如故。<sup>162</sup>以後此職再未授予他人。

參領中書省事設置時間雖短，但在當時地位很高。我們知道：元代中書令的另一種稱呼為“領中書省事”。《國朝文類》（《四部叢刊》本）卷57所收宋子貞為大蒙古國時期中書令耶律楚材所作神道碑，即題為《元故領中書省耶律公神道碑》。《元史·世祖紀》於中統二年、三年兩次提到真金兼中書令事，屬於一事再書。<sup>163</sup>其中一次寫作“守中書令”，另一次即作“領中書省事”。劉秉忠為參領中書省事，很可能表明他的地位略低於中書令，而在丞相、平章等官之上。這與劉秉忠在當時的資歷、聲望，也是相符的。劉秉忠《藏春集》（四庫全書本）卷6《拜光祿大夫太保參領中書省制》：“宜從師位，兼總政機。……卿其勉輔朕躬，率先乃屬，察朝夕之勤惰，審議論之是非，凡有施為，並聽裁決。”《元史》卷157《劉秉忠傳》：“秉忠既受命，以天下為己任，事無巨細，凡有關於國家大體者，知無不言，言無不聽，帝寵任愈隆。”《國朝文類》卷48徐世隆《祭太保劉公文》：“至元入省，命贊萬機，暫決大議，力辭以歸。上亦知公，不屑細務，止解中書，仍居保傅。”從這些材料來看，參領中書省事在當時的確具有某種“冢宰”的地位，可以說相當近似宰相。不過，這一職務存在時間很短，並未制度化，留下的材料也很少，也許暫不劃入宰相範圍比較妥貼。

### (三) 商議中書省事

商議中書省事這一頭銜，有時又寫作議中書省事、與中書省事、預中書省事，在元代授予頗廣。它的特點是“處之以承明之廬，而使之與議乎政事之堂；不役之以幾務之繁，而使之不廢乎論思之益”。<sup>(19)</sup>也就是說，可以去中書省參加日常議事，但不負責所議事務的監督執行。其直接淵源，似乎來自金末。《金史》卷108《胥鼎傳》：宣宗下敕“前平章胥鼎、左丞賈益謙、工部尚書札里吉、翰林學士孛迭，皆致政老臣，經練國事，當邀赴省同議利害”。上述四人都是已經退休的老臣，為發揮其顧問作用，特地讓他們赴尚書省參加議事。這一做法，在元代得到大力推廣。

中統年間，中書省初立，左三部尚書劉肅、大司農姚樞即奉詔議中書省事。《國朝名臣事略》（中華書局影印元刊本）卷10《尚書劉文獻公》引商挺《劉肅墓碑》：中統“二年，公被召，議立省部，首拜左三部尚書，一時典憲多出公手。尋有旨，兼議中書省事。……（次年）始許以本官致仕，仍給半俸終身，議中書省事如故。”《牧庵集》卷15《姚樞神道碑》：“中統二年，改大司農。……詔赴中書議事，講定條格。其勉諭曰：姚樞辭避臺司，朕甚嘉焉。省中庶務，須賴一二老成同心圖贊。仰與左三部尚書劉肅，往盡乃心，其尚無隱。”劉、姚二人皆非中書省長官，但却獲得赴中書與宰相共同議事的權利。中統四年，劉肅病卒，姚樞拜中書左丞。到至元元年，參政楊果罷職，詔令其仍“日赴省議事”。<sup>(20)</sup>《元史》卷158《許衡傳》：“至元二年，帝以安童為右丞相，欲衡輔之，復召至京師，命議事中書省。……衡多病，帝聽五日一至省，時賜尚方名藥、美酒以調養之。四年，乃聽其歸懷。”許衡著名的奏疏《時務五事》就是在此期間所上。至元四年三月，右丞相安童奏請裁減中書宰執，同時提出“內外官宜委任老成人，如姚樞（引者按：時已罷相）等一二員，可省中議事”，詔准。<sup>(21)</sup>自此，用老臣議中書省事逐漸在元代形成一項慣例。

《元史》卷16《世祖紀十三》：至元二十八年“九月辛丑，以平章政事麥朮丁商議中書省事，復以咱喜魯丁平章政事代之”。同書卷17《世祖紀十四》：至元二十九年三月乙酉“中書省臣言：‘右丞何榮祖以疾，平章政事麥朮丁以久居其任，乞令免署，惟食其祿，與議中書省事。’從之”。卷168《何榮祖傳》：至

元末“改中書右丞，……屢以老疾乞解機務，詔免署事，惟預議中書而食其祿”。麥朮丁、何榮祖二人原為宰相，現辭職，僅商議中書省事。但需要說明的是：他們仍然挂着宰相的虛銜，名字列於《元史·宰相年表》（一直列到成宗元貞元年，下注“商議省事”四字）。《元史·百官志一》則云：至元“二十九年，罷尚書省，增中書平章為五員，而一員為商議省事”。至元“三十年（按此處年代疑誤，當作二十九年，參《宰相年表》），設右丞二員，而一員為商議省事”。說的就是他們兩人。事實上，他們既然稱為商議中書省事，前面挂的宰相頭銜就已經沒有多大實際意義了，不過表明“食其祿”而已。以後，挂宰相頭銜商議中書省事的例子越來越多，《宰相年表》就不再列，《百官志》也不再提了。

元代中期，商議中書省事的制度進一步發展。主要有下面兩個特點：

第一，挂宰相頭銜商議中書省事的例子很多。《道園學古錄》卷16《張九思神道碑》：“大德二年，拜平章政事。力辭機務，遂以平章之名預中書事，徽政副使如故。”《元史》卷19《成宗紀二》記九思之銜為“平章政事、與中書省事”。《元史》卷125《鐵哥傳》：任平章政事，大德“三年，乞解機務。從之，仍授平章政事、議中書省事。”上述二人雖帶相銜，但“機務”已解，顯然不再是宰相。武宗、仁宗時，何瑋、劉楫、王太亨、察罕、李孟、劉正等人均帶平章政事（或左丞）之銜商議中書省事，<sup>[22]</sup>性質皆同。

第二，商議中書省事頭銜大量授予儒臣。元代重吏輕儒，漢族儒臣拜相者寥寥可數。但皇帝為做出尊老敬賢、改良政治的姿態，往往一下就徵召幾名漢族儒臣同時授予商議中書省事的頭銜。如成宗大德七年四月，召儒臣陳天祥、張孔孫、郭筠至京師，陳、張授集賢大學士，郭授昭文館大學士，皆商議中書省事。“時望頤然，有三大老之目”<sup>[23]</sup>。武宗即位，召劉敏中為集賢學士，程鉅夫為翰林學士，皆商議中書省事。程鉅夫“每議事歸，家人占其顏色欣戚以知時政利病”。<sup>[24]</sup>英宗用拜住為相，推行新政，“召用致仕老臣，優其祿秩，議事中書”，“每日一至中書省議事，至治之政多所參酌”。被召者有吳元珪、韓從益、王約等。<sup>[25]</sup>泰定四年三月，召致仕老臣翰林學士承旨張珪、集賢大學士廉恂、太子賓客王綬，皆復舊職；陝西行臺中丞敬儼為集賢大學士，“並商議中書省事”。<sup>[26]</sup>

元文宗以下，商議中書省事的頭銜一度很少再見於史載。《元史》卷38《順

帝紀一》：元統二年五月“辛卯，以唐其勢代撒敦為中書左丞相，撒敦仍商量中書省事”。後至元元年十月“丙辰，以大司農塔失海牙為太尉，置僚屬，商議中書省事”。此為罕見之二例。到順帝至正七年，正式復行此制。《元史》卷 92《百官志八》：“至正七年，置議事平章四人。”卷 41《順帝紀四》所載同。卷 140《鐵木兒塔識傳》：至正七年拜中書左丞相。“中書故事，用老臣預議大政，久廢不設。鐵木兒塔識奏復其規，起腆合、張元樸等四人為議事平章。”所謂“議事平章”，當即“平章政事、議中書省事”的簡稱。可見到這時，商議中書省事制度有了新的發展，統一都挂上半章政事頭銜，因而有“議事平章”的固定稱呼。當然，他們還不同於正拜的中書平章政事，故《元史·宰相年表》不列其名。黃潛《金華集》（《四部叢刊》本）卷 3《丞相冀寧文忠王祠堂記》、卷 28《敕賜康里氏先塋碑》，均作於至正八年十一月，由“平章政事議中書省事”姚庸篆額。姚庸《元史》無傳，據《宰相年表》，曾任參政、左丞。而據上述二碑可知，他在至正八年十一月前後曾任議事平章。《元史》卷 144《答里麻傳》：至正中致仕，“召商議中書、平章政事，不拜”。所指也應當是議事平章。議事平章以外，元末是否出現過以他職商議中書省事的情況，還很難斷定。方孝孺《遜志齋集》《四部叢刊》本）卷 21《張晉行狀》：“至正二十二年，以集賢大學士之祿致仕。會邊事興，復起為中書左丞。公以疾辭，復以大學士議中書之政。”或許就是這方面的一個例子。

以上概述了元代商議中書省事頭銜的授予情況。就筆者所知，學界歷來對這一頭銜留意甚少，只有臺灣學者楊樹藩曾經略加論述。楊氏認為：“元之正式宰相，固有八府，但他官加商議中書省事，亦為宰相之任。”<sup>[27]</sup>其說似可商榷。如上文所述，元代加商議中書省事頭銜的官員，大多是一些退休的老臣。他們參加中書省日常議政，主要是起一種顧問、諮詢作用，並不署省案，不處理具體政務。因此，至多可以說他們擁有宰相的一部分權力，而很難將其完全等同於宰相。<sup>[28]</sup>當然，加商議中書省事的官員，畢竟因此有了一條在政治生活中發揮作用的重要途徑。《道園學古錄》卷 12《何榮祖謚議》：“成宗皇帝在位，……好功興利之徒間出其間，偵國家財用之急、積慮密講，將有所作為。議數上，公必正坐堂上，奮仁者之勇，明目張膽，論民命國體之所以然，發言折其謀，使不得行。”《元史》卷 178《王約傳》：英宗時商議中書省事。有人提議將設在高麗

的征東行省改為三韓行省，制度同於內地，“詔下中書雜議”。王約據理力爭，認為高麗非中原比，“不如守祖宗舊制”，其議遂罷，高麗人圖約之像而祠事之。上述材料，容有溢美，但大體上應當是可信的。

#### （四）平章軍國重事

平章軍國重事一銜，出現於唐代，北宋沿之，以處元老重臣，地位高於宰相。南宋權臣多任此職，凌駕於左右丞相之上，成為事實上的首相。元代的平章軍國重事，性質與商議中書省事有些類似，但授予人數遠比商議中書省事為少。可考者，主要有下列九人：

a. 史天澤——《元史》卷7《世祖紀四》：至元八年五月“己卯，命史天澤平章軍國重事”。《秋澗集》卷48《史天澤家傳》：南征襄陽，以疾還，“進開府儀同三司，平章軍國重事。仍令右丞相安童諭旨曰：‘中書省、尚書省、樞密院、御史臺，或一日或浹旬，大事卿可商議，小事不煩卿也。’”史天澤曾任中書右、左丞相。授予他平章軍國重事，主要是對元勛舊臣的一種優禮。

b. 耶律鑄——《元史》卷8《世祖紀五》：至元十年三月癸酉“以前中書左丞相耶律鑄平章軍國重事”。同書卷146《耶律鑄傳》：至元“十年，遷平章軍國重事。十三年，詔監修國史。朝廷有大事，必諮訪焉。十九年，復拜中書左丞相”。耶律鑄任此職的性質，與史天澤大體相同。

c. 明理察——《元史》卷12《世祖紀九》：至元二十年“八月癸未，以明理察平章軍國重事，商議公事”。明理察的族屬、履歷，均不詳。

d. 麥朮丁——《元史》卷18《成宗紀一》：元貞元年五月辛巳“加平章政事麥朮丁為平章軍國重事”。麥朮丁我們在前文已經提到過，他在元貞元年的完整職銜應當是“平章政事、議中書省事”。《元史》卷85《百官志一》：至元“二十九年，罷尚書省，增中書平章為五員，而一員為商議省事。……成宗元貞元年，改商議省事為平章軍國重事”。這段話就是針對麥朮丁所說的。《宰相年表》在元貞元年平章政事欄內仍列麥朮丁之名（作麥朮督丁），其實他早已不是宰相。麥朮丁，回回人。中統元年為燕京行中書省回回掾史，後步步高升，歷任參知政事、左丞、右丞、平章政事，在當時也算是朝中元老了。<sup>[29]</sup>

e. 答失蠻——《元史·成宗紀一》：元貞元年十月“癸丑，以西北叛王將人



自上蕃，命平章軍國重事答失蠻往征之”。答失蠻，《元史》無傳，但楊志玖先生對他的履歷有比較詳細的考證。<sup>[30]</sup>他是克烈部人，憲宗蒙哥時怯薛必閣赤長孛魯合之子。曾任戶部尚書、泉府大卿、宣政院使，後又兼翰林學士承旨，大德八年卒。據《牧庵集》卷13《高昌忠惠王神道碑》：答失蠻授平章軍國重事即在元貞元年。拉施特《史集》和個別漢文史料稱答失蠻為“丞相”，<sup>[31]</sup>這表明他有可能擔任過宰相，而《元史》失載。

f. 不忽木——《元史》卷19《成宗紀二》：元貞二年“三月壬申，以中書平章政事不忽木為昭文館大學士、平章軍國事”。同書卷130《不忽木傳》：為中書平章，“以與同列多異議，稱疾不出。……乃拜昭文館大學士、平章軍國重事。辭曰：‘是職也，國朝惟史天澤嘗為之，臣何功敢當此。’制去‘重’字。”不忽木，康里人，理學家許衡的弟子，元代名臣。後行御史中丞，兼領侍儀司事。大德四年卒。

g. 教化——《元史》卷22《武宗紀一》：至大元年四月“癸卯，授平章政事教化太子太保、太尉、平章軍國重事，魏國公”。教化，西夏人，是擁立武宗的功臣。祖昔李鈐部，父愛魯，均追贈太師，《元史》卷122有傳。《宰相年表》至大元年平章政事欄中有教化之名，下注“正月一月”四字。《至順鎮江志》（江蘇古籍出版社點校本）卷19《人材·仕進·僑寓》：“昔里教化的，河西人，居鎮江。累官至開府儀同三司、太子太保、太尉、平章軍國重事，上柱國，魏國公。”可知教化在授平章軍國重事之後已不再擔任平章政事。

h. 曲樞——《元史》卷137《曲樞傳》：侍仁宗濟邸，參與大德十一年政變。“至大元年，拜開府儀同三司、太子詹事、平章軍國重事，上柱國，依前大司農、應國公。”據《金華集》卷43《文安忠憲王家傳》，曲樞是哈刺魯人，後來在仁宗朝官拜太保，榮耀一時。其子皆至大官。

i. 大慈都——《元史》卷22《武宗紀一》：至大元年六月己丑“遙授參知政事、行詹事丞大慈都加平章軍國重事”。據《雪樓集》卷8《秦國先墓碑》：大慈都是畏兀兒人。其父大乘都，為忽必烈怯薛，後一度擔任安西王阿難答的師傅。仁宗即位後，大慈都任翰林學士承旨、崇福院使。

從上面九個例子中，我們可以看出元代平章軍國重事的一些特點。其一，平章軍國重事所授多為元老重臣，地位要高於商議中書省事。所以麥朮丁由商議

中書省事進平章軍國重事。另外類書《事林廣記》（中華書局影印本）別集卷1《官制一·隨朝職品》記載平章軍國重事秩從一品，其順序在右、左丞相之後，而列於平章政事之前。《國朝名臣事略》卷4《平章魯國文貞公》引姚燧《不忽木神道碑》則說不忽木“位至軍國，顯融極矣”。其二，平章軍國重事初設時尚自帶有預政的意義，有大事則諮訪之。後來就逐漸變成純粹的榮譽性頭銜，實際意義不大了。

元代後期（仁宗以下），平章軍國重事一銜不再見於記載。但有時可以見到一些類似的頭銜。《元史》卷29《泰定帝紀一》：至治三年十二月“丙戌，以前太師拜忽商議軍國重事”。卷38《順帝紀一》：後至元元年十月“丁巳，以塔失帖木兒為太禧院使、議軍國重事”。估計其性質與平章軍國重事當屬一類。

#### （五）錄軍國重事

元代還有錄軍國重事一銜。與上述銜號不同，它基本是作為宰相——主要是右、左丞相的兼銜出現的。元朝前期，它也被授予三公、知樞密院事、御史大夫等重臣。起初，它似乎也不是完全沒有實際意義。《國朝名臣事略》卷4《丞相興元忠憲王》引閻復《完澤助德碑》：任中書右丞相，“大德四年，加太傅、錄軍國重事，內秉鈞衡，外綜邊務，位望益崇，股肱心膂之託益重”。這“外綜邊務”四字，或許就與加錄軍國重事有關。《元史》卷205《鐵木迭兒傳》：仁宗初年任右丞相，以病去職。延祐改元，右丞相哈散奏鐵木迭兒“練達政體”，請求“軍國重務、悉令議之”，遂拜開府儀同三司、監修國史、錄軍國重事，不久重復相位。

然而總體來看，錄軍國重事一銜在元代授予頗廣，像上述能看出若干實際意義的例子，是極少數。它作為省、院、臺重臣的兼銜，基本上僅僅是一個榮譽性稱號。到元代後期，右、左丞相加錄軍國重事成為定制，凡命相必帶此銜，可以說已經完全沒有實際意義了。<sup>321</sup>

## 二、用作加官的宰相頭銜

在上一節裏，我們已經涉及到元代以相銜為加官的制度。那些掛宰相頭銜

商議中書省事的官員，他們的相銜基本上沒有什麼實際意義，屬於加官性質。我們知道：唐中後期和五代，節度使多加同平章事頭銜，稱為使相。宋代親王、樞密使、留守、節度使，兼侍中、中書令、同平章事者，皆稱為使相。唐宋使相的相銜，都屬於加官。金代無使相之制，用宰相作加官的例子極少。《金史》卷113《赤盞合喜傳》：“哀宗即位，拜參知政事，權樞密副使。”卷17《哀宗紀上》：正大七年“秋七月，以平章政事（完顏）合達權樞密副使”。似乎都可以作為這方面的例子。而元代則在相當長的時間裏，廣泛使用宰相頭銜作為加官，所授大大超出了唐宋的範圍。以致各種實際上屬於加官的“丞相”、“平章”充斥於史籍記載之中，與真正的宰相難以分辨，給我們的研究造成了很大困難。而《元史·百官志》對這種情況幾乎全無記述。以下按時間順序將有關材料略加排比，以補其闕。

### （一）世祖時期

元世祖忽必烈在位期間，宰相頭銜已經大量用於加官。

首先是用於外官。元初，沿襲金制，常以中書宰執出外行省，以宰相行某處中書省事繫銜。還有以宰相行宣撫司、宣慰司事者。如中統元年五月乙未，中書左丞張文謙行大名、彰德等路宣撫使；中統三年二月丙午，中書左丞闕闕行宣慰司於大名；至元十一年六月丙寅，以合剌合孫為中書左丞、崔斌為參知政事，行河南道宣慰司事。<sup>[33]</sup>對這種情況，我們謹慎起見，暫不當作以宰相為加官的例子，因為它更像是對在任宰相的臨時差遣。但到至元後期，各行省已經演變成地方常設行政機構，仍然還有挂相銜的地方長官，就屬於以宰相為加官的範疇了。《元史》卷16《世祖紀十三》：至元二十七年正月庚戌“以河東山西道宣慰使阿里火者為尚書右丞、宣慰使如故”。<sup>[34]</sup>同書卷169《賀仁傑傳》：為上都留守，至元後期“加榮祿大夫、中書右丞、留守如故”。即為二例。另外這一階段外官加宰相，還往往冠以“遙授”之稱。《元史》卷134《八丹傳》：至元中期“改降興府達魯花赤，遙授中書右丞”。卷161《楊文安傳》：至元十七年“遙授文安參知政事，行四川南道宣慰使”。卷162《史弼傳》：至元“二十七年，遙授尚書省左丞，行浙東宣慰使，平處州盜”。卷17《世祖紀十四》：至元二十九年二月丁亥“乞台不花等使緬國，詔令遙授左丞”。這類例子很多。又據《元史》

卷15《世祖紀十二》：至元二十五年詔征叛王乃顏餘黨，二月庚寅“李庭遙授尚書省左丞，食其祿，將漢兵以行”。可見加宰相頭銜的一個主要意義，在於享受宰相的物質待遇。

其次，在京官員也有加宰相的例子。當時加相銜最多的，是樞密院官員。《國朝名臣事略》卷2《丞相淮安忠武王（伯顏）》小序：至元“十一年，復拜中書左丞相，總兵伐宋。十二年秋，入覲，拜右丞相。明年春，宋亡。……復同知樞密院事。二十六年，進知樞密院事”。按伯顏挂左、右丞相頭銜率軍平宋，其性質與宰相出行省事相近。宋亡，伯顏返京，任同知樞密院事，按說他右丞相的頭銜應當免去了。實則不然。至元二十二年，御史陳天祥所上奏疏提到伯顏，仍稱他為“伯顏丞相”。<sup>[35]</sup>《元史》卷15《世祖紀十二》：至元二十六年二月丁卯“以中書右丞相伯顏知樞密院事，將北邊諸軍”。可知伯顏在擔任同知樞密院事的這段時間裏，右丞相頭銜一直未免。是否伯顏以中書右丞相兼任樞密院官呢？不大可能。因為這一階段的中書右丞相，另有和禮霍孫、安童等人。伯顏既未列名於《元史·宰相年表》，又沒有留下參預政務的事跡，他的右丞相官號，極有可能僅僅是虛銜。

另一個相近的例子是張易。《元史》卷7《世祖紀四》：至元九年十月癸巳，“趙璧為平章政事，張易為樞密副使”。按張易在此以前擔任中書平章政事，此時與樞副趙璧互換職務。《宰相年表》平章政事欄內從至元十年至十二年仍有張易之名，當屬誤列。屠寄《蒙兀兒史記》（北京市中國書店影印本）卷157《宰相表》將其改作趙璧，是正確的。不過，張易在任樞副期間，仍然一直挂着平章政事的頭銜。南宋遺民鄭思肖在記述至元十九年阿合馬遇刺事件時，即稱張易為“偽平章張酋”。<sup>[36]</sup>《元史》卷11《世祖紀八》：至元十八年十月壬子“以平章政事、樞密副使張易兼領秘書監、太史院、司天臺事”。《秘書監志》（《學術叢編》本）卷1《職制》“設司徒府”條記此事，作“秘書監、太史院、司天臺，人也多有，俸錢也多有，都併作一個衙門，交張平章不妨樞密院勾當，兼管著做頭兒”。這條材料雖稱張易為平章，但却寫明要他“不妨樞密院勾當”，而不是“不妨中書省勾當”。足見張易的平章只是虛銜，樞副才是實職。至元十六年，南宋宰相文天祥被押解北上，十一月在樞密院接受審訊，主審者有“院官……派平章”，所指應當也是張易。<sup>[37]</sup>

至元後期，又有挂宰相銜商量樞密院事的制度。《元史》卷 86《百官志二》“樞密院”條：至元“二十八年，……又以中書平章商量院事”。實則此制起源更早。《元史》卷 13《世祖紀十》：至元二十一年十一月“庚子，以范文虎為左丞、商量樞密院事”。卷 14《世祖紀十一》：至元二十四年二月甲辰“以范文虎為中書右丞，商議樞密院事”。閏二月立尚書省，乙酉“范文虎改尚書右丞，商議樞密院事”。卷 162《李庭傳》：至元末“拜榮祿大夫、平章政事、商議樞密院事、提調諸衛屯田事”。《百官志》所記，可能主要是針對李庭的。有學者認為這種“商量院事”制度是元代宰相對樞密院進行節制的一條途徑。<sup>[38]</sup>我認為：這個看法不一定成立。無論范文虎，還是李庭，《元史·宰相年表》既不列其名，史籍中也找不到他們參預中書政務的記載。那麼，他們的宰相稱號恐怕就僅僅是一種虛銜，性質與伯顏、張易相同。單單由此並不能推出宰相節制樞密院的結論。

樞密院官以外的在京官員加相銜者，暫時還不太多見。《元史》卷 131《亦黑迷失傳》：至元末征爪哇還，“以榮祿大夫、平章政事為集賢院使兼會同館事”。同書卷 17《世祖紀十四》：至元三十年十月戊申“以（大都留守）段貞開河、修倉之役，加平章政事”。這都是忽必烈在位末年的例子。

## （二）成宗時期

成宗即位後，為表示“恩典”，給大批內外官員加上宰相頭銜。他即位不到兩個月，御史臺臣就上疏說：“名分之重，無逾宰相，惟事業顯著者可以當之，不可輕授。”成宗以“其與中書同議”搪塞了事。<sup>[39]</sup>實際上，成宗在位期間，濫授相銜的做法始終沒有停止。《元史》卷 18《成宗紀一》：至元三十一年七月戊辰“行樞密院月的迷失、程鵬飛各加平章政事。中書省臣言：‘樞密之臣不宜重與相銜’。帝命以軍職尊崇者授之”。九月“甲寅，口授諸王傅阿黑不花為丞相”。中央各機構中，挂宰相頭銜的官員大量增加。王慶端以“中書右丞、行徽政副使，兼隆福宮左都威衛使”。許宸“以中書右丞署太常事”。崔彧任御史中丞，“加榮祿大夫，平章政事”。<sup>[40]</sup>地方一級官員中，不阿里“特授資德大夫、中書右丞、商議福建等處行中書省事”。紐林的斤“以榮祿大夫、平章政事，領本部探馬等軍萬人鎮吐蕃宣慰司”。姚天福“以通奉大夫，參知政事，行大都路總

管、兼大興府尹、本路諸軍奧魯總管、管內勸農事”。忽刺出“遙授中書省左丞，為（和林）宣慰使都元帥”。<sup>[41]</sup>此外，成宗時沿世祖末年之制，還有不少挂相銜商議中書省事的官員（見上節），他們的相銜也都是虛授，並非真正的宰相。

對上面這類挂宰相虛銜的官員，史籍記述有時非常含混，稍一不慎就會產生誤解。《元史》卷19《成宗紀二》：大德元年二月庚申“以行徽政院副使王慶端為中書右丞”。三年十一月壬寅“以中書右丞王慶端為平章政事”。卷20《成宗紀三》：大德四年閏八月庚子“以中書右丞賀仁傑為平章政事”。這似乎都是在敘述真拜的宰相。然而據閻復《淨軒集》（《藕香零拾》本）卷14《上慶端神道碑》及《牧庵集》卷17《賀仁傑神道碑》，王、賀二人的本職分別為徽政副使、上都留守，其右丞、平章，都不過是加銜而已。

### （三）武宗時期

武宗在位期間，朝綱混亂，銓選失序，官員虛授相銜達到空前泛濫的程度。大臣張養浩上疏批評“名爵太輕”的狀況說：“伏睹陛下正位宸極，皇太子册號東宮以來，由大事初定，神氣再寧，喜激於中，故於左右之人往往爵之太高、祿之太重。微至優伶、屠沽、僧道，有遙授左丞、平章、參政者。其他因修造而進秩，以技藝而得官，曰國公，曰司徒，曰丞相者，相望於朝。自有國以來，名器之輕無甚今日。”<sup>[42]</sup>這一時期的相銜加授，除範圍廣、數量大外，還具有以下幾個新的特點：

a. 加相銜多帶遙授之稱。《元史》卷23《武宗紀二》末尾批評他在位時“封爵太盛，而遙授之官衆”。關於“遙授”一詞的含義，成書於成宗大德年間的《吏學指南》（浙江古籍出版社點校本）“除授”門記載：“遙授，不厘公務之官也，俗云虛職。”根據目前見到的材料，忽必烈在位時，加官帶遙授之稱者，還只限於加授官銜與實際職事不在一地的情況。自成宗時起，即使加授官銜與實際職事同在一地，有時也稱為遙授。《雪樓集》卷5《愛薛神道碑》：愛薛為崇福使，屬於中央機構官員，但却在大德元年“遙授平章政事”。這樣，遙授逐漸成為虛銜的同義詞。《元史》卷84《選舉志四·考課》“凡官員致仕”條：大德“十年，省臣言，官員年老不堪仕宦者，於應得資品，加散官、遙授職事，令致仕”。可見遙授職務已具有和散官相類似的性質。武宗朝，為各機構官員加相銜，

大都稱遙授。《元史》卷22《武宗紀一》：大德十一年六月己亥“以拱衛直都指揮使馬謀沙角觝屢勝，遙授平章政事”。七月“戊寅，以儀鳳司大使火失海牙、鐵木兒不花，教坊司達魯花赤沙的，並遙授平章政事，為玉宸樂院使”。卷23《武宗紀二》：至大三年“十月甲辰朔，以建大崇恩福元寺，乞失刺遙授右丞，曲列、劉良遙授參知政事，並領行工部事”。類似事例，不勝枚舉。《元史》卷137《曲樞傳》：長子伯都“至大元年升榮祿大夫，遙授中書平章政事，改侍御史。明年，拜中書參知政事”。這是一個由假宰相進真宰相的例子。

b. 最高一級的宰相——右、左丞相，也大量用於加銜。武宗以前，宰相名號用於加銜的，以平章政事和右、左丞為多，丞相十分罕見。武宗時則不然。僅據《元史·武宗紀》所記載的事例進行統計，加右丞相銜者即有五人（塔思不花、阿沙不花、鐵木迭兒、也兒吉尼、厘日），加左丞相銜者則達十一人（塔思不花、脫脫、也兒吉尼、禿剌帖木兒、塔魯忽台、慙刺合兒、李邦寧、鐵木兒不花、禿忽魯、合散、樂實），還有籠統言丞相者二人（歪頭、赤因帖木兒）。實際上尚遠不止此數。

c. 實任宰相的大臣，有時也加授更高一級的宰相頭銜。《武宗紀一》：至大元年三月戊寅“封中書右丞相、行平章政事阿沙不花為康國公”。在這裏阿沙不花的實際職務是平章政事，中書右丞相為加官。《武宗紀二》：至大二年十月“丁丑，以遼陽行尚書省平章政事合散為左丞相、行中書省平章政事；中書參知政事伯都為平章政事、行中書右丞；商議中書省事忽都不丁為右丞、行中書省左丞”。性質亦同。尚書省建立後，樂實為平章政事、遙授尚書左丞相；保八為尚書右丞、遙授平章政事。<sup>[4]</sup>

#### （四）仁宗時期

仁宗即位後，革除武宗弊政，對武宗時名爵冗濫的狀況也着手進行整頓。《元史》卷24《仁宗紀一》：至大四年二月乙巳，下令除和林、江浙外，諸行省各置平章二員，“遙授職事勿與”。皇慶元年六月“丁亥，敕罷封贈，誠左右守法度、勤職業，勿望僥幸加官”。然而，要想短期之內盡除舊弊是不可能的。至大四年十二月乙未，中書省臣上奏，就提到當時“躡等進階，僭受國公、丞相等職”的情況仍很嚴重。仁宗在位前期，他官加相銜的例子雖大大少於武宗朝，

但仍時有出現。《仁宗紀一》：至大四年“九月乙亥朔，遙授左丞相不花進太尉”。卷31《明宗紀》：延祐三年，詔封和世球（明宗）為周王，“置常侍府官屬，以遙授中書左丞相禿忽魯……等並為常侍”。別不花為榮祿大夫、平章政事、集賢院使、領會同館事。<sup>[4]</sup>武宗時遙授左丞相的宦官李邦寧仍然挂着宰相頭銜。<sup>[45]</sup>仁宗後期，他官加相銜者極少再見於史載。

### （五）英宗到順帝時期

從英宗即位，到順帝至正中中期，三十餘年中，史籍裏很難見到他官加相銜的例子。可見這種制度自仁宗後期起，的確已基本不再採用。僅文宗在位時稍有例外。《元史》卷32《文宗紀一》：天曆元年十一月“甲申，御史中丞趙世延以老疾辭職，不許。用故中丞崔彧故事，加平章政事居前職”。時人遂稱趙世延為“平章中丞”。<sup>[46]</sup>又《元史》卷35《文宗紀四》：至順二年“二月丙午朔，以上都留守乃馬台行嶺北行樞密院事，太禧宗禋使謹只兒、答鄰答里、篤列捏四人並知院事，遙授平章政事”。另外順帝至正八年形成議事平章制度，其“議中書省事”為實職，平章為虛銜，已見前述。

順帝至正中中期，全國各地相繼爆發農民起義，天下大亂。在這種背景下，宰相頭銜又廣泛用於賞功加官，“名爵日濫，紀綱日紊”。<sup>[47]</sup>很多軍閥都挂上宰相頭銜。元末，甚至有兵不滿二、三百人，即授平章、知院者。<sup>[48]</sup>亂世之制，固無從深責，這裏也不詳細陳述了。

## 三、結 語

1. 元代類似相銜的銜號主要有五種：中書令、參領中書省事、商議中書省事、平章軍國重事和錄軍國重事。這五種銜號中，參領中書省事的性質比較接近宰相，但它的設置似乎完全出於一時之制，故而曇花一現，後即無聞。商議中書省事一銜，也有一定的實際意義，加此銜者可以去中書省參加宰相日常議事，因而享有宰相的部分權力。其餘三種銜號，則基本上都是尊寵之位，不同程度地存在着虛銜化的傾向。

2. 元代真正的相銜——丞相、平章、左右丞、參政，又在相當長時期內大



量被用於賞功加官。這種做法在元初開始出現，到元中期惡性發展，由京官到外官，由文職到武職，甚至佞幸、僧道之類，往往都被授以宰相頭銜。虛授的相銜有時前面加有“遙授”字樣，有時則乾脆徑稱丞相某某、平章某某，在史料中魚目混珠，與真正的宰相頗難分辨。元代後期，這一弊制基本得到控制。

3. 對上面兩個問題的探討，有助於我們從一個側面瞭解元代官制的複雜性。元代中央官制基本上沿用了金制的格局，而又明顯比金制複雜。這種複雜容易讓人聯想到北宋的制度，但兩者之間實有本質的不同。北宋官制的複雜，是在中晚唐以來官職與差遣分離趨勢不斷增長的背景下，統治者將“防弊”原則充分貫徹於政治制度而造成的。元代官制的複雜，則毋寧說是蒙古最高統治集團漢化不徹底的產物。蒙古舊制的雜糅滲透、制度穩定性差、長官多員制、官署重疊、機構品秩普遍趨高、皇室家政衙門大量設置——這些都構成了元代官制混亂複雜的特性。另一方面，這一特性也是隨着時間推移而有變化的。如本文所述：到元代後期，商議中書省事逐漸演變為“議事平章”制度，平章軍國重事一職不復出現，錄軍國重事固定為丞相加銜，濫授相銜的做法也基本得到控制。凡此種種，似乎都局部地表明：隨着蒙古貴族總體漢化水平的緩慢加深，元代官制也逐步呈現出規範化的趨勢。這是一個牽涉面較廣的問題，不是本文所能解決的，尚有待於專家學者的大量深入研究。

#### 注 釋

- (1) 元代“八府”之中，右、左丞相和平章政事習慣上稱為宰相，右、左丞和參知政事習慣上稱為執政。但從今天研究的角度來看，無論宰、執，都是宰相機構成員，擁有議政、施政權，在廣義上可以統稱宰相。
- (2) 以最近出版的白鋼主編《中國政治制度史》（天津人民出版社，1991）為例，該書第725頁談到這個問題時就扼要地表述說：“（元代）丞相、平章政事、左右丞和參知政事為宰輔。”
- (3) 參閱唐長孺《蒙古前期漢文人進用之途徑及其中樞組織》，載《學原》2卷7期（1949）；韓儒林《耶律楚材在大蒙古國的地位和所起的作用》，載《江海學刊》1963年第6期。
- (4) 在遼代，興宗、道宗、順宗、天祚帝做皇儲時，均曾兼領當時的宰相機構——北、南樞密院。金章宗也曾以皇太孫兼尚書右丞相。見《遼史》（中華書局校點本）卷18《興

- 宗紀一》，卷 21《道宗紀一》，卷 72《順宗浚傳》，卷 27《天祚帝紀一》，《金史》（中華書局校點本）卷 9《章宗紀一》。
- [15] 見《元史》卷 115《裕宗傳》。
- [16] 《元史》卷 18《成宗紀一》元貞元年六月壬子。
- [17] 韓儒林主編《元朝史》（人民出版社，1986）上册第 298 頁，楊樹藩《元代中央政治制度》（臺灣商務印書館，1977）第 69 頁。
- [18] 李俊《中國宰相制度》（上海商務印書館，1947）第 136 頁，蔡美彪等《中國通史》第七冊（人民出版社，1983）第 103 頁。
- [19] 《金史》卷 64《元妃李氏傳》，卷 132《紇石烈執中傳》。
- [10] 元好問《遺山集》（《四部叢刊》本）卷 16《張萬公神道碑》。
- [11] 《元史》卷 5《世祖紀二》至元元年八月庚戌、丙辰，卷 115《裕宗傳》。
- [12] 《元史》卷 22《武宗紀一》大德十一年十月庚子。
- [13] 王惲《秋澗集》（《四部叢刊》本）卷 84《皇太子親政事狀》，魏初《青崖集》（《四庫珍本初集》本）卷 4《奏議·至元八年四月二十四日》。
- [14] 《元史》卷 202《李居壽傳》，姚燧《牧庵集》（《四部叢刊》本）卷 15《董文忠神道碑》，劉因《靜修集》（《四部叢刊》本）卷 16《王倚神道碑》。
- [15] 《元史》卷 27《英宗紀一》，卷 116《后妃傳二》。
- [16] 仁宗兼中書令時，號稱“百揆機務，聽所總裁”（《元典章》卷 1《詔令·仁宗登寶位詔》，臺灣故宮博物院影印元刻本）。實際上由於在此以前皇位繼承風波的影響，仁宗心存危疑，根本沒有、也不可能積極預政。參閱傅樂叟《元代宦禍考》，載元史研究會編《元史論叢 第二輯》。
- [17] 《元史》卷 5《世祖紀二》，卷 6《紀二》。
- [18] 參閱錢大昕《廿二史考異》（商務印書館排印本）卷 87《元史二》。
- [19] 劉岳申《申齋集》（臺灣影印《元代珍本文集叢刊》本）卷 4《與張侍郎書》。
- [20] 《國朝名臣事略》卷 10《參政楊文獻公》引王鶚《文集》。
- [21] 《國朝名臣事略》卷 1《丞相東平忠憲王》引元永貞《東平王世家》，《元史》卷 6《世祖紀三》。
- [22] 程鉅夫《雪樓集》（涉園陶氏刊本）卷 8《何昂神道碑》，劉敏中《中庵集》（北圖藏清抄本）卷 8《劉樞墓銘》，《元史》卷 22《武宗紀一》至大元年十二月甲戌，卷 137《察罕傳》，卷 175《李孟傳》，卷 176《劉正傳》。
- [23] 《元史》卷 21《成宗紀四》，《中庵集》卷 7《郭筠神道碑》。
- [24] 《雪樓集》附錄：揭傒斯《程鉅夫行狀》。

- [25] 《元史》卷 136《拜住傳》、卷 178《王約傳》，蘇天爵《滋溪文稿》（《適園叢書》本）卷 22《吳元璋行狀》。
- [26] 《元史》卷 30《泰定帝紀二》。
- [27] 楊樹藩前揭書，第 97 頁。
- [28] 關於宰相應當擁有的權力範圍，可參閱祝總斌先生《兩漢魏晉南北朝宰相制度研究》（中國社會科學出版社，1990）第 4 至 8 頁。
- [29] 《秋澗集》卷 80《中堂事記上》，《元史》卷 112《宰相年表一》。
- [30] 楊志玖《元代的幾個答失蠻》，載《內蒙古社會科學》1983 年第 4 期。
- [31] 《波斯》拉施特《史集》第二卷（余大鈞、尚建奇漢譯本，商務印書館，1985）第 328、388 頁，《元史》卷 130《岳柱傳》，《佛祖歷代通載》（《大正新修大藏經》本）卷 22。
- [32] 參閱《元史》卷 40《順帝紀三》所錄至正改元詔，《金華集》卷 7《命相詔》，王沂《伊濱集》（《四庫珍本初集》本）卷 13《阿嚕圖為右丞相詔》，許有壬《至正集》（宣統三年河南教育總會石印本）卷 70《命相詔視草》。
- [33] 《元史》卷 4《世祖紀一》，卷 5《紀二》，卷 8《紀五》。
- [34] 按元代曾經二度設立尚書省，亦置丞相，平章等官，一如中書。尚書省雖因理財而設，但幾乎盡攬中書行政，六部和行省均隸其下，事實上已成為宰相機構。尚書省長官在當時也被看作宰相，列於《元史·宰相年表》。
- [35] 《國朝文類》卷 14 陳天祥《劾盧世榮奸邪狀》。
- [36] 鄭思肖《心史》（支那內學院刻本）卷下《大義略叙》。
- [37] 《文天祥全集》（江西人民出版社點校本）卷 17《紀年錄》己卯宋祥興元年條。後人多以為文天祥提到的“張平章”是指張弘範，恐誤。文天祥《紀年錄》多次提到張弘範，都稱之為“張元帥”，並未稱平章。況且張弘範事實上也沒有擔任過樞密院官，雖有平章之銜，還是在死後追贈的。宋元人有關著述，如龔開《宋文丞相傳》（程敏政輯《宋遺民錄》卷 10，《知不足齋叢書》本）、劉岳申《文丞相傳》（《申齋集》卷 13），也從未把“張平章”同張弘範（張元帥）混為一談。直到明初胡廣作《丞相傳》，才說在樞密院里審訊文天祥的是“平章弘範”。據傳後胡廣的跋文自稱，他寫作的材料來源主要是劉岳申所作及《宋史》中的文天祥傳，還有天祥文集，“參互考訂，合而為一”。把“張平章”當成張弘範，大概就是他“參互考訂”的結果，顯然是搞錯了。今人有的著作尚踵其誤（如萬繩楠《文天祥傳》第 235 頁，河南人民出版社，1985），故不可不辨。
- [38] 季涵、楊果《元樞密院制度述略》，載中國蒙古史學會編《蒙古史研究》第三輯。
- [39] 《元史》卷 18《成宗紀一》至元三十一年六月辛巳。

- [40] 《元史》卷151《王慶端傳》、卷168《許良傳》、卷173《崔彧傳》。
- [41] 《中庵集》卷4《不阿里神道碑》、《道園學古錄》卷21《高昌王世勛碑》、《國朝文類》卷68字彖魯辨《姚大福神道碑》、《元史》卷21《成宗紀四》大德七年五月乙卯。
- [42] 張養浩《歸田類稿》（乾隆五十五年刊本）卷2《時政書》。
- [43] 錢大昕《潛研堂金石文跋尾》（《潛研堂全書》本）卷19《齊國武敏公樂賢碑》、《元史》卷23《武宗紀一》至大三年九月丙戌。
- [44] 釋大訢《蒲室集》（臺灣影印《大藏經續編》本）卷4《吳國公杭州淨慈寺歲閱藏經記》。
- [45] 參閱《潛研堂金石文跋尾》卷19《梁國文正公何瑋碑》。
- [46] 程端禮《畏齋集》（《四明叢書》本）卷4《壽平章中丞迂軒趙公序》。
- [47] 《元史》卷92《百官志八》。
- [48] 李繼本《一山文集》（《湖北先正遺書》本）卷8《代與劉仲德尚書書》。

## On Two Questions of the Prime Ministers' Titles in the Yuan Dynasty

Zhang Fan

### Summary

In the Yuan Dynasty, Zhong-shu-shang (中書省) was established as a standing prime minister body, and its permanent administrators — the right and left Cheng-Xiang (丞相), Ping-Zhang-Zheng-Shi (平章政事), the right and left Cheng (丞), Can-Zhi-Zheng-Shi (參知政事) — were called prime ministers. Historical Science circles have the same view-point about it. However, the system of the prime minister in the Yuan Dynasty was actually more complicated. This thesis approaches two questions of the prime ministers' titles in the Yuan Dynasty. First, except for formal prime ministers mentioned above, there were some similar titles about the prime minister in the Yuan Dynasty, such as Zhong-Shu-Ling (中書令), Can-Ling-Zhong-Shu-Sheng Shi (參領中書省事), Shang-Yi-Zhong-Shu-Sheng-Shi (商議中書省事), Ping-Zhang-Jun-Guo-Zhong-Shi (平章軍國重事), Lu-Jun-Guo-Zhong-Shi (錄軍國重事), and so on. These official titles existed basically in honorary form only, or just referred to

---

one official aspect of the prime minister, or belonged to temporary posts under special circumstances. In general, they did not really stand for prime ministers. Secondly, in the Yuan Dynasty's political life, those prime minister's formal titles, such as Cheng-Xiang (丞相) and Ping-Zhang-Zheng-Shi (平章政事), were often given to some meritorious people or the emperor's favourite ministers as additional honorary official titles. Therefore, they had no actual meanings. Inquiring into the two above-mentioned questions will help us understand the complexities of the official system in the Yuan Dynasty from one aspect. In fact, the complexities resulted from the incomplete Chinesification of the Mongolian rulers.

# 記英國倫敦所見四幅清代繪本北京城市地圖

李孝聰

在西方人收藏的中國古代地圖中，城市地圖，特別是都城京師的地圖尤受青睞，這一方面或許出自政治軍事目的的考慮，而更主要的原因恐怕是這類地圖，與其說是地圖，還不如視為一幀精美的、表現城市景觀的美術作品，而具有很高的文物收藏價值和學術研究價值。1991—1992年筆者有幸走訪歐洲幾個國家，做《歐洲收藏的中國古代地圖》課題的研究，得以一窺歐洲數家博物館、圖書館所藏中國明、清地圖之斑斕。特將在英國倫敦所見四幅清代描繪京師北京城的繪本地圖介紹如下，以饗讀者。不當之處，敬祈指正。

## 一、“首善全圖”

圖藏大英圖書館東方部 The Oriental Collections, The British Library, 收藏號: Add. 22048. 28. f。圖縱長 150 厘米，橫寬 73 厘米，紙基，墨綫勾繪着色。該圖已重新拓裱，手書圖名“首善全圖”，係裱後添寫於圖之上緣。這是一幅用中國傳統的平面與立面相結合的表現方法，展現北京內、外城城垣、街道、河湖、橋梁、衙署、壇廟分佈的清代北京城全圖。凡街道、水系皆在平面位置上用雙綫條表示，水面加繪水波紋，塗藍灰色，但是外城的小河溝不加繪水波紋，僅塗同樣的藍灰色。凡城牆、城門、橋梁、官署、倉庫、寺廟、牌樓及景山、北海、天壇和先農壇一律用立體形象表現建築物的位置與形態。這種地圖表現技法在實測平面圖普及以前，頗為常見。由於沒有精確的比例，城市的整體輪廓和天壇、先農壇的外垣形狀都與實際情況不符。例如：西直門以北的內城西北城垣被繪成同東北隅一致的直角，而不是成東北方向的斜弧綫；內、外

城的東西兩城垣也幾乎繪成相連的兩條直綫。該圖於皇域內極少注記，僅僅描繪了北海白塔山、園城、景山、太廟和社稷壇，景山竟被簡化成一塊山石和一株樹組成的小盆景。紫禁城內除午門、神武門和東、西華門外，全屬空白，而且東、西華門的位置亦偏北。顯然，這幅城市地圖繪製的主要目的是要表示皇城以外，京師內、外城的街道胡同的分佈，以及重要的官署、寺廟、倉場的位置。（附圖一）

這幅表現舊北京城市街巷佈局的地圖最有價值的一個方面，是在西直門內大街橫橋（今趙登禹路北口）以北繪有一條渠道斜向東北，與德勝門西側水關內的積水潭湖泊相連。從而為研究北京城市水道變遷史和編繪北京歷史地圖長期未獲答案的“橫橋以南水道的源頭究竟在哪里”，提供了可資引證的依據。業師侯仁之先生利用這幅地圖曾撰專文，考述、復原出橫橋以上渠道的具體走向，并根據圖內幾處地物名稱的記注，推考這幅地圖“當即繪成於雍正十二年（1734）”。<sup>[1]</sup>侯先生論文的發表使北京城市歷史地理長期懸而未決的疑難之一豁然冰釋。但，同時又帶來一個新的疑問，即這幅流散到歐洲的北京城市圖是否真的是清朝雍正末年繪製的？這幅地圖是原本呢？還是某位畫師依據母本在稍晚的時候摹繪的呢？這個問題已經引起一些學者的注意。

應當說明，在侯先生論文發表之前，北京圖書館善本輿圖部前任負責人任金城先生撰文介紹日本宮城縣東北大學圖書館珍藏的一幅明代刻本《北京城宮殿之圖》時，已經指出：“在該圖中則明確地標出，白海子湖（今積水潭）有一條向西南流入北溝沿的河道，雖然圖上畫得比較粗略，但它仍是目前所知關於這一段河道明確走向的最早的古代地圖。這就為澄清這一歷史遺留問題提供了一個新的資料。”<sup>[2]</sup>當然，僅僅根據一幅繪於明嘉靖10—41年（1531—1562）、萬曆年間刊行、重點表現北京皇城宮殿的地圖，還不足以準確復原積水潭至北溝沿北口的那段河道。不過，任先生在腳注裏披露了這樣一條信息：“在北京圖書館收藏的一幅清代的《北京地圖》中也明確地繪出了自積水潭到北溝沿的這一段河道，但時間遠比《北京城宮殿之圖》為晚。”經過核對，我們發現任先生提到的這幅清代北京城圖實際就是大英圖書館東方部收藏的彩繪本“首善全圖”的一張攝影複製件，連收藏號也完全相同。為此，只能就英藏“首善全圖”本身來推測了。

首先，英藏“首善全圖”手書街道、地物名稱有許多錯字、遺漏和記注顛倒誤置之處，據而推測該圖不是原本，而是依照某幅時代稍早的原圖摹繪之作。現列舉主要錯訛處如下：

城門：廣寧門，誤作“廣城門”，

德勝門，記作“得券門”。

官署：天安門東側中央官署，脫漏“鴻臚寺”，

兵部衙門北側添記“綿寺”，

東長安街鑾駕庫，記作“鑾儀衛”，而且與翰林院位置顛倒，

詹事府，僅繪衙門標志而脫漏記注；

天安門西側中央官署，都察院，記作“都察寺”，

大理寺，訛作“京大”，而且與太常寺和刑部衙門的位置互倒。

廟宇：德勝門內弘善寺，訛作“松善寺”，

西直門內曹公觀，脫一“觀”字，

什刹海西側賢良祠，記作“賢糧寺”，

西長安街雙塔寺，倒作“雙寺塔”，

正陽門外打磨廠南巷崇真觀，記作“雍正觀”，

宣武門外下斜街三廟，訛作“三芥”，

牛街禮拜寺，在牛街南北各畫了一個坐東朝西的寺廟標記，北邊的一個記作“喬子亭”，南邊的一個脫名。

街道：西四北報子胡同，訛作“廉子胡同”，

太平橋，訛作“六平橋”，

石駙馬大街，誤作“石馬馬大街”，

交道口，訛作“六道口”，

廠橋槍廠胡同，記作“倉營”，

鐵匠營，記作“鐵倉”，

寶鈔胡同，記作“倒草胡同”，

蓑衣胡同，記作“良衣胡同”，

金魚胡同，訛作“金鎮胡同”，

煤渣胡同，訛作“煤卑胡同”，



西帥府胡同，訛作“西郎府胡同”，  
 正陽門外余家胡同，訛作“金家胡同”，  
 大柵欄，訛作“大册樹”，  
 高井胡同，脫字記作“高胡同”。  
 其它，阜成門內朝天宮，倒作“天朝宮”，  
 東城牆觀像臺，訛作“觀音臺”，  
 祿米倉，記作“良米寺”，  
 鑲藍旗界，訛作“錢塘旗界”。

凡此種種，看得出，繪圖人對清代北京城的情況可能不甚明瞭，不然不會出現類似“三芥”、“京大”、“綿寺”這樣一些莫名其妙的詞。另一方面，從某些錯字係由於字形相近所致，例如：東、西城兩條帥府胡同的“帥”字，都錯寫作“師”或“郎”，“余”訛作“金”，“太”、“交”皆誤寫成“六”，“柵欄”誤作“册樹”等等，足以判斷繪圖人不是根據實地調查訪問以後記注地名，而是依據某幅已經繪成的京師城圖臨摹繪製，許多錯訛倒置實屬繪圖人粗心或看不清原文所致。

其次，該圖的整體輪廓和地物要素的表現手法皆與現存另外幾幅刻本清代京師城圖極其相似。經過對比，不但使上述推斷更加明晰，而且也使我們對繪本圖母本的繪製時代或圖面反映的北京城市面貌的時代能有所推考。這幾幅刻本圖是：雍正五年（1727）始纂，乾隆四年（1739）武英殿刊印的《八旗通志》（初集）附圖；北京琉璃廠萬聚齋發賣的《首善全圖》和豐齋製的《首善全圖》。<sup>〔1〕</sup>《八旗通志》（初集）附圖雖然只有內城圖，沒有外城（即南城），而且按八旗分別置於各卷之首，但是圖內地物要素的表現手法與後兩圖區別不大，故，僅以後二圖考述如下：

萬聚齋刻本《首善全圖》由八塊模板墨印拼接，每塊模板 28×30 厘米，整幅尺寸大約 113×63 厘米，國內各大圖書館多有收藏。其印本也流傳到海外，在倫敦、愛丁堡、巴黎、柏林、聖·彼得堡等地的圖書館都有收藏。間或有用“京城全圖”為題者，版式和内容也基本一致，應看作出自同一母本。現將收藏在倫敦國家圖書館東方部的一幅刻本《首善全圖》（收藏號：Or. 3478 I, 1867 年由 A. Phayre 贈送）與本文介紹的彩繪本“首善全圖”的局部做一對比。（附

圖二、圖三）不難發現構成兩圖圖面的總體框架、基本比例和圖內所突出的重點都極其相近，而且地圖要素的表示方法，地物名稱甚至記注的位置，都幾乎完全一致。只是刻本《首善全圖》在西直門內大街橫橋以北沒有表現那條通向積水潭的渠道，而且有許多小胡同的名稱刪略不刻（《八旗通志》的附圖亦如此）。這不能不使我們有理由懷疑這兩幅首善全圖都是摹自同一母本。需要進一步說明的，是在刻本圖上：德勝門內弘善寺、正陽門外西河沿大弘廟、打磨廠弘福寺，<sup>11</sup>三個“弘”字一律刻作缺筆，顯然，這應該是刻圖人遵守清朝避諱乾隆皇帝弘曆嫌名之作法。因此，刻本《首善全圖》初刻的時間上限不會早於乾隆元年（1736）。另據筆者在柏林原民主德國國家圖書館東方部見到的同一刻印本，（收藏號：Libr. Sin. 247b）其右上緣有德國著名地理學家亞歷山大·洪堡 Alexander von Humboldt（1769—1859）用硬筆墨水書寫的題簽，大意是此圖購自俄國聖彼得堡，共三幅，獻給普魯士皇家圖書館。洪堡曾於1829年接受俄國沙皇之邀，去聖彼得堡，然後又去西伯利亞考察，並對中國古代地理學和地圖測量學產生濃厚興趣。<sup>12</sup>這三幅印本《首善全圖》當得自此時。據而推測刻本《首善全圖》刻印的時間下限不會遲於清朝道光九年（1829）。

