

# 国学今论

张岱年等 / 著

玉

学丛书一



國姓子業取書

楚圖南



国学丛书 1

# 国学今论

张岱年等 / 著



辽宁教育出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

国学今论/张岱年等著. —沈阳: 辽宁教育出版社,  
1995. 6 重印

(国学丛书)

ISBN 7-5382-1500-X

I. 国… II. 张… III. 国学-研究-文集 IV. Z126

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 05767 号

国学丛书

**国学今论**

张岱年等著

---

辽宁教育出版社出版 辽宁省新华书店发行  
(沈阳市北一马路 108 号) 沈阳新华印刷厂印刷

---

字数: 196,000 开本:  $850 \times 1168^{1/32}$  印张:  $8 \frac{5}{8}$  插页: 5

印数: 3, 073—7, 703

1991 年 12 月第 1 版 1995 年 6 月第 3 次印刷

---

责任编辑: 俞晓群 刘瑞武 王越男

---

ISBN 7-5382-1500-X/C · 93

---

定价: 11.00 元

## 《国学丛书》编委会

**主 编：**张岱年

**编 委：**(按姓氏笔画排列)

王利器	方立天	刘梦溪	李宝义
李学勤	汤一介	张政烺	张岱年
庞 朴	杜石然	金克木	周振甫
徐邦达	袁晓园	梁从诫	贾非贤
傅璇琮			

## 《国学丛书》策划部

**主 任：**陶 铨 俞晓群

**成 员：**陶 铨 俞晓群 葛兆光

王 炎 冯统一 梁刚建

李春林 刘瑞武 王越男

**本书责任编辑：**俞晓群 刘瑞武 王越男

**责任校对：**孙明晶 马 慧 李秀芝

**版式设计：**韩 梅

D188/03

## 《国学丛书》序

张岱年

国学是中国学术的简称。二十世纪初年，国内一些研治经史的学者编印《国粹学报》，其后章太炎著《国故论衡》，又作了《国学概论》的讲演，于是国学的名称逐渐流行起来。称中国学术为国学，所谓国是本国之义，这已是一个约定俗成的名称了。

中国传统学术内容丰富，包罗宏广。清代以来，许多学者论学术，将学分为三类：一义理之学，二考据之学，三词章之学。用今天的名词来说，义理之学即是哲学，考据之学即是史学，词章之学即是文学。后来注重国计民生的学者更提倡经世之学，即关于政治经济的学问。这些都是人文科学，不包括自然科学。在此之前，明清之际的方以智将学术分为三种：一质测之学，即自然科学；二通几之学，即哲学；三宰理之学，即关于社会政治的学说。方以智论通几与质测的异同，强调哲学与自然科学的联系，有其独到之处。

以上这些关于学术的分类，都未免简而未备，中国的传统学术实较此为宏广。我们可以从《汉书·艺文志》的典籍目录来考察中国学术的内容。《汉书·艺文志》根据刘向、刘歆的

《七略》，将书籍分为六类：一六艺，二诸子，三诗赋，四兵书，五算术，六方技。六艺是经学，包括“小学”，即文字学。诸子是哲学政治学说，诗赋及诸子中的小说家是文学，兵书是军事学，算术包含天文历法，方技指医学。在《汉书·艺文志》的目录中，自然科学及军事学居于显著的地位，而经学居于学科之首。《汉书·艺文志》之后，传统的目录学经历了长期的发展，清代修《四库全书》，《四库全书总目》可谓集传统目录学之大成。《四库全书总目》之中，经部是经学，包括小学；史部是史学，包括地理学；子部包括诸子、兵家、农家、医家、天文、算法、艺术、小说以及释道典籍。集部是文学。《四库总目》将哲学、自然科学及宗教都归入子部，不如《汉书·艺文志》将算术、方技与诸子并列。

总起来说，中国传统学术包括哲学、经学、文学、史学、政治学、军事学、自然科学以及宗教、艺术等等。其中自然科学有天文、算学、地理、农学、水利、医学等，其中最发达的是医学。这些都是国学的内容。

国学是本国学术之意，这是我们所用的名词，外国学者研究中国学术，就不能称之为国学了。西方称研究中国的学问为 Sinology，一般译为汉学，现在亦译为中国学。在某些西方人的心目中，所谓 Sinology 不过是对中国历史陈迹的研究，把中国学术看作历史博物馆中的陈列品。事实上，中国学术源远流长，其中一部分固然已经过时了，但是仍有一部分具有充沛的生命力。中国学术是人类的精神财富的一个重要方面，其中具有历久常新的精湛内容。

中华民族屹立于世界东方，创造了灿烂光辉的中国文化，对于世界文化作出了巨大的贡献。古语云：“国有与立。”（《左传·

昭公元年》“国于天下，有与立焉。”）我们中国必有其足以立国的思想基础。这立国的思想基础即是中国传统学术中的精湛思想。中国古代哲学是世界三大哲学传统之一，先秦哲学可以与西方古希腊哲学媲美，宋明哲学的成就超过西方中世纪的经院哲学；中国的文学艺术亦独具特色。二十年代曾经有人认为中国没有自然科学，然而近年英国著名科学史家李约瑟撰写了多卷本的《中国科学技术史》，证明中国古代自然科学曾经达到较高的水平。不过没有产生近代实验科学而已。

我们今天建设社会主义的新中国文化，必须对于以往的学术成就进行批判性的总结。我们现在研究国学，要采取分析的态度。中国传统学术的内容，可以说是瑕瑜互见、精粗并存。其中既有符合客观实际的真知灼见，至今犹能给予人以深切的启迪；亦有违背客观实际的谬妄之说。我们研究传统学术，要去粗取精，去伪存真。清除历史上从古流传下来的污垢，发扬前哲已经揭示的相对真理，是我们的历史任务。当然，学术研究的最重要的任务是开拓认识真理的道路，揭发前人尚未发现的真理。但是，创造性的思维仍以通晓前人已经达到的成就为必要条件。

现在一项极其重要的工作是进行爱国主义教育。这一方面要将近百年来中国人民反抗外来侵略的斗争史昭告年轻一代；一方面要将自古以来中国学术的优秀成果昭告国人，藉以启发热爱祖国的崇高感情。古语说：“虽有佳肴，弗食，不知其旨也。”（《礼记·学记》）如果不接触中国学术的内容，怎能了解其真实价值所在呢？认真钻研祖国的学术思想，以科学方法加以分析整理，这是一项严肃的任务。辽宁教育出版社有鉴于此，提出编印《国学丛书》的计划，意在承继前贤志业，融会近代以



来国学研究成果，以深入浅出的形式，介绍国学基础知识，展现传统学术固有风貌及其在当代世界学术中之价值与意义。我代表《丛书》编委会略述此丛书的宗旨与编辑旨趣，希读者鉴之！

1991年3月

序于北京大学

## 目 录

- 论道统与学统 ..... 张岱年 [ 1 ]
- 再论中国传统哲学的真善美问题 ..... 汤一介 [ 6 ]
- 主题学的试用 ..... 金克木 [ 27 ]
- 读《大学》
- 古籍普查和情报工作问题 ..... 胡道静 [ 42 ]
- “十又二公”及其相关问题 ..... 张政烺 [ 73 ]
- 讖纬五论 ..... 王利器 [ 108 ]
- 《今古学考》与《五经异义》 ..... 李学勤 [ 125 ]
- 论史家部次条别之法 ..... 周振甫 [ 136 ]
- “了解之同情” ..... 刘梦溪 [ 149 ]
- 陈寅恪先生的阐释学
- 昭穆新考 ..... 鹿 朴 [ 169 ]
- 智囊《楚辞音》跋 ..... 姜亮夫 [ 173 ]
- 中国历代政区概述 ..... 谭其骧 [ 189 ]
- 闻一多与唐诗研究 ..... 傅璇琮 [ 199 ]
- 儒佛人生价值观之比较 ..... 方立天 [ 220 ]
- 不重合的圈 ..... 梁从诫 [ 240 ]
- 从百科全书看中西文化
- 明代数学和明代社会 ..... 杜石然 [ 256 ]

## 论道统与学统

张岱年

在中国学术思想史上，“道统”的名词始于朱熹，而道统的思想原于韩愈。韩愈《原道》论先王之道说：“尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文武周公，文武周公传之孔子，孔子传之孟轲。轲之死，不得其传焉。”韩愈宣扬先王之道，意在与当时佛教所谓“法统”相对抗。他反对当时三教并尊，企图恢复儒学的最高权威。韩愈强调中国与夷狄之别，有维护本国传统对抗外来宗教之意。韩愈又以谏迎佛骨获罪，被贬为潮州刺史，在赴潮途中作诗云：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。欲为圣朝除弊事，肯将衰朽惜残年！”这表明他坚持反对佛教迷信的立场，不因获罪而改变态度。韩愈反对佛老，表现了他不同于当时一般人的独立见解。

到北宋中期，程颢、程颐讲学洛阳，自以为接续孟子之传。程颐所撰《明道先生行状》云：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志。未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸六经而后得之。……辨异端似是之非，开百代未明之感，秦汉而下，未有臻斯理也。”

谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。”这就是认为，程颢虽然早年曾问学于周敦颐，而其学说思想却是“返求诸六经而后得之”，于是“开百代未明之感”，超越了汉唐诸儒，而直接继承了孟子。

到南宋，朱熹继承二程之学，提出“道统”的名称。他说：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。”（《中庸章句序》）他以为道统始于尧、舜、禹，其后汤、文武接续了道统之传，孔子“继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者”，经过颜氏、曾氏、子思而至孟氏，“及其没而遂失其传焉。”（《中庸章句序》）直至宋代，“宋德隆盛，治教休明，于是河南程氏两夫子出，而有以接乎孟氏之传”。（《大学章句序》）也承认二程是孟子的继承者。但是二程曾受学于周敦颐是不可否认的事实，于是朱熹亦肯定了周敦颐在道统中的地位。他述周程的关系说：“《通书》者，濂溪夫子之所作也，……河南两程夫子尝受学焉，而得孔孟不传之正统，则其渊源因可概见。”（《通书后记》）于是将周敦颐列于二程之前。与二程同时讲学的还有张载，张、程学说有同有异，朱熹继承二程，也兼采张氏之说，于是亦承认张载在道统中有一定地位。《宋史·道学传》述道学的传承说：“孔子没，曾子独得其传，传之子思以及孟子，孟子没而无传。两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详，……千有余载，至宋中叶，周敦颐出于舂陵，乃得圣贤不传之学。……张载作《西铭》，又极言理一分殊之旨。然后道之大原出于天者，灼然而无疑焉。仁宗明道初年，程颢及弟颐实生，及长受业周氏，已乃扩大其所闻，表章《大学》、《中庸》二篇，与《语》、《孟》并行。……迄宋南渡，新安朱熹得程氏正传，其学加亲切焉。”这是宋儒“道统”之说的主要内容。

南宋时期，对于朱氏的道统说，亦有人提出异议。陆九渊推崇程颢而不喜程颐，与朱熹见解不同。同时叶适论学，只推崇孔子，对于子思、孟子以下皆加訾议，不承认道统之说。

程朱的道统论表现了妄自尊大的独断态度，既不承认汉唐诸儒的历史地位，更完全抹煞儒家以外的其他学派，而自以为独自掌握了真理，这是不利于学术的发展的。但是，另一方面，道统说有保卫民族传统，反抗外来宗教的作用；道统之中没有秦汉以后历代帝王的地位，因而具有对抗皇权的意义，理学家自以为继承了孔孟道统，于是敢与当权的帝王抗争，这也是值得注意的。

“五四”新文化运动打破了道统观念，这是一项历史的进步。二十年代以来，研究中国学术史的，无人从道统观点来阐述传统学术的发展了。

在学术发展史上存在着不同学派，这是正常的现象。每一学派有其一派的传承系统。同时存在着不同的学科，在义理之学以外，还有天、算、农、医等等。每一学科也有其传承的系统。总合不同学派、不同学科的学术传统，可以称为“学统”。学统即是民族学术传统，其中可分为几个层次，包含哲学传统、史学传统、科学传统等等，都可分别观之。

“学统”一词，旧已有之。清初理学家熊赐履著《学统》一书，书中“以孔子颜子曾子子思孟子周子二程子朱子九人为正统，以闵子以下至明罗钦顺二十三人为翼统，以冉伯牛以下至明高攀龙一百七十八人为附统，以荀卿以下至王守仁七人为杂统，以老庄杨墨告子及二氏之流为异统”。（《四库全书总目提要》史部传记类存目）这分别了正统、翼统、附统、杂统、异统，依然是从道统观点立论的，而且陷于繁琐，实不足取。

我们今天讲学统，指民族学术传统而言。为历史上某一家争正统，这是没有必要的。

论述学术思想史，分别正统与异统，往往陷于一偏之见。但从历史发展的情况来看，每一时期确实存在着一个占主导地位的思想，这也是应该承认的事实。学统不是一家一派的传承系统，而是全民族的学术传统。学统以哲学为中心，而旁及人文科学、自然科学等等。在哲学中又应以各时期占主导地位的学说为中心，而旁及其他不同学派。学说应是一个包含多层次、多方面的多维系统。

中国自古以来的学统，有其长期发展演变的过程。《尚书·多士》云：“惟殷先人，有册有典”。《左传》昭公十二年记载楚国有左史倚相“能读三坟、五典、八索、九丘”。这些都是最古的典籍，都已失传了。流传下来的殷周典籍有《书》、《诗》、《易》（《周易古经》）。孔子对于《诗》、《书》进行了整理。春秋战国时期，儒墨并称显学，作为隐士之学的道家学说亦有较大影响。法家的政治学，名家的逻辑学，兵家的军事学，各有特点。当时出现了百家争鸣的盛况。汉代初年推崇黄老道家之说，汉武帝独尊儒术，于是经学占统治地位，墨名之学衰绝了（《墨子》一书幸而保存下来）。汉代天文、历算、医学有较大的发展，超过了先秦时代。魏晋时期，玄学兴起，儒道两家学说交相辉映。隋唐时代，三教并尊，佛学独盛。到宋代而理学兴起，其理论思维高于前代。宋代科学亦有高度发展。明代以后，与西方相比，中国落后了。但明清之际，一度出现了哲学思想的高潮。之后，在专制主义的高压之下，学术的发展迟缓了。

综观人类学术思想的历史发展的过程，每一种社会形态都

有其占主导地位的思想学说,以保证社会政治的稳定与安宁;但同时不可避免地又存在着不同的思想学说。如果对于不同的思想学说进行压制,不允许其存在,势必妨碍学术思想的蓬勃发展。而如果对于不同思想完全放任自流,又将有损于政治的稳定。中国的春秋战国时代,诸子并起,百家争鸣,出现了学术繁荣的景况。汉代独尊儒术、罢黜百家,于是思想活泼、学术繁荣的景况不见了。近代西方冲破了教会的压制,学术思想达到了空前的繁盛。综观古今中外的学术发展史,可以总结出—条学术发展的规律:每一时期必然有一个占主导地位的思想,同时又应容许不同学派的争鸣。只有既确定一个主导学说,而又容许百家争鸣,学术思想才能顺利发展。

我们研究中国学术史,应注意包括各个方面的思想学说的学统,在学统中又应辨识每一时期学术思想的主流,从而对学术的发展进行全面的辩证的分析。

**作者简介:**张岱年,生于1909年5月,哲学家、哲学史家,曾任清华大学哲学系教授,1952年起任北京大学哲学系教授、博士研究生导师,兼任清华大学思想文化研究所所长,国务院古籍整理出版规划小组成员,全国中国哲学史学会名誉会长,北京市哲学会顾问。在文化问题上提倡“综合创新论”。著有《中国哲学大纲》、《中国哲学发微》、《中国哲学史方法论发凡》、《求真集》、《玄儒评林》、《真与善的探索》、《文化与哲学》、《中国古典哲学概念范畴要论》等。

## 再论中国传统哲学的真善美问题

汤 一 介

人类的精神生活的最高追求是什么？我想应该是追求“真”、“善”、“美”，并使三者在一系统中统一起来。当然什么是“真”，什么是“善”，什么是“美”，不同的思想家的看法肯定是不相同的，而“真”、“善”、“美”如何统一在一个系统中，更可能是仁者见仁，智者见智了。这样的问题没有办法有什么共同的定论，也不需要有什么定论，不需要定于一尊。但是，人们要去追求“真”、“善”、“美”，思想家们要建构“真”、“善”、“美”统一的系统，则是无可怀疑的。中国传统哲学对人生境界的追求也可以说是中国传统哲学的哲学家对“真、善、美”的追求。过去我写过一篇《论中国传统哲学中的真善美问题》（载于《中国社会科学》一九八四年四期），那篇文章主要是讨论儒家对真善美问题的看法，而且是一种历史的论述。现在这篇文章将不仅限于儒家，也不想用历史论述的写法，因为那样不易集中，而且文章将会很长。中国传统哲学少说也有二千五百年的历史，开始就分若干学派：儒家、道家、法家、墨家、名家、阴阳家等等，在一篇文章中很难作历史的论述，因此本文将选



有代表性的典型哲学家来进行分析。

我国先秦有许多重要的哲学家，他们的思想一直影响着中国哲学的发展，其中孔子、老子、庄子的思想影响可以说是最大的，如果我们把这三位大哲学家作为典型，并通过他们来讨论中国传统哲学中不同类型哲学家的人生境界问题，也许会对中国传统哲学关于人生境界问题有一总体的了解。

四十年前，沈有鼎先生在英国牛津大学作研究时，曾给国内朋友写过一封信，在这封信中他说：

“康德的价值论和黑格尔的价值论有一个重要不同点，如下图所示：

康德：善←美←真

黑格尔：真←美←善

从这里可以看出康德是中国人，黑格尔是印度人（或希腊人）。”（《哲学评论》，十卷六期，一九四七年八月）<sup>①</sup>

沈先生这个论断非常有见地，并富有创发性。从中国传统哲学的主流儒家思想看确实如此，但是照我看如果从中国传统哲学的不同学派或不同哲学家看就不全然如此了。照我看，中国传统哲学在“真、善、美”问题上大体可分为三大系统，这就是孔子、老子和庄子三大系统，从价值论上看，他们关于“真、善、美”问题有如下的不同：

孔子：善←美←真

老子：真←善←美

庄子：美←真←善

照这个图式，如果我们作点比附，大体可以说孔子在“真、

<sup>①</sup> 沈有鼎先生于一九八九年三月三十日逝世于北京，特此纪念。

善、美”问题的价值论上接近于康德，老子接近于黑格尔，庄子从一个有限的方面看到接近于谢林或者亚里士多德。当然比附总是有其局限性的，不可能照顾到各个方面，但它或者能给人们提供一思考的方面。

### （一）孔子对人生境界的追求

在《论语》中记载着孔子的一段话，他说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”我们知道，孔子和儒家都认为，人们的生死和富贵不是能靠其自身的努力追求到的，但人们的道德和学问高低却是靠其自身的努力追求而有不同。上面引的孔子那段话可以说是孔子对他一生的生活道路的描述，或者说是他一生修养的过程，成“圣人”的路径，也就是孔子本人对“真、善、美”的追求和了解。从“十有五而志于学”到“四十而不惑”可以说是他成圣成贤的准备阶段，从“知天命”到“从心所欲不踰矩”可以说是他成圣人的一深化过程。“知天命”可以解释为对“天”（宇宙人生的终极关切问题）有了一种认识和了解，这也许可以算是“求真”的范围，因为这一阶段孔子仍然把“天”看成认识的对象，还没有达到“同于天”的阶段，也就是说还没有达到与“天”合一的境界，只是在追求着“天人合一”的境界。郭象在《庄子序》中说：“夫庄子者，可谓知本矣。……言虽无会而独应者也。夫应而非会，则虽当无用。”盖能与天地万物之本体相应者自可谓“知”本，即为“知”本，则仍与天地万物之本体为二，仍把天地万物之本体视为认识之对象，此尚未与天地万物之本体会合为一，故虽“知本”仍未能“从

心所欲不踰矩”也。此境界虽已甚高，但“虽高不行”。

“六十而耳顺”这句话向来有不同解释，杨伯峻先生在《论语译注》中说：“‘耳顺’这两个字很难讲，企图把它讲通的人也有很多，但都觉牵强，译者姑作如此解释。”杨先生是作这样解释的：“六十岁，一听别人的言语，便可分别真假，判明是非。”我认为，杨先生的了解大概是符合孔子原意的，但自古以来却也有多种解释，例如晋李充说：“耳顺”是“心与耳相似”，这也许是杨先生的解释所本。晋孙绰用玄学思想解释说：“耳顺者，废听之理也，朗然自玄悟，不复役而后得，所谓不识不知顺帝之则。”这应是一种超乎经验的直觉而得宇宙大全之理的境界，是一“内在而超越”的境界。照现在解释学的看法，凡是对前人思想的解释都有解释者的意见在内，不过解释和被解释之间总有某些联系，否则也就无所谓“解释”了。历来的思想家对孔子思想的解释大都是如此。这里，我打算引用朱熹对这句话的解释，他说：“声入心通，无所违逆，知之之至，不思而得。”（《四书集注》）“声入心通”当和“声音”有关（“有音之声”和“无音之声”都可以包括在内）；“知之之至”应是超于“知天命”的境界，这种境界与“知天命”的境界不同，它是“不思而得”的，所以是超于知识的。那么这种境界是一种什么样的境界呢？我想它可以解释为一种直觉的审美境界，所得到的是一种超于经验的直觉意象，也可以说是一种艺术的境界，“美”的境界，或者可称为“压天”的境界。这种对“六十而耳顺”的解释或许“牵强”，但照杨伯峻的看法，自古以来的“解释”大都牵强，我的这一解释无非是在诸种众多的解释中再增加上一种“牵强”的解释而已。但是我的这种解释自信也不能说全无道理，特别是由哲学的观点看它或许是有新意的。我们

知道，孔子对音乐很有修养，他“在齐闻韶，三月不知肉味”，“三月不知肉味”自然是“不思而得”的一种极高的审美境界。孔子还对他所达到的这种境界有所说明，他说：“不图为乐之至于斯也。”想不到听音乐竟能达到这种境界。“这种境界”是一种超越的美的享受。

“七十而从心所欲不踰矩”，朱熹注说：“矩，法度之器，所以为方者也，随心所欲而自不过于法度，安而行之，不勉而中。”这是一与天地万物为一体的境界，它是在“知真”、“得美”而后达到一圆满“至善”的境界。孔子把“尽善尽美”看成高于“尽美”，《论语》中记载：“子谓韶，‘尽美矣，又尽善也’；谓武，‘尽美矣，未尽善也。’”这里“尽善”是说的“极好”，但说事物“极好”或“尽善”总在一定程度上（至少儒家是如此）和道德的价值判断联系在一起的。孟子说：“充实之谓美。”此处的“美”，实也，含有某种道德价值判断的意义。朱熹注说：“力行其善，至于充满而积实，则美在其中，而无待于外。”“善”是一种内在的“美”，极高的人格美。看来，朱熹认为“善”从某方面说可以包含“美”，“尽善”之所以高于“尽美”，实因“尽善”即是“尽善尽美”。这里我们似乎可以说，孔子的人生境界（或圣人的境界）是由“知真”、“得美”而进于“安而行之，不勉而中”的“圆满至善”的境界，即由“真”而“美”而“善”。

“善、美、真”正是康德哲学的特点。照康德看，实践理性优于思辨理性。他的《纯粹理性批判》所研究的是以理智行使职能的现象界为对象，它受自然必然律支配；《实践理性批判》所研究的是以理性行使职能的自体为对象，它不受必然律支配，它是自由的。前者是自然，后者是道德。前者属于理论认识的

范围，后者属于道德信仰的范围。而两者之间无法直接沟通。因此就有一个问题，如何在理论认识（认识论）与道德信仰（伦理学）两者之间架起一座桥梁，使之得以沟通，这就是康德哲学所必须解决的一个问题，于是他又写了《判断力批判》。在该书的开头处他写道：“在自然概念的领域，作为感觉界，和自由概念的领域，作为超感觉界之间，虽然固定存在着—不可逾越的鸿沟，以致从前者到后者（即以理性的理论适用为媒介）不可能有过渡，好像是那样分开的两个世界，前者对后者决不能施加影响；但后者都应该对前者具有影响，这就是说，自由概念应该把它的规律所赋予的目的在感性世界里实现出来；因此，自然界必须能够这样地被思考着：它的形式的合规律性至少对于那些按照自由规律在自然界中实现目的的可能性是互相协应的——因此，我们就必须有一个作为自然界基础的超感觉界和在实践方面包含于自由概念中的那些东西的统一体的根基。虽然我们对于根基的概念既非理论地，也非实践地得到认识的，它自己没有独特的领域，但它仍使按照这一方面原理的思想形式和按照那一方面原理的思想形式过渡成为可能。”<sup>①</sup> 康德认为，正是判断力把理智（纯粹理性）与理性（实践理性）联合起来，而判断力既略带有理智的性质，也略带有理性的性质。又不同于二者。康德把人的心灵分为知、情、意三个部分。有关“知”的部分的认识能力是理智，这是纯粹理性；有关“意”的部分的认识能力是理性，这是超于经验之上的实践理性；有关“情”的部分的认识能力，则正是康德所说的“判断力”。由于“情”介于知和意之间，它像“知”一样地对外物的刺激有所感

<sup>①</sup> 《判断力批判》第13页，宗白华译，商务印书馆1964年版。

受，它又像“意”一样地对外发生一定的作用，所以判断力就介于理智与理性之间。一方面，判断力像理智，它所面对的是个别的局部的现象；另一方面，它又像理性一样，要求个别事物符合于一般的整体的目的。这样，面对局部现象的理解力，和面对理念整体的理性，就对判断力上确实了。判断力要求个别纳入整体中来思考，所以判断力能够作为桥梁，来沟通理智和理性。<sup>①</sup> 从而康德就建构了他的哲学“善、美、真”的三部曲。

当然，孔子的哲学和康德的哲学从价值论上看确有其相似之处，但是他们建构他们的哲学目标则是不相同的。孔子无非是以此建构他的一套人生哲学的形态，而康德则是要求建立一完满的理论体系的形态。这也许可以视为中西哲学的一点不同吧！如果我们把孔子这一由“知天命”到“而耳顺”而达到“从心所欲不踰矩”的过程和我们所概括的中国传统哲学观“真”、“善”、“美”的基本命题相对照，也许可以说“五十而知天命”是追求“天人合一”的层次，“六十而耳顺”是达到“情景合一”的层次，“七十而从心所欲不踰矩”则是实践“知行合一”的境界。“天人合一”属于“智慧”（知）的方面，“情景合一”属于“欣赏”（情）的方面，“知行合一”属于“实践”（意）的方面。照儒家看，这三者是不可分的。做人既要了解宇宙大化之流行，又要能欣赏天地造化之功，更应在生活实践中再现宇宙的完美完善。就以上的分析看，孔子的“知天命”、“而耳顺”、“从心所欲不踰矩”都是就人生境界的追求说的，它是孔子对自己追求“真”、“美”、“善”的总结。

<sup>①</sup> 参见李泽厚：《批判哲学的批判》第三六八至三七〇页，人民出版社1984年版；《德国古典美学》第六三至六八页，蒋孔扬，商务印书馆一九八一年版。

## (二) 老子对人生境界的追求

对一般人（也包括儒家）所追求的“真”、“善”、“美”，老子似乎都持否定态度，如他说“绝圣弃知”，反对追求一般的知识；“五色令人目盲”，反对一般对美的追求；“大道废，有仁义”，反对一般道德观念的“善”。但，是否老子就不主张追求真、善、美的人生境界呢？我想不是的。他追求的是一种超越世俗的“真”、“善”、“美”的境界，这就是所谓“同于道”的境界。看来，老子把“道”视为真、善、美的统一。

《道德经》第二十五章中说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”这可以说是老子对人生境界追求的叙述。他认为，人最高的理想是效法“道”，而“道”是自然而然的。他所谓的“道”是什么？在《道德经》中有多种涵义，但最基本的涵义应是指超越性的最高的准则。<sup>①</sup>《道德经》第十四章中说：“视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；博之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一，其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之像，谓之惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道，以御今之有。能知古始，是为道纪。”这段话分析起来可以有以下三层意思：（1）“道”是超于感官经验的；据文意“无色”（夷）、“无声”（希）、“无形”（微）都是用以说明“道”的超越性。“致诘”，明释德清解说：“致诘，独言思议。”（《道德经解》）“不可致诘”，不可思

<sup>①</sup> 参见拙著《魏晋南北朝时期的道教》第五六至五七页，陕西师范大学出版社，一九八八年版。

议也。此“不可致诘”的“混而为一”者就是“道”。(2)“道”虽是超越性的，但它却是最真实的事物存在的根据。“无状之状，无物之像”王弼注说：“欲言无耶，而物由以成；欲言有邪，而不见其形”，“无形无名者，万物之宗也。”“宗”者主义，为根据义。“无状之状，无物之像”的“惚恍”可以作为一切“状”、“像”存在之根据。“惚恍”，王弼注谓：“不可得而定。”这就是说：“道”无规定性。凡有规定性者，均在经验之中；而“无规定性”者，则超越于经验之外。所以“道德经”第二十一章说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有像；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”“道”虽无规定性，但可做成一切有规定性之“物”，故为最真实的存在，此即言为事物之本体也。“真”，真实；“信”，可靠。(3)“道”作为一切事物存在的根据，是就其为超越性的最高准则说的。“纪者，理也”。（《白虎通·三纲五纪》）“道纪”，“道”作为从古至今天地万物的最高准则。以上三点可以说明，老子的哲学是要探求天地万物之本源、存在之根据，从而创造了以“道”为超越性最高准则的思想体系。老子这种对宇宙本体的讨论，实属“真理”探求的范围。

老子把“道”作为他的哲学体系的最高范畴，人掌握了“道”也就是掌握了“真理”，而人生的目的正在于此。因此，老子把“同于道”作为人生的最高追求，他说：“从事于道者同于道。”王弼注说：“道以无形无为成济万物，故从事道者以无为为君，不言为教，绵绵若存，而物得其真，与道同体，故曰同于道。”“同于道”即是“与道同体”。看来，老子以为人和道的关系，并不在于认识“道”，即不是把“道”作为一般认识的对象，因“道”无名无形；而是应“体道”，即与“道”合一，所



以“同于道”只是一种极高的人生境界，一种超越世俗的“得道”的境界，这正是老子所追求的最高境界。

那么老子对“善”和“美”如何看待呢？是不是他根本否定对“善”和“美”的追求？我认为不是这样。我们知道，老子的“道”的基本特性是“自然无为”，所以他也把“自然无为”作为“善”和“美”的标准。他说：“大道废，有仁义。”是说“仁义”等都是“人为”的，不仅不合“自然无为”的原则，而且破坏了“道”，因此只有把这些“人为”的东西去掉，人们才可以有符合“道”要求的真正的“善”，所以他说：“绝仁弃义，民复孝慈”。只有抛弃掉“仁义”等一切“人为”的道德观念，人们才可以恢复自然而然的人际关系。《道德经》第八章中说：“上善若水，水利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”。有道德的人其性如水，水对万物都有利，可是并不争说于万物有利，它能处于在下的地位，（又，第六十六章说：“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故为百谷王。”）因此近于“道”。“几”，近也，这说明有道德的人只是接近于“道”的境界，而不是“同于道”的境界。如果用冯友兰先生《新原人》四种境界的说法，“上善”的人只是道德境界，而“同于道”者才是天地境界，所以从价值论上看“善”较“真”为低一层次的。

《道德经》第十二章中说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂。”王弼注说：“耳目口心，皆顺其性也。不以顺性命，反以伤自然，曰盲聋爽狂也。”这就是说，“五色”、“五音”、“五味”等都是“人为”的，它使人们背离“道”，而失去“自然”的本性，因此老子把朴素看成是

“美”、“见素抱朴”<sup>①</sup>，一切都应听其自然按其本然，有做作则将失去其本然之“美”，无做作才可存其自然之“美”。故《道德经》第四十一章中说：“大音希声，大象无形，道隐无名，夫唯道，善贷且成。”王弼注说：“听之不闻曰希，不可得闻之者也。有声则有分，有分则不宫而商矣。分则不能统众，故有声者非大音”；“有形则有分，有分者不温则凉，不炎则寒，故象而形者非大象。”；“凡此诸善，皆是道之所成也。在象则为大象，而大象无形，在音则为大音，而大音希声。”合乎“道”的音是“大音”，合乎“道”的象是“大象”，“大音”可以作成一切“音”，“大象”可以成就一切“形”。就音乐看必有声音，就绘画看必有图形，但老子认为最高超的音乐应是无声的（“大音希声”），绝妙的绘画应是无形的（“大象无形”），因为，“无声”才能作成任何声音，“无形”才能成就任何图形，这是合乎“自然无为”的原则的。“道常无为，而无不为”，王弼注说：“顺其自然也”“万物无不由为以治以成之也。”从这里看，老子的“善”和“美”都是由“真”（道）派生的，都是“道”的特性的表现。《道德经》的最后一章，即第八十一章中说：

“信言不美，美言不信；  
善者不辩，辩者不善；  
知者不博，博者不知。”

意思是说：信实的言词不华丽，华丽的言词不实在；善良（行为善良）的人不取巧，取巧的人不善良；真正有智慧的人不追求广博，追求广博的人并非智者。我认为，这一由“美”（言

<sup>①</sup> 《庄子·天道》：“素朴而天下莫能与之争矣。”此可以为“见素抱朴”之注脚。

词“美”的标准在于平实)，而“善”（行为“善”的标准在于诚实），而“真”（智慧“知”的标准在于真实）也许是老子对“真”、“善”、“美”一次第的安排，至少我可以作如是了解。“美”是就言词（可作文学的代表）说的，“善”是就行为（可作“道德”的代表）说的，“知”是就智慧（可作知识的代表）说的。“真知”高于“真善”，又高于“真美”，这样就构成了一个价值论的层次的序列。这是老子对人生境界追求的一模式。

我们说老子哲学关于“真”、“善”、“美”的看法和黑格尔哲学有某些相似之处，这仅仅是就他们对“真”、“善”、“美”问题在价值的层次上有某些相似之处。在黑格尔哲学体系中“道德”、“艺术”、“哲学”都是属于精神哲学的范围。精神哲学是黑格尔哲学体系的第三部分，它是对于绝对精神在其自身发展的第三大阶段——精神阶段的描述。精神阶段是逻辑阶段和自然阶段的统一，它是自在而又自为的。但是精神从自在到自为也有一个复杂的发展过程，这个过程包括三个阶段：（1）主观精神；（2）客观精神；（3）绝对精神。“道德”属于客观精神。所谓“客观精神”是指精神把自己体现在外在的客观世界中，但这不是指自然界，而是指其具有精神性的世界，即人类社会生活和人类历史的不同领域，它包括：（1）抽象法（财产法）；（2）道德；（3）伦理（家庭、市民社会、国家）三个发展阶段。客观精神在精神发展的阶段上低于绝对精神，因而“道德”在精神发展的领域中低于属于绝对精神的“艺术”和“哲学”。照黑格尔看，主观精神和客观精神都各有其片面性；前者如灵魂、感觉、意识、理智、意志等等都是个人的内在的意识状态，没有实现为现实的存在；后者如财产、法律、道德、政治、家庭、社会、国家等等，虽然是客观存在的，但没有意识到自己。但

是，精神的本性是无限的、绝对的、自由的，由于这个矛盾，它就必须继续向前发展，以克服主观精神和客观精神的片面性和两者的对立，从而上升到精神的最高阶段。绝对精神是精神对它自己的完全和充分的认识，它既是主体又是客体，它除去以自身为对象和自觉地表现其本质以外，再没有别的目的，从而它是真正无限的、绝对的、自由的，而“艺术”、“宗教”、“哲学”又是绝对精神发展的三个阶段，不过这三者在内容上是一致的，它们的不同只是在形式方面，黑格尔说：“在艺术中是直观和形象，在宗教中是感情和表象，在哲学中是纯自由思想。”<sup>①</sup>因而他把“美”定义为“理念的感情显现”。<sup>②</sup>黑格尔如此排列绝对精神发展的三个阶段，是要表明“绝对精神”对它自身的认识也要遵循从感性直观经过表象（他又称之为“图象式的思维”）上升到抽象思维的过程。所以，“哲学”是绝对精神的最高的、最自由的和最智慧的形态，他说：“认识真理最完善的方式，就是思想的纯粹形式（指纯粹概念、逻辑范畴而言）。人采取纯思维方式时，人也是最为自由。”<sup>③</sup>艺术的感性形式不能完全体现“绝对精神”（理念）的无限、绝对和自由，因为它毕竟要受到感性形式的限制，“用感性形式表现真理还是不能真正适合从心灵的表现方式。”<sup>④</sup>只有哲学是认识“真理”的最完善的形式。从黑格尔的精神哲学看，他把“哲学”得到真理最完善的方式看成是最高的；而对“美”的追求的“艺术”作为“理念的感性显现”视为低于“哲学”的发展阶段；“道德”作为行

① 黑格尔：《法哲学原理》第三五一页，商务印书馆，一九六一年版。

② 黑格尔：《美学》第一卷，第一四二页，商务印书馆，一九七九年版。

③ 黑格尔：《小逻辑》第八七页，商务印书馆，一九八〇年版。

④ 黑格尔：《美学》第一卷，第一三三页，商务印书馆，一九七九年版。

为主体对善与恶的内在信念，则又是低于“艺术”的发展阶段了。<sup>①</sup>这就是说，如果从价值论上看，黑格尔对“真”、“善”、“美”的看法应是“真、美、善”。这在层次上看虽与老子哲学不完全相合，但把“真”看成是高于“美”和“善”则是相合的。不过，正如我们前面讨论孔子时说过，中国传统哲学所注重的是追求一种达到“真”、“善”、“美”的境界，而西方哲学则注重是建立一种论证“真”、“善”、“美”的价值的思想体系。前者可以说是追求一种“觉悟”，而后者则是对“知识”的探讨。

### （三）庄子对人生境界的追求

我们在前两节讨论了孔子和老子关于“真”、“善”、“美”的问题，就这两位大哲学人看，他们在这一问题上都是就人生境界说的，这点和西方的哲学家有很大不同。照我看，庄子在“真”、“善”、“美”问题上不在“求知”而在追求一种超越的人生境界的倾向更为突出了。

和老子一样，庄子也把“道”作为他的哲学的最高范畴，但庄子哲学主要之点，不在于论证“道”的无限性、绝对性和永恒性，虽然他对此也颇花费了不少笔墨；而更重要的是庄子哲学要论证的是得道的人（如至人、神人、圣人等）在精神上的无限性、绝对性和永恒性。

《庄子》书的第一篇叫《逍遥游》，这篇的主旨是讨论人如

---

<sup>①</sup> 以上关于黑格尔哲学的论述参见：陈修斋、杨祖陶《欧洲哲学史稿》第五五三至五五八页，湖北人民出版社，一九八三年版；蒋孔阳《德国古典美学》第二一九至二二〇页，商务印书馆，一九八一年版；薛华《黑格尔与艺术难题》第二五至二七页，中国社会科学出版社，一九八六年版。

何达到精神上的绝对自由的问题。照庄子看，大鹏击水三千，扶摇九万，列子御风日行八百，看起来是够自由的，但实际上并不完全自由。大鹏飞行九万里，需要广大的空间；列子日行八百，又得靠风力，都是“有待”（有所待）的，因此只有“无待”才可以说达到真正的自由。所谓“无待”是说不需要任何外在条件，所以他说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”（《逍遥游》）这种“逍遥游”是无所待的，从而是绝对自由的。但是如何才能达到这一无待的绝对自由的境界呢？庄子认为，这不是一般人可以达到的，只有“至人”、“神人”、“圣人”等才可以达到，因为“至人无己，神人无功，圣人无名”。“无己”就是“丧我”，《齐物论》中说：“今者吾丧我”。在《大宗师》中有一段话讲“坐忘”可以说是对“无己”这种精神绝对自由的描述：

“颜回曰：回益矣。仲尼曰：何谓也？曰：回忘仁义矣。曰：可矣，独未也。他日，复见，曰：回益矣。曰：何谓也？曰：回忘礼乐矣。曰：可矣，独未也。他日，复见，曰：回益矣。曰：何谓也？曰：坐忘矣。仲尼蹴然曰：何谓坐忘？颜回曰：堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘。仲尼曰：同则无好也，化则无常也，而果其贤乎！丘也请从而后也。”

庄子“坐忘”的境界就是他所说的“无己”或“丧我”的境界。上引文说明，颜回从否定世俗的道德开始，“忘礼乐”、“忘仁义”，进而消除身体对精神的种种束缚，“堕肢体”、“离形”，以至于消除知识等对精神的困扰，“黜聪明”、“去知”，达到“形

如枯木，心如死灰”的超脱耳目心意，超功利，超道德，超生死，不受任何内在外在的是非、好恶、美丑等等的限制，和天地融合为一“同于道”的境界。这一境界以“去知”最为重要，“去知”即去掉分别性和概念性的知识活动，即庄子“心斋”所谓的“徇耳目内通，而外于心知”，这种纯粹的直觉活动，我们说它是一种审美的活动。

在《庄子》书中所描述的“至人”、“神人”、“圣人”等就是这样一些超越世俗达到“坐忘”或“心斋”的精神上绝对自由的人，如《田子方》中说：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，揖下八极，神气不变”；“乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野。”（《应帝王》）而所谓“神人”，如《天地》所说：“上神乘光，与形死亡，此谓照旷致命尽情，天地乐而万事销亡，万物复情，此之谓混冥。”《刻意》中说：“圣人之生也天行，其死也物化；……去知与故，循天之理，……虚元恬淡，乃合天德。”“圣人”、“神人”、“至人”之所以能超越时空的限制，逍遥游放于六合之外，正因为他们能“离形去知”，一切任自然无为，对现实世界无任何要求，从而能逍遥游于“无何有之乡”。这当然只能是精神上的逍遥游了。这种精神上的绝对自由的境界只能是一种艺术上的审美的境界。《知北游》中说：

“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说。圣人者，原天地之美而达万物之理，是故圣人无为。大圣不作，观于天地之谓也。”

《田子方》中说：

“夫得是，至美至乐也。得至美而游乎至乐，谓之圣人。”

“夫得是”按上文是说“游心于物之初”的境界，而此境界为不能言说的自然“无为”的境界。最高的美为“天地之大美”。“圣人”、“至人”、“神人”等“原天地之美”（或“备于天地之美”），正是由于任自然无为，“离形去知”，故可得“至美而游于至乐”，这一“至美至乐”的境界也就是一极高的艺术的审美境界。

在庄子哲学中对“真”和“美”的关系也有所讨论，《秋水》中说：“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人。故曰：无以人灭天，无以故灭命，无以得殉民，谨守而勿失，是谓反其真。”所谓“反其真”就是反回到自然而然的本来状态。庄子主张“法天贵真”，反对一切违反自然本性的“人为”。“斲草饮水，翘足而陆”是马之真性，而“穿牛鼻，落马首”使牛马失去其自然本性（真性），这样牛马就没有自由，从而也失去其“美”。所以在庄子哲学中“真”与“美”是一致的。而“真”必须是“顺性命之情”的。《渔父》中说：“真者，精诚之至也。不精不诚，不能动人”。“能动人”在于有真情，使人得到美的享受，“成功之美，无一其迹也”。最成功的美不是做作的，而是能自由自在的表现其真性情，所以庄子的“求真”也是为了“求美”，无“美”也就无所谓“真”。“求真”也是追求一种自由自在的精神境界。

庄子很少肯定道德，反而有着反道德的倾向，他认为一切道德规范都是“人为”的，它破坏人的真性情，所以他反对“以仁义易其性”（《骈拇》）庄子认为，个体人格自由的实现不



仅是“大美”，而且是最高的“德”，最高的“善”，在《刻意》中说：“若夫不刻意而高，无仁义而修，无功名而治，无江海而闲，不导引而寿，无不忘也，无不有也，澹然无极而众美从之。此天地之道，圣人之德也。”“澹然无极而众美之”，成玄英疏说：“心不滞于一方，迹冥符于五行，是以澹然虚旷而其道无穷，万德之美皆从于己也。”此谓心无所执着，任自然无为，坐忘无己，自由自在，以达到至极则众美就会聚了，这是天地自然而然的运行，也是圣人成就其善的路径。所以庄子的“善”已包含在其最高的最完整的美（大美）之中了。

就上所言，在庄子哲学中，“真”、“善”、“美”是统一的，它们是统一于精神自由的审美境界上。庄子和老子一样都追求“同于道”，但老子所追求的“同于道”是了解“道”、体会“道”，它仍属于“认知”的范围，是一种哲理的觉悟；而庄子的“同于道”则是对“道”的欣赏和观照，这就是审美的直觉了。从这里我们可以看出，庄子哲学在“真”、“善”、“美”的价值论问题上和老子不同，他是以“美”为最高。

西方哲学有两个哲学家从价值论上看在“真”、“善”、“美”问题上和庄子或有某些相似之处，一是亚里士多德，一是谢林，也许谢林更为相近。

我们可以先问一个问题：是否能说庄子的人生境界和亚里士多德哲学有相似之处？我想一般都会认为从很多方面看不能找到什么相似之处。不过从价值论的某一角度上看是不是可以找到他们之间的一点“同”来呢？

亚里士多德哲学追求真、善、美的统一，他说：“美即是善，其所以引起快感正因为它是善”，而善的行为与美的艺术表现则需要以对事物的认识为基础。但从价值的角度看，亚里士多德

并没有赋予它们同样的意义。在对人类活动进行划分时，他认为在认识、实践和创造这三种活动中，认识或观照是最高的，因为只有借这种活动，人才能面对最高真理。就追求真、善、美的三种活动来看，求真的活动似乎在他的哲学中获得了至高的价值。但是，就三种活动的产物而言，在亚里士多德看来其价值又有高低的不同。“求真”的活动所得的是理论性科学（如数学、物理学、形而上学），只是为知识而知识；“求善”与“求美”的活动所得的则为实践性的科学（包括政治学、伦理学）和创造性的科学（包括诗学和修辞学）都有其更高的外在目的，前者指导行动，后者指导创造，亚里士多德认为艺术的本质就是创造。他说：“艺术就是创造能力的一种状况，其中包括真正的推理过程。”这里创造活动成了最能体现人的本质即理性的活动，亚氏曾将人的本质界定为理性。因此，从这个角度看，我们似乎可以说表现美的艺术创造，因而美本身，在亚里士多德哲学中获得了最高价值，其次是有外在目的的行动（即道德实践，这属于“善”），再次方是为知识而知识的“求真”的活动。<sup>①</sup>

谢林的哲学提出“绝对同一”的问题。照他看，“绝对同一”既不是主体，又不是客体，而是“主体和客体的绝对无差别的同一”。要达到这种“主体和客体的绝对无差别的同一”只能在一种“理智的直观”中实现。所谓“理智的直观”就是产生直观对象的活动，二者是同一的。这实是一种直觉的活动。通过这种直觉活动，自我就把自己跟无意识地产生自然界的精神合二而一，而此无意识的宇宙精神则客观化于世界之中并人格

---

<sup>①</sup> 关于亚里士多德哲学的论述，参见朱光潜《西方美学史》上卷第五五至五六页，人民文学出版社，一九六三年七月版。

化于自我之中。因此，这种“理智的直观”是一种精神的艺术感，它并不是任何人的意识都可以有的，只有哲学上的天才人士才有。甚至，谢林认为，即使“理智的直观”活动也还不算完全地达到了主体和客体的绝对同一，因为在那里也还有直观和被直观者（尽管这个被直观者是直观者自由活动产生的）的差别。因此，谢林提出只有在“艺术的直观”中才能真正实现主体与客体的绝对无差别的完全同一。这种“绝对无差别的完全同一”很接近于庄子的“心斋”和“坐忘”的境界了。谢林认为，“艺术的直观”来自灵感、来自内心精神的一种内在力量的强烈追求。这就是说所谓“艺术的直观”只能是一种直觉的神秘的精神境界了。这样在谢林那里艺术就成了没有差别的至高无上的理想世界了。基于这种“艺术的直观”高于“理智的直观”，谢林把“美”视为有最高价值。照他看，“真”是必然性的问题，“善”是自由的问题，而“美”是二者的综合。“美”把“真”的科学知识和“善”的道德行为，综合实现于艺术之中。他说：“我相信，最高的理性活动是包括一切理念的审美活动，真和善只有在美中才能接近。哲学家必须像诗人一样，具有审美的能力。”因此，从价值论的方面看，在谢林那里“美”高于“真”与“善”，这点或与庄子有相似处。<sup>①</sup>

#### (四) 简单结论

上述孔子、老子、庄子三种不同的人生境界的追求是三种

<sup>①</sup> 关于谢林的哲学论述，参见陈修斋、杨祖陶《欧洲哲学史稿》第四八一至四八八页，湖北人民出版社，一九八三年版；蒋孔阳《德国古典美学》第一四〇至一四二页，一九八一年版。

不同的哲学,而这三种不同的哲学表现了三种不同的价值取向。我认为,任何有价值的哲学体系总是在追求着“真”、“善”、“美”的统一,但如何统一以及如何达到统一的过程并不相同。从人类文化的发展看,我们也不必求其相同。在我国的先秦时代,哲学之所以丰富多采,正是因为它有一多元化的价值取向,当时的哲人能从非常广阔的领域来讨论宇宙人生终极关切的问题,这样就使得我国的哲学放在当时世界范围内,和世界其他地区(希腊、印度)相比实不逊色,这正是因为它是“多元”的而不是“一元”的;它是能从不同路径讨论“真”、“善”、“美”的问题,而不是由一条路径来探讨宇宙人生的终极关切问题。如果说我国先秦哲学的发展对我们今天有什么意义,我认为其中重要的一条就是它的“多元化”。哲学的多元化才能使哲学得到充分发展,“一元化”最终将窒息哲学的生命力。当今世界文化与哲学正呈现为在全球意识下多元化的发展趋势,我们应顺应这一发展趋势来创造中国的现代化的文化与哲学。

**作者简介:** 汤一介,男,湖北省黄梅县人,北京大学哲学系教授,中国文化书院院长。1951年毕业于北京大学哲学系,1990年获加拿大麦克玛斯特大学(mcmarter wniversity)荣誉文学博士学位。现兼任中国哲学史学会副会长,中华孔子学会副会长,东方文化理事会副理事长等职。著有:《郭象与魏晋玄学》(1983年,湖北人民出版社);《魏晋南北朝时期的道教》(1988年,陕西师大出版社);《中国传统文化中的儒·道·释》(1988年《中国和平出版社》);《儒、道、释与内在超越问题》(1991年,江西人民出版社)《Conyncanism Baddlism, Davism, Clistianity and chinese culture》(英文)(1991年, univesify press of america, and peking aniversity press)

# 主题学的试用

## ——读《大学》

金克木

近读《大学》，不免要“饶舌”，当然只是对非专家闲谈。

谈到中国文化和哲学难免要提到儒家；一提到儒家，少不了三个人：孔子（公元前五五一至前四七九）、董仲舒（公元前一七九至前一〇四）、朱熹（一一三〇一至一二〇〇）。这三位思想家处在不同时期。孔子处在开始分崩离析趋向不稳定的天下，董仲舒处在统一的稳定的天下，朱熹处在分崩已久要趋向大一统的天下。在欧洲、印度、中国三大文化共处的“天下”中，这也正好是三个重要时期，出现大思想家。一、希腊的苏格拉底（公元前四六九至前三九九）、印度的佛陀（释迦牟尼）、耆那（大雄）和一些《奥义书》都与孔子同在公元前六至五世纪。二、罗马统治下犹太的耶稣比董仲舒死时只晚生约一百年。印度在公元前后有各种总结性典籍大批出现，许多教派纷立，兴起于东北的摩揭陀国的孔雀王朝灭亡（约公元前一八七），兴起

于西北的大月氏人的贵霜国建立起来（约一世纪）。三、欧洲中世纪结束而文艺复兴开始时期的但丁（一二六五至一三二一）晚于朱熹不到百年。印度在这期间出现了最后一位古典大哲学家罗摩奴阇（约十一至十二世纪），代表阿拉伯文化的伊斯兰教已占领了北印度。以上这些人中，看来只有董仲舒处于西汉的统一稳定时期，所以惟有他可以声称“天不变，道亦不变”。欧洲和印度从十二世纪以后再没有出现象罗马帝国早期那样政治和文化一致的大统一。惟有中国却是维持了元、明、清三朝的大统一局面，能像汉、唐那样纷歧错杂而又定于“一尊”，尽管所“尊”的对象的表面和内容未必一致。类似情况也许只有日本有，以自己吹嘘“万世一系”、“八紘一宇”，但范围之大不及中国。十二世纪幕府兴起，武士取代贵族。文化上仅有十一世纪的《源氏物语》在全世界首创长篇小说。若讲比较文化和比较哲学，这些现象大概是值得研究而且已有不少人进行探讨的。

作比较文化研究大致有三方面：一是寻轨迹，究因果。二是查中介（冲突焦点或传播途径），析成败。三是列平行，判同异。至于方法，孤立的“个案”研究和笼统的“概论”判断似乎都不够了。资料和课本的编写在世界日益缩小、信息日益繁多的情况下也会难以应付要求。二十世纪开始不久就出现了相对论和量子力学，加上牛顿的经典理论，对物质世界有了大进一步的理解。由此认识到在地球上和宇宙中和原子世界内物质运动规律是彼此不同的。这些科学结论虽然难懂，但其中的哲

世纪后期，由于这些本来好像脱离实际的研究迅速在技术中发挥巨大作用，一般人才普遍震惊，更加紧迫地要求对人类自己的研究也能像十九世纪的达尔文和马克思那样来个大突破。自然和社会虽不能说已经可以作为统一研究的对象，但分割研究在生态学出现以后也不无困难了。既不能不分割，又不能不统一，这必然要出现新局面。二十一世纪的桅尖已在望中，只看思想家从哪里突破了。

我发这一通未必正确的议论和《大学》这本书有什么关系？我说的正是读这本书时想起的。《大学》讲的是“大学之道”，即“平天下”之“道”。我想朱熹当年所处的世界和所想的问题和今天的未必不相仿。他当时的世界（即中国）远不是董仲舒的，有点像孔子的却又不是。春秋是大分裂的初期，离大统一的秦还有几百年；南宋后期却是大分裂的末期。五代以来已分裂了三百年，若渤海、南诏、吐蕃都算，分裂期还要长久。这时“天下”的经济日益发达，统一要求超过了分散发展，政治上能不能有相应的模式？在哲学家看来就是思想上能不能有相应的模式（理或道）。从北宋以来，汉族的思想家就以传统汉文化为主而兼采民间（这些人多不是高官），探讨这个问题。在南宋将亡，蒙古人将作为历史工具而摧枯拉朽完成天下大统一之际，真正的伟大思想家不能不关心天下大势，不能不谋求出路。他们也许找的很不对，但非找不可。朱熹找到的总结大纲就是《四书》。四部书中的纲领是《大学》。这不是孔子的书，只好挂在曾参的名下。把《中庸》配上，挂在孔伋即子思的名下。把《论语》作为吹嘘首席弟子“不违如愚”什么自己话也未说的颜回的书，再加上话说得最多的孟轲言行录《孟子》。于是《四书》完成，“颜、曾、思、孟”在孔子神位两旁一直被供奉到清

末。朱熹的《四书》，特别是《大学》，好比同时期的但丁的《神曲》、罗摩奴阁的《梵经吉祥注》，都托名古籍和古人（罗马诗人引导但丁），而实际是提出方案和思想体系，以求解决自己所处的世界中的迫切大问题。至于作用大小和价值高低，那是今天评论的问题，不是书和人本身的问题。

