

# 白云论坛

## 第一卷

张本义 主编

北京图书馆出版社

二〇〇四年九月

主 编 张本义

副主编 辛 欣 范旭仑 王雨霖

# 目 次

张本义 引 言

## 上 辑

于植元 传统文化刍议

钱 逊 儒学与人生

胡 明 胡适与中国传统文化

吴 格 陈寅恪与柳如是别传

吴 格 朱东润与传记文学

周笃文 开新崇雅 再造辉煌

张 晶 审美回忆与中国古典诗词

张 晶 玄学与魏晋南北朝美学观念

方广锜 禅与禅宗

方广锜 藏经洞与敦煌遗书

陈正雄 中国少数民族服饰

陈正雄 清朝的宫廷服饰

## 下 辑

张本义 三首甲午诗歌本事考证及其他

王子平 日本侵华战争与中国图书馆

李洪岩 中国近代史学中的德国资源

刘俊勇 百年来大连地区考古发现与研究

赵守仁 东北大学创始人王永江

萧文立 一代人杰 百世良规

王子平 金子平吉其人其事

王 若 论中国原始美意识及艺术

王 若 论孔子的音乐思想

辛 欣 文艺复兴时期人文主义的教育理想

张本义 沈向斋与稿本《旧事重提》

陈渊斐 沈铭彝“竹岑札记”非书考

萧文立 罗树勋遗稿十五种述略

王 宇 房学惠 宝熙致罗振玉信札十七通

姜福杰 王国维《东山杂记》校记

范旭仑 附钱录

# 引 言

名山大川，不仅为天地秀气所钟，亦往往为一代人文教化所自。八百年前，大儒朱子，重开白鹿洞书院于匡庐，再复岳麓书院于长沙，手奠民间讲学之规模，泽被绵亘，万代景行。大连图书馆，负百载盛名，卧白云山麓。地接东北长白名山之余脉，学延南金横山书院之流风，扬榷一地文化，启沃大众新知，责无旁贷。缘现世连滨，传统学风未振，青衿士子，甚或弗闻国学，危殆至矣。曩岁，张之洞有语云：“中士而不通中学，此犹不知其姓之人，无辔之骑，无柁之舟，其西学愈深，其疾视中国亦愈甚。虽有博物多能之士，国家亦安得用之哉！”况时处改革开放之要际，传统文化之绍裕，关乎民族之复兴，国家之昌盛。感乎于此，遂创白云书院，绠短汲长，亦愿黽勉竭力。传统文化系列讲座，即其中之大事也。昔时朱子与陆象山虽有辩难，而白鹿洞书院手创甫蒞，即诚邀象山讲学，并刻石永记，以昭来兹。先贤之胸襟，诚乃吾侪学习之榜样。后学之讲座，应为天下学者之公器。故凡具专擅，有心得，足以启心知，励气节，敦教化，美风俗，资广闻者，均愿洒扫相迎。而于其所论，则听百鸟之齐鸣，赏千卉之怒放，各尊所闻，各信所信。期年以来，已有十数位海内名家，暂驻黉帷，纷披胜义，登坛说法，妙谛连珠。专家平民，黄发垂髫，携糗粮而听讲；纷至沓来，景况空前，洵连滨之盛事。而谈珠唾玉，随风即逝，若不及时掇拾，后人何以得窥此日之盛？是以再创《白云论坛》于兹，以昭利用。此卷之上辑，演讲实录，亦匪徒留一时之鸿爪已也。至于本馆馆员，服务社会之余，莫不奋发自励，勉有作述，虽不足以藏诸名山，而倘有一得，或可供大方采擷。更有采铜于山，借本馆矿藏，自铸干将者，其论著亦一体收录于下辑。至于图书馆学之论，另辑《大连图书馆图书馆学论文集》一卷。靡不有初，鲜克有终，此诗人之深忧也；千里之行，始于足下，又圣贤之激励也。忝居大连图书馆及白云书院之执事，值此发刊之际，书此数言，以为引。愿我同人，悬心自警，发扬蹈厉，以期于无穷云尔。二〇〇二年一月二十六日张本义谨识。

# 上 辑

# 传统文化刍议

于植元

占用大家宝贵的休息时间，听我来讲一些很平常的话，也许会使大家很失望。如果在我发言当中大家感到没有必要再听下去，随时可以退场，我毫无意见。大概因为我生活在当地，而诸位先生是从外地来连，有的时候由于交通的关系，不能准时到达，而我在当地则可以招之即来，这是由我先发言的一个原因。另外，这就像唱京戏一样，比如梅兰芳主演，不会开场就是他，前面总有垫戏，这个垫戏可以使迟到者等到大名角的出场。大概这是我个人的想法，主办者大连图书馆不一定是这个意思。

我为什么找个题目叫“刍议”呢？这个“刍”字，本来是从《诗经》中的“芻蕘”一词而来，是指打草、打柴的人，“刍议”就是草野之议、草野之言，指来自底层民间粗浅的议论。

在没讲之前，我先讲一个题外话。西方国家要求人们具有四个基本素养，咱们现在有一个词叫“素质”，我不大愿意用这个词。因为“素质”按汉语字义属于先天禀赋，“素”是白色的丝织品，《论语》上讲“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。”白色才能画多种的颜色，故而“素质”当指先天禀赋，俗语即爹妈给的，那才叫“素质”。我们现在却把水平能力统称为素质，不太合适。“提高素质”，用以指对后天能力的提高，这个词不太恰当。但现今大家都这么用，那就用吧，好像约定俗成了。但个人可以不用，因为它不是规定必须用的。所以我比较喜欢用“素养”，“素养”指平时的积累锻炼。西方国家一般说人应该具备四个素养。

- 一、专业素养：在社会分工中，通才是少数，社会越发展，分工越细，就需要专门人才。比如说我是学医的，学的某某科，这指的就是人的专业知识。
- 二、科学素养：医学本身既是专业知识，也属于科学范畴，但这里指的是专业之外的一般的科学知识。比方说家里的家用电

---

于植元，大连师范学院名誉院长、教授，二〇〇一年八月二十五日在大连图书馆白云书院演讲。于丹、



翟艳芳整理，姜韬、王子平校订。

器、电灯之类的坏了，自己可以修理。那么我要是学电器的呢，普通的医疗常识要懂一些，这就是科学素养。三、文化素养：这个跟我们今天的讲座有点关系。专业文化是很高的文化，但是从大文化概念来看那就例外。比方说，中国历史悠久，要将中华民族遗留下来的宝贵的传统文化作为一个普通人可以掌握的常识，把它学到手，就很难。所以呢，就涉及到这个文化素养。就我个人看，“法轮功”这个东西在一定时期为什么能找到市场呢，就是我们的传统文化教育上出现漏洞，让它钻了空子。长期以来，我们在高等学校，在中学，没把历史课作为必修课。在历史课中我们本来应该讲到每个时期的上层建筑，如佛教、道教、儒家、基督教是怎么回事，作为文化常识了解一些。可现在很悲哀的是有些大专家在李洪志“法轮功”面前却是小学生，这是很矛盾的现象，所以大文化的概念很重要。大连图书馆有鉴于此，特开此讲座，花大功夫，千里迢迢请专家，除了我讲之外，还有那么多专家讲课，应该是大家的偏得。这是西方国家讲的第三方面的素养。四、心理素质：现代人们越来越注意一个人的心理健康。有时候，其重要性丝毫不亚于身体健康。有许多人心理承受能力比较差，由于心理不健康导致身体不健康，这种情况在哪个国家都有。我举一个大伙都熟悉的例子，云南有一个很有名的京剧女演员关肃霜，是满族。梅兰芳都很欣赏她的演出。她在少数民族文化节期间演出过，在看过自己的演出录像时，自己不满意，以为自己不如以前了，一面痛哭叹息，一面以头撞墙，最后导致死亡。她就是心理不健康导致死亡。一个女演员，取得这样的成就已经不错了，再说你现在老了，还能登台演出，还有录像，自己能看到，多少人能力未必比你差，却没有这个机会，你还有这个机会，应该感到幸运。但她不从这个角度考虑，她的价值观念变了，所以导致这样的不幸结局。因此对于西方国家的上述说法，我们不妨借鉴一下。

下面我还要讲几句题外话。关于传统文化，我讲的这些只是粗浅的理解，是个人的看法，所以我在没讲之前，想引用孟子一句话，“尽信书则不如无书”，即完全相信其书还不如没有书，我是借用这句话说我今天讲的大家不要太信，多存疑，多质问，这对我有好处，能纠正我的谬误。中国书籍浩如烟海，中国知识分子穷其一生也不可能全部读完。而中国知识分子一生负担太重，老祖宗留下的遗产太多，多到使我们背不动。背不动到什么程度？我五十年代到北京去，去拜访历史学家陈垣老先生，我去见他的时候，他胡子那么长，要是演老黄忠的话，胡子不用化妆。他讲有人现在读书不用功，为什么不能背诵呢？我们现在不是连书都没有，和古代借书、抄书不一样。他当时说：“我就不信，《论语》、《孟子》加一块才不过报纸一个版。为什么背不过来？”他老先生当然背得很熟。这说明老一代知识分子做学问都很严谨，而现今许多人却不是这样。我带研究生的时候深有体会。招来的时候都是高材生，可

我还得迁就他。讲课时，以古代诗文为例，他只记得题目，内容却记不住。我忽然觉得我是在带小学生。有个人曾说，我今天看见一副很好的对联，五言的，上联我忘了，下联是什么什么春。十个字的对联他只记住一个字，还说“很好”。这样的学生不少，学者也不少，他不背。这不是一个记忆力问题，而是缺少强化过程、训练过程。所以陈垣先生说中国人挺难的。他做了个比喻，他说一个人假如能活一百岁，不吃，不睡，不干别的，专门读书，也绝读不完中国的书。我想到自己，可以说就没读几本书，真是可怜，有时候也是身不由己。当牛鬼蛇神，当反动学术权威，政策好的时候当专家，后来大家说我是书法家。我说不是，人家说你谦虚。这是需要吧，就像演员似的。在某一时期，导演让你演什么就得演什么，好像一方木头可以做饭碗，也可做马桶，根据需要嘛。至于作演员演没演好，那是另外一回事。我下面还要讲“尽信书则不如无书”的例子。当前很多书不能全信，有谬误，即使工具书、教科书也是如此。比如《汉语词典》，修订前后我都比较注意。汉语词典那么多专家，出版多年，经过多次修订，还有错误。比如“僵”、“僵化”、“僵卧”诸词，而它的解释“僵”就是“硬”，所举的例子就是“我的手指冻僵了”。这当然不错，下面就不对了。“百足之虫，死而不僵”，这个“百”字不是“九十九加一”，而是泛指多，“足”字在古代是腿，不是脚。上面的“口”是膝盖，下面一竖是整个小腿。下面“止”才是脚。《国策》中《触龙说赵太后》中有“老臣病足”，讲的是“老臣腿有病”，不是脚有病。“百足之虫”是指腿多的昆虫，比如草履虫、蚰蜒、蜈蚣。药房里卖的蜈蚣固定在一个竹板上，死了也是硬的，并且腿都苏了，所以这个例子就错了，可知“僵”还有另外的解释。中学教材中有陆游一首《十一月四日风雨大作》的诗，第一句就是“僵卧孤村不自哀”，注解为“冻僵了躺在那儿”，陆游再穷也不至于冻僵了还在那做诗呀，这就是汉语词典解释的错误。“僵”有“硬”的一面，而《说文解字》中“僵、偃、僂”三字都可作“倒”字讲，可以互训。“死而不僵”是说它有那么多的腿支撑着，身子不能贴到地，有腿支撑。“不僵”是“不倒”，不是“不硬”，哪能有死了还软的？《论语》中有“草上之风必偃”，“偃”就是“倒”的意思。教材也出错，仔细看中学教材古文部分，有些不是古文，比如毛主席诗词也能讲错。中学教材有一个《西门豹治邺》。袁世海还帮他的徒弟杨赤导演了一个西门豹。那里头讲一个河伯娶妇，选一良家女子，置斋宫河上。“斋”怎么讲呢？中学教材的注解，说“斋”就是不吃荤、不吃肉、不喝酒。那时候还没有不吃肉的这个说法。古代的“斋”一指心斋，清心寡欲；二指行动上；三指饮食不茹荤。现在荤指动物肉类和动物脂肪，古时指有臭味的菜，“臭”应读“xiu”，并非香臭的臭。此字原来是动词嗅觉的嗅。“臭”的上面是“自”字，指人的“鼻子”；下面是“犬”字，犬鼻子最灵敏，所以“臭”字本义是动词，后来加个“口”字旁。而“臭”在古代是表

示味道的程度即浓烈。因而臭菜不是有臭味的菜，而是指味道浓烈的菜，包括香菜、韭菜，葱也列在其中。大连土话叫“冲”，即味太冲的菜不吃，就象日本人中午不敢到饭店吃饺子，因为日本饺子馅里带蒜，工作时间有蒜味，很不雅，所以古人在斋戒的时候不茹荤。这个解释不错，但对“荤”的理解错了。另外，《周易》上讲“二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰”。这后两句，是说同心人讲的话，用嗅觉比喻，就像嗅到象兰花一样浓烈的好味。大学教材也有错误，如王力主编的《古代汉语》，是很权威的教材。到北京见王力，他倒很谦虚，说有很多失误。这也难免，因为不是他一个人编的，有一部分是别人替他写完了，没时间仔细看就那么拿走了。如服装服饰部分，即有值得商榷之处。比如以该书“犊鼻褌”为例，谈到卓文君和司马相如恋爱那一段。因为卓文君是自由恋爱，家长不同意。那时候没有自由恋爱，况且她是一个寡妇。但司马相如征得她的同意，开个酒店。这个酒店，是卓文君“当垆”，就如同今天站吧台。司马相如是跑堂的，当时的酒保穿的衣服是“犊鼻褌”，是当时下层群众的服装。注解为“状如牛犊之鼻”。说“犊鼻褌”的样子象牛犊的鼻子，就闹笑话了。仔细想想，牛犊的鼻子和老牛的鼻子除了大小有区别，形状永远是一样的，所以这个解释靠不住。实际上，“犊鼻”是中医的一个穴位，在膝盖下的正中隆起的部位，象牛的鼻子，旁有两个洼窝，即犊鼻穴。就是说当时司马相如穿的下身衣裳，长度就是刚刚过膝，达到“犊鼻”这个穴位，因为在当时这是下层群众的服装。所以故意用这个方法羞辱卓王孙。教材和工具书中的错误，这样的例子有很多。我所以说“尽信书则不如无书”就是这个意思。

还有一些，比方说，现在外面流传的“将在外，君命有所不受”。这也有误。《孙子兵法》的作者长期以来不知到底是孙臆还是孙武，后来《孙臆兵法》出土了，这才知道《孙子兵法》是孙武写的。《孙子兵法》流传到三国时期，曹操是第一个整理孙子兵法的人，他在《九变篇》里面就讲了“君命有所不受”，但没有“将在外”三字，“将在外”是后加的。为什么说这句话的解释有错呢，在出土《孙臆兵法》的同时，竹简里头夹杂了一些《孙子兵法》的残简。《孙子兵法》讲出兵之前，君主要在庙堂之上，订好这次出兵的策略，主帅是谁，走哪个线路，攻打哪个城池，打哪支军队，按照这个计划执行。但古代交通、通信都不方便，出兵以后中途有变，比如要走的路有地震水灾，就得改道。类似这种情况，孙武做了四个方面的假设：“途之所不由者，军之所不击者，城之所不攻者，地之所不争者：君命有反此四变者，则弗受也。”意思是说，原订计划一旦与实际情况不合，这个时候将帅在外，允许有所改变，不是单纯提出“将在外，君命有所不受”，搞分裂、搞独立。这种错误流传了几千年。所以我们研究传统文化，若不注意研究新的出土文物和新发现的资料就很容易被束缚手脚。类似这样的事情还很多。比如，有些诗，有些作者是那么写的，但并不代表他就那么看，有

些是借题发挥，历史上这样事不少。可以找出很多例子，你如果不对照他在其它方面是怎么讲的，就信他这个诗里的话，就容易出错。我举个例子，秦始皇时期徐福东渡日本，我有全面的考证，他没有真的去日本。但我发现有的学者写古代中日关系史的时候，认为徐福去了日本国，带有许多中国古书，现在还保留在日本，只是因为古代文字，大家都不认识。其根据是一首诗，这首诗在宋代司马光诗集和欧阳修诗集里都出现过，题为《日本刀歌》。内有两句：“徐福去时书未焚，遗书百篇今尚存。令严不许传中国，举世无人识古文。”如果把这首诗当作历史就上当了。这首诗不论是司马光还是欧阳修做的，都是在做诗，不是讲历史。因为根据历史记载，徐福去之前秦始皇已经焚书完了。包括徐福等人几次骗秦始皇去取仙药，都未取到，秦始皇火了，活埋了几个方士，但徐福幸免了。现在中日文化交流，日本存些什么书都知道，清代杨守敬在日本访书所得，已经说的很清楚，所以不存在“遗书百篇今尚存”的事。那是作诗，不是写历史。

同样，再举个例子，苏东坡是文学艺术许多方面的开派者，诗、词、文、书法都是开派者，书法是宋四家之首，他在《题王逸少帖》诗里讲唐朝张旭和怀素。因为张旭这个人好喝酒，喝酒以后癫狂，大喊大叫，有的时候拿头发蘸着墨写字。怀素是一个酒肉和尚，也喝酒，吃东西随便。这两个人都有些癫狂，但字写得好。苏东坡说“颠张醉素两秃翁，追逐世好称书工”。这是因某种原因所发的感慨，并非真对二人有不敬和不服之意。有一年，我受中国唐诗研究会的委托，写了一篇《从唐诗看书法》的文章。我不得不把唐代有关书法的诗全看一遍。我发现中国书法的黄金时代，除了晋代就是唐代，有很多大家，是开派者。比如说欧阳询、虞世南、颜真卿、柳公权等人。唐代诗歌发达时期，有一些写书法和书法家的诗歌作品，有些书法家本人也是诗人。唐代诗人在诗里最赞赏的不是楷书，而是狂草，是张旭、怀素那种狂草。当时人们最推崇这两个人，因为狂草代表了唐代鼎盛时期、上升时期奔放的活力，体现了浪漫主义精神。唐孙过庭是武后时期的人，他也写草，有《书谱》一书，但他的草是“独草”，单独的独，一个一个的草书，不是连绵的。其实苏东坡也挺爱张旭、怀素的字，他本人也练习过他们的字。如怀素《自叙帖》真迹在台湾，《自叙帖》很难辨认，为它作楷书释文的，就有苏东坡，现在还保留着。所以他那是在作诗，而不是写评论。类似这种情况还有很多。

大家熟知的《满江红》并非岳飞所作，岳庙中的《前后出师表》和“还我河山”，也绝不是岳飞写的。为什么呢？一是时代风格，二是个人风格，这个字不是宋代风格，而是典型的明朝风格。岳飞也有字留下，即《枫墅帖》。岳飞的字学苏东坡，比较扁、比较肥，与《前后出师表》那种瘦长字形大不相同。

我出访日本近六十次，日本人对唐代张继的《枫桥夜泊》诗，几乎可以说家喻户晓，有的都会吟唱。但他们也知道，这诗有问题。其中“江枫渔火对愁眠”应是“江村渔火”。但今天寒山寺有一石碑，上刻俞曲园所写此诗，还是“江枫渔火”。宋人龚明之《中吴记闻》一书中即作“江村渔火”。在碑侧俞曲园有一段文字，指出《中吴记闻》“旧籍可宝也”。但他此次写此诗时“姑从今本，然‘江村’古本不可没也。因作一诗附刻以告观者”。诗中有“幸有《中吴记闻》在，千金一字是江村。”再如《千家诗》是过去流传很广的初学读物，其中也不乏好诗和名作，但选诗和注解却有许多不严谨之处。比如其中流传很广的“牧童遥指杏花村”那首《清明》诗，注明为杜牧所作，但查不到出处。杜牧的诗集和《全唐诗》里均不见。又如，题作《华清宫》的七言绝句：“行尽江南数十程，晓风残月入华清。朝元阁上西风急，都入长杨作雨声。”作者也是杜牧，实际上这诗是宋人杜常所作。杜常是一位良吏，是杜太后娘家人，《宋史》有传。而他的原诗也并非如此。据明代焦弱侯《笔乘》记载，他曾见一石刻，上有此诗。头两句是：“一别家山十六程，晓来和月到华清。”只是后人把柳永《雨霖铃》里的“杨柳岸晓风残月”移到此诗中，出现了《千家诗》里那个样子。类似这种情况还有很多。毛主席词《鸟儿问答》发表之后，辽报有篇文章，讲“扶摇就是扶摇直上嘛。扶着东西摇摇晃晃就上去了。”《人民日报》也有人这么讲。“扶摇直上”这句话出自《庄子·逍遥游》。唐以前没有唇齿音，凡“fu”皆发双唇音，即“bu”或“pu”。比如我们现在说孵小鸡的“fu”是后来音，“bao”小鸡则是古音，其实汉字并非一字一音，也有两字一音。有促读二字为一音者，也有缓读一字为二音者。这种事在日常生活中很多，如“鼻孔”，也就是“鼻窟窿”。“扶摇”二字促读就是“飙”，即“卷地而起的大风”。“扶摇直上”就是指原来没有那么高的身份，而今一步登天，如同借卷地大风而直上云霄，不能解释为扶着东西摇摇晃晃上去了。大连最近报导了一个鲍鱼大王，其实“鱼”+“包”是咸鱼和干鱼，不是海里的bao（鮑）鱼。秦始皇东行，到河北沙丘病死，当时交通不便，往首都运尸体会出现恶臭味就把一些鲍鱼放在车上，用“鲍鱼乱臭”。《家语》有“入鲍鱼之肆，久而不闻其臭”的话，即是说进入咸鱼和干鱼市场时间久了，就闻不出怪味来，而现在所说的鲍鱼大王应该是“复”+“鱼”字的“鮑”鱼大王。

以上种种题外话都是为孟子的“尽信书则不如无书”做注。总之，我们对许多知识都要存疑。

我们当前要求重视传统文化的呼声很高，但“文化”一词被滥用，本身文化含量很低，越来越低俗化，这一现象也的确存在。比如，大连有服装节，称之为“服装文化”，还有“酒文化”，如今又盛行“茶文化”。现在大家重视文化是好的，但偏离了主要的东西，则只剩下

皮毛。比方说“酒文化”，有人说武松三碗不过岗，其实他喝的是黄酒，不是今天的白酒。那么白酒到底是什么时候产生的呢？这就需要研究酒文化的人解答这个问题。在中国历史上，酒的出现实际上是古代农业发达的产物。因为酒的原料是粮食，一般认为白酒源于元代，而黑龙江的考古发现了辽代蒸馏酒的一种锅，证明白酒的产生更早，至少在辽、金时代即已出现。所以，研究传统文化，必须重视新的出土的东西。还有茶文化，现在大茶馆不断出现，但中国不称为茶道。唐代时期，鉴真东渡，弘法大师西来，中国的东西大量进入日本，而中国的茶却未能引种成功。直到日本平安时期（相当于宋代）才把茶树从中国引种成功，并创造出自己的茶道。日本茶道，我参加过多次，象宗教活动一样，很复杂。日本人凡是在文化上有理论的都用道来称，如“剑道”、“花道”、“柔道”、“书道”等。中国没有茶道这个称呼，而是品茶、分茶。现在跟日本学来了，也讲中国的茶道，不知道要怎么讲。台湾则称之为“茶艺”。现在，那些有名的茶馆里都有一个很漂亮的男孩或女孩，穿得很讲究，给你拿各种茶具。在迷迷糊糊之间给你讲这些东西是干什么用的。我问他，中国的茶是什么时候有的？他说神农时代就差不多了。差多少，他们说书上有记载。他们的教材主要是陆羽《茶经》，说神农时期就有茶，有些想当然。我看比较确切的是司马迁《史记》当中记载的安徽省霍县“化坪之山有黄芽焉”。这是最早关于饮茶的记载。但尚不用“茶”字。现在安徽霍山一带，黄芽茶还是重要的一种，至少是西汉初年就有了。

我曾见过一个赌具，多面体，圆形，像京剧中的锤形，铜质，赤道部位有一圈数字，有些象王莽时的“金错刀”一样。数字中“七”和“十”都是一横一竖，而七字的竖画短，十字的竖画长，证明这个赌具是汉代产物。文字特征和端方“香斋”中的汉代铜器一样。赌博实际上是一种文化，可我们没有赌博史。虽然大家经常玩麻将、桥牌、扑克。麻将据说是郑和下西洋为消除船员的无聊而发明的。这个说法到底不可靠，没有确切结论。鲁迅曾经慨叹过：中国赌博史没有，娼妓史没有。其实娼妓也是很重要的文化现象，你不能随便抹杀。娼妓也分很多种，日本现在还有艺妓，是一种文化。日本侵华战争时日本强征中国、韩国妇女作慰安妇，实际上中国古代兵营里就有慰安妇，叫作“营妓”。苏东坡的《天际乌云帖》中即记载一个杭州营籍的周韶，即为“营妓”。

谈传统文化很重要，也很艰难，因为现在“文化”一词被滥用，越来越低俗，实际上已背离了真正的文化含义。现在谈传统文化已经有些晚了，但晚了总比不做强，所以大连图书馆这次的举动是很有意义的。

下面我谈几个题目，即有关历史、语言文字、文学艺术和文化常识。首先是重视历史，这是传统文化中最主要的东西。要灭亡一个国家，先灭亡他的历史。我们国家多年以来不把

历史课作为必修课，不知怎么想的。所以，导致我们国家很多高级领导干部连起码的历史知识都没有。我曾呼吁各地的报纸、电台应每天播一些当地的方志知识，让大家知道我生活的这个地区有多少年的历史。因为中国太大，想搞一部通史、概括得很全面是做不到的，好的方法是把每一地方的方志做好。我举一个例子，香港回归前，广东省因修路，把林则徐抗英的虎门炮台拆去一角，那个省长说这是政治任务。其实当年反对割让香港的第一个人就是林则徐，他应该利用这个炮台进行教育。文物工作者心痛，不让他拆，他就利用夜间突击拆。最后，中央派人来指令修复。又如中日邦交正常化以后，找出一些古代所谓的中日友好的代表人物，第一个就是徐福。有一本书说他是中日邦交最早的和平使者，我觉得不对。所以去日本时我特意到跟徐福有关的几个地方，凡是和徐福有关的地方我都去作认真的考察。各地的徐福庙、徐福墓、徐福会刊物等，以及日本人有关徐福的各种书籍也设法弄齐，对照汉朝以来有关徐福的各种著作，认真加以研究。我有足够的理由，证明徐福未到日本。我们是中国人，应把中国的历史再研究研究。古时人们缺乏科学知识，战国时有一大批方士，说东海有三神山，山上有仙药。徐福就是秦始皇统一之后留用的一个方士。秦始皇统一中国之后，功成名就，剩下的就是长生不老了，再加上徐福等人宣扬东海有神仙，所以就让方士出海去寻求仙药。最少是五百人，最多是三千人。第一次渡海遇到风浪回来了。第二次去，据徐福说遇到神仙了，说秦始皇拿的礼品太少。第三次说海上有大鱼，秦始皇亲自送他出海，并且射杀了一条大鱼，徐福就走了。不久，秦始皇就病死在河北，农民起义，楚汉相争。后来的徐福究竟到哪里去了，就没人过问。关于徐福去向有各种传说，日本有一派说徐福到日本来了，还有人说他们就是徐福的后代。但是以松下见林为代表的坚决反对这个说法。他说有一种论调，说徐福来后才有日本国，那是“一犬吠影，千犬吠声”，他们对“日本民族西来说”非常反对。有一年辽宁省有一个代表团去日本访问，其中一人表示友好，对日本人说：“你看，秦始皇派徐福带着童男童女来，才有了日本国，我们是一家人嘛。”日本人当时就抗议。日本是一个很可怕的民族，它发明创造能力不行，但学习改进能力却很强，他把你的东西拿来赶快学，赶快改进来发展。但日本人接受中国文化是从徐福开始的吗？实际上在所谓徐福东渡后五百年直至西晋时期，日本还只有语言没有文字，与中国交流要借助朝鲜人做翻译。后来西晋时从百济请来两个人，即王仁和阿直岐，作太子的老师。日本人借助汉字楷书偏旁创造了片假名，到唐代才有了平假名。从徐福东渡至日本出现文字中间有五百年的汉字空白时期，这说明他们那时没有看到汉字文化，可以证明徐福没有真正到日本去，他只是个政治骗子，骗了秦始皇大量钱财，被秦始皇发现后就逃脱了。有一年在北京召开中日论坛研讨会，有一个日本人拿了几张拓片，说是在韩国摩崖拓下徐福留下的字，是徐福路过那里的证明。

我当即指出这个问题的错误。如果徐福去了日本，带去了这些东西，所用的文字应是大家都见过的秦代小篆，而这个拓片上的文字，则是道家的符录一类似字非字的东西，而且也无法解释日本的五百年汉文化空白问题。我写了一篇文章《徐福东渡之我见》，我的结论就是徐福是个政治骗子。可我们国内到处都说是徐福故乡，山东有个徐福村，江苏省也有。这使我想起荷马，“七大城市都说是荷马的故乡，而当年的荷马在这七大城市流浪”。徐福现在被推为古代的和平使者了，大家都争他；如果他是个坏人，那就谁也不承认了。人就是势利眼哪。现在没有人能拿出关于徐福东渡后为何仍存在日本五百年的汉字空白的解释来驳倒我。我在等待，没有拿出证据之前，我仍认为徐福是骗子。所以说研究传统文化还要注意文物，有了文物知识，将实物证据与史书对照，这样才更有发言权。因为文物是文化的信物和证物，是历史的载体。现在有一个现象：包括很多学历史专业的人，不懂文物，到了博物馆，不敢说话，这是个悲哀。我们有许多涉及到古代题材的电视剧，里面犯的时代错误太多了。比如说青花瓷器，宋朝出现，明朝发展了一下，清朝乾隆年间是鼎盛时期。而现在我们的电视剧里唐朝也用景德镇青花瓷器，并且后面还有大清乾隆字样。又比如《荆轲刺秦王》中，秦始皇房中墙上挂的是李白的“日照香炉生紫烟”草书条幅。有一年，我和侯宝林先生在一起半个多月，我说你那个《关公战秦琼》得改，为什么呢？因为韩复榘虽是军阀，但他是一位学者，他的古文字学、音韵学的修养很深，诗写得好，字也不错。记得黄侃先生有一次在北京讲学，回来很激动地说：“我发现了一个人才韩复榘，那么多人听我讲课，只有韩复榘全懂，他对古音韵超出一般人的理解，他是大家，诗写得好，字写得好。”沈阳故宫里也有他的字。写文艺作品的人误会、曲解了人家，他是把山东督军张宗昌的事给韩复榘安上了。相声上这么一讲，韩复榘就是鲁莽之人了，这个东西多可怕。所以我们现在不学历史，只看文艺作品，看电影、电视剧，听相声，以后还不一定把人都教成什么样了。由于时间已到，其它问题只好以后再说吧。



# 儒学与人生

钱 逊

今天的题目是“儒学与人生”，我想讲两个部分：一个部分是讲我为什么选这样一个题目，第二部分讲一下在这个题目下关于人生的问题及我所理解的儒学有哪些重要内容。

首先就是我为什么选这样的题目，这就与我们所理解的儒学有关。儒学是一种什么学问？儒学最核心的讲了什么问题？我想大家都有自己的认识。那么我的认识，我想说儒学用最简单的话说是做人的学问，它的核心内容讲做人的问题。为什么儒学提出做人的问题，这里涉及到儒学有一个基本的出发点：这就是“人禽之别”。对“人”怎么认识呢？现在我们有一种流行的认识，认为人与动物一样，就是生存竞争，适者生存。但我们的传统文化、儒家思想不是这样看的，它首先要肯定人与禽兽的区别，这是很重要的问题。这里我引用了几条材料：孟子云：“饱食，暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。……教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这些话孟子是从一个文明发展的历史来说的。中国古代的各类传说如钻木取火等解决了人们吃住穿的问题。解决了日常生存问题后还没有教化，孟子认为人就近于禽兽。从历史发展来讲，那时的人还没有摆脱禽兽的境界。如何进入人的境界呢？孟子认为要“教以人伦”，即“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”处理这些关系，道德上就要有一些规范，有了这些礼仪规范，人的生活才与禽兽区分开来。

荀子云：“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”大家都知道，比力气、跑路，人比不过牛马，但人可以利用牛马为自己服务，这是一个简单的现象。为什么能有这样的现象？荀子说，因为“人能群”，就是说人能组成社会。为什么能组成社会，形成人群，是因为有“分”，分即为“父子”、“君臣”、“夫妇”、“长幼”、“朋友”。组成社会，必然有各种人伦关系，在地位等

各方面存有区别。这些关系如何维持呢？就有“义”，有各种道德规范。

孟子和荀子的这两段话合在一起，可以清楚看到：儒家肯定人是高于禽兽的。我们经常讲人为万物之灵，中国传统的儒家思想中对人的价值、人的地位非常重视，人高于万物。高在哪里呢？高在人能组成社会，社会靠什么维护，靠礼义。所以人与禽兽的差别是，人能处理社会的人伦关系，有礼、义的观念。从这里就提出人最重要的是学会做人。人不能只满足于物质生活，只满足于吃好、享受好，这样就把人降低至禽兽的境界。真正成为一个人，就要懂得处理好人伦关系，成为一个社会的人，这里就有各种社会规范的问题。所以儒学强调做人的问题，实际是对人的价值、对整个人类在自然万物中地位和价值的很高的肯定，也是为了提升人的境界。这是儒学基本的精神，最根本的精神，中心思想也在于此。

那么儒学中是否有治国、平天下的道理呢？有。大家都知道《大学》中有这样一段话：修身、齐家、治国、平天下，……自天子以至于庶人，于是皆以修身为本。讲齐家治国平天下的根本是个人的修身，中心问题还是做人的问题，如何肯定和提高人的境界的问题。这样对做人的重视已经渗透至中国传统文化的一切方面，我们只要了解和接触中国传统文化都会体会到这一点。我们的文学、我们的艺术，比如古代的小说、戏剧中，渗透的都是讲究做人的道理，包括中国的史学和西方的史学也有不同之处，中国的史学不仅是记事，也不仅是作为治乱兴衰的资治，来吸取经验来治国，还有一个更重要的方面，是人物的褒贬。从《史记》开始，其中不仅有帝王将相，过去说中国几千年的历史是帝王将相的历史，这并不全面。小人物在史书上有其地位，象伯夷、叔齐都是如此，还有《刺客列传》的荆卿等等。通过历史，有人物的褒贬，通过人物的褒贬体现中国人传统的对做人的要求。同时这些也深入到民间的各个地方，包括在穷困的角落，年长者就会通过言传身教进行家庭教育：做人是第一位的，要做事先做人。这就是体现中国人这样的一个传统，强调做人，首先要解决这个问题。到了近代，由于科学技术的发展，比较重视智育，使这（做人）方面有所削弱。但从整个民族的传统和思维习惯来讲，首先还是强调做人。甚至于中国人的骂人也与众不同，别具特点：对恶人恶事称之为禽兽不如、衣冠禽兽、兽行等等。这些都反映出人们很重视人本身与禽兽的区别。人必须清楚人高于禽兽的地方，人如何能够努力提升自己。如果反过来，按照现在流行的观点来讲（如上文），实际上是贬低了人，把自己降到与禽兽一样的境地。

第二部分讲一下儒学里最主要问题是什么？整个地说是做人的问题。整个儒学的内容非常博大精深，内容也涉及很多方面。我在清华曾给学生开过一门选修课，讲“中国古代的人生哲学”，这门课讲一个学期，大约三十多个学时，即使这样也不能把所有的问题都涉及到，也只能讲其中很小的一部分。现在在这里做两个小时的讲座，只能是就我个人的体会来讲，

不是说儒学中有哪些东西，而是我在个人的学习中，我在教学工作中或是我个人的人生体验中所体会到的、觉得比较重要的是哪几点。实际上是谈谈我个人的体会，不是给大家讲儒学就是哪些东西。就此，我想分四个问题来讲。

第一个问题也是最重要的问题，就是对人生价值的理解，就是现在讲的人生价值观。怎么看人生的意义、人生的价值，这个问题与前面讲的“人禽之别”完全联系在一起，一个最基本的问题，中国儒学一个主流观点是把个人看成群体的一分子。前面讲过人与禽的区别之一是人能“群”，把个人放在群体之中，把个人的发展与群体的发展联系起来，这里比较强调个人对社会、对历史的一种责任。最有代表性的一个观点是所谓“三不朽”的观点，古代（几乎）没有价值的概念，人生价值是通过“不朽”的讨论来体现的。“三不朽”的思想是讲：太上立德，其次立功、其次立言。立德、立功、立言这三方面要虽久不废，就是说你有这三个方面，又能在历史上存留下来，不被人们所遗忘，这才是不朽。这其中有个来源，在春秋时期，《左传》中有过记载，当时范宣子与叔孙豹讨论不朽的问题，范宣子是当时的贵族、士大夫，他说：我的家族从尧舜的时代起就受封为贵族，至夏、商、周，到现在还是贵族，算起来大约有一、二千年了，我们家族一直如此兴旺，这种情况，是不是可认为是不朽了呢？叔孙豹回答说：你这不算是朽，只能算世禄。真正的不朽是立德、立功、立言，这三不朽才是真正的不朽。从上述的讨论中可以看出两种观点：一是看重物质的东西，看重家族兴旺，从社会上得到多少满足。另一个，三不朽看重的是你对社会，对群体的贡献，你在群体中得到一种什么样的承认。前者看重的是过去和眼前所得到的，而后者看到的，强调的是长远的影响。这可概括为物质与精神的、当下与长远的、个人与群体的。三不朽重视的是精神的、长远的、群体的，所以总的来说，非常重视历史、社会、百姓对你的评价，来确定一个人的价值。三不朽的思想实际上成为中国人主流地位的传统价值思想。这样一种价值观念从书本上看可能虚一些，在实际生活却很容易体验出这种道理，一个人的不朽和价值确实实不在于你生前有多高地位，有多少财富，而在于你是否能够立德、立功、立言，虽久不废。包括我们个人对别人的评价，实际上也是自觉不自觉地以此为标准。我们看过国内外很多的风云人物，生前显赫一时，死后呢，套用电视剧的话说：老百姓心中都有一杆秤。究竟这个人如何，有些人是过去就过去了，就被人遗忘，那么他还有多少价值呢；有的人可能还是“不尽骂名滚滚来”；还有的人是虽久不废，永远活在后代的心里。这些体验是我们共有的，实际这些正是体现了中国传统的价值观。

我可以举一个例子，比如岳飞，人所共知，至今我们还是怀念他，知道他“精忠报国”的思想，在杭州有岳王坟、岳王庙，这些说明他世代为人景仰。他生前应该说是个失败者，

他没有能实现自己的理想，就被秦桧之流以一个“莫须有”的罪名迫害死了，含冤而死，但是死后永远受到人们的纪念。秦桧在当时不可一世，现在呢？就在岳王庙，后人将他铸成铁人，跪在墙角，任人唾骂。这就充分体现了中国人对人的评价，人生价值的观念。但也有人提出质疑，认为岳飞的“爱国”，爱的是封建王朝，是愚忠，不值得提倡；也有人说宣扬岳飞，会不会引起民族的问题，因为“抗金”，现在看来是中华民族内部的问题。其实这些都是简单化的理解，我们强调的是岳飞精神中不朽的东西，并不是他的对封建王朝的愚忠和民族问题“渴饮匈奴血”等等，而是他基本的、精忠报国的思想，体现了中国人的基本的爱国精神。我还可以作一个具体的说明，与我们清华有关。在一九一九年“五四运动”，不是讲的新文化运动，五月四日这一天爆发了爱国运动，在城里游行等等，当时清华离城内很远，很荒凉，不像现在交通方便，所以当天清华的学生没有参加运动，晚上有人在城里回来，才把消息带到清华园，当天晚上也就没什么反映。第二天早上，清华园里对“五四”爱国运动的第一个反映是什么呢？大家在吃早饭时，看到饭厅门口帖了一张纸，当时叫“揭帖”，上面抄录的就是岳飞的“满江红”。这是谁抄的，是当时在清华读书的闻一多。我们想，闻一多此时此刻抄录岳飞的《满江红》是什么意思呢？很清楚，他是借《满江红》诗来抒发自己爱国情愫，他是作为对“五四运动”的反映来写的。他所表达的绝对没有对少数民族的歧视、对皇帝的愚忠，所反映所吸收的只是岳飞精忠报国的精神。这种精神在闻一多抄录《满江红》的时候就被赋予了一种新的精神，闻一多是面对当时的现实来表自己的爱国情怀，他从岳飞身上，从中国传统中吸取了一种精神力量。所以，现在我所讲的并不是原封不动地把一些封建愚忠思想等不太恰当的东西端过来，完全不是这个意思。从中我们可以看到岳飞的精神虽久不废，永垂不朽，这些话不是随便说说而已，而是实实在在的不朽。人死了，他的精神却被继承下来，他实实在在地活在每个中国人的心里，成为后代继续前进，争取民族独立、民族复兴上的一种精神力量。

这样一种对不朽的追求，也表现在人生中的各个方面。比如在生死问题上，大家知道“死有重于泰山，也有轻于鸿毛”，在生死问题上，中国人追求的是高于生命的更高的价值，这个价值能让你在生命结束后，流于后代来永垂不朽的、虽久不废的。它完全地高于生命，概括起来，追求的就是“义”。这一类与前面所谈的人禽区别是一致的。有了“义”就是人，丢弃了“义”，就是禽兽。“义”是第一位的，高于物质享受，高于生命。“义”的内容用孔子的话说是“仁”，“仁”是最高境界，孔子曰：仁义为己任，要杀身成仁。不能为保全生命而牺牲对“仁”的追求，而为追求“仁”，必要时可以舍弃生命。孟子讲舍生取义，用大家熟悉的说法是“鱼和熊掌不可得兼”，则舍鱼而取熊掌，用这个比喻说明义和生命的关系。

他说，生是我所欲，义也是我所欲，所欲有胜于生者，为义；所恶有胜于死者，就是要陷我于不义，我宁可死。提倡舍生取义，说明义的价值比生命更高。这些讲得都是人生价值，同时也表现在我们现在常常讲的义利关系上，也是把义放在首位，利放在第二位。这里还要简单地澄清两点，一是义利关系中，中国古代传统中是否只讲义，不讲利。其实这是一种误解，从原始儒家思想来说，并不是不要利，只讲义，而是主要的精神在于对利的追求要有一个标准，标准就是是否符合道义。所谓“君子爱财，取之有道”，所谓不取不义之财。就是说，它提出一个标准，你符合“义”的就可以取，不符合“义”的就不能取，如孔子所云：“富与贵，是人所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”这样言论，孔子与孟子说了很多。孟子曰：“如其道，则舜受，尧之天下，不以为泰。”只要符合道义，舜可心安理得接受天下；非其道，则一箪食不可受于人，如不符合道义，那连别人的一碗饭也不能接受。所以说不是不讲利，而是说要符合道义，这一点我们要弄清楚。

另一个需要弄清的问题是中国传统的价值观念中强调把个人放在集体中去，强调要对集体做贡献，甚至于杀身成仁、舍生取义等，从历史和社会的发展中实现自己价值。是不是中国人不讲究个人，没有个人的独立性，其实这也是一种误解。在《论语》中就可看出，当时孔子是非常强调人格独立性的。孔子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”一个国家的军队再强大，其统帅是可以剥夺的，但一个普通的人立下的志向是任何力量不可改的。可以从两方面去理解，一是没有任何力量可改变，另一方面，个人之下的志向在任何环境中也不可改变，不为所夺。这就是对个人独立性的高度的强调。象《论语》中提到的伯夷叔齐，就赞扬他们：不苟其生，不降其志。赞扬他们坚持气节，所谓气节就是坚持个人的独立性，不为任何因素所动摇。孟子的话更是尽人皆知：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，是之谓大丈夫。”就是把“匹夫不可夺志”更具体化了。影响一个人，使他放弃独立意志的，一个是富贵问题、一个是生死是贫贱问题。在富贵、贫贱、威武、暴力这些压力面前，能够不改变志向，坚持自己独立的追求和理想，坚持自己操守，这才叫大丈夫。这也是中国人很重要的一个传统，就是讲气节，而气节恰恰就是对独立人格的维护。所以我们不能认为中国传统不提倡个人的独立性，人家说什么你就说什么，不是这个意思，恰恰是这种人云亦云的人，四面讨好、没有个人独立主张的人，在孔子的《论语》和《孟子》中，都是非常鄙视的，认为是“乡愿”，乡愿是“德之贼也”，是最没有道德的。这一点上我们要有一种观念，中国的传统中并不是不讲个人的，如果认为中国传统中强调的只是一种群体主义的价值观，我觉得似乎不是很确切，所以我将中国古代的价值观称之为群己统一的价值观。

儒家思想强调建立起个人人格追求与社会义务、历史责任之间的统一。大家知道，文天

祥是一位抗元的英雄。当时史书上有过记载，元人进来后，对文天祥很器重，一再劝降，俘虏文天祥后，几年内迟迟没有杀他，但文天祥始终没有投降。最后，元人见文天祥没有投降的可能，同时又有人打着文天祥的旗号进行反抗，才将文天祥杀害。在这个过程中，值得注意的是有这样的发现，文天祥死后，人们发现他的腰带上有这么一段话，大概意思为：“孔曰成仁，孟曰取义，唯其尽然后仁至……读圣贤书所为何事，于今而后，庶几无愧。”这段话很好地体现了文天祥思想中他个人的人格追求和对社会的历史的责任，二者是统一的，完全没有矛盾，不像现在我们所想的，他不认为这是牺牲。只有这样个人人格的追求才是完整的；反之，则是自己的耻辱，是失节。这就是群己统一的价值观。

第二个问题是关于待人处世的原则。人的一生中如何待人，处世，这中间有很多具体的规范和一般的原则。今天我讲其中最重要的问题，也是最基本、最基础的问题：推己及人。具体讲，就是孔子所说的：“己所不欲，勿施于人。己欲立而立人，己欲达而达人。”用老百姓的话说就是将心比心，自己不想要的，不能强加给别人，自己希望得到的，也要帮助别人做到。孔子思想中的核心问题就是“仁”。“仁”的基本精神就是“仁者爱人”，“爱人”从何做起呢，我的理解是“爱人”的基础就是推己及人。孔子关于“仁”学的道理及后儒们对此的发挥有很多很深的阐述。《论语》中这样的记录，有弟子问孔子：有没有这样的一句话，是可以一辈子照着做的？孔子答曰：“己所不欲，勿施于人。”回头想想，所谓“仁”学，讲的就是人与人之间的关系。古代解字中的“仁”就是左边为“人”，右边为“二”，合之为两个人，就是两人的关系。人与人的关系的基础是把对方看成人，与自己一样的人，才能有平等的观念，能够“爱人”；如果任何事情都从自己出发，图自己的便利，图自己的好处，不能推己及人，不能考虑自己言行对别人的影响，这样便不可能有“爱”，不可能爱别人。所以最基本的一点就是推己及人。这样说很简单，这样做，就会逐渐走上“仁道”。儒学就是这样，如果讲道理，要讲得很高深，不是很容易弄通。但你若想简单也很简单，你只要从这做起就可以了，如果把这一点丢掉了，可以说你对“仁”学，“爱人”是没法理解的。如果你的思想中只有自己，你是没办法理解儒学的。从现实生活中看，这也很重要。现在我们都讲社会公德，社会公德的要求是社会越进步，要求越高。因为人与人交往更密切，当然社会公德的要求就越多。社会公德的基础是什么？也在这一点上，就是说你要能够推己及人。要能够顾及到个人的言行对周围人的影响，对社会的影响。反之，你一切都从自己的方便出发，一切都为追求自己的利益，这样的人，能有社会公德吗？不可能的。所以无论从理解儒学上讲，还是从社会生活上讲，推己及人都是很重要的，也是最基本的。近来“己所不欲，勿施于人”的观点也受到了国际社会的普遍关注，国际宗教界、伦理学界都有人提出这样的问题：

能否寻找出一些全球的普遍伦理?何出此问呢?因为人们发现现代社会的很多冲突与人们文化价值观念的差别有关。价值观不同、对事情的看法不同就引起一些冲突,当然这不是全部原因,是一个方面的原因。所以就有人提出:如果我们找到或建立一种大家都能认可的、全球的、普遍的伦理,就可以大大减少冲突。现在看来最为大家普遍接受的,就是孔子的“己所不欲,勿施于人”。

有人通过搜集和整理发现,各个不同民族文化和不同的宗教都有类似“己所不欲,勿施于人”的表述,印度的史诗、《圣经》、佛教、伊斯兰教等都是如此。比如《圣经》中就有两处提过:你不愿别人对你做的任何事情,你都不要对别人做;你要别人怎样对待你们,你也要怎样对待他们。印度的史诗是公元前三世纪的,中间讲到:你自己不想经历的事,不要对别人做,你自己想往渴求的事,也该希望别人得到。《圣经》被看成是“黄金律”,是最重要的戒律。佛教谈到:在我不为不喜不悦耳者,在人为亦如是。我何能己之不喜不悦加诸他人等等。可见这种原则:这种思想在各种宗教中都有类似的说法,可见,这一点确实是人们相处时都应遵守的、最基本的准则。这个问题道理很简单,却很重大,当然也应看到,做起来并不容易。在社会上,在我们身边,并不是所有的人都做得很好,刚才所讲的社会公德,就有很多人离开了这样的一个基本原则。这里再顺便提一下,现在人会说,当今社会是个竞争的社会,“己所不欲,勿施于人”是不是不适用呢?同时求一个职位,你能都让给别人吗?体育比赛中冠军只有一个,你都让给别人?其实,这也很好理解,当今社会中的竞争是必要的,是一个很好地推动社会发展的杠杆,但毕竟人与人的关系不只是竞争的关系,在更多的领域中还是需要推己及人的关系。即使是竞争关系,其中也有“己所不欲,勿施于人”的问题,因为存在一个正当与不正当的问题,你不能搞不正当竞争,竞争是正常的,那么大家就公平竞争好了。所以不能因为有竞争就否定这样的原则。

第三讲一下修养的问题。无论是建立起群己统一的价值观,还是待人处世等等,都要靠自己的修养。讲修养是中国传统中非常有价值的、很宝贵、独有的一部分。我所接触到的其它文化中还没有对修养有这么系统的学说,在这里我讲一个基本精神,就是“为己”和“慎独”。

孔子曰:“古之学者为己,今之学者为人。”儒学称之为“为己之学”。为己不是指为个人谋名利,而是说儒家的思想你学进去,是为了自己的完善,为了自己的修养,为了提高自己,提升自己,而不是为了其它。为人是指拿这些东西做给别人看。中国儒学的传统、中国整个文化的传统、中国哲学的传统,与西方的传统是很不同的,中国的儒学和哲学不是一种单纯的知识系统,不是只有一套理论知识,而是这套东西同时在自己的生活中,可做为自己

人生的准则，是自己所要身体力行的。过去强调的“为己”之学，近代有名的哲学家金岳霖也做过专门的论述，认为中国哲学所讲的（理论），不能和自己没有关系，讲了自己就要去做，如果没有这一点，实际就是把中国传统的儒学的精髓丢掉了。理论再深奥，体制再完善，如果不能与自己的修养和人生结合起来，不能在自己的生命中有所体现，这就不是中国儒家的传统，这一点非常重要。

从个人来讲，讲修养一定要做到从自己内心出发，完完全全地完善自己。这里又引用了《论语》中的两段话：“仁者安仁，知者利仁”；“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”。这里面提出了几个境界：知之、好之、乐之，逐次递增，由知道至高兴地去做。安仁是做了才安心，安于仁道，这与乐之是一个境界。利仁，可以这样理解，为什么好之者不如乐之呢？有的人出于对己有利而喜欢做。这叫利之者，这不是发自内心的东西，孔子提倡的是安之乐之。《论语》中也有这样的例子，古代有丧服三年的规定，期间不吃肉，不穿丝制品，不能乐舞等，有一弟子问孔子，三年时间太长，能否改成一年。孔子没有直接回答可以还是不可以，只是说：如果这样，你能不能心安。你能心安，就可以去做。后来孔子对别人说，这个学生提这种问题，说明他不仁。孔子又解释为你服丧三年，因为人从出生三年内是不能离开父母怀抱的，生命是父母给的，这就是养育之恩，真正的有道君子在父母去世后，会有发自内心的情感，让他食肉，他也会觉得不香，让他听音乐，也听不进去，没有快乐的情绪。所以服丧三年适于每个人内心情感的需要。不是别人硬要你做的，重要的是求得自己心安，也就是仁者安仁。真正到了这种境界，你不让他做，他便不会心安，现在的伦理学称之为“自律”。

就心安和不安的问题，基础在于人有羞耻之心。孟子云：“人不可以无耻。羞恶之心，义之端也。”义的发端，基础在于羞恶之心。人不能没有这个。人如果无耻，任何事情都可以做，只要对自己有利，做什么都是理所当然。有羞耻之心，才能知道哪些可做，哪些不可做。“人有不为也，而后可以有为”（孟子），“无为其所不为，无欲其所不欲：如此而已矣”（孟子），都是讲得这个问题。

现实生活中也有这样的例子，很生动。前几年报纸上曾有这样的报道，河南有一农民自己掏钱义务为部队战士放映电影，开演前，这位农民对大家讲了几十年前的一件事情：当时他在城里拉板车，有一天路上的一位妇女被抢劫，大声呼救，有一战士就去追赶坏人，从这个农民身边跑过去，把身上的挎包解下，托他保管，就追下去了，这一去好久没有回来，这个农民出于好奇打开挎包一看，里面有一百多块钱及若干粮票，他一念之差把这些东西揣进口袋，拉着板车，一口气跑回了家。很年过去了，这事就成了他一块心病，虽然没有人知道，



他还是睡不好觉、做恶梦，非常苦恼。后来政策好了，家境好了，儿子要带他进城去看看，他也不敢。有一次他的孙子在外迷路了，全家人都很着急，还是解放军把孩子送回了家。他此时再也忍不住了，先是跟家里人说了当年拿人钱财的事，然后商量补救的办法。想找到当年的解放军已是不太可能，商量的结果是义务为解放军放电影，还要把当年做错的事说出来。做完这些事，这位老汉才觉得可以安心睡觉了。因为他有知耻之心，他才会受到良心的谴责。知耻之心才是品德的基础，他后来所做的就是求得心安。这件事就很真实地说明了儒学的道理。很多事不是别人要你做的，而是你发自内心的，这就叫为己之学。沈阳也有这样的例子，有一个人逃过车票，后来内心不安主动到公交公司去补钱。当时周围的人都说他傻，他呢，求的就是心安。认识到自己做错了，认识到这是一种耻辱，不去补票改过，就不会安心。

中国人讲修养讲的就是羞耻之心，求得心安，对得起自己的良心。现在有见义勇为的好人好事，记者总要问：“你是怎么想的？”其实想法很简单：就应该这么做，不这样做，我会后悔的。可能也有人会有一些名利的想法。这反映了两种不同的思维方式，一是这事做了值不值得，另一种只考虑了是不是心安。

中国传统修养中另一个非常重要的要求就是“慎独”。慎独就是在“人所不知而已所独知之地”能否把握自己，完全不做违反道德的事情。这有两层含义，一是没有别人在场，没有别人知道。另一种是只是自己内心有这种想法。在这些情况下，都要求你严格要求自己，实实在在地能够没有任何虚假地按道德要求去做。慎独是一种修养的方法，是提醒你在这种场合下要特别注意，要自律。大庭广众中是容易做到遵守道德规范的。同时它还说明你的境界，你能否做到，是对你道德水平、道德修养的一种衡量。只有真正做到慎独后，这些才真正成为你自觉的道德。慎独把求己之学和求心安具体化了，是很重要的。在修养方面要特别注意，在别人不知道的时候你怎么要求自己。在日常生活中，最简单的事像随地吐痰，很多人都知道不该去做，也会被行政处罚。当有人检查时，人们就会注意，没有检查，可能就会去做。当他不敢做时，只是做给别人看的，从内心并没有完全接受；当可以随心所欲的，他就会随地吐痰。学校考试中作弊的问题也是这样，有监考，有处罚办法，我就不作弊。真正能够反映你道德自觉的境界，就是免监考，我也不作弊。如果我做到这一点，社会风气会大大好转和提高。慎独在修养上是非常重要的，但这也不止是道德上的问题，各方面工作上也有这个问题，领导来检查，我就做得好一点，否则就我行我素。所以我们应该提倡为己和慎独。

最后一个是人生态度的问题。简单说一点，对人生、对各种事情抱一种什么态度，是积极向上、积极有为的态度，还是消极的态度。中国儒家提倡的，也是代表我们民族精神的是

一种自强不息的态度。清华大学有个校训，两句话：自强不息，厚德载物。这两句话都源于《周易》，自强不息原话为：“天行健，君子以自强不息”，天地自然的运行是刚健有为的，是不停地在运动，所以人应该自强不息；厚德载物是“地势坤，君子以厚德载物”，地是博大、厚重的，可以盛载万物，君子也应有很高的德行，来承担重任。这两句话是当时梁启超在清华讲演时提出的，后来成为清华的校训。现代中国哲学的泰斗张岱年先生认为自强不息、厚德载物就是中国文化的一个基本精神。我们讲的人生就应有这样的一种态度。

上面讲的前三个问题都是在厚德载物这一方面，你要有一种能为集体奉献、能够群己统一的价值观，能够推己及人，有很好的修养，都是道德方面的问题。另一方面，我们要有自强不息的精神，这里引了几段话，就不去解释了。“汤之盘铭曰：当日新，日日新，又日新”（《大学》）。“盛德大业至矣哉，富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”（《周易》）。

要说的就是这样一些内容。儒学是讲做人的学问，最基本的问题是人要认识人自己，所以高出万物。高在哪里，要认识人类的价值在哪里。有了这一点，再去考虑个人的人生。上面谈到的四个问题能否代表儒学最重要的精神，或者这些问题的理解是不是很准确，都请大家批评。我不是来告诉大家儒学有哪些内容，儒学是哪些东西，而是我所理解的儒学，我体会到的是哪些东西。好，今天就讲到这里。

# 胡适与中国传统文化

胡 明

今年是胡适诞生一百一十周年，今天来讲“胡适与中国传统文化”，显得很有意义。我们讲传统文化，实际上有两层内涵。一个是三千年来的文化，即孔子所谓“文学”，主要层面在于文化建设。另一个是五四新文化的传统。胡适既是传统文化的继承者，也是新文化的开创者，并且是融合传统文化与新文化的文化巨人。谈论传统文化，想绕开胡适是说不清的，也是绕不开的。我这里主要讲讲胡适对传统文化研究的贡献。

胡适这个人介绍得已经很多，国际国内开过许多学术研讨会，但他的形象还谈不上完整。其中的主要原因是意识形态的介入。大家都知道二十世纪五十年代初，中国开展了声势浩大的批判胡适运动，千军万马，口诛笔伐，紧张地持续了十个月，至到官方精力转移到批判胡风，运动才草草收场。运动是由红色小将蓝翎、李希凡批判俞平伯《红楼梦研究》引发的，俞平伯的思想观点方法是来自他老师胡适的，所以很快转而批判胡适。运动面很广泛，文学、史学、哲学、政治、教育，各个方面都上阵批胡，众口一词，集中在两个方面。一、胡适是中国唯心主义哲学思想的典型代表，二、胡适是帝国主义在中国的文化买办。中国科学院院长郭沫若直接操纵批胡运动。郭沫若对《光明日报》记者说，过去我们把胡适当成孔夫子，现代的圣人，现在是剥掉他的外衣，暴露他真面目的时候了。思想界、文化界、教育界都要批胡，要深入下去。郭沫若同时也表示，可以允许有不同意见，可以反驳。但实质上，运动一开始就很粗暴，全国上下几乎所有的知识分子从各个知识领域，都展开批胡运动，在大一统的舆论下，根本没有不同意见发表。一九七九年开始，风气有所转向，学术界开始重新评价胡适，肯定他的学术成就，但对他的思想还是基本持否定态度。李泽厚《中国近代思想史》开篇就是论胡适、陈独秀、鲁迅。对中国思想文化界影响最大是胡适；陈独秀影响近代中国的政治社会，鲁迅则偏重于对文学领域的影响。斯诺《西行漫记》记毛泽东说，他青年时崇

---

胡明，中国社会科学院文学研究所研究员，二〇〇一年九月十八日在大连图书馆白云书院演讲。范旭仑整理。

拜梁启超、康有为、胡适、陈独秀，五四新文化运动的主要领导者是胡适。胡适的出现，具有划时代意义。他将传统文化转向新文化。新文化运动一举成功，非常有势力，胡适就是新文化的杰出代表人物。但他并不全盘否定传统文化，而与传统文化发生了千丝万缕的联系。

在中国，把名字与思想联系起来，形成专有的固定的具有学术文化意义的，近代以来只有胡适和毛泽东：胡适思想，毛泽东思想，这需要专章讨论。胡适本人更看重自己的思想。当年周鲠生托请在英国的陈源，劝说在美国的胡适归国。陈源写信给胡适说，大陆现在只是批判你的思想，并不涉及你的人格，对你这个人还是很敬重的，希望你回来。胡适回复说：“我不回去！批去我的思想，我还剩下什么？什么是我？”胡适固然获得巨大的学术声誉，但最具影响的还是胡适思想，离开思想，就不成其为胡适。胡适常说，思想者就是我的战友和朋友，不论他是左倾还是右倾。不思想是我们民族的最大敌人。胡适就是要在思想的高度研究和解决中国问题，终生致力的是把中国带到一个思想的时代。做独立思想的人，教育人要思想清晰，思想浑沌本身就是罪恶。胡适影响中国最大的也是胡适思想。

中国第一部哲学史是胡适作的《中国哲学史大纲》，具有开拓意义；再加上胡适主张翻译西方学术著作，就打破了传统文化一统天下的局面。在近代学术史上，章太炎、罗振玉、叶德辉是标准的传统旧学人物，王国维、梁启超则是过渡性人物，胡适、陈寅恪属是新旧中西为一体而又以中国传统为主的人物。新文化运动声势旺盛，白话文、新诗占据主导地位，《新青年》、《新潮》及翻译的英美诗歌风行一时。但保守主义者如林琴南看不起这些，斥为“引车卖浆者流”的东西。胡适从美国博士毕业回来，在北京大学讲中国学术，哲学、文学，颇开风气。胡适既通西方新学，又精于传统文化，好比既擅长演奏古典的莫扎特、贝多芬，也能演唱流行音乐的多面手，为我国文化的现代化奠定基础。梁启超是个半新旧的人物，他的《中国哲学大系》影响也很大，后生仰望如云端天人。胡梁二人交往很有意思。梁启超晚年也跟胡适跑，“甘媚后生”，却也有几次交锋。中国传统最高深的学问是《墨经》研究。梁启超研究《墨经》，着眼于政治、法律，而胡适则认为《墨经》的精华在于认识论、逻辑学。梁启超成《墨经校释》，请胡适作序。胡写了篇长序，用八成篇幅批评梁启超的研究不好、不清楚。梁启超看了当然很不舒服，可碍于情面又不能不用，就写了答辩和质疑文章，来回敬胡适，并把它放在胡序的前面。这也是梁启超浪漫可爱之处。梁启超病死，胡适沉痛哀悼。还有个小故事。无名氏长诗《孔雀东南飞》，梁启超认为是魏晋六朝的作品，胡适则断定是汉魏——不晚于魏——的作品，因为里面没有六朝盛行的宗教色彩，像什么“净土”、“天堂”、“来世”、“投胎”都没有出现在诗里，只说“黄泉不相见”、“黄泉共为友”，还有“东西植松柏，左右种梧桐。枝枝相覆盖，叶叶相交通。中有双飞鸟，自名为鸳鸯。”没有印度哲学

的影子。中国受印度哲学统治很久，宋程朱理学起来，才把它赶跑。梁启超对胡适的分析判断很是佩服。

九十年代大家讨论王国维、胡适、陈寅恪，很热烈。他们无疑都是第一流大师级学者，但他们的历史位置，则说法不一，经常有人问到我。王国维的《红楼梦评论》、《宋元戏曲考》、《人间词话》、《水经注校注》以及对尼采哲学、甲骨文金文的研究，取得了相当大的成就。王国维和胡适关系挺特殊，王国维经常从清华园古月堂到钟鼓楼四十四号胡宅拜访胡适，请教西方哲学问题，像杀父情结之类的。王国维对美国糜费巨资拍摄电影大片不理解，认为播放美国电影就是用资本主义思想瓦解中国人思想。胡适则认为，美国花大钱拍电影，和我们乾嘉学者的考据，如顾炎武举一百二十二个书证来解释“拂”字，有同样意义，都是人类追求尽善尽美的表示。西方物欲膨胀，但有宗教、道德来制约和调节。中国跟着美国走，张扬物欲，发展经济，也是不得不然的历史大趋势。王国维当然很敬重胡适。一九二五年清华改制为大学，创办国学研究院，胡适力荐王国维为院长，梁启超、陈寅恪被聘为导师。一九二五年王国维自杀，胡适哀痛，“独为神州惜大儒”。胡适与陈寅恪关系也特殊。陈寅恪是中国历史学的重镇，极其著名。一九四〇年中央研究院院长蔡元培逝世，陈寅恪特意跑到重庆，吁请胡适出任院长；结果由官方选定的朱家骅担任。一九四八年十二月北平已成围城，胡适时任北京大学校长，他的学生邓广铭劝说胡适留下来，说共产党爱惜人才，胡适不信，和陈寅恪一起乘机到南京，最终去了台湾，而陈寅恪到了广州。

胡适一直是学界的领袖人物。陈垣也是史学大师，任北京师范大学校长，但谦称不懂哲学，常向胡适请教，说外文的东西只有请教胡适他才放心。一九五〇年他在《人民日报》发表致胡适的公开信，劝胡适回国。蔡元培是北京大学校长，是个好好先生，但他为学生写推荐信，有时都不好用。而胡适则不然。胡适推荐周作人做燕京大学国文系主任。商务印书馆编译所请胡适做所长，胡适去考察体验了三个月，拟出了切实可行的改革计划，最后推荐王云五。王云五任职其间，商务印书馆工作大见起色，振兴了商务印书馆，影响非常大。当时共产党领袖瞿秋白写了《饿乡记程》、《赤都新史》两部书稿，宣传共产主义，拿到商务印书馆，商务老板思想保守，不敢出。陈独秀就给胡适写信，请胡适出面说服商务印书馆。胡适照办了，以为共产主义可以试验，介绍苏俄，可以开阔眼界，打开思路。瞿秋白的著作最终在商务印书馆出版，并确实给商务印书馆带来麻烦。吴晗是著名的明史专家，但他最初想治先秦史。他到清华大学念书，胡适就劝他专攻明史，说明史材料多，可以做为专攻方向，应该先把《明史》校点清楚，《明史纪事本末》也得整理清楚；要善于小题大做，把一个个具体问题搞清楚。史学家孟森的研究南洋史也是受胡适的启发。胡适与吴晗通讯很多。吴晗后

来成了革命家，隐瞒了他与胡适的师生关系，逃过了几次运动。一九六七年吴晗被打倒，和胡适的师生关系也是一款罪状，被打成反革命，被迫自杀。还有著名经济学家千家驹，在北京大学读二年级时就崭露才华，经济学文章写得很好。胡适看到千家驹的文章，大为欣赏，后来主动为他介绍工作，让他到陶孟和主持的社会调查所做研究。陶孟和博士也是胡适的朋友，一度热衷闹运动，自毁才华。

作为思想大师和道德楷模，胡适的朋友、学生很多，各行各业都有崇拜胡适的人。戏剧大师梅兰芳也是胡适的朋友。胡适爱看京戏，写过京剧改革的文章。梅兰芳要到美国去演戏，不知美国人口味，也怕砸了自家的牌子，就特意请胡适选择判断，一连专门为胡适唱了三天京戏。胡适考虑了美国人的接受能力和欣赏趣味，圈定了七出戏。梅兰芳的美国一行，果然深受美国人欢迎，大获成功。国画大师齐白石想请胡适为自己写年谱，把自己的材料都送给胡适，怕胡适不答应，就送幅画给胡适。胡适是洋派新人物，书房素来不挂书画，不摆古玩。齐白石费尽心血画了一幅，觉得不算好，想起前不久给琉璃厂的一幅好，就连画三幅，用来换回那幅画，送胡适。胡适对政治也很有影响，有不少政界朋友，共产党陈独秀、李大钊都是他的朋友，《向导》、《新青年》胡适也参与。泰戈尔到中国访问，歌颂东方文化，胡适的朋友徐志摩等欢迎接待。而胡适在报上写文章批评泰戈尔，没有参与接待工作。这也说明胡适影响之大。胡适于现代文学的影响更不用说。胡适的《尝试集》开新诗先河，影响一大批人。康白情、俞平伯、陈梦家都得到胡适的扶持，经他做序推荐，声名一时雀起。但有一个例外。胡适没评论过郭沫若的《女神》。一九二一年创造社的郁达夫翻译英文诗发表，胡适直率指出其中的毛病，惹得创造社人不高兴。一九二三年十月十三日，胡适、郭沫若等文人有文酒之会，胡适谈他看过《女神》，一度想写评论。郭沫若一听，乐得赶紧跑过来，连声道谢，还亲吻了胡适，可见胡适在郭沫若心中的位置。《女神》的声誉超过《尝试集》，其中有意识形态因素。

胡适为人向来光明磊落，堂堂正正，从不暗中放箭。我举三个例。胡适夫人江冬秀是小脚女人，没文化。传言陈独秀曾拍桌子叫胡适离婚，胡适了解陈独秀，说绝没这种事，不可信。又传梁启超来访，胡适送他出书房，而王国维来访，胡适送他出大门。胡适说这不是事实。梁启超从未到我家来过。林琴南做《荆生》，漫骂新文化运动，表明其心理阴暗，但胡适却阻止别人去攻击林琴南。胡适与鲁迅关系也不错。鲁迅做左联领袖，一九三六年病逝，苏雪林（与冰心齐名）大骂鲁迅是绍兴师爷，过着资产阶级的生活，看日本大夫、吃日本药。胡适深不以为然。认为评论是非，不应受情绪左右，要做持平之论，爱而知其恶，恶而知其美，做负责任的评价。胡适朋友陈源称鲁迅《中国小说史略》剽窃了日本人，鲁迅忌恨一辈

子。胡适说，陈西滢如有绅士风度，就应向鲁迅道歉。胡适主张，做学问应于无疑处有疑，而对人则有疑处不疑，要待人以君子。胡适说，韩昌黎教我怀疑，不要相信没有充分证据的东西，杜威教我思想独立，凡事要问个为什么，要有思想的生活，独立思考。他的名言有：“拿证据来！”；“有一分证据说一分话，有二分证据说二分话，有七分证据不能说八分话”。

新文化运动影响很大，一度全盘否定和怀疑传统文化。但胡适主张，应保留国粹，取其精华，用科学方法去整理国故。胡适对中国文化的研究涉及面非常广泛。他的小说考证、中国文学史研究、中国哲学史研究，以及后来的《水经注》、禅宗研究，都取得很大成就，但其重点在于国故整理。毛子水当初主张扫荡一切国故，后来请教胡适；胡适说，应该有良好的学术态度，发现一个字读音的价值，和天文学家发现一个星，具有同样的价值。一九二〇年五月，胡适撰文指出，多研究问题，输入西方学理，来整理国故，再造中国文化，与世界同步并轨，开创文化新纪元。二三十年代以《国学季刊》为中心，形成了整理国故的高潮。鲁迅的《中国小说史略》、《嵇康集》也是那时的成果。胡适的小说考证，使历来不入大雅之堂的小说获得正统地位，与诗文同样成为国粹。传统文化一向视小说为小道，词、曲也地位卑下，只有注经之作汗牛充栋。梁启超、胡适曾开过一个研究国学的必读书目，“最低限度之国学书目”，鲁迅颇为反感，反而说青年应少读中国书。

胡适研究国故，主张还其本来面目，以免多诬古人、多误今人。要对名家是非疑难处加以清理，否则就不配说三道四。要认知完整，做到以汉还汉，以今文还今文，以陆、王、朱、程还陆、王、朱、程，古乐府、唐诗、宋词，都要各归其位，还其本来面目。胡适比较重视欣赏宋学、理学，因为理学家戴眼镜，看人看物有自己的判断和比较。汉儒始终不肯戴眼镜，所以思想简陋。胡适还眼光放远，学习西学，了解外国东西。他的《墨经》研究即得力于西学。胡适写文章谈王莽的社会主义经济统治，谈司马迁有资本主义经济观念，谈王安石的社会主义国有制观念。我写过文章讨论胡适的经济学研究。胡适的研究都是开风气之先的，他的思想涉及到每个学科。顾颉刚编辑《古史辨》，形成了“疑古学派”，也是受胡适影响，胡曾指导顾看明进士题名录。俞平伯的《红楼梦》研究也受胡适指导。胡适的指导，都是有纲领意义的。罗尔纲原是胡适中国公学的学生，原想搞先秦史研究。胡适说，你才力薄弱，不能胜任先秦史的研究。你是桂县人，太平天国洪秀全的老乡，你应该去研究太平天国，去填补这个空白。罗尔纲不辱师命，成为太平天国研究专家。他感戴老师，写了《师门辱教记》，后改名为《师门五年记》。我拜访过罗尔纲。陈独秀在狱中要看太平天国的文献，胡适说，你火气大，又是革命家，看了要真枪实刀干起来的，还是让罗尔纲去研究吧。总而言之，胡适就像善于勘探宝藏的大师，他指点此处有金矿有银矿，只要开掘下去，准能挖掘出金山银

山来。听胡适老师的话，准能成为专家权威，别人无法绕过去的权威。胡适尽了大师指导义务，而他自己则是大忙人，广交朋友，三教九流，来者不拒。当年他住在钟鼓楼米粮胡同四十四号，每周日九点，任何人都可以来胡家和胡适交谈。“我的朋友胡适之”就成了佳话。胡适精力健旺，同时做好几件工作：在北大，既教书，又编《独立评论》杂志。有学历史的学生向他请教做毕业论文，他说翻看《申报》广告，即可略见社会经济状况。足见大师的才胆识力、博览多闻。大师和领袖应该眼光普照。

文学研究，胡适影响后世颇深。他读《楚辞》，怀疑屈原的存在。先秦典籍没提到屈原，《史记》的记载不大可靠，汉武帝时，提倡君臣大义，忠君爱国。楚国时不可能有这种观念。屈原是箭垛式人物，许多民间歌曲经整理而归在屈原名下。《离骚》、《九歌》的一部分可能是屈原所作。他这一说影响很大，郑振铎、刘大白、陆侃如都持此观点，日本铃木青儿也考证屈原的存在与否。八十年代国内还有争论。胡适对词学造诣也很深。他编的《词选》，小传、序都是重要研究成果。词介于诗、曲之间，由文言文转向白话文的关键。这抓住了词史演变的关键。他认为，曲是下一时代的词，词是上一时代的曲。词本是民间艺术，由歌舞者演唱，很粗糙，经文人修饰加工，才变得优美。柳永、欧阳修、黄庭坚、秦观都有不少淫词艳曲，那是帮助歌女舞伎写的，代言。苏轼开始才有真正诗人的词、文人的词。还有王安石、陈亮，在词里谈古论今，抒发英雄抱负。到了南宋，姜夔、吴文英、周邦彦成了专业的词人，流于婉约。文学都起源于民间，都经形式革命，经文人加工改造，以臻于完善。再讲一下胡适的小说考证。胡适几乎研究了所有现在看来著名的小说，有的小说就是经胡适考证而流行的，如《醒世因缘传》；其他像《聊斋志异》、《儒林外史》，胡适都有精湛的研究。小说的起源，只是民间的简短传说，像《水浒》，原先只有龚开《宋江三十六人赞》，到明代，经无数艺人文人的参与创造，才慢慢演变成今天的样子。《三侠五义》也如此。顾颉刚就受了胡适小说研究的启发和影响，产生了“层累地造成古史”这一观点。时间越后，追叙的时间就越长，历史人物也就随之放大。夏、商、周，商还可以，夏就靠不住了。现在搞夏商周断代工程，学术界还是有争论的。胡适的考证对今天是有思想意义的。胡适注重小说的思想性，因此认为《儒林外史》比《红楼梦》好，表现的思想性超过《红楼梦》。《镜花缘》涉及女权问题，其思想意义远大于《官场现形记》这类谴责小说。谴责小说暴露黑暗，揭示丑态，以利改革现实，引起社会变化。《儒林外史》对中国知识分子进行反省，有思想意义。小说并非纯粹的审美、语言方面的问题。

今天把胡适与中国传统文化的方方面面讲了一些，应该给大家一个大致的印象。



# 陈寅恪与《柳如是别传》

吴 格

报告中会涉及到这么几个人，我把他们分成甲、乙、丙三个部分。首先将陈寅恪先生做一下介绍：中国古代有这样一句话，做传统学问的人都将它作为一个基本的出发点，叫做“知人论世”，你要了解一个人，就要了解他所处的时代，反过来，要了解一个时代又可通过那个时代所生活人的活动和经历来判断。我们对陈寅恪先生这样一位蜚声海内外、有着大师的称誉、有着教授之教授的称誉、有着三百年来中国学术界最渊博、最有创造性的学者这样一些美誉的大学者，我要对他的身世作一介绍。第二，因为是谈《柳如是别传》，也就是陈先生晚年在双目失明的情况下，花了前后大约九到十年的时间，用常人难以想象的艰辛完成了这部数十万字、对三百年前知名度不太高的、并不为人所重视的一个青楼女子的生平介绍，这样一部著作本身也引起我们这些后人的浓厚兴趣。那么柳如是究竟是何许人也，是我也是大家所感兴趣的。第三就是柳如是生平、《柳如是别传》中还有到一位主角，就是钱谦益，明末清初一位著名的、用我们现在的说法是“文学家”，当时的人们称之为大宗伯、少宗伯。钱谦益，别号牧斋，尊重他的人称之牧翁。而钱谦益也颇为不幸，他有着少年才子、中年文士的美誉，晚年又被推为文坛领袖，这样的地位、这样的尊崇，而在他身后百年左右，就被清朝乾隆帝重新评价，用现代的术语说：“重新评价”就是被完全推翻。陈寅恪先生作《柳如是别传》，距钱柳生活的时代已有三百多年，他对钱柳身世及明末清初的历史做如何的评价呢？我们下面将谈到。

## 甲、关于陈寅恪

对陈寅恪先生，我个人的看法，他是一位奇人，非常奇特的人，不仅是他的个性奇特、命运奇特，而且他所出生的家庭，他的父祖两辈及他个人所经历的，正是中国进入近代以来

---

吴格，复旦大学图书馆研究员、博士生导师，二〇〇一年十一月二十四日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩整理。

多灾多难的，外侮凭人的时代，我们的国家经受了許多帝国主义的侵略、国内的战争及近五十年来种种的社会变动。当然，陈先生并没有活到二十世纪末，他是一九六八年过世的，他的身世就非常之奇特。清代后期，满清统治到了内外交困、矛盾重重的地步，在统治阶级内部出现了维新派，希望能够通过自己管辖的地区和部门推行新政。在一八六〇年以后，我们的东邻日本，一个一直以大陆文化为母文化的岛国，历代的中国人不无所谓大汉族主义，我们是有些自大的因素，他们与我们是同父同种，我们是母文化，日本是我们的子文化。他们从我们这里学了文化，学了衣冠。许多人讲，到了日本看到的招牌，看到的服饰，看到的习俗，还不是今天的中国，是中国大唐、唐宋时代的服装和语言，有些人会觉得非常光荣。日本到了近代受到西方坚船利炮的影响，西方的殖民主义者要开拓的市场，最初通过精神方面的传教，再有就是通过枪炮、兵舰的。它也是挨了打的，但它较早地破除了锁国的政策、打开了国门。在我们明代的后期大概相仿的十六、十七世纪以后，逐步引进了西方的科学技术，包括管理制度。尤其重大的是一八六二年的“明治维新”，举国由天皇下令进行改革，非常见成效，从一八六〇年到一八八〇年、一八九〇年已是出成效。

对于中国来讲，清代统治阶级内部，像曾国藩、左宗棠、李鸿章这些湘西、淮西的领袖，在镇压了太平天国、捻军以后，手中握有重权，他们也在新管辖的湖广地区、京津地区、上海地区、福建地区、广东地区先后开办了洋学堂、机器制造局，造船、造枪炮，引进外资造铁路、开煤矿、铁矿，也在逐步向所谓的工业国家、工业革命发展，但因我们的改革不彻底，统治集团挨了洋枪洋炮的打，就觉得要“师夷之长技”，但许多场合还是以“国朝天威”自居。我们是中国，天下之中、要八方来朝，把西方人称为“夷人”、“鬼子”，这样一种盲目的自大，我们把东洋人、近邻的日本人从来都看得比我们低一些、弱一些。可是到了一八九四年我们有了一个教训，日本的改革显示出了国力，甲午海战中，李鸿章经营了二十年的北洋水师，全军覆没。在大连讲北洋水师的覆没，我想关心本土历史，关心近代史的人们都会知道，山东的北洋水师的总部刘公岛失守后，我们的旅顺口也相继失守，日本人登陆进攻，军队向北京进逼，逼得李鸿章担任全权谈判大臣，在日本非常羞辱地签订了丧权辱国的《马关条约》，我们落后必然挨打。

这些形势的介绍后，我们要回到陈氏祖孙身上。陈寅恪的祖父叫陈宝箴，他在清代的维新运动中，担任湖南巡抚，相当于现在的湖南省长的职务。当时的两湖地区（湖北、湖南）是中国的腹地，同时也是最先开展新政的地区。陈宝箴任湖南巡抚时，他自己和别人的回忆中都谈到他是大施新政，大启民智。具体做法就是兴办矿业局、机器局、银元局，开实务学堂，办乡学报。稍后戊戌变法中出名的两位是康、梁，其中梁启超是位口才极好的政治家，

也被陈宝箴请到湖南主持实务学堂，这新学堂培养出来的许多学生成为辛亥革命及稍晚的国共两党中早期人才，这与湖南的风气先开、办报、办学堂的启蒙活动不无关系。一八九四年甲午战争，清军惨败，一八九八年发生所谓“戊戌政变”，朝廷中的激进派与在野的许多知识分子汇合成一股改革的力量，强迫慈禧交出政权，让其子光绪帝归政，希望通过维新派对年轻的有改革意图的光绪帝的影响，来推行一系列的政治、经济、军事各方面的改革措施，可是这个政变前后只有数十天就流产了，后果就是大批有维新倾向或参与政变的人士受到了镇压，著名的康、梁逃往海外，戊戌六君子谭嗣同、杨锐、刘光弟等六位被斩首。陈宝箴在湖南主持改革，在光绪帝亲政时间他曾上过奏折，推荐了湖南本地及全国范围内三十多个改革人才，这些人大都被慈禧扭转政局后列上了驱逐的、砍头的、永不录用的名单。陈宝箴和他儿子陈三立也都在严谴之例，也就是不杀你，但立即撤去职务，回到原籍，而且永不再用。政变挫败后，陈宝箴和陈三立回到了原籍南昌。陈寅恪先生是第三代，生于一八九〇年，他在四岁时正赶上祖母过世，全家扶着棺木，坐着船从湖南回到长沙。祖父回到长沙后，在效外西山的一所房子里，虽是退休了，但是在自己湖南任上做得轰轰烈烈的事业也还是有自己的看法，但因为当时政治上一片萧杀之气，只能与自己的儿子相对叹气：没有抓住时机，操之过急等等。但西太后并没就此放过他，现在也未经证实，所谓一八九〇年陈宝箴的故事有一种说法就是西太后又派了太监从北京直接跑到南昌，进了陈家宅院，在内室宣读太后密诏，其内容就是要取他的性命。也就是要他体面地死，对外只说是生病死了，实际是要他自尽，而且非常残忍，据记载人自杀后要取他的喉尖，即取一块喉骨回京覆命，这事一直为陈家所忌讳。但对陈寅恪来讲，祖父与父亲都是极有才干，在当时的官吏和知识分子中极有影响的干吏、学者、才子，一下子从政治的上层落到民间，对他的幼年当然是刺激很大。他父亲陈三立也是举人进士出身，而且也有礼部主事的职务，但未到任，而是在湖南辅佐父亲推行新政，清末有“十大公子”之称，湖南就有好几位，包括谭嗣同、陈三立、吴保初，都是当时学问好、思想先进，两者兼容的人才。陈宝箴被贬并过世后，到了宣统年间，朝廷有启用陈三立之意，但他不愿出来，民国政府也曾愿重用他，但三立老人从此不踏入政坛，三立老人因以传世的是他的诗文。十八世纪的最后到十九世纪三十年代，中国传统诗歌虽然在新文化运动到来以后，慢慢转向衰落，但在最后阶段，我们称之回光返照，有一段很大的繁荣期，即清代的末期到民国的前期。清末同光年代，文学史上称为“同光体”的诗歌形式，“同光体”后期的领袖就是散原老人陈三立先生。他的诗歌学的是宋诗，他本身是江西人，江西诗派，大概在自己的作品中要用许多典故，对许多曲折的、不能明言的、许多有隐意的时事的感慨、身世的感慨。散原先生诗是中国十九世纪传统诗歌领域中不能轻视的一份遗产。复旦

大学的一位朋友现在还在专门做陈三立先生诗歌的研究，取得了初步的成果。另外三立老人非常有气节，清末民初的北洋政府，包括一九二八年后的蒋介石国民政府都想借重他的威望和影响出任一些职务，他都不愿意。卢沟桥事变后，日寇占领北平，三立老人住在北平的郊区西山，日本人想拉一些有影响的老辈出来，熟悉历史的人都知道，有一个军阀叫吴佩孚，当时也老了，日本人也去拉他，总之一些有名气的老人，无论是政界还是文化界，日本人都要把他们拉出来，三立老人也名在其中。老人很生气，让仆人关上大门，门外总有便衣在等着，三立老人知道就当时情况带着全家回南已是力不从心，就生病拒不服药，多少天后就去世了。

这时的陈寅恪先生作为清华的教授，因为战争爆发，正在由北方向中国西南迁移的途中。陈先生出生世家，有着这么好的传统修养，而且又不是传统的教育子弟埋头只读圣贤书，得一举人进士好做官。他出生于一个有传统文化的积淀，又是中国处于近代的世界环境中，具有开放意识、有改革中国传统封建统治愿望的官僚队伍中激进分子的家庭。从小在家中念私塾，十三岁由亲属带他到日本。最初他是随到日本留学的大哥见见世面，回国后在他所属的江西省考到一个官派的留学资格，先后在日本、德国、瑞士、法国留学，三十岁左右在美国哈佛大学留学。当时在欧洲和美洲的留学生队伍中，许许多多的年青人都知道陈寅恪其人，后来他们中的许多人成为新文化运动中的重要人物，胡适、俞大维、吴宓等他们在欧洲或美洲碰到时，无一不把陈寅恪推为他们这一拨人中最努力、最渊博、最优秀者。陈先生是一个世家子弟，不是不知道读书能进入官僚阶层，有较好的生活。如清代的科举制度没变，他肯定会和他的兄长一起一个个地去考试，但因他的家庭有过那样的变故，他们又会有另外一种看法，又重视，不得不把它当成敲门砖，同时又不是真正的看重。陈先生留学若干个国家，到了多少个学校，都是要学他感兴趣的学问，找他所佩服的老师。我做学生时，我的老师说过，陈先生真了不起。有的老师听他一个学期的课就够了，有的老师听他一星期的课就够了，还有的老师听他一节的课就够了，他并不是和老师比高低，有较量的想法，他只是我要学的，就是与我的学术、理想，与我一生要完成的学术任务有关，感兴趣的东西，并不完全被学分、学制所左右。吴宓说陈寅恪的学问是我们当中学识最渊博，但不止是渊博令人佩服，而且他的好学深思，他能对学问融汇贯通，他的见解更令同学们佩服。根据记载，当时的留学生中有许多贫寒子弟，父母供不起，但由于刻苦，得到有钱人资助，或考上官费，有了特殊的待遇，有的就是世家子弟，有的是通过各种关系，不管怎样，这些留学生在海外大多是只想文凭，只想所谓个人今后的利益。而吴宓、傅斯年、胡适，包括陈寅恪这些人笔下所写的当年世纪末的那批留学生真了不起。陈寅恪后来是一个书斋的学者，但二十年代在德国留学时每

天听的是梵文、巴利文等一些很专门的学问，但周末同学们聚会时，除交流学习的情况外，谈论的是回国后中国的征兵制度、军队制度、通过征兵提高中国穷乡僻壤的百姓的水平、教育应推行德国式的，还是英国式的，谈的都是学成以后如何报效国家，如何改造遍体疮痍的国家，数千年的封建文化虽然给了我们光荣、给了我们骄傲，但近代以来，他更象一个生病的老人。这批年青人从大陆出来，日夜萦绕自己的信念就是如何拯救自己的国家，为国家寻找一条富强之路。陈先生早期在德国和美国碰到两位国际大师级的语言学专家，一个是美国的 Lanman，非常了不起，另一位是德国的 Lueders。回国后，又在清华大学有一位外国专家叫钢和泰，他与陈先生有很长时间的交往。当时已是清华教授的陈先生每周与他见面两次，习梵文。梵文及巴利文不是现代的语言，是古代曾经存在过，后来越来越少有人知道，变成一死掉的语言，但是偏偏我们东方的包括亚洲西部、中亚、东亚古代历史中许多不同时期的文献，不都是用现代的文字，如阿拉伯语、汉语来记载的，它们多是用梵文、巴利文，突厥文等这些古代的文字记载。我国的少数民族中西藏有藏文，蒙古有蒙文，满族有满文，新疆所用的语言就属于突厥语系统。历史上这些民族有分、有合、有并，我们中国的版图在唐代曾推到中亚。清代康熙帝时我们西边疆也不是到伊犁为止，还要延伸到今天的塔吉克斯坦，东北的疆域包括大兴安岭地区、库叶岛地区，后来历史的演变中我们萎缩了。但历史上那些疆域、那些地区人民的生活，那些民族间的交融，曾发生过的事情都是历史学家所关心的。陈寅恪一是因为他天资聪明。二是对语言特别的敏感。过去的士大夫之家，小孩子从小读书，不是只读《三字经》《百家姓》，而是从《说文解字》开始，《说文解字》就是把中国文字的源由从头说起。陈先生先后学过的语言很多种，他一九二五年回国，三十六岁，没有任何学历，没有任何著作。胡适之当时是新文化运动后威望很高的北大教授、文学院院长，他推荐陈先生担任清华研究院的研究生导师，当时只设四个人，校长说陈先生是胡先生介绍的，一定不差的，哪个大学读的博士？他说不是博士。有什么著作？没有著作。校长说，这就难了，清华研究院可不是谁要来就能来的。同时聘请的另外几位中有声名赫赫的梁启超、王国维。梁启超就说：我梁某人从清末到民初，可说是著作等身，可我也没有博士，陈先生没有博士还在其次，我告诉你，我的等身著作，在近代影响很大的那些政论文章，加起来虽有我的身体那么高，但不如陈先生的几十个字、几百个字。清华的校长姓曹，他一听，噢，这么大的保人，胡适之、梁启超都推荐他，那就请他来吧。陈先生到清华后，他的学问，他的人品，他的治学态度很快就博得了师生一致的尊敬。抗日战争开始后，清华北大都迁至西南，所以有过南开、北大、清华三校联合成西南联大的事情。联大时期，英国最大的学府牛津大学有一个专门的汉学、东方学的讲座，应邀讲座的教授都有很高的荣誉，请的都是著名的外国的

汉学家，但他们认为陈先生的文学、语言、历史各方面的修养足以担任牛津大学的讲座教授，这比一般教授地位要高，当时就请陈先生去。当时陈先生还有一个私人问题就是他的眼疾，陈先生的右眼是一九四四年失明的，左眼视力也极差，抗战结束后，一九四五、一九四六年左眼也失明了，本想去英国讲学并检查治疗眼疾，但由于战争原因，没有成行，留在了当时的西南联大。抗战胜利后回到北京，一九四八年从北京南下，到了当时的岭南大学，解放后岭南大学撤消，他又到了中山大学。

陈先生学问很大，用他自己的话说，我平生为不古不今之学、思想囿于咸丰、同治之世，议论近于曾湘乡、张南皮之间。曾湘乡就是曾国藩，张南皮是张之洞，好像湖南有一唐姓作家，连续写了《曾国藩传》、《张之洞传》，颇有影响。曾是湖南人，张是河北南皮县人。过去称呼大人物不用名和号，而是用他的籍贯称呼他。陈先生的话有很多解释，有人说很准确，也有人说是陈先生的谦词。还是让我们从字面上看一下，这样一个世家出身，留学西方十多年，对传统学问和西方文化都下过大功夫，有过长期积累的饱学之士，没有对自己自视甚高的评价。“不古不今之学”看上去贬意，实际是有讲究的，从历史的角度，我们分为上古史、中古史、近古史。陈先生讲上古史材料太少，三皇五帝开世，《六经》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》加上其它的一些史料，假如地下出土的文物资料没有大量增加的话，他认为靠这些现有的资料把古代的历史描述很准确很具体是不足的，不够的，要大量依靠地下出土文物。从明清以来，大约距我们五、六百年的历史资料又太多，一个人穷毕生之力也无法把这些资料都看过，都研究到，就容易顾此失彼，不能有全方位的观察。所以陈先生最初给自己定囿的范围就是晋、魏晋开始，晋、南北朝、隋唐，中间的部分，就是中古这部分。因此，说他的学问是“不古不今”。“思想囿于咸丰、同治之世”，现在有人说是指同光这一段。这期间张之洞任湖广总督，任期内湖北、湖南兴学新政蓬勃开始，我们不得不承认辛亥革命发生在湖北，湖北的新军接受了新思想后，这些满清政府养的军队起来反对清朝统治。国共两党早期的军政人才都是两湖出来的。大家知道人才的造就不是三天五天，总得一代人，要上溯至清末的维新运动。陈先生到了三十年代，他中年时的思想是服膺信奉张之洞的观点“中学为体，西学为用”。我们学科技、技术是用来改良我们物质生产、生活的质量，但我们的“体”，我们的内涵还应是中国的传统文化。这个观点一直是受批判的。记得我读书时一提到改良主义，不行的，马列主义要彻头彻尾，从里到外。现在改革开放了，倒不这样说了，提的是中国特色的社会主义，这中间还是有区别的。“议论近乎曾湘乡、张南皮之间”，对曾国藩有这样的评价，他的一生中如果没有镇压太平天国这一段，他可以是数千年封建文化的代表人物，他学得是“孔孟之道”，行得是“孔孟之事”。曾的传记、家书、日记在

二十一世纪改革开放的中国仍有广泛的读者，我想我们民族的心理不是一个简单的潮流和风气就能改变的，一个封建社会的官僚，学校历史书上描绘的“双手沾满农民起义军鲜血”的一个人，想起他应是很鄙视的，但读了他的书、日记、家书，就会很受启发，很有兴趣。张之洞同样也做了方面大员、湖广总督、两广总督，奠定了湖北的教育、工业基础，到广州办书院，造就了近代的许多人才。孙中山的黄花岗起义、民初的许多广东进步青年，都与广东的教育和开化有关。这是陈先生对自己学术的评价。我们怎么评价他呢，上面讲过，过去的读书人，尤其是家学渊源的知识分子，说话都很质朴，“读书须先识字”。这个问题，这几天我与大连的朋友也有过交流，这不是危言耸听，现在孩子学电脑、学外语，出去留学的年龄从大学生降到中学、小学，许多父母将孩子外语的学习视为头等大事，可我们不得不看到，没有人担心孩子的中文是否过关，好像中文是母语是天经地义的。我的老师语言方面很有造诣，懂五六国语言。我们说了不起，懂那么多语言。老师说你们还是先把母语学好。小孩子学语言不仅学语音，更重要的是思维的方式、表达的方式，这些都是在日积月累的认字、造句、作文中完成，长到一二十岁，语言运用熟练了，思想也成熟了，而我们现在母语还不熟练就去学外语。回到陈先生这，他掌握十几种语言，除欧洲的英、法、德、意外，还懂许多古代的、死掉的语言，而研究佛教经典，就懂了梵文、巴利文、藏、满、蒙、突厥文。学生会问教师怎么懂那么多语言，他的回答很平淡，他说这些语言我一旦不用，我就不掌握了，语言只是工具。他为了攻读清廷内北海大高殿内的满文档案，就攻读满文，他的语言天赋的确是很高，每天到北海，一面读一面翻译。语言是工具，学语言并不仅是表示自己的兴趣和渊博，是为了做研究，而陈先生最了不起的是他的中文。

陈先生的兴趣是研究历史，这个历史与我们现在大学分科的文史哲历史系不同。中国传统的史是无所不包的，传统中就把天下的学问叫“经史”之学，“经”是经典，包括哲学、政治，“史”是经济、国家学说、历史、民族史等。陈先生一生所关心的是中国的历代兴亡的原因，他学多种语言是为了把研究定位在中国与边疆多民族的关系这个领域中。陈先生有一个志愿，想完成一部“中国通史”及反映中国历代兴亡的“中国历史的教训”。为完成这两部书、陈先生在青年时代、中年时代都作了大量积累。他的研究范围曾涉及到历代典章制度的变化、历代的社会风俗、历代的国计民生、经济活动相互之间的关系以及中国文化为什么会延续不断等，在他中年的许多论文中都有过专题讨论。陈先生的著作并不很多，但他的同辈对他的学问是这样评价的：我们读传统私塾出身，我们只能读《尚书》、《诗经》、《春秋》、《论语》、《大学》、《中庸》，前二者或可能背诵而后面则不能，而陈先生幼年曾狠下功夫，十三经大多能熟记，而且每个字不是死背，都求得正确解释，史部的书也是大量阅读，志书、

政书又是阅读的重点。诗文虽是过去读书人看家的本领，他却不怎么重视。他的文章喜欢韩、欧、归等三位唐宋明的大家。诗歌喜欢陶潜、杜甫、白居易。还专为白居易和他的朋友元稹写过一部书叫《元白诗笺证稿》。陈先生的著作比起今天的许多学者在数量上是少得多，只有三四部著作，一百多篇论文。我们从《唐代政治史述论稿》、《隋唐制度渊源稿》可看出他早年的研究兴趣在隋唐时代。《元白诗笺证稿》、《论再生缘》是他晚年双目失明后的作品。

《再生缘》是弹词作品，作者是清代的一位女士，开始以抄本流传。陈先生失明后，别人给他念这本弹词，引起了他的兴趣，由于眼疾他不能查书，他脑中有大量的书单、书目，就请助手代查，这样收集来资料，通过思想，请助手记录，照样形成了自己的研究成果。

日本有一位骄傲的汉学大师，三十年代与一位东北大学的教授见面。当得知这位东北大学教授是陈寅恪的学生时，也一扫傲气，变得十分谦恭。原来日本的这位汉学家曾有一个棘手的学术问题无法解决，写信求教于法国、英国学者，都无法解决，后来转到陈先生的门下，陈先生是棋高一着，用各种民族语言替他解开了难题。多少汗水和辛苦地积累，用时可能就是解决一个小小的问题，并不轰轰烈烈，但学术工作是非常严肃的，与每个人的意志力和心力结合在一起。

下面我要讲得简单一点。陈先生的《柳如是别传》，另一个名字是《钱柳姻缘诗笺证》。就是钱谦益、柳如是两人的诗作流传到今天，本没有人对两者的关系有太多的解释。陈先生用他双目失明前的积累、记忆、脑中贮存的许多信息，当然要请人念钱谦益的诗，柳如是的诗，听后，人脑也如计算机一样紧张工作：这首诗也许与另一首诗有什么关系。这首诗提到的朋友可能即与柳氏相识，也是钱先生的学生，把朋友、同乡、同事、同僚种种关系一一理清，然后把与两人姻缘有关系的诗做一解释，证明如此而已。这部稿子要出版时，大家建议说主要谈的是柳如是，就叫《柳如是别传》，就变成了传记。当然不是一开始就写柳如是生在哪里，从小如何，不是以人为线索，因此不能单纯地叫“传”。这是一种特殊方式，以两个人，两条线索互相发生关系的内容作以考证，也不是完全对大众的文学传记作品，所以取名为“别传”。“别传”的产生不是有广泛读者、大众化的东西，每个人都读得懂，都会有许多领悟。这本书最早的版本是一九八〇年，当时我已结束了农村的插队生活回到城里作研究生，我当然很倾慕陈先生的名声，不知道他的学问有多深、多大，买了这本书，自己当时也有一定的程度，可是这本书读不懂。但我有了一个印象，没有几十年积累做学问，是写不出这本书的，而且我还幼稚地认为：要研究明末清初的历史，假如你处在一个资料不甚丰富的地方，找不到太多的史料，只要拿着《柳如是别传》这本薄薄的四五十万字的书，里面所涉及到的资料就可作为研究明末清初史的入门书。原来明人某某和某某是师生关系，凡此种



种，一大团如乱麻的人物关系这里都梳理得清清楚楚。这本书本身包含了许多内容，前段时间我在上海的《新民晚报》看到连载的《柳如是传》，作者是时下的文学作家，有一次看到他的另一篇文章发表在《中华读书报》上，他说他就是用两年的时间来读懂陈先生的《柳如是别传》，像读研究生一样，把其中的资料一条条搞清楚，然后用现成的陈先生的原始资料化成现代白话文，加一点想像就写成了。《柳如是别传》是用传统著作方式、用文言写的，而且作者的话很少，大量的资料，用一句经常批评别人的话是资料堆砌，实际上中心的脉络是作者的话。要把许多扑朔迷离的看似无关系无牵连的许多关系用寥寥数语说明了，下面就是一段一段的，数十段的材料来证明作者的那一句引导的、介绍的话，这句话是纲领的、结论性的，是作者深思熟虑的一句话。然后又是一句话引出下一个题目，又是三五页的资料。资料是凭陈先生的记忆写出一个书单，请助手查借的，某书某页某个版本，查不出的可在另一书中某页中谈到。他的助手叫黄萱，是位女士，当时是中山大学专门派给他的一个助教，先后为陈先生做了十四年的助手，大约性情很温和，与陈先生配合得很好，十四年助手生涯结束后，文革中师生打散，陈氏夫妇不久双双辞世，黄女士后来被赶回老家厦门，此时黄的学问决非十四年前助教的程度。到了八十年代纪念陈先生时，黄女士谈起当年做陈先生助手的情况也是非常感人，也看出黄女士的研究能力也非常好。

陈先生的这部作品看上去是对钱柳姻缘诗的考证，或是柳氏的一部传记，实际其中包含了许多文化意义的东西，要一一展开恐怕时间上有问题。只能较快地做一介绍，北大的教授周一良先生说：陈先生的历史观认为具体的政治、经济、民族以上有一个当初的问题就是文化。一个国家的组成与一个民族不是同等的，一个民族能数千年延续不断，不断地吸收它民族的文化，不断地强壮、充实自己，当然一个民族在整个历史上也会时高时低，有强有弱，但总而言之，文化是超越政治和经济的，这是他的一个观点。特别注重对中华民族文化的内在的内涵的了解，陈先生在悼念王国维先生的挽词中说：“凡一种文化值衰落之时，为此文化所化之人，必感苦痛，其表现此文化之程量愈宏，则其所受之苦痛亦愈甚。”他还说：“士之读书治学，将以脱心志於俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今圣仁所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望？先生以一死以见其独立自由之意志，非所论于一人之思想，一姓之兴亡。”他认为王国维先生的自杀是因为其毕生倾力的文化衰亡了，自己又无力回天，而选择了自杀，并非是为了一己考虑，而是把自己的生命与文化联系在一起。陈先生在王国维去世时表达的想法就是他的价值观。他认为一个时代“文章存佚关兴废，怀古伤今涕泗涟”，调子还是很低的，于是他的中年时代，在各大学任教时主要是研究中国通史，研究中国古代兴亡、各个关键时刻的教训，陈先生确实具备这样的力量和学术的积累。抗日

战争使中国陷入战争的灾难，使他难以安于大学的讲座和研究，颠沛流离，另外孱弱的身体也是陈先生的致命弱点。他曾回忆，小时候没有电灯，喜爱读书的他把煤油灯放到帐子中，几重遮隔，油印本的书字又小，通宵读书，把帐子都薰黑了，视力日衰。中年以后就视网膜脱落，有了这种刻苦积累陈先生确有可能完成一部关于中国历史的大作，但由于时代的动荡，个人体力的不足，徒有其志，未能完成。陈先生晚年由于失明只能依赖助手完成了《论再生缘》《柳如是别传》。他说：“著书唯剩颂红妆”，就是我到晚年做中国通史、中国历代演变的教训这样的大学问已力不从心，我现在著书只剩下歌颂红妆。两位历史上不为人重视，几乎被历史湮灭的两个小女子的身世经过我的发掘整理，使世人对她们的才华和思想有了新的认识，我要著书给她们一番表彰。在陈先生著书的余暇也有一些诗歌的创作，过去的人诗以言志，不是作为作品专发表，限于时间不多说了。《陈寅恪诗集》“兴亡”、“家国”、“身世”、“乱离”之辞，凡四十六见，反复吟咏，为其诗及人生感慨之结。

#### 乙、关于柳如是

柳如是是江苏吴江人，另一说法是嘉兴人。两地同属长江三角洲的水网地带，交通是靠小船，许多小镇是相通的。柳氏早年为妓，明末的妓女与当时的社会风气有关，有多重的修养，除相貌出众外还能歌善舞，吟诗作曲。她们的才情和修养与我们印象中的这个行当没文化还是不一样的，当然柳如是是其中的佼佼者。柳氏早年与松江名士陈子龙有着密切的联系，甚至到了论婚嫁的地步。陈子龙与松江名士成立几社，聚会作词，重论天下之事，柳氏也是成员之一，与陈子龙互相爱慕论婚嫁，但后因陈家父母干涉不允，加之陈子龙北上考功名关系才中断了。陈子龙是一位很有出息的人才，由才子成为志士，爱国的民族英雄。他早年就爱慕柳氏，可见柳氏的才情、思想自有过人之处。与子龙分手后，崇祯十三年，用民间的话说，妓女到了一定年龄要选择一个新生活道路，据说当时太湖流域的常熟有一位出名的人物，叫钱谦益，他的文章声望是当时东南文坛的领袖。柳如是扁舟访钱谦益是过去的一段佳话，她是男装，驾一艘小船，扮成一少年文士，直书“柳氏”，相见以后，谈吐风雅作词应对都很出色，钱谦益不识她是女身，几次交往后，钱非常赏识柳氏，而柳氏本身眼界很高，虽然她与钱有三十年的差距，但自己不同常人的思想和才学很难以一俗人为终身依靠。不久钱柳成婚，钱以得柳氏这样一位才情出色的如夫人而骄傲，而前半生很痛苦、流离的柳氏也因嫁了这样一位文坛宗师而满足，但不久两人的思想矛盾就表现出来。

柳如是很多诗文，我们无法一一说明了，她在二十岁左右就将自己一段一段的作品都刻成集子了。

#### 丙、关于钱谦益

刚才讲到钱柳交往中的矛盾就是“三死”。老夫少妻年龄上有差距，但趣味相投，一个爱的是绝世的才情，一个爱的是文坛领袖。但外部却发生了一个天崩地裂的大事件：一六四四年，明亡。明朝的腐败到了极点，李自成的起义军攻入北京，崇祯帝吊死在故宫的里面，满人趁机攻入山海关，占领了北中国。南方在一六四四至一六四五年短短的一年中建立了南明政权，与北方满清政权对抗，但清兵不久就南下轻取南都，南明政府很快垮掉了。原来一直认为我们中原四万万人口怎么被东北边陲数十万的小部落民族征服了呢，不能相信。于是许多人都抗起，为了民族、为了自己原来的信念，参加斗争。有的在斗争失败后牺牲了，也有的没有献出生命，但做隐士了，逃到深山里开荒，逃到破庙中去做和尚。这是明末士大夫阶层中的种种选择。有的从此甘做百姓，更有甚者呢，满洲人政权建立起来后，最初的抵抗镇压结束后，要治理这个地方还是要找一些南人，一些知识分子出来做官，有许多人就加入到了新政权中去，有许多人是坚决不干的，我们所知道的顾炎武、黄宗羲、傅山等。傅山先生也是学问独辟，方方面面知识都很优秀。满洲人要他做官，他就骑着毛驴在山西的土窑洞里躲来躲去，湖南的王夫之学问也很大，他逃到苗族的苗寨中去，同时还要做学问，这个学问是为了后代、文化的复兴、民族的复兴，所以留下了许多我们民族精华的东西。傅山后来成为著名的儿科大夫、妇科大夫，大家都不知道他的前半生是出色的文人，知识分子。后来康熙的时候还是通过省、地县一级级的政府硬把傅山找到北京，请去破格录用，知道你是前朝的贤达，学问好，道德好。傅山就说我老了，不能骑马。那就用车子送，到了永定门外，傅山就不吃不喝，康熙也是一聪明人，你到北京城墙下，坚决不进来，就放了你一马，成全了你的名节。这样大家都退一步，康熙确是显示了政治上的智慧。

钱谦益与才色兼备的河东君柳如是成婚不久，明亡了，钱曾做过礼部侍郎的职务。后来明亡后，在短短的南明政权中做礼部尚书，清兵南下，南京失守后，柳如是就要求丈夫自杀，老头就犹豫了。柳氏就跳入水中求死，被人搭救。钱谦益与南京城百官非常耻辱地开城投降清兵，钱这样的文坛领袖在生死问题上亏了自己的节。清兵胜利后带所有降官回京封官，钱谦益说我不是要做官，我家藏书若干，我有志于要编撰明代历史，宋、明的史书我收藏了千万卷，我死了，书没有人用了，资料没有人整理了，他这样就给自己的生找了一个借口。到了北京后，他卷入降官的相互倾轧之中，遭黄案而下狱。这件事发生后，就看出柳如是另外一种才干。柳氏四处奔走，找关系打通关节，为自己的丈夫辩白，费了很大力气，把丈夫救了出来，守在北京照看丈夫。六年后夫妇获准离京返回故里，安心做学问。几年后又发生了一件家难，家中著名的藏书楼绛云楼，藏书甚富，浙江宁波的著名的思想家黄宗羲已归隐，仍对常熟钱家绛云楼中的大量藏书念念不忘。就是这样一个藏书楼却在顺治七年失毁於火，

此时的钱谦益比亡国还要痛心，冲入火海，想与他的藏书同归于尽，被人救出。他是因为有这些书，担负着史官职务，明朝亡了，明朝的历史他要编撰出来，书没了，活着便没有了意义，这个变故后，钱谦益就身染重病，日见衰弱，到了康熙初年就去世了。钱翁死后，他的如夫人柳如是对他还有一个报答就是第三个死。第一个死是劝夫自杀而不死、第二个死是下到大牢，几濒于死而救他出来，第三死是丈夫死后，族人求金要索，日夜吵闹，不准钱翁下葬，此时，柳氏又显出她非凡的一面。她先是应允了族人的非份要求，把丧事办妥，然后定下日子，请族人吃酒，协商分金之事。在聚会之前，写好信，派仆人送到官衙。这厢摆下酒席，安排好仆人几时动手，族人要柳氏快快取钱，柳氏上楼迟迟不回，族人吃完酒上楼寻去，发现柳氏已死去多时，但墙上留有手迹：绑住为首的人，有功。家人见老太爷刚死，家母又被逼上吊，当然满腔义愤，绑下了为首的几个族人，这时公差已到。柳如是用自己的死保全了钱家在钱氏族内的利益，当时是四十七岁。她的决断、她的气魄、她的诗文《戊寅草》、《湖上草》等等，都可看出她确是一个不同寻常的女子。

对钱谦益的评价，我个人概括了一下：少年江南才子，曾为东林党人；中年雅孚物望，朝廷在野都知道常熟钱氏，人推文坛盟主，著作有《初学集》、《有学集》，编著《钱注杜诗》、《列朝诗集》等；晚年进退失据，百年后被乾隆列入《贰臣传》，这种耻辱是终生的。平心而论，钱谦益性格软弱，在民族危亡和个人进退的选择中有重大过失，使自己蒙耻蒙羞，但他是一位学问渊博、诗文创作很有成就、藏书颇有贡献的饱学之士，在明末的文化事业中颇具影响，这也是无可争议的事实，他与柳如是的这一姻缘也为世人关注。

陈寅恪先生在晚年双目失明的情况下，花了很大力气把钱、柳两人的关系和活动研究出来了，他就是要表彰柳如是这样一位奇女子，不仅她的才情了不起，她还有许多令须眉低首失色的思想品德和气节。陈先生是利用一个小的题目，同样地表现一种历史的沧桑，民族兴亡过程中的优秀人物。没有力量写大的事件，大的断代史，就细研两个小人物的身世，两个小人物都有很好的才干，却没有很好的结局，悲剧的结局。其中对人物的同情、发掘、描述中带有自己的身世之感。陈先生是一个奇人，《柳如是别传》是一部奇书，书中大到国家的命运、民族的命运、民族文化从古到今的思考，加之两个小人物的命运，反映出陈先生对中华民族历史的一种关切、一种忧思。

# 朱东润先生与传记文学

——以《张居正大传》为例

吴 格

张馆长介绍本人与朱东润先生有私亲之谊，本是好意，却给我造成压力。学术讲座，本该就问题谈问题，如扯上与朱先生有私人关系，难免有为亲者誉的嫌疑。

朱先生的人品学问，道德文章，在复旦大学真是有口皆碑。朱先生一直是复旦中文系主任，中经文革磨难，七八年复出，以八十高龄，重新出任系主任，后任名誉系主任。朱先生为中国语言文学专业的学科建设和科学研究，起了重大作用，做出了巨大贡献，也享有很高的声誉。

既然张馆长说出我和朱先生的亲缘，那就讲讲我们的关系。朱先生是我的岳祖父，他的孙女是我的太太。八十年代初我在华东师大读研究生，要写《楚辞》方面的论文，查找民国以来的研究文章。武汉大学《文哲学刊》上朱先生的《诗经》研究论文引起我的兴趣，没想到朱先生的观点、方法竟和七十年代末的研究生那么吻合，简直令人不能相信。这真是缘份，一下子就和大名鼎鼎的朱东润先生距离贴近了。那时，朱先生在武汉大学任教。是武汉大学文学学院院长闻一多先生将朱先生从南通师范专科学校聘来做中文系教师，由讲师到副教授以至教授。我当时读了朱先生文章不过瘾，就兴念拜访老先生。当时真是战战兢兢、诚惶诚恐，而老先生的和蔼亲切很快解除了我的恐惧感、陌生感，不觉成了忘年交。许是命运和缘份，不久我和他的孙女有所接触。我们经历相同，都于文革失学，下乡劳动，又进入大学。我们相爱结合。我们结婚没有仪式，也没有家具，就住在朱先生家。从八〇年到八八年，和朱先生共同生活了八、九年。我是应张馆长请求，平生第一次公开以朱先生为题目做学术演讲。我和朱先生朝夕相处好几年，作为后辈和家人，观察角度自会不同。萧文立先生建议我由《张

---

吴格，复旦大学图书馆研究员、博士生导师，二〇〇一年十一月二十四日在大连图书馆白云书院演讲。范旭仑整理。

居正大传》谈起，揭示朱先生在传记文学方面的业绩。这里我从一个读书人这个角度来谈谈。

朱先生与我上午讲的陈寅恪先生是同时代人。他一八九七年生于苏北泰兴县一个破落布店店员家庭，家境贫寒。朱先生的出生是经过物竞天择的。那时家里已有三个男孩，男孩负担太重，养不起。家里无奈，在他一生下来，就把他包起来放在门外地上，如果命大没死，就养活他。父母看他冻得全身发青，不忍心，又把他抱了回来。朱先生从小吃饭都成问题，竟能成为一代学术大师，其中也有机遇因素。朱家是个大家族，同族有家境好的。朱先生读到四、五年就读不起了，恰好同族的一个少爷要找人陪读，这样，朱先生就陪那少爷到上海徐家汇南洋公学（交通大学前身）去读书，费用由东家出。南洋公学校长唐文治是改革开放的进步人士，与张元济等为同道。张元济主持上海商务印书馆，翻译引进西方科学文化，新编教材，对新文化运动产生很大影响。朱先生念的就是新教科书。念了两年，朱家少爷不念了，朱先生又面临辍学。校长唐文治发现朱先生成绩很好，就代他付了一年学费。念完初中，家里还是赤贫，朱先生曾一度在文明书局做过校对，不到一年，还得回家。朱先生老家在泰兴，得走水路，他在沪上十六铺坐船返乡。这时命运又有转机。朱先生在候船的时候，碰到了吴稚晖。吴稚晖看他愁眉苦脸，就上前问讯，并问他有没有兴趣到英国留学。吴稚晖是国民党元老，后期和蒋介石走得较近，我们对他评价不高。他有进步思想，清末曾带了大批江浙青年人去英法勤工俭学，为国家培养人材。朱先生来不及和家人说一声，就跟着吴稚晖上英国伦敦读书。朱先生为国内报纸写海外新闻稿，以维持生活。一九一一年朱先生获得官费留学资格。二、三年后袁世凯复辟，发生二次革命，留学生也摩拳擦掌，反对帝制，于是便放弃学业，取道回国。从英国到新加坡途中，他得知袁世凯病死，共和已恢复，革命目标不存在了。朱先生回乡，就在报馆安身。泰兴属南通专区，近代状元实业家张謇在南通办了个中等师范学校，朱先生就到那里去教外语。是武汉大学文学院院长闻一多发现了。闻一多看到朱先生发表的英语教学文章，很欣赏，想到武汉大学英语较差，就请朱先生来教英语。朱先生到校后，闻一多又看朱先生中文也好，就请朱先生教中文，教中国文学批评史。当时中国文学批评史是个新兴学科，教材缺乏。朱先生接下教学任务，就一头扎在图书馆，苦干半年后，编成中国文学批评史教材。“年轻人是要苦干的”是朱先生的口头禅，朱先生一生都在苦干。他常说，前人给你留下的遗产也就是你对后人的责任。两年后，他编的教材修订出版，《中国文学批评史大纲》，这部著作奠定了朱先生在武汉大学的地位，也奠定了朱先生在中国文学研究领域不能动摇的地位。一九三七年日本发动侵华战争，武汉大学仓促西迁，到了四川乐山。朱先生下半年在老家度假，已是七个孩子的父亲。这时朱先生收到武汉大学的聘书，要他一九三八年一月一日到校报道。这一纸通知就像一道军令，朱先生决定抛下一家

老小只身入川。他从上海坐船，经香港，绕道柬埔寨、越南，辗转按时回到了武汉大学。后又转重庆中央大学。一九四六年朱先生回到南京。一九五二年转入上海复旦大学。朱先生从事教学工作一辈子。

朱先生生于忧患，充满忧患意识、苦干意识。我们从朱先生作为书法家的经历来看朱先生的苦干意识。朱先生年轻时字写得差，与他在南洋公学读书时，有一位很关心学生而又对学生很严厉的学监，学监不幸病死，朱先生非常伤心。朱先生字写得不好，不能用毛笔书写挽联，他感到奇耻大辱，从此发愤苦干。尽管天资不见优，也要拼命苦练。朱先生立志以二十年学篆书、隶书，十年学楷书，二十年学草书，最终足以名家。以我的亲身目睹，八十年代以后，但凡不是卧病在床，朱先生每天中午必得做写字功课。他每天临帖，一张篆字，一张隶书；这样积攒了很大一堆。把字写好，不仅锻炼意志，也有益于身心修养，朱先生活到九十二岁高龄，与他苦练书法不无关系。朱先生身后我们征集收集了一些朱先生书法作品，一九九六年上海书画出版社出版了《朱东润书法作品选》一书。

朱东润先生深受中国传统文化熏陶，同时又接受西方文化，毕生在中国传统学术领域耕耘，七十年来硕果累累，其中最重大的最有特色的成就是对中国传记文学的开拓。

在抗战时期，朱先生在后方教书，胸怀满腔爱国热情。书生报国，尽管不能上前线，但也要尽自己的力量，鼓舞抗战士气。报效国家有各种途径，朱先生选择了明代著名的宰相张居正大传的写作，来渲泄胸中的伟志夙愿。一九四三年《张居正大传》的出版，开创了近代中国传记文学新天地。朱先生也接连不断地创作了陆游、梅尧臣、元好问、陈子龙等近十部传记著作，并撰写了多篇相关理论文章，有力地推动了中国传记文学的发展。

先说一下那部奇特的《李方舟传》。这是朱先生为患难与共的夫人做的传。师母被残暴的文革恶浪卷走；她受不了种种灾难，含冤自尽。朱先生在孤独中在痛苦里，日夜思念亡妇，最后用写作活动来表达。朱先生对夫人的尊重和爱护，在复旦是出了名的。朱夫人是家庭妇女，而朱先生觉得那只是分工的不同，他的功劳也有太太的分，他的成就都是和妻子一同创造的。《李方舟传》是用隐晦笔法来写作的，朱先生对夫人的怀念是隐隐约约寄寓在书里的。他克制悲愤，用平淡的笔墨来抒写悼亡的深情。全书始终没有出现主人公的名字。朱先生生前没有发表这部传记，他的孙女(我的太太)把它看作私人的东西，不愿公开出版。后经出版人的游说，一九九六年才出版。朱先生早就想为普通的劳动妇女立传。抗战期间在旅途中，朱先生认识一位千里寻夫的妇女，想写部传记，但没写成。文革在宝山劳动，他拣棉花，结识了一位妇女队长，曾萌动为劳动妇女作传的念头。

为历史人物作文学传记，朱先生认为，应当选择那些有担当、有人格、有道义力量的人

物为传主。他几部传记的主人公都是这样。张居正、王阳明等人，都以个人才学来报效时代。朱先生写的《王阳明传》不幸在浩劫中失落。朱先生以八十高龄，完成了《陈子龙及其时代》。明末是个发生剧烈变动的时代，陈子龙中进士后，出任地方官，过着悠优平静的生活。随着清兵南下，明朝灭亡。陈子龙率众抵抗清军，不幸失败后，隐居淞江，并暗中联络各地抗清军队，重新兴师反清。由于叛徒告密，陈子龙被捕，在船上奋身跳入运河，结束自己的一生。朱先生选择陈子龙为传记对象，也选择了明末那个时代为写作对象。人不能脱离时代，应该和时代的命运相结合。朱先生暮年动笔写作元好问传。这是个有争议的历史人物。大家都劝朱先生不要写了，但在住院时，朱先生还在写，每天写几千字，这部遗稿并未来得及修订，朱先生就逝世了。朱先生还有一部自传《八十年》，一九九九年，在东方出版中心出版。这和陈寅恪先生目盲著书相似，体现了那一代知识分子的风貌。

朱先生在谈到他从事传记文学的缘起时说，青年时代他读到鲍斯威尔的《约翰逊博士传》，开始对传记文学发生很大兴趣。一九三九年正式对传记文学作切实的研究。那时候，一般人对传记文学的观念还十分模糊，朱先生“于是决定替中国文学界作一番斩伐荆棘的工作”。宗旨既然决定，朱先生便开始系统地研究中外传记文学。除了中国的《史记》、《汉书》以外，他广泛涉猎西方名著，从普鲁塔克的《名人传》到现代作家的传记作品。朱先生着重做传记理论的研究，要把西方理论引进到中国来。在这几年来，他陆续写成《中国传记文学之进展》、《传记文学之前途》、《传记文学与人格》、《八代传记学术论》。朱先生认为，世界是个整体，文学世界也是个整体。在近代中国，传记文学的意识观念未免落后，但是在不久的将来，这种落后状况不容持续下去。《史》、《汉》列传的时代过去了，唐宋墓志铭的时代过去了，宋明以后年谱的时代也过去了。横在我们前面的是西方三百年以来传记文学的发展。西方近代传记文学经过不断的进展，在形式和内容方面，起了不少的变化，我们应该有所师承借鉴。

普通人总是关心自己的命运，寻找同类型人的命运。优秀的传记文学就是对人类命运的关注。在中国，由于等级观念的影响，史传写法的限制，史传作品并未能贴近人生。朱先生认为：“任何人都有自己的世界，自己的一生。这一生的记载，在优良的传记文学家的手里，都可以成为优良的著作。所以在下州小邑、穷乡僻壤中，田夫野老、痴男怨女的生活，都是传记文学的题目。”而在西方，譬如斯特拉哲的《维多利亚女王传》，在薄薄的二百几十页里面，作者描写女王的生平。我们看到她的父母和伯父，看到她的保姆，看到她的丈夫和子女。贴近时代，贴近人生。西方传记文学的名著，各具面貌，各有风格，光华盛顿一人之传就有五百多种。



对传记文学的写作，朱先生有三种选择。一，作者和传主在生活上有密切的关系。只有这样，而后才有叙述的机会。如著名的鲍斯威尔的《约翰逊博士传》。二，作者对传主的生活及时代环境有深入的研究而出以洗练的描述。如斯特拉哲写作的几种传记都是构筑在那个坚固的基础上。三，史料坚实、取材恰当及持论中肯的作品。西方传记文学常常是那样笨重；但坚固可靠，言必有据，无征不信。朱先生认为，中国所需要的传记文学，看来只是一种有来历，有证据，不忌繁琐，不事颂扬的作品。至于取材的有选择，持论能中肯，这是有关作者修养的事。在作者着手的时候，没一个不抱如此的期望，但是能否达到这个目标，一切只能付之读者的评判。力的方面，我们应当努力，巧的方面，不一定是单凭努力可能办到的事。

对传主的选择，朱先生也煞费苦心。他说一九四一年那个秋天，“我因为传主的选择，经受不少的痛苦”。朱先生一贯主张，伟人与常人皆可入传。同时朱先生也指出：“这是一个理想的说法，事实上还有许多必要的限制。一个平常的人物，一般不能引起读者的注意；而我们所能细密认识的只有最有限的几个人。因此只有从伟大人物着手。”中国伟大人物不在少数，但是在着手的时候，许多困难便来了。有的伟人不一定为我所了解，即使了解了，而在资料方面，不是少到无从探取，便是多到无从收拾。传主的时代太远了，我们对他的生活会感觉到一层隔膜，造成背景虚假。传主太近了，我们又常常因为在他的影响下面，对于他的一生不能得到全面的认识。

朱先生最后选择了张居正。他认为张居正是中国历史上不多见的划时代人物。张居正于明朝隆庆六年到万历年间做宰相，首府。隆庆末年，他奉皇太后命，扶佐少年皇帝。张居正非常干练，实施了一系列改革措施，如丈量国有土地，赋税改革，官员考核。在张的努力下，明朝社会经济出现复苏景象。但在他死后，出现了反弹，张家被抄，儿子被杀，为改革付出巨大代价。天启年间，张居正案子又重新翻过来，恢复了他的爵位和名誉。对这样一位干才超群的悲剧人物，朱先生希望能写出他的本真。朱先生认为张居正始终未被世人所知，誉者过其实，毁之者失其真，或比之为伊、周，推为圣人；或比之为温、莽，斥为禽兽。其实张非圣非兽，“他只是张居正，一个受时代陶熔而同时又想陶熔时代的人物”。朱先生喜用“陶熔”这个词儿。

传主确定，同时也出现了传记写作的难点。首先，现代传记文学常常注意传主的私生活，对它的描写可以使文字生动，可以使读者亲切的体认传主，更能了解传主的人格。但是张居正是一个几乎没有私生活的人，我们所知道的太少了。这是一个几乎无法弥补的缺憾。其次，张居正传记的写作无可避免那些大量关于历史与政治的叙述。繁重，琐屑，沉闷，都是必然

的结果。但是不如此，就无法体认张居正政治活动。一般人不知道明朝的内阁制度，也不知道明朝实际政治的运作。一般人只知道秦始皇筑长城，而不知现在的长城是明朝人所筑的边墙；只知道隋炀帝开运河，而不知道现在的运河是明朝人凿的水道。这种知古不知近的习气，使得读者对明朝的事态发生了一种隔阂。说少了读者不明白，说多了，又会嫌烦渎。这是一个两难的境地。第三，史料的缺乏。最能反映官方日常活动的重要史料《明实录》在当时看不到，只能看到一些零星引文，这不能不算一件遗憾的事。我们现在则很容易读到《明实录》影印本。这样，朱先生只好硬着头皮去读四十六卷的《张文忠公全集》，要用足用尽。以传主本人的著作为传记的史料，是西方传记文学的通例，当然也有一些限制。朱先生花费很大气力去辨析《张文忠公全集》的史料价值。但仅靠一部张居正全集来写张居正传是远不够的，最好再利用同时代人资料，多多益善。

