2015
[总第350期]
ISSN 0511-4721
5
国家社科基金资助期刊

文史哲

JOURNAL OF CHINESE HUMANITIES

中国出版政府奖期刊奖
新中国60年有影响力的期刊
2013·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951年5月创刊

2015年第5期
(总第350期)

2015年9月5日出版

顾　问(排名不分先后)

饶宗颐　邢贲思　汝　信
袁行霈　庞　朴　叶　朗
黄楠森　方克立　厉以宁
杨牧之　傅璇琮　方立天
冯天瑜　奚广庆　戴　逸
楼宇烈　张立文　钱中文
李希凡　刘蔚华　李庆臻

海外编委(以姓氏笔画为序)

成中英(美)　杜维明(美)
李福清(俄)　顾　彬(德)
康达维(美)

主　编

王学典

副主编

周广璜　刘京希　李扬眉

封面设计

蔡立国

文史哲 2015 年第 5 期(总第 350 期)

□当代学术纵览

预流的学问:重返学术史看陈寅恪的意义 …… 葛兆光(5)

□中国哲学研究

道家消长律与佛教缘起法之哲学比较

——以《老子》与《中论》为主的考察 …… 林建德(18)

试论老子之“善” …… 李晓英(33)

元明清时期全真道在西南地区的传播 …… 张泽洪(42)

东西方意识哲学中的“意向性”与“元意向性”问题 …… 倪梁康(55)

〔期刊基本参数〕CN37 - 1101/C * 1951 * b * A4 * 168 * zh * P * ￥12.00 * 7000 * 11 * 2015 - 09

知音与知味:论《文心雕龙》的知音批评模式 …… 陶礼天(65)

汉语诗歌“拗救”说辨伪 …… 龚祖培(77)

冯绍祖校刊《楚辞章句》及其评点学价值 …… 罗剑波(97)

北魏均田制研究史…… 张金龙(108)

唐代刑部尚书的法学素养…… 王建峰(128)

城墙修筑与隋唐五代江南城市的发展…… 张剑光　邹国慰(146)

特约校对/王春霖　　英文审订/孟巍隆

JOURNAL OFCHINESE HUMANITIES
Number5 2015, Serial Number 350
September 2015

Contents

Ge Zhaoguang The Academics of Srotāpanna:
Reconsidering the Significance of ChenYinke
in the Context of Academic History 5

Lin Jiande The Taoist Law of Growth and Decline vs. the Buddhist Dependent Origination,
a Philosophical Comparison:
a StudyBased on *Laozi* and *Madhyamaka Shastra* 18

Li Xiaoying A Discussion of "Goodness" in *Laozi* 33

Zhang Zehong The Spread of Quanzhen Taoism in Southwestern China
in the Yuan, Ming, and Qing Dynasties 42

Ni Liangkang The Issues of "Intentionality" and "Meta-intentionality"
in Eastern and Western Philosophies of Consciousness 55

Tao Litian Understanding Music and Understanding Significance:
on the Criticism Model of "Understanding Music" in *Wenxin Diaolong* 65

Gong Zupei An Analysis of the Theory of "Metrically Irregular and Resolving"
in Chinese Poetry 77

Luo Jianbo *Sentences and Phrases in The Songs of Chu* Collated and Printed
by Feng Shaozu and Its Value on Studies of Annotation and Comment 97

Zhang Jinlong A History of the Studies of the Equal-land System
in the Northern Wei Dynasty 108

Wang Jianfeng The Legal Accomplishment of Ministers of Justice in the Tang Dynasty 128

Zhang Jianguang, Zou Guowei The Building of City Wall and the Development of Cities
in the Regions South of the Yangtze River
in the Sui, Tang, and Five Dynasties 146

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

预流的学问:重返学术史看陈寅恪的意义

葛 兆 光

摘 要:关于陈寅恪先生的学术史意义,只有置之于 20 世纪上半叶中国学术转型,以及当时的国际学术特别是东洋与西洋"东方学"("东洋学")及"中国学"的大趋势中,才能够得到深入理解。晚清民初即陈寅恪先生进入学术世界前后,中国学术尤其是历史学领域,出现了"历史缩短"、"空间放大"、"史料增多"的新趋势,现代中国学术正是在这样的趋势中,同时在西洋与东洋的"东方学"("东洋学")或"中国学"的刺激下,才出现了巨大变化。陈寅恪与他的学术同行,不仅在学术上能够"预流",即在重大历史问题上与国际学界进行对话与竞争,同时也站在"中国"与"世界"之间,促使 20 世纪上半叶的中国学术界尤其是历史学界重视新问题、发掘新资料、探索新领域,突破传统汉族中国历史空间,呈现出中学与西学汇通的新取向。

关键词:预流;东方学;东洋学;陈寅恪;学术史

引言:历史研究:在民族与世界之间

这个题目,其实季羡林先生 1990 年就已经提到了,他列举了梁启超《清代学术概论》里谈到的清代"西北史地之学"、王国维 1925 年演讲说的最近的新发现和新学问,以及陈寅恪在《陈垣敦煌劫余录序》里说到的"新材料和新问题",讨论了什么才是"预流的学术"[①]。

那么,今天我们为什么还要重提这个题目呢?坦率地说,是基于如下考虑。第一,希望人们真正关注一下在大学里面,什么是真正的学术。笔者越来越感觉到,我们现在的大学不太像做学术的地方,有时候甚至像风月场,也有时候像游乐场,而且有时候,专业的学术和业余的爱好,好像也分不清楚。大学怎么会变得跟大学之外的地方没什么不同?这真奇怪。所以,我们首先要关注的是:什么是大学里面真正该有的学术。其次,笔者也想请学人关注一下学术史,以及怎样从学术史的角度理解前人做的事情。反过来说就是,大学,尤其是人文学科的研究,绝不是拍拍脑袋,凭自己的小聪明和感悟就讲一个引子。1929 年,是陈寅恪到清华大学的第四年,——他 1925 年底应清华学校的邀请,离开法国回到中国,1926 年初来到清华,清华的聘书其实九个月之前已经寄出,但陈寅恪请了假,1926 年才来,所以这时只是他回国的第四年[②]。当时,北京大学 1929 年的毕业班在毕业之际请陈寅恪题词,陈寅恪就给同学们题了两首诗。第一首诗的前两句是:"群趋东邻受国史,神州士夫羞欲死。"[③]就是说,一批又一批的人到日本去学习中国史,让中国的知识分子觉得真是羞愧欲死。大家能从这句话里感受到,陈寅恪先生对由外国人讲中国史感到很没面子,很丢人。所以诗的后两句写

作者简介:葛兆光,复旦大学历史系特聘资深教授(上海 200433)。

① 季羡林《序》,撰于 1990 年,见王永兴编:《纪念陈寅恪先生百年诞辰学术论文集》卷首,南昌:江西教育出版社,1994 年。

② 关于陈寅恪生平,参看蒋天枢:《陈寅恪先生编年事辑(增补本)》,上海:上海古籍出版社,1997 年;卞僧慧:《陈寅恪先生年谱长编(初稿)》,北京:中华书局,2010 年。

③ 陈寅恪:《北大学院己巳级史学毕业生赠言》,载《陈寅恪集·诗集》,北京:三联书店,2002 年,第 19 页。以下引用陈寅恪诗文,皆出自该版本,恕不一一注明。

道:“田巴鲁仲两无成,要待诸君洗斯耻。”意思就是,要等待你们一洗耻辱。换句话说,中国历史学要有自己解释中国历史的能力,不要等到外国人去替我们解释,这当然是带有一些民族感情色彩在里面的。第二首诗的四句是:“添赋迂儒自圣狂,读书不肯为人忙。平生所学宁堪赠,独此区区是秘方。”就是说读书不是为别人,是为自己读;我一生学问没有什么能赠送给你,只有这句话是我的秘方,能赠送给你。他的意思就是说,读书做学问要把学问当作根本,当作生命,是你自己的事情。

如果仅仅看到这一点的话,人们会觉得陈寅恪是不是一个非常强调民族学术独立,或者说强调民族主义史学立场的人呢?也不完全是。到了1931年,纪念清华学校成立二十周年,这时清华刚刚改名为大学不久,此前很长一段时间都叫做清华学校。现在有些人总是把王国维、陈寅恪、梁启超、赵元任所在的研究院称作“清华大学国学研究院”,这个名字有两重错误,应该叫“清华学校研究院”。那个时候清华大学叫清华学校,而且这个研究院不叫“国学研究院”,只是研究院最初设立的“国学门”。清华学校成立二十周年之际,陈寅恪写了一篇文章,叫做《吾国学术之现状及清华之职责》①,里面有一句话说:“国可亡,而史不可灭。”意思就是说国家可以亡,但自己的历史不可以灭掉,为什么?因为他认为,这“实系吾民族精神上生死一大事”。有一年,笔者曾经与一个以色列的历史学家对谈,当时感受非常深刻的就是,在以色列这个国家,历史学可能是最发达的学科之一。因为以色列在强敌环伺之下,在一个地方重建立国,它必须要证明:我们是一个国家,我们是一个民族,我们有一个共同的历史,这样,犹太人才能够有认同,才能够团结起来。陈寅恪讲的这句话也是这个意思,哪怕形式上的国家、政府、朝廷可以灭掉,但是自己的历史,自己民族认同的根不能灭掉,所以,他对历史非常重视。但他也讲了另一段话:“今日国虽幸存,而国史已失其正统。”意思是,虽然我们国家还存在,可是我们国家的历史已经研究得很不好了。为什么呢?“东洲邻国以三十年来学术锐进之故,其关于吾国历史之著作,非复国人所能追步。”他所说的“东洲邻国”就是日本,意思是说,日本人研究中国史比中国人还厉害,他们有很多历史著作,反而我们还赶不上。从这段话可以看到,陈寅恪一方面在学术上很坚持民族本位,但另一方面,又非常客观地承认东洋人、西洋人对中国研究的长处。那么,这两首诗和一段话都出现在20世纪二三十年代之交,我们要问,为什么在这个时候,陈寅恪集中表达了他在历史问题上的一种焦虑?

所以,我们今天要重返学术史。

一、晚清民初学术变化,以及1920—1930年代的学术新契机

我们现在的学术史研究,有一个很奇怪的现象,好多人号称自己研究学术史,但实际上讲的都是人的感情、人的精神、人的思想观念。比如说王国维,一个人可能连王国维研究的甲骨之学也不懂,对王国维研究的西北史地、金元史等等都不懂,就去研究王国维。他只记得一条,王国维往昆明湖一跳,表现了他“义不食周粟”,“五十之岁,只欠一死”,可是这不叫学术史研究。很多人也研究陈寅恪,但是一研究陈寅恪,就记住他在王国维纪念碑上写的两句“独立之精神,自由之思想”②,还有就是他给中国科学院的那封回信中说的,不宗奉马列主义③。这也不是学术,虽然这种立场很可贵很重要,但它只是一个人的思想。我们当然应该缅怀这些学者的精神气质,可问题是把这些东西当学术,学术史就变成观念史或者精神史了。所以,我们今天要重返真正的学术史。讲到真正的学术史的时候,可能就没那么有趣了,既没有人跳湖,也没有人立碑,我们现在要讲的是比较枯燥的学问。

首先笔者会讨论晚清到民初,换句话说,就是20世纪初的那二三十年之间学术的变化。从晚清到民初,我们用最简单的方法来回顾学术史的话,中国学术史最重要的三方面的变化,第一方面是历

① 陈寅恪:《吾国学术之现状及清华之职责》,《金明馆丛稿二编》,北京:三联书店,2002年,第361—363页。

② 陈寅恪:《清华大学王观堂先生纪念碑铭》,《金明馆丛稿二编》,第246页。

③ 这一事最先见于陆键东《陈寅恪的最后二十年》(北京:三联书店,1997年)。

史缩短,第二方面是空间变大,第三方面是史料增多。

何谓"历史缩短"?就是缩短传说历史的古老性和神圣性,通过历史考据来翻案,讲很多古代经典的伪造,渐渐引出"疑古",就是尽可能地缩短神话时代,或者考证历史传说,通过历史考据来重新叙述历史,把三皇五帝以来的漫长的传说的、神话的历史清理掉。这个一方面是所谓学术现代化,或者说学术科学化的一个表现,即不能拿传说和神话来代替历史。所以,三皇五帝时期的传说就要慢慢地被去除,即从历史中把这些传说和神话驱赶出去。但是,另一方面也是革命性的需要。因为经书和史传里所谓道统和神话的消灭,瓦解尧、舜、禹、汤、文、武的历史系统,甚至瓦解孔子以来的道统的神话,是当时一个重建历史、重塑现代中国的一个必须途径。这个可能很多人都知道,它从康有为(1858－1927)以来,一直延续到顾颉刚(1893－1980)的《古史辨》,是有这样一个新传统的[①]。但这个所谓的"缩短历史",将神话和传说从历史中驱逐出去,在日本和朝鲜也同样存在。日本向来就说,大和民族从天神降临一直到天皇出现,历史不比尧舜禹短。可是从白鸟库吉(1865－1942)——日本现代史学家中很重要的一个人物——到津田左右吉(1873－1961),都在破除这个神话。同时,在朝鲜也在破除一个神话。朝鲜有两个神话系统,一个神话系统是以中国殷商末期的箕子为源头创建的(箕子是朝鲜的先祖)。但是后来,朝鲜为了自己立国的自尊,为了重塑自己的历史,它不愿意说箕子,改说檀君,檀君是长白山天池降临,时代与尧舜相当,因此历史很长。但是,我们注意到,那个时候包括日本白鸟库吉的《檀君考》,都在瓦解这个神话。另一个日本有名的朝鲜史学者今西龙也写了一篇《檀君考》,指出檀君并不是朝鲜民族全体的始祖,只是平壤一代有关当地仙人王俭的传说和祭祀用的萨满仪式,要到蒙元入侵的危机之时,为了鼓舞、动员、认同,才变成全民族的始祖神的[②]。所以,在 19 世纪末 20 世纪初这段时间内,整个东亚(这几个国家)都开始了从历史中驱逐神话和传说的运动,这是当时学术的一个趋势[③]。

第二,何谓"空间变大"?就是把研究历史的地理范围变得更大。比如说研究中国,就不再把中国历史局限在"三皇五帝到如今"那样一个系统里面,换句话说,就是不再把历史局限在传统的汉族中国的范围内。这一方面也有学术现代性的意义,当时欧洲的中国学家也就是东方学家,因为探险、殖民等一系列活动,对于中国的周边包括新疆、西藏、印度、中亚以及东南亚(包括缅甸、越南)都有很多的研究。而且因为这个广阔的地区内语言非常复杂,宗教非常复杂,文化彼此不同,所以,就发展出了一整套所谓欧洲"东方学"的传统。欧洲最早比较宗教学的成果之一,就是由牛津大学的马克斯·穆勒(Max Müller)编的《东方圣书集》,共 46 册。书中把印度的吠陀文献、佛教文献,各种各样的东方文献都汇集在一起,这就推出一种学术趋向,即语言、历史、文献的互相比较,所以,宗教学在一开始被称为"比较宗教学",其名言就是歌德那句"只知其一,就一无所知"[④]。在汉学家里面,不要说我们熟悉的伯希和,就是他的老师沙畹(Edouard Chavannes,1865－1918),除了做过《史记》的翻译之外,也继承和发扬了欧洲东方学的传统,对汉族中国之外的中亚、印度、南海等等区域的中西交通史,始终特别关注。他对《魏书·西戎传》(1905)、《后汉书·西域传》(1907)、《后汉书·班超班勇传》等有关中西交通的文献,做过很深入的研究;在翻译文献上,除了他得到"儒莲奖"的法文翻译义净《大唐西域求法高僧传》(1894)之外,另有与人合译的《悟空行纪》(1895),翻译北魏的《宋云行纪》

---

① 参看王汎森有关章太炎和"古史辨"的著作:《章太炎的思想》(台北:联经出版事业公司,1985 年)、《古史辨运动的兴起:一个思想史的分析》(台北:允晨文化出版公司,1987 年)。

② [日]白鸟库吉:《檀君考》,《白鸟库吉全集》第 3 卷,东京:岩波书店,1970 年,第 1－14 页;[日]今西龙:《檀君考》,《朝鲜古史の研究》,东京:国书刊行会,1970 年。

③ 胡适在 1921 年 1 月 28 日的《自述古史观书》中就说:"大概我的古史观是:现在先把古史缩短二三千年,从《诗》三百篇做起。将来等到金石学、考古学发达,上了科学轨道以后,然后用地底下发掘出来的史料,慢慢地拉长东周以前。"(《古史辨》第 1 册,上海:上海古籍出版社,1981 年,第 22 页)

④ 参看[英]麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培茱译,上海:上海人民出版社,2010 年,"序言"第 2 页。

(1903)、宋初的《继业行纪》(1902,1904)及宋代出使辽金的许亢宗《宣和乙巳奉使行程录》(1897－1898)、南宋淳熙年间周煇的《北辕录》(1904)。同时,他也对景教碑(1897)、突厥十二支(1906)、印度来华僧人僧会(1909)、求那跋摩(1904)、闍那崛多(1905)进行过研究或考证。此外,如果要了解今天的云南,也要看他当年对南诏德化碑等石刻资料(1900,1909)、丽江历史(1912)等的研究论述①。

这个趋势在西洋人中是如此,东洋人中亦是如此。东洋人,包括之前所提到的白鸟库吉等人,以及京都大学的内藤湖南(1866－1934),也包括比内藤湖南和白鸟库吉更早的学界前辈,像那珂通世(1851－1908)。他们这一群人都出现于一个共同的研究趋势中,总结下来就是:他们开始不仅仅对汉族中国有兴趣,而且对"满、蒙、回、藏、鲜"都有兴趣。"满"就是满洲,"回"就是回疆即新疆和中亚一代,"蒙"就是蒙古,"藏"就是西藏,"鲜"就是朝鲜。因此,一方面是学术上东洋人在跟随着西洋人走,西洋人有这些学问,东洋人也要与他们一较高下,但同时它又与当时日本对于中国领土的野心有很大的关系。因为在晚清的时候,日本一个很流行的说法,就是"清国非国论",意思就是大清帝国不是一个现代国家,所以,它们认为中国早晚都要被列强瓜分的,而日本要参与到其中去。思想家、教育家福泽谕吉(日本最大面额的钞票一万日元上印的便是他的头像)在明治三十一年(1898)曾发表过一篇《十四年前の支那分割论》,文中回忆自己在1884年曾经指出,中国被列强分割的危险迫在眉睫,似乎不可避免,因此,已经现代化了的日本,为了自身安全要采取措施,参与分割的竞争②,一方面我们要保全中国,指的是保全汉族中国,另一方面我们要加入列强去参与竞争,把满、蒙、回、藏、鲜分离出中国。这是当时一个很大的趋势,这个趋势背后虽然有殖民主义、帝国主义等各种各样的问题,但是,也使国际学术出现了一种新的潮流,即对于中国周边的非汉族地区历史、地理与文化研究的热情高涨。而且,因为要研究"满、蒙、回、藏、鲜、越、印"这样一些地方,它又推出了一种非常现代的、非常国际化的一种学术潮流,即要懂得多种语言、多种宗教、多种历史,以及要善于比较。

这时的中国学术界也在发生变化。中国传统学问一直到清代都是"以中国解释中国",用汉文资料解释中国的传统,一直到清代还是四书五经、二十四史、《资治通鉴》一类的东西,包括清代考据学,基本上也是在中国传统的文本文献里面做研究。可是,到了晚清,情况发生了一点变化。当时在列强的压力以及中国内部出现的问题共同作用下,从清代的嘉庆、道光到咸丰,出现了一个新的学术趋向,这个新趋向是研究西北地理与历史。西北地理与历史,其实主要就是指现在的新疆一带,同时,因为研究西北地理和历史,又出现了研究蒙古史的潮流,研究西北史地和蒙古史就迫使中国人要去知道外面的情况,包括突厥、回鹘以及各种更早期类似"西域三十六国",于是,中国学术悄悄地在发生一种变化,就是它不能自给自足了,它必须向外国人学习,知道外国人怎么研究,知道外国文献是怎么样。可是,要知道外国文献是怎么样,就必须学习另外一些语言,所以,实际上中国当时也开始了一个悄悄的学术变化,这个变化到了晚清已经有很多成就,以蒙元史为例,当时有撰《新元史》的柯劭忞(1850－1933)、撰《元秘史笺注》的沈曾植(1850－1922)和撰《蒙兀儿史记》的屠寄(1856－1921)。这一学术潜流来源很久,从嘉庆、道光之后,就有西北史地之学中的张穆《蒙古游牧记》、魏源《元史新编》、何秋涛《朔方备乘》这三部标志着传统西北史地之学终结的著作,后来又有柯劭忞、洪钧、沈曾植、李文田、缪荃孙、屠寄等人有关西北史地和蒙古历史的学问。当时,因为中国人善于用中文史料来对证新发现的异族史料,中国人的学问反而在那个时候是很领先的,以至于那珂通世、内藤湖南都要学习中国当时的论著。1850－1860年代出生的中国学者,与同时代的日本、欧洲学者,其实没有太大差距,所以,沈曾植和罗振玉都敢于讲"欧人东方学业尚在幼稚时代","鄙人昔所研习……创立在

① 笔者所见较好的有关沙畹的学术评介,是日本学者池田温撰写的,载高田时雄编《东洋学の系谱(欧米篇)》(东京:大修馆书店,1996年,第104－113页)。近年来,张广达先生对沙畹作了中文世界迄今为止最详细和最深入的研究,见李丹婕对张广达先生的访谈,载《东方早报·上海书评》2015年2月25日。

② 《福泽谕吉全集》第16卷,东京:岩波书店,1959年,第204－207页。

欧士之前"[①]。后来陈寅恪曾经回忆,因为家世因缘,当年他曾经听到过"京师胜流"中的议论,这时的"学术风气,治经颇尚公羊春秋,乙部之学则喜谈西北史地"[②],前者当然是后来思想史学术史必然提及的康、梁之学,而后者便是上面说的沈曾植、王国维一流的学术兴趣。但问题是,中国人当时没有一个非常强的动力,就是说,这些学术上的变化没有跟中国的命运、中国国家的建设、中国民族国家边疆的建设联系起来,中国人当时没有自觉地意识到这一领域的重要性,所以,这些学问还是少数人的书斋学问,好像象牙塔里的"绝学",并没有成为整个国家共同关心的问题,这与日本是不一样的。

可是,这个情况在陈寅恪所活跃的二三十年代——中国学术在整个一百年现代学术中最黄金的时代——发生了巨大的变化。

二、1920—1930 年代的新发现与新方法

那么,第三个方面的变化是什么呢?就是"史料变多"。由于"历史变短",很多原来信以为真的史料,被批判,不能用了。由于"空间变大",原来汉族中国的文献不够用了。所以,人们眼中的史料,不再只是十三经、诸子、二十四史加上《通鉴》,甚至不仅是文集加上石刻了。这里,我们要强调一下 20 世纪 20 年代到 30 年代的新发现和新方法。20 世纪 20 年代的中国学界,大概已经不再需要通过日本人来学习西洋的新东西。中国最早学习西方从很大程度上要靠日本人的翻译,因为日本人翻译得很快,所以中国人常常要借道日本去学西方。可是到了 20 年代,由于直接留学欧美的人越来越多,而且中国与西方的交往越来越多、越来越方便,所以,西方很多现代学术的方法、理论和研究的兴趣,中国人都已经知道和了解了。那个时代,欧洲的伯希和(Paul Pelliot,1878—1945)、葛兰言(Marcel Granet,1884—1940)、马伯乐(Henri Maspero,1883—1945)、列维(Sylvain Iévi,1863—1935)、高本汉(Klas Bernhard Johannes Karlgren,1889—1978)都在学术创造力的鼎盛时期,而日本的白鸟库吉、内藤湖南、藤田丰八(1869—1928)、狩野直喜(1868—1947)、市村瓒次郎(1864—1947)、桑原骘藏(1871—1931)、池内宏(1878—1952)、和田清(1870—1963)、羽田亨(1882—1955)等等,也有着很强的学术影响力,所以,中国学者不能不感受到学术竞争的意味。

但是,现代中国学术在什么地方能够超越"东京"和"西京"呢?正巧是在那个时代,所谓中国的文史哲方面最重要的"几大发现"都开始发酵,这给中国学界提供了"预流"甚至"超越"国际学术的极好契机。

这几大发现,最早是王国维在 1922 年的《库书楼记》里面说的[③],不过,现在大家一般记得的,是 1925 年他在清华学校作的演讲《最近二三十年中中国发见之新学问》,这篇演讲里说的新发现,就是殷墟甲骨卜辞、敦煌与西域简牍、千佛洞藏经洞的六朝唐人文书、内阁大库书籍档案,不过,在后面这次讲演中,王国维还多讲了一个,就是"中国境内之古外族遗文"[④]。

这里说的"大发现",第一个就是(殷商)甲骨文。大家知道殷商甲骨文是 1900 年前后(有人说是 1899 年)发现的。当时北京有个文人叫王懿荣,他生病了要买龙骨,结果在药店里买的龙骨上发现

---

① 沈曾植:《与罗振玉书》,许全胜:《沈曾植年谱长编》,北京:中华书局,2007 年,第 395、401 页。

② 陈寅恪:《朱延丰突厥通考序》,《寒柳堂集》,北京:三联书店,2002 年,第 162 页。

③ 王国维《库书楼记》:"光宣之间,我中国新出之史料凡四,一曰殷墟甲骨,二曰汉晋之简牍,三曰六朝及有唐之卷轴,而内阁大库之元明及国朝文书实居其四。"见王国维:《观堂集林》卷二十三,《王国维遗书》第 4 册,上海:上海古籍书店影印商务印书馆 1940 年本,1983 年,第 34 页。

④ 关于当时中国的各种新发现,最早还有一篇重要文献是 1922 年署名抗父的《最近二十年间中国旧学之进步》,载《东方杂志》第 19 卷第 3 号,第 33—36 页。这篇文章有人怀疑是王国维自己写的,也有人说是樊少泉(别号抗父)写的。此外,有关当事的新发现,还可以看两篇较晚的文献,一是李济《关于中国古代史的新史料和新问题》(李济在武汉大学的演讲,丝倩记录),载《珞珈月刊》第 1 卷第 1 期(1933),第 24—28 页;1938 年,胡适参加苏黎世国际历史学大会的英文论文《近年来所发现有关中国历史的新资料》("Recently Discovered Material for Chinese History"),此文近年来已经有郑群中译文,见《中国历史学评论》第 4 辑,上海:上海古籍出版社,2014 年,第 50—54 页。

刻有字。因为他是一个古文字学家,所以他就很注意。然后他就托人多买这个东西,研究后断定这是一个比所谓的钟鼎文更早的文字。由于他的这一发现,之后安阳那一带发现的很多甲骨文都被收集起来,包括像写《老残游记》的刘鹗,包括后来的"甲骨四堂",甲骨四堂是指中国近代四位研究甲骨文的著名学者:罗振玉(号雪堂)、王国维(号观堂)、董作宾(字彦堂)、郭沫若(字鼎堂),很多人都对它开始研究。但是,甲骨文虽然在1899年或者1900年就被发现了,但是,任何一个新发现都要进过一段时间的发酵,才能真正成为一个学术新资源,并不是一个发现一出现就成为学术新资源的①。

第二个大发现是"敦煌藏经洞",就是那个倒霉的王道士有一天坐在那儿无意中敲了一下后面的墙,发现墙是空的,于是他把它打开了,发现一个洞,现在我们管它叫藏经洞,里面大概有将近四万卷文书,是在公元1000年前后藏进去的。这些文书的历史长达七八个世纪,有各种珍贵的中古手抄本,包括各种各样的文献,这些文献由于王道士贪财,最早到处贩卖,这里卖一卷那里卖一卷,结果被英籍犹太人斯坦因用极低廉的价钱——现在在我们看来连一卷都买不到的银子——抄走了将近一万卷,这一万卷现藏大英博物馆。紧接着斯坦因来的就是法国人伯希和,伯希和是一个世界顶尖的东方学家,他也同样抄走了差不多一万卷。后来,日本人俄国人都大量地来抢,瓜分得差不多的时候,中国人才如梦方醒,派大员到藏经洞来把剩下的带回北京,扫扫残渣,大概也有八九千卷,最后剩下的都是比较零散的。这么多的敦煌文献,是20世纪初一个巨大的发现。

第三个大发现是"明清大内档案"。明清大内档案过去藏在包括像内阁大库这样一些地方,那时候有人觉得,这是废物,要烧掉,也有人觉得,明清大内档案是废纸,要处理。据王国维说,一共十五万斤,装了九千个麻袋。可是,当时有人很聪明,比如罗振玉,他想,这里面会不会有重要史料,也有人很细心,比如李盛铎,他想,会不会有一两页宋版书夹在里面,如果把它买下来,里面只要有一页宋版书,其价格就远远超过这么多麻袋废纸了。可是,花了四千大洋买来以后,既没有时间,也没有人很好地整理和很好地研究②。但这时有两个学者,也就是所谓的"史学二陈",陈垣和陈寅恪,他们知道之后,都跟傅斯年商量,坚决要把这批东西买回来,他们说,如果不买回来,将来这些东西流落在外国,被外国人拿去研究,就是中国人的巨大耻辱③。结果就花了很少的钱把这些东西都买了回来,然后请了几个人,其中包括一位后来在四川大学非常著名的教授徐中舒去整理。整理了很久之后,终于从里面整理出了很多非常珍贵的明清史料,后来编成明清史料很多本。

第四个大发现,就是在现今西北甘肃的居延发现了汉简。这批竹简是当时汉代戍边的一些重要军事驻地和屯田的地方留下来的一些文书,涉及内容十分丰富。那个地方,用今天的话说是"胡汉之间",可是传统史料大多集中在上层政治、人物和事件上,这种地方这种层级的资料很少。但是,这些资料就是当时汉代的资料,大家知道,越往早资料越少,越往下资料也越少,而这些资料的发现,就给当时研究早期历史,尤其是汉晋时期西北军事、经济、政治、历史的人提供了很多新资料。

这就是所谓的"四大发现"。这"四大发现"同时在20年代到30年代开始发酵。为什么会发酵?其一,是经过了一段时间的研究;再者,是刚好与此时的新观念、新方法、新理论相结合;第三,东洋和西洋的学者的研究,也带来了刺激。所以,一下子就改变了中国文史学界的状况。很快,当时的中国学术界就出现了一片非常崭新的面貌。兹举几个当时清华学校最著名的学者为例。

第一,它使得中国人跟欧洲人和日本人一样,开始真正介入了"四裔研究",即对周边的研究。像

---

① 在甲骨卜辞发现之后,这些史料对于中国史解读产生关键影响的研究,要到1916年王国维《殷墟卜辞中所见先公先王考》才出现。这就是为什么《先公先王考》一文被认为是典范的原因。

② 不过,当时还是公布了一些重要史料。据王国维说,1922年,罗振玉等人已经发现了类似《洪文襄揭帖及高丽国王贡物表》等重要史料,他本人也意识到,这些史料将与《流沙坠简》、《鸣沙石室古佚书》一样重要,见前引《库书楼记》,《观堂集林》卷二十三,《王国维遗书》第4册,第36页。

③ 陈寅恪的《致傅斯年》第二至十通(1928－1929)均与此有关,见《陈寅恪集·书信集》,第19－29页。其中,第六通中说,如果这批档案不买下来,被洋人买走,使得"国史之责托于洋人,以旧式感情言之,国之耻也"(第24页)。

王国维研究辽金蒙元史,陈寅恪在刚刚回到中国的头几年所发表的文章中,除了佛教之外,也是有很多研究满蒙,比如"蒙古源流"的文章。第二,刺激了中国人开始重新探索上古史的源头。19 世纪末 20 世纪初一个很重要的历史研究方向就是历史要缩短。历史缩短不等于"虚无主义",由于甲骨卜辞的发现,殷商史便可以得到确证。王国维有一篇最著名的学术文章叫《殷墟卜辞所见先公先王考》,这篇文章的手稿笔者曾经在日本见过[①],你可以发现,王国维在写这篇考证文章的时候,其实考虑了很多的理论问题。他使得人们重新开始考证中国文化和历史的源头。此外还有考古学家李济,他组织了很大规模的现代考古发掘,对于中国的历史、民族的源头进行研究,开始在被"西来说"和"疑古说"解构的历史基础上,重建中国文化与历史的自生系谱。第三,就是在旧领域中用新方法,比如赵元任对于语言学的新研究。语言学在清乾嘉时代是非常流行的领域,但是,因为赵元任是哈佛大学留学回来的,他运用了很多新方法,包括录音,包括研究方言语音的音调、音高、音值。此外,也包括其他一些学者对摩尼教、景教、祆教等外来宗教的研究,对佛教、道教所进行的研究,都是从那时候开始的。

总体而言,20 年代到 30 年代出现的新的学术取向有三个:第一个是充分重视新发现、新资料的运用;第二个是突破传统中国历史的空间,寻找中国四裔各种殊族和异文,也就是陈寅恪说的"异族之史,殊方之文",从周边来重新研究中国;第三个是中学与西学的汇通,就是把中国传统学问和西方理论方法,自觉地结合起来,形成新的研究途径。当时,陈寅恪曾经总结过三句话,这三句话虽然是说王国维,但也归纳了当时学术的新方向,第一句话是"取地下之实物与纸上之遗文互相释证",也就是用地下考古发现的各种实物跟现在传世文献上的文字材料来相互证明;第二句是"取异族之故书与吾国之旧籍互相补正",就是外族的文献跟中国的史书互补,像研究辽、金、元、西北史地就要通过这个方法;第三是"取外来之观念与固有之材料互相参证",就是用外来的新观念、新理论跟我们中国本身所有的材料来互相证明,这样可以在旧话题中开出新思路[②]。

这时有很多新的学术方法。第一,科学的考古发掘。考古学与地质学、生物学有很密切的关系,考古学分析地层、年代,都非常的接近自然科学。第二个,外语工具。想了解外国的古书、外国的东西,必须要有各种语言知识。据说陈寅恪能懂十几国的外文,这个可能有点夸张,因为他学的很多文字是不能够用来讲的,而是用来看的,比如说吐火罗文没法讲,佉卢文也没法讲,梵文其实现在也没人讲了,他学过的真正还活着的语言,大概就是藏文、满文、印地语等等,但他是因为要研究历史,必须要有多种语言,包括死语言。这是第二个新手段。还有第三个新的手段,就是必须懂得比较,因为研究中国的儒家,就得知道儒家是什么,必须有佛教、道教,甚至摩尼教、祆教、景教,这样才能知道什么是儒家的特点。一个最简单的道理,如果从一出生,你周边一个人都没有,你是孤零零的一个人,像孙悟空一样从石头里蹦出来的,你从来没有见过人,你都不知道你是人;你只有见到另外一个人,才会知道你是长还是短,美还是丑。

所以,19 世纪末到 20 世纪 30 年代,中国学术实际上发生了翻天覆地的变化,这个时候,西洋的东方学在中国已经耳熟能详,东洋的东洋学也已经被中国学界认识,国际学术潮流已经影响进来。而刚好新资料的发现,也在这个时候开始发酵,加上中国当时的大学开始成熟,并且形成自己学术上的新旧交融。应该说,从 20 年代到 30 年代是中国学术最重要的一段时间。正因为这样,才会出现两个现在仍然热门而且被记忆的研究机构;一个是清华学校研究院,只有四个导师,一个主任加一个讲师,竟然能够影响如此深远;第二个是至今还在台湾的历史语言研究所,为什么叫"历史语言研究所"?这是因为那时的研究趋势,是必须既懂得历史又懂得语言。

---

① 参看葛兆光:《日本所藏王国维〈殷虚卜辞中所见先公先王考〉手稿跋》,《九州学林》新一期,香港:香港城市大学出版社,2003 年。

② 陈寅恪:《王静安先生遗书序》,《金明馆丛稿二编》,第 247 页。

三、预流:从当时国际学术潮流看陈寅恪

陈寅恪当年给陈垣《敦煌劫余录》写序的时候,曾经讲过,学术必须要有新材料和新问题,用新材料来研究新问题,这就是这个时代学术的新潮流。做学术的人,如果能进入这个潮流,叫做预流;如果不会用新材料,不会研究新问题,叫不入流①。这段话很多人都是知道的,那么,陈寅恪自己是怎样的?让我们从国际历史新潮流这个角度来看陈寅恪。

1923年,34岁的陈寅恪还在德国,他从德国给他妹妹写了一封信,这封信后来在中国发表,叫做《与妹书》,这是陈寅恪当教授前唯一发表的一篇论文。如果现在有这样一个人,连助教都当不上,可是,当时的清华学校能够请他当教授。在信里面,陈寅恪让妹妹帮他买佛教的《大藏经》,说我现在需要的太多了,如果回国,除了佛教藏经之外,"其他零星字典及西洋类书百种而已,若不得之,则不能求学"。从这信里可以看出,他有回国以后研究的一套计划②。他在信里说,你如果想超过乾嘉诸老,超越清朝的那些学者,超越前代的学术,一定要用西洋语言科学之法,为中藏文比较之学。陈寅恪曾在哈佛大学跟一位老师学梵文。在这七八年的时间里,他其实受欧洲的中国研究和东方研究影响非常深,他知道,无论是西方还是日本,当时对于中国研究,其实主要兴趣、最新成果,都出现在周边的四裔之学和各种宗教问题上,所以,他觉得他回国的时候,恐怕还是要做这样的一些学问。否则,无以跟西人较短论长。这是我们一定要注意的,尽管他那时只有34岁,但是他的学术取径很高。我们很多人觉得,做学术只是做个一定的形式,为什么要爬那么高,这就像朱熹讽刺的那样,有的人泰山不肯爬,爬了小土坡,就以为"一览众山小"了。可是,陈寅恪在日本学习过,在欧美学习的时间更长,他知道国际学术界有这样一个潮流。他一定要预流,而且在预流的时候,同西洋人东洋人竞争,到底谁能够有解释中国的权力,谁能够真正地理解和解释中国。这是陈寅恪很高远的一个想法。

那是二三十年代中国大多数重要学者的普遍心理,一方面我们要跟上时代,预世界之潮流,另一方面我们也要争一日之短长。用比喻的话来讲,叫做玩儿得不好是"班门弄斧",可是玩儿得好就叫"入室操戈",能够斩将擒王。用抽象的话说,就是学术上的民族主义和学术上的世界主义,其实在每一个人心中都是彼此交战的。这两者都支持着他要做到一流。所以,陈寅恪从1926年回到中国,到了清华大学以后,就开始按照原来的计划进行。陈寅恪早年,也就是从1927年发表文章到1933、1934年这大概六七年的时间里,他的学术方向和西洋、东洋的新学术潮流是基本一致的。他到清华研究院开课时,讲佛经翻译文学,讲西人之东方学目录学,也就是西方人关于东方学术研究的目录。他也开古代碑志也就是古代碑刻文献即与异族有关系的碑志的研究,摩尼教经典和回纥文译本的研究,蒙古满族文字书籍碑志和历史有关问题的研究等等这样一些课程。他最早发表的文章,也是运用他在美国和欧洲学到的藏文、梵文、满文、蒙古文等一些语言与历史知识所做的研究。在陈寅恪去世很久以后,季羡林先生曾经整理陈寅恪先生留下的若干本笔记本,其中有十几种语文学习资料。季先生将其分门别类,有藏文、蒙文、回纥文、突厥文、吐火罗文、西夏文、朝鲜文、满文、印地文和梵文。他学习过很多文字,这是他当年的一个计划,这计划就是"入室操戈",在欧洲人和日本人熟悉的领域里,你我较长论短,争一日之短长,这就需要站在世界学术最前沿,这是陈寅恪当时一个重要的想法。他回国后,最早写出来的几篇文章,包括《吐蕃彝泰赞普名号年代考》、《灵州宁夏榆林三城译名考》、《障所知论与蒙古源流》、《蒙古源流作者世系考》,大体都是集中在这一领域的。

不过,话说回来,虽然这个时候陈寅恪关注的是"殊族之史,异域之文",与东洋、西洋的学术很接近,但我们也要看到,他并不完全和东洋西洋学者一样,而是在同样的领域内有不一样的关怀。我们看两个例子。

---

① 陈寅恪:《陈垣敦煌劫余录序》,《金明馆丛稿二编》,第266页。

② 陈寅恪:《与妹书》,见《陈寅恪集·书信集》,第1-2页;同时又收入《金明馆丛稿二编》,第355-356页。

第一个例子,是他写的《莲花色尼出家因缘跋》。看起来这只是一个佛教经典中的故事源流问题,但他却从这个故事里面,引申出有关中国传统伦理和社会制度的大话题。他说,"莲花色尼与其所生之女共嫁于其所生之子"的故事,与中国伦理尖锐冲突,所以,"佛法之入中国,其教义中实有与此土社会组织及传统观念相冲突者",他还联系到中古中国最重要的,从东晋慧远以来,到初唐二百多年间,有关"沙门拜君王"与否的争论,指出,这则因缘故事不仅涉及到了传统伦理中最重要的君臣、父子二伦,而且渲染"男女性交诸要义",还涉及了夫妻关系。陈寅恪认为,中国文化的要义在于三纲六纪,不管他的看法是不是保守,但从历史上看,"君臣、父子、夫妇"三纲,确实是中国很重要的政治和伦理基础,佛教这个故事,等于是整个儿地挑战了"神州传统道德",虽然最初也有高僧大德在君臣父子方面维护佛教原初教义,但是在男女性交这种问题上却只能沉默,这说明,"橘迁地而变为枳,吾民族同化之力可谓大矣"①。这样一来,这个小小的故事,就呈现了整个中外文化交流、冲突的大问题。后来日本学者中村元也曾举了两个例子,说明在性与男女问题上,传统中国伦理对佛教确实有很大的遏制和压抑。

第二个例子,是 1927 年陈寅恪回国以后,最早发表的文章之一《大乘稻芊经随听疏跋》②。看起来,好像这只是在介绍一份敦煌发现的佛教文献和他的作者,也就是法成。法成这个名字,在汉文佛教文献中从来没有记载,但是陈寅恪在敦煌文书,包括藏文和汉文的各种佛教文献中,看到不少次。那么,他是什么人呢?原来他不是汉族佛教徒,而是一个吐蕃僧人。"知其人为吐蕃沙门,生当唐文宗大和之世,译经于沙州、甘州。"陈寅恪从北京藏文《续藏》的藏、满、汉、蒙四体目录中,发现有一份《深微宗旨确释广大疏》,作者是"震旦律师温贲个",译者是"答哩麻悉谛"。原来,《深微宗旨确释广大疏》就是《解深密经》注疏的藏文译本,"温贲个"就是西明寺圆测,鼎鼎大名的唯识学大师;"答哩麻悉谛"从蒙文找到梵文,从梵文推到藏文,原来就是"法成"的意译。陈寅恪这篇跋文只有不到三页纸,那么,这个研究有什么重大意义呢?

要知道,1950 年代国际东方学界的一个重大学术成就,是 1952 年法国戴密微(Paul Demiéville)《吐蕃僧诤记》出版,他从敦煌文书(P4646)发现印度佛教莲花戒与中国禅宗摩诃衍在吐蕃的冲突,以及影响到吐蕃信仰世界的形成,这个问题开启了大唐与吐蕃佛教关系史的话题。后来 1956 年,意大利的图齐(Giuseppe Tucci)从藏文文献中印证这一大发现;1960 年代到 1970 年代,日本学者山口瑞凤、上山大峻、今枝由郎,特别是今枝由郎又在敦煌藏文文书(tib828)中发现新证据,从而搞清了大唐与吐蕃文化交流史上一个重大事件,这让我们知道,敦煌文书中的汉文和藏文资料,在涉及吐蕃与大唐方面意义很重要,它可以让我们深入了解:(1)有关汉藏早期佛教交流,(2)敦煌汉藏文书的互相对译,(3)各种语言知识的交互使用,(4)重新审视佛教史甚至历史上的隐与显。这些重要的问题、方法和思路,都可以追溯到 1927 年陈寅恪这篇短短的文章。陈寅恪文章中郑重地说:"(法)成公之于吐蕃,亦犹慈恩之于震旦。"为什么?因为陈寅恪这篇短短的文章,发掘出一个大唐与吐蕃交流史上的重要人物,和大唐与天竺交流史上的玄奘一样,然而一个天下知名,一个默默无闻,可从佛教史上看,他们"同为沟通东西学术,一代文化所托命之人"。

但 1933 年以后,陈寅恪的学术开始转向,他不再做这些东西,个中原因很复杂。从客观上来说,这是因为在中国做这些领域的研究,资料不如外国人方便。比如说,我们到美国去,到欧洲去,到日本去,你会发现他们的资料条件比我们的好太多了。同样是研究中国的东西,他们收集的资料,他们图书馆的便捷程度比我们好很多,而且全世界的研究资料他们都买得到。最近,笔者看到刘经富在

① 陈寅恪:《寒柳堂集》,第 169 - 174 页。特别是第 174 页:"支那佛教信徒,关于君臣父子观念,后虽同化,当其初期,未尝无高僧大德,不顾一切忌讳,公然出而辩护其教中无父无君之说者,独至男女性交诸要义,则此土自来佛教著述,大抵噤默不置一言……盖佛藏中学说之类是者,纵为笃信之教徒,以经神州传统道德所熏习之故,亦复不能奉受。"

② 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,第 287 - 289 页。

《文史》2012年第2期上发表的陈寅恪未刊书信,陈寅恪当时要求傅斯年拨款买各种各样的洋书,还说,如果没有这些书,就无法超越东洋人和西洋人。可是,中国的图书馆不具备这样的条件。笔者在清华大学工作过很久,曾经很仔细地在老图书馆搜寻陈寅恪这批人当年的研究。我们应该发现,他们当年的条件比我们现在还是好得多了,据说,陈寅恪还没回中国,清华大学就已经寄给他四千大洋,那时四千大洋是不得了的。有报道说,当时一个工人一个月薪水是两个大洋,也就是2000个工人一个月的薪水。给了他这么多钱买书,而且买了书就给了他用。笔者到清华老图书馆去看,发现很多书确实是他们自己买的,用完了才还给图书馆,书上都有他们的签名。但还是不够,图书资料的缺乏可能是陈寅恪改变学术研究方向的原因之一。而原因之二呢,是陈寅恪认为,中国必须在自己最擅长的领域作出自己的贡献,中古史,尤其传统领域内的中古史,特别是外国人所不擅长的,而这些政治、制度、民族问题,恰恰又是中古史的关键。特别是第三,他认为在中国民族危亡的时候,他一定要研究中国自己的学问,创造出解释中国历史的学术体系来。因此在那个时候,他很快转向了中国史尤其是中古史的研究。

那么,陈寅恪研究中古史的时候,是不是就回到中国传统的学术思路了呢?其实也不是的,在那个时代,谁要想彻底地回到传统思路和方法,研究是不可能好的。令人感到非常奇怪的是,一直到现在,很多人认为陈寅恪是考据学家,他最擅于用文献。其实不然,第一,陈寅恪理论思考能力非常强。第二,想象力其实很丰富,史料常常在他手里面是为他的思想与方法充当证据的。陈寅恪在研究中古历史的时候,他有一套非常完整的框架和几个重要的支点。

第一个,种族。汉族中国的最后形成是在宋代,那时才有了一个完整的、同一性的汉族。在这之前,是很多种族相互交错,我们常用"五胡乱华"来讲西晋末年的那场动乱,到东晋以后及南北朝甚至隋唐,北边就是异族,比如说鲜卑、突厥等等,各种各样民族在北方,像走马灯一样地你方唱罢我登场。所以,学术界有一个说法:中古时期最重要的历史现象之一,就是北方各种民族交融,而南方蛮族也逐渐纳入"中国"之中,使得中国疆域向北向南向西拓展了很多。可是,人们一般都会注意北方,陈寅恪论胡汉问题,也常常讨论北方,但他比很多人更注意南方。他在1944年写的《魏书司马睿传江东民族释证及推论》的上篇《释证》中,就详细地讨论了貉子、巴、蜀、蛮、獠、谿、俚、楚、越[①]。南方与北方,各种种族的融入,使得种族有一个大的更新,但是也有了新的杂糅。一直到唐朝,大家都知道唐朝皇室李家,其实血统也不是很纯正。所以注意种族问题,包括种族的融合、冲突,特别是种族的文化交流,是中古史的一个重要框架,正如陈寅恪在《隋唐制度渊源略论稿》中说的:"全部北朝史中,凡关于胡汉之问题,实一胡化汉化之问题,而非胡种汉种之问题。"[②]

第二个是宗教,中古是中国宗教非常复杂的一个时期。大家知道,一个国家意识形态一旦一统化了,它就会变得很僵化。在汉代独尊儒术之后,思想开始发生一种凝固状态。但是,中古时期的佛教、道教、祆教、景教、摩尼教,各种各样的宗教传入中国,使得中国思想世界重新洗牌。所以到宋代,才能重新熔铸一个中国的文化和信仰世界。所以,中古史里面,宗教是一个重要的东西。陈寅恪发表的很多有关天师道与滨海地区关系、佛教学说的格义、合本子注,以及唐代宗教与政治的论文,影响深远,大家耳熟能详,这里就不再举例了。

第三个是家族和地域。为什么家族很重要?因为中古是一个贵族、世家大族时代,各种不同的家族在当时起了很大的作用。人们通常讲,唐代以前是中古,宋代以后是近世,为什么前面是中古呢?因为前面是贵族社会,而近世是平民社会,这是很不同的,所以在中古,家族尤其是世家大族非常重要。东晋有一句话是"王与马,共天下",就是王家和司马家共有天下,说明这个世家的力量大得不得了。关于这一点,田余庆先生《东晋门阀制度》的研究相当深入。至于地域的重要性,这是与家

① 陈寅恪:《魏书司马睿传江左民族之释证与推论》(上),《金明馆丛稿初编》,第78－105页。

② 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》二《礼仪》"附:都城建筑",第79页。

族有关的。因为当时中国还没有形成一个高度同一性的文明体,不同的区域有不同的文化,各种世家大族在各个区域有着重要的力量。不同的种族,不同的文化,不同的经济状况,当然会互相有影响,但也相对独立。所以,陈寅恪在《隋唐制度渊源略论稿》中反复提到,当汉代学校制度和博士传授衰落之后,"学术中心移于家族,而家族复限于地域。故汉魏南北朝之学术、宗教,皆与家族地域两点不可分离"①。不光是"学术",宗教也一样,比如研究道教,陈寅恪就特别注意到道教与滨海地区的关系,一下子就把问题提出来了,因为过去受到中原中心历史观的影响,一般都囫囵地讨论,而且道教史又受到五斗米、太平道的暗示,总是注意汉中、蜀地和北方。

因此陈寅恪研究中古,和过去的人很不一样的。他有一整套理论,所以,陈寅恪不是一个只会考证的学者,而是非常强的理论思考的人。兹再举两例:

一个例子是清代学者赵翼,他的《廿二史札记》曾经有一篇"江左世族无功臣",讲东晋南渡,很多人流亡到了南方,可是,世家大族里边没有会打仗的,所以一直没有功臣。他这话讲了一点意思,可是没有讲完。到了陈寅恪手里,他也看到了这一点,但是分析得更深入。在《魏书司马睿传江东民族释证及推论》的下篇《推论》中,陈寅恪一开始就讲,赵翼讲的这条,实际上暗示了南朝社会史、政治史的问题。可惜作为清朝的史学家,"赵氏未能阐发其意,即江左历朝皇室及武装统治之阶级转移延边之倾向是也"②。由于南方出现一些靠武装力量起家的功臣,逐渐取代了原来的氏族大家,取代了原来的贵族,便成为新的统治阶级。大家知道宋齐梁陈,从刘家、萧家到后来的各种皇族,都是从掌握武装力量起来的,然后不断地把贵族社会冲淡稀释。于是到了唐代,才使得世袭的贵族门阀社会得以瓦解,原来等级森严的贵族世家,逐渐被科举入仕的平民阶级所代替。可见,一个传统历史学家与一个现代历史学家,对同一个问题的看法是不一样的。

第二个例子。传说钱钟书先生曾讽刺陈寅恪先生,说考证杨贵妃到皇宫是不是处女,很没有意义。这个问题如果真的像钱钟书讲的那样,确实是无聊。问题是,钱先生是文学家,可能不了解陈寅恪的想法。陈寅恪是说,这里面涉及到两个问题:第一个是唐代的李家是不是有胡人血统;第二,如果他有胡人血统,他的汉族的伦理观就不会那么严格。所以,为什么唐高宗会娶他爹的妃子,武则天是当年当过唐太宗的惠妃的。唐玄宗可以把他儿媳妇抢过来,杨玉环是他儿子的媳妇。李氏唐朝没有那么严格的伦理,因为他受胡人传统影响。陈寅恪之所以要考证这个问题,实际上是讲,整个唐代是一个胡汉交融的时代。就像他在《李氏氏族之推测后记》中说的,这涉及到如何理解唐王朝的鼎盛原因,正是因为李氏是汉族,可是他的兴起,却是"取塞外野蛮精悍之血,注入中原文化颓废之躯"才实现的,这就涉及到如何评价胡汉关系,理解中古李氏的大关键了③。正是因为这样,在 1931 年到 1935 年,他才会接连写下《李唐氏族之推测》、《李唐氏族之推测后记》、《二论李唐氏族问题》三篇文章,来郑重其事地讨论这个话题④。其实,还有一件事情也很类似,就是所谓皇太妃下嫁多尔衮——当然这是个传闻——到底是不是真的,虽然大家还有很多争论,但是,所谓下嫁多尔衮这样的事情,在满族入关之前和之后的一段时间内,是不是很大的一个问题?这也许涉及到满族入关前的风俗和观念问题,所以涉及的背景是很大的⑤。

我们要理解陈寅恪先生,理解他很多的研究,就要知道他背后有重大的思考,而这思考也是现代西方带来的新理论、新观念带来的冲击。同时,他用这种结合了西方新思想、新理论、新思考的东西,加上中国固有的资料,来回应西方人的研究,这正是陈寅恪先生在学术史上非常伟大的意义。

---

① 陈寅恪:《隋唐制度渊源略论稿》,《陈寅恪集》,第 20、23 页。

② 陈寅恪:《魏书司马睿传江左民族之释证与推论》下《推论》,《金明馆丛稿初编》,第 105 页。

③ 陈寅恪:《李氏氏族之推测后记》,《金明馆丛稿二编》,第 344 页。

④ 三篇文章分别撰写于 1931、1933、1935 年,见《金明馆丛稿二编》,第 320－324、325－343、346－352 页。

⑤ 近来,蔡鸿生先生写了一篇《〈读莺莺传〉解读》,也认为"寅恪先生(从《莺莺传》)重构了崔张之恋的历史现场,剥开主角身上的伪装,让人看到婚宦、尊卑乃至胡汉关系交织的唐代风习"。

四、什么是当时的国际潮流？

那么，什么是当时的国际潮流？20世纪二三十年代，国际学界，尤其是国际的东方学界，西洋人和东洋人对中国的影响太大了。大到什么程度了呢？晚清以来就有人说过，很多人视西方人为帝天，西方人讲的都对。像当时的法国学者伯希和，以及瑞典学者高本汉等欧洲汉学家的名字，已经被很多人都知道了。而且很多西洋人的研究兴趣，往往成了中国人的模版。很多外国人作的研究，常常是中国学者的启发资源，像钢和泰的《音译梵书与中国古音》，启发了汪荣宝的《歌戈鱼虞古音考》，好多外国的中国学问，却要由外国来评判，像马伯乐关于《切韵》的论述有错，还是高本汉先批评的，还有很多领域的研究，则是外国人开启的，像道教研究，是由日本学者开始，而在法国学者那里变大的。因此，在这个时候，中国学术界就面临一个很严峻的问题：中国学术界还有没有自己的位置？中国的解释是靠中国人做还是靠外国人做？当时很多中国学者在面对国际潮流的冲击下，要么拜倒在洋人的脚下，要么就闭目塞听。但是呢，就是有这样一批非常有智慧，有学识的人，与西方人争东方学之正统的。我们用通俗的说法就是“学战”。兹举三个人为例：

第一个是陈垣。陈垣说过好多次，说我们再不做好的研究，再不研究新发现的资料，将来学术的中心不是欧洲的西京（就是巴黎），就是日本的东京（京都）[①]。第二个是傅斯年，他的说法就更加明确。在1928年，他创建历史语言研究所的时候，写了一篇很长的文章叫《历史语言研究所工作旨趣》，就是讨论历史语言研究所要干些什么，文章最后一段说要争东方学之正统在中国。所以，当时的国际潮流一方面我们要进去，另一方面我们要出来跟他对抗。这比一比，没有打仗的意思，而是和平的和学术的竞争[②]。再一个例子是丁文江，丁文江是一个很有名的科学家，他在人文学这一方面也有很杰出的成就。1930年，丁文江在《中国社会和政治评论》（*The Chinese Social and Political Science Review*）杂志上发表了一篇文章，专门批评法国的葛兰言。他说，葛兰言写的《中国上古文明论》几乎不值得一读。当然，这个批评有点过激。

陈寅恪也同样是欲与东洋西洋争高下的中国学者，他在国际亚洲学领域要入室操戈，所以，也对东洋西洋学术，能采取平等态度进行批评，绝不是跟风或仰视的。兹举三个例子。

第一个，对欧洲的中国学研究者，他曾经评价过德国学者福兰阁（Otto Frank）。福兰阁写过五卷本《中国通史》，曾经当过汉堡东亚语言历史研究所所长、德国学者联盟主席、柏林普鲁士科学院院士，那时正是他的事业巅峰。可是，1936年的陈寅恪却对他不以为然，说，此公在今日德国情形之下，固然是正统学人，但若仅就其研究中国学成绩来给他奖金，则我担心会影响外界，误会吾辈学术的趋向及标准[③]。意思是说，如果我们把奖给了他，我们会遭到两种怀疑，一种怀疑是因为他是外国人，我们就特别表彰他，或者说是我们好像崇洋媚外，要跟着外国人跑；另外一方面，如果要给他这个奖，有可能让人家怀疑中央研究院的研究趋向是要趋向西洋。陈寅恪讲，如果用中国学者同样的标准来衡量洋人，衡量福兰阁，他不够格。这让笔者觉得，我们今天应当很惭愧，客观地说，如今的西洋和东洋研究中国的学者，如果以中国学者的标准衡量，恐怕各有长短，可是确实现在还有晚清民初那时候“视西人若帝天”的风气，很多人都被我们看作大师、权威，这是因为我们没有陈寅恪先生那种把大家放在同一个尺子上较长论短的气度。这是一个例子。

第二个例子，是前文提到的白鸟库吉。白鸟库吉是日本新亚洲学的代表，他在东京大学是最高的学术权威，应该说是当时日本头号东方学家。日本是分成关东和关西两个学派的，以东京大学白

---

① 陈垣的叹息，见郑天挺：《五十自述》，《天津文史资料选辑》第28辑，天津：天津人民出版社，1984年，第8页；曹伯言编：《胡适日记全编》1931年9月14日，合肥：安徽教育出版社，2001年，第6册，第152页。

② 《傅斯年选集》，天津：天津人民出版社，1996年，第174页；参看傅乐成：《傅孟真先生年谱》，台北，传记文学社，1964年，第28－29页。

③ 陈寅恪《致傅斯年》第三十通（1936年），见《陈寅恪集·书信集》，第53页。

鸟库吉为领袖,他后面有一大批人,他的学生不计其数,他开创了日本东方学的新方向。他最擅长的就是契丹、蒙古、满洲史,但是,在陈寅恪看来,白鸟库吉对契丹史的看法,基本上是受西洋东方学的影响而来的,他依据的材料和解释,如果按时代进步的角度来看已经过时了,而且错误很多。他说,目前日本人对于这几个方面并没有专门权威,不过随西人之后稍采中国材料补之而已①。

第三个例子,是大家可能不太注意的《刘复愚遗文中年月及其不祀祖问题》一文,在这篇文章里陈寅恪指出,一个外来的伊斯兰教徒为什么姓刘,这绝不是像藤田丰八、桑原骘藏讲的,或者是对音的缘故,或者是南汉刘氏对广州蕃商的赐姓,而是"刘与李,俱汉唐两朝之国姓,外国之改华姓者,往往喜采用之",而这个问题的背后,可以看到外来异族,既"家世无九品之官,四海无强大之亲",但父子都可以通过儒学当到中书舍人、礼部尚书,并且维系着他们自己"不祭祀先祖"的传统,这就是为什么他们会"籍贯纷歧,而俱贾胡侨寄之地"的原因,这样一来,问题就深入得多也大得多了②。

这些例子,实际隐含的就是学术的民族自信和学术的世界潮流的内容,它在陈寅恪心里是非常统一地融合在一起的,从 1920 年代到 1930 年代,这是当时中国学术界最好的一批学者的共识,就是我们和西方的和东方的学者要有共同的研究潮流,但是,我们又要和他们在同一起跑线上,用同样的尺度来衡量。当然,我们需要说明一点,陈寅恪不是仅仅对外国人那么苛刻,他对本国人也是很严格的,他给冯友兰的《中国哲学史》写过审查报告,很多人以为陈寅恪是高度赞扬了冯友兰,其实你仔细看,或许他是皮里阳秋,对冯书委婉地提出了批评呢③。笔者曾经在清华大学图书馆的阁楼上发现很多早年清华的本科毕业论文,其中有些是陈寅恪改过的。一般来说,陈寅恪给学生的分数都不高,而且改得非常严厉,甚至有些地方会说,你这个地方没有看过什么书,希望重作④。

结语:回到现代学术史中理解陈寅恪

所以说,陈寅恪代表了 20 世纪二三十年代这个中国学术的重要时期里,一些知识分子的心理状态,就是学术的国际化和学术的民族性始终是在他心里交战的。也就是说,他不仅在思想上在精神上要求"自由之思想,独立之精神",同样在学术上,他也是要"自由之思想,独立之精神"。从学术史的角度来看陈寅恪,他代表了二三十年代中国最顶尖的那批学者做学问的态度和做学问的追求,这一点是值得我们所有愿意做学问的人努力和学习的。

[责任编辑　刘　培]

---

① 陈寅恪《致陈述》:"盖日人当时受西洋东方学影响必然之结果,其所依据之原料、解释,已依时代学术进步发生问题,且日人于此数种语言尚无专门权威者,不过随西人之后稍采中国材料以补之而已。"见《陈寅恪集·书信集》,第 183 页。

② 陈寅恪:《刘复愚遗文中年月及其不祀祖问题》,《金明馆丛稿初编》,第 343－366 页。

③ 对冯友兰《中国哲学史》,很多人以为陈寅恪《审查报告》对冯书的评价相当高,但笔者细读之下总有另一种感觉,他虽然处处在表彰冯书,比如开头两句就是"取材谨严,持论精确",但表彰之余的议论背后,又暗寓另一层深意。首先是解释的系统,冯书自己声明是"就中国历史上各种学问中,将其可以与西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之",其实就有"格义"之嫌,而陈寅恪虽然承认这些学问"非经过解释及排比之程序,绝无哲学史可言",但又背面傅粉地进一步申论:若这样一来,"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,所熏染之学说,以推测古人之意志。由此之故,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"。接下来那一句"其言论愈有条理统系,则去古人学说之真相愈远",真不知是表彰还是批评。其次是文献的运用,冯友兰虽然也相当关注文献年代的考订,但他基本上还是恪守旧说,孔是孔、墨是墨,按照习惯的以书系人、以人设章,把孔、墨、孟、老、惠施与公孙龙、庄子等等分作清晰的章节,但是,陈寅恪《报告》中关于伪材料与真材料的观点,儒家及诸子等经典皆非一时一人作品的看法,以及要用"纵贯之眼光,视为一种学术之丛书或一宗传灯之语录"的方法作考古式的研究,如果严格说来,是否对冯书也是另一种批评呢?再次,在关于下册的《审查报告》中,更有意无意地点出冯书是"取西洋哲学观念,以阐明紫阳之学,宜其成体系而多新解",举了不少例子来指出冯书于佛教、道教及其对于新儒学之影响尚欠研究,"犹有未发之覆"之缺憾,似乎与胡适对冯友兰书的批评,有相通之处。

④ 参看葛兆光:《学术的意味——学习陈寅恪先生在清华大学毕业论文上的评语及批注》,《光明日报》2001 年 4 月 20 日。

道家消长律与佛教缘起法之哲学比较

——以《老子》与《中论》为主的考察

林 建 德

摘 要:道家与佛教皆被视为有智慧的哲学学派或宗教,但两大传统的核心思想之间,到底有什么样的相同与相异之处呢?将《老子》之"道"所呈现的两两消长之律,以及《中论》的"空"所要展现的缘起中道作一对比,可以析探早期道、佛核心义理系统各自的特色。就《中论》而言,万物间皆是因此故彼的因缘和合,就《老子》来说,万物皆在此彼的盈虚消长之中。佛教的因缘理论与道家的消长之道,虽然在表面上可有相似之处,如共同指出无常变化为世间的现象,但细部而论,佛教的此有彼有的因缘法则、因果律,与道家的此有彼无的消长律,实则并不相同。《中论》上承阿含、般若等思想,表达印度佛学中道不二的意旨,使能舍离二边而从苦难中解脱;其所谈的因缘,牵涉到的法义是四圣谛、十二因缘、空、假名、二谛等。但《老子》象征中国哲学的思想传统,与《庄》、《易》等书开展出阴阳、有无等的两仪、两极、两全或两行之道,重视两两关系间的变化、辩证以及和谐、统一等,所论的消长之道,关联或延伸的哲学概念,乃是道、自然、天人、刚柔、动静、阴阳、虚实、有无等。就此而言,中国老学及道家哲学的两两、两仪之道,与印度中观学和佛教思想的不二中道、不二法门,各自成为不同面向的智慧典范,以因应人生的不同课题。

关键词:《老子》;《中论》;道;空性;消长律;缘起法

道家与佛教在东方传统中,常被视为有智慧的思想学派或宗教。其中老子是道家或道教的最高宗师,《老子》(或《道德经》)是道学研究的根本经典,对整个中国哲学与文化的影响,及对西方人所构成的吸引力,鲜少有其他典籍能望其项背[①],老子甚而被誉为"中国哲学之父"[②]。同样,龙树作为印度中观学派之创始人,古来在中国、日本等地,即有"八宗共祖"、"第二佛陀"、"千部论主"之称,其《中论》立基在《阿含经》与《般若经》的思想,深述佛教缘起、中道、性空等哲理,不仅在印度佛学史上独树一帜,在整个印度哲学史中,也有举足轻重的分量。

然而,本文所研究的对象自身——《老子》和《中论》[③],在解读上具有相当程度的多元性、丰富性;若探问老子与龙树原始要义为何,最后不免莫衷一是。《老子》与《中论》作为道家与中观学派的开宗之作,为后世多所继承,而产生深远的影响;但在此长远的传承史中,也常因不同之诠释而有创新的发展。此多重、繁复的诠解可能,除了思想本身的深邃外,前者格言警句的表述方式,及后者以偈颂

作者简介:林建德,慈济大学宗教与人文研究所副教授(台湾花莲)。

① 如陈鼓应表示,早在一千三百多年前,唐代高僧玄奘及道士成玄英等将《老子》译为梵文,即使是今日,《老子》大概也是除《圣经》外,西方社会迻译最多、流传最广的东方典籍,多少已成为一种普世性的智慧。参见陈鼓应:《老子今注今译》,北京:商务印书馆,2003 年,第 1 页。

② 参见陈鼓应:《老子今注今译》,第 6 页。陈鼓应认为老子创立中国历史上第一个哲学系统,其所运用的许多概念、范畴,后来都成为中国哲学史上的主要概念、范畴(如"道"、"有无"、"阴阳"、"动静"、"刚柔"、"天人"等),参见陈鼓应:《易传与道家思想》,台北:台湾商务印书馆,1995 年,第 ii 页。

③ 本文所引《老子》文本主要参考陈鼓应《老子今注今译》,该书乃以王弼通行本为底本,并参照帛书及郭店本而有所修订;《中论》则以鸠摩罗什之汉译为主(收入《大正藏》第 30 册)。

的方式呈现(而无长行之解释),使得文句解读时常有隐晦之感。如此,本文对二书的解读及两者间的比较,也只是其中"一种"观点而非"唯一"观点,而且着重于文本诠释与哲学比较,而非文献、历史的细究考证。

总之,本文试着借由《老子》和《中论》二书来探讨、比较道佛思想的异同,而此可说是以《老子》之"道"与《中论》之"空"为中心所开展的比较。其中阴阳等两两消长律为理解《老子》暨道家"道"一个重要的侧面①,而佛教的"空"所要展现的不外是缘起中道、舍离两边之哲理。因此,本文可说以"道"所呈现的对待消长,以及"空"所揭示的因缘生灭作一对比,回到道家与佛教的思想基点,探知早期道、佛核心义理系统各自的特色。

一、道家《老子》阴阳消长律之特色

《老子》向上追溯最初诠释之分歧,从先秦战国时代开始,庄子和韩非两位思想家所理解的《老子》就截然分流了;前者偏于修身、玄理的继承,而后者却重于治术的发挥。在《老子》思想中,确实存在这两个面向,使得后代有着不同的诠解②,形成后代所谓"老子义理诠释的困境"③。换言之,历来对《老子》之诠释,其分歧和冲突不在话下。虽然多数人会认为"自然"、"无为",是老子"道"的核心观点④,但本文认为两两对演之思维运作,或者以两两来论述天道变化与人事辩证,乃是老子的主干思想(之一),也是理解老子"道"的重要契入点。

进言之,诸多老学研究者已不约而同地指出,《老子》有丰富的两两相对之概念,以及突出的辩证性思想,显示《老子》善于从对立面的相互关系,来思考和提出问题⑤,而成为中国哲学典籍除《易传》外,分外引人注意的一大特点⑥。甚至,在《易传》中丰富的两两辩证思维,亦与老子思想密切相关⑦。可以说,《周易》古经卦爻辞所蕴含的"重变"的哲理,产生重要的启迪作用,影响了老子暨其后的道家各派,而开展出中国古代的辩证思维的体系,成为标志道家思想的重要特征,之后并为《易传》所直接继承⑧。既然两两对演、正反思辨的思维与观点,乃是老子的核心思想(之一),由此着眼来深究其哲

---

① 此处"消长律"之一词,乃依严灵峰所说:"由于宇宙和万物之循环运动和变化,老子又发现了'消息盈虚'的原理,今试名之为'消长律'。"参见严灵峰:《老子研读须知》,台北:正中书局,1996 年,第 238 页。

② 如王博说:"老子的哲学体系主要包含两部分内容:一部分是道论,由他对道及道物关系的认识所构成;一部分则是治国及治身思想。后者从前者引申出来,或者说是建立在前者的基础上的。"参见王博:《老子思想的史官特色》,台北:文津出版社,1993 年,第 247 页。

③ "老子义理诠释的困境"一语出于袁保新,这些困境大致有以下数点:1.《老子》之年代久远,而有着不同的版本材料;2.《老子》文简意深的经体形式,其核心概念不易掌握;3.诸多思想家及注释家解读的出入。详参袁保新:《老子哲学之诠释与重建》,台北:文津出版社,1991 年,第 5 – 10 页。不过,也正因为"困境",才有所谓的"重建"。

④ 如刘笑敢认为"自然"为老子思想的中心价值,而"无为"是老子思想的原则性方法。参见刘笑敢:《老子:年代新考与思想新诠》,台北:东大图书公司,1997 年,第 68 – 148 页。

⑤ 此如陈鼓应、白奚所作之说明:"老子不仅突出事物的对反关系,而且更为留意事物在对反关系中的相互依存,并由之推展出他那著名的相反相成的哲理。……这一观念却贯穿于《老子》全书,这是谁也无法否认的。"参见陈鼓应、白奚:《老子评传》,台北:文史哲出版社,2002 年,第 164 页。

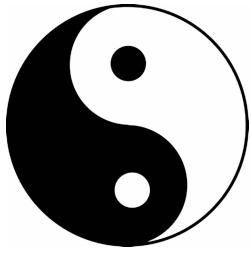
⑥ 如同刘笑敢所认为的,除《老子》外,另一个中国古代辩证系统为《周易》的传统,但《周易》并非一人之作,而唯有在战国中期的《易传》里,才可以看出成熟的辩证思想。因此《老子》可以说是中国最早提出系统性辩证思想的论著。至于《孙子兵法》虽有丰富的辩证思想,但广度深度并没有超出《老子》。参见刘笑敢:《老子:年代新考与思想新诠》,第 149 页。

⑦ 如陈鼓应说:"《周易》中作为占筮之辞的经文跃升为含有丰富抽象哲学思维的传文,其实也就是《周易》由筮书而哲学化的过程,而老子思想则在《易经》与《易传》的发展环节中居于承先启后的重要地位。进一步言之,若将《周易》经、传与道家著作一并联系考察,其间《易经》——《老子》(道家)——《易传》的发展脉络历历可循,尤其可见《易传》之辩证思维、自然观与宇宙论主要渊源于道家。"参见陈鼓应:《道家易学建构》,台北:台湾商务印书馆,2003 年,第 82 页。

⑧ 以上观点乃参考陈鼓应:《道家易学建构》,2003 年,第 87 – 88 页。成中英也有相近的观点:"从一个比较的观点,吾人可以说,《老子》是就《易经》的变化哲学作了深入的、重点的,以及更为直接的发挥。……姑不论《老子》与《易传》成书中的先后问题,两者是可以相互发明、相互补充的。事实上,两者均可视为对《周易古经》的变化思想(哲学)从不同的立场所作的解释与发挥。"参见成中英:《中国哲学范畴问题初探》,《中国哲学范畴集》,北京:人民出版社,1985 年,第 63 页。换言之,《易经》下分为老庄与《易传》两个诠解系统。不过,陈鼓应认为应是同一个系统,即从《周易》古经——《老子》——《易》的传承,而为一贯串的系统,即《易经》原是卜卦为主的符号象征系统,其中哲学深邃的意蕴,由于老庄与《易传》而丰富化了。参见陈鼓应:《道家易学建构》,第 1 – 80 页。

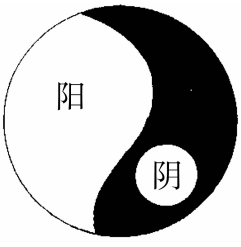
学体系，乃是值得发展的路数。

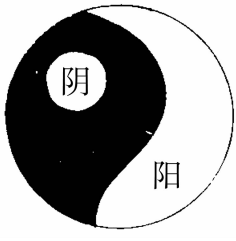
换言之，《老子》书中有丰富的对反语词[①]，开展出两两对反的思维方式[②]，此一思维方式，被认为是探究《老子》哲学的一大关键，甚至也决定了《老子》基本的思想内容[③]。例如，刘笑敢在谈论《老子》的辩证法时，即指出《老子》善于就对立面之关联性来思索问题，认为《老子》辩证法之丰富与深刻，首先即表现为繁密的成对概念，他也对《老子》里的相对性概念作出了不同的分类[④]。《老子》中两两成对的语句，诸如"有无相生"、"负阴抱阳"等命题，说明二元对立间的消长、辩证、和谐与统一；其中阴阳的概念，更成为后世说明世间两两关系的典型代表。例如底下常见的太极图，说明阴阳是一个整体的不同显示，而且彼此间相互不离、相互摄含，显示了相反相成的关系：



此太极图的阴阳或有无的两两，图以黑白互抱表示而呈螺旋形，而黑白的多寡，表示着有无两极或阴阳两仪的消长，显示出此消彼长或彼消此长的现象。而且，图中黑的半面包含有白色的部分，反之白的那面也存在黑的小圈，说明任何一端，皆潜藏着其相反的因素在其中，而与对立面融合在一起；但也因为潜藏其对立面的因素，两者间的相互消长、相互转化，才成为可能。虽然这两两间循环变动不息，但终究会保持制衡、统一的状态。由此，不但说明世间万物的形成、变化，乃由两两相待而成，而且也说明万物皆在此对立统一中运作着。

如果借由阴阳的概念来描绘此两两变动关系，可如严灵峰在《老子研读须知》一书中所示[⑤]：





道家或道教等的太极图，在两两平衡的状态时，黑白两边是分居一半的，但在上面左图中，虽然其总面积并无改变，但我们可以看出"阳"的部分是多于"阴"，显示阳多阴少、阳盛阴衰的状态；相对地，右图则是阴多阳少或阴盛阳衰的局面。因此，《老子》"负阴抱阳"等相反相成的观点，除了说明一切皆在对立统一之中，同时也说明阴阳、有无是此消彼长的变化关系。如此的消长与变化，也与《老子》"物壮则老"、"周行而不殆"、"反者道之动"等命题中所蕴含的转化、变动思想相关。

如此的消长、变化而至平衡的关系，非只是抽象的形上理论，而是关乎人世间存在现象的描绘，也指出自然界变化的道理。如在一定地球表面的面积中，当陆地的部分增多、增大，海洋的区块相对的则减少，反之亦然。关于此一关系，严灵峰即以下图表示[⑥]：

---

① 如陈鼓应指出《老子》两两对反的概念高达八十五对以上之多，参见陈鼓应：《先秦道家易学发微》，《道家易学建构》，第2页。此外，也有学者归纳出九十六对，参见马德邻：《老子形上思想研究》，上海：学林出版社，2003年，第167页。

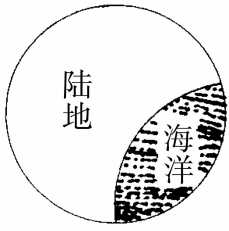
② 如陈鼓应、白奚所说："对立及循环的思想最早也是由老子系统表述的。在老子看来，一切事物都处在两两相对的关系之中，对反的概念、范畴及命题遍见于《老子》全书。老子这种独特的富于哲理的思维方式，可以称之为对反的思维方式。"（《老子评传》，第164页）

③ 参见刘福增：《老子的"对反"和"只推一步"的思想模式》，《老子哲学新论》，台北：东大图书公司，1999年，第25页；林建德：《〈老子〉的对反语词析探其思维理路》，《东吴哲学学报》2009年第19期。

④ 如彼此、正反、阴阳、雄雌等为一般之对立概念；强弱、刚强柔弱、至坚至柔、强柔等属刚柔范畴之一类；美恶、善不善、荣辱、善妖、贵贱、福祸等属价值判断的对立概念；与人事相关的对反概念有难易、实虚、进退、主客、损益、得亡、巧拙等；关于时间、空间和物理特性的有前后、左右、长短、上下、轻重、大细、音声、白黑、明昧等等。总之，成对的概念涉及了形上学、宇宙自然、价值判断、处事原则等多面向，藉此可知《老子》辩证法的运用极为广泛、圆熟。以上参见刘笑敢：《老子：年代新考与思想新诠》，第149－152页。

⑤ 严灵峰：《老子研读须知》，第348页。

⑥ 严灵峰：《老子研读须知》，第348页。





可知两两相待相成的一个整体，有着互为消长的关系。如果换作《老子》"当其无有器之用"的例子来说，当杯子的水变少，杯子里的空间就变大，反之亦然。如此的消长关系，可以说是某种"此有彼无"或者"有长无消"的关系。可知《老子》谈两两之间的变动关系，可说是就自然的观察所作的描述，而如此的变动不定，若就人生的进退、福祸等价值面向而言，即可说是一种两两关系的辩证。《老子》思想的要义之一，可说在于洞悉其中的变动与辩证，而保持不执著、不黏滞的态度[①]。

《老子》消长变化、辗转辩证的思想，到后代发展益发明显，而成为《老》、《庄》、《列》、《易》等的共同特色。如《庄子·秋水》说："消息盈虚。"《庄子·则阳》说："时有终始，世有变化。"《列子·天瑞》说："死之与生，一往一反；故死于是者，安知不生于彼？"[②]以及《易传》说："日中则昃，月盈则亏；天地盈虚，与时消息。"在在显示出世间相对两两间消长、变化的思想，可说这种思想在《庄子》、《列子》以及《易传》等中，有进一步的发展，皆标示出万物乃在"损于彼、盈于此"或者"成于此、亏于彼"的此成彼亏、此盈彼损间，往来循环不断地运行着[③]。而在此彼的消长过程中，阴阳概念更是其中着眼之处，虽然对于阴阳思想，《老子》仅说"万物负阴抱阳，冲气以为和"，但此在后代中国思想却有着长足之发展[④]，中国哲学的宇宙观、人生观等，亦不外是在阴阳消长的理论下所作的应用与发挥。

总之，虽然《老子》的"道"超出一切的概念，而不落入言筌，但对于世间两两关系的洞悉明察，可说是理解《老子》暨道家"道"重要的面向，即《老子》不可言说的"道"应可从各种两两对演的关系中去默契神会[⑤]。而如此两两间的对立转化、若有似无，或可借《老子》所谓的"惚恍"来理解，显示世间各种二元关系的玄奥深妙。

二、佛教《中论》中道缘起法之特色

《中论》诠解之繁难、歧异，并不亚于《老子》一书，如后代印度中观学分流成自续、应成两派及诸多《中论》诠释书的异解，乃至今日西方中观学诸多不同的诠解进路——虚无主义、绝对主义、观念论、神秘主义、一元论、语言分析、新实用主义等[⑥]，可知其义理的隐晦与深刻。此外，龙树中观学立场

---

① 《老子》之谈"柔弱"、"虚静"、"无为"等，乃在于常保灵活度与柔软性（如"水"一般），以期在消长变动、辩证的二元世间能与时迁移、顺势因应。

② 参见庄万寿：《新译列子读本》，台北：三民出版社，1993年，第62页。

③ 如《列子·天瑞》说："物损于彼者，盈于此；成于此者，亏于彼；损盈成亏，随世随死，往来相接，间不可省。"见庄万寿：《新译列子读本》，第66页。

④ 如《庄子》说："一清一浊，阴阳调和"（《天运》）；"静而与阴同德，动而与阳同波"，"阴阳四时运行，各得其序"（《知北游》）；"阴阳相照相盖相治，四时相代相生相杀，欲恶去就于是桥起，雌雄片合于是庸有。安危相易，祸福相生，缓急相摩，聚散以成。此名实之可纪，精微之可志也"（《则阳》）。《春秋繁露·五行相生》说："天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。"周敦颐《太极图说》："无极而太极。太极动而生阳；动极而静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。"（周敦颐撰，陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，2010年，第3－4页）

⑤ 参见林建德：《〈老子〉语言观之哲学新解——以"善言"为中心的探讨》，《东吴哲学学报》2010年第21期。

⑥ 可参考林镇国：《中观学的洋格义》，收于《空性与现代性》，台北：立绪文化事业公司，1999年，第181－210页。另外，稻田龟男也介绍并探讨绝对主义、一元论、虚无主义、神秘主义、否定主义（negativism）、相对主义、逻辑辩证等中观学理解进路，参见 Kenneth K. Inada, trans., *Nāgārjuna: a Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Eassay* (Tokyo: The Hokuseido Press, 1970), 9－22.

的定位问题，以及龙树是否可归于大乘佛教的人物，学界也未必有一致的看法①。

虽然在《顺中论》、《般若灯论》等论书中，认为《中论》是依《般若经》所造的②，但近来也有诸多研究，标示出《中论》与阿含或巴利尼柯耶之关系③。面对如此纷纭庞杂的《中论》诠解，本文基本上同意印顺法师所认为的，龙树《中论》乃本着《般若经》的见解，抉发《阿含经》（及部派阿毘达磨论）的真义④，由此可知《阿含经》与《中论》间的紧密关联⑤。换言之，印顺法师认为《中论》所谈的“因缘”、“空”、“假名”、“中道”、“二谛”等，固为一般大乘学者的见解，但皆不离开《阿含经》而独有，《中论》是以《般若经》的性空思想显发、提炼和深化《阿含经》的教法（例如因缘观）⑥，而贯通阿含缘起与般若性空，把佛法的正见树立于缘起性空、缘起中道的磐石⑦。以下即简说《中论》之“缘起”、“中道”、“空”等意涵。

《中论》之所以为“中论”，或者所谓的中观学派，其核心的法义之一即为“中道”⑧。虽然在《中论》里，“中道”一词仅出现一次，但此思维或思想却是其所阐述的重点之一，并关涉到其他的核心法义。如在《中论·观四谛品第二十四》十八颂里说：“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。”由此可知，“缘生”、“空”、“假名”、“中道”这些词语，所要表达的意趣是一致的⑨，意味着因缘所生，所以是无自性空，此缘起性空又是离二边的中道，并借由假名的安立而肯认世间一切。如此，“中”如同“空”，对二边的虚妄性如实以观，而不再落入二边之间；而且“空”和“中”也不可执著为一种立场，仅

---

① 参见 A. K. Warder：《龙树是大乘思想者吗？》，映古月译，《谛观》1984 年第 12 期。Warder 在文中论述《中论》引用诸多初期佛教之经文，质疑龙树是否可归为大乘。此外，研究南传佛教的 Kalupahana 也不认为龙树是大乘行者，他认为龙树继承释迦，只是释迦的伟大注释者（grand commentator），而没有试着对佛陀的教法“接着讲”（improve upon the teachings of the Buddha）。而且，《中论》所引，只有以《迦旃延经》（*Kaccayanagotta－sutta*）作为论述的重点，并没有引用到任何大乘经典，甚至也没有《般若经》，如此已说明龙树非大乘的佛教立场。参见 Kalupahana，D. J.，*Nāgārjuna*，*The Philosophy of the Middle Way*，1986，5－7.

