

目 录

- | | | |
|-----|-----|------------------|
| 1 | 龚鹏程 | 生活儒学 |
| 16 | 李 申 | 关于儒家的几个问题 |
| 32 | 张三夕 | 《论语》与儒学人生智慧 |
| 49 | 楼宇烈 | 漫谈国学 |
| 69 | 张 涛 | 《易经》卦象新解 |
| 82 | 周少川 | 中国古代藏书文化漫谈 |
| 100 | 王子今 | 汉代社会的读书生活 |
| 107 | 邬国义 | 北宋政争与《资治通鉴》 |
| 119 | 杜泽逊 | 新修《清史·艺文志》的现状与未来 |
| 135 | 胡逢祥 | 《王国维全集》新编与王氏学术研究 |
| 143 | 马大勇 | 四个交通：浅谈古典诗词的解读 |
| 151 | 刘 恒 | 清代书法综述 |
| 163 | 张本义 | 中国传统节庆的文化解读 |
| 182 | 杨疾超 | 刘熙载《艺概·书概》研究 |

- 198 龚 一 一枝最美丽的古代花朵——中国古琴艺术漫谈
- 216 照 诚 一轮明月——弘一大师思想解读
- 231 傅 敏 永恒的傅雷精神
- 244 罗继祖 两启轩国学十论
- 263 王贵忱 跋明黄君蓍刻本《水浒牌》
- 268 吴 格 关于《四库提要分纂稿》
- 290 李勤璞 方逢时生年考
- 292 周笃文 三星朗朗耀陵阳
- 297 孙 哲 文徵明书风分期特点及成因
- 314 王小川 大连图书馆满铁文书解题
- 322 辛 欣 《日下旧闻考》版本辨误

生活的儒学

龚鹏程

我在台湾的时候，曾经创办了一所大学，一方面增加了一所大学，一方面又增加了一个社会新的可能性，提供了教育界一种新的探索方向，这样办学才有意义，因此我们在办学中创办了新的学科。大陆有两千家出版社，但是台湾就有三千家出版社。除了这么多出版社外，台湾还有几百所博物馆、艺术馆、画廊等等。但是在过去的教育体系里面，我们没有文化行政的学科，所以又创办了一些文化行政、艺术行政这类学科，在学术界引起了一些反响，打开了一些新的视野。

我认为其中一个学科非常有意思，跟我们今天谈的有点关系，这个学科叫“生死学”。

“生死学”主要内容谈生死，这是一个什么学科呢？大陆目前还没有，台湾是在四五年前办的，当时台湾还没有这样一个学科，我们主要考虑到整个老龄化社会中老人特别多。整个中国传统哲学，比如儒、道、释三家的传统哲学，人怎么能够好好面对死亡的问题，它有一个基本的核心，就是讨论生命的意义，面对死亡，人怎么样可以不朽？怎么样超越人的梦想、让人创造出的文化意义可以不朽？这些都是在处理面对死亡问题中所要讨论的。

换句话说，“生死学”是一个新的学科。这个学科是传统的中国哲学门类中的一个现代化的学科。现在讲中国哲学，各个地方办的哲学系很多，但这个哲学是没有创新的。谈道家、儒家都很多，但并不集中，都没有集中到生死的极限的情景中。我们避免问人活着是为了什么，避免人的重新改造，传统中国哲学讲究“安生处世”等等。这些问题很多人都在博士论文上面谈，为什么不能拿到现实中去谈？比如说医院、护理系统里面。刚刚讲老龄社会，老年人的生病与死亡在老年人生活里有非常重要的影响。现在得癌症的病患、成为植物人的病人越来越多，假如一个人家里有人得了绝症，很多时候听到这种情况精神就会崩溃，很多时候家属不能告诉这个人得了这个病，还要安慰，这也很难。在国外医院和护理系统长时期形成了一个非常好的学科，这个学科叫“安宁照护”。就是让这个病患得到安宁照护，“安宁照护”在医学界有非常多的研究成果，还有很多教材。这在医学界非常普遍，但是在医学界之外做的人就很少。怎样把这个东西和西方哲学面对死亡处理问题结合起来，形成这样一个学科。除此之外，照顾到临死这个阶段叫临终关怀，得到一个关切，过人生最后一段关卡，这叫“安宁照护”，也叫“悲伤管理”。这在医学界、护理界已经发展得非常成熟了，这些学科不但运用在医疗界、护理界，还运用在社会工作和社会福利系统之中。

社会越是现代化，因为种种原因，自杀率就越高。另外如青少年犯罪，动不动校园暴力杀人了。像这样一些问题应结合到整个社会工作和社会福利体系。以台湾来说，社会里面很多人觉得非常苦闷活不下去，这时候可以打一个电话，这个电话叫生命线或者叫“张老师”。“张老师”是一个电话名称，就和“110”、“119”一样，很多人活不下去找人倾诉，这里就有一个庞大的社会安全保障体系。它可以倾听你的倾诉，给你提供一些意见。这些接听电话的人都受到心理辅导，比如一些心理知识、生死学课程，教他如何面对社会现实继续活下去，对这些人给予支持、给予协助。有些人在生活上遭遇到具体困难，会安排社会局、劳动局的人协助他，减轻他身心的焦虑以及社会中存在的一些问题。比如叫“张老师”在台湾是很多的，也有叫“莲花线”、“观音线”等等，这是一个很庞大的系统。

除此之外，在中学有一个生命教育的课程，这个课程是中学生几个课程板块中的一大块。刚才讲青少年犯罪，很多小孩子怀疑不是自己爸妈生的，为什么不疼爱我？这个班级里的生活为什么没有办法适应？青少年的问题很多，出现自杀。怎么样给小孩子在人生开始、人生

前进的过程中提供这样的教育？中国哲学、医疗护理、社会工作、社会教育等环节扣在一起，我们的一些传统哲学中谈到的理论和一些问题，都可以运用在这些很实际的系统里面。当这种影响很大了，就会立刻产生一个非常重要的影响，使得它在态度上把这些问题关联起来，把这些工作集中起来，远远超过中国的哲学系统了。

但是办了这种学科之后，又有一些开棺材铺等等这样的行业也开这个学科。殡葬这样的行业怎么办？大学怎么开这个学科？自己行业处理就可以了。朋友就跟我讲，龚老师你不懂，人的出生率和死亡率大体上是差不多。人每年死亡人数是固定的，大概有多少量是不会减少，这个行业不受经济不景气的影响，每年反正会死那么多人，社会动乱，死人还很多，所以它跟别的行业还不一样。这个行业跟其他行业不同的地方是每死一个人的情况都不一样。以台湾的标准来说，死一个人不必去买地、不做风水，只是把死人烧了，葬了就行了。这是一个庞大的产业，实际上是一个没有人管的产业。平常我们一般人买东西，在街上货比三家才买，平常去棺材铺谁还货比三家才买？这样也没有消费者进行调查，也没有消费者保护，平时都是随便到街上怎么做，还不是该买什么买什么、该做什么做什么？我们对这个东西不了解，所以我们只有任凭人家宰割的份。而这些人宰一分是一分，加了很多东西弄到最后家属也很恼气，觉得葬礼办了之后也不愉快。而这些商家本身也很为难，它是暴利。我说多少钱就多少钱，你也不敢还价。政府对这个行业不管，老百姓也不理解。

这个行业不规范，商家也不规范。台湾有很多人介入到这个行业里面，讨论这个行业景气不景气的问题。人们对从事这个行业的人会用异样的眼光看待，所以这些人觉得没有尊严。他们自己要改善自己的社会形象，希望我可以做一些这方面的宣传。当时我找很多人来办科讯、办殡葬管理，还有佛教仪式、道教仪式等等。这里最麻烦的事情是对没有宗教信仰的人怎么去做。比如天主教、耶稣教等等可以找教徒来举办，我信佛教，可以找和尚来念经。但是没有信教的人死了亲属怎么办？我们自己写了一本小手册，一般台湾市民也搞不清楚自己到底要怎么做，这个仪式很复杂的，这里面有一部分内容一般人用不到，但是殡仪馆里面有很多的仪式可以用。人死了之后，到太平间冻起来，家属来祭，布设灵堂亲朋好友来祭。但是像平时咱们买的肉冻在自家冰箱里面，取出来的时候，那是冻着的，融化后就有很多水分。有些人死了之后就会化妆，因为人死之后是很难看、很吓人的，所以叫“殡仪”，家属还是希望看起来很和祥。但这个跟商家没有关系，这个是由殡仪馆处理。另外一个讲丧葬，如果你对丧葬什么都不懂，就可以照这个小手册来做。如果你要举行的隆重一些，就可以再增加一下。比如台湾的客家人、北部人，南部人等，各地方的丧葬习俗是不太一样的。还有很多大陆移民到台湾去的，这些人到台湾后，家乡背景也都不一样，风俗民情都不一样。做一个市民通用的丧葬礼仪小手册，送给市民平时放家里做参考；有一些人看不懂，还有录音带做参考。另外，有一些朋友不太愿意办就算了；还有一些殡葬协会在推动这些工作；还有殡仪馆工作人员在这里受训后，把受训牌照挂起来，表明是受过训的，比较正规。比如一些市民不知道哪家比较规范？就看这个牌照。这样做使这个行业有很大的改善，台湾的风俗也有很大的变化。

刚才讲的并不是全部内容，这里还包括墓地的管理。在中国所有人的墓地坟场都是阴阴森森，非常恐怖的。去年，我在美国耶鲁开会。大家开会的时候，觉得没有什么意思。我跟台湾的一个诗人，开车到一个墓园。那个墓园非常漂亮，规划得像公园一样。我们逛了一会儿，中午就在墓园坐下来吃便当。而在国内不会这样的，在国外不一样。国外有一个最好的雕塑大师，把一个著名雕塑美术馆就建在墓园，他每逢假日都到这个地方玩儿。另外坟场里面还有邓丽君的墓，邓丽君的墓做得非常漂亮。她墓前有一个音乐台，音乐台前每天都有她的歌迷在祭奠，这是坟场的改造。我讲这个例子的意思是说，传统的哲学经过改造之后，跟当代社会产生了这样一个有机的结合，它又回来了，不是在思想上、学术上，而在具体的影响上。

我们的养生送死这些丧葬文化、丧葬仪节等等，以往政府不太关注，经过这样一个处理会得到一个很大的改善。这样的例子是讲，我们过去谈到的儒学，特别是五四运动之后，讲儒家的有一个美国的华人学者叫余英时说，儒学这个人还活着，这个人在社会上影响很大，可是儒家像一个幽魂。过去说马克思的幽魂在世间飘荡，而儒家目前没有一个躯壳、没有一个身体，在社会结构上，我们没有一个躯体可以装着这样一个灵魂。我们现在谈儒家基本上是一种观念上的存在，它存在哪里？或许在校园里面、在课本里面、在教材里面。他们谈儒家有这么多观念，人的意思是什么？人的观念是什么？这种“人”的抽象性、概念性，一种理论上的处理。所以我讲讲儒家的历史、儒家的考证等等。

研究古代的学者怎么说，王阳明怎么说，古代人怎么看儒家，儒家史的研究，再后来是儒家观念的研究，研究抽象性、概念化的东西，儒学无非是这样的。儒学在我们现实生活中没有起什么作用，我们现在也没有儒家的科举制度，因为科举都要读四书五经，现在新的科技里不用读这些东西了。

我们过去骂古代的八股文，现在又有了新的教育体系，这些东西是整个人才的养成体系。现在的教育体系与传统的儒家系统是不一样的。整个体系中儒学只是点缀在里面，过去王阳明说的一些什么东西具体在生活上是无处表现的。特别是五四运动之前，清光绪前后就建立和确定的教育体制改革，就是整个教育改革取西方新式的西式教育，就是一个分科制。传统中国人读四书五经，现在四书五经该算什么学科？算文学？算哲学？我们就把它拆开归类到特殊的学科里，这是当代教学的一个特征叫分科文学，这是第一。第二还要把人生学科拆开，现在看大学、中学、小学没有什么特殊问题。过去也讲教学之道，不是一个过程性的制度，学到死为止。

孔子说：“学而不厌、诲人不倦。”人生有一段是需要学习的，一生二十岁之前要学，二十岁之后就不要学了，就要工作。而我们在学之前得有一个准备，读书是为了将来进入社会谋一个好的职业，读书的目的只是作为一个谋职的准备，或者是一个工具，所有人都在考虑学什么。分科的时候，会考虑将来对我个人是非常关切的。过去没有这类说法，过去学是目的，学不是工具。而现在教育全部改变了，改变之后在我们这个教育体系里面要把传统的东西插进来。

过去我们联合会办了一个儒家的学校。目前在大学教育体制里面是不行的，因为儒学不是一个学科。儒学只是在哲学这个大学科底下，是中国哲学中的一部分。可是你要知道，儒家的学问不是只有哲学，比如说教育制度就不是哲学，不能放在哲学里面。现在儒学是属于中国哲学的一部分，中国哲学隶属哲学的大系统。把中国学术性格、学术内涵完全改变了、改造了。这样改造以后，中国原来讲的属于“圣人之道，圣人之学”的就变成中国哲学的一部分。这样的哲学框架又是西方的框架，基本上讨论的是形象学等等。在这些框架里谈儒学，无非谈性命与道、人的关系。这些都是胡适《哲学史》中谈的中国哲学，胡适书中谈中国哲学、谈儒家，只是涉及到西方知识论里面的逻辑部分，在中国称之为“名学”这部分内容。

正因为这样，我们谈儒家内容就非常简单的，是哲学性的谈法，谈的是概念，一些抽象的理论，主要涉及到儒家的知识论、儒家的哲学等内容。后来在香港、台湾的人讲哲学、讲港台哲学家、儒学论等等，在海外也有儒学的思想。他们讲五四运动以后，儒学有很大的问题。

第一是以反对儒学的方式，站在儒学的对立面来谈，缺乏对儒学应有的了解，而且这种了解是不同情的了解，采取批判、总结的方式。胡适说算总账式的学问是一个批判、评估的学问，是居高临下的，好像我们总在帮小学生批改作文、打作文分数似的。总结式、算总账式的方式，以谈知识论、谈知识学这样一个方式，所以冯友兰先生说没有掌握到儒家的“儒家精神”所在。儒家不是一个哲学概念，不是一个空洞的理论架构。而西方哲学家有一个系统理论，什么叫系统理论？就是孔子的学问是不是一个理论构造，这个理论构造可以由理论系统构造一个体系，变成一套知识性的结构？不是这样的。因为儒家所谈是一种生命的学问，

不是一种知识的学问。什么叫生命的学问？我们读《论语》，读《论语》前是这样的人，读了《论语》之后还是这样的人，但是我们现在读不是这样的。读书是乐，“乐在其中”，孔子是“三月不知肉味”，读书对他们来说是很大的快乐。

我们读的很多东西，读起来很容易，但要做到很难很难。做到是什么意思？它里面是实践性的学问，君子学到爱人，爱到关心别人。这些东西听起来很简单，但是深邃之处在哪里？就是很多工夫性的实践东西在里面。朱熹死的时候说，最终体会到“人一生无愧于天地”是很难的。儒家的思想不是做给人看的，人是否对得起自己的良心，对得起自己，自己的良心究竟到什么地步？只有自己清楚。这里面讲的道德不是指别人，而是对自己有要求。“古之学者为己”，有的人最大的本领就到图书馆抄了很多书，很多东西抄到自己的文章里面，最终希望这些书变成图书馆里面的一本。我们的知识在哪里？我们的知识无非是抄书而已，现代古代东抄西抄而已，变成自己的东西。这些跟小孩子堆积木是一样的，无非是一个概念化的东西。不是向小贩倒卖这些东西，是真正落实在实践之中。冯友兰先生是当作知识性、历史性的东西，而且注意儒家所谈的这些道理的意义，关键不在于讲天、讲心、讲命，不在于它讲切实存在的一个人，不是抽象概念的人，它里面有什么样的提醒？这是生命的理论，这个理论确实对现在的生命界产生重大的影响，五四运动以来讲生命的理论是很重要的“药品”。这些“药品”对学者来说都是很重要的提醒。因为学院里面讲学问都是很重要的，理论化、概念化，丧失了理论上的实践性作用。理论家提到生命的儒学是生命的学问。但是新儒家必须要“做”，不光是嘴上谈的东西；学院里面特别是受现代分科体系中的标准所限，并非不是学问，现在儒家必须把这些学问讲出来，还必须有一套知识性的结构，这些知识结构与古代讲的不一样。

我们活在中西方交流的大时代，所以新儒家在学术上非常著名的理论是怎样进行中西的互通？西方经常讲哲学，其中多数谈理论化的一些东西。现在我们所知道的西方文化，其实是西方的枝叶，不是西方的本体。而西方文化强调的是什么呢？康德先生说，西方运动是理性化的运动，整个西方文化发展是启蒙运动、工业革命。近代理性革命才脱离了上帝，说人原来是被上帝游说的，是在西方运动改革之后才开始觉醒的，我们重新睁开眼睛看到了世界，用理性的角度看待世界。

现在看西方文明昌盛，不是中世纪而是指近代，是指人文精神、工业革命等等。它有一种康德说的理性，就是讲纯粹理性，道德部分是实践理性。而且西方讲的很多，理性还包含道德的理性、实践的理性等。特别是讲实践理性，实践理性高于道德理性。儒家谈很多道德的问题，良知等等是可以会通的，主要结合西方黑格尔的历史发展的理性怎么样跟儒家、道家所谈的会通？这些在当今学术界一方面强调中国哲学不只是一套知识结构，更重要的是它具有实践性；另一方面要说明跟西方哲学之中是有可能相会通的地方。

当代人是崇拜西方的，说明了西方哲学与中国哲学之间可以相会通。而中国哲学比西方讲的还通透。西方讲纯粹理性、实践理性，后来讲三大批判。从这个框架来说，冯友兰先生说还有讲不到的地方，中国道家、佛家比西方的哲学讲得更高明、更好，主要说明这个。这个讲法非常重要，因为可以用来说明中西方最高的智慧在某些地方相贯通，而中国在这些地方还有更精妙的一些讲法，比西方更好。但是这样还要处理知识论的许多东西，使得整个新儒家在后期虽然也强调生命的学问，但越来越知识化。

刚刚讲冯先生的书大家读起来非常吃力，这些书大学的研究生都读不太懂，更不要说普通老百姓。冯先生重点谈的道理学究气越来越重，怎么在现代社会落实生命的学问，这部分内容还没有开展。我再谈一下生命学怎么继续往下走。儒家学问是不错的，在不同的时代、不同的学问里有不同的生活处境、生活条件、生活结构。我们谈社会实践就要谈如何实践性，怎么样在社会中有实践之道，如刚刚讲的生命学、殡葬等等。像我是一个学中文的，又没有干过殡葬，怎么能教他们殡葬、葬礼等等。说穿了我开这么多班，人到这里学习，我又不是

干这些的。这样做对不对？因为我读到朱熹的《家礼》，这本书在明朝、清朝有很大的影响，后来中国人每家一册，家庭中需要做什么礼节，小册子上面都有。后来又有一些小文具店里卖这样的书。在清朝，人们把朱熹的《家礼》又做了修订，做了一些改造，但是都是根据《家礼》进行的改造。

封建社会皇帝要忌讳，把孔子的思想当成国家意识形态进行遵从，把文人和科举制度结合、教育内容和考试内容结合。考试内容是儒家经典，作为国家意识形态，国家教育体系里面的儒家思想受到重视。儒家在这个系统里影响很大，但这不是最主要的。要谈意识形态，主要是为我所用，任何一个政权在讲国家意识形态的时候，看时间推移做变化，拿着一些旗号在用，不见得对人的理论有多么重视，整个社会并不是靠这些皇帝所提倡的儒学产生这么重的影响。

儒家是要把这个社会改造成“儒家型社会”。什么叫“儒家型社会”？我们社会中有儒家、道家、佛家三教，平常在教孩子时过的是生活，是儒家父慈子孝弟悌。反过来很多佛教到处盖寺庙，但是叫入门拜佛，这都是表象的。中国佛教最重视仪式，比如说“目连救母”，这是要做最大的祭祀，佛教里面最重要的庆典。唐朝、宋朝最大的一出戏就是目连戏。这部中国最大的戏有几百出之多，后来都形成“目连救母”，敦煌卷中有五六十种。在社会民间上还出现了许多佛教故事，佛教不但不反对孝，而且佛教是最孝。印度佛教从来没有这样的想法，印度是完全出家的，没有这层关系。讲因果关系，因果关系在印度佛教里面没有，只在中国佛教里面有。佛教讲的因果跟我们讲的因果是两回事。我们讲人和佛性，有些人有佛性，而有些人没有佛性。而在印度佛经里没有佛性，我们讲佛与印度不太一样。所以玄奘非要到印度搞清楚，玄奘到印度之后非常刻苦，把整个印度佛书吃透了，把那些东西带回来解释，在中国开创佛事。因为两种佛教不一样，所以传两代就失传了。

“种丝瓜不可能长出葡萄”，这句话是什么意思？“种子说”核心就是人种行不通，有些人有佛性，有些人是没有佛性的。人一开始有佛性，这是儒家讲的“人皆可以为尧舜”，这样一个社会使得佛教包括道教等一些宗教的很多理论在社会上活得下去，但不可能拿佛教理论教小孩，具体到家庭中、生活中体现佛教所讲的“空性”。佛教也讲究性，是空性，而不是人性。

熊十力先生发现很多儒家佛家理论是不一样的，要改造这些理论。在社会形态中什么叫“儒家型社会”？“儒家型社会”是怎么构成的？就是刚才讲朱熹、司马光，这些通过家庭的教育，通过从小学、家庭中的“节”怎么过法，人跟人的相对应关系，家庭与家庭之间的关系等等。我刚才讲生老病死，包括现在过生日、结婚、死亡、丧葬，这些都是每个家庭都有的。可是生日怎么过？生日无非吃蛋糕胡闹一通。一个大的家族里怎么处理宗族的关系？这叫宗族法，应重新立这个法。还有，通过编家谱、建族谱等，很多人有家谱的可以发现，推祖先可以推很远。但是家谱的体例是谁定的？主要有两个人，一个是苏洵提供的，一个是欧阳修提供的。

一个家族很规范，那么家族祠堂里面会放有宗族的族谱，放在族谱里面有很多规定，就是“族规”。族规中会规定黎民本身有道德约束，要告诉家族的子弟们这个家族是凭什么样的文化价值使这个家族有家族的荣耀，也有让这个家族的子弟立身处世等很多规定。除了立身处世规定外还有乡里。李大林曾经编了一个乡约，我们所在的乡比家族更大，定期聚会讨论乡里有关共同的事务。这个乡约的意思，有点像西方教堂的礼拜聚会。在乡里每个月有两次约会，有很多约定，包括同乡人里哪家人有困难，要互相救助，有医疗照顾等很多关怀、帮助。还要面临乡里共同问题，像修桥、修路、遇到天灾应该怎么做？全体乡里人，每个月在这里聚会，有道德上的劝勉，有行为的规劝，有误解的说明，最后得到共同的劝勉，这是一个乡约。

这个乡约约束了儒家道德上的一些方向，让儒家道德可以在实践的共同方向上继续走。

后来梁漱溟在乡里做实验，现代的行政学有一个术语，叫乡村自治。梁先生所要推行的乡村自治，其实是一个充分穿越乡约的形态，而不是显现地方自治的形态，这是不一样的。换句话说，他的说法在现代还是能够说出来，从日常小学，从家庭、宗族到乡。这个乡里一半是乡民，再大一点就是书院，特别是在宋明之间。刚才讲任何地方都办书院，过去书院里都有孔庙，乾隆年间建孔庙都要单独祭孔，祭朱夫子，他们的地位很高。

朱熹理念被统治阶级接受，是因为朱熹的这一套建构，从家庭、社会整个乡里社会体系，在中国社会影响极大，各个地方都在办书院，越南也在办，越南纯粹的书院有几百座。我们在民国二十几年的时候都在战争之中，南边是蒋介石先生，东边是阎锡山在山东这一带打仗。当时在南京北边打，南京势力大，而北面的军队炮轰北边城。后来有人跟两边说，你们打仗归打仗，可不要毁了孔庙。（当年第一次世界大战就是这样，在梵蒂冈打仗，如果作战双方不受约束就退出来。）结果还是把孔庙打破了好几个洞，孔庙上面放尸体等，撤出之后，一片狼藉。

我刚才说的这套体系在宋、元、明、清影响都是非常大。阳明学也都是一样的。朱子有好多文章不断阐述。在当时不断办学，管束是非常重要的事。讲了心学看到心是用的。纯粹讲心学，有很大的事功，战无不胜。明朝这一时期打仗都靠普通百姓，很多士兵当时平定叛乱，在广西、南宁等地死在打仗的路上。后面阳明能够平定这些叛贼，这件事跟地方书院通过教育老百姓、组织老百姓，让老百姓产生道德上、文化上的向往，不无关系。在此之后就没有盗匪。读阳明的文集就知道，阳明过世之后，他所住过的地方每次办书院，各地方的人就汇集过来，还有其身边的学者都到这，利用讲学大会几个月的时间，所有的乡民都参加的。这些乡里大概一个月两集，参加两次，来讲儒家的道理。这样的形态，有点像西方的教会，西方社会的稳定来自于基督宗教在社会上生根，中国需要形成这种儒家型的社会，这样一种儒家型的社会才会在民间生根，这样儒家型社会怎么样落实？也就是儒家该怎么做？我们现在怎么做？刚刚讲的只是其中很小一部分，就是生命礼数。

第二是岁时的礼俗。每个节日代表一个文化意义，这跟我们的日常生活结合起来。另外，其他日常生活礼俗必须融合在里面，怎么样改造我们现代社会人跟人的关系，重新变成一个儒家型的社会。由于当代人的思想所限，我只讲到这里。

大概地讲了儒学生活之路以及传统儒学在这方面的变化。这种方法的表现是我们现在了解最少的部分，我们现在谈话选取最多的是有关国家意识形态的部分，或者是作为一种理论教训的东西，空洞教训的部分。怎么样让它具体化？怎么样生活？种族、乡里、社会中、教育体系中能够实践的部分非常少，而我们现在注意的是这部分。这部分能不能做，社会现在已经改变了，不见得能做，不然是能不做就不做，这一点我们有很多例子可举。

现在教育体系怎么样来做儒学？改造成中国传统观念有很多可以结合的例子。这样例子非常非常多，讲起来很琐碎，具体到在社会上做就不一样了，台湾也不见得能做成，因为现在的社会结构发展有了一些新的模式、新的做法，这些东西不是新的经验，没有太大的参考意义，不向大陆建议这些东西。大陆怎么做，要想很多的方法。这些办法要具体化，让它在生活中落实下来。惟有这样做，儒学才能真正生根。否则还像余英时先生所说的，儒学只是一个幽魂，是没有办法在现实社会里提供。

主持人：感谢龚先生精彩的演讲。下面请提问题。

问：儒学在咱们国家影响比较深远，但是历史上提出很多反对意见，后来文学革命也提出儒家比较保守。儒家在我们国家基础比较深，我想请龚先生给我们简单说说，儒学的特点、核心是什么？

龚鹏程：儒学非常简单。从关怀上讲起，人和动物不一样，人是生活在大的世界、弱肉强食的世界、竞争的世界。儒家不一样，人是关心别人、关怀别人。人文世界和动物世界不同：动物世界是恃强凌弱。而儒家思想不一样的，反过来尊老爱幼，要产生关怀，从这一层

来讲是仁爱之心，要关怀别人、体贴别人，才谈到尊师道。总体上关心别人，从执政者来说，感到老百姓需要什么？我们谈这个事情要想到别人，有同体之心。人要互相认识，人跟人之间互相可以感同，感应的。我也体会到你的痛苦，也希望你能了解，彼此互相关心关怀，这是儒家的思想。

问：现在提倡和谐社会，能不能看作是提倡儒学的一个开端，也是提倡儒家思想形式上的开端。

龚鹏程：儒学不是儒家的核心，是儒家的产生的结果。但是儒学不是儒家产生的，人和人不是和谐的，是有差别的。人跟人之间是不一样的，人要体会人跟人的不同。我们社会中有种种不同，有鳏寡孤独，有各种不同。在不同里面我们说它最后“和”，这才能社会的“和谐”，而不是和谐说起，和谐不是核心，是一个阶梯。怎么样达到和谐？有很多步骤，要一个结果。而这个部分不能政府提倡，凡是儒家的道理，孝是好道理，政府出来提倡之后，结果是不好的。忠也是好事，忠诚之事。忠很重要，但是后来国家谈忠的时候，效果就不一样。国家作为一个意识形态提出来和谐，国家的提倡，社会开始讲这本身是两回事。

（龚鹏程，台湾学者、北京大学客座教授。本文根据 2008 年 6 月 14 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

关于儒学的几个问题

李 申

首先要讲一下，科学分为自然科学和社会科学，大家都认为自然科学是科学，社会科学是学术，其实学术也是科学，自然科学就是追求准确的事实为依据，在社会科学里面也不能随便乱说，要追求确切的事实。对于儒学的研究也是科学研究之一，我们不是儒家的继承者，现在有些儒家的称号，我看不对，因为他们不是儒学的继承者而是儒学的研究者。在我看来研究儒学的任务就是把儒学的面貌弄清楚，然后告诉那些非研究者；确切的任务就是这个。今天我讲的题目是关于儒学的几个问题，也是我对儒学粗浅的理解，我的意思是把儒学的本来面貌（我认为是的）告诉大家，至于正确与否，希望得到大家的批评。

第一个问题，为什么会想到这个问题，就是说问题的提出是从何而来的，问题的提出是我在工作中研究出来的。这些年来，从清朝灭亡以来，我们对儒学的本来面貌的认识还有许多问题是需要解决的。当前的“儒学热”或者说是“国学热”中间也有些问题，这些问题有的是不切实际的，有的是把自己的感想当作儒学的本来面貌，这个具体情况我不多讲了。

第二个问题，介绍儒学的方方面面：儒学是什么，是干什么的。在儒学研究方面，我做的工作就是前几年我出的这本《简明儒学史》，这次讲座主要也是给大家介绍这本书中的几个问题。

第一点是儒学要是用一句话来概括的话，就是“为道之学”。大家都知道，诸子百家有儒家、道家、墨家等。道家是讲“道”的，这个没有问题，大家都得承认，但是儒家也是讲“道”的，这个事情起码好多人不是十分明确的，甚至《论语》也是讲“道”的。其中有很多都是孔子对自己追求的目标的原始解说。到了唐朝，韩愈做《原道》，韩愈就提出自己对道的认识，也是讲了一句很著名的话：“各道其所道”，也就是各家说自己的“道”，但是“道”与“道”有不同，所谓“道不同不相为谋”。到了宋代，我们现在讲的宋明理学一开始它叫做“道”学。这些名称说明了儒学的核心内容就是一种求“道”之学。那么什么是“道”？这就是研究中国哲学的人去研究的，这个问题似乎已经被解决，“道”就是规律，现在为止这种解释可以说是大家默认的一种解释。但是，实际上“道”和规律有很大的不同，规律是从西方那边讲的，西方讲规律是从《旧约》中而来，上帝制造了人们的法律，比方说春天过去是夏天，白天过去是黑夜，这都是上帝所制定的法律，后来上帝所提出的法律是客观存在的事情，就把它赋予了规律这么个概念。而中国的“道”的概念，它首先是人们处理事物的一种方式，“道”的本意就是路，要出门怎么走路、往哪里走就叫做“道”。鲁迅先生曾经讲过世界本没有路，是人们走出来的。不光是人走出来的，在没有人之前是动物走出来的。“道”的概念是主观发出来的，不是客观存在的，是主体的活动所造成的，后来用作处事，比方说你这个人处事有“道”，就是你碰到事情能想出办法来。往大里说一个国家怎么办，人类怎么办，好多思想家提出了各种各样的办法，这些办法我们现在把它叫做“主义”。有好多主义，我们现在信仰的是共产主义。“道”要用正确的解释来处理，往大里说，就是一种主义，往小里说，就是一种处事方式。现在说一个人时就会讲，这个人心中有很多“道道”，主意很多。因此说，马克思主义也可以说成是马克思“道道”，孔孟之道也可以说是孔孟之“道道”，就是他们为了解决社会问题所提出的设想和办法。

第二点儒家的“道”的目的是什么呢？目的就是为了治国平天下，用我们今天的话讲就是想办法把国家治理好。那么怎么治理好呢？首先要认真做一个好人，这样国家才能治理好，好人从皇帝开始，皇帝做好人了给大家做个榜样，大家就会跟着学，这是从孔子开始的思想。

孔子说：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”就是说君子的道德言行就像风一样，小人（普通老百姓）的道德言行就像草一样，君子的道德好了，就像风一样吹过草地，百姓就会跟着学。大家都要以修身为本，这是他们治国平天下的办法，让国家安定。但是修身怎么修呢？到了朱熹把这个问题明确地提出来了，这就是《大学》的所谓八个阶段。

一、格物致知

首先是“格物致知”，这是修身的前提。“格物致知”用今天的话来讲就是首先你要把做事的前提了解清楚，是认识的过程。用一个比方来说，我们现在要建设自己的国家，我们要怎么办，我们要确定我们的方针路线，在确定方针路线之前，要把确定的认识搞清楚，认识搞清楚，这个方针和路线才能确定的正确。现在讲儒学的现代文章，比较多的讲到了儒学对修身的强调、对道德伦理的强调，儒家怎么修身的问题，它的目的是为了天下太平把国家治理好。这是他们的第一个大范围，个人的问题。二、制礼作乐

那么，个人怎么样做到这一切、怎么样个人修身修好，有时候单凭个人的自觉是不行的，所以第二个问题，儒家治国之道的一个很重要的内容是，或者说是最重要的内容是“制礼作乐”。“制礼作乐”可以说稍微关心传统文化的人都非常的清楚，但“制礼作乐”在儒学中的地位究竟怎么样，有一条大家很清楚的就是记载在《论语》这本书中间，大家看出来，孔子的思想一个是重视“仁”，一个是重视“礼”，主要的是这两条，叫“克己复礼为仁”，“仁”是人内在的重要修养，“礼”是外在的修养规范。在孔子看来，制定一套好的礼乐制度，人们通过遵守这个制度，就会养成一种习惯，习惯与遵守这个社会的秩序。这个礼乐制度是个什么事情呢？现在很少有感性的认识，我们看《红楼梦》的电视剧，多少有一点感受，《红楼梦》里的主角贾宝玉是很不守规矩的，但是在贾府祭祖的时候，无论你平时怎么样的受宠爱，在这个时候你应该站在什么地方，应该是怎么样的行礼，应该是怎么样的磕头，那是有很严格规定的。如果说老大，无论平常是怎样的坏，在祭祀的时候，他是老大应该站在哪个地方、怎样的行礼都是有严格的规定的。通过年复一年、日复一日重复地从事这些活动，人们就很清楚地知道自己的社会地位，就知道自己该怎么做、不该怎么做，做哪些是越轨的，做哪些是安分的，这样按照孔子思想遵守这些来培养你遵守社会规定的习惯。再一个比喻就是在现在的军队里面，也可以说是一种教义吧，不在部队里面可能很难理解这个事情，新兵入伍首先要进行的是立正稍息的训练，这个训练与打仗究竟有多少关系呢，在不懂行的人看来是一点关系都没有，但是它确实是一种重要的养成教育，通过这些教育就告诉士兵一听到命令就不假思索地达到行动的目的。孔子说主张礼制，也是这么一个目的，也是让人们在日常生活的时候养成遵守秩序的习惯，孔子重视，儒学也是很重视的，所以我们中国自称是“礼仪之邦”。

但是我不知道在座的先生女士们对“礼”的内容知道与否，中国古代的这个“礼”简单地讲都包括什么内容？过去我对“礼”的理解就是见面要有礼貌，要打招呼，问个好，在公共汽车上给老幼病残让座位，这叫做礼貌，但这事实上跟我们古代的“礼”相距的实在是太远了。我们古代的“礼”在《礼记》上有这么一种说法，叫“礼有五经，莫重于祭”，“五经”和四书五经的“五经”的字是一样的，这“五经”是五类，就是说“礼”有五类，这五类中祭类是最重要的。五类都有哪五类呢？第一类是吉礼；第二类是嘉礼，是指皇帝要册封他的皇子、嫔妃之类的礼节；第三类是凶礼，就是死了人要怎么样来埋葬；第四类是军礼，就是军队里面的礼节；第五类是宾礼，就是来了宾客的礼节。但最重要的是第一类叫吉礼，也是祭礼，祭祀鬼神，这是儒家最重要的内容。这件事情我认为到现在为止还很少有人来揭示它的事实，儒家从孔子以后两千多年，儒家制定的礼仪都记载在《二十四史》正史里面的《礼乐志》。它记载了中国古代的礼乐制度，我也是通过这些材料知道儒家所制定的礼乐制度。哪些是该祭哪些是不该祭的，该怎么祭，这是儒学最重要的东西。就像贾府，他们祭祖那是他们最重要的事情，对于一个国家祭祀他们的神灵，祭祀他们的祖宗，也是他们最重要

的活动。儒家祭祀时最高的神是什么大家可能说不清楚，但是有一个概念我想大家也可能不清楚，就是“上帝”这个概念。基督教信上帝，现在不仅仅是一般的群众，就是在学术界问到上帝是谁，都会一口同声地说那是基督教。我在我们学校给同学们作报告时，他们也是这么说的，几年前台湾让我写一本书，我说我就给你写《上帝是中国人的》，他说这个名字太刺激了，我就改了名字叫《上帝是儒教的衍生品》。因为上帝就是我们古代国家所祭祀的最高神，我在我们学校作报告的时候，有同学提问说：我在历史上怎么就没有看到“上帝”这么一个概念呢？我说你看的是哪个历史书，是谁写的历史书，是不是近代学者写的历史书，如果你要是看一看《二十四史》的话，没有哪一本没有哪一篇不是在讲上帝的，并且我还明确地告诉你，在《史记》及《后汉书》中都明确地记载了在秦汉时代国家祭祀的“上帝”有五位，这五位最高的就是我们现在所说的黄帝，就是那位轩辕黄帝，还有炎帝、伏羲等。我们现在说中华民族是“炎黄子孙”，“炎黄子孙”是什么概念？这就是司马迁在写《史记》的时候，从夏商周开始一直写到秦朝，司马迁追溯的族系都可以追溯到黄帝。就像是古希腊时的神话中也可以看到，古希腊人也认为只有神的儿子才可以做国王，每个民族古代的观点都是一样的。所以司马迁之前的时候刘邦做了皇帝，司马迁就很不理解，刘邦怎么可以做了皇帝？因为刘邦连他的爷爷是谁都不知道，他父亲也没有个名字，父亲叫刘太公是吧，刘太公用今天的话说就是刘老头，说他怎么可以做皇帝？这个问题一直困扰着汉代的儒学家，并且困扰了很长的时间，这个问题到了以后才被逐渐地解决。

在我们的《诗经》上，在《尚书》中，几乎都在讲“上帝”，当然不能说篇篇都要讲到“上帝”，这也说明了我们古代人民、国家的信仰。我们到了北京到天坛里面看，天坛就是我们国家过去的最高的祭坛，是皇帝在那里祭天地的地方，现在还保存着那时候祭祀的牌位，上面写得很清楚，就是“上帝”。有一次开宗教会议，有一个外国的学者讲：一个是长城一个是天坛我们看哪里好呢，只有半天的时间。我说你们最好是看看天坛，中国的天坛就是你们的耶路撒冷，就是你们的麦加，我免费给你们当导游。因此我们古代国家祭祀的最高上帝就是皇帝，那是我们的祖先，当然我们现在不信上帝了、不信神了，但是那是我们的历史，我们是从那个时候走过来的，这段历史我们不能忘。中国有句话叫“数典忘祖”，我们不应该“数典忘祖”，不应该忘了我们的祖宗，所以“制礼作乐”最重要的是这么个内容。在过去来讲，祭祀神位的活动同样也是个政治活动，因为祭神的时候它要确定谁站在什么地方，谁该敬哪些神、不该敬哪些神，这本身就是一种政治行为，知道你在这个国家中处于什么地位。比如说只有皇帝才可以祭天，别人是不能祭天的，那别人祭天是什么意思呢，是你想做皇帝，那就是你存心要犯上作乱，那就是杀头之罪。这种事情讲起来就多了，在这里就不多讲了。

另一个是作乐。作乐是怎样的内容，音乐起什么作用呢？古代的儒家非常重视音乐。在古代的儒家看来，和谐的中性的音乐可以陶冶人的性情，可以培养人们追求知识的习惯。作乐从《诗经》开始，古代儒家作乐的内容主要有两条，一条就是要作曲，另一条就是要作词。词最早是在《诗经》里面的《雅》《颂》两部分，这两部分都是祭神的时候献给神的诗歌，后来创作出祭祀神的诗歌都记载在《二十四史》里面的《礼乐志》，但是研究学问的人很少去研究，因为这些内容现代人也很少感兴趣，但那是我们古代的本来面目。在《礼乐志》里面的诗歌不是像“床前明月光”这样的东西，是与国家治家平天下有关的诗歌，是在祭神的时候要唱的诗歌。

三、儒学与经、史、数、易

关于经学、史学及各种术数，因为儒学要治理国家就必须研究各方面的技术，所以有些祭祀人都是大的天文学家，都要研究天数，比如说汉代的张衡，他首先是一位儒者然后是一位科学家。一直到了后来，到了元朝，制定了一个授时历。在计算时间问题上大家都知道郭守敬有最大的成就，但要说清制定这些历法的道理，非得用儒学不可，所以国家又派了一个

儒学家叫许衡，来助成这个事情。这就是儒学与天文的规定。儒学在古代不光是讲究礼道，凡是治国平天下所需要的学问，他们都要认真去研究的。

四、大儒与小儒

现在大家研究儒学的眼光往往停留在有著作的人身上，或者集中在几个人的著作上面。其实古代真正的大儒是干什么的？是治国平天下的，做宰相辅助皇帝来治理国家。治理国家他就会很忙没有空闲来写书，假如说一位儒者他有空闲来写书的时候，那就是他的正事干不成的时候，或者说他倒霉的时候。孔子一生也要为治国平天下服务，他到处去拜见君主们，希望能得到君主们的任用，但是君主们都不任用他，他这才坐下来整理他的书、整理古代的典籍，也就是我们现在看到的《五经》。后来的儒者也是这样的，他的本事、他的才能首先是用在治国平天下的，次一等的才去教学生。这一条也是事先要向大家说明的。

五、儒学的两个阶段

儒学的发展有两个阶段，第一个阶段就是从孔子以后到唐朝的中期，这个阶段我把它叫做重视礼仪制度的阶段。在这个阶段大家都非常相信孔子的话，因为制定一套礼仪制度这个国家就会安定，就可以治理得好。汉代到董仲舒有一个很响亮的口号，叫做“改正朔，易服色”。那什么叫“改正朔，易服色”呢？朔就是每个月的初一日，就是要把历法制度制定得准确。准确了以后呢，天子是要向诸侯颁布历法的，哪一天是初一，哪一天是十五，然后在每个月的初一日诸侯要到庙里去祭祀，然后再宣布这个月要干什么事情，古人认为这个东西是很重要的。第二个标准是易服色，就是衣服颜色的规定，现在我们是愿意穿什么就穿什么，可是在古代是不行的，皇帝穿什么颜色，几品官穿什么颜色，老百姓穿什么颜色，都有非常严格规定的。从汉代以后做官的人叫做紫青职，就是你做了官以后要穿紫色和青色的衣服了，那是当官的人可以穿的颜色，一般的人是不可以穿这样的颜色的，青色和紫色是什么样子那就是做另外一种讨论了。皇帝穿的黄色是别人不能穿的，别人要是穿了就是违反了规定。看溥仪写的《我的前半生》里面就有记载，溥仪从小就知道皇帝应该穿什么颜色的衣服，从小有弟弟来陪伴他读书，有一天他突然发现他弟弟衣服里面的颜色和他的是一样的，他就大为震怒：“你怎么也可以用这样的颜色呢？”

归结到一点就是要制定一套礼制，汉代制定礼仪制度最著名的人就是王莽。王莽能够当上皇帝有各种各样的因素，其中最重要的因素就是他在制礼作乐上面作了巨大的贡献。当时的官吏就讲，周公在天下平定七年以后建了一个明堂，明堂就是举行大型祭祀和颁布政令的地方。我们大家很熟悉的一首诗叫做《木兰辞》，其中就有一句话叫做“木兰见天子，天子坐明堂”，天子坐在明堂上进行重大的宗教和政治活动。周公七年才干成的事情，王莽四年就干成了，汉朝人就认为王莽的功劳比周公还大。到了唐朝国家制定了一个很重要的礼制，叫做《开元礼》，这个《开元礼》成为后人制定礼制的范本，可以说是从孔子以后到开元年间儒教礼制最大的成就，这个事情做成以后应该说天下就非常的安定了，应该说按照这样做了天下应该安定才对。可是开元以后就是天宝，发生了“安禄山之乱”，一下子就把国家弄得乱七八糟的，这件事情对唐朝的刺激是很深的。我们的礼制已经制定得很好了，为什么还会发生这样的事情呢？所以从唐朝末年皇帝就反思这件事情，怎样才能把国家治好，唐朝后期有位著名的皇帝叫唐玄宗，他就出题，让他的臣子来回答，说究竟是儒学的治国方针不行还是什么地方出了问题。当时参加考试的人有著名诗人白居易，他们的结论是什么呢？说儒学行，但一天天的念叨儒学不行，做法不对，对儒学道理的理解不对。韩愈就说：“孟子以后道失传。”这时候的儒学就开始思考怎么样才能让人们心甘情愿地、自觉地去遵守礼制，他们得到的结果是要培养人们内心的自觉，以前是制定一套制度让人们去遵守，从唐后期开始探讨的结果是从人的本性、从心里面遵守，来培养人们遵守制度的自觉性。韩愈反对佛教，但柳宗元不反对佛教，柳宗元为什么不反对佛教呢？他有一篇文章里面提到，在佛教里面自己看到了关于人性的讨论，就好像在江边的房子没有窗户，突然有一个窗户豁然开朗一样，

看到好多佛教里面关于人性的讨论，儒学里面好多不能解决的问题在这里可以找到，我豁然开朗了。柳宗元的朋友刘禹锡也这么讲，他也说，我在儒书里面找不到的答案在佛教里面找到了，找到关于人性方面的讨论。因为要培养人的自觉性首先要知道人的本性里面有没有这样的自觉性，要讨论本性的问题。

到了宋代，朱熹继续了这个工作，把这个问题的讨论深入并且成为儒学里面重大的阶段，就是重视“正心诚意”的阶段。这个阶段的标志有这么几个，第一个是朱熹写了一本书叫《四书章句集注》，把过去并不怎么重视的四本书放到一块，朱熹认为这四本书非常的重要，当然今天大家都很熟悉了，就是《论语》《孟子》《大学》《中庸》。《孟子》这本书在过去并不怎么受到重视，唐朝及其以前讲的儒家之道都是周孔之道，就是周公和孔子之道，这个概念也反映了那时候的儒学是重视礼仪建设的，周公被认为最大的贡献就是建立了礼制，从唐朝后期开始逐步地周孔之道提得少了，变成了孔孟之道，我们现在讲的孔孟之道是从宋代开始建立的，孟子才得到重视。

朱熹这套学说，《论语》里面很少讲到人性与天道的问题，也就是孔子很少讲到人性与天道的问题，而礼制里面主要讲的是人性与天道的问题。《章句》里面讲到，如果不讨论人性与天道的问题就不能制礼作乐。虽然在人们看来朱熹这套学问是和孔子不一致的，但是这套学问得到越来越多的人的赞同，因为人们都有这样的需要，应该培养人们自觉自愿地来遵守礼制。朱熹把自己的学问归结为四个字，叫“正心诚意”，也就是《大学》里面的“正心诚意，格物致知，修身齐家治国天下”。朱熹就抓住中间的那四个字“正心诚意”，因为在朱熹看来，做到这一条，心正了意诚了，心里面全是天理，处理国家事物就会事事处理得当处理的正确，所以他每次见皇帝就讲他这一套学说，皇帝很不愿意听，有一次他见了皇帝还要讲这个，有人就劝他：你别再讲“正心诚意”了，皇帝不愿意听。朱熹说我的学问就是这样的，我不讲那不就是欺骗皇上了？我不能这样做。这里面说明什么问题呢？我们现在称呼“理学”或“宋明理学”的主要作用也是为了治国平天下服务的，它首先是为了皇帝服务的，首先是让皇帝“格物致知、治国平天下”的，因为大家明白古代要想治国平天下把国家治理好，皇帝是个关键的人物。

到了清朝人们把儒学分成两个部分，一个叫“汉学”，一个叫“宋学”。所谓“汉学”就是重视礼仪建设，所谓“宋学”就是重视“正心诚意”理论的讨论，如何培养人的自觉性。因为后来宋朝很快就灭亡了，大家就归结为这套学问不好，大家净谈“正心诚意”不谈“治国平天下”。但是在朱熹看来，只有把“正心诚意”搞通透了才能“治国平天下”。一个可能是有的人就研究“正心诚意”把“治国平天下”给忘记了，另一个可能是朱熹的学问也不是很成熟，难道一个人就把“正心诚意”搞明白了就能够处事得当、就能够把国事处理好吗？也不见得。

六、儒学和经学史

现在的儒学史基本上讲的是中国古代儒家的伦理学史，是伦理学问题。现在研究儒学的人大多数是研究中国哲学出身的。

现在的经学史从老一代开始只能叫经学的传授史，就是谁传给谁这种关系。但是这一时期这个注经，那个时期那个注经，这两个注经有什么差别，有什么特点，这样的经学史到现在还没有写出来。因为这个太难了，我们看《四库全书》经学的部分，经文看看，注文看看，注文的字很小，把整本书都看完没有很多精力是不行的，然后再把各个对比，把各自的特点写出来很难，但是难也要做，所以我们要做的事情很多。

在这里要补充一句，就是说我们现在对待古代的很多事情还处于不够清晰的阶段。刚才讲“上帝”是一个很明显的例子，还有讲宋代理学，现在讲儒学的先生们一讲到宋代的儒学，除了张载，似乎其他人都不存在一样。但事实上北宋以前的儒学跟后来的儒学差别很大，他们都不讲，到了王安石当了宰相，他做宰相是因为他的学问大，他把地方治理得很好，所以

大家都推荐他到中央做官，后来就做了宰相。他的学问太好了，很多人跟他辩论都辩论不过他，所以在宋代相当长的时间里统治儒学的是王安石的学问，就是这一点现在好多的儒学史家不是不讲就是讲不出来。朱熹的学问得到重视的时候宋朝已经岌岌可危了，刚把朱熹的学问给予重视，大概几十年的时间宋朝就灭亡了，所以朱熹的学问产生在宋朝，可真正的影响在元朝中期和清朝，这一点我补充一下。

孔家店是五四运动的时候打倒的，所以现在有的人说是五四运动中断了我们国家的传统文化，但研究近代史的朋友告诉我，胡适的信里面并没有提出打倒孔家店的口号，也就是说五四运动并没有这个口号。大家知道五四运动的本质是反对帝国主义的运动，反对霸权主义，保护中国的利益。

要是借用“孔家店”这个概念的话，“孔家店”有三个分店，一个就是过去的国家化的太学系统，一个就是过去的书院系统，再一个就是孔庙的进士系统。

古代的太学或叫国学，中央叫国子监，地方叫郡县学，这一套是正式教育系统，儒者大多数是从这里面培养出来的。这里面要讲一句的是，现在好多人把现在的知识分子与过去的儒者相提并论，把现在的大学与过去的太学相提并论，这是不对的。打个不太恰当的比方，古代的太学如果说和现在的哪个学校相比的话，它可以与我们现在的各级党校和行政学院相比，因为他是为国家培养干部的。古代太学的目的是培养官吏，我们现在的大学是近代的产物，大学里培养出来的人虽然有的也做了官，但它的目的是培养生产知识的人才，用句俗话说它是培养科学家、培养学生的，这是两个不同的概念。现在的知识分子跟古代的儒者也不能相提并论，过去的儒者也学习生产知识，可是他的目的是做官，赚国家俸禄，出任国家官吏，现在知识分子也做官，但他的目的是生产知识。

孔家店的动摇可以说是偏政治的。我们大家可以看一下魏源，他提出了“师夷制夷”的口号。“师夷制夷”是什么意思？就是要对付帝国主义，首先你得学习他，得先了解他，用中国的那些手段不行。鸦片战争这一仗不仅暴露了清朝政府的腐败和软弱，也使儒学者不能担负起治国平天下的任务。当时的儒者在怎样对付外国的军舰、外国的大炮上有很多的建议，其中有些现在看来是十分可笑的。有一个儒者很郑重其事地向皇上打了报告，说洋鬼子的人很高，腿很长，他们的腿不是肉做的，是麻子做的，只要我们拿钩镰枪把他们的腿给勾断了，他们就失败了。还有人说，赤壁之战不是火攻么，那现在我们也应该用火攻打走鬼子的舰炮。儒者从自己的经验走出来的就是这些东西，所以当时比较开明的儒者，林则徐、魏源他们就感到他们的办法不行，应该有新的办法，要向帝国主义学习，这就是后来的洋务运动。首先学外国的技术，但学习的结果也没有成功，甲午战争一战，中国失败了，这时候他们感到这样也不行，得学习外国的政治，有人建议开设议院，但开设议院触怒了慈禧太后为首的这帮人的利益，这个也被镇压了。所以才有了孙中山先生的革命，提出“三民主义”，搞辛亥革命。辛亥革命以后怎样呢？国家也不怎么样，孙中山说“我打倒了一个大皇帝，出来了许多的小皇帝，国家更乱了，军阀混战”，这以后才出来了中国共产党。毛主席讲“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思主义”。实际上不是送来的，是我们中国人找来的，我们听见了响炮，看到了那边建立了一个新国家，中国人就像当年唐僧取经那样不遗余力地去寻找，找到了新的办法，建立了我们的新国家。一直到现在我们的成就应该说是举世瞩目的。有的朋友说我们是不是太急了，洋务运动没搞好呢就戊戌变法，戊戌变法还没搞好呢就辛亥革命，我们要是停留在过去多好，我们的传统文化也不至于会中断。现在我们说什么话都可以，但是在当时我们没有权利说这些话，因为历史就是这么走过来的。

儒学从魏源开始，就走上了怎样来挽救中国危亡的这么一条道路。有的人希望在传统儒学里面找到挽救国家的方法，但是不行，所以到了八国联军以后，那些大臣有张之洞，也有袁世凯，都说不能用过去老的办法，应该吸取新的东西来挽救。最后慈禧太后也同意了变法，用那些镇压变法的人来实施变法，可以说这个变法是是非变之法，变法的核心问题是要开议院，

这个事情慈禧太后是不愿意干的，总往后拖。但有一件事情她先办了，就是改革教育制度。1905年朝廷发布命令，1906年不再进行科举考试，要办新学堂，新学校是从那个时候开始大规模地办起来。科举不举行了，所以《四书五经》也就没有了用处，所以孔家店这个大分店从这时候关闭。之前的书院国家是给拨经费的，在这之后书院国家不再拨经费，它是被孔家店的当家人给关闭的。为什么关闭？办不下去了。到了辛亥革命以后，新的国家不祭祀，所以天坛祭祀也给取消了。各地的孔庙因为没人祭也被废弃了，有的改作学校，有的改作兵营，现在就剩下少数几个幸存下来的孔庙了，所以第三个店是自动衰亡的。到了五四运动时期，孔家店实际上已经不存在了，五四运动和新文化运动只是对孔家店的残余作战，所以这件事是功还是过，都不是五四运动的事。

今天我们谈论儒学的问题，儒学对我们今天是什么作用呢，是不是就没有作用了呢？也不是。我们国家有这么悠久的传统文化，其中包涵着两千多年来我们先辈的智慧。关于儒学的作用，汉代有位著名的学者叫叔孙通说了一句很著名的话，“夫儒者难与进取，可与守成”，这句话可以说道出了儒学作用的本质。这种东西要用他跟人家打仗争天下那是不行的，因为不是讲的这个道理，但是可以守成，可以用来治理一个国家，有一定的秩序，遵守这个秩序，其中有许多智慧是可以吸取的。现在我们国家有的人把儒学就归结为一本书，《周易》、《论语》这样的书是不行的，是不全面的。儒学的基本内容在一本大书里有体现，叫《四库全书》，《四库全书》、《续修四库》、《四库存目》等等加起来大概有31种。

现在我们研究儒学应该从中吸取它的智慧，当然现在有的人认为应该用儒学来治理我们的国家，考试应该考“四书五经”等等，这恐怕是个人的想象，做是做不到的。今天的讲座到此结束，谢谢大家！

（李申，上海师范大学哲学系教授。本文根据2008年7月12在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

《论语》与儒家人生智慧

张三夕

首先，我非常感谢大连图书馆的张馆长邀请我到这里来做讲座。今天我给大家讲的题目是“《论语》与儒家人生智慧”，讲座分成两个部分，一个是孔子与《论语》，另一个也是重点要讲的是《论语》这本书体现出的儒家人生智慧。

一、孔子与《论语》

孔子的生平

孔子的生平，我想大家可以通过很多途径来了解，这里我就不详细来讲，大家只要知道他大致出生的年代及后来居住的地方在山东曲阜就可以了。他的家庭情况是，很早他父亲就去世了，中国儒家的两位大家孔、孟，他们都有个共同的特点，就是小时候父亲就去世了，少年丧父，对其有什么影响我们有待研究，比方说孟子的母亲为了孟子的生活环境问题多次搬家。孔子在年轻时期所做的职业是儒，大致孔子就是这样的一个生平。

孔子这样的一个生平对于我们了解儒家学说是非常重要的，因为儒家有整套关于养生送死的礼节，而这样的礼节跟孔子以及他的经历又相联系。在思想上我们也可以记住一个要点，就是他的一生积极崇尚并且恢复周代的礼乐文化，对周文化充满着一种向往和崇敬的心情，所以他认为周代的这一套礼乐文化远远超过了夏朝和商朝的。周文化和商文化是两种不同类型的文化，而对我们从春秋到晚清或者是到今天为止影响重大的是周文化。有一篇论文大家可以去看，是王国维的《殷周制度论》，他专门讲殷商文化和周文化的区别，其中重要的区别就是王位继承中发生的重大变化。商朝时期国王死了，继承王位的是弟弟，叫“兄终弟及”。那么到了周公时期不是“兄终弟及”了而是嫡长子继承制度，就是一个国王他有好多的妻子有好多儿子，哪一个能继承王位呢，就是原配妻子的第一个儿子，这样就把兄弟之间为了争夺王位这样一个问题给克服了，就解决了最高领导人的合法性继承问题。嫡长子继承所带来的宗法血缘等等东西，对中国以后的影响非常大，很多的制度都是从这样的制度派生出来的，王国维就把这两种制度加以区别。

这个对中国的影响非常大，中国从周公确定了这个制度一直到晚清，它主要的继承制度就是嫡长子继承制度。而这样的继承制度在过程中有一些意外，比方说，唐太宗就不是嫡长子，嫡长子是太子建成，李世民通过玄武门的兵变夺取了太子的位子，夺取了皇位，后来他的父亲也没有了办法，因为他的才气才干超过了太子，所以他继承了王位。但是大体上来说还是嫡长子继承制度。嫡长子制度从学术上还没有很好地找到一个可以替代的方法。这是周文化的影响跟孔子提倡的儒家，在谈到它的背景时要注意的问题。

最后在孔子生平上应该讲，在政治上孔子是不太得意的，但在文化教育方面他取得了巨大成就，他倡导的儒家思想在中国的文化思想里面有着重大的意义，这是我们对孔子的生平应该把握的。另外一个，《论语》这本书是记录孔子及其弟子言行的语录体著作，孔子在讲学时跟弟子的对话，然后其弟子将其记录下来。《论语》每一篇的篇名都是这篇第一条的开头两个字，比方说《学而篇》，“学而时习之”，“学而”本身不是一个词。古人写书，包括《诗经》在内，都是把它开头的两个字作为篇名，我们读《论语》应该了解这样的一个特点。

《论语》的注释本非常多，从学术上看，《十三经注疏》当中的《论语》注疏很重要。

《十三经注疏》是儒家经典最精粹的地方，大家要研究这个问题可以去看《论语》注疏。另外我们可以推荐两个适合于一般读者了解的书籍，一个就是杨伯峻先生的《论语译注》，这本书是中华书局出版的，杨伯峻先生在注释翻译《论语》的时候先做了一本《论语》词典，

把《论语》当中所有的字是什么意思编了一本词典，然后再来注释它，所以翻译比较准确。另外一个是在台湾推广中国传统文化卓有成效的一位学者南怀瑾先生，他有一本《论语别裁》。作为普及的读物，从这个地方进入，可能比市面上其他的《论语》书有价值。另外，古人有“半部论语治天下”的说法，古代从事各行各业的人都非常重视这本书。当代有位学者是做思想史和美学史研究的，叫李泽厚，八九十年代去了美国，在美国写了一本叫《论语今读》的书，在这本书里面把《论语》定义为是中国文化的心魂所在，是一种半宗教半哲学，而在塑造中国汉民族的心理文化方面有着不可替代的作用。很多学者对《论语》的重要性都有解说，我们把它归纳为：《论语》这本书实际上是讲人生智慧最重要的书。中国人有一句话，做任何事情首先要做人，而讲做人道理的主要精髓就体现在《论语》这本书里面。

二、从《论语》看儒家的人生智慧

在这里我把它的人生智慧主要归纳为“仁”的智慧、“中庸”的智慧、“学习”的智慧、“反省”的智慧。

1. “仁”的智慧

“仁”的智慧可以说是孔子《论语》思想最核心的概念，我们读先秦诸子的书一定要把握它们最核心的概念。比方说道家，老子和庄子最核心的概念就是“道”，法家韩非子最核心的概念就是“法”。我们一定要把它主要讲的最核心的概念理解了，所有的智慧首先嵌入它最核心的概念。读《论语》大家还要有个了解，中国的思想家与西方的哲学家（古希腊、古罗马等）有很大的不同，在讲他的核心概念的时候不是有个统一的定义，然后把这个定义演绎成一个哲学体系。孔子是不一样的，孔子在《论语》中每一次讲“仁”，他的讲法都是不一样的，所以我们读古代先贤哲人的书，他的概念不是一个固定的定义，他在不同的场合针对的对象不一样，他的“仁”的涵义也不一样，这是我们在读《论语》的时候所要了解的技巧。

有些学者也注意到“仁”的不同，比方说写过《万历十五年》的黄仁宇，他就注意到“仁”的不同涵义，他说到“仁”是人最容易获得的品质，但是“仁”也是最难保持的品质，这是一种说法。再一个是编辑《中国思想通史》的侯外庐，他提出在一般的道德方面“仁”是国民的属性，但在具体制度方面“仁”是君子的属性。它即是国民的属性也是君子的属性，你要做一个君子必须具有“仁”的品质。

那么讲“仁”的这一套跟道家的就不一样，道家是批驳儒家的这套理论，所以我们来看老子的这句话：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗”，就是说它完全是一种利用关系，包括天地。这样的一种说法肯定是跟儒家不一样的。

关于“仁”，我们来看一下《论语》当中具体的讲稿，通过孔子回答学生的提问，我们来看什么叫做“仁”，“仁”的智慧它有哪些方面的涵义。先看他对同一个学生问“仁”的回答。樊迟向老师请教“仁”是什么意思，孔子就说：“爱人”。这里大家注意，儒家讲的爱人我们可以从两个方面来理解，一个方面它是一种亲子之爱，就是我们家庭给予血缘关系的这样一种爱，同时它也可以是一种博爱，所以康有为的《论语注》里面就直接说博爱就叫做“仁”，这样一种通过血亲关系的爱推广到一种普遍的爱是“仁”的一个涵义。另外有一天他又向老师请教什么叫做“仁”，孔子就说：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”孔子的意思就是说你在生活起居方面的一种态度，要庄重谨慎，处理日常事务的时候要严肃认真，跟别人交往的时候要讲究忠诚、守信，这就是“仁”，而这样一种品质你即使到了一个落后的地方，比如说蛮夷地区，你也不能丢掉它。实际上用我们今天的话来说，“仁”是先进文化的代表。这是孔子跟樊迟讲的，孔子对同一个学生在两个不同的时候说的。

下面看一下孔子对不同的学生提问关于“仁”的不同的解释。

第一个解释，“克己复礼为仁”。孔子有一个得意的学生叫颜渊。孔子对他说，什么叫做“仁”，克己来约束自己、来符合理智，这就是“仁”。颜渊又继续请教他的老师，问能不

能举具体的例子给我，于是就有下面一段话，大家都会很熟悉，是“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。也就是说你的视听言动都要符合儒家的礼制，如果做到了这一点你就达到了“仁”的境界。这是他跟颜渊解释的“仁”的涵义，他跟樊迟说的看似不一样，其实是一样的，只不过侧重点不一样，而他这种“克己复礼”的观念，约束自己实现某种理想和报复的这样一种智慧，对中国很多的大人物、有一番作为的人物有一定的影响。

第二个，由己及人。孔子另外一个学生仲弓就向他请教，什么叫做“仁”？孔子说：“出门如见大宾。”大宾就是贵宾，就是你出门像要见贵宾一样。最后他说了八个字，这八个字非常重要，是“己所不欲，勿施于人”。这就是“仁”，你自己不想做的事情不要强迫别人去做。而这样的话在《论语》里面都有，这个意思的表达在《卫灵公》里面有记载，有位学生就问：“老师能不能给我一句话，我终生受用。”孔子说有，“恕”，什么叫宽恕啊，就是“己所不欲，勿施于人”。大家注意，这八个字，在1993年世界宗教会议上就通过了一个文件，这个文件叫《走向世界伦理宣言》，全世界最有影响的宗教组织都在这里开会，把全世界各个民族的文化当中最有朴实价值的观念写到宣言里面，而儒家文化被写入宣言里面的就是这八个字，这八个大字也成为中国文化对世界文化的一种贡献。那么在欧洲在美国在西方世界，孔子的这八个字也是非常有影响的，在联合国大楼的墙壁上就有孔子的这八个大字，在德国最大的公园里面也有这八个字。而这八个字在我们今天来说仍然是有用的，我们在日常生活当中经常会碰到很多事情，具体例子不再详细展开，如果我们经常地想象这八个大字，我们就会尽可能少的做出伤害别人的事情。

另外一个学生司马牛问“仁”，孔子说言语谨慎为“仁”。孔子说：“仁者，其言也讷。”这个“讷”的原意就是说话要缓慢迟钝。孔子对说话的方式，什么是“仁”什么不是“仁”，有他的一些说法。司马牛这个人，按照司马迁在《史记》里面说他的性格是话很多，性格很急躁，孔子依据他的特点而回答。在人们日常言谈说话方面，孔子在另一方面也提到，一个人说话说得慢一些、谨慎一些，不要太张狂、太狂妄，那么凡是那些“巧言令色”、花言巧语这样的，都要离这些人很远，是不能接近的。

另外在《里仁篇》里面说到“君子欲讷于言而敏于行”。这个“讷”和“讷”是同一意思，也是你说话要慢一些，要谨慎一些。还有我们现在经常用的成语“刚毅木讷近仁”。这样一种观念对后来的人也有一定的影响。就是说人的行为方式和言语方式，孔子建立了一种联系，他肯定的是说话要朴实一些不要花言巧语。

我的博士生导师出了一本书叫《切庵学术讲论集》，就是他把在全国各地所作的学术讲座都整理在一起出了这本书，“切庵”是我的老师的号，大家可能不了解什么是“切庵”，我的老师实际上是用孔子的这个涵义约束或者是激励自己，就是说你在发表演说、在到处演讲的时候要谨慎，而不是随便的口出狂言。我想这一点可以帮助大家了解什么是“仁”的智慧。

这些都是回答不同的学生什么叫做“仁”，另外孔子也会正面的来阐述“仁”的道理。他有一句话叫做“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。什么叫“己欲立而立人”，就是说你想有所成就之前你应该想到别人，自己想要飞黄腾达也应该希望别人也要飞黄腾达。后来有句名言，范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，这样一种思想的渊源我们可以追溯到孔子对仁的一种理解。还有一个，我想对大家都有一定意义的，“仁者寿”，这三个字上边有一句话，孔子说：“智者乐水，仁者乐山，智者动，仁者静，智者乐，仁者寿。”一个充满智慧充满乐趣的人可能会偏重于水，同时他可能喜欢动，这种人是快乐的。现在可以引申，凡是喜欢动的人、喜欢海内外旅游的人都是快乐的人。但是仁者呢它属于静的，这种静体会到了“仁”的一种境界，而这样一种静最大的好处就是能够长寿，只要能够作为一个仁者，你一定是会长寿的。所以在座的各位听众，我今天讲的什么话你都可以忘记，唯独要记住这三个字：“仁者寿”。

还有，孔子阐述仁者有四个字，叫做“里仁为美”，就是我们跟有仁爱的人做邻居这是

一种美，大家以后选择邻居的时候看看这个人有没有“仁”的品质，如果他有这方面的品质，有某些君子的气度，我们跟这样的人做邻居我们一定能获得和分享美的。“仁者寿”之外，“里仁为美”也是我们可以借取的。当然要做到这一条我想可能要求有一定的经济条件，就是说在现有的条件当中怎么样来构建一种“仁”的气氛，这个我们还是可以作出努力的。这些是对我们实际生活有借鉴的智慧。

2. “中庸”的智慧

孔子生活的时代大家知道是春秋，从春秋到战国可以说是中国古代社会中社会矛盾社会斗争非常激烈的时代，孔子的主张是“中庸”，为人处事要“中庸之道”，不要过分，这一点在儒家思想当中也是非常重要的。大家知道四书里面，除了《论语》和《孟子》以外，还有《大学》、《中庸》，而《中庸》里面就是要讲“中庸之道”，那我们可以把它结合起来读。

第一个是过犹不及。而这个“中庸之道”，子贡就以为做的比较过分是不是要好一些呢，孔子说不是的。“过犹不及”，你做得过分和你没有达到是一样的，正好的就是中庸，这是说在很多人形式当中我们不要走向偏激，走向一种绝对。

第二个是乐而不淫。大家知道《诗经》里面第一篇就是《关雎》，“关关雎鸠，在河之洲”。《论语》中有好多是谈《诗经》的，其中谈《关雎》这一篇，就说到“乐而不淫，哀而不伤”。《关雎》这首诗为什么好呢，好在它表达了一种快乐，男女之间的爱，但是它不过分，这个“淫”不是我们今天所讲的“淫荡”的“淫”，而是指过分。大家知道，要是个地方连续几天下雨叫它“淫雨”，祭祀搞的过分叫“淫祀”，表达快乐不要过分，表达悲哀也不要过分。这个是讲诗歌的创作欣赏，要表达一种思路，这样的一种创作欣赏是符合我们生理和心理健康要求的，这是我们应该肯定的一面。当然，对于我们汉民族的情绪方面，它的这种表达方法可能有负面的东西，由于汉民族表达情感方面比较内敛，比较中庸，就是“乐而不淫，哀而不伤”。我们民族在情感表达方面缺乏世界上别的民族狂欢的表达方式，我们看到很多民族是有很多的方式表达狂欢，比如巴西，每年都有狂欢节，大家全都上街，跳桑巴舞，载歌载舞，全民族狂欢三天。欧洲有位小说家拉伯雷写的《巨人传》，那里面写欧洲的狂欢节在每个城市的广场杂耍、卖艺，演出各种各样的活动，而中国我们现在看来即使在今天，全国上下各个城市公园里面，最多的娱乐方式是跳舞，老年的男男女女在跳舞，跳得非常的中庸，基本上没有狂欢的那种的样式。一个民族有没有狂欢的需求呢，是有的。我经常讲中国人在两个场合表达他的狂欢，一个场合是喝酒，尤其是北方人，北方人一喝酒就是划拳，我们在酒店里一看到许多人在划拳他就是狂欢的，一定要一醉方休的；另外一种表达狂欢的就是传统方式的闹新房，新娘子三天之内无大小，即使是小孩子也可以在新娘的脸上摸一摸，这在过去正常的情况是不允许的。而在其他场合中国人的表达方式都是内敛的，这和孔子所提倡的中庸的思想是分不开的。

第三就是和而不同。用我们今天的话来说就是人与人之间要做到和谐，但是又要保持各自的独立性，各自的差异性，而这个和而不同，要做到这一点要求有中庸的智慧。孔子认为君子是可以做到“和而不同”的，而小人呢则是“同而不和”的，就仿佛表面上跟你的观点一样，背后却是不一样的，背后搞点鬼，这叫做“同而不和”。另外跟这个观点相近的是“群而不党”，在这里要注意这个“群”是指“合群”，如果我们用今天的话说就是人与人之间要讲团结，这个“群”的观念在孔子生活的社会当中也是非常重要的，所以孔子认为我们要达到“仁”的智慧就一定要合群，但是不能结党营私。这样一种“群”的智慧我们在儒家当中其他的地方也可以发现，比如他讲的诗，诗歌的功能叫做兴、观、群、怨，就是说诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。我有一个师弟是哈尔滨大学的副校长，他把这个兴、观、群、怨写了四篇论文，都已公开发表，他是从学术上讲诗歌为什么可以兴、可以观、可以群、可以怨。在儒家的教育里面也讲到“乐群”，叫“敬业乐群”，就是说我们在从事教育的过程中要有中庸的思想。我们对所从事的事业要非常的认真、敬业，同时也要“乐群”，“乐群”就是