关于《张居正大传》的写法问题，最关键的是语言。文言文不适于现代，但全用语体即白话文也有困难。作者行文的语体和引证传主的作品，显然是两种文体，读者容易感觉文字的不谐和。语体的语汇比较贫乏，有辞不达意的遗憾，因此就有借用文言语汇的必要。朱先生写作时，尽量各取所长，把矛盾统一起来。朱先生认为，对话是传记文学的精神，有了对话，读者便会感觉书中的人物一一如在目前。在小说家手里，那是最好的工具。传记文学是文学，同时也是史学，既不能没有对话，也不能凭空想象虚构对话。写作中，只要有根据的对话，朱先生就充分利用，并把文言对话翻回白话。在翻回过程中，朱先生主张要翻回明代人常用的口头语言，而不是翻成现代人常用的语言。其实文言和语体本来没有绝对的界限，而在说话之中，为求语言的简练，常有语体转成文言的倾向。

经过上述充分的准备，朱先生用了八个月时间就完成了这部《张居正大传》。这正体现了朱先生身体力行的苦干精神，“言必行，行必果”。朱先生说，传记文学用“大传”二字标目，委实是一个创举，自我作古。“大传”本来是经学中的一个名称。刘熙《释名》说：“传，传也，以传示后人也。”把历史人物、历史背景用语言传播开来。《张居正大传》在重庆问世，立即轰动，赞誉之声不绝。但也有文章质疑朱先生的写作寓意，在抗日战争时期，为这样的历史人物立传，是否借以歌颂蒋介石？这样的比拟当然不伦不类。朱先生提倡张居正的实干精神，鼓舞人们志气，以寻求解决民族危机的途径。国民党元老吴稚晖当年拿到《张居正大传》，一口气读到天亮，可见它确实很精彩。写作张居正这样的历史人物的传记，本来是枯燥的，读者少，但朱先生把纷繁的历史、错综的人物关系、政治改革等，写得要言不烦，鲜活生动。他借鉴新文学的表现手法，运用对话，写得轻松自如。明史专家、研究生把它作为必读学术著作；非专业的大学生、普通读者也爱读它。这部有声有色的作品，一直拥有读者，

不断重印出版。朱先生和陈寅恪先生一样，既扎根于中国传统文化之中，又深受西方文化影响，治学方法传统和西方互通并存。但我读《柳如是传》的目的是寻找资料，而读《张居正大传》则是文学欣赏和享受。

谈到《张居正大传》的写作意义，朱先生着重强调它作为传记文学这一文体学的创新意义：“我的希望本来只是供给一般人一个参考，知道西方的传记文学是怎样写法，怎样可以介绍到中国。我只打开园门，使大众认识里面是怎样的园地。”朱先生开拓的传记文学园地现在正日渐繁荣。

最后，我愿意把《张居正大传》那意味深长的结束语读下来，作为今天讲座的结束语：“整个的中国，不是一家一姓的事，任何人追溯到自己的祖先的时候，总会发现许多可歌可泣的事实，有的显焕一些，也许有的黯淡一些，但是当我们想到自己的祖先曾经为自由而奋斗，为发展而努力，乃至为生存而流血，我们对于过去，固然看到无穷的光辉，对于将来，也必然抱着更大的期待。前进啊，每一个中华民族的儿女！”

# 开新崇雅 再造辉煌

——中华诗词文化放谈

周笃文

## 一、 中华民族的诗词是中国文学的高峰，人类文明的瑰宝

中国是诗的国度，从我们国家文明开始的时候，我们甚至可以说最早的文化朝霞，就体现在诗歌上。我们现在讲中华文明，至少可以追溯到夏朝。夏禹的王位，是从虞舜继承下来的。虞舜把一个治理得很好的太平盛世交给了夏禹，这时候据说天上充满奇光异彩，在这个庄严的大典上，舜唱了一首诗，这就叫《卿云歌》：“卿云烂兮，虬纒纒兮，日月光华，旦复旦兮！”这是在中国诗歌史上有文字记载的，而且又是在辉煌的历史时刻上产生的，所以对于我们中华民族的发展有很深远的影响。辛亥革命后拿它做国歌，上海的复旦大学及震旦大学的校名都从此脱胎。“旦复旦兮”，它歌颂了中华民族一个辉煌的开始，充满着希望。同时舜还有一首《南风歌》，是国家大治的生动记录：“南风之薰兮，可以解吾民之愠兮，南风之时兮，可以阜吾民之财”：春天的风吹过来，给人精神上以抚慰，把烦恼及个人考虑一下子吹个尽光；“南风之时兮”，及时带来好雨，可以使人民的生活蒸蒸日上，越来越富足。既讲了精神文明，又讲物质文明。大舜的文化、大舜的政治值得特别研究，它的音乐《韶》，即当时的“交响乐”，是歌颂他的，孔子闻韶，三月不知肉味。孔子是美食家，吃的菜、肉、佐料一点都不能含糊。他听了大舜的音乐后，几个月没有口味。所以说虞舜时代的礼乐文化是光辉的原典。在此之后进入《诗经》时代。

《诗经》不都是周代的，豳风《七月》，可能是夏朝，周还没有迁来岐山，还在“豳”，陕西靠北。《诗经》之后，“诗人之父”屈原应运而生，他是中国第一个伟大的诗人。其他的

---

周笃文，中国新闻学院教授、中华诗词学会副会长兼秘书长，二〇〇一年八月二十五日在大连图书馆白云书院演讲。薛莲、范旭仑整理。

人不能叫专业诗人。他的《天问》、《离骚》、《九章》、《九歌》，那真是一种奇迹，发展到了极高的阶段。像那有强烈的爱国主义的《国殇》：“身既死兮神以灵，子魂兮为鬼雄。”那样的悲壮，几千年来一脉相承，我们中华民族是永远打不散征服不了的充满蓬勃生机的和巨大凝聚力的民族。这种中华民族的文化特性，在古代主要是通过诗歌这个载体得以表现的。抗日的时候《义勇军进行曲》鼓舞了多少人上前线杀敌。还有一个据于植元老先生讲的不大可靠的岳飞的《满江红》，这个观点我赞成。我也写过文章，夏承焘先生也讲，《满江红》不是岳飞所写。理由之一是，岳飞孙子岳珂的《金陀粹编》收集了岳飞所有的资料，居然没有这一首词；理由之二是《满江红》里所讲的那些战略目标跟岳飞的战略方向完全不相干，“直捣黄龙与诸君痛饮耳”，应该到东北去，怎么跑到西北去了呢？第三个，在明朝之前没有任何记载。这个岳飞的《满江红》是在明朝之后出现的，而同时《全宋词》里有一首文天祥的《满江红》，也是和岳飞之韵的，但也是明朝之后的，说明文天祥的《满江红》也是假的。但不管真假，这是一首好诗，中华民族的正气，中华民族的爱国情怀，得到充分发扬。而且在民间至少从明朝之后得到广泛流传。明朝到现在也有五六百年了。所以这首词不论是不是岳飞所作，它鼓舞着亿万人民为国家抛头颅，洒热血，是值得珍视的。

中国的诗歌到了汉代之后，日趋多样，南北朝之后名家纷起。中国历史上大英雄往往能做诗。诗歌是人的性灵的自然流露。诗歌首先要真，要有真情，要有激情。像楚汉相争时候，项羽吟《垓下歌》，几多的悲壮：“力拔山兮气盖世，时不利兮骓不逝，骓不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！”这是中国历史上第一对英雄美人的悲歌。我认为中华文化中最后一对英雄美人是张学良和赵四小姐，充分反映中华民族的韧性，顽强的生命力和高尚的情怀。几多坎坷，六十多年煎熬中，他们活过来了。是什么样的感情！张学良少帅不简单，赵四小姐不简单，相濡以沫，大放人格的光辉。

中国是诗的国度，有着极为昌盛的古代文明，在它的人文化进程中，诗是它意志的体现、历史的见证与发展的丰碑。五千年来，我们神明华胄，砥柱中流，生生不息，发展壮大，诗在当中起了重要的作用。爱国诗篇，陶冶高尚情操的诗篇，《诗经》、《楚辞》流光溢彩，共同装扮出辉煌的诗歌天地，昭示着我们民族开拓和前进的精神。日本有一个研究诗歌的人，说中国的诗不但数量最多，而且质量上也是世界上无以伦比的。这已是世界诗歌研究者的共识。像希腊的荷马，是盲人，他创作的史诗不是用文字记载，他的史诗是歌唱文学。中国诗人产生那么早，文字产生那么早。中国诗歌的魅力和中国的汉语言文字有着密不可分的关系。正是这种汉字特具“音、形、义”之美，历代的诗人用他们的天才把这些要素发挥到了极致，才有美妙绝伦的汉诗。所以有人说我们中华文明，不是四大发明，而是五大发明，第五大发

明就是汉字。有人讲，如果没有汉字，中国不知道要分成多少个邦国了。尽管方言不同，但是文字都认识，这是一个强有力的纽带。而且具有那么神奇美妙的表现力。上午于老讲到“人”，如果两个排到一起就前面一个、后面一个，则是“从”字，如果把两个背靠背，反过来，就是北方的“北”；如果是一个正着的人，一个颠倒的人，就是变化的“化”。光“人”字，位置不同，就变化多端。有一个美国的语言学家，叫范尼落萨，他特别欣赏中国的汉字。他说汉字呈现的是一个古代先民的生活的图画，有强烈的暗喻，有哲理意义的。日本一些学者讲，用汉字写的警世语，比用片假名、平假名写的，给人的印象反映要快一倍半，比英语记录下来要快三倍。汉字它不光是声音的符号，它形象撞击你的心灵和你的眼睛，所以汉字能给人的最强烈的表现力。排列组合起来它能对仗、押韵。这诸多天生的要素，经过历朝历代几千年诗人的创造性开拓，于是乎给这种文学形式找到了一个最好的表达方法。一种思想、一种情绪、一种现象，通过诗的语言表现，给人的感受就格外强烈，而且难忘，包括翻译。像很有名的裴多斐的那首诗：“生命诚可贵，爱情价更高，若为自由故，二者皆可抛。”这是革命烈士殷夫翻译的。可是原文的意思与这个有点区别，孙用先生也翻译过：“自由，爱情，我要的就是这两样，为了爱情我牺牲我的生命，为了自由，我将爱情抛弃。”它可能更准确，但谁记得它？殷夫可能不很准确，但他抓住了诗的精神，又用押韵的方式，就使人终生难忘。这就是传统诗歌的魅力。

再比如说韵调，“枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马，夕阳西下，断肠人在天涯。”都是意象绝佳之作。之所以这么美，“韵”在当中起到很大的作用。如果去掉“韵”的因素，把次序颠倒一下：“老树、昏鸦、枯藤，小桥、人家、流水。瘦马、古道、西风，人在天涯断肠”，要素没有变，还有味吗？这里头最神奇的、最美妙的粘合剂是“韵味”。所以中国诗歌的韵律之美，真似如虎添翼，把我们的诗词打扮成倾城倾国的绝代佳人。

我们民族语言的魅力，声韵的魅力，赋予诗人无穷的表现力，比如孟郊的咏号角之诗：“试开孤月口，能说落星心。”多么生动、深刻，使人终生难忘。屈原的“鸟飞返故乡兮，狐死必首丘”，引起人们情感撞击。鸟兽尚且如此，何况人乎！现代诗人于佑任，是国民党的元老。他由于诸多原因没有留在大陆，但他终生怀念大陆，他晚年写过一首想念家乡人的诗：“南山云接北山云，变化无端昔自今。为待雨来成盼望，欲寻诗去费沉吟。百年岁月羞看剑，一代风雷荡此心。莫把彩毫空掷去，飞花和泪满衣襟。”写得非常悲伤，怀念故乡，一往深情。再比如，叶嘉莹，加拿大哥伦比亚皇家学院终身院士，她对祖国的感情，爱国主义感特别强烈，粉碎四人帮以后，常回到北京。她有一首诗：“构厦多材岂待论，谁知散木有乡根。书生报国成何计，难忘诗骚李杜魂。”是诗词牵系了她爱恋故国的深情。前年她上

书江总书记，提出要加强中小学生诗词教育。她深深感到诗词的教育学习能够使人的性格得到陶冶，能够使智力得到开发。江总书记将她的意见批给李岚清副总理。李岚清批给教育部。现在中小学课本中增加了很多诗词内容是叶嘉莹上书的结果。据泰国《星洲日报》的统计，唐宋诗词中十首最为脍炙人口的作品，第一首就是孟郊的《游子吟》：“慈母手中线，游子身上衣。临行密密缝，意恐迟迟归。谁言寸草心，报得三春晖。”

我们中华诗词就是由这些天才诗人把人类最崇高、最真诚、最炽烈、最美好的感情通过一种极为美妙的意象定形。这种诗歌对于我们民族性格的形成，对于我们民族文化的发展，起到极大的推动作用。闻一多先生曾经讲过，中国文学史在宋之前基本上是一部诗歌史。中国的诗歌对我们民族文化、民族艺术，它的影响，怎么估计都不过分。不仅在中国，而且辐射到了外国。在上个世纪六十年代的时候，欧美兴起一股禅诗的风气。寒山、拾得、王梵志等几个诗人，在我国至多是三流诗人，却深为欧美人士欣赏爱慕。他们在工业文明的情况下，人作为机器的附属品太久了，要放松放松，于是他们要寻找一些不衫不履、放浪形骸的人物与意象，作为寄托，于是就在中国的诗歌中找到了，所以中国的禅诗在美国风行一时。上世纪在世界诗歌史上开宗立派的大诗人庞德，他是意象派的始祖。庞德怎么会成为意象派诗人呢？他读唐诗，读中国诗，翻译了唐诗。庞德在一篇论文中说，要运用中国字形结构作为诗的内凝的涡旋力，要运用文化面上的并置来提高意像的视觉性。要使读者能感应其空间的对位关系。他的最有名的一首诗《弥曹车站》，是意象派诗的奠基之作，原来是三十行，改了以后是十五行，一年的以后压缩到两行：“人群中出现了/那些脸庞/潮湿黝黑/树枝上/花瓣”。但居然在世界上掀起了巨大的波澜，他的根子就在中国，在李白。

再早一点，在欧洲，德国是介绍中国文化很有成就的国家。在康熙年间，德国的莱布尼茨就写过很多关于中国的论文。他把康熙比作中国的圣贤。后来，德国的汉学家在欧洲对传播中国文化起了很好的作用。近人如季羨林、陈寅恪、乔冠华等都是留德学者。

上世纪初一个德国音乐家叫马勒，从法国人翻译的本子《中国之笛》里唐诗中，得到灵感，从而创作了一个交响曲《大地之歌》。这首曲子被列入上世纪前五首最有名的交响曲之一。一九九八年这首交响乐在中国演奏，李岚清副总理观赏了。这七首诗有李白、王维、王建、孟浩然的，有两首没对上号。李岚清同志让人查一查《大地之歌》的出处。我知道后，查了很久，没有结果，后经报纸批露，引起一阵轰动，最后大家努力查出一首是钱起写的。还有一首叫《李白的青春》，翻遍《全唐诗》，用电子计算机也没能查到。我以为这是法国女诗人戈谢模仿李白诗而作的，是文人的狡狴。文人爱耍点小聪明，弄些狡狴的。比如红学家周汝昌先生在七十年代就宣称“发现”了曹雪芹的佚诗（其实是他的戏作），另一个大红学

家吴世昌信以为真，说周汝昌绝写不出这样的诗，肯定是曹雪芹的诗。两人因此绝交。

中国诗歌在历史上起了极大的作用。炎黄子孙强国兴邦的意志经过苦难的磨砺愈益显示出其深沉博大的理念，充实光辉的品格。谈到中国文化，我认为中国文化中的元典，内容博大精深、极可宝贵。至少有以下几个方面：一个是有“天下为公”的大一统思想，一个是“四海一家”的博爱观念，一个是“自强不息的进取精神”，一个是“多难兴邦”的忧患意识，以及“天下兴亡，匹夫有责”的爱国主义情感。这些是中国文化之中的精华。几千年来，中国能够屹立于世界之中，打不倒，就是有这样一种精神。我们中国的国家观念是通过自己的家同国联系起来的，中国的国由家庭扩大而组成，通过万千诗人不断磨勒。中国人的国家观念、民族观念特别深沉，无法割舍，爱国主义是民族文化中十分重要的内容。不论是国运如何艰难、困厄，它在逆境中发扬了它凝聚民心，鼓舞士气，振奋精神，夺取胜利的信心和力量。所谓“国家不幸诗家幸，赋到沧桑句便工”。民族危难的时候，诗人的诗歌更能激励人心。从荆轲的《易水歌》到秋瑾的《宝刀歌》，这种激昂悲壮之诗，能唤起强烈的中华正气，激励人们赴汤蹈火。

中华诗词已成为民族文化的瑰宝。它讴歌壮丽山川，英雄气概、崇高理想。在漫长的历史中潜移默化，不断刻勒，反复观照，它对于我们民族的价值取向、行为方式、审美情趣以及思维定式造成深远的影响。诗词当中的秦汉精魂，唐音宋韵早已积淀成民族性格的一个部分。诗词是无数才人呕心沥血为我们构建的一个辉煌的历史画廊，它精彩纷呈，美不胜收。中国诗人写诗、读诗，都要吟诵，吟诗诵词是构思的手段，也是一种我们欣赏时入境的必要过程。中国的吟诵与日本不太一样。日本的许多文化是由中国传过去的，但经过日本性格的改造，都起了变化。日本将吟唱当作一项健身运动，大家齐唱，很投入。但我们传统诗人的浅吟低唱韵味不一样。

吟诗有粘和作用。诗要感情投入，甚至是爆发。作诗、欣赏都要有激情。

## 二、 当代诗词是文化上的一道有滋有味的风景线

刚才本义馆长介绍我曾跟夏承焘先生学习诗词。我愧不敢当。夏先生是当代一座高山，难以企及。旧体诗词在当代中国，并不是一片荒芜，夏先生是一个辛勤而卓有成就的开垦者。夏先生自学成才，没有名师指导，但他的诗词造诣，在年轻时已备受大家推重。这告诉我们，文凭不是绝对的，“一代聪明要自开”，关键在自己。夏先生五岁填词，有“鸚鵡知否梦中言语”，很巧妙，有韵味。读到他一首诗，极为钦佩他对青年人的爱护与鼓励，诗说：“云栖深



处记幽寻。一语相开胜苦吟。我爱青年似青竹，凌云气概要虚心”。就主动找他，拜他为师。夏先生是大师，对诗词的再造辉煌、开拓创新，取了相当成功。他的《天安门城楼看焰火》气象阔大，豪迈奔放，真是前无古人！他描写西湖的佳句像：“秋水不能画，西子有名眸。动人千顷波碧，临镜欲横流”，真是妙极、美极。夏先生三十岁写新安江的词，尤其令我叫绝：“万象挂空明，秋欲三更。短篷摇梦过江城，可惜层楼无铁笛，负我诗成。杯酒劝长庚，高咏谁听？当头河汉任纵横，一雁不飞钟未动，只有滩声。”真是化境，令人一唱三叹！

当代诗词兴起与新时期几乎是同步的。“五四”时期诗词被胡适等留学生横扫了一下，受到很大冲击。文学革命实际上从诗歌革命开始，要废掉旧诗，要废掉汉字，要把汉字改成别的文字，要搞拼音化，甚至宣称：“汉字不灭，中国必亡”，好象认为中国落后，就是因为诗词造成的。当然他们的出发点还是好的，要为积弱的中国找一条出路，因此归结到传统文化上去。传统文化肯定有落后的一面，但主要落后的不是文化，而是封建制度。中国文化有落后的，难道外国文化就没有落后的吗？文化需要渐进，要变革，而不是文化革命。这些口号当时有识之士并不赞赏。中国有个怪人辜鸿铭，他懂英、德、西班牙很多文字，汉学底子也厚，但却是极端国粹主义者。他到过很多国家，德国威廉皇帝为其授勋，他最早将《论语》翻译出去。精通洋务、科技，对于西太后的腐败敢直言，写过一首爱民歌：“天子万年，百姓花钱。万寿无疆，百姓遭殃”。讽刺西太后作寿。对于胡适的文学改良他不赞成，他说：“我只听说有妓女从良，从没听说过文学改良，难道你们要中国文学去学妓女吗？”他资格老，权威大，胡适之奈何他不得。

“五四”一搞，挟着革命的气势，弄得过分，人家都不大敢碰它。中国的理学实际上是中国文化的根子之一，不要简单否定，我认为中国的哲学在北宋达到一个高峰，把儒家思想发展到新阶段。张载讲“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，境界高得很。毛泽东讲“大同”思想，孙中山讲“天下为公”，邓小平讲“要一步一步小康”。政治家、领袖都从传统文化中得到启发，鼓舞。这是马列主义的态度。毛公继承发扬了传统，但对“五四”不敢多碰。

“五四”剥夺了人们使用文言创作的话语权，是不有点语言上的霸权主义。现在不能说文化霸权主义都消除了，报纸上一般不发表旧体诗。他们不懂。有些文人甚至认为旧诗不能入文学史。这个我与他们争论过。时代向前发展，现在旧体诗入史问题基本解决了。但入多少还是问题。

诗歌创作要绝对自由，中国知识分子，艺术家应该要有这样一个环境。人格独立，思想自由，但四项基本原则还是要遵守。不要出格。但在艺术创作里要有真性情，真见解。

毛泽东虽很喜爱旧体诗，主张在青年中不宜提倡，但没有说不能写。实践证明他酷爱它，多亏他写点诗词。毛泽东的诗词有些非常好，有极精之品，与唐宋名家毫不逊色，气魄能笼罩天地。所以诗词的生命才能不绝如缕。

在粉碎“四人帮”的前夕，吹响战斗号角的旧体诗就是《天安门诗抄》。虽百分之九十以上不合格律，但是老百姓爱这种形式，短小精悍，表达了火山爆发般的愤怒，传统诗词为政治斗争大显身手。既昭示了“四人帮”必将崩溃，也昭示着传统诗词大声镗鞳地登上历史舞台。“四人帮”垮台，政策得到改正，以后一九八二年成立中国韵文学会，一九八七年成立中华诗词协会。群龙有首，现在中华诗词学会全国有八千会员，其中不乏年轻人。今年四月份，在我们北京与中央电视台，北大、清华、北师大、广播学院几单位联合举行学术研究会。年轻的教师、大学生很踊跃，青年学生有些对诗词相当酷爱，而且形式格律非常“正宗”，恪守“平水韵”。敝人观点“诗词通韵”，甚至在词基础上更为放宽。

今天的诗词可说是后继有人，各省市会员有百万大军。《中华诗词》杂志年行二万二千份，自负盈亏，还略有盈余，在作协系统是一枝独秀。今年要举办第十五届研讨会。诗词大赛在全国搞了几次，多的一次三四万多人参加。但实际水平还不高，然却十分活跃。是文化上一道卓越的风景区。

江总书记在谈话中常引用旧诗词，表示他也爱诗，他也写诗，这是对我们很大的支持。朱总理对诗词学会的支持更为具体。前年他给诗词协会拨了三百万元的款，去年批了一层楼的房子，做办公用房。今年他把自己的新作让我们独家发表。这里给大家介绍一下，《重返湘西有感并怀洞庭湖区》。“湘西一梦六十年，故地依稀别有天。吉首学中多俊秀，张家界顶住神仙。熙熙新市人兴旺，濯濯童山意快然。浩浩汤汤何日现，葱茏不见愿难圆。”六十年前抗战时期在湘西吉首，他和他现在的夫人劳安女士在那里念过书。他在洞口八中念初中，劳安当时在念小学。过了六十年以后他才有机会重返那个地方，一看翻天覆地的变化，他既兴奋也有隐忧，写了这首诗。现在我们国家粮食很多，我们应该用这些粮食支持退田还林。这首诗里表现我们国家领导人深谋远虑的情怀和文采。

上面有中央领导的支持，下面有这么多群众的爱好，因此传统诗词的形势是很好的。特别是许多阅历丰富的老同志的支持，使诗词学会大壮了声威，便于我们开展工作。我们还有许多工作今后要做，要改进，《中华诗词》明年争取发行三万份，三年之内要翻一番。我们的目标是第一步五万份，第二步十万份，而且要与企业部门搞合作。有一个企业每年支持我们十万元钱，合办这个杂志，它承担发行，承印，而且能够保证每年增加百分之三十的订户数。

### 三、中国的诗歌向国外辐射

与日本的关系比较密切。我来之前，接待了一个日本的吟唱代表团，团长叫棚桥篁峰，他来中国访问一百次了，每年来中国四五次，每次带来很多日本的老人。他们写诗的少，唱诗的多，舞着剑。在日本热爱汉诗吟唱的人有几百万，比我们多。日本家庭妇女为提高文化修养和素质，从中华文化中寻找，这方面搞得很好。

从国外来讲，最近我写了一篇文章叫《寻找丁敦龄》。丁是咸丰年间山西的举人，一八六二年随着英法联军去了法国，当时要编一部汉华字典，他带着《康熙字典》去的。与法国科学院院长闹翻后，被巴黎大学者欧建 J. Gautier 收留，教其两个女儿汉语，并做欧建的秘书。丁敦龄所教其中一女叫戈谢，是法国第一个科学院女院士，成为法国文艺沙龙中很辉煌的一个人物。她之所以取得这些荣誉，就是因为她介绍中国文化，翻译了中国的诗，包括唐诗在内，诗集叫《白玉诗书》；又写了关于反映中国面貌的《玉龙传》。她的翻译受到雨果、福楼拜的推崇，很快在欧洲大陆流传。丁敦龄这个人对于中外文化的交流做出了很大贡献。但他默默无闻，甚至还被误解，被歪曲。希望有人有他的线索提供给我或独立研究。这个事情应得到很多人的关注。

### 四、二十一世纪人文的走向

二十世纪以来生产力极大的发展，战争的阴影也渐渐地淡去，大战没有，小战可能还有；二十一世纪人们生活更加理性，生活必然更加富裕，在这个前提下文化必然会得到很大的发展。因此为生存温饱的斗争已经不是主要的问题，为提高品位地生活，有质量地生活，这个诉求越来越上升了。在这个前提下，整个的人文思潮的走向应当是一方面开新，开辟新的领域，表现新的境界，获得新的知识；一方面是崇雅，回归到传统当中的精华。有人说一九八八年在法国巴黎召开了一个由诺贝尔获奖者发起召开的一个文化研讨会，在会上有人提出“二十一世纪人类文明如果还要得到长足发展的话，就要借重中国东方的孔子的智慧”不论提到的是孔子还是老子，总而言之，中国的、东方的文化是越来越被人们重视了。英国历史哲学家汤因比，就是这样一位代表人物。他明确无误地讲，未来社会要发展，两种文化有希望，一种是加拿大的魁北克文化（是法国的），一个是中国的孔子文化。中国的文化讲仁义，讲和谐中庸之道。在这方面我们中华民族这一古代文明确实能够给世界很多的启示。亚洲的印度也是了不起民族，它曾经非常辉煌，国家的教义、经典，那样精致的程度令人吃惊。可

惜以后断流了，甚至文字都没有了，梵文现在已退出历史舞台了。所以印度有些文化历史要在中国史书里找寻。柬埔寨有个“吴哥窟”，百年前被法国医生发现。丛林里有如此辉煌庄严的建筑，当地人竟不知道，闻所未闻，以为是上帝一个晚上造出来的。结果谜底是怎么揭出来的呢？在中国元朝周达观著的古书《真腊风土记》里，写到某年某月在这里见到这个皇帝，皇帝是怎么出行的，当时建筑怎么样，记载得清清楚楚。所以汉字所记载的文献是世界文明的骄傲。

在新的世纪新的时代，对中华文化的再认识将随着国力的蒸蒸日上而大大发扬。如果说欧洲的文化因为希腊的文化而得到复兴，那么，中国文化的复兴，也必然要对中华传统文化再认识再开拓。它带给世界文化的冲击和影响将不会低于文艺复兴。所以开新和崇雅我认为是二十一世纪人文思潮的走向，而在这个当中，诗歌在其中必然扮演着重要的角色。我们应当再造辉煌，写出无愧于这个时代的华章。

# 审美回忆与中国古典诗词

张 晶

这是我最近搞的一个选题。去年发表一篇文章叫《审美的回忆论》（《文艺理论研究》二〇〇〇年五期），今年《文学评论》第五期又发表一篇，等于说原来发表回忆论，它是作为一个新的审美范畴，审美范畴的提出带一点原理性。这次《文学评论》发的文章作为一种应用，也就是说，用这样一个范畴来看中国古代的诗词文化。这样就把新知和旧学融化了。这些年搞文艺评论，从理论角度看一些问题，对传统的东西也是从理论角度来看。

这里说的回忆问题，回忆本身是一个心理学概念，心理学范畴，是一种心理机能。但我把它放在美学里。美学一方面是哲学管着它，同时和心理学关系特别密切。因为当代美学的转向主要是从审美的本体论转到审美经验论。审美经验就是我们在观赏美的对象时产生的一些心理感受，一些体验。西方的美学研究现在主要讲审美经验，中国基本上差不多。审美经验离不开心理学，西方的美学研究往往以心理学做基础，尤其是近现代美学的发展，心理学为它提供很多新的观点和方法。

记忆和回忆的关系，这是我谈问题的出发点。在我们一般的认为没有什么区别，就是回忆以前的事情。但是我后来搞来搞去觉得有点区别，区别在哪里？为什么从美学角度来谈回忆有它的价值？我把它弄到美学里，就是因为从记忆到回忆这个过程。“记忆”按有些哲学家的看法，包括十八世纪著名哲学家维柯，他有一本名著叫《新科学》，谈到记忆和回忆的区别；后来的本雅明，他是西方马克思主义流派的重要人物，本雅明对记忆和回忆也做了区别，我对这种区别表示了认可，就是说记忆是潜在的，不自觉的这种回忆，我们以前的经历，残留在我们的意识里。因为人的记忆是有选择的，不选择我们的头脑装不下，所以记忆相反的就是遗忘，遗忘是一个很重要的心理功能。你记忆了一些东西，恰恰大部分东西都忘掉了，记住的只是一些印象很深的事物。在我看来，记忆是那种不自觉的，自在的，潜意识的。从

这个角度来看记忆，这种东西是比较原始的材料，在你意识的库藏里面非常原始的材料，经历过，不是有意的记忆。回忆是审美创作过程中有意识的，自觉的把记忆的东西拿出来，经过选择，然后赋予它一种形式。不同艺术门类里，用不同的艺术语言，很多时候能表达一些记忆的内容。那么我们说，之所以回忆在实际上有它的地位，意义就在这。就是说作家创作的作品，很多时候是调动以前的记忆，然后通过回忆的方式把它写在作品里。所以这时恐怕在分析作品的时候，看到他的作品的内容时，总要想到这东西就是回忆。大家看作品的时候就能够想到这些。正因为如此，西方一些哲学家、美学家对它的认识就比较理性化、逻辑化。

比如说大家所熟悉的柏拉图对艺术灵感的描述是很有意思的。他把诗的灵感，解释为“迷狂”，又把“迷狂”规定为“回忆”。在他看来，迷狂并非对现在的当下的理念的直觉，而是对过去的久已消隐而今存在于遥远的天国神界的理念的回忆、复现。柏拉图论述回忆的话是值得我们高度重视的，他这样说：“这原因在人类理智须按照所谓‘理式’去运用，从杂多的感觉出发，借思惟反省，把它们统摄成为整一的道理。这种反省作用是一种回忆，回忆到灵魂随神周游，凭高俯视我们凡人所认为真实存在的东西，举头望见永恒本体境界那时候所见的一切。”（《柏拉图文艺对话集》一二四页，人民文学出版社一九六三年版）柏拉图这里所说的“回忆”，并非作为心理过程的回忆是显而易见的，这是一种本体论意义上的回忆。由这种本体论的回忆，引伸出审美创造意义上的回忆。柏拉图以“迷狂”来说明诗的灵感同时他又认为“迷狂”就是对“上界”的美的回忆，他说：“有这种迷狂的人见到尘世的美，就回忆起上界里真正的美，因而恢复羽翼，而且新生羽翼，急于高飞远举，可是心有余而力不足，象一个鸟儿一样，昂首向高处凝望，把下界的一切置之度外，因此被人指为迷狂。”（同上一二五页）这也便是柏拉图对文艺创作的发生机制的解释，“回忆”在柏拉图的美学思想中是至关重要的。

诗人的创作离不开回忆。还有一个人，就是当代二十世纪非常有名的德国哲学家海德格尔，他的哲学思想，很大程度上改变了传统上的形而上学的思想。他在美学上非常重视回忆的作用，他把回忆称作艺术的母亲，形象地说：“回忆，这位天地的娇女，宙斯的新娘，九夜后成了九缪斯的母亲。”缪斯是艺术之神，艺术是很形象化的说法，就是说回忆产生了艺术。

还有一个人叫叔本华，德国的一个大哲学家。他是唯心主义哲学家，而且是从佛教里吸收很多唯心主义的神秘主义的东西。在叔本华看来，人痛苦的是意志，他的代表作《作为意志和表象的世界》。他认为这个世界除了表象就是意志，意志是人的主观的，什么叫意志？人们这种欲望的意象，有时是非理性的。叔本华的意志有很大程度是非理性的，意志和欲望

是联系在一起的，在叔本华看来意志就是痛苦，这是受佛教的影响。同时那么如何消灭这种痛苦，文学和艺术就起这样一个非常重要的作用。那么这种作用就是什么意思呢？你现在创作的文学艺术，是它的那种幻象，不是原来的那种事情，这时候你意志的主体就抽身了，当时是处在那种欲望的煎熬之中，这种情况下你是意志的主体，意志的主体是功利主义在里头。叔本华讲过后的事，意志的主体已经抽身了。这个时候它是艺术的一种本质，它可以消灭你的痛苦，它给你提供一种类似乌托邦式的东西。所以叔本华认为回忆在文学艺术创作里就起到这样一个作用。在回忆过程中，你那些痛苦已经没有了。所以他说：“尤其是在任何一种困难使我们的忧惧超乎寻常的时候，突然回忆到过去和遥远的情景，就好像是一个失去的乐园又在我们面前飘过似的。”其实就是一种幻像。

西方美学里非常强调一种“幻像”的作用。“幻像”我觉得实际上是一个很重要的东西。我在以前的论文里强调过诗歌的虚幻性。诗歌创作出的东西是虚幻的，它不是一个实体，用文学创作出供你们观赏的。

我们国家原来只看到艺术的主体创作，只看到作品，对于读者的接受过程，很轻视，很忽略。后来接受美学崛起以后，这个问题得到很大改观。从西方理论到中国的文艺理论，都补充了这一段即审美鉴赏过程，艺术接受过程。这就是接受美学的功劳。尧斯的作品《审美经验和文学解释学》，它就是通过人的个体的审美经验来论述他的接受美学的道理，把记忆看做是一种在审美创作上非常重要的一种功能。尧斯说：“审美经验可以接受回忆，把自然归还给现在的感觉能力”，又说：“回忆的合谐化理想化的力量是一种新近发现的审美能力。”

这几个理论家给我们做一点论证，做一点注脚，就是说我提出的这一问题，是西方美学哲学的祖宗包括当代的一些哲学家早已提出的。西方人在理论上谈到这个问题，现在我们讲中国古典诗词里回忆的一种存在状态，不只一种，这中间我们再阐发一些问题。

我查了很多中国古代文论资料，就是我国的文论对回忆的论述是鲜有表述，至少在经典的文论里很少。所以基本上我没有收集起来。但是创作里就不同了，创作里非常之多，尤其是在诗词创作里回忆扮演的角色非同小可。

这些景象，回忆中间的这些东西，经历的当时很平淡，不足为奇，但过后只要留下来，记忆很深刻了。因为这是一种体验，你经历过的事情。“体验”在西方美学里是很受重视的一个概念。“体验”是一个审美范畴，这个范畴从美学上来讲有其特定的含义。回忆是一种体验，因为回忆从个体来讲是单个主体的，是一个人亲身经历。所以体验首先是一种亲历的东西。体验和一般认识论角度的经验、经历并不完全一样。我觉得体验不是对生活浅表认识和感受，我们说的回忆也是如此，之所以说回忆是一种体验，就是对你刻骨铭心的一种经历，

不然的话，一般的事情都忘掉了，回忆的选择性是很强的。我们记忆留下来的东西，它是一种体验，它不是对生活的一种浅表认识，而是和你生命紧紧联系在一起的。如西方美学里面的狄尔泰，他的生命美学从生命的角度来阐述生命的一些东西，他特别强调体验。这个体验一定是和你的生命，侵入你的生命很深的。如一些认识、情感、感觉、印象都可以说是一种体验。

回过头来我觉得仅仅是一般的体验，一般的经历也难成为体验。就是说你经历以后，对这种事情有一种刻骨铭心的反思，有一种认识，这才能称之为体验。你经历过以后，对这件事情有了感悟了。如粉碎“四人帮”以后文学的发展历程，大家知道有“伤痕文学”，有朦胧诗，因当时是以复旦的卢新华创作《伤痕》这一作品，用“伤痕文学”命名一个文学时代，这个伤痕文学恰恰是对在极左路线统治下的人们的心灵遭受摧残的一种反思，它不是仅仅说一件事。包括刘心武的《班主任》等等。还有朦胧诗其实也是对当时和十七年中间的一些在极左路线统治下，他们个体的和整个民族的那种创伤的一种反思，尤其是一些政治抒情诗。但这种东西现在怎么看，也得加以分析。

这些东西都是经历以后，凝结着对过去社会的一种回忆和体验。我们说这个体验带有一种反思性，体验它有一种神秘性。体验有很多东西你说不清楚，你可以反思可以提炼出一些东西，但是整个它像暗流一样很难说清楚。

那么我们说回忆的东西，它是一种体验的产物，体验过才能留下来。波兰的美学家因加登专门提出一个概念叫时间透视。透视有医学的X光透视；绘画里的透视，西洋画的透视就是焦点透视，中国画的透视叫散点透视。绘画学里透视法制约着构图。这些是空间上的透视，因加登提出时间透视，是一种借用。实际上时间透视表达的含义是：我体会在这段时间内，你经历过的事带有一定的主观性，经历这个过程，留下这些体验，它和时间都是有关系的。西方特别重视时间的概念，如海德格尔最有名的代表作是《存在与时间》，他的存在是时间中展开的。因加登讲的时间透视，就是说你经历的往事，它与时间的关系非常密切，而你的时间对你的感觉，时间是客观的时间，还有主观的时间，审美的时间。在美学时提出审美的时间这一概念。审美时间和审美空间，它和客观现时的时间概念不太一样。也就是说在人的审美经验里，和在作品的审美结构里呈现的这种时空状态。爱因斯坦的《相对论》里就提出时间的主观感觉，这个时间不是在客观时间的层面上，讲心里时空。爱因斯坦举一例，“你坐在火炉上”，可想而知这一分钟是什么感觉，这一分钟等于好几个小时；可是爱因斯坦又说：“你坐在一位漂亮姑娘旁边”，反过来了，这几个小时感觉好象一会儿就过去了。相对论，这是爱因斯坦的举例。



过去《诗经》里说：“一日不见如三秋兮。”恋人离别以后的盼望心情，觉得时间特别得慢。可是见面以后又觉得特别快。这时候是一种心理时间，这个心理时间往往是审美时间的一种基础。因加登讲时间透视说的是这样一件事，也就说你在经历过的事里面，往往你的感觉和时间联系很密切。

时间透视大致就是这样一個意思，就是说我们人做为一个主体，我们感受的时间，在之前、过去、今天、未来，以我们主体作为一个出发点，那么这中间时间的变化往往因我们感觉而变化，这就是时间透视的概念。

回忆又和时间透视联系得很密切。下面说具体情况，谈诗里面的回忆。诗里的回忆我们说它是一种审美化的情境。情境算是一美学术语，但又不是很严格，与意境、意象比不是很严格。为什么说它是情境呢？因为它不是纯粹一种意境，同时也包含着作者的那种情感体验。我们这里提出记忆不是一种概念化的东西，尤其作为审美意识的回忆，回忆的东西都是过去的一些图境，经历过的一些事、现象。作品不是以概念、判断、推理的形式出现，回忆是以一种形象化的方式出现的。回忆不是一种逻辑、概念的东西，它是一种形象化的东西。我在文章里说是境像化的东西。

现在我把回忆分成两类，一类叫个人亲历性的，一种叫做历史积淀性的。因为在作品里有些东西不完全是个人的一种回忆，而是作为一个民族的这种回忆。这有一定的矛盾，但他确实以那种方式来写的，有些诗词如白居易的《长恨歌》里写的爱情，写得活灵活现，说“夜半无人私语时”，白居易并没有听到，也不是白居易生活的时代，但他写的这种方式是回忆式的。包括一些电影回忆的东西很多，倒叙的回忆，意识流都有，这里面的东西除个人亲历的外，还有我把它叫历史积淀性。

所谓个人的亲历性的就是诗人、词人经历的情景、事件，是诗人直接相关的人物，通过回忆呈现在诗词的意境之中，也就是作者本身是回忆的主体。这里不是说诗词中回忆的情景是别人看不到。因为审美回忆的功能就在于把个人的东西拿出来大家共享。作家、艺术家将回忆的东西写出来了，呈现出来了，大家可以不受时间限制来看。那么我们说这种个人的回忆是大多数。

这里面回忆所呈现的东西是镜头感，是形象化的东西。有一种情况是把过去的情景和现在的情景结合在一起，交叉开来。用影视的术语来说文学，就叫叠印，历史的镜头现在的镜头交叉在一起，过去的情景呈现在眼前的情景之间，这样诗词审美境界的空间感和时间感都有着延展性。比如宋代的宰相晏殊词写得好，有一非常有名的词《浣溪沙》：“一曲新词酒一杯，去年天气旧亭台，夕阳西下几时回？无可奈何花落去，似曾相识燕归来，小园香径独徘徊。

徊。”晏殊一生平稳、幸运，人也善良，爱才，是历史上难找的宰相。他生活得很好，反而有一种淡淡的哀愁，害怕幸福时光很快就溜过去。这首词里去年和今年的情景是叠合在一起的。

词一开始是从小令——酒令而来的，后来演化成一种艺术形式。散曲和词联系密切，我们知道诗、词、曲这是一个大家族的兄弟姐妹。词和曲都是音乐可以演唱的；诗其实乐感很强，可以吟唱，诗词格律主要是音乐感强。词和曲可以配乐演唱的，诗也可以。如唐代的七绝诗，唐代配乐演唱的诗是七绝，不是新乐府，新乐府离音乐远了。七绝首首可以唱。

晏殊的《浣溪沙》里包含的回忆是很明显的了。同时我们发现通过回忆，诗人对于生命的流逝有一种直观感悟。领悟乃是一种超越，是诗人对人生有了一个审美的观照。就是说把这个情景当成审美的对照，把原来的事想出来，在眼前过一过，这个东西成为我一个观照的对象。观照是一美学术语，无论在西方还是中国的美学术语里都是意思相近的，这是把对象的距离拉开以后对它的透视。观和照意思差不多，面对的是一种形象的、客观的东西，不是概念化的东西；同时这个观照过程带有很强的体验性。

再比如说李煜的《虞美人》，一流的作品，是典型的回忆之作：“春花秋月何时了，往事知多少！小楼昨夜又东风，故国不堪回首月明中。雕栏玉砌应犹在，只是朱颜改。问君能有几多愁？恰似一江春水向东流。”李后主的词分前后两期，前期风花雪月，歌舞升平；但后期风雨飘曳。这首诗是当俘虏后写的，境况很惨，李后主内心很痛苦。这首词里回忆的成份很明显。

所以诗词里面动人的东西往往是回忆的，回忆的情景当然是很美好的，拉到现在这里来，加重了痛苦。

诗词中的回忆还有一种形式是把往昔的情景与现在的状态以完整意象化的方式并置在一起。诗人的整块回忆。如杜甫的《百忧集行》：“忆年十五心尚孩，健如黄犊去复来。庭前八月梨枣熟，一日能上树千回。即今倏忽已五十，坐卧只多少行立。强将笑语供主人，悲见生涯万忧集。入门依旧四壁空，老妻睹我颜色同。痴儿不知父子礼，叫怒索饭啼门东”。诗人通过自己的回忆，描写了一幅很完整的图景，把诗人少年时的欢乐与稚气以意象化的手法呈现于诗中，同时又极生动地写出了现实的困顿与凄凉。两幅以回忆为枢机的图景不仅写出了诗人身世的苦乐休戚，而且还将世事的沧桑陵替暗示于读者。这种以回忆手法所构成的过去与现在的双重并置，一般都昔欢今悲。这类篇什是非常之多的。

这里面我们觉得回忆性的篇章里很多都是对人的回忆。因为人与人之间的这种情感是很丰富的。如亲人、恋人或情感深笃的挚友，这些回忆非常自然，写在作品里。古时交通的阻

碍，时空距离显得特别遥远，因此人们这种情感特别浓。尤其是在战乱年代，伤感的东西特别多。社会生活节奏比较缓慢，人与人之间的依赖性很强，生活条件低下，战乱频繁，亲人见面不容易。时空上的距离感，加重了人们情感上的牵念。古人诗词中表现得特别多。比如悼亡的诗词，有的写得特别好，元稹的《离思》：“山泉散漫绕阶流，万树桃花映小楼。闲读道书慵未起，水晶帘下看梳头。”还有一首：“曾经沧海难为水，除却巫山不是云。取次花丛懒回顾，半缘修道半缘君”。读起来令人怆然泪下。这两首诗通过回忆把妻子写得美丽夺人，仪态万方。

还有苏轼的《江城子》。其实苏轼的豪放词只有几首，豪放词有特点，但他的特点不只在豪放词上，恰恰是在那些我们现在称之为婉约的词上，写得潇洒、漂亮。《江城子》就是一首悼亡词：“十年生死两茫茫，不思量，自难忘。千里孤坟，无处话凄凉。纵使相逢应不识，尘满面，鬓如霜。夜来幽梦忽还乡，小轩窗，正梳妆。相顾无言，惟有泪千行。料得年年断肠处，明月夜，短松冈。”这里的下阕很明显是回忆。苏轼的前妻是他表妹王弗，不但长得漂亮，而且聪明贤惠。苏轼聪明，口无遮拦，容易惹祸，王弗常躲在屏风后听着，常指点他。王弗虽亡，但诗人在追忆中认为亡妻仍是美丽动人，使诗人魂牵梦绕。

还有晏殊的儿子晏小山（晏几道）词写得特别好，晏小山是痴心人，对歌女特别重情意，词里有许多写与歌女的感情。如《临江仙》我认为是词里的极品：“梦后楼台高锁，酒醒帘幕低垂。去年春恨却来时。落花人独立，微雨燕双飞。记得小苹初见，两重心字罗衣。琵琶弦上说相思。当时明月在，曾照彩云归。”宋词里更多的是写男女之情。我认为“诗庄词媚”。这样的词句在诗里没见得好，默默无闻。回忆的作品把这种情感写得尤其深沉，尤其优美。“诗庄词媚”可以看作是诗和词抒情上的一种分工，是诗词当中不同的抒情轨迹。“诗庄”意味着诗写重大题材，写政治上的事。如欧阳修的《踏莎行》写男女离别之情，写得非常好，把男女柔情写在词里面。词写得比较隐晦、含蓄，有时不知词里的主角是男是女，这和他抒发的感情有关。有些感情，拿不上台面，不能写在诗里，往往写在词里。（北宋很多文人有两张面孔，一副是在正式场合，很严肃）。这就是不同的抒情功能。

晏小山的词写得很美。近代词论家陈匪石在《宋词举》里称扬晏小山的这首词：“此小山传诵之作。极深婉沉着之妙。寻绎词意，当系别后追忆……首二句‘梦后’、‘酒醒’，是久别思量时候；‘楼台高锁’、‘帘幕低垂’是窥其室阒其无人之象。”这里面回忆中写得非常惆怅。

再提出一个概念就是历史积淀性的回忆。之所以提出是说作者未必直接亲历事件的主体，但是在作品里是以回忆的话语方式来写的。这类词我们可以说从回忆的角度讲怀古、咏

史诗词体裁居多。怀古、咏史很难分开，容易混淆。作者未必亲身经历事件主体。

直接面对古迹的感受，升华的这种审美感和历史沉思；或对某一历史事件的回忆，通过读史咏叹某一历史事件。但这种咏史也好怀古也好，如果仅仅停留在历史事件的描述上，意义不大。咏史诗、怀古诗，往往是借古事，借历史事件升华出现实感，“以古人之酒杯，浇今人之块垒”。

咏史怀古这种回忆与个人的回忆略有区别，它是一种以回忆形式来写，而这种回忆的形式是历史上具有典型意义的镜头，具有镜头感。诗里的情景往往不一定是诗人亲历，不局限于个人亲历，但往往体现了作者对这事件所蕴含的历史意味的独到的理解和选择。如元稹有一首《行宫》诗：“寥落古行宫，宫花寂寞红。白头宫女在，闲坐说玄宗”。唐玄宗时的宫帏之事，当然元稹没有亲身经历，但诗人的“白头宫女”做为回忆的主体，忆及玄宗临幸时的情景。“白头宫女”是这首诗的核心，连接着两头。一头是玄宗在世时，她就是宫女；现在头发已白。当时的盛况与现在残存行宫的荒芜冷落形成鲜明的反差，表现了时代变迁的沧桑感、悲凉感。

还有刘禹锡的“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”。这个“堂前燕”从旧时飞到现在，是不可能的，这里面它做为一个主体，连着历史和现在。还有刘禹锡的《西塞山怀古》也很有名：“王濬楼船下益州，金陵王气黯然收。千寻铁索沉江底，一片降幡出石头。人世几回伤往事，山形依旧枕寒流。今逢四海为家日，故垒萧萧芦荻秋。”这里也是通过回忆的形式写西晋水军伐吴的情景。东吴灭亡，天下归于一统。通过怀古抒发一种历史感，也点明了天下分久必合、合久必分的历史趋势。还有《金陵五题》写得很好，《石头城》：“山围故国周遭在，潮打空城寂寞回。淮水东边旧时月，夜深还过女墙来。”“月亮”没有变，但它照着过去和现在。刘禹锡的诗往往就是通过这种手法，把历史和现在交叉在一起，通过一个意象，这个意象非常关键。

大家注意绝句的写法，不论是七言还是五言，起承转合，转在第三句上，前两句平点不要紧，第三句写好了，满诗生辉；第三句写不好，就会一塌糊涂。这里我们说刘禹锡的咏史诗，杜牧的咏史诗、李商隐的咏史诗，都是用一种意象的手法，来提出一个问题，首先表达一种历史的兴亡感。同时我们说回忆与哲理联系在一起，而这种哲理不是历史教科书上的哲理。所以，我的一篇文章《中国古典诗歌中“理”的审美化存在》中提出艺术中的“理”与哲学中的“理”按过去的传统理论，如黑格尔和别林斯基，他们的理论只是表现形式不同，他们讲哲学上讲的是“理”、“真理”、“理念”靠三段论来论证它。而诗歌或其它艺术是用形象来显示它。“一个论证，一个显示”，这是别林斯基说的一句名言。对这个问题的争论引发

了形象思维的一些观点。形象思维的内容，按这一观点，认为所表现的理与哲学的理是一样的。我认为艺术中的“理”同样是“理”，但哲学教科书里没有。所以艺术中的“理”的内涵与哲学中的“理”的内涵不完全一样，这种理带有很大的体验性，可能抽象程度不如哲学里的高，但是它是从具体生活中升华出来的。如苏东坡的：“人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。”还有“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，其中哲理深刻。但它不是哲学书中提出的“理”，是在面对生动的变化的大自然的同时，生发出理念的东西。这里的“理”非常明显，“理”非常鲜活，与意象糅在一起，和意象同时诞生。但它又不是一般的写景。

所以宋诗自有高明之处。唐诗的意境非常完美，宋诗往往是“理”能够起作用，起领军作用。我认为散文、小说不太容易背，不容易记住大段的精彩语言。诗词就不同，它就容易背，有的需要特定去背；有的一看就打动人心，记住了。这多半恰恰是有“理”所在，是审美化的“理”。这个“理”与哲学的“理”不同。它就能把生活中的东西观照出一种道理，这种道理是诗人的体验，这体验带有普遍性。

宋代理学家不少，像朱熹的诗特别好。我把朱熹的诗与哲学联系在一起，写过一篇文章：《朱熹诗境和“理一分殊”》。“理一分殊”成为宋明理学里非常重要的一个概念。“理一分殊”意思是：宋代“理”是最高的范畴，也就是本体范畴，天地万物最根本的最彻底的一个根蒂，就是“理”，或称“太极”、“道”。最后“理”作为最高范畴，有两方面含义：一方面从哲学上把它视为万事万物存在的根蒂；另一方面在伦理学上，在人伦政治上，把理视为最高的主宰。“理一”在哲学家看来到处都存在，而且从根本上来说是一个理，没有第二个理，但落实到每个具体的表现就是最根本理的一种体现。所以朱熹用这样一个比喻“月印万川”，是从禅学里借来的。朱熹的老师李侗，著有《延平集》，对朱熹影响很大，使朱的思想有些变化。李侗告诉朱熹不能光重视“理一”，更应重视“分殊”——各种事物具体的学问。所以朱熹是个百科全书式的人物。他的著作里各个方面都谈得很到位。朱熹的文学修养非常之高，诗写得非常之好，提高了宋诗的理性化的程度。而这种理性化的东西不同，形态不同。

宋诗里好的东西，“理”说得很透，说得很好，理性化程度非常之高，给我们留下的遗产很多，留下思考的余地很多。

回忆是以一种形象化的方式出现的，这种回忆是有意识的、有组织的回忆，就是说把记忆里零零碎碎的东西、意识流的东西无意识的、潜在的，而且没有物化的物化。物化就是用艺术语言把它变成一种审美形态。

所以我们说回忆的东西是以一种形象化的方式对它进行物化，物化的同时就是把记忆的

东西通过回忆，经过选择把这些材料根据我们的情感需要，根据诗要写得总体的立意，组织成一个完整的東西，而且用艺术语言把它表现出来，这才是我们所说的审美回忆。所谓“审美”你得拿出来让大家看，成为一个作品，这才叫审美回忆。即通过回忆这样一种方法，把记忆中零乱的东西组织成一个完整的、审美的意境，把它在作品里表现出来。这还有审美表现的东西，这里不细讲。文学作品里特别是诗词里回忆的东西特别多。因为诗人所感到的有审美韵味的，非常令人思念的东西，往往是记忆中的。所以我觉得在诗词里面，回忆用得非常普遍，应从美学角度把它提炼成一个审美范畴。

# 玄学与魏晋南北朝美学观念

张 晶

## 一、关于玄学

玄学的问题不是局限在某一个思想流派，它与文学之间的关系和影响不能一般地理解为理论上的联系。因为在当时这是一种社会现象，也就是在魏晋时期，谈“玄”成为一种社会思潮，流行于名士阶层普遍的风气。那个时候不谈“玄”就比较麻烦，显得不够档次，就与唐宋时期佛学禅宗的情况相似。不能谈“禅”，不能“谈禅论道”，在知识分子中是很掉价的事。我这些年的著作文章和今天要讲题目都是试图在哲学和文学之间找一个“缝”，找一个联结点，这个联结点所涉及到的问题比较深，对今天的影响也比较大，尤其是美学观念的问题，它与我们的文学创作、艺术创作联系非常广泛，因为它的思维方式已经漫化至整个的文学艺术创作的思维方式之中。换言之，中国的文学艺术的特色，与玄学有一些很深的很难直接看到的联系。

玄起源于东汉末期，魏晋时期经过几个发展阶段而成为一个正宗的哲学思想。玄是深奥的东西，深广无边、抽象的、形而上的东西。玄学实际是“形而上”学，请注意，“形而上学”是大家所熟悉的。在哲学中“形而上学”是被批判的，辩证法与形而上学的关系，唯物主义与唯心主义的关系，这是哲学的基本关系。但是我们所说的“形而上”学与此不同，“形而上”本身是从《周易》中来的，《周易·系辞》中有这样两句话：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。即“道”是形而上的、抽象的、本体的；具体的、可见的、有形的东西是形而下，是器。玄学是讲现象后面的本质，用哲学的话说即为“本体论”，用“本体论”来诠释，就是当人的哲学思维发展到一定程度，人类不再满足于现象，要追问现象产生的原因是

---

张晶，北京广播学院教授，二〇〇一年八月二十八日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩、王小川整理。

什么。人们生活在世界上，所接触的事物林林总总、千变万化，这些东西从具体形态来看，非常丰富，看不出有什么一致的地方。古代的哲学家们，从西方的亚里士多德开始，他们就不满足于看到的现象本身，要追问这些现象产生的原因，于是乎，在哲学上产生本体论，也就是说，这个世界的根源是什么，中国哲学称“本根”。著名学者张岱年先生写过一部《中国哲学大纲》，非常好。因为一般的哲学史是按人物年代排列，张先生是按问题和范畴来排列。有一章是“本根论”，就是谈此问题。后来方立天先生写《中国哲学问题史》，也是受他的启发，也是以问题为骨架。

我们回头再说玄学，它就是“形而上”学，就是探讨宇宙万物、人类存在的根据。另一说法认为玄学是玄远之学。大家有兴趣可参看《世说新语》，这是研究玄学不可少的书，非常值得一读。

玄学在魏晋时期大致可分为三个阶段：第一阶段的代表人物是王弼、何晏，两人均为当时的大名士，也是开创玄学的人物，尤以王弼的思想影响最大。他虽英年早逝，但在思想史上的地位及其著作，现在看来，仍是非常了不起。他不太适合从政，但就做学问而言，几乎是改变了一个时代。说他了不起，就在于此。王弼借注《老子》、注《周易》阐发自己的哲学思想。中国古代哲人多借“我注六经”来阐发自己的思想观点，实际上是“六经注我”，所以其中个人发挥的东西相当之多，即借注他人来说自己的事。所以当时的《老》、《庄》、《易》谓之“三玄”，玄学的三部经典就是《老子》、《庄子》、《周易》，最后三者相融而成“玄学”。做学问汉朝以来都是“皓首穷经”，浪费人的青春，这是指学术方式而言。汉朝探讨的学问是“宇宙构成论”，最有名的说法是阴阳五行（金木水火土）等，而王弼将这些一脚踢开，直接跨到“宇宙本体论”上，超越了这些具体知识，追问这些现象后面的、世界的本质是什么？王弼和何晏自现象而后本质、主张“贵无论”，即“有”生于“无”。“有”与“无”是玄学中最基本的一对概念。玄学中有一些概念很重要，而且与西方的哲学理论相通。有一种说法，认为西方人重逻辑思维，中国人重直观感悟。这一说法不无道理，但也有点绝对化。其实中国人有中国人的逻辑，如玄学、理学等都很了不起。讲“有”与“无”的问题，中国人早于西方人提出，黑格尔曾提出过“有”与“无”的关系，而王弼早将“有”“无”的关系搞得很细致：“有”生于“无”，“有”是具体的、有形的东西；“无”是现象后面的本质。但在玄学家看来现象和本体并不是分开的，在现象中就有本质，在“有”中就有“无”。从逻辑分析，“无”才是本质和根源。这就是“贵无派”，代表人物何晏、王弼等祖述老庄，立论以“天地万物皆以无”为本。

玄学为玄远之学，《世说新语·德行》注引《魏氏春秋》中提到阮籍，他行为豪放，是



竹林名士。《世说新语·任诞》中阮籍的故事很多。何谓“任诞”？即放任、荒唐。看上去阮籍有很多离谱出格的做法，但别人与他讲话，他总是不评价别人的好坏，这个人极聪明，只说玄，不谈闲，这个玄就是“本末有无”。“本”是本质、本体；“末”是现象，是枝节。这种分析使中国人的理性思维上升到一个新的层次，从哲学的最高层次来把握。王弼、何晏的“贵无论”中的“无”是《老子·道德经》中最早提出，王弼发挥了老子的思想，认为“无”是“有”的本根。《老子》讲“道”，“道”用哲学讲是“实体”，是无形无象，是天地万物的本根，是无处不在的，“恍兮惚兮，其中有象”，是《老子》中对道的描述。“道”还是实体，是具体存在物。其实西方哲学中讲“绝对理念”也是实体，精神实体。自然神也是实体，黑格尔的“绝对精神”也是实体。王弼主张“体用如一，本末无二”，本末既可分开，又是同一事物的两面。“贵无派”的两个代表人物王弼、何晏的思想主张基本一致，只是在“圣人有情”、“圣人无情”这个问题上存在分歧，这个后面再说。何晏在当时是吏部尚书，著作不多，王弼有著作《王弼集》等，有精采的思想理论。玄学当时就与佛学合流，后来传入中国的禅学也与玄合流以提高自己的档次，宋代的理学又从禅学里偷来很多东西。

第二阶段是竹林时期。代表人物阮籍、嵇康等人，时称“竹林七贤”。他们的生活作风都是放任的、任诞的，代表了一个时代的风气。他们的观点是“越名教而任自然”，提出了一对矛盾即“名教”与“自然”。这个“自然”的观念对美学观念的作用是很大的，中国人很讲究“自然”，绘画、书法都讲究自然天成。“名教”即为维护统治阶级地位而设的等级制度，“自然”便超越这一切，纯任自然，其中嵇、阮二人最具代表性。嵇康著有《释私论》等，阮籍著有《大人先生传》等，他们的哲学文章很多，其哲学思想主要是“自然派”。阮、嵇二人殊途同归，表现形态不同。嵇康太清高，与当权者不合作的态度很明显，最后掉脑袋。他在《释私论》中提出“越名教而任自然”，这可以阮籍为例。阮籍邻家有一貌美女孩，年少早亡，阮虽平时从未与之言，但闻其早亡，却嚎啕大哭，令邻人大为不解。阮籍之嫂归娘家省亲，籍为之送行。这些在当时都可谓越轨的行为，都是超越“名教”的。籍爱喝酒，他总去居所不远处的小酒店喝酒，当时卖酒的是一位很美的少妇，阮常醉倒于美妇的脚下，美妇的丈夫开始非常戒备他，后来发觉他只是如此而已，也就释然。这些都是阮籍任诞的表现。但较之嵇康，阮籍有较强的自我保护意识。司马氏要与阮籍结亲，阮籍不愿将女儿嫁与他，又不敢直接反对，索性大醉六十日，天天喝酒，最后提亲之事不了了之。嵇康则不然，太清高，易得罪人。当时另一玄学家“竹林七贤”之一钟会，就因嫉嵇康之孤傲，怒嵇康之刻薄，在皇帝面前进谗言，将嵇康除掉。嵇康临刑前不禁叹息：《广陵散》从此绝矣（因嵇为懂得该曲音律唯一文人，故有此一叹）。“自然派”提出的主要矛盾就是“名教”与“自然”的矛

盾。他们提出“名教”与“自然”的关系就相当于“本”与“末”、“体”与“用”的关系。在玄学中“自然”是本体的东西，“名教”是现象中的东西。裴頠的“崇有论”与王弼、何晏的“贵无论”对立。

第三阶段为郭象代表的“独化”论。元康时玄学有两个代表人物，裴頠、郭象。郭象主张“独化论”，讲“块然而独生”，万物自生自灭。裴頠倡“崇有”之说。

## 二、有关言意的若干问题

(一)言意之辨。在哲学与文学中有很多交叉点，角度变化了，认识的深度和观点就会与别人不同。玄学与美学的关系是客观存在的，玄学对中国文学艺术独特的发展道路及民族特色有很大影响。反过来说，中国的文学艺术和西方的文学艺术相比较，有很多突出特点，这里有玄学的一份功劳。具体谈一下：中国的诗歌讲神韵、意境，言外之意、弦外之音、韵外之致，言有尽而意无穷。这些特点是中国古典美学中所强调的，大都可在玄学中找到依据。唐诗的特点相当地能代表中国诗词的特点，它表现为意境的完美化，词的后面有完整的东西便是意境，在语言中品味意境，晚唐司空图《诗品》云：“不着一字，尽得风流。”不着一字，真的是一个字不写？非也。即是注重字后面的神韵。诗歌体现玄学中的“言意之辨”是深刻影响中国美学走向的重要问题，成为重要的方法论。“言意之辨”的意义很大，直接影响魏晋时期文艺理论中对“言”和“意”关系的一些说法。前面是从《周易》开始，“书不尽言，言不尽意”，《周易》是讲这些。但是圣人之意，其不可见乎。那么，王弼为玄学之始，深于体用之辨，故采言不尽意之义加以变通，也提出“言”与“意”的关系，中间插上“象”，这个“象”随后再解释。于是“言意之辨”成为魏晋玄学中很基本的方法论。原北大的副校长、大学者汤用彤先生对此有专门的研究。汤先生认为“言意之辨”对整个玄学思想方法的影响是决定性的。汤先生有这样一段话：“新学术之兴起，虽因于时风环境，然无新眼光新方法，则亦只有支离片段之言论，而不能组织完备新学。故学术，新时代之托始，恒依赖新方法之发现。夫玄学者，谓玄远之学。学贵玄远，则略于具体事物而究心抽象原型。论天道则不拘于构成材料，而进探本体存在。论人事则轻忽有形之粗迹，而专期神理之妙用。王道者也，有言有名者也。抽象之本体，无名绝言而以意会者也。迹象本体之分，由于言意之辨。依言意之辨，普遍推之，而使之为一切论理之准量，则实为玄学家所发现之新眼光新方法。”他把“言”“意”的关系看作玄学最基本的思想方法，看作垫构玄学理论体系的基本元素。

“言”是什么？言是具体形态，意是作者意念。这里的“言”和“意”是从哲学的高度提出

的，“言”与“意”这一对矛盾早在《庄子》中已被提出，并有“得意忘言，得鱼忘筌”的说法。王弼在《易略例·明象章》中谈到他的“言”“意”观并加入了“象”，由双边关系变成三角关系。其文曰：“夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可少寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者新以明象，得象而忘言；象者，新以存意，得意而忘象。犹蹄者新以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意也筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉；则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。”说到这，“得意忘言”已为大家所熟悉，已不陌生，它在哲学上意义是很大的，它特别强调事物的本质、本体，通过“言”这个前提，超越之后，才能得到“意”。对于文学中讲的“弦外之音”，强调“韵外之致”等，都是源于“得意忘言”。古代人讲“象”的问题，“象”是中国古代艺术理论中非常重要的概念，这个东西很早就出来了。在玄学中，再往前推是《周易》中的“卦象”，八卦是通过组合变化象征人类与自然的各种现象的变化，天、地、风、雨、山、雷等都在其中。《周易》“卦象”的取象方式为“仰观于天，俯察于地”，就是把大自然做为客体加以把握，另一方面人类自身既是主体又是客体，这是哲学上的观念了。王弼在阐述《周易》时，把这个问题提出了，他的悟性很高，提出问题后，对文学艺术的影响都是很大的。在绘画中，宗炳有篇《画山水序》，其中提出一个非常有价值的观念，就是“澄怀味象”。清洁心怀，心胸清静空明，品味对象。西方康德讲美学不是概念的，是种直观的，外象的。宗炳第一次将审美概念用在文学评论上。而“澄怀味象”的“象”与言一象一意中的“象”紧密相连。

(二)形神论。玄学中没有“形”与“神”这一对范畴，但是它们的提出又与玄学思想连在一起。形与神同样属于这个思想体系。神属于本体，形则是外在的形貌。形神概念在书法、绘画上非常普遍。魏晋的第一大画家顾恺之明确提出绘画要“传神”、“写神”、“通神”。《世说新语·巧艺》记载：顾长康（即顾恺之）画人，几年里不画眼睛，人问其故，顾说：“四体妍媸，本无乎于妙处，传神写照，正在阿堵之中。”这是以形写神，就是通过外形来表现人的神韵。“神”是魏晋美学范畴内一个重要的问题。汉魏实行“九品中正制”、选察制，人分九品上、中、下，重要标准是讲人的形象、气质、神韵。魏晋时期更是如此，嵇康就很漂亮，他在《养生论》中云：“形恃神而立，神须形以存。”特别重视神韵，把这带入人物画中，就是顾恺之的“传神”论。宗炳提出“畅神”，主要是“畅”主体之“神”。宗炳还谈到山水作为审美对象。魏晋时期先是人物画做为主要的审美对象。现在看来，这些都很简单。在当

时，这些东西都是人类思想发展史、审美艺术发展史上一步一步推出来的。一开始主要是人物画，画皇帝、帝王将相；然后是佛像画。顾恺之就画了很多此类的画。人物画讲神韵，中国画与西画有很多相似的地方，但也有很多不同的地方。不同的地方在于中国画特重神韵，很多时候是略其形似，甚至是超越形似、否定形似。

在当时的书法绘画领域中，尤其是绘画领域中，“神”与“形”的矛盾是很突出的。后来到了宋代的院体画，宋徽宗了不起，做皇帝是昏皇帝，做艺术家却是一流的，了不起。他的画院派讲“形似”，他召人画画，评等级、当场奖励都取决于画得如何。他看中一个孩子，说他画得好，所画的牡丹是正午时分的牡丹。说明院体画注重形似，它的工笔画多一些。文人画则不然，文人画不靠绘画为生，画师是职业画家。文人画的代表人物是苏轼。宋代的文人地位很高，不会被杀头，不象朱元璋，不但杀功臣，还杀文人。文人画讲神似，苏轼曰：“论画以形似，见与儿童邻”。是指论画若以形似为标准，这便是与小孩子一般的见识。他认为形似只是外在的表现，他就是要抒发文人心中的逸气。后来元代倪瓒的画颇为萧肃，表示出那个时代政治上的一种情绪，倪瓒也说过“逸笔草草，不求形似，聊以抒胸中逸气耳”。过去的绘画有四品：神、妙、能、逸。大家注意其中的变化。唐代朱景玄《唐朝名画录》中把画分成“神妙能逸”四品，四品是四个大档次，每个档次中又分三档。“逸”是列入另类的，列了三个人，这三个人就是画画不守规矩的，野路子的，都是隐士一类。“神、妙、能”中“神”是最高一档。到了宋代就不同了，翻过来了，正好相反，“逸”是首位。这个变化说明时代的审美意识不同了，但神和形的关系和逸是有联系的，重神似超越形似，这种观念直接影响艺术创作。我曾经写过两三篇画论的文章，就是谈“逸”的问题，谈“墨戏”的问题。“墨戏”与“戏墨”和“逸”有直接关系，它更多的是主体的自由发挥、自由创作。《庄子》中有一则故事，讲的是国君找几个画家为其做画，别人都衣着整齐，恭恭敬敬，只有最后的一个画者，不慌不忙，大家坐好后，他才来，然后脱掉外衣，赤膊席地，提笔而画。国君曰：此真画者也。这个故事说明了创作的自由心态，游戏心态。游戏是一重要的美学概念，西方美学中特别重视这一点，德国诗人席勒说：“人只有在游戏时才是完全的人”，“人只有在是完全的人时他才游戏”。这种逻辑与我国古代的“墨戏”是相通的。也就是说作为画家、诗人，你即兴的东西，抒发自己内心的不平之气的东西是怎样的。

(三)审美情感的重视。西方文艺开始重模仿，对客体准确地再现。中国则重抒情，中国重抒情的传统是魏晋时打下的底子。玄学中的“圣人有情”论。“性情”的“性”是人之初性本善的“性”，“情”是性遇到外力的表现。在何晏和王弼之间存在着这样的分歧：据何劭《王弼传》记载：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不同，以为圣

人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”何晏主张“圣人无情”。王弼主张有情论，认为“圣人茂于人者神明也”，圣人有比众人卓越、胜于众人的地方是比众人更有智慧。“同于人者五情也”，圣人，与人相同之处，是与人同有喜怒哀乐惧五情。众人不同于圣人在于为情所困不能自拔，圣人则能超脱。在学术水平上王弼有很高的地位，而何晏在当时的政治地位也是极高，对魏晋的文学艺术领域影响极大。北大的名教授宗白华先生的《论〈世说新语〉和晋人的美》值得一看，宗是真正的大家，做学问不玄不虚，一点即破，一点到位，其书愈来愈为大家认可，价值愈来愈高，这说明中国古典美学有潜能，有生命力。尤其是其中对魏晋玄学的阐发非常之透彻，书中有这样两句话：“晋人向外发现了自然，向内发现了自己的深情。”只此两句，一切尽在其中。前面谈到了“圣人有情”这一命题，目前看来魏晋时期的文学艺术谈“情”的多了。《文心雕龙》是大家很熟悉的，我粗略算一下《文心雕龙》中有一百二十多个“情”字。因此我专门写了一个《审美情感论》，说明“情”在《文心雕龙》中分量很重，其中有“情采篇”，“情”是内在的东西，“采”是外在。为情而造文，也有为文而造情。情感是文学创作的根本。玄学和玄学人物都很重感情，从魏晋开始诗人都是如此，连一代枭雄桓温也很伤感，过琅琊时看到过去栽的树，不禁流泪，曰“木犹如此，人何以堪”。这样的例子很多，这些玄学人物尊重个性，生机勃勃，发挥情感。正所谓：“情之所钟，正在我辈”（王戎语）。我们举过阮籍的“任诞”，“任诞”中也有“情”字，阮籍就很有情感，他哭隔壁小女子、送嫂子等都因为情，嵇康也是如此。包括曹丕，世人多对曹丕印象不佳，想是因逼其弟作《七步诗》之故。这事是有，但曹丕其实也颇重情感，他倚重之臣王粲生前喜闻驴叫之声，王粲死后，曹丕率众臣在其坟前悼念，曹丕说：王先生生前爱听驴叫，咱们都学声驴吧。然后带头学驴叫，众臣随之，坟前一片驴叫声。这是为怀念旧友。是哀乐过人，不同俗流。

（四）爱自然的情怀。中国的文学艺术讲自然，“自然天成”，就是去掉雕饰的东西。书法绘画也特重视自然，就是讲本色天然的东西。诗歌美学中强调本色，讲自然体悟，就是写完不能是人工粉饰，无病呻吟，看起来要发自内心，十分自然。对自然的追求也是玄学和老庄哲学中重要的概念。玄学是老庄的代表，老子很重自然，说：“人法地，地法天，天法道，道法自然”。法即效仿。自然即是道，非道之上还有一个自然，而是道即自然。在我看来，自然有两重意思，后来的自然界是一层意思，但并不是老子所说的自然，另外一层意思自然是一种规律，自然而然，本来如此的一种状态，不加人工的矫饰。在魏晋玄学中“自然”涵义多与“道”和“无”涵义相通。后来有一哲学家叫夏侯玄也说过“天地以自然运，道本无

名，故老氏强为之名”（张湛《列子·仲尼》注引）。说明这是老子为自然强起的名。道本来没有名字，他给起名叫自然，道即自然，这也是一种看法。我们一般认为自然就是宇宙本体、世界本源或者是宇宙本来的样子。和“名教”相对的时候，“名教”是一种人为的政治体制。王弼的哲学既然以“体用如一”、“本末不二”为特征，因此在名教与自然的关系上，则认为名教因于自然，名教不仅应当而且必然反映自然。后来又出现各种说法，阮籍、嵇康等人认为要超越名教，崇尚自然，把自然和名教对立起来，这是有政治背景的。再后来的郭象等人讲的是自然和名教的统一。可是我们从美学的角度说就有所不同，自然成为中国艺术中人们的一种普通追求，这与西方美学是相通的，它讲的自然就是大自然。康德讲：当我们经验显得陈腐时，我们和自然晤谈。这个自然就是自然界，因为自然界能提供给我们外在的印象，我们进行加工创造，用康德的话说是创造出第二个自然来。我在吉大的老师曾送我一部书，名曰《第三自然界》，他把文学艺术称为第三自然界，这也是自然的一个概念。但西方的美学中不讲我们所说的自然，我们所说的就是自然本色，所谓“清水出芙蓉，天然去雕饰”这样一种意境和追求。杜甫的东西很严整，“杜甫诗法如孙武，李白诗法如李广”，杜甫的诗写出来，更趋于自然，这种自然在魏晋时期有另一种理解，与原来的理解有所不同。到了宋代梅尧臣的时候，自然与雕饰对立得很厉害。魏晋南北朝时期，他们就认为像谢灵运的诗已是很自然。认为自然的东西包括了很多文采的东西，因为文采本身也是自然。自然在魏晋时期的美学中是一种普遍的追求，这个东西一直延续到后来乃至今天。

# 禅与禅宗

方广锜

禅这种东方神秘主义已经风靡世界，千百万人醉心于它。今天我们作这个关于禅与禅宗的讲座，首先要提出的问题，就是“禅”到底是什么？

这个问题实在难以回答。主要原因有两条：

第一，归根结底，禅是一种纯主观的心理感受。因此，对它的体验必然因人而异，不同的人感受不一样。

凡属纯主观的感受，只有自己亲身体验才能领会。比如我们都知道非洲很热，但到底怎么个热法，非自己亲身体验无法知道。同样，禅人说禅，也难免言人人殊。中国古代有个著名的禅师，名叫卧轮。他作了一首偈颂，表述自己对禅法的心得：

**卧轮有伎俩，能断百思想。**

**对境心不起，菩提日日长。**

在这里，卧轮很自信地宣传自己的禅法理论，就是主张断思绝虑，排除一切思维活动，乃至无论外界境遇怎样变化，自己的内心都可以不起任何波澜，没有任何感应。认为用这种控制与禁绝内心活动的办法，可以使自己的菩提心，也就是内在的佛性不断增长。

有人把卧轮的这首偈颂念给著名的禅宗六祖惠能听。惠能很不以为然，便针锋相对地作了另外一首偈颂：

**惠能没伎俩，不断百思想。**

**对境心数起，菩提作么长？**

在惠能看来，人在现实世界中生活，不可能如草木石头，没有任何思维。既然有思维是正常的，所以也就没有必要去刻意排遣它们。惠能还认为人的菩提心，也就是佛性本来就是圆满的，根本不存在“增长”或“不增长”的问题。所以，问题的关键并不在于是否有思维活动，

---

方广锜，中国社会科学院宗教研究所研究员，二〇〇一年八月二十六日在大连图书馆白云书院演讲。陈艳军整理。

而在于你的思维活动是否符合佛教的规范，是否能够在世俗的生活中时刻明悟与保持自己清净佛性的本来面目。

在这里，卧轮与惠能对禅的理解完全不同。

对现代人来说，日本佐藤幸治所撰《推荐禅》一书封面上的对禅的解说词也许具有一定的代表性：“禅在某种意义上正在超越宗教。它是透视自然与人生的佛教徒的哲学，是科学的身心锻炼法，也是一种优秀的对话技巧。”

但这也只是现代人，更正确地说是部分现代人的观点。在这部分现代人看来，禅是一种优雅潇洒的生活态度，一种超脱烦恼的处世方式，一种健康身心的锻炼手段，或者干脆就是一种气功。他们认为禅正在超越宗教，也就是说，已经不再认为禅与宗教还有什么联系。他们中的有些人虽然不否认禅与神秘主义还有着种种说不清、理还乱的关系，但同时坚信，随着科学的发展，这种不清不白的关系最终一定能够说清楚。

但日本著名的禅学家铃木大拙则这样讲：“从本质上看，禅是一种见性之法，并为我们指出挣脱桎梏走向自由的道路。”这段话的意思是说禅是一种修持方法，这种方法能够让你明悟内在之本性，也就是性，从而使你挣脱外界对你的束缚，让你走向彼岸世界。按照这种定义，禅当然就是一种宗教。铃木大拙是宗教学者，所以做出这种定义。

佐藤幸治、铃木大拙的这两种观点，一种是从世俗的纯学术的角度讲禅，一种是从宗教的角度讲禅，结果完全不一样。

上个世纪以来，禅在西方世界甚为流行。其原因之一，当然应该归功于以铃木大拙为首的一批日本学者的大力提倡。但更深层的原因，则根植于人们对现代社会动荡而高节奏的生活的一种反思，对躁乱而高度物化的社会的一种厌恶与对宁静和平的心境的一种渴望。归根结底，无非是灵与肉这对矛盾在作怪。

我们在此并不想探讨禅在现代西方社会流行的原因，而只是指出，禅在现代的变形，根植于现代社会人们的精神需求。以今律古，我们同样可以看到，在古代，在不同的时间与空间，禅也在不断地随着当时人们的精神需求而变幻着自己的形态。

由此，我们说“禅到底是什么”这个问题很难回答。它的第二个原因，就在于“禅”这个词中蕴涵了太多的历史积淀。在禅随着佛教从印度传到中国，又从中国传到日本等东亚各国，乃至近代走向世界的历史过程中，在不同的时间与空间中，禅不断地吸收不同文化的营养，依据不同的条件，变幻着自己的形态。犹如滔滔的长江，从巴颜喀拉山麓发源，到崇明岛出海，一路上吸纳百川，浩浩向前。那么什么叫长江？是它发源地的清清溪流？是在横断山脉间怒号的金沙江？是伴着三峡的猿啼滚滚向东的巨浪？还是在肥沃的东部平原上缓缓



倘徉的洪波？什么叫长江？除了长江的主流外，那组成了长江的众多支流，那雅砻江、岷江、嘉陵江、汉水、湘江算不算长江？

既然禅可以不断地随着时空的变换而变化着自己，既然不同的人对禅的体验可以各有不同，那么，我们要问的第二个问题就是：在禅的底蕴，到底有没有一种统一的东西？

我们都知道盲人摸象的故事，因为每个人摸的部位不同，所以他们得到的关于象的知识也无法完整。但无论如何，象本身是存在的，盲人们每个人得到的知识无论多么支离破碎，总算是那个象的一个局部。按照这种思路，无论人们对禅的理解有多么不同，无论禅有多少种变化，但在其底蕴，存在着一种统一的东西。

但是，我们还知道另一个故事：近视眼看匾。这个故事说有三个近视眼打赌，赌谁能看清庙门口新挂的匾。三个人自以为是地争吵了半天，最终才知道那个匾根本没有挂出来。三个人凭空虚构，完全不着边际。那么，是不是禅人说禅，与近视眼说匾一样，完全是自说自话，毫无依据呢？

与此相关联，我们要提出第三个问题：那就是中国的禅宗自称“不立文字，教外别传”，主张“以心传心”，那么，他们所传的到底是什么？

要回答上面三个问题，我们需要考察一下禅是怎么产生的，从印度到中国，从古至今，禅走过了一条什么样的道路，又怎样变幻它的形态。

中国的佛教从印度传来。它的禅定理论与实践也源于印度。但是，在印度，禅定被视为源远流长的瑜伽修持术的一个组成部分。

瑜伽，梵文原文作“Yoga”，该词在印度现存最古老的典籍《梨俱吠陀》中已经出现。当时的意思是给牛马等牲畜“套上装具”，并由这个本义，引申为“联系”、“结合”等意义。但当时它还是一个普通的词汇，没有后代赋予的种种神秘含义。当人们把“瑜伽”作为某种宗教修持的手段时，这里的“联系”或“结合”已经超出普通的含义，特指通过一系列对身心活动的制约，特别是对心理活动的制约与引导，使自己达到与世界本原“梵”的神秘联系或结合，亦即所谓的“梵我一如”。

从现有资料看，早在古印度的印度河文明时代，瑜伽已经流行。因此，我们讲瑜伽的产生，要从介绍印度河文明开始。

丰腴的印度河流域是人类文明的四大发源地之一。上世纪末以来的考古发掘证实，早在公元前二五〇〇年左右，在印度河流域已经形成高度发达的印度河文明。这一文明是一种以农村为依托的城市文明，这儿的古代居民已经创造了文字。这些文字大多刻在各种带图案的印章上。已经发掘到的印章约有二千多枚，主要用石、陶、铜、象牙等制成，大小不等，形

状不一。我们说瑜伽修持在印度河时代已经出现，其证据就在印度河文明遗址发掘出来的一枚印章上。

这枚印章雕刻的主体是一位有着三个面孔的神祇，他头戴一顶用水牛角做成的王冠，双足相抵，盘膝坐在一张矮几上。胸前佩有三角形的胸饰，腰中束带，左手戴着三个大手镯、八个小手镯，右手似乎有同样数目的手镯。双手自然置于两膝，裸体，男根勃起。该神祇肃穆庄严，从姿态看，显然正在进行瑜伽修持。他的右上方刻着一头老虎，一头大象；左上方对应处刻着一头水牛，一头犀牛。下方则刻着八只羚羊。上方有印度河文明特有的文字。虽然印章上的文字还没有被释读出来，但上面的神祇明显具有一头三面、男根、兽主、行瑜伽等湿婆造像的特征，所以研究者公认，这就是后代婆罗门教大神湿婆的形像。印度河文明出土的这一枚湿婆神印章，不但证明瑜伽早在印度河文明时代就已经出现，而且证明婆罗门教的湿婆神原来是土著神，它的基本神格在印度河时代已经形成。

瑜伽修持为什么会发生在印度，这是一个值得探讨的问题。我认为，这大约与印度特有的风土条件有关。

印度位于南亚次大陆，地处热带。它的东、南、西三面临海，北面则是巍峨的喜马拉雅山脉。北方的冷空气不能南下，南方的热空气也无法北上。气候炎热，雨量充沛，作物繁茂，森林众多。由于受海洋季风的影响，每逢雨季，这里大雨倾盆，降水集中，往往造成水灾。每逢旱季，则气温急剧上升，滴水不下，土地龟裂。有些地区气温最高甚至可达摄氏四十九度。旱季常刮一种当地人称之为“鲁”的可怕热风。热风起处，树叶凋零，草木枯萎。有人这样形容印度的旱季：每天自中午至下午五点以前，商店都关门，闹市成鬼域。路无行人，野无农夫。鸟不飞，兽不走，蛇虫匿迹。地上寸草不留，常青的树木枯黄萎落。整个世界静悄悄地被照射在烈日当空的白热强光之下，入于昏迷状态，真有流金烁石之感。这时人如冒险出门，只觉脚下有火舌缭绕，眼前似万针穿来，火风扑面，人即晕厥。即使躲在房子里，也必须把门窗都关上，以防热风吹入。据说室内的家具也象熨斗一样发烫，把冷水泼到墙上会嘶嘶作响，化作蒸气上升。

印度的这种自然条件对印度文化的形成产生极大的影响，并成为许多宗教规范及生活习俗的直接原因。有的研究者认为，印度文化中举凡斋戒、沐浴、禁欲、林居以及森林哲学、出世思想都与印度炎热的自然环境有关。从这一点讲，印度文化可以称之为“炎土文化”。这也就是瑜伽修持之所以在印度产生的客观原因。

我们都有这样的生活经验：在炎热的天气里，如果自己心情平静，情绪安谧，则天气再热，似乎也比较好忍受一点。如果心情烦躁，情绪波动，即使天气不那么热，也会使人感到

燥热难忍。所谓“心静自然凉”就是人们这一生活经验的总结。人们既然在这里生活，自然会总结出一套对付炎热的办法。办法之一是建设各种纳凉设施。佛经、耆那教经典在叙述释迦牟尼及大雄早年的优裕生活时，经常提到他们的父亲曾经为他们专门建造“三时殿”，即分别供旱季、雨季、冷季居住的宫殿。“大雄”，耆那教徒对其祖师筏驮摩那的尊称。筏驮摩那，约西元前六、五世纪人，年代比释迦牟尼略早。创立耆那教。生平略同释迦牟尼。可以想象，当时的豪富的确拥有这样的设施，所以经典中才会有这样的反映。这些经典都把此类建筑作为一种奢侈品提出，以说明其祖师当年的生活是如何优越，从而反衬他们毅然出家的举动是多么伟大。这从另一方面也说明当时一般的老百姓是不可能具备这种生活条件的。那么，一般的老百姓在这种情况下怎么办呢？大概只能一方面尽量深居简出减少躯体的活动；另一方面尽量摄定心神，控制精神活动，从而达到“自然凉”的目的。

我认为，古印度人在与酷热的自然环境作斗争的过程中，逐渐掌握了一些控制自我精神活动的技能。在实施这些技能的过程中，无意中体验到一些特有的生理、心理现象，乃至触发某些至今连科学家都无法解释的人体特异功能，瑜伽修持由此产生。由于这些生理、心理现象乃至特异功能无法用常理来解释，人们便把瑜伽看成是一种神秘的东西，一种可以由此与世界本原相通，可以由此获得无限神通力并得到最终解脱的手段。所以，瑜伽从它产生之初，就与宗教结下不解之缘，就与宗教神秘主义相联系，成为宗教修持的重要手段。

除此之外，根据有些研究者研究，瑜伽的产生，还与古印度人的生殖崇拜有关，生殖崇拜在古代是比较普遍的现象。人的本能之一，就是用两性的繁殖延续种族的生命，由此产生生殖崇拜。在印度，生殖崇拜表现为男根崇拜或女根崇拜。

著名学者季羨林先生曾研究，印度古代几首有名的哲学诗中谈到神秘的“独一之彼”时，整个哲学赞歌笼罩在性交活动的氛围中。衡量一下“独一之彼”在其中发挥的作用与所占的地位，它究竟是什么东西？回答是一个简单的公式：独一之彼=生主=Linga=男根。

在印度，修梵行，修瑜伽，往往是修苦行的。苦行是 tapas，原意是热。这是什么意思呢？赵国华先生认为：印度瑜伽修持中的苦行本是一种原始的宗教行为，生发于男性生殖器崇拜，其导因是印度古人对男根勃起膨大坚挺的不解，误以为是热（tapas）的作用。遂想方设法使男根“有热”，多多射“光”，即射精，获得旺盛的生殖能力，以求人口的繁衍。

在婆罗门教与佛教中，经常将苦行法力与精液联系在一起。失去精液，就失去苦行法力，失去神通。修苦行、修神通就必须禁欲养精。如《摩诃婆罗多》讲了这么一个故事：乔答摩大仙的儿子名叫有年，有广大的苦行法力，神通非凡。天帝为此十分忧愁，便派遣一个名叫蹀足的美貌少女去诱惑他。有年一见蹀足，眼望着那位天女，全身一阵战栗，精液流泄出来。

于是，他高深的智能，高深的苦行法力，都随之溜走了。

佛教《大智度论》中也有类似的故事：有个仙人，头生一角，名叫一角仙人，有五神通。一次，由于他的诅咒，天下十二年久旱不雨，果谷不生。国王听从大臣的计策，派一个妓女前去引诱一角仙人。“遂成淫事，即失神通”，于是“天为大雨，七天七夜”。

为什么泄漏精液就会丧失神通呢？以前讲不清楚。将瑜伽的产生与生殖崇拜联系起来考察，就豁然贯通了。原来，婆罗门教与佛教都认为：为了修行苦行的瑜伽，必须修持“梵行”。即必须禁绝情欲，固守元阳。因为神通法力实际由精液转化而来，只有精液充足，才能激发神通保持神通。上述《大智度论》故事的结尾，说一角仙人后来回到山中，“精进不久，还得五通”。

那么，佛教的瑜伽修持是怎么一回事呢？在佛教，瑜伽称为禅定。禅定是佛教宗教修持的两种不同方法。什么是禅？按照佛经的解释，禅就是静虑、静心思虑的状态。也就是静下心来就某一个对象物进行思虑。什么叫定呢？就是通常我们所说的三昧，把精神集中到某一点上。禅是思虑，定是专注到一个目标上，两者是不一样的。

禅和定修行的方法，与印度佛教的世界模式、解脱论是结合在一起的。印度佛教认为世界由欲界、色界、无色界等三界构成。欲界、色界、无色界等三界，每一界又分成若干个层次。比如欲界分六个层次，叫六欲天。色界分四层，是四禅天。无色界分四层，是四定天。与四禅天相应，禅的修习分成四个档次。按照修持者生前修持程度的高低，死后可以分别升入四禅天的某一天。同样，与四定天相应，定的修习也分成四个档次。修定，同样可以按照生前修持成就档次的不同，死后分别进入四定天的某一天。无色界比色界更高，更优越；定也比禅更高、更难。

为什么禅定修持会与佛教的世界模式相结合？我认为实际上四禅天和四定天的出现与人在禅定中的某种精神体验有关。比如，四定天，第一是空无边处；第二是识无边处；第三是无所有处；第四是非想非非想处。其中，所谓的“空无边处”实际上就是修定修到一定时候，自我感觉似乎一切都不存在。而“识无边处”是指修持者自己的意识扩散到无穷无尽。“无所有处”就是在自我感觉中，不但已经否定了一切事物的存在，而且连方位感都不存在了。“非想非非想处”则又深入一步，连自己的主观意识都已经恍兮忽兮，好象都不存在了。因为修持者在修持中有了这种种体验，然后将这些体验外化，以为存在着真实的四禅天乃至四定天。

上面讲的是印度佛教的禅定。但中国人讲禅定时，一般没有这样清晰的分析，似乎禅与定是一回事，甚至有用禅包含一切，用禅取代定的倾向。所以，中国的禅定与印度禅定是不

同的。

印度佛教讲禅定，首先讲释迦牟尼。佛经记载，释迦牟尼年轻的时候，就经常喜爱一个人坐在树下冥思苦想。这种冥思苦想是否表明他当时已经懂得或掌握一定的禅定技巧？我们现在无法回答。但是，许多经典的记载都可以证实，释迦牟尼时代，社会上有许多修道团体，他们都从事禅定一类的修持。释迦牟尼出家以后，立即就投入禅定实践。这说明当时把禅定视作出家修道的必由之路。

释迦牟尼后来出家拜了两个禅定师傅。第一个师傅教他四禅。学完后，他觉得不满足，又拜了第二个师傅，第二个师傅教他学四定。学了四定，他仍然不满足，离开师傅，自己修苦行。在印度，修苦行是一种传统，一种风气。关于当时流行的种种苦行，《方广大庄严经》卷七是这样介绍的：

“诸外道等，……自苦身心，用求解脱。所谓：或有执器巡乞，行而食之。或有唯一掬食，以济一日。或不乞食，任彼来施。或有不受求请，须自往乞，以求解脱。或有恒食草木根、茎、枝、叶、花、果，莲藕、兽粪、糠汁、米泔、油滓。或有不食沙糖、酥油、石蜜、淳酒、甜酢种种美味，以求解脱。或有乞一家食，若二、若三，乃至七家。或有一日一食、二日一食，乃至半月、一月，一度而食，以求解脱。或有所食渐顿多少，随月增减。或有日食一撮，乃至七撮。或有日食一麦、一麻、一米。或有唯饮净水，以求解脱。或有名称神所，自饿而死。谓随己意，生天人中。或着树皮。或着牛羊皮革，粪扫毯毡。或着一衣，乃至七衣。或黑或赤，以为衣服。或复露形。或手提三杖。或贯骷髏，以求解脱。或一日一浴、一日二浴，乃至七浴。或常不浴。或有涂灰，或有涂墨。或坌粪土，或带萎花。或五热炙身，以烟熏鼻，自坠高岩，常翘一足，仰观日月。或卧编椽、棘刺、灰粪、瓦石、板杵之上，以求解脱。或娑娑声、苏陀声、娑娑诃声。受持咒术，讽诵韦陀，以求解脱。或依诸梵王、帝释、摩醯首罗、突伽那罗延、拘摩罗迦、……诸天鬼神，以求解脱。或有归依地水火风空、山川、河池、溪壑、大海、林树、蔓草、冢墓、四衢、养牛之处及里肆间。或事刀剑轮矛，一切兵器，以求解脱。”

上面所列的苦行实际还不够完全，但已经可以称得上是当时人们为解脱而实行的种种修持方式的清单了。上述修持方法，无论在当时，还是在后代都被视作瑜伽修持的一个组成部分。但是，释迦牟尼虽然履行如此严酷的苦行，却仍然没有得到真正的解脱。于是他放弃苦行，到附近的尼连禅河沐浴后，接受了村女的乳糜供养，恢复了体力，然后在一棵毕波罗树下结跏趺坐，沉思禅定。利用十二因缘解释、缘起法，创立了苦集灭道“四谛说”，于是成佛。

上述释迦牟尼的成道故事具有很强的典型意义与象征意义。它说明：

一、当时流行各种各样的瑜伽派别，各种各样的瑜伽修持法，佛教只是其中的一种。佛教在广泛学习与吸取了各派瑜伽修持的特点之后，创立了自己独特的修持理论。

二、佛教修持最大的特点，就在于鄙弃极端的苦行，重视理论的构建。这可以说是佛教区别于当时正统派、非正统派许多宗教哲学派别的主要特征。

三、释迦牟尼在菩提树下修持禅定，但他所觉悟的，不是端坐的姿势，调息的方法，控制心理活动的手段或创造出什么新的观想方案；他也没有追求移山倒海、呼风唤雨的神通。他觉悟的是十二因缘、四谛八正道。也就是说，释迦牟尼所注重的是人生的终极，是生死的道理。这说明从佛教创立开始，释迦牟尼就自觉地把瑜伽禅定当作建立佛教理论、为佛教世界观服务的一种手段，一种方法。释迦牟尼的这种态度与当时一些把瑜伽当作最大目的的派别形成鲜明对照。既然只是一种手段，自然可以得鱼忘筌。因此，中国的惠能完全有理由抛弃禅定，干脆干脆、直截了当地在建立佛教世界观上下工夫。

《长阿含》中有一部《种德经》，讲述了这么一个故事：瞻婆城有一个婆罗门，名叫“种德”。有一次，释迦牟尼来到瞻婆城，种德前去拜访他。释迦牟尼凭借神通知道种德心中想些什么，就故意问他：“一个人应该具备哪些条件，才能算是一个真正的婆罗门？”种德回答：“应该具备五个条件。首先，必须要有纯正的血统；其次要有丰富的知识；第三要五官端正；第四要严格遵守所有的戒律；第五要智能通达。”释迦牟尼听后，微笑着说：“你说得真好啊！不过，如果从你的条件中取掉一条，行不行呢？”种德想了想说：“可以取掉第一条，余下的四条就够了。”释迦牟尼说：“是啊！是啊！不过，能不能再取掉一条呢？”种德考虑了一会，说：“如果他五官端正，智能通达，持戒具足，也就可算是一个真正的婆罗门了。”释迦牟尼笑着说：“你说得太好了。不过，能不能再取掉一条呢？”种德考虑再三，说：“那么五官端正这一条也可以取掉。”释迦牟尼说：“你说得太好了。那么，能不能再取掉一条呢？”种德考虑再三，断然地说：“不！不行了。因为持戒与智能密切相关，缺一不可。”释迦牟尼说：“善哉！善哉！只有坚守戒律，人才能增长智能；同时，正因为具备了智能，人才能坚守戒律。戒能净慧；慧能净戒。就好比人的左右两手，互相搓洗，才能搓洗干净。所以我要求比丘必须具备戒、慧这两条。”

我们知道。小乘佛教主张依靠戒律、禅定、智能三种方法来得到解脱。但上述这个故事却只强调戒律、智能两者的重要性。在当时普遍重视禅定的背景下，释迦牟尼在与种德的讨论中却偏偏不提禅定。这固然与对机说法有关，但也完全可以说明在释迦牟尼看来，禅定只是一种手段而已。

四、释迦牟尼通过禅定得到神通，所谓天眼通、宿命通。但他没有用这个神通来为自己办什么事，而是用它思考、建立了佛教的基本理论——十二因缘与四谛。

小乘佛教僧人的生活比较简单。他们不蓄私财，三衣一钵，日中一食，游化度日。专心于自己的修持与解脱。

早期修习的方法具体究竟如何，现在很难详细描述。但后来人们归纳佛教修习的各种纲目，把它们总结为三十七道品。这里仅介绍其中之一“四念处”，又作“四念住”。即：

- (一) 身念处，观此色身，均为不净。
- (二) 受念处，观苦乐等感受悉皆是苦。
- (三) 心念处，观此色心，念念生灭，更无常住。
- (四) 法念处，观诸法因缘生，无自主自在之性。

四念处要修行者观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，认识到世界是苦，人生有生、老、病、死、求不得、怨憎会、爱别离、忧悲恼等八苦。佛教又进一步通过修禅定来坚定人们对佛教理论的信念。人为什么会有苦？因为人有欲望。人为什么会有欲望，因为人过于执着肉体自我。四念处就要解决这一问题。南传佛教的《大念处经》说：“惟有一途可净化众生，脱离忧愁哀伤，消除苦楚悲痛，获得正法，体证涅槃，此途名四念处。”<sup>(7)</sup>比如念身不净，目的就是要人们由此否定自己的肉体自我。具体有两种方法，一种是观自身，一种是观尸体。根据《禅要经》介绍，具体方法如下：

首先是“至闲静处山泽、冢间、空舍、树下。自观不净，处处可得。系心身中，不令弛散。二者闻法忆想。”就是先找一处适合禅定的处所，并且随时注意那些肮脏不净的地方，把那种肮脏的样子记在心里。然后开始按照佛教的要求进行禅定观想。

第一步是“分别自观身中三十六物，发、毛、爪、齿、涕、泪、涎、唾、汗垢、脂肪、皮膜、肌肉、筋、脉、髓、脑、心、肝、脾、肾、肺、胃、肠、肚、胞、胆、痰、癍、生藏脓血，屎尿诸虫，臭秽不净，聚以为身。往来五道炽然众苦，犹如浮尸随流东西。”<sup>(8)</sup>也就是要求通过观想，确立这样一种观念：人的肉体并非自身，而是这么一堆肮脏的东西堆聚起来的。这堆肮脏的东西在世间轮回，就好比一个死尸在水面随风浮荡。

第二步是“又念我身以骨为柱，以肉为泥，筋缠血浇，如疮如毒。皮毛九孔，以为门户。肠胃胞膜，以为库藏。妒慢恶心，谓以为身。贪求无厌，犹如溪壑。”<sup>(9)</sup>这是要求人们进一步认识自己的肉体与行为的可恶、可厌。观身不净的另一种方法是白骨观。根据《禅要经》、《佛说内身观章句经》、《法观经》、《禅秘要法经》等经典记载，就是要人在观想中，从脚开始，渐次向上，认为自己的皮、肉已经层层坏烂，露出骨头。观想中并要仔仔细细地把皮绽

血流脓出，肿胀溃烂不净的惨相都看分明，记正确。就这样一根一根骨头上的血肉全部烂光，在观想中把全部人体变成一个由根根白骨组成的骨架。犹如医学院实验室的人体骨架标本。而且要求人们能够做到无论睁眼、闭眼，这副骨架骨骨相柱、白如珂雪的样子都能在眼前浮现。

再有比如“厚皮虫聚观”、“膨胀脓血及易想观”、“薄皮观”、“极赤淤泥浊水洗皮杂想观”、“津腻惭愧观”、“尸体观”等等。从其名称，可以大体想见其基本内容。

佛教的禅定，都是对机进行的。亦即对待不同的人，教授不同的方法。对那些自傲自慢的人，让他们修习不净观，知道自己只是一个臭皮囊；对那些看重财富的人，让他们修习因缘观，知道财富并不能永久保有；对那些贪爱女色的人，让他们修习不净观、白骨观、死尸观，看他们会不会还去爱一个臭皮囊，一具骷髅，一具流脓长虫的尸体。所以，小乘佛教的禅定，就方法而言主要是观想。亦即结跏趺坐，摄心定神，然后将观念集中在某一种景象上，通过这种观想，影响自己的思想，使自己建立起对某种观念或理论的信念。据说释迦牟尼时期，不少僧人修习了不净观之后，都感到自己的这个肉体实在可厌，于是纷纷自杀。自杀当然违反了佛教的目的，因为佛教让人们明了现实世界的痛苦的目的，是为了让人们踏上解脱之道，所以，佛教的禅定，除了上述带有消极意义的对治性的观想外，也有许多带有积极意义的增益性的观想，通过这些积极意义的禅定观想，人们不但可以树立正确的观念，可以享受心灵的宁静与愉悦。小乘佛教的典籍《长老偈》这样说：

“无知的凡人，担心衰老与疾病；贤良智能的人知道这就是痛苦。当人们知道这是痛苦，按照常规方法而冥想，就得到没有比这更大的喜悦了。（五一八）执着的爱带来痛苦，隐藏怨毒，增长轮回，积累百般欲望，引起大烦闷。如果抛弃这种爱，按照常规想法而冥想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。（五一九）空中响遍雷鸣，路上飞雀飞翔，雨水从四方沛然而降；修行人仍然进山冥想，这时的人就没有比这更大的喜悦了。（五二二）草木丛中，绽放灿烂的野花，装点河旁，坐在那里心情舒畅而冥想。这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。（五二三）夜雨飘落，落在人迹未到的林中，张牙舞爪的野兽在狂吼，修行人仍然进入山谷冥想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。（五二四）步入群山，栖身于岩石裂痕旁，止息自我的省察力量，离开恐怖，去除心灵的放荡而冥想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。（五二五）安然地除掉内心的污垢、忧虑与放荡，拉开门栓，无树木、无弓矢、无一点污秽，一切无所有而冥想，这时的人就得到没有比这更大的喜悦了。（五二六）”

佛教认为，除了享受心灵的愉悦外，禅定还能够使人得到无限的神通。例如巴利文《沙



《门果经》说，修习禅定而达到四禅天阶段，就可以获得上述神通：

“象这样，心灵悄然净化而无烦恼，烦恼的余波散去，心灵就变得柔软。经常活动，又能达到心灵的宁静状态。这时的修行者就可以专心于各种神通，能够体验证实它们。也就是说，一身变多身，多身变一身；有时显身，有时隐身；穿墙透壁，如若无阻；步入山岭，如在空中；出没大地，如在水中；横渡河水，如履平地；空中垫坐遨游，如鸟展翅；日月有大神力和大威德，全部握在手中，直抵梵天的世界。”

汉译佛经中也有种种关于神通的描写，比如汉译《长阿含经》卷十三就有与上述《沙门果经》几乎完全相同的描写。

在佛教的理论体系中，神通是与觉悟及禅定密切联系的。佛教所谓的觉悟，不仅仅是对客观世界的真实性状及人的终极去向有了一个正确的知识，更主要的是与宇宙的本原冥然相合。在这一点上，佛教与奥义书的“梵我一如”并没有什么本质的差异。如果说有差异，只是奥义书的世界本原——梵——有创世的功能，而佛教的涅槃没有创世功能，在佛教看来，世界是自存的而已。因此，归根结底，佛教不是一种书面的哲学，一种书斋的理论，而是极具实践性的宗教。禅定就是它的最重要的实践手段，是保证其觉悟的重要途径。释迦牟尼是通过禅定觉悟的，释迦牟尼的行为为所有的佛教徒树立了最高的典范。而禅定这种东方神秘主义本身，又与神通结下不解之缘。有人说，凡是有瑜伽禅定的地方，就必然会有神通。应该说，人类至今为止的历史的确证明了这一点。

古印度人普遍相信，正确修持瑜伽可以得到神通。所以，在印度，那些修持瑜伽的婆罗门、苦行者特别容易得到一般群众的敬畏与崇奉。据说神通有各种各样，佛教则站在佛教教义的立场上，把这些神通归结为六种，称作“六通”或“六神通”。它们是：

一、神足通，据说具有这种神通的人能够飞天入地，出入三界，变化自在。亦即能够在一切场合无限制地自由活动。也就是前面《沙门果经》所描写的那些东西。

二、天眼通，据说具有这种神通的人能够看到六道众生生死此生彼的苦乐境况，能够超越时间与空间的限制任意观察任何地方的情况。

三、天耳通，据说具有这种神通的人能够不受时间、空间的限制，听闻、分辨六道众生苦、乐、忧、喜的语言及其它一切声音。

四、他心通，据说具有这种神通的人能够知道一切众生心中想些什么，他们的思想如何，情绪怎样。

五、宿命通，据说具有这种神通的人能够知道自己前世，乃至千世、万世的宿命及所作之事，还能知道六道众生的种种宿命因果。

六、漏尽通，据说具有这种神通的人已经断绝一切烦恼，永远摆脱生死轮回，从此可以彻底解脱，抵达涅槃。

上述六种神通，如果排除其宗教成分，大部分可以用人体特异功能来解释。前面曾经提及，人体特异功能，或称神通，是导致瑜伽产生的重要原因。关于人体特异功能的真实性，近年来在我国曾有种种不同意见。笔者从自己亲身经历的事实出发，肯定人体特异功能是一种真实的客观存在。虽然现代科学至今还无法解释它，但随着人类社会的发展，科学的发展，我们最终将能解释之。不过，既然现代科学至今都无法作出令人信服的解释，则千百年前的人们把它们归之为宗教也就毫不足怪了。实际上，宗教正是古人对神通的一种合理解释。翻开印度的古代典籍，可以看到大量关于在修持瑜伽时得到神通的记载。当然，这种记载中有不少是神话，不可尽信。但它起码反映了人们的一种观念，而观念正是现实的升华。

我国古代的哲人庄子曾经讲过这样的话：“吾生也有涯而知也无涯，以有涯随无涯，殆已！”人生有限，人的认识能力有限；世界无限，未知的东西无限，这正是神秘主义得以产生的重要原因之一。从这个角度讲，与宗教将要与人类长期共存一样，神秘主义也将与人类长期共存。不过，无论如何，科学的地盘总会越来越大，宗教与神秘主义的地盘总会越来越小。

在小乘佛教戒、定、慧三学的体系中，慧是目的，戒是保证，定是手段。佛教只是把禅定当作构筑理论体系、体认佛法真理、建立佛教世界观的一种方法。如前《种德经》所说，在佛教看来，在趋向解脱的道路上，只有戒与慧才是决不可少的，丝毫没有提到定。所以，虽然禅定可以触发神通，佛教也的确把神通当作佛教信徒修习到一定层次，甚至已经觉悟的一种标志，但是，佛教从来没有把神通当作追求的对象。不仅如此，在整个佛教理论体系中，神通只是一种等而次之的东西。所以，佛教经典记载，释迦牟尼严禁他的弟子任意炫耀神通，要求他们应该集中精力修行，争取最后的解脱。的确，对于一个坚信佛法为真理的人来说，得到神通，实际上正是对他所走道路的正确性的一种印证。他自然不会因此而沾沾自喜，由此止步，反而会更加精进，以求涅槃。不过，既然客观上存在着这种惊世骇俗的特异功能，自然可以取得世人的极大信仰。这也是为什么各类真真假假的神通自古到今绵绵不绝的原因之一。

归纳起来，瑜伽禅观在小乘佛教中的地位大约可以归纳为如下三个方面：

- (一) 通过瑜伽禅观建立佛教世界观，争取解脱。
- (二) 通过瑜伽禅观建立和发展佛教理论。
- (三) 通过瑜伽禅观得到神通。

总的来说，小乘佛教的禅定修持比较朴实、保守，基本停留在对机观想的阶段。到了大乘时期，大乘把禅定和构筑自己的理论更加紧密联系起来。由于目标的不同，大乘佛教与小乘佛教在一系列理论与实践方面都产生严重分歧。例如，小乘虽然主张人的肉体是五蕴和合，没有一个常一自在的主体，即主张人无我。但他们认为客观事物还是真实存在的，只是由于因缘条件的变化而处在不断的无常迁变中而已。而大乘佛教则认为既然客观事物由于因缘条件存在才能存在，由此说明事物的存在是第二性的，因缘条件才是第一性的。由此他们认为凡是因缘所成的事物，本身都没有质的规定性，称之为“无自性”，又称作“空”。这也就是人们一般常说的小乘主张“人空法有”，大乘主张“人法两空”。大乘讲空，空并不是什么都没有，而是事物存在的一种形式。

我认为，大乘之所以讲空，首先也是在禅定中得到的一种体验，凡是修炼气功并有一定功力的人都有这样的体会，当修炼到一定阶段时，会感到全身骨骼关节处处是空，舒适异常，似乎连整个人都虚虚然融进一个其大无比的虚空，不复存在了。我以为大乘佛教的“空”最初大概就是从这种或类似的瑜伽禅观的体验中抽象出来的，其后便把它当作世界的本原，并力图从理论上去证明它。这也是大乘佛教构筑理论的主要方法之一。瑜伽体验是纯主观的，是很难用概念、语言来表达的。而逻辑证明则要求冷静与理性，要求必须用概念、语言按照一定的逻辑法则来严格表述。这两者之间存在着不可调和的矛盾。因此，大乘佛教的理论体系也好，其它任何一种以神秘实证的方式构筑的理论体系也好，都是永远不可能自圆其说，完美无缺的。由于无法真正用理论、用逻辑来证明，这里所需要的也就只能是宗教的实证，或者说宗教的信仰。

大乘还一个派别叫瑜伽行派，就是玄奘带回来的理论，在中国叫唯识宗。从它的派名可以看出它的理论就是在做瑜伽的过程中得到的。

两汉之际，佛教传入中国，禅定也随之传入。现在一些练气功的，经常自称继承了儒释道三家气功的精华。实际上，严格地说，气功所继承的主要是道教的传统，佛教不讲气功。道教讲练气，那是因为道教认为世界的本原是气，由气生成世界万物。小宇宙与大宇宙因气而相通。因此，他们的气功，练的对象是体内的气，但练的目的是要将这体内的生命之气与体外的天地间的真气相互沟通。而佛教讲精神，讲意念，不讲什么天地的真气。佛教禅定的入门方法中，也有讲呼吸的。那是通过注意调整自己的呼吸，从而逐渐把纷乱的思想平静下来，以便集中精神。与道教完全不同。

早期来中国传教的有东汉时的安世高等人，所传的是小乘禅数学。禅就是禅定，数所谓“法数”，实际指佛教的理论。当时中国人对佛教理论搞不清，因为佛教有一套与中国传统

哲学完全不同的范畴体系，名词、概念很多，像四谛、八正道等等。为了学习佛教理论的方便，佛教便把这些概念按照数字大小排列起来。于是人们称之为“数”。安世高翻译的不少经典，就是小乘禅数学的。比如《安般守意经》，讲的就是瑜伽禅观的入门法——数息观。安世高所传的这套修持法当时在汉地影响到底如何很值得怀疑。佛教初传，主要在侨民中流传。安世高就是从安息来到中国。真正中国人学佛的很少。安世高本人给人的观感，就好像一个江湖术士。不仅安世高，早期在汉地传播佛教的外来僧人，很多人都以神通来取得人主的支持及人民的拥护。著名的是五胡十六国时的佛图澄。据说他的神通非常大，《高僧传》中有关于佛图澄事迹的记载。

到佛图澄弟子道安时，情况发生变化。道安是当时中国著名高僧，带了成千弟子，弘扬佛教，但是他的一生致力于佛教经典的收集、整理、钻研等。从来不搞神通。从总体来说，道安以后，神通在中国佛教中始终没有占据主导地位，中国佛教主要沿着理论的探索与建立佛教世界观方向前进。出现这种局面的原因何在？

第一，瑜珈禅观虽然可以触发某些神通，但并不是人人都能修持到这一阶段。即使有了这个神通，由于修持档次的高低，也不是说无论什么时候想有就有的。因此，对于大多数人来说，神通仍然是不可琢磨的东西。有些人用各种各样的骗伎来假冒神通，更使其它人对这种“神通”不屑一顾。近几年我国的特异功能研究是从“耳朵认字”开始的，当时曾对一些号称能进行耳朵认字的儿童进行测试，测试中，发现部分儿童千方百计地作弊。在科学发达的今天尚且如此，那么在一千年前的古代，人们对神通真假难辨不是可以想见了么？

第二，神通在佛教体系中本来就是等而下之的东西。真正的佛教徒从不追求这个。

第三，更重要的原因，还应该从中国传统文化中追寻。《论语》称“子不语怪、力、乱、神”，表达了我国知识分子对各种怪异事物的基本态度。中国的传统文化注重于人事，致力于调节人际关系，以保持社会安定。其代表就是儒家思想。君君、臣臣、父父、子子，讲的是人际关系的调整，在中国社会起主导作用。东汉末年，黄巾起义对当时统治阶级是个沉重打击，统治者对方术之士十分疑忌，极力镇压。曹操杀左慈，孙坚杀于吉，这就是在儒家思想指导下所采取的。我们前面提的道安，他一生颠沛流浪，后来到了襄阳。襄阳有一名士叫习凿齿，道安到了襄阳，两人见了面，十分高兴。习凿齿欣赏道安的一个重要原因，是说道安对各种各样的经书十分精通，但没有任何一点神通。这句话，一方面可以说知识分子不喜欢神通，另一方面也说明当时有人用神通来骗人。

佛教在中国社会这个环境中生存，必须与中国固有的文化相适应。比如说，在印度，出家是人的最高境界，一个人出了家，可以不拜君亲，反而俗人都要拜他。而在中国，忠孝是

最基本两条道德规范，因此中国的出家人也要拜君亲。在忠孝这两个道德规范下，任何势力都要低下头。中国士大夫，中国儒家文化对神通的态度是否定的，所以，虽然在中国佛教中，虽然历代都有所谓神通，但从总体看，瑜珈禅观却主要沿着建立佛教世界观的方向前进。

谈到佛教世界观，大乘、小乘有很大的差别。小乘是安世高传入，大乘是支谶传入。小乘在中国没有发展起来，重要原因在于它背离了中国传统思想。中国传统思想是以仁爱为主，而小乘佛教却主张独善其身。大乘讲普渡众生，因此流传开来。

直到释道安时代，禅法尚未大明，直到觉贤等东来，中土的禅观才进一步纳入轨道，尤其在北方，菩提达摩是重要代表人物。达摩的理论主要是“二入四行”，认为一切众生（包括一切有生命的生物，如猪、牛、马、羊）都有一个真性，即佛性。由于受到客观外界事物蒙覆，你不能够认识，因此要把蒙覆的东西去掉，才能回归真性。做到这一点有四种方法，即“四行”。一指报怨行，报怨行要求人坦然忍受现实世界的痛苦与不平，把它们看作是前世的业果，而没有丝毫的报怨；二指随缘行，一切随缘，不刻意追求得失；三指无所求行，即对任何事物都不起欲求；四指称法行，即随时按照佛法行事，又不贪着于行事。

以上所说的达摩的“二入四行”和传入我国的大、小乘禅法有很大区别。它不是讲究结跏趺坐等禅定功夫，而是要求人们把佛教世界观贯穿到平时的言行中。有传说达摩在少林寺面壁九年，鸟在肩上作了窝。我不相信这种传说。有了达摩的“二入四行”，特别是“凡圣等一”的平等思想（即圣人和凡人佛性是一样的），就为禅宗的发展铺平了道路。如惠能认为“禅定”是“外离相曰禅，内不乱曰定”，即外无坐禅等形相，只要保持内心不乱就可以了。

最后简单谈谈惠能与南宗禅。

惠能的思想基础是佛性论。他去黄梅见弘忍时，弘忍问他“你从哪儿来？”他说：“我从南方来，我来这求佛。”弘忍说：“你是一个獠（古时对南方少数民族的蔑称），你来求什么佛？”惠能说：“人有南北，佛性无南北。”他认为人外在形态不一样，但内在佛性是一样的。所以他宣称“菩提般若之智，世人本自有之”。“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清净，何处有尘埃”，也都反映了他的这个立场。

佛性问题是佛教哲学的重大问题之一。如人们常说的“人性”问题，有“人性善”、“人性恶”之说。儒家有“人之初，性本善，性相近，习相远”的说法，认为人的本性是善的，之所以变坏是后天环境造成的。但人性为什么是善的？儒家没讲清。佛教认为这个“人性”就是佛性，佛性当然是善的，并且每个人都有佛性。在这一点上，佛教和儒教是相同的。但在印度就不同了，印度存在着种姓制度，这种制度的产生与种族歧视、阶级压迫、职业分

工相关。有许多人被排斥到社会最底层，被认为是不能接触的。在这样社会中所产生的佛教虽然也有“众生皆有佛性”这样的理论，但受种姓制度的影响，也产生了存在着“一阐提人”，即“断绝佛性的人”的说法。这些人既然已断绝了佛性，自然不能成佛。玄奘从印度带回的“法相唯识学说”，就主张“五姓各别说”。但这种说法在中国是不会占主导地位的。

“佛性论”虽然是惠能基本思想，但并非是惠能所创。那么惠能的贡献在什么地方呢？

第一，他彻底否定了坐禅、念经等一切传统的宗教修行方法，主张直截了当地在建立佛教世界观上下功夫，也就是“直见心性”。所以惠能“禅宗”的“禅”，与一般认为的“禅”是不同的。有人指出，惠能的“禅”，实际不是六度中的第五度——禅定；而是六度中的第六度——“般若”，即佛教智能。

第二，惠能认为建立佛教世界观是个刹那过程，即“顿悟成佛”。惠能认为“大藏经并不是非读不可，后人更将大藏经比喻为手纸，可谓惊世骇俗。至于坐禅，惠能有一段偈颂：“生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨头，为何立功课”。他对坐禅坚决反对，不屑一顾。但对禅宗信徒提出了更高要求，即要求每一个信徒必须把建立佛教世界观贯穿到平时的一言一行，一举一动之中。也就是所谓的随缘任运，坐卧皆禅，每时每刻都处在宗教修持的状态中。

怎样才能每时每刻都处在宗教修持的状态中呢？禅宗创造了自己独特的修持方法——打机锋。用这种方式，互相磨练与测试。禅宗认为人的概念，语言都有局限性，有规定性，不可能表现出没有局限的，无规定性的佛性。在这里，释迦牟尼在灵山上事例就非常具有代表性，他在灵山会上拈一朵花给大家看，大家不吭声，只有大迦叶微笑，这就是“以心传心”的佛法过程。这里不是说释迦牟尼真的通过拈花的举动，一下子把什么东西传给大迦叶了，而是说大迦叶本身就有佛性，只是以前没有领悟，现在通过释迦牟尼的这一动作，一下子领悟了。这个故事在禅宗中有着典型意义，它说明虽然禅宗认为佛性是超越形象、语言、概念的，但在参究时，仍要用语言、动作来表示，只是这时的语言、动作都不代表它外在的本来含义，而是代表了更深层次的神秘的佛法，至于弟子们能否理解，则要看个人悟性了。以后禅宗虽分为五宗，但参究机锋的精神却是一致的。

如上所述，从惠能南宗起，他们自创了一套参究机锋的方法用以“直见心性”，来树立佛教世界观，称这一方法为“祖师禅”，是教外别传的最上等禅，从而否定了传统瑜伽禅观如“如来禅”的必要性，认为“如来禅”是教内相传的未了之禅。

在印度，瑜伽禅观是各宗派必修的宗教实践方法，印度佛教用它来构筑佛教理论建立佛教世界观，而中国佛教的禅宗则抛弃禅观，专门致力于建立佛教世界观。纵观禅从印度到中

国的过程，我们从中可以总结出一些规律性的东西。

最后，让我们再来总结一下。

第一，禅到底是什么？实际上，这是一个无法一言以蔽之的问题。在印度，在中国，在两国不同时期，不同派别的人对它的理解是各不相同的。若就惠能禅宗而言，所谓“禅”就是通过参究机锋而直了心性，顿悟成佛。

第二，禅的底蕴到底有没有统一的东西？我认为，这一问题应分作两个方面：

（一）禅所触发的“神通”的底蕴到底是什么？这个命题应由现代或将来的科学家来回答，我们期待这一天早日到来。

（二）至于作为纯主观心理感受的禅，由于每个人文化背景、心理素质等条件的不同，感受当然不会相同，正因如此，从印度到中国，才会出现这么多禅观派别、禅观理论。

当然，这是我从一个研究者角度这样讲。若从佛教这一角度来回答，即很简单：禅的底蕴有一种统一的东西，就是真如佛性。每个人体验到的都是真如佛性，这种体验是统一的，这也就是以心传心的基础。由于真如佛性是天地间至理，宇宙之本原，所以它蕴藏着无限的神通。

上述两个答案究竟谁是谁非，留待诸位自己做判断。

第三，“教外别传，传的是什么？”

关于这一问题，请允许我在此介绍几则公案：

一僧问马祖：什么是祖师西来意？马祖劈面就打，说：我要不打你，别人要笑话我。

一僧问希迁：什么是祖师西来意？希迁回答：去问露柱。僧人说：我不懂。希迁说：我更不懂。

一僧问利山：如何是西来意？利山答：没什么。僧人问：什么是没什么。答：就是这样。

一僧问马祖：如何是西来意？马祖说：跪拜。该僧刚礼拜，马祖当胸把他踢倒。

所谓“祖师西来意”，实际是问达摩来中国传佛法，究竟传的是什么？禅师们的回答各有千秋。其谜底到底是什么？说穿了很简单：什么也没传。就如灵山会上，释迦牟尼什么也没有传给大迦叶一样。禅师们打机锋采用各种各样方法，这不是故弄玄虚，而是要告诉他什么也没有。但什么也没有这句话，他不能用语言告诉你，这叫“不落文字”。我在这里落了文字，用禅宗僧人的话就是“一个死汉”。因为“若也形于纸墨，何有吾宗？”

# 敦煌藏经洞与敦煌遗书

方广锬

## 一、敦煌藏经洞封闭原因的提出

由于敦煌莫高窟第十七窟藏经洞封闭的原因直接关系到对洞内文物的认识，是敦煌研究中的大问题，因而曾引起许多学者的思考。

最早论及这一问题的当推伯希和。他在一九〇八年所撰《敦煌石室访书记》中说：

首当研究之问题，厥为卷本入洞之约略年代，此实有准确之凭证在焉。卷本所题年号，其最后者为宋初太平兴国（公历九七六～八八三年）及至道（公历九九五-九九七年），且全洞卷本，无一作西夏字者。是洞之封闭，必在十一世纪之前半期，盖无可疑。以意度之，殆即一〇三五年西夏侵占西陲时也。洞中藏弃，至为凌乱，藏文卷本、汉文卷本、绢本画幅、缂画壁衣、铜制佛像及唐大中刻之丰碑，均杂沓堆置，由是可见藏置时必畏外寇侵掠而仓皇出此（《敦煌石室访书记》，见《北京图书馆馆刊》第九卷第五号，第七页，一九三五年）。

这里，伯希和主张藏经洞乃因畏西夏侵掠而被封闭，此可称为“避难说”。其后，伯希和在华演说时，又绘声绘色地进一步申说这一观点：

藏经洞之被封闭，当是一〇三五年，藏人（当为“西夏人”之误——方按）侵掠敦煌时，寺僧闻警，仓卒窖藏书画，寇至僧歼，后遂无知窖处者（《伯希和氏演说》，见《敦煌丛刊初集》第七册第二〇五页，台湾新文丰出版社）。

从上述引文可知，伯希和因洞中卷本之年款为至道以前及无西夏文而主张藏经洞应当封闭于十一世纪前半期，避难说则是他用以支持其藏经洞封闭年代说的一条依据。而用以支持避难说的根据则是：“洞中藏弃，至为凌乱……（各种物品）均杂沓堆置，由是可见藏置时

---

方广锬，中国社会科学院宗教研究所研究员，二〇〇一年八月二十六日在大连图书馆白云书院演讲。陈艳军整理。



必畏外寇侵略而仓皇出此。”我们知道，莫高窟藏经洞发现于一九〇〇年农历五月二十六日，而伯希和于一九〇八年三月三日才进入洞中，距藏经洞之被发现已近八年。在此期间，敦煌遗书已开始流散，斯坦因也已将大量石室文物运走。也就是说，在伯希和之前，不知已有多少人、多少次曾进入藏经洞。据情理推测，起码在藏经洞发现之初，王道士就曾把洞内藏品全部翻腾过一遍，看看洞里到底藏了些什么。伯希和自己也了解这一情况，他在同一篇文章中说：“此扃秘千年之宝库，发露迄今，已逾八载，往来搜索，实繁有徒”（《敦煌石室访书记》，见《北京图书馆馆刊》第九卷第五号，第七页，一〇三五年）。可见，伯希和所见的藏经洞内物品“杂沓堆置”之状并非启封时的初貌。因此，据此推出的“避难说”是难以成立的。联系到藏经洞被人用土坯封闭后，外壁被抹上墙泥，涂以白垩，饰以壁画，可见它的封闭绝不是一种“仓皇”的举动，伯希和此说的漏洞是显而易见的。

虽则如此，伯希和的避难说仍然为多数中外学者所接受。如斯坦因说：“就卷尾以及文书中间所记载的正确年代……再加上以伯希和教授的材料，比观互校，可知这一部大藏书室之封闭，一定在十一世纪初期左右。其时西夏人征服此地，有危及当地宗教寺宇之势，因而如此”（《斯坦因西域考古记》，向达译，上海书店影印中华书局一九三六年版，第一五一页）。罗振玉说：“一洞藏书满中，乃西夏兵革时所藏，壁外加像饰，故不能知其为藏书之所”（罗振玉：《莫高窟石室秘录》，宣统乙酉诵芬室校印本，第一页 A~B。笔者所引原系王国维藏本，今藏北京图书馆善本部善本组）。姜亮夫说：“宋时西夏之乱，千佛洞下寺僧人，欲避乱他乡”，便把经卷佛像杂书等藏入洞中封存起来（姜亮夫：《敦煌——伟大的文化宝藏》，上海古典文学出版社一九五六年版）。