② 参见释印顺：《空之探究》，新竹：正闻出版社，2000 年，第 210 页。

③ 可参考 Abraham Velez de Cea，“Emptiness in the Pali Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy，” *Philosophy East and West* 55/4 (October 2005)：507－528；Luis O. Gomez，“Proto－Madhyamika in the Pali Canon，” *Philosophy East and West* 26/2 (1976)：137－165；David J. Kalupahana，“The Early Buddhist Notion of the Middle Path，” *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980)：73－90. 其中在第一篇的研究里，作者论证龙树所说的“生死即涅槃”、“一切法无自性空”、“性空即缘起”等观点，都不能算是革命性的创见，而是已然存在于阿含、尼柯耶等佛陀原初教法中（第 523 页）。

④ 关于《中论》思想与《阿含经》、《般若经》的关系，印顺法师认为：“《般若经》与龙树论，公认为着重于空义的阐扬，以一切法空为究竟的。在根本大义上，《般若经》与龙树的《中论》等，当然是一致的；但在方法上，我以为：龙树菩萨本着大乘深邃广博的理论，从缘起性空的正见中，掘发《阿含经》的真义。……《中论》是《阿含经》的通论。”（参见释印顺：《空之探究》，第 137 页）不过，相对于印顺法师认为龙树以般若思想抉发《阿含经》真义，R. H. Robinson 表示《中论》是以阿含经术语展示般若经思想（参见 R. H. Robinson：《印度与中国的早期中观派》，郭忠生译，南投：正观出版社，1996 年，第 101－106 页）。虽然看法有所出入，但无论如何两者皆显示龙树《中论》与《阿含经》和《般若经》的密切关系。相关讨论亦可见万金川：《中观思想讲录》，嘉义：香光书乡，1998 年，第 148－154 页。

⑤ 单就《中论》品名来看，如以汉译为例，因缘、来去、六根、五蕴、六界、本际、苦、行、有无、业、因果、四谛、涅槃、邪见等，皆是《阿含经》中反复论述的重要概念，可知《中论》不离《阿含经》为申论的对象。关于《中论》与《阿含经》间的关系，进一步论证可见释印顺：《中观今论》，第 17－25 页；释印顺：《空之探究》，第 209－216 页。

⑥ 若以汉译《中论》而言，《中论》首品即是“观因缘品”，此外也有“观十二因缘品”；另外偈颂间出现“因缘”二字频率亦高，如皈敬颂所云“能说是因缘，善灭诸戏论”，以及《观四谛品》所云“未曾有一法，不从因缘生”，“是故经中说，若见因缘法，则为能见佛，见苦集灭道”等。

⑦ 对于龙树《中论》如何综贯《阿含经》和《般若经》的思想，印顺法师对此着墨甚多，也认为中观学的精义即在于此，其《中观论颂讲记》（新竹：正闻出版社，2000 年）、《中观今论》及《空之探究》等书皆在阐明此点。

⑧ 关于佛教“中道”所牵涉的相关重要概念的阐析，可见蔡耀明：《“不二中道”学说相关导航概念的诠释进路：以佛法解开生命世界的全面实相在思惟的导引为诠释线索》，《台湾大学哲学论评》2006 年第 32 期。关于佛教“中道”的研究，国外学者也有丰富的成果，不少的《中论》英文译述，即直接以“中道”为名，如 D. J. Kalupahana，*Nāgārjuna*，*The Philosophy of the Middle Way*，1986；J. Garfield，*The Fundamental Wisdom of the Middle Way*，1995；B. Bocking，*Nāgārjuna in China：A Translation of the Middle Treatise*，1995. 此外，Murti 以 central 一词来表达“中”的意涵，亦具有一定双关意义，除了表示出佛教中道义外，隐约还透露出“中”作为佛教哲学核心、中心之意涵，见 T. R. V. Murti，*The Central Philosophy of Buddhism：a Study of the Mādhyamika System* (New Delhi：Munshiram Manoharlal Publishers，1955). 至于日本对于佛教“中道”之研究，亦是不计其数，例如早期的宫本正尊于《根本中と空》即对佛教“中”的哲学进行考察。参见宫本正尊：《根本中と空》，东京：第一书房，1943 年，第 365－492 页。

⑨ 关于此偈，已有诸多之梵文原义解析与探讨，中文参考数据可见吴汝钧：《龙树之论空、假、中》，《华冈佛学学报》1984 年第 7 期。

代表一种动态的智能，去照察实相而得超脱。

就此而言，《中论》中道不二的学说，在思维上具有导引作用，使能解开诸法实相而达解脱之目的。而且，《中论》的中道，除了与《般若经》"空"、"假名"等词语密切相关外，亦与《阿含经》之"非我"、"无常"、"生灭"、"缘起"等环环相扣，而可作连贯。如回到《中论》所唯一引述的《迦旃延经》，其即说明了如实正观世间的因缘和合、空无自性，将可生起不落于有无二边的中道见[①]。此论理的过程可如下所示：

$$\text{诸法因缘生}\rightarrow\text{空无自性、空不可得}\begin{cases}\text{不生有见}\\\text{不生无见}\end{cases}\text{正向中道}$$

佛教的中道见乃为对治众生惯有的边见，中道见则是相对于边见而来。因此经典屡屡述及"离于二边，说于中道"，或者"于此二边，心所不随，正向中道"等命题，以超脱相对概念所形成的二边；而《中论》的双遮二边，也是顺此理路脉络而来。再者，《中论》所说的中道，不是否定二边而取中间、肯定中间为实，而是在于舍离一切，展现诸法皆空的意义。例如《中论·本际品第十一》所说，如果最初和最末皆没有的话，最初、最末的中间也不存在，在这之间的先、后、共也不复存[②]；显示《中论》的"中道"不是取中间的意涵，而是借否定二边而超越一切。

此否定二边而超越一切，在《中论》首句之"八不"——"不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去(出)"为更鲜明之例，如在青目的释文中，其解释《中论》的"八不"说："法虽无量，略说八事，则为总破一切法。"[③]即透过"总破一切法"来阐释性空的道理。而所谓的一切法，可以用"八不"的生灭、常断、一异、来去之四组概念来涵括；其中"生灭"(或有无)是关于存在的问题，断常关乎时间，一异关乎空间，而来去是有关运动[④]。因此在佛典里，"中道"的意义，虽有最中间的意义，但也隐含超越之意[⑤]。此时《中论》所谓的"中"，有别于儒家不偏不倚的中庸之道，并非在两个极端间，选定远离极端(extremes)的中间路线，或采温和(moderation)走向[⑥]；如此，《中论》不落二边、超越二边，显示出阿含、般若、中观的解脱性格，乃至后代禅宗也要人从惯性的二元式思维中挣脱，不落于片面中而受到黏缚、局限。

总之，《老子》的"道"重视的是两两间的平衡与和谐，并以守中、守柔为方法，静观两两动态转化的过程，最后达到一定的平衡。而《中论》的"空"则以超越为主，重视的是以双遮二边来舍离一切，以

---

① 全文为："尔时，阿难语阐陀言：我亲从佛闻，教摩诃迦旃延言：世人颠倒依于二边，若有，若无。世人取诸境界，心便计着。迦旃延！若不受.不取.不住.不计于我，此苦生时生.灭时灭。迦旃延！于此不疑.不惑.不由于他而能自知，是名正见，如来所说。所以者何？迦旃延！如实正观世间集者，则不生世间无见，如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道。所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生.老.病.死.忧.悲.恼苦集。所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生.老.病.死.忧.悲.恼苦灭。尊者阿难说是法时，阐陀比丘远尘离垢，得法眼净。"(《大正新修大藏经》第2册，第66页下栏－67页上栏)

② 原文为："若无有始终，中当云何有？是故于此中，先后共亦无。"《杂阿含经》中亦有相近的思想："若知二边者，于中永无着。"(《大正新修大藏经》第2册，第310页中栏)

③ 《大正新修大藏经》第30册，第1页下栏第13－14行。

④ 此参考印顺法师之解读。参见释印顺：《中观今论》，第92页。换言之，就常人之认知而言，存在、时空、运动总摄了世间的一切现象，一切法皆具备此四项。即所谓一切法，必须是存在的，且必定存在于时空之中；而如此的存在是会变化运动的，意味着存在物的运动，必定是在时空中产生。因此，一旦遮破此四法，即相当具代表性的遮破一切，而可宣称一切法皆空无自性。

⑤ "中道"，其梵文为 *madhyam ā－pratipad*，白话而言即是"中间的道路"(middle way or middle path)，其中的"中"(*madhya*)，表示中间的，而后面接最高级的语尾 *ma*，而成为"最为中间的"(*madhyama*)，而这个 *ma* 作为最高级的形式，可能含有高超、超越的意思。关于中具有超越的意思，如吴汝钧说："龙树或中观学的中不是中间，不是于两个极端中取其中之意，而是超越于两个极端之上的意思，所以中有超越的意思。"参见吴汝钧：《印度佛学的现代诠释》，第116页。

⑥ 对此，蔡耀明也作出澄清，认为佛法的中道，不应望文生义说成"折衷或中庸"，而是"其前提根本不接受二边之说在事实站得住脚，也不认为守住二边的共构局面有任何行得通的指望"。参见蔡耀明：《"不二中道"学说相关导航概念的诠释进路：以佛法解开生命世界的全面实相在思惟的导引为诠释线索》，《台湾大学哲学论评》2006年第32期。

扫荡任何的偏执妄见。至于《老子》所谈两两间的动态辩证、平衡及和谐的消长律，以及《中论》双遮二边的中道缘起法，其间哲学观点的主要差异，以下即作进一步比较。

三、道家消长律与佛教缘起法之哲学比较

前面所述《老子》之"道"所表达出的消长律，其间所涉及的理论，应与易学"对待流行"相关，由"对待流行"说明事物此消彼长、此有彼无的消长规律；而《中论》的"空"最初的思想基础，即是《阿含经》的因缘法则，也就是"此有(无)故彼有(无)"的道理[①]。道家消长律与佛教因缘法这两套理论，可说是两种截然不同的学说，如此的差异，究竟是要面对什么样的人生课题，而个别发展出独特的哲学观点，实是耐人寻味，以下即进一步申论之。

(一)"对待流行"与"因缘生灭"不同的理论基础

《老子》之消长律的观点应非凭空而来，而有其一定的线索可寻，其中一个重要的部分，可说是《老子》的"引易入道"。如根据陈鼓应等人的看法，《老子》哲学可追溯到《周易》古经，其两两对演的思维形态，源自于《周易》六十四卦为数甚多之对反卦形，而《老子》引易入道，并在两两对反性的观点上，作出更进一步的创造与发挥，因此《老子》两两的对反概念，才会俯拾皆是。《老子》之后，《易传》的"引道(老)入易"，使得对演式的思维及理论，益发鲜明、完备，如此显示出易老间密不可分、一脉相承的关系[②]。在易学思想中，根据古人的归纳及今人的研究，有"对待"与"流行"两个原则：所谓"对待"，指的是两个对立面的矛盾统一；"流行"则是指生生不息的变化、变易。而整个宇宙运行的过程，即是在两两对待及大化流行中进行着[③]，也因此关于事物的变动现象及对立面间的对反和统一，在《老子》书上也多有描绘。

倘若追溯《中论》的理论基础，即在于《阿含经》(如《迦旃延经》)所说的缘起义——"此有故彼有，此无故彼无"。此意味着任何事物的存在，皆不是独立自存的，而是依此、彼关系而或有或无，也因为是因缘相待而来，所以不存在所谓的实有或实无，即一切有、无皆不可得，因而说"非有亦非无"。关于这样的理路，可以下表示之：

若有若无 → 此有(无)故彼有(无) → 非有亦非无
(世人依于二边) (如实正观世间缘起) (不生有、无见)

因此，对于一切事物的生成，或者所谓的存在与不存在的形上问题，佛教着眼于"缘起"观点之切入视角。其中《中论》所谈之有无，早存在于《阿含经》之中，认为任何的有或无皆是因缘和合、生灭下所成、所坏，而无自性可言。

倘若《老子》"消长律"中所传达的"对待流行"的观点，较具体的说明之一，可以"此消彼长，此有彼无"来掌握，其中"此彼"代表"两两对待"，消长代表"变化流行"，那么如此的消长律，与《中论》背后的"此有(无)故彼有(无)"之因缘法，两者有何异同呢？以下即对此作解析、比较。

(二)"此有彼无"与"此有彼有"的异同

《中论》的"非有非无"或有、无皆空，若依《阿含经》的思想，即是"此有故彼有，此无故彼无"，亦即从因缘条件谈有无；或者说，《中论》"非有亦非无"的空义，立基于"此有(无)故彼有(无)"的缘起义，

---

① 关于"因缘"(nidāna)、"缘起"(pratītyasamutpāda)或"缘生"(pratītyasamutpanna)等概念，在思想史及学界的探讨中，有诸多不同的看法，在此暂不作细部界定。

② 在先秦道、易的相互汇通中，陈鼓应认为有两个重要的阶段，起初是《老子》的引易入道，其后则是《易传》的引道入易，认为老学与易学两者间环环相扣，陈鼓应说："《老子》的引易入道，最重要的莫过于把《易》的萌芽性的辩证思想引入道论而成为其哲学体系建构中的重要的方法论。这是易、老关系密不可分的一环。"并说："在《易传》将原本作为占筮之书的《易经》予以哲学化的过程中，《老子》暨道家各派思想居于枢纽地位。"参见陈鼓应：《道家易学建构》，第1－3、87页。

③ 关于易学对待、流行的观念，及其与老庄思想的关系可见陈鼓应：《道家易学建构》，第3－4页。

此缘起义说明一切的有无，皆取决于此彼之间的关系，由此彼的关系解说了有无。但相对地，在《老子》"有无相生"、"负阴抱阳"等观点下，其所要谈的可能是"此有彼无"、"此消彼长"或"阴消阳长"等道理[①]。如此，佛教的"此有彼有"与道家的"此有彼无"又有何异同呢[②]？由此问题的探索，应可看出《老子》与《中论》基本哲学观点的同异，而成为值得探讨的焦点之一。

不过，以上的提问是否有正确无误的回答，或许有商榷的空间，一者《中论》的缘起理论本身，即有诸多不同的诠解空间[③]，再者《老子》文本确切的意义也不确定。于此情形下，只能着眼于大方向去作分析，并从此分析中分别展示两家义理思想的差异。此外，两者的异同依诠释角度的差异，可能有不同面向的理解。如跷跷板两边的升与降的关系，是否为佛教的因缘或因果关系，还是道家所说的平衡之道？两边的升降，固然可以说是因果关系，亦即一边的升，乃是因为另一边的降，但可能也不只是因果关系，而可以是一种平衡关系。或者如此的因果关系，同时也是一种平衡关系，如在一生态平衡系统里，倘若森林中老虎多了，牛羊就会变少，这之间可能是因果关系，也可以是说明一种自然界的平衡法则。但以上仅是同一现象、不同面向的描述，实际上消长律与因缘法，可说是在描述不同的现象，以不同现象的描绘作出发点（后详），并从这些现象的洞观中，分别发挥其理论并展开实践。

以下即分两点来谈：首先，指出消长律与因缘法两者皆标示出世间万象相互依存、变异不定的相近特点；其次，说明消长律与因缘法主要之差异，如分别以自然或身心现象为其理论不同的起点，以及在自然或身心的此、彼观照中，一者求顺应之道，另一则寻超脱之路。

1. 消长律与因缘法之相似处

在《老子》此消彼长、此有彼无的消长律中，此、彼代表两两对待关系，消长代表运动变化。而《中论》之"非有亦非无"，背后所预设的"此有（无）故彼有（无）"之因缘法，应也与消长律的相依相待、变动不定的两个面向相似。以下分别略述之：

（1）相依相待

世间是相对性的存在，意味着世间有善即会有恶，有好即会有坏，其他如对错、真假、长短、优劣、福祸、利弊等对反关系的存在，皆显示了现象界乃是由种种相对事物所构成。关于这点，应是老子和龙树所共同承认的。

如《老子》言："当其无有室之用。""室"代表某种"有"，而室内必须具备一定的空间，即存在所谓的"无"，如此才能显示房室的功用，而且，非但室内必须存在空间，就连室外也须是"无"（空间）。如此，有无间辗转相成的关系，显示有无两者间的相依相存。其他如"长短相较"、"高下相倾"、"前后相随"等，皆说明两两间的相生相成（arising together）或相互蕴含（mutual entailing）。同样，《中论》以因缘观为其核心思想，重此彼间相待性的阐发，而所重视诸法相互依存的关系，不只是即此而有彼之"即缘而起"（重于前后时因果关系），亦含有"即缘即起"的意涵，如父与子、长与短间的相依相待，而与老子思想有相似之处[④]。

---

① 严格说来，《老子》"有无相生"、"有生于无"等命题，并不能直接导出"此有彼无"、"有消无长"等命题。但有无既作为道的两个面向，如同阴阳的概念一样（如后代《易传·系辞》所说"一阴一阳之谓道"），有无理应可描述世间一切变化的过程和现象，或者说一切变化皆在有无间进行着。如同冯友兰所言："就万物的发生、成长和归宿说，任何事物的存在都是一个过程，一个从无到有又从有到无的过程，这就是有无相生，也就是'有''无'的相互转化，可以说它是从无到有，也可以说从'有'到'无'。每一件事物都是如此。这样的一个'有''无'相生的过程，从无到有又从有到无的过程，叫做'周行'。"冯友兰：《中国哲学史新编》上册，北京：人民出版社，2003 年，第 333 页。

② 《老子》和《中论》分别对"有无"一组概念的观点，参见林建德：《〈老子〉有无观之哲学新解》，《长庚人文社会学报》2008 年第 2 期；林建德：《〈中论〉有无观之哲学诠解》，《玄奘佛学学报》2008 年第 10 期。

③ 关于《中论》"缘起"概念的理解，可参见江岛惠教：《〈中论〉注释书中的"缘起"的语义解释》，陈一标译，《法光学坛》（台北）创刊号，1996 年。

④ 《老子》认为"长短"间乃是相依相成的，龙树也有着相近的看法，但龙树乃是藉由相依相存去指出两边皆空无自性，如梶山雄一说："父与子，长与短，原因与结果等对立的概念，都无本体。倘若是长依短，短依长的话，则长短都不是自立的本体。"参见梶山雄一：《龙树与中后期中观学》，吴汝钧译，台北：文津出版社，2000 年，第 88 页。

进言之,就《老子》而言,世间都是两两相互依存的,无法孤立存在,龙树《中论》里也传达出此一观点,因为在因缘和合下,一切皆相依相待而生,所以龙树在其论证之中,亦认为一切能所相待而有,而且也依能所相待而破①,甚至从龙树诸多字句中,某种程度皆接近于"有无相生"的观点②。不过,《中论》从一切此彼相待的因缘和合之法,推得一切皆无自性空;事物的有无乃是依于因缘,而没有独立实存的有与无,所以进而说非有非无。但《老子》所说的"有无相生",在于强调事物的相反相成、对立统一,而不是在标示空义,而且也借世间两两关系之描绘,要人静观其变,因此两者的差异显而易见。

《中论》"非有亦非无"的缘起性空法则,显示现象界的一切事物,皆是此、彼因缘间相互依存而有,这与《老子》所说的"有无相生",表面上有着一定的相似程度。因此,在现象世间相依相存的描述上,《老子》与《中论》不能说没有共通点,唯同样是面对两两相对、相互依存的世间,两者却采取截然不同的因应态度与方式(详见后文)。

(2)变异不定

道家《老子》此消彼长的消长律,此消长本身即蕴含着变化之意;反过来说,任何的变化现象,也隐含着此彼的消长关系。如一个地方建筑物变多,活动的空间即变少,或者说,本来没有建筑物,所以是无,而之后盖了建筑物,因而是有,以此可说明从无到有的过程,而一旦这个建筑物因毁坏而拆除,又将从有到无,如此无有、有无间辗转不同的过程,即代表一种变化的现象。

至于《中论》谈无自性空,所依据的是"此有(生)故彼有(生),此无(灭)故彼无(灭)"的缘起法则,其中生与灭、有与无的不同,所指也是世间的变异现象,说明一切法,一切诸行之无常③,而如此的变异现象,乃是取决于此、彼间的条件。换言之,当此、彼间条件不同时,将使得事物有生灭、有无的变化,因此,"因缘"一词常与生灭变化合用,而有因缘生灭、缘生缘灭等命题,在此之中不接受任何恒常性、绝对性的存在。

此外,《老子》认为世间一切皆是相对的,因而一切皆在相对的二元中消长转变着,如《老子》说"祸兮福之所倚,福兮祸之所伏",福祸之间的相依转化,显示福祸间并无定性,因为祸可能转为福、福可能转为祸④。甚至可以说,福即是祸,祸即是福,此时福也不是福,而祸也不再是祸,即《老子》"福祸相依"之思想,说明福祸的难测而没有绝对性。若以中观双遮二边的见解来看,此乃显示福祸没有不变的自性存在,则"非福非祸"的命题应可成立,显示福祸间既不同也不异⑤。因此,《老子》对世间福祸难测之看法,似与诸行无常、空无自性的道理相近;或者说,佛教无常变异的道理,也为人世间的福祸下一脚注。

综合上述两点,就《老子》和《中论》而言,世间的相对性及变异性,可视为两者思想共通之处。福祸、得失的难测难料、虚实无定,可说是由于因缘生灭变化所致。不过,进一步探究,《老子》和《中论》两者思想仍旧相当不同。如《老子》指出世间两两相反相成、动态转变,所说的乃是阴阳、有无的消长

---

① 龙树认为相待而生的二边(如垢净、生灭等),一边乃是相待于另一边而有,任何一边其本身不是独立存在的,所以并不具有自性。如此龙树《中论》也以此因缘相待的道理,论证一切法无自性空。如在《中论·观颠倒品第二十三》即认为净与垢两者间是相待而立的,如没有净,就没有垢,也正因为有净,所以才有不净,如此的不净是依待于净而有,所以没有独立自有的不净,反之亦然;因此取着境界的净不净相,生起可意不可意的执著,就是一种颠倒妄想。除净、垢外,《中论》也认为相、可相二法亦相待而立,皆是空无自性,如《中论·观六种品第五》说"相法无有故,可相法亦无,可相法无故,相法亦复无"等,皆是以能所相待而破的例子。

② 如《中论·观有无品第十五》说"有若不成者,无云何可成",或者《观涅盘品》"若使无有有,云何当有无",《观三相品第七》"有为法无故,何得有无为"等,皆说明有若不成、无也不成,有无间相依相待而有。相近的道理,龙树在《十二门论》中还说:"有无一时无,离无有亦无,不离无有有,有则应常无。"(《大正新修大藏经》第30册,第164页中栏)

③ 如《杂阿含经》说:"一切行无常,悉皆生灭法,有生无不尽,唯寂灭为乐。"(《大正新修大藏经》第2册,第244页上栏)

④ 如此的动态转化,与"物极必反"、"乐极生悲"的道理相近,所以《老子》第五十八章说完福祸相依后接续着说:"孰知其极?其无正,正复为奇,善复为妖。"

⑤ 不仅此组福祸之对反概念,所有《老子》的对反概念,在《中论》的论点下,皆可在双定之列,所以非虚非实、非动非静等命题似也是可以成立的;而且不只对反概念,所有的概念皆是假名空性,而必须予以遮除、超越(一如《般若心经》谈无眼耳舌鼻身意、无四谛等)。

之道，无论是阴消阳长或阳消阴长，其仍是一个整体。但在《中论》里，两两对反相依虽是一个特点，但此仅是其中一种面向，除了两两对待外，尚有见、可见、见者及染、可染、染者等近似三轮体空的对待关系[①]，而有别于《老子》。此外，《中论·观十二因缘》所说的此彼关系，其中的相依相存，也不是限于对立两面，而可论述十二个环节间的牵系制约，并要从此过程中截断此环节，不再受种种条件的牵制。如此，《中论》从因缘相待的变化中谈有无，终极的目的是为了舍离对世间的执取，从世间相对的二超越到出世间的不二，而证得涅槃解脱。关于其间差异，进一步论述如下。

2. 消长律与因缘法之不同处

对于《老子》对立统一、转化的消长律，与《中论》缘起性空、中道不二的理论，以上归纳出两个共同点。虽然从“此消彼长”及“此有(无)故彼有(无)”之命题中，皆说明了此彼两者间互动、相待的关系，以及隐含着生灭变化现象之描绘，但两者的理论的起点与着眼处，以及此、彼观照中所欲达成的目的，并不全然一致。如《老子》与《中论》乃分别以自然或身心现象作为不同的出发点，在其间此、彼的观照中，一者着重顺应自然，另一者追求身心烦恼之超脱。以下对此两点申论之。

(1)以自然或身心现象为不同的出发点

《中论》认为生灭有无皆依于因缘条件，也因为是依于此彼的因缘条件，所以没有本质上的生灭、有无存在。此一理论起先在阿含佛典中，乃与五蕴身心现象的描绘相关。但《老子》描写两两二元之此、彼关系，此理论可说是顺应自然运行的观察后所作之开展。换言之，一者可说是由内而外，从身心的观照为起点而开展出缘起、空性思想，由“我空”而至“法空”，另一可说是由外而内，从天道变化推演人事辩证，而有所谓对待消长的理论。

《老子》“道法自然”，或者以天道推演人事，以天占人作为其主要的思想特点之一，说明一切人事间的价值关系，似与天道变化一样，而可从天道自然之变化推演到人事之辩证，此如同从日月的阴晴圆缺，去推演人事间的吉凶祸福一样，进而从中求长生久视之道[②]。可以说，老子以及后代的中国哲学家们，乃借由四时变化、日月星辰、万物盛衰等自然运行的规律，发展其哲学思想[③]。具体来说，如以古人观察月的盈亏圆缺而言，月亮在运行变化的过程中，当亮光的部分多时，亏缺的部分就减少，而当亏缺处逐渐增多，光亮处即减小，如此显示出明亮与黑暗间的此消彼长。当消长到一定程度，以至全亏之时，又将复露光亮，而渐渐地亮光日增而黑暗日减，呈现反向的此消彼长。月亮的盈亏圆缺，是如此周而复始、循环往复地运行着，而人事间的福祸吉凶可说也是如此[④]。因此《老子》思想的旨趣，可说是顺着此一自然运作的过程推演出来的。例如其“有无相生”、“负阴抱阳”等相反对显，如同月之圆缺的两种样态，而“物壮则老”、“物或损之而益，或益之而损”等之对立转化，如同月圆缺之消长变化，以及“周行而不殆”、“反者道之动”、“吾以观复”等思想，如同月圆缺间日复一日，循环不息。因此，可说《老子》思想的出发点是立基于自然界的观察所得，而此一结果也相应于人世间价值之演变，以及人类在历史洪流中兴衰递变的过程。

---

① 事实上，早在《阿含经》即以三束芦苇互相依存才能竖立，来比喻缘起的相待性；《杂阿含经》云：“譬如三芦立于空地，展转相依，而得竖立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依，而得竖立。识缘名色亦复如是，展转相依，而得生长。”(《大正新修大藏经》第 2 册，第 81 页中栏)

② 然而，对自然变化的观察如何(必然)相应于人世间价值的辩证？对此，本文初步认为《老子》“以天占人”可说是一理论预设，犹如孔孟成圣之教以“性善”为预设、中国佛学以“佛性”为预设，康德道德学说亦有其“设准”(postulates)。

③ 古代的哲学家之所以深具原创性，可说从世间自然、人事现象之观察，归纳统整出一套系统性的学说，以建立自己的哲学体系。因此，在《老子》中用了不少与自然世界相关的譬喻，如“当其无，有室之用”，“上善若水”，“飘风不终朝，骤雨不终日”，“天地相合，以降甘露”，“譬道之在天下，犹川谷之于江海”，“天地之间，其犹橐钥乎”，“豫焉若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若容，涣兮若冰之将释”，“含德之厚，比于赤子”等，这似也是《老子》“道法自然”中所涵括的意义。陈鼓应也认为老子的哲学起于对自然的观察：“就哲学系统在思想史上逐步建立的过程来加以考察：哲学的发展往往起于对自然的观察，进而设立一根源性之存在来作为对具象世界的说明，这是哲学体系在草创时期所树立的思维骨干，《老子》一书之哲学重心在此。”参见陈鼓应：《道家易学建构》，第 63 页。

④ 以月亮的运行现象探究老子思想，可见杜而未《老子的月神宗教》(台北：学生书局，1984 年)。此外，王博也认为老子思想和月神崇拜之精神一致，并论述了道和月亮的关系，参见王博：《老子思想的史官特色》，第 152－170 页。

相对于《老子》从外在自然现象的观察,发展其思想理论,《中论》暨《阿含经》的因缘法,乃不离于五蕴身心的观照上所开展出来的,甚至在《般若经》亦复如是,如《心经》开宗明义言:"观自在菩萨行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。"亦即要"度一切苦厄",首先必须"照见五蕴皆空",意即洞悉五蕴身心之实相;而要洞悉身心实相,就必须"行深般若波罗蜜多",即透过甚深智慧的洞观,如实知五蕴而到达解脱的彼岸。可知,《阿含经》、《般若经》与《中论》共同关心生命苦难与生死流转的问题,希冀从苦难的观照中超生脱死,其中具体提出的方法,乃是先从五蕴身心的现象作内观("我空"),也在此关怀面向下,开展出诸多禅观修持的观念和方法,例如"四念住"法门即是其中的代表之一,成为止息烦恼、超越痛苦唯一或共通的道路。

如就《中论》在《观十二因缘品第二十六》所论述的因缘法而言,此法则乃是说明人生死流转与还灭的过程,从无明为始阐述一系列缘此生彼的过程,而借此指出人类烦恼如何而来(流转门),又如何灭除烦恼而至证悟(还灭门),以及中间所经历的意识、身心(名色)及感官经验活动等。如此皆以身心的苦迫现象以及灭苦为主要着眼点,但却不限于此而再由此拓展出去,去说明世间的一切(即"一切法"、"万法"),皆存在于此、彼间的因缘条件中而有所生灭变异,以显发诸法皆空("法空")的道理。

再者,就十二因缘流转与还灭的过程,或者四圣谛知苦、断集与证灭、修道之间,可以提纲挈领把握《中论》所要传达的思想要义。如按照印顺法师对《中论》所作之科判,《中论》全论的组织可由苦、集、灭、道四谛所涵括[①]。倘若如此,《中论》理论背后论述的要点之一,乃重于当下身心苦与苦的止息作为目标。此外,在《中论》的诸品间,也个别显示出对于五蕴身心的观照与洞察。除《观十二因缘品》外,其他如《观六情品第三》、《观五阴品第四》、《观六种(界)品第五》等,乃是从观六处、五蕴、六界来论究身心现象[②],以及在《观苦品第十二》中,说明苦非自、他、共、无因作,而是依缘所生,此等皆说明《中论》是以有情身心的苦迫现象为其立论的起点或出发点。

(2)顺应此彼或超脱此彼之差异

在相对的世间中,一切可说是此和彼的关系,或者,可以借此和彼的关系,说明世间万象的二边或两面,包括前面所述的自然与身心现象。此、彼两者皆是代名词,其实际所指称的对象并不固定。就佛典中,此、彼可表示出一种对待关系,如"此有(生)故彼有(生),此无(灭)故彼无(灭)",其中的生、灭及有、无,所指为世间一切现象的状态。如此的生灭、有无,依《阿含经》和《中论》的说法,皆是此、彼的关系所成,可由此、彼来说明生灭有无的现象。但就《老子》而言,有无等之此彼两者可说是"同出而异名",此时此、彼乃是一个整体,是由一个整体分而为二的对待关系,并由此、彼两个代名词,来泛指一切对反的事物,如阴阳、虚实、男女、前后、大小、高下等等。此、彼之间的关系,可以包含既对立又统一的关系,以及两者间的相反相成,相互转化、消长、制约、交感等,而所谓的"此有彼无"、"有消无长"或"此消彼长"等,即标示出两两间的消长变化。

初步就此、彼的语言使用方式作比较,可以知道两者指涉对象有所区别。《中论》所依的"此有故彼有"的此彼,乃是要论述缘此生彼的因缘关系;而《老子》的此彼,却可作为一切二元对立概念的代名词。而且,不仅此、彼指涉对象不同,此彼中的作用以及所要表达的观念,也迥然有异。如《老子》乃是在此彼消长的自然观照中,求顺应而能保全长生;《中论》却以此彼缘起关系对一切进行解构[③],使能离一切执而迈向超脱。换言之,佛法不只以此、彼的因缘关来解释一切,也用来解构一切,说明

---

① 参见释印顺:《中观论颂讲记》,第45－46页。

② 印顺法师以"四谛"科判《中论》即把《观六情品》、《观五阴品》、《观六种(界)品》列归为"苦谛"之范畴,表示:"六处、五蕴、六界和合,名为有情。"可知有情依身心之苦迫为因而寻求灭苦之道。其中"六界"印顺法师表示:"六界——地、水、火、风、空、识,这是构成有情的质素。"参见释印顺:《中观论颂讲记》,第44、122页。

③ 此处的"解构"一词,未必即是解构主义(Deconstructionism)的解构;若用佛教的术语来说,此"解构"的意涵近于"破",即在空义下进行遮遣。但如此的破,也不能说与西方解构主义全然无可对比之处,相关著作可参考 Wang Youxuan, *Buddhism and Deconstruction: towards a Comparative Semiotics*, 2001. Jin Y. Park, ed. *Buddhisms and Deconstructions*, 2006.

一切皆依此彼因缘条件而来而实无自性；如此解构一切的同时，使人能舍离一切而朝向解脱之路。从中可知因缘法具有解释、解构到解脱的历程。如此，佛教以因缘条件为主的此彼关系，与道家以此彼来指涉二元性之事物，明显有别。

总之，《中论》以五蕴身心的苦迫现象为立论的起点，重于内在此彼间的身心观照，了知一切空无自性，从而在离一切见中寻灭苦解脱之道；而《老子》视天地万物为一有机的整体，从“仰则观象于天，俯则观法于地”掌握自然现象变化的秩序与规律，以求人事的顺应之道，因此可说两者思想理论的出发点，乃是源于不同现象的描绘或解释，而分别形成顺应自然与出世解脱两种不同的性格。所以顺应与超脱，可说是《老子》与《中论》谈消长律与缘起法不同的目的。

（三）因应不同的课题而各自开创其天地

佛教此有彼有之因缘法与道家此有彼无之消长律的差异，乃在于回应不同的人生课题，而各自发展出其思想或理论，因此佛教不说此有彼无，而道家也不谈此有故彼有。也因为关心的课题不同，使得两者在根本上截然有别，而且也各自开展出自己的一条路来。以下进一步说明之。

1. 不同课题之因应

道家之所以不谈“此有故彼有”，而佛教之所以不说“此有故彼无”，或者说，《老子》之所以谈“有无相生”等之对待流行，进而谈此消彼长、此有彼无等，以及《中论》之所以说“非有亦非无”之缘起性空，或立基于“此有（无）故彼有（无）”，其中除了理论本身的差异外，也在于其理论所要面对或处理的问题并不相同。换言之，虽然两者皆以智慧著称，但两者智慧的内容以及智慧所因应的对象明显有别。

关于如此的差异，其中深层的因素错综复杂，可牵涉到文化脉络、地理环境及民族性等相关背景条件，但对于两者所因应课题之认识，却是相当重要的。此课题或可借劳思光所谓的“基源问题”来理解①；意即，老子与龙树所面对的课题明确不同，也因此各自发展出一套思想理论，而一旦掌握《老子》与《中论》所要因应的课题，将有助于了解中国道家及印度佛教，其间哲学观点的出入及其缘由。

《老子》思想背后的理论依据，在于自然现象运行的道理，并从对自然现象的归纳中，发展出人安身立命之道。因此，《老子》天道推演人事的思想可由“观变思常”、“观常思变”两个脉络来理解②，即从天道的变化运行观知其常理，并从常理的掌握作为人心应变、转进的依据。在《老子》首章即有“常道”、“常名”之语，在其他章也说“知常曰明”等，认为一旦掌握自然运行的规律而与时俱变，则将能趋吉避凶③，走向长生久视之道。也因为《老子》指引人走向长生久视之道，所以诸多的警语皆具有一定的启发性，如说“曲则全”、“祸莫大于不知足”、“祸莫大于轻敌”、“大军之后，必有凶年”等，以及“高者抑之，下者举之”、“将欲取之，必先与之”等的进退观点。

如此观点的发挥，或与老子的“史官”身份有一定关系。如早在班固《汉书·艺文志·诸子略》，即依据刘歆《七略》的说法，认为道家流派大致是从史官而来，而史官记载的是成败、存亡、祸福和古

---

① 劳思光的“基源问题研究法”，是其在撰写《新编中国哲学史》中所运用的哲学史撰写方法。劳思光认为“基源问题”，乃是一个哲学家或学派思想理论，对于某一问题的响应；一旦找到了此一问题为何，我们即可以把握其理论的总脉络；可以说，其理论的开展，乃是为了响应此一问题而来。因此基源问题的掌握，有助于找出哲学家理论的开端处。详见劳思光：《新编中国哲学史》（一），台北：三民书局，1993年，第15－17页。

② “观变思常”一词参考自劳思光，劳思光说：“《老子》思想何自起，盖起于观‘变’而思‘常’。”又说：“《老子》之学起于观变思常。万象无常，常者唯道。于是‘道’为《老子》思想的中心。”（劳思光：《新编中国哲学史》一，第238、252页）；但《老子》除了“观变思常”外，还要进一步“观常思变”，即从观照天道变化的常律，进而在人道上有所顺应、应变。在易学中即有“观爻思变，变斯尽矣”（见王弼：《周易略例》，楼宇烈校释：《王弼集校释》，台北：华正书局，2006年，第604页）一词。相近的观点，如魏元珪说：“道家所要捕捉的是永恒的信息、万变中不变的枢纽，在‘有’中观其‘无’，在‘无’中观其‘有’，在‘变’中观其‘常’，在‘常’中观其‘变’，静观一切消长、损益、盈虚、成败、得失、吉凶、悔吝、祸福、休咎的过程。”参见魏元珪：《老子思想体系探索上·序言》，台北：新文丰出版社，1996年，第1－2页。

③ 如《老子》第十六章说：“不知常，妄作凶。”

今的道理，然后从中知其要点和根本，保持清虚自守、谦弱自持的态度，以作为君王南面之术[①]。所以老子可能的史官背景，使其对于历史中人事的演变与价值的转化，有一定的体会，如其说“执古之道，以御今之有；能知古始，是谓道纪”(《老子》第十四章)，即是要人洞悉历史中盛衰、分合、安危等转变的规律，而从中记取经验，以因应现实人生之需要。

但相对地，《中论》所论述的思想，以《阿含经》为基础，可说其是顺着《阿含经》乃至印度文化以来的传统，因此以涅槃解脱为首务，背后深层的关怀仍是苦与苦的止息。即便了知自然世间运作的规律，正观缘起法之法尔如是，其目的也是为了解脱，而不是如《老子》以顺应及趋吉避凶为主要目的。因此《老子》在“观变思常”、“观常思变”后，所提出的“有物混成，先天地生”等宇宙论式的论述，在《中论》里可能会被视为某种无记；甚至《老子》“独立而不改，周行而不殆”的循环往复的世界观，就《中论》等佛教思想而言，可能仅是另一种形式的“乐着生死，流转不息”[②]，即《老子》实际所描述的仍是世间生死流转的现象。如此，皆可看出两者思想间的不共之处；而其间之差异，乃出于两者关心的课题不同[③]。

在初步确立各自响应的课题后，彼此间的殊途即更为明显。因此，虽然《老子》的“周行不殆”、“福祸相依”等，可以符合自然与世间规律的描绘，或有一部分的道理可与佛教缘起法相通，而为《中论》所肯定，但此毕竟不是《中论》所关心的重点。因为了知此阴消阳长、阳消阴长之对待流行，并不能使人从世间中解脱。就《阿含经》与《中论》而言，必定要知道“无明”与“爱染”的“苦之本际”[④]，从无明、贪爱所成的流转序列中冲决罗网，才能截断生死之流，断其根本，灭除烦恼而得解脱[⑤]。因此相对于《老子》从天道推演人道，重视天道、人道的顺应关系，《阿含经》与《中论》思想不以顺应为主，而却要求度脱凡外、横超三界。如此，《中论》重于出世的解脱，即透过此彼关系的论述，来解构世间有无、消长(生灭)定性的执著，既是要解构，其就不是说“此无故彼有”的消长之道。此有故彼无可说是为守住、保全二边，而“此有(无)故彼有(无)”却是为超脱二边，倘若谈此有彼无、此消彼长，《中论》缘起、空性、不二、涅槃等道理即无法透显而出。

总之，《老子》的消长律与《中论》的缘起法，皆表达出事物间相依相待、变异不定的一面，但其间根本意涵仍是不同的。如道家《老子》对待流行的理论，并不说性空，而重在说明世间的两两关系，之所以不说性空，乃因其不求生死轮回之解脱，或者未必承认生死轮回之存在。相对地，佛法谈“此生故彼生”、“此灭故彼灭”，说明一切是因缘生、因缘灭，一切皆在无常生灭变异之流，从而离我、我所之执取而朝向解脱。所以消长律与因缘法虽皆在于描述世间现象，但所描述的未必是相同的现象，而且其作用、目的等也有别，恰好引领人走向不同的方向：一者是求世间的保全长生，另一者却是出世的寂灭无生。而如此因应课题的出入，也使得两者各自开创其天地。

2.各自开创其天地

《老子》认为“万物负阴抱阳”、“有无相生”，显示出一定的二元论性格，天下万物不离两两之关系，而须从其中“观其妙”、“观其徼”，进而能在人世间左右逢源；而佛教的非二元论，从二边中观其空、观其无自性，如《中论》以“八不”来总破一切法，使超脱于苦难的人世间。其中《老子》所指涉的任何二元对反概念及其关系，在《中论》眼界下皆是虚幻的，皆是可严格检视，而达至全盘解构、超越的目的。

---

① 原文为：“道家者流，盖出于史官。历记成败、存亡、祸福、古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”关于《老子》思想与史官之联系，详可参考王博《老子思想的史官特色》一书。

② 此语出自《大宝积经》，见《大正新修大藏经》第11册，第237页中栏。

③ 但就某方面而言，可说是面对相同的课题，而有不同的因应方式。其间相同的课题即是人世间的苦难问题，而以保全长生或涅槃解脱作为不同的因应方式。

④ 《杂阿含经》云：“无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际。”(《大正新修大藏经》第2册，第69页中栏)

⑤ 《杂阿含经》：“不缚者谓三缚。贪欲缚、瞋恚缚、愚痴缚。彼阿罗汉比丘诸漏已尽、已断、已知，断其根本，如截多罗树头更不复生。于未来世成不起法。”(《大正新修大藏经》第2册，第149页中栏)

两者理论虽有相互会通的可能，但也未必要寻求会通，因为其所面对、处理的课题并不相同。例如《老子》不谈此有故彼有，《中论》也不说此有彼无、此消彼长；《老子》不谈此有故彼有，在于因缘法不直接相关于《老子》趋吉避凶、保全长生的路线之一，而《中论》不说此有故彼无，因为洞悉消长律并不能使人达于涅槃无生的境地；也由于保全长生与涅槃无生方向的不同，说明了两者将有着迥然不同的思想。而且两者的理论也难以互相推导：如在两两间的关系中，《老子》所着重的和谐统一、消长变化，并不能推导出《中论》背后的缘起理论，而《中论》之缘起性空也难以精准地阐释出《老子》消长平衡的洞见。

在《老子》与《中论》不同的思想中，未必有孰高孰低的问题；或者，未必能说何者的观点较为正确，毕竟两套智慧展现于不同的范畴。《老子》"道法自然"的立论依据之一，来自于对大自然现象的观察：在大自然运行中，确有日夜、寒暑、动静、风雨、寒热等变化，人世间也确有男女、老少、美丑、高下等之别。若人能在此世间两两中洞悉其间的运作关系，而"与时迁移，应物变化"[①]，将可无入不自得，领受一定的启发及益处。但《中论》承续古印度以来的文化传统，以出世的眼界来看待此人世间，对于一般人所引以为意的吉凶、福祸与好坏、得失等，皆认为幻化不实，甚至质疑世上日夜、寒暑、美丑等对反两面的真实性，从而引领人从二元的思维中走出，不复随着世间波浪的起伏而浮沉流转。因此，可以说两者属于不同领域的智慧类型，各在不同的面向有其胜场，而未必能够对立性地一决高下。相对地，两者应可相辅相成，如出世间解脱的道理，《中论》思想有其深刻的洞见，而于世间待人处世、治国用兵等应对进退的微妙互动，《老子》确有其独到的见解[②]。

总之，就《中论》而言，万物间皆是因此故彼的因缘和合，就《老子》来说，万物皆在此彼的盈虚消长之中。佛教的因缘理论与道家的消长之道，虽然在表面上可有相似之处，如共同指出无常变化为世间的现象，但细部而论，佛教的此有彼有的因缘法则、因果律，与道家的此有彼无的消长律，实则大不相同。《中论》所谈的因缘，牵涉到的法义是四圣谛、十二因缘、空、假名、中道、不二、二谛等；但《老子》谈消长之道，其关联的概念，乃是道、自然、天人、刚柔、动静、阴阳、虚实、有无等。可知两者在处理人生的不同课题，而发展出不同的理论体系，并分别走向不同的路；而且，此两者的观念与方法，也各自运用到不同的领域中。如《中论》思想关涉到佛教解脱道的禅观修证，乃至可进阶开展到利他化世的菩提道，具有宗教面向的解脱与度化等功用，而《中论》之后所发展的中观哲学，也具有相当的理论深度。相对地，《老子》的保全长生之道，深刻地影响着中国人的思想与文化，除修身之外，还包含南面治国之术、中医、拳艺、军事、经济等层面，已然成为中国文化不可或缺的一部分。

四、结　论

《老子》之"道"展示事物有两种属性或两个面向，如要人从有、无两者观其妙、徼，以掌握"道"之深意；而《中论》观一切的有、无皆空无自性，最后至于非有非无、断有断无的绝待境界。因此，以有、无之对反概念，综合对比消长律和缘起法，《老子》可由下表示：

道（不可说）——有无同出异名（同谓之玄）——善谋于一切对反关系
（有无相生）

即道不可说，而可藉由有无两个面向来呈现，此时有无似可代表世间一切对反关系，并从有无乃

① 此语见汉代司马谈《论六家要指》评断道家思想时所说。

② 就中观学派超越性的观点而言，其已然无意于此世间，而对世间无所求、无所重；而可能会认为《老子》所重视的治国、兵法等，仅是世间的来去得失，彷佛孩童般所玩的游戏一般。但相对地，道家《老子》亦告诉人如何在虚实、予夺中以柔克刚、以退为进，使能在世间长久保生乃至立于不败之地。所以，《老子》也可能会认为《中论》等仅以出世解脱为务，而忽略了现实问题，未能具体提出治国处世的策略与技巧。但两者的对立应是可消弭的：不同的价值取向，可能会有不同的抉择，若想悠游于世间，进退得宜、无往不利，则《老子》提供的观点是值得思索的；但如果要超越世间二元对立，不再受其牵绊、束缚，则《中论》的观点无疑更为深刻。

至世间一切两两关系去理解道，因此有无等对反、消长关系成了契入道的重要入手处。相对地，《中论》的模式可如下所示：

空性与涅槃（不可说）——非有亦非无——不二、无分别（超越一切二边）

就《中论》而言，空性与涅槃皆不可说，乃是超越一切二元对反，入于不二、无分别的境地，其中“非有亦非无”即表达出此一观点。

藉由《老子》和《中论》对比，已可看出两者思想的同异，可说此有彼无的消长律与此有故彼有的因缘法，乃各自以对待流行与因缘生灭作为理论基础，虽然两者皆含有相依相待及变异不定的思想成分，但分别是以自然或身心现象的观照，作为理论建构不同的出发点，而且，在自然与身心的此、彼观照中，也存在顺应或超脱之差异。这样的差异，乃在于两者所关心的是不同的课题，一者以保全长生为重，一者以涅槃解脱为主，因而在面对不同的课题中各自开创及发展其思想。关于以上之观点，可整理如下表：

	道家	佛教
核心概念	道	空性
理论基础	对待流行之消长律 《周易》	因缘生灭之缘起法 《阿含经》
理论内容	此消彼长、此有彼无	此有（无）故彼有（无）
相近特点	相依相待、变异不定	
出发点	以自然现象作观照	以身心现象作观照
因应课题	顺应自然变化	超脱身心之苦
终极目的	保全长生	解脱死生

总之，《老子》所发展出的消长律思想，及《中论》背后所牵涉的因缘法理论，其中实质内涵并不相同，可说两者在因应不同的课题时，开展出各自的哲学理论及实践工夫。《老子》象征中国哲学的思想传统，与《庄》、《易》二书合称“三玄”，而开展出阴阳、有无等的两仪、两极、两全或两行之道，重视两两关系间的变化、辩证以及和谐、统一等。而《中论》上承阿含、般若等思想，表达印度佛学中道不二的意旨，使能舍离二边而从苦难中解脱。就此而言，老学及道家哲学的两两、两仪之道，与中观学和佛教思想的不二中道、不二法门，各自成为不同面向的智慧典范。但尽管有诸多差异，两者在思想史上的重要性却是相似的，如《老子》所涵摄的“道”、“有无”、“阴阳”、“天人”等概念，对于中国哲学的发展有重大启发；而《中论》接续并开演阿含及般若诸经的空性思想，使在后代的传承发展中形成大乘中观学派，此皆分别显示出两者在中国及印度哲学史上举足轻重的地位。

[责任编辑 曹 峰 李 梅]

试论老子之“善”

李 晓 英

摘 要:作为一个概念,老子“善”是对利物不争、不分疏万物、超越形名制度等行为及其结果的价值判断。在具有伦理判断的名词“善”或“善者”中,老子明确界定“善”是像水一样利物不争的属性,具体包括治理者对敌对方的果而不强、不分化万物、超越形名等行为,此为老子“善”之首义。形容词“善”之工巧高明的含义表明了治理者利物不争、不与万物对峙、超越形名等行为的对象性特点,使主体获得难以用理性说明的幽玄神秘的境界,此为老子“善”之独特性。工巧高明的行为亦具有伦理价值判断意味,老子“善”的独特性相通于“善”之首义。“善”亦可作副词“善于”讲,修饰治理者利物不争的行为。“善”还可作动词,具有以之为善、推崇看重之意,围绕的仍是治理者不分化万物、利物不争之行为原则。“善”是对道或接近道之利物不争等行为及结果的价值判断,亦是对德之一即玄德的颂赞,体现了老子的价值观。

关键词:老子;善;利物不争;幽玄;无为

在《老子》文本中,“善”出现于 18 个章节,共 52 处[①],涉及五分之一的篇目。“善”如此高频率地出现,让人想到它是理解老子思想的重要途径,但学界几乎无人将“善”作为《老子》文本的重要概念来解释。“善”在《老子》文本中有何意义?老子与先秦其他文献的价值判断之区别在哪里?老子对“善”的直接界定是什么,隐含意义是什么?学界对此没有分析。王志宏曾撰文讨论老子“善”,认为“善”主要修饰动词,作“善于”讲,并认为“学界普遍地从伦理学角度解释老子之善妨害了对老子的认识”[②]。该文价值在于对老子之“善”作了较详细的论述,使人思考“善”在《老子》文本中的重要性,但随之产生的问题尚待解决:除了“善于”之外,老子“善”是否还有更重要、更恰切的解读?老子提出“善”的主旨究竟在于“善”一词的本身,还是善于的对象内容?学界普遍从伦理学的角度解读“善”,怎样妨害了对老子的认识?对这些问题王文则语焉不详。王顺撰文提出,老子“善”是指向道的,具有终极目标的追求[③]。指出善的终极追求是该文的意义所在,但老子“善”与“道”究竟有什么关联呢?每处“善”究竟意指如何?不同的含义有何关联?这些问题没有在王顺文章中解决。因此,对老子“善”论仍有发掘解析的必要。老子之“善”与其他文献之“善”的区别何在?“善”在《老子》文本中能否作为一个哲学概念?“善”究竟有哪些确切的含义?这些含义的关联如何?“善”与“道”、“德”、“自然”、“无为”等概念有什么关系?循着这些思路,笔者试图论述老子“善”的含义。

作者简介:李晓英,商丘师范学院历史系副教授(河南商丘 476000)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“早期道家精神体验与心灵世界之研究”(14BZX118)、河南省哲学社会科学创新项目(2012－CXTD－13)的阶段性成果。

＊本文的写作得到刘笑敢、王中江、曹峰、罗安宪等老师的指点,特此致谢。

① 其中通行本第十五章、第二十章、第三十章、第四十一章、第五十章、第五十八章、第六十五章、第六十六章各 1 处,第五十四章、第七十九章、第八十一章各 2 处,第二章 3 处,第六十二章 3 处,第七十三章 3 处,第六十八章 4 处,第四十九章 5 处,第八章 9 处,第二十七章 11 处。

② 王志宏:《也论老子的善》,《南昌大学学报(人文社会科学版)》2002 年第 1 期。

③ 王顺:《老子之“善”考辨》,《广西社会主义学院学报》2012 年第 4 期。

一、先秦其他文献中“善”的含义

“善”在先秦时期其他文献中比较常见，具有伦理价值判断意味。

首先，作形容词讲时，具有以下含义：第一，伦理层面好的意思。《论语·八佾》：“子谓《韶》尽美矣，又尽善也；谓《武》尽美矣，未尽善也。”第二，由好引申为善良、和善之意。《管子·心术下》：“善气迎人，亲如弟兄；恶气迎人，害于戈兵。”

其次，作动词讲时，具有以下含义。第一，认为好之意。《左传·襄公三十一年》：“其所善者，吾则行之；其所恶者，吾则改之。”第二，动词友好、亲善之意。《左传·隐公六年》：“亲仁善邻，国之宝也。”第五，做好，处理好。《论语·卫灵公》：“工欲善其事，必先利其器。”第三，珍惜，爱惜。《荀子·强国》：“故善日者王，善时者霸。”杨倞注：“善，谓爱惜不怠弃也。”第四，多。《左传·襄公二十八年》：“庆氏之马善惊，士皆释甲束焉。”孔颖达疏：“善惊，谓数惊也。”①

再次，作副词讲时，具有以下含义。第一，善于、擅长的意思，修饰动词。《礼记·学记》：“善歌者使人继其声，善教者使人继其志。”第二，妥当地、好好地。《论语·雍也》：“闵子骞曰：善为我辞焉！如有复我者，则吾必在汶上矣”。

由上可知，“善”作形容词讲时，具有伦理上的好的意思；“善”作动词讲时，具有善待、处理好、珍惜、好（音号）之意；“善”可作副词讲时，有善于、妥善地之意。“善”含义分别具有好、认为好和做得好的意思，能直接或间接地表达主体价值判断和追求，具有伦理价值意味，但这些“善”的内容较为庞杂，具体什么是伦理层面的好，善于做什么，并无明确指陈和专门归类，老子之“善”亦是这种情况吗？

二、“善”在《老子》文本中的含义

“善”在《老子》文本中具有以下含义：

第一，“善”具有伦理层面的好的意思，本为形容词，如第二章的“斯不善已”，第八十一章“辩者不善”；在表达伦理层面的好的意思时，“善”亦可单独作名词，如第二章“（天下）皆知善之为善，斯不善矣”（第一处和第二处“善”），第八章“上善若水”，第二十章“善之与恶，相去若何”，第四十九章“德善”，第五十八章“正复为奇，善复为妖”，第七十九章“安可以为善”；“善”亦可与“者”连用构成名词“善者”，如第三十章“善者果而已矣”，第四十九章“善者，吾善之，不善者，吾亦善之”。

以上材料中，作名词讲的有第二章中的第一处和第二处“善”，第二十章中的“善”，第三十章中的“善者”，第四十九章中的“善者”、“不善者”和“德善”中的“善”，第五十八章的“善”，第七十九章的“善”，第八十一章“善者不辩”中的“善者”。它们或直接界定“善”之内涵，如第八章的“上善若水”，第三十章的“善者果而已”，第四十九章的“德善”，第八十一章的“善者不辩”；或间接表达“善”之内容，如第二十章“善之与恶，相去若何”，第五十八章“正复为奇，善复为妖”。通过下文分析可知，名词“善”（“善者”）和形容词“善”聚焦于利物不争、果而不强、不辩等行为。它们最直接体现了老子的价值观，是“善”可作为《老子》文本概念的重要例证。

第二，“善”具有形容词工巧高明之意，修饰后面的名词。如第二十七章的“善行无辙迹。善言无瑕谪。善数不用筹策。善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解”，第五十四章“善建者不拔，善抱者不脱”，第六十五章“古之善为道者，非以明民，将以愚之”，第六十八章“善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下”②。以上“善”意为工巧高明，修饰后面名词如行、言、闭、关、为道者、为士者、战者、胜敌者、用人者等。通过分析可知这些行为或者人被称为高明的原因在于它们能

① 左丘明传，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠、龚抗云等整理，杨向奎审定：《春秋左传正义》，李学勤主编：《十三经注疏》本，北京：北京大学出版社，2000年，第1241－1242页。

② 学界一般对此类“善”解释为善于和擅长之意，笔者认为不妥，详见下文分析。

超越辙迹制度，为道者高明在于他们能够与民不争、使民不争。

第三，从工巧、高明引申出来，“善”具有幽玄之意，修饰天道和体道者，隐含其幽玄神秘之境界。如第十五章“古之善为士者，微妙玄通，深不可识”，第五十章“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”，第七十三章“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋”。天道之幽玄在于疏而不漏，体道者之幽玄在于不与万物对峙。

第四，“善”可作动词，属于意动用法，以之为善的意思。第四十九章“善者吾善之，不善者吾亦善之”。吾不仅以善者为善（好），同时也以不善者为善，即对人、物不作价值等第的区分。

第五，“善”作动词讲，具有推崇、追求的意思。如第八章“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时”。七处“善”均有动词推崇之意，体现出老子价值观。

第六，“善”作副词讲，具有善于、擅长之意，修饰动词。如第八章：“水善利万物而不争。”第二十七章“是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。”第四十一章：“夫唯道善贷且成。”第六十六章：“江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。”善于、擅长和工巧高明意思近似，但有区别。前者是副词修饰动词，后者是形容词修饰名词。

老子之“善”和先秦其他文献之“善”都有伦理层面的好的意思；亦都有以之为善、看重之意，亦都有善于之意。区别在于二者价值取向不同，老子所认为的好与先秦其他文献所认为的好不同；老子善于的对象与其他文献不同；先秦其他文献“善”不具有工巧高明和幽玄神秘之意。老子“善”价值取向不同于其他文献之“善”。我们在分析这个问题之前，还有个更紧迫的问题需要解决，“善”在《老子》文本中是否是一个哲学概念？

三、老子之“善”是一个可以分析的概念

刘笑敢先生曾对“哲学概念”提出如下标准：第一，具有普遍意义；第二，具有固定的语言形式；第三，具有名词的属性；第四，被用作判断的主词和宾词[①]。刘先生强调，一个概念能否作为判断的主词或宾词，是该概念作为哲学概念来使用的重要标准。由于学界对哲学概念的标准问题还没有专门讨论，我们暂时依据上述四个标准来考察老子的“善”是否具备哲学概念的意义。“善”是单音词，无须强调其固定的语言形式，只须看“善”是否符合另外三个条件即可。

在《老子》文本中，“善”作为名词，可以用作判断的主词和宾词。先看下面的例子：

上善若水。（第八章）

唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。（第二十章）

善者果而已矣。（第三十章，王弼本作“善有果而已”）

善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。（第四十九章）

正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。（第五十八章）

和大怨，必有余怨，安可以为善？是以圣人执左契，而不责于人。（第七十九章）

善者不辩，辩者不善。（第八十一章）

在上面七个章节中，具有伦理层面好之意的材料有第八章、第二十章、第三十章、第四十九章、第五十八章、第七十九章、第八十一章。在第八章、第三十章、第四十九章、第八十一章中，老子对“善”进行了明确界定和直接判断。第八章老子将“善”界定为像水一样利物不争之属性，第三十章将“善者”界定为以道佐人主者对敌对方的“果而已”，第四十九章将“善”界定为不分疏善者和不善者之“德”，第八十一章将“善者”界定为“不辩”。我们只要将“果而已”、“不辩”解释清楚，结合利物不争和不分疏善者与不善者之观点，就能聚焦老子“善”之根本观点，论证“善”可用作价值判断的名词。至于第二十章、第五十八章、第七十九章，老子指出什么是伦理层面的不好，间接论证了何为善的问题。

① 刘笑敢：《庄子哲学及其演变》（修订本），北京：中国人民大学出版社，2010年，第138页。

第八章“上善若水”中,“善”指的是像水一样的利物不争的属性,这种属性接近于“道”。“上善”具有价值判断意味,林希逸认为上善为至善,吴澄认为上善为第一等至极之善[①]。上善“几于道”,老子把作为宇宙本体的道看作“善”的最高原则和基本根源,为“善”寻得形而上的价值基础。

第三十章将“果而已”界定为“善者”。“善者”体现以道佐人主者对敌对方果而不强、不骄、不恃的行事方法。王弼注:“果,犹济也。言善用师者,趣以济难而已矣,不以兵力取强于天下也。”[②]体现了以道佐人主者不穷追敌对方的治理原则。

第四十九章“德善”中的“善”作为判断的宾语,是对吾之“德”价值评定。老子将“吾”善待善者、亦善待不善者这种“德”定为“善”,“善”指的是圣人不分疏万物民众之德。结合第六十二章“人之不善,何弃之有”,第二十七章“是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物”理解,被判定为善的“德”即是以“不善”为善,不弃“不善”之德。老子认为对万物不加分疏的德性才具备伦理层面的好。

第八十一章将“善者”界定为“不辩”。“辩”有三层含义:首先“辩”具有言之意,河上公注:“辩者,谓巧言也。不善者,舌致患也。……辩口多言,亡其身。”[③]李荣认为:“大辩若讷,无劳词费,善者不辩也。偏词过当,多言数穷,辩者不善也。”陈景元注:“善于心者贵能行,不辩者本其素朴。辩于口者贵能说,不善者滞于是非。”“辩”,字面含义为巧辩、辩争;其次,“辩”具有分疏分别的意思,如成玄英疏:“辩,别也。善体至道之人,指马天地,故无可分别也。儒墨是非,坚执分别者,良由未证善道故也。”[④]再次,“辩”具有依形名而治之意,严遵注:“不善之人,分道别德,散朴浇醇,变化文辞,依义托仁……辩也。……(圣人)去辩去知,去文去言。……辞巧让福,归于无名,为而不恃,与道俱行。”[⑤]“辩”牵涉到春秋时期的名实论争。老子既与孔子的正名对立,也反对邓析在辩说上的名言是非[⑥]。名辩造成僵化的社会秩序,导致君民、民众之间的失信相争,老子提出超越形名制度。此即“善者不辩”。

以上四章老子直接对“善”进行价值界定和明确判断,认为伦理层面的善指的是具备像水一样利物不争的属性,具体表现为圣人对万物民众的不加分疏,“果而已”地对待敌对方及超越形名。善“几于道”,道是老子“善”的最高准则和基本根源,是老子“善”的形而上的价值基础。这是老子“善”可以用判断的主词和宾词的最直接最充分的证据。

在以上章节中,老子还明确指出何为“恶”、“妖”等不善的问题,对“善”进行反向论证。

第二十章:“善之与恶,相去若何?人之所畏,不可不畏。”有学者认为本章善恶相去无几[⑦],息斋和释德清持相反观点[⑧],认为善恶不同。笔者认为本章善与“人之所畏”之“畏”相关,“人之所畏”之“畏”即治理者的不施政令,与“希言自然”、“善者不辩”、“其政闷闷”相通。

第五十八章王弼注:“正复为奇,善复为妖”为“以正治国,则便复以奇用兵矣。……立善以和万物,则便复有妖之患也。”[⑨]王弼认为“其政察察”是世俗认为的“善”,但这种善却产生了“其民缺缺”即民众相争的后果。可谓正变为奇,善变为妖。老子之“善”是伴随“其政闷闷”产生的“其民淳淳”,是治理者的不施政令所带来的民众无争。

---

① 林希逸:《老子鬳斋口义》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第10页;吴澄注,黄曙光点校:《道德真经吴澄注》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第10页。另外,蒋锡昌认为“上善”有“圣人”的意思,参见蒋锡昌:《老子校诂》,成都:成都古籍出版社,1988年,第45页。

② 楼宇烈:《老子道德经注》,北京:中华书局,2011年,第80页。

③ 王卡:《老子道德经河上公章句》,北京:中华书局,1993年,第307页。

④ 蒙文通:《道书辑校十种》,成都:巴蜀书社,2001年,第666、875、534页。

⑤ 王德有:《老子指归译注》,北京:商务印书馆,2004年,第359－361页。

⑥ 汪奠基:《老子朴素辩证的逻辑思想——无名论》,武汉:湖北人民出版社,1958年,第20页。

⑦ 王卡:《老子道德经河上公章句》,第79页;楼宇烈:《老子道德经注》,第52页;蒋锡昌:《老子校诂》,第124页。

⑧ 焦竑撰,黄曙光点校:《老子翼》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第51－52页;释德清撰,黄曙光点校:《道德经解》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第61－62页。

⑨ 楼宇烈:《老子道德经注》,第156页。

第七十九章:“和大怨,必有余怨,安可以为善?”指出结怨为不善,论证“善”是不结怨,而非产生大怨后再去和解。无怨之主体包括君民,也指民众。“不善”是君民之间和民众之间的相争。

第二章明确指出“不善”是“(天下)皆知善之为善”。对此有三种解释,除了美与恶、善与不善的对立和共生关系外,还有另外一层含义,大家皆以一种善的形式为善,这种风气恰恰是不善[①]。本章“不善”指的是天下民众趋名奔利,“善”隐含的则是民众不争和世风淳朴。

以上间接论证了何为“善”(伦理层面的好的)问题。“善”是天下民众不争;“善”是“人之所畏”之畏;“善”是“其政闷闷”带来的“其民淳淳”;“善”是君民和民众之间无怨无争。这四章“善”仍指向君民不争和民众不争。上述章节也谈到了避免“善”转化为“恶”的方法,第二章:“是以圣人处无为之事,行不言之教。”第二十章:“人之所畏,不可不畏。”第五十八章:“是以圣人方而不割,廉而不刿,直而不肆,光而不耀。”圣人的无为不言、恰切有分寸的行为和人之所畏之畏是这三章“善”所讨论的内容。

第二十七章、第四十九章、第六十二章、第七十九章中“善人”(“善者”)的含义,详见下文解析。

通过以上分析可知,虽然老子之“善”和其他文献“善”都具有价值判断意义,但价值取向不同。老子伦理层面的好指的是接近于道的、像水一样的利物不争的特性,具体表现为“不辩”(不施政令),圣人对万物的不加分疏,治理者对敌对方“果而已”,含有以下内容:人之所畏之畏、治理者为政闷闷和其民淳淳。接近于道、像水一样利物不争的属性不仅使老子“善”具有普遍性,而且具有独特性。因此,“善”可用作判断的主词和宾词,直接体现老子的价值观。

“善”符合刘笑敢先生所提出的有关哲学概念的标准。我们可以尝试将“善”视为《老子》文本的概念进行论证。“善”“几于道”,“善”在老子价值谱系中占据非常重要的地位。

“善”在《老子》文本中作名词的例子少,是否还能找到一些旁证呢?我们可以借助形容词“善”之工巧高明、动词“善”之以之为善和推崇及副词“善”之善于的义项来丰富名词“善”。通过下文分析可知,这些作为形容词、动词和副词的“善”与名词“善”的内涵一致,都聚焦于利物不争、对万物不予分疏、超越形名等行为。它们为名词“善”增添了丰富内容,深化了价值意味。利物不争、不分疏万物、超越形名等行为不仅在伦理层面是好的,亦具有工巧高明的特征,体现了主体神秘幽玄之意味。作为难以企及的境界,“善”获得了老子的多重颂赞和长久追求。

四、老子“善”的丰富意涵

学者将《老子》文本中不少“善”解释为副词善于、擅长,修饰动词如言、行、战、应、谋、为等等[②]。这种解释不能说不对,但不够精准。究竟哪些“善”具有善于的意思,那些不能作善于讲的“善”具有什么含义。这些问题都需要仔细分析。

《老子》中作“善于”讲的有第八章:“水善利万物而不争。”[③]第二十七章:“圣人常善救人,故无弃人。常善救物,故无弃物。”第四十一章:“夫唯道善贷且成。”道对万物善贷且成的表现即生而不有和为而不恃。第六十六章“江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。……以其不争,故天下莫能与之争。”老子善于的对象指向对万物的利而不争。先秦文献中“善”作“善于”、“擅长”解释的

① 刘笑敢:《老子古今:五种对勘与析评引论》上卷,北京:中国社会科学出版社,2006年,第140页。

② 这种解释在学界较为普遍。如陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局,2009年,第118、169－171、301、310页。许抗生:《帛书老子注译与研究》,杭州:浙江人民出版社,1982年,第57－58、84－85、98、117－118页。还有本文开头提及的王志宏和王顺的文章。

③ 蒋锡昌释此善为“好”(音“号”)之意,似乎不妥。蒋锡昌:《老子校诂》,第45页。蒋氏把“利万物而不争”看作一个整体的名词结构,当作宾语,这是出于现代汉语的语法分析,古代并未见此语法现象。而且《老子》其他篇章中也没有类似的用法。

很多,但这些“善”后面所跟的动词皆为一般性动词,泛指各种行为,并不特指某一方面的行为[①]。这与老子将利物不争视为善于之对象不同。

在《老子》文本中误作善于讲的材料中,“善”可作形容词,具有工巧高明之意和幽玄神秘的含义;同时也可作动词讲,具有追求、推崇的意思,现详细解之。

1.“善”具有工巧、高明之意

善行无辙迹。善言无瑕谪。善数不用筹策。善闭无关楗而不可开。善结无绳约而不可解。(第二十七章)

“善行”、“善言”、“善数”、“善闭”、“善结”之善为形容词,意为工巧、高明[②]。河上公将第二十七章题目定为“巧用”,突出善的高超巧妙之意[③]。老子最早赋予“善”工巧、高明的含义,这种用法亦出现在《淮南子·说林》和《论衡·逢遇》中。筹策、关楗、绳约作为工具的象征,在铺出规则的同时,也带来各种局限约束。老子强调超越形名,对此进行无的处理。不可开,不可解和无瑕谪是超越形名的好的效果,它们证明了超越形名的工巧高明。李贽的解释更具体:“自谓有法可以救人,是弃人也。圣人无救,是以善救。”[④]

善者果而已,不敢以取强。果而勿矜,果而勿伐,果而勿骄,果而不得已,果而勿强。(第三十章)

除王弼注“善有果而已”,其他版本都是“善者果而已”。王弼注“言善用师者,趣以济难而已矣,不以兵力取强于天下也。”[⑤]高明的用兵者用兵是济难,并不逞强恃能,其分寸仍属于利物不争的范围。这里“物”之范围扩大到敌对方,是以道佐人主者对敌对方的不争。其济难之行为比穷追敌寇的行为显得高明,因此亦具有伦理价值判断意味。

善建者不拔,善抱者不脱,子孙以祭祀不辍。(第五十四章)

朱谦之将“善建者不拔”释为“建之无形也”[⑥]。如何建之无形呢?严遵注:“故,以己知立,则知夺之;以己巧立,则巧伐之;以己力主,则力威之;唯无所为,莫能败之。……是以,圣人去力、去巧、去知、去贤;建道抱德,摄精畜神,……传嗣子孙。”[⑦]去力、去巧、去知、去贤即是建之无形的关键,是超越形名的关键。

古之善为道者,非以明民,将以愚之。民之难治,以其智多。故以智治国,国之贼,不以智治国,国之福。(第六十五章)

“善为道者”即高明的为道者。河上公注:“说古之善以道治身及治国者,不以道教民明智巧诈也,将以道德教民,使质朴不诈伪。”[⑧]王弼注:“民之难治,以其多智也。……而以智术动民,邪心既动,复以巧术防民之伪,民知其术,(随防)而避之。思惟密巧,奸伪益滋,故曰‘以智治国,国之贼’也。”[⑨]愚在于“其政闷闷”产生的“其民淳淳”,在于与民无争而来的使民无争。

善为士者不武,善战者不怒,善胜敌者不与,善用人者为之下。是谓不争之德,是谓用人之力,是谓配天,古之极也。(第六十八章)

---

① 《礼记·学记》:“善歌者使人继其声,善教者使人继其志。”《孙子·军争》:“善用兵者,避其锐气,击其惰归。”《论语·公冶长》:“晏平仲善与人交,久而敬之。”《孟子·离娄上》:“吾闻西伯善养老者。”《荀子·仲尼》:“故善用之,则百里之国足以独立矣;不善用之,则楚六千里而为仇人役。”《庄子·天下》:“(惠施)散于万物而不厌,卒以善辩为名。”

② 徐中舒:《汉语大字典》第二卷,成都:四川辞书出版社,2010年,第660页。

③ 王卡:《老子道德经河上公章句》,第108页。

④ 魏源:《老子本义》,北京:中华书局,1955年,第29页。

⑤ 楼宇烈:《老子道德经注》,第80页。

⑥ 朱谦之:《老子校释》,北京:中华书局,1984年,第215页。

⑦ 王德有:《老子指归译注》,第151页。

⑧ 王卡:《老子道德经河上公章句》,第254页。

⑨ 楼宇烈:《老子道德经注》,第173页。

善为士者、善战者等被称为高明在于不争之德，具体表现是不武、不怒、不与、为之下，这是从行为对象的感受而论。朱谦之：“案《尔雅·释诂》‘极，至也’……成疏‘配，合也。’”[①]那些为士不武、为战不怒、胜敌不与、用人为之下的人具有不争之德，可以合天。工巧高明的行为可谓至善，形容词善和名词善的含义在此对接。

以上材料的“善”具有工巧高明之意，修饰后面的名词如言、行、数、闭、关和战者、为道者等等。其具体表现为超越形名、对待敌对方果而不强、不争、治民求愚而非明，体现了治理者不与民争、不使民争的行为原则。从行为的对象性特点论述工巧高明最能体现老子善理论的独特性。

2.“善”隐含着幽玄神秘的境界

《老子》文本中某些“善”隐含主语玄远幽深，神秘神奇的境界。如：

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫唯不可识，故强为之容：豫兮若冬涉川，犹兮若畏四邻，俨兮其若客，涣兮若冰之将释，敦兮其若朴，旷兮其若谷，混兮其若浊。（第十五章）

何为“善”？概言之微妙玄通，深不可识。《老子想尔注校证》说：“玄，天也；古之仙士，能守信微妙，与天相通，人行道奉诫，微气归之，为气测之深也，故不可识也。”微妙玄通，即与天相通[②]。范应元说：“善为士者，谓善能体道之人也。惟其善能体道，故其心微妙而与物冥通，渊深而不可测也。”[③]“善为士者”具有通达天、地、神、人的神秘神奇，故而深不可识。

盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。（第五十章）

《韩非子·解老》描述了本章“善摄生者”可用理性说明的神秘境界：“圣人之游世也，无害人之心；无害人之心，则必无人害；无人害，则不备人。故曰：‘陆行不遇兕、虎’，入山不恃备以救害，故曰：‘入军不备甲兵’。远诸害，故曰：‘兕无所投其角，虎无所错其爪，兵无所容其刃。’不设备而必无害，天地之道理也。”[④]以其无害人之因故而无人害之果说明善摄生者的神秘。王弼将善摄生者比于赤子，“善摄生者，无以生为生，故无死地也。……斯诚不以欲累其身者也，何死地之有乎！……赤子之可则而贵，信矣”。王弼注第五十五章“含德之厚，比于赤子”，“赤子，无求无欲，不犯众物……含德之厚者，不犯于物，故无物以损其全也”[⑤]。善摄生者像婴儿一样无欲无求，处于无犯于物故无物损其全的状态。善摄生者自认不会受到伤害，无须防备别人，故而真的不会受到伤害。“无人害”为其神秘之原因。

勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，绰然而善谋。天网恢恢，疏而不失。（第七十三章）

与世俗昭昭察察的行为不同，天道并非简单体现刑诛之应然，而是以其幽玄神秘预示着人君的无为而治。魏源案：“然天意深远矣，孰知其果为天所恶之人乎。是以虽奉天讨之圣人，而于刑诛之际，犹兢兢然不敢轻易之。何者？盖天之生万物，犹父母之生众子，生之而不欲杀之者，其本心。及其自趋于死，虽欲宥之而不可得，则亦倾者覆之。此所以恢恢疏阔而自无漏网之人也。……所谓刑一人而天下惩，诛四罪而天下服。盖我不敢者，人亦不敢之也。苟其不然，天以恢恢之网，而吾以察察之网乘之；法网愈密，挂网愈众，而人之不畏死者愈甚，何则？我敢者人亦敢之也。奉天者听命，而代天者专权。敢与不敢，或利或害，可不慎乎？”[⑥]天道之幽玄在于疏而不漏。人道亦应该勇于不敢，为政闷闷。

① 朱谦之：《老子校释》，第276页。

② 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第18页。

③ 范应元著，黄曙光点校：《老子道德经古本集注》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第24页。

④ 张觉：《韩非子校疏》上，上海：上海古籍出版社，2010年，第398页。

⑤ 楼宇烈：《老子道德经注》，第139、149页。

⑥ 魏源：《老子本义》，第87页。

通过以上分析可知,形容词"善"作工巧高明讲时,修饰名词如言、行等行为。这些行为具有对象性特点,显得工巧高明。"善"作幽玄神秘讲时修饰天道和体道者,指出天道利物不争、疏而不漏的特性,体道者不与万物对峙的状态。

3."善"具有推崇、追求的意思

居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。夫唯不争,故无尤。(第八章)

"居善地"等七处"善"本为形容词,这里作动词讲,意为推崇、追求和看重。从此出发,每句话可以灵活解释,选择居住时以"地"为好(奚侗曰:《荀子·礼论篇》"地者下之极也"《荀子·儒效篇》"至下谓之地"[①]),心灵修养以渊默为最高境界,对待对立方以仁为原则,发布政令时本着信任百姓的出发点,治民推崇和谐安然,做事求处无为,一任民众自作自息[②]。七处"善"的主语是圣人,其为政治民时超越形名利而不争,既不与民争亦不使民争。

上述所列是对老子"善"的误解,通过分析可知,这些"善"并非如一般理解的那样作修饰动词的副词善于讲,而是有各种具体的含义。

另外,老子"善"具有以之为善的意思,属于意动用法。如《老子》第四十九章:"圣人无常心,以百姓心为心。善者,吾善之,不善者,吾亦善之,德善。信者,吾信之,不信者,吾亦信之,德信。""吾善之"和"吾亦善之"中的"善"作动词讲,属于意动用法,有以之为善的意思。圣人不仅认为善者善,而且还认为不善者善,亦即对善者不善者不加区分,平等对待善者和不善者。结合第五章"天地不仁"、"圣人不仁",意即天地圣人不对万物民众作价值等第的划分,不对所谓的善者和信者宠溺庇护,也不对所谓的不善者和不信者排斥打击。本章"善"是老子对于万物的基本态度[③],即平等对待万物的态度。

《老子》文本中出现了善者和不善者,除第四十九章外,还有其他材料涉及"善人(者)"和"不善人(者)"。

故善人者,不善人之师;不善人者,善人之资。(第二十七章)

道者万物之奥,善人之宝,不善人之所保。……人之不善,何弃之有?(第六十二章)

天道无亲,常与善人。(第七十九章)

先看第二十七章。结合本章语境,善人和不善人之别在于是否能够善于救人救物,是否有善言、善行、善数。范应元注:"善人者,继道之人,先觉者也,非强行善,乃循本然之善也。不善人,未觉者也,非本不善,未明乎善也。师者,人之模范,故先觉者是未觉者之模范也。资,质也,未觉者亦有先觉者之资质也。人皆可以为善人,特其未觉,而藉先觉者觉之耳。"[④]善人、不善人不是道德的差异,而是境界、能力之别。是否意识到形名的局限,是否能超越辙迹是善人和不善人的区别所在。

对于第四十九章中的"善者"和"不善者",河上公、严遵和释德清的注解认为善具有伦理判断意味[⑤],这个伦理判断乃是从百姓个体小圈子的立场出发,而非从全体百姓的利益出发,尽管百姓评价中的善者不善者和信者不信者确实存在,但圣人极力消弭这种分疏。不以"善"、"不善"和"信"、"不信"区分百姓,隐含众生天然平等并值得同样尊重的思想。

对于第六十二章"人之不善,何弃之有",河上公、王弼、吴澄和朱谦之等认为尽管善者、不善者具有伦理阶差,但仍突显老子立足天下的视域,对万物不加分疏的思想[⑥]。

第七十九章:"天道无亲,常与善人。"结合本章语境,"善人"指的是像圣人一样执左契而不责于

① 蒋锡昌:《老子校诂》,第46页。

② 蒋锡昌:《老子校诂》,第48-49页。

③ 感谢曹峰教授在与笔者的通信中指出这一点。

④ 范应元著,黄曙光点校:《老子道德经古本集注》,第50页。

⑤ 王卡:《老子道德经河上公章句》,第188-189页;王德有:《老子指归译注》第115页;释德清:《道德经解》第103页。

⑥ 王卡:《老子道德经河上公章句》,第241-242页;楼宇烈:《老子道德经注》,第166页;吴澄注,黄曙光点校:《道德真经吴澄注》,第90页;朱谦之:《老子校释》,第254页。

人的人，即利物不争之人。老子充分肯定利物不争具有正面价值判断意义。

善者和不善者究竟显示伦理道德的分野，还是仅指境界能力之别，在《老子》文本中并不重要。无论哪种区别，老子都主张极力消弭，从而超越世俗对万物作价值等第的分疏。

通过以上分析，我们可看出老子“善”的意涵：“善”不论是作名词指伦理层面的好，还是作形容词工巧高明、神秘幽玄之意，抑或作动词推崇追求或以之为善，或是作副词善于，都聚焦于不争、不分疏万物、对敌对方果而不强、超越形名等行为。“善”是对这些行为及其结果利物的价值判断。

五、“善”与“道”、“德”、“无为”的关系

“善”是对道或接近于道的属性的解说判定，而非对现实人性之解说。在《老子》文本中具备利物不争之属性的载体是水（第八章）、江海（第六十六章）、天道（第七十三章）、道（第八章、第四十一章），能够体现利物不争属性的主体则是圣人（第二十七章、第八十一章）、为道者（第六十五章、第六十八章）、为士者（第十五章）和善人（第七十九章）。这些载体并非现实世界中的人，而是接近于道的人或物。他们超越形名、对敌对方果而不强、不分疏万物的治理原则对现实治理者具有感召作用。当“善”作价值伦理判断时，“善”和“道”的关系是属性和实体、显现和根据、从属和主导的关系。当“善”作工巧高明、幽玄神秘讲时，“善”不仅是对道之解说，更是对体道者如何体道的说明，“善”是针对道的践履而言。当善作动词以之为善讲时，其主体是道和接近道的圣人。当善作副词“善于”讲，修饰后面的行为－利物不争时，主体是道或圣人。“善”是对“道”的解释和规定，亦是对圣人等理想人格体道的概括，“道”赋予“善”形而上的价值基础。

“善”和“德”的关系较为复杂，学界认为道家之“德”是万物对道的分有，同于“性”，指的是万物之性[①]，不具有价值评判的成分。从这层含义讲，“德”的范围比“善”要广泛些，一物有“德”，但未必称“善”。“善”是对“不善者吾亦善之”这种德的判定，“善”在《老子》文本中与广德、玄德、建德、上德的内涵一致，“善”是对玄德、建德之判定。另外，王中江先生认为“德”还担负着替道抚育万物的功效，角色类似为保姆[②]。如果此说成立的话，那么“善”和“道”之间的关系也适应于“善”和德的关系，“善”亦可说是“德”之性，“德”亦具有玄德、建德和广德的特性。“善”亦是对德之解释和判定。

《老子》文本中“善”和自然、无为没有直接关系。善和无为都与不争、不分疏万物、超越形名等关联。当“善”作名词伦理层面的好讲时，作形容词工巧高明和幽玄神秘讲时，作动词追求推崇讲时，“善”聚焦的是不争、超越形名、不分疏万物、对敌对方果而不强等行为及其结果。以上作为无为的具体内容[③]，能产生利物的效果，因而是善的。“善”是对不争、不分疏万物、超越形名等具体行为及其结果的判断。无为作为原则性方法而非具体方法，并没有产生具体效果。老子对无为没有赋予直接的价值判断，无为与“善”无直接关联。

作为一个概念，老子之“善”具有价值判断意义。老子“善”是对利物不争、不分疏万物、超越形名等行为及其结果的判断。利物不争、不分疏万物、超越形名等行为既接近于道，具有伦理层面的好的判断，又因行为的对象性特点而使行为具有工巧高明和幽玄神秘之意。老子看重利物不争、无弃人（物）等行为，推崇对形名制度的超越。“善”作为一个概念，是对道或接近道的圣人的利物不争等行为及结果的价值判断，亦是对德之一即玄德的颂赞，体现了老子的价值观。

[责任编辑　曹　峰　李　梅]

① 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，2008 年，第 24 页；刘笑敢：《老子：年代新考和思想新诠》，台北：东大图书公司，1997 年，第 210 页。

② 王中江：《早期道家的“德性论”和“人情论”——从〈老子〉到〈庄子〉和黄老》，《江南大学学报（人文社会科学版）》2012 年第 4 期。

③ 刘笑敢认为老子的无为不是清晰概念，是包括代表系列与通常观念不同的处世方法和态度，无为是原则性方法，不是具体方法。见刘笑敢：《老子：年代新考和思想新诠》，第 112 页。

元明清时期全真道在西南地区的传播

张 泽 洪

摘 要:金元时期崛起于北方的全真道,在元明清时期已逐渐向西南地区传播。通过对元代全真道士陈致虚、明代张三丰传道西南及西南地区吕仙传说等个案的考察,可以从一侧面揭示全真道在西南地区传教的历史影响,对西南地区全真道士的修持及西南全真道龙门派发展的讨论,更凸显全真道传播西南的地域及族群特点。

关键词:全真道;西南地区;陈致虚;张三丰

元明清是全真道兴盛发展时期,作为金元时期崛起于北方的新道教,在此时期已遍布于南方各地。道教正一派早已深入渗透西南民族地区,全真道在西南地区的传播也取得很大进展。中国西南地区是少数民族分布之地,也是汉族人与少数民族杂居之地,全真道在西南民族地区的传播,践行了道教祖师将大道推广至四夷之地的宏愿。

中国西南的滇、黔、桂、蜀、渝、藏、湘西、鄂西、粤北,历史上是多民族聚居的地区,20 世纪 30－40 年代因其战略后方的地位而称为西南边疆。从自然人文地理来说,"西南"有狭义和广义之分。狭义的西南、西南地区和西南少数民族,是历史上传承至今的一个文化概念。汉司马迁《史记·西南夷列传》所论巴蜀西南外的众多族群,即今滇、黔两省及川西南的一部分,此为狭义的西南。而广义的西南泛指川、滇、黔、渝四省市为主,其外延可及广西、西藏甚至湘西、鄂西、粤北的地理区域。湘西、鄂西、粤北,虽然不属于西南的地理范围,但从历史文化的角度审视,它是遍布西南的瑶、苗、土家、侗等民族延伸居住之地。因此,广义的、文化意义上的西南地区,在西南地理范围内向外辐射,就形成西南少数民族地区的文化概念。

一、元代陈致虚传道思州

元代全真道士陈致虚,是最早深入西南少数民族地区传道者。上阳子陈致虚是融合南、北二宗丹法理论的全真道士,他在贵州思南地区传道之事,在贵州地方史籍中有较多记载。明嘉靖《思南府志》卷七《拾遗志》载:

> 河东万胜山,恐当作万仞,胜字盖俗讹也。山形势最峻,巍然壁立,不止万仞者。红巾之乱,宣慰氏与郡人避其上,就其处建东岳庙,宣慰弟田琦曾与道士陈致虚炼丹其上,后皆仙去。今存一石井,体制甚工,庙模可以想见。①

作者简介:张泽洪,四川大学道教与宗教文化研究所、中国西部边疆安全与发展协同创新中心教授(四川成都 610064)。

基金项目:本文系四川大学中央高校基本科研业务费专项项目"道教礼仪的宗教人类学研究"(skqy201305)、国家社会科学基金重点项目"瑶族宗教经书与道教科仪经书文化内涵比较研究"(15AZJ006)的阶段性成果。

① 钟添纂次,田秋删定,洪价校正:《思南府志》,高国祥主编:《中国西南文献丛书》第 1 辑第 40 册,兰州:兰州大学出版社,2003 年,第 266－267 页。

河东指乌江东岸，在思南府城之东。万胜山，又称万圣山、万仞山。此山为思南郡城屏障，下临德江，层崖陡绝，为雾敛云收之胜境。明郭子章《黔记》卷五十四《方外列传》载陈致虚传道思州事说：

陈致虚，号观吾，一号紫霄上阳子。尝从缘督真人赵友卿，学受金丹妙道，遍游夜郎。至思唐，与宣慰弟至阳子田琦炼丹于万圣山岩壁中，后皆仙去。①

陈致虚，号紫霄绛宫上阳子，所撰经书自称：上阳子陈致虚、上阳子陈观吾、庐陵上阳子、金螺山北紫霄绛宫上阳子陈观吾、紫霄绛宫上阳子观吾陈致虚。陈致虚《与心阳子余观古》自称，“吾乃江右之庐陵”②，则陈致虚为江西庐陵人。赵友钦，字缘督，史称缘督真人。他得紫琼真人张模传授金丹大道，倡行三教一家之说，撰写《仙佛同源》、《金丹问难》等书行世，寓衡阳以金丹妙道授陈致虚。清陈铭珪《长春道教源流》卷四载：“黄房公得丹阳金丹之道，授之太虚真人李珏，珏授之紫琼真人张模，模授之缘督真人赵友钦，友钦于己巳秋寓衡阳，以金丹妙道授上阳子。己巳，元明宗天历二年。上阳子，致虚号也。”③元陈致虚《上阳子金丹大要》卷二说：“我师缘督真人，授钟吕王马之的旨。南岳一面，悉拜其授。致虚年甫四十，虽居林下，癖嗜诗书。尝谓寂灭虚无，其说杳□浇洸，蒙师一指，芒刺脱然，眼下便见。”④据此，可知元明宗天历二年(1329)，陈致虚四十岁时在衡阳得道。

明万历《贵州通志》卷十六，亦载陈致虚在思唐炼丹之事：

陈致虚，号观吾，道号紫霄上阳子。尝从真人赵友卿，学金丹妙道，遍游夜郎，至思唐，与宣慰弟至阳子田琦炼丹于万胜山崖壁中，后皆不知所往。⑤

至阳子田琦为元代思南宣慰使田氏之弟。思州宣抚使在元至元时期(1264－1294)分为思南宣慰使和思州宣抚司，思州田氏亦分离为思南、思州两部，成为贵州四大土司中的两大土司。思唐即明代思南府治所，因思南府城东四里的思唐山而得名，即今贵州思南县城所在地思唐镇。思南府城东的万胜山，就有上阳子丹台遗迹。清乾隆《贵州通志》卷七载思南府：

上阳子丹台，在府城东万胜山。后传有道人陈致虚，号上阳子，自入笼中，浮于江，遇宣慰拽笼出之，炼丹于此，炉锤至今皆存。⑥

清乾隆《贵州通志》卷三十二，载陈致虚传道思南事与《黔记》相同。并说“金丹鼎垆灶遗迹，尚在山顶”⑦。

陈致虚《上阳子注〈悟真篇〉序》云：“仆承师授，寝食若惊，首授田侯至阳子。遍游夜郎、邛水、沅芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西，凡授百余人。”⑧陈致虚西南传道之旅所游历的夜郎，即指贵州思南所在的黔东北地区，包括铜仁、思南、凤冈、余庆、德江、沿河、印江、石阡、江口、松桃、万山、玉屏、岑巩、遵义、金沙、仁怀、习水、赤水、桐梓、绥阳、正安、道真、务川、湄潭等地。邛水即邛水河，该河发源于镇远县京堡乡，横贯邛水县(今贵州三穗县)，至锦屏县城汇入清水江，最后汇入湖南的沅水。沅水，又称沅江，沅水源于贵州，流经湖南入洞庭湖。辰阳，即湖南怀化的辰溪县。荆南，指五代后梁高季兴任荆南节度使所辖地域，荆南辖荆、归(今湖北秭归)、峡(今湖北宜昌)三州。二鄂，泛指湖北。庐阜，指江西庐山。陈致虚西南传道之行，先后游历长江、邛水、沅水流域，在贵州、湖北、湖南、江西等地传授百余人。

据明弘治《贵州图经新志》记载：宋大观元年(1107)，始置邛水县，而宋代邛水、务川、安夷三县属

① 北京图书馆古籍出版编辑组编：《北京图书馆古籍珍本丛刊》第43册，北京：书目文献出版社，1996年，第929页。
② 陈致虚：《上阳子金丹大要》卷十二，《道藏》第24册，第48页。
③ 陈铭珪：《长春道教源流》，《藏外道书》第31册，成都：巴蜀书社，1994年，第65页。
④ 陈致虚：《紫阳真人〈悟真篇〉三注》，《道藏》第24册，第8页。
⑤ 沈思充修，许一德、陈尚象纂：(万历)《贵州通志》，明万历二十五年(1597)刻本。
⑥ (乾隆)《贵州通志》，《影印文渊阁四库全书》第571册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第187页。
⑦ (乾隆)《贵州通志》，《影印文渊阁四库全书》第572册，第163页。
⑧ 陈致虚：《紫阳真人〈悟真篇〉三注》，《道藏》第2册，第972页。

思州管辖。陈致虚游夜郎、邛水传道的成就，是思州大姓田氏的信奉道教。关于陈致虚向思州大姓田氏传道之事，陈致虚《上阳子金丹大要》卷十一《与至阳子田至斋》说：

> 仆以西行，旅寓思国。宣武至斋田侯，叩首再三，欲闻至道，经年不倦，乃授之。大道者，至人之所秘，圣师之叮咛也。……至斋言下猛悟，期以勤行，易其号曰至阳子。①

元世祖至元十八年(1281)闰八月，授思州大姓田氏为思州宣慰使兼安抚使。田琦是思州宣慰使之弟，故称"宣武至斋田侯"，此至阳子田琦是思州土家族大姓，位列陈致虚弟子之首。明郭子章《黔记》卷五十七《故宣尉列传》载思南田氏，"自宋元以来，世有思州，宗族繁衍"②。田氏世袭思州八百余年，其辖地有川东半壁、湖南一隅，夜郎全幅。明田汝成《炎徼纪闻》卷三载：

> 田琛者，故思州宣慰使也。自宋元来，世有思州，宗族蕃衍。自叙出自关中，盖汉高帝徙齐诸田关中，而巴蜀关中近地，遂蔓延于此。今婺川县有齐地图，犹称齐田云。谚曰："思播田杨，两广岑黄。"言大姓也。③

陈致虚在元代接纳思州大姓田氏入道，这可谓是道教传播土家族社会的典型事例。

清陈铭珪《长春道教源流》卷六载陈致虚门人有：

> 至阳子田至斋、初阳子王冰田、庐山太平宫主，一阳子潘太初、九宫山，碧阳子车兰谷、九宫山，宗阳子明素蟾、庐山，玄阳子欧阳玉渊、于湖，谷阳子周允中、庐山，复阳子欧阳玉田、庐山，全阳子周草窗、江右武宁，心阳子余观古、浔阳，西阳子张性初、九宫山，南阳子徐仁寿、南阳子张彦文、来阳子李天来、回阳子张毅夫、锦城，得阳子夏彦文、濮州朝城，扶阳子赵仁卿、古洪，南阳子邓养浩、濮州朝城，致阳子赵伯庸、汴，义阳子韩国仪、真阳子真息、江东东莞，东阳子陶唐佐。④

明王圻《续文献通考》卷二四三《仙释考》亦详载陈致虚门人，其中一阳子潘太初为庐山太平宫主，玄阳子欧阳玉渊、复阳子欧阳玉田、全阳子周草窗都是庐山道士，而碧阳子车兰谷、宗阳子明素蟾、心阳子余观古、南阳子徐仁寿都是九宫山道士⑤。据陈致虚《上阳子金丹大要》卷十一至十二，载录陈致虚与弟子论道之文。陈致虚分别与至阳子田至斋、初阳子王冰田、一阳子潘太初、碧阳子车兰谷、宗阳子明素蟾、玄阳子欧阳玉渊、复阳子欧阳玉田、全阳子周草窗、心阳子余观古等讨论道学。陈致虚《上阳子金丹大要》卷十一《与一阳子潘太初》说：

> 每过名山及诸城邑，随方作缘，低首下心，开导世人，诱进此道，四三年来，求者纷纷，卒未见有大力量而精进者。比谒庐山太平宫，揖当代主人太初潘一阳，尘襟一见，欢如平生。⑥

陈致虚《上阳子金丹大要》卷十一《与九宫碧阳子车兰谷》说：

> 九宫山碧阳子车兰谷，为玄门栋梁者四十余年矣。其功业设施，表表在人耳目也。卓然道眼识人，不似他人之忌才者。⑦

陈致虚遍游夜郎、邛水、沅芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西传道，上述诸人可谓是传授弟子中之知名者。

二、明代张三丰传道贵州平越

明代是全真道传入西南地区的重要时期，明代张三丰传道贵州平越的神异事迹，折射出全真道传播贵州的历史真实。在明代弘治(1488－1505)、嘉靖(1522－1566)、万历(1573－1620)各朝的贵州

① 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏》第24册，第40－41页。
② 北京图书馆古籍出版编辑组编：《北京图书馆古籍珍本丛刊》第43册，第962页。
③ 田汝成：《炎徼纪闻》，《影印文渊阁四库全书》第352册，第636页。
④ 陈铭珪：《长春道教源流》，《藏外道书》第31册，第103－104页。
⑤ 王圻：《续文献通考》，明万历三十年(1602)松江府刻本。
⑥ 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏》第24册，第42页。
⑦ 陈致虚：《上阳子金丹大要》，《道藏》第24册，第43页。

方志中，都有明洪武年间张三丰在平越高真观修道的记载。明弘治《贵州图经新志》卷十二《平越卫·仙释》载张三丰：

张仙人，不知何许人？以洪武间来寓高真观，与指挥张信善，教信以葬地曰："远远长龙自北来，脉流成右建僧台。前峰凹处堪为冢，若葬真泉步玉阶。"已而别信曰："武当山再会。"信恳留，闭之室中，未久寂然，不知所往。后信以功封隆平侯，监修武当宫观，果再会其人焉。①

明弘治《贵州图经新志》卷十二《平越卫·寺观》载："高真观，在卫城西南福泉山上，洪武二十二年，指挥张信建。"②平越卫指挥张信仰慕张三丰高道风范，特在福泉山兴建高真观，作为张三丰修道之宫观。明嘉靖《贵州通志》卷十载张三丰："洪武间来寓高真观，与指挥张信善，卜以吉地于城南月山寺右，曰此地葬，后必有封侯之贵，世禄之荣。后信果以奇功封隆平侯，奉命修武当山。"③

明嘉靖《贵州通志》卷八载平越卫：

礼斗亭，在高真观内，乃仙人张三丰礼斗处也。知府魏文相诗："仙真胜迹古城隈，礼斗台空罩碧苔。云散玉泉龙已化，风清松谷鹤重来。大还岁月浑无恙，沧谢乾坤任劫灰。我欲志机学蝉蜕，丹厓倚槛独徘徊。"兵备副使赵之屏诗："飞湍正抱游仙台，松秋闲云日日来。老我百年还海岳，梦君几夜到蓬莱。钟声初断僧归竹，酒兴半狂月上梅。忽送子规新舌软，边城岁暮起人哀。"④

明万历《贵州通志》卷十二《仙释》载张三丰洪武间寓高真观：

常自叙曰："幼年慕道，长岁求玄，识至人之奥旨，悟义理之深玄。识取梦中之梦，钩探玄上之玄。自从见了娘生面，笑指蓬莱在目前。"又诗云："少年立志道心坚，跳出樊笼出水莲。散尽锦云空似洗，一轮明月挂长天。"⑤