要搞好团结。我在读硕士的时候，我的老师程先生在刚开学的时候就跟我们讲了，《礼记·学记》中的一句话，要我们做到“敬业乐群”，程门弟子由于老师讲究“乐群”，所以多少年以来程门弟子的关系都非常的好，一直到今天。

那么“群”的观念就是要和别人搞好团结，并把这个也视为一种很快乐的事情。你要做到合群，要做到和而不同，在很多方面你都要做到一种中庸的姿态，如果一个人非常的偏激，那他的朋友是很少的，古人说的“水至清则无鱼，人至察则无徒”，你如果要求得非常的严，非常的苛刻，你是无法做到“群”的，所以你只有以中庸的智慧才能做到“群”。

第四有所不为。孔子曾经说过：“不得中行而与之。”如果我不和中庸的人为道的话，其结果就是狂和狷，狂者是进取，狷者有所不为。而这样一种有所不为的思想也接近于中庸的思想。我曾经看过一篇文章是批评作家钱锺书的，说他是一个很狂的人，钱锺书反过来说我不是一个狂者，我是一个狷者，就是我是有所不为的。有所不为是说在生活中有很多的事情你要加以区分，有些事情你不去做才能有时间去做你感兴趣的事情。我们可以举钱锺书有所为有所不为的例子。当代学者以能在中央电视台露面是一种光荣，大家知道中央电视台过去有个节目叫做《东方时空》，里面有一个“东方人物”的专访，中国的很多大学者都在这个栏目当中露面，但这个栏目唯一的失败就是它想采访钱锺书被拒绝了，在钱锺书看来就是要做有所不为的。虽然钱锺书有很自负的一面，但是看来他是吸取了孔子所说的有所不为。

第五允执其中。一个纯正的人怎样做到中庸之道？这样一种中庸的智慧在我们今天构造人际和谐关系的时候，实际上是提供给我们一种依据。我们要把握适当的分寸和尺度，而这种分寸和尺度用今天通俗话来说就是一个人做人处事不要把事情做绝，不要把话说绝，这都是不符合中庸思想的。这样一种思想在老子里面也有相近的说法，“多言数穷，不如守中”。一个人话说的很多，好像是要把道理说尽，这样不好，不如守中，还不如中庸之道。言语夸张、说话很多、说话又偏激这样一种态度，孔子和老子都是反对的。所以老子有一种态度：美言不信，信言不美。一个人说的花言巧语、非常动听的话，这个人一定是信誉很少的。那我们看到现在很多西方的政客，竞选的时候花言巧语的，美言很多，但是当了国家领导人之后兑现的很少。我们平时说话的时候怎样有中庸之道、中庸智慧，这也是一种艺术，我们在实际生活当中常常是不容易把握这种分寸和尺度的。

3. “学习”的智慧

我们今天这样的时代是一个知识经济的时代，学习对于每个人来说都是非常重要的。而孔子是一位非常重视学习的智者，今天我们在大连图书馆，在座的各位听众都是非常注重学习的，双休日大家利用休息时间来听讲座，这就是一种爱学习的表现。儒家这种经久的传统，经久不衰的流传下去，其中有一点就是爱学习，重视教育，而这样一种智慧我把它概括为九条发展。其中有两个前提，三种态度，四种方法，这些都是大家比较熟悉的，我只是把它归纳一下，便于我们记忆。

第一个前提：学习是一种快乐。大家知道，《论语》第一篇就是“学而时习之，不亦说乎？”我们去学去温习是一件很快乐的事情，比如大家今天上午来听讲座，有人要坐有轨电车，有人还要以步行等方式到这里来，大家心里想这是很快乐的事情，因为我们可以学习到我们不太熟悉的知识、哲理，对我们是有帮助的。我们不能把学习当成一种痛苦，而现在的教育体制一个根本的弊病就在于把学习当成一种痛苦，这是违背了孔子的教育思想的。我们从幼儿园开始到小学到中学到大学一整套应试教育，使我们民族很多的青少年在少年时期、青年时期充满着学习的痛苦，而这一种东西确实是需要改变的。我们民族在做很多事情的时候常常把快乐放到一边，比方体育，我们搞体育比赛首先想到的是国家荣誉、为国争光等等这样一些很大的大道理，但是体育本身对于我们每一个人来讲它是一件很快乐的事情，我们去打球首先是一种快乐，然后才慢慢谈到竞赛、国家荣誉之类。如何使其变成快乐的事情，我们在这个方面还有很远的要走；如何使我们生活当中很多方方面面的事情不要把它政治

化，不要把它一上来就是很宏伟的大道理，也有一段很远的路要走。

第二个前提：一般人都要学习。孔子曾经说过“生而知之”的人是最上等的人，“学而知之”是次也，遇到困难再去学习又次也，如果遇到了困难困惑而不去学习的人是最下等的人。孔子的这句话就是说学习是一种普遍的行为，这句话我们可以解释为凡是中等智商的人都可以学习。我的老师张先生写了一篇文章叫《学校论》，就是我们为什么要办学校，学校这种教育制度是为什么人服务的。张先生说按照孔子的说法这种制度是为中人而立，我们现在这些小学高中大学都是为了中等智商的人所设立的。有两类人是不需要上学的，按照孔子的说法是上智和下愚。上智是特别聪明，孔子所说的“生而知之”，是天才，孔子把自己排除在外，说自己是“学而知之”的。那么天才不需要上学，大家看比尔·盖茨，大学读了一年就退学了，成为了全世界的首富。还有一种呢，就是特别笨的，智商特别差的人，怎么教也教不会的人，这样的人上学也没用，是学不进去的。我在学生刚上课的时候，我都会说天才的学生你可以不来听我的课，只要你能通过考试，天才可以无师自通。但是据我的了解天才的概率是非常小的，我们在座的可能99%的人是中人，只有1%的人是天才。

学习是一种普遍性的，对所有的人来说我们需要学习，而这种学习在今天的这个时代变成了终生的学习，我在读书的时候没有电脑，而现在要使用我就得学习，我们将来还会出现新的事物，只有不断的学习才能认知事物。

三种态度，第一个就是实事求是。孔子有句很好的话：“知之为知之，不知为不知，是知也。”我们知道了就是知道，不知道就是不知道，这样才是一种真正的智慧，在学习当中我们尤其不能有不懂装懂毛病，同时我们还要知错就改，这样一种学习的态度和智慧对我们来说非常的重要。我的硕士生导师程先生就给我们树立了一个榜样，他出了一本书叫《古诗词精选》，古典诗歌的一个选本。在我跟他读研究生的时候，河南省有一个一般的读者给他写了一封信，说你的这本精选里面有一首诗的地理注释是错误的，因为这位读者是本地人，程先生就非常高兴地感谢他指出错误并且承认了自己的错误，说我再版的时候就把它改过来。这样就非常的好。我现在也是继承了我老师的这种态度，我在学校里讲一门课叫中国古典文献学，是教人怎样去读一本书。怎样去读这本书是要求有知识的，那么我在讲这门课的时候就立了规矩，就是所有的同学你们有一个任务，帮我找出教材里面的错误，凡是找出一个错误的同学，平时成绩为优，在考试之后的成绩另外加五分，所有的同学都很积极并且最后我都兑现了，我把改正过来的写到新版的后记里面。用这样的方法实际上可以避免一些错误，因为我们经过文献学、校勘学的训练我们的书里面还是有一些错误，那么同学把这本书读一遍并且能发现里面的错误他就会有进步，这是很好的事情，你要很好地感谢他。

第二种态度就是转益多师。就是说我们对于老师的学习应该有一种转益多师的态度，大家知道孔子的名言“三人行必有我师焉”。孔子为什么会成为儒家的圣人，他3岁就没有父亲了，用今天的话说，以他的家庭环境，并没有很好的条件使他受到良好的教育，那么他怎样来获得这么多的知识和智慧的呢？就是这样“转益多师”，他肯定是个善于学习的人，所以他才能成为这样的智者。孔子的学生也说了，孔子是一个多方面学习的人，不耻下问的人。在中国文化史上凡是有突出成就的人都“转益多师”，比方我们的诗圣杜甫，他就直截了当地表达“转益多师”的态度，认为只有不断学习的诗人才会有成就。

第三种态度是学而不厌。学习不要厌烦，老师教育学生一定要不知疲倦，学生呢，要学而不厌。我们要持之以恒，不要有厌烦和厌倦的心理。

学习的方法，第一个是举一反三。我们要启发式教学，通过一点能够产生联想其他知识，我就不多说了。

再就是温故而知新。温习过去的东西才能够了解新的知识，孔子说能够做到这一点就能够做老师。按照我的看法，全国的师范大学都应该把它作为校训，“温故而知新可以为师也”，一个老师完全可以通过过去的知识、传统温习继承，同时我们要了解新的东西，这是作为学

习的方法。

第三个方法是学思并重。就是学习和思考并重，“学而不思则罔，思而不学则殆”，如果我们学习而不去思考的话就会遗忘，我们光思考不学习呢，也是非常危险的，学思并重的方法是可取的。但是在这两个关系当中，孔子更强调的是学，而这种强调学习不排除纯思，纯思对于学术研究问题的思考还是有必要的，在座的各位听众应该有一段时间让自己胡思乱想，去思考些问题，这是有些积极作用的。

第四个方法是学以致用。春秋时期士读《诗经》，你光读出背出这些没用，一定要用到政治外交的场合，你的这个学习才会有用。学以致用这种观点即是学习的方法，也是学习的目的。

4. “反省”的智慧

一个人的修养是从哪里来的？这种修养的途径是反省。而这个自我反省的能力对于我们来说是最困难的能力。儒家的哲学、孔子的思想是非常注重内圣的，内圣就是要自我反省，在孔子的自我反省当中，孔子有自我的内容，比如说怎么样看待别人对自我的不了解，用孔子的话说：“人不知，而不愠，不亦君子乎？”就是说别人不了解你，你不要担心、不要生气。这样的东西在孔子的《论语》里反复地讲。我们在工作中从这个单位调到那个单位，或者我们换了一种环境，别人不了解你，这个你一点也不要担心生气，你担心的是自己有没有能力，凡是你有能力的时候别人会逐步了解你，这是我们要经常注意的。

其二，我们如何看待比自己强或比自己差的人。孔子有几个字：“见贤思齐焉，见不贤而内自省也。”别人比我好，我要向他看齐，如果别人比自己差，我就要反省了。这样一种态度我们就可以避免一种不良的心态，看到比自己差的人就幸灾乐祸是不对的。

其三，如何进行反省。我们要反省什么内容呢？孔子对弟子讲了些内容，我每天多次的反省自己（三就是多），跟朋友说完话之后是不是很忠诚于朋友，跟朋友交往是不是讲信用，我在传授知识的时候是不是要温习（用今天的话来讲即是不是要备课），这是一种要反省的。第二要反省的是我们在实际生活中要注意六个字：“不怨天，不尤人。”这六个字现在还经常用，在生活当中尤其是遇到问题、遇到困难、遇到不得志的时候，我们一定要不怨天不尤人，而这一点在日常生活当中尤其有意义。张舜徽先生在“文革”期间被赶到猪圈去生活，就在那样的环境里他写成了几十万字的《说文解字约注》。他不怨天，不尤人，而有的学者就说过是政治把我们耽误了，我们没有机会会有学术成就。这就说明遇事要先想想自己是不是有欠缺的地方，我如何去面对。这个问题现在无法展开，生活中有很多问题，如果我们不怨天不尤人，我们就会有所成就。都是五六十年代培养的大学生，最终还是百分之十百分之二十冒出来了，比如说有李泽厚等这些人。外界环境对大家都是一样的，但是有的人有成就，有的人没有成就。没有成就的人有个很重要的原因是，他们经常怨天尤人。

其次还要注意的是我们要经常自我警戒。孔子说：“君子有三戒。”这个三戒我们要记住，尤其今天来的比较年轻的人，一个人在年少的时候血气未定要警戒“色”，一个人在壮年的时候要警戒“斗”，到老年血气既衰（我最欣赏的就是第三戒）警戒“得”。在我的这个年龄都五十多岁了，所以我就经常要警戒“得”，凡是在学校里面有什么评奖励的时候，我都要背诵孔子的这第三戒，你得到的越多你付出的也会越多。另外一个很深层次的用到这个“得”字，比方说在单位不要把什么东西都得到，这个是我们要做反省的。

另外一个我要给大家讲的是怎样去做反省，也是如何对待富贵。因为我们现在正处在全民族都在追求富贵的时代，而这个问题尤其具有反省的价值。孔子说对于富贵这个东西，当然钱财大家都需要，但要取之有道。同时他还讲了另外一个观点，这个观点对大家都非常有用，说：“富而可求也；虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”能够达到富贵的话，虽然是个拿着鞭子的人（看门人），我也愿意去做，这个没什么关系。如不可求，如果我们做不到富贵怎么办，大家可以记住这四个字：“从吾所好。”按照我喜好的方式去生活。李泽

厚曾经解读这一段文字说：“发财确实是具有很大的偶然性。”一个人能不能发财是具有偶然性的，有些东西我们通过努力可以得到，比方说学问，可以通过不断的学习，我们的学问越来越大，但是这个发财的事情是具有很大的偶然性的。我们要反省我们整个人生价值。反省意义的时候，要记住这四个字：“从吾所好。”如果一个人在一生当中能做到这四个字，用我的话来说，他具备了极高的人生智慧，达到了极高的人生境界。如果我们能够按照我们喜好的方式去生活，那么人生就是幸福的，就是一种非常美好的生活，我们要反省的不是要追逐财富，当然财富我们是需要的，是物质条件，但是我们更应该需要思考的是“从吾所好”。

最后我祝福在座的每一位朋友，都具备“从吾所好”的人生智慧，都能达到“从吾所好”的人生境界，都能过上“从吾所好”的幸福生活。

今天就讲到这里，谢谢大家！

（张三夕，华中师范大学中文系教授。本文根据 2008 年 7 月 26 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

漫谈国学

楼宇烈

各位女士，各位先生，大家早上好。非常荣幸应大连图书馆馆长张本义先生的邀请，来做这场讲座，和大家交换一下对当今“国学热”这一现象的认识。

我想当今社会上确实流行一股“国学热”。谈到国学，我们首先要把国学概念简单地分析一下。国学是否是一门学问？很多人说国学不是一门学问，按照当前学科的分类来讲，当然没有国学这类学科。大家也曾听说过，中国人民大学开设了一个国学院。其实在北京大学我们早就有一个国学研究院。在国学研究院里我们就是以研究中国传统文化为主的。我们国学研究院也开办传统文化的博士研究生班。到现在已经招收了七届，已经有三届毕业，但是我们没有像其他学科那样，比如你学哲学，我授予你哲学博士学位。你是学文学的，我授予你文学博士学位。国学我们没法授予他一个国学博士学位。按照现在的分科来讲，没有国学这一门学科。所以在我们北京大学国学研究院毕业的学生，我们分别授予他文学博士、哲学博士、历史学博士，按导师所属学科分。比如跟我的学生，毕业后就授予哲学博士。跟中文系的导师学的，毕业之后就授予文学博士。从现在的学科来讲呢，没有一个学科划分，从这一本身来讲也说明了国学的综合性。过去，对国学也有过讨论，究竟应该包含一些什么内容？国学这个概念，从古代来讲，就是指一个国学的学校或大学。近代以来，国学的概念是由于西方文化进入之后，相对于西方文化来讲，对于中国本土的传统文化就都给加上“国”字来加以区别。最初我们知道有“新学”和“旧学”之称，把西方来的称为“新学”，把中国传统称为“旧学”。后来又有“西学”和“中学”这样的称呼。那最后就用“国学”来和西方的学术加以区别。在中国上个世纪的20年代到30年代，也出现了许多把中国本土的传统的称之为“国”者的学者。比如中国的中医，我们现在称之为中医，上个世纪30年代都称“国医”。我们的武术都称之为“国术”，我们的绘画称之为“国画”，我们的京剧称之为“国剧”，以示跟西方的区别。如果说这里有没有学科？我们有研究中医的、研究中国文化的、研究中国艺术的都可称为国学。这没有一个专门的划分，是一个笼统的，是一个综合性的。中国古代本身没有像现代这样学科的分类。我们常讲传统文化中文史哲不分家的，你说哪个是绝对的文学家，哪个是绝对的哲学家，不会这样说。文以载道，文学家的文章都要传达一种人道、天道，你说他是哲学家还是文学家？对他没有一个绝对的概念，完全是相通的。所以对国学这一概念，简单来说就是中国传统的文化，我们就可称之为国学。对个人心目中来说可以有不同的偏重，更偏重于艺术方面，更偏重于思想方面，这都没有关系。我们可以说中国传统文化称为国学。其实现代“国学热”也是对中国传统文化的一种热情。

我今天着重讲的是，现代出现的“国学热”与近百年来多次出现的“国学热”有什么相同的地方和不同的地方，即自从西方文化进入中国以后，如何处理我们的传统文化和西方文化之间的交流。文化交流是文化发展的一个必然规律，没有交流，文化就不能发展。那么应该怎样进行交流？中国的整个的传统其实也是在文化交流之间进行的，或者是本土范围之内交流，或者是外来文化与本土文化的交流。自汉代以来，中国就受到了大量的外来文化的影响，而且外来文化对中国文化发生的影响很深刻。我们最了解的就是印度的佛教文化对中国的影响。这是其中一个。以至于我们把它吸收进来以后，把它变成中国传统文化的有机组成部分，就是说它也成为中国传统文化的一部分，也推动了中国文化整体的发展，所以说文化交流是文化发展非常重要的一个环节，没有交流就不可能有发展。问题是交流之间应该采取一个什么样的态度。中国近代以来，最初接触到西方文化以后，人们感受到的是西方物质文明的强大，用当时话来说就是西欧文化的强大。所以当时有人就认为我们应当向当时的西

欧文化学习，而中国的精神文化、精神层面的东西应该还要很好地保留。这就是近代著名的思想家魏源提出来的“师夷之长技以制夷”。我们要学习西方的技术，反过来再制服他。当时一位洋务运动的领袖张之洞就提出了“中学为体，西学为用”。这是当时东方接触西方文化后普遍的认识。日本提出了“和魂洋才”，大和民族的魂灵，西洋的才能、技能。多数认为应该学习西欧的才能，而不应该丢弃我们的传统的精神文明。但这个口号很快就遭到了批判，特别是洋务运动失败以后，洋务运动搞了三十年，就是要学西方的科技，坚船利炮。当时搞了个制造局专门制造枪炮、军舰，也建立了北洋水师。到了1894年一场甲午战争把中国“师夷之长技以制夷”这种思想彻底打败了。我们都知道，甲午战争我们失败了。当时的人就反思：为什么搞了三十年洋务运动建立的北洋水师一仗就给打坏了？发现了制度有问题，光学西洋的技术解决不了问题，所以就提出了制度改革，就要在文化层面改。当时制度改革欧洲提供了两个榜样，一种像荷兰、英国，走君主立宪的道路，也就是原来的君主不推翻，但是架空了，成为一个国家的象征，而实权掌握在国会手中，这就是君主立宪制度。中国最初也想走这条路，就是康有为领导的“戊戌变法”，又叫“百日维新”，就走这条路。这条道路在中国也没走通。在日本就走通了，日本的明治维新走的就是这条道。中日的国情不同，历史不同，文化也不同，所以日本走通了，中国没走通。所以另外一批人，以孙中山为领袖的人要走欧洲制度改革的另外一个榜样，就是法国的大革命，彻底地推翻君主制，建立共和制，最后孙中山领导的辛亥革命成功了。

孙中山领导的辛亥革命形式上成功了，也把封建王朝彻底地推翻了，但是成果让军阀篡夺了，而且袁世凯搞复辟，张勋搞复辟，陷入了军阀混战中。所以我们真正的民主革命应该说就是共产党领导的革命，彻底地瓦解了地主阶级。当时孙中山领导的辛亥革命没有完全成功，于是人们又反思：制度改革如果没有思想基础的话，没有观念改革的话，制度改革也是行不通的。所以必须进行观念的改革，就是从文化最核心的地方进行改革，就是要改革人们的价值观念。因为文化的核心就是价值观念，我们常常讲文化，那文化包含哪些意义呢？我概括为四个方面：第一个核心就是价值观念，就是怎样判断、怎样分辨善恶。第二个就是思维的方法，怎样认识，怎样思考，怎样诠释问题、解释问题。第三个是生活的样式，怎样生活，衣食住行等等方面都是怎样的。第四个是信仰习俗，有哪些信仰、风俗习惯。文化大概就包括这四个方面。两个是隐形的两个是有形的。价值观念、思维方式是隐形的，生活样式、信仰习俗是有形的。隐形的通过有形的显现出来，而有形的又会反馈过去，改变隐形的。我们现代人由于我们的生活习惯、生活样式的改变，由于我们信仰习俗的改变，所以我们的思维方式也改变了，价值观念也改变了。价值观念指导你的行动，指导你的取向，认同什么，否定什么。所以当时的人认为如果不改变传统的宗法、宗教的理念的话，怎么可能实现中国革命呢？所以辛亥革命之后就开始了新文化运动。有的讲1916年，有的说是1917年就开始了新文化运动。就是从观念上改变中国人的价值观，到了五四时期达到了新文化运动的高潮。这时候都要破除中国的传统，从我们在处理精神文明到物质文明的关系上，怎样壮大我们的物质文明。改变我们的制度，最后渗透到改变我们的观念，一步一步地深入的过程中，就对我们的传统文化有个评价。中国传统文化跟我们当时向往的救亡扶存、强国走向现代化这个理念究竟有什么样的关系，产生这样一个问题。

我刚才提到的洋务运动的领袖提出了“中学为体，西学为用”的概念。就是要保存中国传统的精神文明，我们要吸收西方的物质文明。那么对这个提法就发出疑问，当时能不能这样做？当时就有人打比喻，“牛有牛犄，牛有牛的用，马有马犄，马有马的用”。牛能承重，马能跑快。现在你说“中体西用”，这可能么？不行呀。你不能牛犄马用，马犄牛用。这讲得很有道理。我们不能要求马承重，也不能要求牛像马那样跑得快。所以你要西用必须要有西体与之相配。所以要西用就得从整个观念上、整个价值观上都需要改变，都要西化。所以这样发展到上世纪30年代，就公开地提出来中国的文化要全盘西化。其实这个思想一直延

续下来。1961年时胡适先生在美国有一个讲话，就提到：中国人对自己的精神文明非常自豪，所以就夜郎自大。他批评这个。他说要在中国发展科学，就一定要重新思考西方文化，就是向西方文化学习。其实这个观念到今天还依然存在。新文化运动提出了一个口号大家恐怕都很熟悉，不是有两面旗帜么，就是“科学和民主”。这两面旗帜被认为是中国传统文化中所没有的。其实就是说中国传统文化是阻碍科学民主的，所以要走向科学和民主必须要抛弃中国传统文化，必须要和我们的传统文化彻底地决裂。到现在这个思想还没有完全加以重新审视，还是我们认同我们传统文化的两大思想障碍。其实这个时候人们认为中国文化和西方文化之间的差异是一个时代的差异。西方文化是近代文明，也就是工业文明的产物；而中国文化是农业文明的产物。农业文明当然不能够适应工业文明了，要走向工业文明必须要断除农业文明。所以把它看成时代的差异，看成科学与愚昧的差异，这样当然要改了。其实文化是在一定的生产经济发展的条件下产生的，可当它产生以后这个文化就有了超越产生它这个时代的意义，它不是仅仅适用于这个时代，文化都有超越性的，所以不同文化很大程度上是一种类型的不同而不仅是时代的不同。实际上我们看到的是它类型的不同。世界上本来有不同的地区、不同的国家，我们讲几大文明古国，几大文明古国产生的古文明古文化有地域的不同、类型的不同，而这种不同可能比时代的不同更有意义。因为时代在发展，它在不断地变动，而有时甚至于它会返回去。其实文化的发展，到今天已经出现了返回传统的趋势，我们现在可以说已经看得很清楚了。所以文化不能单纯地以时代的差异来衡量，更重要的是从它的类型上的差异来认识它，因此不同的文化间有个相互补充的作用，而不是用一个去替代另一个。我们现在考虑问题常常用直线性的方式，好像由低级到高级，当我们发展到高级以后，低级就没用了，因为我们已经取代它了。取代不了。中国有句成语大家都知道就是“杀鸡焉用牛刀”。就像我们在座的各位可能都听学过马列课程，讲马列哲学，讲朴素的唯物主义，朴素的辩证法，上升到科学的形而上学，然后再发展到辩证的唯物主义的几个阶段，那是不是我们发展到辩证的唯物主义后就可以把形而上学和朴素的辩证法都给否定掉了呢？没用了呢？是不是我们物理学家有了相对论的理论，牛顿经典力学的理论就可以否定掉了呢？不是。因为每个理论都可以说明一个范围之间的道理。在这样一个范围内，用牛顿经典力学的理论来解释还照样是科学的。而换一个环境，换一个条件，那牛顿的理论就不适用了，就要讲爱因斯坦了。同样的，在我们的思维里，用朴素的辩证法就可以解决就不需要用辩证唯物主义去解决它。有些地方就需要用形而上学定性的定量的分析方法解决就不用去用辩证的唯物主义去解决它。有些地方就是要明确地定量定性，你用辩证法，辩证法是普遍联系，如果你让普遍联系去分析某一个具体的事物，去做定量定性分析的时候，这个辩证法就会变成辩证法。所以每一种思维方式都有它的适应范围，不能以此去否定这个，也不能以此去否定那个。我们要看到在一个什么样的条件下，针对一个什么样的问题，去用什么样的方法。所以我用这句“杀鸡焉用牛刀”，它告诉我们一个道理，你用牛刀去杀鸡是没有必要的。中国近代以来最大的一个问题就是中西文化去怎么对待。是时代差异，用一个否定另一个；还是类型上有不同，相互有一个补充。这有一个认识的问题。在此过程中，自新文化运动一开始，也就有人倡导复兴国学。

伴随着新文化运动，开始就出现了许多国学的讲堂、国学讲习班，来复兴国学。其实我们可以简单地回顾一下，近百年来有个规律，差不多每到20年或30年，都会掀起一个国学的热潮。在这个过程我们可以看到，在许多以往的国学热潮中间，有很多人在担忧中国的传统文化会被西方的文化吞掉或者说被解构掉。还有一种是抗拒，不愿意接受西方文化，敌视西方文化。历史上我们可以看到抗拒、固守或者留恋，大致是这样一种情况，每隔一段时间就有。刚才我讲过上世纪30年代有人提出要全盘西化，这个全盘西化讲得是很彻底，说中国人不仅生活习惯要改变，甚至思想意识全部都要改变，中国的文化中没有一样是好的，西方文化中件件是好的，这样的说法是有的。也有一些人提出中国本位文化，要坚守中国的

本位文化，不能够去学西方文化，当时有十位大学教授联名发表《中国本位文化宣言》。这篇宣言的第一句话就是“在当今文化领域里面已经没有了中国”，这句话说得非常尖锐。我想说，在那个时候讲这个话比较夸张，但现在来看，这句话说得已经应验了。当时人们就担忧。到了60年代，港台的一些学者他们也搞了一个宣言。这个宣言里也说中华的传统文化现在已经是花朵飘零了，很悲惨。我们反思过去，其实中国当时正处在弱势的时代，对传统文化的留恋，对外来文化的一种反抗或抵制，这样一种情绪。当然也有维护，也有发展，现在也强调这个问题，但总的来说是在这样一种环境下发展。所以每一时期在热闹一阵以后，整个社会还是让西化的潮流所吞没，要不然不至于走到今天这样。我讲这些也是在讲当今这个热潮里也有许多虚假的假象。很多人在国学这种热潮中把国学看成一种商机，在炒作。有的是借国学的旗号在糟蹋国学，这种情况都有。但是今天我们要看到，确实是进步了，中国经过了30年的改革开放，我们整体国力的提升，使我们在现代化的道路上做出一个抉择。如果我们以前是围绕着怎样救亡图存，复国强国，实现现代化，现在则是到了我们走什么样的现代化这样一个环节了。为什么这样讲，这也是整个世界的发展规律所决定的。我们通观亚洲的近代历史，亚洲在近代各国先后沦为西方列强的殖民地、半殖民地，除了日本之外。二次世界大战之后，掀起了亚洲的民族解放运动。民族解放运动第一个任务就是解决殖民的问题。首先要政治独立。这个问题到了20世纪50、60年代基本解决了，先后都独立了，不管是完全的独立还是形式上的独立。政治独立之后就谋求经济上的独立、经济上的发展。到了70年代之后就是亚洲经济发展的高峰，我们知道有亚洲“四小龙”的现象。经济取得独立之后就对文化进行反思。这是一个规律性的东西，当经济发展到一定阶段以后，基本上踏入现代化这样一个社会以后，我们再怎么往前发展，在这方面许多学者发表了很多见解。这其中有一条就是现代化是不是等于西方化，特别是对于亚洲国家来说。因为经济政治发展到最后，决定于文化的发展。所以经济上政治上发展了以后，再怎么前进，是继续西化，还是要实现现代化但不要西化？这个问题在上世纪30年代早就已经呈现出来了。当时很多学者已经明确表示出当然要现代化，但现代化不等于欧化。当时欧洲是现代性的代表，不像现在西化应该说是美国化。当时美国还没有那样的地位。现在这个问题也摆在我们面前。我们已经走上现代化，那么我们是否要西化呢？其实从东方许多国家来看，初步实现现代化之后，要想真正走上自立自强的道路就必须去西方化。所谓去西方化主要是在文化上去西方化。我们现在就面临一个非常重要的时刻，就是我们文化上的选择，因为文化的选择涉及到我们现代化往何处去，这里面必须搞清楚，中国的传统文化跟现代化究竟是一个什么关系。其实我们环顾世界，各国的现代化，西方的现代化，都是历史发展的一个过程。我们学过世界历史都知道，西方从中世纪走向近代，在文化上面进行了两场大的运动，或者说是三个大运动。一是文艺复兴运动。文艺复兴运动就是向传统找资源，就是到希腊罗马那里去找资源。第二个是宗教改革，冲破中世纪的神决定一切、神的独断论。第三个是启蒙运动。它与宗教改革是一件事的两方面。启蒙运动又叫发掘人的自由意志和个人理性，不要再绝对地听从神的意志，要充分发掘人的自由意志和理性，所以理性至上，理性万岁。我们知道欧洲的启蒙运动很大程度是受了中国文化的影响。最后我们可以看许多欧洲启蒙运动思想家的著作。所以我们看欧洲从中世纪走向近代，一是从自身的传统文化去找，另一个从其他国家的文化中去找。所以我们走向现代化，当然要学习其他国家的许多文化。在这个过程中我们也要回过头从自己的文化中寻找。

西方近代的人文精神就是从中国的传统文化中发掘出来的。如果说西方中世纪是神文主义的话，它当时从中国文化中看到的是以人为本的。西方近代的人本精神，既有罗马的传统，也有中国文化的因素。所以在中国文化中并不是没有可以发展成为现代民主精神的元素。我们对传统的继承绝对不是照搬的，不是搬来就用的，传统要我们今天去发扬去发展。孔子讲“三人行，必有我师焉，择其善者而从之”，要择善而从。中国先秦另一个思想家荀子根

据这个思想做了发挥。对待传统应该怎样，他说：“循其旧制，择其善者而明用之。”不仅要择善，而且还要明用。什么叫“明”？明就是发明，就是要发展它。所以继承传统并不是拿来就用，拿来之后还要经过发展。传统给我们提供了大量的资源，怎么样来用这个资源就是我们现代人的责任。我们不能说老祖宗没有给我们留下资源，给我们留下的都是包袱，那我们这些有五千年历史文明传统的一大批中华民族的人都是白活了。我们的老祖宗给我们留下很多东西，现在问题是我们要怎么改变观念。其实历史并没有对我们要求什么，你不要规避它。你把它看成包袱，那它就沉重了，你把它看成财富，它就宝贵了，一念之差，完全看你怎么看。有人说就像接力赛跑一样，前三棒都跑在前面，到你自己时落在了后面。那你怨谁呢？怨你呢还是怨前三棒？当然要怨你自己。所以把我们现在的落后都推到我们的祖宗那里去，是最没出息的，是不肖子孙。其实祖宗给我们留下很多宝贵的东西。只是我们现代人不善于去发现，不善于去利用。我们很多人的思维方式还没有改变。谦虚点说我们现在只刚刚进入现代化，或者说初步实现了现代化，我们再怎么走，文化问题就是根本的问题。如果我们还是不能认识这一点，如果我们还是跟在别人后面走的话，那我们将要自食其果。所以对文化交流方面最重要的是怎么保持文化的主体意识，所谓文化主体意识就是要时时刻刻知道自己是怎样一种文化传统，文化主体就是我们对我们文化传统的一种认同。有了这种认同，有了这种文化主体意识，才有可能与别的文化进行交流，才有可能去吸取别的文化中间本身文化所不足的东西来充实自己、发展自己。如果没有自己的文化主体，自己都不知道自己是怎样的，你怎么去和别的文化交流，怎么知道自己缺少什么、从别的文化当中去吸取什么。中国所以吸收佛教，把佛教吸收到中国传统中，最根本的就是没有失去中国传统文化中的主体意识。所以佛教传到中国后，被中国的传统文化所吸收了，融合了。并没有因为佛教的传入，中国的儒家变成佛教了，中国的道家变成佛教了。中国的传统“儒、释、道”三家，你中有我，我有中你，但还是分得很清，你是你，我是我，各具特色。也就是“儒、释、道”三家都没有失去自己的主体，所以三家都得到了发展，如果失去了主体就没法子发展，它就消失了。我们知道先秦学术有百家，当然百家是一个虚数了，至少我们也能数出几十家，这几十家在相互交流中，有的丧失了自己的主体，被别的学派影响消失掉了，到了汉代就变成六家了。先秦的百家到汉代的六家，司马迁在《史记》最后序中用他父亲司马谈的话讲，六家要旨就讲六家学派，“儒、道、墨、法、名、阴阳”这六家。六大家又互相的交流、吸收，有些慢慢失去其主体性了。像阴阳家完全被儒家和道家所吸收了。名家其实也是，名家本来就是一个辩证的方法，也被儒家、道家所吸收了。所以本土文化最后的核心就剩下儒、道两家。他们没有失去他们的主体性，他们就生存下来了，就发展下去了，就丰富起来了。所以两汉的儒家、道家决不是先秦的儒家、道家，因为他们已经吸收了很多的东西进去了。但他还是儒家，还是道家。佛教进来后也是这样的，佛教也吸收了儒、道的东西，三教互相吸收、融合、交流，但他们都没有丧失自己的主体性，所以中国文化呈现了三足鼎立的状态。儒、释、道三家还有相对的分工，就是我们常常讲的“以儒治国，以道治身，以佛治心”。这三家和谐相处，又互相分工，当然这是相对的说法。

所以我们现在要重新检讨，检讨我们一百年来对待文化传统有哪些地方要重新反思。就这三家来讲，对我们今天还更有意义，因为时间关系，不可能展开来讲，但就我刚才提到的“以儒治国，以道治身，以佛治心”这三个角度来说，有我们很值得吸取的地方。就拿以儒治国来说，儒家讲的治国并不只是治人的问题，儒家讲治人必先治己。所以儒家学说也是修身之学，也可说是为己之学，修什么身？为什么己？就是来提升自身的道德、品德。儒家首先提出“礼”的问题，“礼”是确定这个社会上每个人的身份地位。我们现在听到要确定我们在社会上每个人的身份地位就很反感，其实社会没有一个身份地位的规定。人和动物的差别就是人是一个群体，也就是说社会群体。这一点在先秦的思想家荀子那里已经讲得非常透彻，荀子讲天地万物，人在某些方面不如动物。人力不如牛，走不如马；但是牛马为用。

为什么？因为人能群，牛马不能群。但怎么才能发挥力量，去驾驭这个牛马呢？那就是必须要有所分，就是要确定每个人的不同，就是只有“明分”才能“使群”，社会必须要有一个秩序，秩序的确立就是每个人要有明确的身份地位，身份地位并不是强加给人的，这是一种自然的道理。因为必定有长幼之分，这是改变不了的，这个社会上总有父子之别吧，总有男女之别、夫妇之别吧，所以概括出来这个社会至少有长幼、父子、夫妇、朋友的关系。

大家讨论也可以，但最后总有一人做决断。所以儒家首先提出“礼”这个概念，每个人在社会中总有他自己的角色，总有他自己的身份地位。社会并不是不变的，总是在变动之中的，今天你为人子女，明天你就为人父母；今天你是幼者，明天你就是长者；所以儒家认为“礼”是最核心的东西。有人认为儒家不讲“法”，只讲“礼”。其实不是这样，儒家只是将“礼”与“法”相比较，而“礼”更重要。“法”是为防止你触犯“礼”的。“法”是防御性的、消极的，礼是正面的，积极的。所以才有孔子《论语》里面的那句话：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”这句话比较好理解。如果你处处用刑法去限制人，人们虽然知道为了避免受罚而不做，但并不是从心里认同，没有以此为耻。但是“礼”则不同，人们如果做了违“礼”的事情就会感到羞耻。所以要以正确的、合乎“礼”的举动才是对的，既要有羞耻心还要走正路。但是人的自觉性不是一样的高，所以就要通过教育来提升，这就是儒家核心的思想“仁”。仁就是提升人的遵守“礼”的自觉性的，所以才有这句话：“克己复礼，为仁矣。”使自己的行为都符合“礼”的要求，这就是“仁”。所以儒家提出了非常完整的管理自己、管理社会的一套理论。三个字：“仁”“礼”“法”。“礼”确定了社会上每个人的身份地位、社会的关系。“法”是用来保护社会这样的关系。当然各种关系是可以辩证的。我们看到在儒家的经典里都非常强调这点，“礼”以顺人心为本。“礼”不是一成不变的，它要跟着人心的变化而改变的。但是“法”是保护“礼”这是肯定的，法就是要保护社会关系。而“仁”是强调你要自觉地遵守这个“礼”。所以这是三重结构，管理自我，管理社会。我们现在在讲管理学，管理什么最后都要落到这三点上。对人就是自我和人际关系的管理，管理人的最好方法是什么，“仁”、“礼”、“法”并提。光有“法”就会像我刚才说的“民免而无耻”，他不会认为是耻，一有机会就会做，钻法律的空子。如果有人教育，他自觉地意识到这样做是不对的，他就不去做。我们也常常提人治还是法治，当然要法治，但我们忘了最根本的东西，“法”是要人来制定的，“法”是要人去执行的，只有好的人才能制定出好的“法”来，只有好的人才能执行好的“法”。所以人与“法”本身对立起来，怎么能不管人只管“法”呢？所以儒家提出这个就是在今天来讲，我认为我们如果一心只要搞“法”，那是西方文化。西方文化是建立在什么基础上呢？西方文化是强调外在的控制，而不是强调内心的自律。这与中国文化有很大的差异。所以西方文化在法治之前都是上帝说了算，上帝是至高无上的，最高标准，如果违背上帝，你就会下地狱。他是强调外在的东西。后来上帝下来了，那就用“法”来约束。他是在这种文化的背景下、文化的基础上建立的法治。但中国人强调的是每个人的自觉，“法”是防备的，万不得已的，你最好不要触犯法律，不要等到法律去制裁时才觉醒，在之前就应该自觉。这个道理就是我们刚才讲的。如果你懂中医，你就会懂得这个，中医讲不治“已病”，治“未”病。不是我已经生病了才去治病，才去吃药。而是防备你怎么不去生病，健健康康的。我们中国人治理社会也是这样的。所以人与“法”的配合就是想让社会进入健康的状态，让我们每个人进入健康的状态，不要等我们有了病才去治病才去吃药。什么叫自由？认识了必然就是一种自由。必然是什么？这个社会上的必然就一定要有这种理智、一种名分才能取得。每个人都明白这样的道理，每个人都知道自己应尽的责任与义务，每个人都把自己放在应该在的位置上，尽你的能力尽你的职责的话，那么这个社会就没有必要用“法”来制裁了，“法”是万不得已的。打一个比方，我们无论是骑车还是开车，都要懂得交通规则，你必须遵守；如果你遵守规则，无论你骑到哪都是自由自在的，可你要是违背它，违反它，交警会管你；如果人人都不遵守，

你就寸步难行，就没有自由了。所以儒家的思想就强调每个人都要有维护社会关系的这种自觉的认同。用“仁、礼、法”这三个组成治理社会，治理自己的方法。

道家强调“道法自然”。“道法自然”就是要强调要注重事物的本来状态。随自然者，本然也。所谓自然就是事物的本来状态。我们前面讲是人为的，相对来讲是人为的。道家强调更天然的，道教用“道”和“德”来描述每个人的本性，对于这个本性要尊重它，人要健康地发展，也要遵从这个本然的状态。我讲到这里，可能有人就会问，道家提倡自然，提倡遵从本性，是不是我想怎么样就怎样？我说可以，你试试看，结果是马上损害了你的本性，所以道家讲得自然一定要适合你的本性。我们用魏晋一个文学家的话来说适性才能逍遥，纵性、放纵自己就是害性，节欲也是害性。不管放纵或者节欲都是害你自己的本性，只有适性才好。打个比方，本来我就能吃一碗饭，但我非要吃两碗，自己把自己的胃撑坏了；如果我只吃半碗，那你的胃也饿坏了。只有恰如其分才行，遵从自然就是遵从事物的本来状态。所以《庄子》里面打过一个比喻，后来玄学家给一个解释。庄子打的比喻是关于一个大鸟和一个小鸟的。他说大鸟不要自认为了不起，有比你还大的，与大的比，你就是小鸟。小鸟你也不要自卑，不要只看那大的鸟，还有比你更小的鸟，庄子用这个来告诫人们不要攀比。到了玄学家是怎么解释呢？就不是从外形上来说，外形大就是大，小就是小，承认就是了，但大有什么了不起呢？小又因什么自卑？大鸟还羡慕小鸟，自己那么大，需要吃好多才能填饱肚子，要喝好多水才能解渴；小鸟只吃很少，我多辛苦呀，小鸟多自在呀。大鸟也想学小鸟，没几天就饿死了。小鸟也羡慕大鸟，可以吃那么多美味，自己只吃一点就饱了；也想学大鸟，吃那么多，撑死了。所以大鸟小鸟互相不要羡慕。适性就是逍遥。道理就是这样，要尊重每个人的本性，该怎么样就怎么样。道家讲养生，养生就是根据自然来养，如果你刻意地去做就伤你的性了，就不顺其自然了。强调“道法自然”并不仅限于自身，我们扩大来讲，管理这个社会也应该是这样的，也应该遵从社会不同层面的不同情况，不能够要求他们都一样，你要求都一样就违背了某些人的本性，推广起来就是这样。所以道家养生的思想运用到政治层面上去，就变成了黄老的“无为而治”的思想。再把它推广，运用到人与自然的关系上去，强调人应该更好地去适应这种自然，而不应该让天地万物去适应你。我觉得我们现在的社会出现的问题就在这里，究竟是我们去适应自然呢？还是自然来适应我们。我们对天地万物不断地去改造，反过来说就害了我们自己，这是现代社会产生的最大问题。所以我们现在，包括西方也在反思，提出来要回归自然。回归自然决不是简单地在自然里生活，而是要尊重自然，不要以我们自己的意志去改变自然的规律。所以对道教“自然无为”的思想，我想提《淮南子》里的一句话：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术（不先物为，不易自然）；循理而举事，因资而立功（因物之所为，因物之相然）。”这是道家无为思想的精髓。无为并不是坐而不动，要为，怎么为？推自然之势，因势利导。不要把人类的“私志”干预自然的公道，要循序举事，要根据事物之理做事情，要根据事物所处的环境去做事情，而不能脱离它的环境，违背它的本性去做事情；否则是要失败的，不是当下失败，最终也会失败的，当下可能会顺从你，最终你会得到报复。所以道家的思想不仅仅是养生，同样可以用来治国，同样可以用来处理人和天地万物的关系。而这确实是我们今天面临的重大问题，全世界面临的重大问题。2007 在中国召开了一个世界《道德经》论坛，世界各国关注的人很多，参加的人很多，出乎意料。西方很多人很关注我们道教的思想，它可以纠正我们现实的很多问题。世界面临着以人类的意志干预着自然的规律而遭到自然的报复。我们现在面临着很严重的生存危机，现在都很紧张，我们的能源还能有多少？日本有预测说到 2025 年左右我们面临着能源的枯竭，彻底的枯竭。我看中东的报道，中东现在所有的油量最多还能开发不到一百年。对这个问题怎么看。包括医学，世界卫生组织已经正式肯定传统医学的价值，这是过去没有的。现在整个医学的发展向传统医学回归和自然医学回归。现在的医学已经被各种各样的诊断仪器和各种各样的抗生素新药牵着鼻子走了，医学已经走向了死胡同。

同，所以现在反复地强调要回归传统，回归自然。发达国家对健康的意识反而比我们强，因为他们吸收了这样的观念。而我们自己反而放弃了这种观念，有病上医院，一有病就马上用抗生素。这已经成为习惯的思维，非要上医院，非要吃药。是不是都要这样？其实人有一种天生的自愈的能力，你要把它发挥出来。中医更强调自身自愈功能的恢复、调整。药物最多是一种巩固，重要的是调解你自身的功能。其实这个道理不仅用于治愈自己的疾病上面，同样也可以用在整个的社会。我们外来的思想方法都是一个辅助，最重要的是我们自身机体内部的调整，都是相通的。

对道家思想的研究，西方在某种程度可能已经超过了我们，世界上有三大道家思想研究中心。一个在欧洲，特别是德国，一个在美国，一个在日本。我们自己对道家的研究还是很弱，很多还停留在抽象的、“玄之又玄”的基础上去研究，而没有对当下世界所面临的种种问题去解决、去思考。

佛教传入中国以后，对中国整个的文化有非常好的影响。佛教是非常广博的，我就以刚才讲的“以博制西”这点来讲。佛教就是把人的生命的所有问题最后都归结到心里面去。佛教的整个观念来讲，认为我们的整个生命就是在痛苦的中间循环、轮回。这样一种痛苦，根源来源于什么？就来源于人的心。它集中地提出了人的三种心：贪心、嗔心、痴心。贪、嗔、痴在佛教里面称为“三毒”。佛教把苦分为八种：生、老、病、死、爱别离苦（指相爱的人分别了）、怨憎会苦（冤家碰头）、求不得苦（想得到得不到）、五取蕴苦（五蕴之人的生命状况），人的生命结构，有色受想行识，人们有肉体，人们有精神活动，都有种种追求，所以它就苦。“八苦”的干扰就来源于“三毒”攻心。所以它要解决就用各种办法来解决产生这三种毒的心，如果你解决不了那就苦海无边了。通过这个让你认识到人的本性，本来是纠缠、是清静的，这些烦恼都是你自己的妄行和外界的环境所造成的。所以你要返回自己的本性，本性是清静的，没有烦恼。这思想传到了中国，中国创立了禅宗，禅宗的核心思想就是要让每个人回归本来的清静本性。还是放下吧，用中国的话讲也很简单，就是生不带来，死不带去。哪个人不是赤条条来，哪个人又不是赤条条去？那这样讲佛教是不是消极的呢？其实不是。我们常常听见这样的说法：四大皆空，全部放下，我们就什么都不要。其实不是这样的。正因为让你认识到这一点，才要你去面对这个人生，面对这个现实。你是无法回避的，只有面对它，只有去转化它。是你的认识问题，觉悟问题。所以禅宗就讲“佛法在世间”，你要觉悟到本性皆空的道理，只有面对这个人生，面对这个现实，才能领悟到。所以佛法讲“不离世间觉”，不能离开世间的觉悟。离世菩提，菩提就是“觉悟”的意思。离世菩提恰如兔角，离开世间的觉悟就好像去找兔子的角一样，兔子的角哪里去找？所以佛教并不是消极的回避而是让我们去积极对待，也就是要改变我们的心态。我也就简单地讲这三怨我们怎么来转化。要化我们的贪欲心为奉献心，贪欲是为取得，奉献是为付出，要把贪欲心转化为奉献心，把怨嗔心转化为感恩心。嗔，是怨恨，老是怨恨别人，怨恨社会，老是与别人攀比。感恩心，我们要感恩天地、感恩父母、感恩师长、感恩同胞，甚至要感恩打击我们的人、讽刺我们的人、蔑视我们的人。因为如果没有他们的打击、讽刺、蔑视，我可能也就没有这种进取心。要化怨恨为感恩，化愚痴心为智慧心。佛教讲智慧，这里的愚痴不是笨的意思，他也可能很聪明，但也很愚痴，看不到事物的本来面目，所以叫愚痴。我们看的是事物的现象，事物的本质是什么呢？就要靠智慧来看清。因为我们一般人看现象，现象是什么样，他就认为是什么样。这个现象是短暂的，外在的。它的本质是什么？要开动脑筋才能想明白。佛教讲智慧，而不是知识，知识与智慧是不一样的。有的人知识更多，但也更愚蠢，因为不能使用它，而智慧是驾驭知识的。所以我说过，一个人如果没有本事去驾驭知识的话，那他少学点会更好，越学得多，他的包袱就越重，他驾驭不了，就成了知识的奴隶。愚痴就来源于这里。佛教治心就是要治贪、嗔、痴这三心，而治理这三心就希望你去面对它，而不是回避它，面对它就要做转化它的努力。怎么去转化，就是把贪欲心转化为奉献心、怨嗔心转化

为感恩心、愚痴心转化为智慧心。如果你能做这样的转化，那你就能从八苦中解脱出来。所以如果我们不是带着一种成见去看我们的文化传统，我想我们一定会从我们的文化传统里面、从我们几千年的文化积淀中、从我们的先人智慧中找到无穷智慧和力量。所以我们今天的智慧对世界一定会作出重大贡献，甚至说巨大贡献都不为过。因为世界上面临着这样一种文化缺失，面临着这样一种融合。更重要的是我们要对自己文化的一种反省和继承。我们很希望西方人了解我们的文化，希望我们的文化对现在世界上出现的很多问题有所帮助，有所缓解。但有一个先决条件，就是我们自己先做。如果我们自己做不好，你跟人家说自己的文化如何如何好，人家来一看是这个样子，就不会认同了。

要弘扬我们的传统文化，必须要从我们每个人自身做起。而且从自身做起不是说把它作为一种资质来讲给大家听，任何一种文化，任何一种精神层面的东西，只有落实到生活中去，才有生命力，才是活的，否则就是死的，就只是一种资质而已。所以我们现在对国学的理解和弘扬，不是仅仅停留在坐而论道的层面上，更重要的是作而行之。作而行之必须要从自己做起，从每个人做起。刚才我讲到我们现在正处于一个抉择的时期，决定我们的现代化往何处去，我们要一个丧失自我的现代化还是要一个保持自我的现代代。最终的问题，起决定性的就是我们的文化。

今天我就讲到这里。谢谢大家。

（楼宇烈，北京大学国学院教授。本文根据 2008 年 8 月 16 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

《易经》卦象新解

张 涛

各位朋友大家好，很高兴有这么一个机会与各位在《易经》卦象方面进行交流。我想对这次讲座进行这样一个安排：首先想讲一下《易经》的基本知识，也就是它成书的过程；第二个就是《周易》卦象的基本知识；第三个就是谈谈卦传里八卦是什么；第四个是大象传里六十四卦卦象；第五个谈一下《周易》卦象的一种展望。

谈起《易经》，大家很自然地会想到算卦，这没有问题。《易经》早期出现时它的功能就是预测的功能，除了占卜之处还有观风水的功能。最近日本和韩国都准备申请风水为世界文化遗产。我们国家的有关部门学者也在研究风水申遗的问题，当然这个还需要时间。《易经》在这两方面是没有任何问题。但是我们仅仅认为《易经》是算卦的书、是看风水的资料，那是不可以的。因为从孔子起就将《易经》看成大智慧的书了。《易经》的根本价值在哪儿？就在于它的大智慧。它的大智慧体现了中国传统文化的根源。这个根源不是用现在的语言所能表达的。用《周易》里面的原义，就是和谐。我们现在经常说的和谐，它的来源就是《易经》。当然我们再回到简单的问题，《易经》和《周易》是怎么回事？《易经》的概念我们知道，是在汉代独尊儒术之后，《周易》这本书被奉为“六经之首”，《周易》这本书就被称为《易经》了。当然这是个广义的概念。《易经》和《周易》的说法是可以互换的。同时我们还要强调，《周易》分为六十四卦，这是狭义的理解，就是不包括相传为孔子所作的部分，因此《易》又分为狭义的《易经》和《易传》，所以《易经》的问题首先是一个成书年代的问题。成书年代从伏羲八卦开始，伏羲画八卦距今有六七千年的历史。我们知道在甘肃天水有个羲皇故里，因为伏羲为三皇之首。当然对此也有争论，有河南淮阳说，有河北兴乐说，山东与河南交界之处都有伏羲的遗迹，有伏羲文化的遗存。对这个问题，还处于学术交流与探讨的阶段。我们国家现在对中国传统文化的研究是非常重要的，尤其对中国远古时期的文化，也是做了很多的投入。现在有个“中华文明探源工程”，是继“夏商周断代工程”之后重要的学术工程，它实际上是三皇五帝时的历史研究。我们一直说中国有五千年文明，但是国外的人不承认。从西周开始，自公元前 841 年有准确纪年记载的时候算起，以前没有准确的纪年，所以他们不承认中国有五千年的文明。我们就要对中华文明的源头、来龙去脉做一个细致的研究，应该说对了解伏羲八卦也会有帮助。当然我还是认为应该以学术探讨的态度来解决个问题，而不是由什么权威人士来定。这都在进行探讨。

八卦是乾坤。这个八卦最初是三爻，如“☰”这是乾卦。如果是六十四卦，那我们再加上一个“☷”。《周易》强调由下自上，由最初到发展，所以你画卦的时候都要从下向上画。到了大约 3000 年以前，就是周文王当时被商纣王囚于羑里，即现在的河南安阳，周文王在此将八卦推演成六十四卦。八卦只是一个基本的象征性的东西。如乾代表天，坤代表地。但是这只是对自然事物发展客观规律的象征性东西，它并不具有预测的功能。只有将八卦推演成六十四卦之后，才具有了预测吉凶的功能，六十四卦通过卦象的搭配来预测吉凶。周文王在囚禁时完成了推演，有人说这是监狱文化，我们知道好多传世之作也都是在监狱中完成的。乾卦的卦辞是“元、亨、利、贞”。爻辞为初九。为什么说是初九呢？《周易》是讲阴阳的。《庄子》里有句话说“易徬阴阳”，通过“—”、“--”两种符号来表示阴阳。阳用九表示，阴用六表示。《周易》的变化是由最初的简单向高级、复杂的发展。《易经》中的乾卦“☰”的最下面一画叫“初九”，再上叫“九二”、“九三”，最上叫“九五”、“九六”或“上九”。“初九”是“潜龙勿用”，指沉在水下的龙，还没有发展成熟，尚处于积蓄力量的阶段。“九二”是“见龙在田”，指龙从水中出来了。到了“九四”的时候，“潜龙在渊”，“九五”是“飞

龙在天”。这是卦爻的结构，还有是卦象的问题。我们知道阳爻居阳位，阳爻是九和五配，阴爻是六和二、四配，叫阴爻居阴位。卦象上分“上卦”和“下卦”或“内卦”、“外卦”。居上卦之中的叫“九五”。“九五”之尊，皇帝用“九五之尊”代表，在一些地方也有体现。天安门整个的格局就是面宽九间，进深五间。还有北京的颐和园十七孔桥，它也是“九五之尊”的格局，五居中，中间一孔代表五，从两边算起各八个，中间代表五的孔两边共用，这样就不是十八孔而是十七孔了。现在我们也还用“九五之尊”，比如祭祀黄帝时，如陕西黄陵县、河南的新郑，都是国家级祭祀黄帝时用。历代都祭祀，我们现在也祭祀。一是黄帝是三皇五帝之一，二是我们国家领导人也出席，代表国家的祭典，就要体现“九五之尊”。要怎样体现？祭典的日期要定，如黄帝的诞辰日，当然也有很多说法，定在这一天也根据天象。时辰要体现“九五”，定在九点五十分开始，象征“九五之尊”。当然，我有自己的观点。我们“九五之尊”也分不同区域，就天下而言，皇帝代表“九五之尊”。对一个家庭而言，一家之主也是“九五之尊”。等下面我会讲为什么在不同的区域、不同的人群要体现不同的“九五”。

这是周文王所做的事，把八卦变为六十四卦。通过相互配合体现吉凶。现在算卦比较简单一些，如果按以前人的做法，需要半个小时才能得一卦，再翻看卦书看卜辞，这是朱熹的方法。当然这并不是最早古人占卜的方式。古人占卜更是复杂得多，一般是用蓍草来占卜，类似现在用筷子、牙签也可以代替，不断地数。现在大多用几个铜钱来做，用阴阳来判断。这叫起卦，然后看卦象，也有爻象。我们今天主要讲卦象，通过卦象来解释《周易》的大智慧。

后来，距今二千五百年前，到了孔子时，孔子作了《易传》。但现在有人争论说不是孔子所作，不过都承认，这里反映了孔子的思想，反映了儒家的经典。这虽然不准确，但是历代都把它作为儒家的经典。孔子“五十而学易”，说他到了五十岁才学易，所以孔子感觉时间紧迫。六经在孔子的教学体系里有不同时间的。孔子五十岁“知天命”时学《易》。因为《易》是沟通天人的书，所以现在的学术研究，忽略了自然史，如天时、地利的变化，只考虑人的历史。而《周易》是真正地考虑天、地、人，究天人之际，反映天人的关系，所以孔子将这种用于占卜的书转化为讲哲理的书。因此有人问，《周易》到底是讲思想哲理的书还是算卦的书呢？我认为都是正确的。它既有宗教巫术的东西，又有人文理性的东西。而且《易经》是代代研究，历代易学，皆有不同。到了孔子时发展为《易传》，从人文理性方面研究，这有非常大的贡献。孔子本身也是变化的，他没学《周易》前，是“明知其不可为而为之”。周游列国对孔子来说也是一种无奈，因为他想把他的思想主张贯彻到政治实践中，但鲁国的国君不用，所以孔子才周游列国，最后才找到自己的归宿，当了老师，才成功。孔子是很有个性的，他周游列国受了好多委屈，吃了好多苦，也很狼狈，不是被人围攻，就是被人追赶。孔子对《易》开始理解，真正认识是从五十岁时开始。真正的孔子是很人性化的、多元的、性格很丰富的孔子。孔子也是经过磨难之后对《周易》才有深切的认识。现在很多年青人说，我现在不学《易》，等五十岁才学，我说你现在把《易》看看，你的成功可能来得更早、更大。这是教人向善、使人成功的书。等孔子将《易》发展成哲理的书之后，《易》就基本定型了。我们现在看到的《周易》就是距今两千五百年前定型的。它的成书史是非常漫长的，它完整地流传到现在有二千五百年，但它的成书史有六七千年，所以我为什么说中国文化的源头活水在《周易》，它本身的成书历史就很长。有人把《孙子兵法》《论语》作为中国文化的代表，我认为值得商榷，孔子就是看了《易》之后才把《论语》的哲理性的东西反映出来的。老子的《道德经》也是在学《易》之后，才把它贯彻到他的学说中去。老子、孔子都是学《易》之后，实现了思想的升华、学说的发展，他们的学说也影响了后来的易学，后来的易学有偏道偏儒的。所以《周易》是一部有综合智慧的、代表中国文化的书。有人说《孙子兵法》也很厉害，但是它并不是代表中国文化主流的东西，因为中华民族不是一个好战的民

族，现在连日本人都在学《孙子兵法》，我觉得未必是好现象。《周易》这部书最能代表中国的思想性格，精神面貌。如果在中国文化中只找一部经典作为我们的精神法宝，那就要找《周易》。所以好多朋友开玩笑说，如果你在战场上、商战上、竞技上，你拿着《孙子兵法》，你顶多能拿亚军。如果你想拿冠军，那你就得学《易经》。因为它确实是《孙子兵法》《论语》《老子》《庄子》这些经典的融合，它是总干，是源头，其他是分支。如果你只抓分支，就会出现偏颇。所以说中国的智慧在《周易》，《周易》的智慧在和谐。

《周易》有好多功能，比如算卦。当个人遇到很难把握的情况时，想要算一算，我觉得这没有什么奇怪的。但如果你天天算，早上出门也算，遇见小事也算。我说你一点信心都没有，就不要算了。也有人说算卦概率多低呀，要我说，能达到51%就成功。《周易》有句话叫“见机而作”，它和“与时偕行”相似。什么叫“见机而作”，就是苗头、势头，就是达到51%时你敢做决断。有人说不行，你一定要断到八九不离十。那还用你成功么？成功人士多得是，你弄成八九不离十，再做决断时就失败了。所以好多成功人士，在看到苗头时，敢于下决心做这事，这叫“见机而作”，就是与时偕行，也叫与时俱进。时代发展了，51%可能就准确，你非要等到90%，对不起，没那么多好事。如果大家都那么容易成功的话，我们就不谈它是智慧的力量了。所以《易经》是智慧之书，智慧之学，体现出它的价值。《易经》的价值就是和谐的理念。通过和谐，通过创新来达到人生的目标，人生的理想境界。特别强调六十四卦，周文王用它来使自己走出监狱，后来他死后，他的儿子周武王伐纣，打败了商朝，奠定了八百年的基业。这是中国最长的朝代，明朝、清朝只有二百多年。只有周文王的周家天下是八百年。有人说春秋战国，其实那都不是，大家不要以为春秋战国就不是周家天下，名义上还是周家的天下。

《周易》的卦象要把握住它的变化。《周易》不是死板的，比如算卦，算的准不准，历史上没有完全按照卦来算的，还要分析它的形势、其他的环境。《易经》里有两种方向，“精英易学”和“民间易学”是不同的。精英易学在历史上是占有主导地位的，皇帝都在学。所以我现在的学生在做一个课题叫“历代帝王与《易经》”，发现了成功的帝王都和《易经》有关系，有些还写过《周易》方面的文章。《易经》总是伴随着成功人士来发展。这里有靠他的知识积累不能够去判断的时候，就按照《周易》算卦的办。《易经》里谈的吉凶都是变化的，它是大的网络系统，都是综合的，没有一卦绝对的好，也没有一卦绝对的不好。六十四卦也是这样，就是追求创新和谐的同时保持一种忧患意识，保持一种低调。有人说中国的影视剧喜欢大团圆，喜欢高大全，这和中国文化是格格不入的，《周易》最能体现中国的文化。乾卦体现自强不息开始，到最后一卦是“未济”，它是不太好的一卦，最好的一卦是倒数第二卦“既济”，当然最好也是相对而言，《周易》不讲“最”讲“更”。“未济”是没有成功，“既济”是已经成功了。我们再看卦象：“水在火上，既济，君子以思患而预防之。”“下离为火，上坎为水”，卦象先从下面看，下面是离卦，代表火，坎代表水，离中虚，坎中满。水火不相容，但你要看它的趋势。水在火上面，这是阴阳的交汇，水势是向下走，但火势是向上行的。所以水不能总在上面，它要向下，火不能总在下，它要向上。这是阴阳交汇，和谐。这个和谐首先是阴阳的和谐。外国人对阴阳这两字不太理解，怎么都翻译不出来。这个卦阳爻在阳位，一、三、五、七、九。阴位是二、四、六、八、十，是阴数。咱们讲象的时候要带一些数，因为象和数是在一起的，叫象数，理论叫“象数理占”。象指卦象，数是天数、地数。天数是从一至五，地数是从六至九。还有水的数字如一和六，“天一生水，地六成之”。再说这个“既济”六个卦象，是阳爻居阳位，阴爻居阴位，非常和谐，各居其位。这个卦爻的结构叫“中正”。就是蒋介石的蒋中正。介石这两个字也是来源于周易。蒋介石是对自己的追求变得太高，越是中正越没有中正，很难做到中正。古代建筑除了皇宫有正南、正北、正东、正西门之外，一般人家都是东南门、西南门，做不到正南。所以中正是一种理想。对这卦的这种情况不可能长期维持，只能说一步达到。

“未济”正好相反，水在下，火在上。这叫“阴阳不交”，所以遵守的是阴阳交合的规则。这里有人生夹在里面了。人生是什么？人生就是遗憾，没有任何人不是带着遗憾离开人世的，他有好多事没做完。人生就是“未济”。虽然有成功，但是还是有好多不理想的地方。有人把这比喻成装修，每一次装修设计的很好，但是真正装修完之后，还有好多遗憾。所以还是要有一种忧患意识。

我们都知道成语“否极泰来”。泰卦和否卦，泰卦下面是乾，上面是坤，天地交泰；否卦与之相反，下面是坤卦，上面是乾卦。大家都知道“泰”好，“否”不好。有人说天上地下不是很好么，与自然相符。但是《周易》强调变，它是天地不交，所以是“否”。泰卦是天地交，天在下，地在上。地的走势是向下的，天的趋势是向上的。所以这是天地交，才是泰卦。男女也是一样，故宫里有“交泰殿”，一般用“龙凤”比喻皇帝和皇后，龙在上，凤在下。但是在这里恰恰是凤在上，龙在下。有人不懂就说是慈禧太后当政时一定要把凤放在上面，把皇帝压在下面。其实这就是一个泰卦，决不是慈禧太后搞的。卦象的变化要把握阴阳的变化。“一阴一阳谓之道”，这是《易传》的话。算卦是预测吉凶，但重要的是改变吉凶。泰卦是很好，但是大象传里“居安思危”。这句成语也是《周易》的话。大家都喜欢用龙来代表中国文化，在这里乾卦是个典型。乾卦六爻，飞龙在天，上九是“亢龙有悔”。现在给公司起名、个人起名、给楼盘起名等都喜欢用《周易》里的词，最近发现叫“龙”的太多了，然后注册不上，又想用《周易》里的词，有的突发奇想用亢龙。他可能查的是古汉语词典，亢龙是高亢的龙，但是他不知道在《易经》里还有特殊的说法。亢龙有悔，到这儿就是要走下坡路了。名字也不是看见龙都好，你得回到《周易》的文中去看，到原义中去看。亢龙是最高点的，已经没有退路了，盛极而衰。所以要正确地用《易经》，理解《易经》。现在盛世情结很好，但你在表达这种盛世的情怀时一定要警惕。别人说我们盛世，但一定要警觉，要低调。好多人说盛世，其实是后人对前人的评价。这就是卦象里面，它不断地变化。《象传》里的话有“厚德载物”，“自强不息，厚德载物”，如果孔子是自强不息，老子就是厚德载物。自强不息是从卦象上看刚健有为，梁启超先生就把这句话当作清华大学的校训。如果只提自强不息也会有问题，就是明知不可为而为之。孔子就是这样，他是积极进取。厚德载物是代表地，像大地母亲一样，要有承受能力，要有挫折意识，有着失败的准备。现在的高校，每年都有学生自杀，他们就是只把成功作为他们的目标，没有人对他们说你除了自强不息还要厚德载物，也许你努力了也可能不成功，也会遇到问题。如果这样对学生进行挫折教育，就不会发生自杀的事了。我们是不能随便说的，古人的智慧经过严格的多年的实践，是有传承价值的。我们要强调大智慧。所以不仅要强调自强不息，还要加上厚德载物。厚德载物是代表地，像大地母亲一样，承受儿女的一切。当然，现在大地受到污染了，也没办法，只能默默流泪。

再说卦，它本身是有规律性的，不是随便安排的，每一卦和另外一卦都有内在的联系。唐代总结的是“两两相耦，非覆即变”。这些卦象除了八卦，是阴阳互变之外，其余五十六卦全是“两两相耦”。就如“既济”和“未济”。覆是倒过来的意思。“既济”每一爻倒过来，在下面就成了“未济”。变是将阳爻变化为阴爻。这六十四卦是有规则的，体现了周期性的规律。是逐渐地由小至大、从无影响到有影响这样的变化。易是“变”的意思，易有三义，一是变，还有不易，就是不变；该变的变，不该变的坚决不能变，我们变的是我们的行为方式，但我们不变的是我们定下的目标，根本性的原则。还有简易，这个词也是从《周易》中来的，易简之谓道，越简单越好，这里具有辩证的思想。就像毛泽东所说的，天下大乱必有天下大治。我们在算卦的过程中，还要把握两个问题。比如得到了一个泰卦，但是还涉及到变的问题，很可能就变成否卦了。所以《易经》的原理是建立在变化上，不是变得越来越繁琐而是简易之道。

古代的革新变化都和《周易》有关系。像王安石、范仲淹、张居正等都是学了《周易》

改革的，都是把《周易》作为出发点，但是要把握简易之道，不是大的变动。我们讲历史文献中谈到日记、诗词、笔记等大家比较喜欢，因为能看到一个人的生活的一面。

老子还是很适中的，孔子是积极进取，明知不可为而为之，结果周游列国了，《孙子兵法》谋略太多，有些厚黑。老子说“上善若水”，说水不争。水是坎卦，两边是阴爻，中间是阳爻。你看它是阴爻多，但它是阳卦，水看似柔弱，但是它有阳性，所以滴水穿石。孔子也很喜欢水，他说“仁者乐山，智者乐水”。孙子还有“哀兵必胜”，这是计谋。当年袁世凯用这招，当时朝廷上有人弹劾他，他就装病，回老家养病。人的锋芒会招来嫉恨。“木秀于林，风必摧之”，你是很优秀的人物，在还没有发展到很强的时候，会招来别人整治。要么像《象传》中说的“独立不惧”，有的是躲过锋芒。“上善若水”是不争，且有助于人。所以卦象要变动地来看。比如有人说坎卦不好，但是他不知道还有个“上善若水”。我们现在很重视传统，但要正确认识我们的传统，如《周易》要和阴阳五行相结合。《易经》本来没有五行，但在流传发展的过程中出现了五行。五行原来是《尚书》里面的。阴阳合谐、五行皆备是命理的东西。古人总结成功的五大项：“一命、二运、三风水、四积阴德、五读书”。这是古人的总结。但是古人很相信命理，命是指人出生特定的时间、空间，还有就是特定的DNA，祖先的基因。学者们常说的“古之圣贤，所思所欲相去不远”。孔子讲和谐和伏羲讲的和谐是一样的，多少年没有多少变化，但是肯定有积淀。运是指机遇，运势。如有些人遇上乱世，成为英雄，而在太平盛世里顶多是一个大臣。所以回到《周易》里，《周易》中乾卦里“九二”是“见龙在田，利见大人”。这里好多人解释都不一样，“见”读“现”，但也有人认为是看见的意思。将“见”解释为“现”时表示是乱世，如战争年代。太平时，会解释为“看见”的意思，特定的运势造成的。“风水”是比较复杂的，现在考虑申遗的事情，但到底是什么东西，我们不多说，也和《易》有关，是建筑方面的问题，但成份比较复杂，有争议。“积阴德”指慈善事业。“多读书”并不是排最后，这里没有排序的意思，读书也是成功的重要因素。《易经》几千年了，到现在还有价值。

命和运都很重要。我看过许多报纸，包括国外的，俄罗斯的报纸上说给孩子取名非常重要，给孩子取好的名字有利孩子的健康，不好的名字不利健康。英国的报纸说根据复姓，如果符合简易之道的就会容易成功。命名是很重要的，古人常说改名转运。汉代时刘邦的后代连姓都改了，当时天下混乱，他就再授命，改姓陈圣刘，是太平皇帝汉哀帝。它最终追求的是和谐。我们不能绝对化，《易经》就是讲变化，好多人把它绝对化了。比如讲风水，把罗盘一放，就说所有的东西都在这儿了，包括心灵的东西，我们还要考虑周边的东西。如果你运气好，别人比你的运气还好。《周易》是很重要，如果两个人各方面都很相似，谁如果学会运用《周易》，谁就会成功。我们要把握住《周易》的变化，它最终追求的是和谐。宋代张载最早提出“天人合一”的思想，他是研究《周易》的大哲学家。他曾经用寓言来表达《易经》的和谐，他说：“有象斯有对，对必反其为，有反斯有仇，仇必和而解。”

《周易》体现中华民族的根本就是和谐，另外就是创新。如果你想达到和谐要有创新还要有必要的斗争。其实中华民族的思想体系都能反映出来。易学确实是一个大智慧而非小伎俩，小的伎俩也要有，但是还是要有大智慧。从孔子到荀子都提到一句话：“善为易者不占。”到了高境界的人，把《易》搞好的人是不用占筮的。有大智慧就够了，就是我们说的跳出卦象看卦象，才能真正搞明白卦象。《周易》不仅是算命、算卦，还有创新，有大智慧。