在藏经洞封闭的年代上，有些学者虽不赞成伯希和的藏经洞封闭于西夏侵掠时之说，但他们在提出各自的看法时，也都把“避难说”当作立论的前提。

这些人又可分为两部分。一部分以陈垣先生为代表。陈垣先生主张藏经洞封闭于北宋皇佑（一〇四九~一〇五三年）以后，他说：“《通考》载大中祥符末，沙州归义军节度使曹贤顺犹表乞金字藏经。景佑至皇佑中，朝贡不绝。知此等经洞之封闭，大约在皇佑以后”（陈垣：《敦煌劫余录·序》，原国立中央研究院历史语言研究所专刊之四，第一册第三~四页）。这里，陈垣先生立论的思路是：皇佑以前敦煌政局平稳，并无避难之必要，故藏经洞的封闭应在皇佑以后。

另一部分学者则认为，西夏亦崇信佛教，因此，西夏之西向攻略不应引起敦煌佛教僧人如此之恐慌。当年吐蕃占领敦煌，佛教依旧平稳发展。因此，避西夏侵掠的观点根据不足。他们认为，可能是某种主张消灭佛教的势力威胁了敦煌，才使敦煌僧人决心把经卷画像藏入

洞中避难。从这一假设出发，他们努力寻找曾威胁过敦煌的反佛势力，从而提出了宋绍圣中黑汗王朝（该王朝废佛）攻打前封闭说、元初避丘处机毁佛封闭说、以及因元末兵乱而于元明之间封闭说等等。然而，由于避难说本身难以成立，故以此为前提得出的上述诸说也难以使人信服。

避难说本来只是一种没有多少根据的推测，为什么竟然能够在敦煌学界流传几十年，至今仍然占有统治地位？为什么至今人们仍然以它作为研究其它问题的出发点？我认为这主要是由于一种思维定势在作怪，一种感情因素在起作用。敦煌藏经洞的发现，为人们打开了一个崭新的世界，被誉为近代中国四大学术发现之一，并由此产生了一门世界性的显学——敦煌学。最初发现藏经洞的王道士，据说是：“一身俗骨，佛教事物盲无所知”，“对于中国相传的学问一无所知”，“他不知道他所保管的是什么”（《斯坦因西域考古记》，向达译，上海书店影印中华书局一九三六年版，第一四二页）。早期接触藏经洞遗书的汪宗翰等人也未能充分认识石室文物的价值，故听任王道士保管。伯希和解释说：“洞中佛经最多，中国文人之于此发现不甚重视者，以此耳”（《敦煌石室访书记》，见《北京图书馆馆刊》第九卷第五号，第十四页，一九三五年）。说得极有见地。一般的中国士大夫传统只重视经史子集四部书，而将其余的释、道、小说等都视为邪道或小道，不予理会。但外国探险家斯坦因、伯希和等人心中却十分清楚他们面对的是什么。中国的一流学问家罗振玉等人一见到敦煌遗书，马上敏锐地认识到它们在学术上是无价之宝，陈寅恪先生更是以非凡的洞察力预见到一门新学问将因此而兴起。他满腔热情地讴歌这门学问将是“时代学术之新潮流，治学之士得预此潮流者谓之‘预流’，其未得预者谓之‘未入流’”（《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，一九八〇年十月，第二三六页）。果然，其后几十年中，人们从敦煌遗书中爬梳整理出无数宝贵的资料，解决了不少学术上的疑难问题，填补了许多学术上的空白，开拓了不少新的研究领域，推动了学术的发展。于是，由中外敦煌学者倡导的“敦煌遗书乃学术研究之宝库”的观点在学术界深入人心，并由此辐射到全社会。

人们思考问题，总容易由近及远，以己推人。既然今人如此珍重这批东西，便以为古人也同样珍重之，且藏之石室，饰以壁画这种藏弃方式也容易让人误解为古人非常珍视这批东西，故郑重藏匿之。这就使“避难说”很自然地为人们所接受，并逐渐成为一种思维定势。思维一旦成为定势，势必要阻碍与自己相左的观点的产生。其实，古今流驰，时代变迁，古人与今人的价值观念并不完全相同。今人以今人的价值观念去推测古人，就难免产生认识上的“盲点”，正是这个盲点使人们难以发现“避难说”本身的不合理性，因循相袭，至于今日。

另外，不少学者在敦煌学这个领域里辛勤耕耘了很长时间，取得了丰硕的成果，因此在感情上很难接受敦煌遗书“废弃说”这种观点。这就是“避难说”得以继续流行的感情因素。导致感情因素形成的还有一些原因，这儿就不一一详述了。

## 二、避难说不足信

我认为，“避难说”是不足信的。为了论证这一点，首先需要确立一个基本前提：敦煌遗书是佛教寺院藏书。现在，世界各地所藏敦煌遗书的概貌已大体清楚。遗书总数约为六万号，文献的种类在五千种至六千种之间。其中，佛教文书要占全部遗书的百分之九十以上，非佛教文书不足百分之十，包括四部书以及官文书、道教典籍、摩尼教典籍、景教典籍、社会经济文书、文学作品、启蒙读物乃至各种杂写等等。显然，为了论证敦煌遗书为佛教寺庙藏书，必须对上述非佛教文书收藏在佛寺的合理性作出解释。以我之见，这可以从如下几个方面来考虑。

第一，一般来说，在古代，佛教寺庙便是当地的文化中心之一，故而收贮各种图书是不足为怪的。如《续高僧传》卷二十载：“丹阳牛头山佛窟寺，现有辟支佛窟，因得名焉。有七藏经画：一佛经；二道书；三佛经史；四俗经史；五医方图符。昔宋初有刘司空造寺，其家巨富，用访写之，永镇山寺，相传守护”（《大正藏》第五十卷，第六〇四页中）。又如白居易曾将自己的文集录为几个副本，分别藏于庐山东林寺经藏中、洛阳圣善寺钵塔院律疏库楼中、苏州南禅院千佛堂中、洛阳香山寺经藏堂中。再者，敦煌地处西陲，寺庙在文化方面所起的作用更大，如大云寺、灵图寺、龙兴寺、金光明寺、永安寺、三界寺、净土寺、显德寺等均先后设过寺学，兼授僧俗生徒。当年率领敦煌民众光复敦煌的归义军领袖张议潮就曾在寺学中学习。既要办寺学，寺院收藏四部书、文学作品、启蒙读物等非佛教图书就更是合乎情理的了。

第二，佛教徒为了攻读佛经，必须先学文化。不少僧人从小学习六经老庄、出家后仍耽玩外典。为了钻研佛经奥义、批判外道思想，佛教徒还必须专门研习外道的著作。如陈真谛曾译出印度外道数论派的《金七十论》，玄奘曾译出印度外道胜论派的《胜宗十句义论》，这两部著作还被收入佛教大藏经。因此，佛教寺庙收藏外道的典籍，亦不足怪。

第三，关于敦煌遗书中的道教、景教、摩尼教典籍。以上各种宗教在敦煌均有流传，但势力都不大，远不能与佛教相比。以道教而言，敦煌曾建有道观，但至唐德宗建中二年（七八一），“吐蕃占据敦煌，赞普独尊佛教，而道教式微，道观亦随之影销响寂。大中二年（八

四八），张议潮逐蕃归唐，道教虽有流传，然道观之迹寥寥。仅一‘玉女娘子观’而已”（李正宇：《敦煌地区古代祠庙寺观简并》，载《敦煌学辑刊》，一九八八年第一、二期合刊）。道教典籍何以藏于敦煌石窟之中，伯希和对此曾有论述：“千佛洞中之道经写本，流传渊源，不难于其题志中考得，盖皆神泉观物也。一睹斯名，即可知为道观。……此类道经写本，均极整洁，五八〇年至七五〇年间墨迹也。七六〇年时，藏僧遍占敦煌，道士绝迹，其在斯时欤？神泉观既被废毁，则此类道经自为僧徒狼藉弃置于千佛洞。其一部分尚能流传迄今者，则以僧徒利其纸质厚韧，于其背面缮写佛经及种种纪录。随意着笔，书皆率劣。吾所得千佛洞道经，几无不若是。数量较寡（此次得道经百卷），且皆残阙”（《敦煌石室访书记》，见《北京图书馆馆刊》第九卷第五号，第十五页，一九三五年）。也就是说，原属道教文书，后以其背面可供书写而为佛教所利用。伯希和所言不虚，这种情况在敦煌遗书中所见极多。有意思的是斯三〇七一号，正面是道家为皇帝祈福文，背面被僧人用以记录佛典流通录（《敦煌宝藏》将此号名称误定作《道经目录》），中间还有一行文字，谓“道士文书，并无用处。”这大概是佛教徒对手中这份道教文书的批语，说明此道教文书此后的确落入佛教徒手中。道教情况既是如此，景教、摩尼教的情况亦可以想见。

第四，古代纸张相当珍贵，凡是可以利用的绝不轻易抛弃。以官文书为例，敦煌遗书所存官文书中多唐开元、天宝年间的乡籍、里籍、差科簿，其背面多写有佛教疏释、账契、牒状等。这些官文书为什么被保存在佛寺之中？细究起来，藏经洞封闭的时间距开元、天宝年间有几百年，显然，人们不会对保存几百年前的乡籍、里籍有多大兴趣，合理的解释只能是为了利用其背面另抄其它东西。再者，敦煌遗书中的非佛教典籍多残缺不全，这也说明它们之所以被保留，不是因为其本身的价值，而是利用其背面另抄东西的结果，而所抄内容又多属佛教，被收藏在佛教寺庙也就在情理之中。

第五，敦煌遗书所存的经济文书可分两大类，一类为佛教寺庙经济文书，一类为世俗人等的经济文书。前一类为佛教寺庙收藏自不待言，后一类为什么会收藏在寺庙中呢？我认为，很可能是因为它的关系人（借方、贷方、中人）是寺庙僧人，或文书是请寺庙僧人所写。还有这样的情况，如吐蕃占领时曾有人上书赞普，要求允许他出家。此人既能上书赞普，必是当地有势力的富户。这样的人出家后，他在俗时的各种财产关系若不解除，也会把有关文书带入寺庙。

如果敦煌遗书是佛教寺院藏书之说可以成立，则以此观点审视占敦煌遗书百分之九十以上的佛教典籍，“避难说”之不合情理就不难理解了。

按常理说，如为避难而收藏，则所收物品当是收藏者认为最为珍贵的东西。对于佛教寺

庙来说，最珍贵的文献自然是佛教大藏经。我国汉文大藏经的形成经历了一个漫长的历史过程，从“会昌废佛”到宋初，全国的藏经基本上均以《开元录·入藏录》为基础而组织（为行文方便，以下把这种大藏简称为《开元大藏》），逐渐统一、定型，敦煌也不例外（参见拙作《八至十世纪佛教大藏经史》第三章，中国社会科学出版社，一九九一年三月）。如果我们以《开元大藏》为标准去考察敦煌遗书，便可以发现如下几个问题：

（一）《开元大藏》共收佛典一千零七十六部，据粗略统计，敦煌遗书中的佛典只有一百七十部左右，约占《开元大藏》的七分之一。也就是说，在藏经洞内远远不能具足一部完整的《开元大藏》。

（二）《开元大藏》共收佛典五千零四十八卷。以此检视敦煌遗书，后者所缺则更多。除少数单卷经、小部头经及若干当时极为流通的经典尚称完整之外，绝大部分佛典在藏经洞中虽有收藏，却是帙残卷缺，珠零璧碎。其中，尤以一些大部头的大乘论著和小乘经论为甚。如《大毘婆娑论》应有二百卷，藏经洞中所存不足十卷。如此等等，不胜枚举。即使是藏经洞中所存极多的《大般若经》，仍不足凑成六百卷之全帙。

（三）所留下来的五、六万号遗书，绝大部分是残破不全的，或者首残，或者尾残，或者首尾均残。有的中间洞穿，有的有火烧痕迹。若依“避难说”，敦煌僧人所珍重的大藏经竟是这般模样，实在说不过去。

（四）一方面是不少佛典一号也未留存；另一方面是有些佛典重复奇多。据粗略估计，《金刚经》留存至少有二千号以上；《法华经》卷一、卷二均超过五百号，卷七则超过七千号，总数在六千号以上；《大乘无量寿宗要经》超过千号。两相对照，反差太大。

（五）敦煌遗书中保存了一大批《开元大藏》不收的佛教典籍。这一点本无足怪，因各地都流传一些标准大藏所没有的典籍。但敦煌遗书中还保存了一批被传统视为应禁绝流通、秘寝以救世的疑伪经，其数量还相当多，据粗略统计，约在八十种左右。按照佛教的观点，它们无论如何不应被视作珍宝。

（六）敦煌遗书中还收存了一批无论从哪个角度来说都是毫无用处的废纸，如毫无意义的杂写，习字后的废稿，错抄后的废纸，作废的文书，过时的契约，如此等等。

如果说，在外敌威胁时，敦煌僧人竟然把上述这些东西当作宝贝坚壁收藏，那实在使人觉得有悖常理，不可思议。

那么，是否有这么一种可能：当时敦煌已没有完整的大藏，所剩的就是这么一批东西，所以只好把它们当作宝贝收藏起来？事实并非如此。据我研究，在晚唐、五代全国大藏经统一的过程中，敦煌教团也依据《开元录·入藏录》点勘本地藏经，并向内地乞求经本，补足

了本地的大藏（参见拙作《敦煌遗书〈沙州乞经状〉研究》，原载《敦煌研究》一九八九年第二期）。我们知道，曹氏归义军时期，敦煌佛教十分兴盛，曹议金、曹元忠、曹宗寿、曹延禄、曹贤顺等都十分崇信佛教，他们开凿洞窟，塑像画画，并向寺庙布施财物，包括用于制作经帙的锦帛。因此，当时敦煌教团的大藏不可能卷残帙零至此地步（宋咸平五年，曹宗寿及夫人曾为敦煌报恩寺添写新旧经律论等，将报恩寺的大藏经修造完具，还为藏经编造新的经帙。其时离藏经洞的封闭最多只有十余年）。

另外，曹延禄主政时期，敦煌曾从北宋请得一部金银字大藏经，此事见于《宋会要辑稿》蕃夷五之三，内载：先是，沙州乞赐国朝新译佛典，后又乞赐金字经：“五月，沙州僧正会请诣阙，以延禄表乞赐金字藏一部，诏益州写金银字经一藏赐之。”此后，大中祥符七年，曹贤顺又乞得金字藏经一部。皇佑年间，曹贤顺再次表乞金字藏经（《宋史》卷四九〇《外国六》也提到曹贤顺表乞金字藏经事，并称“诏赐之”）。据此，且不说手写本大藏，也不谈其时很可能已传到敦煌的木刻本《开宝藏》，仅就金银字大藏经而言，敦煌地区至少就有两三部。从现存之敦煌遗书中，我们确也可以看到敦煌当时存有金银字藏经的痕迹。如伯四五一二号为金书残经；伯三〇一七号为金字《大宝积经》内略出交错及伤损字数之查核记录；北盈十八号提到敦煌有锦帙包裹、金字题头的《大般若经》（《敦煌遗书总目索引》之散录载，日本三井源卫门藏有金书敦煌遗书四号：散一〇三五号、散一〇三六号、散一〇三七号、散一〇四二号。另《日本未详所藏者敦煌写经目录》中还著录金银字经多号，如散一〇九九号、散一一〇四号、散一一〇五号、散一一〇六号、散一一〇七号、散一一〇八号等。但它们是否确从敦煌藏经洞逸出，尚需认真考证。其余散在社会上、传为出自敦煌藏经洞的金银字佛典，亦均需考证鉴别）。如果避难，所珍藏的无疑应是完整的大藏及宝贵的金银字大藏，然而它们却均不见于藏经洞中，因而“避难说”实在无法自圆其说。

是否还会有这么一种可能：藏经洞所藏大藏原本完好无损，启封后因种种原因而被扯成断简碎片了？也不是的。在斯坦因之前，敦煌遗书尚未大批流散。斯坦因是较早接触并大批获得敦煌遗书的第一人。故此，斯坦因敦煌特藏可反映出敦煌遗书入藏之初的若干情况。斯坦因敦煌特藏卷背经常可发现简单的经名著录及用苏州码子作的编号，其中大量的著录为“破无名目经”、“经破无名”、“破经”、“破无头尾经”、“破烂杂碎一包”、“破烂不堪杂碎经一包”等等。这些数码和著录主要出自斯坦因的助手、该批敦煌遗书的最早整理者蒋孝琬之手。由此可见，斯坦因得到这些遗书时就已经残破不全了。那么，经卷之残破是否乃王道士所为呢？我以为不是。不错，在斯坦因之前，王道士或者还有其它什么人曾在藏经洞内翻腾寻宝，但是，他们可能把东西翻乱，却不会有意把经卷大批扯破。因此，斯坦因所见的经卷

的残破之状当与藏经洞启封时的原状，也即入藏时的原状相差无几。现知世界各地所藏约五、六万号敦煌遗书的绝大部分都是残破不全的，我们不排除其中若干卷子的撕破可能因藏经洞启封后人为因素所致，但那是极少数的，且主要局限在北京图书馆所藏的若干卷子。就总体而言，绝大部分卷子入藏之初已经残破。

根据藏经洞封闭前敦煌存有的完整的大藏经以及多部金银字大藏经没有被收入藏经洞，收入藏经洞的全部是单卷残部，碎篇断简，乃至破烂不堪的残卷废纸的事实，“避难说”确实使人信服。藏经洞中还保存了一批佛教幡画。现在，它们主要流散在英国、法国和印度，国内几乎没有收藏。据日本藤枝晃教授说，英法两国所存佛教幡画残破者居多。又斯坦因在其所撰《中亚细亚探险谈》一文中述及他在敦煌从王道士手中骗取敦煌文物经过时说，王道士竭力向他推销这些绘画，“此殆由道士不重绘画，或故以此为饵，使余之耳目不能专注于汉文整卷，特于其所谓废物之中多出杂束以示余”（斯坦因：《中亚细亚探险谈》，王国维译，载《敦煌丛刊初集》第七册，第一四五页）。斯坦因所以会称王道士把这些幡画认作“废物”，可能由于它们因在寺院悬挂日久，烟熏火燎，已褪色变旧。它们之所以被存放在藏经洞，当是因其破旧而被更换下来之故。这些幡画同样不能为“避难说”提供根据。

有的同志提出这么一种假设：也许在莫高窟还有另外的藏经洞，里面收藏的正是前述整部大藏或金银字大藏，它们确系因避难而藏入，只是尚未被发现而已。为学者都知道：说有容易说无难。在没有把整个莫高窟全部掘透之前，我们没有理由否定上述假设。但是，科学研究是不能以假设为依据的。何况，即使今后真的发现了那样一个藏经洞，也无法证明我们现在讨论的莫高窟第十七窟藏经洞与避难有关。

### 三、敦煌遗书是古人的废弃物

敦煌僧人为什么要把这批东西搬放到第十七窟中坚壁收藏呢？我认为这是因为它们在当时已经失去了使用价值，于是被扔掉了。我把这种观点称为“废弃说”。“废弃说”建立在这么几个背景情况之上：

（一）中国人自来对文字抱有敬畏的态度，认为文字的产生是夺天地之造化，钟自然之神秀，因此有苍颉造字鬼夜哭的传说，并且还形成了敬惜字纸的传统心理与习俗，敬惜字纸的行为在文人墨客中也传为雅谈。如《文泉子·兜率寺文冢铭序》载：“文冢者，长沙刘蜕复愚为文不忍弃其草，聚而封之也”（《全唐文》卷七八九，中华书局影印本第八册）。与之相反，如糟踏字纸，传统观念则认为理应受罚，是伤阳鹭的。如《聊斋志异·司文郎》中叙述

一个前朝文学大家，因生前抛弃字纸过多，死后罚作盲鬼而漂泊人间的故事。直到本世纪初，我国的公厕中还常有“敬惜字纸”的招贴，提醒人们不要把字纸当作手纸使用。字纸既不能随便丢弃，必得有一妥善的处置，如文冢然。

(二)古代纸张比较珍贵，敦煌地处西陲，纸张得来更为不易，斯二九五二号题记中便有“纸墨难得”之叹。纸张的珍贵难得，可以当时对纸张管理的严格为证。如敦煌遗书中存有抄经记录，每个抄经人领走几张纸都一一记录在案，抄完后必须如数交回。如若抄错，则在错抄的纸上写一“兑”字，凭此纸领取新纸。因为纸张珍贵难得，所以每张纸常常是正面用过反面再用。敦煌遗书中现存不少这种两面抄写的写卷。因为同样的原因，即使两面都抄写过东西的纸张，仍不随意丢弃而充分利用之。如用来修裱其它残破经卷，以及将多层纸粘合起来做成经帙等等。纸张的珍贵难得是敦煌之所以保存这么多陈年废纸的一个重要原因。当然，这与佛教的“惜福”观念也有关。

(三)从现存敦煌遗书可知，敦煌寺庙经常清点寺内的佛典与各类藏书。现已发现各种清点记录共三十多号。清点佛典与藏书，无非是查看有无借出而没有归还的、有无残破而不堪使用的。若有未归还的，则须抓紧催还。敦煌遗书中存有几件催还状，正是这种活动的实录。若有残破的，经修补可继续使用者则修补之。敦煌三界寺宋初著名僧人道真年轻时就曾从各个寺庙搜罗残破古旧经卷，进行修补、编目，使其能够继续使用。而那些残破而不堪使用的，则需将它们从藏书中剔除，并视需要而进行相应的配补。敦煌遗书中存有一批配补录，就是这种活动之证明。那些被剔除的佛典，不仅是应予敬惜的字纸，而且是佛教“佛、法、僧”三宝中“法宝”的体现与代表。佛教从来视敬礼三宝为最大的功德，亵渎三宝则是最大的罪恶。各种佛经几乎都有这样的内容：凡宣传、书写、持诵本经的，将会积下多少功德；诽谤、糟蹋本经的，将会有何罪过。不少感应记也大量宣传这方面的内容。因而，处理残破经卷是一个十分严肃的问题。经过文化大革命的人，了解当时对毛主席著作、毛主席像的处理办法的人，应该理解当时敦煌僧人的心态。我国的佛教徒在长期宗教生活中形成了一种传统的处理方法，即把它们另行度藏起来。或埋于地下，上起一座小塔；或置于佛像的空腹中；或置于佛塔顶层无人出没的所在。将佛经置入佛像空腹及佛塔中的原因，除了因该经已破旧不堪，无法使用外，也有在新像刚塑造好、新塔刚修好，举行开光仪式时，将一些经书置入，以示佛、法之统一。前者所放多为残破经卷；后者所放则为完整的经典。另外，也有因做功德而放置的，但这样做时，经卷后必有施主题记。一九三九年重修陕西扶风法门寺塔时，曾征求写经置放塔内以作功德。当时对应征写经有四项要求：一、用纸要纯白、耐久。二、字以真楷为好。三、经文由笔者随喜择取，整部或零品均可。四、写经之末要附有年、月、日，



写经者姓名，或加籍贯、官阶，或加“供养法门寺真身宝塔”、“愿此功德为现生眷属延福”或“为己之眷属回向资福”等。故此，常常可在佛像、佛塔中发现古旧经卷，且这些经卷又往往残破不全。如近年在山西应县木塔佛像腹内发现的大字本《契丹藏》残卷及其它辽刻佛典与书籍就是一例。又如近年陕西扶风法门寺在发现法门寺塔地宫宝物的同时，于塔上发现一九三八年重修法门寺塔《纪略》一文，内称：当年重修法门寺塔，从塔上清理出佛经二百余卷。“塔上藏经，初为尘所埋。此次取下者共装两小箱余。不但无一整部，几无完整之一册，约二百余卷。……又某卷经背草写洪武七年某书，为父母作功德，其字潦草，且在经文背乱写，尤不敬。”说明塔上的佛经均为残破废弃者。

(四)还有一个必须考虑的背景情况是《开宝藏》的刊刻与流通。我们知道，《开宝藏》始雕于北宋开宝四年，完成于太平兴国八年。后板片自四川运至汴京（今开封），贮于太平兴国寺西侧之印经院，供印经颁赐之用。据史料记载，雍熙元年，《开宝藏》传入日本；干兴元年传入契丹与高丽；熙宁五年传入西夏；元丰六年再次传入高丽。该藏并传入越南。另外，吐鲁番出土的若干印本佛经残片显然属于《开宝藏》，说明该藏也传到吐鲁番。就是说，诸周边国家先后都得到了《开宝藏》。那么，敦煌的情况如何呢？现存史料中没有敦煌得到《开宝藏》的明确记载。不过，我们知道敦煌的曹氏归义军政权一直与北宋王朝保持良好的关系，朝贡不绝。由于曹氏崇佛，曾数次求乞金银字大藏经，北宋王朝均予赠赐。从这些情况看，《开宝藏》已经传到敦煌的可能性很大。固然，敦煌遗书中至今没有发现《开宝藏》印本（日本中村不折于一九二三年得到一卷《开宝藏》印本，传为敦煌藏经洞所出，乃《十诵律尼律》，卷末有“大宋开宝七年甲戌岁奉敕雕造”题记及小字刻工题记“陆永”，本卷首末完整，共由四十六张纸粘连而成，全长为二十一点六六米。经末捺有一个木印，文为：“盖闻施经妙善，获三乘之惠因；砧颂真诠，超五趣之业果。然愿普穷法界，广及无边水陆群生，同登觉岸。时皇宋大观二年岁次戊子十月日毕。”以下并有主事僧姓名。从上述题记可知，此卷乃大观二年印本，年代较迟，且流传过程无考，是否确系敦煌藏经洞所出颇可怀疑，故此本文不把它作为《开宝藏》已传入敦煌之证据），但这并不能证明《开宝藏》没有传到敦煌，因为敦煌地区确曾拥有的金银字大藏经也不见于敦煌遗书。我认为，很可能传到敦煌的《开宝藏》与金银字大藏经一样，都是当时正在流通使用的经本，自然也就不会被放到藏经洞中。总之，我们不能以敦煌遗书中佛经的有无来推断当年敦煌地区实际流通使用的佛经的有无。

了解了上述背景情况，对于藏经洞的封闭原因，也就比较好理解了。直到五代，由于内地战乱，敦煌又偏处一隅，经典的来源是很困难的。从《沙州乞经状》可知，五代时，敦煌

教团曾数次遣人赴内地各处搜寻配补敦煌所缺经典。进入北宋后，由于敦煌曹氏政权与北宋、辽、西夏等保持朝贡关系，对外交涉较多，经典的来源也就比较丰裕。虽然尚无确证，但《开宝藏》有极大可能已传入敦煌，其它地方所刻的一些刻本佛典则确已传入敦煌。与此同时，纸张的生产、流通情况也有了变化。晚唐、五代以来，敦煌地区一直自己造纸。进入北宋后，随着对外交通的发展及敦煌地区自身经济的发展，纸张紧张的状况想必也大大缓解。经典来源的充裕产生了淘汰残旧经卷的需要，纸张状况的缓解又使人们不再想到其背面可资利用的价值。于是，非常可能的情况是，在曹氏政权的某一年，敦煌各寺院进行了一次寺院藏书大清点。清点后，将一大批残破无用的经卷、积存多年的过时文书与废纸以及用旧的幡画、多余的佛像等等，统统集中起来，封存到第十七窟中。由于它们被认为是一堆无用的废物，年深日久，就逐渐被人们遗忘。至于洞外抹的墙泥、绘的壁画，也许与这一封存活动直接有关，也许与这封存活动并无直接关系，而是其后若干年的另一次宗教活动的结果。

那么，敦煌僧人为什么选中第十七窟作为藏经洞？其间是否如有的学者认为的，有着什么特殊的考虑？第十七窟原为洪辩的影窟。洪辩是敦煌蕃占晚期及归义军初期的重要佛教领袖，他在张议潮收复敦煌的过程中发挥过积极的作用，故后被唐王朝封为京城内外临坛大德，赐紫衣，充河西释门都僧统摄沙州法律三学教主。有学者因敦煌遗书中存有一些赞颂洪辩的资料而认为，把洪辩影窟当作藏经洞可能是出于对这位高僧的追念。我以为这种说法有点牵强。洪辩生活于公元九世纪中叶，下距藏经洞之封闭几近二百年。二百年后的敦煌僧人对洪辩其实并不尊敬，人们将洪辩的塑像搬出洞外而将经卷置于洞中就是证明。仔细考察第十七窟的情况，我认为，敦煌僧人之所以选中它作为藏经洞，大约因其大小适中，刚好可放需藏之物；位置合适，不需爬上爬下，便于搬运。至于敦煌遗书中的一些赞颂洪辩的资料，与数万号遗书相比，其数量实在微不足道；与遗书中所存赞颂其它僧人、其它人物的资料相比，也不见什么奇特之处。因此，可以推测，赞颂洪辩的资料只是偶然被保存下来，又碰巧被送入藏经洞而已。这并不足以说明选中此洞乃因对他的追念。

一九九〇年八月，当我们清点、整理北京图书馆藏原甘肃解京之两箱敦煌遗书残卷时，于中发现两枚鸟粪，它们紧粘在残卷上。据清点工作参加者之一、刚从英国伦敦清理完斯坦因敦煌特藏残剩部分后返京的北京图书馆善本部图书修整组组长杜伟生同志讲，在伦敦也发现了同样的鸟粪。既然如此，就排除了这些鸟粪是解运北京途中混入的可能性。我们知道，藏经洞是个开凿于甬道壁上的密封的洞窟，鸟类无飞入之可能。因此，合乎逻辑的解释只有一个：它们是先附着于敦煌遗书之上，与敦煌遗书一起进入藏经洞的。这说明，这些残破遗书在入洞之前早已被敦煌僧人所废弃，故而粘上鸟粪。

用“废弃说”来观察敦煌遗书，可以使许多问题得到较为合理的解释。为什么在敦煌佛典中，经藏的数量远远超过论藏？那是由于从总体来讲，这儿的佛教义学水平一直不是很高，虽然敦煌也出现过昙旷这样的义学高僧。但自晚唐至宋初，敦煌佛教更注重读经、转藏等修积功德的活动，不太注意义学的钻研。因此，经藏翻得多，需用量大，损坏得也多；相对而言，论藏用处较少，需用量小，损坏也少。所以藏经洞内经藏多，论藏少。例如，据斯一六〇四号，敦煌有“每夜礼《大佛名经》一卷”的宗教活动。《大佛名经》使用频繁，损坏得就多，故现藏经洞遗书中《大佛名经》特别多。又如《大般若经》被当时的僧人们当作“镇国宝典”，也是人们传经的重要对象，故藏经洞所存亦相当多。

为什么敦煌遗书中有的经典留存奇多，达成百上千号，有的经典却一号也没有？一般来说，没有保存在藏经洞中的经典，大体为当时不甚流行的，而留存奇多的经典，一般是当时被认为读诵书写可以有莫大功德，故而十分流行的，如《金刚》、《法华》、《大般若》、《大乘无量寿宗要经》等等。由于十分流行，流通量大，损坏得自然也多。这是问题的一个方面。另一方面，人们为了做功德，常向寺庙施舍经典，所施舍的一般也是那几部被认为功德最大的经典。于是必然造成寺庙积存的某几部同类经典过多，以致最后一股脑儿把它们送入藏经洞。因此，与其它经典相比，敦煌遗书中的上述几种经典往往首尾完具，抄写工整。为什么敦煌遗书中的有些卷子，往往将同一种经典连续抄写好几遍？那是因为在施舍佛经时，有人是自己亲自抄写；有人则是请人抄写。由于下层人民往往不识字，而识字的豪富们又往往懒于动手，于是一批以写经为业的人便应运而生。这种人在当时称为“经生”或“写经生”。他们有的受雇于寺院，帮助寺院抄写、配补佛经；有的自己设肆写经，把写好的佛经卖给那些想做功德的人。经生们设肆写经，自然专写那些在人们的观念中施舍后功德最大的经。遇到篇幅较小的经，如《大乘无量寿宗要经》、《般若心经》等时，往往在一个卷子上连抄好几部，任凭施舍者决定，想买几部就剪下几部，送入寺院以求功德。

废弃说也解释了为什么敦煌遗书不是一部完整的大藏经，甚至整部、整帙的都很少，大抵为残头缺尾，破烂碎损；说明为什么其中会有大批本应禁绝的疑伪经，大批过时的文书，作废的契约，错抄的废纸，涂鸦的习字。

我认为，搞清藏经洞的封闭原因，对我们认识藏经洞中文物的性质进而整理研究这些文物都具有重要意义。

例如，有些同志一见藏经洞中存有某种文献，便以为该文献在敦煌有重大影响，并据此立论发挥。站在“避难说”的立场上，这或许可以成立；但站在“废弃说”的立场上则不尽然，必须具体问题具体分析。

又如，在讨论藏经洞封闭年代时，不少同志总是千方百计设法找出到底是哪一种外部势力威胁了敦煌，从而确定藏经洞封闭于何时。以“避难说”为前提，这种研究方法是合理的；以“废弃说”为前提，这种方法则失去其合理性。正确的方法应该排除外部因素，而以藏经洞本身作为考察对象来研究之。具体地讲，藏经洞内遗书所反映的年代当是它封闭的上限；藏经洞外壁画所反映的年代则是它封闭的下限。

最后，应该强调说明的是，主张“废弃说”并不是否定，也不会影响敦煌遗书本身的价值。藏经洞中的只字片纸，对我们来说都是极其珍贵的。即使是一片白纸，也是一张唐纸或宋纸，堪称文物，更无论遗书中包含着的大量可供研究的信息。这里，汉简对我们是一极好的启示。汉简与甲骨、敦煌遗书、明清大内档案一起，被誉为近代四大学术发现。然而究其源，大抵是被守卫西陲烽燧的军士们扔到垃圾堆中的作废文书。又，读《斯坦因考古记》，每每看到从古垃圾堆中发现文物的记载，以至斯坦因每到一地，均把古垃圾堆作为他搜寻宝物的主要目标之一。古今人物价值观念之变迁，此为一证。

#### 四、如何看待本世纪初敦煌遗书的流散

敦煌遗书的流散，是在一个特定的历史条件下发生的一件特定的历史事件。上个世纪末与本世纪初，东西方许多国家的探险家在我国西部地区所进行的一系列探险活动，是在帝国主义列强争相侵略、瓜分中国的总背景上进行的，具有强烈的帝国主义的、殖民主义的色彩。这是不容抹杀的历史事实。许多探险队除了挖掘古墓、收集文物之外，还进行测绘地图、调查物产等一系列活动，就充分说明了这一点。在这些活动中，他们从中国搞走了大量的文物，包括敦煌文物。这是对中国主权的侵犯，也是对中国人民感情的极大伤害。当然，我们也应该指出，这些探险家之所以能够得逞，也与清政府的腐败无能，与当时各有关人等的因循渎职与愚昧无知有关。我们不能推卸自己的责任。

就敦煌文物流散而言，各国探险队的手段也有所不同。有的干脆采取盗窃的伎俩，象美国的华尔纳；有的采取了不光彩的欺骗手段，象英国的斯坦因、法国的伯希和；也有的部分是在敦煌购买的，部分是在莫高窟各洞窟收集、发掘的，象日本的大谷探险队、沙俄的奥登堡探险队。问题在于他们有没有权力在莫高窟作这种收集与发掘？这当然又涉及政府的腐败问题，当时没有人管，所以这些探险家可以在中国的土地上为所欲为。此外，国外公私收藏的敦煌遗书，也有一些是后来从中国的私人收藏者手中购买的。总之，情况比较复杂，不可一概而论。比如，李盛铎收藏品的精品部分，便是他死后由子孙拿到日本去兜售，被日本一

个财团收购。该财团至今不肯公开这些敦煌遗书，但我们除了呼吁、说服，也没有别的办法。因为这个财团所藏的敦煌遗书毕竟不是偷来、抢来的。

在审视外国探险家在敦煌与中国官员及王道士的交往时，我以为还应该看到在这里反映出的两种文化、两种思想方法的碰撞。举例来说，斯坦因在用花言巧语欺骗王道士及采用蒋师爷的“秘计”之外，给了王道士二百两银子。所以，虽然他知道自己行为并不光彩，所给的银子也实在微不足道，但他总算为这批敦煌遗书支付了代价，自以为这就算涂上“购买”的色彩，很多西方人也由此认为斯坦因是购买。但从王道士的角度来讲，他主要是被斯坦因的把佛经传回印度的花言巧语所蒙蔽，而将那些敦煌遗书交给斯坦因的。至于斯坦因的银子，就王道士而言，乃是斯坦因支持自己修复莫高窟而作的布施。正因为这样，一九一四年斯坦因第二次到敦煌，王道士便迫不及待地拿出账本，向施主斯坦因汇报所布施银两的花费情况。这些银子，对王道士将敦煌遗书交给斯坦因或许起到润滑油的作用，但王道士并没有把它们作为出售遗书的代价。因此，我们现在客观地看，从斯坦因的角度来说，他即使是购，也是“骗购”；而从王道士的角度来说，纯属受欺骗，连一点出售的因素也没有。这里反映出巨大的思想方法、行为模式的反差。再进一步探讨，这里还涉及两种不同的道德标准、行为准则等一系列问题，这里就不详细谈了。

敦煌遗书的发现，是我国近代四大学术发现之一，对研究中国中古历史与中外文化交流史价值之大，怎么比喻也不过分。敦煌遗书的流散，是我们民族的不幸。任何一个中国人讲起这件事就痛心疾首，所以有“敦煌者，吾国学术之伤心史也”这样的说法。不过，在百年后的今天，我们客观地回顾这一问题，则应该说，与世界上一切事情都有两重性一样，敦煌遗书流散这件坏事，却促成了敦煌学在世界范围内的兴起。直至今日，敦煌学成为一门国际的显学，形成“敦煌在中国，敦煌学在世界”这样一个蓬勃发展局面，促进了中外文化的交流。当然，这里不是说这样一来，那些探险家就无过有功了。这是两回事。也不是说，如果这些遗书全部保存在中国，敦煌学就不会成为世界显学。这个问题下面还要涉及。我在这里强调的是，历史是无法假设的。我在这里只是陈述一个已经发生的历史事实。我们应该承认这个事实。

总之，作为一个中国学者，在百年以后重新回顾敦煌遗书流散这一段历史时，当然要申述民族的尊严。但同时，还应该保持一个学者的客观的历史理念与实事求是的科学精神。两者是统一的。我们应该少一些情绪的冲动，多一些理智的分析，以总结其经验教训，使我们整个民族都更加成熟一点、聪明一点。作为一个从事敦煌研究的中国学者，尤其应该带头从事这种总结，并引导整个民族的反省，提高整个民族的历史科学意识、文物保护意识。五、

六十年代有一种倾向，把敦煌遗书的流散全部说成是外国探险家的抢劫、盗窃。这并不科学。最近出版的某些著作则有另一种倾向，就是不顾历史事实，丑化王道士等中国人，美化斯坦因、伯希和等探险家，我认为这样很不好。

比如，随着敦煌藏经洞发现一百周年的临近，近年来坊间出现了好几本关于敦煌的书，如《百年敦煌》、《敦煌之恋》等。这些书的选题不错，文笔大多也很美。但书中表达的某些观点，实在让人难以苟同。特别需要指出的是，这些书几乎都有一个通病，就是往往出现一些知识性的错误。另外作者叙述问题、处理问题的态度过于随便，以至出现一些不该有的疏漏。

关于《百年敦煌》一书，敦煌研究院的有关先生已经召开过座谈讨论会，也有报刊公开发表了《〈百年敦煌〉，何其荒唐》的文章。这里就不谈了。想谈谈《敦煌之恋》的一些不足之处。因为时间关系，这里主要想谈谈《敦煌之恋》的第一章。

第一章的标题是《王道士的“功德碑”》。作者主要叙述敦煌藏经洞的发现与洞内文物的流散。但作者在这一章中所用的表现手法、所表述的观点使人很难接受。其行文的粗疏也令人吃惊。

例如，斯坦因、伯希和等西方探险家骗取藏经洞文物这一历史事件，其过程基本是清楚的。但《敦煌之恋》中，作者施展其文学的想象，虚构了如下一些场面：

“斯坦因……专门请来了一位工匠，在千佛洞南部的一个小洞窟里塑造了一座玄奘的坐像。特别有趣的是，这位踏上中国的土地后一再声称自己的腿硬不会行跪拜礼的欧洲人，竟然虔诚地跪在了玄奘像前，而且一跪不起。”（第十六～十七页）文章下面叙述斯坦因怎样热泪盈眶，怒斥王道士不配做玄奘的信徒，乃至感动得王道士也热泪盈眶，“被万里之外的这位‘师弟’的虔诚彻底征服了”（第十七页）。

斯坦因的确利用王道士崇拜玄奘的心理以施展其骗术，但说斯坦因此特意在莫高窟塑造了玄奘的像，则完全是作者的虚构。如果由此误导读者，以为在莫高窟南部还有斯坦因塑造的雕像，则真是天大的笑话。

又如：书中对斯坦因将银子交给王道士这一场面这样描写：

“斯坦因拿出四个马蹄银来，学着中国人的样子在上面吹了吹，发出悦耳的响声。王道士接过白花花的马蹄银，呜呜地哭了起来。这个颠沛流离了几十年的兵痞兼道士，什么时候见过这么多的银子啊！他的膝盖发软了，眼看就要跪倒在洋人的脚下了。斯坦因一把拉住他，紧紧地将他‘亲爱的师兄’拥抱在怀里，久久地拥抱着，四只眼里的热泪同时流淌下来：斯坦因胜利的喜悦之泪和王道士感激的眼泪”（第一八～一九页）。

书中还虚构了伯希和与王道士谈价钱的场面：王道士存心“重重地敲一下年轻的洋博士”，“狠了狠心，咬着牙伸出了四根指头”，索要四百两银子。伯希和一口答应。“作为回报，他给了伯希和格外的优惠：让他进洞子自己挑选”（第二二～二三页）。

对于藏经洞文物流散过程中各有关人物的态度与责任，我们无疑应该进行探讨，对于任何出卖民族利益的行径，都应该进行鞭笞。但这一切应该是历史的、科学的。王道士当时的表现，斯坦因等人的著作中有叙述，其它种种材料也可供参考。但作者弃而不顾，如此肆意丑化王道士，想达到什么样的宣传目的呢？我认为，过分地渲染王道士的贪财，其客观效果实际是减轻了斯坦因等西方探险家的罪责。因为按照《敦煌之恋》的表述，斯坦因的出价已经使王道士喜出望外；而伯希和根本是按照王道士的出价成交的。既然如此，这些西方探险家又有多大的责任呢？但历史的真相恰恰是王道士纯属受骗上当，这才更加说明这些西方“学者”的狡诈。

书中斯坦因吹马蹄银的细节，不禁叫人哑然失笑。银元吹后会嗡嗡作响，凭响声可鉴定其成色。马蹄银因其状似马蹄而得名，既不可能有人去吹，吹后也不会发声。

《敦煌之恋》写道：伯希和押送“战利品”路过北京，为了炫耀，在六国饭店举行了颇为隆重的展览。“到了这个时候，北京的学者才知道敦煌藏经洞的重大发现，才知道其中不少已被外国人盗走。学界巨子们扼腕顿足，痛心疾首。陈寅恪恸哭流涕曰：‘敦煌者，吾国学术之伤心史也’”（第二十四～二十五页）。

其实，伯希和一九〇八年三月在敦煌骗取遗书，十月到北京，并没有大肆张扬。一九〇九年八月，伯希和再次到北京，随身携带了若干遗书，此次才披露他的敦煌之行。而他骗取的敦煌遗书这时已经安全收藏在巴黎了。这些情况，在一九八九年甘肃教育出版社出版的《中外著名敦煌学家评传》中都有记叙，只要稍微做一点案头工作，就不至于出错。

尤其可笑的是，一九〇九年八月。陈寅恪还只有二十岁，根本不是什么“学界巨子”。当年夏天，陈先生从上海复旦公学毕业；同年秋，赴德国留学，开始其多年的留学生涯。而“敦煌者，吾国学术之伤心史也”这句话，也根本不是陈寅恪先生讲的，且恰恰是被陈先生批评的一种说法，事见陈先生一九三〇年所撰《敦煌劫余录序》。当然，在敦煌学界，把这句话挂在陈先生名下由来已久，《敦煌之恋》的作者想必只是人云亦云、未加深考而已。

在第一章的结尾，作者这样说：

“一些专家说，如果不是斯坦因和伯希和，那些无价之宝可能被王道士及其徒子徒孙烧成灰，给善男信女治了病。而斯坦因和伯希和将宝盗去以后，每一卷都用玻璃盒子装着，书库里有恒温恒湿，空气也经过过滤，保护得非常之好。而且都拍了照片，供各国学者借阅、

参考。不管中国人外国人，只要是副教授以上的研究人员，都可以看，方便得很。而我们自己保藏的敦煌经卷，却很难看到。北京图书馆所藏一万多件敦煌文书，连北京图书馆的人编书都看不到原件。东北某地博物馆保存有一批敦煌吐鲁番文书，装在麻袋里面，堆在地下室。一些专家去借阅，打开麻袋一看，顿时傻了眼。由于长时间的受潮发霉，已经变黑，结成炭块了。谁也不敢动，只好原封不动地将麻袋扎起来。因为一动就化成灰了”（第二十九～三十页）。

坦率地说，看完这段话，我的情绪可以用“充满愤怒”四个字来表达。我为作者这样不负责任的写作表示愤怒。

上面一段话，表达了三层意思：

- 一、敦煌遗书要是没有被西方探险家搞走，就会让愚昧的中国人糟蹋了。
- 二、外国的敦煌遗书开放研究，中国的谁也看不到。
- 三、外国人保管得好，中国人糟蹋文物。

面对这些严重的指责，作为一个中国学者，应该讲几句话。

首先，我认为历史不能假设，上述说法完全站在假设的立场上，是站不住脚的。而我们现在目睹的事实是：留在中国的敦煌遗书绝大部分由国家图书馆收藏。私人手中的藏品，除少量后来流散国外之外，绝大部分通过收购、捐赠等各种途径，其后汇聚到国家图书馆及各省市的图书馆、博物馆。现在仍在私人手中保存的敦煌遗书，也被当作瑰宝珍藏。这一事实充分证明，敦煌遗书留在国内，照样得到充分的重视与保护。所以，《敦煌之恋》的作者在这里所说的，无论是作者自己的观点也罢，是什么专家的观点也罢，都是没有道理的。

其次，国外敦煌遗书的开放程度，并不完全相同。英国、法国较为开放，一般人都能看到，并不需要副教授之类的资历。日本、俄国就不那么容易。特别是日本，许多敦煌遗书至今没有公开。有些博物馆需要支付较高费用才准予阅览。中国的情况也不相同。有些图书馆、博物馆较为闭锁，有些则较为开放。至于《敦煌之恋》所说的“北京图书馆所藏一万多件敦煌文书，连北京图书馆的人编书都看不到原件”则纯属谣传。我本人就是《中国国家图书馆藏敦煌遗书总目录》的编目负责人，我们的编目工作，完全依据原件进行。为了顺利进行编目工作，北京图书馆甚至将敦煌遗书库从原典藏组划归编目课题组负责管理。《敦煌之恋》的作者不做认真调查，依据道听途说的一面之词，便写下上面的文字，歪曲了北图的形象、中国的形象，实在令人遗憾。

再次，我不否认国外的敦煌遗书得到很好的保护。但是，英法日俄我都去过，没有见到“每一卷都用玻璃盒子装着”的情况。不知《敦煌之恋》的作者上述说法的依据何在。中国



所存的敦煌遗书，同样得到精心的保护。比如国家图书馆，有恒温恒湿的书库，过滤的空气，一点不比国外差。不知为什么，对国家图书馆的这一情况，有些人就是视而不睹；或者根本不想去了解，却偏去听信那些偏执之词，实在叫人不可理解。至于说东北某博物馆将敦煌吐鲁番文书装入麻袋，放在地下室，以至“受潮发霉”，“结成炭块”之事，是一个十分严重的指责。如果事情属实，有关责任人应该承担行政与法律责任。但我曾经在东北做过调查，所以我可以负责任地说，上述说法纯属谣言。问题在于为何有人造这个谣？为何有人传这个谣？为何《敦煌之恋》的作者不加调查，轻信了这个谣？是一种什么心态在起作用？

除了第一章，随便翻翻，就可以发现书中有不少不应出现的笑话：如第二一九页说日本人森田把维摩诘当作第一个恋人，并以此为标准寻找到妻子。然而维摩诘是一个男性菩萨，在敦煌壁画中，其典型形象是长须潇洒，凭几论辩的中年男子。作者连维摩诘是男是女也没有搞清就贸然落笔，实在令人哭笑不得。顺便说一句，冯骥才所撰《人类的敦煌》（文化艺术出版社，一九九七年十二月）一书，据说是历史文化巨片《人类的敦煌》的文学本，总体来看写得还不错，但书中可斟酌之处乃至知识性的错误也还不少。比如该书第六十五页说维摩诘有病，“佛派十大弟子登门问疾，他竟然避而不见”。其实，根据《维摩诘所说经》，不是维摩诘避而不见，而是释迦牟尼的十大弟子都不敢去见维摩诘。

类似的笑话还有一些，比如《敦煌之恋》第二二八页说到席臻贯感动了巴黎图书馆东方部主任吴其昱博士，该“吴女士”对席如何如何。然而吴其昱是华裔男性老先生，已经退休。巴黎图书馆东方部主任是莫尼克·科恩女士。同页说席臻贯与吴其昱谈话时，席称吴为“博士同志”，这有悖于情理。我在巴黎时曾与吴其昱先生多次见面并蒙款待，我也算是个博士，但吴先生从不称我“博士同志”，只是客气地称我为“方先生”。

平心而论，《敦煌之恋》的文笔不错。有些章节，比如关于席臻贯的叙述感人至深。但是，作为报告文学，所述事实必须正确无误，这应该是最起码的。如果事实有误，则副作用要比正面作用更大。行文至此，觉得有些“报告文学”实在是一个怪胎。“报告”应该真实，“文学”允许虚构。虽说一般都认为“报告文学”的虚构应该是在客观事实的基础上加以适当的、合理的想象，但现在不少“报告文学”完全是不顾事实地凭空虚构，则欲其不成为怪胎，难乎哉也。

《敦煌之恋》的题材不错，作者力图表现几代人的前赴后继的努力的意图也值得肯定。但是，一个这样重大的题材，理应慎重对待。尤其就一部普及性的作品而言，由于影响的群众面较大，作者也应该有更大的社会责任心，应该把历史的真实告诉群众，而不应是把一些似是而非的流言蜚语公开化。在当前社会普遍浮躁的情况下，我们更加呼唤作者的社会责任

感。另外，叙述一个问题，应该对这个问题的基本方面有一个基本的了解，庶可少犯错误。否则，像《敦煌之恋》这样偏听偏信，又不能慎重其事地做深入细致的调查，则要想不闹笑话，实在太难。

## 五、关于“精华已去，糟粕空存”

几十年来，社会上乃至学术界一直流传着这样一种误解，认为敦煌遗书的精华部分已经被外国探险家挑走了，中国国家图书馆所保存的是一批研究价值不大的糟粕。这不是事实。

最早大批得到敦煌遗书的是英国的斯坦因。当时藏经洞的敦煌遗书都捆扎为包，王道士成包地搬给斯坦因。王道士给什么，斯坦因就收什么，基本上没有自由挑选的余地。斯坦因不懂中文，也没有能力挑选。他的助手蒋孝琬办事干练，但学问不多，连一些常见的佛经都不认识，在挑选卷子方面似乎也没有帮什么忙。

其次是伯希和。伯希和是一个汉学家，中文不错。他虽然进入藏经洞，得以任意挑选。但第一，伯希和不懂佛教，而藏经洞遗书以佛教为主，这就限制了伯希和挑选的水平。伯希和的注意力主要集中在传统的经、史、子、集四部书，非汉文文献等。至于佛教文献，他主要选取比较完整的、带有题记的、抄写精美的、以及佛经目录等。此外，伯希和还比较注意选择有特点的文献，如石刻拓片、折装本等等。第二，伯希和进入藏经洞时，洞中还有较为完整的遗书二万件以上。伯希和费时三周，以每天一千件的速度查阅了一遍。接触过敦煌卷子的人都知道，这是一个相当惊人的速度。一个长卷子，打开到最后，检查有无题记，然后再卷起，相当费时。陈垣先生当年为北图编目，一天只能看一百件。我自己编目，一天工作超过十个小时，最顺利时一天完成过近四十件，还是小卷子。当然，伯希和仅是翻检，与编目不同。但一天一千件速度决定他的翻检只能是非常粗略的。所以虽然伯希和自称经过他的翻检，精华已经完全选出，但事实证明他是在说大话。即使以他的标准来衡量，剩余的精华仍非常多。当然，被伯希和选走的，相当大一部分的确是精华。

一九一〇年，敦煌遗书启运北京。到了北京以后，有关人员上下其手，监守自盗，这是敦煌遗书的第三次浩劫，后果相当严重。这些人本身是识货的人，又有充分的时间。这一次偷盗，把非佛教的精华文献几乎偷盗一空。只是因为他们对佛教不甚熟悉，所盗的佛教文献也大抵局限在比较完整的、带有题记的、抄写精美的等几方面，因此，很多非常有价值的佛教文献逃过劫难。因为他们不懂摩尼教，摩尼教的文献逃过劫难。值得庆幸的是，解放后，当年被这些人盗走的敦煌遗书，大部分又重新回到国家图书馆或国内其它图书馆、博物馆。

当然，还有若干现在还流散在私人手中，或者流散到国外，主要是日本。

早在三十年代，著名学者陈寅恪先生在《敦煌劫余录序》中就曾经列举大量事实，批驳了所谓国家图书馆所藏是“糟粕空存”的说法。他说：“或曰：‘敦煌者，吾国学术之伤心史也。其发见之佳品，不流入于异国，即秘藏于私家。兹国有之八千余轴，盖当时唾弃之剩余。精华已去，糟粕空存。……’是说也，寅恪有以知其不然，请举数例以明之。摩尼教经之外，如《八婆罗夷经》所载吐蕃乞里提足赞普之诏书、《姓氏录》所载贞观时诸郡诸姓等有关于唐代史事者也。《佛说禅门经》、马鸣菩萨《圆明论》等有关于佛教教义者也。《佛本行集经演义》、《维摩诘经菩萨品演义》、《八相成道变》、《地狱变》等有关于小说、文学史者也。《佛说孝顺子修行成佛经》、《首罗比丘见月光童子经》等有关于佛教故事者也。《维摩诘经颂》、唐睿宗、玄宗赞文等有关于唐代诗歌之佚文者也。皆有关于学术之考证者也。

但此仅就寅恪所曾读者而言，其为数尚不及全部写本百分之一，而世所未见之奇书佚籍已若是之众。倘综合并世所存敦煌写本，取质、量二者相与互较而平均通计之，则吾国有之八千余轴比于异国及私家之所藏，又何多让焉！”

陈寅恪先生的话还是针对当年的《敦煌劫余录》所著录的八千余卷遗书说的。而在其后整理的详目续编部分与残片部分中，以及其后回归国家图书馆的流散遗书中，都发现大量珍贵的文献。如《尚书》、《毛诗》、《春秋》、《老子》、《庄子》、《列子》、《文选》、《刘子新论》乃至天文历法、阴阳占卜、诗歌变文、酒令舞谱、文字音韵、道教文献等等。至于佛教典籍，更是美不胜收。可以说，在大量流散的精华文献重新回到国家图书馆的今天，中国国家图书馆的敦煌遗书不但在文物绝对量或文字绝对量上占据世界第一位，而且在质量上也足以与世界上任何一个敦煌遗书收藏机构相媲美。我相信，读者在翻阅了全部《中国国家图书馆藏敦煌遗书》之后会得出与我们相同的结论。总之，无论是佛教研究领域，还是非佛教研究领域，中国国家图书馆所藏敦煌遗书都有不少难得一睹的稀珍资料，只是有的已经引起研究者的注意，有的还正在等待着研究者去发掘。

这里还想提一下敦煌遗书中的书籍装帧史料。书籍装帧以书籍载体为依托，随着书籍载体的变化而变化。自纸张作为书籍载体之后，我国古代的书籍在晚唐五代以前以卷轴装为主，自北宋起以书册装（包括蝶装与线装）为主。而从晚唐五代到北宋初年，我国的书籍正好处在书籍装帧的过渡时期。过渡时期的一个基本特点是书籍装帧的不定型。敦煌遗书向人们展示了这个过渡时期各种装帧形式的具体实物，成为我们研究书籍装帧史的重要依据。国家图书馆所藏的敦煌遗书，不仅有大量的卷轴装实物，还有梵夹装、经折装、缝绖装、粘叶装、粘叶线装乃至混合装等种种实物。资料之丰富，实为世界少有。国家图书馆所藏敦煌遗书甚

至保留了一千多年前的汉文梵夹装的原夹板，这在世界上也是独一无二的。

当然，我也应该指出，不同的研究者，研究的侧重点不同，对不同收藏机构所藏敦煌遗书的价值的观感也会不同。比如研究文学与历史的，会觉得英国、法国的资料在数量上要超过国图；而研究佛教的，必然会把注意力放到国家图书馆。比如我们现在编纂出版的《藏外佛教文献》主要依据国家图书馆藏敦煌遗书的资料整理而成。已经出版了七辑，在国内外引起广泛的注意与好评。

## 六、关于敦煌遗书的回归

敦煌遗书是中国文化遗产中的璀璨明珠，是中国人民宝贵的文化财富。敦煌遗书如果能够回归，以弥平我们民族百年来的又一创伤，我们当然欢喜赞叹，中国人民会对所有为这一回归作出贡献的人士表示衷心的感谢，历史也将铭记他们的功绩。不过，敦煌遗书的流散是历史形成的，流散的方式也各不相同，因此，敦煌遗书的回归也就是一件十分复杂的事情。它的牵动面非常大，需要中外有识之士的共同努力，也需要很大的智能与耐心，需要各种因缘条件的汇合。目前，这些因缘条件显然还不成熟。但将来的某个时候，回归的因缘条件一定会成熟，到那个时候，敦煌遗书的回归，就会瓜熟蒂落，水到渠成。

在敦煌遗书回归的条件还不成熟的今天，如何进一步加强各收藏机构及各国学者之间的合作及学术交流，使散藏世界各国的敦煌遗书能进一步为人类文明的进步与学术研究的发展发挥其应有的作用，是需要我们认真考虑与规划的。

我们说需要加强世界各收藏机构与各国学者的合作与交流，是基于如下两个基本原因：

首先，敦煌是丝绸之路上的重镇，是东西方文化交汇之地。中国文化、印度文化、古伊朗文化以及以古希腊文化为起源的西方文化等古代世界的四大文化，佛教、道教、摩尼教、祆教、景教等五大宗教在这里汇合。如果把儒教再加上，就是六大宗教。因此，我们现在说“敦煌在中国，敦煌学在世界”，不仅仅是反映敦煌学在世界范围内蓬勃发展的现状，同时也是指出敦煌学本身所蕴涵的文化信息的世界性。从这个意义上讲，敦煌与敦煌遗书不仅是中华民族的文化遗产，也是世界人类共同的文化遗产。联合国教科文组织已经将敦煌列入人类文化遗产名录，这恰如其分地反映了敦煌学的这一特性。敦煌学本身所蕴涵的文化信息的世界性势必相应地要求其研究也必须是世界性的，这只有依靠各国、各学科的学者共同合作，相互交流才能够做到，才能真正将敦煌学推向前进。

其次，由于敦煌遗书散藏在世界各地，给研究者带来许多不便。因为毕竟不是任何一个

学者都有条件跑遍世界去查询、阅览这些敦煌遗书。尤其有不少遗书被分割为几段，分别收藏在不同的国家，更为研究者带来困难。要解决这些问题，也必须依靠相互的交流与合作。

应该怎样来解决这些问题呢？

首先应该编纂出一个世界敦煌遗书的总目录。至今为止，敦煌学界还没有这样一个总目录，这使研究者面对散藏在世界各国的六万余号遗书难免有茫然失措之感，也使得敦煌学研究至今没有摆脱找宝式的研究倾向。而总目录的编纂将彻底改变目前敦煌学界的这一被动局面。

编纂这样一个总目录，就需要各收藏机构的充分合作。现在有些机构对这一工作热情比较高，积极支持。有些机构则相反，将自己收藏的敦煌遗书居为奇货，秘不示人。有些机构口头上不断要求别人开放资料，而行动上却对自己收藏的资料严密封锁。在提倡资源共享的信息时代，这样的做法实在落伍，也有碍敦煌学的进一步发展。应该指出的是，在资料开放这一方面，从总体看，国外比国内做得好；在国外，欧洲比日本做得好。希望国内的有关收藏机构，都能够向国家图书馆学习，从大局出发，将敦煌遗书充分开放给研究者，以共同促进总目录的编纂与敦煌学的发展。

其次应该加紧敦煌遗书图版的刊布。这些年来，这项工作正在逐步展开，如国内有关机构与英国图书馆合作的《英藏敦煌文献（非佛经部分）》已经出版，中国国家图书馆的《中国国家图书馆藏敦煌遗书》、与俄国合作的《俄藏敦煌文献》及与法国合作的《法藏敦煌文献》正在出版。国内其它一些收藏机构，如天津艺术博物馆、北京大学图书馆、上海博物馆、上海图书馆、天津文物商店的敦煌遗书也已经出版。浙江也出版了浙江所收藏敦煌遗书的图版总录。有些私人也出版了自己收藏的敦煌遗书。总的形势很好，缺点是这些图版的价格太高，不是一般的研究者所能问津的。为了解决这一问题，英国图书馆主持的“国际敦煌项目（IDP）”提出一个网上刊布敦煌遗书的计划，这个计划如果实现，则研究者可以通过国际互联网直接得到自己所需的某一敦煌遗书图版，将非常方便。当然，实现这一点的前提仍然是需要有一个前面提到过的总目录，可以让研究者按图索骥。否则就需要将几万号遗书一一过滤，来查找自己所需要的某一资料。这是无法想象的。另外，大的收藏机构可以设立网站，小的收藏机构的遗书资料则需要相对集中到大网站。还有散落在个人收藏者手中的遗书资料如何利用的问题。

总之，目前在敦煌遗书资料的交流与合作方面，还有许多工作要做。这些工作做好了，可以大大推进敦煌学的发展。这些工作也只有各国学者与各收藏机构的充分协作与谅解下才能够完成。从一九八四年开始，我本人从事敦煌遗书目录的编纂已经十七年。在这十七年

中，得到国内外许多收藏机构的热情支持，我在此向这些机构表示衷心的感谢。也受到过冷遇，受到拒绝，实在遗憾。现在工作还在继续，甚望能够进一步得到有关机构的支持与理解。此外，在我国，在日本，还有一批敦煌遗书至今散藏在个人手中，在此我想向这些个人收藏者作一个呼吁。按照传统，文物应该流传有绪，这就需要著录，尤其需要著录到有关的总目录中，这样的文物才可靠，才有价值。由于种种原因，现散藏在个人手中的敦煌遗书有真有伪，这就更加需要对这些遗书进行鉴别与著录。因此，将散藏的敦煌遗书著录到总目录中，无论对个人收藏者本身，还是对敦煌学的发展都有好处。因此，希望个人收藏者能够在妥善保管所藏敦煌遗书的同时，与我们联系，将所收藏的遗书鉴定后收录在正在编纂的总目录中。如果收藏者希望在总目录中对自己的姓名予以保密，我们一定会充分尊重。

今日是昨日的继续，回顾历史是为了更好地前进。敦煌遗书为我们提供了解答历史之谜的钥匙，接续起历史上迷失的环节，由此为人们所重视。

地球越来越小，交流越来越大。温故而知新，研究古代的交流史可以为今天的文化交流提供借鉴。敦煌遗书为我们研究四种文化、六大宗教在古代的交流提供了不可多得的宝贵资料，由此为人们重视。

我们希望在各收藏机构及各国学者的共同努力下，在诸有识之士的支持下，在不远的将来，首先完成诸如敦煌遗书总目录的编纂、敦煌遗书图版的出版、网上敦煌遗书资料的发布等等。从而一步一步、扎扎实实地把敦煌学推向前进。

## 七、关于敦煌遗书的保护与修复

敦煌遗书是一批稀世珍宝，很多人对它在世界各国的保管及修复情况很关心，这里介绍一下。

从保管的角度来讲，我所考察的各国情况互有不同，总的来说还是比较好的。英国图书馆的敦煌遗书现存放在恒温、恒湿的书库内，绝大部分备有特制的专用藏柜。每号遗书均有特定的架位，不挤不靠，整齐码放。这些遗书对所有的读者都开放。前几年英国图书馆修建了新馆，他们已经完成敦煌遗书从老馆到新馆的搬迁工作，据说新馆的条件更好。法国国家图书馆书库的条件差一点，但敦煌遗书均放在特制的纸盒中，按照遗书大小不同，有的一盒一号，有的一盒数号。不论盒内藏数多少，每号遗书均有专门藏位，整整齐齐。也对读者开放。我所考察过的俄藏敦煌遗书大多也有特制的纸筒，遗书一一存放在这些纸筒中。虽然没有机会参观俄国的书库，但看到过照片。照片上书库中排放着一排排书柜，纸筒罗列在书柜

中。日本各收藏机构的敦煌遗书保管得也都很好，但一般查阅起来手续比较麻烦。有些机构不甚愿意让人看；有些机构索费甚高；有些至今秘不示人。当然，也有不少机构热情接待，有求必应，甚至倾囊出示的。

国家图书馆所藏敦煌遗书原收藏在文津街七号北京图书馆旧址。一九三六年，因日本帝国主义侵华不断升级，为防止这批珍宝被日本帝国主义劫夺或受到战争的破坏，北图特意将敦煌遗书转移到上海，秘藏在某外国银行。直到全国解放，才运回北图。白石桥路的北图新馆修成以后，敦煌遗书全部移存新馆。库房按照“三防”要求设计，恒温恒湿，条件很好，只是遗书数量很多，库房空间略嫌狭窄。国图的敦煌遗书也向所有的研究者开放。

由于敦煌遗书大部分残破不全，这就有一个修复的问题。世界敦煌遗书的修复，大体可以分如下三种类型：

第一种类型以英国图书馆、法国图书馆为代表，其中英国最为典型，即近百年来一直孜孜不倦地努力采用各种方法致力于敦煌遗书的保护与修复。

从敦煌遗书入藏开始，英国图书馆（当时是大英博物馆）就十分重视对这批稀世之珍的保护，对一些残破较甚的经卷，采取了一些保护的措施。当时的图书保护专家在比较了各种方法以后，认为用丝网加固最为合适，一批敦煌遗书采用这种方式来加固。有些是单面加固，有些是双面加固。这种方法虽然使残破经卷得到护持，但丝网的遮蔽还是会对文字的识别造成阻碍，这在照相图版上反映得较为明显。尤其有些墨迹较淡的字，本需要在阳光下侧视识别，但此时会因丝网反光而干扰识别。随着时间的流驶，丝网加固的弊病日益显露。主要是丝网老化变硬，使得一些卷子很难舒展，且边角容易损坏。我还看到这样一个卷子，系双面加固，由于背面有一处文字，加固者为避免丝网遮蔽文字，特意在文字处的丝网上挖留一孔。这样处理，在当时确是好意，但随着时间的流驶，文字处背面丝网与纸张分离，最终造成文字部分脱落，不知去向。现在五十年代拍摄的缩微胶卷上还能看到此处文字，而在原卷上则是一个空洞。或许鉴于这些原因，英国图书馆后来废弃了丝网加固法，遇到残破经卷便干脆将它粘贴在一张硬纸上，如果该卷子两面都有字，使用半透明的纸予以裱糊。对一些较短小的经卷，则粘接护首、拖尾。或十号为一个单元，整个粘贴在一个长卷上。这样卷子是被保护了，但造成形态的改变（厚度）及识别的困难（遮裱）。再后来，英国图书馆特意学习东方，特别是日本的书画装裱技术，并从日本采买有关材料，开始采用东方的装裱技术来对付这些破旧的经卷。其实，传统的装裱技术虽然有其优点，但对有些敦煌遗书并不十分适合，主要的问题还是改变了文物的原貌，从而降低了它的研究价值。经过如此反复的努力，英国图书馆最终认识到，不作任何处理，也许是对这批遗书最好的保存方法。最后，他们多次邀

请中国的图书装修专家赴英，与英国的专家一起，把最后的一批残卷经过简单的展平处理后，统统夹放在透明的塑料硬膜中，用缝纫机扎上边线，固定起来。这样，既满足研究者阅读的需要，又保护了原件。这样作也有一定的问题，如前所述，如果想在阳光下侧视，依然有硬膜反光的问题；同时也无法测量厚度与触摸纸张，以得到关于纸张的感性知识。但英国图书馆的有关负责人表示，只要研究者需要，他们可以随时拆开缝线，取出原件，以供研究。最近，他们又将一些较长的写卷重新装裱，并仿照中国的传统，特制木盒，外套特制纸盒，单存专放。装帧美观精致。

我先后两次赴英考察敦煌遗书及进行编目，亲眼目睹了近百年来英国在保护敦煌遗书方面所做的种种努力以及现在正在付出的努力。我是很感动的。作为一个中国学者，我对有关人员对此付出的精力与心血表示由衷的感谢。

第二种类型以中国国家图书馆为代表。谨慎从事、务求最好效果。

国家图书馆对所藏敦煌遗书十分珍视，将它与《赵城金藏》、《永乐大典》、《四库全书》并列，称为“四大镇库之宝”。但敦煌遗书是被废弃的古代遗书，大多残破不全，若不修复则无法编目、拍摄及提供阅览。

国家图书馆对敦煌遗书的修复亦极其重视，极其谨慎。除了曾经对个别实在残破的经卷作过简单的技术处理，对个别经卷作过装裱外。直到九十年代，基本上没有对这些遗书进行大规模的修复。主要原因是没有找到比较科学的修复方法，因此宁肯让它原封不动，也不草率处理。八十年代，国家图书馆曾经计划开展这项工作，为此先用几个经卷作试验。方法仍是传统的托裱。但修复后发现效果并不理想，于是停顿下来。

九十年代以来，与国外的交流日益频繁。在充分考察了国外修复敦煌遗书的经验与教训以后，善本部与善本部所属图书修整组经过反复讨论，制定了自己独特的修整方案。该方案的基本内容是：

（一）在指导思想，严格贯彻“整旧如旧”的方针，尽可能保持遗书原貌。这里所谓的“整旧如旧”，不是企图恢复该遗书没有损坏以前的原貌，“如”古代的“旧”。古代的那个“旧”，不可能再恢复。而是尽可能保持该遗书修复前的原貌。而所谓“尽可能保持该遗书修复前的原貌”，就是在修复工作中仅使该遗书的残破部分得到养护，绝不使遗书其它部分的现有状况产生任何形态上的改变。

（二）在修复方法上，坚决屏弃传统的通卷托裱，采取对原卷的保存现状与残破现状作具体分析，区别不同情况，予以不同处理的原则，妥善处理“保护”与“使用”这一对矛盾。做到既充分保证原卷在正常使用的情况下不再损坏，以保障研究者的使用与保管者的管理；



又做到尽量少修，尽量保持我们目前所看到的卷子原状，尽量保留原卷的各种研究信息。

（三）在外观效果上，要求修复时附加的裱补纸与原卷必须有明显的区别，从而避免因修复工作而干扰原卷固有的研究信息。

（四）在保留处理上，要求修复工作本身是可逆的。即现在的修复不会对原卷形态造成任何不可逆转的变化。将来如果有更好的修复技术出现，便可以清除目前的修复状态，恢复原状。也就是说，现在的修复不会对原卷造成任何损害，如有必要，随时可以改用更为先进的技术，以更好地保护这些遗书。

上述修复原则与方法的提出，在世界范围的敦煌遗书修复工作中还是第一次。在图书修整组的努力下，上述原则得到较好的贯彻。图书修整组由此所展开的敦煌遗书的修复工作，可用“多快好省”四个字来评价。从而使大批本来已经无法上手的残破经卷获得新生，能够从此为研究者所使用。目前中国国家图书馆敦煌遗书的修复工作还在继续进行。

北宋著名文学家、书画家苏轼曾称“纸寿千年”。敦煌遗书发现的本身已经突破了千年。藏经洞开启至今已有百年，从国家图书馆所藏的敦煌遗书现状看，其形态与开启之初相比没有什么显著的变化。可以预期，这批敦煌遗书将在人们精心的保护下，子子孙孙永远留存下去。

第三种类型以当年的日本大谷探险队为代表。完全采用传统的装裱技术。

大谷探险队共得到六百余号敦煌遗书，其中三百余号采用传统的装裱技术予以通卷托裱，接出护首、拖尾。装帧不可谓不考究，护首为黄底云龙织锦，引首为洒金纸，配以人造水晶轴头。从当时有关人员的本心来说，保护敦煌遗书也不可不谓尽心尽力。但这种装裱对遗书原貌改变极大，包括纸张的厚度、尺幅、颜色。个别甚至有错乱次序及遮裱背面文字的情况。其直接后果之一，是引起部分研究者对这批遗书的真伪产生疑问。中国与日本民间散藏的不少敦煌遗书都采用这种方式装裱。从收藏者本意来说，当然是一片好心，但这种方法，实际应该归入“保护性破坏”。

总之，我恳切希望所有的敦煌遗书收藏机构与收藏者，最好不要随便对自己所收藏的敦煌遗书作任何形态上的变动，以最大限度地保存该遗书的各种研究信息。

我想顺便提及的是，国际、国内都有这样的说法：如果这些遗书不被外国探险家搞走，也许早已散失不存，不会保留到今天。我不赞同这种说法。历史不能假设，上述说法是没有依据的。被外国探险家搞走的敦煌遗书得到较好的保护，这是事实，我们应该承认这个事实。但是否说如果留在国内就一定会流散丧失呢？国家图书馆的敦煌遗书得到很好的保护，保存在中国其它收藏机构及私人手中的敦煌遗书也得到很好的保护。很多流散在社会上的私人收

藏品后来通过各种途径汇聚到国图或其它图书馆、博物馆。都说明上述说法是错误的。

## 八、关于敦煌遗书的编目

全世界收藏的敦煌遗书，大约是六万多号。四大收藏单位总计约五万七千号：英国大约收藏一万五千号，法国约七千号，中国国家图书馆一万六千多号，俄国号称一万九千号。其它公私散藏约三、四千号：中国国内公私散藏约二、三千号（不计甘肃各地的非汉文遗书）；国外散藏，主要集中在日本，约有一千多号；此外欧美的少数国家有少量收藏。所谓“号”是各收藏机构为管理方便起见对所收藏的敦煌遗书所给的编号。大体上是每一个独立的单位给一个号。几米、十几米以上的长卷子是一号，仅几十厘米长、巴掌大、乃至更小的残片也是一号。六万多号中，真正大一点的卷子只有三万号左右，其它都是大小不等的残片。所以“号”实际并不能真正反映各单位所藏敦煌遗书的多少。如果按照遗书的实际面积或文字量估计，则中国国家图书馆所藏约占世界敦煌遗书总数的三分之一强，英国所藏约占三分之一弱，而法、俄及散藏的总计约三分之一弱。

敦煌遗书以汉文为主，还包括若干藏文、回鹘文、粟特文、和田文等各种少数民族的文字。存于国外的少数民族文字的敦煌遗书，大体均已编目；国内所存少数民族文字的敦煌遗书，编目工作相对较差。而就汉文遗书来说，无论国内还是国外，都还有大量的编目工作要做。这里主要谈谈汉文遗书的编目。在六万多号的敦煌遗书中，汉文遗书约占五万七千号左右。其中包括英国约一万四千号，法国约四千号，中国国家图书馆一万五千余号，俄国号称的一万九千号，以及国内外散藏的约三千多号。

敦煌藏经洞及敦煌遗书的发现已经一百周年。一百年来，在世界各国学者的共同努力下，敦煌学作为一门显学已屹立于世界学术之林，形成“敦煌在中国，敦煌学在世界”的局面。

敦煌学所以能够成为一门世界性的学问，是由两个因素决定的。

首先，敦煌是古代连接东西方的丝绸之路上的重镇，是东西方文化的交汇地。敦煌在古代世界的这一地理位置，使得中国文化、印度文化、古伊朗文化以及以古希腊文化为起源的西方文化等古代世界的四大文化，儒教、佛教、道教、摩尼教、祆教、景教等古代世界的六大宗教在这里汇合，这决定了敦煌遗书所蕴涵的文化信息的世界性，从而决定了敦煌学的世界性。从这个意义上讲，敦煌与敦煌遗书不仅是中华民族的文化遗产，也是世界人类共同的文化遗产。联合国教科文组织已经将敦煌列入人类文化遗产名录，这恰如其分地体现了这一特性。敦煌遗书所蕴涵的文化信息的世界性势必相应地要求其研究也必须是世界性的。正是

在各国、各学科学者的相互交流，共同努力下，敦煌学才逐渐发展，不断成长并推向前进。

其次，由于历史原因，敦煌遗书现散藏在世界各地。本文不想对敦煌遗书的流散过程进行叙述与评价，只想指出，敦煌遗书散藏世界的现状，也是敦煌学自本世纪以来成为世界性学问的重要因素。

上述两个因素，前一个因素是内在的。无论敦煌遗书流散与否，由于前一个因素的存在，决定了敦煌学必然是一门世界性的学问。后一个因素则是偶然的，我们应该承认它在百年敦煌学形成过程中所发挥的作用。同时我们又必须指出，敦煌遗书散藏的世界各地虽然促进了敦煌学在世界的兴起，却也对敦煌学的进一步深入发展形成极大的障碍。正是由于后一个因素的存在，使得本文所要论述的敦煌遗书的编目，显得更加重要与迫切。

我曾在以前的文章中这样说：敦煌学的出现，对中古中国之历史、宗教、文学、艺术、音韵、文字、地理、医学等各个领域研究的推动之大，是怎么估计都不会过分的。但站在世纪末回顾百年敦煌学的发展历史，也必须指出我们还有不少薄弱环节，还有许多工作要作，其中最为迫切的就是敦煌遗书总目录的编纂。

目录是研究的基础，也是一切学科进一步发展的基础，这已经是学界的共识。对于敦煌遗书来说，则目录的意义更加重大。这是由于敦煌遗书收藏分散，数量巨大这两个基本特点所决定的。由于收藏分散，所以缺乏实用总目就给研究者带来许多不便。例如，一个研究者确定了自己的研究课题以后，因无实用总目可参考，往往不知道敦煌遗书中究竟有没有与自己的课题相关的资料。即使找到若干号有用的敦煌遗书，也不知道是否已经把敦煌遗书中相关的资料一网打尽，更不知道自己所找到的遗书是否为该文献在所有敦煌遗书中的最佳抄本。因为毕竟不是每一个学者都有条件跑遍世界去查询、阅览这些敦煌遗书。尤其是不少遗书被分割为几段，分别收藏在不同的国家，更给研究者带来困难。由于敦煌遗书数量巨大，所以即使有些研究者有条件遍跑各国，在缺乏实用总目的情况下，一般学者都不可能遍检敦煌遗书以逐一查找自己所需的全部资料。因此，百年来，从事敦煌遗书研究的各国学者基本上都没有能够摆脱“找宝式”的研究倾向。所谓“找宝式”，就是研究者既然没有实用总目为依据，无法从总体上把握敦煌遗书，也就只能满足于从数万号敦煌遗书里去碰运气，在任意的、偶然的、或地毯式拉网的翻检中寻找自己所需要的资料。有时也许能找到，有时费了很大的力气，还是一无所获。即使找到一些资料，由于不能把握全体，往往有遗漏甚至重大遗漏。即使找不到，也不敢说敦煌遗书中肯定没有自己需要的这类资料。凡此种种，自然影响了研究者的研究质量。

举例来说，日本《大正藏》收罗了二百余种敦煌佛教文献，洋洋百余万字。但我们现在

知道，还有更多的文献遗漏在外。不仅如此，有些文献，敦煌遗书中存有更加完整、正确的写本，但搜寻者没能发现，而将相对残缺较多、谬误较多的写本录文收入《大正藏》。又如著名的敦煌本《坛经》，长期以来，人们所知道的只有一个斯坦因本，一切研究都围绕该本进行。虽然成绩不小，但也出现所谓敦煌本《坛经》是“劣本”的说法。而在北图本、敦博本、旅博本（部分照片）、北图残片相继出现的今天，人们对敦煌本《坛经》的认识大大改观，敦煌本《坛经》的价值大大凸现，研究正在逐步深入。

再如，敦煌遗书为古代废弃遗书，大多残头断尾。但有些撕破的敦煌遗书是可以缀接的。将这些遗书缀接起来，成为研究工作的前提。但在数万号遗书中搜寻两号相同的、可以缀接的遗书，何异于大海捞针。所以在以前的研究工作中，凡是能将某遗书缀接者，均被视为一件大事。但笔者通过编目实践体会到，只要把敦煌遗书按类归并，则被分割的遗书因其抄写的内容相同，将自然被归并在一起。再将卷中抄写的内容按照顺序排比，就很容易发现相关的、可以缀接的卷子。利用这种方法，笔者与同事们已经缀接了数以百计的残断敦煌遗书。

总之，敦煌遗书中还有大量的珍贵资料有待研究者发掘，而编纂一个科学、实用的总目将为研究者拓展研究提供最基本的工具书。

藏经洞发现以来的一百年间，各国学者已经对敦煌遗书作了大量的编目工作。

从一九一〇年敦煌遗书入藏国家图书馆，国家图书馆就开始对这批遗书进行整理编目。首先整理出八千六百多号较为完整的遗书，编纂为《敦煌石室经卷总目》。这是一个以财产登记为目的的流水目录，一直没有正式公开。一九三〇年，著名学者陈垣先生在上述目录的基础上，整理发表分类的《敦煌劫余录》，这是敦煌学史上第一个公开发表的目录。当时，国家图书馆（时称北平图书馆）已经成立了一个写经组，专门从事敦煌遗书的编目。写经组在为上述八千六百多号遗书重新编目的同时，从残片中又整理出近一千二百号，也予以编目。到一九三六年，先后完成了《敦煌石室写经详目》及《敦煌石室写经详目续编》等两个目录的初稿，著录遗书总数达一万号。但遇日本侵略，遗书的主体部分南运，目录也被束之高阁。除从敦煌调京的遗书外，国家图书馆一直十分重视社会上流散遗书的征集。解放后，文化部也对此事予以极大的关注与支持。到八十年代初，后续入藏的遗书已达一千多号。国家图书馆又从中挑选若干，编为《敦煌劫余录续编》。

一九九〇年，我们在书库中发现从敦煌调京，经两次整理后剩余的残片两木箱。并开始编纂《中国国家图书馆藏敦煌遗书总目录》，以著录所藏全部敦煌遗书。该目录由我主编，至今已近十年，先后参加过这项工作的有近三十人。现该目录的编纂虽已经接近尾声，但剩余工作量仍然很大。

英国的汉文敦煌遗书现在编到一万三千六百九十九号。英国学者翟林奈从一九一九年到一九五七年，历时三十八年，为较为完整的六九八〇号汉文遗书编纂了目录，称《大英博物馆藏敦煌汉文写本注记目录》。其后台湾黄永武先生曾利用缩微胶卷为斯六九八一号～斯七四〇〇号编撰图版标目。斯七四〇〇号以下的部分均为残片，一直没有编目。一九九一年，英国图书馆在完成对这批残片的技术处理后，邀请北京大学历史系荣新江先生与我前往从事编目工作，为期半年。荣新江先生负责非佛教文献部分，其成果《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》（收入遗书五百余号）已经由台湾新文丰出版公司出版。我负责佛教文献部分，已经完成前一四〇〇号（斯六九八一号～斯八四〇〇号），由于经费无着，成果一直无法出版。后得到中国社会科学院出版基金的补助，现有望在今年出版。其余部分的目录，由我负责，也正在继续编纂中。

法国的汉文遗书共四千余号。三十年代著名学者王重民曾在巴黎编纂了《伯希和劫经录》，著录了全部汉文遗书，但是一个草目。该目录后编入由王重民先生主编的《敦煌遗书总目索引》，一九六二年由商务印书馆出版。一九五〇年法国学者开始对汉文文献进行编目，全五卷，费时四十五年，到一九九五年为止完成四卷，还有第二卷没有完成。

俄国的敦煌遗书据说现已编到一九〇〇〇号，但较大的卷子只有二百多个，加上稍微大一点的残片合计约三千多号，剩余绝大部分为甚小的残片，其中包括非藏经洞敦煌遗书及非敦煌遗书，据说还有一些空号。俄国汉学家孟列夫于一九六三年、一九六七年分别发表《苏联科学院亚洲民族研究所藏敦煌汉文写本注记目录》第一，第二计两册。对约三千号略大的遗书整理编目。该目录已由上海古籍出版社修订出版。

除了上述四大收藏机构外，国内有些收藏机构也公布了自己的收藏目录或公布了部分收藏目录。如上海图书馆、北京大学图书馆、天津艺术博物馆、甘肃省博物馆、敦煌县博物馆、南京图书馆、浙江省图书馆、天津文物公司、敦煌研究院、浙江省博物馆等。其中有些收藏单位已经或即将公布所藏敦煌遗书的图录。日本的情况也大致相同，有的已公布目录，有的尚未公布。

由于世界敦煌遗书的整体情况已经清楚，主体部分也已经公开，因此，编纂世界性的《敦煌遗书总目》的条件已基本成熟，也开始起步。这项工作的工作量很大，难度也很大，我们将竭尽全力，努力为学术界提供一部尽可能完整全面、详实可靠、结构科学、使用方便的总目录，为敦煌学的进一步发展做出中国学者应有的贡献，也希望得到各收藏机构的通力合作与各界人士的大力支持。

# 中国少数民族服饰

陈正雄

尊敬的张馆长、各位前辈、各位朋友，大家好！我觉得非常荣幸，有机会在这个服装名城——大连作一个专题的学术报告，我现在要讲的题目是中国少数民族的服饰文化和特色。我本身是一个艺术工作者，是创作者。在台湾，我对高山族做了大概有三十多年的研究。二十多年前我在台湾也曾经开过台湾人自己的博物馆。十年前，我第一次到大陆来的时候，到北京的中央民族博物馆去参观，觉得中国的少数民族文化非常精彩，和台湾的少数民族有许多共同的地方，引起我的兴趣。于是我在大陆聘请了四位助理，来协助我做调查，找一些有关资料，我今天的报告等于是把这近十年来的研究心得向各位报告，向各位讨教，请大家多多指教。

各位知道，服饰是一个民族文化的重要组成部份，因为服饰能具体反映一个民族的文化历史内涵和思想，服饰里面包含很多传统风俗习惯和神话、婚丧、吉庆，同时，我们透过服饰可以看到每个民族的审美观。中国地域广阔，包括台湾高山族有五十六个民族。这么多的少数民族，分布在大陆各地，约占大陆面积的百分之六十五，总人口将近一亿。人口最多的是壮族，有近一千五百万人，满族有近一千万人，苗族有七百多万人，台湾高山族大概只有三十万人。我们今天的报告，是配合台湾所收藏的中国少数民族服饰中比较有代表性的作品投影片，我想大家一定会惊讶，怎么自己的国家里面有这么精美，这么好的服饰很多人都没有欣赏到？今天配合图片来向各位作一个说明。

中国少数民族分布得非常广，东北有赫哲族、鄂温克族、鄂伦春族。广西一带少数民族分布最多，那个地方不但有苗族、壮族、哈尼族、彝族，还有景颇族、布衣族、白族等等几十个民族，主要集中在西南部。北方有维吾尔族、藏族，再北方有蒙古族。所以中国的少数

---

陈正雄，台湾英国皇家艺术学业会终生院士，二〇〇一年十月十三日在大连图书馆白云书院演讲。于丹整理。

民族分布非常的广，除了东部是汉人以外，西、南、北都分布了许多的少数民族。也因为分布地域很广，所以各民族之间因为地理环境气候的不同，还有经济条件、生活方式的不同而产生了各种不同风貌的民族服饰。少数民族的服装款式非常丰富，而且风格也不同。即使同一个族，比如苗族，因为它分布得很广，按照居住地域的不同、支系的不同，服装上的风格和装饰的纹样、使用的色彩也都不同，造成少数民族服装款式的丰富。风格的不同，主要因素有几个：一是经济生活的因素，居住在大陆的少数民族，经济主要可以分成三个类型，一是捕鱼生活，东北部比较多，他们捕鱼除了吃鱼以外，鱼皮还可以做衣服、鞋子、皮包，很自然地，他们所做的衣服是以鱼皮作为主要材质。另外一种狩猎生活，居住在森林地区的少数民族，他们都是以狩猎为生，打到的动物除了吃肉以外，还用兽皮来作为他们服饰的材料。最后一种生活方式是农业生产，象西南部的少数民族，包括苗族、侗族、壮族、彝族、哈尼族、白族，景颇族等，他们都是农耕的生活，他们生产了一些棉布、麻布、丝，所以他们的衣服就是用这些布料来作为一个重要材质。所以说经济生活会影响服饰的取材，经济生活为衣之本。再就是气候的不同也造成了各民族服饰的风格和款式的不同，比如说住在东西南部的这些少数民族，因为天气比较暖和，所以穿的衣服都是用棉麻布来做材料的，喜欢坎肩或短袖等，这就跟北部、西部天气寒冷用皮毛做的衣服不同，因此气候的条件也会影响到服饰的取材、服饰的风格及款式。

现在我们看到的图片是满族的。图一是清朝中期的皇帝龙袍，皇帝龙袍在《大清会典》有十分详细的规定，非常严格，必须遵守。皇帝龙袍必须具备几个条件：一是必须用明黄色，明黄色除皇帝以外，皇后也可以用，但皇太子不可以用，皇太子只能用金黄色。第二个条件是必须有九条龙，正面五条、背面三条，还有一条在哪里呢？一般人都认为是皇帝本人，其实皇帝是很谦虚的，虽然他是龙的化身，但他不敢说自己是龙，他把另一条龙藏在龙袍内襟里面，所以大家要看是不是皇帝穿的龙袍，就要看内襟里面是不是绣一条龙。再到古董店的时候，大家就不会说错。我这十年在大陆各地古董店很少看到真正的皇帝龙袍。在上海希尔顿饭店挂了一张皇帝的龙袍图，很多人都以为这是皇帝的龙袍，其实不是。因为龙有五爪，蟒是四爪；蟒是没有角或只有一个角的，而龙一定有两只角，所以那件袍就是蟒袍，是一品到九品的文官穿的，不是真正的龙袍。一般人认为衣服上有龙的装饰纹样就是龙袍，那是错误的。“龙袍”这个名词是从清朝才开始有的。龙袍的前身是官服，官服只有上衣，没有裳，而龙袍是把上衣和裳连在一起叫做袍。所以周朝的官服虽然有龙的图样，但只能叫龙衣。为什么要有九条龙呢？因为九是单数里面最大的阳数，《易经》中开始就有九九大吉，认为九是上上大吉。所以禹舜治水的时候，用九龙开九洲。九是一个很神圣的数字，象征天子至上。

皇帝龙袍除了明黄色、九条龙以外，还有十二章，即：日、月、星辰、山、龙、华虫、宗彝、藻、火、粉米、黼、黻，除此之外龙袍还需具备什么条件呢？根据《大清会典》官服制度，袖子一定要马蹄袖、圆领、四开衩，下摆必须有八宝，这些条件都具备，才能算是真正的皇帝穿的龙袍。规定非常严格，任何人都不可以随便乱用的。

图一

图二

图二是乾隆皇后的龙褂。面料是缎面料，也有用丝、纱、织锦的，但缎做的比较多，石



青缎八团龙褂，有八个圆形团龙，下幅八宝立水、对襟、盘扣、五彩云，象征吉祥。

图三是桃红底彩绣人纹女袄。这件服装比较特别，都是用民间故事或苏州庭院楼阁为题



材，这块料子是西藏织的，也叫吐鲁布。

图三

图四



图四是补子，在清朝有官服制度，目的是分尊卑、定等级的，他们穿补服的时候，上面都有一块补子，从补子的图案可以看出他们是文官一级、二级或是武官，我们看到的鸟类是文官，兽类是武官。

图五是西藏的藏袍。这种料子并不是西藏的，那时候清廷在江宁织造局制一些布匹除了给朝廷以外，还有一些给西藏。这是织锦，整个是龙纹，它不用钮扣，而是绑起来，和汉人、



满人都不一样，这是藏袍的一个特色，而且也没有马蹄袖。

图五

图六是侗族服饰，侗族芦笙衣。我个人认为，在中国少数民族服饰中，除了满族服饰以外，侗族这种古老的芦笙衣更觉得珍贵，更值得研究，因为芦笙衣大概在明末清初的时候就有，所以历史相当久远，这种衣服和马王堆出土的衣服结构很相似，是用二十几块布拼出来



的，不是一整片绣的，纹样有龙纹、蛇纹、还有花纹。

图六

图七

图七是苗族的雅灰乡一带的百鸟衣，百鸟衣的下面都是彩带裙，用羽毛装饰百鸟衣前面都很单纯，主要的设计都放在彩带裙的背后，因为跳舞的时候，大家看到都是背后比较多。

图八因为苗族分布很广，而且支系很多，所以他们内部支系在服装上互相影响，附近民族也互相影响，也受到汉人影响，那么我们看到的这一张，这是苗族的古上装，这是在丹寨的扬武采集到的一个东西，丹寨的这些古上装非常耐看，因为它的织法很特别，是用一片一片的东西把它拼接下去的，下面一条一条的是补花。



图八

苗族衣服还有很多，不胜枚举。

图九是壮族衣服，壮族分布在广西，这也是他们盛装时穿的，完全是用银泡或银锭非常密集地钉



上去的，这个形状非常抽象和特殊，这也有四个坠物、流苏。

图九



图十

图十是彝族的胄甲，是在四川凉山收集到的，这种胄甲是用皮具做的，因为彝族对漆器特别有研究，所以上面都涂的漆，这件作品现在是国家二级文物，它的下面是用一百多片皮片织起来的。



图十一是彝族的男上衣，彝族的穿法比较奇特，我个人很喜欢这件衣服，因为它的形状、它的图案都特殊，尤其它的上装是多层次的穿法，三件一起穿，这种穿法影响到我们现在流行的服饰，现在欧美有许多服装设计师的衣服就有三层的，很可能是从这里得到一些灵感和启示，只有彝族有这种穿法。

图十一

图十二是景颇族服饰的一个特点,就是它的上面全部用银泡来装饰,下面用漂花来刺绣,连绑腿也是。



图十二



图十三

图十三是海南岛的黎族服饰,它的服装特色是它的裙子,都是筒裙,这个筒裙的纹样是连续的人形纹,它们的装饰多放在下面,下摆这个地方,而且全都是几何形图案,前边有银扣,相当耐看。

图十四是瑶族衣服,主要都用桃红色,很鲜艳耐看,下面用对比色,象桔红色和绿色就



有个对比的作用，还有紫色、兰色相当鲜艳夺目。

图十四

图十五

图十五是布依族衣服，布依族衣服种类很少，这是它的代表作，最主要的特点是在它的裙子、百褶裙，都有星星点点的，好象星辰布满了天空一样。

前面我们看到的都是服装，下面我们来看饰物。

图十六是苗族的绣花围腰，苗族除了穿很漂亮的衣服，有时候还要在前面加一个围腰。这是一条龙，苗族有对龙的崇拜，他们认为龙是一种吉祥的象征，所以很多的衣服，围腰或饰物都有龙的纹样，通常围腰的装饰物都在中间，两边都是很简单的，下边有一点动物或花的图案。







图十六

图十七

图十七是侗族的围腰，它和苗族围腰不一样，是几何纹样，侗族色彩不象苗族那么鲜艳，比较有深度、有内涵。右面是侗族的绣花胸兜。

图十八是土家族的云肩：云肩就是披在肩膀上的一个装饰品，因为它的样子有点象云彩，所以叫云肩，这种云肩是从满族的宫廷服饰里面受到影响而来，土家族原本是没有的，上面有寿桃、蝴蝶象征富贵长寿，有这个意义，下面的穗物全都用银饰、银铃。



图十八



图十九

图十九是壮族的云肩，几乎每一族都有自己的云肩，壮族的云肩上面有鲤鱼尾、有庙堂

象征鲤鱼跃龙门的意思，也是象征吉祥富贵。

图二十是哈尼族戴的一个礼冠，前面这个是哈尼族的女孩子十五岁之前通常戴的，超过十五岁就戴另外的，因为它的礼冠有十种之多，这种帽子的造型和中世纪武士的帽子造型非常像，它还用银锭、银泡装饰，下面有各种各样的珠珠，非常精美耐看。



图二十

图二十一 是景颇族盛装。



图二十二是壮族盛装。



图二十一

图二十二

下面我们来介绍一下台湾的少数民族服饰文化。

图二十三是排湾族的大头目穿的盛装，排湾族和鲁凯族是台湾非常有艺术天份的民族，大家看到的人物形的纹样，还有人头纹在排湾族，人形纹、人头纹都是他们的祖先，他们有祖先崇拜的观念，所以把它绣上去，这是织绣，这个圆领、对襟用盘扣都是受汉人影响，因为早期的排湾族服装是直领，没有圆领。





图二十三

图二十四

图二十四是台湾东部的卑南族的绑腿裤，它不是穿的，而是要象绑腿一样绑起来，所以叫绑腿裤，绣工非常美。

图二十五是排湾族最重要的传家宝之一，排湾族的大头目有三个传家宝，一是琉璃珠串，这就是琉璃珠，中国战国时就有琉璃珠了，根据历史记载，琉璃珠是二千年前从中东经过马来西亚半岛流传到台湾来，这个只有头目、贵族阶级才可以佩戴，排湾族是封建社会，有头



目、平民之分，大家见到的这样的琉璃珠都有一、二千年的历史，非常名贵。

图二十五

图二十六

图二十六是台湾高山族模特穿着盛装，这件是排湾族的长袍，大家看这里都有人形纹，这就表示他是排湾族（这是琉璃项链，这是肩带，这是礼冠）。

图二十七是卑南族男子所穿的肩带、颈饰。



图二十七

图二十八

图二十八是鲁凯族盛装，鲁凯族的绣法都是明星纹比较多，而且全都是缎面绣，因为鲁凯族和排湾族地理位置很接近，所以文化也差不多。

图二十九是各种各样的排湾族的装饰品。



图二十九

图三十

图三十是布农族的十联的贝珠串，就是很大的贝壳串起来，左右两边有琉苏；这是琉璃珠串，通常琉璃珠只有大头目才可以拥有，当他的儿子娶妻时，他必须送一个很好的琉璃珠才可以娶美娇娘，这是琉璃珠做的腰饰，这是颈饰，金色的琉璃珠，非常名贵，不可多得。

因为时间的关系，我们没有办法把所有的少数民族精美的服饰呈现给各位，只能选择有代表性的作品给大家做参考，我相信有很多人可能一直没有想到中国少数民族有这么丰富精美的服饰文化，这些服饰文化非常值得我们重视。因为现在国外许多设计师有些灵感，有些设计是从中国民族服饰里得到启示，有些背包也和少数民族的背包非常相象，所以外国人很懂从异族文化中取得灵感与启示。我认为，无论服装设计或是艺术创作都应该多多重视自己民族的艺术文化，要把自己民族文化的元素融入现代创作里，搞出特色，才能出类拔萃。实际上少数民族服饰研究，我个人认为目前还是没有完全开发的处女地，当我们看到一件件鲜艳夺目的服饰时，我们除了赞叹这些先人创作的智慧和巧饰及缅怀这些逝去的设计之外，有没有想到服饰文化的保存及技术的传承？希望更多的学术界、服装界的朋友能够多来关心、参与、支持，把这块荒地开垦得更好，并对中国少数民族服饰的传承，尽自己一份心力。因为中国少数民族分布非常广大，时间也有限，所以讲的可能杂乱无章，还请各位多多指教，

谢谢各位。

下面请提问。

问：为什么少数民族服饰颜色比较偏冷，即兰黑等？

答：这跟他们的染料工业有关，因为西南一带的少数民族染织工业发展得比较早，有天然的兰色原料可用，所以兰色特别多，十九世纪才从国外引进一些化学原料，才开始有其他比较鲜艳的颜色。所以它与经济发展、染织工业有密切关系。

问：为什么广西一带少数民族服装用银饰的特别多？有什么特别含义？

答：广西一带主要是壮族，壮族用银饰并没有彝族、苗族等多，而是多用银泡，并且没有什么特殊图样，不象彝族、苗族等有自己特殊的图样，它只有装饰作用，并没有其它的象征意义。

问：少数民族服饰中那些独一无二的技法如锡绣、堆花等具体是怎么绣的？如何传承和开发少数民族服饰文化？

答：锡绣只有苗族才有，它不是用丝线做刺绣的材料，而是用锡来做为材料，另外就是绉绣，它绣出来的效果就象浮雕一样，很厚、很耐看，还有堆花也很美，作业过程很复杂，也是贵州凯里凯棠这个地方独有的，另外一个就是补花，就是丹寨县扬武乡才有，所以因为技法不同会产生不同的美感，现在很多少数民族的年轻人都不愿意再做这些了，大家所看到的这些服装好多都买不到了，即使买得到，也是几十万至上百万，因为做这样的衣服很费事。研究一个民族的服饰文化要从多方面入手，美国印第安人那么少，但研究得却很透，而中国少数民族那么多，却做得很不够，这是赖于政府的决心和力度。但想搜集这些文物是不容易的，上海博物馆虽然成立了三年了，但它搜集的展品很令人遗憾，这些都有待于我们自己的努力，多成立一些专门的服饰研究所把那些容易遗失的东西分析研究、保存下来，并且要多搜集保存文物，不然根据什么来参考呢？并且要注意保存这些古老服装服饰的方式方法，因为要想保存好这些东西也不容易。

问：为什么少数民族服装的裁剪都很简单、宽松？

答：因为少数民族的想法很简单，他们和汉人和文明人的想法是不一样的，所以衣服的式样也很简单，之所以后来变得复杂，也是受汉人的影响，当然和他们的技术也有关系。另外，世界各地的少数民族服装都很宽松，因为他觉得这样的衣服穿着舒服，并且对身体有益。

问：为什么中国这么精美的东西现在都遗失了？我们能否利用现代技术重新把这些精华体现出来？

答：中国原本是一个衣冠王国，它的真丝技术比法国最精致的织布还要好，中国的织布

工艺和染织工艺到乾隆时达到了高潮，艺术性也相当强，只是到了光绪以后，每况愈下，因为那时的政治经济都不稳定，内忧外患，服饰工艺和染织工艺日渐下落，到现在才慢慢恢复元气。

我觉得现在才是开始的时候，有机会夺回衣冠王国的地位，这主要靠政府有关部门了解其重要性，有专人来研究，派专人到国外研究服饰文化，回来再传授给下一代。这需要时间。

## 清朝的宫廷服饰

陈正雄

今天下午，我准备向各位报告的一个讲题是：清朝的宫廷服饰。也就是清朝时的紫禁城的宫廷服饰来作为研究、分析的对象。我这次报告是根据我们所收集到的第一手的实物资料与文献，两者一起来作为分析、研究的一个报告。

在谈到正题之前，我先把宫廷服饰和紫禁城的定义做一个解释，让各位先有一个概念，这样可能比较好一些。什么叫宫廷服饰呢？我们也许在服饰字典上查不到。但是我们研究的结果认为，可以这样给它下一个定义，所谓宫廷服饰，广义上讲包括皇帝、皇后、皇子、皇

孙、亲王，这些皇室宫廷的或者是皇宫大臣的，他们在宫廷内外，日常活动上，所谓日常活动包括在宫廷，朝见大臣或者有什么节庆，或者是他们经常在家里穿的常服，甚至他们旅行时穿的衣服都算在内。也就是宫廷内外日常事务上他们穿着的袍服和佩件，也就是饰物，我们统统把它叫做宫廷的服饰。当然这些包括朝服、龙袍、龙褂、或者坎肩；那么佩饰包括他们的朝珠、荷包、腰带或者是顶翠、凤冠，能够做佩饰的这些装饰品我们把它当做饰物。

那么这些宫廷服饰最主要目的是在满足宫廷帝王的这种奢侈的生活，以及他们利用宫廷的服饰来作为统治管理的一种工具。因为宫廷的活动在清朝都集中在京城内的紫禁城和圆明园，还有热河的避暑山庄。这几个地方我个人都曾经做过很多次的调查，也搜集了一些资料。

大家都很清楚紫禁城是永乐二年始建，到永乐十八年，总共花了十六年时间，才把它盖完。它可以说是明清共有二十四位皇帝，办理朝政或者居住的一个场所。因为紫禁城里面存放着大批的宫廷服饰及珍硕的国宝，这些珍贵的清宫物藏可以说是我们研究冠服制度以及中国的染织工业及织梭工业不可或缺的一个非常重要的资料。

也很可惜，因为在十九世纪英、法联军把圆明园的东西烧掉拿走。鸦片战争也是一样，

---

陈正雄，台湾英国皇家艺术学业会终生院士，二〇〇一年十月十三日在大连图书馆白云书院演讲。薛莲整理。

把这些宫廷里面的袍服、珍贵的制品抢劫、拿走。除了英法联军、八国联军之外，还有一些英国人、日本人、俄罗斯人，假借文化考察，或者考古的名义到中国来又搜刮了一些很重要的宝物。所以根据目前的统计，大概遗落在海外的这些宫廷服饰，所谓“遗落海外”，就是已经在世界其它重要各国的博物馆里面查出来的，私人收藏手里面，已经超过十万种以上。查不出来还没有算。所以这个数目相当庞大可观。目前故宫所保存的一部分东西到清末民初的时候，政局很乱，有些军阀、太监，偷偷拿出来卖。所以在海外流失的宝物相当可观。我相信不止十万种，这个数目恐怕一时没有办法统计出来。

故宫博物院从一九二五年改称故宫，以前叫做紫禁城。现在故宫所收藏的东西，也有相当重要的文物在里面，尤其是龙袍、龙褂。很可惜饰物方面，存放在台湾的故宫博物院里面，“蒋中正总统”在一九四九年从大陆撤退的时候，把它拿到台湾来，但是龙袍、龙褂都没有拿过来。所以现在变成北京的故宫，对于宫廷的服饰，收藏的是袍服部分很多；饰物虽然也有，但收于台北更多，这样一种情况。所以真正要来好好欣赏宫廷服饰的话，要把北京故宫和台北故宫两部分合起来交流展览、来看，这样才可以大开眼界。

我们谈到宫廷服饰，不得不谈到它的冠服制度。谈到冠服制度呢，你也不得不提到《大

清会典》。为什么呢？因为冠服制度，宫廷服饰就是从冠服制度过来的。清人在入关以前，就很重视冠服制度，而且他们也曾经把冠服制度大略地做一个整理。所以在入关之前，冠服制度已经有一个原形出来了。入关以后康熙皇帝时候曾经做过小小的修正；雍正也做过增订；乾隆更是厉害，他做了更大的修正，他是怎么一个修正法呢？乾隆二十四年时候，他特别命令礼部来编一部“皇朝礼器图述”，到乾隆二十六年，他又把有关的服装、佩饰的图，画进《大清会典》，把十二章的纹样列进冠服制度里面。十二章很早，两千年前就有，但一直到乾隆时，才正式把它列入《大清会典》。因为《大清会典》是研究清朝服饰特别是宫廷服饰不可或缺的第一手最重要的一个文献。到康熙二十五年一本最完善的，规定最灵活、最丰富的《大清会典》大功告成。什么是《大清会典》？我们可以简单地说，《大清会典》就是制定清朝冠服的一个指导思想和具体内容。比如它讲皇帝的龙袍应该要穿明黄色，袍子上要绣九龙十二章，下面一定要有四个开衩。同时它的领口一定是圆形的，而且是右襟的。这种规定写得非常清清楚楚，它不但对皇帝的朝服、吉服、行服、常服，礼服都规定非常详细、明确，甚至那些大臣百官、文武官员，一品到九品也都做非常详细的规定，任何人都得遵守。因此我们可以说，清朝的冠服制度更是满族的统治者为了巩固他的政权，把满族的民族服饰特色融入汉族的传统的服饰里面去；也可以说把满族的服饰和汉族的服饰做一个融合。因为这样满族管理者才能讨好一些汉族的贵族封建地主，所以用这种制度来做一个定尊卑分等级的统治的工具。这是冠服制度的一个来源和目的，就是任何要研究宫廷服饰的人必须了解的。事实上冠服的历史也有将近两千年，有很长的一段历史，只是清朝时规定得更为严格，更为明确。有了“冠服制度”，才有《大清会典》。

再来我们讲宫廷服饰的装饰的纹样、类型跟它的象征意义。装饰纹样可以说是人类文明进步的一种智慧的结晶。这个装饰纹样并不是清朝才有，明以前就有。但清朝把它集大成，而且自己也不断推陈出新，所以清朝的服装服饰纹样特别丰富。各位现在在书店所看到的一些所谓装饰图样事实上都是清朝时候的。民国以后几乎都没有。那么这些装饰纹样是干什么用的呢？它主要追求四样东西：富、贵、寿、禧。这些帝王、后妃，他们总是要追求长寿、富贵，所以想尽各种办法用装饰的纹样来表现。那么这种装饰的纹样有几个非常重要的类型：第一个是十二章，十二章纹样在其它的时代就已经有了，它的历史相当悠久，尤其是十二，这是个很特别的字，十二章真正在清朝列入冠服制度里面是乾隆的时候，只有乾隆以后才有所谓的十二章，雍正跟康熙还没有十二章。除十二章外还有九龙，那么皇帝的龙袍必须有九条龙，这是因为“九”是单数中最大的阳数，“九”这个字从古代就有很深远的意义，夏禹治水也是九龙开九洲。在清朝的龙袍里面，九是代表君主专制的意义在里面，九龙十二章，

这个九和十二是很特别的一个字，它有很深远的意义，所以我们看故宫门有九个，不是八个，故宫辐射出去的道路有八条，但门是九个，而且门上有圆钉，圆钉是九个，不是十个、八个。因为他们认为“九”是君主专制的象征，所以都用九。

再来一个纹样是吉祥纹样，吉祥纹样有三种：一个就是八吉祥，佛教的八吉祥；再来就是道教的八仙；还有就是八宝，儒家的八宝；第四个纹样就是八宝立水；第五个纹样就是彩云纹；那么再下来也有用谐音来表示的纹样，比如说“平”代表太平；“黻索”代表福气；第七种就是直接用汉字来表示的纹样，比如说双喜临门的“喜”或长寿的“寿”，我们刚刚讲的这七种是宫廷服饰里面常用的赋有象征意义的装饰纹样。这些装饰的纹样也因为朝代的不同一直在变。

比如龙的造形，在清代早期时龙的头比较大，脖子比较高；后来头越来越小，越尖，龙的角、龙的鼻子、龙的嘴巴也会随着年代而不同。清代早期和中期的龙看起来比较健康；晚期的看起来觉得比较恐怖，很凶恶的感觉，好象健康不良的感觉，这是从康熙以后。

我们从这些装饰纹样的演变就可以断定这个龙袍或者这个朝服是什么年代。

清朝这些宫廷服饰到底在哪里做？清朝有一个御用的制造厂叫江宁织造局。这个江宁织造局有两百多年的历史，它有三个厂，一个在杭州，一个在苏州，还有一个在南京。每个厂都有八百多台机器，员工有一千六百到一千九百人之多，三个加起来超过五千多人。这三个厂可以说是御用的纺织工厂，专门提供皇室各种各样的织品、刺绣，这里的工匠对这些东西是真正有研究的，如果他不知道什么是马蹄袖，什么是十二章，什么都不懂，是不可能的。所以这些工匠文学造诣很深，因为他们谈得很多都是讲故事。为什么曹雪芹会有这么多关于服饰的描写，因为曹雪芹的太祖父以前就是江宁织造局的总监，他的祖先有三代在江宁织造局工作，难怪他对宫廷服饰非常了解。所以他写出来的东西是没话讲。有些装饰纹样我们会对照《红楼梦》，第十四回、第二十回里面都谈到装饰纹样的内涵；还有《儿女英雄传》有一小部分涉猎到，也顺便提起。

那么我们现在借助一些幻灯片，大家一起来欣赏这个宫廷服饰。事实上宫廷服饰件件都是精美的艺术品，它的绣品，它的材质都没有话说，尤其是乾隆时代，它的经济、政治都是太平盛世，所以它的文化水准跟工艺的水准特别高。到乾隆时候可以说是中国近代织绣工艺的颠峰，以后慢慢走下坡路，光绪以后慢慢就不行了，直到最近为止，都没有什么突破。所以清朝宫廷服饰从整个中国的服装发展来看，它是一个非常重大的突破，从来没有一个朝代有这么重大的突破。它把满族的传统民族服饰特色融入汉人的传统服饰里面去，所以它有一种很独特的风格。到今天所流行的旗袍，事实上就是满人（或叫旗人）的袍子，叫旗袍。不



是从西方来的，是中国本来就有的。

所以多多了解自己本土的民族艺术，能把民族艺术好好地吸收，好好地研究，我相信对于服装设计或者从事其它工艺设计方面，应有所帮助，从这里可以得到不少的灵感与启示。尤其是在服饰界想要进军国际，服饰界必须创新，你完全写洋人的东西是不可能扬眉吐气地在国外，一定要和人家不同，有自己独特的风格，那么可以从自己的民族艺术里面吸取营养，因为中国自古以来就是衣冠大国，衣冠的王国，但我们现在已经不是了。所以大家共同努力，我相信可以恢复这个声誉。我们先来欣赏欣赏这个宫廷服饰的美。

首先是清朝中期皇帝的龙袍。龙袍属于一种吉服，皇帝的衣服可以分成好几类，一类就是朝服、吉服、还有常服、行服、御服。那么龙袍是吉服一种，龙袍这个名称真正成为皇帝专用的袍子，是清朝才有，以前不叫龙袍。以前有宫服、礼服，虽然刺绣一些龙纹，但不算龙袍。因为龙上面的这些龙纹，在宫服时绣上四只金兽的龙纹，但是只是衣服，因为那时衣服跟裳并没有连起，所以只能讲龙衣。后来衣服跟裳连起来变成一种袍子，按照严格规定，请江宁织造局来做龙袍，是清朝的事情。那么我们看皇帝龙袍有几个必备的条件：一个是必须有九条龙，十二章。九条龙肩膀那里有两条龙；前面有三条龙，背后还有三条，总共有八条，还有一条在哪里？我们早晨已经讲过，还有一条并不是皇帝本人。皇帝很谦虚，他虽然是龙的化身，他并不认为自己是龙，他没有这样想，他把另外一条龙绣在内襟里面。所以不要在外面看到类似这种东西就大惊小怪，尤其是皇帝的龙袍，事实上在民间所陈列的，像上海希尔顿饭店，或者是台北，都不是龙袍，是蟒袍，因为龙是有五爪的，蟒是四爪，而且龙是有角的，两个角；蟒只有一个角，有时没有角。所以这种五爪的龙九条，只有皇帝、皇后还有皇太子才可以用九条龙。至于皇子，他也是龙种，他不可以用五爪的龙，他只能用四爪的九条蟒，这个是《大清会典》里严格的规定。所以我们从袍子上看，知道它是龙还是蟒，就知道是龙袍还是蟒袍，一般商店里卖的都是蟒袍，蟒袍大都是文官九品，七品、八品那就最多了。所以《大清会典》里面有规定皇帝、皇后、皇太子才可以穿龙袍。注意这个颜色，它也有非常明确的规定，像这个颜色我们叫做明黄色，明黄色只有皇帝、皇后才可以用，皇太子能用的颜色是杏黄色，至于皇子只能用金黄色。因此皇帝的龙袍必须具备的条件除了颜色用明黄色，要有九条龙和十二章，十二章分布在龙的旁边跟云纹夹在一起。下面还有一个八宝平水，八宝有佛教的八宝，有时有道教的八宝，有时也有儒家的八宝。下面是平水，但是年代越晚立水会变成平水。十二章这个是“宗彝”，这个是“藻”，这个是“黼”，这个是大家看不见的，前后两边都有，是“日”，“月”这个有“星辰”这里还有“山”，共有十二章，每一章都有一个象征意义在里面，表示吉祥，或者珍贵。

龙袍背面图案有“火”、“华虫”，有“山”、“彩云”，总共有十二章；还有“八宝”、“平水”，年代越晚平水所占面积越多，到光绪以后，平水所占面积大概是龙袍的三分之一，平水比较窄，没有那么宽，这表明时期比较早，是乾隆年代。所以我们从这些纹样，还有龙的造形，你看它的嘴巴开得很大，还是长方形，但是到晚期的时候，它的嘴形从方形变成圆形，而且牙齿都暴露出来了，看起来非常恐怖。从造形的纹样的演变，我们就可以断定它是什么样的一个朝代的東西。除此之外，皇帝的衣服按照《大清会典》的规定，必须是马蹄袖，也就是“箭袖”，因为它是马蹄形，这个因为满族是一个骑猎的民族，所以骑马的时候可以保护他的手背，不会冷，因为北方的冬天特别冷。

龙袍在乾隆以后规定除吉服是明黄色外，常服可以穿绛色。所谓绛色在清朝是“福色”，就是“福气的颜色，因为它不是吉服，所以并没有绣上十二章，但还是皇帝穿的。那么我们要从哪里去判断它是皇帝穿的服装呢？因为它的袖子里面有皇帝的条码。这是刻丝，象这样一件刻丝的龙袍，通常要花二、三年的时间，才能够做出来。

皇后穿的龙褂，也是吉服的一种。是石青缎，上面有八个团龙，这里有八宝，但没有立水，因为有一种有立水，有一种没有。

龙袍的材料，大致有三种，一种是缎；一种是纱；还有一种刻丝。刻丝一天做八个小时，只能做两、三寸而已，所以一件衣服通常做两年、三年。

大红色缎的小团龙的常服，是后妃穿的，左右都有一个如意图。

慈禧太后很喜欢的一种颜色就是大红，或者是粉红。慈禧太后穿的旗袍装饰的纹样都是她喜欢的，有蝴蝶、兰花、水仙。光绪的时候领子是圆领，但到清末民初时候就有高领了。慈禧非常喜欢旗袍。今天大家非常喜欢穿的旗袍就是这样从满族一直流传下来，发展到今天的。

菊花、兰花、牡丹、蝴蝶，象征着富贵、吉祥、长寿。

有种桃红色的布料叫做吐鲁，是西藏做的一种布，西藏有两种重要的布料，一种是江宁织造局织的，清朝皇宫送给他们的，那种布是织锦；另一种是西藏自己做的通常叫做吐鲁。这个女人穿的，贵族穿的女袄，有八个团的人间故事的纹样，这种纹样从乾隆时期才开始有，很特别。这里面有白蛇传、西厢记的故事在里面，很多苏州庭院里面装饰纹样也用到这里的纹样。

后妃所带的帽子(上有个)钹子。把翠鸟的羽毛贴在铜钉上叫顶翠，然后把这些顶翠钉在绱上，然后上面再用各种针织物，她们那时叫东织、还有红宝石、蓝宝石钉下来，针织、红宝，前面跟后面的花纹不一样，所以看起来非常豪华名贵。

清朝到了末期非常流行顶翠。

荷包。皇帝要奖赏他的部属的时候，经常给他荷包，有寿字纹荷包，上面还有八宝平水的平水。

那么服饰是人类社会生产文明发展史上的一个指标，它能够具体展现一个民族文化的内涵及其思想。从中国服装史的发展来看，清朝的宫廷服饰突破最大，也最有特色。因此我们可以说在乾隆时代的服饰的水准，不管在工艺、织绣方面的水准，都有很高格调的艺术价值。非常可惜以后就每况愈下，因为受到帝国主义的侵略，内忧外患，所以文化、艺术也受到严重的影响和打击，已经将近快要一百多年了，我们还没有办法重振过去的“丝绸王国”的声誉，这是非常令人遗憾的事情。我们从图片上可以看出清朝宫廷服饰的规定非常的严格，也非常繁缛，非常气派壮观，它具有有一种特殊的宫廷工艺风格，很特殊，这种风格在别的朝代，别的民族里是看不到的，也可以说具体的反映宫廷服饰的一个民俗特征。那么我的报告到此为止，各位有什么问题可以提出来，我们可以互相研究讨论。谢谢各位！

问：上午讲的民族服饰和下午讲的宫廷服饰做工都非常复杂，图案特别丰富。但是在当今社会，我们现代都市人生活中，特别喜欢在形体上体现个人形体感和简洁感，我想问陈老师，在我们这一代或将来下一代，这两种形式哪一种能够更好地为我们所认同，所接受。

答：你是不是说上午讲的民族服饰和下午讲的宫廷服饰对我们现代人来讲，哪一种比较能接受？

问：我们现代人特别喜欢那种简洁美观能够体现人体自身的形体美，而宫廷服饰和民族服饰做工特别复杂，图案丰富，但不重视个人的形体美，我想问一下；这两种形式，哪一种能够为我们所接受？

答：我觉得这主要问题在构造。中国有五十六个少数民族，他们的服饰和清朝的宫廷服饰从来不讲究人体工学，没有所谓的“人体工学”。“人体工学”在西方，就象闻名先进的法国跟意大利，他们研究人体工学，人的骨骼，人的动态，研究出来成为一专门的学问。所以我们穿了西方大设计家所设计衣服，觉得舒服。为什么呢？因为它符合人体工学，不管是坐着，是走路，很舒适，西装也是一样。乾隆、光绪那个时候怎么可能懂“人体工学”，但他们很懂得怎么样来增加美观，他们花几年时间来制做这种东西，来满足他们奢侈的需要。那么少数民族也是一样，他们更不懂所谓的“人体工学”。他们节庆日所穿的节日盛装，也是要搞得很复杂、很繁缛。我们现在所主张的简洁主义，就是越简单越好，少就是多，简单就是美。那么现在东西贵了，现在叫人来做这个怎么算？目前苏州刺绣研究所，可以做故宫乾隆的龙袍，一件卖四十万人民币，有必要穿着，好看吗？四十万可以买多少名牌西装，而且

穿起来很符合人体工学的要求。这样你可以了解了？好，可以！

问：陈老师你好！听了你的演讲，我感触非常深，这里我代表大家向你表示衷心的感谢！接下来我有两个问题：作为我们自身，如何发展中国的服装事业；我们以后的时装事业该怎么走去？而且我们在座的各位都是二十一世纪的服装工作者，该如何看待这个机遇？第二个问题就是因为现代服饰的美学在现代人的心目中已经根深蒂固了，我们如何将传统的服饰美融入到现代生活中去，来满足现代人的审美心理？请您就以上两个问题阐述一下您的看法？谢谢！

答：好！我们可以这么说，这几十年来甚至这一百多年来，我们在服装设计服饰学方面的研究，事实上做得不够。因为我发现欧美大学内部学服装设计课的或者织品系的，他们对染织这方面的概念，还有西方的服装史，甚至我们东方服装史，像日本，沈从文的《中国服装史》他们都翻译；韩国也是研究得非常好。因为我以前跟他们有接触，看他们用功令人感动。但我发现我们本国的人不晓得珍惜，虽然这一、二十年来也有一些学者在很努力地在做这方面的工作。因为以前周恩来总理到国外去，很多国外的总理、首相、总统经常在开会以后带他去博物馆里参观，有服饰的部分，而且服饰占很大、很重要的地位，因为衣食住行，“衣”摆在第一吗。他发现中国是衣冠的王国，怎么没有服饰博物馆，也没有研究的样子？所以他回来开始下令去做服装方面研究。所以我们有中国历代服装史，很多的书，陆陆续续地出来，沈从文大师写了一本，根据考古学来写的书很好。但是我觉得这是个服装史，服装的裁剪，服装的设计、服装的美学、服装的心理学，服装的文化分类学，这些范围都很广，都要有人来研究，把这个学术水准提高以后，必须立足中国放眼世界，不要盲目学西方的东西，模仿得不大一样没有用，因为西方人看我们所设计的东西或看我们的艺术品，他看你有没有独特的风格。如果他认为这种衣服好象在哪看过，他认为你是在抄袭，根本就不理睬。你跟人家玩一样的东西，没有意思。那么怎么能跟人家不一样，这就要求有独特的风格，你要有原创性，原创性从哪里来？先从自己本国民族的服饰艺术去研究，你真正了解你才能够吸收。像毕加索，他的画，是从非洲收集艺术，收集面具，他从那里得到灵感，他很奇怪，我们文明人看东西跟非洲人不一样。非洲人看东西，比如我现在看你，不是画你戴着个眼镜。非洲人画你的时候，他也想到你背后的头发是怎么样，他都看得见，想得到。所以他把看不见的背后那一面也画出来。所以有时你看毕加索的画有三个眼睛、两个鼻子，就是他把他所知道的画出来，并不是把所看到的画出来，所以他就变成立体派了，立体派换句话说是欧洲的艺术和非洲艺术的一个融合体，这是一个创新，很多艺术都是这样。

服装设计也是一样。我发现最近十年来为什么欧洲有一个中国热，因为在国外当服装设

设计师很累，一年四季要经常变换不同的，而且竞争那么厉害，他哪里得灵感啊！西方的资源他们认为用得差不多没有了，他们对中国、对东方的东西知道得有限，而且有神秘感。所以尤其是大陆改革开放以后，一些资讯慢慢地进去，那么他们也到中国来，吸收这些东西。所以你们有没有感到最近一些法国、意大利的名牌有许多刺绣，事实上是从宫廷服饰里面得到灵感，那么有些现代的服装设计它的形制都受到这些影响，所以我认为在中国要发展服装设计的话，应该立足中国，多多吸收民族固有的文化艺术的养份，你没有真正去了解，你没有办法吸收，那变成抄袭，不能说我把十二章的图拿来，放进去就行了。不行的，总要改变。怎么样改变，怎么样融合，然后也要配以现代的人体工学，现代人的消费心理也要了解，这样才有可能在服装世界更加成功。因为对美的追求是人类与生俱有的固有的本能，那么我们的祖先已经开拓出那么好的有民族特色的服饰出来，对美的视觉的开拓，已经做了很大的贡献，现在就看我们怎么表现了。我相信如果我们能够认识到这一点，在未来的十至二十年，我们一定可以恢复到过去的衣装王国的这种声誉。这是我个人的一点小小的意见！谢谢！

问：陈老师，您好！我想问一下，今天讲的中国少数民族服饰和宫廷服饰，我认为最精髓的部分是图案，而且图案比较复杂，而现代人崇尚的是简单，而且是方便的一些东西。我们在服装设计时候，怎样处理这一对矛盾？怎么使它能结合在一起，将古代图案融入到现代服饰中？

答：你说把过去传统的服饰图样跟现代的装饰图样做一个比较？

过去的服饰装饰纹样很复杂，不论是宫廷服饰还是少数民族服饰，这跟服装史或者美术史的发展也有关系。以前巴洛克的艺术也是很豪华、很复杂，复杂有复杂的美，简单有简单的美，可是又简单又美这是很困难的事。这就要你有很高深的修养，又不断地实践你才有可能做出又简单又好的东西。因为现代装饰的趋势跟绘画一样，都是少就是多，简单就是美，朝这个方面发展。因为一方面工钱金贵，但是要简单就要对这个布料、面料特别讲究，面料本身有丰富的变化，那形制简单也会觉得耐看。如果款式很简单，面料又是普通的乱七八糟的棉布或者什么，那看起来不可能会有美感。所以要简单，款式要简单，这可以借用过去的服饰款式，那么图案也可以简化，也可以把具体图案简化成抽象的，也可以，就象文字一样，我们也把繁体字变成简体字，只要好看就可以。这就要看你有没有这个本事，所以我想学习服装内容也要学一些设计专业，可能素描，美术也要懂一点，比较好。要综合各方面知识，能够吸收最好。据我所了解日本的服装设计大师三宅一生是学美术的，毕业画了几年后，觉得做画家这条路很难走，因为日本画家有几十万。但他对服装有兴趣，结果就改行，走入服装这条路去，因为他本身艺术修养不错，那么从美术转行到服装设计并不是很难。如果你要

从服装设计转到绘画，可能比较难，但纯粹的艺术创作转到服装设计比较驾轻就熟。经过一段时间磨练，他（三宅一生）到法国去进修，结果变成二十世纪最有革命性的服装设计师，这个是一个例子。他把日本过去传统的服饰引用进去，在材质上他用柞布，这种布料比较少见，是他开发出来的。

问：陈老师，您好！我有一个问题：从上午到现在，您讲咱们民族的服饰文化，有很多东西要濒临灭亡或者没有了。我想问这种类型的东西，据您所知，包括刺绣或其它东西，您感觉咱们国家民族文化，尤其是服饰艺术哪些亟待保护的，哪些比较重要，对服装设计者来讲，请您具体讲一讲，我们又能做些什么？谢谢！