豐齋製的《首善全圖》總體框架、比例、圖內要素的表示方法和地名記注的位置亦和萬聚齋本完全相似，西直門內大街橫橋以北也沒有畫出那條通向積水潭的渠道。但是三個“弘”字一律不缺筆，地名中的“真”、“禎”二字也不作避諱處理。考慮到為崇祀雍正八年（1730）故去的怡賢親王允祥而建立的怡親王祠，已經標繪於東江米巷；外城著名唐剎憫忠寺於雍正十二年（1734）重修竣工，改稱法源寺，也以新名記注於圖上。<sup>13</sup>所以儘管此圖不避雍正、乾隆帝之嫌名，也不可能刻於雍正以前，只能是一幅晚出的翻刻本，而且很可能與萬聚齋本同源於一個母本。

鑒於無論英藏彩繪本還是刻本《首善全圖》，內城的八旗界址都已經記注，這種情況只有當《八旗通志》（初集）刊印面市以後，民間書坊才有可能據而上圖。因此，英藏彩繪本“首善全圖”所依據的母本大約繪製於乾隆年間。

那麼如何解釋這幅英藏彩繪本“首善全圖”上表現的橫橋以北與積水潭相連的那條渠道，是否也是作者摹自母本？經對比全圖其它水道，發現惟有一段渠道畫成與胡同疊壓的關係，圖內的新街口二、三、四條胡同皆橫壓在渠道

上，而與它處的渠道畫法截然不同。這種表現法在製圖學上是不可取的，只能說明繪圖人並不清楚此段渠道的具體走向，但又可能對這條渠道的源頭得之傳聞，比如見過類似《北京城宮殿之圖》的地圖，遂不顧實際情況貿然作圖。也不會是摹自母本，因為成於乾隆初年的《八旗通志》（初集）附圖和乾隆十五年（1750）實測京城全圖都沒有表現那段渠道，說明那時已經湮廢而改作街道了。<sup>7</sup>

根據大英博物館 The British Museum（從本世紀七十年代開始，大英博物館分成博物館和圖書館兩個單位。）原始入藏目錄，編號 Add. 22048 的這幅彩繪“首善全圖”是由羅伯特·福鈞先生 Robert Fortune（1812—1880）於 1857 年 6 月 10 日捐贈的。福鈞先生是一位英國植物學家，曾任 Chiswick 皇家園藝學會暖室部主任。<sup>8</sup>1843 年以倫敦園藝學會植物收藏家的身份首次來華，調查中國的產茶情況、茶樹栽培和製茶方法。此後受雇於英國東印度公司，又曾三次來華，採集了許多植物標本，足迹遍及蘇、浙、閩、粵諸省和喜馬拉雅山麓。1861 年 9 月 18 日福鈞由上海取道烟台、天津來到北京，適值清咸豐十一年西方各國始開公使館於清帝國首都北京。此間，福鈞住在御河橋英國公使館，除繼續調查、採集他感興趣的植物標本，還曾遊歷京城內外的商肆壇廟，並登臨東城牆上的觀像臺俯瞰北京城內外風光。就在那一次，管理觀像臺的清朝官員曾向他展示過一幅耶穌會士利瑪竇 Matteo Ricci 編繪的世界地圖。<sup>9</sup>福鈞每次來華之後，都寫一部日志式的著作，詳細記錄所見所聞，先後出版了五部。遺憾的是我們沒有在他的著作中發現有關這幅彩繪北京城市圖的記載。

最後，關於這幅北京城市圖的學術價值，侯仁之先生已經做過闡述，這裏略做一點補充。這幅圖對北京城內河渠溝瀆的分佈尤其注意，不僅在內容上可以澄清乾隆十五年實測京城全圖繪製以前的一些情況，而且水道的繪法上也有兩種不同的形式，似乎表達了作者的某種意圖。即一種河湖水道加繪水波紋，另一種不繪，僅塗以相同顏色。前者或許表示該河段是當時北京城內的主要河流水系，后者可能表示一些源頭已斷但尚存水面的支渠溝瀆，其與完全斷流或已改作街道而僅僅保存橋址的情況還是有所區別。這樣就為研究北京城市河流水系的歷史變遷提示了一個時間與空間的尺度。例如：明代南城崇北坊內有三座橋：新板橋、中板橋、針橋，前兩座板橋因與小市口有關，參照乾隆京城全圖

已能復原，而針橋的位置則難推定。幸而此圖標繪“針橋”於廣渠門內，並於橋下記注“東河槽”，是圖雖不甚精確，却能夠為後人提示出大致的方位。再如：西城阜成門內馬市橋以南的大明濠（元代金水河，又俗稱“河漕”），元、明時期從前泥窪胡同東折流入皇城渠道已經湮塞，清代另闢有一條小河溝，起自劈柴胡同西口，東至半壁街折北，再轉東，順紅廟街延伸至西單北大街甘石橋而止。在這幅圖上描繪了此段溝渠，但僅止於半壁街北口，而乾隆京城全圖沒有畫，只在半壁街南口畫了一座東西向的橋，或許由於此溝過小，或許屆時已湮而未繪。不過至少可以證明該處確實存在過一條河溝，而且是從半壁街北流，這幅首善全圖不僅繪之無誤，還為復原此河溝走向提供了有參考價值的依據。（附圖四、五）

## 二、“北京內城圖”

圖藏大英圖書館東方部 The Oriental Collections, The British Library, 收藏號: Add. 19577。圖縱長 85 厘米，橫寬 109 厘米，紙基，墨綫勾繪，着色。此圖用中國傳統的平面與立面相結合的表現方法，展現了清代北京內城的城垣、宮殿、苑囿、衙署、倉場、寺廟、府第、河湖、橋梁、街道的分佈。凡街道、水系在平面上用雙綫條表示，水面不繪波紋，只塗藍彩，其餘地物皆用立面形象表現其位置和形態。紫禁城，描繪了城牆環抱下的三大殿和內金水河。皇城，除衙署寺觀外，着力刻畫了景山山上的五座亭子，山後垣牆環繞的壽皇殿；北海山頭的白塔、永安寺、牌樓和團城，形態逼真，色彩斑斕。皇城以外，所有的寺廟道觀皆繪以藍色的廟門和紅牆，左右加繪兩根矗立的紅旗桿；衙署與王、公、貝勒、貝子府第一律用藍灰色的門及院牆表示，而以大小區別等級。四座西方的天主教堂分別用文字記注在：宣武門內（南堂）、鑾池口（北堂）、王府井大街（東堂）和西直門內（西堂）。該圖還將城內所有的街道胡同分別塗以黃、白、藍、紅四色，分別注以八旗名稱，以表現八個不同轄區的位置和界綫。這幅北京城市圖僅僅表現了清代北京的內城，外城一點都沒有表現，整幅地圖雖然沒有精確的比例，但是北京城的整體輪廓和圖內標示的地物要素都比較正確。西直門以北的內城西北城牆已經畫成東北向的斜弧綫，只不過弧綫內凸，多

少有點失真。整個內城城牆、馬道、城門和角樓的立面也描繪得很細，尤其角樓的施彩非常精細，使整個圖面賞心悅目。與上一幅“首善全圖”相比，無論內容的詳細程度還是構圖的比例，此圖都更勝一籌。

在整幅地圖的左上緣有一段手書英文題記，另外還有一個附件：用英、俄、法文譯注的地名索引。這段英文題記寫的是：“這幅北京城市圖是由一位在北京生活過許多年的意大利傳教士帶出來的，1842年被伍德拜因·帕里什爵士 Woodbine Parish 在那不勒斯 Naples 購得。圖內的中文由在那不勒斯神學院的中國學生幫助譯成西文。”<sup>50</sup>最末一行是伍德拜因·帕里什 Woodbine Parish 於 1842 年在那不勒斯 Naples 的簽名。這段題記對查考流散在歐洲的中國古地圖非常重要。據瞭解，在那不勒斯的神學院是由意大利天主教佈教會教士馬國賢 Matteo Ripa (1682-1745) 創辦的。馬國賢神父於康熙 49 年 (1710) 來華，任清朝宮廷畫師。熱心傳教，主張培養華人神職人員，並於 1722 年在北京為羅馬佈教總會建立了第一個機關，翌年，他帶着數名中國青年學生及他們的先生返回歐洲。1732 年 7 月，得到羅馬教皇許可，在那不勒斯創立了訓練華人神職人員的學校——中國學院 Collegio dei Cinesi。這幅北京城圖很可能被一位在北京住過多年又回到那不勒斯這所中國學院執教的意大利神職人員由中國帶出來，但不會是馬國賢本人。因為馬國賢已於 1745 年 11 月，即乾隆十年去世，而圖內反映的內容是乾隆十年以後的情況。

為了判斷此圖繪製的年代，試列舉一些圖內記注的地物名稱、位置及據此位置的時限：

圖內位置	名稱	據此位置的時期 <sup>51</sup>
京畿道（今民話飯店後身）	掛符衙門	雍正 12—乾隆 21 年（1734-1756）
王府井西帥府胡同	賢良祠	雍正 12—乾隆 20 年（1734-1755）
東直門北小街	履親王府	雍正 13—乾隆 28 年（1735-1763）
新街口	惠郡王府	雍正 6—乾隆 11 年（1728-1746）
東官園	果親王府	雍正 6—乾隆 27 年（1728-1762）
西官園	慎郡王府	雍正 13—乾隆 23 年（1735-1758）
東直門內王大人胡同	理郡王府	乾隆 4—45 年（1739-1780）
東單北大街路東	世子王府	雍正 8—乾隆 29 年（1730-1764）
鐵匠營（西單教育部街）	依公府	雍正 4—乾隆 14 年（1726-1749）

根據上述例證並對照乾隆 15 年實測所繪《京城全圖》，似可以認為此圖表現的內容係乾隆 4—11 年間的情況，其實不然。因為景山五峰已各繪有亭，此五亭之修建係乾隆 16 年（1751）所為，故繪製此圖的時間不應早於乾隆 16 年。而乾隆 20 年以後陸續建造的“回子營”（乾隆 25 年授白和卓為回子佐領，於西長安街路南設回營一所居之，建禮拜寺。）和“儀郡王府”（乾隆 44 年封第八子永璇為儀郡王，於西長安街雙塔寺東側建府。）皆不見繪入，則此圖繪製的時間不會遲於乾隆 25 年。其反映的清代北京城的面貌，應該屬於乾隆 17—20 年間（1752—1755）的狀況。至於這期間惠郡王府的主人球琳已降為貝勒，不應再稱王府；依公府的主人輔國公伊爾登已卒，易為其第七子富春，該府似不應再稱伊公府，只能推測此事距離編繪該圖的時間尚不太久，作者恐怕難以窺知深宅大院裏的人事更遷，而僅矚目於建築物體的增添遷改。

就目前所知，在表現北京城區的地圖中，乾隆 15 年（1750）繪成的實測《京城全圖》是現存幅面最大，內容最詳細，比例尺最嚴格，繪製年代最早的一幅。但因其係皇家秘本，深藏大內，外人無從知曉。直到 1935 年清理故宮內務府造辦處輿圖房藏圖時才被發現，1940 年，由日本佔領時的故宮博物院和興亞院華北聯絡部政務局調查所分別以兩種不同的版本影印出版，世人始能得見。因此，這幅乾隆年間的“北京內城圖”可能是流傳世間的，內容最詳細的、繪製時代比較早的一幅表現北京城區的地圖。至少在歐洲製圖家的眼睛裏是這麼看的。因為在 1842 年之前，歐洲的繪圖家和製圖商們幾乎沒有印製出一幅像樣的北京城市圖。而當 1842 年帕里什 Woodbine Parish 在意大利獲得這幅地圖並獻給英國政府以後，英國政府如獲至寶，立即仿繪印製，並於次年由杰維斯 T. B. Jervis 署名出版。從此，直至本世紀初，這幅“北京內城圖”一直作為歐洲各大製圖商們印製北京城圖的藍本。如：1843 年，倫敦 London 版；1844 年，巴黎 Paris 版、阿姆斯特丹 Amsterdam 版；1846 年，哥達 Gotha 版；1860 年，維也納 Vienna 版。它在世界製圖學史上的地位就可想而知了。

還有兩點需要補充：其一，在荷蘭海牙米爾曼博物館 Meerman Museum 也收藏着一幅非常相似的彩繪“北京內城圖”，收藏號：42 c. 4，尺寸為 88×114 厘米（附圖六）。經過核對，除個別地名有脫漏外，幾乎完全一致，惟它的地物名稱索引僅用法文，或許它是倫敦這幅圖的摹繪本。有意思的是，海牙那幅圖

是1764年(即乾隆29年)被荷蘭收藏家杰拉爾·米爾曼 Gerard Meerman 從法國的克萊蒙耶穌會圖書館 Library of the Jesuit College at Clermont 獲得。<sup>[12]</sup> 這個時間標尺恰好可以驗證上文筆者對原圖繪製時間的推測不誤，而且說明該圖從意大利那不勒斯流傳出來的時間要比倫敦這幅圖早了整整半個多世紀。其二，這幅北京城市圖是否僅僅只有內城？筆者在羅馬意大利國家地理學會曾經發現過一張中文手繪“北京外城圖”，收藏號：245，尺寸：68×132厘米，已經裝裱。遺憾的是未能獲准複製，故目前還難以判斷二者之間是否存在着一定的關係。

### 三、“精繪北京舊地圖”

圖藏大英圖書館地圖館 The Map Library, The British Library, 1966年購入，尚未編號，裝在一個盒子內。圖題寫在盒蓋上，曰：“精繪北京舊地圖”，看來是後人補寫，原圖沒有圖題。紙基彩繪，48張拼接，整幅尺寸：185×220厘米。此圖用傳統的平面與立面相結合的表現手法，展示清代北京內城的城市佈局。凡街道胡同、河湖水系用雙綫條繪出平面位置，大街和較長的胡同記注名稱，小胡同一概繪而不記，水而不繪波紋，涂藍彩。主要橋梁畫出立體形狀，區別於平而表示的小橋。紫禁城、皇城和內城的城牆、城門、角樓皆用立而表現其形態，各座城門描繪得相當仔細，特別是午門，形態逼真。內城城牆沒有像以往的城市圖那樣表現城牆外側和馬面，而是描繪了內側，着重表現十座中心臺的位置及登城的馬道。還特地把東城牆的觀像臺畫出來，並加繪一桿紅色旗桿插在臺頂上。紫禁城內仍屬空白。景山的五座亭子、壽皇殿和北海的白塔山、五龍亭、闡福寺、萬佛樓以及圍城都畫之甚細。所有的官署、倉庫、王府、貝勒府宅、寺廟一律繪立面大門於所處的位置，但形制上有所區別。<sup>[13]</sup> 凡衙署、府第繪三開間的門面，飾紅色門柱，藍灰色圍牆，小官署則不繪圍牆；倉庫繪單間方門面，飾色相同；廟宇繪單拱形門面，飾藍灰色屋頂及紅色圍牆。天主堂僅標注宣內南堂一所。

該圖最突出的特色，一是將拱衛京師皇城、內城的八旗分汛地，也就是驍騎營營房——堆撥房的位置逐一標出，皇城內九十九所，內城左翼三百二十七

所，右翼二百九十七所，共計七百一十八所。每處分汛地繪一座立體灰藍頂小房與一件“阿虎槍”（即三枝紅漆木桿長槍插在紅漆木座上），並畫出其所屬八旗滿洲、蒙古、漢軍旗營的標志。<sup>154</sup>二是在設置三名步軍稽查防守的各條大街、胡同口分別繪了一座深棕色的柵欄，亦畫出其所屬八旗旗營的標志，皇城内一百零八處，內城一千一百零三處，全圖合計一千二百一十一處。<sup>155</sup>三是在圖的左上角畫了一個圖例。用涂色的圓圈、方圈、尖圈分別表示圖內八旗所屬之滿洲、蒙古和漢軍的標志，下面用文字解釋各旗旗幟的顏色標志：（附圖七）

鑲黃旗 黃色紅邊，（圖上“鑲”記作“廂”，）

正黃旗 黃色，

正白旗 白色，

鑲白旗 白色紅邊，

正紅旗 紅色，

鑲紅旗 紅色白邊，

正藍旗 藍色，

鑲藍旗 藍色紅邊。

此圖是筆者到目前為止，在國外見到的，唯一一幅將清朝京城内城八旗各旗營戍守的營房、柵欄如此形象地畫出來的城市圖。接下來將要描述的第四幅北京城市圖雖然更為詳細，但沒有把柵欄畫出來，至於以往常見的北京城圖則僅僅用文字記注八旗界址，而對於哪條街道、哪條胡同安置了旗營的營房，設置了盤查的柵欄並不明確。雍正五年（1727）鄂爾泰等奉敕纂修的《八旗通志》（初集）沒有記載京師八旗各旗營戍守的營房和柵欄，只是從嘉慶初年編纂的《欽定八旗通志》開始，才記載了各旗營所屬堆撥房和柵欄的數字，不過，也只能從文字上瞭解各旗營的數字和所處街道胡同的範圍，而並不清楚具體的位置。因此，這幅北京城市圖最突出的特點也就是它的最大價值就在於給出了上述要素的空間位置。筆者按圖索驥，在今西城區平安里、祖家街以南至西四豐盛胡同以北的諸條胡同和東四牌樓以南至燈市東口大街兩側的胡同範圍內，對照乾隆京城全圖逐一做了檢核。發現凡在乾隆圖上標繪的單體小屋和胡同口的柵門，在此圖上基本不漏，皆作營房和柵欄，而且位置亦相合。由於乾隆圖係根據實測而繪製，因而推證此圖標繪的旗營營房和柵欄的位置應大致無誤。反之，



也就可以對乾隆圖上所繪未標名建築物體的用處有了更明確的認識。

這幅北京內城圖是否派生於乾隆京城全圖還不清楚，但是它反映的北京城的時代面貌的確是乾隆末葉至嘉慶中期的情況。試做如下考證：

(一) 經過對比得知，凡是在圖上畫三開間門面及圍牆的府第，係此圖繪製以前一直作為王府或貝勒、貝子府者，以使用時間較長的最高爵位作為記注名稱。新近建府或爵位升遷者，凡親王府，畫七或八開間門面；郡王府以下，畫三開間門面，不繪圍牆，體量較大，描繪設色都更加精緻，以區別於前者。(附圖八) 計有：

位置	名稱	授此封爵的時期
後海北沿	成親王府	乾隆 54—道光 3 年 (1789—1823)
西四缸瓦市	定親王府	乾隆 50—道光 16 年 (1793—1836)
什刹海西街	慶郡王府	嘉慶 4—25 年 (1799—1820)

由此推知，這三個新建王府所處的時限，即乾隆五十四年以後至嘉慶二十五年以前這段時間，大約應該是此圖繪製的時期。

(二) 在圖上有四處府第畫出標志而未具名稱，據考，府主人的變化也適在乾、嘉之際。

其一，李廣橋西街原“愉郡王府”，乾隆三十四年愉郡王弘慶薨，第一子永珩襲貝勒，嘉慶二十五年卒。其子綿岫道光二年襲貝子。

其二，西直門大街原“恂郡王府”，乾隆二十年恂郡王允禔薨，次子弘明封貝勒，三十二年卒，永碩襲貝子，嘉慶十三年卒。其第三子綿齡襲鎮國公。案：此圖貝子府以下的公府概不上圖。

其三，西西南大街大院胡同原“多羅貝勒永恩”宅，乾隆京城全圖已標，後世傳給何人待考。

其四，西長安街“儀郡王府”，清高宗第八子永璇乾隆四十四年封儀郡王，始建府第；嘉慶四年晉親王。圖內仍用新建郡王府的標記。

以上爵位等第的變更日期距上文推定的時間上限不算太遠，可能，該圖作者發現其中的變化，但不能確定當時府第主人的封爵身份，故未記注府名。

(三) 嘉慶二十年以後新建或爵位等第發生變化的府宅一概沒有上圖。試舉

三例為證：

第一例，嘉慶二十五年綿愉封惠郡王，開府於燈市西口奶子府胡同，圖上未標。

第二例，東直門內王大人胡同原理郡王府，乾隆四十五年降為貝勒府，五十四年降為貝子府，嘉慶六年再降為鎮國公府，依此圖凡例不再上圖。

第三例，嘉慶二十四年綿錕晉封貝子，建府於西直門大街路北，圖上未標。

(四) 嘉慶十六年，西直門內天主教西堂教士違令外出，被驅逐，清廷下令拆毀西堂；隨後，東安門外乾魚胡同天主教東堂又遭火災，被籍沒堂院。在此圖上，這兩座天主教堂都沒有標繪，而只畫出宣內南堂，可能東、西堂屆時已不存在。

綜合上述考證，這幅地圖反映的北京城市面貌應屬乾隆末年至嘉慶二十年以前的這段時期（1789—1815）。結合圖內標繪的八旗各旗營堆撥房、柵欄的數字和相對位置都與嘉慶初年編纂的《欽定八旗通志》所記大致相符，我們推斷此圖作者當是見到了這部書，然後依據志書所載並通過實地調查，或參照乾隆時期繪製的某幅京城地圖而繪製，成圖時間應比《欽定八旗通志》刊印面世略晚，但也不會晚過嘉慶末葉，大約就是嘉慶二十年（1815）前後。作者的主要意圖在於表現清朝京城皇城和內城的守備情況，所以大部分王府仍然予以表示，而大多數寺廟則略而不繪。

在這幅圖上，西城的“大明濠”（又稱河漕、溝沿）北起西直門大街橫橋，南止於南城牆下，河上共繪有大小橋梁二十三座。從劈柴胡同西口也畫有一條向東延伸的小河溝，在半壁街南口的橋下折北，至北口復轉東去，沿紅廟街東至乾石橋而止，溝上繪有大小橋梁四座。該圖畫得如此詳細，聯係上文介紹的第一張圖，足證這條小河溝遲至清朝中葉仍然存在，它可能只是用來排水而已。（附圖九）

此圖錯誤之處不多，其中主要一點是天安門東南，中央官署的“欽天監”與“太醫院”位置顛倒。另有幾處記注因字形、字音相近而導致的誤寫。

#### 四、“彩繪京師內城圖”

一九九二年七月六日，當筆者正在大英圖書館地圖館工作時，英國同事向

我介紹一位來自 SPINK & SON LTD. (倫敦一家始建於一六六六年的古董文物公司) 的女士 Ms. Jacqueline Simcox, 她帶來了一幅該公司欲收購的彩繪清代北京內城圖的複製照片, 請予鑒定時代。由於當時那幅照片尺寸過小, 看不清圖中的文字, 只粗斷為乾隆以後的作品。回國後, 承蒙 Ms. Simcox 寄贈放大的該圖彩色複製照片, 得再做深入研究。<sup>[16]</sup>

這幅彩色手繪北京內城圖縱長 161 厘米, 橫寬 140 厘米, 紙基, 裱在粗布上。與上述三圖同樣採用中國傳統的平面與立面相結合的表現方法, 展示清代北京內城的街道、水系和各種建築物的佈局。整體輪廓更加準確, 內容比第三幅更為豐富詳盡, 編繪技術也更趨完美。圖內建築物體的位置不但基本無誤而且形態細膩逼真, 譬如: 東、西四牌樓與十字街口的四座把角式建築, 同今天西四新華書店、工商銀行仿照當年形式重建的樣式是一致的; 景山背後地安門大街兩側的臨街建築物、午門一端門—天安門之間的東西排房、天安門—大清門之間的千步廊、正陽門棋盤街的石欄(乾隆四十年修葺)和左右朝房都無一遺漏, 甚至連金水橋前的華表和石獅亦刻畫得淋漓盡致。此圖是四幅北京城市圖中唯一一幅連紫禁城內建築物也有所描繪的地圖, 它畫出了中軸綫上的前朝三大殿和後廷三大宮, 左右兩側的幾組建築群也有所表現, 但沒有任何記注。皇城內, 除太廟、社稷壇仍為空白外, 西苑諸宮殿和東安、西安、地安三門內的內官各衙署、寺廟、居民胡同都詳細地加以描繪。景山五座亭子, 北海白塔山、永安寺、北岸的殿寺、蠶壇, 團城, 中海的萬善殿、紫光閣和南海的瀛臺形象生動, 潤色豐富飽滿。不足之處主要是北海五龍亭的位置靠南, 南海瀛臺畫在南岸而有所失真。另外在中海和南海之間加繪了一堵東西向的橫牆, 中間開一道門, 這種畫法與第三幅很相似, 而更為細緻。至於內城表現的內容則相當豐富, 現分述於次:

城垣: 藍灰色的城牆內面, 九座城門、四座角樓和一座觀象臺, 每座城門左側畫五桿紅色旗桿(由內向外視)。

衙署: 除天安門前 T 形廣場兩側的十四個中央衙署, 全城(包括皇城)共標繪二十八個大小衙門, 三座倉庫。

王、公府第: 全城共繪四十三座(包括皇城內二座)親王、郡王、貝勒、貝子和公府宅院(公府不再細分), 計東城二十三、西城二十; 另繪有

四座額駙府（公主出嫁分府）與兩座未注名府宅。

寺廟祠堂：東城二十三、西城四十二，共計六十五座。加上皇城的二十四座，全圖共繪八十九座大小寺廟。

天主教堂：宣武門內南堂、皇城內蠶池口北堂、西直門內西堂三座天主堂標注“西洋堂”，脫漏乾魚胡同東堂，其中只有南堂畫出建築物形態。

牌樓：此圖畫有大小牌樓達二十五座之多，其位置計有東、西四牌樓，東、西單牌樓，東、西交民巷口，東、西長安街，文廟城賢街東、西口，雍和宮，歷代帝王廟，曹公觀，金鰲玉練橋。

其它突出標志物：西長安街“回子營”，東單西南“喇嘛寺”，國子監“辟雍宮”，積水潭法華庵（匯通祠）和什剎海水中的亭子。

水系：前三海和後三海方位正確而形態面積失真，積水潭畫得過大，後海則顯得狹窄了，而且與南岸李廣橋新渠離得太遠而隔斷，致使什剎海以西新渠兩側的胡同相對位置與實際情況相差較遠。紫禁城內脫繪內金水河。西城白橫橋向南至南城牆水關之間的大明濠不再有任何分叉溝渠，其上共畫有大小二十九座橋梁。自地安門外後門橋東流，折而南去的御河，共畫有大小十六座橋梁。另外還畫了四段斷頭溝渠，分別在東北城角、東南城角、朝陽門內及宣武門與正陽門之間（即今和平門處），亦分別畫有十餘座大小橋梁。除此而外，全圖還在西南城角、二龍坑、皇城西南隅、隆福寺東牆外和東單牌樓西南分別畫了數個大小水坑。

這幅城市圖最突出的特色也是詳細標繪出清代京城八旗各旗營分汛地——堆撥房的位置，但是沒有畫出所屬旗營的標志，僅僅畫一座單體小房。東城四旗共繪三百零三所，西城四旗共繪二百八十五所，皇城內繪九十五所，全圖共計六百八十三所。<sup>[17]</sup>各條街道胡同口用於緝查防守的柵欄在圖內沒有畫，但是在大多數街口、胡同口標繪了與第三幅“精繪北京舊地圖”相似的圓圈、方圈和尖圈，分別表示八旗所屬的滿洲、蒙古和漢軍，這些標志所代表的各旗的顏色及圖內所處的位置也同第三幅圖基本一致。可以判定，在這幅圖上的各旗營標記就是柵欄的相應位置。由於圖內黃色和藍色塗料褪色極其嚴重，加之局部漫漶，難以確指，只做了粗略的統計。東城四旗共繪標志四百八十五處，西城四旗共繪標志五百零九處，皇城內繪標志九十三處，全圖合計一千零八十七

處。<sup>(18)</sup>除去上述與第三幅圖相似之處而外，此圖還增繪了八旗各旗所屬滿洲、蒙古、漢軍的官所（或作“官廳”），共計九十處。<sup>(19)</sup>圖內的標志分為三種：其一，單體小屋與“阿虎槍”（五桿紅桿長槍插在紅木座上），無任何記注。這類標志不多，僅出現在西直門內正黃旗蒙古界址內。其二，一座衙門（體量比單體小屋大，呈正面視）與“阿虎槍”，記注“官所”，個別記注“官廳”，數量最多，約佔總數的三分之二。其三，一座衙門、一件“阿虎槍”與一座單體小屋畫在一起，記注“官所”，數量約佔總數的三分之一，其級別是否比前者略高，還不清楚。有意義的是，西城的正黃、正紅、鑲紅、鑲藍，即右翼四旗的官所分別確切注明其所屬名稱，如：“正黃旗固山”、“正紅頭甲”、“正紅二甲”、“正紅三甲”、“正紅四甲”、“鑲紅蒙古”、“鑲藍漢軍”等。而東城的左翼四旗除鑲黃旗個別給以注明，絕大部分僅簡注“官所”二字。這一頗有意味的情況足以說明兩個問題：第一，“固山”是八旗分掌政令的最高軍官——都統的滿文固山額真的簡稱，“頭甲”以下諸甲是八旗都統麾下，次級軍官參領的滿文稱謂甲喇章京按順序排列的簡稱。因此，上述官所應當是各旗營都統、參領衙門之所在，可是圖內標志並無級別上的差異。而且此類記注只出現在滿洲各旗營的官所，蒙古、漢軍未再細分，只能結合文獻來判知。第二，從圖內官所右翼記注詳左翼簡來看，或許繪圖人對西城情況的瞭解詳於東城，也有可能這幅地圖繪製時是從左往右、自上而下逐步繪製，愈至後期，愈加從簡而煩於細注。另外，在東四牌樓西大街路北和西四牌樓東大街路南，各畫了一座較大的衙門，分別標注“左翼”和“右翼”。據查對，這兩座大衙應該分別是“左翼稅署”和“右翼稅署”。由此觀之，繪圖人對官司機構之所在和八旗京營戍守的位置頗為屬意，當是編繪此圖的目的之一。

根據圖內標繪的八旗官所、堆撥房、各旗營戍守的位置和數字皆與嘉慶《欽定八旗通志》所載大致相符，筆者推測該圖編繪人必定查閱了志書資料而後方開始做圖。而對比第二、三兩圖王、公府第主人的封爵，此圖記注的名稱使用時期大多晚於嘉慶年間。某幾座還使用了一些俗稱，諸如：“四爺府”、“十王爺府”、“綿八爺府”、“進公府”之類，<sup>(20)</sup>似可說明繪圖人當時還曾做過一些實地調查，然後才參酌上圖。那麼該圖究竟做於何時？又反映什麼時期的北京城市面貌呢？僅僅憑借王公府第的名稱來判識，證據是不足的。因為該圖的載量比

較大，王公府第使用的稱謂既有嘉慶時期以前的，也有以後的。只能在此基礎上綜合考察，對比篩選才有可能找出個中端倪。試推考如下：

首先，既然嘉慶初年纂修的《欽定八旗通志》首次公佈了京城八旗各旗營戍守的營房、柵欄的位置，所以此圖編繪的時間上限不會早於嘉慶元年（1796）；而咸豐八年簽定的《天津條約》規定西方各國公使駐京，始開公使館於東交民巷，此圖內尚未標繪各國公使館，因此其反映北京城市面貌的時間下限不應晚過咸豐十一年（1861）英國公使館首開之際。

其次，下列圖中標注的王公府第稱謂所使用的時間皆不早於道光中葉：

位置	名稱	授此封爵的時期
宣內老萊街	貝子府	道光 18—咸豐 7 年（1838—1857）
東單北大街	貝子府	道光 24—咸豐 8 年（1843—1858）
大佛寺西街	貝子府	道光 26—同治 8 年（1846—1869）
奶子府胡同	惠親王府	道光 19—同治 3 年（1839—1864）
臺基廠北口	公府	道光 16—咸豐 11 年（1836—1861）
西長安街	貝勒府	道光 14—光緒 10 年（1834—1884）

余案：據溥杰先生回憶，咸豐九年（1859）三月醇郡王分府，居西城太平湖新府，即老萊街貝子府；<sup>[21]</sup>咸豐十一年怡親王載垣獲罪，賜自盡收府，朝內大街怡親王府歸孚郡王所有；咸豐二年（1852）恭親王奕訢分府，賜什剎海西側三轉橋原慶王府第居之。這些變化都沒有表現在圖內。參酌上表推之，圖內反映的城市面貌應縮小到道光中期以後至咸豐前期（1846—1853）這段時間。

第三，北京圖書館善本部輿圖組藏有一幅絹底彩繪佚名清京師全圖，不僅畫出內城，也畫了外城。內城部分的整體輪廓、地物名稱都與這幅英藏京師內城圖基本一致，只是沒有畫八旗各旗營房官所和堆撥房，城牆和某些建築物的表現手法也有所區別。其圖內“廣寧門”、“萬寧寺”、“崇寧寺”和“肅寧府胡同”的“寧”字一律寫作缺筆，顯然是避諱道光皇帝的嫌名，所以那幅圖當繪於道光年間。而倫敦這幅圖內文字記注中的“寧”字皆未作缺筆或用其它諧音字代替，即不避諱道光皇帝之名，說明此圖之繪製大概不會在道光當政年間。

第四，此圖內有數處用白色顏料塗壓或修改過，顏色比其它部分鮮艷，顯然不是做圖過程中之所為，乃後世用圖人之所動也。其中一類為胡同，共九處，

可能係後人經過調查發現不存在這些胡同或位置有誤而修正。另一類為記注，對進一步推斷此圖的年代和版本頗有參考價值。舉二例說明於下：

(一) 臺基廠北口路東的公府原為裕親王府，第七代傳人祥瑞嘉慶二十一年以貝子襲位，道光十六年卒。嗣子繼善於是年以鎮國公襲位，咸豐十一年卒。長子榮毓襲位居此，故該府又俗稱“榮公府”。各國公使館開館後，此府變為奧地利公使館。圖內記注原標三個字“××府”，現記注“公府”，“公”字係用白色塗抹後所補，且白色顏料已不甚鮮艷，疑似繪圖時發現有誤而改，原記注可能是“貝子府”。因而此圖初繪時或許摹自一幅作於道光年間的北京城圖，是否就是北京圖書館收藏的那幅，尚難斷定。

(二) 石大人胡同雙忠祠，原標注“祠堂”，塗抹後尚能辨認原字，其東側為寶源局，咸豐十一年設“總理各國事務衙門”以後，此地被徵用。圖內將原注塗抹却未填寫新名，疑距咸豐改更之際相差不遠，還不知具體名稱。

最後，也是最耐人尋味的是在御河橋西岸貝勒府（原淳郡王府）門前、東長安街鑾駕庫門前和棋盤街東、西交民巷口，各畫了兩列深棕色的“拒馬”，全圖其它任何地方都沒有出現。“拒馬”是一種可移動性的障礙物，在軍事工程上專為防騎兵或步兵所製。為什麼僅僅在這幾處地方設置？若想解答這個問題必須聯係到這所宅院在咸豐年間的變化。咸豐十一年（1861）三月依照《天津條約》的協議，英國公使館在北京開館，以每年歲租一千兩選“梁公府”為館址。“梁公府”即圖上的貝勒府，其主人為淳郡王裔孫奕梁，咸豐元年（1851）以鎮國公降襲。鑾駕庫與梁公府院落南北相接，也被英國人佔用。由此看來，“拒馬”當是英國駐華公使館為防禦而設。北京圖書館收藏的那幅佚名圖沒有畫上述“拒馬”，進而似可推測此圖上的“拒馬”也是後來被補畫上去的，時間不出咸豐十一年前後（附圖十）。

綜合上述分析，筆者推斷這幅彩繪北京內城圖大約畫於咸豐初年，至咸豐末葉又被人根據當時的情況做了部分修改和補充，很可能為初涉北京的英國人瞭解清帝國首都的情況而用。根據圖內大部分內容和記注，這幅地圖反映的北京城市總體面貌應當屬於道光、咸豐之交的時期。

倫敦收藏的這四幅繪本北京城市地圖時代相繼，不但展現了自清朝乾隆初

年至咸豐年間這一百多年來北京的城市景觀，而且揭示出傳統的中國地圖編繪技術發展演化的過程。這些地圖提供了不同歷史時期的空間信息，這些形象的第一手材料對於研究北京城市歷史地理、北京城市史、都市人類學、北京城市規劃和城市管理都極有參考價值。譬如：利用圖內表現的北京城市水系的分佈和演化，可以在城市規劃建設時避免因不瞭解地層基礎而導致的失誤和損失；參考圖中給出的八旗分佈界址，可以研究北京都市內民族的分佈與聚居地，進而對比探討近百年來城區各民族居民的遷移規律。另外，清代的城市稽查管理制度，過去很少有人研究，通過後兩幅城市圖顯示的滿、蒙、漢八旗在北京內城的汛守界址、堆撥房和柵欄哨位，不但可以補志書之不足，分析清朝政府當時對於京城的控制和緝拿是如何着眼的，而且也為近代北京城市巡警制度和當代街道辦事處地區劃分的歷史過程，提供了參考依據。有鑒於專制的清王朝政府從來都把輿圖藏之內府，秘不示人，這些流傳在世的繪本中國地圖就顯得更加珍貴。倫敦的這四幅地圖僅僅是流散在海外的中國古代地圖中極小的一部分，儘管其中某些地圖之傳出中國，滲透着中國人民一段屈辱的歷史，但是這些地圖所蘊含的中外科技文化上的交往、相互豐富與補充，特別是對人類製圖技術的促進，應該被視為時代的主流。從這個意義上來講，開拓和研究海外收藏的中國地圖的工作還有待進一步的發展。

後記：本文寫作過程中承蒙北京大學地理系侯仁之、韓光輝，歷史系徐凱，北京市社會科學院歷史所尹鈞科，中國社會科學院歷史所辛德勇，北京圖書館輿圖組孫果清、任金城、拓曉堂諸位先生不吝賜教，特此致謝。英國倫敦大英圖書館東方部 Dr. Frances Wood，地圖部 Dr. Tony Campbell, Dr. Helen Wallis, Miss Anne Taylor 和 SPINK & SON LTD. Ms. Jacqueline Simcox 為此項研究給予了非常多的幫助，尤其是提供地圖的照片，在此表示衷心的感謝。

## 注 釋

- (1) 詳見侯仁之：《記英國國家圖書館所藏清雍正北京城圖》，載《歷史地理》第九輯，上海人民出版社，1990年，第38-48頁。
- (2) 任金城：《明刻〈北京城宮殿之圖〉——介紹日本珍藏的一幅北京古地圖》，載《北京史苑》第三輯，北京出版社，1988年，第423-429頁。



- [3] 見1933年王庸、茅乃文全編：《國立北平圖書館中文與圖目錄（續編）》，第131頁記：“首善全圖，墨印，不注比例，版框110.0×63.0，清豐齋製，清光緒間刻本，一幅。”
- [4] 弘福寺，圖內記作“弘扁寺”，“扁”因字形相近而誤刻。乾隆十五年實測《京城全圖》記作“洪福寺”，“洪”乃避乾隆帝嫌名而改。
- [5] 參見侯仁之：《洪保德評傳》，載《歷史地理學的理論與實踐》，上海人民出版社，1979年，第441-442頁。
- [6] 《宸垣識略》卷五：“怡賢親王祠在正陽門內東城根南，玉河橋西，面城牆，南向，雍正八年敕建。”北京古籍出版社，1981年，第八頁。《日下舊聞考》卷六十，憫忠寺條按語：“本朝雍正十一年，世宗憲皇帝發帑重修，十二年二月工竣，賜額曰法源。”北京古籍出版社，1981年，第973頁。
- [7] 據楊乃濟先生考證：乾隆十五年實測京城全圖測繪工程開始之日應在乾隆十年十一月初八乾隆帝對海望等人的任命之際。參見《〈乾隆京城全圖〉考略》，載《故宮博物院院刊》第三輯，1984年，第8-24頁。
- [8] 參見《近代來華外國人名辭典》，中國社會科學出版社，1981年，第149頁。
- [9] R. Fortune, *Yedo and Peking, A Narrative of a Journey to the Capitals of Japan and China*. London, 1863, p. 353. 案：這幅世界地圖有可能是利瑪竇《坤宇萬國全圖》的摹繪本。
- [10] 圖上手寫的英文是：“This Plan of the city of Peking was brought from thence by an Italian Missionary who had resided there many years and was purchased by Sir Woodbine Parish at Naples in 1842. The Chinese Characters were translated with the assistance of the Chinese Students residing in the College in that city founded for their religious education. Woodbine Parish, Naples 1842.”
- [11] 以上資料據《日下舊聞考》，《宸垣識略》；劉之光：《北京清代王府概述》，載《北京文物與考古》第一輯，北京出版社，1983年，第129-175頁。余案：“提督衙門”即步軍統領衙門，乾隆二十一年（1756）移至地安門外帽兒胡同，與禮部會同館互易。“世子”，清代親王的嫡長子封世子。但此處的“世子王府”本名寧郡王府，乃怡親王允祥第四子弘皎所封，非嫡長子，故，“世子”當四子之諧音。取俗稱而已。
- [12] 參見 *Chinese & Japanese Maps, The British Library Board Published by British Museum Publications Ltd. London, 1974.*
- [13] 王公府第之貝子府以下一概不標，寺廟僅標繪隆福寺、帝王廟等二十座較大者，大部分小廟觀則略而不記。

〔14〕 圖內八旗各旗營所屬堆撥房數字分列如下：

	旗號	滿洲	蒙古	漢軍		滿洲
內城：	鑲黃	53	22	17	皇城：	(13)
	正白	(47)	(18)	(15)		(12)
	鑲白	(45)	(14)	12		10
	正藍	(44)	(20)	15		(16)
	正黃	55	18	18		12
	正紅	(34)	14	10		12
	鑲紅	(45)	13	(13)		12
	鑲藍	50	15	(12)		12

凡不加括號者與嘉慶《欽定八旗通志》卷三十四兵制志三禁衛；八旗步軍營所記數字相符。案：據書中所載，內城堆撥房總數六百二十六所，圖內所繪比志文少七所，但志文記內城還有各旗官廳，滿洲各五所，蒙古、漢軍各二所，皆未繪。皇城内堆撥房總數九十所，圖內所繪比志文多九所，但志文記皇城内尚有滿洲官廳十六所，圖內沒有區分，實際僅少繪七所。

〔15〕 圖內八旗各旗營所屬柵欄數字分列如下：

	旗號	滿洲	蒙古	漢軍		滿洲
內城：	鑲黃	(82)	(26)	27	皇城：	(16)
	正白	90	(28)	(28)		10
	鑲白	(76)	(24)	(15)		13
	正藍	(80)	(43)	(14)		9
	正黃	91	(28)	41		(15)
	正紅	(77)	(35)	14		(15)
	鑲紅	(89)	(27)	29		(26)
	鑲藍	(95)	(23)	(30)		(5)

皇城總數比通志少八處，內城總數比通志所記少幾十處，主要是圖內一些小胡同未繪。

〔16〕 據 Ms. Jacqueline Simcox 信中所述，該圖原屬於在遠東生活過多年的一對夫婦的家庭所有，他們去世以後，所有的財產都被拍賣。不幸的是，這個家庭沒有一個活着的成員瞭解這幅地圖是什麼時間、如何流傳到歐洲。人們僅僅知道這是一個軍人家庭，並且在上個世紀到過中國。

〔17〕 根據圖內八旗相應位置統計各旗營所屬堆撥房參考數目如下：

內城東城：鑲黃	92	西城：	正黃：	91
正白	81 (85)		正紅	57 (62)
鑲白	64 (71)		鑲紅	65 (71)
正藍	76 (79)		鑲藍	72 (75)
皇城東四旗滿洲：	43 (42)	西四旗滿洲：		44 (48)

案：括號內為《欽定八旗通志》所載數字，此圖多有漫漶，圖內所標數字與文獻記載不符，僅供參考。

〔18〕 圖內八旗各旗營標志數字：

	旗號	滿洲	蒙古	漢軍	皇城：	滿洲
內城：	鑲黃	89	28	25		15
	正白	71	25	26		7
	鑲白	70	24	17		11
	正藍			總數 107		9
	正黃	88	22	35		11
	正紅	62	25	12		11
	鑲紅	75	21	26		24
	鑲藍	87	29	27		5

案：正藍旗因褪色嚴重，無法區分滿、蒙、漢營標志。《欽定八旗通志》載內城柵欄數，左翼五百八十六，右翼六百零四，合計一千一百九十處，圖內僅標九百九十四處。皇城内柵欄總數一百一十六處，圖內僅標九十三處。

〔19〕 圖內八旗官所數目如下：

內城東城：	鑲黃	11	西城：	正黃：	14
	正白	9		正紅	7
	鑲白	9		鑲紅	9
	正藍	9		鑲藍	11
皇城左翼：		5	皇城右翼：		6

案：《欽定八旗通志》載內城八旗各旗官廳數目，滿洲各五所，蒙古、漢軍各二所，合計七十二所，圖內所繪比志文多七所。皇城内八旗，滿洲官廳十六所，圖內所繪比志文少五所。

〔20〕 “四爺府”，東直門內北小街針綫胡同履親王府，乾隆第四子永瑛曾於乾隆年間（1763- 1777）襲爵居此，後世遂慣用四爺府稱此宅。

“十王爺府”，新街口西內大街路北原貝勒琳宅，其次子德謙乾隆年間（1758--1763）襲輔國公居此，以清太宗系排行第十，故稱十王爺府。

“錦八爺府”，安定門內方家胡同乾隆第三子永璋宅，永璋無後，乾隆五十二年

(1787) 以乾隆第十一子永理次子綿懿為嗣襲貝勒居此，直至嘉慶十四年（1809）故去，其按高宗系排行第八，故俗稱綿八爺府。

“進公府”，張自忠路原貝勒裴蘇宅，乾隆五十三年至道光八年（1788—1828）其孫晉昌、晉隆兄弟先後以鎮國公、輔國公襲爵居此，時人俗稱這座宅院為“晉公府”，圖內“進”字乃晉字之諧音。

[21] 溥杰：回憶醇親王府的生活，載《晚清宮廷生活見聞》，文史資料出版社，1982年，第206頁。

## Four Chinese Maps of Qing Peking Seen in London

Li Xiacong

### Summary

While compiling a descriptive catalogue of pre-1900 Chinese maps in European libraries, the writer saw four manuscript maps of Peking in London in 1992. Three of the maps are kept in the British Library. Photocopies of the fourth were shown me by Ms. Jacqueline Simcox of Spink & Son Ltd. . Map 1 shows both the Inner and the Southern City; the other three show only the Inner (or “Tartar”) City. The compilers of all four maps went to great pains to show the canals, bridges, temples, storehouses, government offices and princely and ducal residences, in addition to city streets. All include small pictures of such features as Jingshan 景山 (Coal Hill). These maps give a vivid impression of the developing plan of Peking from the middle of the 18th to the middle of the 19th century. The maps plot the distribution of the garrisons and posts of the Eight Banner forces 八旗 in detail not to be found in books or maps now in China. These hand-drawn maps are of great value for the study of Peking’s history, topography, planning, control and population and of the internal migration of Banners within the city.

The writer has estimated the date of each map by comparing the names of prominent features such as canals, temples and government offices in each map with the information in dated maps and books. Further clues to dating can also be found in whether or not certain characters that became taboo from the reign

---

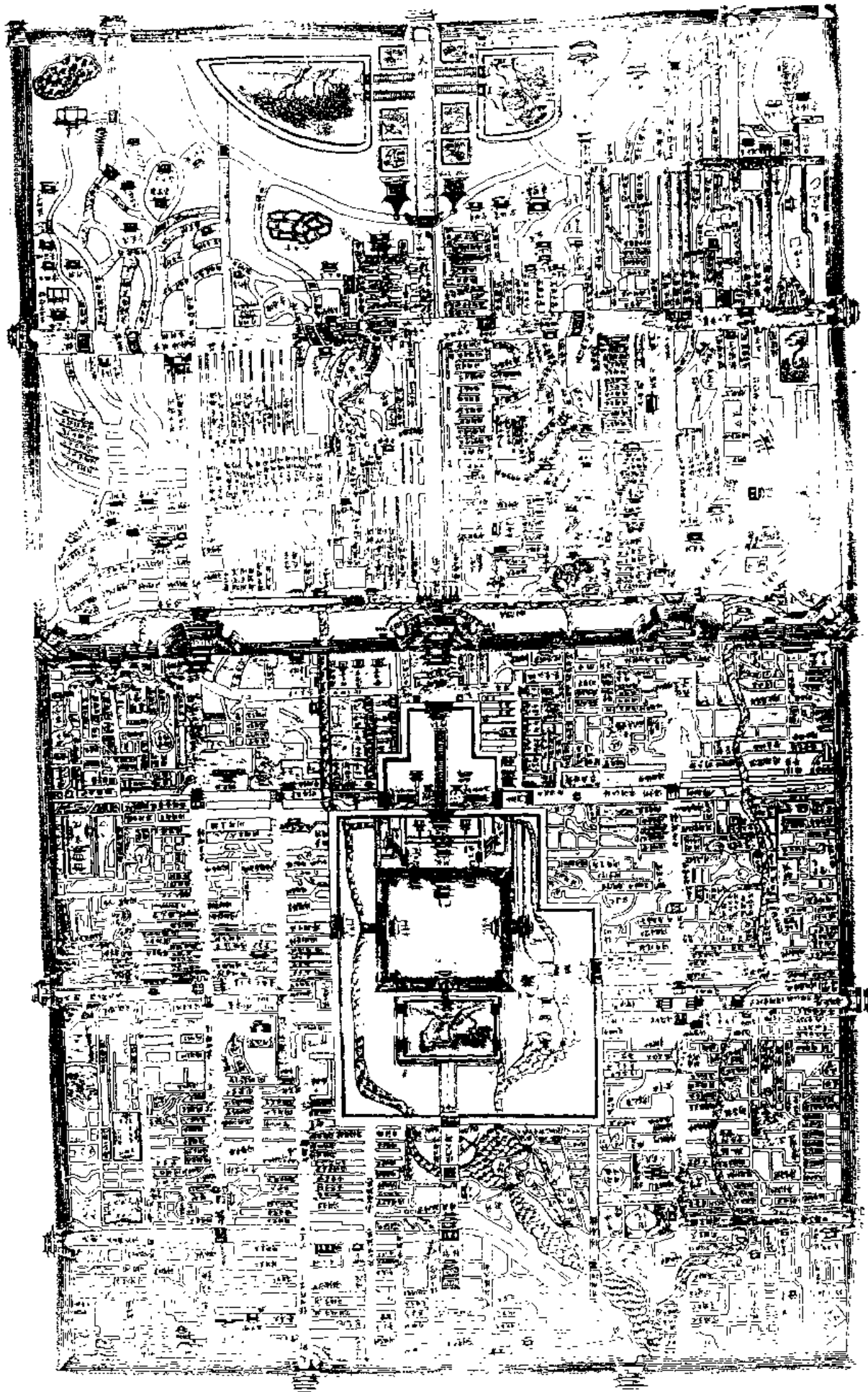
of a particular emperor onwards are avoided in the names of palaces and residences. By these methods the following datings have been obtained;

Map 1 (首善全圖). A copy of an original from the Qianlong 乾隆 reign (1736—1795).

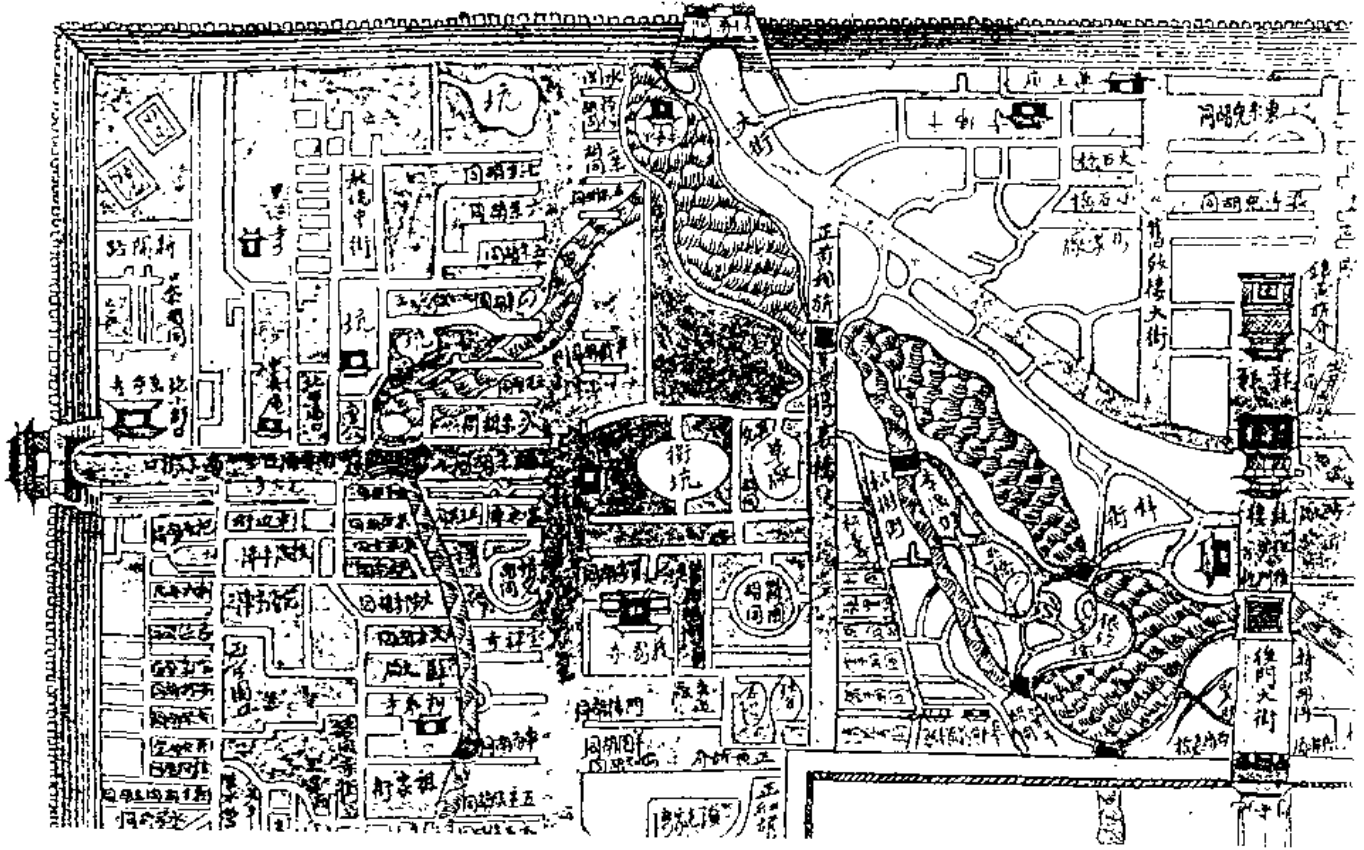
Map 2 (北京內城圖). Drawn in the middle of the Qianlong 乾隆 reign between 1752 and 1755.

Map 3 (精繪北京舊地圖). Drawn early in the Jiaqing 嘉慶 reign (1796—1815).