关于张三丰何以到平越，民间有各种不同的说法。明郭子章（1542－1618）万历间所撰《黔记》卷五十四《方外列传》说张三丰，"囚劫狱连坐，编戍夜郎之平越。……师囊居平越高真观，今有礼斗亭、浴池、石棋局。……张仙三丰尝构亭礼斗，遗址犹存"⑥。

陈鼎于清康熙时游历贵州，所撰《滇黔纪游》卷上《贵州》，记载游平越郡城所见张三丰遗迹：

平越郡城内有张邋遢修道故迹。邋遢，名三丰，闽人，洪武间以军籍戍郡。蓬头赤足丐于市，人呼为邋遢翁。于高真观后，结茅为亭，闭户静坐。……今亭前一池，冬夏不涸，旁有一桂，亦其手植。府南五里，即武胜关，隔溪绝壁，有三丰遗照，戴华阳巾，侧身，携杖西行，俨然图画。旁有明抚军郭青螺书"神留宇宙"四大字。⑦

清谢圣纶《滇黔志略》卷二十五《张三丰故迹》所载相同。

明代是全真道传入西南少数民族地区的重要时期，明代全真道士张三丰在贵州、云南、四川留下传道的踪迹，在地方史籍中颇多神异记载。田雯（1635－1704）于康熙二十六年（1687）至康熙三十年（1691）任贵州巡抚。田雯在贵州四年的巡抚任内，注意考察贵州山川地理、社会风俗，撰写《黔书》二卷，所载张三丰贵州修道事最详。清田雯《黔书》卷下《张三丰》载：

明洪武间以军籍戍平越卫。蓬头草履，四时惟一破纳，行丐市上，人呼为掣蹋仙。自于高真观后隙地结茅，亭昼则闭户静坐，夜则礼斗。……尝自叙云：幼年慕道，长岁求元，识至人之奥旨，悟义理之深诠，所著大类《参同契》、《内景》、《黄庭》诸说。……永乐间，曾遣官征聘，竟莫知

① 沈庠修，赵瓒纂：（弘治）《贵州图经新志》，明弘治间刻本，第132页。

② 沈庠修，赵瓒纂：（弘治）《贵州图经新志》，第130页。

③ 谢东山修，张道等纂：（嘉靖）《贵州通志》，明嘉靖三十四年（1555）刻本。

④ 谢东山修，张道等纂：（嘉靖）《贵州通志》，第402页。

⑤ 沈思充修，许一德、陈尚象纂：（万历）《贵州通志》，明万历二十五年（1597）刻本。

⑥ 郭子章：《黔记》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第43册，第930－931页。

⑦ 罗书勤、贾肇华、翁仲康、杨汉辉点校：《黔书·续黔书·黔记·黔语》，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第421页。

所之。说者谓金川之役，盖假访三丰之名，以侦逊国者之逸踪也。……然传信传疑，皆不可考。最可异者，平越城西山曰倒马坡，坡半见隔山石壁如屏，悬崖千仞，上有三丰遗影，首戴华阳冠，侧身杖策西行，俨然画图，极可观。旁刊"神留宇宙"四字。①

洪武十五年(1382)二月设平越卫，高真观建于洪武二十二年(1389)。高真观的礼斗亭，传为张三丰礼斗之处，是历代文士津津乐道的张三丰遗迹。明陆灿(1494－1551)撰《礼斗亭碑记》说："昔仙人三丰张先生，栖遁于兹，作亭以礼斗焉。"②乾隆《贵州通志》卷四十五《艺文》录明吴国伦《夜过高真观访暗斋不值》诗曰：

为觅游仙侣，重过礼斗坛。松云开阒寂，萝月护高寒。

叶落疑捐珮，泉鸣忆洗丹。盈庭霞似雪，益作剡溪看。③

贵州平越卫倒马坡悬崖上，史籍记载有石刻张三丰像，也是传说中张三丰的遗迹。清乾隆《贵州通志》卷七《地理古迹》平越府仙影岩："在府城西五里，岩上有仙人张三丰遗影，明巡抚郭子章题'神留宇宙'四字，镌最高处。"④清檀萃《黔囊》"张仙影"条载：

平越城西倒马坡，上坡之半，见隔山石壁千仞，上有张三丰遗影，戴华阳巾，侧身西行。旁刊"神留宇宙"四字，笔势飞动，不似人间书。⑤

清田雯《三丰道人壁影歌》曰：

神仙之说果有无？几见员峤兼方壶。……

异哉三丰偓佺侣，掣蹋道士群相呼。永乐初载来黔地，黎峨城市吹都卢。

石钵流泉清且旨，庙砌老桂荣不枯。郭外层峦立千仞，忽于巅顶传形躯。

勾展顾吴作小照，俨然一幅行仙图。华阳笠子两芒屩，手拖藤杖西方趋。

飞瀑直冲入袍袖，松花下落黏髭须。凭虚御风将焉往，何不为我停须臾。

神留宇宙四大字，笔法倒薤非模糊。⑥

田雯于康熙二十六年(1687)至康熙三十年(1691)巡抚贵州，所撰《古欢堂集》卷七亦收录此歌。清潘驯《平越道中望三丰影》诗曰：

仙在山之后，焉能预写真。定知无色处，先有不亡身。

羽化亦已久，兹形何尚新。始知惟肖者，反是再来人。⑦

此诗反映时人已认识到：此所谓的三丰道人壁影，是后人刻意展示张三丰修道形象之作。明代有人刻意在岩上镌刻张三丰遗影，这在一定程度上反映后世道门和社会对张三丰的敬仰。张三丰在贵州许多地方，都留下修道的遗迹：都匀有仙人张三丰观澜处，有张三丰留题的写字岩，有张三丰影像的张仙岩，有张三丰游钓神仙梦遇山；思州府玉屏县有张三丰修炼的石莲峰；遵义府有张三丰栖居修道的长碾寺，有张三丰所题仙人洞；沿河县有张三丰游历的石笋山；湄潭县有张三丰咏湄诗；镇宁县有张三丰之塚，有张三丰采灵芝的传说。贵州有关张三丰修道的传说甚多，这里仅列举施南、都匀两地的遗迹。清同治《增修施南府志》卷二十七载：

张三丰，火龙真人高弟也。嘉靖时，混俗和光，云游川湖，将有所度。一日过邑之石，穿山题诗于壁曰："混沌何年石凿穿，回光返照一轮圆。人从月窟闲来往，悟得空空便是仙。"⑧

---

① 田雯：《古欢堂集》卷三十九，《影印文渊阁四库全书》第1324册，第447－448页。

② 福泉山有陆灿《礼斗亭碑记》亭建于明洪武年间，仅存碑文。黔南布依族苗族自治州史志编纂委员会编：《黔南布依族苗族自治州志》第十七卷《文化艺术志》：贵阳：贵州民族出版社，1999年，第246页。

③ (乾隆)《贵州通志》，《影印文渊阁四库全书》第572册，第527页。

④ (乾隆)《贵州通志》，《影印文渊阁四库全书》第571册，第186页。

⑤ 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第一辑第64册，第220页。

⑥ (乾隆)《贵州通志》卷四十四，《影印文渊阁四库全书》第572册，第516页。

⑦ (乾隆)《贵州通志》卷四十五，《影印文渊阁四库全书》第572册，第532页。

⑧ 松林等修，何远鉴等纂：(同治)《增修施南府志》，清同治十年(1871)刻本。

清张澍《续黔书》卷五《石刻》载:“都匀之梦遇山,有碑,镌‘仙人张三丰观澜处’八字也。”①

民国《都匀县志稿》卷四《古迹》载:

写字岩,在城北十八里桥头,明道士张三丰书“万壑松声”四字,笔法苍劲。又马路哨岩间,亦有三丰留题,惜苔藓侵蚀漶漫,不能辨,俗亦称写字岩。又城北十八里,滴水哨悬岩,有三丰影像,俗称张仙岩。②

民国《都匀县志稿》卷十一载:

水府庙,一作水浒庙。在城北神仙梦遇山,为明道士张三丰游钓之所。③

西南的云南、四川、湖南等地,也有张三丰神异事迹的记载。明张继白《叶榆稗史·张三丰入滇记略》载:“张三丰道成入滇,为段氏座上食客。……靖难,建文流滇,胡滢暗追,马三保父暗捕。三丰、大云、达果、杨黼、段姐助之而化险。”④史称张三丰从武当山经四川入滇传道。民国《新纂云南通志·释道传》载张三丰于明洪武二十五年(1392)秋从武当山来到云南,开始在滇中的弘道活动。他混迹民间,屡显神异,深得云南百姓的崇敬⑤。清乾隆《云南通志》卷二十五载张三丰在姚安府修道:

寓郡之文昌宫年余。后去之平越,以只鞋留挂壁间,长二尺,题曰“三丰鞋”。⑥

四川亦有张三丰活动的传说。四川有张三丰至成都寓青羊宫月余,又入鹤鸣山修炼的传说。双流县有张三丰游四川见蜀献王,在双流毗卢寺书“毗卢佛”三字的传说。苍溪县有张三丰朝夕居一盘石上修炼的传说。清乾隆《四川通志》卷三十八之三《仙释传》载张三丰洪武中入蜀后:

侨寓环卫姜指挥家,寒暑惟一箬笠,笠甚大,虽小户出入不碍。系铁线条极工致,朝夕居一磐石上。尝取梅枝,插土即生,花皆下垂,故成都昔年犹遗照水梅种焉。永乐中,游内江,寓明玉道人家,诡云庞姓,微示以异,尝履极险不坠,涉水无少濡。明玉善符咒,多奇验,欲授三丰。三丰笑曰:我以道奉公,公乃以法授我耶?乃作《道法会同疏》一通畀之。居岁余,胡深物色之,遂同玉见胡,后又往来峨眉山中。⑦

此外,南充县南明楼、屏山县三丰石、大邑县迎仙阁,相传属张三丰仙道遗迹,铜梁巴岳山则有张三丰所遗扇、砚、竹杖。清同治《大邑县志》收录明宣德二年(1427)蒋夔撰《张神仙祠堂记》云:“大明永乐十五年丁酉春正月,上清道士臣吴伯理,钦奉太宗文皇帝玉音,赍香暨御书入蜀之鹤鸣山天谷洞,结坛诵经,祈告山灵,迎请真仙张三丰先生,所冀惠然降临,以副拳拳仰慕之怀云。是年夏四月,始至兹山。”⑧

甚至在湖南的桂东,也有张三丰的传说。清同治《桂东县志》卷十八《艺文》,有清周为东咏《丫髻山》诗:“言访张三丰,遥指丫髻岭。……仙人非有求,焉用姓名炳。石上字不灭(有手书‘三丰’二字,入石寸许),摩挲发深省。”⑨西南各地有关张三丰修道的传说,反映出明代全真道在西南民间的影响。

三、西南地区吕仙传说及遗迹所见全真道的影响

元明清时期,全真道逐渐深入西南少数民族地区。道教全真派祖师吕纯阳,甚至在广西、贵州、云南都有修道遗迹。清乾隆《广西通志》卷八十七《仙释传》载:

吕仙,即吕纯阳。尝憩梧山郡,人因构吕仙亭,元天历间,疫大作,有张彦才者,梦一道士入

① 高国祥主编:《中国西南文献丛书》第1辑,第87册,第87页。
② 窦全曾修,陈矩等纂:(民国)《都匀县志稿》,1925年铅印本。
③ 窦全曾修,陈矩等纂:(民国)《都匀县志稿》,1925年铅印本。
④ 李浩、玉笛山人、张继白撰,大理州文联编:《大理古佚书钞》,昆明:云南人民出版社,2002年,第463页。
⑤ 李浩、玉笛山人、张继白撰,大理州文联编:《大理古佚书钞》,第463页。
⑥ (乾隆)《云南通志》,《影印文渊阁四库全书》第570册,第257页。
⑦ (乾隆)《四川通志》,《影印文渊阁四库全书》第561册,第216页。
⑧ 赵霏等纂修:(同治)《大邑县志》,清同治六年(1867)刻本。
⑨ 刘华邦修,郭岐勋纂:《桂东县志》,清同治五年(1866)刻本。

其家，求庭前樟树为吕仙像，彦才许之。明旦，风拔树置亭下，疫遂息。①

广西有吕仙山、遇仙桥、吕仙亭、会仙岩、散花岭等胜迹，都与民间吕仙传说有关。梧山郡吕仙亭成为灵境，后人于此瞻仰缅怀吕仙遗踪。清乾隆《广西通志》卷一二四录元梁遗《吕公岩》诗曰：

松涵云景竹生烟，松竹深藏小洞天。读罢黄庭观鹤舞，更于何处觅神仙。②

清乾隆《广西通志》卷十五《山川》载养利州的散花岭，"昔传土官追吕仙至此，见白马腾空，天花落坠，因名"③。广西土官遇吕仙的传说，折射出吕祖信仰影响少数民族的历史真实。

清代贵州贵阳城南雪崖洞，修建有祭祀吕真人的来仙阁。清檀萃《黔囊》"雪崖洞"条载：

来仙者，吕仙频来。其额云"万神来朝"，又云"天上人间"，皆吕仙所署。鸾腾凤翥，大似阁贴中李太白书，真仙笔也。④

清乾隆《贵州通志》卷四十五录清杜诠《题来仙阁四首并序》说："雪厓洞溪山，秀朗称黔中胜地。洞左旧建吕真人神宇三楹，昔年降鸾处也。岁久倾圮，方伯陈公因其址以修殿，又于洞右甃石为台，建来仙阁。"《题来仙阁》第二首曰：

清都流憩意迟迟，每忆王乔不可期。鹤去几曾闻客驾，云深何处觅仙居。

欲寻卜肆重谈易，难借樵风一看棋。忽睹星河槎泛落，崆峒问道好相随。⑤

云南楚雄府有吕仙桥、吕合驿，民间相传是吕仙传道所在。明谢肇淛《滇略》卷三《产略》载："仙人骨，出楚雄之吕合驿。相传南诏时，张王二生遇吕仙于此，王得度上升，张不能从，愤而死，埋骨山中，化为石莹，彻如水晶。傅一切疮疡，立愈。"⑥《滇古通纪浅述》则著录为《楚雄吕合仙迹》。明代以来，此民间故事在白族中广为流传。明代云南府城东北二十里鸣凤山的环翠宫，主祀道教神仙吕真人。明刘文征天启《滇志》卷十七《方外志》载，万历十四年(1586)巡抚都御史陈用宾建环翠宫，祀吕真人。《滇志》卷二十一《艺文志》录陈用宾《环翠宫记》说："余抚滇之二年，命官于鸣凤山建环翠宫，其中为阁，祀吕师。殿有二，王、陶天君，何、柳二仙并祀阁上。"⑦明代云南府的圆通寺，甚至有郡人朱思明建的吕仙阁。明刘文征天启《滇志》卷十七《方外志》载云南府："圆通寺，在螺山下盘谷间。……好事者于悬崖石上建玄天阁，郡人朱思明又建吕仙阁。"⑧明刘文征天启《滇志》卷二十九载辛绍勤《题吕仙阁》诗曰：

道人占断螺峰景，杰阁凭虚绝壁开。夜诵蕊珠清境寂，恍闻铁笛洞庭来。⑨

相传吕纯阳曾到云南巍山传教，开辟道教全真天仙派道场，巍山民间流传着纯阳祖师传教的仙话。他开创了纯阳派和吕祖天仙派，巍山早期即为吕祖天仙派。现巍山县文化馆内，还保存《栖鹤楼记》、《金阙选仙吕大真人降笔》，相传两块碑文为借吕纯阳之笔撰写，是研究吕祖天仙派传入巍山的重要资料。云南全真道以天仙派、龙门派影响较大，清代巍宝山的全真道，就以天仙派和龙门派为主。天仙派以吕洞宾为道祖，传说吕洞宾曾到巍山传道布教，开立此派并有四十字的吕祖天仙派道谱：

妙玄合道法，阴阳在乾坤，志心皈命礼，万古永长春。

---

① (乾隆)《广西通志》，《影印文渊阁四库全书》第567册，第463页。
② (乾隆)《广西通志》，《影印文渊阁四库全书》第568册，第648页。
③ (乾隆)《广西通志》，《影印文渊阁四库全书》第565册，第403页。
④ 高国祥主编：《中国西南文献丛书》第一辑第64册，第223－224页。
⑤ (乾隆)《贵州通志》，《影印文渊阁四库全书》第572册，第551页。
⑥ 谢肇淛：《滇略》，《影印文渊阁四库全书》第494册，第130页。
⑦ 刘文征：(天启)《滇志》，《续修四库全书》第682册，上海：上海古籍出版社，2013年，第210页。
⑧ 刘文征：(天启)《滇志》，《续修四库全书》第682册，第53页。
⑨ 刘文征：(天启)《滇志》，《续修四库全书》第682册，第459页。

清静无为宗，临通大洞金，暂状师得位，辉腾谒太空。[①]

巍宝山吕祖天仙派道谱，是按照内地道教天仙派道谱传承。《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》，其中第四十四为吕祖天仙派：

妙玄合道法，阴阳在乾坤，志心皈命礼，万古永长春。

清静无为宗，临通大洞金，暂状师得位，辉腾谒太空。[②]

巍宝山天仙派的道场有青霞观、长春洞、望鹤楼、栖鹤楼、眠鹤楼。巍山天仙派从清康熙至民国年间传承十三代，传至道谱的第十三“皈”字辈上。此间巍宝山天仙派道士有二百余人。

四、西南地区全真道的传播及全真道士的修持

西南地区道教除全真道、正一道两大派之外，各地实际传承的宗派较多。贵州贵阳有全真道龙门派、正一道、萨祖派等。云南有全真道龙门派、天仙派、随山派、长春派、清微派、灵宝派、真人派、西河派等。全真道在西南地区普遍发展，明清时期可谓进入极盛的阶段。

明清时期在西南各地府州县设立道纪司、道正司、道会司，由此也可以看出道教之兴盛。道纪司作为府一级掌管道教的机构，多设立在全真道宫观。如广西全州府道纪司在府城东外玄妙观，贵州贵阳府道纪司在贵阳大道观，贵州遵义府道纪司在玉皇观，四川成都府道纪司在青羊宫，云南大理府道纪司在栖霞观，云南永昌府道纪司在真武观，清代云南府道纪司在真庆观[③]。

广西全真派道士素食，蓄发束髻，师徒相传，以修真养气相标榜。明弘治《贵州图经新志》卷五《镇远府·寺观》载，明洪武二十一年(1388)镇远府府治东建有真武观，永乐间府治东又建玄妙观、玉虚观[④]。明代镇远全真道开山祖师李道坚，在贵州省镇远县城东中河山修道。明嘉靖《贵州通志》卷二载：“太和洞，在中和山南玄妙观后，昔有道士李道坚修养于此。”[⑤]明弘治二年(1489)，李道坚与徐教弘在镇远县青龙洞兴建道观，到清光绪年间(1871－1908)，已形成山门、正乙宫、吕祖庙、观音殿、斗姥宫、玉皇阁等道观建筑群。

明代云南嵩明境内分布着高真观、万法观、道人庵、寿国庵、玄天观、三圣宫、黑龙宫、青龙宫等道教宫观。嵩明龙门派保存有龙门派谱诗。《徐霞客游记》卷六下《西南游日记十》，记载嵩明县有玉皇阁、城隍庙、玄帝殿，玄帝殿供奉道教的真武祖师[⑥]。嵩明龙门派有静坛道人(即出家道人)、行坛道人(即火居道人)及云游道人(即游方道士)之分。嵩明龙门派的受戒奏职称：“奏请太上会员名下禀东华远教，龙门正派，弟子某某，奉行科士弟子。”举行受戒科仪者即受戒入门。嵩明龙门派的斋醮科仪，有“开方破狱”、“铁罐施食”、“玉阳施食”[⑦]。

云南全真道有“龙门西竺心宗”的支派。据清闵一得《金盖心灯》卷六所述，该派祖师鸡足道者，自云月支国人，名野怛婆阁，自印度来华，居鸡足山修炼，于清顺治十六年(1659)赴京师谒王常月，受其戒法，赠名黄守中，为龙门第八代。所谓“龙门西竺心宗”，实际上是道教龙门律宗与佛教密宗的结合。该派以鸡足山为活动中心，下传管天仙(派名太清)、大脚仙(王太原)，再传金怀怀(王清楚)、白马李等。闵一得于乾隆五十五年(1790)往云南谒见黄守中，受西竺斗法之传。

民国时期云南道教以清虚、火居二种区分，全真道属于火居道士。民国《宜良县志》卷九下载：

---

① 《巍宝山道教调查》，《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》修订编辑委员会编：《云南巍山彝族社会历史调查》，北京：民族出版社，2009年，第236页。

② 《白云观志》，《藏外道书》第20册，成都：巴蜀书社，1992年，第578页。下同。

③ (道光)《昆明县志》卷四载：“真庆观，康熙五十六年，耆民徐九钖，道纪潘自然，设二学。”真庆观潘自然为道纪，则道纪司设于真庆观。

④ 沈庠修，赵瓒纂：(弘治)《贵州图经新志》，第62页。

⑤ 谢东山修，张道等纂：(嘉靖)《贵州通志》，《天一阁藏明代方志选刊续编》，明嘉靖三十二年(1553)刻本。

⑥ 徐宏祖撰，恽波、刘刚强点校：《徐霞客游记》，第568页。

⑦ 杨文平：《嵩明县道教音乐初探》，《嵩明文史资料》第6辑，1997年，第84－90页。

境内道教有清虚、火居二种，清虚道寥寥无几，火居道则与常人无异，惟金铙法鼓，讽诵经文，为人忏悔祈禳，获资赡家而已。二者皆崇奉老子清真道。昔有道会司，道会即诗礼之家。亦多延道设坛，作诸斋醮者，今则改设道教会，大都有名无实，合邑道徒约共百余人。①

民国《马关县志·祠祀》载：

道教有清虚、火居二种。清虚道云游方外，居处无定，脱离家族社会之关系。火居者乃与常人无异，惟金铙法鼓，讽诵经文，为人忏悔禳祷，获资赡家而已。二者皆崇奉老子，清虚道在邑境，去住靡常，若有若无。火居道分先天、龙门二派，先天派宗萨氏，龙门派宗邱氏，各有薪传，能自述其师弟之系统。昔有道纪司、道会司掌之。②

民国《新平县志》第十八《宗教》载：

新邑道教为火居道，清雍正间李道明传入，其教盛行。以讽诵经文，为人忏悔禳祷为宗旨。宗派号龙门派，宗邱氏长春，建醮分玉光九奏、玉枢九咏、三清旦、十功迁拔、十种报恩、雷霆三洞、救苦三朝七种法事。……法器、道法相传，名曰奏职，以"道德通玄静、真常守太清、一阳来复本、合教永元明"二十字为系统。③

新平道教流传于桂山镇及附近农村，多为世袭家传。新平的道坛活动，在清光绪年以前比较兴盛。每年纪念法事（俗称做会）七八次，斋醮法事（俗称做斋）数十次，官办的水陆大斋（俗称"搭青轿"）和重大祭祀也较为频繁④。

民国《昭通县志稿》卷三《祀典志·寺观》载：

祖师庙，旧志在元宝山，乾隆元年建。中祀玄武北极真君，以三月三日庆祝，远近赴会者，三日内络绎不绝。三十七年，道人陆常崇募建大殿，后毁于兵燹。同治末重修。光绪二十一年，邑人又另修正殿，后屡有补盖也。⑤

全真道在西南地区迅速的发展，与地方官员的支持有很大关系。昆明龙门派的龙泉观、真庆观、太和宫，就是明清时期驻守云南地方长官兴建的。清康熙《云南府志》卷十七载：

都雷府，在城东万寿宫下，明黔国公沐英重兴修建，日久倾坏。本朝康熙三十四年，总督王继文捐赀重修，犹然自新。置有真庆观下供奉香灯，昆明境常住田二百三十亩一分，本观左右房基，亦载常住数内。⑥

都雷府在今真庆观紫微殿东侧，始建于明永乐十七年（1419），落成于洪熙元年（1425），清代至民国又历经四次维修或重建。

清道光《昆明县志》卷四载：

鸣凤山为太和宫，一曰铜瓦寺。范铜为瓦，覆寺三楹，环之砖城，规制宏丽。始建于明巡抚陈用宾，以祀北极上帝。其后崇祯十年，巡按张凤翮移之鸡足山，康熙九年乃重铸焉。⑦

金殿初建于明万历三十年（1602），由云南巡抚陈用宾仿照湖北武当山天柱峰的太和宫及金殿样式建造。明崇祯十年（1637），黔国公沐天波命云南巡按张凤翮将铜殿拆运至宾川鸡足山，借以镇压丽江土知府木氏的"主脉"。现存鸣凤山金殿，是平西王吴三桂于清康熙十年（1671）重建。

清道光《昆明县志》卷四载：

去城北三十里，为龙泉观，建于明洪武时。康熙二十九年，总督范承勋、巡抚王继文、按察使

① 王槐荣修，许实纂：（民国）《宜良县志》，1921年铅印本。
② 张自明修，王富臣等纂：（民国）《马关县志》，1932年石印本。
③ 吴永立、王志高修，马太元纂：（民国）《新平县志》，1934年石印本。
④ 黄富：《新平道教音乐、佛教音乐及其异同》，《民族艺术研究》1990年第6期。
⑤ 卢金锡修，杨履乾、包鸣泉纂：（民国）《昭通县志稿》，1938年铅印本。
⑥ 张毓碧修，谢俨等纂：（康熙）《云南府志》，清康熙三十五年（1696）刻本。
⑦ 戴绸孙纂修：（道光）《昆明县志》，清道光二十一年（1841）修，清光绪二十七年（1901）刻本。

许宏勋重修。……东南为真庆观，为都雷府。明黔宁王沐英建。后圮。康熙三十四年，总督王继文重修。①

昆明龙泉山道观祖师殿内的真武祖师，为立式披发、黑衣、仗剑、足踏龟蛇形象，从者执黑旗。昆明人称之为“披发祖师”。真庆观原名真武祠，始建于元代。明正统年间(1506－1521)，真庆观经重建和扩建，其规模远超元代的真武祠。

明代贵阳全真道的大道观，始建于元至正年间(1341－1368)，在贵阳城中心大十字附近，即今贵阳市中山东路西口，靠大十字一侧。明宣德举人王训撰《大道观记》载：

皇明天启，肇开有国，既用孔子之道，经世理民；而又崇奖二家，阴翊皇度。故自京师以至郡邑，皆有其官，此道纪司之所由设也。……正统戊辰，英庙继成仁祖之志，以大道经典颁布天下，而贵受之，贮天城之大道观中。前宣慰使安陇富、宋昂深以道纪未立，虽尝访举云游道人戴雪隐为之住持，而尚未有官守，乃上疏请立，制可之。②

贵州巡抚都御使蒋琳在元代崇真观基础上，募财重新兴建大道观。而安陇富是水西土司奢香之孙，为彝族默支系始祖慕齐齐第73代孙，彝族父子连名制名为“陇铺不玖”。明英宗正统七年(1442)，安陇富袭贵州宣慰使职，他命将朝廷颁布的《正统道藏》贮藏在大道观中，并寻访道士戴雪隐住持大道观，并推荐其担任贵阳府道纪司都纪。清康熙三十五年(1696)贵州巡抚阎兴邦重修大道观。清嘉庆二十五年(1820)又重修。1939年2月4日，贵阳遭日本飞机轰炸，大道观玉皇殿、三清殿、雷祖殿、火神殿、娘娘殿、天师殿、丘祖殿、孙祖殿、神像、石碑、石坊等均被炸毁。1939年10月，在大道观原址建成贵州大戏院。

五、西南全真道龙门派的发展及其时代特点

清代贵阳南岳庙为全真教丛林，道观规模宏大，南岳山有木板雕刻的《道宗派牒》，是发给受戒全真道士的度牒③。贵阳南岳山《道宗派牒》记载龙门派谱系为：“道德通玄静，真常守天清。一阳来复本，合教永圆明，至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟懋，希微衍自宁，住修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，圣体全用功。虚空乾坤秀，金木性相逢。山海龙虎交，莲开现实新。行满丹书诏，月盈祥光生。万古续仙号，三界都是亲。”④贵阳龙门派道士，都按此谱诗取法名。据清代北京白云观保存的《诸真宗派总簿》第九《龙门派》系谱为：

道德通玄静，真常守天清，一阳来复本，合教永圆明。至理宗诚信，崇高嗣法兴，世景荣惟懋，希微衍自宁。住修正仁义，超升云会登，大妙中黄贵，圣体全用功。虚空乾坤秀，金木性相逢，山海龙虎交，莲开现实新。行满丹书诏，月盈祥光生，万古续仙号，三界都是亲。⑤

龙门派道士按照谱诗取法名，法名第一个字为系谱里的字，以此区分师徒间的辈分。龙门派最初的二十字派诗，相传为丘处机在燕京东龙门山掌教时所立，后世已增衍为100字谱诗。贵州道门传承的龙门派系谱，反映出龙门派在贵州的传播。据此系谱也可以判定龙门派道士的传承。1985年重建贵阳仙人洞三清殿，发现屋梁上有“康熙十二年道人江教合谨建”字样。1983年重建贵阳文昌阁，发现清道光二十二年(1842)《文昌阁重修碑记》载：“住持道人曾合机及徒刘教修、刘教宗等立。”清光绪年间(1871－1908)，万元美住持南岳山，收弟子龙明新、龙明昭、周明义。贵阳仙人洞全真道士有李元修、秦至方。其法名“合”、“教”、“元”、“明”、“至”的字辈，说明他们分别是全真道龙门

① 戴绸孙纂修：(道光)《昆明县志》，清道光二十一年(1841)修，清光绪二十七年(1901)刻本。

② 沈庠修，赵瓒纂：(弘治)《贵州图经新志》卷二《贵州布政使司·寺观》，第28－29页。

③ 贵州省地方志编纂委员会：《贵州省志·宗教志》，贵阳：贵州民族出版社，2007年，第249页。

④ 贵阳市志编纂委员会编：《贵阳市志·宗教志》，贵阳：贵州人民出版社，1996年，第3页。“真常守天清”句，龙门派系谱各种文献及著作多传为“真常守太清”，但核对北京白云观所藏《诸真宗派总簿》第九《龙门派》系谱，“太清”应为“天清”，今以原刻本为准。

⑤ 《白云观志》卷三《诸真宗派总簿》，《藏外道书》第20册，第575页。

派第十六代、十七代、十九代、二十代、二十一代。据1938年《贵州省会名胜调查表》的统计，贵阳全真道龙门派住持的宫观有南岳山、宝峰寺、华光庙、龙王庙、观风台、关帝庙、三元宫、玉皇阁、仙人洞、文昌阁、祖师观、祖师庙。民国时期贵阳城区有全真道士45人，郊区有37人[①]。

清代云南巍宝山是全真道龙门派的重镇，魏宝山龙门派道士多达一百余人。巍山龙门派道谱与贵阳南岳庙《道宗派牒》相同，亦与《诸真宗派总簿》所载龙门派道谱相同。巍山道教保存的碑刻，能够反映龙门派道士奉道的情况。《清光绪八年龙门正派清净羽士赵复珍墓碑》载：

> 清净羽流赵复珍自愧福浅命薄，翁姑早逝，又值咸丰七年兵燹，故夫流失所，子女相继亡，于是誓入空门，曾将故夫遗留水田一份，坐落石孔村，大小七丘，实租谷肆石伍斗，随庆塝里本身户下秋粮壹斗柒升，带住修持，永送入巍山主君殿内，作住持添补香火之资，故勒石。[②]

《民国十一年龙门正宗全真羽士陈明远墓碑》载：

> 明远所置山产开列于后：置得粟园山地叁拾肆亩捌分伍，该包谷租叁石，清丈领财政厅执照六张，以后作为寺中徒孙添补费用，永志不忘。[③]

由这两段材料可知赵复珍为巍山龙门派第十四代，而陈明远为巍山龙门派第二十代。笔者2012年5月在云南巍山考察，亲见巍山一些全真道士之墓保存完好，可见巍山历史上确乎是全真道传播的重要地区。

云南昭通龙门派兴起于清初，有龙门第七代传法师陆常崇，龙门派第八代师陈守元、张守志，因道行高妙见载于地方史册。民国《昭通县志稿》卷七《道流》载：

> 陆常崇，龙门第七代传法师也。罗平世家子，性好道，遨游名山各庙，至昭为元宝山住持，见其殿宇狭隘，于乾隆二十二年发宏誓愿，扩修庙宇，遂往各厂募化，得数千金。有强盗窥其橐，约党途劫之。常崇至，戟指而叱曰"止"。众形痴如木鸡，乃率负担者，从容行回山。大兴工作，另建正殿两廊，崇高山门，庙貌岿然矣。以其余赀，置产业为香火费，卒葬北山。陈守元，龙门派第八代师。姚州人，素以拳勇名。乾隆四十八年，体师志培修庙，至各厂劝募。有保厂师高刚以神勇称，守元往谒。刚手持金锭曰："能取过手，即予尔。"守元用手帕一挥，金锭已在其手，刚不觉如何失去，乃大服，立畀千金，各厂效之，多厚给。归装充牣，乃开宝山观音堂，辟灶君殿，庙宇焕然一新矣。张守志，守元师弟，罗平人。居常谨守规戒，恒在山，不履城市，得清虚元妙之旨，能知未来事。士大夫往访者，间授以一笺，或诗或词，中藏玄机，后来俱有应验。[④]

云南昭通元宝山道观兴建于清初，为龙门派数代传人修炼之地，历史上曾有三月三"元宝朝拜"的盛况。

云南省昭通市大龙洞道观，为滇东北最负盛名的道观。《昭通市大龙洞道观道教历史碑序》载：清咸丰年间(1850－1861)，有龙门派道士旷永曜住持大龙洞道观。清光绪年间(1871－1908)，住持吴元正重修大龙洞道观[⑤]。大龙洞道观第十八代至二十三代的传承，在道门有清楚的历史记忆。今云南昭通市大龙洞道观内，有《昭通龙门派第十八代弟子旷永曜墓碑》、《昭通龙门派第十八代弟子周永清墓碑》、《昭通龙门派第二十代弟子戴明春墓碑》、《昭通龙门派第二十三代弟子戴宗诚墓碑》、《昭通龙门派第二十三代弟子黄宗伦墓碑》[⑥]，当代道教这五通墓碑，都立于20世纪90年代，正是改革开放之后道教恢复的重要时期。《昭通龙门派第十八代弟子周永清墓碑》为"后学戴明春、郎明慧、韦至

① 贵阳市志编纂委员会编：《贵阳市志·宗教志》，第4页。
② 《巍宝山道教调查》，《云南巍山彝族社会历史调查》，第240页。
③ 《巍宝山道教调查》，《云南巍山彝族社会历史调查》，第240－241页。
④ 卢金锡修，杨履乾、包鸣泉纂：(民国)《昭通县志稿》，1938年铅印本。
⑤ 《昭通市大龙洞道观道教历史碑序》，此碑现藏昭通大龙洞道观内。
⑥ 萧霁虹主编：《云南道教碑刻辑录》，北京：中国社会科学出版社，2013年，第697、704、705、715页。

静、王至铃、陈至道、王至兴、丁至兰、崔至瑞”1991 年立[①]。《昭通龙门派第二十三代弟子戴宗诚墓碑》称“龙门第二十代弟子戴明春,二十一代曹至孝、蔡至理”1991 年立[②]。

清咸同年间(1850－1874),龙门派住持腾冲云峰山道观。《重修云峰山道观记》:“清咸同年间,佛教僧侣失散,继由道士入山住持。民初住持道长为云南迤西道教会会长张诚定,号玄空,香火盛极一时。”[③]至 20 世纪 80 年代,住持道士有陈宗培、李宗稳、李成坤、李成达,该地龙门派已传承至第二十三、二十四代。

云南临沧县全真道子孙庙道观,始建于清雍正年间(1722－1735)。据《观稼楼记》碑文载:子孙庙乃长官司傣廷征之母罗安人香火院,专门为儿孙祈福禳灾之道观。施主傣廷征为勐缅傣族土司,清康熙年间(1662－1722)世袭勐缅长官司,子孙庙为傣族傣姓土司供养。云南大姚人高太明在西蜀青羊宫学道,清道光(1821－1850)初年至顺宁(凤庆县)创建雪华观,是在临沧地区传道开山立派之人。清光绪《续修顺宁府志》卷三十七载:

> 高太明,大姚县人,西蜀青羊宫出家,乾道也。道光初,游至顺宁,创建雪华观。力行心解,能辟谷不食,静修处地极险绝,人迹罕到,常有虎来护持。坐逝后,有人自蒙化来者,相遇于道中,稽其相见之期,即为圆寂之日。[④]

高太明修道的雪华观,在顺宁城南五十里傈山顶。清道光以后,临沧地区的道教日渐兴盛,道士也越来越多。临沧共修建 77 座道观,道士达 700 多人。清代龙门派道士阮一诚的弘道,开拓出临沧全真道发展的兴盛局面。坤道阮一诚(1808－1891)道光十三年(1833)到缅宁(今临沧县)住持三清宫。清咸丰年间(1850－1861),三清宫遭火灾之后,阮一诚转而住持子孙庙,收杨阳悟、马阳富等为弟子。此后,杨阳悟等人又收阮来庆、华来顺、游来定等 16 名坤道弟子,又下传 43 名“复”字辈弟子。华来顺曾于 1933 年率领道士 5 人,到四川青羊宫二仙庵受戒。两年后,华来顺与阮来庆又率道士 18 人,前往四川青羊宫二仙庵受戒,往返达三年时间,1938 年 3 月 2 日度戒,受戒者每人得传授净戒牒一张,《太上继宗演教接化大德传戒律师训示》一张,戒书五本,锡质缘钵一个,锡质净瓶一个,木质皇冠一顶[⑤]。1936 年阮来庆等到二仙庵受戒时,还购买二仙庵光绪三十三年(1906)本《重刊道藏辑要》一部,此经书“文化大革命”中被抄走散佚[⑥]。

云南新平道教传播者李联元(法号李道明),是清雍正癸卯(1723)恩科文举,曾任直隶龙门、兴安知县,晚年辞官引退,学道三年,携带道经回新平桂山镇后,即按龙门派二十字系谱,依字派收徒,奏职相传。李联元为第一代,蒋天升(法名失传)等为第二代。至 1948 年已传至蒋圆兴(蒋天升的第五代子孙)、李圆阳(李联元的第七代子孙),为龙门派第十九代奏职道士。

昆明东北郊鸣凤山麓的金殿,初建于明万历三十年(1602),历史上为龙门派住持。太和宫道士赵永佑,为龙门派第十八代。龙门派第十九代李元龙(1834－1890),任云南道纪司都纪。太和宫道士李明清,为龙门正派第二十代。太和宫住持杨智聪(1870－1940),为龙门正派第二十一代。清咸丰年间(1850－1861)杜文秀起义,云南道观被烧毁无数,全真道遭受重创。据金殿《皇清敕授登仕佐郎,云南都纪司、龙门正派第十九世师李元龙碑》载:当时“兵火日炽,梵宇琳宫,遍遭洗劫”。“太和宫罹祸惨巨,劫火烛天,道众罹难者以十数,庙中什物,悉遭窃掠”[⑦]。昆明太和宫在咸丰事变中遭受兵

---

① 萧霁虹主编:《云南道教碑刻辑录》,第 705 页。

② 萧霁虹主编:《云南道教碑刻辑录》,第 705 页。

③ 萧霁虹主编:《云南道教碑刻辑录》,第 698 页。

④ 原文“西蜀清阳宫”,为记音之误。党蒙等修,周宗洛等纂:(光绪)《续修顺宁府志》,清光绪三十一年(1905)务本堂刻本。

⑤ 施刘怀:《临沧地区道教的发展及其现状》,《中国道教》2000 年第 4 期;萧霁虹:《明清时期傣族土司崇奉道教史迹》,云南省民族学会傣学研究委员会、德宏州傣学学会编:《云南傣族土司文化研究论文集》,昆明:云南民族出版社,2008 年,第 403－407 页。

⑥ 云南省临沧县地方志编纂委员会编纂:《临沧县志》,昆明:云南人民出版社,1993 年,第 575 页。

⑦ 云南省地方志编纂委员会总纂,云南省社会科学院宗教研究所编撰:《云南省志·宗教志》,昆明:云南人民出版社,1995 年,第 122 页。

燹,是云南道教在咸丰事变中遭难的典型例证。

六、馀论:关于西南全真道的几点思考

综上所述,元明清时期全真道在西南地区的传播,是全真道史研究中值得深入讨论的问题。全真道在西南地区的迅速传播,与全真道在全国传播的历史大势是一致的。正如清陈铭珪《长春道教源流》卷七所说:"元以后至于国朝,全真派遍布于江南各行省。"①但全真道在西南地区传播的历史,有以下几点值得我们思考:

1.全真道获得西南地方行政官员的大力支持。四川成都的二仙庵,清康熙三十四年(1695)由四川按察使赵良璧创建,赵良璧亲请全真道士陈清觉住持,陈清觉为二仙庵开山真人。明代贵阳全真道的大道观,昆明龙门派的龙泉观、真庆观、金殿,就是明清时期贵州、云南地方长官支持兴建的。明代贵州巡抚都御使蒋琳募财重新兴建大道观,清康熙三十五年(1696)贵州巡抚阎兴邦重修大道观。明黔国公沐英,明巡抚陈用宾,清代云南总督范承勋、巡抚王继文、按察使许宏勋等,都支持全真道宫观的兴建。明清时期各府州县的道纪司、道正司、道会司,多设立在全真道宫观之中,道官也多由全真道士担任,这说明西南全真道在清代道教格局中已居于主导地位。

2.全真道获得西南少数民族大姓、土司的信奉和支持。元代陈致虚游夜郎传道,说服思州大姓田氏信奉道教。思州宣慰使之弟田琦奉道之后,位列陈致虚大弟子之列。思州田氏是统治乌江中下游八百余年的土司,土家族大姓田氏的奉道,有利于道教在土家族地区的传播。贵阳大道观收藏《正统道藏》,选择有道行的住持道士,有赖于彝族土司安陇富的支持。云南临沧县全真道子孙庙道观,为勐缅长官司俸廷征之母罗安人香火院,施主俸廷征为勐缅傣族土司,清康熙年间(1662-1722)世袭勐缅长官司,子孙庙为傣族俸姓土司供养的道观。

3.西南全真道士存在融摄正一的风气。民国《宜良县志》卷九下载:"许阳晨,少业儒。康熙五十一年,赴江西龙虎山学道,列为龙门正宗第十二代字派。苦修十载,道即成,精符箓,天师授以雷旗、令牌、宝剑各一,归里后,祷雨祈晴,灵应如响。"②许阳晨赴江西龙虎山学道,获得张天师正一派道法的传授,却列为龙门正宗第十二代弟子。

新平龙门派道士李联元(法号李道明),其第七代子孙李圆阳为龙门派第十九代奏职道士。新平龙门派第二代道士蒋天升,第五代子孙蒋圆兴亦为龙门派第十九代奏职道士。1994年1月24日立的《昭通龙门派第二十代弟子戴明春墓碑》,号称"龙门正宗全真派精谷道人戴明春",墓碑有"孝子戴仲波、戴佳。孝女戴仲萍、戴丽。……孙子戴尚飞、戴尚滔、戴尚娅"③。这些有家室的龙门派道士,如何保证恪守严格的清规戒律,这种现象值得思考。

4.四川二仙庵是西南全真道传戒的中心。二仙庵为著名全真道十方丛林,是全真龙门派丹台碧洞宗的祖庭,也是西南地区唯一具有传戒条件的十方丛林。如临沧子孙庙道士,曾于1933年,以及1936年至1938年间,分别有道士5人,道士18人,前往四川青羊宫二仙庵受戒。西南云贵川的全真道士,有的就是在四川青城山、青羊宫出家,学道之后赴云贵各地传道,这显示出川西全真道居于西南全真道的主导地位。

[责任编辑 李 梅]

① 陈铭珪:《长春道教源流》,《藏外道书》第31册,第137页。

② 王槐荣修,许实纂:(民国)《宜良县志》,1921年铅印本。

③ 萧霁虹主编:《云南道教碑刻辑录》,第715-716页。

东西方意识哲学中的“意向性”与“元意向性”问题

倪 梁 康

摘 要:东西方意识哲学中都可以发现或多或少的对“意向性”问题的讨论,也都可以发现或强或弱的在“元意向性”方面的要求。“元意向性”意味着一种异于“意向性”但同时也可以包容“意向性”的东西。它被用来描述一种追求原初性、彻底性、超越性和深邃性的思维方式与思想取向。无论是西方哲学的现象学,还是佛教唯识学或儒家心学,它们都不满足于各种意义上的常识或俗谛,试图以各自的方式来扬弃和克服“意向性”。由此也可以重新理解东西方思想中各种意义上的本体论和工夫论主张。

关键词:意向性;元意向性;现象学;佛教唯识学;儒家心学

一、引 论

东西方思想史均有意识哲学的传统,或曰唯识论,或曰唯心论。儒学中的宋明陆王心学、佛学中的唯识瑜伽行派与西方哲学从笛卡尔到胡塞尔的超越论现象学发展的思想脉络,均为这个思想传统的最突出代表。尽管东西方意识哲学的宗旨各异,它们对“意识”这个核心概念的理解却有诸多相近之处。“意识”是对这里的讨论课题之核心概念的现代汉语表达。在儒家心学中它叫做“心”,在佛教唯识学中叫做“识”。我们至今还没有找到一个可以超越这些古今东西的思想表述并可以俯瞰由它们所意指的整个思想领域的语词。无论是西方哲学中的心智(mind)、心理(psyche)、心灵(Seele, soul)、精神(Geist, nous, spirit),还是东方思想中的心、意、识、思、想、神,都无法充分涵盖这个博大精深的区域。但无可否认,东西方思想家都曾驻足于这个通过各种语言的语词而得到指明和表达的论题域。笔者在此只是勉强用“意识哲学的视域”来命名它。

笔者对“意向性”与“元意向性”问题的理解,实际上已在近十年来先后发表的三篇文字中得到一定程度的表达,它们分别包含了对现象学、儒家心学、唯识学三个思想领域中的意向性与元意向性问题的理解与思考[①]。之所以尝试再次论述这个问题,是因为在此期间一再受到以下两篇文字的启发,从而产生新的感想,也形成对新旧想法作一概括总结的意图。这两篇文字分别是耿宁的《冥思沉定与意向意识》[②]以及赵东明的《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》[③]。无论如何,下面的文字是对这三个思想领域的相关问题的比较研究,并试图在一个跨文化的视域理解和诠释耿宁在《人生第一等事》中提出的八个“进一步的现象学问题”的最后一个问题:究竟如何来理解“冥思沉定与意向意

作者简介:倪梁康,中山大学哲学系教授(广东广州 510275)

① 倪梁康:《现象学背景中的意向性问题》,《学术月刊》2006 年第 6 期;《客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题——从唯识学和现象学的角度看“识”与“智”的关系》,《哲学研究》2008 年第 2 期;《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论——从儒家心学与现象学的角度看“未发”与“已发”的关系》,《哲学研究》2012 年第 8 期。

② [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2014 年。德文版见巴塞尔:施瓦贝出版社,2010 年,第 783 – 788 页。

③ 《唯识研究》第 2 辑,北京:中国社会科学出版社,2013 年,第 1 – 47 页。

识”的关系？

这里所说的“冥思沉定与意向意识”，与笔者此前讨论的“客体化行为”与“非客体化行为”有关。胡塞尔曾试图通过他的现象学分析来表明：任何一种非客体化的行为（如情感、意愿），都必须以客体化的行为（如表象、判断）为基础。另一位现象学家海德格尔却认为，最为根本和基础的并不是客体化的意识行为，而是此在的超越性，其基本结构是非对象性的基本情绪。这个分歧被看作是现象学内部的分歧以及整个当代欧洲哲学内部的分歧。但类似的趋向在佛教唯识学和儒家心学中也已经多次出现，只是并非以彼此分歧和相互对立的方式。在这里，通过对“三能变说”、“心王－心所说”、“转识成智”等佛教理论以及对“未发－已发”、“良知－知识”等儒家心学理论的讨论与分析，我们有可能获得对当今思想界所发生的一切的重新领悟，尤其是对西方思想中发生主义与结构主义之间、理论哲学与实践哲学之间的关系，以及东方思想中本体论与工夫论之间关系的重新领悟。

二、现象学的意向性

20世纪初，胡塞尔在其老师布伦塔诺的影响下首次明确地将“意向性”作为哲学－心理学概念提出来，为西方现代意识哲学的出场清扫出一块平台。在《逻辑研究》中，他将意识的本质定义为指向对象的，并在此基础上展开现象学的意识分析工作。胡塞尔的整个哲学工作，即对意识体验的分析工作，都可以合理但不尽全面地被称作“意向性分析”。

保罗·利科参考欧根·芬克的阐述对胡塞尔的意向性概念作出诠释，认为可以发现三种不同的意向性概念：首先是心理学的意向性，它相当于意识的感受性；其次是受意向活动与意向相关项关系制约的意向性，相当于意识的关联性；最后是真正构成的意向性，相当于意识的构造性[①]。这三个概念并非相互抵牾，而是可以被视作三位一体，或者说，可以将它们视作意向性的三个视角或三个层面。在笔者看来，它们分别代表了胡塞尔在《逻辑研究》（1900－1901）、《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷（1913）与《笛卡尔式的沉思》（1929）中对意向性的三种各有偏重的解释[②]。

从总体上看，意识的最普遍的本质结构是意向性，即意识始终指向某物，其指向的活动就是意向活动，被指向的对象就是意向相关项。因此，意向性自身进一步展示为“意向活动”加“意向相关项”，胡塞尔在《现象学的观念》（1907）中曾用“显现”与“显现者”来表达它，自《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷（1913）起也用一对古希腊的概念来命名它：Noesis－Noema[③]。第一个心理学意向性的概念包含了对作为意向相关项的客观世界存在的预设，因此意向性被理解为感受性；第二个意向性概念表明了意向活动与意向相关项的密不可分的关系，因此意向性被理解为关联性；第三个现象学意向性的概念从笛卡尔－康德超越论哲学传统的角度强调了作为意向活动的意识构造能力和立法能力，因此意向性被理解为构造性。

在意识构造了对象之后，会出现与对象相关的情感行为和欲求行为等等。这里有一个意识的先后顺序，它不一定是时间的、然而却是逻辑的先后顺序：首先有表象的行为，而后才有情感行为和欲求行为。具体地说，我们首先要看见某物，而后才会产生对它的喜欢或不喜欢的感觉，想拥有或不想拥有的欲念，如此等等。笔者在前面提到的三篇拙作中已经说明：胡塞尔将此视作“客体化行为”（表

---

① 参见[德]胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷法译本“译者导言”，载胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1997年，第484页。

② 这与耿宁在《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》中对王阳明不同时期的三个“良知”概念的划分十分相似。参见该书第一部分第四章：“对王阳明三个良知概念之区分的一个历史证明。这三个概念之间的关系”（参见[德]耿宁：《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》德文版，第241－268页）。

③ “意向活动－意向相关项”这对概念起源于希腊文“νόησις-νόημα”，前者的基本含义是“思维活动”、“思维行为”或“意义给予的行为”；后者则指“被思考的东西”、“思想”或“意义”。胡塞尔认为以往的哲学都忽视了这个区别，“尤其是对意向活动与意向相关项的混淆，乃是哲学的遗传恶习”（[德]胡塞尔：《文章与讲演（1911－1921年）》，倪梁康译，北京：人民出版社，2009年，第95页）。它们也可译作“能意－所意”、“能识－所识”、“能依－所依”、“能指－所指”、“能构－所构”、“能见－所见”，如此等等。

象行为)与“非客体化行为”(情感行为)之间的奠基关系。

三、唯识学的意向性

与此类似的意识结构分析在古代印度的唯识瑜伽行派那里已经可以找到。唯识学认为人的认识活动可分为八种:眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶,故称八识。前面的六识是从二能变末那识和初能变阿赖耶识转变而来的三能变。我们在这里暂且撇开第七末那识与第八阿赖耶识不论,而首先关注前六识的含义,它与胡塞尔所说的作为意向意识的表象行为或客体化行为十分接近。而在佛教中,作为第六识的意识也被称作“分别识”或“了别境识”。

“识(vijñāna)”在这里意味着通过分别、分辨来做出认知或确认的意识行为,即一种通过将某物从其背景中分离出来、从而成为面对认知者的认知对象的意识行为[①]。唯识学将这种了别的意识活动称作“见分”,将此活动的相关项或对象称作“相分”[②]。与现象学中的“意向活动-意向相关项”一样,在唯识学中对“见分-相分”也有相近的、但侧重不同的表达,如“能缘-所缘”、“能量-所量”,前者偏重于指明心识受其对象(境)制约(心识对其对象的攀缘或依附)的状况,后者则强调心识对其对象(境)的认知(量),如此等等。

“见分”与“相分”之所以被加上“分”的后缀,是因为它们处在唯识学四分说的语境中,并构成其中的两个要素(分)。其余的两分是“自证分”与“证自证分”。这个四分结构不仅贯穿在所有八识之中,而且也贯穿在伴随八识出现并在此意义上属于八识的心所现象(caitta)中。这也就是《成唯识论》所说的:“心、心所,若细分别,应有四分。”[③]这里的“心”,也称“心王”,是指八识,尤其是指前六识,亦即胡塞尔意义上的客体化行为(表象、判断);心所则是指各种随心王产生并与之相应的心理现象。《成唯识论》对它的定义是:“恒依心起,与心相应,系属于心。”[④]唯识学列举五十一种心所,其中有许多是与胡塞尔所说的情感行为相符合的。

“心所”也各有四分,即也有各自的“见分”、“相分”等等。也就是说,“心王”与“心所”都是意向意识。这意味着,在唯识学这里也可以发现心识的意向性的普遍原则。需要指出的是:唯识学意义上的“心王”与“心所”与现象学意义上的表象行为和情感行为一样,都是意向性的。但这里的意向性,对于“心王”与“心所”或对于表象行为与情感行为来说有不同的含义:“心王”或表象行为的意向性,不仅是指它们指向对象,而且尤其是指它们有构造对象的能力。因此,胡塞尔将这类意识行为称之为“客体化的行为”,即构造客体的行为。而“心所”或情感行为,则只是指向对象,却不会构造对象,因此它们虽然是意向性的,却仍可在胡塞尔的意义上被称作“非客体化行为”[⑤]。

以上展示的意向性思想实际上具有对知识学与伦理学进行哲学本体论奠基的作用,因为从意向性思想的角度来看,表象行为是情感行为的基础。这也就意味着,认知行为构成伦理行为的基础,而关于伦理活动的研究也就需要建立在关于认知活动的研究的基础上。传统西方哲学中“第一哲学”与“第二哲学”的排序根据在这里已然清晰可见。意向性理论为此提供了重要的依据。但在佛教中,“第一哲学”与“第二哲学”的排序并未形成。这里可以看到的情况更多是相反的。佛教中的“第一教理”与“第二教理”更多是“缘起论”与“实相论”,而不是相反。我们在后面将会讨论其原因何在。

---

① 这里不考虑“识(vijñāna)”与“了别(vijñapti)”之间的差别以及关于这两个译名的相关讨论,而仅仅指出一点:从“识(vijñāna)”的构词来看,“vijñāna”是“vi(分离)”与“jñāna(知)”的合成语,因而准确的解释应当是“进行分别的认识”,而后面还会谈到的与此相对立的“智(jñāna)”实际上只是没有了“分别(vi)”的“识(jñāna)”。因此,世俗的认识有分别,而神圣的认识无分别。

② 玄奘:《成唯识论》卷一,南京金陵刻经处刻本,第 2 页。

③ 玄奘:《成唯识论》卷一,第 17 页。

④ 玄奘:《成唯识论》卷一,第 13 页。

⑤ 对此问题的较为详细的讨论,可以参见笔者上述两篇讨论客体化行为的文章。

四、儒家心学的意向性

现在我们转向对儒家思想史的考察。在这里虽然可以发现意识哲学的思想脉络,但难以找到与唯识学和现象学在意识的意向性方面的类似思考。当然,不仅在儒家思想史上,而且在整个中国思想史上都无法找到连贯的知识论传统,这主要是因为儒道佛的思想诉求在总体上是以伦常行为与道德意识为目的的。这个特点也体现在中国的意识哲学即儒家心学的发展过程中。儒家心学对意识的思考主要集中在人的道德心的探讨与培养方面。在儒家心学的主要代表人物王阳明那里,儒家思想中最具认识论色彩的"格物致知"①的要求,也从"穷究事物,从而获得知识"被转释为"纠正自己的行为,从而实现良知"②。或许这也可以解释严复曾提出过的问题:"顾彼西洋以格物致知为学问本始,中国非不尔云也,独何以民智之相越乃如此耶?"③当然,严复在这里的发问是修辞性的,他对此实际上已有自己的答案,即传统中国思想的问题起因于"格致之学不先,褊僻之情未去"④。

需要注意的是,儒家心学的思想取向虽然与胡塞尔的现象学立场相背而行,但却是与现象学学派的另一位代表人物马克斯·舍勒的立场相一致的。舍勒将所有的意识行为首先并且主要视作情感行为,而后才将意向行为视作情感行为的一种。这个立场如今也为胡塞尔现象学的重要研究者耿宁所倡导。这很可能是在他的阳明学研究过程中受此学派思想影响的结果。耿宁提出,任何意识活动首先都是道德意识的活动。这同样是与胡塞尔的观点相背,但与舍勒的立场相符的。

阳明心学主要致力于道德意识、道德能力与道德行为的讨论和培养,严格意义上的意向行为即表象在此传统中并未受到关注。儒家思想传统中"格物、致知、诚意、正心、修身"在这里均属于道德修养方面的伦理诉求。意向意识的问题在这里并非没有被觉察到,而只是被放置在整个意识哲学的偏远位置上。例如王阳明弟子欧阳德区分作为表象行为的"知觉"与作为道德情感行为的"良知",但"知觉"并不被视作本然的、真正的知识,而更多被用作"良知"的陪衬:"凡知视、知听、知言、知动,皆知觉也,而未必其皆善。良知者,知恻隐、知羞恶、知恭敬、知是非,所谓本然之善也。"⑤"良知乃真识,而知觉当为分别事识无疑矣。"⑥

欧阳德在这里的最后一句中所说的"分别事识",本来是一个佛教概念,与前面所说第六识"意识"同义⑦,也相当于现象学中的"意向意识",或更严格地说,相当于现象学中的"客体化行为"。

最后还需要指出两点:其一,阳明心学传统对"知觉"与"良知"的区分与轻重权衡可以在儒家传统中找到其起源,这里可以孟子所说"耳目之官不思,而蔽于物","心之官则思"(《孟子·告子上》)为例,或者以张载对"见闻之知"与"德性之知"⑧的区分与评价为例;其二,阳明心学对"知觉"与"良知"的区分与轻重权衡也与佛教传统对待"事识"与"真识"的方式相一致。

在儒家与佛家的意识哲学传统中,道德意识都具有相对于表象意识的优先地位,这是一个不争的事实。不仅如此,在这两个传统中,表象意识还在某种意义上被视作对道德意识的阻碍与隔绝,因而许多的修行努力都旨在削弱和摆脱表象意识。这正是我们要讨论的元意向性问题的切入点。

---

① 参见《礼记·大学》:"物格而后知致,知致而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。"

② 王阳明:"及在夷中三年,颇见得此意思乃知天下之物本无可格者。其格物之功,只在身心上做,决然以圣人为人人可到,便自有担当了。"参见《王阳明全集》上卷,上海:上海古籍书店,1992年,第120页。

③ 严复:《原强》,《严复集》,北京:中华书局,1986年,第29页。

④ 严复:《原强》,《严复集》,第6页。

⑤ 《欧阳德集》卷一,南京:凤凰出版社,2007年,第12页。

⑥ 罗钦顺:《困知记》,阎韬点校,北京:中华书局,1990年,"附录"第118页。

⑦ 除了耿宁在《人生第一等事》中所引《楞伽经》所论"分别事识"及相关说明,还可以参考《大乘起信论》中提到的"分别事识":"随事攀缘,分别六尘,名为意识,亦名分离识。又复说名分别事识"(真谛译,高振农校释:《大乘起信论校释》,北京:中华书局,1992年,第59页)。

⑧ 张载《正蒙》"大心篇第七":"见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。"

五、儒家心学的元意向性

耿宁在《人生第一等事》一书的结尾处提出八个“进一步的现象学问题”，最后一个问题与意向性和元意向性相关：“冥思沉定[①]与意向意识。”耿宁在聂豹、钱德洪、罗洪先等人的争论中注意到一个问题，它与儒家经典中关于“已发－未发”的区分有关。用现象学意识分析的语言来说，“未发”是指一种本原的、先天的道德意识，即在表象活动和情感活动发生之前的非对象的、非意向的、无客体的道德意识；与此相对，“已发”则是指在表象活动和情感活动已经发生后产生的道德意识，它是习得的、后天的，奠基于客体化行为之中，它指向或针对具体的对象或客体，属于意向的道德意识。

儒家思想史在此问题上提供了诸多的思想资源。尤其是在朱熹那里，“已发－未发”或是被解释为“心为已发，性为未发”[②]，或是被解释为“喜怒哀乐之未发谓之中，性也；发而皆中节谓之和，情也”[③]。二者只是术语上的差别，对“已发”与“未发”的实质区分已经完成：前者被理解为道德意识的现实行为，后者则被理解为道德意识的潜在能力。如果我们用“敬”来概括朱熹的道德修养要求，那么就“已发”和“未发”两个方面而言，“敬”的工夫是双重的：有事的和无事的，亦即意向的和元意向的。用朱熹自己的话来说：“无事时敬在里面，有事时敬在事上。有事无事，吾之敬未尝间断也。”[④]“敬在里面”为“涵养”，“敬在事上”为“察识”。总体而言，朱熹在工夫论上重“涵养”甚于重“察识”[⑤]。

此后的王阳明也在讨论“已发－未发”的问题。他虽然在工夫论上要求“惟精惟一”，主张“中和一也”，即主张“未发之中”与“已发之和”是一体两面，不可分离，而且他也不认为人心在清醒状态下有全然无念（无意念）的时刻，但他对“良知”概念的三重理解（即心理－素质的概念、道德－批判的概念、宗教－神灵的概念）已经蕴含着“致良知”工夫的三种修习可能：对先天道德能力的培育，对后天道德行为的修正，对道德本体的领悟。这也是他的弟子们在对老师思想的继承和发展过程中因各有偏重而引发彼此间争论的重要原因[⑥]。在这些弟子中，聂豹与罗洪先强调并施行第一种修习方式，钱德洪与欧阳德更多地主张和施行第二种，王畿则始终偏重第三种。

这里所说的第一种修习方式，与我们讨论的“元意向性”问题相关。聂豹将这种修习方式理解为通过“静坐”或“归寂”向在道德潜能意义上的、也是孟子“四端”意义上的“良知”（王阳明的第一“良知”概念）的回返，以及对此德性之端倪进行的保存和养育：“不睹不闻者，其则也，戒惧者，其功也。不关道理，不属意念，无而神，有而化，其殆天地之心，位育由之，以命焉者也。”[⑦]由于聂豹将“先天之学”与“后天之学”理解为“未发”的“良知”与“已发”的“知识”，并因此而偏重“先天”和“未发”方面的工夫，所以在他这里，我们所说的“元意向性”应当被理解为一种“前意向性”，即在意向的表象与情感发生之前的心理状态。耿宁以其现象学家的目光留意到这一点，并指出：“聂豹向‘良知’寂‘体’回返

---

① 耿宁使用的德文原文是“Meditative Versenkung”，笔者将其直译作“冥思的沉定”，当然也可译作“冥想入定”，但“入定”概念引发的佛教意味过重。耿宁自己对笔者的译名未持异议，但也在书中将它等同于“静坐”，同时在谈及“静坐”时将其直译作“Sitzen in der Ruhe”。——对与此相关的各种译名的讨论还可以参见杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编：《东亚的静坐传统》，台北：台大出版中心，2012 年，“导论”第 vii－viii 页。

② 朱熹在其 1169 年“与湖南诸公论中和第一书”中以此口诀来刻画他先前的立场（参见朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第 23 册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 3130 页）。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔编：《朱子全书》第 21 册，第 1403 页。

④ 朱熹这里所说的“事”，当可解作前述佛教中“分别事识”之“事”。参见黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》卷十二，北京：中华书局，2007 年，第 209、210、213 页。

⑤ 按照朱熹“始学工夫，须是静坐。静坐则本原定”的说法，可以推断出，“静坐”在朱熹那里是十分重要的修习方式，但由此并不能像高岛元洋那样得出“朱子学对于‘敬’的具体实践方法为‘静坐’”的结论（参见[日]高岛元洋：《日本朱子学之“敬”之意味》，杨儒宾、马渊昌也、艾皓德编：《东亚的静坐传统》，第 161 页），因为这个结论显然窄化了“敬”的方法论含义，至少排除了其中作为“敬在事上”的“察识”的向度。

⑥ 这差不多就是耿宁的巨著《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》整部书的论题。

⑦ 《聂豹集》卷十三，南京：凤凰出版社，2007 年，第 534 页。

的做法带出了一个现象学上的特殊问题。这种寂静的'本体'先于所有意向的、指向具体事物、事件与事务的'作用'。在聂豹看来,这种'归寂'的意识是一种清醒而明澈的意识,不是含混而晦暗的意识,不是无意识状态,但在他看来,它也不是关于对象的意向意识。这是一种空乏意识(虚空),其中没有任何东西(无)。"①

但聂豹的这种观点在阳明学派内部受到质疑。欧阳德便曾对此提出反驳意见,并藉此表达出阳明学派的第二种修习方式。他引述钱德洪的观点说:"知无体,以人情事物之感应为体;无人情事物之感应,则无知矣。"②也就是说,良知是一种指向人情事物的意向活动,没有这方面的意向活动,也就无良知可言。对欧阳德来说,"未发"不是一个在前或在后的时间段,而只是心体的一种专一状态:"体用一原,显微无间。非时寂时感,而有未感以前,别为未发之时。盖虽诸念悉泯,而兢业中存,即惧意也,即发也。虽忧患不作而恬静自如,即乐意也,即发也。"③这意味着,在"未发"状态中,各种心理活动已经停止,但仍然有"惧意"和"乐意"出现。在此意义上,"未发"仅仅意味着喜怒哀乐的意向情感与闻睹的意向表象没有发生,"寂"或"静"也仅仅是指情感与表象的不生起和不活动,但并不意味着完全没有任何意识活动发生。即使在寂静的、冥思的意识中,也有"惧意"在进行,即有"戒谨恐惧"在发生;也有"乐意"在进行,即有"安闲恬静、虚融澹泊"在发生。而且无论"戒谨恐惧"还是"安闲恬静、虚融澹泊",都是一种"念",即"意念"或"念想"。它是"本体之念"而非"私念"。

对此,在许多方面站在聂豹一边的罗洪先似乎给出了一种用来支持欧阳德所说的那种没有意识对象的意识或意念的解释。他认为在"静坐"中的心绪可以用"视于无形,听于无声"来描述:"人情事物感应之于知,犹色之于视,声之于听也。谓视不离色,固有视于无形者,是犹有未尽矣。而曰'色即为视之体,无色则无视也',可乎?谓听不离声,固有听于无声者,是犹有未尽矣,而曰'声即为听之体,无声则无听也',可乎?"④在欧阳德和罗洪先这里,"元意向性"也可以被解释为一种无直观内容的意向性,即"无意向性"或"非意向性"。

这与朱熹和王阳明的看法在总体上是相近的,他们两人都认为:即使在静坐、无事时,某种意念和心思仍然是存在的、活动的,无论它们被称作"敬"或"本体之念",还是被称作"惧意"和"乐意"。也就是说,在以静坐为方法的道德修行活动中,意向活动仍在进行着,但却没有相应的意向对象存在。

耿宁曾尝试以现象学的方式来理解这种说法,或者更确切地说,以现象学的方式来提出问题:"这样一种'视于无形'和'听于无声'在现象学上看起来是怎样的呢?它是否是一种看,但却是对无的看?是否是一种听,但却是对无的听呢?""一种对纯粹空、纯粹静、单纯不存在的意识是可能的吗?"他最终以这样一句话来结束对进一步的现象学问题的论述:"我们在这里所遇到的是一种非同寻常的意识,大概它不会使意向性概念成为多余,但会赋予它以一个新的含义。"⑤简单说来,这个新含义在这里就意味一种惟有意向活动、没有意向相关项的意识之特性。

六、唯识学的元意向性

用唯识学的术语来表达,这样一种意识应当叫做惟有见分,没有相分的心识。但在唯识学这里,这种心识状态不是"前意向性",而是通过修行实践而完成或达到的"转依"的智慧境界,它在此意义上可以被称作"后意向性"。如果说,意向性是"识"的第一本质,那么我们也可以说,后意向性的本质标志就在于"智"。前者代表凡夫的认识方式,后者代表圣者的认识方式。与儒家心学的工夫实践一样,佛教唯识学也有类似的修行诉求:削弱乃至克服有分别的八识,通过体会真如的"无分别智"(nir

① [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论"致良知"》,第785页。

② 引自《罗洪先集》卷三,南京:凤凰出版社,2007年,上册,第74页。

③ 《欧阳德集》卷四,南京:凤凰出版社,2007年,第125页。

④ 《罗洪先集》卷三,上册,第74页。

⑤ [德]耿宁:《人生第一等事——王阳明及其后学论"致良知"》,第787－788页。

－vikalpa－jñāna)，转得与“八识”相应的“四智”：大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。从意向性到非意向性的转变，在这里就意味着通过修行完成的“转识成智”过程。这个过程也被称作“转依”。具体地说：转舍八识之所依，转得四智之所依。

赵东明的文章试图借助《成唯识论》和《成唯识论述记》来回答一个问题：在修证成佛之后，圣者的“智”是否也有认识结构上的“四分”[①]？这个问题在我们的语境中就意味着，“智”是否与“识”一样是意向性的，是指向对象的，是带有客体的？这里当然隐含了一个前提，即我们将“智”也看作是心的活动（即儒家所说的“心”或现象学所说的“意识”）的一种。不过有一点可以确定，“识”与“智”在《成唯识论》中都被称作“心品”[②]。从前面对儒家心学的修行实践分析中已经可以看出：在以静坐为方法的道德修行活动中，意向活动仍在进行着，但却没有相应的意向对象存在。这个结论在佛教唯识学中也可以发现。按照赵东明对《成唯识论述记》的解读与诠释，唯识学对此问题的思考更为细致。这里区分了一个从意向性到元意向性的转依之次第。

《成唯识论》中有“相缚”与“粗重缚”的说法。“‘相缚’是约现行而言，‘粗重缚’是约种子而言。它们都是指一种烦恼拘缚的状态。”[③]这里暂且撇开“粗重缚”不论，仅就“相缚”而言，它主要是指相分对见分的拘缚，即窥基所言：“分别之相，缚于见分，名为相缚。”[④]摆脱“相分”，即摆脱意向相关项，同时也就意味着对“相缚”的摆脱。因此，凡人的意识状态处在第一阶段：有“相分”，因此有“相缚”。要想脱离“相分”的拘缚，需要“复数修习无分别智”[⑤]。是否可以将“无分别智”等同于入定过程中的智慧，即某种禅修的手段智慧？对此还要作专门的研究。无论如何，这里可以确定的是，“无分别智”作为“转依的动态修证的历程”在《成唯识论》中被分为“加行无分别智”、“根本无分别智”、“后得无分别智”三种。看起来这里有不同阶段或不同位次的区别[⑥]。

根据赵东明对《成唯识论》和《述记》的解读，“无分别智”中“加行无分别智”和“后得无分别智”，以及作为“究竟成佛的果位”的所有“四智相应心品”即“大圆镜智”、“平等性智”、“妙观察智”、“成所作智”，均属于有“见分”和“相分”但无“相缚”的心品。惟有“无分别智”中的“根本无分别智”是一种只有“见分”、没有“相分”、当然也无“相缚”的心品[⑦]。因此，我们在“转识成智”的过程中可以确定三个基本阶段或位次，“见分”作为共同的东西贯穿始终，区别它们的仅仅是“相分”和“相缚”的有无：1. 有“相分”，也有“相缚”；2. 有“相分”，但无“相缚”；3. 无“相分”，也无“相缚”。第一种属于凡夫之“识”，第二、三种属于觉者之“智”。

这里列出的大多数智慧形态都属于第二种，即有“相分”而无“相缚”。这意味着它们是一种既有“见分”也有“相分”，但“见分”并不受“相分”束缚的智慧形态。之所以会有“见分”不受“相分”束缚的可能，其原因在于，导致对“见分”之束缚的并不必然是“相分”，而是与“相分”相关的“能取”和“所取”这两种“执取”的烦恼。赵东明提出“无执取的分别”[⑧]的说法，应当是指一种无贪欲的认识。在笔者看来，这种智慧形态与源自古希腊哲学的“理论（θεωρία）”思想形态在含义上已经十分相近了。它在包括现象学在内的西方哲学传统中始终被视作一种“无兴趣的静观”，即纯粹地思考真理本身，而不

---

① 参见赵东明：《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》，《唯识研究》第2辑，北京：中国社会科学出版社，2013年，第1页。

② 从梵文的构词来看，“识（vijñāna）”与“智（jñāna）”的差别只在于有无“分别（vi－）”。参见《成唯识论》卷一，第8、11、12、20页等。

③ 赵东明：《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》，《唯识研究》第2辑，第44页。

④ 窥基：《成唯识论述记》（《大正藏》第43册，No. 1830，0567a18）。赵东明也谈及窥基的另一个说法，即这里的“相”，不一定专门指“相分”，也可以指有烦恼执著的相貌：“有漏相貌，缚能观心，名为相缚。非谓相者，是相分也。”（参见《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》，《唯识研究》第2辑，第14页）

⑤ 《成唯识论》，第12页。

⑥ 武内义范曾提到原始佛教中入定的四个阶段。参见［日］武内义范：《原始佛教中的入定问题》（Probleme der Versenkung im Ur－Buddhismus），恩斯特·本茨编，莱顿：E. J. 布里尔出版社，1972年，第47－56页。

⑦ 参见赵东明：《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》，《唯识研究》第2辑，第44－47页。

⑧ 参见赵东明：《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》，《唯识研究》第2辑，第46页。

去考虑它的实现与应用。

而最后一种智慧形态是“根本无分别智”。它是一种只有见分而无相分的心品,用现象学的术语来说,是一种只有意向活动而无意向相关项的意识类型。当然,按照窥基的理解,“根本无分别智”仍以真如为所缘境,赵东明将此称作“无相之相”或“无分别的分别”①。但此时的心品,实际上已经是“智”“如”不二,易言之,“能缘智”与“所缘境”已是一而二、二而一者也。

唯识学中的这种“根本无分别智”或前面曾提到的相对于“分别事识”的“真识”,以及前面第三节中所说的儒家的“视于无形”和“听于无声”的“本体之念”,它们是否相同以及如何相同,或者说,是否不同以及如何不同?这都是可以作进一步思考的问题。

七、现象学的元意向性

儒家心学和佛教唯识学对元意向性的重视体现着东方思想在此思考向度上的某种共通性。相对而言,西方哲学传统在这方面的思想特征并不明显。但在当代西方意识哲学的发展中,随意向性问题的提出以及藉此而完成的对意识问题域的清理和确立,元意向性的问题也很快映入现象学家们的眼帘。

在讨论现象学意义上的“元意向性”时首先要谈及海德格尔的思想,因为他第一个公开而有力地将生存的元意向结构作为一种比意向性更为原本的元意向性提出。毫无疑问,海德格尔从一开始就看到了现象学论域中的意向性的意义与问题。他在1925年《时间概念历史导引》的讲座中,把意向性看作是现象学的三个决定性发现之首:意向性、范畴直观和先天的原初意义②。此后,他在为胡塞尔《内意识时间现象学讲座》所写的“编者引言”中还指明,通过胡塞尔的分析,意向性获得了“不断增强的根本澄清”③。在海德格尔看来,胡塞尔的意向性分析瓦解了近代以来主-客体关系思维模式的统治地位,以现象学的方式解决了认识论的难题。他用一座桥与一条河的比喻来形象地说明前现象学的认识论与现象学的认识论在认识的理解方面的根本差异:“就其本质来说,可认识者与认识者向来一体地取决于同一个本质基础。我们不可把两者分离开来,也不能要求孤立地找到它们。认识并不像一座桥,能够在某个时间一劳永逸地把一条河的两个自在现成的河岸连接起来;而不如说,认识本身就是一条河,它在流动之际首先把河岸创造出来,并且以一种比一座桥向来所能做到的更为原始的方式使两个河岸相互面对。”④在这里,认识并不是在已有的主-客体的两岸之间构建起来的一座桥梁,认识本身即一条河流,这条认识之河在流动中创造出两岸,亦即创造出构成两岸的意向活动和意向相关项。

这里需要注意一点,如果认识是一条河,那么显然它本身还会有自己的源头和流程。而这正是海德格尔所要继续说下去的论题。因此,海德格尔在上述为《内时间意识现象学讲座》所写的“编者的前说明”中同时也表示:“意向性”这个表达即使在胡塞尔之后也仍然“不是一个口令,而是一个中心问题的称号”⑤。这几乎是海德格尔对胡塞尔的意向性思维方式和思想立场进行颠覆的一个暗示性预告。

总体而言,海德格尔的思想努力在于,深入到比意向性更为本原的层面,发现作为此在结构的“烦”(Sorge)或“超越”(Transzendenz),用它们来取代意向性。这种取代并不意味着海德格尔从一开始就要用自己的此在结构分析来排斥胡塞尔的意识结构分析(意向分析),而是更多意味着,海德

① 参见赵东明:《“转依”与“心、心所”认识论的“四分”说》,《唯识研究》第2辑,第47页。

② [德]海德格尔:《时间概念历史导引(1925年)》(Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs),《海德格尔全集》第20卷,法兰克福/美茵:维托里奥·科洛斯特曼出版社,1979年,第34页。

③ 参见海德格尔“编者的前说明”,载胡塞尔:《内时间意识现象学(1893-1917年)》(Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins[1893-1917]),倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,第14页。

④ [德]海德格尔:《尼采》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2002年,第556页。

⑤ 参见海德格尔“编者的前说明”,载胡塞尔:《内时间意识现象学(1893-1917年)》,第14页。

格尔把前者看作是后者的基础。他将自己的立场表达如下:“从其根本上透彻地思考意向性,这就意味着,将意向性建立在此-在的超越性基础之上。”①“意向性建立在超越性的基础上,并且只是在这个基础上才成为可能,——人们不能相反地从意向性出发来解释超越性。”②海德格尔所说的比意向性更为原本和更为基础的此在结构,在《存在与时间》中也被刻画为“烦”和“畏”,它们是无对象的或非意向的基本情绪(Grundstimmung),是比意向意识、表象行为的“意向性”结构更为本真和更为基础的“生存[论]性(Existenzialität)”结构③。与此基础存在论思想相应的是他的真理观:他将最本原的真理现象理解为“此在的展开状态”,并认为在此意义上、亦即在古希腊“去蔽(ἀλήθεια)”意义上的真理是“符合论”真理的存在论基础,或者说,是在命题、判断、符合(adaequatio)意义上真理的存在论基础④。前者代表了“生存论”意义上的真理观或“元意向性”的真理观,后者则可以被理解为“智识论”意义上的真理观或“意向性”的真理观。

需要注意一点,海德格尔的这些思想实际上在胡塞尔那里、更早在狄尔泰那里也已形成,而且他们的思考曾对海德格尔产生过潜移默化的影响。海德格尔不仅对胡塞尔的“内时间意识现象学”讲座文稿作过仔细的审读和编辑,而且在撰写《存在与时间》时也“极其自由地阅读他[胡塞尔]尚未发表的文稿,从而使本作者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域”⑤,因此他必定已经了解,在早期胡塞尔那里,“元意向性”问题也已进入其视域。即是说,胡塞尔的相关思考甚至要早于海德格尔十多年⑥,只是这些思考被胡塞尔本人视为不成熟而在其身前始终未得公开发表。它们如今可以被纳入发生现象学的研究范围,而在胡塞尔那里的“意向性”与“元意向性”问题,完全可以用他自己的术语称作“横意向性”与“纵意向性”的问题。前者是静态结构现象学的讨论课题,事关意向意识的本质结构(类似唯识学的四分说和心王-心所说);后者是发生现象学的讨论课题,事关意识发生的本质结构(类似唯识学的三能变说)。在胡塞尔看来,对前者的探讨需要借助横向本质直观描述(Beschreibung)的方法,对后者的探讨则需要借助纵向本质直观说明(Erklärung)的方法⑦。“说明”是“较高层

---

① [德]海德格尔:《四次讨论课》(Vier Seminare),法兰克福/美茵,维托里奥·科洛斯特曼出版社,1977 年,第 122 页。

② [德]海德格尔:《现象学的基本问题》[Die Grundprobleme der Phänomenologie (1927)],《海德格尔全集》第 24 卷,法兰克福/美茵:维托里奥·科洛斯特曼出版社,1975 年,第 230 页。——这里所说的“超越性”(Transzendenz),实际上就是随后就要提到的《存在与时间》中所说的“生存性(Existenzialität)”,即“此在的‘本质’在于它的生存(Existenz)”(《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:三联书店,2000 年,第 42 页),即后来在“关于人本主义的通信”中所说的人作为“绽出状态(ek-sistenz)”([德]海德格尔:《关于人本主义的通信》(Brief über den Humanismus),法兰克福/美茵:维托里奥·科洛斯特曼出版社:1949 年,第 79 页)。

③ “烦(Sorge)”在这一版中被改译作“操心”。参见海德格尔:《存在与时间》,第 40-41 节。

④ 参见[德]海德格尔:《存在与时间》,第 44 节。

⑤ 胡塞尔在这里所说的“尚未发表的文稿”,主要是指胡塞尔的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷。该文稿在胡塞尔去世后才作为遗稿出版。参见海德格尔:《存在与时间》,第 45 页。

⑥ 确切地看,“纵意向性”方向上的思考,始于胡塞尔于狄尔泰相识的 1905 年。胡塞尔自己曾回顾说:“1905 年在柏林与狄尔泰少数几次谈话(并非他的著述)意味着一个推动,这个推动将《逻辑研究》的胡塞尔导向了《[纯粹现象学与现象学哲学的]观念》的胡塞尔,而不完整地展现出来的、并且实际上是在 1913 年到大约 1925 年期间才得以具体完善了的《观念》的现象学——尽管在方法上有本质不同的形态——导向了与狄尔泰的一种最内在的共同体。”(参见《胡塞尔书信集》[Briefwechsel],第六卷,多特雷赫特等:克鲁威尔学术出版社,1994 年,第 275 页)此后胡塞尔在时间、人格发生、精神历史的向度上不断地有所思考和表达,例如在未发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷中,或在后期公开发表的《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中。

⑦ 胡塞尔在 1921 年的文稿中写道:“‘说明的’(erklärende)现象学以某种方式区别于‘描述的’(beschreibende)现象学,前者是合法则发生的现象学,后者是可能的、无论以何种方式在纯粹意识中得以生成的本质形态现象学,以及这些本质形态在‘对象’和‘意义’的标题下于可能理性的王国中的目的论秩序的现象学。”(参见[德]胡塞尔:《被动综合分析》,《胡塞尔全集》第 11 卷,海牙:马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社,1966 年,第 340 页)——胡塞尔对“说明”和“描述”方法的区分明显受到威廉·狄尔泰的影响,后者在其 1894 年所写著名文章《描述的和分析的心理学的观念》的一开始,就对当时盛行的用物理学的方法来研究心灵生活现象的情况进行批评,将这种研究方式称之为“说明的心理学”,即以自然科学方式进行因果说明的心理学。而在狄尔泰的理解中,“自然是我们要说明的,心灵生活是我们要理解的”(参见[德]狄尔泰:《生命哲学引论》,《狄尔泰全集》第 5 卷,斯图加特、哥廷根:图布纳出版协会、范登霍克与卢布莱希特出版社,1990 年,第 139、144 页)。但是,胡塞尔虽然接受了“说明”的概念,却赋予它以积极的含义。“说明”方法不再是指狄尔泰意义上的因果说明,因为胡塞尔已经将自然的因果性还原为意识的动机引发,“说明”因而不再具有“因果说明”的意义,而是指“动机引发的说明”,它成为意识发生现象学的特有方法。

次的功能成就(Leistung)",并且意味着"一种超越出描述性领域,即超越出一个可以通过经验直观而得以实现的领域以外的方法"①。与此相应,发生现象学代表着总体的现象学研究,它最终会将静态现象学包容在自身之中。这里可以借用海德格尔的比喻:意向性(横意向性)只代表意识河流的横向的两岸或这条河流的横切面,元意向性(纵意向性)在这里则意味着整条意识河流。胡塞尔同样认为:"一个横切面只有在其整体得到研究时才可能完整地被理解。"②这也是对"纵意向性"与"横意向性"之间关系或"元意向性"与"意向性"之间关系的一个基本刻画。

胡塞尔与海德格尔的这些论述表明了现象学在"意向性"与"元意向性"问题上的基本思考取向和基本思想内涵。虽然他们的思考与东方思想史上关于"静坐"和"禅定"等修习要求并无明晰可见的内在联系,但"本质直观"与"存在理解"却无疑可以与"本体之念"或"无分别智"相互比照,指明一个或多或少相同的精神视域或思想境界。

八、结 语

笔者在这里用"元意向性"概念来表达一种异于"意向性"、但同时也可以包容"意向性"的东西。中文的"元"字,有四个与这里的论题相关的基本含义:1.居首的;2.起始的;3.基本的;4.整体的。

与"意向性"相比,"元意向性"具有与此相应的多重意谓:回溯到意向意识之前,扩展到意向意识之后,深入到意向意识之下,超越于意向意识之上,绽出到意向意识之外,如此等等。

很难在西文中找到与"元"字对应的概念。通常会考虑用"meta"或"hyper"来翻译它,但仍觉有勉强之处。或许这里可以借鉴武内义范的做法,他曾在其以"原始佛教中的入定问题"为题的马堡大学讲座中提出"超越-沉入性(Transdeszendenz)"③的概念。这很可能是他生造的一个拉丁文-德文词,其中包含了作为拉丁文词根的"trans"(超越)和"des"(沉入)④。虽然不能用它来翻译,但至少可以之诠释和刻画这里所说"元意向性"中的"元"。它被用来表述一种追求原初性、彻底性、超越性和深邃性的思维方式和思想取向。

如果说"意向性"以及"见分-相分"在意识哲学研究中开辟了一个基本的立足平台,揭示了意识活动的最基本结构,那么"元意向性"就是围绕此平台所进行的各种可能展开。无论是西方哲学的现象学,还是佛教唯识学或儒家心学⑤,它们都不满足于各种意义上的常识或俗谛,试图以各自的方式来扬弃和克服"意向性"。这里的"扬弃",可以用黑格尔意义上的"扬弃(aufheben)"来解释:以保存的方式加以取消;这里的"克服",可以用海德格尔意义上的"克服(verwinden)"来解释:以继承的方式加以逾越。

[责任编辑 刘京希]

① 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,《胡塞尔全集》第6卷,海牙:马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社,1962年,第226-227页。

② [德]胡塞尔:《文章与报告(1911-1921年)》,第318页。

③ [日]武内义范:《原始佛教中的入定问题》,第86页。

④ 这个概念很容易让人联想起佛陀称号"如来-如去(tathāgata)"的双重含义。参见《佛学大词典》的"如来"词条:"梵语tathāgata可分解为tathā-gata(如去)、tathā-āgata(如来)二种,若作前者解,为乘真如之道,而往于佛果涅槃之义,故称为如去;若作后者解,则为由真理而来(如实而来),而成正觉之义,故称如来。佛陀即乘真理而来,由真如而现身,故尊称佛陀为如来。"如果细究下去,这两个不尽相同的理解和解释可以引出许多需要讨论的问题。

⑤ 我们这里尚未谈及"无意识哲学"或"无意识心理学",它们的各种形态也可以被纳入此列。

知音与知味:论《文心雕龙》的知音批评模式

陶 礼 天

摘 要:"知音批评"模式,是构成《文心雕龙》批评范式的四大模式之一。通过"知音"语义分析,可知其内涵既具有直觉的、感性的特点,又具有分析的、理性的特点。检讨"知音"故事的文献材料和思想背景,发现已有的代表性研究论著,严重忽略了《吕氏春秋》记载这个故事是嵌入在一个"知味"故事框架之中的意义。《吕氏春秋》记载钟子期不但"善听音",而且他还有一套理论,其基本观点与《荀子》中的《乐论》篇和《礼记》中的《乐记》篇等儒家音乐思想是一致的;刘勰《文心雕龙·知音》总结出的"六观"论,是与《礼记·乐记》以及嵇康《声无哀乐论》等这样的音乐理论文本分不开的,因为这些音乐理论文本才有对如何"知乐"的具体分析。刘勰《文心雕龙》不仅采用"知音"这个概念来作为讨论文学批评具有重视直觉审美体验的内涵,而且是体现了与"六观"方法融会相洽的"知味"批评方法的。知音批评模式中既包括了"六观"论这样的具有客观性的文本细部批评意蕴,也包括重视作品之美"味"的整体性体验与品评的批评理念,这种批评精神和方法贯彻《文心雕龙》全书。

关键词:《文心雕龙》;知音;知味;文学批评

一、引 言

关于刘勰《文心雕龙》的文学批评范式,笔者认为主要由经典批评、文体批评、才性批评与知音批评这四大模式构成[①],本文为这一专题研究的成果之一。对"文学批评"的内涵,学术界有不同的解释,这里略作说明。刘若愚在《中国文学理论》(*Chinese Theories of Literature*)开篇的"导论"中说:"一般似乎都认为文学的研究,可以分为两个主要部门——文学史与文学批评——虽然有时也分成三部分:文学理论、文学批评与文学史。后者的分法中,'文学批评'事实上是指实际批评;这种分类至今仍未获得普遍采纳,而许多作者仍然使用'文学批评'一词以包括理论探讨与实际批评这两者。"并加两条注释说明"三分法"见于韦勒克与沃伦(Wellek and Warren)的《文学理论》,又说:"韦勒克本人承认曾在更广的意义上使用'criticism'一词包括文学理论",又指出赫施(E. D. Hirsch. Jr)将"criticism"限于评价,以与"解释"对照区别[②]。美国 M. H. 艾布拉姆斯所著《欧美文学术语词典》关于"文学批评"词条解释说:"文学批评是有关解释、分类、分析和评价文学作品的一种研讨。"[③]本文所说的"文学批评",是作为与文学理论、文学史相对而言的"文学批评",与上述 M. H. 艾布拉姆斯的解释较为一致。事实上,文学批评是与文学理论、文学史论密不可分的,所以英文 literary criticism,有

作者简介:陶礼天,首都师范大学文学院教授(北京 100089)。

① 关于《文心雕龙》的文学批评范式,是笔者 2014 年完成的一项"龙学"专题研究,初稿《〈文心雕龙〉文学批评范式研究》一文 6 万多字,作为意大利米兰国立大学孔子学院主办的"首届文心对话国际小型研讨会"(2014 年 5 月 5 日)参会论文。本文即为该稿第五部分的主要内容并重新加以修订而成,其他部分也将作为单篇论文分别予以发表,特此说明。

② [美]刘若愚:《中国文学理论》,杜国清译,南京:江苏教育出版社,2006 年,第 1 页。并参见[美]韦勒克、沃伦《文学理论》第四章关于"文学理论,文学批评和文学史"的论述(刘象愚等译,北京:三联书店,1984 年,第 30 - 40 页)。

③ [美]M. H. 艾布拉姆斯:《欧美文学术语词典》"文学批评"条,朱金鹏、朱荔译,北京:北京大学出版社,1981 年,第 64 页。

时包括文学理论和文学批评的意义，中国早期的“中国文学批评史”所说的“文学批评”就是这个内涵。

在此，笔者讨论《文心雕龙》文学批评范式，坚持上述“文学批评”立场，通论《文心雕龙》全书，将其史、论、评三者结合起来讨论问题[①]。笔者认为《文心雕龙》文学批评模式，主要可以概括为四种，各有所侧重，相互之间又构成一种整体，这种整体性内涵，笔者借用“范式”来表示，即：(一)经典批评模式——是从“文学”的立场出发总结出儒家经典著作的特点作为文学批评的原则和方法，首先集中表述于“文之枢纽”的前五篇，并作为思想原则贯彻于全书中，尤其是在“论文叙笔”这种具有“文学史论”意义的诸篇中，也是选择优秀的典范作品来总结写作规范等问题。(二)文体批评模式——是从文学的发展历史出发去总结某类经典作品的文体特点作为文学批评的原则和方法，也是经典批评的具体体现和具体实践，这主要集中表述于“论文叙笔”的二十篇文体论之中。(三)才性批评模式——是把关于作家的才能和性格、性情之间的关系理论作为文学批评的原则和方法，主要体现在其有关作家及其创作过程(“剖情析采”部分)的论述中，实际也是贯彻全书的。(四)知音批评模式，主要体现为《文心雕龙》从创作和鉴赏角度对作品本身的一种“文本”分析。每一种批评模式中又系统地包括一系列具体的原则和方法，而这些“模式”共同形成《文心雕龙》文学批评的整体“范式”，代表了中国六朝时期文学研究水平和理论思辨高度，而且涵盖了前人运用过的主要批评方法。本文主要探讨刘勰《文心雕龙》的知音批评模式，刘勰《文心雕龙》的经典批评模式、文体批评模式、才性批评模式之研究，已另作单篇论文发表。