答：值得保存的，不管哪一个少数民族或者清朝的宫廷服饰，市面上已经看不到了，因为好的，我刚才已讲过被八国联军、还有不爱国的军阀、太监都偷偷地卖出去了。所以在大陆内部，甚至收藏家也不多。所以要保存这些东西只有到国外去收集，有时拍卖市场偶而会出现一、两件，但最近二、三年都没有好东西，因为大家舍不得卖，因为这种东西经过几百年已经没有了，已经找不到了。要收藏的话，越稀有，它的刺绣的技法容易失传，必须考虑到它的优先保存的项目，尤其是有些地区做的衣服特别容易坏，那些东西应列为优先保护的次序。我觉得日本在这一方面做得很好，他们不论是自己国家还是国外的服饰，都大量收购，大量在保存，这一点是值得我们学习的。我觉得可以不分哪一族，不管是苗族、侗族或者是满族的，只要是好的，它的技法容易失传的，我们必须优先保存，这是我个人的一个看法。至于服饰界努力的方向，除了每一个人在自己的岗位上努力研究以外，有关的政府部门，也应有个文化政策，要来保存国家重要的民族服饰。有这样一个政策，然后加强在学术上的研究，只能从这样的一条路来走才是办法。这是我的看法。

下 辑

# 三首甲午诗歌本事考证及其他

张本义

## 弁 言

甲午中日战争，由于清廷的腐败无能，以中国惨败而告结束。这场战争，使中国人民遭受了深重的灾难，使国家蒙受了空前的屈辱。自此，外患日亟，民族危亡的阴霾笼罩了神州大地。这段血泪斑斑的历史，一个世纪以来，无时不在震撼国人，特别是爱国诗人们的心灵，从而涌现出了大批关于甲午战争的诗作。而其间中国人民的许多纾难御侮、惊天动地的



英雄事迹，是凭借这些诗歌得以流传至今的。其中，反映金州城陷之时，曲氏众女子慷慨赴死的《曲氏井题咏》；反映南关岭塾师阎世开坚不为敌带路而英勇就义的《阎生笔歌》；反映金州城危急之际，金州副都统连顺幕内王书翰使北上求援遇敌、以死报国的《光绪甲午中日之战金州副都统幕府王书翰使死事甚烈作长歌以记之》等，在辽东地区广为传诵。诗中所歌颂的凛然民族气节，近百年来，使人们感奋以至泣下。

笔者试图结合文献记载，特别是新近发现的资料，对上述三首诗歌的本事和与其相关的其他方面，做进一步的考证和研究。率尔操觚，草创成篇，愿就教于当世方闻。



《曲氏井题咏》，是一八九五年二月“三国干涉还辽”之后，时任金州厅海防同知的王志修，在访得曲氏一门贤烈死节事后，怀着无比崇敬的心情而写下的一首悲壮慷慨的古风。诗曰：

曲氏井，清且深，波光湛湛寒潭心。一家十人死一井，千秋身殒名不沉！金州曲氏世耕读，家世雍雍规范肃。堂上曾无姑恶声，入门娣姒皆贤淑。家园有井供饪烹，日日提汲泉源清。有时人影照井底，皎然古镜涵虚明。金州十月倭奴来，炮声历历鸣晴雷。守者登埤力督战，援兵不至城垣摧。非我族类心必异，人人闺闼无趋避。多少朱门易服逃，谁知仓猝遵名义。曲氏门内皆伯姬，守身赴

---

张本义，大连图书馆馆长、研究馆员。

井甘如饴，节妇殉名女殉母，伤心各抱怀中儿。我来金州理案牒，夜夜夜深闻鬼哭。晓起登城询土人，共指井边曲氏屋。抔土已葬荒井存，门闾未表哀贞魂。一时死义已足尊，争如节烈成一门！吁嗟乎！巾帼大义愧官府，欲荐寒泉应不吐。城南崔井唐题名，合于此井共千古！

诗前有序曰：“光绪丙申人日，授印金州。又明日，周视城垣，询及倭人入城有无死节事。僉指曲氏井而言曰：‘是曲氏一门死节处也！’求其详不得，乃谕家人报闻。知曲氏为金州冷族，世安耕凿。城陷之日，其家妇女恐被辱，相继赴井死，井为之塞。有救而苏者无几（其苏者有孀妇曲蔡氏，自十八岁适曲，未一年夫亡，继子奉姑，历二十七年。打捞之始，痛不欲生。经亲族喻以大义，以姑老为词，始勉就饮食，多日犹卧病床褥。时与曲王氏等同邀旌奖）。其死者，若曲王氏，曲迟氏，皆中寿妇。其及笄未聘女三（曲自当，曲如意，曲丫

子)，嫁而生子女二(孙曲氏，杨曲氏)，并幼甥三(孙桂生，孙桂林，杨宝庆)携抱以殉之。妇女者，非能读列女之传，女史之箴也。而能见危授命，洁水完贞，可不谓难乎！今距其死节之期，岁星一转，即金州城退复，亦将两月。贞魂之不扬，守土者之咎也！既已上请奏旌于朝，复作此诗，乞和于世。庶几风里旂檀，藉吹嘘而更远，匣中宝镜，经磨砺而愈光矣！”

曲氏众女子守身赴井、宁死不受辱的事迹，赖王志修此诗得以流芳后世。王氏所记时事，且为守土之官，用心访得“上请奏旌于朝”，所记之言，定不虚妄。故王诗并序言即为原始资料。一个世纪以来，论曲氏之事迹者，依据王诗并序而加以阐发，信而有征。然亦有臆断和讹传者。姑举两例如次：

其一，关于曲氏众女投井的时间。有的出版物作城陷之后，敌入曲家施暴之时<sup>①</sup>。甚或写作曲氏众女“见日兵闯入，欲施强暴，便拿起剪刀，与敌人相拼。”<sup>②</sup>这些文字均与史实不符。王氏序中说，“城陷之日，其家妇女恐被辱，相继赴井死。”在这里，王志修说的是“恐被辱”而先行殉节，并非在敌人施暴或众女被辱后。试想，当强盗破门而入之际，岂能允一家老幼全然赴井？因为国破家亡，妇女们都

已知道自己所面临的厄运，故毅然选择了以死相反抗的方式。据传，王季烈(字君九，号螭庐，清光绪甲辰进士)在其《题曲氏井题咏》一诗中有“强敌尚未来，相率投井底”的句子。固然王季烈与日人关系甚密，但作为时人，王季烈之叙，当不致离事实太远。至于与敌人搏斗云云，迄今未见时人记述，父老亦无口碑，当属臆断无疑。

其二，关于当时曲氏家中情况，有的出版物作“男人都随徐邦道赴前线御敌去了，家中仅剩姑嫂七人及三个未成年的孩子”<sup>③</sup>等。这也与史事相悖。据文献载，当时日本第二军逾万人兵临金州城下，而负守城之责的金州副都统连顺的兵力，只有一营二哨不过七百人，敌我众寡悬殊，且敌人武器精良。这种情况，预示着金州城破已不可避免。于是，金州城内的百姓，特别是男人们，纷纷逃亡。旗人(满人或入军籍的汉人)的妇女皆为天足，可耐受颠沛远行之苦，故很多随家逃去。而民人(即汉人)妇女多因缠足，行动不便，大都未及逃避。因曲氏为未隶军籍的汉人，所以家中留有妇女也就不奇怪了。此外，王志修的诗序中记有孀妇曲蔡氏被救后，痛不欲生，经以姑老为词喻之，始就饮食之语。这说明，曲王氏、曲迟氏、曲蔡氏等之所以没有遁兵去，也是缘堂上有年老的婆母，不忍抛下而去之缘故。洵可与王志修诗中“金州曲氏世耕读，家世雍雍规范肃。堂上曾无姑恶声，入门娣姒皆贤淑”相印证。由上可见，曲氏门中“男人们都随徐邦道赴前线御敌去了”云云，没有根据，亦属臆断。至于赴井的曲氏众女，亦非姑嫂关系。据王志修诗序所知，投死井中的七名妇女，曲王氏、曲迟氏应是妯娌关系。而自当、如意、子和孙曲氏、杨曲氏为姐妹关系，其与曲王氏、曲迟

氏为母(或为婶伯母)女关系。即使是被救的曲蔡氏和曲王氏、曲迟氏亦为妯娌关系,故王志修的诗中有“节妇殉名女殉母”之名。“女”,即“女儿”。由此而论,曲氏“姑嫂七人”之说洵误。

据此可知,说当时的曲氏“家中仅剩”七名妇女,亦属不确。这是因为还有救而苏者曲蔡氏等人。王诗序中说“有救而苏者无几”。“无几”绝非“仅剩”,而是说不多。得救者或两人或三人已不得而知。王志修于救起之人独提曲蔡氏,盖因其早年守寡,继子奉母至孝,且能见危授命,按照封建礼教应入典型的贞节烈女之列。因此,即使其已复生,也同死去的曲王氏、曲迟氏等一起同邀朝廷旌表。由此还可推想,曲氏门内妇女投井者之众,称“一门节烈”毫不为过。

现存《曲氏井题咏》最早的记载,为成于三十年代的《金州志纂修稿·艺文》<sup>(4)</sup>。旅顺博物馆藏有谢廷祺(字泗泉,号觉非庵主,陕西宁羌人。曾任四川盐运使。精中医,工书画,时为东北名士)所书此诗的册页。对比两稿,一些词句上略有出入。如诗中的“家园有井供任烹,日日提汲泉源清”句,谢本作“日日提携”,“提携”,似不及“提汲”为佳。“城南崔井唐题名”句,谢本作“城南崔井唐题石”。对此,著名诗人徐续生有跋曰:“幼时读原稿作题名,石字似误。”徐续生(一八七四—一九四六),原名骏声,清金州厅学附生,入民国后曾任奉天图书馆馆长等职。其言幼时曾读《曲氏井题咏》原稿,信不妄也。且此诗末四句押仄声韵,出句用平声字,“题名”为宜,“题石”则“石”亦属仄韵,于韵例不合。

关于王志修,迄今为止,我们仅知其为山东诸城人,字竹吾,号小庐,同治举人。曾任奉天凤凰厅州判,光绪十八年(一八九二,壬辰)擢军粮同知。二十二年(一八九六,丙申)任金州厅海防同知。上任的第三天,即正月初九日,在金州厅海防同知衙门内的官舍“连椿簃”内写下《曲氏井题咏》。其诗书画俱臻化境。另有《奉天全省舆地图说》等行世。他到金州任职时间,《曲氏井题咏》序中说是“丙申人日”。人日,即正月初七。笔者新近从清末己酉熊岳孔西邕的《杂抄论义诗类》笔记中,发现了其抄录的王志修的一首佚诗,题为《丙申谷日受金州事》。因与甲午战争有关,兹移录如下。诗曰:“兵气销除倏隔年,下车刚及早春天。一州地小城如斗,四季渔多海作田。乱后人家空灶壁,战余随处置楼船。夜阑更听衙斋鼓,掺入潮声撼醉眠。”诗题将其到金州接受任职的时间写作“丙申谷日”。“谷日”,即正月初八。其受金州厅印的时间,到底是七日,还是八日?有待于考证。其在金州厅任上的时间,据笔者新近征集到的王志修于其外祖父冥寿时写的二首绝句墨迹所知,仅为数月。该诗题为:“光绪丙申,退守金州,寄居外家。九月二日值外王父观察公冥寿,谨备祭筵,列于旧堂,拜观爰日,图遗象恭纪”。设若王志修去职之时为八月份,则其摄金州厅篆的时间,也不过半年

而已。

王志修在任时间虽短，却给金州父老留下了永恒的纪念。其中主要是对宣传并表彰曲氏众女子壮烈事迹上所做的努力：上任伊始，即将曲氏事迹奏请旌表，题写长诗“乞和于世”，广为宣传和亲率金州厅官员到曲氏井边凭吊等。这些，对于一个晚清时代的从五品大员，确乎难能。在《曲氏井题咏》中，王志修将曲氏妇女们视死如归的凛然气节，与达官贵人们不顾国家和人民的利益而易服出逃的卑劣行径加以对比，发出了“巾帼大义愧官府”的浩叹，表现了其爱国主义的情怀。晚唐诗人司空图说过“不朽才消一句诗”。相信，王志修及其“曲氏井，清且深”的句子，必将与曲氏井一起，同传千古。

踵王志修之后，题咏曲氏井的诗人较多，其中主要的有徐续生的《题曲氏井》等较为著名，而时人唱和王志修《曲氏井题咏》之作，迄今未见于世。

## 二

《阎生笔歌》是著名诗人张之汉，有感于甲午之役阎世开慷慨就义的事迹而作的一首古风。诗前有序曰：“生名士开(按，系世开之讹)，字梅一，籍金州，振奇士也。甲午中东之役，州陷敌，民咸避兵去，生独落落戎马间，怀奇蓄愤，欲有所伸。敌军方窥旅顺，阻山险，募向导，谓生可赂以金，不从，胁以刃，益怒骂。敌不解华语而文同。辄抽笔伸纸，所书皆忠愤之词。剑槊齐鸣，笔走不辍。敌怒，遽拥出山麓，剖心肝以死。噫！阎生此笔，可以撑天地，泣鬼神矣！因为作歌。”其诗为：

在秦张良椎，在汉苏武节。奋椎难击博浪沙，抗节直比胡天雪。非椎非节三寸毫，竟凭兔颖探虎穴！千军直扫风雨惊，披肝沥血凝成铁。饮刃宁惜将军头，振笔直代常山舌。头可断，舌可抉，刃可蹈，笔可折，凛凛生气终不灭，吁嗟阎生古义烈！阎生著籍辽海东，系心家国身蒿蓬。策卫喜读剑侠传，斩蛇恨无隆准公。海国无端腾战雾，天堑鸭江竟飞渡。席卷已下金州城，毡纆更觅阴平路。识途马老用阎生，冲冠义愤岂能平！直将易水悲歌气，激作渔阳挝鼓声。阎生发冲敌目笑，不解华言舌空掉。抽笔愤书忠义词，飞雪刀光进出鞘！刀边骂敌怒裂眦，掷笔甘就刀头死。心肝攫出泣鬼神，淋漓血染山凹紫！呜呼！皇朝圣武开神皋，鼓鞞将帅思贤劳。九连城头将星落，颓军断后谁盘稍？东南铜柱沉江涛，太阿倒柄凭人操。十万横磨岂不利，一割无用同铅刀。胡为乎！刀围大帐笋锋密，挺然独立阎生笔！

上诗并序是迄今见到的最早记载阎世开事迹的文字。这首感人至深的长诗，几十年来流

传很广，有的句子已写进中国近代史教科书。可以毫不夸张地说，先烈阎世开的名字及其悲壮事迹，之所以能够传诸后世，张诗及序起到了重要的作用。

阎世开，又字绶廷。<sup>⑤</sup>清金州厅南三十里堡(即南关岭)三道沟中沟村(现大连市甘井子区南关岭街道中沟村)人。咸丰年间生于家境清贫的诗书门第。其父阎学典，为人刚正耿直，一生业儒。在私塾之内，除了教学生传统课程，还自编乡土教材，对学生进行爱国教育。

世开自幼敏而好学。及长，博览群书，人品学识颇似乃父。成年之后亦以儒为业。他注意以身垂范，因材施教。北至棋盘磨(清代称七盘磨)、南关岭，西至革镇堡、辛寨子，南至泡崖子、周家屯，东至盐岛子、前关村的少年，纷纷前来就学。对其中家境贫寒者，则免收学费，故而饮誉桑梓。

甲午之役，日寇之暴行，使阎世开“怀奇蓄愤，欲有所伸”。一八九四年十一月六日，日军陷金州。七日，据大连湾诸炮台之后，即派侦察部队侦察进攻旅顺道路和清军布防情况。阎世开在去南关岭书房的途中，遇到了日军侦察部队。日酋先是以礼相待，诱以重金，欲使其指出大连至旅顺的山川地理及进军路线，阎世开不为所动。继以战刀相威胁，阎世开怒骂斥之。日军不解汉语，但文字相通。见世开所写皆为忠愤之词，就将世开拥至村西山麓以刺刀将其杀害。

阎世开殉难于何日？早期文献资料均无明确记载。近年来一些出版物或作上旬，或作中旬，甚或作十一月十七、十九日等，呈愈来愈滥之势。

笔者以为，考证阎世开殉难的时间，当从当时战争的进程中寻求答案。一八九四年十一月七日，日军占据大连湾之后，便开始为进攻旅顺进行准备。每日派出侦察部队，侦察通往旅顺的道路、山川地形和清军防务，并绘制地图。十一月九日，日军骑兵第一大队长秋山好古率部到达大毛茆子，开始了对旅顺方向的侦察。十一月十日，步兵第二旅团长西宽二郎命令将骑兵第一中队及步兵第三联队第一中队(该中队已于九日到达南关岭)归属于秋山侦察部队。由于连日的侦察，至十三日，日军已完成了对营城子以东清军防务、山川地形和道路的侦察。并以此为基础，制定了攻击旅顺口的计划。

从上述情况分析，日军在南关岭一带了解山川地理形势，绘制地图并招募向导的活动，必在十一月九、十两日。而十三日以后的可能性极小。故阎世开被执被害的时间也应以九、十两日最为可能。

阎世开殉难之所，后人有几种说法。较有代表者，一为中沟村西山麓，一为通往旅顺的道上，即营城子以西<sup>⑥</sup>。

笔者以为，这两种说法中，以第一种说法较为可信。因为阎世开被执地点在中沟村的西

北处。笔者亲访阎世开的孙女阎梦飞女士，得知其祖父是在去南关岭私塾的路上遇到日军。而其他口碑材料也可证实这一点<sup>(7)</sup>。中沟村去南关岭的故道犹存，笔者曾作过考察，其方位恰在中沟村西，而南关岭则在中沟村的北方。当时日军强掳世开以后，利诱威胁不能坠其志，且被阎大骂，恼羞成怒，故将其拥至附近杀害，也在情理之中。张之汉《阎生笔歌》序中作“遽拥出”。“遽”者，当即之意。既是“遂即就推到”，当不会去被掳之处太远。《金州志纂修稿·艺文》在《阎生笔歌》序上有批注曰“其遇难处，即在村之西山麓”。因《阎生笔歌》和《金州志纂修稿》都是早期的文献，洵为可信。

笔者新近在采访阎梦飞时，了解到一个情况，值得注意。即阎世开之子阎兴实(字信夫)，在日本殖民地时期，因“反日”罪名而被革职在家，经常携幼女阎梦飞到村西北小山洼内的一块大青石处，或坐于其上，或卧于其上，长嘘短叹，久久不愿离去。每到此地，阎兴实都表现出十分难过的神情。虽然当时阎梦飞只有六七岁，不解其意，然印象颇深。笔者认为，大青石或即是阎世开殉难之所。惜今地貌改变，大青石湮没难寻。

关于阎世开在刀枪之下痛斥敌人的记载，最早的还是《阎生笔歌》序。现在被广为流传并写进多种出版物的，据说是阎世开所写的斥敌诗句：“宁作中华断头鬼，勿为倭奴屈膝人”<sup>(8)</sup>，在早期的文献中，均未见著录。

成书于一九五九年十月的《旅大志略》，是这样记述阎世开事迹的：“……阎抱着‘宁作中华的断头鬼，也不能作倭寇的屈膝人’的决心，誓死不去。日寇先以重金引诱他，阎坚决拒绝。日寇又以死相威胁，而阎则毫无所惧，并怒目大骂。因敌人不懂汉语，又以笔代舌，力斥敌人的野蛮残暴……”。这当是“宁做中华断头鬼，勿为倭奴屈膝人”诗句的最先出处。而《旅大志略》的作者，只是引用了这么一句话，并没有说是阎世开所言。

一九六二年十月，周之风所著的《旅大小史》中的记述也只是：“……阎世开便写了许多文字痛骂日寇”没有用斥敌诗句。同年十一月，《旅大日报》连载的《甲午旅大史话》则为“……不论金钱诱，还是威武吓，我心志已定：宁做中华断头尸，不做向倭寇屈膝的人。”

到一九六三年《辽宁日报》所载《甲午战争旅顺抗日轶闻》中，则作“……我心志已定；宁作断头鬼，不作屈膝人……”。厥后，“宁做中华断头鬼(或作“断头尸”)，勿为(或作“不为”)倭奴屈膝人(或作“膝下人”)”的斥敌诗句经常出现于各种出版物上，但均未明所本<sup>(9)</sup>。

由上可知，阎世开的这句斥敌诗句，当系后人拟作。那么，阎世开当时到底写了哪些“忠愤之词”呢？想张之汉也不清楚，否则不会在《阎生笔歌》序中笼统带过。据旅顺博物馆周祥令先生介绍，早年他曾访问过知情者，也只说当时，在阎世开的遗体下，发现一些被鲜血染红了的笔谈纸片，上面有骂敌人的文字。阎梦飞介绍，她曾听到其姑母亲口所诉，世开写

的是“宁死不作狗奴”的话。

据笔者新近在中沟村了解到，阎世开之子阎兴实刚烈之性颇似乃父。其原为日据时期海茂村普通学堂的汉文教师。三十年代中，因将晏子使楚不肯自狗门入的历史故事编成剧，使学生在新年晚会演出而触怒日本当局，以“反日”罪名将其革职。兴实所为当是有意继承其父“宁死不作狗奴”之遗志。

阎世开殉难之后，遗体被葬于中沟村东北，名为“三角地”的山坡上。据说原曾立有墓碑，早已无存。“文化大革命”中，因治山植果树，而将墓平毁。一九九四年秋，笔者主大连市文物管理办公室时，在有关人员协助下几经周折，终于将这座湮没已久的墓地找到，并加以重修，以供瞻仰纪念。

《阎生笔歌》的作者张之汉(一八六五—一九二九)，字仙舫，别署石琴庐主。沈阳人。清宣统优贡。入民国后曾任奉天自治局顾问、咨议局议员、官银号总办、官地清丈局总办、奉天省实业厅长、东三省盐运使等。其诗书画俱佳，并究心医术。其为文不摩时趋，诗歌充满爱国激情。原奉天省长、著名爱国诗人王永江(一八七二—一九二七年，字岷源，号铁龛)为其挚友。甲午战后，忧心东北时局，曾撰《辽东守备策》、《抗俄策》等。有《石琴庐丛刊》和《石琴庐诗集》等行世。

《阎生笔歌》为张之汉于光绪乙未(一八九五年)岁首所作，时距阎世开殉难仅数月。按照徐生的说法，张之汉是从王永江处得知阎世开悲壮事迹的。旅顺博物馆藏有其一九二六年(丙寅)亲笔所书的《阎生笔歌》墨迹。《金州志纂修稿·艺文》所收此诗，比旅顺博物馆本多“千军直扫风雨惊，披肝沥血凝成铁”两句。且“不通华言舌空掉”句作“不通重译舌空掉”，当另有所本。

继张之汉之后，徐续生、王季烈等都有题《阎生笔歌》的诗作行世。其中徐续生于乙亥(一九三五年)秋月跋《阎生笔歌》云：“阎君绶亭事略，昔年曾邮至清史馆”。这说明阎世开的事迹，在早年就曾得到广泛赞颂。

### 三

《光绪甲午中日之战，金州副都统幕府王书翰使死甚烈，作长歌以记之》是陈云诰为王书翰使壮烈殉国之事所作的一首长篇叙事诗。诗曰：

光绪纪元岁甲午，衅启倭夷寇中土。北洋锁钥严海防，金州旅大为门户。州城东有貔子窝，敌众来如骤风雨。花园登陆万余人，谁作干城固吾圉！镇军马步只两营，楚军

三营亦奚补。淮军人数虽较多，统领闻风气先沮。谓言受命中堂公，专守炮台不御侮。一纸求援无奈何，使达盛京路险阻。但求速解金州围，旅大不亡在此举。一生九死谁敢任，慷慨王君冒艰苦。不幸遇敌李家屯，马蹶坡陀身被虏。倭军惨酷施毒刑，百折不挠忘痛楚。终然搜得怀中书，骂贼眦张发森竖。宁为玉碎无瓦全，触石舍生我自取。时在冬月朔日晨，撒手悬崖遽千古。君不见，练兵海陆三十年，北洋李相专其权。遍布淮军旧部曲，乡邦亲故皆飞骞。卒情将骄作气势，棘门霸上非中坚。胜负先机不战决，欺人未已还欺天。辱国丧师不足道，割地赔款思苟延。台彭思痛委异族，辽东幸免沦腥膻。书生名不隶军籍，但司笔札襄旗员。奉使盛京不辱命，临危为国身躯捐。维彼偷生乞怜辈，干谒当道皆超迁。王君恤典独不及，姓名湮没随风烟。吁嗟乎！王君浩气塞两间，景行遗烈无愚贤，岂徒史册千秋传！

此诗后有题记曰：“甲午岁后六十八年，岁次壬寅仲秋望前六日，旧史官易水陈云诰时年六十六”。陈云诰的这首长诗，对表彰王书翰使起到了重要的作用。

王书翰使的故事，甲午战后即在大连地区，特别是金州一带广为流传。解放以后，介绍此事的文章也较多，然最具影响者，当推周之风与孙宝田的文章。

周之风曾写道：“徐军击败日寇的初期，日寇的第一师团本部又派出骑兵绕道袭我十三里台、乾家子等处，割我金复路上的电线。忽然，从南来一个骑着马背着公文袋的中国兵勇被日寇截住。日酋斋藤逼问兵勇说出旅顺军情，他拒而不答。又备酒食，无耻地诱我兵勇。说什么‘你有父母妻子，道出来军情就不杀’。兵勇气愤地骂起日本鬼子。并说：‘杀头就杀头，饭是不能吃的！’说罢就乘隙触石英勇敢地殉国。”<sup>⑩</sup>

孙宝田在《金州副都统幕王君死难记》一文中，更为详细地记叙了王书翰使殉国的过程。他写道：“光绪甲午九月二十六日，倭军万余人在貔子窝花园口登陆袭旅大后路。金州副都统连顺有马步两营及旗兵洋枪队二百人、抬枪队百人，由营官荣安带领，遥受盛京将军裕禄节制。正定镇总兵徐邦道率楚军马步三营赴援平壤过金州。闻平壤已失，留金堵御。见倭军来势汹汹，恐力不敌，急赴大连湾，见淮军统领赵怀业。言都护兵单，不足拒敌。一旦金州失守旅顺难保，吾等宜合力助之，以保金州。怀业谓，我等奉李中堂之命，守大连湾炮台，战非我责。连顺亦亲见赵，坚拒如前。赵有炮步马队六营，多新式武器，惑于汉奸郑永昌冀保生命资产约，以不打媚敌，土人遂以‘赵不打’呼之。倭军逼近刘家店，我军所埋地雷，药不犯火。徐总兵屡次进攻，寡不敌众。再赴大连湾，乞赵借兵两营。赵不得已，允以驻苏家屯之一营两哨与之。及接营仅两哨步兵而已！徐失望。连顺知淮军不可恃，乃以书乞援于裕禄。大意谓，倭军逼近，局势日紧，徐总兵虽矢志日坚而孤军无援。赵统领观望，程军门



未到，各将意见不一，金州恐难固守。本拟电禀，因电台在淮军手中，不能托之。故驰函历陈，请速选主将指挥抗敌云云。书交幕下王君驰送，令荣安护送出境。王君佚其名、乡里、官职。十月初四日黎明，向城东土城子出发，奔至李家屯北山坡上，遇日军侦察队。护送马队立即东转，意图吸引敌军，使王君得脱去。不幸马身中弹被虏。敌军押至其十五联队。第一大队长斋藤德明始用柔语诱之，继以酷刑拷问，王君坚不吐实情。后搜出文件，知事败，义不苟生，大骂敌人，头触石而死。<sup>①</sup>”

王书翰使的名字已湮没了百年。人们只知其姓王，故以“书翰使”称之，或以“王君”称之。或因其为金州副都统衙门内的“笔帖式”一类的文书官，故亦称为“王记室”。当时的形势是，敌人大军压境，阻断金州北去的道路，电信不通。此时北上使者的任务，不仅在送信，更主要的是面陈军情，催促援军。所以，作为信使，必须具备三个基本条件：一是，要了解金旅军幕内情，以便能代表连顺汇报军情和催促援军南下；二是，要有忠于职守、敢于冒死突围的精神；三是，要能随机应变。据此，连顺从其幕内记室中选择送信之人也顺理成章。

关于王书翰使被俘的时间，孙宝田的文中作“十月初四”即十一月一日，周之风的文中作“徐军击败日寇的初期”即十一月四日。究竟如何？笔者为此曾认真查阅了《李鸿章全集》中甲午战争的有关电稿<sup>②</sup>。兹将有关内容移录并略加按语如下：

一八九四年十月二十九日赵怀业、徐邦道给李鸿章的电报称：“闻程军门（按，指受李鸿章之命自营口带二千晋兵南下援金的大同镇总兵程之伟）尚未到复州，该处无电局，已专马函催。”

一八九四年十月三十一日李鸿章给译署的电报称：“程提督之伟，闻于二十一日由营起身，顺（指金州副都统连顺）已数次专马函催，皆未回来，不知该军现抵何处……”

一八九四年十一月四日，连顺、赵怀业、徐邦道给李鸿章的电报称：“程军闻已抵北瓦房店，昨又转回复州。顺等数次专信，均未回来，该提督亦不知现在何处。”同日，李鸿章复电：“昨又奉严旨，饬程之伟速往金州，会商防剿。已令善道专马送交，望再专人催导，令其绕道带队赴金，否则，定干重咎。”

一八九四年十一月四日李鸿章复赵怀业的电报称：“我与宋（按，四川提督宋庆）均电催刘镇（按，即奉命南下援金的铭军总兵刘世俊）回金，乃毫无消息，巧滑可恨。汝再专人往逐。”

一八九四年十一月六日李鸿章寄译署的电报称：“金（按，金州）电不通，倭逼日近……初七（按，十一月四日）后，金州电（按，即电报通信）为日所断。”

从以上五件电文可知，从十月二十九日开始，直到金州城陷落，连顺、赵怀业、徐邦道

确曾连续派人专函催程、刘二军南援，并数次派遣官兵前往金州城东或城北方迓迎。而孙宝田文中所说的派员向盛京将军驰函，实应为专马往复州方向催程、刘二军南援。至于“电台在淮军手中，不能托之”云云，应属误传。

据上述电文，我们可以说王书翰使死时当在十一月一日或十一月四日。然而，到底发生在哪天？

近查日人所著《明治二十七八年日清战史》一书得知，由步兵少佐斋藤德明率领的日军大股侦察部队——金州支队，从十一月三日开始，在城北和城东连续遭遇到数量为二十、三十、四十乃至上百的清军骑兵。十一月四日，为了切断清军的通信联系，斋藤德明派遣骑兵少尉山口毅夫率骑兵一个中队“于午前七时三十分由亮甲店出发，午后零点五十分在三十里堡北方破坏电柱三根。奔向金州途中，捉住敌人通信员一名。于五十里堡再次破坏两根电柱之后……拉着俘虏，七时三十分回到刘家店。<sup>⑩</sup>”

日人《日清战争实纪》中的一段文字值得注意，现移录如下：（四日）“为了切断敌军的通信联系，当天斋藤德明少佐向通往复州道路上派去了骑兵一队，途中俘虏了敌军一骑兵。带回后经审讯和搜查，发现是从旅顺口携带数十份手写书筒前往复州的。其中有敌将书信一份内容谈及有倭寇约一千人前来袭击。由此可以得知是从旅顺返回复州的通信兵。当把他绑起来押到支队以后，他乘卫兵不备，以头向带尖角的石头上撞去，企图借此自杀……<sup>⑪</sup>”

笔者认为，上述两处日文资料所记载的被俘的中国兵即是王书翰使。其被俘并触石的时间，应在一八九四年十一月四日下午。

顷据不久前，日本柏书房出版的《日清战争从军写真帖——伯爵龟井兹明の日记》（以下简称《龟井日记》）中，关于此事，有一段更为详细的记载：

“山口少尉受命后，昨四日向复州大道五十里堡与三十里堡之前，切断了两处电信线，并探知了至复州大道中间的道路。此时，见一中国人骑着马跑去。少尉骑马追赶，高声呼唤停下。那人不回答，反而跑得更快，尤其因那人骑马技术很好，随意奔跑，很难追上。即以手枪向他侧面发射，他仍不听。遂派神速的骑手追赶。因在马背上搭了沉重行李的原因，此人终被捕获。该中国人在便服下着军装，并携带从旅顺口到复州的数封书信。其中有一将校书信，信中言一千余倭兵来袭云云，因此认为是敌骑兵。带到斋藤少佐营中，少佐命翻译官审讯，欲得到敌情。然而，他只说名叫王清福，年龄二十四岁，其他什么也不说。只说我是兵，快杀。自己向路旁的岩石碰去，企图自杀，又绝食。斋藤少佐怜他，劝他，指出其想法错误，他仍顽强拒绝不听，只是一个劲地请求快杀。又说，我前日领命到旅顺口，现在领命回到复州，不幸在此被捕受辱。同时，还将知友给某妇人赠答的书筒也被夺去，因此无颜面

再见别人。我弃生愿死，所以请速砍头，态度镇定不动摇。少佐深感其义，且怜其情，恳切地劝说……于是，王清福感泣少佐之义，跪拜各队长，终于断自杀之念，入我野战医院治疗额头之伤。”

由此，我们可知，王书翰使的真实名字可能叫王清福，二十四岁，复州人。因其后来是被“拉着”入日军刘家店野战医院的，故知额头之伤势较重。按照当时的医疗条件分析，王书翰使死于刘家店野战医院的可能性极大。

那么，王书翰使果如《日清战争实纪》中所说的，由于斋藤德明的劝说而“尽吐实情”成为可耻的叛徒了吗？从上述全部中方和日方的历史文献资料分析，即可得出否定的结论。其理由主要是，日酋斋藤德明软硬兼施的目的，是“拟以此让他吐露敌情”。而从上述日方文献来看，王书翰使只说了自己是复州人，从旅顺口领命回乡，家有老母，日夜盼归。另因知友给某妇的赠答书信被夺去，无颜见人，故欲自杀云云。

从当时中方的电文中我们知道，焦急万分盼望援军的是金(州)湾(大连湾)诸将连顺、徐邦道等人，而未见到旅顺诸将遣人北上催援之记载。故可以断定王书翰使应是从金州出发，而绝非像其所供称是自旅顺而来。又据如前中文资料可知，王书翰使应该是非常了解金湾军情之人。当时，李鸿章曾电谕“专人催导”。此“催导”任务，决非一般“通信员”所能完成。至于王书翰使所携书信，或可向复州方面做身份证明之用亦未可知。为不暴露自己的真实身份，王书翰使编造了一些谎言诬敌，也是情理之内的事。

如果说《龟井日记》是当时现场的记录，而成书于战后的《明治二十七八年日清战史》和《日清战争实纪》也没有记载王书翰使的实际身份和所负使命。可见，王书翰使是成功地掩盖了自己的实际身份，而日方终也未能得知其北上的实际使命。

上述日文资料在记述此事时，竭力宣传日军的“仁勇”。所以，着意渲染由于斋藤的“仁爱勇武”，致使王书翰使“跪拜”并“断自杀之念”云云。结果除了使其断了自杀之念而外，金湾军情一无所获。

如何看待王书翰使的“跪拜”？笔者认为，“跪拜”之述，仅见《龟井日记》，且是为宣扬其“仁勇”而着意描述者，未可作证。如前所述，如果王书翰使真的降敌叛变，则后来的日方资料不会不着意渲染得到的军情。而且，金州当时的父老也不会将王书翰使视为英雄而传诵至今。

关于王书翰使北上路线和被俘地，笔者经调查了解并参考文献认为：十一月四日，王书翰使沿着复州大道(即原沈大道路)北上求援，行至三十里堡至五十里堡之间时，遇到了敌军，转而东奔。因敌穷追而在亮甲店东北土城子附近李家屯(现金州区向应乡境)被虏。

《光绪甲午中日之战，金州副都统幕府王书翰使死甚烈作长歌记之》一诗，是陈云诰先生于六十年代初读了孙宝田等所寄的关于王书翰使的事迹资料后，有感而作的，故诗中所叙经过与笔者所引的孙文同。

陈云诰(一八七七—一九六五)，字紫纶，晚号蛰庐。河北易县人。清光绪进士。曾任翰林院编修、国史馆协修等职。辛亥之后，隐居京师。日本占领时期曾以重金相聘，被其坚辞拒绝。解放后受聘为中央文史研究馆馆员。擅书，颇得颜鲁公之神韵。曾任首都书法研究会会长。

与陈云诰的诗作同时，山东郯城人，时年八十二岁的清宣统贡生孙似楼(名忠亮)写下了题为《吊忠魂》的四首七绝，以歌颂王书翰使的壮烈事迹。其诗颇得空灵之气，文学价值较高，兹一并移录如下：

海疆要塞是金门，捍卫辽东固本根。单骑乞援非得已，奋身不惜走山村。  
合肥宰相妄称强，海上非同旧战场。城下寻盟甘割地，九原毅魄亦心伤。  
突来倭寇势纵横，众寡悬殊炫劲兵。淮上将军皆怕死，此君虽殒气犹生。  
李家屯外土城村，忠骨长埋有旧痕。野老自能谈往事，不劳史笔表忠魂！

## 赘 语

甲午战后，大连地区先后被日俄占领近半个世纪。特别是日本统治四十年中，对宣传甲午反侵略的事迹，十分忌恨，使用各种高压手段加以禁锢，遂使很多甲午英烈的英名和事迹湮没，我们今天思之犹痛心万分。由此，越发使人感到曲氏列女、阎先生世开、王书翰使的事迹能得以较为详细地流传至今，实属不易。

也正因为如此，对甲午先烈们的景行，有时诸说相杂，甚或使人生疑。所以，我们有责任对先烈们的事迹，深入地进行发掘，用心地考证和研究，去粗取精，去伪存真，以还其本来面目。更何况，随着岁月流逝，甲午惨剧离我们愈来愈远。有关文献资料与史迹的抢救、整理、研究和宣传要抓紧进行。

但是，能否以严肃认真的态度来进行这些工作极为重要。即使是对先烈们的一些不合史实的溢美和褒扬，也要坚决摒弃。不这样做，既对不起前人，也对不起后人。基于此种想法，草成是文，期为引玉之砖。

**注释：**

- (1)《金县志》，大连出版社，一九八九年，第八一一页。
- (2)《六十年来中国与日本》第二卷，第一七四页。
- (3)同上。
- (4)《金州志纂修稿》，吉林图书馆藏本，艺文卷批注。
- (5)日本参谋本部编《明治二十七八年日清战史》，东京印刷株式会社，第三卷。
- (6)《甘井子区志·人物》稿，第十五页。
- (7)大连市甘井子区志办《人物资料》第三页。
- (8)《甲午战争史》，人民出版社，一九九〇年，第二一四页。
- (9)《金县志》大连出版社，一九八九年，第五八五页等。
- (10)周之风《旅大小史》，一九六二年，大连图书馆未刊本。
- (11)孙宝田《旅大文献征存》卷三。
- (12)顾廷龙、叶亚廉《李鸿章全集·电稿》，上海人民出版社。
- (13)日本参谋本部编《明治二十七八年日清战史》，东京印刷株式会社，第三卷。
- (14)岛田薰、河村直、柳井录太郎《日清战争实纪》第十一编。

# 日本侵华战争与中国图书馆

王子平

图书馆是人类文化结晶的集聚场所，与人类文明共兴衰共存亡；人类遭受战火摧残，图书馆必在劫难逃。从这一意义出发，作为受害者，它有资格成为观照战争的一个见证。日本侵华战争以日本的失败而告终，但图书馆与战争的关系并没有随着战争的结束而结束；战争给中国图书馆事业造成损害，使日本图书馆事业误入歧途，这一切都不能像过眼烟云。

## 一、日本对中国图书典籍的搜掠

汉籍流入日本的第一次高潮是在奈良、平安时期。编纂于宽平年间(八八八—八九八)的《日本国见在目录》就著录汉籍一五七九部，大致反映了隋唐时期流入日本的中国典籍的数量。江户时代，中国商船通过贸易渠道将汉籍舶载日本，仅一六九三年至一八〇三年间就达四七八一种，这是汉籍流入日本的又一高潮。汉籍东传是古代中日文化交流的主流，促进了日本文化发展。自中日甲午战争到第二次世界大战结束的五十年间，中国文化事业惨遭暴虐，文化财产损失严重，文献典籍大批流入日本。这一时期的流失与前两次高潮不仅在渠道和方式上有别，而且在意义上有着质的不同。

一八九四年秋甲午战争初起，日本宫中顾问官兼帝国博物馆总长九鬼隆一就制定出《战时清国宝物搜集方法》，颁发日本各主要部门。文中指出：“战乱是获得‘宝物’的绝好时机。‘战时搜集’的优势在于可得到平时难以到手的名贵珍品(第三)，亦可以极低廉之价格获得极昂贵之珍品(第四)，提倡直接由军队进行搜集和搬运，这可以解决沉重物品的运输问题(第五)，战时搜集名品可随战争的胜利名垂史册，充分发扬国威(第八)。”<sup>①</sup> 甲午战争后，日本不仅夺取了中国领土台湾，而且得到巨额战争赔款，对中国典籍的搜掠越发肆无忌惮。因此，这一时期的汉籍东传带有浓重的掠夺色彩。

中国历史上图籍的存藏大致可分为官藏和私藏。官藏图籍每遭兵燹之难，而私家藏书则具优势，加之藏书家多为知识渊博的专门人才，其藏书数量之丰、质量之精都颇堪称道。惟其如此，日本人往往看

---

王子平，大连图书馆副研究馆员。

中那些私家藏书。一九〇七年，中国近代四大藏书楼之一、清代目录学家陆心源的皕宋楼藏书被日本人岩崎弥之助以十万元攫得。日本人岛田彦楨在《皕宋楼藏书源流考并购获本末》记载道：“予因江南之游，始破例数登陆氏皕宋楼，悉发其藏读之。……数我邦藏书家，未有能及者，顾命名此书在我邦，其补益文献非鲜少。遂纵恣其子纯伯观察树藩，必欲致之我邦。……四月遂订议十万元……越六月陆氏皕宋楼、十万卷楼、守先阁之书，舶载尽归于岩崎氏静嘉堂文库。”<sup>(2)</sup> 藏书量多达十五万卷的皕宋楼藏书是中华民族的宝贵文化遗产，内含一百二十种宋本、百种元本和明以后的珍贵刻本四万余卷。“从前日本收藏书籍，仅知宝贵唐卷子本，而四部之中，惟注意经子。自杨惺吾至日本，而宋之版始重。今陆氏书籍舶载而东，而史集部始重，频年日本书估鞏重金来都下，踵项相望，海内藏书家与皕宋楼埒者如铁琴铜剑楼、如海源阁、如八千卷楼、如艺风楼、如长白某氏等，安知不为皕宋楼之续？”<sup>(3)</sup> 皕宋楼藏书的流失，使国内舆论哗然，而日本虎视眈眈、气势咄咄，更令知识界担忧。此后由政府出资买下近代中国四大藏书楼之一杭州丁氏八千卷楼藏书度之江南图书馆，正是吸取教训，以避免复蹈皕宋楼之辙。日本人还四处搜索价值较高的散在古籍，如搜购《永乐大典》数十册、《皇清经解》等数十部、贵阳陈崧山明版藏书数十箱。<sup>(4)</sup> 在文化典籍中，独具中国文化特色的地方志尤为珍贵，成了日本人搜罗的重点。而大批志书流入日本，又在地理方面为侵华日军在华作战提供便利，这不能不令人深思。进入二十世纪后，日本人以探险和考察为名，深入中国西北部地区，仅敦煌遗书就流入日本三千余卷。日本人大谷光瑞自一九〇二年至一九二四年间，曾先后四次组成“大谷探险队”入西域，将大量珍贵文物资料掠回日本。

## 二、战时中国图书馆的命运

随着日本侵华野心的膨胀和战争企图的明朗化，日本对中国的文化财产的掠夺已由早期的低价强买、盗购盗运转而为野蛮的公开劫占，而且对中国的文化事业和设施也开始进行毁灭性摧残。

一九〇四年我商务印书馆着手筹设图书馆，一九二六年建成东方图书馆。至一九三二年，

该馆藏书四十六万三千零八十三册之多，另有图表、照片、地图、古画若干，为国内公共图书馆藏书首富。其中宋版一百二十九种，元版一百七十九种，明版一千四百四十九种，清版一百三十八种，抄本四百六十种，名人批校本二百八十八种，稿本七十一一种。该馆还备收全国各省方志二千六百四十一一种，二万五千六百八十二册；其中元本二种，明本一百三十九种；另收厅州县志一千七百五十三种，列世界公藏中国方志第三位。该馆所藏中外杂志报章亦极完整，不乏稀世之珍。<sup>65</sup> 一九三二年一月二十八日，日军突犯上海闸北，翌日凌晨对该区狂轰滥炸，商务印书馆被毁，二月一日战火延及东方图书馆。烈火持续数日，纸灰飞扬数十里，五层馆舍焚毁一空，除部分宋元珍本存入金城银行保险库而幸免于难外，全部馆藏悉为灰烬。对此暴行，中国诸多团体以“日本焚毁我文化机关惨无人道”为题，通电世界各国，公布事实真相，呼吁国际社会主持公道。美国新闻记者埃德加·斯诺报道说：“投资二百万英磅的出版社惨遭破坏，中国业主可谓损失巨大，但焚毁著称于世的东方图书馆，其损失难以估量。尤其是焚毁那些早已绝版、千金难求的宋元古籍，罪恶在杀人越货之上。破坏人类共有的文化遗产，正无可辩驳地证明他们是历史的罪人。”<sup>66</sup> 浙江省立图书馆陈训慈认为：日本人的恶行超过秦始皇焚书，与破坏罗马文化的汪达尔人毫无二致，可谓“文化螯贼”。文化图书馆专科学校沈祖荣以此“国难”呼吁全国图书馆界“警醒”。日本的野蛮行径理所当然地遭到了国际社会的一致谴责。一九三三年四月，“东方图书馆复兴委员会”成立，受到国际社会一致支持，拟在五年后重建新馆。一九三八年因日本帝国主义发动全面侵华战争，重建东方图书馆的计划被迫停止。与国际社会的态度迥然相反，东方图书馆被毁后，日本图书馆界却在国内广泛进行图书募集，向日本关东军赠送慰问图书，支持日本对中国的武装侵略，并大力提倡振兴日本殖民统治地区的图书馆，而对东方图书馆的悲剧讳莫如深，只字不提东方图书馆的复兴举措。正是日本侵华战争尤其是东方图书馆的被毁，导致了日中两国图书馆界的绝交。

如果说甲午战争和日俄战争时期，包括对东北殖民统治的初期，日本对中国文化事业的掠夺与破坏是局部的、地区性的，随着侵华战争的升级，这种文化侵略就更加普遍和残酷。国立北平图书馆在九一八事变后即将善本南迁上海，后太平洋战争在即，上海也危在旦夕，只好运往美国国会图书馆收藏，七七事变后该馆被迫一度闭馆，藏书多被查封，存于香港的三百多箱藏书被日军调查班肥田木掠夺而去。<sup>67</sup> 日军占据北平后，立即封闭了故宫陈列所及历史博物馆，惟日本人可任意出入，此间珍品损失不计其数，名贵图籍也大半遗失。一九三七年八月十五日南京遭日军空袭，国立中央图书馆被迫闭馆，重要图书二百六十二箱经数度西迁入川。珍珠港事件爆发后，该馆经香港转寄重庆的百余箱善本被截掠日本(后顾毓琇在



日本帝国图书馆发现，几经周折，方得讨回)。<sup>⑧</sup>江苏省立国学图书馆藏书二十余万册，多为宋元明清历代珍本，战争爆发后部分珍藏寄存苏北兴化；一九四五年五月兴化沦陷，图书尽遭日军焚劫。浙江省立图书馆总馆被毁，为保全仅存的文澜阁《四库全书》而七易藏所。河南省立图书馆在战乱中被毁图书一万五千余册、挂图五百余幅、文卷三百余宗、器具五百余件。一九四四年日军入侵桂林，广西省立桂林图书馆馆舍被焚，损失图书二十余万册。安徽省立图书馆三万余册善本在战乱中荡然无存。<sup>⑨</sup>南京市图书馆与夫子庙同毁于战火。广州市立中山图书馆被毁藏书四十余万册。全国各省市图书馆或因馆舍被毁而迁址，或因馆舍被占而迁藏，辗转迁徙途中，损失无法估量。各大学图书馆亦难以幸免，一百多万藏书在迁移中损失惨重，未及迁出的约二百万藏书多落入敌手。私家藏书也难逃厄运。南京卢前家藏数十万卷，而且多为祖传古籍，被洗劫一空。上海王绶珊杭州九峰旧庐入藏地方志三千余件也被捆载而去。叶德辉的观古堂藏书亦沦入日本人之手。这是自南宋楼藏书东渡以来，中国文献的又一次大规模外流。著名藏书家莫氏五十万卷楼藏书以其规模和质量在近代颇具影响，所藏善本多为宋刻、元槧、旧钞、精校以及罕传孤本、精刻本、古活字本、名家写本及名家收藏本；<sup>⑩</sup>广州沦陷时，偌大一个雄视东南的藏书楼便毁于日寇之手。

各图书馆迁移，黎民百姓逃离，留下了大量资料和图书，日本方面便趁火打劫，以“接收”之名义据为己有。南京沦陷后，日本驻上海派遣军特务部命令“立即清查市内重要图籍，以便接收”。日方遂派出特务、士兵七百余人，查封七十多处所，雇用劳力八百余人，动用卡车三百一十辆次，用近一个月时间，将八十八万册图书劫运日本。此次“接收”的图书资料总数比当时日本最大图书馆帝国图书馆藏书还多三万册。<sup>⑪</sup>七七事变至战争结束，中国损失图书馆二千一百八十八所、民众教育馆八百三十九所；仅东南各省损失藏书即达一千万册以上。<sup>⑫</sup>被劫往日本的珍贵图籍资料均入藏于日本各主要图书馆。仅日本上野图书馆(又称帝国图书馆)在战争初期就通过日军参谋本部和文部省从中国大陆等地掠回图书馆资料约十万册。<sup>⑬</sup>

### 三、战时日本图书馆的活动

日俄战争后，日本开始对辽东半岛实行殖民统治；满铁株式会社作为殖民统治的特殊机构也开始了它的“满洲经营”，独霸铁路、矿山、港口等领域，并掌握满铁附属地行政大权，威摄整个“满洲”。满铁调查部是当时日本最大的调查研究机构，它需要高层次的专业图书馆，同时殖民统治当局和蜂涌而来的日本人也需符合殖民政策的文化机构，于是满铁自一

九一〇年以后在中国东北地区先后建立过二十三个图书馆、六个分馆。其中大连馆、奉天馆、哈尔滨馆作为满铁图书馆的支柱，分别为日本殖民当局实施殖民统治、制定决策的参考部门。

满铁大连图书馆是日本在中国东北殖民统治地区建立的第一个图书馆，由满铁调查部图书室发展而来，正式建于一九一八年。初称满铁图书馆，一九二六年六月改称满铁大连图书馆。该馆藏书内容以交通、产业、经济、政治、法律以及有关中国、俄国图书为主，专门搜集其他图书馆经费难以承担的大部头高价参考书、政府学会刊行的非卖品和专业期刊。由于满铁不惜重金，投入大量人力物力，广征天下珍品，至一九三七年，该馆特殊藏书有：一、大谷文库，系大谷光瑞藏书，含汉籍五千余册，西文书籍三册。汉籍中古版小说戏曲类多稀世珍品，西文籍中多欧洲传教士所撰有关中国的著作。二、中国通志、府县志类，系该馆前身满铁调查课图书室时代派遣各地的人员所搜集，约七百部，多为孤本、珍本。三、中国地图类，原为意大利公使洛斯所搜集，约六百种，以南怀仁《坤舆全图》为首的清代写图居多，仅西域地区即达四十余件。四、中国回教类图书，亦为洛斯藏书，网罗中国刊行的回教方面图书，约三百六十余册。五、古刊汉籍类，系一九二二年至一九二九年四度派员赴京搜购所得，尤以一九二九年特拨购书费十万元购入大批珍籍。<sup>④</sup>六、欧美学者有关中国的著述。<sup>⑤</sup>九一八事变后，该馆又数次购入大量汉籍和档案资料。从嘉业堂藏书楼到手的五十余册《永乐大典》(加上原藏的几册)，使该馆拥有这一世界珍藏的数量已仅次于北京图书馆而遥遥领先于美国国会图书馆和日本东洋文库。<sup>⑥</sup>但日本对殖民统治地区图书馆馆藏的充实，是以掠夺中国文化财产为手段，以牺牲中国图书馆事业为前提的。东北沦陷之后，原有的图书馆事业被摧残殆尽。辽东半岛除了日本殖民统治机构关东州厅在官方博物馆内附设阅览场外，只有满铁图书馆在运营，而这些图书馆不对中国人开放。九一八事变后，由日本关东军司令官本庄繁授意，将张学良府邸所藏汉籍与东北大学、冯庸大学、奉天故宫博物馆萃升书院等部分藏书合并，设国立奉天图书馆，由日本人全权管理，首任馆长松崎鹤雄。<sup>⑦</sup>据统计，一九三六年至一九四七年间，黑龙江地区的中国图书馆已由原来的二十七所变为一无所有，大连、哈尔滨、沈阳等地的中国图书馆事业亦为空白。<sup>⑧</sup>后来出于殖民统治的需要，日本侵略者逐渐恢复了一些民教馆、图书馆以点装门面，但馆务内容已根本改变，多成为殖民统治者进行奴化教育的机构和场所。

九一八事变爆发，日本在中国东北所建的二十四个馆(包括旅顺关东厅图书馆)立即为战争提供服务。各图书馆首先从本馆藏书选出与事变有关图书，组成“时局文库”。位于事变爆发地的满铁奉天图书馆按关东军司令部第四课(调查、情报、宣传机构)所需，设特别阅览室，以一千五百册日、汉、西文图书组成“时局文库”，为关东军提供特殊服务。事变第

二天，满铁奉天图书馆即由馆长带队亲赴现场“搜集”资料。各馆亦纷纷效仿，在大连、鞍山、辽阳、长春等地召开时局资料展览会。经满铁总裁批准，编辑了满铁各图书馆文库综合目录《满洲关系和汉书件名目录》，免费赠送关东军、满洲国政府、关东厅及其他机构，同时为前线日本军队募集慰问图书。<sup>④</sup>从此满铁图书馆以殖民统治工具和侵略战争工具的双重身份执行着各种特殊使命。如满铁大连图书馆为配合日本进一步侵略我东北和内蒙地区，举办了“满蒙研究资料展览会”（一九二六年十一月）、“支那民族研究资料展览会”（一九三〇年十月）；为配合九一八事变后时局需要而举办“热河文献展览会”（一九三三年五月）、“北支文献展览会”（一九三五年）。而在不对外公开的满铁资料中，就记录着满铁图书馆进行秘密调查的事实。如一九三六年六月满铁哈尔滨图书馆曾受命于日本特务机关，进行过“国境资料地图调查”。<sup>⑤</sup>为配合日本对中国的全面入侵，一九三六年十二月日本外务省打着“介绍日本”的旗号设立了北京近代科学图书馆。该馆在一九三七年七月卢沟桥事件爆发、日本军队占据北平后，立即进行舆论宣传、日语教育活动，成为沦陷地区的日本宣传机构。

日本殖民统治地区的图书馆卷入战争漩涡是不可避免的，这是由日本帝国主义侵略扩张的政策所决定的。在这种法西斯体制下，日本国内图书馆事业也必然畸型发展：一方面在战争体制的高压下接受特高警察和宪兵的搜查、封存，正常运营受到破坏；一方面又积极参与战争，以“典籍报国”的形式配合战争。九一八事变后，日本图书馆协会理事长松本喜一访问了日本陆军省，签定了旨在慰问满洲驻屯军的赠送图书杂志协议，<sup>（21）</sup>并在日本图书馆协会《图书馆杂志》一九三一年十二月号上发出紧急通告。此次募集共得图书一万零七十五册、杂志三万六千六百八十九册，经陆军省审批，发送关东军和天津驻屯军。七七事变后，日本图书馆界就文部次官所作《关于国民精神总动员的最后通牒》决定在正常业务之外增设：专理关于时局图书的借阅；举办时局图书展、读书会、座谈会、演讲会；组成阵中文库、伤病员文库、出征士兵死难家属慰问文库等。<sup>（22）</sup>松本喜一号召图书馆界：“内要作为国民精神总动员的一翼，以尽典籍报国之忠；外要对东亚新建设做贡献，完成图书馆文化使命”，<sup>（23）</sup>并指出日本图书馆事业进入沦陷区的重要性。<sup>（24）</sup>日本图书馆协会于一九三七年十月再次发出募集图书杂志的紧急通告，将所得的二万五千册图书杂志送往前线，慰问“皇军”，受到陆军省的表彰。太平洋战争爆发后，为了补充军用物资，日本在沦陷区内更加疯狂地掠夺和屠杀，日本国内经济亦陷入窘境。日本图书馆界为战争服务的募捐活动虽然大力提倡，但收效甚微。这也是日本侵略战争走上穷途末路的一个表现。

战后五十年来，中国人民痛定思痛，从更深层次、更全方位的角度去认识战争的危害。与此同时，日本人民也自觉地或是被动地对那一段沉重的民族历史进行反思，这种反思是痛

苦的，但却是必要的。正是在这场巨大的精神磨难之后，日本图书馆界近年来开始对侵华战争做实质性的检讨。历史告诉我们：民族文化的交流与发展需要依赖于对他民族文化的尊重；当战争吞噬了人类文明，民族文化间的沟通与融合就不复存在了；图书的脆弱的物质形态经不起战争的炮火弹雨，人类相互残杀必然使图书馆成为牺牲品；战争是图书馆的天敌。

#### 注释：

- (1) [日] 小黑浩司：《日中图书馆界交流的历史》，日本图书馆协会，《图书馆杂志》，一九九二年八月号，五一页。
- (2) 李希泌等：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，中华书局，一九八二年版，四三八页。
- (3) 李希泌等：《中国古代藏书与近代图书馆史料》，中华书局，一九八二年版，四九〇页。
- (4) 参见石朱：《琉璃厂的旧书业》，北京政协文史委员会，《文史资料选编》第十二辑。
- (5) 参见胡道静：《上海图书馆史》，上海通志馆，一九三五年版，二四页至三六页。
- (6) 梶谷善久译：《极东战线》，日本筑摩丛书，一九八七年版，一五七页。
- (7) 严文郁：《中国图书馆发展史》，台湾枫城出版社，一九八三年版，一四一、一二六页。
- (8) 参见杨宝华等：《中国省市图书馆概况》，书目文献出版社，一九八五年版。
- (9) 严文郁：《中国图书馆发展史》，一四二页。
- (10) 郑伟章等：《中国著名藏书家传略》，书目文献出版社一九八六年版，二四九页。
- (11) 谢灼华：《中国图书和图书馆史》，武汉大学出版社，一九八七年版，二八八页。
- (12) 严文郁：《中国图书馆发展史》，一四一页。
- (13) [日] 日本图书馆协会：《图书馆杂志》，一九八三年二月号，一〇三页。
- (14) [日] 南满洲铁道株式会社：《南满洲铁道附属地的学校、图书馆及社会公共设施的发展》，昭和十四年(一九三九年)版，四九二页。
- (15) [日] 南满洲铁道株式会社：《满铁附属地经营沿革全史》上卷，昭和十四年(一九三九年)，七六〇至七六二页。
- (16) [日] 大谷武男：《大连图书馆的结局及其以后》，《仿书月刊》，一九八七年六月号，九页。
- (17) [日] 岩崎富久男：《旧“满洲”的图书馆》，日本图书馆协会图书馆杂志，一九九二年八月号，五一八页。
- (18) 严文郁：《中国图书馆发展史》，一六四～一六六页。
- (19) [日] 南满洲铁道株式会社：《满洲事变与满铁》，昭和九年(一九三四年)，四四九页。
- (20) 参见 [日] 满铁产业部编《满铁调查机关要览》，昭和十一年(一九三六年)版。

(21) [日] 日本图书馆协会:《图书馆杂志》,一九三一年十二月号,五八七页。

(22) [日] 日本图书馆协会:《图书馆杂志》,一九三七年十二月号,四二〇页。

(23) [日] 日本图书馆协会:《图书馆杂志》,一九三九年一月号,一三〇页。

(24) [日] 日本图书馆协会:《图书馆杂志》,一九九二年八月号,五一六页。

# 中国近代史学中的德国资源

李洪岩

## 西方背景下的中国近代史学

中国近代史学在回应西方冲击的背景下产生与发展。德国作为西方的一个大国,参与了中国近代史学的建构。来自德国的历史哲学和史学理念,经过磨合,使中国史学从历史哲学到编撰理论,都增加了许多旧史学不具备的内容。许多西方的历史概念、历史话语被介绍引进到中国史学当中,使原本独立发展的中国史学向世界开放。德国是中国近代史学重要的思想家园之一。

近代以前,中国史学一直处在与外界基本没有交流的独立系统中,通常人们把它叫做“旧

史学”。近代以后，随着西方的冲击和挑战，中国社会的整体社会形态发生变化，历史学也随之改变，近代意义上的历史学随之产生，通常人们把它叫做“新史学”。所谓“近代意义”，是指在近代的时间段里，中国史学的价值体系和思想坐标，完成了由自给自足的东方形态向中西交融的现代形态的转变。

促使这种转变的动力，转变中所运用的思想武器，都来自西方。在转变过程中，“西方中心论”自然而然地成为了史学家们的集体潜意识。当然，“新史学”继承了传统史学的全部材料和诸多理念，从来没有也根本不可能完全与西方史学一致。就此而言，它依旧是旧史学的延长。但是，就价值系统的更新而言，它是全新的。从这个时候开始，作为代表东方史学最高成就的中国历史学，已经没有办法再停留在自给自足的形态当中，而是必须按照别人的规则行事，从历史思想到叙述方式，都得与外部世界挂钩，历史学与记忆的关系的样式也就发生了改变。这一变革过程对传统中国史学所形成的巨大冲击，以及史学家们在这一过程中所经受的心理体验，是可想而知的；它必然会遭受阻力，也是自然的。但总体上讲，相对于政治变革而言，史学变革虽然也遭遇到王先谦、叶德辉、缪荃孙、曾廉、柯劭戛等所谓保

---

李洪岩，中国社会科学院副研究员。

守人士，但所受阻力不大。甚至最守旧的史学家，都接受了变革的现实，并自觉地尽量吸收外来的东西。而保守派史学家接受这一变革的过程，往往是在所谓“中学为体，西学为用”的理论框架内进行的。

以政治上极端保守的史学家王舟瑶(一八五八~一九二五)为例。他反对辛亥革命，主张保皇，拥护张勋复辟，入民国十几年后依然采用宣统纪年。但在史学上，却自觉地“兼采西学之无患者”。他认为，政治是“体”，学术只是“用”。在“用”的范围里，可以放开。因此，他甚至主张参考国外、特别是日本的史书来编写中国历史。

王舟瑶的立场和言论具有典型性。它表明了二十世纪初史界革命的成功。显然，连王舟瑶这样的政治保守派也不能不接受史学变革的事实，而这一切，在梁启超等新派学人那里，当然更不在话下。

从梁启超与王舟瑶这两个极端可以看出，晚清之史学变革，既体现为中国、日本与西方的史学观念的相互交融，又体现为对中国传统史学的批判和辩护的双重变奏。在这一逐渐明确化的进程里，西方史学在人们的意识中作为普遍性的价值系统，成了观察中国史学这样一个似乎特殊性的东西的坐标。中国史学在这一时期的使命，就是去适应那个普遍的价值，寻求对普遍性的认同，同它接轨，如此才能得到生命的更新。

这也就可以看出，在“中学为体，西学为用”的框架内，史学处在“用”之层次。换言之，就史学本身而言，并不存在“中学为体，西学为用”的二元架构。

从一定意义上讲，西方史学确实代表了更具普遍性的价值，这与其先进的生产力发展水平相适应。就“物”的发展高度而言，人们还看不到除西方之外的第二个样板，这就必然会形成对“精神”的冲击。直到民国时期，尚有一批传统文人认定“西方物质文明虽高，而东方精神文明更好”。

但是，这种自我按摩式的精神抚慰不能不在西方的“奇技淫巧”和“妖言邪说”面前败下阵来。透过“工商制造”的层面，从文学到哲学，到史学，人们发现所谓“洋人”不仅有着同样精美的叙述样式，而且它所提出的问题，还更具有普适的价值。而且，中国史学虽然不乏对宇宙生命的本体探讨，但到了这个时候，却不能不借助这种更具普遍性的价值系统予以新的阐释。显而易见的例子，就是晚清时期中国人对进化论的狂热尊崇。只有在进化论的观照下，传统的公羊三世学说才焕发出新的意义。同样，科学主义也可以附会到乾嘉考据学的传统。唯物史观，则可以与中国的均贫富、丰衣足食等传统理念联系起来。这种“回过头来另眼相看”的现象，常常表现为史学家们对中西史学思想的极力调和。而外来学说如要立住脚，也需要在中国找到某种至少是形式上类似的东西。例如章节体，借助着中国固有的纪事本末体，几乎毫无阻碍就成为了主导性的著述样式。在这一双向融会调和的过程中，中国人对外来思想，不是看其新旧，而是看其是否有用。有用的，就是新的好的。而碰巧遇到的，常常就是有用的。由此，近代史学思想家表现出很大的亲合中外思想资源的本领。他们能够把两种独立的思想形态，撮合为美满姻缘，并由此实际构成史学思想的“杂交形态”，即它既不是中国的，也不是外来的，但又同时都是。这种融合，不仅有趣，而且有益，尽管不免误会和附会。但是，纵观一百多年来的中国史学，我们却不能说西方的理念已经完全控制了中国史学，只能说它最深刻地影响了中国史学。

德国是历史哲学的重镇。来自德国的思想资源对中国近代史学的影响，从鸦片战争之前到二十世纪初，表现为德国传教士作为西方宗教的使者，参与了对中国近代思想家和史学家的思想启蒙。中国的启蒙思想家，就知识的传承谱系而言，最早是通过西方传教士睁眼看世界的，由此而奠定了“史界革命”的思想基础，为“新史学”的建立做了知识的、思想的以及人员的准备。魏源的《海国图志》，徐继畲的《瀛环志略》，均得益于传教士的著作。王韬有《普法战纪》，郑观应有《盛世危言》，黄遵宪则走出国门，对外部世界有切身感受。他们不仅提出了学习西方政治制度、改良中国政治制度的主张，而且开创了近代的世界史研究。

到一九〇二年，以梁启超的《新史学》为代表，冒出一大批立意异乎前人的论著，来势

迅猛，前所未有。“新史学”的代表人物，如果采用钱玄同的说法，至少有十二位，即康有为、宋恕、谭嗣同、梁启超、严复、夏曾佑、章太炎、孙诒让、蔡元培、刘师培、王国维、崔适。这些人的共同特点，是早年都多多少少地受过传教士著作的西学启蒙，其中也就包括了德国的传教士。而当“新史学”占据史学的主导地位后，传教士的影响在他们身上很快淡出，西方其他思想和史学流派的影响则日渐突出，并且在新史学发展与分化的过程中，很迅速地具备了独立分析判断的主观能动性。同时，他们不约而同地拒绝了西方宗教的引诱。他们是最典型的转型期的学术大师，从他们开始，一个史学家要想完全不理睬西方的知识系统，已经是完全不可能的了。

从一九〇二年到一九一九年，中间经过辛亥革命、新文化运动，是“新史学”继续发展并开始分化的时期。经过这十几年的整合，以梁启超为代表的新史学让位给后起的一代，也就是胡适、李大钊那一代。这时候，进化论已经不受重视，西方思潮对史学的影响呈现更加多元的态势，并在尔后的民国时期得到比较深入的发展。例如，朱谦之《历史哲学》一书（一九二六），就受到新生机主义者杜里舒、柏格森、麦孤独、鲍尔文以及孔德、克鲁泡特金等人影响。一九三〇年黎东方翻译出版的法国经济史学家施亨利著《历史之科学与哲学》，则介绍了十八世纪法国的历史哲学、德国哲学派和黑格尔的历史哲学、普鲁士派哲学、实证派、孔德哲学、古尔诺的历史批评理论、历史比较方法，等等。可以这样说，民国时期具有影响的史学流派，都多少有其接受国外思潮影响或拉外国思潮为己所用的学术背景，西方话语已经完全占据主导地位。这个时期，不仅传教士所传播的知识成了过时之物，而且十九世纪的许多人文思想也成了明日黄花。

由于所宗仰的西方理论流派不同，形成了民国时期的一些史学流别。从二十年代起，马克思主义流派由李大钊、陈独秀等开其端，经过三十年代社会史大论战的锤炼，发展成以郭沫若、吕振羽、范文澜、翦伯赞、侯外庐这五老为代表的中国马克思主义史学。留美的胡适宣扬实验主义，直接对应出疑古思潮。留德的蔡元培则和后来傅斯年领导的史语所具有渊源关系。二十年代，兰普雷希特的史学产生一定影响。四十年代，宗仰施宾格勒的雷海宗等人构成了“战国策派”。而德国的思想资源作为西方整体思想资源的重要构成，从哲学和历史哲学上的康德、黑格尔、马克思、恩格斯、叔本华、尼采，到史学上的兰克、兰普雷希特等，都曾在中国近代史学中安家落户。

## 近代中国的德国传教士



西方传教士的作用是双向多面的。在中西双方最初开始接触，彼此还不太了解的时候，它既让西方认识中国，也让中国认识西方。传教士对中国近代史学转型所起的触媒作用，主要发生在新史学建立之前，而后则逐渐淡化。但这是一个必不可少的阶段。中国近代的启蒙思想家和史学家，大都受到西方传教士的影响。在知识及思想的启蒙和积累阶段，中国最敏感的思想家，对外部世界也处于朦胧认知而又渴望清晰化的状态中。因此，传教士是他们的启蒙老师，他们基本上也只能被动地接受，还无法具备鉴别并使之中国化的能力。如果说中国近代新史学的确立，实际上奠基于西方传教士，似乎并不过分。正是在这个基础上，新史学家渐渐成熟，开始建立他们自己的史学思想构架，并在进化论等理论的影响下，逐步确立近代意义上的中国历史研究体系。

关于西方传教士对中国近代史家的影响，可以举出许多有趣的例子。例如蔡尔康与英国传教士李提摩太在光绪十八年（一八九二）合译的英国史家马恩西（R. Mackenzie）所著的《十九世纪大事记》（一八八〇），中文译作《泰西新史揽要》，是“晚清所有翻译西方历史书籍中销售量最大、影响最广的一部”。该书对我国近代史家所发挥的启蒙作用，从夏曾佑等人身上看得非常清楚。知名史学家吕思勉在自述十一岁时（一八九四）的读书情况时说：“当中日战时，我已读过徐继畲《瀛环志略》，并翻阅过魏默深的《海国图志》。该两书中均无德意志之名，所以竟不知德国之所在，由今思之，真觉得可笑了。是年，始得邹沅帆的《五洲列国志》，读日本冈本监辅的《万国史记》，蔡尔康所译《泰西新史揽要》及王韬的《普法战纪》。是我略知世界史之始。”又如史学家顾颉刚，自称六岁时（一八九八）恣意翻阅《万国史记》、《泰西新史揽要》、《万国演义》等书，“也算懂得了一点世界史”。这就是传教士的启蒙功效。

从某种角度看，所谓中国史学的近代化，所谓“新史学”的确立，恰恰奠基于西方传教士的译作。历史学著作一直是近代传教士翻译、介绍西方书籍的大宗，仅次于天文、数学、医学等自然科学书籍。明清之际耶稣会传教士传播的西学还限于形而下的器物之学，不见历史书籍。但到十九世纪初叶，在基督教新教的传教活动中，便有了历史书籍，并开始占一定比例。进入近代，传教士的传教活动一直没有离开对历史书籍的介绍，而且占有很大比例。这里，包括了德国的传教士。

郭实腊（Karl Friedrich August Guetzlaff, 1903~1851）是近代中国最重要的德籍传教士，也是鸦片战争前后最著名的西方传教士之一，在近代早期产生过很大影响。他又是一个富有争议的历史人物。据说，在十八世纪初，“夷”字曾被英译为 stranger（陌生人）、foreigner（外国人）等，可是到一八三〇年，郭实腊等人开始力主将“夷”字译为

barbarian(野蛮人)。这一点，直接影响到英国对中国发动鸦片战争。在鸦片战争中，他的角色确实很不光彩。但从文化交流的角度看，这个人对中国史学近代化所发挥的作用，却值得格外关注。

从一八三三年开始，郭实腊开始主办一份很有趣的中文杂志《东西洋考每月统记传》，其时间之早，已引起史学界关注。杂志的内容，上到天文，下到地理，几乎无所不载，其中一项重要内容，就是历史，而宗教所占比例反而较轻。郭实腊不仅热衷于讲述西方的历史地理和民情风俗，而且直接连载他本人编著的《古今万国纲鉴》、《万国地理全集》、《犹太国史》。在前十六期，还设有一个“东西史记和合”专栏，把中西历史放在一起对照叙述。中西两种形态的历史学通过德国传教士之手进行了接触与磨合。

最显而易见的例子，是魏源的《海国图志》（一八四二）与徐继畲的《瀛环志略》（一八四八），均从这本杂志选取了资料。而郭实腊本人一八三四年出版了《大英国统志》（署名爱汉者）和《中国简史》。他的夫人一八三四年后在澳门办学，其中一个学生就是七岁的容闳。后来，容闳在《西学东渐记》中对此有记述。综计郭实腊的各类文字，大约在七十到八十种之间。尽管我们还无法描述他影响中国近代史学的具体细节，但影响的存在毋庸置疑。

郭实腊之后最著名的德国传教士是花之安（Ernst Faber，1839~1899），此人既是传教士，又是汉学家，于一八六五年到达香港，死于青岛，其最著名的中文著作是《自西徂东》。此外，还著有《西国学校》（一八七三）、《德国学校论略》（一八七四）、《教化议》（一八七五）、《人心论》（一八七九）、《性海渊源》（一八九三）等中文著作。

花之安的特点，是试图在儒学和基督教之间牵线搭桥，实行融合。为此，他对儒学做过深入研究。但他在中国的作用，却不在宗教，而在为中国政治改良思潮提供了思想动力。中国思想家这种“买椟还珠”或称之为“吞下糖衣，退回炮弹”的本领，是中西文化交流中很值得探讨的问题。据悉，《自西徂东》是十九世纪八十年代由传教士撰写的影响最大的一部书。一八八八年举行乡试时，广学会拿出一万册该书分送给应试士子。一八九三年，又重印两千部，向中国政府高级官员赠送。一八九八年初，光绪皇帝订阅一百二十九种西书，第一种就是《自西徂东》。显然，花之安的著作在中国史学近代化过程中的作用同样不能低估。

一八九七年发生巨野教案，又称曹州教案，德国由此占领胶州湾，是近代中德关系史上的最大事件。也就在这一年，卫礼贤（Richard Wilhelm，1873~1930）来华，成为花之安之后最著名的文化型德国传教士。

卫礼贤一八九九年到青岛，一九〇一年在青岛创办礼贤书院。民国成立后，青岛陆续来了一批清廷遗老，卫礼贤与他们多有交往。特别是劳乃宣，被卫礼贤推为尊孔文社的负责人，

而劳乃宣则帮助卫礼贤将《易经》等儒教经典译成德文。他同辜鸿铭也有交往，曾经将辜的英文著作《中国的牛津运动》翻译为德文，名叫《中国反对欧洲观念之理由》，据说还被指定为哥廷根大学哲学系学生必读参考书，并受到新康德主义哲学家们欢迎。辜鸿铭另一部英文演说集子《中国人的精神》，也由史密斯(Oscar A. H. Schmitz)译成德文，在耶拿出版，改题为《中华民族的精神与战争的出路》。据说该书在一战后的德国很畅销，并影响到施宾格勒《西方的没落》的写作。辜鸿铭一八七八年左右曾经在莱比锡大学游学，这一点可能影响到后来的蔡元培选择莱比锡大学为留学之地。

卫礼贤在华居住达二十五年，不但继承了花之安试图融合儒教和基督教的努力，而且对中国儒学倾注了更大热情，这从他的中文名字（字希圣）就可以看出来。他学术交往广泛，在中国人心中更是个汉学家，而非传教士。由于他到中国的时间比较晚，许多中国学者已经完成了由传教士启蒙的学习过程，对西方已经有了相当的了解和认识，所以他已经无法像郭实腊、花之安那样对中国输入新知。这样，他就转而从事向西方介绍中国的工作。一九二一年，他曾经短期回国，在德国各地演讲中国文化。一九二二年再至中国，任德国驻华使馆科学顾问。一九二三年兼任北京大学教授。一九二四年复回德国，在法兰克福创办了中国学院。卫礼贤一生勤奋著述，据悉著作有二十四种，知名的有：《中国文明简史》、《实用中国常识》、《中国精神》、《中国的经济心理》等。从这些书名，就可以看出他的特点是向西方介绍中国，而不是向中国介绍西方。而他向西方介绍中国时所做的更多的工作，就是翻译了许多中国的思想经典。卫礼贤所翻译的中国古籍据悉有十四种，包括《论语》、《老子》、《列子》、《庄子》、《易经》、《吕氏春秋》、《中庸》、《礼记》、《孝经》等，另翻译过《聊斋》故事。此外，他还编辑过《中德年报》等八种杂志。一九四六年的诺贝尔文学奖获得者、德语作家黑塞非常推崇卫礼贤的翻译，称他是“中国与欧洲之间的精神媒介人”，还说从卫礼贤译《易经》的语言里，可以让人听到孔夫子和歌德同时在说话。尤其受学者重视的是，卫礼贤的翻译曾经对心理学家容格(C. G. Jung)产生影响。可见，卫礼贤在中德文化交流中的贡献是非常切实的。

卫礼贤最著名的中国经典译本是《周易》，以至今日依然是西方最权威的译本。一九五〇年，美国人据之翻译出版英文本，据说是当今最通用的英文译本。卫礼贤这一成就的取得，显然与劳乃宣的合作分不开。此外，他还撰有《易经讲演集》。

卫礼贤的儿子卫德明(Hellmut Wilhelm)也是著名汉学家，西方研究《易经》的权威。他一九三三年至一九三七年曾在北京大学教德语。一九四六年任北京大学教授，后来去了美国，著有《中国思想史和社会史》、《中国历史》、《中国的社会和国家：一个帝国的历史》。

还著有《变化——周易八论》、《易经中的天、地、人》、《〈易经〉中的思想和概念的相互作用》等。较之乃父，他的研究性更强。

进入民国以后，传教士在中国学术界所发挥的作用已经微乎其微。值得一提的是德国天主教士鲍润生(Francis X. Biallas, 1878~1936)创办的《华裔学志》(*Monumenta Serica*)；其实体至今仍在波恩郊区，接待过许多中国学者，笔者也曾有幸造访，是德国有名的中国研究中心之一。

一九五〇年九月二十三日，以《中国基督教在新中国建设中努力的途径》宣言发表为标志，持续了几百年的西方传教士在华传教活动结束。

总的来看，较之法英美三国，德国传教士在中国的活动区域和影响范围都比较小，同中国人的冲突也最少。据悉，从一八四四年浙江定海教案到一九〇〇年义和团运动，共发生大教案四百余起。而中德之间的教案，只有山东一起。德国传教士的形象，除郭实腊和巨野教案中的几位外，总的来说，要好于英法美。德国传教士在中国史学近代化过程中所起的作用，乃是客观存在。他们在中国近代史学史上的地位，则还须深入研究。

## 梁启超与王国维的德国思想背景

作为近代新史学的开山，梁启超一九〇二年二月在《新民丛报》发表《新史学》时，已经具备当时最广博的西学素养和世界历史知识。德国思想资源在梁启超那里很受重视。一九〇二年，他发表《近世文明初祖二大家之学说》，介绍培根和笛卡尔两派的哲学思想，但又强调，到十八世纪末，“德国大儒康德者出，遂和合两派，成一纯全完备之哲学”。他又说：“勿为中国旧学之奴隶，也勿为西人新学之奴隶。我有耳目，我物我格，我有心思，我理我穷。”梁启超似乎讳言他与传教士的关系，他提出以我为主体对待西人新学的主张，标志着中国人对外来学说已经进入自觉阶段。

不过，梁启超对中国传统史学的抨击，还是以西学做基准的。他在《新史学》中曾提出，当时西方所通行的人文学科，只有历史学是中国所固有的。所以，他非常重视西方史学的发展状况，对其历史哲学尤其关注。对梁启超发生最大影响的德国思想资源，是新康德学派。这主要表现在梁启超后期的《中国历史研究法》(一九二一)和《中国历史研究法补编》(一九二六~一九二七)中。陈啸江说：“梁启超关于历史的理论，受德国西南学派的影响很深。他一方面信历史有因果，又以为非普通科学的因果律所可完全支配。这种徘徊于心物二元的

说法，正足以表示其思想的矛盾。”梁启超本人也承认：“我去年著的《中国历史研究法》内中所下历史定义，便有‘求得其因果关系’一语。我近来细读李凯尔特著作，加以自己深入反复研究，已经发觉这句话完全错了。”多年前流行的观点认为，梁启超对因果关系的质疑乃是其历史思想的倒退，实则这是他对历史思考更深入的反映。

晚清民初与德国思想资源发生最密切关系的史学家是王国维。一八九八年二月，王国维二十二岁。此时，梁启超已经是名满天下的名士，而他才刚刚出道。尽管他只是上海《时务报》的一个文书，但才华出众，很快便受到青睐。一九〇三年，王国维开始读康德、叔本华的著作。《三十自序一》说：“既卒《哲学概论》、《哲学史》，此年始读康德之《纯理批评》。至《先天分析论》，几全不可解，更辍不读，而读叔本华之《意志及表象之世界》一书。叔氏之书，思精而笔锐，是岁前后读二遍，次及其《充足理由之原则论》、《自然中之意志论》及其文集等。尤以其《意志及表象之世界》中《康德哲学中批评》一篇，为通康德哲学关键。”

《静安文集自序》说：“癸卯春，始读康德之《纯理批评》，苦其不可解，读几半而辍。嗣读叔本华之书而大好之。自癸卯之夏，以至甲辰之冬，皆与叔本华之书为伴侣之时代也。其所尤惬意者，则在叔本华之知识论，康德之说得因之以上窥。然于其人生哲学观，其观察之精锐，与议论之犀利，亦未尝不心怡神释也。”同年作有《康德像赞》。他觉得叔本华哲学比康德容易理解，而前者对他的影响也就更大。

一九〇四年夏，王国维撰《红楼梦评论》，是直接受叔本华哲学指导下完成的现代文学批评著作。翌年撰写《静安文集自序》说：“去夏，所作《红楼梦评论》，其立论虽全在叔氏之立脚地，然于第四章内已提出绝大之疑问。旋悟叔氏之说，半出于其主观的气质，而无关于客观的知识。此意于《叔本华及尼采》一文中始畅发之。”同年又作有《论叔本华之哲学及其教育学说》、《叔本华与尼采》、《书叔本华遗传说后》。到一九〇五年春夏间，他又回过头来借助阅读叔本华所积累下的思考力重新研读康德哲学。这时，他感觉自己已经没有什么理解障碍了。《三十自序一》说：“至二十九岁，更返而读康德之书，则非复前日之窒碍矣！嗣是于康德之《纯理批评》外，兼及其伦理学及美学。”同时，他又重新刊行《静安文集》，随处可见其所受康德、叔本华、尼采的影响。在谈到这一时期王国维的诗歌创作时，钱锺书说：“老辈惟王静安，少作时时流露西学义谛，庶几水中之盐味，而非眼里之金屑。”又说：“静庵论述西方哲学，本色当行，弁冕时辈。”例如，《静庵文集》中的《论近年学术界》，批评严复“所奉为英吉利之功利论及进化论，不解纯粹哲学”，批评谭嗣同之“形而上学出于上海教会译书，幼稚无足道”，钱锺书认为“皆中肯綮”。

王国维的西学修养直接影响到他的学术观。以一九〇三年所写《哲学辨惑》为例，他特

别强调研究西洋哲学的重要，指出，西洋哲学不一定比中国哲学高明，但是中国古书一般都繁散无纪，残缺不全，虽有真理，也不容易归纳，而西洋哲学却系统灿然，步伐严整，在形式上具有优先性。要精通中国哲学，就先要精通西洋哲学。通了西洋哲学，才能更深刻地研究中国哲学。他说，将来发扬光大我国固有学问的人，肯定不会是“一孔之陋儒”，而是“兼通世界学术之人”。又如一九一一年二月所作《国学丛刊序》，提出学问“三无”的观点，即“无新旧”、“无中西”、“无有用无用”。学者只应问学问的真伪是非，而不应问它是新学问还是旧学问、是中国学问还是西洋学问、是有用的学问还是没有用的学问。科学、史学、文学全是中西共有之学，彼此之间的差异只在广狭疏密，不应该人为地强行划分界限。复如一九二五年九月，他在清华大学给学生讲述《古史新证》课程，提出“二重证据法”，后来陈寅恪将其概括为三个方面：“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”，“取异族之故书与吾国之旧籍互相补证”，“取外来之观念与固有之材料互相参证”。很难想象，像他这样一个封建正统观念非常强的学者，如果没有对叔本华等人著作的钻研，会提出如此豁达而高明的见解。所以，虽然一九〇七年以后王国维基本结束对哲学的研读，转而专习经史小学，并走了一条实证主义的路子，但他的史魂，却在哲学。

## 从蔡元培到中国社会史论战的德国背景

从晚清起，中国学者在涌向日本、法国的同时，也开始了向德国的留学历程。杨度有一首《湖南少年歌》，其中写道：“中国如今是希腊，湖南当作斯巴达；中国将为德意志，湖南当作普鲁士。”很好地反映了德国在这一时期中国人心目中的地位。德国在近代国人心中之崇高地位，与李鸿章对德国的推崇、访问，以及购买德国军火、聘请德国军事顾问有关。李鸿章北洋高级军事人才，许多具有德国背景。

据载，一九〇五年春，上海《警钟日报》刊出“揭载德人经营山东密谋”的文章，引起上海德国领事交涉，清廷趁机抓人，结果主笔刘师培先得讯逃脱，《警钟日报》被迫停刊。《警钟日报》的总编辑即是穿新式德国装（即中山装）的蔡元培，在刊登反俄文章的同时，也刊登过不少与德国有关的文章。当时，上海中国教育会开办通学所，其中便讲授德文。大概从这个时候起，蔡元培已经有留学德国的动机。到一九〇七年，当中国在欧洲的留学生还很少的时候，蔡元培却以一位“名翰林”的身份，随同中国驻德公使孙宝琦一道，坐火车经西伯利亚，到德国自费留学。蔡元培在德国所学专业，已经完全不同早年段祺瑞等人所学的

军事。他先在柏林学习德语，后进入著名的莱比锡大学，也就是二十年代在中国史学界产生较大影响的 Lamprecht 所在的那个学校，学习哲学、文学、文明史和人类学。他下功夫更多的，居然是实验心理学和美学。还到世界文明史研究所专门研究比较文明史，并在课余时间请老师到寓所来讲授德国文学。一九一二年秋冬，蔡元培再次到莱比锡，仍在大学听讲，并进世界文明史研究所研讨学问。蔡元培这种知识背景，应该对其后的中央研究院发生潜移默化的影响。

蔡元培之后，留学德国虽然还比不上留学英法热门，却也成为了青年学子的追求目标，而同蔡元培具有师生渊源关系的，就是傅斯年、毛子水、李季等一批出自北大的史学人才。蔡元培曾说，德国有克虏伯，所以本国的军械甲于天下。这是当时知识界的集体心理。所以，一九二三年九月，二十八岁的傅斯年由英国到德国留学，不是偶然的。据说，傅斯年在柏林大学所受的学术影响主要来自爱因斯坦的相对论、伯郎克的量子力学，以及语言文字比较考据学。同时，他的朋友或相识相知的陈寅恪、俞大维、赵元任、徐志摩、金岳霖等人，都曾在柏林留学。一九二四到一九二五年，傅斯年在柏林大学又先后见过毛子水、罗家伦、朱家骅、段锡朋等老同学。而中国学者一般认为，在史学思想上对傅斯年影响最大的，是兰克学派的史学观点。例如他回国时就曾经自称是中国的兰克学派，又在《明清史料发刊词》中说：不发议论，不谈史观，纯以史料探史实，是兰克的著史立点。据悉，他后来创办历史语言研究所，其指导思想是德国洪堡一派学者的理论。对傅斯年等人学术思想渊源的探索，还有不同的见解，但非常清楚的线索是，由蔡元培到傅斯年、陈寅恪等人，再到一九二八年六月九日在上海正式成立而由蔡元培担任了十三年院长的中央研究院，确实形成了学术集团。而历史语言研究所(简称史语所)在河南安阳发掘殷墟，标志着中国近代考古科学的诞生。这种情况的出现，如果我们追溯到蔡元培、傅斯年一脉下来的德国留学，应该不算是牵强附会。

不仅史语所的学术渊源可以追到德国，而且，三十年代大规模进行的中国社会史论战以及经此而建立起来的中国马克思主义史学，也可以在德国找到切实的学术渊源。这当然是不同于史语所特点的另外一支队伍(中央研究院内也有中共秘密党员或马克思主义者，如陈翰笙)。

由于德国是马恩的故乡，又是科学社会主义运动的重镇，所以这里也有不少中共党员。那时，在法的中共青年热衷于到新兴的社会主义国家苏联去，必须经过德国。一九二三年三月，郑超麟、陈乔年、余立亚、高风、陈九鼎、王若飞、袁庆云就曾从巴黎到过德国。而周恩来、熊雄、王圭本就住在柏林。张申府、刘清扬也在柏林，据说，这时德国的通货膨胀非常厉害，几个中国人吃一餐饭，居然要付五六万马克，房租却异常便宜，而在莫斯科，一只

小面包则要卖七百万卢布。从政治思想看，此时对马克思主义学者的影响，当然来自莫斯科。莫斯科中山大学不仅是国共两党的干部培养基地，也是思想理论基地。这在中国，又主要是通过社会史大论战得到最直接的反映。但是，第二国际以及德国社会民主党 (SPD) 之理论影响，也历历可验。社会史论战者许多分歧的产生，即源于对马恩著作理解的歧义。关于此点，笔者会专门阐述。须指出的是，马恩之外，德国其他学者的影响也存在着。

## 二十至四十年代中国史家笔下的德国资源

中国之马克思主义史学，首推李大钊。但是，尽管李大钊也在北大任职，由于去世较早，他对后世马克思主义史家的直接影响，并不明显。中国马克思主义史学的形成，主要得益于三十年代中国社会史大论战的磨炼。没有这样一场将唯物史观与中国历史结合的运动，马克思主义不会那么快速地深入到中国史学中去。而在李大钊那里，马克思主义理论和中国历史这两者，基本上还是脱节的。

值得注意的是，一九一九年五月，李大钊在《新青年》六卷五号发表《我的马克思主义观》，曾经特别强调马克思的“唯物史观”与“阶级竞争说”存在着“矛盾冲突”。尽管他认为这并不为病，但还是认为是个缺憾。另外值得注意的是，李大钊把唯物史观与德国的其他历史哲学流派作了比较。一九二〇年十二月，李大钊在《新青年》八卷四号发表《唯物史观在现代史学上的价值》说：“十八世纪和十九世纪前半期的历史学者，研究历史原因的问题的人很少。他们多以为历史家的职分，不外叙述些政治上、外交上的史实，那以伟人或时代天才说解释这些史实的，还算是深一层的研究。Lessing 在他的《人类教育论》与 Herder 在他的《历史哲学概论》里所论述的，都受过神学观念的支配，很与思想界的新运动以阻力。像 Herder 这样的人，他在德国与 Ferguson 在苏格兰一样，可以说是近代人类学研究的先驱，他的思想犹且如此，其他更可知了。康德在他的《通史概论》里，早已窥见关于社会进化的近代学说，是 Huxley 与许多德国学者所公认的，然亦不能由当时的神学思想完全解放出来，而直为严正的科学的批评。到了 Hegel 的《历史哲学》，达于历史的唯心的解释的极点，但是 Hegel 限于‘历史精神’观，于一般社会上究嫌过于暧昧，过于空虚。”显然，不仅马恩进入了李大钊的视野，德国其他历史思想流派，他也是非常重视的。

这一点，在一九二四年五月出版的《史学要论》中得到进一步验证。该书除马恩外，特别介绍了德国西南学派的主张。他说：“德国西南学派，亦称巴丹学派，与马尔布尔西学派



同以康德派见称于世。此派创始于 W. Windelband, 而 H. Rickert 实大成之。余如 G. Mehlis、E. Lask 等, 皆为此派的中坚。”这种论断与梁启超的看法配合起来, 足见德国新康德学派在二十年代中国的地位。

与李大钊同时, 胡适开始宣扬实验主义和存疑主义, 由此在史学上形成两大流派: 马克思主义史学和实用主义史学。此外, 还有第三个流派, 也是更具有学院气质的史学流派, 就是所谓第二期的“新史学”。

“新史学”在中国的代表著作, 是署名何炳松翻译的美国史学家鲁滨孙(J. H. Robinson, 1863~1936)所著《新史学》(一九一二)。这本书的翻译很大程度上得益于朱希祖。一九一六年八月到一九二二年八月, 何炳松在北京任教。他应北大史学系主任朱希祖之请, 开设“历史研究法”课程, 即以鲁滨孙的《新史学》做课本。一九二二年八月, 他与人合作将《新史学》译为中文, 由商务印书馆作为“北京大学丛书之十”于一九二四年七月出版。朱希祖的目的, 是想对中国史学破旧立新。这与李大钊、胡适的出发点是一样的, 不过他们所依据的西方理论不同。经过梁启超等人在二十世纪初的史学革命, 朱希祖依然认为中国史学界“陈腐极了”, 可见梁启超等人的革命在他看来很不彻底, 不能让他满意, 所以他要进行“二次革命”。而朱希祖之所以把欧美“新史学”作为破旧立新的工具, 没有像李大钊、胡适那样选择别的工具, 只是由于他先读了德国史学家兰普雷希特(K. Lamprecht)的著作。一九二〇年夏, 朱希祖读了兰普雷希特的《近代历史学》一书, 受到启发, 觉得找到了改革的思想工具。尔后, “新史学”的名称日益响亮。由于何炳松翻译了鲁滨孙的书, 于是新史学另一代表兰普雷希特在中国的地位便退居第二。由此可见翻译活动的重大作用。

尽管如此, 兰普雷希特对二十年代中国史学的实际影响却很大。甚至连李大钊, 都曾给予关注。《新史学》译成中文前, 徐则陵就非常推崇兰氏。他批评所谓孟德斯鸠等人的自然史观派和马恩的物质史观派, 独对兰普雷希特推尊倍至。一九二一年十一月, 陈训慈在《史地学报》创刊号发表《史学观念之变迁及其趋势》, 评价了许多西方史家及其史学观念, 在谈到所谓“哲学的史观”时, 特别拈出德人 Hutt, 黑格尔, Lessing, Herder, 康德, Eucken, Woodbridge, 但他并不赞同这种哲学的史观。他还提到英国的培根和德国人尼布尔(Niebuhr)创始的“科学史观”, 同样不赞同。最后, 他谈到“综合的史观”或曰“群体心理史观”, 认为只有这种史观才是正确的, 因而对 Lamprecht 青眼独开。他说: “自社会学发达, 然后有社会心理学之发生, 学者著此类书者, 于群体心理之性质势力, 多所阐明。然以社会心理研究史学者, 则殆以莱比锡大学教授兰普雷希特为始。氏著《何谓史》一书, 其开卷即曰史乃一种社会心理之科学也。”“现代大史家, 多隶此派, 如 Shotwell, Robinson, Breasted,

Turner, 皆是, 而信从者不可计焉。”“吾人于新兴之综合史观, 自觉为史学最公正恰当之解释, 诚以其博采众长, 而不陷于一偏也。”

一九三一年六月, 黄公觉发表《新史学概要说》, 是当时最系统介绍新史学来龙去脉的总结性论文。黄公觉说: “Lamprecht 对于史学最大的贡献, 就是他主张: 史学的主要任务, 应该由于研究已往, 去发现现在的文化怎样会达到现在的情形; 抱着这个目的之最有希望的历史研究, 就是研究各个时代的团体心理。然而最近史学家一般的舆论, 是说 Lamprecht 以社会心理学的见解, 解释历史过程, 不是完全妥善。其比 Lamprecht 的见解更为深远, 更为适应的, 就是法国的 Henri Berr 及其同事, 英国 F. S. Marvin 及其同事, 美国哥伦比亚学派的见解。”美国就是鲁滨孙等人。他说, 鲁滨孙发展了 Lamprecht 的见解。

新史学对中国史家的影响, 可以从二三十年代出版的史学理论著作对综合史观的提倡上反映出来。谈到“新史学”, 学者们常挂在口边的, 就是兰普雷希特、鲁滨逊以及法国的亨利贝尔。何炳松译《新史学》的第二篇讲述西方史学观念的变迁, 介绍了 Herder、黑格尔的历史哲学以及兰克、Dahn 等人的历史观念, 但都抱批判的立场, 唯独对综合史观持肯定态度。在综合史观下, 何炳松主张采用多学科综合方法。像蒋祖怡、杨鸿烈、周容, 均持综合史观。相应地, 探讨史学与其他人文学科关系的话题, 几乎成为千篇一律。

兰普雷希特之外, 德国其他一些史学家的思想也得到介绍。一九二九年, 商务印书馆出版何炳松、郭斌佳合译的《西洋史学史》(美国史学家绍特威尔 J. T. Shotwell 著), 收入《西洋史学丛书》。这套丛书是研究中国近代史学所受西方影响的重要资料。一九二七年七月, 何炳松在商务印书馆又出版《历史研究法》。一九二八年另出版英文注释本。该书是《新史学》之后, 何炳松又一部具有广泛影响的译作, 在近代史学史上占有一席之地。值得关注的是, 书的内容来自德国史学家伯伦汉姆(E. Bernheim)所著《历史研究法课本》, 以及法国史学家朗格诺瓦(Ch. V. Langlois)、塞诺波(Ch. Seignobos)合著的《历史研究法入门》, 同时何炳松也引证中国史家见解, 与之比较。全书以译为主, 以述为辅, 译、述、编、著相互结合, 意在适应中国读者接受。后来何炳松发表《历史研究法》一文, 简短明快, 是该书的提纲挈领。

以何炳松的《历史研究法》为标志, 伯伦汉姆成为二三十年代中国史家最津津乐道的另一位德国人, 何炳松也因此被称为“介绍西洋史法到中国的第一人”(陈啸江)。何炳松在《历史研究法》中说: “至今西洋研究史法之名著, 仅有二书。一为德国 Greifswald 大学教授 Ernst Bernheim 的《历史研究法课本》, 出版于一八八九年。一为法国 Sorbonne 大学教授 Ch. V Langlois and Ch Seignobos 二人合著之《历史研究法入门》, 出版于一八九七年。两

书之出版，距今均不过三十余年耳。”“德国著作之所以著名，因其能集先哲学说之大成也。法国著作之所以著名，因其能采最新学说之精华也。一重承先，一重启后，然其有功于史法之研究也，则初无二致。”

陈啸江在谈到伯伦汉姆的著作时，说它是十九世纪的一部巨著，“可称为集前代史家学说之大成”。齐思和则说：“西洋论史学方法最重要之著作作为德人伯伦汉姆之《历史方法历史哲学教科书》，体大思精，为是学之经典，出版已五十年，尚无能胜之者。又如鲍艾(Bauer)之《历史研究法导言》，所包广博，极为风行。”其实，懂德文的杨鸿烈在一九二四年出版的《史地新论》中就说：“欧美各国关于历史的研究，近世纪虽比较的有进步，但研究历史学的人，却不过从德国人 Ernst Bernheim 起始，到现在只有三十多年。”

对德国历史哲学深感兴趣的是朱谦之，但他的立场是哲学的，因而与史学家有异。早在一九二六年，朱谦之在《历史哲学》中就批评兰克(Ranke)的历史观“是错误的”，认为赫克尔(Haeckel)所主张的“一元的历史”才是“再好也没有”的。到三十年代，朱谦之出版《历史哲学大纲》(民智书局，一九三三)，《黑格尔主义与孔德主义》(民智书局，一九三三)，《黑格尔的历史哲学》(商务印书馆，一九三六)等著作，成为中国最详尽地评析黑格尔历史哲学的学者。黑格尔的著作，也出现了天灵皋的《历史哲学纲要》(上海神州国光社，一九三二)等译本。一九三五年一月，朱谦之在《现代史学》杂志二卷三期发表《历史科学论》，点评了许多西方历史哲学家，却很偏爱德国新康德学派。不过，朱谦之的思想非常驳杂，对德国哲学家杜里舒的新生机主义思想更为倾心，因而对西南学派也有所批评。十月，他又在《现代史学》杂志二卷四期发表《历史论理学》的长篇文章，写道：“历史论理学(Logik der Geschichte)”一词是从德国西南学派 Rickert 才开始采用的。“要根本上理解历史科学之论理的本质，恐怕在 Windelband 以前，是不存在的”。足见他对新康德学派的推崇。但他又强调历史论理学与德国西南学派不同，因为 Rickert 的论理主义严格说来，“只是历史科学的认识方法。换言之，即研究历史科学之可能，历史科学原理之历史认识论的问题。”朱谦之认为，历史论理学，就是辩证法，尤其是历史辩证法。朱谦之对黑格尔的逻辑学作了详细描述，但基本上依据的是英文和日文的著作。他认为，到他的年代，是应该讲生命辩证法的时候了。“要真个讲现代史学，即对于现代性的历史之完全把握，则除却生命辩证法，也就没有更好的历史方法了。”但他又不完全排除唯物辩证法，因为唯物辩证法只对社会的消极面具有认识作用，是社会病理学，而非社会生理学。

黑格尔历史哲学在三十年代基本上处在受批判的地位。这一点，无论是马列派抑或非马列派史家，基本一致。例如，张荫麟在《传统历史哲学之总结算》中就说，黑格尔是目的史

观的历史哲学的代表，应该予以摈弃。翦伯赞在《历史科学中的观念论及其批判》中并试图找出黑格尔历史哲学的社会与历史根源，直斥黑格尔等人“歪曲事实，谎造历史”。这种看法，在三十年代的中国史学界具有代表性，四十年代就更不必说了。

在三十年代一些学者的心目中，德国依然是最令人神往的国家。知名学者李长之说过一句很有代表性的话：“我总以为德国的东西好。”他翻译了德国玛尔霍兹(Werner Mahrholz)的《文艺史学与文艺科学》，还翻译出版过《歌德童话》，席勒的《强盗》、《威廉·退尔》，康德的《判断力批评》。对德国文化的宣称传播，大体以清华大学的学院派学者为主，其中又以对德国文学的介绍最为深入和广泛。例如，一九三二年，也就是纪念歌德逝世百年的时候，就发表不少关于歌德的文章。一九三六年，商务印书馆出版陈铨的《中德文学研究》，是作者在德国撰写的博士论文。而陈铨在史学上最引人注目的事件，就是发表《论英雄崇拜》一文，很有个性地说：“世界上凡是不能够崇拜英雄的人，就是狭小无能的人。凡是不能够无条件崇拜英雄的人，就是卑鄙下流的人。”此类言语，乃是典型的德意志思想。不过在史学方面最常见到的，还是史学家们总是力图引证德国的资源为说。

一九二二年，张其昀在论述刘知几与章学诚史学时说：“西洋史家之著作，有能重科学之精神，用批评之方法者，起自最近六七十年，当中国道咸之际。开其端者，德史家兰克是也。以前史家，竞炫文采，尚弘丽而失信。西方学者，皆不讳言。”这反映了兰克史学在张氏心目中的地位，不过，影响张氏更深的，乃是法国郎格诺瓦和瑟诺博斯。

徐则陵是二十年代不多见的介绍西方史学的专家。他在一九二二年对德国史学作过一段概括，后来经常被人引用。李璜在二十年代专门论述历史学与社会科学的关系，也颇有影响。他同样推崇德国史学。白宝瑾特别指出：“现世研究历史理论的人，多半尊重德国的说法。”

陈定闳说：德国社会学者之应用历史法者尤伙。最著名的如 Max Weber、Sombart、Max Scheler、Alfred Weber、O. Spann。此所谓历史学派的社会学者。其中马克思·韦伯尤为诸氏冠，氏尝研究宗教对于经济之影响，证明经济史观之不可靠，著有《宗教社会学论集》，《经济史》。Sombart 从历史方面研究生产技术与经济制度之关系，著有《资本主义》、《社会学》。韦伯之弟亚菲特，自称其社会学为文化社会学，著有《文化社会学》，与乃兄虽走了不同的路，但在历史方法之应用上，仍极值得注意的。……在历史社会学的范围以内，德国的历史社会学派的社会学者是最不容忽视的。前面已经提到过的诸氏，都是此领域中极有地位的倡导者，其中韦伯的贡献最大。他主张用文化个案研究(Kulture case Study)与观念形式(Ideal-type)的方法，到历史事实的探求之中，探求出社会现象的法则，为近来历史社会学中鲜有的学者。这是向史学界介绍韦伯方法论的早期重要文字，直到八十年代末才被

史学理论界所重新认识。

王亚南在介绍国外经济学著作时，提到的德文著作有：翁肯（Owken）《国民经济学史》，希莫娄（Schmoller）《重商主义及其历史意义》（有郑学稼译本），罗雪尔（Roscher）《德国国民经济学史》，马克思《剩余价值理论》，庞巴卫克（Bohn Bawerk）《资本及资本利息》中第一卷《资本利息学说史及其批判》等。可以这样说，王亚南是近代中国对广义政治经济学与历史研究关系之意义认识最为清醒的学者之一。具有如此清醒认识的学者，在当代中国已经越来越少了。

从上面的引述，可以大体看出德国资源在二三十年代中国史学界的基本情况。如果说这一时期受德国影响较深的中国史家著作，则可以举出李泰芬编写的世界史。此人一九一六年冬出版《西洋大历史》一书的上古、中古部分，其后不断增补，先后于一九一七年、一九一九年出版近古、近世部分。李大钊、陈独秀、章士钊等人为该书作序。一九三〇年十二月，中华书局出版《西洋大历史》第五次印刷本，为定本，共四大册，一百余万言，叙述到第一次世界大战后，共参考英、法、日等国史书二百余种。一九二〇年，又出版《欧战史要》一书，专门讲述第一次世界大战。此外，还有《新著世界史》、《西洋近百年史》、《世界近世外交史》。一九二〇年冬，李泰芬总结研究历史的心得，写成《史学研究法大纲》一书，由北京武学书馆出版，后至两版而止。该书内容经过增订，又散见于第五版《西洋大历史》及第二版《中国史纲》的序论。他受近代西洋史学思潮影响甚深。首先是德国兰克学派，在著作中屡屡称引。其次是鲁滨孙、兰普雷希特的“新史学”，《史学方法大纲》就全篇译载了鲁滨孙《新史学》第三章。再次，伯伦汉姆、瑟诺博斯、塞诺波的方法论。《史学方法大纲》的一大特点，就是引用了大量西方学者的言论，列举了许多西洋历史的例证。同时，在行文中列举中国的例证进行比较。可以说，李泰芬的史学思想绝大部分抄自西洋史学著作。

四十年代，施宾格勒（Oswald Spengler）虽然仅受到个别史家推崇，却引起广泛注意。这主要是由于史学家雷海宗对施宾格勒文化形态史观的推尊。施宾格勒《西方的没落》首版于一九一八年七月，三十年代已经受到中国学界注意，但在中国基本没有信徒。这种建构庞大体系的写作样式，一般不受中国史家喜欢。陈啸江就曾说：施宾格勒学说“可从之察往知来，预见将来人类的命运”，但距离具体的历史未免“相去甚远”。有趣的是，到四十年代，当施宾格勒已经过时的时候，却在中国出了雷海宗这样一个信徒。三十年代，雷海宗在清华大学历史系开设《西方史学名著选读》，讲授施宾格勒《西方的没落》一书，这使他对施宾格勒有着较他人更为深刻的理解。一九四二年，发表论文《历史的形态与例证》，后与其他三篇文章一起编入《文化形态史观》，于一九四六年出版。但是，尽管他的著作很出名，却

基本无人信奉。后来，雷海宗改宗唯物史观，文化形态学就更没有市场了。不过，雷海宗对施宾格勒学说在中国的传播，虽然短暂，却显得颇为有力，并留在了现代史学史上。

# 百年来大连地区考古发现与研究

刘俊勇

大连位于辽东半岛南端，西濒渤海，东南临黄海，南隔渤海海峡与山东半岛相望，东隔黄海海峡与朝鲜半岛相邻，北与东北大陆相接。大连市现辖中山、西岗、沙河口、甘井子、旅顺口、金州六区，普兰店、瓦房店、庄河三市(县级)和长海县，总面积为一万三千四百二十九平方公里。从很早的古代起，我们的祖先就生息、繁衍在这块土地上，以自己的聪明才智创造出了灿烂的古代文化，为我们留下了宝贵的历史遗产。

大连地区的考古调查和发掘始于十九世纪末。一八九五年中日甲午战争结束后，日本学者鸟居龙藏踏上了辽东半岛，开始对老铁山石冢进行考古调查。自此以后，直至一九四五年大连解放，其间除沙皇俄国对大连的七年殖民统治外，大连地区考古调查和发掘，一直为日

本殖民统治者所主宰。

一九〇八年，日本旅顺海军镇守府司令长官富冈定恭将黄金山北麓鸿胪井刻石并石亭盗运日本。

一九二七年，日本东亚考古学会成立，首先调查和发掘了貔子窝遗址。日本东京大学原田淑人、长谷部言人、八幡一郎、驹井和爱、田泽金吾，京都大学滨田耕作、岛田贞彦，中国北京大学马衡，以及关东厅博物馆内藤宽、森修等参加了发掘。

一九二八年，日本东亚考古学会发掘了旅顺南山里牧羊城址。日本东京大学原田淑人、八幡一郎、驹井和爱，京都大学滨田耕作、水野清一、岛田贞彦和关东厅博物馆内藤宽、森修等参加了发掘。

一九二九年，日本东亚考古学会发掘了旅顺南山里汉代砖室墓、贝墓等。日本东京大学原田淑人、八幡一郎、驹井和爱，京都大学滨田耕作、清野谦次、岛田贞彦和关东厅博物馆内藤宽、森修等参加了发掘。

---

刘俊勇，大连文物考古研究所研究员。

清野谦次、金关丈夫、三宅宗悦和关东厅博物馆岛田贞彦、森修等参加了发掘。

一九三九年，旅顺博物馆岛田贞彦、森修等发掘了金州望海坨遗址。

一九三一年，关东厅博物馆发掘了甘井子营城子壁画墓。

一九三三年，日本东亚考古学会发掘了旅顺羊头洼贝丘遗址。日本京都大学滨田耕作、一九四一年，日本学术振兴会调查、发掘了长海大长山岛上马石贝丘遗址。日本京都大学梅原末治、澄田正一，东京大学长谷部言人和旅顺博物馆岛田贞彦、森修等参加了调查和发掘。

同年，日本学术振兴会调查、发掘了旅顺老铁山和甘井子营城子四平山积石冢。日本东京大学八幡一郎，京都大学小林行雄、澄田正一和旅顺博物馆岛田贞彦、森修等参加了调查和发掘。

一九四二年，日本学术振兴会发掘了甘井子营城子文家屯贝丘遗址。日本东京大学八幡一郎，京都大学澄田正一、水野清一和旅顺博物馆岛田贞彦、森修等参加了发掘。

上述由日本东亚考古学会发掘的羊头洼贝丘遗址出土文物，现藏日本京都大学文学部考古研究室；由日本学术振兴会发掘的大长山岛上马石贝丘遗址和营城子四平山积石冢出土文物，现藏日本京都大学文学部考古研究室；营城子文家屯贝丘遗址出土文物，现藏日本名古屋爱知学院大学，一部分石器藏日本九州大学。

被日本人带回国内的文物，许多是珍品，如四平山积石冢出土的玉牙璧、玉斧、玉铎、玉笄、蛋壳黑陶把杯、黑陶罐、黑陶豆；文家屯贝丘遗址出土的彩陶；大长山岛上马石贝丘遗址出土的高足陶豆、石戈、卜骨、青铜片等。

上述日本人在旅顺、大连等地的考古调查和发掘，大部分出版有大型考古报告。重要的有：

《貔子窝》——东方考古学丛刊甲种第一册；

《牧羊城》——东方考古学丛刊甲种第二册；

《南山里》——东方考古学丛刊甲种第三册；

《营城子》——东方考古学丛刊甲种第四册；

《羊头洼》——东方考古学丛刊乙种第三册；

另有一些报告、简报发表在《考古学杂志》、《人类学杂志》、《满州学报》、《满蒙》、《历史与地理》、《满州史学》等日文和中文期刊上。

日本学术振兴会的考古发掘材料，一直未见正式报告，只有澄田正一以“辽东半岛史前遗迹调查报告——大长山岛上马石贝冢”和“辽东半岛的史前遗迹调查简报——文家屯遗址”为题，分别发表于《人间文化》等日文期刊和论文集中。

日本人在大连进行的考古调查和发掘，一方面对中国东北地区考古学产生了重大影响，来到中国的大多是日本国内一流学者，他们把一些先进的方法带到了中国，在综合研究方面尤为突出；另一方面由于发掘遗址是按标竿水平划分地层，必然使不同时期遗存混在一起，得出一些错误的结论，从而给后来的研究带来了许多混乱。

必须指出，日本殖民统治时期在旅顺、大连等地进行的一系列考古调查和发掘，是在刺刀保护下进行的。在殖民统治当局的保护下，日本人完全主宰了大连地区的考古调查和发掘，并把一部分重要文物运往日本。这是对中国主权的侵犯，是对中国文物的掠夺。直到一九四五年旅顺、大连重新回到祖国的怀抱，这种侵略和掠夺才告结束。特别是一九四九年十月一日中华人民共和国成立之后，大连地区考古工作进入了一个崭新的阶段，取得了重大突破。这一时期大连地区重要考古发掘、发现如下：

#### 旧石器时代

瓦房店市古龙山更新世晚期洞穴遗址 一九八一～一九八二年

#### 新石器时代

长海县小珠山遗址 一九七八年

长海县上马石遗址 一九七八年



长海县吴家村遗址 一九七八年

旅顺口区郭家村遗址 一九七三、一九七六~一九七七年

旅顺口区大潘家村遗址 一九九二年

旅顺口区王家屯遗址 一九九四~一九九五年

瓦房店市三堂村遗址 一九九〇年

庄河市北吴屯遗址 一九九〇年

#### 青铜时代—春秋战国

甘井子区双砣子遗址 一九六四年

甘井子区大嘴子遗址 一九八七年

旅顺口区于家村遗址、墓地 一九七七年

旅顺口区大砣子遗址 一九九六、一九九八年

普兰店市双房石棚、石盖墓地 一九八〇年

甘井子区岗上墓地 一九六三年

甘井子区楼上墓地 一九六〇、一九六三年

长海县上马石墓地 一九七七年

#### 汉代及其以后

甘井子区营城子汉代墓地 一九五六年

甘井子区沙岗子农科院汉墓 一九九九年

瓦房店市陈屯汉代墓地 一九九四年

普兰店市花儿山汉代墓地 一九七五年

瓦房店市谭家屯金代窖藏 一九七八年

瓦房店市台后村金代窖藏 一九九六年

上述重要考古发现和发掘，为大连地区的考古研究提供了宝贵的资料。

## 一、旧石器时代

大连地区旧石器时代遗址、遗物发现较少，在相当长的一段时间里一直是这一地区考古工作的薄弱环节。一九三五年法国人步日耶曾在大连至旅顺公路(南路)的红色土层中，发现两件石英石片石器。因材料很少，加之原始记录不详性质难定。这两件石器现藏中国科学院古脊椎动物与古人类研究所。据笔者目验，这两件石器相当典型。自此以后，数十年间一直

未有旧石器时代遗址和遗物发现。一九八一年秋和一九八二年夏，大连自然博物馆先后两次对瓦房店古龙山洞穴进行了发掘，所获材料据初步统计，有各类古脊椎动物化石数万件，经人工打击的骨片数百件，还有少量经人工打击的石器。据 C14 和釉系法年代测定的结果，为距今四万~一万七千年前的遗物。主要产化石的层位和含石器的地层年代应为距今一万七千六百一十上下浮动二百四十年前。

古龙山遗址发现四件石器。《大连古龙山遗址研究》作者认为，这四件“人工痕迹清楚，应是人工的制品”。这四件石器分别为石英岩、石英砂岩、脉石英和燧石，可归为刮削器类，接近于小石器为主的技术传统。

古龙山遗址出土的丰富的化石中，有大量碎骨，经研究有一部分为骨制品，可分为锐尖型、钝尖、锥尖型、扁尖型、雕刻刃型、边端不规则型、单边直刃型、单侧斜刃型、端刃型等。这部分被列为骨制品的共有三百三十二件。排除其它因素，在古龙山的碎骨中存在打击骨器是肯定的。

古龙山遗址属洞穴类型，发育于古生代寒武纪石灰岩中。发掘的只是一个叉洞，主洞已被采石时打掉。洞中的骨骼绝大多数破碎，有不少经过人工敲击。从埋藏学的角度分析，这个叉洞只是丢弃骨渣的垃圾堆，那时的人类可能居住在主洞中，故而又洞内骨骼如此集中，化石种类如此丰富地堆积在一起。古龙山遗址出土了大量的马类化石，按牙齿统计，至少有二百个个体，这在国内同时代地点中属罕见。从这种意义上说，古龙山人可以称为“猎马人”。

除旅顺、大连公路(南路)之间发现的打制石器和古龙山打制石器外，在大连地区的其它地点也曾发现过旧石器时代人类活动的遗迹。在大连地区渤海、黄海海域，经常有更新世晚期的古动物化石和经人工加工的角器等出水。

大连地区是华北地区人类向朝鲜半岛、日本列岛迁徙的纽带。上述发现，无疑增强对这一迁徙和文化往来的认识。除了古龙山遗址填补了辽南古文化的空白外，它还提示人们，大连沿海地带的洞穴，可能蕴含着丰富的古文化遗物和古脊椎动物化石，将是今后工作中必须重视的地区之一。

## 二、新石器时代

大连地区新石器时代遗址分布较广，尤以旅顺口区区长海县为多。重要的遗址和墓地有：旅顺口区郭家村遗址、老铁山积石墓地、大潘家村遗址、王家屯遗址，甘井子区文家屯

遗址、四平山积石墓地，长海县小珠山遗址、吴家村遗址、上马石遗址，普兰店市塔寺屯遗址，瓦房店市三堂村遗址，庄河市北吴屯遗址等。上述遗址中以小珠山最具典型意义，其三叠层的发现，成为大连地区新石器文化编年的重要依据。

关于大连地区新石器文化分期的划分，现主要有三期说、四期说两种。三期说为小珠山下层、小珠山中层和郭家村下层、小珠山上层和郭家村上层；四期说为小珠山一期文化、小珠山二期文化、小珠山三期文化、双砣子一期文化。四期说中的双砣子一期文化已划入青铜文化。根据现有资料，大连地区新石器文化可分为小珠山一期文化、小珠山二期文化、三堂村一期文化和小珠山三期文化四期。

### (一)小珠山一期文化

属于小珠山一期文化的遗址，还有长海县大长山岛上马石上层、清化宫、广鹿岛柳条沟东山、獐子岛李墙屯下层、沙泡子、海洋岛南玉村、亮子沟，普兰店市塔寺屯，庄河市北吴屯下层、西沟等。近年来还在渤海沿岸的旅顺口区王家屯下层发现这一遗存；瓦房店市长兴岛三堂村遗址也曾发现过压印之字纹陶片，但未见地层；最近在甘井子区文家屯遗址也采集到了压印之字纹陶片。现在对这种文化的分布已从黄海岛屿和沿岸扩大到渤海沿岸。

小珠山一期文化房址在上马石和北吴屯均有发现。上马石房址为方形圆角半地穴式，面积小，结构简单，未见柱洞；北吴屯房址为圆形和方形半地穴式，周围有柱洞，室内有石板灶，具有一定的规模，引人注目的是房址周围出现了围栅。

小珠山一期文化陶器比较原始，以麝滑石粉末的红褐陶和黑褐陶为主，也有少量夹砂红褐陶。手制，器形简单，绝大多数是直口深腹的平底罐，有的附瘤状耳。纹饰以压印纹为主，多为之字纹和席纹、网格纹等组成的复合纹饰，少见通体饰之字纹。除压印之字纹外，还有少量的刻划纹。石器也比较原始，主要是打制的刮削器、盘状器、尖状器和网坠、球等。磨制石器有长身斧、磨盘、磨棒、网坠等。还出现了玉斧、玉铎、玉凿和骨针等。

小珠山一期文化只有北吴屯下层经过 C14 测定，为距今六千四百七十上下浮动一百八十五年(树轮校正值)。比较小珠山中层所测数据距今六千四百七十上下浮动一百九十五年(树轮校正值)，推测其年代在距今七千~六年之间。

### (二)小珠山二期文化

属于小珠山二期文化的遗址，还有旅顺口区郭家村下层、王家屯中层，长海县广鹿岛吴家村，庄河市北吴屯上层等。甘井子区文家屯遗址也有这一遗存。

小珠山二期文化房址最为典型的是吴家村一号房址，为方形圆角半地穴式。北吴屯上层发现的三座房址也是方形圆角或近方形半地穴式。室内四周分布有柱洞，并有傍柱。吴家村

一号房址内还有两头小猪，证明猪是在室内饲养的。

陶器以夹砂红褐陶为主，夹砂黑褐陶次之，还有少量的泥质红陶和泥质黑灰陶，均手制。器形以刻划纹直口深腹筒形罐为最多，还出现了盆(釜)形和罐形鼎、觚形器、钵、碗、豆和器盖等新的器形。压印纹已衰落，偶可见陶罐口沿下一排或数排压印斜点，多采用刻划的复合纹；开始出现了少量的彩陶。小珠山中层彩陶都是红地黑彩，图案为双勾涡纹、斜线三角纹和几何平行斜线纹；郭家村下层彩陶有三种，一是红地黑彩，绝大多数是斜线三角纹，也有双勾涡纹，还有在橙黄地的刻划纹之间施黑彩的；二是红地红彩，大部分为直、斜、弧线三角纹；三是白地粉红赭石彩陶，绘粉红圆点和赭石斜线纹。第三种仅见一片。磨制石器大量出现，仍有少量打制石器。磨制石器有斧、锛、刀、镞等，更出现了玉牙璧、玉环、石璜等装饰品。同小珠山一期文化相比，具有更大的进步性。

小珠山二期文化 C14 年代测定数据有下列几个(以下括号内数字为树轮校正值，下同)：

小珠山中层距今五千八百一十上下浮动一百(六千四百七十上下浮动一百九十五年)；距今五千四百一十上下浮动三百(六千零五十五上下浮动一百三十五年)；距今五千八百九十上下浮动一百五十(六千五百五十上下浮动一百七十)年；距今五千六百二十上下浮动一百一十(六千二百七十五上下浮动二百)年；距今五千二百七十上下浮动一百(五千九百零五上下浮动一百二十五年)；吴家村距今四千八百三十上下浮动一百(五千三百七十五上下浮动一百三十五年)；郭家村下层距今五千一百四十上下浮动一百二十年(此为树轮校正值)。

### (三)三堂村一期文化

属于三堂村一期文化的遗址，还有瓦房店市马路村遗址。这类遗存在旅顺口区蛎碴台、甘井子区文家屯等地也有发现。

三堂村一期房址有圆角方形、圆形和椭圆形三种，面积较小，结构也简单。陶器多属有滑石粉末、云母和细砂、粗砂，有少量泥质红陶和极少量的薄胎黑灰陶。器形最多的是筒形罐，最显著的特点是，口部多叠唇，腹部多饰泥条堆成的纵向直线、波浪折线和刻划纹。三矮足泥质红陶钵占有一定的比例。其它器形还有壶、碗和极少量的薄胎黑灰盂等。石器有斧、锛、刀、镞、网坠等。

三堂村一期文化 C14 年代测定数据误差太大，故不作为参考。推测其年代在距五千一四五千五百年之间。

### (四)小珠山三期文化

属于小珠山三期文化的遗址，还有旅顺口区郭家村上层、大潘家村、老铁山积石墓地，甘井子区四平山积石墓地，长海县广鹿岛蛎碴岗、南窑、洪子东、大长山岛上马石中层、獐

子岛李墙屯上层，普兰店市乔屯，庄河市于大顶等。甘井子区文家屯也有这类遗存。

小珠山三期文化房址多为方形圆角和圆形半地穴式。陶器多夹砂黑褐陶，红褐陶次之，有少量的泥质黑陶和蛋壳黑陶。多手制，经慢轮修整。轮制用于蛋壳黑壳和磨光黑陶。除部分折沿和叠唇筒形罐外，还有折沿鼓腹罐、盘形扁喙足鼎、三环足盘、粗柄镂空豆、浅折盘细柄豆、折腹盂、钵、碗、环梁器盖、锯齿花边器盖，以及蛋壳黑陶高足杯、三足把杯等。小明器也有一定数量。器表多为素面，也有少量的刻划纹、弦纹、弦纹乳钉、附加堆纹等。老铁山、四平山积石墓地出土的陶器比较精致，有黑陶豆、把杯、壶等，并有玉牙璧、玉斧、玉笋等。小珠山三期文化的彩陶均为红地红彩。石器均为磨制，种类增多，有棒形弧刃斧、扁弧刃斧、有肩斧、有孔铲、有段铤、双孔刀、镞等，尤以半月形刀、有肩斧、有段铤更具特色。

小珠山三期文化 C14 年代测定数据有下列几个：

郭家村上层距今四千零二十上下浮动九十(四千四百三十上下浮动一百四十年)；距今四千二百三十上下浮动一百(四千六百九十上下浮动一百四十五年)；距今四千一百八十上下浮动九十(四千六百三十上下浮动一百四十)年；距今四千一百一十上下浮动九十(四千五百四十上下浮动一百四十)年；距今四千零八十上下浮动七十(四千五百零五上下浮动一百二十五年)；上马石中层距今四千四百上下浮动一百一十(四千九百上下浮动一百五十五年)；距今四千零四十五上下浮动一百(四千四百六十上下浮动一百五十)年；南窑距今四千四百二十上下浮动三百(四千六百八十上下浮动三百七十)年。

大连地区新石器文化分期和编年的确立，是新中国成立以来大连地区考古的重大突破。

大连地区新石器文化在不同时期分别与周围的新石器文化存在着不同程度的联系。小珠山一期文化与沈阳新乐一期文化比较接近。这种以之字纹为代表的筒形罐，在辽西、内蒙古、河北，以及吉林省都有广泛分布，以有细石器共存为其显著特点，但小珠山一期文化中全然不见细石器，陶器上所表现的北方因素还是相当强烈的。

大连地区新石器文化与山东半岛新石器文化关系最为密切，这是由两个半岛特殊的地理条件决定的。正像大连地区有自己的新石器文化序列一样，山东半岛也有自己的新石器文化序列。研究者们一般把山东半岛新石器文化分为四期，即白石村时期、邱家庄时期、北庄时期和龙山时期。白石村时期相当于小珠山一期文化，邱家庄时期、北庄时期相当于小珠山二期文化和三堂村一期文化，龙山时期相当于小珠山三期文化。

小珠山一期文化时期，两个半岛之间的往来关系尚若明若暗。到了小珠山二期文化时期，

两个半岛间往来交流的证据渐多，在小珠山中层、吴家村和郭家村下层都发现了邱家庄、北庄时期的相同器物，如釜形圜底锥足鼎、觚形杯、涡纹彩陶、几何纹彩陶等。这种文化上的联系，除了两个半岛部族间通过海上往来互相传播交流外，再无别的解释。这种文化的传播还表现在辽东半岛也影响着山东半岛，特别是庙岛群岛。属于邱家庄时期的北庄遗址一期的筒形罐，以及筒形罐上各种几何形刻划纹与小珠山二期文化完全相同，反映了辽东半岛的传统风格。北庄时期的红地红彩彩陶等也反映了辽东半岛的风格。三堂村一期文化与沈阳偏堡类型腹部饰纵向泥条或间饰折曲泥条的叠唇深腹筒形罐基本相同，而三堂村一期文化的红陶三足钵和黑灰陶孟，在偏堡类型中则不见。对比来看，三堂村一期文化和偏堡类型无论在主要器形上，还是在纹饰风格上，相同方面是主要的，差异方面是次要的，在文化性质上当属于同一考古学文化。三堂村一期文化的红陶三足钵、黑灰陶孟，当来自大汶口文化，具体说与邱家庄时期有密切的联系。小珠山三期文化时期，山东半岛对辽东半岛的影响更为强烈，但表现在不同遗址、墓地的影响程度差别较大。综观小珠山三期文化，虽一部分器物仍有着地方特点，另一部分扁凿足鼎、三环足盘、折腹罐、单把杯、镂孔豆和蛋壳黑陶等，则具有浓厚的山东龙山文化的因素，而在老铁山、四平山积石墓地却表现出与山东半岛龙山时期相当的一致性，甚至是山东半岛的舶来品。