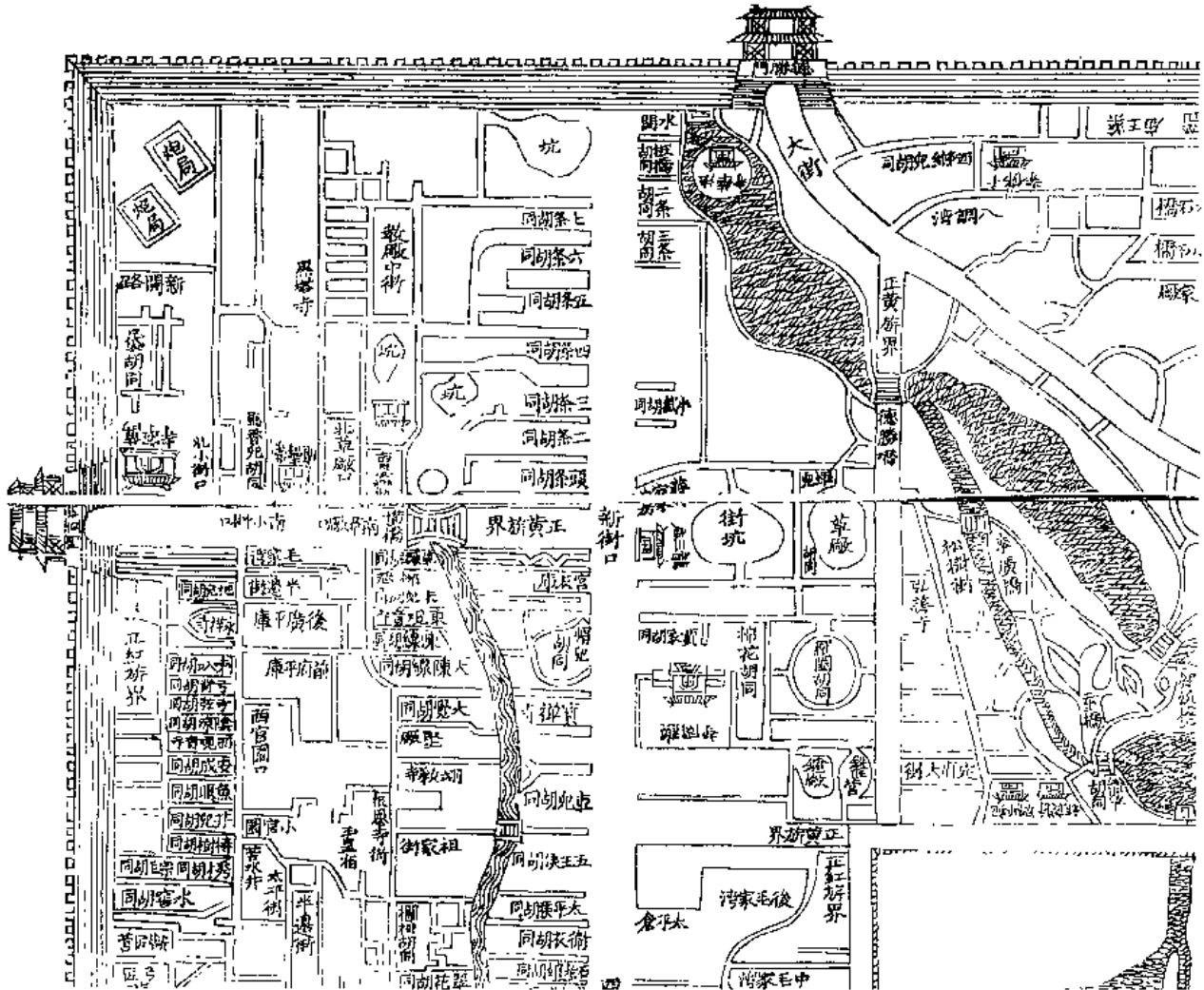
Map 4 (彩繪京師內城圖). Probably drawn at the beginning of the Xianfeng 咸豐 reign in 1851—1853, with additions made around 1861.



圖一 倫敦大英圖書館藏繪本“首善全圖”，收藏號 Add. 22048. 28. f.，此復印件由該館提供。

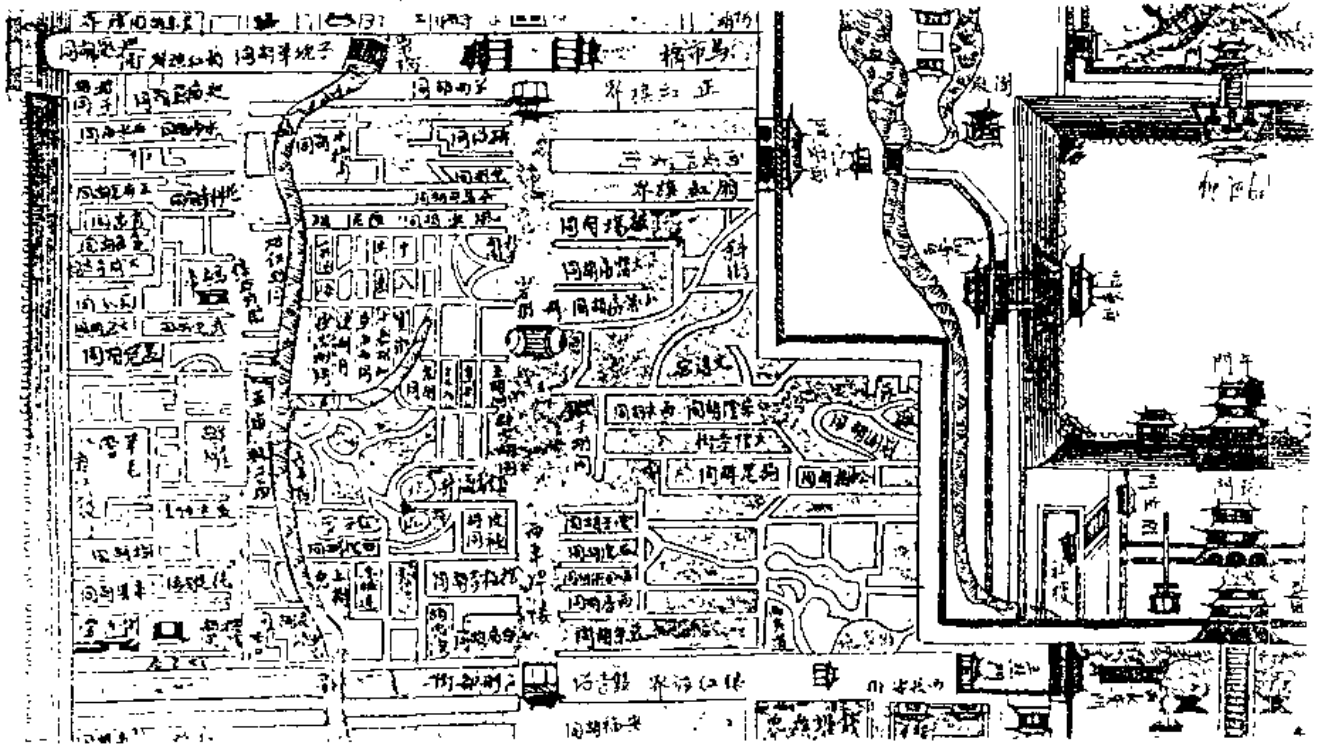


圖二 英藏繪本“首善全圖”北京內城西北隅

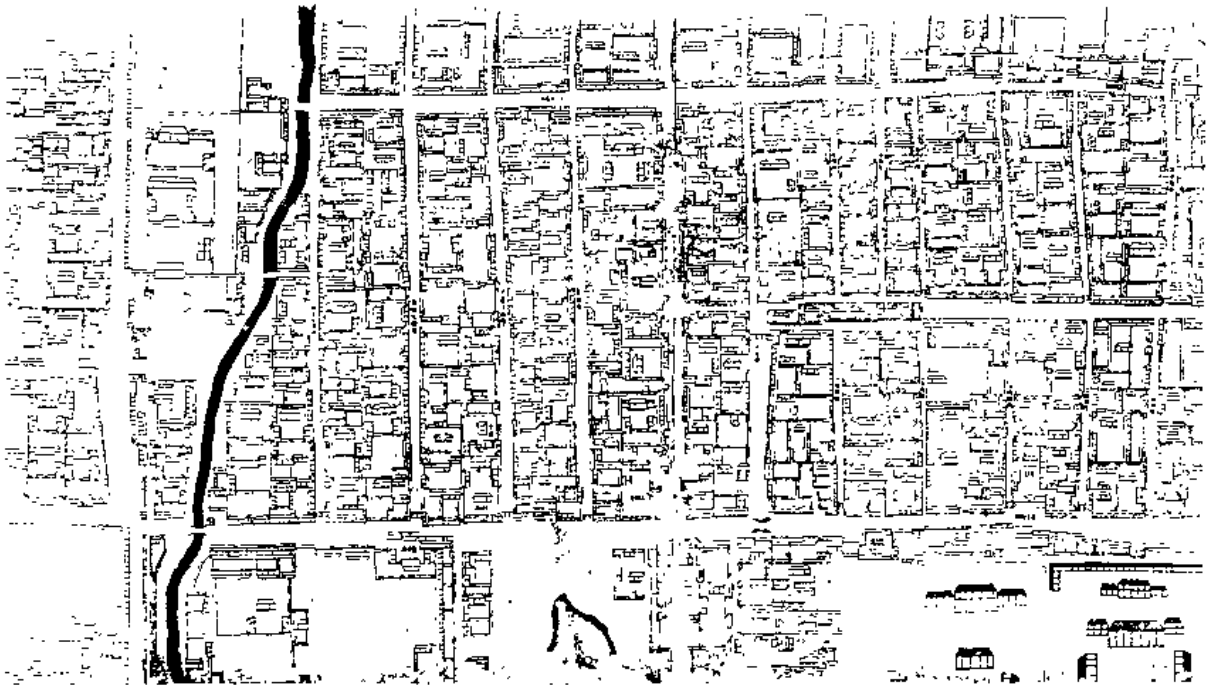


圖三 英藏刻本“首善全圖”北京內城西北隅。此圖經大英國書館特許複製。

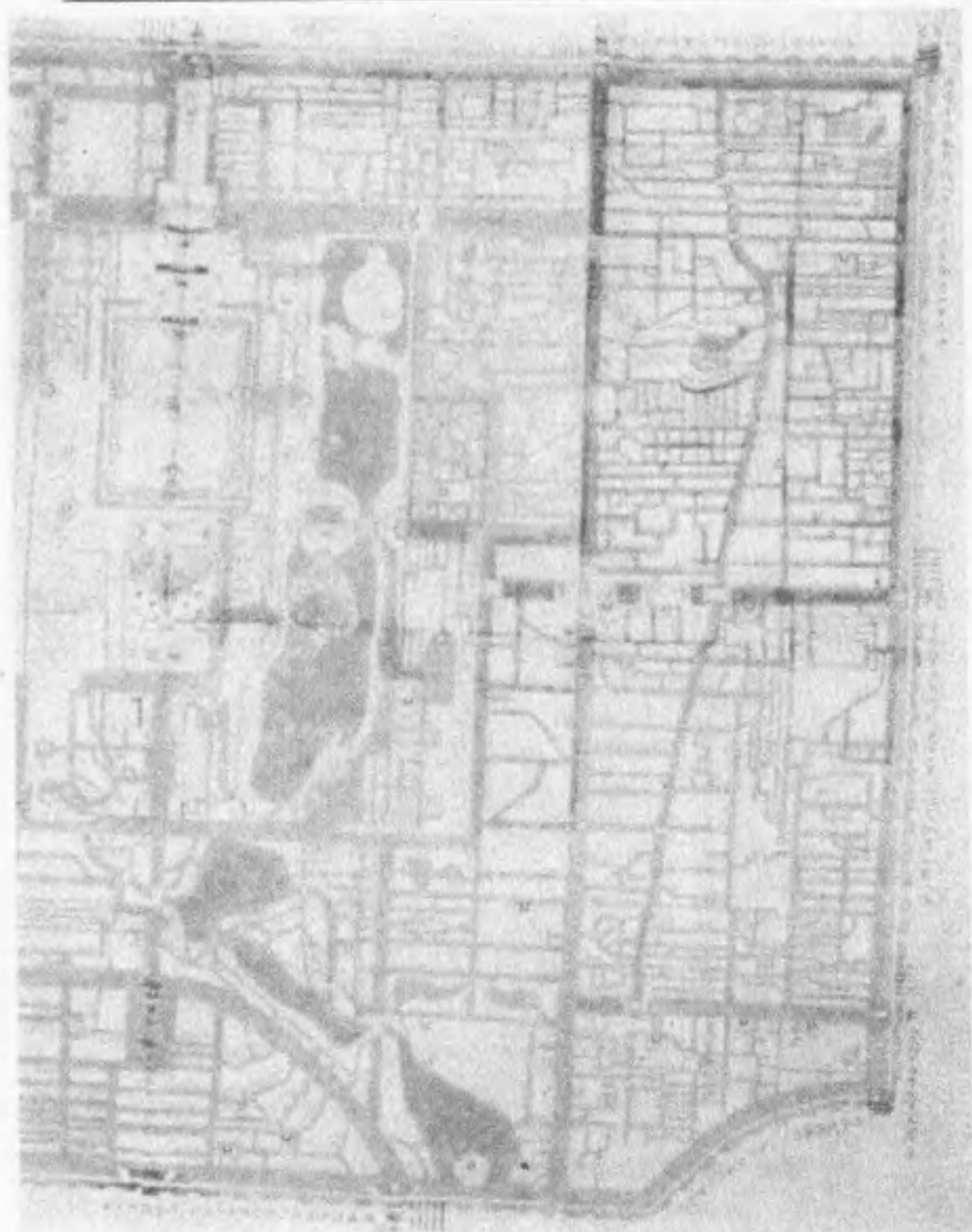




圖四 英藏繪本“首善全圖”北京劈柴胡同附近

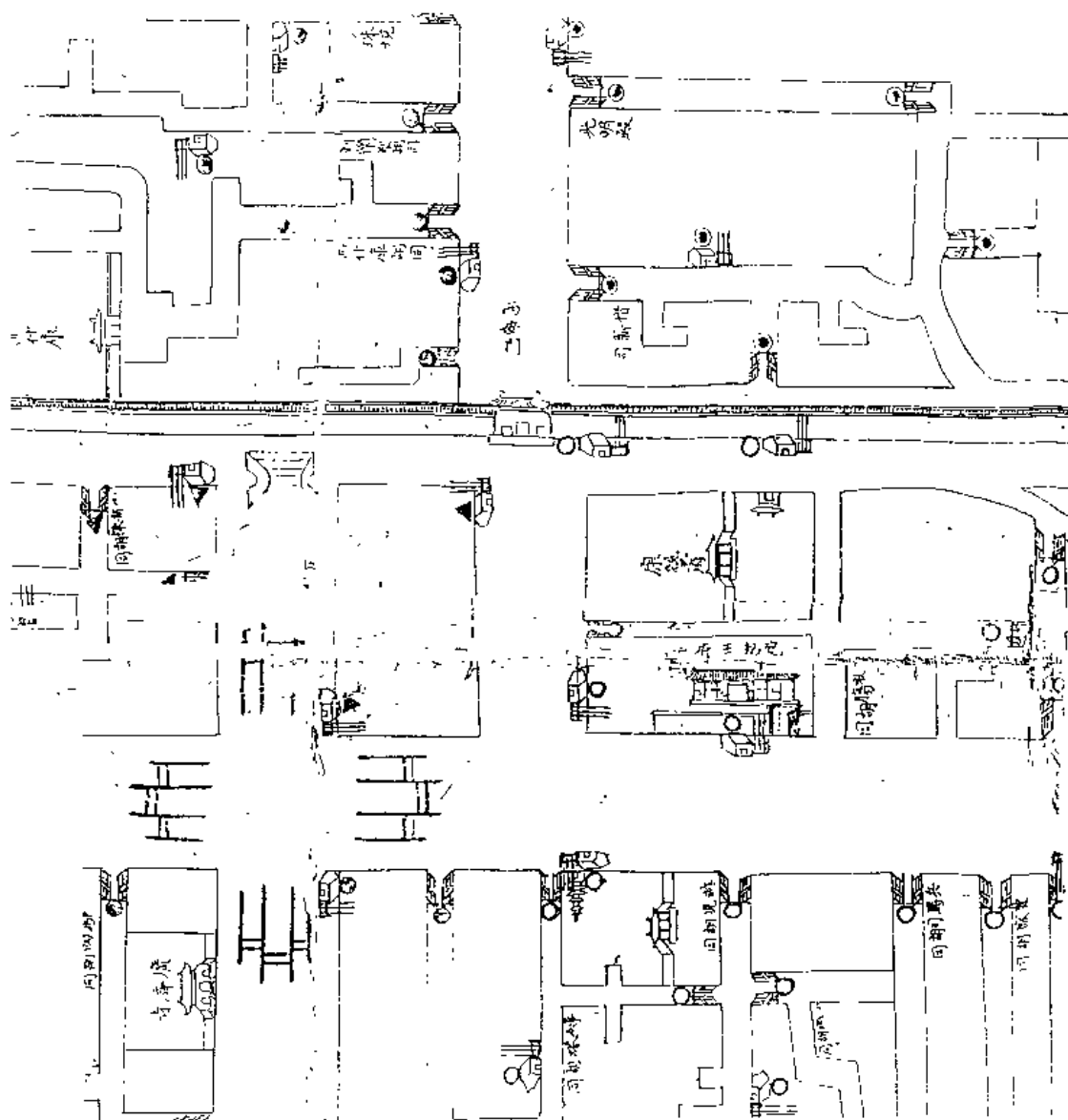


圖五 《乾隆京城全圖》北京劈柴胡同附近



圖六 荷蘭海牙米爾曼博物館藏“北京內城圖”局部，收藏號42 C-4，此複製照片由該館提供。

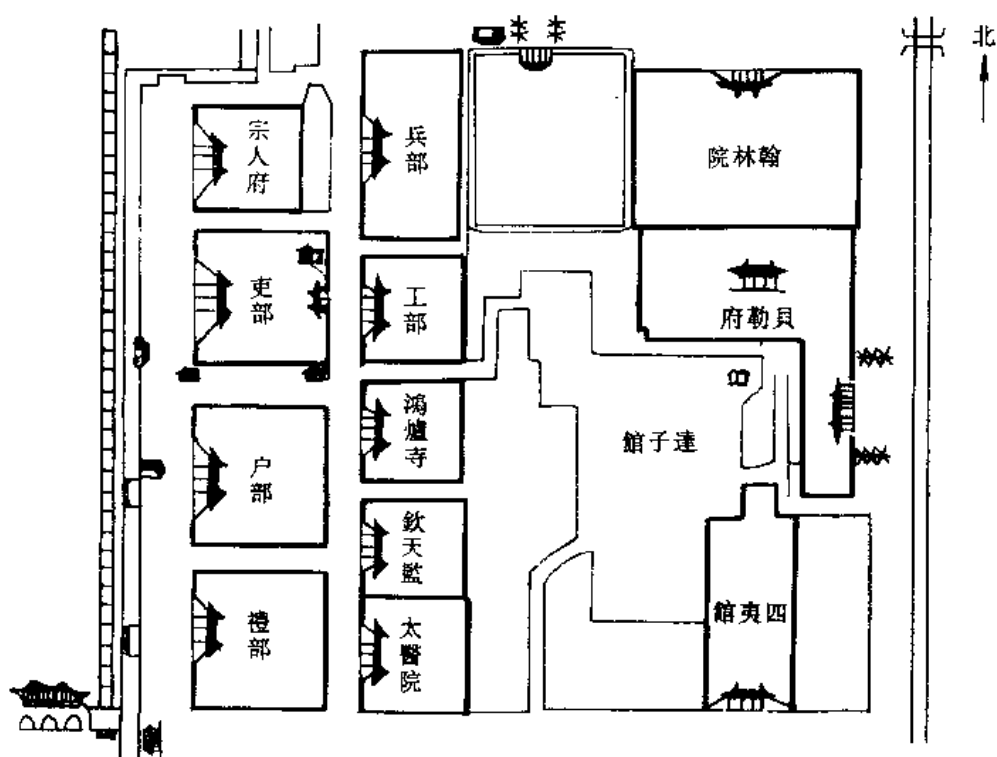




圖八 英藏“精繪北京舊地圖”北京缸瓦市“定親王府”。

此圖經大英國書館特許複製。





圖十 英藏“彩繪京師內城圖”北京御河橋西側貝勒府（後改英國公使館）門前的拒馬。（據複製照片摹繪）此複製照片由 SPINK & SON LTD. Ms Jacqueline Simcox 提供。

# 中國環濠聚落的演變

嚴文明

在中國和日本的史前聚落中，有一些在居住區的周圍設置濠溝以作為一種防衛設施，日本人習慣將這種聚落稱為環濠集落，中國學界則還沒有給予專門的名稱，姑稱之為環濠聚落。

中國環濠聚落發生得很早。根據現有的考古資料，至少可以追溯到公元前6000年至前5000年左右的興隆窪文化的時期。這個文化分佈於內蒙古東南部、遼寧省西部和河北省東北部一帶，經過發掘的遺址有內蒙古敖漢旗興隆窪<sup>[1]</sup>、林西縣白音長汗<sup>[2]</sup>、遼寧省阜新市查海<sup>[3]</sup>和河北省遷西縣東寨與西寨<sup>[4]</sup>等遺址。其中興隆窪和白音長汗都發現了比較完整的環濠聚落，查海和東寨只發現了一段濠溝，很可能也是環濠聚落的遺存。

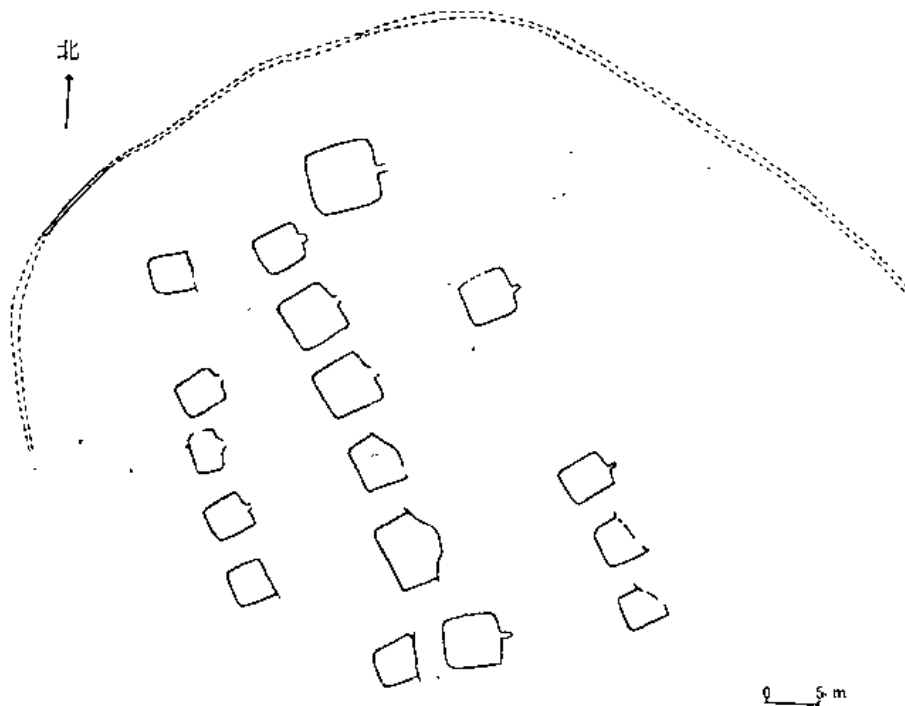
興隆窪遺址位於內蒙東南部的一個小丘崗上，高出地面約20米。遺址的北部和東部為牂牛河所環繞，緊貼遺址西南的小溪有終年不斷的泉水。中國社會科學院考古研究所從1983年起先後進行了六次發掘，得知該處興隆窪文化遺存可分早晚兩期，其後還有紅山文化和夏家店下層文化的遺存。興隆窪文化早期的居民開始在這裏建立村落時，就在周圍挖起了一條濠溝，成為典型的環濠聚落。這濠溝略呈橢圓形，長徑183米，短徑166米。現存濠溝寬約2米，深約1米。考慮到地表已被不同程度的侵蝕破壞，推測原來的濠溝應該更寬和更深。

濠溝內的房屋全部都是地穴式的，平面呈圓角長方形或接近方形。現存深度約0.1米到1米不等。由於地面已遭受不同程度的破壞，推測原有地穴的深度當在1米以上。房屋平面一般長8至10米，寬6至8米，面積50至80平方米左右。所有房屋均按東北—西南方向排列，共8排，每排約10座左右。中間

兩座房屋最大，各有 140 餘平方米，東北—西南並列，佔據了兩行的位置。房外的空地也較大。這很明顯是以兩座大房屋的主人為中心的凝聚式環濠聚落。

白音長汗遺址位於西拉木倫河北岸的小丘崗上，東側有小溪流過。內蒙古文物考古研究所於 1988 和 1989 年曾在此進行發掘，以後又陸續進行了清理。結果發現有南北兩座興隆窪文化的環濠聚落。北邊的一座保存得比較完整，大約呈不規則橢圓形，長徑 125 米，短徑約 100 米。圍溝寬 1 至 2 米，深 0.5—1 米不等，同樣由於地表已被不同程度的破壞，原來的濠溝應該更深一些。由於聚落處在小丘崗的一側，有一定坡度，所以其中的房子是按等高綫排列的。從西南到東北逐級下降，分為四排，共 29 座房子。這些房子全都是地穴式的，長方形或接近方形，東北側有斜坡形門道。房屋面積多在 40 至 60 平方米不等，比興隆窪者略小。

南邊的一座聚落址東南部稍殘（圖一）。原來也是不規則的橢圓形，周圍有濠



圖一 內蒙古白音長汗的環濠集落（約 6000BC—5500BC）



兩，房屋僅存三排 20 座左右，依坡勢自西向東逐級下降，門道朝東。像這樣同時存在的成對聚落，並且都是環濠聚落，在中國新石器時代文化中還是僅見的。

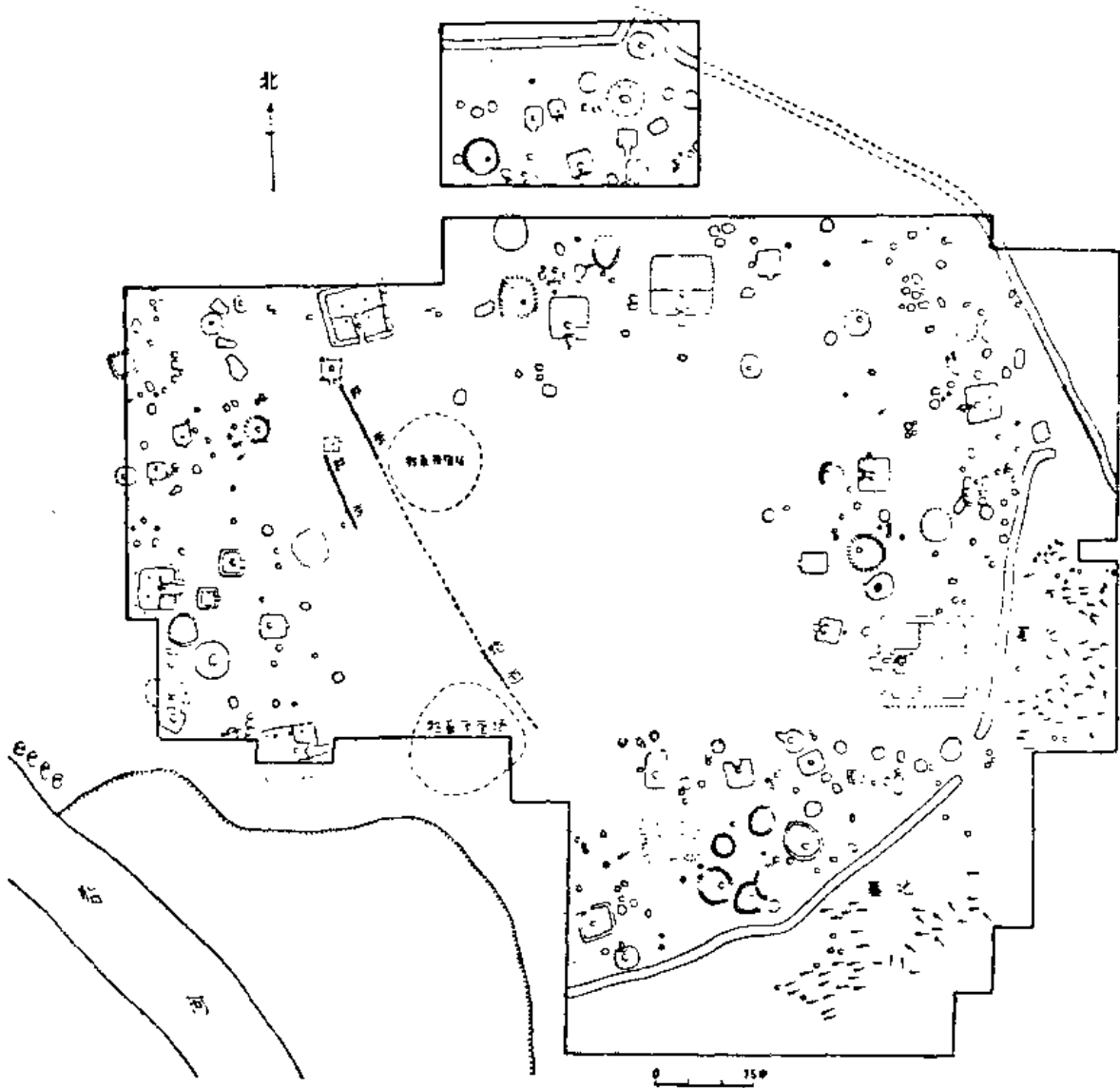
如果把興隆窪文化的環濠聚落作為第一個發展階段的代表的話，第二個階段則可以仰韶文化半坡類型和紅山文化的環濠聚落為代表。半坡類型分佈於陝西省和甘肅省東部的渭河流域，年代大約相當於公元前 5000 年至前 4000 年。分早晚兩期。早期的環濠聚落有陝西省臨潼縣姜寨遺址<sup>15</sup>和西安市半坡遺址<sup>16</sup>，晚期的環濠聚落有甘肅省秦安縣的大地灣甲址。

姜寨遺址的史前遺存共有五個文化期，只有它的早期或第一期保存最好，也是本階段環濠聚落中保存最完整的一處。<sup>17</sup>這個聚落位於渭河支流臨河的東北岸，往北不遠即為渭河的古河道，遺址實處於渭河與臨河相交匯的三角地帶。因地勢較周圍略高，故又名崗寨。這聚落很明顯地分為居住區、生產區（主要是燒陶窯區）和喪葬區三個部分。居住區位於中央，周圍有濠溝環繞。東部、東南部共有三片墓地，北部也可能有一片墓地，居住區中央還有一片墓地。燒陶窯區則在居住區西南的臨河岸邊上。這樣分區安排的情況同樣見於半坡和大地灣甲址，還以稍稍變動的情況出現於寶鷄北首嶺遺址，看來是半坡類型的通例，而在興隆窪文化時期是還沒有見過的。

居住區中房屋的安排也與興隆窪文化大不相同。姜寨房屋共分五組，每組有一座大房子，二、三座中等房子，近 20 座小房子。每兩組房屋間有一片空地，或佈滿窖穴。五組房子排成一個圓圈，且所有房子均朝向中央而背對濠溝，形成一種向心式結構（圖二，見下頁）。半坡遺址只發掘了西北一部分，雖不知全貌，也與向心結構不矛盾。看來這又是半坡類型的一個共同特徵。

這時期的居室普遍變小，一般為 15—20 平方米左右。另外還有一些沒有火塘設施的小房，面積僅 8—9 平方米。這可能反映家庭形態的變化，即對偶家庭的發育和家庭功能的發展。而大小房屋的分化與聯結，又反映家庭與社會組織的複雜化與分級化。

在興隆文化時期，一個聚落就是一個整體，所以表現為凝聚式的。在半坡類型時期，一個聚落既是一個整體，內部又有若干分體。正因為有分體的存在，就更需要強調整體性，所以表現為凝聚式和向心式的。另一方面，這種向心式結構也更有利於加強防禦功能。在濠溝邊每隔一段設一個哨所也是為了加強防



图二 陕西姜寨的环壕集落（约 5000BC—4500BC）

衛的需要。可見這時期社群之間的戰鬥已更為嚴重，因而在防衛設施上不得不更為人們所關注了。

仰韶文化在半坡類型之后的廟底溝期有很大的發展，但因對這個時期的聚落遺址缺乏大規模的發掘，至今還沒有發現環壕聚落，不能肯定這個時期是否流行這種聚落形式。到了仰韶文化晚期，在它的東北部即內蒙古中南部地區分

佈着海生不浪類型的遺存。據說最近在涼城縣王墓山中一處屬於海生不浪類型早期的遺址中，發現有一批房子外面圍繞着濠溝的情況，年代大約在公元前3500年至前3000年。這當是仰韶文化中年代最晚的一處環濠聚落遺址。

紅山文化的分佈範圍基本上與興隆窪文化相同，只是稍為擴大了一點。它的陶器也同樣是以筒形罐為主，並且同樣流行之字紋，所以紅山文化應該是興隆窪文化的繼承者而又有明顯的改進與發展，同時又受仰韶文化的相當影響。其年代約為公元前4500年至前3000年左右，大體與仰韶文化相當，只是開始的年代稍稍偏晚。

田野調查表明紅山文化的遺址比興隆窪文化要多得多。例如在內蒙古放漢旗，經過非常仔細的調查，共發現興隆窪文化遺址60處，相當於興隆窪文化晚期的趙寶溝文化遺址也是60處，而紅山文化的遺址則達502處。據此推測整個紅山文化的遺址當在2000處以上。這些遺址通常位於河流岸邊，依河流走向形成像葡萄串似的分佈。遺址面積差別較大，小的僅四五千平方米，大的則達數萬以至數十萬平方米。

不少遺址的地面可見一些灰色的圓片和條帶，前者是房屋的痕迹，後者則是濠溝的標志。根據調查，紅山文化遺址中大約有十分之一為環濠聚落，每個聚落中大約有30—40座房子，較大的可達100多座房子。例如位於興隆窪遺址東側的一處紅山文化遺址即發現40餘座房子，並設有環濠，只是受到後期的嚴重破壞，佈局不甚清楚。在牯牛河北岸的劉家屯遺址群中，11座遺址中有3座發現了環濠。在劉家屯以西約7公里處，有一個以王家營子的西臺為中心的遺址群。其中西臺經過發掘，發現了兩個相連的長方形環濠聚落。這或者與白音長汗興隆窪文化成對的環濠聚落有些關係。

江南的環濠聚落目前發現尚少，但發展規律仍與北方近似。最早的湖南澧縣五福八十墩，年代與興隆窪文化相近。第二階段早期的澧縣城頭山，屬大溪文化，環濠中發現了船槳，可見那種濠溝除防衛外，還有運輸和排供水的功能。稍晚的安徽蒙城尉遲寺遺址在環濠內有數座多間式排房。

第三階段的環濠聚落開始發生本質的變化，其最好的例子是在長江中游屬於屈家嶺文化晚期到石家河文化早期的一系列所謂“城址”。包括湖北省天門市的石家河、荊門市的馬家垸、江陵縣的陰湘城和湖南省澧縣的城頭山等處。<sup>[8]</sup>年

代大約相當於公元前 3000 年到前 2600 年左右。

石家河遺址位於天門市石河鎮北約一公里處，原是一處以譚家嶺為中心的遺址群，1955 年曾進行過首次發掘。從 1987 年起，北京大學考古系、湖北省文物考古研究所和荊州地區博物館聯合組成石家河考古隊，連續多年進行了較大規模的發掘。與此同時還對整個遺址群進行了仔細考察，確認那裏有一座規模巨大的城址。

該城略呈長方形，南北 1000 餘米，東西 900 餘米，總面積將近 1 平方公里。西城垣保存較好，殘高約 3—4 米，頂寬約 5—6 米，底寬約 30 米。由夯土築成，但夯層不平而略呈拱形，夯窩也不明顯，當是最原始的夯築方法所為。南牆與西牆連接甚好，但東端一段有較大缺口，不知是以後破壞了還是本來就沒有築。因為那裏需要過水，可能是用柵欄或荊籬一類的東西代替城垣起防護作用。北牆東頭和東牆兩端也不完整，東北角可能因後代修築上城而遭受破壞。這城外有巨大的濠溝，西城垣外的濠溝寬數十米，現在仍然蓄水。

城內遺址似以譚家嶺為中心，那裏發現有大片的房屋遺迹，有單間也有多間的。有的房子已使用了土坯。這是中國史前遺址中所見最早的土坯。城的西北部為鄧家灣遺址，那裏有大片的墓地，同時發現有成串套接的陶缸。一些陶缸上有刻劃記號，與大汶口文化陶缸上的刻劃記號的作風很相似，只是記號圖形不同。這裏還發現了數以千計的陶塑動物，包括豬、狗、羊、猴、象、鷄、長尾鳥、魚、鱉等許多種；以及數以百計的陶塑人像。這些人像一般是頭戴平頂帽，身穿長袍，抱魚跪坐，似為祈禱狀。可見鄧家灣應是一處宗教性遺址。城的西南部為三房灣遺址，那裏有數以萬計的紅陶杯堆積；而城東部的蓄樹嶺遺址則有許多陶盆，似是有意安放者。這說明城內各部分的功能性質是有區別的，當已存在着一定的規劃。

走馬嶺遺址位於石首市焦山河鄉，城垣呈橢圓形。城內外地面高差約 5 米，當是在一個小土崗上築成的。四邊各有一個缺口，可能是城門所在。

城頭山遺址位於澧縣東溪鄉，城垣略呈不規則圓形，直徑約 325 米，四邊也有城門，形制與走馬嶺很相似。城垣坡度內緩外陡，外面有寬 35—50 米的護城河，當是利用自然河道再加以拓展改建而成。

這些“城址”有兩點值得注意。一是大城和小城明顯分化，再加上大部分

聚落並沒有城防設施，從聚落形態演化的角度來看，這時的分化顯然比前一個階段更加明顯。它意味着社會的分化與分裂也比以前更加明顯，所以人們不惜耗費巨大人力物力來修築城池以加強防衛的能力。

二是城防建築技術還不完善，實際上是把挖掘濠溝時的大量泥土築成一道壘，以加強濠溝防衛作用的一種措施。由於這些遺址多分佈在湖泊岸邊或小河近旁，所以常常利用一部分天然的河溝，再加上人工挖成的濠溝，構成一個防護圈。只有少數才是完全由人工挖成的。這些濠溝除起防衛作用外，還有運輸和排泄洪水的功能，所以一般較大。往往深數米，寬十餘米乃至數十米不等。堆在內側的泥土有些經過夯築，層次分明；但大多數見不到夯窩，不像通常意義上所講的夯土。況且土層不平整，從剖面看多呈拱形，難以形成比較陡直的城牆壁，所以大多數城垣的內外坡都較緩，與後來的城牆明顯不同。如果沒有外面的濠溝，是很難起到有效的防衛作用的。所以這些“城址”應當是環濠聚落向真正城邑轉變過程中的一種中間形態。

到公元前第三千年後半，即大約在公元前 2600 年至前 2100 年期間，黃河中下游的龍山文化和中原龍山文化的一系列城址，有些也當是從環濠聚落向真正的城邑轉變的一種中間形態，只不過更加接近於真正的城邑罷了。其中保存較好的有河南省輝縣的孟莊<sup>[9]</sup>和淮陽縣的平糧臺等處。<sup>[10]</sup>山東省鄒平縣的丁公遺址，據說在城垣外也發現了城濠的遺迹，詳細情況還不大清楚。

孟莊遺址位於輝縣孟莊鎮東部的坡地上，城垣呈正方形，每邊長約 400 米。城牆殘高 0.2 至 1.2 米不等，部分地段高約 2 米。主牆頂寬 5.5 米，底寬 8.5 米，另在牆內外各加築寬約 10 米的夯土。整個城牆用集束木棍夯築，夯層厚 8—15 厘米。城牆外面有一周護城河，深約 5.7 米。

平糧城垣也呈正方形，只是規模較小，每邊只有 185 米。但這城夯築較好，有門衛房和地下陶水管道設施，城內房子均用土坯砌築，有的還有臺基，比屈家嶺——石家河文化的城址講究多了。但這些城牆的外壁仍不陡直，必須與外濠聯繫起來才能起到有效的防衛作用，跟後來的古城還是有區別的。

中國的古城建築技術大約要到夏商才臻於成熟，例如山東省章丘縣城子崖屬於岳石文化的城址，河南省鄭州市的商城址和偃師縣尸鄉溝的商城址都是建築技術比較成熟的例子。在這個時期沒有發現過典型的環濠聚落，但在山西省

夏縣東下馮遺址曾發現一個很像環濠聚落但性質很不相同的遺址。<sup>[1]</sup>

在東下馮的二里頭文化遺存中，發現有內外兩重環溝，平面近似正方形。外溝每邊長 150 米至 200 米不等，溝寬 3—4 米，深 2—3 米，底部鋪礫石，上有路土，顯然不是蓄水而是做通道用的。在溝的兩側開挖有窑洞式房子和儲藏室，現僅分別殘存 5 座和 4 座。距外溝 10 米左右有一內溝，每邊長 120 米至 150 米不等。溝口寬 5—5.5 米，深 2—3 米。底部平展，先鋪一層膠泥，再鋪礫石，上面是路土。同樣在溝兩邊開挖許多窑洞式房屋和儲藏室，現存房子 17 座，儲藏室 8 個，由於兩條溝都曾經過后期的嚴重破壞，故現存房屋和儲藏室的數目遠遠低於本來的數目。這種建築，從外表看起來很像是環濠聚落，而且是雙重環濠的聚落，很可能它的平面格局就是受到了早先的環濠聚落的影響，但它的功能是為窑洞式房屋創造人工陡壁，從而成為以后流行於晉南、豫西的天井式窑洞的始原。

綜上所說，中國的環濠聚落經歷了幾個發展階段，最後逐步向城邑過渡。在地域分佈上也有差異，開始是北方較多，後來似有向南發展的趨勢。而且在南方（長江以南）持續的時間似乎也較長。江蘇省武進縣春秋時代的淹城遺城雖曾被作為環濠聚落而一再徵引，實際上只是由內城外城和三道護城河構成的城池遺址，與湖北省屈家嶺文化晚期出現的城址相似。在往後的發展中，中國的郡邑和地方性政治、文化中心往往設城，這些城一般都設有護城河，或稱為池，合稱城池。而一些較小的村落只有寨牆，個別的有環濠設施。江南的一些村子乃至個人的農莊也有用濠溝環繞的。

#### 注 釋

- [1] 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊：《內蒙古放漢旗興隆窪遺址發掘簡報》，《考古》1985 年 10 期。  
又《興隆窪聚落遺址發掘獲碩果》，《中國文物報》1992 年 12 月 13 日第一版。
- [2] 郭治中等：《林西縣白音長汗遺址發掘述要》，《內蒙古東部區考古學文化研究文集》，海洋出版社，1991 年。
- [3] 方殿春：《阜新杏海遺址的發掘與初步分析》，《遼海文物學刊》1991 年 1 期。
- [4] 河北省文物研究所：《河北省遷西縣東寨遺址發掘簡報》，《文物春秋》1992 年增刊。  
又《遷西西寨遺址 1988 年發掘報告》，同上。

- [5] 西安半坡博物館等：《姜寨》，文物出版社，1988年。
- [6] 中國科學院考古研究所等：《西安半坡》，文物出版社，1963年。
- [7] 嚴文明：《姜寨早期的村落佈局》，載《仰韶文化研究》，文物出版社，1989年。  
又：《史前聚落考古的重要成果——〈姜寨〉評述》，《文物》1990年12期。
- [8] 張緒球：《長江中游新石器時代文化概論》，湖北科學技術出版社，1992年。
- [9] 袁廣闊：《輝縣孟莊發現龍山文化城址》，《中國文物報》1992年12月6日第一版。
- [10] 河南省文物研究所等：《河南淮陽平糧臺龍山文化城址試掘簡報》，《文物》1983年3期。
- [11] 中國社會科學院考古研究所：《夏縣東下馮》，文物出版社，1988年。

## The Development of the Settlement with a Surrounding Ditch in China

Yan Wenming

### Summary

In some of the Chinese prehistoric settlements, there were ditches in their dwelling areas as a defence system called a settlement with a surrounding ditch, which could be divided into three developing stages.

The settlements in the first stage are represented by the Xinglongwa site in Aohan Qi, Inner-Mongolia. The houses within this settlement are put in order regularly, and their distribution is condensed. Its surrounding ditch is quite small. This stage dates from 6000 B. C. to 5000 B. C.

The settlements in the second stage appeared in Yangshao Culture and Hongshan Culture. its representing site is Jiangzhai in Lintong, Shanxi. The houses in the Jiangzhai site are arranged into several groups, these groups are put in a circular order and face the center. The surrounding ditch is enlarged. The character is centralization. This stage dates from 5000 B. C. to 3000 B. C.

The settlements in the third stage appeared in the middle and lower Yellow and Yangtze Valley. Its representing site is Shijiahe in Tianman, Hubei. The soil unearthed from the huge surrounding ditch in this settlement is stacked on the inside bank and rammed, which looks like a town wall. The

---

town wall only has a very slight slope, it must cooperate with its surrounding ditch to form an effective defence system. It ought to be the middle range phase in the development process from the settlement with a surrounding ditch to town, this stage dates from 3000 B. C. to 2000 B. C.

There were not any more settlement with a surrounding ditch from then on, but there normally was a surrounding moat outside a town after then, which could be regarded as the customs handed down from the settlement with a surrounding ditch.



# 沙井文化研究

李水城

## 一、沙井文化的發現與研究

1923年春，經中國北洋政府農商部礦政司和地質調查所批准，在瑞典科學研究會資助下，瑞典地質學家、考古學家安特生博士（J. G. Andersson）赴中國西北進行考察。抵達蘭州後，他派助手白萬玉（地質調查所採集員）去河西走廊收集資料。此人到涼州府（今武威）后得知鎮番（今民勤）縣城附近有古物發現，遂前往，結果在縣城西南一個名叫沙井子的小村莊買到了6件銅器（圖一：11、12、17、18）。循此綫索，他在沙井村東約3公里處找到一座墓地，並採集到一些陶器、石器和小件銅器。

1924年8月，安特生親自來到民勤，在沙井村南調查並發掘了柳湖墩遺址和一處墓地。其中柳湖墩為一直徑約50米的圓形聚落遺址，四周有用泥土堆築的圍牆。整個遺址高出周圍地表約1.5米，圍牆以內地勢呈中央低四周高的鍋底狀（圖八：上），在西側牆基內表土以下1.7米處發現有黑土文化層及陶鬲、豆、碗、石器、銅刀、金耳環和骨針等遺物（圖一：上）。沙井南墓地位於柳湖墩西約260米，面積近2萬平方米。安特生等人在此發現了44座古墓（編號）11—53）。據平面圖可知，大多數墓集中在墓地東部和南側，形成明顯的兩群，墓穴一律南北向佈局，墓主頭朝北，全部為豎穴土坑墓，流行單人仰身直肢葬，個別側身屈肢（圖九：上）。據後來發表的資料統計，約50%的墓葬有隨葬品，約 $\frac{1}{3}$ 有陶器，餘者皆為小件銅器、裝飾品等（圖二）。在個別墓中發現有在墓主頭部撒放赤色礦物顏料的現象。

此行安特生等人還調查了民勤縣黃蒿井西北1.5公里的一處遺址和永昌

三角城遺址。<sup>11</sup>

1925年，經初步研究，安特生將他在沙井周圍所獲文物作為中國西北地區史前文化的最後一期——即沙井期。此期是為中國彩陶文化的最後階段，屬青銅時代，其年代估計為公元前2000—1700年。40年代，安特生又將此年代修正為公元前700—500年。<sup>12</sup>

1948年夏，當時的經濟部中央地質調查所組成西北地質調查隊赴甘肅、青海考察。在河西走廊，裴文中博士再次調查了民勤柳湖墩、沙井東、沙井南幾處遺址，採集了一些遺物。在民勤黃蒿井裴文中新發現兩處遺址，在村南約1公里（編號K108）發現一座與柳湖墩構造相若的遺址，有用泥土堆築的圍牆直徑約38米，在牆基處發現有半月形石刀、陶片、瑪瑙片和大理石墜。由此嚮北約500米處地表散落有陶片和人骨，估計應為墓地所在。另一址位於村南約2公里，在地面上發現有石刀、鬲足和長方形的房基址。該址西南約500米為墓地，經試掘的幾座墓中出土有繪鳥形花紋的典型沙井文化陶器。裴文中在民勤發現的第三處遺址位於縣城西北45公里、紅沙梁鄉小東村西5公里的沙丘中。這裏有一個由大塊岩石砌成的高臺，名曰三角城。<sup>13</sup>臺子南側有一些石砌的圓形、方形牆址，周圍散見有獸骨、陶片和灰燼。臺子東南約500米的沙丘下發現有墓葬和完整的陶器。在發表的少量陶器殘片中，可辨器形有沙井文化的豆盤、鬲足、彩陶片、罐口沿等。採集的工具類有石斧、長方形石刀、石磨盤等。在後來撰寫的報告中，裴文中首次使用了沙井文化的命名。他認為，沙井文化可能是由馬廠期發展而來，但新增加了三種因素，一是以鬲為代表的原始中國文化；二是銅器；三是彩繪的鳥形花紋。對於後者，他認為可能代表一種由中亞一帶傳播而來的藝術。<sup>14</sup>

1979年，甘肅省文物工作隊正式發掘了永昌（現劃歸金昌市）三角城的部分遺址和蛤蟆墩、上土溝崗兩處墓地。

三角城是一座佔地面積達2萬餘平方米的城堡廢墟，平面形狀不規則，西北角向外凸出略呈三角形，故名（圖八：下左）。今四周城牆保存尚好，最高達4米左右。經發掘可知，此城係利用天然地勢用黃土壘築而成，城門設在南牆正中，寬僅2.6米。牆基厚8米上下。城西有一古河道。在城內西北角發現房屋基址4座，窖穴14個及大批遺物（圖三）。據城內灰坑中採集の木炭經測試，此

城建於春秋時期。<sup>57</sup>

蛤蟆墩墓地位於三角城以西約 1400 米，共清理墓葬 20 座（編號 79HM1—M20）。墓穴方向基本為 0~40 度，墓主頭朝北或略偏東。墓葬形制分豎穴偏洞室和豎穴土坑兩種，流行單人仰身直肢葬。這裏的偏洞墓很有特點，其營造程序是，在已挖好的豎穴土坑底部再向西向下掏挖一長方形墓室，以放置尸體。如此往往會在墓底東側形成二層臺。下葬後，洞口用木棍封堵，為牢固起見，再用木棍斜頂住封堵墓室的圓木，最後覆蓋芨芨草或草席，以免填土涌入墓室。（圖九：下）每座墓都有隨葬品，但陶器甚少，多為小件銅器、裝飾品，還有少量木器、毛麻紡織物殘件、皮革製品和鐵器（圖四）。蛤蟆墩墓地的喪葬習俗也很有特色，一般在墓底鋪墊石灰和草席，墓主身上蓋芨芨草席，或蘆葦席，也有的用草席將頭、腳包裹起來，腳下一般用硬土塊填塞。還有的在頭骨周圍撒赤色礦物顏料，或口含綠松石珠，或在雙目上遮蓋綴銅泡的皮眼罩。特別是用火燒尸的現象在它處極為罕見，如 M6 墓主下頷骨被火燒黑；M15、M19 墓主骨骼亦被火燒烤呈黑色。這裏還流行殉牲習俗，一般將牲畜殺死肢解後埋在距墓口有一定距離的填土之中，並集中在墓主頭部一側，牲畜吻部一律朝前，額頂向上，很有規律。出土時有的牲畜頭骨上還殘留皮毛，可見當時是專門用於殺殉特意埋入的。經鑒定，種類有羊、馬、牛等的頭骨和蹄骨（圖九：下），<sup>58</sup>

另有三角城以東約 1.5 公里的上土溝崗清理了 5 座墓葬（編號 79STM1—M5）。這些古墓僅殘存墓底，形制已不可辨，出土的隨葬品與蛤蟆墩墓地基本一致。<sup>59</sup>

1980 年，甘肅省文物工作隊在三角城東 300 米的西崗發掘了 447 座墓葬，據發掘者見告，該墓地的 M164、M199、M227 各出鐵刀一件，M223 出一鐵器（不辨器形）。

1981 年，他們又在三角城東北約 700 米的柴灣崗發掘墓葬 113 座，約佔整個墓地的 1/4。在墓地上層清理房屋基址兩座，灰坑兩個。據發掘者透露，M103 出鐵劍一柄。

上兩座墓地的墓葬形制有偏洞墓、土坑墓和豎井土洞墓三種，后者較少，分雙豎井和單豎井兩種，前一種在地表先向下挖兩個直徑約 1 米的圓坑，深 1.5 米，再將兩坑從底部貫通，形成一過洞，作為墓室。後一種是只挖一豎坑，底

部掏出上洞墓室。此外，這兩座墓地還發現少量的合葬墓。<sup>38</sup>

三角城遺址周圍的一系列工作大大豐富了沙井文化的內涵，並測定了一批碳十四數據，大體明確了這部分遺址的絕對年代。

1986年12月，北京大學考古系與甘肅省文物考古研究所重新考察了民勤至金昌一綫的沙井文化遺址，並對新發現的民勤縣東北約50公里的火石灘遺址進行了調查。<sup>39</sup>近年來，在民勤縣境內又陸續發現一些新的沙井文化遺址，如昌寧鄉四方墩、沙崗墩、泉山鎮小井子、大灘鄉古城和西渠鎮端字號柴灣等。

歷年來，在民勤沙井子一帶收集到相當一批沙井文化的陶器、石器，現分別藏於甘肅省博物館和民勤縣博物館（圖五）。

## 二、沙井文化的基本特征

### （一）陶 器

沙井文化的陶器全部為夾砂陶，瘠和料較粗，少部分胎質細膩者也摻有細砂。特別是在陶土中普遍孱有一種名為蛭石的礦物質，該礦物微粒可發出類似雲母的金或銀色光澤，顯然這與當地陶土中夾雜的自然礦物成分有關。陶器的顏色以紅、褐（紅褐、灰褐）和橙黃為主，灰色很少。由於技術原因，有些器表夾雜有灰黑色斑塊。所有陶器均為手製，工藝較粗，陶胎普遍較厚。素面陶器為主，裝飾類紋樣主要有附加堆紋、刻劃紋、乳丁紋及少量繩紋。尤為流行在陶器表面施紫紅色陶衣。彩陶全部為紅彩，花紋圖案大致分兩類，一類為幾何形，如用橫豎短綫、三角、網格、水波等組成花紋帶；另一類為動物紋與幾何紋相搭配，絕大多數為鳥紋組成的花紋帶，也發現極個別的人物形象，彌足珍貴（圖六、圖七）。經觀察，陶器上的紅色陶衣與紅彩應係同一種礦物顏料。在金昌三角城遺址曾發現一件內裝紅色顏料的單耳杯，經鑒定，顏料的化學成分主要是三氧化二鐵和少量的氧化亞鐵。此類物質在當地有廣泛的分佈，沙井文化的彩陶顏料顯然就是用這種東西調製的。