《大学》本来是汉朝儒生整理出来的《礼记》中的一篇。它突出成为《四书》之一，在元、明、清三代的科举中作为考题的一个来源，成为必读书。这是朱熹的《大学章句》起的作用。朱熹的理学在南宋后期被政府斥为“伪学”（一一九六年庆元党禁）。蒙族初兴时才传到北方（一二三六年），仅过七十多年（一三一三年），《四书》朱注就被元朝钦定为科举考试中不分蒙古人、色目人、汉人、南人的必考书。朱熹自己非常重视《大学》。他一生只在朝廷中做了四十天的京官，职务是给皇帝讲书，讲的就是《大学》（一一九三年）。他随即得罪，免官被贬。他活了七十一岁，临死前（一二〇〇年三月辛酉）还修改《大学》中讲“诚意”的一章的注。过了两天（三月甲子）就去世了。

朱熹对中国的影响之大是尽人皆知的。五四运动打倒的“孔家店”其实是朱家开的店。宋以后所谓儒家指的正是朱氏之儒，加上了程氏一块招牌，自称孔孟祖传，和汉、唐的儒不同，更不是秦以前的春秋、战国之儒。朱熹由皇帝下诏而和几位理学家一同入孔庙“配享”是在元代（一三一三年）。元朝将亡时（一三六二年）还给朱熹加封为齐国公，追谥他的父亲。元朝亡后，明、清两朝继续尊崇朱熹，继续以朱注为标准用《四书》题进行科举考试。现在要问：为什么会这样？朱熹的哲学思想体系有什么特点使它能起这样大的历史作用？从他生前到死后，在



七八百年间，朝野一直有人反对，却又一直被朝野许多人尊崇，这是为什么？为什么蒙、汉、满三族统治者都尊崇他？

不妨就《大学》分析一下。这是朱熹精心改造过的本子，不是汉朝儒生整理出来的一篇文章原样，但文本的基本内容未变。为什么先有二程，后有朱熹，看中《礼记》中的《大学》、《中庸》这两篇，摘出来加以改造，重新解说，用来补充《论语》和《孟子》？这里面有什么奥妙？《中庸》内容是另一问题。现在先问：《大学》补了孔、孟缺的什么，值得朱熹这么重视？南宋后期，十二世纪，蒙古族即将席卷全国统一天下（一二七九年）的时期，朱熹的全部思想和著作的中心，他所最焦急的大问题，甚至连他自己也说不明确的，究竟是什么？这能不能从考察《四书》，尤其是《大学》这部“初学入德之门”即基本必读书里找得出来？

历史已成过去。隔了八百年，今天一眼就可以看出，当时各族、各地经济已发展，人民生活及思想的要求，包括西部一些民族地区在内，是不能再忍受继续分裂，而要求一个统一的“天下”，使物质和精神的产品得以内外广泛流通，获得更大发展。当时水运、陆运、城市工商业都已兴盛，南宋都城临安（杭州）已成为“销金锅”，俗文化大大抬头。北方辽、金的首都北京也差不多。城市繁荣一方面说明对乡村剥削的加剧，另一方面也说明乡村生产的可供剥削的物资的增长。这和元末、明末的情景类似，但经济榨取和政治压迫情况有所不同。因此，分裂趋于一统是大势所趋，人心所向。这情景又类似秦以前的战国末期。蒙古太祖元年是一二〇六年，朱熹死后仅六年。以朱熹和他所属的阶级、阶层、集团的眼光看，当时正是天下必然要复归于治，要“定于一”。怎么治？一统于什么？怎样看待当

前的各国和未来的一统江山和人民？怎样一统？一统后怎样？不一统又怎样？这就是朱熹抬出讲“修身”直到“治国”、“平天下”的纲领文献《大学》的背景，已超出了程颢所谓“入德”的范围。朱熹眼中的“德”是“明明德”之“德”，和程氏兄弟所理解的意义不见得完全一样。因此，朱熹强调“道统”，修改《通鉴》为《纲目》，仿《春秋》，标“正统”。这些都是为了回答时代主题，即主要共同问题。朱、陆之争，尤其是朱对陈亮的“王霸义利”之辩，都是由此而来。宋朝廷禁朱熹“伪学”，说他暗袭“食菜事魔”的民间宗教（承袭袄教的摩尼教、明教），甚至连《四书》朱注都查禁，虽有诬词，也不无缘由，是怕他“越位”提出的政纲。由此可见当时回答时代主题时相争之烈，决不可只注意统治集团的人事纠纷和私人政治斗争的表面现象。

那么《大学》究竟有什么特殊之处值得朱熹特赏，一举而提升到这么高的地位呢？

下面试略考察《大学》，从结构开始。

要分析《大学》的结构，先得分析《四书》的结构。这四部书是朱熹提出来和《五经》并列，实际是用以解说《五经》，暗中替换《五经》的。明、清两代八股文考题都出于《四书》。小学生首先背诵《四书》，要连“朱注”一起背诵。作应考的“时文”不能脱离朱熹的注。明、清的古文名义上继承唐代韩愈的古文，其实是和“时文”即八股文对立的，不仅是和骈文对立。但是明代的归有光和清代的方苞既都是“古文”的提倡者，又都是“时文”的最高峰，甚至他们的八股文比古文作得也许还好些。归有光评点《史记》，专论文章，是为这两种文体打下共同基础，两者是通气的。这种评点产生了古文“八大家”的

选本，影响到了小说中“才子书”的评点。从应考文学到通俗文学至少在明、清两代是通气的。八股文影响了所有读书人。“代圣人立言”暗中几乎主宰一切。《四书》在思想上和文体上从元代到清代统治了文人整整六百年之久（一三一三年至一九一二年）。《四书》之中，《论语》、《孟子》原已列入《十三经》，只有《大学》和《中庸》是从《礼记》中抽出来的。朱熹不取《十三经》中的《孝经》，也不选《礼记》中载孔子语录的《檀弓》等篇，而提高这两篇，编入《四书》，道理何在？

简化来说，《四书》的结构明显是自成一个系统，与《五经》无关。

《论语》——“孔”的言行录。一些思想和行为的原理。第一资料库。

《孟子》——“孟”的言行录。一个政治思想体系。第二资料库。

《大学》——引“诗云”的专论。政治哲学纲领。

《中庸》——引“子曰”的“孔”的言行录加专论。人生观和宇宙观。

再加简化，照朱熹的排列次序：

一、《大学》——政治纲领。二、《中庸》——哲学核心。三、《论语》——基本原理。四、《孟子》——思想体系。

按照古代惯例，无论什么新思想都得依傍并引证古圣先贤，最好是利用古书作注，好比新开店也要用老招牌，不改字号。中国儒家是“言必称尧舜”，其他家也多半这样标榜祖师爷。外国古代也不是例外。从印度到欧洲古代总要引经据典，假借名义，改纂古籍，直到“文艺复兴”还要说是“复兴”（再生）。其实古书的整理和解说往往是已经“脱胎换骨”了。柏拉图的“对

话集”中的苏格拉底已是柏拉图自己了。中国汉代“抄书”整改了一次，宋代“印书”又整改了一次。从朱熹到五四运动的统治思想，或者推广说是社会文化（不仅上层有），可以简化说为《四书》思想文化。《四书》之中，《论语》和《孟子》是“经”，好比佛教的“小乘”经和“大乘”经，《大学》和《中庸》好比佛教的“论”，是讲道理的专著。“礼”好比佛教的“律”，是注重实际应用的规范。《大学》、《中庸》都出于《礼记》，即关于“礼”的总集。对一般和尚说来，“律”即“礼”是重于“经”和“论”的，是生活的准则。朱熹在《中庸》前面引程颐的话，标明这篇是“孔门传授心法”，意借用宗教语言。他在《大学》前面也引程颐的话，标明这篇是讲“为学次第”的，而且公然说“论、孟次之”。由此可见这四部书是经过精心选择而且排了次序的。所谓“入德之门”就是指基础，“为学次第”就是指纲领。所谓“入德”、“为学”是古人说法，其实就是说思想体系的基础和纲领。《大学》是最明确的纲领。汉人所传本来只是理论之一支，而且文章系统还不够严密，未显出重要性；经朱熹一改，一补，一注，成为“宪章”性的经典。朱熹在篇末再一次指出“在初学尤为当务之急”，不但必要，而且首要，而且是迫切的要求。“初学”是指入门打基础，好比婴儿的“开口奶”。因此，《四书》之中首先要弄清楚《大学》是怎么一回事。

现在考察《大学》本身的结构。为免冗长，只引朱熹订补的本子分析纲领。

汉代人整理古籍传授弟子可能类似现在整理汉墓及新疆出土的汉简，不过他们有口头传承且用“今文”写下，应当容易些。《礼记》是戴氏叔侄所辑的本子，现在只传“小戴”本。他

们在汉宣帝时任“博士”（公元前一世纪），所辑的书应当有不少是断简残篇，因此结构显得有些凌乱。程、朱由此认为“错简”，以己意重编，加以增补，并未删节。不论小戴本或朱注本，文本层次可以明显分别为二：一是引《诗》、《书》、“子曰”以及曾子和孟献子的话及解说，二是公式性质的纲领文句。就思想内容和考证文本说，前者有重要性，但就结构说，可以着重分析后者即公式。

《大学》中列了两个大公式，出发于一个总公式。开篇第一节，朱熹定为“经”，其余都作为“传”。这正是文本的明显层次。由此可见主题。

总公式：“大学之道，（一）在明明德，（二）在亲（新）民，（三）在止于至善。”

公式一：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”即：知止→定→静→安→虑→得。

公式二：“古之欲明明德于天下者先治其国，欲治其国者先齐其家，欲齐其家者先修其身，欲修其身者先正其心，欲正其心者先诚其意，欲诚其意者先致其知，致知在格物。”然后倒过来又说一遍：从“物格而后知致”到“国治而后天下平”。即：格物→致知→诚意→正心→修身→齐家→治国→平天下。

公式之外还有两段断语，既是结论，又是出发点，仿佛是公理。

公理一：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”

公理二：“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。其本乱而未治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。”

总公式即所谓“三纲领”。公式一说明总公式的“止”。公式二即所谓“八条目”。公理二是说明公理一的“本”。

看来这好像是“修身”教科书，加上了“本末”、“终始”、“先后”之“道”。

要点在于这个“道”的目的是“平天下”。这显露出秦前后不远时期的思想。它回答的是当时的全国统一的主题。所谓“天子”不会是虚有其名的周末的“王”，而是秦始皇、汉高祖之流。“国”不是最后目标，终极是“天下”，是包括了不止一国的统一体。治了自己的国便可以进而“平天下”。

这个思想背景和时代主题正同朱熹当时的相仿。尽管是朱熹死后（一二〇〇年），蒙古族人元太祖成吉思汗（一一六二至一二二七）才开始了纪元（元年一二〇六），但大统一的要求和趋势在胸怀大局和目光敏锐的哲人和诗人思想中是会被觉察到的。这样的例子很多。欧洲中世纪和近代之间的但丁（一二六五至一三二一）就是一个。《神曲》是回答当时主题的政治哲学的艺术表现，纲领是“三位一体”的新解说。

这几条公理和公式中的关键词或术语的涵义，对于研究哲学史的学者是很重要的，但对于分析这一文本的结构和主题，可以暂置不问。这些可以作为程、朱、陆、王等各有自己解说的符号，属于另一层次。

公式一只解说总公式的“止”的程序，以后还要说“止”的内容。重要的是公式二。朱熹重排的“传”就是着重“经”中的公式二。

全篇讲的是总公式中的“大学之道”。公理一说：“知所先后，则近道矣。”可见两个公式着重的是先后次序即程序，尤其是公式二，所以来回正反叙述两遍。

这一节“经”即总论，看来很清楚，但是结合全篇，显得说明不全；所以程、朱努力修补以求完整。但仍然不全，朱熹

只好借题发挥自己的意见，补上“格物、致知”一大段，附在“知本”之后。这是重点转移，因为程、朱着重“修身”的起点即“格物”，而原文着重“修身”的终点即“平天下”。

全篇着重的是“本末”、“先后”的程序。因此说到“德”与“财”的时候指出：“德者，本也。财者，末也。”而且排出次序：“是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有财，有财此有用。”即：德→人→土→财→用。“德”以致“用”。这又是一个程序，一个公式。

次序或程序是全篇着重的要点，至于三项（总公式）、六项（公式一）、八项（公式二），还有讲“德”、“财”的五项，其中具体各项目未必都有同等重要意义，所以文本中没有都加解说。那么，为什么要凑数呢？“修身”是“本”，前面加上四项；由“德”到“财”，后面又加一项；数都是五。照汉代人习惯，数目是很重要的。开头三项实际是由一（明明德）生出二（亲民或新民，止于至善），所以后二项不必细说。六是六爻数，八是八卦数，五是五行数。“知止”和“德”各连成五项。“止”分别是：“为人君，止于仁。为人臣，止于敬。为人子，止于孝。为人父，止于慈。与国人交，止于信。”（没有“忠”，朋友扩为“国人”。）这也是五项。“正心”之中，四个“不得其正”，加上“心不在焉”，仍是五项。“修身”之中，所“辟”的又是五项。“齐家、治国”之中，“孝、悌、慈”共三项。“治国、平天下”之中，“上老老——民孝，上长长——民悌，上恤孤——民不倍”，这个“絜矩之道”是二三得六，正是上下卦的爻数。“絜矩之道”的另一说，“上、下、前、后、左、右”，也是六项。项目数总是三、五、六、八。因此各项的价值和重要性不是同等的。这从《周易》的爻辞就可看出来。这个数目的奥妙，从汉

到宋以至明、清，不必专攻“象数”之学，大家都了然于心。所以朱熹的重视《周易参同契》可能还是因为这书要通《易》于“道”，而着重于炼丹术，即是“穷造化之理”。以上说法当然只是个解说，不过古中国不重四、七，古印度恰恰重四、七，佛教入中国后，“象数”有变，可以注意。

程序之外，有重要意义的还在于提供了两个关键词：道、德。《论语》中的孔子讲的“道”只是“天下有道”，“天下无道”，“道之不行”等。“性与天道”是“不可得而闻”的。讲“君子务本，本立而道生”的是有若。他所谓“本”是“孝、悌”。看来和《大学》是通气的。《中庸》一开头大讲其“道”，后文也屡引孔子讲“道”，但不大讲“德”，只说“苟不至德，至道不凝焉。”“达天德”。最后引《诗》才又有“德”。《大学》却一开头就是“大学之道在明明德”。道、德并提，且如此着重，是不是可以说成书时期和挂名老子的《道德经》前后相去不远呢？继“私淑孔子”的孟轲而明标“道统”的韩愈在《原道》开头就提出“仁、义、道、德”。韩愈果然不愧为“道学”的前驱，他总提出了《四书》的要点，由唐上溯到汉，司马迁记他父亲司马谈论六家要旨，说“阴阳、儒、墨、名、法、道德”都是“务为治”，殊途同归，以道德家统之。要求政治思想统一的趋向是很明显的。这套以“明明德”为“平天下”的内容，由个人的“德”而达天下的“道”的程序，还可参照古文《尚书·尧典》的开头：“克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦；黎民于变时雍。”（《大学》也引了“克明俊德”。）这是不是也属于和《大学》一类的政治思想呢？

从结构上可以看出《大学》是个政治哲学的完整纲领，是为统一天下而作的。问题是：这个思想“句法”中的“主语”是



什么人？谁“欲明明德于天下”？是帝尧，他“克明俊德”。“明明德”不是专指统治，所以“自天子以至于庶人一是皆以修身为本”。在“德”上，“道”认为天子和庶人一样，都要“修身”，都是一个“人”。从这里已可看出这个纲领不会为帝王所喜。天子富有天下，至高无上，何必还要“以修身为本”？所以宋以前默默无闻。到朱熹时，天下大一统是势所必至，统一者是什么人却还看不出来，因此将纲领重点移到“始”，即“修身”的起点：“格物”。由此有朱、陆的论争。王守仁的《大学问》提出“致良知”。其实整个纲领在程、朱、陆、王是一样的，只是出发点不同，所以解说不同了。重在每个人，天子倒可以自认在外与众不同了。

《大学》的“平天下”方案，或说政治理想，是以群体中个人为基础的一个稳定的大结构。每个人都是在组织中的个人，应各就各位。“国”和“家”都是大系统中的次系统，是个人的不同层次的群体组织。每个人又是有“心、意、知”的个人，都要由“格物、致知”而得其“正”，即“至善”。这是一个大桃花源，一个“极乐世界”，同时又是一个死板无变化的独存的世界，其大无外。这好比夜间望去的天上的星象全图。虽然众星无不运行，但彼此的结构关系不变。有变（“荧惑”、“客星”等）也仍在系统内，终于能复归于稳定。因此天、人合一，互相对应。这样看来，朱熹和董仲舒的“道”仍都是“天道”，可以说从孔子以来一脉相承。若这样看，老、庄也不是出世而是入世，也是以天道为人道。在“平天下”的政治思想根本纲领上，果然阴阳、儒、墨、名、法、道德六家都可以纳入一个大系统中，只是实施方案和着重点和解说不同。就宇宙观说，这种思想可以上溯周易卦爻和甲骨卜辞，都是将宇宙建造为一个

稳定的系统。外来的佛教、袄教等都缺少自己的“平天下”的政治大纲领，因此都可以纳入这个大系统中。这种“天道”是不是以人解天，以天解人，天上人间交互投影，是不是中国文化中哲学思想的一贯核心呢？在各个层次上围绕这个天下大一统的政治哲学核心也许是中国古代思想家的共同努力方向吧？

总之，简单讲来，《大学》是个纲领性文献，提出了四个要点：一是“大学之道”，即由“修身”达到“平天下”的政治哲学大系统，从个人心理到政治、经济全包括在内。二是“道”的非时间性程序。着重“先后”，但这是指“本末”、“终始”。说“所厚”、“所薄”不是只指时间序列。对先后的因果关系有一个模糊的认识，似乎是机械性的，逻辑的，又是跳跃的，可由一个稳定系统形态扩大跳进另一个（家、国、天下）。三是“修身”的“组织中个体”的个人人格概念。没有孤立的个人，但心、意、知又是各个人的。各个人在组织中的地位不同，即在结构中的关系不同，因此各人所“止”的“至善”不一样。有了严格的职责观念。四是从“格物”到“正心”的认知心理过程。这是程、朱、陆、王争论的问题。实际上他们争的是可行性问题，即实用价值或者从何着手的问题，不是纲领或主题的问题。朱是切实而支离，陆是简易而粗疏。他们自己知道，由唱和诗可见。

我读《大学》，感到这可以是解说中国（不仅汉族）传统文化的钥匙中的一把。最好能和日本（同）、印度（异）比一比。但是笼统或零星比较不够，要找出各自的钥匙来分析。印象式的比较，季札听乐“观风”时已经有了。那也是很重要的方法，但现代需要有科学论证，不是引人以注我。本文只算“随感”之类，不过供“谈助”而已。

---

**作者简介：**金克木，1912年生人。安徽寿县人。北京大学教授。著有《梵语文学史》、《印度文化论集》、《比较文化论集》、《文化的解说》及《印度古诗选》（译）、《古代印度文化理论文选》等。

## 古籍普查和情报工作问题<sup>①</sup>

胡道静

毛泽东同志论述中华民族的开化史，列举多项光辉灿烂的业绩，其中之一是“有丰富的文化典籍”。我国古籍数量之多，是举世莫与伦比的。继承和清理这份从奴隶社会经历长期封建社会累积和遗留下来的文化典籍，“剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华”，以此作为“发展民族新文化提高民族自信心的必要条件”，可以达到“古为今用”的目的。

建国以来，在党的正确领导和关怀下，在批判继承文化遗产和大力保护与整理出版古籍的方针指引下，我国整理和出版了古籍约两千多种。最近，陈云同志又对古籍工作做了重要指示，把它提到对中华民族文化的继承和发扬，对青年进行传统文化教育的高度来认识，从而大大地引发了古籍工作同志的责任感和积极性。

在浩若烟海的古籍中，需要整理出版的虽然为数也很大，但

---

<sup>①</sup> 本文是作者在一九八二年三月国务院古籍整理出版规划小组重新恢复后首次会议上提出的一项建议书。会后经过修订并补充了“三类历史资料应受到保护”、“域外中国古籍的收藏”、“需要建立外文译本书库”三个文段。标题为本书所加。

这只是抉择其精华的部分，在整个遗存中的比数则是微小的。可是，在整理出版精华部分的过程中，所有的整个遗存都可作为稽核、参考、研究的用途。再则，重要的是，如李一氓同志所指出的：“古籍整理工作的最终结果应当有一个归纳，就是要总结出一部有关学科的概论出来，这种整理方法就是研究。”例如，“如果不写出一部《中国哲学史》，只是整理出一大堆宋明理学书、佛书，有什么意义呢？它不能说明在中国为什么会产生这种哲学思想，又是如何发展的，而它们之间又有什么内在的联系，对中华民族的成长起过什么积极的或消极的影响。因此，研究也是整理，并且是很重要的整理方法。”在这个意义上，所有的整个古籍遗存，都成为研究工作中的矿砂。可以在一吨矿砂中只提炼出一克拉钻石，但是必需要有成千上万吨矿砂才行。

于是，摆在我们古籍工作者面前，还有个重要的后勤任务：对于我们的古籍遗存，应当很好地清一清家底，开出总帐目，以方便整理者、研究者按图索骥。应当和人口普查、资源普查一样，搞好古籍普查工作。

清查古籍家底的工作，建国以来，我们已经做了两项工作：第一是就丛书收录的范围对古籍做了普查工作，提供了三大卷《中国丛书综录》；第二是就方志的范围做了普查工作，提供了《中国地方志综录》。正在进行中的一项巨大工作是，编纂全国性的《中国古籍善本书目》。

《中国丛书综录》上海图书馆在一九五九年至一九六二年间，编成了《中国丛书综录》三大卷，由中华书局（上海编辑所）出版。《综录》普查了全国二十个省、市、自治区的四十一一个大型图书馆所收藏的中国古籍丛书二千七百九十七种。第一

卷著录各丛书收录的书目；第二卷为丛书子目的分类目录，由于经过过细的稽勘异同，子目七万多条中一书为两种以上丛书所收的，分别作一种或数种处理，最终共得三万八千八百九十一一种，这就成了丛书中收录古籍的帐面总数（如果要以不同的版本即两种以上丛书所收的一书来计算，可以还原为子目登录的七万多项）；第三卷是子目的书名索引和著者名索引。

《中国地方志综录》朱士嘉先生于一九五六年十一月编成的《中国地方志综录（增订本）》，普查了十二个省、市二十八个图书馆及中国科学院地理研究所所收藏的地方志，著录现存方志七千四百一十三种。附录台湾所藏稀见方志目和美国国会图书馆稀见方志目。此《综录》在一九五八年出版。据《世界图书》一九八二年第一号称：“我国地方志的收藏总数，根据以前的专题目录记载，大都认为只有八千多部。这次在北京天文台同北京图书馆配合下进行了较全面的普查〔由北京天文台天文资料组编印了《中国地方志综录（待定稿）》〕，统计总数是一万二千八百六十三种。

《中国古籍善本书目》一九七五年，周恩来总理在病重期间，发出了“尽快地把全国古籍善本书总目编出来”的重要指示。这项工作，从一九七八年四月国家文物局召开南京会议部署到现在，已经取得很大的成绩。在编委会的领导下，先经过全国各地分头普查、著录，凡二十八个省、市、自治区（西藏及台湾暂缺）的七百八十个图书馆（或研究单位及文物单位）参加。又经过一年多的集中汇编，分部类初审和复审，然后修改定稿，正式出版，它将是一部前所未有的国家现藏善本书品种的总登记目录。

**普查还要做的工作** (一)《中国丛书综录》收录了《道藏》，但没有收《大藏经》(佛藏)。原因是《大藏经》不似《道藏》的著录那么单纯。《大藏经》的现存版本，有宋刻的《思溪藏》、宋刻的《碛砂藏》、金刻的《赵城藏》、明洪武刻的《大藏》、明永乐刻的《南藏》、明万历刻的《嘉兴藏》、清刻的《龙藏》；又有明末至清初的《续藏》编刻，增书达三百一十种；清康熙五十五年左右，复有《又续藏》的编刻，再增书达二百二十种。海外则朝鲜有三次刻印的《高丽藏》，日本有《弘教藏》(中国据此本翻印为《频伽精舍大藏经》)和《大正大藏经》，等等。稽勘佛教典籍的异同是个专门之学，而各版《藏经》的总著录，篇幅也很巨大。所以当时作出决定，佛藏这一丛书的总目、子目，另行编录成册。所以，这项普查工作，尚待完成。今天，因有吕澂先生的《新编汉文大藏经目录》问世，为比勘异同的工作提供了方便。

(二)《中国丛书综录》普查的四十一馆，尚有漏查以及《综录》工作完成后新入藏的丛书，还有四十一馆以外各馆中未经著录的丛书应查编的，需要进行一次复查补充。

(三)《中国丛书综录》以丛书著录为范围，单刻本(或称单行本)排除在外。过去江苏省立国学图书馆编的《图书总目》，日本京都大学人文科学研究所编的《汉籍分类目录》，都是把丛书的子目与单刻本混合在一起，分类编录，虽具有“中国现存古籍总目”的性质，但因为它们仅局限于本馆一馆之所藏，而没有普查的经营功力，所以它们又不能成为“中国现存古籍总目”。现在有了《中国丛书综录》这一普查的先行工作，那么要补的一课就是“非丛书”的“综录普查工作”，最后与《中国丛书综录》配对成为“中国现存古籍总目”。因而，对

我们的古籍普查工作来说，采用最有利的现实条件来推进，需要建立一个“丛书”与“非丛书”的“两半球”的概念，以便于工作的进行并作为统计的基数。

**现存古籍总数的估计** 罗竹风同志说：“据初步粗略统计，大约在十万种左右。”<sup>①</sup> 作为依据的是：

（一）《中国丛书综录》提供的一个基本数字三万八千八百九十一一种；

（二）上述佛藏<sup>②</sup>与丛书补充复查估计可增一万种左右；

（三）单刻本可估计为相当于丛书收录的容量，即五万种左右，用以下根据算出：

（1）地方志一万二千八百六十三种，但应除去已收入《中国丛书综录》方志类的二百种左右；

（2）收录清代著作单刻本以及宋、元、明著作的罕传本的《贩书偶记》正、续两编的著录一万七千种左右，当然也要剔除其中以单刻本被著录可是那个品种也曾收入、呈现在丛书中的总数字<sup>③</sup>；

① 《对整理古籍的一点意见》，《古籍书讯》第三期。

② 据任继愈教授说，现存汉文佛教经籍总数约为四千一百多种（《二十二种大藏经通检》稿总数为4,175号）。

③ 举例来讲，《偶记》收清嘉庆十三年经韵楼原刻本《说文解字注》三十卷，但此书后来《皇清经解》、《四部备要》都曾收入；《偶记》又收清道光十八年单刻本《木棉谱》一卷，但此书在《艺海珠尘》、《昭代丛书》等丛书中皆已收录。又，《偶书》中“地理类”著录的方志，在统计大总数时，其中绝大部分与《中国地方志著录》的著录复叠，皆需排除。



(3) 通俗小说、民间唱本、地方剧本、家谱、碑帖、舆图和兄弟民族语文图书估计约两万多种。

至于把一九六一年中医研究院、北京图书馆编成的全国五十九所图书馆的《中医图书联合目录》七千六百六十一一种，一九六四年王毓瑚先生编的《中国农学书录（增订本）》六百多种著录算进去，再加上（2）、（3）两项数字的扩大，把现存古籍种数加码到十五万种<sup>①</sup>，并不完全妥当。因为医书与方志不同，已收进丛书的数量比较大，单刻本所占比重小；《中国农学书录》的著录，存、佚兼收，再加上存者多已收入丛书；因此剩下的单刻本的分量就更打不起来了。从“两半球”的概念出发来萃取统计资料，它们并不适用。

也有偏低的估计，把现存古籍框在五万种左右，如冯蒸同志在《近三十年国外“中国学”工具书简介》的“绪论”中说：“中国是文明的古国，已经有了近四千年有文字记载的悠久历史，在这期间产生的浩如烟海的古籍，究竟有多少种留传到现在呢？这个数字可以从日本《京都大学人文科学研究所汉籍分类目录》中找到。有人统计，该目录上共载有四万九千五百五十部汉文书籍。这是该研究所内所藏中国古书的总数。但是一般的古书，国外学者认为有五万部左右<sup>②</sup>，这可以说是比较齐备了。”问题就是在于人文所的目录，只能代表该所的收藏与作为检索用的目录，而不具备也没有进行普查的意图与功力，所以

<sup>①</sup> 李克西：《中国古典文献知多少》，载《世界图书·A辑》一九八二年第一期。

<sup>②</sup> 见吉川幸次郎：《关于中国的书籍》，《展望》一九七七年一月号。

不能代表中国现存古籍的总数。<sup>①</sup>

**情报业务是个长期的工作** 一旦实现了丛书范围与非丛书范围“两半球”的古籍普查工作，完成了“中国现存古籍总目”之后，也还是要维持情报业务，因为地球之大，随时还会有新的发现。特别是具体校理某种古籍的，必须掌握此书的各种版本，于是披荆斩棘，逢河搭桥，寻踪追索，铁鞋踏破。李一氓同志跋明万历间徽州吴勉学师古斋刻本《花间集》云：“余校《花间集》时，不知有吴刻，付印撰《校后记》时，知有吴刻，而无公私著录可踪迹，无传本可验证，故曰据《歙县志》云云，窃谓此刻殆绝本矣。一九五八年冬奉召回国，某日午后，由寓闲步至中国书店，主者出示此册，赫然吴勉学师古斋刻本也。……明鏤《花间集》，最后得师古斋本，何殊宋槧？”<sup>②</sup> 可谓体会之深。

陈智超同志为正式整理《宋会要辑稿》作准备工作，追寻民国初年著名浙江藏书家嘉业堂主人刘翰怡（承幹）在购得徐星伯（松）原辑本后请刘富曾等人整理清缮出的“嘉业堂清本”，几经周折，从北京图书馆找出两捆“有整册的，也有零篇断简”的稿件，查核清楚它只是徐星伯原辑本被删去的内容；于是，又在北京、上海两地“先后访问了与嘉业堂有过接触的同

---

① 这里提一个“第二半球”的参考数字：上海图书馆古籍组在编成《中国丛书综录》之后，逐步清理编制该馆所藏《综录》以外古籍的目录，至一九八一年底，写成卡片约有八十万张。这八十万项，有同一书的不同版本，有同一版本的复本。因为尚未作过细的稽勘异同，目前还不能提出一个馆藏《综录》以外古籍的品种数字。但是，他们做的一个约略的估计是四万种到五万种之间。那么，此数与前述的（二）、（三）两项估计的总数接近。

② 《一氓题跋》，第一七五页。

志”，获得线索，然后追踪到杭州浙江图书馆，经他“一再介绍嘉业堂清本的情况和特征”，图书馆同志“从书库中拿出几册没有编目的稿本”让他鉴定，“打开一册封面”，赫然是他“在京、沪两地遍觅未获的《宋会要辑稿》刘氏嘉业堂清本，不禁大喜过望。于是，浙图的同志从书库中将这部零乱无序的稿本全部搬出来，经过清理，全部四百六十册完整无缺，这部埋没了多年的稿本终于在人间复出。”回京以后，细查了北图所藏稿件中被删去的内容，证明它们实际上不全是重复的辑文，而是：“（一）内容虽然相同，但因为辑自《大典》的不同字韵，在使用和整理时仍可作校勘之用；（二）同一内容，但比今本徐辑本详细，可以补今本之不足；（三）为今本徐辑本所缺者。”所以，智超同志认为，“把这一部分内容称作‘遗文’，比‘复文’更为确切。”<sup>①</sup>这个生动事例表明，有时候图书情报的工作，还必须挽救整理工作的学老亲自出马。 司 晓 探 考

七十四种为《汉学堂丛书》，而乾隆时四库全书馆从《永乐大典》中辑出经部书六十六种、史部四十一种、子部一百零三种、集部一百七十五种合计三百七十五种四千九百二十六卷（包括收入《四库全书》以及存目于《四库总目》的），这样就大大丰富了古籍现存书的品种。

四库馆开采《永乐大典》，并没有罄其矿藏，故遗珠往往而有。清嘉庆时大兴徐星伯（松）辑出的《宋会要》，道光时张石舟（穆）辑出的《元朝秘史》，就是显著的例子。后来《大典》遭庚子年八国联军焚劫之灾，幸存者不足三十分之一，可是里面还有东西可供掇拾，如朱桂辛（启铃）和刘士能（敦桢）从中辑出元代总结木构机械工艺著作的《梓人遗制》（一九三三年中国营造学社印），我曾辑出宋元农艺著作《种艺必用》（一九六三年农业出版社印）等。<sup>①</sup>

鲁迅先生曾从古类书及《太平广记》等书辑出隋代以前的亡佚小说三十六种为《古小说钩沉》。近年辑录印出的“再生”古籍，有王叔武辑滇省已亡史志十四种为《云南古佚书钞》（一九七九年），容肇祖辑出王安石的佚著《老子注》（一九七九年）<sup>②</sup>等等。可见辑佚工作，还是大有可为。李一氓同志在《论古籍和古籍整理》中也着重提了：“古人从许多丛书、类书中沙里淘金似的，辑出了不少佚书，对学术贡献很大。如薛居正的

<sup>①</sup> 其他尚有可供辑录的，可参看拙著《读影印本〈永乐大典〉记》，载《图书馆》一九六一年第四期。

<sup>②</sup> 王安石新政失败，他的新学著作亦遭厄运，所存唯诗文编集而已。然安石之学，皆有创新之见，治中国学术史与思想史者，必百计求其绪余以为研索之资。现辑录安石佚著者，尚有邱汉生同志之《诗义钩沉》。我昔两度辑录《熙宁字说钩沉》，一丧于一九三二年“一·二八”日军寇沪之役，再丧于十年动乱，今方再事辑集中。

《旧五代史》是从《永乐大典》中辑录出来的。今后还有许多工作好做。”

**出土书** “地不爱宝”，古代文物，往往出土，远至殷虚甲骨。世间佚亡的书籍，也往往有自冢墓间出。晋太康间汲冢被发，得竹书数十车，就是一个著例。《唐书·艺文志》著录《汲冢周书》十卷。《汲冢周书》、《竹书纪年》和《穆天子传》就是这个来历。建国以来，国家进行大规模的建设工程以及对文物考古发掘、保护、鉴识人才的培训，文物工作有了空前的发展，使世人对于我国古代文明和历史进程得到无数的物质见证，同时也多次发见了先秦、汉初的久已掩没的古籍，如一九七二年四月临沂银雀山汉墓出土的竹简，同年五月长沙马王堆汉墓出土的帛书，一九七五年十二月云梦睡虎地秦墓出土秦国竹简。银雀山一号墓出土竹简四千九百四十二枚，内有《孙子兵法》、《孙臆兵法》、《六韬》、《尉缭子》、《管子》、《晏子》、《墨子》、《相狗经》、《阴阳书》与风角灾异杂占残简。马王堆三号汉墓出土的帛书中，除了《老子》（甲、乙两本）、《易经》和《战国纵横家书》的部分篇章有传世今本可资对比外，其余久已佚失的古籍有《经法》、《十大经》、《称》、《道原》（以上四种可能是《汉书·艺文志》所著录的《黄帝四经》）、《天文书》、《五十二病方》、《导引图》等；还有三幅地图：长沙国南部地形图、长沙国南部驻军图和一个县城的平面图。睡虎地十一号墓出土了秦简一千一百五十余枚，共有《编年纪》、《语书》、《秦律十八种》、《效律》、《秦律杂抄》、《法律答问》、《封诊式》、《为吏之道》、《日书》（甲、乙两本）等十种书籍。

一九七二年十一月，武威柏树公社兴修水利工程时，挖出一座汉墓，内有简、牍共九十二枚，都是有关医药的文字。它

的内容都是医治各科疾病的医方。<sup>①</sup>一九七三年，河北省定县四十号汉墓出土大批竹简，经整理组释读出有以下各书：《论语》、《儒家者言》、《哀公问五义》、《保傅传》、《太公》、《文子》、《六安王朝五凤二年正月起居纪》、《日书·占卜》等。<sup>②</sup>

**敦煌遗书总目的最后完成问题** 甘肃敦煌莫高窟石室藏书，自十一世纪初期（宋初）封闭以后，至一八九九年才被发现。在一九〇七至一九〇八年间，先后被英法人士斯坦因（Aurel Stein, 1862—1943）、伯希和（Paul Pelliot, 1878—1945）所盗劫，一九一〇年清政府学部才搜寻残余部分，运往北京（运送途中有被盗及零星散失在民间的），其间，日本人大谷光瑞、桔瑞超又到敦煌进行购劫。最后，沙俄的奥登堡（С. Ф. Ольденбург, 1863—1934）进行了最后的搜索，劫去近万卷，但是这次搜劫秘而不宣，所以过去一直不为外间所详细了解。

由清学部递转到北京图书馆收藏的八千卷，陈援庵（垣）先生曾编印《敦煌劫余录》，著录极详（北京图书馆在解放后，又有所得，现共有一万卷以上）。伯希和劫走的二千五百卷（西藏文卷不包括在内），藏于法国巴黎国立图书馆，一九三四年至一九三八年间，王有三（重民）先生在该馆统阅一过，编成《伯希和劫经录》。斯坦因劫走的七千卷，藏于英国伦敦不列颠博物馆内。解放后，中国科学院图书馆通过交换的方式，换回了这七千卷的一套缩微胶卷<sup>③</sup>，由刘铭恕同志统阅一过，依据原卷内容，编成《斯坦因劫经录》。

① 《文物》一九七三年第十二期。

② 《文物》一九八一年第八期。

③ 一九五七年英人翟理斯（Lionel Giles）编的《不列颠博物馆藏敦煌卷子目录》著录为 8102 件汉文写卷。

一九五九年，是这一中古时代的文化典籍大发现的六十周年。商务印书馆委托王有三先生主持，将上述三个敦煌遗书目录，加上国内其他公私收藏和日本公私收藏的目录，汇编了一部《敦煌遗书总目索引》，共著录二万二千五百卷，一九六二年五月出版，是目前最好的但仍非完备的一部敦煌书目，由于当时苏联尚秘其沙俄时代奥登堡劫经之事，所以《总目索引》中既未包括奥登堡的目录，也未提到其事。

先是，我文化部前副部长郑西谛（振铎）同志生前访苏时，已有所闻，然征询其藏目而未得要领。这种情况，就有所反映在向觉明（达）先生于一九六四年八月写的《大唐西域记古本三种·引言》中（该文已在一九八一年二月印出）。内云：

“敦煌石室藏书总数将近三万卷。分藏于我国的北京、苏联的列宁格勒、英国的伦敦以及法国的巴黎四处。日本私人手里也藏有若干卷。北京、日本所藏并无《大唐西域记》。苏联所藏敦煌卷子是在鄂尔敦堡（奥登堡）从敦煌拿去的，既未发表过目录，也不知道究竟有多少卷。据参观过的人估计，数将及万。近年来苏联科学院亚洲人民研究所刊行了《东方古代文献小丛书》，其中有《敦煌变文钩沉》一种，刊布了《维摩诘经变文》等等好几种……”

然在我国的《敦煌遗书总目索引》问世以后，苏联陆续公布了其亚洲民族研究所所藏的《敦煌写经目录》<sup>①</sup>，一九六三年出版

<sup>①</sup> 明希柯夫（Л. Н. Меньшиков）主编。

了第一册，共著录一千七百零七件；一九六七年又出版了第二册。第一册出版后，我于一九六六年初从日本《东方学》学报上看到评介，就写信问有三先生，他答复说中国科学院已得到该目，准备翻译并加稽核。十年动乱中，有三先生被迫害去世。敦煌遗书总目的最后完成大业，一定会继续受到文化学术界特别是古籍整理工作方面的深切关怀。

**少数民族的古籍** 我国是一个多民族的大家庭，少数民族的种数是个多数。还有历史上的少数民族。各民族均有自己发展的文化，也各有大量的著作成为我国宝贵的文化遗产的一部分。它们的呈现方式有以下四类：（甲）用少数民族自己的语文写的；（乙）前者已有汉文的译本及现在正加以汉译的；（丙）少数民族自己用汉文写的；（丁）少数民族将汉文名著译成自己的语文的版本。

〔甲类〕就是李一氓同志在《论古籍和古籍整理》文中所说的：“主要的应由民族学院、民族出版社负起责来。”有很多古代少数民族语文的著述，还要搞清查、编目、复制和保藏的工作。如敦煌石室的遗藏中和新疆考古发现的木简中，有粟特语、于阗语和吐火罗语的文书。西夏国书的著作相当丰富，遗存遭帝俄探险队柯兹洛夫（П. К. Кузлов, 1863—1935）于一九〇八年在我国黑城（哈拉浩特，今内蒙古额济纳旗）掠去的不少，我国家图书馆中也有少数的收藏。《北平图书馆馆刊》一九三〇年第四卷第三期是西夏文书专号，载有三个目录，把西夏国书的遗存大部分搞清楚了：

（1）周叔迦著：《〔北平图书馆〕馆藏西夏文经典目录》；

（2）王静如著：《苏俄研究院亚洲博物馆所藏西夏文书目译释》；



(3) 《亚细亚博物馆西夏书籍目录》。

前北平图书馆在入藏大批清代满文文献和图书后，编目列入于《国立北平图书馆善本书目乙编续目》之中。

民族出版社李鸿范（蒙古族）同志说：“藏族的古籍，据说有一万种以上，仅四川省甘孜自治州德格印经院，就有经版二十多万块。满文档案就有一百五十多万件。蒙古文的文献，据内蒙编的不完全的《蒙文图书目录》即有一千五百多种、七千余册。维吾尔文的古籍（包括回鹘文古籍）也有二三百种。彝族的古籍据说估计在万册以上。云南的傣族文字也有千年历史，他们的古籍也不会少。其他至今没有文字的少数民族，有的用汉文或其他民族文字记载过自己的历史或民间文学。有许多是至今还停留在口头相传其历史和文学创作的状态。”

〔乙类〕中的著名者如蒙古斡歌歹合罕在公元一二四〇年用委兀儿字母蒙文写成的《忙豁仑·纽察·脱察安》（蒙古秘史）在明初被用汉文译成《元朝秘史》十五卷。西藏文的重要典籍：黄教祖师宗喀巴之师福幢于公元一三八八年撰写的《西藏王统与佛教历史》；乳毕坚金为西藏圣者米拉日巴（白教即噶居派的第二代祖师，九九二年生，一〇七五年卒）写的传记，均由王沂暖用汉文译出，于一九四九年十二月出版，前者译本书名为《西藏王统记》，后者为《西藏圣者米拉日巴的一生》。

建国以来，由于党的民族政策的贯彻，民族工作的开展，各少数民族的优秀的文学、哲理、历史和科学技术的著作，陆续经过整理，译成汉文。例如，撒尼族的民间叙事长诗《阿诗玛》，十六世纪末到十七世纪初西双版纳傣族著名哲学家和文艺理论家枯巴勐写的《论傣族诗歌》等。西藏医学文献《四部医

典》<sup>①</sup>，也在整理翻译中。

〔丙类〕如辽僧行均所撰《龙龕手镜》四卷，元畏吾儿族人鲁明善撰《农桑衣食撮要》二卷，元西域人辛文房撰《唐才子传》十卷。元朝有好几个著名的西域人的汉文文学家，如诗人萨天锡（都刺）、丁鹤年，散曲名家贯酸斋（云石）等。

〔丁类〕如清代曾用满文翻译了许多汉文要籍，包括《三国演义》等。

**外国人的中文著作** 外国人用中文和我国传统方式写成的著作也应作为有关中国古籍的一个部分来对待。本来，如日本僧人遍照金刚（当我国唐代）著的《文镜秘府论》，日本学者山井鼎和物观（当我国清代）撰的《七经孟子考文补遗》一百九十九卷、唐代波斯裔李珣著的《海药本草》三卷、新罗诗人崔致远的《桂苑笔耕集》二十卷，朝鲜金简规划并撰写的《武英殿聚珍板程式》一卷等等，一向为我国古籍图书目录所著录。朝鲜人用中文来撰写的他们本国的历史如《三国史记》、《高丽史》、《李朝实录》<sup>②</sup>、《朝鲜史略》，日本人用中文著的日本史《吾妻镜》、《大日本史》，越南人的中文著作《大越史记全书》也是历经著录。实际上，这方面的古籍也是相当多的，也得很好地从国外到国内清检一下，参考利用。比如，日本真人元开（即著名文学家淡海三船）用中文写的纪述唐代鉴真和尚东渡行

<sup>①</sup> 参见西藏自治区藏医院：《藏医学〈四部医典〉浅析》，载《西藏研究》创刊号；蔡景峰：《早期藏医学史初探》，载《中华医史杂志》第十卷，第一期。

<sup>②</sup> 在朝鲜民主主义人民共和国金日成主席的关怀下，朝鲜社会科学院民族古典研究所经过十多年的努力，到一九八一年已将《李朝实录》全书一千七百六十三卷从汉文原著翻译成朝鲜文。

迹的《唐大和上东征传》<sup>①</sup>、朝鲜李朝大文学家丁茶山（若鏞，1762—1836）著的《与犹堂全书》，现在都是引人注目的著作。夏瞿禅（承焘）先生选《域外词选》，运用了日本江户时代日下部香的《梦香词》、野村篁园的《秋蓬笛谱》，明治时代森槐南的《槐南集》；越南阮绵审的《鼓柷词》等。

**地图文献的情报** 一九七四年二月一日至十二月三十一日，英国大不列颠图书馆举办“中国日本地图展览”，据《历史研究》一九七八年第二期译载日本《东方学》第五十四期的报道，其中有六幅我国明清时代的地图珍品：（1）《乾坤万国全图古今人物事迹》，明万历癸巳即一五九三年梁辅刻；（2）《坤輿万国全图》，利玛竇（Père Matteo Ricci, 1552—1610）撰，明万历壬寅即一六〇二年刊于北京；（3）《世界图》，毕方济（Père Franciscus Sanbiassi）撰，清顺治五年即一六四八年前后彩色刻印本；（4）《中国图》，卜弥格（Père Michael boym）撰，清顺治九年即一六五二年前后彩色手绘本，兼用汉字与罗马字标出地名；（5）《松江府图》，清顺治十八年至雍正三年即一六六一至一七二五年间彩色描绘，地名用汉字写，经天主教神甫陆续在图上用拉丁文做了标记和说明；（6）《广东省图》，清乾隆四年即一七三九年彩色本版印本。上述的利玛竇《坤輿万国全图》在本世纪三十年代曾经北平禹贡学会印行。

从中国社会科学院考古研究所夏作铭（翀）所长处见到这个展览会的目录和说明书，中国部分共展出地图三十六件，其中有一件是星图，即发现于敦煌的公元十世纪的星图；还有一

<sup>①</sup> 见汪向荣：《〈唐大和上东征传〉考》，载《历史学》一九七九年第二期，《思托撰〈鉴真和尚原传〉述略》，载《中华文史论丛》一九八〇年第二辑。

件是阳玛诺 (Father Manuel Dias the Younger, 1574—1659) 与龙华民 (Father Nicolo Longobardi, 1559—1654) 在一六二三年即明天启三年在我国设计制造的地球仪实物一座，用木材制造，上绘漆图，所绘地形与利玛窦图多有出入。其他还有一五六二年即明嘉靖四十一年海防工事图，一七五三年即清乾隆十八年的河北省粮仓地点图，十八世纪时手绘之大运河路线图，同时期手绘之江西省地图等等。

在这个展览会外，从其他资料中所得到的信息有：

(一) 南宋崇安人陈元靓曾著一书曰《博闻录》，久已亡佚，只在《岁时广记》、《农桑辑要》及《永乐大典》残存各卷中略存佚文。人们也不知道《博闻录》中刻有地图。但在日本久迹文库旧藏竹本氏所藏钞本隋萧吉著《五行大义》中却混入了一叶《博闻录》中的“岳渎海泽之图”<sup>①</sup>。

(二) 明、清时代，坊肆刻印了很多的供应客商旅行时备用的里程指南（《华夷风物商程一览》之类），以及坊木日用类书（《四民便览》、《万宝全书》之类）中的地舆门中，往往插印地图。美国哈佛大学卜正民教授 (Prof. Timothy Brook, 加拿大人) 从日本各文库中通索以后，写有《明清的里程书》一文，载于《清史问题》第四卷第五号中。<sup>②</sup> 日本大阪大学斯波义信教授又就山口大学所藏明崇祯刊本《新刻客商一览醒迷天下水陆路程》一书做了专题的论述。<sup>③</sup>

① 海野一隆：《中国における歴史地図の変遷》，載《唐・宋時代の行政・経済地図の作制研究成果報告書》，一九八一年三月大阪大学出版。

② Timothy Brook: Guide for vexed Travelers: Route Books in the Ming and Qing, "Ch'ing-shih Wen-ti" (清史问题), Vol. 4, No. 5.

③ 载见《森三树三郎博士颂寿纪念东洋学论文集》。

就以上情况而言，我们对于古籍中的地图文献部分还需要做广泛的清查工作，登录总帐。

**出版社以外单位刊印的古籍** 有大专学校刊印的，有图书馆刊印的。前者如上海同济大学建筑系在一九七九年影印了江南香匠香山姚承祖（一八六六至一九三八）的《营造法原图》<sup>①</sup>。广州华南农学院在一九七八年刊印了清初张文凤著《农书》、清代中期沈潜著《蚕桑说》、朝鲜人徐有榘的汉文著作《种薯谱》。厦门市图书馆在一九八〇年刊印了清乾隆间厦门名士黄曰纪辑的《嘉禾名胜记》二卷。上海图书馆一九八〇年影印了元朝廷祐刻《大学》、后至元五年印本的《农桑辑要》；前此，又于一九六二到一九六三年影印了多种馆藏孤本的古农书，如明钞本《分门琐碎录农艺卷》、明钞本《稼圃辑》、清刻本《浦溲农咨》等。香港中文大学图书馆影印了香港敏求精舍所藏宋刻《文苑英华》卷二〇一至二一〇，明刻本附有汝文淑摹钱叔宝原图的《西厢会真传》，清檀萃著《楚庭稗珠录》六卷等。类如这样的古籍新印本，因非出版单位所出版<sup>②</sup>，往往容易疏于采集登录，所以应当特别做好讯息联系的工作。

**日本和朝鲜播刻的中国古籍** 日本和朝鲜历来都刻印过不少的我国古籍。他们有一些早期刻印（或活字排印）本已成为稀有的珍本。这些早期刻本依据我国的旧本做底本，具有校勘的价值，也有的是接近于我国某种古籍的原来面貌。《七经孟子考文补遗》中运用了该国足利学印行活字版本的《周易》、《礼

---

① 《营造法原》的文字叙述部分，经北京建筑工业出版社于五十年代后期印行。

② 在国家出版局版本图书馆编制的《古籍目录》是不加采录的。

记》、《论语》、《孟子》。阮蕃台作《十三经注疏校勘记》亦加以引用。《四部丛刊初编》景印《论语集解》十卷，用日本正平甲辰（当我国元顺帝至正二十四年，公元一三六四年）刊本为底本；景印《群书治要》五十卷用日本天明七年（清乾隆五十二年，公元一七八七年）尾张刊本；景印《白氏文集》七十一卷用日本元和戊午（明万历四十六年，公元一六一八年）活字本；景印《皇元风雅》前后集共十二卷用高丽翻元刊本。至于《桂苑笔耕集》二十卷本系新罗诗人的汉文创作，当然是用高丽刊本景印。

还有的书籍是我国已经失传了的。最著名的一件事就是梁皇侃《论语义疏》十卷自南宋乾、淳以后失传，然在日本迄有唐时旧本流传，清乾隆时修《四库全书》，乃“得之市舶，献于天禄”，《四库总目》遂有“发其光于鲸波鲛室之中，藉海舶而登秘阁，殆若有神物护河”之语<sup>①</sup>。清季黄遵宪更就日本所传郑康成注《孝经》作如下的论证云：

“《宋史》称僧裔然献《郑注孝经》，陈振孙《书录解題》之后，不复著录。日本天明七年，冈山挺之得之《群书治要》中。考《治要》采书，不著撰人；其定为郑注者，殆相传云尔。或挺之据陆氏《释文》定之也。郑注《孝经》不见于《郑志》目录及赵商碑铭，唐人至设十二验以疑之。然宋均《孝经纬注》引郑《六艺论》序《孝经》有云：‘玄又为之注’。《大唐新语》亦引郑《孝经序》。均《春秋纬》又注云：‘为《春秋》、《孝经》略说’，是皆作注

<sup>①</sup> 《四库全书总目提要》卷二五。

之证。此注既与《释文》所引郑注合，文贞之书，日本珍弃，具有源流，且海东学者尚无伪撰古书、欺世盗名之习，决非贗鼎，可宝贵也。”<sup>①</sup>

日本宽政、享和两朝（当我国清仁宗嘉庆之世），天瀑山人念“唐、宋以还之书佚于彼（中国）者，不为眇也。其独存于我者，而我或致遂佚，则天地间无复其书矣，不已可惜乎！”因而汇集《五行大义》、《乐书要录》、《两京新记》、《文馆词林》、《难经集注》等中国佚书十七种，用活字版刷印为《佚存丛书》六帙。至于《论语义疏》和《群书治要》因已经我国传刻，不复列入。

日本历来刻印（或用活字版排印）了多少中国古籍，现存的有多少，日本的书志学兼版本学者长泽规矩也（Kikuya Nagazawa, 1902—1982）做了很好的清查、编目工作。在一九五六年（日本昭和三十一年）编《日本翻刻本汉籍目录长编》，以油印本问世。<sup>②</sup>后来又补充了而正式刊行，名为《和刻本汉籍分类目录稿》，于一九七七年（日本昭和五十二年）由东京汲古书院出版。此目采用我国的传统书目四部法分类著录，登记项目有书名、卷数、作者、刊刻者、开本、册数等项。

古代朝鲜所得我国典籍至富，自昔有求中土佚书于高丽之事。郑麟趾《高丽史·宣宗世家》辛未八年（当我国北宋哲宗元祐六年，公元一〇九一年）载：“六月丙午，李资义等还自宋，奏云：‘帝闻我国书籍多好本，命馆伴书所求书目录授之。乃曰，

① 清光绪五年刊本《日本杂事诗》。

② S. Y. Teng (邓嗣禹): *Japanese Studies on Japan and the Far East*, p. 373.