今后《易经》的研究有这么几个方面。对卦象的研究的重视，以前谈哲理较多，如“自强不息，厚德载物”，但却不知道卦象是什么，属于单纯的看《易》。《易经》里是两套理论，一套是算卦的理论，另外一套是讲哲理。如果你看单独是讲哲理的，与象没关系，这种理解是错误的。如果认为单独就是算卦的，与义理无关也是不对的，哲理要通过卦象来体现。有人说要把《周易》踢开，为什么？我们都知道《十三经注疏》，这是王弼的本子。如果想用《易》算卦，你翻王弼的本子是看不明白的。有好多学者他是不谈算卦的，如果你用他们的

书，你来看也是算不明白的，因为他讲象数讲得太过了，什么都讲详细了就走向繁琐，就支离破碎了。如果真想算卦可以看《周易集解》，主要是唐代人编的讲汉代的象数的。历史上有象数派和义理派之争，这从编《四库全书》时就开始的。象数派更多地关注天象、占算方面的研究，义理派就是研究《易》中的哲理方面。历史上真正成功的易学家没有一个是单独的义理派或单独的象数派，他们是互通的。我们都要坚持象数义理并重，吸收两派所长，现在到了综合创新的时代。我们知道刚刚故去的哲学家张岱年先生对中国文化的展望，他说21世纪是中国文化的世纪，是到了综合创新的时代，对前人的东西要总结，还要有自己的新意。所以说《周易》是既传统又时尚。为什么？因为它在历朝历代都有人在关注、在研究，现在我们可以搬到银幕上去做，所以是又传统又时尚。《周易》又是既古老又长新，它是非常古老的，但又有新意。它既是民族的又是世界的。我们知道莱布尼士发明了计算机的二进制制，实际他是看了《易经》以后发明的。韩国更不用说了，前一阵刚出了一本书《韩文的创制与易学》，意思是韩文是依据《易经》的原理而创造的。

再说到《易经》，以前我们太重视义理，现在应该把象数和义理结合起来，对成功有帮助。我们不能忽略象数，因为没有象数就没有《易》，或者没有象数就没有义理。所以起名时要看看象，要么在五行中搭配。一代表水，二代表火、三代表木，四代表金、五代表土，皇帝认为自己是土，因为是中心。五行、五色、五方、五常都是相配的。在卦象里也是这样的。我们还要把中国传统中的五行与卦象相结合。

要把当代中国学说与古代中国学说的发展结合起来。当代中国是古代中国自然发展的延续，就像我刚才说的古今圣贤一样，再过几千年还是这样。易学在民间影响比较大，算卦、风水等。但在这些过程中怎么和《易经》相结合，要注意《易经》中大的方面，不要只抓小的皮毛、小技能。因为中国文化是天人合一的综合的思维方式，我们的思维方式决定了我们的普遍人性。另外，对卦象的研究，是在中国文化的大背景下研究易学的大智慧，还要跳出《易经》看易经，跳出卦象看卦象，来把握人的吉凶祸福，大家才能得到好的境界。这和对中国传统文化的重视一样，如白云书院对传统文化的重视，从小抓这方面的教育，使大家成为成功人士，这是一个系统工程，值得肯定。也感谢白云书院提供了这么一个机会和大家交流。

我的讲座就到这里。谢谢大家！

（张涛，北京师范大学易学文化中心主任，教授。本文根据2007年7月14日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

中国古代藏书文化漫谈

周少川

各位大连的朋友，非常高兴今天在这里和大家见面。大连是一个美丽的城市，我们的白云书院更是有国学文化和传统文化雄厚积淀的地方，今天能在白云书院给大家呈献上我的一点心得体会，我很高兴也非常荣幸。下面开始我的讲座，我的讲座题目是“中国古代藏书文化漫谈”，以古代的私家藏书文化为中心。

首先我想跟大家汇报一下，我们为什么要讲古代的藏书文化。我们知道中国是一个历史悠久、文明非常深厚的国家，我们中国的中华文明和世界几大文明，比如说埃及文明、印度文明、希腊文明、罗马文明、南美文明来相比较的话，我们的中华文化是连续不断的传承几千年，中间没有中断过。其他的世界古代文明，都是因为外族的入侵或者是自然的原因受到过影响，中断过。中华文明历史悠久，没有中断过，是世界文明中唯一的一个没有中断过的文明。

我们的文明靠什么来传承呢？大家知道有一个非常重要的载体，这就是中国书籍。因此我们讲书籍是人类进步的阶梯，书籍是传承文化的重要载体。中国古代的书籍为什么能一代一代地保存下来？主要是藏书家辛苦的工作，是需要我们研究的一个重要内容。

还有一个原因，我们现在的图书，对书本的阅读，按照有关方面的统计是一年比一年减少，每年我们国家出版的图书有二十多万种，但是购买量、阅读量在下降，是因为大家不愿意读东西？恐怕不是。因为现在很多的阅读转到网上阅读了，转到电脑上阅读去了，尤其是一些年轻的朋友。不是说网上阅读或者是在线阅读不好，它的优点是快捷周全，它的缺点是一种浅阅读的方式，是快速的、片断式的阅读。但是要做一个系统的阅读，恐怕还是书本阅读会来得更好。所以我认为网上阅读有一个方面，它是片面的、不全面的。我们知道一本书随时可以阅读，网上的阅读会受到很多的限制。比如说电的限制、设备的限制，不可能从头到尾慢慢地体会，很难体会到深层的东西，因此这种在线阅读有一种不完整、没有深度的缺点。那我也希望通过讲古代的藏书文化，重新唤起大家对书本的兴趣。

中国历来就有藏书的传统，为什么要以古代的私家藏书文化为中心呢？中国古代的藏书系统有四个方面的系统：

一个系统叫做官府藏书。包括中央政府的藏书、地方政府的藏书。

第二个系统是寺观的藏书。指的是宗教机构，佛教的寺院收藏的佛经，道教的道观藏的道经。北京的北堂藏书楼就有很多西方图书，上海的徐家汇藏书楼也藏有许多西方的图书。

第三个系统叫书院藏书。书院藏书是从唐朝以后兴起的民间办学、官方资助的一种书院形式，我们白云书院是现代的书院，中国古代有“四大书院”，都是非常有名的书院。

第四个系统是私家藏书，也就是个人的藏书。个人藏书的历史也非常悠久。我们为什么要关注私家藏书呢？因为我觉得私家藏书相比其他三种藏书来讲，它对读书更为接近、更为密切。因为其他的三种藏书说到底都是公家的藏书，保管图书的人不是图书的真正主人，他是代理保管，不能将买书、收书、藏书整个过程相结合，因此他对图书的了解不深入。

那么私家藏书就不一样了。从买书开始以后，一直到很长很长时间的保护，他都跟书密切相关，他跟书有感情，他有很多行动灌注到书里面，因此他有很多值得我们研究的文化行为和文化习俗。在几个系统的藏书里面，私家藏书的文化积累是最为深厚的，我们专门来探讨私家如何藏书、如何积淀起丰富的文化内涵。

下面我就从几个方面来讲中国的古代私家藏书。第一个问题简单地讲一下古代私家藏书的发展线索。我把古代的私家藏书分成三个发展阶段，第一个发展阶段叫做成长期，相当于

从春秋末到东汉。中国古代的私家藏书，我想最早的可以追溯到孔老夫子这个时候，也就是春秋的后期。远古的时候因为图书比较少，制作图书也比较困难，少量的图书在官府的手里，是一个出自官府的局面。一般的老百姓没有读书的，因为那时候要制作竹简，太费劲了，要用丝织的帛来写书，只有官府才有这个实力。最早是权利集中制出现在殷商，在政治上、经济上诸侯都要来争权夺利，随着政治、经济的下移，文化后来也从周王室下放到诸侯王室，这是第一个在东周阶段学术的迁移。

图书下放到诸侯以后，随着后期社会的动乱，诸侯很多的文化也慢慢地往民间流散，到春秋的后半段就出现了学术的第二个下移的阶段，叫“礼下于庶人”，下放到普通的老百姓中间。所以一般的贵族、士大夫也拥有一些图书。孔子是最早接触官府图书的代表人物，他为什么能整理六经呢？因为他到周王室去看了很多书。历史上的记载，孔子曾经到周朝的王室里面去看书，来讨论古代的历史。孔子后来为了讲学，为了整理六经，从周王室抄了很多图书，他自己也积累了一些图书。为什么能够知道他积累一些图书呢？从历史积累上来讲，孔子曾经想把自己的图书藏到“国家图书馆”里。他和他的学生商量这个书怎么办，学生说，听说周朝正在招聘图书管理员，有个叫老聃的人（就是老子），他不愿意在图书馆干，你要在他回家之前，问问这个老子可不可以。孔子去问老子了，老子不让他把书藏到周朝的图书馆里。

这条材料不一定真实，我们知道诸子的书里面有一些书不是很真实的，用一些故事来演绎一些道理。孔子有很多藏书，我们还可以从《史记》里面得到证明。孔子去世以后，他所居住的房间，还有他学生居住的地方，这些地方用来收藏孔子生前的衣冠，还有他的藏书。孔子的藏书流传了好几代，一直到汉朝的时候，也就是鲁国封为鲁王的人，这个也有记载。所以我们讲孔子是中国历史上第一代私家藏书家。否则的话他也不会那么多的弟子，也不会整理六经。

除了孔子以外，诸子百家里也有很多人，他们都有藏书的积累。墨子的藏书就很多，历史上记载，说墨子到南边的魏国去讲学的时候，就带着很多的书。惠施也有很多的藏书，庄子说：“惠施多方，其书五车”。他的藏书多到什么程度？用五辆马车来载。古时候的书是用竹简写的，当时来看学问已经很大了。这是我们可以看到春秋到战国时期私家藏书家收藏的情况。

刚才我们讲有很多的收藏家，有的朋友看过史书可能知道，战国时有苏秦这么一个人，他曾经找人去访学，拜了很多的老师，结果没有学到本事，家人不给他洗衣服，对他刺激很大。他夜里把藏书翻出来，书箱子都装不下了。他发奋地读书，结果学问大有长进，后来当了六国的宰相，重新回到家乡的时候，他的嫂子趴在地上去见他，让他原谅她之前的冷漠。

除了这些诸子的学问家有很多的藏书以外，在春秋战国的时候，一般的人家也有藏书。“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之”；“今境内之民皆言兵，藏孙、吴之书者家有之”；是说现在如果大家谈论法制的事情比较多，那老百姓就喜欢藏商鞅和管子的法家的藏书；如果大家议论军事的问题、战争的问题比较多，就收藏孙子的书比较多。一些读书人也会有一些藏书，这是我们所讲的春秋战国时期的一些藏书情况。

汉朝的私家藏书一般是集中在贵族和士大夫之间，我们首先来看一个贵族大学问家叫孔安国，他是孔子的后代，从他家里发现了很多的图书，孔安国就继承了这些图书，他很珍惜得到的这些奇书。

还有一个藏书家也是皇亲国戚，河间献王刘德。他收集到民间的善本书，让人好好地把这些书抄写一遍，把抄本还给老百姓，他把善本留下来了。他给人送去金帛，给人一些钱、布匹、丝绸，也用这样的方法来召集大家给他献书。有的是不远千里，有的是把祖先的藏书献给他，因此他在当时的藏书非常多，甚至可以跟皇帝的藏书相比，这是一个贵族的藏书。还有一个贵族是淮南王刘安，他的收书也比较多，他的藏书比刘德差一些，他比较喜欢收集

文学作品，因为古代是重经学的，批评他“所招致率多浮词”。还有像扬雄、司马迁、司马相如和贾谊的藏书都比较多。

西汉的文学家叫扬雄，他在一部著作里讲“好书而不要诸仲尼，书肆也”。他说你喜欢读书，不能从孔子的书里得到学问，那你就像卖书的人一样，你不是读书，你只是搜集书来卖。

我们看到在集市里面还卖书，有一个集市叫槐市，在经塾念书的学生都把家乡带来的东西，包括一些书籍带到槐市里买卖。在西汉的时候就有买卖的形式，也有一些藏书的人去买书。买卖图书的这种状况到了东汉的时候就发现得更多了，有专门的卖书的书市。当时比较著名的学者，比如王充、荀悦，他的学问怎么来的呢？就是经常去逛书市，通过阅读丰富他们的学问。

西汉的私人藏书家也是集中在贵族和士大夫之间。有一些著名的学者，像著名的医学家华佗他们的藏书都很多。还有一个名士叫做蔡邕，他也有大量的藏书，他后来把一部藏书送给他喜欢的一个年轻人，还有一些藏书送给他的女儿蔡文姬。曹操的时候，因为曹操很喜欢文学，把蔡文姬重新救赎到中原来，他就问她学问怎么来的？平时读书。那你书怎么来的呢？书是她父亲送给她的，可见蔡家的私家藏书还是很多的。

这是我们所谈到的第一个阶段私家藏书的一个发展的过程。大概这个阶段私家藏书还是在比较小的范围内出现，主要是在士大夫之间、贵族之间，一般的老百姓还是很少很少的，就算是在士大夫之间也不全面。

我们讲的第二个阶段，是魏晋南北朝到隋唐，纸普遍地使用了，相比竹简轻得多，做的时候也不费成本，图书的流传也就越来越多。

我们这里有一个图片是中国现存最早的纸的写本书，大概是在曹魏时期，是公元的256年，这是一个佛经，没有在国内保存，是流传到日本东京了。

到了魏晋南北朝这个时期，很多人通过抄书来保存图书。出现很多藏书家勤奋抄书来搜集图书的感人事迹。比如南朝人有一个叫沈麟士的，他曾经收藏过几千卷图书，但是失火被烧掉了，重新抄书，又重新积累了几十箱的图书。南朝还有一个学者叫袁峻，每一次借人家图书的时候他都要抄，他给自己做了一个规定，如果达不到一定数量他就不停，一定要完成这个功课。南朝出现了很多这样的学者，我们这里把藏书比较多的藏书家给记录下来，比如说南齐的陆澄等等。

北朝的藏书比较多的有辛术、司马子瑞。到了隋唐的时候藏书的数量越来越多，比如说一个人藏书超过一万卷这样的藏书家，按照我们统计有二十多个人。唐朝有一个著名的藏书家叫做李泌，大概他也有一些财力，他的藏书达到三万卷。他有个儿子叫李凡，他把藏书带到随州去。有一个人到随州去做官，我们知道有一个大文学家叫韩愈，他说“邺侯家多书”，韩愈说送这个人到随州去读书，因为随州李泌家有很多的藏书，他说这是一个读书的好机会，你去读书吧。从这首诗里面看李泌藏书是非常多的。清朝有一个画家画了一幅画，来形容李泌的藏书。这是隋唐时期藏书丰富的一个情况。

到了魏晋南北朝的时期，不仅藏书家人数多、藏书的数量多，而且还出现了新的情况，比如出现了藏书楼和藏书印，这是以前没有的。后来藏书家注意要把书分成不同的等级，比如唐朝有一个藏书家有藏书一万多卷，每一种书他通常要收藏三本，最好的那一本作为宝贝，最差的是让子孙平时念书做功课用。他注意了图书的等级，分上等书、普通书，还有甲等、乙等、丙等。

出现了私藏的书目，就是藏书家把自己的藏书编成了目录。我们为什么能知道古代有什么书？都是依靠这些古代的书目流传下来才知道，要不然这些古书早就没有了，它对记录古代的典籍作用非常大，也记录了古代藏书家的心得。书目是文化的记载，非常宝贵的。南朝有一个学者，他有自己的私藏书目。这应该是第一次出现了私藏书目。

到了第二阶段还出现一种情况，藏书家公开他的藏书，让人来借阅他的图书。比如三国的时候的向朗，他是开门接宾，诱纳后进。西晋的时候有一个范蔚，来他这里读书的人每天有上百人，他不仅让人读他的图书，还给人准备吃、穿，还为人准备住宿，品德有多高尚。

到了这个阶段因为图书流传的增加，包括图书来回地借阅，对图书的爱护问题也提到议事日程上来了。藏书家和借书的人都爱护好图书，读书的人把借人家的图书好好地爱护，发现图书有缺坏的地方要替人修补，这个规定为当时必须遵守的品德，“此亦士大夫百行之一”。比如唐朝有一个藏书家有家训：“清俸买来手自校，子孙读之知圣道，鬻及借人皆不孝。”说我这个书是拿我非常清白的俸禄买来的，我好好地校勘整理，子孙万代要好好地读书，如果谁敢拿这个书去卖、借给别人，都是我的不孝子孙，可见当时藏书家对图书的重视程度。

第三个阶段我们说一下古代藏书的兴盛时期，宋代到清代。古代藏书到了这个阶段，应该讲它发展得非常迅速，这里有两个主要的原因：

一个原因是宋代以后，中国古代的学术文化发展到高峰，出现了各种丰富的学术思想、学术知识。

第二个原因是到了北宋以后，中国古代的雕版印刷术普及了，图书的生产更加方便，图书生产猛增。到这个阶段可以讲是中国古代私家藏书的一个兴盛期。有明确的文献记载，藏书达到五千卷以上的，在清朝有一千多个藏书家。

我这里举几个例子，就是清朝后期有四大藏书家：一个叫瞿镛，他的藏书从他父亲开始就积累了十万卷以上了，他们父子虽然没有当过官，但他们仍有一定的财力来收购图书，他就收集了很多他的前辈藏书家的藏书，比如说明末清初人钱谦益的藏书楼叫绉云楼，很多书就由他来继承。他家的藏书不仅数量比较大，而且精品书比较多。据记载宋版书就有 173 种，金版书流传下来的很少，有 4 种，元版书 184 种。那么他的藏书一直流传了四代，一代一代地流传，他的藏书也经历了太平军起义时期，也经历了北洋军阀的混战，还经历日本的侵略时期。日本侵略到江南的时候，他们很是注意对几大藏书家的搜罗的，这几大藏书家的子孙都是费尽了艰辛，才把图书保存下来的。一直到新中国成立后，是由他的子孙后代献给了国家，大部分的图书收藏在上海图书馆。

第二个是山东聊城的杨绍和，海源阁藏书楼现在也还在，但不是原来的了，是经过翻修的。杨家的藏书是因为他们父子都曾经做过官，他的父亲曾经做到河道总督，他的藏书达到二、三十万卷，宋版书有二百多种，其中最著名的是“四经四史”。著名的四史就是“前四史”，包括《史记》等等。海源阁的图书基本上保存下来，大概后来归到天津图书馆和北京图书馆——现在的国家图书馆里面。

四大藏书家我们要讲的第三位是陆心源，他号称藏有二百本宋版书。他是浙江无锡人，曾经也做过官，是盐运使，有比较大的财力来收集图书，他的书籍主要来源于上海。太平军起义时，江南很多大的藏书家害怕太平军战火的蔓延，所以早早地就把藏书卖出来了，价格比较便宜，陆心源就用钱把这书买下来了。他还有普通的藏书，一共十五万卷。但是陆家的藏书最后没有保存下来，在 1906 年的时候，由他的儿子把藏书以十万两银子卖给日本的藏书家一个财团。他有一个藏书楼叫“宋楼”，一直到现在大量的陆家的藏书还收藏在日本，我们很多的学者都要去访问日本的这个藏书楼。

第四个要谈到的藏书家是浙江杭州的丁丙，他们两兄弟都喜欢藏书。丁家兄弟不仅藏书有名，他们还做了非常有名的事，就是抢救《四库全书》。在北边有四个藏书楼来收藏《四库全书》，乾隆皇帝就在南边盖了三座藏书楼，一座在杭州，一座在镇江、一座在扬州。都受到损失，扬州和镇江的藏书楼都被烧毁了，但是已经散出来了一些，丁丙有一天到街上去买菜的时候，他看卖鱼的人包鱼的纸是《四库全书》书页，他就召集人收集《四库全书》。趁《四库全书》刚刚散出来的时候，他抢收了八千六百多册，他一直在做抢救的工作，一直到光绪年间。

到了光绪年间，清政府为了报偿丁氏兄弟，对他们进行嘉奖，把他们的藏书楼叫做嘉惠堂。小八千卷楼是专门来收藏善本书的，我们统计他所收集的宋元本精品有二百余种，丁家的藏书下场还是很不错的，他们的后代把他的藏书卖给清政府。

从这几个藏书家我们看到，清代的藏书确实是比较兴盛的。我们讲中国古代的藏书文化发展到清朝的时候，不仅是藏书楼、藏书印这样的一些藏书的形式发展非常成熟，而且藏书的处理之术、如何收藏爱护好图书的方法也积累得非常丰富。

第二个大的问题就是总结一些中国古代私家藏书的处理之术，就是保护、爱护、收拾等等一些方法。我们可以分几个方面来谈：

第一个就是私家藏书的收聚方法。古代私家藏书的收聚方法多种多样。南宋有一个著名的学者叫郑樵，他就总结了《求书八法》，收集图书有八个方法：“一曰即类以求，二曰旁类以求，三曰因地以求，四曰因家以求，五曰求之公，六曰求之私，七曰因人以求，八曰因代以求，当不一于所求也。”这话念起来比较绕，我们拿现在的话来解释一下，我想可以总结为四个途径：

第一个途径是结合图书的内容和相关的学科或者职业来求书，比如你要找天文地法的图书，你要去星象学家那里去找；要找性命道德讲经学的图书要找经学家，这就是即类以求和旁类以求。

第二个途径是要和图书相关的地方结合起来，要注意图书的地方性特点，不同的地区收藏方法也不同，你要找贵阳地方志要到贵阳去找，你要找司马光的文集要到司马光的老家去找。这是所谓的因地以求和因家以求。

第三个途径是按照图书的收藏范围，珍本善本图书在民间就比较多，这就是所谓求之公、求之私或者是因人以求。

最后一个就是要因代以求，时代比较远的不太好找，保存图书要尽快地保存。郑樵的《求书八法》最后有一句话叫“当不一于所求也”，这八种办法结合起来，要灵活地运用。这是宋朝的藏书家他们总结的方法和途径。

清朝的一个藏书家叫孙从添，他做了一部书叫《藏书纪要》，他是从相反的方面来谈的，买书有六个很难、不好处理的方面。所谓的购书六难是哪六个方面呢？

第一个方面是不知道好书在什么地方找。

第二个方面是等到有钱去买的时候，这个书不在了。

第三个方面是知道这个好书在什么地方了，我也有钱去买它了，等到买的时候我又要计较价格了，这是三难。

第四个方面是好书不能求之于书佣，也不能在人家里买到。

第五个方面是这个书只能在近处买到，远处我也去不了。

第六个方面是买书不懂得检验，这个书花了很多的价钱，本来这个书有十卷的，我只买了八卷，有二个缺本。

这是买书的六个难处，我们从这里可以从相反的方面来克服这六个难处，那就是古人所讲的购书的方法了。从多种渠道去收集以外，他们所讲的是鉴别图书。我们知道图书有很多关于版本方面的区别，你要善于鉴别，你才能收藏到好的图书，所以有很多的藏书志，或者是关于图书的介绍，都会讲关于版本鉴别的方法。

清代有很多的藏书家，他们都积累了很多关于图书鉴别的知识，比如黄丕烈，后人给他编了一个书目，他讲要通过避讳，古时候一般的老百姓不能提到皇帝的名字，在书里面提到皇帝的名字要缺一笔，这个字要空着。我们可以看到这个书如果碰到宋朝皇帝的字不可以写的，当然这是利用避讳来鉴别这个书的刻版的办法。另外还有利用版式，这个书口是黑的还是白的，还要讲究书口，还要讲究字体，还要讲究牌记，就是当初刻书的人家，有一个标记，跟我们现在出版社的书标一样。按照他讲就是可以通过这么多种方法来鉴别。讲怎么鉴别原

版书、筒子书，这是古代藏书家收书的时候非常注意的问题。你花了很多的钱，买了质量很差的，亏了老本了。

第二个要讲的就是私家藏书的保藏。藏书是一个大学问，如何保护好图书呢？我们知道中国古代的图书数量是非常多的，但是经过历代的流传，遭受很多的破损，这个不仅有政治上的比如说禁书，还有历代战争的破坏，一代一代改朝换代，这些都是人为的原因。除了人为的原因外，还有很多自然的原因，比如说被水泡了、被火烧了或者发霉虫蛀了，这是自然的原因。人为的原因当然没办法了，自然的原因要努力地克服，防水、防火、防蛀。藏书家一般来讲要把藏书的地方建在远离人们居住的地方，人们居住的地方不仅有火源，还有水源。你要有排水的措施，把水气给它排除出去，不能让书受潮，这是防水的办法。防火的办法历朝历代更加注意了，有的人就曾经用石头搭一个屋子，来保护藏书。有的办法更绝，在湖的中间盖一个楼，这个可以防火，但是有水气。有的主人就非常注意，他不仅仅为藏书盖了一个很好的藏书楼，还绝对不可带烟火到藏书楼里，天一阁的办法就是禁止烟火入书楼。

第三个问题就是防蛀，防水、防火都是比较明确的问题，但是防蛀是很难的，如何防蛀呢？历代的藏书家有很丰富的经验。我们刚才看到的竹简，古时候的书是写在竹简上的，因为竹子是有水气的，如果保护不好里面就会长虫。所以汉朝的刘向整理的时候就是重新抄一遍，他就特别注意处理好竹简的问题，实际上竹简还带有青涩，刘向就把竹片拿到火上去烤干，这就是所谓的杀青，然后再来抄书。这是古代最早的防蛀法。

到了三国和北魏的时候，不断有藏书家积累了防虫、防蛀的经验。第一个办法是染纸避蠹，用防虫的药物先把纸套一下，这种染纸的办法在北魏有记载。到了清朝的时候，在广东南海一带，他们是流传一种纸叫“万年红”，就是用一种红丹的药物来套那个虫，红丹能够杀虫，套完了这个纸之后，用万年红装在扉页上，就能防止虫害。这是一个办法，第二个办法是直接用药来避蠹，直接把药物放到藏书那个地方，让虫不能靠近。三国时候鱼豢的《典略》说有一种草叫芸草，这个藏书台也称为芸台。一直到天一阁，它也是利用芸草来避虫。到了20世纪五、六十年代的时候，国内的图书馆界和文学界，拿来研究这个芸草，发现这个芸草是一种中药材，大概产自于广西，能发出很芳香的味道来驱逐虫害，据说这些年天一阁还继续在利用芸草来保存它的图书。除了芸草，麝香等中药和西洋的一些药粉都是一些必用的药物。第三个方法是制糊防蠹，糨糊是最容易招虫的，加入一定的中药在其中顺便起到防虫、防蛀的作用，这个药物的配方在元朝的时候就有详细的记载了。第四个办法就是曝书。定期地把图书拿出来晒晒太阳。曝书的历史可以追溯到唐朝、魏晋南北朝的时候，古人大概在每年夏天的五月十五到七月二十之间是曝书最好的时期，这是讲的北方。南方的曝书就不能在五到七月，太阳太毒，南方在这个时间容易有梅雨，所以你在曝书的过程中来不及收书，让雨淋了，那不更糟糕吗？曝书在古代也是形成了一种制度，到了唐朝、宋朝的时候，公家的藏书都有固定的时间来曝书，那个时候叫做曝书会，利用这个机会形成一个很热闹的堂会。司马光就在每年夏秋的时候固定地来曝书，他的书很少受到破坏。

第四个问题我们要讲一下私家藏书的管理。私家藏书的管理，第一个就是要讲究爱惜图书。在魏晋南北朝的时候，我们已经讲到很多藏书家以爱护图书作为士大夫的道德之一，这个传统一直流传下来。比如我们刚才讲到的司马光，他的藏书很多，他就教育子孙要保护典籍，在家里还专门做了保护图书的规定。怎么规定的呢？他注意到你在读书的时候，要讲究“几案洁净”；你站着看书的时候，不能拿手直接捧着图书，手上有汗，会把装订线弄断，要拿一个书板托着来看；翻书的时候要轻轻翻看，否则容易把书页抓破。

元朝有一个藏书家，他在每部书上都写上藏书训：“勿卷脑，勿折角，勿以爪侵字，勿以唾揭页，勿把秽手，勿展食案，勿以作枕，勿以夹刺。”这前面的几个“勿”是讲书不能去卷它，这样会破坏它的装订线。另外不要卷角，不要去抠这个字，有人喜欢吐一口口水来翻一页，不要拿它来当枕头，这个藏书训是讲图书的保护。

还有是书籍要进行装潢，要修补图书。装潢的时候是“糊裱宜夏，折订宜春”。

我们讲私家藏书要编书目，还讲究书目的陈列编目。一种是这种书是秘藏封闭。天一阁它就讲究书不出阁，这个图书自从进阁以后，永远不能出去，保证这个图书能流传下来。而且这个天一阁收藏图书讲究互相的制约，比如阁的钥匙和书柜的钥匙分开由不同的人保管，这就能保证一个人不能随便地开这个门。他对随便进楼看书或把书拿给别人者，规定要怎么处罚。处罚的办法就是不能参与祠堂的家祭，不认为你是族里的人了，这是很严重的问题。偷偷进楼的处以一次不能参加家祭，这个惩罚也是非常严重的。当然我们讲古代藏书楼这种封闭的办法，它是有它的客观原因的，因为图书很珍贵。另外还有很多人借了书以后对图书不加爱惜，他只能通过这种严格的办法来管理。天一阁为什么能流传几千年？也是因为这种办法来把书保存下来。封闭式的藏书也有它的弊病，这个书不能充分地利用，所以古代的藏书家也有很多人就采取流通古书的办法。在魏晋时期我们就知道有很多的藏书家把书公开借阅。

第五个问题我们想简单地讲一下古代私家藏书的文化意蕴。一个是体现在藏书楼，尤其是到了明清的时候，每个藏书家都有自己的藏书楼称号，甚至有好几个藏书楼。当然这个号称几个藏书楼，不一定是真有几个藏书楼，有好几个藏书楼号，有的就有二三十个。第二个就是藏书家章，我们知道在藏书上盖上自己的私章，这是图书所有权的标记，很多的藏书家在藏书章里面的印文刻上自己的感情、思想、遭遇来表达自己的思想情绪，所以我们讲藏书章里面有很多的文化意蕴在里面。清朝有一位藏书家就主张要钤朱累累，他说这样非常漂亮，但是有的藏书家是批评随便在藏书上盖章的，他认为把一部好的古籍盖上印章是破坏古籍的方法，批评这种办法是美人黥面。盖章的地方要恰如其分，这是另一种观点了。我们刚才讲古代藏书印的内容很丰富的，一般有几种内容：

一种是以印主的名号来入印的，直接刻上自己的名字、字号的。

一种是以鉴赏标志入印，是元本就盖上元本的章。

比如明代的藏书家就有“开卷一乐”的印文。明代有一个藏书家他的印文内容很长，反映了藏书的艰辛。这个印文讲什么呢？他希望子孙要知道你的祖先热爱图书的癖好，这是希望藏书用鼓励的办法。当然还有在印章里面刻上教训的语言等等。

藏书楼、藏书印讲完了以后，我们讲讲私家藏书的习俗和嗜好。他们有一个藏书的习俗，收到比较好的书之后，喜欢请人来画画。藏书图分几个系列，每个系列都有十几米长的藏书图，但是保存下来的并不多，比如有人得到宋版书，就请人画一幅《襄阳月夜图》，类似如此藏书很多。另一个是征诗。陆游有一首诗叫《抄书》，他前后有几句话：“书生习气重，见书喜欲狂。”他告诉他的儿子，你别笑我，这个抄书、读书是我去除变老的办法。陆游读书有不同的讲究，在不同的场合、不同的心情、不同的意境下读书。很多藏书家都把自己称为书癖。历代的藏书家都有很多的藏书的辛苦经历，比如说清朝有一个藏书家叫周春，他收藏有两部宋版书，一部是《礼记》，一部是《陶渊明诗》，再过一段书又得卖了，据说卖书之日是泣下两行，对图书的感情是非常深的。藏书家每年都要祭书，每年到除夕的时候，他还要拜书，表示他对图书的敬意，一个敬重的心情。

我们简单地讲一讲私家藏书的心态。我们讲了很多事迹，有的甚至舍家弃业，但他还是要收藏图书。是什么心态让他们拼命地收藏图书，我们认为大致的古代私家藏书是有这么一种心态：

一种是文化认同的心理。中国人都热爱自己的文化，所以我们才没有中断。中华民族的文明与其他的国家不同，不像西方，中国的历史虽然有很多人信仰佛教、道教，但是从来没有全民族沉醉于宗教的这么一个时刻。不是在宗教里面去寻找，而是从历史去寻找，这种寻找就是要从文化遗产去寻找了。文化遗产保存在图书里，这是非常重要的文化认同的心理。

一种是以读书为乐的意识，认为读书是一种快乐。首先一点，就是说读书是做人的根本。

其次就是在读书中品味快乐，明代有位藏书家讲读书有什么快乐，他说“长日更深，沉潜玩索”，跨越时空来和先贤对话，所以读书乐这是一种心态。

当然还有其他的一些心态了，比如读书做官的心态。还有就是关于家产流传的一种观念，也就是说我留财富给子孙，用处不大，有时候是害他，我把书留给他，他能做好人，甚至能做官，这份财产是更加值钱的。还有其他的一些心态，比如附庸风雅的心态，有的藏书家讲“闲来翻几页，消我一日愁”。说你这么辛苦要干嘛啊，我还是要谋点生机，以后用我的藏书来刻书、来卖书，比出租田地还好一点，至少高雅一点。各种各样的心态中积极的和消极的都有，主流还是中华民族的文化认同的心态，还有以读书为乐的心态。

最后一个问题我想讲一讲中国古代私家藏书的文化贡献。我想从两个方面来说：

一个是保存和传播文化遗产的巨大成就。这些年的研究，我认为从很多的历史的总结上可以看到，私家藏书为什么贡献这么大？私家藏书是公家藏书的补给库几乎是一个历史的规律，尤其是改朝换代，每次经过战火焚烧以后，公家的藏书几乎是荡然无存，政府就通过民间征书，开始是给你钱，后来是给你布，通过民间的藏书丰富和恢复国家的公藏。

还有另外一个方面，是宋代以后，许多藏书家刻书、印书、重新翻刻，这个书能够永远地流传下来。藏书家翻刻的印书量就很大了，这样稀有图书就不会很快地灭亡了。我想用《四库全书》来做一个证明，这部大书的来源是怎么来的呢？从记录的总目来看，《四库全书》准备编辑是10231种，这里中央国家的藏书只占6%，署名私人的藏书占32%。这个署名我们可以看到《四库全书》里面有，这就是私人的藏书，私家藏书能够在《四库全书》里署名必须献100部以上，这个就占了32%。除了这100部，还有许多不够100部，他们都在什么地方呢？他们署的是各省的采进本，如果再加上各省的采进本，私人的藏书要占85%。剩下的一些是中央的藏书，或者是地方官府的藏书，或者是从《永乐大典》里集出来的藏书。我们现在在图书馆里所念到的藏书，是流传下来的古代藏书，从这一点上来看，私家藏书是保护文化遗产的工程。

第二个藏书家在藏书的过程中，他们还不断地校勘藏书。为什么他们的贡献大呢？因为他们把藏书看成是自己的私人财产，我收藏一个新本的书，我要去校这个书，把这个书的质量越来越提高，这是校勘的功劳。另外，他们还利用这些藏书来重新编造一些新的图书，这就是在文献整理研究和各门学术上的成就。主要是集中在这两个方面。今天我讲的内容很粗糙，因为时间的关系疏漏了很多，很抱歉。

读者：周教授您好！您刚才说古代私家藏书从春秋到清末，我们知道民国时期，由于很多的日本人来华学习，他们买了很多书，他们把明清的小说送到外国去，您能介绍一下民初这段时间日本购书的情况吗？

周少川：到了民国年间，我们知道是比较混乱的时期，蒋介石实际上没有真正统一过中国。这样在北京、上海、南京实际上有很多外国人，其中日本人也是一个非常大的势力。外国人对中国来讲有一些比较友好的人，是通过正常的渠道来交流典籍的。也有一些像强盗一样的。有的学者专门就整理过东京所藏，日本人在民国期间应该说他们搜集明清的小说是一个重点，他们大多是琉璃厂，从私家藏书家手里收购。还有一些重要的日本学者、汉学家，他们都是通过从北京、上海购书的。

对中国的研究者来说，虽然是明清的本子，但是价值还是很大的，我们文献研究里面，有一个域外汉集研究，这个包括两个方面：一个是中国特定的书流传到国外的，还有一些就是日本、韩国他们因为是受中国文化的影响，所以明清的这些小说到了日本之后，他们也重新刻印了。这批书在中国有一些是失传的，比如前些年香港著名的学者就发现了南戏的戏本，是明朝的刻本，是收藏在日本的图书馆里面，从现在来看，是国内的一个南戏的传本，对研究中国南戏的发展怎么样从北方的元曲到南戏的作用是非常大的。你所讲的这部分图书，对我们学术的研究还是有很大意义的。

今天讲座就到这里，谢谢大家！

（周少川，中国历史文献研究会会长、北京师范大学历史系教授。本文根据 2001 年 9 月 22 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

汉代社会的读书生活

王子今

汉代是中国古代历史上一个非常重要的时期，我们这个文化共同体，是从这个时代基本形成的。各个地区的文化差异，在这个时期得到了空前的统一。汉族、汉文化、汉字、汉语，以“汉”作为一个公认的代号，就是因为在这个时期完成了一个文化整合、文化统一的过程。这个时期也是儒学开始取得它的正统地位，作为整个社会主导思想地位的时期。汉代社会生活的面貌、汉代文化的特点，有许多和我们今天不同的地方。鲁迅曾经讲过，在中国古代这么多朝代期间，汉代文化有它的特点，宏放、豪迈，一种英雄主义的气魄，这些都是大家熟悉的。另外，汉代社会是一个比较重视教育的社会，读书生活对于当时社会的不同阶层都是比较重视的。我们就这个方面，给大家做一个介绍，做一些探讨，对于我们认识汉代历史、汉代文化，对于我们认识整个中国古代、中国传统文化的面貌，以及它生长发育的脉络、变化的过程都是有意义的。

西汉时期的疆域在汉武帝时代又有所扩展，西北方向河西四郡设置了，这是谭其骧先生的《中国历史地图集》里西汉部分的主要的地域。东汉时期，这个时代和今天我们的中国文化，基本的地域和基本活动空间是有相当大区别的。汉代人口最多的时候，统计比较准确的，西汉晚期是六千万人左右，在我们这个辽阔的国土上，当时的自然环境承载的人口压力和今天也是有很大不同的。

我们通过下面几个方面，来认识汉代社会人们是怎样读书的，读书生活在当时的社会生活中占有怎样一个地位。

首先是小学。《四民月令》是介绍汉代乡村社会生活秩序的，主要以洛阳地区社会作为这本书介绍的一个基点。里面有关于乡村学校的一些内容，里面有“大学”“小学”这样的说法，其实是说到了学童在学习期间的不同阶段，学习的内容是不同的，是要避开农忙季节的，学习内容也有所说明。在书里面原来有个注说，八九岁的小孩入小学识字、计数；十二三岁大点的孩子，学习儒学的经典。这部书的原文现在已经不完整了，只是在许多类书中有些不完整的存留。我们从类书中间搜集出来，进行整理和研究。从《中国古代幼儿教育史》中我们注意到，在秦汉时期特别是在汉代，儿童的教育、最初的启蒙教育，已经进入了一个比较新的阶段，有组织形式，有教材，有确定的规模，在民间也是比较普及的这样一个阶段。儿童教育、乡间早期的启蒙教育，避开一些不适宜读书的季节，酷暑和严寒季节，这和今天我们中国的寒假和暑假制度，也是有一定关系的，这样的学制在汉代已经出现它的萌芽了。成童教育是更高层次的，避开农忙季节，这也是适合农村经济生活规律的。汉武帝时代有一个文化名人，叫东方朔，他自己说他从13岁开始学书，所谓“三冬文史足用”，根据颜师古的解释，在冬天农闲时节是一个学习时间比较集中的时候。《东观汉记》里有这样一个故事，孤儿承宫8岁的时候给人放猪，乡里有个叫徐子盛的知识分子，给几百个学生讲《春秋》，承宫走到门下听到讲课的内容，心中钦慕，站在那听，最后把猪丢掉了，直到他主人找来，在学堂门口要责打他，读书的孩子过来制止，以后承宫就留在这里读书，给学堂打柴，同时旁听，后来成为一个大学者，成为在执政集团中间有所作为的名臣。这个故事告诉我们，乡间学校组织孩子学习的一般情形。这种童蒙教育的进步，是汉代文化成就突出的内容之一，汉代的童蒙教育的发展在中国古代教育史上有着非常重要的地位。汉代更正式更高级的学问的传授和继承，《后汉书》里面的《儒林列传》有很多记载。很多老师门下正式注册的学生甚至有超过一万人的，当然不是一届学生，几千人几百人的情况非常普遍。学习的内容，《四民月令》里面说到“学书《篇章》”，最初的启蒙读物有的学者认为就是识字的书和最初计算

的书。当时所谓“小学”，是最基础的文化教育，基本的知识、基本的书写和计算技能，在这个时候让孩子们得以接受。明清之际的大学者顾炎武也讨论过《六甲》《五方》《九数》，按他分析是有数学、地理学知识的。汉代教学组织者的眼光是值得我们惊叹的，比较重视地理知识和数学知识的传授。人们总结汉代教育时讲到，孩子们的道德教育，是放在知识传播之后的，似乎是在知识教育中间穿插进去的，这个特点也是值得我们重视的。《汉书·艺文志》是中国比较早的文献学的论著，它把当时作者所能看到的古书，进行了一个基本的分类和学术总结，也是一个学术史的名著。里面“小学”是列为单独的一种，小学里面的书目都是基本文化知识的教材。汉代初级教育所谓小学和近代教育小学，其实是可以相互类比的。王国维先生有相关的说法，他认为小学是和大学对立的，指的是初级教育。在西汉时期，小学又专门指“文字学”，汉代小学教育基本内容是学书、认字和写字。后来又出现了的小学是包括文字学、训诂学基本的学术。汉平帝时代，曾经举行过一次会议，皇帝亲自颁布诏书，命令各个学派的专家到京师来，据说应召前来的学者多达数千人，里面包括小学的。中国科技史研究的先行者、英国学者李约瑟说，这是在王莽倡议下召开的中国历史上第一次科学专家会议，这里小学是作为一个门类。当时小学已经成为一个学术专业，后来人们把文字学、音韵学、训诂学统称为“小学”，是比较晚的事情。

第二个问题，从另一个方面来看，汉代社会的读书风气的盛行。汉代出现了一些神童故事。《东观汉记》里记载，有一个孩子叫张堪，被称为“圣童”。同时在汉代前后也出现神童说法，这个社会称谓是在文化史上、学术史上、教育史上很有意思的现象，神童的说法是从汉代开始的。人们在称赞西汉晚期的大学者扬雄的时候说到，他有一个儿子非常出色，七岁的时候就能帮助他写书，他写《太玄》这本书的时候，孩子是帮了忙的，这个神童九岁的时候就去世了。这可能是最早被称为神童的聪明孩子。还有其他很多幼儿被称为神童的。出现一个地区几个孩子成为一个神童组合，这样的情形体现了当时区域文化的一些特征，也体现了人们对于幼儿教育的一种特殊重视。孔融让梨的故事，我们是把他作为道德教育的一个情节来传播的，但是在《太平御览》里把他列在“幼智”里面，更关注的是他的智慧。钟会早期也是一个著名的神童，5岁的时候就受到一些很有地位的大臣的重视，他后来是嵇康走向生命悲剧一个主要责任人，名声不好，但是他的才华和嵇康比可是很出色的。钟会的母亲对这个神童的出现起的作用很大、对他要求非常严，对他的训导比较早。他母亲的引导和教育对他的成长有很大的影响，她教给他知识、人生哲理和历史的经验。汉代的神童故事，是在特定的时代背景下发生的，很集中，密度很大。这和当时社会比较重视读书，是有紧密关系的。整个社会普遍重视读书学习，这个是神童可以较大面积出现的文化因素和历史因素。而汉代社会尤其是西汉社会又是一个社会生活节奏比较快，是一个奋发进取的时代精神占上风的时代，这和比较年轻比较年幼的人可以比较早地表现出他们的才能也是有重要关系的，也是神童故事发生和传播条件之一。其实在先秦时代，当时神童说法还没出现，有一个叫项橐的，据说孔子曾经向他求教。在汉代画像里面，很频繁地可以看到，孔子见老子的画面中间站一个小孩，就是项橐。项橐起的文化作用，在汉代人心目中受到重视，这和汉代神童故事发生比较多，也是有一定关系的。项橐7岁的时候，就向孔子提过建设性的意见，历史上很多书都说“项橐七岁而为孔子师”。

汉代还有一些知识女性发挥重要文化作用的故事。在汉代许多有名的知识妇女，在文化史上留下了它们曾经产生重大文化影响的印记，而且文献里的记录也告诉我们，一些普通妇女也是有一定文化水准的。汉文帝的皇后窦姬是重视黄老之学的，是一个积极的倡导者。汉文帝时推行过一次刑法改革，主要是取消了肉刑，减轻了刑罚处置的严厉程度。事情的起因是，一位官员犯罪，他的小女儿跟他父亲到长安，向皇帝上书，希望减免他父亲受的刑罚；道理说的明确，意思表达的明朗，甚至愿意自己做女奴隶，减轻父亲的刑罚，上书感动了汉文帝，于是废除肉刑的刑法改革开始了。这个故事很有名，是中国古代刑法史里面的重要情

节。我们注意到的是，这个小女孩能上书帝王，言语得体，能够打动汉文帝。还有其他的女子上书等等，这些都告诉我们当时这些妇女不仅是能够读书，而且能够写作的。还有其他许多女子，上层妇女，“能史书”，“善史书”。在汉代是指她有非常高的文字学、文书学还有书法造诣。汉代说某人“善史书”，是对他才能和学历的非常高的评价。

东汉末年有名的才女蔡文姬，是郭沫若写话剧《蔡文姬》中的女主人公。这部话剧反映了汉末的历史事实，确实出现了这个才华出众的女学者。蔡邕的藏书四千多卷在战乱中丧失了。蔡文姬根据曹操的指令，只是凭她的记忆，重新抄写出其中的四百多篇，这是很了不得的文化贡献。

关于汉代妇女读书的故事，很多都是以上层妇女为主要人物的，但也可看到贫民女子好学的情节，也有这样的历史记录。

汉代的图书收藏，在皇宫里面有个石渠阁是皇家图书馆、档案馆，还有个藏书的地方天禄阁，据说扬雄、刘向都曾在这里参与皇家图书馆藏书的整理工作。汉代文化史上有个重要的现象。汉武帝曾经命令广开献书之路，让民间把私人收藏的书献给国家，又组织人专门指派“写书官”抄写书籍。秦始皇焚书，许多民间儒学经典受到毁伤，学者只能凭记忆口授的方式教给学生。民间收藏也有可观的规模。比如《后汉书·方术列传下》中记载了王和平出行时所携带的图书，就有百余卷，可推断家里的书更多了。死后随葬图书的情形，在汉代墓葬里面非常多，都是死者生前珍藏、非常喜爱的书。

汉代民间的书籍流通，扬雄在讨论学术问题的时候说，如果只是读书而不能真正领会思想家的思想本质的话，就像一个卖书的书店一样。西汉时期已经有书肆了。汉代长安城有一个特殊的市场叫槐市，太学生们每个月2天到这里集会，交换他们在家乡带来的土特产其中也包括图书，是一个自由交易的书市的形式，这是一伙特定的人群，人们还在这里进行讨论。它的商业色彩淡薄，学术色彩强烈。荀悦也是在书店里看书，看一遍就可以理解、记诵。汉代图书在市场流通有不同情形，有的不是为了牟利，是为了特殊目的。有一个叫刘梁的学者，卖书于市，以供衣食。在当时的社会中，书是可以交易于市的事实告诉我们，人们对书的需求是可以通过这种方式取得的。东汉已经出现了纸，西汉早期可能已经出现可以书写的纸了。西晋的时候，已经出现了“洛阳纸贵”的成语，基本的书写材料已经发生了革命性的变化。“洛阳纸贵”的故事中“传写”这个形式，其实也是汉代书籍流通的主要形式，就是抄，留给自己或者朋友。抄的过程也是读的过程，这也是我们关注的汉代社会读书生活。通过流通的方式，增加了人们读书的过程。到别人家借书读，也是取得文化资源，借用、共享文化资源的一种方式。口授、传写到后来书肆的出现，是文献流通方式的重大进步，是文化进程史上的重大进步。

汉代社会有多少人能够读书、能够识字？我们不能把当时文化传播的形式、范围、幅度、频度估计得太低。这也涉及到我们对古代文化生活的理解问题。汉代社会有多少人能够读书、能够识字，我们也只能是推测，但有一个感觉，对古代社会人们文化能力理解的时候不能估计太低。就基本能力来说，我们在进步的同时，其实也丢掉、遗忘了一些东西，这是不能否认的。历史总体在进步，但在理解进步的时候不要简单化，不要过于片面。比如，汉代一般的普通百姓，可以根据天象认识天上的星星，比我们今天教授认得可能多得多。有一个故事，有一个人年幼时就被拐卖，身为奴隶，作为烧炭艰苦劳作的一个男子，竟然是可以识字上书自陈的，不排除别人给写的可能，但也可能是他自己写的。汉武帝的乳母也曾经上书。后宫做乳母的也可以上书，说明了贵族女子是识字的。好多农民参军后，可以获得文化方面的知识，现在保存下来的有很多习字简，大量的日常工作内容都有记录，这些记录应该都出自普通军人之手。一个值班哨所，三五个人中间，至少有一个人是会写字的。百姓直接上书的，在汉代也不少。一般人上书，写的别字也是要检查的。我们没法准确估计汉代社会识字者占有多大的比率，但很多现象告诉我们不能把这个数字估计得过低，民间教育的普及是和这相

关的，很多乡村学校是办得很有秩序的，是形成一定制度的。

今天讲到这里了。感谢大家。

（王子今，中国人民大学教授、中国秦汉史研究会副会长。本文根据 2008 年 9 月 27 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

北宋政争与《资治通鉴》

郭国义

我今天要讲的题目是北宋政争与《资治通鉴》。北宋是历史上的一个大朝代。先有欧阳修等人发起的清吏新政，后来有著名的王安石变法，也叫“熙宁变法”，是神宗熙宁年间发动的一场改革运动。也正是在这个时段，司马光写了《资治通鉴》，它是中国史学史上的一部名著。这两者又联系在一起。以前有一句话“文章前后两司马”。第一个两司马指汉代的司马迁和司马相如，司马相如也是汉代的著名文学家。现代人大多知道司马相如和卓文君的事，有人说他是骗才骗色，其实完全不是那么回事，他是文学家，他写过《长门赋》，所以称为“两司马”。第二个两司马指司马迁和司马光，司马迁写了《史记》，司马光写了《资治通鉴》，都是中国历史上伟大的史家，所以把这两个人相提并论。《通鉴》也确实可以与《史记》相媲美。北宋时，司马光还没写《通鉴》时就很有名了。当时皇帝宋神宗就为他写了一篇序文，古代时皇帝为一部书起名，又为之写序，是一件很重大的事，可见对他的重视。我们现在看来这部书是很长的，有 294 卷，中华书局版有 20 本。这部书司马光修好后很有感触。他说这部书大家都想读，但都读不了两三卷，就困倦了。这里唯一的真正读完全书的是叫王印一的人，也叫王圣一，司马光说仅此一人而已。王圣一这个人读了《通鉴》，在《宋史》的传记里面记载了这件事。这个人本身没有事记载，就因为他把这本书读完了，成为历史上的一段佳话。清代学者黄秉仁讲过，《通鉴》这本书是天地间不可读之书，也绝对是不可不读之书。这句话很有道理。《通鉴》是中国文化重要的历史遗产，《通鉴》成书至现在有九百多年了，明清以来那些著名的学者没有不读《通鉴》的。以前有讲“三通”“四通”。三通就是唐代的杜佑的《通典》、宋代郑樵的《通志》、元代马端临的《文献通考》，加上这本就是“四通”了。如果当时的知识分子不读“三通”“四通”就是唯识不通，我们可以看出当时的影响。当时一些知识分子也好，研究的学者也好，历代以来一直不绝，而且发展成专门的学问“通鉴学”。新中国成立后，20 世纪 50 年代历史学家顾颉刚先生，是著名的历史学家，他首先整理这部书，把它先标点出来，目的是让它从传统的皇帝、学者、知识分子案头上的读书能够扩大到让大多数人来读。台湾有一位学者叫柏杨，是著名的作家。由于历史原因，我们现在大多数人的古文功底可能不太好，柏杨就把这部书用现代的语文体翻译出来，叫柏杨白话版《资治通鉴》。

关于《资治通鉴》和北宋政争的问题在现在的历史条件下有新的发现和新的认识。我今天首先讲司马光编修《资治通鉴》的问题。有关司马光的生平我在这里就不介绍了。司马光作为北宋著名的政治家和史学家，他一生中作了两件事。一个就是反对王安石变法，实行元祐党化；另一个就是编了历史上享有盛誉的《资治通鉴》，在文化上具有很大成绩。以前自梁启超以来有一种说法：《资治通鉴》是专门为帝王的教科书。这个讲法实际是一种简单化的讲法。《资治通鉴》的编写除了有为国家修史的目的之外，还有为众生就是知识分子提供历史知识的目的。那他为什么要修《资治通鉴》？可以从两方面考察。一是学术方面的原因，二是政治方面的原因。学术方面的原因，司马光在研究史学的过程中发现这样的问题，就是应编一部简明完整的通史。他说自孔子修《春秋》以来，从《史记》到《五代史》，光是正史就有 1500 卷，这么多的史书，使人有望洋兴叹之感。我们有句话叫“一部史学史不知从何谈起”。必须在客观上对以往的史学做一个摘录和整理，有一部贯穿众史的、简明扼要的书。这是史学发展中的必然，需要这样一部史书来贯穿。宋代时在民间有相当多的困难。就像在这次奥运会开幕式上张艺谋导演展示中国伟大的发明之一活字印刷术，这也是中国对世界文化的贡献。其实在宋仁宗庆历年间毕昇已经发明了活字印刷术，但推广传播的过程很

难，并不是我们想象的只要发明出来了就可以了。和司马光同时代的著名文学家苏东坡就说过：找书很难。那个年代，老先生要读书，要是想找《史记》《汉书》都很困难。好不容易找到了，还要一字一句抄下来才能读。读史书难，像《论语》《孟子》那样部头比较小，史书的部头又大，虽然把这些史书断断续续刻出来了，但是读书还是很困难。包括司马光本人也有体会。他讲自己小时候，能找到一部小史就不错了，从魏晋南北朝到隋代的历史他就没有读过，直到编写《通鉴》的时候才有机会细读。所以司马光在《通鉴》中就说：“君子多择前言广行，以续其泽。”作为君子应当要多了解前人的言行，他们的世界，他们的道德文章，可以来充实自己的道德修养。他指出史学是儒学的重要的一端。中国以前讲四部，经、史、子、集。史学是中国重要的一方面，掌握史学是儒者是知识分子所必不可少的。要把1500卷的正史，删繁就简，变成一部通史，要简明扼要，就是他学术方面的重要原因。第二个原因，他写这部《通鉴》也不光是为了学术而学术。他想通过编写《通鉴》来总结历史经验，也为国家施政做很好的借鉴。这当然是和北宋当时的情况联系起来的。中国的史学历来有经世的传统，强调史学和社会结合。我参观白云书院，白云书院学规里面就有一条，叫“为学经世致用”。中国古代其实非常强调这个。司马光编修《通鉴》来反应历代治乱的情况，其实和北宋当时的情况相当紧密。当时正值北宋中叶，司马光写出《通鉴》距北宋开国已经一百年之久了。北宋结束了残唐五代割据的局面，实现了统一，中央集权得到加强；但是另一方面也有软弱急迫的地方，边境上有不少的问题，有民族矛盾的问题。燕云十六州、契丹等边境上有民族矛盾的问题。它与版图辽阔的汉唐相比较，那种宏大的气象没有表现出来。同时，北面也产生了新的矛盾。土地兼并的问题，社会矛盾的问题，农民问题等等。一个王朝经历了七八十年的时候总会出现社会矛盾，会把社会矛盾断断续续地积累起来，往往就有积重难返的情况。所以前段时期有欧阳修的“庆历新政”，然后有王安石的变法，其实都和解决社会矛盾有关。司马光处在这样一个时代的氛围当中，他对现实不能无动于衷。儒家有很重要的理想就是治国平天下。所以他注重从现实来回顾历史，用历史来关照现实。他想通过编写《通鉴》这本书来叙述两个方面的问题。就是叙述国家怎么治乱兴衰的。他称之为“叙国家之兴衰”。第二个“著生民之休戚”。生民就是老百姓，要写出与老百姓休戚相关的问题。通过写出两方面的内容，以借鉴历史解决现实中的问题。他讲了，我写这本书就是借前世之兴衰，考当今之得失。借鉴历史上兴盛衰亡的事，来考察当今社会存在的问题，希望国家达到空前之统治。他这段话里面，就把前世和当今相提并论，他的逻辑就是借前世来考察当今，来达到天下大治的目的。这是他编写《通鉴》的最重要的目的。对司马光本身来讲，他从小喜欢读史，读书非常努力，人也非常聪明，我们都知道司马光七岁砸缸的事情。这些都是个人的方面，如果我们从大方面来讲，就是社会政治的原因。从这两方面的原因，决定了他要写这样一部大书。

中国历来有三不朽之说：“太上立德，其次立功，其次立言”。立德、立功，建立功绩，第三个立言，你要写出来，这三样是永垂不朽的。作为司马光来讲，他充分认识到写《通鉴》是“立言”的事业，有重大意义，所以他要通过写史来“立言”。这是他写《通鉴》的两个重要动机。当然他写《通鉴》也有一个过程。一开始由他司修，到后来奉了皇帝的命令来修。他开始司修《通鉴》一共修了八卷，名字叫《通史》，从周文王到秦二世共八卷，写了这八卷之后，他献给宋英宗，英宗看了非常高兴，下令继续编修。开始并不称为《资治通鉴》，称之为《编修历代君臣事迹》。就是把历代群臣的内容给编述出来。皇帝下了命令，可以成立书局，书局成立在皇家图书馆，由国家提供图书资料，乃至提供笔墨来给你修书。这样司马光就由司修转为奉皇帝的命令来修《通鉴》。第二年，英宗逝世，宋神宗即位。宋神宗也非常重视这个《通鉴》。他给此书定名为《资治通鉴》，“鉴于往事以资于治道”。所以赐名为《资治通鉴》，而且为他写了一篇序文。所以在最高统治者的支持下，《通鉴》进入了新的编修阶段。1066年书局成立，由司马光来担任主编，其他的有同编修，就是司马光的助手。

有三大助手，一个叫刘恕，一个叫刘恕，一个叫范祖禹。也叫“两刘一范”。在书局里还有不少抄手，抄写《通鉴》。这就将《通鉴》纳入官修的轨道。由司马光亲自挑选人，图书资料也得到很好的保证，宋神宗还将自己的两千多部书资助给司马光，帮助他，解决了书局组织的问题和图书资料的问题。司马光修书共用 19 年的时间。自书局正式成立后，他个人修了 48 卷，是他学问最成熟的时候。那个叫刘恕的助手是 44 岁，是两汉史学的专家，就由他负责两汉史的编修。另一个是刘恕，他是史学通才，魏晋南北朝和两代的历史非常熟悉，所以就负责两段长编的工作，也把他称为《通鉴》编纂的副手。第三个助手范祖禹进书局较晚，当时三十岁左右，由司马光耳提面命栽培他，后来成为很著名的唐史专家，他负责唐编，他写的《唐鉴》也很有名，后来他儿子到开封乡试，人家都不叫他范祖禹之子，叫他唐鉴公之子。三大助手的挑选成功对他的《通鉴》的成功是很重要的。他修史的规模不像以前修史的人很多很多，而是司马光亲自挑选的小而精干的班子，这是他这部书写得好的保证。司马光在编写过程中有非常严格的程序。做学术组织工作，与我们平常的组织工作不同，要有一套程序，要有很多范例。司马光有一封信，是写给范梦得，就是范祖禹。他说《通鉴》的编写有三个步骤。第一个步骤就是始末。第二个步骤就是长编，也就是草稿的东西。第三个步骤就是定稿。这三个程序就把所有能得来的东西，无论是正史也好，野史也好，你要把它分门别类地搜罗下来。包括唐代摘录的东西，把它对号入座地记录下来。他有一个原则，就是多多益善，史料搜集不厌其烦。“长编”就是把搜集的材料有步骤地写成一个草稿，草稿就是很重要的步骤，里面规定的非常详细。对三大助手而言，要选择证据分明、情理比较符合事实的东西写在正文当中。如果有两种不同的东西，你要选择哪一个，由主编来判断怎么写。不同的东西就称之为《通鉴考遗》。《资治通鉴》这部大书有配套的三部曲，《资治通鉴》的目录和《通鉴考遗》，最后根据“长编”写成定稿。这三个阶段前后衔接起来，构成一个修史的过程，是非常完整的。这在编纂学上是开创了先河，以前在编纂学上没有这样严密的东西。当然，司马光对助手有很好的分工，用其所长。最后的“长编”由他亲自修改、定稿。所以他有很好的编纂的程序和精干的班子，这对《资治通鉴》写作成功是很重要的因素。

《资治通鉴》得到国家的支持开始编修，如果按正常的编修情况，就会很好地写下去，但是王安石变法影响了编修。正是在《资治通鉴》写作时遇上王安石变法。王安石是江西临川人，和司马光出身一样，是进士出身；年轻时很有魄力，也很想施展自己的才能，文章写得很好；开始时在地方工作，和司马光一样，也是从地方到中央去工作；在仁宗嘉祐年间，到京城担任三司部司的判官。他一开始写了雄心勃勃的洋洋万言的《上仁宗皇帝书》，文章写得也非常漂亮。这篇文章就是他后来“熙宁改革”的纲领。但是这篇文章送上去之后，并没有引起多大的反响。宋仁宗平庸无能，没有感觉到这里面的雄心。到仁宗逝世以后，宋神宗即位，神宗即位时比较年轻。当时王安石赴翰林学府，到中央去，以侍讲的身份同宋神宗接触，受到神宗的信赖；到熙宁二年的时候被任命为参知政事，相当于宰相的职位；创立了一个单条例司的变法机构，开始了一场轰轰烈烈的变法运动。历史上有些人是一对对的，当讲到司马光就离不开王安石，讲到王安石就离不开司马光。他们两位的关系，在变法时期，一个是变法派，一个是守旧派；一个是新党，一个是旧党。其实开始他们俩是相当不错的同事，也是很好的朋友。我举一个例子，司马光的亲属死了，还求王安石给他写个墨题名，这是关系非常好的表现，一开始是朋友的关系，称之为“嘉祐四友”。在文学中也有诗歌唱和的情况。两位的学问都很好，文章写得也很好。但是到了王安石实行新法的时候，到了改革的时候，两个人政见不同，后来就成为政敌。改革之前，王安石的道德文章都是世人所推重的。司马光也曾称王安石文章写得文辞宏富、当世少见，说我比之王安石相去甚远。当然这是自谦的话，就是说两人的关系是不错的。到了变法时两人的关系就不一样了。所以我们讲北宋政争和变法也影响到了《资治通鉴》的编修，两者之间有紧密的关系。王安石和司马光的政治主张不同。拿房子来作比喻，司马光怎么认为呢？房子到了不能住的时候，你不用

拆，你能住，假如有一些弊端，你修修补补就行了，你不要大改，即使要改也要稳步地改，房子没有大坏；北宋的社会没有大问题，虽然积累了不少矛盾。但你不要把房子拆了，房子拆了你新的房子还没盖起来，这个时候你怎么办？反而今天下雨刮风你没有房子住。王安石想法不一样，他认为必须大改，房子要拆掉重盖。实际上两个人表现两种不同的政治主张。王安石主张急风暴雨、大刀阔斧式的激进的改革。司马光主张渐进、缓慢、推进的改革，并不是像我们想的那样他是一个守旧的人。因为他以前也给朝廷写过政书说以往的弊端应该改，其实变法和改革是一个复杂的问题，墨守成规当然不好，但是改革也不是仅仅说说就行的，还要涉及到你如何改革，改革什么，这也要有一个代价，老百姓的承受能力也要考虑，所以说改革是一个复杂的问题，要以辩证的方法来看。作为这两个人在观点和思路是不一样的。而且这两个人的脾气也很倔强。司马光有个字叫愚守，他自己说是对主张很坚决，是一个愚困的老头子，不知道妥协。但是王安石是个比司马光还要倔的人。以前曾经流传一个笑话，有一回，包拯请客人来赏牡丹花，司马光和王安石都去了。请客当然要喝酒，司马光和王安石酒量不大，他们就说不喝酒。喝酒用现在的话来讲“感情深一口闷”，其实古代也是一样的，包公请喝酒，说不喝不行，司马光就喝了一小口，王安石他不管包公怎么劝就是不喝，包公也没办法。两个人出来后，司马光就对王安石说：“你比我厉害，你比我还坚决，我还喝了一点，你却一点没有喝。”这虽然是个笑话，但是鲜明地反映出两个人的个性。王安石后来做了宰相，有人称他为“傲相公”。他也是一个非常固执的人。这样两个人的政见不同，遇在一起，就成了水火不相容了。当然这也是有一个过程的，他们两个人一开始是朋友，后来一个成为变法派的首领，另一个成为反变法派的旗帜。最开始反对王安石变法的其实不是司马光，实际上是苏东坡的父亲苏洵，他写过很出名的文章《辨奸论》，里面很出名的句子：“月晕而风，础润而雨”。指月亮周围出现白色的光，就要刮风了，地上房基的石上潮湿了，天就要下雨了。他讲王安石这个人穿衣服随随便便，破破烂烂的，也不整洁，这种行为是不尽人情的，那这个人可能是大奸。文中说：“误天下苍生者，必此人也。”当然这篇文章学术界还有争论，认为是不是苏洵所作还搞不清楚。后来御史中丞叫吕诲的，上书弹劾王安石。你外表的样子很不错，但你的内心里藏着巧，藏着奸诈。所以你看《三朝名臣言行录》里面就讲，司马光和吕诲两个人上朝见面了，御史中丞相当于现代的法官这样的职务，要弹劾大臣。司马光就问吕诲，你今天要弹劾谁？吕诲说，我的袖子里装着弹劾的奏章，弹劾参知政事。虽然没有提名字，但实际上就是指王安石。司马光讲，以王安石的文学和学识，当皇帝任命王安石为宰相的时候，大家都认为朝廷得到了很重要的人物，你为什么要弹劾他呢？吕诲就回答，王安石执法很偏执，不通人情物理，他做了宰相，天下必然要受其害。司马光就讲，王安石还没有表现出不善的行为，你还是应当慎重考虑。当然吕诲并没有听司马光的。由此可以看出司马光开始并不赞成吕诲弹劾王安石。当然后来王安石颁布了新法，一些激进的做法遭到了反对。司马光写了很著名的《与王谏议书》。因为以前两人是朋友，所以他就不停地劝告王安石，告诉他现在上至士大夫，下至黎民百姓都在议论你，都在窃窃私语你，你不要用力太过，自信太强。如果实行新法的话，要考虑到不要太骚扰百姓。而且他也提醒王安石，在变法派中你也要注意，假如你失势的话，恐怕也有出卖你的人。实际上他在讲变法派另一个首领吕惠卿的事，你要分辨好人和坏人。王安石也回应了司马光，他有一篇很出名的《答司马谏议书》，他讲蒙君指教，讲变法以来，闹得天下汹汹，我认为，我是为国家兴利除弊，为天下理财，招来一些怨言是很自然的。所以假如你认为要墨守成规的话，那是不行的。我必须按照我的意愿来做。

王安石对变法是坚定不移的，他的回信也是很坚决的，两个人产生了分歧。司马光连着写了三封信。两个人在书信当中各执一端，谁也不肯让步。在这种情况下，两个人在朝廷里面几次发生过争执。而且在用人方面两人政见也是不同的。因为王安石起用新人，把一些老臣排斥在外。对中央的组织方面，王安石在人员上进行了大换班、大改组。历史上讲内外人

情萧然不安。两个人的矛盾进一步的尖锐起来。尖锐的过程中，司马光公开成为反对变法的人。两个人的矛盾有激化的过程，这和《资治通鉴》也有关系。《资治通鉴》写作刚才讲到有两方面原因。一是学术方面的原因，二是政治社会的原因。其实当时宋代帝王有很重要的读书的事，作为帝王必须读书。宋代有经筵制，这个制度是要当时有学问的人专门给皇帝读书，来教育皇帝，有一个定例。《资治通鉴》的编写，与经筵讲解经典的活动也是很有关系的。包括司马光前面担任的官职里有执讲、说书等讲官轮流为皇帝讲。司马光作为侍讲学士，作为翰林学者，都有这样一种职责在内。《资治通鉴》这部书并不是经过19年写完之后交到朝廷里就行了。他是写完汉代的部分，就交到朝廷里。《资治通鉴》记载了一些事情，当然这里讲官和民对立，但主要讲你不能不顾老百姓的死活，民心不可欺，统治阶级想继续统治下去，要给老百姓起码的生活条件，否则你必然引起老百姓的反对，所以《资治通鉴》有关于民生问题。因为他已经非常清楚地看到民怨要导致民变，民变最高的形式即社会矛盾发展到一定程度，就对抗起来了。最大的问题是社会会产生很大的变动，就是农民暴发起义。所以《资治通鉴》里就讲士农工商，我们以前可能把它上升到阶级上去，但是各个阶层是客观存在的。这些民生的东西要注意，否则就会引起民变。大家可以看到《资治通鉴》里面写了不少农民起义的事，他为什么要反映这个问题？尤其是几次大的农民起义，汉代的、隋代的、唐代的农民起义都有记载，比原来正史当中记载的要详细，这些起来暴动、起义的农民都是饥贫的农民，都是贫困不堪之后才起来造反的，不是老百姓主动和你捣乱的，所以要特别重视民生。《资治通鉴》写民生，就是要统治者注意，得民心者得天下，千万不要造成民怨。实际司马光已经看到社会的对立，要如何来处理？当然他也提出他的想法。司马光是儒家学者，他相信儒家可以解决问题。儒家学说重要的部分就是“仁”，所以他主张采取“怀民以仁”来对待老百姓。不是小恩小惠，要施仁政，要监督你的官吏，这与他治理国家的想法联系在一起。《资治通鉴》里是不大写文人文章的，但是他里面却引用了柳宗元的两篇，一是《梓人传》和《种树郭橐驼传》。《梓人传》是把木匠造房子比做宰相之德，做宰相就和造房子一样，要选择木工、施工的人，这些人你要选好，才能造好房子，才能使天下人安居乐业。《种树郭橐驼传》是说郭橐驼非常善于种树，能按照树的生长规律加以培养，讲怎么对待百姓的问题，应该顺应百姓的习俗、人心。所以司马光后面写了“使其文字有理者也”。他所以写上去，一是比喻宰相，一是比喻县吏，你要怎么治理老百姓，找一个平衡点，就是要很好地处理民生的问题。《资治通鉴》写这两个故事的内容，就是前面我所说的一个是国家的兴衰，一是生民的休戚。当然作为政治家，他从国家兴衰，从统治者的角度来看，他所讲的是民本的问题，并不是近代所说的民治的问题，更不是现在我们说的民主和民本位的问题。但是对于古人包括司马光这样一位有远见的史学家来讲，他们也能看到国家的、社会的一些问题。他们为了能让国家长治久安，希望国家能调整、缓和社会的矛盾，至少要给百姓一定的生存空间，否则就会官逼民反，人民一定会造反的。他之所以写《资治通鉴》，是注意到国家治乱的过程，他也总结经验。当然农民起义他也主张要镇压的，并提出“怀民以仁”的主张，就是想在国家政治组织结构中改善调整君、官、民之间三者的关系。当然有些矛盾在封建时期不可能根本解决的，但是在封建时代，司马光的主张能不能实行，能不能影响到施政者，能不能影响到读《资治通鉴》的人，政治上的结果是很不相同的。对整部《资治通鉴》，对他的经验，在我们今天来讲还是有它的意义所在的。作为史书，记载了这么长的历史事件，记载了许多治理国家的经验，对我们今天来讲还是有很大的启发作用。

怎样读经典，有人讲关键要和自己的眼光放在一起，如果用老眼光来看新书，那新书还是旧的。假如用新眼光看旧书，也能看出新的东西。经典是常读常新，关键就看你怎么读。

《资治通鉴》也是这样。对古代经典我们怎么把它看作很好的文化传统，因为里面不仅有历史事件的记载，有司马光的评论，而且充满了人生的智慧，有值得我们借鉴的地方。对《资治通鉴》的阅读，作为中国历史文化遗产，作为中国文化当中史学的部分，它与经学不同，