沙井文化陶器的種類比較簡單，缺少變化。從形態看，以平底器為主，三足器次之，圈足器和圈底器很少。現將其歸納為以下幾類分別介紹。

**杯** 沙井文化中最為常見且特徵最突出的器類，分單耳、雙耳兩種。

**寬柄大單耳杯** 器身一側從口緣至腹下置寬柄大耳，約佔器身的 2/3，個別還在單耳另一側捏塑一鑿突或增設一小耳，有彩陶和素面之分。據形態差異，該器可分 A、B 兩型，A 型又分兩式。

I 式 直口，圓鼓腹，平底，整體形態矮胖，如標本 K6179（圖六：4）。

II 式 腹部瘦削，整體形態瘦高，如標本 79HM 採：01（圖四：1）。

B 型呈直筒狀，口底大小相若，如標本沙井採集品（圖五：5）

**單耳杯** 器身一側置環形小耳，因器耳位置不同，分 A、B 兩型。

A 型 侈口，圓鼓腹，單耳置口緣與上腹之間，標本如西崗 M218，在單耳另一側飾乳突一枚（圖六：10）。

B 型 口底大小相若，直筒形，單耳置腹中部，如標本 K6211（圖二：12）。

**雙耳杯** 口略小於底，近直筒形，腹中部置雙小耳，如標本 K5432（圖二：19）。

**罐** 沙井文化陶器中之大宗，形態種類甚多，依據完整器可分平底、圜底兩類。

**圜底罐** 分單耳、雙耳兩種。

**單耳圜底罐** 直口，卵圓腹，小耳，口緣外側有的貼一周泥片，腹部飾繩紋。標本如沙井採集品（圖五：1）。

**雙耳圜底罐** 分三型，其中 A 型又分兩式。

AI 式 整體形態近扁方形，大口，淺腹，如標本 K5597，腹部正中飾乳突（圖二：16）。

AII 式 整體形態近正方形，口較 I 式略小，深腹，如標本 K5598（圖六：1）。

B 型 喇叭口，束頸，雙小耳置肩部，球形圓腹，如標本 K6087（圖二：18）。

C 型 整體形態瘦高，小口，長頸，球形圓腹，雙腹耳，器表飾繩紋，附加堆紋，指甲壓紋，標本如沙井採集品（圖五：2）。

**平底罐** 完整器分三型。

A 型 大口，雙小耳，形體矮胖，如標本 K5588，腹部飾波浪形附加堆紋

(圖二：14)。

**B型** 較A型瘦高，腹部正中飾乳突，器表飾繩紋，標本如西崗M40(圖六：7)。

**C型** 瘦高，小口，雙耳置肩部，長頸，如標本K5596(圖二：11)。

**鬲** 完整器分四型。

**A型** 形體碩大，高56.5厘米，大口，高檔，乳狀大袋足，有短小的實足根，器表飾附加堆紋，如標本K6559(圖一：1)。

**B型** 矮小，高僅10餘厘米，大口，矮檔，袋足無實足根，標本如三角城T1②：4(圖三：2)。

**C型** 高約15厘米，大口，單小耳，矮檔，有短實足根，標本如西崗M334：2。

**D型** 高31.5厘米，微侈口，肩頸處置半月形鑿手，袋足肥大，矮檔，扁鐮形實足根較高，標本如三角城F1：1(圖三：1)。

**豆** 淺盤 細柄中空，喇叭形圈足。標本如三角城T1②：3(圖三：4)。

**壺** 小口，圓鼓腹，肩或腹部置雙小耳，偶見四耳者，標本如三角城採01(圖三：10)。亦有個別彩陶，標本如西崗M125：1(圖六：12)。

**細頸瓶** 形態瘦高，喇叭口，長頸，腹部置雙小耳，標本如西崗M55(圖六：11)。

**碗** 分兩型。

**A型** 微斂口，淺腹，平底，標本如三角城T5②(圖三：13)。

**B型** 與A型大致相同，只是在口緣處置一或兩個鑿手。如標本K6557(圖一：2)，再如三角城T1②：6(圖三：3)。

**盆** 未見完整器。三角城出土的盆口緣外均飾一周花邊狀附加堆紋，腹部也似有深淺之分(圖三：5.6)。

## (二) 木 器

僅在蛤蟆墩墓地有少量發現，種類有盤和筒兩種。盤為長方形淺盤、胎很厚，係用整塊木板鑿挖而成，標本如79HM18：2(圖四：4)。筒用薄木板捲製，底部鑲套圓木板，深腹，口略小於底，如標本79HM15：2(圖四：5)。

### (三) 石 器

石器在沙井文化中是主要的生產工具。分打製、磨製兩種。據裴文中報導在黃蒿井發現有細石器，<sup>[10]</sup>但是否屬沙井文化還有疑問，因在其它沙井文化遺址中還從未見到細石器。

打製石器主要有手斧和環形穿孔石器，它們在金昌三角城遺址發現甚多。石斧大多利用天然的條形礫石打出刃部，其餘部分保留石皮原貌，往往有便於捉握的手柄，標本如三角城 86: 038 (圖三: 22)。環形穿孔石器大者直徑近 20 厘米，小者 10 厘米餘。中央對鑽一大孔，周邊刃部打製或磨製，有些刃部加工不很明顯，標本如三角城 F3: 3 (圖三: 25)。

磨製石器有刀、磨石、斧等。刀的形狀有長方形和半月形，分單孔、雙孔，磨製大多不精 (圖二: 6, 圖五: 10、11)。磨石的形狀有條形、三角、梯形、圭形，一端有孔，無刃，在沙井南墓地均用於隨葬，估計這是一種用來磨骨器和銅器的磨石，一端有孔，便於攜帶。標本如 K2309: 3、K2304: 2、K2313: 7 (圖一: 16, 圖二: 3、7)。沙井南墓地還出土有磨製精良的石環，如標本 K2349: 12 (圖二: 1)。另在沙井一帶還採集有磨製較精的石器，種類有斧、鋤 (圖五: 7、8、9、12)。

其它石器還有石磨盤、石杵、石臼、石球及個別的石製容器——碗 (圖一: 3)。

### (四) 骨 角 器

按種類和功能分為兵器、工具、裝飾品和占卜用具。兵器有鏃和弓弭，鏃為三角形，剖面亦為三角，平底或微凹底，底部嚮內鑽挖一孔以插箭杆 (圖一: 5、6, 圖三: 19)。骨弓弭用動物長骨劈成兩半再磨，一面平齊，另一面弧鼓，兩半相合，頂端有一缺口，均兩兩成雙與骨鏃搭伴而出，估計此物是與弓矢配套使用的器具 (圖四: 16)。工具類有針、匕、錐及角觿。裝飾物有骨珠、骨牌，三角城曾採集到一件刻有繁縟花紋的圓形骨牌 (圖三: 29)。卜骨均用羊肩胛製成，表面留有鑽、灼和鑽灼兼施的三種形式，如標本三角城 T4③: 4 (圖三: 28)。

## (五) 金 屬 器

分銅器、金器和鐵器三類。其中銅器均為小件，無容器，分下列幾種。

工具武器類 有刀、錐、斧、鏃。其中刀分為五型。

A 型 環首，直背直刃，有較明顯的細柄，標本如三角城 79 年採集品（圖三：26）。

B 型 弧背，凹刃，刃與柄無明顯分界，如標本 78HM 採（圖四：22）。

C 型 弧背，直刃，直柄較刃部細，標本如 79HM15：6（圖四：24）。

D 型 柳葉形刃，直柄較刃部細，標本如 79HM14：6（圖四：23）。

E 型 凹背，弧刃，刀尖上翹，柄殘缺，如標本 79STM5：1（圖四：25）。

錐有兩種，一般為錐體剖面四棱形，末端插入木柄，如標本 79STM1：1（圖四：21）。另一種錐體為圓錐形，末端連着中空的鑾鈴，頂部有一穿繫，如標本三角城 F2：4（圖三：30）。

斧 長方形，亞腰，上部有裝柄的穿孔，一側有用於加固斧柄的穿。如標本 K4106：2（圖一：11）。

鏃分三型。

A 型 柳葉形，無翼，剖面三棱狀，關部圓柱狀，下有筴，標本如三角城 TS②：3（圖三：18）。

B 型 平剖面均為三角形，有雙翼和不明顯的後鋒，翼部有淺凹槽，關部有筴，標本如三角城 T5②：2（圖三：15）。

C 型 平剖面均為三角形，有雙翼，關後有圓柱狀銜。標本如 K2327：4（圖一：7）。

裝飾類小件佔沙井文化銅器的很大比重，其中一部分是用於人體裝飾的，如耳環之屬。大量的小鈴、扣、環、牌，管等為綴於衣物革帶或馬具上的飾件。沙井東墓地發現的花瓣形銅牌，有可能為馬面部的飾件（圖一：17、18）。較複雜的還有銅鞭形器（79HM5：5），係將各種形狀的銅器小件用皮條穿繫組合而成。

金器 僅見耳環一種，製作很簡單，用金絲彎成環狀即可，如標本 K4103：131（圖二：8）。



**鐵器** 分為工具和武器。前者有耜和鏟，均出於三角城遺址。耜平面凹字形，刃寬8厘米（圖三：31）。鏟平面正方形，剖面楔形，上有長條形鑿孔，內殘存朽木（圖三：32）。武器類有刀和劍，均銹蝕殘損，刃寬大約2厘米上下，標本如79HM9：1（圖四：26）。

## （六）聚 落

沙井文化的聚落分為三個層次。最高一級為金昌三角城城堡，它傍水而建，有高大的城牆，以小家庭為生活單位的居址建於城堡之內。顯然具有防禦外敵、保護生活安全的功能。儘管城堡的面積並不很大（2萬餘 $m^2$ ），城內的佈局和設施也不十分清楚，但它在沙井文化之中無疑佔有十分突出的位置。（圖九：下左）第二級指柳湖墩、黃蒿井K108點為代表的居地，四周建有環形土牆，直徑40~50米，雖然對其內部的佈局還不了解，但推測當時小規模的氏族群體就生活在這種或可稱之為土圍子的聚落內，四周建有圍牆同樣是出於對安全的考慮，也有利於畜群的管理。（圖九：上）第三個層次為個體家庭。已知沙井文化的房屋有圓形和橢圓兩種，均平地起建。如三角城F4建於城堡內，平面圓形，直徑4.5米，門朝東南。室內中心設一圓形鍋底形竈坑，北牆處另設一長方形火塘。居住面分三層鋪墊礪質，經火烘烤呈紅色，平整堅硬。房屋四周有寬20厘米、深18厘米的溝槽，溝內兩側填塞石塊陶片，未發現柱洞，根據平面結構和室內出土的牆皮，這種房屋應是在溝槽內斜立木柱，至中心相交捆綁，頂部構成圓錐形的窩棚式建築（圖八：下右）。<sup>[11]</sup>柴灣崗F1是一座平面橢圓，面積達40餘平方米的建築，門朝東，室內中部有圓形竈坑，坑側有火種穴，坑北為取暖用的火塘。室內西部有儲藏谷物的小窖穴。房屋四周和屋內共分佈22個柱洞，北面、西面還有溝槽，其構造似較三角城F4進步，年代也更晚一些。<sup>[12]</sup>在三角城內還發現一批窖穴，大都位於房屋四周，間距2~3米，大部分為圓筒狀，直徑1.2~1.3米，深1.4米。坑壁加工規整，有的還挖出供上下的階梯，個別坑內殘存有谷物痕迹。<sup>[13]</sup>

沙井文化的葬地一般選在地勢略高的漫坡土崗上，距生活聚落250~500米。一些墓地的墓葬數量多達四五百座，足見延續時間相當長。各墓地的墓葬排列有序，基本為南北佈局，墓主頭朝北，流行單人仰身直肢葬，也有少量

的側身屈肢葬、亂骨葬、二次遷葬及合葬。一般都有隨葬品，多寡不等，也有一無所有。聯想到有些墓的填土中曾發現無頭骨架、或單獨的頭骨、肢骨，以及殉牲數目的多少有無，表明沙井文化中不僅存在貧富分化，甚至已出現殺殉一類殘酷的階級壓迫現象。<sup>[4]</sup>總之，沙井文化的偏洞墓、土洞墓、殉牲、墓內鋪石灰、鋪蓋草席、足蹬土塊及火燒尸骨等埋葬習俗很有特色。兒童葬俗與成人大致相同，只是大多無隨葬品或墓穴較淺小。

### 三、沙井文化的分佈

40年代末，裴文中曾得出“沙井文化僅廣泛地分佈在蒙古沙漠的邊緣上”的認識。<sup>[5]</sup>後來，在一些研究文章、教科書乃至大型的專業工具書中，均將沙井文化的分佈劃在東起蘭州、西抵張掖這一廣闊的地域範圍內。<sup>[6]</sup>近年來，隨着研究的深入，逐漸發覺上述看法與實際情況出入很大，同時也識別出一些本不屬於沙井文化的遺址和遺物。如40年代裴文中在張掖黑水國城址附近發現的遺物就不屬於沙井文化。那兒採集的黑彩陶片在沙井文化中從未見過，而打製的手斧却是四壩文化的典型式樣，故該址應屬四壩文化。<sup>[7]</sup>再如山丹四壩灘遺址所謂丙組遺存曾被劃歸沙井文化，<sup>[8]</sup>實際上該址並無沙井文化的內容，這已被多次的調查所證實。再看一直作為沙井文化典型遺存的天祝董家臺遺址，該址所出的圓底彩陶罐和單耳繩紋罐很有特點（圖十一）<sup>[9]</sup>可是此類風格的器物在沙井文化中至今尚未發現，反之却在蘭州左近的榆中、甘谷、武山等地出土了一批。初步研究表明，以董家臺遺址為代表的遺存應屬於一種新的文化類型。若將之納入沙井文化體系顯然不妥。<sup>[10]</sup>還有，永登縣榆樹溝古墓被確定為沙井文化，主要根據是發現了7塊表皮施橙黃陶衣的夾砂陶片和一件與沙井文化陶器相似的殘器耳。<sup>[11]</sup>該墓出土的6件圓雕銅鹿、4件圓雕鷹首、34件火焰紋卧犬銅牌、3件渦紋銅牌及獸首車吾等器物在沙井文化中絕對不見。但在鄂爾多斯高原至寧夏固原、中衛一綫則屢有發現。顯然，榆樹溝這批北方草原文化氣息甚濃的文物應為戰國時匈奴人嚮西北一綫滲透時的遺留。特別是匈奴所使用的陶器中有一部分正是器表施橙黃陶衣的夾砂紅陶罐。<sup>[12]</sup>榆樹溝古墓應從沙井文化中剔除。最後，所謂在蘭州發現沙井文化遺址的說法由於缺乏實物的支持亦難

成立。<sup>[12]</sup>綜上述，沙井文化的分佈範圍並未到達張掖、武威、山丹、天祝、古浪、永登和蘭州這些地區。

考古發現證明，沙井文化的分佈區未能越出民勤、金昌、永昌三縣市。已確定的遺址點集中在巴丹吉林沙漠與騰格里沙漠之間的民勤綠洲和永昌盆地之間，地理坐標大致為北緯 38°20'~39°，東經 102°15'~103°45'。民勤沙井子至金昌三角城一綫是為該文化的中心區（圖十）。

民勤盆地位於祁連山內陸水系下游的沙漠終端湖地帶，河西走廊東端北部。從地圖上看，這裏猶同伸向內蒙古沙漠的一支觸角。受環境因素的影響，當地的氣候、植被等自然環境與其南側武威一帶的山前傾斜平原有很大差異，並因此形成不同的經濟文化區。或許正是這一地理格局限制了沙井文化很難向南側的農業文化區拓展，儘管當時並無關河之險。據河流的走向分析，沙井文化的遺址主要分佈在石羊河、金川河下游沿岸和湖沼沿岸的綠洲上，耐人尋味的是，這裏正好位於後來歷史時期修建的長城以北地區。

#### 四、文化分期與年代

沙井文化的遺址一般堆積較薄，包涵物少，加上墓中隨葬陶器比例不高，缺乏組合關係，這些給分期工作造成很大困難。可是當我們換個角度，從遺址的空間分佈着手比較，逐步認識到，民勤沙井周圍的遺址與金昌三角城為中心的遺址之間在文化面貌上存在若干差異，而這種差異很可能是時間不同造成的（為便於行文，下面將沙井周圍的遺址稱為甲組，將三角城一帶的遺址稱為乙組），試比較。

A. 在喪葬習俗方面：

- ① 甲組全部為豎穴土坑墓；乙組除豎穴土坑墓外，主要為豎穴偏洞墓。
- ② 甲組殉牲習俗不明顯；乙組則盛行。
- ③ 甲組隨葬陶器者佔墓葬總數的 1/3 強；乙組僅達 1/4~1/6 或更少。

B. 在器類形態方面：

甲組基本不見乙組遺址中大量使用的 D 型鏟足鬲；乙組亦不見甲組的 A 型大口乳狀袋足鬲。甲組有部分鬲底器；乙組無。甲組陶器以 A 型寬柄大單耳杯

為主 (AI)；乙組此類器甚少且形態有變化 (AII)。再有，乙組的雙耳壺、花邊口沿盆、細頸瓶等器類為甲組所不見。

#### C. 在彩陶方面：

甲組比例遠高於乙組，達 50% 左右。而且構圖規範，格式化，花紋較繁縟，流行烏紋母題；乙組彩陶數量很少，且圖案簡化，不見烏紋。

#### D. 其它

乙組發現一批鐵器、木器、皮革製品和毛麻紡織品；甲組不見。

從空間看，甲乙兩組的中心點僅相距 60 公里，其間並無天然屏障阻隔，所以絕無產生同一文化兩個地域類型的可能。在肯定甲乙兩組隸屬同一考古學文化的前提下，上述差異只能解釋為時代不同的結果。我們認為甲組早於乙組。證據如下：首先，鐵器的產生是較晚一階段的事實，乙組各遺址點均有鐵器發現，而甲組則不見，此為其一。第二，甲組彩陶數量多且花紋規範繁縟；乙組彩陶數量少，花紋簡潔乃至草率，顯示出該文化彩陶因素由盛至衰的一般過程。第三，甲組中的少量圜底陶器形態接近董家臺類型遺存，表明甲組中某些圜底類因素的時代接近董家臺類型。據研究，董家臺類型的年代大致相當於商代<sup>245</sup>。已知乙組年代在西周末至春秋，如此可間接證明甲組早於乙組。反之，乙組中大批鏟足鬲因素與渭水上游的毛家坪 B 組遺存類似，後者年代為春秋時期，<sup>246</sup> 正與乙組年代相合。第四，在三角城遺址曾發現部分輪製的泥質灰陶片，器表飾斷繩紋、方格紋和水波紋，此類陶片與沙井文化陶器質地風格迥異，<sup>246</sup> 却與渭水中上游一帶某些春秋戰國時期的灰色陶器一致，從另一角度再次佐證了乙組的年代下限。

綜上述分析，沙井文化初步分為早晚兩期。早期以民勤沙井子為代表，典型陶器為 A 型鬲，圜底罐、AI 式寬柄大單耳杯等。早期彩陶比例較高，花紋繁縟，流行烏紋。墓葬形制為豎穴土坑。晚期以三角城為代表，典型陶器為 D 型鬲，雙耳壺、花邊盆、細頸瓶等。彩陶衰退，花紋草率，烏紋匿迹。墓葬流行豎穴偏洞，殉牲普遍，出現鐵器。

有一點需要說明，迄今為止，在三角城左近尚未見到屬於甲組的早期因素，但在甲組範圍內已發現少量晚期的乙組因素。總而言之，甲乙兩地似不應存在截然的時間對立。

有關沙井文化的碳十四數據有如下一批：<sup>27</sup>

實驗室編號	遺址單位 (標本)	<sup>14</sup> C 年代 (距今)	樹輪校正年代 (高精度表)
BK79065	HM15 (朽木棒)	2950±160	BC1310~840
BK79066	HM18 (朽木棒)	2850±90	BC1022~828
BK79062	HM5 (朽木棒)	2730±95	BC900±789
BK79063	HM11 (朽木棒)	2680±125	BC894±453
BC79064	HM14 (朽木棒)	2570±90	BC796±412
ZK-0789	HM14 (朽木棒)	2540±80	BC789~409
ZK-0739	SH (木炭)	2675±100	BC888~595
BK-79030	SH (木炭)	2600±90	BC802~435
ZK-0792	XM26 (朽木)	2700±90	BC891~663

上述所測年代經校正後落在公元前 1310(840)~789(409)年之間，其中 HM15、HM18 兩墓所選標本係下葬前曾用過的廢棄木料，上面還留有鑿出的舊卯眼，<sup>128</sup>顯然這兩組數據偏早，若捨棄，其餘年代便落在公元前 900 (789)~789 (409) 年之間。它大致相當於中原地區西周晚期至春秋晚期。這些標本採自三個遺址點，均屬於乙組，它們應代表沙井文化晚期的絕對年代。目前尚缺乏沙井文化甲組的絕對年代，若根據晚期的已知年代上推，早期的年代應在公元前 1000 年左右，即相當於中原地區西周早期階段。

## 五、生態環境的復原及經濟形態的考察

民勤綠洲的地理方位在紅崖山——阿拉古山一綫以北，其地質構造屬於阿拉善臺塊的邊緣凹陷，為中國大陸典型的荒漠綠洲。民勤的東北被騰格里沙漠包圍，西北毗鄰巴丹吉林沙漠，中部為石羊河、金川河下游沖積成狹長而平坦的綠洲帶，今天的地貌形態表現為島山、殘丘、古湖泊、古河道及階地，為典型的大陸性乾燥氣候區。遠在史前時期，該綠洲基本隨着古石羊河和古金川河及終端湖的自然變遷而移動。進入歷史時期後，隨着人類生產活動的日益頻繁和擴大，這裏的河湖面積迅速改變並縮小，這種人為促進水系演變、干預綠洲

發育的因素，愈趨晚近、愈演愈烈。以至於到了今天，有相當一部分沙井文化的遺址已淪落在不毛之地的沙漠之中（圖十）。

據地理學的研究，早在白堊紀至第三系，民勤盆地似已成為一座內陸湖盆。第四紀以來，盆地大都在緩慢沉降和風沙與流水堆積過程中。依照更新世湖積層砂質粘土及砂泥質交互層的厚度及分佈範圍，古石羊河和古金川河形成的終端湖東西長達120餘公里，湖濱地貌表現為砂礫草原。這座龐大的終端湖就是成書於戰國時期的《禹貢》中所記載的“豬野澤”。<sup>[29]</sup>不過，到了戰國時，它的面積已較史前時期大為縮小，沿岸形成了廣闊的沼澤平原和綠洲，這從早期河流沖積層的範圍和文獻記載可得到印證。總之，在戰國以前，民勤盆地的河湖演變和綠洲發育完全循自然景觀的發展，很少受人類活動的影響，屬自然水系時代。<sup>[30]</sup>沙井文化恰好處在這一時期，而且沙井文化的分佈範圍也正好是東西長120公里。這並非偶然的巧合，已知的沙井文化各遺址點均分佈在河西走廊北山餘脈以北，騰格里沙漠東緣殘丘以東的一條弧狀地帶上，這一範圍應該就是“豬野澤”的南岸。特別是在河湖相交的三角洲上，沙井文化的遺址分佈更為集中，如三角城一帶是古金川河入“豬野澤”的河口地帶，沙井和黃蒿井則為古石羊河兩支岔河入“豬野澤”的河口。<sup>[31]</sup>在自然水系時代，水源十分充足，在河流主幹的沖擊下，“豬野澤”南岸發育出較寬闊的沖積扇和湖濱三角洲，沙井時期的居民無疑會很自然地佔領這樣一些水草肥美的綠洲繁衍生存。這一發現不僅對於復原沙井時期的生態環境提供了重要線索，也為闡釋該文化居民的經濟生活奠定了基礎，反之又能從人文的角度為更加準確地界定戰國以前“豬野澤”的方位和範圍提供了可靠的實物數據，在古地理學研究上也具有重要意義。

通過考古發現的實物遺存亦可進一步說明當時這裏的生態環境。1924年，安特生在柳湖墩遺址北部曾發現大量淡水類貝殼，<sup>[32]</sup>表明在歷史上這裏曾有豐富的水資源。再有，沙井文化的彩陶器中有相當一部分繪有鳥類圖案，仔細揣摩這些飛禽，不難發現他們都是與水相依為命，在水邊繁衍生存的禽鳥。其種類有天鵝（圖七：4），大雁（圖七：5），鶴鸕類（圖七：3.8），野鴨類（圖七：1）。彩陶畫面中的水鳥有的遨遊於湖面之上（圖七：1.4.5），有的站立在岸邊蘆葦叢中（圖七：3.5），或垂首小憩，或引頸長鳴。有的寫實，有的已趨於圖案

化，但件件生動自然、飄逸傳神，顯露出高超的繪畫水平。藝術源於生活，沙井文化的居民能留下如此傳神的作品，一個重要的先決條件就是大量的、種類繁多的鳥類曾與他們生活在同一片藍天下，長期的耳濡目染造就出沙井人的藝術，這些珍貴畫面從另一個側面再現了當時人們生活在水肥草美的湖沼岸邊的環境。

沙井文化是一支以經營畜牧業為主的部落群體。他們豢養的牲畜主要有羊、馬、牛及個別的驢、駱駝（後兩類尚不排除野生的可能）。在蛤蟆墩有一墓（M15）殉羊頭 24，馬頭 1，<sup>[33]</sup>這個數字反映出當時畜牧業經濟的規模。考慮到該文化居民有比較穩固的聚落，晚期甚至建有相當規模的城堡，說明他們所經營的畜牧業並非純粹的逐水草而居、來去無定的遊牧形式。而是採取一種以較為固定的聚落為中心，循一定的半徑活動的駐牧形式。正因為有着相對穩定的生活環境，沙井文化的居民也從事一定規模的農業生產。這從考古發現的農業生產工具（石鏟、石刀、鐵舌、鐵鋤）、糧食加工工具（石臼、石杵、石磨盤、石磨棒）和在一些遺迹單位中發現的糧食朽灰可以得到充分的證明。麻類紡織品的出土說明當時還種植一定的經濟作物。箭鏃、骨弓弭及大量石球說明狩獵活動仍然是一種重要的生產活動。此外，該文化還擁有從燒造陶器、冶煉金屬（銅、鐵），紡織毛、麻，編織（草席、葦席）等原始手工業的實力。在沙井文化中曾發現一批海貝，如沙井南墓地的 M17、M33、M35 均隨葬數枚海貝。<sup>[34]</sup>1986 年我們在三角城內城垣下發現一件器底有一穿孔的陶罐，內裝海貝一百餘枚，<sup>[35]</sup>其性質頗似今天的撲滿。所有海貝均將背部磨通以利串繫，這些從遙遠的海邊輾轉交換而來的寶貝顯然已具有等價物的功能。暗示出在沙井文化中已存在較為原始的商品貿易活動。

## 六、文化源流與族屬

對於沙井文化的來源，有人認為它是在本地史前文化的基礎上發展起來的；<sup>[36]</sup>也有人持相反意見，認為它是從別處遷徙過來的。<sup>[37]</sup>上述推測大都僅僅是建立在相對年代早晚的排比上，缺乏實質性的內容，難免帶有盲目色彩。我們認為，沙井文化是河西地區東側的一支土著文化，該文化中有相當一部分文化

因素來源於當地的原始文化。以陶器為例，沙井文化早期階段的寬柄大單耳杯和圜底類陶器就分別來自河西地區的馬廠類型和蘭州左近的董家臺類型（圖十一）。單耳杯最早是馬廠類型文化嚮河西走廊拓展時因經濟生活發生變化而創造的新器型，很可能與畜牧業比重的增加有關。如牛羊一類牲畜均可產奶，奶製品的涌入必然使人們的食物構成發生變化，這類筒狀的單耳杯無疑是一種最適宜食用和製作奶製品的器具。這一因素後來被以畜養業為主要經濟的沙井文化繼承下來，並發展成為該文化中具有鮮明特徵的典型器。由於馬廠類型與沙井文化在年代上缺環甚大，上述結論還有賴於中間過渡環節的支持。董家臺類型的圜底陶器與沙井文化早期階段的 AII 式，C 型雙耳圜底罐、單耳圜底罐在形態上具有顯而易見的傳承關係，特別是在民勤芨芨槽一帶曾發現有董家臺類型的彩陶片，<sup>[38]</sup>暗示二者曾有接觸。董家臺類型是分佈在渭河上游至天祝一綫的青銅時代早期的一種文化類型，其年代大致相當於商代階段，沙井文化早期的圜底系陶器應是受它的影響而產生的。再有，沙井文化的偏洞室墓及某些上肢擾亂葬的習俗均可在河西走廊西段的四壩文化中找到來源，如四壩文化的火燒溝墓地便流行偏洞室墓，<sup>[39]</sup>其形制與蛤蟆墩等墓地的偏洞墓相同。四壩文化的干骨崖墓地存在相當數量的上肢擾亂葬現象，<sup>[40]</sup>這些都可能傳播並影響到後來的沙井文化葬俗。此外，沙井文化也曾受到北方草原文化的影響，並汲取了他們的若干文化因素，這突出地反映在該文化的銅器小件方面。在沙井文化的晚期階段，它還與渭河上游的某些土著文化有所接觸，鏟足鬲和少量輪製的泥質灰陶器可作為這種交往的見證。或許正是在這種既偏安一隅，又多方進行文化交流的進程中，使沙井文化逐漸孕育成一支風格頗為獨特的青銅時代文化。

沙井文化的去向目前尚無明確的踪跡。若從年代下限考慮，它的消失很可能與北方匈奴部族的崛起與擴張有直接關係。果如此，其走向不外有二。第一，在匈奴的征服過程中，沙井文化像中國北方許多與華夏為鄰的少數民族一樣，在這一歷史大潮中歸順到匈奴單於的麾下，從此轉入居無常處的遊牧生活，金戈鐵馬，來去無踪。1985 年，在寧夏同心縣倒墩子發現了一批匈奴墓葬，其中有 6 座豎穴偏洞室墓，其形制、葬俗、乃至殉牲的位置方嚮，隨葬陶器的擺放與沙井文化晚期的同類墓可謂如出一轍。此類墓葬在以往發現的匈奴墓中絕無僅有，顯然這是匈奴從西北地區引進的文化因素，或許正是沙井文化融於匈奴



的寫照。經考證，倒墩子墓地屬西漢時期投降漢人的一批匈奴，後被安置在當地。<sup>[11]</sup>第二種可能是，在匈奴向南向西大舉擴張的壓力下，沙井文化的居民不願被其吞併，但南有農業民族的控制，北有茫茫大漠阻隔，只能向西流竄遷徙。曾有人指出，新疆東部一些相當於戰國時期的古代遺存與沙井文化有影響關係。<sup>[12]</sup>有人甚至認為鄯善蘇巴什的偏洞墓就是沙井文化影響的結果。<sup>[13]</sup>這推測正與所謂河西大月氏人西遷的記載暗合。<sup>[14]</sup>但以上解釋尚停留在假說階段，沙井文化是否西遷，還有待新的考古發現來證明。據研究，早在商代，從鄂爾多斯高原經阿拉善臺地至新疆一綫已存在一條通道<sup>[15]</sup>，沙井文化若西遷，必然會留下蛛絲馬迹。如此，加強北方這條草原之路的考古工作將有助於這一問題的解決。

關於沙井文化居民的族屬，多數研究者傾向於大月氏人西遷以前的遺留。<sup>[16]</sup>近來又有人主烏孫之說。<sup>[17]</sup>對這些猜測本文不準備進行評論。中國西北地區在歷史上從很早起就是個民族雜居之地，但其主體應是羌戎系統。從文化源頭追溯，沙井文化的血脈中積澱有相當濃稠的羌戎血統，這是討論沙井文化居民族屬不能脫離的根基。因此，我們認為沙井文化應屬西北地區羌戎體系中的一支。也可能後來他們歸順了匈奴，或自號月氏而西遷，但那已是較晚一段的事，已超出本文討論的範疇，不贅。

後記：本文在寫作過程中，承蒙甘肅省文物考古研究所蒲朝級先生數次來函告知他當年在金昌三角城一帶的發掘情況，並核實有關問題。在此特意向他表示誠摯的謝意。

1992年6月二稿於北京大學46樓

## 注 釋

- (1) a. J. G. Andersson, Reserches into the prehistory of the China, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, No. 15, 1943. Stockholm.  
b. 安特生：《甘肅考古記》地質專報甲種第五號，1925年。
- (2) 見(1)。
- (3) 裴文中認為三角城之高臺可能初建於史前時期，至漢唐仍沿用。近年的研究表明，此高臺應為漢初建造的由姑臧平休屠澤塞向東北伸出的一座城障舊城，見吳初讓《河西漢墓》載《文物》，1990年12期。

- [4] 裴文中：《中國西北甘肅走廊和青海地區的考古調查》，《裴文中史前考古學論文集》文物出版社，1987年，北京。
- 裴文中：《中國文化之生成及其發展》（摘錄），《新建設》第二卷第四期，1951年。
- [5] 《甘肅永昌三角城沙井文化遺址調查》，《考古》1984年7期；《永昌三角城與蛤蟆墩沙井文化遺址》，《考古學報》1990年2期。
- [6] [7] 見 [5]。
- [8] 蒲朝綏《試論沙井文化》，《西北史地》1989年4期。
- [9] 北京大學考古系、甘肅省文物考古研究所1986年河西走廊史前考古調查資料。
- [10] 見 [4]
- [11] 見 [5]
- [12] 見 [8]
- [13] 見 [5]
- [14] 見 [8]
- [15] 見 [4]
- [16] 見 [5]、[8] 及《中國大百科全書·考古卷》沙井文化條。
- [17] 見 [4]
- [18] 安志敏《甘肅山丹四壩灘新石器時代遺址》，《考古學報》1959年3期。
- [19] 張學正《甘肅古文化遺存》，《考古學報》1960年2期。
- [20] 李水城《論董家臺類型及其相關問題》待刊稿。
- [21] 《甘肅永登榆樹溝的沙井墓葬》，《考古與文物》1981年4期。
- [22] 羅豐等《寧夏固原近年發現的北方系青銅器》，《考古》1990年第5期。
- [23] 見 [8]
- [24] 見 [20]
- [25] 趙化成《甘肅甘谷毛家坪遺址發掘報告》，《考古學報》1987年3期。
- [26] 見 [5]
- [27] 《中國考古學中碳十四年代數據集》（1965—1991），文物出版社，1992年。
- [28] 見 [8]
- [29] 《叢書集成》：“禹貢圖注”云：“黑水西河惟雍州……原隰底績，至於豬野。”廣平曰原，下濕曰隰，豬野澤名。”
- [30] 馮繩武《民勤綠洲的水系演變》，《地理學報》第29卷第3期；1963年9月。
- [31] 見 [30]
- [32] 見 [1]。

- [33] 見〔5〕
- [34] 見〔1〕
- [35] 見〔9〕
- [36] 見〔4〕、〔19〕
- [37] 戴春陽《月氏文化族屬、族源刍議》，《西北史地》1991年1期。
- [38] 見〔9〕
- [39] 《甘肅省文物考古工作三十年》，《文物考古工作三十年》，文物出版社，1979年，北京。
- [40] 中國考古學年鑒，1987年，文物出版社
- [41] 《寧夏同心縣倒墩子匈奴墓地》，《考古學報》，1988年3期
- [42] 羊毅勇《新疆木壩四道溝遺址》，《考古》1982年2期 張玉忠《天山阿拉溝考古考察與研究》《西北史地》1987年3期
- [43] 《新疆鄯善蘇巴什古墓葬》，《考古》1984年1期
- [44] 《史記·大宛列傳》：“始月氏居敦煌、祁連間，及為匈奴所敗，乃遠去，過宛，西擊大夏而臣之，遂都鳩水北，為王庭。”
- [45] 林梅村《開拓絲綢之路的先驅——吐火羅人》，《文物》1989年1期。
- [46] 見〔5〕、〔8〕
- [47] 趙建龍《關於月氏族文化的初探》，《西北史地》1992年1期。

## A Study of Shajing Culture

Li Shuicheng

### Summary

Shajing Culture is one of the native Bronze Age cultures in northwest China, which was found in 1923, and its further study has remained flawed and developed slowly since then. This paper has synthesized Shajing Culture's basic character through a systematic analysis and study of the up to-date archaeological data, and has identified its distribution clearly, and discussed its chronology, phases and some other problems.

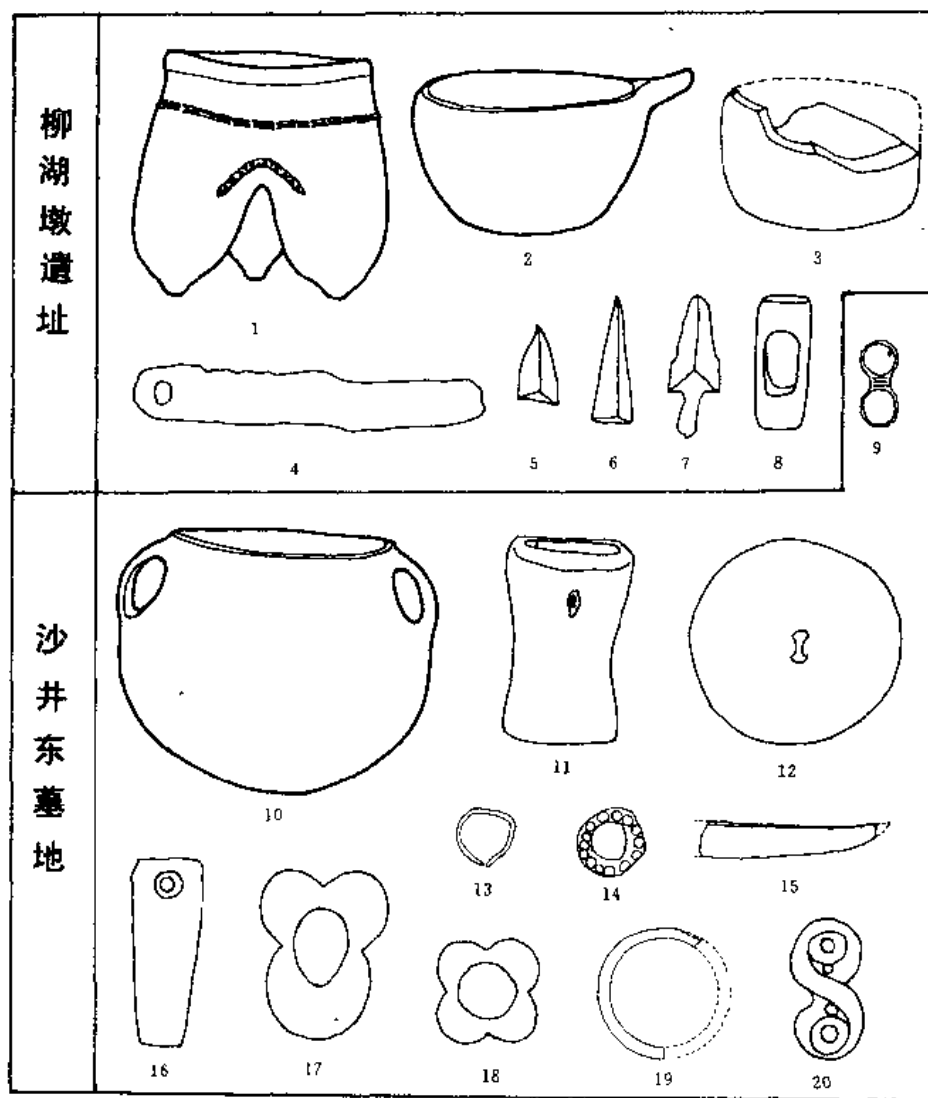
Shajing culture is one of the native bronze cultures with very strong regional character, distributed in Minqin and Yongchang County Hexi Corridor, between Badain Jaran and Tebgger Desert, Gansu Province. According to the differences a-

---

mong its material remains in different areas, this culture can be divided into the early and late phases. The early phase is represented by the sites around Shajing village in Minqin County, and the late phase is represented by the sites around Sanjiaocheng in Jinchang County. This culture can be dated from around 1,000 BC to 645 BC.

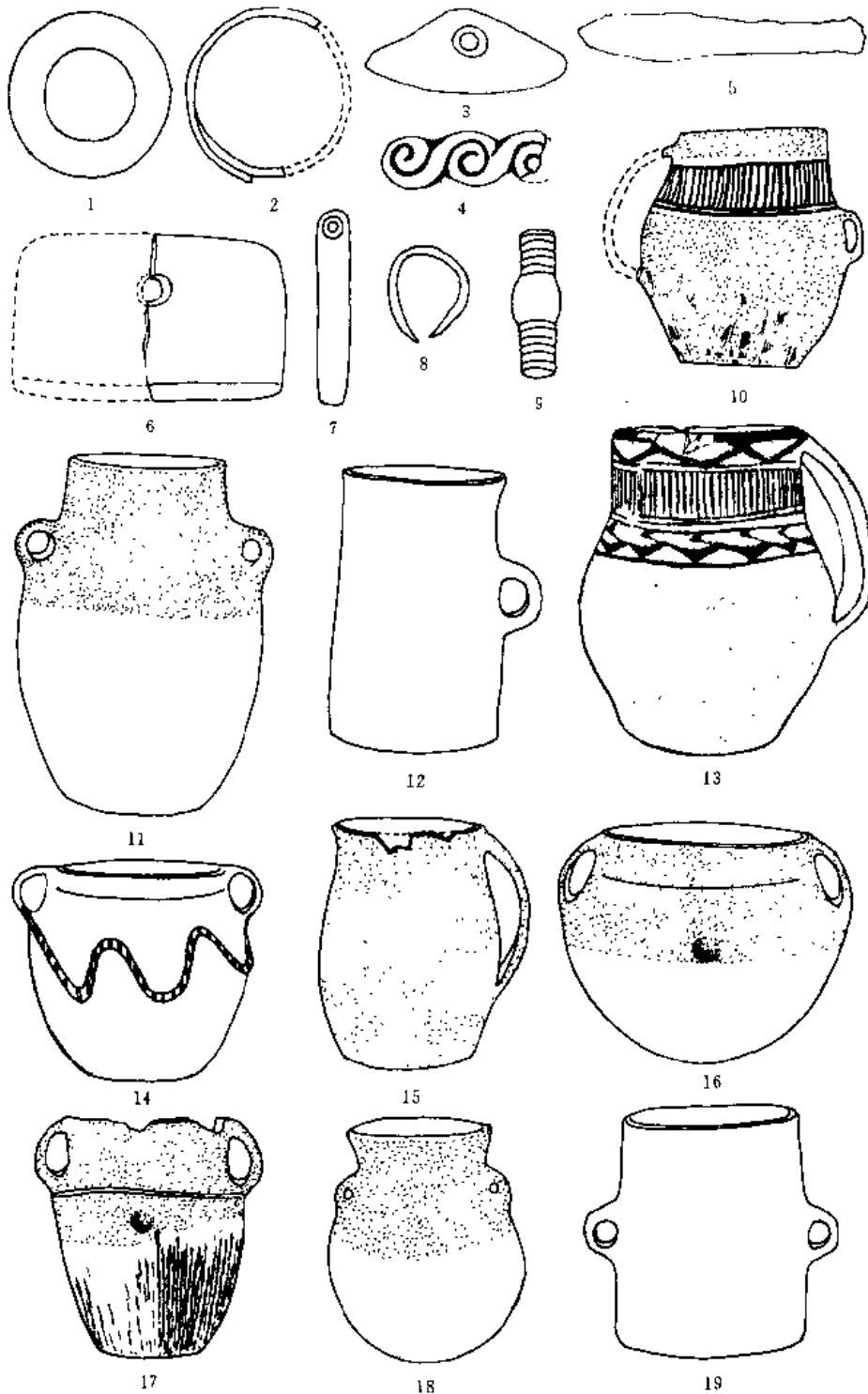
According to the study of historical geography, there was a large ancient lake in Minqin and Yongchang County. The people in the Shajing Culture period lived in this ancient oasis, subsisted mainly on animal husbandry, and also supplemented it with farming and hunting.

There are many cultural elements in Shajing Culture which came from other early prehistoric cultures in northwest China. And, at the same time, it was also influenced by the cultures in the north prairie region. Shajing culture, therefore, ought to be one subbranch of the Qiang and Rong Peoples, and its disappearance may have been caused by the expansion of the Hun. It was either incorporated into the Hun Culture or forced to move westwards under the pressure of Hun expansion.



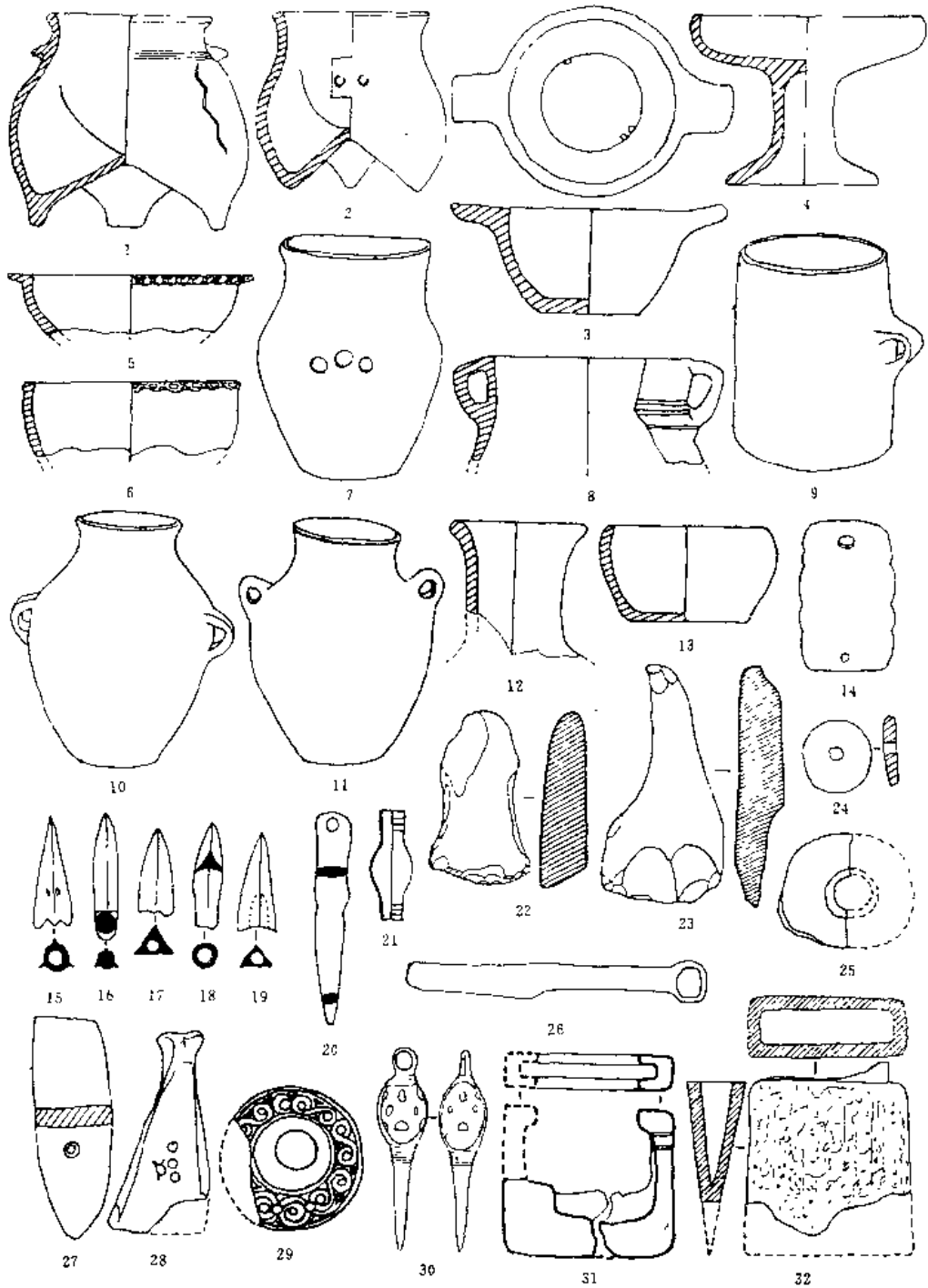
圖一

- 1、A型高 (K6559) 2、B型碗 (K6557) 3、石碗 (K2457:4) 4、銅刀 (K2327:1) 5、  
 6、骨鏃 (K2348:4, K2327:3) 7、A型銅鏃 (K2327:4) 8、穿孔骨器 (K2327:13) 9、  
 銅雙連珠 (K2321:106) 10、AI雙耳圓底罐 (K6176) 11、銅斧 (K4106:2) 12、銅鏡  
 (K4106:1) 13、金耳環 (K4104:7) 14、銅扣 (K2313:12) 15、銅刀 (K2321:26)  
 16、條形穿孔石器 (K2309:3) 17、18、銅牌飾 (K4106, K4106:6) 19、銅環 (K2321:  
 2a) 20、小銅牌飾 (K2321:12)



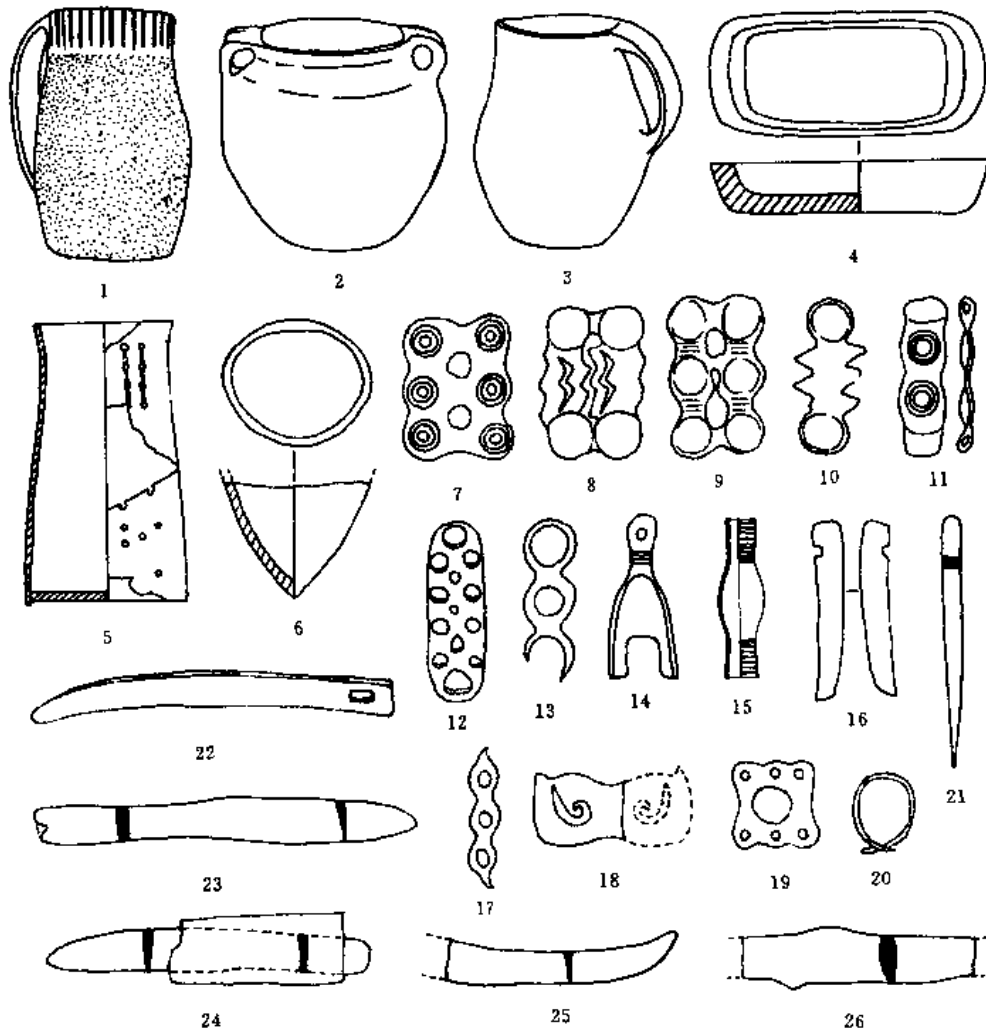
圖二 沙井南墓地

1、石坡 (K2349: 12) 2、銅環 (K4103: 127) 3、7、穿孔石器 (K2304: 2, K2313: 7)  
 4、銅牌 (K2349: 142) 5、銅刀 (K2296) 6、石刀 (K4103: 159) 8、金耳環 (K4103:  
 131) 9、銅管 (K2349: 144) 10、13、15、A型單耳杯 (1948年探, K5591, K5524) 11、  
 C型雙耳罐 (K5596) 12、B型單耳杯 (K6211) 14、A型雙耳罐 (K5588) 16、A型雙耳圓  
 底罐 (K5597) 17、B型雙耳罐 (選自《甘肅考古記》) 18、B型雙耳圓底罐 (K6087) 19、  
 雙耳杯 (K5432)



圖三 金昌三角城出土遺物

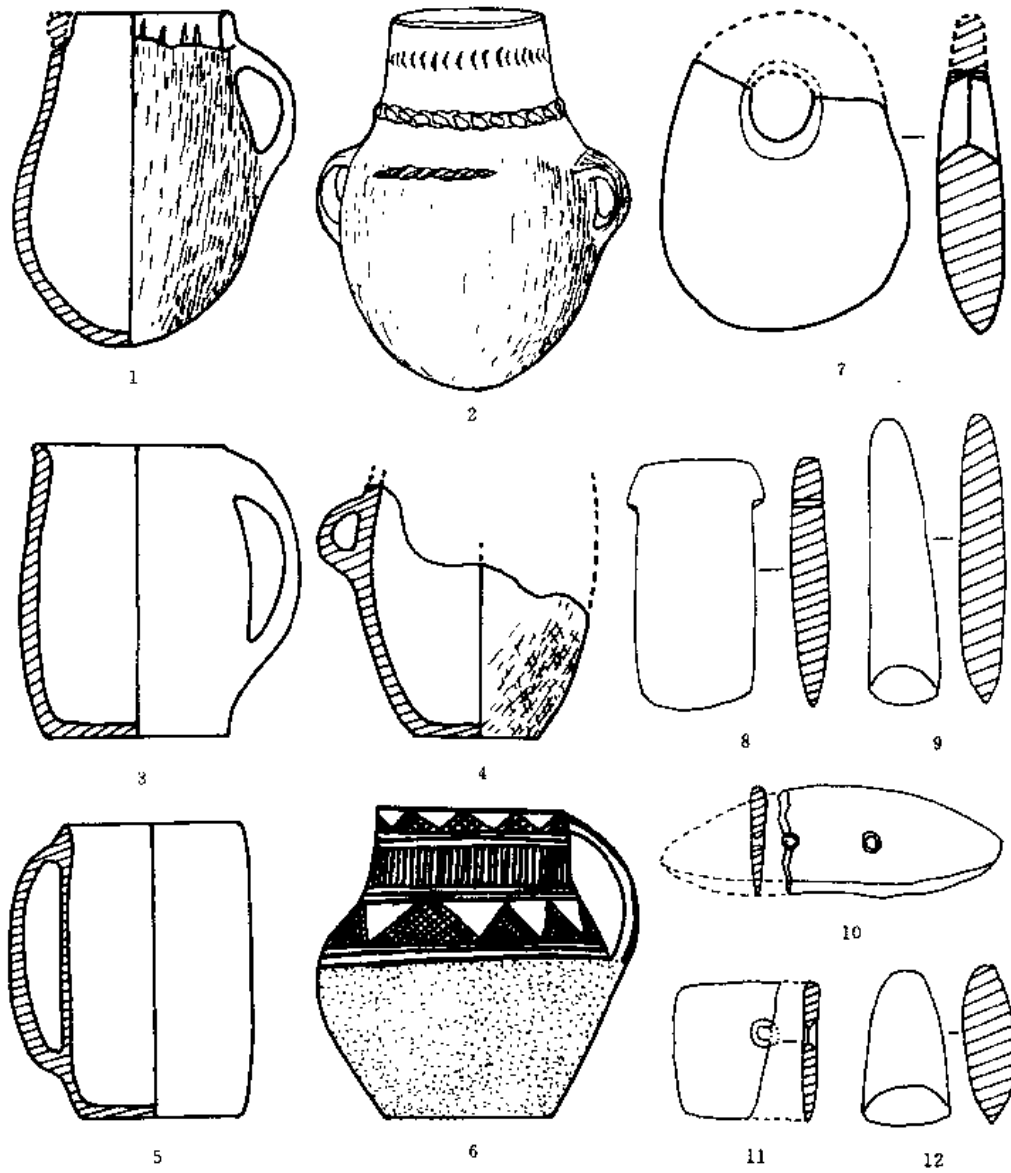
- 1、D型鬲 (F1: 1) 2、B型鬲 (T1②: 4) 3、B型碗 (T1②: 6) 4、豆 (T1②: 3) 5、6、盆 (86年採) 7、小罐 (T1②: 5) 8、雙耳罐 (86年採) 9、B型單耳環 (採02) 10、11、雙耳壺 (採01, 79年採) 12、瓶口 (H1) 13、A型碗 (T5②) 14、骨牌 (T4②: 2) 15-18銅鏃 (T5②: 2, 採06, 採017, T5②: 3) 19、骨鏃 (T5②: 1) 20、骨匕 (T6②: 2) 21、銅管 (採011) 22、23、石斧 (86年採) 24、陶紡輪 (H4: 8) 25、環形石器 (F3: 3) 26、銅刀 (79年採) 27、瓦 (T5②: 2) 28、卜骨 (T4③: 4) 29、刻花骨牌 (79年採) 30、銅錐 (F2: 4) 31、鐵插 (79年採) 32、鐵鏟 (H1: 1)