虽有卷第不足者，亦须传写附来。”后开求书目录，起自《百篇尚书》、《荀爽周易十卷》而下，具列一百二十八种。

至于日本，也有求中国典籍于朝鲜之事，构成了一种文化交流上的三角关系。《李朝孝宗实录》五年甲午（当我国清世祖顺治十一年，日本后光明天皇承应三年，公元一六五四年）载：“冬十一月癸巳，日本遣差倭平成政求《仪礼经传通解》、《中庸衍义》、《医巫间集》、《性理群书》、《张南轩集》、《资治通鉴》……命礼官议之。礼曹启曰：‘倭差所求十四件书册，经乱之后，或有未及刊行者，请随其所有而赐之。’从之。”

朝鲜刊印中国古籍，尚无类如日本的总帐编印出来，但是可以利用以下三种图书目录来存其梗概：一是南朝鲜国立汉城大学东亚文化研究所于一九五六年印行之《奎章阁图书韩国本总目录》。奎章阁为朝鲜李朝正祖（一七七七至一八〇〇）建立的皇家图书馆，搜集中国本古籍以及朝鲜复刻汉籍十分丰富。日本帝国主义于一九一〇年占领朝鲜后，奎章阁藏书被完整地保存下来，移置在京城帝国大学（现名汉城大学）内，仍以奎章阁命名。二是日本占领朝鲜时期，总督府编印的《朝鲜图书解题》。三是日本东洋文库于一九三九年刊印的《东洋文库朝鲜本分类目录》，此目著录了朝鲜印本的汉籍，还附有越南所印汉籍目录。

**三类历史资料应受到保护** 在古籍小组会议上，谭季龙（其骧）教授呼吁对于三类历史资料应寄予重视而加以保护，因为它们曾受到摧毁而大量损失。这三类是：（1）家谱，（2）鱼鳞图册，（3）缙绅录。它们是研究我国封建社会时期社会结构和社会经济形态的重要参考材料，（1）、（3）又是检索人物行迹的丰富资料，（1）还被利用来做遗传学和优生学研究的史料。



上海图书馆顾起潜（廷龙）馆长说，该馆收藏家谱有一千多种，其来源大多是当初华东大区土改时从地主家庭没收的文物上缴到华东军政委员会文化部时所得，经郑西谛同志通知勿以废纸处理而得抢救保存。在十年动乱中，这一收藏遭到批判，好不容易才保存下来。缙绅录在上海图书馆有清代光绪一朝连续的逐年版本收藏，只稍微缺少一点。鱼鳞图册亦略有收藏，但曾被视为藏“变天帐”来批判而几濒于危。编著《中国历代户口、田地、田赋统计》一书的广州中山大学教授梁方仲生前曾到上海图书馆要求阅看鱼鳞图册。

北京图书馆藏有明万历年间的《缙绅便览》、《宦林各览》、清顺治时期的《缙绅册》、乾隆时期的《满汉爵秩》、《缙绅全本》、《仕籍全编》、《缙绅全书》等。

中国人民大学清史研究所戴逸教授说，“美国家谱学会所藏我国家谱有四千五百种，藏量之丰，在全世界首屈一指。国内近几十年来家谱多遭焚毁，应复制携回。”<sup>①</sup>上海复旦大学朱东润教授是著名的历史人物传记的作家，根据他对历史人物家族关系研究的经验，也呼吁要提倡保存好家谱资料。

**域外中国古籍的收藏** 因为我国的古籍历来播散海外，不仅是东亚近邻国家多有我国典籍，即欧美国家也有丰富的收藏，其中不乏在我本土反而失传之书与未见的版本。因此当国内的古籍普查工作完成、清帐列出之时，还需要核对外国图书馆与私家收藏的中国古籍目录与纪录，为“中国现存古籍总目”做好最后一道补充工作。

我们已有这样的经验：徐光启的《庖言》一书，因为在清

<sup>①</sup> 《古籍整理的五点建议》，载《文献》第十辑。

代被列为禁书，国内久已无可迹踪，但是在巴黎法国国家图书馆中却有收藏，它是当时由法国传教士带回去的。至一九三三年，光启裔孙徐若瑟（宗泽）司铎从巴黎摄回照片，由天主教上海土山湾印书馆排印出版，才在国内重行。徐光启的另一著作《诗经传稿》的清康熙十二年刻本，也只在英国牛津大学图书馆中有藏本。<sup>①</sup> 宋舒州刻本《王文公文集》仅存的孤本，一百卷书的半部曾在国内而为江安傅沅叔（增湘）摄存玻璃版，其另外半部则早已流入日本而为皇室图书馆（宫内省书陵部）所收藏。我们在一九六二年影印这部前所未见的《王文公文集》一百卷全书时，其中的五十卷是从日本摄回照片拼合的。

日本宫内省书陵部、内阁文库、东京静嘉堂文库、足利学校遗迹图书馆所藏中国古籍善本甚多，京都大学人文科学研究所、东京大学东洋文化研究所、神户大学图书馆则收藏中国古籍的数量至丰。<sup>②</sup>

美国国会图书馆收藏中国古籍善本约有二千多种；哈佛大学哈佛燕京图书馆所藏中国宋、元、明版善本书也很多，还有明、清两朝的手抄本书籍一千多种，拓片三百多件，地方志入藏者三千五百多部。芝加哥大学远东图书馆藏有少量的敦煌卷子、公元九七五年（宋开宝八年）刻印的《陀罗尼经》以及得自我国李崇同和劳福的藏书，其中有一六四四年（清朝开国之年）以前古刻本与手抄本书，中间有天一阁流散的藏书。

---

① 见向达：《记牛津所藏的中文书》，（载《唐代长安与西域文明》）。又，久佚的徐光启著作，近来在国内又发现一种，即《考工记解》二卷，清抄本藏于上海复旦大学图书馆。

② 参见吴枫：《中国古典文献在日本的流传》，载《社会科学战线》一九八〇年第四期。

美国新泽西州普林斯顿大学的格斯特东方图书馆馆藏中，有中国古医书一千一百六十种，是西方这类图书资料中的最大收藏者。这批图书的来历，据胡适生前说，是本世纪初年（我国清光绪的季年）一个曾经双目失明的美国百万富翁格斯顿氏所捐赠，并且捐款修建了这所图书馆。美国及欧洲的眼科名医都不能治好格斯顿的目疾，后来他听说中国天津有位中医能妙手回春，抱着姑且一试的心情作为旅游来到华北，竟然得以重见光明。从此他对中国传统医学由衷钦佩，就大购中国医书，后来全部捐赠给了普林斯顿大学。按照这个情况，以及为时尚早这两点来推断，格斯顿所广事搜购的中国古医书中，可能有后来稀见的品种和版本混在里面，尽管他是“盲目地”购求的。这个收藏值得我们古籍工作者和医学工作者共同注意。

**需要建立外文译本古籍书库** 众所周知，我国的优秀古籍也是世界人民的贵重文化遗产。各国人民历来重视这份瑰宝，文、史、哲、科四个方面的中国古典名著，曾被用各种文字译刊。这许多译本，无疑应为我们古籍工作者所十分关心，不但需要了解清楚，编制清目，还有必要建立一个专业的书库，把各种文本的译著都收集起来，以供学术研究和古籍工作者作为广泛了解情况的参考，同时也能成为中外文化交流的见证以及增强民族自信心的教育工具之一。

略举一些译书的事例，那是远远不够完备的。我国古籍精华之被译成外国文字者，以日本为最早而最多。朝鲜因为它的国字“谚文”创始于公元十五世纪中期李朝世宗时，原来系通用中国汉字，故翻译中国古籍较迟。近年日本出版家常有成套的中国古典名著的翻译出版计划，故一些基本汉籍名著都有了日本译本。例如六十年代到七十年代东京明治书院连续出版一

套《新译汉文大系》，经、史、子、集四部要籍基本收译齐全。七十年代东京集英社又出版一套《全译汉文大系》，有的书是《新译》已收译的，比如《左传》、《孟子》、《文选》；也有是前者未收译的，比如《周易》、《山海经》。东京平凡社有一套《中国古典文学大系》，又有一大套《东洋文库》。《文库》收录日本本国及收译东方各文明古国的传诵典籍，其中全书译述的我国古籍精英，选抉标准又别具一格，译者亦皆为能手，其已出者（书名后注的数字指《文库》的册序）如：《战国策》三卷，64，74，86；《天工开物》，130；《法显传·宋云行纪》，194；《荆楚岁时记》，324；《燕京岁时记》，83；《西学东渐记》，136；《日本杂事诗》，111；《盐铁论》，167；《论衡》，46；《明夷待访录》，20；《梦溪笔谈》三卷，344，362，403；《历代名画记》二卷，305，311；《搜神记》，10；《酉阳杂俎》五卷，382，389，397，401，尚有一卷未出；《唐诗三百首》三卷，239，265，267等等。

郦道元《水经注》是一部地理科学名著，文笔亦极优美，译为外文，良非易事。森鹿三教授主译、由东京平凡社收入《中国古典文学大系》的日文译本，兼译、兼校、兼注，有许多卓有见地的论证，如考释《河水注》“条三弥”为私河条国的一个大富豪之名，“三”字不应改为“王”字，列举《北堂书钞》及《太平御览》引支僧载《外国事》为证。我国的郦学专家陈桥驿亟称此译本之善。<sup>①</sup>

用欧洲文字翻译我国古籍，首先是西方传教士对《四书》、

---

<sup>①</sup> 陈桥驿：《评森鹿三主译〈水经注（抄）〉》，载《杭州大学学报》十一卷四期。

《五经》的翻译，因为他们要了解中国的传统思想情况和社会风习状态。在客观上就起了向西方人介绍中国古代文献的桥梁作用。著名的意大利传教士利玛窦在一五九四年（明朝万历二十二年）就把《四书》译成拉丁文。法国司铎金尼阁（Père Nicolas Trigault, 1577—1628）在一六二六年（天启六年）把《五经》译成拉丁文。法国司铎宋君荣（Père Antonie Gaubil, 1689—1759）把《易经》、《书经》都译成了法文。

中国史籍的译述，法国十九世纪的汉学大师雷慕沙（J. P. A. Rémusat, 1788—1832）译注了法显的《佛国记》，未毕而卒，由其大弟子儒莲（Stanislas Julien, 1799—1873）完成出版。儒莲再接再厉，又于一八五三年把《大慈恩寺三藏法师传》译成法文；一八五七年至一八五八年把《大唐西域记》法译。他还法译中国古典文学和科技名著，后面将要提到。

现代英国汉学大师、牛津大学老教授修中诚（E. R. Hughes）把《史记》的纪、传译成了英文。《老子道德经》在伦敦有过三个英译本先后问世：第一个是瓦莱（A. Waley）译的，一九三四年出版；次之为朱太谷译本，一九三七年出版；至一九五四年又有杜文达克（J. J. L. Duyvendak）所译、列入《东方哲人丛书》的本子出现。美国纽约在一九四八年出版了林语堂的英译文。法文译本很早由戴遂良（L. Wieger, 1856—1933）译出，于一九一三年在我国河北省献县的教会印书馆中印出。一九八一年，埃及开罗出版了阿拉伯文译本。戴遂良还把《庄子》和《列子》的一部分译成法文，在献县印出。现代的英国汉学家哈龙（Gustav Haloun）把《管子》英译。据李约瑟博士（Dr. Joseph Needham）说，哈龙的译稿尚未出版。

《离骚》在一八七〇年有耶稣会士法国神甫德理文的译本。

本世纪在国内有两个英译本，一本是二十年代由厦门大学林文庆译的，一本是五十年代由北京外文出版社组织翻译的。李白、杜甫的诗篇，欧洲各国多有选译之本。儒莲用法文翻译多种元曲。一八三二年译《灰阑记》和《西厢记》，一八三四年译《赵氏孤儿》。德理文用法文翻译了《今古奇观》中的十一个故事。一九八一年十一月，《红楼梦》在巴黎出版了二卷本的法文版，李治华与其法国夫人雅克琳·阿雷扎伊斯译，轰动了法国文学界。先是，北京外文出版社出版了杨宪益和他英国夫人格拉黛·杨（Gladys Yang）的英译二卷本，同样成为英语文学宝库中的名著。

我国的古典科学名著，很早并且很广泛地受到欧洲和日本的重视，并且不断地有各国文本翻译出现。其中有三部书最为突出，就是《本草纲目》、《天工开物》和《洗冤集录》。

（一）法国杜赫德（Jean Baptiste du Halde, 1674—1743）所编的、在一七三五年出版于巴黎的《中华帝国全志》（Description de l' Empire de la Chine）的第三卷中，就已把《本草纲目》卷首中的一部分摘译成法文。法国学者范特蒙德（J. E. Vandermonde）在一七三二年由华返法后将《本草纲目》的金石部译成法文，至一八九六年刊行。上述的《中华帝国志》在一七四七年至一七四九年全部译成德文，在德国罗斯托克埠出版；一七三六年，《中华帝国志》译成英文，以《中国通史》之名在伦敦出版。于是《本草纲目》卷首中的一部分又有了英、德文译本。本世纪初，英国医药学者伊博恩（B. E. Read）在北京协和医院和上海雷士德医学研究院任职时，对《本草纲目》的药物作了较全面的介绍和研究，译写英文著作多种，在北京出版。他在上海时，彩绘《本草纲目》药物图成套，在上海解放

前带到香港后病逝，彩图下落不明。

朝鲜在李朝正祖（1777—1800）时编写的《本草精华》，就是按《本草纲目》来节写的，附有朝鲜文谚解。

日本国是迄今为止将《本草纲目》全书译为国语的国家，并且全译过两次。此项工作开始于昭和四年（公元一九二九年），由春阳堂聘请著名汉学家铃木真海翻译，书名为《头注国译本草纲目》，共十五卷，至昭和九年（一九三四年）出齐，至昭和四十八年（一九七三年）又着手新的修订增补，聘请药学、生物学各方面专家十四人包括木村康一、藪内清、宫下三郎、北村四郎在内进行校定，以《新注校定国译本草纲目》之名问世，至昭和五十四年（一九七九年）出齐，被誉为目前《本草纲目》国外译本中最好的版本。<sup>①</sup>

（二）从上世纪三十年代以来，《天工开物》的部分内容就已陆续被译成法文、英文、德文，但没有一部西方语文全译的《天工开物》。一八六九年，法国汉学家儒莲将其所译《天工开物》中有关工业各卷集中起来，以单行本发表，题为《中华帝国工业之今昔》（*Industries anciennes et modernes de l'Empire Chinois*）。但这还只是摘译本，因它不包括《天工开物》中的农业部分，即使工业部分亦未全文翻译。《天工开物》的欧洲文全译本是美国宾州大学教授任以都和她丈夫孙守全合译的英文本，于一九六六年由宾夕法尼亚州州立大学出版社出版，同时也出版了英国伦敦版。任以都教授是我国老一辈的著名科学家任鸿

<sup>①</sup> 潘吉星：《关于李时珍（本草纲目）外文译本的几个问题》，载《中医杂志》一九八〇年第三期；《〈本草纲目〉在朝鲜的传播》，载《情报学刊》一九八〇年第二期。新士英：《〈本草纲目〉传日及其影响》，载《中华医史杂志》一九八一年第十一卷第二期。

隼（1888—1961）的女儿。

日本文全译本《天工开物》是京都大学人文科学研究所中国科学技术史研究班主任藪内清博士(Kiyoshi Yabūati, 1906—)领导翻译的，初版在一九五二年由东京恒星社出版。至一九六九年，又经修订，收入东京平凡社出版的《东洋文库》中。<sup>①</sup>

（三）据中国医科大学法医教研组贾静涛大夫说：南宋宋慈撰的《洗冤录》在鸦片战争之后传入欧洲，加以翻译或介绍的，“有荷兰(C. F. M. de Grijs 译本，一八六二年)；德国(Breitenstein 译本，一九〇八年；Hoffmann 译本)；法国(节译本，一七七九年；Martin 译本，一八八二年)；英国(H. A. Giles 译本，一八七三年)等共有四国六种译本。”在朝鲜和日本流传的我国法医学著作是元代人王氏所作的《无冤录》，朝鲜有音注及用谚文(朝文)翻译的三种版本，日本有新注及日译的七种版本，故“我国法医学书籍在国外共有六国十六种版本及译本。”<sup>②</sup>

一九八一年，美国米契根大学中国研究中心又出版了麦克奈特(Brain E. McKnight)的英文新译本，为席文博士(Dr. Nathan Sivin)任总主编的《东亚科学、医学与技术丛书》中的一卷，英国李约瑟博士和鲁桂珍博士撰“前言”，认为这个精确的译本打开了在西方用现代法医病理学的知识来检验中国传统的刑侦技能的大门，麦克奈特的成就使人们为十三世纪世界上最早的法

---

① 潘吉星：《〈天工开物〉版本考》，载《自然科学史研究》第一卷第一期；《明代科学家宋应星》第十章《国际影响》，一九八一年科学出版社出版。

② 《中国古代法医学发展史》，附载于上海科学技术出版社刊印的《洗冤集录》后。又，贾静涛：《中国古代法医与刑侦书籍在朝鲜与日本》，《中华医史杂志》第十一卷第三期。



医学家中国宋慈的光辉业绩欢呼致敬。<sup>①</sup>

最近的讯息：英国女学者白馥兰 (Ms. Francesca Bray) 受英国皇家学会的委托，正在将我国六世纪时的农业科学名著《齐民要术》译成英文。联合国教科文组织 (Unesco) 则要求我国提供先秦时代的工艺技术科学名著《考工记》的现代汉语译本，使他们据以转译联合国通用的六国文字 (包括中文) 中的五国文本，准备出版六国文字版本的《考工记》。<sup>②</sup> 中国科学院自然科学史研究所严敦杰教授告我，元朝的工艺技术科学名著《梓人遗制》(残卷) 已经西德纺织技术史研究专家库恩博士 (Dr. Dieter Kuhn) 译成了德文出版，还附有专文论述中国的织物流提花技术的演进历史以及对专门名词作出解释。

**结语** 古籍整理出版的后勤工作，放在我们面前的，一个是需要集中力量的、带突击性的、希望能在较短期内完成的“清家底”的普查工作；另一个是长期性的情报工作，由图书馆、文物单位、图书采访征集与情报系统、科研单位、大专院校、出版单位、学者以及广泛的关心人士的通力协作，随时把新的情况互通信息，交流分析成果。后者需要有个信息中枢，担负输入、存储、运算 (判断) 和输出的机能。中华书局多年来做了很多的卓有成效的工作，并且有份《古籍整理出版情报》作为“介质”，起了很多的作用。上海古籍出版社近年也在这方面做了不少工作。这对于信息中枢的逐渐形成赋予了良好的条件。

---

① 一九八一年十月，席文博士来我家过访，以此新译本为赠。

② 儒莲的学生毕欧 (E. Biol. 1803—1850)，曾把《考工记》全文译成法文，早死后由儒莲在一八五一年为之刊印。联合国教科文组织现在是要做更精确的多种语文的翻译。

**作者简介：**胡道静，1913年生。国务院古籍整理出版规划小组组员，上海人民出版社编审、上海华东师范大学图书馆学情报学系（图情系）顾问兼研究生导师，国际科学史研究院（International Academy of History of Science, IAHS）通讯院士。主要著作有《梦溪笔谈校正》、《农书与农史论集》、《校雠学》、《中国古代的类书》等。《论文集》一书，1990年由日本东京农文协会出版社译成日文出版，书名改为《中国古代农业与博物志考》。

# “十又二公”及其相关问题

张政烺

## （一）秦公钟秦公簋之年代问题

秦公钟、秦公簋铭皆言“十又二公”，自宋以来学者考证纷纭，莫衷一是，今试清理如下。

秦公钟，不知出于何地，北宋庆历（1041—1048）中，叶清臣守长安所得，上之于朝<sup>①</sup>。皇祐元年（1049）自内府降出，使考正乐律官臣图其状<sup>②</sup>，尝模其文以赐公卿。杨南仲为图刻石<sup>③</sup>，因以流传。吕大临《考古图》卷七即据杨本著录器形及铭文。赵明诚亦据杨刻铭文收入《古器物铭》第四（见《金石录》卷十一，今已失传）。薛尚功《历代钟鼎彝器款识法帖》卷七又据赵氏《古器物铭》摹刻铭文。展转翻刻，竟赖以保存。

---

① 《东观馀论》卷上，《秦昭和钟铭说》。

② 《广川书跋》卷四，《秦和钟铭》。

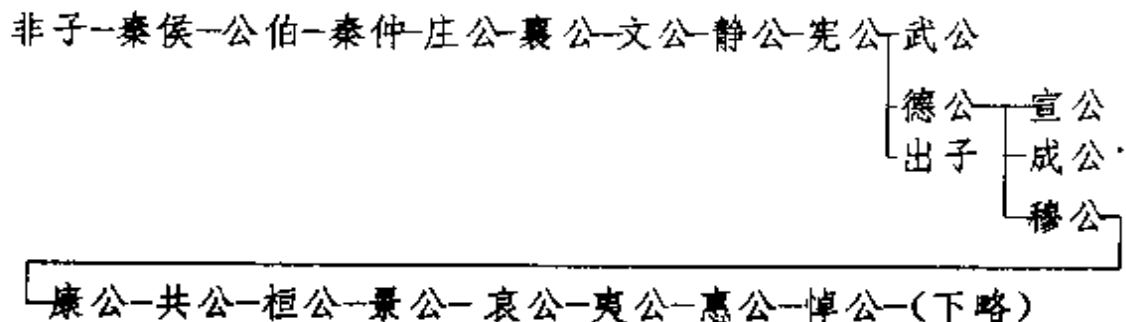
③ 《金石录》卷十一，《秦钟铭》。

秦公钟铭开头几句是：

秦公曰：丕显朕皇祖受天命，毳又(有)下国。十又二公不坠在上，严龚夤天命，保鬻厥秦，就事蛮夏。……<sup>①</sup>

“不坠”后二字原有损伤，早期著录如吕大临，董道、薛尚功皆误释为“上帝”。因此二字不明，学者多置之不理，而读至十又二公止，字句不完，文义不正，对考定年代的工作影响很大。南宋初，翟善年《籀史》卷上释为“在上”，近代孙诒让《古籀拾遗》卷上又加以论证，其说可信，学者多从之。

现在，为了讨论上的方便，据《史记》的《秦本纪》及《秦始皇本纪》卷末所附“序列秦之先君立年及葬处”，作《春秋秦公世系表》如下：



宋代学者对十又二公有种种推测，今按年代先后节引于下。扬南仲云：

秦钟，其铭云十有二公。按秦自周孝王始邑非子于秦

<sup>①</sup> 《考古图》卷七，《秦铭助钟》。

为附庸，平王始封襄公为诸侯，非子至宣为十二世，自襄公至桓公为十二世，莫可考知矣。<sup>①</sup>

这是最早的一家，方法是很客观的，观上列世系表，非子至宣、襄公至桓皆为十三世，而称十二世者，盖因静公早卒未立，或出子童年被杀不称公，故不计其世数。

胡恢云：

《世家》言秦侯至穆公十三世，而中间出子遇杀，岂不得列于世数耶？<sup>②</sup>

这里“世家”二字是“本纪”之误。按《世系表》，秦侯至穆公是十四世，胡恢排除出子乃为十三世，因为他先有钟必秦穆公所作的成见在胸，遂从秦侯始，其所谓十又二公，指秦侯至成公。

欧阳修云：

按《史记·秦本纪》，自非子邑秦，而秦仲始为大夫，……太史公于《本纪》云襄公始列为诸侯，于《诸侯年表》则以秦仲为始。今据《年表》始秦仲，则至康公为十二公，此钟为共公时作也。据《本纪》自襄公始，则至桓公为十二公，而铭钟者当为景公也。故并列之，以俟博识君子。<sup>③</sup>

① 《考古图》卷七，《秦铭勳钟》。

② 《东观馀论》卷上，《秦昭和钟铭说》。

③ 《欧阳文忠公全集》卷一三四，《集古录跋尾》卷一，《秦昭和钟铭》。

欧阳修是北宋极为通达的史学家。他这里提出秦仲至康公、襄公至桓公两说，皆不计静公。

赵明诚云：

……犬戎之难，襄公有功周室，于是平王始封襄公为诸侯，赐之岐以西之地。曰：戎无道，侵夺我岐丰之地，秦遂能攻戎即有其地。与誓，封爵之。襄公于是始国，与诸侯通使聘享之礼。而《诗》美襄公亦以能取周地，始为诸侯受显服。盖秦仲初未尝称公，庄公虽追称公，然犹为西垂大夫，未立国，至襄公始国为诸侯矣。则铭所谓“奄有下国，十有二公”者，当自襄公为始，然则铭斯钟者其景公欤。<sup>①</sup>

赵氏的说法和杨南仲、欧阳修的第二说同，而解释加详。赵氏此说继欧阳修而发，则十二公中亦不计静公。

董道云：

铭曰：秦公“奄有下国”，考秦之先盖秦嬴，受地西垂，为国附庸，至秦仲始大，逮襄公赐岐西地，名在诸侯，其世数可考而知也。今日：丕显皇祖“十有二公”，则秦公不自列于世矣。……自非子始邑则十二公后当为成公，……秦至成公世号为强大，其称受命盖追本所始，而诸侯有国则推大前世，率以公爵自列。……和钟之作，吾知其成

<sup>①</sup> 《金石录》卷十一，《秦钟铭》。

公世矣。<sup>①</sup>

董氏之意，非子至宣公为十二公，作钟之秦公为成公。

黄伯思云：

予按《本纪》，周孝王命非子曰：昔柏翳为舜主畜，畜多息，故有土，赐姓嬴。今其后世亦为朕息马，朕其分土为附庸，邑之秦，使复续嬴氏祀，号曰秦嬴。……以铭所谓十二公考之，若以非子始为附庸，则至成公为十二公（煊按：非子至成公实十四世，或以静公不立、出子贼杀，未计在内），……然据铭云“丕显朕皇祖，奄有下国，十有二公”，言皇祖奄有下国盖谓始有土之君，则当以非子为始，虽曰附庸，盖亦国也。况有周锡命分土之文，得不为奄有下国乎？自非子至成公十有二世，则是钟为成公作无疑矣。又所谓十有二公盖自始祖而下至今为公之数，而欧阳公以为十二公者先公也，而言作钟者为十三世，亦非也。案铭之首称“秦公曰”，则知见为君者固自称公，春秋时列国皆然，不必言先公方谓之公也。<sup>②</sup>

黄伯思是一位极博雅的学者，但在这篇文章中不够慎重，有许多错误。他反对欧阳修“作钟者为十三世”之说，更是无理。铭文首言“秦公曰”，自是作钟者的语气，继言十又二公，则决不会把自己摆在十二公之内，此虽由“不坠□□”句有缺画，文

① 《广川书跋》卷四，《秦和钟铭》。

② 《东观馀论》卷上，《秦昭和钟铭说》。

义不完，黄氏亦欠思考。

秦公簋，1921年甘肃省天水县出土，先后归合肥张氏、大兴冯氏收藏，今藏北京中国历史博物馆。铭文与秦公钟大半相同，学者多以为是一时所铸。铭文开头的一段是：

秦公曰：丕显朕皇祖受天命，丕宅禹迹。十又二公在帝之坏，严糞黃天命，保龔厥秦，就事蛮夏……<sup>①</sup>

各家考证题跋甚多，其牵涉到十二公的摘记于下。

罗振玉云：

予意十二公当自秦侯始，至成公为十二世。成公之后为缪公，作钟与簋者乃缪公也。秦自襄公有功王室，得岐西之地，始与诸侯通使聘享，至缪公益昌炽而称霸焉，故铭文中有利烈桓桓语，铭勋制器当在是时。<sup>②</sup>

秦缪（穆）公是春秋时期的五霸之一，故此说最容易为人接受，一时学者马衡、于省吾等皆从此说。

柯昌济云：

《史记·秦本纪》自庄公以降，襄、文、静、宪、武、德、宣、成、缪、康，共，凡十二公，共公卒，子桓公立，

<sup>①</sup> 《两周金文辞大系》，图127，录288，考释247。

<sup>②</sup> 《贞松堂集古遗文》卷六，13—16页。



是器殆桓公所作也。<sup>①</sup>

容庚云：

余谓秦之称公，自秦仲之子庄公始，历襄、文、宪、出、武、德、宣、成、穆、康、共，为十二公，铸器者乃桓公也。<sup>②</sup>

柯、容两家皆谓铸器者乃秦桓公，十二公始秦庄终共公，而计算方法又不同，容不计静公，柯不计出子。

郭沫若云：

余今得一坚确之证据，知作器者实是秦景公，盖器与齐之叔夷铸钟除大小相异而外，其花纹形制全如出自一范也。叔夷铸钟作于齐灵公中年，秦景公以灵公六年即位，年正相同；用知所谓十又二公实自襄公始列为诸侯始也。此事足证图象研究之不可忽。<sup>③</sup>

郭沫若这个方法最好，断定秦公钟的年代应当结合形制花纹考察，这是最牢靠的办法。

综括各家说，列表如下（见 80 页）：

以下归结为五种说法，主张最后一种说法者最多，其可靠

① 《祥华阁集古录跋尾》丙篇第 37 页。

② 《考古社刊》第六期第 352 页。

③ 《两周金文辞大系·考释》第 248 页。

十二公	作器者	学者姓名
非子至宣公	成公	杨南仲 董道 黄伯思
秦侯至成公	穆公	胡恢 罗振玉
秦仲至康公	共公	欧阳修
庄公至共公	桓公	柯昌济 容庚
襄公至桓公	景公	杨南仲 欧阳修 赵明诚 郭沫若

性也较大。三十年来，宝鸡地区发现了许多秦墓葬群，作过一些发掘工作，可惜都是小墓，缺乏钟，但可以与秦公簋进行比较的材料不少，例如阳平镇秦家沟村秦墓一、秦墓二，所出铜器花纹多与秦公簋相似，簋的形制亦同。<sup>①</sup>利用考古材料来解决秦公钟、秦公簋的年代问题，当是有益的。

## (二) 在帝之坏

《秦公簋》“十又二公在帝之坏”句和《秦公钟》“十又二公不坠在上”句相当。钟铭“在上”二字笔画残缺，北宋释文多作“上帝”，盖起于杨南仲，文理不通顺，欧阳修、赵明诚、董道、黄伯思皆读至十又二公句绝，以下置之不理，这样便成了“奄有下国十又二公”，对于十二公的准确理解有很大影响（例如黄伯思竟把作钟者也算在十二公之内）。南宋初，翟耆年根据残余笔画改释为“在上”，近代极有名的古文字学家孙诒让肯定了这一成果，又加以说明，这一句遂可读通。1978年，宝鸡太公庙出土秦公钟

<sup>①</sup> 《考古》1965年第7期342—344页，图版贰和叁。

八具，铭文有“烈烈昭文公、静公、宪公不坠于上”。<sup>①</sup>这是说秦公的祖宗三代都在天上，命意遣辞和秦公钟相似，证明翟耆年释文是正确的。“在上”二字铜器铭文中常见：

《虢叔旅钟》皇考严在上，翼在下。

《番生簋》不显皇祖考穆穆克哲厥德，严在上，广启厥孙子于下。<sup>②</sup>

上指天上，下指人间。仅言在上不够神气，对于死去的王一定说他在天上和上帝在一起，如：

《敝钟》先王其严，在帝左右。<sup>③</sup>

《鞅簋》〔前文人〕其濒在帝廷陟降。<sup>④</sup>

这两件都是西周王室的礼器，特别指出先王和上帝的关系。又如：

《叔夷钟》虞虞成唐（汤），又严在帝所，尊受天命，刻伐夏司（祀）。<sup>⑤</sup>

这是公元前六世纪中期齐国一位官员所作，所述成汤是商代创

① 《文物》1978年第11期第2页。

② 《两周金文辞大系·考释》127页、第133页。

③ 《两周金文辞大系·考释》第83页。

④ 《古文字研究》第3辑第105页。

⑤ 《两周金文辞大系·考释》第203页。

业之君，故活着“受天命”，死后“在帝所”。《秦公簋》“在帝之坏”和《鬲钟》“在帝左右”的用意相同，而“帝坏”和《馘簋》的“帝廷”、《叔夷钟》的“帝所”构词亦近。

坏字从产不声，王国维释为坏。容庚《金文编》土部坏字下，收三个字，出于《竞卣》、《鄂侯鼎》、《秦公簋》，这个次序是按照年代先后排的。

《竞卣》惟白犀父以成自即东，命戍南夷。正月既生霸辛丑，在𡗗。……①

《鄂侯鼎》王南征、伐角口，惟还自征，在𡗗。……②

𡗗即𡗗，皆地名，王国维谓“殆即大坏”，③学者多从之。𡗗字《说文》中两见，卷五下𡗗部以为部首，即郭字；卷十三下土部又以为墉字古文，郭与墉字义相同（近代口语犹呼郭为墉城），仅读音歧异。古代城郭皆以土筑，故从𡗗之字可改从土，《金文编》卷十三土部之塙、堵、埜、城，等字均有其例，《说文》卷十三土部，垣、堵、城籀文皆从𡗗，可见西周从𡗗之字籀文因袭不变，小篆皆改从土。这适合汉字简化的规律。秦公簋𡗗字所从之产，处于由𡗗变土之中间形态，究竟读𡗗或读土还不敢定，惟“不”是声符，字当读坏，则无可疑。𡗗是城垣，坏字本义当依此求之。

《礼记·月令》孟秋之月“修宫室，坏墙垣，补城郭”，又孟冬之月“坏城郭”，郑玄注：“坏，益也”。这个坏字后世都写

① 《两周金文辞大系·考释》第66页。

② 《两周金文辞大系·考释》第107页。

③ 《观堂别集补遗》，《鄂侯驭方鼎跋》。

作培。培是动词，墙垣城郭需要培修，转化为名词，培即墙垣城郭之义。《国语·晋语九》“赵简子使尹铎为晋阳，曰：必堕其垒培”，垒是营壁，培是垒上增高的土墙。《淮南·齐俗》“凿培而遁之”，《注》：“培，屋后墙也”。《汉书·扬雄传》“或凿坏以遁”，《注》：“坏，壁也”。从这些材料看，坏就是墙垣。

最后说一下“帝之坏”和十二公的关系。甲骨文、金文中所见之帝常是上帝。上帝住居天上，是无形的也是有形的。古人在北极附近找到一颗星称为帝，周秦间人认为就是天极星。天极也称北辰，《论语·为政》：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”。帝也就是天上的政治领袖，《史记·天官书》：

中宫，天极星，其一明者太一常居也。旁三星，三公，或曰子属。后句四星，末大星正妃，餘三星后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫。

《正义》说“太乙，天帝之别名也”，这个注解是对的。问题接着就来了，匡卫十二星是否十二公的位置，紫宫是否“帝之坏”？我看不是。紫宫的场面太小了，里边最亮的星不过三四等星，不惹人注意，除非天文学专家理会不到它们，而匡卫十二星事实上是十五个小星，数目也不合。《步天歌》首紫微垣，似可与“帝之坏”相比附，但成书的年代太晚，于古无征。十又二公的位置应当另作解释。

### （三）法天之数

自宋代以来，许多学者，包括几位著名的史学家，对十又

二公的考证颇费心思，成绩是很大的。问题是否解决了呢？没有。各家所定十二个秦公，起止虽不相同，但有一点是相同的，即皆认为由某一个显赫的秦公开始，经历十二世，其下一世也是一位不平凡的统治者作此铜器。这是一种典型的史学考证方法，但是对研究古代中国史却不一定能解决问题。

现在首先要问为什么说十又二公，十二这个数目字是怎么来的？先看儒家者言，也就是传统的说法。《左传·哀公七年》子服景伯说：

周之王也，制礼上物不过十二，以为天之大数也。

杜预注：

天有十二次，故制礼象之。

经文只说十二为天之大数，《杜注》说天之大数由于天有十二次，这应当分开来看。前一点是古人共同的意见，后一点则是一家的解释。杜预是西晋时人，通天文历法，“十二次”是天文学家的术语。《逸周书·周月》：

日月俱起于牵牛之初，右回而行，月周天进一次而与日合宿。日行月一次而周天历舍于十有二辰。终则复始，是谓日月权舆。

这里两个次字即十二次的次。次是岁星所在的位置。《国语·晋语四》说“文公在狄十二年”为“蓄力一纪”，《左传·襄公九

年》说“十二年矣，是谓一终，一星终也”，古人认为岁星（即木星）十二年绕天一周，每年所在的位置叫作一次，故周天有十二次。但是，十二年绕天一周这个周期太长，一般人不会留心每年岁星怎样移动，十二次在非天文专业人员的头脑里不会形成一个概念，因此也就不大可能把它当作天之大数。古人最早知道的是一年有十二个月，十二是天之大数首先是从十二月来的。《史记·天官书》：

斗为帝车，运于中央，临制四方，分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系於斗。

北斗七星在紫宫之外，由于光亮度大，形状奇特，华北一带广大农村人民几乎没有一个人不认识它的。斗口永远向着极星，环绕周天恰好一年。古人很早就注意到这一点，《夏小正》：

正月，斗柄悬在下。

六月，初昏斗柄正在上。

七月，斗柄悬在下则旦。

每月斗柄所指皆有固定位置，这样自然把周天分成了十二个部位，构成“帝之环”。

《周礼·春官·宗伯》：

冯相氏，掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其叙事，以会天位。

岁、月、辰是三种东西，运行的方法也不一样，但其为十二之数则同，凑在一起，数量的增多，使十二为天之大数这一观念更加确立。儒家经典中常可看到“制礼上物”采用十二之数是取法乎天的议论。《礼记·郊特牲》：

祭之日，王被袞以象天，戴冕璪十有二旒，则天数也（郑玄注：天之大数不过十二）。乘素车，贵其质也。旒十有二旒，龙章而设日月，以象天也。天垂象，圣人则之，郊所以明天道也。

《礼记·深衣》：

古者深衣盖有制度，……制十有二幅以应十有二月。

从天子祭天之服，贵族闲居之服，到庶人的礼服，都要在十二这个数目字上做文章，这便是法天之数。

《礼记·礼运》：

五行之动，迭相竭也。五行、四时、十二月，还相为本也。五声、六律、十二管，还相为宫也。五味、六和、十二食，还相为质也。五色、六章、十二衣，还相为质也。

《礼运》托言孔子，实汉代人著作。这一段是在宣传五行学说，播五行于四时而生十二月，播五声于六律而生十二管，播五味于六和而生十二食，播五色于六章而生十二衣，观其根本的东西，月、管、食、衣，皆以十二为纪，这把十二之数提到理论



高度，把它看作自然规律。

古代儒家以外的典籍也常见十二之数，这主要是阴阳家，有一些则或多或少受阴阳家的影响，今不细说。

《楚辞·天问》：

天何所沓？十二焉分？日月安在？列星安陈？（王逸注：沓，合也，言天与地合会何所？十二辰谁所分别乎？……）

古人相信天圆地方，天和地是怎样接触的呢？天上的十二位是怎样划分的呢？《天问》是屈原呵壁问天之作，战国时人在壁画中怎样表现周天十二位这种场面，已不可见。1942年，长沙子弹库战国楚墓出土楚帛书<sup>①</sup>，在一幅方整的帛上，四周有文字和图画，中间写着两段文章。第一段直行写共八行，第二段倒过来即逆行写，共十三行。一顺一倒左右相对，极似宋代人所作太极图，大约这里也寓有阴阳之意。四周每边分为三区，共十二区，画着十二个不同的神怪。左方是春，上方是夏，右方是秋，下方是冬，皆见于文字。按这次序从左方下一区起，先逆书，到上方又右转，回环写出十二个月名（像《尔雅·释天》的“月名”，“正月为陬，二月为如……十二月为涂”）及关于每月的宜忌问题的文字<sup>②</sup>。我们知道楚国用夏正，以建寅之月为岁首，故起左方下，则十一月在下方正中为子，五月在上方正中

<sup>①</sup> 《文物》1964年第9期8—20页及附图二页。

<sup>②</sup> 郭沫若《古代文字之辩证的发展。三、周代的金文及其他文字》，见《考古学报》1972年第1期。

为午，二月为卯，八月为酉，左右相对，这个位置和旋行的方向，非常清楚。研究楚帛书的论文和专书很多，我见到的却很少，我所见的几种都把它方位放颠倒了，非常可惜。用楚帛书可以解释《天问》“天何所沓？十二焉分”两句，也可以解释《吕氏春秋》的结构，吕不韦著书的意思和楚帛书是相同的。《史记·吕不韦传》：

吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言（《索隐》：“十二纪者，记十二月也，其书有《孟春》等纪”），以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。

十二纪今在八览六论之前，似是后人移动，其《季冬纪》之末，吕不韦有“序意”云：

良人请问十二纪，文信侯曰：尝得学黄帝之所以诲颡项矣。爰有大圆在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地，凡十二纪者所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非、可不可无所遁矣。

古人相信天圆地方，天是半个圆球，地是一方平板，平板托着半球，四周略有赢余，像楚帛书一样可以画出十二个神灵，写出十二月宜忌。八览六论相当于楚帛书中间的一倒（十三行）一正（八行）两段文字，十二纪相当于四周的十二月。《礼记·礼运》言“故圣人作则，必以天地为本，以阴阳为端，以四时为

柄”，其意相似。

司马迁很重视《吕氏春秋》这部书，《吕不韦传》外、《十二诸侯年表叙》、《太史公自序》及《报任少卿书》，皆反复言之。其作《史记》十二本纪也深受影响，刘勰《文心雕龙·史传》：

爰及太史谈，世惟执简；子长继志，甄序帝绩；比尧称典则位杂中贤，法孔题经则文非元圣，故取式《吕览》，通号曰纪。

刘知几《史通·本纪》：

昔汲冢竹书是曰《纪年》，《吕氏春秋》肇立“纪”号（其书有十二纪），……及司马迁之著《史记》也，又列天子行事以本纪名篇。

过去的文史学者多认为《史记》的十二本纪是仿《吕氏春秋》的十二纪，可见司马迁是先定下十二纪之数，再写内容。《史记》十二本纪是：

五帝本纪第一

夏本纪第二

殷本纪第三

周本纪第四

秦本纪第五

始皇本纪第六

项羽本纪第七

- 高祖本纪第八  
吕太后本纪第九  
孝文本纪第十  
孝景本纪第十一  
今上本纪第十二

这个目录可以说是乱七八糟的。其原因在于十二这个数字不能增减，内容虽然经过考虑，拼凑而成，免不了是杂乱无章。刘知几认为《秦本纪》（自伯翳至于庄襄王）、《项羽本纪》当为世家，称本纪乃自乱其例，事实上司马迁也未必看不到这一点，只是为了把十二个座位填满，才作出这种安排的。司马迁是伟大的史学家，有学有识，为什么把《史记》全书的纲领搞得这么糟呢？这受家学的影响。司马氏世为天官，星历是他家门的本行，世代薰染不易摆脱，本纪有十二篇才神圣庄严，否则便不成个体统，法天之数是学者的职责，相反则成为街谈巷议的小说了。

十二是成数不能变动，内容不足则杂凑，如果多呢？则采取压抑的办法，以多报少。《史记·十二诸侯年表》明白说“谱十二诸侯”，而内容是十三国，《索隐》解释说：

篇言十二，实叙十三者，贱夷狄不数吴，又霸在后，故也。不数吴而叙之者，阖间霸盟上国，故也。

司马贞煞费苦心，而其言不得要领，他不懂得汉学，发现矛盾随着解释一番，不知道当他读到《史记》卷卅一，《吴太伯世家第一》时，为什么不转回头把这几句抹掉。《史记·天官书》屡言十二星，如：

(中宫) 环之匡卫十二星，藩臣。

(东宫) 东北曲十二星曰旗。

(南宫) 匡卫十二星，藩臣。

但是实际星数却不一定都是十二个，中宫、东宫之十二星皆有余，清王元启《史记三书正讹》卷三改中宫为十五星，东宫为二十二星。南宫之十二星不足，《索隐》引《春秋合诚图》：“太微主法式，陈星十二以备武患”，敷衍了事。王元启则曰：

按太微垣十星，此云十二星，殆兼郎将、虎贲二星言，郎将在东垣北，虎贲在西垣北。

把距离稍远的郎将、虎贲拉来以凑足十二之数，王元启的精神是科学的，但是他不能理解古书，改字增字尤为恶劣，不如现代的天文学家朱文鑫说“三垣各著以十二星，体例相同”<sup>①</sup>，为识大体。

清汪中作《释三九》，以为言语有实数，有虚数，“实数可稽也，虚数不可执也”<sup>②</sup>。十二之数起于实数，由于它成了天之大数，又变成了虚数。于是不足十二之物便设法凑齐，如《史记》的《十二本纪》是；其超出十二者则隐瞒几个，如《十二诸侯年表》是。《史记·天官书》中宫、东宫、南宫的十二星，竟没有一个准确的，可见古代的“文史星历”习惯如此，毫不

<sup>①</sup> 《史记天官书恒星图考》第6页。

<sup>②</sup> 《述学》内篇一。

足奇。根据古人的这种观念看，秦公钟铭、秦公簠铭的十又二公当是虚数，下面可增，上面可斫，并不是实有所指的，对考订作器者的年代没有什么意义。

#### (四) 春秋三科检讨

古代学者，法天之数，著书立说，影响深远者，当推孔子。《史记·孔子世家》：

鲁哀公十四年（公元前481年），春狩大野，叔孙氏车子鉏商获兽，以为不祥。仲尼视之，曰：“麟也！”取之。曰：“河不出图，雒不出书，吾已矣夫。”颜渊死，孔子曰：“天丧予。”及西狩见麟，曰：“吾道穷矣。”……乃因史记作《春秋》，上至隐公（前722—712），下讫哀公（前494—468）十四年，十二公据鲁、亲周、故殷，运之三代，约其文辞而指博，……弟子受《春秋》，孔子曰：“后世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。”……孔子年七十三（前551—479），以鲁哀公十六年（前479）四月己丑卒。

孔子作《春秋》，记鲁国隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀十二公之事。这十二公是怎样选择的呢？《春秋公羊传·哀公十四年》：

《春秋》何以始乎隐？祖之所逮闻也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。何以终乎哀十四年？曰：各矣。君子曷为为《春秋》？拨乱世，反诸正，莫近诸《春秋》。

孔子作《春秋》当哀公之世，把终点放在这里自不奇怪。何休《解诂》注释“祖之所逮闻也”说：

托记高祖以来事可及问闻知者，犹曰我但记先人所闻，辟制作之害。

何休所注不很明白，大约是因为有些道理在前面已经说过了。所见世、所闻世、所传闻世，即三世之说，是《春秋》微言大义之一，《公羊传》中前后三见（隐元、桓二、哀十四），古代学者反复阐明，《春秋繁露·楚庄王》：

《春秋》分十二世以为三等，有见、有闻、有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世。故哀、定、昭，君子之所见也；襄、成、宣、文，君子之所闻也；僖、闵、庄、桓、隐，君子之所传闻也。所见六十一年，所闻八十五年，所传闻九十六年。於所见微其辞，於所闻痛其祸，於传闻杀其恩，与情俱也。……义不讪上，智不危身，故远者以义讳，近者以智畏，畏与义兼则世逾近而言逾谨矣。此定哀之所以微其辞，以故用则天下平，不用则安其身，《春秋》之道也。

这说明三世之说是以孔子为主体而发生的，为了避祸取容，微言异辞都是手段。因为十二公是从所见开始，董仲舒叙述起来也是自下而上逆数之。《春秋公羊传》隐公元年冬十二月“公子益师卒，何以不日？远也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。”

何休《解诂》：

所见者谓昭、定、哀，已与父时事也。所闻者谓文、宣、成、襄，王父时事也。所传闻者谓隐、桓、庄、闵、僖，高祖曾祖时事也。异辞者见恩有厚薄，义有深浅。时恩衰义缺，将以理人伦，序人类，因制治乱之法，……所以三世者，礼为父母三年，为祖父母期，为曾祖父母齐衰三月，立爱自亲始。故《春秋》据哀录隐，上治祖祢，所以二百四十二年者，取法十二公，天数备足，著治法式。

《公羊疏》：“言取十二公者，法象天数，欲著治民之法式也。”先定下十二公之数，则据哀录隐皆是定局，然后二百四十二年分为三世，从心所欲随口敷衍。否则三世之说和十二公怎么能对得拢呢？东汉初期学者王充极力反对“法象之义”，《论衡·正说》：

或说《春秋》〔十二公，法〕十二月也。《春秋》十二公犹《尚书》之百篇，百篇无所法，十二公安得法？说《春秋》者曰：“二百四十二年，人道浹，王道备，善善恶恶，拔乱世，反诸正，莫近於《春秋》。”若此者，人道、王道适具足也。……夫据三世，则浹备之说非；言浹备之说为是，则据三世之论误；二者相伐，而立其义，圣人之意何定哉？<sup>①</sup>

① 黄晖《论衡校释》卷28。



王充的精神是科学的，其所驳斥皆流俗经师之言，破除迷信建设新的精神文明，应当完全肯定。但是，要了解古代的历史却未必能见真相，因为古人（从孔子到何休）都是在迷信的圈子里长大的，怎么能使他毫不沾染呢？所以我们的看法恰和王充相反，“春秋十二公”本来是法象天之大数，至于三世之论、浹备之说，皆是春秋学家的一些解释，言之越深，越不能圆通。

《秦公钟》、《秦公簋》“十又二公”位在天上，自然是先公。《春秋》的十二公是当时的近代史、现代史，所以包括了“今上”。性质微有不同，其为法天之数则一。鲁在山东，秦处关中不与中国之会盟，相去辽远，交通阻塞，孔子西行不到秦，儒学和秦文化的直接关系不多。秦公钟、秦公簋由形制花纹考查皆春秋晚期之物，与孔子（前551—479）约略同时，盖鲁与秦皆继承宗周文化，政教礼俗遂有同者。《春秋》公羊家非常重视十二公问题，以为“张三世”之说。《公羊疏》卷首引何休《文溢例》：

三科九旨者：新周，故宋，以《春秋》当新王，此一科三旨也。所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞，二科六旨也。内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄，是三科九旨也。

又引宋氏注《春秋说》三科者：

一曰张三世，二曰存三统，三曰异外内，是三科也。

按疏言《春秋说》，皆指《春秋纬》，宋氏即宋均，其注本已不传。何宋两家说三科相同，而次第微异，为了眉目清楚，列如

下：

1. 张三世，即所见异辞，所闻异辞，所传闻异辞。
2. 存三统，即新周，故宋，以《春秋》当新王。
3. 异外为，即内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。

张三世之说起于“十又二公”，即于《秦公钟》、《秦公簋》得其类例，其余两科亦有可言者。

存三统即前引《史记·孔子世家》所谓“据鲁、亲周、故殷”，最为春秋家大义微言所在，《春秋繁露·三代改制质文》：

王者必受命而后王。王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下，所以明易姓非继，仁通以己，受之于天也。

古人认为王者必受天命才可以有天下。三统是黑统、白统、赤统，轮流为王，礼乐质文、正朔服色都有差别。“一”是动词，一统是造成清一色的局面，表明经过“革命”，而不是平常的继承。所以受天命是最重要的一关。被更替的王朝丧失天命，逐渐地没落下去，应兴起的王朝接受天命，走上轨道表演一番。古代儒家有三统之说，如《书传略说》“王者存二王之后，与己为三，所以通三统。<sup>①</sup>”乃指夏殷周三代而言，周为赤统，殷为白统，夏为黑统。周得天下，夏殷已亡，乃存其后嗣，《春秋繁露·三代改制质文》：

<sup>①</sup> 《尚书正义·微子之命》篇引。

下存禹之后于杞，存汤之后于宋，以方百里，爵号公，皆使服其服，行其礼乐，称先王客而朝。

春秋家还不满足，又走远了一步，把《春秋》当作一个新的王朝，三统重新调整，《春秋繁露·三代改制质文》：

故《春秋》应天作新王之事，时正黑统，王鲁尚黑，绌夏，亲周，故宋。

新拟定的王朝是黑统，上面把夏废除即绌夏（也称黜杞）。犬戎杀幽王，宗周已灭亡，把东迁的周当作新立的亡国之后，即亲（存）周。宋从新亡国之后挤为旧亡国之后，新客变成旧客，即故宋（也称故殷）。《春秋》的王是谁呢？则假设是鲁隐公，其见于《春秋公羊传解诂》者摘引如下。隐公元年“君之始年也”句下：

惟王者然后改元立号，《春秋》托“新王受命”于鲁。

又三月“公及邾娄仪父盟于昧，……因其可褒而褒之”句下：

《春秋》王鲁，托隐公以为始受命王，因仪父先与隐公盟，可假以见褒赏之法，故云尔。

又“此其为可褒奈何？渐进也”句下：

譬若隱公受命而王，诸侯有倡始先归之者，当进而封之，以率其后。

又庄公二十七年“杞伯来朝”句下：

杞，夏后，不称公者，《春秋》黜杞、新周而故宋，以《春秋》当新王……

又宣公十六年，“夏，成周宣谢灾。成周者何？东周也。宣谢者何？宣宫之谢也。何言乎成周宣谢灾？乐器藏焉尔。成周宣谢灾何以书？记灾也。外灾不书，此何以书？新周也。”句下：

新周，故分别所灾，不与宋同也。孔子以《春秋》当新王，上黜杞，下新周而故宋，因天灾中兴之乐器，示周不复兴，故系宣谢于成周，使若国文，黜而新之，从为王者后，记灾也。

这类议论贯串全书，不可胜举。陈立《公羊义疏》卷四十九：

孔子曰：我欲托之空言不如著之实事，故假鲁以立王法，所谓《春秋》之鲁也。以鲁当新王，故新周。新周者，新黜周，等王者后也。新周则故宋，合宋、周、《春秋》为三统，故黜杞，等之小国也。

公羊家的意见大抵如此。犬戎灭宗周，平王东迁，局促如小国，而保存周的正朔服色，这是事实。《春秋》以鲁隱公为新受命之

王，则非事实，歪曲历史而以为微言大义，究竟孔子会不会这样荒唐呢？我们既从《秦公钟》、《秦公簋》得“十又二公”一辞，以与《春秋》张三世之说相譬喻，现在仍想从这几件秦器铭文看看这个问题。

受天命在古人看来是非常重大的事情，一个王朝凭藉着受天命而称天子，对中国土地上的广大人民进行统治。一个王朝受天命只有一次，故受命这个辞决不滥用，西周铜器铭文如《孟鼎》：

丕显文王，受天有大命。在武王嗣文作邦，……

这是说文王受命，武王继世称王，和《毛诗·大雅》的《文王》、《大明》等篇，及郑玄《笺》、孔颖达《疏》相合。文王受命的符瑞是赤鸟，《墨子·非攻下》：

赤鸟衔珪降周之岐社，曰：天命周文王伐殷有国。

《吕氏春秋·应同》：

文王之时，王先见火，赤鸟衔丹书集于周社。

《墨子》、《吕氏春秋》皆非儒书，其说相同，可见这一传说相当普遍。《毛公鼎》、《师询簋》、《乖伯簋》<sup>①</sup>、《师克盃》<sup>②</sup>等皆有：

① 《两周金文辞大系·考释》135、139、147页。

② 《青铜器图释》图102。

丕显文武，膺受大命。

既承认文王受命，又提出武王受命的问题，这和《尚书·泰誓》相合：

太子发升于舟，……既渡，至于五日，有火自上复于下，至于王屋，流为鸟，其色赤，其声魄，五至以谷俱来。

这便是武王受命之符验。皆与春秋家所谓周为赤统相合。春秋时期铜器叔夷钟铭文：

虞虞成唐（汤），又严在帝所，尊受天命，刻伐夏司，……咸有九州，处禹之堵。<sup>①</sup>

这是公元前六世纪中期齐国一位官员所作，叙述自家先代的历史，说殷的先王成汤受命伐夏，夺取中国。此外，铜器铭文言受天命的便是秦国诸器了。

宝鸡太公庙发现的秦公罇及钟，铭文有：

秦公曰：我先祖受天命，赏宅受国。烈烈昭文公、静公、宪公不坠于上，昭答皇天，以猷事蛮方。公及王姬曰：余……整和胤士，咸畜左右，暨暨允义，真受明德，以康

<sup>①</sup> 《两周金文辞大系·考释》203页。

莫协朕国，盗百蛮具即其服。……<sup>①</sup>

这批铜器大约是秦武公（前 697—678）前后所作，虽言受天命而文辞不甚夸张，赏宅是给居住的地方，受（授）国是给块国土。前引《秦公钟》：

秦公曰：丕显朕皇祖受天命，鼃又（有）下国。十又二公不坠在上，严龚夤天命，保龔厥秦，就事蛮夏。

又《秦公簋》：

秦公曰：丕显朕皇祖受天命，冢宅禹迹。十又二公在帝之坏，严龚夤天命，保龔厥秦，就事蛮夏。

这两件大约作于秦景公（前 576—537）时，“鼃有下国”犹《毛诗·鲁颂·閟宫》言“奄有下土，纘禹之绪”，“冢宅禹迹”犹《毛诗·商颂·殷武》言“天命多辟，设都于禹之绩”，皆泛指广大中国疆土而不是局限于秦一隅之地。秦景公时的疆域还相差很远，也就是说在秦国早已“有席卷天下，包举宇内，囊括四海之志，并吞八荒之心”<sup>②</sup>了。那么，这位受天命的秦先祖究竟是谁呢？从《秦公钟》看在文公之前，从文献看当是襄公。《史记·秦本纪》：