辽东半岛与山东半岛新石器文化的相互传播和交流，是通过庙岛群岛作为桥梁来进行的。两个半岛之间的庙岛群岛，就像链条一样把它们连接在一起。它从蓬莱经庙岛群岛中的南长山岛、北长山岛、庙岛、大黑山岛、砣矶岛、大钦岛、小钦岛、南隍城岛、北隍城岛，直至辽东半岛。庙岛群岛中每两岛之间的距离最多不过十余公里，新石器时代的人们完全可以凭一叶扁舟往来于各岛之间，像接力赛一样一站一站地传到彼岸。就是从北隍城岛北往辽东半岛也仅四十公里，这个距离在当时还是不难达到的。种种迹象表明，小珠山二期文化时期当以开始用舟船作为交通工具了。到了龙山时期，庙岛群岛更有木船实物出土。

综上所述，大连地区新石器文化在不同时期分别受到了周围新石器文化不同程度的影响。同时，大连地区新石器文化也或多或少地影响了山东半岛，特别是庙岛群岛的新石器文化。小珠山三期文化所受山东半岛龙山文化影响最为强烈，直至被龙山文化所取代。总起来看，山东半岛新石器文化对辽东半岛的影响是主要的。

要说明的是，目前大连新石器文化的分期还不够细，有的时期还可以细分，例如北吴屯上层可作为小珠山二期文化的早段，小珠山中层和郭家村下层为小珠山二期文化的晚段。笼统称之的郭家村下层遗存，也有主张将四、五层和三层分开。这些都有待于今后的考古发现和研究的深入。

### 三、青铜时代

大连地区的青铜文化遗物早在上世纪末就已发现，但一直未被认识，长期被当作新石器文化。随着新中国考古工作的开展，特别是进入七十年代以来大连地区考古工作所取得的重大突破，使我们辨明了大连地区新石器文化与青铜文化的特征及区别，认识到过去笼统称之的“新石器文化”大多属于青铜文化。根据现有资料，大连地区青铜文化可分为双砣子一期文化、双砣子二期文化、双砣子三期文化和上马石上层类型，以及药王庙遗存。

#### (一)双砣子一期文化

属于双砣子一期文化的遗址，还有旅顺口区于家村下层、大台山下层、小黑石砣子下层，甘井子区大嘴子下层、望鱼山下层，金州区庙山下层，普兰店市严屯大城下层、唐家嘴子下层，庄河市后盐砣子下层，长海县朱家屯下层等。另外，旅顺口区北海大砣子也有此类遗存，只是一九九六、一九九八年发掘时未见明确地层。

双砣子一期文化房址有半地穴单室和双室两种。双砣子揭露出的三座房址，有两座为双室；于家村揭露出的五座房址皆为单室，呈椭圆形和不规则圆角方形，室内地面为红烧土硬面，屋顶以檀、椽，四周和中央以柱为骨架，以草拌泥涂抹。室内多置有以大陶壶颈部制作的灶圈。双室半地穴房址或许是本期特有的建筑遗迹。于家村房址居住面下铺木棍防潮方法是仅见的一例。此期尚未见石筑房址。双砣子一期文化陶器一般屛有大量的细砂，胎厚。以夹砂黑褐陶为主，黑皮陶(表里呈黑色，胎呈褐色)次之，有一定数量的彩绘陶，颜色有红、黄、白三种，多为三角形、方形、菱形和条状等几何图案。多手制，壶、罐口部常有明显的慢轮修整痕迹。多素面，仅局部加施弦纹、弦纹乳钉、刻划纹和镂孔等。弦纹和弦纹乳钉多饰于罐、壶的颈、肩部和杯的下部，镂孔多用之豆柄，有圆、长方、三角形几种。除个别碗等器物是圈足或凹底外，余均为平底器，不见三足器。器形有罐、壶、豆、杯、碗、钵等。豆和杯特点明显，豆为浅盘，粗柄，柄上镂孔；杯把手位于下部，且与底部相接。石器主要有棒形弧刃斧、长身斜刃斧、长身斜刃斨、戈、矛、镞、网坠、双孔刀、环刃器、纺轮等。大嘴子第一期四层出有青铜戈形器。

据双砣子 F17 的 C14 断代为公元前二〇六〇上下浮动九十五(公元前二四六五上下浮动一百四十五)年，结合于家村下层的四个 C14 数据为公元前二二七五~前一六八〇(公元前二七三五~前一九九五年)，也与双砣子一期文化的绝对年代相近。

#### (二)双砣子二期文化

属于双砣子二期文化的遗址，还有旅顺口区北海大砣子下层、小黑石砣子中层、城山顶，

甘井子区大嘴子中层，普兰店市单砣子土坑墓(第一、二号墓)，长海县大长山岛上马石瓮棺墓等。另外，旅顺口区大羊头也有此类遗存。

双砣子二期文化未见房址，具体情况目前尚不清楚。陶器主要是黑皮陶和黑灰陶，还有夹砂黑褐陶。泥质陶表面有一层光亮的黑衣，还常见一种表面呈灰色的陶器，颜色较纯正，为本期文化所特有。轮制为主，多素面磨光，陶胎较一期文化为薄。较常见的纹饰为弦纹，也有少量的刻划纹和乳钉。陶器特征明显，器物多带子母口，多折肩、折腹出棱，器盖较多，部分器物底部带有三个弧形矮足。甗是此期开始出现的。常见器形除甗外，还有罐、壶、尊、盂、豆、碗等。小黑石砣子遗址采集的一组陶器，以及一九九六、一九九八年北海大砣子下层出土的一组陶器极具双砣子二期文化的特点，补充了双砣子二期文化陶器之不足。石器形制多与双砣子一期文化相同，但棒形弧刃斧渐少，大部分为扁平长方斜刃或弧刃斧，开始出现了穿孔斧，典型的半月形刀和扁平三角形镞较为普遍。

以往双砣子二期文化的典型陶片和器物也有所发现，但不能确切地判定其性质。双砣子二期文化的确立，是一大突破。此期文化与山东岳石文化非常相似，一些器物可以说就是岳石文化的舶来品，至少可以说已具备较多的岳石文化因素。参考岳石文化的五个 C14 年代测定数据为公元前一六〇〇~前一四八五(公元前一八九〇~前一七五〇)年之间，双砣子二期文化的绝对年代也应大体与之相当。

### (三)双砣子期文化

属于双砣子三期文化的遗址，还有旅顺口区于家村上层、将军山、羊头洼、大台山上层、于大山、城山西坡、小黑石砣子上层、北海大砣子上层，甘井子区大嘴子上层、岗上墓地下、望鱼山上层、小磨盘山、烈士山，金州区庙山上层，普兰店市严屯大城上层、唐家嘴子上层，庄河市后盐砣子上层等。

双砣子三期文化遗址数量最多，经过发掘的也最多，双砣子揭露出十四座房址，大嘴子一九八七、一九九二年两次共揭露出四十八座房址。双砣子房址都是方形半地穴式的单室房址，结构和建筑方法基本相同，都是利用天然石块依地半地穴穴壁砌筑石墙，皆为单排垒砌，上部一般都向外倾斜，石块完整的一面朝里。保存最好的石墙有一米多。有的房址还保存有向外伸出的门道，中间铺以石块作为台阶。大嘴子房址有石筑和半地穴两种。石筑房址为方形，多在平地用石块筑砌石墙，有的现存壁高七十厘米以上。半地穴房址以坑壁作墙壁，上作矮墙。

双砣子三期文化陶器多属细砂，泥质陶较少。颜色以灰褐色为主，部分陶器因火候不匀而颜色不纯，往往夹杂褐斑。绝大多数为手制，个别轮制。较大器物口部经慢轮修整。陶胎



较薄，部分器物高大，个别厚胎大器为甗的口部。大多为素面，纹饰有刻划纹、刻划纹间饰刺点、凸棱纹等。器形有壶、罐、豆、盆、簋、碗、甗、舟形器等。圈足器比例较大，有的圈足削有三个或数个缺口。石器以大型扁平斜刃斧为最多，刀之种类繁多，钺、戈、矛等数量较多，大型长方形柱状铤、凿等也有所发现。大嘴子第三期出有形体硕大的青铜镞。

据 C14 断代，双砬子 F 四为公元前一一七〇上下浮动九十(公元前一三六〇上下浮动一百五十五年)；同时岗上墓地下部文化层遗物与双砬子三期文化一致，M 七下面的堆积 C14 断代为公元前一三三五上下浮动九十(公元前一五六五上下浮动一百三十五年)；于家村上层的两个数据为公元前一三三〇~前一二八〇(公元前一五五五~前一二九〇)年；大嘴子三期文化的两个数据为公元前一二二〇~前一〇九五(公元前一四二〇~前一二四〇)年。以上 C14 数据具体表明了双砬子三期文化的绝对年代。

其它青铜文化还有上马石上层类型和药王庙遗存。

上马石上层类型分布范围也较广，以普兰店市山区分布最为集中。因现今所见材料多为普查、调查材料，大部分性质难定，具体分布范围尚不能确指。陶器以夹砂红褐陶为主，其次是夹砂黑褐陶，有极少量的黑皮陶。器形主要有甗、叠唇罐、双耳壶、高领壶、短柄豆等。器耳较发达，有桥状横耳、鸡冠耳、贴耳、横贯耳等。甗的数量较多。纹饰有刻划纹、附加堆纹和刺点等，刻划纹又可分为斜线三角、三角网格、人字、平行斜线等。石器多扁平斜刃斧、扁平长方形铤、长方形刀、镰、有铤镞、凹尾镞、矛、棍棒头、网坠、纺轮等。

据 C14 测定，上马石上层为公元前一二二〇~前一一八〇(公元前一四一五~前一二七〇)年。以上两个 C14 数据具体表明了上马石上层类型的绝对年代。

药王庙遗存是一九八一年在瓦房店市长兴岛新发现的一种青铜文化遗存。多位于山坡上，文化堆积层很薄，且多被修梯田破坏，主要地点有药王庙、八岔沟、窟窿山等。这一文化遗存以双肩石斧、双肩石铲为主要特征。陶器以手制夹砂褐陶叠唇深腹罐为代表。这一遗存主要分布在长兴岛内，岛外偶有发现。估计其年代在公元前一〇〇〇前后。

随着考古学研究的深入，对大连地区青铜文化的研究也进入了一个新的阶段。一些学者就大连地区青铜文化进行深入研究，推动了青铜文化考古的发展。

大连地区青铜文化墓葬种类较多，主要有积石墓、土圜墓、瓮棺墓和石棚等。

#### 一. 积石墓

积石墓在大连地区延续时间较长，既有属于新石器时代的，也有属于青铜时代的，还有属于曲刃青铜短剑遗存的。就目前所掌握材料，大连地区所发现的积石墓，少部分属于新石器时代晚期，大部分属于青铜时代。一九七三年在旅顺口区刁家村北山发掘的 M2 属于单排

一次筑成，从随葬陶器看，属于双砬子一期文化。

属于双砬子三期文化的积石墓有于家村砬头基地和老铁山——将军山的部分积石墓。砬头积石墓比较典型，五十八座墓系多次筑成，自东向西排列，墓室多长方形，也有椭圆形，底部多铺有一层小海卵石，少数铺有大石块。个别墓顶中心放有一排大石块。墓地盛行丛葬，各墓内人骨呈颠倒交错叠压状，人骨多少不一，最长达二十一人。个别墓人骨零乱，属二次葬。随葬品主要是陶明器，石器较少。M24、M38 分别出土有青铜铁和泡饰。装饰品有石珠、陶珠、绿松石坠、玛瑙坠、莹石坠，以及骨贝等。陶明器特征明显，形制复杂，以罐类为最多，部分高圈足罐上饰有凸棱编织纹，其它器形还有壶、豆、钵、盆、杯、舟形器等。

## 二. 土扩墓

仅有单砬子第一、二号墓。第一号墓为中年男性，随葬有陶壶三件，属于双砬子二期文化。第二号墓随葬陶壶四件、陶罐二件、石钺一件、玉石装饰品三件，年代要略晚于第一号墓。

## 三. 瓮棺墓

瓮棺墓经过发掘的有上马石瓮棺墓地，共十七座。葬具瓮棺均为黑皮陶大壶，分口向上和倒置口向下两种，后者有的底部被有意识打掉。随葬器物绝大多数是明器，有壶、罐、碗，其它还有石镞、骨管、贝珠等，属于双砬子二期文化。

## 四. 石棚

石棚在我国主要分布在辽东半岛，尤以大连地区最为密集，集中分布于普兰店市北部和庄河市西部，大多坐落在河流附近的丘陵地带。石棚原来不应是单个或两个，而是成群分布，一群即一处墓地。据调查，普兰店市石棚沟在六十年代以前曾有一座大石棚，附近有五座小石棚，后来五座小石棚均被当地村民掘毁，发现有陶罐等器物，今天仅存大石棚。庄河市白店子石棚的南坡原来有数排小石棚，估计有数十座，后来小石棚均被当地村民平整土地掘毁，仅留下这座大石棚。

石棚一般可分为大、小两种。大、小石棚之间有许多共同之处，出土遗物也基本相同，因此，大、小石棚应属于同一时期。早在一九三九年日本人三宅俊成在发掘铍铜矿石棚时，就发现了多瘤状棍棒头、陶罐、陶壶等随葬品。解放后，考古工作者在庄河市杨屯石棚发现了人骨、石镞、夹砂红褐陶片等；在白店子石棚发现了人骨、石纺轮等，人骨上并有铜锈痕迹。更重要的是经过正式发掘的普兰店市双房二号石棚内出土了经过火烧的人骨、网纹陶壶和石纺轮等。除此之外，金州区小关屯石棚、庄河市王营石棚等也发现过石器和陶器。大连地区发现的石棚是属于青铜时代晚期的墓葬。至于石棚的大小，应当是由死者生前的地位所

决定的。

大连地区发现的石棚年代应当根据发掘资料来确定。根据石棚附近遗址和散布在周围地表的遗物来推定年代的做法是不妥的。如前所述，大连地区经过发掘的石棚只有普兰店市双房二号石棚和瓦房店市铍铜矿石棚，前者在底石上发现了火烧过的人骨和陶罐、石纺轮各一件，从陶器的形制、纹饰分析，应与双砣子三期文化年代相当，其下限可到岗上墓地时期。后者出土的陶器和多瘤状棍棒头等，也表明其年代与双房二号石棚年代相当或稍晚。朝鲜半岛石棚的年代最早的可到双房六号石盖石棺墓时期，其下限更晚。有鉴于此，有理由认为辽东半岛石棚是最早出现的。

据现有资料，积石墓与石棚，以及属于曲刃青铜短剑遗存的大石盖墓之间存在着一定的联系。在普兰店市安波西山，积石墓、石棚和大石盖墓共存于同一墓地；梨树底大石盖墓的墓室结构也反映出积石墓和大石盖墓之间的联系，其结构为地面是大石盖，地下是积石墓室。以上可以证明积石墓和大石盖墓之间确有一定的承袭关系。

大连地区青铜文化同样受到山东半岛原始文化的影响。双砣子一期文化的许多器物，特别是罐、杯等，与山东长岛砣矶大口一期文化晚期同类器物十分相近，这表明双砣子一期文化深受其影响。双砣子二期文化部分陶器与岳石文化同类器物酷似，故有学者认为岳石人已渡海来到辽东。但甗这种器物在双砣子二期文化中较少，而在岳石文化中却是大量的。双砣子二期文化显然受到了岳石文化的深刻影响。双砣子三期文化时期未见有与山东半岛交往的直接证据。从石戈近似商戈、铜镞与商代同类器相近来看，应当视为受商文化影响的结果。上马石上层类型甗的数量较多，也应看作是受商文化影响的结果。药王庙遗存的双肩石斧、双肩石铲等，在大连地区无渊源可寻，而与东南沿海，特别是两广、海南岛同类器物相近，两地之间的关系有待进一步研究。

双砣子三期文化和上马石上层类型都与大连地区曲刃青铜短剑遗存有密切的关系。双砣子三期文化的最后归宿为双房遗存，这在于家村砣头积石墓地已露端倪，双房遗存的陶壶直接继承了于家村砣头积石墓地的作风。上马石上层类型的长颈壶、器耳等，也应是曲刃青铜短剑同类器物的渊源之一。双砣子三期文化时期的大嘴子遗址上层(第三期文化)，出土了用六件陶壶盛装的炭化谷物，经专家鉴定，一种是粳稻，一种是高粱或黍。大嘴子遗址第三期文化层发现炭化谷物不是偶然的，这是因为大嘴子遗址第三期文化是双砣子三期文化同类遗址中最先进的一处，其聚落内有石筑围墙，农业工具发达，石器制作更加规整，扁平、棱角分明、穿孔、刃部更加锋利，是大嘴子第三期文化石器的显著特点，是生产力显著提高的标志。稻米等谷物的出现，正是这一标志的直接体现。

大嘴子遗址稻米的发现，填补了我国东北地区的空白，成为迄今我国发现最北的稻米出土地点。大嘴子稻米的发现还为研究我国栽培稻传播朝鲜半岛、日本的路线提供了实物资料，为北路说提供了实物证据。稻作传播必须有人作为载体，而人作为稻作传播的载体必然会在许多文化因素上反映出来。这种反映，在属于江浙、闽粤、山东地区相应时期的文化遗物上未有发现，而在辽东半岛却有明显的证据，无论是时代特征明显的陶器，还是墓葬形制，辽东半岛与朝鲜半岛在相应历史时期存在着一定的文化联系。

大连地区青铜文化可分为早、晚两期。早期为双砣子一、二期文化；晚期为双砣子三期文化，包括上马石上层类型和药王庙遗存。早期处于原始社会晚期；晚期处于原始社会解体时期。

## 四、曲刃青铜短剑遗存

曲刃青铜短剑遗存分布地域相当广阔，主要包括我国的辽宁、吉林、内蒙古东南部、河北北部，以及朝鲜半岛等。大约从西周中、晚期开始出现，一直延续到秦汉之际或西汉初。位于辽东半岛南端的大连地区曲刃青铜短剑遗存发现较多，对于研究这一遗存有着重要意义，占有重要的地位。

大连地区曲刃青铜短剑遗存遍及各县市区。目前，这一遗存的居住遗址一直没有确定，研究对象主要是墓地和遗物。解放前，日本人曾在旅顺口区刘家疃、郭家屯转山头、长海县上马石等地发现过曲刃青铜短剑、曲刃角短剑。解放后，我国考古工作者先后发掘了甘井子区楼上墓地、岗上墓地、双砣子墓，金州区卧龙泉墓地，长海县上马石墓地和普兰店市双房墓地等。其它还有长海县徐家沟石椁墓，旅顺口区尹家村十二号石椁墓，以及旅顺口区尹家村南河北岸出土曲刃青铜短剑一件、蒋家村南大河西岸石棺墓出土曲刃青铜短剑二件、羊头洼渔港西北龙王庙前墓出土曲刃青铜短剑一件、小潘家北岭积石墓地出土曲刃青铜短剑四件，甘井子区岗上东侧积石墓地出土曲刃青铜短剑二件、双台沟黄嘴子积石墓地石板底墓出土曲刃青铜短剑三件，金州区赵王屯出土曲刃青铜短剑二件、大岭底村发现曲刃青铜短剑一件，普兰店市快马厂东大地小河南岸出土曲刃青铜短剑八件、后元台村出土曲刃青铜短剑一件、马小店西山出土曲刃青铜短剑三件和石加重器一件，瓦房店市曲屯长条地墓出土曲刃青铜短剑三件(包括青铜剑柄二件、石加重器一件)和青铜马具，庄河市刘莹北大岭出土曲刃青铜短剑一件。

综合已发现的资料，大连地区曲刃青铜短剑遗存可以分为四期。第一期以双房石盖石棺

墓为代表，第二期以岗上墓地为代表，第三期以卧龙泉墓和上马石墓地为代表，第四期以徐家沟石椁墓地和尹家村十二号石椁墓为代表。

第一期仅发现石盖石棺墓一例。青铜短剑形制为宽叶弧刃，弧度较大，无铜剑柄，无石加重器，剑身较短，长仅二十六点七厘米，剑刃两侧尖节靠近剑尖仅六点三厘米，形成前后两段曲弧，尖节至剑尖处短直，叶尾弧收成椭圆形。剑脊和剑茎为扁圆形，从尖节到剑尖锉成六棱脊，尖节处起高棱。滑石铸铜斧范呈梯形，为两扇合范。陶器四件，皆夹砂褐陶，叠唇深腹堆二件，钵口圈足壶二件。较小的陶壶腹部附有后按上的三个半圆形小纽和一个横耳，肩、腹部有四组弦纹；较大的陶壶腹部有两个对称横耳和两个后按上的三角形小纽。

双房石盖石棺墓中出土的陶壶在于家村砣头积石墓地已露端倪，只是壶体更显粗矮，形制更为原始，其遗址——于家村上层经 C14 测定为距今三二三〇上下浮动九十(三五〇五上下浮动一百三十五年)年；距今三二八〇上下浮动八十五(三五五五上下浮动一百零五)年，属于双砣子三期文化。考古发现已经证明，这一时期确信无疑地开始了青铜器的铸造。石盖石棺墓在普兰店市北部山区多有发现。双房石盖石棺墓晚于砣头积石墓地，其年代约在西周中、晚期至春秋早期。

第二期除岗上墓地外，还有其东侧的另一墓地，以及双砣子墓、双台沟黄嘴子墓地、羊头洼渔港墓、小潘家村北岭墓地、蒋家村南大河两岸石棺墓、赵王屯遗存等。这一期发现的墓地最多，且多为积石墓地。青铜短剑形制仍为宽叶弧刃，叶尾弧收成椭圆形，出现了青铜剑柄和石加重器。这一期青铜器物种类较前期明显增多。岗上不仅出有六件曲刃短剑、一件剑柄，还出有矛、镞、马衔、钏、簪等，并发现斧、剑柄、凿和泡饰的铸范四件，表明此期生产力水平和冶铸工艺水平有所提高和发展。剑柄铸范的出土，更证明青铜剑柄和附件，确系当地的土著产品。这一期陶器均为夹砂陶，多红褐色，手制。器形仍较单调，主要有壶、罐、豆等，尤以壶、罐为多。壶为高领，鼓腹，小平底，肩部或附有鋈耳，或附有小纽。罐多为短颈，侈口，削肩，鼓腹，小平底，有的带鸡冠状外叠唇，腹部饰四只疣状鋈耳；有的腹部附贴四只小疣，肩部刻划鱼网纹；有的筒形素面。豆盘作碗形，有偏向一侧的流，下接镂空喇叭形座。 岗上七号墓叠压的遗址出土木炭经 C14 测定为距今三二八〇上下浮动九十(三五一五上下浮动一百三十五年)年，属于双砣子三期文化。岗上墓地的年代要晚于双砣子三期文化。这一期陶器为单一的夹砂陶系，器类主要是壶、罐、豆，以红褐陶为大宗。岗上墓地结构与于家村砣头积石墓地基本一致，葬俗也是盛行丛葬(岗上墓地实际上是从葬后再施火化)。出土的滑石铸铜斧范、石纺轮等，也与前期相同。其年代约在春秋中、晚期。

第三期以卧龙泉墓地和上马石墓地为代表，还有马小店西山遗存等。这一期青铜短剑为

窄叶弧刃，弧度较小，有 T 字形青铜剑柄和磨制精致的石加重器。上马石二号墓出土的曲刃青铜短剑最为完整，由剑身、T 字形剑柄、枕状加重器和包护石枕状加重器的贴叶组成。剑身为六棱柱脊、长锋，剑叶弧度较前两期为小，叶尾近平。柄首两端微垂，柄首及柄筒下部铸有三角勾连纹，贴叶与柄首盘底铸羽状纹。护石贴叶钻有双孔。枕状加重器由两块赤铁矿石拼成。剑柄及柄首空隙处塞满麻布，以利固定。卧龙泉墓地出土的加重器为多瘤状。这一期陶器及石镞等，基本上与前期相同。陶器多见壶。T 字形剑柄上的三角勾连纹、羽状纹等几何形纹饰，具有浓厚的地方特色。

这一期陶壶表面经打磨，长颈，鼓腹。上马石墓地出土的陶壶与沈阳郑家洼子六五二二号墓、六五九号墓，以及辽阳亮甲山五号墓出土的陶壶形制基本相同。已经出现了 T 字形剑柄。其年代约当战国前期。

第四期以徐家沟石椁墓和尹家村十二号石椁墓为代表。属于这一期的还有快马厂遗存、曲屯长条地遗存等。这一期青铜短剑为窄叶，长锋，血槽尖部明显下移，前段叶刃变成直刃，后段叶刃略显弧曲，叶尾甚窄。前段叶刃明显长于后段叶刃，无脊突，脊面棱线多直贯到底。T 字形剑柄趋向简略，呈现出退化形态。出现剑鏃，并且共出有中原直刃剑。陶器除夹砂陶外，新出现了泥质灰陶，器类以壶、罐、豆为主，以豆的变化较明显，夹砂褐陶豆柄座较前变细变高；泥质灰陶豆则与战国燕豆相近。

尹家村十二号石椁墓已出现了中原式泥质灰陶器。这一期 T 字形铜剑柄呈现出退化形态，特别是徐家沟石椁墓还出有中原式直刃剑，推定其年代为战国后期，这与《史记·匈奴列传》“其后燕有贤将秦开，为质于胡，胡甚信之。归而袭破走东胡，东胡却千余里。……燕亦筑长城，自造阳至襄平。置上谷、渔阳、右北平、辽西、辽东以拒胡”的记载相吻合。哈仙岛徐家沟石椁墓的发现，说明燕据有辽东后，其势力已远达长海诸岛。

以上四期在年代上可以衔接，在物质文化、墓葬形制、葬俗诸方面都是一脉相承，应视为同一民族的不同发展阶段。

从物质文化方面来看，这四期都以随葬曲刃青铜短剑为主要特征。曲刃青铜短剑从曲刃弧度较大，剑身较短，叶尾弧收，无石加重器，无 T 字形铜剑柄，发展到曲刃弧度渐小，以至几乎消失，剑身逐渐加长，叶尾斜收或直收，出现石加重器和 T 字形铜剑柄。陶器始终以壶、罐、豆为主，陶系多为夹砂陶，多呈褐色。第四期开始出现泥质灰陶，近于燕国陶器。石器多镞和棍棒头。

从墓葬形制方面来看，这四期墓葬几乎都是以石作为构材，极少见土坑墓。第一期目前仅发现石盖石棺墓一种，第二、三期都以积石墓为主，偶见土坑墓，第四期多见石椁墓。这

四期墓葬形制基本上是石盖石棺墓(估计第一期墓葬的主要形制还应是积石墓)→积石墓→石椁墓。

从葬俗方面来看,这四期普遍施行火葬。大连地区史前时期火葬资料发现最多,延续时间最长。虽双房石盖石棺墓未见人骨,不知是否火化,但与之同处一个墓地的二号石棚就是火葬。岗上及岗上东侧墓地、黄嘴子墓地、小潘家村北岭墓地、蒋家村石棺墓、楼上墓地、卧龙泉墓地等都是火葬。岗上墓地二十三座墓有二十座墓人骨经火烧。被火烧过的墓,人骨都是交错叠压在一起,成年人与小孩葬在一墓之内。据发掘者现场观察,大部分火葬墓的火是自上而下燃烧的,故上面人骨火化程度较高。每座墓中人骨数目不等,十九号墓最多,共十八人,最少的是三、二十号墓,各有二人。整个墓地共葬有一百四十四人。因火势猛烈,有些青铜器已变形,甚至难以推测原来的形状。最大的七号墓和其它一些墓中出土了数块经火烧的青铜块,可能是些已被熔化的青铜器。楼上墓地一、二、三号墓椁底及椁壁石板都已烧裂,一号墓椁壁更被烧成熔琉状。四号墓发现有一层木炭,人骨全部被焚烧,随葬的青铜短剑和陶器等已被火烧变形。六号墓的墓底黄土已被烧成红色。以上现象说明,当时是采用就地火化。燃料当是木材。

火葬是大连地区曲刃青铜短剑遗存人们的主要葬俗。它的意义当与我国西部仪渠、氐、羌等族的火葬意义相同,是为了“升遐”。焚尸的火焰闪烁翻腾,人类的灵魂随着冲空而起的烟火“升遐”,其目的是使群体得到永生。

从岗上、楼上、卧龙泉等几处墓地可以看出,火化是因人而异的。凡大型石板底墓,都烧得彻底,如岗上七号墓,楼上一、二号墓,卧龙泉一、二、三号墓,即是这样。由此观之,火葬本身就带有等级观念。

关于曲刃青铜短剑遗存的族属,考古界目前一致认为笼统地归于某个民族是不妥当的。限于地域,大连地区曲刃青铜短剑遗存应为貊人遗存。

大连地区相当于春秋时代墓葬,除了上述积石墓、石盖石棺墓和石椁墓外,还有石棺墓。石棺墓虽发现较多,但大部分已遭到破坏,经过发掘的只有普兰店市同益乡王屯的两座。这两座墓形制相同,均用大小不等的石板筑成棺室,上部盖以石板。一号墓棺室由十四块石板构筑,上盖为一块完整的石板;二号墓棺室由十块石板构筑,上盖横铺七块大小不等的石板。两座墓中都随葬陶壶、陶罐。已破坏的石棺墓中出土过长身扁平石斧,与大石盖墓所出相同。

## 五、战国两汉

### (一)出土文物所见战国时代政治与经济

战国是我国封建制确立时期。这一时期虽然各诸侯国都处于封建割据状态，没有形成统一的中央集权国家，但各诸侯国的封建统治者在政治、经济和军事诸方面进行改革，以适应封建生产力和生产关系要求。燕昭王时，燕国改革取得了初步成效。在战胜东胡(当时我国东北各有名号的大小部落的总称)以后，建立了与中原地区相同的郡县制，大连地区即属燕国辽东郡辖地，这是大连地区有明确记载的设治之始。自此以后，大连地区与中原地区关系更加密切，封建生产关系得到了发展，大大促进了大连地区社会经济的繁荣。

**战国城址和遗址** 大连地区发现的战国城址主要有牧羊城、黄家亮子城、张店城等。这些城都是始建于战国后期，西汉甚至东汉仍然沿用。

牧羊城位于旅顺口区铁山镇牧羊城村刘家屯东南丘陵上。据考古资料，牧羊城建于青铜时代遗址之上，始建于战国后期，西汉时期比较繁荣，东汉以后就废弃了。城平面呈长方形，南北长约一百三十、东西宽约八十二米。城壁底部以石砌成，上部以土夯筑。现城壁高出地面约二米，北壁有一宽约十二米的豁口，与文献记载的“门一”相符。城内出土战国遗物有铜镞、铸铜斧范、匱刀币、匱化圆币、一化圆币、铁器和瓦当等。

黄家亮子城位于普兰店市杨树房镇战家村黄家亮子屯后山耕地中。城现存部分平面呈长方形，城壁以夯土筑成，东西长约一百、南北残宽约五十米。以北壁保存比较完整，东、西两壁仅存城垣痕迹，南壁已坍塌无存，现存壁高约二~三米，宽二点五米，以东、西、北三壁未见城门推测，门当位于南壁。历年来在城内采集有战国和西汉灰陶罐口沿、粗绳纹灰陶片、绳纹灰瓦片、灰陶豆柄等。城之东北沙条地中曾出土过大量匱刀币。从城内发现遗物推断，城当始建于战国后期，西汉沿用。

张店城位于普兰店市花儿山乡张店村北。城规模较大，南北长约三百四十、东西宽约二百四十米。城壁以土夯筑，现仅略高出地面，南壁被辽金时期城址破坏。城内、城外曾出土大量的战国遗物，有铜斧、铸铜斧范、残玉虎、安阳布等。城西陈莹出土一方“临 丞印”封泥，因多年来从城内往山上拉土，故不能排除其出土于城内的可能。从“临 丞印”封泥的十字界格分析，此封泥的年代为战国~秦。因封泥是官府之间传递公文信件的钱封印记，说明该城应是县治一级。这座城当始筑于战国后期，为燕国辽东郡一个县治治所。因汉代沿袭燕秦建置，故推定张店城为燕辽东郡沓氏县。又，朝鲜平壤乐浪遗址曾出土“沓丞之印”封泥，故又可称为沓县。



战国遗址主要有旅顺口区尹家村上层，普兰店市严屯上层、黄家亮子东沙条地、北岚鸭湾等。这几处遗址中普遍出土有绳纹板瓦、陶罐、豆、麝滑石盆，以及匱刀币、布币、一化圆币等，战国城址和遗址中普遍出土有铁制生产工具，反映了战国时期铁器在大连地区已普遍使用。铁器的普遍使用，无疑会大大促进农业的发展。在此基础上，商业和手工业等也得到了发展，据《史记·货殖列传》记载：是时燕国“……南通齐、赵，东北边胡。上谷至辽东，……有鱼、盐、枣、栗之饶”。

**战国货币** 大连地区战国货币屡有出土，而且大多出自窖藏。每处窖藏少则数千克，多达上百千克。出土战国货币的地点多达五十余处。出土的战国刀币中，除偶见赵国“白人”（一释“白匕”）刀外，其余均为燕国匱刀，分为圆折背和磐折背两种，正面都铸有“匱”字，背面分别铸有“左”、“右”、“内”、“外”，“行”等单字，以及以这些单字为首组成的字组。大连地区目前发现的燕国刀币几乎贯穿整个燕国刀币铸造的各个阶段。出土的布币可分为尖足和方足两种，尖足布均为赵币，而方足布为燕和三晋币。圆币面文有“匱化”和“一化”两种。“匱化”仅在旅顺口区牧羊城发现三枚，其余都是“一化”。

出土的布币中，燕国襄平布数量最多，占有所有战国布币的九成以上，而且形制大小不一，面文字体也繁杂。含铅量高是其特点之一，因含铅量高，表面多呈铅灰色，质量极差，出土时往往锈结在一起，面文大多模糊不清。襄平为燕国辽东郡郡治，襄平布即襄平本地所铸。同为燕币的一化圆币，也与襄平布一样含铅量很高，不仅形体小，而且极轻薄。襄平布和一化圆币铸于燕国后期，经整理，可以看出这两种货币都有民间私铸品。透过这些现象，可以窥见当时燕国国势衰微的情况。

自燕设辽东郡以来，从今河北等地移民辽东、开发辽东，社会经济得到了发展。大连地区燕国货币与三晋货币共出这一事实，说明燕与三晋之间有着密切的经济往来。同时，也说明燕与三晋之间的货币是通用的。

**战国兵器** 大连地区历年来出土许多战国青铜兵器，在旅顺口区尹家村，金州区新建村，普兰店市旗杆底，瓦房店市保卫村，长海县哈仙岛等地先后出土了铜剑、铜矛等，特别是启封戈、春平侯铍的发现，为研究大连地区战国后期的政治、军事情况，提供了重要资料。启封戈内上正、背两面都刻有“启封”二字，正面“启封”二字和其它铭文是三晋文字，背面“启封”二字是秦篆。根据刻铭可知此戈铸于魏安厘王二十一年(前二五六)，后被秦缴获，加刻秦篆“启封”二字，用于灭燕之战。启封戈的出土，为秦统一六国提供了重要实物资料。

春平侯铍乌黑光亮，正、背两面都有小如粟米的刻铭。根据刻铭可知此铍是赵悼襄王四年(前二四一)由春平侯监造的。春平侯铍在大连地区出土有两种可能，一是燕赵联合御秦时

流落到燕地；二是秦国用缴获的赵国兵器装备自己，灭燕时带到了辽东。这两种可能以后者更为接近于史实。近年在春平侯钺出土地附近的桂云花村连续出土有两批以燕币为主的战国货币窖藏，从一个侧面反映出秦灭燕过程中，燕国吏民匆忙逃离时的惊慌情景。倘若如此，春平侯钺的出土为秦统一六国又提供了重要的实物资料。

综上，战国后期燕国统治下的大连地区与中原地区有着密切的联系，是中国东北最早出现封建生产关系的地区之一，促进了大连地区社会经济的发展，为两汉时期生产力的发展奠定了基础。

## (二)两汉沓氏县、汶县治所考订

据文献和考古资料，大连地区建置始于燕秦，完成于两汉。据《汉书·地理志》和《后汉书·郡国志》记载，辽东郡西汉辖县十八，东汉辖县十一。这西汉十八县、东汉十一县中的沓氏、汶县当在今大连地区。

关于两汉沓氏县治所位置，历来众说纷纭。学者们都力图对照文献，结合考古资料进行比定。七十年代在普兰店市花儿山乡发现的张店城，为确定沓氏县治所位置提供了重要的地理座标。

如前所述，张店城始建于战国后期，出土有一批战国遗物，但出土最多的还是汉代遗物，主要有卷云纹瓦当、半瓦当、“千秋万岁”瓦当、绳纹板瓦、绳纹筒瓦、石磨、铜镞、铁镞、铜带钩、陶拍、五铢、货泉、剪轮五铢等。

我主张张店城既是战国后期燕国辽东郡沓氏县治所，也是秦汉沓氏县治所。县城是一县政治、经济、文化的中心，首先应具有一定的规模。牧羊城、黄家亮子城、广鹿岛朱家屯城等规模都较小，属于沿海防御城。大岭屯城平面近方形，东西约一百五十六、南北约一百五十四米，似也不具备县城的规模。张店城与上述城相比，规模较大，具备了县城的规模。

因为县城是一县政治、经济、文化中心，延续时间应较长，城址周围当有较大的墓地，城内及周围出土遗物也应较为丰富。牧羊城周围发现的西汉贝墓规模都较小，随葬品多则几件陶器，少则仅有一件陶器，甚至还有铜补的钻孔，特别贫穷的墓一无所有。东汉以后的墓葬稍有变化，汉魏晋之际开始出现五室墓这样的大型砖室墓。营城子一带的西汉贝墓、贝石墓、贝砖墓、砖室墓的随葬品也不丰富，最多者也不过几十件，尽管发现了像沙岗子二号墓这样的大型砖室壁画墓，但已是东汉后期的事了。而张店城周围分布有几个大墓地，各类墓葬不仅规模大，而且随葬品也十分丰富、精美。驿城堡乔家屯七号西汉贝墓长四点八、宽四点四、深一点八米，是大连地区迄今发现最大的贝墓，也是随葬品最丰富的一座，仅彩绘陶器就有七十余件，还有四件鎏金铜贝鹿镇，以及石砚、漆器、五铢等。其它墓中还有出土有

“高阳”石印，“射襄”、“田剑”、“唐长秋”、“卫乃口”等铜印。更能说明该城地位的还属出土于城之东南约一点五公里南海甸子的二件马蹄金了。作为上币的马蹄金在当时是十分贵重的，一般用于宝藏、宫廷赏赐、馈赠和贡品等。这两件马蹄金的出土，充分说明了该城的重要地位。

《汉书》应劭注云：“沓氏，水也”。故沓氏县当临沓水。据《三国志·魏书·齐王芳纪》载，景初三年(二三九)辽东东沓县吏民曾浮海奔山东齐郡。另据《三国志·陆瑁传》载：“瑁上疏曰：……今(公孙)渊东夷小丑，屏在海隅，且沓诸去渊，道里尚远。”从这些记载来看，沓氏县应在辽东半岛南部，而张店城恰处于辽东半岛中南部。从上述记载还可以看出，沓氏县应为辽东半岛的要冲之县。张店城西南临普兰店湾，为航海的内海出航码头，海湾内至今仍有小岛形成的“海渚”，与《资治通鉴》胡三省注“辽东郡有沓氏县，西南临海渚”的记载相符。牧羊城、张店城都是西南临海，因牧羊城规模较小，已排除了其作为县治的可能，张店城就应是沓氏县治所了。

文县，新莽时称文亨，东汉以后又称汶县。从《后汉书·郡国志》文旁加“水”推断，该城当面临一水，以水得名。据《三国志·魏书·齐王芳纪》载：正始元年(二四〇)“以辽东汶、北丰县民流徙渡海，规齐郡之西安、临菑、昌国县界为新汶、南丰县，以居流民，”由此可知文县与北丰均为辽东半岛近海之地。一九九二年大连市考古工作者在瓦房店市太阳升乡王家店村陈家屯发现一座汉城。这座城位于今复州河北岸，周围地势较为平坦，城隔河与群山相对，东有南北走向的东山，西、北两面是一片起伏不大的开阔地。城平面呈方形，边长约八百米，东壁尚存，宽约十米，今人在原城壁上加土增高修成水坝，上开水渠用以灌溉。北、西两壁已被后世夷平，南壁因今之复州河改道，被一九八一年一场特大洪水所毁。城内有相当数量的陶片、绳纹砖、瓦、烧土、木炭、烧骨等。陶器可辨器形有罐、钵、盘、瓮等。在城内一断层中发现有铁镞六件，以及铁釜和其它铁器残片。据当地村民反映，以前在农田基本建设中发现过许多铁铤铜镞和五铢钱。城周围分布有汉代贝墓、砖室墓、砖石合筑墓、石椁墓和瓮(瓦)棺墓。一九九四年，大连市文物考古研究所配合东风水库工程，在此先后发掘了一百八十三座墓，其中以瓮(瓦)棺墓为最多，余为石板墓、石棺墓，砖室墓亦有一定数量，出土了大批器物。现已发现的汉代遗址和墓地地点还有大河沿村村隍莹地、潘大村庙后地、金斗房村九天地等。从城址规模、出土遗物和所处地理位置分析，陈家屯汉城当为汶县治所。

### (三)汉代墓葬的分期、编年及所反映的社会问题。

大连地区汉墓的发现和发掘，可以追溯到本世纪三十年代。新中国成立以来，汉墓更是

屡有发现，为配合基本建设，先后发掘了数批汉墓。这些汉墓的发现和发掘，为我们研究大连地区汉墓的类型、分期、编年、丧葬制度以及与此有关的社会问题，提供了确切的实物资料。

汉墓的类型、分期与编年 据不完全统计，大连地区发现的汉墓有数十个地点，现已发掘数百座。根据已发现、发掘的资料，大连地区的汉墓可分为以下几种类型：

一．贝墓 贝墓是以牡蛎、海螺和各种海产蛤俐贝壳筑成四壁的竖穴木椁墓。贝墓最早见于《左传》记载，《周礼·地官》记载以贝壳筑墓，是为了防潮御湿。解放后，经考古工作者正式发掘的贝墓数以百计，主要地点有甘井子区营城子、普兰店市花儿山。比较重要的还有旅顺口区李家沟第二十号贝墓、普兰店市马山贝墓和甘井子大连湾刘家屯贝墓等。这些贝墓又可分为单人单室贝墓、分室合葬贝墓和同室合葬贝墓等几种。

二．贝石合筑墓 贝石合筑墓是用贝壳与卵石或石椁合筑的单室墓。其筑法一是以贝壳和卵石筑成墓壁；一是在石椁内侧贴筑一层贝壳。贝石合筑墓均有墓道，主要发现于营城子一带。

三．贝砖合筑墓 贝砖合筑墓是用贝壳和长方素面砖合筑的长方形单室墓。其筑法一是在贝壳壁内侧贴筑一层砖；一是四壁的上、下两端以贝壳筑成，中间以砖筑成。贝砖合筑墓也是均有墓道，发现于营城子一带。

四．砖室墓 砖室墓是以绳纹青砖或花纹砖筑成的单室、双室或多室墓，分布面较广。砖室壁画墓仅在沙岗子发现一座，以花纹砖筑成多室墓，由前室、主室、套室、东侧室和后室组成。前室接主室外高大套室，套室内罩主室，东接侧室，北接后室。各室由套室回廊通道互相连接。整座墓均用涂有红、黄、白彩的环状、连环状、羽状、方棱状花纹砖筑成。

五．石板墓 石板墓是以较规则的板岩或砂岩石块筑成的单室、双室或多室墓，均为穹窿顶，以夫妻合葬和家族葬居多。主要发现于甘井子区营城子，金州区三十里堡马圈子，瓦房店市长兴岛蚊子嘴、老虎屯马圈子、陈家屯等地。

六．瓮(瓦)棺墓 瓮(瓦)棺墓的葬具一是用陶釜(瓮、罐)与其它陶器相互套接；一是两头用陶釜(瓮、罐)等陶器封堵，中间用两或三片大瓦圈成；一是中间为一节陶水管或人体形陶管，两头以陶器封堵。主要发现于旅顺口区尹家村、刁家村，尤以瓦房店市陈家屯为最多。

从目前的发掘材料来看，贝墓出现得最早，而后大致是瓮(瓦)棺墓、贝石合筑墓、砖石合筑墓、砖室墓、花纹砖室墓、壁画墓和石板墓。我将大连地区汉墓分为五期：第一期西汉前期即高祖元年至景帝后元三年(前二〇六～前一四一)；第二期西汉中期即武帝建元元年至宣帝黄龙元年(前一四〇～前四九)；第三期西汉后期即元帝初元元年至新莽地皇四年(前四十

八~公元二十四); 第四期东汉前期即光武帝建武元年至和帝元兴元年(二十五~一〇五); 第五期东汉后期即殇帝延平元年至献帝延康元年(一〇六~二二〇)。

第一期墓以花儿山一号墓为代表。单人单室贝墓, 随葬陶器组合为鼎、盒、壶、盆, 其中鼎、盆各四件(红、灰各二)盒、壶各二。除红陶鼎、盆外, 其余灰陶器均绘绿彩为地, 上施红、白、赭石等彩, 为云气纹、几何纹等图案。这种鼎、盒、壶、盆的陶器组合与中原地区西汉前期墓的陶器组合如出一辙。属于第一期的贝墓还有花儿山三号墓、四号墓、十六~十八号墓。除鼎、盒、壶、盆陶器组合外, 还有“高阳”石印、陶桶、半两等。一、十六、十七号墓为单人单室; 三、四、十八号墓为分室合葬。营城子个别单人单室墓相当于此期。

第二期墓以营城子约二十座单人单室贝墓和分室合葬贝墓为代表。这一期陶器组合也较简单, 为鼎、盒、壶、罐等。所出铜镜为昭明镜、日光镜, 钱币为半两、武帝至宣帝五铢。个别分室合葬墓出有凤鸟镜, 年代可到西汉后期。铜印章皆为私印, 有“公孙訢印”、“文胜之印”等。

第三期墓以花儿山七号墓为代表。这是迄今发掘的最大的一座贝墓, 墓室长四点八、宽四点四、深一点八米。夫妻合葬, 均有木棺。女性死者棺上原有缀鎏金柿蒂铜泡钉的皮质棺罩, 男性死者身上盖有五层皮质物, 身下还铺有皮质物。随葬有大批彩绘陶器和鎏金铜贝鹿镇、车马具模型、带钩、漆樽、漆钫、漆案、漆盒、石砚和一百枚五铢。这一期墓的随葬陶器组合除前两期的鼎、盒、壶、盆、罐外, 新出现了耳杯、熏炉、灶等新的器形。营城子同室合葬贝墓相当于这一期。这一期贝墓有的已出现墓道和明器台。旅顺口区李家沟二十号贝墓、普兰店市马山贝墓、甘井子区刘家屯八一一号贝墓也有一定的代表性。李家沟二十号贝墓分前、后两室, 平面呈“凸”字形, 有棺床。除男性死者腰部出有“宋郟信印”铜印章和铜带钩外, 其它陶器分置于墓门前部和后室东部。墓门前部陶器均以白彩为地, 上施红彩云气纹图案。两套陶器器形相同, 有节颈壶、罐、盆、洗、樽、灶、井、仓、勺、灯、博山炉、长方炉、盃等。马山贝墓有斜坡状墓道, 墓底有两条排水沟。随葬陶器有鼎、壶、樽、洗、盆、盃、耳杯、灶、井、炉、博山炉、灯等。墓中出土的陶樽、陶壶器体硕大, 都有兽面衔环铺首, 大壶通高四十六厘米; 樽口径三十八点五、高三十一厘米。刘家屯八一一号贝墓除出土有白彩彩绘陶壶、樽、灶、耳杯、盆等陶器外, 还出土有陶猪、陶狗等。出土陶制动物的贝墓, 在大连地区是仅见的一例。花儿山七号贝墓陶灶为圆形, 马山贝墓陶灶前部仍呈椭圆形, 但后部已呈方形, 刘家屯八一一号墓陶灶已是舟形。花儿山七号贝墓的年代或可提到第二期。

第三期至第四期墓以贝石合筑墓、贝砖合筑墓为代表。随葬陶器种类和数量大增, 出现

了水井、水斗。其年代上限为西汉后期，下限到东汉前期。

第四期墓为砖室墓。以甘井子区营城子前牧城驿墓为代表。前牧城驿一带的砖室墓所用砖均为长方形素面绳纹砖，不见花纹砖。其结构有单室和双室两种，双室墓都是前、后室。随葬陶器有鼎、罐、壶、盆、盘、瓮、樽、房、灶、仓、井、魁、勺、耳杯和陶俑等。

第五期墓为花纹砖室墓。以刁家村五室墓、沙岗子二号墓(壁画墓)等为代表。随葬陶器与东汉前期墓大略相同。沙岗子二号墓随葬陶器有五枝灯、樽、长方套盒、洗、盆、方案、圆案、耳杯、灶、井、房、虎子和陶俑等。除陶俑和虎子外，均施以白彩。五枝灯、虎子、长方套盒是新出现的器类。刁家村五室墓中出有东汉后期的“位至三公”铜镜。

瓮(瓦)棺墓的年代约当西汉前期至新莽时期。在大连地区迄今尚未发现东汉以后的瓮(瓦)棺墓。

石板墓出现于东汉后期，主要流行于魏晋时期。根据现有资料，可知瓦房店市蚊子嘴、老虎屯马圈子、陈家屯的部分石板墓年代在东汉后期，其余的石板墓年代当在魏晋时期。

一九九九年四月在营城子沙岗子清理的一座汉墓，为大连地区仅见的一例砖木结构墓葬。其四壁以砖筑成，墓顶是木结构，墓底铺有贝壳。从出土的铜镜和陶器分析，此墓的年代当在西汉后期至东汉前期。

大连地区汉墓有保持中原地区固有习俗的方面，也有地方的特色。如贝墓就是大连地区的地方特色。这种以贝壳作为构材的墓葬，目前仅见于辽宁沿海一带和山东省长岛县。辽宁除大连沿海外，还在营口市盖州芦家屯，锦州市中央马路、国和街等地发现。贝石合筑墓、贝砖合筑墓则是贝墓向砖室墓、石板墓过渡的一种类型。究其根本，贝墓是中原地区土圜墓在大连地区的发展。砖室墓无疑是受中原地区的影响。花纹砖室墓主要分布在东南沿海和长江流域，在辽宁主要分布在营口市以南。大连地区是辽宁花纹砖墓最集中的地区。

墓葬中所反映的社会问题 大连地区发现和发掘的西汉墓地都是数十座，甚至数百座。这种墓地即《周礼》上所说的“族坟墓”。随着春秋战国之际的社会变革，中原地区的奴隶制“族坟墓”。制度逐渐开始崩坏，但在大连地区，乃至辽宁地区，这种“族坟墓”制度还是很盛行的。一九五四年为配合基本建设在营城子发掘的五十二座墓葬，既有西汉贝墓、贝石合筑墓、贝砖合筑墓，也有东汉和魏晋的砖室墓、石板墓，这仅仅是在基本建设动土范围内发现的，如果加上历年来在这一墓地发现、发掘的两汉墓葬，约略有数百座，其跨越时间约四、五百年。解剖这个墓地，可以发现早、中、晚期墓葬各自集中在一起，越是墓地外围的墓葬时代越晚。从这种现象可以推断他们是按宗族之内各直系家族的血缘关系及世系辈分依次埋葬的。

从大连地区已发现的汉墓可以发现,在西汉一代,小孩是不能埋入先人的墓地和墓内的。到了东汉,小孩就葬入墓地和父母墓内了。在大连地区,东汉盛行“家族葬”,即一家人葬在一墓之内。花儿山十四号东汉双室砖墓,共葬有十二人,其中成年五人,未成年七人。其它的东汉或魏晋墓也有这种“家族葬”现象。

提倡“忠孝”,在汉墓中反映得最为明显。生养死葬是当时人们的一生大事,简言之,就是“事死如生,事亡如存”。西汉初年实行休养生息政策,繁缛的礼仪之事很少。自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”后,一整套反映各阶层生活方式的用器完全取代了战国鼎豆壶和西汉前期鼎盒壶的传统礼器。在大连地区发掘的西汉中期及其以后的墓葬中,除了日常生活中的饮食器皿,如鼎、盒、壶、罐、樽、案、耳、杯、熏炉、灯以外,还有水缸、灶、釜、甑、甗、勺、俎等厨房设施和用具,甚至连房屋、仓房、水井、厕所、猪圈和猪、狗等也制成模型埋入坟墓。陶俎上多刻有环首刀和鱼等图案,花儿山七号墓出土的彩绘陶洗,刻有鹭鸶、鱼、龟等动物。刁家村、营城子等地的贝墓中还出土有猪、牛、羊肉,以及鲜鱼、螃蟹等海产品,可以看出生者为死者安排的这一整套家庭生活用器、食物等,是多么周详啊!

希冀死者长生不老,“羽化升天”的思想在沙岗子二号墓主室北壁壁画中表现得淋漓尽致。画面分人间和天上两部分,天上人间交相呼应,构成了生者对死者的祈祝。

## 六、魏晋及其以后

### (一)高句丽山城与出土文物

高句丽山城是高句丽族在高山上凭借险要地势所筑的城堡,是古代高句丽族进入阶级社会的产物。大连境内现已发现数座大、中型高句丽山城,它们是金州区大黑山山城,普兰店市魏霸山城,瓦房店市岚崮山城、龙潭山城,庄河市城山山城、夹河山城、旋城山山城等,还有小型山城若干处。现择其四座山城简介如下:

大黑山山城 亦称卑奢城、卑沙城、沙卑城,位于金州区东约七点五公里的大黑山上。山城城壁沿山脊用石块筑成,周围约五公里,负山面海。《资治通鉴》分别记有隋、唐与高句丽大战的情景。城内历年来采集有绳纹红瓦等遗物。

魏霸山城 又名吴姑城,位于普兰店市星台镇葡萄沟村北魏霸山上。山城城壁依山脊起伏以较规则的长方形青色花岗岩石块筑成,险要之处,则利用天然地势,周长约五公里。据现存部分测量,外壁最高处达九点四米,内壁高一点二四米,顶宽三点二九米。东、西、南、北四面有门,城内建筑颇多,北有“紫禁城”,南有“梳妆楼”,东南角有“点将台”、烽火

台，西门内有“饮马湾”、“养鱼池”。城内历年来出土有花纹砖、绳纹红瓦、布纹灰瓦、卷沿陶罐残片和环首铁刀、开元通宝等。

龙潭山城 又名得利瀛城、得利寺山城，位于瓦房店市西北龙潭山上。呈不规则方形，城壁以大石块砌就，依山峦起伏，曲折蜿蜒，周长约二千二百四十米。城壁现存高约五米，有东、西二门，门外又各有一瓮门。南峰脚下有一长三十六、宽二十五米左右的长方形水池，即龙潭湾。元明之际山城曾被利用。明初为辽东卫指挥使司治所，其后吴立招抚辽东亦曾驻此。

城山山城 又名城儿山山城，位于庄河市城山镇沙河村万德屯西北约一公里城山上，与隔夹河相对的夹河山城是一对姊妹城，城山山城即前城，构造较复杂，近似三角形，分内城、外城两部分。外城周长二千八百九十八米，北面依险要地势，南、东、西三面以规整的花岗岩石块筑起城壁，现存最高处约九点二、最宽处约二米。门五(东二，南、北、西各一)。城之四个制高点上筑有“点将台”、“烽火台”、“梳妆楼”。另外，城壁上有“了望台”、垛口等设施。夹河山城即后城，周长约五公里，构造比较简单，与城山山城隔夹河遥遥相对。城山山城内采集有绳纹加布纹灰瓦残片和辽金时期的缸胎褐釉粗瓷片。从筑城石块颜色的不同，可以看出增筑与改筑的痕迹。

从大连地区发现的高句丽山城分析，大多属于大、中型山城。这些山城多建在地势险峻的山上，城内都有丰富的水源，具有易守难攻的特点。由于它们都建立在有山险可用和便于防守之处，城壁又多筑在很高的山脊上，因此，其平面布局随山势的高低起伏而伸缩，并无定制，如得利寺山城就建在相邻的两山峡谷中，城山山城则建在北高南低的山坡上，南、东、西三面筑起高墙，比较特殊。有的山城的城门之外，还有瓮门设施，如得利寺山城的东、西城门之外又建有瓮门。山城的建设者十分重视水源，如魏霸山城内就有“饮马湾”、养鱼池等蓄水设施，城内还有终年不涸的清泉。得利寺山城以龙潭湾蓄水。山城一般有二至五门，为排泄山水，每座山城都还有一个水门。正门多建在水门之侧，是主要的出入口。水门一般位于低洼之处，如魏霸山城西门就是在水门中间加筑石坝，坝下有石砌涵洞以便排水。城山山城的泄水石坝较为特殊，由于山城地势北高南低，故在两座东门之间筑有泄水石坝一道，坝基平面略呈弧形，东西长约四十、高约三米。从坝顶看它与城内地面平齐，从坝下(城外)看显系一堵高墙。此坝功用是既能泄水又起着城壁作用。每逢雨季山水泄出，状若飞瀑，十分壮观。这道石坝设计之巧，砌石之精，堪称高句丽砌石工程之杰作。

每座山城都建有了望台，或设在城内制高点上，或设在城壁的最高处，如城山山城北面四座山头就建有五座高台——方台、“梳妆楼”、“烽火台”、“点将台”，南部有了望台。“梳



妆楼”基宽七、高一点米，砌石十一层，每层内收十四~十六厘米，四角规整，石材皆经修整，加工精细，远望若积石大墓。

有的山城还有内城，即当地村民所称的“紫禁城”，如魏霸山城和城山山城东北的内城。内城中多有高台等建筑。城山山城、魏霸山城、卑沙城内可见较多的红色绳纹瓦，接近城壁处多有数个或十数个圆形坑相连，可能是临时性仓储或城防人员的息居之所。

山城城壁多用楔形石砌筑，皆大头向外而尖端向里，墙心内部也用条石横压。因此这种石壁相当牢固，以致墙皮不存，墙心仍然屹立不坍。城山山城和魏霸山城城壁所用石料，都经过专门加工，大小相若，整齐划一。得利寺山城东壁壁石巨大，也经过了专门加工。

应当指出：中原王朝与高句丽的战争是国内的民族战争。这些山城当是高句丽千里防线上的重点城堡。除大黑山山城已定为卑沙城外，其余的山城大多没有确定归属。这些山城形制特点独具，山险、壁坚、水源丰富，门址、泄洪设施、高山了望台等配置得当，都是经过周密设计和较长时间经营的结果。

大连地区的这几座大、中型山城，多出土有红色绳纹瓦、红色莲花纹瓦当、灰色绳纹砖、卷沿灰陶罐残片，以及环首铁刀、开元通宝等，推定其年代当为晋唐之际，属山城的完善阶段。

## (二)唐代鸿胪井刻石与渤海朝贡道

唐先天二年(七一四)郎将崔忻奉命出使渤海，册封其首领大祚荣为左骁卫员外大将军、渤海郡王、忽汗州都督。崔忻在完成册封使命返回都城长安途经旅顺口时，为纪念这具有重大意义的事件，在黄金山北麓凿井两口，勒石铭记，文曰：“敕持节宣劳靺鞨使鸿胪卿崔忻井两口永为记验开元二年五月十八日。”这著名的石刻在一九〇八年由日本侵略者盗往东京，现存千代田区皇宫内建安府前院。如今原址处只有日本侵占旅大期间所立的“鸿胪井之遗迹”花岗岩石碑。

鸿胪井刻石被盗往日本后，世人极少见到，有关刻石的大小、其它题铭等一直处于朦胧状态。日本学者渡边谅于一九六七年在东京皇宫内亲睹刻石后，著有“鸿胪井考”一文，对鸿胪井的位置、历代题刻、刻石大小等作了描述，使我们对鸿胪井刻石的情况有了比较确切的了解。

根据渡边谅所述，刻石正面横宽三百、厚二百厘米，从地表算起，高一百八十厘米(一部分埋在皇官地表下)。刻石正面有纵一百二十、宽一百三十厘米的大小不规则，且比较开阔的劈开面，其左上角，距刻石顶部三十厘米处有崔忻的题记，刻在纵三十五、横十四厘米的面积之内。据渡边谅目睹，除崔忻和刘含芳题刻外，还有明嘉靖十二年查应兆题刻、明万

历题刻、清乾隆四年题刻、道光二十年题刻等。根据明嘉靖十二年(一五三三)查应兆和清光绪乙未年(一八九五)刘含芳题刻, 至迟在明嘉靖十二年(一五三三)崔忻题刻的“井”仍然存在。查应兆题刻中“临黄井登奇石得览唐鸿胪遗迹”, 说明井在低处, 崔忻所题刻石在高处。明万历题刻、清乾隆四年题刻、清道光二十年题刻中已见不到井是否存在。直到清光绪乙未年(一八九五)冬, 刘含芳为鸿胪井刻石建石亭保护, 并在崔忻题刻左侧再次题铭, “此石在金州旅顺海口黄金山阴其大如驼……其井已湮其石尚存。”一九六七年五月, 渡边谅在记述石亭时写道: “正面的桁上用漂亮的楷书刻有‘唐碑亭’三字, ……。在一角柱上刻有‘奉天金州王春荣监造’的字样。”

鸿胪井刻石是唐王朝对渤海国有效行使统治的实物见证。刻石上的靺鞨, 也就是渤海。渤海的历史悠久, 商周称肃慎, 是最早见于文献记载的东北民族, 汉代称挹娄、勿吉, 隋唐称靺鞨。《旧唐书·渤海传》载: “睿宗先天二年, 遣郎将崔忻往册拜大祚荣为左骁卫员外大将军, 渤海郡王, 仍以其所领为忽汗州, 加授忽汗州都督, 自是每岁遣使朝贡。”《新唐书·渤海传》谓: “自是始去靺鞨号, 专称渤海。”鸿胪井刻石证明《旧唐书》中崔忻, 应为崔忻。据《新唐书·百官志》记载, 敕命册封蕃服为鸿胪卿的主要任务之一, 因此崔忻前往渤海时领衔郎将摄鸿胪卿。鸿胪井刻石印证了这段史实。

鸿胪井刻石还证明唐代旅顺口已成为中央政府联结东北的重要交通枢纽。当时渤海国与唐王朝往来的道路有两条, 一条是陆路营州道, 一条是陆路和水路的渤海朝贡道。营州道因契丹兴起和“安史之乱”多次被阻, 故多走渤海朝贡道。崔忻册封大祚荣和之后渤海朝贡使就是通过朝贡道进行频繁的往来。据《新唐书·地理志》引贾耽《道里记》, 这条渤海朝贡道水路分为三段, 即渤海段、黄海段、鸭绿江段。渤海段以山东登州为起点, 崔忻当时由都城长安出发, 经陆路到达登州, 从登州乘船渡海, 经过庙岛群岛, 到达辽东半岛南端的马石山(金毓黻考证“马”实为“乌”字之误)之东的都里镇(今旅顺口)。黄海段由旅顺口乘船再沿辽东半岛东海岸东北航行, 过青泥浦、桃花浦、杏花浦、石人江、橐驼湾、乌骨江, 到达鸭绿江口。鸭绿江段由泊沟城又溯鸭绿江而行五百里至丸都县城, 又东北溯流二百里至神州。由神州东北改为陆路, 经显州至渤海王城。崔忻赴渤海时渤海王都在旧国(今黑龙江敦化), 往返都是这条渤海贡道, 都经由了旅顺口。

鸿胪井刻石虽已被日本侵略者盗往东京, 但唐王朝册封大祚荣的历史史实却是抹不掉的。正是大祚荣顺应历史潮流, 才使渤海成为唐王朝不可分割的一部分。同时, 中原地区先进的文化、生产技术等大量传入渤海, 使渤海的历史进大了一个崭新的阶段, 成为“海东盛国”。

### (三)辽代考古概况

契丹统一中国北部地区后，建立了辽，与中原地区的宋王朝形成对峙。辽代在大连地区设立了苏州和扶州(后改为复州)。辽代的苏州城规模要比清代康熙年间金州砖城大得多，几乎是其两倍。辽代的复州城范围也比明永乐四年(一四〇六)所筑的砖石城要大，几年前还可在砖石城南、北两面百米处见到辽代土城城壁遗迹，明永乐四年改筑的砖石城仅是辽代复州城的三分之二。

**苏州关关址** 位于辽东半岛南端的黄海与渤海之间的狭窄地带，西北距金州城(辽苏州)约九公里，现地属甘井子区大连湾镇。关址南起盐岛村东海，经前关村台子东，至后关村、二道岭，北止于土城村烟筒山海边。全长约四千米。关址南段现多已夷为平地，中段至北段尚存有高低不一的土垄，大致可窥见关址的原貌。经实地考察，苏州关关门位于中间部位，即今后关村北金(州)大(连)公路穿过二道岭不远的山脊上，门宽五点八米。距门南约二百五十米有一望台，类似台址在南、北段有四座。现存的前关村北、台子山东的南段关墙有马面基址，长三十、宽十九米。北段尽头有边台，长三十二、宽十三点二米。

二道岭到土城村之间的北段关墙跨越沟壑处露有底部填土，可见关基是以大石块龘白灰浆加固。此段关墙剖面呈梯形，底宽六点三、残高一~二米不等，向上内收。填土中可见南北排列的大圆木，间距十五厘米，底层有东西向横牵小圆木。由此可知关墙系土木混筑。南段前关村内墩台附近散布有炮用石弹和碾、臼等遗物。

王寂《鸭江行部志》云：“关禁设自有辽”。《宋会要辑稿·蕃夷》中提到宋淳化二年(九九一)女真首领曰：“契丹怒其朝贡中国，去海四百里，置三栅，置兵三千，绝其贡献之路。”

《武经总要》作“置三城”。对此可作补充的是《契丹国志》“辽圣宗统和九年(九九一)冬，女真以契丹兵隔其通宋之路，请宋攻之不许，自是遂属契丹。”由此可知，苏州关始置年代在统和九年(九九一)冬。所谓“三栅”应为苏州关、旅顺口区三涧堡土城子城和山东长岛县北隍城岛即乌湖岛。从以上可以看出，辽代设苏州关的目的是为了隔绝女真人越海通宋。金代沿用此关，称为化成关或哈斯罕关。其废弃时间在金元之际。

**永丰塔** 位于瓦房店市复州城镇辽代复州城东北角，因塔前原有永丰寺，故名。不过，永丰塔不应是辽金时的名字，容另文详述。永丰塔为辽代常见的八角十三层密槽式实心砖塔，高约二十二米，底部边长约三点五米。第一层塔身每面正中都有砖券佛龕。因时代久远，风剥雨蚀，佛象已不存。据民国照片，当年龕内放置的是石佛。

**梦真窟** 又名古佛洞、佛爷洞。位于金州城西北约五公里北屏山西面山腰处，为石灰岩溶洞，洞口偏向西南，洞深约数十米，高低宽窄不等，最宽处约十米，最高处约六米，分为

三室。主尊如来佛象为辽代雕刻，圆形面庞，两耳垂肩，双目微睁，口角上翘，右手当胸竖起，左手着膝，意态安详，端坐于莲花座上。

辽代遗物主要有一九七三年庄河市高岭乡刁家沟发现的一批器物，种类有铁马镫一副、铁刀二件，以及铁镞、包银圆形镂孔铜泡饰、包银心形铜泡饰、铜盘(上刻“遂安”二字)、铜钵、铜匙、铜带卡等。金州城地下和庄河市城山一带也经常发现辽代沟纹砖和其它建筑构件。

#### (四)金代考古概况

女真继契丹统一中国北部地区，建立了金。一一一七年，金占据辽东，设立了东京路辽阳府，合并苏、复二州为复州，原苏州降为复州所辖之化成县，复州下属永康县治为今瓦房店市复州城。庄河北部属盖州岫岩县。除州县建置外，在金州西南还沿用辽代苏州关，改为化成关，亦即哈斯罕关。

**摩崖造象** 位于普兰店市双塔镇和尚帽山南坡石崖上，一九八〇年五月大连市文物普查队发现，现存十七尊(原为十八尊，其中一尊下落不明)。造象所在的石崖高五、长七点二六米，造象大小不一，最高者七十四厘米。除一尊无龕，一尊桃形龕外，其余十五均为顶圆下方龕，个别的两龕相连。无龕造象为线雕，显得粗糙不堪，右上方阴刻“天上”二字。桃形龕内造象头部已被打掉，残高仅十八厘米。另十五尊除一尊头上有饰物外，其余均为罗汉造象，姿态各异，或手持捻珠，或双手抚膝结跏趺坐，或单手搭在膝上。石崖中间上部阴刻大定三年七月造六尊僧义选匠人李善记。“大定三年即一一六三年，根据题刻可知现存十七尊造象中有六尊为大定三年(一一六三)所造，其余十一尊从风格和布局分析，其凿刻时间也当在大定三年(一一六三)前后。

摩崖造象南原有望海寺，摩崖造象即以此名。现望海寺仅存残迹，地面上还散有残碑、断头石造象等。据《复县志略》记载，望海寺为明代正德年间所建。但从望海寺旧址采集的牡丹花雕砖分析，其风格与山西等地金墓发现的雕砖完全一致。一九九七年一月，望海寺旧址附近又出土了五尊石佛象，高度都在一米以上，坐象分别为释迦牟尼、药师和阿弥陀佛，立象为阿难、迦叶。石佛象雕琢技法古朴，与大定三年摩崖造象风格相近，也应为金代所雕。这五尊石佛象的出土，再一次证明望海寺至迟建于金大定三年(一一六三)。

**双塔** 两座塔分别坐落在普兰店市双塔镇塔底村唐屯西小山顶和磨盘乡滕屯小山顶，相距约五公里。两座塔的构材和造型相同，均为花岗岩筑成，分为塔基、塔身、塔顶三部分。唐塔高约七米，塔座似一大磨盘，塔身为八角形，共五层，逐层上收，每层出檐，自第二层至塔顶雕有仰莲座和小龕，龕内雕有坐佛十尊。滕屯塔高约五点二米，底座较为规整，塔身

亦为八角形，共五层，逐层上收，每层出檐。自第二层至塔顶雕有仰莲座，塔顶雕有坐佛。唐屯塔较之滕屯塔建筑规范，滕屯塔则显得略粗糙。两座塔的石块之间倘有不平，则用铸铁支垫。天长日久铸铁锈蚀后，便与石块紧密地连接在一起了。

金代遗物各区市县出土较多，除窖藏外，多属零星出土，按照类别分述如下：

**铁器** 主要有铧、犁镜、锹、镰、斧、锤、烙铁、锅和马镫等。比较重要的有一九五六年金州区于家洼出土铁镰二件、铁锹二件、铁马镫二件、铁锤一件。一九五八年秋金州区大魏家镇东田村出土的铧、犁镜铜范四件，为一处铸造铁农具作坊。一九七二年金州区向应镇大石棚村出土六耳铁锅一件，锅内装有铁镰四件、铁斧二件。一九七四年十一月庄河市高岭乡王家沟出土铁镰五件、铁犁镜二件。一九七八年瓦房店市复州城镇谭家屯出土铁镰三件、铁泥抹一件、铁马衔一件、铁烙铁一件、铁锅一件。

铁农具在金代已被广泛应用到起土、收割等农业生产过程中。不同规格的犁铧是翻地、开荒的主要农具；型式、大小不一的镰刀是收割庄稼的用具；斧既是木作工具，也是狩猎、战争的武器；马镫是骑兵所必不可缺之物。总之，铁器已进入金代社会生产、生活各个领域，从各个方面反映了金代铁器生产和冶铁业的繁荣，也有力地推动了大连地区生产力的发展。

**铜器** 主要有锅、熨斗、锣、钹等。比较重要的有一九七八年瓦房店市复州城镇谭家屯窖藏出土铜熨斗一件、铜平底锅一件、铜锣二件、铜钹二副。一九六四年十一月甘井子区营城子镇双台沟村出土三足铜火盆一件、平底铜火盆一件。一九七三年瓦房店市许屯镇小房村出土六耳铜锅一件，铜锅出土处有石头建筑，多见金代白釉褐花瓷片，为一处居住遗址。一九七三年瓦房店市李官乡西阳台出土六耳铜锅一件。一九九六年瓦房店市杨家满族乡台后村出土铜钹六件、铜锅一件，铜钹上分别刻有“铜院官(押)”、“复州都纲司□□”，“东京僧司□□”、“崔家院”等字。这些铜器多出土于窖藏和居住址中，与金末战争频繁有关。

**铜镜** 大连地区出土的金代铜镜可以分为三类。一是镜背边缘刻字，这是金代铜镜的最重要特点。金代铜禁极严，铜镜一般均由官府铸造，并在镜背边缘刻上铸造地点和衙署名称的文字，即便民间原有的铜镜，一般也须官府检验刻字方可使用。大连地区出土有刻字的铜镜主要有普兰店市元台镇后元台村出土的桃形湖州镜，镜背铸有“湖州石十五郎真炼铜照子”，下方刻“都右院官(押)”。后元台村出土的犀牛望月镜背刻有“茂州官记(押)”。金州区城内出土的缠枝牡丹镜镜背边缘刻有“盖州建安县(押)”。普兰店市泡子乡层山南沟出土的“ ”字铜镜镜背右边刻有“盖州建安县(押)”，左边列有“金城县(押)”。“ ”字纹铜镜当先经金城县县衙检验，而后再经盖州建安县县衙检验，这在金代铜镜中还是少见的。二是明确的金代铸造的铜镜。如庄河市大营子镇出土的五童大定通宝镜，金州区城内出土的双鱼镜

等，都是金代常见的题材。三是仿汉唐镜。这类镜大多是翻模镜，在质量上，尤其是光洁度上远不如汉唐两代铜镜。旅顺口区龙王塘镇附近海域出土的人物镜和甘井子区营城子出土的瑞兽葡萄镜就是这类铜镜的代表。

**铜官印** 金在迅速封建化的过程中，相当多地承袭了唐、宋封建官僚制度，这在金代铜官印上得到了充分反映。其形制一般为方形印面，长方形柱状纽；印面铸汉字阳文九叠篆，竖行右书；印背、印侧镌刻汉字楷书年号；因九叠篆不易辨识，常在印柄顶端或印背刻上“上”字，以指示印面的上下，便于用印。

大连地区出土的七方金代铜官印分别是庄河市三架山乡耿庙村元海屯东莹盘出土的“都统所印”和“勾当公事之印”，庄河市荷花山镇姜屯出土的“副统之印”，瓦房店市得利寺镇龙口村出土的“万户之印”，瓦房店市邓屯乡偏坡村出土的“行军总押之印”，瓦房店市杨家满族乡黄旗村出土的“宣抚司印”，瓦房店市松树镇出土的“行军万户之印”。大连地区出土的这七方铜官印均属金代晚期，反映了金代晚期军政机构的设置情况。

**瓷器** 大连地区出土的金代瓷器多是白釉褐花器皿，种类有四系瓶、碗、碟、盘等，在金代遗址中也常见这类瓷片。完整瓷器多出自窖藏，比较重要的有甘井子区革镇堡镇后革镇堡村出土的白釉褐花罐、小碟，其中罐内装有鎏金凤凰等饰品。庄河市荷花山镇河东村新华屯出土的白釉褐花四系瓶等。除这些磁州窑系瓷器外，还有建窑兔毫斑大碗等。这些瓷器的出土，对于研究金代瓷器的烧制技术和装饰花纹艺术具有一定的价值。”

**货币** 大连地区出土的金代货币均为窖藏，迄今已发现六十余处。每处少者数十千克，多者达一吨以上。这些钱币入藏时或用麻绳穿成串，排列有序地置于坑内，甚至用火将底部和四壁烧硬以御潮湿，如金州区民主广场窖藏；或以陶缸、陶罐、铁釜等盛装，如金州区傅家村窖藏和瓦房店市单家村窖藏，前者将一千零四十点五千克铜钱分别装入两口灰陶大缸内，后者将四百千克铜钱分别装入灰陶大罐和铁釜中，其上盖一块石板；或与生产工具、生活用具埋在一起，如普兰店市陶家砖场窖藏，不但埋有一吨铜钱，还埋有铁铧、铁斧、瓷碗、瓷碟、陶罐等。

货币窖藏大多埋在金代遗址及其附近，如金州区民主广场窖藏和普兰店市陶家村砖场窖藏等，就是埋在房址周围。

窖藏铜钱中货币上起战国匭刀、一化，下迄金代正隆元宝、大定通宝，以北宋钱为最多，其它的有秦汉半两、五铢、大泉五十、货泉、布泉，隋唐五铢、开元通宝、乾元重宝，五代十国开元通宝、唐国通宝、大唐通宝、天汉天宝、汉元通宝、光天通宝、乾德元宝、周元通宝，辽代重熙通宝、清宁通宝、咸雍通宝、大康元宝，南宋建炎通宝、绍兴元宝、绍兴通宝、

隆兴元宝、乾道元宝、淳熙元宝，刘豫(齐)阜昌通宝等。瓦房店市杨家满族乡单家村窖藏中出土一枚靖康元宝。

考古资料证明，大连地区在金代已是经济繁荣地区之一。商品生产和交换的发展，产生了对货币的大量需求，这就造成铜钱积聚。另一方面，在金初战争和经济交流中，大量的宋钱通过海上从山东流入大连地区。金代大量的货币窖藏并不是大连地区独有的现象，而是金统治区域内一种普遍现象。根据这些窖藏中最晚的铜钱是大定通宝来分析，为金代末期所埋藏无疑。之所以出现大批的货币窖藏，还与金代末期物价飞涨、铜禁政策有着密切关系。金代交钞的大量发行，使货币贬值，物价涨到“以万贯唯易一饼”的地步，由此造成人们注重收藏铜钱，国库铜钱回笼不上来。尽管朝廷数次颁布“限钱法”，也无法回收铜钱，那些握有大量铜钱的上层官僚、商人，宁肯把铜钱埋入地下，也不愿去兑换交钞。造成大量铜钱窖藏的最重要原因，是和金末战乱有关。崇庆二年(一二一三)耶律留哥率众叛金，自称辽王，建元天统，都广宁。继而，辽东宣抚使蒲鲜万奴弃镇压耶律留哥而不顾，于贞祐三年(一二一五)一月反金于辽阳，“僭天王，国号大真，改元天泰”。在战火纷飞的形势下，蒙古大军费时不多，在金灭亡之前，先占领了辽东。那些握有大量铜钱的官僚、地主、商人被迫将铜钱埋入地下。由于各种原因，这些窖藏的主人就再也未能返回，致使这些窖藏铜钱从此长埋于地下。透过这些现象，已依稀见到金王朝衰亡的情景。

#### (五)元明文物集粹

十三世纪初，蒙古族兴起。一二〇六年成吉思汗统一了蒙古族各部后，随即开始了对金战争。建立元朝后，于辽东半岛设金复州万户府，实行军屯。

明洪武四年(一三七一)，朝廷派马云、叶旺为定辽都指挥使，率兵从山东渡海至旅顺口登陆，占领了辽东。洪武八年(一三七五)设金州卫指挥使司，洪武十四年(一三八一)设复州卫指挥使司。

元明两代文物较多，择要如下：

元百户张成墓碑 张成墓碑高一百二十五、宽六十、厚十九厘米，是其孙所立。张成原葬何处，现已不能确指，但从碑文记载可知于元至正八年(一三四八年)三月迁葬至沙河东(今普兰店市大谭镇双山一带)，从碑文“七月至金州，君(张成)屯于城(金州城)之东北双山沙河之西，遂为恒业而居焉”，可知张成在至元三十年(一二九三)就参加了金复州万户府屯田，至元三十一年(一二九四)四月六日，死于屯田处，终年六十九岁。

张成墓碑不仅是研究元代屯田的重要资料，更重要的是碑文中记录了关于元王朝在黑龙江流域的驻防、开发、建立行政机构等重要措施，是元王朝有效管理黑龙江流域的实物见证。

元代瓷器 大连地区出土的元代瓷器以磁州窑系产品为最多，其次为龙泉窑和钧窑产品。

磁州窑系瓷器多为白釉褐花，比较典型的有庄河市蓉花山镇小金屯、桂云花乡桂云花村出土的白釉褐花龙纹罐。一九七三年冬庄河市城山镇后安屯出土的一批瓷器，多为磁州窑系，有缸、罐、碗、碟、盘、器盖等，其中七件瓷盘分别绘有荷花和牡丹花。普兰店市同益乡木西村发现的窖藏瓷器，多为白釉褐花开片大盘。另外，普兰店市还出土有“清酒肥羊”白釉褐花大罐。上述磁州窑系瓷器，与北京元大都遗址出土的同类器物基本相同，是磁州窑系产品的代表作。

龙泉窑瓷器主要有一九八〇年十一月瓦房店市太阳升乡舒店出土的一批瓷器窖藏，其中有龙泉窑菊花青瓷碗、“ ”字青瓷碗和开片青瓷碗等，还杂有磁州窑系白釉褐花碗，以及黄釉盘等。金州古城内也出土有一定数量的元代龙泉窑瓷器。庄河市徐岭镇毛莹砖室墓出土的青瓷八角盘，堪称精品。

钧窑瓷器大都出土于金州城内，其釉色匀净、鲜艳，堪称元钧窑精品，可与北京元大都遗址所出钧窑瓷器相媲美。

元代铜、铁权 大连地区先后出土有七件元代铜、铁权。这些铜、铁权多为六角塔形和椭圆形，权身铸、刻有文字。这七件铜、铁权分别是旅顺口区铁山镇韭菜房村出土的“延祐五年”(一三一八)六面塔形铜权；旅顺口区长城镇李家沟村出土的“至大三年”(一三一〇)椭圆形铜权；旅顺口区铁山镇王家村出土的“至大四年”(一三一—)亚腰长方形铜权；金州区石河镇出土的“大德三年”(一二九九)六面塔形铜权；瓦房店市赵屯乡郭店山嘴出土的“至正四年”(一三四四)椭圆形铜权；普兰店市元台镇二陶村栾家莹出土的“皇庆元年”(一三一—)六面塔形铜权；瓦房店市镇郊北沟出土的“致和元年”(一三二八)椭圆形铜、铁权。上述铜权中，大德三年铜权所铸文字最为完备，除汉文外，还有与此相对应的八思巴文、波斯文、回鹘蒙文。七件铜权中，有二件为大都路造(较同)，二件为益都路造，一件应为东京路总管府造。这七件铜权基本上反映了元代中晚期山东(益都路)、北京和河北北部(大都路)经渤海与辽东半岛南端大连地区的经济贸易往来情况。

元末明初铜火銃 大连地区先后出水了数尊铜火銃，大多是在旅顺口区三涧堡镇渤海朱岛附近海域出水，另一尊于瓦房店市长兴岛附近渤海海域出水。这数尊铜火銃均为“大碗口筒”銃，可分为两种型式。第一种由銃口、前膛、药室三部分构成。銃口呈喇叭状，药室外凸，呈椭圆形，药门位于药室上部，为圆形小孔，是放置药捻之处，无尾釜。銃口与前膛前端铸有一周固箍，前膛后端与药室相接处铸有两周固箍。长兴岛附近渤海海域出水的铜火銃



后端铸有一字，似“通”。第二种由銃口、前膛、药室和尾釜四部分构成。除比第一种铜火銃多出尾釜、前膛略细、无固箍外，其它部分略同。

大连地区出水的铜火銃，属于安置在车船架上使用的，后来发展为炮。第一类铜火銃与中国人民革命军事博物馆藏明洪武五年(一三七二)“水军左卫”铜火銃形制完全相同。铜火銃出水的渤海海域一带水深流急，礁石林立，倘遇阴天、风天，船极易触礁沉没。大连地区出水铜火銃的年代有两种可能：一是元王朝为加强旅顺口防务，从内地经山东由海上来旅顺口，因遇险沉没而遗留下来的；一是明初为追剿元在东北的残余势力，于洪武四年(一三七一)派马云、叶旺率兵由山东乘船渡海，至狮子口(今旅顺口)和长兴岛，在与元军作战沉没而遗留下来的。依此，大连地区出水的铜火銃年代下限不晚于明洪武四年(一三七一)，其下限可上溯元末。

**明代建筑** 现存的明代建筑包括寺庙、桥梁、烽火台等。始建于明代的清泉寺、朝阳寺等，集中地反映了明代建筑的艺术水平。建于明代万历年间的金州三十里堡挂符桥，仍保留有当时的建筑特点。桥建在古驿道上，采用榫卯法以青石筑成，单拱，桥面铺以大石条，交接处凿有亚腰形槽，以连接铁栓加固。此桥历数百年，至今仍保存完好。分布于大连地区各地的烽火台，是明代为防御倭寇而修筑的辽东烽火台一部分。至今保存较好的有普兰店市赞子河永安台、元台烽火台，瓦房店市驼山排石烽火台和金州区二十里堡烽火台、石河烽火台等。这些烽火台或建于山上，或建于高阜；或呈圆形，高十数米，或呈梯形，周围有围墙。大连地区的烽火台对防御倭寇入侵起了重要作用。

**萧金山明墓** 位于金州城东萧金山南坡。为长方形石椁墓，四壁和上盖分别由五块较规整的巨石板构成，四壁石板以榫卯相接，白灰勾缝，南北长二点五、东西宽一点三八米。随葬品以瓷器为主，有青花福字碗、白瓷碗、带盖注壶和酱釉粗瓷罐等。其它随葬品有铜盘、铜鼎、铜镜和“崇宁通宝”等。白瓷带盖注壶和白瓷碗做工精细，胎体甚薄，是明代白瓷的精品。

**明代青花瓷器** 大连地区先后发现数处青花瓷器窖藏，其中比较重要的有一九六七年金州区华家镇牟家供销社院内窖藏，一九七五年十月庄河市大营子镇四家村薛家屯窖藏，一九八一年十月旅顺口区水师营镇东沟村窖藏，一九八三年瓦房店市驼山乡傅庙村刘屯窖藏等。这四处窖藏共出土青花瓷器二百多件，有碗、盘、碟、小盅等四类，可分为狮球碗，“寿”字碗、三友碗、花卉碗、桃花碗、仙桃喜鹊碗、结子莲碗；卷草牡丹盘、蟠螭盘、“寿”字盘、莲池鸳鸯戏水盘、梅枝双栖盘、菜蔬盘、麒麟盘；花卉碟、舞人碟、花石碟、蟹纹碟；“五经”小盅、花卉小盅等。

大连地区发现的这些青花瓷器，都是民窑所烧制，其图案多来之生活，因而具有浓厚的生活气息。这些图案与四川省彭县南街酱菜园厂出土的“戏猴图碟”、“寿字碟”、“仙桃喜鹊图碗”、“长青树枝碟”等相同。上述青花瓷器都是景德镇民窑所烧制的，时代约当明永乐、宣德、万历年间，但埋入地下的时间当为明代末年。

明代铁炮 一九八三年十月出土于旅顺水师镇内，共三尊。这三尊铁炮因长期埋于地下，锈蚀较重，均由筒、膛、药室和座构成，分别为三、四、五道固箍，长八十三点五、八十七、八十八厘米。多箍铁炮在明代已很流行，战争中已普遍使用。出土铁炮的水师营镇南距旅顺仅五公里，北距明代三涧堡土城子城约十公里，是旅顺口通往金州的必经之路，具有重要的战略地位。这三尊铁炮应为明朝驻军所使用的。

以上是笔者对百年来大连地区考古发现的概述和初步研究。限于水平，不当之处，还望批评指正。

## 东北大学创始人王永江

### 赵守仁

王永江是奉系军阀统治集团中文治派首领之一，善于理财，精于文治，反对穷兵黩武、逞兵争雄，主张保境安民，简练军实，节用剔弊，发展实业，兴办教育。东北大学的创办正是为了施行其文治主张，改变奉天及东北文化教育落后的状态，适应东北军事、经济发展需要。王永江适应历史发展的需要，积极振兴教育，创办大学，为社会造就人才，无疑这是他的一大历史功绩。本文仅就其在创办东北大学中的历史作用略加评述。

东北大学的创办是适应改变辽宁及东北文化教育落后状态的需要。东北地区在清朝封禁政策的桎梏下，经济、文化、教育长期处于落后状态。后来，由于新政的实施和辛亥革命的推动，文化教育有了一定的发展。但因长期的历史影响，加之大小军阀穷兵黩武，祸国殃民，财政匮乏，民穷智愚，文化教育一直发展缓慢。一九二三年，在辽宁省内之高等学校，仅有部设之沈阳高等师范学校及私立医学专科学校。南满医科大学及旅顺工科大学系日本所办，哈尔滨法政大学系俄侨所设立，专收俄生。中国自办的大学，仅此一二所而已。<sup>(1)</sup> 各省中学毕业生，多负笈前往平津，入各大学及专门学校求学。刚刚就任省长不久的王永江，目睹这种状况和日寇谋取东北日炽，急需有识之才建设东北的现实，毅然不顾日人之反对，<sup>(2)</sup> 决定由奉天省长公署联合吉黑两省，创办东北大学。

东北大学的创办是适应东北军事、经济发展的需要。张作霖从掌握奉天军政大权，当上东三省巡阅使后，野心更加膨胀，开始把势力伸向关内，并乘直皖战争，武力调停之机，捞到了蒙疆经略使的职衔，控制了热河、察哈尔和绥远。一九二二年四月，奉军又大举入关，发动了第一次直奉战争。战争进行不到一周，奉军败北，退回关内。从这次直奉战争旧派奉军与新派奉军之间不同的战斗力对比中，张作霖也感到必须整军经武，重用人才，为此，于

---

赵守仁，辽宁师范大学教授。

一九二二年七月末成立了“东北三省陆军整理处”，作为整军经武的最高执行机构，并规定各部队采取考试的方法提拔军官，废除推荐制度，各部队要培养人才，淘汰无能者。一九二三年三月，正式成立航空学校，作为训练航空人员的机构。不久，又在哈尔滨和葫芦岛建立了海军学校，培养专门人才。兵工厂也在大力扩建。当然，张作霖整军经武，重用人才，开办军校，发展军事工业，其主观愿望是把它作为与直系军阀争霸，武力统一全国的资本。但客观上也促进了民族经济的发展。张作霖在大力扩建兵工厂，整军经武的同时，也大力整治交通，修筑铁路，开设银行，兴办市政，其它民用工业也随之发展起来。如官商合办大实业之一的辽宁纺织厂自一九二三年七月开办以来，投资三百万元，先后从美国购进纺织机二万锭，织机二百架及全部电机设备等。棉布年产量达十五万疋。<sup>(3)</sup> 其它各地的旧厂改建，设备更新，新厂创办，设备引进等项经济事业也在发展。这些军事、经济事业的振兴和发展，急需大批专门人才。正如三十年代书写的东北大学校史指出：民国以来，东北各省，庶政繁兴，百业竞起，专门人才，急待培养。<sup>(4)</sup> 王永江倡议创办东北大学之举，正是反映了这种历史发

展的要求。

经济事业的振兴与发展，不仅要求有大批各类专门人才为其服务，同时也为教育事业的振兴与发展奠定了物质基础，提供了财政来源。而这一难题的解决，又是同王永江紧密相关的。王永江自一九一七年五月任奉天省财政厅长及东三省官银号督办以来，“理财效法刘宴，先之以剔除中饱，涓滴归公；次定税收比额，严督责之法，有犯必惩，不避权势”。<sup>⑤</sup> 经其二三年的大力整顿，岁收倍增，财政收支日趋稳定。一九二〇年末，除将所有外债完全还清外，奉天省库尚存一千一百万元之结余金。一九二三年奉天省岁入总额达三千三百四十万元，岁出二千五百二十万元，年盈余八百二十万元。<sup>⑥</sup> 这些现款尽管也是聚敛之财，但王永江能以聚敛之财用于社会，举办实业，振兴教育，创办东北大学，这对社会进步、历史发展也是有益的。

东北大学的创办是适应文治派推行其文治主张的需要。张作霖初秉奉政，就已开始认识到，为了巩固其统治，不仅需要绿林将才，也要有一批文人谋士为其出谋划策。正如他自己所言“吾此位得自马上，然不可以马上治之，地方贤俊，如不我弃，当不辞卑辞厚币以招之。”<sup>⑦</sup> 于是，辽阳袁金铠、沈阳孙百斛、法库杨宇霆、沈阳王树翰、金州王永江等都投奔张氏门下，成为谋士、高参。但在如何巩固张氏的统治的问题上逐渐形成了以杨宇霆为首的武治派和以王永江为首的文治派。王永江是从踏入仕途之初，助张加强警政，实行吏治，整顿财政聚敛民财，巩固奉系军阀统治中逐渐形成了其文治主张的。在奉天财政充裕之后，他就极力主张利用此充足的财政，举办实业、教育、吏治、交通、屯垦诸大端，逐渐发展，闭关自守，保境安民，以固根本而图发展。<sup>⑧</sup> 在治理奉省中，他效仿管仲治国之术，实行官吏考试制度，唯才是举，兴办教育，重视人才。在第一次直奉战争失败后，王永江更加反对以兵相战，屡开战端，力主保境息民，以发展实业，振兴教育。为了施行其文治主张，他向张作霖建议：欲使东北富强，必须发扬文治，广罗人才，兴办大学教育，培养专门人才。力劝张作霖要“修文偃武，保境安民，刷新政治，自强不息”。为了说服杨宇霆等人，王永江致函杨宇霆说：“现在潮流所趋，日重文化，以后以中国人与中国人斗，胜者不足荣，败者不足辱”只能贻害国家。“当极力主张缩减军备，共图文化”。<sup>⑨</sup> 张作霖为了同直系再次争衡，深怕影响其扩军备战，减少其军费开支，也主张暂从缓议。后经王永江屡陈办大学之必要，并说另有底款，不使军费受牵制，这样，张作霖才允王永江筹办东北大学。

事实说明，东北大学的创办正是王永江等人为了实行政治，发扬文治，同张作霖、杨宇霆等人的武治思想相抗争的产物。

## 二

东北大学从酝酿到创办的整个过程都是在代省长王永江的亲自主持下进行的。王永江从百年树人，人存政举的观念出发，早在一九二一年，就酝酿办一所综合大学。故在其主持省政期间，就注意从各方面节约经费，积累巨资，备作大学建校基金。一九二三年，王永江亲自召集东北教育界人士，商议筹建东北大学的经费事宜，经多次商议，所需经费，初拟奉、吉、黑三省按成摊款(奉天六成，吉林三成，黑龙江一成)，后以吉林拟自行创办大学，不愿摊成遂由奉天一省独担大学经费，除开办费外，第一年即拨款四十三万九千余元，以后逐年增加，至一九二七年共拨经费二百六十万二千余元。<sup>⑩</sup>在当时军费浩繁的情况下，王永江能注意到高等教育，于创办市政及各项实业之外，又拨出巨款创办东北大学，是十分难能可贵的。

一九二三年秋，东北大学创办伊始，为能及时开学，代省长王永江即决定暂以奉天(今沈阳)大南关国立沈阳高等师范为校舍(沈阳高师学生毕业后停办)。但因大南关沈阳高师校舍、校园狭小，有碍将来扩建发展，王永江遂在东大开学的同时，令政务厅长王镜寰、东大总务长吴家象在昭陵前觅妥地址，经商得三陵都统冯德麟同意，将昭陵前白椿外陵地三百余亩拨归东北大学使用，并收买毗连民地二百余亩。<sup>⑪</sup>同时由奉天省拨出巨款，令理工科学者赵厚达设计，以三年时间在昭陵前建成了理工大楼(即现在省政府办公厅)，学生宿舍楼(即现在工字楼)和教授住宅若干所(即现在东南角的厅局等宿舍)。这两栋楼建成后即将理工科迁至北陵，文法科仍在在大南关沈阳高师校舍。从此，东北大学分设两处，遂有南校与北校之称。一九二八年，张学良执政后，捐助私款数百万元，兴建文法大楼、教育大楼、学生宿舍、教授住宅等。一九三〇年春，楼舍竣工，文法学院师生迁入北陵新楼，至是东北大学规模日臻宏伟。

东北大学开创之初，首先在奉天省公署内设立大学筹备委员会，委员为关海清、佟兆元、李树滋、范先炬、莫贵恒、王之吉、林成秀、谢荫昌、王镜寰、恩格、汪兆璠、吴家象等十二人，<sup>⑫</sup>并由筹备委员会公推奉天代省长兼财政厅长王永江为校长。以省长公署第二科主任、北京大学理学士吴家象为总务长，尔后，由王永江校长委留美文学硕士汪兆璠为文法科学长，留德工学博士赵厚达为理工科学长。旋因赵厚达故于德国，又委留美工学博士孙国封为理工科学长。全校分设文、法、理、工四科。文法科设中国文学系、英文学系、俄文学系、法律学系、政治学系。理工科设数学系、物理学系、化学系、土木工程系、机械学系，以后逐年有所增设。一九二八年后，全校分设文学院、法学院、理学院、工学院、教育学院。至是东

北大学已发展成为院系齐备的综合大学。

为了把东北大学办成具有较高水平的综合大学，校长王永江力主坚持高标准严要求，以优厚待遇，张榜招贤。当时东大所聘教授都是具有较高水平的欧美留学生和国内的知名教授。英文、俄文两系还聘请通晓汉语的英国和苏联学者任教。国内、外省学者不了解奉省财政状况，惟恐来奉教读月薪用奉票发给，一旦奉票跌价，必至影响收入，因此不愿应聘。校长王永江了解这种情况后，当即决定，凡大学教授等薪金一律发给银元，并不许拖欠。在校长王永江的支持下，延揽学者，招聘人才，不惜重金，备加礼遇，国内知名人士，文史如黄侃、林损、陈天倪、柳诒征、吴宓等，理工如冯祖荀、何育杰、庄长恭等均先后应聘到校任教。东北大学后来以高薪增聘章士钊、罗文干等为文法学院教授，聘梁思成、刘华瑞等为理工学院教授。章士钊月薪高达银元八百元，并在校内供给独院的眷属住宅，可为优礼厚币了。东大教授待遇优厚，要求严格，凡不善讲解，教授效果欠佳者，即使有硕士学位，也不容其滥竽充数。各科学长可根据学生意见和实际情况，及时解聘另请教师。

王永江在办学治校方面强调注重实际，勿尚空谈。主张理论研究、课堂教学必须辅之以教学实验、生产实习。理工科要设实习工厂，实验园地。为此，王永江咨准省署拨北陵长宁寺前官地二段，计三百三十余亩做为大学模范工厂的厂址，先后拨奉大洋三百八十余万元做为办厂资金。一九二三年冬，校方即派理工科学长赵厚达赴德国采购机械，备办大学工厂。赵厚达在德国病故后，又派杨毓楨、孙国封、于世秀三人前往德国继续办理此项事宜。一九二五年初，在德采购之机械陆续运奉天，随后厂房竣工，安装设备，投入生产。工厂厂长由留德工学博士杨毓楨担任。工厂敷设铁路数条，与京奉、沈海两条铁路接轨，交通便利，设备新，规模大，能修机车、造机械，既便于学生实习，又促进了生产发展。

在办学宗旨方面，东北大学施行敦品励学高标准、严要求的办学宗旨。第一届招生就曾以“士先器识而后文艺”为语文试题，用以启迪学生品德并重。王永江校长在开学典礼讲话时，亦谆谆告诫学生要敦品励学，勉励学生注重品德，刻苦攻读。在这个宗旨的指导下，东大对学生要求也十分严格，历届入学考试和学期、学年考试，都坚持严要求、高标准，坚持宁缺勿滥的原则，并令各科学长贯彻执行。为促进学生钻研，各科学长都深入课堂，亲临考场。考试严禁交头接耳，传递小草和偷看书本。如有违纪，轻者记过扣分，重者记大过，或剥夺该门试卷成绩。凡是年考在九十分以上者，称为超等生，均授予奖励证书，以资鼓励。凡成绩不及格者，一律留级或开除学籍。文法各系入学时约五十人，完成学业仅占半数以上。理工科各系入学时都是数十人，毕业时仅有十数人，如土木系入学时一班三十七人，毕业时只有十四人。东大不仅学习、考试严格，课堂纪律和请假制度亦颇为严峻。教授上课先点名，

不许迟到早退。有事不请假者以旷课论，在期考、年考时扣分。在各种考试及严格纪律的要求下，加以种种鼓励，诸如考试名列前几名者可免交学杂费；毕业成绩优异者，由校资送美、英、德诸国留学，因而学生学习一般都颇为勤奋。这是东大学生的优良传统。

综上所述，东北大学初创时期，在代省长兼校长王永江的苦心筹划、投拨巨款、延揽人才、严格办学、注重实际、敦品励学的办学宗旨推动下，国内知名学者和欧美留学生陆续应聘前来任教。至一九二九年，全校教职员达二百三十四人，学生达二千三百余人。至此，东北大学初具规模。后经张学良的资助和大力支持，东大规模宏大，占地千亩。图书馆、科学馆、楼堂馆舍云集昭陵，院系齐全，设备先进，良师荟萃。时为中华大学之冠。这不能不说是王永江的一大功绩。

### 三

东北大学的创办标志着同时也推动了奉天及东北文化教育的发展。从此，东北之莘莘学子，再不必跋涉千里，负笈关内，而可就近入校，求学深造。至“九一八”事变前，东北子弟就有三百八十七人毕业于东北大学。东北大学创办之后，黑龙江省于一九二六年成立了哈尔滨工业大学、哈尔滨医学专科学校。吉林省于一九二九年成立了吉林大学。奉天，冯庸捐私产于一九二七年创立了冯庸大学。同年交通部在锦县设立交通大学。可见东北大学影响之大。

“九一八”事变之后，东北大学历经沧桑，几经变迁，但它对辽宁和东北后来的历史发展、对东北军和张学良将军都有相当影响。东北大学汇集了东北地区的一大批青年知识分子，其中许多人走上了革命的道路。当然，这不能归功于王永江。这是同他的办学目的完全相反的。东大许多人走上革命道路，是我党影响的结果。但也不能否认东大的客观历史作用。这个有革命影响的东大，是在旧东大的基础上发育起来的。

王永江晚年因与张作霖政见不合，辞去本兼各官职，身归故里。虽重病在身，仍亲阅函件，关心东北，留念东大。许多东大校友，对王永江省长创办东大之功念念不忘。有的校友在回忆东大时讲：“前奉天省长王岷源先生，时当倭虏谋我日急之秋，从百年树人之计出发，高瞻远瞩，集资创设东北大学”。有的在回忆中讲：“首任校长岷源王公，于开学之日恳切陈词，其所以勸勉同学者倍至，故无不感奋万端，永矢弗谖”<sup>⑧</sup>。由此可见，王永江与东北大学关系之密，对东北大学影响之广。

**注释：**

- (1) 《东北年鉴》。
- (2) 《近代中国史料丛书》、《己未同学录》、《国立东北大学二十周年纪念册》。
- (3) 《东北年鉴》。
- (4) 同上。
- (5) 《吉林文史资料选辑》第四辑二五一页。
- (6) 《吉林文史资料选辑》第四辑一一六页。
- (7) 《吉林文史资料选辑》第四辑二三七页。
- (8) 《吉林文史资料选辑》第四辑一一六页。
- (9) 《沈阳文史资料》第四辑一五五页。
- (10) 《东北年鉴》。
- (11) 同上。
- (12) 《近史中国史料丛刊》、《己未同学录》、《国立东北大学二十周年纪念册》。
- (13) 同上。

## 一代人杰 百世良规

——王永江先生《县知事学》探微

萧文立



# 小 引

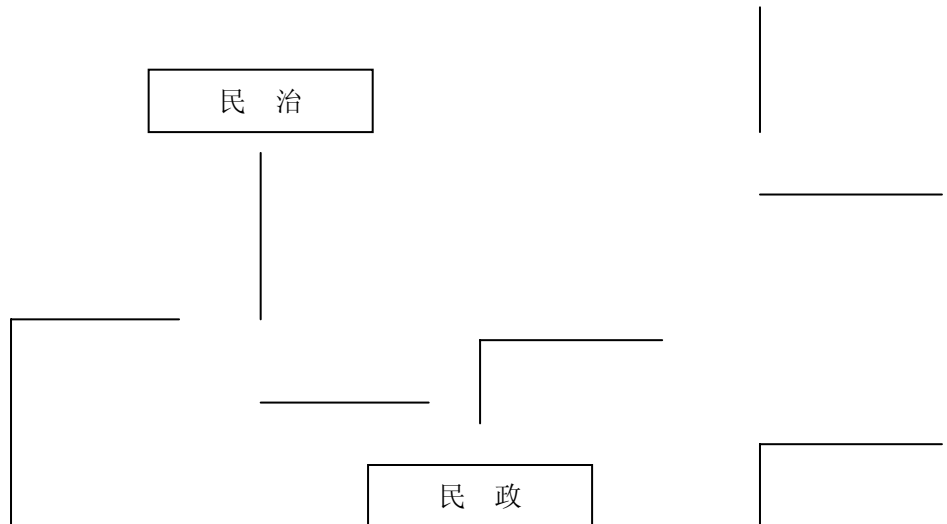
《县知事学》系王铁龛先生一九二〇年代摄奉天省长篆时，为所办县知事培训班讲授之教材。虽仅二十二则，而涵纳宏富，自成体系，持论严正、平实、通达，坐而言，立可行，不独为昔时亲民之官所应知，亦足为今日地方领导所善取镜。其治政思想与当今实际符合若契，此固亲民之道，古今实出一揆，亦可见铁龛先生之治理与治才，名为一代能吏，其谁曰不然。惜所遇非人，困于时势，非但保境安民之愿，无以实现；即此戈戈短书，亦尘封虫蠹，无人理董，久在存亡之间。文立隶籍蓬莱，生长大连，为铁龛乡后学，兹从力倡王永江研究之张本义先生之手，得读《县知事学》，诧其精警，以为系吾国罕见之县治专著，痛其不彰，愧未早读，因不揣浅陋，谨为分疏其意，并略阐发其在当今治政之意蕴，以尽后死者发潜德幽光之责。

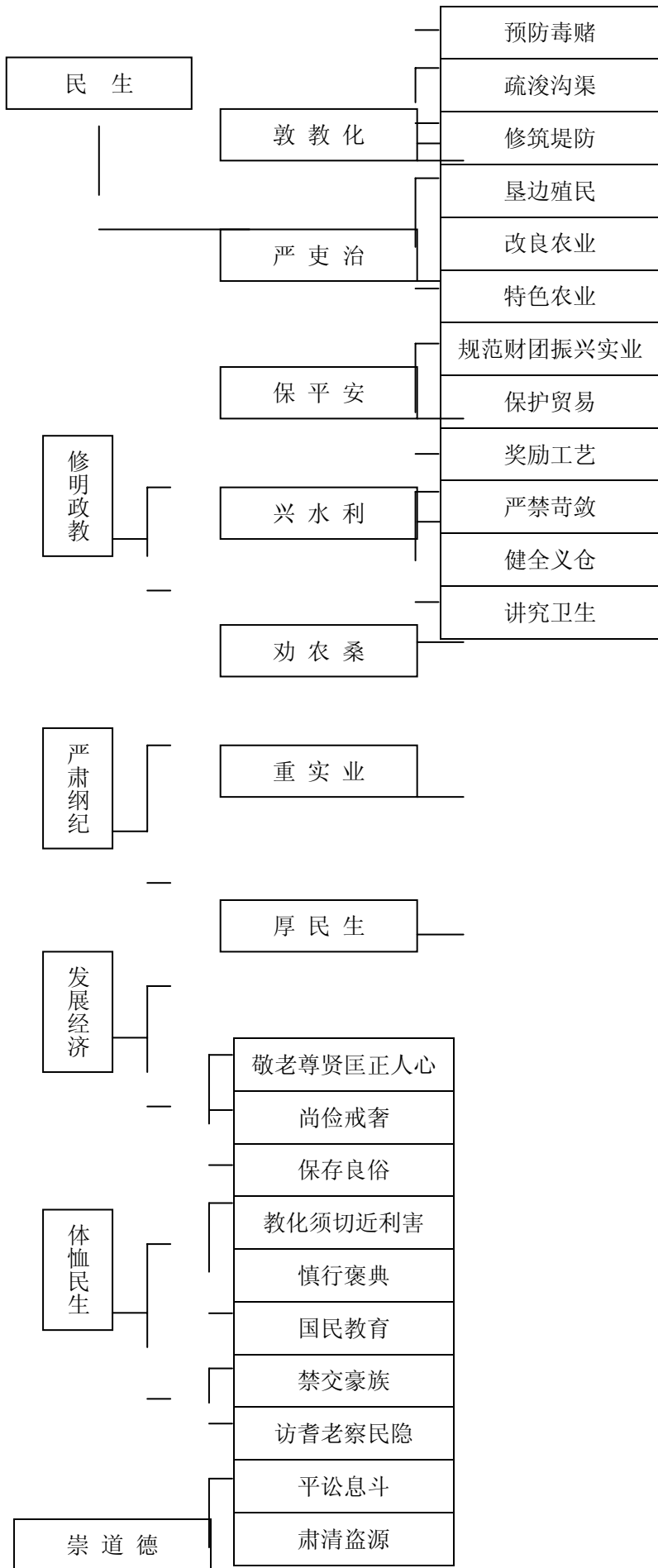
## 第一、《县知事学》所具内在理路

细绎《县知事学》，可知其思路缜密，自具完备体系，唯未自加整理。兹特为分疏，以理清铁龛先生县治思想之内在理路，表释如次：

---

萧文立，大连电视台编辑。





## 第二、《县知事学》体现之王铁龛治政思想理念

### 一、“两手抓，两手硬”

据上表知，《县知事学》将县治区分为民政与民生两大类，各具纲目，共二十二事，民政与民生各占其半。民政即今所谓政治、思想、道德；民生即经济、社会。可征铁龛先生民政民生并重不偏废之治政原则。借用当今语言，即精神文明与物质文明并举。

### 二、注重提高国民素质

铁龛注重道德教化、注重风俗移人、注重教育。于教化与风俗，侧重求实效、慎名器、存良俗；于教育，侧重基础素质教育，即公民常识教育，均与传统治术有别。尤其注重提高国民健康水平，则轶出传统，饶具现代色彩。

### 三、倡导经济现代化

铁龛十分关注民生，推崇《管子》。故重视发展经济，尤其是现代经济。其注意所及，包括合理利用民间资本、重视对外贸易、鼓励新技术新产品、开发落后地区、振兴现代农业、发展特色农业。此等思想，即在今日亦非过时，若置于军阀混战之一九二〇年代，欲不叹服铁龛别具巨眼不可得。论者称其为东北近代化之先驱，实属不刊之论。

### 四、打击地方丑恶势力

禁止官吏结交豪族、严禁村会苛敛诛求、肃清盗源、宣传禁毒禁赌、约束储蓄会、平讼息斗、垦边殖民、保护商业诸条目，均寓打击地方丑恶势力之意。

### 五、重视率先垂范、重身教

无论提倡美德、改良风俗、平讼息斗，无论发展经济、提倡实业、兴办公共事业，铁龛处处注重知事之以身作则，亦重视如实掌握民情民隐，提倡深入基层，了解真相。

## 第三，《县知事学》可为后世取法之诸要训

### 一、道德建设重在实效(原书第三、七条)

道德教育须紧密结合地方利害，以浅近简易之言词，剀切讲解，善加诱导，以期融上下、革陋习、布新政，杜绝虚伪说教，流于形式。此与今日所谓思想政治工作之贴近性，何以异之？

表彰先进、树立典型要慎重将事、敬谨从事。“惟名与器不可假与人”，不可过滥，不可

草率，不可狗尾续貂，不可循私情。此即重视先进之先进性、典型性。

## 二、整顿风俗，维系社会人心(原书第八条)

铁龛认为对优良风俗日渐衰敝者，应大力宏扬；对丑恶风俗日渐猖獗者，应大力革除。而首倡者，其职端在县知事。

## 三、重视基础国民教育(原书第十条)

传统中国教育是入仕教育，至今则演变为应试教育，其目的为培养统治人才，今日扩展为建设管理人才。面向全体国民，培养常识，以提高人之素质为目的之基础国民教育，非但旧时未曾有，即今日亦尚未上轨道。铁龛先生已注意及此，不得不令后辈汗颜。

## 四、重视减轻农民负担(原书第五条)

减轻农民负担，严禁乱摊派，以保护农民生产积极性，在今日亦为农村工作之重。铁龛痛论县知事应专心致志，认真禁止，亲加督导，严肃查办。而必须之摊派，则事先须申请，且须乡农自觉自愿。

## 五、重视义仓建设，救济饥荒(原书第九条)

此即今日每逢年关节日，天灾人祸时之扶贫帮困献爱心；而铁龛讲求之办法，为公共互相形式，丰年储谷，歉年使用，人人出力，人人受用。此办法今日仍可师其意而变通之。

## 六、注重从根源上肃清盗匪，注重息讼斗于未然，以确保一方平安(原书第十二、十三、十五条)

铁龛先生以为鸦片为盗匪之根源，赌博为盗匪之媒孽，无职游惰为产生盗匪之途径，地方无赖为盗匪隐慝之巢穴；欲肃清盗匪，须以整顿户籍为首务。而借助乡民喜闻乐见之形式，反复宣讲赌毒之危害，重预防甚于惩罚，为肃清盗匪之捷径。至于民事纠纷，则须于争端将起而未生仇怨时提前化解，多做生动有效之思想工作。

## 七、重视民众卫生与健康(原书第十四条)

此条具征铁龛先生之卓识，所谓前所未闻者也。铁龛以为讲究卫生与强健身体、预防疾病，为地方官保护人民之职责之一。今日注重体育，往往偏于竞技体育忽视民众健身运动，其识不逮铁龛先生远矣。

## 八、重视发展新兴实业，重视资本流通与运营(原书第二条)

铁龛以为使民富足为为政要端，而振兴实业为使民富足之根基。发展实业靠资本，聚积资本则靠组织财团。组织财团之方法，一为改善改良已有之储蓄会，变少数人之营利为发展社会之生产；二为倡导农工商团体组织新财团，以地方之财力人力发展地方事业，因地制宜，兴办实业。

## 九、重视开发新技术新产品(原书第二十二条)

铁龕洞悉西洋新发明新产品所以层出不穷，中土所以墨守陈规工艺日趋衰败，并非人才之羸细，东三省人民之聪明才力非弱于欧美。有无奖励创新之机制，实为此中根源。故提倡创新，以为除依章奖励外，对创新产品，应有免税或优惠政策，包括帮助推销、贷款扶持、宣传推广、举办展会、官厅保护诸项，以提高其竞争力。此种办法之效力，至今尚远未穷尽。

#### 十、重视保护商业，尤其注重推进国际贸易(原书第二十一条)

铁龕已知商业为各国利益所必争，商战不可避免且日日趋烈。中国商业尤其国际贸易所以不发达，关键乃政府未尽指导保护之责。铁龕因论各县知事应详细研究人民需要、本地物产、产品销路、资金周转、保护办法诸事，俾使从商有利可图，则人人皆当奋起。

#### 十一、重视有序开发落后地区(原书第六条)

铁龕先生注意开发辽宁西北之蒙古荒地各县，倡导殖民垦边。举凡如何招民买地、如何组织农业生产、如何组建市镇、如何预防水旱灾、如何因地制宜发展种植业、植树业、牧畜业、采集业，均有考虑。凡此种种，今日开发大西北，亦不能外。

#### 十二、重视提倡特色农业(原书第二十、十七条)

铁龕重视改良农业生产技术，尤重因地制宜发展特殊农产品，欲跳出单一粮食作物种植窠臼。以为各县应遴选可靠有知识之人，从事当地特色农产品之实验，有所成就则竭力提倡募集股份以筹措资金。

#### 十三、讲究官德，禁与豪族交结(原书第十一条)

铁龕以为县知事应以人民师表自居自爱，不作奔走豪门之走狗，不收受贿赂，不贪污钱财，则心地清白，不必依倚畏惧豪门。不求完善制度，健全监督，欲徒依官吏自觉，以求杜绝官吏贪污，为中国传统治政之痼疾，铁龕见不及此，不足为贤者之玷。

#### 十四、提倡深入基层，了解真实情况(原书第十六条)

## 附 录

铁龕《县知事学》原文今不得见，存者为今人胡毓铮氏据日人田岛富穗著《王永江》所引回译者。文笔粗鄙，文白驳杂，辞不逮意，须揣摩方得大旨，不过虎贲中郎，其条目序次亦不知为原本之旧否。故本文所论，仅撮述大意，未能引据原文。今将所拟条目与胡氏译文对照如次，以便详勘。甚望其原文或尚存孤本于人间，或有兼擅中日两国文字者重译之，以流传光大，俾得有所滋养于今世。

本文条目	胡译条目	胡译顺序
------	------	------

敬老尊贤匡正人心	敬老贤正人心	一
尚俭戒奢	尚俭德	十九
保存良俗	保存优美之旧俗	八
教化须切近利害	宣讲教化	三
慎行褒典	慎重举行褒扬荣典	七
国民教育	监查学塾	十
禁交豪族	禁止豪族交游往来	十一
访耆老察民隐	访耆老探民意	十六
平讼息斗	须经常到乡市努力平息斗议	十五
肃清盗源	必须注意清查盗源	十二
预防毒赌	严谕鸦片赌博之害	十三
疏浚沟渠	整理沟渠	四
修筑堤防	修筑堤防	十八
垦边殖民	开垦边境与殖民	六
改良农业	讲究农业	二十
特色农业	特殊农产品之倡导	十七
规范财团振兴实业	劝财团振兴实业	二
保护贸易	保护商业	二十一
奖励工业	奖励工艺	
严禁苛敛	严禁村会苛敛诛求	二十二
健全义仓	整顿义仓	五
讲究卫生	广泛争取卫生利益	九
		十四

# 金子平吉其人其事

## 王子平

—

金子平吉，号雪斋，日本福井县人，元治元年（一八六四年）生于福井县足羽郡酒井村。其父为朝仓门下忠臣牧野多治右卫门十三世之孙牧野源太夫。金子平吉五岁入私塾，六岁即通读四书五经，乡里称其为神童。他七岁丧父，依靠母亲及兄长继续学业，且成绩超群，十四岁即被聘为代课教员。但金子平吉年少志高，不甘为一乡村教书先生，翌年便离开家乡，赴福井求学。初入广部鸟道门下研修汉学，同时于明新中学（原藩校明道馆）学习英文、医学和文学。十六岁时，金子平吉废旧姓牧野，承袭金子姓氏。明治十三年（一八八〇年），广部鸟道因不满政弊而上书政府，倡议改革，结果招致罪名，学校被官府查封。此后广部蛰居山里，门生四散，独金子平吉追随其师入山隐世，继续研修阳明学说。同年，金子平吉赴东京，入中村敬字的同人社和岛田重礼的双柱塾，在全面深造的同时师从清朝湖南人王治本攻研汉语。当时汉学已颇具造诣的金子平吉自号为“潇湘生”，称其起居之所“书楼洗耳堂”，并开设一私塾，亲自讲授日、汉、英诸科课程。

明治十九年（一八八六年），受当时社会尚武风气的影响，素怀报国之志的金子平吉报考日本陆军学校，但因眼疾未被录取。遗憾之余，他应征入东京镇台。服役两年之后，金子平吉重操旧业，于东京再度开办私塾。此间他曾作为房客代表起草一份与板仓子爵家进行交涉的租赁条件文稿，因文笔酣畅、逻辑严谨而深得子爵赏识，遂被聘为家庭教师。明治二十六年（一八九三年），海军大尉郡司成忠组织了“青年报效义团”赴千岛列岛，以坚守北洋锁钥。此事在社会上引起轰动，热血青年纷纷响应，金子平吉亦随后前往，因船只误期而未能如愿，中途落脚札幌，遂入中野二郎经营的《北门新报》（《北海时报》之前身），任时事评论编辑，号“金城猛士”。

一八九四年中日甲午战争爆发，金子平吉因精通汉语而被征为随军翻译，直属某师团本部，初入辽东，后赴台湾，于日本台湾总督府奉职，曾任民政长官后藤新平的翻译官。此间的经历在其日记中有详细记载。<sup>①</sup>这一时期金子平吉执笔作书、文字交游，改以“疏禅”为号。一九〇四年日俄战争爆发，在台湾任职达九年之久的金子平吉离台北上参战，于近卫师团本部任特殊翻译官。日俄战争结束后，金子平吉向所在师团司令部提出申请，自愿担任关东州民政署的经济情报调查工作。在中国东北地区进行广泛调查，这对关心“满蒙经营”的金子平吉来说是一大契机，由是他踏遍东北各地，广泛接触了中国各阶层人士，深入了解风土人情，使他对日本如何“经营满蒙”有着与众不同的见解，也赋予他所奉行的“大陆主义”以新的涵义。他在《去戎轩之记》<sup>②</sup>记载了这近三个月的经历。此后他改以“雪斋”为号。一九〇六年一月，金子完成调查任务后回到东京。时值日本外务省拟派金子平吉以政府“嘱托”身份进驻北京，专事情报业务。与此同时，京都大学亦向他发出聘书，希望他能前去执教。金子平吉权衡利弊，三思之后，分别拒绝了双方的聘请，而以民间人士身份再度回到大连，出任由末永纯一郎创办的《辽东新报》汉文版主编。从此他定居大连，直至去世。

## 二

金子平吉一生操守儒家道德，奉行“大陆主义”，具有旧藩士的典型气质和大陆浪人的特殊风格，被日本朝野称之为“满蒙”问题的“先知先觉”、大陆政策的“超世哲人”。日本是一个善于吸纳外来文化的民族。由于中国文化在亚洲处于领先地位，所以成为日本最先导入和吸纳的对象，而儒家典籍与思想也与此同时随之东渡。早期的日本，儒学影响日渐扩大，成为日本社会变革的理论，并与日本封建政治相结合，向地方普及开来。江户时代之后，儒学更进而摆脱了对佛教禅宗的从属地位而独立发展，进入了它在日本的全盛时期。明治之初，日本教育已纳入儒家思想的“德育教育”的轨道，进而日本政府又把“忠孝”为本的儒家道德作为国民最高道德准则和教育指导方针。在这一教育背景下，金子平吉完整地接受了儒家思想的熏陶，缘起于儒家道德的忠君爱国意识和儒家学说所标榜的忠信孝悌观念已成为左右其思想行为的准则，构成了他的思想底色。虽然随着时代和社会的发展，金子平吉在其思想发展进程中不断地摈弃传统的一成不变的封建糟粕，并不断地融进国家主义意识，但由于这种国家主义是包含了国权主义、国民主义、国粹主义、超国家主义以及民族主义诸多成份在内的一种社会意识，其主体是强调“帝国”利益高于一切，所以金子平吉的政治思想意识仍未跳出儒家道德所束缚的“尊皇”的窠臼。虽然他对日本的社会改革始终持积极态度，为社



会现状忧患，多次进谏，阐明自己的改革主张，甚至晚年还提出了“日本社会改造纲领”，但他所持有的革新论的基底乃是“国体论”。何为“国体”？金子平吉明确指出：“国体的本义是‘皇位中心’，而不是‘皇室中心主义’。其要点是以皇位为中心而不需要主义之类的概念来解释。作为一种主义允许有对立的主义出现，而‘皇位中心’则不然，它是一种存在，犹如太阳的存在……”。<sup>(3)</sup> 由于儒家文化的渗透，金子一生重视教育，尤其是道德教育和社会心理的栽培。从在东京两度自办私塾到定居大连创办振东学社和大陆青年团，金子平吉始终以教育为立身之本。他主张以文化教育为手段，“布施王道”，按日本精神塑造中国社会。他直言不讳：自己辞掉外务省和京都大学之聘而返大连的真正目的是要“在满州建设精神化的日本”<sup>(4)</sup>、从事日中两国青少年的社会道德教育。

十九世纪末，作为一种社会思潮，大亚洲主义曾在日本盛极一时。大亚洲主义的初衷是由自由民权论者面对欧美列强侵略东亚的危机而提出的亚洲诸民族联合和亚洲解放等主张。但随着日本向朝鲜、中国扩张活动的表面化，它已作为日本帝国主义侵略扩张的理论根据而走向极端。它在当时的知识分子中很有市场，极具鼓惑性。以这一理论为宗旨结盟而起的各种民间政治团体如玄洋社、东亚同文会、黑龙会等，在当时吸引了一大批关心中国问题的在野之士和青年人。与此同时，随着日本国内国权主义思潮和“对外硬运动”的勃兴，一些在国内寻不到出路者，转而把视线移向中国和朝鲜，萌发了以大陆为舞台，进行“大陆经营”的思想。这里的大陆一般并不指亚洲大陆的整体，而主要指中国（包括内蒙古）和朝鲜。因此，日本针对这些国家的政策也称之为“大陆政策”。金子平吉所奉行的“大陆主义”正是这种大亚洲主义和“大陆政策”派生的产物。

金子平吉在题为《大陆主义决定之日即是一切问题解决之时》一文中指出：

从切实的意义上来说，大陆主义乃是拯救日本于万死之中的惟一一条血路。它在求得生存、进行战争、殖产兴业、休养民力、振兴志气、海外发展、培育大陆思想、灌输文明、进行同化、国交联络、便利通商、扶植势力、开发利源以及加强国防等方面具有重大意义。

今日之日本已非五十年前之日本也。今日之殖产兴业与通商贸易皆意味着对外发展，其消长如何取决于对外势力的畅达与阻滞。而支那大陆是我之惟一的大市场也。纵令太平洋航路阻绝，印度洋上不再飘扬日本国旗，只要我努力在支那大陆领有根据地，则我依然可在东亚大天地间阔步自如。假若我之势力占尽全球贸易之利，但却从支那大陆被彻底驱逐，则等于被扼住咽喉，死期至也。

不难看出，金子平吉的“大陆主义”并没有跳出日本以扩张主义为前提的大陆政策的藩

篱。但在推行“大陆主义”的方式与手段方面，他与日本政府和统治当局有着严重分歧。首先他认为应以教育为本，从精神文化入手；其次要宣扬“王道”，使中日关系“亲善”、“融和”，使东亚民族“提携”、“结合”。他指出：日本欲完成建设“东亚和平”之大业，其首要问题则是解决如何对待中国；日本精神是王道之极致，只有发扬日本精神，才能指导自己完成使命；虽然为建设“王道乐土”、创立东洋和平之基础，需要对“顽迷”的中国进行必要的膺惩，但对友好邻邦则不能徒以武力相干涉，断乎不能实行霸道，应以中日亲善为前提，改变日本历来重视西洋、轻视东洋、尤其是轻视中国之做法；为此必须进一步了解日本、中国、西洋三者之间的关系，深刻理解日本与中国的国民性乃至传统习俗，着眼于国际与传统的差别，尊重各自的是非观念，不恃强凌弱、压制对方。然而，日本对中国的侵略现实使金子平吉的上述主张显得苍白无力。他在《从人道主义角度俯瞰日中亲善之最后批判》一文中愤而指责：

回顾自日清战争（注：甲午战争）三十年来的日中两国外交历史，面对日本人现在所主张的日中亲善提携或共存共荣的基调，中国人会有勇气向前迈出一步吗？现今“日中亲善”一词已在中国人的脑海中死去了……当务之急是审查现在中国人嫌忌排斥日本人的原因和理由，清除两国人之间多年形成的障碍。要实现真正的中日亲善、日中提携、日中共荣共存，就必须立足于人道，将两国人结合起来，改变历来日本人所持的态度，变“强要”为“给予”。

中国历来十分痛恨日本军国主义，台湾被夺，关东州被租借，朝鲜被合并，满州将会怎样呢？中国人理所当然地要心存疑虑……对于中国及中国国民来说，他们不需要那种以侵害领土权为前提的东洋永久和平，也不需要忍受国耻与日本维持亲善关系……不以人道主义为重，即使签定了条约，也于日本不利。其后日中关系将每每反目，排日运动将愈演愈烈。这样，条约中明记的我满蒙利权将无一实现，利权特权将成为空利空权。

虽然金子平吉在具体政策和实施方法上敢于取与政府分庭抗礼的政治姿态，并站在统治者的对立面，抨击时政，攻讦当局，客观上起到了伸张正义、维护弱者的效果；但由于他的人生理想是以“大陆主义”为宗旨的“中日亲善”、“民族融合”，这就决定了此种“抨击”和“攻讦”是以不触动日本大陆政策的根本利益为前提的。也惟其如此，金子平吉才有可能以一介浪人的身分在社会各阶层中左右逢源，游刃有余。