二、“知音批评”研究之检讨

所谓《文心雕龙》的知音批评模式，简要地说，就是注重文学作品的文本分析，这是它的原则和方法，如听懂一位音乐家演奏的音乐才能去理解他的内心世界，如果一个批评家具备这种鉴赏能力，那么他就是那位作家的知音。知音，其表面语义，就是指能够欣赏和理解音乐，欣赏和理解音乐既具有直觉的、感性的特点，又具有分析的、理性的特点，这与欣赏和理解文学作品以及其他一切艺术的道理是基本一样的。

早期对《文心雕龙·知音》篇的分析，不少论文还停留在对原文的解释和基本观点的分析上，这在《文心雕龙》全书的研究中也是普遍存在的现象，但这还只是研究的基础，当然是很重要的基础。深入的研究成果也不少，结合全书对《文心雕龙》知音批评进行研究，也有不少力作，可以参考张少康先生等编著的《文心雕龙研究史》有关总结和评述[②]。张少康师对“六观”论作过精要的解释，并联系《文心雕龙》有关篇章作了阐述：“‘六观’是分析文学作品优劣的方法，而并不是批评标准。”[③]这个判断是精准的，也是学术界很多学者的共同认识；而关于《知音》篇“六观”论的研究，其最重要的争议是关于“位体”的分析。张少康师认为所谓“一观位体”是指“要考察文学作品的体裁风格和它所包含的情理是否相契合。……‘位体’的本质是在情理之安排是否妥当”[④]。又指出：“‘六观’从表面上看似乎主要是从艺术形式方面来考察的，但是实质上都和内容有不可分割的内在联系，均是由‘文’以‘入情’的具体途径。”[⑤]还特别重点强调：“‘见异唯知音’，这是刘勰对文学批评理论的一个十分重要的见解。‘见异’就是要发现作家作品在思想和艺术上的独创性和不同于其他作家作品的特征所在。”[⑥]这

① 关于《文心雕龙》全书的组成结构，张少康师《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》一书第二章第二节分析全面透彻，本文大要也作如此理解。参见张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，北京：北京大学出版社，2010年，第54－57页。

② 参考张少康、汪春泓、陈允锋、陶礼天编撰：《文心雕龙研究史》，北京：北京大学出版社，2001年。

③ 张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，第252页。

④ 张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，第252页。

⑤ 张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，第253页。

⑥ 张少康：《刘勰及其〈文心雕龙〉研究》，第254页。

些研究和分析已经将刘勰的知音批评理论的核心精神论述清楚。香港黄维梁先生的《精雕龙与精工瓮——刘勰和"新批评家"对结构的看法》(下面简称"黄文"),从《知音》篇"六观"的具体内容分析入手,将之与美国克林斯·布鲁克斯(Cleanth Brooks)《精工瓮——诗结构的研究》(*The Well Wrough Urn: Studies in the Structure of Poetry*)一书进行具体比较论述①,主要观点认为刘勰说"观位体"兼及作品的主题、风格、体裁、结构等理论内容,刘勰和布鲁克斯都强调结构的重要,"认为好的作品必须是个有机体",都运用精细的分析方法。又说明文学作品的结构,是一个有机统一体(organicunity),这个说法源远流长。我们几乎可以说,人类自从有文学批评以来,就有这个概念。古希腊柏拉图和亚里士多德都有关于结构的论述,比如亚里士多德《诗学》认为情节是悲剧的重要因素,而其各部分的组成要有秩序,犹如生命的物体。认为"刘勰显然在中国文学批评中,是强调结构的先锋人物;对结构这个问题的详细深入讨论,刘勰在中国批评家中,大概是第一人。至于西方的新批评家,特别是布鲁克斯名著《精工瓮》一书的副标题是《诗结构的研究》,特别标明'结构'二字。在我们研究文学作品结构的时候,刘勰和新批评家的见解,无疑占有崇高的地位"②。认为刘勰"六观"论具有文本分析的客观性特点,与新批评的批评理念和方法有一些类同性,重视从作品的整体结构和语言修辞进行文学批评。黄先生的这些分析论述,笔者是基本赞同的。与笔者讨论的论题直接相关的论文,还有两篇对此问题的研究取得突出成绩的力作,即台湾蔡英俊先生《"知音"探源——中国文学批评的基本方法》(下文简称"蔡文")和颜崑阳先生《〈文心雕龙〉"知音"观念析论》(下文简称"颜文")③,在此需要略加评论,他们的论文中也概括地论析了研究现状,所以其他涉及本论题的论著笔者不再赘述。

蔡英俊先生和颜崑阳先生的这两篇论文虽然一些主要观点存在差异和争议,但两篇论文都从"知音"故事的文本分析入手,认为《知音》篇是《文心雕龙》的专门的文学批评论,但恰恰在这一点上两位作者都受到了一定的限制,虽然在论述中也结合《文心雕龙》有关篇章进行分析,却因没有整体关顾全书来阐述探究《文心雕龙》文学批评的特点,因而造成一些观点的失误。这种失误,笔者以为主要是:两位先生都同意"知音"概念的内涵具有默契神会的直观性,但都认为刘勰"六观"论虽从"知音"论述出发,然而却转向客观分析,"六观"论建立的是文学批评的一种客观的评判程序,偏向于语言的修辞分析等,从而放弃了"知音"概念所包含的默契神会的直观性方法。两位先生有所争议,蔡文的中心观点见于他的"论题",即认为《知音》篇所说的"情动而辞发"与"披文以入情",这种主体之间双向交会的论旨,在表述形式上似乎回应了孟子倡言的"以意逆志"的主张,但事实上其"博观"、"六观"的提出,阐明了主观的理解活动原有客观的程序准则,这显然突破了《乐记》、《诗大序》以降素朴的"抒情主义"思考模式,认为"中国文学批评的基本理念不在于掌握客观的作品文理脉络,不在于推究具体的解析,而是重在捕捉作者主观的情思意念,甚至是显证读者(或作为读者的批评)与作者的交会默契。因此,尽管刘勰从客观的艺术表现手法着眼,提出六种判断作品优劣的程序,但他所以选用'知音'一词称说文学批评活动的本质,便清楚表明他立论的重点和导向"。

颜文主要认为"两汉笺释《诗》、《骚》,将孟子'以意逆志'与'知人论世'的方法交互运用,在实际批判中,开展出诠释作者情志的批评系统"。六朝的文学批评主要就是文体批评,"以文体知识作为批评的理论依据,而其批评终极标的则是观察作品是否完满地实现某一文体,从而评估其优劣"。刘勰的"六观"这套方法,不是用以求解作者在某一作品中的个别性情志,其最大的价值"是让文体论的

① 按,本书已译为中文本,书名个别文字略有不同。[美]克林斯·布鲁克斯:《精致的瓮——诗歌结构研究》,郭乙瑶等译,上海:上海人民出版社,2008年。

② 黄维梁:《精雕龙与精工瓮——刘勰和"新批评家"对结构的看法》,载饶芃子主编:《文心雕龙研究荟萃——〈文心雕龙〉一九八八年国际研讨会论文集》,上海:上海书店,1992年,第345-357页。

③ 蔡英俊:《"知音"探源——中国文学批评的基本方法》,颜崑阳:《〈文心雕龙〉"知音"观念析论》,载吕正惠、蔡英俊主编:《中国文学批评》第一集,台北:台湾学生书局,1992年,第127-144、195-230页。

评判有客观的规范可循”,其“主要的批评效用是作品的艺术性的评价,而不是作者情志的诠释”。而中国文学批评发展到魏晋六朝,“作者情志”与“作品文体”的两大批评体系已告完成。颜先生还从“情志”分为一般性、类型性、个别性三种层级来看问题,认为作者情志批评是:读者—作品—作者(情志);而文体批评是:读者—作者(性情)—作品(文体),其批评的终极目的不同,“所谓‘批评的终极标的性’,……即是指涉一项批评活动,其最终所欲成立的知识是什么。以西方的批评活动来说,历史或传记批判,其最终的标的即是认知作者的意图。而形构批评(引按:即是指形式主义批评、结构主义批评和新批评等),其最终的标的即是认知作品语言结构中的意义及艺术性。再以中国古典文学批评活动来说,两汉笺释《诗》《骚》的这种批评活动,其最终的标的则是认知作品本身是否完满地实现某一文体”。上述黄维梁、蔡英俊和颜崑阳三位先生的大著,或从中西比较的角度,或从中国文学批评史的宏观视野出发讨论问题,所论内容较为丰富,分析亦多切中肯綮,笔者对其观点的概括提炼也不可能全面,只是述其大要,这是在此需要声明的。

正如刘勰在《文心雕龙·序志》中,引述孟子的话说:“岂好辩哉,不得已也!”[①]上述三位先生的论文,其许多分析论述和重要结论,笔者是赞成的,但对其论文中的一些大的判断和观点,也有所质疑。其值得商榷的主要有如下几点:一是上述三篇论文都指出《文心雕龙》的文本批评特点是存在客观性的,注重作品的细部分析,黄文稍嫌不足的是在论析“六观”论与新批评理论的类同一面时,没能够同时结合其同中之异加以细密解释。至于颜文说,《文心雕龙》及六朝的文学批评一个突出的趋向和潮流是重视文体批评,但不能说没有其他的突出的批评模式存在。二是《文心雕龙》的文学批评研究不能仅仅注重《知音》篇的研究,知音批评模式体现在《文心雕龙》全书中,如果不把知音批评和经典批评、才性批评以及文体批评结合起来看,就会存在偏失。三是知音批评不能与文体批评完全等同,蔡文和颜文力图从“知音”故事的文本入手分析,其研究思路是有贡献的,此不待言,其对“知音”语义内涵的分析和故事解读大体是正确的,但也存在进一步检讨的必要。我们不能因为受到近代以来文学研究影响,心中深藏一个“纯文学”的意念,仅仅注重中国古代文学的抒情传统,而把《文心雕龙》中论列的“诸子”、“史传”以及诸如《书记》篇所述的各种“杂文”文体置于“文学”研究之外。四是《文心雕龙》是中国古代学术研究的理论文本,全书不到五万字,当然不可能如同专门作品笺释著作那样对具体作品细致诠释,但不等于说《文心雕龙》就没有对作家作品情志的具体论析,例如,《书记》篇论“券”这种实用性的文体,他也举出王褒的《僮约》来分析,如此类者甚多,分析这种具体作品的情志,不能说其论述的情志是一般性的、类型化的。不过,颜先生把《文心雕龙》论述的“情志”作出层级的细密分析,是非常重要的,这样看问题是很敏锐的,有贡献的。

中国文学批评确实非常重视“审美直觉”判断,这尤其体现在鉴赏理论中,但无论从传统经学的经今文学和经古文学看,从南北朝时代的“北学”和“南学”的特点看,从“汉学”和“宋学”的角度看,还是具体批评体现如专门的文学理论著作和具体作品注释看,笔者以为常常体现出的路向是会通融合的,表面上的“直觉”判断之背后,常常隐藏着批评者丰富的知识修养与“前见”。20世纪中国文学研究受到“纯文学”等观念的影响,例如认为《诗经》的“风诗”等是“民歌”,但这种意见很快受到质疑。我们可以举出两篇代表性论文来说明:一篇为朱东润先生《国风出于民间论的质疑》[②],另一篇是屈万里先生《论国风非民间歌谣的本来面目》[③]。当然“民间”这个概念也是一个历史概念,如果从“采诗”的立场考察,我们仍然可以说国风为“民歌”,但必须加以严格的限制。《诗经》从没有被称为“经”的“诗三百”时代开始,乃是当时统治阶级作为文化的和政教伦理教科书的官方读物,只要参考《论语》

① 刘勰著,范文澜注:《文心雕龙注》下册,北京:人民文学出版社,1958年,第725页。按:本文引用《文心雕龙》语,均据此本,下文为避繁琐,仅于文中注明篇名,不再一一注明。

② 朱东润:《国风出于民间论的质疑》,《读诗四论》,台北:东升出版事业有限公司,1970年,第1—64页。

③ 屈万里:《论国风非民间歌谣的本来面目》,《书佣论学集》,台北:台湾开明书店,1969年,第193—214页。

中孔子有关《诗经》教学(当然此时有官学到私学的变化)的论述即可证明,《诗经》并不是今天所谓的纯文学,何况"诗"从作者创作构思和目的开始就可能是从应用性的、实用性的目的出发的。尽管我们今天可以把《诗经》作为所谓"纯文学"来解读,甚或不用再考虑其采《诗》、编《诗》者的原本旨趣,但对我们研究者来说,仍然不能不涉及到《诗经》研究与解读的方法问题。对此,我们赞同魏源《诗古微》的观点。魏源早就指出:

> 夫《诗》有作《诗》者之心,而又有采《诗》、编《诗》者之心焉(按:这是就广义的"作"的本意讲的);有说《诗》者之义,而又有赋《诗》、引《诗》者之义焉(按:这是从"说"的本意看的)。①

应该说今天流行的《毛诗正义》中的毛传郑笺及注疏,解说角度至少有这样的主观意图,是较为偏重"作《诗》者之心"的,但也注意从"采《诗》、编《诗》者之心"出发的,所谓经古文学有偏向于"历史的"特点,其实体现的是他们的"说《诗》者之义",这正是经古文学之诠释特点;而齐、韩、鲁三家诗说,就较为倾斜于"采《诗》、编《诗》者之心",也就更多是"赋《诗》、引《诗》者之义",这正是经今文学之诠释特点,所谓其特点是偏向于"哲学的"。但如前所述,古代解释《诗经》的总体特征,还是把《诗经》当作人生教科书、政教伦理教科书,所以就与我们今天偏向于从现代之文学概念去解释有很大的差异。但是在刘勰《文心雕龙》中,他既把《诗经》看作儒家的经典,也把《诗经》看作文学作品,比如他在《比兴》篇和《物色》篇中的有关解释,主要就是从文学创作的角度看问题的。以上是笔者对上述蔡文和颜文中涉及的有关问题的简要讨论,认为这应该是必要的。

《文心雕龙》力图"弥纶群言",运用"折衷"的方法论,不是论"文体"只重"文体"规则,不是论"才性"而忘记儒家经典的乃至读者的立场的,不是原"道之文"、论创作之神思等而仅取儒家的思想原则的。当然我们不否认《文心雕龙》有其不足和矛盾,但那是另外一个需要检讨的问题。刘勰不仅熟悉《诗经》的笺释传统、王逸等人的《楚辞》作品具体诠释批评,也当是熟悉并思考运用了孟子的"以意逆志"②、"知人论世"③和董仲舒的"《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞"的方法的④;《文心雕龙》的经学思想和诠释,既以经古文学的意见为主,也采纳经今文学的思想,乃至有采取经今文学思考某些问题、判断某些问题的立场;刘勰身处南朝,深受玄学的影响,比如他主张论文要有"体要"的精神,明白"言不尽意"的道理。"言意之辨"、声无哀乐论、养生论以及才性论,不仅是玄学的著名论题,不仅被《文心雕龙》作为批评方法和理论内容所吸取,而更重要的还作为一种思维方式,启迪了刘勰撰著《文心雕龙》时对有关问题的思考途径;当时儒、道、释三教逐步走向融合会通,《文心雕龙》是反映了儒、道、释相互结合的文艺思想内涵的。在此,笔者主要在现有研究基础上,简要讨论"知音"故事的文本与读者的立场关系,如何理解《文心雕龙》知音批评实质是一种文本批评模式等问题。至于《知音》篇一般内容和观点的解读式分析,论者已多,这里不再重复。

三、读者立场与文本分析

(一)知音之语义与知音之故事的文本分析。《吕氏春秋》等刘勰之前的有关高山流水的"知音"故事,一开始似乎并没有用"知音"这个概念来概括,"知音"这个概念,就《吕氏春秋》而言,原是出现在其《仲冬纪·长见》篇,其中记载的是另一个故事:

> 晋平公铸为大钟,使工听之,皆以为调矣。师旷曰:"不调,请更铸之。"平公曰:"工皆以为调

① 魏源:《诗古微》上编之一《通论传诗异同·齐鲁韩毛异同论中》,魏源全集编辑委员会编校:《魏源全集》第1册,长沙:岳麓书社,2004年,第129页。

② 赵岐注,孙奭疏,廖名春、刘佑平整理,钱逊审定:《孟子注疏》卷九上《万章章句上》:"故说《诗》者,不以文害辞,不以辞害志,以意逆志,是为得之。"(北京:北京大学出版社,2000年,第297页)

③ 赵岐注,孙奭疏,廖名春、刘佑平整理,钱逊审定:《孟子注疏》卷十下《万章章句下》:"颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也。"(第342页)

④ 董仲舒著,周桂钿译注:《春秋繁露·精华第五》,北京:中华书局,2011年,第58页。

矣。”师旷曰:“后世有知音者,将知钟之不调也,臣窃为君耻之。”至于师涓而果知钟之不调也。是师旷欲善调钟,以为后世之知音者也。①

师旷和师涓,都是当时著名的精通乐理的乐师。上述的“故事”,说明“知音”的本义是指对音乐的理解和乐理的研究掌握。

“知音”二字的本义也需要推敲,“知”属于“矢”部的字,许慎《说文解字》解释“知”字说:“词也。从口,从矢。”②清代文字学家段玉裁《说文解字注》补充解释说:“识敏,故出于口者疾如矢也。”③《康熙字典》对“知”字解释很丰富(“知”通假为“智”字,此处不论),首先,增加徐铉对《说文解字》的补充注释:“知理之速,如矢之疾也。”其次增列义项,主要有:1.引《玉篇》:“识也,觉也。”《增韵》:“谕也。”举《易传·系辞上》:“百姓日用而不知。”引按:“谕”即晓谕意思。2.相交曰知。举《左传·昭公四年》:“公孙明知叔孙于齐”;《楚辞·九歌》:“乐莫乐兮新相知”。3.引《广韵》:“欲也。”举《礼记·乐记》:“好恶无节于内,知诱于外。”4.犹记忆也。举《论语·里仁》:“父母之年,不可不知也。”5.犹主也。其中举《左传·襄公二十六年》:“公孙挥曰:子产其将知政矣。”④以上说明什么问题?说明了“知”是一个“理解”现象中的感性与理性结合的思维活动,具有表示理解的心灵敏捷性、直接性、感觉性、心理意念的回忆性、欲求性等含义,也具有懂得、晓谕、明白、了解的意思。简要地说,“知”包含直觉性感受之理解和理性分析之把握两个方面的内涵,正是从这两个方面的意思上才能转换成名词,所谓“相交曰知”、“新相知”(“新知”,后来就是指新朋友、新知己的意思),也正是从上述两个方面的内涵才能衍生出“知”可以作为“主持”的意思,是因为有这个“能力”才可以“主”事。

“音”简要地说就是音乐,但在中国音乐理论著作中有一些特殊的含义。首先要了解,“音”与“诗”一样,都是属于“言”部的同部首的字。《说文解字》解释“音”字说:“声也。声生于心,有节于外,谓之音。(按:段玉裁《说文解字注》补充说:“《乐记》曰:‘声成文谓之音。’”)宫、商、角、徵、羽,声也;丝、竹、金、石、匏、土、革、木,音也。从言含一。(段玉裁《说文解字注》补充解释说:“有节之意也。”)凡音之属皆从音。”⑤这意思就是说,“音”就是“言”字“含一”,“言”下不是“口”,而是“口”字内加一横,表示“声成文”,“有节之意”⑥。清代著名学者毕沅作《续释名》(对汉末刘熙《释名》的续作)仅两大条类,一、释律吕;二、释五声。其中“释五声”中运用“声训”的方法,根据汉代班固所撰《白虎通》解释说:“声者,鸣也,亦曰五音。音者,饮也,言其刚柔清浊而相饮也。”⑦中国古代的音乐演奏所用的乐器,有丝、竹、金、石、匏、土、革、木等;演奏音乐,体现出宫、商、角、徵、羽五音(后来发展为七音阶)错综、刚柔、清浊的组合成“文”的特点,所谓“声成文”也。《礼记·乐记》说:

> 凡音之起,由人心生也。人心之动,物使之然也。感于物而动,故形于声;声相应,故生变;变成方,谓之音;比音而乐之,及干戚羽旄,谓之乐。乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也。是故其哀心感者,其声噍以杀;其乐心感者,其声嘽以缓;其喜心感者,其声发以散;其怒心感者,其声粗以厉;其敬心感者,其声直以廉;其爱心感者,其声和以柔。六者非性也,感于物而后动,是故先王慎所以感之者。⑧

这说明儒家是把“声”、“音”和“乐”三者区别开来的,“比音而乐之,及干戚羽旄,谓之乐”,即音乐演奏伴随乐舞和歌诗吟诵,而且要按照不同等级礼仪来进行,所以这就是“德音”,《礼记·乐记》所谓“德

① 许维遹集释:《吕氏春秋集释》卷十一《仲冬纪·长见》,北京:中华书局,2009年,第254页。
② 许慎著,徐铉等校:《说文解字》,上海:上海古籍出版社,2007年,第254页。
③ 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》,南京:凤凰出版社,2007年,第401页。
④ 陈廷敬、张玉书等编撰:《康熙字典》,上海:上海辞书出版社,2007年,第783页。
⑤ 许慎著,徐铉等校:《说文解字》,第122页。
⑥ 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》,第183页。
⑦ 刘熙著,毕沅疏证,王先谦补:《释名疏证补》,北京:中华书局,2008年,第306页。
⑧ 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷三十七《乐记》,北京:北京大学出版社,2000年,第1251页。

音谓之乐”,僭越这种礼仪制度就是“礼崩乐坏”。音乐乃人心感物而发,表现不同的情感,所谓“哀心感者,其声噍以杀”云云,说明这其间是存在可以把握的规律的,存在可以把握分析的原理和客观因素的。如此,我们就不难理解刘勰《知音》篇会提出“六观”论,这并不是什么由主、客观立场的忽然转向,其间本有内在的逻辑存在。正是从这个“知音”的意义上,《礼记·乐记》才使用“知音”(所谓“审声以知音”)的概念,并把音乐与政教结合起来:

> 凡音者,生于人心者也;乐者,通伦理者也。是故知声而不知音者,禽兽是也;知音而不知乐者,众庶是也。唯君子为能知乐。是故审声以知音,审音以知乐,审乐以知政,而治道备矣。是故不知声者不可与言音,不知音者不可与言乐。①

至于高山流水的“知音”故事,刘勰《知音》篇肯定是加以关注的,受到其思想启迪并从中汲取理论资源的,开篇就说:“知音其难哉!音实难知,知实难逢,逢其知音,千载其一乎!夫古来知音,多贱同而思古。所谓‘日进前而不御,遥闻声而相思’也。”从“古来知音”这句表述,可以说明刘勰开宗明义,就是说“知音”就是指通过“知”其“音”(音乐或文学作品),而成为知心的朋友,思想心灵能够相通的朋友。刘勰又说:

> 夫缀文者情动而辞发,观文者披文以入情,沿波讨源,虽幽必显。世远莫见其面,觇文辄见其心。岂成篇之足深,患识照之自浅耳。夫志在山水,琴表其情,况形之笔端,理将焉匿?故心之照理,譬目之照形,目瞭则形无不分,心敏则理无不达。然而俗监之迷者,深废浅售,此庄周所以笑《折杨》,宋玉所以伤《白雪》也。(《知音》)

这明确是从读者角度分析问题,对于文学作品的读者来说,是“缀文者情动而辞发,观文者披文以入情”:作者—情动—辞发;读者—披文—入情。类比知音(音乐鉴赏批评):演奏者—情动—作曲并演奏音乐来表达情志;听者—听音乐演奏者演奏的音声—入情。加以具体分析,我们马上就会发现其间存在许多理论上的问题,有些刘勰重点论述了,有些他就没有论及,或者说隐在文本背后,没有明说。比如文学作品是可以反复阅读的,是可以超越时空阅读的,所以说“世远莫见其面,觇文辄见其心”,尽管不同的读者、不同时代的读者以及具有各种各样的区别的读者,读一部文学作品其感性理解和理性判断都会不同,文学史在某种意义上说,确实是流动的,是由读者参与完成的,但作为语言“制作”而成的一部文学作品,是可以反复阅读研究的,可能存在历史和现实的时空距离很远、作者身份各异,而其理解的结果却有很多一致的地方。音乐就更复杂了,因为如果是听一个音乐家自己作曲自己演奏,这个过程是随着演奏者的音响结束而立即结束的,所谓“余音绕梁,三日不绝”,那仍然是读者的“回忆”和“想象”。因为音乐演奏是一个动态的随时可以终止的活动。这些问题刘勰省略不谈。他要谈的是文学阅读、鉴赏和批评问题,他认为从高山流水的“知音”故事可以说明,听音比阅读要难,但仍可以“知音”,那么文学作品是语言的制作,是“物态化”的,那就更应该能够予以透彻的“理解”,所谓“况形之笔端,理将焉匿”,这里他实际上还明确地解释所谓“知音”之“知”,就是“心之照理”,“心敏则理无不达”,心敏正是“知”的本义,“达”就是如董仲舒所谓“《诗》无达诂”之“达”。汉代董仲舒《春秋繁露·精华第五》所谓“所闻‘《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞’。从变从义,而一以奉人”。周桂钿译为:“听说‘《诗经》没有确切一致的解释,《周易》没有确定统一的占卜,《春秋》没有通用不变的说法’。根据变化,依从道义,两者兼从,一概因人而异。”②这里把“达”,译解为“确切一致”等意思。“达”字,涉及“标准”的意思。按《论语·卫灵公》所谓“子曰:辞达而已矣”,旧注基本都说这句话的意思是:言语文辞要能表达意即可,而“不烦艳文之辞”③,也就是《论语·雍也》孔子所谓“文质彬彬”之意,既要“文不胜质”也要“质不胜文”,但也就是说,既要有“相应的文”,也要有“相应

① 郑玄注,孔颖达疏,龚抗云整理,王文锦审定:《礼记正义》卷三十七《乐记》,第1254页。

② 董仲舒著,周桂钿译注:《春秋繁露》,第58—59页。

③ 何晏注,邢昺疏,朱汉民整理,张岂之审定:《论语注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第248页。

的质”,其内涵也有言辞要能够很好地表达的意思,这个“很好地”的意思包含“确切、正确、准确”的意思,而不能暧昧甚至错误。

那么,所谓“夫志在山水,琴表其情”的“知音”故事文本情况如何呢?虽然如上述蔡文和颜文以及许多《文心雕龙》注家都引述文献,加以说明,笔者认为还有引述分析的必要。这个故事说的是春秋时期楚国两个士大夫伯牙和钟子期都精于乐理,伯牙善于用琴演奏音乐,而钟子期善于听乐,琴乐是当时贵族最为重要的教养和身份代表。据东汉高诱《吕氏春秋》注,伯牙,“伯,姓。牙,名,或作‘雅’。钟,氏。期,名。子皆通称。悉楚人也,少善听音”(《本味》注)。又在另一处注曰:钟子期乃“楚人钟仪之族”(《精通》注)。《吕氏春秋·季秋纪·精通》载:

> 钟子期夜闻击磬者而悲,使人召而问之曰:“子何击磬之悲也??”答曰:“臣之父不幸而杀人,不得生;臣之母得生,而为公家为酒;臣之身得生,而为公家击磬。臣不睹臣之母三年矣。昔为舍氏睹臣之母,量所以赎之则无有,而身固公家之财也,是故悲也。”钟子期叹嗟曰:“悲夫,悲夫!心非臂也,臂非椎非石也。悲存乎心而木石应之。故君子诚乎此而谕乎彼,感乎己而发乎人,岂必强说乎哉?”①

这个故事说明,钟子期不但“善听音”,而且他还有一套理论,所谓“悲夫,悲夫!心非臂也,臂非椎非石也。悲存乎心而木石应之”,其基本观点与《荀子》中的《乐论》篇和《礼记》中的《乐记》篇等儒家音乐思想是一致的,都是主张“乐本于心”的,这只要把他说的话与前文所引《礼记·乐记》的话对照起来分析,就可以得到证明:所谓“凡音之起,由人心生也。……乐者,音之所由生也,其本在人心之感于物也”。这还说明另外一个问题,就是刘勰《知音》篇总结出“六观”论,是与《礼记·乐记》以及嵇康《声无哀乐论》等这样的音乐理论文本分不开的,因为这些音乐理论文本中有对如何“知乐”的具体分析。现存文献中,高山流水的“知音”故事最早见载于《吕氏春秋·孝行览·本味》:

> 伯牙鼓琴,钟子期听之。方鼓琴而志在太山,钟子期曰:“善哉乎鼓琴,巍巍乎若太山。”(按:泰山,此指一般的大山。)少选之间,而志在流水,钟子期又曰:“善哉乎鼓琴,汤汤乎若流水。”钟子期死,伯牙破琴绝弦,终身不复鼓琴,以为世无足复为鼓琴者。非独琴若此也,贤者亦然。虽有贤者,而无礼以接之,贤奚由尽忠?犹御之不善,骥不自千里也。②

《吕氏春秋》之《本味》篇主要记述的是伊尹“说汤以至味”的故事——这个对刘勰知音批评方法很重要,下文将要分析。高山流水的“知音”故事,穿插在伊尹故事的中间,这是富有意味的。《本味》篇的主旨是如何求得贤能之才来治理国家,上述引文的最后一段就是明确阐述这一点的。《吕氏春秋·孝行览·本味》开端述其主旨曰:“求之其本,经旬必得;求之其末,劳而无功。功名之立,由事之本也,得贤之化也。非贤,其孰知乎事化?故曰其本在得贤。”③汉代韩婴《韩诗外传》卷九第五章④和刘向《说苑·尊贤》,记载这个高山流水的“知音”故事的文本内容与《吕氏春秋》全同,其故事结尾的评论也基本一样,只是刘向《说苑·尊贤》所载的这个故事,在最后作:“虽有贤者,而无以接之,贤者奚由尽忠哉?骥不自至千里者,待伯乐而后至也。”⑤文意更为通畅显豁。记述故事的主旨和故事结尾的评论,一般论者多以为与“知音”批评以及“六观”论无关,从宽泛的一般文学批评研究来说,确实可以说是无关的,但从《文心雕龙》研究来说,就不是无关紧要的。笔者一再强调说,《文心雕龙》的知音批评要与其经典批评、才性批评及文体批评结合起来分析,才能得见刘勰文学批评的整体原则和方法,其《程器》诸篇中不是一再说明文士的理想问题吗?就是《知音》篇所谓“见异唯知音”的重要观点,也是引述的屈原的本事,这与“尊贤”等评论是有内在联系的。高山流水的“知音”故事,到了《列

---

① 许维遹集释:《吕氏春秋集释》卷九《季秋纪·精通》,第214页。按:本节所引文字直接根据许维遹先生校正而改动两处。

② 许维遹集释:《吕氏春秋集释》卷十四《孝行览·本味》,第312页。

③ 许维遹集释:《吕氏春秋集释》卷十四《孝行览·本味》,第310页。

④ 韩婴:《韩诗外传》,转引自曹大中译:《白话韩诗外传》附录,长沙:岳麓书社,1994年,第355页。

⑤ 刘向:《说苑》卷八《尊贤》,上海:上海古籍出版社,1990年,第64页。

子》一书中,开始在文本上有了明显的增饰,《列子》作者引述这个故事的目的也有了转变。《列子·汤问》记述:

> 伯牙善鼓琴,钟子期善听。伯牙鼓琴,志在登高山。钟子期曰:"善哉!峨峨兮若泰山!"志在流水,钟子期曰:"善哉!洋洋兮若江河!"伯牙所念,钟子期必得之。伯牙游于泰山之阴(按:此处"泰山",指一般的大山),卒逢暴雨,止于岩下;心悲,乃援琴而鼓之。初为霖雨之操,更造崩山之音。曲每奏,钟子期辄穷其趣。伯牙乃舍琴而叹曰:"善哉,善哉,子之听夫!志想象犹吾心也。吾于何逃声哉?"①

按,"志想象犹吾心也",晋人张湛"注"曰:"言心暗合与己无异。"此句中出现"想象"一词,乃是成词,因而"志"与"想象"之间应该可以点断,当然"志"作为动词"记忆"(描述)等意思来理解亦能使文句通达。张湛把"志想象"三字总体理解为"心",大体不差,即"你的心印合我的心"的意思。至于"吾于何逃声哉",可以意译为:"我哪里能隐藏住我的音乐所表达的心情(情志)呢?"有译注者把最后两句译解为:"你的意念、思想和想象与我的心境完全符合,我要达到什么样的境界才能在声音中隐匿自己的真实情感呢?"也大致不差,但后一句的翻译容易使人理解为伯牙故意要试验钟子期的音乐鉴赏能力,力图隐匿自己的音乐演奏所表达的真实情感,但原文中并无这样的意思。"吾于何逃声哉",唐人卢重玄"解"之曰:

> 夫声之所成,因而感之,心之所起,声则随之。所以五根皆通,尽为识心所传。善于听者,謦咳犹知之;况复声成于文,安可不辨耶?②

所谓"五根皆通,尽为识心所传"的论述,明显是从道家乃至佛学角度的理解,这当是较为符合《列子》的主旨的。关于《汤问》篇的主旨,晋人张湛注曰:"夫智之所限知,莫若其所不知;而世齐所见以限物,是以大圣发问,穷理者对也。"唐人卢重玄"解"之曰:"夫万物之情,各贵其生,不知养其所注生(按:"注生"之"注"字疑误),而爱身以丧其生。故此篇去形全生以通其情,情通性达以契其道也。"③《列子》是一部道家思想著作,其从"去形全生以通其情,情通性达以契其道"的主旨出发来引述知音的故事,增加了"伯牙游于泰山之阴"一段的故事,重点阐明的是"志想象犹吾心"的心印思想,六朝的佛教禅学(注意:不是禅宗)和东晋时期流行的佛教大乘般若学(空宗)思想以及南朝盛行的佛教涅槃学思想,都包含有这种心印观念,唐宋以后,佛教中国化更为深广,南顿北渐的禅宗兴起,尤其是盛唐就开始占据主导地位的南宗禅,宣扬"心行处灭"、"言语道断"的观念,在中国文学批评史上,唐代僧人也是诗人的皎然所著《诗式》、南宋严羽所著《诗辨》(《沧浪诗话》)就直接把佛教"中道"论、"妙悟"论,转化为"诗家之中道"论和论诗的"妙悟"论,突出强调审美直觉的思维方式和审美批评。中国文学批评史上这种以心印心的批评方法和重视心灵体验的创作论和批评论,重视"言不尽意"而主张"不著一字,尽得风流"的思想很为流行,甚至占据一定的主导地位。具体问题要具体分析,要放在历史语境中分析,如刘勰这样重视文本批评原则和方法者也是历代绵延不绝的,而且经常是与"妙悟"论结合在一起的。

(二)知音与知味的关系探讨。刘勰不仅采用"知音"这个概念来作为讨论文学批评具有重视直觉审美体验的内涵,而且在《文心雕龙》中也是体现了与"六观"方法融会相洽的"知味"批评方法的。换句话说,在《文心雕龙》的知音批评模式中,既包括了"六观"论这样的具有客观性的细部批评内涵,也包括重视"味"的整体体验和品评的批评理念,我们一定不可以把这两个方面仅从《知音》篇的理论内容分析作分割处理,甚至忘记了刘勰的《隐秀》诸篇提出的"余味"论等涵盖或曰渗入全书中的具体

---

① 杨伯峻集释:《列子集释》卷五《汤问篇》,北京:中华书局,1979年,第178—179页。按:"子之听夫!志想象犹吾心也"句,或当在"夫"字前点断。

② 杨伯峻集释:《列子集释》卷五《汤问篇》,第179页。

③ 杨伯峻集释:《列子集释》卷五《汤问篇》,上引均见第147页。

批评的重要观点。《吕氏春秋·孝行览·本味》在穿插著名的高山流水的“知音”故事后，紧接着就具体记述了伊尹论“至味”的故事：

汤得伊尹，祓之于庙，爝以爟火，衅以牺猳。明日，设朝而见之。说汤以至味。汤曰：“可对而为乎？”对曰：“……凡味之本，水最为始。五味三材，九沸九变，火为之纪。时疾时徐，灭腥去臊除膻，必以其胜，无失其理。调和之事，必以甘酸苦辛咸，先后多少，其齐甚微，皆有自起。鼎中之变，精妙微纤，口弗能言，志不能喻，若射御之微，阴阳之化，四时之数。故久而不弊，熟而不烂，甘而不哜，酸而不酷，咸而不减，辛而不烈，淡而不薄，肥而不腻。”①

所谓“鼎中之变，精妙微纤，口弗能言，志不能喻”，文学鉴赏和批评不正是这样吗？也就是说文学批评确有能言的方面，这是我们在进行文本分析时所强调的“客观性”原则和方法；但同时文学批评又确有我们所“口弗能言”的方面，我们只有玩赏体会才能默会于心。刘勰深知“伊尹论至味”这个故事所言之理，在《文心雕龙》中不难找到切证。

关于《文心雕龙》重视从“味”来进行鉴赏分析作品的问题，学术界研究成果也比较丰富，如台湾廖栋梁《滋味：以味论诗说初探》②以及中国大陆学者有关这方面的论著等，笔者曾在《艺味说》一书中对这方面的研究现状作过总体的评论③，也列出章节专门探讨了《礼记·乐记》、陆机《文赋》、刘勰《文心雕龙》、钟嵘《诗品》以及其后诸如司空图等人的“知味”、“辨味”的批评论。其实，如前所说，听音乐家演奏音乐，能够听出其“调”（和）与不“调”，能够去把握音乐演奏者的内心情志（活动），与读者阅读作品的活动过程，是具有相同性又具有不同性的。“知音”之“知”，包含着审美经验和“研味”（《文心雕龙》中的用语）过程。“六观”是方法，批评文学作品在所谓“一观位体”等六个方面去判断优劣的过程中，是需要“讽味”、“玩味”作品的内容和形式的整体的“美感”的，是一种“味其味”的潜心阅读、沉浸体会的心理活动。《文心雕龙》“知味”批评的论析，可以通过列举如下具体论述来把握：

第一，《文心雕龙》中作为动词“味”的语词，具有现在作为“审美”这一术语的内涵：

扬雄讽味，亦言“体同诗雅”。（《辨骚》）

至于张衡怨篇，清典可味；仙诗、缓歌，雅有新声。（《明诗》）

研味《孝》《老》，则知文质附乎性情；详览《庄》《韩》，则见华实过乎淫侈。（《情采》）

赞曰：言以文远，诚哉斯验。心术既形，英华乃赡。吴锦好渝，舜英徒艳。繁采寡情，味之必厌。（《情采》）

第二，与整体的“意象”的创造、艺术语言的表现有关的“味”论和“余味”论：

至根柢盘深，枝叶峻茂，辞约而旨丰，事近而喻远，是以往者虽旧，余味日新。（《宗经》）

及班固述汉，因循前业，观司马迁之辞，思实过半。其《十志》该富，赞序弘丽，儒雅彬彬，信有遗味。（《史传》）

子云沉寂，故志隐而味深。（《体性》）

赞曰：深文隐蔚，余味曲包。辞生互体，有似变爻。言之秀矣，万虑一交。动心惊耳，逸响笙匏。（《隐秀》）

是以四序纷回，而入兴贵闲；物色虽繁，而析辞尚简；使味飘飘而轻举，情眇眇而更新。古来辞人，异代接武，莫不参伍以相变，因革以为功，物色尽而情有余者，晓会通也。（《物色》）

第三，从文本修辞批评角度说，刘勰在论述诸如声律、对偶、字句、章法等问题时，也使用“味”的概念，这就使作品的美感得到了超越前人的“细部分析”：

是以声画妍蚩，寄在吟咏，滋味流于字句，气力穷于和韵。异音相从谓之和，同声相应谓之

① 许维遹集释：《吕氏春秋集释》卷十四《孝行览·本味》，第312－315页。

② 廖栋梁：《滋味：以味论诗说初探》，吕正惠、蔡英俊主编：《中国文学批评》第一集，第95－126页。

③ 陶礼天：《艺味说》，南昌：百花洲文艺出版社，2005年。

韵。韵气一定,则余声易遣;和体抑扬,故遗响难契。(《声律》)

赞曰:标情务远,比音则近。吹律胸臆,调钟唇吻。声得盐梅,响滑榆槿。割弃支离,宫商难隐。(《声律》)

赞曰:体植必两,辞动有配。左提右挈,精味兼载。炳烁联华,镜静含态。玉润双流,如彼珩珮。(《丽辞》)

若统绪失宗,辞味必乱,义脉不流,则偏枯文体。夫能悬识凑理,然后节文自会,如胶之粘木,石之合玉矣。(《附会》)

赞曰:篇统间关,情数稠叠。原始要终,疏条布叶。道味相附,悬绪自接。如乐之和,心声克协。(《附会》)

若夫善弈之文,则术有恒数,按部整伍,以待情会,因时顺机,动不失正。数逢其极,机入其巧,则义味腾跃而生,辞气丛杂而至。视之则锦绘,听之则丝簧,味之则甘腴,佩之则芬芳,断章之功,于斯盛矣。(《总术》)

对上述列举的"味"的概念术语,笔者在《艺味说》一书中有较为详细的分析,这里不再一一论述。通过上文的简要列举和概括分析,我们不难看出其知音批评模式的原则和方法——其本质是一种"文本批评",其主要内容包括细部分析和整体把握这两个有机联系的方面。《知音》本是《文心雕龙》中的专篇,包含丰富的内容,主要是讨论读者和批评者对作家作品应当如何鉴赏的原则和方法,应该具有什么样的知识素养,在文学鉴赏和批评中容易出现什么样的错误以及其原因是什么等。《知音》提出了"六观"论,这实际上也受到汉魏以来人物品评和玄学思想的深刻影响。《知音》篇说:

无私于轻重,不偏于憎爱,然后能平理若衡,照辞如镜矣。是以将阅文情,先标六观:一观位体,二观置辞,三观通变,四观奇正,五观事义,六观宫商。斯术既行,则优劣见矣。

从现代文学批评研究来看,整体上说这是一种"客观批评"——主要立足于作品本身进行批评,也就是一种"本文批评"。加以解析的话,其中"一观位体"与文体批评有关,"三观通变"与历史批评(文学史批评)有关,但在《知音》篇中,仍然是全新的角度——因为是如何能够成为作家"知音"的鉴赏原则和方法,同时也是专门针对作品之文本本身分析并为创作服务的。笔者认为从总体上说,"六观"主要体现为"修辞批评"方法和"结构批评"方法。这种知音批评模式所包括的修辞批评方法和结构批评方法,与现代西方结构主义、形式主义以及"新批评"等批评范式具有一定层面的类似性,但绝对不能机械比附与等同,关于这一点学术界也有一些研究,如上述黄维梁先生的论文等。这也说明从比较文学研究角度把《文心雕龙》与西方自亚里士多德《诗学》以来的一些重要批评著作和批评观点进行比较研究,也不是完全无所根据的胡言乱语,只是我们应当十分小心,把双方的历史和观点弄明白。其实,这也毫不奇怪,这是由文学批评的特点决定的。

因为就文学作品来说,我们不能简单地说文学史就是文学进化史,因为文学有发展,文体有完善和变异,而很难说是进化。刘勰所面对的作品,今天仍有不少作品保留下来。西方也是如此,比如古希腊的悲喜剧还有不少优秀作品保留至今。在这些保留下来的作品中,当我们阅读、鉴赏和批评时,并不是也不可能与前代批评家的意见完全不同的。过分强调"一千个读者有一千个莎士比亚",就有绝对论的倾向,何况鉴赏与批评的要求不同,文学批评是要讲客观性、科学性、全面性等等基本立场的,要做到好的批评,就首先要做作家的知音,尽管这些作家可能早就不在人世了——刘勰《文心雕龙》是不批评当时还在世的作家的,这是中国古代学者著述经常遵循的原则。刘勰认为从"六观"出发,就能尽量做到"无私于轻重,不偏于憎爱",能够"平理若衡,照辞如镜"。刘勰还提出一个最为重要的准则就是:"知音"就是要能够"见异",这又与他的才性批评模式贯通,强调作家的个性原则和独创性的成就。但是,我们千万不要忘记:在分析说明刘勰《知音》"六观"论具有客观性的"文本批评"方法时,刘勰也重视审美的主观体验和作品"余味"的把握——这才是其知音批评的两不偏失的内涵。这就是说,我们要结合《文心雕龙》全书,把知音批评作为刘勰文学批评的一大具体批评模式来

作全面把握，而不要仅仅限于《知音》篇所论，因为其“六观”论的具体内容的体现，实际遍及《文心雕龙》全书，这样理解才能把握住《知音》篇说的“圆照之象”的丰富内涵。大体而言，其一观位体，主要涉及到《神思》、《定势》、《总术》、《附会》、《熔裁》、《情采》、《风骨》、《指瑕》诸篇有关论述；二观置辞，主要涉及到《练字》、《章句》、《丽辞》、《比兴》、《夸饰》诸篇有关论述；三观通变，主要涉及到《原道》、《宗经》、《辨骚》、《定势》、《通变》、《时序》、《物色》、《才略》诸篇有关论述；四观奇正，主要涉及到《原道》、《宗经》、《辨骚》、《定势》诸篇有关论述；五观事义，主要涉及到《情采》、《风骨》、《事类》、《指瑕》诸篇有关论述；六观宫商，虽然其具体论述主要体现在《声律》篇中，也涉及到《练字》、《章句》、《丽辞》诸篇。限于篇幅，这里不再分析。总之，上文所说的知音批评模式，与前文所提及的经典批评模式、才性批评模式、文体批评模式，都要统观《文心雕龙》全书来研究，这四大批评模式共同构成刘勰《文心雕龙》的文学批评范式。

四、结　语

通过上文分析，可以说明，《文心雕龙》的知音批评模式，既包括了“六观”论这样的具有客观性的文本细部批评意蕴，也包括重视作品之美“味”的整体性体验与品评的批评理念，这种批评精神和方法是贯彻《文心雕龙》全书的。

《文心雕龙》是用骈文写成的，从文学创作的角度看，《文心雕龙》也是很优秀的骈文作品。作为一部理论作品，五十篇当然都是骈文体的“论说”文，能够令人读后获得一种理性的满足和智慧的享受，获得丰富的乃至系统的知识，比如《原道》、《时序》、《才略》等篇章；另外一些篇章，我们如果站在一个欣赏文学作品的立场阅读，就会感受到刘勰浓厚的强烈的感情，如此的篇章主要有《辨骚》、《明诗》、《诠赋》、《神思》、《风骨》、《情采》、《物色》等，《知音》篇也是既充满冷静的智慧分析，又具有强烈的激情。我想刘勰作为一个当时的“文士”，他也是渴望“知音”的，对千古以来不少优秀的作家，未能被人理解或被人误解乃至被遗忘，他是感慨万端的。《知音》篇开端就说：“知音其难哉！音实难知，知实难逢，逢其知音，千载其一乎！”在此顺便说明一下，把《文心雕龙》作为较为典范的骈文作品来进行研究，已经有学者作过不少专门分析，而从文学理论与批评的角度关注《文心雕龙》骈文的批评“话语”，虽然已有不少学者作出不少研究成绩，但我们还可以进一步探讨，这对于系统研究其文学批评范式是具有一定意义的。

知音批评，确实具有独特的中国文学批评特点，这也是世界文学批评宝贵的精神财富。我们中国人讲“知人论世”，讲“以意逆志”，讲“《诗》无达诂”等等，在一定意义上，都体现了追求人生知音的夙愿和渴求，这甚至也是与中国自古就重视“友道”的礼仪规范的精神相默契的。人生是寂寞的，作家是寂寞的，他们流传于人世的作品，如果能够得到真正的知音，是荣幸的，这也是后人的责任、义务和夙愿。中国文学批评史上有很多批评家就自认为是诗人的朋友，是知音、知己，或者是古人的朋友，是古人的知音、知己。这种人文情趣也是具有积极的人生意义的，因为文学和文学研究都是“人学”，是具有“伦理诗学”的意义的；文学批评是可以视为一种特别的精神科学；文学史从某种意义上说，是民族的心灵史、人类的心灵史。

[责任编辑　渭　卿]

汉语诗歌“拗救”说辨伪

龚 祖 培

摘 要:清人阐述的汉语诗歌“拗救”理论,是没有依据的伪科学。今天的全部相关著述,包括学术性很强的权威性著述,仍然沿用清人旧说,甚至犯常识性的低级错误。唐代有完整的诗歌声律理论及规则,却没有“拗救”条文。宋人说“拗”,是说语言风格、用字艺术等,有“拗”的概念而无“救”的内容。所谓“救孤平”、“特定的平仄格式”等句型,是因“仿古修辞”得来;沈约所举曹植、王粲等人诗句的论说,对此产生了重大影响,最终使古体句式融入律体之中。赵执信出于特殊的治学原因,最终确立了完备的“拗救”知识体系。《声调谱》中新说很多,但“大拗双救”是典型的欺人之说。综合分析,现在可以得出结论:“拗救”这一知识体系,因新说之多而建立,也因伪说之多而瓦解。

关键词:拗;仿古修辞;《声调谱》;拗救;伪说

今天大量的书籍,如研究性专著、普及专门知识的读本、高校汉语言文学专业的教科书,以及众多的“唐诗辞典”等,都讲汉语格律诗的“拗救”理论及规则。有些阐述深入细微,非常严格。但是,今天的全部相关著述,依据的是后世创立的伪科学知识体系,是应该清理而抛弃的诗学理论。

一、今人“拗救”理论知识的来源

完整表达律体诗歌“拗”和“救”的概念,出现在清初。《四库全书总目提要》卷一九五范晞文《对床夜语》下云:“论杜甫律诗拗字,谓执以为例则尽成死法。不知唐律双拗、单拗平仄相救,实有定规,非以意为出入。”[①] 这里“拗”和“救”虽没有连文为语,但表达“拗救”的概念和字眼是显明易见的,还使用了“单拗”、“双拗”等专门术语。四库馆臣说范氏“不知”唐诗律体有拗救的“定规”。看看《对床夜语》原文怎么说:

> 五言律诗,固要贴妥,然贴妥太过,必流于衰。苟时能出奇,于第三字中下一拗字,则贴妥中隐然有峻直之风。老杜有全篇如此者,试举其一云:“带甲满天地,胡为君远行?亲朋尽一哭,鞍马去孤城。草木岁月晚,关河霜雪清。别离已昨日,因见古人情。”散句如“乾坤万里眼,时序百年心”,“梅花万里外,雪片一冬深”,“一径野花落,孤村春水生”,“虫书玉佩蘚,燕舞翠帷尘”,“村春雨外急,邻火夜深明”,“山县早休市,江桥春聚船”,“老马夜知道,苍鹰饥著人”,用实字而拗也。“行色递隐见,人烟时有无”,“蝉声集古寺,鸟影度寒塘”,“檐雨乱淋幔,山雪低度墙”,“飞星过水白,落月动沙虚”,用虚字而拗也。其他变态不一,却在临时斡旋之何如耳。苟执以为例,则尽成死法矣。[②]

范氏《对床夜语》共五卷,只有此处论及诗歌拗字,与《四库提要》的批评有关。然而范氏所举之例的平仄句式并不统一。只言拗字、拗句之佳,有韵律之赞美而无声律之论述;只说“拗”而无关

作者简介:龚祖培,成都师范学院中文系教授(四川成都 610041)。

① 永瑢等撰:《四库全书总目》下册,北京:中华书局,1965 年影印本,第 1790 页。

② 范晞文:《对床夜语》卷二,丁福保辑:《历代诗话续编》上册,北京:中华书局,2006 年,第 418 页。

“救”。细读其文,此“拗”涉及诗歌的创作构思、语言风格、用字艺术等内容。四库馆臣强加“拗救”之说于彼,是不在一个焦点的捆绑而论。范氏是南宋人,尚且不知“拗救”,《四库提要》又从何处得知唐诗律体的“单拗”、“双拗”之“定规”?

《四库提要》卷一九六赵执信《声调谱》下云:“执信尝问声调于王士祯,士祯靳不肯言。执信乃发唐人诸集排比钩稽,竟得其法,因著为此书……律诗以本句平仄相救为单拗,出句如杜甫之‘清新庾开府’,对句如王维之‘暮禽相与还’是也;两句平仄相救为双拗,如许浑之‘溪云初起日沉阁,山雨欲来风满楼’是也……其说颇为精密。”[①]“精密”之说有渊源。

康熙时举人查为仁《莲坡诗话》云:“秋谷诗法二冯,格律甚细,有《蠡海》、《葑溪》二集。”[②]“二冯”于格律的见解如冯班所说:“《瀛奎律髓》有仄韵律诗。严沧浪云:‘有古律诗。’则古、律之分,今人亦不能全别矣。《才调集》卷前题云:古律杂歌诗一百首。古者,五言古也;律者,五七言律也;杂者,杂体也;歌者,歌行也。此是五代时书,故所题如此,最得之,今亦鲜知者矣。”[③]“不能全别”、“鲜知”的今人,当然也包括冯班自己。他们只能从唐人诗作中去分析揣摩,并不知晓唐人的声律理论,或者说知之甚少。赵氏清初人,也不可能知晓唐人的重要的声律理论。王士禛《律诗定体》与赵氏《声调谱》同时,或者稍早。二作的知识内容同者少,异者多。还有更早的说法,《贞一斋诗说》云:“或谓:唐人音律,于鳞始得其传,至阮亭尤极精细。”[④]如果说王士禛讨论声律的著述能称“精细”,那么可以推知李攀龙以下的明人论说不成体系,有些零散之语一定纳入了王、赵等人的观点之中,因为今存的王氏《律诗定体》也还很单薄,对“拗救”的“单拗”、“双拗”、“孤平”等有所言及,有些论述清楚,有些语焉不详,关键问题还没有涉及,仍然不成体系。赵执信之说内容复杂,条文甚多,因而为《提要》所本,致有“颇为精密”之评。

《声调谱》对清人,尤其是乾隆以后的清人的影响,梁章钜有一个概括:“自渔洋、秋谷之书行,此说几于家喻户晓矣。”[⑤]他本人更是对王士禛《古诗平仄论》、赵执信《声调谱》迷信之至,并且连篇累牍地翻版细说,坚信古诗“别有一定之平仄,不可移易”[⑥]。对古体的论说尚且如此,对律体的论说更是居之不疑。当然,除了像梁章钜一类人之外,还有不少有识见者并不相信《声调谱》中古体部分的论说。乔亿云:“赵饴山赞善所撰《声调谱》,列唐、宋人诗数十篇,篇中拗字拗句,分区平仄,注明其下。用此施之近体,可裨于初学,古诗则难口授,何况笔谭?乃并李、杜歌行,如《扶风豪士》、《梦游天姥》、《美陂行》、《丹青引》,亦字字准以律调谱之,是以伶工节拍按钧天广乐也。窃见诗人伫兴,变动无方,音节亦从之,正昌黎所谓‘声之高下皆宜’。饴山乃桎梏名篇,桁杨声律,使人尽效尤,皆诗囚矣。”[⑦]袁枚也批评说:“近有《声调谱》之传,以为得自阮亭,作七古者,奉为秘本,余览之,不觉失笑。夫诗为天地元音,有定而无定,到恰好处,自成音节。此中微妙,口不能言。试观《国风》、《雅》、《颂》、《离骚》、乐府,各有声调,无谱可填。杜甫、王维七古中,平仄均调,竟有如七律者;韩文公七字皆平,七字皆仄;阮亭不能以四仄三平之例缚之也。倘必照曲谱排填,则四始、六义之风扫地矣。此阮亭之七古所以如杞国伯姬,不敢挪移半步。”[⑧]二人都没有批评《声调谱》中有关律体部分的论说,乔氏还认为这一部分“可裨于初学”。然而如同那些把《声调谱》的七古之说“奉为秘本”的糊涂者一样,很多人也上了《声调谱》律体之说的当。

---

① 永瑢等撰:《四库全书总目》下册,第1794页。

② 查为仁:《莲坡诗话》,王夫之等撰:《清诗话》上册,上海:上海古籍出版社,1978年,第487页。

③ 冯班:《钝吟杂录》,王夫之等撰:《清诗话》上册,第38页。

④ 李重华:《贞一斋诗说》,王夫之等撰:《清诗话》下册,第935页。

⑤ 梁章钜:《退庵随笔》,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》下册,上海:上海古籍出版社,1983年,第1966页。

⑥ 梁章钜:《退庵随笔》,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》下册,第1965页。

⑦ 乔亿:《剑谿说诗》,郭绍虞编选,富寿荪校点:《清诗话续编》上册,第1132页。

⑧ 袁枚著,王英志校点:《随园诗话》,南京:凤凰出版社,2000年,第92页。

赵执信的《声调谱》使“拗救”之说成了完备的知识体系。此后尽管有称谓的不同，但没有再产生新说。这一知识体系对学术的影响，尽管四库馆臣对古体部分存有疑惑，认为“不可解”，但律体部分却全部接受，还加以褒扬，于是形成了《提要》的评价理论体系。

又因其评价理论的学术权威导向，再成为后人乃至今人传播的知识体系，源流很清楚。遗憾的是今人仍然依据钱谦益、王士禛、赵执信等人之说，尤其是以赵氏错误的论说为说，完全没有引入新材料，事实上仍然停留在没有唐人理论支持的非科学研究阶段。

王、赵等人没有引用任何前人的理论为说，没有看到唐诗与先唐诗句的形式继承的联系，截然分开古体与律体，仅在唐人诗作中找寻“规则”，又是在不完全归纳的前提下，以个别代群体、以偶然为必然的不科学结论就在所难免。有的又受特殊的动机驱使，特别是《声调谱》，“颇为精密”的背后隐藏着故意创立伪说的秘密。

就今天已经得知的唐人声律理论及规则的知识体系看，很多内容宋人已不能知晓，遑论明清时李攀龙、钱谦益、冯班、王士禛、赵执信等人。重要的诗歌声律理论著作，如初唐元兢的《诗髓脑》、盛唐王昌龄的《诗格》等，直到清末才为赴日学者所知，然后国内学人逐渐知晓。那些论述才是真正的唐诗律体的“定规”。可惜与明清人无缘。因此，明清以降创建的“拗救”之说，很多条文皆为无源之水。

清代已有学者对律体“拗救”之说作了具体批评，然而却没有产生什么影响。乾隆时翟翚撰《声调谱拾遗》，有“世人所以不信《赵谱》”之语[①]，很有代表性。“世人”一语可见并非个别，不过主要是指不信其论古体之说。翟氏同样受历史条件限制，没有理论作为依据，也只是以唐人作品为研究对象，而且仍然受赵氏之说迷惑，得出的结论却多有不合。仅以论五律声调略举几例：杜甫《奉答岑参补阙见赠》尾联出句“故人得佳句”下，翟氏曰：“《赵谱》云：第三字仄，第四字平，则第一字必平。观此似不必拘。”[②]又杜甫《夜雨》第三联“通籍恨多病，为郎忝薄游”下，因“忝”字并未救上句“恨”字，二字皆为仄声字，翟氏在诗后说：“然唐人亦有不用拗救者。赵云：‘不救便落调。’恐未必然。”[③]又于杜甫《空囊》次联出句“世人共卤莽”下说：“《赵谱》谓中唐后无此调，亦非。”[④]又于李白《南阳送客》首联“斗酒勿为薄，寸心贵不忘”下云：“《赵谱》云：‘下句第二字平，第一字及第三字用仄为落调。’观此似不可信。”[⑤]

为什么仅在李、杜二人的有限篇章之中作分析归纳，竟然有如此大的差异？很明显，就是所依据的材料的多寡和存在主观偏见的影响。稍作研究，就会发现翟氏所举之反证，并非孤立的个别现象，而是有不少的论据支持。

二、宋元人有无“拗救”之说

汉语诗歌的格律是唐代才最后定型的。“拗救”之说肯定是唐代或之后才出现的。从逻辑上讲，其产生的时间不会上溯到先唐时期。

与唐人的声律论比较，可以发现宋人对唐人的论说并不清楚。举一个典型的例子可以证明。北宋诗人李之仪与友人论诗歌形式，对如何区别古体、律体，说过这样的话：“此管中之见，妄以为同异。恐古人自有佳处，既无所传，亦不可概知，姑以其妄意者区处为献……”[⑥]因为“无所传”，所以“不可概知”。因此，宋人的诗歌，也只是唐人诗作的形式仿效，是非理论指导的写作实践。就这一点来说，宋

① 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 363 页。
② 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 361 页。
③ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 361－362 页。
④ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 362 页。
⑤ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 363 页。
⑥ 李之仪：《姑溪居士前集》卷十六，《影印文渊阁四库全书》第 1120 册，台北：商务印书馆，1986 年，第 463 页。

人的论说与明清时人的论说局限相同，都没有理论来源。然而宋人论“拗”，却与后者之说大有不同，其诗学理论的价值远超声律形式论。

宋人的著述之中出现了大量的“拗”、“字拗”、“拗句”概念。很显然，与黄庭坚提出的“宁律不谐，不使句弱”创作理念密切相关。不过黄氏的理论和诗作实践却与声律论之“救”毫不相关。《诗人玉屑》卷三有“眼用拗字”一目，下举例句都是上句为仄仄仄平仄，或平仄仄平仄句式[①]，即赵执信立新说之例。此处完全没有“救”的内容。所述之“眼”，即宋人诗学理论所说的“句眼”、“诗眼”。还有关联密切的“响字”。其说颇多。《诗话总龟》后集卷二十四引《吕氏童蒙训》：“潘邠老云：七言诗第五字要响。如‘返照入江翻石壁，归云拥树失山村’，‘翻’字、‘失’字是响字。五言诗第三字要响，‘圆荷浮小叶，细麦落轻花’，‘浮’字、‘落’字是响字也。所谓‘响’者，致力处也。”[②]潘邠老即潘大临，与黄庭坚过从甚密。这一说法在陆游《老学庵笔记》中得到了印证，该书卷五云：“李虚己侍郎，字公受，少从江南先达学作诗，后与曾致尧倡酬。曾每曰：‘公受之诗虽工，恨哑耳。’虚己初未悟，久乃造入。以其法授晏元献，元献以授二宋，自是遂不传。然江西诸人，每谓五言第三字、七言第五字要响，亦此意也。”[③]“江西诸人”，指向甚明。潘大临之说后来被多书转引。《竹庄诗话》、《诗人玉屑》引述相同，前者还引用《漫斋语录》，表达了另外一个概念：“五字诗，以第三字为句眼；七字诗，以第五字为句眼。古人炼字，只于句眼上炼。”[④]“响字”或“句眼”只是从不同的角度论说炼字修辞，因此所举诗句的用字不一定跟平仄相关。《诗人玉屑》卷三有“眼用活字”一目，下有小字注明“五言以第三字为眼，七言以第五字为眼”。所举例诗有郑世翼《巫山高》一联：“危峰入鸟道，深谷富猿声。”“入”、“富”皆仄声。紧接着又有“眼用响字”一目。所举例诗有岑参《送郑少府赴滏阳》一联：“青山入官舍，黄鸟出宫墙。”又权德舆《九日宴》一联：“烟芜敛暝色，霜菊发寒姿。”[⑤]上下句第三字都是仄声。由此可知这些讨论都与“拗救”无关。还可以举出证据证明宋人只重“拗”之韵律而无关“救”之声律。吴可《藏海诗话》云：“苏州常熟县破头山有唐常建诗刻，乃是‘一径遇幽处’。盖唐人作拗句，上句既拗，下句亦拗，所以对‘禅房花木深’。‘遇’与‘花’皆拗故也。”[⑥]说的都是“拗”，完全没有“救”的概念。由于五言诗第三字，七言诗第五字的句式规则本来就是平仄自然相反，因此若有变化，则因变化而相反，也无关乎“救”。《古今事文类聚》别集卷十引《禁脔》有一个概念表述，与声律说相关联：“七言第五字反其平侧，欲其气挺然，如‘田中谁问不纳履，坐上适来何处蝇’，‘负盐出井此溪女，打鼓发船何郡郎’。今俗谓之换字拗句。”[⑦]不过较早引用《禁脔》这一说法的是胡仔《苕溪渔隐丛话》，没有“七言第五字”的字眼，内容比《古今事文类聚》丰富。其中的例句值得分析。文字如下：

> 鲁直换字对句法如“只今满坐且尊酒，后夜此堂空月明”，“清谈落笔一万字，白眼举觞三百杯”，“田中谁问不纳履，坐上适来何处蝇”，“鞦韆门巷火新改，桑柘田园春向分”，“忽乘舟去值花雨，寄得书来应麦秋”，其法当于下平字处以仄字易之，欲其气挺然不群，前此未有人作此体，独鲁直变之。[⑧]

于此胡仔提出不同看法，认为“此体”不始于黄庭坚，而是杜甫，并举出“宠光蕙叶与多碧，点注桃花舒小红”等诗句为证。稍后的王楙《野客丛书》卷十九“拗句格”进一步论说举证：“仆谓此体非出于老杜。与杜同时如王摩诘，亦多是句。如云：‘雨中草色绿堪染，水上桃花红欲燃。’曰：‘劝君更尽一杯

---

① 魏庆之著，王仲闻点校：《诗人玉屑》上册，北京：中华书局，2007年，第107－108页。
② 阮阅：《诗话总龟》后集，《影印文渊阁四库全书》第1478册，第776页。
③ 陆游撰，李剑雄、刘德全点校：《老学庵笔记》，北京：中华书局，1979年，第69页。
④ 何汶撰，常振国、绛云点校：《竹庄诗话》，北京：中华书局，1984年，第8－9页。
⑤ 魏庆之著，王仲闻点校：《诗人玉屑》上册，第105－106页。
⑥ 吴可：《藏海诗话》，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第329页。
⑦ 祝穆：《古今事文类聚》别集卷十，《影印文渊阁四库全书》第927册，第664页。
⑧ 胡仔：《苕溪渔隐丛话》前集卷四十七，《影印文渊阁四库全书》第1480册，第306页。

酒，西出阳关无故人。’疑亦久矣。张说诗曰：‘山接夏空险，台留春日迟。’此亦拗句格也。”王楙只顾讨源，所举诗句“台留春日迟”与七言的对句句式有别①。

宋末元初人方回编选《瀛奎律髓》，杜甫、黄庭坚的“拗律”入选不少，且多有评注之语。可以这样说，方氏对“拗律”的看法，最集中又全面地代表了宋元时人关于诗歌“拗”的观点。仅引几段于下：

> 《瀛奎律髓》卷二十五杜甫《已上人茅斋》：“已公茅屋下，可以赋新诗。枕簟入林僻，茶瓜留客迟。江莲摇白羽，天棘蔓青丝。空忝许询辈，难酬支遁辞。”方回曰：“‘入’字当平而仄，‘留’字当仄而平，‘许’、‘支’二字亦然。间或出此，诗更峭健。又‘入’字、‘留’字乃诗句之眼，与‘摇’字、‘蔓’字同。如必不可依平仄，则拗用之尤佳耳。如‘云散灌坛雨，春青彭泽田’亦是。”②
>
> 又同卷“拗字类”云：“拗字诗老杜集七言律诗中谓之‘吴体’。老杜七言律一百五十九首，而此体凡十九出。不止句中拗一字，往往神出鬼没，虽拗字甚多而骨骼愈峻峭。今江湖学诗者，喜许浑诗‘水声东去市朝变，山势北来宫殿高’，‘湘潭云尽暮山出，巴蜀雪消春水来’，以为‘丁卯句法’。不知始于老杜，如‘负盐出井此溪女，打鼓发船何处郎’，‘宠光蕙叶与多碧，点注桃花舒小红’之类是也。又赵嘏‘残星几点雁横塞，长笛一声人倚楼’亦是也。唐诗多此类。独老杜吴体之所谓拗，则才小者不能为之矣。五言律亦有拗者，止为语句要浑成，气势要顿挫，则换易一两字平仄，无害也，但不如七言吴体之全拗尔。”③
>
> 又同卷杜甫《暮雨题瀼西新赁草屋》首联“欲陈济世策，已老尚书郎”，方回云：“‘济世策’三字皆仄，‘尚书郎’三字皆平，乃更觉入律。”④
>
> 同卷贾岛《早春题湖上友人新居》：“前篇‘客’字、‘僧’字拗对，诗家甚多。后篇‘收诗’前句不拗，只‘扫床移卧衣’拗一字，‘扫’字既仄，即‘移’字处合平，亦诗家通例也。”⑤

概观宋元人的论说，可以得出清晰的结论：只说用字“拗”，无关“救”；只说炼字劲峭好，无关字声平仄“救”。虽无唐人理论引述，却与“拗救”之说有本质的不同。宋元人论说是文学审美的，“拗救”之说是语言格式的；前者重语言风格变化，后者重平仄字声规范。最重要的是前者的意图在于打破律体板滞的整齐，改变平衡，意在用字创新，只着眼于“拗”，有追求古朴劲直的美学思想倾向；而后者之意在“救变”，旨在保持平衡，恢复整齐划一的形式。有时候宋人没有涉及“拗”一类字眼，然而论说的实质就是欣赏“拗”。《艇斋诗话》云：“李义山诗雕镌，惟《咏平淮西碑》一篇诗极雄健，不类常日作。如‘点窜《尧典》《舜典》字，塗改《清庙》《生民》诗’及‘帝得圣相相曰度，贼斫不死神扶持’等语，甚雄健。”⑥这首诗虽然是古体，但论者赞美欣赏之处正是仄声字多，构成“拗句”的韵律特点。“帝得”一句七个仄声字，其他句子仄声字也多，而与之协调的又有“三平”变化，以成抑扬高低韵调，所以论者觉得“甚雄健”。其实，欣赏“拗”，唐人早已开先河，杜甫律诗何其多，还有故意“戏为吴体”等作，多在字句的“拗”上下功夫。即使如许浑那样一生只写律体的诗人，也有被宋人盛赞的“野蚕成茧桑柘尽，溪鸟引雏蒲稗深”拗句⑦。正与《禁脔》所举黄庭坚“清谈落笔一万字，白眼举觞三百杯”，“田中谁问不纳履，坐上适来何处蝇”句式相同，都是上下句第六字平仄“拗”。都没有“救”，也无关乎“救”。

黄庭坚正是欣赏“拗”，才有诗句的变化。“鞦韆门巷火新改，桑柘田园春向分”，“忽乘舟去值花雨，寄得书来应麦秋”两联，尽管与前面的例句不同，上下句第五字平仄互换，那也是变化之后的再变化，依然有“拗”后之美。概括地说，不管是前两联还是后两联，都是求变的创造。初论者和引论者都

---

① 王楙撰，王文锦点校：《野客丛书》卷十九，北京：中华书局，1987年，第219页。
② 方回：《瀛奎律髓》，《影印文渊阁四库全书》第1366册，第345页。
③ 方回：《瀛奎律髓》，《影印文渊阁四库全书》第1366册，第344页。
④ 方回：《瀛奎律髓》，《影印文渊阁四库全书》第1366册，第345页。
⑤ 方回：《瀛奎律髓》，《影印文渊阁四库全书》第1366册，第345页。
⑥ 曾季貍：《艇斋诗话》，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第305页。
⑦ 范晞文：《对床夜语》卷二，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第422页。

是以欣赏的审美体验来笼统地表达“拗”。黄庭坚那样写,如果他真是有意安排用字于“拗”和“救”,那么前两联为什么不施“救”?胡仔《苕溪渔隐丛话》引《禁脔》涉及两种句式,无法证明存在“救”这一规则。这是一个简单的逻辑问题。

当然,不能不说“句眼”、“响字”、“五言第三字”、“七言第五字”等字眼对后世“拗救”之说确定的字序有启发作用,只是赵执信等人走了偏锋,发明了伪说。至于方回所说的“诗家通例”与“拗救”规则的“救孤平”,虽立论不同,但多少有些联系。但是,方氏多次使用“拗句”、“拗字”、“字拗”等,主要是欣赏“拗”的“健峭”,是“间或出此”,不是规则如此;还有进一步论说,认为“拗”之手段“大家”才能掌握,才能“神出鬼没”,不是“才小者”所能为。这些都与“拗救”之说无关。他所说的“‘济世策’三字皆仄,‘尚书郎’三字皆平,乃更觉入律”,其实是违背唐人理论规则的,但他“乃更觉入律”,说明其欣赏心理只是上下句形成的声律协调的自然相反,这也无关“拗救”之说。

因此,宋元人的著述之中可以附会“拗救”之说的内容仍然是单薄而贫弱的,没有清楚的论断,更谈不上详细而完备成体系。究其主要原因,宋人论说重心根本不在此。

三、理论原则、规则与仿古修辞的不同影响

如果割断唐诗与“永明体”的联系,无视“永明体”以前的古体诗歌的“韵律”对“声律”理论及规则形成的影响,那么所谓“拗救”之说就永远处于神秘的浑沌之中。如果将声律理论原则、规则与古体诗歌的“韵律”对“声律”理论及规则与诗歌创作的影响作立体考察,综合分析,就完全可以得出有关“拗救”之说合理的解释结论,从而弄清“拗救”说的真相。

众所周知,汉语诗歌讲求声律,是从“永明体”开始的。沈约自称发现汉语有平上去入的声调不同,从而提出诗文创作杂用四声的理论。他创建此说,或许受佛经翻译的启发,而其声律学理论的依据,有两个主要来源:一是从言语谈话中的审音辨析中来,二是受古体诗歌的“韵律”高低抑扬的审美启发。最明显的证据是沈约夫子自道。《宋书·谢灵运传论》说:“至于先士茂制,讽高历赏,子建‘函京’之作,仲宣‘霸岸’之篇,子荆‘零雨’之章,正长‘朔风’之句,并直举胸情,非傍诗史,正以音律调韵,取高前式。”[①]沈氏称颂的名句,正是紧接其四声交替运用的创作理论之后。这是其理论来源的重要论据。关键词“音律调韵”说明,这些诗句“音韵天成,皆闇与理合,匪由思至”,具有声律美。杂用四声的理论由此而发。研究者多注意到了沈氏举证“音律调韵”的指向,依此对曹植、王粲等人诗句的“律句”特征进行分析。启功说:“非常清楚,每例的下句都是律句,因此可以了解,沈约所谓‘音律调韵’,无疑即指这类律调而言。”[②]管雄说:“从上面这几个例子看,每首诗都是平起仄应,‘从军’‘南登’等为平起,而以‘驱马’‘回首’等仄声字应之。即韵脚亦然,‘谷’‘岸’‘草’等字为仄,而‘京’‘安’‘心’等平声字应之(只有第三例不同)。”[③]刘跃进认为:“就沈约所称引的四联诗句来看,其平仄调配颇有规律可循……每联下句都是入律句,可谓‘音律调韵’,所以得到沈约的高度赞赏。”[④]日本学者也看法相同,还进一步从声病方面分析。兴膳宏说这些诗句“都没有与沈约所倡‘八病’中的‘上尾’即第五字与第十字使用同声字的禁忌相抵触,除孙楚的第二句外,也没有犯第二字与第五字声调相同的所谓‘蜂腰’之病。沈约从这八句中各取二字,组成了‘函京之作、灞岸之篇’、‘零雨之章、朔风之句’四句,正好隔着‘之’字构成了‘平平仄、仄仄平’、‘平仄平、仄平仄’的对偶表现”[⑤]。诸人论说很有道理,准确地抓住到了沈约的真实用意。这四联诗句的确是沈约按照“永明律体”的标准选出来的,

① 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传论》,北京:中华书局,1974年,第1779页。

② 启功:《诗文声律论稿》,北京:中华书局,2009年,第94页。

③ 管雄:《声律论的发生和发展及其在中国文学史上的影响》,古代文学理论研究编委会编:《古代文学理论研究》第3辑,上海:上海古籍出版社,1981年。转引自[日]遍照金刚撰,卢盛江校考:《文镜秘府论汇校汇考》第1册,北京:中华书局,2006年,第240页。

④ 刘跃进:《四声八病二题》,《门阀士族与永明文学》下编附录,北京:三联书店,1996年,第358页。

⑤ [日]兴膳宏:《〈宋书·谢灵运传论〉综说》,转引自[日]遍照金刚撰,卢盛江校考:《文镜秘府论汇校汇考》第1册,第241页。

不是随意的兴之所至的引用。它们与唐诗律句在形式上有密切的关联。只是诸位学者分析时仅注意了一半,即“下句”的“合律”,却没有人注意“上句”的“不合律”句式是否对律体句式也有影响。换句话说,这些“不合律”的句式,是否可以融入唐诗律体之中,成为“合律”的句式。所谓“拗救”之说的秘密,就隐藏其中。

以五言诗论,从“古诗十九首”以下,至“永明体”以前的古体诗歌,虽无四声理论,却受到汉语四声“自然声律”的影响,加上很多诗人艺术构思的主体性介入,有意识地进行声调高低的组合搭配,形成诗句的节奏、韵调的抑扬之美,这是普遍存在的现象。千万不能忽略其间包含有诗人对诗歌韵律的“创作”成分,即与后世所讨论的“声律”密切相关的内容。简单地说,古体、律体一体相连。“永明体”乃至唐诗律体都与古体有“形式”上相沿袭的重要联系。从沈约到唐代的声律学著述,其讨论的诗作例句,涉及“永明体”以前的甚多,并没有将古体同律体截然断开。还可以这样说,律体中讲求平仄的律句,全部来自于古体句式,只是唐人将它们集中一体化,按照“规则”作了搭配,形成了一些固定句型而已。就诗歌句式的历史变化看,的确是律中有古,古中有律。曹、王等人的“古”句形式,直接就成了唐人的“律”句形式。

关于诗歌“拗救”的诸多说法和条文从何而来,其实可以概括为三个方面的影响:一是声律理论的原则影响,二是声律理论的规则影响,三是仿古修辞相沿成习,自然而然形成“惯例”,即方回所说的“诗家通例”。三者既有独立的影响,也有相互作用,综合而成的影响。

南齐永明年间沈约等人关于诗文四声运用的理论,当时只有一个原则,即“欲使宫羽相变,低昂互节,若前有浮声,则后须切响。一简之内,音韵尽殊;两句之中,轻重悉异……”①。就这一段文字的表述来看,确定了平声与上去入声两分的声调交替使用原则。前人曾对沈约之言究竟是四声分用,还是四声平仄二元化运用疑惑难断,现在应该说已经有大致趋同的结论。日僧遍照金刚《文镜秘府论》天卷引元兢《诗髓脑》云:“声有五声,角徵宫商羽也。分于文字四声,平上去入也。宫商为平声,徵为上声,羽为去声,角为入声。”②又卢盛江引安然《悉坛藏》云:“宫商为平,以徵为上,以羽为去,以角为入。”③二者都是针对沈约之言所作的解释。

凭此可以大略区分沈约所说的“宫羽相变”,或者“宫徵相变”,事实上就是“平仄相变”,尽管当时没有用“平仄”的字眼。由此还可以揣摩“低昂”,“浮声”与“切响”,乃至“轻重”等的内涵,都意指相反的两分二元化,事实上隐含了平仄的概念。当然,“轻重”一语或者是就字音清浊而言。另外,从沈约等诗人的诗歌创作实践趋势看,也可以看出将平声与上去入一分为二使用的明显轨迹。再如《梁书》卷三十三《王筠传》云:“(沈)约制《郊居赋》,构思积时,犹未都毕,乃要筠视其草,筠读至‘雌霓五激反连蹏’,约抚掌欣抃曰:‘仆尝恐人呼为霓五鸡反。’次至‘坠石碓星’,及‘冰悬垝而带坻’,筠皆击节称赞。约曰:‘知音者希,真赏殆绝,所以相要,政在此数句耳。’”④《南史》卷二十二《王筠传》“霓”字反切之音一为“五的反”,一为“五兮反”⑤,都是平与入声之分,亦可见平声与非平声的二分界限。还有《文心雕龙·声律》所说的“声有飞沉……沉则响发而断,飞则声飏不还”,也是描述平入两分之特征。黄侃解释说:“飞谓平清,沉谓仄浊……一句纯用仄浊,或一句纯用平清,则读时亦不便,所谓沉则响发而断,飞则声扬不还也。”⑥

但是,即使沈约等人的理论是讲求将字声平仄两分运用,在一句和两句诗中前后互易,交替相反,也不清楚是怎样的具体规则。以五言诗为例,是指第一字与第二字平仄相反,以此类推,还是第

① 沈约:《宋书》卷六十七《谢灵运传论》,第1779页。
② [日]遍照金刚撰,周维德校点:《文镜秘府论》,北京:人民文学出版社,1980年,第13页。
③ [日]遍照金刚撰,卢盛江校考:《文镜秘府论汇校汇考》第1册,第158页。
④ 姚思廉:《梁书》卷三十三《王筠传》,北京:中华书局,1973年,第485页。
⑤ 李延寿:《南史》卷二十二《王筠传》,北京:中华书局,1975年,第609页。
⑥ 黄侃著,吴方点校:《文心雕龙札记》,北京:中国人民大学出版社,2004年,第117页。

一字、第二字与第三字、第四字，以双数的节奏（音步）为标准的平仄相反，还有第五字如何定声等等，都不甚明。当然，除了此处的理论原则之外，还有“平头”、“上尾”等病犯的讲求，可以配合理解当时的声律规则。如“平头”确定了一联之中上下句的前二字应平仄相反，“上尾”确定了一联之中上下句的尾字不能同声等规则。根据《文镜秘府论》天卷引王昌龄《诗格》所说“诗上句第二字重中轻，不与下句第二字同声为一管”①，又《诗髓脑》特别重视的“若上句第二字与下句第二字同声，无问平上去入，皆是巨病”等清楚论说②，再以沈约等人的多数诗句为准，可以知道平仄相反关键在诗句的第二字声处。除此之外，沈约所处的齐梁时期已经讨论“蜂腰”、“鹤膝”等。其理论纠缠不清，甚至相互矛盾，尚不能确定其规则。这两种声病，就现有的定义看，唐人诗作普遍不避忌，事实上用于诗歌创作实践的声律讨论已经没有意义。至于五言诗的第三字、第四字，七言诗的第五字、第六字应该如何运用四声交替相反等规则，永明时代尚属空白。沈约所举曹、王等人诗句句式，还没有涉及唐诗律体的仄仄平平仄、平平仄仄平句型。因此，齐梁时期沈约等人的理论确定了诗句平仄相反的原则，而具体的规则却有限。这也可以明白，用唐诗律体的规则检测，为什么当时诗人群体的作品或合律，或不合律的不统一之因。

唐人的著述之中有清楚的诗歌平仄运用的理论及规则，涉及了律体的每一个字声，可谓详细而完备，但是，在详细而完备的知识体系之中，连“拗”和“救”的字眼都没有。《四库提要》所说的“拗救”为唐人“定规”，完全不靠谱。为什么可以肯定地说唐人没有“拗救”的理论及规则？一是以历代至今的文献记载和考古资料为证，没有；二是根据《文镜秘府论》的丰富的声律论内容对照，其书的性质为“教科书”③，为日本人学习汉语诗歌如何遵守格律，如何修辞写作而作，应该是全面没有遗漏的，也没有；三是根据诗歌声律论分析，“拗救”之说违背其理论原则，不可能有。

初唐时期有关诗歌声律规则的理论相当详细。有些可能是对“永明体”而下的理论及规则的总结，有些可能是新的讲求，不能逐一辨清其产生时代。特别是下面讨论的两条规则，可以肯定初唐已有。

五言诗一联的第三字、第四字，与第八字、第九字，七言诗同位类推，可以由平仄前后互易的原则推衍，得到依次相反的指向，只是初唐时期才将其落实为条文，实现了从原则到规则的进步。《文镜秘府论》西卷《文二十八种病》云：

> 第九又，木枯病，谓第三与第八之犯也。即假作《秋诗》曰：“金风晨泛菊，玉露宵沾兰。”一本“宵悬珠”。又曰：“玉轮夜进辙，金车昼灭途。”
>
> 释曰：“宵”为第八，言“夜”已精；“夜”处第三，论“宵”乃妙。自馀优劣，改变皆然，聊著二门，用开多趣。
>
> 第十又，金缺病，谓第四与第九之犯也。夫金生兑位，应命秋律于西，上句向终，下句欲末，因数命之，故生斯号。即假作《寒诗》曰：“兽炭陵晨送，鱼灯彻宵燃。”又曰：“狐裘朝除冷，裒褥夜排寒。”
>
> 释曰：“宵”文处九，言“夜”便佳；“除”字在四，云“却”为妙。自馀致病，例成此规，告往知来，自然多悟。④

这些引述出自何种经典，日本学者小西甚一认为“可能引自《文笔式》”⑤。《文笔式》的作者不详，作年亦不确定，但不会早于隋朝，也不会晚及盛唐。从众多的讨论之中可以窥见大概，尤其是近年来

① ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第8页。

② ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第181页。

③ “教科书”之说，参见拙作《“齐梁调”探秘》一文，周勋初、陆建德主编：《文学评论丛刊》第15卷第2期，南京：南京大学出版社，2014年，第137－139页。

④ ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第199－200页。

⑤ ［日］小西甚一：《文镜秘府论考·考文篇》，转引自［日］遍照金刚撰，卢盛江校考：《文镜秘府论汇校汇考》第2册，第1103页。

的研究结论值得参考。张伯伟云:“又《日本国见在书目》大致按作者先后分类排列,《文笔式》乃在杜正伦《文笔要诀》之下,元兢《诗髓脑》之前……综上所述,我认为《文笔式》的产生时代当稍后于《笔札华梁》,即武后时期。”[①]卢盛江说:“《文笔式》的年代,东卷‘第一的名对’引例‘云光鬓里薄,月影扇中新。年华与妆面,共作一芳春’,出李百药(五六五-六四八)《戏赠潘徐城门迎两新妇》。从文笔风格考察,此例当出《文笔式》,若然,则《文笔式》当作于此后,而在盛唐之前。”[②]根据初唐后期的诗作实践,也可印证上引两条规则出自初唐时期。

尽管这两条规则涉及五行相配的命名,还有用字修辞的成分,但指向清楚,对引导诗人的写作有明显的戒条约束意义。有了这两条规则,加上永明时期的“平头”、“上尾”避犯,元兢所说的“换头”调声,可以说唐诗律体的每一条规则都明确了。以五言律诗论,完全落实到了每一个字。一联之中,“平头”解决了第一、第二字与第六、第七字,“上尾”解决了第五、第十字,“木枯”解决了第三、第八字,“金缺”解决了第四、第九字。“换头”确定了一首律体诗中上联与下联之间的平仄字声配合规则。

另外,唐人还有律诗平仄字声的某些论述,其性质可以视为规则。《文镜秘府论》天卷引《诗髓脑》,除了“换头”之外,还有如下两条:

二,护腰者,腰,谓五字之中第三字也;护者,上句之腰不宜与下句之腰同声。然同去上入则不可用,平声无妨也。

庾信诗曰:

谁言气盖代,晨起帐中歌。

“气”是第三字,上句之腰也;“帐”亦第三字,是下句之腰:此为不调。宜护其腰,慎勿如此。

三,相承者,若上句五字之内,去上入字则多,而平声极少者,则下句用三平承之。用三平之术,向上向下二途,其归道一也。

三平向上承者,如谢康乐诗云:

溪壑敛暝色,云霞收夕霏。

上句唯有“溪”一字是平,四字是去上入,故下句之上用“云霞收”三平承之,故曰上承也。

三平向下承者,如王中书诗曰:

待君竟不至,秋雁双双飞。

上句唯有一字是平,四去上入,故下句末“双双飞”三平承之,故曰三平向下承也。[③]

“护腰”论第三字和第八字,与“木枯病”所指关联,涉及“三仄”、“三平”的规则;而“相承”却与之龃龉,又否定了犯“三仄”、“三平”的规则。这样直接导致了唐人诗作实践不能与其相合的后果。也就是说,唐人写诗,既不遵守“护腰”,也不遵守“相承”,不过有些诗人也常用,如上句仄声多了,下句往往就会是平平平仄平句式。

既然唐人的全部诗歌声律理论及规则之中,没有一条讲“拗救”,那就只能寻求其他途径去解决。简单推论,最有可能的成因,就是不成文的写作习惯。从这一角度切入,的确能够得到合理的解释。

四、对“拗救”之说的逐一清理

今天讲律体诗歌“拗救”的著述,如果要论对学人影响之广泛,那么莫过于教科书和唐诗辞典类书籍。为了更有针对性地集中论说,在此各选一种最有影响、学术性最强的作为讨论对象。至于其

① 张伯伟:《全唐五代诗格汇考》,南京:江苏古籍出版社,2002年,第69页。

② [日]遍照金刚撰,卢盛江校考:《文镜秘府论汇校汇考》第3册,第1201页。

③ [日]遍照金刚撰,周维德校点:《文镜秘府论》,第14-16页。

他转相陈述，以讹传讹者，则可一概而论。

概括而言，有关“拗救”之说的主要内容，不超过以下条文：

（一）“双拗”，即“对句相救”。顾易生、汪涌豪称为“大拗”，其说云：

> 律诗拗句之一种。指出句为平仄脚（“仄仄平平仄”或“平平仄仄平平仄”）之句式中，五言第四字或七言第六字应平而改仄。其对句五言第三字、七言第五字须用平补救，所谓对句相救。如白居易《赋得古原草送别》中“野火烧不尽，春风吹又生”一联，出句第四字应为平声，而“不”为仄声，为大拗，对句第三字用平声“吹”字补救。①

有人将这种句型称为“a型句的拗救”：“如果这种句型五律的第四字或七律的第六字用了仄声（有时是三四或五六都用了仄声），那就必须在对句相救。例如白居易《赋得古原草送别》：‘野火烧不尽，春风吹又生。’‘不’字拗，‘吹’字救。又如陆游《夜泊水村》：‘一身报国有万死，双鬓向人无再青。’‘有万’拗，‘无’字救。同时还和B型句的拗救相结合，‘无’字还救本句的‘向’字。”②这就是有名的“一字双救”说。

这些相同的论断出自赵执信《声调谱》。赵氏举杜牧五律《句溪夏日送卢霈秀才归王屋山将欲赴举》“苒苒迹始去，悠悠心所期”一联，在“心”字下说：“此字必平，救上句。”于“期”字后说：“此必不可不救，因上句第三第四字皆当平而反仄，必以此第三字平声救之，否则落调矣。上句仄仄平仄仄亦同。”③又于杜甫七律《所思》次联“九江日落醒何处，一柱观头眠几回”下云：“‘观’字仄，‘眠’字必平，此字救上句，亦救本句。”④

赵氏之说本无据，今人却讲得如此纠缠复杂，如此精微玄妙，实则漏洞百出，大多是强古人从己。

首先，今人反复讨论的白居易“野火烧不尽，春风吹又生”一联，根本不存在不合平仄的拗字，这一联完全合律。今人的疏略在于将可平仄两用的关键字“不”弄错了。《广韵》下平声十八“尤”韵下清楚标明：“不，弗也……甫鸠切，又甫九、甫救二切。”⑤上声四十四“有”韵下“不”亦有“弗也”释义，并注明“又甫鸠、甫救二切”⑥。入声“物”韵下：“与‘弗’同。又府鸠、方久二切。”⑦可见“不”字使用这三个声调都可以表示“否定”、“非”等概念意义，平声与仄声相同。此处不能判定白居易一定用的是仄声，相反，如果用的是平声，那么“野火烧不尽”即仄仄平平仄，实为标准律句。从符合律体字声规则的角度看，白氏此“不”字应该用的是平声，因为此诗通体合律。此字不“拗”，又何来“救”？

其次，所谓“一字双救”之说的确是谬论。前面已经论及宋人曾有论七言诗第五字平仄换用，目的是使语言风格峭劲，但绝无“救”之说。可能这就是启发赵氏立其新说的源头。初看其说，“眠”字“救上句”就让人纳闷，究竟救上句的哪一个字呢？看了所标注平仄的“谱”之后，才知道赵氏将上句的“醒”字定为仄声，使其成为拗字，好让下句的平声“眠”字“救”它，以成其“双救”之说。其实，“醒”是唐人乃至宋人用得最为频繁的，可平亦可仄而意义不变的字。杜甫五律《陪郑广文游何将军山林十首》其六颔联：“酒醒思卧簟，衣冷欲装绵。”七律《即事》颈联：“多病马卿无日起，穷途阮籍几时醒。”⑧“醒”字都只能是平声。《广韵》讲得很清楚，下平声十五“青”韵下：“醒，酒醒。又思挺、先定二切。”⑨去声四十六“径”韵下：“醒，酒醒。又苏丁、先顶二切。”⑩杜甫此诗首句即云“苦忆荆州醉司