① 《文物》1978年11期1—5页。

② 贾谊《过秦》，引见《史记·秦始皇本纪》卷末。

周避犬戎难，东徙雒邑，襄公以兵送周平王。平王封襄公为诸侯，赐之岐以西之地，……襄公于是始国，与诸侯通使聘之礼，乃用骊驹、黄牛、羝羊各三，祠上帝西畴。

《史记》对此事曾专门发表过议论，《六国表·序》：

太史公读《秦记》，至犬戎败幽王，周东徙洛邑，秦襄公始封为诸侯，作西畴用事上帝，僭端见矣。《礼》曰：天子祭天地，诸侯祭其域内名山大川。今秦杂戎翟之俗，先暴戾后仁义，位在藩臣而妒于郊祀，君子惧焉。

秦襄公祠上帝就是受天命。《史记·封禅书》：

秦襄公既侯居西陲，自以为主少皞之神，作西畴祠白帝，其牲用骊驹、黄牛、羝羊各一云。

从所祠（白帝）及用牲（赤马黑鬣曰骊，黄牛）看，颜色极为混乱，知当时尚无三统之说。《史记·秦始皇本纪》：

二十六年，秦初并天下。……始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周，德从所不胜。方今水德之始，改年始朝贺皆自十月朔，衣服旄旌节旗皆上黑。

五德与三统立说不同，故言周德、秦德为火德、水德，色上黑而不言黑统，皆与春秋家的语言不同。但是，春秋家以为黑统代赤统，五德说以为水克火，德从所不胜，这一点则相通，也



许是渊源有自。秦人自以为受命当王，这一点与《春秋》王鲁相同。

《春秋说》“三科”的第三项是“异外内”，《春秋公羊传》成公十五年：

《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄（《解诂》：内其国者假鲁以为京师也。诸夏，外土诸侯也，谓之夏者大总下土言之辞也）。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之（《解诂》：据大一统）？言自近者始也（《解诂》：明当先正京师乃正诸夏，诸夏正乃正夷狄，以渐治之）。

隐元年“所传闻异辞”《解诂》：

于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗略，故内其国而外诸夏，先详内而后治外，录大略小。……于所闻之世见治升平，内诸夏而外夷狄。……至所见之世著治大平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一，用心尤深而详。

异外内之义与张三世相结合，用心最细。铜器铭文不是史册，但在有些词句上亦可见其端绪。《秦公罇》先言“赏宅受国”，这是内，继言“觥事蛮方”这是外，下文又言“以康莫协朕国，盗（导）百蛮具即其服”，康莫即安定，协即团结，服即服其职业。这两句是说：以安定团结我国，引导百蛮皆就其业，恰即何休所谓“王道太平，百蛮贡职”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 《公羊传》昭公十六年《解诂》。

铸作于秦武公（前 697—678）前后，犹是《春秋》的所传闻之世，比孔子作《春秋》早二百年。秦和鲁的这种政治思想大约是从西周来的。《秦公钟》、《秦公簋》皆言“保龔厥秦，龔事蛮夏”，保龔即《尚书》中常见之保义，过去注解皆解释为安治。龔是恐懼貌。事读为司，即管治之义。蛮即《秦公铸》的蛮方和百蛮，指秦国周围的一些异族。夏指晋国，唐叔虞封于夏墟，今山西省南部一带皆夏之旧地，故战国时魏国之君“乘夏车，称夏王”<sup>①</sup>。《史记·封禅书》：

秦繆公立，病卧五日不寤，寤乃言梦见上帝，上帝命繆公平晋乱。史书而记藏之府，而后世皆曰秦繆公上天。（按这段故事又见于《史记·赵世家·扁鹊传》及《论衡·纪妖》、《风俗通义·皇霸》等篇。）……

秦繆公内晋君夷吾，其后三置晋国之君，平其乱（《索隐》：三置晋君谓惠公、怀公、文公也）。

秦和晋是近邻，世为婚姻之国，而秦对晋的关切却是别有用心的。铭文“保龔厥秦，龔事蛮夏”，首先是安治秦国本土，其次是警惕对待照管蛮夏，先蛮后夏，大约由于地理远近的关系。《秦公钟》下文有：

咸畜百辟胤士，暨暨文武，银静不廷，曷燮百邦，于秦执事。

<sup>①</sup> 《战国策·秦策四》。

“威畜”犹言尽养，“百辟”指诸侯，“胤士”是嗣子。“螽螽”是强健貌，“文武”指才能。“钺”，从金，灵声，读为迓，远也。“静”读为靖。“不廷”是不朝。“百邦”与百辟相应，指诸侯之国。柔和百邦总理于秦，是目的也是手段，这样可以取得更大的成就。百邦即诸夏，介于中国与蛮夷之间。《云梦睡虎地秦简·法律答问》（226—227页）：

臣邦人不安其主长而欲去夏者，勿许。何谓夏？欲去秦属是谓夏。

“臣邦”是臣属于秦之邦，即秦之属国，故亦称秦属。大约有许多个邦，它们都称为夏。其人想离开就称为去夏。

真臣邦君公有罪，致耐罪以上，令赎。何谓真？臣邦父母产子及产它邦而是，谓真。何谓夏子？臣邦父、秦母谓也。

臣邦男和秦女婚配所生之子称为夏子，反过来臣邦女和秦男婚配所生之子大约就称为秦子，秦和夏成为两个相对的名词，推测这是秦襄公东进造成的局面，周馀黎民也许已皆成为秦人，但是周围无数的小邦虽已臣属于秦而未能变成秦，就都称夏。他们受秦管治，奉行秦的法律，而秦夏之界限不泯。秦律大约通行于公元前三世纪，距春秋时期已二百余年，援引于此以供参考。可见秦国也存在内中国而外诸夏，内诸夏而外夷狄的问题。这类问题都是历史遗留的，不是仓猝所能改变的，在春秋晚期应当已经发生了。

三科是《春秋经》的大义微言，否定三科就削减了春秋学，视《春秋》为断烂朝报，也就无所谓孔子作《春秋》了。三科之义，董仲舒《春秋繁露》言之已详，不是《公羊传》一家之言。中国、诸夏、夷狄，是历史上的客观存在，容易产生分别内外的思想，至于予夺褒贬之义今可不细论。《春秋》公取十二与秦公钟铭、秦公簠铭“十又二公”相同，决非偶然。三世和十二世不能对应，推测汉代经师笃信的张三世之说必有来源。三科中最不容易为人了解的是存三统，过去的经学家有许多人终身未闻其义，而在历史上起作用却很大，清末变法运动、革命思想皆受其影响。三统之说全部荒唐，“《春秋》王鲁，托隐公以为始受命王”却和秦国三篇铜器铭文托秦襄公为始受命王相同。因此推想，春秋后期鲁国的贵族知识分子也许和秦国的一样，已经有了十二公和王鲁等种种思想，孔子只是和他们相同，或加以理论化罢了。春秋时期犹是夏曾佑所谓鬼神术数的时代<sup>①</sup>，孔子生长其中自不能撇开时代的色彩。《论衡·正说》：“前儒不见本末，空生虚说，后儒信前师之言随旧述故，……故虚说传而不绝，实事没而不见，五经并失其实”。事实上许多虚说就是从孔子传来的。过去学者最大的毛病是把孔子估计得太清白了，其实孔子只是二千五百年前的圣人，其前进的步伐是有限度的。熟悉古典文献的人可以看《论语》、《孟子》、《荀子》在著述体裁上的发展，从对话录进化到论文集，形迹显然。孔子不会写论文，只能借事实说明道理，清章学诚《文史通义·经解中》：

<sup>①</sup> 夏曾佑《中国古代史》第二章第七节及第九节。

事有实据而理无定形，故夫子之述六经，皆取先王典章，未尝离事而著理。

它经不论，《春秋》确是如此。皮锡瑞《春秋通论》中有“论《春秋》借事明义之旨，止是借当时之事做一样子，其事之合与不合，备与不备，本所不计”及“论三统三世是借事明义，黜周王鲁亦是借事明义”二篇，深明此旨。孔子要发表个人的政治理论，借史事来譬喻解说，不免有不顾事实真相的地方。我们读《韩诗外传》，其中取《春秋》，采杂说，或引古事古语，皆以解释诗句而全非《诗经》本义，这是著述体裁决定的，决非著者韩婴不懂《诗经》。孔子对弟子讲政治理论也可以《春秋》经文为喻，也会有不顾经旨的地方，这和《韩诗外传》相似。孔门弟子汇集所闻，没头没脑，辗转传授，也增加了神秘感。古代的经学有这样情况是不可避免的，宋代人有了理学的头脑，魏了翁撰《九经要义》清除纬书的影响，朱熹等人作《四书集注》和五经的新注本，想彻底打倒汉学。清代崔述作各种《考信录》，对破除迷信，解放思想，建设新的精神文明是有益的，但是怎样认识孔子本人，了解古老的“经学”，却离开得越来越远了。

**作者简介：**张政烺，1912年生。北京大学毕业。中国社会科学院历史研究所研究员。

# 讖 纬 五 论

王 利 器

## (一) 讖 纬 之 分

《文心雕龙正纬篇》：“《六经》彪炳，而纬候稠叠；《孝》《论》昭皙，而钩讖葳蕤。”胡应麟《四部正讹》卷上：“世率以讖纬并论，二书虽相表里，而实不同。纬之名所以配经，故自《六经》、《语》、《孝》而外，无复别出，《河图》、《洛书》等纬，皆《易》也。讖之依附《六经》者，但论语有讖八卷，余不概见，以为仅此一种。偶阅《隋书经籍志》，注附见十余家，乃知凡讖皆托古圣贤以名其书，与纬体制迥别；盖其说尤诞妄，故隋禁之后永绝，类书亦无从援引，而唐宋诸藏书家，绝口不谈，以世所少知，附其目于此：《孔子讖》十二卷，《老子河洛讖》一卷<sup>①</sup>，《尹公讖》四卷，《刘向讖》一卷，《杂讖书》二十九卷，《尧戒舜禹》一卷，《孔子王明镜》一卷，《郭文金雄记》一卷，王子年歌一卷，《嵩山道士歌》一卷。又有以纬候并称者，今惟《尚书中候》见目中，他不可考云。”上来所引《文心正纬》、《四部正讹》之说，都指出讖纬有别，第未详其所以然。寻纬所

---

<sup>①</sup> 肖子显《南齐书符瑞志》引老子河洛讖三条。

以配经，讖所以辅纬，有主有从，区以别矣。讖纬既为《六经》、《孝》、《论》而作，而《六经》、《孝》、《论》，于古之书式，则有尊卑。《仪礼聘礼疏》引《郑玄论语序》云：“《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》，策皆长尺二寸，《孝经》谦半之，《论语》八寸策，三分居一又谦焉。”阮元《校勘记》以为“尺二寸”当作“二尺四寸”，是也。《左传序疏》云：“《郑玄论语序》，以钩命诀云：‘《春秋》二尺四寸书之，《孝经》一尺二寸书之。’故知《六经》之策，皆称长二尺四寸。”然则，《六经》策长二尺四寸，《孝经》一尺二寸，《论语》八寸，此盖汉人本经与传记简策长短之区分，《论衡量知篇》云：“截竹为筒，破以为牒，加笔墨之迹，乃成文字，大者为经，小者为传记。”即言经与传记之分，由策之大小而定也。经传之简策既有大小，讖纬之书式从而亦有尊卑。纬以配经，其书式即不得同于经，故降而为传。讖以配传，则其书式当更而下之矣。《易纬通卦验》曰：“故正其本，万物理，失之毫厘，差以千里。”《易纬坤灵图》曰：“正其本，万物理，失之毫厘，谬以千里。故君子必谨其始。”《文选竟陵王行状注引易经纬》乾鉴度曰：“正其本而万物理，失之毫厘，差之千里。”《后汉书王充王符仲长统传论注》引《易纬》曰：“差以毫厘，失之千里。”上来引用诸文，皆以为《易纬》。而《列女传贞顺台南申女传》引传曰：“正其本则万物理，失之毫厘，差之千里。”此经纬称传之证明也。《古微书》卷二十五云：“《论语》入经，亦不立纬，惟讖八卷。”八讖，即《比考纬》、《撰考讖》、《摘辅象》、《摘衰圣承进讖》、《阴嬉讖》、《素王受命讖》、《纠滑讖》、《崇爵讖》是也。其中之《摘辅象》，即不以讖名，而《中候》十八篇又有《准讖哲》，张彦远《历代名画记》卷三《述古之秘画珍图》有《孝经

讖图》，盖二者都是为神道而设教的秘书，本质上固无啥差异也。《后汉书张衡传》云：“初，光武善讖，及显宗、肖宗，因祖述焉。自中与之后，儒者争学图纬，兼复附以妖言。衡以图纬虚妄，非圣人之法，乃上《疏》曰：‘……立言于前，有微于后，故智者贵焉，谓之讖书。……’刘向父子领校秘书，阅定九流，亦无讖录，成、哀之后，乃始闻之。《尚书尧》使鲧理洪水，九载，绩用不成，鲧则殛死，禹乃嗣与。而《春秋讖》云共工理水。凡讖皆云黄帝伐蚩尤，而《诗讖》独以蚩尤败，然后尧受命。”案：张衡言讖之所以名为讖，及其发展情况，都有助于我们认识这一问题。至于引《诗讖》、《春秋讖》云云，则《诗纬》、《春秋纬》亦得名讖矣。易纬乾鉴度卷下云：“欲所按《合诚》。”注：“此人心之《合诚》，《春秋讖》卷名也。”则《春秋合诚图》亦得名《春秋讖》矣。《宋书符瑞志》引《春秋玉版讖》曰：“代赤者魏公子。”亦《春秋纬》称讖之证。《续汉书祭祀志》中：“自永平中，以《礼讖》及《月令》有五郊云云”。寻《太平御览》卷五百二十七引《礼含文加》云：“五祀：南郊，北郊，西郊，东郊，中郊。”当即《续汉书》所引《礼讖》之文，则《礼纬》亦名讖矣。而朱彝尊经义考卷二百六十五《愆纬》三据孔氏《礼疏》引《中候准讖哲》，“讖”之作“讖”，当出朱氏所改，而皮锡瑞《疏证》本从之。寻《礼记曲礼》上疏<sup>①</sup>、又《王制疏》<sup>②</sup>、《开元占经》卷七十六<sup>③</sup>，具引作《中候准讖哲》，《释名释典·艺》：“讖，讖也，其义讖微也。”朱氏盖以经不当

① 《礼记曲礼》上《疏》引《中候准讖哲》：“仲父年艾，谁将逮政？”

② 《礼记王制疏》引《中候华讖哲》：“桓公欲封禅，管仲曰：‘昔圣王功成道洽，符出，乃封泰山。今皆不至，凤皇不臻，麒麟逃遁，未可以封。’”

③ 《四库全书》文渊阁本，四川师范学院图书馆藏清钞本。



有讖，故从《释名》释义而改之，可谓知二五而不知一十也。由此观之：《论语》虽不立纬，而《六艺》固可名讖也。不仅讖纬历史地证明了无严格的区分，就是讖纬和《六经》有时也是没有什么区分的。前引《易纬》“正其本而万物理，失之毫厘，差之千里”。而《大戴礼记礼祭篇》引《易》曰：“君子慎始，差若毫厘，失之千里。”<sup>①</sup>《贾子新书胎教篇》引易曰：“正其本，万物理，失之毫厘，差之千里。故君子慎始<sup>②</sup>。”《史记太史公自序》引《易》曰：“失之毫厘，差之千里<sup>③</sup>”。《汉书东方朔传》引《易》曰：“正其本，万事理，失之毫厘，差之千里。”又《杜钦传》引曰：“正其本，万物理<sup>④</sup>。”《风俗通义正失篇》引《易》称：“失之毫厘，差以千里。”盖汉人引经说，多直称本经，《易纬》既可称为《易传》，故引《易纬》者直称之为易也。《宋书礼志》一：“明帝即位，便有改正朔之意。……侍中高堂隆议曰：‘《书》曰：若稽古帝舜曰重华，建皇授政改朔。’”《太平御览》卷八十一引《尚书中候考河命》：“曰若稽古帝舜曰重华，钦翼皇象。”《文选永明十一年策秀才文注》引《尚书中候》：“建皇授政改朔。”则高堂隆以《尚书纬》为《尚书》也。《易纬乾坤鉴度》卷上：“先元皇介而后垂皇策，……而后有《考灵经》。”注：“《考灵经》，考者成也，云云。”又卷下：“炎帝黄帝有《易灵纬》。”注：“神农氏……帅法古易，为《考灵纬》。”先曰《考灵经》，后曰《考灵纬》，此尤为纬称为经之的证。而刘师培

① 礼记经解篇同。

② 《大戴礼记保传篇》同。

③ 《汉书司马迁传》同。

④ 《后汉书范升传》亦引《易》此文。

《讖纬论》乃谓：“经自为经，纬自为纬<sup>①</sup>。”今则有以知其不尽然也。

## （二）讖纬以三言为大题及其他

讖纬诸书的大题，大多是三言。一般认为是受《庄子》的影响。寻《庄子》内七篇小题为：《逍遥游》，《齐物论》，《养生主》，《人间世》，《清充符》，《大宗师》，《应帝王》。斲若画一。盖道家言一生二，二生三，三生万物。三可以包举一切。故其“寄言出意”<sup>②</sup>，单不足以举则兼之，兼不足以举则三之。大题、小题，以三言为名，较之一言、二言，更为博大而周至。自是而后，相沿成风。后汉魏伯阳著《周易参同契》，朱熹书《周易参同契异后》云：“右《周易参同契》，魏伯阳所作。魏君，后汉人。篇题盖做纬书之目<sup>③</sup>。”《王应麟玉海》卷三十五艺文云：“《周易参同契》，明金丹之诀，篇题盖做纬书之目<sup>④</sup>。”晋陶弘景造《真诰》，其小题为：《运题象》<sup>⑤</sup>、《甄命授》、《协昌期》、《稽神枢》、《阐幽微》、《握真辅》、《翼真枢》。这七个小题，在《真诰叙录》都有自注，作了说明。《真诰叙录》又写道：“夫真人之旨，不同世目，谨范纬候，取其义类，以三言为题。所以《庄篇》亦如此者，盖长桑公子之微言故也。俗儒观之，未解所

① 《刘申叔遗书左盦外集》卷三。

② 《庄子山木篇郭象》注。

③ 《晦庵题跋》卷三。

④ 《明焦竑国史经籍志》释家有《石头和尚参同契》一卷，唐希迁撰，宗美注，则续流述作，亦有以此为大题者。

⑤ “运题象”，原作“运象”，今从《真诰叙录》校改。

以。”其实以三言为名的，何止讖纬及道家诸书。《五行大义》卷五第二十一《论五帝》写道：“《河图》云：‘东方青帝灵威仰，木帝也。南方赤帝赤燿怒，火帝也。中央黄帝含枢纽，上帝也。西方白帝白招拒，金帝也。北方黑帝叶光纪，水帝也。’”又写道：“上帝有五，灵威仰等姓氏事伏羲，年代久远，典籍遗漏，不可具释。”盖其名在可解与不可解之间，故瞿昙悉达以“不可具释”了之。《尔雅释天》：“太岁在寅曰摄提格，……在巳曰大荒落，……在亥曰大渊献，……在丑曰赤奋若。”这些三言之名，《尔雅》、《郭注》和《邢疏》，都没有解释。《淮南子天文篇》：“太阴在寅，岁名曰摄提格，……太阴在巳，岁名大荒落，……太阴在亥，岁名大渊献，……太岁在丑，岁名在丑，岁名赤奋若。”今本淮南子无注。《五行大义》卷一第二《论支干名》：“《尔雅岁》次云：‘太岁在寅名摄提格。’《淮南子》注：‘格，起也，万事承阳而起。……巳名大荒落，荒，大也，言万物炽盛而大出，落落而布散也。亥名大渊献，渊藏、献，迎也，言万物终亥，大小深藏窟伏，以迎阳也。……’丑名赤奋若，奋、起也，若、从也，言阳气奋迅万物而起，无不顺其性。赤，阳色也。’……此并支干别名大意，终从气解，故以释之。”外此其余，如《太平御览》卷八百八十二引《淮地记》：按《古狱湊经》云：“禹治水止桐柏山，及获淮涡水神，名曰无支祁，善应对言语，辨淮之浅深，源之远近。形若猕猴，缩鼻高额，青躯白首，金目雪牙，颈伸百尺，力逾九象。禹授之庚申，遂颈锁大铁，鼻穿金铃，从淮之阴，锁龟山之足。淮乃安流，注子海。”《酉阳杂俎前集》卷十一《广知》：“邓城西百余里有谷城，谷伯绥之国。城门有石人鸟，刊其腹云：‘摩菟鞬，摩菟鞬，鞬慎言。’疑此亦同太庙金人缄口铭。”《辍耕录》卷九襄州谷城县城门外

石人条亦载此铭，文同。又卷三十李侍郎敦立条作“磨堯坚”，则以对音字无定准耳。我们注意到，这此三字之名的广泛出现，绝大部分和三楚有关，我很怀疑这是楚文化的产物，换言之，也就是楚语的对音。《山海经大荒北经》有胡不与之国，郭璞注：“一国复名耳。今胡，夷语皆然。”这是郭璞不得“胡不与”之义，故直言其为对音字耳。《郭登巢诗》写道：“小儒强解事，未悟摩堯坚。”<sup>①</sup>盖此类对音字，正如《春秋公羊传》昭公元年所说的“邑名从主人”，以其“不若他物有形。名可得正，故从夷，狄辞言之”<sup>②</sup>，正不必知“小儒强解事”，郢书而燕说之也。也正由于这些三言之名是对音之故，因而对音的书面文字，常常没有定准，如《史记历书》之大荒落，宋本，毛本作“大芒落”，《索隐本》作“大芒骆”，《天官书》又作“大芒骆”，即其明证。《陶弘景》谓《庄篇》，真诰，都取范乎纬候，实则是权与于楚语耳。《吕氏春秋异宝篇》：“荆人畏鬼而越人信礼。”高注：“言荆人畏鬼神云云。”《淮南子人间篇》：“荆人鬼，越人礼。”许注：“好事鬼也。”《列子说符篇》：“楚人鬼而越人礼。”张注：“信鬼神。”由此可见：楚人是信鬼神而大搞巫风的。我认为，这些三言之名，就是这种民间原始宗教的产物。《楚辞离骚》：“摄提贞于孟陬兮。”王逸注：“太岁在寅曰摄提格。”<sup>③</sup>又《王褒九怀株昭》：“神章灵篇兮赴曲相和。”王逸注：“《河图》、《洛书》、纬讖之文也。”摄提格既首见于楚辞，而所谓“神章灵篇”的《河

① 《明诗宗》卷二十。

② 何休注。

③ 《文选离骚》注无“格”字。《史记天官书》：“其两旁各有三星，鼎足句之曰摄提。摄提者，直斗杓所指，以违时节，故曰摄提格也。”下文又言：“以摄提格岁，阴左行在寅。”亦“摄提格”作“摄提”之证。

图》、《洛书》、纬讖之文，又为追愍屈原有关的文献，这些，都很好地说明了屈原、王褒之文带有浓郁的乡土气，从而证明了三楚是三言之名的发祥地。《孟子滕文公》上：“有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人传诸？使楚人传诸？曰：使齐人传之。曰：一齐人传之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得也。引而置之庄狄之间数年，虽日挞而求其楚，亦不可得矣。”《荀子儒效篇》：“居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非六性也，积靡使然也。”陆云与《兄平原书》：“张公语云云，兄文故自楚须作文为思昔所识文。”又云：“音楚，愿兄便定之。”<sup>①</sup>左思魏《都赋》：“音有楚、夏。”然则方言之有楚语，其来尚矣。陶弘景乃谓：“《庄篇》亦如此者，盖长桑公子子之微言也。”长桑公子不知为何许人<sup>②</sup>，我想，这也不过是陶隐居从庄生那里学来的所谓“重言”那一套而已。于此，我联想起《世说新语排调篇》：“郝隆为桓公南蛮参军，三月三会，作诗，不能者罚酒三斗。隆初以不能受罚，既饮，揽笔便作一句云：‘娥隅跃清池。’桓问：‘娥隅是何物？’答曰：‘蛮名鱼为娥隅。’桓公曰：‘作诗何以作蛮语？’隆曰：‘千里投公，始得蛮府参军，那得不作蛮语也。’”蛮语即楚语，这也是以三楚方言入文之证。

### （三）河图洛书及六经纬之篇目

《后汉书张衡传》：“上疏云：‘且《河》、《洛》、《六艺》篇录已定，后人皮传，无所容篡。’”注：“《衡集上事》云：

<sup>①</sup> 据严可均辑全晋文。

<sup>②</sup> 《真诰》卷十四《稽神枢》第四，以长桑公子为庄子师。

‘《河》、《洛》五九，《六艺》四九。’谓八十一篇也。”此之《六艺》，即《汉书李寻传》所谓《六纬》也。《庄子天道篇》：“孔子西藏书于周室，番十二经以说老聃。”《释文》亦云：“六经六纬”。“四九”者，以二数相乘得三十六，又与五九相乘之积数四十五相加，得总和为八十一。《文心雕龙正纬篇》亦谓：“八十一篇，皆托与孔子。”《续汉书祭祀志》上：“建武元年以前，文书败亡，旧典不具，不能明经文，以章句细微相况，八十一卷，明者为验。”此言“八十一卷”者，汉代竹简与帛素并行，故或言篇或言卷，此证之《汉书艺文志》而皆然者也。荀悦《鉴俗嫌篇》又谓之“八十一首”，首文式而言，篇卷则就书式而言也。张衡上疏又言：“至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图讖成于衰、平之际也。”所谓“八十篇”，乃举成数而言耳。《隋书经籍志六艺纬类序》：“有河图九篇，《洛书》六篇，云自黄帝至周文所受本文。又别有三十篇，云自初起至于孔子，九圣之所增演，以广其意。又有七经纬<sup>①</sup>三十六篇，并云孔子所作。并前合为八十一篇。”盖先唐所传讖纬之书尽于此矣。今所见传世讖纬诸书辑本。要以日本友人安居香山、中村璋八两位教授所编辑的《纬书集成》为最完备，前修未密，后出传精，信乎其为后来居上矣。其《河图类目》次有：《河图括地象》、《河图始开图》、《河图挺佐辅》、《河图稽耀钩》、《河图帝览嬉》、《河图握矩记》、《河图玉版》、《龙鱼河图》、《河图合古篇》、《河图令占篇》、《河图赤伏符》、《河图闾苞受》、《河图叶光纪》、《河图龙文》、《河图录运法》、《河图帝通纪》、《河图真纪钩》、《河图龙帝纪》、《河图龙表》、《河图考钩》、《河图

<sup>①</sup> 当云《六经纬》。

秘徵》、《河图说徵》、《河图说徵祥》、《河图说徵示》、《河图会昌符》、《河图稽命徵》、《河图揆命篇》、《河图要元篇》、《河图天灵》、《河图提刘篇》、《河图绛象》、《图纬绛象》、《河图著明》、《河图皇持叁》、《河图帝祝萌》、《河图灵武帝篇》、《河图玉英》、《河图稽纪钩》、《河图考灵曜》、《河图纪命符》、《河图圣治符》、《河图表纪》、《河图》，计四十三种；《洛书类目》次则有：《洛书灵准听》、《洛书甄曜度》、《洛书摘六辟》、《洛书宝号命》、《洛书说禾》、《洛书录运法》、《洛书录运期》、《孔子河洛讖》、《洛书雒罪级》、《雒书纪》、《洛书三光占》、《洛书说示徵》、《洛书兵铃势》、《洛书斗中图》、《洛书》，计十五种；共计五十八种，较之《河》、《洛》五九四十五之数多十三种。窃疑《河图录运法》、《洛书录运法》、《洛书录运期》<sup>①</sup>三者当为一种，《河图合古篇》<sup>②</sup>、《河图令占篇》二者当为一种，《河图龙文》<sup>③</sup>、《河图龙文表》二者当为一种，《河图秘徵》、《河图说徵祥》、《河图说徵示》三者当为一种，《河图绛象》、《图纬绛象》二者当为一种，《洛书说禾》、《洛书说徵示》二者当为一种，其他如《河图》、《河图表》、《洛书纪》、《洛书》、《孔子河洛讖》之类，当为概举《河图》、《洛书》而言，不必别立名目，如此，则可省减十三种，以五十八减去十三，则得四十五，正合《衡集上事》所言“《河》、《洛》五九”之数。其然欤？其不然欤？冀它日有以定之耳。至于《六经纬》，今所见者有《易纬》八种，《尚书纬》五种，《诗纬》三种，《礼纬》三种，《乐纬》三种，

① 《宋书符瑞志》引《洛书录运期》。

② 光武《封禅刻石文》载《河图合古篇》，见《续汉书祭祀志》上第《封禅》，《太平御览》卷四引作“河图令占篇”，“令占”亦是“合古”之讹。

③ 《日本国见在书目录异说家》只载《河图龙文》一卷。

《春秋纬》书四种，共计三十六种，与“《六艺》四九”三十六之数合，宜茂可信也；然《易乾坤鉴度》晚出，《直齐书录解題》卷三谓：“《崇文书目》无之，《至元祐田氏书目》始载，是国朝人依托为之”。明此不当阑入张衡所谓“《六艺》四九”之列。我认为《易纬》八种中，当削去《易纬乾坤鉴度》，而代以《易萌气枢》。此书颇见引于《晋书五行志》、《宋书符瑞志》及《五行志》，及《开原占经卷》九（一条）、卷十一（二条）、卷十七（一条）、卷六十四（二条），这是《五代》以前就流传的古《易纬》，出彼入此，决非以齐易楚之比也。

#### （四）讖书有图

《后汉书桓谭传》：“谭复上书曰：‘今诸巧慧小才使数之人，增益图书，娇称讖记。’”注：“图书，即讖纬符命之类也。”又《儒林尹敏传》：“臣见前人增损图书。”又《张衡传》：“自中与之后，儒者争学图纬。”《文选蔡伯喈郭有道碑文》：“考览《六经》，探综图纬。”注：“《六经》、《五经》及《乐经》也。图，《河图》也。纬，七经及考经皆有纬也。”又夏侯孝若东方朔龟赞：“阴阳图纬之学。”又任产升《王文宪集序》：“图纬著王佐之符。”《文心雕龙正纬传》：“荣河温洛，是孕图纬。”后《汉书张衡传》：“上疏云：‘图讖成于衰、平之际。’”《文选》何平叔景福殿赋：“图讖之所旌。”又刘越石《劝进表》：“图讖乘典。”《北堂书钞》卷一百引《文章流别志》：“图讖之属，虽非正文之制，然以取其从横有义，反复成章。”《春秋公羊传》哀公十四年何休注：“夫子素案图录，知庶姓刘氏子当代周。”《吕氏春秋观表篇》：“录图幡簿从此生矣。”《淮南人间篇》：“秦皇挟录图。”



上来所引诸言图书、图纬、图录、绿图、录图之文，都涉一个图字，或具以《河图》之图释之，尚嫌其不厌人意。《桓谭传注》谓：“图书，即讖纬符命之类也。”我认为这个解释是比较恰当的。今除诸属于《河图》类秘笈，如《纬书成集》所列《河图括地象》<sup>①</sup>等四十三种而外，如《洛书》有《洛图三光占》<sup>②</sup>、《洛书斗中图》，《易纬》有《稽览图》、《坤灵图》，《尚书中候》有《勅省图》，《乐纬》有《叶图徵》，《春秋纬》有《合诚图》、《保乾图》、《握诚图》、《孔演图》<sup>③</sup>，《孝经纬》有《内事图》<sup>④</sup>、《雄图》、《雌图》<sup>⑤</sup>、《雌雄图》。易乾《鉴度》引《易制灵图》、《易稽命图》。《颜氏家训书证篇》引《易统通卦验玄图》<sup>⑥</sup>。《隋书经籍志乐纬》有《梁乐五鸟图》一卷亡，《春秋纬有五帝钩命决图》一卷亡，《孝经纬》有《孝经古秘图》一卷、《孝经左右契图》一卷、《孝经异本雌雄图》一卷、《孝经内事星宿讲堂七十二子弟图》一卷、又《口授图》一卷。张彦远《历代名画记》卷三述古之秘画珍图有：《五帝钩命决图》、《孝经秘图》、《孝经左契图》、《孝经雌雄图》、《诗纬图》、《春秋纬图》、《孝经讖图》。《开元占经》引《春秋图》凡五十二条<sup>⑦</sup>，其卷八

① 《历代名画记》卷三《述古之秘画珍图》有《河图括地象图》。

② 《纬书集成解说》以为“《孝经雌雄图三光占》”之误。

③ 一作“《演孔图》”。

④ 一作“《内记图》”。

⑤ 《五代会要》卷三十《高丽》：“显德六年八月遣使进……《孝经雌图》三卷。”原注：“《雌图》者，此说月之环晕，星之彗孛，灾异之应，事讖纬之书也。”

⑥ 《太平御览》引《易通统图》。

⑦ 卷二十四引一条，卷二十五引四条，卷二十六引六条，卷三十一引一条，卷三十三引六条，卷三十四引五条，卷三十七引一条，卷三十九引五条，卷四十引七条，卷五十一引一条，卷五十四引三条，卷五十六引六条，卷五十七引四条，卷五十八引一条，卷六十九引一条，卷八十一引一条，卷八十八引一条。

十一引云：“客星出张，白水同姓有自立者，天下更令有徒人，若使人于诸侯。则亦图纬之类也，此固非唐张杰《春秋图》<sup>①</sup>、宋叶思文《六经图》<sup>②</sup>之比，更无论于后蜀冯继光之《春秋名号归一图》<sup>③</sup>、宋王哲之《春秋明例隐格图》<sup>④</sup>、无名氏之《演左氏传》《谥族图》<sup>⑤</sup>也。盖讖纬之类，图文并茂，以便观览，陆士衡所谓“宣扬莫大于言，存形莫善于画”<sup>⑥</sup>，此亦古书旧式之一端，试就《汉书》《艺文志》所著录者而言，《六艺略》《论语》有《孔子徒》《人图法》二卷，《兵书略》《兵权谋》有《吴孙子兵法》八十二篇，《图》九卷，《齐孙子》八十九篇，《图》四卷，《兵形势》有《楚兵法》七篇，《图》四卷，孙軫五篇《图》五卷，《王孙》十六篇《图》五卷，《魏公子》二十一篇《图》十卷，《兵阴阳皇帝》十六篇《图》三卷，《风后》十三篇《图》二卷，《鹤冶子》一篇《图》一卷，《鬼容区》三篇《图》一卷，《别成子望军气》六篇《图》三卷，《兵技巧鲍子兵法》十篇图一卷，《伍子胥》十篇《图》一卷，《苗子》五篇《图》一卷。又如《管子》卷三有《幼宦图》：《中方本图》，《中方副图》，《东方本图》，《东方副图》，《南方本图》，《南方副图》，《西方本图》，《西方副图》，《北方本图》，《北方副图》。又如《文选》《陶渊明》《读山海经诗》云：“《统观山海图》。”注：《山海

① 《文献通考》卷一百八十二《经籍考》引《崇文总目》。

② 《文献通考》卷一百八十五《经籍考》。

③、④ 《直齐书录解题》卷三《春秋类》。

⑤ 《文献通考》卷一百八十二《经籍考》引《崇文总目》。

⑥ 《历代名画记》卷一。

图》，《山海经》也。<sup>①</sup> 后世由图纬派生之《推背图》、《烧饼歌》之类，犹继承这一传统，插有形彩色绘图。《易纬乾鉴度》卷下：“自然之讖，推引相拘，沮思愈知命不惑也，帝思图也”。郑玄注：“主岁之卦，注以为泰否之卦，宜贞戌亥，盖据屯蒙推之也。为其图者，以为贞戌酉，按注则纬图，按图违经，则失图之矣。而注亦又错，今以经义推之，同位阴阳，退一辰相避也。按图位无同时，又何避焉？不合一也。”据此，则《易纬乾鉴度有图》也。《春秋公羊传哀公》十四年，何休注，“退讖之后，于

### (五) 讖纬之增益

《后汉书恒谭传》：“谭复上书曰：‘今诸巧慧小才使数之人’，增益图书，矫称讖记。”意林卷三引恒谭《新证讖非篇》：“河出图，洛出书，但有朕兆，而不可知，后人妄复加增依托，称是孔丘，误之甚也。”《后汉书儒林尹敏传》：“帝以尹敏传通经记，会校图讖，使蠲去崔发所为王莽者录次比。敏对曰：‘讖书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生。’帝不纳，敏因其阙文，增之曰：‘君无口，为汉辅。’帝见而怪之，召敏问其故。敏对曰：‘臣见前人增损图书，敢不自量，窃幸万一’。帝深非之，虽意非罪，而亦以此沈滞。”由尹敏事，足知王莽时，符讖竞出，甚至封崔发为说符侯；尹敏尤而效之，造为“君无口”之讖，此即当时公然作伪之适例。自此以还，踵事增华，变本加厉，无论其为“以己杂仲尼乎，以仲尼杂己乎”<sup>①</sup>，要皆为邪说诬民之一端耳。北齐书宋景业传：“宋景业广宗人，明周易，为阴阳纬候之学，兼明历数。魏末，任北平太守。显祖作相在晋阳，景业因高德政上言：‘《易稽览图》曰：‘鼎五月圣人君，天与延年齿，东北水中庶人王，高得之。’谨案：东北水，即渤海也。高得之，明高氏得天下也。’是时，魏武定八年五月也。”宋景业所引《易稽览图》之文，不见于他书，其为景业所附益无疑。《隋书经籍志六艺纬类序》：“易曰：‘河出图，洛出书。’然则圣人之受命也，必因积德累业，丰功厚利，诚著天地，泽被生人，万物之所归往，神明之所福飨，则有天

<sup>①</sup> 《申鉴》三俗嫌。

命之应。盖龟龙衔负，出于河、洛，以纪易代之征，其理幽昧，究极神道，先生恐其感人，秘而不传，说者又云：孔子既叙《六经》，以明天人之道，知后世不能稽同其意，故别立纬及讖，以遣来世，其书出于前汉，有《河图》九篇，洛书六篇，云自皇帝至周文王所受本文，又别有三十篇，云自初起至于孔子，九圣之所增演，以广其意。又有《七经纬》三十六篇。并云孔子所作，并前合为八十一篇。而又有《尚书中候洛罪级、五行传》、《诗推度灾》、《汜历枢》，《含神务》，《孝经勾命决》《授神契》、杂讖等书，汉代有郗氏、袁氏说、汉末郎中郗萌集图纬讖杂占为五十篇，谓之《春秋灾异》，宋均、郑玄，并为讖律之注。然其文辞浅俗，颠倒舛谬，不类圣人之旨，相传疑世人造为之后；或者又加点窜，非其实录。起王莽符命，光武以图讖与，遂盛行于世。汉时，又诏东平王苍正《五经》章句，皆命徒讖。俗儒趋时，益为其学，篇卷第目，转加增广。”隋志论述，颇能详其原委。试就尹敏、宋景业事观之，益足证明作伪者之层出不穷矣。《后汉书方术传》上：“樊英又善为《河》、《洛》、《七律》。”注：“七律者，‘《易纬稽览图》、《乾鉴度》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》，《辨终备》也’。”则唐人所见《易纬》，仅此六种而已。至晁公武《昭德先生读书后志》卷一始有坤鉴度二卷，云：“右题曰包羲氏先文，轩轩氏演古籀文，仓颉修。按《隋志》、《唐志》及《崇文总目》皆无之，至元祐《田氏书目》始载焉，当是国朝人依托为之。”此直齐书录解题卷三《讖纬类乾坤鉴度》二卷所谓“伪之中又伪者”也。而乾隆朝修《四库全书》，其《易纬》即据《永乐大典本》收入《乾坤鉴度》二卷，《周易乾鉴度》二卷，《易纬稽览图》二卷、《易纬辨终备》一卷、《易纬通卦验》二卷、《易纬乾元序制记》一卷、《易纬是类谋》

一卷、《易纬坤灵图》一卷，只八种十二卷。《乾坤鉴度》之为后人伪托，《晁志》、《陈录》俱已讼言之。若夫《乾元序制》者，《晁志》云：“家本盖出李氏，独世术士所附益也。案七纬之名无《乾元序制》。”<sup>①</sup> 则此二书，宋人俱以为贗品矣，奈何纂修《四库全书》者臣，初未尝一覆检之，如荀爽之作《辨讖》，有以揭发其为伪造也。<sup>②</sup>

**作者简介：**王利器，字藏用，号晓传，四川江津人，1912年生。先后毕业于四川大学中文系及北京大学文科研究所，现为中国作家协会会员。曾任四川大学、北京大学、西北大学、四川师范大学讲师、副教授、教授，中国社会科学院特约研究员，现已离休。已出版专著将近二十种，国内称之为大杂家，海外称之为“一代鸿儒”。

① 《直齐书录解题》卷三《讖纬类易纬》三卷。

② 《申鉴》三《俗讖》：“世称纬事，仲尼之作也。臣叔父故司空爽辨之，盖发其伪也。”

## 《今古学考》与《五经异义》

李学勤

### (一)

许多讲中国经学史的书上，都说汉代经学有今文、古文两派，西汉时期今文经学盛行，到东汉则古文经学代兴，汉末郑玄调和今古，两派界限才归于泯灭，研究汉代经学，不可不知今文、古文的划分，以及其斗争、消长的历史。这样的观点，很多年来已经成为经学史上的常识，而且渗透到学术史、思想史、文化史等等领域中去。不妨说，凡是同两汉经学多少有牵连瓜葛的著作，大都贯串包涵着这一观点。经学史现在是一门比较冷僻的学科，其观点影响有这么大的，诚属罕见。

不过，这一观点的出现并不是很久远的事情。晚清以前的历代学者，虽常论及今文、古文，却没有以今文为一大派，古文为另一大派的。用这样分派的观点来看汉代经学的，实始于四川学者廖平先生的名著《今古学考》。这部书的初版，是成都尊经书局在光绪十二年（公元一八八六年）刊刻的，迄今已逾百年，但从整个经学史的演变而言，这仍是一种晚近的学说。

廖平，字季平，四川井研人，生于清咸丰二年（一八五二

年)，卒于民国二十一年（一九三二年），著述极丰，据统计竟达一百一十八种，有些为川外学者所不易见。廖氏以经学知名，其学一生共经六变。三十年代冯友兰先生作《中国哲学史》，以廖氏为殿，但只讲到五变，读者颇觉遗憾。五十年代，我因读《中国哲学史》该章，细绎廖氏《六译馆丛书》，又找到其弟子柏毓东所作《六变记》，始知六变始末。近年四川学者对廖氏学术深入整理研究，开始出版《廖平学术论著选集》，并印行《廖季平年谱》、《廖平学术思想研究》等书<sup>①</sup>，使廖氏之学得以发扬。现在我们讨论其今文、古文分派的学说，也有了更方便的条件。

廖氏经学六变，也就是他学术思想发展的几个阶段。六变各有千秋，不断自我否定，其中以今文、古文之分为主旨的，是初变和二变。据《廖季平年谱》，初变始于光绪九年，廖氏三十二岁，止于光绪十二年，三十五岁，这一时期他学术观点的特色是平分今古；二变始于光绪十三年，廖氏三十六岁，止于光绪二十三年，四十六岁，这一时期学术观点的特色是尊今抑古。初变阶段的代表作是《今古学考》，二变阶段的代表作是《辟刘篇》（后改订为《古学考》）和《知圣篇》。

廖平的著作虽多，流传并不太广。实际上，今、古文分派之说的影响深远，是由于康有为的《新学伪经考》、《孔子改制考》二书。《新学伪经考》的初版，刊于光绪十七年。康氏在《重刻伪经考后序》中说，他撰此书的来由是：“吾居西樵山之北银塘之乡，读书澹如之楼，……拾取《史记》，聊以遮目，非

<sup>①</sup> 廖幼平：《廖季平年谱》，巴蜀书社，1985年。

陈德述、黄开国、蔡方鹿：《廖平学术思想研究》，四川省社会科学院出版社，1987年。

李耀仙主编：《廖平学术论著选集》（一），巴蜀书社，1989年。



以考古也。偶得《河间献王传》、《鲁共王传》读之，乃无得古文经一事，大惊疑；乃取《汉书·河间献王、鲁共王传》对较《史记》读之，又取《史记》、《汉书》两《儒林传》对读之，则《汉书》详言古文事，与《史记》大反，乃益大惊大疑。……于是以《史记》为主，遍考《汉书》而辨之；以今文为主，遍考古文而辨之。”廖平则在《经话》中说，康氏于光绪十四、五年间得《今古学考》，“引为知己”，后二人在广州广雅书局相见，廖氏示以新作《知圣篇》，康一时不能接受，随之在安徽会馆晤谈，才“两心相协”<sup>①</sup>。章太炎说康氏“剽窃”<sup>②</sup>，殆即指此。无论如何，康有为受到廖平《今古学考》的影响，应该是事实。

《新学伪经考》的观点，与廖平经学二变基本一致，即在区分今、古文两派的基础上，尊今文而抑古文，认为古文经均系刘歆所伪造。廖平在光绪二十四年进入经学三变，已把尊今抑古之说扬弃了，而康氏之说却一直传流下来，尤其是《周礼》、《左传》为刘歆伪造的论点，影响十分广泛。经过多年的研究探讨，近年已经很少有人否认《周礼》、《左传》是先秦古籍，尊今抑古之说不再流行了。当前的问题是，把今、古文分为两大派，即平分今古之说，是不是没有疑问。这就需要对《今古学考》一书的主旨作一考察。

## (二)

《今古学考》分上下两卷，卷上为表，卷下为论，表是论的依据，论是表的引申，两者互相配合说明。书中的主要论点，

<sup>①</sup> 廖平：《经话甲编》，《廖平学术论著选集》（一）。

<sup>②</sup> 章炳麟：《清故龙安府学教授廖君墓志铭》，《廖季平年谱》。

可概括为以下几项：

第一，汉代经学有今文、古文两派。《今古学考》卷下开宗明义即云：“今、古二派，各自为家，如水火、阴阳，相妨相济，原当听其别行，不必强为混合。”<sup>①</sup> 廖氏认为今、古分派是了解两汉学术的关键，如蒙文通先生所述：“夫今、古学，两汉之事也，不明今、古则不足以知两汉之学。”<sup>②</sup> 今文、古文两派的关系，犹如水之与火，阴之与阳，是全然对立的。这是《今古学考》一书的根本宗旨。

第二，汉代今文、古文两派还可上溯到先秦。廖氏说：“经在先秦前已有二派，一主孔子，一主周公。……齐、鲁，今学；燕、赵，古学。汉初儒生达者皆齐、鲁，以古学为异派，抑之，故致微绝。”这是讲先秦有齐、鲁和燕、赵两派经学，各有所主，到汉初齐、鲁一派儒生显达，燕、赵一派便受排斥。不过古学源出燕、赵，廖氏不能自坚其说。《今古学考》末条云：“然古学秦前无考，汉初不成家，先师姓名俱不传，又何能定其地？西汉古学，惟《毛诗》早出成家，今据以立说者特以《毛诗》为主。”原来燕、赵之说仅因传《毛诗》的毛公是赵人，而且齐学“兼采”古义，“以此推之，必在齐北”，齐北便是燕地，并没有更多的根据。

第三，“西汉今学盛，东汉古学盛。”西汉立于学官的都属今文，廖平说：“今、古经本不同，人知者多，至于学官皆今学，民间皆古学，则知者鲜矣。知今学为齐、鲁派，十四博士同源共贯，不自相异；古学为燕、赵派，群经共为一家，与今学为

① 廖平：《今古学考》，《廖平学术论著选集》（一）。以下引此书，均据该本。

② 蒙文通：《井研廖师与汉代今古文学》，《廖季平年谱》。

敌而不自相异，则知者更鲜矣。”古文经据史籍所记，本来是陆续出现的，廖平则说：“今、古诸经，汉初皆有传本传授，其中显晦升沉，存亡行绝，亦如人生命运，传不传有幸不幸。”“……古学汉初与今学并传，皆有传授。所以微绝，则以文帝所求伏生，武帝所用公孙弘，皆今文先师，党同伐异，古学世无显达，因此不敌。”廖氏自知此点证据薄弱，承认古学“不惟当时先师名字遗说不可考，其有无是学亦几不能决”。

第四，今文、古文并称，始于许慎《五经异义》。廖平在《今古学考》卷上《〈五经异义〉今古学名目表》下说：“西汉今学立在学官，古学传之民间。当时学者称古学为‘古文’，盖博士说通行，惟古为异，故加号别异，目为‘古’也。至于东汉，古学甚盛，遂乃加博士说以‘今’字。故班氏以前犹无‘今’号，至许氏《异义》乃今、古并称。古号得于西京，今号加于东汉，合而观之，端委可寻矣。”廖氏认为，班固《汉书·艺文志》尚无今学专称，到许慎才并称今、古，这是一个很具关键性的发展。

第五，《五经异义》严分今文、古文二派。《今古学考》卷上《〈五经异义〉今与今同、古与古同表》云：“许君《五经异义》胪列今古师说，以相折中。今与今同，古与古同，二者不相出入，足见师法之严。”卷下又说：“《异义》久亡，今就陈（寿祺）氏辑本考之，所存近百条，今与今同，古与古同，各为朋党，互相难诘，以其门户原异，故致相歧也。”廖平把今文、古文分为两大派，实际都是依据《五经异义》，所以他自称：“予言今、古，用《异义》说也。”

第六，今文、古文两派界限至郑玄而泯灭。廖平说：“今、古不同，针锋相连，东汉诸儒持此门户犹严。许叔重治古学，

《五经异义》是古非今，《说文解字》不用今学；杜（子春）、郑（兴、众）、贾（逵）、马（融）所注《周礼》、《左传》等书不用今说；何君《公羊注》不用《周礼》，是其证也。郑君生古盛今微之后，希要博通之名，欲化彼此之界。……今、古之分，自郑君一人而斩。”他还提到，郑玄尊奉古学而兼收今文，“今、古并有，便于诵习”，魏、晋学者尊信其书，遂使今、古分派旧法归于断绝。

第七，今文、古文两派区分的标准不在文字，而在礼制。《今古学考》卷下云：“予治经以分今、古为大纲，然雅不喜近人专就文字异同言之。”其《经学四变记》中的《初变记》也说：“但以文字论，今与今不同，古与古不同。即如《公》、《谷》，齐、鲁、韩三家，同为今学而彼此歧出；又如颜、严之《公羊》，同出一师而经本各自不同，故虽分今、古，仍无归宿。乃据《五经异义》所立之今、古二百余条，专载礼制，不载文字，今学博士之礼制出于《王制》，古文专用《周礼》，故定为今学主《王制》、孔子，古学主《周礼》、周公，然后二家所以异同之故灿若列眉，千谿百壑得所归宿。”<sup>①</sup> 廖氏引为依据的，仍然是许慎的《五经异义》。

由以上七点足见，廖平《今古学考》所创今文、古文分派之说，系以他对许氏《五经异义》一书的研究作为基础。从《五经异义》以礼制区分今文、古文，而知东汉有两派之别，继又上推西汉以及先秦两派的存在，下推汉末、魏、晋两派的混一。如果我们要评论廖氏学说，不能不首先考虑他关于《五经异义》的见解。奇怪的是，自《今古学考》问世直到现在，似

<sup>①</sup> 廖平：《四益馆经学四变记·初变记》，《廖平学术论著选集》（一）。

乎还没有人详细论及这方面的问题。

### (三)

许慎《五经异义》一书久已亡佚，廖平所据是清嘉庆时陈寿祺的辑注本《五经异义疏证》，现在我们也用这个本子。按许氏《说文解字》序成于东汉和帝永元十二年（公元一〇〇年），研究者以为其始草当在章帝末年，《五经异义》也作于该时，即公元八八、八九年前后<sup>①</sup>，因此书中所反映的是东汉中期的学术情况。

《五经异义》历引群经各家学说，加以评论选择，所引各家并不是一律冠以“今”、“古”字样。《今古学考》已经摘录了有“今”、“古”的文例，带“今”字的计有：

- 《易》：“今《易》京氏说”。
- 《书》：“今《尚书》欧阳、夏侯说”，  
“今《尚书》夏侯、欧阳说”，  
“今《尚书》欧阳说”。
- 《诗》：“今《诗》韩、鲁说”，  
“今《韩诗》说”。
- 《礼》：“今《礼》戴说”，  
“今《大戴礼》说”。
- 《春秋》：“今《春秋》公羊说”。
- 《论语》：“今《论语》说”。
- 《孝经》：“今《孝经》说”。

<sup>①</sup> 诸可宝：《许君疑年录》，《说文解字诂林》前编下。

此外有合称的“今《礼》戴、《尚书》欧阳说”一例。带“古”字的计有：

《书》：“古《尚书》说”。

《诗》：“古《毛诗》说”。

《礼》：“古《周礼》说”。

《春秋》：“古《春秋左氏传》说”，

“古《春秋左氏》说”，

“古《左氏》说”。

此外有合称的“古《周礼》、《孝经》说”一例。

综观这些文例，可见带“今”字的均指已立于学官，有博士专司，为当时儒生通习的各家；带“古”字的则未立于学官，或有古文旧书，如古文《尚书》、《周礼》、《左传》，或学脉有自，如《毛诗》（三家《诗》都起于汉初），而在当时仅有少数学者传习。汉章帝建初八年（公元八三年）诏云：“五经剖判，去圣弥远，章句遗辞，乖疑难正，恐先师微言将遂废绝，非所以重稽古、求道真也。其令群儒选高才生，受学《左氏》、《谷梁春秋》、古文《尚书》、《毛诗》，以扶微学、广异义焉。”<sup>①</sup>由这篇诏书看，《五经异义》撰作时《谷梁》仍属“微学”，故书中也没有冠以“今”字。《今古学考》以《公羊》、《谷梁》并举，恐不合于许慎原意。

廖平说《五经异义》是古非今，也不符事实。实际上，《五经异义》中采取廖氏所讲今文一派之说的地方很多，下面试列

<sup>①</sup> 《后汉书·章帝纪》。

几个例子：

《礼记·王制》正义引《五经异义》：“《礼》戴说《王制》云：五十不从力政，六十不与服戎。《易》孟氏、《韩诗》说：年二十行役，三十受兵，六十还兵。古《周礼》说：国中自七尺以及六十，野自六尺以及六十五，皆征之。谨案：五经说各不同，是无明文可据。汉承百王而制二十三而役，五十六而免。六十五已老而周复征之，非用民意。”正如《王制》正义所说，这是以《周礼》为非。

《左传》桓六年正义引《五经异义》：“今《礼》戴、《尚书》欧阳说云：九族乃异姓有属者。……古《尚书》说：九族者，从高祖至玄孙凡九，皆同姓。谨案：礼缌麻三月以上服，恩之所及，礼为妻父母有服，明在九族中，九族不得但施于同姓。”这是否定古《尚书》说。

《诗·干旄》正义引《五经异义》：“天子驾数，《易》孟、京，《春秋》公羊说：天子驾六。《毛诗》说：天子至大夫同驾四，士驾二。……谨案：《礼·王度记》曰：‘天子驾六；诸侯与卿同，驾四；大夫驾三，士驾二，庶人驾一。’说与《易》、《春秋》同。”这是驳斥《毛诗》说。