明治维新之后，日本武士阶层开始分化，一些在明治之初曾有功于政府的人并未得到相应的待遇，反而逐步失去昔日的特权，势力日渐削弱，大部分沦为社会底层，与平民阶级合

流。于是他们心怀不满，结成社团或派系，抨击时政，攻讦蕃阀，形成了以在野地位监督和反对政府的“不平士族”集团。这种在野民间意识和不入仕途的社会心态对当时的社会颇具影响。金子平吉自幼接受了汉文化的熏陶，作为汉文化本质的“尚谦让”、“薄名利”、“重气节”、“鄙财富”的思想已深深地印进了他的脑海。而作为广部鸟道的得意门生，恩师的清高孤介、洁身自爱、知命达理和嫉恶如仇，当然也会在金子平吉的思想深处刻下烙印。所以当广部鸟道以“不食周粟”之气节隐入山中，金子平吉能追随而去就顺理成章。但二者终有区别，即在人生态度上一为消极，一为乐观。师父退居乡里，畏入仕途，不求闻达，读书自娱；而弟子则“隐居以求其志”、“行义以达其道”，从未放弃政治。金子平吉的“不为官”并不意味着“不从政”，而是以在野之法求在朝之位，以在野之手段达在朝之目的。这种处世哲学与当时的“不平士族”何其相似。

在金子平吉身上，还存在着与不屑为官的平民意识相辅相成的反抗权威的社会心态。早在台湾任职期间，他就对当时的台湾民政长官后藤新平直呼其名，成为除当时台湾总督儿玉源太郎之外，独一无二敢于如此“无礼”的人。他曾面斥关东都督福岛安正，指责其用官府车马接送子女上学是一种“蠢行”。在与日本首相田中义一同席就餐时，他亦不拘礼束，诙谐自如而谈笑风生。他素以不卑不亢、我行我素的风格周旋于各界政要之中。而官府大员、满铁首脑遇有重大事件则每每诣前咨询，以求良策。金子平吉也往往“不吝赐教”，借机阐述自己对内对外的“经纶”之见。金子平吉曾在《源之流》一文中对权势显贵作如下评价：

彼等常侮辱贫者，而彼等的气质比贫者馁败，彼等常傲对贱者，而彼等的心地比贱者丑陋。彼等常嘲弄愚者，而彼等的灵魂比愚者混浊。彼等常耻笑无知者，但彼等的眼光比无知者昏暗。彼等常指责“思想恶化”，而彼等的心术比新潮思想危险。彼等常谩骂青年之堕落，而彼等的操行比青年更颓废。彼等是谁？是世上的所谓财产家、显贵、干将、有识之士、权势家、老前辈。而匡救社会之大业，往往却依靠此等人也，真是咄咄怪事！社会是流，彼等是源，以混浊的源头求得末流的清澈，有这等妙术吗？

金子平吉节行超逸，性格豁达，广交日本在野志士和文人墨客，始终以民间人士身份立身处世，一无官职，二无权势，却成为一些日本人的“灵魂”和崇拜偶像，被誉为“福井旧藩士”的典型和“国士”。日本朝野往往将金子平吉与大陆浪人的首领头山满<sup>7)</sup>相提并论，将二人同称为“国宝”，并认为二人思想相近但风格迥异：一豪放洒脱，一冷静沉着；一学识深奥、理智透明；一深沉有余，难以捉摸。

浪人原指日本历史上失去了主人、官职和俸禄的破落武士，是封建士族阶级进入近代以后分崩离析的产物。大陆浪人又称支那浪人，是指受大亚洲主义思潮的鼓荡，企图以中国及

亚洲为舞台完成人生奋斗目标的一些日本民间人士或在野党人。他们品类驳杂，良莠不一，是一个复杂的结合体。大陆浪人创立了一些民间组织或政治团体，主张自由民权、国权主义、国粹主义、大亚细亚主义、扩张主义、侵略主义、军国主义、法西斯主义等等，大多数属于右翼势力，代表组织有玄洋社、黑龙会等。大陆浪人形形色色，五花八门，在辛亥革命前后表现得最为活跃。但他们之中，真正以“满蒙”为舞台展开活动的却为数不多，而像金子平吉这样以此为人生目标的大陆浪人就屈指可数了。虽然金子平吉的人生理想与奋斗目标与其他大陆浪人有着很多相通或相近之处，但他一直是单枪匹马，游离于大陆浪人的队伍之外。究其原因，是金子平吉虽然具有典型的大陆浪人的资质和特性，但毕竟有别于那些没有固定职业、没有固定收入和资产、需要依附于一种或数种政治势力的豢养、庇护、以求生存的大陆浪人。这种区别也从一个侧面表明金子平吉在实现其人生目标的过程中更多一些自主性。而这种自主性更能体现出他作为大陆浪人的两大特征，即以“匡时济世”为己任的“国士”风格和义无反顾的献身精神。金子平吉虽自居在野但并不甘居寂寞，而是寻找政治舞台呼风唤雨。他积极支持中国资产阶级革命党人的各种活动，赞成推翻清政府在中国的统治，与许多革命党人交好。甚至在辛亥革命失败之后，受黄兴之托，在大连秘密掩护革命党人宁武脱离险境。而与此同时，他与宗社党人合流，为其举兵起事撰写檄文，对试图复辟封建王朝的“满蒙独立运动”持肯定态度，并予以支持。在日本政府的对华政策变幻不定、朝秦暮楚的形势下，金子平吉则是在一种“侠义心理”的驱使下独往独来、我行我素。“忧患意识”与“献身精神”的统一是金子平吉的行动准则。为了实现人生之旨，他身体力行、含辛茹苦，视富贵如浮云，不计得失；置家庭于不顾，终生未娶。他是言论型与行动型相结合的大陆浪人，即不仅以著书立说、发表言论、鼓动舆论来传播主张，同时也具体介入一定领域来贯彻实行其主张，是“知行合一”的理想实行主义者。一九〇九年，为了解决日本两极分化的社会矛盾，金子平吉亲自向当时的最高权势者山县有朋游说，主张解放“皇地”，使之得以利用。翌年，他再次求见内阁总理大臣原敬，坚持此意。一九二二年，在日本民主呼声日益高涨之际，金子平吉提出他潜心研究的《日本社会改造纲领》共八条，即“国家主义”、“民众本位”、“皇位中心”、“土地皇有”、“大事业国有”、“私有财产限制”、“世袭贵族废止”、“恩赐制度废止”等，并对各条注有严肃简洁的义解。<sup>⑧</sup>同年，金子平吉专程回到东京，只身赴宫内省与日本宫内大臣牧野会面，信心十足地提出了他的社会改革主张。虽然此举并未奏效，但以在野身份向政府畅述个人主张，在当时确实引起轰动。金子平吉去世前曾称：“即使吾之肉体消亡，吾之灵魂亦围绕着亚细亚大陆永久活动。”<sup>⑨</sup>这是他自己“献身精神”的最深刻的注解。

### 三

参加甲午战争，战后于台湾任职九年；参加日俄战争，战后于大连生活二十年。金子平吉这一特殊的人生经历使他与中国，尤其是与“满蒙”结下了不解之缘，日本朝野称他为“满蒙一大先觉”，将这种关系称之为“金子的满蒙”、“满蒙的金子”，这说明金子平吉在日本侵略、统治中国东北这一历史时期有着重要的地位和影响。

一九〇五年日俄战争硝烟未尽，曾在中日甲午战争中任随军记者的末永纯一郎(号铁岩)便来到大连，向当时军事统治当局辽东守备军司令部提出办报申请，经批准于一九〇五年五月创办日文报纸《辽东通信》，后改题为《辽东新报》。这是大连地区日文报纸的开山之祖。翌年伊始，末永纯一郎便邀请金子平吉前来承担汉文栏目编辑工作。当时大连地区人口几近二十万，尚无一一份汉文报刊。金子平吉审时度势，亟感创办汉文报纸之必要，遂于一九〇八年十月八日在华商公议会会长及其他华人实业家的资助下，将《辽东新报》汉文版独立，改刊为《泰东日报》，并出任社长。这是大连地区有史以来第一份汉文报纸。金子平吉的办报宗旨为：“《泰》报乃天之机关，代天立言，非个人专有，亦非一国人所得而私之。凡合乎天道者皆褒之，不问其为日人或华人；凡背乎天道者皆贬之，亦不问其为华人或日人也”。<sup>①</sup>

一九一三年八月，金子平吉收到署名“笠渔”的来稿。文章立论精辟，笔锋犀利，为针砭时弊之精品。作者傅姓、立鱼其名，曾追随孙中山革命多年，因在天津创办《新秋报》、从事倒袁运动而被通缉逃亡大连。金子平吉见傅学识渊博、见解独到且富于办报经验，遂以《泰》报编辑长（主笔）之重任相邀，并允许傅提出的“约法三章”，即：一、《泰》报为汉文报纸，当为中国人立言；二、若涉及中日两国之争端及民间纠纷，其是非曲直均服从真理；三、一有讨袁时机便须放行。在金子平吉主持下，尤其是傅立鱼执掌笔政期间，《泰》报立论公允，文字通俗，颇为中国人所推崇。

《泰》报经常载文抨击当局，揭露弊端。日本占领大连地区之后，将大连变成毒品走私基地，吸食鸦片者日见其盛，受害者皆为中国人。《泰》报以社论形式具文，阐述鸦片之害，呼吁国人警之，并多次揭露当局走私鸦片的罪行，引起国际社会的关注。

《泰》报公开鼓吹革命，传播爱国思想。一九一九年十月六日刊发题为《匈国劳农政府经过实况》一文，通过匈牙利劳农政府建立经过，第一次把俄国十月革命介绍到大连。同年十一月二十八日又在重要版面登载《六个月的列宁》一文，赞扬列宁的卓越功绩及其革命理论。“五卅”惨案发生后，《泰》报于一九二五年六月六日率先在连发表社论、时评，揭露事实真相，抨击帝国主义。虽遭当局强令禁止发售，但“五卅”惨案消息已不胫而走。大连民

众群情激愤，组成“沪案后援会”，召开声势浩大的追悼会和示威游行。《泰》报并为之提供舆论阵地。

面对日本的特强凌弱，《泰》报敢于仗义执言。一九二〇年三月，日本资本家中村再造、和田笃郎强行将金州三十里堡三千亩水田的耕种权夺为已有，把原有中国农民悉数驱逐，以朝鲜移民取而代之。被剥夺生存权的中国农民联合起来请《泰》报主持公道。《泰》报不负众望，发表题为《为三十里堡三千农民向山县关东长官乞命》的社论，披露了事实真相。金子平吉等人还亲赴旅顺，向关东厅长官山县伊三郎面呈农民请愿书，迫使日本当局勒令停止驱逐中国佃农。

金子平吉历来反对赤裸裸的武力侵占行为和强硬的殖民统治政策。当日本迫使北洋政府接受丧权辱国的“二十一条”、导致全国范围的反日浪潮波及大连时，金子平吉态度鲜明、秉公而论：“排日排货，固为日本人所不喜，但平心而论，中国人之是举，亦在于不得已者。中国人谓日本为侵略主义，日本是否有侵略主义虽不可知，而朝鲜、台湾及辽东等地，在事实上确已由中国版图而转入日本之手，则谓侵略主义，亦无不可。”<sup>①</sup>五四运动之后，大连的有志之士开始组建大连中华青年会。金子平吉视其为正义事业，为之积极筹划、多方集资，并出面与日本殖民当局交涉备案，为处在日本统治下的中国人争取结社权利、自办教育而助一臂之力。

《泰东日报》虽然脱胎于《辽东新报》，但所发新闻不与《辽东新报》合流。在关东都督府御用报《辽东新报》和满铁机关报《满洲日日新闻》共同把持的舆论阵地中，《泰》报能成为辽南地区汉文的文坛重镇，的确是金子平吉在以“精神塑造满州”方面的成功。一九〇八年初，金子平吉尚任《辽东新报》汉文栏目主编时结识了毕业于早稻田大学的阿部真言，因赏识其才干而收为弟子。一九一六年金子平吉特邀阿部真言为《泰》报及大陆青年团国内通信员和代理人。一九二二年即邀阿部真言来连协助处理有关业务。金子平吉去世后，遵其遗嘱，由阿部真言出任《泰》报社长及大陆青年团总理。一九三六年，与阿部真言同期毕业于早稻田大学的风见章继任《泰》报社长。一九三九年日本统治当局将中国东北地区的新闻机构纳入“统制”轨道，《泰》报完全沦为殖民统治的工具，社长一职由高柳保太郎取而代之。

如何经营“满蒙”，金子平吉在这一问题上有其独到的见解。他首先指出如何认识“满蒙”、如何对待“满蒙”是如何经营“满蒙”的基础。他认为对于日本来说，“满州及关东州具有重大意义，与根据条约从俄国手中转让来的利权不可同日而语”，因此日本将朝鲜和满铁附属地以及“关东州”统统冠以“殖民地”这一旧式名称是“错误的，有害而无益”，“满

州不是所谓的殖民地，而是共同存立之地”，日本应“在此定义下毫无侵略野心地从关东州、铁路沿线扩展到满州全体”。<sup>⑫</sup>

那么在满州如何“共同存立”呢？金子平吉自有他的一番主张。早在一九一三年的《大陆》杂志上，金子平吉就撰文呼吁：“如何将我国农民大批移入满州，对于扩充我同胞在大陆发展的根据地十分重要，是我国民须臾不能忽视、刻不容缓的问题”。<sup>⑬</sup>在日本正式向我东北移民且移民侵略政策日趋完善之后，金子平吉又进一步指出，满州是由各民族乌合而成的，没有真正的社会心理，是一张白纸，“让这块肥沃的地壤闲置、荒芜，而不去把内地〔指日本国内〕或其他地区的多余的苗移植过来，就不能使人类纯真而天然的血在此开花、撒下生命之种，不能培育出模范农园，不，模范社会。……以此为奋斗目标，才能在满州社会拥有权威，才能构筑起可以支配未来的日本人的文化。”<sup>⑭</sup>不言而喻，金子平吉的“共同存立”其前提条件仍是日本对满州的占领，是以日本人占统治地位为基础的。

关于金子平吉在大连的活动，其弟子的评价是“以布衣之身，担天下重任”。平心而论，此言并不过分。

辛亥革命之后，肃亲王善耆在大陆浪人川岛浪速的策划下潜入旅顺，图谋以此为基地，策动“满蒙独立运动”，建立附庸于日本的“满蒙王国”。自此，金子平吉便成为肃亲王家中常客，对“满蒙独立运动”或明或暗地进行援助。在宗社党人举兵起事之前，金子平吉亲自执笔具文，以为檄文，并为宗社党党旗题写“檄”字。一九一六年蒙古巴布扎布举兵南下，金子平吉亲自赴郭家店阵地慰问，并与巴布扎布共商时事，与之合影留念。当巴布扎布被击毙的消息传来，金子平吉痛惜不已，在振东学社图书室里悬挂数日前之合影，以示纪念。曾任关东长官的林权助撰文回忆：一日（一九二〇年前后）金子平吉特地赴旅顺林权助官邸，为肃亲王求情；他认为肃亲王是仰慕日本皇威、寻求日本庇护而来到旅顺，是所谓穷鸟入怀，无论从日本之利益、武士之胸怀还是陛下之仁慈来说，都应给予援助；他提出把大连的某处地皮租赁与肃亲王，以其收益解决生计。最终，金子平吉的请求得到应允。

在“满蒙”这个政治舞台上，金子平吉是一个永不疲倦的政治家，他的活动之多、能量之大令同时期的在连日本人自叹弗如。在《泰东日报》之外，他创设了大陆青年团、振东学社，专事青年道德教育，创办《大陆》杂志并担当顾问角色，主持“满州社会事业研究会”，同时参加各种政治活动，四处演说。

一九二五年八月十九日，重病缠身的金子平吉通过振东学社向社会各界发出邀请，举行告别仪式，十天之后，因胃癌不治而死。金子平吉去世后，日本官民双方遵其遗嘱，按照

孔子的“礼与其奢莫如俭，丧与其易莫如戚”的儒家习俗将之葬于大连岭前墓地。

**注释：**

- (1) [日] 振东学社：《雪斋遗稿》（《台湾桃仔园时代》，昭和八年（一九三三年），第五〇五至五六九页。
- (2) [日] 振东学社：《雪斋遗稿》（《台湾桃仔园时代》，昭和八年（一九三三年），第六二六至七〇二页。
- (3) [日] 太田诚：《雪斋先生遗芳录》，振东学社，昭和十三年（一九三八年），第五十页。
- (4) [日] 太田诚：《雪斋先生遗芳录》，振东学社，昭和十三年（一九三八年），第二六四页。
- (5) [日] 《日华之贸易》，大正十二年（一九二三年）五月号。
- (6) [日] 《大陆之青年》，大正十四年（一九二五年）三月号。
- (7) 头山满（一八五五～一九四四），九州福岡县人，出身于武士家庭，主张大亚洲主义，创立玄洋社，控制黑龙会，为大陆浪人的首领。
- (8) [日] 太田城：《雪斋先生遗芳录》，振东学社，昭和十三年（一九三八年），第二八一页。
- (9) [日] 太田城：《雪斋先生遗芳录》，振东学社，昭和十三年（一九三八年），第七十五页。
- (10) 黄本仁等：《中国人民的朋友金子平吉》，《大连春秋》，一九九八年，五月号。
- (11) 同上。
- (12) [日] 金子雪斋：《满州社会事业的基调》，《满州之社会》大正十二年（一九二三年）一月号。
- (13) [日] 太田诚：《雪斋先生遗芳录》，振东学社，昭和十三年（一九三八年），第八十页。
- (14) [日] 金子雪斋：《满州社会的黎明》，《满州之社会》大正十二年（一九二三年）七月号。



# 论中国原始美意识及艺术

王 若

美是一种社会现象，它不可能脱离其它社会现象而孤立存在。特别是美不仅显示客观事物的内在规律，同时也表现人的主观理想。而人的主观理想是在社会实践中形成的，所以具有普遍的社会性。在原始社会中，美意识是同其它社会现象常为一体的，这是人类童年时代特有的现象，这也规定了人类成年以后美学思想的发展趋向。

我国人类学家和考古学者的研究表明，在一百多万年前，我们的祖先已经在用劳动创造着原文化。从粗糙的打击石器，发展到刮削器、砍砸器，到精细的石锥、雕刻器，说明人类劳动不仅改变了物质的形式，而且在改变石形式的同时，也改变了人类自身。不仅从实用的角度考虑工具，而在实用的同时，也逐渐地考虑到了形式方面的美。如原始陶器初是用泥烧成的单脚器，逐步发展到有精美花纹的彩陶。新旧石器时期两个生产方面的实例说明：物化劳动不仅改变自然的形式，同时也把人们由劳动发展起来的内在本质外化到劳动对象上去。这里不仅体现着人们对自然规律的掌握，同时也在这器物上也凝聚着人类在生产实践中形成的各种意识。也使人看到，原始人类对形式美的把握，以及各种把握形式美的感觉器官的不断成熟。

原始人类的生产关系是在生产力水平很低的条件下产生的，其时尚无私有财产，亦无人与人之间的剥夺和压迫，主要的矛盾是与自然的斗争。由于人类对自然规律还没有清楚的认识，对自然现象还没有了解，因此夸大了自然的力量，产生了种种对自然力的幻想，把一些动植物拟人化，看作是本氏族的祖先加以崇拜，道德、艺术及各种意识都是在这上面互相渗透。可以说原始时代的任何形式方面的东西，都有各种观念混合其中，对色彩、图象、形式的认识统规于此，这是生产力发展水平决定的。

尽管人们已经初具语言思维，但人们再现任何一种生活现象，都是用形象，也就是用形

内容的不同人们表现事物的形式也决不相同。

象反映人的混合的观念，原始器物上的特征就是证明。这也许就是内容与形式发展的辩证过程，用形象来反映社会生活几乎贯穿了原始人类的整个生活。在不同生产水平及社会条件下，原始人类对美的认识，同人类社会生产发展是平行的，同人类的社会意识相关的。最初的美的事物是能够实现人类生产的工具和能够保证人类安全及帮助人协作劳动的社会现象，这可以从原始的音乐、诗歌、舞蹈、绘画等方面看到。

## 一、原始诗歌的起源

原始人类长时期的劳动和对自然的不断认识，相应地产生了语言。恩格斯在《自然辩证法》一书中指出：“随着生产的发展，随着劳动而开始的人对自然的统治，在每一个新的进展中扩大了人的眼界。他们在自然对象中不断地发现新的，以往所不知道的属性。另一方面，劳动的发展必然促使社会成员更紧密地互相结合起来，因为它使互相帮助和共同协作的场合增多了，并且使每个人都清楚地意识到这种共同协作的好处，一句话，已经到了彼此间有些什么非说不可的地步了。”语言就是这样在人们共同协作劳动中产生，它是社会的需要也是劳动的结果。这是一个漫长的过程，马克思在《德意志意识形态》中也说：“语言和意识具有同样长久的历史。语言是一种实践的，即为别人存在并仅仅因此也为我们自己存在的，现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的。”语言一经产生，便在劳动中不断地发展，同时促进生产的发展。有了语言人们就能够来表达共同劳动中的情感、愿望和理想。鲁迅先生在《且介亭杂文·门外文谈》中说：“人类在未有文字以前，就有了创作，可惜没有记下，也没有法子记下。我们的祖先就是原始人，原先连话也不会说的，为了共同劳作，必须发表意见，才渐渐地练出复杂的声音来。假如那时大家抬木头，都觉得吃力了，都想不到发表。其中有一个叫道‘杭育杭育’，那就是创作。”这生动地说明了原始语言起源于劳动。确实，在人类劳动中，随着劳动动作的节奏发出的有节奏的呼声，不仅能够适应人的生理机能方面的要求，如呼吸均匀，减轻劳动的疲劳，提高劳动热情，也可以协调共同劳动的动作，达到步调一致，用力均衡，加快生产速度，如流传在林场中的伐木歌，渔家的拉网小调和农业生产中的打夯歌等，起到了互相交流互相鼓舞的作用。因而它是人们由不自觉到自觉，由无意识到有意识的活动。《淮南子·道应》中记载：“今夫举大木者，前呼‘邪许’，后亦应之，此举重劝力之歌也。”就是说的这种情况，原始人在劳动中，前边的人发出呼声“邪许”，后边的人一齐呼应，这“邪许”的呼声就是最早的诗歌。

《吕氏春秋·音初》记载“南音说：‘女乃作歌，歌曰‘候人兮猗。’”这是在呼声上增加了两个字，反复诵唱，比“邪许”似乎进步了，这种形式在后来的民歌和文人创作中都有相似者。普列汉诺夫在《没有地址的信》中说：“在原始种族中，各种各样的劳动，有它各种各样的调子，常常是极精确地适应着那一种劳动所特有的生产动作的韵律。”这是说由于劳动种类不同，而产生不同的节奏，歌的调子就不尽相同，说明诗歌的节奏是适应当时劳动动作而产生的。诗直接从劳动中来，它的形式直接表现了劳动的内容。由于原始人类生产过程比较简单，生产工具的使用所发生的节奏比较明了，总是一反一复，这决定了原始诗歌大多是二拍子节奏。要适应这样短促的节奏，诗必须选择精当的语言，以便于唱出来。这样提高了人们有意识地运用语言的能力，促进了语言的发展。在劳动中不断地发出节奏和谐的音响，如工具一起一落，轻重不同，连续发出这样的节奏必须用相应的语言配合，这就产生了原始诗歌的韵律。从后来的《诗经》中，我们可以看到，三百零五篇中，只有七篇没有韵，而这七篇大都是颂诗。

由于生产的需要，和人们在生产中产生的宗教意识，诗歌的内容不仅表现人的理想，愿望和生产知识，同时表现了人们的原始巫术、宗教意识。如尧帝时的康衢歌：“立我蒸民，莫匪而极；不识不知，顺帝之则。”又如击壤歌：“日出而作，日入而息；凿井而饮；耕田而食。帝力何有于我哉？”再有神农时代的：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归泽。”诗歌从直接的生产节奏所生，经过长期的发展，形式上有了相对的稳定。原始诗歌的一个重要特点是口头创作。韵语的运用是在有文字之前的，这也要求原始诗歌创作的集体性。诗歌必须反映人们共同的感受、愿望、互相交流生产知识，否则便不被他人接受。

## 二、原始音乐的形式及内容

原始诗歌决不是孤立产生的，在原始诗歌产生的同时，音乐、舞蹈也同时产生。如格罗塞在《艺术的起源》中说：“音乐在文化的最低阶段上显得跟跳舞，跟诗歌连得极为密切。没有音乐伴奏的跳舞，在原始部落间很少见，也和文明民族中一样，他们从来没有歌而不舞的时候，也可以反转来说，从来没有舞而不歌的。”应该说音乐、舞蹈与诗歌，在原始社会的劳动中产生。

音乐的产生是直接摹仿劳动节奏，《礼记·乐记》中说：“凡音之作，由人心而生也，人心之动，物使之然也。”人们使用工具的节奏与发出的有规律的音响，适合了人的动作协调。最初人们摹仿劳动节奏发出的呼喊，就是原始诗歌的雏形，而那有规律的节奏就是音乐的原

始形态。我们知道，最初人们摹仿劳动而产生的音乐主要表现是节奏，而不是旋律，这时的音乐的内容主要是表现原始氏族敬天礼神的仪式。如《路史·禅通纪·炎帝》中记载：“教化兴行，应如桴鼓，耕桑得利而究年受福，乃命刑天作《扶犁》之乐，制丰年之咏。”《吕氏春秋·古乐》记载：“昔古朱襄氏之治天下也，多风而阴气畜积，万物解散，果实不成。故士达做五弦瑟以来阳气，以定群生。”这曲折地反映了原始人类的农业生产，他们企图用巫术的办法完成求雨的过程。

原始音乐的形式由生产的发展而不断发展。最初原始人在劳动中伴随劳动节奏发出呼声，如“举大木歌”中的“邪许”，只是传递信息和劳动情绪，而我们前举“候人兮猗”，已经有着十分复杂的意义了。

乐律的产生说明原始社会生产工具有了巨大的发展。相传黄帝令伶伦为律，《吕氏春秋》记载：“伶伦自大夏之西，乃之阮谿之阳，取竹于嶰溪之谷，以生空窍厚钧者，断两节间，其长三寸九分而吹之，以为黄钟之宫，吹曰舍少，次制十二筒。以之阮谿之下，听凤皇之鸣，以别十二律。”《河图玉版》记载：“古越俗祭防风神，奏防风古乐，截竹长三尺，吹之如嗥。”这是对风的摹仿，可以说是旋律产生的萌芽，说明原始人类已经懂得对自然事物的摹仿。十二律（黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾、林钟、夷创、南吕、无射、应钟）又分六律六吕。《吕氏春秋·古乐》解释说：“其雄鸣为六，雌鸣亦六……故曰黄钟之宫，律吕之本。”十二律又演变为后来的五音，即宫、商、角、徵、羽、而宫为基音。由于音乐是人们生产劳动的一部分，劳动的节奏锻炼了人的适应节奏的听觉，从而培养了感受音乐的能力。马克思说：“人的感受性在劳动的实践中逐渐丰富起来，取得了新值的，与动物不同的人的形式，只有凭着（从对象上）客观地揭开了人的本质的丰富性，才能有主观的人的感的丰富性，才能有欣赏音乐的耳朵，善于识别形式美的眼睛。一句话，人的能够享受的感觉，一部分是生来就有的，一部分是逐渐发展的。”音律的产生说明了人们对音乐的美有了相当的认识。开始要求和谐之美。《吕氏春秋·适音》中说：“夫音亦有适，太巨则志荡……则耳不容。”

原始人类的音乐是集体劳动的产物，在其发展过程中，似乎也产生了专司其职的音乐家。如《山海经·西山经》记：“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，混沌无面目，是识歌舞，实惟帝江也。”再如黄帝时代的演奏家夔，黄帝“令夔先为乐倡，夔乃偃寝，以其尾鼓其腹，其音英英。”这些神话传说，都折射出原始初民音乐家的演出情况。从古传说中，我们看到一个重要的情况，这些音乐家的创作都是由“帝”命令而作的。《吕氏春秋·古乐》记：“黄帝令伶伦作为律”，“帝啻命咸黑作为声歌”，“帝尧立，乃命质为乐。”这些帝，都是

原始氏族部落首领，因此我认为音乐在原始氏族部落生活中占有相当重要的地位，是原始人类生产的一个重要组成部分。

从原始社会遗存的乐器来看，我们进一步感到劳动生产对音乐的决定作用。在生产劳动中，由于生产工具发出的悦耳之声，人们在歌唱中常用工具撞击或摹仿劳动时的音响节奏，所以最初原始人的乐器是打击乐。这些都是由生产工具发展而来的，如“击石拊石”，被击的石（即磬）便是由摹仿石刀制成的。打击乐是对劳动间响节奏的摹仿，重在节奏。弦乐器最初是从弓箭产生的（这是生产发展到一定水平上的事了），它的出现便说明旋律的产生。乐器的发展有助于使音响定型，对音乐的发展极具意义。我们前举的例子：伶伦把竹子断成三寸九分，《河图玉版》中“奏防风古乐”，是“截竹长三尺”，这原来就是原始人猎取鸟兽的仿声工具，河姆渡出土的骨哨就是一例。这种工具发展成乐器，又经音乐家编联成箫。《古乐》中记载：“制十二筒”，说明我国原始时代已发现十二律。箫是编管乐器，这说明原始音乐已经是有一定音程的音乐体系。《乐记》中说：“感于物而动，故形于声”，声是摹仿劳动产生的单音。“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”。乐这时已包括舞蹈在内了。从这里我们看到，音乐是由不同的音的和谐排列，相应而成。由不同声音的变化来表达人的情感和意识，其中便形成了生动的音乐形象，即“声音，乐之象也。”说明当时音乐的构造与组织已相当完备，不仅具有节奏——声，也有一定的和声——“声相应”，同时也发展了到有了简单的旋律。中国古人对音乐的认识相当深刻，说明音乐在原始生活中的地位十分重要。

总之，我国音乐在原始时代已初具形式，它同诗歌、舞蹈一起发展起来，舞蹈和音乐有着同等重要的意义。舞蹈在音乐的伴奏下用生动的形象来表现氏族社会的各种生产过程，礼仪和宗教仪式，是生活和生产过程的重要部分。

### 三、原始舞蹈

由于原始人类生产水平低下，他们不可能对自然现象做出解释，因幻想于某种自然力量，求其予以保护。他们把一些对自己有威胁的自然现象神化，加以崇拜。但同时对一些自然现象加以抗争。他们不仅把自然现象拟人化，而且也把自己拟物化，加以表现，摹仿，即扩大给人造福的现象，也减弱给人带来灾难的自然现象的力量。从某程意义上说，原始舞蹈直接是生产活动的过程，它反映了原始生活的全过程。原始舞蹈同音乐一样，也是从最初的摹仿发展到表现的。

“诗，言其志也；歌，咏其声也；舞，动其容也。三者本乎心，然后乐气从之。”舞蹈是表现某些生活的具体现象，是用身体形象直接去表现的。《月令章句》说：“人之动而有节者莫若舞。”《通典》说：“乐在耳曰声，在目曰容，声音于耳，可以听知；容藏于心，难以貌现。故圣人假干戚羽旌以表其容，发扬蹈厉，以见其意，声容造灵，则大乐备矣。”在原始舞蹈的形象中凝聚了复杂的社会意识。

《吕氏春秋·古乐》记：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阙：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰建帝功，七曰依地德，八曰总禽兽之极。”表现了原始人在一年生产前或之后，人们庆丰收或保丰收，向天地祈祷或祝福。这八段歌舞反映了人们生产的全过程。前引《河图玉版》记载“古越俗祭防风神，奏防风古乐”，是摹仿风的形象，加上自己的主观意念，向风给人带来的灾害进行示威，具有某种巫术的意味，甲骨文中舞字即巫字。许慎《说文解字》说：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。”从对记载原始舞蹈文献的考察，我认为原始舞蹈与巫术有着十分密切的关系。《尚书·大禹谟》记禹和苗人发生战争，三十天不分胜败，于是“舞羽于两阶，七旬，有苗格。”这是否也说明舞蹈所表现的巫术意味。

原始舞蹈作为生产的表现，其内容是多方面的，也有不少舞蹈表现原始部落领袖的丰功伟绩。如《古今图书集成》引《辨乐论》的记载：“昔伏羲氏因时兴利，教民佃渔，天下归之，时有网罟之歌。”这是对生活的表现，表达了人们赞颂战胜自然之法和率领人们战胜自然领袖人物的功德。《古乐》记：“禹立，勤劳天下，日夜不懈，通大川，决壅塞，凿龙门，降通滌水以导河疏三江五湖，注之东海，以利黔首，于是命皋陶作为夏龠九成，以昭其功。”可以说原始舞蹈，凝聚了人们的理想，反映了生活的全过程。

由于生产劳动和生活内容的不同，要求人们有不同的舞蹈形式。表现劳动可以是劳动成员共同舞蹈，但表现其他社会生活内容，则要求有不同的形式。

一、《尚书·舜典》记：“击石拊石，百兽率舞，”以及《吕氏春秋·古乐》记载尧时“质乃效山林溪谷之音以歌，乃以糜 缶而鼓之，乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽”的《大章》舞，基本相同，因为尧舜交替，其舞的形式大致相同。这是集体的祖先崇拜舞。同时我们看到，带有巫术意识的舞蹈，在原始乐舞中占有很大比重。

二、八队舞。据《三海经·海内经》记载：“帝俊有子八人，是始为歌舞。”这很可能是庆祝八个氏族联成一个部落创作的舞蹈，但决不是舞蹈之始。到周代产生八佾舞，是否受其影响，尚待进一步考证。“八佾”共八行，每行八人；共六十四人，只有天子才可以享用。到了唐代倍“八佾”而成一百二十六人，这种舞蹈只有宫庭可以享用，由此也可以看出古代

乐舞发展的大致脉络。

三、三队舞，《河图玉版》记载的“三人披发而舞”，和《吕氏春秋·古乐》中“共葛天氏的”三人操牛尾，投足以歌八阕，都是原始祭祀舞蹈。说明三人舞是古代祭祀的一种仪式。青海大通县孙家寨出土的新石器时期绘有舞蹈图案的陶盆，有三组舞蹈的人，每组五人。从画面上看这五人一组是一个非常完整的舞蹈形式。五个人手拉着手，头朝一个方向，最边两人手自由摆动，《西京杂记》中记载的“相与连臂踏地节”的舞蹈，是否与其亦有某种联系，尚待进一步证明。上边说到的“三人”并非确指三个人，而是指三组人在跳舞。从最初的群舞，发展到几队人共舞，从某程度说，已经具有表演的意味了，也就是舞蹈逐渐从生活过程向艺术发展了。

四、在原始乐舞发展到一定水平时，舞蹈者和鼓乐者似否有了分工，这是研究上古乐舞的一个重要问题。《吕氏春秋·古乐》记载的颛顼帝令鯀奏《承云》的情况十分有意思，其曰：“帝乃令鯀先乐倡，鯀乃偃寝，以其尾鼓其腹，其音英英”。《承云》是一种祭祖先的乐舞，鯀实际上是鱓鱼。又“帝尝令人抃，或鼓鞀，击钟磬、吹苓、展管箎，因令凤鸟天翟舞之。”玄鸟是代表一个氏族，鯀的由来也是如此，都是某氏祖的图腾，也是祭祖先的舞蹈。这两个例子说明原始乐舞中，舞者和伴奏者有了分工。这样分工合作，更便于舞蹈和音乐的配合。这也许就是现代舞蹈的雏形。说明原始舞蹈逐步从劳动中脱离出来，人们已经开始用美的形式来表现一定的社会内容了。

音乐、诗歌、舞蹈是原始社会中人们社会生活和情感、愿望的直接表现。最初虽不是专为欣赏而设制，但由于人们在长期的生产实践中逐渐地认识了音乐、诗歌、舞蹈的规律，锻炼了人们“欣赏音乐的耳朵，”使音乐、诗歌和舞蹈不断发展，在表现生产的同时，人们精神得到了极大的满足和愉悦。

## 四、原始造型艺术

我们这里所指的原始造型艺术很大程度是指工艺品。最早的造型艺术应当算是人类的劳动工具与劳动对象修整。最初人们从适用角度去作考虑，比如我们前面说的石器，是人们偶尔在打猎中发现的，逐步想到用较锋利的石器打猎能够提高生产效率。恰好人们在把石器打磨成利器的同时也改变了自然形态。这逐渐地锻炼了人们的“眼睛”，石器形态的改变，也是人的生产理想在工具上的表现。是物化劳动的结果，同时表现了人按美的规律在造型。随着生产的发展，石器的用途逐渐广泛，由粗糙到形式的规则均匀。云南出土的元谋人的石器

是粗糙的，但丁村人的石球、三棱尖器已十分整齐。说明人们在适用的前提下已初步具有对形式的规律性认识。在大约十万年前的山顶洞人遗址中，发现人类已经用穿孔的兽齿、鱼骨、介壳和海蚶壳做“装饰”，有的还用赤铁矿染成红的石珠。这些出土的器物中，都有对称的穿孔，我认为这都是为佩戴而设。在原始群时代，由于生产力低下，人们得到食物是要花很大力气的。为生存计，他们到处寻找食物，他们于是把得到的动、植物骨、壳挂在自己身上，以作识别，这似乎具有某种符号象征意义，同时其中也具有对为他们提供食用的动植物有一种自然宗教意义。把它们戴在身上，求他们能够经常提供这种食物，以保自己的生存和后代的延续（出土资料表明，曾发现旧石器时代十四岁以下小孩的饿死）。因为在原始人类不发达的生产条件制约下，他们认为自然物是有灵的，这自然物彼此相通，互相能传递信息，因而求他们保佑。正如人们对火的认识。火的使用对人类摆脱茹毛饮血的阶段是十分重要的，据考证在一百万年前的元谋人已经开始用火。在北京人遗址中发现人们已经能够保存火种，把火固定在一处，保持不灭。火对人类意义十分重大，可以用来熟食，可以照明、御寒，也可以帮助人围猎和防止野兽袭击。人们对火的崇拜是虔诚的，当然人们对这种自然现象无法解释。认为有神在起作用。后来出现的逐人氏便是人们幻化出的火神加以崇拜。

从人们对火应用的漫长过程中，对红色有了认识。因为在被火烧的土是红色的，因而人们对这种红土有同火一样虚幻的认识，或者说红色是作为一种符号，它标志的对象是火，象征性的意义是原始宗教观念。至于对色彩产生愉快感觉，那还是后来的事情。

我们看到山顶洞人的葬仪用红色粉粒撒在尸体四周，用红粉染石珠，用红粉纹身，这都是对自然的崇拜。

原始人类在群居的基础上逐渐形成氏族社会，这是生产力发展的结果。生产的发展，促进了人的意识的复杂。在这时期狩猎属于生产的首要地位。原始人群和较小的血缘家族不能适应这种生产，要求有比较稳固的持久的人类集团来组织生产，近亲的结合被废止了。要求同外氏族结婚，这是对偶婚的出现，这种婚姻是在部落内部各氏族间进行的。但当时生产力依旧低下，得到的食物尚不能满足需要，因此人们把被崇拜的给人提供食物的自然物中所选出的一种专门加以崇拜，期望保护氏族的每一个成员，并认为自己的氏族就是因这些动植物得以延续，在漫长的历史过程中，逐渐演化为自己的祖先，用种种仪式来祭祀，这就是原始图腾崇拜。我国氏族社会中出现了一些以鸟、蛙、鱼为图腾的氏族。这在该时期的陶器及其绘画上有着明显的表现。如北首领出土的鸟纹彩陶瓶，白底用红色烧了个“鸟纹”。半坡村出土的人面鱼纹陶盆，盆里有条自由漂游的鱼纹，一个人面鱼身的纹。大凡从母系氏族社会时期出土的陶器多有鸟、鱼、蛙等纹样，这与图腾崇拜的关系是十分清楚的。原始人类主



要是用形象来表现自己的观念和意识,这鱼和鸟纹上所凝聚的观念,具有某种符号象征意义。尽管原始人对事物的认识是虚幻的,但在精神上获得了自由,因而这鸟和鱼的符号性的形象在他们眼里是最美的。

值得注意的是,在父系氏族公社文化遗存中发掘的陶器上几乎没有鸟、鱼等纹了。如在青海大通县孙家寨出土的舞蹈盆上,有三组人在跳舞,柳湾出土的裸体人形陶罐上是一个侧面雕有男子的躯体,十分威严。再如鸳鸯池出土的石雕人头象,等等。这是什么原因呢?我想这是由于父系社会的建立,母系社会的解体造成图腾意识的转移。

父系社会农业生产发展为主要生产方式,人认识自然的能力有了很大提高,原来的狩猎已变成对禽兽的驯养。在一定程度上人征服了自然。此时男子在氏族中的地位大大提高了,于是婚姻形式成为一夫一妻制,人们在本氏族中有血缘关系,人们对已死去的祖先的崇拜确定了。

从两个不同时期我们可以看出,人们观念、社会生活内容对艺术形式的作用。如果没有图腾观念,也就不可能出现这些鸟、鱼形象。相反从这些鸟、鱼纹的变化,我们同样可以看出社会内容及意识的变化,这是内容与形式关系的辩证关系。作为符号意义的鸟、鱼纹、其内容决不是这鱼的形象本身,而是它的标志的图腾意识。

我们从出土的陶器上的鸟鱼纹的变化中发现,这些鸟、鱼纹逐渐图案化,说明图腾的逐渐转移,因而这些变化的结果具有了新的意义。

在父系氏族社会中,对自己社会集团首领的崇拜是这一时的中心。这些人物在氏族生产,战争等生活过程中起过巨大作用,后人对他们进行大规模的祭祀,在祭祀仪式中,人们用各种材料刻划出他们的形体或头部,来标志祖先的神灵,求其保佑。在氏族社会较低的认识中认为人的灵魂是不死的,他可附在各种自然物上面。人们把自己祖先的生产过的和用过的东西,也都加以崇拜,尤其供人生息的土地和动植物,因在他们看来,这都是经过神灵点化过的。这也许就是出现人物雕象的原因吧。我们从出土的父系氏族时代的文化遗存中看到,凡是具有祭祖意义的标志,都是形象化的。

有二件陶器混杂着较复杂的宗教观念,一是半坡出土的人面鱼纹陶盆,一是甘肃武山丁坪出土的陶瓶。前者我们介绍过它的图形,这种人鱼结合的图形是复杂观念的标志。在半坡村遗址中我们看到,农业生产已经相当发达,这里已近于母系氏族社会的末期,男子为代表的父系社会在形成中,对偶婚已不断走向一夫一妻制的婚姻。因此,这图形正反映了这种特殊的社会形态,图腾崇拜与对人的偶像的崇拜混杂在一起。这个图形没有抽象化,也证明凡带崇拜意义的图形都是形象的。

同样，后一个陶器大约是在父系氏族社会建立以后。这瓶上画有人面蛇身的图形，很生动。我们知道在祖先崇拜阶段，不仅有男方氏族的祖先崇拜，也残留有女方氏族的图腾意识。我们且不去考证哪个氏族是以蛇为图腾的，但都说明这些崇拜是围绕祖先和图腾进行的。关于前边说的母系社会图腾在逐渐抽象化，图案化问题，我认为是图腾意义的转移，标志父系氏族社会的形成，在仰韶文化中有着重要意义。祖先的崇拜由动物到对人的崇拜，这是一个漫长的演进过程。图形的从写实到写意，从摹仿到主观表现，图案的图腾意义转移有两种趋向。一种是更复杂的神灵象征，因而更抽象化、符号化。一种是专为装饰，因为生产力的发展，图腾的意义不断从这里消失。

古老优美的造型是艺术，是人们在生产中不断地掌握自然规律和不断发展的人类社会形态及复杂的意识的统一。人类意识的社会性从人类不同发展阶段得到证明，任何艺术的产生都不是个人意志的结果，而是集体意识的表现。

从生动形象的自然物摹仿，到优美的曲线，从柔和的曲线到庄严的直线，这也许是母系氏族与父系氏族的不同标志。

总之，在原始社会生产活动中，人类创造了灿烂的古老文化，中国原始艺术的事实批驳了中国文化外来的理论。它为后来中国民族艺术的发展奠定了深厚的基础。原始人类在同自然的斗争中不断认识和了解自然，不断得到自由。原始人类的艺术在当时具有其它意义以外，同时也具有极大的美学意义。

# 论孔子的音乐思想

王 若

孔子，名丘，字仲尼，鲁国陬邑（今山东曲阜）人，其先世是商朝宋国的贵族。孔子是中国古代著名的思想家和教育家，对中国思想文化产生了深远的影响。

孔子生活的时代正是奴隶制濒于瓦解，封建制崛起的社会大变革的东周末期。年轻时孔子的生活是比较贫困的，正如他所说：“吾少贫且贱”。（《论语》）及长，做过“委吏”（司会计）和“乘田”（管畜牧）等工作。五十岁时由鲁国中都宰升任司寇，摄行相事。后又周游宋卫陈蔡齐等列国，终不见用。晚年致力教育，整理《诗》《书》等，因而成为春秋末期伟大的思想家、教育家和儒家的创始人。

由于他的这种经历和出身，因而构成了社会现实与其主观政治理想上的矛盾。那“贫且贱”的少年时代，使他对当时下层劳动人民的疾苦有所了解，比较同情劳动人民。但由于他的贵族意识和“士”阶级的社会地位，因此在社会大变革中，又使他站在了旧贵族势力一边，并努力去维护日趋崩溃的宗族制度。春秋初年，鲁宣公死后，政权由以季氏为主的“三桓”支配，孔子认为这是大逆不道的。对此他曾感慨地说：“天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议”（《论语》）。他衷心地希望通过恢复西周的国家制度，并以此解决和调和当时的政治斗争。认为要改造“礼乐崩溃”这个局面，首先就要“正名”，“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴；礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则无所措手足。”（《论语》）

“正名”是孔子的思想基础，所谓的正名，就是要求每个人的所做所为都要符合周礼的规定。严守各自的传统地位、等级身份，不能违礼僭越，也就是永远严守君臣之道，长幼之序，“君君、臣臣、父父、子子”（《论语》）。孔子把正名看作是自上而下改变社会现实的重要手段。《孔子家语》记载：“孔子侍坐于哀公，公问‘敢问人道谁为大？’孔子答‘人道政为大，政者，正也，君为正则百姓从而正矣’。‘其身正不令而行；其身不正，虽令不从。’”由此可见，孔子的哲学是伦理哲学，基于这种哲学，他的音乐生活和音乐思想，也都表现出

了明显的伦理思想的烙印。



礼与乐是孔子教育和政治活动的重要组成部分。孔子生活在鲁国，鲁国是周公的旧封地，因而保留了丰富的商周文化，当时各国都到鲁国“观礼”。音乐方面无论是实践还是理论都有比较坚实的基础，周朝的乐舞一般也用于教育活动，《周礼·春官》记：“大司乐，以乐德教国子，中和，祗庸，孝友；以乐语教国子，兴道，讽诵，言语；以乐舞教国子，舞《云门》《大咸》《大磬》《大夏》《大武》。”孔子作为西周奴隶制度的崇拜者和积极维护者，毫无保留地接受了周的教育思想和教育方法。

孔子说：“兴于诗、立于礼、成于乐”，就是说，要把人训练到符合维护西周社会制度的标准，要有三个阶段，而最后是音乐使之完成。

孔子所以如此重视音乐的教育作用，是因为他相信“乐者，通伦理者也”（《礼记》）。就是说乐对旧贵族来说不仅仅是一种享乐，同时又是用于区分不同等级的重要尺度。如周礼中规定的“八佾舞”，只能供天子享用，而下属诸侯大夫只能用“六佾”、“四佾”、否则就是僭越违礼，大逆不道。因此，孔子对季氏享用“八佾”舞大动肝火，怒吼：“是可忍、孰不可忍。”（《论语》）另外如“子在齐闻韶，三月不知肉味”又是一个非常著名的例子。由于这是涉及孔子音乐思想的重要内容，而令人多有误解，因此有必要展开来谈一下。

宋代人孙奕在《履斋示儿编》卷五“闻韶”一节中说：“人皆以闻韶不知肉味为喜之之辞，吾独以为怒之之辞。何也？曰：食旨不甘者，悲而不知己。曰：发愤忘食，怒而不知也。曰：在齐闻韶者，亦怒而不知也。未闻有人喜而不知者矣。盖韶，帝乐也。齐侯国也。夫子在齐，忽闻侯国僭作帝乐，又至于三月之久，是以怒而不知肉味。故曰：不图为乐之至于斯也。非怒辞而何？”蔡节在《论语集说》中说：“韶，舜乐也。三月言久也。舜之后为陈，自陈敬仲奔齐，其后久专齐政，至景公时，陈氏代齐之形已成矣。夫子在齐闻韶，三月不知肉味，盖忧感之深也。曰：不图为乐之至于斯。斯者，指齐而言也。韶本揖逊之乐，今乃至齐之国，其殆伤今思故，故发为此叹。”我认为这样的解释比较符合孔子的本来思想，而现在不少著作中认为孔子在“美韶乐”，是不合实际的。因为在当时，乐本身已经具备了礼的性质。“礼”“乐”共同构成了当时社会特殊的文化形态，二者的关系是礼以制乐，乐以为用。礼作为一种制度，表现严格的等级关系，乐是礼的一种特殊表现。

这里且不说作为诸侯的齐国，演奏《韶》乐是否僭越，我们只分析一下齐国当时的政治

情况，以及齐景公所作所为是否符合孔子“仁”的思想（仁是孔子伦理思想的核心），便会知道孔子在齐“闻韶”会是什么心情。

齐景公是个徒有其名的无道之君，齐国的国政长期由陈氏把持。他曾对晏子叹息说：“美哉室，其谁有此乎”。杜预注：“景自知德不久国，故叹也”。再如，齐景公三十二年，“彗星出齐东北，景公惧：欲使人禳之。是时，景公好治宫室，聚狗马，厚赋敛，重刑罚，晏婴乘机谏曰：君高台深池，赋敛如勿得，刑罚恐弗胜。百姓若怨以万数，而君令一人禳之，安能胜众乎？”。正因这样，当齐景公向孔子问政时，孔子告诉他，为政要先做到“君君、臣臣、父父、子子”。同时又告诉他，“政在节财”。孔安国集解说，“当此之时，陈恒制齐，君不君，臣不臣，故以此对也。”孔子曾说过：“天下有道，则政不在大夫；天下有道，则庶人不议”。齐国的现实是景公不仁，陈恒不义；尊卑不立，长幼无序，当然不合乎孔子的仁的思想。在这样一个国家里听演奏《韶乐》，孔子会作何感想呢？他说：“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何？”孔子怀古伤今，不能不为之叹息，对这种有辱先王至乐的行为，不能不表示愤慨。也是孔子音乐美学思想的具体体现。

这样说来，乐其中就有礼的性质了。但礼与乐毕竟不同，其功能也有差别。“孔子曰：‘六艺于治一也，礼以节人，乐以发和’”（《史记·滑稽列传》）《大戴礼·小辩》记：“子曰：天子学乐以辩风，制礼以行政。”孔子这样重视音乐的社会作用，还在于他自上而下的改造社会政治的理想，认为“雅乐”就是所谓官方正统音乐，可以改变社会风俗。孔子曾说：“移风易俗莫善于乐，安国治民莫善于礼”（《孔子集语》）。说明孔子当时已经认识到音乐对人的精神的影响。他认为音乐能够“谐和性情”，认为只要统治者通过音乐去感化下民，就可以从意识上去改变他们，就能达到所谓“移风易俗”的目的。他深刻地把握了音乐的特性，即他把音乐和社会紧紧地联系在一起。具体地说，就是礼与乐的密切关系问题。礼是从外部规定社会的等级、次序和相互关系、规则人们的行为的；乐则是侧重于个人和社会的关系，以个人的自我修养，达到社会的和谐。在不同的场合，音乐有着不同层次的妙用。孔子说：“乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中长幼同听之，则莫不和顺；父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者审一以定和，比物以饰节，节奏合以成文，所以合和父子君臣，附亲万民也”（《乐记》）。基于此，孔子更重视传统的典礼仪式，而这些典礼大多都是用乐的，而且这种用乐决不能乱用，只能用所谓的雅乐。“乐尚雅，雅者古正也”（《白虎通》）。

## 二

孔子的乐教思想是企图教导人们维护传统的贵族音乐,以达到政治上恢复西周宗族制的所谓理想社会,他之所以把音乐的位置看得如此重要,是因为他切实地懂得了音乐对人的精神的巨大影响,音乐是人们感情的产物,反过来对人的感情有潜移默化的作用。

孔子的时代,人们已经认识到音乐与人之感情的关系,“民有好、恶、喜、怒、哀、乐……哀有哭泣,乐有歌舞”(《左传》)。音乐是人的情感的直接表现,不同的感情所表达的音乐效果是不同的。如谈到演奏打击乐时他说:“夫钟之音,怒而击之则武,忧而击之则悲,其志变者,声亦随之”(《孔子家语》)。

孔子并不一般地排斥和否定人的情感,只是要求人们能够“哀乐不失”(《左传·昭公二十五年》),所以他提出“约之以礼”的主张,孔子曾称赞“《关雎》乐而不淫,哀而不伤”(《论语·八佾》),不淫、不伤、这样才合乎孔子的美学理想,也即达到了“中和之美”。

礼是孔子乐教之本,他说:“礼之用,和为贵,先王之道斯为美。小大由之,有所不利,知和而和,不以礼节之,亦不可行也”(《论语·学而》)。但仅仅靠用礼去节制人是不行的,因为“礼胜则离”,而乐则可以和民气,这样就“乐至则无怨,无怨则和”,所以孔子十分注意“礼以节人,乐以发和”的作用。既注重礼的约束,但也决不排斥人的情感。如果从历史发展的角度看,孔子乐教思想和他的政治理想一样是有局限性的,但孔子对音乐的看法是值得后世借鉴的。

## 三

从史料记载来看,孔子不仅是一位音乐教育家、同时又是一位优秀的音乐演奏家,并曾师从名师学习。“孔子二十九岁适晋学琴于师襄”(《孔子通纪》卷二)。《史记》记载了当时的情况:“师襄子曰:‘吾虽以击磬为官,然能于琴’。孔子学之十日,不进。师襄子曰:‘夫子于琴已习,可以益矣’。孔子曰:‘丘已习其曲,未得数也。’有间曰:‘已习其数也,可以益矣。’孔子曰:‘丘未得其志也’。有间曰:‘已习其志,可以益矣’。孔子曰:‘丘未得其为人也。’有间曰:‘有所穆然,深思焉,有所怡然,高望而远志焉。’曰:‘丘得其为人也。’”我们看到孔子是决不满足于从形式上去掌握音乐的,而深入到音乐的内容之中,极力使自己的思想达到歌曲所表现的思想高度。即通过对音乐的再创造去了解 and 把握音乐的思想主旨,可以说,他对音乐的形象性这个特点是有相当深的认识的。

演奏乐曲而欲得其志，得其志是了解和体会乐曲的重要手段。得其志亦能得其为人。所谓志，是指乐曲表达的思想感情。《舜典》中说：“诗言志，歌咏言”。当然这种感情是伦理化的。即“直而温，宽而柔，刚而无虐，简而无傲。”这也就是孔子心目中的最高理想。孔子说：“志之所至，诗亦至焉。”（《礼记·孔子闲居》）从这里我们看到感情（志）和礼是相为表里的。孔子看到了“人之所欲”是可节而不可绝的，这一点比道、墨两家是进步的。

## 四

孔子的音乐生活是他音乐理论的最好注脚，从一些古代典籍中我们看到，孔子也十分注意音乐和日常生活中的作用，他时时用音乐去净化自己的情感。《礼记·檀弓》记：“颜渊之丧，馈祥肉，孔子出受之，入弹琴而后食之。”孔子对礼仪是严格恪守的，在居丧礼时心情十分悲痛，特别是他最心爱的弟子颜回之死，孔子更是悲痛欲绝，他哪里还吃得下东西，但不吃就会违礼，于是孔子便进屋抚琴，用音乐舒缓了极度悲伤后便把东西吃下，说明孔子是通过音乐使自己的感情达到了“中和”。《中庸》中说：“喜怒哀乐之未发谓中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”这样，通过音乐的净化作用，而使孔子的情感合于礼。

孔子不仅在仪礼中用音乐去净化自己的感情，而且也用音乐去抒发自己内心之志。《圣朝志辑要》卷二十八引“琴操曰：‘孔子历聘诸侯，诸侯莫能任。自卫返鲁，隐谷之中见兰独茂，怅然叹曰：兰当为王者香，今乃与草为伍，止车援琴鼓之，自伤不逢时，托辞于兰云：习习谷风，以阴以雨，之子于归，远送于野，何彼苍天，不得其所，逍遥九州，无所定处，时人暗蔽，不知贤者，年纪逝迈，一身将老。’”孔子游历列国均不被任用，怀有治国安邦大略的孔子内心充满了忧闷，用歌唱把自己内心的不平倾吐出来。正所谓“志之所至乐亦至焉。”孔子发展了“诗言志”的思想，且应用于自己的艺术活动之中。这里的志是和我们前边所述一样的，是融合了极大的情感的。

《孔子家语》载：“孔子之宋，匡人简子以甲士围之，子路怒，奋戟将与之战，孔子止之曰：‘恶有修仁人而不免世俗之恶者乎？夫诗书之不讲，礼乐之不习，是丘之过也。若以述先王好古法而为咎者，则非丘之罪也。歌，予和汝’。子路弹琴而歌，孔子和之。曲三终匡人解甲而罢。”音乐的感召发和之力让孔子发挥的淋漓尽致，因为歌声表达了自己的政治理想，也就是抒发了孔子之志。

以上诸例中，我们可以了解孔子绝非是“空谈”音乐的理论家，他的理论是从丰富的政

治生涯和艺术实践中总结出来的，因此，其中不乏值得我们今人借鉴的东西。

## 五

孔子十分注意音乐的内容与形式。“子曰：师挚之始，关雎之乱，洋洋乎盈耳哉”（《文献通考》）。孔子说师挚演奏《关雎》时的结尾真是美呀。“美者音容之盛。”孔子十分注意形式上的美，他认为有了比较完美的形式，才能更好地为别人所接受，才能达到言志之目的。孔子说：“言之无文，行而不远”。这就是指形式方面的东西，和他所说的“质”是对举的。表达思想没有好的形式，就不可能具有更广泛性。但孔子也决不是单纯片面地注重形式，他强调形式的重要，同时也强调形式与内容的统一。《论语·八佾》记载：“子谓韶，尽善矣，又尽美矣；谓《武》尽美矣；未尽善也。”孔子认为《韶》在内容和形式上都达到了完美的统一，而《武》歌颂了武功，与孔子理想中的“禅让”“即”“仁”相违背，因而他认为不是“尽善”的。整体上也就没有达到孔子“尽善尽美”相统一的要求。韶乐是孔子心目中最完美的乐曲，不仅仅是因为形式上的尽美，而且因为这种尽美的形式表达了一种符合孔子理想的东西，因此达到了感情上的最大的满足，沟通了他理想的最高境界。所以说，通过孔子对《韶》《武》的不同看法，可见他是既重形式又重内容的，他是我国历史上第一个从理论上强调音乐的内容与形式相统一的人，同时他也注意到了音乐的内容和形式的差别。

孔子的文艺观具有唯物主义因素，他要求文艺表现人的真实感情，要求“情欲信，辞欲巧。”这也可以说明孔子的音乐观。真实的感情从何而来，不是凭空而产生的，是从现实中来的。孔子说：“夫乐者，象成者也”（《礼记·乐记》）。按孔子的意思，“象成”就是摹仿先王的事迹。孔颖达解释说：“言作乐者仿象其成者也。”孔子描绘说：“且夫《武》始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分周公左召公右，六成复缀以崇。”孔子分析了武王夺取胜利的全过程。孔子早就认识到音乐的内容赋予音乐以形式，而这内容是对现实的直接摹仿。

为了进一步理解孔子的理论，我们对《武》乐的产生及背景作一介绍。《武》乐大致作于西周初年，表现武王伐商的过程。《庄子·天下篇》说：“武王周公作《武》”。《吕氏春秋·古乐》亦云：“武王继位，以六师伐殷，六师未至，以锐兵克之于牧野，归乃荐俘馘。”《史记·周本记》载：（武王）“率戎车三百乘，虎贲三千人，甲士四万五千人，以东伐纣。”胜利后乃命宫廷乐师进行创造，把战争的过程记下，目的是赞美古圣人功绩。据考证《武》的歌词是《诗经》商颂里的六段诗，即《我将》《武》《赓》《般》《酌》《桓》。在《礼记·乐记》中，



记载了孔子与宾牟贾讨论《大武》的情况：“宾牟贾侍坐于孔子，孔子与之言及乐，曰：‘武之备戒之已久，何也？’对曰：‘病不得其众也。咏叹之、淫液之，何也？’对曰：‘恐不逮事也。’‘发扬蹈厉之已早，何也？’对曰：‘及时事也。’‘武坐，致右宪左，何也？’对曰：‘非武坐也。’‘声淫及商，何也？’对曰：‘非武音也。’子曰：‘若非武音，则何音也？’对曰：‘有司失其传也。若非有司失其传，则武王之志荒矣。’子曰：‘唯丘之闻诸蓑弘，亦若吾子之言，是也。’宾牟贾起，免席而请曰：‘夫武备戒之已久，则既闻命矣，敢问迟之迟而又久，何也？’子曰：‘居，吾语汝。夫乐者象成者也，总干而山立，武王之事也。发扬蹈厉，太公之志也。武乱皆坐，周召之治也。’”从形式到内容，从人物到情节，孔子都做了细致精到的分析。“武之备戒之已久，”是说《大武》在表演开始前总要击鼓很长时间，此象征武王担心得不到众人的支持。史书记载武王伐纣时确有“庸蜀、羌彭”等许多小国的支持。作为舞蹈，以“击鼓警人”，是相当具有表现力的。汪柏在《乐经律吕通释》中说：“凡舞皆先鼓以警戒，而《武》独备戒已久，贾言武王伐纣，恐未得众凡，故备戒之久而后伐。”都证明孔子对乐舞的研究是相当通透的。他早就认识到音乐的内容赋予音乐以形式，而这内容是对现实的再现。

《论语·八佾》中，孔子对鲁国大司乐说：“乐其可知也；始作，翕如也；从之，纯如也，皎如也，绎如也，以成。”这是孔子对音乐的理论说明，他要求音乐和谐、纯正、清晰。我们看到，孔子不仅仅认识到了音乐是对现实的摹仿，同时也注意到了并不是对自然的自然摹仿，而是要求对实现进行艺术概括。因为只有这样，才可以做到“纯正和谐”。孔子的这一观点尽管还不系统，但已是十分珍贵了。

孔子的音乐思想，我认为他整个伦理学说的一个相当重要的部分，尽管具有很大的局限性，但由于他本身就是一个音乐家，因而他比较能够把握音乐的特性，至今仍能给我们有益的启示。

孔子十分注重音乐的社会效果，认为音乐具有谐和人的情感的作用，能够“移风易俗”，这是相当有见地的。同时他主张音乐的内容与形式的统一，并注意到了音乐对现实的摹仿与概括，对后世有很大的影响。我们应当用历史唯物主义的观点去对待孔子的音乐观，努力发掘其中有价值的东西，为我们今天社会主义音乐艺术的繁荣和发展服务。

# 文艺复兴时期人文主义的教育理想

辛欣

文艺复兴是西方历史上光辉的一页，恩格斯曾给予高度评价。他说：“这是人类从来没有经历过的最伟大的、进步的变革。”<sup>1</sup>伟大变革的产生离不开成功的教育实践，而成功的教育实践又是在进步的教育理论指导下实现的。多年来，国内外学者对文艺复兴时期的教育理论进行了广泛的研究，取得了可喜的成就。教育理论的核心是教育理想，本文希望在前人研究的基础上，对文艺复兴时期人文主义的教育理想进行更进一步的探讨，力求发现教育成功的原因和教育发展的规律，以此作为我们今天教育方针政策制定的参考，促进教育的发展。

纵观西方教育发展的历史，各时期教育理论的表现形式各不相同。古希腊罗马时期，教育学还没有从哲学的体系中分离出来，教育理论主要体现在哲学著作里。如柏拉图的《理想国》，亚里士多德的《政治学》等，既是哲学著作，又阐述了教育学原理；中世纪神学成为思想领域的核心，任何思想都要为神学服务，作神学的“侍女”。因此，教育思想同神学紧密相关，教育理论包含于神学著作中，如奥古斯丁的《忏悔录》、阿奎那的《神学大全》等，集中体现了封建的教育思想；文艺复兴时期人文主义者冲破中世纪神学束缚，提倡人文学科，用描写人的文学形式阐述教育理论。如卡斯底格朗的《宫廷人物》，伊拉斯莫的《一个基督教王子的教育》，以及拉伯雷的《巨人传》等，都是在文学作品中阐述了教育的理论；十七世纪捷克教育家夸美纽斯出版《大教学论》一书，西方历史上有了第一部系统论述教育的教育专著；十九世纪初德国的教育思想家赫尔巴特撰写了《普通教育学》从此以后以科学为基础的教育学在西方才真正形成。遵循上述规律，文艺复兴时期的教育理论的阐述大多借助文学形式，故本文有关文艺复兴人文主义教育理想的引证，多来源于那个时期的文学作品。

—

十三世纪末十四世纪初欧洲封建统治末期，地中海沿岸出现了资本主义萌芽。随着经济

---

辛欣，大连图书馆副馆长、副研究馆员。

的发展，资产阶级逐渐形成。为了冲破封建教会神学对人们思想的束缚，充分发展资本主义，新兴的资产阶级借助古希腊罗马的文化，发起了一场反封建的文化革命——文艺复兴运动。针对中世纪基督教的神学思想，文艺复兴提倡以人为中心，发展人文学科（*Studia humanitatis*），把那些传授或研究人文学科的教授、学者统称为人文学者（*Humanists*）。后来德国教育家尼色黑尔（F. J. Niethamme）把文艺复兴时期人文学者产生的思想称为人文主义（*Humanism*）<sup>ii</sup>为了适应时代和阶级的需要，文艺复兴时期人文主义反对以神为中心，提倡以人为中心；反对神性，提倡人性；反对神权，提倡人权；反对出世思想，提倡现世幸福；反对愚昧无知，提倡知识和科学。集中地表现在教育上，则是反对中世纪落后的封建教育，提出了新的教育理想。

中世纪封建教会统治时期，教育与自然脱节，与人性相悖。经院教育的理想是培养为教会神学服务的教士和牧师，以巩固封建统治。文艺复兴时期社会发生了变化，封建制度极大阻碍了生产和经济的发展，经院教育不能适应社会的需要。为了摆脱封建的束缚，发展资本主义，人文主义提出“和谐”的教育理想。主张教育要与人性和谐，与自自然环境和谐，与社会环境和谐，培养身心和谐发展的人。

### （一）重视人的地位和价值，解放人性

中世纪封建教会为了转移人民对现世生活的痛苦和不幸的注意，竭力宣扬神学，否定人的价值。用所谓原始罪恶的说教，使人们接受禁欲主义的清规戒律，告诫人们不要讲究人生享受，要一心敬畏上帝，苦苦修行以求得来世的幸福。封建统治者就是希望用这种宗教来控制人的灵魂，培养安份守己的顺民。新兴的资产阶级不甘心封建压迫，认为要想推翻封建统治，获得政治经济上的自由，必须先赢得做人的权力。因此，人文主义反对教会宣扬的神性第一，主张人性至上，强调人的地位和价值；否定出世思想和禁欲主义，号召人们谋求现世幸福和追求人生享乐。人文主义认为人是伟大的具有个性和意志，有追求和获得幸福的天性和能力。教育的理想就是要解放人性，发展人的个性和自由意志，以实现人生的价值。但丁说：“人的高贵就许许多多的成果而言，超过了天使的高贵，”彼特拉克也由衷地感叹：“我不想变成上帝……属于人的那种光荣对我就够了……”莎士比亚的妙语更是充分表达了人文主义者对人的赞美，他说：“人是多么了不起的一件作品，理想是多么高贵力量是多么无穷！仪表和举止是多么端正，多么出色，论行动多么象天使，论了解，多么象天神！宇宙的精华，万物的灵长。”<sup>iii</sup>既然人是伟大的，那么对于人所具有的天性也该加以肯定。文艺复兴时期人文主义反对中世纪的禁欲主义，认为追求人生的享乐和幸福是人的本性，应该大加提倡。莫尔在《乌托邦》一书中指出，人是生来就要享受幸福的，刻苦修行放弃人生的欢乐是愚蠢

的，人的本性就是要愉快地生活，把享受当成一切行动的最终目的，否则就辜负了人生；蒙田也认为人只要享受到生活的快乐，其他一切都无足轻重；伊拉斯莫在《愚人颂》中的一段话更是充分表达了人文主义对幸福的渴望，他劝告那些醉心于愚行的人们要“喝得痛快，活得长久，尽情灵欢……”<sup>iv</sup>

人文主义在肯定人生享乐的同时，又强调自由意志和个性的发展。认为自由意志和个性差异是人所固有的本性，是人伟大之所在，应该加以发展和完善，这样才能真正实现人生的价值。但丁在《神曲》中借比亚德里斯之口说：“上帝在当初创造万物的时候，他那最大，最与他自己的病故协相似，而且最为他自己珍爱的恩赐，乃是意志的自由，他过去和现在都把意志的自由赋给一切有灵的造物，也唯独他们才有自由的意志”。<sup>v</sup>瓦拉在他的《自由意志谈》中也明确指出，每个人都有自己的思想自由，唯有独立的个性自由才能创造出人间的奇迹，造福于人。认为那些禁欲、神秘的虚幻，只会导致人类的死亡。<sup>vi</sup>拉伯雷在《巨人传》中强调，人应该“随心所欲”，按照自己的意志行事，想做什么就做什么，不受任何约束。他笔下的“德廉美修道院”就是其自由意志的王国。

资产阶级强调人的地位和价值，提倡人性解放，既是为了唤醒人们反对封建的意识，争取发展资本主义的自由权力，同时也是对人的价值的重新认识，是人类自身解放意识领域中的质的变化。那么怎样才能使人性获得解放，使人存在的价值得到真正的实现呢？人文工团主义认为要通过教育，使用权人与自然环境和社会环境和谐；使用权人自身各方面和谐发展，这是教育的最终目标。

## （二）教育与自然环境和谐

中世纪教会神学宣扬“天堂来世”思想，把自然界看做是禁锢人的牢笼，是阴森可怕的。认为只有天堂才是光明磊落美好的，阻止人们同自然接触。文艺复兴时期人文主义反对派中世纪的这种出世思想，追慕现世生活，把人的理想从天堂拉向人间。认为人生活在自然环境中，只有与自然环境取得和谐，人类才能更好地生存，人才有幸福可言。因此人文主义主张，教育的理想就是教会人们凭借自己的眼睛和头脑，去接触探索和发现自然。但丁曾用有力的诗句唤醒人们去品味清晨空气的清新，去眺望海洋遥远的波浪和光辉，去感受暴风雨森林的壮观，使人们更好地了解自然，热爱自然；彼特拉克为了欣赏自然的美景和发现自然的秘密，长期在大自然中过着隐居的生活；维多里诺为了让儿童更好地接触自然，把学校建立在风景宜人的大自然中，校舍周围有绿色草地环绕，阳光充足，河水轻轻流过，维多里诺称此校为“自然学校”（Natural school），一年四季都带着孩子在草地上玩耍，希望孩子在自然的熏陶下变得更加纯朴高尚；拉伯雷也主张巨人高康大要经常到野外游戏玩耍。在大自然中获

得知识，陶冶心灵。文艺复兴时期的艺术，特别是绘画，有许多是以自然景色为背景，人在美丽的自然景色中过着恬静的生活，体现了人文主义寻求与自然和谐的渴望。

人文主义主张与自然环境和諧，不仅是为了使人接触和欣赏自然，同时还要求人们认识和利用自然，发展自然科学促进资本主义的生产。“资产阶级为了发展它的工业生产，需要有探索自然物体的物理特性和自然力的活动方式的科学。”<sup>vii</sup>文艺复兴时期人文主义克服了对自然的恐惧和对书本及传说的盲信，用对自然的观察和实验代替了经院哲学的思辨，创建了保种自然学科，如物理学、植物学、动物学、机械学、化学等等。并号召青年学习这些自然深入人为“自然知识、天地万事万物的法则和性质，以及它们的起因、变化和结果。这是最令人高兴，同时又是有益于青年的一门学科。”<sup>viii</sup>在拉伯雷、莫尔、康帕内拉等人的智育课程中都有自然科学的内容。特别是拉伯雷在巨人高康大给儿子的信中更能体现人文主义对自然的重视。他就：“至于有关自然界的事物，我要你仔细地研究，要没有海里、河里或水里的鱼类是你所不知道的；天空中一切飞鸟，森林里一切乔木、灌木、大树、小树，地上所有的花草，地层下面的一切矿产，整个东方和南方的宝石，要没有你不认识的东西。”<sup>ix</sup>希望通过学习自然知识来发展人的智力，促进社会生产的发展和生活的改善。

社会存在于自然环境中，从本质上说人文主义强调教育与自然环境和諧，其目的还是为了促进人类社会的发展。与社会环境和諧培养适应社会需要，身心和諧发展的新人也是人文主义教育理想的重要组成部分。

### （三）适应社会需要，和諧发展人的身心

教育是一种社会现象，教育的发展变化同社会的政治、经济、文化各方面紧紧相联，教育要适应社会发展的需要。文艺复兴人文主义者认为，只有人自身各方面和諧发展，才能适应社会的需要。因此他们主张教育的理想就是与社会环境和諧，使人的身心得到和諧发展。

文艺复兴乍起之时，新兴的资产阶级力量弱小，处于随时可能被扼杀的境地。为了事业的需要，他们不得不经历各种磨难，去竞争，去探险，去进行原始资本积累。意大利的佛罗伦萨是欧洲资本主义经济发展最早的城市，它的状况能说明资本主义经济发展初期的社会形势，封建制度渐趋没落，整个社会动荡不安，危机四伏，国际国内贸易竞争激烈。为了争夺市场扩大地盘，战争连绵不断。没有统一法律的保护，社会秩序混乱。人们的性命和财产得不到保障。在这种环境下，新兴的资产阶级要想发展事业必须具备多方面的条件，要有抵御磨难的强壮身体，维持生存的谋生技能，经营生产的渊博知识，以及应付困难的乐观性格、坚强意志和发展事业的探险精神等等。

首先，人文主义重视人身体的锻炼。古希腊罗马时期的教育就曾报导体育放在与心智培

养等同的地位，提倡“身心和谐发展”。柏拉图说过，心适中和身体决不能一个得到训练，而另一个没有训练，两者同样需要指导，好像两匹马合力拉车一般。到了中世纪，基督教宣扬禁欲主义，认为只有戕害身体才能使灵魂得到解放。文艺复兴时期人文主义反对教会戕害人的身体。继承古希腊罗马的教育思想，重视人身体的训练。认为“一切运动和锻炼，如长跑、击剑、音乐、舞蹈、打猎、骑马，都应该是学生学习的一部分。”<sup>x</sup>维多里诺在自己创办的宫廷学校中专门设有体育课程，让学生练习击剑、骑马、角力、射箭、游泳以及各种游戏，并且进行军事训练。维多里诺本人的身体就很健壮，是一个卓越的骑手、舞蹈家和剑术师，无论冬夏都穿同样多的衣服，即使在严寒的冬天也只拖着一双凉鞋走路，一生都没生过病。<sup>xi</sup>重视体育在文艺复兴时期的意大利成为一种风尚，不仅注重体力和技巧，而且也象古希腊那样把姿势的优美作为锻炼的主要目的之一。意大利人在骑术、剑术和舞蹈方面的书籍被其它国家用做范本。今天著名的意大利足球和赛艇比赛就是在文艺复兴时期开始发展的。当时意大利的美术作品也有许多是描绘人体的，那是一些“健康、活泼、强壮的人体，……令人想到更豪迈、更强壮、更安静、更活泼，总之是更完全的人类……仿佛向自然界指出它应该怎样造人而没有造出来。”<sup>xii</sup>米开朗基罗创作的雕塑《大卫》，那匀称的骨骼，隆起的肌肉，淋漓地表达了人文主义对健康体魄的热烈追求，直到今天都在感染着人们。

文艺复兴时期除了意大利外，其他国家的人文主义者也非常重视体育，法国的拉伯雷在《巨人传》中给高康大安排的课程里就有体育一项。让他每天锻炼两次，体育项目包括：散步、角力、跳高、游泳、投枪、射箭、体操、骑马、军事训练等。拉伯雷设想在他的理想世界“德廉美修道院”中男女修士们都是马上步下矫健，并能够熟练使用武器的人，鹿特丹的伊拉斯莫在阐述基督教王子的教育时，也把王子的健康放在重要位置；法国的蒙田指出，对于儿童只使他的心智健全是不够的，还增强他的体力，如果心智得不到体力的支持，就要受到过分的压力；<sup>xiii</sup>同时他还主张通过身体锻炼来培养儿童坚强的意志；英国的莫尔也说“几乎全部乌托邦人把健康看成最大的快乐，看成所有快乐的基础和根本。”<sup>xiv</sup>

从这些论述中可以看出，文艺复兴时期人文主义把身体锻炼看作是人自身发展的前提，同时也是社会发展的需要，而教育的理想就是要使人与自身发展，与社会发展相和谐。文艺复兴时期战争经常发生，人们随时都需要拿起武器参加战斗。因此战术、战略、装备、给养等军事常识也成为体育的内容。

文艺复兴时期人文主义继承和发展了古希腊“身心和谐”的教育思想。认为教育不仅要重视人身体的锻炼，还要强调对人心灵的陶冶，培养人多方面的兴趣和才干。意大利教育学家弗吉里奥（Vergerius, 1370-1445）说，教育应该是“唤起、训练和发展使人趋于高贵的

身心最高才能的教育，就其真实价值而言，才能被正确地认为是仅次于美德的”，<sup>xv</sup>

中世纪教会为了封建统治的需要极力反对人们对知识的追求，用神学代替其他知识，禁锢科学的发展。宣称在基督之后不需任何求知任何研究。把教堂的赞美诗歌当作学校的课本，一切知识都是神学的“侍女”，都有要为宗教服务，研究天文学是为了观星象，验证圣经传说和圣言指示；学习数学和几何学是为了修建教堂；掌握绘画艺术是为了描绘圣父、圣子、圣灵以及天堂的伟大存在，宣扬神的无上威力；研究科学是为了谁天堂的玫瑰有没有刺，为什么夏娃是由亚当的肋骨而不是其他部分造成的；……宗教神学控制了人们的头脑，禁锢了知识的发展。教育培养出来是只信上帝不懂知识，只会祈祷不会创造的人，已不适应资本主义发展的需要。为此，文艺复兴人文主义提出最新的教育理想，认为“教育要培养的青年人，既不是以后的教会执事，又不是未来的学者，而是经验丰富的实干家和优秀公民……要求一种完美充实和具有多方面丰富兴趣的世俗品格的愿望。”<sup>xvi</sup>反对教会宣扬的神学和愚昧，主张用知识和科学来武装人们的头脑，通过教育培养具有渊博知识和卓越才干的人。这在文艺复兴时期的许多人文主义者身上都体现出来。如意大利的达·芬奇，他“不仅是画家，而且也是大数学家、力学家和工程师，他在物理学的各种不同部门都有重要的发现”。<sup>xvii</sup>他设计过纺织机，兴修过水利工程和军事工程，研究过解剖学和透视学，并且设计过降落伞……；在布克哈特〔（Jakob Barckhardt）所著的《意大利文艺复兴时期的文化》一书中，对意大利人文学家阿尔伯特（Albort1）的描述，更是体现了人文主义者对知识才干的追求。阿尔伯特曾研究过物理和数学，精通多种才艺和技巧，学过绘画和造型艺术。他关于艺术和建筑方面的著作是当时第一流的权威著作；他还能用拉丁文写散文和小说，其中水平之高被误认为是出自古代学者之手；他的挽歌、牧歌及诙谐的演说，也被人们称道。此外他还写过一部四册的关于家庭生活的意大利文著作……法国的蒙田也以博学著称，他的《散文集》涉及天文地理、草木鱼虫、哲理文学、旁征博引古希腊罗马作家的著作，被称为十六世纪各种思想和各种知识汇编，有“生活的哲学”之美誉。

最初，人文主义者借助古希腊罗马的文学来反对中世纪的封建神学。为了读懂古人的著作从中寻找到反封建的理论武器，拉丁文希腊文得到重视，人文主义者几乎都精通这两种语言。维多里诺和瓜里诺设立的宫廷学校，以及北欧和英国的一些文法学校，都把学习古典语言作为重要内容。为了使古典语言普及，还必须把它们先译成本民族语，因此民族语言也得到重视。培养人的语言表达能力是人文主义教育的目标之一。正如布鲁尼（Leonardo Bruni）所说：“对一个知识渊博的人来说，如果他不能用语言准确地表达他的思想，或者不能避免在写文章时留下笑柄，那么他的知识又有什么用呢？……”<sup>xviii</sup>后来随着运动的发展，古典

语言渐渐脱离实际，一些人文学者只重形式不求内容，把古代作家当作教条，沦为形式主义。

另外，文艺复兴时期人文主义学习研究古人的著作，注重语言方面的训练，在很大程度上还是为了社交的需要。随着资本主义的发展，资产阶级的力量越来越大，他们已不满足于住低下的社会地位。为了得到社会的承认，争得与上层贵族平等的权利，资产阶级努力表现自身的存在和价值，因此，“个人风度和一切较高形式的社交，成了人们有意识抱有风雅目的来追求的目标”。<sup>xix</sup>教育的理想就是培养人掌握实效所需要的各种知识和才能。

在社交场合为了吸引别人的注意，取得别人的好感，树立自己的威信，必须要博学多才、风趣文雅，具有察言观色、见风使舵、机智善变的能力。为此人文主义主张教育培养出来的人，不仅要懂得拉丁文和希腊文，还要熟读各家的诗，熟悉演说家的著作；擅长吟诗和作文；要通晓音乐，能读懂乐谱和演奏乐器；要有社交机智，即“一种谨慎的态度，一种判断和鉴别的能力，懂得怎么叫做过，怎么叫做不及，能分辨事物的消失，知道怎么叫做合时宜，怎么叫做不合时宜。”<sup>xx</sup>布克哈特把文艺复兴时期人文主义理想中的社会活动家所应具有的品质概括为：“潇洒高雅的尊严、文质彬彬的和蔼态度、思想学术的自由、身经敏慧的才思以及优美的文学艺术的爱好。”<sup>xxi</sup>在这里人文主义者强调对优美的文学艺术的追求，除了适应社交需要外，还是为了满足自己的内心渴望，供闲时的消遣和享受。前面已经提到，文艺复兴时期欧洲正处于新旧社会制度更替阶段，人们生活激烈动荡的氛围，心灵被强烈的不安和阴沉的念头缠绕。特别是在十三、十四世纪的意大利，城邦之间的战争连绵不断，人民生活没有保障，每天都在紧张严肃的奋斗和拼搏。面对这种严酷的现实，人们更加追求一份心底的温柔，对能反映人细腻情感的文学艺术作品倍加喜爱，并且不断地欣赏与创作，为后世留下了许多不朽之作。

人文主义注重教育的实用性，主张发展人的智力，为现实生活服务。强调实用知识的传授，包括历史学、地理学、哲学、天文学、化学等等。弗吉里奥说：“用哲学我们去认识事物本质，用修辞我们使别人信服，用历史去指导实践，而智慧积累能增加探索的力量和修辞的说服力”。<sup>xxii</sup>蒙田进一步指出，学习人文学科的目的就是对人们有用，教我们怎样生活。伊拉斯莫也反对脱离实际的学习古典语言，注重农学、军事学、地理学、历史、天文学、植物学等同生活紧密联系的学科的学习。莫尔和康帕内拉要求理想国中的公民学习本国语、音乐、算术以及几何、天文学、医学，掌握一两项手艺，以适应生活的需要。拉伯雷在给“巨人”制定的课程表中除去古典语言外，还包括数学、解剖学、音乐、地理、几何原理，并让“巨人”掌握园圃种植、手工艺以及炼金造炮的各种技能。总而言之，人文主义者注重知识和能力，希望造就无所不能的人，拥有强大的力量去推翻封建统治，开创资本主义事业。



人文主义强调“身心和谐”发展，其中“心”的发展并不单纯指人智力的发展，还包括人精神的陶冶和道德品质的培养。精神支配人的行动，丰富知识和卓越才干的获得与发挥离不开精神的作用；同时社会的存在也需要道德来维持。因此，为了使人与社会和谐，使用人自身各方面和谐，人文主义强调精神陶冶，培养学生坚强的意志、豁达的性格以及道德的行为。

马克思说：“不管资产阶级社会怎样缺少英雄气概。它的诞生却是需要英雄行为、自我牺牲、恐怖、内战和战斗的。”<sup>xxiii</sup>文艺复兴时期人文主义为了适应这种社会需要，主张教育要培养儿童不畏困难的乐观精神和应付困境的坚强意志。对孩子不要溺爱，要用劳动和身体锻炼的方式养成他们勇敢、克制与忍耐的品质。蒙田说：“习于忍耐劳动，就会习于忍耐忧伤”<sup>xxiv</sup>“一个孩子必须忍受身体锻炼的痛楚和艰难，以便能忍受腹痛、烧灼、跌倒和扭伤的疼痛，以及人体偶然发生疾病，而且如有必要，也应耐心地忍受囚禁和其它折磨。”<sup>xxv</sup>他甚至引用了罗马诗人贺雷舍斯（Quintus Horatius Flaccus）的话说：“让他在露天，在充满失望的事情中生活。”<sup>xxvi</sup>从而养成儿童面对挫折的勇气和心理准备。弗吉里奥则主张用斯巴达军事训练的方法来培养儿童忍受痛苦、勇敢不怕死的精神。人文主义强调的这种品质在康帕内拉和拉伯雷的身上表现得更为充分。康帕内拉一生中曾几次入狱，在狱中遭到残酷折磨，但他却以惊人的毅力坚持活下来，并在狱中完成了《太阳城》这部不朽之作；拉伯雷一生也屡遭迫害，但他却始终充满乐观情绪，就是在临终时还笑着说：“落幕吧，戏做完了！”这就是人文主义的意志和性格。教育就是在受教育者的身心上，养成教育者所希望的品质。康帕内拉和拉伯雷笔下描绘的理想人物和他们本人一样，都是些勇敢坚定的人，自己掌握自己的命运，既不祈求神明的庇护，也不担心上天的惩罚，具有冒险的进取精神。文艺复兴初期这种精神在人文主义者身上表现的很突出，但到文艺复兴后期，随着资本主义的发展，社会暴露出各种矛盾，出现许多弊病，资产阶级原有的局限性也渐显露。人文主义者的情绪也变得低落，充满悲观、忧郁、茫然、幻灭的危机，从莎士比亚创作的哈姆雷特的身上可以看到这一点。可见人品格的形成也同时代的发展密切相关。

文艺复兴时期人文主义者的性格具有双重性，既坚强、勇敢、冷静；又温柔、细腻、热情。刀剑的拼搏之后是对大自然美和艺术美的强烈追求。据说意大利的阿尔伯蒂几次生病都是在见到大自然的美景后而康复的。<sup>xxvii</sup>这说明他心胸的宽广和情感的温柔。人文主义追求的就是这种心灵的和谐。

像各时代一样，文艺复兴时期人文主义也极其重视对儿童的道德教育。弗吉里奥认为应该把品德的培养放在首位，学问从属于道德，居于第二位。<sup>xxviii</sup>蒙田也说德行“好像坐在庄

严的宝座上，美丽、意气昂扬、可爱、奥妙而双勇敢。”<sup>xxix</sup>要使学生心灵充满对德行的爱和敬畏。

文艺复兴时期人文主义反对中世纪刻薄、严肃和强迫的道德远东，提倡用自然作为德行的向导，追求人生的幸福和欢乐。在享受的同时，也强调节俭，不要贪图小的快乐而妨碍大的快乐，也不要贪图招致痛苦后果的快乐，在道德行为方面提倡绅士风度，尽量保持沉默和谦虚的态度，不对别人予以尖刻的批评，不以自己不愿做的事情去责备别人；不探听别人的隐私；举止温和行为得体，以此博得别人的信任与好感，赢得名望声誉和事业的成功。

人文主义认为对人心灵的陶冶，除通过道德教育外，还要进行宗教教育，培养儿童笃信上帝的宗教信仰。他们认为世界存在两种幸福，一种是现世的，一种是来世的。通过智慧和能力的培养能使人获得世间的幸福，而另一种幸福则要靠宗教去谋求。布鲁尼说人首先应该研究宗教和伦理学，其他学科都应以此为基础，作它们的辅助和装饰；弗吉里奥和维多里诺也把宗教虔诚作为教育最基本的内容，力图将基督教渗透到所有教育工作中。维多里诺说他希望把他的学生教育成“能够在任何境地都可以尽他的力量去忠事？上帝和国家的。”<sup>xxx</sup>蒙田在教育著作中也指出，在王子的教育中要有最贤明的人教授宗教。

文艺复兴时期人文主义的宗教同中世纪教会的宗教有所不同，是适合于人变化了的心理和变化了的社会环境的一种新宗教，更倾向于理性和世俗化。由于对人生价值认识的改变。人们对旧有宗教的狂热减轻，特别是在十五世纪的意大利，教会和世俗的往来逐渐密切教会为世俗民众主持婚礼、葬礼及各种仪式，在一些教堂里还设有通学班（studio generabile）向俗人开放，但丁就曾受惠于圣·马利亚、诺薇拉的多米尼克派的通学班。在十四世纪末，奥古斯丁派的圣斯波里托修道院还曾举办过哲学问题讨论会，提倡学习希腊文，世俗教育在教会中有了发展。教会的领袖也开始热心于世俗文化，教皇尼古拉五世在罗马设立图书馆翻译希腊著作；利奥十世有志发展罗马，使其成为国际学术的中心。这时期教会的宗教艺术也体现了世俗化，在绘画中虽然反映的都是宗教题材，但？殉道的圣徒好像是从古代的练身场中走出来的。基督不是变成威风凛凛的丘比特，便是变成神态安定的阿波罗。圣母足以挑引俗世的爱情。天使同小爱神一般妩媚——总之，那些男女圣者，在苦行与受难的刑具中保持顽强的身体、鲜艳的皮色。英俊的姿势，大可在古代的欢乐的赛会中充当捧祭品的少女，体格完美的运动员。<sup>xxxi</sup>教会建筑重视哥特式与古代传统式的结合，力图使宗教与世俗两种不同的风格达到和谐。

文艺复兴时期人文主义重视人的能力，在宗教教育中也强调人的理性的地位。认为人的理性同宗教并不矛盾，理智能够激起凡人对上帝的尊敬，能够揭示宗教所启示的真理，人不

应顺从教会的意志，而要以自己的理性为向导，寻找上帝的真谛。只有那种与理性不相违背的启示才是真实的。为了实现这种宗教，人文主义者在北欧掀起了一场宗教改革，要求通过对最初基督教义的研究，恢复原始的宗教信仰，反对教会的压制。指出人和上帝的关系是凭借诚心，牧师做弥撒的时候，面包和酒并没有变成基督的血和肉，只有诚心的敬拜者才能接近上帝。主张教徒自己去研究圣经，按照理性决断自己的责任，真正从教会束缚中解放出来，获得更多的自由。

文艺复兴时期伪宗教在科学还不发达的时代暂时满足了人们的某些心理需求，相对维护了社会安定。人文主义在宗教教育中强调的世俗性和理性与当时社会环境和人的心理需求达到了某种程度的和谐。

为了使教育适应社会需要，培养出身心和谐发展的人，文艺复兴时期人文主义主张根据人的生理和心理特点，采取合理的教学方法。中世纪的教会学校在教育过程中不考虑人的因素，忽略儿童的特点，实行灌输和强制的办法，教师在课堂上喋喋不休，把学生当作漏斗一样往里灌东西，学生没有任何讲话的机会，一切都由教师操纵着。由于所学知识的空洞乏味，教师只有采取强制的办法使儿童记忆。对那些厌恶和逃避学习的孩子施行体罚。在当时的学校里到处可闻教师的皮鞭声和学生的呼嚎声。人文主义反对中世纪这种违反教育规律的做法，提倡教育方法与人的特点相和谐，人文主义者认为感觉是人认识事物的途径，人要通过对事物的直接观察获得知识，儿童以形象思维为主，尤其具有这种特点。因此，他们提倡直观教学，运用图画、实践游戏的方式吸引孩子的注意力，加强其对知识的记忆。伊拉斯莫提出“事物先于文字”的口号，主张在教儿童之前，让他先了解相应事物的性质；康帕内拉设想在太阳城的教育中，把儿童所要掌握的知识写在或画在城墙上。此外，拉伯雷还主张教育要同实践相结合，让“巨人”经常访问手工业工厂，学习各种知识，维多里诺在他的学校中用游戏的方法教儿童学习拉丁文和希腊文的字母；蒙田主张儿童出外旅行，了解各地的风土人情，学习地理、法律和民俗学。

人文主义者强调人在教育中的地位，注重发挥儿童的主动性培养他们学习的兴趣。蒙田说：“最好的办法莫过于培养对学问的兴趣和爱好，否则我们将只是教育出一些满载书籍的傻子，在他们的书包里装满了给他们保存的知识，要做得好了，必须不仅把它们藏起来，而且要和他的心灵结成姻亲。”<sup>xxxii</sup>教师不应该单靠体罚来强制儿童学习，重要的是唤醒他们对学习的兴趣，对知识的热爱。伊拉斯莫认为人具有接受教育的能力，教育要训练和指导人们去发挥自己的主动性，通过判断理解去获得知识，然后再用练习的方法巩固获得知识。

社会的进步离不开妇女，成功的男人背后往往有优秀的女性。文艺复兴时期人文主义认

为要想使男人真正得到和谐发展，使男人的形象更加突出和完美，还必须对女子进行教育。中世纪封建教会不重视女子教育，认为妇女是男人的附属品。文艺复兴在一定程度上打破了这种局面，人文主义在中上层社会里开始对女子实行教育。布鲁尼最早教育鄂尔比诺（Urbino）公爵的女儿学习文学、历史、诗歌以及希腊和拉丁文。后来，意大利北方中等阶层的人也允许自己的女儿在智力、文学方面和男孩子受基本相同的教育。

人文主义主张，女子教育要根据社会的需要，发挥女性的特长，与男子取得和谐。针对男的勇敢、才气和知识，女子就要配以姿色、风韵和贤德；男人在社交场合斗智斗谋，女人就要从中周旋，调节关系活跃气氛，卡斯底格朗（Castiglione）说：“世界上无论哪个宫廷不管多么显赫，缺少妇女就谈不上文采、光辉。快乐。绅士不与妇女交际，没有他们的爱情和宠眷，就不可能有风度、魅力或者气魄，也不可能成为一个出众的绅士，所以若没有妇女参与加入她们的一份风韵，我们画的绅士肖像势必残缺不全。而宫廷生活也将毫无点缀，不能算完美了。”<sup>xxxiii</sup>为了适应这种需要，人文主义主张妇女要掌握丰富的知识，懂拉丁文、希腊文、诗歌与散文，精通绘画、擅长跳舞；要能机智灵活地处理各种问题，避免男人之间的冲突与尴尬。同时还要，注重身份和声誉，品行端正举止高雅，不表现出任何放荡的行为，保护自己的贞节。总之，性格温柔、知识渊博、头脑灵活、气质高雅、品德谦恭是文艺复兴人文主义理想的女性品质，是女子教育追求的目标。另外，由于丈夫经常处于艰难境地，作为妻子的妇女还应意志坚强，帮助丈夫度过困境。

在文艺复兴时期女子教育只局限于中上层阶级，大多数劳动妇女在社会上没有地位，受人轻视，被认为生来只是作妻子和母亲、不必受过多的教育。有的人甚至说女人只要能辨认出丈夫的马甲就可以了。可见文艺复兴时期人文主义虽然提倡人性解放，但却没有完全使妇女获得解放。

## 二

文艺复兴运动是人类历史上一次伟大的革命，为推翻欧洲封建统治，建立资本主义制度做出了不可磨灭的贡献。人文主义是文艺复兴运动的思想核心，其教育理想对历史的发展也产生了巨大的影响。

人文主义教育理想追求人性的解放和人格的完善，实现人生的价值。在这种思想指导下，十八世纪孟德斯鸠、伏尔泰、狄德罗和卢梭等思想家发起启蒙运动。重视人的理性，反对传统权威的束缚，主张把一切诉诸于理性的批判。针对封建社会的“人权神授”说，提出“天

赋人权”的理论，主张自由平等，反对封建神权和等级制度。后来美国资产阶级思想家杰佛逊用“天赋人权”做口号，并以此为依据起草了“美国独立宣言”，鼓舞人民摆脱了英国的殖民统治，一七八九年法国大革命中起草的“人权宣言”也是受了人文主义这种理想的影响。

文艺复兴时期人文主义教育的共同理想是追求“和谐”，早在古希腊罗马时期教育就提倡“和谐”，强调“身心和谐”发展。那时的教育是奴隶主贵族的教育，其和谐的教育理想脱离生活实际，以自由发展理性为目标，通过对心灵的陶冶和训练达到对理论的深思与探索的目的。文艺复兴时期人文主义的“和谐”理想与希腊的“和谐”不同，注重教育与生活的结合，追求实用知识，提倡实科教育，推动了自然科学的发展，促进了英国产业革命的完成和德国职业教育的勃兴。文艺复兴人文主义代表的是新兴资产阶级的利益，其“和谐”理想指的是适应资本主义社会的需要，使资产阶级的身心和谐发展，宣扬的是资产阶级人性论，所谓的“人”并非指全人类，而是指资产阶级自己，资产阶级对广大劳动人民极为轻视，把他们看作是“粗野”的群氓。文艺复兴人文主义教育追求理性，但同时也肯定了神性的存在，强调人自由意志的同时，又宣称知识的程度，决定于人接近上帝的程度。就连当时比较激进的空想社会主义者也坚信灵魂不死，反对无神论，把培养宗教精神作为教育的理想。可见文艺复兴时期并没有把人从神手中彻底解放出来，没有使人特别是广大劳动人民得到真正的和谐发展，这是人文主义教育理想的局限性。随着资本主义生产和经济的发展，资产阶级越来越暴露出其落后性和腐朽性。过分强调自由意志导致个人主义泛滥，社会道德败坏；片面追求利润，忽视了人的和谐发展，针对于此，马克思再次强调和谐教育，提出“个性全面发展”的口号。主张在大工业社会中，消灭剥削消灭阶级，人人获得受教育的权利。通过教育使人所具备的各种素质都充分发挥出来。使人在德、智、体、美、劳各方面都得到发展。马克思这一教育思想真正继承了文艺复兴时期人文主义教育理想的合理内涵——追求“和谐”。

纵观西方教育发展的历史，凡是坚持“和谐”方针，教育就会获得成功。反之则失败。古代希腊人罗马人坚持以“身心和谐”发展为教育目标，注重人身体的锻炼和心灵的陶冶，培养出许多卓有成就的人，创造了史无前例的灿烂文化；中世纪封建统治时期，教育片面强调神学权威，轻视自然，否定人的价值，造成封建经济发展的缓慢，文化的萧条；文艺复兴时期人文主义重新提倡“和谐”的教育理想，培养了一批巨人，他们在社会许多领域都做出了贡献；加速了封建统治的灭亡和资本主义的确立和发展；随着生产的发展，在资本主义国家里职业教育受到青睐，过分强调实科技艺，忽视了普通教育，人们的文化素质下降，影响了社会的发展；二十世纪四十年代美国兴起一种思潮，强调通才教育（即文雅教育），普通教育与职业教育并重，为社会提供了许多具有多方面能力的人才，推动了社会的发展。

我国是具有几千年历史的文明古国，曾创造了令全世瞩目的灿烂文化，这同我国的古代教育分不开的。在我国古代教育中也体现了“和谐”的思想，比如古人所说的五教“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”是指如何处理人与人之间的关系，怎样与社会环境保持和谐；而六艺：“礼、乐、射、御、书、术”，是指人德、体、智几方面和谐发展。“士”和“君子”是儒家教育培养的目标，相当于文艺复兴时期的绅士，是既有品德又有学识的人。由此可见，在东西方几千年教育发展成功的历史中，“和谐”这一思想始终贯穿其中，而且屡试不爽，令人断想：追求“和谐”是教育发展的规律之一，至少也是屡见不鲜的通例。今后的教育也应沿着“和谐”的方向发展。

那么怎样才能算作和谐的教育呢？从文艺复兴时期人文主义的教育理想中我们可以看出，必须要使和教育有关的因素都达到和谐。单纯强调一方面，忽视或否定其它方面不能算作和谐的教育。当然，也就不可能是成功的教育。比如中世纪强调的经院教育。培养的是为神学服务的教会人员，是适应封建统治的需要，压抑了人性，因此是不和谐的、失败的教育。而另一方面，单纯强调对人性的陶冶和完善人格，忽视了教育的社会作用，脱离了实际生活的教育，也是没有生命力的。比如文艺复兴后期人文主义过分强调古典语言的训练，只讲形式不重内容，培养出来的只是会读书的学究，与社会无益，人生价值也不可能得到实现。因此，教育方针的制定不应只根据社会的需要，或单纯只考虑人的因素，要全面考察力求协调各个方面。

从本质上说，和谐教育就是创造教育，培养人具有创造能力与环境取得和谐。由于环境在变，人也在不断发展，因此在教育中始终有着不和谐，促使人们不断地追求和谐，推动教育的发展。时刻追求和谐，这是教育存在的目的，是教育奋斗的理想，也是教育发展的必经之路。

结合实际，在社会主义国家里也应把追求“和谐”作为教育理想，前苏联的教育家加里宁在“论共产主义教育”一文中说“我们要使每个人在各方面都发展，既会跑，又会游泳，既走得快，又走得好，使整个身体都很健康。总之，要使他成为一个正常发展的，身体健全的人，对于劳动和国防事业都充分有准备的人，要使他除了发展各种体力质量外，同时也正确地发展自己的智力质量。”<sup>xxxiv</sup>毛泽东同志也曾指出“我们的教育方针应该使受教育者在德育、智育、体育几方面都得到发展，成为有社会主义觉悟的、有文化的劳动者”。体现了社会主义教育追求和谐的理想。

与欧洲文艺复兴时期相比，我国现在也处于社会主义初级阶段，创业伊始，需要发展经济和生产，需要在意志、品格、能力各方面都和谐发展的“巨人”。然而我们教育所追求的

“和谐”已上升到更高的阶段，我们重视人的个性差异，但反对个人主义，提倡亲密合作的集体主义精神，我们强调重视知识的传授和技能的培养。但不单纯强调文化知识而放弃思想政治工作。同时也不能只讲政治不抓学术；我们强调劳动教育，教学、科研和生产实践紧密结合，促进社会主义建设的发展；我们重视教学方法的合理性，发挥儿童学习的主动性，但教师也要加以正确指导，不让学生放任自流。体罚应该废除，但纪律还是要有。总之，我们应该创造一个良好的环境，使青年人愉快地成长。新世纪培养出来的新人，应该比文艺复兴人文主义理想中的形象要健康、更博学、更机智、更坚强、更高尚、更开朗、是个性真正得到全面发展的人。

### 主要参考书目：

- 《马克思恩格斯论教育》，人民出版社，一九七九年
- 《西方古代教育论著选》，华东师范大学、杭州大学教育系合编，人民出版社，一九八六年
- 《外国古代教育史》，曹孚、滕大春、吴式颖、姜文闵编，人民教育出版社，一九八一年
- 《中世教育史》，格莱夫斯著，吴康译，商务印书馆
- 《西方教育史》，博伊德 金合著，任宝祥、吴元训主译，人民教育出版社
- 《西洋三千年教育文献精华》，（美）乌里其（Ulich, R）著，徐宗林译，台北市幼师文化事业公司
- 《西洋教育史》（上）巴茨（R. Freeman Butts）著，徐宗林译，黎明文化事业公司出版
- 《西方资产阶级教育论著选》张焕庭编 人民教育出版社 一九六四年
- 《人文主义与教育》薛文蔚编 商务印书馆 一九三一年
- 《罗素教育论》（英）罗素著 柳其伟译（台）商务印书馆 一九六七年
- 《意大利文艺复兴时期的文化》（瑞士）雅名布·布克哈特著 商务印书馆 一九七九年
- 《艺术哲学》丹纳著 傅雷译 人民文学出版社 一九八六年
- The French Academies of the sixteenth Century. Yates, France Amelia London  
Rouledge 1988.

---

## 注释：

- <sup>i</sup> 《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社，一九七二年五月，第四四五页。
- <sup>ii</sup> 巴茨著 徐宗林译（台湾）：《西洋教育史》（上）黎明文化事业公司出版，第三二一页。
- <sup>iii</sup> 转引自陈小川等：《文艺复兴史纲》，中国人民大学出版社一九八六年，第四五页。
- <sup>iv</sup> 同（3），第四九页。
- <sup>v</sup> 同（3），第七八~七九页。
- <sup>vi</sup> 同（3），第四七页。
- <sup>vii</sup> 同（1），第三九〇页。
- <sup>viii</sup> 转引自鲍博德金合著 任宝祥 吴元训译：《西方教育史》，人民教育出版社，第一六三页。
- <sup>ix</sup> 拉伯雷著 成钰亭译：《巨人传》（上），上海译文出版社，一九八四年，第二部，第八章二七二页。
- <sup>x</sup> 东师范大学 杭州大学教育系合编：《西方古代教育论著选》，人民教育出版社，一九八六年，第三九六页。
- <sup>xi</sup> （瑞士）雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆，一九七九年，第二〇九页
- <sup>xii</sup> 丹纳著 傅雷译：《艺术哲学》，人民文学出版社，一九八六年，第七五~七六页。
- <sup>xiii</sup> 同（10），第三八一页。
- <sup>xiv</sup> 同（10），第二六七页。
- <sup>xv</sup> 同（8），第一六三页。
- <sup>xvi</sup> 同（8），第二〇七页。
- <sup>xvii</sup> 同（1），《自然辩证法导言》，第四四五页。
- <sup>xviii</sup> 丹尼斯·哈伊：《意大利文艺复兴历史背景》，三联书店，一九八八年，第一三八页。
- <sup>xix</sup> 同（11），第三六二页。
- <sup>xx</sup> 同（12），第九一页。
- <sup>xxi</sup> 同（11），第三七八页。
- <sup>xxii</sup> James Bowen A History of Western Education No.II METHUEN and Co LTD P213-215
- <sup>xxiii</sup> 《马克思恩格斯选集》，第一卷，人民出版社，一九七二年五月，第六〇四页。
- <sup>xxiv</sup> 同（10），第三八二页。
- <sup>xxv</sup> 同（10），第三八二页。
- <sup>xxvi</sup> 同（10），第三八一页。
- <sup>xxvii</sup> 同（11），第一三四页。
- <sup>xxviii</sup> 同（8），第一六三页。
- <sup>xxix</sup> 同（10），第三九二页。
- <sup>xxx</sup> 转引自格莱夫斯著 吴康译：《中世教育史》，商务印书馆，第一八七页。
- <sup>xxxi</sup> 同（12），第二九一页。
- <sup>xxxii</sup> 同（10），第四一二页。
- <sup>xxxiii</sup> 同（12），第九〇~九二页。
- <sup>xxxiv</sup> 米·伊·加里宁：《论共产主义教育与教学》，人民教育出版社，一九八三年，第二四页。



---

# 沈向斋与稿本《旧事重提》

## 张本义

《旧事重提》，沈可培（向斋）辑，现藏大连图书馆。为上虞罗氏旧藏，虽未见其印记，然载于王国维所编《大云书库藏书目》。是书钤印三，两为篆书“旅大市图书馆所藏善本”。一为正书“吴正昌号”，似纸商号记。

沈可培（一七三八——一七九九），字蒙泉，号向斋。世居嘉兴（今在浙江），耕读世家。自幼沈潜向学，八岁听塾师讲乾坤，即知二卦阴阳不杂文旨，师惊异之。稍长诵诸经，咸通其义。为文出手英爽，造诣日深，然为诸生十许载，郁而未昌。

乾隆辛卯（一七七—），冯浩主鸳鸯湖书院，慧眼识之，着意奖掖。是年乡试中式。翌年，廷试第五，赐同进士出身。以知县即用，选江西上高县，婴疾告归。家贫，侍养不贍，入中州庄方耕幕。丁酉（一七七—）遭父艰归。山左运河观察使沈青斋请课其子，因稽古今治河同异，著《东运镜机》一卷，资其考镜。服阙赴补，发直隶，历署吴桥（今在河北沧州）、宝坻（今在天津市），补安肃（今河北徐水）知县。因事牵连，部议疏纵降调，旋遭母丧。后虽复原衔，然自是知命安贫，以课徒终其身。

历主潞河（今北京通州境）、泺源（今在山东济南）、云门诸书院，泺源书院合白鹤、白雪、泺口、蒿庵（均在济南）诸书院，生徒聚萃。沈氏长院五载，多有建树。修廓堂舍，崇古训，戒 闻，以笃实辉光敦励英才，诸生乐其和易诚切，翕然心服。著有《泺源问答》六卷。移云门书院，辑《云门书院志》四卷，后以年老辞。远近诸生，争相问业。里中鸳鸯湖书院，延为山长。陡发痰症以卒，时嘉庆四年（一七九九）九月，年六十三。

一生勤于著述。尚有《星度释略》六卷，《称名纪丽》四卷，《读陶纪年》四卷，《依竹山房诗集》不分卷。子铭彝，亦以儒为业，承继家风。

《旧事重提》稿本，全一册，百五十页，页十行，行十六至二十字，天头多有补充，故页字不一，总约八万有差。全稿以小行书写就，间有朱笔圈点。书未完成，亦未分卷。现存

---

稿本，共三次题写书名，当作三卷分之。

是稿乃沈氏编辑历史蒙求类普及读物，或为家塾子弟所辑者。全书采用纲目体，每则首以四家成语为纲，继则撮述诸史为解说。统观全书，极具特色。现存史籍或蒙学读物，尚乏先例。兹试分述之。第一卷，上古至成周，凡五五 条。第二卷，秦至汉更始帝凡二二四条。第三卷，东汉光武帝至和帝，凡四九条。全稿共八二三条。第二卷周烈王部分有缺页，数未可知。

是稿作法，特色鲜明。其一，朝代为纲，择要述史，无论有无故实，均先列帝号，并注明庙讳、年号、在位时间。间有他注。如秦昭襄王条下，详秦国本末及列王顺序，汉宣帝条下，并注其简要事迹。每一朝终了，则总述其帝王数目、在位年数。部分帝王及人物有赞。先列朝代，分别帝王，以事系时，按时叙事，条理井然。此种体例，当为沈氏独创。乾嘉学风之流变，亦可窥其一斑。

其二，文字精辟，惜墨如金。每则皆百字左右，逾千者极少。最短如“治河三策”仅十三家，“号为召父”十五字，而“以严见悼”则仅十字，足征沈氏文字之谨严。简洁叙事，富概括力，足当事繁言简之目。

其三，语有所出，信而有征。冯浩《安肃县知县沈君可培传略》言“沈氏为文，皆从经书酝酿”。细察是稿，冯氏之言信非虚焉。全稿共引《易》、《诗》、《书》、《礼》、《左传》、《国语》、《庄子》、《尔雅》、《史记》、《汉书》、《孔丛子》等典籍八十八种。最常采撷者，《左》、《史》、《汉》也。

其四，考据精当，不囿成说。此书虽系蒙求体，然沈氏能不囿成说，以严格考据，对俗传妄论加以批驳。如“奇货可居”条，批驳世传秦王政系阳翟大贾吕不韦之子一说：“妇人胎气，以十月为满，不韦进姬于异人，期年生子，是纳后两月受胎也。按《史记》载，始皇以吕易嬴，盖以斯年生子为据。然期年实非吕子矣。殆以秦焚书坑儒后，又以不韦私通太后，故传述其事耳。其实与晋以牛易马，皆无确据也。”

再如，世人皆谓佛教入中国自汉明帝永平年间始。盖因明帝夜梦金人，遣蔡愔使天竺，白马驮经以还洛阳，建白马寺。而沈氏在“休屠佛象”条中云：“武帝元狩二年，匈奴休屠王祭天金人，休屠王太子日 以休屠作金人祭天王，故赐 姓金氏。向斋云：‘休屠即天竺。金人，佛象也。然则武帝时已入中国，六丈金身，不待明帝梦见矣。’”

其五，见解精辟，雪亮冰融。沈氏解说中时发议论，着墨虽不多，但常别具手眼。“共和辅政”条有曰：“《史记·周纪》言，周召卫武共协以治国。唯《汲冢周书》言，恭伯名和。

---

是以共和为人名也，《史记》解为是。”“炼石补天”条云：“此则《列子》寓言也。张湛《列子注》曰，‘阴阳失度，三辰盈缩，’是即天地之阙，不必形体虚亏残也。”“王母献瑞”条注云，“《尔雅》：‘孤竹北户，西王母月下谓之四荒。’则王母乃西方国名也。至班固《武帝内传》，遂夸读灵异矣，诗词藻绘作为典故。”

其六，笔记博闻，日积月累。从笔迹、书法、墨色看来，沈氏此稿当以余暇所辑，非一时所作，或历时颇久，亦未可知。如卷一“圣人之表”至“孔子百觚”凡七条，皆摘自《孔丛子》，笔迹亦一气呵成，且有朱笔圈批，当为一时写就。是稿以沈氏笔记论，当不为过。从诸多标目之钩乙改窜、加注、次序调整和间或用朱笔圈注亦可证之。

其七，书法简远，间用俗字。冯浩言，沈氏“余事兼能书画”。参以是稿，此言不妄。其书法点画流畅，书风简远，古趣盎然，为清代稿本之可珍者。尤以卷一之“龙帝后”条下之书法，酣畅淋漓，行云流水，章法错落，使人赏心悦目。另有一提者，沈氏是稿，多用俗字。如“对”、“观”、“权”、“还”、“国”等字屡出。由此足见，简化字时已广为流行，硕儒如沈氏者已习用为常。此对研究汉字简化史，亦别有意义。

《旧事重提》存世，忽忽二百余载。乾嘉学人手稿，至今尚存于世者可谓吉光片羽，其可宝贵胜于七尺珊瑚。盖缘其间，迭经兵燹战乱，水旱灾异，无数文献典籍佚失殆尽，况未刊稿本乎！然是稿尚能辗转流传，使今人得瞻硕儒手泽，仰见先贤风范，亦至幸事！为使是稿不致失传，兹影印刊出，并析册为二。裨益学林，是所愿焉。

二千年秋于大连图书馆白云书院

---

# 沈铭彝“竹岑札记”非书考

——《中国古籍善本书目》一误

陈渊斐

沈铭彝，字纪鸿，号竹岑，嘉兴人，乾隆二十八年生，道光十七年卒，官至教谕。父可培，生平及著述详见张本义先生《沈向斋与稿本〈旧事重提〉》。著有《云东遗史年谱》一卷、《后汉书注又补》一卷、《孟庐札记》八卷、《沈竹岑日记》行世。国家图书馆藏其稿本三种：《听松阁诗》、《沈竹岑笔记》、《云门书院随笔》。罗振玉旧藏沈氏《从朔编》稿本一卷及其早年笔记本一册，今归大连图书馆。笔记本高三十厘米，宽十八点五厘米，共二百二十五页（其中有数页空白），线装，首页有图章四枚：竹林主人、竹窝、食勿相忘、铭彝。这个笔记本被题为《竹岑札记》，并列入《中国古籍善本书目·子部》书目中。

兹将笔记本内容编次臚叙。

前十七页皆为所抄古今诗赋：一、曹仁虎《聚米为山赋》，二、李光琼《五月鸣蝈赋》（后附评论：“切定五月丽典新声，络绎奔会，人云边孝先腹有经笥，吾谓庾赤玉胸无宿物。”），三、白敏中《息夫人不言赋》（评曰：“唐赋中押不字俱押上声，近时押入声者多。”），四、刘青藜《玉带生歌呈漫堂先生》，五、《乌鬼行》，六、《虞道园研为李苍存赋》、七、陆兰皋《落花吟》，八、朱正甫《升屋失足谢友人丹药》，九、朱正甫《乐府蜚蝶行》，十、沈清瑞《花谱》，十一、沈清瑞《渔妇晓妆波作镜》，十二、德聚老人《寄高复哉表姊夫芳洲表姊》，十三、德聚老人《叠前韵》，十四、钱香树《八十初度》，十五、汪启淑《遣兴》。之后内容

---

陈渊斐，大连图书馆副研究馆员。

---

杂乱无序。十六、杭州卢绍弓先生文昭抱经堂校梓各书目发价（一页）。十七、镇洋毕秋帆先生新刊经训堂各书目（一页）。十八、摘联十六副（一页余），如：“晋世衣冠门外柳，幽人风俗屋边桑”，“水镜澄华冰轮澈鉴，碧叶独香瑶源自清”，“尘土不飞书几净，桐阴深护草堂凉”。十九、录诗三首（一页余）：庄昶《端午食赐粽有感》，王象春《书项王庙壁》，顾炎武《秋柳》。二十、摘联十二副（近一页）。二十一、张扶《示德州卢生论文》诗（近一页）。二十二、摘联十九副（一页余），如：“今日正宜知此味，当年曾是咬其根”，“思亲泪落吴江冷，望帝魂归蜀道难”（徐文长题泉砚庙），“勇退力能抛吏局，闲居心自励儒修”（冯孟翁挽朱正甫）。第二十三条是游玩路线说明（四页）。二十四、历代金石碑帖题录（首有图章一方“家在竹林深处”），凡五十一页。如：夏禹岫嶙碑、商父乙尊铭、周宣王石鼓文、孙丁鼎、史颂盘等。二十五、摘联一副。二十六、自作诗三首（一页）。其中《春雨遣怀》有修改：“林深差幸远尘嚣（改为“门堪罗雀绝尘嚣”），帘雨潺潺暮复朝（改为“况复潺潺雨意骄”）。敢望成仙同食蠹，未能免俗羨承蜩。囊空饭客惟供鼎（改为“囊空饭客每惭鼎”），釜铄呼儿为录焦（改为“釜铄呼儿偏爱焦”）。富贵致身非吾分，愿将踪迹托渔樵。”第二十七条为考古心得，如：“临平泉前石幢系唐物”，“贯巷内古龙兴寺戒善庙纯阳殿前有石幢八面系开成二年正月一日处士胡季良书”，“唐张希超字少逸墓铭于康熙四十六年海宁皇瑶山掘得”。二十八、议论古丧服。二十九、读书心得（一页），据《孔子家语》、《吕览》、《荀子》、《说苑》、《史记》、《尚书大传》考证圣人会见人的次数。三十、自作诗（均有修改）（共四页），题为：《编篱》、《石泉以所制纸寄惠率赋志谢》、《四月初五日王树堂弟过访有作前一日树堂来会半桐先伯之丧故诗中有馀悲焉》、《沈荡镇夜归》、《送芳圃黄表兄重游燕中》（页眉有他人评语：“忽又转出，一言变幻”云云）。三十一、摘录联绵字、典故、诗韵、姓氏，共四页。三十二、自作文一首《重修尤庵记》（二页）。三十三、窦东皋先生提供的韵字（首有图章一方“十砚斋”），共五页。三十四、摘录挽联一页。三十五、摘句若干，如：“唤起窗全曙，催归日未西”，评云：“昌黎以二鸟名属对”。“果然皮胜锦，吉了舌如人”，元稹之句。三十六、抄录卢仝《忆金鹅山沈山人》。三十七、注释典故两则：钟鸣漏尽、鹤厅。三十八、摘录古音二页。三十九、摘抄杨震家族谱系表、轶事（二页）。四十、解词。四十一、抄路德延《孩儿诗五十韵》（二页）。四十二、考孔融二子名。四十三、抄录对联十六副。四十四、释春褌、秋褌。四十五、解词（二页）。四十六、录吴师道《中秋》诗。四十七、录释典故，如：“唐张说封燕国公苏颋封许国公称燕许手笔”、“明前七子”、“明后七子”。四十八、自作诗《赋得静海游珠》。四十九、录释词语。五十、读书札记：《已说》（二页）。五十一、抄录字音声

---

韵，凡七页。五十二、自作诗《赋得爰求柔桑得求字》、《赋得拔茅连茹得群字》。五十三、《史记》、《宋书》等的名词解释（三页）。五十四、议论印章之事。五十五、摘联六副。五十六、《史记》、《汉书》读后杂感（近一页）。五十七、摘录《大戴礼》、《史记》、《汉书》中的名词典故，七页（间杂抄诗三句）。五十八、自作诗二首，题为：《敬怀家大人客福州，丙辰仲春朔日》、《重修尤庵落成》。五十九、诗话三十余则。页首有“竹岑”图章一方，共二十页，看来有独立成章的意思。这是笔记簿最有价值的文字，现已录出，将刊载于人民文学出版社出版、蒋寅主编的《中国诗学》第十辑。六十、自作诗四首，题为：《清明前三日即景》、《二月二十一日扫墓穆溪归舟遇大风》、《自杭至武康》、《桐乡道中》。六十一、解“汜”字。六十二、随手所记，如“金鹅山在德清西北，吴羗山在德清南，俗名蓬头山”。六十三、介绍武康。六十四、自作诗《重到前溪同龚玉田外翰至骆氏畹滋书屋看牡丹赠主人宸丹茂才三月十六日》：“勾留自笑太忘机，峦翠无端染客衣。不负重来赖有此，名花名士两依依。”六十五、录《晋书·谢万传》中的典故。六十六、录蒋春雨诗。六十七、自作诗《玉兰花开遇风雨》。六十八、摘联一副。六十九、诗话二则，记大诗人赵翼者：“戊午三月阳湖赵瓯北观察翼来杭，谢方伯苏潭先生觞之湖上，同饮者冯星实鸿胪、吴兰雪文学嵩梁暨家青斋先生。瓯北即席有作，方伯和之云：‘元龙湖海气犹存，壮岁交情晚益敦。百里仙风吹客棹，一时诗老话清樽。斩新楼阁明斜照（新葺西湖诸景），依旧云山识远村。来日堤边多问字，有人载酒武林门（瓯北寓许庄）。’‘海内论诗正法存，三江坛坵要君敦。烟霞廊庙争千古，白发青山共一尊。有酒应浇和靖墓，瓣香还寄浣花村（瓯北新筑怀杜阁于吴门）。京华旧雨居然在，仿佛春灯话禁门。’”瓯北观察有《哭阿广庭公相》句云：“年高不复劳军旅，身在犹能重庙堂”。接下第七十条为抄录挽联、对联三副。七十一、自作文《小梅花屋》。七十二、自作诗，六页，题为：《二月二十六日和桐山春日书怀原韵》、《桐山叠韵见赠复赋一律》、《同树堂信宿双梧斋阁》、《玉兰花》、《白燕和王丈逸踪原韵》、《三月七日和笈谷访钟西畴馆寓二律用原韵》、《挽陈翁切云》、《王弟树堂以哭女诗见示率题册后》、《闰四月既望同金翁端斋宿张氏斋阁奉赠》、《赠曹子亭三》、《过石丈草堂》、《闰四月二十六日钟西畴招饮即席有作》。七十三、抄录人名，起于前汉，迄于元，凡六页多。七十四、抄录晋朝年号，一页。七十五、抄录历史人物简历，如刘念台、刘伯温、王祎、宋濂等。七十六、自作诗，二页，题为：《庚申至新篁里观太平寺传成赠方丈本觉上人》、《追悼故主僧维辉用东坡三过末一首韵》、《太平寺沸雪轩久庆今本觉与同里诸居士创议重建诗以志盛》。七十七、县试录取名单，共四十一页，记录取者的籍贯、家庭成员等自然状况。另外，本内夹有二纸，一为金石题录，一为汇

---

纂浙江祀典全册刊刻事。

整个本子，历代金石题录五十一页，所占比例最大，近百分之二十三；其次为录取名单，四十一页，占百分之十八余；再次为抄录字词解释，四十页，占近百分之十八；然后是诗话，二十二页，占近百分之十；所抄诗赋二十一页，比例也不小；自作诗十五页，占近百分之七；再往后就是杂记九页；对联、挽联五页；游玩路线四页；读书笔记二页。

可见，此本只是沈铭彝日常使用的一个笔记簿，并不是著作的稿本，将其标目为“札记”是错误的。子部杂家中的札记是一种著述体裁。“竹岑札记”既然不是书，那就更谈不上什么善本了。正像古典文学研究常产生把文献价值夸大为文学价值的流弊，古籍整理中也常出现把记事簿当成著作稿本的现象，都是骨董家的习气在作怪。

---

# 罗树勋遗稿十五种述略

萧文立

小引

甲、居易居年表

乙、遗稿之概述

丙、遗稿之内容

丁、遗稿之价值

戊、遗稿所见之罗树勋

己、遗稿所见之罗振玉

庚、《居易居诗稿》柬论

辛、居易居诗词选

壬、居易居《铁珊集》选

癸、《国朝闺秀诗录》选

小 引



---

曩读雪堂先生著述，恒蓄一疑不得解，即雪堂每言幼受母教，以为其母若祖母两代太夫人有功其家甚厚，拟建立专祠，念兹系兹，讫于没齿，虽未如愿，而不能忘，然殊少道及其父瑶清先生，即自传体回忆录《集蓼编》与家谱《上虞罗氏枝分谱》亦然。既而编《永丰乡人家书手简留真》，知其弱冠艰难持家，早期与父诸书，萦于怀而不能忘者，汲汲谋升斗百千之钱粮而已。壮岁自立，得刻所著书，并戮力传古，刻书之多，匪徒一时无两，即国史亦罕有其匹。而于瑶清之著作，竟未刻一部，似一无所闻者。顷获读瑶清稿本十五种，知其一生庸碌风尘，饥驱而宦，纯乎州县佐贰官之标本，思想道德，学问文章，亦无甚过人处，其书固无可传。雪堂之于学艺，艰苦自立，立身处世，跨灶干蛊，所以罕言父事、不刻父书，实为亲讳，用心良苦也。然时至于今，当日社会原始情形，已若明若昧，瑶清之行事，正以其平庸，更足以见官绅尤其基层官绅阶层真正之人生境界、生存状况，其著作亦足以反映一般士人之水准，勾而稽之，排而比之，或有助于今之人深入历史情境，以同情之了解考察历史之真相。因焚膏继晷，草成此篇，则瑶清虽无籍籍名，此篇或可免覆瓿之讥矣。大连图书馆范君旭仑，于检示稿本，多所协助，志之鸣感。癸未雨水后四日，晨兴不寐，记于双守籬，芒种次夜写定，而全稿蒧事，已在岁之秋分矣。

## 甲、居易居年表

清道光二十二年壬寅 1842年 1岁

十月十九日亥时表中所言月日，均为农历生时辰据雪堂《上虞罗氏枝分谱》。罗树勋，浙江省绍兴府上虞县北乡人。字尧钦，号瑶清，别署东山逸叟、城东野叟、瑶叟、寄萍生，室名居易居、寄萍龕、森宝斋。幼时寄名金陵报恩寺之云波丈室。

---

咸丰二年壬子 1852年 11岁

十月十二日丑时，父高邮公名鹤翔字翼云，为迁居淮安第二世卒于高邮州任所，嘉庆十五年庚午十一月十五日辰时生，年四十二。历知大江南北州县，歿后，政声洋溢垂五十年，故老德之。原配陈氏，继配芜湖缪氏，再继配缪氏两缪氏夫人为姐妹；三继配桐城方太宜人后追赠太恭人，夔翁称太淑人，今从尧钦自称，生二子，长尧钦，次树棠字仲宣，据《上虞罗氏枝分谱》。光绪戊寅《新正人日送铎儿入塾感悼箫娘》有云：鬢龄我亦悲风木，犹记丸熊画荻时。

咸丰五年乙卯 1855年 14岁

三月十九日凌晨，王父朝议公名敦贤字书声号希斋，为迁居淮安第一世，雪堂称为奉政公病逝江苏省淮安府清河县浦，袁江。今淮安县。由塾师方姓襄助丧事。朝议公营商致富，遗产六十万金，诸子弗恤尧钦母子孤寡，竟屏不与遗产。方太宜人遂让产，并于清河县备案讫，由清河迁淮安府山阳县枚里河下镇罗家桥，买阎正仪学博第，所谓宴花楼畔是吾家《过淮阴市抵家》，并置河滩地二十顷。

咸丰八年戊午 1858年 17岁

纳粟得县丞，指省江苏，未赴任，家居读书《上虞罗氏枝分谱》。

咸丰九年己未 1859年 18岁

夫人山阳范氏来归，副榜举人范咏春以煦长女。出五子六女。长子振盞字佩南早卒；次子振鏞字偶笙号颂西出嗣；三子振玉，本名宝钰，改振钰，字叔宝、式如，再改名振玉，字坚白，改字叔蕴、叔言；四子振常，本名振铭，改振名，再改振常，字子经敬，号心井、邈园；五子振盞殇。