圖四 蛤蟆墩墓地、上土灣崗墓地遺物

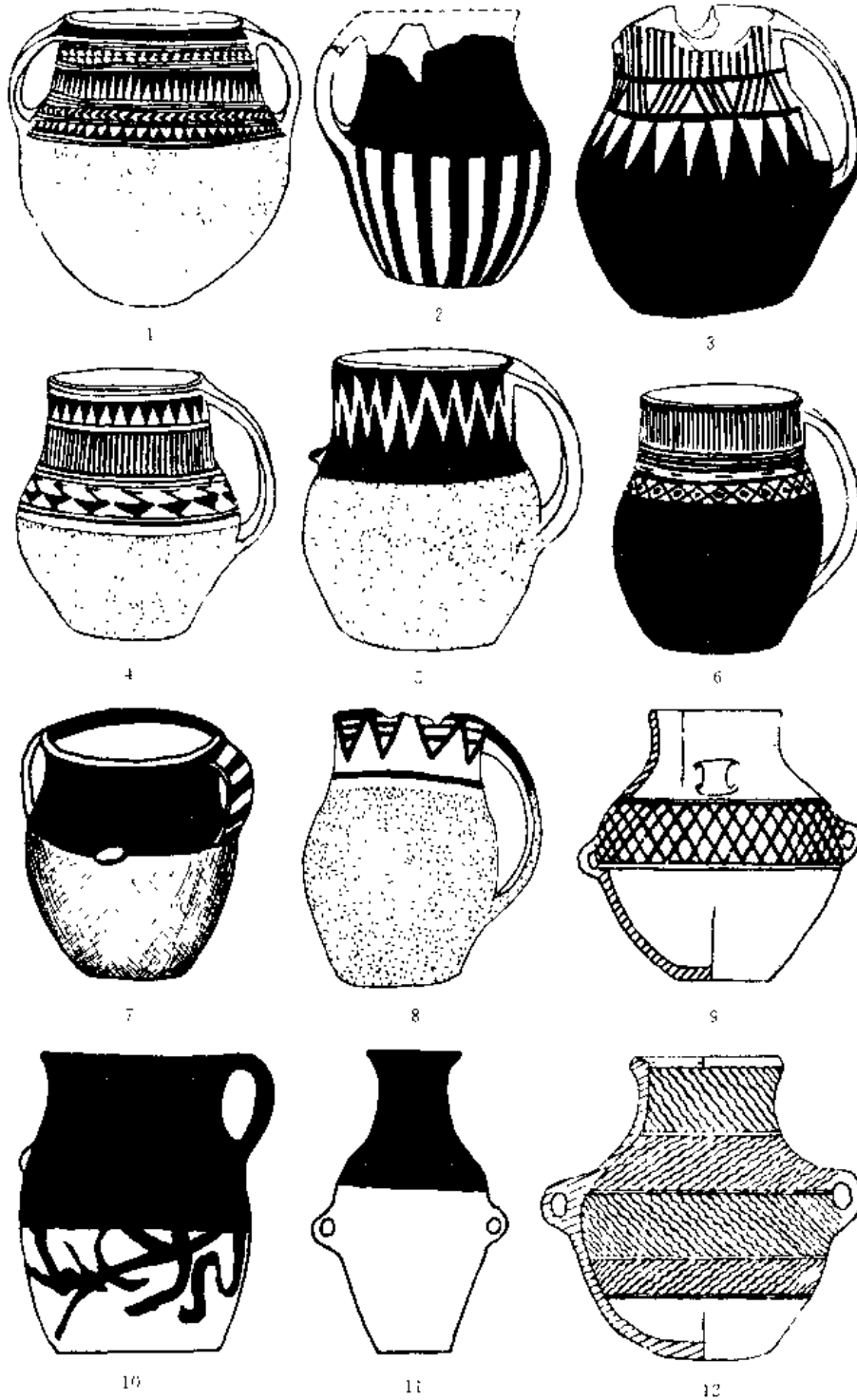
1、A I 寬柄大單耳杯 (M 採 : 01) 2、A 型雙耳罐 (M16 : 3) 3、AI 寬柄大單耳杯 (TM2 : 1) 4、木盤 (M18 : 2) 5、筒狀木盒 (M15 : 2) 6、兩足 (M18 : 1) 7-11、銅聯珠飾 (M12 : 5、TM4 : 1、M 採、M6 : 4、M10 : 2) 12、銅牌飾 (M 採) 13、17、銅連環飾 (M 採) 14、銅鈴 (M5 : 6) 15、銅管 (M4 : 2) 16、骨弓弭 (M18 : 7) 18、19、銅牌飾 (M11 : 3、TM4 : 2) 20、銅耳環 (M6 : 3) 21、銅錐 (TM1 : 1) 22-25、銅刀 (M 採、M14 : 6、M15 : 6、TM5 : 1) 鐵刀 (M9 : 1)





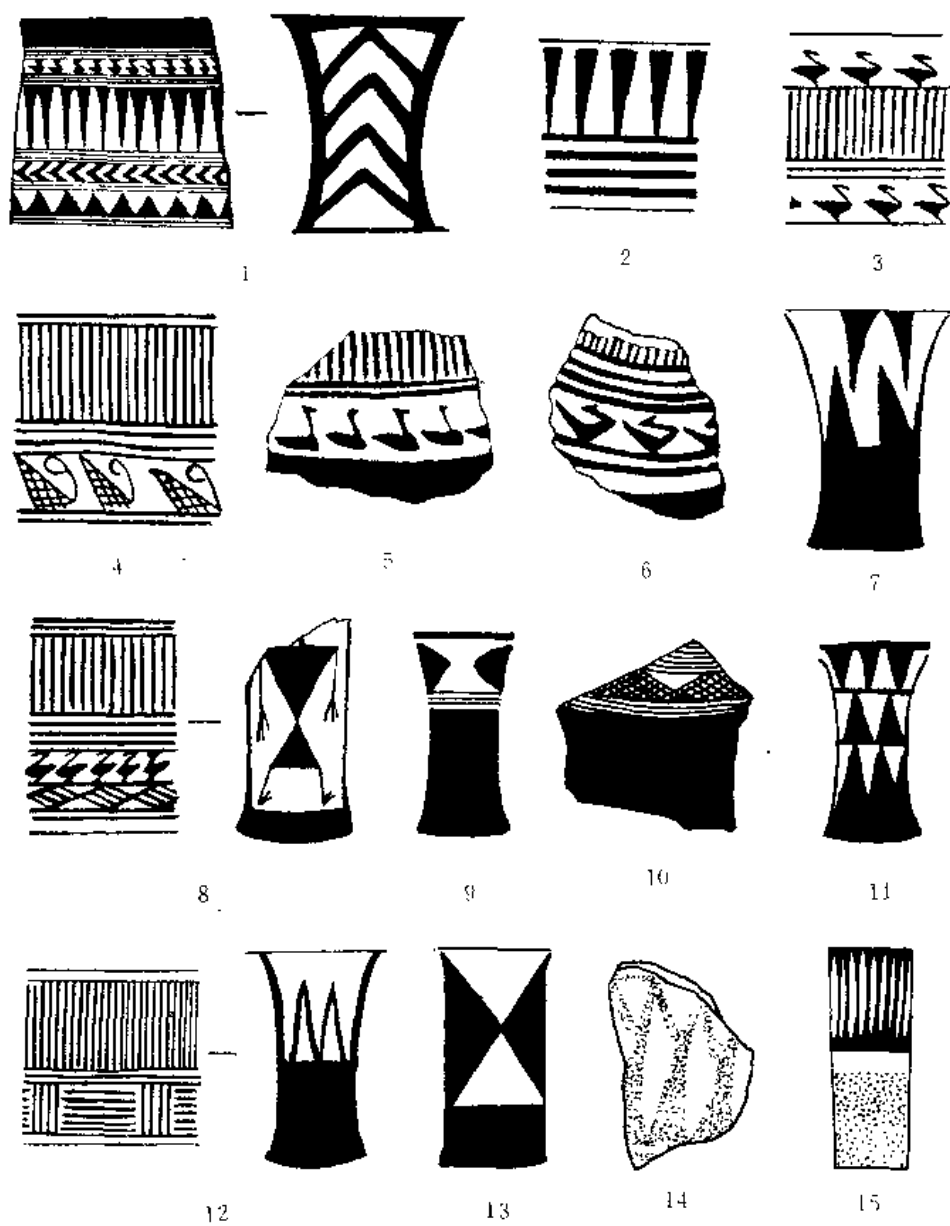
圖五 沙井子一帶採集遺物

1、單耳圓底罐（民勤藏） 2、C型雙耳圓底罐（甘博藏） 3、5、B型寬柄大單耳杯（民勤藏，甘博藏） 4、繩紋罐（民勤藏） 6、A1寬柄大單耳杯（甘博藏） 7、石鏟（甘博藏、後轉酒泉市博物館） 8、9、12、石斧（民勤藏） 10、11、石刀（民勤藏）



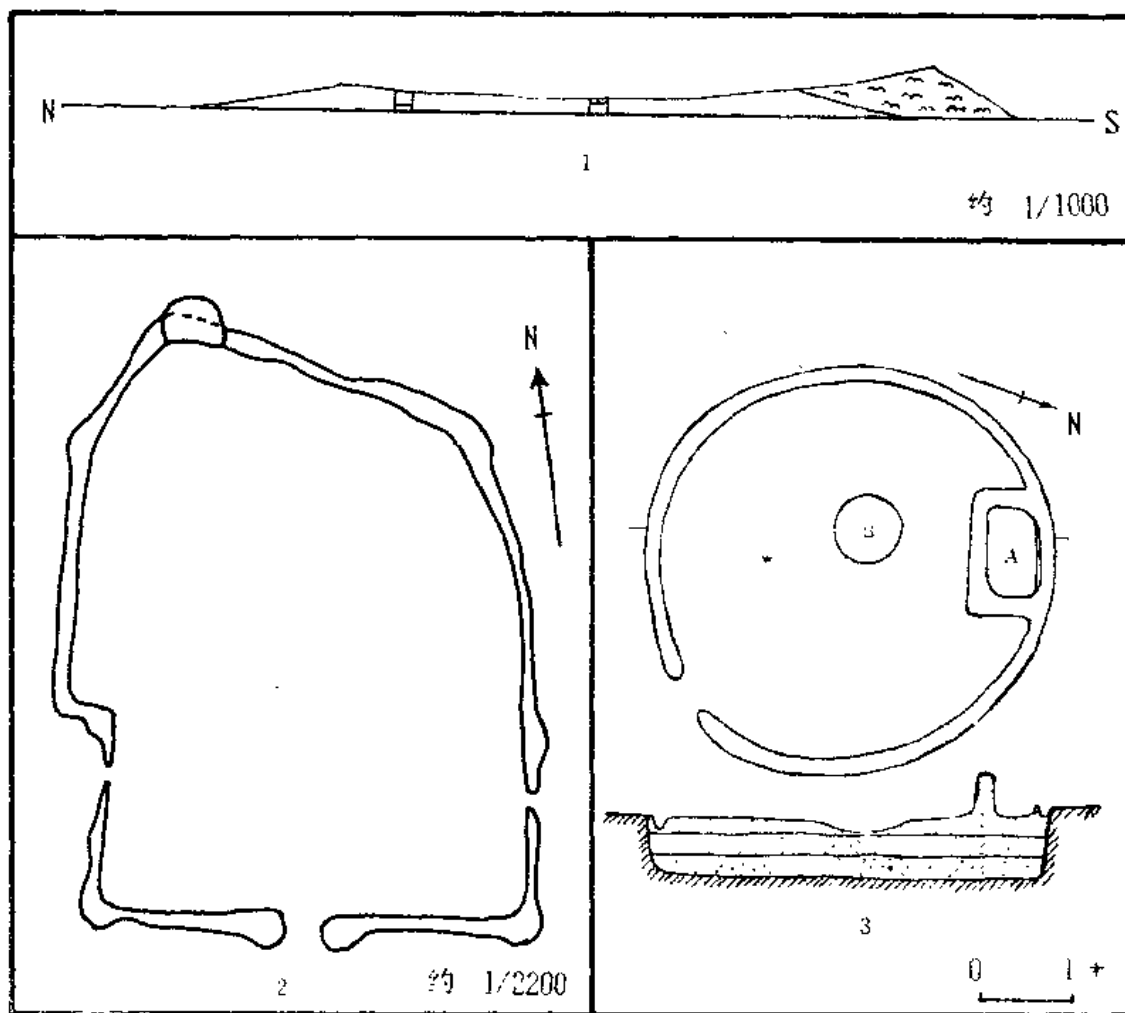
圖六 沙井文化彩陶器

1、AⅠ雙耳圜底罐(K5598) 2、10、A型單耳杯(西崗M218) A型單耳杯(K5470) 3-6、8、AⅠ寬柄大單耳杯(K5471、K6179、K5603、K5468、甘博藏) 7、B型雙耳罐(西崗M40) 9、12、彩陶壺(西崗M4:1、M125:1) 細頸瓶(西崗M55)



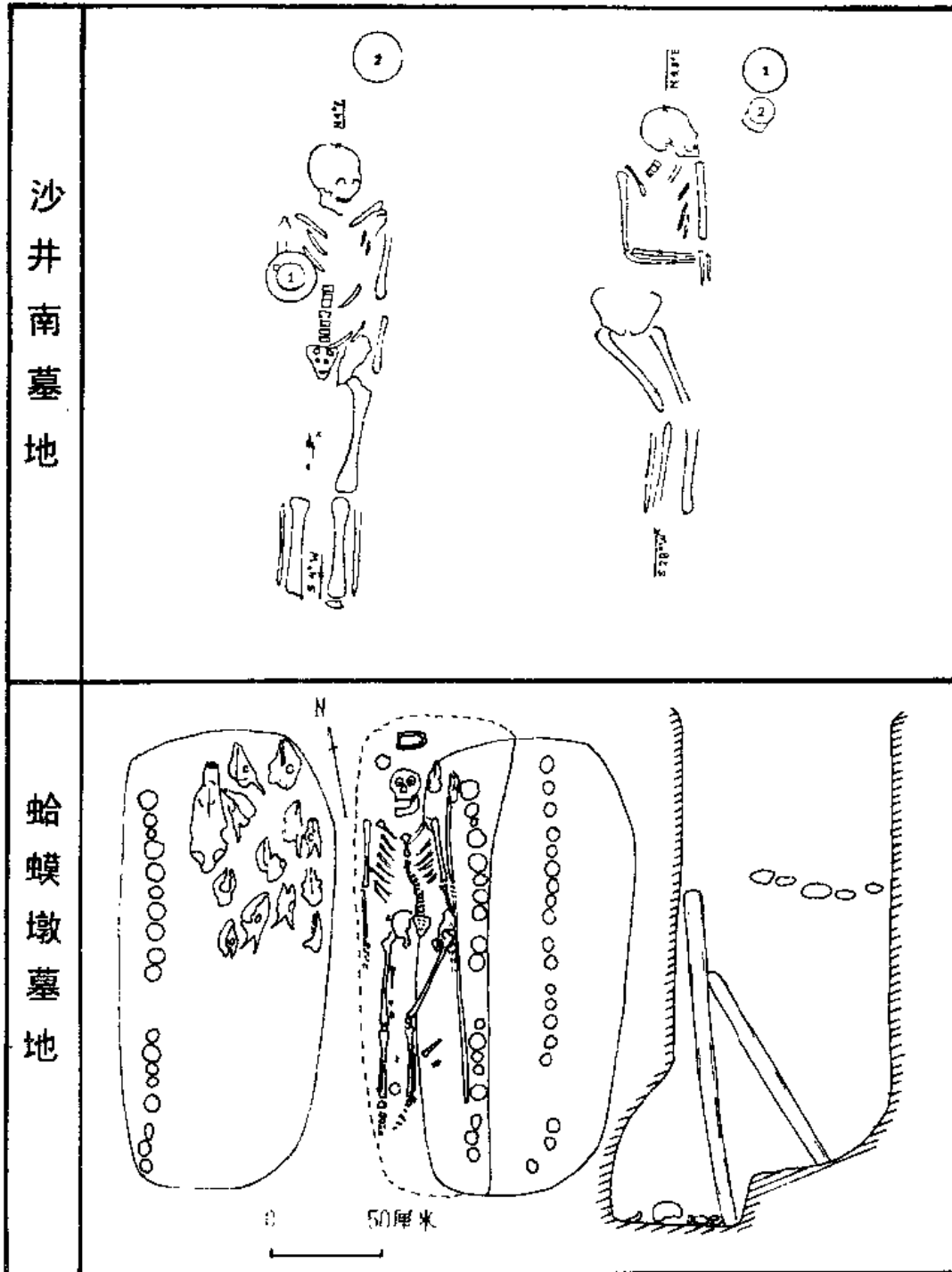
圖七 沙井文化彩陶圖案

- 1、雙耳圓底罐 (K3598) 2、(K5590) 3、單耳罐 (K5602) 4、單耳罐 (K2349·151) 5、彩陶片 (沙井夾阜地) 6、彩陶片 (沙井) 7、單耳罐 (K3603) 8、單耳罐 (K3209) 9、單耳罐 (K5468) 10、彩陶片 (民勤三角城採) 11、單耳罐 (K5471) 12、單耳罐 (K6209) 13、單耳罐 (K5591) 14、彩陶片 (金昌三角城採) 15、單耳罐 (甘博藏)



圖八

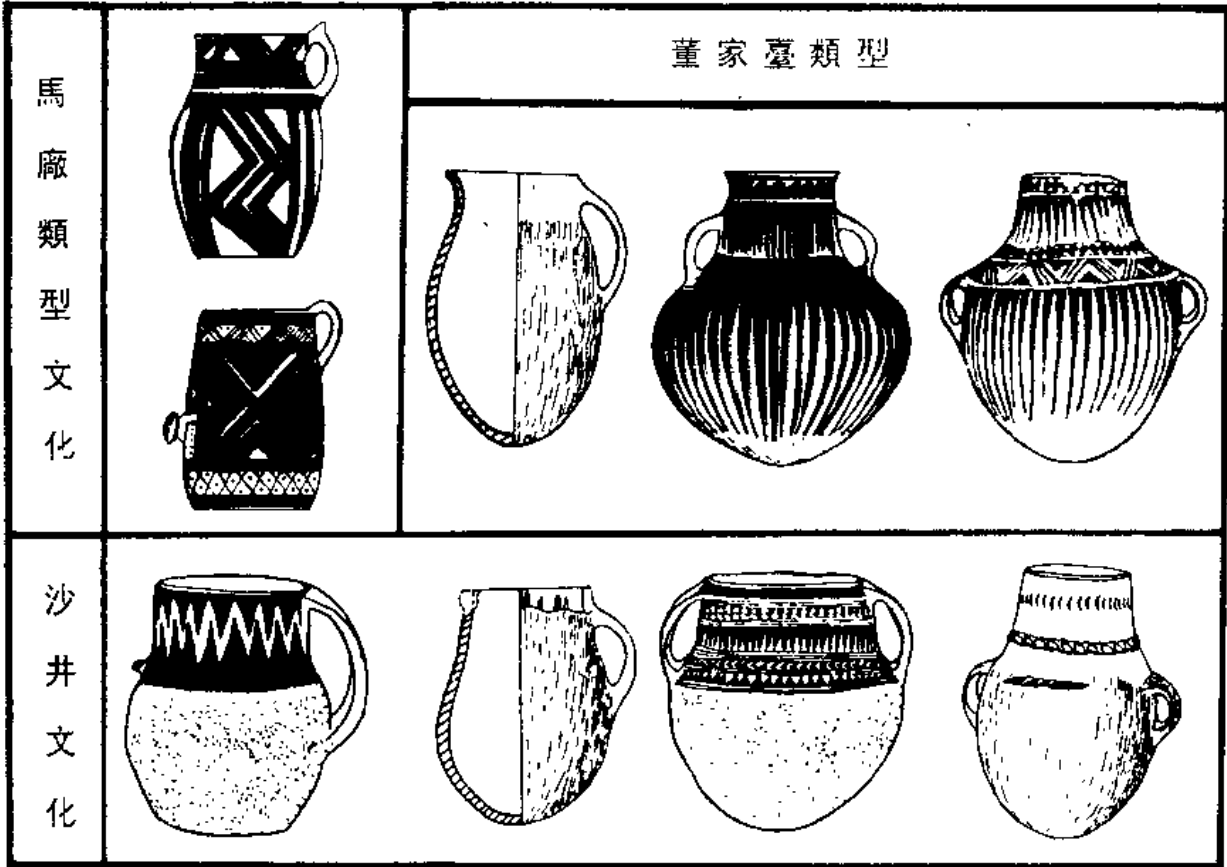
- 1、柳湖墩遺址剖面圖（約 1/10）
- 2、金昌三角城平面圖（約 1/2200）
- 3、三角城 F4



圖九 沙井文化墓葬

上左：M26 上右：M30 下：HM15





■十一

# 包山二六六號簡所記木器研究

李家浩

湖北天門包山二號楚墓竹簡遺冊部分記有不少隨葬器物，由於該墓保存完好，出土器物大多與簡文所記相合，這對於研究古代的名物制度等來說，無疑是很重要的。<sup>[1]</sup>本文擬就 266 號簡所記的木器加以研究。在研究過程中，涉及到信陽長臺關一號楚墓竹簡和江陵望山二號楚墓竹簡。<sup>[2]</sup>

包山 266 號簡木器部分說：

- (1) 木器：一枉榭，一戾榭，一楮榭，一剝(宰)榭；一大房，一少(小)房；二鉢；一房昔；二瓊；二祈；五皇槩；四含(合)榭(豆)，四皇榭(豆)；一飲(食)榭，金足(圖一)。

《包山》圖版一〇四

此簡所記的木器共九類，十四種，二十七件。這些種類的木器多見於信陽簡和望山 45 號簡。<sup>[3]</sup>下面對每類木器分別加以說明。

## 一、榭

“榭”字原文所從的“屈”旁作從“尾”從“止”，125 號簡月名“屈察”之“屈”的寫法與此相同，可以比較。古文字“出”、“止”二字形近易訛。壽縣楚王銅器銘文“楚王禽胙”之“胙”所從“出”旁或寫作“止”，<sup>[4]</sup>即其例。因此，寫作從“止”的



圖一



“屈”當是訛體。

“柎”字不見於字書，根據漢字結構的一般規律，此字應當分析為從“木”從“屈”聲。古代“屈”、“厥”二字音近。從聲母來說，它們都屬見母；從韻母來說，“屈”屬物部，“厥”屬月部，物、月二部字音關係密切。所以“屈”、“厥”二字可以通用。例如：《左傳》襄公元年晉人“韓厥”，《公羊傳》作“韓屈”；《荀子·法行》“夫魚鼈龜鼉猶以淵為淺，而堀〔穴〕其中”，<sup>13</sup>《大戴禮記·曾子疾病》與此句相當的文字，“堀”作“鑿”；《玉篇》刀部“剗”字重文作“剗”。疑簡文“柎”即《廣雅·釋器》訓為“几”的“檝”的異體。字或作“𦉳”。《禮記·明堂位》“俎用椀、𦉳”，陸德明《釋文》：“𦉳，居衛反。又作‘檝’，音同。”

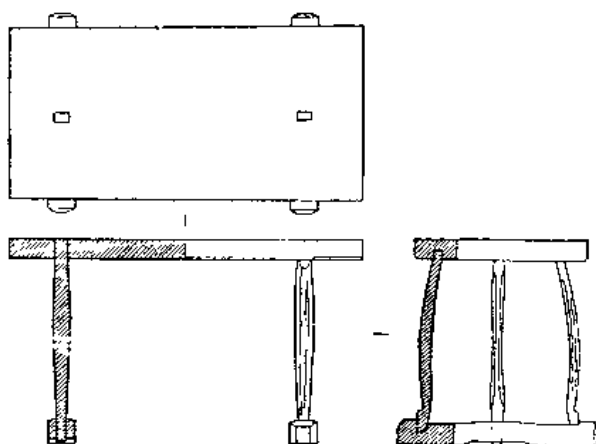
簡文的“檝”分為“枉檝”、“𦉳檝”、“楛檝”、“宰檝”四種。這些“檝”前之字大多費解，我們試作推測如下，不一定對。

“枉”字原文作從“𦉳”聲。“𦉳”、“黃”音近古通。例如銅器銘文中的器名“匡”從“𦉳”聲，字或寫作從“黃”聲，<sup>14</sup>即其證。“橫”從“廣”聲，而“廣”從“黃”聲。疑簡文“枉檝”之“枉”應當讀為“橫”。《說文》木部：“橫，所以几器。”段玉裁注：“謂所以皮閱物之器也。几可皮物，故几皮曰几。”大概是因為這種檝的功用與橫相同，所以被名為“橫檝”。

《禮記·玉藻》說：“大夫側尊，用楛；上側尊，用禁。”“𦉳”、“側”古通。例如《周禮·地官·司市》“大市日𦉳而市”，《禮記·郊特牲》“朝市之於西方”鄭玄注、《後漢書·孔奮傳》“市日四合”李賢注引，“𦉳”皆作“側”。不知簡文“𦉳檝”之“𦉳”與《禮記》“側尊”之“側”是否有關。

“宰檝”指供宰殺犧牲用的檝大概是有問題的。那麼位於它之前的“楛檝”疑應當讀為“屠檝”，指供屠割犧牲用的檝。“楛”、“屠”二字都從“者”得聲，故可通用。

此墓東室出土四件“高足案”，疑是簡文所記的檝。這四件“高足案”形制相同，都是在長方形面板兩端各安三足，足下安跗。通體素飾（圖二）。四件“高足案”大小不一。2：98最大，長138厘米、寬46厘米、通高57.6厘米；其次是2：3，長118厘米、寬41.8厘米、通高49.6厘米；再其次是2：2，長80厘米、寬40厘米、通高46厘米；2：101最小，長72.8厘米、寬40厘米、通



圖二

(採自《包山 127 頁》)

高 46.4 厘米。<sup>13)</sup> 按理來說，屠宰犧牲用的檯要大一些，疑 2：98、2：3 “高足案”當是屠檯、宰檯，2：2、2：101 “高足案”當是枉檯、戾檯。

“柎”字亦見於信陽簡，凡五見：

(2) 一酖柎，剝(漆)彫(雕)。《信陽》圖版一二二·2-011

(3) 其<sup>8)</sup>木器：……一柎。《信陽》圖版一二四·2-017

(4) 其木器：……一柎。《信陽》圖版一二五·2-020

(5) 其木器：……一柎。《信陽》圖版一二七·2-025

(6) 其木器：一柎，剝(漆)彫(雕)。《信陽》圖版一二八·2-029

(2) 原文“漆”之下漏寫一“彫”字，此據簡文(6)補。《禮記·少儀》“國家靡敵，則車不雕幾”，鄭玄注：“雕，畫也。”

信陽楚墓出“I 式案”五(1-246、1-679、1-765、1-768、1-772)，其形制與包山“高足案”基本上相同，也是在長方形面板兩端各安三足，足下安跗。面板黑漆地上繪朱色卷雲紋。其中 1-246 案的案面比較特別，案面上浮雕兩個凹下的方框，框內有兩個稍凸出的圓圈。“在案的附近發現有高足彩繪方盒，其假圈足與此圓圈重合，因而辨認此案係置方盒用的”。這五件案的大小略有出入，長 96—100 厘米，寬 37—44 厘米，高 20.2—23 厘米。<sup>14)</sup> 疑 1-679、1-765、1-768、1-772 案當是簡文(3)至(6)所記的檯，1-246 案當是簡文(2)所記的酖檯。

𩇛櫬之“𩇛”，原文“关”旁寫在“酉”旁之上。此字亦見於望山簡，唯將“关”旁寫在“酉”旁之右，與前者的結構不同。

在望山簡中，跟包山簡和信陽簡“櫬”相當的器名之字作“𩇛”：

(7) 一牛𩇛，一豕𩇛，一羊𩇛，一𩇛𩇛。 《文物》1966年5期圖版伍第二簡，52頁圖二四第二簡

望山楚簡考釋說：

此簡“𩇛”字四見，據文義當是盛放牛、羊、豕等體積較大的食物的木器。……此摹出大型“高足案”四，大小不等，疑即簡文所記之“𩇛”。旁箱20號最大，長164厘米，寬47.5厘米，當是牛𩇛；旁箱18號長114.5厘米，寬37厘米，當是豕𩇛；旁箱10號長95厘米，寬35厘米，當是羊𩇛。旁箱19號長93厘米，寬38厘米，“案面為兩個低凹的方框”者，疑是𩇛𩇛。<sup>[10]</sup>

這些意見無疑是正確的。《禮記·明堂位》說“俎用柎、𩇛”，又說“俎，有虞氏以柎，夏后氏以𩇛”。上古音“𩇛”、“完”都是元部字。“𩇛”的聲母屬清母，“完”的聲母屬重母，看似相隔較遠。但是《說文》“𩇛”字正篆作“𩇛”，許慎說從“囟”聲。“囟”的聲母屬心母，從“𩇛”得聲的“𩇛”、“𩇛”等字也屬心母。古代心、匣二母的字有互諧的現象，例如從“亘”得聲的字，“宣”、“愜”等屬心母，而“垣”、“狃”等屬匣母；從“旬”得聲的字，“荀”、“詢”等屬心母，而“胸”屬匣母；從“佳”得聲的字，“睢”、“雖”等屬心母，而“淮”屬匣母。又如“𩇛”字有相銳切、于歲切兩讀，前一讀音屬心母，後一讀音屬喻母三等，按照曾運乾的說法，上古音喻母三等歸入匣母。<sup>[11]</sup>據此，疑簡文(7)的“𩇛”應當讀為“俎用柎、𩇛”之“柎”。

值得注意的是，“櫬”、“柎”二字不僅意義相同，而且上古音也十分相近。楊樹達《古音對轉疏證》在講上古音曷(月)部與寒(元)部對轉時，曾以“𩇛”與“柎”為例，<sup>[12]</sup>是楊氏以“𩇛”與“柎”為入聲韻與陰聲韻對轉的關係。楊氏在該文中所舉的“拞讀為刮”之例，也是屬於這種對轉的關係。《考工記·總叙》“刮摩之工五”，鄭玄注“刮作拞”，並引鄭司農云“拞讀為刮”。“刮”從“舌(昏)”聲，而“舌(昏)”從“𠂔”聲。小徐本《說文》口部“昏”字說解說：“𠂔，古文𩇛。”金文“𠂔”多用為“𩇛”，<sup>[13]</sup>與《說文》合。簡文“櫬”作

“櫪”，從“屈”聲。“屈”、“完”上古音也十分相近。《易·困》上六“于臲臲”，《說文》出部“𨾏”字下引“臲”作“𨾏”。《左傳》文公十八年所記四凶之一“檮杌”，《說文》木部“檮”字下引作“檮杌”。“屈”、“𨾏”、“杌”都從“出”聲。“完”從“元”聲，“臲”、“杌”從“兀”聲，古代“元”、“兀”本是一字。上面提到的壽縣楚王銅器銘文的“楚王𨾏𨾏”，多數學者認為即楚考烈王。考烈王的名字，《史記·楚世家》作“熊元”，司馬貞《索隱》引《世本》“元”作“完”。據小徐本《說文》說解，“𨾏”字從“出”聲。此也是“屈”、“完”二字可以通用的例子。總之，“櫪”、“椀”二字的音義關係十分密切，它們很可能是同源詞。後人不明白這一道理，以致誤認為“椀”是有虞氏之俎，“巖”是夏后氏之俎。

根據古代經師的說法，櫪和巖的形制是有區別的。《禮記·明堂位》“俎，有虞氏以椀，夏后氏以巖”，鄭玄注：

椀，斷木為四足而已。巖之言蹇也，謂中足為橫距之象，《周禮》謂之距。又“俎用椀、巖”，孔穎達疏：

椀、巖，兩代俎也。虞俎名椀。椀形四足如案。《禮圖》云：“椀長二尺四寸，廣一尺二寸，高一尺。諸臣加雲氣，天子犧飾之。”夏俎名巖。巖亦如椀，而橫柱四足中央如距也。賀氏云：“直有脚曰椀，加脚中央橫木曰巖。”

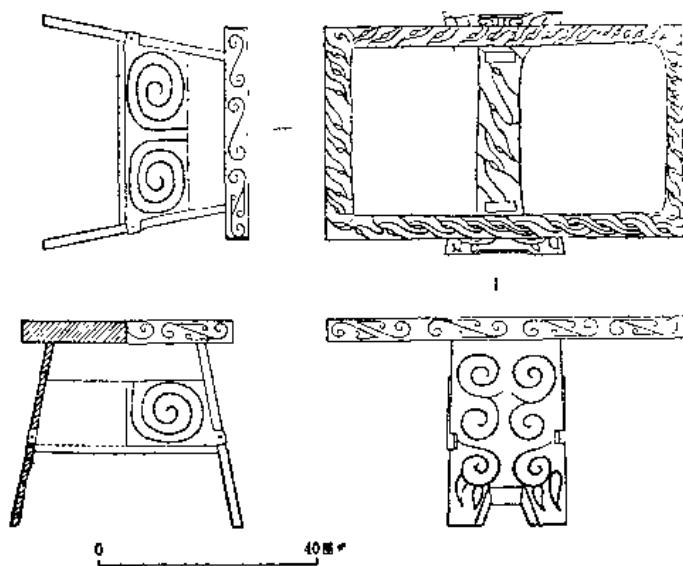
此所說的椀、巖（櫪）形制與楚墓所出的椀、櫪不合。楚墓出的椀、櫪形制基本相同，都是長方形的面板兩端各安三支足，足下安跗，既不是四足，也沒有橫距。如果鄭玄等人的說法不是出於猜測，而是有根據的話，當是根據後代的形制來說的。<sup>[14]</sup>

前面說(2)的“𨾏櫪”指信陽楚墓1-246“1式案”，(7)的“𨾏椀”指望山楚墓邊箱19號“高足案”，它們的面板都有兩個凹下的方框。包山楚墓所出的兩件木禁(2:5、2:102)面部也有這樣兩個類似的方框(詳見下文三)。值得注意的是，信陽楚墓和望山楚墓却没有出木禁，而包山楚墓却没有出𨾏櫪或𨾏椀。這一情況說明𨾏櫪或𨾏椀與禁的功用相似或相同，故有𨾏櫪或𨾏椀就沒有禁，有禁就沒有𨾏櫪或𨾏椀。“𨾏”從“关”聲。“关”即“朕”字所從的聲旁。“禁”從“林”聲。上古音“朕”、“林”都是端組侵部字，頗疑“𨾏”應當

讀為“禁”。禁是承酒器用的，故簡文從“酉”。禁檝、禁椀大概是因為它們的面板似禁，並兼有禁的功用而得名。

## 二、房

簡文“房”分為“大房”、“小房”兩種。《包山》指出大房一詞見於《詩·魯頌·閟宮》。此墓東室出“寬面俎”一（2：111）和“帶立板俎”一（2：157），疑即簡文所記的“房”。2：111“寬面俎”，面板長方形，中部兩側各安一足板，足板下端呈拱形，兩側各嵌一塊側板。黑漆地上繪白色花紋。長66.5厘米、寬39.2厘米、通高38厘米（圖三）。2：157“帶立板俎”，“除面板兩端安立板外，餘均同寬面俎”。“立板外側中部凸出板面，上端呈錐狀立柱伸出立板外。兩塊立板外側各鑲不規則石英石子四顆；足板外側各嵌石英石子兩顆”。黑漆地上繪白色花紋。長80厘米、寬40厘米、通高103.6厘米，比“寬面俎”大（圖四）。<sup>113</sup>“帶立板俎”當是大房，“寬面俎”當是小房。



圖三

（採自《包山》129頁）

望山45號簡也記有“大房”：

（8）一醖椀，一大房。 《文物》1966年5期圖版伍第二簡，52頁圖一四第二簡

其位置位於“櫨”之後，與(1)的“大房”位於“櫨”之後的情況相同。該墓出“帶立板俎”一(B28)，其形制與包山2:157“帶立板俎”相同，唯立板上端中間下凹。黑漆地上繪紅色幾何形花紋。長92厘米、寬36.5厘米。(8)的大房當是指此件“帶立板俎”。

現在讓我們看看古人對房、俎的形制是怎樣說的，並借以檢驗我們將楚墓出的“帶立板俎”和“寬面俎”定為大房和小房是否正確。

《詩·魯頌·閟宮》“籩豆大房”，毛傳：

大房，半體之俎也。

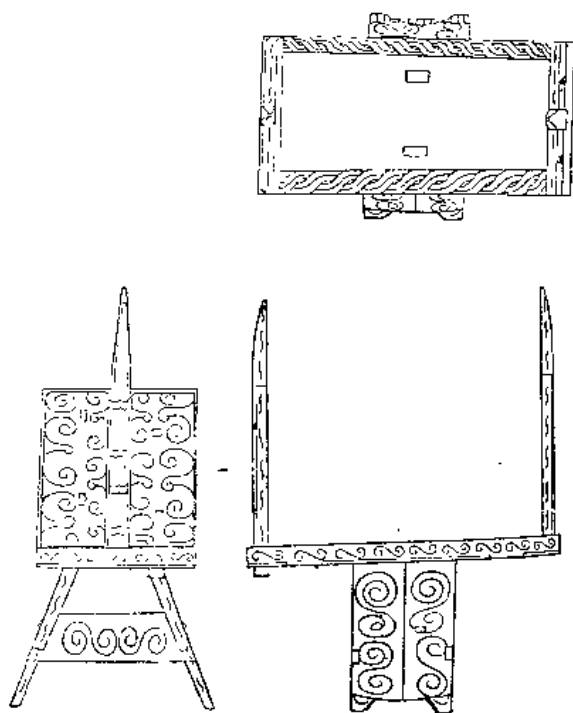
鄭玄箋：

大房，玉飾俎也。其制，足間有橫，下有跗，似乎堂後有房然。

《國語·周語中》“王立飴則有房烝”，韋昭注：

房，大俎。《詩》云“籩豆大房”。謂半解其體，升之房也。

毛傳和韋注是從房的大小着眼的，指出房是盛半體的大俎。包山楚墓和望山楚墓都出有俎，它們的形體確實比房小(詳見下文七)。鄭箋是從房的形制着眼的，“玉飾俎也”是對房的形制所作的概括性說明，“其制”以下文字是對房的形制所作的具體說明。《禮記·明堂位》孔穎達疏在引此段箋後解釋說：“如鄭此言，則俎頭各有兩足，足下各別為跗，足間橫者似堂之壁，橫下二跗似堂之東西頭各有房也。”不過孔氏對他所作的解釋並不自信，所以他接着說：“古制難識，不可委知，南北諸儒亦委曲解之。今依鄭注，略為此意，未知是否。”



圖四

(採自《包山》130頁)

但是，鄭玄對俎的形制所作的說明，跟他對大房的形制所作的說明，却有所不同。《儀禮·少牢饋食禮》“腸三、胄三，長皆及俎距”鄭玄注：

距，讀為介距之距。俎距，脛中當橫節也。

《禮記·明堂位》“周以房俎”鄭玄注：

房謂足下跗也，上下兩間，有似於堂房。

將此二注結合起來看，我們認為應當這樣理解：俎的形制是足間有橫距，把俎足的空間分為上下兩層，像人居住的“堂”和“房”。足跗之處是“房”，那麼橫距之處應當是“堂”，正如孔穎達疏所說的“足間橫者似堂之壁”。

鄭玄《詩》箋與《儀禮》、《禮記》注的區別，主要在於前者說“房”在“堂”後，而後者說“房”在“堂”下。至於箋、注為什麼會不相同，目前還說不清楚。不過從上文和下文七所說的楚墓出土的房、俎來看，注的說法是可取的。楚墓出土的房、俎形制有一個共同特徵，就是在立板足的兩側各有一塊橫側板。這兩塊橫側板無疑是相當於鄭注所說的橫距。從正側面看，整個房、俎像一座干欄式建築。干欄式建築一般有兩層，上層是住人的室，下層空敞部分往往作為豢養牲畜和堆放雜物之所。楚房、俎立板足兩側橫側板處像干欄式建築的上層，橫側板以下部分像干欄式建築的下層。這與鄭注所說的俎有“上下兩間”相合。於此可見，橫側板處就是鄭注所說的“堂”，橫側板以下部分就是鄭注所說的“房”。“房”是對“堂”而言的，如果沒有“堂”，也就沒有“房”。換一句話說，房、俎足部分如果沒有橫側板之類的東西，就不能將其叫作房和俎。關於這一點可以從信陽楚墓出土的虞得到證明。信陽楚墓出土兩件所謂的“II式案”，標本 1-247 的形制與包山 2：111 “寬面俎”相似，標本 1-520 的形制與包山 2：157 “帶立板俎”相似，但是它們的足板兩側都沒有橫側板。標本 1-247 長 96 厘米、寬 40 厘米、通高 98 厘米。標本 1-520 長 85 厘米、寬 35.1 厘米、通高 91 厘米。<sup>[16]</sup> 2-017 號簡說：

(9) 二盛興（虞）。 《信陽》圖版一二四

“盛”字原文作從“食”從“城”聲。“興”是“舉”字的象形初文，“虞”即從其得聲。<sup>[17]</sup> 《方言》卷五：“俎，几也，……其高者謂之虞。”“盛虞”指盛放飲食用的虞。疑兩件所謂的“II式案”當是簡文所記的虞。儘管這種虞的形制與房相似，但由於它們足部沒有橫側板，不能叫作房。可見足部橫側板的有無是

區別房、俎與非房、俎的標志。

包山 2: 157 “帶立板俎”鑲嵌有石英石的裝飾，與鄭箋大房有玉飾的說法相合，但是望山 B28 “帶立板俎”沒有石英石之類的裝飾，這說明只有高級的大房才有玉石之類的裝飾，一般的大房是沒有的。不過楚墓出的房、俎足部都沒有跗，鄭玄說有跗，大概是漢代的形制。

以上將鄭玄所說的房、俎形制與楚墓出的實物進行了比較，證明我們將“帶立板俎”和“寬面俎”定為大房和小房是可信的。

### 三、鉢

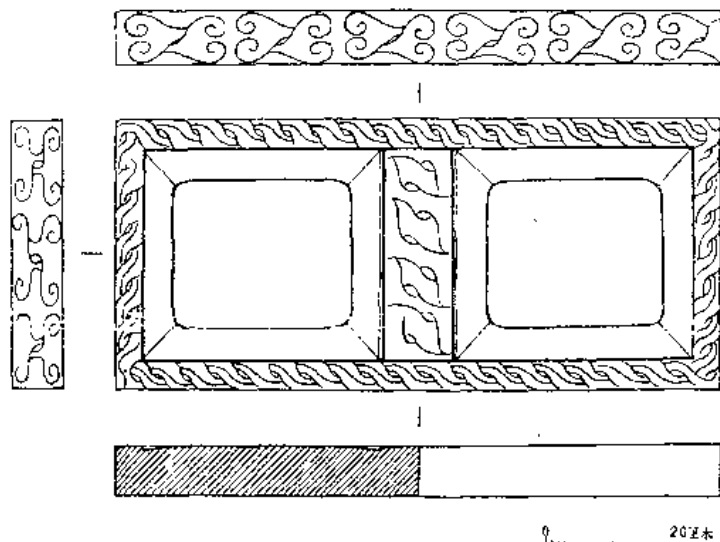
“鉢”字不見於字書。在左右結構的形聲字中，多數是左形右聲，但也有不少是右形左聲。以從“金”的字為例，“銀”屬於前者，“錦”屬於後者。因此簡文“鉢”字究竟是左形右聲還是右形左聲，從該字本身不好確定。《包山》認為此字是左形右聲，說“讀如鈴”，指墓中出的銅鼎鈎。這一意見顯然是有問題的，簡文明明說“鉢”是木器，怎麼能說它是銅器呢？根據“鉢”是木器這一線索，我們倒認為此字是右形左聲。也就是說“鉢”字應當分析為從“木”從“金”聲。古代“金”、“禁”都是見母侵部字，音近可通。《說文》手部“掄”字重文作“掄”，《玉篇》衣部“袷”字重文作“襟”。此是諧聲字的例子。《戰國策·趙策一》第九章“韓乃西師以禁秦國”，馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家書》第二一章與此句相當的文字“禁”作“唵”。<sup>[18]</sup>此是異文的例子。疑簡文“鉢”應當讀為“禁”。

此墓東室出木禁二，與簡文所記相合。木禁為整板製成，長方形，禁面“兩邊各鑿長方形斜槽一周，形成兩個隆起的臺面”。黑漆地上繪白色花紋。標本 2: 5，長 94.8 厘米、寬 40.4 厘米、厚 8 厘米。標本 2: 102，長 92.4 厘米、寬 40.4 厘米、厚 8 厘米（圖五）。<sup>[19]</sup>

禁是承酒器用的，禮書記載有禁、斯禁之分。據鄭玄的說法，禁的形制是“如今方案，隋長，局足，高三寸”；<sup>[20]</sup>斯禁的形制是“禁切地無足者”。<sup>[21]</sup>另外還有一種斡，鄭玄說是“無足禁”，故他以“斯禁”釋之。<sup>[22]</sup>鄭玄以他當時的“方案”來解釋禁，說明漢代已經不使用禁了。據楚墓出土的實物，禁是無足的，有



足的叫禁櫬或禁梳，與鄭玄的說法不同。過去出土的銅禁，也有有足和無足兩種，有足禁的足很矮。<sup>[23]</sup>既然禁是無足的，那麼斯禁大概是有足的，鄭玄可能將禁與斯禁的形制說反了。



圖五

(採自《包山》128頁)

#### 四、房𠄎

“𠄎”字原文作 A<sub>1</sub>：<sup>[24]</sup>

A<sub>1</sub> 𠄎

《包山》釋為從“口”從“丙”之字，非是。按此字下半從“日”是沒有問題的，上半與下錄戰國文字“尻”、“乘”二字所從“几”旁十分相似：

B 𠄎 《包山》圖版一九四·238

C 𠄎 《河北省出土文物選集》一四四

於此可見，A<sub>1</sub> 應當釋寫作“𠄎”。“𠄎”字屢見於楚簡，作下列諸形：

A<sub>2</sub> 𠄎 望山一號墓 26 號簡

A<sub>3</sub> 𠄎 《包山》圖版一三八·27

A<sub>1</sub> 𠄎 《包山》圖版一〇一·33

A<sub>2</sub> 是正體，A<sub>3</sub>、A<sub>4</sub> 是變體。A<sub>3</sub> 將“日”旁寫在“几”旁之中，A<sub>4</sub> 將“几”字所從的象徵几足之跗的二短橫連作一長橫。小徐本《說文》“且”字下說：“且，古文以為且，又以為几。”古文又以為“几”的“且”，就是將象徵几足之跗的二短橫連作一長橫的一種寫法，與 A<sub>4</sub> 所從的“几”旁相同。因這種寫法的“几”字與“且”字省去中間二橫的“且”形近，故《說文》誤認為是同一個字。在戰國文字中，“几”字所從的象徵几足之跗的二短橫有時寫作“八”字形：

𠄎 𠄎<sup>(25)</sup> 《古璽文編》441·2286

𠄎 乘 同 1. 507·5386

A<sub>1</sub>、B、C 所從“几”旁就是這種“几”字的草率寫法。

楚簡“𠄎”字的用法多與時間有關，例如包山簡：

占之尚吉，𠄎中又（有）意（喜）。 《包山》圖版一七八·198

𠄎月𠄎中尚毋又（有）𠄎（殃）。 《包山》圖版一八八·221

𠄎至屈𠄎之月賽金。 《包山》圖版一三六·104

過𠄎不賽金。 《包山》圖版一三六·105

第一、二簡是記為墓主人占卜，說墓主人“𠄎中”將會怎樣。第三、四簡是記貸金，第三簡要求借貸的一方“𠄎至”還金，第四簡說借貸的一方“過𠄎”沒有還金。“𠄎月”、“屈𠄎”是楚國的月名，相當夏曆的八月、十一月。這種用法的“𠄎”字顯是作為《說文》“期”字的古文“𠄎”來用的。“𠄎”從“𠄎”聲。“𠄎”、“几”二字在古代不僅字形相似，而且聲母相同，都是見母，疑“𠄎”應當是“𠄎”字的訛體。但是根據信陽簡和望山簡，“房𠄎”之“𠄎”却是作為“几”字來用的。

信陽簡和望山簡說：

(10) 一𠄎（纜）席，羊綿（縵）之純。一房𠄎。 《信陽》圖版一二·  
· 2-08

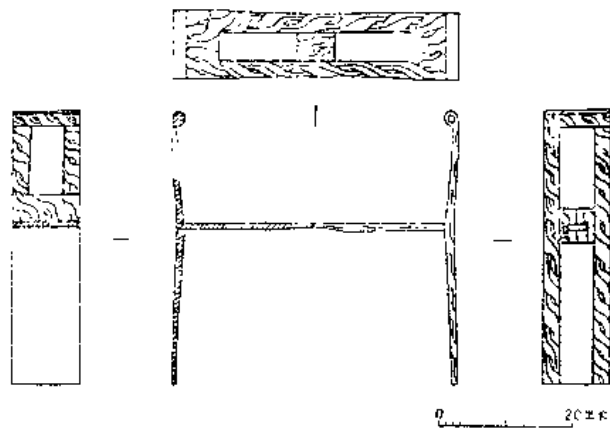
(11) 一房机。 《文物》1966年5期圖版伍第二簡，52頁圖二四第二簡

(10) “房𠄎”之“𠄎”所從“𠄎”旁的寫法與 A<sub>1</sub> 相近，(11) “房机”之“机”所從“几”旁的寫法與 A<sub>1</sub> 的偏旁相近。根據 (11)，(10) 的“𠄎”顯然是“机”字的異體，而 (1) 的“𠄎”則是“机”字的異文。“机”是“几”字的異

體，即在“几”字上加注意符“木”，所以古代的“几”字往往以“机”為之。例如：馬王堆一號漢墓二一六號簡“木變机一”，<sup>[26]</sup>《莊子·齊物論》“南郭子綦隱机而坐”，《大戴禮記·武王踐祚》“於机為銘焉”。古人生活習慣，先在室內地上鋪席，然後在席上設几，人就屈膝坐在席上，坐累了可以靠在几上休息。由於席、几用途相關，所以古書中往往席、几連言。例如《周禮·春官·司几筵》：“設莞筵紛純，加纁席畫純，加次席黼純，左右玉几。”<sup>[10]</sup>“纁席”、“房机”連言，與《周禮》文例相似。可見“房机”、“房昔”皆應當讀為“房几”。因“昔”從“几”，所以又讀為“几”。古文字中有一字異讀的現象，<sup>[27]</sup>例如古文字“單”從“單”，故又讀為“單”。<sup>[28]</sup>簡文“昔”又讀為“几”，與古文字“單”又讀為“單”屬於同類情況。

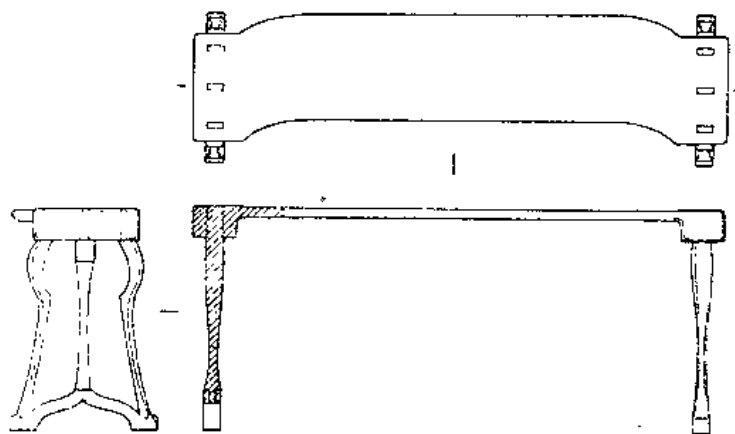
有一點情況需要在這裏交待一下。包山 260 號簡有“一棚（憑）几”、“几”字不從“日”，與 266 號簡的“几”字作“昔”有別，此是否說明以上對 266 號簡“昔”字的釋讀有問題呢？我們回答不是的。包山遺冊共分四組，放置在不同的地方。第一組是 251 號至 258 號簡，放置在東室；第二組是 265 號、266 號簡，放置在南室東部；第三組是 267 號至 277 號簡，放置在南室西南部；第四組是 259 號至 264 號簡，放置在西室北部。從文字書寫風格看，似非出自一人之手，所以同一個字在不同組里往往寫法不同。例如：“筭”字，第一組作“筭”（258 號簡），第四組作“筭”（259 號簡）；“鼎”字，第一組作“貞”（254 號簡），第二組作“首”（265 號簡）；“瓶鉞”二字，第一組作“鉞鉞”（252 號簡），第二組作“鉞鉞”（265 號簡）。<sup>[29]</sup>記“一房几”的 266 號簡屬第二組，記“一憑几”的 260 號簡屬第四組，二者“几”字的寫法不同，一點也不是為奇。

包山楚墓東室出“立板足几”一（2：182），几的面板位於兩立板中間，側視呈拉丁字母“H”形。黑漆地上繪白色花紋。長 43 厘米、寬 10.3 厘米、高 41.4 厘米（圖六）。<sup>[30]</sup>北室出“拱形足几”一（2：429），几面兩端各有三足，三足下端安拱形跗。黑漆。長 80.6 厘米、寬 22.4 厘米、高 33.6 厘米（圖七）。<sup>[31]</sup>“立板足几”的立板高聳於几面之上，其形態類似 2：111 “立板俎”。上文二指出，2：111 “立板俎”即簡文所記的大房，那麼 2：182 “立板足几”當是簡文所記的房几，2：429 “拱形足几”當是簡文所記的憑几。值得注意的是 2：429 憑几几面略向外凸，呈弧形。六朝時的憑几几面向外彎曲，形成“曲木抱腰”之



圖六

(採自《包山》131頁)



圖七

(採自《包山》131頁)

勢，<sup>[32]</sup>大概就是由包山 2: 429 那種憑几發展而成。


信陽楚墓和望山楚墓也出有“立板足几”各一件，應當是簡文(10)、(11)所記的房几。信陽楚墓出的 1-714 “立板足几”高 57、寬 18.5 厘米，黑漆，几面的周沿和側棱上繪朱色雲紋。<sup>[33]</sup>望山楚墓出的 T39 “立板足几”高 52 厘米、長 52.5 厘米，黑漆，立板外側繪朱色 S 形花紋。

## 五、瓚


“瓚”字原文作 D:


D  瓚

此字左邊偏旁是“毛”，右邊偏旁作為獨體字見於湖南省博物館藏楚國銅量銘文，字形略有不同：

E  《江漢考古》1987 年 2 期封三

E 與金文“斗”、“升”二字字形相似，<sup>[34]</sup>但又有明顯的區別，即像器物之口的部分寫法不同。河南省文物研究所的賈連敏同志，根據甲骨文“裸”字，認為 D 是“瓚”字的異體。<sup>[35]</sup>甲骨文“裸”字或作如下之形：