《礼记·礼运》正义引《五经异义》：“《公羊》说：哀十四年获麟，此受命之端，周亡失天下之异。《左氏》说：麟是中央犴犊大角兽，孔子脩《春秋》者，礼脩以致其子，故麟来，为孔子瑞。……许慎谨案云：议郎尹更始、待诏刘更生等议，以为吉凶不并，瑞灾不兼，今麟为周亡天下之异，则不得为瑞以应孔子至。”这又是反对《左氏》说。

类似这样的例子还有不少，都是是今非古，不像廖氏所说的是古非今。事实上《五经异义》中采古说的固然较多，采今

说的和折衷、兼取古今的加在一起也与之相当。

《五经异义》还有几条明言今与古同，和廖氏所说今与今同、古与古同恰好相反。《今古学考》曾加讨论，认为一条《左氏》、《公羊》说同，是“《公羊》参用古学之言”；一条《谷梁》同于《左氏》，云为“后师附会之说，于经传无明文，同异无关于今古礼制”；又一条《公羊》同于古文《尚书》，异于《鲁诗》，云“经无其证”。廖氏这些解释都属勉强。《五经异义》还有“今《韩诗》说”与“古周礼说”相同之例，更明显地是今与古同。

不仅《五经异义》，廖氏说《说文解字》不用今学，也同样不合事实。就《说文》引经而言，前人已指出：“汉儒传经既分今古，文字异者固动以百数，即共治今文，同为古学，字亦错出，良由师授不同，读有或异。许君博综兼采，以入其书，用广异义、存师读。”<sup>①</sup>就《说文》采通人说而言，如董仲舒、京房及所谓“博士说”等<sup>②</sup>，也都属今文。

许慎《说文》叙云：“其称《易》孟氏、《书》孔氏、《诗》毛氏、《礼》《周官》、《春秋》左氏，《论语》、《孝经》皆古文也。”<sup>③</sup>其中《易》孟氏即孟喜之学，大家都知道是今文，不是古文，这是《说文》用今学的明证。廖平《今古学考》竟要把“孟氏”改为“费氏”，是没有根据的。

许氏多用古文经，是当时学风使然，况且他问学于贾逵，多习古文是当然的，但从《五经异义》、《说文解字》考察，他也

① 柳荣宗：《说文引经考异》自叙，《说文解字诂林》前编上。

② 杨明照：《说文采通人说考》，《学不已斋杂著》，上海古籍出版社，1985年。

③ 高明云：“《说文》序所云‘皆古文也’乃为《论语》、《孝经》而发也。盖以上五经皆云家派，唯《论语》、《孝经》无，故以‘古文’著之，谓所引二书据古文本也。”见徐芹庭：《两汉十六家易注疏微》，台湾五洲出版社，1975年。



兼采今文家说，可见今、古并有并不始于郑玄。廖平说今、古两派之分至郑玄而泯灭，也是同事实不合的。

更需要注意的是，《五经异义》本为评述礼制之书，廖平依礼制划分今、古两派，即由此启发而来。他所说两派“师法之严”，正指两派礼制互不混淆，然而《五经异义》实际今、古兼采，这怎么能说师法很严呢？廖氏为解释这一点，在《今古学考》卷下曾说：“许君《异义》本如石渠、白虎，为汉制作，欲于今、古之中择其与汉制相同者，以便临事缘饰经义，故累引汉事为断，又言叔孙通制礼云云，皆为行事计耳。至书之并行，两不相背，则不欲混同之也。”《五经异义》为汉制作之说实并无所本，即使如此，今、古礼制可以任意选择，两派的界限岂不又混淆了吗？

总之，仔细研究许慎《五经异义》，结果与廖平《今古学考》的学说不是一致的。这促使我们感到，有必要重新考虑汉代经学今文为一大派，古文为另一大派的观点。当时的几种古文经学说未必全然共通，立于学官的十四博士，所论更非“道一风同”。改变自《今古学考》以来普遍流行的今、古两派观点，对于经学史及有关方面的研究是一件大事。

经学今古文问题非常复杂，本文仅接触其间的一个观点，请读者指教。

**作者简介：**李学勤，男，北京人，1933年生。中国社会科学院历史研究所所长、研究员，南开大学、西北大学等校兼职教授，国务院学位委员会委员。主要著作有《殷代地理简论》（1959）、《东周与秦代文明》（1984）、《古文字学初阶》（1985）、《新出青铜器研究》（1990）等。

# 论史家部次条别之法

周振甫

## (一)

清代史学家章学诚，在《文史通义》包括《校雠通义》里谈到“史家部次条别之法”。他从刘向编群书，写完《别录》；到刘歆的著录群书，编定《七略》，含有“辨章学术，考镜源流”的用意，即从研究学术角度来叙录群书。到司马迁的著作《史记》，也贯彻了这种用意，即从群书的叙录到史书的著述来探讨史家部次条别之法。他在《文史通义·和州志艺文书序例》里谈到“史家部次条别之法”说：

“史家所谓部次条别之法，备于班固，而实仿于司马迁。司马迁未著成法，班固承刘歆之学而未精，则言著录之精微，在乎熟究刘氏之业而已矣。究刘氏之业，将由班固之书，人知之；究刘氏之业，当参以司马迁之法，人不知也。”

这是说，史家部次条别之法，备于班固的《汉书·艺文志》。

《汉书·艺文志》把诸子的书分为十家，这就是把诸子的书按照学派分列，对每一家作了说明，这即是“在书即为叙录”，并把诸子分为列传，即“在人即为列传”。《汉书·艺文志》根据刘歆编的《七略》，《七略》继承刘向编的《别录》。刘向校书，分经传、诸子、诗赋、兵书、术数、方技各类，校完一书，编定后写出题要，称为《别录》。刘向死后，刘歆继承父业，编定《七略》，分《辑略》、《六艺略》、《诸子略》、《诗赋略》、《六书略》、《术数略》、《方技略》。刘歆的《辑略》是对各书的学术流派的总的说明，其余六略是按照刘向的分类来的。班固的《汉书·艺文志》根据刘歆的《七略》来的，但删去《辑略》。章学诚《校雠通义·原道》：“颜师古曰：‘《辑略》谓诸书之总要’。盖刘氏讨论群书之旨也。此最为明道之要，惜乎其文不传；今可见者，唯总计部目之后，条别流别数语耳。”可见《辑略》是把六略的书，从学术角度，分为若干流派。对每一流派，说明它的来源、演变、流弊，是从学术原流演变角度来分论各种书籍的，实际上是结合书籍来讲学术流变史的。这样重要的《辑略》，班固把它删了，使它失传，说明班固没有认识《辑略》的重要，所以说“班固承刘歆之学而未精”了。那末怎样来补救呢？在研究司马迁的《史记》。因为司马迁的本纪、表、列传，它的部次条别之法，通于刘歆的《辑略》，所以说：“究刘氏之业，当参以司马迁之法，人不知也。”

司马迁在本纪、表、列传里怎样运用部次条别之法呢？  
章学诚又说：

夫司马迁所谓序次六家，条辨学术同异，推究利病，本其家学，（司马谈论阴阳、儒、墨、名、法、道

德，以为六家。）尚已。纪首推本《尚书》（《五帝本纪赞》），表首推本《春秋》（《三代世表序》），传首推本《诗》《书》所缺，至于虞夏之文（《伯夷列传》），皆著录渊源所自启也。

这里讲司马迁的部次条别之法，要“条辨学术同异，推究利病”，这就是刘歆《辑略》的用意。不过司马迁是从他父亲司马谈的《六家要旨》来的。司马谈把先秦的主要学派分为六家，即阴阳、儒、墨、名、法、道德。这是司马迁在列传里分别各种学派的根据。《辑略》不光分别学术流别，还要探讨各种学术的源流，司马迁也是这样。他讲“本纪”，推源到五帝，在《五帝本纪赞》里说：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”《辑略》不仅要讲学派的源流，还要辨别异同，就《五帝本纪》来说，百家言黄帝也有异同，在异同中要辨别其中的可信与不可信，不可信的不载入《史记》，这就是《辑略》的要求。司马迁立世表，在《三代世表序》里说：“自殷以前，诸侯不可得而谱，周以来乃颇可著。孔子因史文次《春秋》，纪元年，正时日月，盖其详矣。”这是说，殷以前的诸侯，没有资料可记，周以来，诸侯有事可记在表上，春秋以来有时月日的事可记了。这说明表的来源和演变，也是《辑略》要辨别同异的意思。讲到列传，《史记·伯夷列传》说：“夫学者载籍极博，犹考信于六艺。《诗》、《书》虽缺，然虞夏之文可知也。”下面讲到尧让天下于许由，夏时有卞随、务光，“其文辞不少概见，何哉？”司马迁著列传，要写最早的人物，从尧时的许由，夏时的卞随、务光讲起，这些人的材料，在《诗》、《书》里不好找，无法写，所以从伯夷写起。这

也是既要探源，又要求实际有可写的。这说明司马迁编本纪、世表、年表、列传。这些正是考源流、辨同异的写法。

史家部次条别之法，更重要的，章学诚又说：

“其于六艺而后，周秦诸子，若孟荀三邹、老庄申韩、管晏、屈原、虞卿、吕不韦诸传，论次著述，约其归趣，详略其辞，颀颀其品，抑扬咏叹，义不拘墟，在人即为列传，在书即为叙录。古人命意标篇，俗学何可绳尺限也？”

这里讲到把周秦诸子编成列传，如孟子、荀子是儒家，邹衍“观阴阳消息而作怪迂之变”，这是儒家所不讲的，为什么附在孟荀传里讲？老庄是道家，申韩是法家，为什么合为一传？这里讲周秦诸子，所以举屈原，又何以把屈原跟汉朝的贾谊合为一传？平原君是贵公子，何以与虞卿合为一传？这样的安排是有用意的。先看诸列传的标目，称《孟子荀卿列传》，不称“孟荀三邹列传”，说明这是以“孟荀”为主，“三邹”只是附带叙述，不与“孟荀”并列，也说明“三邹”在学术上不能与“孟荀”并列，也不能另立“三邹”传。“三邹”何以附在“孟荀”传里。因“孟荀”是儒家学派的两大家，故合为一传。“三邹”是邹忌、邹衍、邹奭，章学诚称为“三邹”。按《孟子荀卿列传》在叙了孟子后，作：“其后有三邹子之属，齐有三邹子。其前邹忌，以鼓琴干威王，因及国政，封为威侯，而受相印，先孟子。其次邹衍，后孟子。邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若大雅整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇十余万言。”“自趋衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭之徒，各著书言治乱之事，以

于世主，可胜道哉！”“而赵亦有公孙龙为坚白同异之辩，剧子之言。魏有李悝尽地力之教。”章学诚说“孟荀三邹”，其实《孟子荀卿列传》里不光讲了“三邹”，还讲了淳于髡、慎到、环渊、公孙龙等人。为什么把这许多人放在《孟子荀卿列传》里讲，从史家部次条别之法，又当怎样讲？按司马谈的《六家要旨》，讲阴阳、儒、墨、名、法、道德六家，最后讲道家，大加推崇。司马迁不同，竭力推崇儒家，故把孔子列入世家。因为推崇儒家，像三邹子、慎到、田骈、公孙龙等人，既不属于一个学派，又不能写成一个合传，又不能不提，所以附在儒家《孟子荀卿列传》里，正是特别推尊儒的原因。淳于髡又写在《滑稽列传》里，因为他“博闻强记，学无所主”，又是一个学者，所以在这里也提到他。这样写，是为了推尊儒家的缘故。

再看《老庄申韩列传》，它的标目同《孟子荀卿列传》不同。“老庄”是道家，“申韩”是法家，是道家与法家并列，不分轻重。“孟子荀卿”是儒家，传中其他的三邹子等人并没有可以和他们并列的。道家与法家学术不同，怎样合为一传呢？它在韩非传里说：韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。韩非是法家，黄老指黄帝老子，是道家。法家讲法治，制定了法律以后，君主依法办事，可以无所作为，这跟老子主张无为有相通处，所以称归本于黄老。又在篇末称韩非用法惨酷少恩“皆原于道德之意”。即韩非的法治本于老子的说法。又说：“申子之学，本于黄老，而主刑名。”申子讲刑名，也本于道家。所以从学术角度，把他们合为一传。又“管晏”，《史记·管晏列传》，把管仲、晏婴合为一传，以管仲、晏婴皆相齐国，称为贤臣，显名于诸侯，故合为一传。又“屈原”，《史记·屈原贾生列传》，把战国时的屈原与汉贾谊合为一传，这里只提屈原，因这里讲

周秦诸子，贾谊是汉人，故不提。把不同时代的两人合为一传，因两人皆以辞赋著称，皆忠于国而贬死，悲其志，故合为一传。又“虞卿”，《史记·平原君虞卿列传》，这里只提虞卿，因这里讲周秦诸子，平原君是贵公子，不属于诸子，故不提。传里称“平原君利令智昏，使赵陷长平兵四十余万众，邯郸几亡。虞卿料事揣情，为赵画策，何其工也。”把平原君的昏庸与虞卿的明智构成对照，合为一传。最后举吕不韦，是专传不是合传。吕不韦令门客作《吕氏春秋》，是杂家，故也列入。

司马迁的史家部次条别之法，有著录渊源的，像他对本纪、表、列传的写法就是。有条辨学术同异，推究利病的，像对于周秦诸子的分为合传、专传，在合传中的用意就是。这样，“在人即为列传，在书即为叙录”。“在人即为列传”，上面谈了；“在书即为叙录”，又怎样写呢？《史记》在诸子的列传中，称孟子“序《诗》《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。称荀子“推儒墨道德行事兴坏，序列数万言。”称邹衍“作怪迂之变，始终大圣之篇十余万言”。称邹奭“颇采邹衍之术以纪文”。称老子“著书上下篇，言道德之意。”称庄子“其要本归于老子之言，著书十余万言。”称申子“本于黄老而主刑名，著书二篇。”称韩非作“《孤愤》《五蠹》《内外储》《说林》《说难》十余万言。”称管晏“吾读管氏《牧民》《山高》《乘马》《轻重》《九府》，及《晏子春秋》，详者其言之也。”称屈原“屈平之作《离骚》，盖自怨生也。”称虞卿“不得志，乃著书，上采《春秋》，下观近世，曰《节义》《称号》《揣摩》《政谋》，凡八篇，以刺讥国家得失，世传之，曰《虞氏春秋》。”称吕不韦“乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪、二十四万言，“以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。”以上“论次著述”，“在

书即为叙录”。

## (二)

在部次条别之法里，章学诚又谈到“别出互见之法”说：

至于卷次部目，篇第甲乙，虽按部就班，秩然不乱，实通官联事，交济为功。如《管子》列于道家，而叙小学流别，取其《弟子职》篇，附诸《尔雅》之后；则知一家之书，其言可采，例得别出也。《伊尹》《太公》，道家之祖。（次其书于道家）《苏子》《蒯通》，纵横家言，以其兵法所宗，遂重录于兵法权谋之部次，冠冕孙吴诸家，则知道德兵谋，凡宗旨有所统合，例得互见也。夫篇次可以别出，则学术源流，无缺间不全之患也。部目可以互见，则分纲别纪，无两歧牵掣之患也。

在这里，章学诚又提出“别出互见之法”，这种方法是从刘歆的《七略》来的，班固在《汉书·艺文志》里，有的保留，有的删去，已不全了。如《汉书·艺文志·诸子略》道家类，有《管子》八十六篇。而《六艺略》《孝经》类有《弟子职》一篇。《弟子职》是《管子》中的第五十九篇，刘歆把它列在《孝经》类后的《尔雅》后面，班固在《艺文志》里还保存着。《管子》归入道家，《弟子职》讲弟子应尽的职分，属于孝悌一类，所以列在《孝经》类里。又《尔雅》是汉人小学里的书，《弟子职》也是小学里教的，所以又列在《尔雅》之后。把《弟子职》列在《孝经》类里，有好处。研究古代讲孝悌的书，只看《孝



经》，不看《弟子职》，不完备。《弟子职》这篇载在《管子》里，不论把《管子》看成道家或法家，都不会从《管子》书中去找《弟子职》，这样从《孝经》中去找古代的孝悌，就不完备了。把《弟子职》记在《孝经》类里，告诉读者，研究古代的孝悌，已经从《管子》中把《弟子职》抽出来列在《孝经》类里，不用再向外找，从学术研究角度说，就有极大的便利。这是从别出说的。再说《汉书·艺文志》道家类有《伊尹》五十一篇，《太公》二百三十七篇。纵横家类有《苏子》三十一篇，《蒯子》五篇。而《兵书略》权谋类，班固自注云：“省《伊尹》《太公》《管子》《孙卿子》《鹞冠子》《苏子》《蒯通》《陆贾》《淮南》二百五十九篇，重（依刘奉世校）。”是刘歆《七略》里有互见。以上各书，已见于道家类、纵横家类等里面，刘歆认为其中也有兵权谋说，所以互见于兵权谋家类，班固为了避免重复，把互见的书目都删掉了。不知从学术研究角度说，研究兵权谋时，要读这些书。刘歆把这些书互见于兵权谋类，对学术研究很有帮助。班固把它们删了，幸而他还在注里说明。要是不说明，不知道研究兵权谋时还要参考这些书，那就不能全面看到各家兵权谋的学说了。从学术研究方面说，所以章学诚又提出“别出互见之法”了。

从学术研究的角度，章学诚再说明“别出互见之法”的作用，别出互见不明的缺失。他又说：

“学术之源流，无缺间不全；分纲别纪，无两歧牵掣；则《周官》六卿联事之意存，而太史列传互详之旨见（如《货殖》叙子贡，不涉《弟子列传》。《儒林》叙董仲舒、王吉，别有专传）。治书之法，古人自有授受，何可忽也。自

班固删《辑略》，而刘氏之绪论不传；（《辑略》乃总论群书大旨）省部目，而刘氏之要法不著；（班省刘氏之重见者而归于一）。于是学者不知著录之法，所以辨章百家，通于大道（《庄子·天下》篇亦此意也），而徒视为甲乙纪数之所需，无惑乎学无专门，书无世守，……如使刘氏别出互见之法，不明于后世，虽使太史复生，扬雄再世，其于部次之法，犹是茫然不可统纪也。”

这里指出别出互见之法，也属于史家部次之法，它是为探讨学术的源流服务的。著作中所讲明的各种学术，有互相关联的，通过别出互见来标明，便于学者从叙录中了解相关的材料，去找来研讨。这就跟《周礼》一书中讲六卿（太宰、大司马、大宗伯、大司寇、大司空）有“官联”，即事情彼此相关的，联合办理。学术也这样，既分部类，不同部类的书中在学术上又有相通的，如《周官》有六卿联事。这种相通的互见别出，也见于《史记》，如孔子弟子子贡，既见于《孔子弟子列传》，又见于《货殖列传》，这就是互见。董仲舒既有专传，又见于《儒林传》，也是互见。自从班固的《汉书·艺文志》删去了刘歆的《辑略》，于是著录之书，不能“辨章百家，通于大道”，即著录的书，跟学术流变的关系就不明了。班固删去了《七略》中的互见，于是著录的书中有学术相关的部分也不明了。于是著录的书，只有分类排列，不同学术研究结合了。章学诚又指出自别出互见之法不明，造成著录的违失道：

“且吾观后人之著录，有别出《小尔雅》以归《论语》者，（本《孔丛子》中篇名，《隋·经籍志》别出归

《论语》)有别出《夏小正》以入时令者。(本《大戴礼》篇名,《文献通考》别出归时令)是岂足以知古人别出之法耶?特忘其所本之书,附类而失其依据者尔。《嘉瑞记》既入五行,又互见于杂传(《隋书·经籍志》);《西京杂记》既入故事,又互见于地理(《唐书·艺文志》);是岂足以知古人互见之法耶?特忘其已登著录,重复而至于讹错者尔。”

这里指出自从刘歆的别出互见之法亡,后人有的别出互见,却是错误的。如《隋书·经籍志》,从《孔丛子》中别出《小尔雅》归入《论语》类。按《小尔雅》是《孔丛子》中第十一篇。里面分《广诂》《广言》《广义》《广名》等篇,是属于词语训诂一类,跟《论语》记录孔子和弟子言行的书不同类。把《小尔雅》别出附在《论语》类,不符合学术分类的要求。又《文献通考》把《夏小正》别出,归入时令类。按《夏小正》是《大戴礼》中的一篇,主要记载某些动植物的习性和活动。归入时令类,不符合按学术归类的要求。又《嘉瑞记》是记祥瑞的,《隋书·经籍志》归于杂传类不恰当。《西京杂记》是记故事的,《唐书·艺文志》互见于地理类不恰当。这说明后来的别出互见,不符史家部次的要求。

章学诚讲了史家部次条别之法,对于书籍的著录,要求按照刘歆《七略》的用意,从学术研究角度的分类,来别出互见。因此他在《校雠通义》里著《宗刘》篇,称:“就四部之成法,而能讨论流别,以使之恍然于古人官师合一之故,则文章之病,可以稍救,而《七略》之要旨,其亦可以有补于古人矣。”后来书籍都按经史子集四部分类,不能辨章学术,因此他要求在四部中保留《七略》的要旨,即在四部中也要辨章学术,考镜源

流。怎样在四部分类里辨章学术呢？比方集部的诗文集，怎么著录呢？他说：

“今即世俗所谓唐宋大家之集论之，如韩愈之儒家，柳宗元之名家，苏洵之兵家，苏轼之纵横家，王安石之法家，皆以生平所得，见于文字，旨无旁出，即古人之所以自成一子者也。其体既谓之集，自不得强列以诸子部次矣。因集部之目录，而推论其要旨，以见古人所谓言有物而行有恒者，编于叙录之下，则一切无实之华言，牵率之文集，亦可因是而治之。庶几辨学术之一端矣。”

这里指著录集部之书，也要辨章学术。集部之书，有两类。一类集部之书，里面也有属于学术论著的。看他们的学术论著，总的倾向是属于哪一家的，从那一家的学术来看，它有没有创新，有创新的，它的价值怎样。这样的叙录，对于研究学术史很有用。一类集部的书，如诗集，看它的诗，是学哪一家的，有没有创新，在同时代里应作出怎样评价。这样的叙录，对于研究文学史很有用。这样的叙录，就是在四部中保留《七略》的要旨。章学诚也讲到文学理论书，又说：“评点之书，其源亦始钟氏《诗品》，刘氏《文心》。然彼则有评无点，且自出心裁，发挥道妙；又且离诗与文，而别自为书，信者其能成一家言矣。”他对于文学理论著作，也从辨章学术，发挥道妙角度来立论，可见他对于文学作品，也会从流派创新来立论的。

章学诚在《校讎通义·互著》里说：

“盖部次流别，申明大道，……欲入即类求书，因书

究学。至理有互通，书有两用者，未尝不兼收并载，初不以重复为嫌，其于甲乙部次之下，但加互注，以便稽检而已。古人最重家学。叙列一家之书，凡有涉此一家之学者，无不穷源至委，竟别其流，所谓著作之标准，群言之折衷也。”

这里结合学术研究来谈书籍的叙录，比方我们要研究某一家的著作，光看这一家著作是不够的，还要看这一家之学，他继承了哪些学说，他影响了哪些学者。他比较以前的同一流派的学者有什么创新，应该作出怎样评价。照四部书的著录，如著名的《四库全书总目提要》，在每一书下，只讲这部书的内容得失，对于以上所提的要求大都不讲。因此我们要研究某一家的学术，怎样穷源竟委，还得自己花力气去找寻，不能靠书籍的叙录。照章学诚的要求，书籍的叙录，要部次流别。对于一家之书，凡有关这一家之学者，要“穷源至委，竟别其流”。这一家学说的源头在哪里，这一家学说的影响是怎样，即有关源和委的书，都在叙录里作了交代。不仅这样，还要“竟别其流”，即这家之学，属于哪一个流派，它和别的流派怎样分别，在叙录里都有交代。这样，我们要研究某一家学说，只要找叙录来看，叙录中都写明，找这家学说的源头看什么书；找这家学说的流变，看什么书；考这家学说属于哪一学派和它的特点看什么书，都写明了。我们只要找这些书来研究就行了，不用考虑去找什么书了。他又说：“书之易混者，非重复互注之法，无以免后学之抵牾；书之相资者，非重复互注之法，无以究古人之源委。”不但穷源委要靠重复互注；还有分别混淆，也要靠重复互注。这样，章学诚讲“史家部次条别之法”，包括对学术研究上分辨学术流派，

研究学术的源流正变，研究史书的分别体例，史传的分列专传、合传和附传，考究书籍的叙录，内容是相当广泛的。可惜他的意见，没有人能够照办。即就书籍的叙录，著名的《四库全书总目提要》说，也距离他的要求很远。不但谈不上重复互注之法，即就辨章学术说，也有可议。如《四库全书总目》的《周易正义》《提要》称：“魏王弼、晋韩康伯注，唐孔颖达疏。……至颖达奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”这是讲《易经》各家学说的兴废，由于孔颖达的作疏用王注，所以众说皆废；专崇王注了。经余嘉锡《四库提要辨证》，认为：“案陆德明《经典释文序录》云：‘永嘉之乱，施氏、梁丘之《易》亡，孟、京、费之《易》，人无传者，唯郑康成、王辅嗣所注《易》行于世。’”“隋书·经籍志》亦云：‘……至隋，王注盛行，郑学浸微，今殆绝矣。’”那末就《易》学流传的经过说，施氏等五家的《易》学，在晋永嘉之乱后已经亡了；郑玄的《易》学，在隋代亡了，都不是孔颖达正义推行后亡失的。可见《四库全书总目提要》不讲究学术流变，就要出错。说明章学诚讲“史家部次流别之法”，主张“辨章学术，考镜源流”的重要了。

**作者简介：**周振甫，1911年生，浙江平湖县人。中华书局编审。著有《中国修辞学史》，商务版；《文心雕龙注释》，人民文学版；《李商隐选集》，上海古籍版；《周易评译注》，中华版。

# “了解之同情”

——陈寅恪先生的阐释学

刘梦溪

陈寅恪先生坚执中国文化本位思想，以种族与文化的观点说诗治史，目的是在史实中求史识，通解历史上的文化中国。实现此一学术目标的主要途径是在充分占有和甄别史料的基础上，对摄取来作为研究对象的古代载籍进行科学的诠解和阐释，在这点上所有历史学者概莫能外。寅恪先生的贡献，是在说诗治史的过程中创立一种独特的具有现代科学精神的阐释学，就中所包含的观念与方法的意义，足可永远“示来者以轨则”，<sup>①</sup>使做中国学问的人文学者因受启悟而少走许多弯路。

他的阐释学约略包括三方面的内容：（一）对古代作者和古代典籍的态度；（二）释证材料的基本方法；（三）古典、今典

---

<sup>①</sup> 陈寅恪：《王静安先生遗书序》，《金明馆丛稿二编》第219页，上海古籍出版社1980年版。

的辨认和疏解。下面试分别论之。

寅恪先生在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》中说过一句很有名的话，即“对于古人之学说，应具了解之同情，方可下笔”。<sup>①</sup>这句话可以看作是他对古代作者和古代典籍的基本态度。至于为什么以及怎样做才称得上对古人的学说具有了解之同情，他解释说：

盖古人著书立说，皆有所为而发。故其所处之环境，所受之背景，非完全明了，则其学说不易评论，而古代哲学家去今数千年，其时代之真相，极难推知。吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲借此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。所谓真了解者，必神游冥想，与立说之古人，处于同一境界，而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。否则数千年前之陈言旧说，与今日之情势迥殊，何一不可以可笑可怪目之乎？<sup>②</sup>

这是说古人著书立说总有一定的环境与背景，经受特定事物的刺激和诱发之后，方产生形诸笔墨的冲动；但由于时代湮远，可资依据的直接材料的残缺，要想窥知其时代真相，通悉古人著作的全部结构，实在是一件极繁极难之事。在这种情况下，寅恪先生主张今之作者要具备艺术家的精神与眼光，对古人的学

<sup>①②</sup> 见陈寅恪《金明馆丛稿二编》第247页。



说采取如对待艺术品般的欣赏态度，使自己神游冥想，进入对象，入乎其中，设想与立说之古人处于同一境界，然后始能达成对古人立说之用意和对象的真了解。而真了解的关键，在于对古人立说的苦心孤诣能够产生设身处地的同情之心。这就是寅恪先生强调的对待古人的学说“应具了解之同情”的具体含意。确立这样一种态度，才有条件批评古人学说是非得失，而与任何一种超越时代环境和作者条件的苛求前贤的作风划清界限。

但寅恪先生接着便指出：“此种同情之态度，最易流于穿凿附会之恶习。因今日所得见之古代材料，或散佚而仅存，或晦涩而难解，非经过解释及排比之程序，绝无哲学史之可言。然若加以联贯综合之搜集及统系条理之整理，则著者有意无意之间，往往依其自身所遭际之时代，所居处之环境，所薰染之学说，以推测解释古人之意志。”<sup>①</sup>这是寅恪先生最不能容忍的肆意将古人现代化。他说这样做的结果，“今日之谈中国古代哲学者，大抵即谈其今日自身之哲学者也；所著之中国哲学史者，即其今日自身之哲学史者也。其言论愈有条理统系，则去古人学说之真相愈远”。<sup>②</sup>对冯友兰所著之《中国哲学史》，他所以郑重加以推荐，原因之一就是冯著没有把古人现代化，采取了对古人立说的“了解之同情”的态度，希望通过出版冯著以矫正当时学界的令人“长叹息”的“附会之恶习”。可以认为，寅恪先生提出的“对于古人之学说，应具了解之同情”是一绝大判断，非常准确地概括出今之学者对古代典籍所应采取的科学态度，在他的阐释学的结构中起精神柱石的作用。

<sup>①②</sup> 见陈寅恪《金明馆丛稿二编》第247页。

寅恪先生对待古代作者和古代典籍的这种态度贯穿于他的全部著述之中。《元白诗笺证稿》对元稹的评价堪称显例。由于元稹一生数娶，对青年时期的恋爱对象“崔莺莺”始乱终弃，自己非但不愧疚，反而写成《传奇》，以所谓“忍情”说为己辩护，又巧宦热中，历来为人所诟病。寅恪先生对此则结合唐代的社会风俗加以分析，指出：“盖唐代社会承南北朝之旧俗，通以二事评量人品之高下。此二事，一曰婚，二曰宦。凡婚而不娶名家女，与仕而不由清望官，俱为社会所不齿。此类例证甚众，且为治史者所习知，故兹不具论。但明乎此，则微之所以作《莺莺传》，直叙其自身始乱终弃之事迹，绝不为之少惭，或略讳者，即职是故也。其友人杨巨源、李绅、白居易亦知之，而不以为非者，舍其寒女，而别婚高门，当日社会所公认之正当行为也。”<sup>①</sup>这样来看待元稹，即不以道德好恶代替历史分析，才有可能做到对古人的“真了解”。《柳如是别传》评论钱牧斋也很能说明问题。稍具明清史常识的人无不知道钱氏始附东林，后结马阮，明南都倾覆时率尔降清，名节有亏，殊不足取，以至于士林史乘有“自汉唐以来，文人之晚节莫盖，无如谦益之甚者”<sup>②</sup>的恶评。寅恪先生并不否认这一点，但他主张对钱牧斋要作全面分析，即使成为“一生污点”的降清，“亦由其素性怯懦，迫于事势所使然，若谓其必须始终心悦诚服，则甚不近情理”。<sup>③</sup>因此他不赞成陈子龙的弟子王胜时“挟其师与河东君因缘不善终之私怨”，原诬钱氏寓复明之旨的《列朝诗集小传》，说“胜

① 陈寅恪：《元白诗笺证稿》第112至113页，上海古籍出版社1980年版。

②③ 参见陈寅恪：《柳如是别传》第837、1024、985、850、1119页，上海古籍出版社1980年版。

时自命明之遗逸，应恕其前此失节之衍，而嘉其后来赎罪之意，始可称为平心之论”。<sup>①</sup>钱牧斋和柳如是夫妇当南明小朝廷苟延残喘之际“日逢马阮意游宴”，诚是极可鄙之事，但寅恪先生分析说，牧斋与阮大铖共为文学天才，两人也有“气类相近”的一面<sup>②</sup>；而柳如是与阮大铖皆能度曲，就中不无“赏音知己之意”<sup>③</sup>，不必只以“谦益觊相位”的潜在目的来看待。人物是立体的，历史的动因是多重的，切不可把复杂的历史现象简单化。不仅牧斋，清初的社会环境至为险峻，许多志在复明之人，也不得不违心地去应乡试，因为凡世家子弟著声庠序者如不应试，即为反清行为，随时有致身命的危险。寅恪先生在例作考证之后写道：“关于此点，足见清初士人处境之不易。后世未解当日情势，往往作过酷之批评，殊非公允之论也。”<sup>④</sup>这些地方都体现出寅恪先生对待古人的“了解之同情”的科学态度。

梁启超在近代史上一直是个有争议的人物，戊戌变法前夕寅恪先生的先祖与先君曾聘其主讲于长沙时务学堂，后又与寅恪先生共同任导师于清华国学研究院，可以说与寅恪先生有两代之谊。尽管如此，当梁启超以自己的思想经历来解释古人的志尚行动，寅恪先生仍直率地给予批评。他在《陶渊明之思想与清谈之关系》一文中，通过详细探究陶渊明的家世和姻族联系及宗教信仰，确认《宋书》本传所说的渊明的政治主张是“自以曾祖晋世宰辅，耻复屈身异代，自高祖王业渐隆，不复肯仕”最为可信，<sup>⑤</sup>认为这与嵇康是曹魏国姻，因而反抗司马氏政权正复相同。接着他把笔锋一转写道：

<sup>①②③④</sup>参见陈寅恪：《柳如是别传》第837、1024、985、850、1119页。

<sup>⑤</sup> 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》第204页。

近日梁启超氏于其所撰《陶渊明之文艺及其品格》一文中谓“其实渊明只是看不过当日仕途混浊，不屑与那些热官为伍，倒不在乎刘裕的王业隆与不隆”、“若说所争在什么姓司马的，未免把他看小了”，及“宋以后批评陶诗的人最恭维他耻事二姓，这种论调我们是最不赞成的”。斯则任公先生取己身之思想经历，以解释古人之志尚行动，故按诸渊明所生之时代，所出之家世，所遗传之旧教，所发明之新说，皆所难通，自不足据之以疑沈休文之实录也。<sup>①</sup>

“取己身之思想经历，以解释古人之志尚行动”，就是以今例古，很容易将古人现代化，从而曲解古人，这与寅恪先生的阐释学原理格格不入，即使面对有两代友谊的梁任公，也不能不辩驳清楚。但另一方面，如有人离开时代条件苛求新会其人，寅恪先生也当仁不让，立即起而为之辩诬。1945年他在《读吴其昌撰梁启超传书后》中写道：

任公先生高文博学，近世所罕见。然论者每惜其与中国五十年腐恶之政治不能绝缘，以为先生之不幸。是说也，余窃疑之。尝读元明旧史，见刘蕡春姚逃虚皆以世外闲身而人家国事。况先生少为儒家之学，本董生国身通一之旨，慕伊尹天民先觉之任，其不能与当时腐恶之政治绝缘，势不得不然。忆洪宪称帝之日，余适旅居旧都，其时颂美袁

<sup>①</sup> 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，《金明馆丛稿初编》第204页。

氏功德者，极丑怪之奇观。深感廉耻道尽，至为痛心。至如国体之为君主抑或民主，则尚为其次者。迨先生《异哉所谓国体问题者》一文出，摧陷廓清，如拨云雾而睹青天。然则先生不能与近世政治绝缘者，实有不获已之故。此则中国之不幸，非独先生之不幸也。<sup>①</sup>

由对梁任公先生的一驳一辩我们可以看出，寅恪先生提出的对立说之古人要有“了解之同情”是何等重要；其实不只对古人，凡涉及己身以外的其他文字作者，均应采取此种态度。在寅恪先生看来，以今例古不对，以己例人也不足取。

为了达成对立说著书之古人的“了解之同情”，寅恪先生认为著立之人的环境薰习及家世遗传和宗教信仰至关重要，研究者不能有所稍忽。例如四声之说经寅恪先生考证，系当时文士摹拟转读佛经之声，除入声外，其余分别定为平、上、去三声，合为四声。但四声之说何以出现在南齐永明之世而不在其他时期？创说者为什么是周颙、沈约而不是另外的人？寅恪先生遍引慧皎《高僧传》所载支昙籥、释法平、释僧饶、释道慧、释智宗、释昙迁、释昙智、释僧辩、释昙凭、释慧忍诸传，参证旧史及他书之文，得出了南朝政治文化中心建康是善声沙门最众之地、南齐初年即永明之世是善声沙门最盛之时的结论。据史载，南齐武帝永明七年二月二十日，竟陵王子良曾大集善声沙门于京邸，造经呗新声，盛况空前，但此前早已形成审音文士与善声沙门互相讨论研求的风气，实由于当时之建康胡化渐

<sup>①</sup> 陈寅恪：《读吴其昌撰梁启超传书后》，《寒柳堂集》第148页。

染，“受此特殊环境之薰习”<sup>①</sup>所致。而沈约与谢朓、王融、萧琛、范云、任昉、陆倕等文士是竟陵王子良的座上客，经常聚集在鸡笼山西邸，并称“八友”；周颙则为文惠太子的东宫掾属，两人“皆在佛化文学环境陶冶之中，四声说之创始于此二人者，诚非偶然也。”<sup>②</sup>至于著者的家世信仰，寅恪先生认为治魏晋南北朝中古思想文化史者尤应加以注意。他以陶渊明和范缜为例，分析他们生当佛徒之盛何以不归命释迦，而主张神灭之说？结论是两人的家族都有信奉天师道的历史，特别是陶潜，寅恪考证出“其种姓出于世奉天师道之溪族，其关于道家自然之说别有进一步之创解，宜其于同时同地慧远诸佛教徒之学说竟若充耳不闻也”。<sup>③</sup>因为不同的宗教往往不能相容，徒众中有的捐弃旧日信仰，归依他教，大都是对其夙宗之教义没有创辟胜解之人，如陶、范同为思想俊杰，自我安命若适，不必乞灵于西土远来之学说。范缜在其所著《神灭论》中说：“若知陶甄禀于自然，森罗均于独化，忽焉自有，悦尔而无，来也不御，去也不追，乘乎天理，各安其性”。陶渊明《神释诗》中有句：“纵浪大化中，不喜亦不惧，应尽便须尽，无复独多虑”，及《归去来辞》所谓“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑”。两人旨趣若合符契。寅恪先生因此写道：“陶、范俱天师道世家，其思想冥会如此，故治魏晋南北朝思想史，而不究家世信仰问题，则其所言恐不免皮相。”<sup>④</sup>另一个例证是王羲之，论者每将其与山阴道士

①② 陈寅恪：《四声三问》，《金明馆丛稿初编》第333、337页，上海古籍出版社1980年版。

③④ 陈寅恪：《陶渊明之思想与清谈之关系》，见《初编》第197、200页，夹注从略。

换鹅的故事和书法联系起来，寅恪先生一反旧说，认为鹅有解五脏丹毒的功用，“与服丹石人相宜”，这在陶隐居《名医引录》和唐孟诜《食疗本草》中均有著录，因此他说：

医家与道家古代原不可分。故山阴道士之养鹅，与右军之好鹅，其旨趣实相契合，非右军高逸，而道士鄙俗也。道士之请右军书道经，及右军之为之写者，亦非道士仅为爱好书法，及右军喜此颀颀之群有合于执笔之姿势也。实以道经非请能书者写之不可。写经又为宗教上之功德，故此段故事适足表示道士与右军二人之行事皆有天师道信仰之关系存乎其间也。<sup>①</sup>

陶渊明服膺儒术而不归命释迦，导源于他的家世信仰为天师道以及他本人对夙宗之教义有创辟胜解；寅恪先生由于追寻天师道信仰之关系，对所传王羲之与山阴道士换鹅的故事作出创辟胜解。可见环境薰习与家世信仰的探考在寅恪先生的阐释学中也是不可或缺的一环。

寅恪先生阐释学的第二方面的内容，是释证材料的一些最基本的方法。1934年寅恪先生为《王静安遗书》撰写序言，用“释证”、“补正”、“参证”三种方法概括王国维遗书的学术内容和治学方法，即“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”、“取异族之故书与吾国旧籍互相补正”、“取外来之观念与固有之材

<sup>①</sup> 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，《初编》第38页。

料互相参证”。<sup>①</sup>此三种方法也是寅恪先生说诗治史经常使用的方法，因此成为他阐释学构成的重要内容。我们看《金明馆丛稿初编》、《金明馆丛稿二编》、《寒柳堂集》所载诸文，以及《元白诗笺证稿》、《柳如是别传》等专著，“释证”、“补正”、“参证”字样随处可见，《柳如是别传》最初用名就是《钱柳因缘诗释证稿》，行文中动辄直标“与旧史及他书之文互相释证”、<sup>②</sup>“取旧史及他书以为参证”<sup>③</sup>云云，可以说寅恪先生的全部著述使用的都是此种方法。

需要指出的是，寅恪先生用以释证材料的这三种方法虽然与吾国传统文史考据之学相重合，但统率此方法的证释观念和精神指归颇为不同。就吸收传统而言，寅恪先生赞许宋儒治史的方法，而不赞成清儒治经的方法。清代史学和经学并有朴学之目，但史学的地位远不如经学。所以如此，爱新觉罗氏以外族入主中国，屡兴文字之狱，株连惨酷，学者有所畏避，不敢致力于史，固是一因，但寅恪先生认为还有史学与经学的释证材料的方法不同途的因素在内。他说：

所差异者，史学之材料大都完整而较备具，其解释亦有所限制，非可人执一说，无从判决其当否也。经学则不然，其材料往往残缺而又寡少，其解释尤不确定，以谨愿之人，而治经学，则但能依据文句各别解释，而不能综合贯通，成一有系统之论述。以夸诞之人，而治经学，则不甘以片断之论述为满足。因其材料残缺寡少及解释无定之

<sup>①</sup> 《王静安先生遗书序》，《二编》第219页。

<sup>②③</sup> 参见《初编》第329、333页。



故，转可利用一二细微疑似之单证，以附会其广泛难征之结论。其论既出之后，固不能孳孳有当于人心，而人亦不易标举反证以相诘难。比诸图画鬼物，苟形态略具，则能事已毕，其真状之果肖似与否，画者与观者两皆不知也。往昔经学盛时，为其学者，可不读唐以后书，以求速效。声誉既易致，而利禄亦随之。于是一世才智之士，能为考据之学者，群舍史学而趋于经学之一途。其谨愿者，既止于解释文句，而不能讨论问题。其夸诞者，又流于奇诡悠谬，而不可究诘。虽有研治史学之人，大抵于宦成以后休退之时，始以余力肆及，殆视为文儒老病销愁送日之具。当时史学地位之卑下若此，由今思之，诚可哀矣。<sup>①</sup>

寅恪先生将清代史学与清代经学作如此区分，说明他的建立在传统考据之学基础上的阐释学，与清代朴学是相合而不相同之物，尤其与清儒治经的方法迥不相侔。夸诞者的“图画鬼物”自不待言，谨愿者的“止于解释文句，而不能讨论问题”，也不能和寅恪先生的释证方法同日而语。他是既解释文句，又讨论问题，而且主要为了讨论问题而解释文句，所以能够“综合贯通，成一有系统之论述”。清儒治经常犯的“解释无定”、“利用一二细微疑似之单证”、“不易标举反证”、“以附会其广泛难征之结论”等毛病，都为寅恪先生所深戒而不取。可以说，他在释证材料方面是在为清儒所不能为之事。

因此当他看到杨树达的《论语疏证》是用宋儒治史的方法来治经，不胜感慨，欣然为序，写道：“夫圣人之言，必有为而

<sup>①</sup> 《陈垣元西域人华化考序》，《二编》第238—239页。重点为笔者所加。

发，若不取事实以证之，则成无的之矢矣。圣人简奥，若不采意旨相同之语以参之，则为不解之谜矣。既广搜群籍，以参证圣言，其言之矛盾疑滞者，若不考订解释，折衷一是，则圣人之言行，终不可明矣。今先生汇集古籍中事实语言之与《论语》有关者，并间下己意，考订是非，解释疑滞。此司马君实李仁甫长编考异之法，乃自来诂释《论语》者所未有，诚可为治经者辟一新途径，树一新楷模也。”<sup>①</sup>其中“取事实以证之”和“采意旨相同之语以参之”两句，是寅恪先生对他释证材料方法的最简约的概括。这种方法运用的极致，是他对《乐毅报燕惠王书》“薊丘之植，植于汶篁”句的独特解释。历来解此句者，或如俞樾认为是倒句，实即汶篁之植，植于薊丘的意思；或如杨树达以“于”、“以”同义为由，并引《韩非子·解老篇》“慈，于战则胜，以守则固”及《老子》原作“以战则胜，以守则固”作为参证，释其意为“薊丘之植，植以汶篁”。寅恪先生说，此句按普通文义即可加以解释，而不必求诸“以”、“于”相通或“倒句”之妙。因为按史书记载：“乐毅留徇齐五岁，下齐七十余城，皆为郡县，以属燕”。寅恪先生说：“战胜者收取战败者之珠玉财宝车甲珍器，送于战胜者之本土。或又以兵卒屯驻于战败者之土地。战胜者本土之蔬果，则以其为出征远戍之兵卒夙所习用嗜好之故，辄相随而移植于战败者之土地。以曾目睹者言之，太平天国金陵之败，洪杨库藏多辇致于衡湘诸将之家。而南京菜市冬苋紫菜等蔬，皆出自湘人之移种。清室圆明园之珍藏，陈列于欧西名都之博物馆，而旧京西郊静明园玉泉中所生水菜，据称为外国联军破北京时所播种。此为古今中外

<sup>①</sup> 《杨树达论语疏证序》，《二编》第232页。

战胜者与战败者，其所有物产互相交换之通例。燕齐之胜败，何独不如是乎？”<sup>①</sup>说开来，就是蓟丘之植随留徇齐地之燕军，而移植于汶篁。汶即汶水，齐国的一条河流；篁是竹田的意思。作为参证，《齐民要术》“种枣”条云：“青州有乐氏枣，曹（？）肌细核，多膏肥美，为天下第一。父老相传云：乐毅破齐时，从燕齐来所种也。”此一传说可以证明寅恪先生对“蓟丘之植，植于汶篁”句的解释妥帖无误。而且在文法上，《乐毅报燕惠王书》此句的前几句为“珠玉财宝车甲珍器尽收于燕，齐器设于宁台，大吕陈于元英，故鼎反乎磨室”。“蓟丘之植，植于汶篁”正好与“故鼎反乎磨室”句是对文。寅恪先生说：“盖昌国君（乐毅攻入齐之临菑后，燕昭王亲至济上劳军，封乐毅于昌国，号为昌国君——笔者注）意谓前日之鼎，由齐而反乎燕，后日之植，由燕而移于齐。故鼎新植一往一返之间，而家国之兴亡胜败，其变化有如是之甚者。并列前后异同之迹象，所以光昭先王之伟烈，而已身之与有助劳，亦因以附见焉。此二句情深而词美，最易感人”。<sup>②</sup>

由这一例证寅恪先生提出：“夫解释古书，其谨严方法，在不改原有之字，仍用习见之义。故解释之愈简易者，亦愈近真谛。并须旁采史实人情，以为参证。不可仅于文句之间，反复研求，遂谓已尽其涵义也。”<sup>③</sup>为做到这一点，他发明一种以后世作者之成句来解释前人诗赋的方法，比如用杜甫来解释庾信。庾信《哀江南赋》结尾处有句云：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。用无赖之子弟，举江东而全奔。”其中“无赖子弟”何指？庾集倪璠注认为指代梁而建陈朝的陈霸先，曾国藩《经史百家

①②③ 《蓟丘之植植于汶篁之最简易解释》，《二编》第262、263页。

杂钞》认为是子山“追咎武帝不能豫教子弟而乱生”。寅恪先生说两者均非“真解”，因此引来杜工部《咏怀古迹》第一首之“羯胡事主终无赖”句，指出“羯胡”指安禄山，同时用来比侯景，杜甫自己则比庾信，复以玄宗比梁武帝；庾赋四句的意思是：梁武帝以享国最久之帝王，而用无赖之侯景，卒致丧生失位，尽弃其江东之王业。寅恪先生称这种解诂方法为“以杜解庾”。<sup>①</sup>

寅恪先生释证材料的方法中，还包括比较研究的方法和心理分析的方法，这使得他的阐释学明显具有现代学术的意味。《元白诗笺证稿》对元白诗的释证，集中使用的是比较研究的方法。元白二人诗歌创作的关系至为密切，依白居易《与元九书》所说，两人“小通，则以诗相戒；小穷，则以诗相勉；索居，则以诗相慰；同处，则以诗相娱”，<sup>②</sup>常常同声、同韵、同一主题各有所作，最适宜以比较之法加以阐释。例如白氏之《琵琶行》系元氏之《琵琶歌》的改进，题目和性质完全类同，孰高孰低，不能不求以比较研究之法。寅恪先生说：“今取两诗比较分析，其因袭变革之词句及意旨，固历历可睹也。后来作者能否超越，所不敢知，而乐天当日实已超越微之所作，要为无可疑者。至乐天诗中疑滞之字句，不易解释，或莫知适从者，亦可因比较研究，而取决一是。斯又此种研究方法之副收获品矣。”<sup>③</sup>元白在当时唐代的文学环境中与众多作者竞求超胜，不自觉中已形成互相比较之趋势，因此寅恪先生告语“今世之治文学史者，必就同一性质题目之作品，考定其作成之年代，于

① 《庾信哀江南赋与杜甫咏怀古箴诗》，《二编》第264--266页。

②③ 《元白诗笺证稿》第7、45、46页。

同中求异，异中见同，为一比较分析之研究，而后文学演化之迹象，与夫文人才学之高下，始得明了。”<sup>①</sup>所谓“比较分析之研究”，就是比较阐释的方法，寅恪先生在《支愨度学说考》一文中，曾以此种方法来释证支愨度创立的心无之义，并由此探讨我国晋代僧徒研究佛典所使用的“格义”的方法和“合本子注”的方法。他说后者“与今日语言学者之比较研究法暗合”，<sup>②</sup>尤须给予注意。但他对比较语言学学科本身从观念和方法上要求甚严格。一方面给予极大重视，再三强调：“治吾国语言之学，必研究与吾国语言同系之他种语言，以资比较解释，此不易之道也。”<sup>③</sup>“迄乎近世，比较语言之学兴，旧日谬误之观念得以革除。因其能取同系语言，如梵语波斯语等，互相比较研究，于是系内各个语言之特性逐渐发见。印欧系语言学，遂有今日之发达。故欲详知确证一种语言之特殊现象及其性质如何，非综合分析，互相比较，以研究之，不能为功。”<sup>④</sup>另一方面在学科的观念与方法的界定上，坚持要求必须是属于同系中大同而小异之语言方能互相比较，否则便有可能“认贼作父，自乱其宗统”。至于比较文学研究，寅恪先生认为也必须“具有历史演变及系统异同之观念。否则古今中外，人天龙鬼，无一不可取以相与比较。荷马可以比屈原，孔子可比歌德，穿凿附会，怪诞百出，莫可追诘，更无所谓研究之可言矣。”<sup>⑤</sup>可见寅恪先生对用比较研究的方法释证材料和作为学科的比较语言学及比较文学，在认识上是严加区别的，这反映出他的释证方法的严谨性。

① 《元白诗笺证稿》第7、45、46页。

② 《支愨度学说考》，《初编》第165页。

③ 《西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序》，《二编》第198页。

④⑤ 《与刘叔雅论国文试题书》，《二编》第223、224页。

把心理分析的方法引入材料的释证中更是寅恪先生的创造。特别是《柳如是别传》一书，由于作者意在借为河东君等人物立传来修史，因而在材料的释证过程经常深入到人物的心理层面。明崇祯十四年辛巳（公元1641）夏天，钱谦益以匹嫡之礼与河东君在茸城舟中结褵，这在牧斋是平生最欢娱之事，前后有许多诗作记录其情其事，而河东君也多有唱合之作，只有对牧斋的《合欢诗》和《催妆词》共八首渺无回应。就中原因，也许是由于河东君平时作诗较胜心强，如不能胜过别人，宁可不作，但这样解释不能令人满意。寅恪先生写道：“鄙意此说亦有部分理由，但尚未能完全窥见河东君当时之心境。河东君之决定舍去卧子，更与牧斋结褵，其间思想情感痛苦嬗蜕之痕迹，表现于篇什者，前已言之，兹可不论。所可论者，即不和《合欢诗》、《催妆词》之问题。盖若作欢娱之语，则有负于故友。若发悲苦之音，又无礼于新知。以前后一人之身，而和此啼笑两难之什，吮毫濡墨，实有不知从何说起之感。”<sup>①</sup>虽事过三百年之后，揆情度理，仍会相信寅恪先生对河东君当时心理所作分析堪称的论。钱柳结褵前后之事实经过，都是通过释证两人有关诗作一一考论清楚，唯河东君不和《合欢》、《催妆》之因由，无诗作可供考释，幸引来心理分析的方法，使得寅恪先生的释证无空白矣。

寅恪先生阐释学的第三方面的内容，是对有关作品中古典、今典的辨认和疏解。1939年他在昆明西南联大所作《读哀江南赋》一文中，最早提出古典、今典的概念。他在文章的开头写道：

<sup>①</sup> 《柳如是别传》中册，第649—650页。

古今读哀江南赋者众矣，莫不为其所感，而所感之情，则有浅深之异焉。其所感较深者，其所通解亦必较多。兰成作赋，用古典以述今事。古事今情虽不同物，若于异中求同，同中见异，融会异同，混合古今，别造一同异俱冥，今古合流之幻觉，斯实文章之绝诣，而作者之能事也。自来解释哀江南赋者，虽于古典极多诠说，时事亦有所徵引。然关于子山作赋之直接动机及篇中结语特所致意之点，止限于诠说古典，举其词语之所从出，而于当日之实事，即子山所用之今典，似犹有未能引证者。<sup>①</sup>

又说：

解释词句，徵引故实，必有时代限断。然时代划分，于古典甚易，于今典则难。盖所谓今典者，即作者当日之时事也。<sup>②</sup>

寅恪先生把古典、今典的概念界说得很明确，即古典是词句故实之所从出，今典是作者所经历的当日之事实，两者在文章大家笔下可以“融会异同，混合古今，别造一同异俱冥，今古合流之幻觉”，形成特有的一种艺术境界。而研究者的能事，则在于通过对作品中古典、今典的释证达到对作品的通解。一般地说，释古典易，解今典难。因为解释今典“须考知此事发生必在作此文之前，始可引之，以为解释。否则，虽似相合，而实不可能。此一难也。此事发生虽在作文以前，又须推得作者有

<sup>①②</sup>《读哀江南赋》，《初编》第209页。

闻见之可能。否则其时即已有此事，而作者无从取之以入其文。此二难也。”<sup>①</sup>庾信《哀江南赋》结尾四句：“岂知灞陵夜猎，犹是故时将军；咸阳布衣，非独思归王子。”前两句用汉李广家居时夜猎灞陵的古典，后两句用楚顷襄王太子完质于秦，遂有“去千乘之家国，作咸阳之布衣”的慨叹的故实，对长期去国、羁留长安的庾子山来说自是贴切；但寅恪先生认为此四句中尚有“作者当日之时事”即今典在，指的是周、陈交好之后，陈文帝之弟安成王顼得以还国，陈宣王提出羁旅关中的庾信、王褒等“亦当有南枝之思”，而“子山既在关中，位望通显，朝贵复多所交亲，此类使臣语录，其关切己身者，自必直接或间接得以闻见”，所以赋中“犹是故时将军”固然包含子山自己曾是故左卫将军的今典，“布衣”、“王子”云云，也是对宣帝“欲以元定军将士易王褒等”的回应。<sup>②</sup>这样，庾赋不仅表现己身的乡关之思，而且流露出归心之疾了。