经学注重理论性，史学是有活生生的事实在里面，包括我刚才讲的许多小例子，如果深入体会，会给人以生动神奇的观点。古代经典也好，史学也好，对我们今天的文化建设、继承祖国的文化遗产都是很有意义的。

谢谢大家。

（邬国义，华东师范大学历史系教授。本文根据 2008 年 8 月 30 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

新修《清史·艺文志》的现状与未来

杜泽逊

今天我谈新修《清史·艺文志》的现状和未来，这是国家清史项目的一个分支，准备给大家汇报五个方面的问题，第一个是历史上的《艺文志》是如何修；第二个是新修《清史·艺文志》是如何来的；第三是新修《清史·艺文志》是如何编法；第四是新修《清史·艺文志》的进展情况；第五是今后同样的题目应该怎样做，或者说可能该怎样做。大概是这么五个方面的问题。

一、历史上的《艺文志》是如何修法

《艺文志》是《二十四史》当中志的一种，《艺文志》不是每部史书都有，比方说《史记》当中就没有，从《汉书》开始就有《艺文志》，接下来是《隋书》叫《经籍志》，《旧唐书》也叫《经籍志》，《新唐书》叫《艺文志》，再接下来是宋史叫《艺文志》，《明史》也叫《艺文志》，再加上北洋政府时期修的《清史稿》中也有《艺文志》，其他各史书里面都没有《艺文志》。清朝人补了很多缺《艺文志》的，这样大体上都配套了。《艺文志》就是书目，但是书目里面涵盖的范围，中间起了一次很大的变化，那就是前面这五种：《汉书·艺文志》《隋书·艺文志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》《宋史·艺文志》。这五种都是一个目标，就是记载当朝的藏书盛况，也就是约等于一朝一代的藏书目，举例来说，《汉书》记录的是西汉一朝的历史，那么《汉书·艺文志》就西汉时期国家收藏的图书有哪一些，也就是说是一部藏书目录。那么处在东汉时期的班固怎么知道西汉时期藏书的盛况，这是他编《艺文志》的一个难点，他的方法是借助西汉时期刘歆、刘向父子为皇家藏书所编的一部非常完善的目录，这部目录就叫做《七略》。历史学家范文澜先生就说西汉时期著名的著作就有两部，一部是《史记》，一部就是《七略》。但非常可惜的是《七略》失传了。在班固的时候《七略》还没有失传，班固为了反映西汉时期文化的盛况，就把《七略》拿来对其进行压缩，压缩的主要的东西就是《七略》当中对每一部书说明性的、提要性的、介绍性的文字，当时它收藏了哪些书？这些书又是多大的部头？作者是谁？这些他没有删。另外对每一类图书的概括的介绍、正类的介绍，比方说六艺类介绍大概是经部的书、诸子类当中介绍的是兵家或者其他什么类的书，这种介绍他没有删，但对具体一部书的介绍他删掉了，因为《汉书》的容量是有限的。

那么从今天来看班固的《汉书·艺文志》，它的价值非常大，因为西汉时期国家图书馆收藏的书我们现在还能看到的不到10%，整部没有大的损失流传下来的大概只有4%，其他百分九十几的书就失传了。我们通过《汉书·艺文志》就会知道当时有什么样的书，比方说我们在临沂汉墓中就出土了《孙臆兵法》，在《史记》当中是有记载说孙武孙臆都有兵法，但是没有什么人见过《孙臆兵法》，所以近代的一些研究者包括日本的一些知名的学者都认为孙武和孙臆是一个人，《孙子兵法》和《孙臆兵法》是一部书，当然这个是推测之词，但无法证明他们的这个观点是错误的，当然也没法证明他们是正确的。那么在临沂的汉墓里面同时出来了《孙子兵法》和《孙臆兵法》，这样就明确了是两部书，是两个作者。这两部兵法实际上在《汉书·艺文志》当中有记载，只是人们没有见过，怀疑这个东西是否存在，可见《汉书·艺文志》作为历史书中的一个部分它的功用是非常大的。

过去的人修《艺文志》基本上是走的同一条路线，就是依赖旧的书目，比方说你要反映唐朝收藏图书的盛况，因为修史都在旧的王朝灭亡之后，异代修史就没有办法看到当时的收藏图书的盛况，甚至有的书在战乱中毁坏了，像唐朝的书经“安史之乱”之后，长安和洛阳两京的藏书都化为灰烬，后来是“黄巢起义”，又使两京再一次被洗劫，这样国家的藏书就

被破坏了。作为修《旧唐书》的刘昫、修《新唐书》的欧阳修，他们都没有看到“开元盛世”时期国家藏书的状况以及“安史之乱”之后修复后国家藏书的状况，那就只能依靠当时管理国家图书馆的人所编的书目来进行压缩、进行改编，所以编《艺文志》的人就像其他修史的人一样来依靠旧的资料。比方说修《清史稿》，要为很多人立传，要靠什么东西呢？首先是清朝没有灭亡的时候所修的《国史》，《国史》的稿本现在大部分都被拿到台湾去了，内容非常的大，好多大臣的传都非常的详细，他们什么时候升官、什么时候被贬、什么时候罢官、什么时候去世记载得都是非常详细的。现在的《清史稿》就简化多了，现在的《清史稿》的传就是依靠旧的《国史》列传。《艺文志》就像那些传要依靠旧资料一样的，也要依靠旧的书目，也就是说过去人修《艺文志》是要依靠旧的书目的。这样修《艺文志》越到后来负担就越大，因为越到后来留下来的著作越多，尽管古代的书失传的多，可是新的著作出现的也多，那么《艺文志》的篇幅就越大。所以到清朝初年修《明史》就改了办法，只记载明朝的著作，不再以明朝的皇家藏书作为对象了，只记载明朝人到底写了多少书。这个观点在唐朝的时候史学家刘知几在他的《史通》当中就提出来了，不应该记载一代藏书的盛况，应该记载一代著作的盛况，这才跟修史的目的相一致。当时清朝修《明史》非常仔细，前后时间达九十余年，是几代人修这个《明史》。那么这个《艺文志》也是经过了很长的准备时间，以前是由黄虞稷编了一部《千顷堂书目》，在这个基础上精简成了《明史·艺文志》。这是历史上编辑《艺文志》的情况以及它要反映的内容。那么《清史稿·艺文志》，它就沿用了《明史·艺文志》的办法，也以记载清朝人的著作作为它的目标，修《清史稿·艺文志》也是依靠旧的书目，但是他当时所面临的资料就多了起来，清朝人写了多少书啊，北洋政府要掌握这个材料，他要依靠各公私所藏书的书目从里面筛出清朝人的著作，《四库全书》的总目当中是有一些的，但是它毕竟是乾隆时期修的，乾隆以后清朝人的著作很多，这个要都记载进去的困难就非常大。当时所依赖的书目不是很少，虽然比现在是少得很多了，但比起历史上班固修《汉书·艺文志》的难度就大多了，班固修《汉书·艺文志》就拿《七略》来精简一下，这一点他说得很清楚。如果我们今天也是这样的修法，拿大清史某一部书精简一下的话，实际上是剽窃行为了，这是不能允许的。但是班固这样做是有他的原因的，他修《汉书》的时候，司马迁《史记》里面的材料他大都运用了，中间只是略有改造而已，这因为是翻新的书，修书的目的是非常明确的，只要有现成的资料他是完全可以使用的，所以班固那样做有他的理由，我们今天再那样做肯定是不行了。那么在修《清史稿》的时候依靠的书目也不少，当时的情况就是这样的。

二、新修《清史·艺文志》是怎样来的

新修《清史·艺文志》是一建国就由董必武等人提出来了，我们为什么要修《清史》？中国历史上只要改朝换代就要为前面的一朝来修史，为前面一朝修史大概是历史使命，这是它的学术原因或历史原因。但是还有真正的政治原因，只有正統的朝廷才能为前朝修史，台湾人为清朝修史非常的积极，那么中华人民共和国要是这样袖手旁观的话就承认了台湾的文化继承性，这一点是肯定不能容忍的，所以修《清史》是肯定要做的，肯定不能不做的。假如这个《清史》是在“文革”前修的话，那么该如何看待太平天国、看待义和团，都会成为非常严重的问题，所以修史是要有相应的经济环境、政治环境、学术环境，不到时候，即使是国家领导人再积极也是很难办成、很难办好的，这是没有办法来回避的客观情况。那么到了本世纪初这个条件越来越成熟，人大、政协同时提案要启动《清史》工程，几位主要的国家领导人在提案上都批示了，在国家直接领导下成立清史委员会，在建国初年的时候没有修《清史》，成立了一个工作组，幸存下来的成员就是戴逸先生，其余的都不在了，所以戴先生是当然的《清史》委员会主任。在新修《清史》委员会成立之后，第一件事就是征求意见，在人大、政协提案前，戴先生就在《瞭望》、《人民日报》海外版都呼吁过要修《清史》。戴先生在《瞭望》上说《清史》应该有六个部分，前五个部分我就不说了，他说第六个部分就

是书目，具体地说就是清朝的人写过哪些书，要开出清单来，也就是我们所说的《艺文志》，那么戴先生把《艺文志》看成新修《清史》六个主体之一，后来在《人民日报》海外版谈这个问题的时候他说可以分成八个部分，其中第八个部分也是书目，也是要澄清清朝人到底写了哪些书，可见在戴先生长期的、几十年的规划当中《艺文志》所占的比例都是非常大的。但是在制定新修《清史》的框架的时候，因为新修《清史》和历史上修的《清史》都不一样，不一样在什么地方呢？从组织来说过去修史要成立史馆，把参加修史的先生都调到京城去，调到京城之后就住到史馆里面，把国史材料都集中在那个地方，现在修《清史》如果把这几个专家都调到北京去，就要解决一个很大的资料问题、住宿问题、办公问题以及家属的安排问题、子女的安排问题，跟过去不一样，过去你要参加修《清史》你一个人过来就可以，是不带家属的。这个问题非常非常的严重，根本都办不了。这样就反其道而行之，把新修的《清史》分成为九十多个课题，九十多个部分，然后把每个部分在全国招标，比如说要修一个《天文志》，只有天文学家而且对清朝的天文学史有相当了解的人能够承担。过去有这样的机构叫钦天监，修《天文志》就是现成的资料，有了这个材料就记下来，他就可以为这个东西做准备，现在有哪一所大学、哪一所科研机构专门研究这个呢？再比如说《舆服志》，穿什么衣裳？礼制，各种各样的皇上大婚是怎样举行的呢？皇上去世之后该如何料理？陵墓怎样选择？谁能搞得清楚，现在搞这种学问的人并不是很多。所以中国的史学家非常多，大多都是从事阶级斗争史的研究。这个问题很严重，到了招标的时候所要的人才十分的稀缺。

《艺文志》是目录学与版本学的学科，目录版本学在新中国成立以后也几乎断线，主要的力量是在各大图书馆的古籍部，在高校里面就显得很薄弱了，是在“文革”之后才逐步恢复的力量。修《清史》就给了我们很大的启发，史学的范围其实很宽，我们在建国之后所学的史学只是旧史学的很小的一部分，是很不重要的一部分，其主体部分几乎都被我们丢光了。其中的一个难题就是《艺文志》，因为新修《清史》有三千万字的篇幅，已经是空前的了，九十多个子课题我们约等于一百，那么每个子课题就得三十万字，《艺文志》要是三十万字的话就可以不用修了，因为北洋政府时期修的艺文志就超过了三十万字，我跟戴先生就这样讲就不用修了，没有这个必要了。北洋政府时期修的《清史稿·艺文志》所记载的清朝人的著作就九千多种，到建国之后的20世纪50年代，科学院图书馆有位先生叫武作成（这位先生后来失踪了，至今不知下落），他修了一个叫做《清史稿·艺文志补篇》，他自己修的这个《补篇》依靠的材料很有限，都超过了一万种，超过了《清史稿·艺文志》。在“文化大革命”以后，我的老师王绍曾先生带领大家修了一篇《清史稿·艺文志拾遗》，花了十年的时间，在《清史稿·艺文志》和武先生的补篇之外又收录了五万四千种，加起来就是七万五千种了，这当然还是不全，还是有很多重要的著作没有记载进去。那么戴先生怎么办？能退回到《清史稿·艺文志》之前么，在王先生时《清史稿·艺文志》达到了新高啊，七万五千种，能有多少字数呢，一部书起码有说明、卷数、作者吧，这样也得好几十万字，甚至于二百多万字、三百多万字这么个篇幅，后来戴先生就想明白了，《清史·艺文志》要修多大就多大，三百万字都不够，至少得九百万字，实际上加上索引就要超过一千万字。就下定决心，《艺文志》与《清史》并行，不受字数的限制，名字就换了一个叫《清人著述总目》（也是我建议的），名副其实，单独立项。这是新修《清史·艺文志》跟过去不一样的地方，过去修肯定是史书上的一篇，在字数上肯定是三十多万字，不能再多了。那么现在呢，实事求是，根据客观情况，做了这么一个突破。《明史·艺文志》改了办法，由记载一朝的藏书变为记载一朝的著作，《清史·艺文志》沿用了这个习惯，现在新修《清史·艺文志》在收录范围上没有变化，但在篇幅上就根据实际情况进一步突破，就是独立于史书之外与史书相符而行的一朝的著作总目。具体的商讨过程就不能再详细地谈了，我觉得戴先生在这个问题上表现出来了非凡的、实事求是的学术作风，这个非常重要，也就是说客观上该怎么做，哪怕历史上没有这样的做法，他也能够下定决心，采纳一些实事求是的意见。我想从《艺文志》的这

个方面也同样可以看到新修《清史》的其他方面在戴先生那边也是集思广益的，我认为新修《清史》还是很有希望的。有人曾经多次提出来新修的《清史》能不能超过《清史稿》，我说如果每个部分都超过的话，这是绝无可能的，但其整体水平超过那是绝无问题的。《清史稿》作为历史的存在肯定是传世之作，不会因为新修《清史》而代替《清史稿》，这也是肯定无疑的。

三、新修《清史·艺文志》是如何编成的

清史委员会曾经多次到山东大学去考察，同时也去申请这个项目的其他单位去考察，主要是想看他们是怎样个修法，你怎样才能达到这样一个目标。最初提到的方法是什么都收，包括书法、绘画、契约、书信、档案，还有少数民族的满文、藏文、蒙古文等等，这个方案非常大，叫《清代文献总目》。我当时就提了自己的方案，第一我们只要书，不要单篇的东西，不是书籍的书法、绘画、档案我们不要，如果这个档案被编成了书我们要，如果书法作品结了集或者绘画结成了画集了我们要。第二点是我们只要汉文的和汉文与非汉文对照的，比如“满汉合璧”。非汉文的书也很重要需要另找专家来编。这样的格局在几十年的科学研究当中已经形成了，也就是说研究满文文献、藏文文献、蒙古文文献都有很好的专家，用不着由哪一位先生来包办，包办是违背科学的。那么我们的这个方案是比较小的，比较可行的。

那么在这个方案下具体怎样运作，就是我们怎么知道清朝人写了多少书呢？历史就是一面镜子，我们还得根据过去人的做法来操作，比过去的人先进的地方在于我们见识很多了，但并不比他们高明。比方说我们现在空想，把全世界都搜刮一遍来寻找清朝人的著作，北洋政府时期也想这么做，可是他能做得成么？大家知道在周恩来总理亲自关心下，修过一部《中国古籍善本书目》，咱们大连图书馆也是重要的参加单位，这部《中国古籍善本书目》修了18年。大家知道在一个图书馆当中善本书目占得比例很小，而清朝人的著作大都是普通的著作、普通的古籍，普通的古籍目录到现在还修不起来，原因在哪里呢？如果我们按照空想的那个理想的方法去做，大概五十年也完不成，五十年还做不出《艺文志》的话等于说没做出来。今天该怎么办是有成例的，就是把海内外各家的书目给收集起来，把这些书目里面记载的清朝人的著作给滤出来，然后去其重复就成了。简单地说就是这样，具体做起来那就是工程浩大，可用的书目八百多种，可能还不是很全，把这些书都买到手然后请很多的专业人员，来逐步地往外滤。比如说咱们大连图书馆有一本善本书目，还编过三本其他方面的书目。我把这四本书目找四位研究生（都是学习古文献的）分头去抄卡片，我们规定了都按一个标准来做，可是每一个书目的体格不一样，我把每一个书目（除了总的规则以外）都看一下，做出个样子来，再把大家请过来做，抄出来。清史委员会下拨的经费全部分解到这些细节当中给大家，这种方法是一种学术上的活动，很难用金钱来衡量，不是说做出来的成果就值这些钱，学术成果是不可能拿金钱来买的。经过一年半的时间把这七八百种的书目全都滤出来了，滤出了124万条，也就是124万张卡片，124万张卡片堆在我的家里，有一种恐慌感，会不会把楼都压坏了，后来经过学校的努力，在学校里解决了项目用房，全部按照作者的拼音排列了一遍，排了两三个月才排完，一般捻成三遍就基本上到位了，三遍就是300多万次，300多万次是什么概念呢？就是要是不戴手套的话，手指头就捻没了。搞档案的都有那种皮的手指套，就这样来捻，这个工程量非常的大，不可思议的工作，但全都排出来了。达到一个目的，就是同一位作者，无论重复与否，他的作品都在一起了，比如说《聊斋志异》这本书重复的非常多，那么重复的卡片也就非常的多，再比如说曹雪芹的《红楼梦》那就更多了。这样整理好以后就可以按部就班地合并，取长补短，那么一部书要著录的准确，比如说像《红楼梦》这本书，回溯上要有反映，主要的版本也要有反映，这些主要的版本主要在什么地方也要有反映，各种稿本非常多，还有刻本，还有各位作家的注解本，非常的复杂。这样一个合并的过程，实际上就是极其专业的目录学版本学的过程。还有大量人物的重名问题，

清朝人有著作的重名的有时候就达到七八个，究竟是一个人还是八个人呢？你得给他分开，不分开重名的人，作为修史的人来说肯定是没有做到位的。所以经过这样的一个合并，为了区分同姓名的人就采取了这样的办法，就是所有的作者都给他带上籍贯，这样两位重名又是同一个县的情况又少了。古人还有字，还有号，再加上字和号，这种重名的又少了。所以加上这些参照的因素给区别开来。可是加上这些参照的因素又出了麻烦了，清朝地名一样的地点很多，比方说有个县叫新城县，就有四个，河北、山东、浙江、江西都有新城，究竟是哪个新城呢？这样又出了问题了。这个问题是怎样出来的呢，本来是不应该有这个问题的，后来的人都有修地方志的，本地的名人都有被收入的，这是本地的光荣啊。怎么个网罗法呢？也是到别的地方去找材料，比方说修河北的《新城志》，一发现有位学者是新城人，很高兴就收入了，谁知道是江西的新城，这就出现了错误，这种错误一出现后来的人再纠正就很困难。现在我们把这个东西汇总起来了，就会出现“真假美猴王”的问题了，所以要加以区别又得刨根问底，到底是哪个地方的，这样追下去真相可以大白。问题在于清朝的著作太多了，十几万种，作者无数，逐个都这样的考察是否可以都找到他们的材料，名不见经传的人占据了绝大多数，有的人有著作可能连地方志上、县志上都没有这个人，有的人考上了进士县志上也没有传，还有的地方没有地方志，比方说偏远的地方。这是合并卡片当中的问题。

合并之后怎么办？得分类，从来编书目没有不分类的，分类是个学术活动。按什么分类呢？建国以后，修《中国古籍善本书目》，能不能按照“经、史、子、集”来分？敢不敢拿四部分类呢，没有人敢说话，原因在哪里呢？四部分类法的第一部就是经部，经部是孔夫子教学生的经书，它是中国封建社会意识形态的主流，也就是说衡量是非的标准，我们按照经史子集的分类岂不是继续沿用孔子的标准吗，这是第一点。第二点是史部的第一类叫做正史，正史是什么？是二十四史，大家知道一部二十四史是为帝王将相列传的，也就是说所有的史书都是以皇上为先，行么？新修的《清史》要不要搞《本纪》呢？要不要灌输帝王将相的历史轨迹呢？新修《清史·艺文志》当然也要分类，我想我们要贯彻马克思主义历史观，要贯彻马克思主义唯物主义，什么是历史唯物主义呢？就要看看清朝人是怎么办的，按照清朝的办法分类，反映清朝的情况，所以说还得按照“经、史、子、集”来分类。

还有一类就是丛书。清朝修过一部《四库全书》，是按照经史子集来分类的。我现在要问一个问题，《四库全书》在清史里面作为一部大书，在新修《清史·艺文志》里面要不要记载呢？答案是肯定得记载，要不记载的话纪昀首先不会同意。要记载的话，《四库全书》放在哪一类呢？“经、史、子、集”哪一类都不行，所以想出个办法，立“丛书部”，包括经史子集的更大的一部分列为“丛书部”，这是很高明的，也是很实事求是的，于是出现了第五部。

还有晚清时期鸦片战争以后翻译西洋的著作，尤其是道光年间、甲午战争以后，量特别大，因此这些书在《清史·艺文志》中要反映。那么西方学中声光电在中国古代中是不独立的，有的学问是没有的，在修《清史·艺文志》时无处可挖，清朝末年人面对这样一个现实他们用了第六部，就是“新学部”，更多的是叫做“西学部”，西方的学问，不是有西学东渐之说吗，这个翻译来的书就放在西学部。这是清朝光绪末年就有的办法，但是后来新中国建立以后的图书编目中就被放弃了。这是一个很好的做法，现在我们把它吸收进来，这样就把四部分类扩充成六部分类，就是经部、史部、子部、集部、西学部、丛书部，基本符合清朝的情况把它切成六大块。

那么 124 万条合并之后有个初步的估算，16 万条是品种目录，品种目录就是不重复，一部顶一部，例如，曹雪芹的《红楼梦》只出现一次，无论有多少本子。至于谁做的注才为另一部著作，也就是说四书中的《论语》是一部书，朱熹的集注又是一部书，这样理解。那么这 16 万种书切成这么几个单元，经部、史部、子部、集部、西学部、丛书部，切开了之后经部就比较好办，因为有旧的可以沿用，经部的第一类《周易》，第二类《尚书》，《诗》

《礼》《乐》《春秋》《孝经》这么分下来，最后一类是小学，也就是现在的古汉语、语言学。过去是这样叫现在也是这样叫，不然就乱套了。

那么《周易》的书都放到里面去之后，总要有个顺序。同样是清朝人都对《周易》做了注解，到底谁该在前谁该在后呢？这个有传统，排队是有先后的，就是按照成书的先后，谁先写的谁在前。但是经常是不知道谁先写的，那就是谁先出生的谁在前，按照年位，过去就是这样的。可是80%到90%的不知道生年，这样就如果你是进士的话，前科的在前，按照科第来排序。进士少，凤毛麟角，接下来那就看你是不是举人，是不是其他的什么名分。总而言之，想尽办法打一个坐标，盯住他的年代，比如师生关系，老师在前，学生在后；哥哥的关系，哥哥在前弟弟在后等等这些方法。

那么将来的《清史·艺文志》会成为什么样子的呢？大约各位可以想象出来了，它分为经部、史部、子部、集部、西学部、丛书部，这么六大部分，每一部下面又分若干个类，每类下面可能再分小类，分到不能分为止。同一类的书是按先后来分的，个别要调整，比方说家谱，家谱不能再分类了吧，可是家谱的象征是姓，所以家谱要按照姓氏来分。同一姓氏的按族地点来分，同一地点的按照修的时间先后来分。再比方说地方志，地方志肯定要分地域，辽宁的地方志先来，再切到府州县，第一府就是省府所在地，下面的再往下，府所在地的县是第一个，以此类推。同一县的地方志谁先修的谁排到前面，谁后修的谁在后面。日后的清人著述总目就编成了这么一个形式，具体到那一部书呢，大概如下：第一书名，一个书有两个名的就在后面括注异名，比方说《红楼梦》括号异名《石头记》，然后多少回多少卷。第二籍贯加作者，比方说曲阜孔尚任，要是有两个曲阜的话还要在前面加上山东曲阜，也就是说如果县名重复的话还要加上省份。再加上著作方式，是著作还是注解，或是评，这个要分清楚。比方说手稿本《聊斋志异》在辽宁省图书馆，它只存了半部，那收入时要写上存第几卷到第几卷，然后要写上存在辽宁省图书馆，然后再把书的来历、依据标明，这样有便于日后的查询、进一步的考证，因此版本、馆藏以及版本的全不全、从哪来的都要注出来。编书的目的就是给大家用，给大家看的，方便于他人。那么第二个版本及第三个版本也同样处理。有的书在合并当中会出现困难，比方说我前面说的《桃花扇》的作者孔尚任，他的《桃花扇》肯定是不失传的，但是他有的很多别的著作都是多少代人都没见过只是听说过的书，其中有一本书是记载一年节日的风俗，例如第一个节日是春节，几点起床啊，起来之后干什么啊，穿什么，这些都记得很详细，孔尚任写过这么一本书叫做《节序同风录》。在乾隆时期修《四库全书》的时候号召各地献书，曲阜的孔昭焕上去一批书，其中包括孔尚任的若干手稿，没发表过的，都有记载，这部《节序同风录》献去之后被纪昀删了下去，没有收到《四库全书》中去，但是在《四库总目》当中有一条补序，对这部书的记载，并且记载了是谁送上来的，没有埋没这个线索和对内容的介绍。从那之后几乎没人见过这本书，在我们现在看来可能是失传了，以前研究孔尚任的人也大概认为是失传了。大概在2003年前后我的同班同门的师兄，也就是大连图书馆历史文献学的专家范旭仑学长给我寄了一本大连图书馆的善本目录，在里面有这部《节序同风录》四本是抄本，没写孔尚任的名字，叫《节序同风录》的书就这么一本，其他的没有。于是我赶紧就给师兄写了信，请他来看看是不是那本书，师兄对了《四库全书》的介绍认为就是那本书，那么这个书的上面盖了谁的章呢，是王懿荣，就是八国联军进北京时期京师团练大臣王懿荣，他是山东福山人，同时还有山东掖县人吕海寰的藏印。吕海寰当时是驻德国大使，当德国大使在中国被枪杀的时候，德国人就把中国大使馆围了起来，基本目的是要杀死中国驻德国大使吕海寰。他吓得一个晚上在使馆里面挪了几次床，第二天德国政府给他一封信告诉他你不要害怕，我们不能让北京的悲剧重演。后来他当了外务尚书就是外交部长。我估计王懿荣自杀以后，他家的书就流出来了，因为是山东文献所以就传到了吕海寰手中，吕海寰是1927年过世的。再下面的藏书章印就是满洲铁路局大连图书馆的章印了。所以这本书的流传脉落是相当清楚的。

这部《节序同风录》王懿荣保存下来的抄本辗转流到大连，一线孤悬一般，上面又没写孔尚任的名，要不是范旭仑先生提这本书目，怎么会知道这本书还存世呢，现在知道这本书的存世就可以把它记载到《清人著述总目》中去，就能够在收入时标明这本书存到大连图书馆了，要是不记载版本和馆藏有什么用呢。所以我们要把清朝的著作及时地尽力地记载下来，有重要的历史意义，不埋没先贤的心血，这是我们作为后学的职责。

四、新修《清史·艺文志》的进展情况

进展情况比较容易汇报。是从2004年开始工作的，用了一年半就把过滤材料的工作完成了，过滤了124万条，到下个月合并完成之后大概还剩余16万条，剩下的就按“经、史、子、集、西学、丛”这六块来切，然后再切成小块，这个分类编排的工作要到2009年彻底完成，也就是到2009年年底主体工程就可以上交了，2010年要编个索引，书名人各都要编索引，索引大约45万条，粗算起来光索引就得300多万字，所以索引怎么也得编一年的时间。这是进展情况。

五、今后《艺文志》该如何办

我认为无论是封建社会还是社会主义社会，史是要修的，同时无论是帝王将相挂帅的还是其他的历史人物挂帅的，都要突出有贡献的人，这点是毫无疑问的。那也就是说都要为人物立传，所以学术的发展对学术著作的记载活动肯定是越来越重要，也就是说史要修下去，这是人类社会共同的任务，不光是咱们中国人。要修史，用一定的方式表示一定时期著作的盛况只有开书单子这么一个办法，其他任何概论都是不能代替这个的，但同时概论也很重要。因此《艺文志》也要修下去，毫无疑问，除非有一天人类不再写书了，不著作了，要写书就会有记载书的活动，而且每个写书的人都希望他的书被记载下来，同样这么做也是写书的人，比方说我。

那么独立于正史之外与正史并行，一代著录的总目要著录版本、馆藏和出处，同时要加上籍贯，这是所有《艺文志》都没有的。为什么要加籍贯呢？第一重名的有。第二地域文化的发展越来越发达。你想知道本乡本土的人都写过哪些书，只要输入县名就可以很方便地查到，尤其是应用到网上之后，就更加方便了。这很重要，所以加籍贯在将来是必须的。至于分类，还要不要四部分类法就不一定了，我们还是要坚持历史唯物主义，怎么坚持呢？比方说当代的著作在一百年二百年之后修《艺文志》如何能够用经史子集呢，不可能的。到那个时候就要回头看两千年前后当时的人是怎样为图书分类的，日后的人要遵循我们今天的方法，我想我们会感到欣慰，而不是遵循清朝的方法，这才是历史唯物主义，是发展的。如果拿着两百年之后的分类体系来分类我们今天的书，会使我们今天的作者不满意，为什么？我不是这样的，你怎么会把我们搞到那里去了呢？他会这样说。就像是我们对清朝的书是一样的道理，你按清朝的分类法来分他们就会说是这样这样的。所以我想我们是马克思主义的，也就是历史唯物主义作为佐证。

新修《清史》，戴逸先生说《艺文志》占六大部分、八大部分之一，他的这些设想都不过分。所以我们今天修《清史》怎么做，也为后来的人修《明史》、修我们现在的当代史成为一种典范、一种借鉴，历史就是一面镜子，今天修史也是为后人提供一面镜子，前人修史也是为今天的人提供一面镜子。

今天就讲到这里，谢谢大家！

（杜泽逊，山东大学文史哲研究院教授。本文根据2008年6月28日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

《王国维全集》新编与王氏学术研究

胡逢祥

首先感谢大连图书馆张馆长的邀请，我知道，张馆长是研究罗振玉的专家。罗振玉、王国维二位的学问被后人称之为“罗王之学”。今天就自己近年来的工作情况谈点对王国维的看法。

新华网 2006 年 6 月报道：由国学网、中国人民大学国学 院、百度国学联合主办的“我心目中的国学大师”，经过 120 万网民投票，最受网友推崇的 10 名国学大师从 50 位候选人中产生。选出“十大国学大师”按得票高低排列分别是：王国维、钱锺书、胡适、鲁迅、梁启超、蔡元培、章太炎、陈寅恪、郭沫若、冯友兰。因为是网上的，人员情况参差不齐，不能说是权威，但是由此提出一个问题，为什么王国维在国学大师里排为第一。因为在中国这个环境下面，社会上最有影响的，说实话不是学者，而是一些和政治有关系的人。整个搞历史的我们都知道，中国有一个传统，哪个人和政治方面有关系或者是当过官的，一般讲起来他的影响比纯学者影响更加广泛。在这 10 个人里面，其中胡适、梁启超、蔡元培、章太炎、郭沫若这几个人绝不是一般的由“学者”这个词来概括的，他们除了学者的身份之外，也是公众人物，有的还是政治家，那么这些人过去在政坛上有所为，自然影响非常大。还有一个鲁迅是作家，是一个学者，他也不是一个政治人物，但我们知道鲁迅这个人物，曾经在建国很长时间某种意义上被神化了，在中国家喻户晓的人物，鲁迅算是一个。所以要说到知名度，王国维在这里面实在不能算是很高的，在全中国的普通老百姓里面他只能算是其中普通的一员。

我刚才讲的胡适、鲁迅、梁启超、蔡元培、章太炎这些人物可能大部分人都会知道，但是王国维这个人物我想可能很多人不一定会知道或关注。但是为什么在投票中排第一，说明他在国学方面的影响力。为什么王国维在国学方面有这么大的影响，到现在为止，一般人在心目当中会对他有一个排队的想法在里面。我个人认为可能简单来讲有两个因素。一是，王国维这个人物，在我们所讲的国学范围是一个涉及面非常广的人。我们现在很多被认为是“国学大师”的人，其实他的学术面没这么广。比如说他也许偏重文学，或者偏重哲学，在其他科里面可能就比较差一点。但是王国维学术涉及面非常广泛，早年研究哲学，研究教育学，研究美学，后来是文学史、文学，包括诗词方面，然后转到历史学，历史学里面包括的范围很广，包括考古、古文字、文献、古器物等等。所以我们现在知道，读王国维著作的人的面在学术界是非常广的，绝对不是我们搞历史的或光是中文的，他基本上涵盖了“文史哲”各个方面，这是他影响大的一个原因。

第二个原因，王国维研究学问的深度，也是超乎寻常的。我们知道梁启超这样一个人物，应该说他是晚清至民国初年期间的一个大家，这是一个事实，影响力非常大，特别在思想这个方面。但是据我了解，梁启超在活着的时候，就有人对他的学问有所非议，认为他好多东西是比较浅的，他对自己也有一个评价，说自己的学识是布广而荒，面很广，但是未必深入。但他在面上非常广，比王国维要好点，包括政治学、经济学方面，这个是不一样的。在晚清和民国初年的时候，中西之争是很厉害的。一般西学比较强的，对传统的学问，对一些老派的学者是不以为然的。而一些老派学者对新的所谓带有西化的学者，也不以为然。但是王国维是一个例外，可以说他当时是被新旧各派大家所推崇的，老派包括沈曾植对他评价很高，新派学者包括胡适一些人物都对他评价很高。所以说他在学术界是被新旧学派大家所公认的一个大师，这些可能也是导致他影响比较大的原因。由此来看，我们现在对《王国维全集》的编辑有些什么样的意义，我想从这个角度来讲一下。

今天切入正题有关的，想讲两个问题。

一、《王国维全集》新编的学术使命

海宁有王国维的故居，他的家在海宁观潮景区的旁边，旁边都是菜地，现在他的故居成为纪念馆了。在1982年的时候，为了做《王国维全集》，当时希望找点资料，与当地政府谈到要开一个王国维国际学术研讨会，是由华东师范大学和海宁地方联合召开的。

（一）《王国维全集》新编及其学术使命

关于《王国维全集》为什么要新编，在这个之前，台湾已经出了一个王国维的全集，叫《王国维先生全集》，我们为什么还要重新出？这是因为我们一个全局的概念。追溯一下，简单讲王国维生前的主要著作，由他自己制定的一个是《静庵文集》，词方面有《人间词》，还有《观堂集》是最主要的。他最有名的是两部遗书，一部是罗振玉主编的《王国维遗书》，一共是4辑122卷。其中包括王国维的著作43部，这个集子在1929年陆续出版；然后在1940年的时候，赵万里先生又主编了一部，叫《海宁王静安先生遗书》，一共是104卷，收的著作也是43部。但这43部和罗先生主编的篇幅上有些变化。这两部遗书，已经初步具备了王国维学术的一个比较庞大的规模，比如他的面涉及很广，这两部书总的字数大概都在二百万字左右。这两个涵盖的面比较广，向来我们研究王国维的学术都是通过这两部遗书的。这个情况到了20世纪60年代以后发生了一些变化。台湾方面先后出了两部，称做全集的。一部是在1968年由台北的文华书局出版的16册的《王观堂先生全集》，这个全集实际上来讲，比遗书基本上没增加什么东西，内容就是把原来赵万里编的遗书里面没有的，而罗振玉先生编的里面有的《唐五代二十国史》放到里面，另外增加了一个《古史新证》。而《古史新证》在王国维去世后不久，在《国学月刊》1927年发表过的。严格来讲，台北文华书局出版的《王观堂先生全集》其实就是换了个名字，没有多少增加。到1976年以后，台北的大松书局又出了一个本子，叫《王国维先生全集》这个全集比《王观堂先生全集》在数量上有不少增加，主要增加了一个王国维翻译的《世界图书馆小史》，是原来在《学术画报》连载的。又增加了一部《传书堂藏善本书志》，这本书在这个全集里面占的比例很大。《王国维先生全集》分正编和续编各12册，共24册，再加一个附录，一共25册。这个24册里面1/4也就是6册，就是这个藏书史，量是很大的。另外还增加了王国维在哈同花园整理的《戡寿堂所藏殷虚文字考释》，全部的字数在三百多万字，很多王国维的著作还是没收进去。

根据这样的情况，在“文革”结束以后，也就是1978年的时候，华东师范大学在吴泽教授的主持下，开始重新编辑一部更加完整的王国维先生全集。这个工作大概在80年代的前半期，基本材料已经收集好，当时材料来源主要是北京图书馆。王国维去世后，材料都给北京图书馆了，当时赵万里先生还活着，他非常支持，同意把北京图书馆馆藏的王国维的所有稿件和书信，全部复制一份给我们。在这个基础上，1987年由中华书局出版了《王国维全集》的《书信卷》，首先要感谢寓居在大连的罗继祖先生，好多珍贵的书信资料都是罗先生提供的。当时全部都是新发现的资料，最初承担《王国维全集》出版的是中华书局，这部书在当时影响比较大，好多最近几年出的王国维传和年谱，都是主要的增加材料来源。台湾学者写过很重要的《王国维年谱》，我们这个出来后，他还要重写。这个工作到80年代末、90年代初的时候，由于经济状况不好，工作停顿下来。从70年代末80年代初，华东师范大学从事《王国维全集》编辑工作的人员都到了退休的年龄。到1997年，经过和浙江教育出版社联系，在经济上给我们支持，同意把《王国维全集》出版工作接收下来，《王国维全集》出版工作由中华书局移到了浙江教育出版社。从那时候到现在又过了10年，到了2007年这个工作才算全部完成，2009年国庆60周年作为献礼书出版。新编的《王国维全集》有什么特色？从数据上讲，新编的《王国维全集》一共是19卷，每卷的字数比较多，总字数830万字，比台湾最多的本子增加了500万字，增加的字数中王国维的翻译字数为165万字，这个除掉增加了300多万字。另外，王国维的著作中著作类56种，译作21种，从著作类来

讲多 14 种，翻译的多 19 种，另外还有单篇的文字有 40 多篇，还有 80 多篇的短跋，比过去增加的数量是比较多的。

（二）新编《王国维全集》的特点

1. 文献搜罗力求其广，鉴别抉择力求其精

《王国维全集》的编纂过程，首先是一个对现存王氏遗著的全面搜索和清理过程。本着“求全存真”的目标，编纂人员曾对全国各相关图书馆和学术单位以及私人收藏的王氏遗作或书信手稿进行了尽可能全面的查访。我们也有标准，比如旧编虽收但无实际内容者不收、误传为王氏著作者不收。

如王国维 1917 年 8 月 27 日致罗振玉函有“近为翰怡（刘承幹）编《历代词人征略》，仅可自了耳”等语，但实际上，这是对王氏信札的误读。案王氏原函文为：“羹笙（况周颐）在沪癫不理于人口，然其人尚有志节，议论亦平，其追述浚阳（端方）知遇，几至涕零，文采也远在缪种（缪荃孙）诸人之上，近为翰怡编《历代词人征略》，仅可自了耳。”很显然，这里指的是况周颐，而非王本人。

原来认为不是王国维的东西，我们在北京图书馆里王国维手稿有证明是他写的话，我们把这个也收进去了，在书里有说明。

编全集的时候，有些人的观点是尽量要收得全。有的东西，王国维生前曾经发表过，他自己认为不对，不用了。我们认为：第一，王国维已经觉得讲错了，没收进去。第二，王国维有些东西，有些发表的东西，他都做了修改，放弃掉了一部分东西。我们后来考虑，收进去有好多重复，另外和他的原意有违背，这些王国维在生前经过修改后，已经不为自己采用的，我们就不收了。但为了弥补一个缺憾，王国维曾经发表过这些东西，让大家了解，在全集后做了一个著作年表，把王国维发表过我们没收的及为什么没收都发在上面，将来如有研究的人，给他们提供了一个线索。现在全集 19 卷先按年代排著作，然后才是零碎的篇幅，然后是书信等等，最后是译作。

2. 首次完成了对王国维论著的系统点校

新编全集的校点始终坚持了二条：

一是凡王著作中引文，都须查明其确切出处并找到原书对勘。

二是凡能找到王著手稿或原始清抄本者，皆须以之与底本对校。

新编《王国维全集》收录的王著较旧全集要多出数十种，其中除译作外，值得注意的至少有以下一些：

（1）王国维书信和日记。

中华书局 1984 年版一共收书札 500 多封，总字数在 36 万字，现在又增加到了 730 多封，一共是 60 万字，增加了 2/5。书出来以后，学术界有议论，有的书信年代错了，有的注释错了，做了重新的调定。原来完全按照年代排，现在先按人头，再排时间。

（2）《东山杂记》《二牖轩随录》和《阅古漫录》。

和王国维的书信日记连起来看，会看到王国维在民国初年的学术路线、思想方面。这段时间是王国维思想发生很大变化的时候。

（3）《乾隆浙江通志补》《两汉魏晋乡亭考》（未完稿）《元秘史地名索引》和《词录》。

王国维还有一些到现在为止还没发表的论著，《乾隆浙江通志补》收藏在北京图书馆里，现在收进去。《两汉魏晋乡亭考》本身还没写完，还是一个资料的编辑，是未完稿。还有《元秘史地名索引》。关于《词录》，王国维有个《曲录》，在《遗书》里收的，《词录》长期没有发表，“文革”当中，罗家也给抄了，放到上海图书馆里保存。我们 1997 年重新启动后，找到罗家后人，把这个稿子也收进去。

（4）王氏古籍短跋批语集锦。

(5) 即使是《传书堂藏善本书志》《新编录鬼簿校注》《优语录》三种曾收入旧全集的著作，收入新编全集时，也皆面貌一新。

二、新编全集对王氏学术研究的意义

一是为进一步深入了解王氏思想创造了条件。王国维早年的时候，非常倾向于西学来救中国。晚年发生很大的变化，思想基本倾向于文化保守，对传统文化抱有相当的希望。二是有助于对王国维学术几次转向的内在理路作出合理的解释。三是为更全面了解王氏著述的写作过程和确切年代提供了依据。这次做了一个很完整的王国维著作年表。比如说，王氏1924年8月9日致刘承?函：“子勤（杨钟义）生辰系本月十一（指阴历七月十一），去岁逢九，旗俗以九为重，曾蒙赐寿内廷，同人亦以诗屏祝之，今年则别无举动，谨以奉闻。”过去定的年代是1923年，应该60寿辰在1924年。发现这封信，如果没有书信就很难说明这个事情。四是有利于澄清王氏文献研究的某些疑惑。《观堂别集》卷二有《餽父丁爵跋》，经对照知其即《观堂遗墨》卷上《飞燕爵跋》中的内容。王氏此跋作于1923年2月12日、13日和3月24日，《餽父丁爵跋》乃其2月所作部分，后王氏自觉前跋之误，遂于3月复跋以正之。而《观堂别集》所收正是其错误部分。

还有《东山杂记》校点本未出版前，百花洲文艺出版社于1996年出版的《王国维评传》中引用了北京图书馆藏王国维剪报本《东山杂记》和《二牖轩随录》的文字，在总共15段引文中，错字竟达23处，另有一处遗漏17字，有的还与原文意思完全相反。

受时间限制，今天就讲到这里。谢谢大家。

（胡逢祥，华东师范大学历史系教授。本文根据2008年10月11日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

四个交通：浅谈古典诗词的解读

马大勇

“读”，包含了两层意思。一层，“读”是一个小儿科的事情，从小就要开始读。但是“读”字贯穿我们一生，从时间线上讲，从做的事情上讲，不管是一般的消遣、阅读、欣赏，还是从事严肃深奥的学术研究，“读”也是我们从来离不了的，“读”对我们读书人来讲，是生命中最重要事情。二层，“读”只是一个字，但是形态有千差万别，好多种读法，好多种不同的形态。看到一条笔记中记载：“同一读书之句，各有境界不同，如‘草堂夜雨读阴符’，何等沉雄；‘梧桐阴雨读离骚’，何等凄清；‘江亭月白诵南华’，何等空明；‘狼虎中间读道经’，何等荒凉；‘红袖添香夜读书’，何等绮丽。”在不同的情况下，读不同的书，会有不同的感受。大约明朝人说，读书的不同的境界：读《离骚》让人悲，读《史记》让人豪等等，都是深得读书体会的想法。这是读不同的书。读同一本书，不同人去读，体会也会大相径庭。这实际上严肃地说是接受美学的问题。常识性认知是，读书的手眼，决定读书的质量。鲁迅有名言，同是读《红楼梦》，道学家看到淫，革命家看到排满，谣言家看到宫纬秘事等等。大家看到的東西不同，这是关于读的联想，读书各有境界。关于“读”的第二个联想，读书还有性之所近，在这里有这个记载，《青梅轩诗话》：“储观察与宾龙光初及第时，过中州，偶与友人谈词。其人曰：‘词何以佳？’储即举《花间集》‘记得绿罗裙，处处怜芳草’二语示之，其人不解。储又为言其措语之妙。其人曰：‘某终不解也’。储一笑而已。”我也有这样的见闻，有人偏重读诗词，有人读小说、戏曲。所以我说有兴之所尽的问题。这是关于“读”的一些联想，有热情有愿望去读，还涉及怎样读才能读懂的问题，也就是“解”。著名的经学大师董仲舒《春秋繁露》有句名言“诗无达诂”，他说的是《诗经》，但引申为广义诗歌也无不可。好多的诗歌都是没有定解的，都有很多种不同的说法，见仁见智，哪一种说法对，不一定要有统一的答案，中国诗歌史上，这样的公案很多。

从哪个层次读到“解”的程度，才算读懂？我的想法，分四个层次。就古典诗歌来讲，第一，把字句、典故等基本知识搞懂；第二，把韵律、对仗、平仄这样一些技术环节搞清楚；第三，把文本搞清楚的基础上，把背景、本事、流变等外部环境搞清楚；第四，把所有诗歌本身的东西搞清楚后，还应该读到其中的美，体察到其中蕴涵的某些道理，能体会到古人神交冥漠，最后有益于自己的人生，这才是最高层次的读懂。根据这四个层次的读懂，有四个想法，如何做，就提到“四个交通”。“四个交通”，不是针对四个层次而言的，只是根据侧重点不同有所侧重，并不是一一对应。

第一个交通，内外交通。内指文本，外指背景。把文本和外部背景结合起来考察。文本和外部环境之间的关系，在文学理论中有很多著名的说法，西方文论中有个新批评流派，强调最大限度地关注文本，一个文本一旦脱离作者之后，它自成系统，和作者完全没有关系，我们非常熟悉的，钱锺书先生也有一个著名的“吃鸡蛋不必认识母鸡论”，也是强调关注文本就可以，不用关注它的外部环境。这些从道理上讲，都没有问题。但是我个人体验，要想把一首诗、一首词真正地读明白，必须要“知人论世”，这还是孟子在两千多年前就提出的。“知人论世”能够更加地切合我们阅读的实际，也是更行之有效的一个方法论。“知人论世”，就要求把文本和外部的环境很好地勾连起来，才能真正地读懂我们面对的文本，不是文字本身，而是它所有蕴涵的东西。

只靠文本是不能解决全部问题的，读古诗必须有历史和文化的储备。因为古诗的作者，本身就是历史人，是生活在不同的时间和空间的人，跟我们不一样，他的整个阅历、体会、生活经验跟我们有很大差异。举个例子，严迪昌先生提出，为什么古人大量的“狎妓纵酒”

的现象在古人不认为是道德缺陷，而当作风流韵事来传写。说古人经常要出门，一离家就几年回不去，古人的交通通讯不发达，他们的生理心理需求怎么解决？没办法，所以“狎妓纵酒”是一个正常的途径，全社会的人都面临这样的问题。于是就形成了不同我们今天的道德标准，大量的“狎妓纵酒”的作品，不再被当成是道德堕落的表现，而是一种正常的风流韵事，甚至带着一种羡慕的态度去传写。所以我们看文章看著作，提到这样的问题，某某人作品格调不高，集子中“狎妓纵酒”的作品太多，低级趣味，这是我们现代学者对古人做的解读。所以我不考虑这些因素，一味的指责他们低级趣味、玩弄女性等等，恐怕不能撇去“站着说话不腰疼”的嫌疑。

今人和古人的处境不同，应该抱着理解同情的态度，真实地回到他们的生存状态当中，才能真正解读他们的作品及心灵世界。读古诗，要有历史的储备，某一个时期，历史上发生大事情，作者自身的经历、遭遇，我们读作品时要时刻准备着把这两者联系起来，但联系要避免牵强附会的情况。读古诗除了要有历史的储备，还要有文化的储备。古人除了是历史人，还是文化人。他们浑身充满了文化气息，他们的一切活动都是带有很深的文化意韵的活动。比如说他们的姓名、字号、婚姻、爱情、朋友亲戚，包括生存的地理环境等等都带有浓厚的古代文化的色彩，不了解这些，就不可能真正地读懂文本，而且还容易把本来很立体的活生生的古人，都平面化，线条化。这样就会唐突了古代才人丰富的情怀，也很难说清他们为什么有这么高妙的造诣。第一个交通做一个归结，欲读懂其作品，必先了解其生活状态和心态，而欲了解其生活状态和心态，离开了历史和文化的途径将不得其门而入。

第二个交通，古今交通。有两层含义，第一层含义要注意作品作者身上牵涉的流变和渊源。我提倡古典诗词初学者在欣赏和研究的时候，尽量找一些别集的笺注本来看，有笺说、有注释以后，就能够比较清楚地把握他们遣辞造句、命意抒情的来龙去脉，哪些是继承古人的，哪些是翻案的，哪些是更进一层说的、有了新意的，这样有利于我们对他们文本有更清晰的认识，对他们的成就有更客观的评价。提醒大家注意，流变和渊源目的是为了穷源竟委，而不是为了厚古薄今，也不是作为无原则的褒贬的依据。第二层含义，古诗和新诗在处理类似题材方面的异同。文言诗和白话诗，古诗和新诗在处理类似题材的时候，它们之间有什么样的渊源关系？我觉得理想的境界是，古代诗歌的研究者对新诗也不应该陌生，毕竟现代汉语诗歌至少有一只脚是踩在中国古典诗歌的土壤上的，尤其是一些古典修养很深厚的现当代诗人，我们有一些这样的诗人，比如说郁达夫、闻一多、戴望舒、余光中等等，他们古典修养很深厚，他们和古典诗歌之间的渊源尤其值得我们注意。

第三个交通，雅俗交通。我所说的“雅俗”是一个不很准确的代替词，其实是想用它代表不同风格、不同审美类型的作品，雅俗交通我想说的意思是，我们读书的时候要有一种宽容的眼光、宽阔的眼界，要能够欣赏不同风格、不同类型的美，要能够欣赏异样之美。读诗是一个审美的过程，审美可以有偏好，但是切忌偏狭，尤其切忌以自己某种喜好的风格来绳衡天下，凡不吻合者，即斥为左道旁门，这样会使眼睛蒙上有色玻璃，漏掉其他很缤纷很美的颜色，在历史、现实中这样的教训都不少。在词史上这样的例子有很多，不同审美风格，不同风格的好作品，最后都可能留下来。比如北宋词史上，一个柳永，一个晏殊，堪称是雅和俗的极端。柳永是俗到极至，晏殊是雅到极至，但最后都在文学史上立定了脚跟，赢得大家的认同和喜爱。由此可以想到，审美风格，文学当中的风格论，其实应该变得比现在更加宽阔，更应该有一种宽阔的视野。我们在词史上，以前一般认为词只有“婉约”和“豪放”两种词风，这是明代的张?提出来的，提出后变成大家普遍接受的想法，很多学者提出：不对，词的风格哪能这么简单。单说“婉约”和“豪放”之外，至少有姜夔的“清空”，吴文英的“密丽”；单说“豪放”有好多种，有苏轼，还有辛弃疾的。还有人说，苏轼根本不是豪放词人，他的作品除了“大江东去”勉强算“豪放”，其他名作根本和“豪放”无缘，这些说法都可以参考。所以我们说唐代著名诗论家司空图有二十四《诗品》，把诗的审美风格

分成多种。后来到清代，有几个词论家把词的审美风格分成多种，他分的是否妥当我们不论，但至少启示我们美有很多形态，不是我们原来想象的那么简单，所以我们不能用固定的一种形态，去排斥其他的形态。大家熟悉，在美学史上有句名言：“世界上并不缺少美，而是缺少发现美的眼睛”。我们应该能够欣赏大相径庭的异样之美，才不会被说出这句名言的外国先贤所耻笑。放开这种审美的眼界，要把自己的审美的视野拉宽，能够有一种宽容，我觉得光靠一种意识的作用还不够，还需要自己进行一种独立深入的思考，特别是对以前文学史上已经形成的某些定论公论要持一种质疑的态度。

在古典诗歌中，经常有用韵的现象。用韵有好多种方式，用别人的韵脚或者用自己现成的韵脚重新写诗的方式，在以往的文学史文学理论中历来被不齿，认为是一种形式主义的写作，是文字游戏。用韵究竟在多大程度上损害了诗歌写作？为什么无数大诗人大词人都有用韵之作？他们自己都是文艺理论的行家里手，他们明知道这些东西是有危害的，像李白“清水出芙蓉，天然去雕饰”，谁都知道这个理论是对的，为什么在他们自己的创作中还孜孜不倦的、前仆后继地进行用韵的写作？我对这个问题做了一些思考，至少可以找到几个理由来说明这个问题。中国古典诗歌是带着脚镣跳舞的艺术，脚镣有很多环节，声韵是脚镣当中的关键一环。在这个意义上来说，尽管很多作品都是清水芙蓉，自出胸臆，用韵则束缚思维，限制创作水准。但用韵还有其存在的合理性，包括这样几点：第一点，交际的需要。是对已经有的作品和作者的尊重，而且特别重要的是，通过用韵，两个作者之间会形成一种秘密的心灵对话，仅限两者之间，其他人无法参与。第二点，表达的需要。韵字的选择在很大程度上决定着作品的情绪和格调，如果用韵双方存在着类似的感受、观点，用相同相近的韵字，就可能对表达形成一种补益，会有益于你的表达。第三点，从客观效果来看，用韵天然的还带有督促创作者发掘语言最大潜力的功能。现代西方诗学从现代语言认识论出发，提出语言实验理论。认为语言作为一个自足系统，它自己可以更新，有它自我更新的无限可能。在这个意义来说，中国古典诗歌用韵的理论和实践，已经为西方现代诗论中的语言实验理论奠定了基础。用韵作品的产生和兴盛，正如诗中的“四声八病”，词中的“工尺定格”，他使艺术少了几分古朴，多了一些匠气，但却是顺理成章、穷则思变的。就技术层面而言，可以说是一种发展进步。第四点，评论用韵是否对诗歌创作形成危害，需要因人而异。每一个人身上表现的不一样，那种功力不深的诗人，他们如果一用现成的韵，会变得磕磕绊绊，写出来凌乱无章。但对很多大诗人有才气的诗人来说，用韵可能不会妨碍他们的表达，甚至有可能使他们的表达更加出色。这些复杂的文学现象本身就应该引起我们更深一层的思考，从而去质疑原来已经形成的文学理论的定论。这些独立的深入的思考，能够质疑公论、定论这种意识，对我们放开审美的眼界，对我们阅读古典诗歌是很重要的。只有这样我们才能做到眼界开阔，能够欣赏异样之美，才能够做到雅俗交通。

第四个交通，情理交通。情，当然是情感，但同时也包括诗歌的美感。理则不止是一般“唐诗主情，宋诗主理”的理趣，而是包含一种人生的感悟、人生的道理在里面。诗歌从本质上说是抒情的艺术，但是我以为诗歌中没有纯粹的情、纯粹的理。在优秀的作品中，情和理总是共生交织的，也就是说情感和体悟总是同时出现的，凡是体悟都带有一定的情感，而在情感当中也能感受到一种哲理的升华，一种特殊的体会在里面。这些情感和体悟是超越了技术层面的东西，只有投入自己的人生体验，拿它去和古人碰撞，你才能读懂古人，和他息息相通，深入到古人的心灵当中去，真正的理解他们的人生，并且进而探求自己的人生。这样我想读诗不再是文学鉴赏或者是研究层面的行为，而是上升成为一种生命方式，一种活法，这才是高境界，也是真正读懂诗，常人难以企及的境界。名篇成为名篇，名句成为名句，其中有个最重要的原因，这些名篇名句可以拨动我们的心灵之弦和生命之弦，形成长时间的共振和回响。读诗是一种生命方式，是一种活法，说到底读诗就是读人，就是读人生。能读到这种境界是一种幸福，当然有时候也是可遇不可求，不是读所有的诗都能读到这个境界的。

交待了四个交通，从一个比较高的标准来说，应该还有一个是创研交通，对一个学者来说，特别是研究古典诗歌的作者，自己能写点诗歌，才能去研究，才能知道其中的甘苦。我们从古代文学史看，包括从现代学术史看，好多诗词研究的大学者、学术大师，本身都是创作的行家里手，他们自己能写，所以他们解说的时候才能非常到位，非常明白这些东西为什么这么写，为什么这么做，这是一个比较好的标准。这种情况，在我们今天古代文学研究界越来越少，越来越难以出现，很少看到了。

谢谢大家。

（马大勇，吉林大学文学院副教授。本文根据 2008 年 9 月 6 日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

清代书法综述

刘 恒

清代书法离我们现在时间比较近，很多艺术上的现象和主张还对我们当代书法界有相当广泛的影响。在当代从事书法的实践和研究的人，对于清代的书法要有一个比较整体性的了解。

一、清代书法发展的基本情况

一般来讲，说到清代书法，大家都能举出些名家和流派。从总的学术界对清代书法的研究和认识来讲，清代书法还是一个比较复杂、比较丰富的时期。书法艺术，从最初的实用的书写，逐渐发展成为一种自觉的主动的艺术行为，这个时间，这个转折，也就是书法艺术的成熟期。

历史上关于书法成熟的时间，学术界有不同的看法。比较宽泛的学者认为，从汉字书写开始，甚至从甲骨文、金文往下都可以算做书法。比较严格的学者看来，书法从实用性自然的书写转化为一种主动的、自觉的、有目标的艺术追求，时间要晚得多，大部分人认为是汉代，特别是东汉，最晚的观点认为要到魏晋“二王”出来以后。魏晋文人和书法结合开始，才是中国书法艺术正式成熟的时间。即使说，从比较成熟、比较自觉的“二王”开始往下，经过一千多年到了元明的时候，这个书法的发展已经有了相当的时间；可是我们回头梳理，从书法作品的风格，从一代书法家的主张追求来看，基本上还是一个单线的发展。唐朝人继承或者是主要追求魏晋人的风格，比如说“二王”，特别是王羲之在唐朝被奉为“书圣”，然后在接下来唐朝的大部分时间里，书法家基本上走的是这条路。除了出现一个颜真卿，他在书法史上和王羲之在风格上、技巧上是不同的另外一个体系。宋朝人，应该说学习的方向和他追求的主张，我们现在通过一些言论、文字记载和作品来划分，基本上两类：一类是学习“二王”，以米芾为代表，包括和他关系很密切的一批人；另外一部分书家，主要受颜真卿影响，特别是苏轼。从北宋早期的欧阳修、蔡襄这些人，包括杨凝式、李建中这些人都是受颜真卿影响比较大。所以从北宋后期到南宋，基本上都是这个范畴：“二王”和颜真卿。元朝我们知道，赵孟頫书风基本上等于贯穿了整个元朝。基本上元朝有成就的书法家，除了少数几个人之外，绝大多数人都在赵孟頫的笼罩之下。赵孟頫自己说他学“二王”，追晋人，但是我们从他的作品和风格来看，他所学的主要是唐朝人，特别是李北海吸收的比较多，在他作品里面体现的很明显。明朝也还是延续了元朝书风的特点。中国从宋代以后，江南一带发展起来，到了元朝和明朝，我们国家的文化最繁盛的地方、文化学术的中心基本是在太湖周围地区。现在从南京方向，苏州、无锡、常州包括太湖往东南转过去的浙江的湖州、杭州一带，也包括我们今天的上海，当时叫华亭、松江这一带。赵孟頫当时生活在这一带，所以他对后代的影响也主要在这一带展开。到明朝的时候，文化的重心、学术的重心特别是艺术的重心都在这一带，所以明朝中期以前的大部分时间没有跳出元朝的影响。只有到晚明的时候，因为社会的动荡导致了学术思潮的变迁，从而也影响到读书人的审美观点发生了很大的变化，所以产生了像徐渭、张瑞图、黄道周、倪元璐、王铎等人这样新的流派。这些人的书法与传统的主流书法追求是不一样的，他们特别强调个性张扬，个人面目的突出，技法上的强化和夸张，与魏晋倡导的温文尔雅、中庸的这种标准不同。这种晚明的新的、夸张的比较突出极至的追求，随着朝代的更替，基本都不存在了，除了王铎的以外。他们的书风还没产生广泛的影响，就戛然而止了。

接下来，就是我们要谈到的清代。清代是满族从关外打到关内，通过军事的征服，逐渐在全国站住脚，稳住了政府。清朝的前期，在社会上知名的书法家，包括在朝廷机构任职的

重要文人，基本是从明朝延续下来的。所以我们看清初的书法，特别是康熙和康熙以前的书法作品，基本是明朝的延续。比如清初最有名的书法家王铎，他本身是明朝的，他的风格完全延续下来。他风格产生是由晚明这种文化氛围滋养出来的。到了清朝他当了级别不低、但是无足轻重的职务，他没什么要紧事情，重要的军事的决策的事务他没权利参与。他是投降的官员，在汉族知识分子眼里，他这种行为是为人不齿的。他们这些人都是晚明很高级的官僚，在文化界特别是文学界很有影响的领袖人物，经过这种变节，进入到清朝。他们的社会影响和名声都受到很大影响。这些人本身只好聚在一起喝酒，写书法，写诗，有一个文人的圈子。这些人从客观上把明朝的书风带进来，同时也影响到一些清初的后起书法家。傅山虽然也是从明朝过来，也是延续晚明的书风，但是他身份不同。在明朝他没做官，到清朝他持一个不合作的态度。他的这种行为，包括他后来在山西说他参加反清复明的行为，使他在当时的社会获得很大的声望。他代表遗民的身份，这种遗民在每个朝代交替的时候都有，特别是在中原地区被少数民族政权统治之后，汉族的知识分子所表现出的遗民现象特别明显。所以明清之际，这个现象比历史上其他年代都激烈。遗民在当时有很大的群体，眼看着大势已去，所以他们把自己的寄托都寄托在文化上，诗文、书画，这是中国文人最主要的一个寄托感情的现象。

清末民国初年的时候，文化界当时特别推崇当时晚明的遗民，认为这些人是有气节的，又宣传研究他们，所以到今天这些人的名气特别大，比历史上其他时代衔接时期遗民的名气大。基本上书法的风格是延续了，但在这里因为身份的不同，一部分投降的，一部分抵抗不合作的，分成这两大阵营，但书法的来源都是延续的。董其昌的影响是由这些人一直带到清朝的。明朝的另外的一个风格，像黄道周等，是通过王铎、傅山带到清朝，得到延续。

王铎、傅山都是北方豪杰，和正統的儒家文化不是完全一致的。当时这些人的影响很大，特别是傅山，他因为在政治行为上的突出所获得的名气，导致他的书法也得到大家的珍视，甚至会把他的书法和他的人格联系起来，这个基本上是在康熙年间主要的书法流派。还有一些其他的比较隐蔽的层面，比如一些比较低调的、没有太大社会影响的学者，他们开始沉下心来研究古代的碑刻，主要受学者影响，从顾炎武这些人开始，就探讨汉族政权、这种儒家文化为什么会被少数民族的政权打败。他们认为政权虽然被取代，但儒家的正統文化是要延续下去的，而且通过这种正統文化的传承是可以保持汉民族的自信心，特别是文化人的自信心，所以他们很致力地去研究早期的、上古的一些文化学术的传统。要研究这些东西，就要找早期的资料，所以除了看书，他们到处旅行，找古代碑刻（古代碑刻主要是为了保存文献的）。清初的这部分学者到处找，找到后，都是文人，除了读碑上的文字，自然而然会对上面的字、书法感兴趣，所以清初有部分人开始写隶书，从学习汉碑的角度去写隶书。隶书从东汉以后，特别是魏晋以后发生了很大的变化，因为楷书逐渐地成熟和逐渐地被广泛使用，对于人们书写的简化、结构的规律有很大影响，是潜移默化地在社会上使用。所以后来人写隶书，不专门学汉碑是掌握不了规律的，而很容易用我们后来楷书的笔法去写隶书。所以我们现在看，魏晋的隶书和汉代的隶书，虽然和东汉衔接，并不完全一样。唐朝的时候隶书热闹过一阵，也带动了一批人，可是后来我们现在叫“唐隶”，不是“汉隶”，与汉代的隶书相去甚远。这种笔画里面，最明显的就是有很多楷书的东西，不是纯粹的隶书。到宋、元、明，写隶书的人就更少了，我们现代看到明末的一些人写的隶书，都是唐朝的隶书，与后来一直到我们今天写的“汉隶”有所差别。从审美上说，不古；从技巧上来说，不纯。不纯不古，从传统的书法品评里面，就很难有比较高的评价。所以从清初开始，有一批书法家在学术带动下，见到很多古代碑刻的拓本，开始学习“汉隶”。这个是在沿袭明朝的书风的同时，一种清朝的新的做法，这种做法在后来发展起来，形成我们常说的碑派，或者碑学这种书法现象。

从顺治入关到康熙，清政府主要精力要放在对全国政权的夺取和稳固上。前期主要是军事的征服，到康熙后期基本政权是稳定的，但面临如何征服人心的问题，要吸引大批汉族统

治的人帮助他们完善政权，特别是文官的系统，必须依靠汉族。语言不通，早期清政府，同样官员要设两个人，一满一汉。清政府面临怎样统治这么大地区，同时有很深厚文化传统的这样一群人。清从一入关开始，就很重视对于满族特别是皇室贵族的汉文化教育。记载上说，顺治从小的时候就喜欢写书法，画山水画，学做诗。到康熙的时候更明显，康熙时朝廷里面有名气的书法家、重要的官员，他们的字都学董其昌，这里面有一个原因，康熙很喜欢董其昌。清初大诗人在笔记里说，清朝初期的时候，科举谁得中状元和他的字有很大关系。从乾隆开始，清朝的文化的稳定和发展开始显露出成长。乾隆的时候是清代书法最盛的时候。在清初还是通过明朝的传承来沿袭，到清朝乾嘉的时候，这些人写的字，包括他们论书的主张，都发生了变化。我们现在说的清朝人的字，实际上是清朝人的风格面貌，不同于明朝的，是从乾隆时候开始形成的。后来人们总结出清朝的书法，“翁刘成铁”，翁方刚、刘墉、成亲王、铁保，后来说的清朝书法是以这几个人为代表的，都是乾嘉时候的人。比他们早点的是张照，他是从康熙一直到乾隆过度来的，他死的比刘墉他们早点，但是他对清朝整个书法的影响，不在这几个人之下。到乾隆时候，清朝的书法开始显示出不同于明朝的、清朝人特有的一种面貌。这个与当时社会的发展、文化的发展都有关系。到乾隆的时候，国力增强，社会稳定，所从事的大的文化性的工作都推进了书画的发展。这个时候，一方面是原有的、旧有的书法的面目逐渐走向一个高峰；另一方面因为当时学术的发展，修《四库全书》等等这些行为表面看是文化建设，同时又是控制文化、清理文化的手段。在这个过程中，要辨别这些书的真伪，要写出提要，这些学者要有考证、研究的功底，才能对书的来龙去脉说得明白，促使学术研究的普遍开展。对古书不同版本校勘，还有其他的材料来证明，最可靠的材料就是顾炎武研究的古代碑刻。这种搜罗来的碑刻除了它的文化价值之外，更重要的是它的书法价值。文人看碑刻上拓片，更直接的反应是这上面字写的好坏。写的好就要去学，好的拓片互相传，这种事情在当时非常普遍。所以，士大夫们对这种碑刻的兴趣，很快发展到书法界，成为大家都很关注的学习材料。这个时候，就有了一些专门收集碑刻、专门研究碑刻的，慢慢形成气候，后来就形成了“碑学”。出现“碑学”以后，才把以往的从魏晋特别从东晋、南朝、唐朝一直到清朝前期的书法统称为“帖学”。我们现在讲清代书法，一般人都知道分为两派“碑学”、“帖学”，实际上名称出现的非常晚，到清末、到康有为才开始正式地把学习碑刻的流派称为“碑学”，把学习碑刻以外的称为“帖学”。其实“碑学”本身是很丰富的，它也有它的发展过程，从清末中期以后才开始显露出来，但是明末清初开始有的。“帖学”也有学晋人的、唐人的。学唐人的是学“二王”，还是学颜真卿。后代人还有专门学宋朝人，明朝人还有专门学元朝人。这里面情况很复杂，各个流派还可以划分出很多，所谓的“帖学”、“碑学”只是一个大类。

在学术界，“汉学”的研究方法要有一个基础。第一个基础是要认字，作为一个儒家的学者，要知道汉字的源流是什么，我们现在这个字的本字是什么，当初造这个字的本义是什么，到今天这些文字的意义有很大的延展，也有很大的转变。有些字我们今天说是这个意思，古人说不是这个意思，引申的转化的。也有古代是一个字，它有很多意思，今天这个字的很多意思被我们分成好多字，要知道那些字之间有关系，在古代是一个字。现在这个叫古文字学，以前人叫“小学”，是做学问的基础。长大后开始研究圣人的思想，这个叫“大学”。“小学”也就是文字学，在乾嘉时非常的兴盛，主要研究的是《说文解字》。古代有很多讲文字的书，到今天所剩无几，有的就没有了。最主要讲汉字源流、汉字字意的就是东汉许慎《说文解字》。但在清初到清朝中期，在社会上很难见到，由此可见，从明朝晚期到清朝前期，这个书没怎么印。后来有人找到一本宋本的《说文解字》，花钱找人刻了、印刷，在社会上流传，成为一个很新奇的发现。所以，现在到图书馆查关于说文类的研究时，几个比较著名的研究《说文》权威的人都是乾嘉那个时代出来的。这些人研究《说文》，每天和篆字打交道，我们后来的书从宋代开始雕版印刷都是楷书印的，《说文》是特殊的，上面有个篆书的

字头，然后下面用楷书解释意思。读《说文》就能认篆字，或者说要认篆字就要读《说文》。所以说这些学者每天研究这些东西，本身还是文人搞书法的，就开始沿袭篆字。从明朝往前，篆书的书法家很少了，每个朝代有一两个人，很少见会写篆书的。汉碑的正文是隶书写的，上面的碑额是篆书写的，是有规矩的。到唐朝的碑额，包括出土的墓志都是有两块，下面的志写楷书，上面是盖都是篆书写的，是从古代传下来的习惯。到唐朝、宋朝写的乱七八糟，不合篆法，说明篆书已经衰落。到了乾嘉时候，专门研究说文，研究小篆，这些字体怎么来的，怎么后来变成隶书变成楷书，又和我们现在使用的文字之间有什么的关系。所以使得这些学者本身写篆书，然后又影响搞书法的一批人写篆书。到清朝乾嘉时候，写篆书已经形成一种普遍的现象。加上从清初延续下来的写隶书，学汉碑的隶书，这个过程衍变下来，到了清朝中期，书坛面貌变得非常活跃，已经有了不同于以往书坛气象的新局面。到这时候对碑刻的喜好、收集、研究和学习，开始有人出来对这一现象，做出概括总结性的认识，就是阮元这个人。他是乾嘉时就开始活动，可以算是乾嘉学派里面年轻的人，嘉庆以后，到了道光，基本上乾嘉这一派老的学人都不在了，就剩他一个人了。他在当时的学术文化界威望很高，写了两篇文章：《南北书坛论》、《北碑南帖论》。在他之前，大家都没想到书法分南北两派。阮元出来写了这个文章，大概意思就是，我看了很多出土的碑刻，这个东西绝大部分是汉魏六朝的，以前没看过这些东西，只知道“二王”、颜真卿，看了这些我才知道，当时的书法不仅仅是我们看到的这些，还有这些碑刻；再和史书记载去对照、查证，这些碑刻都是北方书法家写的，我现在学的都是南朝的，东晋的；北方的书法家都是碑刻，没有留下墨迹，南方的书法家，留下了他们的尺牍墨迹；这些东西经过唐太宗的推崇，经过宋代人刻了《淳化阁帖》，大家都学，反复地翻刻，已经不是原来的面貌了，找不到“二王”那种细微的地方，所以我们现在大家写的东西都差不多，也不是真正的笔法；恢复到笔法，必须学当事人的东西，既然帖学没有，我们到碑里找，这个都是当事人写的。所以他要提倡学习北碑，北朝的碑，同时也是北方的碑；重新编了一套书法的传承系统，北方是哪些大家，南方是哪些人怎么传下来的。《南北书坛论》、《北碑南帖论》重新对书法做了一个解释。他的这一套理论在当时因为他位置很高，影响很大，他的很多学生在书法界很有影响，通过这些学生都接受了他的观点，去传播，在自己的实践里来体会，他的观点很快散发开了。包世臣也是当时很有名的人，他做幕僚，名气很大，他在南京，太平天国时也是笼络当地的人，弄了“三老”，三个德高望重的人，三个人中就有包世臣。包世臣写了一部书《艺舟双楫》，一部分讲诗文怎么写，一部分讲怎么写字。他在讲写字的里面，基本上承袭和发扬阮元的观点。阮元提出的是一个框架，没有具体的实施办法，包世臣落实到具体的，学哪些碑，怎么学，要怎么执笔，笔画怎么写，都很细，他把这些都落实了。从这时到道光以后，写字的书法家都是按照这个路子。