咸丰十年庚申 1860年 19岁

正月，西捻犯淮，方太宜人将家产六百金，命兄弟两人于堂中掘地三尺埋之，而后避难。暮春朔，西捻兵退，始回。

咸丰十一年辛酉 1861年 20岁

太平军进逼淮安，避居盐渎。太平军离境，居室半成灰烬。乃更于郡城购宅，其东南隅为更楼。

---

春，为高邮公营葬于山阳县泾河岸边。

同治元年壬戌 1862 年 21 岁

擎签分派，署江苏省江宁府江宁县丞。

长子振鋆生于十一月二十四日，范氏夫人所出。《阻风江口哭鋆儿作》云：重慈锡嘉名，即以元志喜，隐寓胪唱时，不作二人耳。援例贡成均，宝鋆耶所起。命之曰振鋆，应试阿叔拟，勸汝以精金，克继书香美。

同治三年甲子 1864 年 23 岁

存诗自是年始。第一题为《题陶芷芎学乾贰尹金陵四十景图后》七言绝三首。

同治四年乙丑 1865 年 24 岁

七月七日与弟树棠回浙江省杭州府乡试。

同治五年丙寅 1866 年 25 岁

六月二十八日子时，次子振玉生于淮安府山阳县南门更楼东寓居，妻范氏出。汤饼会时，盟兄劳玉初乃宣适游淮安，与焉。

同治八年己巳 1869 年 28 岁

有《送劳玉初乃宣进士入都即次其留别韵》：征帆淮浦暂停云，一代风骚迥不群。雅度何惭裴相国，绮怀应继杜司勋。未运飘泊堪怜我，阆苑驰驱合让君。把酒愿教今夕醉，茶糜满院日初曛。记否江南作壮游？甃湖东畔共盟鸥。访碑萧寺豪情远，剪烛篷窗客梦幽。诗句同裁评月旦，湖山小住最风流。题来往事都陈迹，翻使重添别后愁。此去旗亭入望遥，故乡回首更迢迢。迎门仆旧声先笑，得意人新马亦骄。萱草北堂春昼永，莺花南国酒痕消。他时定御长风便，好寄蛮笺慰寂寥。

同治九年庚午 1870 年 29 岁

秋，为山阳县丞。

同治十年辛未 1871 年 30 岁

夏秋，两赴淮安府阜宁县折狱。有严左两案，京控三年不决，经罗讯结。邑令沈筠生赠诗云：雀鼠纷争两未安，解分无计愧多端。先生本是调羹手，化怨为和试

---

目看。王炳熙题《居易居诗稿》亦云：弱冠群推折狱才，引经咸服免疑猜。片言立判三年讼，弼教明刑法网开。

作《三十咏怀》七言律六首。有书卷半生同寝馈，科名两字竟蹉跎；生与淮干最有缘，买山结屋赋三迁；处世怕临求米帖，拈毫懒咏落花诗；壮怀慷慨怜同甫，薄悻生平笑牧之等句。第三首云：梅花香里一家春，入坐团圞岁月新。贞到松筠寒独后，辉联棣萼乐弥真。齐眉幸结吹箫侣，绕膝频来问字人。如此升平如此福，伫看鸾诰拜枫林。

侧室傅氏来归。名紫筠，字鸾箫，山阳人，时年十四。

舍官就贾。承父业，于清河经营典当业名恒益典，叵耐膏粱躯，不善权子母《阻风江口哭盍儿作》，既拙于经营，委托又不得人，亏负屡万，未几避债出走，此后仆仆道途，为贫而宦，以讫于死。

同治十一年壬申 1872 年 31 岁

乡布衣王子秀丈采三六十寿索诗，为赋七言八绝，有云：自怜身附淮阴草，领取春风十四年，并为刻柴门临水稻花香闲章。王曾助营高邮公墓，为种树；并创保墓局，方太宜人倡捐田亩；高邮清水潭决口反涨，捐资筑堤；其长子从树棠读。

同治十二年癸酉 1873 年 32 岁

客邗沟。

需次淮安。

同治十三年甲戌 1874 年 33 岁

于役阜宁。作《玉人和月折梅花图题傅姬帐额》七言绝六首，并征同好五人题咏。

光绪二年丙子 1876 年 35 岁

摄淮安府榷务大使。春，江浙一带有妖人夜剪人发辫等事，督率丁役巡查，并与山阳县会审所擒妖人。

光绪三年丁丑 1877 年 36 岁

四月十一日傅姬以瘵疾在山阳卒，年二十。出四子振铎字子宣。时养病清河，平安消息昨夜传，妾病寻瘥郎莫旋。割断红尘三十里，风波顷刻判人天。又入门闻已赋归兮，大妇迎前掩袂涕。作七言绝《哭傅姬四十首》，以梁鸿孟光举案齐眉

---

为拟。《午日柬箫娘》二首其二云：掩却终南钟进士，怕卿魂怯不归家。

光绪四年戊寅 1878年 37岁

清河慈幼堂孤女王绛桃字蝶茵年十五，被养母王氏鬻于路姓娼寮，投河自尽获救。尧钦询其愿，既誓死不作娼女，又不愿回养母所，乃重价为赎身，作侧室，时为孟秋二十五日，重阳前七日即卒。为作《悼王姬二十首》，至以《长恨歌》之唐明皇与杨贵妃相比拟：路隔蓬山又几重，鸿都何处访临邛？更残脉脉和香睡，倦眼模糊睹玉容<sup>十八</sup>。又云：三星在户月临宵，绛蜡交辉漏点遥。冰罩银床遍体热，膏肓已痼敢魂销<sup>十九</sup>。调护兼旬累缓和，葭苓乏术挽沉痾。阿娘打桨躬迎日，握手酸辛别绪多<sup>二十</sup>。

光绪五年己卯 1879年 38岁

客居清河。纳侧室朱氏碧梧字凤巢，时年十六岁。朱氏三姊妹凤巢、艳 字鸳针、白萍字鸥舫本年八岁相继为其侧室。光绪辛丑《柬鸳娘》有云：卿家棣华森三树，晚福悬知独占先。

光绪六年庚辰 1880年 39岁

《于役金陵，偕上元县尉苏庆生游愚园，即赠主人胡煦斋思燮太守》其二云：儿时占啐补山楼，辜负青山泛梗游。三迳荒芜同栗里，十年抛别等杭州。每依胜地添乡思，小坐幽斋触客愁。更上啸台凭眺望，神仙端合住瀛洲。

光绪七年辛巳 1881年 40岁

夏五，携璠、镛、玉三儿回杭州府应童子试，璠、玉中试。途中有《过吴山，谒阮文达公祠题壁》七言四律，有云：记取桐阴图画里，珠玑错落颂尝先<sup>道光乙巳，先大夫宰泰兴，绘《桐阴饲鹤图》小影，公首题长古，儿时窃颂之。</sup>

秋离淮安，赴江宁县丞任，作《捧檄丞江宁示璠儿兄弟》七言四律，其一云：频年学贾事匆匆，握算持筹一梦中。此去有台难避债，将来无袖可盛风。盟心合许头衔冷，放眼争看手版红。扮演登场犹傀儡，任人牵线自西东。其二有云：手泽棠荫往迹陈<sup>道光己酉，先大夫宰江宁，卅年惭步后车尘。</sup>

季冬，璠、镛两儿毕婚姻。

光绪九年癸未 1883年 42岁

---

兼摄江东巡司。从事金陵水利局工程，重建栖霞沿江两闸。

送朱姬凤巢还山阳。

光绪十年甲申 1884年 43岁

金陵水利局撤差。

四月，振玉娶于连平范振之玉麟长女。

初夏，自浙江遂安仲宣公任所迎太宜人归，住江宁。秋，太宜人乳际生核，医治一时罔效，得承恩寺施辰州符者某治，七日痊愈。

光绪十一年乙酉 1885年 44岁

充江宁秋闱内所供给官。

秋，上元县水灾，冬十月奉办四乡振恤事务，驻湖熟镇昭文书院，即昭明太子文选楼遗址也。

十月，长孙福成生，振玉出，后出嗣振盭。

嘉善叶梦鸥炜题《居易居诗稿》七言四绝，为题词之第一家，知开始编纂诗集最晚在此年。

光绪十二年丙戌 1886年 45岁

仲秋二十二日，冢男振盭病故。奔丧道中作《阻风江口哭盭儿作》五古十首，有云：惊魂蓦然失。仓促检归装。又云古来王辅嗣，汝身得勿是？自叹：叹我阮途穷，历尽崎岖路，终岁长别离，骨肉无依附。毛血日以衰，常恐先朝露。事育费支持，重任将安付？聊博升斗禄，六载金陵住。春月复含愁，伤哉为贫故。少者不可保，吾身何足慕！九。三云：盭也中人质，竟以鲁得之。少小知自励，下帷园不窥。非礼从弗道，步矩而行规。诸姑伯姊行，群目为书痴。趋庭颇纯孝，手足情怡怡。馭下极宽恕，且无遽色时。敢夸生骥子，或免诮豚儿。赢得身后论，戚党为汝悲。八云：而娘崇佛老，家人常窃笑，儿未及中岁，好道偏同调。颇当举业馀，侍坐参元妙，才鬼与唱酬，真仙时应召。绳以攻异端，此行或不肖。焉得福之临，无乃祸之肇，术果乏长生，遽尔亡年少。幽明忌相挠，悔不先事料。又云：长妇太原王，姆训娴内则。书来谗妇贤，欢承阿母侧。《抵家悲遣》七言律十二首，五云：杂坐挑灯话别愁，讯儿课外日何求？医从马勃牛溲辩学医，隶向唐碑汉碣搜习隶书。出事无怀缘易了，解经有约愿难酬儿兄弟方作经解。中秋呕竭

---

心头血儿患咯血症，中秋尚伏案课文，闻道初成白玉楼。又云：营圻城南宝带河。  
岁杪返金陵。

光绪十三年丁亥      1887 年      46 岁

夏，管理江宁清节堂务。

孟冬，为海州胸阳州判。

光绪十四年戊子      1888 年      47 岁

春，作《胸东竹枝词》十八首，咏海州风俗。

于役胸西青伊湖监收二麦。

光绪十五年己丑      1889 年      48 岁

春，卸海州州判事，杨和斋知府稟留佐理。

光绪十六年庚寅      1890 年      49 岁

二月十一日，方太宜人卒，后合葬山阳东南泾河侧。

夏，假州城因利仓为州城保甲并苏浙赈捐公所，苏浙赈捐甫毕，即接劝捐直东鄂等省振务。仓东西两厢六十馀楹均虚设，有诗云：愿求菽粟封储裕，基金何虞一再早遭《仓斋漫兴》之八。

纳朱艳 为侧室。

光绪十七年辛卯      1891 年      50 岁

作《五十咏怀》七言八律。有云：粗疏得句权存稿，淡泊为怀不厌贫；一事扶膺堪自信，冯讷依旧食无鱼。

光绪十八年壬辰      1892 年      51 岁

夏，七子振钧字仞千生，朱姬鸳针出。

纳朱白萍为侧室。

五十之后，事过即忘，乃随手作日记，而作辍又不常。

光绪十九年癸巳      1893 年      52 岁

前三月，亲勘案二十九起。《寄萍盒闻见录》卷二第三十五条云：予风尘抗走历

---

四十年，于江淮徐海司谏凡十年，独留海五年，经讯各命盗案件不下二百起。核命案大率仇攀，盗案多无赃据；旁敲远究，不敢刑求，待廉得其情，从不令其画供，必俟印官复夺。期间有无枉纵，自信未能，惟敬其事尽心焉而已。此后神明日衰，性灵愈减，不欲再为冯妇，谢不敏耳。

三月三十日至四月二十五日，学使按试，充考棚差使。

六月，奉命会办州东路南等处保甲。

六月初八，次孙福海生，振铎出，乳名胸生。

有《自题采菊东篱下图》七言五绝。

光绪二十年甲午 1894 年 53 岁

春，权徐州府经历，道过山阳。作《权徐州府参军留别海州僚庶》七言五律。有云：任寄监州愧不堪，催科抚字许粗谿。政难言善差无恶，吏岂能廉却戒贪。誉博虚声邀竹马，事求实际重桑蚕。东南元气凭谁复，三载劳薪借箸谈二。书籍图编姓字垂创设保甲，河渠宣泄水利艺圃兴立义塾力宣宜。补偏救敝筹全局劝办顺直东皖鄂豫苏浙等省振务，弼教明刑凛四知佐司谏政。鱼钥司巡严禁夜冬防团练，鲸波息靖趁清时巡洋缉私。经营毕竟成何用，赢得霜华上鬓丝三。检点吟鞭指上游，锦屏余寓州城南之锦屏山畔南望卷帘收。堂辉棣萼招千里仲宣弟应徐州新守詹廷聘襄校，山拥云龙冠九州。行篋乍添新使檄，征车满载旧乡愁。从今蛮语参军解，海国琴声尚忆不四？同僚颇多唱和。

振玉由山阳驿驰报，孟秋二日，弟树棠病歿于杭州旅邸。时树棠正赴浙江省严州府寿昌县教谕任职。作《哭仲宣弟》七言八律。

高邮谈人格为题《居易居诗稿》七言四绝，其二云：听陈世德漫深嗟，廉吏从来不作家。犹幸机云能继起，免教葛帔感西华尊甫师台昔牧吾州，迄今民犹仰颂。其四云：髻龄相见便关情，四十馀年记尚清。谁料天涯各飘泊，白头才得会彭城格于尊甫师台前应童子试时，君甫九龄。

征同人诗待梓。《题铜山广文达粹伯锡纯诗稿》云：选韵攬词卷正开。

光绪二十一年乙未 1895 年 54 岁

有《新春试笔》《感事书怀》七言各四律，略抒家国之忧。于国事云：旅途空抱杞人忧；军无斗志老王师；小臣草莽无多祝，慈孝躬行叩两宫。《新春试笔》四



---

云：枢密戎机乱似麻，解纷和约计全差。但闻金币输圆峤，不见葡萄入汉家。投笔允推班定远，宿将宋祝三尚书转战皆捷，迨孤军被困，诸将咸作壁上观。尚书督所部力透重围而出，上书窃笑贾长沙安侍御惟峻条陈荒谬，遣发军台。怀柔伫盼红旗捷，待写危言颂国华。于家事，《感事书怀》四云：霜雪频教两鬓浸，客中沽酒不停斟。难胜家累无长策，莫遣乡愁赖短吟。戎马荆榛游子泪，江湖风雨故人心。萧萧拨尽红炉火，银烛烧残玉漏沉。

春仲，南洋大臣张之洞奏设转运军械局，铜山分局设于徐州北关外之观音堂，司转运事，共四阅月，转运十九批，每批一二千箱不等，均平善。

病痊。

范恭人病殆，振玉割股和药以进，诸女祷各以其寿借母，未几病痊，而八女琼姑卒。《哭亡室范恭人》八云：孝子毁肱调药饵，娇娃减算祷苍穹。

作《望江南》十四首，铺陈艳绘冶游生涯。

光绪二十二年丙申 1896年 55岁

《书窗枯坐，意到笔随，成十二截》十云：可堪山泽尽萑苻，丰碭一带土匪肆掠，除暴征兵力未舒。安得政成如子产，猛宽相济铸刑书。

《即事次达粹伯韵》二云：数椽茅屋称槐衙，别具红尘仕隐家。风待夜深频讯竹，鸟窥人静乱啼花。已占贫病偏行乐，未课桑麻且种瓜。记取疏窗灯影畔，一编秋水读南华。

五月初八日，振玉三子福苕生。

光绪二十三年丁酉 1897年 56岁

《钟吾查振即事》二云：春工冬抚费商量，笈牍纷来驿使忙。下吏仰承惟诺诺，上方划策更茫茫。拯灾要在无偏瘫，储粟全凭救急荒。朝令何堪经夕改，清人中道赋彷徨。

朱凤巢为侧室十八年不育，季冬朔产一女，名宝瑗。

光绪二十四年戊戌 1898年 57岁

闰三月初，徐州云龙山畔村牛产一怪胎，状如麒麟，送道署请赏。桂芴亭观察中行以西洋摄影术为摄影，得一祯装镜，云拟请质于博物君子。

光绪二十五年己亥 1899年 58岁

---

三月十六日，赴沛县验收修理常平仓工程。

四月，为叔蕴填光禄寺署正衙捐单。

六月二十九日，铜山县典史姚彝典索诈倡楼，以柴米衙门为口实，因之获谴，以尧钦摄其事，因自嘲云割鸡真个用牛刀，又云：靖共祈福毖儿孙，廉吏清芬世泽存。一事细年堪自信，敢将柴米论衙门？

八月十二日，学使瞿子久按临，奉派为考棚巡检差，至月底。十六日买古瓷大碗一具，价三千五百文。

以寒读、寒柝、寒戍、寒笛、寒宴、寒奕、寒钓、寒樵、寒绣九题作《销寒图》，《寒樵》有句云：风动一肩经雪窟，月明双屐印霜桥。

时读《申报》。

光绪二十六年庚子 1900年 59岁

东省南运铜山督销局总办奉天李东溟璋以去年岁杪，慈禧太后为穆宗建储，疑光绪将失位，元日晨用洋枪洞胸而死，遗书云：四夷要挟，时局艰危，卑官无由报称，生不如死。作挽联云：时局恻艰危，劲节坚芳，一片丹忱留白简；贞风继文恪，成仁取义，千秋青史重黄堂。并有《挽奉天李东溟太守》七言四律，自记宦途坎坷有云：梗泛萍飘悲路末，位卑禄薄惯言高。拼将氛血酬家国，敢为闲身耻襦袍。

正月，奉委办理外七州县厘捐土捐事。

二月二十二日，奉委署理清河县丞，求展期赴任。购玉碗一。

四月初十日，交卸铜山县典史任。

八月，办军需车辆局。购宣德炉一座、瓷印泥盒一枚。

感于夙兴夜寐，经营四方，日居月诸，岁不我与，以老渔、老樵、老农、老儒、老宦、老将、老妓、老僧为《九老吟》。

孟冬七日，朱姬鸥舫生女宝珩楚珍，仲冬十二日殇，作《哭稚女宝珩》，有云：昨宵眠绣褓，今夕委蒿邱。福薄惭为父，柔嘉恰似娘。

时阅上海之《新闻报》《同文报》《日报》。

光绪二十七年辛丑 1901年 60岁

于役下邳之官湖镇，创征土捐鸦片捐。山东郯城同设土捐，相距二十里截留，商

---

贩因须完税两次，故绕道而避，追踪拒捕，易生事端。

再征署理清河县丞，九月下旬受篆，并为城内外保甲总巡查，兼管河工。二十年来，避债游宦，有家不能回，今始得重返，抵清河官署后，回山阳探家，有《过淮阴市抵家》七言八绝，二云：舆过淮阴古市旁，侧闻父老说甘棠。使君南北多年别，鬓上新添几缕霜？四云：白头伉俪庆团圞，桂馥兰馨绕膝看。果是桃源真负地，一室眷属尽平安。五云：久驻山阳戚族多，分投方物谊如何。龙钟阿姊殷勤问，咏到吹篴涕泗沱。六云：里党争先宴弁髦，鸡豚珍错试胥刀。归宁诸女挑灯坐，话俗探风逸兴豪。八云：未作平原十日留，袁江胥吏促回舟。庸庸傀儡诚堪笑，牵线由人不自由。

王炳熙为题《居易居诗稿》云：江南江北爱遗长，蒋阜秦邮颂未忘。尊甫中宪公历知大江南北州县，政声洋溢垂五十年，故老犹德之。先世清芬君克绍，凤毛更卜子孙昌。谓哲嗣颂西大令、叔蘊司膳。

光绪二十八年壬寅 1902年 61岁

振玉赴日本调查学务归国，诣鄂宁谒张之洞、刘坤一，有书来，因作《接三儿振玉书寄覆》七言六绝，其四云：唐人诗句分明记，一夜乡心五处同，自注：镛儿司谏皖北，玉儿奉使扶桑，铎儿幕游徐方，常儿读书淮上，羈栖袁浦，只钧儿侍侧。《及瓜而代，薇垣电饬留任，感赋》三云：大道生财货殖夸，黜华崇实课桑麻。玉儿于沪读开农学官报馆，疆吏奏行海内。

秋，振玉来清河县亲，三宿而行。《泊淮西门夜雨》二云：毕生薄宦曳空囊，糊口诸儿志四方。差幸阿侯粗解事，篝灯占毕慰凄凉。

振常为两江及湖广总督翻译日本政书发刊。振铎辞徐州盐幕，肄业海上工艺局，研求照相、缫丝、染采、织棉等业，并采办纺织机器。

清秋，返山阳探亲，上浣，何甥子枢、范婿湘谷、汪婿月生同宴于淮安郡城外之龙光阁，阁为高邮公道光壬寅通判淮安时所建。

十一月，枕上作紫檀界尺铭云：紫气春容，檀心坚硬，用行舍藏，形端表正，待为玉尺以量才，权傍管城而坐镇。果合铭云：自公退食，进以盘匱，君子用饗，寿考维祺。菜榼铭云：进食之礼，脯修枣栗，不素餐兮，永葆贞吉。

漕督陈夔龙、刑部侍郎沈家本先后疏荐振玉应经济特科，而两人所叙出身，陈云附生，沈云廩生，致使两歧，十一月奉复。

---

年底，《及瓜而代，薇垣电饬留任，感赋》二云：时局艰虞客况难，寄情工艺暂盘桓。编毛织席英雄业，伊古田夫尚草冠奉司工艺局编秸成冠，为民众。

光绪二十九年癸卯 1903 年 62 岁

正月二十五日子时，范氏夫人以心疾暴卒，得年六十三。未及最后一面。挽联云：家道帐真衰，二十年宦迹羁迟，独任婚丧心力瘁；儿曹期上达，一两日琴声猝变，者番夫婿别离哀。三月初六日作《哭亡室范恭人》七言十二律，有云：积劳人瘁罹灾易，举市医庸辨症难；中岁勤家百虑牵；白米黄芥累万千；儿女婚姻看渐促；蒿砧货殖帐连颠；底事盖棺难瞑目？天涯游子未归来三儿振玉率承重孙福成羁沪上；丧葬经营哲嗣心玉儿力措丧费千金；翠竹黄华诠秘密，青山红树恋东南恭人好道，拟放棹西湖；扶危赞善邀天眷恭人皈依吕祖座下二十馀年，有扶危赞善等封号；二十馀年尝别鹤，两三短夜遽离鸾。年内，为淑人丧事，多次往返清河淮安间。《范恭人逝后，袁江寅好有为余谋作胶续者，诗以谢之》二云：粥粥亲雌侍绮筵，红鸾犹射老人边。商量白岁称觞酒，纤手擎杯更欲仙。

二月，两江总督张之洞保送振玉应经济特科，以丁母忧辞。

七月初四日振玉寄来汉长生无极瓦头一方，为作两铭。一云：霜冷鸳鸯，波回鸕鹚，友结龙宾，伴侪虎仆，柔笔以耕，既沾既足，绥万邦兮庆丰年，君子受无疆之福。二云：如金之坚，如璧之圆，出汉宫兮浴温泉，研以静而能寿，君子曰于万斯年。

兼司清江溥利公司纺织局务。岁末，为制春联四，一云组织成文，经纶黼黻；彰施错采，朱绿元黄。二云裕谋通商，功参补袞；经天纬地，绩佐垂裳。三云瑞蔼华堂，恩成丹碧；春回袁浦，衣被苍生。四云曦驭当阳，河清海晏；天衣无缝，霞帔云裳。

十月，于城內古董铺购集翠花瓶一座、青花白地瓷盘九枚。

做《自题独立图镜影》七言古一首，云：扶桑画师工写照，绘影绘声惟妙肖，泰西相片远緘将，叔蕴为翁摹近貌，镜屏装就寄袁江，诸姬环视争驰报。东君官海此丰神，广额丰颐光炫耀，比岁堪怜太瘦生，须眉渐改难相较。窃谓添香侍者言，嫦娥伊古贪年少。小识天涯孝子心，喜惧交萦频在抱。挥毫图作驻颜丹，不必仙方求引导。仆也风尘位未僚，食贫窶贱谁同调？家国疮痍老病身，宫弦遽绝尤伤

---

悼。转忆趋庭舞勺时，闲尝独立闻诗教。逝水韶华已甲周，两字功名成一笑。富贵于我如浮云，只赢好好先生号。是幅姑悬且慰怀，牙签玉轴侪堂奥。

有《伤时感事，兴到笔流，拉杂不文，率成二十四绝》，感慨家国诸事。

聘姻亲山阳秀才许凤墀荣纶授振钧读。

时读《中外日报》。

光绪三十年甲辰 1904年 63岁

正月初八，振玉自广东两广学务总理任上寄来特产香芋、普洱茶、宣威脯、蜡石墨林四事，各记之以诗。

监铸清河铜圆。

振玉为谋于苏松太道袁海观树勋求巡防局差，四月因至上海活动。过镇江，于古董铺购宣德炉一座。

六月十二日突患霍乱，后愈。二十日，卸清河县丞任。自述政绩云：袁浦非关枳棘栖，三年霖雨赋归兮。猷宣廛市分花县，绩著河防护柳堤。裕课开源兴庶物，通商重艺导群黎。农桑伊古为根本，变法维新政令齐卸清河篆，调办申江警察感赋二。

二十一日，检点书籍，满贮两柜。二十三日，八子征麟生，朱鸥舫出，名为振钺字子威。

七月初，赁定清河北岸海神庙东故观察山阴陈卓西屏第。二十四日，接振玉电报，袁树勋檄办松江府上海县西门外巡防局务，八月十九日起程赴任，二十四日受职。同日，振玉从苏州学务监督任上请假回沪。二十五日晚、二十六日，偕振玉两访刘鸚铁云亲家，观所藏书画碑帖。二十七日，同振玉访大英博物馆等地，二十八日，振玉回苏州。

九月初一感海滨红砂时疫，寒热暴作，七日而愈。

六女宝琳与夫婿汪月生同以重阳节卒。

九月十六日，振玉妇生日时振玉家在上海，遣仵千往贺。

十月初十日万寿圣节，黎明朝服，恭谒白云观拜牌，礼成，入座公宴，并用泰西法，将各处景点及官绅小像，拍印成秩。

十一月初九日，振玉妇弟范子经纬君送来署南洋大臣端方札振玉文，有云：该员所著《农学丛书》五集于本年十月二十九日专折恭呈御览，除俟奉到朱批，另檄

---

飨遵外，合先抄折行知等因，将原文加函寄苏州振玉处，旋乘车赴振玉寓所，召刘鹗议事。并将振玉履历开示交纬君，由选用光禄寺署正递晋郎中升衔，应缴银三百三十馀两，即筹款上兑。初十日，为振铎聘江宁於菴人教授铅笔画相，订立束修与卒业两项合同。

十一月二十日灯下读妓女李苹香《天韵阁小传》，题七言四绝，嘱西席许荣纶楷书清抄寄赠。

读《时报》《沪上繁华报》。

光绪三十一年乙巳      1905 年      64 岁

年初，聘许新臣授振铎英语，年中改聘唐日新。聘日人辻剑堂武雄授振铎日语。

剑堂为振玉所聘译书。照《蒙养针度》，自为振铎书字方，得二匣七千二百字。

二月初八日，嵇仆借留音机器一台，演杂剧十二出消遣。十四日创稟苏松太道请改办警察疏通车辆稿。

三月初九日，范恭人下世满二十七月，服除。初十日，在天津创设地理学堂之意大利人颜锡源来，求售三省舆图，购一秩。作《沪上冶春词》七言二十一绝，以描摹娼妓业为主。二十一日将历年所集宽永文字钱约四千枚熔铸宫熏。

四月初八，振玉季子福颐生。十九日，长孙女振玉出团姑出嫁刘鹗子大绅，亲助照料。

六月初四初五日，振铎振常振铎与友人同寅分集大庆楼，预祝振玉四十生日。

七月二十三日，上海新开南翹书局，兼出《南方报》，赠阅一分。

七月二十五日，步行访友，拟图运动，而跬步难行，地方二里，喘息四次。筋力已衰，体弱多病，尚需时往地面查夜、弹压，力已有不支。痰疾时作，又病膀胱。

八月再染红砂时疫。二十日，振玉由苏州归视，九月初三回苏州。有《病榻口占》七言二律，其二云：垂老何堪敌病魔？睡时嫌少醒时多。痧痕连片浓于染，症候更番串若梭。腰脚蹒跚艰举步，膀胱湿热蕴难痊。天涯涕泪悲无赖，丈室维摩静养疴。本月审案十一宗。

九月初三日晚发寒热，初五日振作起，审案。七日成《养疴遣兴》七言十二绝，为存诗最后一题，三云：饮啄无端支海滨，工愁善病苦吟身。危楼栖息邻萧寺，暮鼓晨钟伴养真。寄示振玉，十四日，振玉以余疾未痊，函嘱辞差就养苏省，

---

复以缓待。二十日，留清河之眷属迁来沪上。本月犹审案六宗。日记至本月止。  
读《时务报》。

十月十三日戌时卒。葬于山阳东南乡西黄先茔《上虞罗氏枝分谱》。

前曾自拟挽联云：

淮水记仙源，池馆春深，且安排四壁图书一庭薪木；  
海波登道岸，莼鲈秋老，更难忘别来好友经过名山。

## 乙、遗稿之概述

### 之一名目

#### 著述九种

诗词稿三种

居易居诗稿五卷

寄萍盒毛诗集对二卷

居易居词稿不分卷

日记四种均不分卷

动必以书 光绪癸巳

寄萍盒日记 光绪己亥庚子

袁江记所寄 光绪壬寅癸卯甲辰

申江从政录 光绪甲辰乙巳

笔记一种

寄萍盒见闻录五卷

藏书目一种

森宝斋藏书目不分卷

---

## 编纂六种

编选四种

居易居友声集不分卷

居易居铁珊集不分卷存五类，中一类有目无文

国朝闺秀诗录存三卷

楹联类选不分卷存八类

抄录二种不分卷

文生于情

诗录

## 之二收藏

此项遗稿原为其子雪堂邈园两先生所藏《动必以书》有“蟬隐庐藏”印，为邈园室名，《寄萍盒见闻录》封面有邈园手批识语，唯雪堂生前未有一字道及，雪堂虽以刊刻古人著述为职志，而未刊其父一种遗稿。雪堂元孙鲛厂先生继祖日后回忆，亦仅言“先曾祖尧钦公遗著有《诗集》《自订年谱》《随笔》，都是亲笔缮写”，不及其他，至其下落，则“光复时只身回家，随身书卷都留在长春”，《自订年谱》亦佚失《蜉寄留痕》。惟鲛翁称年谱为《居俟居年谱》，则据现存遗稿，应为居易居之误；诗集审笔迹，亦非亲笔，乃写官之清稿本。《寄萍盒见闻录》清稿本原藏邈园许，后由邈园女、鲛翁之郑氏姑母转雪堂五子梓溪先生福颐，现藏鲛翁许惟鲛翁亦误以“见闻录”为“闻见录”；谢刚主先生国桢曾语鲛翁，云藏有瑶清《随笔》稿本，鲛翁又以为应即《寄萍盒见闻录》之原本；梓溪致鲛翁信则云“似节本，过去见过，原手抄本作《寄园寄所记》，题目似不同”；今据遗稿，有《袁江记所寄》，清人著作又有《寄园寄所寄》据《森宝斋藏书目》，瑶清有藏，或为梓溪误记耶？诸遗稿除此种外，现均藏于大连图书馆，应是光复后鲛翁捐献大云书库藏书时一并捐献，惟鲛翁并未言及。翁生前，文立未闻知此项遗稿，故未能询明。

## 之三形制

居易居诗稿五卷



---

现存一式两种，而均不完，幸尚能拼合为一完秩。卷各一册。其一存四卷，卷一至三线装，缺卷四，卷五毛装，宽均 13，高为 22、23、24 厘米不等。每半叶 6 行行 20 字。卷一 58 叶，卷二 57 叶，卷三 54 叶，卷五 66 叶。卷一至三书面端楷书“居易居诗稿”，并卷数与起讫年数及首数，无署名，卷五则亲笔“居易居诗稿”大字行书，另“卷五”及“寄萍生存”字样。卷一首叶有四印，曰“清朝有味是无能”“罗树勋印”“尧钦”“此事要与知者道”，卷二书面有二印，曰“城东野叟”“虎口余生”，卷三五无印记。清稿本，悉为工楷不苟，一二五卷笔迹一致，卷三笔迹稍有不同。而均与其余各本行书手迹不同，应为写官清钞，或即是其所聘西席山阳许荣纶所抄。其二存两卷，为卷四及卷二，均线装，卷四宽 13、高 22 厘米，卷二宽 13、高 23 厘米，书面楷书题“居易居诗稿”并卷数及起讫年数与首数，无印，正文首叶有印三，曰“居易”“罗树勋印”“尧钦”。此两种字体行款装帧并同，可知为一时同抄。

### 寄萍盒毛诗集对二卷

毛装一册，宽 13、高 24 厘米。每半叶 6 行行 12 字分三段，47 叶除空白叶。书面行书自书“寄萍盒毛诗集对”，题下署“上虞罗树勋尧钦甫”，卷上题下有三印，曰“就丐大雅”“罗树勋印”“尧钦”，卷下题下有三印，曰“清朝有味是无能”“城东野叟”“虎口余生”。行书手稿本

### 居易居词稿不分卷

毛装一册，宽 13、高 24 厘米。每半叶 6 行行 24 字，4 叶除空白叶。书面行书自署“居易居词稿”及“瑶清倚声”，有印曰“罗氏森宝斋藏”。行书手稿本。

### 动必以书

毛装一册，宽 12、高 26 厘米。每半叶 7 行行 30 字上下，28 叶。书面行书自署“动必以书”及“瑶叟日记”，有鸟虫篆印一半通，曰“蟬隐庐藏”为罗振常之印。

### 寄萍盒日记

毛装一册，宽 17、高 23 厘米。每半叶 12 行行 30 至于 37 字不等。28 叶，前有缺叶。书面行书自署“寄萍盒日记”及“光绪己亥瑶叟客彭城春秋五秩有八”。行书手稿本。

---

## 袁江记所寄

毛装一册，宽 17、高 23 厘米。每半叶 12 行行 30 至于 37 字不等。37 叶。书面行书自署“袁江记所寄”及“瑶清手录”。行书手稿本。

## 申江从政录

毛装一册，宽 17、高 23 厘米。每半叶 12 行行 24 字，57 叶。书面楷书自署“申江从政录”及“光绪甲辰仲秋寄萍盒识”。行书手稿本。

## 寄萍盒见闻录五卷

毛装二册，五卷，前二卷与后三卷各一册。原大失记。每半叶 11 行行 21 字。卷一 19 叶，卷二 29 叶，卷三 15 叶，卷四 11 叶，卷五 14 叶。每卷题下署“上虞罗树勋尧钦甫稿”，书面未署书名，有罗振常题云“此书须改换口气，可尽量抄用，但勿遗失，将来拟付印”，鯁翁题云“书内有二十则上有红圈为记，请抄出，低一格写”。楷书清稿本。

## 森宝斋藏书目不分卷

线装一册，宽 13、高 24 厘米。每半叶 6 行，9 叶除空白叶。书面行书自署“森宝斋藏书目”及“瑶清所识”。题下署“上虞罗树勋尧钦录”。行书手稿本。

## 居易居友声集

毛装一册，宽 13、高 24 厘米。每半叶 8 行 26 字。40 叶。书面行书自署“居易居友声集”及“瑶清所录”，题下署“上虞罗树勋尧钦甫录”。行书手稿本。第一叶有印曰“一片冰心在玉壶”。

## 居易居铁珊集

毛装三册，均宽 13、高 24 厘米。每半叶 8 行行 24 字。共计 60 叶除空白叶。书面均行书自署“居易居铁珊集”，题署“居易居铁珊集某类”，题下署“上虞罗树勋尧钦甫辑”。行书手稿本。

## 国朝闺秀诗录

毛装三册，册各一卷。宽 13 点 3、高 23 点 8 厘米。每半叶 6 行行 24 字。卷一三十四叶，卷二三十三叶，卷三三十四叶。书面均自书“国朝闺秀诗录”及卷一

---

至三，卷一首叶钤“罗氏森宝斋藏”“罗树勋印”“尧钦”。行书手稿本。

### 楹联类选

毛装一册，宽 19、高 23 厘米。每半叶 12 行。47 叶除空白叶。书面行书自署“楹联类选”及“光绪乙未春仲瑶叟手钞”。行书手稿本。

### 文生于情

线装一册，宽 12、高 22 厘米。每半叶 8 行行 24 字。52 叶。书面行书自署“文生于情”及“寄萍盒录，有一印字迹模糊不可识，首叶有印二，曰“罗氏森宝斋藏”，曰“风流肯落他人后”。行书手稿本。

### 诗录

线装一册，宽 12、高 21 厘米。每半叶 8 行行 24 字。20 叶。书面行书“诗录”。行书手稿本。

## 丙、遗稿之内容

### 之一著述九种

#### 诗词稿三种

#### 居易居诗稿

二十三岁至六十四岁时所作，历时 41 年，存诗 951 首，可见其吟咏之勤，自幼至老而不稍懈。诗以五七言律绝为多，无非记事、唱酬、题赠、写怀之作。

卷前题辞，计十四人：

光绪乙酉 嘉善 叶炜 梦鸥 七绝四首  
庚戌 鄞县 吴朝彦 实君 七绝二首  
甲午 高邮 谈人格 孚远 七绝四首  
乙未 六合 达锡纯 粹伯 七绝五首

---

乙未 吴县 叶梦熊 紫藩 七绝四首  
乙未 钱塘 范鸿荫 树人 七律一首  
乙未 无锡 莫如爵 轩芝 五律二首  
乙未 吴县 闵彤章 昭侯 五律二首  
丁酉 永城 董法中 仲锡 七律一首  
庚子 归安 朱荣第 又琳 七律二首  
辛丑 荣县 谢垚 高桀 七绝四首  
辛丑 金溪 王炳熙 仲晖 七绝五首  
辛丑 山阳 蒋璧 奎五 五律二首  
癸卯 山阳 许荣伦 凤池 七律一首

题词由光绪十一年乙酉（1885年）始，至光绪二十九年癸卯（1901年）止，则前四卷之开始編集不晚于1885年。而第五卷则起于1886年。各卷均编年，惟无目次。

卷一“同治甲子年至光绪丙子年，计一百五十九首”

同治甲子十七、乙丑二十三、丙寅十、丁卯八、戊辰五、己巳八、庚午十一、辛未十九、壬申十七、癸酉十、甲戌十，

光绪乙亥七、丙子十四。

计十三年（1864--1876），二十三至三十五岁时作。

卷二“光绪丁丑年至丁亥年计一百九十七首”

丁丑四十二、戊寅二十九、己卯七、庚辰十二、辛巳二十、壬午十八、癸未十二、甲申七、乙酉十七、丙戌二十二、丁亥十一。

计十一年（1877--1887），三十六至四十六岁时作。

卷三“光绪戊子年至乙未年计一百七十七首”

戊子二十一、己丑二十一、庚寅二十四、辛卯十五、壬辰十一、癸巳二十三、甲午二十三、乙未三十九。

计八年（1888--1895），四十七至五十四岁时作。

卷四，“光绪丙申年至”辛丑年计一百九十四首。

丙申二十六，丁酉二十四，戊戌十，己亥二十六，庚子二十二，辛丑六十六。

计六年（1896--1901）。五十五至六十岁时作。

---

卷五，光绪壬寅年至乙巳年计二百二十四首。

壬寅五十四、癸卯六十一、甲辰六十七、乙巳（四十二）

计四年（1902--1905），六十一至六十四岁时作。

### 寄萍盒毛诗集对

“光绪三十年太岁在阙逢执徐如月东山逸叟识于南清河万柳园官舍之寄萍盒”叙，言为光绪二十一年徐州府经历任上，自课少子振钧读毛诗时所集，三十年有所增补。四言对句，卷上五百五十五对，卷下三百五十九对。

### 居易居词稿

不分卷，编年。光绪二十一年《望江南》十四首，前调二首，《浪淘沙》一首；二十二年《如梦令》一首。共录词三调十八首。

### 日记四种

#### 动必以书

各种均排日记阴晴、家事、往来、公务。此集光绪十九年癸巳正月元日（1893年2月17日）起，八月十三（9月23日）止。

#### 寄萍盒日记

前缺，现存从光绪二十五年己亥二月初四日（1899年3月15日）起，四月初八日（5月18日）止，记事极略。同年七月初一日（8月6日）起，十月二十日（1900年1月21日）止。光绪二十六年庚子正月朔（1900年1月31日）起，闰八月十三日（10月22日）止，书眉间有苏州码子所记当日花销记录。时在彭城。

#### 袁江记所寄

前冠小序一首。光绪二十八年壬寅十一月二十四日（1902年12月23日）起，十二月三十日（1903年1月28日）止。光绪二十九年癸卯元旦（1903年1月29日）起，除夕（1904年2月15日）止。光绪三十年甲辰元旦（1904年2月16日）起，六月二十七日（8月8日）止。

#### 申江从政录

前有小序一篇。光绪三十年甲辰八月十九日（1904年9月28日）起，光绪三十

---

一年乙巳九月二十九日（1905年10月27日）止。每月末合计当月花销及所办案件数目。记事较详，尤详于所讯案情。时在上海办理西门外巡防局务。

## 笔记一种

### 寄萍盒见闻录

为晚清习见之《阅微草堂笔记》《夜谭随录》之流亚，多记鬼神、狐仙、城隍、怪异诸事，而无《聊斋志异》一类滥俗之人妖艳情之白日梦，亦少直白之果报说教。就中关涉社会、风尚、习俗及所审案件之详情，可窥见其时社会一般情况、心理与信仰之实际。文字达意而已，质实朴拙有馀，文采渲染不足，可知非有意为文，而以留真为鹄的。事或荒诞不经，实非有意造伪。卷一二十七则（鯁翁所云条数有误），大多亲见亲历，较有价值。卷二三十三则，卷三二十一则，卷四、五各十三则，共九十四则，则多得自亲朋好友人同寅等。除自撰外，少量摘自时人萧县罗希颖《壁隙琐记》及上海《申报》等报章。起自咸丰五年，止于光绪癸卯二十九年。光绪二十六年日记《动必以书》、二十九年日记《袁江记所寄》屡见作《见闻录》之记载。又据《申江从政录》，瑶清曾从《时报》《繁华报》选录消息载入《居易居随笔》，今检此书未载，或尚另有一书。

## 藏书目一种

### 森宝斋藏书目

分《藏书目》与《丛诗目》两类。编次漫无次序，藏书目共九十五部，为当日一般士人生活及下层官吏执事之必备，不成学术统系。丛诗目为二十七部。惟前者亦收诗集。

## 之二编纂六种

### 编选四种

### 居易居友声集

所选友人诗。计二十六人一百九十七首：

谢贻谷六题二十首

朱秉成一题四首

---

唐如冈一题四首  
王继香一题七首  
王敬铭四题六首  
王耀奎四题四首  
达锡纯九题十一首  
吴尚贤一题四首  
秦 焕一题十六首  
莫惟宝一题四首  
张 翼一题三首  
谈人格六题二十首  
张元逵二题六首  
文 悌一题二首  
萧育东四题四首  
洪一波一题一首  
曹炽昌二题二首  
史书元一题四首  
黄承湛三题九首  
何其昌一题一首  
夏仁瑞一题十首  
李元庚一题二首  
叶 炜二题八首  
朱荣第四题十四首  
冯 溲六题二十一首  
冯元棻三题十二首

### 居易居铁珊集

所编分类诗选。存四类，又一类有目无文。共选录四十二人并无名氏诗二百八十六首。计开：杂感类选十人又无名氏诗六十一首，均庚子西狩、八国联军犯我京师记事抒慨之作：

---

隐名氏《感赋》七言律八首

绮厂氏《秋兴》七言律四首

浣纱江渔隐筱洲《感事》七言律四首

玉川生《感事》五言律四首

绮红《感事步寿石山人韵》七言律二首

罗相《有感五律用杜工部诸将韵》七言律五首

恨恨生张珏《闲居偶兴》七言律二首

涯川泚水老渔《闻北来友人谈京津近事感赋》七言律十首

潇湘渔隐《感事》七言律四首

吴唐伟《感事用少陵诸将韵》七言律五首

绮红词人《书感》七言律四首，

《读史感事》七言律六首

四川林朝圻《重游京师感事》七言律二首

丹徒陶逊《俄逼立约，大变莫测，海上绅商集议张园，公电止之。女

士谢锦琴者，亦登座演说，辞气悲凉，闻者莫不兴起。赋长句纪之》七言歌行一首

仕隐类有目无文。花草林木类录十六人并无名氏诗六十二首：

石仓旧主曹觐颜《新柳》七言律五首

黄金台、于源、黄燮清、无名氏《冬柳》七言律各一首

黄杞孙《一粟庵白桃花》七言律四首

古虞铁耕山人《白秋海棠》七言律一首

无名氏《落花》七言律十首

绮庵主人《落花》七言律三首

河阳旧主潘子丹《惜花诗》《二叠韵》《三叠韵》各四首

古润慕崇吴唐伟、秀水戴三李鳌、梅苑社友归安罗驹、焦山客罗相、

鉴湖社主人周子炎《次河阳旧主惜花四律韵》各四首

求愚轩主《芝眉》七言律一首

《梅额》七言律一首

《竹泪》七言律一首

乐府竹枝类选录四人之竹枝词与新乐府五十一首：



---

锦溪子《青阳地竹枝词（光绪庚子）》二十三首  
愁城忘忧客《津门竹枝词（光绪庚子）》二十首  
南山龙慧《海上新乐府（光绪庚子）》七言古四首  
伯棠华继昌《拟白香山新乐府》四首

祠庙图册类录十三人并无名氏题词三种三十七首：

《飞素阁集》题词

东宁仙根邱逢甲、慈溪芷汀李东沅七言古各一首，上海棣华程联芳七言绝二首，罗浮待鹤郑官应七言绝四首，古歙病鸳周忠鋈七言绝四首，上海瘦梅朱兆基七言律一首

题杨君少光《津门品花录》

周瞻岐、龙慧氏七言绝各四首，古娄代昌居士七言律二首，无名氏、周忠鋈七言绝各四首

《花好月圆人寿图》题词

盐溪畊者、绿萝庵主葛濂七言律各一首，湖海生公孟氏七言律二首

艳体无题类录二人及无名氏冶游诗七十五首：

《香闺怨》七言绝二十首

《感旧词》七言绝十二首

琴川慵庵《忤游次幻园韵》七言律四首

绮厂《绮怀》七言绝七首

《绮怀》及二叠韵、三叠韵七言绝各二首

绮庵主人《题谢桂香校书》七言绝六首

《赠兰》七言绝二十首

## 国朝闺秀诗录

选录当代闺秀诗作，计一百九十七人共三百九十三首，以七言近体为多。所依据为闺秀总集二种，别集二十四种，笔记一种原稿显有漏列集名者，无从查补，一依原貌。所选诸作，虽大抵不能出闺秀诗之窠臼，而旧日才媛，一生心血才智，仅汇于此，今已在若明若昧之间，不忍任其亡佚，故录其姓氏于此。其略轶闺秀才调及清新可诵者，则汇录癸节。

---

卷一

嘉兴叶焯《煮药漫抄》

    昆山唐英一首

    青浦廖云锦织云一首

    某氏一首

    上海某妓一首附所欢某答一首

萧山周濂《嘉会堂闺秀诗钞》

    秦焕四首

    阎本内一首

    马希曾一首

    周氏一首

    彭氏一首

《平洛遗草》

    归安谈印莲步生八首

《九疑仙馆集》

    归安谈印梅绡卿九首

《季红花馆偶吟》

    归安孙佩芬畹秋五首

    归安严月锄四首

    某氏女一首

    纤眉二首

山阳    《闺秀诗评》

    山阴苏织云锦孃二首

    陈氏湘娥一首

    锦州周雪华瑞卿四首

    仁和洪翠云三首

    南昌张素娉二首

    怀宁李淑卿三首

    金氏三首

---

太原李秀攀一首  
姜氏一首  
婢云儿二首  
倚岚一首  
成都周静英二首  
广州吴蕙卿三首  
云南马秋琴一首  
程氏一首  
邵阳谢绮文一首  
固安郑淑女娥一首  
海宁杨德贞一首  
铅山钱畹香一首  
苏州孙氏一首  
管香一首  
扬州谢氏二首  
韩氏二首  
秦氏一首  
李琼仙三首  
剑州沈秋眉一首  
方蕙香一首  
香山童氏一首  
馀姚高芷香二首  
南康殷氏一首  
张玉仪二首  
王氏一首  
归安陈淑珍一首  
秦氏一首  
汝阳方秀筠一首  
石门汪翠环三首

---

临川蔡端婴一首  
乌程戴秋琴一首  
范氏一首  
潞城薛文斑管春一首  
何氏一首  
周氏一首  
镇江李氏一首  
庐陵罗氏一首  
张淑仪五首  
娉婷一首  
南阳沈娟鸾二首  
潘氏一首  
汤阴韩淑珍一首  
绿筠一首  
泉州王妙琴一首  
新淦徐氏一首  
萧氏一首

卷二

某氏二首  
秀水高素娴一首  
孙氏女一首  
小婷一首  
邵香圃一首  
周氏二首  
常州王氏一首  
会稽程幼环一首  
张氏一首  
沈氏一首  
淳安赵玉馨一首

---

德州秦芷香二首

婉娘四首

魏蓉裳一首

杜慧娘一首

吴氏一首

湖州张梦莲三首

顺天方倚云三首

河南潘云章一首

绍兴李约云三首

何琼美一首

大庾章岫兰二首

章小兰一首

怀宁沈女一首

李氏二首

兴化陈瑶美二首

沈月秋三首

李柔卿四首

沈云秋二首

潮州叶双蕙一首

昆明刘氏女一首

李氏二首

周氏一首

张靓閒一首

汝阳陆氏一首

沈氏一首

吉安徐玉珊一首

衢州陈氏女一首

王氏一首

陈州范珍姑一首

---

陈州范小珍一首

刘氏一首

西安杜秋莲一首

汾州林氏二首

建昌洪氏二首

徐氏二首

苏婉仪十首

郑氏三首

林氏一首

德州李氏女一首

陈慧贞一首

鲁氏一首

浦城程氏一首

郑芙蓉三首

海阳徐佩文一首

新昌顾氏一首

彰德李韞卿一首

岳阳沈氏女一首

岳阳沈佩姑一首

谢淑清二首

江宁陈氏三首

孙氏一首

周氏女一首

洪淑仪三首

襄阳杜盈盈一首

林氏一首

池州陈氏一首

泾阳周月波三首

邢氏一首

---

晋宁秦翠娟四首  
岳州陈月輝一首  
成都鲍氏一首  
涪州蔡氏三首  
阆中秦小珊三首  
李修琴三首  
绍兴周云莲二首  
兗生李畹方一首  
南康顾瑶林二首  
杨氏二首  
徐氏一首  
安庆周氏妇一首  
永平谢韵终一首

卷三

《小蓬莱吟草》

西安顾玉英二首

《望江楼集》

武昌萧莲衫二首

《吟香小草》

彭泽卫纹绣良二首

《秋云诗草》

秦氏一首

《云锦阁诗草》

邵秋莲二首

《迎绿轩诗草》

李月娟一首

《绉霞阁诗草》

卢阿婉一首

《玉驾楼集》

---

延安许静卿二首

《凤栖阁稿》

西安薛藻文二首

《和鸣小草》

李佩卿二首

《唱随集》

何氏一首

《冷香阁诗草》

上元张慧澹如二十二首

某氏四首

徐菴湘生三首

王傲竹香一首

辛璁小玫一首

《绿梅影楼诗词存》

无锡顾翎羽素十六首

葛蕙生珊玉二首

韩碧霞一首

秀水陈宝玲慧娟四首

吕氏一首

张娟红一首

金匱张步瀛莲花洲一首

《倦绣吟遗稿》

潘季兰三首

《倦绣吟草》

琴川繆宝娟珊如五首

吴氏一首

《桂堂诗钞》

钱塘陈琰宝岩四首

李薇香一首



---

金匱谈畹香史一首

滁江洪羽仙一首

《问花楼稿》

葛兰生珂玉十一首

方萝卿二首

《断肠集》

泉塘汪甄陶卿二首

《花韵居诗词稿》

张绿筠二首

金匱倪凤瀛侣鸾四首

阳湖庄盘珠连佩一首

顾瑟仪二首

《佩秋阁诗》

吴县吴茝遗佩纒五首

上元刘玉芳一首

上海蔡蕴兰一首

《碧梧诗草》

番禺张秀端兰士四首

某氏三首

扬州方朝霞一首

姚梦仙一首

俞吟香一首

金陵凤栖丽仙一首

幕徽音一首

## 楹联类选

收录时人对联，分八类二百七十二联：

庙祠类五十四、衙署类十二、山水类二、格言类五、投赠类一、园亭类  
五十一、娼妓类三十二、哀挽类一百一十五

---

其中娼妓类有其本人为九名妓女所作嵌名联九，哀挽类有其自拟挽联一。哀挽类有挽吴可读柳堂侍御四十五联、挽曾国藩四十八联，有邱逢甲挽黄遵宪联为《黄遵宪师友记》所不载。

## 抄录二种

### 文生于情

手录时人诗作。计十二人并无名氏共二百六十一首。除《弔陈兰芬》四首为七言绝，余均为七言律。

陈同礼《梦辞》百二十五首

忆琴室主《赠周月琴眉史》四首

吴兰石《赠何纫秋录事》十二首选七

散花禅《绮怀》八首

汪孟堂《秋舫词上下平韵三十首》

湘秋居士、小牟尼室主人、云山行脚僧、浣纱溪渔郎唱和《红楼梦分咏并序》咏十五人六十首

史书元汉青《感事》四首

杨鼎来柳岑《兰因待结图为吴莼甫太守题》八首选四

汤士荪露滋《弔陈兰芬》四首

无名氏《庭花二十四首》录十五首

### 诗录

同上书，计十三人、一书及无名氏所作一百零四首。此二集所录，绮情艳诗为多。

无名氏七言律《落花八首并序》

七言律《无题》二首

七言律《无题》八首

上元端木埰子畴七言绝《题秦淮画舫录》四首

萧山朱锦云裳五言排律《名妓百咏》一首

全椒薛时雨慰农七言绝《题秦淮画舫录》八首

嘉兴叶炜梦鸥七言律《有赠》四首

上元袁自超崧生《秦淮劫馀竹枝词》二首

---

归安女史谈印梅湘卿《读闺秀集中有旧院诗八首即次其韵》八首  
桐乡沈台簪七言律《圆梦词》四首  
归安女史谈中莲步生七言律《花烛词》四首  
无锡女史顾翎七言绝《题桃花扇传奇后》八首、七言歌行《锦树林弔  
卞玉京墓》  
丹徒张少崖七言绝《秦淮饯春词》三十首选七  
《印云轩随笔》之七言绝《宣化踏春词》四首、七言绝《万全火锅会  
词》十二首  
玉台生七言绝《赠唐蓉卿校书》八首  
黄任辛田七言绝《悼亡》二首  
勺园居士七言绝《赠天津妓女二顺》四首  
七言绝《听沪妓盛月娥夜鼓琵琶》二首  
七言律《赠李金凤》一首  
七言律《挽翠筠楼》一首  
七言绝《上海清明新咏》五首

## 丁、遗稿之价值

### 之一起居注

《居易居诗稿》《寄萍盒见闻录》及日记四种，记载瑶清之日常生活与执事情景细致入微，再现清季乃至清朝甚至中国皇朝时期，官僚体制之支撑点，亦即社会底层中坚力量风尘小吏之真实生活状态。

### 之二浮世绘

遗稿描摹当时社会生活、官场情事、民生实况、社会治安及风俗习尚，与前所述，同为后之人真正深入当时历史场景，真切细致公正了解历史与人物，提供具体鲜活之第一手材料。计开：

---

## 民生实况

日记多记其生活用帐，为民生与经济史之绝佳材料。光绪十九年癸巳正月十九日结算十八年海州寓所用帐，计开支一千五百二十馀千，进款不满三百千，挪空一千二百馀千。以前三年簿籍比较，多用几七百千。盖丁多事繁杂，宜非了局。年老时艰，肩此重任，太息而已。光绪二十九年癸卯十月三十日结算二十八年用帐，共开支一千零八十七千零二十九文。光绪三十年甲辰元月初二开销二十九年用帐一千六百馀千。十二月二十七日年债纷来，饬仆检皮衣六件赴泰和典肆质墨银六十圆，次第清给。二十九日日当款，还帐不敷，又检皮衣四件于德和肆质十六元，付嵇仆开销。此年后五月开销为一千二百三十三百零四文。

## 社会与官场情形

《居易居诗稿》光绪甲午《署斋即事》绿野花多税有名自注：徐州禁栽莺粟，近征花税，初尚讳其名为洋药，比岁直书土捐。

光绪壬寅《及瓜而代，薇垣电饬留任，感赋》（四）采兰赠药寻常事，舫篋公然薄暮天自注昨夕，东邻被盗窃，俗名剪灯花。

## 社会治安

瑶清所任多为佐贰之官，听讼治狱为其日常公务，日记所载颇详尽，比而理之，或可为法制史一具证。仅分类统计光绪十九年癸巳正月至三月其亲理诸案，以概一斑（此年四月与役院试，五月以后未见亲理案）。计开：

### 人身案 18

命案 9（奸命案 1、受辱自缢至死案 3、命案 5）

拐卖霸占妇女案 2（拐 1、霸 1）

殴斗案 7

### 财产案 10

盗劫案 5

争地案 2

商业纠纷案 3

未明 1

总计 29 案

---

光绪三十年九月至三十一年九月任上海县西门外巡防局务时办案 110 起。

《居易居诗稿》卷三《检验弔赵二宝》记光绪乙丑为海州州判时，州人有赵二宝者，年二十，伐薪货钱三百，遇族兄赵彬于路，彬刺穿其肩陨命，夺钱而逃，彬妻以田三十亩贿赂宝母，许不究，而里保报官。

《居易居诗稿》光绪壬辰《大伊镇民妇魏殷氏年十九，婚未匝月，其夫魏从云被冤系狱，妇尽鬻簪珥，兼贷戚友，集资托兄殷某寄夫旅橐。某值新年事饮博，赚资以逃。妇稔知悲愤，自经死。其姑魏吴氏诉州》。

《寄萍盒见闻录》卷一第三则记戮尸云：

凡元恶巨憨，生前或逃法网，死后仍有戮尸之律。同治初，予需次淮安，癸酉秋，赴涟东折狱。时抚军钉封文至，饬戮逆党某。邑令大兴李君绍伯检卷，先期焚牒城隍庙，请将逆魂于某日解赴市曹，以彰显戮。诘朝，支木为架，悬巨秤一，斫棺露尸，仅留片底置架上，权之重若干斤，群役执旌招魂，绕尸匝，再权之，加重若干斤，知其魂已附尸，戮之，鲜血溢注，时肢体久腐，项间肉独自不化也。李君旋署述知，闻者莫不悚然。天道昭彰，彼冒法触禁者，可弗鉴哉！

据此知清末尚有戮尸之条。而其所述，虽似荒诞不经，但为其所亲历亲闻，卷一所记诸种神怪之事，类多此类。瑶清此书，前已论及，无心为文，有意留真，非哗众取宠之作，故不可一笔抹杀，记之以备博物君子取资研究。

## 风俗习尚

诸日记按时记录祭神祀祖追祭先圣先贤之事，可窥当时民间官场之风俗习尚。兹据《袁江记所寄》摘编其光绪二十九年癸卯（1903）一年民俗行事，以见百年前江淮徐海一带国人之习俗习惯：

元旦 寅初衣冠祀神。朝服升舆出门迎喜神，诣西圩门外万寿宫，随同漕宪拜牌，礼成更衣，出东门，至文庙随香，折回，集院署团拜。

午初回署，于先大夫先恭人位前行礼。贺客一概挡驾。

初三日 午未升舆过河下，贺新，戌初还家。

初四日 出门诣东南东北两隅贺岁。

初五日 诣西南西北隅。

---

初六日 午初升輿过府署禀贺，酉初回署。

初八日 卯刻鞭春。

十五日 晚祀先贤元宵灯供。

十九日 辰刻开印，遣丁赴各宪及现任同寅署禀贺。

二十日 宁绍会馆演剧，往拈香，扰（吃）面。

二十五日 范淑人大去。

二十六日 大器制成，漆工镶里。是日，延邱振伯、申锡龄两君司帐，汪月生、王小山照料一切，凤州侄监督成衣，通甫、实扶、翰卿三侄款客。

二十七日 合第成服。出嗣次儿颂西由皖北奉差过淮奔丧，遵制降服齐衰不杖期。午刻仪卫鼓吹盛敛，弔客百人。戌初用纸制輿马船只仪仗，由本第送至西门都土地祠焚化，谓之起程。亲戚咸诣从，淮俗也。夕，延三界寺僧施食逐口于灵次，诵《金刚经》。

二十八日 手创讣启稿。

二十九日 瓦木工建搭丧棚。

二月初一日 叔儿率孙福成由沪奔丧。福孙服齐衰杖期，承重援祖在例也。午刻大殓，弔者三十余人。是日延三界寺僧颂《金刚经》。薄暮守七，僧众援淮俗破血污地施事。

初二日 以叔儿远客初归，唁客咸来，款陪竟日。

初三日 款唁客。

初四日 偕儿辈检查田房契据，开单交叔儿收存。

初五日 检查范淑人衣物首饰，交敬儿收存。

初六日 丑初回煞，延圆觉庵僧众讽《金刚经》。届时寒风凄飒，烛光低暗如豆，作浅白色，锅底烟灰现爪痕缕缕。谚曰：殃从灶头烟筒而出，信矣。

初八日 二七，凤侄延吕祖殿道士礼岳忏施食。午刻，设祭。晚，守七，破血污地。是日男女弔客二十余人。

十五日 范淑人三七，延万寿庵僧讽经。

---

二十一日 实扶来，书讣告套签。

二十二日 范淑人四七，范叔岳弁英率其侄益侄孙辈延府隍庙道士礼谢罪忏。夜间施食。款弔客竟日。

二十九日 五七，延三界寺僧礼《大悲忏》并施食。款陪弔客竟日。

三月初一日 冒雨诣武庙，侍三大宪拈香，礼成，偕王广文右卿、崔少尉寅斋至县署，会同张令尹子俊护日，计辰初初亏，辰正食甚，巳初复圆。午初回署。

初二日 雨（案：连日雨）。邑令张坛赞化宫求晴。

初四日 阴，卯初，谢霁撤坛。

初六日 范淑人六七，淮寓延吕祖殿关帝庙两庵黄冠礼忏。

初八日 卯初，侍漕道宪祀先农坛，行耕籍礼，予偕城守营汪守戎于漕宪前扶犁。

初九日 清明节，辰初，雇小车六辆诣黄知两庄谒墓。

十二日 实扶侄来，缮开弔请亲友动勤帖。

十三日 洒扫内外屋宇。今日七终，三界寺僧礼《大悲忏》，晚施食

十四日 午后设四席，款知宾帐房，各友咸集。

十五日 开弔，饬仆分诣亲友家借物。

十六日 悬各亲友官绅祭文挽联幛幔等，计百轴。

二十一日 弔期，清淮官绅亲友到者百五十人，女客约三十人。率子侄集丧棚回叩。晚关帝庙道士施放斗姥焰口。

二十三日 设两筵酬客。

四月一日 卯初，侍漕督文庙香牲，礼成，诣海神，代张子俊拈香。

十一日 节交立夏，俗于是日悬木秤权人，则体常舒泰。予重百四十二斤，凤姬重七十六斤，鸳姬重八十斤，仞千重五十一斤，宝瑗重二十七斤。

十三日 观都天赛会。

十五日 黎明，侍漕帅武庙香。

---

五月初一日 香期，不往。

初七日 范淑人百日，延吕祖庙道士礼《九天生神 宝忏》，晚施铁罐焰口，淮郡从事乱坛亲友亦公礼《宥罪宝忏》，晚以水火炼度荐亡。款陪戚族十馀筵。

十三日 关圣帝君诞辰，漕帅委潘镇军致祭，寅末偕崔寅斋往充执事。

十五日 卯初，侍陈筱帅文庙行香。

二十四日 卯末，侍陆春帅文庙、大王庙、文昌宫、赞化宫、火神庙、武庙六处到任香。诣宁绍会馆关帝会行礼，扰午面，观剧。

二十五日 卯末，侍陆春帅碧霞宫、马王宫、海神庙、大王庙、城隍庙五处到任香。

闰五月初一日 卯末，侍漕帅文庙朔香，予奉派栗大王庙。

十五日 漕宪抱恙，道宪赴淮，均不拈香。予黎明诣栗大王庙行礼。

六月初一日 卯初，侍漕帅文庙香，予奉委栗大王庙行礼。

十五日 卯初，侍漕帅文武庙、海神庙行礼。

二十三日 火神诞辰，卯初，漕帅率属致祭，偕寅斋分同上香帛爵。

二十六日 万寿圣节，寅初，诣西门外，更朝服，随各大宪拜牌。

七月初一日 卯初，侍漕宪文庙香班，予奉派海神庙行礼。

十五日 陈姓木工来，午刻开锯末尾予喝寿枋。

十六日 诸女归宁，亲友备仪来贺，设筵款陪竟日。

十七日 木工告竣。

十八日 杨漆工镶里罩面。

八月初一日 卯初，侍漕帅文庙香班，予奉派海神庙行礼。

初二日 寅初，祀文昌帝君。

初八日 祀先师孔子，余奉派东庑。



---

十一日 诰朝为仲宣弟六十旬冥庆，今日延道士讽经设奠，为之预祝，嘱敬儿具牲行礼。

十五日 卯初，侍漕帅武庙香，余奉派栗大王庙行礼，诣各署贺节。

十六日 戌初，偕王乙卿金颂卿两广文、崔寅斋少尉诣县署，集东花厅，救护月食。寅初三刻初亏，子初三刻食甚，丑初三刻复圆。行香三次，四鼓回局。

二十五日 敬儿会通诸友操持乃母殡事甚忙。

二十六日 督工漆寿枋。

二十七日 设三筵，请知客。

二十九日 家奠。迎邱宝森孝廉为鸿题官，徐、丁庆臣、何益三、王四孝廉为左右襄题官，范虎臣茂才为大赞，许鸳墀、范湘谷两诸生为引赞。午未成礼。晚，孝子祭龙 祭仪门，辞灵，并延三界寺僧施食。本日，弔客百余人，设二十馀席。

九月初一日 未初出紼，用队伍夫役约四百名，送殡六十余人，路祭四十馀席，紼到东西长街南北门大街，出迎薰门五里，酉未达五里松营次，假许坟佃庄屋为行馆，晚设筵款执紼。亲友杂坐，清谈不寐。今晨，清江庙香，请崔寅斋代拈。

初二日 寅初一刻十二分，举柩登位，孝子奉土浮厝。祭奠毕，寅末，数十舆呼城而入，抵寓，张筵款帐友，黎明，客散。

十五日 卯初，侍漕帅武庙香，予奉派栗大王庙行礼。

十月初一日 卯初，侍漕帅文庙香，栗大王庙拈委香。祀先。

初九日 寅末，侍漕帅诣大王、栗大王两庙上藏香执事。

初十日 皇太后万寿圣节，寅初，朝服诣西门外万寿宫，随各大宪拜牌。

十四日 范淑人冥寿，延三界寺僧讽《金刚经》并施食，设四筵款客。

十一月初一日 黎明，文庙香班礼成，赴海神庙拈委香。

---

初五日 冬至节，病卧，不与万寿拜牌暨家祭，弗克行礼。

十五日 卯初，侍漕宪文庙香，礼成，余赴海神庙行礼。

十二月初一日 卯初，侍漕督文庙香，赴海神庙拈委香。

初四日 拟本局春联四副。

初五日 写春联。

初七日 监贴春联。

十五日 出南门五里松迁范淑人柩，申正登垄拥厝，定乾山巽向。

十八日 巳刻，迎春，会通县学典史诸现任祀芒神。

十九日 未初，诣县署鞭春。

二十一日 写本署春联。

二十三日 晚祀灶。

二十四日 子初，具牲醴谢年，

二十八日 遣冯有淮送年礼。

除夕 傍午，恭奉先大夫先太恭人遗像，设奠。入夜，合第烧烛守岁，不寐。

亦记人情往来馈赠，路壬甫光绪三十年从日本归来，所馈礼品为：东洋方漆盒一枚，木文具一匣，漆文具两匣，罐食二种。三十一年馈物为百合粉四束，莲子两匣，湘茶两嫌，嘉纹席枕一对。

至其时海路航运情形，光绪三十年甲辰日记《袁江寄所记》略云：

二十二日午刻从淮安乘招商局内河轮船赴上海，二十三日巳刻抵镇江，憩装六吉园，申未登大阪大通轮，戌未开船。二十四日辰刻入吴淞口，巳初抵上海停轮，易小拨船至招商码头，乘东洋车，午初抵爱文义路礼拜堂陈家浜振玉宅。在沪吃西餐、游张园愚园、至辛园观动物、观打球场、至农报馆看石印机器。三十日归。五月初一途次，所乘招商局船与别船相撞，所乘船损裂两丈馀，幸能继续航行。

八月十九日赴任，午餐后登招商局江轮，未初解维过淮西门，亥未

---

暂停秦邮，行二百三十里。二十日丑初开行，卯末渡江，辰正抵京口，行二百里，憩装盆堂弄老义和客人寓，盥沐事竣，诣鹤鸣园午膳。酉初，登英国太古洋行大通丸，戌初起行，二十一日午初抵上海金利码头。计行程八百里。乘东洋车张盖，至新闸英新马路陈家浜叔蕴寄庐。

关于十里洋场之风物，《袁江寄所记》云：

光绪三十年四月二十七日游愚园辛园，观惺惺老虎孔雀锦鸡等动物。

《申江从政录》云：

光绪三十年八月二十七日，同叔蕴乘马车游大英博物馆。登楼，凡山林川泽之动物，咸罩以玻璃，无美不征，有长蛇，粗于人臂，虽僵也而凛凛有生气焉，目光怖人，不欲逼视。转折过英工部局花园，瑶花奇葩，入望靡迹，道旁植法国梧桐，柯不盈丈，而阴横许，漆布射干内萧飒，薄暮言归。

九月初八日游邑人陆恒甫鬻花园。

重阳节至城隍庙东花园登高。

《申江从政录》光绪三十年十月一日记载上海城隍之名号为：

崇卫侯宣行厅、显佑伯春申君、永宁侯高昌司、护国侯财帛司、护海公城隍神

《铁珊集》竹枝词类选录之光绪庚子（1900）各地竹枝词与时事杂咏，价值为此类五种之冠冕，七种竹枝词且均为搜罗广泛的《中华竹枝词》（北京古籍出版）所失载。其尤颖异者，见壬节所选录。

四种日记排日记载阴晴雨雪，亦可作徐海之间百有馀年气象变化之资料。

《居易居诗稿》卷三有咏儿童耍货即玩具者三题六首，可知其时玩具有小吏，有不倒翁，有升官图、邯郸梦等泥人傀儡诸种，诗见辛节。

《居易居诗稿》之冶游及赠姬妾诗，虽无艺术及美学价值，而颇可反映当日一般社会人士（男子，事业成功者）男女关系之真实状况，具历史风俗之价值。

《寄萍盒见闻录》卷五第三则记苏姑云：

---

徐州郡署东北隅有苏姑祠，祠后即苏姑墓，相传为文忠公女。当公牧是邦时，黄河秋决，姑年十三，跃身中流，冀压涛头而拯兆姓，洪波旋退，城不没者三版。死而为神，合郡以其保障徐州一方，爰立庙祀之。积习相沿，及今每月朔望，太守偕经历分诣行香，谈趁日洁牲醴以祭。城东黄楼亦塑其像，倾城士女求自者，举国若狂。案东坡诗文集及郡志皆不载列，竟无考证。

《寄萍盒见闻录》关于迷信事件之记载，亦研究群众心理社会风俗之绝佳资料。兹略择其亲身经历者记之。卷一第五则载妖术剪人辮发事云：

光绪丙子春，安徽庐州府拿获妖匪魏芒蕙，奏明伏法，关移邻封，一体严缉馀党。先是，四月间，喧传扬州里下河一带有纸人夤夜剪人辮发，妖人纵放飞刀盖印记，男孩失阴茎，鸡失毛发等事。六月间，流毒清淮。侄女祯姑晨起，顶旁发削平一络，约髻之赤绳荷针，解置枕侧。太宜人坐窗下观书，左腕觉微痛，视之，皮毡血出。仲宣弟妇露卧纳凉，背右冷于冰逼，解衣就灯际，青印宛然，大如钱，莫辨文字。此予家旬日间事，而受之者眠食如常，幸无灾害，同时，阖郡妇孺，靡不惊悸，士大夫家亦有戒心，行路者各以手握辮而前，傍晚咸闭门不出，街市断绝烟火。予方摄府榷务大使篆，督丁役夜步巡柝，斜风细雨，拂面生寒。一夕过鼓楼街，有纸人飘忽檐下，仆人刘升跃身捉住，长四五寸许，五官毕具，腹书篆而口点朱，就笼烛火之，无声，四肢作支撑状。又一日，乡民缚某匪解县，山阳县汉章大令邀予会审，该匪供为魏党。问剪辮何为？曰我受人驱使，实不知。搜腰囊，得纸人，饬其试验，咒而纵之，其词二十馀语，鄙琐不堪，仅记“天也转，地也转”两句而已，物腾丈许即堕地，催令远扬，曰“有官印在，弗克升也”。录供呈漕宪请令正法，逾月乃安。按此事乾隆间有之，其作用则传闻不一耳。

又第十六则记海州剃发云：

胸城土人云：穷乡野鬼，惯为人剃发，然必时运乖舛者始凭之。予未之信。辛卯六月，诣州西房山镇勘验命案，寓僧寺，屋矮，霉气熏蒸，蚊蚤相侵，不能成梦，烹茶移几就月下乘凉，坐以待旦。仆人钱葆素染烟癖，于时之中一楹，张灯席地卧。清晓盥沐，辮左侧短发为鬼削

---

平一络，周围径二寸。钱娶有日，忽坤宅赖婚，至于兴讼，奈女已他适，愤郁成病，几危。是年八月间，予又赴州东响水口勘盗案，泊灌河之中兴庄港登岸，访李亲家昭甫，夜深，李款步送予回舟，鹢首拱别。时西风飒飒，明月在天，树色苍茫，潮声呜咽，闻鬼啸自西来。窃计鬼者阴之灵，有形无质，当附于物而鸣，注目立俟，一无所睹。庖人曹姓侍侧，心悸，有鉴于钱，匿舱底卧。明早，他仆指之曰：汝发亦为昨晚之鬼剃一角矣。抚之，较匠作操刀，尤光洁也。曹从此多病，神智恍惚，未及两载，客死彭城。

又第六则记辰州符术，略云：

世传持辰州符者，咸发愿济人，仅以术博醉饱，不利财物。光绪甲申初夏，太宜人归自浙，勋迎等奉板舆住白下。秋间，病乳际痛肿生核，外治之功缓，猝难奏效。窃抱隐忧。或荐寓承恩寺施符者诊视，肃衣冠往访之，值患鼓胀者求治，符人命其解衣伏凳上，置空罐于身底，罐口贴其脐，执剑诵咒，琅琅绕凳疾走良久，对病者蹬足叱声曰起，病人揉目，若梦醒，呵欠而立，俯视半罐绿水，胀处全销，观者拍手，敬信不疑。诘晨，延至，嘱备白布一方，线香一束，竹箸一枝，百沸汤一盞。先点香，对布书符，焚为灰烬，布现火符一道，笔迹宛然，和水服之，再持箸靛面，指画诵咒。太宜人口微启，箸突飞入，勋侍侧，惊悸失色，符者曰：公勿惧，某以箸化龙，遣其探病，如症属不治，口即不张，箸亦坚硬不入。嗣又隔衣对乳，默祝而退。太宜人云：箸软滑如食粉条。是日，觉患处作痒，红肿微平，核亦活动，逐晓饮符水，七日而瘥。设盛筵享之。

## 奇闻逸事

《寄萍齋闻见录》卷一第二十七则云：

光绪戊戌闰三月初，云龙山畔村牛产一麒麟，乡民送入道署请赏。予闻报往观。见物大于犬，短毛，周身现鳞甲，纹方圆不一，白而有光，头如马，蹄尾仍牛。额中独角，坚硬曰，嵌皮内未出，项下画卦体，乾坤两象最明。证以《毛诗品物图考 麟之趾》一章，按龙应龙头狮尾，此形不类；《尔雅》载 大，独角牛尾，是或相近。据乡人云：物落草后，绕地腾跃，逐小儿作戏。群疑妖，持棒击毙。记去年端阳前一日，山头雷雨交至，有龙凤过，揭卸草屋数间。时牡牛系树底，或感

---

龙交而孕，理尚非诬。桂芎亭观察以泰西照相机印之，予袖一相片归，装入镜屏，异日挈赴会垣，质诸博物君子。

此文描画颇详实，且征诸典籍，有所考辨，虽事仍不能明，而云将质诸博物君子，此实事求是之精神，不独难能可贵，更可信为雪堂所继承发扬。惟此照相，今已不可踪迹矣。

又卷二第二十二则云：

海州州判署书记王子文妻生一女，尻际有尾，纤细无毛。予见时，女五岁，已长至三寸矣，行步下垂摇曳，大解稍费力则坚硬挺竖。徐州同寅山阴徐慎甫少尉婢年届二十，貌端好，而尾之大如葵扇，重坠足四筋，隔衣凸突，夜寝侧眠，碍难仰卧，乡人多不与之论婚。此二女者，轮回道上，殆又犬羊所转矣。

### 之三风云图

瑶清本人之著作，与社会风云几无关涉；而其摘录同时人之诗，颇有与时政相关者。可知瑶清虽王事鞅掌，碌碌无为，而家国兴亡，未尝不萦于心。所录诸人非当国执政之大员，诗亦非瑶章华翰之巨迹，而正以此，可见我民族自孔子以降，士大夫以天下为己任，穷则独善、达则兼济传统之深入人心，浹入骨髓，不可动摇。此吾中华所以历经千磨百难，犹能绵延于今日。故择其尤异者，存于壬节中。

### 之四学艺库

《寄萍盦见闻录》亦偶记学与奇异之事。卷一第二则记扶鸾所得明季遗事，录以备考：

予寓淮，常挈儿辈请乱，率亦诗文唱和。一日，有枣花老人来，自述姓朱氏，名之麟，明大同诸生，以布衣从军，崇祯癸未秋，偕弟之騏殉闯之难，卒年七十有九。其平生撰著，有《经国策》十八卷、《明五行志》二卷、北疆沦陷时，稿存华亭夏彝仲先生处，亦付劫灰。老人于明季两疆遗事，腹贮便便，三日倾谈，语将盈万。摘其大略，笔之左方，以资参考。其略云：

李自成本姓黄，名来儿，李翁养为子，改名枣儿。史书稗说云小名黄来儿者，误矣。其肇祸也，只盐梟十二人。李与罗汝才贩私盐于太湖、得水贼张晟助，有军械十数万，晟子即献忠，幼为冶工，苏人也，史

---

书不知献忠为晟子。伪帅名许常，郡儒士实佐之，史书亦失载。闯塌天为汝才从父，吴梅村《绥寇略》缺如。小说及正史金谓闯贼死于九宫山农手，后人又传其未死为僧，名奉天玉和尚，均谬。大清之入潼关也，自成为飞弩所中，被军士服，仓皇北走，适遇大军，为一军巡所杀。后五年，始传其死。其代闯者伊媚李曰清也。献忠原名秉吾，改名后以此为字，近代知者亦鲜，其死也，背一幼儿，手携军人臂，遭飞炮坏其半颅，有人获其尸，支解烹之。此闯贼始末，可得闻者。至南明兴废，亦为略陈。弘光之立也，史督可法实主之。其时国维已倾，马阮柄国，马市井小人，久无簪组之想，徒以逆焰复燃，阮辈转相汲引，致使数百年宗社，亡于两奸之手，可为痛哭流涕者也。然事机之溃，当时君子，亦有不得辞其责者。史道邻创四镇，实仿于文信国，不知儒生谈兵，言之娓娓动人，究之无济实用。以史督忠赤，而际时艰，尽瘁鞠躬，死而后已，犹不免受求全之毁也。马阮复起，尤由东林激之使变。东林诸君子，束修自守，则为名贤；垂绅立朝，是为朋党。而不仁疾之已甚，不乱得乎？惜诸君子全未之晓。惟时谏臣尤为放恣，凡所陈奏，皆鄙琐不堪入听者。黄侍御澍请除马阮，可谓知所要领，但事之不成，宜委天命，何致召外兵而清君侧？坐使左良玉良将蒙叛逆之名，可哀也矣。而澍身负清望，归降贵朝，晚节不终，亦无知妄作之腐儒耳，贵朝史馆列之二臣传，夫岂过哉！大抵南疆立国，天意已去，人心已离，益以群谋不臧，致遭颠覆，后世未知稽考，归罪于弘光帝，有是理乎！左帅良玉，在诸镇中最称劲旅，史督特识，良非虚谬。其他忠干推黄，果捷推高，皆非诬赏，惟二刘全无将略，任之太过耳。史督之出师也，陛辞时，弘光帝见其状貌短陋，蜂准狭颐，目光奕奕怖人，谓非福相，欲以阮代之。诏未行，而邗沟灰烬矣。

以上诸说，咸于史氏不符，今人忸于万季野、吴梅村之书，不复证之遗献。《明史》经万氏纂录，最多舛悖，其馀小说，惟《幸存录》可信。即以淮郡论之，朱帅大典殉节本籍，其时罢漕督已久，《楚乘》记其殉淮，欲为本郡增一忠节，遂不顾惑乱记载。志书如此，史乘可想见矣。

老人口若悬河，笔力又足以供其挥洒。其论东林激乱，实发前人所未发。至叙左良玉事，

---

归狱黄澍，尤为不刊之论。予检《明史》，无老人名氏，令人有遗珠之憾。

第十二则记菖蒲花云：

《梁书 太祖献后传》载，见菖蒲花者当富贵；《玉台新咏 乌夜啼曲》：菖蒲花，可怜闻名不相识；唐刘驾诗：菖蒲花，可贵只为人难见；施肩吾诗：十访九不见，甚于菖蒲花。是皆言其不易花也。予案头供此有年，亦从未见其著花。光绪丙戌秋，游广陵市上，偶见之，绿萼细穗，有色无香，当时漫不之异，嗣读《梁史》，始觉其罕，书之，以夸眼福。

《居易居友声集》《铁珊集》《国朝闺秀诗录》《楹联类选》《文生于情》《诗录》诸稿，保存当时爱好风雅之士及社会流行之作品。可以窥见当日社会下层官吏、士夫及闺秀之人生境况与艺术趣味。其人碌碌一生，姓名不为后世知，事迹更无可考，其诗作亦很少结集，即有亦罕见，并为一般总集所不载，更不为近日文学史著作所采摭，因别择其尤异者于后节，既聊存其古人心血，且供我辈揣摩仿佛古人之生活。

湘秋居士、小牟尼室主人、云山行脚僧、浣纱溪渔郎四人唱和之《红楼梦分咏并序》，咏十五人，共六十首，不知红学界中人是否知晓。

## 戊、遗稿所见之罗树勋

遗稿所记，固以瑶清自身之事为最多，比而观之，其思想、道德、行事与夫知识、文章、趣味、爱好，既非出类拔萃如当日已不为少见之救国救民之先知先觉，亦远非鱼肉乡里、草菅人命、贪赃枉法之恶徒；既非立身纯正之君子，亦非无廉无耻之小人；既非才华横溢之天才秀士，又非文理不通之腐儒；而恰为当日一般学而优则仕者之标准水平。官职不过州县佐贰，为官僚机器正常运转之关键环节，紧密联系社会上层与下层，足以反映出社会真实之平均状况。故论列其思想行事，可作窥豹之一孔，映日之一滴。

### 之一思想

#### 关于时局



---

瑶清于时事虽少关心，而仍时形诸文字，可见清季国事之不宁，士人已无所逃于天地之间。

光绪癸卯《伤时感事，兴到笔流，拉杂不文，率成二十四绝》，为其一生对国事最集中最广泛、思虑最深切之感慨。所忧患者有外患，

割地俄据东三省不让偿兵外省筹款，均借庚子兵费奈尔何，  
强例要挟困支那。更谁慑得拿云手，绥靖全球赋止戈？

有内忧，则吏治、

遣怀检点碧窗纱，纺织余司清江溥利公司纺织局务馀闲更种花。  
底事威信贤令尹，寄情团练庆贺某大令莅任。敛资团练，民怨沸腾屏桑麻？  
民骄淮郡某太守追比房捐，商鞅罢市酿作衰年子，官窘难膺盛世臣。  
本固邦宁谏训在，猛宽相济傲贪嗔。  
振兴农政疆吏奏开农学官会溥开荒，秉耒三时树植忙。  
务本虚衷收实效，诘宜敷衍故铺张州县奉行故事？

革命、

傀儡纷争中外报馆诮沐猴，党窥革命《苏报》《革命军》闹啁啾。  
苍苍不待言而着，奚俟吴歌与越讴。

理财，

治术交征重理财京外奏牍条陈财赋者，均蒙兼纳，末流心术最难猜。  
寰区志士知多少，要自仁人辈里来。  
问地何须托士林，位尊端的赖多金。  
执鞭致富非常业简放南北洋商务大臣，莫作浮梁估客吟。

以及新兴事物之出现，社会风俗之改变风俗为瑶清素所关心。

变法储才直省高等学堂教育行，即使登进策群英本年召试经济特科。  
蔚成杞梓便楠质，能否捐躯答圣明游学日本诸生方纠众闹事？  
东西文字富连篇，石印装成买取便。  
列国渠轩供采择，华洋编译金陵江楚编译局快传宣。  
旁秋女史学宫妆，六寸肤圆天足会玉有光。  
从此红闺夸健步，不输夷妇擅才长沪读创兴女学。  
西医美国医院妙术口碑同，脉络精严造化功。

---

抗手海陬施德厚，中原和缓漫论功。  
博览瀛洲会外洋博览会启迟，四方百货萃当时。  
较量工艺谁超绝？懋赏赢归得意时。  
电丝铁路贯长虹，万里征途顷刻通。  
我总嫌他机太泄，可堪人巧夺天工。  
钻穴逾墙隙可乘，自来水火自来水火公司信真凭。  
纵然利市呼灵捷，不画钱符召不应。  
山矿推详次第开中国矿局，金银拔地出蒿莱。  
千夫枉费经营力，送入旁人错绣堆。  
票名白鸽吕宋设彩票，各省仿例踵行任飞旋，头彩高标累万圆。  
趋利人心咸若鹜，几番揭晓帐空悬。

此外又如光绪乙未《赠岷伯》云：伤心割地群谋远和约议就，台省属倭，民心不服，力战，搔首回天独挽难两江张香涛制府电阻和议，不成；《重九宴客云龙山放鹤亭》云：公车上书者，不获言路开；元辅作魏绛，和戎四夷陪；输财兼割地，悲愤遍江淮。

光绪丁酉《感事》（一）云：倭氛息靖一年才，使相筹边鲜将才。纳币书台方袭去，戎车战舰又飞来。通商有约和频议，肇祸无端衅屡开。愤血欲偿救国难，清宵看剑引长杯。（二）有云：巍然华夏难绥远，蠢尔蛮夷惯势挟。

《叠前韵书怀再示鸥舫》（二）云：漫削民脂国计非。盼到儒林娴治术，咸登衽席愿无违。

光绪二十六年庚子作《挽奉天李东溟太守》四律并挽联，见前年谱。

《申江从政录》光绪三十年十月二十七日：读《时报》，知前陈日月合璧一事，系讹充钦天监书识，于在京文武各署及候补各京曹寓送单捏报，冀博喜资，现经查明，由步军统领衙门出示晓谕云云。按书役舞弊者多，捏造朱批者少，鞞毂之下如此，外省之大小衙门，所要

---

诈可胜言哉！时局艰危，伊于胡底！  
瑶清前已误信其事，有诗恭记，故  
所言痛切如此。

然在转运军械局铜山分局司转运事时，《仲岷伯文熙太守、李竹人孟康刺史督运锦州军火过徐，止而觞之。竹人赋赠二律，次韵和答》有云：城下于今谁耻盟？相见只谈风月好，不因时势染愁生。又云：花逢憔悴兴偏阑北里胭脂鲜当君意，可见其忧心家国，亦不出士人积习，并无大过人处也。

## 关于人生

信鬼，信狐，信城隍，信妖术，信扶鸾，信牙牌数，信借躯夺舍换形，瑶清人生思想，实未脱当日一般士人窠臼，无足称者。惟借鬼神讲孝道，一本人情，识见尚属通达。《寄萍盒闻见录》卷二第二十四则云：

刘少泉、高豫轩与予同居一宅。高仆刘姓夫妇由山左随宦服役多年，光绪丁酉季冬，刘妻患瘵疾，卒于本宅之东隅闲房，遗一女，甫经断乳。其夫抚之。殡后，鬼常于远住屋作悲啸声。戊戌小暑前一夕，大雨如注，沟浍皆盈。时铎儿栖门东另院，朱姬之母张盖往叙话，突遇刘妻，著蓝衫青裤，循墙而走，将仍返旧室。女仆李姬及少泉之价者共见之。姬母骇噤而归。家人将为焚冥镪退送。时豫轩之族兄之子琴少尉适至，闻之，曰：勿耳。此鬼之来无他，恋其女也。昔先兄家居早逝，嫂亦继歿，予方客小沛，奉司令学校公田，由淄川携幼侄诣差诗词，嫂魂示梦于内子曰：我由原籍附车抵徐，刚遇子琴晋郡，又搭渠车，始及此。是凡鬼之还家，实有所系，非为祟也。予按，父母于襁褓之子，提携捧负，畏其不寿，固人情天性之常，岂知冥途撒手，犹不远千里而来，盖舔犊恩深，靡尽靡止。其为人子者，闻是使追远之忱，能不油然而兴乎！

又借狐鬼指摘时弊，一本仁心，而以反讽出之，令人拍案惊奇，《寄萍盒闻见录》卷五第十四则云：

许凤墀言，杭州周姓，富室而陵夷者也，居第华美，崇于狐，逐日抛砖掷瓦，甚至几遍无故自焚，苦之，以贱值售于同邑许侍郎竹簏。契

---

成后，有人以凶宅告，许曰：成事不说。地灵本乎人杰耳。爰谏吉乔迁，先饬纪纲洒扫，方启钥而大门以内清洁无纤尘，共异之，厅次居中悬七言联一副，字端好，墨沈未干，首句“天而既厌周德矣”，对联“吾岂能与许争乎”，主人知为狐所赠，谢之，而从此寂然。此狐枕经而胙史，足抗通儒，其以《春秋》串句为排偶，明点两姓，工整绝伦，然不免趋炎附势。今各省候补诸公，多赂军机处八行致当路求缺，谓之京式大帽，以故上峰不循资格不察才能，吏治衰微，伊于胡底！予方意末流奔竞，作俑为谁？于此乃知出诸异类，无惑乎一唱百和矣！

## 关于民生

虽风尘抗走四十年，而瑶清实未必真知民间之疾苦。光绪乙丑于役胸西，监收二麦，有张倪两生争占抢获酿命，其诗却云：雀鼠频兴奈尔何，北方学者尚称戈。须知天下皆王土，攘地争渠事太苛。

同年《检验弔赵二宝》（其事见前丁之二节）（三）云：孤露馀生只影单，贫儿奉母旨难甘。九原一事应无憾，卅亩膏腴菽水宽。

光绪壬辰《博望镇李村孀妇王氏与夫族侄万全通，夫族弟殿桂久客初归，孀复又赘桂于家，全嫉叔成仇，怀刃乘其隙，元旦饮桂酒而杀之。里长报州，代陈谅山直刺诣验》云：十年浪迹乍归耕，叔也无妻嫂有情。岂必囊镜如季子，居然冠玉作陈平。鸳盟期并长庚老，蜂毒难防小阮争。元旦春风刚入坐，屠苏酒熟一身轻。

## 读报所见，都是异闻。

光绪乙巳《即事柬鸥娘》（一）：报馆争开述异闻。其《寄萍盒闻见录》多有移录报章者，即此类也。

## 之二妇女观

知堂老人有言，于中国士人，观其对妇女与异端之看法，足以见其人之思想水准。旨哉斯言！瑶清之妇女观，适足为此言添一坚实左证。

## 妻妾

瑶清于男女之情，尤不脱旧日男子之陋习，甚而变本加厉，虽仆仆道途，宦囊羞涩，而先后多次纳妾，甚至一次同纳三姊妹（且年岁之差，几于祖孙）；且用情

---

不专，往往一妾方逝，即再纳一妾，几乎间不容发；又极好冶游，其诗连篇累牍，味同嚼蜡，而津津口角流涎，吟咏之不绝，令人生厌。

### 正室范恭人

瑶清长期流寓南京徐州淮海一带，另有家室，其正室率其子女留淮安寓，寄内之诗虽为数不少，而陈套居多，鲜有情真意切者，即悼亡诸作亦然。稍可取者，数首而已。同治乙丑《寄内》四首第三云，

药炉茶灶半横陈，珍重幽窗病里身。千万莫教花下坐，  
娟娟凉露最浸人。

《抵家悲遣》（三）有云：辛苦持家尔母贤，支贫度日竟如年。力营婚嫁成蕉萃，毁积逋偿似蔓延。《哭亡室范恭人》（三）云：

可堪回忆少之时，举碗相庄镜影知。绿绮香温朝试茗，  
红炉火活夜磨诗。图成蛺蝶三春永，绣到鸳鸯两意痴。  
宝帐低垂珠箔静，芳心脉脉漏迟迟。

妻妾虽分居两地，并未同居于一宅，而其关系，如《范恭人逝后，袁江寅好有为之余谋作胶续者，诗以谢之》（三）所云，可窥端倪：嫡庶眉峰斗尹邢，酱瓶醋瓮一时倾。洞房澌澌停红烛，策杖难驯狮吼声。（四）云：花开旌节靖华堂，誓警鰥鱼夜未央。孤枕薄衾青梦冷，他年待表义夫坊。

与妾之酬唱，或尚有几分真性情在。

### 傅姬

同治甲戌《玉人和月折梅花图题傅姬帐额》云：

婀娜云鬟貌绝伦，瑶池新谪散花人。天然图画销魂处，  
未许梅花独占春一。

梅花含笑妾含情，雪蕊冰姿一样清。谁是梅花谁是妾，  
教郎着眼认分明四。

并征题咏。光绪丁丑傅姬亡，是年存诗两题四十二首，俱为其所作。一为《哭傅姬四十首》，有云：

手把柔荑反复扞，玉颜零落惨离魂。一双浅色金条脱，  
卸却摩挲腕尚温四。

---

飞鸟依人人自怜，含羞读带小星篇，陶家茶具安排好，  
笑问郎烹第几泉十一？  
红盐白米手亲操，琐屑能分中馈劳。最是应官听鼓夜，  
每先郎起理宫袍十四。  
簪花小楷学临池，问字妆台我愧师。料得琐窗风雨夕，  
魂归犹诵落花诗十五。  
焚香试目读遗真，纸上空花悟夙因。欲倩画工追笑靥，  
何堪积岁总眉颦二十七。  
纵酒年年戒我狂，今朝一盏劝卿尝。明知量浅偏多奠，  
容易埋愁是醉乡二十八。  
薄悻偏能怨牧之，裁红刻翠任情痴。为怜野鹜家鸡阔，  
铸错无由悔已迟三十二。

其中有“就亡者语叙合成句”成五首，

樛木而深侈二南，不将絮语嘱遗男。只愁梁孟中年近，  
话到分离涕已含二十一。  
抛却宁馨想更哀，三年怀抱费心才。叮咛老妪扶持好，  
十日前才断乳来二十三。  
福分曾轻八座荣，课儿偏喜读书声。去年口授唐诗句，  
病里抛荒一半生二十四。

并悬想其口吻作诗云：

料应稽首转轮王，宿业儿今已毕偿。愿作鸳鸯交颈鸟，  
莫为红袖再添香三十七。

此中尚有真情在，悼亡诸作，较此瞠乎其后远矣。一则为《午日柬箫娘》二首。  
次年有《新正人日送铎儿如塾感悼箫娘》六首。

### 朱氏三姬

为中晚年生活之伴侣，关系最为密迩。

光绪甲辰《卸清河篆，调办申江警察感赋》四云：登程无可诉衷肠，握手诸姬嘱  
数行：灯火红闺联姊妹，笑啼翠褓抚儿郎。锦笺密付双飞雁，绣被浓熏百和香。

---

珍重早眠兼早起，名园默复好花光。

光绪辛丑《调凤娘》七言三绝、《柬鸳娘》七言二律、《寄鸥娘》七言四律。

#### 凤巢

光绪癸未《送朱姬凤巢碧梧还淮上》四首，二云：兴味萧条百事乖，貂裘典尽拔金钗。檀奴素影携为伴，驿使红梅寄慰怀。肠断江亭归薄暮，心随访叶数长淮。风晨雨夜从今记，寒恋香衾孰与怀。

乙酉《寄凤娘》《再柬凤娘》七言律各二首，有云：一缕相似无着处，萧斋镇日掩横茅；又愿祝卿如潮有信，再张锦幄障嫣红遣迎不至。

辛丑《调凤娘》二云：薄罗衫子晚凉天，膏蕪芙蓉态欲仙。卿与高唐趋异曲，羞行云雨只为烟。三云：唐棣歌残转阅墙，客途预计贮归囊。仓庚鸣后黄梅熟，待赠妆台细味尝。

#### 鸥舫

光绪甲辰《柬鸥娘》七言四律、《叠前韵书怀再示鸥舫》七言四律、《柬鸥娘》两题一七言八绝一七言六绝，鸥舫有和作四律。瑶清句云：有情眷属生斯世，无奈饥寒赋远游。倚枕怀人萦寤寐，挑灯顾影孰绸缪？愿作鸳鸯两两飞，白头相矢忍相违。消闲自有群芳谱，老去风怀烂醉花。人静萧斋独忆卿。西域绒衫软胜绵，远劳手制想窗前。残宵不用熏炉热，暖到郎心赖汝贤。近来删却从前稿，不为怀卿不作诗。丈室维摩屏俗尘，羁栖供养苦吟身。左图右史皆如旧，侍砚田香少一人。暂别愁乡觅梦乡，要从梦里见明妆。寒衾不耐霜花重，残月无声压象床。

乙巳《即事柬鸥娘》七言四律。乙巳《养疴遣兴》十云：袁浦诸姬远正迎，鸥娘侍疾最关情。去年宵叩平安信，不俟鸡鸣第二声。

#### 王姬

就中只光绪四年戊寅与王姬之关系，差有可述，见前年谱。

#### 冶游

除广纳姬妾外，瑶清尤好冶游，乐此不疲，直至易箠。以杜牧之自赏，朋辈亦以为喻，实则初无杜郎之才，而多登徒之行。征色逐容，几无虚日。枉抛精力钱财，徒留糟粕诗篇。

#### 随处随时冶游

---

同治《乙丑七月七日与仲宣树棠弟回杭乡试留别淮上同人》：有情何处不留连。

《（同治乙丑七月七日与仲宣弟从淮安回杭乡试）途中杂咏》：七里上塘乐事除，玲珑画舫隔清纱。钗声隐约珠帘里，知是吴门第几花金闾？光绪己卯有《题扇赠瓢城词史陈阿四，时流寓袁江》七言绝六首是年存诗仅七首。自注言，旧日与其姊陈阿三善。三云：浓李夭桃浪得名，袁江花史首题卿。灵和殿里风流树，忍向章台管送迎。五云：笑我羁縻色界天，啼红泣翠纪年年。傅王两姬相继下世。新春又种杨枝小，谓朱姬，较与卿卿一样妍。六云：许嫁书生不厌迟，聘书先索定情诗。心香温比盟香蕝，一诺何辞待牧之。

乙卯甫送姬朱凤行巢回淮寓，次夕即送“秦淮刘词史金铃归邗沟”，并赋诗云：“美人有色竟无缘”。光绪三十一年三月十八日，去世前半年，又原配之服才阙，仍与同寅友人集沪上四马路天乐窝书楼，吹烟、试茗、听曲。

### 出于玩弄

光绪丙子《沈少尉字某者溺于妓，诗以箴之》九云：题到风怀我亦狂，偶然风调入篇章。只应花月供吟养，不为伊人镇日忙。

### 以嫖妓为风流自赏

其诗以仙境天境比娼门，以神仙比拟娼妓与嫖客，以欣赏自得口吻描摹冶游，实已开鲁迅翁所斥洋场流氓才子之先河。

光绪乙酉《秦淮雅集》云：金粉南朝锦绣窝，司勋入梦惹情多。三更灯火征文宴，十里脂香腻醉歌。纨扇临风摇夜月，罗巾澣露试秋波。独怜娘子军中客，引臂偃眠当枕戈。

光绪壬午《午日泛舟秦淮仿女游仙诗十首赠软红仙馆主人》一云：仙山咫尺胜蓬莱，楼阁玲珑透迤开。历遍银屏珠箔里，奇花仿佛记初胎。二云：翠羽明当降玉京，乘槎相约话长生。红尘几见仙姝谪，却被冬郎窃小名。三云：娇小多承阿母怜，瑶台姊妹妒恩偏。秦家箫管湘灵瑟，谱出霓裳独占先。四云：品重西池第一流，蟠桃刚熟及千秋。天天一树销魂色，莫被东方曼倩偷。六云：神仙眷属只神交，谰语双星鹊渡桥。笑煞尘寰小儿女，千金一刻买良宵。

《沈少尉字某者溺于妓，诗以箴之》一云：销魂记取破瓜初，露水因缘事总虚。笑问情禅参透否？个中滋味觉何如？二云：清溪小妹恰行三，地久天长语正酣。



---

若比冶游为燕婉，应将溱洧冠周南。

光绪乙未有《许玉光学博赁居本署东谢宅，王凤如参戎挟妓宿其前院，往贺，赋赠》七言绝六首，以美人名士、风流天壤王郎、宋玉、相思为比。六云：我亦怜香未忍分，可儿远许配参军。只惭老境支离叟，聊把新诗写练裙。五云：女闾三百置当炉，齐国曾供士大夫。澄馭官方甄品格，弹章追劾管夷吾有讥余邻娼楼不禁者，戏答之。作《望江南》十四首，详细描绘冶游生涯。

光绪甲辰《读沪妓李苹香天韵阁小传》七言四绝，其一云：三绝清才待假初，风流不愧女相如。谁将妙笔呈宸鉴，与选深宫界掌书绮花馆征才媛供奉。

光绪己亥，板桥杂记挑灯读，神往青溪触旧游，作《读白门新柳记，感而有作》七言十二绝，所感均为往昔酒色征逐之事，结云：转眼韶华易散场，司勋曾断几回肠？他年遗事谈天宝，待访风流脱十娘。

光绪辛丑《读巴黎茶女史遗事题后》七言六绝，无关痛痒，等同寻常冶游怜香之作。一云：冶叶倡条共品题，五云：遗囑编成字字珠，尽将心事付心奴。冷红生买归来夜，展卷挑灯恸也无？六云：蒿里山茶绕墓栽，夜台话尚并头开。等闲我梦生双翼，飞渡重瀛哭奠来。

光绪乙巳即去世之年，尚有以描摹娼妓业为主之《沪上冶春词》七言二十一绝。

### 于娼门争风吃醋

光绪癸未，某大僚强纳娼女刘金铃，刘乃逃去，为作《送秦淮刘词史金铃归邗沟》四首，二云：罗绮丛中积棘多，唾壶击缺为君歌。信忠其奈成功狗，朝美奚如善佞鮓。交比烟云无碍淡，事犹棋局莫须诃。轻妆一着何郎粉，不似当初敛翠娥。又云：美人有色竟无缘。

### 甚至视一切女性未免皆想入非非

《许玉光学博赁居本署东谢宅，王凤如参戎挟妓宿其前院，往贺，赋赠》四云：淡妆浓抹逗铅华，况住清才道蕴家谢居停有女绝慧丽。有限风光须爱惜，莫教江上泣琵琶。此为最劣。

### 之三性情

自述云：光绪壬午《秋日寓怀和范月槎用杜工不秋兴八首韵》七：读书读律两无功，浪迹江湖感慨中。对酒喜开高士传，披襟笑比庶人风。衰残短笛连云白，冷

---

落斜阳衬水红。蕉鹿何心争得失，放怀且学信天翁。光绪乙酉《即事书怀》云：四壁粘诗称茧窝，苍茫身世感偏多。久乖听雨联床话，徒有瞻云陟岵歌。顾我无聊销岁月，看人得意历风波。劳劳花下鸣驺者，利击名攻奋鲁戈。光绪辛丑《同人咏物拈得不倒翁限七虞韵》：不衫不履不筇扶，每过颠危若坦途。立足只缘根底厚，虚心端赖俗尘无。折腰遮莫嗤儿辈，强项终难屈老夫。一任龙门高百尺，身闲岂向个中趋。

同治庚午《即事次内弟范研城聚奎韵》云：年来落拓浑无绪，拙是天资懒是真。光绪乙巳《即事柬鸥娘》三云：红烛酒酣辉夜宴，绿窗语细艳宵暝。寻芳尽有蓝桥路，纸醉金迷忆昔年。光绪丙申《踵前韵再柬粹伯》二有云：老境学仙兼学礼，少时戴月更眠花。

友朋所见为：达锡纯题《居易居诗稿》云：襟怀磊落是吾师。莫如爵题云：襟怀霜里月，意气日边云。悲讵中年事，权奇当路闻。

## 之四嗜好

光绪甲午《署斋即事》二云：自笑烟霞曾染癖，一灯短榻悟平生。光绪乙巳《养痾遣兴》七云：烟霞有癖梦惺忪。每到更残睡味浓。光绪辛丑《调凤娘》二云：薄罗衫子晚凉天，膏蕪芙蓉态欲仙。卿与高唐趋异曲，羞行云雨只为烟。光绪乙未《望江南》六云：江南好，低唱倚熏笼。满杯绿浮新雪蕊，一灯青蕪阿芙蓉。纤指露春葱。

光绪三十年甲辰正月二十九日，冯仆手购燕土八十三两，价二十二千四百文。

## 之五游览

瑶清性喜游览，光绪乙巳《即事柬鸥娘》二云：晴烘别墅舒兰萼，荫翳新帘颭竹梢。杨柳楼台凭目眺，笙歌院落引魂销。香骢嘶遍徐园道连日徐园设兰花会，十里车尘客思遥。晚年新至上海，六十高龄，仍仆仆奔走各处游历。光绪三十一年三月初十日，日友辻剑堂备马车邀游龙华赏桃花玉兰，登舍利塔，览全城并黄浦江之胜。途次遇雨，于茶座饮茶及葡萄酒，兴尽而归，往返二十里，衣履尽湿。

## 之六薄宦

瑶清家本中人，幼受叔辈之欺，长而营质铺折亏，不得已远走异地避债，继而为贫而仕，仆仆道涂，二十年未能回乡。加以到处纳姬，拖累甚重。光绪乙巳《养

---

痾遣兴》三云：工愁善病苦吟身，为其一生写照，所愁者，家累是也。

范鸿荫题其诗集云：英雄何必成名后，潦倒风尘气亦豪。谢垚题云：老去清狂殊未减。今类辑其相关诗句如次，以见一斑：

同治甲子《除夕》：宦情甘澹泊，世事感云烟。

光绪十二年《阻风江口哭鋈儿作》五古十首，有云：惊魂募然失。仓促检归装，资斧靡所出。典我旧征衣，买舟容促膝。《抵家悲遣》云：检点衣裳储质库，安排浆酒奠灵筵。《抵家悲遣》十二云：风飘雨泊滞天涯，嚼蜡官途詎足夸。一息尚存心未懈，半生有志事全差。流离骨肉嗟羁旅，潦倒车尘阅岁华。屈指知非容易过，含饴整策待还家。

十六年《仓斋漫兴》十云：频年曲唱忆江南，壮岁游踪静里参。独立苍茫随处好，幽庐合署寄萍龕。

十九年日记云：丁多事繁，宜非了局。年老时艰，肩此重任，太息而已。

二十一年《病起》云：救穷无术奈愁何。

二十二年《即事遣怀》四云：仕途怜热客，袞袞庆弹冠。阮水三观察是邦，从游者众。官好钱多得，门高术漫钻。簪纓尊俎贵，蓑笠水云宽。笑我舟难系，推篷适所安。

《书窗枯坐，意到笔随，成十二截》十一云：槐厅踦脚鼓琵琶，随遇而安便是家。得片刻闲犹教子，拓三弓地更栽花。后署居室楹联云：惜一分阴惟教子，拓三弓地便栽花。《踵前韵再柬粹伯》三有云：宦辙每为穷困累，书田偏代子孙忙。

二十六年《古意》云：大鹏东南来，馁腹集古木。下视燕雀群，纷纷争啄粟。鼓翼云垂天，飞向苍溟浴。岂不畏苦饥，一饱非所欲。

二十七年《快哉亭道士赠牡丹二株偶作》一云：陋巷箪瓢处士家，春风吹到也繁华。邻翁指点应相笑，贫窶何来富贵花？

二十八年《及瓜而代，薇垣电饬留任，感赋》五云：官莅清河品愈清，开门七字费经营。纪纲杂坐浑无赖，检点衣裳质库行。

三十年《新春试笔》有云：只影饥驱老大身，寅支卯禄莫医贫，名场潦倒难为用，碌碌车尘未了人。《柬鸥娘》第二题二云：写到家书下笔难，空馀竹素报平安。奚囊检点清于水，欲寄南金愧力单。三云：累重家贫老益坚，袁江悠悠困三年。债台层叠无由避，几度思量几惘然。

---

## 之七公务

佐贰为事务官，公务琐碎。日记多载其勤于职守，案牍劳形，听讼折狱，往往下乡亲勘，或力疾从事，正月年节亦不得辞。有善折狱之誉。

同治辛未《三十咏怀》三云：案牍劳劳同课读。

光绪二十二年《即事次达粹伯韵》三云：杀人手弱防疑狱。《即事遣怀》二云：味得闲中趣，公馀晚放衙。杯邀三径月，帘卷一庭花。门僻堪罗雀，窗空欲止鸦。尽蠲冠盖习，幻出野人家。三云：倒屣迎今雨，开编揖古人。世情何日伪，书奥率天真。泪渍青衫旧，愁添白发新。壮游吾倦矣，邨架宛相亲。

## 之八行事

### 读书

据《森宝斋藏书目》等，可知其读书范围一是官书，一是诗集。

同治庚午《即事次内弟范研城聚奎韵》云：闭著柴扉读我书。

同治辛未《三十咏怀》四云书随行李雨随车，五云官味若将书味比，青灯回首不胜情。

光绪壬寅《接三儿振玉书寄覆》五云：袁江客况怅飘零，须发苍苍减旧形。只有目光犹似昔，百城坐拥一灯青。

晚年在上海亦读小说，曾读新小说《茶花女遗事》、《俄宫怨》、俄国新小说《侠恋记》、《庚子国变弹词》农报馆送。

### 读报

晚年读上海之《中外日报》《时务报》《新闻报》《申报》《同文报》《日报》《时报》《沪上繁华报》等报章。

### 作文

笔札甚勤，作诗四十年间千首、记笔记、作书信、日记尤以六十三四岁之《申江从政录》为详，抄录时人之诗文。虽不成著述，应影响于雪堂。

---

## 艺花

同治庚午《即事次内弟范研城聚奎韵》云：人事沧桑易变迁，闲愁不许上眉尖。

缓花烂漫荆花茂，便是人间小洞天。

同治辛未《读筠生和作再赠》五云：琴装随处也留连，载酒寻春事偶然。自笑官贫支薄俸，何堪又费买花钱。

同治壬申《移竹》云：隔院琅干绕敞庐，移栽聊补小窗虚。

光绪甲午《权徐州府参军留别海州僚庶》云：花发满庭生趣足。

光绪壬寅《接三儿振玉书寄覆》六云：盆梅含笑吐官衙，着意栽花遣岁华。

光绪甲辰《督匠以棕缕剪扎盆梅有作》

光绪乙巳《养疴遣兴》九云：木樨黄衬海棠红，瓶列东西放几丛？销遣孤怀无别事，报章书卷四时同。

## 之九交游

除亲友及无关重要者外，可记者略如：

劳乃宣为谱兄弟；徐乃昌为清河县丞时之淮阴知府，光绪三十年任金陵高等学堂监督，十二月曾到上海，瑶清往谒；陈夔龙为清河县丞时之漕运总督；袁树勋为苏松太道；丁宝铨为同乡姻亲；路壬甫为友人路山夫之子，光绪三十年八月任苏州农务学堂监教习，时奉浙江工艺局委赴日本采办机器，并聘教习，三十一年任湖南农工学堂监督；张謇光绪三十一年二月二十四日拜张季直殿撰，不遇；桂中行为徐州知府，辑有《徐州诗徵》《徐州二遗民集》。

## 之十友朋赠答

友朋赠答，载在《居易居诗稿》《居易居友声集》，虽不免面谀客套，而仍可见其习性行事之一斑，故择其有关故实者录之。

王敬铭

字菴君，浙江绍兴府山阴县人，官江苏候补知县。《罗尧钦权徐郡参军送别》云：脱略形骸逸兴賒，如公风雅又何加？锦囊时贮鸳鸯句，秦淮妓联，大率君撰，造室欣看姊妹花。北海交游樽辄满，东方谐谑座常哗。官途再聚知何日？话别应拼到月斜。

达锡纯

字粹伯，江苏江宁府六合县廩生，官铜山县训导。

---

《书怀三律柬罗参军尧钦叠承和作踵前韵再寄》云：卑官樗散事无多，长日如年任咏歌。黉舍雨馀生碧藓，野塘水满浸新荷。奇书入手殊难释，佳士论文屡见过。更喜参军饶逸兴，隐吟坛增答乐如何？茅屋柴篱仙吏衙，果然幻出野人家用《周易集》中句。不除茂叔窗前草，且种河阳县里花。来有闲情频试笔，欲清诗思更浮瓜。美君风雅超尘俗，佳什琳琅富藻华。性羨舒服懒冠裳，风浴还希点也狂。倚枕唱酬官舍近，裁笺传送仆夫忙。绕池芹藻波俱静，入室芝兰气自香。揽镜莫嗟生白发，祝君年寿等东皇《周易集》有奈此苍苍两鬓何句，故引曹子建语。三。

## 己、遗稿所见之罗振玉

光绪七年辛巳夏五，携盞鏞玉三儿回杭州府应童子试，鏞玉中试。

二十一年乙未范恭人病殆，振玉割股和药以进。

二十五年己亥四月为振玉填光禄寺署正衔捐单。

二十八年壬寅振玉赴日本调查学务归国，又诣鄂宁谒张之洞、刘坤一，有书来，因作《接三儿振玉书寄覆》七言六绝。秋，振玉来清河县亲，三宿而行。陈夔龙、沈家本分别疏荐罗振玉应经济特科。《接三儿振玉书寄覆》七言六绝，六云：  
**为语老来无限感，论心伫盼尔还家。**

二十九年癸卯正月二十五日，范氏夫人以心疾暴卒，二月初一日，振玉率成孙由上海奔丧，力措丧费千金。所作悼诗，颇有关涉振玉者已见年谱所引，可知其母子情深。

三十年甲辰《叔蕴总理两广学务，寄归粤产香芋、宣威脯、普洱茶并蜡石墨床四事，各纪以诗》，又《叠前韵书怀再示鸥舫》二云：**儿曹幸守读书帷，师范端严翰墨飞**叔儿由两粤调办江苏学务。**教稼明农开世界，抡才校士菜葑菲。要勤驹血家声继**云云。七月二十四日，振玉从吴门发电报，告苏松太道袁树勋檄调其办理上海西门外巡防局务。四月八月，两至上海，振玉均陪侍游览。十月初八日，振玉由苏省应署督端午帅电召赴宁，十九日由金陵回苏。十一月，署南洋大臣端方为进呈《农学丛书》事札振玉。年底，振玉回沪探亲。又拟至德法两国游历，后未果。三十一年二月初七日，振玉从苏省师范学堂监督任上发文咨苏松太道，请免除所购东洋仪器十一箱关税，办理完毕。三月初六日，振玉由杭州返上海。初九日，

---

范恭人下世已二十七月，服除。四月回沪，照料长女团姑出嫁刘大绅。六月初二，振玉从苏州师范学堂放暑假，挈福成福棻回上海。十一日，应湖南巡抚端方电招，赴湖南，旋随端方应召北上入都，二十四日道经上海，七月初九日自京回沪。十四日振玉回苏州学堂。

山阳蒋璧题《居易居诗稿》云：贱子疏时务，贤徒济世才三公子叔蕴司膳光绪初受业于璧，精通洋务，著述等身，今奉使日本。又玉树总翩翩就聘授幼郎振钧读。

## 雪堂父子之关系

瑶清长期游宦，弃家不顾，且随处另纳侧室，故于雪堂兄弟之教养，未能尽力。雪堂弱冠，即助母持家，与瑶清感情未必太深，受其母教为多，故日后鲜言父而多言母。雪堂终身，管教子女极严。

瑶清多侧室，鲋翁日后以为系为随行照顾起居并收养穷民之无告者，实未必然可参观光绪庚子《题徐州府参军朱又琳荣第上强山馆诗集》注云：君四十丧偶，不置一姬。其子振铎亦纳妾。雪堂虽多年子身一人在外，不但未纳侧室，即正室亦留老家侍母，且终身未纳妾，家中亦不设侍婢。

瑶清极爱冶游，雪堂从不冶游。凡此均应是鉴于瑶清之前车。

瑶清虽无诗才，然勤于作诗；雪堂作诗之多寡，与瑶清不成比例，然多可存，成就高于瑶清。

瑶清未曾治学，然曾为雪堂购置《皇清经解》一部，雪堂一年内通读三周，学问功底于兹以立。故日后雪堂于瑶清之记述，仅此可夸，而瑶清并未记载

## 日记所载与雪堂之通信

光绪十九年癸巳二月十三日，得内子及三儿手函，旋泐复。

光绪二十五年己亥三月初七作书寄叔蕴。七月初五作书复叔蕴。

光绪二十六年庚子二月十四日作书复玉儿。六月初五日作书复三儿叔蕴。十七作书寄叔蕴。八月十九日作书复叔蕴。闰八月初六日作书复叔蕴。

光绪二十九年癸卯一月十二日作书复叔言。二月二十六日接叔蕴手札，附两江都宪张之洞咨政务处并礼部文文角，保送经济特科。二十六日

---

复叔蕴。四月初一日，作书柬叔蕴。五月十七日作函柬叔蕴。六月二十一日仆人冯有由沪带回叔蕴函件。九月十二日作书示叔蕴。

光绪三十年甲辰正月初十作书复叔蕴。二月初六日接叔蕴函并诗集九种。二十八日作函复叔蕴。三月十二日柬叔蕴。五月初一裁笺寄叔蕴。九月十四日作书寄叔蕴。十六日作书柬叔蕴。十月十三日作书寄叔蕴。光绪三十一年乙巳三月二十二日接叔蕴函，告湘抚端午桥电促前往会商学务，经苏抚陆春江电端挽留，暂不起行。二十五日，接叔蕴函，裁复。五月二十一日作函复顺云。二十五日作函复叔蕴。七月初七接京信，叔蕴旅次平安。九月初七日成《养痾遣兴》十二首，寄托示叔蕴。重阳日作书复叔儿。十四日叔蕴函嘱辞差，复以缓待。

## 雪堂与母之关系

《哭亡室范恭人》六云：

琢成美玉谓振玉净无暇，蔚起人文赖克家。

世界别开兴教育创《教育世界》成书风行宇内，

荒芜独垦课桑麻农学官报疆吏奏颁各属。

奇书编译悬金铎经理江楚编译局，

朵殿传宣识翠华京外大僚交荐召试癸卯经济特科。

商周鼎钟经籍考，词章篆隶久相夸。

## 雪堂与兄弟之关系

《阻风江口哭盦儿作》有云：儿年当十九，科试值吾越。手足三人向，而翁相伴发及季子时抱痾，征途医药缺。赖汝善扶持，二竖倏而没。《抵家悲遣》七言律十二首有云：关情若弟同怀重，拔妇钗金作验钱。

雪堂一生相与者为同母弟邈园长兄早卒，次兄出嗣，弱弟殇，于诸庶母所出诸弟，绝口不谈，可见瑶清好纳侧室所给之伤害隐痛，一生不忘。



---

## 庚、《居易居诗稿》束论

瑶清之诗，多赠答、记事、寄内、写怀、冶游之作，可作日记年谱读。伤贫生计之窘迫、嗟穷官运之蹇塞、征色冶游尤多为本色，而沧桑之巨变，家国之痛楚，几乎无所反映。然光绪乙未《新春试笔》未灰心血留诗草，无用词章负笔花；迂儒不解匡时略，俗吏空吟感事诗云云，固尝自许为名山之业矣。

诗兴甚浓，且宦冷无多事，勘案杂役公事之余，艺花莳草，勤于吟咏，篇章遂裕。所谓诗人，第经常作诗之人而已。光绪癸卯《伤时感事兴到笔流，拉杂不文，率成二十四绝》一云：明日断炊愁不得，且将逸事诉毫端。达锡纯题其《居易居诗稿》云：少年逸兴中年感，都在平生数卷诗，又云同作闲曹官事少，常携尊酒共论诗。许荣纶云：清俭独赢诗卷富。体裁几乎全为近体，以七言律绝为主。

诸家题赠之作称许其诗重性灵，为随园一派。达锡纯云：词华多自性灵来，又云江东家学随园派，王炳熙题云：逼似随园笔一枝，叶梦熊题云：诗中都自性情来。亦以此自许，光绪丙申《书窗枯坐，意到笔随，成十二截》七云：少日谭诗重性灵，中年衰毁擅言情。而今老眼生花笔，落纸都求澹远声。八云：登临访古更穷今，一代人存百代心。地棘天荆无住处，只馀抱膝事孤吟。

究其诗艺，概而言之，诗思枯窘，诗才偏弱，诗题拘拘，诗境浅显，平铺直叙，缺乏想象，意象、辞藻、情感，陈陈相因为多，别出心裁者罕，实未能给人以意外之审美惊喜，不成家数气格。随园诗格故不高，然若谓瑶清逼似随园，则比拟仍嫌不伦也。其诗格有甚低俗不堪者，光绪辛丑《官湖回郡作车中谣》云：开眼对驴屎，掩鼻闻仆屁。

谢垚题云：哀丝豪竹写中年，几度销魂锦瑟篇。记取凄清感人处，莺花南国奈何天，闵彤章题云：落落英雄泪，呜呜儿女哀。凭将家国感，都自性情来，揭示其诗多写家常之琐、男女之私、骨肉之亲，情动其中，发为诗篇，较堪拾取。

其竹枝词如《胸东竹枝词》描摹海州风俗，颇有清新自然可资诵读者，《沪上冶春词》描摹上海市面各种情形，可作史料读。

词虽只光绪乙未《忆江南》二题十六首、《浪淘沙》一首，光绪丙午《如梦令》一首共十八首，而远胜其诗，几乎首首可存。原其风流自赏，本近于词，惜其未多作，若坚持之，或可于清末词坛有一席之地，亦未可知。甚矣自知之难矣。

---

## 辛、居易居诗词选

瑶清之诗虽不足名家，而一生勤于吟咏，为心血之所萃，且感情真挚之时，天人交会之际，诗思喷薄，仍有一二可存者。其诗稿从未刊行，故除当日酬唱之朋辈，不为世人所知；若再不掇拾，则随风飘失，了无痕迹。故摘取其佳者与有关风俗者，以为前人心血作一结裹，亦使今之轻于涂抹古近体诗者有所炯戒，见过去不足名家诗人之所作，仍高于今之所谓著名诗人万万也。或有助于诗坛之廓清乎哉！

### 之一诗选

途中杂咏从淮安回杭乡试

晚起开窗宿雨蒙，大江南北水朝东。金焦山色都无恙，  
妆就烟鬟斗远峰。瓜洲

剪烛清言逸兴飞，凉波十里月痕微。夜阑行尽毘陵道，  
回首苍葭露欲晞。毘陵

银河耿耿客星孤，小立滩头望太湖。断雁一声秋思冷，  
几家茅舍杂孤蒲。太湖

客邗沟过珠湖即景

沿溪胜处得秋先，短短芦芽水作田，凉雁一声天欲暝，  
吟情飞上万峰巅。四

湖光如镜白云围，历历危岩接翠微。双桨划开明镜影，  
镜中山亦化云飞。五

步锦屏山下海州

锦屏环峙女墙低，近郭烟含远树齐。几阵狂飙吹叶落，  
霜天冻雀噪沙堤。二

古寺斜阳影未收，枫林景色最勾留。闲云怪底深藏岫，  
为避群峰乱出头。六

上巳日雪

---

江南三月兴偏饶，姹紫嫣红衬柳条。怪底濮阳春令异，  
雪花飞遍杏花梢。一

连朝岚翠障彭城，妆就烟鬟笑靥迎。今日青山如我老，  
白头相对景全更。二

书窗枯坐，意到笔随，成十二截  
大河襟带拱崇垣，已断黄流岸宛存。每听潇潇风雨夜，  
恍疑澎湃浪声吞。二

萧斋镇日幻阴晴，未到新秋暑气清。一片凉云寒蝶梦，  
几番疏雨禁蝉声。十二

#### 抵金陵同治甲子

半垒旌旗大道边，夕阳深锁戍楼烟。登临不尽沧桑感，  
回首兵尘二十年。一

流水空山照落霞，西风摧尽故宫花。可怜白下痴儿女，  
犹自依依说帝家。三

#### 自题《采菊东篱下图》

瘦格孤芳水石侔，满天霜压不低头。任他红姿都开遍，  
待与芙蓉绚暮秋。四

#### 抵金陵四

记取秦淮古渡头，伤心无复旧妆楼。牵情还是长堤柳，  
尚解垂条绊客舟。

#### 于役阜宁泊射湖不寐一

隔水疏钟几杵圆，怀人欹枕未成眠。起来卷帐推篷看，  
明月无声压满船。

#### 泊淮西门夜雨

沉沉雾气锁孤城，阁阁蛙鸣报六更。船底水声篷背雨，  
旅人听得倍关情。

#### 秋日寓怀，和范月槎，用杜工部

#### 《秋兴八首》韵一

瑟瑟西风动远林，秦淮景色渐萧森。虫吟四壁三更梦，

---

月堕双梧一树阴。开剥疏花欹瘦石，歌残衰柳谱秋心。  
青天碧海情无限，凄绝何堪咽暮砧。

柬鸥娘五

暂别愁乡觅梦乡，要从梦里见明妆。寒衾不耐霜花重，  
残月无声压象床。

读《白门新柳记》感而有作十一

一抹霞绡称舞腰，芳心脉脉夜迢迢。拼将客底无穷恨，  
付与青天碧月霄。

过淮阴市抵家一

城郭葱茏景物非，故人门巷认依稀。重阳紫蟹黄花酒，  
醉把茱萸插帽归。

赴阜宁折狱赠邑令沈筠生国翰 五

丝竹东山学谢安，秋千扶影出云端招饮听剧并观赛会。  
千红万紫春如海，也当苍生一例看。

杨君司马施翰臣哲嗣花烛诗六

金闺曾记刺鸳鸯，真个双栖玳瑁梁。知否嫦娥正相妒，  
月轮斜照合欢床。

胸东竹枝词

丁亥孟冬，由江宁移判海州。

才下徐州又海州，齐烟九点望中浮。繁华独数东南境，  
要待吾侪纪胜游。

东门初出历层坡，几面名山几曲河。瞥眼盐船竿簇簇，  
泊来场下票商多板浦、中正、临兴三场。

寅纲过后卯纲开，报道分司御史来。贾贩一年欢会处，  
花为四壁酒如淮。

云台山色最苍苍，夹道龙松古刹旁。好是僧厨樱笋熟，  
南舟北辙竞拈香。

节届清明柳絮飘，黄花网举试轻桡海舶多业黄花鱼者。

千帆飞渡吴淞口，烟水宁辞去路遥。

战舰横排漾晓晖漕标水师右营王春田军门督四哨巡洋缉私，  
重洋坐镇拥旌麾。鼓鼙声里军门笑，获得私盐四哨归。  
同蟹鲳鱼与对虾，海鲜入市竞相夸。红笺到处邀春叙，  
多在圩庄大姓家。  
青箱膏贮阿芙蓉，贫富烟霞隐癖同。半世功名十年俸，  
经营都付一灯中。  
不礼经师谒讼师，彼都人士一何痴？鼠牙雀角缘多少，  
端赖先生作主持。  
问舍求田不殫烦，戕人掠物更无端。东乡相验西勘案，  
忙煞留胸听鼓官。  
访确邻村正抢孀，呼朋要截道途旁。不须良夜偕花烛，  
抵舍随时闭洞房。  
二麦俱收万姓苏，碾浆和水煮糊涂。韭根蒜瓣陈双簋，  
妇孺尝新适口无？  
倚户佯羞儿女流，薄施脂粉懒梳头。蒿砧酩酊归来夜，  
吉士巫山雨乍收。  
添香红袖数谁何？公主琵琶幽怨多莞泐土豪伪皇帝之女名皇姑者，  
李绅某聘为簏室。妒煞青莲才调好，绿杨桥畔缔丝萝。  
杨家有女作新娘，敛费催妆四姓忙。浪蝶狂蜂飞不尽，  
独怜韩寿惯偷香杨氏赘婿四君敛资以贺，花烛之下，新妇与某君目成。  
娼寮瓦盏作银缸，土壁茅檐短荻窗。春色恼人眠不得成句，  
青蚨几片许成双。  
秦楼箫史董双成朱阿妮并朱小成，淑女风流占顺名王顺女。  
更有刘家诸姊妹刘小三小四，争传倾国与倾城。  
笑我鸛鹤寄一枝，尘缘碌碌怅驱驰。尽将海国輶轩记，  
采入风人咏事诗。