《柳如是别传》对钱柳因缘诗所涉及的古典和今典的辨认和疏解更具有系统性，可以说这是《别传》的撰著义例。寅恪先生在撰著缘起里即提出：“自来诂释诗章，可列为二。一为考证本事，一为解释辞句。质言之，前者乃考今典，即当时之事实。后者乃释古典，即旧籍之出处。”<sup>③</sup>钱遵王注牧斋《初学》、《有学》两集，阐证本事之处虽然不少，但因其深恶河东君，于钱柳关系多讳其出处，“在全部注本之中，究不以注释当日本事为通则也。”<sup>④</sup>寅恪先生则详考每一首诗所涉及的时、地、人的错综

① 《读哀江南赋》，《初编》第209页。

② 《读哀江南赋》，《初编》第213、215页。

③④ 《柳如是别传》上册第7、10、11、12页。



关系，“补遵王原注之缺”，<sup>①</sup>使钱柳因缘诗中的僻奥故实、廋词隐语悉发其覆。当然这是一件很困难的工作，不用说辨疏今典，释证古典也非易事。寅恪先生说：“解释古典故实，自当引用最初出处，然最初出处，实不足以尽之，更须引其他非最初而有关者，以补足之，始能通解作者遣辞用意之妙<sup>②</sup>。”又说：“若钱柳因缘诗，则不仅有远近出处之古典故实，更有两人前后诗章之出处。若不能探河穷源，剥蕉至心，屡次不紊，脉络贯注，则两人酬和诸作，其辞锋针对，思旨印证之微妙，绝难通解也”。<sup>③</sup>比如河东君次韵奉答牧斋冬日泛舟诗中“莫为卢家怨河汉，年年河水向东流”句，与《玉台新咏》“歌词”二首之二“河中之水向东流，洛阳女儿名莫愁”，及李义山“本来银汉是红墙，隔得卢家白玉堂，谁与王昌消息好，尽知三十六鸳鸯”有关，也与牧斋《次韵答柳如是过访山堂赠诗》“但似王昌消息好，履箱擎了便相从”有关，又与牧斋《观美人手迹，戏题绝句七首》之三“兰室桂为梁，蚕书学采桑，几番云母纸，都惹郁金香”，以及钱氏《移居诗集·永遇乐词》有关；只有“循次披寻，得其脉络”，才能对钱柳因缘诗“真尽通解”。<sup>④</sup>特别明南都倾覆后，钱柳的有关诗作大都与反清复明活动有关联，往往今典、古典交错互用，给笺释者造成一定困难。即如钱注杜诗，寅恪先生亦指明：“细绎牧斋所作之长笺，皆借李唐时事，以暗指明代时事，并极其用心抒写己身在明末政治蜕变中所处之环境。实为古典今典同用之妙文。”<sup>⑤</sup>《柳如是别传》既是寅恪先生以诗证史

① 《读哀江南赋》，《初编》第213、215页。

②③ 《柳如是别传》上册第7、10、11、12页。

④⑤ 《柳如是别传》上册第13页及下册第1000页。

的杰构，又是辨认和疏解作品中的古典今典的典范。他坚信古人的撰著都是有所为而发，因而作品中“必更有实事实语，可资印证者在”，<sup>①</sup>故辨认和疏解古典今典的工作，在寅恪先生独创的阐释学中实占有核心位置，可以看作是他学术上的重大创获。

**作者简介：**刘梦溪，原籍山东黄县，1941年生于辽宁。中国人民大学中国文学专业毕业。现为中国艺术研究院研究员、《中国文化》杂志主编。主要著作有：《文艺论集》、《文学的思索》、《文艺学：历史与方法》、《红楼梦新论》、《红学》以及《一代文化所论命之人——陈寅恪先生的学术创获和研究方法》等，近年在研治中国近现代学术史和文化史。

---

<sup>①</sup> 参见《金明馆丛稿初编》第216页。

# 昭 穆 新 考

庞 朴

周礼有所谓“昭穆”制度。《周礼·春官》载，小宗伯的职责是：“辨庙祧之昭穆”；小史的职责是：“掌邦国之志，奠系世，辨昭穆”。昭穆是所谓庙次，与世系之作为世次不同。世次是一世、二世、三世……顺序排下去的；昭穆只有二元：自始祖之后，父曰昭，子曰穆，穆再生昭，昭再生穆。以周室为例，第一世为后稷，因为是始祖，统领昭穆，自己不落昭穆；二世不窋为昭，三世鞠为穆，四世公刘仍为昭，五世庆节仍为穆，六世皇仆为昭，七世差弗为穆，八世毁隃为昭，九世公非为穆，十世高圉为昭，十一世亚圉为穆，十二世祖绌为昭，十三世太王为穆，十四世王季为昭，十五世文王为穆，十六世武王为昭。由于都是父死子继的缘故，所以这里世次和庙次的关系很整齐，除始祖外，凡双数世次都为昭，凡单数世次皆称穆。如果出现了兄终弟及或孙继祖位的情况，世次依序下延，庙次便要乱了，因为弟兄或祖孙的庙次是一样的；那时，将会有昭昭或穆穆相连的现象。王室如此，诸侯、大夫亦然；不同的只是天子七庙、诸侯五庙、大夫三庙，祧迁的迟速和庙制的多寡而已。

《周礼·夏官》又规定，司士的职责是：“凡祭祀赐爵，呼昭穆而进之。”《礼记·祭统》更有：“凡赐爵，昭为一，穆为一，昭与昭齿，穆与穆齿，此之谓长幼有序。”足见当时的贵族，不待死后进庙再分昭穆，生前便以昭穆为记了。这里所说的“昭为一，穆为一”，是说站立的时候昭穆各为一列，孙子辈排在祖父辈的后面，父亲和儿子却不在一列；这就叫“昭与昭齿，穆与穆齿”。所以《祭统》接着说：“夫祭有昭穆。昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序，而无乱也。”

请注意，按照宗法思想，远近、亲疏确应有别；只是父子为何也要“别”开行列，造成祖孙并列的情形，才叫“无乱”呢？难道父子不比祖孙更亲一层吗？这个问题且放一放，先把昭穆制度的各项规定弄清了再说。

《礼记·丧服小记》：“妾祔于妾祖姑，亡则中一以上而祔，祔必以其昭穆。”“庶子不祭殇与无后者。殇与无后者从祖祔食。”

这是说，妾死则祔于夫祖之妾；如夫祖无妾则上隔一代，祔于高祖之妾。总之以合其昭穆为准。殇与无后者亦同。另外还有墓地的格局。《周礼·春官·冢人》：“掌公墓之地，先王之葬居中，以昭穆为左右。”这一项，我们现在从清东陵的布局上，还依稀可见。

祭祀时有所谓“尸”，尸是代表死者受祭的活人。“孔子曰：尸必以孙，孙幼则使人抱之，无孙则取同姓可也。”（《礼记·曾子问》）为什么以孙为尸？取其“昭为一，穆为一”，祖孙同庙次也。

此外还有一项“孙以王父字为氏”（《公羊传成公十五年》）的命族法。按宗法制度，嫡长子为大宗，一脉相传，以其先人之姓为姓；庶子为小宗也以先人之姓为姓，但没有代表此姓的

资格，仅称之为“庶姓”或“子姓”，周室分封的诸侯便如此。诸侯之子，称为“公子”，诸侯之孙，称为“公孙”。诸侯之曾孙，没有称“公曾孙”的，仅以名为称；待曾孙死时，则以其“王（祖）父字为氏”，一面可以记其氏之所自出，一面则自成一族，自行繁衍。例如鲁公伯禽的曾孙无骇，死后便是以他祖父公子展的名字为氏，自成展氏家族（见《左传隐公八年》）。也有曾孙未死便以王父字为族的。以王父字为氏，而不以父字或曾祖字为氏，当然还是为的昭穆一致。

就这样，庙次、祭仪、葬制、尸、氏，都是出自昭穆的分别；昭穆的分别，又是根据什么？

古往今来，讲《礼》的人成百上千，讲《礼》的书无计其数，似乎还没有谁在哪儿这样提出过问题。他们都是从昭穆制的既定存在开始，去论证它的意义，去规范人的位置；却从未一究此一制度本身存在的理由。大概多因信仰礼乃天之大经、不敢随便怀疑的缘故。

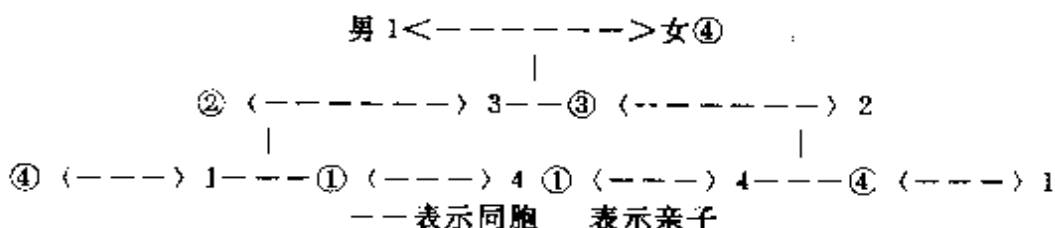
倒是远离周礼创制时代遥遥的今天，摆脱了礼乐震慑余威的我们，有可能来提出昭穆制之源的问题；而人类对自身研究的学术的成果，也提供了解答问题的根据。

摩尔根（L. H. Morgan）在他的名著《古代社会》中，向文明世界介绍了澳大利亚的卡米拉罗依人（Gamilaroi）的一种比氏族更古老的区分成员的制度。摩尔根叙述道：他们把成员分为八个婚级，其中四个纯由男性组成，另四个纯为女性；某一男性婚级，只能与另一女性婚级通婚；而所生子女，却又归入与父母均不相同的另外婚级。其情况如下：

男 性	女 性	子 女
1 <----->	④-----	3 ③
2 <----->	③-----	4 ④
3 <----->	②-----	1 ①
4 <----->	①-----	2 ②

#### 数字代表婚级

我们再以第一对婚媾关系为例，看看他们此后的世系：



从这幅三代世系表中，可以看出，第一代的婚媾关系，在第二代外化为异己的子女；子女在异于父母和自己的婚级中寻得配偶；到了第三代，又回归为本来的亦即祖父母所属的婚级。经过两代繁殖，量扩张了；经过两次“异化”，质回复了。第三代作为表兄妹互相婚配，第四代将出现和第二代同样的情况。如此循环不已，无论从男系或女系来看，一、三、五……奇数代都属于同一个婚级，二、四、六……偶数代也是一样。

这应该就是周礼中昭穆制度的根源！虽然我们从中国文献中和中国人类学的调查中尚未发现这种婚级制的材料，但舍此确无力解释昭穆习俗。当然，文献中亦非绝无踪迹可寻，春秋时代齐鲁两国贵族长期通婚，秦晋两国贵族世代结缘，便可能是这种婚级制的子遗。

我们企待着更多的新发现。

**作者简介：**庞朴，1928年生，江苏淮阴人。中国社会科学院研究员。著有《儒家辩证法研究》、《帛书五行篇研究》、《沉思集》、《稷莠集》等。

# 智騫《楚辞音》跋

姜亮夫

## 第一节 叙 录

《楚辞音》残卷，隋、唐人写本，现藏巴黎国民图书馆写本部，编号为P2494，盖柏里和（Pelliot）氏自敦煌盗去者也。余旅欧时，王君重民告余已写影寄归。余亟欲得之，亦就该馆为摄一帧。归国后，苏州友人借观。1937年八一三事变陡发，余仓皇北上。时余《屈原赋校注》已交商务印书馆，不及修订。1945年抗日胜利，余东来，止吴下。友人闻之，剧以正本璧归。余既感其诚，益爱惜不敢轻示人。乃稍稍研习之，为此文，与故友闻一多有所商量，乃写清。后复有更订。而余病瘵，又脑热不能深思，故不惬意者尚多云。

本卷楮白纸，存八十四行。起今本“驷玉虬以乘鸞兮”之“乘”字，迄“杂瑤象以为车”之“瑤”字，凡存二百八十一条目。“奄兹”条下有“騫按”云云，因以知是騫公《音》，《隋志》所著录者也。书法整秀，为当时善本，稍习敦煌卷子者，类

能知之。不避隋、唐讳，望而知为唐以前写本。

按《隋书·经籍志》《楚辞》款，有“《楚辞音》一卷，释道骞撰”。又《序录》云：“隋时（公元589—618），有释道骞，善读之，能为楚声，音韵清切。至今传楚声者，皆祖骞公之音”云云，是可宝也。余从此残卷得所启示，请详后论。

骞公原书，中土久佚。日本所藏唐写《文选集注》残卷六十六《刘安招隐士注》引《音决》中，有骞《音》一事，为说之仅存者。今获敦煌残编，所得为已多矣。闻一多先生在北平各大学任楚辞讲席；王君重民曾以影片寄赠；闻有所论列。复见周君祖谟一文，亦说明若干问题。与余说皆有出入。然国人之论此卷者，自以三君为最笃实云。

## 第二节 骞公身世行历

《隋志》《楚辞音》一卷为释道骞所作。自P2494卷发现后，世已略知其本来面目。惟骞师乃唐以前缙流中一小学家，著述颇多。其人品学问，尚有一鳞半爪可自诸书中考见。兹为分别叙录而辨之。

### （一）辨“道骞”、“智骞”两名异同

《楚辞音》作者，《隋志》书为“道骞”，国人遂以为据。余细为料理，凡得十征，判明实为“智骞”之误。

智骞事迹记载最详者，为道宣《续高僧传》卷四十《杂科·声律》篇所附东都内慧日道场《释慧果传》，内云：

“时慧日沙门智骞者，江表人也。遍洞字源，精闲通俗。晚以所学，迫入道场。自秘书、正字、仇校、著作，言



义不通，皆谕𪔐决。（𪔐）即为定其今古，出其人世，变体训诂，明若面焉。每曰：‘余字学颇周，而不识字者多矣，无人通决，以为恨耳。’（𪔐）造《众经音》及《苍雅》、《字苑》，宏叙周瞻，达者高之。家藏一本，以为珍璧。晚事导述，变革前纲，既绝文缚，颇程深器，缀文两卷，陈叙谋猷。学者秘之，故斯文殆绝。”

“京师沙门玄应者，亦以字学之富，卓素所推。通造《经音》，甚有科据。”

上述《续高僧传》于其人氏、德业、著述皆详言之，盖一精贯小学之学僧，与《隋志》著《楚辞音》说相调，而明标“智𪔐”。此其征一也。

《续高僧传》十三，京师大兴寺《释法侃传》有云：“侃初玄名，立人安品，后值内慧日场智𪔐曰：‘侃之为言，人口为信。又从川者，言信的的也。因从之。’”则时人称述，亦曰“智𪔐”。此可征者二也。

明王圻《续文献通考》卷一百八十八，《六书考》《书目》条，有“智𪔐《楚辞音》一卷”。杨升菴（杨慎字）注《古音略》卷首《闻见字书目录》，亦有“《楚辞音》，智𪔐撰”之目，则明人亦曾见智𪔐之书。此可征者三也。

日本《见在书目》载“《楚辞音义》，释智𪔐撰”。《楚辞音义》必为《楚辞音》之全称。此可征之于域外之记载而可决者四也。

道宣所为小传中，言𪔐公有《苍雅》、《字苑》，明张自烈《正字通》卷曾引用书目中，有释智𪔐《苍雅》、《字苑》。此可征者五也。

王伯厚《玉海》卷四十四《艺文》有言：“释智𡇗撰《尔雅音义》二卷，景德二年（公元1005年）四月丁酉，吴鉉谓其多误，命杜镐、孙奭详定。”又同一条下，蜀毋昭裔《尔雅音略》三卷引晁公武《郡斋读书志》：“《尔雅》旧有释智𡇗及陆元朗释文，以一字有两三音者，以𡇗公及陆氏书文义最明者为定。”是今《尔雅音略》中存有智𡇗之书至明，称曰“智𡇗”。此可征者六也。

日本《见在书目》中有《尔雅音决》三卷，题“智𡇗撰”（《音决》“决”字当是“义”字之误）。此可征者七也。

唐慧苑《大方广佛华严经音义》卷四，第六十六《入法界》品中云：“风云黄淡热中日，《文字集略》曰：淡谓胸中液也。𡇗师注《方言》曰：淡字工作疾也。”清孙志祖《读书胜录》续编卷四承庆淹师、𡇗师条引《华严经音义》，说“𡇗师”即“智𡇗”（误作“道𡇗”）。此可征者八也。

日本《见在书目》有“智𡇗撰《急就章音义》一卷”。此可征者九也。

《楚辞音》一书，除P2494一卷外，罗振玉影印唐写残本《文选集注》卷六十六，《骚》四，《刘安招隐士》注云：“蘋草薰靡，《□音决》：‘蘋音烦’。案：此《字林》所谓香蘋草也。萧、𡇗等诸音皆以为蘋，音烦，非。”此萧、𡇗，萧为萧该《文选音》，𡇗必智𡇗《楚辞音》。此又可征者十也。

得此十征，智𡇗为一代小学大师，著作宏富，夫复何疑？而《隋志》误智𡇗为道𡇗，两《唐》踵之，遂以误而传矣。国人未能详考，依违隋、唐旧说，而无一能证之者，余故详为考之如此。

然诸书“𡇗”字又多误为“𡇗”，此又有说。

按 P2494 卷“騫按”二字作“騫”，此唐以前写本，必可信其不误。以此为据，则误“騫”为“騫”，非出一时笔误。考洪迈《容斋五笔》卷七有云：

“‘騫’、‘騫’二字音义训释不同。以字书证之，‘騫’，去乾切。注云：‘马腹赘，又亏也。’今列于《礼部韵略》下平声二仙中。‘騫’，虚言切。注云：‘飞（貌）。’今列于上平声二十二元中。文人相承，以騫腾之騫为轩昂掀举之义，非也。其字之下从马，马岂能掀举哉？闵损字子騫，虽古圣贤命名制字未必有所拘泥，若如亏少之义，则涣然矣。其下从鸟，则于掀飞之训为得。此字殆废于今，故东坡、山谷亦皆押‘騫’入元韵。如时来或作鹏騫，传非其人，恐飞騫之类，特不暇毛举深考耳。唯韩公和侯律《咏笋》一联云：‘得时方张王，挟势欢腾騫’，乃为得之。此固小学琐琐，尤可以见公之不苟于下笔也。”

如洪迈所述，则其误已成一时风习，故普遍误书，其非一人一时之事可知。就释氏思想为论，则马为畜牲，而鸟自高飞。灵鷲祥禽，取其飞升，固释氏之所以尚矣，故可决其必误。若非敦煌残卷，亦不敢决其真伪也。

## （二）智騫学术业绩小考

智騫学术业绩，吾人知之甚少。道宣《续高僧传》所载为今日唯一可据之资料。其文简直，而含义至富，姑据此为之疏通证明。

“遍洞字源，精闲通俗”，此言騫公精于文字六书之学，闲及精熟诂训及方俗语言。此两语即其学之根柢深邃异人，故“自秘书、正字、仇校、著作，言义不通，皆谘騫决。（騫）即

为定其今古，出其人世，变体训诂，明若面焉”。则当时典守秘书、正字诸职之人，有所疑难，饔师为之指导，决其去取，指点今古之变，而训诂因以得明，俨然为当时一小学大师，群伦所共宗仰。而其著述，如《一切经音义》与《苍雅》、《字苑》，“宏叙周瞻，达者高之。家藏一本，以为珍璧。”吾人更自其著述之可考者论之，《尔雅》、《方言》、《苍雅》、《字苑》及佛书《一切经音义》等综而论之，则古字书之属无不有所述作；而《众经音义》实又为六朝以来最为精辟之作（详后）。可知饔师亦郭景纯、陆德明、颜师古之流亚矣。

其著述之可考者，汇抄如下。

《楚辞音》——一卷。此书道宣《续高僧传》未言，然《隋书》及两《唐书》《经籍志》皆载之；宋、元之间，若存若亡；至明代，杨慎、王圻亦见之；敦煌残卷出而其事大白。

《苍雅》、《字苑》——道宣已言之。后世唯见于张自烈《正字通》引用书目中，惜更无闻之者。依六朝以来习惯论之，此为一书抑或《苍雅》、《字苑》两书，似皆无可无不可。

《尔雅音决》——三卷。《玉海》卷四十四作《尔雅音义》二卷，当即一书。宋初景德二年（1005年），杜镐、孙奭详定之，至毋昭裔撰《尔雅音略》三卷。晁公武《郡斋读书志》谓：“昭裔以一字有两音或三音，后世疑于呼读，因选用智饔与陆元朗《释文》文义最明者定之”，则今《尔雅音略》三卷本固有饔师之音矣。（别详余《尔雅音略考》一文）

《方言注》——已详上文。《大方广佛华严经》“淡”字引饔师注《方言》曰云云可证。又《楚辞音》残卷七引郭璞说，当亦为《方言注》中语，将于下文述之。

《急就章音义》——一卷。见日本《见在书目》中。《急就

章》为汉以来通俗用字，道宣谓𪔐公“精闲通俗”，当指此类书言。

《众经音》——齐沙门道慧作《一切经音义》，玄应《众经音义》下云：“高齐沙门道慧为《一切经音义》，不并名目，但明字类；及至临机，搜访多惑。”可知慧书所失甚多。而𪔐师书旁征博引，大异慧书，故使“达者高之。家藏一本，以为珍璧”。此亦可于《楚辞音》残卷中见之。

至𪔐师业绩，他无可考，唯道宣言“晚以所学，追入道场”，此言入智果主持之慧日寺道场也。又云“晚事导述，变革前纲，既绝文缚，颇程深器”云云，此其所主持之佛道事业也。其中以“导述”为关键。“导述”者，按开皇十一年（公元591年），晋王杨广延智顓至扬州，设千僧会，设慧日道场，盛搜异艺，举凡慧业超悟、文藻秀发者，莫不预焉。智果、智脱皆被征召（杂见《天台智者大师别传》及《续高僧传》、《智顓传》），此为智果进入慧日寺之始。𪔐公虽被召，是否亦已入寺，不可知。智果以一时名书家与𪔐师两相契合，遂进入慧日道场经师、唱导两科，故《续高僧传》列入《杂科·声德》篇。所谓“导述”，即此唱导也。唱导者，盖以宣扬法理，开导众心，固俨然为一说教者。且能“变革前纲”，则其著述遂能“既绝文缚，颇程深器”矣。

### 第三节 论𪔐公《楚辞音》

𪔐公《楚辞音》残卷，存八十四行，二百八十一条目。其注音释义诸端，不论其形态或内容，皆魏、晋、六朝以来群经音释及佛典之众经音义之旧观，读之颇似陆德明《经典释文》及

玄应《一切经音义》。每目必有音（详下）；亦多订正字形；又引群书以明训诂；又时时以己意断之。兹析三端分别详论之。

### （一）注 音

《楚辞音》残存二百八十一则，其不言音者不过百分之二、三，故音注达二百七十六则之多。皆仅注音切，而不涉形体义训。

反 音切最多者称反。如：“彘，时升反。”“鹭，乌计反。”或不加“反”字。如：“卒，唐忽。”“散，丁昆。”“恩，胥词。”“处，昌汝。”（两见）“易，羊豉，下同。”“近，巨靳。”“晏，乌应。”“慢，亡练。”“朝，直遥。”“邪，羊嗟。”“歇，许谒。”“腊，四亦。”等，均省“反”字，非必手民所为，魏、晋以来音义书恒有之例也。

直音——如：“县，音玄。”“圃，音布。”“徧，遍。”“结，下计同音。”“知，下智同音。”“予，音与。”“罢，音疲。”“还，音旋。”“好，同耗。”（五见）“日，音驷。”“复，伏。”“顿，音钝。”“陞，音升。”“夫，音扶。”“说，音悦。”“钧，吊。”“怙，户。”“援，袁。”“车，音居。”“观，官。”“廷，定。”“乐，洛。”“脯，甫。”

如字——“上，如字。”（两见）“宅，如字。”

依文读——上下二字依文读。

协韵——“属，协韵。”“下，协韵，作户音。”“马，协韵作妈音；同六古反。”“古，协韵作故音。”

按如字与依文读二例，以义而定异读。所谓异读者，略不过声调之异，所以别同字异义之读也。正齿与齿头、舌上与舌头及牙音之“j化”与否，此古今音异，亦汉师旧法。且就其异读考之，亦皆见于《诗》郑《笺》、《书》伪孔《传》，而无所出

入。至谐韵一端，后文当更论之。

其注音之法，一本汉儒旧例，无所更革或新增。最重要者，此二百余反语及其直音，余一一照以汉儒旧音，皆无扞格。又以魏、晋以来字书、韵书，如李季节、夏侯咏、阳、吕、杜诸家及经典释文所载，郑玄、服虔、伪孔安国、徐邈、郭璞诸音及玄应《一切经音义》所引，皆有所本。偶有唇音轻重相左、牙音轻重相左之象，亦皆旧说之承用，而非新切之更订。余更照以隋、唐人诸韵书所载（以余《敦煌韵辑》为据），亦无一不在诸韵字中。即一字数反者（如：𦉳字四反；普、骨、芳、尾、匹、塏，敷、爰四反；矮、鹳、鸪三反，驱、离、倚、鸩，骄、女、尊、剡二反），亦一一符合于旧音。此皆囊师音注用力之处。然并无新创，皆从可知之音也。

## （二）正字形

此节所陈，略分两义。一则征录传本文字异同，属校勘范围。一则考订六书，通其故训，属文字学范围。前者足以见囊师之博涉，亦以明汉、晋以来传本之概况，所关较微末。后者足见其学术根底。

参照传本，如“聊逍遥以相羊”句，出“须臾”二字，注云：“本或作‘消摇’二字。”非也。娑臾四体，以声求之，虽皆相通，而传本遂有四。又“来违弃而改求”句，出“违”字。注云：“广雅曰，违，俏也。而本或作遥字，与招反。违言遥远也。梁、楚曰遥，字书逍遥也。”是古本有作“来违弃遥改求”也，其不协于《离骚》句法，人而知之。则旧本之错简多矣。今本改“遥”为“而”者，囊师所据之正本也。

又“孰求美而释女”句，出“释”字，注云：“置也，或作舍字，捨音”。

又“岂理美之能当”句，出“理”字，注云：“本或作瑶字”，非也。郭本止作“程”，取同音。

又“荃蕙化而为茅”句，出“菝”字，则騫公作“菝”。又注云：“本或作苓，非也。凡有苓字悉菝音。而《字诂》蕙苓，今菝，复同得也”云云，今本“菝”正作“荃”。騫公以为音同“菝”，苏存反，引《字诂》正之。则“荃”之音“菝”，盖出《字诂》矣。

又“杂瑶象以为车”句，出“瑶”字，注云：“或作璠字。”

以上诸条，皆征录旧本，明其同异；亦时时定其是非，以与今本相照。大体今行王逸章句本，从騫公所是正者为最多。

騫公考正六书，通其训诂之法，兹以十八例征之。

例一，“朝发轫于苍梧兮”句，王逸注：“轫，槽轮木也。”出“槽”字，注云：“注本作枝字。”盖騫师所见章句本，“槽轮木”作“枝轮木”，騫师以“槽”正之，引《尔雅》“槽柱”也。今传本洪兴补注本已作“槽”，则改从騫公说也。

例二，“望崦嵫而无迫”句，出“奄”与“兹”二字，注云：“奄宜作崦、嵫，二字同于炎反。”引《山海经》：“崦嵫之山”。又引《大禹传》：“涓盘水出崦嵫山”。又引《穆天子传》：“遂驱升于弇山，乃纪其迹于弇山之石而树之。按此山即崦嵫山也。”又引《大荒西经》：“神人名弇兹”。騫按：弇兹之神居此山，因以名焉，而加山旁。

例三，“溘吾游此春宫兮”句，出“溘”字，注云：“若阖反。王逸曰：溘，奄也。按奄并作崦字，于感反。崦葛，暗也。《字诂》云亦暗字也。王逸又诂为掩。凡作三形也。”

例四，“相下女之可诒”句，出“贻”字，“又诒，同余之切。”今本作贻。



例五，“忽纬纒其难迂”句，出“纬纒”二字，注云：“纬宜作斂，纒宜作燿。”下引《广雅》：“斂燿乘刺也。”按今本作“纬纒”二字，《说文》所无。支部“斂”字云，戾也。段氏谓纬即斂之借。则騫公亦以《说文》、六书定字形。“纒”字《玉篇》亦作“纒”。从系与从巾，义近。纬、纒，皆六朝以来俗字也。

例六，“雄鸪之鸣逝兮”句，出“鸪”字，注云：“或雄字也。”今本则作雄矣。

例七，“索琼茅以筵筭兮”句，出“筭”字，注云：“按从草，非也。”今本同騫公本。

例八，“尔何怀乎故宇”句，出“宅”字，注云：“如字，或作号”音如字者，谓读如宅，本音。故又注云：“或作号音。”即今之“宇”字。洪补云：“若作宅，则与下韵叶。”

例九，“苏羹壤”句，出“苏”字，注云：“宜作稣，同私胡反。”

例十，“怀椒楮而要之”句，出“椒”字，注云：“又茶，又秣，同。”

例十一，同上句，出“楮”字，注云：“宜作禡。《说文》，祭具也。见示部。或从贝，作贖。”

例十二，“求榘矧之所同”句，出“矧”字，注云：“宜作鞮，又鞮同，广正曰：鞮，度也。”

例十三，“惟此党人之不谅兮”句，出“亮”字，注云：“宜作谅，乞信也。”按《说文》无“亮”字，故曰“宜作谅”。今本用騫公说也。

例十四，“荃蕙化而为茅”句，出“荃”字，注云：“本或作苓，非也。凡有苓字，悉荃音。而《字诂》蕙苓，今荃，复同得也。”今本不用騫本。至“苓”字“荃”音，必展转屈说，

乃能得矣。

例十五，“椒专佞以慢慝兮”句，出“埒谄”二字，注云：“谄又慝，宜作滔。《书》曰：象恭滔天。”

例十六，“芬至今犹未沫”句，王逸注：“芬芳勃勃。”出“勃勃”字。注云：“步没反。今本作勃，引一本作淳。”

例十七，“聊浮游而求女”句，出“聊”字，注云：“字从𠂔，音羊首反。他仿此。”依《说文》以定字形也。

例十八，“精琼靡以为粮”句，王注：“精，凿也。”出“繫”字，依精米本字也。

此十八例，总而观之，皆正其六书，以得本义。且多据古字书《说文》、《字诂》、《广雅》之说，皆有依据，非任情更改、故常者可比。其六书之学，根柢极厚，实超溢乎声韵之上。其所是正，多为后世所本。以今通行宋以来王逸章句本、洪兴祖补注本、朱熹集注本照之，可知宋以后各本，皆以善公本为圭臬也。

### （三）考据训诂

残卷有关考据各条，为量极少。其可观者，惟“玄圃”、“弇兹”、“有娥”、“鸩”、“筵筵”、“糈”、“鹳鸪”、“荪”八则。大体属于文字者，多引用诗书及字书，如《说文》、《字诂》、《广雅》、《声类》、《方言》之属；其有关故实者，则引《山海经》、《穆天子传》、《淮南子》、《世本》等书（见下）。而所省略，似仍甚多。如地有苍梧、扶桑、涓盘、咸池、閼阖、白水、穷石、九疑；人有羲和、宓妃、高辛、少康、有虞二姚、巫氛、巫咸传说、吕望、宁戚等，皆大有考论之必要，而无一字之传。其取舍之义，不易推知。此当本盖阙之义，以俟达者。然而其已论列诸条，确有独到之处。如论崦嵫为缘于弇兹神名而以为山

名，分别阆风、板桐、玄圃三山，为昆仑之别。又如谓鹇鸪即鹇鸪，即伯劳，贼害之鸟，可据以正王逸春鸟之非。等，皆确有见解，非同泛泛者流。

#### 第四节 所谓智騫“能为楚声”

《隋书·经籍志》言：“隋时有释道騫善读之，能为楚声，音韵清切，至今传楚声者，皆祖騫公之音。”此言所确指者为何，实飘渺难稽。然就此残卷以为疏通证明，或能有所得。此自学人所最易设想之一途。以余所考，则残卷乃著之笔札，以遗后人；非能传之口语，以传门生弟子。騫公即使为音韵清切之读声，当在口语诵读之中。此如佛经之有唱导、梵呗诵读之法，师师相传而已，不得与笔之载籍者同科。请得一、二论之。

一〇三条“违”字下注云：“违言遥远也。梁、楚曰遥，字书道遥也。”騫书已有正式引用楚言之例，然为量极少。其实此二百八十一例中，可以楚语说之者至多，而皆不明言。则本卷不重楚语，不以楚语为音注之重点，径可以知之矣。此一证也。

騫公学近郭璞，璞注《方言》，騫公亦有《方言音》。《方言》中举南楚、湘江、陈楚诸楚言者最多。此二百八十一条中见于《方言》者，约得三十至四十则。以通转之例通之又得定为楚言者，亦十余字。而今则一字不见。安有能为楚声，曾注《方言》之人，而书中不见一楚音乎？盖注此书，不以方音诂定正字也。此二证也。

一五八条“宅”字注云：“如字，或作穹，音如字。”考“宅”字为“尔何怀乎故宇”之“宇”字之异文。此句为韵字所在，上韵为“孰求美而释女”，下句为“孰云察余之善恶”。而

残卷用“宅”字，又注或作“号”。为“宅”为“号”，各与“女”、“恶”协韵，依违两可，而不作决。善为楚声者不宜有此现象。此三证也。

残卷所存各句，包涵古今异说最多。分理难辨之两组押韵字，一为“求策矧之所同”与“紮咎繇而能调”之同调协韵，一为“使灵氛为余占之”与“孰信修而慕之”当韵而不协，何以音韵清切、善读楚辞者，曾无一语说之？岂不至为可怪？则蹇公注书非注声律也至明。此四证也。

今卷子中固赫赫然有所谓协韵之条，计：一“属”（“后飞廉使奔属”），二“下”（“班陆离其上下”，“周流乎天余乃下”，“周流观乎上下”，凡三句），三“马”（“登阆风而縶马”），四“古”（“余马能忍此以终古”），五“行”（“历吉日乎吾将行”）。凡其协音，皆魏、晋、齐、梁以来旧音，且大体皆见于毛《诗》、《尚书》、《周易》之中，并非即为楚音。则蹇公所注，仅就上下文求其一依古说、求其调遂而已，非必即依楚语为音韵清切之一助也，何得据之以为楚声音切之证乎？此五证也。

凡此五端，皆为蹇公《楚辞音》非以楚声注音之证也。仅为综核旧说，以订去取尔。

## 第五节 江邃《文释》非楚辞《释文》

闻一多先生《敦煌旧钞〈楚辞音〉残卷跋》写于1936年3月，时余在巴黎读敦煌经卷。归国后适值抗日军兴，契阔于上海、西安等地。至昆明重逢，乃得借观，甚佩故人用力之勤。其与余说相刺谬者，余耐心求之。今重订此文仍不能决者，请得陈之。

闻先生跋中引《文释》一段，谓当为江邃《释文》之误，理或可通；然谓此即洪《补》所引近百条之《释文》，则非。盖洪引者，乃《宋史》王勉之书也。其被洪引凡十则，即：“智其”，“倡披”，“百亩”，“攘诟”，“漫漫”，“佚女”，“鸬鸕”，“终古”，“慢惛”，“唵藹”。无一条与江邃《文释》同，亦无一条为騫师《音》原文。

又，一多据文中“江之意秋时有之”一语，定《文释》作者名“江之意”。余旧说亦犯此病。遍考诸书，以为刘宋时考城江子一之音误，见《梁书》卷四十三。“江之意秋时有之”指上文“鸬鸕一名鸕，今谓之伯劳”至“布谷也”一段本意，言此乃江氏之意云尔。六朝以来，未见江邃有《楚辞释文》一书著录于公私志乘，剧断为《楚辞释文》未必可据信。

考《文选》陆士衡《猛虎行》注引《管子》“士怀耿介”，又马季长《长笛赋》“瓢巴齐人”注《史记·秦苏列传》“揣摩”一词引司马贞《索隐》，皆引江邃《文释》一书。按江邃，刘宋时考城人，字玄远。《宋书·沈演之传》言“邃撰《文释》传于世”云云，则“江之意”云云者，正指江邃《文释》之言而申其意也。

据此数证，则《文释》不得为《释文》，“江之意”不得为人名，此一疑案遂尔定矣。

闻先生于《楚辞》发正者至夥，此特其小小差殊也。兹录之，本责备于贤者之义云尔。

## 第六节 今传楚辞为郭璞、智騫一派之传

《楚辞音》引用旧籍，有当注意之一事，引郭璞说是也。其引

郭说，见“兹”字条者三，“鸩”字条者二，“理”字、“鸩”字条者各一。此七则中，主要属于考据事物之端，而皆以郭用《山海经》、《穆天子传》、《淮南子》、《方言》诸说为主。郭之学术思理近道家，不为儒言所有，极合于屈子上天下地、浪漫杂说之风旨。儒家者流所不敢一试者，景纯（郭璞字）皆畅用之。騫公诸释与郭近，故其趋向亦与郭近。奇说诡闻，一以郭为断。吾人谓其景仰于郭，深至不移。郭生平于《方言》、《尔雅》、屈赋皆有注，騫公亦一一追迹之。吾人谓騫公学术归趣亦与郭氏同科，当不为枉说也。今郭注屈赋已亡佚，得騫公残卷，尚可仿佛一二。引《山海经》等奇说以为屈赋注释者，始于郭璞，成于智騫，此为楚辞注家之一大派别。洪兴祖补注，实又本之。盖体认其方法义类，则谓今传楚辞为郭、騫一派之传，不为过言矣。

**作者简介：**姜亮夫，名寅清，以字行。我国著名楚辞学家、敦煌学家、语言学家、历史学家、文献学家。著作有《屈原赋校注》、《楚辞通故》、《瀛涯敦煌韵辑》《莫高窟年表》《诗骚联绵字考》《古文字学》《夏殷氏族考》等数十种，一千多万字。1902年5月出生于云南昭通。早年毕业于成都高等师范学校，后入清华大学国学研究院，承王国维、梁启超、陈寅恪诸国学大师亲授，博研群籍；复南下问字于章太炎先生，学益精进。三十年代游学巴黎、伦敦、罗马，习西洋人文学说。历任暨南大学、复旦大学、东北大学、西北大学、河南大学、云南大学、杭州大学等校教授。历任中国屈原学会会长、名誉会长、中国敦煌语言大学分会会长、中国音韵学会顾问。浙江语言学会会长、名誉会长等职。现任杭州大学古籍所所长、博士生导师。

# 中国历代政区概述

谭其骧

关于本文的题目，有五点需要声明一下：

1. “中国”只指旧籍中的“中国”，即专指汉、晋、隋、唐、宋、元、明、清等中原各朝，不包括边区政权如匈奴、鲜卑、突厥、回纥、吐蕃、南诏、大理、渤海等。

2. “历代”只指秦以后的，不讲秦以前的。

3. “政区”只讲县以上的，不讲县以下的。

4. “政区”不限于地方行政区划，兼及一些非行政区域而为后来行政区划渊源所自的中央或上级行政区的派遣机构辖境。

5. “政区”只限于历代通行于内地的，用以统治编户的普通政区，不包括设于边区的，或用以统治非编户的特殊政区如羁縻州、镇戍、卫所等。

## (一) 二千多年来政区的演变

中国自秦始皇兼并六国，开始建成中央集权的一统国家直

到今天，二千二百年来，县作为地方行政区划的基层单位始终未变；县以上则经历过极为频繁复杂的变革，概括起来，大致可分为如下几个阶段：

1. **秦汉时的郡县二级制。**秦从初并天下时的三十六郡增加到末年的四十多个郡，分管大约千把个县。西汉自武帝以后和东汉一代，都是以一百零几个郡级单位（郡、国即王国，东汉又增加一种属国都尉），分管一千几百个县级单位（县、侯国、邑、道）。

汉武帝先后于公元前106年、公元前89年创建十三刺史部和司隶校尉部，由刺史和司隶校尉分部巡察郡国吏治。成哀之际（前8—前5），曾提升刺史为州牧，使州成为郡国的上级，但两年半后即恢复旧制。哀帝死，王莽秉政，又改刺史为州牧，四十二年后东汉光武帝始复改州牧为刺史。但东汉刺史不同于西汉。西汉刺史平时“巡行所部郡国”，“居无常治”，岁尽“还京师奏事”。有所举劾，得由政府另行派员案验，然后黜退。东汉刺史则常驻在其州部内的固定治所，不再诣京奏事；且其权力亦不再限于举劾，并能对所部郡国官吏径行黜免。到了灵帝末年，为了镇压黄巾起义，又改部分刺史为州牧。不久，州牧或刺史都掌握了兵权，州终于成为统辖几个郡国的大行政区。

2. **魏晋南北朝时的州、郡、县三级制。**三国魏、蜀、吴三方共有十七州，西晋统一之初共有十九州，末年增至二十一州，领一百七十多郡。经东晋、十六国至南北朝前期，双方合计共有五六十州。南朝自齐梁后，北朝自太和后，州郡建置日益冗滥。往往以一县之地置郡置州，或郡无属县，州无属郡；甚至有些州郡徒有空名，既无土地，亦无户口。梁、东魏、西魏和陈、北齐、周时代，三方合计共有三百多州，六百多郡。魏晋



时平均一州领八九个郡，一郡领七八个县，三级制确有其级次相临的作用。只是平均一州才管二三个郡，一郡才管二三个县，一州所辖不过五六县，三级制已失去意义。故在北朝后期，已只有州刺史和县令到职，郡太守通常并不莅任。隋文帝代周后的第三年（583），便正式裁撤了郡一级，改为以州统县二级制。

### 3. 隋和唐前期的州、县二级制。

4. 唐开元至五代时的道、州、县三级制。隋唐五代凡三百八十年，除隋大业时有十一年（607—618），唐天宝、至德时有十六年（742—758）将州改称为郡外，地方行政区划都是以州统县。全国共有二三百个州，一千四五百个县。但实行单纯二级制的时间只有隋文帝和唐前期共约一百四十年。隋炀帝在改州为郡的同时，效法汉武帝置司隶别驾二人，分案二都畿内，刺史十四人、巡察畿外诸郡；每年二月巡郡县，十月入奏。因隋祚于十一年后即覆灭，《隋书》记载太简，这种制度的具体情况已不可考。

唐于贞观元年（627）将全国划分为十道，但这种道只是一种地理区划，并不是政治区划。有时虽也由朝廷派遣使者分道执行某种任务，但都是临时措施，事竣即罢。直到开元二十一年（733），将十道分成十五道，才定制每道设一采访处置使，监察吏治，常设不撤。不久，采访处置使的权力逐渐有所扩大，有些道并由掌握兵权的节度使兼领其职，发展到安史之乱期间，全国遍设节度使、防御使等方镇，758年遂罢采访处置使，改为由方镇主帅兼任观察处置使；从此，军政上的一镇，便同时都是民政上管辖几个州的一道，确立了道（即镇）、州（包括府）、县三级制。全国的道数经常有变动，一般在四五十个之间。每道

领州少或二三，多达十余。这种三级制经历二百余年，至北宋初年，才由于方镇兵权的被夺，中央集权的加强而被废止：“罢天下节镇所领支郡”（方镇主帅自领一州，其余诸州称支郡），“令诸州皆直隶朝廷”。

5. **两宋（包括金）的路、州、县三级制。**977年宋太宗废止方镇领州之制时，全国共有三百六七十一个州级单位（府、州、军、监），若采用单纯的二级制，真的要由朝廷直接统辖这么多单位，那是难以办到的。因而不久又令原来专司督征运送地方财赋的各路转运使，兼理军民庶政，这样便形成了路、州（府、州、军、监）、县（县、军、监）三级制。北宋先后分全国为十五、十八、二十三、二十四路，南宋分境内为十六或十七路，金分境内为十七、十九、二十路。宋金的路并不等于魏晋南北朝的州或唐安史乱后的道。一路皆同时设置分掌财政、民政、司法、监察、军事、征榷等政的三个或三个以上的“监司”，并非一路诸政掌于一人之手。不同监司的路的划分亦不尽相同：如北宋陕西转运使司分永兴军、秦凤二路，而安抚使司分永兴军、鄜延、环庆、秦凤、泾原、熙河六路；金制辽东分上京、咸平、东京三总管府路，而转运司只为辽东一路，按察司只为上京东京一路。再者，州的政务还有许多是不在监司监领之下的，都可以直达朝廷。所以宋金三级制的实质可以说只有二级半。

6. **元以来以省领道、路、府、州、县等的三级或多级制。**这个时期长达七百多年，又可分为四期：

(1) 元代始以前代的中央临时派遣机构行中书省定为常设的地方最高一级行政区划。初期区划极不稳定，中期稳定为除中书省直辖区（腹里）外，共设十一行中书省。省下有路、府、

州、县四级。前代较大府、州多升为路，县升为州。四级或递相统辖，或越级统辖。州或不领县。所以这时候的地方政区统隶关系，二、三、四、五级都有，而以省统路或府，路府统州或县三级最为普遍。又往往分一省为二三大区，将距省会较远的区划为一道，设宣慰司作为行省的派出机构临治其地。另有设肃政廉访使的道，则为御史台的派出机构，司一道吏治监察。宣慰司道至元末多改为“分省”，或进一步升为行省。

(2) 明洪武九年(1376)废除行省制，在原来一个省区内分设布政使司、按察使司、都指挥使司三司，分掌民政、司法监察、军务三政。这与宋代的路分设转运使、提点刑狱、安抚使三司极为相似，而权任有过之，仍然和此前的行省一样，是地方区划中的最高一级。原来的一省至是改称为布政使司，但习俗相沿，仍被称为省，连正式公文亦经常采用。洪武十三年(1380)中央废除中书省，中书省的直辖区改称“直隶”。宣德二年(1427)以后，全国共划分为两京(即南北二直隶)十三布政使司，俗称两京十三省，或十五省。废除路一级，府州县的统隶关系也有多种方式，省县之间或隔一级，或隔二级。每省又分设若干分守道作为布政使司，分巡道作为按察使司的派出机构。

自宣德以后，或因边防有警，或因地方不靖，又陆续在全国各地派出备有中央政府一二品大员职衔的“总督”“巡抚”，集所督所抚地区内的军务、察吏、治民大权于一身，遂成为最高级的封疆大吏。督抚的辖区往往不同于布政使司，并且经常变动。所以明代后期的一级地方行政区划，事实上已不是两京十三布政使司，而是三十个左右的总督、巡抚辖区。

(3) 清初逐步将督、抚辖区调整成与布政司取得一致，终

于在康熙初年将十五省分为十八省，正式以督抚为一省之长。有些省单置总督或巡抚，有些省兼置督、抚，则巡抚近于无权闲职。十八省全在明朝故土范围内，清代加入版图的边区的一部分至光绪时亦建省，末年共有二十二省。清代凡隶属于府的州不再领县，故省以下只有府（府、直隶州、直辖厅）、县（县、散州、散厅）二级。每省仍分设若干道。

（4）辛亥革命前后二三年内废除了府一级，州所皆改为县，重划道区，于是地方行政成为省、道、县三级制。国民党统治初年废除了道一级，意图行省县二级制，但在三十年代“剿共”时期，又在江西省首先分区设行政督察专员，未几，各省皆起而仿效。新中国成立后继承了这种区划，初称专区，旋改称地区。这种区在实际行政上是介于省县之间的一级，但在法制上不是一级地方政府。

## （二）演变的规律

综合考察一下二千年来的政区演变经过，可以发现如下三条规律：

1. 同一种政区，通例都是越划越多，越划越小；到一定程度，它的级别就会降低。例如：州在两汉只有十三四个，魏晋时加到二十个左右，南北朝猛增到三百多个，隋初的废郡以州统县，等于是将州降为郡级，到元明清时又把一部分州降为县级。省在元代只有十一二个，明代加到十五个，清代加到十八、二十二，现在的省级政区（省、自治区、直辖市）是三十个。只有县最稳定，秦代千把个，汉以后长期都是一千几百个，约四十年前才突破二千大关，现在也不过二千一二百个（1985年底

是 2204 个，包括县级的其他单位市、旗、特区等）。

越划越多越小的主要原因当然是由于各地区逐步得到开发；但也有其他政治上、军事上、经济上的种种原因，各时代各地区都得作具体分析。历代政府有时觉得政区太多不便于统治，曾几次大事省并；但往往不久被省并的又得到恢复。例如隋朝将初年三百多个州并为大业时的一百九十郡（州的改称），此后逐渐增置，唐宋两代长期徘徊于三百州左右。新中国在五十年代末曾并省了许多县，现在大多数已被恢复。

2. 秦和西汉初期疆域比较小，其时所采用的单纯二级政区制，自汉武帝扩展疆域以后，已不宜于继续采用。但多级制亦不利于政令民情的上下传达，所以二千年来最常用的是三级制。有时用实三级，有时用虚三级。这里所谓虚三级，是指第一级或第二级并不全面掌握地方权力，或一级权力分属于几个机构的三级制而言。粗略统计一下：汉武帝以后的两汉三百年是虚三级；魏晋南北朝四百年是实三级；隋至唐初期一百四五十年是二级制；开元以后先是虚三级，二十多年后即转为实三级；历二百余年至宋初始改为二级。但不旋踵即转入虚三级，历三百年至元代始变为多级制。元明清六百多年显然都是多级制，大多数地区的实级一般都是省、府（路、州）、县三级。辛亥革命后七十多年北洋军阀、国民党、新中国三个阶段，分别采用了不同的虚三级制。

3. 历代最高一级行政区往往由吏治监察区或军务督理区转变而来，最高地方行政长官往往由派遣在外的中央官转变而来。显著的事例如：

(1) 两汉监察区“州”到东汉末年由于州牧刺史带了兵而转变为六朝的一级行政区。

(2) 六朝的都督几个州军事之职到唐朝形成了以一个都督府管几个州的军事之制；都督又由于加节而改称节度使，权任日重，终于兼任采访使、观察使之职而使辖区成为州以上的一级行政区“道（镇）”。

(3) 行省起源于六朝隋唐的行台尚书省。那时中央政府叫“省”，由中央大员率领部分政府成员外出执行国家任务，就叫行台尚书省或某处行台省。事已即罢。金末多事，外有强敌入侵，内有农民起义，因而各处普遍设立了行尚书省。蒙古在与金朝的接触中把这种制度学了过去，初时也叫行尚书省，后来随着中央政权机构改为中书省，也就把行尚书省改称行中书省，简称行省。原来也只是一种临时性的中央派出机构。但元初对中原用兵时间长达七八十年之久，军事不停，军管制即无法撤除。时间一久，到了平宋前后，行省便变成了中国史上辖境最大的一级行政区划。

(4) 明初本来把地方上的政权交给了都、布、按三司；但由于三权分立，一旦边防或地方有事，难以应付，不久便陆续派出了带有中央部院大臣职衔的重臣到各处去总督军务或巡抚地方。其初犹时设旋罢，已而就置而不废，成为定制。但明中叶以后督抚虽已在地方上掌握最高权力，名义上却始终算中央官（《会典》编入都察院），正式一级政区始终是两京十三布政使司。入清又经过二三十年的调整，才终于使督、抚成为正式的最高地方官，其辖区也就成为当时的一级行政区划——十八省。

政区的这些演变规律，一方面正好说明了中国自秦汉以来长期在中央集权制统治之下，所以中央的使者能以监督的名义侵夺地方官的权力，终于使中央使者成为最高地方长官，原来

的地方长官降而成为他的下级或僚属。但另一方面，因为由这种方式形成的一级政区辖境、权力过大，所以一到乱世，这种政区的首长很容易成为破坏统一的割据者，犹如东汉末年的州牧刺史，唐安史乱后的节度使和民国的督军、省主席等。

### （三）近今的巨变

上面两段简略地把中国二千多年来以县为基层单位的政区分划变迁经过大致都讲到了，但不等于说已讲完。我们必须充分注意到近几十年来，中国的政区制度正在发生巨变。

从秦到民国初期，历代各级政区基本上都是先将一个地区划定为一个政区，然后在这个地区内选择一个城邑或聚落作为政区的治所。这个邑聚成为一个政区的治所后一般又能得到一定程度的经济发展。这正好反映了二千多年来中国都处于以农业生产为主的社会经济发展阶段。因此自汉至唐的大城市，没有一个不是州郡治所。宋以后虽然兴起了一些非州郡治所的繁荣城镇，但城市经济的发展直到民国初期，还未能导致改变行政区划制度。从本世纪二十年代起，国民党政府先后把若干城市从省和县划出，建立为市；从省划出的直属于中央，从县划出的属于省。新中国成立以来，又将市制予以扩展。一方面不仅在工商业发达的城市建市，并在大型工矿区、著名旅游区建市；一方面又将市附近的一些县划归市管。1985年底全国已有各级市（直辖、地级、县级）三百多个，划归市管的县六百多。最近几年又将若干非直辖市的经济计划改成不经过省而直接由国务院领导。这些改革无疑具有划时代的重大意义。目前新的市制正在随同中国四个现代化的步伐迅速推进，可能不要很久，

产业性的市及市辖区，将取代二千多年来地区性的政区，成为中国主要的政区制度。

**作者简介：**谭其骧，字季龙，浙江嘉兴人，1911年2月25日生。1932年至1939年北平辅仁、燕京、清华等大学兼任讲师。1940年至1950年浙江大学副教授、教授。1950年至今，任复旦大学教授，1980年至今，任中国科学院地学部学部委员。曾任复旦大学历史系主任、中国历史地理研究所所长。现任复旦大学博士生导师、中国社会科学院主办《中国国家历史地图集》总编辑，《中国历史大辞典》编委会主任。著作有：《中国历史地图集》（主编）。1982年以前主要论文已编入《长水集》（1987）。



# 闻一多与唐诗研究

傅璇琮

## (一)

对于闻一多先生的唐诗研究，学术界存有不同的看法。特别是近些年来，闻先生论述过的好几个问题，差不多都有争论；有的虽然没有提到闻先生的著作，但是很明显，其基本论点与闻先生是不一致的。如初唐诗，是否就是类书的堆砌与宫体的延续；唐太宗对唐初的文学发展，是否就只起消极作用；卢照邻的《长安古意》、刘希夷的《代悲白头翁》、张若虚的《春江花月夜》，是否就如闻先生所说的属于宫体诗的范围，它们在诗坛的意义用“宫体诗的自赎”来概括是否确切；“四杰”在初唐诗歌史上的出现，是一个整体，还是两种不同的类型；孟浩然是否即是“为隐居而隐居”而没有思想矛盾；中唐时的卢仝、刘叉，是否是“插科打诨”式的人物；贾岛诗是否就那样的阴暗灰色，等等。

以上的问题涉及到闻一多先生关于唐诗的专著《唐诗杂

论》的大部分篇目。闻先生的另一部唐诗著作《唐诗大系》，是一部唐诗选本，书中所选的作家大多标有生卒年。这是闻先生对于唐诗所作的考证工作的一部分，在一个较长的时期内为研究者所信奉，有时还作为某些大学教材的依据。但这些年以来，有不少关于唐代诗人考证的论著，对书中所标的生卒年提出异议，另立新说。