F<sub>1</sub>  《甲骨文合集》26899

F<sub>2</sub>  同上 2472

F<sub>3</sub>  同上 38464

F<sub>4</sub>  同上 30960

賈氏指出 F<sub>3</sub>、F<sub>4</sub> 是 F<sub>1</sub>、F<sub>2</sub> 的簡化，而 F<sub>1</sub>、F<sub>2</sub> 是 F<sub>3</sub>、F<sub>4</sub> 的繁體，像人兩手持瓚裸祭於神示之前；同時又指出包山簡文 D 所從的右旁“為瓚之象形”，字形與甲骨文之“瓚”相近。這些意見很有道理。但是賈氏將 D 的左旁誤認為是“言”，以為 D 從“言”聲，則是不可取的。D 應當是一個從“毛”從“瓚”字象形初文得聲的字，在此假借為“瓚”。為印刷方便，釋文將其徑寫作“瓚”。

“瓚”字亦見於望山簡和信陽簡。望山簡的寫法與包山簡相同，信陽簡寫作從“木”從“E”，大概是木瓚的專字。原文說：

(12) 二近，二瓚。 《文物》1966 年 5 期圖版伍第二簡，52 頁圖二四第二簡

(13) 二彫（雕）瓚，一厚奉之近，<sup>[35]</sup>三彫（雕）近。

《信陽·圖版·……·2-011

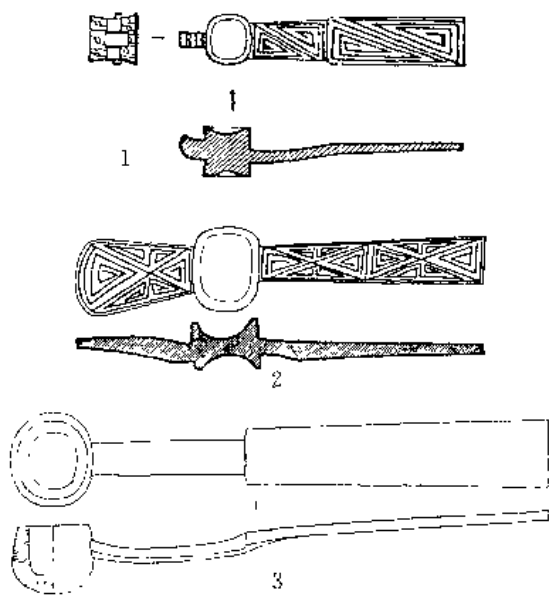
(12)、(13)的“近”與(1)的“祈”是同一個詞，詳下文六。這些“瓚”字所處的位置大致相同，不是位於“祈”或“近”之前，就是位於“近”之後。

包山266號簡所記的木器都集中在該墓的東室。在東室出土的漆木器中，有二件所謂的“勺”(2:112、2:178)，用整木雕鑿而成，“勺口圓形，淺腹，束腰，平底內凹，斗前端飾鳥嘴形裝飾。長柄寬扁。通體塗黑，勺內塗白粉，勺外及柄上以白粉繪紋。……標本2:178，勺徑6.4厘米、柄寬4.5—6厘米、通長35.2厘米”(圖八·1)。<sup>139</sup>

望山楚墓出“B型木勺”二，其形態與包山2:112、2:178“勺”基本相同。標本B25，勺徑7.3—7.5厘米、勺身高5厘米、柄寬4.35厘米、通長30.6厘米。

信陽楚墓前室也出有類似包山楚墓的“漆勺”，三件，報告名為“窩形漆木器”。勺口橢圓形，淺腹，平底內凹。長扁柄，與柄相對的一方還有一個較短的柄。黑漆地上繪朱色三角形雷紋。勺腹朱漆。勺口長徑8.8厘米、短徑6.8厘米、深1.5厘米、通長41.4厘米(圖八·2)。<sup>138</sup>

從器物的形態看，上述漆器都不是勺，望山楚墓出土的二件銅勺，<sup>139</sup>竹簡稱為“金勺”，其形態與彼有別可證。如果我們對簡文D等的釋讀不誤的話，那麼那幾件漆器就應當叫作“瓚”。瓚是古代的一種禮器，除了用來盛酒裸祭神祇外，還用來宴饗賓客，<sup>140</sup>屬於勺一類，所以《左傳》昭公十七年杜預注將“瓚”釋為“勺也”。根據出土實物，瓚一般像安有平折寬柄的杯。過去人們對這種器不認識，往往誤以為勺，自1976年陝西扶風雲塘西周銅器窖藏中發現二件自名為



圖八

(1. 採自《包山》149頁，2. 採自《信陽》41頁，  
3. 採自《當陽趙家湖楚墓》156頁)

“瓚”的銅瓚後，<sup>[41]</sup>人們才真正地認識它。<sup>[42]</sup>瓚除了青銅製作的外，還有陶、木製作的，例如輝縣固圍村戰國墓出的陶瓚，<sup>[43]</sup>隨州市曾侯乙墓出的木瓚。<sup>[44]</sup>當陽趙家湖楚墓也出有木瓚，共三件，報告分為二式，I式與西周銅瓚相似。II式與常見的瓚有所不同，像長柄勺；標本CM3:7，勺口徑8厘米、深5.1厘米、高7.4厘米、柄長49.6厘米、寬3.4—7.4厘米（圖八·3）。<sup>[45]</sup>報告將標本CM3:7那種勺形器定名為瓚是可取的。包山木瓚與趙家湖II式木瓚相似，不同之處主要是包山木瓚瓚勺前方有鳥頭。值得注意的是，戰國時期的瓚往往在瓚勺前方裝飾一隻鳥，例如日本學者林巳奈夫《〈周禮〉の六尊六彝と考古學遺物》一文就收錄三件，輝縣固圍村出的陶瓚是其中之一。<sup>[46]</sup>包山木瓚大概就是由輝縣固圍村等那種有鳥飾的瓚發展而成。曾侯乙墓出的木瓚也值得注意。在曾侯乙墓出的木瓚中，有三件在瓚勺前方有較寬的“鬚”（C. 47、C. 70、C. 146），俯視的形狀與信陽木瓚相似。信陽木瓚瓚勺前方的寬柄，大概就是由曾侯乙墓那種瓚的“鬚”發展而成。

包山楚墓出的瓚數和望山楚墓出的瓚數，與（1）和（12）所記相合。信陽楚墓出的瓚數比（13）所記多一件。

## 六、祈

上文五所錄望山簡文（12）和信陽簡文（13），都有器名“近”。“近”字原文皆寫作《說文》古文“近”，從“止”從“斤”。“祈”、“近”二字都從“斤”得聲，故可通用。《禮記·祭法》“相近於坎壇，祭寒暑也”，鄭玄注：“相近，當為‘禳祈’，聲之誤也。”（1）的“祈”與（12）、（13）的“近”，顯然是同一個詞。

朱德熙先生在考釋望山簡文的“近”時說：

簡文“近”疑當讀為“盞”。《禮記·昏義》“合盞而酌”，孔疏：“盞謂半瓢。以一瓢分為兩瓢謂之盞。”信陽楚墓出土匣形陶器一件（標本1-726），報告謂“黑色，斂口，鼓腹，平底，略似瓢形”，又形制相似的漆器一件（標本1-820），疑即2-011號簡所記之“近”。<sup>[47]</sup>

朱先生的說法是很有見地的。春秋時期，楚、蔡、吳等南方國家的匣形銅器自

名為“叟”、“盅”等：

佳（唯）正月初吉丁亥，楚叔之孫以鄧擇其吉金，鑄其會（沫）叟，子子孫孫永寶用之。 《浙川下寺春秋楚墓》16頁圖一

佳（唯）正月初吉乙亥，宣王之孫、離子之子東姬，自乍（作）會（沫）叟，其鬯（眉）壽厲（萬）年無記（期），子子孫孫永寶用之。

同上 36頁圖二九

佳（唯）上正月初吉丁亥，蔡侯乍（作）贖（賸）鄰（葛）中（仲）姬丹會（沫）盥，用祈（祈）鬯（眉）壽邁（萬）年無疆（疆），子子孫孫永保用之。 同上 229頁圖一七〇·1

蔡子独自乍（作）會（沫）<sup>𠄎</sup>。 《三代吉金文存》17.26.1

王子适蚩（之）適（沫）盅。 同上 17.25.2

工盧（吳）季生乍（作）其盥會（沫）盞。 《文物》1988年9期96頁

第一、二器器名之字和第六器器名之字所從的聲旁，即《說文》訓為“引”的“𠄎”字的異體，第三、四器器名之字從《說文》“珍”字古文“𠄎”聲，第五器器名之字從《說文》正篆“申”聲。這些器名之字都應當讀為“昏”。<sup>[48]</sup>簡文“祈”、“近”應當是楚國“昏”這個詞在戰國時期的寫法，即假借祈求字和遠近字為之。

包山楚墓東室出土一對“帶流杯”（2：31、2：25），其形態與東姬昏、為仲姬昏等相似，唯前者有喇叭形座。器內紅漆，器外黑漆地上繪紅、黃、金三色花紋。2：31“帶流杯”腹部繪展翅欲飛的鳳紋，最大口徑19.3厘米、通高10厘米（圖九·1）。2：25“帶流杯”腹部繪四龍相蟠紋，最大口徑19.5厘米、通高10.5厘米（圖九·2）。<sup>[48]</sup>這兩件所謂的“帶流杯”分別以龍、鳳為圖案，正符合古人以龍、鳳喻男、女之意，無疑是古書中所說的“合昏”，也就是簡文（1）所記的“二祈”。上引朱先生的說法，於此再次被證明是正確可信的。

## 七、皇祭

“皇”下一字原文作 G：

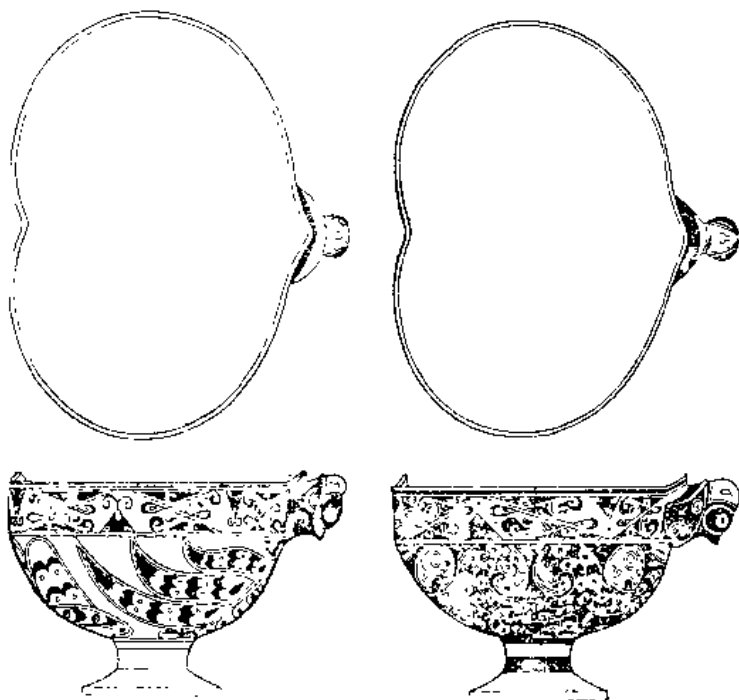
G 祭



《包山》釋為“𦉳”，讀為“盤”，非是。97號、265號等簡“盤”字所從“般”與G的上部寫法有別可證。此字可與下面的二“𦉳”字比較：

𦉳 《包山》圖版一八四·211

𦉳 《文物》1966年5期圖版肆第八簡



圖九

(採自《包山》142、143頁)

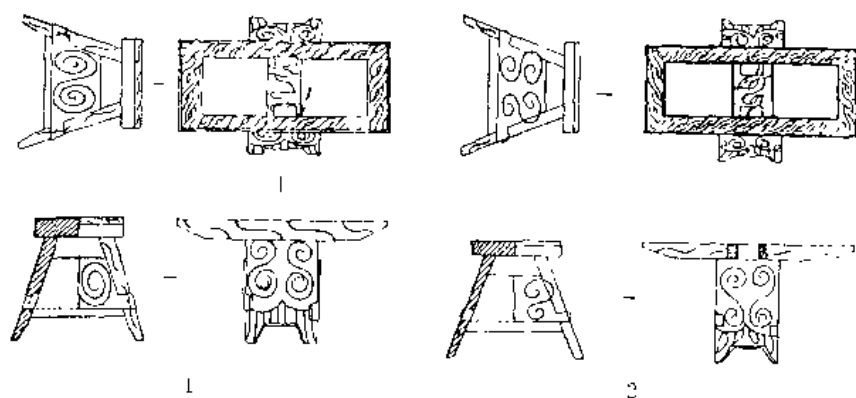
據此，G可以隸定作“𦉳”。“且”、“示”二旁作上下重疊形，與上揭二“𦉳”字所從“且”、“示”二旁寫法相同，不過G所從“且”旁為了給“支”旁讓出位置而寫得偏左了一點而已。G應當分析為從“示”從“支”從“且”聲。金文“祖”或寫作從“示”從“又”從“且”聲。<sup>[50]</sup>在古文字中，“又”、“支”二字作為意符往往通用。如“祭”、“放”、“攻”等字既有寫作從“支”的，也有寫作從“又”的。<sup>[51]</sup>又如“得”字多寫作從“又”，而僕兒鐘寫作從“支”。<sup>[52]</sup>因此，簡文G應當是“祖”字的異體，在此讀為“俎”。

包山45號簡所記的木器中有“皇俎”：

(14) 四皇俎。 《文物》1966年5期圖版伍第二簡，52頁圖三四第二簡

原文“皇俎”位於“皇豆”之前。包山簡“皇俎”也位於“皇豆”之前。從這一點來說，也可以證明我們把 G 釋為“聚”、讀為“俎”是可信的。俎以“皇”為名，其花紋可能取像於鳳凰羽，說見下文八。

包山楚墓東室出“窄面俎”五（2：92、2：110、2：138、2：156、2：177），當是簡文（1）所記的“五皇俎”。這五件“窄面俎”面板長方形，中部兩側安足板，足板下端呈拱形。足板兩側各安一塊側板。黑漆地上繪白色幾何紋、變形獸面紋等。兩塊足板正面中間嵌石英石子各一粒。大小略有出入。標本 2：138，長 34 厘米、寬 14 厘米、通高 18.8 厘米（圖十）。<sup>[54]</sup>



圖十

（採自《包山》129頁）

望山楚墓出“B型II式俎”四，其形態與包山楚墓“窄面俎”相同。黑漆，俎面繪紅色幾何紋，足板繪銀灰色幾何紋。標本 B16，長 25.4 厘米、寬 11.5 厘米、通高 15.3 厘米。這四件“B型II式俎”當是簡文（14）所記的皇俎。

《禮記·郊特牲》說：“鼎、俎奇而邊、豆偶，陰陽之義也。”包山簡所記的俎是奇數，符合“俎奇”之制，望山簡所記的俎是偶數，不符合“俎奇”之制，這是什麼原因呢？值得探討。

上文二說過，房實際上也是俎，只不過它的形體比一般的俎大而已。因此，我們在計算俎數時，應該把房也計算在內。包山簡“五皇俎”，加上“一大房”、“一小房”，共計七件。望山簡“四皇俎”，加上“一大房”，共計五件。它們都是奇數，與“俎奇”之制相合。按照先秦鼎、俎相配的制度，鼎數和俎數相同。為了檢驗我們這一說法是否可信，有必要了解一下包山楚墓和望山楚墓出土的鼎數。據湖北方面的考古工作者研究，包山楚墓出土的鼎有兩套，一套是大牢

七鼎，一套是少牢五鼎。<sup>[54]</sup>在使用大牢七鼎時，五皇俎加上一大房、一小房與之相配；在使用少牢五鼎時，撤去大、小房，只用五皇俎與之相配。望山楚墓出銅鼎五，其數字正好與簡文所記的一大房、四皇俎相合。可見我們對簡文俎數計算的說法是符合當時的制度的。

## 八、豆

簡文“豆”分“合豆”、“皇豆”兩種。“豆”即“豆”字的異體，見《玉篇》、《廣雅》等。

“合”從“口”從“合”聲，對答之“答”古文“合”即此字的訛誤。<sup>[55]</sup>對答之“答”，古文字作“合”、“合”二形，<sup>[56]</sup>可見“合”實際上是“合”字的異體。古代“合”、“會”二字形、音、義皆近，常見通用。例如：《老子》第五十五章“未知牝牡之合而全作”，馬王堆漢墓帛書《老子》乙本“合”作“會”；<sup>[57]</sup>“會”字《說文》古文和魏正始石經古文作“合”，<sup>[58]</sup>金文或以“合”為之，<sup>[59]</sup>皆從“合”聲。所以《玉篇》以“合”為“會”字的古文。朱芳圃說“合”字“象器蓋相合之形”。<sup>[60]</sup>因此，有蓋之器可以在器名之前冠以“合”字。例如：

二合（合）瑚。 簡 《包山》圖版二〇四·265

四合（合）錡。<sup>[41]</sup> 簡 《信陽》圖版一·二七·2-024

廿四年，椅朝為合（合）陞。<sup>[42]</sup> 鼎 《殷周金文集成》5·2693·2

“合豆”與此“合瑚”等文例相同，當指有蓋的豆。

《周禮·天官·掌次》“設皇邸”，鄭玄注：“染羽象鳳皇羽色以為之。”孫詒讓《正義》：“凡《禮經》言‘皇’者，鄭並以鳳皇羽為釋。”“皇豆”與“皇邸”文例相同，大概指繪有像鳳凰羽花紋的豆。<sup>[63]</sup>

此墓東室出土有蓋豆（2：95、2：113、2：136、2：181）和無蓋豆（2：115、2：145、2：151、2：183）各四件，黑漆地上繪白色花紋，無蓋豆豆盤外壁還鑲有三顆石英石子。無蓋豆標本2：145，盤徑20厘米、通高27.2厘米（圖十一·1）。有蓋豆標本2：113，盤徑14.4厘米、通高25.2厘米（圖十一·2）。<sup>[64]</sup>《包山》指出這四件有蓋豆和四件無蓋豆即簡文所記的合豆和皇豆，甚是。

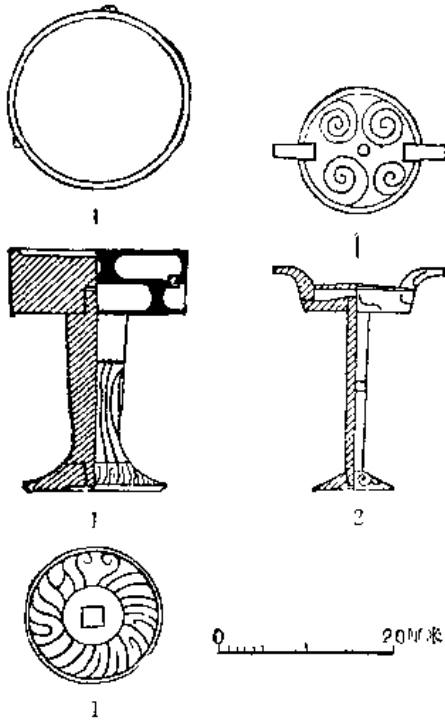
信陽簡也有合豆、皇豆兩種，但望山簡只有皇豆一種：

(15) 其木器：十皇豆，屯剝（漆）彫（雕）厚奉之□；<sup>[65]</sup>二斂豆。

《信陽》圖版一二七·2-025

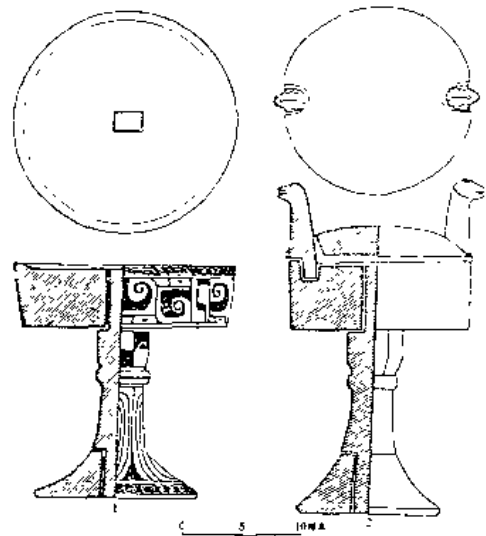
(16) 四皇豆。 《文物》1966年5期圖版伍第二簡，52頁圖一四第二簡

古文字“斂”作“斂”。<sup>[66]</sup>“斂”與“斂”形近，應當是“斂”字的異體，在此讀為“合”。信陽楚墓也出有無蓋豆和有蓋豆，報告稱為“I式豆”和“II式豆”，前者十件，後者二件。無蓋豆除盤內是朱漆外，通體黑漆，繪朱色花紋（圖十二·1）。有蓋豆素面（圖十二·2）。<sup>[67]</sup>這兩種豆的形制、數字都與簡文（15）所記相合。望山楚墓出無蓋豆四，黑漆地上繪銀灰色花紋。其形制、數字與簡文（16）所記相合。



圖十一

（採自《包山》134頁）



圖十二

（採自《信陽》39頁）

古禮書記載有三種豆，一是“楛豆”，二是“玉豆”，三是“獻豆”。《禮記·明堂位》“夏后氏以楛豆，殷玉豆，周獻豆”，鄭玄注：“楛，無異物之飾也。獻，疏刻也。”我們認為這三種豆中的“楛豆”、“獻豆”，可能就是簡文所記的合豆、皇豆。

《儀禮·士喪禮》“楬豆”作“𦉑豆”，鄭玄注：“𦉑，白色也。”按“白色也”也就是“無異物之飾也”的意思。“楬”、“𦉑”二字本身並沒有這層意思，“楬”是一種作標志的木板，“𦉑”是一種毛布。可見“楬”和“𦉑”可能是某字的假借。古代“曷”、“合”二字古音相近。前面說過，“合”與“會”通。“會”有黃外切、見泰切兩讀，前一讀音與“曷”同屬匣母月部。《禮記·月令》所記鳥名“鷦旦”，陸德明《釋文》作“曷旦”，《禮記·坊記》引佚《詩》作“盍旦”。馬王堆漢墓帛書《老子》乙本卷前古佚書《經法·君正》“號令闔於民心，則民聽令”，“闔”假借為“合”。<sup>[88]</sup>“曷”與“盍”通，而從“盍”得聲的“闔”又與“合”通，那麼“曷”與“合”也應當可以相通。疑《禮記》的“楬豆”和《儀禮》的“𦉑豆”，即簡文“合豆”的異文。鄭玄對“楬豆”和“𦉑豆”的注釋，與信陽楚墓出的合豆素面無飾相合。從這一點來說，似乎也可以證明我們的推測是合理的。若此，鄭玄顯然不知道“楬”、“𦉑”二字是“合”字的假借，他僅從合豆的外觀有無紋飾着眼來加以訓釋，不夠貼切、全面。

“獻豆”之“獻”與《周禮·春官·司尊彝》的“獻尊”之“獻”同義。鄭玄注引鄭司農云：“獻，讀為犧。犧尊，飾以翡翠。”《禮記·明堂位》“尊用犧、象、山罍”，鄭玄注：“尊，酒器。犧尊，以沙羽為畫飾。”孔穎達疏引《鄭志》：“張逸問曰：‘《明堂》注“犧尊，以沙羽為畫飾”，前問曰“犧讀如沙；沙，鳳皇也”。不解鳳皇何以為“沙”？’答曰：‘刻畫鳳皇之象於尊，其形婆娑然。或有作“獻”字者，齊人之聲誤耳。’”據鄭玄說，《禮記》獻豆之“獻”與簡文皇豆之“皇”的義訓正好相應，疑獻豆、皇豆是同一種豆的異名。

## 九、椹

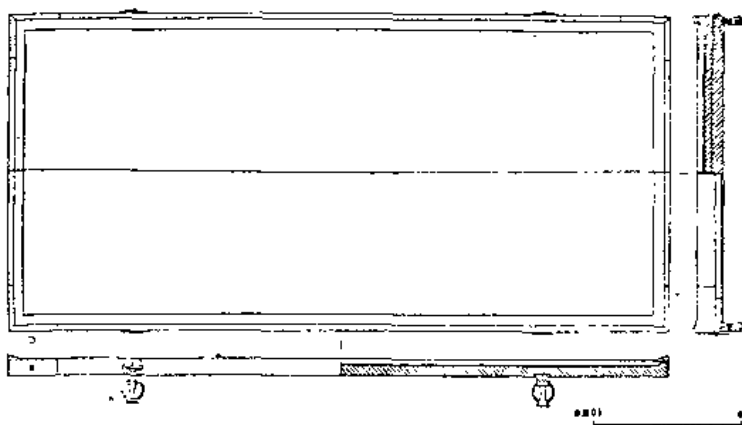
《包山》認為簡文的“椹”，即《方言》、《說文》訓為榻或床前几的“程”，並且還指出此墓東室出土的一件“矮足案”（2：6）即簡文所記的“椹”。這些意見都是可取的。不過《包山》對《說文》“椹”字說解的斷句、理解有誤。《說文》原文作“椹，程程也，東方謂之蕩”。意思是說“椹”與“程”構成複音詞“程程”，“程程”這種器物在東方叫作“蕩（籜）”，不是說“椹”就是“程”。程程是一種圓桶形器，<sup>[89]</sup>與《說文》訓為“床前几”的“程”無關。《廣

雅·釋器》“桯，几也”，王念孫《疏證》說：

“桯”之言“經”也，橫經其前也。床前長几謂之“桯”，猶床邊長木謂之“桯”。

“桯”、“桯”都是耕部字，按照《說文》的說法，“呈”、“至”二字都從“壬”聲。王氏認為訓為“几”的“桯”受名於“經”。簡文“桯”正從“至”得聲。不過簡文“桯”是承放飲食用的，與《說文》等訓為床前几的“桯”在用途上有所不同。

上面提到此墓出的2:6“矮足案”，案面呈長方形，四周略高。位於案面兩端32.8厘米處安獸蹄形銅足，足上端有獸面鋪首銜環。黑漆。長182.8厘米、寬85.4厘米、高13.6厘米（圖十三）。<sup>73</sup>



圖十三

（採自《包山》126頁）

望山楚墓和信陽楚墓也出有“矮足案”。望山“矮足案”一，其形制與包山“矮足案”基本上相同，不同的是四獸蹄形足是木的，足上端沒有鋪首銜環。通體黑漆，案面有朱繪圓形圖案兩排，每排五個。長82厘米、寬43厘米、高10厘米。因為案面繪有朱繪圖案，所以望山簡稱為“雕桯”：

（17）一敢（雕）桯。 《文物》1966年5期圖版伍第一簡，52-頁圖二四第二簡  
“雕”是彩畫的意思，參看上文一。

信陽“矮足案”二，報告稱為“III式案”，其形制與包山“矮足案”相同，也是銅獸蹄形足和銅獸面鋪首銜環。標本1-718，案面朱漆地上繪綠、金、黑三

色圓網紋三十六個，分兩行排列。案沿黑漆地上繪金、黃、紅、綠四色連雲紋。長 150 厘米、寬 72 厘米、高 12.4 厘米。標本 1-160，僅殘存五塊殘片和三個銅足、二個銅鋪首銜環。<sup>[71]</sup>下面信陽簡所記之器，大概就是指這二件“矮足案”：

(18) □□，屯四鈇(鋪)頁(首)，又(有)鑲。 《信陽》圖版一二〇·2-05

此簡上端殘缺。“屯”上一字當是器名，從殘畫看似非“脛”字。在此器名之字之前，還缺一數目字和一個“漆”、“彫”之類的字。“屯”是“皆”的意思。因此它前面所缺的數目字當在“二”以上，據出土實物應當是“二”字。

信陽 2-017 號簡所記的一件木器也有“鋪首”、“鑲”：

(19) 其木器：一剝(漆)案(?)，〔四〕鈇(鋪)頁(首)，屯又(有)

鑲。 《信陽》圖版一二四

此“一漆案(?)”當是指另一種木器。在該墓出土物中未發現與“漆案(?)”相當的器物，疑原器已殘損。在殘損的器物中有三件鋪首銜鑲(1-148、1-149、1-237)，<sup>[72]</sup>其中常有屬於“漆案(?)”的。

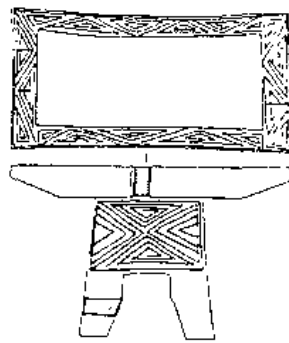
在信陽簡所記的器物中，還有一種叫作“脛”的，與“脛”字所從聲旁相同，但是“脛”字原文所從的“丕”旁將下部省去。簡文說：

(20) 皇脛二十又五，□脛二十又五。<sup>[73]</sup>屯□象(豚)<sup>[74]</sup>；一豕(?)脛。

《信陽》圖版一二七·2-026

(21) 一簾杙，一脛。……其木器：一□脛。 《信陽》圖版一二八·2-027

該墓右側室出“Ⅰ式俎”二十五，“Ⅱ式俎”二十五，“Ⅲ式案”一和“陶俎”一。“Ⅰ式俎”的形態與包山“窄面俎”相似，唯足板兩側沒有橫側板。黑漆地上繪朱色三角紋。大小略有出入，長 21—25.8 厘米、寬 10.5—12.8 厘米、高 13.1—15 厘米(圖十四)。“Ⅱ式俎”大小與“Ⅰ式俎”相近，面板兩端各安三根竹足，足下安竹跗，出土時已全殘，尺寸不詳。面板表面黑漆地上繪朱色三角紋。<sup>[75]</sup>“Ⅲ式案”未見圖像，《信陽》說“案面平滑，無雕飾。從平面看，兩端稍寬，中部略收，四隅各有一足。通體髹黑漆，案板四周沿及側棱上有朱色雲紋”。<sup>[76]</sup>看來其形制像現在的板凳。“陶俎”的形制也象現在的板凳，長 19.5 厘米、高 8.5



圖十四

(採自《信陽》38頁)

厘米。<sup>[7]</sup>與簡文對照，“I 式俎”和“II 式俎”當是（20）所記的皇脛和□脛；“III 式案”當是（20）所記的豕（？）脛或（21）所記的□脛，出土實物比簡文所記少一件；（21）的“一脛”不是木器，當是指“陶俎”。這些“脛”的形制與包山、望山“脛”的形制有明顯的區別，“脛”與“脛”大概不是同一個詞。《方言》卷五：“俎，几也，西南蜀漢之郊曰杝。”郭璞於“杝”字下注“音賜”。《玉篇》木部：“杝，思漬切，肉几也。楮，同上；又思井切。”按“楮”字見於《說文》，訓為“木三交以枝（支）炊篋者也”，與《玉篇》訓為“几也”有別。上古音“杝”屬心母錫部，“楮”屬心母耕部。二字聲母相同，耕、錫二部陽入對轉，故“楮”可以讀為“杝”。“脛”屬匣母耕部。上文一說過，古代心、匣二母的字有互諧的現象。頗疑（20）、（21）的“脛”跟“楮”字一樣，也讀為“杝”。

關於包山 266 號簡所記的九類十四種木器就討論到這裏，至於這些木器所涉及到的其他一些問題，希望將來有機會加以論述。

#### 注 釋

- [1] 湖北省荆沙鐵路考古隊：《包山楚墓》（本文簡稱《包山》），文物出版社，1991 年。
- [2] 河南省文物研究所：《信陽楚墓》（本文簡稱《信陽》），文物出版社，1986 年。湖北省文化局文物工作隊：《湖北江陵三座楚墓出土大批重要文物》，《文物》1966 年 5 期。為行文方便，本文一般將信陽長臺關一號墓竹簡和江陵望山二號墓竹簡徑稱為信陽簡和望山簡。
- [3] 此是據朱德熙、裘錫圭等《望山楚簡釋文與考釋》（未刊）的整理號。本文在寫作過程中曾參考了該文，並採用了該文中的一些說法。謹志謝忱。
- [4] 容庚：《金文編》477 頁，中華書局，1985 年。
- [5] 原文“堀”下脫一“穴”字，據俞樾說補。參看王先謙《荀子集解》，《諸子集成》第二冊 352 頁，中華書局，1986 年。
- [6] 同注 [4] 843、847 頁。參看《金文話林補》第六冊 3208 頁引郭鼎堂（沫若）說。
- [7] 《包山》125 頁，圖七七、圖版三八·4、5。
- [8] 簡文“其”皆作“卍”。
- [9] 《信陽》40、41 頁，圖版二七·2、4，二九·1。



- [10] 同注〔3〕所引文。
- [11] 曾運乾：《喻母古讀考》，見楊樹達輯《古聲韻討論集》，39-53頁，北平好望書店，1933年。
- [12] 楊樹達：《積微居小學金石論叢》124頁，中華書局，1983年。
- [13] 同注〔4〕817、818、819頁。
- [14] 馬王堆一號漢墓遺冊所記的木器有“其末”（208、209、210號簡），考釋說：“其末合音為檝，一作𣪠。《廣韻·月韻》𣪠字居月切，又其月切，亦作檝。古音月末同部，是古檝字長沙方言為其末。……墓中出土的漆案，無橫距，實際是梲的形式而用檝的名稱。”據此，檝在西漢初年仍無橫距。不過據遺冊原文，“其”下之字不是“木”（參看朱德熙先生《座談長沙馬王堆漢墓帛書》發言，《文物》1974年4期52頁），考釋的說法不可信。上引遺冊考釋見《長沙馬王堆一號漢墓》上册146頁，文物出版社，1973年。
- [15] 《包山》128、130頁，圖七九·3、八( )，圖版一九·3、4。
- [16] 《信陽》40、41、42頁，圖版二八。按理講，標本1-520要比1-247高，但據報告所記的尺寸，標本1-247反而比1-520高，標本1-247的高度數字有誤。
- [17] 朱德熙、裘錫圭：《戰國文字研究（六種）》，《考古學報》1972年1期84、85頁。《考古》1979年4期353、354、355頁丁省吾文。
- [18] 《馬王堆漢墓帛書〔叁〕·戰國縱橫家書》圖版三三三行，釋文68頁，文物出版社，1983年。
- [19] 《包山》125頁，圖七八，圖版七八·6。
- [20] 見《禮記·禮器》“天子、諸侯之尊廢禁，大夫、士𣪠、禁，比以下為貴也”注。
- [21] 見《儀禮·鄉飲酒禮》“尊兩壺于房戶間斯禁”注。
- [22] 見《禮記·玉藻》“大夫側尊，用𣪠；士側尊，用禁”注。
- [23] 無足銅禁見容庚等《殷周青銅器通論》圖版壹貳柒·248（科學出版社，1958年），《文物》1975年3期圖版壹；有足銅禁見河南省文物研究所等《浙川下寺春秋楚墓》圖一〇四、圖版四九、五( )（文物出版社，1991年），湖北省博物館《曾侯乙墓》上册圖一一九、下册圖版六二（文物出版社，1989年）。
- [24] 為便於印刷起見，本文引用的古文字之前，一般都加注拉丁字母。不同的字用不同的字母表示，同一個字的不同寫法在字母右下角用數字標記，以示區別。例如A和B分別代表兩個不同的字，A<sub>1</sub>、A<sub>2</sub>代表A的兩種不同寫法。文章在稱引古文字時，徑引其前加注的拉丁字母，不另出古文字字形。
- [25] 齊國官印中常見的“𠄎”（《古璽彙編》0265、0275、0312、0334、0336等），也可能

- 是“𠄎”字。此字從“十”從“几”聲，疑是“圻”字的異體。說詳另文。
- [26] 見注〔14〕所引書下冊圖版一八四。
- [27] 參看李家浩《從戰國“忠信”印談古文字中的異讀現象》，《北京大學學報》哲學社會科學版1987年2期12—17頁。
- [28] 參看裘錫圭、李家浩《曾侯乙墓竹簡釋文與考釋》，《曾侯乙墓》上冊529頁考釋〔257〕，文物出版社，1989年。包山262號簡有“一白𠄎”，“𠄎”字原文作從“毛”從“𠄎”聲，“𠄎”在此應當讀為“單”。又168號簡有人名“𠄎善”。古代有“單”氏，疑簡文“𠄎善”應當讀為“單善”。
- [29] 關於簡文“瓶𠄎”之“𠄎”的釋讀，詳見另文。
- [30] 《包山》131、133頁，圖八一·2，圖版二九·6。
- [31] 《包山》130、131頁，圖八一·1，圖版二九·5。
- [32] 《事類賦》卷一四引《語林》：“任元褒為光祿勳，係馮翊往詣之，見門吏憑几視之。係入語任曰：‘吏几對客為不禮。’任使捶之。吏答曰：‘得罰體痛，以橫木扶持，非憑几也。’係曰：‘植木橫施，植其兩足，便為憑几，何必狐踞鶻膝，曲木抱腰。’《北堂書鈔》卷一三三、《太平御覽》卷七一〇引此，文字略有出入。憑几又叫隱几，楊泓《隱几》一文對其形制作了較詳細的論述，見《文物天地》1987年3期14、15頁。
- [33] 《信陽》39、40頁，圖版二六·1。
- [34] 同注〔14〕928、929頁。
- [35] 賈連敏：《釋裸、瓊》，中國古文字學研究會第九屆學術討論會論文，1992年。《金文編》1275頁著錄的627號之字，與E形近，也可能是“瓊”字。
- [36] “厚奉”亦見於下〔15〕，原文是合文，此從裘錫圭先生釋，見注〔3〕所引文。
- [37] 《包山》147頁，圖九一·3，圖版四四·4。
- [38] 《信陽》69頁，圖二九·3，圖版一一·1。
- [39] 《文物》1966年5期53頁圖二五·勺。
- [40] 《周禮·春官·典瑞》：“裸圭有瓊，以肆先王，以裸賓客。”
- [41] 陝西周原考古隊：《陝西扶風縣雲塘、莊白二號西周銅器窖藏》，《文物》1978年11期6頁，9頁圖一三，圖版叁·1。
- [42] 參看林巳奈夫《殷周時代青銅器の研究（殷周青銅器綜覽一）》125—127頁，吉川弘文館，昭和五十九年。
- [43] 中國科學院考古研究所：《輝縣發掘報告》圖一三五，科學出版社，1956年。
- [44] 湖北省博物館：《曾侯乙墓》上冊圖二二九·2、4、5，下冊圖版一三五·2，一三六·1、2，文物出版社，1989年。

- [45] 湖北省宜昌地區博物館、北京大學考古系：《當陽趙家湖楚墓》155頁，圖一·三·5、6，文物出版社，1992年。
- [46] 《東方學報》第五十二冊四八頁，京都大學人文科學研究所，1980年。
- [47] 同注〔3〕所引文。
- [48] 李家浩：《信陽楚簡“澮”字及從“巽”之字》，《中國語言學報》第一期193頁，1982年。
- [49] 《包山》141、144頁，圖八六、八七，彩版六·5，圖版四三·2。
- [50] 同注〔4〕12頁。
- [51] 同注〔4〕11、209、210、219、220頁。
- [52] 同注〔4〕113、114頁。
- [53] 《包山》128頁，圖七九·1、2，圖版三九·1、2。
- [54] 《包山》477—480頁。
- [55] 參看楊樹達《積微居金文說》74頁，科學出版社，1959年。
- [56] 同注〔4〕362頁，《信陽》圖版一一四·1-09、1-015。
- [57] 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕·老子乙本及卷前占佚書》圖版一九一上行，釋文90頁，文物出版社，1980年。
- [58] 商承祚：《石刻篆文編》5·18，科學出版社，1959年。
- [59] 同注〔4〕92頁。
- [60] 朱芳圃：《殷周文字釋叢》103頁，中華書局，1963年。
- [61] 關於楚簡中從“只”之字的考釋，詳見另文。
- [62] 此鼎的蓋銘與“陞”相當的字作從“阜”從古文“微”。“升”、“微”古通。有人將“倉陞”釋為“享陵”，非是。“陞”字在此應當讀為升鼎之“升”，古文字或寫作從“鼎”從“升”聲。參看俞偉超《先秦兩漢考古學論集》68頁，文物出版社，1985年。
- [63] 見注〔3〕所引文。
- [64] 《包山》133、164頁，圖八三，圖版四一·1、2。
- [65] 此簡的“屯”字和下(18)、(19)、(20)的“屯”字，義同“皆”、“全”。說見朱德熙、裘錫圭《戰國文字研究(六種)》，《考古學報》1972年1期74—76頁；朱德熙《說“屯(純)、鎮、衛”》，《中國語文》1988年3期161—164頁。
- [66] 姬壺，《嘯堂集古錄》89頁，中華書局，1985年。
- [67] 《信陽》37、38頁，圖二八·1、2，圖版二三。
- [68] 同注〔57〕圖版二二下行，釋文47頁。
- [69] 參看裘錫圭《經與經》，《文物》1987年9期28—32頁。

- [70] 《包山》125頁，圖七六，圖版三八·3。
- [71] 《信陽》42頁，彩版六·1，圖版二七·1、3。
- [72] 《信陽》52頁，圖版四五·6、7。
- [73] 此二“二十”，原文皆寫作“廿”下加二點，即“二十”的合文。
- [74] 此簡的“篆”字和2-01、2-03、2-028號簡“漆青黃之篆”，2-018號簡“漆篆”等之“篆”，皆應當讀為“膠”。《莊子·達生》“苟生有軒冕之尊，死得于膠楮之上、聚樓之中則為之”，玄成英疏：“膠，畫飾也；楮，莢車也。謂畫輜車也。”
- [75] 《信陽》33、34、35頁，圖二七·1，圖版二〇·1、2、3。
- [76] 《信陽》42頁。
- [77] 《信陽》44頁，圖版三二·5。

## A Study of the Wooden Articles Recorded on the No. 266 Bamboo Slips Unearthed in Baoshan (包山)

Li Jiahao

### Summary

The No. 266 bamboo slips unearthed in the Chu Tomb (楚墓) in Baoshan (包山) Tianmen (天門), Hubei Province record a total of 27 pieces of wooden articles, which can be classified into 9 categories or 14 subdivided categories. This thesis deals with these 9 categories. In the course of study, it also makes references to the Chu bamboo slips unearthed in Wangshan (望山) and Xinyang (信陽).

1. Jue (楬). This graph has the phonetic sound of Qu (屈). Here it should be read as Jue (楬), defined as Ji (几), a small table in 廣雅·釋器. This graph can also be written as 𣪠, which appeared in 禮記·明堂位. There are four pieces of Jue recorded on the bamboo slips. They refer to the four small tables with high legs.

2. Fang (房). The Fang can be subdivided into Da Fang (大房) and Xiao Fang (小房). They respectively indicate the sacrificial utensil with a wide top and the sacrificial utensil with an erecting board unearthed from the tomb.

3. Jin (鉞). This graph has the phonetic sound of Jin (金). Here it should

be read as Jin (禁). There are two pieces of wooden Jin (禁) in the tomb, as is recorded on the bamboo slips.

4. Fang Ji (房几). This graph has the phonetic sound of Ji (几) and can be read as 几. The small table with an erecting board as its leg unearthed from the tomb should be the Fang Ji (房几) recorded on the bamboo slips.

5. Zan (瓚). This graph on the bamboo slips has a written form with the left radical representing Mao (毛) and the right radical representing the original pictograph of Zan (瓚). 二瓚 on the bamboo slips refers to two flat spoons unearthed from the tomb.

6. Qi (祈). The graph representing the name of this kind of the wooden articles is written as 近 on the bamboo slips of Chu unearthed in Wangshan (望山) and other places. Prof. Zhu Dexi (朱德熙) considered that 近 should be read as 盃. The two cups with spouts unearthed from the tomb must be the “二盃” recorded on the bamboo slips.

7. HuangZu (皇俎). The graph may be a variant form of 俎. It should be read as Zu (俎). The five sacrificial utensils with narrow planes must be the Wu Huang Zu (五皇俎) recorded on the bamboo slips.

8. Dou (楲). This is a variant form of Dou 豆. According to what is recorded on the bamboo slips, the Dou can be divided into two kinds: He Dou (合豆) and Huang Dou (皇豆). They respectively refer to the ancient stemmed cup with a cover and that without a cover unearthed from the tomb. There are Jie Dou (楲豆) and Xian Dou (獻豆) recorded in 禮記·明堂位. In the ancient time, 合 and 楲 were close in pronunciation. 皇 and 獻 both had the meaning of decoration with the feather of phoenix. I guess that Jie Dou (楲豆) and Xian Dou (獻豆) should be the He Dou (合豆) and Huang Dou (皇豆) respectively on the bamboo slips.

9. Jing (檜). The graph here may be read as Ting (檜), which has the meaning of the small table explained in *Shuo Wen Jie Zi* (說文解字) and in other books. But this Ting recorded on the bamboo slips was used to hold food. Here it refers to the small low-foot table unearthed from the tomb. So it has a different usage from the Ting referred to in *Shuo Wen Jie Zi* (說文解字).

# 印度眼科醫術傳入中國考

季羨林

中印文化交流源遠流長，而且涉及的方面非常廣。近半個多世紀以來，中印兩國學者，以及其他國家的學者，對交流的情況做了大量深入細緻的探討工作，取得了可喜的成果。如果還有什麼不足之处的話，那就是，過去探討過分集中在哲學、宗教、文學、藝術方面，對科技，特別是對醫學，似乎有所疏忽。

1936年，周濟先生在《中華醫學雜誌》第22卷第11、12期合刊上發表了一篇論文《我國傳來印度眼科術之史的考察》，利用了相當豐富的資料，對印度眼科醫術傳來中國的過程作了比較詳盡具體的敘述，開闊了我們對中印文化交流的眼界。但是，這一篇重要論文仍似乎有些不足之處，這就是，它講的只限於中印兩國，對其他國家和地區重視不夠。我對於這個問題也感興趣，多年以來，積累了一些資料。現在就根據我搜集的資料，作一點補充。見於周文的資料一般不再重複。

我想從唐杜環的《經行記》談起。唐玄宗天寶十載（751年），杜環在怛邏斯之戰中被大食兵俘虜。762年回國，把他在大食等地的所見所聞寫成了一本書，名叫《經行記》。在本書六，大食法、大秦法、尋尋法一章中有幾句話：

其大秦，善醫眼及痢，或來病先見，或開腦出蟲。

中國的正史中也有類似的記載。《新唐書》，221下，《西域傳》下：

大秦……有善醫，能開腦出蟲，以愈目眚。

取材可能就來自《經行記》。<sup>[1]</sup>

這兩個地方都講到“開腦”。什麼是“開腦”呢？Meyers認為是針刺。但是，根據F. Hirth的意見，這很可能指的是“環鋸”（trepanning），就是開顱。這種開顱治病的辦法，在古代南美印加人中間似乎就用過。在使用金屬以前的

時期、有些地方甚至用石頭開顛，在意大利就是如此。古希臘 Hippocrates 也講到過開顛的手術。可能是通過景教徒，這種技術傳播開來。這些景教徒以善醫著稱。他們曾將希臘醫書譯為阿拉伯文，可能就是通過這個途徑，他們得知 Hippocrates 的說法。總之，在古代亞洲，特別是從中近東到印度一帶，這種“開腦”的方法相當流行<sup>2</sup>。杜環的《經行記》和《新唐書》中的記載，也證明了這一點。

在人類歷史上，只要有文化，就會有交流。文化交流促進了人類社會的進步。醫學的交流在歷史上也是非常習見的現象。專就印度和中國而論，在後漢三國時期，佛教一傳入中國，同時也就傳來了印度醫學。一些最早來華的外國僧侶都會一點醫學。這實際上是一種傳教的方法。明末清初天主教傳入中國，也同佛教一樣，巧妙地使用了這個辦法而獲得成功。

在印度，從很古的時代起，就有非常高明的醫學，有理論，有實踐，有典籍，在人類文化史上放射出異樣的光輝。在醫學諸分科中，眼科似乎更為突出<sup>3</sup>。這種水平很高的印度醫學，包括眼科在內，就在長達數百年的期間內陸續傳入中國。這方面的記載相當多，散見於《高僧傳》中者也有一些。我在這裏只舉一個與針刺有關的例子，因為我在下面還要談到針刺治眼病的問題。梁慧皎《高僧傳》卷4，《于法開傳》：

又祖述耆婆，妙通醫法。嘗乞食投主人家。值婦人在草危急，衆治不驗，舉家遑擾。開曰：“此易治耳。”主人正宰羊，欲為淫祀。開令先取少肉為羹，進竟，因氣針之，須臾羊膜裹兒而出。（《<sup>①</sup>正新修大藏經》，下面皆作<sup>②</sup>50, 350a）

這是晉朝的事情。到了唐朝，印度醫法繼續傳入中國。關於這方面的記載相當多，散見於《高僧傳》等書中者也有一些。我在下面只舉幾個例子，以概其餘。

《貞元新定釋教目錄》，卷十一，《波羅頗迦羅蜜多羅傳》：

時為太子染患，衆治無效。下勅延頗入內，一百餘日，親問承對，不虧<sup>③</sup>帝旨。疾既漸降，辭出本寺。（<sup>④</sup>55, 853b）

上引書，卷十四，《三藏沙門達摩戰坦(涅)羅傳》：

學通三藏，善達醫明。……進奉方術醫方梵夾、藥草經書。稱愜天心。……

弟子比丘利言隨師譯語，方藥、本草，隨譯上聞。(天55, 878b)

上引書，卷十二，《那提傳》：

顯慶元年（656年）勅往昆崙諸國採異藥。(天55, 863b)

《開元釋教錄》，卷九，《菩提流志傳》：

陰陽歷數、地理、天文、咒術、醫方，皆如指掌。(天55, 570a。《貞元新定釋教目錄》，卷七四，《菩提流志傳》文全同)

義淨《大唐西域求法高僧傳》，卷上，《玄照傳》：

見唐使人引盧迦溢多於路相遇。盧迦溢多復令玄照及使僉數人向西印度羅荼國取長年藥。(天51, 2a)

上面是幾個深通醫術的印度和尚的情況。印度醫學的一般情況，也通過中國遊學印度的僧人傳來中國，義淨《南海寄歸內法傳》介紹了印度醫術的一般情況：

言八醫者，一論所有諸瘡，二論針刺首疾，三論身患，四論鬼瘴，五論惡揭陀藥，六論童子病，七論長年方，八論足下力。(天54, 223 b-c)

這裏值得注意的是“針刺首疾”，義淨在後面又加了一句：“首疾但自在頭。”這說得更清楚了。

在唐代，印度醫學影響中國，決不只是上面說的這一些，據陳寅恪先生的意見，白居易著名的《長恨歌》中說的“春寒賜浴華清池，溫泉水滑洗凝脂”，這種溫湯療疾的辦法，也是受了印度的影響，而印度又由中亞學來<sup>[1]</sup>。這同我上面說的開顯療疾的醫術一樣，先流行於古代中近東一帶又傳至印度。

下面我集中談一談眼病和由頭疾而引起的眼病的治療方法。在古代，印度眼科久負盛名，一方面是印度人民自己努力的結果，另一方面還有外來的影響。針刺療疾印度好像是有悠久的傳統，上面提到的手法開就是一個例子。唐朝義淨《南海寄歸內法傳》裏，特別講到了“針刺首疾”，把針刺和頭病聯繫起來。此時印度的眼科大夫已經來到了中國。唐代一些非常著名的詩人，詩中有詠眼病之作，如杜甫《謁文公上方詩》，白居易《病眼詩》，李商隱《和孫樸韋蟾孔雀詠》、劉禹錫《贈眼科醫婆羅門僧》等等。這些詩中有兩件事值得注意：一件是談到金篦或金鏹，一件是談到《龍樹論》。談到“金篦”，當然指的是治白內障的工具。談到《龍樹論》，則指的是關於眼病的一部書。宋馬端臨《文獻通



考》，卷 222 有：

《龍樹眼論》三卷，龔氏曰：佛經。龍樹大士者，能治眼疾。假其說集治七十二種目病之方。

這裏治的眼病竟有七十二種之多，白內障只是其中之一。

龍樹菩薩的《眼論》或者《眼經》，當然是一部印度著作。根據周濟的意見，這一部書流傳印度，當在隋唐之間，其為隋唐間人所譯，應無可疑<sup>[1]</sup>。這一部書見於許多書目中。

除了直接翻譯印度的眼科著作以外，中國醫學家的著作中也引用印度的說法。最著名的一部書是唐王焘的《外臺秘要》。王焘約生於 670 年，卒於 755 年。本書第 21 卷是專門講眼科的。一開始就有“天竺經論眼序”一首，後面加上的解釋是：“隴上道人撰。俗姓謝，住齊州，於西國胡僧處授。”“胡僧”指的顯然是印度大夫<sup>[2]</sup>。

在其他一些書中，也有關於“胡人”治目疾的記載，比如日本僧元奘撰《唐大和上東征傳》中就有：

時大和上頻經炎熱，眼光暗昧。爰有胡人，言能治目。遂加療治，眼遂失明。(X51, 991c)

這是治眼失敗的一個例子。這裏治的不是白內障，不必用金篦，是否是針刺？不得而知。“胡人”，一般學者都認為就是印度人<sup>3</sup>。“大和上”，指的唐代高僧鑑真。

以上是一些關於眼病的例子。也還有由於頭疾引起的眼睛失明的例子。《舊唐書》卷 5，《高宗本紀》下：

永淳二年（683 年）三月，上苦頭重，不可忍。侍醫秦鳴鶴曰：“刺頭微出血，可愈。”天后帷中言曰：“此可斬！欲刺血於人主首耶？”上曰：“吾苦頭重，出血未必不佳。”即刺百會。上曰：“吾眼明矣！”

這個故事見於許多古籍。首先是唐劉肅的《大唐新語》。卷之九，“諛佞”第二十一說：

高宗末年，若風眩頭重，目不能視。則天幸災逞己志，潛遇絕醫術，不欲其愈。及疾甚，召侍醫張文仲<sup>4</sup>、秦鳴鶴診之。鳴鶴曰：“風毒上攻，若刺頭出少血，則愈矣。”則天簾中怒曰：“此可斬！天子頭上豈是試出血處耶？”鳴鶴叩頭請命。高宗曰：“醫之議病，理不加罪。且我頭重悶，

殆不能忍，出血未必不佳。朕意決矣。”命刺之。鳴鶴刺百會及腦戶出血。高宗曰：“吾眼明矣。”言未畢，則天自簾中頂禮，以謝鳴鶴曰：“此天賜我師也。”躬負繒寶以遺之。高宗甚愧焉。

這同《舊唐書》講的是一回事，而敘述較詳細。至於時間，這裏只說“高宗末年”。宋司馬光《資治通鑑》，卷203，唐高宗，繫此事於弘道元年（683年），內容基本一致，資料來源想即《大唐新語》。但云弘道元年，則似有所疏忽。按《舊唐書》應為“永淳二年”，本年十二月才改元弘道。《舊唐書》將此事於改元之前。

唐高宗這個故事，講的是治頭疾，而兼及眼睛，所以高宗才說：“吾眼明矣。”

這同我上面所講的“開腦”有什麼關係呢？開顱手術在現代已是司空見慣。但在古代却是神奇的。然而又確有其事，不能否認。大秦人能“開腦出蟲，以愈目眚”。中國《三國志演義》也有華佗“開腦”的故事。至於“出蟲”，則恐是幻想。連“開腦”這件事，在某些地方，恐怕有的也是針刺的誇大，不可盡信。不管怎樣，唐代印度眼科醫術已傳至中國，而且流行相當普遍。至於針刺治眼病，可能部分來自印度，而印度的這一部分也有外來成分，它在古代中近東一帶已經流行。

1993. 5. 3

#### 注 釋

- (1) 以上可參閱陳邦賢《中國醫學史》，商務印書館，1960年修訂本，頁157—158，甄志亞《中國醫學史》，1991年人民衛生出版社，頁178—199。方豪《中西交通史》，岳麓書社，1987年重印本，頁335。
- (2) 見Friedrich Hirth, *China and the Roman Orient*, Leipzig & Munich, Shanghai & Hongkong 1885, P301—304.
- (3) 參閱周濟，上引論文，頁54—58；甄志亞主編《中國醫學史》，人民衛生出版社，1991年，頁178—181；又同〔1〕陳邦賢書頁148—154。
- (4) 此據《續高僧傳》，卷三，《波頗傳》。原書作“下”，誤。見《續高僧傳》的記載與《貞元新定釋教目錄》全同。
- (5) 可參閱趙璞珊《中國古代醫學》，中華書局，1983年版，頁280。
- (6) 陳寅恪《元白詩箋證稿》，上海古籍出版社，1982年，第一章，《長恨歌》，頁20—23。

- (7) 上引論文，頁 56。  
 (8) 可參閱同〔5〕頁 282。  
 (9) 可參閱同〔1〕方象書頁 335。  
 (10) 張文仲醫學著作尚存在一些斷片，見萬斯年編譯《唐代文獻叢考》，商務印書館，1957 年，頁 113—139，日本黑田源次著《中央亞細亞出土醫書四種》。

## Indian Ophthalmology in Ancient China

Ji Xianlin

### Summary

Together with the spread of Buddhism, Indian medicine including its ophthalmological healing skill arrived in China as early as in the later Han and the Three Kingdoms Periods. This paper gleans a number of examples from the Chinese classic literature to show how and when this happened. On the one hand, many Buddhist monks from the western countries including India learned, more or less, some kind of medical skill. They made use of it while promulgating their religion in China. On the other hand, some Chinese Buddhist pilgrims, e. g. Yijing of the Tang Dynasty, after coming back from India, introduced some Indian medical knowledge into China. Before or during the Tang Dynasty an Indian book *Nāgār juna on Ophthalmology* was translated into Chinese. The Indian doctor's excellent skill to extract cataract with a golden needle was widely praised in many Tang poems. In some books it was said that the Indian doctor was even able to open the patient's head to cure the disease in his eyes.