午日湖上海州青伊湖口占

乡居风物詎堪夸，采艾何原觅酒家？只有荷锄村妇健，  
鬓边满插蜀葵花。二

---

为儿童市耍货归。其中有小吏如今  
之簿尉者，乌纱角带眼镜，高张首，  
以铜丝纽置，神态宛然，诗以讼之  
城府胸无廉让间，乌巾角带态翩翩。先生饱历冰霜久，  
不受人怜只自怜。  
扰攘风尘又几秋，天涯何处觅归休？但凭两眼高悬镜，  
看看人情点点头。

#### 又不倒翁

卓尔非同木偶俱，便便腹笥抱心虚。登场亏累缘多少，  
安稳春容若个如？  
立脚怕随流俗转，置身要在矫强中。却惭举世皆皮相，  
错觑人寰不倒翁。

#### 又泥傀儡

玉帐牙旗侧目看，搏沙扮演太无端。官场做作原如戏，  
剧本荒唐转演官。升官图  
廿载公侯实快哉，仙乡好梦昔徘徊。  
如何一枕黄粱熟余年三十，舍官就贾，又向邯郸道上来？邯郸梦

清和下浣，从叔蕴之请，附轮游沪，途次

#### 即事口占

烟灶呜呜炭气升，扁舟解缆鼓双轮。当前好景直多少，  
电掣风驰辨未真。  
修纜横拖轮船挽民船以行一线通，飞鹜十丈跨长虹。  
方壶圆峤日期至，不藉封姨仗祝融。  
绿杨芳草望中迷，堤覆黄云二麦齐。正是旅怀孤迥际，  
篷窗偏听子规啼。  
钟鸣鷓首午餐过，杂坐凉棚小贩多拖船各舱居客以烟棚栖杂贩，  
近郭嚣声争上下，仓皇负戴怯蹉跎。  
夕阳西下斗参横，灯火微茫隔岸明。底事宵深眠不得，  
极天雾气压潮生。

---

咿呀邻舫橹声柔，诗梦惺忪入枕幽。记取珠湖刚小泊，  
语音轻脆又扬州。

犬吠鸡鸣野市中，五更月上影朦胧。斗茶剪烛浑无赖，  
卧数残星瓜步东。

滚滚江波九派流，金焦曙色浪中浮。关情十七年前别，  
难免山灵笑白头。

马路绵长歇店排，园名六吉作行台抵镇江憩装于六吉园。

熙熙铁瓮城边道，半是商家逐利来。

卸却江轮易海轮，大通日本船名金额字停匀。

辉煌列炬同清昼，聒耳惊涛夜向晨。

淡烟疏雨达吴淞，厘市鳞檐比栉红。幻境划分租世界，  
繁华绮旎事靡穷。

徐方几载恼征车，此日轻舸逸兴奢。

沪馆叔蕴筑室于陈家浜儿孙欢叙处，衰翁是客是还家？

#### 沪上冶春词

异地能禁几缕愁，春寒典尽肃霜裘。贫儿偏寄销金窟，  
剧馆娼寮又酒楼。

海棠红衬鬓边钗，上巳将逢景渐佳。预约邻家诸女伴，  
开箱先检风头鞋。

阿妹浓妆姊淡妆，踏青咸集体操场。轻云不藉呵梨护，  
覆额乌丝一剪香。

张园窈窕绕平芜，一抹雕栏万绿扶。好是夕阳茶座满，  
衣香扇影两模糊。

逶迤凭窗画里看，葡萄醪热蔗浆寒。驼峰想白俱无味，  
吩咐冰盘进大餐。

马车声过汽车来，轻展雕轮脚踏车夹道开。

更说东洋车便捷，风驰雷疾碾苍苔。

沪市天开不夜城，自来煤电火通明。六街灯月交辉际，  
舞榭歌台分外清。

---

西洋倩女面笼纱，别有当檐压队花。夫婿前头娘赘尾，  
支那游宴出名家。

牙牌金碧署姑苏，花里先生柳外呼。片纸猩红拳样字，  
千金声价玉堂无。

媛媛惜惜并惺惺，燕瘦环肥斗尹邢。想象玉颜终有主，  
年时巨眼为谁青？

李苹香即谢文漪，三绝清才重品题<sub>姬本黄姓某学使之孙女，  
皖人也，嗣改姓李，兹又改姓谢，工诗，善书，兼精绘事，梓有《天韵阁集》。</sub>

太息金张贵家子，可堪飞絮顿沾泥。

十面箏琶错杂鸣，饶梁馀响听初惊。如何盛世清平调，  
尽变金戈铁马声？

平康么二与长三，艳帜闺衔侈美谈。浪蝶狂蜂飞不尽，  
风流逸事擅东南。

不乘良骥惯骑人<sub>雏妓跨仆肩应召，报馆频载某校书骑人而出，</sub>  
束发雏伶应召频。竞演梨园新曲子，氍毹绚彩隔清尘<sub>女优集群仙园。</sub>

宵征行过碧鸡坊，雌雉回翔杂路旁。露水姻缘欢顷刻，  
红丝争系野鸳鸯。

餐霞吐雾卧烟间，纤手擎灯便欲仙。多少吹箫横客，  
腰缠解掷任缠绵。

清明会起赛神忙，到处茶云跪点香。绮业私情求忏悔，  
赭衣银线炫铿锵<sub>娼优装犯妇入会。</sub>

稽首慈云古白华，个侬命薄等桃花<sub>龙华会夹道桃花十里。</sub>

低回默诉平生愿，孽海苍茫讵有涯？

朝阳楼畔唤鸠媒，携手同行得意回。合卺酣馀占脱辐，  
松风阁底两心灰<sub>男女相悦，结姘于朝阳楼，拆姘于松风阁。</sub>

巫峡巫山事莫论，不曾真个已销魂。司勋又入扬州梦，  
禅榻茶烟伴晓昏。

珠围翠拥逞娇姿，老境颓唐漫惹痴。要识新兴梭里式，  
转教群妾学趋势。



---

百种娉婷一刹那，态浓意远丽人多。只怜目醉惊鸿后，  
琴病成 奈尔何。

## 之二词钞

### 望江南

江南好，访翠忆秦淮。衫试轻罗秋扇爽，欢联好雨午钟催。  
鞭指凤城隈。

江南好，台榭绿阴遮。鸚鵡房栊喧客座，枇杷门巷认儿家。  
一树马缨花。

江南好，初日透纱窗。绕树莺啼花底滑，携篮人唤夜来香。  
晓起助华妆。

江南好，乡里觅温柔。落雁惊鸿云外影，银屏珠箔水边楼。  
花榜署扬州。

江南好，春色逗双蛾。妆仿吴娘工浅淡，吴娘无此好凌波。  
裙底艳情多。

江南好，低唱倚熏笼。满杯绿浮新雪蕊，一灯青爇阿芙蓉。  
纤指露春葱。

江南好，十里路迢迢。夹岸筠帘凉月上，中流箫鼓暮烟饶。  
肩并木兰桡。

江南好，邻舫鬓花香。 擷笛乌师翻旧谱，凭栏鸂母促新腔。  
同泊御河房。

江南好，漏报更迟。拇战漫呼将进酒，心香私爇定情诗。  
引满合欢卮。

江南好，宴罢碧天空。金缕歌残方锦褥，玉堂人醉白花丛。  
私语两啾啾。

江南好，灯 卸头初。珠扣羞松迟我解，宝钗慵整倩人扶。  
香暖雪肌肤。

江南好，真个说销魂。翠被浓熏烟袅袅，玉钩轻放碎声声。  
此刻不胜情。

---

江南好，鸳梦醒初朝。镜里云鬟嗔婢昵，帐中风景怕郎描。

别有一番娇。

江南好，柳带六朝烟。纸醉金迷游冶地，青衫红袖奈何天。

泡幻总因缘。

#### 前调

彭城畔，往事断人肠。艳曲无聊填研北，绮怀有梦落江南。

云雨总荒唐。

彭城畔，凉馆一灯挑。燕子楼空春寂寂，骚人鬓短夜迢迢。

官鼓警深宵。

#### 浪淘沙

于役彭城试院感怀，次铜山广文达粹伯韵

富贵等云浮。招鹤登楼院有招鹤楼，满院风露一天秋。

有限年华无限恨，并作诗愁。

何处识荆州？莫抚吴钩。功名衮衮烂羊头。

旧日车尘新岁事，冰壶双眸。

#### 如梦令

#### 调渠娘

窗外嫩寒浸透，帐底浓香熏就。梦锁奈何天，悄问个侬知否。

消受消受，珍重绿肥红瘦。

## 壬、居易居《铁珊集》选

此节择录《居易居铁珊集》与《居易居友声集》之有关时事风俗者。其人多无籍籍之名，未有别集，而诗匪徒可见当日我中华国事之蠹唐，士大夫之关心民瘼，即以诗而论，亦实有可存，故存之以留其心血之一斑，倘有人瞿然自省，憬然知古之人固非等闲混噩，今之人亦非定胜于古，略去其蔑古谤祖我慢自大之愚，则于世道人心，或不无小补。

### 之一、关于时事

---

秦焕字文伯，江苏淮安府山阳县人，咸丰进士，官广西按察使，著《看剑虹居文集》。

寿佛寺题壁 十六首

莽莽中原起劫灰，临风愁上旧金台。鸱张压境危如卵，  
乌合围兵祸已胎。未见狄青抒战略，但闻魏绛是奇才。  
封侯岂系书生事，手抚龙泉日几回！  
家国疮痍未忍论，盱衡往事暗声吞。宵飞野马青磷火，  
昼见天狼白日昏。三窟狡谋空有地，九重欲诉已无门。  
客愁深似卢沟水，不独乡关绕梦飞。  
云盾战舰早安排，羽檄飞驰震棘槐。仗节已无苏属国，  
靴刀谁似李临淮？词臣筹策羈戎幕，贪吏求金酿祸胎。  
旧日朱门冠盖地，西风萧飒软红街。  
攀辕折槛已无人，一夕星芒动北辰。鱼钥昼扃惊罢市，  
龙旗宵遁库蒙尘。九州度地无安土，千古殃民是幸臣！  
底事见危争解组，负恩多是受恩身！  
方闻震怒誓征苗，事出非常骇百僚。蜀道铃声歧路感，  
咸阳火势上林焦。空中射雁书难达，塞外从龙焰更骄。  
知否六军行仓猝，清人中道半逍遥。  
武库征兵甲不坚，折冲焉敢奋空拳。无功劲旅援周处，  
安得排纷托鲁连。双阙骑过流象泪，九门尘起杂羊膻。  
城垣已失藩篱固，日见闾阎减爨烟。  
忍死须臾耐磨蝎，一宵抵得十年过。婚丧草草安居少，  
童仆纷纷叛主多。闭户无心防盗狗，运资有足倩明驼。  
西山不是桃源径，路隔萑苻唤奈何！  
扈跸无人入望云，行间消息屡惊闻。新人尚感梨园部，  
旧垒犹屯灞上军。九府泉刀输易竭，一关人鬼界难分。  
出门还问天山檄，可有元戎露布文？  
献囚命下出西曹，赫赫王章法敢逃？纵敌可能降孟获，  
犒师犹赖有弦高。盟成马市书愁阙，宴比鸿门幕置刀。

---

忍使鼠牙穿秘境，更谁忠勇誓同袍？  
汉家根本在神京，柔远羁縻计偶成。三辅勤王图大举，  
一车载鬼任横行。凿开地穴重城破，迁动天球九庙惊。  
太息凤池同燕幕，几时复见海波清？  
机宜已失暂偷安，大帅闻风胆亦寒。异教坛坵擐马革，  
藩封门第虎狼蟠。小儿黄口分甘广，少妇红颜受辱难。  
雅量还推诸执事，分明唾面自容干。  
忍将敝屣视金瓯，杀气凭陵四海愁。只恐王敦终复晋，  
干言周勃必安刘？一杯救火灾难息，二竖为灾疾不瘳。  
渺小身家何足计，殷忧耿耿在神州。  
河山大局费支持，中外机谋未许知。蓟北千家愁客戍，  
江南十载老王师。兵甘作贼民真苦，虏解沽名事更危。  
百里岩疆刁斗警，钟闻长乐竟何时？  
巨艰弱立岂堪胜，事有难言但抚膺，宵旰果教轻庙社，  
河山何必定崤陵。道旁筑室谁偏济，纸上谈兵我亦能。  
青史一编殷鉴在，误人家国是模棱。  
扰攘乾坤几战场，何年浩劫免红羊？将军空建回銮策，  
学士曾无谏猎章。指鹿诡计危社稷，为鱼民命泣江乡。  
忧天奈少回天力，身世茫茫听上苍。  
倥偬戎机乱似麻，烟尘滚滚遥京华。未枯心血流诗草，  
无庸文章愧榜花。投笔气雄班定远，上书泪劲贾长沙。  
腐儒那解匡时略，但有危言报国家。

### 浣纱江渔隐筱洲

#### 感 事

袞袞诸公负盛名，金瓯得失不关情。高楼狐兔藏身远，  
遍地豺狼逐队行。寰海风烟传电影，边城鼓角带商声。  
填胸未泄英雄恨，不斩楼兰气不平。  
中原梦未醒黄梁，极目时艰痛断肠。将士鞬鞞生虬虱，

---

大官星宿动掺枪。腥风宵撼鲸波黑，毒雾晨蒸蜃气黄。  
日盼捷音江上至，澄清时局费评量。  
尘寰扰扰起干戈，投笔无缘墨自磨。犬卧锦茵翻哭市，  
燕离金屋尽移窠。荆卿击筑心何恨，贾谊陈书泪自多。  
漫说中朝无志士，有人洒泪泣支那。  
未知何日靖兵戎，欲把愁怀叩碧翁。激水兵轮江月百，  
开花炮火阵云红。天狼警报千门里，风鹤愁添五夜中。  
寄语勤王诸将帅，早清君侧建奇功。

涯川泚水老人

闻北来友人谈京津近事感赋

贵贱同心聚党徒，公然邪说榜通衢。胸藏黄卷形如醉，  
腰系红巾胆便粗。行道有时还越货，临军无术但焚符。  
可怜疆吏威权重，下问乡村一女巫！  
连番政令变无常，举国人皆状若狂。已见遐荒驰羽檄，  
还夸忠义爇馨香。行兵忽背弭兵法，御敌翻求媚敌方。  
转瞬都城烽火急，乘舆冒险狩咸阳。  
诵咒登坛敬鬼神，天教倡乱自庸臣。株连党狱成三字，  
骤起争端激四邻。事急偏安秦故国，仇深迁怒郑行人。  
开门揖盗谁貽戚？殃及无辜境内民。  
养士屯兵数十年，谁能战伐勇争先？才疏枉受弓刀赐，  
德薄难伸斧钺权。滥刮民脂灾满地，甘为戎首罪滔天。  
两宫避难仓皇出，赤子苍生尽倒悬。  
无端泄愤起干戈，强弱悬殊唤奈何。北海渐增新壁垒，  
西关空壮旧山河。门前锁钥凭谁守？城外旌旗遍地多。  
他族雄兵同逼处，宫闱忽奏异方歌！  
风驰番舶大旗飘，万众师行万里遥。避寇忽惊名将怯，  
殃民常恐客军骄。鲸吞边界贪心炽，鹿逐中原霸业销。  
一自劫尘飞到后，村墟城市总萧条。  
一国南能敌五洲，强邻压境赋同仇。贪功列辟倾周室，

---

在位名臣作楚囚。府库财空惟假借，闾阎粮尽尚征求。  
豺狼当道狐狸散，驱策贫民似马牛。  
险阻神州竟陆沉，连营飞炮苦相侵。上书贾谊防微早，  
愤世韩非虑患深。宦竖揽权思窃玉，公卿避祸惯输金。  
东瀛岛国犹难胜，况值群邦共一心？  
兵革盈城劫未终，守陴将士惨沙虫。情同骑虎拼孤注，  
势比连鸡逼上宫。控扼计穷难逐客，怀柔力竭只和戎。  
下民何事干天怒？金碧楼台一炬红。  
非种当门久不除，况经兵燹国空虚。城阙寥落无人问，  
宫殿森严任客居。上相徒教分玉帛，他邦已代定刑书。  
天家法物凋残尽，西望长安恨有余。

#### 潇湘渔隐

##### 感事四首选二

天然形胜古幽州，俯瞰东南据上游。只为权臣多误国，  
那堪强敌共寻仇。光腾烽火山河异，血染虫沙草木秋。  
从此海滨门户失，皇图非复旧金瓯。  
高牙大纛镇津门，星火畴教尽燎原。良将遭疑唐马燧，  
奸民倡乱晋孙恩。燕京北望沦他族，凤辇西巡累至尊。  
太息颓垣荒井里，只今多少未招魂！

#### 绮红词人

##### 书感四首选二

利己无源溢未穷，东人杼轴叹其空。款夷此局成孤注，  
输饷何人急奉公？天府不闻财用足，司农未易运筹工。  
毁家纾国诸君分，屈指朝端几邓通！  
恃此封关泥一丸，扫除烦恼纵游观。金瓯已碎浑难补，  
醇酒尝酣不碍官。守扞勋劳都有份，越清肥瘠各无干。  
此间乐甚谁思蜀，莫问长安是苟安。

##### 读史感事六首选一

苦将孤弱敌群雄，侥幸潭渊一战功。事亟忽空廷左右，

---

浪平长盼海西东。山川沃塞凭天线，禾黍黄梁贖故宫。  
莫向燕台论时局，分明一错古今同。

南山龙慧

海上新乐府光绪庚子

黄埃萧萧天北风，胡骑如山精且雄。广场回旋声息灭，  
哀角一鸣海波立。眼暗中原劲气消，凤麟歌绝鱼鳖骄。  
江东尺刃坐羞煞，请临河上歌逍遥。  
官家宝物胡至此，诸夷辇归万牛死。灵光璀璨宵烛天，  
过者心惊得者喜。摧残犹讶神扶持，高官大贾载入私。  
谁能网络走西献，囊无一钱双泪垂。  
银章峨峨奔自东，屋底避胡私计工。謁来黄浦好云物，  
酒炉箏馆酣春风。馀生天幸臣何罪？岂效匹夫空蹈海。  
逢人投告敛金钱，有诏区俺走行在。  
君马铁色依麻黄，西园公子北里娼。锦袍软裹竞夸耀，  
晴沙车碾冬风香。文凤双栖离雁叫，北人啼血南人笑。  
道旁肥瘠纷无常，罗绮之堂吾欲弔。

伯棠华继昌

拟白香山新乐府

杭州香

悯吴民之佞佛也。

杭州香，人人痴想登天堂。好趁残春游福地，秀州道上船成行。  
男子不祝父母寿，女子不求夫婿富，但愿微躯迓吉祥。  
还祈后嗣多英秀。谁知佛只任西天香烛如山枉费钱，  
家中各有活佛在，何不稍营甘旨献堂前？  
君不见，武林两次遭到军旅，溅血几无干净土，  
男啼女哭惨难闻，菩萨低眉只无语。

芙蓉蛊

痛鸦片之毒人也。

芙蓉蛊，烟霞固癖亿万户。兵戈浩劫犹堪逃，此毒绵绵遍中土。

---

初传灵药来重洋，疗疾有验减何伤。服之既久渐成癮，  
噬脐无及徒彷徨。自来民足国斯足，物力充盈厚风俗。  
忍使泉刀海外流，彼苍降灾一昏酷？  
君不见，秦晋多栽莺粟花，频年饥馑悲无家，  
农桑大利用不竭，何必龙断谋生活？

### 酒如淮

刺市楼之群饮也。

酒若淮，欢呼畅饮良开怀。醉乡日日醉不醒，  
灯光万点铺铜街。春申浦上楼台绕，游人鳞集繁且扰。  
挥金如土情何豪，日食犹嫌万钱少。不知举世多穷民，  
乱吞藜藿甘津津。天物如何恣暴殄，尊前水陆罗珍馐。  
奚若钓诗扫愁帚，词人韵事斯不朽？纷纷石块何足云，  
盍取西江洗尘垢！

### 登场乐

悼赌博之风行也。

登场乐，一掷百万罄囊橐。去去青蚨飞不还，  
欲医此疾恨无药。翩然华胄夸簪纓，诗书抛弃隳家声。  
呼卢喝雉鸣得意，百年积窖片刻倾。又有田家务农业，  
雨雨风风荷锄锄。忽耽局戏逋官租。公私交迫犯令甲，  
谁欵做俑惟王豪。武断乡曲搜脂膏，尽法惩治来良吏，  
庶几鼠辈惊潜逃。

## 之二 关于风俗

### 锦溪子

青阳地竹枝词光绪庚子

商务年来日日新，丝纱厂设号经纶。可怜贫女通宵作，  
衣被何曾到自身。  
苏关新筑是洋房，轮船停轮报税忙。犹有汉家天子气，  
龙旗高飏一杆黄。



---

电杆林立遍寰中，消息重洋顷刻通。我总掀他机太泄，  
全凭人巧多天工。

岂有天灾水火临，谓能买脱险从今。胡儿谋利诚多术，  
翻说仁人保卫心。

会审衙门仿上洋，风流谏吏坐堂皇。中西交涉偏多事，  
案牍纷纷孰主张。

一纸风行报馆开，新闻装点好生财。雌黄信浑无忌，  
处士居然横议来。

礼拜中西集教堂，谈经说法太荒唐。用彝偏夏伤今日，  
我为苍生太息长。

不用丹青妙入神，电光摄影影疑真。玻璃镜片千张列，  
任尔评花选美人。

妙想天开买栗行，骗人白鸽竟多方。要从海外赢头彩，  
得失何曾足抵偿？

燕瘦环肥任品评，脂香粉腻总多情。怜他无数章台柳，  
攀折随人惯送迎。

南瀛洲接北瀛洲，么二长三各自投。不惜缠头千万掷，  
果然廊子总无忧。

夜深凉露立踌躇，不管何人强拉裾。彼亦人家好儿女，  
颯然欢笑背唏嘘。

孤灯如豆暗熏煤，别有花烟印客来。掷去青蚨才二百，  
鸠盘罗刹共相陪。

岂为文园解渴来，寻花问柳略徘徊。茶围散后浑无事，  
枉然殷勤作雉媒。

拈来瓜子桂花香，干湿堆盘劝客尝。郎自要干侬要湿，  
教郎滋味自思量。

一纸红妆出局来，琵琶斜抱绮筵开。才歌九曲联欢调，  
又要猜拳换酒杯。

碧玉年华未破瓜，缠头一曲竞相夸。销魂不信成真个，

---

寄语东风好惜花。

香烧朔望漫疑猜，都向天坛庙里来。夺个蒲团先下拜，  
不关求紫特求财。

灵心活手俏姨娘，送客留宾处处宜。博得檀郎成一笑，  
偷情私自上台基。

通草花枝压鬓娇，小家装束亦苗条。要从丝厂缫丝去，  
挈妹呼姨信手招。

西洋女子亦妖娇，素练长裙着地飘。别有风情腰似柳，  
只嫌囊囊履声焦。

年时服御太离奇，短褂镶金尺六宜。忘却自身是男子，  
学将腰细媚妖姬。

逢场作戏本吾侪，吮墨濡毫畅写怀。多少繁华多少恨，  
何如酒盏与诗牌。

愁城忘忧客

津门竹枝词光绪庚子

津城乱后各流离，困苦艰难只自知。且把闲愁收拾起，  
听吾高唱竹枝词。

泥顶焚香礼世尊，老师符篆贴频频。如何惯作师兄者，  
也竖降旗学顺民？

佛龕佛像填沟壑，洋字洋旗遍里间。岂是人心多反复，  
几经蟾背敢当车？

仙人当亦畏联军，攘据其居若罔闻。从此古楼香火地，  
清凉不住旧慈云。

津城内外总荒凉，昔日琼楼贖粉墙。半被炮轰半遭燹，  
空教词客弔斜阳。

万国衣冠太陆离，行人寓目尽惊奇。欧非美澳浑难辩，  
均以先生相唤之。

东方初白日初暎，扫扫频催满巷喧。不管何人遗龊龊，  
在谁门侧叩谁门。

---

高堂大厦浑砖墙，都统新添巡捕房。记取旗悬杏黄色，  
华洋齟齬此评量。

鼓乐喧阗动地来，泥金扁额彩亭抬。效颦竞颂西官德，  
无处稽查日几回。

马路新开流丈宽，马车驰骋任盘桓。行人那识居人苦，  
路宿棚楼泪未干。

书院居然改学堂，会文今已属东洋。束修每月三番佛，  
字母先教慎勿忘。

大英书塾亦新开，附学生徒执贖来。日授课程钟八刻，  
拼音西字记讴唉。

夷界争罗杂货谈，道旁排列耀斑斓。中西人士争相买，  
囊底虽空也爱看。

兑换洋圆接列牌，财东今日又招财。鲤鱼不跳龙门去，  
反逐刀锥站柜台。

赌窝沙数比恒河，黄白输时不厌多。笑问何来挥霍客，  
人人道是枪各个。

翠三堂里妓偏多，引得西兵兴若何。如此繁华如此乐，  
几忘中外有干戈。

城关搜检太森严，绸帛金银信手牵。传说日军严禁暴，  
东门虽远亦何掀。

无端棺木亦成私，欲出城门费验稽。若有洋官颁执照，  
平然无碍达郊陲。

西人度岁景升旗，五色迷离天半垂。惹得游人多少辈，  
昂头不结是何为？

直报纷纷各处陈，外哄内攻两分明。一编送到人争阅，  
知是联军已罢兵。

---

## 癸、《国朝闺秀诗录》选

渔父词 彭氏

家近桃花源畔居，得鱼换取酒盈壶。闲来一梦江天阔，  
月上蓬窗云满湖。

杖 谈印莲

万翠丛中一古藤，相依却得性情真。老难抛却浑如友，  
病鲜扶持却胜人。引路不辞山水远，随身觉比子孙亲。  
拖云拄雪同君惯，忍只椒兰刈作薪？

夕阳 谈印梅

玉宇清澄绝点埃，飞云散尽夕阳开。一林江影依修竹，  
满地黄花照古槐。淡淡欲随流水去，明明犹上小窗来，  
最怜新雨初过后，半院清光映绿苔。  
墙阴暝色已漫漫，倚竹还怜翠袖单。古寺僧归留一角，  
小园人去恋三竿。鸟声渐听投深树，帆影遥看落钓滩。  
等是清光明月里，世间只觉异温寒。  
凄迷衰草路遥遥，如许情怀更寂寥。临水人家门渐闭，  
冲寒行客酒初消。红分秋色浸林叶，冷带凉云送晚樵。  
最忆孤村留别处，暮鸦几点占溪桥。  
人间惯重晚晴天，照到庭阶分外妍。秋思不堪征雁里，  
客愁多在落霞边。闲来极目皆山色，到处相逢有暮烟。  
回首又看明月上，一窗花影伴人眠。

看花 苏织云

晓来清梦警疏钟，携手寻春春色浓。将貌比花依未及，  
花无夫婿不如依。

寒菜 周雪华

小立蔬畦望，经寒色自鲜。晚花馀冷艳，秋圃宿荒烟。  
臭味谁知己，风霜独得天。平生甘澹泊，相对一悠然。

新嫁娘 洪翠云

---

翠翘珠珞七香车，归省双亲笑语初。最是一言惭应答，  
阿娘私问婿何如？

答外以诗索画 前人

一个鸳鸯一首诗，将依画笔换郎词。工夫指着花栏影，  
看是郎迟是妾迟！

归燕 李淑卿

燕巢先妾在，燕子后妾归。问侬何到此，问汝怎双飞？

催花时外赴试春官 周静英

谁云位置本天成，驰檄今朝到管城。我欲凭君争造化，  
万花齐向笔头生！

晚眺 马秋琴

日落疏林飞鸟过，秋来云气薄于罗。晴霞边合烘成锦，  
不及朝阳向曙多。

对月 郑淑娥

画屏银烛冷无辉，莲漏迟迟听已微。不敢庭前看凉月，  
一丛孤雁正南飞。

对月 杨德贞

倦鸟依群自稳眠，闲花交影亦争妍。华年半已疏离别，  
又向他乡看月圆。

对月忆外 钱畹香

一丝情绪两心知，料得宵来睡亦迟。恨不将身入明月，  
看郎看月夜深时。

寄外 孙氏

昨宵有梦雨声惊，今日相似月色明。如此情怀如此境，  
不宜风雨不宜晴。

即景 沈娟鸾

小婢帘前立，频呼迟不归。看他凝睇甚，双燕傍花飞。

即事 孙氏女

冷雨凄风不忍听，自愁身世太伶俜。阿娘轻曳流苏帐，

---

只道儿家睡未醒。

镜

周氏

菱花光彩自晶莹，转觉相看影过清。生质那能皆美秀，  
年华犹恨有枯荣。纵无恩怨干卿事，从此悲欢异世清。  
留得轻尘遮盖好，照人何必太分明。

早春

魏蓉裳

双燕依人语画梁，小窗春色映垂杨。戏收花露研浓墨，  
写出新词句亦香。

冬日偶成

吴氏

冻云初霁日无光，索笑巡檐到曲廊。摘得梅花和雪嚼，  
借他冷艳浣诗肠。

中秋对月问姮娥之一

方倚云

妾贪鸾镜落红尘，卿向蟾宫老此身。莫笑春蚕丝自裹，  
大家都是茧中人。

某公子谋妾为簪室诗以答之 沈女

妾愿为小草，不愿为芎苢。芎苢附松柏，摧拉将如何。  
小草得地长，齐体无低昂。春与共雨露，秋与同风霜。  
风霜欺欲死，芎苢或缠绵。不怨亦不慕，物性殊其天。

赠小姑陈瑶英

沈月秋

两家彤管竞流芳，一样才须玉尺量。最是儿夫欠公道，  
每夸阿妹比侬强。

得外书

李氏

开缄多半说欢踪，不叙悲怀怕恼侬。到底悲欢何处问，  
茫茫云树隔千重。

远眺

张靛閒

碧空时有鸟飞还，一带浮云悉自闲。谁向闺中携翠黛，  
却从天际画春山。

忆别

陆氏

春闺难遣是闲愁，镇日湘帘不上钩。闻道小鬟低共语，

---

邻家昨夜有归舟。

看花

刘氏

玉阶东畔画阑西，嫩萼垂垂一望齐。未得春嘘拂力，  
看他颜色比谁低！

裁衣

杜秋莲

妆成移坐旁阑干，玉尺横斜意未安。凭我剪彩随手易，  
量人宽窄称身难。欲为领袖归时尚，先破工夫耐晓寒。  
珍重绫罗花样好，不成衣服有谁看？

瓶梅

邢氏

暗香疏影伴清吟，汲得寒泉养素心。笑把癯仙藏绣阁，  
赚他明月入帘寻。

春坐

秦翠娟

杏花溪外碧云低，花下香泥趁马蹄。知为明朝赛天女，  
满船箫鼓画桥西。

答外选二

蔡氏

花飞商榷依树，雨落难上天。洒泪付流水，或可到君前。  
欲言怕君苦，不言君更忧。言毕意亦止，劝君毋过愁。

蠹

李修琴

生涯纸上最堪怜，书味醺醺可细研？空有痴心成脉望，  
却知何字四神仙？

读书有感

谢韵卿

词章考据两分驰，何必劳心费苦思。直等积薪天地内，  
可怜终有一烧时。

小游仙选二

顾翎

镜湖移月许停桡，一夜天山冷翠翘。莫怨上清沦谪事，  
好骑红鲤送秋潮。

长虹百尺挂苍烟，小步姗姗骨已仙。好趁一轮沧海月，  
珊瑚移种翠霞边。

即事调妹兰生

葛慧生

---

潜踪蹑足过墙匡，一瞥惊鸿影已藏。拍手花阴呼阿姊，  
红丝缚得小螳螂。

姗姗细步出芳丛，花晕犹留两颊红。才坐蓦惊娇唤急，  
鬓边摸个刺毛虫。



---

# 宝熙致罗振玉信札十七通

王 宇 房学惠

这里刊布的是旅顺博物馆所藏宝熙致罗振玉信札十七通。宝熙（一八七一~？），满州正蓝旗人，爱新觉罗氏，字瑞臣，号沈龛。光绪十八年进士。历任编修、侍读、国子监祭酒等职。入民国后，任总统府顾问，后曾任伪满州国内务处长等职。信中提到的近人简介一下。守、守兄、守经、授经即董康。世太保，即世续。方药雨即方若。袁珏生即袁励准。劳、劳玉老即劳乃宣。徐梧生即徐坊。耆寿民：即耆龄。楚弟即罗振玉第三子福棻。陆文烈即陆钟琦。凤孙即柯劭忞。息侯即金梁。仲恕即陈汉第。袁洁珊即袁金铠。李介如即李钦。太夷即郑孝胥。仲即胡嗣瑗；安定先生亦借指胡嗣瑗。君九即王季烈。君羽即罗振玉之子福葆。

一、一九一二年八月二十九日，罗居日本。

叔言我师大人鉴：两奉手教，并《静安宫词》均收到，坂商书画箱知已到。元人写经卷等件既未便再改，仍照原值，固无不可。与兄代购之件未知尊意。云得“靖海图”，是否为施琅故事？请详示，翰文款早付，书板修改样本据云已寄往，《列朝御集》肆雅处并不全，且文集每种即索十金，虽按往时为廉，然亦不算便宜。光绪初年，总署曾摆字印有《列朝诗文全集》，价在三四十金，此书苦于不多，已饬人往觅之。似比买殿板者大省款，不过陈诸“宸翰楼”中，不壮观耳，候示遵办。提梁卣不能得善价，只好遇便寄回，特不易寄，祈转致守兄设法。《谕折汇存》及去年九月后之官报当遵购。前日又托天津复兴洋货店赵小波掌柜来东购货之便，带去字画一小箱（系马口铁箱，防雨湿也）。其清单日内即寄奉。近来俗冗丛集，眷口兼有未痊者，故奉复稽迟。此时暂不需款，惟中秋节前仍需用。允汇之千元能于节前汇寄，至感，至感。惟此事既劳鼎力，又为垫款，尤抱不安耳。两宫近尚安，常年用费半

---

年来仅由民国付给七八十万两，所欠尚巨。全仗世太保独立支撑，则剪发出京，与皇室恐将断绝关系矣。可叹！可叹！复请

著安 馀即续陈弟熙顿首 七月十七日

二、一九一二年八月三十一日，罗居日本。

叔蕴仁兄我师足下：昨复一函，有未尽之事，兹再上陈。《列朝诗文集》肆雅堂有乾隆五集诗，康熙四集文。文集共索四十金，诗集构索口十金，雍、嘉、道三朝则不全，其摆印全分竟未觅着。彼拟日内再向人家中一物色之，价须在四十金左右，拟购何种，祈示知。《谕折汇存》据翰文云已向撷华书局去问，仅有光绪朝二十年之书。每年做十二套（共二百五六十套，然款已不贲，如欲购，当可核减），每套竟索银七钱，实觉太昂。翰文云铺中尚存有十余年者，或可配全，然不敢定，并候酌复精钩。石鼓苦无佳手，已托人物色之（方药雨《校碑随笔》实可笑）。乾、道联卷二件既尊意不愿收受，谨遵照口开值单。“宸翰楼”暇当书呈，特恐劣笔不堪悬挂耳。兹又寄呈御书画各一帧，并奉贴乾隆旧绢二张（外有二张请交守兄）。又弟托售字画共七件，另具一价值单，请偏劳试为之。其中定价如较昂（指龚、赵、管三件而言），愿凭尊意，少为改动，以早出手为妙。龚开画与款字、印章均佳，中间被伦父题字数行，颇觉减色。赵仲穆则笔墨精绝，且系纸本，惜稍剥落耳。尊见以为何如？前寄上之云林真迹小条，来书所云出手三件，此件是否即在其中？乞将三件名目开示为幸。敝藏宋元已将告罄，尚有纸本王若水仿黄筌竹雀图堂幅一件（《墨缘汇观》著录）。上有御题，纸版甚新，笔法精妙，如得善价，尚可割爱，馀则颇难舍却，结习不除，为之奈何？此处亦无多物，屡次上渎清神矣。祇请

著安 唯珍重万万不宣 弟熙百拜 七月十九日

三、一九二九年九月九日，罗居日本。

叔言我兄大人如晤：连接三函，均拜悉。秋高气爽，兴居佳胜为慰。龙华龙光两处欠账均照还（一为口带致尊款百元，一为正金所汇守兄之百元），所还欠龙华之六十八两折合银元尚余六元，存入尊账。傅集（两本）照所校改者覆加审正，尚有两字讹误。已饬修改不误。敝藏文祝小楷为李芝阶旧物，其中祝希哲小楷实不易得。兹将昔日购自袁珏生文小楷一册寄上。文祝合装册暂不肯割爱。衡山此册可谓精绝无匹，非得二百四五十元之善价不愿出手，请试为之。又在厂肆觅了两日，文、祝、王三家字册无一精品，石谷小幅亦无精者。有一张系仿赵大年采菱图，四尺长，纸本，而索值非五百金不售。遂不敢问津。盖京中至佳之字画仍未大贬价也。冬初看红叶之游，如届时京中获安而筹款略裕，必访公于海外，籍慰饥渴之怀。

---

小野高濂已晤谈二次，颇相得。公之新楼当已动工，命书楼额，暇即书呈。承垫兑千元，感谢感谢。前由赵小波寄去之字画（连绢十一件，而误作十件。送到时乞细检）。想不日可到矣。谭口生（可惜此人）因病物故。昨始知守兄处寄存彼款甚多，请即转告守兄，大约非亲自回国，与该铺一一料理之不可。弟日内拟到正文探其大概情形，再以函达守经也。《谕折汇存》翰文物色竟全无全者，兹将原单奉览。《列朝诗文集》亦专候示遵行。手此布谢，敬请

著安 弟熙顿首 七月廿八日

又耆寿民求兄代购医书四种，要好纸精印者。乞先开示价目与之，便可寄款单附呈。

四、一九一二年九月二十四日，罗居日本。

叔言我兄大鉴：昨上一函，计日当达典签。兹寄上赵彝斋兰花卷，文衡山三绝卷（文卷有匣），请查入，代为一销。文卷极精，签题跋尾亦好，惜并非孤本耳。拟售中币二百四十元（手数料二成在内），祈试办之。非雪报弘殷尚不肯割此卷也。又附上扇面二个，一为弟所求，一代小儿叩求法篆，并恳速为书就寄下为祷。敬颂

道安 弟熙再叩 十四日

五、一九一二年九月二十八日，罗居日本。

叔言我兄大人如晤：节前手复一箴，计达左右。京中近日谣说暂息，据报界议论，并非拱禁两军之所致，仍是张方之影响。十四日武昌曾有小暴动，旋即压下。黎有电来，故北京政府因之戒严耳。一千万镑小借款传闻已成，已拨来五十镑，惟大借款因之增障碍，西藏外蒙英俄阻其进兵，蒙藏两部已暗中为大民国所断送。不胜痛憾。弟昨晤一法国法政博士铎而孟，深诋我国之骤进于共和，断无佳果可言。法人多主张共和而亦为此言，则真善于觐国也。东邦全国舆论对于我之乱事及政体有无深中旨要之言（其利用中国有乱之说姑不论）。我之共和果成，于彼邦绝无好处也。吾兄近居海国，与彼之士大夫游，容能得其真相，幸有以示我。小野久未见，田中现居东单牌楼路西扶桑馆。守经兄日前来函，属向正文斋伙友予先说明，不能以此次所寄现款为弥补该号亏空。已遵往向该伙陈之。仍请守兄迅速来京，早为议结为妥。即求代致守兄为荷。弟因事冗，不及逕行回复也。敝藏提梁贞及宋元画数件如不得价，求即交守兄带回。东坡字卷绢本（剥烂数小处，不碍事），计二丈三尺一，怀素草书千文（闻刻于大晚香堂，不知确否，乞示知）一则，快雪堂所刻登临、承要、苦雾三段帖之祖本（卷后无题跋，仅有墨本数印），惜尚非行楷耳，非八百元不能得。若售诸东方，能否获三四百元之利，望即示下。至其字则真而精，可无疑议也。兹再寄呈帖二本，印谱一本，连同文氏

---

小字册一并邮达。另开价单，仍请酌授办理。帖与印谱虽非至佳品，然尚对日本人路数，求试为之。节前开销甚多，前蒙垫兑之款已将用。如托售各件又有续行成议者。祈速将款齐寄下，以为御寒衣食之需。至祷至叩，一切分然，不敢云谢也。《霜红龕集》又为校改数处，刻已付印。王石谷画近见一小立幅，绢本着色，尺寸亦不大，绢地亦新（系七十岁画，笔墨极精），已付以二百五十元，尚不售，未知尚可添价否？祈速酌示，以便商办。手此敬颂

著安 弟熙百拜 八月十八日早

劳玉老、徐梧生耆寿民诸君均欲得静安《颐和园词》一本，乞再寄赐一二册。

六、一九一二年十月五日，罗居日本。

叔言吾兄阁下：八月十九日奉到十三日手书，备悉一一。龙华斋商务馆弟亲将信面行带致，均已接洽无误。傅集将次印成，拟索一部留观，余四十四部俟送到，即转寄田中。数日前曾询其行止，云欲由北京往朝鲜一行，回国尚早。拟再询之，如费周折，则改由通运公司寄东亦可。闻徐梧生云南省新刻亭林诗笺注，甚佳。书内有公大名，列于校勘。奉求向其发行所代购四五部，价若干？即归。楚弟所托售各件，未知近日如何。赵小波所带寄之字画一箱，本月廿一，弟曾为此事至津门，向该铺详询，阅其来信，此箱已于八月初间带到大阪，拟即由大阪托人寄交尊处云云，何以十三日尚未到？已托该铺速行函问赵君，或不致有意外舛错耳。授经兄定准何日回国？不能得价之字画（元人顾信写经卷如不得善价，亦可一并交回），当已交其带回。十三、廿日两致手书并所寄之文册五册及旧拓各件，属计当可达到敝处，两函所询各节，幸一一酌复为要。陈太守在绛州殉难一事，张中丞面嘱劳玉老书一节略，已脱稿，不日邮呈左右。兹将因国变死节及殉而未死者，就所确见确闻另抄一纸奉览，其死事已见春报，或早彰著者不录。日来做何撰著？静安《颐和园词》，张、劳二老均服其持论公允，隶事精切。谓为不可无一，不能有二之作。信然，信然。弟为治生各事，在家亦不能静坐看书。仰事俯畜甚为吃力。以故心绪恶劣，乐少忧多。刻又抽暇同梧生访张、劳二老，同到良谷庄泰宁镇，学顾亭林之故事。今日雨阻于涑水张中丞家，书此以遣岑寂。感旧悲秋，与公当同此情也。敬请

著安 唯时时珍重不宣 弟熙顿首 八月廿五日

陆文烈、文节父子灵柩于今春抵京。弟曾挽以联曰：为臣死君，为子死父，为妇死夫，取义成仁，结中国四千年首重明伦之局；八闽一督，九江一抚，两河一镇，争光比烈，叹吾党二三子未闻尚论其人。久拟传列死难诸人，以补他年史乘之阙。因循至今未果。吾兄欲调查撰述陈太守死节事迹，将以正中外传闻之讹而维系我国名教于不敝。甚感口也。弟窃愿多

---

方代为采访，一以真确为至，以贡献于大君子之前。仅此寥寥数十人尚易以文字表章之，一俟续有所获，即行上闻。伏乞一一笔而出之，使一宫诸人知我国尚有完人而孔孟之泽固未尝泯也，岂不大有关系邪？高明以为如何？再颂

道安 弟熙又顿首

此事仍以我辈自行著论表章为宜，未便令一宫访得，徒作彼之报料也。又及。

七、一九一二年十一月二十三日，罗居日本。

叔言我兄大人阁下：两奉手教，敬悉韩太尉表墓文，读迄。有关世道人心之作，此举日不可少也。守经、凤孙晤时曾将尊意代达，凤老日来当有书致诸左右。《流沙坠简》十部已到，考释则至今未见，祈向邮局一查。《宸翰楼丛书》望速寄来二部，即为代销。如另有要办各件，极愿效劳，搜罗古迹亦大乐事也。赵文二画卷已寄到，慰甚。合前文条沈卷共四件，如无出手之望，仍希寄回。西口堂碑一册，并乞邮还。画四件另开原置价本于后，兄如有余资即可照原本购存，实觉省便。各画均非贗鼎，惟未必均能合东友眼光耳。再东友前借印敝藏宋拓石数帖，想尚有印本，乞代购二分赐下，并尊印之钟鼎款识全分亦望寄下一部，该价若干，照扣可也。初冬严寒，惟为道目重临风，不尽担忧。手此敬颂

著安 弟玉熙顿首 十月十五日

沈石田山水长卷，二百二十元。赵子固兰花卷，三百三十元。文嘉仙山图小幅，一百一十元。文衡山三绝卷，三百三十元。均系原置之价，如留，请按中币付款可也。赵、文二卷定价八百四十元，日友如留，可减为中币七百元。

八、一九二八年十二月三十一日，罗居天津。

叔言仁兄阁下：在津谈聚甚畅，前日奉手书，敬悉，汉洞为富平侯家所遗，又有贵口徽称：班书既有其人，声价自当百倍前之拟，连同战国铜镫一品，须得价四百五十元，始肯出售，今见价仅三百元，实对不住此有名之器。求再向收藏家一陈，不到四五之数，不愿出让也。刻印观堂遗书招股一事，回京后即向凤老、息侯、仲恕面商，柯云：自著之书尚无刊刻，此事殆难入股。金则久向袁洁珊协议，大约有集成三二股之望。陈则愿帮忙入股。并求其向任伯唐处再招一股。唯彼有二层疑问，一、观堂所有丛稿，其家是否全数交付与公。二则观堂家属仅有一成好处，似乎太少，能再加一成或二成方为满意。请公酌行示复。股款百元筹足即交上也。今日晤周善庵，将招股章程与之一看，允为拼凑一股。并闻，匆匆手复。敬请

著安 弟宝熙顿首 冬月廿夜

法书李处士篆盖极佳，已转致。润金随后奉上。

---

九、一九二八年一月十六日，罗居天津。

雪堂仁兄有道：奉到手书并报告书二件，均悉。当即与仲恕一观，并催询其股款，兹将其复函呈阅。息侯代向袁洁翁募股一节，未知到何程度。想已与公通信矣。李介如送公润金五十元，今日始行送到，明后日即遵交尊古斋。楚王钟外匣，因小儿赴津之便，饬其带呈，祈查入。时迫岁暮，需款极多，敝藏镫、兆二事再贬价为三百五十元，即求代向前路一办（彼如肯留，款求速惠）。如度其不能添价，请将原器付还，即交小儿之手为荷。再仲恕如将股本百元交来，是否能交尊古？候示遵办。雪寒唯珍重万万不宣。敬颂

著安 弟宝熙顿首 初六夕

十、一九二八年一月二十日，罗居天津。

雪堂仁兄大鉴：前日聆教，快甚。王寿臣之清湘书画小卷二件，陈列单中为之多标日金六十圆，前程如愿购留。仅觉价昂，二件即非为日金四百元亦可，并求提早为之商定，尤感。家鼎臣兄有信数行致公，专申谢意，寄呈，公口。药雨兄处尚存在指书扇四五柄，请函询其是否售出。又前送阅之抄本书八种，有无未刻之本，并望开示为叩。严寒珍摄，万万不宣，专此敬请

道安 弟熙再顿首 初十日

十一、一九三六年一月二十七日，罗居旅顺。

雪堂道长阁下：前奉手书，敬悉尊患肝气作痛，服何种药？近日减轻，至以为念。下患齿疾，诊治将二十次，现始平复，承问，感谢！都中无重要新闻，仙涛迁转之说盛传于奉天。日前，军政部日系顾问晤格民已力辟为谣言，并遵将所属之事转达宫相矣。雪寒惟格外珍摄是禱，此复敬请

年安 弟熙顿上 陬月初四

元旦小诗写奉清吟。太夷、仲均有新什也。

丙子元旦书怀：松江雪霁渐和融，艮地风来卜寿丰（旧制，元旦钦天监奏风从艮地起，主人寿年丰，岁以为常。艮、东北方之卦也）。不扰闾阎称至治，合群策力胜孤忠。中原几见民憔悴，东白犹瞻气郁葱。巩固国基今日务，收京还待济时雄。

辟乱居东七载遥，元正三列紫宸朝。兽樽口酒群官赐，龙袞香烟五列飘，千里心常怀骥马，一枝身且托鸛鷖。自知衰老时无补，醉把屠苏梦舜韶。

雪堂道长吟正 宝熙稿

十二、一九三六年一月三十日，罗居旅顺。

---

叔言道长史右：前奉手教，敬悉。法书四体屏已寄京。承以润金四十元见惠。家兄实属不安，既荷传语谆谆，谨当领受物此鸣谢，厂友王寿宸此次在连展览书画，成绩甚坏。兹饬其择佳者数种，送呈清鉴。清湘两小卷最精，价又不昂，似可购存，俾壮其行色。请酌行。雪后清寒，佳想安善。稍暖尚拟趋谈不次。专此敬请

著安 弟宝熙顿上 初七日

十三、一九三六年四月五日，罗居旅顺。

雪堂道长阁下：世兄自旅顺回，奉到复书，得悉道体安和，至为欣慰。此间寒威已减，春气初回。台端北来，想尚需时日也。弟小病一旬，近虽痊可，而痰嗽尚未大平复。过三五日如不服药，拟南下造访，此时尚不敢定。春日内闻其回旅，邮信一封附寄，请饬送为感。兴京孤儿第一次已收容约七十余人（比先定者多十人）。第二次则以各区有匪，进行极难，近始着手收容，仍以二百名为限，弟颇觉博济会诸君做事太缓，而据该会中人云，实有不得不缓之势。求人亦只好听之而已，专此布敬请

著安 弟熙上 三月十四日夕

各家所出赈款迄未提用，现存敝处候拔。又及

十四、一九三六年七月十七日，罗居旅顺。

雪堂道长阁下：旬余小别，积思已深，千里睽违，奋飞无术。南来造访，业向宫请假，而又变计不行。诿意请假之次日，左脚肿痛异常，三夜不能成寐，起卧均不离床。今已八天矣。是否外伤或是湿气，医家判断各殊，现用西药艾立曼司终日敷治，大见功效。今天始能扶杖下地，得以作书，再迟数日，即可下楼矣。端节后一二日，准要赴旅奉访，便中望告春知之。公于一月假满，定于何日北上？求预计后示知，无任企禱。君九、春二公想时相晤谈，清慈静摄有日，较在都自必佳胜，极难去怀。专此敬颂

道安 弟宝熙上 五月廿九日

十五、一九三六年十月二十六日，罗居旅顺。

雪堂道长大鉴：前由四世兄手交到大札，□悉壹是。朱玉敦三君子尊意欲为之具疏上闻，请加褒恤，至为感激钦佩。惟弟刻备宫府，疏内列名，殊不甚便，不如由公单衔具奏，由弟先访宫相一商，再行持以入告，或迳由弟面呈，而将三君子死节详情敬谨敷奏，俟临时斟酌办理。不然，转求安定先生，请其一手料理，尤胜于其他方法也。请即属草□真，尊定办法后，弟再为奔走进行。弟固极盼此事之成耳。明日将赴哈尔滨就访阿城金上京故址一看，并航行松花江而至佳木斯，约六七日始归。今日新闻，友邦对国际上将有重大变化，且静以观其后。

---

特此秘陈。敬请

道安 弟宝熙再顿 九月十二日

十六、时地未明。

贞松先生史席：违晤数月，极念。伏维兴居佳胜，为颂为慰。秋节后同林诒书提学薄游奉省、大连、青岛，在历下小住二日，直达京师而归。往返五千里，为期十数日，非舟车便利不能也。此行纯是流连风景，毫无正事，可谓浪游，不过藉以发抒胸中愁闷。在沈阳一天，睹宫殿之变迁，陵园之开放，则又感愤悲伤不能已之。自登南满车南下，八百余里至大连，沿途所见如在日本国境，斯尤惊心怵目耳。归来鬻字甚忙。暮年生活仅仅恃此，抑何可笑。刻为积逋所困，拟将旧藏初印皮纸《古逸丛书》六匣（带口木刻字匣六个），闽王审知天德通宝钱一品，汉光武中元二年银条一件出售。此为数年来不肯让人之物，今不能不割爱行之。书匣价七百元，天德古泉价一千元中元，银条价四百元。奉恳代为觅主。条银、古泉即请向方药雨先生一问。方君藏泉甚富，尚少天德一品也。《古逸丛书》则须另行设法。如欲看原物，即乞示，当即送上不误。初冬时暖，佳想安善，不尽所怀。敬颂

著祉并盼赐覆 弟宝熙再顿 十月十一日

十七、时地未明。

叔言道长史右：前日奉手书，敬悉。大著“兢彝跋”一通，读讫，钦佩。已转至东佑，今日将原器将送到，即交君羽世兄传拓。雪桥题词遵飭仆人雷顺抄出呈阅。淮生颇有复信，云其局中人员近无更动，稍迟再为设法。又云：文书一部分不过琐碎之商业信函，并无笔墨之事，年终拟将局中各员稍加甄别，或可腾出余额，再行报命等语。是此事尚有希望，惟家兄久成老荒，本不敢担任正经笔墨之事，若来往函牍与代拟题咏则足可胜任（管会计尤靠得住）。即求我兄速再向淮生一言，或可有成也。专此渎恳。敬请

著安 弟宝熙再顿 十一月初九灯下



---

# 王国维《东山杂记》校记

姜福杰

偶然翻检一九一三年《盛京时报》，礼堂《东山杂记》引人注目；考史释名，非精思劬学者莫办。礼堂，自惭陋未之知，观文中多及“上虞罗氏”，其人得非海宁王国维耶？一查，“礼堂”果然是王国维的一个别号。这《东山杂记》，《海宁王忠愍公遗书》、《海宁王静安先生遗书》未收，起初还真以为发现新大陆了；再一查，不免快意地失望——刚收入社会科学文献出版社二〇〇〇年十一月出版赵利栋辑校的《王国维学术随笔》中。好奇心和求知欲鼓动着我去书店将它买回来。原来，除了《东山杂记》，王国维还在之后的《盛京时报》上连续刊载了《王国维遗书》失收的《二牖轩随录》和《阅古漫录》，《王国维学术随笔》的出版说明说是“第一次辑录整理出版”。看着看着，却找不到读报时的感觉。书里的错别字，碰头碍眼，真如套话所谓不堪卒读；用书里王国维自己的话说：“浅人所为，芜陋殊甚。讹别之字，满纸皆是。”当然，辑校者还是下了不少力气的。旧报纸损旧漫漶，辑校大非易事，王国维这样大学者的著述更不好整理。王国维是近世中国开风气的学术大师，研究者和读者向来不乏；考虑到这些札记又是“第一次辑录整理出版”，一旦被正在编辑《王国维全集》的学者用作底本而不校以原刊本，那就糟透了。为了王国维，为了王国维的研究者，为了文史学者，我就豁出日力和目力，先偷空把《东山杂记》校读一过。

《东山杂记》刊载时已细为铨序（“一”“二”“三”等等），这书没有遵照原刊次序编排。辑校者区划为“卷一”“卷二”，还代拟了小标题，而做错的也不少。如五页“四注屋”则实际是两则，“今之宫殿”至“则洛阳正殿自当用九间矣”，与下文考“四注屋”者不相蒙，当别出而表目为“九间殿”。九页“浏海乃古代子事父母之饰”之浏字应照原文作刘字。一七页“磬折古义”则当标目为“铸钟”。一八页“大房”则应标目为“说俎”；它的改订本已见《观堂集林》卷三，正作“说俎”。二五页“伪周二鬼符跋”之鬼字乃龟字之同音传讹。二六页“王复斋钟鼎款识中晋尺跋”之“晋尺”是“晋前尺”之讹；此则增订本见《观堂集林》

---

卷一九。三三页题为“齐鲁封泥存序”者亦见《观堂集林》卷一八，至三六页末“并不赘云”而止，三七页之“古之书简”云云一大节须另标示题目（“封泥考”）。六一页“吴梅村清凉山谿佛诗”之谿字是赞字之谬。卷二七六页之“玺印”应编入卷一。原刊时囿于版面，故其分段往往不足依据，整理时则当视内容而定。如一六页“盖字有讹脱也”与“惟内外二堂之制”云云意同理合，本该连为一体。二六页“程易畴乃谓”云云亦应接排。八四页“观于香云别馆”云云一节亦不当提行另起；参观《观堂集林》卷二一《书宋旧宫人诗词湖山类稿水云集后》。

四页：太和殿当古之治庙。按庙字是朝字之误。

五页：汉殿皆用四注殿制。按后殿字为屋字之讹。

六页：南方人家敬事鬼神，谓之东厨司命。按鬼字是灶字之误。

七页：司察小过作遣责告者。按“遣责”乃“谴”之讹。

七页：《楚辞》所谓小司命是也。按小字是少字之讹。

七页：“疾病祀于五祀”。按应作：疾病“禱于五祀”。

七页：则有事时一用事而已。按后事字疑为之字之误。

七页：《说文》“稗，以豚祠司命也”，引《汉律》云“祠稗命”。按稗字是 字之讹。

七页：习久相忘。按原作：积久相忘。

七页：郑康成据《礼器》文以为灶，老妇之祭，其注《礼器》云“老妇先炊者也，以礼意求之。郑说为近。按应作：郑康成据《礼器》文以为“灶，老妇之祭”，其注《礼器》云“老妇先炊者也”。以《礼》意求之，郑说为近。

八页：专主盟誓之祀。按祀字为神字之讹。

八页：后世小司命之祀。按小字是少字之讹。

九页：今之祀公宅神。按祀字是社字之讹。

九页：会，读如大会之会。缝中也。按应作：会，读如大会之会，缝中也。皮弁之缝中。

九页：邸即今帽结矣。按应作：邸即今之帽结矣。

九页：盛行浏海。按浏字原作刘字。

一〇页：髡彼两毛。按髡字是髡字之讹。

一〇页：《楚辞》序祭祀事。按“楚辞”是“楚茨”之讹。《诗·小雅》之《楚茨》。

一一页：以恒倍许。按许字为计字之讹。

一一页：讲间之席。按间字是问字之讹。

---

一一页：饗三。按饗字是瓮字之讹。下文之“饗”亦然。

一二页：奢侈之事。按“奢侈”原作“奢靡”。

一二页：先树圻中。按应作：先树于圻中。

一二页：椁必得与抗木而始成一物，故抗木等亦椁解。按应作：椁必得折与抗木而始成一物，故抗木等亦椁称。

一二页：修其下，如屋形，所谓四阿者。按应作：侈其下，如屋形，所谓四阿者也。

一二页：纵系二屋，为四注屋形。按应作：纵系二层，为四注屋之形。

一三页：而视棺之大小。按应作：而其视棺之大小。

一三页：木石之怪夔罔两也。按应作：木石之怪，夔罔两也。

一三页：殊不可解。按殊字原作殆字。

一四页：元年十一月。按应作：元年十月。

一七页：郑子尹乃代作。按代字乃衍文。

一七页：奉其大概。按奉字是举字之讹。

一七页：公输班之水见蠹，日见汝形。按应作：公输班之水见蠹，曰：“见汝形！”

一七页：般遂使之门户。按使字应作施字。

一七页：铜蠹画静。按画字是昼字之讹。形似致误。

一八页：“蠹”为“蠹蠹，欲绝之貌”。按应作：“蠹”为“欲绝之貌”。

一八页：角、单。按单字是睪字之讹。

一八页：毛公云：“大房，半体之俎。意正如是也。”按应作：毛公云“大房半体之俎”，意正如是也。

一九页：殷以嘏，嘏者具也。按嘏字是楮字之讹。

一九页：颇为近汉之器。按颇字是误字之误。

一九页：口深于考古之学者。按“口”应作“亦”。又按本书底本漫漶难辨处，编者统施以“口”号，而未加注说明，以与王国维原作“口”者相区别。

一九页：某君殆因此，误以此斯禁为汉物，且不知汉时无此制也。按应作：某君殆因此误以此斯禁为汉物耳，不知汉时无此制也。又按原刊本有句读——当为《盛京时报》编者所为，故此本破句失读之处尚未累累也。至其逗号句号之互舛，如一00页徐朗白《游目帖赞》韵脚处皆当着句号，则末而不足较已。

一九页：《地理志》云“左冯翊有阳陵县。”班氏原注。按应作：《地理志》“左冯翊有阳

---

陵县”，班氏原注。

二〇页：如周官傅别之制……如周官质剂之制。按当作：如《周官》“傅别”之制……如《周官》“质剂”之制。详见《周礼·秋官司寇》。

二〇页：皆在脊上。按脊字是肋字之讹。肋即侧面。

二〇页：几与湿金以书者相等。按湿字是蘸字之讹。

二一页：故印皆用五之倍数。按应作：故印皆用五字，符亦用五之倍数。

二一页：短则易藏而难觅。按觅字是见字之误。“见”即“图穷匕首见”之“见”。

二二页：字字清楚。按楚字原作晰字。

二二页：若泰山刻石。按“泰山”是“峰山”之误。

二二页：则遇始皇成功盛德，及制曰可等字，皆项顶格书。按应作：则遇“始皇成功盛德”及“制曰可”等字，皆顶格书。

二二页：岂秦汉以后人所能耶。按能字后脱作字。

二三页：齐、梁、陈九锡文同。按应作：齐、梁、陈九锡文同。惟宋武九锡文则云“金虎符第一至第十，左使符第一至第十”，虎符之数不同。

二三页：筋上均有左二字样。按筋字是肋字之讹。肋即侧面。下文数筋字皆为肋字之误。

二三页：“与驺男为虎符第五”。按原作：“口与驺男为虎符第五”。参观上文。

二四页：则左右之数亦相等。按亦字前夺当字。

二四页：铜符。按应作：铜鱼符。

二四页：下铸虎豹御。按御字是饰字之误。

二四页：又以篆文相同，侧刻十千字为号。按应作：又以篆文相向侧刻十千字为号。参观《观堂集林》卷一八《隋铜虎符跋》。

二四页：而史亦不载其形。按“形”是“形制”之误。

二五页：飞骑之尤健者。按“健”原作“骁健”。

二五页：而北军只有左右二军。按应作：而北军只有左右羽林二军。

二五页：而军改于开元之末。按改字当作成字。参观《观堂集林》卷一八《伪二周龟符跋》。

二六页：仿制之尺。按应作：仿制之建初尺。

二六页：世所传晋前尺者拓本，皆出于宋王复斋《钟鼎款识》。按应作：世所传晋前尺拓本，皆出于宋《王复斋钟鼎款识》。

---

二七页：《隋志》所载前尺以下十四种尺。按前字前夺晋字。

二七页：皆效隋志之法。按当作：皆效《隋志》之法。

二七页：余其即用开皇宫尺。按应作：余疑其即用开皇宫尺。参观《观堂集林》卷一九《日本奈良正仓院藏六唐尺摹本跋》。

二七页：凡度以北方秬黍中者一黍之广为一分。按者字后当读。

二七页：凡积秬黍为度、量、权衡者。按当作：凡积秬黍为度量、权衡者。

二七页：以市尺当官尺供公使用。按公字后夺私字。

二七页：以三两为一大量。按量字是两字之误。

二七页：唐量未闻权衡。按似当作：唐量未闻用权衡。

二七页：后用铁尺，据达奚震牛弘校之以上党羊头山大黍。按应作：后周铁尺，据达奚震、牛弘校以上党羊头山大黍。

二八页：今择其轮廓完好容量之。按容字是者字之讹。

二九页：量地潜尺。按潜字是藩字之误。三一页不误。

二九页：两晋后魏之际。按两字是西字之误。

三〇页：连长。按应作：连三长。

三〇页：此百官所经仰灭圣明也。按应作：此百官所以仰负圣明也。

三〇页：一尺之增。按应作：一尺度之增。

三〇页：幅度二尺五分。按度字是广字之讹。

三一页：古代调绢增尺之故。按应作：古代因调绢增尺之故。

三一页：任城国元父。按应作：任城国元亢父。参观四二页。

三一页：汉末小尺八寸。按小字衍。

三一页：圭、搯二尺。按应作：镇圭、搯二尺。

三一页：唐通开元宝钱。按应作：唐开元通宝钱。二八页不误。

三二页：大抵刻始皇一诏二世一诏。按二字前夺及字。

三二页：亦应代所未有也。按应字是历字之讹。

三二页：印其所藏封泥拓本。按印字后夺行字。

三二页：然涂述虽启。按应作：然途术虽启。

三三页：恒水之甲骨。按恒字是洹字之讹。参观《观堂集林》卷一八《齐鲁封泥集存序》。

三三页：癸卯之岁。按卯字是丑字之误。

---

三三页：复以所藏封泥拓本。按封字前夺古字。

三三页：其足以考古代官制地理者。按考字后夺正字。

三三页：武库丞为为中尉之属。按衍一为字。

三四页：中为当郡者四年。按当字是汉字之讹。

三四页：颖川不云韩郡。按颖字是颍字之误。

三五页：皆孝景中十二年以后物。按“十二年”是“二年”之误。参观三八页及《观堂集林》卷一八《齐鲁封泥集存序》。

三五页：华母害。按母字是毋字之误。

三五页：校夷侯周舍。按校字是洎字之讹。

三六页：馀如桐马五丞。按桐字是桐字之误。

三六页：然不有此印，奚以定之。按当作：然不有此印，奚以定之？

三七页：而缠之以绳，上刻绳道以容绳。按应作：而缠之以绳。牍上刻绳道以容绳。

三七页：玺声。按玺字是尔字之讹。

三七页：古人玺印皆施土泥，未有施于丝帛者。按应作：古人玺印皆施于泥，未有施于缣帛者。下文“丝帛”亦误。

三七页：经水银和金为泥。按经字是以字之讹。

三七页：自简牍而用纸案。按案字是素字之讹。

三七页：赵拮叔。按拮字是搗字之讹。

三七页：嗣时出土愈多。按时字是是字之讹。

三七页：于是有封泥考略之作。按当作：于是有《封泥考略》之作。上文不误。

三七页：古人土封包苴之泥。按土字衍。

三八页：胶东国属县。按国字为衍文。

三八页：复汉初之胶东。按复字是后字之谬。

三九页：各以所治之县名也。按应作：各以其所治之县名之也。

三九页：昌水出东莱昌阳。按应作：昌水出东莱昌阳，皆在齐也。

四〇页：字贵朴纳，大拟北宋末刊本。按应作：字画朴劲，大似北宋末刊本。

四〇页：有关史争者。按争字是事字之误。

四一页：题本充库中。按“充”是“充塞”之误。

四一页：奏请焚烬。按烬字原作毁字。下文亦然。

- 
- 四一页：皆顺年月，排列颇为整饬。按当作：皆顺年月排列，颇为整饬。
- 四一页：清理之役。按理字原作厘字。四〇页即作“清厘”。
- 四一页：多为人去取。按应作：多为人取去。
- 四一页：作一龟。按龟字是龕字之谬。
- 四一页：审视之。按审字原作谛字。
- 四一页：铜质其厚。按其字是甚字之谬。
- 四二页：携归英伦后，即刻寄法国沙畹教授处，属其考订。早有发行之说。按刻字乃衍文，发字是刊字之误。
- 四二页：其写书皆用竹帛。按原作：其写书则皆用竹帛。
- 四二页：《古代和闐》。按原作：《古代之和闐》。
- 四三页：六千卷。按原作：六七千卷。
- 四三页：甘督乃遣委员某斋送至京师。按斋字是齎字之讹。
- 四三页：残卷，在京师图书馆之杜正伦《百行章》一卷。按当作：残卷。在京师图书馆之杜正伦得《百行章》一卷。
- 四三页：全仿佛教。按教字是经字之讹。
- 四三页：罗叔言。按罗字前夺曩字。
- 四四页：携归之断片。按原作：所携归之断片。
- 四四页：《自述》而至《乡党》。按应作：自《述而》至《乡党》。
- 四五页：燕陋殊甚。按燕字是莞字之误。
- 四五页：一卷乃唐初某僧行赁。按赁字是实字之谬。
- 四五页：不识名篇。按应作：不识篇名。
- 四六页：存今者仅有《竹书纪年》。按应作：然汲冢之书存今者仅有《竹书纪年》。
- 四六页：当有汉明帝显节陵中册文。按当字是尚字之讹。
- 四六页：琐屑不足道数。按道字乃衍文。
- 四六页：皆周初或古代事。按应作：皆周末人所书周初或古代事。
- 四六页：魏晋之交，古文绝学。按“绝学”乃“学绝”之舛。
- 四七页：三井圆满院中。按应作：三井寺圆满院中。
- 四八页：上有汉文颇漫口不可辨。按应作：上有汉文，颇漫漶不可辨。
- 四八页：罗布绰尔。按绰字是淖字之讹。

---

四八页：王使迴复罗。按迴字是回字之讹。

四九页：不知亲想念。按想字原作相字。

四九页：不知王问邑。邑天热。按应作：不知王问，邑邑。天热。“邑邑”即“悒悒”。

四九页：西域关内侯李柏。按应作：西域长史关内侯李柏。

四九页：当为同一书之草稿。按同字是衍文。

四九页：缘以为李柏。按缘字是皆字之讹。

四九页：其叙述不必以史事之先后为次。按原本无史字。

四九页：但可供参考而已。按考字原作核字。

五〇页：其始于击赵贞而败。按于字衍。

五一页：符诏死新城。按符字是苻字之讹。

五一页：诏者，施于辞令。按令字是命字之讹。

五二页：而转行至，此正欲了塞外诸羌。按应作：而转行至此，正欲了塞外诸羌。

五三页：左右方二里。按原作：左右方一二里。

五三页：盖遣困故窖处。按遣字是遗字之讹。

五五页：社何虑爱速死。按虑字乃衍文。

五六页：其称谓当有所本也。按应作：其称谓当有所本也)。

五六页：帝已祖丁父癸。按已字是己字之讹。

五六页：帝也者，神之也。按前也字应作之字。

五六页：至以称神当为后起之名。按应作：至以称天神。当为后起之名。

五六页：汉人谓天子曰悬官。按“悬官”原作“县官”。

五七页：或浑言之宰相。按应作：或浑言之，谓之宰相。

五七页：此皆先卑而后尊者。按应作：此皆先卑而后尊者也。

五八页：“儒夫”。按应作：“懦夫”。

五八页：是将为乳乎。按乳字是乱字之谬。

五八页：“夫夫也，习于礼”者。按应作：“夫夫也，为习于礼者”。

五八页：殷其沦丧我罔为臣仆。按应作：殷其沦丧，我罔为臣仆。

五九页：贤弟千中。按中字是牛字之讹。

五九页：孟子时称其弟子为子。按时字是则字之误。

五九页：《史记》之作“父”。按之字衍。



---

五九页：《祭女孥文》自称“阿爹阿八”。按应作：《祭女孥文》自称曰“阿爹”、“阿八”。

五九页：李颀放《歌行答从弟墨竹》。按应作：李颀《放歌行答从弟墨竹》。

五九页：沙洲人。按洲字应作州字。

五九页：语极鄙偃。按偃字是俚字之谬。

五九页：乃称他人兄为家兄。按应作：乃称他人之兄为家兄。

六〇页：写本《春秋后语》背记，有唐咸通间人所书《望江南》二阙。按原作：写本《春秋后语》纸背有唐咸通间人所书《望江南》词二阙。参观《观堂集林》卷二一。

六〇页：其风行实始于太和中间。按应作：其风行实始于太和、大中间。

六〇页：公私仓禀俱丰实。按禀字是廩字之谬。

六一页：生常免租税。按常字是当字之讹。

六一页：岂闻区绢值万钱。按区字是一字之谬。

六一页：此其所以为史诗。按“史诗”是“诗史”之讹。

六一页：《清凉山潜佛诗》。按潜字是赞字之谬。下文不误。

六一页：弹罢警弦便薤歌。按应作：弹罢《薰弦》便《薤歌》。《薰弦》即舜《南风歌》。

六一页：重壁台前八骏蹄。按应作：重壁庙前八骏蹄。

六二页：忍向瑶池不并楼。按楼字是棲字之讹。

六二页：数落无颜色。按数字是萎字之讹。

六二页：暮门深更阻侯门。按暮字是墓字之讹。

六二页：《梅影历忆语》。按历字是庵字之讹。

六二页：《云自在庵笔记》。按庵字原作龛字。

六二页：世祖贞妃，轻车都蔚巴度之女。按应作：又世祖贞妃，轻车都尉巴度之女。

六二页：特进封以昭淑。按应作：特进名封，以昭淑德。

六三页：博而济锦氏。按而字是尔字之误。

六三页：昭阳中帐影婵娟，惭愧深思未敢前。按中字是甲字之讹，思字是恩字之误。咏汉武故事。

六三页：扶下君王到便床。按床字是房字之谬。

六三页：不在分香买履中。按买字是卖字之误。咏魏武故事。

六三页：旌旗月落松林冷。按林字是楸字之讹。

六四页：他卷又有。按应作：“汪士铎读”、“书树园图书”诸印。他卷又有。

- 
- 六四页：后来归谁氏。按应作：后未知归谁氏。
- 六四页：或闻胡氏统签已成。按应作：或闻胡氏《统签》已成。
- 六五页：索书甚急。按急字原作亟字。
- 六五页：邓钊之《全金诗》。按应作：郭元钊《全金诗》。
- 六五页：旧藏吴门顾口。按“口”当作“氏”。
- 六五页：口唐丁氏。按应作：钱唐丁氏。即丁丙。
- 六六页：此剧意极近天挺所撰。《范张鸡黍》，殆即官所撰也。按句号衍。
- 六七页：余为考订如右。按应作：余为考订之如右。
- 六七页：有曲无目。按目字是白字之讹。“白”即宾白。
- 六七页：然皆为元刊无疑。按原作：然皆为元刊元印无疑。
- 六七页：《岳孔目替》、《杀妻》。按应作：《岳孔目》、《替杀妻》。
- 六七页：余的小字。按的字为为字之讹。
- 六七页：此书在贵油刘葱石处。按油字是池字之讹。
- 六七页：汴梁张业屠。按应作：汴梁张某，业屠。
- 六七页：焚诸醮盘内。按盘字是盒字之误。参观《观堂别集后编·元刊杂剧三十种序录》。
- 六八页：今承刑部约。按应作：今承现奉刑部约。
- 六八页：得此都省仰依上施行。按应作：得此都省，仰依上施行。
- 六八页：则口泰山焚儿还愿。按“口”应作“往”。参观六七页“乃携其子往泰安还愿”。
- 六八页：又谬悠其事实。按应作：又悠谬其事实耳。
- 六八页：作剧者犹奖励之。按原作：作剧者犹若奖励之。
- 六八页：大曲水调歌头。按当作：大曲《水调歌头》。
- 六九页：贤明侍制翻疑狱。按侍字是待字之讹。
- 六九页：即歌声高引可彻云汉。按应作：即歌声高引，可彻云汉。
- 六九页：无不善南北歌词者。按词字是调字之误。
- 七〇页：又据《乐郊私语》记。按应作：又据《乐郊私语》所记。
- 七〇页：纯为北曲。按曲字原作调字。
- 七〇页：王伯诚。按诚字应作成字。六六页不误。
- 七〇页：大用为钓台山院山长。按应作：大用尝为钓台书院山长。参观《观堂别集后编·元刊杂剧三十种序录》。

---

七一页：《梦梁录》。按梁字是梁字之谬。下文数处并误。

七一页：二帝幽奎辱事。按奎字乃衍文。

七一页：不足以是定宋本也。按定字后夺其字。

七二页：如清冷桥熙春楼下谓之南瓦子市，南坊北三元楼前谓之中瓦子。按市字属下读。

七二页：《梦梁录》卷十五“铺席门保佑坊前张官人诸史子文籍铺其次即为中瓦子，前诸铺则所为张家张官。诸史子文籍此书则不避宋讳，殆台犹当。”按应作：《梦梁录》卷十三《铺席》门，保佑坊前“张官人诸史子文籍铺”，其次即为中瓦子，前诸铺则所为“张家”、“张官诸史子文籍铺”。此书则不避宋讳。殆台犹当。又按“殆台犹当”蒙所不解。此处文字不见一九一三年八月二十日《盛京时报》本，盖出自王国维手订本，今藏北京图书馆者。

七二页：《女报怨》。按怨字原作冤字。

七二页：《李焕生王陈南》。按应作：《李焕生五阵雨》。

七二页：故遵王仍用之。按应作：故遵王仍而用之。

七二页：《侯靖录》所载商调蝶恋花。按应作：《侯靖录》所载商调《蝶恋花》。

七二页：《都城纪略》。按应作：《都城纪胜》。

七四页：岂便检寻。故口叶子之名。按应作：以便检寻，故有叶子之名。

七四页：尝与宋献言之。按宋字后夺宣字。

七五页：传者独贡父之汉官仪口。按“口”应作“耳”。

七六页：封泥之用，与简牍相掇。按掇字是将字之讹。“相将”，搭配也，即三三页所谓“封泥之物与古玺印相表里”也。

七六页：东朝用头。按头字是顛字之误。

七六页：仅有碧素，则晋周口之印。按应作：仅有缣素，则晋周时之印。

七六页：《魏书·萧宾夔传》。按宾字是宝字之讹。

七六页：考功别书于黄纸。按功字后脱曹字。

七六页：曹尚书与令、仆印署。按顿号衍。

七六页：肃宗时。按时字原作世字。

七六页：愚请罪虽恩免。按请字是谓字之讹。

七六页：然后印缝各上所司。按应作：然后印缝，各上所司。

七六页：乃始关刺省重究括。按应作：乃始关刺，省重究括。

七七页：押署缝尾则僧权如长松挂剑，满蹇如磐石卧虎。按应作：押署，则缝僧权，似

---

长松挂剑，尾满骞，如磐石卧虎。徐僧权亦见六五页。

七七页：似三丁相并之形。按“丁”是“丁”之讹。

七八页：若文上加一。按“一”是“丁”之讹。

七八页：惟便器或共之。按便字是饭字之谬。

七九页：客至设茶而不饭。按饭字是饮字之谬。又按此则改本见《观堂外集·庚辛之间读书记》，题为《郑光祖王粲登楼杂剧》。

七九页：此风自宋已然。按“宋”原作“宋时”。

七九页：王致。按致字是铨字之讹。

七九页：陈开。按开字是升字之讹。

七九页：《王粲登楼》杂剧载遣客事亦曰“点汤汤汤”。按“点汤汤汤”是“点汤”之误。《王粲登楼》第二折：“点汤呼遣客，某只索回去。”《庚辛之间读书记》不误。

七九页：江砚宣毫各别状。按状字是床字之误。

七九页：就案立讲毕。按当作：就案立，讲毕。

八〇页：讲筵官春入侍。按春字后脱秋字。

八〇页：并须学士草白麻。按草字是操字之谬。

八〇页：草十二月冬祀敕书……草明堂敕。按敕字乃赦字之误。《玉堂杂记》、《观堂外集》皆作赦字。

八〇页：同监门、内侍一员俱升厅。按顿号之加似赘误。下文“内侍梁襄”，而《玉堂杂记》则作“监门梁襄”。

八一页：曾经赐金带各据前项所赐条数。按带字后当读。

八一页：许人告犯。按许字是讦字之谬。

八一页：真五行传所谓服妖者矣。按当作：真《五行传》所谓服妖者矣。指《汉书·五行志》。

八一页：独不详夫人为何人。按“何人”原为“何如人”。

八二页：批答画闻式克钦承。按应作：批答画闻，式克钦承。

八二页：元人待足有殊。按足字是之字之误。

八三页：学问森严达殿西，书林飞白杨宸奎。按应作：学阁森严达殿西，书林飞白扬宸奎。

八三页：斋醮青词。按原作：斋醮青词等。

---

八三页：魏王恺、恩平郡王琚。按应作：魏王恺恩、平郡王璩。

八三页：《旧宫人诗词》。按应作：《宋旧宫人诗词》。

八四页：颇可慨见。按慨字是概字之误。

八四页：十二月乙未。按未字是末字之讹。

八四页：不容于谢后无释。按释字为辞字之讹。

八四页：《类稿》卷二。按“二”是“三”之误。

八四页：《苏武州毡房夜坐》。按州字原作洲字。

八四页：草地寒甚毡帐读杜诗。按帐字后夺中字。

八五页：与福王与芮及昭仪之死。按原本无芮字，后与字疑承前与字而衍；参观《观堂集林》卷二一。

八五页：北征十三载。按征字是行字之讹。

八六页：行囊尚留官里俸。按囊字应作橐字。参观下文“橐留官俸”。

八六页：海岁以正月遣使。按海字是每字之谬。

八七页：题赵子昂书归去来辞。按当作：题子昂书《归去来辞》。

八七页：褰裳胄逝望吾庐。按应作：褰裳宵逝望吾庐。

八七页：写出苕溪似纲川。按“纲川”是“辋川”之讹。用王维故事。

八七页：隅目晶梵耳竹批。按梵字为荧字之讹。

八七页：犹其为次也。按原作：犹其次焉者矣。

八八页：盖善备耳聪目明之道。按盖字后夺由字。

八八页：远圣道之良宗。按远字为迷字之讹。

八八页：盖野无遗贤，虽夙夜孜孜以求贤贤何弗至。按应作：意野无遗贤，虽夙夜孜孜以求贤，贤何弗至。

八八页：举应知宋讷。按应字原作厅字。

八八页：威化十八年。按应作：成化十六年。

八八页：际期同德，出宜汇征。按际字是隐字之讹。

八八页：石田翁与史明、古涧，证明史本传不记其事。按应作：石田翁与史明古同征，《明史》本传不记其事。

八九页：只应他人之招。按只字是且字之讹，

八九页：崖崖出游。按前崖字是铁字之讹。

- 
- 八九页：《钧天乐自序》。按原作：《钧天乐》传奇自序。
- 八九页：漫填词为传奇，率日一曲。按曲字是齣字之讹。
- 九〇页：冯已苍。按已字是己字之讹。下文亦误。
- 九〇页：写明宁王大夫。按应作：写明季士大夫。
- 九〇页：几于燃犀烛牛渚。按于字原作如字。
- 九〇页：且不满于瞿忠宣。按原作：且亦不满于瞿忠宣。
- 九〇页：乃此固然，毫不足怪。按应作：乃其固然，毫不足异。
- 九〇页：彭摺，字谦之。按摺字为摺字之讹。
- 九一页：为艺绛云楼。按艺字为筑字之讹。
- 九二页：要挟峰门。按应作：要挟蜂出。
- 九二页：邑大夫。按应作：邑士大夫。
- 九二页：《柳靡传》。按应作：《柳靡芜传》。
- 九二页：虞山章不为感动。按章字是竟字之谬。
- 九二页：《野语秘稿》。按稿字是汇字之讹。
- 九三页：后数月。按月字是日字之讹。
- 九三页：是修微才行亦靡芜之区也。按区字是亚字之谬。
- 九四页：熙朝真气古洪韵。按韵字是蒙字之误。
- 九四页：正酬未藉圣人功。按酬字是删字之谬。“删”，“删《诗》”。
- 九四页：嘉园准在圣人前。按应作：萝图准在圣人前。
- 九四页：清时顺眄成无据。按顺字当作顾字。
- 九四页：晓警到天真欲漏，禹功着手只荷锄。按“晓”望而知为“尧”之误。
- 九四页：稻梁尽处消凫雁，钟鼓频年送鸡鹤。按应作：稻梁尽处消凫雁，钟鼓频年送鷓鴣。鷓鴣，海鸟。
- 九四页：好锤玉失为癥药。按失字是矢字之误。
- 九四页：千万堕崖猿。按万字是刃字之讹。
- 九六页：无家诉虞虞。按应作：无家诉虞虞。虞虞，门门。
- 九六页：扁带若为客。按客字是容字之谬。
- 九六页：良师恣亦松。按亦字是赤字之谬。
- 九六页：名流风教会。按会字是齐字之讹。

---

九六页：蒯窈鬼提携。按窈字是屨字之误。

九六页：半塘鱼虾市。按塘字当作掇字。

九六页：明河敛滴雨。按敛字是数字之谬。

九六页：药里惨干禄。按里字是裹字之谬。

九七页：亦有失口禽。按“口”应作“笼”。

九七页：凡并前列八首。按列字是作字之谬。

九七页：屠龙已尽千金枝。按枝字是技字之讹。

九七页：禀信莲舟百丈齐。按禀字是果字之讹。

九七页：向道匡卢松子好。按卢字是庐字之讹。

九八页：偏从楯钻觅安闲。按钻字是顿字之讹。

九八页：偶作似士彦兄丈一粲。按应作：偶作，供士彦兄丈一粲。

九八页：《别扬玘部诗》。按扬字是杨字之误。

九八页：集本作杨玘部。按玘字是机字之讹。

九八页：吴梅村诗亦云杨廷麟，别字玘部。按应作：吴梅村诗话亦云杨廷麟，别字机部。

九九页：至《浮云》、《日出》二律。按应作：至“浮云日出”二律。即九七页所录者。

九九页：戌广西……戌已经年。按戌字是戍字之讹。

九九页：本传记召还奉对语，而年谱并不记入京。按应作：本传记召还奏对语，而年谱并不记其入京。

九九页：其纸极薄，谓六朝写经用纸。按谓字是似字之谬。

九九页：福化小玺。按福字是稿字之误。参观下文“贞观稿化”。

九九页：不敢知。按应作：虽不敢知。

九九页：与十七帖中《游目帖》之祖本。按当作：与《十七帖》中《游目帖》之祖本。与字似当作为字。

一〇〇页：绝伦于义。按义字是羲字之谬。“羲”，王羲之。

一〇〇页：并代词师，黎唐争购。按应作：异代同师，黎庶争购。

一〇〇页：龙跳虎跃。按跃字是卧字之谬。袁昂《古今书评》称萧思话书“字势屈强，若龙跳渊门，虎卧凤阙”。

一〇〇页：首尾参赞。按赞字是差字之误。

一〇〇页：心乎俱夷。按乎字是手字之谬。形似致讹。

---

一〇〇页：神倾里𧇧。按里字是裹字之讹。“裹𧇧”，王羲之《裹𧇧帖》。

一〇〇页：卿云景胜。按胜字是曜字之讹。

一〇〇页：《书要录》载。按应作：《法书要录》所载。

一〇〇页：口其笔迹言语相类。按“口”应作“取”。

一〇〇页：以贞观两字为小印印之。按小字前夺两字。

一〇〇页：夫以岁稽之。按“岁”原作“岁历”。

一〇一页：虽由人证。按证字是护字之讹。

一〇一页：取《笔陈图》中七条之形垫。按应作：取《笔阵图》中七条之形势。

一〇一页：然后知善鉴者不写，非虚语也。按当作：然后知“善鉴者不写”非虚语也。

“善鉴者不写”，王羲之《书论》语。此类当着引号者亦夥，不一一指摘矣。

一〇一页：擅武钟张，擅一时之绝调。按前擅字是绳字之讹。

一〇一页：遂使咄咄唐慕。按慕字是摹字之谬。

一〇一页：载贞观小玺。按应作：载观贞观小玺。

一〇一页：朗翁，崇朗白，名守和。按崇字为徐字之误。参观上文“徐朗白一赞一跋”、“小清关主者朗白父徐守和识”。

一〇一页：为元世之冠。按世字是画字之讹。

一〇一页：殊可异矣。按矣字原作也字。

一〇一页：解元辈。按原作：解元畏辈。

一〇一页：审人墨髓石人参。按审字是书字之讹。

一〇一页：则唐初亦犹是也。按则字原作即字。

一〇一页：由重摹本上石。按石字是木字之讹。

一〇一页：为自来论书者所未有者。按后者字乃衍文。

一〇一页：自信张芝雁陈齐，謁来野鸞与家鸡。按原作：自信张芝雁阵齐，謁来野鸞与家鸡。

一〇一页：烟霏露洁。按洁字原作结字。

一〇二页：乐道沧海去无时。按道字是遵字之误。

一〇二页：文章墨翰。按应作：文章翰墨。

一〇二页：而翰墨不足观。按原作：而翰墨已不足观。

一〇二页：存者惟北朝写经本耳。按本字为衍文。



---

一〇三页：远出戴氏其上。按其字是之字之讹。

一〇三页：而加之以专。按原作：而又加之以专。

一〇三页：究不为无功。按究字后夺亦字。

一〇三页：逊于前人远矣。按于字衍。

一〇四页：录之如右。按右字是左字之误。

一〇四页：金石摩沙。按沙字应作挲字。

一〇五页：不涉庚己以上。按己字是巳字之讹。

一〇五页：致四方廉聘之嗟。按应作：致四方靡骋之嗟。《诗·节南山》：“我瞻四方，蹙蹙靡所骋。”

一〇五页：既刊定石室佚书。按当作：既刊定《石室佚书》。

一〇五页：宋之陝石。按石字是右字之讹。

一〇五页：渐灭随之。按渐字是渐字之讹。参观罗振玉《永丰乡人乙稿·雪堂校刊群书叙录》。

一〇六页：或谓伟矣。按或字是可字之讹。

一〇六页：王君通其艺术。按“艺术”是“衢术”之谬。

一〇六页：僧雯达识。按雯字是虔字之误。王僧虔。

一〇六页：滥于编摹。按于字是与字之讹。

一〇六页：裨益盖鲜。按原作：裨补盖鲜。

一〇六页：亦两京博士及王君先后述作之初心也。按原作：亦两博士及王君先后作述之初心也。

一〇六页：秋宵无日气。按日字原作旦字。

一〇七页：贵己不如贱。按己字是已字之讹。“吾知富贵不如贫贱”，尚长语也。

一〇七页：撤视人沈冥。按人字为入字之误。

掎摭未尽，馀地当多。扫叶都净，犹有待焉。

---

# 附钱录

范旭仑

## 《三国志》

卷一裴注《魏武故事》：然欲孤便尔委捐所典兵众以还执事，归就武平侯国，实不可也。何者？诚恐已离兵为人所祸也。既为子孙计，又已败则国家倾危。是以不得慕虚名而处实祸，此所以不得为也。按参观《管锥编》页一〇二。

卷一一《国渊传》：“二京赋，博物之书也，世人忽略。”按参观《管锥编》三四〇。

卷一二：崔琰与训书曰：“省表，事佳耳！时乎时乎，会当有变时。”琰本意讥论者好谴呵而不寻情理也。有白琰此书傲谤者，太祖怒曰：“谤曰‘生女耳’；‘耳’非佳语。‘会当有变时’意指不逊。”于是罚琰为徒隶，使人视之，辞色不挠。遂赐琰死。按参观《管锥编》页三二三。

卷一二：崔琰传裴注司马彪《九州春秋》：孔融高谈教令，盈溢官曹，辞气温雅，可玩可诵，论事考实，难可悉行，但能张磔网罗，其理甚疏。按参观《管锥编》页四三六。

卷一九：天高听卑，皇肯照微。然天高听远，情不上通，徒独望青云而拊心，仰高天而叹息耳。按参观《管锥编》页五七三。

卷二九方技传：太祖曰：“小人养吾病，欲以自重，然勿不杀此子，亦终当不为我段此根原耳。”及后爱子仓舒病困，太祖叹曰：“勿悔杀华佗，令此儿强死也。”按参观《管锥编》页二〇〇。

卷二九：义博自言：“登闻君至论之时。”按参观《管锥编》页六二五。

卷二九《轲别传》：大蛇衔笔，直老书佐耳。按参观《管锥编》页一一二二。

卷二九《轲别传》：有鸣鹄来在阁屋上，其声甚急，轲曰：“鹄言东北有妇昨杀夫，牵引

---

西家人夫。离娄候不过日在虞渊之际，告者至矣。”到时，果有东北伍民来告邻妇手杀其夫，诈言西家人与夫有嫌来杀我婿。又：渤海刘长仁有辩才，初闻辘能晓鸟鸣。按参观《管锥编》页六五四。

卷二九：但恐至太山治鬼。按参观《管锥编》页二八九。

## 《四溟诗话》

卷一：汉高帝《大风歌》曰：“安得猛士兮守四方”，后乃杀戮功臣。魏武帝《对酒歌》曰：“耄耄皆得以寿终，恩泽广及草木昆虫”，坑流民四十余万。魏文帝《猛虎行》曰：“与君结新婚，托配于二仪”，甄后被谗而死。张华《厉志诗》曰：“甘心恬淡，栖志浮云”，竟以贪位被杀。隋炀帝《景阳井铭》曰：“前车已覆，后乘将没”，淫乱尤甚于陈。予笔此数事，以为行不顾言之诫。按其理亦同《管锥编》一四四四页所论“有好生之德者正即嗜杀成性者也”：北齐文宣帝奉佛，尝“诏限仲冬一月燎野，不得他时行火，损昆虫草木”；其爱惜物命，无微不至，然而草菅人命，“凡诸杀害，多令支解”。参观《管锥编》一一〇一页：“《南齐书·武十七王传》：每行一事，高宗辄先烧香火，呜咽涕泣。众以此辄知其夜当杀戮也。”

卷二：王初“河梁返照上征衣”不如子美“翳翳桑榆日，照我征衣裳”。卷三：木玄虚《海赋》：“阴火潜然”，顾况《送从兄使新罗》：“阴火暝潜烧”，张祜《送徐彦夫南迁》：“阴火夜长然”，王初《南中》：“阴火雨中生”。凡作诗不惟专尚新奇，虽雷同必求独胜。王能炼句，晚唐亦知此邪？按《谈艺录》书林出版有限公司本六三八页<sup>xxxiv</sup>：王初于元和末登进士第，《全唐诗》载所遗七言律绝只十九首，若存若亡，向来无齿及者。观其寓意遣词，俨然已具体玉溪，亟标举之。如《青帝》、《银河》、《书秋》、《自和书秋》、《立春后作》、《春日咏梅花》、《即夕》诸篇，态秣致曲，不啻导夫先路，而义山与之合辙焉。艺事中大家数、大风会，殆如《礼记·孔子闲居》所谓“有开必先”乎？然苟非义山后来突起，卓尔成家，举世刮目异视，则王初寥落篇章，未必邀人着眼分明，“虽美勿传”而已。斯亦“事后追认先驱”一例也。《谈艺录》开明书店本二〇三页已道及王初：稍前于义山之王初，七律绮丽组织，已类义山体魄。后世学义山不乏其人，大半如西昆诸公之扞扯，仅似王初，尚鲜精微婉约能到唐彦谦者。毋亦自门入者终不高，未叩向上一关，求之于杜韩耶？钱先生似未闻茂秦早已称赏王初诗者，“向来无齿及者”所以自褒饰之太矣！此类当不乏。《谈艺录》

---

五三一页徵用朱庭珍《筱园诗话》，因曰：“朱氏此书湮没已久，未见有引用者。”而按郭绍虞《沧浪诗话校释》三一页又三九页（一九六一年五月人民文学出版社）早引用朱氏此书。郭书频频称引《谈艺录》，固钱先生所津津乐道者（参观牟晓朋等编《记钱锺书先生》一七〇页），非“后贤论释经眼无多”（《管锥编》四六五页）之伦比也。《管锥编》固曰：“陋也者，天下之公患也。患之而求免于陋，终不得也；能不安于陋，斯亦可矣！”又按“阴火雨中生”乃王建《南中》句，谢氏误忆。“阴火潜然”参观《管锥编》一二一八页。

卷三：于瀆《辛苦吟》：“垅上扶犁儿，手种腹长饥；窗下掷梭女，手织身无衣。”此作有关风化，但失之粗直。李坤《悯农》：“四海无闲田，农夫犹饿死。”无名氏《蚕妇》：“遍身绮罗者，不是养蚕人。”二作气平意婉，可置前列，但互相祖袭尔。《盐铁论》曰：“欧冶能因国君铜铁作金钟大镛，而不能自作一鼎盘。”此论高古，乃三诗之源，迥然气象不同。按《宋诗选注》梅尧臣《陶者》注亦徵及《辛苦吟<sup>xxxiv</sup>》、《蚕妇》。

卷三：吐英华而媚千林，泻河汉而泽四野。只字求精工，花鸟催之不厌；片言失轻重，鬼神忌之有因。按前者谓人能竞天，巧艺不亚于造化，即艺术家为“第二造物主”（a second maker）之西土常谈也。参观《管锥编》七一六页及《谈艺录》六二页论李贺“笔补造化天无功”。后者谓花鸟“不堪苦诛求”而“深愁”，故“催”之；“天物不可暴”，“不可抉摘刻削露其情状”，故“忌”，文章觑天巧而抉人情，足以致天仇而招人祸，亦所以“忌”也。《管锥编》一三九四页论韩愈《双鸟诗》：“鬼神怕嘲咏”。参观《宋诗选注·杨万里》篇。《槐聚诗存·戏燕谋》：苦心取境破天擘，妙手穿窬探棗蕴。化工意态秘自珍，讵知天定还输人。偶然漫与愁花鸟，奇绝诗成泣鬼神。盖包举四溟二义。

卷三：予纵横于古人众迹之中，及乎成家，如蜂采百花为蜜，其味自别，使人莫之辨也。又卷四：若蜜蜂历采百花，自成为一种佳味与芳馨，殊不相同，使人莫知所蕴。作诗有学酿蜜法者，要在想头别尔。按《管锥编》一二五〇页：张璠《易集解序》：“蜜蜂以兼采为味。”按以学问著述之事比蜂采花酿蜜，似始见于此。裴松之《上三国志注表》亦云……西人设譬，无乎不同……后世遂成教学及作文之常喻。如：“蜂采撷群芳，而蜜之成悉由于己，风味别具，莫辨其来自某花某卉。”古典主义愈尚模拟，不讳扞扯，蜜官金翼使俨为文苑之师表矣。

卷三：至于“骚屑出穴风，挥霍见日雪”，此对起，用于句中则稳帖。卷四：子美“落日在帘钩”之作亦难以句匹者也，故置之首句，俊丽可爱，使束于联中，未必若首句之妙。学者观其全篇起结雄健、颈颌微弱可见矣。按参观《谈艺录》三二四页论“行布”：《诗事》

---

曰：“断芦洲渚荇花繁，看上征鞍立寺门；投老难堪与公别，倚岗从此望回辕。‘看上征鞍立寺门’之句为一篇警策。若使置之断句尤佳，惜乎在第二语耳。”《瀛奎律髓》陈简斋《醉中》“醉中今古兴衰事，诗里江湖摇落时”，纪晓岚批：“妙于作起，若作对句便不及。”

卷三：《太玄经·剧》卦“海水群飞”，庾信《和张侍郎》“成群海水飞”，吕温《诸葛武侯庙碑》“四海飞水”。按《管锥编》五三六页举《太玄经》之伟词新喻，“海水群飞”与焉，《谈艺录》序亦径用“海水群飞”以状乱离之象。

卷四：《古诗》云：“胡马依北风，越鸟巢南枝”，此感寓自然。范云《赠沈左卫》：“越鸟憎北树，胡马畏南风”，此虽翻案，殊觉费力。按《谈艺录》六四一页：《古诗十九首》：“胡马依北风，越鸟巢南枝”，而范云《赠沈左卫》：“越鸟憎北树，胡马畏南风”。此诗家“反仿”古例之尤佳者。庸劣诗匠固未许抹杀也（《谈艺录》三七一-二页），殆此之谓歟？

卷四：岑嘉州《送王司马》云：“海树青官舍，江云黑郡楼”；何仲言《下方山》：“繁霜白晓岸，苦雾黑晨流”；谢惠连《捣衣》：“宵月皓空闺”；李嘉佑《送王收》：“细草绿汀洲”；此皆以声色字为虚活用者。盖有所祖。《春秋》：“丹桓宫楹”；《周颂》：“亦白其马”；《史记》：“秦始皇伐其木，赭其山”；《汉书》：“二千石朱两轡”；班孟坚《燕山铭》：“朱旗绛天”；扬子云《解嘲》：“客徒朱丹吾毂，将赤吾之族也”；《华元歌》：“皤其腹”；韦昭《天命诗》：“乌赤其色”；陆士龙《南征赋》：“朱明俯而丹野，炎晖仰而绛天”；《南史》：“梁武帝曰：‘不保我陈保印，吾当白汝’”；江文通《灵邱竹赋》：“赭夏彩于沙汀”；柳子厚《贺王参元失火书》：“黔其庐，赭其垣”。此法用者多矣，非文之宗匠弗知也。按《宋诗选注》王安石《泊船瓜洲》“春风又绿江南岸”注：“绿”字这种用法在唐诗中早见而亦屡见：丘为《题农父庐舍》：“东风何时至，已绿湖山上”；李白《侍从宜春苑柳色听新莺百啭歌》：“东风已绿瀛州草”；常建《闲斋卧雨行药至山馆稍次湖亭》：“行药至石壁，东风变萌芽；主人门前绿，小隐湖中花”。

卷四：作诗先以一联为主，更思一联配之，俾其相称，纵不佳，姑存以为筌句。筌者，意在得鱼也。然佳句多从庸句中来，能用取鱼弃筌之法，辞意两美，久则浑成，造名家不难矣。按参观《谈艺录》五八七页论“先得句”：黄白山《载酒园诗话评》论“佳联而上下句工力不能均敌”云：“必是先得一好句，徐琢一句对之。”瓦勒利（Paul Valery）谓作诗得句，有“赠与句”，若不假思功、天成偶得者也；有“经营句”，力索冥搜，求其能与“赠与句”旗鼓当而铢两称者也。“先得”之“赠与句”张本立标，“后得”之“经营句”成章济伟。

---

卷四：熟字千用自弗觉，难字几出人易见。按《评韩昌黎诗系年集释》：也许韩愈以为一般人用惯用熟的字法不妨在诗里再三出现，因为读者往往让它当面滑过，不会特别留心；字法愈崭新奇特，产生的印象愈深，读者愈容易注意到它的重见复出，作者就愈得对描摹的那个事物形态不断的增加体会，新上翻新，奇外出奇，跟自己来个竞赛，免得人家以为他技穷才尽。这不失为修词上一个颇耐寻味的小问题，也是在那些标新立异的诗文集里每每碰见的情况。

卷四：陆士衡《文赋》曰：“其始也，收视反听，耽思旁讯，精骛八极，心游万仞。”此但写冥搜之状尔。唐刘昭禹诗云：“句向夜深得，心从天外归。”此作祖于士衡，尤知远近相应之法。凡静室索诗，心神渺然，西游天竺国，仍归上党昭觉寺，此所谓远而近之法也。按参观《管锥编》一一八四-七页。

《四溟诗话》又名《诗家直说》，四卷，见《四溟山人全集》卷二一至二四，晚近无锡丁福保辑入《历代诗话续编》。钱著徵用评泊《四溟诗话》凡七则。

《管锥编》三六四页及其增订：后世小家薄相，才窘力孱，因伛为恭，谢榛《四溟山人全集》卷二二、二四《诗家直说》至教人以“意随韵生”，“因字得句”。法国十六世纪谈艺者（J.Peletier）有谓，诗人为韵脚所窘，每因难见巧，异想开而新意出，则如谢榛所言“意随韵生”也。按谢茂秦原文作：诗以一句为主，落于某韵，意随字生，岂必先立意哉？又：予因古人送穷二作，即于切要处思得一联：“穷自有离合，心何偏去留”，借此为发兴之端，遂以尤韵择其当用者若干，则意随字生，便得如许好联。又：或因字得句，句由韵成，出乎天然，句意双美。

《管锥编》一二七七页：既以意为主，声韵词藻均能喧宾夺主。沈约美张衡“文以情变”；倘“情急于藻”、“韵移其意”，则偏其反而，情以文变，即谢榛《四溟山人全集》卷二一、二四所谓“词后意”。《谈艺录》二〇六页：亦复有由情生文，文复生情，宛转婵媛，略如谢茂秦《四溟诗话》所谓“文后之意者”<sup>xxxiv</sup>。按《四溟诗话》卷一：诗有辞前意、辞后意，唐人兼之，婉而有味，浑而无迹。宋人必先命意，涉于理路，殊无思致。及读《世说》“文生于情，情生于文”，王武子先得之矣。卷四：今人作诗，忽立许多大意思，束之以句则窘，辞不能达，意不能悉。譬如凿池贮青天，则所得不多；举杯收甘露，则被泽不广。此乃内出者有限，所谓辞前意也。或造句弗就，勿令疲其神思，且阅书醒心，忽然有得，意随笔生，而兴不可遏，入乎神化，殊非思虑所及。或因字得句，句由韵成，出乎天然，句意双美。若接竹引泉而潺湲之声在耳，登城望海而浩荡之色盈目。此乃外来者无穷，

---

所谓辞后意也。

《谈艺录》七页：明谢榛《四溟山人集》卷二十三《诗家直说》及郭子章《豫章诗话》卷三亦谓欧黄两诗本鲍诗而加藻润。按谢文原作：古乐府云：“有所思，乃在大江南。何用问遗君，双珠璚瑁簪。”鲍明远《拟行路难》因学此句发端云：“奉君金卮之美酒，璚瑁玉匣之雕琴。”元微之《金玊玉佩歌》云云，欧阳永叔《奉送原甫》云云，黄山谷《送王郎》云云。明远不以古乐府为法，而起语突出，诸公转相效尤，何也？又按《管锥编》八三八页：黄庭坚《送王郎》“酌君以蒲城桑落之酒”云云，历来谈艺者皆谓其仿鲍照《拟行路难》“奉君金卮之美酒”云云；然黄诗申说“酒浇胸中之垒块”云云，补出崔莺莺所谓“因物达情”，则兼师鲍令晖诗，熔铸兄妹之作于一炉焉。

《谈艺录》一〇八页：谢四溟高谈作诗“如煮无米粥”。按谢说作：卷三：作诗有专用学问而堆垛者，或不用学问而匀净者，二者悟不悟之间耳。……又如客游五台山访禅侣，厨下见一胡僧执爨，但以清泉注釜，不用粒米，沸则自成羹粥。此无中生有，暗合古人出处。此不专于学问，又非无学问者所能到也。予因六祖不识一字，参禅入道成佛，遂在难处用工，定想头，炼心机，乃得无米粥之法。又卷四：“盐梅无水不成味，宰辅得君方尽才”，因翻用《说命》和羹事，又被古人道破，此即无米粥之法，学者心会可也。

《谈艺录》四〇〇页论反仿，云：谢茂秦《四溟山人全集》卷二十二《诗家直说》论“学诗者当如临字之法”，举例云：“子美‘日出篱东水’，则曰‘月堕竹西峰’；若‘云生舍北泥’，则曰‘云起屋西山’”；虽庸劣诗匠沾沾自喜，正属“反仿”之类。《补正》又云：唐秦系《山中寄张评事》：“流水闲过院，春风为闭门。”<sup>xxxiv</sup>则贺方回之“东风先为我开门”可为秦句“反仿”，而王景文之“赖有西风为掩门”则“反仿”贺句之“东”为“西”而正仿秦句之“闭门”为“掩门”。倘亦谢茂秦“临字法”之例乎？按谢文原作：学诗者当如临字之法。若子美“日出篱东水”，则曰“月堕竹西峰”；若“云生舍北泥”，则曰“云起屋西山”。久而不悟，则不假临矣。是茂秦为下根说法，与凡人言教，初非“沾沾自喜”也。王元美《艺苑卮言》卷四云：“谢茂秦论诗，五言绝句以少陵‘日出篱东水’作诗法，又宋人以‘迟日江山丽’为法。此皆学究教小儿号嘎者。”是则钱氏“庸劣诗匠”之讥诃正复与元美作回眸之笑也。王书卷七又云：“谢茂秦年来益老悖，尝寄示拟李杜长歌，丑俗稚钝，一字不通，而自为序，高自称许……此等语何不以溺自照？乃知宇宙大矣，无所不有！”“以溺自照”亦为钱先生激赏（《管锥编》五三七页及其增订）。参观何文焕《历代诗话考索》：“谢公与时辈论诗，自云是夕梦见李杜。嘻，可入笑谱！”按谢文作：予客京时，李于鳞、

---

王元美、徐子与、梁公实、宗子相诸君招余结社赋诗……是夕，梦李杜二公登堂谓余曰：“子老狂而遽言如此！若能出入十四家之间，俾人莫知所宗，则十四家又添一家矣。子其勉之！”（卷三）《谈艺录》不云乎：“诗人例作大言，辟之固迂，而信之亦近愚矣！”

《谈艺录》四一〇页：谢茂秦《四溟山人集》卷二十二《诗家直说》不特称子昂“两联宜实”之语，且申子昂“使唐以下事”之戒。按谢集卷二十一《诗家直说》作：律诗重在对偶、妙在虚实。实字多则意简而句健，虚字多则意繁而句弱，赵子昂所谓两联宜实是也。卷二十二《诗家直说》作：赵子昂曰：“作诗但用隋唐以下故事，便不古也；当以隋唐以上为主。”此论执矣。隋唐以上泛用则可，隋唐以下泛用则不可。学者自当斟酌，不落凡调。《谈艺录》五九四页论“不可凑泊”云：谢茂秦《四溟山人全集》卷二十三《诗家直说》：“凡作诗不宜逼真，如朝行远望青山，佳色隐然可爱，妙在含糊，方见作手。”按谢文原作：凡作诗不宜逼真。如朝行远望，青山佳色，隐然可爱，其烟霞变幻，难于名状；及登临，非复奇观，惟片石数树而已。远近所见不同。妙在含糊，方见作手。点烦剪裁，固钱先生引徵惯习也。

## 《四库全书总目》

卷一一：陈经《尚书解》每援后世之世以证古经，盖赵歧注《孟子》已有此例，无庸以驳杂为嫌。按《谈艺录》三八九页：仅注字句之来历，固宜徵之作者以前著述，然倘前载无得而徵，则同时后人语自可引为参印。若虽求得词之来历，而词意仍不明了，须合观同时及后人语，方能解会，则亦不宜沟而外之。《文选》开卷第一篇班孟坚《两都赋序》之“朝廷无事”句下，善注引蔡邕《独断》而自白曰：“诸释义或引后以明前，示臣之不敢专，他皆类此”。此类时一遇之。

卷四五：儒者好为大言，动曰舍传以求经，此其说必不通；其或通者，则必私求诸传，诈称舍传云尔。按《管锥编》一六一页：扬言能睹之于经者，实皆阴求之于传，犹私窥器下物而射覆也。参观四〇三页。

卷五七：钱曾《读书敏求记》曰：“《东家杂记》记夫子观杏坛，睹物思人，命瑟而歌曰：‘暑往寒来春复秋，夕阳西去水东流。将军战马今何在？野草闲花满地愁。’未知此果为夫子语否”云云。按此歌伪妄，不辩而明；曾乃语若存疑，盖其生平尊宋本之失。然此本无此歌，不知曾所见者又何本也——其或误记欤？按《管锥编》六六四页：钱曾《读书敏求记》



---

卷二〈谱牒〉类有宋槧本孔传《东家杂记》，中载孔子登杏坛思臧文仲誓师事，鼓琴作歌曰：“暑往寒来春复秋，夕阳西去水东流。将军战马今何在？野草闲花满地愁。”是孔子在春秋之时已预作七绝晚唐体，非仅“时圣”，直为先觉！

卷五九：《孔子论语年谱》云：六十三岁，厄于陈蔡，不得已浮海至楚，曰：‘道不行，乘桴浮于海’云云。尤梦呓之语，可资笑噓者矣。按《管锥编》一一四八页：《论语》仅言孔子兴浮海之叹，崔鸿《十六国春秋》记鲁人见仲尼及七十二弟子游于海中，则孔子真成飘洋之海客矣。饰虚坐实，有如此者！

卷六五：《文献通考》载陈正敏之言曰：李延寿作《南、北史》，粗得作史之体，然好述妖异、谣讖，特为繁猥。又引司马光之言，亦谓李书于兆祥、诙嘲小事无所不载。盖自沈约《宋书》以下，大抵竞标藻彩，务摭异闻，词每涉乎俚裁，事或取诸小说。延寿因仍旧习，未尽湔除，宜为论者所惜。然揆之史体，固曰稍乖，至于赋手取材、诗人隶事，则樵苏渔猎，拮据靡穷。按《管锥编》七二三页：《晋书》出于官修，多采小说；《南史》《北史》为一家言，于南北断代诸书所补益者，亦每属没正经、无关系之闲事琐语；其有乖于史法在此，而词人之喜渔猎李延寿二《史》，又缘于此也。参观一三二七、一三三〇页。

卷七一：《赤雅》乃邝露述游广西所见闻，所记山川物产皆词藻简雅，可称佳本。惟叙猩猩一条，大不近情；叙木客一条，既称为先秦时人，何以能作律诗？是则附会涂饰，不免文士之积习矣。按《管锥编》八三二页云：邝露《赤雅》自述桂游，备载土风，好奇捣鬼，直闻木客之吟诗，目击猩猩之饮酒，身遭短狐之射影，言之凿凿，谈之津津，卷上即记亲睹獠头以耳为翼、飞而食蚓。

卷八六：古人法书，惟重真迹。自梁元帝始集录碑刻之文为《碑英》一百二十卷，见所撰《金楼子》，是为金石文字之祖，今其书不传。按《管锥编》一三九八页：《内典碑铭集林》“合三十卷”，据《金楼子·著书》篇，尚有搜录碑刻之文为《稗英》一二〇卷〔再版作：尚有《碑集》十帙百卷，“付兰陵萧贲撰”〕，吾国编集金石，肇始斯人。

卷一二四：王文禄《海沂子·敦原》篇谓古人父重母轻，以制礼者乃男子，故为己谋，不免于偏其私。其言不可训也。按《管锥编》二四页：明王文禄《海沂子·敦原》篇曰：“制礼者为男子，不免为己谋。”一语道破。又按《海沂子》作：“父重而母轻，况制礼乃男子，故父重。为己谋私且偏也。”《管锥编》乃赁目于《总目》耳。

卷一三五：《资暇集》曰：“《初学记·月》门以吴牛对魏鹊，魏鹊者引曹公‘月明星稀乌鹊南飞’为据，斯甚疏阔。”其李商隐诗因鲍照〈代白头吟〉有‘清如玉壶冰’句，遂以

---

鲍壶对王佩，实沿徐坚之失。按《宋诗选注》一二-一三页：晏殊有时把古典成语割裂简省得牵强不通。这种修辞是唐人类书《初学记》滋长的习气（参看李济翁《资暇集》卷上批评《初学记》把魏武帝曹操做过‘乌鹊南飞’一句诗那件事缩成‘魏鹊’），而更是模仿李商隐的流弊（例如李商隐〈喜雪〉的‘曹衣’、〈自桂林奉使江陵途中感怀〉的‘楚醪’等）。

卷一五一：李贺用典故，率多点化其意，藻饰其文，宛转关生，不名一格。如“羲和敲日玻璃声”句，因羲和驭日而生敲日，因敲日而生玻璃声，非真有敲日事也。按《谈艺录》五一页：日比琉[玻]璃，皆光明故，而来长吉笔下，则日似玻璃光，亦必具玻璃声矣。

卷一五三：高彦休《唐阙史》亦载是碑，并记其字数甚详，盖实有是作，非史之谬。按《管锥编》七三六页：碑文则彦休目验，必非虚构。

卷一五三：柳开、穆修欲变文体，王禹偁欲变诗体，皆力有未逮，欧阳修崛起为雄，力复古格。按《管锥编》一五五三页：宋初穆修、柳开奋然以起衰革弊自任，而所作皆无足动众开宗；即苏舜钦、尹洙亦如五谷不熟、画虎不成。及夫欧阳修斐然为之先，王安石、苏洵、苏轼卓尔为之后，乃能蔚成风会，取徐铉、杨亿之体而代焉。

卷一六六：王若虚《史记辨惑》考证史文，掎击司马迁，似未免过甚。或毛举细故，亦失之烦琐。所摘迁之自相抵牾，中其病者亦十有七八。按《管锥编》二七三页：王若虚《滹南遗老集》卷一五苛诋《史记》文法最疏、虚字不妥。王氏谭艺，识力甚锐而见界不广。玩其月旦，偏主疏顺清畅，饰非治细，至若瑰玮奇肆之格、幽深奥远之境，皆所未识；又只责字句之直白达意，于声调章法，度外翫置。是故弹射虽中，鲜伤要害，匹似逼察江河之挟泥沙以俱下，未尝浑观其一派之落九天而泻千里也。

卷一八七：锤嵘《诗品》以齐释惠休、道猷、宝月共为一条，且详录其事，曰：“〈行路难〉是东阳柴廓所造，宝月尝憩其家，会廓亡，因窃而有之。廓子贲手本出都，欲讼此事，乃厚赂止之”云云。亦非僻事。卷一五一曰：杜荀鹤窃以压卷，又如宝月之于柴廓矣。卷一八九复曰：“至宝月〈行路难〉，锤嵘明言非其所作，载构讼纳赂事甚悉。按《管锥编》一四五一页：《诗品》下有二掌故，罕见徵引，大类后世习道之名士黠陋情状。柴廓作〈行路难〉，会死，释宝月窃而有之，柴子挟父手稿，欲讼此事，释宝月厚赂得寝。此以己名掠无名人之作，亦冒也。又按陈衍《石遗室诗话续编》卷一亦云：余所以不喜《诗品》者，以其不学无识。《诗品》所以流传不废者，中有轶事数则不概见于他书也，如释宝月事。

卷一九五：《环溪诗话》记与张右丞论杜诗一句能言五物、一句能满天下，《宾退录》尝驳之云云。掎击颇当。按《谈艺录》四〇九页：宋吴沆《环溪诗话》卷上载张右丞论诗语云

---

云，吴氏助之张目。赵行之《宾退录》卷十备载张吴之说而嗤其识趣之浅。

## 《唐人小说》

按《唐人小说》，辑者汪辟疆，字国垣，号方湖、展庵，与钱氏生父同年出生（一八八七年），卒于一九六六年。其人早挂名于钱氏已刊诗文。《秣陵纪事诗》（一九三四）之一：

“教化无如广大佳，诗中疏凿费安排。略工感慨名家体，正要西江借齿才。”自注：“晤方湖先生。近世言诗，先生最有持平之论，虽石遗丈不能过也。颇称拙诗，以其为西江人。故一反元遗山《题中州集》语。余旧《论师友诗绝句》有云：其雨及时风肆好，匹园广大接随园。”

《石语》：“汪辟疆作《光宣诗坛点将录》亦引此为丈赞语也。按后晤辟疆，知丈以《点将录》中仅比之为神机军师朱武，颇不悦。余亦以为辟疆过也。”《唐人小说》选录于一九二九年，一九五九年中华书局修订重版，钱氏夫人杨绛尝徵用之（见《文学评论》一九六二年十一月号）。《管锥编》中《太平广记》卷适与《唐人小说》所涉相肖。公器公采，同心同声，未必有意踵事相师，不得遽目为彼此蹈袭也（《管锥编》一〇二五页及其增订）。兹以《管锥编》对质《唐人小说》，取其荦荦大者，“若听讼之两造然”，亦钱氏常语所谓相映成趣者也。

《管锥编·太平广记》卷一二八《尼妙寂》（出《续玄怪录》）。按即卷四九一李公佐《谢小娥传》，且明言览公佐之《传》“遂纂于此”。即不惮烦，亦当附见，不宜别出。

《唐人小说》《谢小娥传》。李复言《续玄怪录》有《尼妙寂》一则（《太平广记》一百二十八引）即记此事，而略有异同。皆足与公佐此《传》互为取证也。此事颇为后世所传，凌蒙初既演之为《拍案惊奇》平话，王夫之复演之为《龙舟会》杂剧。

今按汪氏于“说话人取材《广记》”者必一一拈示，钱氏则“人所多言，我寡言之”，著作义法异耳。

卷一九三《虬髯客》（出《虬髯传》）。按《云笈七签》卷一一二《神仙感通[遇]传·虬须客》即蹈袭本篇而增首句云：“虬须客道兄者，不知名字[氏]。”

《虬髯客传》，《唐志》不载，宋洪迈《容斋随笔》卷十二称有杜光庭《虬髯客传》云云。惟《道藏》恭八收杜光庭《神仙感遇传》有《虬须客》一条，叙述与今所传本不同，且简略朴，文采殊逊。颇疑《道藏》为今所传之祖本，流传宋初，又经文士之润饰。《太平广记》一百九十三所载之《虬髯客传》已属改本。故详略互异如此。

今按信如汪氏所言，是《虬髯客》蹈袭《虬须客》也。

---

卷一九五《冯燕传》。司空图《冯燕歌》末云：“为感词人沈下贤，长歌更与分明说”；王明清《玉照新志》卷二载曾布《水调七遍》亦赋燕事，多本于司空《歌》，如“尔能负心于彼，于我必无情”，即《歌》之“尔能负彼必相负，假手他人复在谁”，沈《传》初无尔许语也。

《冯燕传》。按冯燕事在唐时盛传，并见诸歌咏者，则有司空图之《冯燕歌》，至宋曾布又演此事为《水调大曲》。皆本沈下贤《传》而衍为长篇者也。《司空表圣诗集》所载之《冯燕歌》与王明清《玉照新志》所载之曾布《水调大曲》，皆与本传关系较切，附录于后，俾读沈氏《传》者有所考焉。

今按钱氏似有为而发，隐摘汪氏“皆本沈下贤《传》而衍为长篇者也”之非。钱氏主编《中国文学史·唐代传奇小说》亦云：“司空图的《冯燕歌》和曾布《水调七遍》，都是取材于《冯燕传》。”

卷二八三《杨林》。按《太平寰宇记》卷一二六引此则，云出《搜神记》。《广记》卷八二《吕翁》（出《异闻集》）本而铺张增饰；卷二八一《樱桃青衣》、卷四七五《淳于棼》机杼均同。《吕翁》乃取沈既济《枕中记》而稍窜易之，沈文见《文苑英华》卷八三三。……王铎反复据“主人方蒸黍”、“主人蒸黍未熟”等句，纠正流传之“讹为‘黄粱’”。然《广记》引《异闻集》已作“蒸黄粱为馔”，则讹传久矣。

《枕中记》。按沈既济此文唐时已收入陈翰所编《异闻集》，《太平广记》八十二即据《异闻集》录入而题为《吕翁》者也。本篇自《文苑英华》校录，与《广记》颇有异同。如此篇“主人方蒸黍”句，《广记》作“主人蒸黄粱为馔”，后世相传之黄粱梦即本《广记》。明人汤显祖《邯郸记》剧本传诵一时，其事益显。颇疑《文苑英华》所载或犹是唐代通行之古本，而《广记》所采自《异闻集》者殆经陈翰改订者也。……造意制辞，实本宋刘义庆《幽明录》所记杨林一事（《广记》二百八十三引）；而唐人所记之《樱桃青衣》（《广记》二百八十一引）与李公佐之《南柯太守记》，皆与此篇命意相同。……《太平寰宇记》亦引此[杨林]则，作干宝《搜神记》，今本《搜神记》无此条。

按两文事料、手眼以至词句，无不如月之印潭、印之印泥。

卷三五八《齐推女》。按卷四四《田先生》即其事而分门重出。

《齐推女》。明胡应麟尝谓：“唐人记返魂事有绝相类者，《太平广记》田先生即救齐推女者，而所记又不同”云云。今甄录此篇，而以《田先生》附于后，俾诵此篇者得以互参焉。

今按互参亦钱氏常用词也。

---

卷三六九《元无有》（出《玄怪录》）。按卷四九〇《东阳夜怪录》亦可比勘。

《元无有》。胡应麟曰：“若《东阳夜怪录》称成自虚、《玄怪录》称元无有，皆但可付之一笑。”……《东阳夜怪录》或即推本此文，而肆其波澜。

今按依照惯例，钱氏当云：胡应麟《二酉拾遗》卷中早以元无有与成自虚并举。

卷四四四《欧阳纆》。《焦氏易林·坤·剥》：“南山大獾，盗我媚妾。”……张华撰《博物志》卷九<sup>xxxiv</sup>：“蜀中南高山上有物如猕猴，名曰猴獾，一名马化，同行道妇人有好者，辄盗之以去，而为室家。”《太平广记》卷四四四《欧阳纆》（出《续江氏传》）记大白猿窃取纆妾，先已盗得妇人三十辈；此篇知者最多，实《剥》林数句之铺陈始终而已。《类说》卷一二引《稽神录·老猿窃妇人》、《古今小说》卷二〇、《剪灯新话》卷三皆踵欧阳纆事。杨景贤《西游记》院本尚未脱故套。

《补江总白猿传》。按《太平广记》四百四十四引此《传》，而题作《欧阳纆》，下注出《续江氏传》，《唐书·艺文志》题为《补江总白猿传》。……此传虽为诬欧阳询而作，然亦实有所本。汉焦延寿《易林》（坤之剥）曾云：“南山大獾，盗我媚妾。”晋张华撰《博物志》亦云：“蜀山南高山上，有物如猕猴，长七尺，能人行健走；名曰猴獾，一名化。同行道妇人有好者，辄盗之以去，人不得知”云云。任彦升《述异记》所载略同。据此，撰者或有牵合二说，而又具形象化出之欤。幼时曾闻长老言洪迈《夷坚志》、徐铉《稽神录》多摭拾故书杂记所已言者重述之，兹故录其一事以概其馀。曾慥《类说》引《稽神录·老猿窃妇人》一则云。

今按不知钱氏自何处得“马”字，而径校改“同”作“伺”，则极是。后三书踵事增华，亦见钱氏之博学强志。“知者最多”者，以其写入教科书也。

卷四八七《霍小玉传》。李益于妻“心怀疑恶，猜忌万端”。按李翱《论故度支李尚书状》：“朝廷公议皆云，李尚书性猜忌，甚于李益”；是李十郎事并上达天聪。《国史补》卷中举时士患“心疾”者，有云：“李益少有疑病，亦心疾也。”

《霍小玉传》。李肇《国史补》卷中云：“散骑常侍李益少有疑病。”《唐书》亦云：“李益少痴而忌克，防闲妻妾苛严，世谓妒痴为李益疾。”

今按是李君虞事非但上达天聪，甚且载入正史，乃至自成一症，堪比诗之有“锤噪症”（《管锥编》一四四七页）矣。

卷四八六《长恨传》（陈鸿撰）。按《文苑英华》卷七九四此传后附刻一篇，云出《丽情集》及《京本大曲》，附刻篇中写诏浴华清池，有“清澜三尺中洗明玉”等句。《青琐高议》

---

前集卷六秦醇《赵飞燕外传》：“昭仪坐其中，若三尺寒泉浸明玉”，胡应麟《少室山房笔丛》卷二九赞叹曰：“百世下读之犹勃然兴，矧亲炙耶”；钱希言《戏瑕》卷二谓胡不知其实承陈鸿语，是也。

《长恨歌传》。惟明刻《文苑英华》七百九十四本传后附刊一篇，云出《丽情集》及《京本大曲》，又与《英华》、《广记》两本不同。尤甚者，如“诏浴华情池，清澜三尺，中洗明玉。莲开水上，鸾舞鉴中。既出水，娇多力微，不胜罗绮”，皆为二本所无。宋秦醇《赵飞燕外传》所谓“兰汤滟滟，昭仪坐其中，若三尺寒泉浸明玉”，为胡应麟所特赏者，则又沿袭此文而依托者也。

今按钱氏不道明刻，将无赁目于汪书乎？

他如卷一六《杜子春》、卷四一九《柳毅》、卷四七一《薛伟》，亦可参观互勘。

又按汪书所载《游仙窟》，钱先生亦数用之。五五八页“求兔得獐，过其所望。”五五九页“乞浆得酒”。按《游仙窟》：“乞浆得酒，旧来伸口；打兔得獐，非意所望。”而《游仙窟》“饮食俱到薰香满室，赤白兼前，穷海陆之珍馐……千名万种不可具论。”颇有可增订《管锥编》九七页及三六二页者。