以上这些情况，已经牵涉到对闻先生唐诗研究某些基本方面的估价。<sup>①</sup>

应该怎样来看待这些问题呢？

科学研究是不断深化、不断发展的认识运动。科学史的实例表明，没有一个大师的观点是不可突破的。新材料的补充和发现，新学说的提出和建立，构成科学发展的最根本的内容。闻先生进行唐诗的研究，是在二十年代末到四十年代初，过了四五十年，学术界出现了与闻先生意见不相同的新看法，修订了其中某些不大符合文学史实际的论点，这正是学术研究自身发展的正常现象。如果说，过了将近半个世纪，我们的唐诗研究还停留在二十至四十年代的水平，研究者的眼光还拘束在闻先生谈论过的范围，那才是可怪的了。

---

<sup>①</sup> 根据现有的研究资料，我们知道闻先生在唐诗研究方面有一个庞大的计划。但公开发表的只有《唐诗杂论》和《唐诗大系》，分别收载于已经出版的《闻一多全集》第三册和第四册。据说还有不少有关唐诗的手稿有待整理，其数量大大超过已经发表的《唐诗杂论》和《唐诗大系》。从一些回忆录的文章来看，这些手稿大部分属于资料的辑集与考订。由于尚未问世，这里暂不论列。另外，郑临川先生过去曾在西南联大听过闻先生的课，他有《闻一多论古典文学》一书出版（重庆出版社，1984年11月），是经过整理的讲课记录。我们要感谢郑临川先生，他的这份记录是很宝贵的，其中唐诗部分可以给人很多的启发。但为慎重起见，本文论述仍以已经出版的《全集》为依据。

对唐代文学研究的迅速进展，要有一个充分的估计。建国以前，我们的一些前辈们对唐代文学做了不少开拓性的工作，我们应当特别提到闻一多先生及郑振铎、罗根泽、李嘉言等已故老一辈学者。但唐代文学研究真正沿着正确的方向，有计划地进行，并作出较大成绩的，是建国以后，特别是近七、八年以来。对这些年来唐代文学研究的突出进展，可归纳为以下四个方面：

第一，填补了不少空白，尤其是注意到了对某一历史时期文学加以综合的考虑和概括，力图从中探求文学发展的带有规律性的东西，这是研究水平提高的明显的标志。如初唐文学，高宗武则天时期反六朝余风的斗争，大历时期文学（以及与之相适应的南北文风的异同），贞元、元和时期的文学革新，古文运动的社会历史背景和思想渊源，晚唐文学，等等。

第二，拓展了研究领域。这些年来发展了不少与唐代文学关系密切的边缘科学的研究，不少研究者注意到文学与音乐、舞蹈、绘画等艺术门类的比较研究，有些论著以文学为中心而扩展到对佛学、考古学、历史地理学、科举制度以及社会风尚的研究，扩大了学术领地，也深化了对文学特征的认识。为传统研究提供了新的思路，也反映了当前社会科学日趋综合化的新动向。

第三，对作家作品的考订更加细致精确。过去的唐代文学研究很多停留在名作名句的欣赏上，而对于材料的掌握相对来说较为薄弱，因此难免有些论断建立在不确切或错误的材料基础上。这些年来情况有很大的改变。对作家生平事迹的考订，对作品写作年代、真伪存佚的辨析，其细密确切，已远超前人，不仅是对大作家，即使二三流作家，也都有详尽的考析。这方面

的基本情况是好的，它表明了我们不少研究者在踏踏实实地工作，努力使我们的理论研究基础更加扎实牢靠。

第四，对诗歌艺术性分析的加强。这方面的工作已经突破了传统的词句欣赏的范围，而是从整体的审美要求出发，对思想和艺术作统一的探讨，并且注意到与其他艺术样式的比较，与外国文学的比较。

以上四点不一定概括得很全面，可能还有所遗漏，但即以此四点来说，唐诗研究的进展已经很可观了。我们是站在学术繁荣的新的高度来回视前辈学者的成就的。靠了许多人的努力，我们把学术道路往前延伸了一大段，再回过头来看看前人铺设的一段，我们有理由为自己用汗水（有时还有血泪）开拓的一段高兴，但绝无理由因此而鄙薄前人的那一段，尽管那一段比起现在来似乎并不那么宽阔，或者甚至还有弯路，但我们毕竟是从那一段走过来的。要知道，在崎岖不平的学术道路上，要跨过一段，哪怕是一小段，是多么的不容易，有时看来甚至是不可能的，而这一段或一小段，就是前行者的历史功绩。

我觉得，在唐代文学研究取得相当大进展的今天，我们来谈论闻一多先生的唐诗研究，如果只是扣住某一些具体论点，与现在的说法作简单的对照，以此评论其得失，恐怕是没有什么积极意义的。对我们有意义的是，前辈是在什么样的情况下开拓他们的路程的，是风和日丽，还是风雨交加；他们是怎样设计这段路面的，这段路体现了创设者自身的什么样的思想风貌；我们对于先行者，仅仅作简单的比较，还是努力从那里得到一种开拓者的启示。

这就需要我们思考：闻一多先生是在什么样的观念下来建立他的研究体系的？

## (二)

为了叙述的方便，在具体评论闻先生的唐诗研究之前，我想先概略地回顾一下他的古代研究，以便使我们对问题有一个总体的认识。

朱自清先生在为《闻一多全集》所作的序中，对闻先生作为诗人、学者、民主斗士的三者关系，作了很好的说明：

他是一个斗士。但是他又是一个诗人和学者。这三重人格集合在他身上，因时期的不同而或隐或现。……学者的时期最长，斗士的时期最短，然而他始终不失为一个诗人，而在诗人和学者的时期，他也始终不失为一个斗士。

这几句话对于我们认识闻先生的古代研究，包括他的唐诗研究，是非常重要的。这就是说，闻先生并不满足于把自己关在书斋里搞那种纯学术的研究，而是努力把自己的学术工作与当前的伟大斗争相联系，从文化学术的角度对民族的历史命运作理智的思索。综观闻先生关于先秦《周易》、《诗经》、《庄子》、《楚辞》以及远古神话的研究，不难感觉到它们的两个鲜明的特点，一是对于民族文化的总体探讨，二是对于传统的严肃批判。

“我是把古书放在古人的生活范畴里去研究”。<sup>①</sup> 这可以看

---

<sup>①</sup> 刘焯《闻一多评传》（北京大学出版社，1983年7月）第275页，谓转引自陈凝《闻一多传》第3页，民享出版社1947年8月版。

作是闻先生进行他古代研究的一种基本方法，他总是想透过书本来剖析活的社会。他在抗战时期的一篇文章中说：“二千年来士大夫没有不读儒家经典的，在思想上，他们多多少少都是儒家的，因此，我们了解了儒家，便了解了中国士大夫的意识观念。”（《什么是儒家》）多么警辟的论断！他就是在这种整体观念下建立他的研究格局的。

花了十年左右才成书的《楚辞校补》，出版后被公认为文献研究中的力作，他在书前的“引言”中说：

较古的文学作品所以难读，大概不出三种原因。（一）先作品而存在的时代背景与作者个人的意识形态，因年代久远，史料不足，难于了解；（二）作品所用的语言文字，尤其那些“约定俗成”的白字（训诂家所谓“假借字”）最易陷读者于多歧亡羊的苦境；（三）后作品而产生讹传本的讹误，往往也误人不浅。《楚辞》恰巧是这三种困难都具备的一部古书，所以在研究它时，我曾针对着上述诸点，给自己定下了三项课题：（一）说明背景；（二）诠释词义；（三）校正文字。

郭沫若先生在为《闻一多全集》作序时，曾特别注意到了这一段文字，并且敏锐地觉察到其中的第一项“是属于文化史的范围，应该是最高的阶段”。《楚辞校补》的这一段话，实际上是闻先生对自己十余年来学术道路的一个小结，也使他更加明确了学术思想上的追求方向和所要努力达到的境界。

表面看起来，对于先秦，闻先生所作的似乎只是专书整理，实际上他所要努力触及的是“时代背景”与“意识形态”，也就

是整个时代的历史文化。我们不妨举几个例子。他著《周易义证类纂》，是想“以钩稽古代社会史料之目的解《周易》”，于是“依社会史料性质，分类录出”，把《周易》的文句主要分成三大类，每一大类又分别几个小类，如：

一、有关经济事类：甲、器用，乙、服饰，丙、车驾，丁、田猎，戊、牧畜，己、农业，庚、行旅。

二、有关社会事类：甲、婚姻，乙、家庭，丙、家族，丁、封建，戊、聘问，己、争讼，庚、刑法，辛、征伐，壬、迁邑。

三、有关心灵事类：甲、妖祥，乙、占候，丙、祭祀，丁、乐舞，戊、道德观念。

这就是从“时代背景”到“意识形态”，对《周易》作社会文化史的研讨。他的《风诗类钞》，体例也与此相似。在《序例提纲》中，闻一多先生首先提出对《诗经》有三种旧的读法，即经学的、历史的、文学的，而他这本书的读法则是“社会学的”。他把《诗经》的国风部分重新编次，分三大类目，即婚姻、家庭、社会。他认为这样重新编排和注释，国风就“可当社会史料文化史料读”，同时“对于文学的欣赏只有帮助无损害”。闻先生并不抹杀《诗经》的文学性质，他在译注中很好表达了国风作为抒情诗的艺术特点。他是要充分利用文学反映社会生活和时代精神的特殊手段，来揭示那一时代活的文化形态，并把这种形态拿来直接与今天的读者见面，这就是他所说的“缩短时间距离——用语体文将《诗经》移至读者的时代，用下列方法（按即用考古学、民俗学、语言学的方法——引者）带读者

到《诗经》的时代”。

显然，闻先生这样做，并不单纯是追求一种学术上的新奇，或者仅仅是一种研究趣味，他是把昨天的历史与今天的现实联结，以古代广阔的文化背景给现实以启示，把他那深沉的爱国主义用对祖国文化的反思曲折地表现出来，来探求我们民族前进的步子。同样，他之所以又从《诗经》、《楚辞》而上溯到神话的研究，用他自己的话来说，是“神话在我们文化中所占势力之雄厚”（《伏羲考》），是为了探求“这民族、这文化”的源头，“而这原始的文化是集体的力，也是集体的诗，他也许要借这原始的集体的力给后代的散漫和萎靡来个对症下药吧”（朱自清《全集》序）。

闻先生古代研究的另一特点是对传统的批判，而这种批判又植根于他对祖国历史文化的赤子之爱。对于中国的传统文化，他有一个明确的观念，就是：“文化是有惰性的，而愈老的文化，惰性也愈大。”（《复古的空气》）他早年有一首题为《祈祷》的诗，其中说：

请告诉我谁是中国人，  
启示我，如何把记忆抱紧；  
请告诉我这民族的伟大，  
轻轻地告诉我，不要喧哗！

诗人出于对自己人民的爱，提出“如何把记忆抱紧”，而并深情似地请求：“请告诉我这民族的伟大”。应当说，这种故国乔木之思正是他作为诗人、学者、斗士的根本动力，而作为清醒的爱国者和严肃的学者，他并不沉湎于历史，也不陶醉于传统。经



过审视，他愈来愈感到古老文化中的惰性；这种惰性，更由于当时国民党的反动政策而得到加强。批判封建传统，揭露古老文化的惰性和一切不合理成分，在当时的实际意义，就是反对黑暗统治，为民主革命而斗争，这正标志着闻一多先生爱国思想的升华。

在这方面，闻一多先生的态度有时是很激烈的，有些地方甚至使人感到竟有些偏颇。如说：“愈读中国书就愈觉得他是要不得的”，“封建社会的东西全是要不得的”（《五四历史座谈》）。这种有激而发的语句并非出于一时冲动，而是植根于严正学者的冷静思索：

周初是我们历史的成年期，我们的文化也就在那时定型了。当时的社会组织是封建的，而封建的基础是家族，因此我们三千年来的文化，便以家族主义为中心，一切制度，祖先崇拜的信仰，和以孝为核心的道德观念等等，都是从这里产生的。（《家族主义与民族主义》）

一九四三年冬他在一封信中，说到“经过十余年故纸堆中的生活，我有了把握，看清了我们这民族、这文化的病症”（《给臧克家先生信》）。从这里我们可以看到，闻一多先生那种广阔的文化史研究如何加深他对民族历史文化的认识，又是如何促进他对传统的毫不留情的批判。正如与闻先生共事十余年，深知其治学历程的朱自清先生所说，“是在开辟着一条新的道路，而那披荆斩棘，也正是一个斗士的工作”（《全集》序）。

要知道，闻一多先生是在中华民族正在经历生死存亡的大搏斗中进行他的文学创作和学术研究的，这一严峻的环境不仅

影响他的诗作，也影响他的学术著作。他不可能像我们现在那样在一个平和的环境中从事于学术探讨。激烈的政治、思想和文化上的斗争，使他本来具有的那种诗人浪漫气质，强烈影响到论著中去，使犀利的笔锋更带有逼人的气势。这是当时的环境所促成的。事过几十年，当我们在完全不同的环境来讨论那些问题，会觉得闻先生的某种片面性（当然，从历史主义地看，这点也不需要讳饰），但我们首先应当看到这种把学术研究与实际斗争相结合，在近代中国思想文化史上如何放射出永远值得人们珍视的异采！

### （三）

我们在前一节中用一定的篇幅论述了闻一多先生的古代研究，为的是有助于对他的唐诗研究工作的理解。先从宏观上来把握闻先生的研究格局和学术体系，那末闻先生对唐诗的一些具体看法，才不致被误解。

闻先生对唐诗有一个相当规模的研究计划。一九三三年九月，刚到清华大学不久，他在给友人饶孟侃的信中谈了近年来从事的学术项目，共有八项，除了《诗经》、《楚辞》各占一项外，其他六项全是唐诗，它们是：

《全唐诗校勘记》：校正原书的误字。

《全唐诗外编》：收罗《全唐诗》所漏收的唐诗。现已得诗一百余首，残句不计其数。

《全唐诗小传补订》：《全唐诗》作家小传最了草。拟订其误，补其缺略。

《全唐诗人生卒年考》。

《杜诗新注》。

《杜甫》(传记)。

从这个项目来看，他的研究格局也如同《楚辞校补》，先做文字校订和字义训释的工作，然后再进行综合的研究。过去一些研究者强调闻先生继承清代朴学家训诂学的传统，这是对的，但仅仅讲这一点是不够的，应当说闻先生是多方面地承受了前代学者的优良学风。譬如清初思想家黄宗羲说“读书不多无以证斯理之变化”，顾炎武主张“博学以文”，闻先生每做一项研究，都尽可能搜罗有关材料，以求彻底解决，都与这些大学者的学术思想有关。至于他的大胆怀疑的精神，敢于立异的新颖之说，更是受清代学风中积极因素的影响。这些，在他的唐诗研究中也都可以看得很清楚。

《唐诗杂论》中的《少陵先生年谱会笺》发表于一九三〇年，这是他一系列唐诗研究中所作出的最早的业绩。从这一篇较侧重于资料编排的文章中，我们已经可以看出其眼光的非同一般。譬如他注意辑入音乐、绘画、文献典籍等资料，如开元二年杜甫三岁时，根据《唐会要》、《雍录》等书，记设置教坊于蓬莱宫侧，玄宗亲自教以法曲，称为“梨园弟子”。开元四年、五年，连续记载于洛阳设置乾元院（后改丽正书院），辑集群书。开元十五年，记徐坚纂修文艺性类书《初学记》成。开元二十年，吴道玄作“地狱变相图”。开元二十九年，崇玄学，以《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》为“四子”，并作为科举考试明经举的依据。天宝三年，芮挺章选开元初以来的当时人诗为《国秀集》。年谱中又以较多的篇幅记载佛教的活动，如开元七年《华

严论》成，八年印度金刚智、不空金刚来华（合善元畏称“开元三大师”）、开元十八年僧人智升撰《开元释教录》（此书为我国唐以前佛教经录之总汇），开元二十四年五月名僧义福卒，赐号大智国师，七月葬于洛阳龙门之北。送葬有数万人，大臣严挺之为作碑。宋代以来，为杜甫作年谱者不下几十家，但都没有像闻先生那样，把眼光注射于当时的多种文化形态，这种提挈全局、突出文化背景的作法，是我国年谱学的一种创新，也为历史人物研究作出新的开拓。

在这以后，闻先生继续沿着这一治学方向发展，他的方法运用得更加自如，创获也更加显著。他从不孤立地论一个个作家，更不是死守住一二篇作品。他是从整个文化研究着眼，因此对唐诗的发展就能把握大的方面，着力探讨唐诗与唐代社会及整个思想文化的关系，探究唐诗是在什么样的社会环境中发展的，诗人创作的缺点怎样与其生活环境与文化氛围发生密切的联系，等等。总之，他是站在一个新的高度，以历史的眼光，观察和分析唐诗的发展变化，冲破了传统学术方法的某种狭隘性和封闭性。这是闻先生唐诗研究的极可宝贵的思想遗产，是值得我们很好吸取的。

《唐诗杂论》中的《类书与诗》、《宫体诗的自赎》、《四杰》三篇属于初唐诗的研究。不必讳言，闻先生对初唐诗的具体论述有不够确切、不够全面之处。他对于初唐诗的消极面看得多了些，对初唐诗为盛唐诗歌的发展准备思想和艺术方面的条件估计不够充分。对于唐太宗李世民作用的评价也不恰当，他单以某种欣赏趣味的高低来把唐太宗与隋炀帝作类比，认为唐太宗鉴别诗歌的眼力大大低于隋炀帝，在《类书与诗》的末尾还得出这样结论性的意见：“太宗毕竟是一个重实际的事业中人；

诗的真谛，他并没有，恐怕也不能参透。他对于诗的了解，毕竟是个实际的人的了解。他所追求的只是文藻，是浮华，不，是一种文辞上的浮肿，也就是文学的一种皮肤病。”近年来唐代文学的研究，已经纠正了长期以来对唐太宗评价过低的偏向。

我觉得，时过几十年，再来具体讨论某一人物、某一作品评价的得失，并不能对我们的思考有多大的意义。对我们有意义的，是闻先生研究初唐诗的角度，以及他对这一阶段文学变迁审视的眼光，在这里，我们就会发现闻一多先生所特有的气度和魄力。

闻先生始终把文学看作为一种历史运动，他把文学发展作为动态来把握。他并不把诗的初唐看作一个笼统的概念，而把它分成两个阶段，即唐政权建立（618）到高宗武后交割政权（660），这是前五十年；在这之后到开元初（712），是另一阶段。闻先生这样描写两个阶段交接的情况：

靠近那五十年的尾上，上官仪伏诛，算是强制的把“江左余风”收束了，同时新时代的先驱，四杰及杜审言，刚刚走进创作的年华，沈宋与陈子昂也先后诞生了，唐代文学这才扯开六朝的罩纱，露出自家的面目。（《类书与诗》）

这就是文学发展的动态叙述，正好像前面引述过的《风诗类钞·序例提纲》所说的“带读者到《诗经》的时代”那样，作者也是力求给今天的读者看到那个活的时代。

文章接着说：“所以我们要谈的五十年，说是唐的头，倒不如说是六朝的尾。”这又是把文学放在它自身的历史运动中来考

察，而不拘牵于封建王朝的兴替。——要知道，在闻先生的年代，谈中国历史要打破王朝体系真不知道有多少困难。据朱自清先生介绍，闻一多先生抗战时期讲授中国文学史时，曾有一份《四千年文学大势鸟瞰》提纲，将四千年的中国文学分为八大期，其中第五期名为“诗的黄金时期”，系自东汉献帝建安元年至唐玄宗天宝十四载（196—755），五百五十九年。由此可见，初唐第一阶段的五十年，只不过是这一大期的一个极为短小的过渡期。

接着，闻先生就展开了他那特有的历史文化的综合研究。对初唐诗，他提出三个动向，一是诗的学术化，以词藻的堆砌作诗，于是发展了类书；二是宫体诗的衍变，诗的情趣怎样由褻渎走向净化；三是由于作家身分的变异，一批新人走上文学舞台，诗的题材也得到了解放，即由宫廷走到市井，从台阁移至江山与塞漠。而前两点，也正是从那“说是唐的头，倒不如说是六朝的尾”的著名论断出发的，指出它们都与六朝诗风紧相关连。他说：“寻常我们提起六朝，只记得它的文学，不知道那时期对于学术的兴趣更加浓厚。唐初五十年所以像六朝，也正在这一点。这时期如果在文学史上占有任何位置，不是因为它在文学本身上有多少价值，而是因为它对于文学的研究特别热心。”然后他举出从太宗时期到开元时所编修的数量众多、篇幅浩繁的类书；写道：

《文选》注《北堂书钞》《艺文类聚》《初学记》初唐某家的诗集。我们便看出一首初唐诗在构成程序中的几个阶段。

这几句话真是所谓“立一篇之警策”！在这之前，有谁论述初唐诗，会把它与六朝及唐初的学术风气相联系，在谁会想到唐代前期，大量编修类书是出于一种文学风格的需要。读闻先生的这些著作，确实会有一种启人思考的展新和开拓之感。

《春江花月夜》算不算宫体诗，学术界还有争论。<sup>①</sup> 闻一多先生在《宫体诗的自赎》中，主要并不在于讨论这首诗是否属于宫体诗的范围，而是从历史变迁的角度，着重探讨了唐初将近一百年的时期，诗人们怎样以自己的努力，来扫除齐梁以来弥漫于诗坛的这种恶浊空气。那种“人人眼角里是淫荡，人人心中怀着鬼胎”，“在一种伪装下的无耻中求满足”的宫廷艳情诗，实际上只不过是“一种文字的褻裸狂”。但这种诗风盛行已久，隋末的政治风暴并没有把它们驱散，在唐初又适应宫廷的需要而得以继续存在，而且“词藻来得更细致，声调更流利，整个的外表显得更乖巧，更酥软”。闻先生在这里揭示了文学上的一条规律，那就是文风的转变有时是相当艰巨的，它不能单靠政治的力量，而是更靠作家们在长时期的创作实践中，经过自我的斗争和提高，才得以逐步完成。冲破齐梁以来诗坛中萎靡不振的那种“虚伪的存在”，开始是卢照邻的《长安古意》，它通过歌唱长安的繁华，教给人们“如何回到健全的欲望”。但这首诗在形式上还不够成熟，感情又过于狂放，好似狂风暴雨，虽有气势，不能持久，不易为许多人所接受。于是接着出现了刘希夷的《代悲白头翁》：“洛阳女儿好颜色，坐见落花长叹息。今

<sup>①</sup> 见程千帆《张若虚〈春江花月夜〉的被理解和被误解》（《文学评论》1982年，第2期），周振甫《〈春江花月夜〉再认识》（《学林漫录》第七集，中华书局1983年3月版），吴小如《说张若虚〈春江花月夜〉》（《北京大学学报》1985年，第5期）。

年花落颜色改，明年花开复谁在？……年年岁岁花相似，岁岁年年人不同！”闻先生指出这首诗里潜藏着一种“宇宙意识”，这就是从美的暂促性中认识到“永恒”。这已经超过了《长安古意》“共宿倡家桃李蹊”的狂放，一跃而进到对青春年华的圣洁般的赞叹。接着就到了张若虚的《春江花月夜》：

江畔何人初见月？江月何年初照人？人生代代无穷已，  
江月年年只相似。不知江月待何人，但见长江送流水。

这就是“更复绝的宇宙意识！一个更深沉，更寥廓更宁静的境界！”因为在这里，已经把宫体诗所散发的一切污浊从诗境中完全排除出去，把男女间刻骨的相思之情，真正用庄严的诗笔表达出来，而且赋予这种真情以哲理的光辉。诗的最后四句：“斜月沉沉藏海雾，碣石潇湘无限路。不知乘月几人归，落月摇情满江树！”闻先生赞叹道：

这里一番神秘而又亲切的，如梦境的晤谈，有的是强烈的宇宙意识，被宇宙意识升华过的纯洁的爱情，又由爱情辐射出来的同情心，这是诗中的诗，顶峰上的顶峰。

从这里我们可以看到闻先生怎样把审美活动与哲理研究融汇在一起，怎样把文风的改革放在历史文化的宏大背景下加以观照。可以想见，这在当时国民党统治区的恶浊环境中，在小市民庸俗情调的包围中，对提高人们的艺术鉴赏水平，培养纯真的审美情趣，会有什么样的意义。

另外，从对贾岛的评论中，我们又可看到闻一多先生对传



统批判的特点。贾岛是中晚唐之际有独特成就的诗人，明代著名的诗评家胡应麟曾说：“曲江之清远，浩然之简淡，苏州之闲婉，浪仙之幽奇，虽初盛中晚，调迥不同，然皆五律独造。”（《诗藪》）这种幽奇的诗风，大行于晚唐五代：“唐末五代，……大抵皆宗贾岛辈，谓之贾岛格。”（宋胡仔《茗溪渔隐丛话》）可能有人觉得闻一多先生对贾岛诗评价得太低了。应当说，对贾岛诗的评价，是学术上的百家争鸣问题，可以各抒己见，而且以后还会出现新的争论。值得注意的是，闻先生在《贾岛》一文中提出了一个富有启发性的问题：“你甚至说晚唐五代之际崇拜贾岛是他们那一个时代的偏见和冲动，但为什么几乎每个朝代末叶都有回向贾岛的趋势？宋末的四灵，明末的钟谭，以至清末的同光派，都是如此。”这就把问题一下子提高了。作者接着犀利地提出：

可见每个在动乱中毁灭的前夕都需要休息，也都要全部的接受贾岛。

这里把贾岛对后世诗人的影响提到某种规律性的高度。闻先生是环绕诗歌与生活的关系这一文学的根本问题来展开的。他把贾岛生活的中晚唐之际，形象地比喻为“一个走上了末路的，荒凉、寂寞、空虚，一切罩在一层铅灰色的时代”。贾岛早年又曾出家为僧，出世超尘的早期经历，养成了“属于人生背面的，消极的，与常情背道而驰的趣味”。中年后还俗，屡考不中，仕途无望。时代还是那个时代，一个以自我得失为中心的诗人只能背对着生活，那种荒凉得几乎狞恶的“时代相”也激发不起他的任何诗情，禅宗与老庄思想又乘虚而入。这就使他

爱静、爱瘦、爱冷，爱这些情调的象征——鹤、石、冰雪。贾岛的诗正是使那种远离生活而又陷于苦闷、无所作为的人们得到某种虚幻的满足。在年龄上，比起白居易、孟郊、韩愈以及张籍、王建来，贾岛是晚辈，是青年，然而在诗的情调上，他比起这些前辈诗人来，又是那么阴霾、冷漠，而且显得如此的疲乏。这种评论是否太苛刻了呢？不，要知道，闻一多先生并不单为贾岛而发，而是超越贾岛，把批判的锋芒指向社会：“老年中年人忙着挽救人心、改良社会，青年人反不闻不问，只顾躲在幽静的角落里做诗，这现象现在看来不免新奇，其实正是旧中国传统社会制度下的正常状态。”这是一种畸形，却又是旧制度（包括闻先生所处的国民党统治区）的正常产物。闻一多先生这里把古代研究与现实批判有机地结合起来。

在抗战后期，闻一多先生一方面看到国统区某些文艺作品因脱离生活而显得苍白无力，另一方面又接触到抗日根据地刚健质朴、有丰富生活内容的新作。由此出发，他特别强调生活对文学的重大作用。他称赞田间的诗是时代的鼓手，说“它所成就的那一点，却是诗的先决条件——那便是生活欲，积极的、绝对的生活欲”。又说：“你说这不是诗，<sup>1</sup>因为你的耳朵太熟习于‘弦外之音’……那一套，你的耳朵太细了。”（《时代的鼓手》）他强调诗要有骨格，“这骨格便是人类生活的经验”。（《邓以蜚〈诗与历史〉题记》）正是从这点出发，他批判了贾岛，又高度评价了孟郊。他认为孟郊虽没有像白居易那样写过成套的“新乐府”，但是他有穷苦的生活作基础，并不追求闲情逸致，“他的态度，沉着而有锋”（《〈烙印〉序》）。他说，苏轼诋毁孟郊的诗，那是出于苏轼的标准，“我们只要生活，生活磨出的力，像孟郊所给我们的，是‘空螯’也好，是‘螯吻涩

齿’或‘如嚼木瓜，齿缺舌敝，不知味所存’也好，我们还是要吃，因为那才可以磨炼我们的力”（同上）。无论对于贾岛或孟郊，我们现在看来，闻先生的评价或许还有不够全面的地方，但他直探本源，抓住要害，并联系广阔的社会环境，对传统的弊病和现实的症结作犀利的批判，那种眼光与手力，到现在还能给我们以启示。

#### （四）

在前面一节中，主要是联系闻一多先生的整个古代研究，就注意于文化史的总体探讨和对传统的批判两点，来探索闻先生在唐诗研究上所作出的贡献，目的在于从大的方面把握他的研究体系和研究格局。我想，这可能比讨论一个个具体问题，对我们今天的研究来说要有意义一些。当然，闻先生唐诗研究的建树还不止这些，还可以举出一些问题来谈，如《岑嘉州系年考证》对于盛唐边塞诗人岑参的生平考证，工力深厚，直到现在还可作为依据；又比如《唐诗大系》所选的诗，既能照顾到各种时期，各流派的作家，又能选择其中的艺术珍品，是很有特色的唐诗选本。<sup>①</sup>闻先生所作的《全唐诗》的文字校勘和作品辑佚，以及作家小传订补，其手稿有待整理，一定还有不少富有成果的学术遗产可借探究。以上这些，本文就不再详细论述了。这里拟简单补充一点的，是闻先生学术文章的艺术美。

闻先生诗人的素养和优美的文笔使得他的学术文章有一种

---

<sup>①</sup> 闻先生的《唐诗大系》也是应该谈的，但这涉及到对不少作品的看法，又牵涉到不少诗人生卒年等考证问题，我希望以后有机会另写专文评论。

难以企及的诗的境界。关于这一点，朱自清先生曾经谈到过：“他创造自己的诗的语言，并且创造自己的散文的语言。诗大家都知道，不必细说；散文如《唐诗杂论》，可惜只有五篇，那经济的字句，那完密而短小的篇幅，简直是诗。”<sup>①</sup>《唐诗杂论》的这几篇文章，对学术论著如何做到既富有理致，又能给人以艺术享受，很能给人以思考。当然，要做到这一点，须要具备多种条件，要有生活阅历，要像闻先生那样有对传统文化广博的学识，还要有很高的艺术素养，能够品味出艺术美的细致精妙之处。譬如他的《英译李太白》一文，谈到李白诗的翻译成英语问题，说：“形式上的秣丽许是可以译的，气势上的浑璞可没法子译了。但是去掉了气势，又等于去掉了李太白。”又如论孟浩然的清逸淡远的风格，说：“孟浩然不是将诗紧紧的筑在一联或一句里，而是将它冲淡了，平均的分散在全篇中。”（《孟浩然》）这些都不是一般的鉴赏水平所能说出的。又譬如他讲到庄子时，说庄子“是一个抒情的天才”，然后举出《庄子》中这样的文句：“送君者皆自厓而返，君自此远矣！”说“果然是读了‘令人萧瑟有遗世之意’”。把学术文章当作美文来写，这方面，闻先生也给后来者竖立了一个不太容易达到的标准。限于篇幅，这个问题只能提一提，其实这是很值得写一篇专文来谈的。

**作者简介：**傅璇琮，浙江宁波人。现任中华书局总编辑、编审。中国唐代文学学会副会长、国务院古籍整理出版规划小组成员。主要学术著作有：《唐代诗人丛考》（1980年，中华书局）、《李德裕年谱》（1984年，齐

<sup>①</sup> 朱自清《中国学术的大损失——悼闻一多先生》，载《闻一多纪念文集》，三联书店编，1980年8月版。

---

鲁书社)、《唐代科举与文学》(1986年,陕西人民出版社)、《杨万里范成大研究资料汇编》(1964年,中华书局)、《黄庭坚与江西诗派研究资料汇编》(1978年,中华书局),并主编《唐才子传校笺》(四册,1987—1990年,中华书局),与孙钦善、倪其心、陈新、许逸民共同主编《全宋诗》(1991年,北京大学出版社)。

# 儒佛人生价值观之比较

方立天

## (一) 人生价值观是儒佛思想的核心

价值是近代出现的名词，在古代中国有与价值意义相当的词是“贵”<sup>①</sup>。儒学和佛学虽无价值这个名词，但关于价值的思想学说，尤其是关于人生价值的思想学说，是十分丰富的。

人生价值观是价值观的基本类型和主要方面，在价值观中具有最突出的意义和最重要的地位。人生价值的含义是多层次的：第一，生命价值。人的生命是实有的，还是空无的，人的生命有没有实际意义？第二，人类价值。人类在宇宙中的地位如何，有无价值？第三，人格价值。每一个人在社会中的地位如何，有无价值？第四，理想价值，即最高价值。人的价值的最高标准是什么？如何衡量一个人的价值？怎样生活才有价值？如何成就生活的最高价值？这些就是人生价值观的基本问题和基本内容。

---

<sup>①</sup> 此据张岱年先生说，见《中国古典哲学的价值观》，载《学术月刊》1985年第7期。

儒学和佛学几乎是同时在公元前 6—前 5 世纪产生的思想学说，是古代东方文明的巨大成果。佛教约在两汉之际传入中国，经过与中国固有文化的碰撞、交涉、融合，又日益成为汉以来中国传统文化的一部分。值得强调指出的是，儒学和佛学思想的核心都是人生价值观。儒学和佛学所探讨的对象都是人，都对于人生价值的一系列问题作出了独特的说明。儒家奠基人孔子创立仁学，其思想学说的核心是重视道德价值的观点。所谓“仁”就是“爱人”<sup>①</sup>。所谓“爱人”就是“己欲立而立人，己欲达而达人”<sup>②</sup>。意思是说自己要求成立和提高，也帮助别人成立和提高。孔子强调“好仁者无以尚之”<sup>③</sup>，“仁”是最高的道德规范。在战国时代，儒家分化出不同的学派，其中影响较大的是孟子和荀子两派。孟子发挥孔子的“仁”的学说，提出“性善”论。孟子还强调“义”，所谓“义”是指思想行为符合一定的标准。荀子反对孟子的“性善”论，主张“性恶”论。荀子讲仁、义、礼，并特别强调礼的重要。所谓“礼”，是指行为规范和政治制度。十分明显，先秦时代儒家主要代表人物的思想学说主要是关于人、人的价值问题。此后，儒家一直继承这个心脉，在不同历史时期阐发了各种各样的人生价值理论。

佛教创始人释迦牟尼有见于人生的痛苦，为求解脱而创立佛教。原始佛教的基本教义是“四谛”和“三法印”。其核心内容是讲现实人生的苦难和解脱苦难的办法。“四谛”是苦、集、灭、道。“苦”是受逼迫苦恼的意思，主要指人有生死轮回的苦

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·雍也》。

③ 《论语·里仁》。

恼；“集”指人们贪婪愚痴的行为能感召未来的生死苦果；“灭”指灭尽因果报应，解脱生死，达到涅槃寂灭境界；“道”是达到寂灭解脱的方法和手段。“三法印”是：“诸行无常”，世界万物变化无常；“诸法无我”，世界万物都是因缘和合而起，没有独立的实体或主宰者；“涅槃寂静”，佛教徒经过修行，断尽烦恼痛苦，超脱生死轮回，达到寂灭解脱的境界。“四谛”和“三法印”都是从缘起思想出发，阐发现实世界和现实人生的痛苦和造成痛苦的原因，解除痛苦的途径和目标。原始佛教是解脱道，是一套解脱人生苦难的说教。虽然后来佛教又不断形成新的派别，但“四谛”、“三法印”这一套人生解脱之道是始终坚持的，而且一直是佛教各派思想的重心所在。

从儒学和佛学思想的内核来看，考察研究的对象都是人，主要内容都是人生哲学，是对现实人生在宇宙和社会之中的价值作出种种判断，指出提高人生价值和完满实现人生最高价值的道路、方法，是在古代中国和印度大地上产生的各具不同特色的人生哲学体系。儒学和佛学都着重研究人生价值，但由于地理、历史、社会和传统等因素的不同，形成了不同的人生价值学说。显然，对于东方这两大人生价值体系进行比较是有重要意义的。

儒佛人生价值观在中国思想文化史上具有极重要的地位。汉代以来，儒学被定于一尊，儒家的人生价值观成为占支配地位的统治思想。儒家的肯定人生价值，强调道德价值的重要，对于中国古代精神文明的发展起过非常巨大的作用，对于中国文化的发展产生了非常深刻的影响。实际上，儒家的人生价值观是汉以来中国古代文化的主导思想。佛教传入中国以后，在两晋南北朝和隋唐时代获得了广泛的流传，盛极一时。它的诸恶



莫作、诸善奉行、业报轮回、因果报应、吃素念经、修持成佛的人生解脱之道深入人心，在民间的影响是相当巨大的；在藏、蒙、傣等少数民族地区，几乎成为人人恪守的人生信条；在汉族地区，其影响虽不及儒家，但超过了道家 and 道教。佛家的人生价值观虽与儒家不同，但适应了社会上某些带有失落感、孤独感的人群的需要，从而又可作为居于统治地位的儒家人生价值观的补充。儒佛两家人生价值观既斗争、冲突，又统一、融合，在中国古代思想文化史上呈现出错综复杂的关系。从儒佛人生价值观的地位和相互关系来说，对它们的思想进行比较，也是十分必要的。

儒学和佛学都流传两千数百多年，内部派别众多，对于人生价值的具体学说并不相同，本文只选取两家的最基本、最典型、最具代表性的观点进行比较，对两家的内部分歧和枝末观点则略而不论。

## （二）儒佛人生价值观之异

儒佛两家的人生观表现出现实主义与出世主义的鲜明对立，在人生价值观方面表现为一系列的差异，尤其是在对待人的地位、生命、生活、理想、生死等问题上，都有着相异甚至截然不同的看法。

### （一）对于人的地位——高下看法的不同

关于人的地位，包括两个方面，即人在宇宙中和社会中的地位，也就是关于人类价值和自我价值的问题。

1. 人类在宇宙中的地位。儒佛对于人类在宇宙中的地位所取的参照系很不相同。儒家是就与其他“物”尤其是动物的比

较而论人在天地间的意义。佛教则主要与“佛”相较而言人在世间的地位。儒家创始人孔子区别了人与其他动物的不同，说：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”<sup>①</sup>强调人不能与鸟兽同群，只能与人合群，并应努力改善人群的生活。孟子强调人之性与其他动物之性不同，人性的特点是有道德意识。孔孟都认为人高于一般动物。关于这点，荀子讲得更加明确，他说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知，亦且有义，故最为天下贵。”<sup>②</sup>宇宙万物有水火、草木、禽兽和人类四个层次，人比其他物都高贵，因为人有“义”，即有道德规范。《周易·系辞下》称人为“三才”之一：“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之。”“才”是本始、基本的意思，人和天地合成宇宙万物的根本，具有重要的地位。汉代董仲舒发挥《易传》的观点，说：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐。三者相为手足，合以成体，不可一无也。”<sup>③</sup>他从天地人三者分工配合的角度，强调人能成就礼乐，是高于万物的。宋代理学家周敦颐、邵雍、朱熹等人也都肯定人有高于禽兽的价值，在宇宙中具有崇高的地位。邵雍喜欢谈“数”，说一个人的价值等于一兆物的价值，最为卓越。可以说，儒家学者都是肯定人在宇宙中的优越地位的。

佛教有其特殊的宇宙结构论，它把宇宙间有情识的生命体分为四圣、六凡，即两类十等。第一类是佛、菩萨、缘觉、声

① 《论语·微子》。

② 《荀子·王制》。

③ 《春秋繁露·立元神》。

闻，称为四种“圣者”；第二类是天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱，称为“六凡”、“六道”，也称为“凡夫众生”。从佛教对人的地位的排列来看，人与佛等四圣相比有凡、圣本质的区别，是分别居住在两个世界的生类。四圣是超越生死、已得解脱的，六凡则陷于生死轮回流转之中，没有解脱。人若不信佛教，就将在六道中轮回转生，永远不得解脱。包括人类在内的六凡，地位是低的。但是，人类在六凡中处于第二等次，地位又是比较高的。佛教学说毕竟是以人类为主要对象，以觉悟人群为主要目的，这样它又经常强调人类的优胜，“人生难得”。佛典云：“何故人道名摩窣沙（译为意）？此有八义：一聪明故，二为胜故，三意微细故，四正觉故，五智慧增上故，六能别虚实故，七圣道正器故，八聪慧业所生故。”<sup>①</sup> 人类聪明，富有智慧，容易成就佛道。有的佛典还认为人道胜于天道，如《大毘婆沙论》说：“能寂静意故名人，以五趣中能寂静意无如人者。故契经说，人有三事胜于诸天：一勇猛，二忆念，三梵行。”<sup>②</sup> 天过于享乐，忆念也差，又不修行，人则勇猛精进，长于忆念，又能坚持修行，在这些方面都超过了天。在六凡中，佛教对人寄予希望最大。人的地位在一般动物之上，在天之下，但在不少方面人又高于天。从这个意义上说，人的地位是比较高的。

佛教把人与畜生等同归于“众生”以及人在六道中轮回的说法，遭到儒家的反对。南朝宋代学者何承天根据“天地之性人为贵”的思想，批判佛教说：“夫两仪既立，帝王参之，宇中莫尊焉。……人非天地不生，天地非人不灵。……安得与夫飞

<sup>①</sup> 《立世阿毘昙论》。

<sup>②</sup> 见《法苑珠林》卷五。

沈蠖螭并为众生哉？……至于生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换，奚有于更受形哉？”<sup>①</sup>何氏强调不应把人与一般动物同等看待，人也没有来生来世。

关于人在宇宙中的地位问题，儒家排除了佛教中佛高于人的虚构，批评佛教把人与一般动物同等看待的观点。但需要说明的是，佛教一方面把人与一般动物并列为“众生”，另一方面又认为一般动物愚蠢，难以修行，肯定人是高于一般动物的。

2. 人在社会中的地位。每个人作为人类中的一分子，是否具有价值？这是关于人格价值的问题。对于个人在社会中的价值，儒家主要是从群体观念和等级观念出发去阐述的。儒家认为，社会是人群组合而成的集合体，每个人只有在群体中才能生存、发展，群体高于个体，个体利益应服从集体利益。群体内部是有不同等级区别的，每个人只有恪守分位，才能维系群体的稳定和实现自身的价值。孔子主张君臣父子的等级隶属关系，孟子更提出“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”<sup>②</sup>，把社会人际关系分为五个层次，不同身分的人具有不同的义务，并且相应地有一套严密的等级规范，以维护封建等级秩序。同时，儒家从群体观念出发，又强调要“爱人”，“博爱”，更高的要求是要“博施于民而能济众”。再者，儒家一方面主张人的等级差别，一方面又肯定每个人的固有的价值。孔子说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”<sup>③</sup>肯定一般平民具有独立意志、人格。孟子更提出“良贵”观念<sup>④</sup>，明确肯定人的价

① 《达生论》。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《论语·子罕》。

④ 张岱年先生首先阐述孟子的这一思想。

值。他说：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。”<sup>①</sup>“人人有贵于己者”，是指“良贵”，即人自我的价值。

佛教对于人在社会中的价值有其独特的看法，它从众生平等的观念出发，强调人与人之间是平等的。释迦牟尼在创立佛教时反对婆罗门的四种姓<sup>②</sup>不可改变和“婆罗门”至上的观点，主张“四姓平等”：一是在出家修行和僧伽内部实行平等，即所有人不问其出身如何都有权出家学道加入僧团，而且在僧团内部不管原来种姓高低，都是平等的。二是业报轮回方面的平等，即不管种姓、出身、职业的高低，都根据自身的业报决定生死轮回。三是成就正果方面的平等，所有人在成就正果的机会、条件方面也都是平等的。后来，虽然有的佛教派别主张有一种人没有善根种子，不能成佛，但是多数派别都反对这种说法，认为一切众生都具有成佛的根据。

儒家肯定群体观念和人的自我价值是很正确的，它所主张的“爱人”说、“博爱”说也有积极的意义。至于儒家宣扬等级观念，则与人的自我价值相悖，是应当批判的。佛教反对在现实人群中区分等级，这是它的合理之处。但它所主张的平等主要是宗教意义上的平等，而且以追求超越社会，进入彼岸世界为目的，这与儒家的现实主义人生价值观相比，又显示出它的脱离实际的倾向。

## （二）对于人的生命——空有观点的对立

儒佛两家对于人的生命的看法也是对立的。儒家认为人是

<sup>①</sup> 《孟子·告子上》。

<sup>②</sup> 四种姓指古印度的婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗四个等级。

生物，人的生命是一种自然现象，是有实体的，且在天地间有重要地位。所以，儒家一般主张“保生命”，“君子不立危墙之下”，不主张无谓的牺牲。据《论语·乡党》记载：“厩焚，子退朝，曰：‘伤人乎’？不问马。”表示出孔子对于人的生命的重视。孟子也说过“生，我所欲也”的话。同时，孔孟都持这样的观点：一个人的生命价值与道德价值都应重视，但两者相比较，道德价值更为重要。所以，孔子有“杀身成仁”之说，孟子有“舍生取义”之语。后来宋明理学家又有“饿死事小，失节事大”之论，表现出强调道德价值、忽视生命价值的倾向。针对宋明理学家忽视生命价值的偏颇，王夫之提出“珍生”之说：“圣人者人之徒，人者生之徒。既已有是人矣，则不得不珍其生。”<sup>①</sup>人是生物，人应当珍视自己的生命，反对鄙视自己的身体。王夫之一方面充分肯定生命的价值，另一方面又强调人的生活只有合乎道义才真正有价值，在必要时也应当舍生取义。这是比较全面的观点。

佛教认为人也是自然的产物，原先是发光的气体，没有物质性的固定形态，后来因为在世界上食用香土和植物，逐渐形成粗糙的物质身体，并有了肤色和性别的区别。同时，佛教又认为人是没有实体的，是空的，称为“人无我”（人空）。为什么人是空无实体呢？因为人是由五蕴<sup>②</sup>假和合而成，所以没有恒常自在的主体——我（主宰、灵魂）。佛教的“人无我”说，具有反对婆罗门教的宇宙间存在最高主宰和灵魂不灭说的积极意义，但是它的人空学说又不免导致否定生命价值，视人体为

① 《周易外传》卷三。

② 五蕴指构成人的五种类别——色、受、想、行、识。

“臭皮囊”，是污秽之物，不值得珍视；人只是在能修持佛法的意义上才被重视，人应当努力修持，超越生死，转凡为圣，成就佛果，进入另一境界。应当说，儒家对于人的生命价值的看法基本上是正确的，而佛教虽然在反对永恒的主宰和灵魂方面是合理的，但是它毕竟贬低了人的生命价值，这是不足取的。

### （三）对于人的生活——苦乐感受的悬殊

人的生活有没有意义、价值？有什么样的意义、价值？儒佛两家的看法是截然不同的。儒家认为人的生活是快乐的，人生是幸福的，主张“自乐其乐”、“乐知天命”。孔子非常乐观，他说：“仁者不忧”<sup>①</sup>，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”<sup>②</sup>。孔子对于弟子颜回坚持道德修养，能忍受物质生活的困苦，十分赞赏地说：“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而回也不改其乐”<sup>③</sup>，鼓吹安贫乐道的思想。孟子主张“与民同乐”，并说君子有三乐：“父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。”<sup>④</sup>以家庭成员健存，个人内省不疚和教育天下英俊贤才为快乐。宋代儒者周敦颐据孔子的“乐以忘忧”和颜回的“不改其乐”，提出“孔颜乐处”，作为人生追求的最大幸福。

佛教认为人生是痛苦的。佛教所讲的痛苦是受逼迫苦恼的意思，主要指生死轮回的痛苦。佛教从缘起、变化、无常的基本哲学观念出发，观察人间和人生，认为一切都在无常变化之

① 《论语·宪问》。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·雍也》。

④ 《孟子·尽心上》。

中，人生没有快乐、幸福可言。佛典说：“危脆败坏，是名世间。”<sup>①</sup>世间一切都在变异破坏，所以世间一切皆苦。又说：“天下之苦，莫过有身。饥渴瞋恚色欲怨仇，皆因有身。身者众苦之本，祸患之源。”<sup>②</sup>由此佛教宣扬三苦、八苦说。三苦，指三类基本的苦恼。一是苦苦，即在受痛苦时的苦恼；二是坏苦，指快乐享受结束时的苦恼，所以有“乐即苦因”之说；三是行苦，指不苦不乐时，为无常变化的自然规律所苦恼，包括生、老、病、死在内。八苦即除生、老、病、死四苦外，再加求不得苦、怨憎会苦、爱别离苦、五阴盛苦。总之，在佛教看来，人的生命、生活就是苦，人世间是苦海无边，人们应当回头信佛，解脱苦难。

从儒佛对人的生活意义所作的判断来看，儒家侧重于从道德修养与事业成功的角度去揭示人生价值，如孔子以修成仁人君子为乐，孟子也以修身和教育为乐。佛教则着重从自然变化规律的作用去体察人生，从而得出低沉的结论。应当承认，儒佛两家对人生的一苦一乐判断，都有其合理内容，但又陷于绝对、片面。实际上，人生既有乐又有苦，是乐和苦的统一，重要的是要正确对待乐和苦。

#### （四）对于人的理想——佛圣境界的异趣

人的理想是什么？这也是儒佛两家着意探讨的问题。对于人生的理想价值，儒家以圣人为最高榜样，佛教则以涅槃成佛为理想境界。

儒家创始人孔子认为道德是至上的，他提出“义以为上”、“仁者安仁”的命题。孔子所讲的义，其内容就是仁，仁被视为

<sup>①</sup> 《杂阿含经》卷九。

<sup>②</sup> 《法句经》。



最高的道德范畴。孔子主张“安仁”，就是要安于仁而行之。董仲舒尊崇孔子，也提出“莫重于义”的价值观，认为道德具有最高的价值。儒家强调道德至上论，把道德价值看作理想价值。一个人具有崇高的道德，也就具有理想人格。儒家认为最高理想人格是“圣人”，其次是“仁人”。所谓圣人是具有崇高的道德并“博施于民而能济众”者，所谓仁人是能爱人者。怎样才能成就人生的理想价值？儒家提倡三不朽说，即认为“立德”、“立功”、“立言”是一个人理想价值的标准，也是一个人成功的途径。所谓“立德”，是指道德修养、人格不朽。所谓“立功”，是指事业、英名不朽。所谓“立言”，是指文章、学说不朽。三不朽说是强调人生应当道德高尚，有所创造，有所贡献。

佛教从人生是痛苦的价值判断出发，主张个人出家修行，成就为佛，进入涅槃境界。涅槃就是人的最高理想境界。涅槃的基本含义是灭除烦恼痛苦，超越生死，解脱自在。为了达到这种最高理想境界，佛教强调修习，先后提出“八正道”、“七科三十七道品”、“四摄”、“六度”等修持途径和方法。综括佛教的修行方法，主要是戒、定、慧三个方面，称为“三学”，是佛教信徒必须修持的三种基本学业。“戒”指戒律，是为了庄严操守，防止思想、言语和行为方面的过失。“定”即禅定，是调练心意，排除杂念，专心致志，观悟佛理。“慧”指智慧，是排除各种欲望和烦恼，专心探求佛理，获得佛教最高智慧。在三学中，慧是根本，极为重要；戒、定是方便，是获得慧的手段。只有获得智慧，才能获得最终的解脱，达到涅槃理想境界。

从儒家主张的人生理想价值来看，它是以道德修养和事业成就来衡量人的价值。它所讲的道德和事业虽有其特定的历史内容和阶级内容，但又确有普遍意义，它所提倡的追求道德理

想和献身精神在中国历史上起了积极的作用。佛教以解脱人的生死痛苦为目的，以超越世间，进入佛境为目标，这在基调上是与儒家的人生理想价值观不同的。应当承认，在这方面儒家的人生理想价值观具有可贵的现实性品格，有利于推动人类的进步。不过，佛家重视智慧，以智慧作为达到人生最高理想境界的根本，这在理论思维上也有其合理之处。佛教所讲的慧是和道德方面的“善”分不开的。从一定意义上说，善就是慧，慧就是善，这又与儒家的思想有相通之处。

#### （五）对于人的生死——轻重观念的差别

儒佛两家对于人的生死有不同的看法和态度。儒家重生轻死，佛教轻生重死。由对生死问题的不同看法，又必然引出在鬼神问题上的分歧。

儒家认为生死是自然现象，一切事物都有始有终，人也有生有死。由此对生和死分别持乐观和冷静的态度。人生是快乐、喜悦的，人死就是静息、安宁。孔子认为，一个人只要坚持道德实践，建功立业，就会自得其乐，感受到人生的幸福。以后的儒家也都持这种观点。儒家对人的死亡取顺乎自然的态度，据《荀子·大略》载，孔子的学生子贡曾说：“大哉死乎！君子息矣，小人休焉。”人活着就应当努力，只有死才是静息。宋儒张载更说：“存，吾顺事；没，吾宁也。”<sup>①</sup>这种生则乐生，死则安死的观念，对后世影响极大。儒家重视人生，轻视人死，由此又排斥了灵魂鬼神之说。《论语·先进》载：“敢问死，子曰：‘未知生，焉知死！’”孔子认为，人应当求知生，不必求知死。

<sup>①</sup> 《正蒙·乾称》。

他还说：“未能事人，焉能事鬼。”<sup>①</sup>对服侍鬼神的一套毫无兴趣。南朝儒者范缜更是继承无神论的思想传统，著《神灭论》，猛烈地抨击佛教的灵魂不灭说。

佛教重视人死，即关怀人死后的命运。佛教也有重视人的生命的一些言论，但其目的是为了修持，以求死后成佛。它重视人生是为了人死，为了人死之后的解脱。佛教大讲“生死事大，无常迅速”，宣传因果报应，轮回转世，人死后将按照生前所作的善恶行为而转生为另一种生命形态，或转为鬼，或上升为神（佛），由此又推演出一套鬼神系统。

佛教的生死观和鬼神观受到了儒家学者的批判，这对于抵制宗教观念产生了巨大影响。在广大汉族地区，宗教观念比较淡薄，是和儒家的重生轻死观念深入人心直接相关的。当然，儒家的生死观在原则上正确，不等于没有缺陷。孔子不求知死的态度，未必是全面的。对人死的看法是对人生看法的延续，也正是由于儒家对人死置而不论的态度，有利于佛教在这方面大加发挥，并获得了相当的同情者和拥护者。

### （三）儒佛人生价值观之同

儒佛人生价值观存在着根本的对立，同时也有着某些惊人的相近、相似乃至相同之处。这主要是对人的理想价值和道德价值的重视，在人的修养方法上的相似，以及对人的本性看法上比较一致。

#### （一）突出道德价值的重要意义

<sup>①</sup> 《论语·先进》。

儒佛两家同以人为探讨对象，重视人生的理想，追求人生的理想境界，并且都把道德价值视为理想价值的基础，认为有道德才有理想，道德就是理想。儒家甚至认为道德是最高理想。在儒家学者看来，就人与一般动物的根本区别来说是道德，道德应是理想人格的最大价值。就维护社会生活安定和群体关系来说，主要靠道德和刑罚，而二者相比，道德贵于刑罚，“德教行而民康乐”，“法令极而民哀戚”<sup>①</sup>。儒家强调人应当讲道德，有精神。孟子说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。”<sup>②</sup>“生亦我所欲”，是重视物质生活需要；“义亦我所欲”，是重视精神生活需要。在二者不可得兼时，应当舍生取义，肯定精神生活的价值高于物质生活的价值。在儒家重视道德价值思想的影响下，历史上涌现出许多志士仁人，为国为民英勇献身，是令人敬仰的。