① 周勋初主编：《唐诗大辞典》，南京：江苏古籍出版社，1990年，第923页。

② 王力主编：《古代汉语》（校订重排本）第4册，北京：中华书局，2013年，第1530－1531页。

③ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第327页。

④ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第343页。

⑤ 《宋本广韵》，北京：北京市中国书店，1982年影印张氏泽存堂本，第188页。

⑥ 《宋本广韵》，第303页。

⑦ 《宋本广韵》，第455页。

⑧ 本文所举杜甫诗例，均据浦起龙《读杜心解》（北京：中华书局，1981年）本。因涉及诗篇较多，恕不一一注明页码。

⑨ 《宋本广韵》，第175页。

⑩ 《宋本广韵》，第412页。

马”，表意甚明。此处不能肯定其为仄声。定“醒”字为平声完全可以，定为平声这一句就完全合律。“醒”字合律，“眠”字“救上句”之说则成为空谈。深入研究之后，才发现赵氏立说时强行同化的心理机制在作怪，即使技穷也要拉郎配。“此字救上句，亦救本句”之说，杜甫一百五十多首七律中就找不到用例，于是他才将“醒”字强定为仄声。这就是赵氏无证据也要立说的真相。似乎扯起杜甫七律的大旗，就能唬住人。其手段还真行，后人都谨依其说了。这里仅举杜甫七律几例反证：如《十二月一日三首》其一颔联“一声何处送书雁，百丈谁家上濑船”，《暮春》颔联“楚天不断四时雨，巫峡长吹万里风”。上句第五字都是仄声，下句第五字也是仄声，为何不救？又《昼梦》颔联“桃花气暖眼自醉，春渚日落梦相牵”，上句第五、第六字皆仄，下句第五字“梦”还是仄，为何不救？杜甫诗无例，就可以证明当时没有“一字双救”规则。至于方回所说的“丁卯句法”，即论者乐道的“水声东去市朝变，山势北来宫殿高”等诗句，则是许浑“个体”玩的平仄字声，除了刻意学他者之外，没有“群体”效应，绝不可能是声律规则。更为重要的是“丁卯句法”遵守了前后、上下依次对位平仄交替的声律原则。对句第五字的“宫”是第三字“北”的交替相反，不存在救上句“市”的问题；上句第五字“市”也是第三字“东”的交替相反的结果。“丁卯句法”的例句，往往是每一句的平仄单字即相反，上下句则同位字相反。“水声”一句为仄平平仄仄平仄，“山势”一句为平仄仄平平仄平，一目了然。如果依照“拗救”之说分析，那么完全可以确立这样的说法：下句每一个字都是对上句的同位字的“救”。这显然是荒唐的。再者“丁卯句法”绝对没有下句第三字或第五字，救上句第四字或第六字之例。换句话说，许浑不懂得什么叫“拗救”。因此，即使受其句法影响的晚唐五代诗作，也有大量的例证证明没有“拗救”。从理论的角度看，赵氏此说也讲不通。“永明体”而下的声律学论著，有一个原则，就是句与联之间的字都是前后、上下整齐对位，或相反，或相同的平仄交替。哪有如赵氏所说的下句的第三字救上句的第四字，下句第五字救上句第六字，甚至同时救上句两字的道理。仅凭这一点，就可以推定任何时代都不可能有错位相救的诗歌理论及规则。这一类拗句本来不多，其实都是诗人创作需要的偶然为之，是取其意义而不论其格律的行为。有时顺势上下协调，虽违犯声律规则却符合其理论原则；有时还可能是诗人无意识于声律平仄组合的行为。这种平仄变化的句式，往往有高低抑扬变化的自然声律之美。杜甫常用的拗句完全可以说明这一问题。七律《题省中壁》，一诗之中三处用了“三平调”，还有其他拗句、拗字，却有“落花游丝白日静，鸣鸠乳燕青春深”，“衮职曾无一字补，许身愧比双南金”等声韵自然和谐的名句。仔细检查，这两联都犯律体规则，尽管如此，却有前“三仄”与后“三平”上下对应的变化之美。以“拗救”之说论，这两联的上句第五字都仄而“拗”，下句的第五字都平而“救”，是诗人的有意识“拗”和“救”，那么此“拗救”却犯彼规则。诗人杜甫不至于傻到如此程度。人所熟知的《江雨有怀郑典设》、《白帝城最高楼》等作，如果不是拗句妙用，那么就难以成为杜诗名作，而这些诗是任何歪理邪说的“拗救”条文都无法讲清楚是怎么“拗”怎么“救”的。

第三，这种五言句式，上句第三字，或者第四字用了仄声，赵氏断言下句第三字“必平”，“否则落调”，也是伪说。清人已表示怀疑，翟翚《声调谱拾遗》云：“杜律凡五字全仄及仄仄平仄仄、平仄仄仄仄等句，皆用拗救。《赵谱》所论，直与符合。然唐人亦有不用拗救者。赵云：‘不救便落调。’恐未必然。”[①]虽无举证说明，但与事理合。随便举例，可证赵说之谬。孟浩然《寻天台山》：“吾友太乙子，餐霞卧赤城。”[②]李白《别储邕之剡中》：“竹色溪下绿，荷花镜里香。”又《张相公出镇荆州寻除太子詹事余时流夜郎行至江夏与张公去千里公因太府丞王昔使车寄罗衣二事及五月五日赠余诗余答以此诗》：“鸿鹄复矫翼，凤凰忆故池。”王昌龄《送谭八之桂林》：“别意猿鸟外，天寒桂水长。”岑参《初至犍为作》：“山色轩槛内，滩声枕席间。”高适《酬司空璲少府》：“吾见风雅作，人知德业尊。”丘为《湘中寄王侍御》：“每有南浦信，仍期后月游。”李嘉祐《送评事十九叔入秦》：“白露沾蕙草，王孙转忆归。”韦应物

① 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第361－362页。

② 此例及以下引用的唐诗，未注明版本者，均为中华书局1961年排印本《全唐诗》。因涉及诗篇较多，恕不一一注明页码。

《始夏南园思旧里》:“夏首云物变,雨余草木繁。”刘眘虚《寄阎防》:“应以修往业,亦唯立此身。”下句第三字、第四字都是仄声,没有所谓“救”。还有相同平仄句型的不同平仄句式,祖咏《寄王长史》:“汝颍俱宿好,往来托层峦。”常建《闲斋卧病行药至山馆稍次湖亭二首》其二:“行药至石壁,东风变萌芽。”刘长卿《关门望华山》:“雷雨飞半腹,太阳在其巅。”李白《送张舍人归江东》:“白日行欲暮,沧波杳难期。”贾至《寓言二首》其一:“春草纷碧色,佳人旷无期。”韦应物《玉真仙人词》:“弄电不辍手,行云本无踪。”再如这样的平仄句式,王维《终南别业》:“中岁颇好道,晚家南山陲。”常建《仙谷遇毛女意知是秦宫人》:“垂岭枝婀娜,翳泉花濛濛。”刘长卿《送裴四判官赴河西军试》:“万里看一鸟,旷然烟霞收。”刘眘虚《江南曲》:“玉手欲有赠,裴回双明珰。”下句第二字平声,第三字仄声,第四字又平声,又下句除首字外都是平声。是否可以视为又一种或又两种“拗救”句式?是否可以确立新的“拗救”条文:下句第四字“必平”,救上句第三字、第四字?如果可以确立,那么又可以得出上句第三字平,下句第三字“必仄”的条文;或者下句除首字外,其他四个字都“必平”的条文;或者还可以说“首字亦可平”;或者“上句五字皆仄,下句五字皆平”,如刘眘虚一联。如此等等,将本来简明清晰的唐诗律体理论规则,纠缠到无以复加难以索解的混乱境地,可以确立很多荒唐条文。一旦不能自圆其说,就以“亦可不救”了之。其实上举例句除了违犯“永明体”阐述的“若前有浮声,则后须切响”,“一简之内,音韵尽殊”的声律理论原则之外,“平头”、“上尾”以及其他理论规则都不违犯。它们都是诗人偶一为之的声律变化之后的自然协调,都没有理论规则可依,也与“拗救”无涉。

如果一定要讨论这种平仄句型的各种平仄句式与声律理论规则的联系,那么《诗髓脑》所说的“相承”最适合,无论是“向上”还是“向下”相承的“三平”,都可以为据,只是彼处所举之例与此处讨论的句型不同。“相承”论者实际只是告诫作诗者注意上下句的平仄协调,不要失衡的原则。上句仄声字用得太多,下句本就需要多用一点平声字。以上各类平仄句式的诗作,都证明这样一个问题:唐人在声律理论原则及规则的约束之下,根据创作需要,有运用平仄句式的相对自由,因此存在很多不同的字声句式。

(二)有人称为“小拗”的条文,王士禛称之“双拗”,也是所谓“对句相救”中一种。顾易生、汪涌豪云:

> 律诗拗句之一种。指出句为平仄脚(“仄仄平平仄”或“平平仄仄平平仄”)之句式中,五言第三字、七言第五字应平而改仄。律诗出现小拗,其对句五言第三字、七言第五字可以平声补救,亦可不救。如唐李白《送友人》“此地一为别”一句,第三字应平而改仄(“一”为仄声),是为小拗,其对句“孤蓬万里征”第三字仍用仄(“万”为仄声),并未补救;最后一联出句“挥手自兹去”第三字应平而改仄(“自”为仄声),对句“萧萧班马鸣”中第三字改用平声字“班”,是对出句小拗之补救。①

这种所谓的“a型句的拗救”,有人讲得更为精细,还特别说明:“这种拗救常常和B型句的拗救结合起来。例如李商隐《蝉》:‘薄宦梗犹泛,故园芜已平。’‘梗’是a型句的拗,‘故’是B型句的拗,‘芜’字两救。又如苏轼《新城道中》:‘野桃含笑竹篱短,溪柳自摇沙水清。’‘竹’‘自’都拗,‘沙’字两救。这种a型拗句也可以不救,如王维《辋川闲居赠裴秀才迪》:‘复值接舆醉,狂歌五柳前。’又如李白的《送友人》,同一首诗中颔联‘此地一为别,孤蓬万里征’,也是拗而不救;尾联‘挥手自兹去,萧萧班马鸣’,有拗有救。”②

此说本王士禛。王氏举明人金幼孜五律《夏日喜雨写怀》首联“粉署依丹禁,城虚爽气多”为例说:“如单句‘依’字拗用仄,则双句‘爽’字必拗用平。”③王氏过于自信,其实未必然。论者所说李白同

① 周勋初主编:《唐诗大辞典》,第923页。

② 王力主编:《古代汉语》(校订重排本)第4册,第1530－1531页。

③ 王士禛:《律诗定体》,王夫之等撰:《清诗话》上册,第113页。

一首诗中有拗有救，又可不救，王氏所说的“必平”就不攻自破。今人所谓“也可以不救”，亦为赵执信发明。赵氏在杜牧《句溪夏日送卢霈秀才归王屋山将欲赴举》首联“野店正分泊，茧蚕初引丝”后说：“第三字救上句，亦可不救。”[①]这是存在思维逻辑问题的说法，居然一直危害到今天，真让人困惑。这个句式，与《诗髓脑》所说的“护腰”，字位有关联，但与王氏、赵氏所举不是同样的句型，不能轻易混同为说。明白了“大拗”之说为无中生有之后，“小拗”又是“亦可不救”，事实上其说已无意义。再举一点例证，证明“小拗”之说乃皮之不存之毛。柳宗元《省试观庆云图诗》首联“设色既成象，卿云示国都”，“既”、“示”都是仄声。又张籍《省试行不由径》有两联“田里有微径，贤人不复行……从易众所欲，安邪患亦生”，前一联“不”字应该用的是仄声，才符合平平仄仄平句式，是仄声就与上句“有”同为仄声；后一联“众”、“患”都是仄声。可见应试之作也如此，无须“救”。晚唐人的诗作也很多，如杜牧《不饮赠官妓》“芳草正得意，汀州日欲西”，《逢故人》“教我泪如霰，嗟君发似丝”；许浑《题官舍》“叠鼓吏初散，疏钟鸟独归”，《卜居招书侣》“忆昨未知道，临川每羡鱼”；方干《送郭太祝归江东》“未得解羁旅，无劳问是非”，《冬日》“烧火掩关坐，穷居客访稀”，《赠江南僧》“唯有半庭竹，能生尽日风”。这些都是长于律体的诗人作品，所举诗联涉及面广，首联、颔联、颈联、尾联都有。他们的作品普遍“拗”而不“救”，又哪有什么“拗救”存在？

（三）最让人纠结的所谓“拗救”条文，即今人所说“也可以认为不是拗句，而是一种特定的平仄格式”。论者还郑重告诫学人：“注意：这样拗救的句子，五言第一字、七言第三字必须是平声。”[②]这种句式被解说为“b 型句的拗救”：

> 五律的平平平仄仄改为平平仄平仄。如王维《辋川闲居赠裴秀才迪》的“寒山转苍翠”，李白《赠孟浩然》的“红颜弃轩冕”，杜甫《天末怀李白》的“凉风起天末”，又《别房太尉墓》的“他乡复行役”等。七律的仄仄平平平仄仄改为仄仄平平仄平仄。如杜甫《咏怀古迹》（其四）的“蜀主窥吴幸三峡”，又《咏怀古迹》（其五）的“伯仲之间见伊吕”等。这就是说，五律的第三字拗，第四字救；七律的第五字拗，第六字救。诗人们最喜欢把这种拗句用在尾联的出句，即第七句。[③]

此说分别来自王士禛和赵执信。王氏《律诗定体》在明人金幼孜五律《夏日喜雨写怀》颔联出句“好风天上至”下说：“如‘上’字拗用平，则第三字必用仄救之。”[④]又以己作七律《登金山二首》其一为说，在尾联出句“我醉吟诗最高顶”之“最高”二字下说：“二字本宜平仄，而‘最高’二字系仄平，所谓单句第六字拗用平，则第五字必用仄以救之，与五言三四一例。”[⑤]此说的顺序是颠倒相救。赵氏《声调谱》语气也十分肯定。在杜甫七律《小寒食舟中作》尾联出句“云白山青万余里”之“万”字下特别强调：“此字可仄。第五字仄，上二字必平，若第三字仄，则落调矣，五言亦然。”[⑥]王氏在律体中发现这种平仄句式，是有诗学理论价值的，而以“拗救”解释却是错误的。《律诗定体》没有“第三字必须是平声”的警告，在表谱中的标注却清楚地表达了这一论断。今人用文字表达“必平”之说还是来自《声调谱》。

清人早已举出杜甫五律《奉答岑参补阙见赠》尾联出句“故人得佳句”之证，否定了赵氏的武断。同样是五律尾联出句，杜甫还有《怀旧》“自从失词伯”，《谒真谛寺禅师》“未能割妻子”，都不是“上二字必平”。其他诗人尾联出句的反证也不少。如钱起《月下洗药》“寄言养生客”，高适《酬司空璲少府》“此时与君别”，贾岛《送朱兵曹回越》“会稽半侵海”，赵嘏《赠越客》“定知钓鱼处”，崔道融《长安春》“忽闻半天语”，唐求《客行》“世人重金玉”，刘崇龟《寄桂帅》“莫恋此时好风景”等。值得注意的是，杜甫的五言古体平声一韵到底之作，也在尾联出句使用前两字平平或仄平的句式。《送高三十五

① 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 327 页。
② 王力主编：《古代汉语》（校订重排本）第 4 册，第 1530 页。
③ 王力主编：《古代汉语》（校订重排本）第 4 册，第 1529 页。
④ 王士禛：《律诗定体》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 113 页。
⑤ 王士禛：《律诗定体》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 114 页。
⑥ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第 343 页。

书记十五韵》"边城有余力",《雨》"冥冥翠龙驾",《赠左仆射郑国严公武》"空余老宾客";《溪涨》"乃知久行客",《赠李十五丈别》"丈夫贵知己",《暇日小园散病将种秋菜督勒耕牛兼书触目》"杖藜俯沙渚"。可见这样的平仄句式不是律体专用,古体亦可。

不过分析唐人诗作之中律体尾联出句这一平仄句型之后,必须承认这样一个事实:平平仄平仄句式占有绝对优势,数量远在仄平仄平仄之上。仅以杜甫诗为例,即可窥斑见豹。129首五律之中,平平仄平仄的就有125句。还须说明的是,有些涉及不能轻易判断诗人是用的平声字还是仄声字的句子不在129首统计之内,如"不"、"那"、"看"、"听"等。如此高的比例,其实已经可以视为"规则"所造成。不仅如此,有关唐人的应试之作尾联出句也多次出现平平仄平仄句式。如白居易《宣州试窗中列远岫》"宣城郡斋在",马戴《府试观开元皇帝东封图》"年年复东幸",李衢《都堂试贡士日庆春雪》"因歌大君德";只有王贞白《宫池产瑞莲》"愿同指佞草"为仄平仄平仄句式。由此可证这种特殊句式得到了官方认可,实际已经成为违犯"金缺病"的"合格句式",已经与五言律体的其他律句句式组合融为一体。

这种句型成为唐人群体用字的"惯例",虽无声律规则可依,却有来源可寻,与沈约的声律论密切关联。它是经典的文学批评与仿古修辞的诗歌创作相结合的产物。它事实上已经成为"永明体""钦定"的近体诗句型,最后再顺流进入唐诗律体之中。

《宋书·谢灵运传论》所举古人"音律调韵,取高前式"的名句,曹植、王粲等人的四联之中,有三联与此句型有关,而曹、王的"从军度函谷"、"南登霸陵岸"两句,正是平平仄平仄句式,王瓒的"朔风动秋草"即仄平仄平仄句式。巧合的是它们都是一联中的出句。有的用于开头,有的用于结尾。这正是唐人律体之作平仄字声变化最多的地方。从创作和继承的关系看,显然曹、王的诗句影响更大,尤其是王粲"南登霸陵岸"一联。这一联处于诗歌结尾之处,其平仄句式与唐人惯用于尾联的两句十分吻合。由于其影响很大,包括声韵形式与思想内涵,以及情感、风格等,因此可以说对后世诗人是刻入骨髓般深刻。《晋书》卷九十二《郭澄之传》载:"刘裕引为相国参军。从裕北伐,既克长安,裕意更欲西伐,集僚属议之,多不同。次问澄之,澄之不答,西向诵王粲诗曰:'南登霸陵岸,回首望长安。'裕便意定,谓澄之曰:'当与卿共登霸陵岸耳。'因还。"①《南史》卷十九《谢晦传》:"(武帝)于是登城北望,慨然不悦,乃命群僚诵诗,晦咏王粲诗曰:'南登霸陵岸,回首望长安,悟彼下泉人,喟然伤心肝。'帝流涕不自胜。"②吟诵之间,王粲诗句竟有如此强大的艺术震撼力,诗句字声抑扬的自然韵律在其间的作用显然不应低估。所谓"熟读唐诗三百首,不会吟诗也会吟",内容意义即使懵懵懂懂,但韵律却刻印在脑海中难忘。王粲的诗句即可如是理解。至于文学评论对王粲诗句的赞美,不用考察也可以推论一定不少。

很多名家都留下了模仿王粲诗句的痕迹。庾信《和刘仪同臻诗》:"南登广陵岸,回首落星城。"③陈子昂《燕昭王》:"南登碣石坂,遥望黄金台。"宋之问《送李侍御》:"南登指吴服,北走出秦畿。"李白《杜陵绝句》:"南登杜陵上,北望五陵间。"尽管各自内容不同,字声平仄的句式却相同。加上曹植"从军度函谷,驱马过西京"等相同句联的合力,形成唐人群体的仿古修辞之风,移用于不同内容的相同平仄句式之中,甚至可以在无理性之下完成。这样,理性和非理性的创作推动,便成了"诗家通例",成为"定式"。所谓"拗救"句式也就附会而生。

这一结果,沈约声律论的激赏,起到了催生的重大作用。换句话说,事实上是沈约之论决定了"永明体"及唐诗律体的特殊律句的命运。

纵观诗歌创作的历史,事实很清楚。从魏晋而下,这样的句型就层出不穷。比较有名的如陶渊

① 房玄龄等撰:《晋书》卷九十二《郭澄之传》,北京:中华书局,1974年,第2406页。

② 李延寿:《南史》卷十九《谢晦传》,第522页。

③ 本文所引汉魏六朝诗作,均据逯钦立辑校《先秦汉魏晋南北朝诗》(北京:中华书局,1983年)。

明《饮酒》“此中有真意，欲辩已忘言”，谢灵运《登池上楼》“寄言摄生客，试用此道推”。齐梁以后，有明显的增加趋势。一首诗押平声不换韵的律体，几乎每一个诗人都用这种句型。庾信用得最多。开头用，中联用，尾联出句用，平平仄平仄和仄平仄平仄的句式都很多。徐陵《长安道》“喧喧拥车骑”等五首诗尾联出句，全是平平仄平仄句式。沈佺期、宋之问、杜甫等人更是致力于此。沈、宋多达数十句，除了偶尔在首联、颔联、颈联的出句用仄平仄平仄句式之外，尾联出句几乎全为平平仄平仄句式。

因此可以作结：唐诗律体所惯用的合于“南登霸陵岸，回首望长安”一联平仄字声的句型，是仿古修辞所成，平平仄平仄句式是“古句”成为“律句”的典范。

视野再放开一点，就会发现不只是这种句型如此。其他没有理论、没有规则而因仿古修辞形成的诗歌格式还不少。如“建安七子”之一徐幹创作《室思》，中有“自君之出矣……思君如……”格式，之后形成“自君之出矣”体。又如鲍照写了许多七言歌行，其中多有“君不见……”句式，或在开头、或在结尾处。唐人大量模仿，也在开头结尾处用，都没有任何理论和规则的影响。律体也如此，从来没有谁颁布或指定律诗应以二韵、四韵为准，但后世称为五绝、七绝、五律、七律的诗作却成了主流，一直影响至今，其实就是习惯使然。钱钟书《谈艺录》一八举出历代大量的诗歌句式“仿制”运用虚词的例子[①]，也没有谁制定什么规则让诗人“仿制”。一言以蔽之，影响和继承二位一体，如影随形。学习前人，仿古修辞，这本是文学创作的常识。唐代诗人概莫能外。《文镜秘府论》南卷《论文意》引述王昌龄《诗格》云：“凡作诗之人，皆自抄古今诗语精妙之处，名为随身卷子，以防苦思。作文兴若不来，即须看随身卷子，以发兴也。”[②]又：“凡作文，必须看古人及当时高手用意处，有新奇调学之。”[③]这里的“精妙之处”、“新奇调”、“发兴”等语，道出了唐代诗人学习和创作过程的某些秘诀：“模仿”前人诗句以引起灵感，学习前人的诗句以激发创作欲望。这一创作过程，就留下了前人诗句的印记，或淡或浓，内容风格的，形式声音的，都包含其中。

（四）最后一条“拗救”规则即所谓“救孤平”。顾易生、汪涌豪释“孤平”云：

> 近体诗平仄规则中一重要禁忌。即在五言单平脚（平平仄仄平）句型中，第一字必须用平；七言单平脚（仄仄平平仄仄平）句型中，第三字必须用平。倘此二处用仄声，则使整句除韵脚外仅剩下一平声字，此即谓之孤平。孤平于唐代被视为近体诗创作之大忌，作诗时极少犯此忌，偶有如郎士元《盩厔县郑礒宅送钱大》，诗中“暮蝉不可听，落叶岂堪闻”一联，出句第一字“暮”用仄声，即成孤平。宋以后，于此已不如唐人般严格避忌。[④]

这又是误举“不”字为说。前面已经论及“不”字可为平声的问题。唐诗中“不”字用为平声之例很多，如杜甫《白水明府舅宅喜雨》：“精祷既不昧，欢娱将谓何。”又《陪郑广文游何将军山林十首》其九：“幽意忽不惬，归期无奈何。”李端《秋日旅舍别司空文明》：“吏隐俱不就，此心仍别君。”郎士元《赠万生下第还吴》：“直道多不偶，美才应息机。”戴叔伦《潭州使院书情寄江夏贺兰副端》：“楚水去不尽，秋风今又过。”周繇《咏萤》：“微雨洒不灭，轻风吹欲燃。”方干《东溪别业寄吉州段郎中》：“尽日人不到，一尊谁与同。”李商隐《乐游原》：“向晚意不适，驱车登古原。”例子难以尽举。这些“不”都是整首诗完全合律的用字，只可能是平声。

郎士元诗句完全合律，没有犯任何声病。此外，论者还犯了常识性的低级错误，将根本不是讨论“孤平”的句型作了论据。“暮蝉不可听”是第一字不论平仄的平平平仄仄句型。“听”不是首句入韵的韵脚字，而是首句尾用的仄声字。此诗押的是“文”韵，“听”是去声“径”韵的字，风马牛不相及。即使将此处的“听”视为平声，也在“青”韵之部，与“文”韵相去甚远，绝无通押之理。这是一首律诗，通

① 钱钟书：《谈艺录》，北京：三联书店，2008年，第174－184页。

② ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第132页。

③ ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第137页。

④ 周勋初主编：《唐诗大辞典》，第938页。

体合律，绝不可能出错。

“孤平”之说，明人已有言及者，不过从专论的角度看，王士禛《律诗定体》说得最为清楚。王氏云：“五律，凡双句二四应平仄者，第一字必用平，断不可杂以仄声，以平平止有二字相连，不可令单也。”[①]结合其表谱中八首律诗，五言、七言各四首看，没有一例是仄平平仄平或仄仄仄平平仄平的句式。也就是说，王氏只强调了不能“犯”孤平，没有论说如何“救”孤平。赵执信《声调谱》进了一步，在杜牧五律“茧蚕初引丝”句“初”字下注：“宜仄而平。第一字仄，第三字必平。”[②]又在李商隐五律“小园花乱飞”句“花”下注：“此字拗救。”[③]此后还有一段论说：“律诗平平仄仄平，第二句之正格。若仄平平仄平，变而仍律者也。即是拗句。仄平仄仄平则古诗句矣。此格人多不知者，由一三五不论一语误之也。”[④]由此“孤平”拗救的理论才完备了。

律体押平韵句，五言第一字仄，第三字平，七言第三字仄，第五字平的确是唐诗中很普遍的句型，然而“救孤平”却没有理论依据。

既然是唐人诗作的普遍现象，那就值得探讨其何以产生，何以形成的原因。其实，循着诗人“仿古修辞”而成“惯例”的路径，辅以其他助力，同样可以得出合理解释的结论。这里不妨作更为全面的分析。

首先，“永明体”以前就多有这种自然声律的对句句式。如王粲诗句“此愁当告谁”、“一言犹败秦”，曹植“杀身诚独难”、“忽亡而复存”，张华“手中双莫邪”、“杀人租市旁”，陶渊明“慨然知已秋”、“请从余所之”，谢灵运“入舟阳已微”、“爱深忧在情”。这些句子都是第一字仄声，第三字平声，而且很多都与上句组成了自然和谐的平仄相反的句式。“永明体”而下，谢朓的《暂使下都夜发新林至京邑赠西府同僚》“大江流日夜，客心悲未央”，王籍的《入若耶溪》“蝉噪林逾静，鸟鸣山更幽”等，其名句影响的效应更为显著。“鸟鸣山更幽”，几乎像天籁一样的仄平平仄平句式，当时已经脍炙人口。《梁书》卷五十《王籍传》云：“至若邪溪赋诗，其略云：‘蝉噪林逾静，鸟鸣山更幽。’当时以为文外独绝。”[⑤]《南史》卷二十一《王籍传》说刘孺读到这两句后“击节不能已已”[⑥]。《颜氏家训·文章篇》：“王籍《入若耶溪》诗云：‘蝉噪林逾静，鸟鸣山更幽。’江南以为文外断绝，物无异议。简文吟咏，不能忘之，孝元讽味，以为不可复得。”[⑦]当时竟有那么多的文人醉心般赏爱，自然也是从内容风格到声韵形式的影响。后代的赞美评论也很多，至今仍然不衰。另外，王籍这首诗句式全合唐诗律体，平仄相反交替，抑扬高低的韵律十分优美，只是联与联之间少了一点黏合。五律体式对后世的影响也不可小视。谢朓的声名比王籍更甚。《颜氏家训》同篇还记载：“刘孝绰当时既有重名，无所与让；唯服谢朓，常以谢诗置几案间，动静辄讽味。”[⑧]唐人之赏爱谢朓诗句，代不乏人，前有元兢、刘祎之、范履冰诸学士，后有李白、杜甫等大诗人。谢朓本人又是“永明体”作手，后人完全可能从声律的角度学习模仿其句式。然后诗人与诗人之间，群团与群团之间相互影响，最终使这种句式成为“惯例”，亦可称“没有规则的律体句式”。诗歌创作史上的很多现象表明，有时习惯的影响大于理论和规则。

其次，这种句型，五言诗第一字用了仄声，居前，第三字用平声，居后，平仄交替使用。七言诗依次类推。这符合沈约的“前有浮声，后须切响”字声交替相反的理论原则。早期可以视为诗人创作时有意或无意识地自然协调。

---

① 王士禛：《律诗定体》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第113页。

② 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第327页。

③ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第327页。

④ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第328页。

⑤ 姚思廉：《梁书》卷五十《王籍传》，北京：中华书局，1973年，第713页。

⑥ 李延寿：《南史》卷二十一《王籍传》，第581页。

⑦ 颜之推撰，王利器集解：《颜氏家训集解》，上海：上海古籍出版社，1980年，第273页。

⑧ 颜之推撰，王利器集解：《颜氏家训集解》，第276页。

第三，这种句式被诗人群体遵守，唐代某些著名诗人的创作产生了重要的影响。沈佺期、杜甫、许浑最为突出。沈佺期共有 7 句涉及这种句型，都是第一字仄，第三字平，无一例外。沈氏是律体定型的重要人物，后来多有效仿者自不待言。但是，可以肯定不仅“永明体”没有这种句型的理论规则，就是初唐时期也没有。例如沈德潜赞美王绩的《野望》诗说：“五言律前此失严者多，应以此章为首。”[①]似乎以功勋论，王绩为五律初唐第一人。王绩的诗律有 3 句涉及这一句型，结果都是仄平仄仄平，也就是所谓“犯”孤平。宋之问诗中有 5 例为仄平仄仄平句式。其他犯者也不少。可见当时还没有成为群体遵守的“惯例”。沈佺期之后，杜甫是一个关键人物。杜甫的律诗中有很多仄平平仄平句式，只有“臂悬两角弓”、“夜深露气清”、“应门亦有儿”3 句可议。杜甫学沈佺期，前人早已指出。蔡梦弼《杜工部草堂诗话》卷一引《诗眼》说：“古人学问，必有师友渊源。汉杨恽一书，迥出当时流辈，则司马迁外甥（按，“甥”当为“孙”，——引者）故也。自杜审言已自工诗，当时沈佺期、宋之问等同在儒馆为交游，故杜甫律诗布置法度，全学沈佺期，更推广集大成耳。”[②]这里说的“律诗布置法度”，句式平仄自然在其中。中唐时元、白将杜甫推为第一人，杜牧以领袖地位并举“杜诗韩笔”，晚唐作者望风而拜者甚多。许浑对这种句式的继承和发展，可为其中代表。陈师道曾以讽刺的口吻批评说：“并世无高学，举俗爱许浑。”其实就是针对许浑过于雕琢诗歌的形式而言。但唐人并不这样评价。同时的杜牧就连连写诗称道许浑，还将其比作“庾信”、“司马相如”等高雅之人[③]。晚唐诗人韦庄更有“江南才子许浑诗，字字清新句句奇”的美誉[④]。宋人也并不在意陈师道之说，南宋时还有“李杜之后，当学者许浑而已”的论说[⑤]。不论批评还是赞美，都可以得出许浑的诗歌对其他诗人创作产生了比较大的影响的结论。许浑的五律仄平平仄平句式很多，已经没有仄平仄仄平句式。他上承沈佺期、杜甫；同时又将其大量运用于七律句式之中，是其对律体形式的发展。所谓“丁卯句法”，其实就是仄平平仄平句式字字交替平仄的七言组合。这一点应注意，他的前面有杜甫，“丁卯句法”的继承基因很突出，不是崭新的开创。还应该注意，无论是谁，无论是五言还是七言，这种句型都是渐渐趋于认同的。

第四，在“惯例”形成的过程之中，师承关系、交游往还等研磨的促进，也是影响广泛的原因之一。

除此之外，某些声律理论对这种句式的形成可能产生侧面影响，如平声相同不为病，上去入相同则为病，无形之中强调了平声的重要。又如论“平头”规则时刘善经引沈氏云：“第一、第二字不宜与第六、第七同声。若能参差用之，则可矣。”[⑥]举证即为“秋月”、“白云”，这就是字声平仄、仄平的前后、上下交替相反运用。所举齐梁或更早的无名氏诗联“秋月照绿波，白云隐星汉”，后一句即仄平仄平仄，字字交替相反。对唐人或许有引导启发的作用。

诸多成因之中，仿古修辞应该是主要的。

五、赘　论

汉语诗歌“拗救”理论及规则是诗学理论中的独立的知识体系，确立于清初。其传播影响直到今天。事实上这是一个非科学的知识体系。合理的解释可将其一分为二：一是因理论原则和仿古修辞等因素影响形成的唐人“惯例”，无关“拗救”之说；二是子虚乌有的“拗救”理论及规则。前者如“救孤平”之说、出句平平仄平仄等特殊句型；后者如“单拗”、“双拗”，从而产生的“大拗”、“小拗”等概念。今人所说的“小拗”，王士禛却称为“双拗”，混淆无理，其实都无存在价值。出句平平仄平仄的非理论规则句式为王士禛发现，这是值得肯定的，但以“拗救”理论解释，同一句中竟有第三字仄声救第四字

① 沈德潜：《唐诗别裁集》，北京：中华书局，1975 年影印本，第 130 页。

② 蔡梦弼：《杜工部草堂诗话》卷一，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第 195 页。

③ 计有功：《唐诗纪事》卷五十六，上海：上海古籍出版社，1987 年，第 852－853 页。

④ 计有功：《唐诗纪事》卷五十六，第 853 页。

⑤ 范晞文：《对床夜语》卷二，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第 422 页。

⑥ ［日］遍照金刚撰，周维德校点：《文镜秘府论》，第 181 页。

平声之说，违背同位相应，前后、上下相反相合的声律学理论原则。究其实，他也没有找到这种句式为什么被唐人广为应用的根源所在，反而使这种错位相救的说法产生了不良影响。赵执信因而提出了对句错位相救，一字双救等谬说；又因不能自圆其说，提出了“亦可不救”的自相矛盾之说，事实上其自身已经否定了“拗救”规则的存在。

此外，《声调谱》中还有不少非客观、不科学的武断之说。赵执信由其特殊心理动机的影响，存在措辞肯定又近乎神秘的论断，加强了后人不加考证而迷信其说的影响力。恰恰是这些论断成为构建这一知识体系的重要成分。不妨再举几例，既可见其为人为学之情状，也可为清理其说提高警惕。例如赵氏说：“平平仄仄仄，下句仄仄仄平平，律诗常用；若仄平仄仄仄则为落调矣。盖下有三仄，上必有二平也。”[①]在杜甫五律《送远》尾联出句“别离已昨日”下说：“拗句。中唐后无。”[②]中唐之后“三仄”的句式很多，首字为仄声者也不少。翟翚已有批评，并云：“证例在韩愈、裴说诗。”[③]举出韩愈五律《独钓》次联出句“露排四岸草”，裴说五律《道林寺》次联出句“寺分一派水”为证，并注明“同杜诗‘世人共卤莽’句”[④]，这些句子都只有一个平声。唐人张为《诗人主客图》中有几个用例，文字应更可靠，也可证其说之非。刘禹锡一首五律，《全唐诗》卷三五五标为“缺题”，首联为“故人日已远，窗下尘满琴”，其他三联全合律。杨巨源一首五律，《全唐诗》卷三三三标为“失题”，尾联为“向风一点泪，塞晚暮江平”。皇甫松一首五绝《劝僧酒诗》“窅然万象灭，不动心即闲”，卢休一联“自然草木性，谁祝元化功”[⑤]，出句都是仄平仄仄仄。贾岛《原上秋居》颔联名句“鸟从井口出，人自洛阳来”，有“经年方得偶句”之苦[⑥]，推敲了一年，恐怕不会弄出一句违犯规则的句子。

又如赵氏论断曰：“起句仄仄仄平仄或平仄仄平仄，唐人亦有此调，但下句必须用三平或四平。如仄平平仄平、平平平仄平是也。”[⑦]这样起句的平仄句式本来就是合规则的律句，第二字仄声，第四字平声，尾字仄声，没有犯什么声病。可赵氏偏要立一新说，一定要在“谱”中标注第三字为平声，成为平平平仄平的句式。如杜甫《春宿左省》首联“花隐掖垣暮，啾啾栖鸟过”，赵氏于“掖”下标注“拗字”，“栖”下标注“平”。又杜甫《送远》首联“带甲满天地，胡为君远行”，赵氏于首句后标注“拗句”，“君”下标注“平”[⑧]。其用意很清楚，下句第三字必须要用平声字。这真是让人啼笑皆非。这两个对句的第三字用为仄声也完全可以，还是标准句式，即平平仄仄平。唐诗中有很多用例，五律如孟浩然《行至汝坟寄卢征君》首联“行乏憩予驾，依然见汝坟”，又颈联“曳曳半空里，明明五色分”。《送张子容进士赴举》颔联“惆怅野中别，殷勤醉后言”，又尾联“无使谷风诮，须令友道存”。都是一首诗中两用。杜甫也不乏其例，如《范二员外邕吴十侍御郁特枉驾阙展待聊寄此作》首联“暂往比邻去，空闻二妙归”，又《台上得凉字》颈联“老去一杯足，谁怜屡舞长”，又《自瀼西荆扉且移居东屯茅屋四首》其一颔联“平地一川稳，高山四面同”。中晚唐也很多。刘长卿《淮上送梁二恩命追赴上都》颔联“拜手卷黄纸，回身谢白云”，刘禹锡《八月十五夜玩月》颔联“暑退九霄净，秋澄万景清”，李山甫《别墅》首联“此地可求息，开门足野情”。无论对句用哪一种平仄句式，都是合格的律句，哪里还需要什么发现、发明的蛇足之说。

再如赵氏让人困惑的“妙”语，不知与诗歌声律如何关联。在李商隐五律《落花》颈联对句“眼穿仍欲归”之“眼”字下云：“此字仄，妙。”[⑨]在杜牧《句溪夏日送卢霈秀才归王屋山将欲赴举》颈联出句

① 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第328页。
② 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第341页。
③ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第362页。
④ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第364页。
⑤ 张为：《诗人主客图》，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第99、88、76、87页。
⑥ 黄彻：《碧溪诗话》卷三，丁福保辑：《历代诗话续编》上册，第359页。
⑦ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第328页。
⑧ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第341页。
⑨ 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第327页。

“苒苒迹始去”下云：“五字俱仄。中有入声字，妙。”又于对句“悠悠心所期”后说：“上句仄仄平仄仄亦同。”[①]又在杜甫《送远》“草木岁月晚”句下云：“五字仄。‘木’‘月’二字入声，妙。五仄无一入声字在内，依然无调也。”[②]“眼”字怎么见其妙处，赵氏没有任何说明；入声字如何见其妙，赵氏也没有任何说明，竟说不用入声字就“失调”，让人不解。如果说是赵氏忘情于阅读欣赏之中，那是读诗的感受，属于文学欣赏、文学批评的内容。自得其“妙”，不可言传，无可厚非。可是赵氏分明又将其与“失调”关联，说的正是诗歌的声律规则，不是欣赏感受。其实正是这“妙”字的不可言传，才有迷惑人心的作用，大概就是赵氏著述的用意所在。赵氏选择数量很少的四仄、五仄句为说，而入声的常用字在仄声中又很多，从概率上讲，即使诗人无意也会用上。随意翻检材料，便会发现四仄、五仄句中果然多有入声字，不过这并不是什么规则要求使用。赵氏常用“落调”、“无调”以唬人，其意即“不合格”，“违犯声律规则”。此处果然收到效果。对赵氏批评很多的《声调谱拾遗》作者翟翚，大概就被这神秘的一喝唬住了，也失去了独立性。没有作认真思考，全面考察，就在杜甫《去蜀》“五载客蜀郡”句下留下了赞美之词：“《赵谱》云：‘五仄及四仄句中须有入声字。’其说甚妙，细参之。”[③]他也说“妙”，但是，妙在何处？作为诗人写作共同遵守的声律规则，为什么必须用入声字？用多少？用在句中什么位置？与其他仄声声调的字如何搭配？如此等等，都是难以进入的玄关。赵氏不作任何说明，恐怕正是其狡狯之处。“中有入声字”一语，似乎说只要其中有入声字就行。这样说其本身就有反规则的逻辑关联，因为规则最起码的要求不仅要说明入声字的数量、位置，还要说明与其他声调的字如何配合等，而赵氏只字不提。事实是赵氏之说为无稽之谈，因为根本不存在这样的“调”。随便举一点五律中没有入声字的四仄、五仄出句为例，不用论说即可证明其说之伪。李白《游秋浦白笥陂二首》其一“但恐佳锦晚”，岑参《送蜀郡李掾》“饮酒俱未醉”，这是仄仄平仄仄句式；方干《送喻坦之下第还江东》“文战偶未胜”，又《途中逢进士许巢》“声望去已远”，这是平仄仄仄仄句式；许棠《登高》“信步上鸟道”，方干《赠许棏秀才》“理论与妙用”，这是仄仄仄仄仄句式。所谓出句四仄、五仄句，只有这三种句式可讨论。

赵氏英雄欺人之说难以尽举。其故弄玄虚以神秘其说，所以至此，有两个重要的原因。赵氏自云：“新城王阮亭司寇，余妻党舅氏也，方以诗震动天下，天下士莫不趋风，余独不执弟子之礼。闻古诗别有律调，往请问，司寇靳焉。余宛转窃得之，司寇大惊异；更睹所为诗，遂厚相知赏，为之延誉。然余终不肯背冯氏，且以其学绳人，人多不堪，间亦与司寇有同异。既家居，久之，或搆诸司寇，浸见疏薄。”[④]又云：“阮翁律调，盖有所受之。而终身不言所自；其以授人，又不肯尽也。有始从之学者，既得名，转以其说骄人，而不知己之有失调也。余既窃得之，阮翁曰：‘子毋妄语人。’余以为不知是者，固未为能诗；仅无失调而已，谓之能诗可乎？故辄以语人无隐，然罕见信者。”[⑤]看来首先是王士禛神秘其说，奇货自宝，不肯尽授他人，蒙上一层神秘色彩，才引发了赵氏的负气发奋。不过赵说未尽实。王应奎《柳南续笔》卷三有“王赵交恶”一条：“益都赵宫赞秋谷，自少负异才，以工诗鸣山左，视一时流辈，罕有当其意者。迨识新城先生，乃敛衽慑服，于是噤不作诗者四五年。新城知之，特肆筵设席，醉之以酒，请弛其禁。宫赞乃稍稍复作，作则就正新城，以定是非。厥后两公议论偶不相合，谗人从而交搆之，而彼此嫌隙生矣。吾邑冯定远为宫赞所私淑，新城顾谓其所批《才调集》‘卑之无甚高论’，即平日訾謷王、李，亦不过拾某宗伯牙后慧耳！而世乃有皈依顶礼，不啻铸金呼佛者。此盖隐指宫赞而言，未尝明言其人也。而宫赞《谈龙录》之作，傲睨前辈，显为诋斥，以视微文刺讥者何如。此亦足以

① 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第327页。
② 赵执信：《声调谱》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第341页。
③ 翟翚：《声调谱拾遗》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第362页。
④ 赵执信：《谈龙录自序》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第309页。
⑤ 赵执信：《谈龙录》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第310页。

征两公之为人矣。”[①]王、赵交恶，王士禛固然不能免责，然毕竟为赵氏“妻党舅氏”，且长赵氏三十余岁。赵氏却“傲睨前辈，显为诋斥”，有悖于伦常之理，不过可能是性情使然。朱庭珍曾指出赵氏“诋刺”王士禛，吴乔对钱谦益“深文巧诋，指责不遗余力”，“盖因性情谿刻，笔锋犀利，伸臆说以乱公论，阿私好以排异己，二人同病，所以投契如是”[②]。赵氏恃才负气，反认为“阮翁素狭”[③]，于是有诋毁之语。最不应忽略的是王氏神秘其说的原因是什么，其间对赵氏心传授受究竟有怎样的影响，没有材料，无从臆断。然而清楚的是王氏为诗坛前辈，声名远在赵氏之上。赵氏的著述，极可能为推倒偶像，超胜以求荣耀之心理驱使。于是古体、律体一起用力，在他人不易考证之处故意标新立异。如此，就不能谨守科学研究的基本原则，以冷静、客观、平允的态度，用事实论据说话。根据《声调谱》中的论据和论点看，多有强行同化之偏见。最为典型的就是不顾众目睽睽，不顾常识，不加任何辩说，竟将杜诗“九江日落醒何处”的“醒”字定为仄声，以满足其“大拗双救”之新说。其实，稍加推理，就可以得出赵氏于此不是知识缺乏，而是心态问题。与他同时的金埴还对他有“称诗，海内推为宗匠”之美誉[④]。凭其诗学素养，又是撰写声律学性质的著述，不可能不知道“醒”是平仄两用而意义不变的字，也不可能不清楚杜甫的七律之中没有“一字双救”的用例。然而竟敢以欺蒙行武断，其著述的真伪成分就可想而知。

其二，明清之际，多有对唐诗声律，尤其是杜诗声律神秘其说者，王士禛为一，朱彝尊亦为一。朱氏《寄查德尹编修书》称得之于李因笃秘说：“凡五七言近体，唐贤落韵共一纽者不连用，夫人而然。至于一三五七用仄字上去入三声，少陵必隔别用之，莫有叠出者；他人不尔也。”朱彝尊和李氏曾于旅途住宿时“挑灯拥被，互诵少陵七律，中惟八首与天生所言不符”。后来依据“宋元旧雕本暨《文苑英华》证之”，“合之天生所云，八诗无一犯者”，再加上自己对诗句文字的推测，最后结论是：“天生之独见，善不可没也。”[⑤]朱氏硕学鸿儒，诗名也与王士禛并列，有“南朱北王”之称，竟然被李氏之神说迷昏了头，让人牵着鼻子走。其实此说就是五言诗“鹤膝”病的七言诗说，一点儿也不新鲜，且完全不正确。杜甫七律单句尾字连用同声调者岂止八首，再举出十首也不难。如普及程度很高的名作《客至》，首句尾字“水”，第三句“扫”，即同为上声连用，即使辩说“扫”字为去声，那么又与第五句尾字去声“味”相同，无论如何都是连用同声调的字。朱氏所说的与“宋元旧雕本暨《文苑英华》证之”八首，其实多有错误，用不着一一细辩。唐人七律单句尾字大多不连用同声。这是上去入三声字多随机形成的，不是什么规则，也不是杜甫发明的什么“诗律”。

在性情心理与这样的文化背景之下，赵氏要故弄玄虚以售其说的原因，似乎主客观的影响都有。

了解当时的学术风气，研究赵氏的性情、行事及著述动机之后，才能清醒地对待《声调谱》的论说条文，才能弄清“拗救”之说的全部真相。如果只是阅读《声调谱》条文，那么聪明人也会被赵氏自负而肯定的论断控制，难以自主而误信。

现在完全可以得出这样的结论：构成知识体系的汉语诗歌“拗救”之说，因赵执信《声调谱》新说之多而成立，同时，也因其伪说之多而瓦解。

[责任编辑　渭　卿]

① 王应奎撰，王彬、严英杰点校：《柳南续笔》卷三，北京：中华书局，1983年，第183页。

② 朱庭珍：《筱园诗话》，郭绍虞编选，富寿荪校点：《清诗话续编》下册，第2409页。

③ 赵执信：《谈龙录》，王夫之等撰：《清诗话》上册，第312页。

④ 金埴撰，王湜华点校：《不下带编》，北京：中华书局，1982年，第3页。

⑤ 朱彝尊：《曝书亭集》卷三十三，《影印文渊阁四库全书》第1318册，第27－29页。

冯绍祖校刊《楚辞章句》及其评点学价值

罗 剑 波

摘 要:明万历十四年(1586)冯绍祖校刊王逸《楚辞章句》,在《楚辞》评点史乃至《楚辞》学史上地位都颇为重要。该本以王逸《楚辞章句》为底本,又借助于评点形式,吸纳了洪兴祖《楚辞补注》、朱熹《楚辞集注》有"裨益"之处,从而融三家注之精华于一本之中,这体现了校刊者冯绍祖的独特思考。该本之问世,对于进一步打破朱熹《楚辞集注》的垄断,推进《楚辞》诠释多元化走向有重要贡献和意义。冯绍祖从前世诸家著作中选取相关评语,以眉批、旁批、总评等评点形式置于该书之中,这反映了当时评点刻本的真实面貌及共同形态,但这种评点观念与文人随阅随批之批点有很大差异。冯绍祖对于评语的选择,与其对屈子、屈赋的思考和认识紧密相关。该本所确定的评点形态、评家以及评点,均对后世产生了广泛而深远的影响。

关键词:冯绍祖;王逸《楚辞章句》;三家注;评点学价值

冯绍祖校刊《楚辞章句》(以下简称冯本),在《楚辞》评点史乃至《楚辞》学史上地位都颇为重要。在评点方面,该本确立的评点形态及对于评家的遴选、确定,对后世《楚辞》评点影响深远,直至民国六年(1917)刻俞樾辑评《百大家评点王注楚辞》,仍可见该本的影子在其中。在《楚辞》学史方面,明代前中期由于朱子学的兴盛,这时期的《楚辞》学也基本上笼罩在朱熹《楚辞集注》之下,冯本的问世对于进一步打破这种垄断,推进《楚辞》学的多元化走向有重要的贡献和意义。正因如此,台湾艺文印书馆于 1974 年即将该本影印出版。大陆除姜亮夫、崔富章等先生之相关著录外,专门研究较少,似未引起学界的足够重视。笔者已撰《早期〈楚辞〉评点校刊者冯绍祖考论》[①]与《论冯绍祖校刊本〈楚辞章句〉对〈楚辞补注〉的择取与接受》[②]两文,分别对冯绍祖家世、交游、论《骚》思想,以及冯本对于洪兴祖《楚辞补注》的接受等问题作了考察。本文拟在此基础上,就冯绍祖对于前世《楚辞》注本的认识、刊刻此本的思考,以及该本所收评点等重要问题作全面探讨。

一、冯本产生背景与冯绍祖对前世《楚辞》注本的认识

冯绍祖,浙江海宁人,生卒年不详,亦少有作品传世,其所校刊王逸《楚辞章句》,是我们得以探知其人的主要资料。绍祖有《校楚辞章句后序》,末题"万历丙戌月轨青陆朔盐官冯绍祖绳武父书于观妙斋","丙戌"为明万历十四年(1586),"月轨青陆","青陆"指三月,颜延之《三月三日曲水诗序》:"日

作者简介:罗剑波,《复旦学报(社会科学版)》编辑部副编审(上海 200433)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目"《楚辞》评点整理与研究"(13CZW021)、教育部人文社科基金青年项目"《楚辞》评点史"(11YJC751055)的阶段性成果。

① 罗剑波:《早期〈楚辞〉评点刊刻者冯绍祖考论》,《武汉大学学报(人文科学版)》2014 年第 4 期。

② 罗剑波:《论冯绍祖校刊本〈楚辞章句〉对〈楚辞补注〉的择取与接受》,《古籍研究》2007 年卷下;后收入中国屈原学会编:《中国楚辞学》第 14 辑,北京:学苑出版社,2011 年。

躔胃维,月轨青陆。”吕向注:“青陆,东道也。言立春、春分月从东道也,言月行于此也。”[①]《逸周书·周月》:“春三月中气:惊蛰,春分,清明。”[②]由此知序成于万历十四年(1586)三月初一。绍祖又请黄汝亨作序,末署“万历柔兆阏茂之岁夏且朔”[③],“柔兆”为“丙”,“阏茂”为“戊”。综合来看,该书当成于是年春夏之际,书成之时,又请黄氏为序,以广声势。

在冯本出现之前的明前中叶,社会上广泛流传的是朱熹《楚辞集注》,这除了朱注自身之优点外,更多的则是在于官方的大力提倡与推崇。明初为了加强思想文化控制,朝廷大力提倡孔孟之道及程朱理学,并将其作为科举考试的阐释标准,朱子学日渐隆盛,成为权威,朱熹《楚辞集注》亦成为《楚辞》学界的标杆和准则。如时人何乔新《楚辞集注序》云:

> 《三百篇》后,惟屈子之辞最为近古。……汉王逸尝为之《章句》,宋洪兴祖又为之《补注》,而晁无咎又取古今词赋之近《骚》者以续之。然王、洪之注,随文生义,未有能白作者之心。而晁氏之书,辨说纷挐,亦无所发于义理。朱子以豪杰之才、圣贤之学,当宋中叶,阨于权奸,迄不得施,不啻屈子之在楚也。而当时士大夫希世媒进者,从而沮之排之,目为伪学,视子兰、上官之徒,殆有甚焉。然朱子方且与二三门弟子讲道武夷,容与乎溪云山月之间。所以自处者,盖非屈子之所能及。……嗟夫!大儒者著述之旨,岂末学所能窥哉?然尝闻之,孔子之删《诗》,朱子之定《骚》,其意一也。[④]

这代表了当时的主流观念,即通过否定前世《楚辞》诸家注,以推尊朱子注,并将其“定《骚》”提升至与孔子“删《诗》”等同的高度。同时由于王逸《楚辞章句》、洪兴祖《楚辞补注》原本刊刻即少,人们得览不易,而朱注自问世后多有刊行,流布甚广,因而主导此时期之《楚辞》学也就成为势之必然。明代著名学者、曾任太子太傅兼户部尚书武英殿大学士的王鏊,曾描述当时王逸《楚辞章句》之境遇:“自考亭之注行世,不复知有是书矣。余间于《文选》窥见一二,思睹其全,未得也。何幸一旦而读之。人或曰:‘六经之学至朱子而大明,汉、唐注疏,为之尽废,复何以是编为哉?’”[⑤]自从朱注行世,就不再知有王注,而王鏊自己也只能从昭明《文选》中窥见一二,而无法得览《章句》全书,即使得见,亦被旁人奚落。“六经之学至朱子而大明,汉、唐注疏,为之尽废”,延及《楚辞》之前世注疏,遂为世人所不齿,身份、名望显赫的王鏊尚且如此,王逸《楚辞章句》之境遇自然可以想见。

也正是为了打破朱注一统天下的境况,王逸《楚辞章句》的刊刻开始出现[⑥]。如上引王鏊所论,即见于他在明正德十三年(1518)为黄省曾、高第刻《楚辞章句》所作序中,在这篇序中,他还对逸注、朱注作了客观比较和评价:

> 余尝即二书而参阅之,逸之注,训诂为详;朱子始疏以《诗》之六义,援据博,义理精,诚有非逸之所及者。然予之懵也,若《天问》、《招魂》,谲怪奇涩,读之多未晓析。及得是编,恍然若有开于余心。则逸也岂可谓无一日之长哉!章决句断,事事可晓,亦逸之所自许也。予因思之:朱子之注《楚辞》,岂尽朱子说哉,无亦因逸之注,参订而折衷之?逸之注,亦岂尽逸之说哉,无亦因诸家之说,会粹而成之?盖自淮南王安、班固、贾逵之属,转相传授,其来远矣。然则注疏之学,可尽废哉?若乃随世所尚,猥以不诵绝之,此自拘儒曲学之所为,非所望于博雅君子也。其《七谏》、《九怀》、《九叹》、《九思》,虽辞有高下,以其古也,存而不废。虽然,古之废于今,不独是编

① 《六臣注文选》,《影印文渊阁四库全书》本。

② 《逸周书·周月》,《影印文渊阁四库全书》本。

③ 黄汝亨:《楚辞序》,冯绍祖校刊:《楚辞章句》,明万历十四年(1586)刻本。

④ 何乔新:《楚辞集注序》,吴原明刊:《楚辞集注》,明成化十一年(1475)刻本。

⑤ 王鏊:《重刊王逸注楚辞序》,王逸撰,黄省曾校,高第刊:《楚辞章句》,明正德十三年(1518)刻本。

⑥ 这背后还有随着心学兴起,人们逐渐反思、质疑朱学的学术背景,详参罗剑波:《明代〈楚辞〉评点所取底本考》,《复旦学报(社会科学版)》2011年第6期。

也,有能追而存之者乎?高君好尚如是,则其为政可知也已!①

由此我们可细绎出其中主要论点稍作阐释:经仔细对读,王鏊认为,王、朱二家俱有优势,皆不乏可取之处;之所以如此,是因其并非都是自己发明,而是遵循了古代注疏"转相传授"的传统与原则,"会粹"众说而成,如"随世所尚,猥以不诵绝之",也即"拘儒曲学之所为",而"非所望于博雅君子也"。基于此,对古本应当充分尊重,而绝非使之"废于今",因而朱熹对《章句》之删改,在王鏊看来有很大问题。既然古代注疏传统、古本面貌应当予以尊重,正确的做法就应让读者对此有全面的了解,由此王鏊对高第刊刻此本大加赞赏。王鏊对于《楚辞章句》的肯定及其"崇古"之主张,对于打破朱注的笼罩,推进《楚辞》学多元走向有着重要而积极的意义。

黄省曾、高第刊本之后,又有隆庆五年(1571)豫章朱多煃夫容馆仿宋刻本问世,该本精善,又约请时贤王世贞作序,王逸《楚辞章句》遂有了更为广泛的传播和影响。冯本就是在这种背景下,于万历十四年(1586)刊刻问世的。冯绍祖在"观妙斋重校《楚辞章句》议例"中,详细阐述了他对于前世诸家注的认识,兹摘录相关者如下:

第一印古

《楚辞》先辈称王逸本最古,盖去楚未远,古文不甚流滥脱轶耳。后人人各以意撺易,若晦翁所次《九辩》诸章,固自玢豳,要非古人之旧矣。今一意存古,故断以王氏本为正。

第二铨故

《楚辞》解当汉孝武时,已令淮南王安通其义矣。惜乎言湮世远,今不复存。东汉王逸汇其故为《章句》,盖其详哉!至宋洪兴祖、朱晦翁,俱有补注,总之不离王氏者居多,兹颛主王氏《章句》。洪、朱两家,间有裨益处,为标其概于端,俾读者得以详考,亦毋混王氏之旧焉。

第三遴篇

《楚辞》编于刘子政者十六卷,《章句》于王叔师者十七卷。至唐宋而下,互有编次。而《楚辞后语》,则朱子仍晁无咎氏之故云。今主《章句》,则仍《章句》,即莫赡《后语》不论矣。

第五译响

屈、宋楚材,故音多楚,而间韵语,亦必寻声。《章句》弗详考,欲一通其响难。兹取洪、朱二氏者谓为绀绎焉,务宣其音响而已。至与他本相证,若一作某某云者,节之并从大文,为治古文者要删焉。②

王、洪、朱三家注,绍祖以王注为底本,其意在"存古",并从"印古"、"铨故"、"遴篇"三方面作了详细阐述。在他看来,"王逸本最古","去楚未远",因而讹滥较少,其诂训、篇次在三家注中亦最为可靠,应予以重视和遵循。《集注》因朱熹之改易,已"非古人之旧",故而为绍祖摒弃,但值得注意的是,绍祖在客观指出朱注缺点的同时,其实并没有对其完全否定。《楚辞章句》未及音训,对于其中之楚声、韵语的解读,绍祖就多从洪、朱二家注中择出。同时,洪、朱注中于篇章脉络、题解等训释仍有可取之处,绍祖亦加以吸收、利用。因此,绍祖对待三家注的态度是客观的,并非简单地肯定或否定哪一家,而是融合三家之长,来重新打造一种精善之本。这一点与王鏊客观评价王注、朱注之长处,可谓一脉相承,且论述更全面,持论更公允。

对于洪、朱二家注,冯绍祖以为:"间有裨益处,为标其概于端,俾读者得以详考"。对于二家注的择取标准,是对读者之阅读应"有裨益处"。何谓"裨益"?绍祖未作具体说明。笔者曾就其对于洪注的接受,撰写《论冯绍祖校刊本〈楚辞章句〉对〈楚辞补注〉的择取与接受》一文,归纳了他的处理原则,即对于同一对象的注解,《楚辞补注》与《楚辞章句》意见基本一致的地方,即使《补注》更详细、更准确,绍祖也不引录。其所引录者,则主要包括语词、语句及篇章大旨的训释,文章行文脉络的揭示,

① 王鏊:《重刊王逸注楚辞序》,王逸撰,黄省曾校,高第刊:《楚辞章句》,明正德十三年(1518)刻本。

② 冯绍祖校刊:《楚辞章句》卷前附录,明万历十四年(1586)观妙斋刻本。

《楚辞》在后世文学创作中所产生影响的说明,以及对于前世评屈者论点的批评与纠正等。值得注意的是,在这其中,多为《章句》未涉及者,如已涉及,则定是《补注》与之相异,甚至是对《章句》的纠正①。同者不取,异者才录,由此可见绍祖之识见,因相异者才正是《补注》的价值与亮点所在。将其引录,"俾读者得以详考",则又可见绍祖之用心以及对读者的尊重。

绍祖对于朱注的择取,同样也是遵循上述准则,即同者不收,且取其"有裨益处"。这主要包括以下几个方面:其一,对于相关语句、篇章所隐含屈子意旨的揭示。如《离骚》"何昔日之芳草兮,今直为此萧艾也"句眉上,引朱熹曰:"世乱俗薄,士无常守,乃小人害之,而以为莫如好修之害者,何哉?盖由君子好修,而小人嫉之,使不容于当世。故中才以下,莫不变化而从俗,则是其所以致此者,反无有如好修之为害也。东汉之亡,议者以为党锢诸贤之罪,盖反其词以深悲之,正屈原之意也。"②"陟之皇之赫戏兮,忽临睨夫旧乡"句眉上,引曰:"屈原托为此行,而终无所诣,周流上下,而卒返于楚焉,亦仁之至而义之尽也。"

其二,关于《楚辞》作品篇章主旨的阐说。如《九歌·东皇太一》眉上引曰:"此篇言其竭诚尽礼以事神,而愿神之欣说安宁,已寄人臣尽忠竭力、爱君无已之意,所谓全篇之比也。"《九歌·山鬼》"既含睇兮又宜笑,子慕予兮善窈窕"眉上,引曰:"以上诸篇,皆为人慕神之辞。此篇鬼阴而贱,不可比君,故以人况君,以鬼喻己,而为鬼媚人之辞也。"③《九章·惜诵》"所作忠而言之兮,指苍天以为正"句眉上,引曰:"此篇全用赋体,无他寄托,其言明切,最为易晓。而其言作忠造怨,遭谗畏罪之意,曲尽彼此之情状,为君臣者不可以不察。"

其三,对于屈子行文脉络的关注,这主要集中在《离骚》篇。如"乘骐骥以驰骋兮,来吾导夫先路"句眉端,引朱熹曰:"自'汩余'至此同一韵,意亦相承。"④"伏清白以死直兮,固前圣之所厚"句眉端,引曰:"自'怨灵修'以下至此一意,为下章回车复路起。"⑤"虽体解吾犹未变兮,非余心之可惩"句眉端,引曰:"自'悔相道'至'可惩',又承上文'伏清白以死直'之意,而下为女媭詈予起也。"⑥

其四,论及屈子之用语特色者。如《九章·涉江》文首眉上,引曰:"此篇多以'余'、'吾'并称,详其文意,'余'平而'吾'倨也。"《九章·抽思》"善不由外来兮,名不可以虚作"眉端,引曰:"'善不由外来'四语,明白亲切,虽前圣格言不过如此,不可但以词赋观之。"⑦

最后,绍祖所引《集注》,亦有纠正《补注》或《章句》者。如《九歌·河伯》篇题眉上,引曰:"河伯旧说以为冯夷,其言荒诞,不可稽考,大率谓黄河之神耳。"⑧"旧说"指洪兴祖《补注》所论⑨。于此可见绍祖对于洪、朱二注的取舍、判断,关于"河伯"之释解,他认为朱注更可信,遂摒弃洪注,而不是二者兼取供读者判断。《天问》卷末引朱子云:"此篇所问,虽或怪妄,然其理之可推、事之可鉴者尚多有之。而旧注之说,图以多识异闻为功,不复能知其所以问之本意,与今日所以对之明法。"此处"旧注"则指《章句》,《章句》云:"屈原放逐,彷徨山泽,见楚有先王之庙及公卿祠堂,图画天地山川神灵,琦玮僪佹,及古贤圣怪物行事。"⑩朱熹所指"多识异闻"者,应即指此。综合来看,绍祖对于洪、朱两家的择

① 具体内容可参罗剑波:《论冯绍祖校刊本〈楚辞章句〉对〈楚辞补注〉的择取与接受》,《古籍研究》2007年卷下。

② 冯绍祖校刊:《楚辞章句》,明万历十四年(1586)观妙斋刻本。以下所引该本,不再一一注明。

③ 朱熹《楚辞集注》原文作:"以上诸篇,皆为人慕神之词,以见臣爱君之意。此篇鬼阴而贱,不可比君,故以人况君,鬼喻己,而为鬼媚人之语也。"见朱熹撰,蒋立甫校点:《楚辞集注》,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2001年,第44页。

④ 朱熹《楚辞集注》原文作:"自'汩余'至此,三章同一韵,意亦相承。"(第8页)因朱子已交代自"汩余"始至此,清楚明了,绍祖便将"三章"删去,以求简洁。

⑤ 朱熹《楚辞集注》原文作:"自'怨灵修'以下至此,五章一意,为下章回车复路起。"(第13页)处理与上例同。

⑥ 朱熹《楚辞集注》原文作:"自'悔相道'至此五章,又承上文'清白以死直'之意,而下为女媭詈予起也。"(第15页)

⑦ 朱熹《楚辞集注》原文作:"此四语者,明白亲切,不烦解说,虽前圣格言,不过如此,不可但以词赋读之也。"(第84页)

⑧ 朱熹《楚辞集注》原文作:"旧说以为冯夷,其言荒诞,不可稽考,今阙之。大率谓黄河之神耳。"(第44页)

⑨ 洪兴祖撰,白化文等点校:《楚辞补注》,北京:中华书局,2002年,第78页。

⑩ 洪兴祖撰,白化文等点校:《楚辞补注》,第85页。

取，所遵循的标准大致相仿无差。

综上所述，冯绍祖校刊此本之时，朱熹《楚辞集注》仍有极大影响，而洪兴祖《楚辞补注》自问世后刊刻甚少[①]，得览不易。绍祖遵循“去古未远”之理念，以《楚辞章句》为本依，又广泛吸收洪、朱二注之精华，从而汇就一本。对于三家注的这种定位和认识，在当时并非轻易即可形成，绍祖背后必定做了较多的比较等研究工作。绍祖于“议例”第四则中称“兹悉发家乘”，虽然这是就所引评家而言，其家中即藏有三家注亦属可能。另须指出的是，对于洪、朱二家之择取，绍祖并非随意，每处均经过其仔细辨识，背后付出之心血，当为后人珍视。总三家注之长而于一本之中，贡献给读者，这在《楚辞》传播史上前所未闻，堪称独创。何以能做到这一点，则在于绍祖巧妙地借鉴了当时已近于流行的评点方法。评点本中的评点形式、评点形态是他得以成功的不二法宝。

二、冯绍祖的评点观念与冯本之评点

冯本另一值得我们关注的地方，是它在《楚辞》评点史上的重要地位。由于问世较早，据现有资料看，在此之前少有严格意义上的《楚辞》评点本出现，因而该本地位颇为特殊。如前所述，绍祖以《章句》为底本，并将择取出的洪、朱二家注与之融为一体，就是借用了评点的形式。绍祖称：“洪、朱两家，间有裨益处，为标其概于端，俾读者得以详考，亦毋混王氏之旧焉。”“标其概于端”，即指将二家注作择选、删改等处理后，使其以眉评等面目出现。冯本“观妙斋重校《楚辞章句》议例”还有“核评”一则，透露出他对评点的认识，兹引录如下：

> 第四核评
>
> 《楚辞》评先辈鲜成集，即抽绪论，亦咸散漫。兹悉发家乘，若张氏《楚范》、陈氏《楚辞》、洪氏《随笔》、杨氏《丹铅》、王氏《卮言》等集，一一搜载。而先王父小海公间有手泽，随列之。要以佐《章句》及洪、朱二氏所不逮。

基于前世《楚辞》评家较少汇辑的事实，绍祖以家中藏书为依托，对这一工作进行尝试。其中所举六家，“张氏”为张之象，“陈氏”为陈深，“洪氏”为洪迈，“杨氏”为杨慎，“王氏”为王世贞，“先王父小海公”，为冯觐，乃绍祖之祖父。核书中所引评家较多，绍祖在此仅举六家，或意在特加标显，以括其余。六家之中，陈深、冯觐都曾批点《楚辞》，“小海公兼有手泽”即指此而言，其余四家之论评则由其著作中择取而成。这就透露出一个重要信息，“核评”之“评”，其实并非专指后世意义上之评点，绍祖对于陈深、冯觐之批（评）点与诸家评论是等同视之的，他并未专门从学理上对评点予以认定或阐释，因为在他看来两者实无二致。钱钟书先生在《管锥编》评论陆云《与兄平原书》云：“什九论文事，着眼不大，着语无多，辞气殊肖后世之评点或批改，所谓‘作场或工房中批评’（workshop criticism）也。……苟将云书中所论者，过录于（陆）机文各篇之眉或尾，称赏处示以朱围子，删削处示以墨勒帛，则俨然诗文评点之最古者矣。”[②]张伯伟先生据此考察了自《左传》、《论语》、毛诗序、魏晋以下专门论文之作，至唐代诗格、选集、宋人诗话与评点之间的渊源联系，以为“评点之‘评’就是在这样的基础上发展起来的”[③]。按钱钟书先生的说法，张伯伟先生所举例子，若以相应评点形式呈现出来，与后世评点应几无差别。而就冯本来看，绍祖即是这样处理的，他从前世诸家著作中选取相关评语，以相应评点形式置于该书之中。由此可见，绍祖更多是借用了眉批、旁批、总评等评点形式，来赋以其品评的内容，这与文人随阅随批之批点是有很大差异的。如果再结合前论对于洪、朱二家注同样的处理方式，则更

---

① 据崔富章先生著录，自该本问世至明前，也仅见三种。见崔富章：《楚辞书录解题》，北京：高等教育出版社，2010年，第48－51页。

② 钱钟书：《管锥编》第4册，北京：中华书局，1986年，第1215页。

③ 张伯伟：《评点溯源》，章培恒、王靖宇主编：《中国文学评点研究论集》，上海：上海古籍出版社，2002年，第13－14页。

可以理解绍祖的这种认识。在冯本问世之前，万历四年(1576)凌稚隆辑评《史记评林》、万历十一年(1583)凌稚隆辑评《汉书评林》二书，即以评点形式载录所选相关注、评，且评点形态较为完备，包括评家姓氏、眉批、旁批、篇首总评、篇末总评等多种样式。据现有材料，在冯本之前少有严格意义上的《楚辞》评点本出现，冯本一问世即以较成熟的评点形态出现，这应当是受到了《史记评林》、《汉书评林》等书的影响，即绍祖直接吸收了其中的评点形态。冯本与《史记评林》、《汉书评林》等书相同的处理方式，应当反映了当时评点刻本的基本情况，即评语与评点形式的结合，多是辑刊者有意为之，而并非原本文人品评之时即手批于书上。文人手批或对多人批点集中收辑后所刊刻的集评本，才应当是严格意义上的评点。但在当时，文人评点尚有待于进一步生发与积累，于是刊刻者就较多地来择取前世诸家的相关内容。

冯绍祖所选评家，依出现先后，共有扬雄、曹丕、沈约、庾信、刘勰、刘知幾、皮日休、苏辙、葛立方、洪兴祖、朱熹、祝尧、高似孙、汪彦章、陈传良、李涂、叶盛、何孟春、姜南、张时彻、唐枢、茅坤、王世贞、刘凤(以上见“楚辞章句总评”)、钟嵘、冯觐、陈深、王应麟、张凤翼、刘次庄、沈括、洪迈、楼昉、杨慎、吕向、张之象(以上为眉评增益)、刘安、贾岛、宋祁、苏轼、严羽、张锐、吕延济、姚宽(以上为卷末总评增益)44人。就所处朝代看，44家中，多在明以前，明人仅有14位。所录评语由各家著作抽取而成，有些绍祖作了改动和调整。如《九辩》“登山临水兮，送将归”句眉上，引洪迈曰：

> “憭栗兮，若在远行。登山临水兮，送将归。”潘安仁《秋兴赋》引其语，盖畅演厥旨，而下语之工拙，较然不侔也。

洪氏此语见《容斋续笔》卷三“秋兴赋”条，原文作：

> 宋玉《九辩》词云：“憭栗兮，若在远行。登山临水兮，送将归。”潘安仁《秋兴赋》引其语，继之曰：“送归怀慕徒之恋，远行有羁旅之愤。临川感流以叹逝，登山怀远而悼近。彼四戚之疚心，遭一涂而难忍。”盖畅演厥旨，而下语之工拙，较然不侔矣。①

两例相较，冯绍祖删去《秋兴赋》具体内容，或因其着眼于揭示《九辩》对潘岳所产生的影响，再加上眉端空间的限制，至于“畅演厥旨”之具体内容，则不必烦录。

又如，冯本《招魂》卷末总评引洪迈曰：

> 《毛诗》所用语助之字，以为句绝者，若之、乎、焉、也、者、云、矣、尔、兮、哉，至今作文者皆然。他如只、且、忌、止、思、而、何、斯、旃、其之类，后所罕用。《楚词·大招》一篇，全用“只”字，至于“些”字，独《招魂》用之耳。

洪氏此语见《容斋五笔》卷四“毛诗语助”条，原文作：

> 《毛诗》所用语助之字，以为句绝者，若之、乎、焉、也、者、云、矣、尔、兮、哉，至今作文者皆然。他如只、且、忌、止、思、而、何、斯、旃、其之类，后所罕用。只字如“母也天只”，“不谅人只”。且字如“椒聊且”，“远条且”，“狂童之狂也且”，“既亟只且”。忌字如“叔善射忌”，“又良御忌”。止字如“齐子归止”，“曷又怀止”，“女心伤止”。思字如“不可求思”，“尔羊来思”，“今我来思”。而字如“俟我於著乎而”，“充耳以素乎而”。何字如“如此良人何”，“如此粲者何”。斯字如“恩斯”，“勤斯”，“鬻子之闵斯”，“彼何人斯”。旃字如“舍旃舍旃”。其字音“基”，如“夜如何其”，“子曰何其”，皆是也。“忌”惟见于郑诗。“而”惟见于齐诗。《楚词·大招》一篇全用“只”字。《太玄经》：“其人有辑，抗可与过其。”至于“些”字，独《招魂》用之耳。②

绍祖于此亦删去洪迈所举具体例证，仅取其中言及《楚辞》者，此例于冯本位置在卷末，并不受空间的限制，不录或亦欲避免琐细。由此来看，绍祖对于诸家评语，亦是经过认真思索和考虑的，当详则详，该略则略，其所征引，无论繁富，抑或简略，皆有其如此之然的理由和考虑。

---

① 洪迈：《容斋随笔》，济南：齐鲁书社，2007年，第192页。

② 洪迈：《容斋随笔》，第674页。

也有未经过删改与加工者。如“《楚辞章句》总评”所引刘勰《文心雕龙·辨骚》全篇,《诠赋》、《比兴》、《时序》、《物色》诸篇,则是直接摘取了大段内容。如此之类,还有沈约《宋书·谢灵运传论》、祝尧《古赋辨体》、叶盛《水东日记》、王世贞《楚辞序》、洪兴祖《离骚·后序·补注》等。或许是不满于绍祖的这种做法,后世评点本刊刻者在因袭相关材料时,有的作了删改。如冯本引叶盛语,自“昔周道中微,《小雅》尽废”始,至“如此,则原之本意,又将复亡矣”一大段,意在指出屈原“笃君臣之义,愤悱出于思泊(《水东日记》作“至诚”),不以污世而二其心”,《离骚》亦为承《诗》之作,同时亦对后世班固、扬雄等人之质疑进行辩驳。绍祖全引此文,意在让读者了解屈子心志、《楚辞》成就以及前世争论过程。后来蒋之翘仅摘录其中一句,“《离骚》源流于六义,兴远而情逾亲,意切而辞不迫”[①],极为简炼,评《骚》主旨也更为突出。此外,如上列冯本中刘勰等诸家评语,蒋之翘也作了删节和改动,抽出其中精炼之语,消除在他看来冯本引文繁冗的弊病。但如上例来看,绍祖旨在让读者更深切、周详地理解屈子、屈赋,因而两种引录的着眼点不同,均有合理之处,似又不能简单以优劣论之。

冯本所引诸家评语,就其大要而言,有以下几个方面值得注意:

(一)强调屈赋对于《诗经》传统的继承,并完全符合儒家诗教规范。《诗》、《骚》关系,始终是《楚辞》批评史上一个永恒不变的话题。围绕它,千百年来人们一直争论不已,众说纷纭。对这一问题,绍祖倾向于摘引强调《诗》、《骚》一脉相承的材料:

祝尧曰:《骚》者,《诗》之变也。《诗》无楚风,楚乃有《骚》,何耶?愚按,屈原为《骚》时,江汉皆楚地。盖自文王之化行乎南国,《汉广》、《江有汜》诸诗,已列于二南、十五国风之先。其民被先王之泽也深。风雅既变,而楚狂“凤兮”之歌、沧浪孺子“清兮浊兮”之歌,莫不发乎情,止乎礼义,而犹有《诗》人之六义,故动吾夫子之听。但其歌稍变于《诗》之本体,又以“兮”为读,楚声萌蘖久矣。原最后出,本《诗》之义以为《骚》。但世号《楚辞》,初不正名曰赋,然赋之义实居多焉。(《楚辞章句》总评)

姜南曰:文章自六经、《语》、《孟》之外,惟庄周、屈原、左氏、司马迁最著。后之学者,言理者宗周,言性情者宗原,言事者宗左氏、司马迁。周之言,出于《易》,原出于《诗》,左氏、司马迁,出于《尚书》、《春秋》。(《楚辞章句》总评)

王世贞曰:三闾家言,忠爱悱恻,怨而不怒,悠然《诗》之风乎?(《楚辞章句》总评)

冯觐曰:历叙至此方说出被谗,何婉而切也,然于荃略无怨言,又见其怨诽而不乱矣。(《离骚》“荃不揆余之中情兮,反信谗以齌怒”眉评)

葛立方曰:此与孔子“和而不同”之言何异?(《渔父》“举世皆浊我独清,众人皆醉我独醒”句眉评)

(二)揭示《楚辞》的艺术特色及感染力,关注《楚辞》所达到的高度,强调非后人可及。关于这一点,冯本所录评语中亦有不少材料论及:

杨雄曰:或问:“屈原、相如之赋孰愈?”曰:“原也过以浮,如也过以虚。过浮者蹈云天,过虚者华无根。然原上援稽古,下引鸟兽,其着意于虚,长卿亮不可及。”(《楚辞章句》总评)

魏文帝曰:优游按衍,屈原尚之;穷侈极妙,相如之长也。然原据托譬喻,其意周旋,绰有余度,长卿、子云不能及。(《楚辞章句》总评)

刘凤曰:词赋之有屈子,犹观游之有蓬阆,纵适之有溟海也。(《楚辞章句》总评)

宋祁曰:《离骚》为词赋之祖,后人为之,如至方不能加矩,至圆不能过规矣。(《离骚》卷末总评)

冯觐曰:《离骚经》断如复断,乱如复乱,而绵邈曲折,读者莫得寻其声,而绎其绪,又未尝断,未尝乱也。至其才情艳发,则龙矫鸿逸;志意悱恻,则啼猩啸鬼,浓至惨黯,并臻其妙。盖由独创,自异规仿耳。(《离骚》卷末总评)

① 蒋之翘评校:《楚辞集注》,明天启六年(1626)刻本。

冯觐曰:《九歌》情神惨惋,词复骚艳。喜读之,可以佐歌;悲读之,可以当哭。清商丽曲,备尽矣。(《九歌》卷末总评)

(三)指出《楚辞》对于后世创作所产生的深刻影响。《楚辞》作为中国文学传统的一个重要源头,对后世文人创作所产生的影响是广泛而深远的,绍祖对此亦较为留意,多有征引:

刘知幾曰:作者自叙,其流出于中古。《离骚经》首章上陈氏族,下列祖考,先述厥生,次显名字,自叙发迹,实基于此。降及司马相如,始以自叙为传,至马迁、杨雄、班固自叙之篇,实烦于代。(《离骚》"帝高阳之苗裔兮,朕皇考曰伯庸"句眉评)

沈括曰:"吉日兮辰良",盖相错成文,则语势矫健。如杜子美诗云:"红豆啄余鹦鹉粒,碧梧栖老凤凰枝。"韩退之云:"春与猿吟兮,秋鹤与飞。"皆用此体也。(《九歌·东皇太一》"吉日兮辰良"句眉评)

洪迈曰:唐人诗文,或于一句中自成对偶,谓之当句对,盖起于《楚辞》"蕙蒸"、"兰藉"、"桂酒"、"椒浆"、"桂櫂兰枻"、"斫冰积雪"。自齐梁以来,亦如此。王勃《宴腾王阁序》一篇皆然。(《九歌·东皇太一》"蕙肴蒸兮兰藉,奠桂酒兮椒浆"句眉评)

刘次庄曰:《楚词》曰:"新沐者必弹冠,新浴者必振衣。"又曰:"与女沐兮咸池,晞汝发兮阳之阿",皆洁濯之谓也。李白亦有此作,其词曰:"沐芳莫弹冠,浴兰莫振衣。处世忌太洁,至人贵藏晖。"与屈原意同。(《九歌·云中君》"浴兰汤兮沐芳"句眉评)

王世贞曰:"入不言兮出不辞,乘回风兮载云旗",虽尔怳忽,何言之壮也;"悲莫悲兮生别离,乐莫乐兮新相知",是千古情语之祖。(《九歌·少司命》"悲莫悲兮生别离,乐莫乐兮新相知"句眉评)①

王世贞曰:今人以赋作有韵之文,为《阿房》、《赤壁》累,固耳。然长卿《子虚》已极曼衍,《卜居》、《渔父》实开其端。(《卜居》卷末总评)

(四)训释屈子意旨、屈赋语句及篇章大意。如:

王应麟曰:"闺中既以邃远兮,哲王又不悟。"以楚王之暗,而犹曰"哲王",盖屈子以禹汤望其君,不忍谓不明也。太史公曰:"王之不明,岂足福哉!"非屈子意。(《离骚》"汤禹俨而祗敬兮,周论道而莫差"句眉评)

楼昉曰:此篇反复曲折,言己始以志行之洁、才能之高,见珍爱于怀王。己亦爱慕怀王,纳忠效善,而终困于谗,不能使之开悟。君虽未忍遽忘,卒为所蔽,而己拳拳终不忘君也。(《九歌·山鬼》"若有人兮山之阿,被薜荔兮带女罗"句眉评)

楼昉曰:末章盖言神能驱除邪恶,拥护良善,宜为下民之所取正,则与前篇意合。(《九歌·少司命》章首眉评)

吕延济曰:每篇之目,皆楚之神名。所以列于篇后者,亦犹毛诗题章之趣。(《九歌》卷末总评)

姚宽曰:《九歌章句》名曰九,而载十一篇,何也?曰:九以数名之,如《七启》、《七发》,非以其章名。(《九歌》卷末总评)

王应麟曰:屈原楚人而曰"哀南夷之莫吾知",是以楚俗为夷也。淫邪之类,谗害君子,变于夷矣。(《九章·涉江》"哀南夷之莫吾知兮,旦余济乎江湘"句眉评)

冯觐曰:记云:狐死正丘,首仁也。屈子之词,前极愤懑,至乱而每以非其罪而自安,其亦仁人之用心也。(《九章·哀郢》"鸟飞反故乡兮,狐死必首丘"句眉评)

(五)纠正在绍祖看来《楚辞章句》的错误释解:

张凤翼曰:以上望舒、飞廉、鸾凤、雷师,但言神灵为之拥护耳,初无善恶之分也。旧注牵合,且以飘风、云霓为小人,然则《卷阿》之言"飘风自南",《孟子》之言"若大旱之望云霓",亦皆象小

① 其中沈括、刘次庄二人语,由洪兴祖《楚辞补注》转引而来。

人耶？（冯本《离骚》“飘风屯其相离兮，帅云霓而来御”句眉评）

张凤翼曰：此言“兰”、“椒”，指贤人之改节者。旧注以为指子兰、子椒，然则下文“揭车”、“江离”又谁指哉？（冯本《离骚》“椒专佞以慢慆兮，榝又欲充夫佩帏”句眉评）

杨慎曰：旧注：“揭，去也。”又按，《吕氏春秋》：“胶鬲见武王于鲔水，曰：西伯揭去，无欺我也。武王曰：不子欺，将伐殷也。胶鬲曰：揭至？武王曰：将以甲子日至。”注：“揭，何也。”然则揭之为言盍也。若以解《楚辞》，则谓车既驾矣，盍而归乎？以不得见，而心伤悲也。意尤婉至。（冯本《九辩》“车既驾兮揭而归，不得见兮心伤悲”句眉评）

以上是冯本所载评点的基本情况。其中训解语句、篇章意旨及纠谬与绍祖对于洪、朱二注的择选，颇相一致。绍祖有“校楚辞章句后序”，从中又可见其两种基本倾向：一是《诗》、《骚》相较，绍祖称：“读‘伤灵修’、‘从彭咸’语，见谓庶几《谷风》、《白华》之什，而哀怨过之。”再者是认为屈子以情统文，非后世模拟者可比：“盖不佞居恒谓屈子生于怨者也，故鞶帨不胜其呻吟。宋、景诸人，生于屈子者也，故呻吟不胜其鞶帨。要以情文为统纪，岂可过乎！”绍祖之祖父冯觐在批点中，强调屈赋对于儒家诗教传统的继承，屈子情志、屈赋对于后世的影响，以及屈赋之艺术特色与感染力。如称《离骚》：“婉而切”、“怨诽而不乱”；称屈子：“至其才情艳发，则龙矫鸿逸；志意悱恻，则啼猩啸鬼，浓至惨黯，并臻其妙”；评价《国殇》：“此篇叙殇鬼交兵挫北之迹甚奇，而辞亦凄楚，固知唐人吊古战场文，为有所本”；认为《九章》：“古今之能怨者，莫若屈子。至于《九章》而凄入肝脾，哀感顽艳，又哀怨之深者乎”。而与绍祖交善，并为该本作序之黄汝亨，亦认为屈子之情文，远过后世“雕刻”、“模拟”者：“文生于情，……而屈子以其独醒独清之意，沉世之内，殷忧君上，愤懑混浊。六合之大，万类之广，耳目之所览睹，上极苍苍，下极林林，摧心裂肠，无之非是。辟之深秋永夜，凄风苦雨，郁结于气，宣畅于声，皆化工殷，岂文人雕刻之末技，词家模拟之艳辞哉！”[①]持论亦与绍祖颇相近似与一致。因此，绍祖对屈子、屈赋之认识，以及对前世评家之择取，其实并非随意为之，而是受到其祖父冯觐的深刻影响。此外，黄汝亨、冯绍祖间有无直接影响，限于资料不易考证，但由其相近的审美取向，亦可推知二人间的相互认可与默契[②]。

冯本所录评点，实有品评而无圈点，所引诸家，皆以某某曰的形式注明，如“刘知幾曰”、“张之象曰”之类。就篇章分布来看，评语主要集中于屈、宋作品，且从全书整体看，评语数量大致呈逐渐递减的趋势，尤其是至东方朔《七谏》以下几篇拟骚作品，仅有张之象一处眉评。关于该本评点，还有一点值得注意：“兹悉发家乘，若张氏《楚范》、陈氏《楚辞》、洪氏《随笔》、杨氏《丹铅》、王氏《卮言》等集，一一搜载。而先王父小海公间有手泽，随列之。要以佐《章句》及洪、朱二氏所不逮。”“佐《章句》及洪、朱二氏所不逮”，一“佐”字清晰表明了绍祖关于三家注与评点地位高低的判断，《章句》及洪、朱二氏，是该本的主体部分，诸家评点则是使该本更为完备的补充。具体来看，亦可说明这一点。《楚辞章句》作为底本自不必言，《楚辞补注》、《楚辞集注》的相关内容，分别以卷首总评、眉批、旁批及卷末总评的形式存在，数量较多，与绍祖所引评点相较，比例亦较大，尤其是眉批和旁批，而旁批则几乎遍及全书。虽然洪、朱二注借助于评点形式，且亦以“洪兴祖曰”、“朱熹曰”的面目与诸家评语并列，但依绍祖本意，是将其视为注而非评的，这样冯本之评点形式所承载的也就是“注”、“评”并存的内容。冯本评点中这种注评合一的现象，是其作为评点本较为特殊的地方。

三、冯本价值及其对后世评点本的影响

冯觐喜爱《楚辞》并加以批点，这种家学渊源对绍祖有重要影响。绍祖自言“谆谆慕《骚》”，对屈

① 黄汝亨：《楚辞序》，冯绍祖校刊：《楚辞章句》，明万历十四年（1586）年刻本。

② 关于冯绍祖论《骚》及与黄汝亨交游，详参罗剑波：《早期〈楚辞〉评点校刊者冯绍祖考论》，《武汉大学学报（人文科学版）》2014年第4期。

子、屈赋当精熟且有深切体认，这从上引其所作“校楚辞章句后序”中亦可见出。故其校刊此本，就格外用心，除了却“慕《骚》”之情愫外，亦有欲使屈子、屈赋能流传千古之心志。绍祖称：“是编也，不佞非以益《骚》，而聊以毕其所慕，繄起穷愁而揄伊郁也。若曰或印之而或抑之，则不佞乌敢开罪灵均，而为叔师引咎哉！嗟乎！子云《反骚》，至其论《玄》也，则谓千载之下有子云。谓千载之下有子云者而知《玄》，毋乃谓千载之下，有屈子者而知《骚》乎哉！”[①]基于这种情愫，该本择选周切、校刻精审，也在情理之中了。该本之价值，主要体现在以下三个方面：其一，给予王逸、洪兴祖、朱熹三家注以客观评价，并将三者融于一本之中，这在《楚辞》传播史上堪称独创，对于促进三家注尤其是《楚辞章句》、《楚辞补注》的传播，以及《楚辞》阐释多元化走向都有重要意义和积极作用；其二，绍祖有浓厚的读者本位意识，其所做努力旨在为读者提供一种校刻精审、注评贴切的《楚辞》读本，这正是其得以成功的原因所在；其三，绍祖对于前世诸评家的择选、汇辑，透露出他已经具有了《楚辞》学史或曰《楚辞》批评史的意识，同时以其所辑录作为重要材料基础，对于推进相关研究有着重要价值和意义。也正因此，他得到了好友黄汝亨的称赞：“绳武博物能裁，搜自刘、王，讫于近代，齿间合文，要于神情，斯不亦符节骚人，而升之风雅之堂哉。”[②]

其中有的评家，因其相关著作后来亡佚，幸赖于冯绍祖的征引，后人才得以有所了解。如张之象《楚范》，今已亡佚，《千顷堂书目》、《四库全书总目》有著录，其中《四库全书总目》云：“《楚范》六卷，明张之象撰。之象有《太史史例》已著录。是编割裂《楚词》之文，分标格目，以为拟作之法。分十二编，曰辨体，曰解题，曰发端，曰造句，曰丽词，曰叶韵，曰用韵，曰更韵，曰连文，曰叠字，曰助语，曰余音。屈宋所作，上接风人之遗，而下开百代之词赋。性情所造，音律自生，所谓文成而法立者也。之象乃摘其某章某句，多立门类，限为定法，如词曲家之有工尺，以是拟骚，宁止相去九牛毛乎。”[③]今核绍祖所引，《楚范》多论及《楚辞》诸篇用韵特色。四库馆臣于之虽多所批评，但该书之于《楚辞》欣赏、韵读，当多所助益。兹举数例：