# “雜藏”考

王邦維

—

佛教的經典，常常被統稱為“三藏”。所謂三藏，指經、律、論。這是常識，人所熟知。把經典總分為三藏，不僅是北傳佛教的做法（Tripitaka），南傳的上座部也一樣（Tipitaka），只是南傳的三藏，在次序上安排不同，不是經、律、論，而是律、經、論。這一安排，似乎不簡單的是在編排自家經典時的隨意所為，却反映出南傳的上座部和北傳的各部派當年分道揚鑣時在教理意向上的不同。不過，我們現在已經很難弄清楚，在最初結集經典時，究竟是經應在先還是律應在先。因為我們現在知道的有關結集經典的傳說，其最後形成，大多晚於經典本身，各家各派的說法又有差異，僅僅根據這些傳說，很難判斷哪一種說法是正確的。<sup>11</sup>

“三藏”的說法，最為流行，但也有“四藏”或者“五藏”的說法。唐玄奘《大唐西域記》卷九，講到佛涅槃後的“第一次結集”，先講結集“三藏”：

是時安居初十五日也。於是迦葉揚言曰：念哉諦聽！阿難聞持，如來稱讚，集素咀纜藏。優波釐持律明究，衆所知識，集毗奈耶藏。我迦葉波集阿毗達磨藏。兩三月盡，集三藏訖，以大迦葉僧中上座，因而謂之上座部焉。<sup>12</sup>

又講結集“五藏”：

阿難證果西行二十餘里，有宰堵波，無憂王之所建也，大衆部結集之處。諸學無學數百千人，不預大迦葉結集之衆，而來至此，更相謂曰：如來在世，同一師學，法王寂滅，簡異我曹。欲報佛恩，當集法藏。於是凡聖咸會，賢智畢萃，復集素咀纜藏、毗奈耶藏、阿毗達磨藏、雜集藏、禁

呪藏，別為五藏。而此結集，凡聖同會，因而謂之大眾部。<sup>61</sup>

佛涅槃後，有無一次結集，結集的情形和結果怎樣，是一個非常複雜的問題，我們暫且不去多管它。這裏對我們有意義的是，玄奘在七世紀初去印度，回國後在他的《大唐西域記》中記載了許多有關西域各國的情況，其中就有這樣一條與“三藏”或“五藏”有關的傳說。除了經（素咀纜）、律（毗奈耶）、論（阿毗達磨）三藏外，引起我們注意的是後兩藏：“雜集藏”和“禁呪藏”。禁呪藏的問題，這裏暫且也不作討論，只集中討論所謂的雜集藏，或簡稱雜藏。

## 二

依照上面所引玄奘記載的說法，上座部只結集有三藏，而大眾部則有五藏。但是，從我們現在所能看到的最早的佛教文獻推斷，在所謂的第一結集上，以迦葉波為首的上座們結集而成的，不是三藏，而只有兩藏，即“法藏”和“律藏”，前者即經藏。南傳的巴利文律藏的 Cullavagga 是現存最早的佛教文獻之一，其中的 Pañcasatikakkhandaka 就講，在大迦葉（Mahākassapa）的主持下，先由優波釐誦出律，再由阿難誦出法，也就是經，可是沒有明確提到論。<sup>62</sup>在這一點上，我們在下面可以看到，其它部派相應的文獻（律）記載也大多相同。因此，玄奘記載的說法不盡正確。而更重要的是，在第一次結集時，根本就不可能出現了部派。

但是，玄奘所講，也不能說就完全不對。南傳上座部現存的經典，確實是由律、經、論三大部份組成。玄奘去印度時，已經如此。玄奘撰寫《大唐西域記》，常常是有聞即錄，何況當時上座部的經典確已是如此。<sup>63</sup>只是他記載的顯然是出現得比較晚的一種說法。

在 Pañcasatikakkhandaka 有關的一段敘述中，我們看到，關於律藏，提到屬於 Pātimokkha 的 pārājika 等。關於經藏，提到了五部 nikāya，更具體一點，則提到了 Brahmajālasutta（《梵網經》）和 Sāmaññaphalasutta（《沙門果經》）。沒提到論藏，當然也沒有“雜藏”。巴利文獻中與此相關，年代相對較早的兩部史籍 Dīpavaṃsa 和 Mahāvāṃsa 的記載大致也相同。<sup>64</sup>

再看大眾部以及其它部派方面的情形。我們知道，原始佛教的教團，在釋

迦牟尼涅槃後數百年間，分為各個不同的部派，是以上座、大眾兩部的分裂為其濫觴。但各個部派中，除了南傳上座部，沒有一個部派的文獻完整地保留了下來。大眾部現存有幾種經典，其中最完整的是東晉法顯翻譯的一部《摩訶僧祇律》，其性質正與巴利三藏中的 Vinayaṭṭaka 相當。《摩訶僧祇律》卷三十二講到第一結集）先講結集經：

尊者阿難誦如是等一切法藏，文句長者，集為《長阿含》；文句中者，集為《中阿含》；文句雜者，集為《雜阿含》，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜；一增二增三增，乃至百增，隨其數類相從，集為《增一阿含》、《雜藏》者，所謂辟支佛、阿羅漢，《白說》、《本行》、《因緣》，如是等比諸偈頌，是名《雜藏》。<sup>[7]</sup>

這裏就有“雜藏”，也就是玄奘講的“雜集藏”，並且對雜藏是些什麼樣的經典略略作了點說明。但卻沒有“禁呪藏”。《摩訶僧祇律》以下再講結集律，沒專門提到結集論，但後面有一處地方却又列舉到“比尼、阿毗曇、《雜阿含》、《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》。”一串名字。<sup>[8]</sup>

另一佛教部派，化地部，被認為是從上座部分出。化地部的文獻，確切知道的只有一部漢譯的律，即劉宋時代佛陀什共竺道生等譯出的《五分律》。《五分律》卷三十在講結集經時也提到“雜藏”：

迦葉如是問一切修多羅已，僧中唱言：此是長經，今集為一部，名《長阿含》；此是不長不短，今集為一部，名為《中阿含》；此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名《雜阿含》；此是從一法增至十一法，今集為一部，名《增一阿含》。自餘雜說，今集為一部，名為《雜藏》。合名為修多羅藏。<sup>[9]</sup>

在此之前結集了律，雖然仍沒有論。

法藏部被認為又是從化地部所分出。法藏部的文獻，最完整，而部派歸屬又最可靠的也是它的漢譯的一部廣律，姚秦時由佛陀耶舍、竺佛念等譯出，稱作《四分律》。《四分律》卷五十四講結集經：

阿難皆答。如《長阿含》說，彼即集一切長經，為《長阿含》；一切中經，為《中阿含》；從一事至十事，從十事至十一事，為《增一》。雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天、雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為《雜阿

舍》。如是《生經》、《本經》、《善因緣經》、《方等經》、《未曾有經》、《譬喻經》、《優婆提舍經》、《句義經》、《法句經》、《波羅延經》、《雜難經》、《聖偈經》，如是集為《雜藏》。<sup>[10]</sup>

“雜藏”包括些什麼經典，這裏講得比較清楚。再有，也沒提到論，但後面的一段中提到了三藏一名。<sup>[11]</sup>

還有一部律，失譯附秦錄的《毘尼母經》，其部派歸屬不很清楚，卷四講到結集“三藏”，在三藏中提到雜藏：<sup>[12]</sup>

五百僧坐已，取五部經，集為三藏。諸經中有說比丘戒律處，集為《比丘經》。諸經中有說戒律與尼相應者，集為《尼經》。諸經中乃至與迦締那相應者，集為《迦締那毘度》。諸《毘度》、《母經》、《增一》、《比丘經》、《比丘尼經》，總為毘尼藏。諸經中所說，與《長阿含》相應者，總為《長阿含》。諸經中所說，與《中阿含》相應者，集為《中阿含》。一、二、三、四，乃至十一數增者，集為《增一阿含》。與比丘相應，與比丘尼相應，與帝釋相應，與諸天相應，與梵王相應，如是諸經，總為《雜阿含》。若《法句》、若《說義》、若《波羅延》，如來所說，從修妬路，乃至優波提舍，如是諸經，與《雜藏》相應者，總為《雜藏》。如是五種，名為修妬路藏。有問分別、無問分別、相攝、相應、處所，此五種名為阿毘曇藏。此十五種經，集為三藏。<sup>[13]</sup>

但是，也有一些佛教部派的文獻在講第一結集時，講到了三藏，可是沒提到“雜藏”。後一點與南傳的巴利文獻一樣。姚秦時弗若多羅、鳩摩羅什等譯出的《十誦律》，屬於說一切有部，在中亞和漢地都曾流行很廣，其中有“五百比丘結集三藏品”，就是如此。<sup>[14]</sup>另一佛教部派，根本說一切有部，在很多方面與說一切有部很接近，七、八世紀時在中亞和印度有很大影響。他們的律，漢譯和藏譯都相當完整，其中有關第一結集的一部分，也同樣如此。<sup>[15]</sup>

上面所引，不管是僅有經、律，還是經、律、論俱全，不管是有“雜藏”，還是沒有“雜藏”，意義不在於說明最初結集時有無雜藏，有幾藏，因為要認真回答這些問題，存在很多困難，我們只能暫且不管。此處的意義只在於，在我們今天所能見到的各部派的經典編定時，哪一些部派在自己的經典中作了“雜藏”一類的劃分，而哪一些又沒有。這樣，歸納起來說，依據現存的經典，我

們可以知道，在自己的經典中劃出“雜藏”這一類別的部派有大衆部、化地部、法藏部，或者還有雪山部，但上座部、說一切有部和根本說一切有部却没有這樣做。<sup>[16]</sup>至於其它部派，因為沒有確定的文獻流傳下來，或者流傳下來的文獻不足以說明問題，情形就不得而知了。

### 三

以上是部派文獻的說法。大乘的正式出現，比部派晚，大乘的文獻中也講到三藏、四藏、五藏、雜藏等。失譯附後漢錄的《分別功德論》卷一講“五藏”：

所謂雜藏，非一人說。或佛所說，或弟子說，或諸天讚頌。或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生。文意非一，多於三藏，故曰雜藏也。佛在世時，阿闍世王問佛菩薩行事，如來具為說法。設王問佛，何謂為法？答：法即菩薩藏也。諸方等正經，皆是菩薩藏中事，先佛在時，已名大士藏。阿難所撰者，即今四藏是也。合而言之，為五藏也。<sup>[17]</sup>

包含不少大乘成分的《增一阿含經》在“序品”中講：

契經一藏律二藏，阿毗曇經為三藏，方等大乘意玄邃，及諸契經為雜藏。<sup>[18]</sup>

鳩摩羅什翻譯《大智度論》卷十一：

復次，有人言以四種法教人：一修妒路藏，二毗尼藏，三阿毗曇藏，四雜藏。<sup>[19]</sup>

《大智度論》當然是大乘的經典。它是不是龍樹所著，暫且不管它，但說它是代表鳩摩羅什時代在中亞或許也包括印度最有影響的大乘佛教的作品之一，則肯定無疑。同書卷四十九：

所謂八萬四千法衆，十二部經，所謂阿含、阿毗曇、毗尼、雜藏、摩訶般若波羅蜜經等，諸摩訶衍經，皆名為法。<sup>[20]</sup>

除了部派和大乘文獻，另外一部佛教史籍，失譯附東晉錄的《撰集三藏及雜藏傳》，題目中就特地將雜藏標出，講：

云何四藏？阿難可說，為衆生故。阿難答曰：此說各異，隨衆意行，是



名雜藏。佛說宿緣，羅漢亦說，天竺外道，故名《雜藏》。中多偈頌，問十二緣。此各異入，是名《雜藏》。三阿僧祇，菩薩生中，所生作緣，故名三藏。中多宿緣，多出所生，與《阿含》異，是名《雜藏》。《雜藏》之法，讚菩薩生，此中諸義，多於三藏。都合諸法，結在一處。<sup>[21]</sup>

在佛教歷史上，大乘作為一種思潮，或者說是運動，是超越於部派之上的。信仰大乘的佛教徒雖然在宗教理論上作了革新，但同時也還承認和使用原來部派佛教的經典。《增一阿含經》把大乘經典和“諸契經”歸為一類，作為“雜藏”，就是一例。而《大智度論》却似乎把大乘經與雜藏稍稍作了區別。

#### 四

雜藏的具體內容，依前引《摩訶僧祇律》，是：

辟支佛、阿羅漢，《自說》、《本行》、《因緣》，如是等比諸偈頌。

依《五分律》，是：

自餘雜說，今集為一部，名為《雜藏》。

依《四分律》，是：

《生經》、《本經》、《善因緣經》、《方等經》、《未曾有經》、《譬喻經》、《優婆提舍經》、《句義經》、《法句經》、《波羅延經》、《雜難經》、《聖偈經》。

依《毗尼母經》，是：

若《法句》、若《說義》、若《波羅延》，如來所說，從修妒路，乃至優婆提舍，如是諸經，與《雜藏》相應者，總為《雜藏》。

依《撰集三藏及雜藏傳》，是

中多偈頌，問十二緣。此各異入，是名《雜藏》。

各處的說法詳略不等，總起來，可以列出的有：自說 (Udāna)、本行 (Itivṛttaka)、因緣 (Nidāna)、生經 (Jātaka)、偈頌 (Gāthā)、方等 (Vaipulya)、未曾有 (Adbhutadharma)、譬喻 (Avadāna)、優婆提舍 (Upadesa)、句義 (說義 Arthavarga)、法句 (Dharmapada)、波羅延 (Pārāyana)、雜難 (Samcodana)、聖偈 (Sthaviragāthā) 這樣一些經典 (修妒路 sūtra)。或者，簡單一句話，“自餘雜說”，統稱雜藏。

但是，在列舉出的這樣一些名稱中，已經很難確指出在現存的北傳經典中究竟是哪一部或哪一種，因為這些名稱基本上只是指這類經典的文體或依據其內容可能歸入的類型，與早期佛教徒把經典分為“九分教”或“十二分教”很相似，有一些就包括在“九分教”或“十二分教”中。不過，如果稍微仔細分析一下，也可以指出一些，例如：“本行”有玄奘的譯本《本事經》。“生經”類型的漢譯經有《六度集經》、《生經》、《菩薩本緣經》、《菩薩本行經》等數種。“譬喻”則有 *Dīvyāvadāna* 和 *Asokāvadāna*，後者漢譯本即西晉法欽譯《阿育王傳》和梁僧伽婆羅譯《阿育王經》。“句義”或“說義”大致是三國時吳支謙所譯的《義足經》，不僅有漢本，而且近代又在我國新疆發現了梵文的殘本。“法句”則從三國至宋有四個漢譯本，再加一個藏譯本。梵本也是在新疆發現的，只是不稱作 *Dharmapada*，而稱作 *Udānavarga*，屬於說一切有部和根本說一切有部。再有一種俗語本，寫在樺樹皮上，也是在新疆出土，即有名的 *Gāndhāri Dharmapada*。它被認為是現存最早的佛經寫本。“方等”一類的經典，如果依照大乘佛教的解釋，則可以把一批大乘經典包括在內。

## 五

上而已經講到，南傳的上座部沒有雜藏一說。他們的經藏，由五個部分組成，即 *ṅ nikāya*: *Dīghanikāya*, *Majjhimanikāya*, *Samyuttanikāya*, *Anguttaranikāya*, *Khuddakanikāya*。五部中 *Dīgha*, *Majjhima*, *Samyutta*, *Anguttara* 在北傳的經典中都能找到大致相當的一類的經典，只是不叫 *nikāya*，而稱作 *āgama*，即漢譯的《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》（現存兩種漢譯）和《增一阿含經》，以及一批應該歸屬於此類的零散經典。只有 *Khuddaka* 一部沒有與之相當的比較完整的漢譯。依照斯里蘭卡所傳，*Khuddakanikāya* 包括十五部經典。它們是：

1. *Khuddakapāṭha*
2. *Dhammapada*
3. *Udāna*
4. *Itivuttaka*

5. Suttanipāta
6. Vamānavatthu
7. Petavatthu
8. Theragāthā
9. Therīgāthā
10. Jātaka
11. Niddesa
12. Paṭisambhidāmagga
13. Apadāna
14. Buddhavaṃsa
15. Cariyāpiṭaka

我們如果將這十五部經名與上引北傳的歸於“雜藏”的經名相對照，就會發現，北傳“雜藏”中的經典，很多可與南傳的 Kuddakanikāya 相對應。名稱上完全相同的，有“自說”、“法句”、“如是說”、“長老偈”或“聖偈”，“本生”、“譬喻”。《經集》中第五品 Pārāyana（《彼岸道品》）就是北傳的“波羅延”。《經集》的第四品 Atthakavagga（《八頌經品》）與“句義”、“說義”從名稱到內容都有關係。南傳的經藏分五部，北傳的經藏一般却只有四阿含，而不是五阿含，但却增出一個“雜藏”。“雜藏”即大致相當於南傳的 Kuddakanikāya。<sup>(23)</sup>對這一點，法國學者 E. Lamotte 曾經作過一些分析，得出這樣的看法。他的文章可參考。<sup>(23)</sup>

## 六

漢譯的佛典，就有一部徑自以《雜藏經》為經名的作品，這就是東晉法顯所譯的《佛說雜藏經》。<sup>(24)</sup>但是，這部經名為“雜藏”，其實篇幅很短，只有一卷。經的結構有些混亂，但內容並不複雜。經的開端講，佛弟子目連在恆河邊上看見五百痛苦不堪的餓鬼，餓鬼們問目連，他們為什麼會如此受罪。十七個餓鬼依次講了他們所受的折磨，於是目連一一告訴他們為什麼會這樣，原因都是前世的罪過。因果報應，是佛經中常見的主題，這類故事沒有什麼特別的地方。經

的第二部分，講了幾個因善得福的小故事，正好與餓鬼的故事相對照。接着下面講槃底國王憂達那和月明夫人的故事。故事牽連到摩竭國的泐沙王。這也很平常。但最奇怪的是，故事在講到憂達那王出家後，與泐沙王的一段對話之後，突然一轉，又講到月氏國王和月氏王建立的“三十二浮圖”，文中還補充道：“是故此寺名波羅提木叉。自尔以來，未滿二百年，此寺今在，吾亦見之。寺寺皆有好形象。”極像是譯者的注語，混入了正文。經的最後以“佛有無量功德福田甚良，於中種種果報無盡，待我將來成佛，乃能知之”結束。

據法顯自己撰寫的《法顯傳》，他在師子國尋得的經典中，除了《彌沙塞律》、《長阿含》、《雜阿含》外，就有一部《雜藏》。<sup>125</sup>法顯把這些經典帶回了中國。這部《佛說雜藏經》，題為法顯譯，如果說根據的就是法顯帶回的那分原本，應該是順理成章的事。但是，從現有的譯本看，體例混亂，很難說是原文就如此，還是由于翻譯以及傳寫的原因。或者兩個原因兼有。原本早已不存，很難判斷。不過，從《雜藏經》這個題名來看，原本很可能就是一種或幾種零碎的經典拚湊在一起，《雜藏經》只是一個總題，指示出它可以歸入的一個大類。《雜藏經》的三個異譯本，題為安世高譯的《鬼問目連經》和失譯附東晉錄的《餓鬼報應經》以及《目連說地獄餓鬼因緣經》就是例證。<sup>126</sup>法顯譯本中的十七餓鬼故事，與《鬼問目連經》和《餓鬼報應經》的內容相同，也與巴利文經典中 Petavatthu 相似。Petavatthu 屬於 Khuddakanikāya。前面講了，北傳的“雜藏”類經典，在分類上相似於南傳的小部經典。鬼問目連的故事或者說明，在巴利文系統的經典之外，也有一種或者數種可能稱作 Pratavastu 的作品，屬於“雜藏”的一部分。法顯譯本的《雜藏經》一名，即由此而來。

再有，還應該指出，法顯譯本《雜藏經》中出現有關月氏王的故事，說明至少這一部分內容是晚出的。

## 七

以上討論的“雜藏”問題，雖然依據的材料很多出自漢文的佛教文獻，却主要與印度或中亞的佛教典籍有關。現存的佛教文獻，從數量上講，漢文的最多，但問題也最複雜。所謂北傳的佛教文獻，各種語言的都有。印度和中亞語

言的佛教文獻，相信曾經有一部分在某一個時候，例如使用梵文的說一切有部的文獻，在公元前後，曾經依照“三藏”的組織形式而存在過。但具體的形態如何，我們今天已經很難知道。對於其它部派，估計情形也大同小異。“雜藏”就是與此有關的一個問題。漢文的佛藏，其主體部分是由印度、中亞或東南亞傳譯而來的經典構成。漢文佛藏現在組織成“三藏”，明顯是對原來的印度經典組織形式的一種繼承和模仿。其中“雜藏”的地位如何，一方面反應出中國佛教僧徒當時對佛教經典整體結構的認識，同時也不同程度地反應出當時佛教經典在印度和中亞流傳和演變的狀況。在這一點上，漢文佛教文獻就顯示出了它的重要性和某些特殊性。

但還有意思的是，除了根據從印度和中亞傳來的經典而劃分“雜藏”外，中國佛教僧徒在整理並嘗試全面編定已有的經典時，往往給“雜藏”以更寬泛的一個界定。一個例子是北齊武平年間（570—576）沙門法上所編《高齊衆經目錄》，又稱為《法上錄》。作為經錄，《法上錄》把經典著錄為八大類（八件），即：

- 一、雜藏錄；
- 二、修多羅錄；
- 三、毗尼錄；
- 四、別錄；
- 五、衆經抄錄；
- 六、集錄；
- 七、人作錄。<sup>(27)</sup>

這裏有兩點值得注意：一、法上把“雜藏”排在首位，似乎很重視雜藏一類的經典，這種作法，為其它經錄所無。二、據費長房等的轉載，《法上錄》中“雜藏”一類，共錄有經典二百九十一部，八百七十四卷，數量大大超過同一經錄中其它任何一類經典。這裏面具體包括些什麼經典，《法上錄》現已不存，我們無法知道。但只是從這個數量上看，它包括的經典必定很廣泛，可以說不僅是名副其實的“雜”，而且還廣。

但是隋唐時有的僧人對“雜藏”一名的使用和理解則更進了一步。這也有例子。唐初靜泰撰《大唐東京大敬愛寺一切經目錄序》講：

律師道宣又為錄序，殷因夏禮，無革前修，於三例外附中雜藏，即法苑、

法集、高僧、僧史之流是也。頗以毗贊有功，故載之云爾。<sup>291</sup>

這樣說來，自道宣開始，把中土的撰述，歸作一類，也可稱為“雜藏”。中國佛教徒的著述，可以入藏並成為一類，可說是佛教在中國發展到一定時候的一個成果，它說明中國佛教已經進入了它的成熟期。當然，這裏的“雜藏”一名，其意思和以前比較，已經有很大的變化。佛教經典中甚麼是“雜藏”？阿難回答：“此說各異，隨衆意行。”對佛典傳譯早期的“雜藏”，我們作了以上的考證。那末到道宣編纂經錄時“隨衆意行”，把中土著作也稱作雜藏，也就無可厚非。——雖然我們同時也應該知道佛典中“雜藏”一名前後有不同的變化。

#### 注 釋

- (1) 參 E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginning of Buddhist Literature*, Rome, 1956; H. Bechert und R. Gombrich, (Hrsg.), *Die Welt des Buddhismus*, München, 1984 中有關章節。
- (2) (3) 《大唐西域記校注》，季羨林等校注，中華書局，1985年，頁739—741。
- (4) 文長不具引。見 *The Vinaya Piṭaka*, ed. by H. Oldenberg, Vol. II, *The Cullavagga*, London, 1930, II, 2—8, pp. 285—287.
- (5) 我數年前在拙稿《義淨〈南海寄歸內法傳〉校注與研究》中也曾討論到如何評價玄奘在《大唐西域記》中記載的傳說問題。見北京大學油印稿，1篇，頁65。我講到玄奘常常是有聞即錄，舉了相似的例子。
- (6) *The Dipavaṃsa*, ed. by H. Oldenberg, London, 1879, IV, 1—26, pp. 30—32; *Mahavaṃsa*, ed. by W. Geiger, London, 1908, III, 26—37, pp. 18—19。不過，我們也可以說，這兩部書的資料來源，很多就出自巴利文律藏，或與巴利文律藏同源。
- (7) 《大正新修大藏經》，卷三十一，頁四九二下。以下簡稱《大正藏》。
- (8) 同上，頁四九二下。
- (9) 同上，頁一九一上。
- (10) 同上，頁九六八中。
- (11) 同上，頁九六八下。
- (12) 日本學者平川彰認為《毗尼母經》屬於法藏部，見其《律藏の研究》，東京，1960年，頁703。呂澂認為屬於雪山部，見其《印度佛學源流略講》，上海人民出版社，1979年，頁39。
- (13) 《大正藏》，卷三十四，頁八一八上至中。

- [14] 原書，卷六十，《大正藏》卷二十三，頁四四七中至四四九中。
- [15] 漢譯如唐義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四十，《大正藏》卷二十四，頁四〇七中至四〇八中。
- [16] 這種情形，後來可能也有變化。《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》中講到羅什曾從罽賓名僧槃頭達多學習經典，其中有“雜藏”及《中阿含》、《長阿含》等。《大正藏》卷五十，頁三三〇中。據僧祐《薩婆多部記》，槃頭達多是說一切有部的僧人。《大正藏》卷五十五，頁八十九中，九十九。因此說一切有部後來（公元四、五世紀，鳩摩羅什時代）有可能也在自己的經典中劃出了“雜藏”這一部類。從經典發展的歷史和部派間的關係看，這是完全可能的，所謂 analogic development。
- [17] 《大正藏》卷二十五，頁三二中。
- [18] 同上，卷二，頁五五（下）。《增一阿含經》一般多認為屬於大眾部的經典，但其中顯然已經滲入或發展出了許多大乘的思想。
- [19] 《大正藏》卷二十五，頁一四二下。
- [20] 同上，頁四一三上。
- [21] 《大正藏》卷四十九，頁二下至四上。
- [22] 真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷二十二提到《少分阿含》（《大正藏》卷二十九，頁三〇六上），玄奘譯《阿毗達磨俱舍論》卷二十九提到的《雜阿笈摩》（《大正藏》卷二十九，頁一五四中），與也是玄奘譯的《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》裏講到的“五《阿笈摩》”中的《雜類阿笈摩》，是北傳中少見的一種說法。但這一說法的存在，說明北傳經典的情況不是一開始就相當複雜，而且後來又逐漸有新的變化。《雜類阿笈摩》可能就相當於舊說的“雜藏”，被稱作“阿笈摩”，也是一種 analogic development。
- [23] E. Lamotte, *Problemes concernant les textes canoniques "Mineurs"*, *Journal Asiatique*, 1956, pp. 249-264.
- [24] 《大正藏》卷十七，頁五五七至五六〇。
- [25] 《高僧法顯傳》，《大正藏》卷五十一，頁八六五下。
- [26] 前兩個譯本今存。見《大正藏》卷十七，頁五二五至五三六，五六〇至五六二。
- [27] 《法上錄》今不存，但其編纂結構記錄在《歷代三寶紀》卷十五、《大唐內典錄》卷十和《開元釋教錄》卷十中。見《大正藏》卷四十九，頁一二六上，卷五十五，頁三七中、五七四上。
- [28] 《大正藏》卷五十五，頁一八一上。

## The Miscellaneous Texts (*Kṣudraka Piṭaka or Za Zang*) in Buddhist Literature

Wang Bangwei

### Summary

Although the Buddhist Canon is very often referred to as *Tripitaka*, i. e. *Three Baskets* consisting of *Sutra*, *Vinaya* and *Abhidharma*, it is sometimes said that it also includes another Piṭaka, the fourth one, called *Miscellaneous Texts* (*Kṣudraka Piṭaka or Za Zang*). What is the *Za Zang* in Buddhist literature? This paper, after examining the relevant materials in the nikāya and Mahāyāna buddhist Literature, comes to the following conclusions:

1. The *Kṣudraka Piṭaka* referred to in the Northern Buddhist tradition is quite similar to the *khuddaka Nikāya* in the Pāli Canon.

2. The *Fuo Shuo Za Zang Jing*, which was brought back to China from ancient Sri Lanka and translated into Chinese by Faxian in the early 5th century, is in fact only a part of the *Kṣudraka Piṭaka*. Its content is very similar to the *Petavatthu in Khuddaka Nikāya* in Pāli Literature.

3. Since about the 6th century the Chinese Buddhists, while compiling the catalogues for Buddhist texts, started to put more Buddhist works, including those works by Chinese Buddhists, into a category under the title of *Za Zang*. They understood the term *Za Zang* in some wider sense. It actually is a result of the development of Chinese Buddhism in this period.

4. What is *Za Zang*? The answer is just as Ānanda said: “There are different views about it. People can use this term according to their own understanding.”



# 《經律異相》及其主編釋寶唱

白化文 李鼎霞

## 一、《經律異相》及其著錄中的相關問題

《經律異相》五十卷，今入藏，具存。又目錄五卷，今佚。書前有序，述編纂經過與旨趣甚明。以其與下文之討論有關，輒節引其後半如下：

……若乃劉向校書，玄言久蘊；漢明感夢，靈證彌彰。自茲厥後，翻譯相繼。三藏奧典，雖已略同；九部雜言，通未區集。皇帝同契等覺，比德遍知；大弘經教，并利法俗；廣延博古，旁採遺文。於是散偈流章，往往復出。今之所獲，蓋亦多矣。聖旨以為“像正浸末，信樂彌衰；文句浩漫，少能該治”。以天監七年，敕釋僧旻等備鈔衆典，顯證深文，控會神宗，辭略意曉，於鑽求者已有太半之益。但希有異相，猶散衆篇；難聞秘說，未加標顯。又以十五年末，敕寶唱鈔經律要事。皆使以類相從，令覽者易了。又敕新安寺釋僧豪、興皇寺釋法生等相助檢讀。于是博綜經籍，搜採秘要。上詢宸慮，取則成規。已為五十卷，又目錄五卷。分為五帙，名為《經律異相》。將來學者可不勞而博矣。

此書纂成後即收入經藏，流傳有緒。自《歷代三寶記》以下，現存歷代經錄均沿襲著錄。今錄《歷代三寶記》著錄中有關下文討論之內容如下：

蕭衍，蘭陵人，受齊禪，亦都建康。帝既登極，思與蒼生同契等覺，共會遍知。垂拱臨朝，盛敷經教。廣延博古，旁採遺文。扇以淳風，利於法俗。至天監七年，以為正像漸末，信樂彌衰，三藏浩漫，鮮能該治。敕沙門僧旻、寶唱等錄經律要事，以類相從，名《經律異相》，凡五十卷。至十四年，又敕沙門僧紹撰《華林佛殿衆經目錄》四卷。猶以未委，至十七年，又敕沙門寶唱更撰《經目》四卷。顯有無譯，證真偽經，凡十

七科，頗為醜縷。（卷十一）

值得注意的是，同在《三寶記》卷十一，集錄寶唱著作八種一百〇七卷的條目中，却明確標明：

《經律異相》一部并目錄五十五卷 天監十五年敕撰

……

令莊嚴寺沙門釋寶唱等總撰集錄

此後，《法經錄》《仁壽錄》《靜泰錄》均著錄《經律異相》為五十卷，足證諸家未見目錄五卷。著者項則概稱“梁武帝令寶唱等撰”。

《大唐內典錄》內有關《經律異相》著錄均襲自《三寶記》，過錄時還產生新的錯誤：

天監七年，帝以正像浸末，信重漸微，三藏彌綸，鮮能該洽，敕沙門僧旻等撰《經律異相》，以類相從，凡五十卷。皇太子綱撰《法寶聯璧》二百餘卷。諸餘雜集，其徒寔繁。又敕沙門僧紹撰《華林佛殿衆經目錄》四卷。帝具省之，周洽未委。又敕沙門寶唱更續經目，乃顯譯有無，證經真偽，凡十七科，頗為醜縷。

《內典錄》卷四集錄寶唱著作，也是全抄《三寶記》，只是增加了“《出要律儀》二十卷”，成為九種一百二十七卷。解題全同。卷十“歷代道俗述作注解錄”中集錄寶唱項下，也明確著錄：

梁揚都莊嚴寺沙門釋寶唱奉敕撰

諸經律相合一百餘卷：

《經律異相》并目 五十五卷

……

可以看出，《內典錄》全襲《三寶記》，而且進一步抄錯。就連著錄的《經律異相》的“五十五卷”卷數，也讓人懷疑：道宣是否親驗原卷，還是僅照《三寶記》一抄。

倒是《開元釋教錄》照館藏著錄，傳達了準確的信息。其卷第六“總括群經錄上之六”“梁代”中記云：

《經律異相》五十卷 天監十五年奉敕撰錄。云并目錄五十五卷。今闕其目，但五十卷。其目但纂篇題，應無別事。見《寶唱錄》及《長房錄》。

《開元釋教錄》卷第十三“總錄·有譯有本錄中聖賢傳記錄第三·此方撰述集傳”：

《經律異相》五十卷五帙 梁天監十五年敕沙門寶唱等撰 出《長房錄》，新編入藏。

卷第十七“別錄·補闕拾遺錄中此方所撰傳記”（于大法裨助光揚，故補先闕，編之見錄）：

《經律異相》五十卷 梁敕沙門寶唱等撰

卷第二十 入藏錄下：

《經律異相》五十卷五帙八百二十七紙

《開元釋教錄略出》卷四更明載用紙數、帙號：

《經律異相》五十卷 梁天監十五年敕沙門寶唱等撰 自五帙計八百五十四紙

靈丙舍傍啟〔按：帙號〕

《貞元新定釋教目錄》全抄《開元錄》。這就說明，到唐末為止，所有的經錄，在單獨著錄《經律異相》時，著者項都是寫的“寶唱等”。“入藏”的寫本上，著者也是這樣寫的。

可是，到了宋代，王古根據刻本《開寶藏》等作成的《大藏聖教法寶標目》，著錄并提要却是這樣寫的了：

《經律異相》五十卷

仙靈丙舍傍〔按：帙號〕

右梁天監中，敕僧旻等及臬武帝，節略經律論事。凡六部：一天，二地，三佛，四諸釋，五菩薩，六聲聞、比丘、比丘尼、人、鬼、神、雜畜、地獄。

這就顯示出，從世界上第一部刻本大藏經《開寶藏》起，《經律異相》的著者項著錄就有了新的提法。以後的刻本、鉛印本、影印本大藏，著者項著錄相當混亂。以下結合入藏情況，簡述如下：

北宋版《開寶藏》首刻入藏，今佚。童璋《北宋〈開寶大藏經〉雕印考釋及目錄還原》（書目文獻出版社1991年版）中《還原目錄》列入“十五 此方撰述集傳”，著錄為：

丙舍傍啟甲〔按：《千字文》號〕 一集五十卷五帙

《經律異相》五十卷 梁·寶唱等撰

著者項大約是章先生據唐代經錄推論填入的。

國內現存的最早入藏刻本，為現藏於北京圖書館的南宋紹興十八年（公元1148年）福州開元寺刻《毘盧藏》本殘卷三卷。據程有慶君檢讀後見告：存卷十二（《千字文》“丙”字號），二十一（“舍”字號，《北京圖書館古籍善本書目》著錄誤印為“二十二”）二十九（“舍”字號）。著者項題“梁沙門寶唱等譯”。

《金藏》“廣勝寺本”中有本書殘卷，影印收入《中華大藏經》第五十二、五十三兩冊中，將於1994年出版。據“中華大藏經編輯局”王克祿君見告：“廣勝寺本”卷三、五、八、九、十、十一、二十五、三十三、三十七、四十四、五十等計十一卷全佚，又，卷七殘存一至四版，卷四十七之一至二十二版全佚。以上共十一卷，影印本均用《再刻高麗藏》本配補。兩藏帙號全同，為“仙、靈、丙、舍、傍”。《再刻高麗藏》五十卷全備，為現存最早的完整刻本，且存有全部雕版。《高麗藏》的影印本，有新文豐出版公司複印的1976年韓國“高麗大藏經完刻推進委員會”影印本，書名《影印高麗大藏經》，附新編總目、索引、解題。《金藏》《高麗藏》著者項并題“梁沙門僧旻、寶唱等集”。

《磧砂藏》中，本書收入“靈、丙、舍、傍、啟”五帙，據卷四十一、四十六兩卷尾題，刻成於元大德五年（公元1301年）九月。1934年，上海影印宋版藏經會《影印宋磧砂版大藏經》收入第440至第444冊。其中有七整版（“靈”帙第二十二至第二十八版）用《普寧藏》版影配。尚有十二版（“靈”帙第三十六版下至四十八版下）、一版（“舍”帙第五十版下至五十一版上）、六版半（“傍”帙第十二至十四版、四十六版下至四十七版上，五十六版下，七十四版，八十一版）、十版（“啟”帙第七十四至八十三版）等二十九版半用《思溪藏》版影配。共計影配三十六版半。1988年，上海古籍出版社據《影印磧砂藏》本再影印。以其單行易得，故詳記其補版情況於此，以便一般讀者注意檢用。《磧砂藏》本每卷之首，書題之下列出帙、卷號，如“《經律異相》卷第七靈七”，次行著錄作者為“梁沙門寶唱等撰”。但自第三十一卷以下，著錄作者改為“梁沙門僧旻寶唱等集”。

南宋版各藏及元《普寧藏》，均將本書列入“靈、丙、舍、傍、啟”五帙。這幾種大藏均題“天監十五年沙門寶唱等奉敕撰”。

《至元法寶勘同總錄》，將本書列入“迦、漢、惠、說、感”五帙。其卷十中提要為：“《經律異相》五十卷 總二十一部共六百三十九條 梁天監十五年敕寶唱等譯 出《長房錄》”。

明永樂《南藏》，列入“路、俠、槐、卿、戶”五帙。明《北藏》與《清藏》（《乾隆藏》），均列入“經、府、羅、將、相”五帙。《清藏》雕版現存。這幾種大藏，于書題下著“沙門寶唱撰”，但在卷第一序文後目錄前加上一行十八個小字：“經律異相第一梁沙門僧旻寶唱等奉敕撰”。

日本弘教書院刊印的《大藏經》（《弘教藏》），收入“雨”函之二至四冊。

日本藏經書院刊印的《大藏經》（《卍字藏》），收入第二十七套之四至六冊。

日本《大正新修大藏經》，用《高麗藏》本為底本排印，用宋、元、明諸藏中各本校勘，出校記。收入其第五十三卷。日本各藏，均並署著者為僧旻、寶唱二人。

本書宋代以下入藏及著錄情況，大致如是。

這裡，先談一談我們對佚失的《開寶藏》與《遼藏》（契丹藏）中《經律異相》帙號的推想。按：現存宋刻諸藏，本書的《千字文》帙號均為“靈、丙、舍、傍、啟”，與《開元釋教錄略出》相同。《金藏》與《再雕高麗藏》，《千字文》號均為“仙、靈、丙、舍、傍”。它們都源自《開寶藏》。估計《開寶藏》的《千字文》號恐與其中之一種相同。童瑋所擬“丙、舍、傍、啟、甲”的帙號並無確據。

可作為佐證的，是宋代釋惟白等編撰的《大藏經綱目指要錄》卷八，和宋代王古編撰的《大藏聖教法寶標目》，均將本書帙號列為“仙、靈、丙、舍、傍”。他們所閱的大藏，估計均為《開寶藏》，因此，推斷《開寶藏》的本書帙號，恐為“仙、靈、丙、舍、傍”，而不是“丙、舍、傍、啟、甲”。再從而旁推受《開寶藏》影響的《遼藏》（《契丹藏》），還可從與《遼藏》有淵源的《金藏》與《再雕高麗藏》逆推《遼藏》，上下推斷，《遼藏》的帙號，恐亦為“仙、靈、丙、舍、傍”。

下面要推究的是：《經律異相》的編纂者究竟是誰，以及諸多混亂著錄之由

來。

我們認為，根據前引自序，並參考自唐代經錄而上均明確著錄“敕寶唱等撰”的事實，說明：著者為“寶唱等”，在唐代和唐代以上本不成問題。成問題的是宋代大藏以下誤讀了我們前引的《三寶記》那段記錄，再加上《內典錄》跟着錯了下去，致使後來諸藏著錄時模稜兩可，引出在僧旻《衆經要抄》基礎上改編之或說。

我們的推論，可以先從書名談起。

書名《經律異相》：“經律”二字，應該看成是對譯自西土而非此方著述的概括性總稱，也就是譯經的總稱。佛經分類習稱經、律、論三藏，此書中也選錄了《大智度論》等論藏材料，按說應加個“論”字，却省略了。揆其原因，恐怕一因按翻譯佛經常用的四個音節一次停頓來取名，所以省略一字。二因當時中國（此方）僧俗人等寫的論文，與佛教有關或無關的，也常加“論”字，即以佛教論文為例，如《出三藏記集》卷十二著錄的“論”就不少，很容易導致誤解。再則，按佛藏分類法，此方著述常附於“論”部之下。“經律”足以賅括譯出全藏，加上“論”字倒有可能導致淆亂。“異相”二字，則是對“同相”而言。它們合稱“二相”，是一組內涵相對又相成的佛教術語。“同相”指事物的共性，按佛教的說法，它是“真如”，是“本原”。也就是說，它是帶有總的規律性的理論性的東西。“異相”則是表現於存在中（包括神話、故事等）的實在的具體形象，它們表現出千差萬別的“差別相”，它們是“真如”的具體體現。《大乘起信論》曾用一個譬喻來說明：“言同相者，如種種瓦器皆同土相。……言異相者，如種種瓦器各各不同。”譯經中的“異相”，指的是為說明佛教教理而講述的故事、寓言、譬喻、傳說。包括本生經，佛傳，西土佛教史話，為解經而採用的寓言、譬喻、故事等等。書名《經律異相》，很明確，它就是譯經三藏中“異相”的分類選輯匯編，屬於佛教類書範疇。實際上，前引《〈經律異相〉序》中，已將選輯匯編旨趣與全書內涵說得很清楚：梁武帝在天監七年（公元508年）敕釋僧旻等編輯一部佛教教理分類選輯匯編。據《歷代三寶記》卷十二的著錄，這部書是《衆經要抄》并目錄八十八卷。天監七年十一月開始編纂，天監八年（公元509年）夏四月完成。可惜，這部大類書大約在唐代佚失，《開元釋教錄》的“入藏錄”中對它已不作記錄了。寶唱參與了《衆經要

抄》的編纂。但他並未居功，在他編輯的經錄中（《歷代三寶記》引《寶唱錄》），沒有把自己的名字寫上。到了天監十五年末，梁武帝認為，《衆經要抄》雖然“於鑽求者已有太半之益”——也就是說，還缺乏另外的“少半之益”，那就是“希有異相，猶散衆篇。難聞秘說，未加標顯”。於是敕寶唱編輯《經律異相》，并敕釋僧豪、釋法生等相助。對照來看，我們的理解是：《衆經要抄》主要是編錄“同相”資料的類書，就是夾雜點“異相”，也不會多。《經律異相》則是專錄“異相”的。按編纂意圖，兩部書有明確分工。兩書的主編，一為僧旻，寶唱助編；一為寶唱，僧旻未參加。可是，又怎樣理解前引《三寶記》《內典錄》那兩段話呢？這兩部經錄（以及其他隋唐經錄）在單獨著錄《經律異相》時，著者項又明確地著錄為“寶唱（或：寶唱等）”，這個矛盾又怎樣解釋呢？

我們大膽的假設是：《歷代三寶記》卷十一中那段講梁武帝敕令編出的話，在費長房編寫當時，或在後來的轉錄中，抄丟了一段。試據《經律異相·序》，酌為試補如下：

……至天監七年，以為“正像漸末，信樂彌衰，三藏浩漫，鮮能該洽”，敕沙門僧旻〔等備鈔衆典，顯證深文，控會神宗，辭略意曉，於鑽求者已有太半之益。但希有異相，猶散衆篇；難聞秘說，未加標顯。又以十五年末，敕〕寶唱等錄經律要事，以類相從，名《經律異相》，凡五十卷。

……

方括弧內是我們試補的。以上這段文字，是費長房抄的《經律異相·序》，不知是費長房當時就抄漏了，還是後人轉錄時抄丟了，總之抄漏了五十一個字。按當時抄佛經每行十七字計，正好三行。丟掉三行後，前後句意又能勉強對得上，其疏漏不易發現。編輯《大唐內典錄》時，道宣所見已是這個沒抄全的本子，照抄不誤，可就沿襲其誤了。後來一誤再誤，均源於此。此外，還有個旁證。《續高僧傳》卷五“僧旻傳”：

……六年（按：天監六年；下“十一年”同）……仍選才學道俗釋僧智、僧旻、臨川王記室東莞劉勰等三十人，同集上定林寺，抄一切經論，以類相從，凡八十卷（按：這就是《衆經要抄》），皆令取衷於旻。十一年春，忽感風疾。後雖小間，心猶忘誤，言語遲蹇。……

僧旻的病，顯然是腦中風失語後遺症。據“僧旻傳”，為恢復健康，僧旻用

好幾年時間“禮懺”。在我們看來，這是一種具有堅強信仰的良好心理治療，外加柔軟體操。僧旻擅長和最有興趣的是講經，與寶唱的致力於編纂不同。據本傳，他在天監末年（當指天監十七、十八年）病初愈後復出，主要仍事講經。據此，我們認為，他在天監十五年參加編纂《經律異相》的可能性不大。

總括我們的意見是：《經律異相》的主編是寶唱，助編是僧豪、法生。僧旻沒有參加編纂。《經律異相》並不是在《衆經要抄》的基礎上改編的。它們一錄“異相”，一錄“同相”，是內容不同的兩部書。

## 二、釋寶唱的生平及其述作

釋寶唱的生平，主要見於《續高僧傳》卷一“寶唱傳”。此傳是最奇特的僧傳之一。它把寶唱的傳記分割成三部分，頭一部分記述寶唱前半生情況和他參與敕撰內典的活動，正值他的上昇時期。第二部分却是梁武帝興佛崇法的記錄，簡直就是小半部武帝本紀。第三部分，主要記述寶唱自己的編纂工作，和他受譴的情況，是他沒落時期的記錄。這篇僧傳的缺點是敘事前後顛倒之處頗多。為了便於說明問題，具錄此傳第一、第三部分如下：

釋寶唱，姓岑氏，吳郡人——即有吳建國之舊壤也。少懷恢敏，清貞自蓄。顧惟隻立，勤田為業，資養所費，終於十畝。至於傍求，備書取濟。寓目流略，便能強識。文采鋪贍，義理有聞。年十八，投僧祐律師而出家焉。祐江表僧望，多所製述，具如前傳紀之。唱既始陶津，經律諮稟。承風建德，有聲宗嗣。住莊嚴寺。博採群言，酌其精理。又惟開悟土俗，要以通濟為先，乃從處士顧道曠、呂僧智學，習聽經、史、《莊》、《易》，略通大義。時以其遊涉世務，謂有俗志，為訪家室，執固不迴。將及三十，天廕既崩，喪事云畢。建武二年，擺撥常習，出都專聽。涉歷五載，又中風疾。會齊氏云季，遭亂人東，遠至閩越，討論舊業。天監四年，便還都下，乃敕為新安寺主。帝以時會雲雷，遠近清晏，風雨調暢，百谷年登，豈非上資三寶，中賴四天，下藉神龍，幽靈叶贊，方乃福被黔黎，歆茲厚德。但文散群部，難可備尋。下敕，令唱總撰集錄，以擬時要。或建福禳災，或禮懺除障，或饗接神鬼，或祭祀龍王。部



類區分，近將百卷。八部神名以為三卷。包括幽奧，詳略古今。故諸所祈求，帝必親覽，指事祠禱，多感威靈。所以五十許年，江表無事，兆民荷賴，緣斯力也。天監七年，帝以法海浩汗，淺識難尋，敕莊嚴僧昱於定林上寺續《衆經要抄》八十八卷；又敕開善智藏續衆經理義，號曰《義林》，八十卷；又敕建元僧朗注《大般涅槃經》七十二卷。并唱奉別敕，兼贊其功，綸綜終始，緝成部帙。及簡文之在春坊，允耽內教，撰《法寶聯璧》二百餘卷，別令寶唱綴紕，區別其類——《遍略》之流。帝以佛法冲奧，近識難通，自非才學，無由造極，又敕唱：“自大教東流，道門俗士有叙佛理著作弘義，並通鳩聚。”號曰《續法輪論》，合七十餘卷。“使夫迷悟之資，見便歸信。”深助道法，無以加焉。又撰《法集》一百四十卷。并唱獨斷專慮，撰結成部。既上親覽，流通內外。十四年，敕安樂寺僧紹撰《華林佛殿經目》。雖復勒成，未愜帝旨。又敕唱重撰。乃因紹前錄，注述合離，共有科據——一帙四卷。雅愜時望，遂敕掌華林園寶雲經藏。搜求遺逸，皆令具足。備造二本，以用供上。緣是又敕撰《經律異相》五十五卷，《飯聖僧法》五卷。

……

唱當斯盛世，頻奉驚書，預參翻譯，具如別傳。初唱天監九年先疾復動，便發二願：遍尋經論，使無遺失；搜括列代僧錄，創區別之，撰為部帙——號曰《名僧傳》，三十一卷。至十二年，始就條例。其序略云：“夫深求寂滅者，在於祝聽之表；考乎心行者，諒須丹青之工。是知萬象森羅，立言之不可以已者也。大梁之有天下也，威加赤縣，功濟蒼生。皇上化範九疇，神遊八正；頂戴法橋，伏膺甘露。竊以外典鴻文，布在方冊；九品六藝，尺寸罔遺。而沙門淨行，獨亡紀述。玄宗敏德，名絕終古；擁嘆長懷，靡茲永歲。律師釋僧祐，道心貞固，高行超邁，著述集記，振發宏要。寶唱不敏，預班二落。禮誦餘日，捃拾遺漏。”文廣不載。初以脚氣連發，入東治療。去後敕迫，因此抵罪，謫配越州。尋令依律，以法處斷。僧正慧超任情乖旨，擯徙廣州：“先憊京師人僧寺遍，方徙嶺表，永棄荒裔。”遂令鳩集，為役多闕，晝則伏憊，夜便續錄。加又官私催逼，惟日弗暇。中甄條流，文詞墜落。將發之日，遂以奏聞。有敕停

檣，令住翻譯。而此僧史方將刊定，改前宿繁，更加芟定。故其傳後自序云：“豈敢謂僧之董狐，庶無曲筆耳。”然唱之所撰，文勝其質。後人憑據，揣而用之。故數陳賞要，為時所列。不測其終。

下面，以本傳為主，參稽諸家經錄、僧傳、史志等，大致按年代先後，勾稽寶唱生平。

寶唱生卒年，研究者皆云不詳。我們推論：寶唱大約生於公元466年或467年，即宋明帝泰始二年至三年之間。理由是：一、本傳“將及三十，天陰既崩，喪事云畢”後，緊接着敘述建武二年（495年）出都事。估計那一年寶唱約三十歲。二、寶唱十八歲時投入僧祐門下。據《高僧傳》卷十一“法穎傳”，卷十一、十二中僧祐的傳記和相關記載，並參稽寶唱傳，可知：僧祐的業師法穎，建元四年（482年）入寂。僧祐大事開講律學，並奉敕往三吳試簡僧衆，都是永明年中（483—493年）的事。三吳是六朝時習用的一個地區總稱，具體說法有二，但都包括寶唱少年時務農的老家吳郡。結合上項估計，寶唱最早也得在公元484—485年之間才能投僧祐出家。

寶唱出家後，隨僧祐住建康（今南京市）宣陽門外莊嚴寺。這是個大寺，劉宋大明三年（459年）路太后捐資興建，有七重塔。僧旻也在這裡住過。寶唱從僧祐努力學習經律，在僧祐的衆多“宗嗣”中表現突出。他又隨處士顧道曠、呂僧智等學習儒、道兩家經典，以致有人誤會他要還俗。估計這是公元485年至494年十年間的事。這十年左右，是他的學習、準備時期。約在建武二年（495年），他在為所親辦完喪事後不久，離開建康雲遊五年。後來中了“風疾”，這大約是公元499年左右的事。其時他年約三十五歲。永元元年（公元499年）八月，齊始安王遙光起事，敗死後，齊帝大殺群臣。永元二年（公元500年）八月，魏大敗齊兵；十一月，蕭衍起兵襄陽；十二月，蕭穎胄起兵江陵。永元三年（公元501年）正月，蕭寶融在江陵自立為帝（和帝）；六月，齊巴陵王蕭昭胄謀自立，事洩，死。十月，蕭衍兵圍建康，十二月入城，齊帝被殺。永元四年（公元502年）四月，蕭衍即帝位，至八月，局面大致平定。在這一段時間里，寶唱先逃難到浙江紹興一帶，後來又遠遊福建沿海。

天監四年（505年），他回到建康，奉敕為新安寺主。新安寺是當時名寺，劉宋以來屢有名僧住持，寶唱得膺此職，說明他已有相當聲望。從此以後，直到

有明確記錄的天監十七年（518年）為止，寶唱頗受梁武帝蕭衍寵眷，成為御用僧人，幹了大量的佛經編纂工作。這段時間約十三四年，還可加上推知的三、四年，寶唱的年歲，大約在四十歲至五十六七歲之間，正當壯年。這是他一生中成就最輝煌的時期。排比這一時期他所作的主要工作，大致如下：