佛教寻求人生的“真实”，追求超越生死，解脱成佛。这个“真实”，并不是从知识和科学方面讲的真实，而是从伦理道德方面讲的“善”。佛教认为成佛的前提是修持，不修持是不能成佛的。所谓修持，就是佛教的道德实践。在佛教徒中有这样的说法：“佛陀住世，以佛为师；佛陀灭后，以戒为师。”所有佛教徒都必须受戒、学戒、持戒。只有以戒为师，才能自度度人。戒，属于伦理道德规范。佛教的戒律有两重意义，一是止恶，二是生善。或者说，一是净化自身，二是利益群众。一方面防非止恶，远离思想言行的一切过患；另一方面是修善利他，积聚功德。佛法的总纲是戒、定、慧三学，佛法的修持次第是持戒

① 《大戴礼记·礼察》。

② 《孟子·告子上》。

修定，开发智慧，即由戒而生定，依定而发慧。戒被认为是定、慧的基础。前面说过，佛教很重视慧，把它看作是达到人生最高理想境界的根本，戒、定都以发慧为目的。也正如前文所说，慧就是善，慧实质上属于道德范畴。

值得注意的是，儒佛两家的基本道德规范也颇有相近之处。如儒家的“五常”仁、义、礼、智、信，和佛教的“五戒”不杀生、不偷盗、不邪淫、不饮酒、不妄语，不仅有着相互对应的关系，而且某些含义是可以沟通的。这实际上反映了维护古代社会安定和共同生活的需要，带有普遍意义。中国佛教还说“周、孔即佛，佛即周、孔”<sup>①</sup>，高扬忠孝思想，竭力会通儒佛，与儒家伦理道德保持一致，这是很有趣的现象。此外，儒佛的道德价值都有特定的内容和意义，有着时代和阶级的局限，这也是应当清醒认识到的。

## （二）重视内向自律的修养方法

儒佛两家都重视人生的理想价值、精神价值、道德价值，由此也都重视修养，认为提高思想觉悟、培养高尚品德、完善理想人格、达到最高境界，必须坚持修养或修持。修养即修身养性。修持即修行，按照佛教教义去实行。修行也可以说是一种修养。儒佛两家在修养方法上的突出共同点是重内向、主自律，即都注重内向用功，律己甚严。儒家经典《大学》讲“齐家、治国、平天下”，而其根本是“修身”。如何修身？在于“正心”、“诚意”。“正心”是端正心理活动，调节情感，正确思维。“诚意”是始终如一地坚持自己的善良意志。正心、诚意都是内向用功，是内心修养的方法。儒家还提倡“慎独”，慎独就是靠理

<sup>①</sup> 孙绰：《喻道论》。

性的自律，严于律己，坚持原则。这种重视自我修养的方法是值得借鉴的。

佛教修行主要是持戒、禅定、直观。持戒是按照教义净化自己的心灵，使自身的言行合乎佛教道德。禅定是排除杂念，专心致志，体察佛理。直观是主体直接与观照对象合一，是一种内在体验。持戒、禅定和直观，实质上都是内心修养，其目的是为了获得精神上的解脱。中国佛教各宗都盛谈心性，禅宗更是提倡明心见性，顿悟成佛。应当说，在修行方面，出家佛教徒对自身的要求是严格的，甚至是苛刻的。出家僧尼应奉行的戒条有 250 条，甚至 348 条之多，就足以说明这一点。

儒佛的修养动机、目的、境界是不同的，在修养的具体方法上也并不都相同，但重视内向自律是相同的。应当承认，儒佛的修养方法是古代道德修养实践的理性总结，它们的具体内容当然不能吸取，但它们所包含的塑造理想人格的内向自律方法却具有一定的普遍意义。

### （三）强调先天本善的人性学说

儒佛两家都突出道德价值的意义，重视内向自律的修养，这就有一个道德如何形成的问题，即道德起源问题，也即善恶起源问题。从儒佛的人性学说来看，两家探讨的中心问题就是人性善恶的起源，而且基本观点也是相当一致的。在人性问题上，儒家学派持性善论观点的有孟子、宋明理学家和戴震等人，持性恶论观点的主要是荀子，董仲舒持性有善有恶论，韩愈主性三品说。于此可见，儒家学派多数人是主张性善论的，而且这种学说的影响也最大。儒家论性善的含义主要有二：一是孟子、戴震以“人之异于禽兽者”为性。孟子认为，人类有异于禽兽的本性就是人伦道德的自觉能动性。二是宋明理学家以“极本

穷源之性”为人性，所谓“极本穷源之性”就是天地万物的本原，这也就是说，以世界本原作为人类本性。理学家还认为，“性即是理”，而理的内容是仁义礼智信。这样，“五常之德”就是人的本性。儒家的这种理论成为其建立理想人格和“人人皆可为尧舜”的理论基础。

佛教劝人修行成佛。成佛是否可能？其根据何在？这是一个十分重要的问题，事实上也是佛教学说的一个重要内容。佛教各派都着重探讨这个问题，形成了“佛性”说。“佛”是指觉悟，“性”是不变的意思，“佛性”就是觉悟成佛的根据、可能性。佛教的佛性论相当于通常所说的人性论，更确切地说，相当于性善论。大乘佛教多数经典都主张人人皆有佛性。不仅如此，连其他众生如猫狗等动物也有佛性，也能成佛。有的中国佛教学者甚至认为草木瓦石也有佛性。同时，也有些佛典主张，一部分人由于根器的局限，即使勤修也不能成佛。这和少数儒家学者所主张的性恶论是相通的。但是这种主张不太流行，在中国几乎遭到佛教学者的普遍反对。还值得注意的是，佛教的一些派别也视佛性为宇宙万物的本原，即佛性是众生本性和世界本原的统一物，这和宋明理学家的思维理路是一致的。

性善论是儒佛两家人性论的主流，它在理论上是片面的，是一种道德先验论。应当说，人性本是无善无恶的，而在后天则可善可恶。儒佛两家都探讨了道德起源问题，承认人有同类意识，肯定人具有思维能力和自觉能动性，这在认识史上是有理论价值的。

综上所述，似可以得出如下几个基本看法：

第一，儒佛的人生价值观各有侧重，有异有同，它们的区别又是相对的。我们可以看到，在对待人生现实方面的问题，如

在人的地位、生命、生活、理想境界、生死等问题上，表现出两家在价值取向上的鲜明对立；而在对待人生道德方面的问题，如道德理想、道德修养方法、道德起源等等，又表现出两家在价值取向上的惊人相似。同时，在人生的最高理想价值方面，两家所追求的理想境界截然对立，但在重视理想人格的塑造以及实现理想价值的方法上又有相当的一致性。这种交叉现象，表明双方的异同是相对的。它们的人生价值观是古代东方学者对人类自我反思的认识成果，是力求达到人的自觉和理想的历史尝试。

第二，儒佛的人生价值观是古代人生学说的两大不同类型。两相比较，双方的相异是主要的，相同是次要的。儒佛人生价值观的根本区别在于：儒主现实主义，佛主出世主义，由此生引出一系列的具体差异。这也是外来佛教传入中国之后，从汉代至清代，一直受到绝大多数儒家学者排拒的根本原因。应当承认，现实主义和出世主义的人生价值观各自适应了不同人群的需要，这是儒佛两家学说在当今仍然有重大影响的原因。但是在中国，自汉代以来儒学一直居于主导地位，佛教则大体上发挥了配角的作用，而且越来越向儒家靠拢。在确立个人的道德意识和建设人间的理想社会方面，佛学越来越向儒学趋同。出现这种历史现象的原因，显然要从中国古代社会的结构和特点中去寻找。

第三，儒佛的人生价值观既有需要否定的方面，也有值得肯定的方面。佛教的出世主义、儒家的等级观念以及两家轻视或忽视人的物质生活需要的主张，是不可取的。儒佛两家重视人格理想、道德价值和精神生活，也包含了一些合理的因素，值得有分析地继承。



**作者简介：**方立天，男，1933年生，浙江永康人，中国人民大学哲学系教授、宗教研究所所长、博士生导师、中国哲学史学会副会长、《中国哲学杂志》主编、中国宗教学会理事、炎黄文化研究会理事等。

专著：①《魏晋南北朝佛教论丛》（中华书局）、②《华严金狮子章校释》（中华书局）、③《慧远及其佛学》（中国人民大学出版社）、④《佛教哲学》（中国人民大学出版社）、⑤《中国佛教与传统文化》（上海人民出版社）、⑥《华严金狮子章今译》（巴蜀书社）、⑦《中国古代哲学问题发展史》（中华书局）、⑧《法藏》（东大图书公司）、⑨《中国佛教研究》（新文丰公司）、⑩《中国哲学研究》（新文丰公司）。

附言：其中以①④⑤⑦⑧最为重要。

# 不重合的圈

## ——从百科全书看中西文化

梁从诚

百科全书对于文化比较研究来说，有其独特的价值。产生这种知识覆盖面极宽的典籍是一种普遍的文化现象，其比较必然要超出工具书编纂的专业范围而具有某种宏观意义；同时它又是一种具体的作品，因而有着切实的可比性。文化比较研究往往会遇到一个难题：前题的模糊性与比较所要求的明晰性之间的矛盾。百科全书的比较则一般可以不受这种困扰，从而为文化研究提供了一种新的机会。

现代百科全书的编纂，在我国是一项新的事业，尚处在开创和探索的阶段。百科全书的宏观比较研究，过去也还没有来得及引起人们的充分注意。我个人因为工作关系，近年来对这个课题稍有接触，但由于学识浅薄，只能有一点皮毛的认识。真正有价值的研究，恐怕还有待于在这方面确实具备了充分条件的人来完成。

## (一)

在世界上几乎所有得以绵延发展至今的古老文化的历史上，都可以看到一种相似的反复的努力——试图以某种可以使人一目了然的形式，把社会所积累的一切被认为有价值的知识整理汇集在一起。其实质，是企图解决知识的无限性与个人有限的认识能力之间的矛盾。早在西周时代，中国已出现了反映这种努力的作品，而古希腊的哲学家们也为之创造了一个词——enkyklopaedica，即“被纳入一个圈子里的各种知识和教化”。今天西方各种文字中的这个词，都来源于此。可见，这种努力确是一个普遍的，“有着可敬的悠久历史的梦”。

在中国的传统词汇中，没有一个与上述概念相当。本世纪初，西方此类工具书传入我国，被人译作“百科全书”，强调了它的外在形式。但如果译作“知识总汇”，也许更能切近原意。在本文中，我将同时使用这两种译法，本质上是同一个涵义。

在西方，希腊的先哲柏拉图、亚里士多德因为他们对知识的整体看法和包容广博的著述而被后人尊为“知识总汇之父”。在早期的罗马文化中，百科全书主要指一种包罗万象的教科书，是供有教养的自由人为增进知识而阅读的。其中比较重要的，可以举公元前一世纪瓦洛的《学科撮要九书》；公元一世纪罗马著名博物学家普林尼的《自然史》；六世纪罗马官吏兼作家卡西奥多鲁斯的《圣俗经典教范》；七世纪西班牙西维尔地方大主教伊西多尔的《词源二十卷》；十二世纪巴黎神学哲学家雨格的《箴言集》；十三世纪英国教会学者 Bartholomaeus Anglicus 的《物性本源》；同一时期法国神父樊尚的《大宝鉴》以及十七世纪彼提

那大主教扎罗的《才智与科学解析》等作品（此处部分译名参照常政、吕千飞译：《百科全书》）。自从十七世纪初叶“整个现代实验科学的始祖”弗·培根发表了他那著名的《伟大的复兴》一文，提出了他的科学分类原则和百科全书编写大纲之后，西方百科全书便迈进了近代的门槛，其性质也从供古代自由人或中世纪修道院教士们阅读的教科书逐渐变为供读者查询检索的参考工具书了。

在古代中国典籍中，最具有知识总汇特征的是各种“兼收”性“类书”。但在正宗类书出现以前很久，已经多少具有这种特征的某些典籍，如《尔雅》、《吕氏春秋》、《史记》乃至《前汉书》等都可以被认为是它们的某种先型。

宋代辞书家王应麟所说“类事之书”，始于《皇览》，已经成为定论。魏文帝敕修《皇览》“时在黄初中”，即公元223年。可惜类书的这部老祖宗早已亡佚了。从那以后，直到十八世纪前期清雍正年间《古今图书集成》问世，一千五百年间总共出版过类书五百余种。其中包括“兼收四部”（综合型）的，也包括“专收一事”（专业型）的。据今人张涤华先生统计，现存类书尚有二百种左右。在综合型类书中，完整保存至今，比较重要者有七世纪前期，即隋末唐初虞世南的《北堂书钞》；唐欧阳询等的《艺文类聚》（624年），徐坚等的《初学记》（727年），白居易的《白氏六帖》（八世纪前期）；宋李昉等的《太平御览》（984年），王钦若、杨亿等的《册府元龟》（1013年），高承的《事物纪原》（1085年前后），王应麟的《玉海》（作于南宋末年，刊于作者死后的1351年）；明王圻的《三才图会》（十六世纪后期）；清张英、王士禛等的《渊鉴类函》（1710年），陈梦雷（蒋廷锡）等的《古今图书集成》（1726年）等，自《集成》

以后，虽然又出版过若干种类书，但无论就编纂学还是实用的意义上讲，都已不甚重要了。

## (二)

大体上从亚里士多德时代开始，古代希腊哲学家们对自然和社会的笼统认识便已逐渐被区分为一系列相对独立的学科，出现了诸如哲学、逻辑学、数学、天文学、物理学、气象学、动物学、植物学、医学、政治学、伦理学、美学、修辞学等学科名称，有了学科分类和定义的理论。

瓦洛的《学科撮要九书》的主要内容是文法、逻辑学、修辞学、几何学、算术、天文学、音乐、建筑和医学，这些统称为“自由艺术”，公元420年前后，卡佩拉删除后两科，成为传统的“自由七艺”。

伊西多尔的《词源》除保留了“自由七艺”之外，在宗教内容方面有圣经、圣职及教阶、教会和异端等，非宗教内容则包括了民族、语言、国事管理、法理学、人、医学、天、大气、海洋、地理学、动物学、地质学、城镇、建筑、农业、园艺、战争、游戏、度量衡、住房、服饰、船、食品、工具、家具，以及世界简史等。

欧洲中世纪影响最大的百科全书，樊尚的《大宝鉴》，分为“自然鉴”、“理学鉴”、“历史鉴”和后人附加的“道德鉴”四部分，他把上帝、圣徒、天使、魔鬼等同物理、地理、地质、农业、动植物、天文、人——灵魂和肉体——同列入第一部分；将语言、文法、逻辑、修辞、伦理、家政、政治、法、医药、数学、形而上学、神学以及工农业、建筑、航海等内容列入了第

二部分；将圣经中的历史和真实的历史作为第三部分。

弗·培根的百科全书编写大纲将知识分为一百三十个门类，其中第一至四十门是“外在的自然界”；第四十一至五十八门是“人”，即生物学意义的人；第五十九至一三〇门是“人加诸自然的行为”，其中包括医学、化学、各种艺术以及人们的创造活动和创造物。狄德罗曾说过，他后来的那部《百科全书》就是以培根的这个分类为蓝本编成的。

中国综合型类书的内容，就现存者而言，自《北堂书钞》以来，基本上大同小异，有一种固定的格局，其中可以举《艺文类聚》作为典型。《类聚》全书共分为四十六“部”，“部”下有“类”，即基本知识单元。其各“部”的名目如下：天 岁时  
地 州 郡 山 水 符命 帝王 后妃 储宫 人 礼 乐  
职官 封爵 治政 刑法 杂文 武 军器 居处 产业  
衣冠 仪饰 服饰 舟车 食物 杂器物 巧艺 方术 内典  
灵异 火 药 香 草 宝玉 百谷 布帛 果 木 鸟  
兽 鳞介 虫豸 祥瑞 灾异。各部所含类目总计七百二十七个。可以推断，在《类聚》之前，《皇览》、《修文殿御览》等已佚名著的基本格局也大体如此。后来的各书，只是继承了它们的传统而已。

### (三)

人生活在一个由自然和人所统一构成的世界里，这在地球的任何一个地区原则上都是相同的。“知识总汇”型作品大体上反映了在某一社会文化体系中，人们对世界的全面认识，这一点原则上也是相同的。然而，从以上材料中可以看出，在大体

相同的历史时期内，中国和西方“知识总汇”的内容和格局却迥然相异。

(一) 知识“取向”的不同。

面对着原则上同一的世界，不同时代和文化背景的人群的主要关注所在却往往大相异趣；换一种说法：在人群的求知视野中，世界的哪些部分处于中心，哪些处于边缘，还有哪些干脆落到了它的外面，情况常大有不同。我在这里称之为知识“取向”的差异。作为一种群体的表现，它并不依个人的偏好为转移。

从百科全书的角度看，西方传统的知识取向，重点在自然（包括作为一个自然物的人）。无论是亚里士多德的著述，还是瓦洛或普林尼的总汇型作品，都鲜明地表现了当时人们的主要兴趣所在。在他们那里，天文学、物理学、几何学、逻辑学、算术、人体解剖、动物学、植物学、气象学等等总是处在突出地位，而关于人类社会的记述却相对较少。进入中世纪以后，西方百科全书中开始出现大量宗教性主题，如上帝、天使、魔鬼、灵魂、圣经等等，同时关于社会的内容如政府、国事管理、法、伦理学等也逐渐增多。然而，值得注意的是，按照当时的宗教哲学观念，上帝是被作为一种“自然”的而非人间的事物来看待的；而且，即使在教会统治时代，人们对真正自然事物的关心也并未被完全淹没，在各种百科全书中，仍然有大量关于自然的主题，这在伊西多尔和樊尚等人的作品中都有明显的反映，而且表现了人们对自然的认识的深化和提高。

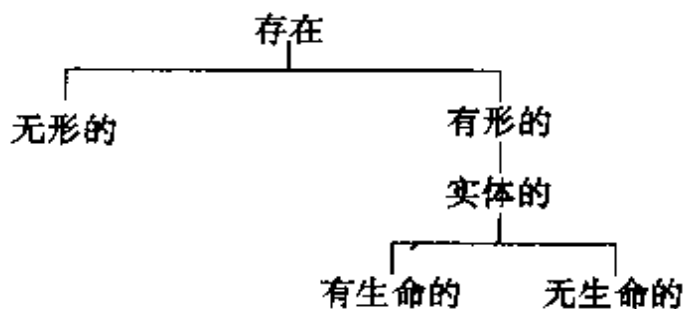
在中国的类书中，我们看到的却是一幅大不相同的图画。在同型作品中，也许只有其先型，即成书于中国封建大一统局面形成之前的“识字书”《尔雅》，曾经表现过对于自然的较大兴



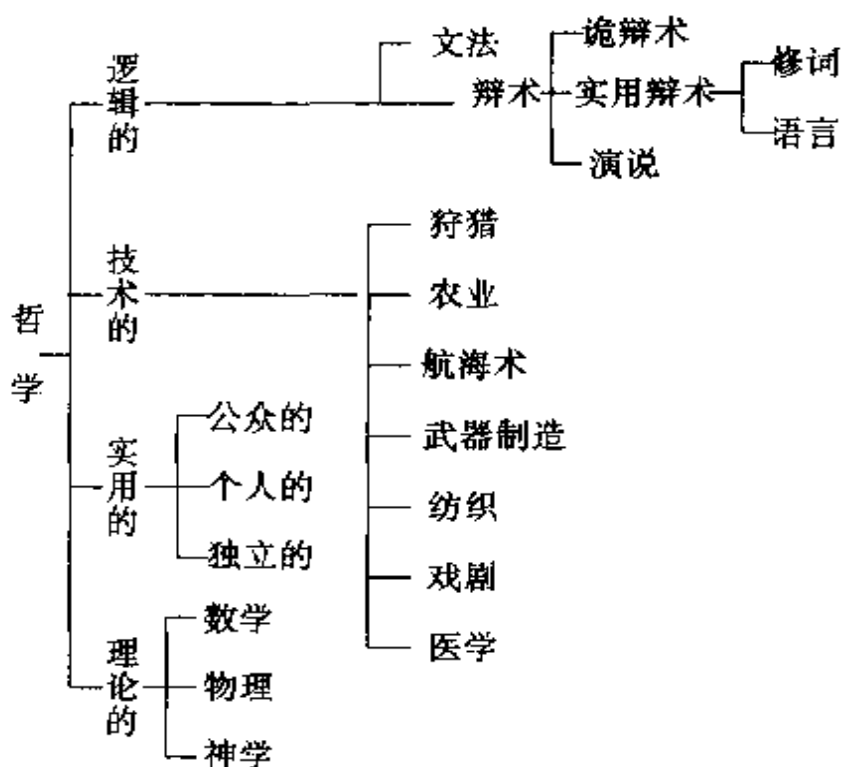


西方传统知识分类的特征，第一是以自然本身而不是以人作为出发点。这是同古希腊“以自然本身来说明自然”的哲学观点相一致的。因此，他们基本上是以事物的客观本质及其相互关联的逻辑作为分类的主要依据。这在亚里士多德、普林尼和其他人的作品中都可以清楚地看出。前者还在分类和定义问题上有过专门的理论。中世纪教会统治时期，宗教观念曾经严重地干扰了上述分类的传统，然而，由于是把神学理论看作对世界的“自然的”而不是伦理的解释，那种自然本位的分类模式至少在形式上仍然维持了下来，尽管常常“只在表面上是科学的”（《不列颠百科全书》1980）。然而这个“表面”也有其意义，它使得文艺复兴之后，西方的知识分类能够顺利摆脱神学干扰逐步回到真正科学的基础上来，这在培根的作品中得到了很好的体现。

第二是分类的结构性。即按事物本身的逻辑关系，依层次解析，成为一种体现其内在关联的“树状结构”。公元三世纪的希腊哲学家波菲利在他为亚里士多德的《范畴篇》所写的引言中，曾把后者的分类原则归结为以下形式：



这种分类原则发展到十一世纪的雨格时，已大大复杂化了。他把一切知识都归结为哲学，并分为四大类：（如下页图）



弗·培根的分类法可以图解为一棵更加复杂的“树”。总之，西方任何一部百科全书的内容，都可以遵循一定的逻辑关系被归纳为某种树状层次结构。事实上这也是现代科学分类的基本模式，按照这个模式，人类的一切知识领域都有可能得到合理的覆盖。

中国对于知识分类的重要意义早有认识。所谓“分门别类”、“纲举目张”等等，都表示了中国对于分类的自觉。中国传统分类模式的特征，第一是以“人”而不以自然作为基本出发点，即以事物相对于人的关系作为区分它们的主要依据。这可以称为“人类本位模式”（人类本位主义——anthropocentrism）。但这里所说的“人”，不是个体的、自然的人的抽象，而是封建大一统政治——社会体系中群体的、社会的人的抽象。这个群体是围绕着君——父伦理轴心以严格的规范构建的。

第二是其直观性，即以事物外在的，可以被人所直接感知的形态作为区分的依据。例如将天文与气象知识作为一类，因为直观上它们都发生在“天”上；又如关于人的解剖学、生理学、心理学、人种学、民俗学、伦理学、社会学等的知识统统作为一类——人，因为它们都表现在人身上。相反，兽、鸟、鱼、虫和木、草、果、卉等等始终没有被归纳为动物、植物这样的大类，只因为它们的外在形态相异，而如果事物在直观上难以区分时，其类别便出现混乱，例如桥，《类聚》归于水部，《御览》入之地部，《渊鉴类函》属之居处，《集成》又列为考工。

第三是其功用性，即按事物对于人的功用（实际的或礼仪性的）来区分。

例如，在《书钞》、《类函》和《类聚》中，浑仪、相风和漏刻同玉玺、节钺、绶带等等一道被列为“仪饰”类。因为观天象和授时是天子专有的权力，民间禁习，所以有关的观测工具也就成了皇权的象征物。我国词汇中“仪器”一词，其源盖出于此。又如，金、银、铜、铁、锡以至钱，由于都被视为贵重材料，便与玉、珠、璧、琥珀等列为一部——“珍宝”。

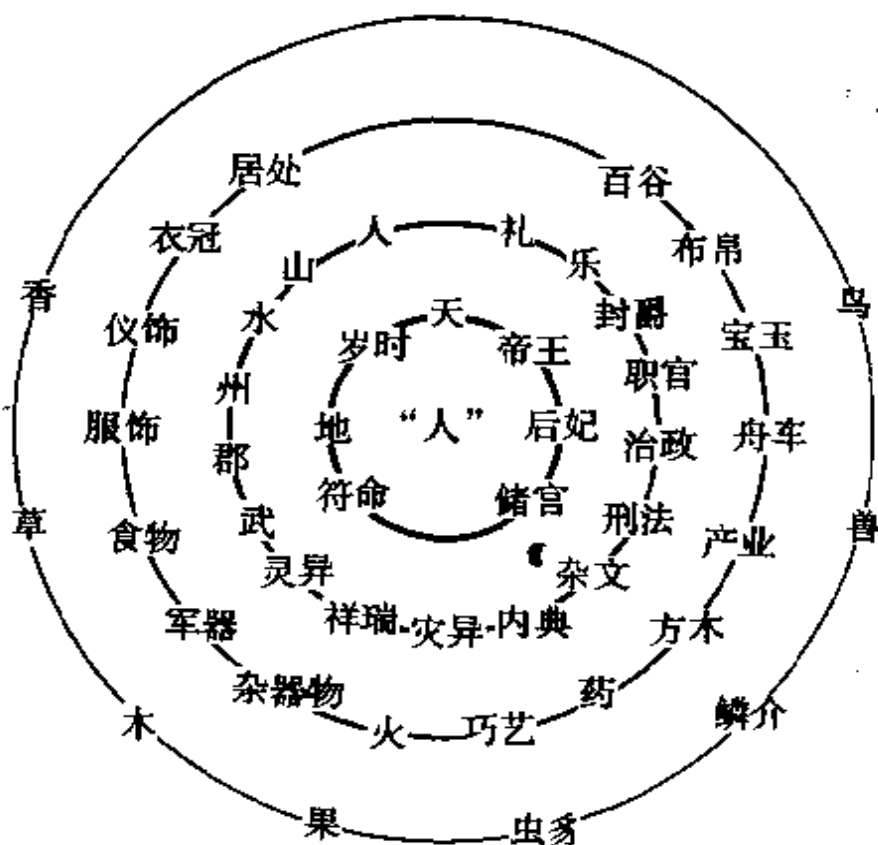
第四是其信仰和伦理性，即把人的信仰伦理观念外在地同某些事物联系起来，再以之作为区分的依据，从而所谓吉凶、贵贱，都成了分类的原则。例如，在所有类书中，都有专列“征兆性”事物的部，或称“祥瑞”、“灾异”，或称“休征”、“咎征”。于是，“蝗”不入虫豸部，“旱”不入岁时部，而被收在“灾异”部内；“白鹿”不入兽部，“甘露”不入天部（同云、雨、雾等），而都进了“祥瑞”部（《类聚》）。这种作法，后世不仅没有稍息，反而愈加繁琐。《集成》中仅“庶征”一部就有一百八十八卷，连牛羊、草木、房屋、什器都有所谓“异象”，被记

录在册。又如，各种事物作为子目排列，讲究尊卑等秩。疾病从头部始，以痔痢、阳萎终；兽类从狮、象始，以鼠、狐终；木部从松、柏始，以荆、棘终，等等。宋应星在他的《天工开物》（不属于类书）中，甚至连粮食、金玉都予以伦理化，“卷分前后，乃贵五谷而贱金玉之义。”（《天工开物》序）在直接关系人类社会的知识领域中，伦理更是分类的基本原则之一。“伦莫大于君父，化必始自宫闱”（《集成》·凡例）、“必首叙帝王以明一统之尊”（《册府元龟》·李序）等等，都是天经地义。

第五是其非结构性。分类的结构性是事物本身逻辑关系的某种反映，不反映事物间逻辑关系的分类，也就无结构性可言。中国传统分类，一般不超过两个层次，在传统分类用语中，也只有“门、类”，“纲、目”这样两个等级，如“天”部下含日、月、星、云、雨、风等，“木”部下含松、柏、槐、柳等。晚近的《集成》在“典”——即其他类书的“部”之上增设“汇编”一层。然而，试看其“博物汇编”之下竟含“艺术”（农、医、算、书画、巫、倡、妓、丐、刺客等）、“神异”（宗教、鬼神、灵异、寺庙、妖邪等）、“虫禽”（即动物）、“草木”（即植物）等四“典”，便可知这种繁复的分类与事物的逻辑关系之间并无同一性。

这样的分类中，“门”与“门”之间以及“门”以下的各“类”之间，基本上是一种平行罗列关系。可以将这种分类称为“平面并列模式”。但如果以事物同“人”（前面已经对于这个概念的特定含义作过分析）的关系的密切程度为标尺，也可将这种分类图解为若干同心圆，与“人”关系密切的事物列在内圈，反之则在外圈。伦理地位高者在上方，反之则在下方。试以

《类聚》类目为例，表示如下（见下图），它在本质上仍然是一种“平面并列模式”。古代类书编者心目中当然未必有这样一个图形，但如果这图形确实可以成立的话，那么，它与中国的八卦图乃至历代帝都以皇宫为中心，“左祖右社，面朝后市”的平面布局之神似，几乎是一望而知的，甚至连为了突出中心而无法顾及各单元之间的横向联系这一点，都几无二致。它们都是中国封建大一统社会中正统思想方法的体现，彼此相似，绝非偶然。



### (三) 知识表述方式的不同。

早期的知识总汇，以汇集已有的著述为原则，这在中国和西方都是一样的，但西方百科全书自十六世纪以后便逐步改变为编撰者的直接陈述，而中国始终未变。

在早期西方百科全书中，征引其他著作目的在于阐述某一事物，虽系引文，但一般保留第一人称语气。如《自然史》中有大量“我观察到……”、“据我所知……”、“我看见……”之类的语句。在一卷之后，再列出被征引者的名字。中国的知识总汇，只有早期的《吕氏春秋》接近于这种形式，后来的类书，一律以征引本身作为目的，强调“综贯群典”，“摭采群书”，以“征引浩博”为善。至于引文的实质性内容如何，引文之间是否重复、冲突，彼此有什么联系，都不是主要考虑。

中国类书也讲纪事“必究其原委”（《格致镜原》·凡例；《事物纪原》·自序）。然而，其所谓“原”，非指事物的原质、原形、原理等等，而是指典籍中最早的记载和解释。因此，所谓“原其始，推其自”便落实到了“须考信于《风》《诗》，期辨形于《尔雅》”（《集成》·表），以古为贵，再回到老祖宗那里去。其结果，所有类书，最终都成了古籍引文大全，而且主要部分彼此都是重复的。

前面提到的信仰和伦理化原则，也同样深刻地影响着类书对征引的选择。入选引文，以具伦理含义的为最大多数，客观记述反而少见。例如，“天”部下，征引了“天…之心，与人相副。以类合之，天人一也”，“天高泽下，圣人法之”等；在“石”类下，征引了“石可破也，不可夺其坚”等（以上《类聚》）；在“雷”类下，征引了“雷于天地为长子……人君之柄也”之类（《集成》）；在“舟”类下，征引了“舟非水不行，水

入舟则没，君非民不治，民犯上则君危等”（《御览》）。在《御览》“松”类下，共引文六十四则，一百三十四行，其中无伦理色彩的纯客观记述只有四则，占四行。

这里引用《自然史》中关于天的几个片断，以为对照：“天，……肯定是一个神圣的、永恒的、不可度量的存在，以其穹顶包容着整个宇宙，无始无终……有人认为世界有无数个，因此相信也有无数个自然体系；还有人认为，单一的自然已包容了整个世界，因而许多的太阳、月亮和无数其他天体都已蕴涵其中。”（《自然史》卷二I）。

#### （四）

除上述知识取向、分类模式和表述方式之外，中西知识总汇在概念和术语的明晰性与规范性，插图的示意程度，编撰的社会政治背景，作者的身分，作品的社会功用等方面，都有明显差异。但有关的详细阐述，已为本文篇幅所不容。

以上种种，归结到一点，就是中国和西方传统知识观的不同。知识观，指人们对于知识的总的看法，即在最一般的意义上对于知识的本质及其价值的理解与判断。作为群体世界观的一个重要组成部分，它对于一定社会的群体思维方式以至整个文化形态，都有着深刻的影响。相对于个人来说，这是一种独立的存在，是对于个人偏好的一种无可逃遁的制约。

综观两千多年来西方百科全书的发展，所体现的是大体同一的知识观。作品的特色和时代的印痕，恰好表现了知识在西方进步的轨迹，从中不难追溯到今日科学技术最早的萌芽和一步步发展的历程。人类对客观世界认识发展的逻辑，从中清晰

可见。

中国传统的知识观在历来知识总汇型典籍中的体现，同样极为明显。从现存类书中，可以看到近两千年来知识在中国曾如何在这种知识观的框架内不断地同态反复，紧紧地围绕着封建大一统政治——社会体系的组织形态和意识形态徘徊，把探求的兴趣集中于“人”，而几乎从不投向真正的自然以及整个客观世界。因而，随着历史的推移，一代代类书所载的有效信息量便呈现一种加速递减的趋势。今天人们所理解的科学和技术，不可能在这种知识观的框架内逻辑地产生，这也是显而易见的。

同样是“被纳入一个圈子里的各种知识和教化”，但是，在中国和西方，却鲜明地表现出它们彼此是多么地不相似。虽都是“圈”，但并不相重合。

知识观是一定社会文化的产物。从历史的角度讲，它们只有是否适应社会需要的问题，而无所谓抽象的优劣。中国传统知识观曾经适应了两千年来封建大一统社会的发展，从一个侧面维持了后者的存在和稳定，这就是这种知识观生存的根据。如果这种大一统的封闭社会今天还在延续，相应的知识观大概也可以继续有效地为之服务。然而，一百多年来中国毕竟已经向世界打开大门，大一统的政治——社会体系毕竟已经瓦解，这种知识观存在的基础已经逐步消失。有人力图予以保留，想把现代的科学知识同传统的中国知识观“嫁接”在一起，提出种种“体用之说”，其屡屡失败应早在意料之中。我认为，在现代科学观念的冲击之下，中国传统知识观发生“断裂”现象，是历史的必然。

〔作者按：这是多年前一篇已发表过的旧作。我对这一课题



---

的兴趣虽并未稍减，但近年来尚无暇写出新的文章。由于编辑部催索正急，不得已，只好先以此文顶替，心里实感惭愧不安。希望不久的将来能就这个问题写出一些更充实的东西来，以就教于学术界。

**作者简介：**梁从诫，1932年生人。曾任中国大百科全书出版社副编审，《知识分子》杂志（大陆版）主编，中国文化书院导师、副院长。

# 明代数学和明代社会

杜石然

对明代数学的评价，历来大都不甚高。但明代数学承前启后，在中国数学发展史上自有其十分重要的地位。宋元时期盛极一时的中国古代数学，许多成就很高的研究，在明代很快衰废；筹算让位于珠算，计算工具发生了很大的改变；到了明末，伴随着西方传教士来华，与中国古代数学有着显著不同特点的西方数学开始传入中国，从而开始了东西方数学汇成一流的漫长历史进程。明代数学的凡此种种，当然和明代社会的经济、政治、哲学思想、社会文化的各个方面都有着十分密切的联系。本文拟就明代数学和明代社会作一简要的综合探讨，兼而论及东西方数学的特点以及近代数学何以不能在中国产生的原因等等。

## (一)

中国古代数学，经过汉唐千余年的发展，形成了以《算经

十书》为代表的丰富内容。在此基础上，到了宋元时代又出现了发展的新高潮，并在13世纪至14世纪初一段时期内，达到了自己的顶峰。以秦九韶、李冶、杨辉、朱世杰四大家为代表的宋元数学，在高次方程和高次方程组问题、一次同余式的一般解法、高次内插法和级数求和问题等方面都作出了举世闻名的卓越成就。可惜的是，这些方向在明代没有能够得到持续的发展。

入明之后，由政府推行的在学术上的最大工作，当推《永乐大典》的编辑（1403—1407）。按永乐皇帝的原意，《大典》是“悉采各书所载事物，类聚之，而统之以韵，……备辑为一书”而成。有关数学的条目，大都集中于“事韵”“算”字之下，共36卷（自16329卷到16364卷）。据研究，《大典》“算”字条下的许多内容采辑自下列各书：

属于汉唐《十书》的有：《周髀》、《九章》、《孙子》、《海岛》、《五曹》、《夏侯阳》、《五经》等7种（《缀术》早亡，《十书》仅缺《张丘建》、《辑古》）。

属于宋元算书者有：《数书九章》、《益古演段》、《详解〈九章〉算法》、《日用算法》、《乘除通变算宝》、《算法取用本末》、《田亩比类乘除捷法》、《续古摘奇》、《透帘细草》、《丁巨算法》、《锦囊启蒙》、《算法全能集》、《详明算法》等。

属于明初的算书仅有一种：《通原算法》。

《大典》所收算书情况表明：在明初，汉唐《十书》和宋元算书大都还在，并没有失传。但是，《大典》只不过是仅供皇帝个人御览，并不准备出版。《大典》虽然收辑了这许多算书，却并不说明这许多算书在明初还可以被一般的人所利用。

到了1450年，即明王朝建国约百年之后，吴敬在其所著

《九章算法比类大全》的序中说：他曾“历访九章全书，久未之见”“世既罕传亦无习而贯通者”。其中所说《九章算术》之类古典，在入明百年之后已经几乎近于失传，这是反映了当时实际情况的。至于宋元算书，除了杨辉所著的各种实用算术书籍仍然流行于世以外，对其余宋元诸大家，如秦九韶、李冶、朱世杰等人的著作，则很少见有问津者。

程大位在其所著《算法统宗》一书的序文中说“予幼耽习是学（指数学），弱冠商游吴楚，遍访明师”，别人为他的书所写的序中也说他“长于数学，年既壮，周游吴楚之墟，遇……诸书辄厚购得之，而闻有闻人善宿通数学者，辄造诸问难，孳孳不倦”。像他这样的致力访求，关于宋元数学书籍恐也大都未见，在他所著《算法统宗》一书的末尾，附录有“算学源流”，给出了历代算书名单。其中关于宋元算书，秦九韶和朱世杰的著作均未列入。关于明初百年间算书，所列者仅刘仕隆《九章通明算法》和吴敬《九章算法比类大全》两种，而刘仕隆所著算书并没能流传下来，早已失传了。

关于吴敬所著《大全》一书，虽然程大位评论它是“其书章类繁乱，差讹者多”，但如上所述，有明以来这还是仅存的刊刻本算书，应对之稍加分析。

吴敬，字信民，浙江仁和（今杭州）人，曾作过当时浙江省府的幕僚，协助管理财政赋税工作，“一时藩臬重臣皆礼遇而信任之”。吴敬经过十余年的努力，于1450年写成了《九章算法比类大全》10卷。全书卷首是“乘除开方起例”，之后按《九章算术》的体例并以《九章》的章名命名各章，如“方田卷第一”……“句股卷第九”等等，最后一卷是“各色开方卷第十”。全书所收问题分“古问”（即采用《九章》等书原有的问

题)、“比类”“诗词”(诗词体例的数学问题)。从全书所包含的数学内容来看,值得指出的是:

(一)从体例和全书的整体思想上讲,《大全》仍然持续了以《九章》为代表的中国古代数学的传统,即以政府管理上所需要的实用数学为主要内容。

(二)关于宋元时代的成就,如天元术、四元术、内插法、级数求和等内容,《大全》均未涉及。而关于开方、开立方、开高次方,吴敬所用的只是利用“开方作法本源”(即杨辉三角)的“立成释锁法”而不用比较先进的“增乘开方法”。

(三)书中有很多民间商业数学方面的内容。杨辉算书和朱世杰《算学启蒙》等算书所开创的方向,在吴敬书中得到了继承和发展。这对程大位所著《算法统宗》以及明中叶以后的数学著作,产生了重大的影响。

以上就是以吴敬《大全》一书为代表的明初百年间中国数学发展的情况。

再经过一百年,到了16世纪中叶前后,这期间出现的数学著作有:

(一)现仅有抄本传世的《通证古今算学宝鉴》(王文素,自序于1524年)。

(二)有刻本传世的《句股算术》(1533)、《测圆海镜分类释术》(1550)、《弧矢算术》(1552)、《测圆算术》(1553),以上均为顾应祥所著。《句股六论》,是与顾应祥同时代的唐顺之所著。

(三)《神道大编历宗算会》(1558,周述学)。

其中(一)(三)两种与吴敬《九章算法比类大全》相类似,(二)则是与宋元数学有关的算书。

据顾应祥《句股算术》序中的自述:他“自幼性好数学,然

无师传，……又得《周髀》及《四元玉鉴》”，在《测圆海镜分类释术》序中说：“晚得荆川唐太守（即唐顺之）所录《测圆海镜》一书”等等，可知像顾、唐这样的高级官吏曾经蒐求并研究过宋元算书。可惜的是顾、唐等人对宋元数学中的成就，如天元术几乎完全不理解。顾应祥在研究了《测圆海镜》之后认为：“其每条下细草，虽经立天元一，反复合之而无下手之术，使后学之士茫然无门路可入。辄不自揆，每章去其细草……”，由于他自己没有学通，就把天元术有关的内容删去了。清李锐、阮元评论顾应祥是：“其用功亦勤矣，然不解立天元术，故于正负开方论说都不明晓。明代算学陵替，习之者鲜，虽好学如应祥，其所造终未能深入奥室，删去《海镜》细草一节，遂贻千古不知而作之讥，惜哉！”

“不知而作”“贻讥千古”，这种评论还是比较公正的，从中人们可以看出宋元数学成果，至此已不绝者仅如一线，几乎就成为绝学了。

在此后直至明亡的不到一百年的时间里，在数学史上发生了必须提到的两件事，其一是珠算盘的广泛被利用，另一就是西方数学开始传入我国。

珠算盘在我国究竟起用于何时，历来就有争议。产生于元末（根据陶宗仪《辍耕录》中的记载）是可信的，在朱世杰《算学启蒙》（1303）中也可以看到当时已经完成了乘除法的口诀化。入明以后，在吴敬《九章算法比类大全》（1450）和王文素《通证古今算学宝鉴》（1524）二书中，虽然没有出现关于珠算盘的明确记载，但在其中却都记述了一些只能是在珠算运算中才可能出现的算法。在流传至今的算书中，最早记述了珠算术并附有算盘插图的刊本算书是《盘珠算法》（徐心鲁，1573）。

此外还有《数学通轨》（柯尚迁，1578）、《算学新说》（朱载堉，1584）、《算法指南》（黄龙吟，1604）等书。

但是在许多关于珠算术的算书中，程大位所著的《算法统宗》（1592）是最重要的。许多珠算书籍的出现，特别是《算法统宗》受到经久不衰的欢迎，标志着到明末珠算已广泛流行，中国古代的筹算终于被珠算所代替。珠算盘这种便于使用、便于携带，其算法程序化和口诀化了的简便计算工具，直至今日，依然被我国人民广泛应用着，由于珠算术的发展，筹算和建立在筹算基础上的天元术、四元术、高次方程和方程组的数值解法等宋元数学的诸成就便进一步被人们遗忘和衰废了。在程大位的《算法统宗》中虽然也引用了“开方作法本源”，但程大位却注明“此图虽吴氏《九章》内有，自平方至五乘方，却不云如何作用，注释不明”，可见程大位对吴敬书中载录的“立成释锁法”也已经不通了。

与珠算术流行的同时，在明末，伴随着西方传教士来华的早期活动，西方的数学知识也开始传入我国。最早传入的数学知识，大都集中在徐光启（1562—1633）等人所编的《崇祯历书》和李之藻（1565—1630）所编的《天学初函》之中。

主要的书籍有：

（一）《几何原本》前6卷（利玛窦、徐光启合译，1607）；

（二）《同文算指》（利玛窦、李之藻合译，1614）；

（三）《大测》《割圆八线表》（邓玉函编译，1631）；

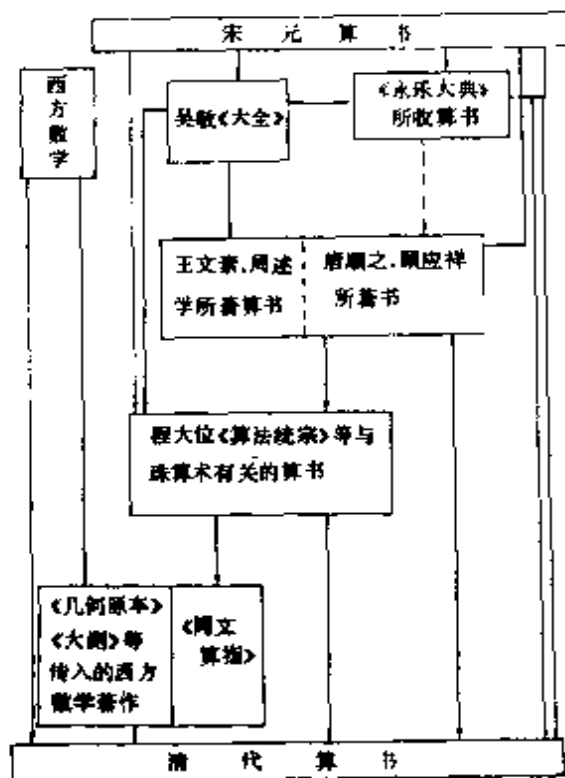
（四）《测量全义》（罗雅谷编译，1631）。

等等。从内容方面来看：（一）是古希腊数学的代表，即欧几里得几何学的中文译本，（二）主要是介绍西方数学中的笔算方法，（三）（四）都是讲三角学的书籍和三角函数表等。其中，虽然

(同文算指)中所介绍的西方算术知识大都是中国早已有了的,而且在编纂此书时还纂入了一些中国传统数学的知识,这也正是李之藻自己所说的“间取《九章》补缀而不出原书范围”。但笔算算法则确实是新的,也是先进的。另外的欧几里得几何和三角学(包括三角函数表),对中国传统数学而言,则是全新内容。

关于明末西方数学的传入,前人已有很多论述,兹略去不赘。在这里仅想指出:如果从其对社会的广泛影响来看,传入的西方数学在当时是远比不上同时盛行起来的珠算术的;但如从对其后科学技术的长远发展来说,传入的西方数学的意义则是巨大的,是远非珠算的流行可比的。

明代不到三百年的时间,明代数学的发展,如以各时期所出现的算书为中心,则各时期所出现的算书之间的相互关系,可以下列简单的示意图来表示:





## (二)

明代数学上承宋元数学，本应有所作为，但却非但不能守成，反而使盛极一时的宋元数学在二百年间几乎废绝。传入的西方数学，本是后来世界数学发展的主流，只要迎头赶上，也不会有后来四百年落后的历史，但却对传入的数学知识不能很好消化，其影响面只局限于很小的范围之内。在明代数学中，只有珠算术得到了长足的发展。明代数学凡此种种的各种现象，都可以在明代社会中找到其深刻的历史原因。

元末农民起义军摧毁了元王朝的统治，公元1368年，朱元璋建立起明王朝。

明王朝建国初期，在社会经济方面采取了一系列措施，使社会生产迅速恢复和发展。到了明中叶嘉靖、万历以后在纺织、制瓷等行业中逐渐产生了资本主义经济的萌芽。

但是有明一代，封建主义在中国已进入没落时期，虽然社会生产得到迅速发展（正如同腐朽没落的资本主义社会，社会生产依然会向前发展一样），但是明代政治却是极为腐朽的和极其反动的。皇帝独揽军政大权，中央集权的统治达到了空前的地步。更设锦衣卫、东西厂等特务机构，宦官擅权，对全国实行残酷的特务统治，达到了偶语弃市的程度，明王朝对人民思想的控制也是极为严厉的。政府规定科举考试专取四书五经命题，用八股文的程式考试。明成祖朱棣于1450年还下令颁布了《四书大全》《五经大全》等宋儒著作，大力进行提倡。自16世纪初，还出现了以王守仁为代表的主观唯心主义的新儒家学派。他提倡所谓“心学”，主张“心者万物之主也，……言心则天地

万物皆举之矣”还进一步提出“心外无物，心外无事，心外无理……”等等。这种哲学思潮的出现，对科学的发展显然是不利的。

在这种思想牢笼的控制下，一般的知识分子为应付考试而皓首穷经，为崇信宋明理学而认为数学以及其他学问都是“玩物丧志”。清李锐、阮元等人在评论明中叶的唐顺之时说：“明季士大夫率以空疏相尚，顺之以句股矢表率后贤，一线之传，终于不坠”，徐光启也说过“算数之学，特废于近世数百年间尔。废之缘有二，其一为名理之儒士苴天下之实事，其一为妖妄之术谬言数有神理……往昔圣人所以制世利用之大法，曾不能得之士大夫间，而术业政事尽逊于古初远矣”。其中所说的都是明代数学落后以及宋元数学衰废的原因。

自古以来，中国数学和中国古代的天文学总是相辅相成的，关系至为密切。宋元数学的衰废和明代天文学的衰退也是分不开的。而究其原因，则是由于明王朝的反动没落的封建统治。

自明代初年起，朝廷就下令“国初学天文有厉禁，习历者遭戍，造历者殊死”，还有明确的法律规定：“私习天文者，杖罚一百”。不准学习天文星象之学，显然是怕假借天象而造反的农民起义；而不准研究历法，实为以往历代王朝所罕见。一方面以八股取士，诱以官禄，另一方面又严禁研究天文历法，一般人就很难甘冒禁令来从事研究了。明朝政府还在相当长的一段时期内，坚持这种不准研究天文历法的政策。

明代施行的大统历，实际上就是元代授时历的继续。到成化年间，已施用了二百七十余年，日月食的预报往往出现差错。成化以后，便不断有人提出修改历法的建议，结果均遭朝廷拒绝，有的还被判有罪，例如：

成化十七年（1481），俞正己（真定教谕）建议改历，礼部说他是“轻率狂妄，宜正其罪”，于是被捕入狱。

成化十九年（1483）张升（天文生）、正德十三年（1518）朱裕（刻漏博士）等人再次建议改革历法，也都被朝廷以“祖制不可变”“古法未可轻变”等理由而拒绝。

直到十六世纪下半叶，改历又拖了百余年之后，才有人冲破不准研究天文历法的禁令，出现了朱载堉、邢云路、范守己等人的天文历法方面的研究。而朝廷，则直到1610年，才决心命令徐光启、李之藻等人协同来华的西方传教士进行改历的工作。

严酷的禁令和长期的拒绝修改历法，导致明代天文学的衰退，从而构成了宋元数学在明代沦为衰废的重要原因。同时，这也促成了明末修改历法的迫切性，为西方传教士的来华活动创造了机会。

众所周知，传教士的来华是与西方早期的殖民主义活动分不开的，当时的欧洲，正处于资本主义发展的上升时期，海外贸易、传教和武力征服是他们走向世界，侵略亚洲、非洲和拉丁美洲的主要手段。从1514年葡萄牙人的船只闯入中国南海时开始，经过多次试探和侦察，由于明王朝当时还相对的十分强大，因而不能采用武力征服的方法来对付中国。最后，才由利玛窦等人找到了科学技术这块敲门砖。这些人穿上中国的服装，学会中国的礼仪，口中讲着赞美儒家思想的话，不断申明天主教义和中国传统思想并无二致，手中再拿上中国朝廷急需的天文历法知识。实际上，是西方传教士迎合了中国社会的需要。

和传教士传入西方数学相前后，中国传统数学也产生了由筹算到珠算的转变，到了明代末年珠算已经在中国广泛流行。这

种现象的发生和当时社会生产的迅速发展是分不开的。

按照历史学界一般的说法，明嘉靖到万历年间，是资本主义萌芽发展较为明显的阶段（即十六世纪中叶至十七世纪初叶这段时期）。在后世广为流行被人奉为珠算术宗师的程大位正是这一时期的人物。在明人的笔记小说以及各种地方杂志书中，关于江南地区市镇、手工业的发达，有不少很生动的描写：居民数十家的小村，“明成化中至三四百家，嘉靖间倍之而又过”，有些村镇则是“嘉靖间始称为市”，有些则是“嘉靖间倍之，以绫绸为业”，或是“明成化中居民四五十家，多以铁冶为业，至嘉靖间数倍于昔，凡铜、铁、木、圻、乐艺诸工皆备”。“燕、赵、秦、晋、齐、梁、江、淮之货，日夜商贩而南，蛮海、闽广、豫章、楚、瓯、越、新安之货，日夜商贩而北”。程大位就自称是“新安程大位”的。吴敬《九章算法比类大全》，特别是程大位的《算法统宗》中的许多数学问题，都反映了当时社会经济、手工业和商业发达的情况，《算法统宗》正就是程大位“商游吴楚，遍访名师，绎其文意，审其成法，归而覃思于率水之上，余二十年……纂集成编”的。而珠算的流行，则更进一步促使“筹算为基础的宋元数学衰废”。

### （三）

如果要进一步探讨何以在明末珠算术会得到广泛利用，而传入的西方数学知识，除少数参与改历的人感到兴趣外，一般人很少受其影响，要探讨这一问题，似乎必需从东西方数学的特点去进行考察。传入的西方笔算，除形式之外，其内容对中国人来说并不新鲜，因此要探讨东西方数学的不同特点，主要

还是要探讨以《几何原本》为代表的西方数学和以《九章算术》为代表的中国数学之间的不同。关于这个问题，前人也有不少论述，在这里仅就管见所及，拟就数学的发展及其社会背景、数学家、研究数学的目的和数学的社会效果等方面稍加探索。

从产生的时代看，《原本》产生于古希腊奴隶制相对稳定时期，而《九章》产生于中国封建社会上升和巩固时期。参与古希腊数学研究的数学家大都是奴隶主或依附于奴隶主的一批哲学家，而中国古代的数学家则大都是封建朝廷的官僚，是依附于封建主的士大夫。古希腊的哲学家们，要通过对自然规律的探索来有意识或无意识地论证奴隶社会、甚至整个宇宙都是像数学一样的和谐、巩固。中国的官僚、士大夫们则要精确地计算田亩面积、沟仓窖的体积、合理安排赋税、编造历法（这对任何封建朝廷都是头等大事）来发展封建社会的经济，巩固封建王朝的统治。因此，古希腊数学长于逻辑推理和探讨各种几何图形的性质，而中国古代数学则长于计算和精于算术和代数。

长于逻辑推理的数学，在社会发展的需要推动下，终究是会需要计算的，这就是当十进地位制传入西方的时候，虽然也经过几百年的过程才被他们广泛接受，但毕竟笔算是发展起来了。但是长于计算、长于解决具体问题、求解具体解答的中国数学，接受起逻辑推理的数学来，总是有些困难。

那么，最早被人类使用的十进位值制记数法，从中国出发经过印度和阿拉伯国家再进入西方和古希腊数学结合之后，是否就可以产生近代数学呢？回答是：可以的，但要加上一个非常重要的条件，那就是资本主义的兴起。如果不需要这样一条

重要的社会因素,那么近代数学应该早就发生在阿拉伯国家,因为在那里东西方数学早就有机会合流在一起了。

这就是近代数学没有发生的西方数学传入后的中国,也没有发生在世界上其他任何地区,而只能发生在近代的欧洲的最根本的原因。

**作者简介:**杜石然,1929年生于吉林省吉林市。1951年毕业于东北师范大学数学系,1960年研究生毕业于中国科学院自然科学史研究所。现任同上研究所研究员、博士研究生导师、所学术委员会和学位委员会委员。中国数学会、中国海外交通史学会理事。中国科学技术大学、中国矿业学院研究生部、东北师大世界古代史兼职教授。1954年以来共发表论文40余篇,专著多种。主要有《中国古代数学简史》上下册(已被英译,牛津大学出版社),主编之《中国科学技术稿》上下册;主编之《中国古代科技成就》及其英译本等,均曾多次获奖。现在研究领域:中国科技通史、数学史、中外文化交流史、中国思想史等。