> 长篇长句如《离骚经》，一篇中转换反覆，凡更七十余韵。其间有八句为一韵者五段，十句为一韵者一段，十二句为一韵者二段，余则四句为一韵也。（《离骚》卷末总评）
>
> 短句如《九歌》诸篇，或二三句为一韵，或四五句为一韵，或六七八句为一韵。惟《国殇》更韵最多。《东皇太一》自首至尾不更他韵，全篇十五句为一韵，皆阳韵也。（《九歌》卷末总评）
>
> 长篇长句如《九章·惜往日》篇：自“惜往日之曾信兮”至“身幽隐而備之”二十二句为一韵；自“临沅湘之云渊兮”至“因缟素而哭之”二十四句为一韵；自“前世之嫉贤兮”至“惜靡君之不识”二十句为一韵；一篇止更三四韵而已。
>
> 中句如《九章·涉江》之“乱”及《橘颂》全篇，率皆四句为一韵，其余损益间亦有之。（《九章》卷末总评）

冯本自问世之后，曾连年刊印，甚为畅销，以至于射利之徒蜂起，版片屡易他手，对此崔富章先生称：“绍祖刊《楚辞》，以王逸《章句》为主干，又辑各家评说于一本，连年版行，堪称畅销书。射利之徒蜂起，版片一再易手，招牌换了又换，直至清代，仍在印行。”[④]更有甚者，为促销路，随意变换其名目。如金陵益轩唐氏刊“新刻釐正离骚楚辞评林”、金陵王少塘刊“新刻评注离骚楚辞百家评林”、复古斋印“楚辞句解评林”等，皆属此类。如前所言，冯本之所以如此畅销，归根结底还是在于绍祖兼取众长于一书的特有优势，其对后世的影响也在于此。

由于传播广泛且历时久远，该本对后世产生了较大影响，其中尤其须注意的就是它对后世《楚

① 冯绍祖：《校楚辞章句后序》，冯绍祖校刊：《楚辞章句》，明万历十四年(1586)刻本。

② 黄汝亨：《楚辞序》，冯绍祖校刊：《楚辞章句》，明万历十四年(1586)刻本。

③ 纪昀等撰：《四库全书总目》，北京：中华书局，1997年，第2772页。

④ 崔富章：《楚辞书目五种续编》，上海：上海古籍出版社，1993年，第24－25页。

辞》评点本的影响。这种影响具体体现在评点形态、所选评家及评点内容等方面。如前所述，由于受《史记评林》、《汉书评林》的影响，冯本在评点形态上一问世就较为完备，包括“卷首总评”、“眉批”、“旁批”、“卷末总评”等多种形式。后世评点本刊刻者有所依傍，根据喜好及刻本的具体情况，多有借鉴①。而在所选评家及具体的评点内容方面，这种影响则更为明显。如随后的凌毓枏校刊《楚辞》②，在所录评家与品评内容上就与冯本大量雷同。如以《离骚》为例，凌本共有眉批 42 条，其中有 33 条即来自冯本。在这些评语中，有的全同冯本，有的则通过变换位置、删节等方式作了改动。例如，由于只有眉批一种形式，对于冯本“卷首总评”及《离骚》卷末总评中的相关内容，该本则调至王逸《离骚》小序眉端。如苏辙语“吾读《楚辞》，以为除书”、李涂语“《楚辞》气悲”、刘凤语“词赋之有屈子，犹观游之有蓬阆，纵适之有溟海也”、宋祁语“《离骚》为词赋之祖，后人为之，如至方不能加矩，至圆不能过规矣”，等等。

另外，在凌本中，有的因为与冯本所载完全相同，乃至于一错俱错，从而成为该本因袭冯本的有力证据。如《离骚》“众女嫉余之蛾眉兮，谣诼谓余以善淫”句眉上，冯本引洪兴祖曰：“《反离骚》云：‘知众嫮之嫉妒兮，何必扬累之蛾眉。’此亦班孟坚、颜推之以为‘露才扬己’之意。夫冶容诲淫，目挑心与，孟子所谓‘不由其道’者。而以污原，何哉？”文中“颜推之”显系“颜之推”之误，而凌本所录与冯本全同。

凌本之后，受冯本影响的评点本较多，如万历间问世的就有《二十九子品汇释评·屈子》③、万历间刊《楚辞集注》④、《古文奇赏·屈子》⑤、闵齐伋校刊套印本《楚辞》⑥等。兹以天启间问世的蒋之翘校刊《楚辞集注》(《七十二家评楚辞》)为例稍作说明。蒋本是明代较为重要的评点本，后世如沈云翔《楚辞集注评林》(崇祯十年，1637)、听雨斋“八十四家评点朱文公楚辞集注”(清初)等，皆由此本而来。该本所载评语，不少都是转录自冯本。如卷首“《楚辞》总评”所列 46 家中，就有 20 家来自冯本，而冯本“《楚辞章句》总评”中所载自扬雄至刘凤 24 家，其中仅有苏辙、葛立方、张时彻、唐枢 4 人，蒋本未予转录。正文中所录评语，大量也都显系由冯本而来。类似蒋本的这种情况，一直延续至民国六年(1917)刻俞樾辑评《百大家评点王注楚辞》中。

为了更直观地了解冯本对于后世评点本的影响，笔者特举一个较典型的例子。洪兴祖《楚辞补注·离骚》“启《九辩》与《九歌》兮”句下有一段话，文曰：“《离骚》、《天问》多用《山海经》，而刘勰《辨骚》以‘康回倾地’、‘夷羿弊日’为‘谲怪之谈’、‘异乎经典’。如高宗梦得说，姜嫄履帝敏之类，皆见于《诗》、《书》，岂诬也哉。”⑦这段话于冯本则见于《天问》“康回凭怒，地何故以东南倾”句眉端。自绍祖将其位置由《离骚》调至《天问》后，后世凌毓枏校刊《楚辞》、万历间刻《楚辞集注》、《诸子汇函·玉虚子》皆承袭之，一直到崇祯十一年(1638)刊来钦之《楚辞述注》录此语，位置亦同于冯本。

总之，冯绍祖以王逸《楚辞章句》为底本，又择取洪兴祖《楚辞补注》、朱熹《楚辞集注》之“裨益”处，再广泛搜集前世评家品评之辞，精心校刻，遂成为《楚辞》评点史乃至《楚辞》学史上至为重要的著作之一种。关于它的地位和价值，尚有待学界同仁作更深入的挖掘和梳理。

[责任编辑　刘　培]

① 详参罗剑波：《明代〈楚辞〉评点形态及其研究价值》，《文学评论》2015 年第 1 期。
② 凌毓枏校刊：《楚辞》，明万历二十八年(1600)朱墨套印本。
③ 《二十九子品汇释评·屈子》，明万历四十四年(1616)刻本。
④ 《楚辞集注》，明万历间刻本，复旦大学图书馆、北京师范大学图书馆皆有藏。
⑤ 陈仁锡选评：《古文奇赏·屈子》，明万历四十六年(1618)刻本。
⑥ 闵齐伋校刊：《楚辞》，明万历四十八年(1620)年刻本。
⑦ 洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983 年，第 21 页。

北魏均田制研究史

张 金 龙

摘 要:北魏孝文帝太和九年(485)颁布的均田制,是中国历史上第一部完整的土地法规,历史影响深远。近百年来学术界对均田制展开了大量研究,研究的中心议题包括:均田制的渊源和实施背景问题,均田制的目的、作用及其实施情况,以及均田制的性质问题。关于均田制的渊源,一般是从北魏百年历史发展及中原传统土地制度中探寻,大多追溯到北魏初年以来实施的计口授田以及西晋的占田制,或进一步上溯到曹魏屯田制、汉代名田制、战国授田制、西周井田制等,既强调北魏初前期制度的影响,又认为均田制的渊源具有多面性。关于北魏均田制出现的原因或背景,往往是和其目的或作用结合起来进行考察的,主要是在分析李安世均田疏及孝文帝均田诏相关内容的基础上进行论述,即实施均田制就是为了解决豪强兼并、贫富分化而导致的民众贫穷饥馑的严峻的社会现实问题,认为均田制既有抑制豪强兼并的一面,同时更强调均田制是为了鼓励垦荒发展农业生产,目的是使无主荒田与无地农民结合起来,其在恢复北魏农业生产上发挥了积极作用。关于均田制的性质,也就是其所体现的土地所有权问题,主要是围绕均田制是国家土地所有制还是私有土地所有制,抑或两者兼而有之、孰轻孰重的问题展开论述,也有个别学者强调均田制体现了拓跋鲜卑的农村公社性质,或者是带有村社性的一种封建土地所有制度。总的来看,学术界关于北魏均田制的观点还存在较大分歧,应该说尚未形成最后定论。

关键词:北魏;均田制;授田;土地所有制

一、关于均田制的渊源和实施背景问题

唐人杜佑在《通典》卷一《食货一·田制上》北魏均田制前记述三事:太武帝朝景穆太子监国时畿内课田之制,孝文帝太和元年受田之制,李安世均田疏。虽未明确阐述均田制的渊源问题,但谓杜佑以太和九年的均田制与之前所行两制之间具有继承关系当无大谬。对于均田制的历史渊源问题,宋元时代的学者即有比较明确的判断。郑樵《通志》卷六十一《食货略一·赋税》:"井田废七百年,一旦纳李安世之言,而行均田之法,国则有民,民则有田。"言外之意,均田制是对井田制的继承或仿效。马端临不同意郑樵对均田制渊源的判断,《文献通考》卷二《田赋考二·历代田赋之制》在引述北魏均田制的相关记载后,按语有云:"夹漈郑氏(郑樵)言:井田废七百年,至后魏孝文始纳李安世之言,行均田之法。然晋武帝时,男子一人占田七十亩,女子三十亩,丁男课田五十亩,丁女二十亩,次丁男半之,女则不课,则亦非始于后魏也。但史不书其还受之法,无由考其详耳。"同书卷一《田赋考一·历代田赋之制》按语有云:"是以晋太康时,虽有男子一人占田七十亩之制,而史不详言其还受之法。未几五胡云扰,则已无所究诘。直至魏孝文始行均田,然其立法之大概,亦不过因田之在民者而均之,不能尽如三代之制。"在马端临看来,北魏均田制与井田制没有多大关联,与其说均田制是对井田制的效仿,还不如说是对西晋占田制的继承。这是历史上第一次将均田制的渊源与占田制联系起来,是马氏精于历代典制的具体体现。

万国鼎是最早对均田制渊源和实施背景问题提出系统看法的现代学者之一,他说:

作者简介:张金龙,首都师范大学历史学院教授(北京 100048)。

> 魏承丧乱之后，人烟稀少，土地荒芜，田多无主，于是政府复得授民以田。此一事也。乱离之余，民返乡里，事涉数世，庐井改观，假冒占夺，在所不免，争讼滋多。且强者或霸占而不耕，地有遗利。弱者无田以自存，流徙不定。亦有均田以塞争端，以尽地利，以抚流民之需要。此又一事也。魏虽起自蛮夷，钦慕华化，孝文帝变法尤力，以自同于华夏。南人虽以词藻相尚，北朝则崇经学，舍浮靡而重经世。儒者井田之说，均产之论，较为易入。益以西晋占田法之前例，于时复有均田之可能与需要，土地问题遂受重视，而均田之制，由议论而见于行事矣。①

此说紧密结合李安世均田疏和孝文帝均田诏，从时代背景、均田思想和制度渊源等方面对均田制的产生原因提出了宏观看法，虽然缺少具体的分析考证，但因万氏对中国田制史有全面系统的研究，从而使其可靠性得到了保证。万氏的观点可以说具有奠基性意义，尽管几乎不被后人提及，但其后学界对这一问题的看法大致不出此范围，如赵冈认为："晋室南迁后，北方陷入五胡十六国的长期混乱状态，造成几种十分不利的经济现象，迫使后来的北魏拓跋政权采取均田措施。第一，因为战争的伤亡及人民的逃避，留下大片无主的荒田。第二，很多农民逃离乡村，流落城市中，变成了不事生产的游民。第三，很多巨室士族没有南迁，他们留在北方家乡，靠了族人的力量结合成民间自卫武力。……乡民们以士族为核心，聚居在一起，每单位耕地上的人口密度极高，土地与人力资源的配合是十分不合理。"基于此，"人力与地力两者均不能充分利用"，"其结果是农业生产量很低，而政府又不能依法征收租税"②。很显然，此说与万氏之说并无二致。

钱穆关于均田制渊源问题的看法与杜佑相近，他说："太祖天兴元年、太宗永兴五年，皆有'计口授田'之诏。高祖太和元年，诏：'敕在所督课田农，一夫制治田四十亩，中有遗利。'此皆北魏均田先声。"③这是从北魏自身历史发展中寻找均田制的制度源头，当然仅限于此还远远不够。现代中国的马克思主义史家大都将均田制的渊源追溯到西晋占田制或者更早的井田制和限田（名田）制。刘业农认为："西晋的占田制，虽然没有发生什么影响，却为后来北魏实行均田制，提供了很好的蓝本。"他把北魏初年实行的"计口授田"看作是"前期"均田制，"为太和九年均田制的原始类型"④。唐长孺也把均田制同北魏前期的计口受田等制度与西晋占田制相联系，他说："均田、三长制的基本精神乃至某些具体措施可以看作是太和九年（公元 485 年）以前劝课农桑、计口受田等制度的延续和推广。""从另一方面，均田制又是西晋课田制的沿袭"，"所以对于均田制的推行，在拓跋族政权看来，乃畿内计口受田等部族旧制的推广；而在李安世等汉族臣僚看来，却是对汉代限田以及西晋占田课田制的沿袭"⑤。可见唐氏并未提及井田制是否为均田制的渊源，但又注意到均田制与汉代的限田之间有承袭关系。这与其对西晋占田制的认识有关，他认为"西晋占田之制也即是汉代的'限民名田'"，"不管事实上是否真正执行规定，法律上占田是有限额的"⑥。占田制规定"占田和荫佃客都有一定的数字。这个数字有两种意义，第一表示对于土地和劳动力占有的适当限制"⑦。侯外庐认为："北魏均田制是远而继承了中国秦、汉早已存在的主权即土地所有权这一封建的土地所有制形式的残余，近而因袭

---

① 万国鼎：《中国田制史》，南京：正中书局，1934 年，第 164 页。

② 赵冈：《历史上的土地制度与地权分配》，北京：中国农业出版社，2003 年，第 37 页。

③ 钱穆：《国史大纲》上册，北京：商务印书馆，1999 年，第 332 页（本书初版于 1940 年）。又，高敏《论北魏的社会性质》一文认为，恭宗监国时畿内课田和太和元年受田等制度的实施，"为均田制的推行准备了条件"（《魏晋南北朝史发微》，北京：中华书局，2005 年，第 211 页）。乌廷玉认为，北魏均田制的渊源就是北魏前期的计口授田制度（《中国历代土地制度史纲》上卷，长春：吉林大学出版社，1987 年，第 191－192 页）。

④ 刘业农：《北朝的均田制》，《文史哲》1955 年第 2 期。

⑤ 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，武汉：武汉大学出版社，1993 年，第 124、126 页。又可参见其《均田制度的产生及其破坏》（《历史研究》1956 年第 2 期）一文的相关论述。

⑥ 唐长孺：《西晋户调式的意义》，《魏晋南北朝史论丛续编》，北京：生活·读书·新知三联书店，1959 年，第 4 页。

⑦ 唐长孺：《西晋占田制试释》，《魏晋南北朝史论丛》，北京：生活·读书·新知三联书店，1955 年，第 44 页。

了西晋占田制的精神。”[①]日本学者堀敏一认为:“占田的‘占’字的原义是排他的、独占意义上的现实支配”,“西晋的占田制里因为规定有七十亩、三十亩的面积,所以占田事实上成了限田的意思,这是一般的公论。在这种意义上使用占田一语的先驱者,是东汉的荀悦”[②]。尽管表述有异,但他们对北魏均田制渊源的认识与唐长孺的观点接近。此外,唐长孺还特别强调北魏均田制同汉代限田和西晋占田制之间的不同,他认为:“从汉代的限田到西晋的占田课田制,虽然体现了作为一个集权国家对土地占有的干预权,实际上却没有认真执行,或者说徒有虚文,根本没有实行。而且也没有关于土地还授的具体规定。北魏均田制却得到了比较认真的执行,那是因为当时具备实行这一制度的若干条件。”[③]王仲荦认为:太和九年实行的均田制,“其实是把过去拓跋部初到塞上分土定居后所奉行的这种制度(按即“给耕牛,计口授田”),加以推广于整个中原地区而已”,“倘使封建经济久已确立的中原地区以前没有推行过如西晋的占田制,那也不可能使北魏的均田制度顺利地推行的。古代中国本来有‘普天之下,莫非王土’那种井田制的传统看法,而西晋占田制的实施更加强了土地所有权属诸村社这一过程。孝文帝就是综合了北魏的‘计口授田’与古代的井田制、西晋的占田制这几种过程而在中原地区实施均田制度的”[④]。这是把北魏初年实施的计口授田、西晋占田制和先秦井田制作为北魏均田制的渊源。不过,均田制之所以能够在中原地区顺利推行,应该与西晋曾推行占田制并无任何关联,在从西晋后期至北魏颁行均田制的近两个世纪,中原地区因战乱而造成了频繁的政权更迭、民族纷争、人口变动,可谓时过境迁,物是人非,占田制早已消失得无影无踪,不可能在实行均田制之时还会有什么影响力。若说占田制对均田制的出现发生过作用,恐怕只是在北魏统治者制定政策时作为其参考而已,与中原地区曾推行过占田制并无多大关系。何兹全基本上承袭了王仲荦的看法,认为:“北魏初期,政府曾经在京城附近实行过计口授田,均田制就是在这一基础上推广、改进而发展起来的。另外,中国古老的一夫受田百亩的井田制以及西晋占田制,都给了均田制以经验借鉴。”[⑤]

与上述诸家的观点略有不同,杨志玖主要是从北魏田制的演变历程中寻找均田制的渊源,他认为:“均田制是在北魏初期土地国有、计口授田的基础上,针对豪族对土地和人口的兼并荫庇,农民的流亡和起义而颁行的一种制度。”[⑥]赵俪生认为均田制主要是在吸收“计口授田”制精神的基础上制定出来的,他说:“‘计口授田’,是拓跋氏在实行均田制之前实行了一百多年的一种制度。在制定均田法的时候,作为统治者的一种古老习惯法,‘计口授田’精神很大幅度地被吸收进去了。这是边疆少数民族给汉人封建成法中所输入的新血液”,“均田制的前史,就是计口授田。或者不如这样说,计口授田是在贫富贵贱间不太悬殊、阶级关系不太紧张情况下的一种均田制;而均田制则是在贫富贵贱间已经相当悬殊、阶级关系已经相当紧张情况下的一种计口授田”,“‘计口授田’是拓跋族社会经济生活中最典型的东西,是后来均田制中骨干和灵魂性质的东西,也是后来许多议论者这样那样论点的有力根据”[⑦]。很显然,赵氏的观点与唐长孺、王仲荦有别,而与杨志玖之说比较接近。赵刚等也有类似看法:李安世均田疏“提议的办法是加强‘三长制’,彻底清查户口,然后将境内土地收归国有,按劳动力多寡分配给农民耕种。也就是扩大早年的计口授田办法。于是孝文帝在太和九年(485)下诏实行‘均田法’”[⑧]。陈连庆认为:“魏初有计口授田的制度。孝文帝元宏太和元年(公元四七七年)诏:

---

① 侯外庐:《中国封建社会的发展及其由前期向后期转变的特征》,《中国封建社会史论》,北京:人民出版社,1979年,第148页。按侯氏关于这一问题的最早表述,见于氏撰《中国封建社会土地所有制形式的问题》,《历史研究》1954年第1期。

② [日]堀敏一:《均田制的研究》,韩国磐等译,福州:福建人民出版社,1984年,第53页。

③ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第127页。

④ 王仲荦:《魏晋南北朝史》下册,上海:上海人民出版社,1980年,第521－522页。王仲荦关于这一问题的最早论述,见于其《北魏初期社会性质与拓跋宏的均田、迁都、改革》,《文史哲》1955年第10期。

⑤ 白寿彝总主编:《中国通史》第五卷《三国两晋南北朝卷》上册(本卷主编何兹全),北京:人民出版社,1995年,第325页。

⑥ 杨志玖:《论均田制的实施及其相关问题》,《历史教学》1962年第4期。

⑦ 赵俪生:《中国土地制度史》,济南:齐鲁书社,1984年,第95、108、337页。

⑧ 赵冈、陈钟毅:《中国土地制度史》,北京:新星出版社,2006年,第28页。

‘一夫制治田四十亩，中男二十亩。’（见《魏书·高祖纪》）这都是均田制的渊源。”其形成“一为北魏建国以来土地经营的习惯，一为魏晋以来推行屯田、占田的经验”。“实行均田制，就是把拓跋氏长期以来在北方一带摸索的经验，放大于中原，而中原一带也因为屯田、占田的经验记忆犹新，接受它并不困难。”[①]可见陈氏与杨志玖的观点较为相似，他虽然提及魏晋以来的屯田、占田制，但却并未把它作为均田制的制度渊源看待。

也有人认为均田制与北魏初年实施的计口授田制度无关。杨康荪认为：“成熟而完详的北魏均田令的真正渊源是源流久长的汉儒政治文化传统，而不是畿内粗略的计口授田制度。”[②]武建国认为：“均田制主要是渊源于古代中原地区的土地制度，是中原地区土地制度的继承和发展，而非源于北魏初年拓跋族的计口授田制，两者的区别是昭然的。”[③]均田制与计口授田制的“区别”如何“昭然”，武氏却未作任何论证。不过，他又认为北魏初年的计口授田及太武帝时期太子拓跋晃实行的畿内课田制等，显示“国家是全国土地的最高地主，土地属于国家所有，受国家的支配和控制的精神原则的存在，便为实行以土地国有制为主导、民户需通过国家受授而占有土地的均田制提供了重要基础”。此外，“中国古代社会源远流长的土地国有制传统，为均田制在中原地区汉人中的推行提供了基础”，这些制度是“三代的井田制”、汉代的“限民名田”、“曹魏的屯田”、西晋的“占田课田”[④]。这样看来所谓均田制实施的“基础”即是指均田制的渊源，则武氏关于北魏均田制渊源的认识是自相矛盾的。

整体来看，大多数学者关于均田制渊源的观点还是与万国鼎及唐长孺、王仲荦等人的看法更为接近，既强调北魏初前期制度的影响，又认为均田制的渊源具有多面性。韩国磐特别强调北魏前期计口授田对均田制的影响，认为“魏初的课农和计口授田，必然会发展成为均田制”，“均田制即计口授田的发展与完备化”[⑤]。或者说，拓跋魏“将政府所掌握的官田荒地拿出来，改进以前计口授田的办法，并用轻税办法争取浮户隐户到国家的掌握中，因而出现了均田制”[⑥]。同时他还认为，“均田制曾经借鉴或取法于以前历代的土田制度或政策，可以确定无疑”[⑦]。均田制“能成为整套的制度，又必有其模特儿。这个模特儿就是西晋的占田制，更早一些就是师丹的‘限田’和王莽的‘王田制’”[⑧]。诚如马端临所言，北魏均田制与王莽“王田制”有着本质区别，故其绝对不可能是北魏均田制的“模特儿”。杨际平的看法与韩国磐类似，他说：“均田令的提出是北魏鲜卑拓跋政权经济政策长期演变的结果，同时又受到汉族有关井田制传说的传统思想的深刻影响”；“对均田制产生重大影响的，还应包括西晋的占田课田制”；“北魏‘均田制’的产生，更重要的原因，还在于鲜卑拓跋等部的公社传统，同时又与鲜卑拓跋等部封建化进程密切相关”，亦即“是北魏政权计口授田和课田政策的继续和发展”[⑨]。朱绍侯认为中国古代土地制度中的授田传统（西周井田制，秦汉辕田制、名田制，曹魏屯田制，西晋占田制）“可以说对北魏均田制的颁布，有着直接的影响”，尤其是占田制“可以说是北魏统治者制定均田制的直接蓝本”，而北魏前期实行的“计口受田”制度“正是均田制的早期雏型”[⑩]。吴荣曾研究战国授田制，认为“战国时农民受田后，到一定时间又须退田于官，这和后来均田制相似”[⑪]。袁林对北魏均田制与战国授田制进行了全面比较，认为：“从北魏开始的均田制度并非少数民族从边地带入中原的新制度，实滥觞于战国授田制”，“北魏自拓跋珪进入中原，‘离散诸部，分土定居，不听迁徙，其君长大

① 陈连庆：《〈晋书·食货志〉校注 〈魏书·食货志〉校注》，长春：东北师范大学出版社，1999年，第275页。
② 杨康荪：《北魏均田制建置散论》，《上海师范大学学报》1986年第1期。
③ 武建国：《论均田制的历史渊源》，《汉唐经济社会研究》，北京：人民出版社，2010年，第19页。
④ 武建国：《均田制产生的社会原因和条件》，《汉唐经济社会研究》，第28、29页。
⑤ 韩国磐：《北朝隋唐的均田制度》，上海：上海人民出版社，1984年，第44、67页。
⑥ 韩国磐：《南北朝经济史略》，厦门：厦门大学出版社，1990年，第240页。
⑦ 韩国磐：《北朝隋唐的均田制度》，第57页。
⑧ 韩国磐：《南北朝经济史略》，第243页。
⑨ 杨际平：《北朝隋唐“均田制”新探》，长沙：岳麓书社，2003年，第3、12、16、26－27页。
⑩ 朱绍侯：《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》，郑州：中州古籍出版社，1988年，第135、139页。
⑪ 吴荣曾：《战国授田制研究》，《先秦两汉史研究》，北京：中华书局，1995年，第93页。

人,皆同编户',同时实行屯田和计口授田,就完全改变了原有的社会经济结构。到孝文帝太和年间,行均田,立三长,改租调,全面推行了以汉化为基本内容的改制"。"不是拓跋鲜卑把均田制带入了中原,而是在征服过程中,拓跋鲜卑学会了并发扬光大了中原汉民族社会的授田与限田传统,在新的历史条件下复活了国家授田制度"①。李亚农认为北魏均田制是孟子井田制变相的翻版,也与北魏前期长期实行的"计口授田"制有直接的继承关系,"均田制就是在'计口授田'的基础上进一步制订出来的"。他是最早提出均田制与北魏初前期实行的计口授田制有关联的现代中国学者之一。不过李氏对均田制渊源的追溯仅限于此,他不认为均田制与限田制和占田制有任何联系,说"它和汉朝的限田制,晋朝的占田制,固然丝毫没有共通之处,即和隋代的均田制,亦大有区别"②。按李氏后一观点可以说颇为独特,无论中国学者还是日本学者,在论及均田制渊源问题时都持与此不同的看法。事实上,他的这一论断完全出自臆断,且未作任何论证,自然不足为据。

毫无疑问,在北魏建立之前从事游牧狩猎生活的拓跋鲜卑,其民族传统中绝不可能有农耕社会土地制度的任何成分,也就是说,均田制是北魏统治者对中原汉族传统土地制度的模仿。就表面而言,均田制中的确看不到有任何拓跋鲜卑民族传统的影响,不过均田制还是在一定程度上体现了拓跋鲜卑的民族传统,只是其隐含于均田令的相关规定中而未被察觉罢了。对此,笔者将在另文中予以阐述。在以往的研究中,也有学者认为均田制与拓跋鲜卑的村社或共同体传统有关,但都是隔靴搔痒,未能触及问题的实质。总的来看,中国学界关于均田制渊源问题的论述,似以万国鼎和王仲荦的观点最为全面,以袁林的观点最为新颖且论证较为充分。黎虎认为:"唐中叶以前中国古代的土地制度大体经历了三个互相衔接的发展阶段,即井田制、占田制和均田制,它们之间以公元前 4 世纪中叶的商鞅变法和北魏太和九年(公元 485 年)均田令的颁布为其界标。"③虽然并未对均田制的渊源作具体论述,但其在考察占田制历史渊源时得出的这一认识,无疑有助于准确理解均田制的渊源问题。

自 20 世纪初叶以来的近百年间,日本学者对均田制进行了大量细致精深的研究,与中国学者的研究相比,其论著的数量和研究的深度均毫不逊色,甚至有过之而无不及④。按照气贺泽保规对日本均田制研究史的概述⑤,日本学者对北魏均田制渊源的认识大体有四种观点:(1)北魏均田制是对井田制的复兴,此说由最早开始研究均田制的玉井是博所开创⑥;(2)北魏均田制是继承西晋占田、课田制(课田制与曹魏屯田制关系密切)而确立的,此说由宫崎市定最先提出⑦;(3)北魏初年以来的计口受田为均田制的渊源,此说的开创者为清水泰次⑧;(4)均田制源自中国传统土地制度与北魏前期农

---

① 袁林:《两周土地制度新论》,长春:东北师范大学出版社,2000 年,第 290、305 页。

② 李亚农:《李亚农史论集》,上海:上海人民出版社,1978 年,第 366、356 页(本书初版于 1962 年)。按:李氏关于北魏社会性质的研究最早见于氏著《周族的氏族制与拓跋族的前封建制》,上海:华东人民出版社,1954 年。

③ 黎虎:《西晋占田制的历史渊源》,《魏晋南北朝史论》,北京:学苑出版社,1999 年,第 254 页。按:该文对战国秦汉魏晋时期限田(名田)制度的发展演变进行了系统的梳理,充分阐明了西晋占田制的历史渊源(第 221－241 页)。

④ 堀敏一《均田制の研究》所附《参考文献目录》(韩国磐等译,福州:福建人民出版社,1984 年,第 391－446 页),共列出直到该书出版前为止的相关论著 425 篇(部),可以说蔚为大观。其后二十余年间,仍有不少学者对均田制进行研究。气贺泽保规对日本均田制研究的学术史特别是战后的研究状况作了简明扼要的综述,参见[日]气贺泽保规:《战后日本的中国史论争·均田制研究的展开》,夏日新译,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第二卷《专论》,北京:中华书局,1993 年,第 392－423 页。该文所列"均田制研究表"(第 393－401 页)收入 1909－1986 年间相关论著 61 篇(部)。与均田制有关的几乎所有问题,日本学者都曾作过细致深入的考索;上文所述中国学者关于均田制渊源问题的所有观点,日本学者几乎都早于中国学者而提出。

⑤ 参见[日]气贺泽保规:《战后日本的中国史论争·均田制研究的展开》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第二卷《专论》,第 407、410－412 页。

⑥ [日]玉井是博:《唐時代の土地問題管見》,《史学雜誌》第 33 卷 8－10 号(1922),收入氏著《支那社会経済史研究》,东京:岩波书店,1942 年。

⑦ [日]宫崎市定:《晋武帝の户調式に就て》,《東亜経済研究》第 19 卷 4 号(1935),收入氏著《宫崎市定全集》7《六朝》,东京:岩波书店,1992 年,第 3－28 页。汉译文《晋武帝户调式研究》,夏日新译,收入刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》,北京:中华书局,1992 年,第 109－133 页。

⑧ [日]清水泰次:《北魏均田考》,《東洋学報》第 20 卷 2 号(1932)。

业政策两个方面,可以看作是对前三说的调和,最早持此说者为西村元佑[①]。其后,河地重造发展了清水泰次和西村元佑关于北魏前期土地政策与均田制形成关系的论点,认为均田制的原型存在于北魏前期的徙民及计口受田政策中[②]。田村实造不认同均田制直接渊源于占田、课田制的观点,认为均田制是在计口受田基础上,依据华北地区土地所有的现状,兼顾统治阶层的利益,为了巩固北魏在华北的统治及实现经济的稳定而制定的[③]。此外,関尾史郎认为五世纪中叶北魏王朝积极实行的劝农政策并与之前的计口受田政策相结合,成为构成均田制的基础[④]。以下举京都学派和东京学派两位代表性学者的相关看法,以见日本学者关于均田制渊源问题观点之一斑。

宫崎市定认为:"晋武帝在平吴之后,颁布了有名的户调式,成为以后北魏、北齐、隋唐诸王朝均田法、班田法的范例。""如果撇开古代传说实行过的井田制与助法,那么课田法是有史以来第一次出现的以一般百姓为对象的土地分配制度。而且,它上承曹魏的屯田制,成为以后直到隋唐土地制度的样板。甚至可以说,正是魏晋的土地制度,才是将中世与古代区别开来的划时代的重大事件。"通过对均田令有关条文的考察,指出其与西晋课田法之间有着密不可分的继承关系。对北魏均田令与西晋课田法之间的继承和变异,宫崎氏有如下概括性的说明:

> 北魏均田令并不像一般认为的那样,是突然出现的,它自晋户调式的系统沿袭而来,不单是接受了它的法律精神,晋课田法的痕迹也实际上保留在当时社会中。而且北魏孝文帝前后,社会已经进入安定时期,在均田令颁布时,完全需要重新分配土地的人,相对来说比较少,大部分都在什么地方拥有一块土地耕种。大概无论怎样贫穷,一户实际上总会拥有二十亩左右的土地。即使那些土地原来是官有地或无主耕地,但面对现有的既成事实,政府也不能不承认其权利。或许只是将实际占有的土地作为桑田予以承认,完全重新接受桑田分配的情形很少,这是和晋课田不同的地方。晋课田全部都是一样,而在北魏,则存在有一部分与晋占田性质相同的桑田。换句话说,晋代国家拥有的佃农,到北魏时,已添加了几分自耕农性质。[⑤]

由此可见,宫崎氏仅将北魏均田制的渊源追溯到西晋课田法(占田制、户调式),并且特别强调两者之间具有直接的传承关系。不过他还认为课田法上承曹魏屯田制,换言之,即北魏均田制与曹魏的屯田制和西晋占田制之间都有渊源关系。尽管他也提及古代的井田制和助法,却并未明言井田制也是均田制的渊源。总体上看宫崎氏对其观点虽有比较具体的论考,但仍不乏推测和想象的成分。在他看来,与西晋课田法不同,北魏的均田令主要是承认"实际占有的土地作为桑田",政府在具体施行中很少分配桑田,亦即西晋课田法比北魏均田令对土地的分配落实得更为彻底。此与上引唐长孺的观点差别甚大,相较而言还是唐说更为合乎实际。

堀敏一所著《均田制の研究》一书是日本学界关于均田制最具系统性的论著[⑥],"本书意在考察均

---

① [日]西村元佑:《北魏均田攷》,《竜谷史壇》第 32 号(1949)。

② [日]河地重造:《北魏王朝の成立とその性格について——従徙民政策の展開から均田制へ》,《東洋史研究》第 12 卷 5 号(1953)。

③ [日]田村实造:《均田法の系譜——均田法と计口受田制との関係——》,《史林》第 45 卷 6 号(1962)。

④ [日]関尾史郎:《北魏における勧农政策の動向——均田制発布以前を中心として》,《史学雑誌》第 91 卷 2 号(1982)。

⑤ [日]宫崎市定:《晋武帝户调式研究》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》,第 109、115、123 页。

⑥ 气贺泽保规云:"堀敏一是自六十年代以来活跃展开的均田制研究中成果卓著者之一。"《均田制の研究》一书"依据日本自战前开始的研究成果及中国的长期研究积累,网罗搜集了包括敦煌、吐鲁番文书的相关史料,从中国古代以来的土地制度发展史上说明均田制,可以说是均田制研究史上一个阶段性的成果"。属于"大家公认对战后均田制研究带来巨大推动并构成其发展阶段的代表性成果"之一(《战后日本的中国史论争・均田制研究的展开》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第二卷《专论》,第 409、410 页)。窪添庆文云:堀敏一所著《均田制の研究》"在以往研究的基础上,系统地论述了上述各种制度(按即屯田制、占田制、均田制及租庸调制等)的各个方面,确认了占田课田以至于均田制的基本性质,就是国家对小农直接统治体制的再建和维持,代表了这一领域现阶段所达到的研究水平"(《近年来日本的魏晋南北朝史研究》,牟发松译,李少军校,《魏晋南北朝隋唐史资料》第 12 辑,武汉:武汉大学出版社,1993 年,第 169 页)。

田制的形成及其具体内容的实施情况，并进一步论述均田制和似乎与均田制相矛盾的租佃制二者之间的关系”①。关于均田制的渊源或其形成背景，他认为：“均田制出现于五世纪的北魏王朝，而国家对人民的耕地进行规定限制，或者说国家分配土地给人民这种思想，并不是在五世纪突然表现出来的。可以认为相传周代推行过的井田制，正是基于这种思想而实行的最早的土地制度。均田制是以井田制为样板，并企图使其复活而出现的。”西晋武帝统一中国后，“实行占田、课田制度”，“大家都认为这个制度是大约两个世纪后出现的均田制的先驱，具有历史性的意义”②。无论是井田制还是占田制，都是均田制的远源，而其直接渊源则是北魏前期的农业政策，亦即“徙民政策与计口受田制”，“农业政策的转变和地方政治的强化”，同时也与北魏的“豪族社会”有密切的关系。堀氏综合日本学者的相关研究，指出：

> 均田制虽以中国以往的土地制度史的发展为前提产生出来，但它并不是在这个发展过程中自然而然地产生的。中国以往关于土地的诸制度，例如西汉的限田制、王莽的王田制、西晋的占田·课田制等，尽管它们的共同点都是仿效井田制，都是作为维护专制国家统治人民的制度而提出的……它们的各自的规定都是适应各各不同的历史阶段的产物。……特别被认为是均田制前驱的徙民政策和计口受田制，是北魏国家初期，在征服中原及其附近地区的过程中，一方面为了摧毁征服地的抵抗势力，另一方面为了确保大量的劳动人口充实京畿附近土地的需要而产生的。在这个政策的基础上，如果不是以强化了的国家权力为前提，均田制大概是无法实现的。……它的形成是以全国范围的公私田地为对象，并通过它把国家权力渗透到豪族社会内部，以实现对人民的直接统治。③

堀氏站在纵览中国唐代以前土地赋役制度全局的高度，以大量日本学者的先行研究为基础，探讨均田制的形成和演变过程及相关的制度内涵，既有微观的精深考证，又有宏观的理论概括，在相关的研究论著中最为系统全面，其对均田制渊源问题的认识与上引唐长孺、王仲荦等中国学者的观点基本相同，比宫崎市定的观点更具说服力。

二、关于均田制的目的、作用及其实施情况

关于北魏均田制出现的原因或背景，学界往往是和其目的或作用结合起来进行考察的。诚然，两者难以截然分开，或者说实施均田制的目的也可以看作是均田制出现的原因或背景。史称李安世上均田疏是考虑到“时民困饥流散，豪右多有占夺”的现实情况，特别强调要消除贫富过度分化，“恤彼贫微，抑兹贪欲，同富约之不均，一齐民于编户”④。孝文帝均田诏谓当时“富强者并兼山泽，贫弱者望绝一廛”⑤，严重的贫富分化是造成民众贫穷饥馑的根本原因。很显然，实行均田制就是为了解决豪强兼并、贫富分化而导致的社会现实问题。学界对于均田制出现原因或背景的认识，大体即是围绕时人的这些表述而展开的。钱穆认为：“此制用意并不在求田亩之绝对均给，只求富者稍有一限度，贫者亦有一最低之水准”，“尤要者在绝其荫冒，使租收尽归公上”，“均田制之最高意义，还是要将豪强荫冒一切出豁，还是与西晋‘户调’用意略似，依然是中央政府与豪强争夺民众之继续表演”，“在豪强方面，亦仍有优假。奴婢受田与良民等，而所调甚少，八奴婢始当一夫一妇之调。此乃魏廷故意优假豪族，已夺其荫冒，不可不稍与宽纵也”⑥。吕思勉继承钱穆之说，对均田制的意义有这样的认识：“晋、南北朝时，豪族贵人，可谓极其奢侈，问其财自何来，则地权之不均，其大端也”，“魏之所以救

① 韩国磐：《均田制的研究·汉译本序》，第3页。
② ［日］堀敏一：《均田制的研究》，第3、39页。
③ ［日］堀敏一：《均田制的研究》，第87－88页。
④ 魏收：《魏书》卷五十三《李安世传》，北京：中华书局，1974年，第1176页。
⑤ 魏收：《魏书》卷七上《高祖纪上》，第156页。
⑥ 钱穆：《国史大纲》上册，第335、336、338页。

是失者,则为孝文时所行均田之制”,“此为井田废坠以后疆理土田之一大举。其所由然,则与豪强争民也”,“然则均田制之所为,不过于细民所耕种者,确定二十亩为其所有,此外又给之以四十亩,俾免其求乞于豪强耳。此均田之制,所以为与豪强大争其民也。然政府于豪贵之多田者,亦不夺之”,“虽与豪强大争其民,而其行之初不甚激,此其所以不至激成相抗之局欤?然举数百年来私擅于豪强之土地、人民而悉出之,终不可不谓之贤矣”①。刘业农认为:“太和九年均田制的实行目的,主要是打击豪强,加强中央集权;并恢复社会经济,和缓社会阶级的矛盾。”②田余庆认为:“均田制是一个十分复杂的历史问题,其核心是以授田的办法吸引豪强所占的包荫户,也就是《魏书·李安世传》所说‘一齐民于编户’。均田制的意图即在于消除包荫户,所以均田令中也就没有包荫户亦即依附农民的法律地位。从这个角度看来,均田制可以说是专制国家对民间盛行的封建依附关系的最后一次大规模的全国性干预。”③杨志玖结合均田令的具体内容说明其抑制豪强兼并的原理,他说:“严格说来,均田制并不能彻底防止兼并”,但“在某些方面,它确实也可以防止兼并”。“(1)规定了每人应该占有的土地数量,虽然对已超过数量的私有土地不予没收,但却限制它的再扩大,这就可以遏止土地兼并的继续发展。(2)限制土地的自由买卖。桑田虽可买卖,但只是‘盈者得卖其盈,不足者得买所不足。不得卖其分,亦不得买过所足’,还是有限制的。(3)对无地少地的农民,国家若能分配给他土地,他便成了国家的受田公民。这一方面可以保证他的最低生活,使他不致流入豪族手中,加强豪族的兼并力量;另方面由于土地受自政府,到时要归还,这就使他不敢变卖,旁人也不敢侵夺他的土地。(4)最后,均田是施行于一切公私土地上的,虽然对私有土地并不取消他的所有权,却也要冠以桑田露田之名。这好象是表面的形式,但通过这一形式,一切土地在法律上便都是受自政府,不得私有了。而政府的土地,是谁也不能兼并的。”④尽管如此,他却并不认为均田制在抑制豪强兼并方面有多大实际作用。

总的来看,1950 年代以后学界的相关论述虽然并不否认北魏均田制有抑制豪强兼并的一面,但大多并不特别强调这一点,更多的则是从鼓励垦荒发展农业生产的角度立论,这是与研究者对均田制性质的具体理解相关联的。李剑农认为:“盖北魏均田之精神,初不在于均贫富,而在使贫者亦有相当耕作之地,对于国家能负担正当之基本课税,土地亦不至于荒闲。”“北魏之均田制在于‘均力业’,不在于‘均贫富’。力业既均,则贫民亦可获得自己劳力之收获品,不致全数沦为佣奴之地位,变为势家豪右之私附。势家豪右之兼并势力稍受限制,国家之财赋收入,乃得较为确实充裕,此北魏均田制之精神也。”⑤赵冈的看法与李说颇为相似:“均田法的首要目的是企图达到耕地与人口的合理配合,不要留下大片荒田,也不要有过多的人口在宗族首领庇护下挤在一起”,“政府可以从豪强手中挖出大量的荫户,使之独立耕种,向国家缴纳赋税。至于限制兼并,恐怕并不是此制的立法宗旨”⑥。王仲荦对均田制的作用有比较系统的论述,他说:

> 均田制的实施,租调的减轻,固然在当时封建经济非常发展的情况下,不可能彻底改变“富强者并兼山泽”的现象,不过“贫弱者望绝一廛”的情况,由于农民得到土地,基本上已消除了。由于均田把游离的劳动人手重新和土地结合起来,由于奖励农民从狭乡迁居宽乡,由于荫庇的户口逐渐减少,因此,政府编户齐民的数字就大大地增加起来了……垦地面积也一定有着显著的增加。……这对于恢复黄河流域自魏晋以来遭受严重破坏的农业生产,是起了一定的积极作

① 吕思勉:《两晋南北朝史》下册,上海:上海古籍出版社,1983 年,第 1054、1056、1057、1059、1060 页。

② 刘业农:《北朝的均田制》,《文史哲》1955 年第 2 期。

③ 田余庆:《秦汉魏晋南北朝人身依附关系的发展历程》,《秦汉魏晋史探微》,北京:中华书局,1993 年,第 86 页。

④ 杨志玖:《关于北魏均田制的几个问题》,《南开大学学报》1957 年第 4 期。

⑤ 李剑农:《中国古代经济史稿》第二卷《魏晋南北朝隋唐部分》,武汉:武汉大学出版社,2005 年,第 161－162 页。按:本书原名《魏晋南北朝隋唐经济史稿》(北京:中华书局,1962 年)。

⑥ 赵冈、陈钟毅:《中国土地制度史》,第 28 页。又可参见赵冈:《历史上的土地制度与地权分配》,第 39－41 页。

用的。……中原地区推行均田制成功,基本上改变了拓跋部过去虽然是农业已经占主导地位,而畜牧业仍占很大比重的局面。北魏王朝从这时候起,农业生产在社会经济中占居到绝大的比重了,中原地区推行起来的均田制,已经成为北魏王朝唯一可靠的剥削方式了。同时,农业化的过程,也就是拓跋部更疾速地向封建化跃进的过程……①

由此可见,王氏不仅注意到均田制具有的上述两方面的作用,同时还将其放到北魏社会变革的大背景中加以理解。唐长孺认为,均田制的推行"促使北方的自耕农大为增多,使无主荒田与无地农民在一定条件下结合起来,从而有利于北方农业生产的恢复发展,并在某种程度上阻滞了北方大土地所有制发展的速度"②。此外,他对均田制的作用问题还有更具体的表述:

均田制的作用有两点:(1)垦荒。政府把荒地分配给无地或少地的农民,使劳动力和土地结合起来,这对于恢复北方的农业生产起了积极作用;(2)西晋末年以来,由于长期的战争而使土地的占有者经常变换,争夺土地的现象也非常激烈。……均田制则是在一定年限内谁占有、谁耕种的土地就算作桑田授予。这样一来,便稳定了土地关系,农民不用担心自己所耕种的土地,会突然被别人指为原是他的土地,强行夺去,从而稳定了生产情绪。均田制对恢复北方的农业生产有积极作用。

要之,"统治者颁布均田制并不是看到很多农民丧失土地,便把土地授予他们,而是为了使劳动力和土地结合起来,以保证政府的租调收入、赋税收入。不过这一措施的实行,起了缓和阶级矛盾的作用,使无地或少地的农民在一定程度上有地可耕"③。傅筑夫对均田制的作用进行了分析,他说:"通过这种授田办法,可以把大量荒闲无主的公田充分利用起来,从而可以迅速减少土地的荒芜程度,并加速农业的恢复,同时还在一定程度上缓和了阶级矛盾","使农村社会秩序安定,有利于农业生产"④。何兹全认为:均田制的出现,"一方面是为了增加生产,迅速改善农业生产的落后状况;另一方面是与豪族地主争夺人口和土地"。"均田制的实施,可使相当一部分农民获得了土地,得与生产资料重新结合,从而刺激了他们的生产积极性。大地主的兼并也受到一定限制。北魏朝廷大为头痛的流民和粮食问题,在均田制实行后,情况有所改善。"⑤朱绍侯根据李安世均田疏和孝文帝均田诏,认为"颁布均田制是为了限制豪强的土地兼并,为了解决土地纠纷,为了发展农业生产,为了'兴富民之本'"⑥。陈连庆也持类似观点,他认为实施均田制的目的有三:"(一)把已经流散的农民重新束缚到国有土地上,以确保国家的租税来源;(二)分给农民以小块土地,以使浮户和隐户转变为国家编户;(三)恢复生产和发展生产。"⑦万绳楠主要强调均田制旨在解决"民困饥流散"的问题,认为:"太和均田主要考虑的是闾里空虚,民多流散,农不垦殖,田亩多荒,带来的经济危机。"北魏均田制"是把无主土地均给无田、少田人",是"恢复和发展小农经济形态"⑧。侯绍庄认为:"均田制的实质,乃是在保证鲜卑贵族和汉族官僚地主利益的前提下,把农民束缚在国有土地之上,强制其开垦耕种,以保证国家的租赋力役";"均田制在不触动社会原有私地的基础上,把国家掌握的荒闲土地分给无地少地的农民,这对安定社会秩序,恢复和发展生产仍有其积极意义"。此外,"北魏政府推行均田制的目的之一,是要和豪强地主争夺劳动人手,改变民多隐冒的积弊"⑨。以上所列诸家观点,钱穆、吕思勉强调的是政府与豪强争夺人口的一面,唐长孺等强调的则是劳动力与土地结合以恢复农业生产的一面,

① 王仲荦:《魏晋南北朝史》下册,第535－536页。
② 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第130页。
③ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史》,《大师讲史》(中),北京:中共中央党校出版社,2007年,第147－148页。
④ 傅筑夫:《中国封建社会经济史》(三),北京:人民出版社,1984年,第231页。
⑤ 白寿彝总主编:《中国通史》第五卷《三国两晋南北朝卷》上册(本卷主编何兹全、黎虎),第324、326－327页。
⑥ 朱绍侯:《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》,第146页。
⑦ 陈连庆:《〈晋书·食货志〉校注 〈魏书·食货志〉校注》,第276页。
⑧ 万绳楠:《魏晋南北朝史论稿》,合肥:安徽教育出版社,1983年,第266、267页。
⑨ 侯绍庄:《中国古代土地关系史》,贵阳:贵州人民出版社,1997年,第170页。

这两方面的作用显然都是不容忽视的。日本学者堀敏一认为:“均田制是以按劳力分配给广大农民土地为目的的制度。而产生这种制度的前提是土地占有的不均”,“国家掌握全部的劳力和土地,把这些劳力全部投入到土地的耕垦中,以期恢复生产,这是初期均田制的另一重要目的”,“北魏时期,奴婢与小农同样受田,是因为国家需要动员一切劳动力,重新开垦五胡动乱以来荒废的土地,恢复生产”,“国家推行均田制的意图旨在农民中实行一定的田地还受,通过它来维持小农的存在,并将他们置于自己的直接统治之下。因此,在均田制下,农民原则上各自耕作国家授与的田地”①。其说大体上和中国学者唐长孺等人的观点有相通之处。上述观点主要是从发展农业生产的角度进行论述,同时指出北魏政府发展农业生产的目的是为了保证税源。还有一部分学者主要强调均田制的后一种目的。韩国磐认为:“北魏统治者为着更有效地把劳动力束缚在土地上,以便榨取租调力役,这是实行均田制的根本目的。”②赵俪生认为均田制“最重要的一个目的,就是由国家控制过多的小农,国家可以榨取到更多的租调”③。郑欣认为:“北魏推行均田的主要目的”,“就是令民间有存粮,以保证国家的剥削”④。蒋福亚认为:“北魏推行均田制,目的是确保并尽可能扩大其赋役收入。”⑤

从吸引或争取隐户的角度考虑,大多数研究者虽然并不完全否认均田制具有抑制豪强的作用,但基本上都不认为均田制要改变现有的土地占有状况,不会对豪强所拥有的土地进行干预或再分配。李剑农认为:“均田制之颁行,初非废除原有大土地私有制度”,“而在奴隶耕牛得配分土地之规定上,又复对豪家世族加以特别维护,故当时原有地主阶级,并未受到实际限制”⑥。杨志玖认为:“均田制从来就不能好好地实行”,“这首先和均田制之不曾触动土地私有制有关。因为不触动私有制,也就不能把全国的土地重新调整,使无地少地的农民得到法令上规定的土地数目”⑦。王仲荦认为均田制完全没有起到限制或抑制豪强的目的,他说:均田制“对于大土地所有者的土地,则一点也没有触动。大土地所有者庄园内的部曲、佃客和寺院内的僧祇户,他们的身份经过均田以后,一点也没有改变”⑧。孔令平认为:“北魏均田制的推行,是在与豪强地主和小自耕农土地所有制相妥协的前提下实施的。”既“没有触动豪族地主的大土地所有制”,“豪族还可以通过奴婢、牛来扩大土地的占有”。“均田制不是改变土地所有权的变革”,“并没有改变秦汉以来的封建土地私有制的性质”⑨。万绳楠认为:北魏均田制“不触动当前的土地占有情况”,“是肯定封建地主的土地占有形态”⑩。傅筑夫认为:“均田制并不是要平均土地,因为它不是要夺多予少,使原来土地占有的不均变为均,因而在本质上它不是要改变土地制度,而只是针对当时客观存在的特殊情况,提出一种比较有效的解决办法。”均田制“并不是从根本上改革土地制度,既然土地制度不改变,则由此制度派生的土地问题,当然就不可能根本解决”⑪。唐长孺认为:“实施均田制对于大小地主的既得利益也并没有多大损害”,“均田制实施之后,大量的包荫户固然被清出著籍,成为受田农民,但宗主督护制不复存在,宗主实际上仍然存在,包荫户也不可能全部括出,破产逃亡的农民将继续成为封建大土地上的劳动者,这种情况还要长期存在”⑫。李埏等人认为:“推行均田制是不触动人户原已占有的土地的,并极大地维护了大土

① [日]堀敏一:《均田制的研究》,第140、155、170、248页。
② 韩国磐:《北朝隋唐的均田制度》,第55页。
③ 赵俪生:《中国土地制度史》,第100页。
④ 郑欣:《北朝均田制度散论》,《魏晋南北朝史探索》,济南:山东大学出版社,1989年,第159页。
⑤ 蒋福亚:《魏晋南北朝社会经济史》,天津:天津古籍出版社,2004年,第160页。
⑥ 李剑农:《中国古代经济史稿》第二卷《魏晋南北朝隋唐部分》,第166页。
⑦ 杨志玖:《关于北魏均田制的几个问题》,《南开大学学报》1957年第4期。
⑧ 王仲荦:《魏晋南北朝史》下册,第534-535页。
⑨ 孔令平:《中世纪前期英国的田制与北魏均田制的比较研究》,《世界历史》1981年第5期。
⑩ 万绳楠:《魏晋南北朝史论稿》,第267页。
⑪ 傅筑夫:《中国封建社会经济史》(三),第231页。
⑫ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第127-129页。

地占有者们的利益”;同时“则通过土地授受的数额来限制地主的占田,体现了抑制地主大土地占有制发展的立法精神”①。按一方面是“极大地维护”其利益,另一方面却是“抑制”其发展,对大土地占有者或占有制而言,均田制究竟意欲何为?此说显然是自相矛盾难以言说的。陈连庆认为:均田制“根本不触及地主阶级的土地占有,这是它在推行中较少阻力的原因”②。郑学檬认为:“按等制和各有其分是所谓均田的原则,均田非平均分田”,“北魏均田并未改变秦汉以来的土地占有格局”③。按照以上说法,均田制即便有抑制、限制豪强或大土地所有制的一面,也只是在吸引和争取隐户的过程中所产生的客观作用。换言之,制定和实施均田制的初衷并不是为了抑制豪强兼并、限制大土地所有制的发展。这种认识显然与李安世均田疏和孝文帝均田诏的主旨不符,并非持平之论。

北宋史家刘恕云:“后魏均田制度,似今世佃官田及绝户田出租税,非如三代井田也。魏、齐、周、隋,兵革不息,农民少而旷土多,故均田之制存。至唐承平日久,丁口滋众,官无闲田,不复给授,故田制为空文。”④也就是说,北朝隋及唐前期能够实行均田制,乃是由于“农民少而旷土多”,有荒地可供授受。宋元之际学者马端临云:

> 或谓井田之废已久,骤行均田,夺有余以予不足,必致烦扰,以兴怨谤,不知后魏何以能行。然观其立法,所受者露田,诸桑田不在还受之限。意桑田必是人户世业,是以栽植桑榆其上,而露田不栽树,则似所种者皆荒闲无主之田。必“诸远流配谪无子孙及户绝者,墟宅、桑榆尽为公田,以供授受”,则固非尽夺富者之田以予贫人也。又令:“有盈者无受不还,不足者受种如法。盈者得卖其盈,不足者得买所不足。不得卖其分,亦不得买过所足。”是令其从便买卖,以合均给之数,则又非强夺之以为公田,而授无田之人。⑤

这是历史上第一次对均田制中的还受之法及露田、桑田的性质等进行考察,在刘恕之后明确提出露田即还受之田或为“荒闲无主之田”的看法⑥。后世持此说者不乏其人,如清初黄震孙《限田论》云:“彼口分世业之法,吾谓独元魏之世可行之耳。盖北方本土旷人稀,而魏又承十六国纵横之后,人民死亡略尽。其新附之众,土田皆非其所固有,而户口复何得而数,是以其法易行。”⑦

现代研究者中的大多数人也认为,均田制得以实施的前提条件是当时北魏境内有大量的荒地可垦,可以说是对刘恕、马端临之说的继承。陈登原认为:“颁均田者,所以赋诸荫附之人于荒废之田也。”⑧也就是说,均田制“并非施行于一般的土地之上,只是施于当时所掌握的荒土并公田之上”,“只是叫无业的农民,前来领种荒地”⑨。李剑农云:“当时施行此制之可能,固因大乱灾荒之后,地旷人

---

① 李埏、武建国主编:《中国古代土地国有制史》,昆明:云南人民出版社,1997年,第169页。

② 陈连庆:《〈晋书·食货志〉校注 〈魏书·食货志〉校注》,第276页。

③ 郑学檬:《关于“均田制”的名称、含义及其和“请田”关系之探讨》,方行主编:《中国社会经济史论丛——吴承明教授九十华诞纪念文集》,北京:中国社会科学出版社,2006年,第215页。

④ 《困学纪闻》卷十六《考史·历代田制考》载“刘氏恕曰”(王应麟撰,翁元圻等著,栾保群、田松青、吕宗力校点:《困学纪闻(全校本)》下册,上海:上海古籍出版社,2008年,第1785页)。又见王应麟:《玉海》卷一七六《食货·唐口分世业田》,《影印文渊阁四库全书·子部·类书类》第947册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第541页。

⑤ 马端临:《文献通考》卷二《田赋考二·历代田赋之制》按语,北京:中华书局,1986年,第40页。

⑥ 《文献通考》卷四《田赋考四·历代田赋之制》引宋太宗至道二年(996)劝农使陈靖上言后云:“按靖所言与元魏孝文时李安世之策略同,皆是官取荒闲无主之田以授民,但安世则仿井田立还授之法。”(第56页)马端临对桑田还受之法的认识,唐长孺有这样的评论:“马端临的意见部分地正确”,桑田“确是田中栽植桑榆的已经开垦的人户‘世业’。但假使理解为‘富者之田’因之而得保存是有疑问的”。“桑田的不还受条文对于田中原有桑果之田准予保留,‘富者之田’固然可以凭借这一条多保留一些,但决不能说富者之田都种着桑树。至于马端临所云‘固非尽夺富者之田以予贫人’自然也是对的,但其办法在于均田范围之外的赐田以及奴婢丁牛受田而不在于桑田之不还受。”(《北魏均田制中的几个问题》,《魏晋南北朝史论丛续编》,第27－28页)郑欣认为:“马端临的这些看法是深刻的,有启发性的,但也有缺陷,因为很难说通过桑田就能保留地主的全部私有土地。”(《北朝均田制度散论》,《魏晋南北朝史探索》,第164页)

⑦ 陆耀:《切问斋文钞》卷十五《财赋一》,清同治八年(1869)金陵钱氏《皇朝经世文钞》本。

⑧ 陈登原:《中国田赋史》,上海:商务印书馆,1938年,第83页。

⑨ 陈登原:《论北魏的均田制度》,《人文杂志》1957年第3期。

稀，有多量田土可供授受之故。”均田制“仅就荒地未耕、业主散亡以及产权不确之土地加以分配”[①]。唐长孺对均田制的实施问题有具体论述，他认为与汉的限田、西晋占田课田制“徒有虚文”不同，“北魏均田制却得到了比较认真的执行”，原因是当时“国家掌握了大量的无主抛荒田”。“均田制旨在使地无遗利，人无余力，具体说就是开垦荒田，因此均田制的施行乃至破坏都和国家掌握荒田的多寡有着至为密切的关联”。不过他又认为“均田制“从未彻底地按照法令实施”[②]。两说之间的矛盾显而易见。王仲荦认为均田制仅仅是将政府掌握的荒地进行分配，“在均田制实施之际，国家必然拥有大量荒地来供还授之用”[③]。汪篯认为：“均田制是荒地收授制和限田制相结合的制度。田令关于把荒地按份额授给农民的规定是带强制性的。”[④]杨志玖认为：“露田本是官家掌握的荒闲无主之田，由政府授给没有土地的人来耕种。”[⑤]但这种情况不宜扩大化，“北魏政府固然可以把官地荒地分给人民，作为均田的一部分，但决不能认为全部均田制都是建筑在官荒地的基础上”[⑥]。何兹全认为：“均田制的实施还必须具备两个基本条件。一是必须有大批荒地可供使用，二是官府必须能够掌握、支配这些土地，也就是说皇权必须强大到能够辖制地方豪强。”当时北方地区“土地抛荒的现象仍很严重。而当时北魏豪族地主势力也还未强大到能与皇权抗衡的地步。因此，孝文帝推行均田制的条件已基本具备了”[⑦]。万绳楠认为：“太和均田制之所以可能，有两个原因。一是所谓均田并非把全国土地拿来重新分配，而是把荒闲无主的田拿来均给；二是均给之田，包括了人户世业及从便买卖以合均给之数的土地。”[⑧]朱绍侯认为：“均田制首先是在国有土地上实行的。当时北魏政府掌握的大量无主荒地，正是均田制得以颁行的物质基础。”[⑨]蒋福亚认为：“均田制下还受的土地是无主荒地（国有土地），无主荒地的多寡是均田制能否推行的先决条件。”[⑩]陈连庆认为：“要想均给民田，首先要有土地。这些土地，一是北边一带拓跋氏累世经营的屯垦地区，一是拓跋氏不断封禁的良田、苑囿、牧场、猎场，一是中原一带由于战乱、饥荒以及其他原因不断出现的无主荒地。”[⑪]韩国磐认为：“封建国家掌握大量官田荒地，是推行均田制不可缺少的条件”，而当时“官田荒地大量存在，可供均田之用”。此外，“不断的人民反抗斗争，促成了均田制的推行”[⑫]。按韩氏提出的后一个条件比较独特，这是阶级斗争史观在均田制研究中的一个表现，改革开放之前的学界大多持此观点，如王仲荦即认为：“北魏均田制的实施，是在当时紧张的阶级斗争形势之下被迫进行的。”[⑬]没有充分的史料依据显示人民反抗斗争与均田制推行之间有何必然联系。乌廷玉认为：“实施均田制”“还必须具备物质条件，这就是国家必须掌握大量无主荒地，这一条件当时是具备的”[⑭]。

虽然研究者几乎都不否认均田制是北魏王朝颁布的土地制度，但关于其是否真正落实或推行，则有不同的看法。谭惠中认为：“均田制不仅没有触动豪族地主的土地所有制，而且也没有普遍地把土地授给农民。”甚而断言：“保证豪族占有大量土地，限制农民只能占有少量的土地，这就是北魏均

① 李剑农：《中国古代经济史稿》第二卷《魏晋南北朝隋唐部分》，第161、166页。
② 唐长孺：《魏晋南北朝隋唐史三论》，第127、129页。
③ 王仲荦：《魏晋南北朝史》下册，第534－535页。
④ 汪篯：《两汉至南北朝大族豪强大土地所有制的发展和衰落》，《汉唐史论稿》，北京：北京大学出版社，1992年，第141页。
⑤ 杨志玖：《论均田制的实施及其相关问题》，《历史教学》1962年第4期。
⑥ 杨志玖：《关于北魏均田制的几个问题》，《南开大学学报》1957年第4期。
⑦ 白寿彝总主编：《中国通史》第五卷《三国两晋南北朝卷》上册（本卷主编何兹全），第325页。
⑧ 万绳楠：《魏晋南北朝史论稿》，第266页。
⑨ 朱绍侯：《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》，第148页。
⑩ 蒋福亚：《均田制实施期间丁男年限不断缩小的原因》，《魏晋南北朝经济史探》，兰州：甘肃人民出版社，2003年，第173页。
⑪ 陈连庆：《〈晋书·食货志〉校注　〈魏书·食货志〉校注》，第275、276页。
⑫ 韩国磐：《北朝隋唐的均田制度》，第59、61页。
⑬ 王仲荦：《魏晋南北朝史》下册，第524页。
⑭ 乌廷玉：《中国历代土地制度史纲》上卷，第192页。

田制的阶级实质。”[①]结合北魏颁行均田制的背景以及李安世均田疏、孝文帝均田诏的精神，可知此说无疑是荒谬的，原因就在于其从教条主义的阶级观点出发，对相关历史记载作出了曲解。傅筑夫认为：“均田制实行的前提条件是地广民稀，政府必须掌握足够多的土地，才能按法令规定的标准授田，如果是地狭人稠，则均田制就无法贯彻了”，“均田制并没有全面推行，至少有若干地方并未实行”，“即使有些地方表面上遵照法令，实行授田，权贵豪门每每凭借权势，上下其手”，“高祖以后，均田制就渐成有名无实，形同具文”[②]。按傅氏之说有其合理之处，但谓孝文帝以后“就渐成有名无实，形同具文”，则未必符合实际。堀敏一认为：“田地的授受确曾实行”，“北魏分裂之后，西魏在敦煌地区还依照均田制实行土地授受”[③]。以此逆推，北魏时期均田制曾在全国广大地区加以推行自无疑问。孝文帝时，高闾上表中曾谓“知劳逸之难均，分民土以齐之”云云[④]。宣武帝时，河北地区发生水灾，崔楷上疏论减灾，谓“其实上叶御灾之方，亦为中古井田之利。即之近事，有可比伦”云云[⑤]。韩国磐认为：“所谓‘近事’可与井田制比拟者，所谓‘分民土以齐之’，舍均田制而外更无其他。”也就是说，“均田令颁布后，确在北魏推行开来”[⑥]。关于均田制实施的具体流程，郑欣作了具体推断，他认为：“北朝的授田方法，并不是完全打乱当时的土地占有状况，按‘先贫后富’的原则进行土地重新分配。而是第一步，先处理私人原有的桑田，对这部分土地一律不动，仍归原主所有，但要充作应受的桑田、倍田。第二步，处理私人原有的露田，这类土地也要先由原主依法留足应受的各类田的数额。此后才轮着第三步，政府拿官田、无主荒地和富户多余的土地，对无地或少地的人进行授受；在均田制执行好的地区，这一步可能是按‘先贫后富’的原则进行授田。”[⑦]

三、关于均田制的性质问题

南宋学者郑樵认为，均田制之“口分、世业虽非井田之法，而得三代之遗意”[⑧]，这大概是古代学者最早对均田制性质所作的论断。宋元之际马端临所撰《文献通考》中引水心叶氏（叶适）对均田制的评论，主要是从比较的视角分析唐代均田制与井田制的不同，其中有云：

> 周之制最不容民迁徙，惟有罪则徙之。唐却容他自迁徙，并得自卖所分之田。方授田之初，其制已自不可久，又许之自卖，民始有契约文书，而得以私自卖易。故唐之比前世，其法虽为粗立，然先王之法亦自此大坏矣。后世但知贞观之治，执之以为据，故公田始变为私田，而田终不可改。盖缘他立卖田之法，所以必至此。田制既坏，至于今，官私遂各自立境界，民有没入官者，则封固之，时或召卖，不容民自籍。所谓私田，官执其契券，以各征其直。要知田制所以坏，乃是唐世使民得自卖其田始。前世虽不立法，其田不在官，亦不在民。唐世虽有公田之名，而有私田之实。其后兵革既起，征敛烦重，遂杂取于民。远近异法，内外异制。民得自有其田而公卖之，天下纷纷，遂相兼并，故不得不变而为两税，要知其弊实出于此。[⑨]

叶适虽然对北魏均田制并无明确看法，但从其关于唐代均田制的论述中也可以感觉到他对整个均田制的认识。叶适之所以对均田制在总体上持否定态度，很重要的一点便是因为均田制允许民“得自

---

① 谭惠中：《关于北魏均田制的实质》，《历史研究》1963年第5期。

② 傅筑夫：《中国封建社会经济史》（三），第228、231、233、234页。

③ [日]堀敏一：《均田制的研究》，第134页。

④ 魏收：《魏书》卷五十四《高闾传》，第1205页。

⑤ 魏收：《魏书》卷五十六《崔楷传》，第1254页。

⑥ 韩国磐：《北朝隋唐的均田制度》，第89页。

⑦ 郑欣：《北朝均田制度散论》，《魏晋南北朝史探索》，第177－178页。

⑧ 郑樵：《通志》卷六十一《食货略一·田制》，北京：中华书局，1987年，第1册，第739页。王应麟《玉海》卷一七六《食货·田制·唐口分世业田》：“《唐志》云，口分世业之田坏而为兼并。似指以为井田之比，失之远矣。”（《影印文渊阁四库全书》第947册，第541页）按：其说不太明晰，但可以感觉到王氏不认为均田制与井田制有相似或相通之处。

⑨ 马端临：《文献通考》卷二《田赋考二·历代田赋之制》，第43页。

卖所分之田”,从而引起古代田制的根本变化,导致后世田制的败坏。他认为“唐世虽有公田之名,而有私田之实”,以现代土地所有权的概念而论,就是唐代均田制在表面上看是公有制,而其实质则是私有制。这应该是历史上第一次就均田制的土地所有制形态问题所作的判断。马端临的看法与叶适有异,他认为北魏均田制“与王莽所行异矣,此所以稍久而无弊欤”!也就是说,北魏均田制与王莽的“王田”制有本质的区别,并不是将全国私有土地充公之后再重新分配的国有土地制度。换言之,北魏均田制具有土地私有制的性质。这当然与叶适的看法有相通之处,不过他明确表示并不认同叶适的上述看法:

> 水心言唐方使民得立券自卖其田,而田遂为私田,此说恐亦未深考。如萧何买民田自污;贡禹有田一百五十亩,被召之日,卖其百亩以供车马。则自汉以来,民得以自买卖田土矣。盖自秦开阡陌之后,田即为庶人所擅,然亦惟富者贵者可得之。富者有赀可以买田,贵者有力可以占田,而耕田之夫率属役于富贵者也。王翦为大将,请美田宅甚众,又请善田者五人。可以见其时田虽在民,官未尝有授田之法,而权贵之人亦可以势取之,所谓善田则属役者也。苏秦曰:“使我洛阳有田二顷,安能复佩六国相印?”盖秦既不能躬耕,又无赀可以买田,又无权势可以得田,宜其贫困无赖也。①

马端临并未对叶适有关唐代均田制允许田地买卖的观点提出异议,表明他也持有类似的看法,不过他并不同意这一现象始自唐代均田制的判断,而是认为从秦国商鞅变法“开阡陌”之后即已开始。马氏熟悉前代典制,他在鸟瞰唐前土地买卖历史的基础上所提出的看法也就更为公允。换言之,土地买卖并非均田制所独有的特征,而是自秦汉以来即已普遍存在的社会现实,均田制自然不能超越这一社会现实而凭空臆造出允许土地买卖的条款。不过总体来看,均田制虽然允许土地买卖,但并不鼓励买卖行为,而且还在一定程度上加以限制和约束。

关于均田制的性质,或其所体现的土地所有权问题,现代学者也提出了各种各样的看法。在上文所引诸家观点中,大多对均田制的性质有所涉及。有一部分学者在主张均田制与北魏前期计口授田制具有直接继承关系的同时,还特别强调其体现了拓跋鲜卑的农村公社性质。李亚农认为“北魏的均田制具有氏族制和农村公社的土地制度的特点”,“均田制并非封建土地所有制,而是氏族制社会末期的土地制度,既符合于儒家的圣贤之教,又适合于拓跋氏族的保守的要求,而孝文帝也乐于施行这种制度来缓和保守派的反抗,于是在中国历史上便昙花一现地出现了开倒车的均田制”②。这一观点源于他对北魏前期社会性质和土地制度的独特认识:“北魏的人民,绝大多数都是由国家机关(同时也是拓跋族的氏族机构)分配田地来耕种的,因而北魏的土地的绝大部分都不属于任何个人,而是拓跋氏族公有的。这是氏族制社会的土地制度”,“拓跋族的统治阶层在侵入中原之后,本族的人们还长期地过着游牧生活,因而土地私有的观念不深,土地占有欲不强”③。李氏对北魏前期社会性质和土地制度的认识乃凭空臆断,完全没有事实根据,北魏前期的国家机关并非氏族机构,拓跋族本族人并未在侵入中原后长期过着游牧生活,而北魏的土地既不是拓跋氏族公有的,均田制也并非在历史上仅仅昙花一现(李氏认为隋代均田制与北魏均田制差别很大,故有此论)。因此,李氏对均田制特点的把握自然无异于空中楼阁④。王仲荦对均田制的性质有如下概括:

> 均田制是带有村社性的一种封建土地所有制度。均田农民从政府那里取得均田土地,均田的土地所有权是属于国家的,农民年老免课和身死,均田中的露田都得归还国家,国家通过露田

① 马端临:《文献通考》卷二《田赋考二·历代田赋之制》,第43页。

② 李亚农:《李亚农史论集》,第361、365页。

③ 李亚农:《李亚农史论集》,第361、363页。

④ 对李氏之说的辩驳,见粟寄沧:《论北魏社会经济的性质问题——评李亚农先生关于“拓跋族的前封建制”的理论》,《武汉大学学报》1957年第1期。贺昌群不同意李亚农对北魏均田制及社会性质看法,认为“北魏是公田制不是氏族制社会的土地公有制,而是上接汉魏,下启隋唐的封建的国有土地制”(《汉唐间封建的国有土地制与均田制》,上海:上海人民出版社,1958年,第26页)。

> 的还授制度,把均田农民束缚在国家均田土地之上,限制了他们的自由迁徙,并对他们进行田租、户调、力役(后来以庸代役)的剥削,从这点看来,均田农民基本上是封建土地制度上的带有依附性的农民;但是,均田制规定,"诸桑田皆为世业,身终不还",而且一开始就规定桑田在某种限度内可以自由买卖,所谓"盈者得卖其盈,不足者得买所不足",到了后来,桑田的自由买卖,更是公开,从这一点看来,均田农民又带有小土地所有者的性质。①

也就是说,均田制既具有国家土地所有制的性质,又在一定程度上体现出私有土地所有制的性质。唐长孺主张均田制具有国家土地所有制的性质,并认为其"具有公社土地制度的特征",最主要的表现是:"农民对他的份地没有个人所有权,国家保证农民得使用一块耕地。这块耕地只按劳动力分配,未到一定年龄者不能受田,年老者则应退还。这里体现了公社集体所有制。另一方面桑田具有不完整的私有性质,而耕种收获也完全由私人支配,这里又体现了个体私有制。马克思曾经指出农村公社的特征就在于公社所固有的公有与私有的二重性,均田制度正是体现了这个特征。"②此外,"在均田令颁布以前的计口受田及劝课农桑,带有明显的村社分配土地的色彩",北魏前期的"贫富相通"及"人牛力相贸"之制,"均是带有村社性的","均田制还规定三长之内有相互同恤的义务,所谓'孤独癃老笃疾贫穷不能自存者,三长内迭养食之'。进丁受田时'先贫后富',罪流及绝户的土地作为公田授受之际,首先'给其所亲,未给之间,亦借其所亲'。这些原则都体现了村社分配土地的遗迹"③。韩国磐认为:"由于拓跋族内耕地私有制不发达,因而能将土地视为公社共有,将畿内计口授田办法发展推广而为均田制;并且,拓跋族内还确实保存着一些'贫富相通''有无相助'的共有制的残存。""这种贫富相通的共有制的残存,同样也反映到均田制内","便使均田制带来了不少的公社特征"。④ 陈连庆也认为均田制"是鲜卑族农村公社与中原固有土地制度相结合的产物"⑤。关于均田制的公社性质,俞伟超认为:拓跋鲜卑"在从军事民主制阶段迅速封建化的过程中,曾给广大汉人居住区域带来了村社阶段的土地占有制的影响,出现了均田制"。计口授田制度(均田制)"究其原始,自然会与村社制度有关,而拓跋鲜卑原本是游牧民族,在游牧民族那里是不会发生定期分配土地的制度的,显然不能从拓跋鲜卑的早期社会形态中寻找渊源"⑥。可见俞氏肯定北魏均田制具有村社性质,但并不认为其渊源是在拓跋鲜卑的民族传统。如上所引,宋人郑樵谓均田制能得三代之遗意",所谓"三代之遗意"与现代学者所云"村社"或"农村公社"似可同等看待。

杨志玖不同意唐长孺关于均田制具有农村公社土地制度性质的看法,谓"唐先生所举的均田制的几个特征,只是表面上和公社相似,最多只能说是带有公社的遗习,不能把它认为是公社本身"⑦。王治来认为:"均田制的基础是土地的国家所有制而不是氏族或公社的所有制。"⑧赵俪生也不同意均田制具有氏族制和农村公社性质的观点,但他又认为:"公社和公有制在均田制中已经不应该占有主要的位置和起重要的作用了","仅仅从漠南'计口授田'中遗留下来某些公社的残余,在均田制中不起主导的作用"。"公社和公社土地所有制,并不占什么重要的地位,也不起什么重要的作用"。⑨ 这一观点后来似乎有所变化,在《中国土地制度史论要》中认为:"(计口授田)其中不无氏族公社许多制

---

① 王仲荦:《魏晋南北朝史》下册,第526页。

② 唐长孺:《均田制度的产生及其破坏》,《历史研究》1956年第2期。

③ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史三论》,第125－126页。

④ 韩国磐:《南北朝经济史略》,第242页。韩氏将"公社特征"概括为:"一为土地的定期还授,一为同邻里的居民有无相通,互相帮助,以及近亲之间的照顾等","拓跋部入居中原的初期,进行分土定居,从血缘关系过渡到地缘关系,从氏族公社转变为农村公社"(《北朝隋唐的均田制度》,第51页)。说到底,这种特征与先秦时期的井田制、授田制及宗法制若合符节。

⑤ 陈连庆:《〈晋书·食货志〉校注 〈魏书·食货志〉校注》,第275页。

⑥ 俞伟超:《中国古代公社组织的考察——论先秦两汉的单－僤－弹》,北京:文物出版社,1988年,第3、166页。

⑦ 杨志玖:《关于北魏均田制的几个问题》,《南开大学学报》1957年第4期。

⑧ 王治来:《均田制的产生及其实质——北魏社会研究评论》,《北京大学学报》1956年第4期。

⑨ 赵俪生:《有关均田制的一些辨析》,《寄陇居论文集》,济南:齐鲁书社,1981年,第42、45页。

度的残存。如土地分配的原则,是'先贫后富'。这一原则在中原领主制下几乎是不可想象的,但在拓跋族统治下,不仅均田制中吸收进去了……还有一个原则是'人牛力相贸',这是一种换工制度……土地分配的另一个原则,是'给其所亲'或者'借其所亲',即按血缘关系的亲近,作为配给土地优先的条件。以上这三个原则,足以证明拓跋族氏(氏族)公社制某些原则,存留在'计口授田'之中。"[①]在《中国土地制度史讲稿》中则说:"'计口受田'绝不是什么'公社'制的残余,而是封建国家强制手段的一种。"[②]由此可见,赵氏对于北魏"计口授田"或均田制中有无公社制残余并无定见。类似情况在朱绍侯的相关论述中亦可看到,他先是认为"均田制开始施行时,还保有浓重的农村公社计口受田的残余",后来又说李安世均田疏"哪里是什么公社传统","分明是儒家思想的体现","均田制关于照顾老小贫病者的规定,倒毋宁说是源于儒家思想"[③]。

关于均田制所体现的土地所有制性质,现代学者在研究均田制时一般都要触及这一问题。刘道元认为均田制为土地国有制,他说:"土地由国有以计口授田而私有化、而兼并、而争讼,为免除社会的纠纷,确保国有的权利,只有实行均田了","均田的目的在土地使用的机会均等,并使户调的负担平均,以防止土地私有化及土地的兼并"[④]。唐长孺早期的观点是"具备着公社特征的均田制只能是封建国家土地所有制的特殊形式",或者说"北魏均田令基本上是不承认土地私有制的"[⑤]。不过其观点后来又有所调整,认为:"均田制就法律条文而言,可以看成是土地国有制。它规定露田有授有还,所有权归国家;桑田的买卖有限制,20 亩是基本数不能买卖,超过 20 亩的才能出卖,不足 20 亩才能买进。这些是具有土地国有制的性质的。但是其实际施行的情况并不如此。""均田制的条文虽是土地国有制,但它与土地买卖的传统不相适应,因而行不通。土地的买卖从来没有由于均田制的实行而停止,只是可能受到一点阻碍而已。均田制是不是国家土地所有制的问题可以商榷。"[⑥]杨志玖认为:"从法令上看,露田全部归国家所有,桑田的私有权也是不完整的。""它是承认土地私有的一种国家所有制,也就是和土地私有制平行的国家土地所有制。因为它和土地私有制并存,所以它不能维持多久,最后终于被私有制挤掉了。"[⑦]韩国磐认为:均田制就是将大量的游离于政府编户之外的浮游人口和依附于豪强的隐户"掌握到手中","是拓跋魏束缚人民于土地上以榨取更多赋税的办法"。"浮户和隐户是直接控制在或即将控制在强宗豪族手中的户口,将他们争取到国家手中,同时也就不得不是对强宗豪族隐占户口的限制","则私有大土地所有制的发展也必然受到限制"[⑧]。陈守实的观点则截然不同,他说:"因为按照均田制文献来推测,并非人人受田,另外奴婢牛均可受田,私有制的大土地占有,获得生长园地;屯田、佃田,都很自然的存在着。""土地私有制的范围,即使在文献上作单纯考察,亦已超过政府可能支配的土地,而且大土地所有者获得合法的存在,奴婢与牛同样可以买卖,同样可以受田;只有绝户归公,桑田继承恒从现口,稍微有些不同,但亦不可能免除私有制的损蚀;还受以生死为断,除绝户外,就是子孙的传承。"[⑨]很显然,陈氏主张均田制促进了土地私有制的发展,也可以说均田制具有土地私有制的性质。万绳楠认为:"北魏均田根本不是从国有、私有出发,而是着眼于生产。""封建社会的土地占有形态,总是以地主的土地占有形态为主要形态。事实上均田

① 赵俪生:《中国土地制度史》,第 97 页。

② 赵俪生:《中国土地制度史》,第 338 页。

③ 朱绍侯:《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》,第 333、154 页。

④ 刘道元:《中国中古时期的田赋制度》,上海:新生命书局,1934 年,第 89、95－96 页。

⑤ 唐长孺:《均田制度的产生及其破坏》,《历史研究》1956 年第 2 期。

⑥ 唐长孺:《魏晋南北朝隋唐史》,《大师讲史》(中),第 147 页。

⑦ 杨志玖:《关于北魏均田制的几个问题》,《南开大学学报》1957 年第 4 期。又可参见氏撰:《论均田制的实施及其相关问题》,《历史教学》1962 年第 4 期。

⑧ 韩国磐:《南北朝经济史略》,第 238－240 页。

⑨ 陈守实:《中国古代土地关系史稿》,上海:上海人民出版社,1984 年,第 154、155 页。

制不仅丝毫没有触动原来私人占有的土地，而且通过奴婢受田的办法，发展了地主的土地所有制。”[①]这一观点的一个重要依据是，均田制允许露田买卖，基于这一错误认识，其对均田制性质的判断就要大打折扣了。赵俪生认为，“均田制是国家对土地所有权又企图干预，又不得不妥协——这样一种二重性的表现”[②]。换言之，均田制既具有私有制的性质，又具有公有制的性质，但以何者为主则不甚明了。侯外庐认为，“屯田、占田以至均田，是封建社会土地国家所有制形式的发展，是东方封建主义的秘密”[③]。其说虽颇为含糊，但可以看出他的基本观点是认为均田制为公有制形式的土地所有制。高敏也持类似观点，他认为均田制“是一种特殊的封建国有土地制，是汉魏以来封建国有土地制的变态延续”。“均田制是封建统治者强迫农民同所有权属于封建国家的荒闲地相结合，从而把农民固着于土地并榨取农民膏血的一种经济制度。实行此制的目的在于保证封建统治者的役源与税源，以巩固封建统治的基础。”不过他又认为，“均田制也是一种封建的土地私有制与封建的国有土地制相结合的制度”[④]。看来其观点自相矛盾，并不统一。朱绍侯既肯定“均田制是一种带有强制性的国有土地还受制度”，同时又认为“它是保护土地私有制的”，不仅“对土地私有权毫无触动”，而且还“是维护大土地所有制的”。然而因其“对土地买卖的限制，从立法形式上破坏了土地私有权的完整性，对大土地所有者兼并小农多少有所限制”[⑤]。这对立的两种观点如何统一，也存在问题，若非制度本身的矛盾，就是理解上有偏差。李埏认为“土地国有制的首要原则是平均分配土地给农民耕种，把农民提高到自耕农的状况。井田制如此，均田制也是如此”，不过他又认为均田制“承认私人的土地所有权”[⑥]。赵冈等认为：“均田制的基础是土地国有化。北魏政府把长期战乱后所遗留的无主荒地，产权不确定或已发生争执的农地，以及有主的私有土地一概没收，化为公地，然后计口分配给有劳动力之人去耕种”。“不过均田法并未完全放弃土地私有制”，“宅地与桑田同，亦为世业。这两类土地实质上变成了私有土地，不过在数量上政府设有限制”[⑦]。谓均田制将有主的私有土地一概没收化为公地而重新分配，恐与事实大相径庭。杨际平认为：“从令文的角度看，北朝隋唐的‘均田制’，似乎是一种国有的土地制度”，“均田制名义上虽具土地国有形式，但在具体实施时，实质上还是一种土地私有制，它并未改变秦汉以来我国土地所有制的性质”[⑧]。蒋福亚认为：“在均田制下，还受的土地是无主荒地，也即按习惯传统属于封建政府所有的国有土地”[⑨]，“均田制度没有触动地主私有土地，它是北中国地主土地所有制进一步发展下的产物。均田制度只是用桑田的名义包罗了私有土地，借以限制大土地所有制的进一步发展”[⑩]。综合来看，学界关于北魏均田制性质的观点大体可细分为五类：一、土地国有制；二、土地私有制；三、国有制为主；四、私有制为主；五、模棱两可。持三、四类观点者较多，而认为是单纯的土地国有制或私有制的观点比较少，所以基本上也可分为两类。如上所述，同样是认为均田制具有土地国有制或公有制的性质，但各家的具体观点和论证角度并不完全一致，甚至有本质的区别。均田制从北魏中叶实施到唐代中叶崩溃，经历了近三百年的时间，期间无论政治局势抑或社会经济状况，都曾发生过巨大的变化，即便是均田令的相关规定，唐代与北魏也有很大的不同，有些差异甚至带有根本性，其所体现的土地所有制性质自然不宜一概而论。

日本学界对北魏均田制的性质问题进行了大量的讨论，与中国学者多从理论上抽象把握不同，

① 万绳楠：《魏晋南北朝史论稿》，第270页。
② 赵俪生：《有关均田制的一些辨析》，《寄陇居论文集》，第42页。
③ 侯外庐：《魏晋南北朝社会经济的构成》，《中国封建社会史论》，第143页。
④ 高敏：《北魏均田法令校释》，《魏晋南北朝社会经济史探讨》，北京：人民出版社，1987年，第210、211页。
⑤ 朱绍侯：《魏晋南北朝土地制度与阶级关系》，第149、150－151页。
⑥ 李埏、武建国主编：《中国古代土地国有制史》，第12、13页。
⑦ 赵冈、陈钟毅：《中国土地制度史》，第29页。
⑧ 杨际平：《北朝隋唐“均田制”新探》，第383、384页。
⑨ 蒋福亚：《魏晋南北朝社会经济史》，天津：天津古籍出版社，2004年，第287页。
⑩ 蒋福亚：《均田制实施期间丁男年限不断缩小的原因》，《魏晋南北朝经济史探》，第173页。

日本学者主要进行的是实证研究。兹以气贺泽保规关于均田制研究史的综述为主[①],将其主要观点作一扼要介绍。关于均田制下受田农民的地位,主要的观点有三种:(1)志田不动麿认为:北魏均田制下奴婢的受田意味着其农奴化,而均田制的对象主要是农奴性农民,均田制就是为了抑制豪族的扩张,"在无主地和荒芜土地上安插自由民,保障其生活,以确保获取租税"[②]。(2)宫崎市定认为:从曹魏屯田到西晋课田再到北魏均田,"是针对富裕百姓经营庄园式土地,国家推进国家式庄园的发展过程",其下的农民则"处于佃农(农奴)地位"[③]。(3)加藤繁认为:均田制在"容许役使奴婢(奴隶)的豪族、大官僚大土地所有制存在"的同时,又"抑制其土地兼并,将中等程度以下的大多数农民限定在自耕农地位"[④]。比较而言,加藤说更符合历史实际。以上观点与各自对均田制所反映的土地所有制性质的认识有密切关系。玉井是博认为"北魏均田制是复兴古代井田制的土地公有主义和财产平均主义的精神,是从试图均分土地和缓和贫富悬殊的社会政策目的上着眼"[⑤]。宫崎市定也是公有说的主张者,但具体的观点有所差别,他认为"北魏对除富豪剩余田以外的所有土地征收地租,从而获得了土地的第一次所有权。土地国有的原则在这里被树立起来了"。不过,他并不否认在国有制之下土地私有现象的存在,认为"土地国有主要只是原则,即使在法律上,富民也可以照样拥有不缴纳租税的剩余田";"何况,均田令是否如法律精神那样得到彻底地实施,也还是个疑问"[⑥]。仁井田陞持土地私有说,他认为井田制和王莽的王田制不是公有制,北魏到唐的均田制也不是公有制。具体而言,"均田制是在国家附加有条件与限制的土地私有权基础上,分成长期永久的私有权(北魏的桑田宅地,唐的永业田、园宅地)和有限的一定的私有权(北魏的露田、麻田,唐的口分田),而所谓私有权,其特征是背后仍然隐藏着王土思想"[⑦]。志田不动麿对此深表赞同[⑧]。以上是战前日本学界有关均田制性质问题的代表性观点,比较来看,以法制史大家仁井田陞的观点最为恰当。战后日本学界对均田制性质问题的理解发生了较大的变化,以堀敏一的观点最具系统性和代表性,他认为均田制的基本性质"就是国家对小农直接统治体制的再建和维持"[⑨],或者说"是专制权力对土地与农民的直接统治,是专制国家重新实行对农民(自立小农民)的个别人身支配"[⑩]。具体而言:"在均田制下,农民原则上各自耕作国家授与的田地。与这一体制相适应的是秦汉以来发展起来的良人和贱口的身份差别。因此除一部分的贱民外,国家原则上是不承认一般良民之间相互支配和从属的关系。""良人全部置于国家直接统治下,一律成为授田对象,一律负担课役。部曲被认为和奴婢一样是与良人相对的私隶属,他们同奴婢附籍于主人家,隋炀帝以后,在免除负担国家课役的同时,也停止授给他们口分田、永业田。""均田制下的露田和桑田、口分田和永业田之间,在制度上尽管一种是国家在个人一

---

① [日]气贺泽保规:《战后日本的中国史论争·均田制研究的展开》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第二卷《专论》,第 402－404 页。按:以下引文除特别注明者外,均出自气贺泽氏论文。

② [日]志田不动麿:《北朝の均田制度》,《東洋中世史》(《世界歷史大系》四),东京:平凡社,1934 年。

③ [日]宫崎市定:《晋武帝户调式研究》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》,第 109－133 页。

④ [日]加藤繁:《唐宋時代の莊園の組織並其の聚落としての発達に就きて》,《狩野教授還曆記念支那学論叢》,东京:弘文堂书房,1928 年;收入《支那経済史考証》上卷,东京:东洋文库,1952 年。中译文《唐宋时代的庄园组织及其成为村落而发展的情况》,吴杰译,《中国经济史考证》第 1 卷,北京:商务印书馆,1959 年,第 185－208 页。

⑤ [日]玉井是博:《唐時代の土地問題管見》,《史学雜誌》第 33 卷 8－10 号(1922),收入氏著《支那社会経済史研究》,东京:岩波书店,1942 年。

⑥ [日]宫崎市定:《晋武帝户調式研究》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第四卷《六朝隋唐》,第 126 页。

⑦ [日]仁井田陞:《古代日本、支那の土地私有制に就きて》,《国家学会雜志》第 43 卷 1－2,第 44 卷 2、7 号。

⑧ [日]志田不动麿:《北朝の均田制度》,《東洋中世史》(《世界歷史大系》四),东京:平凡社,1934 年。

⑨ 此为窪添庆文对堀氏基本观点的概括,见[日]窪添庆文:《近年来日本的魏晋南北朝史研究》,《魏晋南北朝隋唐史资料》第 12 辑,第 169 页。

⑩ 此为气贺泽保规对西嶋定生和堀敏一基本观点的概括,参见《战后日本的中国史论争·均田制研究的展开》,刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第二卷《专论》,第 409 页。杨勇以现代产权制度变迁理论为据分析北魏均田制,认为均田制是"国家通过强制性的权力对全国的土地实行了全面的进入,以形成国家与农户之间的'直接依赖关系',重建国家的税收收入基础——小农土地所有制"(《北魏均田制下产权制度变迁分析》,《史学月刊》2005 年第 8 期)。此与堀敏一的观点并无差别。