一、從天監五年（506年）到普通元年（520年），奉敕列席僧伽婆羅為譯主的譯場，擔任筆受。共譯出十一部三十八卷。參譯的同事有慧超（太原王氏，曾為“壽光學士”，不是另一位陽平廉氏任僧正的慧超）、僧智、法雲、袁曇允（居士）等，都是一時之選。以上情況，具見《續高僧傳》中“僧伽婆羅傳”及慧超、法雲等傳。并《三寶記》以下諸家經錄。“僧伽婆羅傳”中稱譯出“四十八卷”、“四”為“三”字之誤，應以經錄為準。寶唱是有心人，究心譯學，學會了梵文。

二、奉敕參加建元寺釋法朗為《大般涅槃經》作“子注”的工作。時間在“天監初”，估計在天監四年（505年）後，天監七年（508年）前。以上係參稽法朗傳記（《續傳》卷七）及經錄推出。

三、奉敕參加僧旻（467—527）主編的《衆經要鈔》八十八卷的編纂工作。參加的人還有僧亮、僧晃、劉勰等，都是一時之選。時間是天監七年（508年）十一月至八年（509年）四月。地點在上定林寺。如此大部頭類書能這樣迅速地完成，估計與很好地利用了定林寺經藏有關。該經藏是當時收藏最完備的佛教專業圖書館，長期由劉勰主持。這次工作，在圖書館業務和類書編纂工作兩方面，對寶唱這位有心人來說，都是一次很好的鍛煉。以上具見《續高僧傳》相關傳記及諸家經錄，并參稽了《梁書·劉勰傳》。

四、天監十五年至十六年（516—517年）之間，以寶唱為主編，奉敕編纂出八部書，包括《經律異相》在內。此外，寶唱自編《名僧傳》《比丘尼傳》兩部，合共十種。周叔迦先生《釋典叢錄》中“經律異相”一則提要（載《周叔迦佛學論著集》下冊1105—1106頁）所論極為簡要，節引如下：

……考《歷代三寶記》載唱所撰集凡八部，一百七卷。其中《衆經諸佛名》二卷，所以建福禳災者也；《衆經懺悔滅罪法》三卷，即今之《慈悲道場懺法》，所以禮懺除障者也；《衆經護國鬼神名錄》三卷，所以饗接神鬼者也；《衆經擁護國土諸龍王名錄》三卷，所以祭祀龍于者也。此外

則《衆經目錄》、《供聖衆法》、《名僧傳》、《經律異相》四部。《大唐內典錄》增《出要律儀》二十卷，《開元釋教錄》增《比丘尼傳》四卷，而前九種中唯載《經律異相》五十卷，是其日五卷已闕廢矣。

這十種書中，《經律異相》與《比丘尼傳》具存。其它，則：

《名僧傳》原本三十卷，日一卷。現有日本僧人節抄本《名僧傳抄》一卷，卷首具載原目。據卷末題記，系日本文曆二年（1235年，宋理宗端平二年）五月十五日至十八日（是年九月改元“嘉禎”），在日本等置寺節抄，所據《名僧傳》，乃日本東大寺東南院經藏藏書，不知今日尚在天壤之間否？！周叔迦先生《釋典叢錄》中有“《名僧傳抄》一卷”“《比丘尼傳》四卷”的提要，均載于《周叔迦佛學論著集》下冊，請參閱，不贅述。《名僧傳抄》收入《大日本續藏經》乙編第七套第一冊，中國有1923年商務影印本，不難得。《比丘尼傳》則諸藏均收。

《衆經懺悔滅罪法》三卷，後來衍化為《慈悲道場懺法》十卷，具存，入藏周叔迦先生《釋典叢錄》中有提要，述其源流甚明。亦請參閱，不贅述。

又，《翻梵語》十卷，撰者不詳，由日本入唐求法僧圓仁携回日本，今收入《大正藏》第五十四卷中。此書保存有寶唱《翻梵言》《出要律儀》兩書的片斷。其餘諸書均佚。

五、此外，尚有奉敕編纂的《續法輪論》《法集》一百四十卷，“并唱獨斷專慮，續結成部。既上親覽，流通內外。”

六、天監十四年（515年），敕命安樂寺釋僧紹撰寫皇家佛經圖書館館藏圖書目錄《華林佛殿衆經目錄》四卷。“未愜帝旨”，又敕命寶唱改編這部目錄。天監十五年完成。但《三寶記》卷十五記為“十七年”，可能十五年奉敕，十七年完成。《三寶記》卷十五著錄此書為《梁世衆經目錄》。姚名達《中國目錄學史》中（第250頁）以為：“原名必為‘大梁’，而非‘梁世’”，極確。《三寶記》備載此書四卷的目錄，據以知其分類：“都二十件，凡一千四百三十三部，三千一百四十一卷。”這是我國第一部國家（而非佛寺）佛教專業圖書館館藏分類目錄。其中新立類七類，乃是寶唱的創造。補說一句，“件”是當時習用語“件目”的略語，略與現代語“細目”義近。

這部目錄完成後，“雅愜時望，遂敕掌華林園寶雲經藏。搜求遺逸，皆令具

足。備選三本，以用供上。”（本傳）寶唱是已知我國以僧人執掌國家佛教圖書館的第一位專家（館長）。從他編目、訪書和抄錄複本的工作量考慮，他在館工作時間不會少於四五年。估計從天監十五年（516年），至少得幹到普通元年（520年）。以後，他又參加了下面所說的工作，未必能專心致志於圖書館事業了。

七、參加救命開善寺釋智藏（458—522年）等“二十大德”編纂的《義林》八十卷的編纂。時間：《三寶記》云“普通年”，當在普通元年（520年）至普通三年（522年）之間。《內典錄》誤書為“大同年”。

以上七大項工作，大致都是寶唱在天監五年至普通三年（506—522年）之間參與或獨立完成了的。當時他的年歲，約在四十歲到五十六七歲之間。這段時間，也正值梁初政治安定、大興佛法之時。時勢給寶唱創造了良好條件，寶唱也盡了最大努力來利用這良好的條件。在這裏補說一下，《續高僧傳》把梁武帝興佛的事跡，也就是相當於半部武帝本紀的傳記，插入寶唱傳中敘述，看來不倫不類，內中似有深意存焉。似乎是在點明：梁武帝的興佛工作，特別是編譯典藏業務，與寶唱密不可分。連武帝自己注經，可能也有寶唱的翊贊。他們之間的關係，在某些方面似與清乾隆帝與紀曉嵐的關係相似。

寶唱出身自耕農，早年主要靠自學，後來轉益多師，學習勤奮。在上述十七八年的工作中，他作了非常人所能完成的大量工作，成績優異。這說明，他是個勤奮自勵的人。他三十多歲就得過輕微中風，天監九年（510年）約四十五歲左右時，這個病又犯了。接着又連發腳氣（軟腳病）。可以想象，在四十歲至五十六七歲的十六七年間，他有三分之二的時間是帶病工作。他的性格一定非常堅毅，信仰異常堅定，方能如此。這也是中國許多學問湛深專事著作的高僧——如後來的玄奘等均如是——的共同性格。

估計在普通三年到四年之間，寶唱“以腳氣連發，入東治療。去後敕追，因此抵罪，謫配越州（按：這是朝廷的司法處置）。尋令依律，以法處斷（按：這是僧正依僧律加國法判決）”。“僧正慧超任情乖旨，擯徙廣州”。判決很嚴厲：“先儺京師大僧寺遍，方徙嶺表，永棄荒裔！”

梁武帝周圍的高級僧人是相當多的。慧超（陽平廉氏）是其中之一。據《續高僧傳》卷六慧超的本傳，他在梁初即為僧正，頗受寵幸，“天子給傳詔羊車、局足、健步。”（本傳）直到普通六年（525年），他的同門法雲（比他輩分

高)代他為止。慧超於普通七年(526年)五月入寂。慧超是在臨淄建安寺出家的,屬鳩摩羅什法系慧次一支。後來遊化江南。他善俳諧,工草隸,長於占卜星相。這都說明,他受北朝僧人傳統影響較大,是一種特殊身份的高級清客。這與南朝道安入洛前傳下來的一派佛學研究家,特別是僧祐系統的人,風格很不相同。梁武帝兼收并蓄,各有各的用處,估計僧人間濟在的派系斗争難免。附帶說一下,梁代僧正主持的僧省設在華林園。華林園經藏似也在其主管範圍之內。

寶唱因病擅離,以他與梁武帝的多年關係,為梁武帝賣的力氣,受謫發配的處罰似乎太重。這就使人懷疑,是否他洩漏了什么宮廷秘事,如後來清代沈德濟泄瀉為皇帝代筆作詩之類,因而受到如紀昀謫戍烏魯木齊那樣的懲罰。慧超落井下石,說明他們之間多年在帝座之側結怨不小。或許,寶唱擅離的是華林園內的職位,那就更讓慧超生氣着急,因而主張嚴辦。慧超叫寶唱在各大寺懺悔,等於在首都全體僧人前多次宣佈自己的罪過。到了這時候,寶唱還在夜里趕自訂的編寫任務,真能堅持!幸而梁武帝後來發現,停止發遣。可是,聖眷必然大衰,寶唱只能轉為太子蕭綱(後來的簡文帝)服務去了。寶唱獲罪時間,應在普通四年至五年。他當時約五十七八歲。

此後,寶唱又參加了蕭綱主持的佛教大類書《法寶聯璧》的編纂工作。此書係蕭綱在東宮時所纂。按,中大通三年(531年)四月,昭明太子薨。五月,蕭綱立為太子;七月,臨軒策拜;以修繕東宮,四年(532年)九月方入宮。據《廣弘明集》卷四所載湘東王蕭繹(後為梁元帝)的《〈法寶聯璧〉序》,此書纂成於中大通六年(534年)。編纂的時間,當在532—534年之間。蕭繹的《序》,歷記參與纂修者共三十八人的仕履、年歲,沒有一個僧人。可見寶唱等是在幕後工作的無名英雄。附帶說一下,《法寶聯璧》,經錄著錄為二百卷。《序》稱二百二十卷,大約是連二十卷目錄計算在內。這個時期的佛教大類書,前面常附很長的細目,兼具索引功能。《衆經要抄》有“並目錄八十八卷”“八十卷”兩種記錄,便是旁證。《梁書》和《南史》的梁簡文帝本紀均載“《法寶聯璧》三百卷”,“三”字恐係“二”字之誤。

寶唱的生平,大約只能追溯到中大通四年至六年間為止。當時他年約六十五歲以上,六十八歲以下。此後,“不測其終”。

按寶唱在梁武帝朝僧人中的地位，當然不能與僧祐、僧旻、慧超、法雲等前後等列，起碼要低一個級別。可是，寶唱在編纂、著錄、典藏內典方面的工作量，却可說是梁武帝朝第一。當然，僧祐的工作範圍全面，影響巨大，非寶唱能比。若專論編纂之功，寶唱不但光耀一時，在中國佛經編譯、類書等工具書編纂、目錄學、圖書館這些學術領域，自有其巨大貢獻，功勳不可磨滅。惜乎過去表而出之者太少。再有，梁武帝於著名僧人接遇和飾終之典向來優厚，可是寶唱一蹶之後，竟然“不測其終”，本傳中這句微婉的結束語使人懷疑：結局恐怕凶多吉少。

最後，似應指出兩點：

(一) 南朝重門第，自然會影響到統治者對不同出身的僧人的態度和使用。梁武帝推崇的“三大家”均出高門：僧旻是孫權之後；法雲是周處七世孫；智藏出身吳郡顧氏，又是宋明帝的出家替身。此外，僧祐雖出身不高，但他在齊世早已成名，有多方面成就。兼又弟子衆多，頗近於有教無類之通天教主，皇帝不能不買他的帳。寶唱之能成為僧祐高弟，又在梁武帝手下只能當工具使用而不受尊崇，使人不能不感到：才秀人微。僧祐於天監十七年入寂，寶唱便無所依歸。

(二) 寶唱寫《名僧傳》，頗遭非議，被認為“頗多浮沉”，所以，書成後不過兩三年，慧皎就作《高僧傳》來唱對臺戲。寶唱身為僧人，豈能不知師傳法統派系之重要，得罪一位就得罪一大片。他為什麼這樣作，這本書與寶唱晚年挨整有何微妙聯係，都值得探討。

### 三、《經律異相》是一部獨具特色的現存最早的類書

《經律異相》是一部類書。這一節，我們就從類書研究的不同角度，探討一些問題。

首先，看一看《經律異相》的結構及其內涵。《大藏聖教法寶標目》云：“凡六部：一天，二地，三佛，四諸釋，五菩薩，六聲聞、比丘、比丘尼、人、鬼、神、雜畜、地獄。”顯然，王古這個分析極為疏略。第一，他不明白《經律異相》中的“諸釋”這個意譯性詞語，因雜錄各書，在不同地方有不同涵義。

“諸釋”的一種涵義大致相當於“聲聞”，即釋迦牟尼住世時親組的教團內的弟子；另一種涵義是釋迦牟尼的本家，大致相當於“釋種”。這兩種涵義常融和在某個具體的人身上，如阿難；但不一定在每個人身上都重合。更重要的，它和人輪回與否的“十法界”中的各概念不屬一類，從邏輯上說，無法并列。而從“十法界”角度看，王古分出的第六類中共八小類，也是老子與韓非合傳，不倫不類。

現代研究者則常據書中細目分部並統計所收故事則數，非常細緻。今舉代表性的兩種如下：

田光烈氏在《中國佛教》第四冊之《經律異相》一書解題中，將“各類的分類內容”定為“總共二十二部，細分五十一項，共收七百八十二事”。田氏文中詳列各“部”則數，請參看，不贅述。

陳士強氏在《〈經律異相〉大意》一文（載於《五臺山研究》1988年第4期）中，則分為：

全書以天、地、佛、菩薩、僧、國王、國王夫人、太子、國王女、長者、優婆塞、優婆夷、外道仙人、梵志、婆羅門、居士、賈客、庶人、鬼神、畜生、地獄為序，分為三十九部。每部下面又分子類和細項，層層剖分，最細的分類自“部”算起達四級（如天部、地部）。共收佛教“四聖”（佛、菩薩、緣覺、聲聞）、“六凡”（天、人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄）和“境”（境界、處所）、“行”（修行）、“果”（修行所獲的果報）方面的故事和物類（統稱子目）七百六十五則（筆者自計，以下各項統計數均同）。

由於所分的三十九部中，有些部的性質相近，相當於某一大部下的小部，故大而統之，可依次歸納為十二大類，根據習慣，乃稱十二部。

陳氏文中亦詳列各“部”則數，請參看，亦不贅引。

此外，上海古籍出版社1988年出版的影印磧砂藏本，新編了目錄，據而定全書載有故事傳說669則。

按，魏晉南北朝是我國編纂類書的發軔期，所編人類書多依儒家的“天地人三才”宇宙本體觀系列編排，這也成為後來中國編類書，特別是大型綜合性類書的主要編排形式。《經律異相》的編排方式，也是按宇宙本體觀來安排，不



過它始於“天部”，終於“地獄部”，其編排次序與內容，是按佛教的宇宙本體觀，將三千大千世界的事件、人物，以佛教教理所述為內涵，層層編排。周叔迦先生給《經律異相》寫的提要，在這點上說得最為簡明扼要：

是書乃總集經論所說十法界中一切依正二報，以及如來並諸弟子本生本事之文，分為四十部：天地有三部，佛有四部，菩薩有四部，聲聞有六部，人趣中國王、夫人、王子、王女、長者、仙人、庶民等凡有十八部，鬼神有一部，畜生有三部，地獄有一部。各部復有子目，凡有六百五十六目，而子目之中或復有科目焉。凡集經論二百七十種，間有佚經之文，而震旦感應之緣不預焉。

這是對《經律異相》內容、分部、則數統計（解決了諸家計數不同之糾紛）等方面所作的最明晰精當的綜述。

第二、從佛教類書的角度看，《經律異相》也有它獨有的特點，上引周先生文中也作了概括。那就是：一、“集經論”，“震旦感應之緣不與焉”。它是專門纂集譯出的佛經的，中國的材料一點也沒有。在現存中國佛教類書中，《經律異相》是僅有的一部不收中國佛教材料的；在現存的中國類書中，《經律異相》也是僅有的一部不收中國材料的。這是此書的一大特點。二、它的編排，略依中國佛教徒當時所理解的佛家宇宙觀，暗含着一些與佛家宇宙觀不過分抵觸的“天地人三才”編排思想。它的編排是：開頭有分量不大的天部、地部，主幹是大致相當於“人部”的“十法界”系統，基本上取單綫串聯到底的形式。這種安排，使人從宏觀的角度對佛家宇宙觀系統一目了然，學術性很強。後來的《法苑珠林》《釋氏六帖》等佛教類書，兼收中國佛教資料，旁及儒、道材料，內容龐雜。這就迫使它們，一方面採取“十法界”這種從上界到下界的經綫安排，以維持佛家宇宙觀特點；另一方面，對中國材料如感應、徵引，和其它既不屬同相又非異相的器物、酒食，以及道教的神仙高士等，只能以緯綫方式插入，另行立部。這種雙綫編織法，固然能包容更多的各類資料，學術性却較差。作為中國佛教類書的源頭之一，《經律異相》可說是源自南亞次大陸的一條溪水，它是清澈見本源的。它的下游諸水，却都是融匯九流十派了。

中國類書史的規律之一是：同類型的書，隔一段時期便有規撫舊鈔的新編出現。特別在寫本時代，這樣就常導致舊編的書佚失。佛教類書亦如此。魏晉

南北朝時期，是中國編纂類書的發軔期和頭一個高潮；南北朝又是中國編纂佛教類書的發軔期和頭一個高潮。現在，魏晉南北朝時期編纂的類書，成部的全都佚失。如成書時間與《經律異相》相近的《類苑》和《華林遍略》，早已不復存在。現存最早的完整類書，只有成於隋煬帝大業年間（公元605—618年）的《北堂書鈔》了。比《經律異相》成書約晚一百年。南北朝時期編纂的佛教類書，如寶唱參與輯錄的多種，亦均不復存在。《法苑珠林》比《經律異相》成書晚一百五十年。

《經律異相》是我國現存的成部的最早的類書和佛教類書。是我國現存的成部的南北朝時期的唯一類書。

為什麼《經律異相》能巍然獨存？我們的見解是：正如上述，它特殊，以後沒有同類著作出現——這大約與中國佛教越來越漢化，越來越主體化有關。它編得好，有閱讀、學習、使用價值——無論從佛教、佛學還是從其它方面說。而且，在我們這個時代，人們會越來越發現，此書有其新的使用價值。

第三，研究中國圖書史、類書史的著作，常把佛教和道教著作排除在外，這不公平，也沒有好處。例如，講叢書，只從南宋的《儒學警悟》等說起。實際上，南北朝已編佛藏，唐代已編道藏，非叢書而何？這一點，解放後已有人指出，如北大圖書館學系校友，已故的盧中岳就提出過，不過注意的人不多。至於講類書，更是很少談到佛教類書。有的講類書的書，著錄了佚失的《法寶聯璧》，却是一葉障目，不見《經律異相》，不知何故。如果注意到佛教類書，現在的中國類書史將全部改寫，內容將大為豐富。

類書在學術上的特殊作用，常被提到的，一是輯佚，二是校勘現存古籍。這兩種工作的可用性和準確性，依賴於該類書本身篇幅是不是够大，抄錄方式是否完善。若從這兩方面來衡量《經律異相》，它是大大地不合格。首先說輯佚。田光烈氏統計，它保存佚書“約有一百四十種之多，但大半為別生抄經”。陳士強氏《〈經律異相〉大意》一文中則舉出許多例證，茲引述如下：

《經律異相》引用的“經”一類的著作中，有許多是當時見行而後散落絕傳的珍本或孤本。儘管書中摘錄的僅是經本的片斷，而不是全部，但這些片斷對於推知全經大意，具有它書無法替代的史料價值。

在《經律異相》輯存的佚經中，屬於“大乘經單譯闕本”的，有《善信磨視論》（又名《善信摩足經》、《善行經》，有上下卷，見本書卷三十八和卷三，疑是姚秦鳩摩羅什譯的《善信摩訶神咒經》）；

屬於“小乘經單譯闕本”的有《三乘名數經》（見卷一，疑是東晉道安所輯“涼土異經”中的《三乘經》）、《衆生未然三界經》（見卷三，西晉法矩譯）、《貧女為國王夫人經》（見卷二十三，西晉竺法護譯）、《藍達王經》（見卷二十七，吳國支謙譯）、《請般特比丘經》（見卷二十八，劉宋求那跋陀羅譯）、《阿質國王經》（見卷二十九，支謙譯）、《問地獄經》（見卷四十九，疑是後漢康巨譯的《問地獄事經》）；

屬於“偽經”的，有《現佛胸萬字經》（又稱《胸有萬字經》或《胸現萬字經》，見卷五）；

此外還有一些未見任何佛經目錄記載的佚經，如《折伏羅漢經》（見卷二）、《當來選擇諸惡世界經》（見卷十）、《跋陀羅比丘尼經》（見卷二十三）、《功德莊嚴王請佛供養出家得道經》（見卷二十七）、《月明菩薩三昧經》（見卷三十一）、《摩那祇舍身入地獄經》（見卷四十五）、《野干兩舌經》（見卷四十七）、《赤嘴烏喻經》（見卷四十八）等。這中間有些或許是異名的別生經。

田、陳二氏都明確指出，《經律異相》引據的書，多僅存片斷。因此，僅據《經律異相》一書，吉光片羽，輯佚效果太差，只可借以“推知全經大意”而已。

再說校勘。《經律異相》輯錄的最大問題是用摘錄法，只要能存大意，便隔三跳五。因此，用它來校現存各經，除個別字句外，簡直不行。在讀《經律異相》時，還得使用現存諸經來補《經律異相》中闕文。

那麼，《經律異相》還有什么新的使用價值呢？

從某種意義上說，《經律異相》可說是一部譯經故事大系。它是大藏經中最大最集中的一部譯經故事庫。從比較文學的角度看，中國古代許多小說和戲曲的源頭都可從《經律異相》中尋覓。當然，此書未收的，散在其它佛經中的也

不少。可是要找比較文學史的靈感觸機，此書却是最便當的。這就是它的一種新的使用價值。所謂“觸機”，我們的意思是說，不僅僅停留在挖掘故事來源，那是簡單的工作；看看中國人怎樣改造、生發，洋為中用，化洋為土，就要多動點腦筋。再研究研究：有些翻譯過來的東西，為什麼在中國生不下根來，那個聯係面可就更大了。

當然，《經律異相》引原書，多半是隔三跳五地摘抄。這一點就不如《中國新文學大系》之類匯編性總集之成篇不動式引錄。《經律異相》更像是一部故事梗概大全。因此，在這部書中找到文料觸機後，必須盡可能地檢對所據原書，那樣，才能全睹原故事的風采。

在這方面，筆者曾寫過兩篇文章：

一篇是《“一角仙人”與月明和尚》，載於《周一良先生八十生日慶祝論文集》。“一角仙人”的故事，在《經律異相》中題為《獨角仙人情染世欲為淫女所騎》，載於卷三十九，係自《大智度論》卷十七中轉錄。《佛本生集經》卷十六、《佛所行贊》卷一等書中，也載有這個故事。故事本身是佛教從古代神話中截取而來，印度偉大史詩《羅摩衍那》第一篇八、九、十等三章中講的就是。可以把它看作是我國古代對這部大史詩的片斷簡單節譯本。

另一篇《龍女報恩故事的來龍去脈》，載於《文學遺產》1992年第3期。按，中國六朝末年出現龍女，拙稿中論證了，其淵源可追溯到南亞次大陸的神話傳說。《經律異相》卷四十三所載《商人驅牛以贖龍女得金奉親》（引自《摩訶僧祇律》卷三十二）是其來龍，去脈中最有代表性的青出於藍之作是《柳毅傳》。後來如宋代的《朱蛇記》，清代《聊齋志異》中《西湖主》等諸篇，相承不絕。要是缺了這些，世界文學史上水生異類女神與人類戀愛的浪漫題材作品中，怕就沒有中國人的份兒啦。

話又說回來，中國人對於外來事物，也是挑挑揀揀，洋為中用，取自己能要的。過於洋化不合國情的，就扎不下根來。

載於《經律異相》中的，可舉原出於《菩薩從兜率天降神母胎說廣普經》卷七和《譬喻經》卷下等處的“羅睺維有女帝釋強求出兵攻戰”故事。《經律異相》卷四十六載之。它實際上是兩個部族間為爭一個美女而戰的故事的高度神異化。在歐洲以至南亞次大陸的神話傳說中，這種事常成為引起沖突的導火綫，

並成為延續到底的故事主線。希臘神話中，美女海倫被拐，引起特洛伊戰爭，成為荷馬史詩的題材；羅摩之妻悉多遭劫持，引起與羅刹的長期戰爭，則成為印度《羅摩衍那》史詩的主幹，等等。漢族務實，對女性往往從政治、社會倫理角度觀察處置。為一個女人和外族打仗的事，簡直是絕無僅有。送美女和親，倒是世代相傳。由於和漢族固有思想與行事相差太遠，所以這種奪美類型故事就扎不下根來。再則，佛教本身利用它的價值也不大。所以，隋唐以下，這類故事逐漸湮沒，要待“五四”以後再次翻譯新潮掀起時，才被重新引進。可還沒有漢化，只不過當西洋稀稀罕兒聽罷了。

《經律異相》也能為中古漢語研究作貢獻。有關這方面將另撰文專論之。

1992年5月初稿

1992年9月改訂

## *Jing Lü Yi Xiang* and its Compiler Shi Baochang

Bai Huawen     Li Dingxia

### Summary

The article consists of three parts:

1. *Jing Lü Yi Xiang* and its state in the Buddhist catalogues:

*Jing Lü Yi Xiang* is a Buddhist encyclopedia compiled by Shi Baochang during the Xiao Liang period (502-557AD). However, since the time of *Lidai Sanbao Ji*, it has been wrongly ascribed to two co-compilers, Sengrmin and Baochang, because three columns of characters are missing from its abstract in the Buddhist catalogues. This mistake should be corrected.

2. The Life and works of Shi Baochang:

Based on the materials collected mainly from Baochang's biography in *Gaoseng Zhuan* and from other sources as well, the author of the article comes

---

to the conclusion that Baochang was born between 466-467 AD and became a monk between 484-485 AD. The article also describes some other important events in Baochang's life.

3. *Jing Lü Yi Xiang* is the earliest Buddhist encyclopedia extant today which is of special features.

Consisting exclusively of translated texts and without any Chinese materials, *Jing Lü Yi Xiang* is the earliest Buddhist encyclopedia which is extant in complete book form in China today. For today's study on the history of Chinese books and encyclopedias, we have to pay more attention to its existence, characteristics and values.

# 北京大學中國傳統文化研究中心紀事

(1993年)

**1月5日** 秘書處會議，討論和制訂1993年工作要點；深入開展中國傳統文化的研究；加強對外學術交流；組織拍攝《中華文化系列講座》電視片；資助出版中國傳統文化的研究成果；開辦中國傳統文化專題講座。會議還對資助、規劃項目的實施辦法進行調整，今後將由管委會根據學科發展需要，提出一批綜合項目組織力量協作研究。

**1月12日** 袁行霈教授從新加坡來函，就《國學研究》出版問題談了幾點意見：認真抓好刊物的校對工作；付印前應常委託一位編委通讀一遍，包括封面、目錄、插圖的位置，正文頁碼與目錄是否一致等細節；出版時間寧可稍晚一點，一定要校好、印好、裝訂好。袁行霈教授在來函中還贊成召開第二次學術研討會。

**2月2日** 秘書處會議，籌備《中華文化系列講座》電視錄像片正式出版新聞發佈會事宜。會議認為，電視講座的拍攝工作進展順利。由於主講教師和製作人員認真努力，使該片的内容與形式達到較好的統一。建議有關人員在保證質量的前提下，加快拍攝速度，爭取四月中旬把這套電視講座系列片推出。

**3月3日** 中心規劃項目、歷史系副教授王小雨著《唐吐蕃大食政治關係史》出版。該書系統地闡述了公元七、八世紀唐、吐蕃、大食三大政治勢力在中亞地區的角逐以及它們之間的複雜關係。

**3月6日** 召開中心管委會和《國學研究》編委會第六次聯席會議，討論舉行第二次學術研討會事宜。副主任吳同瑞教授主持會議。會議確定本次學術研討會的主題為“中國傳統文化與現代化建設”。委員們普遍認為，研究傳統文化的根本目的，是要把傳統文化中的精華拿來為現代化服務，促進建設有中國特色的社會主義。這是歷史新時期的重要課題，具有深刻的現實意義。會議決定以中心和社會科學處的名義，聯合發出《通知》，要求文科各系、所積極組織力量，撰寫論文，力圖通過這次學術活動，把北大中國傳統文化研究工作推向新階段。

**3月12日** 中心規劃項目、歷史系教授汪篋遺稿《漢唐史論稿》出版。該書匯集作者生前所寫講義、論文、雜記，內容涉及秦漢隋唐時

期的政治、經濟制度、思想文化及民族關係等。

**3月25日** 秘書處會議。討論學術隊伍建設問題，強調青年教師是中國傳統文化研究的主力軍，要最大限度地發揮他們的作用，不失時機地把他們推到前臺，為他們創造良好的成才環境。會議還討論了學術研究方法問題，認為國學研究要有新視角、新方法，這方面青年教師有長處，要鼓勵他們勇於探索，大膽創新。

**4月11日** 《中華文化系列講座》電視片在美國舊金山第38號華語電視臺正式開播，首映片為《圓明園的昨天和今天》。該電視臺定於每周六下午三時播出一集，擬連續播放100集。美國《世界日報》、《中國僑報》等新聞媒體對此作了詳細報道。

**4月18日** 美國南海有限公司總裁施旭東發來電傳，通報《中華文化系列講座》電視片在美播映情況。電文中說，這套電視講座在美播出後，受到廣大觀眾的好評，有的觀眾向電視臺反映說：“很難得在中國的電視上看到這樣有深度的、深入淺出的文化節目。”

**4月19日** 舉行“《中華文化講座》電視系列片出版新聞發佈會”。《人民日報》、《光明日報》、新華社、《北京日報》、《中國教育報》等首都新聞單位記者出席了會議。應邀到會的還有北大校務委員會副主任郝斌、副校長羅豪才、梁柱，著名教授季羨林、鄧廣銘、張岱年、周一良、侯仁之、陰法魯等以及國家教委、國家新聞出版總署、新華書店總店的負責人。發

佈會由中心副主任吳同瑞教授主持。

校務委員會副主任郝斌教授在會上講話，他說：中華民族是一個古老的民族，它在五千年的文明歷史中創造了獨具特色的燦爛的文化。無論《詩經》《楚辭》，還是秦俑漢畫；孔孟學說，還是神道觀念；官制科舉，還是民俗風情；禮器服飾，還是園林建築，都具有很高的認識價值和審美價值，表現出中華文化的豐富性和深刻性。《中華文化講座》電視系列片的出版與開播，目的就在於弘揚中華民族優秀傳統文化，促進中外文化的交流，讓世界對中華文化有更廣泛、更深入的理解，並給以更高的更科學的評價。他說，這套系列講座均由北大著名教授和專家主講，其內容深入淺出，格調高雅，古典風韻和現代意味相統一，學術性、知識性、趣味性熔於一爐，是一套系統化、形象化的電視教科書。

與會者在發言中對《中華文化系列講座》電視片給予充分肯定，認為這是一項功垂青史的文化建設工程，必將產生良好的社會效應。

會後播放了部分電視片。

**4月27日** 中心秘書趙為民接受《光明日報》記者採訪，闡述中國傳統文化研究的現實意義，指出研究傳統文化並非整理國故，而是要面向二十一世紀，面向現代化，強調要區分傳統文化中的精華與糟粕，用去蕪存精、去偽存真的原則去研究傳統文化，使傳統文化在現實生活中獲得新的強大的生命力。

**5月3日** 舉行北京大學中國傳統文化研究中心第二次學術研討會，主題為“中國傳統



文化與現代化建設”。在會上宣讀的論文有：孫玉石教授的《中國現代詩與晚唐詩》、樓宇烈教授的《關於儒家休養論今說》、張文儒教授的《孫子與〈孫子兵法〉》、王曉秋教授的《近代漢籍與漢譯西書東漸的啟示》、蕭東發教授的《中國傳統文化與圖書事業的發展》、龍協濤編審的《中國古典詩詞的現代讀解》、馮棠講師的《北京與巴黎：中西方古代都城比較研究》、徐華講師的《文化傳播中的邊沿地區效應與文化發展》、關世杰副教授的《試探象形文字對中國傳統思維方式、文化的影響》。中心副主任吳同瑞教授主持了會議。管委、《國學研究》編委以及文理科各系師生、部分校友共二百餘人參加了會議。與會者就論文涉及到的有關問題展開討論，氣氛熱烈。會期一天。

5月14日 《國學研究》編輯部與北京大學出版社聯合舉行“《國學研究》第一卷出版座談會”，《國學研究》編委吳同瑞、樓宇烈、陳來、孫靜、蔣紹愚、祝總斌，秘書趙為民、何淑雲、程鬱綴，北大出版社社長彭松建、總編輯蘇志中出席了會議。到會的領導有北大校務委員會副主任郝斌、副校長王義道、羅豪才以及國家教委社科司司長馬樟根。

吳同瑞教授在會上宣讀了《國學研究》主編袁行霈教授從新加坡寄來的書面發言。袁教授說，我們在決定編輯《國學研究》的時候，曾經發了一個宏願，就是要使這份刊物反映出北大的學術水平。我們兢兢業業朝着這個目標努力，結果如何，要請讀者評判。我們將認真聽取大家的意見，努力把這份刊物辦得越來越好，使之成為在國內外都具有權威性的經久不衰

的學術刊物！

會上，學者們對《國學研究》第一卷給以高度的評價，並對如何弘揚傳統文化發表了很好的意見。季羨林教授說，現在重提“國學”需要很大的勇氣和眼光。北大的重點是文史哲，這就是國學的內容。他特別說到批判與繼承的問題，認為“五四”新文化運動興起時，“破”字當頭是有道理的，但今天有人一講中國的傳統文化，仍然“破”字當頭，先取批判的態度，這很不正確。張岱年教授說，西方的“中國學”好像是在研究名古董，這種態度我們不能同意。中國傳統文化有精華，至今還有生命力，建設中國的現代化還要參考“國學”。鄧廣銘教授專門說到研究視野的問題。他認為，魯迅、郭沫若、胡適在國學研究中分別卓有建樹，這一方面是因為他們的傳統文化根基深厚，另一方面也離不開他們出國接受了外國文化的訓練。他說，世界日益縮小了，各國的文化交流更加開展，這為我們創造了更有利的條件，我們應該用廣角鏡來研究國學。周一良、侯仁之、林庚、王永興、宿白、張世英、陳貽焮、楊辛、安平秋等教授也到會並發言。

《人民日報》、《光明日報》、《中國教育報》、《文藝報》、《北京日報》、中新社等新聞報刊均作了報道。

6月15日 《北京大學校刊》第644期刊登《國學研究》編委會的文章，題為《寫在〈國學研究〉出版之際》。文章指出：當今世界上漢學研究的蓬勃發展，顯示了各國學界對中國傳統文化和東方文明的矚目。作為這一文化的本生地，我們理應走在研究的前列。北京大學具有

研究國學的歷史傳統，今天也仍然擁有雄厚的研究實力和豐富的文獻資料。創辦《國學研究》雜誌的一個重要目標，就是要繼承優良的傳統，充分發揮北大的優勢，發表最新研究成果，扶植青年學術力量，壯大隊伍，提高水平，使北大成為國內研究中國傳統文化的重要基地。

文章還指出，研究國學，并非盲目的崇古，而是對中國傳統文化進行科學的整理與探討，給予正確的闡述與評價，既給它以應有的歷史地位，又通過深入地把握其豐富內涵，更好地調整其在當代生活中的作用，為發展社會主義新文化服務。

7月3日 召開中心管委會與《國學研究》編委會第七次聯席會議，討論《國學研究》第二卷的組稿與審稿問題。中心副主任吳同瑞主持，王天有、何芳川、祝總斌、陳來、孫玉石、孫靜、鄒衡、蔣紹愚、樓宇烈、嚴文明、以及何淑雲、趙為民、程鬱綴出席了會議。趙為民匯報了《國學研究》第二卷編輯工作的進展情況。委員們對來稿情況基本滿意，認為作者面較寬，體現了北大國學研究力量的雄厚。大家表示，儘管付梓時間緊迫，但仍須保證論文的質量。高水平的論文是本刊的主要特色，這點不能變。

8月16日 《人民日報》以整版篇幅刊登記者畢全忠的文章，題為《國學，在燕園悄然興起》，報道北大中國傳統文化研究中心的實績，以及北大中國傳統文化研究的現狀和成果。該報“編者按”說：在社會上商品經濟大潮的拍擊聲中，北京大學一批學者在孜孜不倦地研究

中國傳統文化，即“國學”。他們認為研究國學、弘揚中華民族優秀傳統文化，是社會主義精神文明建設的一項基礎性工作。北大學者以馬克思主義為指導，繼承北大的好傳統，使國學研究進入一個新階段，開闢了不少新的研究領域。國學的再一次興起，是新時期文化繁榮的一個標志，並呼喚着新一代國學大師的產生。中央人民廣播電臺在當天的新聞聯播節目中報道了這篇文章。這篇文章發表和播出後，引起了社會各界的關注。

8月18日 《人民日報》在頭版“今日談”專欄發表署名文哲的文章《久違了，“國學”》，讚揚北大開展國學研究的見地和氣魄，提倡“板凳要坐十年冷”的學術精神。

8月31日 中心秘書處與美國南海有限公司董事長施旭東女士會談，雙方通報了拍攝和經銷《中華文化講座》電視系列片的情況，並對攝製和經銷工作中出現的問題進行協商。

9月4日 中心秘書處與美國南海有限公司董事長施旭東女士會談，雙方重新修訂《中華文化系列講座》電視片的拍攝計劃，並商定在完成50集電視片之後，在中國大陸及北美地區進行一次較大規模的宣傳，力爭實現較好的社會效益和經濟效益。會談還就電視片的制作經費及廣告經費等有關問題達成一致意見。

9月8日 召開中心管委會和《國學研究》編委會第八次聯席會擴大會議，商討如何進一步推動中國傳統文化研究。中心管委吳同瑞、

葉朗、李伯謙、陳來、祝總斌、樓宇烈，編委孫靜、蔣紹愚，王天有、秘書何淑雲、趙為民、程鬱綴出席了會議。會議特邀季羨林、鄧廣銘、張岱年、周一良、陰法魯等老教授以及校務委員會副主任郝斌、國家教委古籍整理委員會秘書長安平秋，《人民日報》記者畢全忠參加。

《人民日報》記者畢全忠首先介紹《國學》，在燕園悄然興起，一文發表後所引起的轟動效應。他說，這篇文章一發表，立即得到社會各界的廣泛好評，不少讀者來電來函談感想，認為文章層次較高，起到了輿論導向的作用。中央有關部門也非常重視。一篇正面報道的文章能引起如此轟動效應，說明人們對中國傳統文化的認識有了新的提高，中國現代社會和經濟的發展，需要傳統文化助一臂之力。

季羨林教授說，國學的轟動是應該的。國學研究不限於北大，其意義在世界。現在社會上有重理輕文的傾向，這是錯誤的。一個國家要騰飛，只有理沒有文也是不行的。有人說，北大理科為全國第一流，文科則是全國第一。這種說法並不狂妄，因為北大確有這個名和實。怎樣把這種第一的優勢保持下去，北大的年輕同志有責任，老同志也不可等閑視之。創辦國學研究院就是一個實際行動。搞“國學”，可說“首是老的辣”。國學與自然科學有所區別，從某種意義上講，自然科學要不斷更新，國學則要日積月累。我們的一些教授、博士生導師，到了年齡就退休了，而他們在學問上仍有很大潛力，如果置他們於不顧，實際上是一種損失，是一種浪費。把這些離開教學一線的老人請到研究院來，派上用場，是完全可以為培養高層次人才作貢獻的。

鄧廣銘教授說，要建設精神文明，不能不搞傳統文化；要搞傳統文化不能不考慮北大的責任；而在北大搞傳統文化有沒有國學研究院大不相同。但是要辦好國學研究院必須來真格的，首先要有經費，沒有經費可能會一事無成。其次要有專人負責，輪流坐莊會流於不負責任，這點不能學外國。

葉朗教授說，一個社會不重視人文導向，只搞技術，是沒有前途的。北大師生對這個問題有清醒的認識。當前社會的人文導向相當混亂，甚至顛倒，我們應當為扭轉這種局面做些工作。哲學系準備面向社會，開辦一系列有關國學的選修課，幫助社會青年認識中華文化，提高自身修養。

郝斌、張岱年、周一良、陰法魯、樓宇烈、陳來、蔣紹愚、安平秋等教授也先後在會上發言。

中心秘書處還就部分規劃項目徵詢老教授們的意見。

9月9日 校務委員會副主任郝斌與中心副主任吳同瑞前往拜訪全國高校古籍整理工作委員會主任周林同志，徵詢對北大中國傳統文化研究中心工作的意見。周林同志對中心編輯的《國學研究》和拍攝的《中華文化講座》電視系列片給予高度評價，認為這是提高和普及的兩項工作。他特別強調了普及工作的重要性。他說，當前我國青少年普遍對中國的歷史和傳統文化瞭解甚少，民族的傳統價值觀和道德倫理觀在他們身上愈來愈薄弱了，這一現象令人擔憂。北大利用電視手段宣傳中國優秀傳統文化和傳統美德，對青少年進行愛國主義教

育，這無疑是開拓了一條思想教育的新路，意義重大。周林同志表示將盡其所能給予中心工作大力支持。

**9月11日** 北京市40餘所高等院校宣傳部部長匯聚北大，觀摩《中華文化講座》電視系列片。部分院校購買了全套電視講座作為本科生選修課程，列入教學計劃。

**9月13日** 召開《中華文化系列講座》電視片攝製工作會。中心有關人員吳同瑞、李伯謙、王天有、何淑雲、趙為民、程鬱綴以及社會科學處副處長朱邦芳，漢語中心副主任郭振華、電化教育中心副主任殷金牛、演播室主任單淑明、音像出版社副總編輯劉家楨出席了會議。會議聽取了電視攝製組的工作匯報，總結了拍攝經驗，分析存在的問題，重點解決稿源不足和銷售不暢兩大困難。會議還確定明年初在已完成的電視片中進行一次評獎活動，對成績突出的主講者和攝製者分別予以獎勵，以此鼓勵競爭，提高質量。

**10月6日** 校務委員會副主任郝斌、中心主任袁行霽、副主任吳同瑞會見《人民日報》社教科文部主任范明今、記者畢全忠。雙方就如何進一步開展傳統文化研究等問題廣泛交換意見。中心秘書何淑雲、趙為民、程鬱綴參加了會談。

**10月9日** 校黨委副書記任彥申、中心秘書趙為民接受《北京日報》、《北京晚報》、北京廣播電臺記者聯合採訪，回答有關傳統文化與

現代化、中西文化碰撞以及北大文史哲學科現狀等問題。

**10月11日** 中心管委吳同瑞、陳來教授赴蘇州市參加香港中文大學與北京大學聯合主辦的“第四屆中國文化與現代化”兩岸三方（大陸、香港、臺灣）文化學者討論會，分別作了題為《近年來北京大學的中國傳統文化研究》、《世俗儒家倫理與中國現代化》的大會發言。

**10月13日** 北大學生百家社團聯合組織“國學月”活動，中心部分管委及《國學研究》編委受聘為顧問。是日，首場國學研討會在大講堂舉行，到會學生人數逾千。季羨林、鄧廣銘、張岱年、侯仁之、陰法魯教授作了精彩的報告，並回答了學生的提問。

鄧廣銘教授說，國學是一個系統工程，是中華民族優秀文化的結晶。我們在座的人，不可妄自菲薄。我們的雙肩負有責任，這就是要拿出我們對傳統文化的研究成果，貢獻給社會主義新文化的建設。從這個意義上講，我們肩負着創造歷史的責任。

張岱年教授說：中華民族的歷史任務之一是創造新文化。這個創造不是在乎地上，不是從零開始，它的基礎是對優秀文化傳統的繼承。我們民族發展幾千年，長盛不衰，一個基本的民族精神就是自強不息、厚德載物。研究國學，就要抓住這個精髓深入下去，繼往開來。

有學生問：怎樣抵制商潮對國學研究的沖擊？鄧廣銘教授答道：我們要有信心，中華民族的前途光明，中國傳統文化的前途也是光明

的。我們要以戰略眼光來看國學研究，做這一領域的中流砥柱。

次日，首都一些新聞報刊對這次國學研究講座作了紀實報道，《光明日報》在《國學大師與國學的魅力》一文中寫了這樣一段話：“臺上已屆耄耋之年的大師們與臺下的莘莘學子，年齡隔了不止一代，此時，話題却是一個：國學。願望也是相同的：弘揚中國的優秀文化傳統。在這忘年的學與問之中，展示了一個久違的文化景觀；在國學的旗幟下，在國學大師們的身後，正跟上來一代虎虎有生氣的學子。”

**10月19日** 印製《北京大學中國傳統文化研究中心手冊》。

**10月21日** 副校長羅豪才、中心主任袁行霈、副主任吳同瑞、秘書趙為民在臨湖軒與加拿大布列顛哥倫比亞大學亞洲研究所“中國發展研究論壇”主任林達光教授座談，雙方各自介紹了開展中國文化研究的工作情況，並就美國哈佛大學政治學教授塞繆爾·亨廷頓提出的“世界文明的沖突”的觀點進行討論。雙方表示要加強合作，積極開展國際間的學術交流。

**10月26日** 中心秘書處趙為民、音像出版社殷金生、劉家楨、李力赴北京彩電中心大樓，與中央電視臺對外交流中心主任張長明、專題部主任呂斌，就合作拍攝《中國傳統文化系列講座》電視片之事交換意見。雙方表示了真誠合作的意願，並初步商定了部分拍攝原則。

**10月28日** 中心主任袁行霈、副主任吳同

瑞召集秘書處會議，商討與中央電視臺合作拍攝《中國傳統文化系列講座》事宜，提出了選題構想。

**11月1日** 中心秘書處向校領導郝斌、羅豪才匯報近期工作，特別是與中央電視臺合作拍攝《中國傳統文化系列講座》的有關工作。郝斌、羅豪才同志十分贊同與中央電視臺合作拍片，認為這是一項利國利民又利校的重大文化工程，要盡全力去完成。

**11月6日** 中心主任袁行霈、副主任吳同瑞、秘書趙為民與中央電視臺臺長助理張長明、對外電視交流中心專題部主任呂斌進行會談，進一步商議拍攝《中國傳統文化系列講座》電視片事宜。雙方就合作方式、講座選題、啟動時間、播出時間、投資金額、經費管理、資料來源、音像出版等問題達成一致意見。同時確定拍攝三集樣片，於明年三月試映，徵求意見。會後委託趙為民起草合作協議書。

**11月8日** 袁行霈教授舉行題為《陶淵明與魏晉風流》的學術講座，受到學生熱烈歡迎。講座結束後，袁行霈教授接受了中央電視臺記者的採訪。當記者問及國學研究的意義時，他說：我國的傳統，無論儒釋道，都很重視道德的修養，自身的完善，精神境界的提高，這對當前有特殊意義。目前有些人太追求物質享受了，作為一個人，顯得矮了些。而傳統文化中的優秀成分能夠幫助人們站高。

**11月10日** 召開《國學研究》第二卷論文

終審會。《國學研究》主編袁行霈、編委王天有、孫靜、吳同瑞、鄭衡、嚴文明、陳來、祝總斌、蔣紹愚、樓宇烈，秘書趙為民，以及中心秘書處何淑雲、程鬱綴出席了會議。北大出版社文史編輯室副主任張鳳珠列席會議。會上，編委宣讀了各篇論文的專家審閱報告，對全部論文逐一進行認真、審慎地評議，最後經民主議決，確定了《國學研究》第二卷的篇目。中心副主任吳同瑞還通報了與中央電視臺合作拍片一事，得到編委的一致贊同。

11月14日 中央電視臺《東方時空·焦點時刻》節目，以“北大‘國學熱’的啟示”為話題；對北大校園內出現的學習和研究中國傳統文化的熱烈氣氛作了紀實報道。

11月24日 秘書處會議。研究《中國傳統文化系列講座》選題。初步擬定150個題目，分發各位委員修訂。

11月30日 “國學月”共舉辦十五次講座，兩次研討會。《中國青年報》以《國學：在驕然回首中》為題，報道了北大開展“國學月”活動的盛況。一些學生在向記者表述自己參加“國學月”活動的感受時說：我們喜愛傳統文化那種“於我心有戚戚焉”的親切感，“國學月”為我們提供了這樣的氛圍。

12月4日 《群言》雜誌編輯部邀請部分專家學者以《傳統文化·改革開放·世界新格局》為題進行座談。本中心主任袁行霈教授、管委陳來教授應邀出席了座談會。

袁行霈教授在發言中說：我們今天所從事的改革開放是一項前人從未作過的偉大事業，要從中國傳統文化中尋找直接的經驗是找不到的，中國傳統文化本身不能指示出改革開放之路。如果死抱着傳統不放，甚至會阻礙改革開放。但中國傳統文化畢竟是幾千年來生活在中國這塊土地上的人們的創造，是一種從未中斷過的極其富有生命力的文化，它有輝煌的過去，曾經在全人類的文化中居於領先的地位，它的優秀部分至今仍然散發着魅力。我們放眼世界，明顯感到自己國家在經濟方面、科技方面落後了，因而產生緊迫感。我們回顧自己那些優秀的傳統文化，又強烈地感到我們的民族是大有希望的，因而產生自尊心。既有緊迫感，又有自尊心，才可以將改革開放搞好。他說，我們今天研究中國傳統文化，應當具有世界的眼光，要將中國傳統文化放到全人類文化發展的格局中來研究，將長期以來文化的交融變成更自覺的文化行為。要特別注意發揚中國傳統文化中那些有益於人類健康地走向21世紀的寶貴成分，也要特別注意吸取其他民族文化中那些富有生命力的東西。

陳來教授在發言中說：從動力——結構的分析看，一個社會體系的良性發展既要有良好的動力系統，又要有良好的文化規範系統，兩者不可缺一，正如一個驅動裝置一樣，要兼善其動力系統與調節系統。他根據動力——結構分析，提出一個中國文化模式，即“吸收西方文化以推之，弘揚中國文化以挽之”。認為，我們一方面要大方吸收西方文化，如科學、法治、民主、現代市場經濟，進一步推進改革開放。另一方面要完善文化規範體系，批判地繼承、創

造地轉化傳統文化，特別是傳統文化的價值系統。在文化規範體系方面，對傳統價值的繼承不僅包括古代中國文化，現代中國文化中的社會主義、馬克思主義的價值也應包括在內，以共同構成社會的文化規範體系。這樣，我們才能穩妥地建設有中國文化特色和完備市場經濟的社會主義。

12月16日 召開《中國傳統文化系列講座》電視片工作會議。出席會議有的：中心主任袁行霈、副主任吳同瑞、秘書趙為民；中央電視臺臺長助理張長明、海外電視中心專題部主任呂斌；北京大學校務委員會副主任郝斌、中國傳統文化研究中心主任袁行霈、社會科學處處長吳同瑞、宣傳部副部長趙為民；中央新聞紀錄電影製片廠廠長劉建中、副總編輯吳均、國際部副主任周東元。

會議討論了合作協議書草案，《協議》指出：《中國傳統文化系列講座》旨在弘揚中華民族優秀的傳統文化，以提高民族自尊心、自信心和愛國主義思想，充分利用電視傳播手段，對廣大觀眾特別是青少年加強傳統文化的教育，幫助他們樹立正確的道德觀、倫理觀和價值觀，培養高尚情操和審美意趣，促進社會主義精神文明建設，向世界介紹中華文化。本片以馬克思主義為指導，貫徹“批判繼承”、“古為今用”的原則，注重社會效益，提倡嚴謹的治學態度和精益求精的工作作風。《協議》指出：本片對中國傳統文化的時間限定，自上古至辛亥革命。本片按照中華文化發展的歷史順序，選取不同時代不同方面最具代表性的文化精華進行播講，力求完整系統。《協議》還指出，本片以具有高中文化水平的觀眾為主要對象，力求深入淺出，生動活潑，雅俗共賞，學術性、知識性、趣味性並重，使之成為高品味、

高質量的電視教科書。

會議研究和確定了電視攝製領導機構，成員包括總監製、總顧問、總策劃、總製片，他們是：中央電視臺臺長楊偉光、臺長助理張長明、海外電視中心專題部主任呂斌；北京大學校務委員會副主任郝斌、中國傳統文化研究中心主任袁行霈、社會科學處處長吳同瑞、宣傳部副部長趙為民；中央新聞紀錄電影製片廠廠長劉建中、副總編輯吳均、國際部副主任周東元。

會議還就講座內容、拍攝形式、經費管理等問題達成一致意見。

12月18日 召開管委擴大會，討論《中國傳統文化系列講座》選題，初步落實主講人，並決定舉行一次專家諮詢會。

12月24日 召開《中國傳統文化系列講座》電視片專家諮詢會。電視片領導機構成員：中央電視臺楊偉光、張長明、呂斌；北京大學郝斌、袁行霈、吳同瑞、趙為民；中央新聞紀錄電影製片廠劉建中、吳均、周東元以及中心管委、《國學研究》編委出席了會議。應邀參加諮詢的專家學者有北大常務副校長土義道、著名教授季羨林、周一良、侯仁之、季鎮淮、湯一介、楊辛、樂黛雲、白化文等60餘人。會議由吳同瑞教授主持。

袁行霈教授致辭：拍攝《中國傳統文化系列講座》電視片是很有眼光、很有魄力的舉動。從全球的大格局看，中國經濟的迅速崛起引起全世界刮目相看，一些有識之士在探討中國經濟崛起的原因時，已經注意到延綿不斷博大精深的中國文化所起的作用，中國文化已經並將

越來越引起世界的興趣。從國內的形勢看，經濟體制的改革必然引起精神領域的震動。如何對群眾進行愛國主義教育、人生觀價值觀的教育，如何培養一代跨世紀的新人，是擺在我們面前的一項重要任務。而優秀的傳統文化特別是傳統美德將發揮其應有的作用。

與會專家學者先後發言，認為充分利用電視傳播手段宣揚中華民族優秀傳統文化，是當前建設社會主義精神文明的重大課題，搞好這一課題，將對社會產生積極影響。大家表示要加強合作，發揮各自優勢，努力完成這部大型電視片的攝製。

會上還舉行了簽約儀式，袁行霈、劉建中、張長明作為合作三方的代表，分別在《協議書》上簽了字。

12月26日 受中心委託，中心管委陳來教

授以及安平秋教授、榮新江教授前往北京音樂臺“周末話題”專欄節目直播現場，就“國學”話題，回答聽眾熱線電話的提問，引起社會較好反響。

12月30日 國務院副總理李嵐清到北大舉行教師座談會。袁行霈教授在會上匯報了北大中國傳統文化學科建設、研究現狀以及中心工作情况。李嵐清副總理充分肯定了北大中國傳統文化學科的優勢，他說，中國傳統文化有很多精華，把這些精華提煉出來，發揚下去，是社會主義精神文明建設的一項急迫任務。他說，拍攝傳統文化電視片，編寫傳統美德書籍，是普及性的工作，很有現實意義，有助於幫助下一代樹立正確的人生觀。他希望北大在新的一年中繼續發揚優勢，在傳統文化研究領域里做出新的成績。