嘉庆以后，从道光开始，清朝的书法发生了很大的变化，从以前的学帖一下转型到学碑。学帖主要是学楷书和行草书，学碑很多篆书、隶书、魏碑，楷书主要是写魏碑，最后一直到写行草书也用写碑的那种笔法，模仿那种比较坚毅、比较深刻，线条比较细、比较厚重这种风气，一直到我们今天也还有很多书法家在延续这个传统。这是整个清朝书法的脉络，对于清朝整个书法的发展，该有怎样的认识呢？有几点是我们在学习、观察、欣赏清代书法所需要的。

二、关于清代书法发展的特点和认识

首先，清代的书法在清代的文化遗产、从清初文化的恢复到后来的文化建设上占有很重要的位置。清初开始，清朝的帝王都喜欢书法，身边都要有大臣是擅长书法的，而这些人的风格符合皇帝的口味，同时会影响社会的。由于统治者的喜欢和口味的影响，在清代出现了馆阁体极度重要的现象。馆阁体从宋代开始就有，皇帝身边朝廷里翰林院都要写一种比较规范的字，便于交流，便于抄书、诏书。元朝、明朝都有，但没像清朝这么普遍，要求这么严

格。在翰林院里的翰林，都要写得规规矩矩，科举考试都要规规矩矩，不能用别体、异体，涂改都不行，不符合要求的文章写得再好也不行，要求非常高。整个读书过程，从小孩就要开始练习，这对于书法的普及教育是有促进作用的。除了不好的消极的一面也有积极的作用。对于楷书的发展，特别是小楷是有促进作用的。清朝的文人，都能写规矩的小楷。从唐朝后，因为雕版盛行，不需要抄了，所以宋朝人不大写楷书，因为没有用处，都写行草，方便快捷容易写出个性。到了清朝有了馆阁体的要求，楷书普遍在社会上又重新引起了重视；到了碑学出来，所提倡的魏碑，也说的是楷书，所以到晚清还能出现像赵之谦等大家，他们的字就像我们现在新魏体，印刷体就是从他们的字变出来的。所以现在我们看到这些清朝大的工程的字都是抄出来的，不同的人抄，我们看起来是连贯的，都是得益于馆阁体书法的成就。

第二个就是说，清朝的书法是和学术紧密相连的。我们讲书法自从东晋以后，比较成熟了、自觉了以后，各个时代的书风，都和当时的世风有关，也就是和读书人的风气、审美有关。但是在清朝，书法发展是和学风结合最紧密的，书法不是一种简单的技巧，背后有学术支撑，有文化内涵。所有的书法家都有文化上的涵养。我们看清朝的书法家，他的身份只是纯粹的书法家、只会写字不会干别的很少。这些书法家都是大的官僚，大的文学家、画家、学者，都有这样的其他方面的业绩做为支撑。所以他的书法看起来所体现的不仅仅是技巧，人们能够通过他们的字里行间、风格面目、趣味上的判断，想见这个人的修养，这个人审美上的追求。这不是简单地能学几笔“二王”，不是这么简单、表面的东西。

第三个，清朝的书法发展是多元的，是全面的。比如，清朝在创作很繁荣、实践很繁荣的过程里，清朝的书法理论的研究也很普遍。绝大多数书法家都有自己的理论方面的东西留下来。宋朝的书法家有写题跋、诗文的，再往前很难找到。清朝大的书法家都有自己的书写主张留下来。

再一个，清朝的收藏鉴赏是最普及的。宋代也很普及，除了皇宫里内府收藏之外，像米芾都收一些。但到了清朝，内府拼命地搜罗，民间文人、大臣、艺术家都收藏，甚至出现了几个专门以收藏著名的人。清朝中期以前的大收藏家的这些东西最后都整体地被皇帝拿走了。现在被运到台湾故宫的一批，还有大陆各大博物馆收藏的很多好东西，上面都有乾隆、清宫的印记，也就是当时最好的东西，基本都被集中到宫里面了。这个对保存文物是很大的功绩，客观上也造成了民间在清代后期好东西见不到。所以写字的人，是见不到的，只能学碑刻，后来碑学在晚清得到发展。再一个是篆刻，在秦汉是实用的东西，政府专门有机构来制作，所以很发达。到唐朝官印越来越死板，方方正正的，字形也没什么情趣，篆字还净是错的。到了清朝，随着碑学思潮的泛滥，随着写隶书、篆书这种书法家越来越多，这种技能也越来越普遍，篆刻发展起来，所以我们今天讲篆刻，一定要从明末清初开始讲。几个大书法家，丁敬、赵之谦等都是篆刻家，同时也是书法家。这也是清朝书法不同于以前的开拓，写字的人刻印，刻印的又要写篆字，这种融合对于审美趣味的启发和开拓是很有作用的。最后，关于清代碑学这一现象的评价。清代书法最主要的现象，就是清代中期以后碑学的理论和实践取代了以往自宋代以后按照《淳化阁帖》这样一类刻帖来学习书法并仅限于行草书的做法。这种现象本身是有理论支撑的，阮元提出的这种理论，加上包世臣，一直到后来康有为，然后中间有何绍基这些人的实践。那怎么评价这些事情？民国以来，有相当一部分人还持有传统的观点，认为主要是因为康有为的《广艺舟双楫》很多话说的不对，所以反对碑学的运动。但是，这个问题要从两方面看，阮元根据出土的石刻资料，把隶书重新归结为南一派北一派，从学术角度看，是比较武断的。但是有积极之处，提出了我们要重视魏晋以前的碑刻，包括南北朝的碑刻资料。的确这些资料的绝大部分，书写者没有任何其他的墨迹，只有这种石刻，这个也是我们书法发展过程里的一大宝库。撇开理论不说，碑学的实践成绩卓著，起码改变了从宋朝到明朝这种书法的学习非常的单一、重复的现象。

还有一点,今天书法界的活动这么频繁,我们发现清代书法特别是碑学兴起以后的书法,在风格上的广泛性和多样性,对于我们今天学习书法是很大的营养来源。我们今天所见到的书法作品,大家所学的,一个展览能办到多种多样,风格奇特的,风格稳健的,风格典雅的,风格极端的都有,这样的格局,应该说是从清代后期碑派书法盛行以后所带来的基本的变革。

(刘恒,中国书法家协会理事、学术委员会秘书长。著名书法家。本文根据2007年11月3日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。)

中国传统节庆的文化解读

张本义

大家上午好，今天是阴历正月二十七，没出正月，借这个机会给大家拜个晚年，祝大家壬辰龙年百事兴旺、身体健康！题目大家都看到了，“中国传统节庆的文化解读”。这个题目很大，要分五次讲完，今天先开个头。

中国传统节庆的定义。什么是传统？传统是历代传续来的思想、道德、学术、艺术、制度、技艺、风俗等等的总和，它必须是历代传绪下来的，割不断的。传统不是死的，就如同现在有人说中医不科学，其中一条理由是因为中医所说的经络找不到。经络是气血运行的通道，在尸体上肯定是找不到的，因为经络只存在在活体之中。如同经络，传统必须是活的。节庆的“节”字，现在简写了，已经没有原来的模样了。原本“节”字是竹字头，竹子那一段一段的叫“节”。由这个引申意为一个一个时间段，节令、节气、节日。古代开始时只有春分、秋分、冬至、夏至、立春、立夏、立秋、立冬，这八个节。后来，就扩大为二十四节气。再往后，就出现了我们传统的各种各样的节庆。

中国传统节庆包括中国各民族的节庆。这些都是我们中华民族世代创造的物质和精神成果，流传至今，即使在当今社会中还顽强地发挥着作用和影响。这里，我们仅以中国北方、特别是胶东半岛和辽东半岛汉族节庆为例加以论述。如果展开来说，五十多个民族中很多民族如何过春节，再展开来说韩国、越南、以及世界的华人如何过春节，延伸到现在日本的新年节庆，仅一个春节，可能需要很长的时间来说明。我们就以辽东半岛和胶东半岛节庆为例，以我们身边的例子加以说明。中国传统节庆，是随着时序的变化和对人神的祭拜而形成的特定的时间内的民俗事项。其必须是经时弥久、传承有绪、仪式特定、约定俗成且文化内涵丰富的。

那么，中国传统节庆的核心是什么？现在，很多年轻人甚至把西方的情人节、圣诞节也认为是中国固有的传统节庆。这里，一个词“中国”就界定了，必须是“中国的传统节庆”。中国传统节庆的核心用一个字概括，必须是以“祭”为主，“祭”就是祭祀。大家看“祭”字的初文，第一个是甲骨文的写法，最早的祭字，右边是一个手，左边下面是一个供奉的器物，人拿着酒往供器里倒，这个过程叫“祭”，也可见酒在祭祀中的作用。第二个是金文“祭”的写法，小篆基本上也是这样子。就是一只手拿着肉，在神主、在祭祀的对象面前贡献出来。这就是“祭”的本意。我们传统的节庆必须有“祭”，没有“祭”就不是中国传统节庆，而且就失去了中国传统节庆的核心和灵魂。然而，有些节日不祭祀。不祭祀的节日我们称之为“祝日”。大家看“祝”字的初文，这两个字，左边的是甲骨文的写法，左边部首大家叫“示”部，实际应念作歧，与“神祇”的“祇”同。“示”部的字多与祭祀鬼神、祭祀礼器、场所、仪式和吉凶祸福有关。“示”前面是神主，右边一个人跪在地上，突出表现的是一个大口，张着大口，在赞祝。什么是祝日？比方说，古时候的天长节，皇帝的生日，全国也要大庆、要放假，这都叫祝日。现在过的一些具有政治色彩的节日，比如“三八”、“五一”、“六一”等等，这些日子，都叫祝日，没有祭祀的内容。祭日和祝日的区别就在于中国传统节日一定是祭日，一定要祭。像现在的“十一”国庆节，民国年代的“双十节”都是祝日。

关于继承和弘扬中国传统节庆文化的意义。

为什么要继承和弘扬我们中国传统节庆文化呢？我做如下的解读，与大家分享。

加强自己修养和身心健康的需要。中国人应该过中国人自己的节日，否则，就很难说是一个真正意义上的中国人，要过中国的节庆，尤其是祭日。日本人现在对一些传统节日名称还用汉字的本义“祭”，如“大尝祭”（即用新谷祭祀天神地祇，以示谢意，同时品尝新谷，

又称“新尝祭”，每年11月第二个卯日举行），又如“祈年祭”（是旧历二月初四举行的节日，祈祷五谷丰登、国泰民安）。那么“祭”主要要素是什么呢？节庆的祭祀主要以“敬天法祖”就可以概括。中国古人是顺从自然的、敬畏自然的，中国人是尊重祖先、敬畏祖先的，所有的活动都离不开“敬天法祖”。你要做一个中国人，怎么可以不知道祭祀呢？大家都希望做高雅的人，当你想做一个雅士，你就过中国的节日吧。它会使人趋雅而离俗，大家都对现在社会的沉沦，对社会的恶俗，深恶痛绝。中国的节日会使人境界提高的。刚才我说“敬天法祖”，其实还有两个字可以概括，就是“感恩”。中国人是最重“感恩”的。天地之恩，国家之恩，社会之恩，尤其是养育我们的父母之恩，再往上推，养育了父母的祖父母之恩，再往上推，曾祖父母之恩，再往上推，高祖父母之恩，以至于我们远古的祖先之恩。因为这个链条一秒钟都断不了，造就了我们个体的链条，亿万年来竟然一秒钟未断！这个恩情我们也一秒钟不能忘记。这就是我们中国人为什么要过各种各样、形形色色的祭日的目的。所以我讲，真正的中国人，就自觉地过中国的节日吧。中国传统的节日祭天、祭地、祭山川河流、祭万物生灵，尤其要祭祖。《论语》里有一句话，“慎终追远，民德归厚矣”，这是《学而第一》里的一句话。“慎终追远”，是我们民族的传统，这些都可以归结为孝道，有人说“孝”是不是有点棺材板子味了？现在还有必要讲孝吗？孝是以家庭、家族为背景滋生出来的中国文化传统，它是我们中国文化核心的精华之一。“孝道”是我们民族对人类哲学思想的伟大贡献。它超越了空间和时间，甚至穿越了阴阳两界。现在都在讲“终极关怀”，我认为，孝道就是哲学意义上的“终极关怀”。前面说了，“感恩”是人类共有的情感，中国的孝是中国社会千百年来发展的基本的维系力之一。为什么要讲孝？我说，是弘扬传统文化和加强自己修养和身心健康的需要。如果你孝，那么至少说明你这个人情商是高的，那么别人就敢和你交往，有事敢托付给你。爹妈恩重如山，用《诗经·蓼莪》的话，叫“昊天罔极”的恩情，你都不想感恩，是人还敢交你吗？什么事情敢托付给你？

另外，《礼记·祭义》里有一句话叫“大孝尊亲，其次弗辱，其下能养”。就是说，孝分为三个层面。最上等的是使双亲受到社会的尊敬，其次是孝子为人处事不让父母蒙受耻辱，最下等的是只能养活父母而已。实际上，对爹妈物质上的赡养是最最下层的孝，最上层的孝是使爹妈感到了尊荣，生前死后都感到有面子，有尊荣；养了这么个好儿女，父母有尊荣，这是最上等的孝。“其次弗辱”如果使爹妈受到侮辱和伤害。是爹妈一辈子的耻辱和悲哀。是不是这样的？最下的孝就只是能赡养。什么叫孝？孔子说：“三年无改于父之道”，这就是追远。不止是三年，这里的“三”是个通数，这个“三”要读作去声，三年只是为父守制三年。全社会如果都崇尚孝，那么这个社会就“民德归厚”，民风就一定是趋向淳朴、厚道，趋向和谐的了。

那么，我们为什么要重视祭祀，为什么要提倡过中国传统节日，不过外国的节日？因为东西方的文化和价值观是截然不同的，就像东和西是两个相反的方向一样，完全是相对着的。西方的文化是一元的，就是神，就是上帝，一切都是万能的上帝。中国不是这样，中国是多元的，我认为至少是两元的，可否概括为是阴阳？人类有阳界，指我们这些活着的人。还有阴界，指死去的人。人有生就有死，一个事物都有正面和反面两个方面，任何事物都是两个方面的。就像我前面说的，在漫长的历史长河中，我们自身只是生命链条中不可或缺的一个环节，一秒钟都断不了的环节。在历史长河中我们虽然很渺小，但却是一个不可或缺的环节。我们怎么和过去的人联系和沟通，又怎么和未来的人联系和沟通呢？我想就是祭祀。祭祀把前人和后人都联系上了，只要有祭祀，我们这个链条就断不了，想想是不是这样？祭祀使我们知道自己在社会、在家庭、在国家，在天地之中的位置。把小我和大我联系起来，把自身和社会联系起来，把今天和明天联系起来。你如果不关心祖先，那么后人也不会关心你，你不尊敬自己的祖先，后人也绝不会尊敬你。像现在，我们很多影视节目，我们很多的艺术作品都拼命地糟蹋和丑化我们的祖先。大家想想看，有多少电影是使我们中国人脸上增光的？

你看一看当下我们很多艺术作品，不拼命把自己的祖先糟践到不是人的地步绝不罢休。这是一个令人深思和警惕的事情。中华文明五千年来没有断过，这是一个独特的现象，我想和中国独特的节庆祭祀不无关系，祭祀使这个文化链条割不断。

此外，祭祀还有个作用，就是能使我们回到心灵家园，使人心趋于安稳。实际上，我们未必相信各种神明，孔子也说“祭如在，祭神如神在”，祭祀的时候往往也是那么想的。如农历十月一日寒衣节，给故去的老人做了一件衣服焚化，你未必就真信亲人在阴间能收到，但是当烧完这件衣服的时候，你心里边感觉非常好，有所慰藉，一定是这样的。中国人重视自己的心灵的家园。其实，我们心灵的家园在远古，在很远很远的地方。但现在，我们中国人几乎没有心灵上的家了。就像最近林徽因、梁思成在北京的故居被拆了，我说他们的灵魂也找不到家了。中华传统文化是我们的家园，实际上现今我们中国人真正的心灵故园也几乎没有了。现在使人魂牵梦绕的故居大部分没有了，我们的文化家园也没有了，因此就在人生路上漂泊，令人苦闷，也很烦躁。现在，很多人从小学念到大学、念到博士后，各种专业知识都懂，可是就是不懂做人。从学校出来怎么办？没法融入社会，所以很痛苦。“仁”字解释有很多种，我认为“仁”字有个很简单的解释，即“二人”；就讲人际关系。孟子说，“仁者爱人，有礼者敬人”。你去爱别人，别人就爱你，你去敬别人，别人就一定敬你。如果能做到这一点，人人处在敬爱之中，社会能不和谐吗？当我们知道这把入世钥匙，会如何爱人、如何敬人的时候，就不会吃亏，就不会遇到很多的凶险。我认为这也是哲学意义上的终极关怀，做家长的对孩子最大的关怀，是你告诉他怎么修身、怎么做人。“孝”是一把很好的做人钥匙。

讲孝，除了生“事之以礼”，死了还要“葬之以礼，祭之以礼”。在整个祭祀中，是要演礼的。千百年来人们对孔子都很尊崇，尊崇他什么？很大程度上是因为他老人家是非常注重礼仪的。他老人家从小就演习礼仪，讲究风度。过去的汉服不是现在我们穿的这种中式对襟服装，这种衣服叫“短打扮”，劳作干活时候用的。古时候汉服深衣的袖子展开了就像长了翅膀一样宽大。所以，《论语·乡党》里说孔子趋进的时候“翼如也”，宽大的袖子随风而动，就像有翅膀一样。现在亦步亦趋的“趋”，古人念促，意思是促行，古人讲这个，这是礼貌，这叫风度。在重大的场合，不懂礼节，能有什么风度？连面子都没有，而礼节很大程度是一代一代在祭祀中演习而成的。

弘扬中国传统节庆文化是建设和谐社会的需要。家庭是中国社会组织的本元和基础，古人说“天下之本在国，国之本在家”。孔子说：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本欤？”“君子务本”，这个“本”是什么？这个“本”就是孝和悌。孝是孝顺父母，悌是服从兄长，为什么要这么做？因为儒家主张建立一个上下尊卑纲常伦理有序的和谐社会。《大学》的八目之一“齐家”。“齐家”是从政、作事的根本。过去的“家”不是小家，往往是几十人、上百人的家，那里面有各种复杂的人员结构，如果能团结家庭成员，步调一致，那你就可能进一步治国了。“国”不是现在国的概念。那时的国往往是方国。春秋战国时期，整个中国分成若干个国。可以治国了，再进一步可以平天下。天下很大，我们是华夏，是天下的中央。古人认为，远到英吉利都是夷狄。直到现在，大家过春节都是一定要回家的，对春节特别重视的往往是农民工弟兄，千辛万苦也要回家。今年过春节，电视报道，有一个农民工从广东骑摩托车驮着爱人走几千里地回家过年，历经千辛万苦。为什么要这样呢？实际上，就是为了一个字“祭”。孔子说过“吾不与祭，如不祭”，我如果没参与祭祀，就像没祭祀一样。有人说不用我亲自上坟去祭祀，托别人代为祭祀，或替我买两刀纸送去。“吾不与祭”，我不参与祭，就像没祭一样啊。祭祀先人之事，要尽量躬亲参与。别人表达是别人的感情，你是你自己的感情，这是衡量对爹妈、对祖先的态度问题。

《国语》里有句话，就讲伦理关系。说是“父义、母慈、兄友、弟恭，百姓和睦，皆得

保养”。“父义”，这个“义”字就是“和”字，“义”和“和”是一个意思，这个字原本的意思是适宜的“宜”字，当合适讲。有人说这个孩子一点不会“虑事”，“虑”是考虑，不会虑事，实际上就是作事不义，做事情不考虑合适不合适，该不该做。“父慈”，父亲做事情很有尺度，很合适，很到位，“母慈”，母亲很慈爱，“子孝”，儿子又很孝顺，“兄友”，这是对弟弟来说，兄长拿弟弟当朋友一样，拿他当回事。“弟恭”，弟弟做到尊敬兄长，所以“百姓和睦，皆得保养”。这样家庭和社会能不和睦吗？

现在社会都是由许多核心家庭组成，体现不出大家庭那种复杂的伦理关系。只有过节，大家庭一聚几十口人，老人在世的时候往往是几十口人一家。现在的孩子只知道有爹有妈，往往不知道有表舅、还不知道有表叔、还不知道有堂叔和其他本家叔叔。为什么？因为是小家庭，没有这些亲属，也就没有这些称谓。中国人的称谓是很复杂很准确的。为什么称谓不能乱？因为如果你对对方的称谓准确，也就找到你在这个大家庭准确的位置，不能乱称呼，否则就失礼。在西方，对谁都可以称哥们，因为都是上帝的儿子，平辈的，大家都不奇怪的。在中国可以吗？不可以，你必须弄准了自己在家族中的位置。所以，我们泛用西方那种方式来称谓国人，就必然是另类，也很难融入这个社会。是不是这样的？这也是个伦理关系认知的过程。

再者，我们中国传统的节庆祭祀对象包括儒释道在内的各种各样的祭祀内容，也是很包容的。这是中国文化最大的一个特点，具有包容性，不排他。现在都在讲什么普世价值，我们很多人也跟着西方后面讲什么普世价值。中国的普世价值是什么？中国的普世价值“仁”和“礼”。中国自古以来就重视人的权利。孔子说“己所不欲勿施于人”。孟子讲“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。咱们看《道德经》，老子说：“杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之”。这并不是说我们假仁假义。战争杀了人，一定要哭泣。战胜了，不要趾高气扬，要隆重地对死者举行丧礼，把被杀的人好好地埋葬。中国古人认为，战争是最后不得已的解决问题的手段。中国人是重视教化的。大家看，“教”字是由“孝”字和“攴”两部分组成的。“攴”这个部首念卜。像手里拿个带叉的棍子击打。由此可知，孝是教育的必须手段。也可见，“孝”字在中国古人心目中的地位了。文化不成了才武化，教化实在不行了才付诸武。

还有，继承和弘扬中国节庆文化，是保持中国文化特性的需要。文化是一个民族赖以生存的基础，没有文化，这个民族也就没有了。历史上多少民族没有了？就是因为他们的文化没有了，尽管这些民族的后裔至今还都繁衍在地球上。节庆是民族文化的最显著特点之一。我们要克服盲目崇拜西方文化的“西仔”心理。就像些美国西部牛仔一样，没有文化。我们希望做西方的孙子么？如今西方拼命宣传他们普世价值观的目的，就是要用西方的价值观和生活习惯化掉别人的文化心理和体认，说穿了，就是为了达到霸占资源、奴役别人的目的。

中国文化讲究守成，守成需要一代一代人的努力，我们前面讲了传统。现在学术界很多人都说“文化”一词是从西方传来的：哲学是西方的，中国人不知道智慧；美学是西方的，中国人不知道美丑；经济学是西方的，中国不懂经济，中国做了几千年的超级大国，在宋代，全世界财富的大部分在中国。竟然跟着说我们不懂经济等等。说我们五千年的文明古国没有文化。“文化”一词是西方来的也是不准确的。现在好多人却这么说。看《周易·贲卦》就知道，其中有一句话，“关乎人文，化成天下”，这就是“文化”真正的本来意义。“文”只是一个手段，“化”才是目的。中央十七届六中全会说要重视文化，我们就往往统计送戏下乡多少场，送书多少册。像庸俗不堪的戏，低俗不堪的书，送越多，就越没有文化，社会就越庸俗、越沉沦，是不是这个问题？汉代刘向在《说苑》里就有“文化”这个词。刘向说“文化不改然后加诛”，也是主张“以文化成”。《易经》里还说“圣人久于其道而天下化成”。过去新疆的迪化，现在改名叫乌鲁木齐，内蒙古的绥化现在改名叫呼和浩特。中国叫“化”的地名有很多很多，都是要化到中华民族大家庭中。古人非常重视“化”，中华民族的文化就

是要大家和谐共处。

我们要有文化自觉和自信。要有文化自觉，要自己主动过传统节日，理直气壮地进行祭祀，主动维护家族的优良传统，维护民族的优秀文化传统。需要有自信，我们这个民族文化传统是无与伦比的，我们民族文化是世界上独一无二的。这一百多年，我们一直在努力糟践自己，糟践到如今这个程度，把民族自信心和自豪感都糟蹋没了。现在，旧日的“礼仪之邦”不复存在了，是不是这样？

现在，中央号召要彰显中国文化软实力。而今，我们的国人出去后由于失礼，往往被人看不起。我们有的同胞出国购物，乌烟瘴气、大声喧哗，有的国家为此专门设立中国人交易区，你们就大声嚷嚷去吧。这样能行吗？一个被世界崇敬的民族出现这种现象，原因就是传统的丧失，就是礼仪的缺失。

继承和弘扬中国传统节庆文化是继承中国文化传统的需要。中国传统节庆文化是国学的一部分，与文学、语言、艺术、技艺、学术等并埒，是优秀的文化遗产，传统节庆文化应该作为非物质文化遗产的一部分。遗产是祖先留下来的，祖先留下来的宝贝，你轻易就扔了吗？比方说，家里本来有一个极为贵重的海南黄花梨的家具，是几代传下来的，但后来因为子孙不识货，被当柴劈了烧了。咱们现在有好多好东西，不知道珍惜就给扔掉了。我们的节庆现在还有什么东西了？除了粽子、饺子、汤圆还有什么？裁缝丢了剪子，就剩尺（吃）了。难怪年轻人对过中国传统节庆往往不感兴趣，因为没精神内涵了！

弘扬节庆文化关乎国学的命运。我觉得节庆文化应该是国学的一部分，而且很重要的一部分。国学是有别于西方学术、技艺，是中国固有的学术和技艺的总称。像中医在《汉书·艺文志》中是归结到方技一类。我觉得应该建立中国传统节庆学，成为一个专门学科才可以。清末以来积贫积弱，怎么办呢，就向西方找救世的药方。于是有人说，我们中国一切都不行了，文字不行，语言不行，社会制度不行，教育不行，文化更不行，这一切都是儒家传统文化造成的。忘记了中国几千年是世界上超级大国，几千年啊！结果一百多年来，折腾到现在，民族自信心没了！现在，连月亮都是西方的圆，什么都是西方的好。矮子看戏，很多人跟着喊，根本就是莫名其妙！

现在，一些人对中国传统节庆持一种批判的态度，说是封建迷信。须知，就因为有了封建制度，中国两千多年来才成为世界超级大国。说到迷信？我们现在痴迷西方，痴迷的还少吗？五四以来，我们唤来民主、科学，一个德先生一个赛先生，两个大棒砸向中华传统文化。应该说请来这两个棒子在当时应该有它一定的积极意义，所谓矫枉过正嘛！但是，到今天我们还要在继续挥舞这个大棒，中华的文化传统不断绝就奇怪了。文化传统需要薪尽火传，一代一代地传承下去。古人说：“礼失求诸野”，“诸”是“之于”的合音，“野”是国以外的，我们中央大国礼仪已经丢得差不多了，但是在韩国和日本，尤其在韩国，中国古代的各种礼仪，很多还原封不动地保持到现在。明代《茶疏》的作者许次纾曾经有过慨叹，说“礼失求诸野，今求之夷矣”，他讲的是茶道。我们还在讲茶道，其实我们现在根本谈不上有严格意义上的茶道，我们只有茶艺、甚至是像变戏法一样，在那杂耍。“道”是形而上的东西，“道”承载的就是礼，是仪式。看看日本的茶道，那是中国唐宋传过去的茶礼的放大，它和佛教结合起来，实际上它是一种准宗教，它能够使人心灵安静、干净和诚敬，通过喝茶这种形式，安慰和升华自己的灵魂境界。前两年，中日友好青年大联欢，这边日本青年表演茶道，咱们这边弄个大茶壶表演各种身段的冲茶，像杂耍一样！

第三个题目，讲一下中国传统节庆的种类和数量。传统节庆的种类如果包括少数民族的节日算，约有一百多种。人伦方面主要是祭祀祖先的，有春节、清明之类。在季候方面，立春、立秋、夏至、冬至，还有重阳等。在人物方面，纪念介子推的寒食，端午和屈原有关系，丁祭是祭祀孔子的。有的传统节日，祭祀的色彩淡了点，但文学上有一定的色彩。如元宵、上巳、七夕、中秋。在神教方面，佛诞日四月初八，观音诞日二月十九，还有娘娘会，也叫

皇会，妈祖、海神娘娘的诞辰是三月二十三，这都是农历的日期。中元日（也叫中元节、盂兰盆节）是七月十五，老百姓也叫鬼节等等。这些都是与神教，佛道和民间信仰有关系的节日。

传统节庆祭礼的要素。祭礼中核心要素是什么？我认为，第一个是祭祀对象。这个节要祭祀什么？比如说家祭，祭祀祖先就要有木主。旧时对木主有严格的规定，你看朱子《家礼》都有图，都有规定。我复印了一下朱子《家礼》里一张木主图，大家可以看看。另外我画了一张示意图，也就是现在很多人在用的牌位样式。关于神主的制定古时有固定的尺寸，有固定的材质，比方说用栗木，很硬的木质，我估计古人这么规定，主要是考虑这个材料坚硬不容易损坏，可以传之久远。它的写法、文字、用材、尺寸都严格规定。现在大家都用便当的办法，用纸板做一个牌位，然后包上红纸，写上内容摆上供奉，然后到初二（或初三，也有的在十五）送神时，一起焚化了，这是一个便当办法。旧时的神主要从殡礼中产生。殡礼最后一部分“点主”也叫“题主”。出殡之日，请大先生点主，点主者都是有身份的。在什么什么之位的“位”字或者“神主”的“主”字的点留出来，沾上白公鸡冠子上的血点上，然后再用墨点上。这样人和神就联系到一起了，子孙后代要保留下来。经过文革到现在，各家神主保留下来的基本不多了。现在便当办法就是牌位，牌位大致的写法就是十个字，为什么是十个字，里面是有说法的，就是要赶吉字，胶东和辽东半岛百姓至今往往用这个办法，但是也有的家族不完全这样。祭祀的形式包括家祭、庙祭、墓祭、祭坛等，祭坛古由天子主祭，是国家典礼，有天坛、地坛、月坛、日坛等。庙祭是祠堂里祭祖，家祭是在家里完成。太庙也是皇家的祠堂。墓祭是上坟，在坟前祭祀。现在很多人因为各种原因，就在路口画一个圈，焚化了纸钱、香码，奠一下水或清酒完事，这是一个简宜的方法。但要注意卫生和文明（我在台湾看到“尾牙”祭祀，商家门前焚化纸钱时都用一个金属或陶瓷器皿盛着，不污染环境，我觉得应提倡）。

祭品的种类。国家的祭祀，都要有“牺牲”，即讲究太牢和少牢。“牺”是纯色的牲畜，“牲”是三牲，牛羊豕（猪），太牢是指三牲具备。祭孔、太庙里祭祀和祭天，规定一定是用太牢，整猪、整牛、整羊。这个“牢”是养牲畜的圈，要好好地善待牺牲，圈养一段时间。人要斋戒，要沐浴，穿戴整齐，穿符合自己身份的衣服。在饮食上、起居上、生活上都有特定的要求，做好准备，叫斋戒。另外一个必备的是清酒，看一下《仪礼》和《周礼》，就知道，古人祭祀时往往是用“玄酒”。玄酒是什么？就是清水。祭祀一定要有酒，因为古人把酒看得很神化，远古人类古人对酒有一种神秘感，喝酒各种幻觉都出来了，觉得这个东西肯定可以交通人天的，所以，人神之间沟通离不开酒。穷人没有酒，可以就用玄酒，心里有酒，清水都可以，水也是人类必需品呀。现在祭祀时焚化纸钱，老人说，“酒不点，钱不拣”，实际上，是让你一定要敬酒。正式场合一定要经过“三献”，即初献、亚献和终献。鱼肉、果品（水果、干果）、各种时蔬、饭食（面食、米饭、糕、羹）。糕在祭祀中很为重，过去春节祭祖一定要做年糕和糕片汤。可能是因为“糕”和“高”同音，要有鱼，可能是“鱼”字和“馐”字同音吧！

祭品的摆放有所规定，这是朱子《家礼》的供品摆放示意图。最上是考位、妣位（故去的母亲叫妣，故去的父亲叫考，活人不能这么称呼。）摆放的位置，最前一排一定是果品，而且以左为上、以右为下，好的东西在左边，对着神主，左为上。

大家看，这是我在网上搜到的某姓前几年的祭祖仪式。很粗糙，粗糙在哪里？这里作为供品的干鱼竟然连个盛放的盘和盏都没有！你看这个跪拜，行礼不如仪，根本不成体统。再看看这张图，这是韩国家祭时祭品的摆放，看看多精致！这就是中国古代家祭本来要求做到的，事死如生。这基本上按照朱子《家礼》所要求的祭品的位置，什么摆在哪个地方，都一丝不苟。当然这是殷实人家的正规的祭祀，即使是老百姓也不应该乱摆。有些供品是必须有的，在韩国，柿子、梨、枣、栗子是必须有的，我估计是取“早利子”，“早利市”这个彩头，

是不是这个意思，有待研究。但是咱们一般忌讳摆梨，可能与“离”字同音吧，这就是不同风俗。到日本，家祭品中喜用加吉鱼。咱们祭祀一般崇尚用鲤鱼，大连地区旧时都用加吉鱼。另外，所有的餐具都必须是非常清洁的。因为，这是给祖先和神明用的啊，就像请客人喝茶，杯子洗不洗，干净不干净，客人不知道，谁知道？你知道，你心里觉得应不应该这样做？汉代董仲舒在《春秋繁露》里说，“君子之祭也，躬亲之致，其中心之诚，尽敬洁之道，以接至尊。”可见洁净在祭礼中的重要性。

这是韩国的一个家庭中秋祭祀的场景。韩国一年中最大的祭日是中秋。韩国人中秋只要有可能，一定要回家，因为这是个团圆日子，要参与家祭，“吾不与祭，如不祭”就是这样的道理。城市人很多无所谓，越在农村，传统保留得越完整，回家的欲望也就越强烈。都着传统正装，这是《家礼》要求的。遗憾的是我们现在连正装都没有了。有时开会要求着正装，我有时候就很茫然，不知道穿什么衣服好。中国人好几千年没有正装，就现在才知道有正装？要说西服正装，现在那个西服也不行啊，你要穿燕尾服啊！“服”字的本义是服事，“服”就是服不服，我们臣服了。现在台湾祭孔，还是穿长袍马褂，尽管也不太符合古礼要求，但是那还是有传统的东西，我想祖先看了高兴，是不是这样？这是韩国一个祭祀的场面，你看是不是肃穆严整，行礼如仪？

祭具是必须有的。祭台上有供桌、供器、碗、盞、豆等器具都很讲究。过去的“五供”，殷实人家都是很讲究的，用银、锡、漆、细瓷的。供品要讲究色香味俱全。我们吃饭为什么要色香味俱全，看着就有食欲。那么给祖先献饭为什么就乱七八糟的？韩国人的祭祀，全家人跪在那，要按照中国古礼经过初献、亚献、终献三献之礼。初献，就是主祭祀者祭酒，亚献是主妇或陪祭者祭酒，终献一般次一等级和辈分的人再献酒。经过三献，甚至费时达一个多小时。是什么意思呢？是在认真地伺候祖先吃完这顿饭啊，事死如生就是这个道理。古时规定要有屏风，因为古时是席地而坐。咱们看到他们前面都有屏风，有屏风的是神主所在的位置。现在这张照片上祭祀者对着的不是主神，看起来感觉是对着是祔位。这是祖宗的位置（指边上），这可能是面对考妣的位置，这个是祔位。

祭仪很重要。行礼如仪，中国人讲究仪式，否则就不要祭，祭就应该好好的祭，要行礼如仪。像现在给人鞠躬，就点一下头，歪歪身子鞠一下躬，那叫鞠躬吗？鞠躬虽然是最简单的礼，但也要怀着诚敬的心，按照对方的身份，或鞠躬15度，或鞠躬30度，或鞠躬45度。按照要求，选择不同的度数向对方行礼。不能不到位，但也不能过了。现在有人行礼90度甚至还多，都不符合要求。你要抱拳拱手作揖，就好好地作一下，这都有规矩。跪拜礼男的吉礼是左手搭右手，凶礼是右手搭左手；女的吉礼是右手搭左手，凶礼是左手搭右手。今年央视春晚给爹妈拜年，就这么随便拱拱手，这就拜年了？什么时候中国人给爹妈拜年改成拱手礼啦！给爹妈拜年最起码要三鞠躬45度啊！

另外得有侯祝。祝是干什么的？得有人大声喊，有人主持。跪，叩首，再叩首，三叩首，兴（起），是这样喊的，那么这个人就叫“祝”，也叫侯祝、礼侯。祝词要唱的，也就是要拉长音读出来的。这张图是《家礼》中的祝版式。祝词要有稿，看到前面左手这个男的手里拿的就是。过去的祝版就是这么一块。祝要有祝版，放在那儿。不能乱喊，喊错了怎么办？唱读的内容叫“告”。祝版的内容是按着不同情况填写的。祭祀的“告”很重要。

看一下这个祝版的内容形式：维某（年号）元年，岁次壬辰，正月朔，（朔是正月头，晦是正月尾，望是十五），某日，孝曾孙某，（对着高祖，叫曾孙），敢昭告于，为什么要抬头呢？因为古人讲究行文平阙，对尊者的名号，不能这么写下来，一定要抬头另起行。敢昭告于高祖考某官，御史大夫，高祖妣某，（如王氏、李氏）。高祖父是什么官职，祖母得过什么封号。这是祭祖的，从己身上推五辈以上所谓“五服”。爹做过什么官，某是什么名，这个名不能直呼，一定要加个“讳”字。旧时直呼其名是最不能容忍无礼的。过去两个小孩打仗，不用骂脏话，就喊对方爹的名，对方就忍无可忍了。节序易流，时维仲春。或者是仲夏、

仲秋，这都是套话。说节序易流，时维仲夏也行，说节序易流，时维仲冬也行，仲冬是十一月，可随着时日填改。追感岁时，不胜永慕。这是四个字四个字的，像铭文一样而且押韵。谨以洁牲庶品，干净的肉，丰富的祭品，粢盛醴斋，恭备常事。就是告诉祖先，现在到仲冬了（春天了），时序虽然变了，但是我对你们的敬慕和爱戴的心情不变，谨准备了这些东西，按照常规礼仪献给你。最后要“尚饗”，看到那个“饗”字，单独另起一行，抬头。那个“饗”是省略了主语，献给您。这个“饗”字，上面一个“鄉”字，下面一个“食”字，是吃饭。“尚”是贡献给您，“饗”是请您享用。这个跟向往的“向”和响应的“响”，这两个字是同源字，现在都简化了，都有个“向”字底，有希望得到回应的意思。现在一些便当办法，旁边一定有人（妈或者其他家庭主妇）念叨念叨或者喊着，这也是祝的变种。好多人都不知道怎么祭祀，实际上有一套固定的套数的。祭祀要有祭告文和祝词等套话。当年毛泽东祭母的告文很有文采，也很真挚，至今读来都很感人。

下面就讲礼仪。是否有礼是区别野蛮人类和文明人类的标志，礼节是文明民族的符号。从民国废跪拜礼至今已一百多年了，现在很多人都不知道什么是跪，什么是拜了。古人是席地而坐的，大家看，屁股坐到脚后跟上，就是坐，古人说的那个坐，不是现在的盘腿坐。起身直立便是跪，又叫长跪。这是跪礼的一套示意图，演示的都是吉礼，一定要一个腿一个腿跪下，两个腿一起跪那是丧礼上的，跪死人的。左腿先跪下，完了右腿跪下。吉礼是这样，凶礼反之。行跪拜礼时男子慢慢地将手举过额头，左手搭在右手上，慢慢往下做一个揖，然后左腿先跪，右腿后跪，行跪拜礼。然后左腿先起，右腿再起，作揖结束。这是跪拜礼一个基本过程。最隆重的礼是稽首礼。屈膝跪，左手按右手，支撑地上，然后缓缓叩首至地，要稽留多时，这是行大礼。稽首礼是拜天地君亲师的礼，对上天、大地、国君、老师、父母要行这个礼。顿首礼，顿首与稽首礼不同的是，头点到手为止，这是一般的礼，这是下对上一般的礼节。一般的写信，写某某顿首，那是一般的礼节。空首，一般来说这个礼是最轻的，双膝跪地，双手拱合，男子左手压右手，举手加额，然后弯腰鞠躬，俯首不及手，与心平而不着地即可，故称空手，又叫拜手，此礼最轻，也是最常用的礼节，一般有时候长辈答谢晚辈的礼节的时候也用这个礼。这张图是韩国的过春节，一家子在行跪拜礼。你看都很讲究。还有一种礼叫肃拜礼，肃拜一般用在行军中之礼，因为穿铠甲不便于跪拜，这是军礼，或者是妇女行所用的礼节。

古人有句话“祭不欲数，数则烦，烦则不敬。祭不欲疏，疏则怠，怠则忘”，这是《礼记》里的话。什么叫“祭不欲数”？“数”当动词讲，念作朔，就是不断的、繁杂的、数量很多的。太多了就太烦，天天祭，365天都祭，不生产了不生活了？显然不行。就按国家规定，正经的正祀日才祭。有些人祭虫王，祭娘娘，祭这个老母那个仙的，不是正祀，当然你爱去祭你就祭，但不是正式的，国家认可的。“数则烦，烦则不敬”，也不是一种敬，你祭祖先这么祭，你回头祭那些乱七八糟的神灵，你也那么祭，（有的被称为“淫祀”），一样的待遇显然不合适。“祭不欲疏”，一年不祭一次和几年不祭一次也不行，“疏则怠”，时间长不祭就怠慢了。“怠则忘”，这个忘不仅是忘了祖先，而且也忘了礼仪。礼仪是需要演习的，经常演习就忘不了。如果家长一代一代亲身演礼作给孩子看，孩子这样看着，自然就会了。你看图中韩国这个小孩子，都不用刻意教，他都自然就会了祭拜礼节，这也是传统最好的传承方式。

那么，祭祀的最大的要素是什么？就是诚敬。孔子在《论语·八佾》里说，“祭如在，祭神如神在”。从这个“如”字看，孔子他老人家也不一定就相信这个神就一定有，是不是？但是要如仪，要虔诚致敬，“祭神如神在”。我们祭祖，就像故去的先人在眼前一样。内心诚恐和充满着尊敬，这是祭的基础，敬畏为礼仪之本嘛！只要真正发自内心示敬，这个祭祀一定会如仪的，所有礼仪都会很到位的，否则就是徒具形式。

前两年，我曾参加一个丧礼，孝子在灵堂旁边叼着香烟，说说笑笑，吸完了烟头往逝者

牌位前的香炉里一按，香炉成了烟灰缸了，真是叫人无法接受。朱子《家礼》有句话：“凡祭，主于尽爱敬之诚而已。贫则称家之有无。”真正贫穷，你就看家里条件量力而行。“疾则量筋而行之”有病了看身体情况。如果就是病了，一定要亲自与祭，这个也不现实。“财力可及者自当如仪”，如果财力到了，你就应该是这个样。所以，我们说诚敬是祭祀，特别是节庆祭祀的根本和基础。现在祭黄帝，祭炎帝，还有祭孔子差不多都是国家的大典了，可是我们看一看网上视频，真是让你哭笑不得，存在很多的问题。核心问题是什么呢？就是行礼不如仪，为什么行礼不如仪呢？就是没有对祭祀的对象怀着一种诚敬之心。曾经看过一个祭孔视频，一个领导穿着西服革履，念着味同嚼蜡，驴唇不对马嘴的四句骈体祭文，而且这个祭文像对着下级作报告一样，屁股对着神主念，还弄得像个圣旨一样的手卷在那念。把背对着神主，显然大不敬，这非常不合适，和爹妈说话把屁股对着他们合适么？这些根本问题在于没有诚敬之心。记得有一年祭孔，献什么呢？献花圈。献花圈你就别“尚饗”了，还要念“尚饗”，你让孔夫子吃这个花圈么？为什么现在的祭孔（应称作“释奠礼”）不用古礼，却改造成这么乌七八糟不伦不类的礼数？我看主要问题还是对我们节庆文化的本质缺乏理解和认识，或者说是，对我们的传统已没有了自信，对我们的先师已不诚敬了。是不是这样？大家可以深刻思考和讨论我所讲的这些问题。

（本文根据2012年3月31日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

（张本义，中国书法家协会理事、学术委员，中华诗词协会理事，大连书法家协会主席，大连图书馆终身名誉馆长，研究馆员。）

刘熙载《艺概·书概》研究

杨疾超

各位大连的朋友上午好，今天非常高兴能在这里和大家一起探讨和交流中国古代书法方面的问题，我今天讲的题目是“刘熙载《艺概·书概》研究”。我首先要讲一下我来大连的印象。今天是我第二次来大连，我第一次来大连是在2000年，就是我硕士毕业的时候，七年过去，大连给我的印象现在是更加美丽。我刚刚参观了白云书院，这应该是我们向往的传统文化之地，在中国像大连这种地方也不少，可是在大连终于找到了中国传统文化的精神所在，这是不容易的，这是我的感受。

我们今天讲的题目应该说跟白云书院有关联。刘熙载大家可能不熟悉，我做一下简短的介绍：刘熙载是19世纪中国书法界、文学界一个非常重要的人物，他不光善于文学艺术创作，而且在文学理论方面的造诣也非常深。刘熙载所处的时代应该说是清代走向衰败的时代，他经历了五个朝代：嘉庆、道光、咸丰、同治、光绪，在他人生当中的69年，应该说他主要的活动是从事治学，他也做了官，但是他的官都不是很显赫。就是这样一位思想家为我们后人留下非常深刻的艺术思想，这是我们应该关注的一方面，也就是说今天我们在白云书院里面，找到了一个呼应。我们在是21世纪，大连图书馆的张本义先生在这里同样倡导国学精神，这是主动的选择。刘熙载所处的时代是无可奈何，是一种被迫来捍卫中国的传统文化，在他的《艺概》里面体现得非常充分。

大家知道自1840年第一次鸦片战争以来，中国实际上遭遇到两千年以来未有之变局，这对当时的文人应该说是没有遇到过的。当时的文人很多的感受就是诚惶诚恐，因为他对西方强制性的文化、这种入侵的文化了解和所知非常少。在中国两千年来，实际上都是以汉文化为中心，在中国流行的观念就是东夷、南蛮、西戎、北狄，这样的情况下突然遭遇到“野蛮文化”的入侵，对中国当时的文人的影响是非常大的。当然有的人可能与西方文化同流合污，另外一种是有选择的吸纳，刘熙载是站在坚决捍卫传统文化的层面上来对待中国古代的文艺思想。

现在经过改革开放二十多年，中国人对西方文化的认识是非常深刻的，从最近一些迹象表明，中国对传统文化的复兴这种愿望越来越强烈。如果把文化按照三个层面技术划分，一个是物质文化，一个是政治文化，还有一个精神文化。如果说西方文化在物质文化和政治文化方面对中国有一定的优势，但是在精神文化方面，西方文化在现在、甚至在将来也不可能与中国传统文化同流。这是我的基本设想。

我们讲刘熙载《艺概·书概》研究，首先我们要讲到一个问题就是刘熙载《艺概·书概》形成的原因。要搞清楚刘熙载这本著作里面包含的思想，首先我们不能离开特定的环境，那种特定环境是形成这一著作的根本原因，也就是他的基本依据主要是两方面：一个是历史，一个是文化。政治对刘熙载著作的形成应该说也有一定的影响。但这不是我们讨论的主要内容。

首先，从历史上来讲，刘熙载跟旧时的文人是一样的，他接受了传统的四书五经的教育，而且他最大的特点就是博学多才。刘熙载的一生当中，都是在治学和教书，刘熙载活到老，学到老，他接受了很深厚的传统文化教育，而且在他的思想里面体现了一种兼容的思想。什么叫兼容思想？在清代形成一个非常有名的学派，就是乾嘉考据学派，乾嘉考据学派实际上是讲究汉学。汉学强调考据，宋学强调微言大意。这两个东西在刘熙载身上体现得非常充分，考据学对刘熙载的影响应该说是非常大的。刘熙载是仁人志士，博学多才，他不是随便地、随意地对待自己的人生，他是非常严谨的人。所以清代的著书里面给他四个字叫“信静勤意”。“信”体现了儒家的思想，“意”是道家的东西。

第二个方面对刘熙载的思想形成起到促进作用的就是西方文化的入侵。刘熙载作为一个有良知的仁人志士和知识分子，他对待传统文化的那种依恋和眷顾应该说在特有的背景下非常强烈，非常执著，我们打开他所有的著作都体现了这种思想，他对待西方文化是不与人同。这是刘熙载成书的第二个方面，是出自对中国传统文化的捍卫，一种责任感，在著作里面体现得非常充分。

第三个方面的原因，尊碑局面的形成对刘熙载的书概思想的形成有直接的关系。自宋代刻帖以来，一直到清代中叶这一千年间一直是帖学占主导地位。在清代而言，最主要的两个时段，一个是在清代的前期主要是赵孟頫的字影响非常大，在清中叶主要是董其昌，帖学写了一千年了就出了问题，已很难发展。这个时候刚才已经提到就是乾嘉考据学派强调对实物的考证，这种考证实际上让人们发现了大量的碑版材料，这种东西发现以后，让一些书论家眼前一亮，这时候实际上碑学已经取代了帖学，这也就是刘熙载生活的时代，所以他不是真空的人物，他必须生活在他的特定时代里面，所以尊碑局面的形成这是非常重要的。

第四个形成的原因就是科举考试。他自身是一位科举既得利益者。刘熙载同样也是一位非常有见地、非常有实力的书法家，他的作品所体现的就是碑学精神。刘熙载有一句话非常有名，对我们现在也非常有启发意义，他说书法最高境界不是求人爱，而是求人不爱。这话怎么理解呢？如果书法写出来大家都喜欢这种字反而俗了，那你的个性东西就失去了，所以他追求不求人爱，这就回归到了道家思想，所以这就是返璞归真。人的审美趣味是在不停地发生变化的，我认为刘熙载这一思想就跟碑学的思想有关。大家知道自隋朝建立科举考试以来，在唐代形成干禄体，就是科举考试用的字体。从唐代一开始就形成规范、工整、模式化的东西，这种东西延续到宋代是院体，到明代就是馆阁，到了清代就形成了馆阁体。什么是馆阁体？简单讲馆阁体强调乌黑光亮，就是所写的字的线条讲究光亮、干净，实际上我们现在写字不主张这样。古人强调写字要有一种力量感，在清代科举考试所用的书体里面是找不到这种感觉的。这种书法无形当中就抹杀了人性，抹杀了个性，使书法的发展路子越来越窄，我想这对刘熙载的影响是负面的。刘熙载作为一个有良知的知识分子、文化学者，他对书法发展到这种状况他肯定看在眼里，记在心里，他的思想形成也跟这个有关。

第二个大问题就是为什么我要研究刘熙载的《艺概·书概》，《艺概》包括六个方面的内容，主要是谈文论艺。包括文概、诗概、赋概、书概，另外就是经义概等等。“书概”就是讨论书法的一些思想。刘熙载除了这部书之外还有《游艺约言》，这本书里面补充了《艺概》里面的一些东西，我想研究刘熙载《艺概·书概》主要原因体现在三个方面。

第一，刘熙载作为清末一位著名的书法理论家、思想家，他处的位置正好是从后往前看的。那么刘熙载这部著作里面，讨论了书法很多问题，包括书法本质问题、书法创作问题、书法建设问题、书法批评问题。作为中国古代书法思想的总结者，他是从后往前看的，他对中国传统书法的影响、理解应该是最深刻的一位，包括后来的大家知道的康有为的《广艺舟双楫》，这部著作从高度上没有达到刘熙载的思想高度。

第二，刘熙载之所以引起我的兴趣，主要是因为我一直以来是对中国古代书法理论产生了重要的兴趣，因为我最开始的研究是从苏东坡开始，也就是从苏轼的书论开始。在研究过程当中，我觉得刘熙载的这种思想，他这种书法概念是一以贯之的，现代人理解的书法思想是有偏差的。当代就出现了一些分离，搞书法的人不搞理论，一些搞理论的人不搞书法，这就形成对立。在古人眼里这是一个问题的两个方面，是协调、统一的，不是分离的。所以，为什么我们当代书法发展始终达不到古人那种静度、纯度、深度，我们现代人超过古人的只有广度。我们每天数以万计的书法作品生产出来，但是古人的东西是少而精，现在的展厅文化对书法创造的影响非常大。

第三，我始终坚信在中国古代书论里面，很多的理论是不会过时的，不会被时代所淹没的，即便是淹没那也是暂时的。比方说刘熙载，有很多人引用他《书概》里面的一些术语、一些思想，但是就是没有人静下心来对他做系统的研究。我想我把他作为系统化的研究这是值得的，这是有价值的。

第三大方面问题，也应该是最重要的问题，就是刘熙载《艺概·书概》的主要内容。刘熙载这么薄的一本书，关于《书概》的部分也就是十页左右，也就是一万多字。但是古人用的行文的方式同现代人不一样，古人没有赘语，一个字代表很多含义，一个字里面包含很多的思想。比如说，老子讲“道”，“道”说了几千年了，现在还在说。说清楚了吗？我觉得也没有说清楚。还有一个“妙”，大家也在说，有时候“妙”是说不出的，它只是一种感受。所以古人的语言非常简略、深厚，这就是古人语言的一个特点。就刘熙载这一万言，我把它写成一本书，这本书里面包含了刘熙载一万言在里面，我这本书有二十五万言。现在很多人一看到古书，特别见到没有标点的书更是感觉很难。所以古代很多好的思想就在现在人当中忽略了。这是非常可惜的。我就想在中间架起一座桥梁，说是刘熙载的代言者也好，说是刘熙载的升华也好，我做的就是这样的工作，我不仅仅是停留在刘熙载的《艺概·书概》

的上，而是把两千年古人很有见地的书法思想穿插在里面。在刘熙载的一万言里谈到的问题非常多，非常复杂，这也不是我们今天能说清楚的。关于刘熙载的《艺概》的主要内容，我通过反复的提炼，反复的理解，反复的琢磨，把它分成六个方面：一是书法的本体，就是书法到底是什么东西，刘熙载给了我们一个很好的回答，但是刘熙载的语言很简练，就凭两句话大家还很难把它理解透，无法捕捉到精神的东西；第二，讲到了书家的基本素养，一个真正的书法家要做好哪些方面；第三，书法风格与审美是怎样构成的，我们考量一件书法作品，什么是好的作品，什么是不好的作品，刘熙载给出了标准；第四，关于书写当中的一些问题，就是书写过程当中，或者书写之前的问题，刘熙载说得非常明白；第五，关于书体方面的讨论，就是对古代书体刘熙载有他独到的见解；第六，关于古代书法作品集锦。这六个方面贯穿在整个《艺概·书概》的始终。虽然刘熙载的《书概》理论与明代书法不一样，也不像唐代的《书谱》那么有系统化，但是他涵盖的问题是这两篇文章无法代替的。刘熙载是用札记式的方式记载的，从宋代开始，包括苏东坡、黄庭坚有很多的提法，是一种感悟式的。比如说有时候对某一个问题的思考了很久，突然间冒出了两句感言，没有什么系统性，但不等于没有学术性，不等于没有思想性。

那么下面我就挑刘熙载众多问题当中关于书法本体的问题来讲一下。应该说从最早的第一部书法作品诞生以来，一直快步发展，每个朝代都对书法的本体，也就是对书法的本质进行了自己的思考。比如说在汉代蔡中郎有一篇文章叫《九势》：“夫书，肇于自然。自然既立，阴阳生焉。阴阳既生，形势出矣。”这里面讲的是书道，书道是什么东西？从道家来讲是矛盾的对立和统一。在魏晋南北朝的时候，人们对书法本体的认识更深入了一步。所以，王羲之的《书论》里面也讲到了书道问题。书之妙道，纯才为胜，就是说书法的妙道体现在神采，一个是形式，这是魏晋南北朝人对书法本质的理解。到了唐宋时，人们对书法的理解又深化了一步，唐代著名的著作《书谱》里面有一句话非常重要，也就是“岂知情动形言，取会风骚之意，阳舒阴惨，本乎天地之心”，这是《书谱》里面最精彩、最有分量、最有精神的一句话，就是讲书法本质的问题，书法的功能论。到宋代的苏东坡、黄庭坚对书道的理解更深入了一层，这个时候更关注人的自身，也就是说书写是人的书写，体现人的精神，这个时候大家知道一个非常著名的书论观点就是“书如其人”。在宋以后特别推崇颜真卿，他是一个非常有骨气、非常有节气的忠诚之士，颜真卿的字珍贵是因为他人品的高贵。后来的人对赵孟頫大多采取了贬低的态度，因为他是贰臣，对王勃是采取贬的，因为他也是贰臣。在古代书论里面体现的这种思想实际上就是书道的体现。

在刘熙载书法本体论里面讲到了三个非常重要的观点：

第一，意，先天书之本也；象，后天书之用也。这里面探讨到书法的本体。所以书法的本质应该归结在书法的意象。

意是什么呢？我们可以理解为书家的精神、书家的意气、书家的品质、书家的字相都包容在里面。第二个层面是书法作品当中的意。我们常常讲这个作品很有味道，这个味道是书家的意在书法作品当中的体现，如果缺少了这一层面，书法作品是没有味道的。我们通过一个书法作品可以观察到这个书者的精神。第三，意体现主体与客体的相融合。我们说世界万物本无情，情是人赋予的。宋代一个词人讲，“我见青山多妩媚”，这里面的思想最早出现在庄子的《梦蝶》里面。书法的意应该体现主观的意和客观的意。为什么我们喜欢梅兰竹菊，是因为它们的品格是人们所崇尚的。

象是什么东西呢？它也表现在三个层面上。首先是自然的万象，本来的形态，自然万物本来的形态。比如说我们人，比如说建筑物，都是自然的形态，建筑物是通过人的设计建造出来，也就是我们通常讲的眼中之象。第二个是主观对客观附加的情感的象，这就是胸中之象。我们在竹子看到是精神东西，不是竹子本身，是本身所包含的东西。第三个就是审美意象，就是艺术家笔底下的东西。应该说这是千百年来人们对书法孜孜以求、就是书法的本体论问题。关于意和象的问题最早是在《易经》里面讨论过的。那么刘熙载把书法的本体反馈到《易经》里面我觉得是非常有见解的，在刘熙载之前虽然有些人讨论到了意的问题，象的问题，但是没有像刘熙载这样上升到哲学的高度，我认为这是刘熙载书法思想里面体现的最重要的一个方面。

第二，观物以类情，观我以通德。这一思想源自于宋代著名理学家邵雍的《观物》内篇和外篇里面。

观物讲了两个层面，以我观物情也，以物观物性也。也就是说以我，我就是物，以我看

物，保持一种独立，这叫以物观物，这就是人的本性，就是我看到的是自然物的本性。那么以我观物情也，以我的主观色彩来看待万物就是你付出的情感。刘熙载这一观点的提炼非常深刻，所谓人们对于书法的理解，人们对于书法的发展，人们对书法的创新，人们对书法的喜爱，实际上来自于人对它之外的客观世界的观察，也来自于人对自身世界的认识，因了这两个世界的结合，书法在中国独有的文化背景下生成，就注入了永恒的魅力，在中国这种文化背景下我认为不会衰亡的。为什么这样讲，这里面涉及一个问题，就是文字的形成是怎么来的？是仰者观象于天，俯察于地。文字之所以能够形成中国独有的特点是因为它源自于自然，来源于人们对世界万物包括对人自身世界的认识。所以中国的汉字非常有特点，中国最早的汉字是象形，就是把万物的形态描摹出来的，为什么说书画同源，就是这一思想，最后分离了就是书法沿着自己的线路发展出来，书法是抽象的，越来越抽象。我们现在写书法还是借助汉字，汉字最早的形成是象形字，在文的基础上又演变成字，所谓文字，它的意义是不相同的，文就是最早画出来的形状。中国在天文学方面发达实际上源自于观察。在《周易》里面讲：“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”一个人的字，刚开始书写的字是很稚嫩的，很拙劣、很粗俗的，到越来越返璞归真的时候他的字就很纯了，人们观察自然物不是把物当作一种跟人毫无关系的东西，是有关联的。一个人写字有两个归属，第一个是不断的提升道德境界，写字的人和不写字的人最后有分别，分别在什么方面？写字的人感觉比较高雅。关于道德境界在道家里面讲自然，在儒家里面讲中和，在禅宗里面讲空理。第二个归属，人们为什么花这么多的时间、精力对于书法乐此不疲，是因为人希望有一个情感的寄托，书写应该说是最好的一种寄托了。为什么这样讲？书可以达其性情，行其哀乐。我们可以了解中国古代书法史上几件非常有名的作品。我举三件作品，一个是颜真卿，还有苏东坡的作品，再一个就是王羲之的《兰亭序》。首先来看看王羲之写兰亭的情感所在，是在中国古代文化史上一次非常高雅的聚会，叫兰亭雅聚。当时东晋著名的文人雅士在每年的三月三日就会在绍兴兰亭举行诗会、酒会。他们在一起谈人生，抒发情感，寄情山水。在这样一种状态下，王羲之写了千古不朽的《兰亭序》，我们现在还可以看到王羲之“兰亭”给人的那种潇洒、自然的精神，那种意气。颜真卿的《祭侄稿》书法，当他得知侄儿被杀害的时候，他悲痛万分的情感溢于言表，在字里行间你可以感觉到，完全就是一种情感的抒发。第三件作品是苏东坡的《寒食诗帖》，那是当时他被贬到黄州，所以我觉得我在黄州读书还是很幸运的，起码可以跟苏东坡作一个伴儿。苏东坡被贬的地方，实际上是一个江北非常落后、偏僻的小镇。苏东坡在黄州一共呆了四年半时间，生活困顿，连烧柴都没有。在这样情况下，苏东坡写出来的字表达出来的是另外一种情感，是郁闷。一个宋代的才子来到了黄州，他是何等的悲哀、寂寞。他在字里面体现了出来，他没有颜真卿的感觉，也没有王羲之作品的潇洒。三件作品体现三种不同的情景状态。所以我认为书法的归宿是两方面，一是提升自己的道德境界，另外就是表达抒发情感。我认为现在书法的这种功能不但没有弱化，而应该是强化的。

第三，“书肇于自然”与“书当造乎自然”我觉得是最重要的。这里面讲书法从哪里来，从自然里来的，就是刚才讲的观物。但是刘熙载的高明之处在于，他认为蔡邕的话没有讲明白，如果说书法只是复制自然界，只是照抄、模仿自然界就没有什么意义了，可以去画画、写生就可以了。所以他认为蔡邕讲的不完备。刘熙载认为这是立天定人，那么“书肇于自然”，强调自然书法立下了一个原则，一个法则，就是书写的法则。刘熙载讲，书写仅仅停留于这一层面是不够的，他提出新的观念就是“书当造乎自然”，强调人的主体性、创造性，人的个性的发挥，就是“由人复天”。“立天定人”的天是自然的天，“由人复天”的天是艺术的天。“书当造乎自然”这句话在汉代就出现过，我们都知道扬雄有一句话叫做“书心画也”，这讲得很笼统，也就是我们后面有一个话叫“书为心生”，这里面讲的就是这个问题。这个问题也是很复杂的。我曾经写了一篇文章，专门讨论这个问题。主要从这几个方面讨论，首先我们对于自然是如何理解的。自然最早出现在老子的著作里面，就是“人法地，地法天，天法道，道法自然”。自然的意义我们可以理解为就是自然存在的东西，就是本来的样子，这叫自然。这个事情直到魏晋玄学家那里才得到解决，对自然的本义进行了很有意思的探索。我们今天将自然用三方面的东西表现出来。第一，自然是至真的东西，我们通常讲自然表现的是一种本来的样子，就是真实。那么，自然的東西正好体现这一情感，书法努力的境界也应该达到这样一种至真的境界。第二，至美。为什么说自然是至美的东西，我们从一些古人的叙述当中可以了解，我们知道一个成语典故叫做“东施效颦”，东施长得很丑，她要模仿

西施，东施效仿西施的美反而更加丑。自然的东西就是至美的东西，我们讨厌假的人，最讨厌算计别人的人，因为他表现伪善的东西，这就是不美，所以我们认为自然的东西就是至美的。第三，至法。自然无法，但是自然就是大法，自然本身就是一个最高法则的体现者。自然我们看上去是没有什么东西，道是无形的东西，是看不见、摸不着的东西，但是可以感觉它的存在。道不是无，而是更高层次的有。不是死的法则，是一种至法。所以，我们对自然应该是从这三个方面进行理解。

“书当造乎自然”，关于这个问题我们有一个分界，宋代以前“书肇于自然”讲得不多，宋代以后“书当造乎自然”的论述才渐多。这个观点跟书如其人的观点是结合起来的。“书肇于自然”与“书当造乎自然”两者之间是存在关联的。我们说“书肇于自然”是书法从哪里来的，“书当造乎自然”是书法往哪里去的问题。书法如何发展，是有去的问题，追求最高境界就是自然。它对我们的当代的创作和理论研究都有指导意义。

书家之基本素养，这在刘熙载的著作当中应该说也讲了很多，但是，我认为他主要是在这些方面同古人有不不同的地方。第一个，他讲“书如人”同“书当造乎自然”是对应的。书法不是很随意的东西，书法表现人的志向，表现人的才气，表现人的学问。这应该是刘熙载对真正的书法家提出的比较高的要求，真正的书家应该朝这些方面努力。第二个他提出非常重要的观点就是“笔性墨情，皆以人的性情为本”。怎么理解这个话呢？就是书法家写出来的字，艺术家创造出来的作品，不仅仅是一种符号，它是生命、是情感的载体。一个人写的字不能脱离他本人的性情，性是内在的，情是外泄的。第三个他讲到了“学书者，务益不如务损”。关于“损”和“益”的问题是古代哲学家讨论非常激烈的问题。什么是损、什么是益？从字面上理解“损”是减少，“益”是增加。我觉得这个问题是分为两个阶段来讨论。所谓益，我们在刚开始学习书法的过程当中，应该是追求“益”，要兼容百家，取百家之长，孔子就主张“益”，一个人从没有知识到有知识就是学习的过程，增加的过程。“损”就是艺术到最后，学到了最高境界，“损”就是把外面很多粗的东西、俗的东西去掉，保留最本质的东西，就是“损”。这就是老子、庄子的，就是强调“无为”，最后的东西应该是“无为”的东西。第四方面他对书家提出的要求就是“书家，用生为熟，熟乃可贵”。他讲“用生为熟”，这个熟才是主要的。

关于书法风格与审美的构成要素，刘熙载提出了一些非常有价值的观点。比如说他主张一个书家不追求姿态万千，这叫姿势，他追求崇尚的是气格。我们说婀娜多姿，但是我们说松柏的姿势不跟杨柳那样，但它有自己的气质，松柏的本性不是姿势之情。他还提到了“书贵如神”，书最高的境界是要有神采，神有吾神和他神之区别，刘熙载强调写字“写吾之神”，不是写他之神，要写我自己的精神意气。他讲第三个非常重要的观点，也是大家最令人费解的观点就是“丑到极处便是美到极处”，这个话的理解应该回归到道家的哲学里面去，才能讨论清楚这一问题。什么叫丑到极处，这里面的丑是一种外在的形态，在中国古人眼中，一个人外貌的丑陋并不是可怕，可怕的是一个人灵魂的丑陋。这里面强调的应该是灵魂，尽管外在的形式不是很美，如果真正达到了极至应该是美的，一种东西达到了一定的形态是可以转换的。庄子也讲化腐朽为神奇，化神奇为腐朽。不管是丑和美的东西应该是自然的，自然的东西就是美的，我的理解是这样的。他又讲“书之要，统于骨气”，关于“骨”和“气”古代书论里面讨论得很多，在这里我就不一一的解释。在这里我把“骨”和“气”可以合在一起理解，也可以分开理解，“气”意味着人的生命的生和死，气聚则生，气散则死，书法也是这样，书法如果说没有气，这个字写的就是死字，就没有生命。这种东西是我们在写字的过程当中时刻要关注的。“骨”是指力量，有生命就有一种力量，“骨”通常是讲风骨，书法里面有筋骨，古代的论述非常多，如果大家有兴趣可以阅读到很多这方面的内容。“气”还可以和“润”联系在一起，有气才有润，如果缺少了气，润也就不存在了。他在书法风格里面，讲的最重要的一方面就是“曰苍曰雄曰秀，更当曰深字”。这里面涉及到碑学的一些审美价值的内容。“苍”通常跟老、通常跟劲也可以和“雄”联系在一起。苍老、苍劲，我们说这个东西经历了长时间自然风雨的洗礼还保持旺盛的生命力，称之为苍劲。这是时间的概念，同时是一个标准。“雄”很容易理解，雄浑博大，这就是中国人的概念，中国人的精神，万里长城的雄壮。“秀”体现修养，秀丽，是追求壮丽和秀美的东西。“深”是刘熙载总结出来的，我的理解应该是深蕴，一个人写出来的书法作品要有很深的意蕴。

关于书写，他还提到书要“有为”，又要“无为”。所谓“有为”，我们刚刚练习书法的时候就是一个“有为”的过程；所谓无为，我们真正进入到书法的最高境界就是“无为”。

第二个讲到要让人用笔，不是要为笔所用。所以我们有的人写了一辈子的字还不会用笔，这个对用笔的要求是很高的。关于用笔古人讲的是很多的。关于字架、字构，他认为要有传统和自己创造的东西结合起来。章法方面他强调一个是空间，一个是变化。这对我们的人很有借鉴价值。另外还讲到“意”，就是一个书家的个性，书写的法度要有机的结合起来。有的人只抒情不讲法度，有的人只讲法度不抒情，没有情的东西是不能打动人的。关于书体问题，我觉得刘熙载提出一个非常重要的“书体兼通”的问题，各种书体可以打通关节。像刘熙载这样一个位置上的人重提书体是别有一番意义，就是在碑、帖并存的年代，不要有门户之见，要打破这种观念，是兼通。另外他讲书体的流变的动力，为什么从篆书到隶书到草书，推动书体的变化是正体与俗体。所谓正体是指朝廷用的体，比如说皇亲贵戚的小孩子读书有的就是正体字，俗体字就是民间百姓用的字，书体的演变一直就是这两种书体在相互的交叉。这样的发展使整个书体的演进在唐代完成了。就书体的本身而言，刘熙载总结出两个字，他把书体分成两类，一类是静态，一类是动态。静态的书体是楷书、篆书和隶书；行书、草书是动态的。我觉得这是很有意义、很有价值的划分。

关于古代对书法的批评，刘熙载有他独到的见解。主要在对批评方法的总结，再一个是对批评的标准。他对书法的评价是：“重骨力、重趣味、重变化。”关于书风的问题，刘熙载总结得非常全面。最后要同大家说的问题就是在书法批评当中，对碑、帖问题的态度。当时对于刘熙载来讲，他能够对碑、帖持一个客观公正的态度，不像一些人对帖进行完全否定，他对帖在某种程度上是肯定的，他不反对碑，也不同意人家反对帖书，他的立场是中立的，就是碑、帖兼容。这对后人的书法创作还是起到作用的，现在还有人走碑、帖兼容的路线。他对碑、帖的看法是，从出入来讲，就是南北的书风差异还是比较大的，北方以碑胜，南方以帖胜。所以，刘熙载说“北碑以骨胜，南帖以韵胜”。这个差异确实存在，尤其在古代。现在的交通发达，地域性的书风虽然还存在，但是没有原来那么明显。除了北方和南方人的差异之外，还有北方的地理环境和南方的地理环境也有差异。这些人的差异、环境的差异，文化也有差异，这众多的差异综合在一起就形成了南方和北方的书法不同的地方。“骨”实际上主要体现在北方人写字强调风骨，强调大的气势，强调粗放、雄壮的美；南方的“韵”表现细巧、空灵的美。“骨”给人的感觉是大江东去的感觉，而南方就是小桥流水的感觉。刘熙载还说“北书雄健，南书温雅”，这里面的“雄”跟“温”和刚才讲的“骨”和“韵”是不同说法而已。我认为刘熙载最让人称道的是“北书以骨胜，南书以韵胜，北书自有北之韵也，南书自有南之骨也”。所以南北的书风不要给予轻易的否定，各自有各自的好处。中国的书法最后南北书风还是兼容了，南朝的书风和北朝的书风在唐代、宋代融合了，我们现在依然受到这个问题的影响。