生的某段时期里授给的土地，而另一种则是可以传给子孙后代的土地，但国家对于后者的制约和干涉也是强有力的。可以认为不存在土地所有权上的区别。”“均田制下的土地分为公田和私田”，“均田制下所授与的、允许使用到老、死的私田和暂时租佃的公田，完全是不同的权利关系。私田的拥有者必须负担租庸调等公课，而公田的租佃人则负担比租庸调高得多的田租或地子，这也反映了它们之间的区别。因此，很明显，将均田制下的土地（口分田、永业田等）看作单纯的土地公有或国有，把均田制下的农民当作国家的佃农的观点是不能成立的。”“私田的所有权是一种国家既承认私人的一定权利，又可以施加某种限制的所有权。国家权利并不是超越所有权的公权，而就体现在所有权内。”[①]谷川道雄的观点最为独特，他不大赞同堀敏一对均田制性质的理解，认为“均田制并非单纯法规的集成，其中还贯彻了理念的依据”，“这就是士大夫农本主义的立场”。均田制“未必就是以否认大土地所有为原则的”，相关制度“正是士大夫在土地经营中自我抑制的另一种表现形式”[②]。这是与其豪族共同体理论紧密相关的观点，但想象的成分太多，而与当时的社会现实恐怕相差甚远[③]。

均田制究竟是土地国有制还是私有制，唐律的相关规定可作参证。《唐律疏议》卷十三《户婚律》：“诸盗耕种公私田者，一亩以下笞三十，五亩加一等；过杖一百，十亩加一等，罪止徒一年半。荒田，减一等。强者，各加一等。苗子归官、主。”则无论熟田还是荒田，公田归官，私田属主。公田当即公廨田或职分官田，私田当即民户所受均田土地。又条：“诸妄认公私田，若盗贸卖者，一亩以下笞五十，五亩加一等；过杖一百，十亩加一等，罪止徒二年。”疏议曰：“妄认公私之田，称为己地，若私窃贸易，或盗卖与人者……依《令》：‘田无文牒，辄卖买者，财没不追，苗子及买地之财并入地主。’”据此，则上条所言“主”即地主，亦即田地的主人。又条：“诸在官侵夺私田者，一亩以下杖六十，三亩加一等；过杖一百，五亩加一等，罪止徒二年半。园圃，加一等。”疏议曰：“律称‘在官’，即是居官挟势。侵夺百姓私田者……或将职分官田贸易私家之地，科断之法，一准上条‘贸易’为罪，若得私家陪贴财物，自依‘监主诈欺’。”则百姓之田即为私田，职分之田即为官田。又条：“诸盗耕人墓田，杖一百；伤坟者，徒一年。即盗葬他人田者，笞五十；墓田，加一等。仍令移葬。若不识盗葬者，告里正移埋，不告而移，笞三十。即无处移埋者，听于地主口分内埋之。”疏议曰：“‘即无处移埋者’，谓无闲荒之地可埋，听于地主口分内埋之。”据此，墓田亦为私有土地，其所有权受到法律保护，死人埋葬或在“闲荒之地”，或在“地主口分内”。又“诸里正依令授人田课农桑”条疏议，谓“若应合受田而不授，应合还公田而不收，应合课田农而不课，应课植桑、枣而不植”云云[④]。若此，则“公田”即为应还之田——口分田。总的来看，公田的内涵虽并不统一，但主要是指与私田相对的官田而言，私田则是百姓之田；地主对其私田的所有权受到法律保护，包括墓田在内的百姓私田，与公田一样不得被妄认、盗卖、盗耕。由此可见，在均田制下国家承认和保护百姓对私田的所有权，永业田为私有土地自不待言，口分田在很大程度上也可以看作是私有土地，只要拥有这块土地，其正当权益就不得被侵犯。

《唐律疏议》卷十二《户婚律》：“诸卖口分田者，一亩笞十，二十亩加一等，罪止杖一百；地还本主，财没不追。即应合卖者，不用此律。”疏议曰：“‘口分田’，谓计口受之，非永业及居住园宅。辄卖者，

① ［日］堀敏一：《均田制的研究》，第248、354、357、365－366页。

② ［日］谷川道雄：《中国中世社会与共同体》，马彪译，北京：中华书局，2002年，第255－256页。

③ ［英］崔瑞德（杜希德）认为：“自三世纪以来，历代王朝一再试图推行各种国家土地分配制。最后一种为‘均田制’，它最早行于北魏，隋唐经修改后继续实行，它原来的目的是想通过慷慨地分地给农民，使之最大限度地利用土地和提高农民的生产力水平，同时又限制财产过分集中在个人手中。这一制度规定，土地被分配给男丁供他有生之年生产，而男丁必须向国家纳税和服劳役。通过均田制度授予的土地使用权限于拥地人的生前，而且只给使用权。对分得土地的处理是严格限制的。这一制度始终未能很好地实行。均田法有许多漏洞，它们容许官户和贵族成员相当合法地积累大量地产。一般分配的土地有部分可以由拥地人的后嗣继承，只要他们符合取得土地的条件，随着时间的推移，一大部分成了这类世袭的土地。”“此外，在这一制度下，大部分农户被授予的土地中有的是他们自己的。”（崔瑞德编：《剑桥中国隋唐史》，中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课题组译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第25－26页）

④ 长孙无忌等撰，刘俊文点校：《唐律疏议》，北京：中华书局，1983年，第244、245－246、246、246－247、249页。

《礼》云‘田里不鬻’”，谓受之于公，不得私自鬻卖，违者一亩笞十，二十亩加一等，罪止杖一百，卖一顷八十一亩即为罪止。地还本主，财没不追。‘即应合卖者’，谓永业田家贫卖供葬，及口分田卖充宅及碾硙、邸店之类，狭乡乐迁就宽者，准令并许卖之。其赐田欲卖者，亦不在禁限。其五品以上若勋官，永业地亦并听卖。故云‘不用此律’。”[①]一直到唐玄宗时期制定的法令中仍有相同的规定，开元二十五年《令》云：“诸庶人有身死家贫无以供葬者，听卖永业田，即流移者亦如之。乐迁就宽乡者，并听卖口分。卖充住宅、邸店、碾硙者，虽非乐迁，亦听私卖。诸买地者，不得过本制，虽居狭乡，亦听依宽制，其卖者不得更请。凡卖买，皆须经所部官司申牒，年终彼此除附。若无文牒辄卖买，财没不追，地还本主。”“诸田不得贴赁及质，违者财没不追，地还本主。若从远役外任，无人守业者，听贴赁及质。其官人永业田及赐田，欲卖及贴赁者，皆不在禁限。”[②]也就是说，在民户迁居及因贫困无法安葬亡故家人时，经相关政府机构批准可以出卖永业田，若自狭乡徙居宽乡则可将永业田和口分田一并出卖，这意味着全部均田土地都可以进行买卖。就买家而言，已有土地和所购买土地的总数不能超过均田制规定的应受田数，即便是在狭乡也可以拥有和宽乡同样的土地。一般情况下，均田土地不得租赁或进行抵押，但在“远役外任，无人守业”的情况下是允许租赁和抵押的。而官人的永业田及赐田，无论是出卖还是租赁都没有限制。对普通无官宦的民户而言，虽然通过买地而拥有土地的数额比较有限，最多也就达到富裕的自耕农层次，但既然土地在一定条件下允许租赁和抵押，富户拥有土地的数额自然会超越宽乡“本制”（“宽制”），土地集中的趋势也就在所难免。对卖家而言，在土地出卖之后，政府将不再重新授予[③]，一般情况下没有官吏身份的这类土地出卖者就会变成无产者，脱离自耕农阶层。自狭乡徙居宽乡者大概也不会被授予土地，而应该是用其在狭乡所得卖地款购置新的更多的土地，也可能鼓励垦荒种植。毫无疑问，这已经是一种土地私有制，公有制的外壳已所剩无几[④]。至安史之乱均田制遭到彻底破坏，完全确立了土地私有制的主体地位。

与唐代相比，北魏均田制有很大差异，太和均田令规定只有桑田（相当于唐代永业田）可以买卖：“诸桑田皆为世业，身终不还，恒从见口。有盈者无受无还，不足者受种如法。盈者得卖其盈，不足者得买所不足。不得卖其分，亦不得买过所足。”[⑤]即以现有人口为标准，一户所拥有的桑田数额若超出均田令规定的标准即允许将多余部分卖出，若少于规定的标准则允许将不足部分买入，无论买或卖，均不能过限。也就是说，作为私田的桑田虽然可以买卖，但从法律层面而言要受一定条件的限制，并不是完全意义上的自由买卖[⑥]。露田虽然没有明确规定是否可以买卖，但从比较严格的还受规定推断，北魏均田制下的露田并不允许买卖。与唐代均田制相比，北魏均田制只是比较初级的土地私有制，或者说是“于土地国有制之下，杂有私有制也”，亦即土地公有制和私有制的混合形态。从制度设计者的初衷而言，显然是要限制豪强兼并，鼓励自耕农土地所有制的发展。

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 长孙无忌等撰，刘俊文点校：《唐律疏议》，第242页。

② 杜佑撰，王文锦等点校：《通典》卷二《食货二·田制下》第一册，第31－32页。

③ 《旧唐书》卷五十一《食货志一》：“凡庶人徙乡及贫无以葬者，得卖永业田。自狭乡而徙宽乡者，得并卖口分田。已卖者，不复授。”（北京：中华书局，1975年，第1342页）

④ 梁方仲云：“唐代对于土地买卖的限制比北魏时放松得多。在一定条件下，不止是桑田（永业田），并且露田（口分田）都允许买卖。”“从土地买卖的‘自由’来说，买主所享受的程度比卖主多得许多，而高级官僚享受得最多。”“对于买主进行土地兼并时自然是提供了有利的条件。”（《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海：上海人民出版社，1980年，第477－478页）

⑤ 魏收：《魏书》卷一一〇《食货志》，第2854页。

⑥ 按李安世均田疏谓“窃见州郡之民，或因年俭流移，弃卖田宅，漂居异乡”云云（《魏书》卷五十三《李安世传》，第1176页），表明现实中存在着田宅买卖。均田制规定桑田在一定条件下可以买卖，即是对这一现状的认可和制约。

唐代刑部尚书的法学素养

王 建 峰

摘 要:唐代可考的 127 位刑部尚书中,没有一人出身于科举明法科。但是,未经受律学馆的专门教育,并不一定意味着该群体法学素养缺失或者低下。他们多出身于刑法世家,由于家学熏陶与环境影响,可以受到法学知识的长期浸润;仕途履历中又多曾在刑部、大理寺和御史台等机构任职,经历司法实践历练,具备丰富的司法经验。对朝廷法典的制定和不断完善作出了实际贡献,并且不惜犯颜执法,为维护法典实施的严格公正竭尽全力。为官清正严明、秉公执法,具有良好的禀性操守和突出的任职表现。刑部尚书这一群体法学素养较高,表明唐代官员选任时对担任司法职务者的专业素养颇为重视。

关键词:唐代;刑部尚书;法学素养;家学;仕履

在中国皇权政治时期,官僚集团是维护专制统治的依靠力量,选拔任用官员是政治统治的重要内容。所任官职与官员本身的专业素养是否相关及程度如何,自然也是研究特定时期官僚体系时一个值得考察的课题。在古代,明显需要具备特殊知识与才能的官职不外乎学术、财经、司法类文官,以及事涉军事的武官。目前,学界已经对唐代个别学术官、财经官以及武官进行了考察,而对司法类官职的考察仍大致付诸阙如[①]。因此,笔者拟以刑部尚书群体为中心,探讨唐代法官的专业素养状况,以期更加清晰地认识唐代统治集团,进一步推动对唐代官僚制度的深入研究。法学是一种特殊的专业知识和技能才干,在中国古代包括法学、律学、吏学、谳学等多方面的内容[②]。因而法学素养是包括理论知识、实践经验及职业操守在内的综合才干。据笔者对唐代刑部尚书入仕途径的考察,科举考试是他们入仕的主要途径,其中尤以进士科为最;唐代虽然设立律学以培养法学专门人才,科举中又特别设置明法科来选拔法学优秀人才,刑部尚书却并无一人由明法科出身[③]。虽然玄宗时曾鼓励士人兼学各科内容[④],德宗时又特别提倡明经举人兼习律令[⑤],但此后究竟有多少科举出身者专门学习过法律知识尚不得而知,加之贞元以后由明经出身的刑部尚书总共才 4 人,这样就无法从科举出身的角度来深入分析刑部尚书的专业素养了。司法官员法学素养的高低无疑对政治统治和社会稳定都具有较大影响,缺少专业教育的刑部尚书群体,其法学素养如何,是一个值得进行深入探讨的问题。

本文所论唐代刑部尚书共计 127 人 144 任。学界最早对唐代刑部尚书进行排比考证的是严耕

作者简介:王建峰,山东大学历史文化学院副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系教育部人文社会科学研究项目(09YJC770045)、山东大学基本科研业务费资助项目的阶段性成果。

① 黄正建《唐代司法参军的知识背景初探》(《唐研究》第 20 卷,北京:北京大学出版社,2014 年)是关于这一问题的新作。

② 武树臣:《中国古代的法学、律学、吏学和谳学》,《武树臣法学文集》,北京:中国政法大学出版社,2003 年。

③ 王建峰:《唐代刑部尚书的出身阶层与入仕途径》,《文史哲》2013 年第 3 期。

④ 唐玄宗天宝十一年(752)十二月敕文:"凡众科有能兼学,则加超奖,不在常限。"王钦若等编纂,周勋初等校订:《册府元龟》(校订本)卷六四〇《贡举部·条制第二》,南京:凤凰出版社,2006 年,第 7394 页。

⑤ 唐德宗贞元二年(786)六月诏书曰:"其明经举人有能习律一部以代《尔雅》者,如帖义俱通,于本色减两选,令集日与官。"《册府元龟》(校订本)卷六四〇《贡举部·条制第二》,第 7397 页。

望,他在《唐仆尚丞郎表》中对刑部尚书详加考订[①],据笔者统计总共121人135任。笔者又考诸新近出土的墓志碑刻,认为目前所见唐代刑部尚书共计127人144任[②]。本文对唐代刑部尚书法学素养的考察,主要从四个方面展开:一是刑部尚书的家学渊源,探讨家族法学背景对刑部尚书的熏陶与影响;二是刑部尚书仕途履历中担任司法职务的状况,分析丰富的司法实践经历对其担任刑部尚书这一职务的作用;三是刑部尚书在立法活动中的作用及在法律实施过程中的表现,了解其司法才能的实践情况;四是刑部尚书任职时所凸显出来的特殊禀赋操守,中央在选用其担任法官时的考量。

一

中国传统社会的教育主要分为世俗教育与寺院教育,而世俗教育主要包括学校教育与私学教育。家学教育是私学教育的重要形式,家学传承是古代获取某种特殊知识的重要途径,经、史、书、画诸学皆然。法学作为一种特殊知识和技能,也不例外,而法官的职位,常常由法学世家把持。东汉时的郭躬家族,就是著名的法学世家,"郭氏自弘后,数世皆传法律,子孙至公者一人,廷尉七人,侯者三人,刺史、二千石、侍中、中郎将者二十余人,侍御史、正、监、平者甚众"[③],可见郭氏家族担任司法职官人物之多。所谓"汉来治律有家,子孙并世其业,聚徒讲授,至数百人"[④],就是指法学世家的形成是由于法学名家子传父业,家学因袭,代有人出。有唐一代,虽然没有出现名扬史册的法学世家,但并不意味着法学家传这一传统在这一时期已经完全消逝。唐代刑部尚书虽然无人由明法科入仕,但如果其出身于法学世家,无疑会具备一定的法学素养。为了比较简明地探究刑部尚书家族的法学背景,笔者拟从以下两个方面作为考察视角:一为考察刑部尚书家族中是否有具备特殊法学才能的人士,如参与修撰律令格式等国家大典,很显然就应具备较高法学素养。二是考察刑部尚书家族中担任司法官职的情形,其中尤以充任刑部、大理寺、御史台官职及尚书省左右丞,左右司郎中、员外郎作为考察重点[⑤]。考诸史料,刑部尚书家族中担任中央重要司法官职的情况可以列表如下:

刑部尚书家族成员担任司法官职简表

刑部尚书	亲属关系	人名	曾任司法职务	资料来源
皇甫无逸	父	诞	比部侍郎、刑部侍郎、治书侍御史、大理少卿、尚书右丞、左丞(隋)	《隋书》卷七十一《皇甫诞传》,《隋柱国左光禄大夫宏义明公皇甫府君碑》(《全唐文》卷一四四)
刘政会	父	坦	大理卿(隋)	《新唐书》卷七十一上《宰相世系表一上》
长孙祥	祖	炽	大理卿(隋)	《隋书》卷五十一《长孙炽传》
长孙冲	父	无忌	比部郎中	《旧唐书》卷六十五《长孙无忌传》,《新唐书》卷一〇五《长孙无忌传》

① 严耕望:《唐仆尚丞郎表》,北京:中华书局,1986年,第975－1007页。

② 王建峰:《唐后期刑部尚书职权衰落探因》,《史学月刊》2009年第5期。

③ 范晔:《后汉书》卷四十六《郭躬传》,北京:中华书局,1965年,第1546页。

④ 萧子显:《南齐书》卷二十八《崔祖思传》,北京:中华书局,1972年,第519页。

⑤ 刑部、大理寺、御史台作为中央三法司,其属官无疑都具有司法性质。关于尚书省左、右丞的职掌,《唐六典》卷一《尚书都省·左右丞》:"左、右丞掌管辖省事,纠举宪章,以辨六官之仪制,而正百僚之文法,分而视焉。"注曰:"若左阙,则右兼知其事;右阙,则左亦如之。若御史有纠劾不当,兼得弹奏。"(北京:中华书局,1992年,第7页)可知尚书左、右丞具有监督纠察之责。并且,右丞段宝玄、刘燕客、苏瓌及左丞卢从愿都曾参与制定法典(刘昫等撰:《旧唐书》卷五十《刑法志》,北京:中华书局,1975年,第2141、2141、2149、2150页。下引该书皆仅随文注出卷数页码);而苏瓌参与制定法典的原因是"以明习法律多识台阁故事特命删定律令格式"(《册府元龟》(校订本)卷四六二《台省部·练习》,第5232页),可知左、右丞应熟悉朝廷制度法典。关于左右司郎中、员外郎,《唐六典》卷一《尚书都省》:"各掌付十有二司之事,以举正稽违,省署符目。"(第10页)另外,右司郎中唐绍、左司郎中崔郾曾参与制定法典(《旧唐书》卷五十《刑法志》,第2149、2154页),证明左右司郎中、员外郎负有纠举之责,熟悉朝廷规章制度。

刑部尚书	亲属关系	人名	曾任司法职务	资料来源
源直心	祖	彪	大理卿(隋)	《新唐书》卷七十五上《宰相世系表五上》
	父	师民	刑部侍郎(隋)	
	兄	崑玉	比部郎中	
李乾祐	父	伟节	殿中侍御史、侍御史(隋)	《大唐故银青光禄大夫守司刑大常伯李公(爽)墓志铭并序》(《唐代墓志汇编》)
裴居道	父	熙载	尚书左丞	《旧唐书》卷八十六《高宗子孝敬皇帝弘传》
李晦	从父	璹	尚书左(右?)丞	《旧唐书》卷六十《宗室·河间王孝恭传附弟璹传》"右丞",《新唐书》卷七十八《附河间王孝恭传》"左丞"。《唐仆尚丞郎表》入"左丞"
张楚金	族祖	道源	监察御史(隋),大理卿	《旧唐书》卷一八七上《张道源传》,《新唐书》卷一九一《张道源传》
尔朱杲	父	义琛	比部郎中、详刑卿①	《大唐故银青光禄大夫定州刺史上柱国尔朱府君(义琛)墓志》(《唐代墓志汇编》)
韦巨源	再从祖	义节	刑部侍郎	《新唐书》卷七十四上《宰相世系表四上》
	从父	思齐	尚书右丞	
韦抗	再从父	安石	尚书右丞、刑部尚书	《新唐书》卷七十四上《宰相世系表四上》
	三从兄弟	巨源	尚书右丞、刑部尚书	
张锡	父	文琮	御史中丞	《新唐书》卷七十二下《宰相世系表二下》
	从父	文瓘	大理卿	
	再从父	文琦	刑部员外郎	
赵彦昭	父	武孟	右台侍御史	《旧唐书》卷九十二《赵彦昭传》,《新唐书》卷十二三《赵彦昭传》
陆象先	父	元方	监察御史、殿中侍御史、尚书左丞	《新唐书》卷七十三下《宰相世系表三下》
	弟	景倩	右台监察御史	
	弟	景融	大理正、尚书左、右丞	
	弟	景献	殿中侍御史	
	子	淤	比部、刑部郎中	
崔琳	祖	义玄	左司郎中、御史大夫	《新唐书》卷七十二下《宰相世系表二下》
	父	神庆	大理卿	
	从父	神基	大理卿	

① 据《大周故秋官尚书秀容县开国男尔朱府君(杲)志石文》,尔朱杲父义琛曾任"司刑少常伯"(吴钢主编:《全唐文补遗》第七辑,西安:三秦出版社,2000年,第337页)。考诸《大唐故银青光禄大夫定州刺史上柱国尔朱府君(义琛)墓志》,不见"司刑少常伯"而有"司平少常伯"(周绍良、赵超编:《唐代墓志汇编》,上海:上海古籍出版社,1992年,第618－619页)。再考诸《唐故宋州录事尔朱府君(旻)墓志铭并序》,"父义琛,唐同州长史、太仆少卿、工部侍郎、大理正卿、定州刺史"(《唐代墓志汇编》,第736－737页)。唐龙朔二年(662),改工部为司平,工部尚书为司平太常伯,工部侍郎为司平少常伯。后于咸亨元年(670)十二月复原名。由此可知,尔朱义琛并没有担任过司刑少常伯,但出任过司平少常伯,《尔朱杲墓志》中"司刑少常伯"乃"司平少常伯"之讹。即尔朱义琛曾任的司法官职为比部郎中、详刑卿。

刑部尚书	亲属关系	人名	曾任司法职务	资料来源
韦损	族祖	坚	刑部尚书	《新唐书》卷七十四上《宰相世系表四上》
	再从父	颉	尚书左丞、御史中丞	
韦坚	三从祖	叔谦	刑部员外郎	《新唐书》卷七十四上《宰相世系表四上》
	三从兄弟	纲	比部员外郎	
赵宗儒	三从祖	慎庶	殿中侍御史	《新唐书》卷七十三下《宰相世系表三下》
	父	骅	比部员外郎	
	三从兄弟	涉	侍御史	
	三从兄弟	浑	大理寺丞	
张弘靖	父	延赏	监察御史、殿中侍御史、御史中丞、御史大夫	《旧唐书》卷一二九《张延赏传》,《新唐书》卷一二七《张延赏传》
王铎	从父	播	刑部尚书	《旧唐书》卷一六四《王播传》,《新唐书》卷一六七《王播传》,《新唐书》卷七十二中《宰相世系表二中》
	从父	起	比部郎中、殿中侍御史	
	从兄弟	式	监察御史、殿中侍御史	
	从兄弟	龟	侍御史	
李逊	弟	建	殿中侍御史、刑部侍郎	《旧唐书》卷一五五《李逊传》,《新唐书》卷一六二《李逊传》
崔植	祖	沔	大理卿	《旧唐书》卷一一九《崔祐甫传》,《新唐书》卷一四二《崔祐甫传》,《新唐书》卷七十二下《宰相世系表二下》
	从祖	浑	监察御史	
	再从祖	涛	大理少卿	
	从兄弟	伯良	殿中侍御史	
柳仲郢	父	公绰	刑部尚书、御史大夫	《旧唐书》卷一六五《柳公绰传》,《新唐书》卷一六三《柳公绰传》
	从父	公权	右司郎中	
郑覃	高祖	曾	尚书右丞(隋)	《新唐书》卷七十五上《宰相世系表五上》
	再从祖	迅	监察御史	
	再从祖	欢	侍御史	
	父	珣瑜	大理评事、侍御史、刑部员外郎	
	再从父	嘉宾	殿中侍御史	
	兄弟	朗	御史中丞、御史大夫、刑部尚书	
	再从兄弟	澣	刑部尚书	
郑延昌	高祖	曾	尚书右丞(隋)	《新唐书》卷七十五上《宰相世系表五上》
	再从祖	少微	刑部侍郎	
郑从谠	从祖	嘉宾	殿中侍御史	《新唐书》卷七十五上《宰相世系表五上》
	父	澣	刑部尚书	

刑部尚书	亲属关系	人名	曾任司法职务	资料来源
崔珙	兄	琯	尚书右丞	《旧唐书》卷一七七《崔珙传》,《新唐书》卷一八二《崔珙传》
	弟	璿	刑部郎中	
	弟	璪	刑部尚书	
杨汝士	父	宁	监察御史、殿中侍御史	《旧唐书》卷一七六《杨虞卿传》,《新唐书》卷一七五《杨虞卿传》,《新唐书》卷七十一下《宰相世系表一下》
	弟	虞卿	监察御史、侍御史、右司郎中	
崔元式	父	儆	尚书右丞	《新唐书》卷七十二下《宰相世系表二下》
	兄	元略	殿中侍御史、刑部郎中、御史中丞、御史大夫、大理卿	
白敏中	再从兄弟	居易	司门员外郎、刑部侍郎	《新唐书》卷七十五下《宰相世系表五下》
	再从兄弟	行简	司门员外郎	
蒋系	父	乂	侍御史	《旧唐书》卷一四九《蒋乂传》,《新唐书》卷一三二《蒋乂传》
	弟	伸	刑部尚书	
崔慎由	弟	安潜	监察御史、殿中侍御史、尚书右丞、刑部尚书、御史大夫	《唐故□□□□□□太子太师上柱国清河郡开国公食邑二千户赠开府仪同三司太尉清河公(安潜)墓志铭并序》(《全唐文补遗》第六辑)
崔安潜	兄	慎由	监察御史、殿中侍御史、刑部侍郎、刑部尚书、御史大夫	《唐太子太保分司东都赠太尉清河崔府君(慎由)墓志》(《全唐文补遗》第五辑)
徐商	天祖	有功	秋官郎中、左肃政台侍御史、司刑少卿	《新唐书》卷七十五下《宰相世系表五下》
	高祖	伦	大理司直	
	祖	宰	大理评事	
	从祖	涛	侍御史	
李福	兄	石	刑部郎中	《旧唐书》卷一七二《李石传》,《新唐书》卷一三一《李石传》
杨收	兄	发	监察御史、侍御史	《旧唐书》卷一七七《杨收传》,《新唐书》卷一八四《杨收传》
	兄	假	大理评事、监察御史、侍御史	
牛蔚	父	僧孺	监察御史、殿中侍御史、都官郎中、御史中丞	《旧唐书》卷一七二《牛僧孺传》,《新唐书》卷一七四《牛僧孺传》
孔纬	祖	戬	侍御史、大理卿	《旧唐书》卷一五四《孔巢父传》,《新唐书》卷一六三《孔巢父传》,《旧唐书》卷一七九《孔纬传》
	从祖	戡	大理评事	
	从祖	戢	殿中侍御史、侍御史、兼御史大夫、大理卿	

刑部尚书	亲属关系	人名	曾任司法职务	资料来源
张祎	高祖	绍贞	尚书右丞	《旧唐书》卷一六二《张正甫传》
	祖	正甫	监察御史、殿中侍御史、尚书右丞	
杨授	祖	於陵	右司郎中	《新唐书》卷七十一下《宰相世系表一下》
	父	嗣复	刑部员外郎	
	从父	师复	大理卿	
	兄	损	殿中侍御史	
裴贽	父	储	大理丞	《新唐书》卷七十一上《宰相世系表一上》

通过以上考察,可知共有四十九位刑部尚书家族中父祖兄弟曾担任司法职务。当然,也有在朝廷撰修法典时表现出非凡法学才识者。刘祥道,“父林甫,武德初为内史舍人,时兵机繁速,庶事草创,高祖委林甫专典其事,以才干见称。寻诏与中书令萧瑀等撰定律令,林甫因著《律议》万余言”(《旧唐书》卷八十一《刘祥道传》,第 2750 页)。可知在唐朝初建制定律令时,内史舍人刘林甫曾著《律议》,长达一万余字。长孙冲父长孙无忌,不仅曾任官比部郎中,而且多次主持修定法典。太宗即位后,受诏与房玄龄等删定律令格式;高宗即位后,又与李勣等删定律令格式。永徽三年(652),以律学未有定疏,下诏命解律人士条修义疏,长孙无忌又与李勣等撰修《律疏》,次年颁行(《旧唐书》卷五十《刑法志》,第 2135、2141 页)。显庆元年(656)九月,长孙无忌提议修改《律疏》的部分内容并被采纳①。李逊弟李建,曾任殿中侍御史、刑部侍郎,处理诉讼能力非凡,“乡人争斗,不诣府而诣建,平决无颇”②。因此,刘祥道、长孙冲、李逊都出身于法学素养较高的家庭,应当受到了家传法学的深刻影响。

综上所述,可知唐代有五十位刑部尚书可证实为出身于法学之家,占全部刑部尚书总数的 39.37%(50/127)。虽然这一比例并不算高,甚至还不到总数的一半,但仍可认为刑部尚书出身法学家族者不在少数,具有明显的家族法学背景。这是因为本文为统计方便,只将家族中有特殊律法才能者或任职刑部、大理寺、御史台及尚书左右丞和左右司郎中、员外郎者作为法学之士,而在中央其他部门或地方任司法职务者暂未统计。此外,这五十位之外,很多刑部尚书的记载过于简略,甚至有些刑部尚书本身都无传记和墓志等资料可查,所以记载的缺失遗漏不可忽视。基于以上两点原因,可以肯定,上文所统计的五十位刑部尚书,只是出身于法学之家刑部尚书中的一部分,刑部尚书出身刑法之家的实际数目应当不止以上所列的五十人。

值得注意的是,有些刑部尚书不仅来自于同一个家族,而且关系颇近。长孙祥、长孙冲为再从兄弟;韦巨源、韦安石、韦抗属于韦氏郧公房,抗与巨源为三从兄弟,安石为其再从父;韦坚、韦损来自韦氏南皮公房;王播、王铎来自太原王氏,伯侄关系;柳公绰、仲郢为柳氏西眷,父子关系。郑覃、郑澣、郑朗、郑从谠、郑延昌五位同属郑氏北祖房,覃、朗为兄弟,澣、从谠为父子。崔珙、崔璪属博陵第二房崔氏,兄弟关系;蒋系、蒋伸为晋陵郡蒋氏,兄弟关系。

家学的熏陶对个人的仕途方向产生了重要影响。多数刑部尚书出身于法学之家,进一步说明刑部尚书是专业性极强的职位,非一般士人所能胜任。后汉时杨赐曾以尚书令出为廷尉,“赐自以代非法家,言曰:‘三后成功,惟殷于民,皋陶不与焉,盖吝之也。’遂固辞,以特进就第”③。杨赐辞任廷尉自是不屑担任法官,但仅从其辞任的理由“代非法家”来看,他认为非刑法世家出身之人法学素养欠缺

① 王溥:《唐会要》卷三十七《服纪上》,北京:中华书局,1955 年,第 674 页。

② 欧阳修、宋祁:《新唐书》卷一六二《李逊传》附《李建传》,北京:中华书局,1975 年,第 5002 页。下引该书皆仅随文注明卷数页码。

③ 范晔:《后汉书》卷五十四《杨赐传》,第 1784 页。

无法胜任廷尉这一司法官职。很显然，担任刑部尚书须具备较强的法学素养，而出身刑法世家的士人由于受家学的熏陶和耳濡目染的影响，比一般士人更容易掌握这种专业性较强的知识。这应是刑部尚书较多出身于刑法世家的主要原因。

二

任何士人入仕之后，都要经历各种职务迁转，从官僚体系的下层逐渐向上攀升。当然，刑部尚书也不例外，他们在仕途中也都频繁调迁，历任各种职务。刑部尚书作为一种专业性较强的官职，其担任者的任职履历是否也具有较明显的群体特征，是值得考察的问题。刑部尚书是司法型专职，考察其担任者任官履历的群体特征，就需要考察他们任职时是否常被委以司法官职。唐代司法官职，在中央主要是刑部、大理寺、御史台和尚书左右丞等官职，在地方则主要是各府、州的司法参军事等官职。为较清晰地反映刑部尚书担任司法官职的整体情况，笔者根据现存的传记及墓志，将刑部尚书的任官履历逐一作了考察，现将他们担任司法官职的情形列表如下：

刑部尚书司法职务履历简表

职官 / 姓名	大理寺				御史台					刑部						尚书		地方司法职官
	卿	少卿	正	丞	大夫	中丞	侍御史	殿中侍御史	监察御史	刑部侍郎	刑部郎中	刑部员外郎	都官员外郎	司门郎中	司门员外郎	左丞	右丞	
皇甫无逸					√													
窦　诞	√																	
沈叔安														√				
郑善果	√																	
韩仲良		√																
李道宗	√																	
刘德威	√	√								√								
张　亮					√													
韦　挺					√												√	
张行成								√		√						√		
唐　临	√				√	√	√											
长孙祥					√													
刘祥道						√												
源直心																√		
李乾祐					√	√	√	√										
卢承庆																√		
张楚金										√								
姚　琮																√		
娄师德					√			√	√									
尔朱杲	√	√		√						√	√		√	√				√
杜景佺	√	√		√				√										
邓□(恽)																√		
韦安石																√	√	

职官 / 姓名	大理寺				御史台					刑部						尚书		地方司法职官
	卿	少卿	正	丞	大夫	中丞	侍御史	殿中侍御史	监察御史	刑部侍郎	刑部郎中	刑部员外郎	都官员外郎	司门郎中	司门员外郎	左丞	右丞	
韦巨源																√	√	
裴　谈	√																	
岑　羲																		√
萧至忠						√												
李日知				√	√													
赵彦昭					√				√									
薛　登					√					√						√		
李　乂								√	√									
宋　璟					√	√		√								√		
王志愔		√	√			√	√		√									
陆象先								√	√									
韦　抗	√				√	√		√										
卢从愿								√	√							√		
崔隐甫					√													
李适之					√													
韦　坚						√												
张　均	√																	
苗晋卿							√									√		
李　巨					√													
李　麟								√								√		
颜真卿					√		√	√	√	√							√	
王　玙					√		√											
房　琯									√	√								
路嗣恭					√													
蒋　涣																√		
关　播										√			√					
李　勉		√			√				√									
高　郢					√						√							
郑　元					√	√										√		
李　鄘					√	√											√	
赵宗儒					√										√			
张弘靖								√	√									
王　播					√	√	√	√	√	√								
崔　植						√												
段文昌					√				√							√		
柳公绰					√	√	√	√		√						√		

职官 / 姓名	大理寺				御史台					刑部						尚书		地方司法职官
	卿	少卿	正	丞	大夫	中丞	侍御史	殿中侍御史	监察御史	刑部侍郎	刑部郎中	刑部员外郎	都官员外郎	司门郎中	司门员外郎	左丞	右丞	
韦弘景										√					√	√		
郑　覃					√	√					√							
郑　澣																√		
白敏中							√	√										
周　墀									√									
崔　璪						√										√		
郑　朗					√	√												
蒋　系																√		
柳仲郢							√		√									
夏侯孜						√				√							√	
崔慎由					√			√	√	√								
徐　商					√		√									√		
李　福									√	√								
杨　收							√		√									
王　铎						√			√									
郑从谠										√								
卢　携								√										
牛　蔚						√	√	√	√				√		√			
李当(珰)																√		
孔　纬					√	√			√									
崔安潜					√			√	√								√	
崔　凝							√	√				√						
郑延昌									√									
张　祎									√								√	
杨　授								√	√									
裴　贽						√												

根据本表统计，可以得出如下认识：唐代127位刑部尚书中，可考证有85位刑部尚书曾担任过其他司法官职，比例达66.93%(85/127)。需要指出的是，由于史料的缺失，多位刑部尚书的任职履历已无从考证，部分刑部尚书虽有传记或碑铭留传，履历记载也很不完备，所以，刑部尚书中实际曾担任其他司法职官者远不止这85人。因此可以认为，多数刑部尚书都曾出任过其他司法官职，担任刑部尚书只不过是他们司法宦途的一环而已。据《大周故秋官尚书秀容县开国男尔朱府君(杲)志石文》：

> 贞观六年，唐高祖神尧皇帝崩，以公卿子弟为挽郎。解褐兖州都督府法曹参军，兼鲁王府参军，转汾州司法参军、扬州大都督府法曹参军、司刑丞、沧州清池县令，迁洛州阳城县令，制除都官员外，加朝散大夫。丁定州府君忧去职，服阕，除陇州长史，寻改授司门郎中。丁太夫人忧，起服膳部郎中，转秋官郎中，封秀容县开国男，食邑三百户。改司农少卿、司刑少卿、秋官侍郎、司

刑卿，寻有制除秋官尚书。陈表再让。恩制不许，特加褒赏。寻转太子宫尹，坐来俊臣事，改授卫州刺史。不之任，致仕于家。①

据此可知尔朱杲一生官场履历，他先后在地方担任过的兖州都督府法曹参军、鲁王府参军、汾州司法参军、扬州大都督府法曹参军，在中央担任过的大理寺丞、少卿、卿，刑部的都官员外郎、司门郎中、刑部郎中、刑部侍郎，都是司法性质官职。因此，其被任命为刑部尚书，与其饱经司法历练，积累了实践经验，具备很强的司法实践能力有关。

反过来讲，具备较强的司法才能及丰富的司法经验，也是司法官员迁转于各级司法职务中的基本条件。唐代官员考课标准分品德和才能两方面，即“四善”和“二十七最”，“凡考课之法有四善：一曰德义有闻，二曰清慎明著，三曰公平可称，四曰恪勤匪懈。善状之外，有二十七最：……九曰推鞫得情，处断平允，为法官之最”②。“四善”较为偏重对道德品行的要求；“二十七最”则偏重对不同类型官员个人能力的要求，其中对法官个人能力的要求是“推鞫得情、处断平允”。

考诸史料，对具备法学专长者专委以司法官职的情形多有记载。郑肃以“直而不挠，清畏人知，誉动簪裾，声闻旒扆”，迁监察御史、殿中侍御史、侍御史、刑部郎中，又“以公明于慎恤，勚于伦要，伫丹笔之无滥，寄黄沙之不冤”，迁大理正、少卿。“于定国之宽和，张释之之平允，公之听讼，异代同规”。又迁刑部侍郎③。袁公瑜“素多鲠直，志不苟容”，颇受太宗赏识，“时以寺狱未清，因授大理司直”。后迁大理寺丞，“宰剧有声，恤刑无讼，人赖厥训，朝廷嘉焉”，迁都官员外郎、刑部员外郎、刑部侍郎④。皇甫文备以明法科入仕，曾任大理正，“地肃占桐，门严书鼎，隽不疑之宽贷，实赖明刑；于定国之平反，多行阴德”，后迁刑部郎中，寻丁母忧，长寿二年(693)七月，“墨制以卿久掌邦宪，识练刑书”，起复为大理少卿，九月检校刑部侍郎，十月，守大理卿⑤。马怀素任左台监察御史、殿中侍御史时，“弹纠不避强御”。任礼部员外郎时，“与范阳卢怀慎、陇西李杰以清白严明分为十道按察”，“朝廷以刑政所急，改授大理少卿”，又任刑部侍郎，“时称慎恤”⑥。张思鼎任京兆府长安县尉，“公猛而济宽，爰设巨防，厥部冰凛，肃威霜稜”，寻迁左台监察御史、殿中侍御史。“柱铁司宪，乘骢辖憝，出按幽朔，入参宸墀，百寮师师，莫不尔瞻是具”，转司门员外郎。“粉署香阁，星台镜悬，授管键以启闭，正货贿而威禁”，迁比部郎中⑦。王衮为东都御史台殿中侍御史，“时奉诏鞫权长孺狱，委曲得情。为殿中时，有盐铁赃吏，本罪抵死，大理断流，敕下东台，公不奉诏，抗疏论奏，竟当厥辜。由是穆宗深奇之，特拜刑部员外郎。家在洛，以膝下为恋，刑曹决狱，不宜分司，转都官员外”⑧。余从周为侍御史时，“京兆有杀人者，反诬平人，讯鞫留岁余，比奏，上疑之。事下御史台，君覆问，未竟三日而贼首明白。上嘉其能，岁满亦终用君为刑部员外郎”⑨。卢就任侍御史时，“推吴湘冤事甚直，迁比部员外”，“宰相□其能，请为刑部郎中”⑩。孙方绍，“大中十一年，受大理寺丞。在法官二载，断决冤疑，实为大理。

---

① 吴钢主编：《全唐文补遗》第七辑，第 337 页。

② 《唐六典》卷二《尚书吏部·考功郎中员外郎》，第 42 页。

③ 《大唐故朝议大夫守刑部侍郎郑公墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 712 页。

④ 《大周故相州刺史袁府君墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 975－976 页。

⑤ 《大周故正议大夫使持节都督姚宗等卅六州诸军事守姚州刺史上柱国皇甫君墓志》，《唐代墓志汇编》，第 1035 页。

⑥ 《故银青光禄大夫秘书监兼昭文馆学士侍读上柱国常山县开国公赠润州刺史马公墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 1205－1206 页。

⑦ 《大唐故朝散大夫使持节唐州诸军事守唐州刺史张公墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 1559－1560 页。

⑧ 《唐故朝散大夫守尚书吏部郎中兼侍御史知杂事上柱国临沂县开国男食邑三百户琅琊王府君墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 2134－2135 页。勾利军以该墓志记载为据，认为唐代东都刑部设有刑部司(勾利军：《唐代东都分司官研究》，上海：上海古籍出版社，2007 年，第 69 页)。笔者认为这一推断不妥。虽被委以刑部司员外郎，但王衮不愿离开洛阳到长安任职，东都洛阳又不便分设刑部司，所以才转任都官司员外郎。墓志又云，“未几，迁度支郎中，急召赴阙”，也明确王衮所担任官职为东都都官司员外郎。因此，这条资料不仅不能证明东都设置有刑部司，反而是东都设立都官司不设刑部司的明证。

⑨ 《唐故朝议郎行尚书刑部员外郎会稽余公夫人河南方氏合祔墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 2295－2296 页。

⑩ 《唐故朝请大夫尚书刑部郎中上柱国范阳卢府君墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 2299 页。

岁满迁拜本寺正”①。杨思立任大理评事,“时有辰州封肃者,轻犯朝典,诏君评决枉直,若执热蒙濯,披云见景。属宰臣持权,横庇封肃,阅君推牍,深不乐之,遣御史皇甫燠迭往覆之,意欲以翻变奸状而宽肃之束也。君以贞正自守,刚健不拔,理直道胜,竟不能屈。洎相国魏公謇提宪中司,欲表君为御史,以怙权者当位,惜而止之”②。杨思立虽因故没能迁任御史,但其受表荐原因是任大理评事时有突出表现。以上诸人仕途经历表明,迁转于司法职务者,皆因其具有不凡的法学才能与实际表现。

刑部尚书的人选不仅迁转于多种司法官职,而且多数曾经担任司法机构的高官,是具备较强司法实践经验之士。需要指出的是,简单地考察迁入官、兼任官及迁出官,尚不能较好地说明这一特征。由御史大夫或大理卿直接迁任刑部尚书的情形并不为多,共有十一人:从御史大夫迁任者七人,唐临、长孙祥、赵彦昭、崔隐甫、李适之、徐商、崔凝;从大理卿迁任者四人,刘德威、尔朱杲、裴谈、韦抗。刑部尚书兼任大理卿的情形整个唐代没有一人,兼任御史大夫者有颜真卿、郑元、李鄘、徐商、孔纬五人。迁出为其他两法司长官者五人:其中萧至忠、郑朗、徐商、崔慎由四人迁出为御史大夫;杜景佺一人迁出为大理少卿。从担任高级司法官职的情形来考察,刑部尚书明显具有特殊的司法实践经历。他们当中仅担任过刑部侍郎或大理寺和御史台正副长官者,总数已达五十八人。曾任刑部侍郎者有刘德威、张行成、张楚金、尔朱杲、薛登、颜真卿、房琯、关播、王播、柳公绰、韦弘景、夏侯孜、崔慎由、李福、郑从谠,共计十五人。除刘德威、尔朱杲、杜景佺三人大理正副长官都曾出任外,只出任过大理少卿者有韩仲良、王志愔、李勉三人,只出任过大理卿者有窦诞、郑善果、李道宗、唐临、裴谈、韦抗、张均七人。因此,曾担任大理寺正副长官者达十三人。御史台正副长官都曾出任者为唐临、李乾祐、宋璟、韦抗、郑元、李鄘、王播、柳公绰、郑覃、郑朗、孔纬十一人;只出任过御史中丞有刘祥道、萧至忠、王志愔、韦坚、崔植、崔璪、夏侯孜、王铎、牛蔚、裴贽十人;只出任过御史大夫者有皇甫无逸、张亮、韦挺、长孙祥、娄师德、李日知、赵彦昭、薛登、崔隐甫、李适之、李巨、颜真卿、王珙、路嗣恭、李勉、高郢、赵宗儒、段文昌、崔慎由、徐商、崔安潜二十一人。所以,曾担任御史台正副长官者达四十二人。这五十八人中,刘德威、尔朱杲、薛登、颜真卿、王播、柳公绰、夏侯孜、王志愔、李勉、韦抗担任过五种职官中的两种,唐临担任过三种。尤其是唐临、韦抗二人曾先后出任过刑部、大理寺和御史台即三法司的长官。

刑部尚书曾担任大理寺和御史台正副长官的情形具有明显的时代特征。唐初高祖、太宗年间刑部尚书曾居大理寺正副长官者达五人,窦诞、郑善果、韩仲良、李道宗、刘德威;而同期曾居御史台正副长官者仅三人,皇甫无逸、张亮、韦挺。从高宗至玄宗时期,刑部尚书曾居官大理寺正副长官者仅七人,唐临、尔朱杲、杜景佺、裴谈、王志愔、韦抗、张均,而同期曾居御史台正副长官者达十五人,唐临、长孙祥、刘祥道、李乾祐、娄师德、萧至忠、李日知、赵彦昭、薛登、宋璟、王志愔、韦抗、崔隐甫、李适之、韦坚。玄宗以后仅德宗时李勉曾以宰相判刑部,他曾担任过大理寺少卿,而曾任御史台正副长官者二十三人,李巨、颜真卿、王珙、路嗣恭、李勉、高郢、郑元、李鄘、赵宗儒、王播、段文昌、柳公绰、郑覃、崔璪、郑朗、夏侯孜、崔慎由、徐商、王铎、牛蔚、孔纬、崔安潜、裴贽。可见玄宗以后,仅有曾任御史台正副长官者升任刑部尚书,再无曾居大理寺正副长官者而升任刑部尚书。

三

无论是在立法活动还是执法过程中,刑部尚书这一群体都表现出了独特的法学才能,为唐代法典的不断完善和有效实施作出了各自的贡献。为了考察刑部尚书在唐代立法活动中的作用,笔者根据《旧唐书》卷五十《刑法志》及其他相关记载,将刑部尚书参与立法活动的情况进行统计,列表如下:

① 《唐故承议郎使持节都督登州诸军事守登州刺史孙府君墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》,第2431－2432页。

② 《唐故朝议大夫前凤翔节度副使检校尚书兵部郎中兼御史中丞上柱国赐紫金鱼袋弘农杨府君墓志铭并序》,《唐代墓志汇编》,第2478－2480页。

刑部尚书参与制定法典情况简表

时间	参与者	时任官职	主要内容
高祖武德元年	沈叔安	司门郎中	以开皇律令为准，撰定律令。惟正五十三条格，入于新律，余无所改，成律十二卷，式十四卷，令三十一卷
高宗永徽三年	唐临	刑部尚书	撰律疏三十卷
高宗龙朔二年	源直心	刑部尚书	因改易官号，重定格式令，成《永徽散行天下格中本》七卷，《永徽留本司行格中本》十八卷，《麟德式》十四卷，《麟德令》三十卷
高宗仪凤元年	张楚金	刑部侍郎	官号复旧，删辑格式。成《永徽留本司格后本》十一卷、《永徽散行天下格后本》七卷[①]；《仪凤令》三十卷；《仪凤式》二十四卷
中宗神龙元年	韦安石	中书令	删定垂拱格后至神龙元年以来制敕，成散颁格七卷；删补旧式为二十卷
	祝钦明	礼部侍郎	
中宗景龙元年[②]	张锡	刑部尚书	以神龙元年所删定格式漏略，重加删定
睿宗景云元年	岑羲	户部尚书	删定格式律令，成太极格
	陆象先	中书令	
玄宗开元元年	李乂	中书侍郎 兼刑部尚书	删定格式令，格称开元格或开元前格，十卷[③]
玄宗开元六年	宋璟	吏部侍郎 兼侍中	删定律令格式，律令式仍旧名，格曰开元后格，十卷；《令》三十卷；《式》二十卷[④]
	卢从愿	尚书左丞	
玄宗天宝四载[⑤]	萧炅	刑部尚书	增损律令格式
宪宗元和十年[⑥]	权德舆	刑部尚书	删定元和五年以后敕文，成《元和格敕》三十卷
穆宗长庆三年[⑦]	崔植	刑部尚书	详正敕格
	韦弘景[⑧]	刑部侍郎	

唐代并无固定的立法机构，多次制定法典都是由皇帝临时指派某些官员完成其事。根据现有资料可知，唐代刑部尚书中有16位曾参与立法活动。其中有7人时任刑部尚书，刑部尚书作为刑部的长官，“掌天下刑法”是其法定职能。参与立法工作的另外9人也担任过刑部尚书的情况，一定程度

① 《旧唐书》卷四十六《经籍志上》载：“《永徽令》三十卷；《永徽留本司格后本》十一卷，刘仁轨撰。”即这次删辑格典将《永徽留本司行格中本》十八卷删为《永徽留本司格后本》十一卷。而《永徽散行天下格中本》七卷，这次删改后的《永徽散行天下格后本》卷数不明。刘俊文认为仍是七卷（刘俊文：《唐代法制研究》，台北：文津出版社，1999年，第33－34页）。

② 王溥：《唐会要》卷三十九《定格令》，第821页。

③ 据《新唐书》卷五十八《艺文志二》：“开元前格十卷。”（第1496页）《唐会要》卷三十九《定格令》：“开元格六卷。”（第703页）

④ 据《新唐书》卷五十八《艺文志二》，第1493页。

⑤ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷五十六《刑法志》，第1413页。

⑥ 王溥：《唐会要》卷三十九《定格令》，第822－823页。

⑦ 王溥：《唐会要》卷三十九《定格令》，第823页。

⑧ 《唐会要》卷三十九《定格令》：“本司尚书崔植、侍郎景重详正敕格。”（第823页）严耕望指出其“当即韦弘景之夺文也”（参见《唐仆尚丞郎表》卷二十《辑考七下·尚书刑部侍郎》“韦弘景”，第1029页）。

上可以说明朝廷选任刑部尚书时,法学素养是重要的考量标准。

集中制定法典并不能完全满足统治的需要。随着政治局势的发展,司法领域必然会出现新的问题,而能够直接指出症结所在并提出解决办法者往往需要具备相当的法学才识。贞观十一年(637),唐太宗与大理卿刘德威曾有一次君臣问答:"太宗尝问之曰:'近来刑网稍密,其过安在?'德威奏言:'诚在主上,不由臣下。人主好宽则宽,好急则急。律文失入减三等,失出减五等。今则反是,失入则无辜,失出便获大罪。所以吏各自爱,竞执深文,非有教使之然,畏罪之所致耳。陛下但舍所急,则'宁失不经'复行于今日矣。'"刘德威的回答指出了当时刑网严密的原因,认为官员判案过严实源自君主好急用刑。他的谏规式答问受到太宗赏识,"太宗深然之",后将其提拔为刑部尚书(《旧唐书》卷七十七《刘德威传》,第2676-2677页)。

王志愔于中宗神龙年间曾任左台侍御史,"执法刚正,百僚畏惮,时人呼为'皂雕',言其顾瞻人吏,如雕鹗之视燕雀也",不久即迁任大理正,"尝奏言:'法令者,人之堤防,堤防不立,则人无所禁。窃见大理官僚,多不奉法,以纵罪为宽恕,以守文为苛刻。臣滥执刑典,实恐为众所谤。'遂表上所著《应正论》以见志"。即王志愔任御史台和大理寺官职时表现极佳,颇能胜任司法职务。他担任扬州大都督府长史,"所在令行禁止,奸猾屏迹,境内肃然"(《旧唐书》卷一〇〇《王志愔传》,第3118、3123页)。可见王志愔具备较高司法素养和较强司法才干,守法护法,尤其能指出大理寺断狱时量刑宽滥的弊端并上疏申论,后被玄宗任命为刑部尚书。

唐律规定:"役满一年及三年,或未满会赦,即于配所从户口例,课役同百姓。"[①]即流犯居役期满或遇赦免役,必须在配所附贯落户,不得私自返回原籍。但这种制度在唐代后期已经有所修改,配流人等满役或会赦,悉得放还。然而诸道以戍边为名,奏请天德军五城及各边城配流人等,籍没其身,不准放免。有鉴于此,刑部侍郎王播于元和八年(813)正月奏准:依照格例,配流满六年后,无论是否会赦,一律允许放还[②]。

开成元年(836),殷侑第三次担任刑部尚书。当时盐铁使、度支使属官权力大增,可以将疑犯系狱,甚至私设牢狱;而州县官府对此等案情并不上奏,导致每年成百上千的案件,并不能按时审结。针对这种状况,殷侑提出,由州县官府审问案情,申本道观察使,并且奏报朝廷。其提议得到文宗采纳,并"赐黄金十斤,以酬直言"(《新唐书》卷一六四《殷侑传》,第5054页)。

以上刘德威、王志愔、王播、殷侑四人都对司法实践中出现的问题提出了解决办法,并且都被皇帝认可和采纳。

有些刑部尚书在担任地方或中央司法部门职务时,还曾竭力维护司法公正,甚至不惜犯颜执法,据理力争。《唐会要》记载了贞观十八年(644)发生的张仲文案[③]。唐律规定,指斥乘舆是对皇帝尊严的严重亵渎,归入十恶重罪之大不敬[④],须严厉处罚:"诸指斥乘舆,情理切害者,斩;非切害者,徒二年。"[⑤]大理寺据此科断,认为张仲文自称天子一案当以指斥乘舆论罪,判处斩刑,会赦不免。时太常卿摄刑部尚书韦挺认为大理寺科罚所据律条不当,应以"妖言罪"论处。据唐律,"诸造妖书及妖言者,绞"[⑥];而当时恰逢大赦,所以应免死罪。韦挺的覆核意见遭到太宗的严厉指责,并且对照吴法至案的判决,认为韦挺"同罪异罚"、"作福于下,归虐于上"。因而法司不敢再向太宗论及此事。数日后,宰相兼刑部尚书张亮再次上奏,提请以妖言罪判处张仲文。太宗认为韦挺"不识刑典"、"以重为轻";张亮旧事重提,无非是"屈法要名"。然而,太宗转念间又同意了张亮的处理意见,对张仲文科以

① 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷三《名例·犯流应配》疏议,北京:中华书局,1996年,第256页。
② 王溥:《唐会要》卷四十一《左降官及流人》,第736页。
③ 王溥:《唐会要》卷三十九《议刑轻重》,第708-709页。
④ 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷一《名例·十恶》,第59页。
⑤ 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷十《职制·指斥乘舆及对捍制使》,第810页。
⑥ 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷十八《贼盗·造妖书妖言》,第1329页。

妖言罪，因在赦期可免于绞刑。太宗言论中所谓“删正”，即刑部对重大案件的覆核与驳正。韦挺和张亮指出大理寺判决时所依据律条的错误，并坚持对罪犯予以改判，这一案例充分体现了刑部尚书对大理寺判决的覆核和驳正之权。当时张亮以刑部尚书参预朝政，在摄刑部尚书韦挺因处理张仲文案的提议受斥责后，仍坚持按韦挺的主张判决，最终得到太宗的肯定。

永徽元年(650)，唐临由大理卿迁任御史大夫。次年，华州刺史萧龄之在广州都督任时贪赃案事发，高宗命群官集议。但高宗对群官集议后的处分意见极为不满，震怒之余，命令将萧龄之于朝堂处死。唐临因之上奏，这篇奏文，既引用古典，又结合实际，指出集议群臣或以为流死，或以为除名，其实都未完全领会议刑之意。他认为无论依据刑律，还是参照礼典，萧龄之都应该获得减刑；何况经过群臣议定后，君主更不能擅自加重处罚。结果，高宗从其奏，萧龄之终获免死，流于岭外。此后不久，唐临迁任刑部尚书，即是高宗对其议刑甚得刑罚之中的褒奖和提拔(《旧唐书》卷八十五《唐临传》，第2812－2813页)。

杜景佺是武周时期一位司法官员，他“性严正”，即具备充任法官的德行操守，并且在司法实践中也多有突出表现。任司刑丞时，严正守法，不依从来俊臣、侯思止等酷吏曲断冤狱，“与徐有功、来俊臣、侯思止专治诏狱，时称‘遇徐、杜者生，来、侯者死。’”任秋官员外郎时，“与侍郎陆元方按员外郎侯味虚罪，已推，辄释之。武后怒其不待报，元方大惧，景佺独曰：‘陛下明诏六品、七品官，文辨已定，待命于外，今虽欲罪臣，奈明诏何?’宰相曰：‘诏为司刑设，何预秋官邪?’景佺曰：‘诏令一布，无台、寺之异。’后以为守法，擢凤阁舍人”。圣历二年(699)，拜凤阁侍郎同凤阁鸾台平章事，“契丹入寇，陷河北数州，虏已去，武懿宗欲尽论其罪，景佺以为胁从可原，后如其议。罢为秋官尚书”(《新唐书》卷一一六《杜景佺传》，第4243页)。杜景佺严正守法，是武则天选用其担任刑部尚书的根本原因。

宋璟于中宗时曾任黄门侍郎，时值武三思把持朝政，“俄有京兆人韦月将上书讼三思潜通宫掖，将为祸患之渐，三思讽有司奏月将大逆不道，中宗特令诛之。璟执奏请按其罪状，然后申明典宪，月将竟免极刑，配流岭南而死”(《旧唐书》卷九十六《宋璟传》，第3031页)。开元八年(720)正月，宋璟由吏部尚书兼黄门监被罢为开府仪同三司。“明年，京兆人权梁山构逆伏诛，制河南尹王怡驰传往长安穷其枝党。怡禁系极众，久之未能决断，乃诏璟兼京兆留守，并按覆其狱。璟至，惟罪元谋数人，其余缘梁山诈称婚礼因假借得罪及胁从者，尽奏原之”(同上，第3034页)。可知宋璟能按情论罪，以法治罪，是具备守法才能的法官。

张弘靖曾被东都留守杜亚辟为从事，“留守将令狐运逐贼出郊，其日有劫转运绢于道者，亚以运豪家子，意其为之，乃令判官穆员及弘靖同鞫其事。员与弘靖皆以运职在牙门，必不为盗，坚请不按。亚不听，遂以狱闻，仍斥员及弘靖出幕府，有诏令三司使杂治之，后果于河南界得贼”(《旧唐书》卷一二九《张延赏传》附《张弘靖传》，第3610页)。张弘靖断狱不冤不滥，能执正守法。

王播早年便以断狱严正著称。任盩厔尉时，“断狱首出”，受御史中丞李汶赏识，奏请任监察御史。他以源咸季案判处不当提起弹劾，最终将源咸季处以流刑，并且刑部郎官和门下省给事中以覆核失职分别被罢所居官和夺俸①。德宗时他曾任三原令，“及临所部，政理修明，恃势豪门，未尝贷法。岁终考课，为畿邑之最”(《旧唐书》卷一六四《王播传》，第4275页)。顺宗初年，任长安令，“朝廷方恩于峤，而以帝女嫁其子。民有与于氏苍头同盗人马者，前令捕民而纵其苍头，公始至县，即立取其奴，与民均其法”②。不久以工部郎中知台杂，“刺举纲宪，为人所称”。元和五年(810)担任御史中丞，“振举朝章，百职修举”。同年十月担任京兆尹，“时禁军诸镇布列畿内，军人出入，属鞬佩剑，往往盗发，难以擒奸。布播奏请畿内军镇将卒，出入不得持戎具，诸王驸马权豪之家，不得于畿内按试鹰犬畋猎

① 李宗闵：《故丞相尚书左仆射赠太尉太原王公神道碑铭(并序)》，董诰等编：《全唐文》卷七一四，孙映达等点校，北京：中华书局，1983年，第7336页。

② 李宗闵：《故丞相尚书左仆射赠太尉太原王公神道碑铭(并序)》，董诰等编：《全唐文》卷七一四，第7336页。

之具。诏从之,自是奸盗弭息”。次年三月,转刑部侍郎,充诸道盐铁转运使,“播长于吏术,虽案牍鞅掌,剖析如流,黠吏诋欺,无不彰败。时天下多故,法寺议谳,科条繁杂。播备举前后格条,置之座右。凡有详决,疾速如神。当时属僚,叹服不暇”(《旧唐书》卷一六四《王播传》,第4276页)。以上记载旨在说明王播守法如一,惩奸除恶,是位称职的法官。

殷侑于文宗年间三次担任刑部尚书,任期都非常短暂。他“谨重有节概,临事俊辩”。任谏议大夫时,“凡朝廷之得失,悉以陈论。前后上八十四章,以言激切,出为桂管观察使”。任职地方时“所至以洁廉著称”。大和九年(835)正月,天平节度使殷侑受弹劾还朝。当年发生了濮州录事参军崔元武案(《旧唐书》卷一六五《殷侑传》,第4322页)。崔元武涉嫌三种犯罪,大理寺官员以唐律规定“诸二罪以上俱发,以重者论”①,只以私马抬价纳官一项为重罪,判削三任官。刑部覆核后认为大理寺判决不当,改判决杖配流。殷侑则认为,唐律规定“即以赃致罪,频犯者并累科”②,崔元武所犯三罪都为枉法取受,应当以赃罪频发累科论罪;大理寺官员以二罪以上俱发论罪为误。据唐律“诸监临主司受财而枉法者,一尺杖一百,一匹加一等,十五匹绞”③,崔元武三犯计绢一百二十匹,因而应判处绞刑。可见,刑部所断决杖配流也非依律处断。虽然殷侑以律论罪,最终文宗还是采纳了刑部的覆核意见,将崔元武决杖六十,配流贺州。文宗虽然没有采纳他的建议,却将其第二次任命为刑部尚书,实际上是对他依法处断的肯定和褒奖。

柳仲郢为柳公绰之子,他“有父风,动修礼法”。他任侍御史时,即以守法而闻名,“富平县人李秀才,籍在禁军,诬乡人斫父墓柏,射杀之。法司以专杀论。文宗以中官所庇,决杖配流。右补阙蒋係上疏论之,不省。仲郢执奏曰:‘圣王作宪,杀人有必死之令;圣明在上,当官无坏法之臣。今秀才犯杀人之科,愚臣备监决之任,此贼不死,是乱典章。臣虽至微,岂敢旷职?其秀才未敢行决,望别降敕处分。’乃诏御史萧杰监之。杰又执奏。帝遂诏京兆府行决,不用监之。然朝廷嘉其守法”(《旧唐书》卷一六五《柳公绰传》附《柳仲郢传》,第4305页)。他在京兆尹任时,“纥干皋诉表甥刘诩殴母,诩为禁军小校,仲郢不俟奏下,杖杀”。然而他的严正为宦官所不满,仲郢“为北司所谮,改右散骑常侍,权知吏部尚书铨事”。他任剑南东川节度使时,“孔目吏边章简者,以货交近幸,前后廉使无如之何。仲郢因事决杀,部内肃然,不俟行法而自理”(同上,第4306页)。可见柳仲郢是一位颇以执法威严著称的官员。

昭宗时张祎曾任刑部尚书,“刘邺子覃,当巢寇时避祸于金吾将军张直方之第,被害。僖宗还京,而恶覃者以托附逆党,死不以义,下三司详罪。祎上章申理,言覃父子并命于贼廷,岂附逆耶?其家竟获洗雪,覃亦赠官。其行义始终,皆如此类”(《旧唐书》卷一六二《张正甫传》附《张祎传》,第4253-4254页)。黄巢起义时刘覃避难于张直方府第,被害。僖宗还京后,有人检举刘覃“托附逆党,死不以义”,诏下三司审理。刑部尚书张祎认为刘覃及其父刘邺都死于“贼廷”,绝无可能归附“逆党”。张祎的意见得到皇帝采纳,刘覃不仅冤情得以洗刷,还获得赠官。

四

考诸传记、碑志等资料,可以考察刑部尚书在仕途中的表现和作为,进而探求朝廷在选任刑部尚书时对其法学素养的考量情况。前文已经对部分刑部尚书为维护司法公正,断案时不惜犯颜执法,据理力争的情形进行了考察。另外,不少刑部尚书在地方或中央任职时,能够清正严明,惩奸除恶,秉公执法,罚当其罪,同样表现出了较强的司法才能。

皇甫无逸曾任御史大夫,“时益部新开,刑政未洽,长吏横恣,赃污狼藉;令无逸持节巡抚之,承制

① 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷六《名例·二罪从重》,第439页。

② 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷六《名例·二罪从重》,第440页。

③ 刘俊文:《唐律疏议笺解》卷十一《职制·监主受财枉法》,第863页。

除授。无逸宣扬朝化,法令严肃,蜀中甚赖之”。高祖还称赞他在益州的表现“极为清正”,“当官执法,无所回避”(《旧唐书》卷六十二《皇甫无逸传》,第 2385 页)。郑善果曾任隋代大理卿。唐初,检校大理卿,兼民部尚书,“正身奉法,甚有善绩”(《旧唐书》卷六十二《郑善果传》,第 2379 页)。唐临于高宗初期担任大理卿,“高宗又尝亲录死囚,前卿所断者号叫称冤,临所入者独无言。帝怪问状,囚曰:‘罪实自犯,唐卿所断,既非冤滥,所以绝意耳。’帝叹息良久曰:‘为狱者不当如此耶!’”(《旧唐书》卷八十五《唐临传》,第 2812 页)唐临判案无冤滥,连罪犯都无异议。高宗对唐临的表现甚为满意,对其考课时有“形如死灰,心若铁石”(《新唐书》卷一一三《唐临传》,第 4184 页)的评价。

姚琮在武则天时期被出为益州大都督府长史,“蜀中官吏多贪暴,琮屡有发挞,奸无所容”。则天对其降玺书慰问,称“夫严霜之下,识贞松之擅奇,疾风之前,知劲草之为贵。……果能揽辔澄清,下车整肃。吏不敢犯,奸无所容,前后纠擿,盖非一绪。贪残之伍,屏迹于列城;剽夺之俦,遁形于外境。……宜布琅邪之化,当以豫州为法”。则天甚至向侍臣称赞姚琮曰:“凡为长官,能清自身者甚易,清得僚吏者甚难。至于姚琮,可谓兼之矣。”(《旧唐书》卷八十九《姚琮传》,第 2904 页)

李晦曾担任右金吾将军兼检校雍州长史,“纠发奸豪,无所容贷,为人吏畏服”(《旧唐书》卷六十《宗室·河间王孝恭传》附《李晦传》,第 2350 页)。张楚金,“武后时,历秋官尚书,爵南阳侯。有清概,然尚文刻,当时亦少之”(《新唐书》卷一九一《忠义上·张道源传》附《楚金传》,第 5503－5504 页)。其实,“有清概”、“尚文刻”一定程度上正是法官应当具备的良好素质。

玄宗时期,陆象先“清净寡欲,不以细务介意,言论高远,雅为时贤所服”,“在官务以宽仁为政”(《旧唐书》卷八十八《陆元方传》附《陆象先传》,第 2876 页),因而虽无特殊法官才能,堪称忠厚儒者。韦抗“历职以清俭自守,不务产业”,“景云初,为永昌令,不务威刑而政令肃一。都辇繁剧,前后为政,宽猛得中,无如抗者”(《旧唐书》卷九十二《韦安石传》附《韦抗传》,第 2963 页),具备担任法官的操守和才能。崔隐甫“开元初再迁洛阳令,理有威名”;担任御史大夫时,“在职强正,无所回避”;后担任东都留守,“为政严肃,甚为人吏之所叹服”(《旧唐书》卷一八五下《良吏下·崔隐甫传》,第 4821 页)。玄宗两次命其担任刑部尚书,可谓人尽其用。李适之“以强干见”,“性简率,不务苛细,人吏便之”,担任刑部尚书时,“雅好宾友,饮酒一斗不乱,夜则宴赏,昼决公务,庭无留事”(《旧唐书》卷九十九《李适之传》,第 3101 页),具备担任法官的良好禀性,也胜任刑部尚书这一职位。

肃宗时任用的刑部尚书李巨,“刚锐果决,颇涉猎书史,好属文”(《旧唐书》卷一一二《李巨传》,第 3346 页)。李麟“所历以诚信待物,称为良吏”,“为政清简,民吏称之”。他以刑部尚书同中书门下平章事,当时张皇后干预朝政,李辅国势倾一时,“宰相苗晋卿、崔圆已下惧其威权,倾心事之,唯麟正身谨事,无所依附,辅国不悦。乾元元年,罢麟知政事,守太子少傅”(《旧唐书》卷一一二《李麟传》,第 3339 页)。即李麟以守正被贬。颜真卿于至德二载(757)迁任刑部尚书,后又兼御史大夫,当时肃宗播迁凤翔,“虽天子蒙尘,典法不废”(《旧唐书》卷一二八《颜真卿传》,第 3592 页)。李齐物“无学术,在官严整”,“为政发官吏阴事,以察为能,于物少恩,而清廉自饬,人吏莫敢抵犯”(《旧唐书》卷一一二《李暠传》附《李齐物传》,第 3337 页),可见他以廉洁严苛著称。

代宗时颜真卿两次担任刑部尚书,因不依附李辅国及元载而被贬,可见他是正直守法之人。路嗣恭“起于郡县吏,以至大官,皆以恭恪为理著称”,史臣更评价其“从微至著,执法简廉”(《旧唐书》卷一二二《路嗣恭传》,第 3508 页)。

德宗时关播“为政清净简惠”、“清俭谨慎”(《旧唐书》卷一三〇《关播传》,第 3629 页)。贞元二年(785)正月,诏宰相判六部时,李勉判刑部,他“沉雅清峻”,先后对李辅国、鱼朝恩、卢杞都不曲从。任开封县尉时,有“擒奸擿伏之名”;任大理少卿时,“肃宗嘉其守正”;任京兆尹兼御史大夫时,“政尚简肃”(《旧唐书》卷一三一《李勉传》,第 3634 页)。刘滋“勤于吏职,孜孜奉法”、“有经学,善持论,性廉洁刻苦,嫉恶,掌选多所发擿更代,诈伪者尤畏之”(《旧唐书》卷一三六《刘滋传》,第 3752 页)。

顺宗时高郢“性恭慎廉洁,罕与人交游,守官奉法勤恪”。他任礼部侍郎后,“时应进士举者,多务

朋游，驰逐声名；每岁冬，州府荐送后，唯追奉宴集，罕肄其业。郢性刚正，尤嫉其风，既领职，拒绝请托，虽同列通熟，无敢言者。志在经艺，专考程试。凡掌贡部三岁，进幽独，抑浮华，朋滥之风，翕然一变”(《旧唐书》卷一四七《高郢传》，第3976页)。高郢能扫除科举考试的积弊，不立朋党，拒绝请托，清廉嫉恶，刚正不阿。

宪宗时的刑部尚书多获较高评价。郑元“性严毅，有威断，更践剧任，时称其能”(《旧唐书》卷一四六《郑元传》，第3968页)。李鄘“元和初，以京师多盗，复选为京兆尹，擒奸禁暴，威望甚著”，因此，史官称其“强直无私饰”，“当官严重，为吏以峻法立操，所至称理，而刚决少恩”(《旧唐书》卷一五七《李鄘传》，第4149页)。赵宗儒“贞元六年，领考功事，定百吏考绩，黜陟公当，无所畏避”(《旧唐书》卷一六七《赵宗儒传》，第4362页)。权德舆“性直亮宽恕”(《旧唐书》卷一四八《权德舆传》，第4005页)。

郭钊为郭子仪孙，史书评价其“谦和接物，恭慎自持，居家临民，无骄怠之色，无奢侈之失，士君子重之”，“历践藩镇，以汾阳胄胤，材能选用，不独凭椒房之势，所莅简约不挠，其俗自理”(《旧唐书》卷一二〇《郭子仪传》附《郭钊传》，第3472页)。李逊任地方官时颇有政绩，“为政以均一贫富、扶弱抑强为己任，故所至称理”(《旧唐书》郑一五五《李逊传》，第4123页)。崔植在任御史中丞时，“入阁弹事，颇振纲纪”(《旧唐书》卷一一九《崔祐甫传》附《崔植传》，第3442页)，具有法官的风范。

文宗时柳公绰两次担任刑部尚书。元和十一年(816)十二月拜京兆尹，“方赴府，有神策校乘马不避者，即时擒死。帝怒其专杀，公绰曰：‘此非独试臣，乃轻陛下法。’帝曰：‘既死，不以闻，可乎？’公绰曰：‘臣不当奏。在市死，职金吾；在坊死，职左右巡使。’帝乃解”(《新唐书》卷一六三《柳公绰传》，第5021页)。长庆二年(822)九月迁御史大夫，“韩弘病，自河中入朝。以弘守司徒、中书令，诏百僚问疾。弘遣其子达情，言不能接见。公绰谓其子曰：‘圣上以公官重，令百司省问，异礼也。如拜君赐，宜力疾公见。安有卧令子弟传言耶？’弘惧，挟扶而出，人皆耸然”。次年改尚书左丞，五月拜山南东道节度使，行至邓县，“邓县人郑怀政病狂，妄称天子，公绰捕而杀之”(同上，第4304页)。史称其“性谨重，动循礼法”，“性端介寡合”(同上，第4300、4305页)。

韦弘景也是正直之人。他任给事中时，就能驳正非违，毫不纵容，“刘士泾以驸马交通邪幸，穆宗用为太仆卿。弘景与给事薛存庆封还诏书，……穆宗遣宰臣宣谕，弘景等固执如前。宰臣不得已，改卫尉少卿。穆宗复遣谕弘景曰：‘士泾父昌有边功，士泾为少列十余年，又尚云安公主，宜有加恩。朕思赏劳睦亲之意。’竟行前命。穆宗怒，乃令弘景使安南、邕、容宣慰，时论翕然推重”(《旧唐书》卷一五七《韦弘景传》，第4153页)。后来他担任吏部侍郎，“铨综平允，权邪惮其严劲，不敢干以非道”；任尚书左丞时，“驳吏部授官不当者六十人”。他“素以鲠亮称，及居纲辖之地，郎吏望风修整”(同上，第4154页)，具备法官正直守法的良好素质。

史料中虽无郑覃担任法官时的具体表现，但称：“覃少清苦贞退，不造次与人款狎。位至相国，所居未尝增饰，才庇风雨。家无媵妾，人皆仰其素风。然嫉恶太过，多所不容，众惮而恶之。”(《旧唐书》卷一七三《郑覃传》，第4492页)王源中也多受称颂，史载：“宪宗时，以直谏知名者，又有王源中。”他“澹名利，率身治人，约而简，当时咨美”(《新唐书》卷一六四《卢景亮传》附《王源中传》，第5044页)。郑澣任右补阙时，“献疏切直，人为危之”；任考功员外郎时，“刺史有驱迫人吏上言政绩，请刊石纪政者，澣探得其情，条责廉使，巧迹遂露，人服其敏识”(《旧唐书》卷一五八《郑余庆传》附《郑澣传》，第4167页)。崔珙“性威重，尤精吏术”，“言事慷慨”(《旧唐书》卷一七七《崔珙传》，第4588页)。

周墀任江西观察使时，“施展教令，申明约束，发虔守陈弇赃，坐弇以法死，吏手胶拳，穷乡远井，如公在旁”[①]。其司法行政能力较强。刘瞻于懿宗和僖宗初年两次担任刑部尚书。咸通十一年(870)八月，同昌公主薨。懿宗以医官用药无效，杀翰林医官二十余人，且收捕其亲族三百余人于京兆狱。刘瞻时任中书侍郎、同中书门下平章事兼刑部尚书，“瞻喻谏官，皆依违无敢言，即自上疏固争”，结果

① 杜牧：《唐故东川节度检校右仆射兼御史大夫赠司徒周公墓志铭》，《全唐文》卷七五五，第7828页。

懿宗盛怒，将刘瞻罢相，出为荆南节度使，然“天下谓瞻鲠正”。史官评价其曰：“为人廉约，所得俸以余济亲旧之窭困者，家不留储。无第舍，四方献馈不及门，行己终始完洁。”(《新唐书》卷一八一《刘瞻传》，第 5353 页)郑从谠为郑澣之子，僖宗时任为刑部尚书。他“进止有礼法，性不矜满，沉毅有谋”(《新唐书》卷一六五《郑余庆传》附《郑从谠传》，第 5064 页)。阴山府沙陀都督李国昌不断南侵，河东节度使康传圭又被部下所杀。郑从谠在危难之际受命为河东节度使，“时新承军乱之后，杀掠攻剽，无日无之”，然而“从谠貌温而气劲，沉机善断，奸无遁情。凡凶谋盗发，无不落其彀中，以是群豪惕息”(同上，第 4170 页)。可见其具有良好的司法才干。崔彦昭具有较强的财经能力，史载“彦昭长于经济，儒学优深，精于吏事”(《旧唐书》卷一七八《崔彦昭传》，第 4628 页)。牛蔚于懿宗咸通年间任给事中，“蔚封驳无避，帝嘉之”(《旧唐书》卷一七二《牛僧孺传》附《牛蔚传》，第 4473－4474 页)。孔纬两次担任刑部尚书。他曾于乾符初为御史中丞，“纬器志方雅，嫉恶如仇。既总宪纲，中外不绳而自肃”。后历任户部、兵部、吏部侍郎，“居选曹，动循格令。权要有所托，私书盈几，不之省。执政怒之，改太常卿”(《旧唐书》卷一七九《孔纬传》，第 4649 页)。裴迪“敏事慎言，达吏治，明筹算”。他深受朱全忠信任，得到重用，“历三十年，委四镇租赋、兵籍、帑廪、官吏、狱讼、赏罚、经费、运漕，事无巨细，皆得专之”①。集财经、司法、人事等权于一身，可见其具备较强的司法行政能力，足以胜任法官这一职务。

刑部作为尚书省六部之一，职掌朝廷司法职权，其长官的选任也至关重要，所谓“中台八座，选用惟精；秋官五刑，轻重攸系”②。唐代刑部尚书多出身刑法世家，由于家学的熏陶与影响，受到法学知识的长期浸润；多曾在司法机构任职，经历司法职务历练，具有丰富的司法实践经验。浓厚的家学背景和丰富的实践经验是他们出任刑部尚书的独特条件。部分刑部尚书在唐代的立法活动中有实际的贡献，在执法活动中具有突出的表现，甚至不惜犯颜执法，为维护法典的严格公正竭尽全力。多数任职时都以清正严明、秉公执法而闻名。综合统计，唐代刑部尚书中具有法学学识和才能表现者达 109 人，占全部刑部尚书总数的 85.83％(109/127)，由此可以认为，这一群体具有较高的法学素养。这无疑表明了唐代官员选任时颇为重视担任司法职务者的专业素养。当然，个别刑部尚书法学素养低下甚至缺失也是事实。屈突通于高祖时被任命为刑部尚书，就以“不习文法”坚决推辞而转任工部尚书(《旧唐书》卷五十九《屈突通传》，第 2322 页)。武则天时任命豆卢钦望为刑部尚书，由于“名法之书，非其志也，□累固辞”，不久即改授太子詹事③。两人都以没有法学才能而辞任刑部尚书，进一步证实这一官职对担任者法学素养要求之高。此外，选任不具备法学素养者担任刑部尚书之职，往往与特殊的政治局势如朋党政争等有关。

[责任编辑　王大建　范学辉]

① 薛居正等撰：《旧五代史》卷四《梁书・太祖朱温纪》，北京：中华书局，1976 年，第 61 页。

② 《唐故东都留守东都畿汝州防御史银青光禄大夫检校尚书左仆射判东都尚书省事兼御史大夫上柱国赠司空崔公墓志铭并序》，《唐代墓志汇编》，第 2123 页。

③ 《大唐故开府仪同三司尚书左仆射上柱国赠司空芮国元公豆卢府君之碑》，吴钢主编：《全唐文补遗》第七辑，第 29－32 页。

城墙修筑与隋唐五代江南城市的发展

张剑光　邹国慰

摘　要:隋唐五代江南城市发展的一个重要标志,就是城墙的修筑。隋朝灭陈后,江南一些城市新筑了城墙。不过由于没有重要的战事,并没有出现大规模修筑城池的景象。唐朝建立后,江南地区对修造城墙渐渐重视。湖州及一些县城根据本地的实际情况,新修、增筑了城垣。安史之乱后,江南地区时有动乱出现,一些城市继续兴筑、扩修了城垣。唐末五代,社会动荡不定,大量城墙或新筑或加固,江南出现了一轮修造城墙的高潮。随着战事的变化,有的城市多次对城墙加高加厚,增强城墙的防御功能。江南州级以上的城市,一般均有内外两重城墙,城墙下宽上窄,环以护城河。除少部分山区县城之外,大多数的县城至唐末都修筑了城墙。江南城墙的修筑是一个渐进的过程,它既是隋唐五代时期江南城市发展的结果,更是江南城市加快发展步伐的一个重要推动力。

关键词:隋唐五代;江南城市;城墙;修筑;形制;发展;动力

本文所论述的隋唐五代的江南范围,与唐代后期的浙东西、宣歙三道相当,大约指今浙江全境和苏南、皖南地区。隋唐五代时期,江南的开发呈现出了较快的态势,城市的大量设立和建设是其中一个最为突出和极其重要的方面。这一时期,江南多层次的城市格局基本得以建立,江南区域内先后共出现了 18 个州级以上的城市和 70 多座县级城市。在城市总数量有所增长的同时,江南城市逐渐发生着一些重要的变化,无论是物质结构、社会结构,还是生产和消费、文化生活、日常生活,都在潜移默化地发展着。从江南城市的发展过程中,可以看出当时社会的发展水平、基本特点和潜在的演变趋向。正如章生道先生所指出的:"中国绝大部分城市人口集中在有城墙的城市中,无城墙型的城市中心至少在某种意义上不算正统的城市。"① 中国古代的主要城市大都被城墙围绕,城墙对一个城市发展的重要性是不言而喻的。学术界普遍认为,没有城墙的城市,不算真正意义上的城市。城市的发展,往往首先是指城市物质形态的变化,其中城墙的修建就是一个重要的标志。城墙修筑的完善,反过来又会对城市的繁荣产生相当显著的推动作用。因此,研究江南城市城墙修筑的情况,对研究隋唐五代江南城市的发展史,具有相当重要的意义。本文通过收集江南地区各城市宋元以来的地方志史料,并结合其他史籍文献及考古材料,主要回答如下四个问题:隋唐五代时期,江南城市是否都修筑了城墙?在各个时段上的分布呈现出什么特点?这些城墙的形制大体上是怎样的?城墙的修筑对江南城市发展的意义主要体现在哪些方面?上述问题的探讨,应该能够深化对隋唐五代之际江南城市发展以及隋唐五代社会经济整体发展的相关认识。

一、隋与唐前期江南城市城墙的持续修筑

隋朝统治江南时间不长,前后不到三十年。大业十一年(615),隋炀帝下诏,提出天下州县要修

作者简介:张剑光,上海师范大学人文学院教授;邹国慰,《高等学校文科学术文摘》编辑部编辑(上海 200234)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目"《全宋笔记》编纂整理与研究"(10ZD&104)的阶段性成果。

① 章生道:《城治的形态与结构研究》,施坚雅主编:《中华帝国晚期的城市》,北京:中华书局,2000 年,第 84 页。

城郭:“近代战争,居人散逸,田畴无伍,郛郭不修,遂使游惰实繁,寇攘未息。今天下平一,海内晏如,宜令人悉城居,田随近给,使强弱相容,力役兼济。”[①]不过这个诏书下达时,隋朝已经到了末期,并不可能很好地去执行。所以总体上隋代绝大部分江南州县城市,是沿用了前代遗留下来的城垣[②]。如阳羡初筑于东吴,本就有城墙,高、厚都在一丈二尺左右,城外有护城河。不过时间久了,城墙可能有所损坏,所以“隋大业初,路道德重修”[③],但估计城墙的高度和宽度不会有太大的变化。

部分州城新造或改造了城垣,但数量较少。如越州,隋开皇间进行了大规模的城市修缮,筑起了子城。北宋熙宁时,沈立《越州图序》载:“杨素筑子城十里。”《嘉泰会稽志》卷一《子城》记:“《旧经》云:子城周十里,东面高二丈二尺,厚四丈一尺。南面高二丈五尺,厚三丈九尺,西北二面,皆因重山以为城,不为壕堑。”这里谈到的子城,是隋朝杨素修筑。由于越州在江南的政治和军事地位十分重要,因而子城城墙很高,也很厚。又因为是因山为城,所以不筑城壕。此后,隋朝在子城之外又建罗城,“周回二十四里步二百五十……今州城以步计之八千八百二十有八,按度地法,步三百六十为一里,举今步数总归于里,亦二十有四,余步百八十八”。罗城筑有城墙,“城东面高二丈四尺,其厚三丈。西面高二丈六尺,其厚一丈八尺。南面高二丈一尺,其厚一丈八尺。北面高二丈二尺,其厚二丈六尺。故老云,后虽间有坠圮,寻复缮治,旧址尚在,不能损圮甚矣。城门九,东曰都赐门(有都赐埭,门之名盖久矣,《南史·何胤传》)、曰五云门,东南曰东郭门(有东郭埭)、曰稽山门,正南曰殖利门(有南埭),西南曰西偏门(有陶家埭)、曰常喜门(州城至此与子城会,门在其上,盖九门之一也),正西曰迎恩门,北曰三江门。凡城东南门有埭,皆以护湖水使不入河,西门因渠漕属于江以达行在所,北门引众水入于海。”[④]越州子城与罗城城墙的高度大致相当,而子城城墙的厚度超过了罗城。再如,杭州州城始建于隋文帝开皇十一年(591)。《太平寰宇记》卷九十三《杭州》云:“隋平陈,废(钱塘)郡,改为钱塘县,又省陈留为绥安县,割吴郡之盐官、吴兴之馀杭,合四县置杭州,在馀杭县,盖因其县以立名。十年,移州居钱塘城。十一年,复移州于柳浦西,依山筑城,即今郡是也。”杨素所创杭州州城范围,《乾道临安志》卷二《城社》引《九域志》云:“隋杨素创州城,周回三十六里九十步。”

隋朝江南地区部分县城亦修造了城墙。如杭州於潜县城“相传隋开皇十三年越国公杨素筑。今城周回四百五十二步,高一丈五尺,厚五尺,基厚一丈八尺,濠阔一丈八尺,深四尺”[⑤]。城墙的长度、高度和厚度都有比较明确的数字,城墙基部较厚达一丈八尺,但到墙顶部仅厚五尺。此外,县城外常挖城壕,其宽和深度都有具体的规定。盐官县有个古城,“周六百步,高八尺,隋大业十三年筑”[⑥],应是隋末至唐初的盐官县城,城墙的长度超过於潜县,但高度仅八尺,是比较低矮的。湖州长兴县城,前朝时屡有迁移,“隋大业十一年又徙于吴夫概废城,距今县治二里百六十步”[⑦],说明隋代是重新筑城的,只是县城一些具体的数字未见记载。再如武康县城,“隋仁寿二年中使苏伦徙于汉南”。唐代宗广德二年(764)袁晁作乱时,朱泚、沈皓“举亡命之徒以应之”,他们“攻陷城垒县郭,室庐变为灰烬”,看来当时是修筑城墙的[⑧]。

县城之外,隋朝还筑过一些其他的城市。如杜城,“在溧水州南一十二里,环四百余步,隋大业末杜伏威屯军于此。旧有庙及战场”[⑨]。虽说这是杜伏威修建的军事堡垒,但从“环”字分析,应是筑有城墙的。

---

① 魏征等撰:《隋书》卷四《炀帝纪下》,北京:中华书局,1973年,第88－89页。

② 隋唐五代以前江南城墙的修建情况,参见刘丽《六朝江南城墙的修筑和形制》(《史学集刊》2013年第5期)一文中的论述。

③ 史能之:《咸淳毗陵志》卷三《城郭》,《宋元方志丛刊》,北京:中华书局,1990年,第2983页。

④ 施宿:《嘉泰会稽志》卷一《城郭》,《宋元方志丛刊》,第6724页。

⑤ 潜说友:《咸淳临安志》卷十八《城郭》,《宋元方志丛刊》,第3537页。

⑥ 潜说友:《咸淳临安志》卷十八《城郭》,《宋元方志丛刊》,第3537页。

⑦ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4687页。

⑧ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4688页。

⑨ 张铉:《至正金陵新志》卷十二上,《宋元方志丛刊》,第5722页。

总的来说,隋朝江南州县城新修造的城墙不多,这与隋朝的江南政策有关。隋朝灭陈后,在南方实行了强制性的政策,大肆改变行政区划,撤换南方地方长官,强行灌输北方的意识形态,尽力压低江南的政治和军事地位。在这种情况下,筑城防御的需要并不突出,自然没必要大规模地修筑城池。

唐代前期,城墙的作用相对隋代更为人们重视。一些城市往往根据实际情况,因地制宜,有的沿用旧城垣,有的修整旧城垣,一些原来没有城墙的城市还新筑了城垣。

隋唐嬗替,江南受到的战火破坏并不严重,所以六朝、隋朝修筑的一部分城市仍在使用。如隋越州城完好无损,入唐以后并没有重新修造。润州城"子城并东西夹城,共长十二里七十步,高三丈一尺。子城吴大帝所筑,周回六百三十步,内外固以砖,号铁瓮城"。罗城"周回二十六里十七步,高九尺六寸",一般认为吴国开始兴筑,此后多次修造,"晋、宋间,城固不废"①。唐代前期,润州城是直接沿用前朝的,史书未见兴修的记载。润州城上有城楼,唐代一直作为登高的地方,如"月观,在谯楼之西,即古万岁楼也。楼亦王恭所创。至唐犹存"②。苏州城建于春秋时期的吴国,大城"周四十七里二百一十步二尺",有陆门、水门各八座。外有城郭"周六十八里六十步",内有小城"周十二里"③。隋代曾将苏州迁至城西南十多里的横山,"空其旧城"④,不过到了唐武德九年(626),又迁回古城,重新加以整修,而城墙仍是沿用原来的。一些保存完好的县城,唐朝前期也是没有修造,直接沿用。

唐代前期,根据政治和经济发展的需要,在江南地区新设立了一些州县城市,这些城市一般都筑有城墙。一些六朝以来的城市,由于新的功能性需要,增筑、修缮了城墙。

州一级城市中,湖州是新筑的大城市之一。唐武德四年(621),赵郡王李孝恭新筑湖州城。新筑的湖州城:"罗城东西一十里,南北一十四里。《统记》云:一十九里三十步,折二十四里。"⑤由于子城在北宋太平兴国三年(978)已被拆毁,所以史书没有记录子城的长度。围绕罗城有护城河,"罗城壕周罗城外,唐武德四年李孝恭筑城时所筑"。子城也有护城河,"子城濠分霅溪支流,自两平桥入桥之西隅,有柱石存。旧可通舟楫,市鱼虾菱藕者集焉"。再如睦州城,最初筑于贞观二十年(646),城内"崎岖不平,展拓无地,置州筑城,东西南北,纵横才百余步"⑥,是否有城墙没有明确记载。开元二十六年(738),因水患,遂将州城迁至桐江口的建德县。不过这时的睦州只有子城,"东面濠上,西面临谷,南枕新安江,北连冈阜,周回二里二百五十步"⑦。子城是依凭自然山势建造的,城东利用了自然河道作为护城壕。由于谈到了具体的周长,子城应是有城墙的。

唐代前期,新修造的县城较多,见于记录的,数量超过十多个。润州丹阳县,一名曲阿,武德五年(622)曾改设简州,三年后废。丹阳城"周五百六十步,高一丈五尺,四面无壕,即古简州城"⑧。因此丹阳县城修于唐初,虽武德间是作为州城,但规模不大。苏州华亭县设于天宝年间,修建了县城。南宋绍兴年间,曾"得唐燕胄妻朱氏墓碑,以咸通八年窆于华亭县城西一里,乡名修竹,是唐之置县,固有城矣"。南宋年间的华亭县,"周回一百六十丈,高一丈二尺,厚九尺五寸"⑨。宋代并没有修城墙的记录,估计城墙是唐代设县时修建的。常熟县城南朝萧梁时筑,但"武德七年移县治海虞乡,城遂不存"⑩。宋朝人谈到:"县城,前志云县城周回二百四十步,高一丈,厚四尺,今不存。"⑪这里谈到的城

① 俞希鲁:《至顺镇江志》卷二《城池》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第8页。
② 俞希鲁:《至顺镇江志》卷十三《观》,第510页。
③ 袁康:《越绝书》卷二《吴地传》,《丛书集成初编》,北京:中华书局,1985年,第7页。
④ 朱长文:《吴郡图经续记》卷下《往迹》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第58页。
⑤ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4686页。
⑥ 沈成福:《议移睦州治所疏略》,董诰等编:《全唐文》卷二〇〇,上海:上海古籍出版社,1990年,第2027页。
⑦ 刘文富:《淳熙严州图经》卷三《城社》,《宋元方志丛刊》,第4332页。
⑧ 俞希鲁:《至顺镇江志》卷二《城池》,第10页。
⑨ 杨潜:《云间志》卷上《城社》,《宋元方志丛刊》,第7页。
⑩ 凌万顷:《淳祐玉峰志》卷上《城社》,《宋元方志丛刊》,第1055页。
⑪ 孙应时:《琴川志》卷一《县城》,《宋元方志丛刊》,第1154页。

墙应该是唐代移城后新修造的。海盐县设于唐开元五年(717),元人谈到海盐县城"周回一百七十步,高一丈二尺五寸,厚一丈,后废"①。此城元朝已废,估计这里的城墙是唐代设县时修筑的。再如常州无锡县城,修筑于前朝,但唐代多次加以修建,"旧城下筑濠,阔一丈五尺"②。无锡县城"周七百步,高一丈五尺,唐长寿改元新筑,至万岁通天中甃以砖"③。无锡县城有城墙,而且外用包砖,围绕城墙有护城河。杭州盐官县城,唐永徽六年(655)修筑,"城周四百六十步,高二丈",城墙外有护城河,"濠阔五丈,深四尺"④。湖州长兴县,唐武德七年(624)移于郡治西北七十一里,"内有子城,外有六门,东曰朝宗门,南曰长城门,西曰宜兴门,东南曰迎恩门,西南曰广德门,东北曰茹茹门"⑤。一个县城有六个城门,实属少见。越州诸暨县开元中县令罗元开建,城墙高一丈六尺,厚一丈。城的东北门是天宝中县令郭密之建⑥。剡城武德中立,"县有城池"。剡城东吴时已建,但由于武德中曾短暂以县为嵊州,估计城池是唐代重新修建的。《嘉泰会稽志》卷十二《八县》引《旧经》谈到"县城周一十二里,高一丈二尺,厚二丈"。县城的规模远超过一般的县城,且城墙的厚度也大大超过其他县城,其原因大概就在于此时以县为州的缘故。县有四门,东曰东曦,西曰西成,南曰望仙,北曰通越⑦。剡县城门有楼,方干《和剡县陈明府登县楼》诗写道:"郭里人家如掌上,檐前树木映窗棂。烟霞若接天台地,分野应侵婺女星。"⑧站在城楼,可以看到整个县城。浦阳县城,天宝十三年(754)置,"周一里二百四十步,高一丈三尺,厚亦如之"⑨。台州黄岩县,高宗上元中筑,城约四百五十步;仙居县,周回六百步,上元二年(675)修筑⑩。宁海县,高祖"永昌元年,于废县东二十里又置,载初元年移就县东一十里"⑪,县周回六百步,"四隅旧各有门",估计都是有城墙的⑫。乐清县城原无城墙,"惟用木栅"围圈,天宝年间始筑城,"仅周一里"⑬。

大体而言,县城城墙的高度在一至二丈之间,最为常见的城墙在一丈二尺至一丈五尺左右;厚度在四尺至二丈之间,最为常见的是一丈左右。护城河有的县城有,有的无,护城河的阔度不等。

从上面叙述中可以看到,唐前期州城城墙新筑的仅二个,但新筑县城城墙的数量激增,见于记载的超过十个,而且肯定还有一些县城城墙的修筑不见于记载,这是唐朝历史上修造县城城墙较多的一个时期。那么,为什么会出现这种状况的?