第四个方面我想说，刘熙载的这部著作对于我们当下的书法创作和理论研究有没有价值？回答当然是肯定的。当代书法的发展，当代书法创作的发展，虽然我们受到西方文化的影响很大，但是中国的书法文化是在中国传统文化的背景下生成的，如果说真正脱离中国的传统文化来写字恐怕是很难的。前些年一些现代派的书法也在鼓噪，最后还是灰溜溜的，没有形成气候。特别是近两年以来，有一点向帖学复归，叫“新帖学派”。最近几年“二王”的书法受到重新的重视，所以当代书法的那种变化我们应该把他看作是艺术发展的晴雨表。这是跟我们国家整个大气候是有关联的。所以我们说中央领导提出构建和谐社会，和谐是什么？中国古人老早就提出这样一个观点，儒家提出“中和”。改革开放三十多年后，人们发现西方文化的魅力还是不如中国的传统文化，在这个意义上我们来研究讨论刘熙载的著作还是很有必要、很有价值的。

第五个方面，我们如何评价刘熙载《书概》这部著作。这部著作实际上在某种程度上受到它体例的限制，这种限制引起了后人对他关注度的减少、兴趣的下降。另外，刘熙载对古代书法批评限定在宋代以前，对以后的书家没有做评价，这也应该是一个缺陷。这是两方面的不足。他整体上的价值是肯定的，刘熙载这部著作里面讨论到了中国古代书法中最核心的问题、最有价值的问题。这些问题应该引起我们足够的关注。

今天就讲到这里，谢谢大家！

（杨疾超，湖北黄冈师范学院副教授。本文根据2007年6月23日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

一枝最美丽的古代花朵

——中国古琴艺术漫谈

龚 一

各位，难得大家聚集一堂利用休息时间来听我讲。我讲的第一点，很高兴和衷心祝贺金州古琴艺术列为国家级的非物质文化遗产，因为大家知道中国第一个列为世界非物质文化遗产的是昆曲，古琴在2003年的年底作为单项一件乐器列为文化遗产，所以说这是让全世界人重新认识、重视古琴艺术。之后我又听说一个国家级非物质文化遗产就是金州古琴，这也是我这次来大连的一大收获。报纸上登了，我看到时不太确信，听了朋友们介绍，我更加为金州古琴文化遗产高兴。因为，我们在座弹古琴的朋友都知道，有一本书，叫做《存见古琴曲谱辑览》。这本书是在20世纪60年代的时候，我们的古琴泰斗查阜西先生带了徐建、王迪、易侯舒这三位当时的年轻人，在全中国进行了一个探查，探查以后出了这本书。其中收入在这本书里的曲目、曲谱很多，还有从国家的角度，觉得某一种谱不值得收的，也把它全部都列出来了。而我了解了一下，我们金州的琴谱非是收入的那部分，这就是说，金州的古琴艺术将会为整个古琴宝库增加新奇和有待研究的内涵。从金州的古琴文化遗产说到全国对古琴文化的重视，这是我想说的第一点。第二点，想来大连心仪已久，因为一直听说大连很美，大连城市建设的风格和我们苏南是如何如何的不同，大连是如何如何的干净，如何如何的空气新鲜，大连还有一些朋友在我们上海从事艺术工作，所以说来大连是个很美好的理想，而这次如愿了，所以很高兴。在如愿这个过程中间，我觉得有一个缘分，就是我和佛缘之间的一线牵吧，因为这次是托佛缘，我们上海龙华寺照诚法师在大连建造蟠龙寺过程中，靠着托福照诚法师对我的一种鼓励、一种器重才有机会来到大连，所以我觉得我和佛门有着一种渊源。当然其中也有着必然联系，就是我们琴乐和佛乐之间的联系。各位，在唐代诗词里面最起码读到一首《听颖师弹琴》，这个“师”就是大和尚，而在唐诗宋词里面，写僧人谈古琴的诗篇绝对不是一篇两篇的事情。到了明末清初之时一位很著名的东皋法师，他东渡日本，在日本传了多年的古琴。在我小时候还接触到狼牙山的恩如法师，还有我们江南一带的大修和尚，都是弹琴的高手。所以我就跟照诚法师说，我们僧界有诗僧、画僧，有很多大学问家，能不能产生当代的琴僧来延续传统、继承传统？还有，我要感谢的就是白云书院。我一到书院，就觉得有气派，有种庄严肃穆的感觉，这里浓重的文化氛围给我留下了非常深刻的印象，尤其是书院常年以来都是以社会公益性为目标的，对提升民族的文化、市民的文化起到了很大的作用，这是当地领导、书院领导一种高瞻远瞩的体现，我深表敬仰。

我讲座的题目叫做“一枝最美丽的古代花朵”。我讲课的中间，前面是讲的多，后面是以曲目来解释前面的讲解，演奏为多。后面这段我很想大家有互动，有观点，有些什么要提问的，我们互相交流一下，整个下午的讲课分这么一个流程。“一枝最美丽的古代花朵”这句话不是我的发明，是我们的开国元勋陈毅说的。年纪轻的朋友可能不知道，这位大人物对古琴有了了解之后，给了古琴这么一句评语——一枝最美丽的古代花朵。我觉得这一句话是恰如其分地对古琴音乐的评价。下面我来讲对应这句话的古琴的一种状况。古琴音乐与其他的一些民族音乐有一些相同的特点，比如说，历史悠久。大家都读过《诗经》中有“窈窕淑女”，“琴瑟友之”，“我有嘉宾，鼓瑟吹笙”。那时候的中国民族乐器大多数都是一个字命名的，比如说琴，这个琴不是乐器的泛指，就是指这件乐器。瑟，那时候还没有箏。萧、笛、埙、笙、竽等类似这些乐器，多数是一个字命名的，所以说我们现在讲到的“琴棋书画”，很多朋友理解为琴是音乐的意思，其实在古代，“琴棋书画”的“琴”就是指这个七弦琴或

者说是七弦琴的前身，所以说鼓瑟鼓琴，弹瑟弹琴，这个“琴”就是指这个琴。《诗经》是春秋时代的一部诗歌总集，所以说文字记载说明了它的历史年代。很多乐器也有它古老的历史，但是有一条它缺失了，缺失了实物，而古琴就是有实物为佐证同时代的存在。我们最早是在马王堆墓里发现了古琴，那是二千一百年前左右的时候。可是春秋时代在二千五百年前的时候，在后来的曾侯乙的墓里出现了琴这种乐器。这两个时代出的琴，严格地说不是和现在的一模一样的，有五弦有七弦还有十弦，但为什么把它们也说成琴呢？因为它的结构，它的发声原理，它的装弦的方法及形体性质是和今天我们见到的唐代的琴是一样的。我想做些具体的解说，比如说，它的那个琴也是这样很规矩的，假如说它的那个琴像二胡那样立着的拉的话就不能列为一个系统了，它也是横的，也是这块木头（我们弹琴的人知道，这叫岳山），也有岳山，它也有琴尾，这个弦从上面过了之后从下面走，下面的两个脚叫雁足。春秋时期的琴是一个雁足，后来唐代时候的琴是两个雁足；我们现在的长1.2米左右，春秋时候的琴是60多、80多公分的长度；还有不同的是，我们现在有13个白点的徽，春秋时候还没有徽；还有最大的不同，春秋时候的琴，据我推论，只有右手弹奏，没有左手暗滑的，为什么呢？在那个80公分的琴面上，毛线粗细的图面花纹，琴面上有凹下去的花纹，肯定左手不能来往左右弹奏的。我为什么说那是现在古琴的前身，因为任何事物的发展都有其必然的规律，从不完整到完整，从简易到复杂，所以说从左手右手不能并行弹奏到现在可以并行弹奏，到现在的1.25米的弦长是最有效的弦长，并不是春秋时候一出现时就会有的。社会每个学科的发展都会必然经过这么一个过程的，所以我们认为春秋时期的琴是今天所见到的唐宋古琴的前身。但是这个是有争论的，有的人不赞成，而且都是音乐家，都是音乐史学家，但我觉得从事物的发展规律来看就是这样的。从这个角度说古琴音乐有三千年的历史是确凿无疑的。

第二，我想再讲一个数字概念，就是还有两个“三千”。我们今天所发现的第一个古琴谱是一千五百年以前的，三千年我们只看到的一千五百年的古琴谱，为什么呢？这个很自然，琴谱都烂掉了，兵火战争毁掉了，我们所见到的第一份琴谱是一千五百年以前的，一千五百年以前到清末，我们的前人、先人一共积累的三千多首曲谱。三千首曲谱的概念是什么？概念就是我们如数家珍的家产是多么的丰富，而这个概念要横向比较，应该说其他的民族乐器，不管是古筝、琵琶、二胡（时间更加短暂一点）、笛子等，其他的乐器怎么的也拿不出这么多的遗产。所以我有时候就是说，这三千首的遗产不是古琴家的骄傲，是所有从事民族乐器人的骄傲，是爱好中华文化的人的骄傲。我们这三千首的概念是什么呢？大家也知道，音乐就是七个音符，哆咪咪发嗦啦西，那怎么用这些音符构成若干分钟的音乐呢？我们在音乐行里说这叫“旋法”，旋律发展的手法。古人是怎样用这七个音响构成这么个篇幅，里面有些什么方法呢？这个方法，在音乐学上是个有趣的事情，是音乐考古的事情。那么唐代人是怎样用这七个音的呢？宋代、元代、明代、清代人又是怎样用这七个音的呢？大家想想，如果大家都是音乐家的话，这三千年以来的3000首曲谱是多么的珍贵，那么我们讲一讲唐代人是在创作中运用调性转换手法的、运用不同的音阶的，就从这一点来说，要是没有实际的谱例来说明的话，音乐史的理论是一句空话。

我稍微讲一点理论性的内容，两千年前的书里就写了，调性怎么走的怎么转换的，叫做“变徵轻角”，宫商角徵羽，把这个“徵”变一变，变成了“角”，“角”是什么？“角”是咪，那么古代音乐史有这么四个字，叫做“变徵轻角”，还有“羽闰为宫”，宫就是主啊，没有曲目来说的话，那么不就是泛泛而论的四个字。所以说，任何东西都要用实际的东西来说明它，古琴音乐能，其他乐器有点不能。而且有一点可贵的是，古琴音乐三千年来是连绵不断的。各位，一个民族的艺术历史要不间断是非常可贵的。玛雅文化、埃及文化在某个阶段它是断层了，所以后期的研究者往往在研究中间被阻隔，而这一点来说古琴提供了一个连绵不断的历史，所以说尤其珍贵。我想，能列入世界文化遗产也不外乎这两点原因，一个是历史、一个是它丰富的遗产。古琴音乐还有一点和其他音乐不同的地方，就是这个乐器的本

身。倒过来说，我们在上海见过有苏东坡弹过的琴、有文天祥弹过的琴，各位这个概念您就知道了，你即使不是一个音乐家，你也会心向往之看一看苏东坡的琴是什么样。为什么呢？在中国古琴的里面都崇尚文化走向，不仅仅是乐器的本身，它在两个木板合拢的时候，会在腹腔里面写上开元几年，题名哪些人，用了什么什么材料制作，哪一年制作。等到这样的乐器被后人掌握了以后，假如说唐琴，被苏东坡拿到了以后，苏东坡在底侧上再写上一行字，此琴推测是大唐，它得于什么地方，经过了什么什么名家之手，而且还有琴名。这张琴就叫做“春雷”，“春雷”就是宋徽宗乐府所藏第一琴，这张琴如果谁得到手的话，价值几栋大楼是可以换的。那么，问题是这张琴是国家所藏，极其珍贵。这是宋朝的，是后人仰慕这张琴的名字，也给它起了个名字。

类似这样的造型、题款、题跋、题名都充实了文化含量，在座无论弹琴不弹琴，有些古琴的知识都应该了解。我们都讲究它时间长了以后表面上的裂纹，我们年纪大了脸上的皱纹多了，这是一种正常现象，所以琴的断纹也是正常现象，可是古琴的年纪大了这个正常现象变成了一种美学。琴面、琴体断层之后的纹路，比如说，像乌龟的背一样、像蛇的肚子一样，我们称之为龟背断、蛇腹断；像大石板的水流下来一样叫流水断；像天上布满了层层的云彩一样叫行云断；极少数的还会见到，这里一个苞蕊这里一个花朵，我们称之为梅花断。我所藏的一张琴，一琴三纹三断。这张琴是杭州的，到过杭州的都知道那里有个葛岭，葛岭旁边在元代有一座庙叫做玛瑙寺，玛瑙寺方丈所藏的琴后来被我收留了，那时候谁都不要的时候我拿下来了。那个琴有记载，“过往西湖上无不逢之”，就是凡是过往西湖上的人都会去看看这架琴的，为什么？它满身断纹十分精美。所以很多老化的东西它不值钱，到了古琴上了就成了珍宝了，所以说弹古琴的很注意断纹。我刚刚讲的文字记载加上它的浑身的断裂形态都构成了古琴音乐的文化内涵，所以它与一支笛子一把二胡似乎有一点区别，一支笛子一把二胡更多的是一种乐器的涵义，而这个除了乐器以外更多的是一种文化的涵义、历史的涵义、美学的涵义、史学的记载。

接下来的第二点我讲一讲古琴音乐的内涵。因为有谱子、年代、乐器，但是还得根据内容来说，在座有几位弹古琴的朋友我把各位当作知己，我直述我的观点，而且我坦率地告诉大家，我的观点是极少数人的观点，很多观点是反对我的，各位加以评判我的观点对不对。首先我对古琴音乐的认识，我们多数弹琴的朋友首先强调修身养性，我的不同观点在哪里？我说修身养性是所有文艺活动的共同功能，我练一篇书法、我弹钢琴都是修身养性，我们古琴也不例外，但是我们古琴的一个更高的音乐形式的普遍的社会功能是什么？反映社会。为什么这样讲？因为所有的文艺形式都是当代人生活、思想情操的反映。有人说颓废派的画家拿一块布，摊在地上，自己浑身上下涂上很多漆，然后在布上滚一圈，有人说这不是现实社会，我说这确实确实是现实社会，现实社会中间的有一小部分艺术家所追求的一种艺术趣味，如果说用一种观点来说他就是颓废，说好听点就是个人追求，但是综合起来他是社会文化的反映。为什么这样说？我以古琴三千首曲谱来说话。我们现存最早的二千五百年以前的曲子叫做《幽兰》，唐人整理成谱后说，这是我们唐代的真迹也，真正的手笔，可惜这本谱子在日本神光院，不在我们中国，是清朝的驻日公使影印回国的，总算我们中华民族有了一份《幽兰》。这个《幽兰》是写孔子的，如此伟大的一位圣人贤哲坐而论道，思想家，怎么用音乐表现他？今天的作曲家写这样的音乐形态也不是很容易的。大家在《孔子》的那部电视剧里面看过，在黄河边上，孔子、老子两个人坐在一个土垒上，坐而论道，静静的、安详的，但震撼力强大，这种音乐形象怎么去塑造，我敢说今天的作曲家都有他的难处，那么我们古代的人，一千五百年以前的人就已经写出来了，一支曲子十分钟之长。再往后，《刺客列传》中“聂政刺韩王”大家都了解，那么从今天的角度来说，是这么一个重大的社会题材，可谓大也，是奴隶反抗奴隶主压迫的这么一个社会题材，在这么一个单薄薄的乐器身上要表现出来，而且古人用了45段的题材，全曲演奏23分钟，管平湖先生整理的曲子，里面有刺韩、有

投剑、有别解，全部用刺客列传里面的词汇内容来命名的、作为背景的。还有东汉末年民族战争，受到牵连的代表人物之一蔡文姬，蔡文姬在匈奴那边住了12年，曹操用重金赎回蔡文姬，结果胡人说你是汉人你回去，孩子是胡人不能走，母子分离的情感，在座无论男女都能理解。这么典型的人情，又牵扯到历史题材又是历史人物，又被古琴所表现。而且古人把这个题材看得非常重，重到了用五首曲子来表现蔡文姬，独奏的《胡笳十八拍》，声乐独唱的《胡笳十八拍》，名字一样，曲子曲调两回事，《大胡笳》《小胡笳》还有《胡笳》，五首这样的曲子来反映一个人的题材，也反映了古人对这样题材的认知，觉得非常感人。尤其是《大胡笳》里面少数民族胡人的音调、音间、特性来表达人物性格，哭泣的、捶胸顿足的、哭喊的、呐喊的全都表现出来。

这里面我也说了，古人在音乐创作中是非常注重音乐形象的正确性的，而不是随随便便的一首曲子一首曲子写的。大家很熟悉苏武，这是小学课本里就有的，苏武是表现大汉民族的节气的，古琴曲谱里就有。大家可能都知道一首叫做《满江红》的词，我参加第六届全国音乐教学研讨会时发现，中小学音乐教科书上都写着“古曲”，当时我们把它纠正过来了，这不是古曲，这是1925年的曲子，是杨荫浏先生为了配合当时的学潮，为了队伍可以行进，因此把一首曲子和一首词拼在一起了，而真正的原词原曲的《满江红》在古琴谱里面。这些说明了古代音乐家、古琴家在创作古琴音乐的时候，他的矛头指向社会现实存在，而且矛头指向重大题材，那么在座的朋友可能会说，这样说不会有些偏激吗？我们古琴曲里面大量存在着另外一类曲目，比如说平沙落雁、渔歌、渔樵、醉鱼、樵歌、耕歌、牧歌类似这些曲子，那么实际上我们视角改换一下，这些也是那个时代的社会现实存在，这样不就全能看通了嘛。“独坐幽篁里，弹琴复长啸”，王维的诗不也就是这种情趣的表现，悠然山下采菊不也是当时的情况所在嘛。而且这个归隐山林、追求深奥的情趣不但是一个时代的，是整个人类所憧憬的、所崇尚的，包括现在各位，一有时间就去旅游、游山玩水，不也就是对山林情趣的一种追求嘛，这个本身不就是社会存在嘛。所以我对古琴的认知就是把这两大类，一种是意趣性的题材，一种是有人物的、有故事的、有情感衬托的题材，两个题材合并在一起的时候，我说这叫做古琴，我不赞成单方面介绍古琴，单方面介绍古琴的时候你要说这是我单方面的喜好，这就没问题了。

我觉得认知古琴音乐应该从总体的音乐功能、社会功能去认识它，这样就符合大的框框了，这是我对古琴音乐的一种认识。接下来我用曲子来演绎我以上说的内容。第一首我来演奏《流水》，这首曲子寓意了知音相遇是十分难得的，所以“得一知己足矣”。1977年我们的古琴家老前辈管平湖先生演奏的《流水》，被美国哥伦比亚大学的评委推选到太空，两千多年以前寻求知音不易啊，因为子期死了以后伯牙摔琴谢知音，真实性如何我不知道，但知音难求是真实的。哥伦比亚大学把古琴曲推上去是一项什么活动呢，是全世界每个国家选两分钟音乐送到太空，在太空器的外表画了两个人，一男一女的裸体形状，很想让太空人知道我们地球有这样的生物，也很想让太空人听到我们地球上有这样的声音，因此有一百多个国家，当选到古琴曲《流水》的时候，评委们一致评价说这是神奇的音乐，我们一分钟都不剪，因此六分多钟的《流水》音乐现在在太空中播放，这是管平湖先生我们老艺术家的一大贡献吧。这首曲子今天我在演奏的时候也是寻求知音，让我对自然的理解、对生态的各种理解从音乐中表现，这里有一点说明它不是实物性的形态，是艺术化了以后的形态，所以各位或许是赞赏或许是失望那就难免了。接下来我演奏《流水》。

第二首我演奏《神人畅》。《神人畅》不难，在座弹古琴的朋友很快就能学会，但是它其中乐理的内涵比较丰富，我先给大家介绍一下，《神人畅》有98个版本，《广陵散》有十四五五个版本，《潇湘水云》47个版本，我前面说的三千首曲谱重复的也算在里面，但其中有一部分就有一两个版本保留着它，而《神奇秘谱》就有一个版本保留着它。为什么呢？其中参杂了审美标准。共有两条，一条是政治要求，封建统治者是不希望百姓多弹《广陵散》的，因

为《广陵散》写的是刺客列传，聂政刺韩王，我怎么会鼓励你们老弹这首曲子来刺杀我君王呢。第二是汉族的音乐审美局限，这样的音乐怎么能是我们汉人的呢，因此我们不要了。这个曲子我估计是这两个原因，所以不被那么多的曲谱所刊载。我先演奏一下，大家听一听，然后再讲解具体的内容，听了以后再听我讲课会更加深入一点。我们古琴上经常强调五个音，这首曲子里面强调了一个升“发”，强调了一个“西”，而这两个音都是我们普通音乐里面不强调的东西，不被刊入大概就是这个原因。我来演奏《广陵散》。

在汉唐时代，中国社会流传着三种音节，一种雅乐音节，它的音乐结构是哆咪咪发嗖啦西，而这首曲子就是典型的雅乐音节。另外一种音节是燕乐音节，是降“西”，哆咪咪发嗖啦降“西”，而这首曲子是姜白石的曲子，古乐里面就是这个音节结构。而我们古琴曲，这首曲子没有佐证这个音节的存在的话，会是多么的损失、多么的可惜，而就只有这一个版本收入，这个版本收入的年代是1549年，也就是说将近五百年以前的谱子才记载了它。所以说这位先生，编纂这本琴谱的人，他是慧眼卓识，他知道这是一块宝玉是一块瑰宝，因此收入进来了，才有我们今天现场的这个曲子。这是《神人畅》，这里面有三个部分，一个是它典型的雅乐音节，还有是五声音节，还有就是“西哆咪咪”一共用了17次之多。可见我们音乐家向外国人介绍，我们音乐老师向外国学生介绍中国音乐是五声音节，这实在是一种不全面。而中国的古琴音乐是十分丰富的音节结构，所以我们从欣赏的角度也可以了解古代的作品，作为音乐史课上来说也可以作为一种例证来充分说明这个问题。早先我在读书的时候音乐史、西方音乐史是满堂彩，我们在校园里都能听到楼上的教室里面放着音乐，而中国音乐史是哑巴音乐史，没有声音的。当时我就有一种感慨，丰富的中国音乐怎么会没有音响，而现在放的《春江花月夜》都是现代的东西，不是古代音乐。接下来我演奏一首《大胡笳》，《大胡笳》写的是蔡文姬的故事，在音乐里面它的“嗦”是升高的，这个音调在我们中国来说是临时性的升高变化应用的，是变化应用的音乐形象，这是一个非常生动的例子，这首曲子是蔡文姬离别儿子，母子分离的一种情感。我弹过三首女性的曲子，一首是《长明月》，传说写的是阿娇的，汉武帝时代的，我的理解是北方女子很普通的叙述；一首是《秋塞吟》，写的是王昭君；第三首就是蔡文姬的《大胡笳》，蔡文姬是什么形象？是古代的高等女文人的形象，我发现古人在创作中非常强调注意音乐形象、注意音乐语言来表现人物，也正是我们今天的作曲家所强调的地方。中国乐器的定弦都和调性相关，因为它需要用空弦来产生一种空间的共鸣。西方乐器钢琴，就这么12个音，弹什么曲子都在这些范围里面，小提琴定弦，四根弦，也是基本上不动的，大提琴、贝司全部不动，中国乐器是另外一个思维体系，中国乐器它要和曲子的调性结合，比如说我们中国民族乐队常用的是D调J调，我们二胡的定弦最好包含这些里面，那么这样音响空间的震动结合，有一种饱满的感觉。古琴也是，但是古琴的曲子里面也出现了一种固定的定弦弹别的调子的曲子，我们古人称之为借调弹。也有的曲子有特殊的定弦，就是这个定弦只弹这一个曲子的，大家都知道的《广陵散》，这个定弦就弹一首《广陵散》。就是说有共振。还有一个观点就是它强调主音，什么叫主音，一个音节里面的“哆”称之为宫音，为了它，在这些弦里面我再把某一根弦定为宫音，因此这个曲子里面出现了七根弦两个宫音，在音乐上面是音乐家们的思考，为了它主音突出饱满才出现的音响。接下来我演奏蔡文姬的《大胡笳》。

我一说大家可能就会容易了解，我们就五弦《阳关三叠》的弦，七弦是“咪”，咪咪哆，如果要是说古人用了六徵，如果要是说古人也用六位二分的“嗦”，也用六位的“嗦”，这两个“嗦”，后面叫升“嗦”，前面叫还原“嗦”，它用了两个升“嗦”的交替使用来构成了特色的旋律。比如大家听一下，“嗦啦，升嗦嗦咪咪，”如果说我把升“嗦”还原到还原“嗦”，大家听一下，这是不升的，这是“嗦”的，如果说描写一个童稚牵衣、幼小的孩子牵着妈妈的衣角跟妈妈说你不要走，表现了凄凉的情感来说，用这个升“嗦”更加精彩。这样的音乐我们在打谱中必须要有古史，按照历史，不能因为我认为应该是升“嗦”或不是升

“嗦”因此就把升“嗦”还原，那么就违背传统了。比如说最后的音，弹古琴的朋友可能更加熟悉，“哆咪啦咪嗦”到了“嗦”就“嗦”，可是我们在听觉的习惯上，觉得这个“嗦”不完美，大家再听一下，这个“嗦”，最后再加上一个就完美了。这个是我们常年形成的听觉习惯问题。在二十多年前，有一位老师，在这个后面再加上一个“啦”就觉得完美了。二十多年前我持有不同的观点，历史传统该是怎么样就是怎么样。但问题是你可以通过演奏处理让他感受到另外一种怡情，大家听一下，按照远古，余音未了，余音有另外一种功能。后来那位朋友二十多年后，把那个“啦”加到后面去了，回到了他的历史。因为牵扯到打谱，在座的各位弹琴的不多，我就不多说了。这就是蔡文姬的《胡笳十八拍》，不是蔡文姬作曲，是蔡文姬题材的《大胡笳》。最后《广陵散》，舞台版本的《广陵散》，就是舞台演出需要。另外一个问题，也是我和很多朋友的观点不太吻合的地方，因为所有的传统不都是精华，这个话可能有些刺耳，《广陵散》一般都弹到正身第27段，第27段有个一大篇的“咪嗦”反复，这个也是事实，因此应该有个更完美的《广陵散》，今天让大家更多的了解。《广陵散》它的内弦也是升“嗦”的，它的一弦是宫音，二弦也是宫音，这个我学的还不是很多，一个清音里面有三个“哆”的，我接触到的曲子里面就是《广陵散》，一弦二弦六弦都是“哆”，这就是古代音乐家为了音乐的需要，为了突出宫音主音的空间共鸣效果，因为中间有一个篇幅，右手在一弦和二弦上多次地反复来回弹，这样表现争斗刺杀的感觉。元朝宰相耶律楚材是外族人，他听了《广陵散》之后说兵刃杀伐；清朝大琴家、古琴家杨思伯先生说“指尖生霹雳”。这个曲子弹成文的话就不是武曲，说你对武曲的传统不尊重，如果弹出像元朝人说的“兵刃杀伐”、像清朝人说的“指尖生霹雳”，那就确实符合了传统。所以有些朋友说我们弹《广陵散》也要弹个文绉绉，那你个人爱好可以，其实你篡改历史、篡改传统。

《广陵散》当然不是通篇的兵刃杀伐，其中也有我感受到的咬牙切齿、满腹郁闷这种内在的愤怒的感觉，因为聂政之父被韩王杀了，他要为父报仇，所以这种状态是非常深沉、非常慢的，在古琴技巧上，就要用入木三分、弹弦欲断的感觉。古人书上写一弹弦就要“入木三分”，不能入木三分那就要不要入，“弹弦欲断”是不把它弹断了就不要弹琴了，所以说古人有很多的话要重新认识，有一种深沉的感慨，有一种争斗的兵刃杀伐，是这么多的综合性的情感，接下来我演奏。在所有的古琴里面，《广陵散》的开头是绝无仅有的，既然如此的声音跳动，“嗖哆”一下的上去，而且远古一个著名的指法叫做“弹”，提就是“提”，挑就是“挑”，为什么要注明一声“弹”这个字呢，古人认为这种指法和提挑是不同的，从音乐角度来说，从音乐形象来说正好是“弹”的感觉，我这样揣摩古人的意思是不是正确，供大家参考。

我们讲了题材的人物故事情节有冲突的乐曲，我还没有演奏平静的安安静静的曲子，所以不完美啊，我们要追求完美，所以再演奏一首，不只一首还要讲新创作的呢，下面我来弹奏一首《平沙落雁》。如果大家可以跟我一样安静平洋的话，我的演奏就是成功的。其实这句话不是玩笑，音乐要打动自己再要打动听众才是真正符合要求的演奏。我自己体会《平沙落雁》的情趣是：江阔沙平，蓝天白云，清风徐拂，知己一二，两三丛芦苇，一行雁飞，是在这样的安静的环境当中，与一两个知己朋友在饮着茶的感觉。但这首曲子并不是全曲都是平平稳稳的，也同样存在着起承转合的章法，这是古人曲子的构成结构，凡是不符合起承转合的构成章法的曲子一定不会流传很久的，这是历史的事实。

我刚刚弹的一些曲子都是古代人的创作，中国传统七百多首古琴曲，里面有一半是声乐，我们有几十首的曲子是词牌，这些声乐反映了什么呢？反映了我们中国人是怎样演唱歌曲的，比如说它其中音乐有多宽，我们现在音乐家创作都是为某个词家的词来配曲的，其实大家都知道中国词牌都是固定的，“凡有井水处，皆唱柳永词”，柳永写了什么词，在井水边上的百姓是都能唱的，因为他的音调是固定的，我们唱西皮流水，词配好了，音在那。词牌音乐也是这样，我们的《水调歌头》，我们的《木兰花》，真正的古代是什么样，古琴谱里

就有。曾经有海外的研究机构想要研究这个课题，28首词牌进行总体研究。而且我刚说了姜白石的古乐，在转成声乐曲子的时候都进行了调性转换，那么这些状态是什么，古琴谱曲可以给提供。所以说创作是推动音乐发展的必然的手段，那么反过来说就是我们中国古琴传统是在发展中延长的，我和一些朋友的观点不同，他们说静止的，是原封不动的。我说没有原封不动的东西，今天你们所听到的《流水》没有两个人是一样的，再扩大一下，没有两个琵琶演奏家弹的《十面埋伏》是一样的，这里有艺术家审美的曲线，还有就是空间文化的延伸，这个问题是大问题，不是可以在这里展开讨论的，也许我的观点不正确。我总体说的问题是在发展中才能延续它的生命，古琴就是这样，不同派系共同存在，古人就是在这样的创新当中推动了古琴音乐的发展，这一点中国音乐史学专家黄祥鹏先生说了一句话：“传统是一条河流。”这句话是非常精辟地对传统历史的一种注释，古琴确实确实证明了他是正确的，是在演变中的发展。对于新创作，好多弹古琴的朋友我估计多数是表示不大喜欢的，认为掩蔽传统、掩蔽历史。在前不久的北京一次古琴会上，有一些著名的专家提出反对，甚至于给新创作扣了些帽子，遏止传统的继承。怎么可以说我弹了一段新创作就是阻遏传统的传承呢？还有的说取代传统。新中国建立60年，而60首新创曲目都没有，还躺在他认为的传统上。那么新创作又何必反对呢？这个是我提出的问题，各位在座弹古琴的朋友可以思考。第二，它是乐器，或者用我们平时讲的它是一件器具，那为什么就不能弹呢？所以说今天的古琴家也应该为古琴的宝库添砖加瓦，宝库里面不仅仅有乐曲，还有理论、诗词、文献，其中主要的是乐曲，而这一点我们这一代人做的是不够的。我们在上海鼓动了一大批的作曲家，因为我们年龄相仿又是同班同学，请他们写也可能是凭着交情吧，这些人写还有什么特点呢，成功率高，因为都是著名作曲家，他们做出来的东西基本上都能在舞台上演出，我认准了我智商不够创作不出来好的东西，所以我找这些作曲家来补充我们古琴家们该作的工作，所以说有了一部分的创作曲目，但是这六十年来能够在舞台上保持高水平的演出的也不过是十首而已。那么像这样的状态就必须你要能随机应变，符合社会的需要。现在的演奏形式有了很大的改变了，经常有交响乐团伴奏古琴、民族乐队伴奏古琴，古琴与小乐队，古琴与口琴，古琴与长笛，北京一个作曲家就写了一个古琴与长笛的二重奏，我们在维也纳的那次演奏就是古琴、箫和埙三重奏《大胡笳》，这个重奏的概念是什么呢？就是在演奏的时候半拍都不能差的，一差之后就是这个齿轮不是顺着的一环一环的扣了，齿轮尖的地方突出了、重叠了，然后在台上炸锅了。我们多数的古琴家是没有很多这样的社会经验的，可是现在社会需要你有这样的经验。全中国的古琴教学现在还没开展起来，那怎么办？仅仅《梅花三弄》《平沙落雁》是不行的，但没有也是不行的，所以我是比较强调创新的。下面我演奏一首新创作的曲子，刚才我也说了，新创作的方向我是坚定地支持，具体的某一首曲子该不该肯定是要经过市场来筛选的，而不是一个人说了算的。

在舞台上出现的一些曲子，那么多的历史文献也就是几十首曲子，十分不够，推动古琴音乐的发展缺少一种强制性的艺术手段，这句话是近期古琴音乐的发展中要强调的。

古琴音乐早期是在帝王将相和才子佳人手里，文人一般都弹古琴。后来因为战乱，国内民族战争时期那时候是民不聊生，历史上不说了，新中国成立以后从1956年开始，在音乐学院里设古琴专业，重视民族音乐的发展。没有多久就是“文革”，作为破四旧，那时候古琴是几块钱的价值，著名的琴家亲口告诉我，那时候他花六块钱买了两张古代的琴，古琴可以劈可以拆可以扔在角落里被雨水淋。故宫博物馆里面有一张琴就是偶然在墙角落里发现的，因为多少年以来就在漏水的地方露着，多少年来都腐朽了，但实际上它是一把唐朝琴，像这些情况是过去。现在的一些情况改变了，社会从前一段时间的浮躁，逐渐沉稳，在音乐方面喜欢一些深沉的东西、民族的东西、传统的东西，我不敢说这样一定会如何如何持久，但是流行的东西比如说“十二乐坊”它是经过争论的未修之果。但是传统音乐没有争论过，谁能说“江南丝竹”、谁能说《春江花月夜》我不喜欢听？你不喜欢听这是有可能的，可是

你不能否认这是我们老祖宗的东西，同样古琴也是这样的。现在在很多城市都有各式各样的琴馆、琴社的成立，在上海，浦东的朋友来、南京的朋友也来到上海的琴馆。南京本身就有七八家，在一次的文字资料上看到，教古琴的就有29个人，在昆明一条街上面就有三家古琴馆，确实超过了二胡及笛子，有那么多的听众追从，这个恐怕有着一窝蜂的感觉。但怎么的也脱不了人们对高雅艺术、对传统艺术的追求，所以说这种是在社会形态、在组织形态上的发展。我早先说过古琴这个群体是普通人的群体，古琴的内容是高雅的，可是掌握古琴的人是不是高雅的就不见得了，包括我自己。我相信由于整个民族文化的提高，由于大家经济收入的提高，这两者是不能分开的，精神的和经济的两者是不能分的，这两者的共同提高，古琴音乐必然会在社会上占领一席之地，再加上我们和谐社会的建设。其实古琴音乐的和谐的音响效果是非常多的，古琴当中大量的情趣，还有一种意境，对一个人投入精神方面的生活是有很多和谐因素的。

所以我说这个古琴乐种，在今天的社会是一个非常好的发展时机。人才是这样的，经过几代人，我被邀请到音乐学院培养学生算一代，我的学生再培养出来的学生算两代，我培养出来的学生，中央、中国、上海音乐学院的教师又算第三代，他们又在培养着一些学生算是第四代，这四代人的产生，我相信古琴的科学的、规范化的教学在逐渐逐渐地形成，正常的音乐理念的形成又有利于古琴的发展，再过个五年十年古琴会有个更新的面貌、更美好的面貌出现。这样看来，我觉得历史、史实和新添的现实来正式地称古琴是“一枝最美丽的古代花朵”这句话是十分恰当的。我今天的讲座就到这里，谢谢大家！

（龚一，中国古琴协会副会长，原上海民族乐团团长，上海音乐学院客座教授。本文根据2007年2月26日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

一轮明月——弘一大师思想解读

照诚

各位朋友，大家下午好！刚才听了辛欣馆长的介绍，我到这个台子上来都战战兢兢的，实际出家人是很平凡的，没有那么多社会上的光环加在身上，可能显得更潇洒。《大连晚报》今天已经把我的身世介绍给大家，我1984年出家，我接触到佛学之后，就特别地崇拜弘一大师，成为我学习和遵循的榜样。所以今天有这样的因缘来到大连图书馆，跟大家一起来解读弘一大师的思想。

我先给大家讲一个关于佛教的小故事。在过去有一位很有名的大学问家，因为他很有学问，他想注解佛经。他就跟寺庙的老方丈讲：“师傅，我这么有学问的人，我想把佛经注解一遍。”老方丈看了他以后，向他笑了笑，点点头。老方丈拿了一个碗，这个碗里放了七粒米，之后他俩坐了老半天，大学问家憋不住了：“师傅你这是在做什么？”老方丈就跟他讲：“你都不知道师傅在做什么，你怎么敢注释佛经呢？佛教界里面有一句话，用文字来解释佛经的意思，三世的佛都怨恨你。还有第二句话，离开经书一个字，你用什么语言说的话都是魔说、邪说，佛教主张的是一个核心的思想，只要你重道，这是最重要的。”

我们因为弘一大师的因缘相聚在大连，今年又是大连图书馆建馆100年，也是弘一大师圆寂65年，这样一个契机。大家已经看到报纸上报道在11月17号，将有100件弘一大师的作品要在大连图书馆展览，这是龙华寺收藏的。我来的一个任务是跟大家一起来怀念弘一大师。第二个任务是我带着上海平安保险公司的有关工作人员，根据大连图书馆展馆的情况，和我们龙华古寺一起谈保险的情况。我知道内部消息，100件作品整个的保值是1个亿人民币，平安保险公司也是很有压力的。

我们今天下午一起来怀念追思一代大师弘一。在我出家二十几年的生涯中，弘一大师的很多思想在感召我、激励我怎样做一个僧人。前天《大连晚报》的记者在采访我的时候，我说弘一大师的一生可以分为三个重要的工作或者重要的一生：他对艺术的追求、对教育的贡献、最后是沉寂于法海，这可能是他一生三个阶段，在短短的65年中，他最突出地做了这几件事情，是可以划分得比较清晰的。

我刚才讲了，今天早上我看了《大连晚报》以后，就觉得不妥。因为以我们的心没有办法去窥究弘一大师的心，所以也没有办法来解读他的思想。就想着我们今天来了这么多的朋友，我想大家每一个人应该都是崇拜弘一大师的，应该都是了解弘一大师的，那我们就一起来追思和缅怀给我们留下无穷无尽思想财富的大师。

在2005年的时候，拍了一部关于弘一大师的故事片叫《一轮明月》，可能这个名字定的跟这个故事也有关系。这部戏是由濮存昕主演的，当这个电影开机的时候，邀请我参加开机仪式。去年在上海首映的时候，也邀请我们去上海参加首映式。我认为濮存昕在演过了弘一大师以后，对他本人也是心灵的洗涤。在首映的记者招待会上，他讲了这样一些话，至今留在我的脑海里。因为他是明星，有很多的追星族参加了这个新闻发布会。他说现在我们很多人是追星族，我们今天追这个星、明天追那个星，但是在我们中华民族这样的历史长河里面，我们作为中国人永远也不可以忘记李白、杜甫、弘一大师这样的人，这是永恒的星。我听到他这么说，我浑身的毛孔都在颤动，我感觉在拍弘一大师电影的过程中，他的精神也受到弘一大师的洗涤。

我今天跟弘一大师有缘，是因为龙华寺与弘一大师的因缘。在弘一大师诞生120周年的时候，弘一大师的绝笔“悲欣交集”也是第一次在社会上展览的。这件手迹对弘一大师一生是一个句号。一位收藏家收到了“悲欣交集”的手迹，他觉得不应该自己藏在保险箱里或者

家里，他最后就把关于弘一大师的一批东西捐给上海圆明讲堂。对佛教有了解的人都知道，圆明讲堂是我们近代的一位佛学大师在1932年创建的。

这9件东西有弘一大师的遗嘱，他曾经有二、三次修改过遗嘱，这是他临终时所做的遗嘱，还有6件是给妙莲法师的信件。还有一个东西是存款折，名字是圆瑛大师，他是在1932年做开元寺的方丈的。这一笔钱是由圆瑛大师做的一个很小的事得来的，是捐来给他修塔的钱，最后存款折里有一千三百多块的银元。

这个收藏家没有别的要求，只是提出这9件东西要永远地保存在圆明讲堂里面，不要流传到社会上。它们真正归属的是泉州开元寺。后来文革结束后，弘一大师临终时候身边的侍者妙莲法师做了方丈。妙莲大师是2000年初过世的。他就把9件东西捐给了圆明讲堂。一路走来我们常常有一句话：佛教讲因缘，人有人缘，物有物缘。我就跟弘一大师的墨宝一路的结缘。

当“悲欣交集”四个字离开了泉州，泉州市政府就在追查“悲欣交集”这四个字。当时是弘一大师诞辰120周年纪念的时候，海内外在研究和纪念弘一大师的思想。我们在得到弘一大师这个作品的时候，就在上海的《新民晚报》发了一个消息，弘一大师绝笔“悲欣交集”永远入藏圆明讲堂了！我们这次搞100件的作品展，大连图书馆的张馆长就希望我们能给他100本我们出的弘一大师的墨迹作品集，我们感觉到大连这份善言，也答应给大连100本书，这样的因缘再加上我参加拍摄的电影《一轮明月》，一起送给贵馆。

现在信息传播都比较广，在这一年弘一法师10月13日圆寂的纪念日，在东南亚召开的弘一法师的研究会上，就有一个学者提出来，听说弘一大师的“悲欣交集”四个字已经不在泉州开元寺了，当时方丈说它还锁在寺院里。等这个会议结束之后，泉州市政府就来追问这个方丈，这个方丈就跟政府坦白了，这个东西确实是没有了。

泉州市政府就发了一个红头的文件，发到上海市宗教事务局，公函说在50年代初期“悲欣交集”这四个字就定为泉州市文物，泉州市政府希望能追回这件法宝。我们寺庙的政府主管是宗教局，我们上海宗教局的一位副局长来找我谈，把泉州市的这个公函也给我看了。我说局长，弘一大师他不仅属于泉州的，他是属于我们全人类、全中国的，他的精神不是哪个地方或地区，我们只要有缘得到它，都应该用生命来保护。我们每一个地方都有地方保护主义，如果这一件作品放在上海，也是非常有意义的。上海市政府就给泉州发了一个公函，这属于宗教界内部的事情，我们政府不便来干涉。这件墨迹就一直放在上海。

后来泉州的方丈见到我，我们彼此之间都是很要好的朋友，但是我看到他的时候总有点不好意思。他说法师，我也不要了，你就给我一个复印件吧。我说好，我做了两张复印件，真的是要准备送给他一张。濮存昕在拍摄的时候，我第一张就是送给了他，濮存昕非常感激。他说弘一大师的道德和人格激励着我，让这部电影拍得那么接近于大师。一个和尚的精神和人格有这么大的作用，我想这就是佛法的力量。跟弘一大师同一代的人有很多很多，但他的精神、人格，这么受全社会关注的，我想只有弘一大师。我们再细化一下弘一大师的人生，前半生是沉寂在茫茫人海，他的家世比较辉煌，他的父亲李筱楼中过进士，做吏部的主事，但他感觉做官不是很有意思，就下海经商，他经营的是盐业和钱庄。过去在清朝，如果没有一定的势力，是没有机会经营盐的，它应该是地区垄断行业，也是比较赚钱的一个行业。做钱庄也是要有个社会背景的。我看过相关的资料，中国传统一些丧葬仪式里面有一个点主，弘一大师的父亲过世的时候是请李鸿章为他家点主的。

弘一大师有显赫的家世，30岁前是很风光的，物质生活是不愁的。他的父亲筱楼先生非常的信佛，弘一大师就有机会经常地接触佛教、禅宗。我们常常说学佛的人、出家人是一个实践者，而不是一个研究者。所以他的父亲是会经常地去运用佛法、修饰佛法，老先生每天都在念《金刚经》，他是在念《金刚经》的声音中闭上的眼睛。

我刚刚接触佛教的时候，就非常喜欢一本《弘一大师传》，我不知道现在有没有再版，

每当我看过一遍，我的心灵都会有重新被洗涤的感受。我看了以后会流泪，我感觉弘一大师以这么显赫的家世、这么高的文学造诣会去研究佛学，最后会沉寂法轮，研究大家都认为非常枯燥乏味的律宗，切身地去实践，是一件非常了不起的事情。

后来大家一直都在想，弘一大师为什么会走上出家的道路？这跟他的家风、家世、在小时候受到家庭的熏陶不是没有关系的。所以有很多的朋友、社会上的人士，看到我们出家人最后问的几个问题，你为什么出家？你们出家人结不结婚？你们要不要吃素？在我出家前十年，2000年以前，这样的问题会占到百分之八九十的比例，我想家庭的熏陶是没有影响的。弘一大师我们大家都清楚，祖籍是浙江平湖，他出生在天津，天津是他的第二个故乡。他诞生于1880年阴历的九月二十，他的俗名叫李叔同，他出家前后用的名字可能是在中国佛教中用过名字最多的一位大师，他是第一个有二百多个名字的大师。他出生的时候文字记载有一个很奇怪的现象，他母亲要临产的时候，有一个喜鹊叼着一个松枝在窗口叫，他生下来的时候，喜鹊就把这个松枝放在了床上，他在临终前还一直保存着这个松枝。

他很小受亲属的影响信佛，他的远房亲戚从普陀山回来以后，就教弘一大师念《大悲咒》《观音咒》。《观音咒》我们佛教不认为它是正统的佛经，但都会念这个《观音咒》，《大悲咒》是佛教正统的经典。弘一大师受远房亲戚的影响，很小的时候就会背《大悲咒》，可能只是小孩子的一种喜欢、好奇。

我们上海圆明讲堂会教五、六岁的小孩子念《四书五经》，但是这些小孩子也会去拜佛，念“阿弥陀佛”，背《大悲咒》和《心经》，但只是会念，对《大悲咒》的思想是什么，不会去思考和想象的。

1897年在弘一大师18岁的时候，他就与同城的俞家的姑娘结婚，俞家是经营茶叶的。过去都讲门当户对，也谈不上青梅竹马、自由恋爱，据记载他只是为了让母亲开心。弘一大师的妈妈是侧室，弘一大师的妈妈在20岁的时候生的弘一大师，这个时候李老先生已经68岁了，他妈妈才20岁，过去封建社会的大家族，侧室或者叫姨太太地位都是非常低下的。所以说弘一大师与俞氏结婚，目的就是有一个人能陪他妈妈聊天、开心，就是这样的心态。

在中国的近代历史上我们大家知道有一个“戊戌变法”，“戊戌变法”没有成功，主要的发起人是康有为、梁启超，弘一大师那时是非常激进的，希望我们国家有新的思想，非常推崇“戊戌变法”。“戊戌变法”失败以后，清政府就镇压了参与“戊戌变法”的这一批人，相关的主张变法的人都受到了牵连，弘一大师又是比较激进的，家庭也怕受到牵连，大师就随他的母亲到了上海。

上海这个时候是比较开放的，是受西方思想影响比较活跃的地方。弘一大师这样的人物到了上海如鱼得水，如龙到长江里面一样，到了上海他非常的活跃。我们经常可以听到他在上海结成了“天涯五友”，地方是在上海凤翔一带，基本上成了他们的会所，文人聚集这样的场所，经常谈论国家大事。

1901年弘一大师在上海生活，他考入了上海的南洋工学堂经济科，他早期学的经济，上海南洋工学堂是上海交通大学的前身。我曾经看到一个资料，介绍上海交通大学，很多人在上海南洋工学堂待过。

1902年也就是光绪二十八年，弘一大师23岁的时候参加了庚子科的乡试，那时还没有废除科举制度。我想如果乡试成功了的话，可能会改变他整个人生的命运，但他没有考上。人们一直在追寻弘一大师出家这个谜。因为我崇拜弘一大师，我也在解读弘一大师，也力求我们的思想能跟弘一大师进行信息传递，这一刻如果弘一大师入世了，我们中国有弘一大师的诞生吗？弘一大师没有考中，他没有通过仕途这条路报国，他就走了另外一条道路，跟他的出家有没有关系？我想是仁者见仁、智者见智。他没有考中，就继续在南洋中学就读。

到了1905年3月10日的时候，二月初五他妈妈过世了，我们中国人的子女与妈妈是最亲的。《大连晚报》介绍了我出家的原因，我出家的原因很多，其中之一也是因为母亲的过世，

我感觉世界上唯一可以依靠的爱没有了，我就出家了。弘一大师对出家没有概念，他把名字也改成了李哀，母亲过世的影子在他心中，让他痛苦。

他26岁这年到东京，去日本留学去了。到了日本以后，1906年就考入了日本的东京美术学校，他潜心追求艺术，他在日本学习音乐、绘画、戏剧，学的绘画、音乐、戏剧都是些西洋的，他都达到了巅峰。他也是第一个演话剧的中国人，也是第一个把话剧引入中国的人。他画西洋画用人体写生，也是中国第一个用人体写生的，他创造了很多的第一。

他在日本留学期间，学习西洋写生的时候，认识了一个给他提供写生的日本女孩子，他们两个人终于走到了一起。1910年他学成回到中国的时候，就把这个女子带回到中国。弘一大师的孙女现在还活着，在研究弘一大师的文字里面，我也看了她很多的文字。我们在2002年搞展览的时候，也请弘一大师的孙女来到上海。我们一起交谈，因为崇拜也好、研究也好，对大师我们总是希望了解的更多。在弘一大师保留的文字里面，很少提到这个日本女孩子，大师的书写文字里面，所有的名字都可以对上号的，只有一个人名字是没有办法对上号的。这个名字叫什么我想不起来，但是电视上有拍的，她是个戏剧表演者，这都是我们后来揣测她的，但是在弘一大师自己的文字里面很少有这样的字眼出现。

弘一大师前半生从日本学成回来，最主要的工作就是在浙江师范学堂教书，在这个时间跟他最要好的可能就是一代教育家夏丏尊，他在师范学堂做校监，两个人的关系非常的密切。前两天记者打电话采访我的时候，问我弘一大师出家的一个最初的念头是什么？我说我看了夏丏尊写的文章，在很大的程度上，他是受了夏丏尊的影响。

夏丏尊先生的日文很好，他找到了一篇关于断食的文章，就推荐给弘一大师。他只是作为好朋友感觉弘一大师喜欢这种东西，没想到弘一大师拿到这个方法以后，放寒假大家都回家过年了，他就真到杭州找一个寺庙——虎跑寺去练习。这个方法是三个星期的，弘一大师真的去实践了这个断食的方法。他在寺庙里当然要接触僧人，他自己的思想已经确立了以后，再接触佛教，可能很大一部分是受到这个事情的影响。

他冬天是在虎跑寺里过的年，在过年的时候，《弘一大师传记》里面讲，一位姓彭的人出家，弘一大师就看到了他落发的那一幕。他刚接触寺庙的生活，刚好有朋友出家，他看到有的人可以出家，我为什么不可以做？就这样一连串的事情，都对弘一大师出家起到连锁反应。

所以在1918年弘一大师39岁的时候，他就决定出家。弘一大师看到了马一浮的这个朋友出家以后，再回到学校以后就开始吃素、打坐了。夏丏尊感觉到弘一法师这样吃素、打坐、念经，就觉得怪怪的，就跟他开了一个玩笑，你干脆出家做和尚好了！他就真的出家做和尚了。弘一大师在跟夏丏尊交谈的时候，夏丏尊问他为什么想出家？弘一法师说：“这不是你叫我出家的吗？”这可能也是弘一大师自己对朋友的一个心里的回复，也是自己对自己的回答。出家不是别人可以要到的，要自己主宰自己。

所以我常常在想，出家人能把头发剃下来，看起来很伟大，有很多人看到出家人很潇洒又自在。在那个时代，弘一大师会活得那么超脱、潇洒，他有那么大的成就，他会放弃世间所有的事务，潜心于法海。他一生不收徒弟、不做方丈、不建寺院，他把39岁到53岁所有的时间都用于律学和《华严经》的研究，这两个方面的研究也是弘一大师对佛教最大的贡献，也是他最大的成就。

我刚才讲的我们这个时代的出家人，我常常在想，我自己写了《缘了歌》以后，我们要社会上很多事情的应酬、很多事情的干扰放不下，你没有办法沉寂于法海。我昨天坐飞机，在飞机上看到一篇文章，现在的隐私，你真的能隐住吗？历史上真正能隐得住的只有弘一大师。他隐住的是自己的心，这也是他对佛法的贡献。

弘一大师从1918年39岁出家，一直到1932年这个期间，他基本上都是在江苏、上海、浙江、温岭这一带来弘法、闭关，研究律宗、律学。他看到从宋朝以后没有人研究律学，也没

有人把律宗发扬下去，中国的律学需要很多的文字、很多的精神要贴补进去。他在浙江的时间比较长，只要哪个寺庙里面有研究律宗的他就闭关。

到1932年以后，他已经53岁了，基本上是在厦门、泉州这一带生活。从53至63岁，他到过一次青岛。青岛的倓虚法师，我们学佛的人都知道，也是和弘一大师同一个时代的大师，我们东北的佛法包括华北的佛法是倓虚法师推动起来的。他在东三省建过很多的寺庙，包括黑龙江省哈尔滨市的极乐寺。他到了青岛的湛山寺，湛山寺是倓虚法师用的心血最大的。1946年倓虚法师到了香港，他又办了一个华南佛学院，现在香港的佛教联合会的会长永清长老，都是受教于倓虚法师的培养，当今世界各地包括美国、加拿大也有他的弟子。

倓虚大师办学有一个宗旨，跟我们今天图书馆的张馆长的理念一样，把外面最好的、顶尖的大师请到我们这里来，不要我们的人到外面去跑。过去长江以南交通比较发达，经济好、人的思想又活跃，活跃在这一带的高僧比较多。在民国时期，弘一大师、圆瑛大师、大悲和尚这些人是在上海、江浙一代生活。所以倓虚大师就提出了一个思想，他说我有能力，以我的交情、我的感召、我的能力，把中国有名的一代大师都请到湛山寺。弘一大师就到了青岛，弘一大师因为在社会上的影响或者在佛教界的影响，当时国民党一个将军朱庆澜，他是佛教非常大的护法，从西安到青岛，特意到湛山寺上面去看弘一大师，青岛的市长也陪着。第二天中午青岛的市长就来宴请，请弘一大师一同陪同来赴这个宴会，当天弘一大师答应了。第二天中午吃饭的时候，一再等弘一大师不来，他在湛山寺就派人送了一个纸条，说昨天我已答应赴约，我仔细想想不该来，做和尚的只应该在佛寺里面居住，而不应该出席这样的场合。只有弘一大师能做到这一点，他的人格、道德、修为很了不起。我在《缘了歌》中有几句说了这个道理，现在做和尚的，信徒生孩子的时候，请师傅去给起名字，房地产开盘了请师傅去，徒弟请师傅去外面吃一顿，你去了，师傅你真给面子。你不去，我还可以请别的师傅。我们这个时代、我们这个人、我们这个凡夫有很多地方没有办法去主宰自己的。所以我就感觉到，我们为信徒做这么多，没空去参禅、念佛。但是我们的弘一大师从39岁到42岁，完全是在研究佛学，没有把时间耽误在社会上。

我不知道大家听没听懂？传统的佛教是让我们出离世界、出离烦恼，现代的佛教是让我们入世。佛教的精神就是让我们入世，但是你没有达到这种境界，你怎么入世？你自己的大船没有造好就到大海里面，势必要被淹没。这也是给我们这一代出家人的一个提醒。

我最近开了博客以后，有许多的文章和想法在博客里和佛友分享。我觉得现在高科技的发达，弘扬佛法，非常的容易、非常方便。因为这个时代很需要这种精神，很需要我们心灵上的碰撞。所以我感觉弘一大师的精神，永远让我们知道我们是一个僧人，知道我们应该为众生做什么，我们应该怎样去做。但是今天这个社会，我们也应该用佛法更好地安定我们的心，所以说我们这个时代需要弘一大师这种精神。

我们在编弘一大师这本墨迹选的时候就给定了一个名字叫作《无上清凉》，弘一大师人格精神和魅力，为这个时代和人心带来这种清凉，是我们这个时代所需要的。所以我们今天在解读他的思想也好，缅怀他的精神也好，如果我们能感觉到他的心，通过他人格的魅力感受到心底那一份清凉，我感觉这是我们最大的收获。

我们刚才把弘一大师的前半生、后半生，跟大家一起做了一个回顾。佛教讲的任何人都离不开生老病死，释迦牟尼佛祖也是如此。弘一大师在1942年的10月13日晚上七点多钟就出现了垂危的现象，到八点钟就过世了。“悲欣交集”在八月初一，就是10月10日在他临终前三天写的，他身边当时有侍者妙莲法师。这个阶段1942年的8月份以后，弘一大师一直在病中，他也多次讲将不久于人世，也没有什么经验，尤其是出家人，过去的出家人跟我们现在的出家人不一样，只是在寺庙里面封闭的环境里面修行。现在一点开网络，全世界都在你的眼前。“悲欣交集”是这么大一块纸，背面是写过字的，密密麻麻的字，前面是弘一法师写的“悲欣交集”四个字。所以我常常在没有事情的时候，会想在那种时候，为什么会用

这样一张纸？弘一大师垂危的时候，说给我一张纸我要写字，妙莲法师肯定很慌张的，到处找纸找不到，就找了这样一个废纸，就写了这样四个字。

这是他临终前三天，他写的最后一幅作品。为了这次的讲座我看了一下，有一个对艺术很有研究的人叫柯文辉，我们书法界的人都是比较了解这个名字的，他是艺术评论家。他讲弘一大师的这四个字的评价，他说弘一法师的“吐露铅华，无质无爱，忘人忘我，一片涣然”，他说最后的一幕达到了最高的顶峰，此作是继王羲之《兰亭序》等等之后又一座高峰，在文化史上有纪念的意义。评价这四个字的标准很高，他把“悲欣交集”这四个字从书法艺术的角度来评价，来理解，但是作为宗教来评价，弘一大师不是悲自己，是悲众生。

我估计大家看过《弘一大师传》，弘一大师写了古人的诗，“我见他人死，我心热如火。不是热他人，看看轮到。”他看人家死的时候，他心非常着急，不是着急人家，是着急自己。自己有没有空度光阴？他是悲所有的众生都在沉迷。他在39岁能从沉迷的苦海中顿悟佛法，这是他高兴的，他没有空到这个世界来一次，没有空误人生。

有一次佛祖抓一把土问弟子，我手上的土多，还是大地的土多？弟子说当然是大地的土多。佛祖就告诉他的弟子，“得人生者如掌上土，失人生者如地上土。”所以弘一大师他感到高兴、欣慰，他闻到了佛法。“悲欣交集”这是他修行人生的一个句号。

我们再回过头来讲弘一大师为什么出家？我刚才讲了，他作为一个文人，他没有经过仕途来拯救中国，他走了另外一条途径。在大家研究弘一大师出家这个谜的时候，弘一大师最得意的门徒丰子恺到了闽南，他是大师非常器重的一个弟子。丰子恺对弘一大师出家的论述是非常客观和理性的，他是这样讲的，他认为我们的人生像一个楼房一样，这个楼房有三层，第一层是物质生活，第二层是艺术生活，第三层是宗教生活。他的物质生活已经达到了顶峰，他的艺术——书法、绘画、篆刻也是达到了顶峰，这样的人，他一定要爬到人生的最高峰，一定要看看宗教生活。他到了第三层里面找到了人生的沉寂点，就沉寂到第三层中。丰子恺对弘一法师的了解，我感觉是最客观的。

我是崇拜弘一大师，不敢说是研究弘一大师，我今年年底要出一本书，叫《寻找弘一大师》。为什么要出这本书呢？在整理收集他的墨迹的同时，我发现了在解放前有一个他的弟子，当年他在编弘一大师全集的同时，请当时的文人、国民党的元老给弘一大师题字。我就收集到了这些东西，这些东西都是跟弘一大师有关的，我是在厦门搜到了。

我在上海龙华古寺，我每年都要去祭祖、扫塔，我路过杭州的时候，我就喜欢看看这些小店。我在小的文物店里面看到了信壳子有两、三百个，这个信壳有许多的信没有掏出来，有徐悲鸿的信和佛学大师等等的信。我看到了这批东西以后，感到非常的吃惊，他说200块钱一个，300多个全部被我搜罗到了。

前几年一直忙，我们在准备弘一大师120周年纪念的时候，我就有这个念头要把这本书写出来，叫《寻找弘一大师》。有的信徒知道我喜欢弘一大师，有的拍卖行大家都是义捐，他们拍卖之后是捐赠给龙华寺。很多的作品都没有整理出来，我就想把它都搜罗到之后编成《寻找弘一大师》。

我们也在寻找，寻找的是什么？寻找的不仅仅是他的墨迹，寻找的是他的这种精神。跟大家汇报到这里，大家有什么问题，可以进行一个互动交流，今天在没有开讲之前，白云书院的孙院长说留一点时间我们大家互动，我看还有不到二十分钟的时间，我们进行一个互动。听众：阿弥陀佛，您能不能用简短的语言来给我们讲弘一大师的核心思想是什么？

照诚法师：我认为弘一大师，和刚才这位先生讲的，我们只谈弘一大师，不谈李叔同的话，他是律己，学佛，做人。他研究的是律宗，戒定慧，还是要从自己做起。

在记者采访我的时候我说到，他在生活的三个方面：教书的时候，我们看他所有的记载，在师范学堂所有的学生都钦佩他，这是他的人格魅力。在做艺术的时候，他也做到极点。如果用金钱的数字来评价的话，艺术品的拍卖会上弘一大师的作品拍卖是最高的，这是他人格

的魅力。他学佛选择的是律宗，社会上研究它的人认为它非常枯燥，其实不然。

我们这个题目也没有定错，在学佛的题目里面，佛学是一个缘。题目为什么定“一轮明月”？因为弘一大师的故事片的名字叫《一轮明月》。我去年跟大连图书馆搞了一个互动，摄制组希望在大连首映 这个片，我只是给牵线。但能不能在这里放一放，这取决于张馆长。

听众：我有这么个问题，您讲弘一大师思想解读，您认为在民国期间弘一大师受到了社会上那么大的推崇和尊重，就当前社会形势，弘一大师的佛教思想对我们当今社会，我们的意识形态里，佛教到底扮演了什么角色？我们对弘一大师的思想研究对我们的思想理念或价值观有什么启发或促进作用吗？

照诚法师：我们改革开放有30多年了，我们肚子吃饱了、我们穿上名牌了，我们却感觉到我们的脑袋空空的，我们丢掉了什么东西？我们丢掉了就是我们的精神。刚才这位先生讲的，他会为我们起到什么作用？在7月15日的时候，我在博客上写到，当我们有一天不知道谁是父母的时候，我们真的很可悲。我们可以吃肯德基、可以喝可乐，我们忘记了我们民族的东西。弘一大师为我们带来的是一种精神。

今天的讲座就到此为止了，谢谢大家！

（照诚，上海佛教协会副会长、上海龙华古寺方丈。本文根据2007年9月22日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

永恒的傅雷精神

傅 敏

各位来宾，你们好。我看了一下，在座的各位有白发苍苍的老先生，也有小朋友。你们也给我出了一个难题，我即要照顾老一辈，又要照顾小朋友。所以我在讲的时候希望老一辈的人能迁就一下。因为对年轻一代，45岁以下的人来说，我讲的对他们来说都是历史。对老一代人来说，我们都是过来人，许多东西都明白，不用我细说。但对很多学生、小朋友来讲，很多都很难理解。我们的经历对他们来说都是不可想象的，所以我要对他们多讲讲。

开讲以前，我想先问问，在座的有多少人看过《傅雷家书》？举手我看一下，不少。有没有看过本世纪开始出版的“家书”？不多，我说的本世纪就是辽宁教育出版社和天津社科出版社出的“家书”。

首先，我想讲讲我父亲的家史。因为根据最近的研究，我们傅家最早可以追述到明朝有一位大将傅有德。研究历史的人都知道，傅有德是一位大将，一位功臣。朱元璋掌权以后把所有功臣都杀了。傅有德知道他也会被满门抄斩，所以他赶紧让他的三个儿子逃走。三个儿子成功逃走了。其中一个小儿子，逃到了南京，后来又逃到了浙江海盐，最后又从海盐迁移到了上海南汇，就是现在的南汇区。这是最近研究出来的。这一支到了傅兴功这一代，他有个儿子叫傅日繁，傅日繁有个儿子叫傅鹏彦。傅日繁进京赶考，病死在路上，所以傅兴功抱着孙子整日唉声叹气，怎么样要把孙子养成才能传宗接代呢？这个时候，家族里有个无赖，看上了傅家的财产，他就想把傅鹏彦掐死。那时家里有家丁，看见了就救下来了。旧时家族里家丁是非常忠心的。他就把自己儿子顶了傅鹏彦，最后死的是自己儿子，把傅鹏彦救下来了，这才能有傅雷、傅聪和我。这是南汇区研究出来的最新的傅雷家史。我祖父二十四岁受人陷害，进了地牢死了。那时我父亲才四岁。所以我父亲是寡母孤儿这么一个环境下成长的。从我父亲的家史上来看也是非常坎坷，非常艰辛。

我父亲的一生，主要有五个时期。一是童年时期，1908-1919年，也就是到11岁。第二是少年时期，1920-1925年也就是12-17岁。第三个是青年时期，1926-1936年。1926-1927年是他的出国前夕，1928-1931年是他留法期间，1931-1936年抗战前夕，是他回国的第二次。这一段他翻译了有50万字。第四个时期是他的壮年时期，1937-1958年，也就是经过抗战胜利到解放战争以后，一直到1958年他戴上“右派”帽子那一年，一共22年我把它归在他的壮年时期。从1937-1945年抗日战争时期，他一直在上海沦陷区有八年，他主要的工作是翻译，翻译了178万字。而1945年抗战胜利到1950年8月，他翻译了27万字。这段时期他写了很多政论文。壮年时期第三段就是1950-1958年，在1950-1954年，解放后头5年，他主要搞翻译，这是他翻译成果最丰硕的时期，有240万字。其中最重要的是重译了《高老头》《约翰·克利斯朵夫》，这是影响非常大的两部著作。1955-1957年夏，他翻译了39万字。但那时期他写了很多政论文、意见书，因为他当了政协委员，写了有近20万字。1957-1958年是“反右”时期，是他最苦难的时期，他被打成“右派”。1958-1966年9月是晚年时期。他翻译了140万字。1958年4月-1961年10月他摘下“右派”帽，可以说是他最痛苦的时期。但在这时期他翻译了《丹纳的艺术哲学》。1961-1966年，生命最后的五年他翻译了50万字，其中最重要的是长篇小说《幻灭》，生前没有出版，1978年才出版。他翻译的最后一部作品是《猫儿打球》，这个稿子是蓝稿，已经修改完了，而且寄给了人民出版社。但是可惜的是，这篇稿子丢失了。所以在《傅雷全集》中列了这篇文章的条目，但是写的是“佚”，丢失了。我是这样划分他的五个时期的。我重点想讲一下每个时期傅雷是怎么体现出他的精神的。

什么是傅雷精神？我自己这样理解，有三点。第一是他一生对祖国的热爱与忠诚。第二是对事业的认真与执着。第三对友人的真诚与坦荡。这三点说起来就一个字——“真”。对

事业的认真，对人的真诚，对理想追求的执着。他从来不说假话，从来不说违心的话。所以我用这个字来表出。核心就是一颗赤子之心，他有一颗像水晶一样透明的心。无论对文化、对事业、对朋友永远都是那么透明、那么闪光。正因为他是这样，所以他最后那么悲壮地走完了他的短促的一生。

在童年时期，追溯到他16岁左右，写过一篇短篇小说《关于狗的回忆》。展览会上有复印件，大家可以看。这故事很简单，在中学念书的时候，有一条狗跑到了中学校园里。很多学生就追着这条狗打。最后把这条狗血淋淋地打死了。还没完，还煮了吃。他对这个事发表了议论。人是有生命的，狗也是有生命的，在生命这个角度是平等的。凭什么对有生命的生物那么残忍？从这儿我就看出他很小的年纪就有一颗爱心，有一颗大慈大悲的心。

第二是，当年他在徐汇中学念书的时候，也就十二三岁时，演过一部话剧《言出如山》。我看了这个剧的题目，这符合他的个性。他在里面演一个小头目，有剧照，但剧照都是化装的，我认不出哪个是，但人物介绍里有他的名字。父亲刚出生时取的名字是傅怒安，他在50年代以前一直使用，当年他给黄宾虹写信，署名便是傅怒安。“怒安”是取自《孟子》中“一怒而安”，意为安天下。15岁有位老先生到他家，他便让这个老先生刻了字，取字为“雷”，“雷”与“怒安”有关系，他的书斋的名字叫“疾风迅雷楼”，这都和“雷”有关。后来他又取过很多笔名，大多是新中国成立前用的。

他的童年时代还有一个特点，具有叛逆的性格。他不信宗教，不迷信。小时候，家里做道场，祭祖宗，他不管这些，上去拿了供品就吃，他说这些都是假的，不信这些。后来到了徐汇中学，那是一个天主教会学校。他就反宗教，他后来因此而被学校开除。他这个特点也是他受累的原因。

在青少年时期，1925年北伐开始。那时他在大同大学附中，他是学生领袖。他带头演讲，散发传单，抨击帝国主义的血腥罪行。后来又闹学工，反对大同大学校董吴敦复。这是听他大同大学的同学周煦良先生对我讲的。由此可见他是叛逆性。他后来为什么要去法国，因为在国内待不住了。学校里吴稚晖要抓他，后来奶奶就把他送到浦东乡下去。我父亲有个表哥叫顾伦布，他是20年代勤工俭学去的法国，学的纺织，那时他已经回国了。他就劝我父亲去法国留学。那时法国是民主的象征，但要说服奶奶，奶奶只有我父亲一个儿子，要不远万里去法国，谈何容易？所以父亲就汇同了他的姑母，叫傅漪，她非常开明，是原来上海中西女中，也是教会学校毕业的。在她的协同下，说服了我祖母。但是谈了一个条件，必须同我母亲朱梅馥订了婚才可以去。我父亲与我母亲是自由恋爱，但他们也是远房的表亲关系，经常来往，所以我父亲同意了。他是1927年年底去的法国，到了1928年初到马赛。在船上他写了很著名的散文《旅法通讯》共15篇。他的思想在这15篇中都有留下。

青年时期的第一个阶段，是留法时期。留法头半年他解决了语言问题。他首先在法国西部的一个小城，叫贝蒂埃。他和福建人刘抗，一个旅法画家，一起住在那里。房东是一个法国老太太，她教他口语，又找了法国人教他语法，用了半年时间就解决了语言问题。所以学语言的环境很重要。如果一个人到外面留学，总和中国人在一起，那你的语言永远不会过关。所以我父亲语言这么快能过关与此有关，当然也说明了他有这方面的天赋。他在法国接触的有很多艺术家，刘海粟、刘抗、黄辛勤，后来美国去的王继远、还有英年早逝的查雪，都是很有名的画家。所以他对绘画非常热爱。刘海粟说他到卢浮宫去看画，一张画能看一天。他就是有所悟。另外，他受罗曼·罗兰的影响非常大。他读的第一部罗曼·罗兰的书是《贝多芬传》，是罗曼·罗兰写的非常重要的传记，他受此影响而爱上了音乐。他读了罗曼·罗兰的书给他如唐璜一般的青年时期找到了一盏明灯，找到了奋斗的目标，使他振奋起来。

他留法四年，在1931年秋回国。第二年1月和我母亲结婚。此时，我祖母还健在。从1931年开始到1936年，他在美专讲课，这是他青年时期的第二个阶段。他在教书过程中翻译了一本《丹纳艺术论》，是为了教学生而用的辅助教材。另外为了讲课而写了《世界美术二十讲》。

后来他离开了，1934年他整理了一本册子。这些都没出版。我们也没见过。后来抄家后退回来时，才发现这些东西。他已经整理好了，并装订好了，从中能看到他做事的方法。虽然这是他青年时期不成熟的东西，他不愿意发表，但他还是完整地保留下来。做一件事要做得完整。后来我拿给出版社出版了。另外，他还同时搞翻译。他在法国时就翻译了《贝多芬传》，后来他用《贝多芬评传》的书名在当时的翻译译报上发表过，但不是全文，后来他又重新翻译了。《米开朗基罗》《人生五大问题》《恋爱与牺牲》《彼得传》，你看他翻的这些书，都不是为他自己，更不是为了赚钱。他就是为自己看了有感，觉得对自己人生道路有指引，他就翻译出来给他同时代的年青人，为了什么？为了我们国家。他就是这么一颗心。而这一时期，1936年，张旋去逝。因为张旋的死，他与刘海粟决裂了20年。他和刘海粟在法国那么好的关系，当年我父亲说服法国文化部买了刘海粟的一幅画作为珍藏品。刘海粟法语不太好，主要靠我父亲，是这样一种关系。而张旋到了美专讲课以后，刘海粟让他不仅仅教书，还当了办公室主任。有一次张旋上班，他看到大厅里挂了一幅年轻画家的画。他一看这画一塌糊涂，他对员工说，通通给我拿下来，画家当时本人在场。刘海粟当时也在，弄得他们很尴尬。刘海粟就私下跟他说，但他就是没同意，他是对事不对人，他就是这样真诚的人，他不怕得罪人，他很真。傅雷觉得刘海粟办学商气太重，对年轻的画家、教授太苛刻。所以最后在为张旋遗作展览的时候和刘海粟闹翻了。虽然张旋是病死的，但是与穷困，与刘海粟是有关系的。这一决裂就是20年，直到50年代后在政协会上碰面，才又恢复来往。但从这件事可以看出他有一颗什么样的心，一种什么样的精神。

他的壮年时期。1937-1945年，是敌伪时期。当时日本占领上海。他非常的艰苦，把主要的精力放在翻译上了，翻译了178万字。他当时翻译了《约翰·克里斯朵夫》，重新翻译了《贝多芬传》《幸福之路》《文明》，还有《高老头》《第二悲伤》等一系列作品。当时许多年轻人都是看着《约翰·克里斯朵夫》和《贝多芬传》走上革命道路的。在这个时期，他还写了一篇《评张爱玲的小说》，当时是用笔名写的，我认为用笔名有他的用意。因为当时他小有名气，他不愿意用他的名气来影响大家。他用无名氏的名字来写，就发表在柯林编的《万象》杂志上。后来柯林跟我说过整个过程，你爸爸爱才，看到张爱玲真是个人才，所以他当时一分为二地评论张爱玲。肯定了张爱玲的小说《金锁记》，否定了其他的小说。柯林讲的是一针见血，说你爸爸就用这种精神来培养年轻人，来指导年轻人。但当年的张爱玲是不以为然，当然她后来认可了，但这篇文章是公认的评论张爱玲的第一篇重要的论文。还有一件重要的事，1943年时他在表妹家里，表妹叫顾飞，是黄宾虹的女弟子，看到了黄宾虹的画，一看了不得，提笔就给黄宾虹写信。今天有人拿来了《傅雷书信集》，第一封就是给黄宾虹写的信。黄宾虹看了感觉找到了知音，他们之间相差42岁，忘年之交，从此之后书信不断。当时黄宾虹82岁，有人要在北京给他开展览，他拒绝了。黄宾虹是很有骨气的，我父亲就在上海给他办了展览。那时我还小，大概6岁。在我印象中，他整天忙忙碌碌。经常有老头子来。你想黄宾虹的朋友都是老人，七八十岁的老人。整日黄宾虹长黄宾虹短，这我听得懂，所以我对黄宾虹印象特别深。我父亲非常推崇黄宾虹，为了办展览，到处奔走，找场地、找出版商给他印画册，给他印展览会的会刊，他为了会刊写了很长的论文《观画答客问》，这是现在公认为真正有价值的评论黄宾虹的文章。从他们的书信中可以看到，黄宾虹把画寄来，画没收到，还要去信催问，账目要弄清楚，展览会上卖掉的画的钱要汇到北平，很多繁琐的事。但他都很认真，整理得很清楚。由此可以看出他对朋友的热心，从来没有想到自己。他为了什么？就是为了我们的文化事业，为了爱才。文化事业没有人做，那就什么都谈不上了。

抗战胜利以后一直到1950年这一段。他参加了民主运动，写了很多政论文，他和周煦良合办了一份杂志叫《今语半月刊》，可惜三个月就停刊了。原因一是稿源不足，另一个是国民党的监察控制，后来就停刊了。他联合了陈叔通、马叙伦发表了《反蒋宣言》，然后成立

了中国民主促进会。但是为什么其中没有他的名字呢？而且解放后他根本不参加民主促进会。因为当年成立时不过三个人，成立理事会从少到多，一直发展了21人。我父亲就叹气，怎么那么多人想当官，他就不想做了。他就动员他的朋友不要选他做理事，后来选举他成为候补理事。但真正发起的是他，跑腿是他，联络人是他，最后他把工作交出去了，让别人做了，所以解放之后他就不参加了。后来50年代民主党派可以发展了，马叙伦、徐伯昕这些人都打电话来，写信来，要他进中央委员。他打电报去拒绝，最后就尊重他的意见，他们知道傅雷的性格。第二，在这一时期，他翻译了一本书叫《美术关系研讨》。这本书是埃德加·斯诺写的，就是写《西行漫记》的人，中国共产党人的朋友。他写的一本薄薄的册子，是一本政论文，这篇文章百分之九十是批评美国，百分之十是批评苏联，他写的是非常客观的。我父亲翻译完之后，又写了一篇序，就是我们对美术关系的态度。写完之后，当时周建人，他是“左派”，就跳出来攻击傅雷反苏。当时我父亲在文章中就说：重视国家的利益，把正义和平等看得高于任何主义，他严厉指责了《中苏条约》，那是1945年11月。他特别关心中东铁路，特别关心旅顺、大连。旅顺、大连最开始被日本占领，后来苏联给解放了，但迟迟不归还我们。这事在座的都知道，昨天听张本义馆长提到，他比我知道的多。我父亲当年从外国的报刊杂志上看到了，苏联怎么搞独裁，怎么残忍，杀了多少人，怎么把在东北的日本人物资全部搬走。我父亲在文章中说：抱着自己的良心，不问对方是谁，只问客观事实。既不亲苏也不亲美，既不反苏也不反美，但谁损害我们的国家利益我就反对。他就是这个观点。然后周建人就说我父亲“反苏”，说你说的那些不见得是真的。他是一边倒，“左”得吓人。我父亲后来又写了一篇文章《驳周建人》，里头有两段话我念给大家听听。这都有现实意义，很值得我们深思。“武断往往并非由于恶意，而是由于天真。唯其天真，才会有宗教热情，才会盲目，才会偏狭。不把人类先定了原始罪恶而后宽恕，怎显得上帝的慈悲与宗教的伟大？不来一次十字军与异教裁判所，怎显得神的威严与真理的神圣不可侵犯？”他对宗教的看法是透的，对主义的看法是透的。“近代思想界以为摆脱了宗教，却另创了一个新宗教，其迷人之处与可怕之处正与一切宗教无疑。与任何虔诚的教徒辩论宇宙问题、人生问题都是白费。对他们都是大不敬。可是受任何教徒诅咒也未必真入地狱”。这两段是值得我们深思。上世纪40年代他就说这话。拿这个话来看我们从50年代到60年代、70年代，是不是这个问题，这就是个写照，他给点出来了。这个问题他写出来了以后，当时因为还没解放，在报刊上打笔仗就完了。到了50年代，“反右”时他就被揪出来，说“反苏”，当时多少右派被说成“反苏”呀。但历史证明，真理在我父亲手里。这是我认为他讲真话的例证。

1950年之后，他主要搞翻译，翻译了240万字，当时他身体不好，以前有肺炎，又旧病复发，主要是养病。另一个原因，他在家闭门译书，是对社会问题有怀疑。因为他对苏联太了解了。苏联斯大林搞独裁他都知道。中国共产党建国以后，是不是和苏联一样，他很怀疑，所以他闭门译书。但这几年里，国家确实是蒸蒸日上，在发展。因为黑白太分明了。1950年以前，是那么黑暗，国民党是那么腐败。老一辈人都是历历在目。1950年之后确实国家是蒸蒸日上了，整个国家是在发展了。这个事实教育了我父亲，而且看了《高玉宝》《保卫延安》等历史小说，对他也有触动。所以1954年之后，他慢慢走向社会。政协也把他吸纳进政协委员了。到了1955年到1957年春天，他作为政协委员提了不少意见，写了差不多有20万字的政论文，而且提的意见范围很广。有高级知识分子的问题，有音乐界问题，有美术界问题，儿童读物问题，出版问题，体现了对中国的文化事业的关心。而且他的意见具有建设性，提出意见并有解决方案。我曾听他讲过，他涉身处地为国家着想。这么大的国家，你不能要求一蹴而就，什么都得慢慢来，这么多人口，他能涉身处地这么想。而且他当政协委员的发言稿有初稿、有定稿。我记得在家里，他念发言稿，我母亲给他记时间，十分钟，不超时，超过了减，少了加。他就是这样一个人，他是模范的政协委员，他不是去当花瓶的。这样一个热爱国家的人，1958年却被打成“右派”了。他怎么戴上“右派”的帽子？真实的内幕，

我是前几年才弄清楚。周而复大家都知道，他是个作家。当年他是上海市作家协会党委书记。我是光华大学附中毕业的，他是光华大学的。所以我们北京有个校友会，都是光华的人。他去世前两年，在校友会上，他把我拉到一边去。他告诉我我父亲怎么会被打成“右派”，他说我写了一篇文章在《新文学史料》上登了。但有些东西没法登，我得告诉你。当年对你父亲开了九次批判会。最后我跟上海市宣传部长石新民还有好多市委常委一直认为傅雷不是“右派”，一定要保护他。然后做了柯庆施的工作，柯庆施也同意。年轻人可能不知道。柯庆施是50年代上海的市委书记，他也同意了。接下来要做我父亲的工作。石新民就跟我父亲讲，你就写检查，说实质是反党反社会主义就可以了。我父亲说没有。没有廉价的检讨，人格比任何东西都重要，石新民后来就找柯灵来劝说，柯灵和我父亲关系好，当时在苏州写作。柯灵就赶到上海来做我父亲工作。开始我父亲就拒绝，后来柯灵把底牌给他。说做检讨，然后就过关了，实在不行我帮你写，实际上最后是柯灵帮我父亲写的。然后柯灵就放心回苏州写作去了。谁知道那次一开会，巴金主持，打手是谁呢，是姚文元。带头批判，之后就把帽子戴上了。为什么会有这样的变化呢？当时中央一位领导到了上海，说上海右派不好，这样就把我父亲的名字补上了。石新民也好，周而复也好，无可奈何。我父亲就这样戴上“右派”帽子了。我父亲就是太天真了。

那有什么关系呢，人不说真话是最难受的，自己苦自己。所以这一段对他的影响是最大的，他想不通。他一生想的是什么？不是为自己，是为事业，为文化，为国家，最后落这么个下场。然后，从1958年4月戴上帽子，没敢告诉我哥哥，我想写信告诉我哥哥，我妈妈没让。但我哥哥在波兰已经感觉到出事了，从家书中可以看出来。1958年8月20日我哥哥发出最后一封信，从1958年8月20日之后就没有信了。后来我哥哥回来了是“文革”之后，改革开放之后的事了。他讲当年在波兰，6月份的时候使馆已经催他回国了。我哥哥说，我是波兰政府请来的，你得跟波兰政府谈。使馆就跟波兰谈，交涉的最后结果是提前在1958年底毕业，实际应该是在1959年夏天毕业。我哥哥提出了毕业以后我要开两场音乐会。波兰人民对我非常好，波兰对我是第二个故乡。开了两场告别音乐会。其实第一场是真的，第二场是假的，是烟幕。另外，波兰的民主人士，有一个地位相当于中国的马思聪，很有威信。他帮助我哥哥解决问题。另外，有个波兰朋友突然发现我哥哥的护照，救了他，他的护照和一般留学生的不一样，他要到东欧去演出，所以写的是欧洲各国，到各国都有效。这救了他。然后波兰那些人帮他联系，让英国那边发邀请信。英国有位钢琴家，经常来看演出，有一位波兰指挥帮他联系，从他那借了一千美金买机票。在圣诞前夜，大使馆的人来看我哥哥，看他在整理箱子，以为他要回国了，其实他是往英国走。他利用圣诞的前夕，坐飞机走了。那是1958年底，已经不能看《参考消息》了。周煦良拿着《参考消息》见我父亲去了。当然对我父亲的打击很大。从此就无消息。所以一直到1959年有书信寄过去，我父亲、母亲各有一封很长的信寄过去。我哥哥在波兰听到的是我父亲被打成“右派”，而且也被抓了起来。确实当时有好多“右派”被抓起来，流放了，进了监狱了。他在波兰听到这种消息，他想我能回来么，我回来一定是父亲揭发儿子，儿子揭发父亲。这两位性格是谁都不会做这样的事，必然同归于尽。幸亏他走了，保存了这么一颗种子，一个优秀人才，给世界音乐保留这么一个优秀人才，灿烂的明星。父亲被打成“右派”一直到了1961年才摘帽，我记得1960年就想给我父亲摘帽。那一年我暑假在上海，上海作家协会有一位叶亦群，去做我父亲工作，我父亲就说，当时戴帽子是你们戴，现在摘帽子也是你们摘，与我无关，就顶回去了。所以到了1961年，一大批人在国庆节摘了帽子，我父亲也摘了帽子。说起来我父亲还是比较幸运的。当时他的个性，他的为人，在当时上海作家协会、上海市都很清楚。所以对他没有做任何事。所以他仍能闭门译书，照常译书，也没有下放劳动去。

讲到1958-1961年是他最痛苦的时候。就在这段时间他翻译了一本非常好的书《丹纳的艺术哲学》，到现在也畅销。那时他配了一百多幅黑白的插图。当时条件有限，我退休之后，

给他编了一本有五百多幅彩色插图的。我在编这本书的过程中，深深体会了为什么他会在那时翻译这本书。这本书他在青年时期翻译过第一章，书名叫《艺术论》，还写了一篇非常好的序。那时他痛苦，他就在翻译这本书，他在艺术的世界里神游，解脱他的痛苦。那时周煦良给他送来一本碑帖，说你练练字，解脱一下痛苦。他是做什么都非常认真，所以能出成绩。你看他的书法，展览会上有他的书法，年青时给黄宾虹的书法，1965年给陈嘉禾的书法。前期的书法非常漂亮，充满了活力。晚年书法有隶书的感觉，有魏碑的感觉，自成一体，非常敦厚，但你能感到一个人经过苦难出来的字非常含蓄。

然后就到了“文化大革命”。有一个问题我要讲，当时为什么是上海音乐学院去抄家。好多人问我这个问题。原因就是音乐学院有个钢琴系主任叫李翠珍，她是留法回来的，非常好的钢琴教授。她1960年到香港，她丈夫在香港去世，儿女安排到澳大利亚念书。她就给我父亲写信，说我怎么办？我父亲就说你还是回来，为祖国培养人才，这样她就回来了。在李翠珍家抄家就抄到了这么一封信。那时候人的想法就这样“左”得“可爱”。傅雷和李翠珍都不是好东西，他为什么要她回来？特务，故意让她回来搞破坏。所以，跑到我们家来抄家。就是这个原因，都不可想象，就因为这个就可以随便抄家。

第二个关于我父亲的死，对他的死怎么看。我认为我父亲的死是必然的。你从他1965年给石新民写信，当时石是文化部副部长，对我父亲很关照。就说他给人民文学出版社写了好多信，他想翻译一部研究巴尔扎克的传记，翻译一些研究巴尔扎克的论文，作为内部出版，供研究用。人民文学出版社迟迟不答复，不答复就是不行。他很痛心，因为他靠稿费生活，迟迟不出版怎么办？所以给石新民那封是求救信。展览会上有信的全文，那时我父亲眼睛已经不行了，是口述，我妈妈写的。大家可以去参观一下。

受时间所限，今天讲到这里。谢谢！

（傅敏，英语特级教师。本文根据2008年7月27日在大连图书馆白云书院传统文化系列讲座演讲整理而成。）

两启轩国学十论

罗继祖

什么是国粹？

什么是国粹？或曰“男人的辫子与女人的小脚”，这简直是骂人。

在我看来，中国的国粹，应该是儒教之创立。虽然春秋以后，儒家已分裂为八派，即孔子之门，游夏之俦，也已戈矛相向。及嬴秦一统，焚书坑儒，偏重于法，引起民愤，秦遂以亡。胡适撰《说儒》，欲侪孔教于耶稣，乃沿袭西儒之说，郭沫若依据古书及金文，把他驳得体无完肤。郭老之淹博，又辩才无碍，令人咋舌。又在《秦汉之际的儒者》一篇里，历举儒者子遗孔耐以下，一直到第九位的叔孙通，都是当时儒的化身。然而最后的儒家统系，仍在邹鲁，虽然由于汉武之独尊的政治力量，但毕竟百川归海，无可阻拦。后来宋儒学说，只能算支流馀裔而已。

为什么到清朝末季，才有人提出国粹两字？都是由于西方学说澎湃而来，几于把东方学说湮没，南海志士才奋起力争，这一点，我看得非常明显。丁丑十二月廿七日晨起。

答为“国学系统者”之问

“国学系统”简言者不过数纸，如详言之则专书不能竟。尤其这位学者，乃是留洋学生，他既出过国，又回过头来问国学，我甚奖其知本。本是中国人，哪能不先从本国学起呢？这些年是洋学生的天下，他们满嘴的外国话，但祖国的文字，对不起，写不上了，或者写不好了。

中国的国学，源远流长，当然无须从洪荒和殷虚时代说起。就从秦汉以后讲，已三千多年。有文字才有载籍，最著名的十三经，以后才是五经四书。现在，五经四书，在校学生已不知是什么东西了，就说五经四书罢。《诗》《书》《易》《礼》《春秋》，加上《大学》《中庸》《论语》《孟子》，过去科举时代，人人必读，并且每人都通本背诵，功夫大哩。

过去时代，儿童上学，先从几本蒙学书入手，就是“三百千千”，《三字经》《百家姓》《千字文》《千家诗》。《三字经》包括天地宇宙，父子兄弟、人伦五行，以及封建朝代、兴衰治乱等等，读了它，可以了解人世一切。《百家姓》主要是各家姓氏。《千字文》是南朝人作品，组织严谨，很有文采。《千家诗》是宋人编的诗选，比较通俗，却不高明。

《易》是古代卜筮的书。古人相信算卦，每事必卜，也就是迷信天，认为天是主宰万物的，皇帝是替天行道的。《书》是发明文字之后出现的书，所记都是古代圣王的事迹，如《尧典》《舜典》《大禹谟》。它的文辞简奥，不好懂，古代人费了许多事做注释，仍然不怎么明白，所以说皓首穷经。《诗》是民间儿女发于性情的歌唱，后来发展成为诗歌。内容嬉笑怒骂，甚至男女之间的燕私偷情，或相约私奔之事都有。这属于民间的一面。庙堂之上，就是祭祖祀先，歌功颂德，钟磬齐鸣，百官肃穆，又是一番景象了。《礼》，古时一切按礼行事，有各种各样的礼，分别来说，有冠婚丧祭，又须按每人的官位来区别，自然形成上下有序的制度。古代人赞美说，“郁郁乎文哉吾从周”，也就是周礼。《春秋》是孔子修鲁史的书名，表示用年代来叙写历史，是吾国最早出现的原始史学。有《左氏》《公羊》《穀梁》三家学。

汉代因为立学官的关系，引起不少政治纠纷，以及文字和派系之论争，其间可参考顾颉刚先生的《秦汉的方士与儒生》一书。

吾国从三国以后，即演变成胡汉相争局面，时而统一，时而分裂，盛时成为汉唐盛世，所谓汉祖唐宗，武功文德，皆称极盛，然而帝王皆有惭德。五代以后，出现赵宋，与辽金称南北朝，理学隆盛一时，然不过儒家的翻版耳。至元而混一。元胡族，入主中原，而不能纯依汉制，享国短。胜清继元，文治较胜，其康熙雍正乾隆三帝，皆极精明求治，然而每以猜

疑，大兴文字狱，使人民重足惕息，以致内忧外侮，迭受频膺。外夷入侵，革命内孕，不得不亡。

1949年之建国，人民登上天安门楼，毛主席奋臂一呼，天清地宁，人民国家，从此屹立。这是天大的喜事。然而一转瞬间，“文化大革命”兴。幸邓小平稳处善后，使一穷二白的人民脱贫。然而前路茫茫，不知所届。

目前的情况还要说两句：封建治国之经与帖括取士之制，早已推翻了，诘知彼固失矣，今所设施，亦未为得。解放初期十几年，毛主席当政过穷日子，人人还知守本分。这些年人过穷日子过够了，又经过十几年“文化大革命”，弄得民不聊生，今人求富之心太切，人人想出洋发财，不复安心学习。甚至想入非非，杀人越货，无非想弄到钱来享受。他们羡慕外国人生活，有不少人希望当外国公民，人心离散。我说一句不中听的话，这根本就在崇洋媚外，忘记自家是中国人。二零零零年九月稿。儒学两题

有人提出儒学两题，我试答如下：

问：春秋时期，儒墨同称显学，何以墨学独晦，直至清代，才被人提起？我意墨子的反宗法比儒家的重宗法优良，墨子的反宿命比儒家的信天命优良，墨子的作重于述比儒家的述而不作优良，墨子的施自贫贱比儒家的施自亲优良，墨子的人与禽兽区别在于努力生产努力工作比儒家的天地之性人为贵优良。

答：谈问题恐怕应从本原谈起。我国从野蛮进入文明，大概在东周战国之交，儒家正当其时。所以儒家的孔子被捧为大师，不是无理由的。再说人生而有父母，于是又和家与国毗连。儒家的正心诚意修身齐家治国平天下，正是一个人从小到大由里及表的概括，这是墨和管老庄荀诸家所不能企及的。因为管荀老庄诸家所见，纵即比儒家精深，究竟偏于一隅，不及儒家能覆盖全体。再说墨子之学比起儒家是后起，其人也不与孔子同时，他的传统关系也不与孔子同。孔子是“祖述尧舜，宪章文武”，又为了东周栖皇一生的一人，从人格来看，他和管墨近似，而与老庄不同。宗法之制，昉自殷周，不能不讲，所以孔子的述摆在作之前。如说孔子有述无作，也不对。孔子作《春秋》，难道不是作吗？

问：为什么汉高祖在野时反儒，即位后即尊儒？为什么汉武帝以后的王朝一直尊孔而不反孔？为什么元明清各朝的科举教育都尊孔读经？为什么梁启超章太炎等国学大师始而反儒反孔终而尊儒尊孔？为什么民国封建军阀仍然尊孔且下令读经？为什么“五四”时期要打倒孔家店？

答：这六个为什么很好解释。封建制度肇自衰周春秋之际，至秦一统后才奠定。汉高祖起于草莽，不读书，当上皇帝才知，不严立法纪，无以经国安邦，叔孙通定朝仪，然后知当皇帝的尊严。自是以后，每一个王朝，举不例外，虽少数民族继主中夏亦然。清朝是最末一个少数民族的封建王朝，鸦片战争后，封建大门被西方国家打开，国体一变，中经半殖民地半封建，以迄新中国之成立。“五四”尊重科学，遂促使封建解体。章太炎虽是国学大师，但他学问有偏，如不知中国是多民族国家，而固执排满，老年又提倡读经。倒是梁启超比较高明，半辈子变法从政，最后一切放弃，去治学育人了。然几千年的儒教与文化传统直至今今天，我们接受外来学术观点，创造中华建国的规模，与对人民的信仰，两者相融而不相悖。丁丑八月五日。

学史入门

我每向人宣传学史的重要性，人问：学史从何入门？

我说：吾国史籍，浩瀚如海。约而举之，则史肇始传说，中杂齐东，不可为训，如履大人迹而生子之类。《尚书》二典一谟，出诸后人追记，提要而已；盘庚迁殷，始有诰辞，史官所录，或可徵信，然其文诘屈，以后世文法绳之，不能尽解。至东周而《春秋》作，然作者为谁，尚滋聚讼。可确信无疑者，为龙门《史记》，兰台继之，乃吾国史学宗祖。

昔人云六经皆史，其言可味。今天谈此，史部应擢居四部之首，而言教育者尚昧昧焉。

昔桃源人不知有汉，而今日学子，问以近代史重大事件，能答出者，十不二三，遑论往古！甚矣史学之不讲久矣！今约举史学入门要籍如下：

一《尚书》，这是史学见于文字记载的开始。

二儒家经典《论语》《孟子》。我独举《论》《孟》者，缘两书论政最精切，为治史之要籍，不可不深入体验。朱熹《四书集注》，杂采后世之言，已失《论》《孟》本旨。鄙见如此，希与当世贤达共论之。

三《史记》《汉书》《后汉书》《三国志》。这是所谓前四史，乃读史的基础，必须精读。

四《晋书》以下至于《清史稿》。这是所谓正史，其中精粗不一，繁简或异，不能遍读，也应浏览，知其大概。

五司马光《资治通鉴》、李焘《续资治通鉴长编》、毕沅《续资治通鉴》。这是廿四史的简要本，司马书最有名，乃后学必读。

六《世说新语》《水经注》《颜氏家训》《洛阳伽蓝记》。这四种皆魏晋间名著，虽不全是史，读之对治史有帮助。

七《通典》《通志二十略》《文献通考》。这是所谓典制书，也须读。后人续至十通，不过陈陈相因耳。

八《容斋随笔》《日知录》《十驾斋养新录》。这是前人笔记之尤要者，举一以概百。

九《十七史商榷》《廿二史考异》《廿二史札记》。这是前人读史心得之作，体裁各异，《廿二史札记》最重要，必须读。

十《史通》《文史通义》。这是评史专著。

十一崔述《考信录》、顾氏《古史辨》《秦汉的方士与儒生》。这是清人和今人考史订伪之作，亦可一读，可祛信古太过之病。

以上所举，略而又略，今之学子，未必能遍读，然能知其名，亦愈于不知矣。至于我为什么选取这些书给读者，且让看到我这篇东西的人自己去领会，恕我不多说了。丁丑十月十四日。

“普天”与“一人”

这四字是“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”及“一人有庆，万民赖之”“万方有罪，罪在朕躬”的简义语。前语表示天下一统，后语表示封建制度以皇帝一人统治万民。说得好看，“万方有罪，罪在朕躬”，实际能是这样吗？

大概从夏商以来，封建一统的规模已具，只是民族既不单纯，地方又太辽阔，商代甲骨文字上的某方某方，即指各地的方国，还不在于殷商的版图之内，动须出兵征伐。到周代克商，大封子姓和功臣，才成了西周初年一统局面。又经过幽厉两度动乱，进入东周，才有文字记载之史。所以把中国的封建社会论始于西周，我看是对的，因为上面所引的诗句都是当时的产物。解放初期史学家援引欧西社会分期，以为必经过奴隶社会才能进入封建社会来硬套，出现理论纠纷。实际中外社会发展未必从同。奴婢是在封建社会普遍存在的，直到十九世纪末二十世纪初才逐渐消亡，它不是中国社会分期的主要线索。

十九世纪已是中国满族建立国家的晚期，因为封建一统制度的大门已被欧洲各国敲开，中国不幸沦为半封建半殖民地社会，土地被人分割，政权摇摇欲坠。这一时期，知识分子各种思想派别纷纷出现，有人主张效法欧西改革，他们的经典依据是《礼记》中的大同学说，以康有为为代表，但遭到封建势力的顽强抵抗而失败；有人仍坚持帝制，并想过皇帝瘾，而被时代所冲垮，以袁世凯为代表；有人以推翻满族统治为职志，提倡天下为公、建立中华民国，以孙文为代表。三派中能适应时代潮流，自以孙文一派为正确，但苦于封建制度未全摧毁，一时形成地方割据暴民专政，孙氏势孤力弱，后虽北伐成功，以用人不慎，又被篡夺。孙氏早陨，但他最后三项指示中的“容共”和“扶助农工”，却比最早提出的三民主义为更

完整更正确更适时。1949年的建国大业，就是完成这三项而垂诸史册的。可笑的是，有人还死死抱着三民主义不放，当然三民也自有它的不朽意义在。“民为贵”早就被孟子提出，可是封建社会里君是凌驾于民之上的，君不能保民，则君形同虚设。自孔子提出君君臣臣父父子子，又“今拜乎上泰也”，臣拜君于堂上，孔子还认为不恭敬，一定要拜于堂下。六国以后，思想家论调，尊君卑臣，如出一口，实则君如不君，则臣如何能俯首听命？后代谴责君的文章不少，就中以黄宗羲《明夷待访录》中《原君》一文讲得最透辟。尽管如此，封建社会知识分子君权思想还是牢不可破，否则斥为离经叛道。直到十九世纪，革命之说兴，人们藉助于汤武革命，以为古已有之，然而有桀纣才能有汤武，汤武吊民伐罪，是不能伪装的。

辛亥革命推翻帝制是好事，但一变而为暴民专政，扰攘多年，同时俄罗斯的十月革命已在列宁领导下史无前例地成功，但此壮举不被世界上多数人所同情谅解，以为是共产是赤化，共产与帝制明显敌对，而赤化更可怕。当时思想意识较为保守的士大夫想到共产必然想到共妻，以为渎乱人伦，赤化则表现为多杀不仁，于是视同洪水猛兽。在不明真相的事态下，反宣传是占有优势的。别人我不知道，我祖父雪堂公和王观堂先生国维，也包括郑海藏孝胥在内，他们都表示反赤。在天津时，李景林张宗昌直鲁联军讨冯玉祥，祖父为《李景林》小册子题字，署名观槿，说明祖父是站在讨赤一边的。王先生说，民国以共和始，以共产终（见与祖父书，载《王国维全集·书信卷》，中华书局版），视共和与共产等同。最近我又看到郑的日记，郑也极力反共反赤，可是后来他死心塌地当了伪满洲国总理，咄咄怪事，但也不必怪。因为十八十九世纪的人，封建思想仍然根深蒂固，他们对于中国历史不会不熟悉，但看法却人各不同。例如章太炎执意排满，以为“蛮夷猾夏”，不知中国从来就是多民族国家，尊王攘夷见于东周，秦始皇筑长城也是为防胡，两汉制夷无方，和亲有术，到了魏晋，驯至五胡十六国，遂启少数民族入主中原之渐，至辽金遂与赵宋南北分疆对峙，元清乃越朱明而先后承统。以上难道号称当代大师的章太炎不知道吗？晚年听说日本将奉溥仪回燕京，竟大惧清朝复辟。他却看不到倭人内寇，溪口纵敌种种问题，同样是怪事。祖父与郑孝胥同效忠于溥仪，溥仪信郑而疏祖父，使之靠边站，而郑则入参讲幄，倚任甚专。案牒继君臣，应情同一体，而溥仪后宫凄清，御下寡恩，则皆一无知觉，以致出现丑闻。祖父与郑都以汤武期溥仪，而形隔势禁竟如此！去古代君臣明良一德，又如鱼之有水，毋乃太远乎？共产党之能救中国，当然断断不可能为他们所知的。呜呼噫嘻！像这样判黑作白看朱成碧的恫心往事，竟同出近代和现在某些人身上，我不忍再说下去了。看来凡事不经过引古证今的调查研究，而又专信一面之词，难免终生饮恨。

我写这篇小文，旨在反封建反殖民，现在我国已经是民主政体，自经济改革开放后又已为世界公认为东方大国。这块肥沃土壤恐仍难免不为野心家所垂涎，只要我国当道能凛遵毛主席不称霸于世界的遗言，还是有望能垂诸久远的。一九九五年一月十二日稿。

哀霸

“霸”这个字，从中国历史上说，首先应数春秋的五霸，齐桓晋文宋襄秦穆楚庄。这五位霸王各有所长。齐桓的九合一匡，在当时最为烜赫；晋文继齐桓之业，而能施及子孙，过于齐桓；宋襄则徒有其表，一战不振；秦楚皆偏霸，声施不及中原，但秦政席卷累世之业，而鞭笞六合，可谓能绳祖武，然二世而亡，代之者项羽，号为西楚霸王，亦亡不旋踵，真所谓太上无情，善于捉弄人。刘邦以一泗上亭长而成帝业，西汉治杂王霸，盖有所惩。东汉光武善纂述祖业，隆以文教，同时隗嚣公孙述皆称霸一方，而零落如飘风，不足论矣。汉末袁氏兄弟，公侯门第，只赢得冢中枯骨两副。曹刘皆命世人杰，刘雌伏一时，得水而兴，而汉业终难复兴。后来覆辙纷纷，不暇细数了。朱元璋当元末群雄角逐之际，纳朱升“高筑墙，广积粮，缓称王”之言，这三句话，重在末句，也就是“缓称霸”的意思。朱升虽儒生，却颇明白历史，历史上早就教训我们，倘过早称王道霸，而脚步未稳，兵粮不足，是难于应付群雄争斗局面的。曹操已经三分天下有其二，仍不敢废汉献而称帝，留给他的儿子曹丕。近代

解放战争胜利，毛主席诗句有“不可沽名学霸王”，当初我读这句诗时怀疑，楚霸王不是沽名之人，为什么这样说？最近酝酿体会了许久，才悟到他不该过早以霸王自居（当然，霸王之称该是人家送给他的），这样悟解就深入一层。毛主席对霸字的认识不仅于此。他认为当今如国大又富强，也不当称霸。他曾对外宣誓，我们国家，如异日能成大而强，也始终不称霸于世界。这真是迥然烛照千古的眼光。毛主席业炳功高，吾人应把他的言行重辑为语录，这句话应灿然首列。不见世界上的两霸，不已具有分崩离析的状态了吗？就更小范围来说，过去武断乡曲的称土霸，又有渔霸，今天则又有路霸车霸票霸书霸文霸等等，不一而足。当然，他们的下场总不会妙。彼称霸者，谁不自鸣得意？予独哀之，作《哀霸》。

《论语》为政释

《论语》一书，问政屡见，可见当时孔子就是一位政治家。但是解放后十七年对孔子的评价，只承认孔子是哲学家、教育家、史学家，直到1985年匡亚明的《孔子评传》出来，才给加上政治家的头衔。难道政治家这一品题，古今不同吗？我想不会。今据《论语》所记，各加拙释如下：

一、哀公问：“何为则民服（此未标举政字，然实为问政之始见）？”孔子对曰：“举直措诸枉则民服，举枉措诸直则民不服”。案此为孔子论政开宗明义之首章。为政之要旨在用人得当，此后世察吏铨选之由来。

二、季康子问：“使民敬忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能则劝。”案季康子问一而得三。居上临民，严肃不佻，则民自然敬畏；为人事亲能孝，待下能慈，则民受感化，对上必忠实无诈；而领导人用人的妙处，则在举善而教不能。此为政之通于修身齐家者。

三、或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云，孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。是亦为政。奚其为为政？”案义同前。孔子在家庭在乡党在莅官临民，义皆一贯。

四、王孙贾问曰：“与其媚于奥，宁媚于灶，何谓也？”子曰：“不然。获罪于天，无所祷也”。案媚奥媚灶，恐是当时流行的口头语，意思就是找走政治路线的窍门。孔子不作正面解释，只说这样做是得罪了天老爷，祷告也不能解救。

五、定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠”。案以礼以忠，是君和臣各有应尽之责。孔子时代尚如此，战国晚期到嬴秦统一，则已进入尊君卑臣时代，而封建化了。

六、子贡问政，子曰：“足食足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰“去食。自古皆有死，民无信不立”。案观此章，觉子贡善问而夫子善答。盖立国之本在食与兵，食以养民，兵以卫国。迫不得已，但有先去兵后去食，而信终不可去。征之史事，灼然可鉴。我们近征革命故事，则兵与食皆不可去，毛主席言“拿起枪杆子”与“自力更生”当并重，不能去一，而所谓民信，则革命信念更不可动摇也。

七、齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君臣臣父父子子”，公曰：“善哉！信如君不君臣不臣父不父子不子，虽有粟，吾得而食诸？”案孔子此答，可见国与家乃浑然一体，未有家败而国能治者。

八、子张问政，子曰：“居之无倦，行之以忠。”案居上临民，一定要始终坚持不怠惰，而且要以忠实待民，则民必亲其上死其长矣。

九、季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者正也。子帅以正，孰敢不正？”案此孔子从字义来解释。为民上者能正躬率属，自有其感召力。惜乎今之从政者能知此者不多，俗所谓杆子直则影子也直。

十、季康子患盗，问于孔子，孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”案此指居上者多欲，故引起盗风，当官者能一清如水，不妄取公家一钱，则盗风自息。封建国家崇奖廉吏，

义即在此。然而有至尊无上，且拥有锦衣玉食之皇帝在上，而百僚相风，岂能出现大法小廉之清明政治乎？

十一、季康子问政于孔子，曰：“如杀无道以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”案盗贼多了，季康子没办法，产生了杀机。孔子就势抬高一下康子，也等于将他一军，说你为政何必杀人？你做出榜样，大家都会向你看齐的。君子小人，是孔子用的比喻词，君子指在位者，小人指平头百姓。

十二、子路问政，子曰：“先之劳之”，请益，曰“无倦”。案先之劳之，是说譬如打仗，要身先士卒，子路觉得不够，于是又加上无倦一句。

十三、子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰“富之”。曰：“既富矣，又何加焉？”曰“教之。”案治国庶富教三部曲，自经孔子提出，至今不能外。所以我们今天新建邓小平的有特色的社会主义，不得不抓紧教育，要物质精神两手都过硬。

十四、定公问：“一言而可以兴邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰，为君难为臣不易。如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”曰：“一言而丧邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是其几也。人之言曰，予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。如其善而莫之违，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”案定公此问甚奇。孔子之对，乃取其最扼要者言之。为君难，重在能察迕言不刚愎自用，否则相反；而兴邦丧邦，区以别矣。

十五、叶公问政，子曰：“近者说，远者来。”案仁者为政，自然会使远近闻风，襁负其子而至。

十六、子夏为莒父宰，问政，子曰：“无欲速，无见小利。欲速则不达，见小利则大事不成。”案为政不能急于见功。因为必须上下相通，所谓政通人和。有时利小而害大，善于为政者必须审慎抉择。

十七、子言卫灵公之无道也，康子曰：“夫如是，奚而不丧？”孔子曰：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。夫如是，奚其丧？”案灵公虽无道，但尚知用人，就上述三人言之，治宗庙者乃是事鬼神之官，不必论，而办外交治军事者皆得其人，则国何必亡？

十八、子之武城，闻弦歌之声，夫子莞尔而笑曰：“割鸡焉用牛刀？”子游对曰：“昔者，偃也闻诸夫子曰，君子学道则爱人，小人学道则易使也。”子曰：“二三子，偃之言是也。前言戏之耳。”案孔子到了子游作宰的武城（一个小地方），听到弦歌诵读之声，笑笑说：“杀鸡何必用解牛的刀呢？”当时子游听了就说：“我以前听老师教导我说，君子（指有名位的）学道知爱人，小人（指平头百姓）学道就能服从命令”，孔子当着一群弟子说：“言偃的话是对的。我前言只是一句笑话。”由此可见，夫子平日说话很有趣，并不是总板着脸孔，且在学生面前能承认自己说错了话，这样的胸襟，何等坦荡。一九九八年三月二十九日完稿。

胜国黍黍之歌

元人灭宋，出现一批晚宋遗黎，包括文天祥陆秀夫谢枋得谢翱王炎午，他们不仅捐躯稿饿终生，还咏歌激烈成凄楚苍凉的离黍之音，这是民族仇恨之郁结发于不能自己的内心。独怪胜清之亡，殉国者寥寥，不能媲美文陆，其故应加究研。胜清虽以少数族入统中原，然而康雍乾三朝向慕文治，不为无功，何以竟土崩鱼烂至此？要知胜清道咸以后，经鸦片战争，国土削弱，更加农民起义，元气斫伤，而异论蜂起，当国者弥缝补苴之不暇，况且此刻民智大开，两千年封建社会统治之大厦，外罹风雹之摧剥，内伤饥虱之蛀蚀，又柄臣皆谗冯，懿亲无北地，陵夷至此，夫何足怪哉！禅代后，汐社之吟虽不绝于耳，今检晚晴一编，历历在是，然已非皋羽炎午之匹俦了。

我独赏肃亲王善耆之“幽燕非故国，长啸返辽东。回首看烽火，中原落照红”二十字，虽然表面已是亡国衰飒之音，但仍有郁勃不甘屈服的气势，末句更点染出中原仍在糜烂中无人收拾。再次就是升吉甫制军允自库伦寄溥仪的“老臣犹在此，幼主竟何如！倘射上林雁，或逢苏武书”一绝，也言简而意深，与前诗不同处，一已诀绝，一则尚馀后劲，以苏武自况。下面须加说明，善耆乃老肃王豪格之后裔，在当日宗藩中留心警政，颇有声望。逊政时与恭亲王溥伟（奕訢之孙）力谏，而势已难挽，只好相将渡海到青岛大连，投德日势力寄下，时人称为宗社党，遂为后期伪满之先河。升制军本已以反对立宪卸职，留陕未归，闻武昌之变，谕拜抚陕之命，督旧部力战而罢，杨留垞钟羲赠诗所谓“星关涕泣罢三军”者，日本人高其义，至以元末王保保称之。在日时曾以所作诗文各若干首，写一小册，贻先雪堂公，后存我手，此诗在其中，惜“文革”中失去，今已不能省忆。

肃王书法规模成亲王，得其仿佛，日人小平总治曾引所作诗为《肃忠亲王遗集》一册刊行，今已罕见流传。升制军书法颜褚，极有功力，至今我白云山斋壁上，犹悬其四幅临颜书麻姑坛，为中年作，今天已成吉光片羽。乃先邈园叔祖得之沪上，身后静姑以寄我。倘使雪堂公得见，必薰沐而对之，盖重其品，兼宝其字也。

近日中华书局印《郑孝胥日记》成，其中多存轶事，我翻阅累日不能遍。于中又获制军遗诗二首。一为书扇遗郑，诗为“折桂忝同年，尚书步履声。黄巾满天下，独拜郑康成”，制军与郑同为光绪壬午科举人，故称同年。其一亦书扇以遗李季皋经迈（李鸿章少子）者，诗为“北辙复南辕，征人敢惮烦。鸠摩都蓄室，蛙井自称尊。宿将哥舒翰，降酋吐谷浑。白衣劳擘画，只有邛信存。”，有作者附注云，“此诗作于癸丑之冬，自库伦至东三省时也。末句指仲轩（经羲，其人为李鸿章之侄，曾任云贵总督），不图竟受袁聘，而季皋同年风节岿然。今以移赠”。时郑李并在沪上。

郑这部日记，一直记到1935年他病亡于长春为止。经北京中国历史博物馆劳祖德整理，劳氏工作做得很细致。中间没有断缺或作者的涂改，浑然为郑氏一生如实纪录。其中所记以至只字片语，都可资考证或话柄，我甚珍视之。庞然五大册，忽见升诗两首，遂草此文，尚有升《讨袁檄文》，也赖郑抄入日记。以后拟次第绎论述之，爰从此篇开始。一九九四年十一月七日。

升允临《麻姑仙坛记》屏跋

升公此书不知作于何时，款惟书“彤轩大兄大人正 吉甫弟升允”。文中仪字不缺笔，知在光绪年。名下钤印二，一为“多罗特氏升允”白文，一为“素盦海外书”朱文。彤轩不审何人。公光绪年间曾充使欧随员，疑此屏作于彼时。公书出入颜褚，观其下笔命意，一毫不苟，可见公生平大节。宋人每从书法中覘人，于公益信。予篋中曾有公晚年函札数通，皆致先祖者，字已近褚，皆短札，言简意远，已亡于文革中。此外惟见题张少轩书忠字信笺数字。此屏幅在邈园叔祖许，不知何从得之。去年仲安姑以付予收藏。爰请守成契友为装成而识之如此。一九九二年十月二十一日。

最后评赛金花

赛金花出身安徽徽州，有姓赵姓曹两说，入娼门后取姓富，后又改傅。祖与父皆为市井中人，祖母治家严，母潘氏，后随女终身。

刘半农商鸿逵多事，看了《孽海花》小说，为要求实，特亲访赛，写了《本事》，但对赛的口述觉得不满意，因其中多矛盾。刘半途因病逝世，商勉强写就。再过几年，赛本人也逝去了。

综合《赛金花本事》这本资料看，她的自述中漏洞极多。第一，生年不实。据自述，堕落才十四岁，嫁洪回京才十七岁，根本不合事实。依事理，为娼妓走红，必须二三年后，洪以大魁又连放学差，既有声望又有钱，能纳娼作妾，则赛亦必在二十以上。当日洪家以凤冠

霞帔娶回家，外面也许弄不清娶的是什么人，碰巧洪放了外差，家里夫人不愿跟着上任，赛遂冒夫人名义，这里很有说头。以宝廷纳船妓作妾为例，不好索解。也许宝廷名涉清流，为太后所恶，又是旗人，须从严议处；洪是汉人，春风得意，带妾充夫人出洋，竟不置吏议。可见宝倒霉，洪却走红运。其实洪不是政治家，不但思想陈腐，又是书呆子，出洋后弄出外交事故，以身死收场。赛随洪出洋三年，洪死时年五十五，则赛亦必过了二十，非二八年华。曾朴《孽海花》描写他在国外已露丑声，事实上不可能。对外使节不能马虎，洪为人既非常古板，又痛恶学洋，叫属员为大使夫人站班，引起抗议，正说明洪是维护体制的人。曾说赛和外国人跳舞，赛是缠脚的，如何跳得起来？他自己已作辩解。大概赛在外洋时，除给馆内办酒席作招待，就是过她公使夫人生活，有时学点德国话，仗她年轻聪明。第二，赛在北京洪家，由于老夫少妻，可能有过丑事，自己当然也不好说。主要是洪和赛性情不同。洪是古板人，封建思想很深，赛则自小就喜欢热闹，不甘寂寞，但不一定像小说描写的那样。洪死后，洪家不愿留赛，看情形她也不能守。她和洪的感情是台面上的，不出于内心。洪说，他自己先死，不能偕老，打算给她五万两银子作赡养费，却被人骗去，没拿到手。平心说，洪这件事还有怜香惜玉的人情味，骗钱的事出于洪家人，也不出奇。第三，赛即离开洪家，生活无着，只好再下水。她毕竟是女人，又年轻，不得不找个当家的来应付，所以和孙三搭伙，搭伙实际就是姘靠。赛对孙，只说人不好看，身体魁梧，轻描淡写几句。实际赛跟孙时间不短，无奈孙只是一名戏子，不成气候。认识人一多，最阔气的数杨尚书立山和德巡抚馨了。赛人虽聪慧，但在国外社交，只限于集会时与对方鞠躬握手而已，在场面上见过俾斯麦，与瓦德西则未必见过。后来庚子联军之役碰见，瓦听部下报告，惊赛能德语，遂有了托办军粮一段所谓赛瓦关系。根据丁士源齐如山两人文字作旁证，赛的德语只能一般会话，岂能与瓦入幕长谈，且在仪鸾殿上共寝？如和瓦常接触，且有特殊关系，则宫禁瓦可以带他到处畅游，何必还要借重丁士源呢？这都是赛随口乱吹，且樊氏之《彩云》二曲与曾氏小说也都承认是传闻或游戏笔墨。曾氏曾在洪家见过赛，叫他小太师母，谈不上有过爱情，写小说的笔逢场作戏，不顾事实。第四，赛买姑娘办班，身充鸨母，兼操淫业，对人碍难启口，故不能无保留。所买姑娘殉情而死，或云赛虐婢死，姑勿论是妓是婢，但凡迫人作皮肉生涯的人，没有不狠心的，鸨母虐待妓女也是常事，不必去研究。赛在狱中一段时间，据我听当日在刑部任司员的荣叔章厚说，赛在狱也知道她在京中有了名声，凡来监看她的人，非常大方（当日荣仅说到此），结果由于花钱运动，得以出监。这时京城和洪钧有交谊的如孙家鼐陆润庠（陆是洪下科状元，又是亲家），觉得赛流落如此，有伤洪家体面，建议押解回籍。赛在志得意满之时连受打击，觉得自己何以还不如凤灵能以死殉情？此时才感到开妓馆不是办法，不如嫁人，以了一生。此后赛嫁过两人，一为京浦铁路一个小职员，一说姓曹，一说姓黄，其详都不甚悉，且又先死；一为金溪魏斯灵，乃国会议员，早有妻室，娶赛属于外室性质，但手续比较齐备，所以赛自称魏赵灵飞，即灵飞之名，也是嫁魏才有的，时已在民国五六年了。没有几年，魏又病歿，赛真如她自己说的命苦。在这以前，她母亲死了，魏家又不能收留她，弄得她举目无亲。随她不去的只有老仆妇顾妈，到老未离。

赛堕落娼门，一生遭际甚奇。最早是公使夫人，尚是二十几岁的女人，虽出过洋，见过些世面，但毕竟知识有限，只是靠她还有点天资，在困难的当前能应付过去。奈她地位卑微，虽艳帜高张，又结识了许多阔人，如命运好，也只是做人家姨太太。孰知从上海回到北京不久，就碰上义和拳之乱，差一点性命不保，幸亏会几句德国话救了她，一个小脚女人能骑马也属罕见。那时德军远来乏粮，无法度此难关，北京人最怕外国兵，赛因会德国话，又从德兵手里得了德国军旗，挂在门前，可免骚扰。赛又做了晓谕，市面获得一时平安，不知何时来了个卢玉舫，是赛的狎客，赛好男装，和赛拜过把子，遂有赛二爷之称。这件事似乎不是赛的捏造。不过卢来历不明，后来也无声无息。

我已两度写赛金花，此为第三次。我是最不相信小说的，故对《孽海花》作者不抱同情。

赛出身娼门，只以遭逢拳变，能在社会上露脸，受人吹捧。刘商好事，听其自述，以水分多，不能满意。吴德铎汇集诸家之说为《赛金花本事》，使我得据以成此文。今刘商与吴先后成古人，不复能起而相质矣。丙子十月末。

（罗继祖，已故，吉林大学教授，历史学家。）

跋明黄君刻本《水浒牌》

王贵忱

顺治十四年（1657）醉耕堂刻本《评论出像水浒传》七十五卷，附翻刻陈洪绶绘本《水浒叶子》，向称无善本。长乐郑振铎（西谛）先生获单刻本《水浒叶子》，初以为明季原刊本，收入郑氏所编《中国版画史图录》。吴县潘景郑先生别藏一本，书口以《千字文》“天地玄黄”至“寒来暑往”记叶码，凡二十叶，半叶一图像，共四十图像，朱武一图下书口处镌有“黄肇初刻”四字。两本图像相同，仅以郑氏藏本无叶码无刻工姓名为少异。后潘氏藏本旋归郑氏，经西谛先生对勘，谓以潘本为胜，其自藏本是清初翻刻，潘本为原刊本云。事见郑着《劫中得书记》。其后郑氏重印《中国版画史图录》，即用潘本替换初版底本。以此图录流传较广，诸家引述明清版画者，率多举郑本或潘本为原槧。

余藏此帙为白鹿纸（此种纸自明万历后始多见，色泽类白绵纸，亦有厚薄之分，韧性则较差）初印本，版框高市制五寸四分，宽二寸七分五。刻印精美，图像与郑潘两本同，二十叶四十图像俱全，卷首有张岱（宗子）序文《缘起》二叶，王麴《陈章侯画水浒叶子颂（有引）》一叶，总二十三叶。此本无江念祖《陈章侯水浒叶子引》一文，宗子序文、王氏颂文亦为他本所未见。查张岱《缘起》一文，已收入其文集《陶庵梦忆》《娜嬛文集》二书中，而作《水浒牌缘起》为少异。经以文集二文与此本《缘起》对读，三种文本间有异同，盖宗子为老莲《水浒牌》作《缘起》乃鼎革前旧事，而《陶庵梦忆》《娜嬛文集》二书则为结集旧作新着，成书于入清之后，晚年手订文集，致有异文耳。案周亮工《读画录》，称老莲有“《水浒牌》行世”，适与敝藏本书名相合，原作《水浒牌》是可知矣。王氏颂文为初刻本所原有，江念祖引文乃为翻刻本之新作。顾翻刻本之改书名、易颂文，亦书林重刊旧本之常例也。

余藏本以《千字文》记叶码与潘本同，唯朱武一图下书口处则镌“徽州黄君菑刻”六字与潘本异。据郭味蕓先生考证，黄君菑名一彬，万历三十三年（1605）参与刻《程氏墨苑》，神宗时又刻有《王李合评北西厢记》《闺范图说》《青楼韵语》；天启间则刻有《彩笔情辞》及《西厢》五剧等书插图，为以徽派版画著称之黄姓族中之佼佼者。其弟黄一中，字肇初，生于万历三十九年（1611），崇祯、顺治年间刻有《水浒叶子》云（见郭著《中国版画史略》）。是则黄氏昆仲皆为徽派著名版画家。见于着录之黄一彬版画，未见天启以后作品，就传世作品纪年推之，其弟黄一中当小于一彬二十岁左右，从事版画应为崇祯中后期事。周亮工《读画录》卷一称：“陈张侯初画《楚辞》像刻于山阴，再刻《水浒牌》行世。及崇祯间召人为舍人，使临历代帝王图像，因得纵观大内画，画乃益进，故晚年画《博古牌》略示其意。”所云刻《楚辞》像者，盖指老莲于万历四十四年（1616）为萧山来钦之所著《楚辞述注》作插图，但未见万历原创本传世，见于着录者只有崇祯十年（1638）刊本及康熙三十年（1691）重刊本，可知周氏之说信而可征。其称《水浒牌》初刻成于崇祯之前，则与黄一彬从事版画年代相符。余藏本绘画风格以视早年为《楚辞述注》所作插图《九歌图》益见成熟，线描精练有力，亦非少作所能及，可见黄一彬刻本为崇祯前作品，是则亮工所述与传本实符合，其言固可信据。一彬本或为天启年间所刻者。郭味蕓先生称老莲于崇祯十四年（1641）作《水浒叶子》，疑或为一中翻刻其兄一彬本，即潘景郑先生旧藏版本。其谓顺治间刻本者，当属再次履刻者亦未可知。惜味蕓先生已作古，无从质之矣。尝取敝藏本与影印郑本比对，两本刻画图像相同，但一彬本白描线刻毫发入微，郑本则相形见绌，非但线条较粗率，且间中有作省笔处，不逮一彬本之精。由知一彬本是第一刻，一中本为其所从出，度郑氏本又翻刻一中本者。

言明清木刻版画者，必不遗《水浒叶子》和《博古叶子》二书，然于《水浒叶子》刊本

源流，虽版画史专著犹未能明辨，博雅如西谛先生者未能详检《陶庵梦忆》《读画录》诸书，亦不及目验黄一彬原刊本。是以物之显晦莫测，固非学识所可力致耳。一彬本原刊湮没无闻三百年，今竟然得之，往获天水古本无此之快，于是参考诸家旧作新著，率而成此小文，得毋为明珠投暗之讥否！

后 记

我旧藏的这本黄一彬刻《水浒牌》，原是广东顺德严邦英氏故物，往承书友所见贻，前些年已赠送给李一氓丈。李一老为此书写了一篇考证精详的跋文，交由上海人民美术出版社于1979年6月影印出版宣纸线装本，随后又出版过普及本。我的这篇小跋原是旧作，现略加改写发表出来，意在说明这部颇有名气的晚明版画杰作却是在广东发现的。还需要说明的是，此书确是原刻初印本，但由于虫蛀较甚，原裱工不善，从影印效果上看好像是版片断裂的后印本，其实是蠹鱼所蛀的结果。又，此书有王亶的颂文一篇，王氏表字予安，别署菌阁主人，浙江山阴人。崇祯间举人，尝客袁崇焕幕中。王氏与番禺屈大均友善，唱诗和见《屈翁山诗集》。大均撰有《王予安先生哀辞》一文略记其行谊，并及王氏述袁崇焕蒙冤事（见康熙刻本《翁山文钞》卷十）。

这篇小文初稿曾寄奉周叔弢丈和潘景郑老师处，请为指教。周叔老是德高望重的著名藏书家、版本学者，也是我初涉版本学的启蒙老师，50年代初邂逅于津门书肆。其后因循二十余年未尝通候，近十几年中则时有请教学艺之事，承亲笔致书诱学不绝。潘景郑老家是史学名宿，黄肇初本《水浒叶子》收藏者。我少时曾读先生书，也是近十馀年中时常请益的老师。周潘两先生赐教，对此文多加奖饰词，现将两札中有关部分摘录出来，以见对后学鼓励之诚。

附：周叔弢先生书札

贵忱先生惠鉴：昨奉手书，诵悉一切。《图书馆学刊》收到，谢谢。陈章侯《水浒牌》跋文拜读一过，分析入微，钦佩之至。《水浒牌》与《水浒叶子》之命名有先后之分，《水浒牌》之模刻又有黄氏兄弟之别，非经目验无从辨别，版本之学殊不易也。景宋本周昙《咏史诗》一册奉上，祈察阅。此用誊影机覆制，质量极差。跋文本拟排铅，不知古籍书店何以改为写印，并将原文加以删改。最重要者略去“本书是人间孤本及文化大革命期间传闻毁于火之心情”二义，致文意不属，令人费解，是一遗憾（案《跋宋本周昙咏史诗》原文已载《广东图书馆学刊》一九八二年第二期）。匆匆不尽欲言，敬请道安。周叔弢上言，五月二十七日。

附：潘景郑先生书札

贵忱馆长大鉴：月前颂到大着《水浒牌》论文。拜诵之下，深仰阁下探索版刻精析入微，藉开茅塞。敝藏曩时以为最初刻本，当时西谛初印覆本，即举以为赠。今读邺架藏本，更在其先。知书囊无底，非如公之真知灼见，不能达此深微也。敬佩敬佩。

西谛遗札与弟者，尚存十馀通，今年已经登载《社会科学战线》矣。尚有希白先生遗札数十通，亦拟陆续刊诸杂志中，俾故人遗痕留得此鸿泥也。专此布谢，顺颂公绥不具。弟潘景郑手顿，五月一日。

（王贵忱，版本学家、古泉学家、广东省古籍保护工作专家委员会顾问、《广州大典》顾问。）

关于《四库提要分纂稿》

吴 格

清乾隆间官方修纂之大型丛书《钦定四库全书》（下简称《四库全书》），荟萃18世纪前中国传统文化典籍于一编，影响深远。对于《四库全书》之评价，二百年来毁誉参半，迄未定论。据近二十年来世界华语文化圈内《四库全书》及“四库系列丛书”之影印流传情况观察，可知其对于今人研究中国古代典籍与传统文化，仍具有无可替代之作用。

《四库全书》自清乾隆三十七年（1772）颁发征书谕旨、三十八年（1773）正式设立四库馆始，至乾隆五十二年（1787）江浙三阁本《四库全书》缮写告竣止，前后历时十余年，完成3460余种历代典籍之整理，并传钞七部，分藏南北。为完成以上图书之著录及选钞，四库馆实际征集整理之图书在二万种以上，工程浩繁，堪称前所未有之巨制。

与《四库全书》同时编纂之《四库全书总目提要》（下简称《四库提要》），除著录《四库全书》已钞入典籍外，又著录“存目”书6790余种，总计11000余种，基本涵盖先秦以来中国传统文化之基本典籍。《四库提要》著录之书，辨章学术，考镜源流，提要钩玄，各作解题，反映传统目录学发展最高成就，成为后人研习古代典籍之指南，沾溉来学，裨益无穷。

自清乾隆以降，文献学者由研读《四库提要》入门，又随学术风气之转移、相关史料之钩稽，对《四库提要》作辩证考订、增补续编，成果丰富（如余嘉锡《四库提要辨证》、胡玉缙《四库全书提要总目提要补正》、东方文化委员会《续修四库全书总目提要》等）。对《四库全书》及《四库提要》研究之深入开展，促成“四库学”之繁荣。《四库提要》研究中，对“《四库提要》分纂稿”之收集与整理，亦具有重要意义。

所谓“《四库提要》分纂稿”，即《四库全书》编纂初期，四库馆各纂修官校阅图书之整理记录及所撰提要初稿。《四库提要》之编纂，先由各纂修官分工撰写初稿，后经总裁等批阅、纂修官改写重撰，最后由总纂官纪昀等修订成稿。现存文献资料表明，《四库提要》由分纂稿至于定稿付刻，前后历时二十余年，屡经修改，先后流传，形成多种不同版本。如《四库提要》传存各稿本外，又有《四库全书》“书前提要”、“刻本提要”，并衍生出《摘藻堂四库全书荟要》提要、《武英殿聚珍版丛书》提要、《四库全书简明目录》等相关书目。

今人所见通行本《四库提要》，因经四库馆反复修订而成，已非各纂修官所撰分纂稿之原貌。《四库提要》之完成，中经《四库全书》编纂史上诸多事件，涉及清代学术史及制度史方面大量有待深入研究之课题。《四库提要》之编纂体例、人员分工、修改润色、增删取舍等情况，均须目睹原稿并与定稿作比勘，始能“水落石出”，明其原委。

文献征存，后学之责，笔者因整理《翁方纲纂四库提要稿》之役，搜讨及于各家《四库提要》分纂稿。现收集《四库提要》分纂稿1137篇（约占通行本《四库提要》之十分之一），经同人襄助，编为《四库提要分纂稿》，将付出版。《四库提要》分纂稿之收集，起于《翁方纲纂四库提要稿》整理，该书系据澳门中央图书馆所藏翁氏稿本之影印本过录，内容含翁氏于四库馆校阅图书时所撰札记及提要初稿，全书近百万字，札记部分内容约占五分之四，体例较为庞杂。兹将其中《四库提要》分纂稿辑出，并自清人文集、丛书及“四库底本”中搜集各家分纂稿，集腋成裘，合为一编，以供同行研究之助。所知有限，遗漏待补，四方同道，闻见周洽，倘承见教，感盼之至。

二

流传至今之《四库提要》分纂稿，有以下几种形式：（一）四库纂修官之稿本，如上述《翁方纲纂四库提要稿》，即为翁氏服务四库馆期间之校书札记及提要手稿；（二）已经刊刻之四库纂修官所撰提要初稿，如清代学者姚鼐、邵晋涵、陈昌图、余集等人文集中所见（部

分清人刻本书前所冠《四库提要》，亦有采自分纂稿者）；（三）保留于“四库底本”或传钞本中之提要初稿，即粘贴或直接书写于《四库全书》底本或钞本封面、封内之分纂稿，随原本保留至今（国家图书馆、上海图书馆等均有收藏）。以上稿本、刻本、钞本形式之《四库提要》分纂稿，《四库提要分纂稿》中均有收入，兹简介如次。

（一）翁方纲分纂稿（982篇）

翁方纲（1733-1818），字正三，号覃溪，直隶大兴人。清乾隆十七年（1752）进士，授编修，官至内阁学士。翁氏于乾隆三十八至四十三年间，多年参与《永乐大典》分校及《四库全书》编纂。现存翁氏分纂稿，系翁氏任四库馆“校办各省送到遗书纂修官”期间，校阅各省采进图书时所撰札记与提要之底稿，凡1100余篇（内含提要者为982篇，计经部183篇、史部209篇、子部177篇、集部413篇），为现存篇幅最大、内容最富之《四库全书》编纂原始记录。翁氏校阅之千余种图书，其中800余种已收入《四库提要》（三分之二入于“存目”）。翁氏手稿（经折装150册）20世纪初（1913）曾经吴兴刘氏嘉业堂收藏，1942年自嘉业堂流出后，辗转递藏于澳门“中央图书馆”。原稿以外，现已有影印原稿本（上海科技文献出版社，2000年）及整理本（上海科技文献出版社，2005年）先后问世，可供参阅。

（二）姚鼐分纂稿（89篇）

姚鼐（1732-1815），字姬传，号惜抱，安徽桐城人。清乾隆二十八年（1763）进士，官刑部郎中。四库馆开，以荐任四库馆纂修官（时非翰林院编修而任纂修者八人，姚氏为其一），参与校办各省采进图书。乾隆三十九年（1774）归里后，以讲学终其身。姚氏学问博洽，经史词章兼长，尤以古文名家，晚年声望益隆。与人论学，以为“诸君皆欲读人未见之书，某则欲读人所常见书耳”。姚氏于四库馆服务时间较早且短，校阅图书则遍及四部，所撰分纂稿后多经修改。其晚年致友人尺牘中，对于纪昀等主持《四库提要》修订，“厌薄宋元以来儒者以为空疏，剖击讪笑之不遗余力”风气，颇致微词（稿藏上海图书馆）。姚氏分纂稿现有清光绪五年（1879）桐城徐宗亮刻本，题为《惜抱轩书录》（分经录、史录、子录、集录四卷）。又上海图书馆藏《四库全书》底本《经籍异同》《引经释》书前，见存姚氏分纂稿一篇。

（三）邵晋涵分纂稿（37篇）

邵晋涵（1743-1796），字与桐，号二云、南江，浙江余姚人。清乾隆三十六年（1771）进士，官至翰林院侍读学士。四库馆开，以翰林院编修任《四库全书》纂修官。邵氏长于史学，后世述四库馆掌故，称其于《四库全书》史部书整理多所贡献。现存邵氏所撰分纂稿，确以史部书为主，内容多为《四库提要》沿用。该稿曾以《四库全书提要分纂稿》为名，清道光十二年（1832）由胡敬刻入邵氏《南江文钞》（卷十二），其后又有光绪间徐氏刻《绍兴先正遗书》（第四集）本。

（四）陈昌图分纂稿（12篇）

陈昌图（1741-?），字南琴，号玉台，浙江仁和人。清乾隆三十一年（1766）进士，改翰林院庶吉士，散馆授编修。官至直隶天津道。四库馆开，以翰林院编修任《四库全书》纂修官，同时参与《永乐大典》校辑。陈氏所撰《四库提要》分纂稿，内容多涉及《永乐大典》辑本，其稿清乾隆五十六年刻入所著《南屏山房集》（卷二十一）。

（五）余集分纂稿（7篇）

余集（1738-1823），字蓉裳，号秋室、秋石，钱塘人。清乾隆三十一年（1766）进士，官至翰林院侍讲学士。四库馆开，以袁曰修荐任纂修官，授翰林院编修。后历任湖北、四川乡试及会试考官。余氏所撰《四库提要》分纂稿，多为《诗经》类著作，清道光间刻入所著《秋室学古录》（卷一至二）。

（六）邹奕孝《四库提要》分纂稿（1篇）

邹奕孝，江苏无锡人。乾隆二十二年（1757）一甲三名进士，授翰林院编修，官至内阁

学士兼礼部侍郎衔。四库馆开，以日讲起居注官、文渊阁校理、左春坊左庶子任《四库全书》纂修官。书成，议叙加一级。邹氏长于律吕之学，曾官国子监祭酒兼管乐部事务，并参与《乐律全书》《律吕正义》等修订。邹氏所撰《四库提要》分纂稿，现仅见《仪礼释宫》（宋李如圭撰）提要一篇，录自国家图书馆藏清孔继涵传钞四库馆《永乐大典》辑本卷首。

（七）郑际唐《四库提要》分纂稿（1篇）

郑际唐，字大章，一作子章，号云门、须庵，室名传研斋，福建侯官人。乾隆三十四年（1769）进士，官至内阁学士兼礼部侍郎。四库馆开，以翰林院编修任纂修官，并献书若干种。郑氏长于书法，并精鉴赏。所撰《四库提要》分纂稿，现仅见《笔史》（明杨思本撰）提要一种，录自国家图书馆藏《四库全书》底本卷末。

（八）程晋芳《四库提要》分纂稿（1篇）

程晋芳（1718-1784），原名志钥，又名廷璜，字鱼门，号戴园，歙县人，居江都。清乾隆三十六年（1771）进士，授吏部文选司主事。四库馆开，以荐任《四库全书》协勘总目官，并献书多种。书成，授翰林院编修。程氏所撰《四库提要》分纂稿，现仅见《南夷书》（明张洪撰）提要一种，录自国家图书馆所藏《四库全书》底本卷首。

（九）庄通敏《四库提要》分纂稿（1篇）

庄通敏，字际盛，又字迂甫、霁辰，号澹迂、亭叔，江南阳湖人。存与子。清乾隆三十七年（1772）进士，改庶吉士，散馆授编修，官至詹事府左中允。工词。《四库》馆开，以文渊阁校理、翰林院编修任《四库全书》纂修官。庄氏所撰《四库提要》分纂稿，现仅见《文庄集》（宋夏竦撰）提要一种，录自国家图书馆所藏清钞本卷首。

（十）佚名撰《四库提要》分纂稿（6篇）

《春秋年考》（明天畸人撰）提要一篇，录自辽宁省图书馆藏（罗振玉旧藏）清钞本；

《两朝纲目备要》（佚名撰）提要一篇，录自国家图书馆善本部藏清钞本；

《金石遗文》（明丰道生撰）提要一篇，录自湖南省图书馆藏清钞本；

《东斋纪事》（宋范镇撰）提要一篇，录自国家图书馆善本部藏清钞本；

《金氏文集》（宋金君卿撰）提要一篇，录自国家图书馆善本部藏清乾隆间翰林院钞本；

《秋岩诗集》（元陈宜甫撰）提要一篇，录自国家图书馆善本部藏清法式善存素堂钞本。

《四库提要分纂稿》所收各家分纂稿，现经核对原稿（或影印件），断句标点，统一格式，按人编次。篇目较多之分纂稿（如翁氏、姚氏稿等），又据内容略作分类。为便读者研究参考，各篇提要之下，均附注该提要是否已收入通行本《四库提要》，或见于《四库提要》何部类。分纂稿著录之书卷数与通行本不同，或曾遭禁毁等情况，亦酌加说明。

三

对于《四库提要》分纂稿之研究，以往因资料稀见，研究文章偏于文献介绍。现因《翁方纲纂四库提要稿》及《四库提要分纂稿》之整理出版，相关资料集中，可为深入研究提供基础。兹取《四库提要》分纂稿与通行本比勘，发现其中所含《四库全书》编纂史料，可为《四库全书》及《四库提要》研究提供诸多研究课题。尝鼎一脔，略举数端。

（一）由分纂稿见《四库提要》初稿形式

翁氏分纂稿作为《四库提要》原稿，尚保留四库馆纂修官分工校阅各地征集至京图书，并撰写提要之原始面貌：

汇雅二十卷（眉注：《明艺文志》云“张萱《汇雅》前编二十卷后编二十卷”）明万历乙巳至日岭南张萱孟奇父自序

自序文义亦有未尽妥者。其“华”皆写“■”，此粤人之故习，不必与之深辨。

每篇先列《尔雅》（下据注疏，亦有萱自释），次列《小尔雅》《方言》《释名》《广雅》。

此书凡三大册，每卷前有“吴郡/赵颐光/家经籍”印。卷前有红笔“常熟许玉森芝田校

阅”。一卷末有黄笔“万历己酉三月十九日小宛堂阅”。

张萱所释语，虽多出己意，亦颇间有发明。

红笔所阅，有别加添注一条或数字，而又自涂抹去者。

第一册末红笔云：康熙十有九年庚申闰八月初二日念皇塾中阅毕，凡二百三十二叶。芝田。

第二册二百七十五叶。

一卷末有“己酉三月二十二日阅”。

末卷尾红笔有“己酉三月廿二下春天阶馆阅”。

红笔：康熙辛酉岁立秋日阅毕于登仁家塾。此种书杂陈名物，无甚意味可喜，故人鲜寓目焉。即赵凡夫原本，亦粗理正文而已。芝田氏识。

据此跋，则前数卷末丹黄草篆书年月，皆凡夫笔迹也。

谨按：《汇雅》二十卷，明中书张萱着。萱，广东博罗人。熟于典故，周见洽闻，著书颇多。此书有萱自序。每篇皆先列《尔雅》，次以《小尔雅》《广雅》《方言》《释名》之属，下载注疏，附以萱自释语，亦颇有所发明。此书世间久无传本，今此本丹黄处尚有吴郡赵宦光手迹，宦光亦究心六书之学者，洵为校阅之善本矣，应刊刻以裨小学。（翁方纲分纂稿）

现存翁氏分纂稿，均采用以上形式，即先作校书札记，然后拟写提要。“谨按”以下为翁氏所拟提要文字（原稿五行一百余字），提要之前则为札记，记录原书序跋、藏印、题识等甚备，间下评语（原稿占十七行）。翁稿中札记钞录之详，尚有数倍于此者，于此既可见翁氏治学之勤勉，又足证四库馆臣“祇承钦命”校书之慎重。以翁氏分纂稿形式推测，各纂修官撰写提要之过程，大致与此相同。