隋朝江南地区共有县 45 个,扣除郡治所在的县城 11 座,实有县城仅 3 座。唐建立后,唐朝初年,"权置州郡颇多",县城权置的也有很多。不过唐太宗即位后,"始命并省",取消了一部分县,并省后县的数量相对固定了下来。随着经济发展,江南地区新设立了一些县城。高宗武则天时江南新设 27 县,除山阴、武进、长洲设于州治所在地外,计新设了 24 座县城。唐玄宗时,江南新增 12 县。据《新唐书》卷四十一《地理志五》,唐代江南地区共有 93 个县。扣除 20 个州治附郭县,江南共有县城 73 座。可知,江南县城约占总量的一半左右是安史之乱前渐渐设立的。这些逐步设立的县城,一般

① 徐硕:《至元嘉禾志》卷二《城社》,《宋元方志丛刊》,北京:中华书局,1990 年,第 4424 页。

② 佚名:《无锡志》卷一《城关一之六》,《宋元方志丛刊》,第 2189 页。

③ 卢宪:《嘉定镇江志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第 2336 页。又据《咸淳毗陵志》卷三《城郭》云:"无锡城周回二里十九步,高二丈七尺,四郭周回十一里二十八步,高一丈七尺,门皆有屋。"(第 1982 页)意谓无锡城有子城和罗城,各有城墙,城门上有城楼。

④ 潜说友:《咸淳临安志》卷十八《城郭》,《宋元方志丛刊》,第 3537 页。

⑤ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第 4687 页。

⑥ 施宿:《嘉泰会稽志》卷十二《八县》,《宋元方志丛刊》,第 6932 页。

⑦ 高似孙:《剡录》卷一《城景图》,《宋元方志丛刊》,第 7197 页。

⑧ 彭定求等编:《全唐诗》卷六五一,北京:中华书局,1960 年,第 7482 页。

⑨ 毛凤韶:《嘉靖浦江志略》卷四《城池》,《天一阁藏明代方志选刊》第 19 册,上海:上海古籍书店,1982 年,第 1 页。

⑩ 陈耆卿:《嘉定赤城志》卷二《城郭》,《宋元方志丛刊》,第 7292 页。

⑪ 李吉甫:《元和郡县图志》卷二十六《江南道二》,北京:中华书局,1983 年,第 629 页。

⑫ 陈耆卿:《嘉定赤城志》卷二《城郭》,《宋元方志丛刊》,第 7292 页。

⑬ 齐召南:《乾隆温州府志》卷五《城池》,《中国地方志集成》(浙江府县志辑)第 58 册,上海:上海书店,1993 年,第 61 页。

都是新筑城墙。因此,见于史书记载的县城城墙修筑数量,就增多了起来。

二、中唐至五代江南城墙修筑高潮的出现

安史之乱,江南并没有遭受大规模的战乱。不过之后,“江淮多盗”的现象出现(《旧唐书》卷一九二《隐逸·吴筠传》,北京:中华书局,1975年,第5129页),江南地区动荡不定。一些江南农民“相聚山泽为群盗,州县不能制”。浙东和宣歙是以大规模的民乱为主,而浙西以兵乱为主。浙东和宣歙的叛乱时间长而且规模大,对地方经济的破坏较大;浙西的兵乱主要在平原地区,时间略短①。在这种情况下,一些城市兴筑、扩修了城垣,一些州的子城得以加固,增加了城墙的厚度和高度。

明州在唐后期新筑了子城。明州于开元二十六年(738)设立,州治在鄮县。大历六年(771),州、县治均移至今三江口。长庆元年(821),刺史韩察征发民众修筑子城,周长四百二十丈,“环以水”②,南端建谯楼,北端建州衙,老百姓居子城外,“岁久,民居跨濠造浮栅,直抵城址”③。宋代明州子城有三门,分别为东、南、西门,估计唐代也是如此。明州罗城是没有城墙的,《宝庆四明志》卷三《城郭》云:“按《通鉴》大中十三年,贼裘甫攻陷象山,明州城门昼闭。咸通元年,甫分兵掠明州,州民相与谋曰:‘贼若入城,妻子皆为菹醢,况货财能保之乎?’乃相率出财募勇士,治器械,树栅浚沟,断桥为固守之备,然则虽有子城而无罗郭,备御所以难也。”再如,歙州设立于隋朝,但筑城是在唐代后期。唐大中九年(855),歙州新修建了子城,“周一里四十二步,高一丈八尺,广一丈三尺五寸”④。

一些州城的城墙设施进行了规模大小不一的维修加固。湖州城是唐武德四年时修筑的,但中唐以后对城墙和城门、护城河多次进行整修。如放生池边的闾门,是湖州城门之一,贞元十五年(799)刺史李词修建,有城楼,“《统记》载东闾门楼云:正元十五年李词造跨河楼三间,挟楼三间,下有颜真卿放生池碑”。武宗会昌三年(843),张文规再次改造闾门,“开拓东向一百五十步,仍建造”。湖州城北有奉胜门,也有门楼,“《统记》云:宝历中刺史崔元亮改旧栅造门楼一间两厦,跨路门屋一间。《旧编》云正元十五年误矣,楼今不存”。湖州罗城的护城河武德四年开挖,“广德四年刺史独孤问俗重开。北壕自清源门沿城至迎禧门又至奉胜门又至临湖门,自古苕水入太湖之溪也。阔数十丈,深不可测,实为天险。西壕自定安门至清源门。南壕自迎春门至定安门,北壕自临湖门至迎春门,或假人力开凿。然西壕受西南诸山之水,南壕受余不众溪之水,东壕兼受运河之水,皆成溪泽,而东壕又为二重,曰外壕曰里壕”⑤。护城河有的是人工开挖,有的是借助了天然河道,而城东的护城河有内外两重,是城市防御中的一种重要手段。润州子城周长仅十二里左右,中间或许进行过扩建。唐文宗大和六至八年(832-834)间,王璠为润州刺史,“在浙西,缮城壕,役人掘得方石”(《旧唐书》卷一六九《王璠传》,第4408页)。《万历丹徒县志》卷一《城池》谈到王璠所修建的城隍“深数尺”。看来这次主要是维修护城河,进行加宽深挖。

唐后期也有一些县城修筑了城墙。如湖州武康县筑于隋朝,中唐战乱中“城垒县郭”被攻占,县城被毁。唐代宗永泰元年(765)平乱后,左卫兵曹参军庆澄兼武康、德清二县令,“舆瓦砾,伐榛莽,复于溪北古城筑之,铜岘之水三面环绕,浚为壕堑,今之县城是也”,“有四门”⑥。新筑的武康县城三面有护城河,并且有四座城门,推测是有完备城墙系统的。富阳县城周回六百步,城墙高一丈,护城濠阔一丈五尺,相传是唐末咸通十年(869)县令赵讷修筑。总体而言,江南新修筑的县城数量有限,一些城市只是进行了城门、城墙、护城河的修缮。

---

① 刘丽、张剑光:《唐代后期江南户数新论》,《上海师范大学学报》2011年第2期。

② 张津:《乾道四明图经》卷一《城池》,《宋元方志丛刊》,第4878页。

③ 方万里:《宝庆四明志》卷三《公宇》,《宋元方志丛刊》,第5023页。

④ 罗愿:《新安志》卷一《城社》,《宋元方志丛刊》,第7607页。

⑤ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4686-4687页。

⑥ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4688页。

安史之乱后,江南许多城市虽然常有城墙的修筑,但并没有迎来一个全面兴修的热潮。因为江南总体上没有出现大的社会动荡,修筑城墙的迫切性没有体现出来。一些城市在局部动乱中遭到破坏,或者有的城市在唐后期的军事格局中占据有重要地位,所以才出现了修筑城墙的举动,但毕竟这类城市的数量还很有限。唐僖宗乾符二年(875),以王仙芝、黄巢领导的唐末农民起义爆发。二年后,义军自北方来到南方,对江南的社会生活带来了很大的影响。我们发现,从这个时候开始,直到五代时期,江南有大量城市的城墙或新筑,或加固。而且随着战事的变化,有的城市多次对城墙增高增厚,特别重视城墙在军事防御中的作用。

唐末五代,江南大量州城修筑了城墙,这是一个值得引起注意的问题,是江南城市建设中的重要一点。据史料记载,共有金陵、杭州、常州、润州、苏州、睦州、明州、婺州、温州、宣州、歙州、池州、秀州(嘉兴)、越州、湖州等十多个州级城市修筑过城墙。

金陵城原本只是个县城,至唐末升格为昇州,州城是以县城为基础的,所以比较狭小。冯弘铎为昇州刺史(892-902),曾"遂增版筑,大其城为战守之备"①。虽不见得真对城墙作了全面的改造,但为了防守而重新修整应该是可能的。这种情况在徐知诰为刺史时发生了变化,后梁乾化四年(914),他"始城昇州"。二年后"城成,(徐)温来观,喜其制度宏丽,徙治焉"②。其时的昇州"城隍浚整,楼堞完固"③,四周城墙"周二十五里四十四步,上阔二丈五尺,下阔三丈五尺,高二丈五尺,内卧羊城,阔四丈一尺,皆伪吴顺义中所筑也","夹淮带江,以尽地利"④,利用自然山水作为凭障,但城墙的高度和宽度超过了一般的州城。金陵水陆共有八个城门:"由尊贤坊东出曰东门,镇淮桥南出曰南门,由武卫桥西出曰西门,由清化市而北曰北门,由武定桥溯秦淮而东曰上水门,由饮虹桥沿秦淮而西出折柳亭前曰下水门,由斗门桥西出曰龙光门,由崇道桥西出曰栅寨门。"⑤至南唐,金陵城是都城,城墙更有所加固扩展。陆游《老学庵笔记》云:"建康城,李景所作。其高三丈,因江山为险固,其受敌惟东北两面,而壕堑重复,皆可坚守。至绍兴间,已二百余年,所损不及十之一。"⑥中主李璟时曾加高城墙,从原来的二丈五尺改成了三丈。陆游看到的城墙有学者认为是金陵城墙的西段及南段。南唐的金陵城有完整的护城河系统。《景定建康志》卷十五《桥》云:"长干桥,在城南门外,五代杨溥城金陵,凿濠引秦淮水绕城西入大江,遂立此桥。"说明城墙外有濠,濠上建桥以便交通。南唐还建设了环卫宫城的河道,史称护龙河。护龙河是利用了一段青溪故道作为其东段,又利用了一段运渎作为其西段,将青溪、运渎连接的一段成为南段。清甘熙《白下琐言》卷一谈到护龙河的西段时说:"南唐护龙河……其地有河身一段,长十余丈,宽二三丈,清水一泓,资以灌溉,两旁石岸犹存,乃西护龙旧址也。"

杭州是吴越都城,在唐末五代多次修筑扩建。吴越王钱镠曾于唐昭宗大顺元年(890)闰九月,修筑新城。城垣"环包氏山洎秦望山而回,凡五十余里,皆穿林架险而版筑焉"⑦。城墙可能是用砖砌的,全长有五十里。时设城门二,一曰龙山门,一曰西关门。这次主要是扩建了杭州城的西南部。景福二年(893),钱镠再次进行扩建,"新筑罗城"。城垣"自秦望山由夹城亘江干",凡"七十里"。这次是对隋代的杭州城全方位的扩建。扩建杭州罗城的时候建起了十座城门,即朝天门、龙山门、竹车

① 路振:《九国志》卷二《冯宏铎传》,济南:齐鲁书社,1998年,第23页。

② 吴任臣:《十国春秋》卷十五《南唐烈祖本纪》,北京:中华书局,1983年,第185页。不过各书记述建城的时间略有不同,如《景定建康志》卷十二云后梁贞明二年(916)始建,徐温来时仍未建成,贞明六年(920)十一月"吴金陵城成,陈彦谦上费用之籍"(第1467页)。

③ 史虚白:《钓矶立谈》,《全宋笔记》第一编第四册,郑州:大象出版社,2003年,第216页。

④ 周应合:《景定建康志》卷二十《今城郭》,《宋元方志丛刊》,第1629页。

⑤ 周应合:《景定建康志》卷二十《门阙》,《宋元方志丛刊》,第1634页。

⑥ 陆游:《老学庵笔记》卷一,北京:中华书局,1979年,第3页。不过《十国春秋》卷一一五《拾遗》认为这次修城是在李后主时期:"李后主重筑建康城,高三丈。"(第1700页)

⑦ 吴任臣:《十国春秋》卷七十七《武肃王世家上》,第1051页。

门、新门、南土门、北土门、盐桥门、西关门、北关门、宝德门[①]。如朝天门,“规石为门,上架危楼,楼基叠石,高四仞有四尺,东西五十六步,南北半之。中为通道,横架交梁,承以藻井,牙柱壁立三十有四,东西阅门对辟,名曰武台,夷敞可容兵士百许。武台左右北转,登石级两曲,达于楼上。楼之高,六仞有四尺,连基而会,十有一仞。贮鼓钟以司漏刻”[②]。其后又陆续兴建了涌金门、天宗水门、余杭水门、保安水门等,并设置了相应的关闸。吴越天宝三年(910),钱氏又对杭州城进行了第三次大规模的扩建:“是岁,广杭州城,大修台馆,筑子城,南曰通越门,北曰只门。”[③]既扩大了罗城,又修筑了子城。

润州是浙西观察使的治所。唐僖宗乾符六年(879),周宝为浙西观察使,对润州城进行了扩建,“筑罗城二十余里”[④]。宋人见到的润州“罗城周回二十六里十七步,高九尺五寸”,但已颓圮,“旧有十一门。东二门,北曰新开,南曰青阳。南三门,东曰德化,正南曰仁和,西曰鹤林。西二门,南曰奉天,北曰朝京。北三门,西曰来远,东曰利涉,次东曰定波”[⑤]。《万历丹徒县志》卷一谈到南唐时,刺史林仁肇重修了子城[⑥]。

常州城在唐末修筑了子城和罗城。子城周回七里三十步,高二丈八尺,厚二丈,外用砖包城墙。先是景福元年(892),淮南节度使杨行密遣节衙检校兵部尚书唐彦随权领州事重修,“立祠天王祠、鼓角楼、白橹屋”,之后吴国顺义中,刺史张伯悰增筑,号金斗城。子城有四门,西迎秋,南金斗,北北极,“外缭以池”,应是在城门外有护城湖泊。常州的罗城周回二十七里三十七步,高二丈,厚称之,吴国天祚二年(936)刺史徐景迈筑。罗城有九座城门,“东通吴,次东怀德,南德安,次南广化,西南南水,西朝京,北青山,次北和政,东北东钦”。城门外皆有池,估计罗城四周都是有护城河的。唐末的常州,处于吴国与吴越国的战场前沿,军事形势决定了修筑城墙的目的是为了防御,因而城墙的高和宽都达二丈以上,此外还有许多附属建筑都是为了战争的需要。北宋太宗太平兴国初年,战争结束,“诏撤御敌楼、白露屋,惟留城隍、天王二祠、鼓角楼,后移城隍祠于金斗门内之西偏”[⑦]。

唐末乾符二年(875)王郢攻占苏州后,苏州内外城都受到一定程度的破坏。之后刺史李绘曾对子城进行了修整。罗城城墙是在乾符三年由继任的刺史张搏加以修葺[⑧]。《吴地记后集》云:“自唐王郢叛乱,市邑废毁,刺史张搏重修罗城。”唐末十数年间,苏州成为战场。钱氏占有苏州后,于后梁龙德二年(922)又将城墙加砖筑,“高二丈四尺,厚二丈五尺,里外有壕”[⑨]。城墙不但变高,而且砖砌后更加坚固。城墙内外有两条护城河环绕,使苏州城更容易防守。

睦州城唐前期只有子城,未见罗城。唐末中和四年(884),陈晟占领睦州,修筑罗城:“按《旧经》周回十九里,高二十五尺,阔二丈五尺。”北宋徽宗宣和三年(1121)平方腊后重筑睦州,“旧有复城,出溪湖雨间,相传为凤凰嘴,即重筑,悉平之,塞为城隅”。这里说的“复城”,当是子城外还有罗城[⑩]。据万历《续修严州府志》卷三《城郭》,唐城十九里,而北宋末年修的宋城只十二里[⑪]。

明州唐穆宗长庆元年修建的是子城城墙,而罗城一直是没有城墙的。唐末昭宗时,刺史黄晟修

---

① 吴任臣:《十国春秋》卷七十七《武肃王世家上》,第1053－1054页。

② 田汝成:《西湖游览志》卷十三,杭州:浙江人民出版社,1980年,第157页。

③ 吴任臣:《十国春秋》卷七十八《武肃王世家下》,第1087页。

④ 司马光:《资治通鉴》卷二五六“唐僖宗光启三年三月”,北京:中华书局,1956年,第8345页。

⑤ 卢宪:《嘉定镇江志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第2334页。

⑥ 韩熙载《宣州筑新城记》云:“公前在京口日,浚沟池,崇壁垒。”(董诰等编:《全唐文》卷八七七,第9172页)据此,林仁肇不但整修子城的城墙,还深挖了子城的护城河。

⑦ 史能之:《咸淳毗陵志》卷三《城郭》,《宋元方志丛刊》,第2982页。子城的高度,该书一云二丈一尺;子城的周长,一云“口里三百一十八步”,略有不同。

⑧ 王鏊:《正德姑苏志》卷三十八《宦绩》,《天一阁藏明代方志选刊续编》第13册,上海:上海书店,1990年,第394页。

⑨ 王鏊:《正德姑苏志》卷十六《城池》,《天一阁藏明代方志选刊续编》第12册,第2页。

⑩ 刘文富:《淳熙严州图经》卷一《城社》,《宋元方志丛刊》,第4278页。

⑪ 佚名:《万历严州府志》卷三《城郭》云:“严州府城,建德县附,西南临水,东北倚山,唐中和间刺史陈晟筑,城十九里。”(《日本藏中国罕见地方志丛刊》本,北京:书目文献出版社,1990年,第73页)

筑了罗城。明州罗城周回二千五百二十七丈,计一十八里。黄晟墓碑说:"此郡先无罗郭,民苦野居,晟筑金汤,壮其海峤,绝外寇窥觎之患,保一州生聚之安。"[①]说明因为唐末战乱,明州才修筑罗城的城墙。罗城利用了自然河道作为护城河,"四面阻水,其东北则汇三江之险,以达于海,重门击柝之防,视他郡宜尤密"[②]。宋代明州罗城有十座城门,西为望京门,南为雨水门,东南为鄞江门,东为灵桥门、来安门、东渡门,东北为渔浦门,北面为盐昌门、达信门,西北为郑堰门,推测这些门的建筑是始于唐末的。1997 年,宁波市文物考古研究所对唐宋明州子城进行了考古发掘,发现唐代明州子城筑城的填土全部是异地搬运来的,在夯筑的城墙外全用砖包砌,在砌法上大多错缝并加上泥浆粘合,经包砌的墙面十分平整[③]。因此推测罗城的城墙与子城大致是相似的。

婺州城新建于唐昭宗天复三年(903)四月。沈麟趾《康熙金华府志》卷二《城池》谈到城周长九里一百步,城墙高一丈五尺、厚二丈八尺,开设四个城门。衢州城在吴越时修建了城墙。《吴越备史》卷一《武肃王上》云:"初,王命(陈)璋城衢州,工毕,以图献之。"陈璋修的衢州城有多大,史书没有记载,但从"城衢州"三字推测,当时是修建了城墙的。衢州也是分成罗城和子城两重,史云:"钱镠潜遣衢州罗城使叶让杀刺史陈璋。"[④]罗城使当主要是巡查罗城城墙的军官。

再如温州,"后梁开平初,钱氏增筑,内外城周围一十八里一十步,旁通壕堑"[⑤]。显然温州有外城和内城两重,筑有城墙,墙外有护城河。不过钱氏增筑的是内城,据《十国春秋》所云,"温州子城,周三里十五步"[⑥]。温州筑于东晋,此后城址没有发生变化。后人认为,环绕温州外城的护城河是钱氏修筑的,"东濠长五百七十六丈,南临大河为濠五百丈,西濠长六百七十丈五尺,北临大江为濠长五百七十一丈"[⑦]。歙州子城修于大中九年(855),至唐僖宗中和三年(883)又修罗城。新修的歙州"罗城周四里二步,高一丈二尺,子城周一里四十二步,高一丈八尺,广一丈三尺五寸"。中和五年(885)"增广"州城,"城之南北总之为九里七步",应是罗城城墙扩筑了一倍多。懿宗咸通间在城的西北曾筑堤御水进入城区,昭宗光化时干脆"因堤筑为城,命曰新城",城市区域进一步扩大。"源于东北,抱城而转至西南而下"的城溪[⑧],则成为天然的护城河。天祐中,新城为水淹没,遂重建新城[⑨]。

南唐末年,宣州刺史林仁肇在宣州老城的基础上修筑了宣州新城。据《全唐文》卷八七七韩熙载《宣州筑新城记》云:"自金光门西北转至旧城崇德门东北角,长五里三百三十三步,从崇德门以南转至金光门东,长四里三百三十步。"这次修建后,宣州新老城相加,周回达一十里一百九十三步。《十国春秋》卷二十五《张易传》云:"前刺史方筑州城,役徒数万,一切罢工遣之。"说明工程量是很大的。从有城门名称及城周长的具体数字来推测,宣州是有完整城墙的。池州也有城墙,但城墙的具体长度与高、厚度史料记载不是十分清晰。《全唐文》卷八二九窦滮《池州重建大厅壁记》谈到黄巢掠过池州,"郡人有廨宇城壁之请。既城壁焉,则人得以避寇;既廨署焉,则物得以营帑"。黄巢攻打池州在僖宗广明元年(880),可知这年或稍前池州修筑了城墙。又《嘉靖池州府志》卷三《城池》云:"自五代杨吴徙秋浦于贵池后即有城,但经始岁月,文献无征。"吴国池州迁址后也是建有城墙的。

唐代苏州嘉兴县是否有城墙,宋元方志中没有太具体的史料。《崇祯嘉兴县志》谈到嘉兴"子城周围二里十步,高一丈二尺,厚一丈二尺。《图经》云三国吴黄龙时筑,有正门一,楼曰丽谯……现存子城者,即子墙,唐之县治,宋之军州,元之路衙,今之府治墙也"。明代人认为县治是有城墙的。唐

① 方万里:《宝庆四明志》卷三《城郭》,《宋元方志丛刊》,第 5020 页。
② 梅应发:《开庆四明续志》卷一《城郭》,《宋元方志丛刊》,第 5929 页。
③ 宁波市文物考古研究所:《浙江宁波市唐宋子城遗址》,《考古》2002 年第 3 期。
④ 司马光:《资治通鉴》卷二六五"唐昭宗天祐元年十二月",第 8638 页。
⑤ 张孚敬:《嘉靖温州府志》卷一《城池》,《天一阁藏明代方志选刊》第 17 册,第 3 页。
⑥ 吴任臣:《十国春秋》卷七十七《武肃王世家上》,第 1079 页。
⑦ 王棻:《光绪永嘉县志》卷三《城池》,《中国地方志集成》(浙江府县志辑)第 60 册,第 59 页。
⑧ 罗愿:《新安志》卷一《城社》,《宋元方志丛刊》,第 7607 页。
⑨ 杨夔:《歙州重筑新城记》,董诰等编:《全唐文》卷八六七,第 9082 页。

僖宗文德元年吴越武肃王钱镠命制置使阮结筑嘉兴县城，推测唐代嘉兴县是有城墙的，在唐末城墙十分完整。五代时嘉兴升格为州，吴越王钱元瓘于晋天福四年(939)“拓为州城”，史云：“晋天福四年吴越文穆王元瓘拓罗城，周围一十二里，高一丈二尺，厚倍，高三尺，明年二月升为州。”①《至元嘉禾志》谈到：“按《旧经》云：罗城周回一十二里，高一丈二尺，厚一丈五尺。子城周回二里十步，高一丈二尺，厚一丈二尺。”②由于北宋宣和年间知州宋昭年曾经更筑州城，所以这里《旧经》谈到的州城城墙的长、高和厚度，应是五代至北宋时的嘉兴州城。嘉兴城有四门，“门各置水旱，上各有楼门，外各置吊桥，跨隍池，以通往来。东门旧曰青龙，后改春波，西门旧曰永安，后改通越，南门旧曰广济，后改澄海，北门旧曰望京，后改望云，续改望吴”③。

一些原有完整城墙系统的大城市，在唐后期城墙也进行了整修。如越州城修筑于隋代，罗城、子城都有城墙。唐末钱镠击败董昌后，对受到战争破坏的城市进行了“重修”④。再如唐末昭宗景福二年(893)，刺史李师悦对湖州城再次进行了整修，“重加版干之功”⑤。

中唐以后，县级城市修建城墙越来越多。比如杭州余杭县城，唐五代的大部分时间是在溪南，周回六里二百步。至北宋雍熙初“再徙溪北，周五百四十三(丈)[步]，高一丈三尺，下广一丈五尺”，县城有护城河，“濠阔二丈五尺，钱武肃王又修广之”。县城有四座城门，“曰荣春、湖光、迎波、永丰”。到南宋时，人们仍能看到唐代的县城，“旧城今间有存者”⑥。虽然没有关于唐县城城墙的记载，但唐县城范围更广。新城县是“因山为城”，应是城内有山，所以县城范围较大，城周二千五百七十一步，城墙高为二丈七尺。城是唐末大顺二年(891)吴越杜棱修筑。城有四门，东曰熙春，南曰太平，西曰顺城，北曰宁海，城外修筑城壕。罗隐《东安镇新筑罗城记》谈到城修后没几年，吴军来攻，吴越“军凭其城，毙贼将于城下者，其数盈千，濠塞堑堙。自是群寇不复有图南之意”⑦，城墙的威力显示了出来。昌化县城周回三百六十步，护城濠阔一丈五尺。虽然史书未载明城墙具体的宽和高，但至南宋时“古木环城基”，说明唐代是有城墙的。临安县周回五百二十步，“池在东北”，有护城河。考虑到其在吴越的特殊地位，肯定是修筑城墙的⑧。又，清人谈到临安县：“周五里，门四，有濠。唐末吴越依太庙山筑，号衣锦城。”⑨可以肯定临安是有城墙的。

常州江阴县城始筑于萧梁，“隋陈唐皆因其旧”。不过进入五代，吴国杨行密时进行了改造：“《祥符图经》云周回一十三里，天祐十年筑，建门四，曰延庆、钦明、通津、朝宗。”⑩县城应是新建了城墙和城门。由于杨行密仍用唐代的年号，所以天祐十年实是后梁乾化三年(913)。南唐时江阴改县为军，城市地位升高，北宋时才增筑子城，也有四门。明州定海县城“世传钱氏开邑时置”，应是修筑于吴越国设县之时的后梁开平三年。县城周长四百五十丈，“壕三百余丈”⑪，推测是有城墙的。

《嘉泰会稽志》引《旧经》谈到越州的萧山县城周一里二百步，高一丈八尺，厚一丈一尺；上虞县城周一里九十步，高一丈七尺，厚一丈；新昌县城周一十里，高一丈，厚一丈三尺⑫。新昌县是后梁开平

① 黄承昊：《崇祯嘉兴县志》卷二《城池》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，北京：书目文献出版社，1990年，第73页。

② 徐硕：《至元嘉禾志》卷二《城社》，《宋元方志丛刊》，第4423页。

③ 黄承昊：《崇祯嘉兴县志》卷二《城池》，《日本藏中国罕见地方志丛刊》，第73页。

④ 张淏：《宝庆会稽续志》卷一《城郭》，《宋元方志丛刊》，第7093页。

⑤ 谈钥：《嘉泰吴兴志》卷二《城池》，《宋元方志丛刊》，第4686页。

⑥ 潜说友：《咸淳临安志》卷十八《城郭》，《宋元方志丛刊》，第3536页。

⑦ 董诰：《全唐文》卷八九五，第4143－4144页。

⑧ 潜说友：《咸淳临安志》卷十八《城郭》，《宋元方志丛刊》，第3537页。

⑨ 四库馆臣：《大清一统志》卷二一六《杭州府》，《影印文渊阁四库全书》第479册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第6页。

⑩ 张衮：《嘉靖江阴县志》卷一《城池》，《天一阁藏明代方志选刊》第13册，第3页。

⑪ 方万里：《宝庆四明志》卷十八《城郭》，《宋元方志丛刊》，第5229页。《浙江通志》卷二十三《城池上》引嘉靖《定海县志》谈到：“高二丈四尺，址广一尺，面八尺，周围一千二百八十八丈，延袤九里，辟五门，东曰镇远，南曰南薰，又南曰清川，西曰武宁，又西曰向辰。门各有楼。”显然这是明代改造后的城墙，不能作为唐代的数据来使用。

⑫ 施宿：《嘉泰会稽志》卷十二《八县》，《宋元方志丛刊》，第6935、6939、6940页。

年间钱镠析剡东鄙十三乡设置的，因此估计这些县城的城墙在唐末五代已经存在。新昌县城的城墙是土质的。《万历新昌县志》卷一《城池》谈到："尝考《会稽郡志》，新昌旧有土城，高二丈，厚一丈二尺，周十里。"城墙的高度书中稍后又谈到"高十尺"，与《嘉泰会稽志》的"一丈"一致，应是。

歙州婺源县，唐开元二十八年(740)置。唐末咸通年间，在县境内置弦高、五福二镇，后于弦高立婺源都镇。至天祐三年(906)，由于政治情况发生变化，别置新县，县城设在弦高镇，"自是不复还旧县"。南唐昇元二年(938)，刘津为都制置使，乃集所辖四县，增筑新城。刘津为建城作记，说"城周环十里"，"雉堞皆新，启昇元二门，建东南两市"。因此《新安志》谈到"县城周九里三十步，高一丈八尺"[①]，应是刘津建造的县城规模。

唐末战争期间，江南还有一些以驻军为目的而修建的军事性城市。如昆山东南七十里的度城，"相传黄巢时所筑，今城虽不存，犹有城濠，及掘地间得城砖"[②]。说明度城是有砖砌的城墙，城外有护城河。有的城市规模很大，甚至大于一般的县城。如富阳县东南有一古城，"周十二里，高二丈一尺，阔二丈，有屋七百一十九间，楼十二间。五代时城在县东南，钱氏以地偪江，乃垒砖砾为之，略存封邑"[③]。又高又厚的砖砌城墙内是一个有数百间房屋的城市。

从这些记载来看，唐末五代时期，江南有十五个州和十个县，或新建或新修了城墙。这种大规模修筑城墙的情况在隋、唐前期、唐后期都没有过。我们认为之所以有大量城市修筑城墙，或将城墙筑得更厚实更高耸，主要还是从军事角度考虑的，是为了更有效地防御外部军事力量的入侵。因此，这一时期修筑城墙出现高潮，尤其几乎是每个州级城市的城墙都经过了修筑，这与唐末五代政局和军事形势出现的混乱局面有关，是各个重要政治据点自保的需要。

三、江南城市城墙修筑的渐进性

现存的资料不可能对江南每一个州县城市的城墙修筑情况都有详细的记载。如台州，唐初武德年间设立，州城的兴修没有具体时间。《嘉定赤城志》卷二《地理门·城郭》："按《旧经》周回一十八里，始筑时不可考。太平兴国三年吴越归版图，隳其城，示不设备，所存惟缭墙，后再筑。"说明台州城是有城墙的，吴越归并宋王朝，才毁城示不设备。台州子城"按《旧经》周回四里，始筑时不可考"，"其门有三，南曰谯门，上有楼，不名，东曰顺政门，楼名东山，西曰延庆门，楼名迎春"[④]。这些没有详细记载修筑时间的城市同样是有城墙的。

隋唐五代时期，大部分江南城市的城墙都经历了一个修筑的过程。从上面我们的描述来看，州一级的城市，部分是沿用六朝以前保存下来的城市，如苏州、润州、越州，但这些城市在隋以后，都经过了或大或小的维修和扩建，因而城墙系统十分完整。大部分的州城，都是在这一时期新建的，一般是先筑子城墙，后来又筑罗城墙，而且建筑是分多次完成的，当然也有子城和罗城墙一起修筑的。至于县城的城墙，我们列举了一部分当时的修建情况，但限于史料记载的缺失，一些可能有城墙修建的县城我们今天没法知晓。可以初步得出结论，至唐末五代时期，州级城市基本上都是有城墙的；相当数量的县城，特别是地处平原地区的县城，都是筑有城墙的。

隋唐五代之际，江南城市城墙的修筑是一个渐进的过程。就州城来说，沿用前代的城市，大多是有城墙的，但时间久了就得维修；新设立的城市往往需要修筑城墙，这就形成了隋朝、安史之乱前、安史之乱后几个阶段都有数个州城在修筑城墙。而到了唐代末年，州城军事地位之紧要，州城防御形势之严峻，造成了几乎每个州城都在修筑城墙，或加筑罗城，或将墙体增高增厚，或修补城门，或疏浚

① 罗愿：《新安志》卷四《城社》，《宋元方志丛刊》，第7660页。
② 凌万顷：《淳祐玉峰志》卷上《城社》，《宋元方志丛刊》，第1055页。
③ 潜说友：《咸淳临安志》卷十八《城郭》，《宋元方志丛刊》，第3537页。
④ 陈耆卿：《嘉定赤城志》卷二《城郭》，《宋元方志丛刊》，第7290、7292页。

深挖护城河。就县城而言,同样有沿用前朝城池的情况,一般对时间较久的城墙略加维修。至高宗、玄宗时期,大量县城新设,所以修筑县城城墙出现了一股热潮。唐代末年,新设县城对城墙的需要,加上一些县城军事防御上的需要,县城城墙修筑又出现一波热浪。

此外,我们还应看到,城墙并不是构成一个城市的必要条件。实际上,唐代前期,有不少城市是没有城墙的,包括个别州城在某一段时间内也是没有城墙的。鲁西奇、马剑认为,唐代有很多城市是没有城墙的。他们用了日本学者爱宕元的成果,认为爱宕元的《唐代州县城郭一览》中,共有164个州县城郭注明了筑城年代,其中有90个是唐天宝以后(不含天宝年间)所筑,这些天宝以后方修筑城郭的州县治所,在天宝以前,也就是唐前中期一百多年里,并未修筑城垣;而在唐前中期,可能有一半以上的州县治所,并未修筑城垣①。这个观点应该说是可信的,因为事实上,六朝至隋朝设立的城市中,可能的确有一部分是没有城墙的,而且这种情况在江南也同样存在,尽管没有修城墙的城市比例可能没有那样高。除了城墙修筑于六朝而在唐代还在使用的城市外,那些没有记录修筑的城市,可能是没有城墙的。我们发现,中唐以后,浙东一旦出现战事,叛乱者攻陷城镇易如反掌。如宝应元年(762),袁晁起事台州,刺史落荒而逃。不久又攻占温州、明州。贞元中,又有"山贼栗锽诱山越为乱,陷浙东郡县"(《旧唐书》卷一七七《裴休传》,第4593页),还处死了明州刺史卢云。叛乱者能轻易地攻下城市,反过来可以说明其中有一部分城市可能是没有城墙的,或者说城墙设施十分不完备。再如处州城,齐抗为刺史时,"先是山越寇攘,荡覆城寺"②,估计是没有城墙的,才被人一攻就破。《元和郡县图志》卷二十六云:"贞元六年,刺史齐抗以旧州湫隘,屡有水灾,北移四里就高原上。"原来的处州城范围很小,而齐抗只北移四里就建城了,估计新城的规模也不会很大,至于是否有城墙,未见明确记载。

从目前已知的情况来看,至唐末五代时期,没有城墙的城市占江南城市的比例不算太高,不过仍能看到有一些县城是没有城墙的。如湖州安吉县"南面大溪,望天目浮玉群峰,直去五十余里",位于大溪大山的包围中,地形上比较封闭,"县无城郭,有六门,惟西北二门有名,余皆无名,西曰齐云门,北曰迎恩门"③。有城门而无城墙,而且有的城门没有名字,说明城门制度不太完善。因为地处山区,人烟稀少,所以才出现这样的局面。如遂安县,"唐武德四年徙今治,然未有城"④。直到明清时期,睦州清溪县、桐庐县、分水县仍没有筑城,仅"垒石为四门"⑤。再如婺州永康县,到清代仍未筑城,只是建有东西二门,"叠石为楼,北倚栅,南阻水为固"⑥,以自然山水作为天然城墙。处州下辖数县,估计都没有筑城。至清代,缙云、松阳、遂昌、龙泉都是"无城",一般只是设"关门"。而青田县城是明嘉靖三十五年(1556)才筑,估计之前也是没有城墙的⑦。

之所以一些城市没有城墙,我们发现它们有一个共同特点,即与地处山区这样的自然环境有关。睦州、处州位于山丘地带,县城往往背倚大山和溪水,有天然的屏障可以保护城市安全,而且由于人口不多,流动性又少,没有外来的兵火到达,城墙的建设并没有迫切的需要,因而这些县城到清代仍未建城墙。不过,从总体情况看,随着唐末五代江南许多城市的不断建设,江南大部分的城市都筑起了城墙,而没有城墙的城市数量并不太多,唐末的战乱使江南许多城市都建起了一定的防御设施。为了避免战争的侵袭,许多城市被迫修建起高高厚厚的城墙作为防御工具。

---

① 鲁西奇、马剑:《城墙内的城市——中国古代治所城市形态的再认识》,《中国社会经济史研究》2009年第2期。所据爱宕元文,即《唐代州县城郭の规模こ构造》,《第一届国际唐代学术会议论文集》,台北:学生书局,1989年,第647页。

② 权德舆:《权载之文集》卷十四《唐齐成公神道碑铭》,《四部丛刊初编》本,上海:上海书店,1989年,第2A页。

③ 谈钥:《嘉泰吴兴志》卷二《城池》,《宋元方志丛刊》,第4688页。

④ 《万历严州府志》卷三《城郭》,第74页。然雍正《浙江通志》卷二十四引《严陵志》云唐武德四年建,周二里二步,不知何据。

⑤ 《大清一统志》卷二三四《严州府》,《影印文渊阁四库全书》第479册,第365页。

⑥ 《大清一统志》卷二三一《金华府》,《影印文渊阁四库全书》第479册,第304页。

⑦ 《大清一统志》卷二三六《处州府》,《影印文渊阁四库全书》第479册,第417页。

四、隋唐五代时期江南城墙的形制

从城市的构架上看，隋唐之际不少州城只有子城而无罗城。由于百姓都是居住在子城之外，一旦有战乱发生，缺少有效的保护措施，所以罗城的建设渐渐被重视。唐代后期至五代，经过修筑，州一级城市大多有罗城和子城两重。一般的州城都是先修筑子城，之后根据财力和军事形势需要，又修筑罗城，使州城处于两道城墙的守护中。县级城市除个别有两重城墙外，一般都是一重城墙。

城墙的保护作用能否有效体现，主要看修成多少高和宽。决定城墙高和宽的标准，有两个因素：一是城市的政治地位。城市的行政级别高，其城墙也修得高；二是军事的需要。城墙实际上是一种军事防卫手段，所以地处战略地位的城市城墙修得既高又厚，反之战略地位不太重要的城市城墙的标准就比较低。从已有记载来看，罗城城墙最高的是南唐都城金陵，曾被加高至三丈，而一般的州城，除润州仅为九尺五寸比较特殊外，大多在一丈二尺至二丈八尺之间。除这两城外，新修的州罗城城墙高度有记录的共有七城，超过二丈的有四城，三城在浙西，一城在浙东。子城城墙的高度已知的有五城，其中润州子城高三丈一，远高过罗城的九尺六，而常州子城城墙比罗城高八尺，歙州高六尺，越州、嘉兴州子城墙和罗城墙大体相同。唐末期与唐前期相比，城墙的高度一般平均增高了五尺左右。县城中城墙最高的新城县为二丈七尺，富阳县的一古城为二丈一尺，而一般的县城大多在一丈至一丈八尺之间，县城城墙高度唐前期和唐末五代时期相差不多。城墙的厚度，从总体来看，也是与政治地位的重要程度、是否地处战争前线有关。金陵作为首都，城墙很厚；其他一般的州级城市城墙厚度均超过二丈，低于二丈的仅有歙州和嘉兴两州；县城城墙的厚度在一丈五尺至一丈之间。唐前期一般城市城墙的厚度在一丈左右，而唐末期仅见上虞一县为一丈，县一级城市的城墙厚度大多在一丈三尺至一丈五尺左右。唐末城墙的高度和厚度均超过唐前期，当然是与唐末五代军事形势有关。战争频现，为了守卫城市，只能用建造又高又厚的城墙来规避。

其次，一些资料表明，城墙是下宽上窄的。如隋代於潜县，城墙基厚一丈八尺，厚五尺；唐初的潜州，基厚一丈八尺，厚九尺；唐末的昇州，下阔三丈五尺，上阔二丈五尺；余杭县，城墙下厚一丈五尺。显然，城墙的下部两面都是做成侧脚的。由于必须考虑城墙的牢固度，建造城墙时非常注意基础部分，夯土层是下阔上窄，渐渐收缩，这样的地基比较牢固。而且城墙越高，底部基础也需要更宽。问题是，大部分的资料描述城墙时只有一个厚度数字，并没有谈到上下有所不同，是否意味着这些城墙的地基和上部是一样宽而没有侧脚的？今天我们无法简单回答是还是否，但推测其中的一些城市城墙是下宽上窄的，因为从建筑技术而言，这样的建造更加实用，对城市的安全更加有利。

筑有城墙的城市，城墙是封闭的，形成一个城市的有效保护圈。城墙的材质，隋唐五代时期，城墙一般是夯土筑成，有的外部采用以砖包土的形式。有学者认为，这一时期大部分城市是局部用砖或石材建造城墙，一般而言多用在城门附近、城墙转角等重要或易损的部位[①]，城门的基址用砖或石的最为多见。如唐代的苏州城墙人们认为是版筑土质，到五代梁龙德二年(922)才改建为砖城[②]。再如五代时修的杭州朝天门，“规石为门”，“楼基叠石”，城门从底部开始全是用石头筑成。富阳县某五代古城的城墙用“垒砖砾为之”，采用砖和石修筑。这种纯粹是砖和石质的城墙当然比用砖包城墙更为牢固，但代价更高，修筑时用工量也更大。

与传统相一致，为了城市的安全，江南大多数的城市不但修筑城墙，而且在城墙外开挖护城河。护城河有的是利用天然河流，而更多的是人工挖掘而成。如金陵“濠堑重复”，徐知诰修金陵后，“凿濠引秦淮水绕城西入大江”，于是在城南门外的秦淮河上建长干桥以方便行旅来往。一般州城都有完备的护城河系统，如越、润、常、苏、明、温州都有护城河。湖州、苏州和明州的子城和罗城外，环绕

① 贾亭立：《中国古代城墙包砖》，《南方建筑》2010年第6期。

② 苏州市文物管理委员会、苏州博物馆：《苏州古胥门调查与瓮城遗址发掘报告》，《东南文化》2001年第11期。

两重城墙有两道河流,“子城环以水”,同时“罗城四面阻水”。县城一般也有护城河系统,无锡县的护城河阔有一丈五尺,余杭县为二丈五尺,富阳和昌化都为一丈五尺。盐官县的护城河宽五丈,深四尺,在县城中是最宽的。护城河宽窄不等,如果是利用自然河道作为护城河的,一般就比较宽,如湖州的护城河阔数十丈,而一般城市的护城河在数丈之间,如盐官县阔五丈,馀杭县阔二丈五尺。较窄的如富阳、昌化、於潜等县的护城河,都在一丈五尺至一丈八尺之间。护城河的深度各不相同,自然河道的湖州护城河“深不可测”,而人工开挖的如润州的护城河,深达数尺;盐官、於潜等县的护城河都是深四尺。江南得天独厚的自然优势,使得大多数城市都有条件设置护城河。

在城墙和护城河的双重卫护下,人们在城市内生活和生产。不过,孤立而不与外界接触的城市是不可能存在的,城市内外必然会有紧密的联系。城市向外联系的通道是城门。通常城墙会辟有数个城门,城门的数目并不一致,有多有少,要根据道路交通、军事防御和城市所处的地理环境决定是否开城门。一般而言,州级城市由于城市范围较大,所以城门较多,如隋代修的越州有九门,唐初的湖州有七门,杭州罗城有十门,润州罗城有十一门,常州子城四门、罗城九门,南唐都城金陵有八门。但并不是州级城市一定比县城城门更多,考虑到各个城市的安全和交通方便,有的州城规模较小,只有四门,如婺州、嘉兴等。县城一般以四门最为多见,如余杭、新城、武康、江阴都是四门,但如湖州长兴县有六门,并不是十分多见。唐末偶也会有少于四门的,如婺源仅两门。

江南城市的城门一般设有城楼。高高的城楼既是一个城市的重要建筑,使远道而来的人可以看到城门的具体位置,同时对城市里的人来说可以观察和控制人员的进出,窥探远处的敌情,以便能及时向城内发警戒信号。如湖州闾门贞元十五年(799)修建,有城楼,“造跨河楼三间,挟楼三间”。至武宗会昌三年(843),再次改造闾门,“开拓东向一百五十步,仍建造”。湖州城北有奉胜门,也有门楼,“造门楼一间两厦,跨路门屋一间”。润州城楼较高,所以常常吸引了士大夫们登高望远,如刘长卿、李中等人曾来到润州城楼,只见“江田漠漠全吴地”[①],“水接海门铺远色,稻连京口发秋香”[②]。《稽神录》卷五记载:“周宝为浙西节度使,治城隍。至鹤林门,得古冢,……宝即命改葬之,其辒声乐以送。宝与僚属登城望之。”这里提到润州鹤林门是有城楼的。

除城门高楼外,城墙上常建角楼,角楼建在城墙转角处。由于城墙的作用主要是用来防御的,角楼建在城墙转角处,可以观察两个方向城墙的情况。由于城墙的一面较长,虽然中间会建一或两个城门,但从城门上瞭望到城墙的转角处在晚上仍然是十分困难的,于是通过建角楼的办法来弥补。由于角楼一般都是建得比较高,所以登高望远的作用十分明显。如润州城上有角楼,《至顺镇江志》卷十三《观》:“月观,在谯楼之西,即古万岁楼也。”李德裕为浙西观察使时,曾登万岁楼,说明谯楼瞭望是发挥着作用的。长庆元年(821)韩察修筑明州子城后,在城的南端建谯楼。《咸淳毗陵志》卷三《城郭》谈到唐景福元年(892)杨行密遣唐彦随权领常州事时重修子城,立“鼓角楼、白櫓屋”。由于上举数例均为州级城市,县城是否有角楼我们并不能肯定,通常认为城市建角楼应与城市的规模大小、城市的形状、城市所处的地理位置、当时的军事形势等因素有关。

五、城墙修筑对江南城市发展的影响

隋唐五代时期,江南城墙的修筑是一个渐进的过程。它既是江南城市发展的结果,同时也是江南城市得以继续发展的一个重要推动力。唐末五代许多城市城墙的修筑和不断加固,最直接的意义,是在战争动乱时期保护了城市的安全,使很多城市少遭或免遭战火的破坏,保存了江南城市的发展基础。江南很多城市城墙修建的目的,最初常是从军事上考虑的。如昭宗大顺元年(890)在上元

① 刘长卿:《和樊使君登润州城楼》,彭定求等编:《全唐诗》卷一五一,第1564页。

② 李中:《秋日登润州城楼》,彭定求等编:《全唐诗》卷七四八,第8520页。

县设昇州后,“遂增版筑,大其城为战守之备”①,开始了扩修城池。天祐六年(909),徐温遣养子徐知诰治理金陵,兴建金陵城。此后经过徐知诰的多次兴修,金陵城府舍甚盛,“城隍浚整,楼堞完固,府署中外肃肃,咸有条理”②。金陵能够成为南唐首都,出现“四方之所聚,百货之所交,物盛人众,为一都会”的局面③,与完善的城墙体系大有关系。再如钱镠驻扎杭州后,多次扩建杭州城池。景福二年(893),钱镠筑新罗城后,使杭州城墙周围达七十里,建有十座城门。这种对杭州城墙的建设,确保了杭州几乎没有受到战争的影响。时人谈到杭州时说:“地上天宫轻清秀丽,东南为甲,事兼华夷,馀杭又为甲。百事繁庶,地上天宫也。”④把杭州比喻成完美的地上天宫。五代时的杭州,“邑屋之繁会,江山之雕丽,实江南之胜概也”⑤。至宋初,杭州成为“东南形胜,三吴都会,钱塘自古繁华。烟柳画桥,风帘翠幕,参差十万人家。……市列珠玑,户盈罗绮,竞豪奢”⑥。达到这种富裕,与城墙建设的完善,使城市少遭或免遭战火的侵袭,是有一定关联的。

除了军事上的防护外,城墙的修筑,对江南城市的发展是否还有其他的有益意义?我们认为,处于隋唐五代之际的江南环境之下,城墙的修筑不仅是城市发展的结果,更是城市进一步走向繁荣的重要推动力,因而具有重要的积极意义。城墙的修筑对江南城市发展具体的推动作用,大体来说可以表现在如下五个方面:

1.城墙的修筑,能确定一个城市的城区范围。因此,江南城市城墙的修筑,既使江南城市的城区范围得以固定,同时一些城市数次修筑城墙,也是城区面积不断扩大的过程。对一个城市来说,城墙在很大程度上决定了城市的空间规模和形状大小。

城区面积的大小,并不是衡量一个城市商品经济和文化繁荣的标准,但城区面积的大小多少能说明一个城市能容纳的人口数量,一个城市街道、桥梁、河道的布局状况,及其相应的城市工商服务行业的发展程度。修筑城墙后,江南州县城市的区域范围大体上固定下来。其中,州一级城市以杭州和苏州规模最大,两城市的范围远远超过一般州级城市。如唐代杭州城始建于隋朝开皇十一年(591),其范围据《乾道临安志》卷二《城社》引《九域志》谈到是周回三十六里九十步。唐末,杭州成了吴越国的都城,至五代多次修筑扩建,杭州城区包括了一些山丘和湖泊,周回七十里。苏州城主要是沿用了旧城,只是多次对旧城局部地区进行了改造,因而城市面积很大。唐末乾符二年苏州刺史张搏重筑罗城后,“其城南北长十二里,东西九里”⑦,四周合计四十二里。

对大多数江南州城来说,城市面积基本可以分为三个类型,一是城墙在二十五里左右的大城市,如南唐都城金陵、润州、常州、湖州和越州。这些是江南的大都市,前三者都是唐末五代重修的,湖州是唐初定下的规模,越州是隋朝修筑。第二类是城墙在二十里左右的城市,如睦州、明州、温州、台州,这些都可以算为中等规模的大城市,对一个地区的发展来说,这些城市是极为重要的。第三类城市的城墙在十里左右,婺州、宣州、歙州、嘉兴、处州等城市。嘉兴是五代升为州的,显示出了城市地位上升的趋势。这一类的几个城市,由于地处丘陵地带,平原面积较小,这样的地理条件使城市面积比其他州要小一些。特别是处州,山地高低不平,自然条件恶劣,城区面积很小。衢州和池州在唐后期至五代都有修建城市的记载,但具体面积不明。总体上看,随着江南各州城墙的修建,州城四边周长在二十里至二十五里左右的规模是最为常见的。

隋唐五代之际,大部分的县城范围都不是很大。江南县城根据原有的基础设施、自然地理环境、

① 路振:《九国志》卷二《冯宏铎传》,第23页。
② 史虚白:《钓矶立谈》,《全宋笔记》第一编第四册,第216页。
③ 欧阳修:《欧阳修全集》卷四十《有美堂记》,北京:中华书局,2001年,第585页。
④ 陶谷:《清异录》卷上,《全宋笔记》第一编第二册,第17页。
⑤ 薛居正等撰:《旧五代史》卷一三三《世袭列传二》,北京:中华书局,1974年,第1771页。
⑥ 柳永:《望海潮》,唐圭璋编:《全宋词》第一册,北京:中华书局,1979年,第39页。
⑦ 陆广微:《吴地记》,南京:江苏古籍出版社,1999年,第111页。

经济条件是否允许、实际的需要等进行修筑，大多数的城市在700步至170步之间，相当于现在的1050米至255米之间。城墙超过二里的县城，一般认为是较大的县城了。

江南地形地貌十分复杂，要修建城墙，将城区的范围固定下来，在当时的科技条件下并不是十分容易的事情。如杭州经吴越国的多次修筑后，为了避开山丘，罗城形成了南北修长，东西狭窄的不规则的矩形。乾宁三年(896)，杨行密打算率军攻打杭州，派僧人祖肩到杭州侦察。祖肩回去后说："是腰鼓城也，击之终不可得。"[①]越州在隋开皇年间进行了大规模的城市修建，扩建后的越州城垣有别于一般的城市。为适应地形，根据自然河道作为护城河，还考虑河水流向和水流缓急，使城墙建造成曲折形。越州城的东南部成正方，城墙相交成一直角，西北部大致呈一菱形状，城墙的走势并不呈一直线，城内有多座小山丘。再如歙州，据《新安志》卷一《城社》说："城壁之设，因山溪以为险，山起于东北至南而止，故因而续之以为城溪，亦源于东北，抱城而转至西南而下，故假之以为隍，乃穿九井，使阴相灌输，上通铜井，下通釜底，皆溪流之深为潭都也。"根据溪水走向来修筑城市。歙州城的西北部，"咸通六年，即城之西北为堤以御水。光化中，因堤筑为城，命曰新城"。歙州城形状大体呈圆形，城墙弯弯曲曲，沿山而建，而且不断扩展。在没有修筑城墙之前，城市的发展是无序和杂乱的，城区是不固定的，一些城市主要是倚靠了子城而向外散状弥漫式地发展。但一旦修筑了城墙，就将城区范围硬性确定了下来，城市就会在一定的区域内发展。尽管城市各区域的发展有快有慢，但都是属于城市的一个组成部分，与城墙外的区域存在着很大的不同。

2.城墙的修筑，使城市管理者能根据城市的大小和形状，合理地规划城市内的河流、街道、坊里建设。城市中人们的生活和生产活动，要受到城市物质条件的限制。对一个城市来说，城墙在很大程度上决定了城市内部交通的发展，决定里坊街区的形状，街道和桥梁等城市交通建设的布局。说到底，城墙修筑后，城市的物质形态会更加完善，直接影响到城市内部人们的生存状态。

修筑了城墙的城市，需要有四通八达的道路供人们来往。从城市的中心区域向四周城门的通行，决定了修筑道路的宽窄和方向，既要考虑不会占去过多的城市空间，又要考虑能方便人们的进出，便于物资的运送和行车的通畅。修筑城墙时，根据地形特点，江南城市往往在四面修筑数量不等的城门。城门外接重要的交通线路，内和城内的街道相通，城内外的交通就会紧密联接在一起。城市一边有两门时，城门到城墙拐角处的距离几乎是相等的，城内道路的规划大多是纵横垂直交叉，形成的街区也是方形的，道路笔直通畅。白居易笔下的苏州："半酣凭槛起四望，七堰八门六十坊。远近高低寺间出，东西南北桥相望。水道脉分棹鳞次，里闾棋布城册方。人烟树色无隙罅，十里一片青茫茫。"[②]苏州城的形状似亚字形，所以道路规划严整，大多数干道都是南北、东西交叉，构成一个个方形的坊里。受到河道和山丘的影响，不少城市的形状呈不规整，所以城市道路也就做不到正对南北、东西。比如歙州，城内有山，城外也有山，除正北、正西方向有两城门外，其他的三个城门建在东南、东北、西北方向，这就决定了城内的道路也会呈现出弯弯曲曲的形状，有的道路呈半圆形，有的道路呈斜形。道路要避让山丘，决定了歙州城内很难建成笔直的路。

围绕着城门而布置的城市交通，使大小道路建成一个网状的系统。一般而言，江南城市都会建主干道，这是全城的交通枢纽，路面较为宽阔，方向是正南北或正东西，通向主要的城门。城市都有一至数条的主干道，即使较小的县城可能都有南北或东西的主干道，或者两条主干道交叉，形成十字形，而道路的尽头都是与城门相通。城市范围较大的，与主干道相连的是一些次要的街道，这些路一般也是比较笔直，很少弯曲，方向都是正东西或正南北，与主干道连接处会形成十字形或丁字形路口。与这些次要街道相连的是深入坊里的小街小巷。齐己曾有诗云："城中古巷寻诗客，桥上残阳背

① 吴任臣：《十国春秋》卷十四《僧祖肩传》，第177页。

② 白居易：《白居易集》卷二十一《九日宴集醉题郡楼兼呈周、殷二判官》，北京：中华书局，1979年，第457页。

酒楼。”[①]但也有一些城市道路不是正东西或正南北向的，道路有所弯曲，城市内水道纵横，冈阜隐现，就可能限制城市内部整齐的规划，城内的里坊就可能是不规则的。

对城墙包围中的城市进行合理规划，苏州可以说是最有代表性，其主要道路都连接八道陆门和八道水门，这些水陆交通线构成进出城市的重要通道。刘禹锡诗云：“二八城门开道路，五千兵马引旌旗。”[②]意谓从城门进出的道路很方便，部队行军都十分畅通。唐代在苏州城内修筑了大量的道路，“城中有大河，三横四直”，三横四直的河道是重要的水路交通线。苏州六十坊，坊与坊之间道路称街，“郡郭三百余巷”[③]，坊内的道路称巷，而三百余巷是各坊连接主要水陆交通线的小路，说明道路建设是呈方形的网格状联接，道路建设深入到城市的各个角落。这种方形的网格状的街巷制道路，构成了苏州城市道路布局的主要形式。

由此可知，城墙的修筑对城区内的建设有较大的影响，城市道路安排的走向和宽狭程度，都以连通城门作为重要的考量因素，而道路走向又影响到坊里的大小和形状。

3. 城墙的修筑，既保证了城市的安全，又使进入城市的人口越来越多。城市人口密度的提高，相应地使城市工商服务行业迅猛兴起，城墙中的人们财富快速聚积。江南城市的高高城墙，使城市与农村的界限清晰起来。城市不但比农村更为安全，而且与政治机构相依偎，有更多的政治和经济机会，这大大促进了人口向城市的涌入，使江南城市人口不断增加。

唐五代江南州级城市大多有十万以上的人口，更有部分达二三十万。如苏州在唐五代江南是最为发达的大城市之一，所谓“江南诸州，苏最为大，兵数不少，税额至多”[④]，“甲郡摽天下”[⑤]。苏州城内的人口合理地估计在 30 万左右。杭州在唐代中期，人口仅 10 万至 15 万左右，比苏州要少；但唐代末期至吴越时，随着吴越国的建立，杭州人口增加较快，有可能达到 20 万至 25 万左右，与苏州相仿[⑥]。越州城内人数可能少则 14 万至 15 万人，多时或许可达 16 万至 18 万人。江南一些小州，如睦州和温州城内，约有 2 万 5 千人左右。县级城市，一般在万人以下。总体上说，同一级别的江南城市，唐五代的人口比六朝要多[⑦]，城市中的人口密度有较大增高。就整个隋唐五代时段来说，人口呈现出一个渐渐增加的趋势。

城市人口的增加与城市物质形态的变化有着密切的关系。随着城墙的修筑，城区面积有所扩大，有的城市郭城原本没有明确界限，这时都以城墙为限，使城市的空间有了拓展的可能，所以一个应引起注意的事实是大量人口涌进城市。六朝时期，部分政治性人口向大城市流动，但也有相当一部分人是居住在大城市郊区。到了唐五代，政治性人口继续在向各级城市流动，而且这种流动有加剧的趋势，住在城市外的政治性人口比较少见，就连文士也是迁居城市蔚然成风。同时，农村人口也出现了向城市转移的倾向，越来越多的农村人口流进城市，从事城市服务业。江南城市人口聚中的方向以大城市为主，一般小城市未见太明显的人口增张趋势。工商业较为发达、位处交通沿线的大城市，特别是唐代的苏州、杭州、越州，五代的金陵，成为流动性人口的聚集中心。

被城墙包围着的城市内，居住着众多不同层面、不同职业的人口。唐末五代时的杭州、南唐的金陵，曾经作为吴越和南唐的都城，成为政府的所在地，因而在这两个城市中居住着皇帝、宗室、外戚和官员等特权阶层，他们是城市的上流阶层，是城市真正的掌控者。而各地的州、县城都是政府的统治

---

① 齐己：《寄吴国知旧》，彭定求等编：《全唐诗》卷八四五，第 9559 页。

② 刘禹锡：《刘禹锡集》卷三十一《白舍人曹长寄新诗有游宴之盛因以献酬》，北京：中华书局，1990 年，第 419 页。

③ 陆广微：《吴地记》，第 111 页。

④ 白居易：《白居易集》卷六十八《苏州刺史谢上表》，第 1434 页。

⑤ 白居易：《白居易集》卷二十四《自到郡斋仅经旬日方专公务未及宴游偷闲走笔题二十四韵》，第 531 页。

⑥ 苏、杭两州城市人口的推测，可参张剑光：《唐五代江南工商业布局研究》，南京：江苏古籍出版社，2003 年，第 348－358 页。

⑦ 如东吴前期都城吴郡，城内人口仅约十万人。东吴县城中的人口，一般不会超过两三千人；郡城内的人口，在数千人至一万人左右。除都城建康是个特例外，东晋一般郡城内的人口在一万人左右，大的郡城能达到二万。南朝京口城内的人数大概在四万到五万人左右，会稽城有十万至十一万。南朝一些小县城中的人口仅一千多人。

据点，也有很多官员，在城里过着富裕的生活，有着较好的经济条件。江南城市还吸引了众多退职官员和文人学士。安史之乱发生后，北方居民多避乱南奔，“天下衣冠士庶，避地东吴，永嘉南迁，未盛于此”①。北方大量的文人寓居到了江南各城市，流连于江南山水美景之中。

城市人口的增加，为商业和手工业的发展带来了契机，城市服务业以前所未有的面貌在江南各大城市迅猛发展。这些人中，以经商为职业的在城市人口中占有相当大的比重。其中有的是往来于各地，甚或远涉海外，他们将江南地区的商品运向各地，又将各地的商品运到江南。有的开设了各种店铺、茶楼、酒楼、馆舍，集中在市内经商。城市手工业发达，从业人员众多，无论是官方手工业者还是民间私人手工业者，在江南城市中都是有一定的数量。昭宗天复二年(902)，徐绾在杭州发动叛乱，时杭州城中有锦工二百多人在替钱氏织造，而这些锦工都是润州人，可以确定润州在战乱前已有数百人的织锦队伍②。官手工业者外，还有大量民间的私手工业者。唐末皮日休《吴中苦雨因书一百韵寄鲁望》诗云：“吴中铜臭户，七万沸如臞。”皮氏夸张地描述苏州城内工商业者数量极多，告诉我们城内有一定数量的铜器制作工匠。

4.城墙的修筑，促使城市商业经营模式发生着一定的变化，促进了江南城市商业的发展。比如江南城市中的市，在设市地点、市的形制上显现出了一定的灵活性。

唐代江南城市实行市制，苏州、润州、金陵、越州等都有专门的商业市。但一些城市中的市场设立地点，与城门的位置、道路和河道的走向有关。如越州城内的市场，据元稹诗云：“暮竹寒窗影，衰杨古郡濠。鱼虾集橘市，鹤鹳起亭皋(越州宅窗户间尽见城郭)。……渔艇宜孤棹，楼船称万艘。”③知罗城外有护城河，渔船可直至城中，众多运送商品的楼船直接将货物运进城内。城中设市，市边有河道，水边有堆置货物的平地，四周是民居，市离城墙不远，市场与城墙有一定的联系。再如池州祁门县市，据明人说：“(唐)置县时街分田字，历(五代宋元)及(国朝)因之，时加修治，平坦如旧。”④祁门联接四城门的是两条大街，相交之处就是县市的中心，商业店铺沿街而立。

城墙修筑后城区面积有所扩大，人口数量增加，因而迫使市场的规模也要更加庞大，以保证城市生活用品的供应。但市场不可能无限制扩大规模，所以在有的城市，新的小规模的商业市场不断出现。如歙州婺源县城原设在清化镇，杨吴大和年间，在弦高镇重筑新城，“启昇元二门，建东西两市”⑤。五代时的婺源有两市，设立的原因史虽未明言，但恐怕主要是“茶货实多，兵甲且众，甚殷户口”。两市靠近两个城门。市场的设立与城门以及城墙建造后街道、河道的规划，都是紧密相关的。

在江南的州级大城市中，原有的市场一般在市中心，而且在子城附近。苏州子城西门上的西楼叫“望市楼”，登临楼上，可见全市容貌。元稹诗曾说：“弄涛船更曾观否，望市楼还有会无?”注云：“望市楼，苏之胜地也。”⑥官员只要在子城城楼上就能观察市中动静。但固定的市场经营模式，越来越不能满足城市居民的生活需求，人们需要更多离家较近的市场，为生活带来方便。而城墙修筑后，在一些主要街道，或者城门内外，以及居民聚居区，会出现一些经商场所。如贞元时，湖州刺史李词开拓东郭门置阊门，“以门内空闲招辑浮客，人多依之”。门前的运河上，元和时刺史辛秘建了一座人依桥。之后，随着水陆交通的方便，这儿遂“集商为市”，成了一个自发的商品经营场所⑦。吴国处士吴亮居住在金陵杨某的家里，“初吴以金陵为州，筑城西临江，东至潮沟，处士指城西荒芜之地，劝杨市

① 李白著，瞿蜕园校注：《李白集校注》卷二十六《为宋中丞请都金陵表》，上海：上海古籍出版社，1980年，第1514页。

② 吴任臣：《十国春秋》卷八十三《钱传瑛传》，第1194页。

③ 元稹：《元稹集》外集卷七《奉和浙西大夫李德裕述梦四十韵》，北京：中华书局，1982年，第692页。

④ 彭泽：《弘治徽州府志》卷一《坊市》，《天一阁藏明代方志选刊》第21册，上海：上海古籍书店，1982年，第48页。

⑤ 刘津：《婺源诸县都制置新城记》，董诰等编：《全唐文》卷八七一，第926页。

⑥ 元稹：《元稹集》卷二十二《戏赠乐天复言》，第246页。

⑦ 谈钥：《嘉泰吴兴志》卷一九《桥梁》，《宋元方志丛刊》，第4852页；嵇曾筠：《浙江通志》卷三十五《关梁三》引《万历湖州府志》，《影印文渊阁四库全书》第520册，第39页。

之。及建为都邑,所市地正值繁会之处,遂制层楼为酒肆焉"①。城外地在修筑城墙后变成了城内热闹场所,成了大力发展商业的地方。南唐时,金陵城内的居民住宅区域出现了一些为人们日常生活服务的市集,这些市集大多在城南地区。《南唐近事》中提到鸡行,而宋代的《庆元建康续志》载:"鸡行街,自昔为繁富之地,南唐放进士榜于此。"此外还有银行、花市等,咸光《金陵志》云:"银行,今金陵坊银行街,物货所集。花行,今层楼街,又呼花行街,有造花者。诸市但名存,不市其物。"②这些原来是商业店铺和手工业作坊的地方,以行为名,估计银行主要是打制金银器的,花行是专门制作装饰用花的。可以肯定的是,在城内外交通便利的地方,出现了许多新的市集,或者说是新的商业和手工业的聚散地,在五代后期渐渐演变成一片片的商业街巷,成为城市中新出现的繁华的商业区域。

修筑了城墙的城市,街坊布置比较密集,纵横交错的街道巷弄系统越来越完善。随着居民的增多,街道巷弄中出现的商店越来越多。李白多次到金陵,留连于金陵的酒楼。他在《金陵酒肆留别》中说:"风吹柳花满店香,吴姬压酒唤客尝。金陵子弟来相送,欲行不行各尽觞。"他的《玩月》诗题曰:"金陵城西孙楚酒楼达曙,歌吹日晚,乘醉著紫绮裘乌纱巾,与酒客数人棹歌秦淮,往访崔四侍御。"③金陵酒楼众多,杜牧《泊秦淮》有"烟笼寒水月笼沙,夜泊秦淮近酒家"句④,使我们知道唐代秦淮河边有很多酒楼。不少商店开设在距城墙不远处,而且生意红火。《金华子杂编》卷下谈到邑人出售货物后,"每抵晚归时,犹见(张)祜巾褐杖履相玩酒市,己则劲步出郭,夜回县下,及过祜门,则又先归矣"。这位邑人出售货物应该是在市内,张祜喝酒的地方应在离城郭不远处。

我们并不是说城市一旦修筑了城墙,就会明显地带来商业的繁荣。因为一个城市商业的繁荣,是很多条件共同促成的,但我们也得承认,城墙的修筑,在当时的社会环境之下,对商业的繁荣有一定的促进作用。城墙修筑后,城市的物质形态的变化,人口的增加,会促使城市商业市场和店铺沿主要街道、河道,甚至城门扩散。因此,江南城市中商业发生的一些新变化,与城墙的修筑或多或少存在一定的关联。

5.城墙的修筑,为城市文化生活提供了更为宽阔的活动空间。城墙上往往建有高楼,便于官员闲暇赋诗吟对,极目远眺。城市内,众多园林分布于一些重要街区,州衙、权贵豪宅、寺院等都会建起大小不等的园林。城市的权贵们凭着自己的人文眼光,将州衙、庭园、寺院建成一个个大园林,厅斋堂宇,亭榭楼阁,疏密相间,高低错落有致。

园林建筑是城市物质形态的一部分,标志着城市建设达到了一定的水准。唐代苏州新建了很多园林。《吴郡志》卷九《古迹》云:"临顿,旧为吴中胜地。陆龟蒙居之,不出郛郭,旷若郊墅。今城东北有临顿桥,皮陆皆有诗。"用现在的眼光来看,城墙包围着的城区并不全是街道和房子,很多地方仍是空地和农田。于是,一些富裕者在城市内开始建设园林。临顿即是一处具有田园风光的园林,其具体地点可能在今拙政园一带。皮日休有《临顿为吴中偏胜之地陆鲁望居之》⑤,描写临顿四周全是竹林和树木,有小池塘,景色以幽静著称,俊雅秀丽,精巧玲珑。苏州子城上,齐云楼高耸雄伟。白居易"半日凭栏干",看到了苏州城"复叠江山壮,平铺井邑宽。人稠过杨府,坊闹半长安"的景象⑥。湖州城内登高的场所有销暑、会景、清风等"四楼",以销暑楼最为著名。《嘉泰吴兴志》卷十三《宫室》曰:"销暑楼在谯门东,唐贞元十五年李词建,有诗四韵,给事中韦某等诗六首。开成中刺史杨汉公重修,毕工在中秋日,有诗四首。"销暑楼高耸入云,官员们以登楼作为附弄风雅之举。高斋在杭州州宅东,临大溪,紧依山麓,因建筑单体高大,在城墙上,可俯瞰城内景象,吸引了很多人去登高远眺。严维

① 吴任臣:《十国春秋》卷十二《钱亮传》引《江淮异人录》,第158页。
② 张铉:《至正金陵新志》卷四《疆域志·镇市》,《宋元方志丛刊》,第5513页。
③ 李白著,瞿蜕园等校注:《李白集校注》卷十五、卷十九,第928、1122页。
④ 杜牧:《樊川文集》卷四《泊秦淮》,上海:上海古籍出版社,2007年,第70页。
⑤ 彭定求等编:《全唐诗》卷六一二,第7060页。
⑥ 白居易:《白居易集》卷二十四《齐云楼晚望偶题十韵兼呈冯侍御,周、殷二协律》,第550页。

《九日登高》云:“诗家九日怜芳菊,迟客高斋瞰浙江。汉浦浪花摇素壁,西陵树色入秋窗。”①

城墙修筑后,城区面积扩大,为富豪高官建造园林提供了便利条件。时人曾描绘金陵的园林修建情况云:“有唐再造,俗厚政和,人多暇豫,物亦茂遂,名园胜概,隐辚相望。至于东田之馆,西州之墅,娄湖张侯之宅,东山谢公之游,青溪赋诗之曲,白杨饮酒之路,风流人物,高视昔贤。京城坤隅,爰有别馆,百亩之地,芳华一新。”②金陵城私人园林众多,有财有势者想方设法在自己的住宅中建楼造园。如司徒徐玠家里的池亭苑囿十分出名:“亭榭跨池塘,泓澄入座凉。扶疏皆竹柏,冷淡似潇湘。萍嫩铺波面,苔深锁岸傍。朝回游不厌,僧到赏难忘。”③园中有亭榭等建筑,有水面很广的池塘,种植了很多竹子和树木,给人幽静淡雅的感觉。

城墙的修筑,城区面积的扩大,带来了人口数量的增加,使城市人口的文化结构发生了较大的变化,加上商品经济的活跃,江南城市出现了较为开放的城市文化氛围,一些新型的民众文化生活开始显现。如江南的官宦和文人学士流行饮酒作乐,他们以游玩山水为风雅,江南的一些城市渐渐成为他们的游览地。日渐发展的江南城市经济,使江南地区日渐富庶强盛起来,造就了“江外优佚,暇日多纵饮博”的景象④。饮酒、游山玩水是中唐以后官员和文人学者在江南城市中休闲活动的主旋律。如贞元四年(788)秋,韦应物被任命为苏州刺史,他来到重玄寺,眺望整个苏州城,写下了《登重玄寺阁》:“时暇陟云构,晨霁澄景光。始见吴都大,十里郁苍苍。山川表明丽,湖海吞大荒。合沓臻水陆,骈阗会四方。俗繁节又暄,雨顺物亦康。禽鱼各翔泳,草木遍芬芳。”⑤江南城内的普通居民,也热衷游览,或出城,或在城内,俨然形成为一种社会风尚。常常见到人们在日常闲暇的时候,或携妻女,或与乡邻,呼朋唤友一起出游。特别是在一些节日期间,普通居民四处游览十分普遍。杭州城内一派游玩景象。西湖已是士女优游娱乐之所,“绿藤荫下铺歌席,红藕花中泊妓船”⑥,是游玩者的天堂。

总体来说,隋唐五代时期,城市最重要的功能是政治上的,其次才是经济上和军事上的。大多数江南城市是政府行政力量的据点,所以行政级别的高低对城市的发展影响较大。行政地位高的城市,规模一般较大,经济发展速度较快,聚集的人口较多。反之,行政地位低的城市规模就小,发展速度缓慢。隋唐五代的江南城市,仍然继承了前代的传统,基本是一个个受城墙包围着的不同层级的行政治所。州级城市一般远大于同地区的县级城市,如越州、苏州、润州、金陵、杭州等都是因为有较高的行政级别,城市规模在江南是比较大的,聚集了大量人口。州级城市城墙的修筑十分完备,城市的规模、人口数量、城市工商业的发展就超出一般的县级城市。平原地区发展较快的县城,大多筑起了城墙,城市的发展有了很大的潜力。山区中的县城,有一些是没有城墙的,城市规模较小,人口不多,工商业发展有限。从这一意义上说,城墙修筑是隋唐五代江南城市发展的一个重要标志。城墙修筑的不断完备,既是江南城市发展的客观要求,同时也推动了江南城市进一步向前发展。

[责任编辑 王大建 范学辉]

① 彭定求等编:《全唐诗》卷二三六,第2922页。
② 徐铉:《毗陵郡公南原亭馆记》,董诰等编:《全唐文》卷八八三,第9225页。
③ 李中:《徐司徒池亭》,彭定求等编:《全唐诗》卷七四七,第8506页。
④ 李昉等编撰:《太平广记》卷二五一“冯衮”条,北京:中华书局,1982年,第1591页。
⑤ 韦应物:《韦江州集》卷七,《四部丛刊初编》本,上海:上海书店,1989年,第3B页。
⑥ 白居易:《白居易集》卷二十三《西湖留别》,第514页。

Abstracts

The Academics of Srotāpanna:

Reconsidering the Significance of Chen Yinke in the Context of Academic History Ge Zhaoguang

The significance of Chen Yinke in academic history can only be understood in the transition of Chinese academics in the first half of the twentieth century, and in the context of current international academics, especially oriental studies and sinology in the East and the West. From the 1900s to the 1920s, around the time Chen began his academic career, there emerged a new tendency of "shortening history," "enlarging space," and "increasing materials" in Chinese academics, especially the field of historiography. This new trend along with the rising popularity of traditional sinology in the East and West caused a great change in the landscape of Chinese academia. Chen and his peers entered the academic mainstream, i. e. started conversations and even debates with international scholars on major historical issues; at the same time, they stood at the forefront of China, facing the world, impelling Chinese academia, especially historians in the first half of the twentieth century, to attach importance to new problems, to excavate new materials, to explore new fields, and break through the traditional, historical space of Han China, thus initiated a new approach of integrating Chinese and Western learning.

The Taoist Law of Growth and Decline vs. theBuddhist Dependent Origination, a Philosophical Comparison:

a Study Based on *Laozi* and *Madhyamaka Shastra* Lin Jiande

Both Taoism and Buddhism are regarded as sapient religions or philosophical schools. What are the similarities and differences of the two traditions in their core ideas? The paper analyzes the characteristics of the core principles of early Taoism and Buddhism by comparing the law of growth and decline as demonstrated in the Dao of *Laozi*, with the dependent origination and middle way that "Sunyata" in *Madhyamaka Shastra* (Mūla-madhyamaka-kārikā) aims to reveal. For *Madhyamaka Shastra*, there are Nidanas or mutual causations among all things; while for *Laozi*, all things exist in growth and decline. Although the two seem to have similar aspects, such as both stating change and impermanence as essential characteristics, the two kinds of laws are actually different in their details. By referencing the thoughts of Agama and Prajna, *Madhyamaka Shastra* expresses the intention of middle way as well as the one and only way of Indian Buddhism, making people abandon the two sides and free themselves from suffering. "Nidana" involves the teachings of Four Noble Truths, Twelve Nidanas, Sunyata, Prajñapti, Two Truths, etc. *Laozi* symbolizes the intellectual tradition of Chinese philosophy, which develops the modes of *yin-yang*, or two poles, which also accord with the philosophies of *Zhuangzi*, *The Book of Changes* and other works. *Laozi* values change, dialectic, harmony and unity between two things, and the law of growth and decline extends to philosophical concepts such as Dao, nature, heaven and man, hardness and softness, activity and motionlessness, *yin* and *yang*, truth and falsity, presence and absence. So the Taoist duality and the one and only way in Madhyamika and Buddhist thought each becomes a paradigm of wisdom on different dimensions to respond to different issues of life.

A Discussion of "Goodness" in *Laozi* Li Xiaoying

As a concept, "goodness" in *Laozi* refers to value judgment of the acts and results in benefiting all things without striving, not dividing things, all the while transcending form and name. Through the terms "goodness" or "kind man" which carry ethical judgment, Laozi clearly defined the attribute of goodness as benefiting all things and harming nothing, just like water; that is the primary meaning of "goodness" in *Laozi*. The adjective

"good" indicates objective characteristics of the agent's acts of benefiting all things without striving, not opposing things, which allows the subjects to achieve a mysterious realm difficult to be explained rationally; and that is the uniqueness of "goodness" in *Laozi*. The uniqueness of goodness is interlinked with its primary meaning. It also can be used as the adverb "be good at," modifying the agent's acts of benefiting things without striving. In addition, it can be used as a verb with the meaning of considering something as good, valuing, and praising highly, which still revolves around the agent's behavior principle of benefiting things without opposing and striving.

The Spread of Quanzhen Taoism in Southwestern China in the Yuan, Ming, and Qing Dynasties Zhang Zehong

Emerging from North China in the Jin and Yuan Dynasties, Quanzhen Taoism began to spread gradually through Southwestern China in the Yuan, Ming, and Qing Dynasties. The cases of Quanzhen Taoists Chen Zhixu of the Yuan Dynasty and Zhang Sanfeng of the Ming Dynasty preaching in this area, as well as the legend of Immortal Lü in the region, reveal the historical influence of Quanzhen Taoism spreading through Southwestern China. The discussion of Quanzhen Taoists' practice and development of the Longmen School in this area highlights the geographical and ethnic characteristics of the spread of Quanzhen Taoism through Southwestern China.

TheIssues of "Intentionality" and "Meta-intentionality" in Eastern and Western Philosophies of Consciousness Ni Liangkang

Discussionson the issue of "intentionality" can be found in both Eastern and Western philosophies of consciousness, and the same holds with respect to "meta-intentionality" in stronger or weaker fashion. "Meta-intentionality" refers to something different from but simultaneously embracing "intentionality". The term is employed to describe mode of thinking and orientation seeking for originality, completeness, transcendence and profoundness. Whether it is Western phenomenology, Buddhist Yogācāra (cittamatra), or the Confucian theory of mind, they are not content with stopping at the common knowledge or relative truths but try to renounce and transcend "intentionality" in their respective ways. With such a comparison, the opinions at the level of ontology and theory of skill in various senses in eastern and western thoughts may be understood anew.

Understanding Music and Understanding Significance: on the Criticism Model of "Understanding Music" in *Wenxin Diaolong* Tao Litian

The critical model of "understanding music" is one of the four criticism models proposed in *Wenxin Diaolong* (*Dragon-carving at the Heart of Literary Writing*). Through a semantic analysis, it can be known that "understanding music" has both intuitive/perceptual characteristics and analytical/rational characteristics. Through a review of the research and ideological background of the passage "understanding music," it is seen that existing representative works all ignored the meaning that the story was embedded in a story of "understanding significance" when recorded by *Lüshi Chunqiu* (*Lü's Annals*). In the record of *Lüshi Chunqiu*, Zhong Ziqi not only "had an ear for music," but also held a theory consistent with the basic ideas of Confucian music thought as found in the pieces "Yue Lun" (Discourse on Music) in *Xunzi* and the piece "Yue Ji" (Record of Music) in *The Book of Rites*. And the theory of "six observations" concluded in the piece "Zhiyin" (Understanding Music) in *Wenxin Diaolong* is inseparable from the texts of music theories such as the piece "Yue Ji" and Ji Kang's "Music Has No Grief or Joy," because they provided analysis of how to understand music. Applying the concept "understanding music," *Wenxin Diaolong* not only discusses that literary criticism owns the connotation of valuing intuitive aesthetic experience, but also reflects the critical method of "understanding significance" being compatible

with the method of "six observations". The critical model of "understanding music" contains not only the meaning of objective criticism of textual details, but also the critical idea of holistic experience and commentary that values the great "taste/significance" of the works; and this critical spirit and method is implemented throughout the entire book.

An Analysis of the Theory of "Metrically Irregular and Resolving" in Chinese Poetry Gong Zupei

The theory of "metrically irregular and resolving" (*ao jiu*) in Chinese poetry expounded by scholars of the Qing Dynasty belongs to pseudoscience, for it was a theory lacking evidence. All the relevant writings nowadays, including some very authoritative books, still adhere to the opinions of the Qing Dynasty, and even made basic errors. There were complete theories and rules on poetic rhythm in the Tang Dynasty, but no provisions on "metrically irregular and resolving." This idea of "metrically irregular" discussed by people of the Song Dynasty referred to language style, diction art, etc., which had the idea of "metrically irregular" but no content of "resolving." The sentence patterns of "resolving the unaccompanied level tone," "specific style of level and oblique tones" and so on all came from "antique rhetoric." Shen Yue's exposition pointing to the examples of lines by Cao Zhi, Wang Can, and other poets had a major impact on the theory, then finally made the sentence patterns of old style integrate into regulated verse. Zhao Zhixin finally built a complete system of "metrically irregular and resolving." There were many new theories in *A Manual of Tones* (*Shengdiao Pu*), but "great metrically irregular with double resolving" is a typical deceiving theory. By comprehensive analysis, it can be concluded that this system was built on many new theories, and collapsed because of many pseudo theories.

***Sentences and Phrases in The Songs of Chu* Collated and Printed by Feng Shaozu and Its Value on Studies of Annotation and Comment** Luo Jianbo

In 1586, Feng Shaozu collated and printed*Commentary of The Songs of Chu* by Wang Yi, which was important in the history of annotation, commentary and research of *The Songs of Chu*. This edition took Wang Yi's work as master copy, and absorbed the astute exegesis from *Supplementary Annotations of The Songs of Chu* by Hong Xingzhu and *Collected Commentaries of The Songs of Chu* by Zhu Xi, thus integrating the essence of the three into one book. The publication of this edition was meaningful for breaking the academic monopoly of Zhu Xi's *Collected Commentaries*, and fostered multiple interpretations of *The Songs of Chu*. Feng selected relevant comments from previous works, putting them into his edition in forms of commentary at the top or side of a page. That reflects the true feature and common form of previous editions of the commentaries of *The Songs of Chu*, yet Feng's copy differed greatly with the style of casual comments over reading at that time. Feng's choice of comments were closely related to his understanding of Qu Yuan and his works. The commentary forms, commentators, and concrete comments confirmed by Feng's edition all had broad and deep impact on later ages.

A History of the Studies of the Equal-land System in the Northern Wei Dynasty Zhang Jinlong

The equal-land system promulgated in A. D. 485 is the first complete land law in Chinese history. During the past century, there has been large amount of research on the system, centering on the following subjects: its origin, purpose, function, property, background and status of implementation, and so on. On the origin of the equal-land system, it was commonly explored from the historical course of the Northern Wei Dynasty and traditional land system in central China, mostly being traced back to the land-granting system implemented since the early period of the Northern Wei Dynasty, the land-holding system in the Western Jin Dynasty, and further to

the army farming system in the Kingdom of Wei, the land allocation system by ranks in the Han Dynasty, the land-granting system in the Warring States period, the "nine squares" system in the Western Zhou Dynasty. Both the impact of the land system in the early period of Northern Wei Dynasty and versatility of its origin have been discussed. Based on Li Anshi's memorial to the throne as well as Emperor Xiaowen's edict on land equalization, the cause and background of the system are often investigated together with its purpose and function, i. e. the implementation of the system was to solve the severe social problem of poverty and hunger caused by the despotic gentry's annexation of land, so the purpose of system is regarded as inhibiting annexation, and at the same time, encouraging reclamation of wastelands by landless peasants, which played a positive role in restoring agricultural production of the Northern Wei Dynasty. The property of the system is mainly discussed around that it belonged to state ownership, private ownership or both. There are also several scholars who emphasize that the equal-land system reflected the nature of village commune of the Xianbei regime, or a kind of feudal land ownership with the character of village commune. Generally speaking, there still exist great differences in the ideas of the system, and no final conclusion has been reached yet.

The Legal Accomplishment of Ministers of Justice in the Tang Dynasty Wang Jianfeng

Among the recorded 127 Ministers of Justice in the Tang Dynasty, none of them came from the Legal Examination, but that did not mean the group lacked legal accomplishments because of not receiving specialized education from the Law School. Many of them came from a family of law which allowed long-term exposure to legal practices, and once held a post in institutions such as the Ministry of Justice, the Court of Judicial Review, the Censorate, and so on, where they gained rich judicial experiences. They contributed to the codification and improvement of court codes, and made efforts to safeguard the fairness and implementation of the codes, even confronting the emperor when necessary. They were honest and upright, and could enforce the law impartially, showing professional ethics and outstanding performance. The outstanding legal accomplishments of the group indicated that in the Tang Dynasty, professionalism was highly regarded in the selection of judicial officials.

The Building of City Wall and the Development of Cities in the Regions South of the Yangtze River in the Sui, Tang, and Five Dynasties Zhang Jianguang, Zou Guowei

The building of city wall was an important symbol of the development of cities in the regions south of the Yangtze River (Jiangnan) in the Sui, Tang, and Five Dynasties. After Sui unified the country, some of the cities in the Jiangnan area rebuilt their city walls. But there did not emerge a scene of large-scale building of city walls since no important wars occurred. In the Tang Dynasty, the building of city walls gradually became more important. Huzhou and some other counties built city walls based on their specific political and military needs. After the An-Shi Disturbances, revolts happened occasionally in this area, so many cities continued to build or extend their city walls. In the Tang and Five Dynasties, an upsurge of city wall building occurred due to the social unrest. With the change of military affairs, some cities heightened and thickened the city walls repeatedly to enhance its defensive abilities. In the cities above the level of prefecture in the Jiangnan area, there were usually inner and outer walls with wide bottoms and narrow tops, as well as city moats. Most counties had built city walls by the late Tang Dynasty, except a few ones in the mountain areas. The building of city walls in this area was a gradual process, which was both the result of development of cities in the Sui, Tang, and Five Dynasties, and an important impetus for the cities accelerating progress.