（二）由分纂稿见四库馆图书审查要求

翁氏所撰各分纂稿结尾，均有对该书是否应刻、应抄、应存目、应禁毁之处理意见，其他各家分纂稿中，也有类似标注，反映四库馆纂修官校办各省采进图书之初，即已遵照弘历“分晰应刻、应钞及应存书目三项，各条下撰有提要”之谕旨（乾隆三十九年七月二十五日），于撰写提要同时，承担图书清查之责，如翁氏所撰《贞玄子诗草》《确庵文稿》提要：

谨按：《贞玄子诗草》一册，未分卷数，明项穆著。穆字德纯，嘉兴人，墨林主人项元汴之长子。元汴字子京，其天籁阁鉴藏古籍、法书、名画甲于天下，故穆以书法擅名，尝着《书法雅言》一书，诗特其寄意耳。应存其目。（翁方纲分纂稿）

谨按：《确庵文稿》四册，常熟陈瑚著。瑚，崇祯壬午举人。是书十卷以前皆诗，十卷以后皆文，而文皆不题卷次。似是编辑未成之书，难以存目。其书内有应签出诸条，今俱签记于书内。（翁方纲分纂稿）

以上两书，《贞玄子诗草》同翁氏意见，《四库提要》著录于“集部别集类存目七”，《确庵文稿》则未见《四库提要》著录。查《确庵文稿》后入禁书目录，《军机处奏准全毁书目（第四次）》称“其诗文多作于明福王时，内有诋触字面，应请销毁”。

四库馆对于校阅各书应否刻、抄、存目之审查要求，层层把关，十分严格。由翁氏分纂稿发现，翁氏校阅各书，均由四库馆据“校阅单”颁下。颁发之书，已有“备刻”“拟抄”“备抄”“仅存名目”之初步归类，各书名下并附简要题解。如“纂修翁第二次分书三十四种”校阅单中，列明张萱《汇雅》等“备刻者二种”、明张?《雅乐发微》等“拟抄者十二种”、明周汝登《圣学宗传》登“备抄者八种”、明黄虞稷《礼乐合编》等“仅存名目者十二种”，即为其例。对于“校阅单”之初步处理意见，纂修官可作附议，也可提出异议，而纂修官之处理意见，又需交总裁等覆审。如上述“校阅单”中所列明黄广《礼乐合编》一书，

原已列入“存目”，翁氏则以为“大约编次既无体例，叙次又乖文义，毫无条理，竟不成书，并其目亦不必存矣”；又明朱睦㮮《授经图》一书，原已列入“拟钞”者，翁氏亦以为“应钞存之”，副总裁李友棠则批云“无所发明，存目可也”；又明张?《雅乐发微》一书，翁氏同意“拟钞”意见，以为其书“颇于乐制有可考证，应钞录”，而副总裁李友棠批云“亦是老生常谈，存其目而已”。

（三）由分纂稿见《四库全书》收书标准

《四库全书》编纂，除利用宫廷藏书、民间征书外，从《永乐大典》中辑出明清以来已佚之书，亦为底本收集一大来源。陈昌图分纂稿中著录《李忠愍公集》云：

右《忠愍集》，《宋艺文志》作十卷，马氏《通考》作十二卷，后二卷系附录其死节事。公本名若冰，以靖康出使，改今名。陈直斋谓，集虽不多，“而诗有风度，文有气概，足以知其所存矣”。南宋时曾有锓本，今已不传。兹搜拾《永乐》散篇，编彙四卷，以《宋史》本传及建炎时诰词冠诸卷首，而仍列附录一卷，载希斋跋语及姚孝宁、薛迁祭文各一篇。又其孤淳所云“秭归费守枢为先公作文集序，能不没其实”云云，今费序无考，以淳所识附诸篇末焉。（陈昌图分纂稿）

《李忠愍公集》原本已佚，《四库全书》收入馆臣所辑《永乐大典》本三卷，《四库提要》“集部八别集类八”著录此书，言其“虽搜罗补缀，非复蜀本之旧”，因得自辑佚，十分重要：

忠愍集三卷（永乐大典本）。宋李若水撰。若水本名若冰，钦宗为改今名，字清卿，曲周人。靖康初，以上舍登第，由太学博士历官吏部侍郎。从钦宗如金营，以力争废立，不屈死。建炎初，赠观文殿学士，谥忠愍。事迹具《宋史》本传。《书录解题》载《李忠愍集》十二卷，盖以其追谥名集。刘克庄《后村诗话》作《忠烈集》，当由传写之误。《宋史艺文志》作十卷。考《书录解题》称后二卷为附录其死节时事，《宋志》盖但举其诗文，其实一也。若水当金兵薄城之时，初亦颇主和议，于谋国之计未免少疏，而卒能奋身殉节，?拄纲常，与断舌常山后先争烈，使敌人相顾叹息，有“南朝惟李侍翠一人”之语。其末路足以自赎，史家以忠义称之，原其心也。其诗具有风度而不失气格，其文亦光明磊落，肖其为人。南宋时蜀中有锓本，刘子郎《屏山集》有《题忠愍集》诗，词极悲壮。今原集不传，兹就《永乐大典》中所散见者掇拾编次，厘为三卷，以建炎时诰词三道附录于后。其子淳跋是集，云“秭归费守枢为先公作文序，能不没其实”，今费序已无，惟淳跋仅存，亦并附诸篇末。虽搜罗补缀，非复蜀本之旧。然唐储光羲诗格古雅，其集亦哀然具存，徒以苟活贼庭、身污伪命，并其诗亦不甚重。至于张巡所作，仅《闻笛》及《守睢阳》两篇，而编唐诗者无不采录，岂非以忠孝者文章之本耶。今若水诗文尚得三卷，不止巡之两篇，残编断简，固皦然与日月争光也。（《四库全书总目》卷一百五十五）

然而也有相反之例，陈昌图分纂稿又著录沈继祖《枢林集》一种，同为宋人著作，提要如下：

右《枢林集》十卷，宋沈继祖撰。继祖与胡?等比附韩?胄。据《胡?传》云，?胄以赵汝愚之门及朱熹之徒多知名士，乃设“伪学”之目，使?草疏排击之，会改官太常，以稿授继祖，继祖论熹，皆?笔也云云。则其人固不足齿，陈振孙亦谓其诗无足观，岂非以诡随贻诮者，所著述俱不足爱惜欤。马氏《经籍考》作十卷。今仍之以完其旧云。（陈昌图分纂稿）

《栴林集》原本已不存，而《永乐大典》中收有此书。宋人诗文集，传至清代已历数百年，况原本不存，理应重视。由陈氏提要所言，知其书已经辑成。今检《四库全书》，未见收录该书，《四库提要》也未存目。《四库提要》“子部杂家类四”著录宋孔平仲撰《珞璜新论》时提及此书，并有一段说明：

考平仲与同时刘安世、苏轼，南宋林栗、唐仲友，立身皆不愧君子，徒以平仲、安世与轼不协于程子，栗与仲友不协于朱子，讲学家遂皆以寇讎视之。夫人心不同，有如其面，虽均一贤者，意见不必相符。论者但当据所争之一事断其是非，不可因一事之争遂断其终身之贤否。韩琦、富弼不相能，不能谓二人之中有一小人也。因其一事之忤程朱，遂并其学问文章、德行政事一概斥之不道，是何异佛氏之法，不问其人之善恶，但皈五戒者有福，谤三宝者有罪乎。安世与轼，炳然与日月争光，讲学家百计诋排，终不能灭其著述。平仲则惟存本集、《谈苑》及此书，栗惟存《周易经传集解》一书，仲友惟存《帝王经世图谱》一书，援寡势微，铄于众口，遂俱在若存若亡间，实抑于门户之私，非至公之论。今仍加甄录，以持其平。若沈继孙之《栴林集》，散见于《永乐大典》者尚可排缉成帙，以其人不足道，而又与朱子为难，则弃置不录，以昭衮钺。凡以不失是非之真而已。（《四库全书总目》卷一百二十）

（四）由分纂稿见《四库提要》修订改写

《四库提要》由分纂稿至改定稿，其间曾屡经修订。现存翁方纲、邵晋涵、姚鼐等分纂稿著录之书，即使已收入《四库全书》者，取与通行本《四库提要》比勘，其文字详略、内容深浅，仍相去甚远，足证分纂稿经反复修改之事实。试举翁方纲、陈昌图所撰分纂稿经修改两例如次：

《枫山集》四卷，明兰溪章懋著。懋字德卿。懋，成化丙戌进士，入翰林，与庄昶、黄仲昭谏内廷张灯，杖阙下。今集内第一篇即《谏元宵灯火疏》也。历官至南京礼部尚书，学者称枫山先生。懋为学恪守先儒训义，有劝以著述者，曰，先儒之言至矣，芟其繁可也。集应抄存。（翁方纲分纂稿）

《枫山集》四卷《附录》一卷（浙江巡抚采进本），明章懋撰。懋有《枫山语录》，已著录。懋初在词垣，以直谏著名。今集中第一篇即其原疏。考元旦张灯，未为失德，词臣赓韵，亦有前规，而反复力争，近乎伊川之谏折柳，未免矫激太过。然其意要不失于持正，故君子犹有取焉。至其生平清节，矫矫过人，可谓耿介拔俗之操。其讲学恪守前贤，弗逾尺寸，不屑为浮夸表餽之谈，在明代之儒，尤为淳实。《明史》本传称，或讽之为文章，则对曰，此小技耳，予弗暇。有劝以著述者，曰，先儒之言至矣，芟其繁可也。盖其旨惟在身体力行，而于语言文字之间非所留意，故生平所作，止于如此。然所存皆辞意醇正，有和平温厚之风，盖道德之腴，发为词章，固非蜡貌栴言者所可比耳。（《四库全书总目》卷一百七十一）

《庐山记》。右宋屯田员外郎嘉禾（《宋史》作乌程）陈舜俞令举撰。有自序、总序山水篇第一，山北篇第二，山南篇第三，凡三篇。盖当熙宁中，不奉青苗法，谪监南康军酒税，因取刘涣旧记，并《九江图经》、前人杂录，考核铭志，凡唐以前碑记，备详其岁月爵里。又别作“俯视图”，纪寻山先后之次。凡五卷，图今不存。刘涣凝之、李常公择皆为之序。直斋陈氏谓，南康守广陵马餽又有《续记》四卷。今亦未见。（陈昌图分纂稿）

庐山记三卷附庐山记略一卷（兵部侍郎纪昀家藏本）。宋陈舜俞撰。舜俞字令举，乌程人，所居曰白牛村，因自号白牛居士。庆历六年进士，嘉祐四年又中制科第一，历官都官员外郎。熙宁中出知山阴县，以不奉行“青苗法”，谪南康监税。事迹具《宋史》本传。舜俞谪官时，与致仕刘涣游览庐山，尝以六十日之力，尽南北山水之胜，每恨慧远、周景武辈作山记疏略，而涣旧尝杂录闻见，未暇詮次，舜俞因采其说，参以记载、耆旧所传，昼则山行，夜则发书

考证，泓泉块石，具载不遗，折衷是非，必可传而后已。又作“俯仰”之图，寻山先后之次以冠之，人服其勤。自记云：余始游庐山，问山中塔庙兴废及水石之名，无能为予言者，虽言之往往袭谬失实。因取《九江图经》、前人杂录，稽之本史，或亲至其处，考验铭志，参订耆老，作《庐山记》。其湮泐芜没、不可复知者，则阙疑焉。凡唐以前碑记，因其有岁月甲子爵里之详，故并录之，庶或有补史氏云云。其目有总叙山篇第一，叙北山篇第二，叙南山篇第三，而无第四、五篇，图亦不存。勘验《永乐大典》，所缺亦同。然北宋地志传世者稀，此书考据精核，尤非后来庐山纪胜诸书所及，虽经残缺，犹可宝贵，故特录而存之。释惠远《庐山记记略》一卷，旧载此本之末，不知何人所附入，今亦并录存之，备参考焉。（《四库全书总目》卷七十）

今存各家分纂稿内容，与通行本《四库提要》之差异多类此。由翁稿与《四库提要》均述章懋谏张灯及答人劝著述二事、陈稿与《四库提要》均记《庐山记》之成书原委，可知两稿实有渊源，通行本《四库提要》似非另行重撰。由前稿之简略变为后稿之详赡，证明分纂稿多经修改润色。两相比较，《四库提要》人物评价平允，版本介绍深入，文字更为妥实。今国家图书馆、上海图书馆藏有《四库全书总目》钞稿本数种，均为《四库提要》付刻前之修订稿。该稿内容、形式已接近《四库提要》定本，而篇目、分类、次第、底本等仍多更动，且有大量抽毁撤销、删落修改痕迹，可证《四库提要》成书过程中，修订工作迄未停止。分纂稿作为《四库提要》之最初形式保留至今，有待研究者深入比勘研究。

（五）由分纂稿见四库馆之图书禁毁

四库馆校办各省采进图书之初，即严格区分应刻、应钞、应存目及不收之书，实为执行弘历查禁“违碍”图书之具体措施。人主严令屡申，馆臣凛遵唯谨。翁氏分纂稿保留大量禁毁书史料，为定本《四库提要》中所不载。翁氏校书凡遇心存疑虑者，即于“诋触违碍”处粘签，并开列“签记清单”，随提要一并送呈，以候总裁定夺。翁稿著录图书千余种中，有近三十种书名上注有“毁”字。以翁稿著录与《清代禁毁书目（补遗）》、《清代禁书知见录》、《索引式的禁书总录》三目核对，实际禁毁书近八十种（尚有上述禁书目录未著录而仍属禁书者多种，如宋洪皓《金国文具录》、清尹会一《尹母年谱》等书）。试举数例：

谨按：《峯桐集》三册，明刘城著。城，贵池人。文与诗皆无卷数，其诗前曰“五言”、“七言”矣，后又曰“诗部”，又不分种。盖未经编者定者，且多违碍应签记处，除已逐处加签外，可毋存目。（旁注：不写恭校。）（翁方纲分纂稿）所谓“不写恭校”，系指示钞胥誊钞分纂稿时之具题格式。据此可知，“可毋存目”之书，“签记清单”及分纂稿虽仍呈总裁，书写格式已有所区别。《峯桐集》未见《四库提要》著录，检《军机处奏准全毁书目（第五次）》著录此书，称“集中《封疆局面说》及《上史阁部书》诸篇多悖碍之语，兼挖空处甚多，应请销毁”。又翁氏分纂稿原拟“存目”意见，后未见《四库提要》著录而成为禁书之例甚伙：

谨按：《石闾山房集》十七卷，明刘一焜著。一焜字符丙，南昌人。万历壬辰进士，历官右佥都御史巡抚浙江。是集前诗后文，有目无序。应存目。（翁方纲分纂稿）

谨按：《姑山遗集》三十卷，明沈寿民著。寿民字眉生，宣城人。县学生，举贤良方正，故集中称曰“征君”。此集是其门人梅枝凤、施闰章等所梓。《明诗综》载其集曰《剩庵诗稿》，此本诗止三卷，文二十七卷。应存其目。（翁方纲分纂稿）

以上二书《四库提要》均未存目。检《抽毁书目》著录《石闾山房集》六本，称：“其

诗集卷一《独漉篇》、《刘稗师诗》，卷三《从军行》、《闻警》五首、《挽罗尚之》第二首，卷四《送丁右武备兵》、《庄浪家乘》，卷八《湖山府君行状》，俱有违谬处，应请抽毁。”可知其书后经重新审查。又《军机处奏准全毁书目（第八次）》著录《姑山遗集》，称：“寿民生于明季，入国朝至康熙初尚存，而书中语多违碍，且有挖空处，应请销毁。”又翁氏《东垣集》提要：

谨按：《东垣集》二十二卷，明邓澄著。澄字于德，建昌新城人。万历甲辰进士，官监察御史。其集前十四卷皆文，后八卷皆诗。除应记粘签数处外，或酌存其目。（翁方纲分纂稿）

此书翁氏虽已“粘签数处”，仍拟议“或酌存其目”，而《四库提要》后未著录。检《军机处奏准全毁书目（第五次）》著录《东垣集》，称：“此书刊本内留有黑台，按其文义，多系指斥语，应请销毁。”可见即使馆臣认为可“存目”之书，经总裁覆审时仍可否决。其实，不仅《四库提要》撰写过程中，原拟刻抄者仅入存目，原拟存目者未入存目，变动情况不少，甚至《四库全书》发钞阶段，仍存在撤出增入、抽毁销毁情况。翁氏分纂稿著录之书，有一百余种既不见于《四库全书》，亦未入于存目，其书今多罕觐，或已湮没不传，仅赖翁稿略存梗概。

四

《四库提要》分纂稿中记录四库馆禁毁撤销图书史料甚富，值得引起重视。《四库全书》编纂中，对“违碍”图书之禁毁系逐步深入。由于弘历之干预，乾隆五十年前后南北各阁《四库全书》缮写完成后，仍对其中遗留之“违碍”图书清查撤换，不惜返工。《四库提要》因著录大量“存目”书，成书尤经反复。《四库提要》编纂自乾隆三十八年（1773）始，至四十六年二月初稿完成，四十七年七月进呈，其后又由纪昀主持修改，数易其稿，直至乾隆五十七年（1792）后始付刻。《四库提要》刻本与《四库全书》书前提要、赵怀玉所刻《四库全书简明目录》及今存各分纂稿于内容文字、底本著录等方面之差异，多与四库馆清查撤销图书有关。分纂稿保留四库馆禁毁书纪录同时，又反映图书审查中之其他细节，试举二例：

（一）四库馆初期剔除图书，有因内容重复、卷帙不完及版本不合，而非因内容“违碍”者。

如翁氏分纂稿中记录，宋周必大所撰《思陵录》《龙飞录》两种，已加载《文忠集》；《灵星小舞谱》一种，已载《乐律全书》中。因全书已收，故零种不再立目。重复者不收以外，内容不全者亦予剔除，如翁撰《宋徽宗宫词》提要谓：“非全书也，不应入校阅单内。”《澄水帛》《六月谭》提要谓：“此二种系在茅元仪所著各种内，不必存目，并不应入校阅单内，亦毋庸印戳记，不列衔名。”（二书后遭禁毁）。又如陈继儒《白石樵真稿》提要谓：“《明史·艺文志》载其《晚香堂集》三十卷，此合尺牍绳二十八卷而无诗，且其前有眉公《见闻录》自序一篇，则《见闻录》应在集中，而集中无之，则此集未全，不必专存其目也。”

四库馆采集图书来源颇广，采进之书版本情况又甚复杂，如不加清理，则重收误收，势所难免。馆臣校书多系分工作业，于所见之书须先确定其卷帙完整与否，提出处理意见，再由总纂协调定夺，此实集体编书时不可或缺之安排。以上两种情况以外，分纂官遇某书版本与有关著录不符，亦取慎重态度。如：

《宝日堂初集》三十二卷，明华亭张鼐著。《明史·艺文志》载其《宝日堂集》六卷。此集以今馆臣恭办《全书》之体论之，自是不应存目。虽《明史·艺文志》内亦已载其集，然但曰“六卷”，或非此本亦未可知，而此集则不应存也。（翁方纲分纂稿）

《镜山庵集》二十五卷，明高出著。出字孩之，莱阳人，万历戊戌进士，知曲周、高阳、

卢氏三县，升南京户部主事，历官河南按察使。朱彝尊《明诗综》载其有《卢隐》《郎潜》二集，而此乃全集，盖统编又在后耳。彝尊称其为诗不袭历下，然其中古乐府之类，亦全袭面目，陈陈相应而已。（翁注：以下空，不写衔。）

此种集以今馆臣恭办全书之体，似不应存目。然明人万历年间以后之集恐不止此，应否商定画一。且不应校办。

以上只就集论集，若办其书，则方纲另有粘签，请总裁酌定。并请定一画一之例，以馆中之书恐不止此一种也，且不应校办。

签曰：《镜山庵集》二十五卷，明高出著。其集之是非勿论已，即以今馆臣恭办《全书》之体，此等集不但不应存目，且不应校办；不但不应校办，而且应发还原进之人。从前于明末茅元仪所着书卷前亦已粘签，候总裁大人酌定。明人万历以后之书恐不止此，应如何商定画一，请酌定，俾各纂修一体照办。方纲谨识。（翁方纲分纂稿）

以上二书后均入禁书目录，翁氏分纂稿所撰提要及签记，除指出其“不但不应存目，且不应校办”外，同时反映所见之本与《明史·艺文志》《明诗综》等著录不合，故特“粘签”提请总裁注意，希望针对版本差异问题定出统一体例，以便处理明末刻印图书时有所据依。

（二）四库馆初期清查图书之重点，在明代万历以后人所撰史部及集部著作。

细检翁氏分纂稿中注“毁”各书提要，如陈继儒《白石樵真稿》、艾南英《天佣子集》、黄宗羲《明文案》、蔡复一《遯庵全集》、李应升《落落斋遗集》、周宗建《周末玉奏议》等，呈稿时均附有“签记清单”，以供总裁复核。如《白石樵真稿》书名下记“此内诋触违碍共记廿一签”，并详列签出之条在某卷某页某行；又《遯庵全集》书名下记“共记悖触违碍五十签”，并细列某页某行“悖触”、某页某行“违碍”，甄审綦严。

此外，翁氏发现有“违碍”处并经粘签记之书，所撰提要仍多建议“存目可也”、“应存其目”，如《天佣子集》提要谓：“至其编次评语内多引述吕留良、钱谦益之处，则宜痛加削去者也，应存目而核正之。”又《遯庵集》提要谓：“此书有悖触违碍处粘签至五十处，而又有全本全签出者，恐不可据此存目，则或除应销毁者外，另就余卷存目可否。”由此可知，各纂修官承命校书，乃属例行功课，各书最终之应毁应存，均由总裁官定夺。翁稿中书名旁所注“毁”“酌”字，疑为经总裁审校后所加。翁稿未注“毁”字而仍入于禁书目录者，则反映四库馆禁书范围后来逐步扩大。

四库馆初期清查明末图书，对万历前及万历初刊之书，禁例尚宽。如明邹德涵《邹聚所文集》下记：“此人卒于万历九年，是以无违碍记签处。”明程文德《程文恭遗稿》下记：“此人卒于隆、万之际，其第三卷内诸疏言嘉靖间山西等处之事，皆非违碍，是以毋庸记签。”据此可知初期清查图书，仅以时代为界限，未及逐书爬梳，究查至苛。至四库馆后期，禁例愈严，清查愈细，翁氏初拟删除违碍之语后仍入存目者，自然均在禁毁之列。

综上所述，《四库提要》分纂稿之收集与整理，对于《四库全书》及《四库提要》编纂之研究，已提供大量可供深入探讨之史料。新史料之发掘，对于相关课题研究视野之开拓作用，无须赘言。存世《四库提要》分纂稿尚待访求，比勘研究则犹未尽，深盼中外同道相与切磋，共同致力于此，庶不负四库纂修官遗稿辑成编之机缘。《四库提要分纂稿》之辑集，如前所述，肇端于《翁方纲纂四库提要稿》之整理。2001年，笔者承澳门图书馆邓美莲馆长与上海图书馆王世伟先生之嘱，承担翁氏手稿整理任务。该书经辨识原稿、过录文字、标点分段、添加校注、增补别录、编目索引等工作，历时五载，始克完命。兹承上海书店出版社金良年先生卓识，复命辑存世《四库提要》各分纂稿，以供文献学者“四库学”研究之助，遂不辞驽骀，再阅寒暑而成兹编。乐怡女士襄助整理，多著辛劳。杜泽逊先生见示《四库全书》底本提要踪迹，多赐教益。王亮、杨光辉代为检校辑稿，殊感厚谊。金良年先生悉心阅稿，多所匡正，又承代检禁书目录，注明《四库提要》未载分纂稿之下落，有功此

书利用，尤深铭感。王世伟、金良年二君皆尝亲炙顾廷龙、潘景郑、胡道静、吕贞白诸前辈，于文献研究各深造诣，故能于流略之学不废研讨，先后促成二书问世。笔者获与合作，深感荣幸，谨致谢忱，并记原委。公元二〇〇六年盛夏识于日本东京早稻田大学奉仕园客寓。

（吴格，复旦大学图书馆研究员、博士生导师。）

方逢时生年考

李勤璞

方逢时的卒年是万历二十四年（丙申，1596），这在诸种关于方氏的明末及清代文献上均加交代。但他的生年，无论上述史料，还是20世纪的书籍，像《明人传记资料索引》（台北：中央图书馆编印，1965）、《中国历史大辞典》（上海辞书出版社，2000）都不注明。现在一般对他的生卒年份的表达是“？—1596”，意谓不知其生年。

其实从方氏自己的诗中即可知晓他的生年。

《大隐楼集》卷六，《乙丑初度，时行次南安》：

流光如水去潺潺，四十三年觉梦间。学道无闻心尚在，经时多难鬓空斑。野人罪重虚怀壁，圣主恩深许赐环。远道停骖风日好，呼儿贯酒一开颜。

乙丑当嘉靖四十四年（1565），野人乃其自谓。循题意，这是当新年之初，回顾、感慨个人生涯的诗篇。开头两句说自己本年四十三岁了。则由乙丑（1565）推算上去，得其出生之年是在嘉靖二年（癸未，1523）。

同书卷七，《壬申初度，陈德韶以诗寄寿，因次其韵》：

雨集山堂暑气蠲，葵榴分影照宾筵。峥嵘白发三千丈，潦倒红尘五十年。心力已随征战尽，身名敢谓马牛全。时同击壤歌尧舜，不道人间更有仙。

壬申当隆庆六年（1572），其时方逢时丁忧在嘉鱼家中。“以诗寄寿”是说陈德韶自己专门写的诗寄给方逢时，为其祝寿的意思。方逢时收到以后，次韵，写了这首诗。

诗中自陈：“峥嵘白发三千丈，潦倒红尘五十年”，说自己已经老了。“潦倒红尘五十年”表明这是他五十岁生日，那么，从本年隆庆六年壬申推上去，亦得其生年是嘉靖二年。

依《行述》《明史》本传诸种资料，方逢时在万历二十四年去世。则其生平年代是嘉靖二年到万历二十四年（1523—1596），得寿七十有四，历经嘉靖、隆庆、万历三朝。

（李勤璞，鲁迅美术学院文化传播与管理系研究员。）

三星朗朗耀陵阳

周笃文

如果说河南新郑的溱洧合流处是“国风”的摇篮，湖南汨罗江是伟大骚人的栖息之所，那么，安徽的陵阳则是中华诗国另一方圣地。因为这里曾漂泊过屈子的孤舟，倘佯过谢朓的吟骑，而且还酣醉过太白的诗魂。一千年间，三颗诗坛巨星相继攀升天宇，朗照在陵阳的灵山秀水间，这是历史巧合，还是造化的分外垂青？先让我们来听听诗人的吟哦吧：

当陵阳之焉至今，淼南渡之焉如？曾不知夏之为丘兮，孰两东门之可芜！心不怡之长久兮，忧与愁其相接。惟郢路之辽远兮，江与夏之不可涉。忽若不信兮，至今九年而不复。惨郁郁而不通兮，蹇侘傺而含戚。

——屈原《哀郢》

借问下车日，匪直望舒圆。寒城一以眺，平楚正苍然。山积陵阳阻，溪流春谷泉。威纤距遥甸，嶮岩带远天。

——谢朓《宣城郡内登望》

为余话幽栖，且述陵阳美。天开白龙潭，月映清秋水。黄山望石柱，突兀谁开张。黄鹤久不来，子安在苍茫……闻此期振策，归来空闭关。

——李白《自梁园至敬亭山见会公。谈陵阳山水兼期同游，因有此作》

这些令千古诗宗如此动情的陵阳在哪里？特别是《哀郢》提到的陵阳，关系屈原晚年行迹，意义尤为重大。可惜它一直没有为人注意，无论是学术界还是文化界都极少关注。第一位为《楚辞》作注的东汉人王逸，把“陵阳”解作“凌阳”，认为是“意欲腾驰，道安极也”显然未得要领。宋代朱熹在《楚辞集注》中，注云“未详”，把问题挂了起来。近代学者见仁见智，多泛指地名而少确解。胡念贻先生在《屈原作品的真伪问题及其写作年代》中说：“蒋骥则据《哀郢》‘今逍遥而东来’与‘当陵阳之焉至今’二句，认为屈原离郢东下，到了陵阳（今安徽青阳一带），这是他放逐的地点。”这个说法比较精当。在《山带阁注楚辞》卷四中，蒋骥认为：“陵阳在今宁国池州界。《汉书》丹阳郡陵阳是也，以陵阳山而名。至陵阳则东至迁所矣……考前后《汉志》及《水经注》，其在今宣池之间甚明。以地处楚东极边而奉命安置于此，故以‘九年不复’为伤也。”这确是一语破的之卓论。按陵阳的确切位置并不在九华山北的青阳附近，而在黄山市境内。今太平湖南畔有陵阳山，即其地也。《大清一统志》云：“太平县有陵阳山……下有三门、六刺滩，舒溪所经。按隋志及元和志俱以属泾县。而太平系唐析泾（而）置，故亦有陵阳山，其实一也。”陵阳山是屈原放逐时间最长的地方，也是突出表现其爱国怀乡情结的地区之一。在《哀郢》的尾章云：“曼余日以流观兮，冀壹返之何时？鸟飞返故乡兮，狐死必首丘。信非吾罪而弃逐兮，何日夜而忘之！”真是哀恸千古的绝唱了。

九年陵阳谪居，在诗人的作品中是否还有痕迹可寻呢？回答是肯定的。请看《招魂》的尾章：

乱曰：献岁发春兮，汨吾南征。蘋齐叶兮，白芷生。路贯庐江兮，左长薄。倚沼畦瀛兮，遥望博……湛湛江水兮，上有枫。目极千里兮，伤春心。魂兮归来，哀江南！

这里提到“路贯庐江”即青弋江。《汉书·地理志》云：“庐江出陵阳东南，北入江。”它表明了屈原正是沿陵阳青弋江来到长薄一带的。

这条极有价值的佐证充分说明了司马迁在《屈贾列传》中肯定《招魂》为屈原所作的正确。从而也有力地驳斥了王逸以《招魂》为宋玉所作之非。千古聚讼，可由此而得到解决，岂非一大快事。还有一条佐证材料，即李白的《同友人舟行》诗：“楚臣沅江枫，谢客拾海

月。怀沙去潇湘，挂席泛溟渤。蹇嗟予访前迹，独往造穷发。”“楚臣”句明显是指屈原《哀郢》中之“湛湛江水兮上有枫，目极千里兮伤春心”，“访前迹”指李白的陵阳漫游（详后），可谓间接证明屈子陵阳漂泊与创作《招魂》之事。

斗转星移，屈原逝去八百年后，青年诗人谢朓（464-499）来到陵阳附近的宣城当太守。这里的佳胜山水激发了他的灵心妙想，创作了一批“圆美流转如弹丸”的清新自然的诗作。他把山水诗从玄学的影响下解脱出来，可谓别开风气的一代宗师。如：“江路西南永，归流东北骛。天际识归舟，云中辨江树。”（《之宣城郡出新林浦向板桥》）不仅语炼意新，而且对仗工整，音节流美，体现了新体诗的某些特点。另：“幸莅山水都，复值清冬缅。凌崖必千仞，寻溪将万转。坚崿既峻嶒，回流复宛澶。杳杳云窦深，渊渊石溜浅。”（《游山》）着墨无多，便将冬日山石之嶮峻，溪流之宛转以及岫云、石濑状态，历历如绘写出，真不愧高手。其《将游湘水寻句溪》云：“既从陵阳钓，挂鳞骖赤螭。……瑟汨泻长淀，潺湲赴两岐。轻蘋上靡靡，杂石下离离。寒草分花映，戏鲋乘空移。”据《宣州图经》“宛溪、句溪两水绕郡城合流。”此为其别宣城之作。作者从陵阳山来到句溪。水上流萍，水下卵石，呈现眼前。“戏鲋乘空”句，写出了溪水澄澈透明，鱼就像在空中游动，是很到位的表现手法。与柳宗元《小石潭记》所云：“潭中鱼可百许头，皆空游无所依。日光下澈，影布石上，佴然不动。俛尔远逝，往来翕忽，似与游者相乐”，可谓同一妙想。然宗元晚出若论先机不得不让小谢独步。《宣城集》中有的诗作明显存在屈原的印记。如《赛敬亭山庙喜雨》之“秉玉朝群帝，樽酒迎东皇。排云接虬盖，蔽日下霓裳。”以及《祀敬亭山庙》“翦削兼太华，峥嵘跨玄圃。贝阙视阿宫，薛帷阴网户。参差时未来，徘徊望澧浦。椒醑若馨香，无绝传终古。”用词立意，酷似《九歌》声吻，似非简单的承袭，因此联想到它与屈原的陵阳流放及《九歌》创作是否有关。这些重要的课题值得深入探讨。

当另一颗煌煌明星升起在陵阳山上时，已是二百五十多年以后的天宝末年。李白（701-762）来到陵阳，大约在天宝十二年（753）左右。他先在池州（贵池）的秋浦住下来，此后二、三年间不断漫游于宣城、秋浦之间。舒溪、青弋江及陵阳、敬亭一带的佳山胜水与厚重的人文氛围，令他着迷。他接连创作了百余首诗歌，占到传世诗作八分之一以上。而有关陵阳及舒溪的为数不少。其《登敬亭南望怀古，赠窦主簿》云：“溪流琴高水，石笋麻姑坛。白龙降陵阳，黄鹤呼子安。”讲述了陵阳子明于山下龙潭钓得白龙，后骑黄鹤飞去的传说（见《江南通志》）。在《泾溪东亭寄郑少府谔》云：“欲往泾溪不辞远，龙门蹙波虎眼转。杜鹃花开春已阑，归向陵阳钓鱼晚。”则已移家陵阳山中了。其《泾溪南蓝山下有落星潭可以卜筑余泊舟石上寄何判官》又云：“蓝岑耸天壁，突兀如鲸额。……所期俱卜筑，结茅炼金液”也同样吸引诗人，动了卜居之念。蓝山，在泾县西南六十里，离陵阳很近。请看李白笔下的陵阳山水：“涩滩鸣嘈嘈，两山足猿猱。”（《下泾县陵阳溪至涩滩》）。“石惊虎伏起，水状龙萦盘。”（《下陵阳沿高溪三门六刺滩》）奇险之状，惊心动魄。其《泾川送族弟》云：“泾川三百里，若耶羞见之。锦石照碧山，两边白鹭鹭。佳境千万曲，客行无歇时。上有琴高水，下有陵阳祠。仙人不见我，明月空相知”，则将陵阳秀美迷人的另一面描绘了出来。这里所说的泾川，即青弋江。舒溪流入泾县后亦称泾溪，地当青弋江中游。著名的桃花潭与漆林渡就在这里。它见证了李白与汪伦的友谊佳话。其《赠汪伦》云：“李白乘舟将欲行，忽闻岸上踏歌声。桃花潭水深千尺，不及汪伦送我情。”桃花潭在今泾县西南40公里青弋江边的翟村，与陵阳为近邻。李白赠汪伦的诗还有《过汪氏别业》二首。中云：“游山谁可游，子明与浮邱……汪生面北阜，池馆清且幽。”说明汪伦不是一般的村叟，而是家业颇富、敬贤若渴的文士。与李白游桃花潭的，除汪伦外，还有一位万巨。《九城志》云：“唐李白与汪伦、万巨游于此潭上。有钓隐台、彩虹冈、垒玉墩，皆当时游咏之所。”（引自《大清一统志》卷八十）李白亦有赠万巨诗：“西经大蓝山，南来漆林渡。水色倒空青，林烟横积素……潭落天上星，龙开水中雾……因思万夫子，解渴同琼树。何日睹清光，相欢咏佳句。”（《早

过漆林渡寄万巨》)看来万巨是一位能诗的长者，家住落星潭畔。这也正是李白“所期俱卜筑，结茅炼金液”之所。

李白的陵阳漫游，是一次美妙的诗歌山水之旅。此间的美景是那样深印于诗人的心窝。以至在夜郎流窜时，仍念念不忘。他在《忆秋浦桃花旧游时窜夜郎》诗中说：“桃花春水生，白石今出没。摇荡女罗枝，半挂青天月。不知旧行径，初拳几枝蕨。三载夜郎还，于兹炼金骨。”这一带的山水人文，简直成了诗人暮年的精神家园。

陵阳，就是这样孕育和激发了三位伟大诗人的灵感，使他们创作了一批与山川同在、日月齐辉的杰出诗歌。让我们记住这个美妙的地方，去探寻它的秘密，去解读它的神奇，以提高我们的人生的觉解价值与创造才能。

(周笃文，中国新闻学院教授、中华诗词学会副会长兼秘书长、中国韵文协会常务理事。)

文徵明书风分期特点及成因

孙哲

自元代赵孟頫之后，明代的文徵明是诗文书画的集大成者，在书法史上地位显赫。自明末至今，学习研究其书法者甚众，但皆未能清晰地将其书风做个分期并系统地分析其书风特征，考察其书风成因。本文在比较研究了大量的文徵明可靠的传世书作基础上，试图从其生活时代的社会经济与文化背景、艺术风尚与其思想文化特质与师承交游等诸方面，初步探寻文徵明书风分期特点及其成因，以就教于书界学林。

一、文徵明书风的分期

文徵明博雅多能，清名令德，冠绝一时，主盟吴中风雅三十余年。纵观其传世的丰富书作，根据其书学历程，将文徵明书风分成三期。并因而总结出影响文徵明书风形成的重要因素。

第一期：五十岁前。成化六年庚寅（1470年）至正德十四年己卯（1519年）。

成化六年，文徵明生于苏州府。其父文林，曾以进士除永嘉县令。文徵明十三岁，父知博平县，随侍在侧。文林政声人品具佳，与吴宽、李应祜、李东阳、杨循吉、张泰、沈周、吕常、杜堇等士林名流交游。文徵明自此时始，随侍在这些名倾朝野、嗜古博学的名家之侧，经过他们的指导，苦读古文，精研书画。后又与祝允明、都穆、唐寅、蔡羽、吴燿、徐祜卿等订交，相与从游，遂古文书画大进。

文徵明之子文嘉在《先君行略》中记载“公少拙于书”^[1]。明弘治元年，文徵明十九岁，自滁州还长洲，为邑诸生。岁试时，宗师批其字不佳而置三等。从此文徵明矢志精研书法，日临智永《千字文》十本，不辍寒暑。弘治十二年，文徵明三十岁。父病死于任所，文徵明却尽礼金，以维护父亲的廉名，郡人感动，修却金亭以记。此时文徵明诗文成就斐然，用他自己的话说是“平生未得文章力，漫向词场著姓名”。^[2]

五十岁以前，文徵明所学字体涉及的范围很广，在真、行草隶等字体上均花费苦工，书风面目初具。这个时期，文徵明楷书精研晋唐，得《黄庭》、《乐毅》以及欧阳询神韵。年近五十，潜心学颜。行书以《兰亭》、《圣教》为主，兼习唐太宗、赵孟頫、康里巎巎，陆游、苏轼、黄庭坚等诸家。隶书得《受禅》三昧。篆书学李阳冰。草书师智永与怀素。他善于总结提高，所谓“既悟诸笔法，遂悉弃去”^[3]，以夯实自己的书法基础。

文徵明此期的作品已具清爽之气。二十五岁时写给蔡羽的书札《子西集帖》较为明显地反映了这一特点，尽管在用笔和章法上显得稚嫩，牵丝连带较多，个别字结体还不稳，但其书风渐已发轫。

《即刻帖》是文徵明给吴燿写的信札。此帖从落款“壁顿首”可知，这是四十二岁更名以前的作品。作品风格无论是从笔法还是章法，都深受康里子山的影响，是其早年学康的代表之作。四十五岁的文徵明为唐寅《悟阳子养性图》作《悟阳子诗叙》，字体端庄秀丽，温文尔雅，用笔圆润清朗，明快简洁，而又蕴藉含蓄，通篇风格安详，静穆肃美，起按分明，节奏有度，深得《圣教》之妙。四十九岁所书《明故黄君仲广墓志铭》，带有浓重的颜体意味。五十岁前后的《伏奉钧翰帖》，用笔结构多自欧体，结体虽紧密，但明显板滞，而未能臻疏朗宽绰的境界。

第二期：五十一至七十岁。正德十五年庚辰（1520年）至嘉靖十八年己亥（1539年）。

从二十六岁起至五十三岁，文徵明曾先后九次应试，均未能第。嘉靖二年癸未（1523），五十四岁的文徵明得工部尚书李充嗣举荐，入京任翰林待诏。此时明朝政治黑暗，由于文徵明非出身正途，故时遭排挤，使文徵明感到失望。嘉靖三年（公元1524年）所发生在朝廷内部的“大礼之争”，更加坚定了文徵明致仕归隐的决心，经三次上书，最终获批准。1526年10月10日起程离京，次年春夏之交回到苏州老家。建“玉磬山房”，“杜门不复与世事，以翰墨自娱”^{【4】}，过起了“人望之若神仙”^{【5】}的生活。

文徵明在翰林院三年时间内，交往更广，眼界更宽，扩大了影响。而职责所在，也为他提供了提高书法技艺的机会。明代丰坊在《书诀》中说，文徵明“五纪之后，因书诤敕，颇兼时体，渐尚整齐。”^{【6】}回到苏州老家的文徵明，潜心诗文书画创作。从书法方面来看，他的心态发生了很大的变化，用笔结构和章法都明显沉着平和了。

仔细考察文徵明五十岁后的小楷书作，可见其上溯晋唐和汲取欧阳精髓后，又参入右军笔意，字里行间也时时流露点赵松雪的韵味。特别是他五十一岁到五十七岁这段时间的书作，更多取法欧阳询，楷法谨严，有人甚至说他“把欧体的大字促为小字”^{【7】}。

今天能看到的文徵明被举荐入朝后的第一幅作品是他五十四岁时所书的《寿乔白岩六十序》，时在嘉靖二年三月，而文徵明是当年四月入京，闰四月初六授翰林院待诏。乔白岩即乔宇，着力举保他任待诏一职，故这幅作品用功亦属必然。这一作品是这一时期文徵明小楷的代表之作。五十九岁时所书的《吴公墓志铭》中充满了王羲之小楷的气韵，梁巘所说的：“文衡山书《吴公墓志》，方整遒劲，力追唐人”^{【8】}，而周道振则说：“非但力追唐人，实上参晋法，具有《黄庭》笔意”^{【9】}。

文徵明的行书书风此时也发生了转折，在融合苏、米、康及上追《圣教》之后，开始形成自家面貌。《辱书帖》既有康里子山的爽利之气，又不乏《圣教》清和之雅。《紫宸朝下帖》所书写内容为七律《赐长寿綵缕》（《甫田集·卷十》中收录），讲的是文徵明在翰林院被赏赐之事，因此应作于待诏三年之时。这幅书作以黄庭坚的行书为面貌，用笔大刀阔斧，干脆利落，虽然采用了黄庭坚的大气，去掉了黄庭坚用笔的抖动摇摆，在结体取势上也没有黄的倾斜，章法布局均匀，没有明显的大小参差和上下左右穿插。这是文徵明存世众多的以山谷笔意作大字行书的作品之一，较准确地反映其这个时期大字行书的风貌。

六十三岁时所书的《石冲庵墓志铭》，用笔含蓄润温和，自然朴雅，以《黄庭》结字用笔为主，间以欧赵。他在同一年所临写的《黄庭经》，与右军所书酷似，但用笔略显过巧。六十六岁所书的《嘉定新建思贤堂碑》，大字楷书，欧风格浓郁，险劲犀利。文徵明以欧体写大楷，所见者仅此一幅。

在行草方面，此时文徵明的代表作有两个突出特点：

一是以康里子山笔意为主，但结体不同。这类作品不仅字体稍大，而且行笔速度也有所增快，笔画粗细对比不甚强烈，用笔爽利，起笔、行笔、出笔三者交代得很清楚，笔锋的转换与笔画之间的衔接过渡、提按的轻重变化，表现出其非常的控笔能力。如其六十六岁时所书《元旦朝贺诗卷》、六十七岁所书的《乐志论》、《雪诗》。

二是全仿宋字。这类作品无论从字形、用笔的变化、行笔的速度节奏，乃至通篇的神韵，均以宋人行书为基调。字形开张放纵，气势雄强而不失韵味，节奏明快而富有变化。如《游虎丘诗卷》（六十五岁书），《游天池诗卷》（六十九岁书），《恭候大驾还自南郊》（七十三岁书）等。《万岁山四首》第一首《万岁山》模仿苏轼行书，第二首《南台》模仿米芾，第三首《太液池》采用黄庭坚的笔法。第四首《平台》虽似以《圣教》为主调，却尽含宋人笔意。值得一提的是，此间文徵明以宋人笔意书写了大量的行书扇面，大都相当精致，即使寥寥数行，也能尽显风貌。

这个时期的代表作有两个：一是六十八岁的《纪行诗卷》，是文徵明在北上入京时所作的诗十三首。结构严谨，笔致劲峻，气机畅达，薄而能厚，刚而能柔，从首至尾，无一懈

息，无一败笔。二是《滕王阁序》，当是文徵明中年行书的代表作，至今仍广受喜爱。

第三期：七十一至九十岁。嘉靖十九年庚子（1540年）至嘉靖三十八年己未（1559年）。

“文徵明自少至老，未尝一日忘学，亦未尝一日忘取友以自益。”^{【10】}文徵明此时虽年已耄耋，在书画诗文方面，仍用工甚劬。他多次为好友以小楷书写《前后赤壁赋》、《归去来辞》。八十三岁以败毫仿黄庭坚笔意书旧作《新燕》诗。八十六岁为芝室作小楷《后赤壁赋》。晚年目力不衰，尤喜以小字为人书扇，得之者如获拱璧。嘉靖三十八年己未（1559年）二月二十日，为御史严母书墓志时，执笔而逝，享年九十岁。可谓一生与书艺相伴始终，死而后已。

此时，文徵明书法代表作有：杨凝式《神仙起居法》跋、阎立本《萧翼赚兰亭图》跋、赵孟頫小楷《大学》跋；小楷《书锦堂记》、《文昌帝君传》、《心经》、《北山移文》、补书赵孟頫《汲黯传》、《子虚》《上林》两赋；行书《出师表》、《赤壁赋》、《临兰亭序》；《正气歌》（刻石嵌于文丞相忠烈祠堂壁）；四体千字文；行草书《古诗十九首》、《千字文》；为吴瑞子兰重书旧作《金蕉落照图诗》，书临邓文原《急就章》等。

此期文徵明行草精品最为后世称道。用笔上融苏、黄、康、赵诸家，间以右军笔意，具赵书的遒丽、黄字的奇崛、苏字的内蕴、米字的爽利、康字的明快、王字的逸韵，不同作品各自有侧重。嘉靖二十二年癸卯七十四岁行草书《自作诗册》，最为精绝，曾入《平远山房法帖》，今已难覩。这幅作品典雅优美，线条流畅温润，节奏不激不厉，笔画精致，通篇气韵相贯，颇得右军三昧。正如清代梁章钜所说：“《圣教》结构处，反正相生，画画有锋相向。昔人所谓侧笔取势，于此见之。前辈唯文衡山先生最得此秘。”^{【11】}八十四岁所作行书《陋室铭》、八十五岁所作行书《西苑诗》、八十九岁所作行书《杂花诗卷》、《兰亭序》、《七言诗册》、《千字文》等，也极为精到，各臻化境。

这一阶段文徵明的小楷取法高古，成就最高。八十九岁所作的《苏轼赤壁赋帖跋》，精工细致，笔画挺拔劲健，结体严谨而不失疏朗空灵，如此高龄，用笔尚能如此不苟，真令人叹为观止！八十一岁所作之《雪赋》及《月赋》亦是其晚年小楷的代表作。《雪赋》端庄严整，笔划线条精致，一字之内，布白均衡，无论横划竖笔，都爽利秀劲。文徵明此时的小楷上摒除欧风，尽得《黄庭》、《乐毅》之妙，虽有用笔尖微小疵，然无伤大雅。正如明代谢在杭所评：“古无真正楷书，即钟、王所传《荐季直表》、《乐毅论》皆带行笔，洎唐《九成宫》、《多宝塔》等碑，始字画谨严，而偏肥偏瘦之病，犹然不免。至国朝文徵仲先生始极意结构，疏密匀称，位置适宜，如八面观音，色相俱足，于书苑中亦盖代之一人也。”^{【12】}文嘉评其父这个时期的书法作品说：“小楷虽自《黄庭》、《乐毅》中来，而温纯精绝，虞、褚而下，弗论也。”^{【13】}

二、文徵明书风的特点

综上所述，文徵明的书风特点如下：

一是气质。文徵明鉴识精明，立意高远，又泳涵经史以通名理，有正人君子醇正清雅之风，绝无跋扈嚣张之气。特别是应诏入京的三年，因专业书写诰敕，不仅书艺大进，且书风尚渐整齐。梁讷评“文衡山书方整遒劲，力追唐人。晚年始一意永师，求之圆润，而神韵蕴藉矣。”^{【14】}

二是用笔。文徵明汲取了赵孟頫的圆润、欧阳询的严整、二王的飘逸和黄庭坚的清劲。起笔多用露锋，或露藏兼之。行笔中锋，筋骨血肉匀当。转折处方圆兼用，富于变化。点拂波捺之间，使转运行之际，笔笔有自，处处见法。用笔之妙，珠圆玉润，清气拂颊，寓刚健于婀娜之中，行遒劲于姿媚之内。特别是八十岁以后的作品，心手相忘，全以神运，出神入化。清人评价道“衡山太史书画瓣香松雪，笔法到格，乎入吴兴之室矣。然自有清和闲

适之趣味，别敞逕庭，亦由此老人品高洁所至”^{【15】}。

三是结字。文徵明的行草书结字，与米芾风格迥异，绝无大起大落的左欹右侧，稳健如赵松雪，又不囿于赵书。在稳健的同时，个体字的布白又十分巧妙。文徵明书作的单个字在平正中，通过阔白、开张、上提、错位等方法，经营好内部空白，轻重虚实相称，使得结字活泼，富有动势，寓险绝于平正之中，含秀姿于端庄之内。文徵明的结字还有一个特点就是字带画意，常常将山水兰竹的画法参入笔画，或穿插萦带，或枝叶相叠，画意横生，如“风舞琼花，鸟鸣竹涧”^{【16】}。

四是章法。文徵明书作章法与其绘画布局有异曲同工之妙。王澐《虚舟题跋》中评价文徵明《兰亭图》的章法十分精到：“为《兰亭图》者，不难于“崇山峻岭，茂林修竹”，独能传出“天朗气清，惠风和畅”之意，乃佳。待诏此图，用意闲远，能使繁者简，实者虚，恍如亲见当年游目骋怀啸咏自得，一段和明悦畅意象”^{【17】}。这也正道出了文徵明经营章法的妙处。他的书作大都从高处落墨，以远处养势。疏而不散，旷而不空，大有一泻千里之感。文徵明的行草书作，章法大都取纵有行、横无列的形式，在一行中沿着中线左右摇摆。从字与字的关系看，随着笔法和墨色的变化，写出疏密错落有致、轻重大小相间的形态。从整体看，上下左右映带，笔断意连，气势连贯，和谐统一。

文书的缺失，有众多评述。项穆在《书法雅言》中云“徵仲比于子昂，资甚不逮，笔气生尖，殊乏蕴致”^{【18】}。丁文雋在其《书法精论》中说“文徵明继枝山之后，所作小楷多钟王欧褚遗意，至于行草则一意摹拟松雪，虽有妩媚之姿，而无雄强之气”^{【19】}。

文徵明对古典书法的全面回归与继承是继赵孟頫之后的第一人，从篆隶到楷行草，涉及古典的方方面面。而且，对每一种书体，文氏莫不奉古贤为矩矱，悉心追摹。他的古典书风之格调，远较明初书家高明。故清代梁巘说“文书整齐，少嫌单弱，而温雅圆和，自属有养之品”^{【20】}。平和典雅是文徵明一贯的书法风格，这或许与他本人心性的谨严与认真，坚守儒家中和温柔的审美风范有关。

三、文徵明书风的成因

从弘治到隆庆的八十多年间，以文徵明等为代表的吴门书派，一扫明初以沈度为代表的台阁体书家的恬淡之气，将明朝的书法推向了高潮。考察文徵明书风的形成，须从有客观因素与主观因素两个方面来看。

（一）客观因素

1. 经济社会环境

文徵明在世的九十年间，正处在盛明末期和晚明中叶。经过明初的休养生息，吴中地区经济已获得大发展，一派繁荣景象。苏州城至成化年间已是“列巷通衢，华区锦肆，坊市纂列，桥梁栉比”^{【21】}。商品经济促进了人们文化修养的提高，市民阶层和有闲阶层开始追求更加丰富的精神享受。许多人热衷于造园修林和书画收藏，山清水秀、风光优美的吴中景观，又为擅长诗词书画的文人提供了创作平台。文徵明就曾为拙政园三十多处景观题匾作记。另一方面，社会风气及传统轻商意识悄然发生改变，苏州地区以商贾为第一等职业的风俗开始盛行。有相当社会地位的文人乃至有相当高的社会地位的著名文士从事规模不等的工商业活动，是明代中后期的“时之所趋”。这为吴门书画的消费孕育了广阔的市场。

2. 苏州文化环境

宋元时期，太湖一带是文人书画家的云集之地。元代赵孟頫、张雨、黄公望，倪瓒、吴镇、王蒙、杨维桢等等都曾活动于此。由于苏州地区曾是张士诚的根据地，朱元璋在消灭张士诚之后即对苏州地区采取高压政策，着力加以摧残，文化几近荒芜。至宣德年，随着朝廷对吴中文人政策的相对宽松，大批吴中士人通过科举逐渐走上了仕途，苏州文化重获活力。明代王鏊《姑苏志》和清代李榕《苏州府志》详细统计了1370—1537年间54次科举考试

中苏州乡贡和进士名录，从中可以看出：苏州地区在有明一代拥有会元、状元头衔的文人共有十三人，而其中八人集中在天顺八年至弘治十八年这短短的四十年间，充分反映出苏州文化在十五世纪后半叶的复兴。文化的复兴必然会连带苏州整体地域意识的重新树立。此时正是文徵明三十六岁之前的时期。文徵明曾骄傲地宣称：“故天下之言人伦、物产、文章、政业者，必首吾吴。而言山川之秀，亦必以吴为胜”^{【22】}。

当时位摄重篆的吏部尚书吴宽和户部尚书王鏊，对吴中文化的提携和倡导，对吴中文人书画风气的流衍传播发扬，对沈周的奖掖推崇和后来使文徵明书画誉满京师，都起了极其重要的作用。其他苏州人士如兵部尚书徐有贞（祝允明外祖父）、山西布政司右参政祝颢（1405～1484，祝允明祖父）、太仆寺少卿李应祜（祝允明岳父）等人的鼓噪和推广，苏州文人的喜好逐渐成为全国审美趣味的风向标。顾炎武曾感叹：“明人有谓，苏人以为雅者，则四方随而雅之；俗者，则随而俗之”^{【23】}。而吴门书画界的魁首沈周、文徵明声名远播，喻示着吴门书画的崛起势头已不可逆转。

3. 时代书风

明朝洪武七年（1374），设承办内阁缮写工作的中书舍人一职，任此职者必是善书者。后来，明成祖还特在中书舍人中选拔二十八人专习王书，台阁体书法遂盛行于朝野。周宪王朱有燬在他集成的《东书堂集古法帖自序》中说“至赵宋之时，蔡襄、米芾诸人虽号为能书，其实魏晋之法荡然不存矣。元有鲜于伯机、赵孟頫，始变其法，飘逸可爱，自此能书者麇麇而兴，较之于晋唐虽有后先，而优于宋人之书远矣”^{【24】}。对宋人取意书风的扼制，及对元代赵孟頫书法的推重，使书法的发展朝着少意味、重功力的方向发展。到明中叶，以苏州为中心，松江、昆山、常熟、嘉定、嘉兴一带书风大盛，吴门书派于苏州崛起，吴宽、李应祜、沈周著称于世，一股“清丽古雅、神韵蕴藉”的清新之风吹遍明朝的书坛。

（二）主观因素

除客观因素外，还要从道和艺两方面分析文徵明的书风成因。

1. 道之方面

品格。古人说“书如其人”。文徵明是非常执著的儒家思想维护者。他曾坚决反对明代黑暗的宦官政治。沈周曾藏有米友仁所作《姚江图》，后为宦官夺去。文徵明在《题沈氏所藏石田临小米大姚江图》一诗指斥：“忆昔检人贿为囿，黷财更假狂阉手。千里珍奇归检括，故家旧物那容守？”^{【25】}另一方面，文徵明又具仁爱之心。在他所作的大量墓志、传记、赠序中，对为政清廉仁爱的官吏，不论地位高卑，都详加记述表彰，认为“以爱民为心，则政必出于实”^{【26】}。文氏恪守儒者的义利操守，拒金葬父表现了他的高风亮节。

从文徵明一生的行状看，他为人处世“和而介”、“不面折人过”^{【27】}，这是他长期受儒家传统思想浸淫的结果。体现在书作上，则蕴藉冲和，温文尔雅。关于其品行，朱彝尊说“先生人品第一，书画次之”^{【28】}。时吴中才子风流倜傥者居多，如唐寅、祝允明、钱同爰之流，皆声色流连，而文徵明虽“日欢然无间”，但能做到“异轨而齐尚”，“足无狹邪履”^{【29】}。成全了人品与书风的完美无瑕。也正因如是，性格放荡的唐寅对文徵明的品行五体投地。他曾致函文徵明“徵仲遇贵介也、饮酒也，声色也，花鸟也，泊乎其无心，而能断在其中，虽万变于前而不可动者。寅长徵仲十阅月，愿例孔子，以徵仲为师，非词伏也，盖心伏也。诗与画，寅得与徵仲争衡；至于学行，寅将捧面而走矣”^{【30】}。

审美。清代周星莲在《临池管见》中说：“字画本自同工，字贵写，画亦贵写，以书法透入于画，而画无不妙；以画法参入于书，而书无不神。故曰：善书者必善画。善画者亦必善书。自来书画兼擅者，有若米襄阳，有若倪云林，有若赵松雪，有若沈石田，有若文衡山，有若董思白。其书其画，类能运用一心，贯串道理，书中有画，画中有书，非若后人之拘形迹以求书，守格辙以求画也”^{【31】}。文徵明的书法审美观念很多来源于其对中国文人画的体悟。

文徵明学画于沈周。沈周是广泛继承前人成就的大家，转益多师，不局限在一家一派上。这使文徵明能够通过观摩学习业师的作品，进而研习前代诸大家的画法，多方面的继承、借鉴前人的成就，绘画审美风格也趋于精致秀润。从他的《曲港归舟图》、《楼居图》、《溪桥策杖图》、《绿荫清话图》、《临溪幽赏图》等等的作品中，足以展现这种“平和温柔”的艺术境界。吴宽评价：“文徵仲书画为当代宗匠，用笔设色，错综古人，闲逸清俊，纤细奇绝，一洗丹青谬习”^{【32】}。这种绘画审美思想直接影响到文徵明的书法创作，形成了用笔结字刚柔徐疾适度、章法布局精细秀美的艺术风格。

学养。文徵明曾学诗于都穆，曾学文于吴宽。《文徵明年谱》记载：“文徵明 16 岁那年，返吴后，与唐寅、都穆订交；从穆学诗”。文徵明 26 岁那年，“以父命从吴宽游，时宽居继母忧于家，喜甚，悉以古文法授之，且为延誉于公卿间”^{【33】}。后来通过广览群书，诗文名气日益大振，文徵明的诗文在当时可谓家喻户晓，为“吴中四才子”之一。文嘉在《先君行略》中写道：“公少时，外若不慧，然敦确内敏，虽在童稚，人不敢易视。稍长，读书作文，即见端绪，尤好为古文词”^{【34】}。他一生写下了许多诗文作品。笔者对《文徵明集》中的诗文作了一下统计，文氏作诗，包括古诗、绝句、律诗等在内共 2682 首，填词 52 首，作曲 6 套，作文包括叙、记、铭、题跋、行状等等各种文体在内共计 627 篇。未必哀集无遗，而仍可说明才情之高。王世贞说：“先生好为诗，傅情而发，娟秀妍雅，出入柳柳州、白香山、苏端明诸公。文取达意，时沿欧阳庐陵”^{【35】}。李日华评：“文衡老诗，清缜婉约，弇州历下诸公，每以‘吴歆’目之。然独施于登眺宴集，或稍涉轻缚流易耳。余见屠伯起所藏公书《文信公事》四首，不独忠愤激烈，耿耿有贯虹偃日之气，而语格亦多雄浑典硕，舍杜老未易窥者。乃知公养邃蓄深，盖难为垂绠也”^{【36】}。正是由于其综合学养之深，才使得他的书作书卷气盈纸，以至身后亦“藉甚不渝”^{【37】}。

2. 艺之方面

师承。何良俊《四友斋丛说》中记述“余至姑苏，在衡山斋中坐，清谈竟日，见衡山先生常称我家吴先生，我家李先生，我家沈先生。其平生所师者，此三人也”^{【38】}。

沈周，字启南，号石田，一生布衣，工画善书，为“吴门画派”的奠基人。沈周书学黄庭坚，点画劲健，体势开张。一般的书作均能得山谷之貌。文徵明一生的作品中有许多仿黄山谷的字体或笔意，均受其影响。

李应祯，初名牲，字应祯，后以字行，官至南京太仆少卿。博学好古，尤善书法，早年书学二沈台阁体，后逐渐脱离时风，钻研古法，由宋及唐而溯源晋人，风格清润端庄，雍容儒雅。他认为学书者的大忌是“聪达者病于新巧”和“笃古者泥于规模”^{【39】}。文徵明在《跋李少卿帖》中记载：“公既多阅古帖，又深诣三昧，遂自成家，而古法不亡。尝一日，阅某书有涉玉局笔意，因大咤曰：‘破却工夫，何至随人脚踵？就令学成王羲之，只是他人书耳’”^{【40】}。李应祯主张学书勿趋时人，力追高古，无异于给文徵明的学书道路上放置了一盏指路明灯。

吴宽，字原博，号匏庵、玉延亭主，曾官吏部右侍郎、礼部尚书。能诗工书，善楷、行，书学苏东坡，在明代前中期颇擅书名。正如邢侗所言：“匏翁书法法苏学士，浓颜厚面，祛去吴习，亦毕竟赵宋本色耳。超著实难”^{【41】}。与沈周一样，吴宽的书法直接宋人，为当时吴中书坛吹入一股清新之风。文徵明许多书作中所流露的苏体风貌，应源于此。

交游。如前所述，文徵明曾学文于吴宽，学诗于都穆，学画于沈周，学书于李应祯，并从游于王鏊、史鉴等人。这些前辈的耳濡目染，对文徵明人生观、价值观和艺术观的形成起了很大作用。后来曾赴京师任职三年，扩大了交游，开阔了视野，也有机会接触了更多的公私收藏，可谓书艺方进大雅之始。

文徵明的交游相当广泛，特别是与祝允明、唐寅、王宠等人的紧密过游，相互间的书画技艺切磋，不仅使他们很大程度上取得了书学思想的一致性，也在一定程度上形成了审美情

趣的相似性，书风的趋同性。更主要的是形成整体的崛起，从而成为吴门书派的中坚力量。虽然都是书法大家，但也各自有所侧重，文徵明与祝允明谈论书法的话题较多，与唐寅谈绘画的题材较多，而与王宠则侧重于交流诗词。

收藏。文徵明精鉴赏，富收藏，称著一时。明代蒋一葵在《尧山堂外纪》记载“文衡山最喜评校书画，每客至，辄入书房中捧卷出，展过，复捧入，数反不倦”^{【42】}。文徵明经常与吴中友人一道藻鉴、题跋、临摩了诸多名家真迹，对文徵明的书风的形成产生了不可估量的影响。

不仅如此，文徵明还从晋、唐、宋、元、明书家作品中汇集甄选精品，辑成《停云馆帖》。其帖成书于嘉靖十六年（公元1537年）至三十九年（公元1560年），历时二十三年。由其子文彭、文嘉摹勒，温恕、章简甫镌刊。初为木刻，仅四卷，不久即为火焚，故四卷本极为难得。渐次增至十卷，毁于火，后仍重刻于石。文徵明生前共刻成十一卷。文徵明卒后一年，第十二卷成，刻有文徵明楷书《黄庭经》和行书《西苑诗十首》。《停云馆帖》全帖共百二一石。此帖除了可供研究文字学和书法艺术外，还提供了许多关于古代历史、文学史和工艺美术方面的研究资料。世人对此帖评价甚高。近人张伯英《法帖提要》：“此刻伪书独少……《闲者轩帖考》谓《停云》清劲不俗，为近世诸刻第一，此论甚公”^{【43】}。张庭济《清仪阁金石题识》曰：“文待诏父子经营数十年，成十二卷，又有章简甫细意摹勒，故有明数十汇刻，惟无锡华中甫真赏斋刻出其右，余若郁冈、余清、快雪，具逊一筹。用功深者收名远，天下事类如是也”^{【44】}。从《停云馆帖》中，还可以考察到文徵明书风的所自和文氏父子对中国书法的巨大贡献。

注释：

- 【1】《文徵明集》文徵明著，周道振辑校，上海古籍出版社1987年出版，第1622页
- 【2】（明）文徵明.《甫田集》上海千顷堂书庄，清宣统3年（1911）
- 【3】《文徵明集》文徵明著，周道振辑校，上海古籍出版社1987年出版，第1622页
- 【4】（明）王世贞.《王世贞文选》（明清八大家文选丛书），苏州大学出版社2009年3月
- 【5】（明）文徵明.《甫田集》上海千顷堂书庄，清宣统3年（1911）
- 【6】（明）丰坊.《书诀》上海书店出版社，1994
- 【7】周道振、张月尊《文徵明年谱》，百花出版社，1998年第1版
- 【8】（清）梁巘.《承晋斋积闻录》上海古籍出版社，1995
- 【9】周道振、张月尊《文徵明年谱》，百花出版社，1998年第1版
- 【10】周道振、张月尊《文徵明年谱》，百花出版社，1998年第1版
- 【11】（清）梁章钜.《退庵随笔》江苏广陵古籍刻印社影印本，1995
- 【12】明谢在杭：《五杂俎·卷七》。明刻本
- 【13】《甫田集》三十五卷本，文嘉《先君行略》
- 【14】（清）梁巘.《承晋斋积闻录》上海古籍出版社，1995
- 【15】清方薰《山静居画论》。民国二十五年（1936）商务印书馆铅印本。
- 【16】马宗霍《书林藻鉴》卷十一，陶宗仪《书史会要》。民国二十四年（1935）上海商务印书馆铅印本
- 【17】王澐《虚舟题跋》见《历代书法论文选续编》，上海书画出版社，1999年版，第664页
- 【18】项穆《书法雅言》见《历代书法论文选》，上海书画出版社，1998年版，第520页
- 【19】见丁文雋《书法精论》人民美术出版社，2007年6月版，第90页

- 【20】梁巘《评书帖》，见《历代书法论文选》，上海古籍出版社，1997年版，第576页
- 【21】《同治苏州府志》卷九，见《苏州史纲》第658页
- 【22】文徵明《记震泽钟灵寿庵西徐公》，见《文徵明集》第1263页
- 【23】明顾炎武《肇域志》。上海古籍出版社，2002年
- 【24】自黄惇《中国书法史 元明卷》第176页。江苏教育出版社，2007年。
- 【25】(明)文徵明.《文徵明集》上海古籍出版社，1987
- 【26】(明)文徵明.《文徵明集》上海古籍出版社，1987
- 【27】(清)张廷玉等.《明史》中华书局，2008
- 【28】(清)朱彝尊著，姚祖恩编，黄君坦校点.《静志居诗话》人民文学出版社，1990
- 【29】明王世贞《文先生传》。见《弇州山人四部稿》卷八十三
- 【30】见清人辑《六如居士全集》中《又与徵仲书》
- 【31】(清)吴升:《大观录二十卷》，缩微复制中心2001年版
- 【32】周道振，张月尊:《文征明年谱·卷一》，上海百家出版社，1998年版
- 【33】(明)王世贞《文先生传》，转引自《文徵明集·附录》，上海古籍出版社，1987年版
- 【34】(明)文嘉:《先君行略》，转引自《文徵明集·附录》，上海古籍出版社，1987年版
- 【35】明王世贞《文先生传》。见《弇州山人四部稿》卷八十三
- 【36】自吴文治主编:《明诗话全编》，凤凰出版社，1997年
- 【37】(唐)孙过庭:《孙过庭书谱》，湖南美术出版社，2006年版
- 【38】(明)何良俊:《四友斋丛说》，中华书局，1959年版
- 【39】(明)文徵明《甫田集·跋李少卿帖》，《文徵明集·卷二十一》上海古籍出版社，1987年版
- 【40】(明)文徵明《甫田集·跋李少卿帖》，《文徵明集·卷二十一》上海古籍出版社，1987年版
- 【41】(明)邢侗《来禽馆帖本别册译注》(书道名迹基本丛书，藤原楚水监修。)东京三省堂，1984.
- 【42】(明)蒋一葵.《尧山堂外纪》上海古籍出版社，1995
- 【43】张伯英.《张伯英碑帖论稿》(第3册).河北教育出版社,2006
- 【44】(清)张庭济.《清仪阁金石题识》上海书店出版社，1994

(孙哲，大连市土地储备中心办公室主任，中国书法家协会会员。)

大连图书馆满铁文书解题

王小川

一

大连图书馆是一所公共图书馆，国内的公共系统图书馆历来是由政府拨款、文化行政部门管理、新华书店统一配书的事业单位，因此在各馆名称之首，照例必须冠以所在行政区划的称谓，以明确隶属关系及馆藏覆盖区域。现存的2800所大、中型公共图书馆几乎无一例外地通称某省、某市或某县图书馆。然而，在众多馆中，准予破例者仅有北京图书馆、南京图书馆和大连图书馆等区区几家。

北京图书馆（今已改）是国家图书馆，该馆以首冠中华的地位、囊括四海富藏天下的实力和服务国家最高层的功能而闻名内外，因此，当年馆名虽出体制之外，却在情理之中。南京图书馆是江苏省图书馆，该馆蕴涵金陵故都遗风和江南文化传承，变通其名，也早已为世人认可。大连图书馆自1950年由铁道部门移交以来即隶属于大连市，称旅大市图书馆（大连市图书馆），然而自上世纪80年代，馆藏满铁文书全面对外开放、又经中共中央书记处特批改扩建新馆之后，即变易馆名，径称“大连图书馆”。由此据实论名，北京图书馆并非北京市图书馆，南京图书馆亦非南京市图书馆，大连图书馆也非大连市的图书馆。

大连图书馆的名称之所以变例并得到认可，正是缘自该馆独特的历史背景、特殊时期的专类收藏和由此产生的无可替代的文献功能和文化影响力。这就要先说说“满铁文书”。

“满铁”的全称是南满洲铁道株式会社，是当年日本政府设在我国东北地区的殖民经济政治统治先导机关，是日本军部势力在中国大陆实行殖民政治统治和军事独裁的经济基础和支柱；侵华战争爆发后，满铁社员又是伪满洲国、华北占领区经济组织中的根干和重要成员。满铁前后“经营”40年，其活动深深植根于我国的东北三省、内蒙古各地，广泛渗透于关内的华北、华中、华南广大地区，以及东南亚各国；满铁在欧美的大都市里均设有驻在机构，满铁调查机关与军部、外务省并列为日本海外3大情报系统。满铁的情报，在早期有效地指导日本国内官僚和民间资本一步步浸入中国大陆；战争爆发后，又成为日军战略行动的重要经济参考和政府制定国策的依据。当年，满铁在所辖铁路沿线建有30余所图书馆及分馆，大连图书馆的前身正是由满铁设立的、为会社经营建立系统、完整文献资料储备、隶属满铁调查部、并领有铁路沿线30余所分馆的中央图书馆，当时的名称是“南满洲铁道株式会社大连图书馆”。

满铁的“文书”是指满铁大连图书馆内收藏的图书、报刊和文件、档案，之所以称它作“文书”，而非藏书，是因为该收藏来源广泛、文种多样、用途专一、在形式上十分繁富庞杂，几乎包含当时所有用来记录文字、图形、符号的载体，其中除选订即时出版发行的中、日及欧美各国全部相关书籍报刊和收集到的有价值的古籍、文献外，更有相当数量的珍贵文件、档册，相比之下，这些文档分量更重，价值也更高。满铁被取缔后，遗留在大连图书馆里的文书总数约有35余万册、件，正是藏有这批文书使大连图书馆更像一所划时代的档案馆、资料博物馆。我国公共系统图书馆收藏的主要渠道，历来多是旧籍传承和书店供配，品种单一，千馆一藏，而大连图书馆独揽宝藏，非它馆可比。满铁文书一经公开，内外轰动，扩建易名，势在必行。

二

坊间曾有一种说法，流布国内：大连图书馆所藏满铁文书系日本战败时旅顺苏联红军截留海外之物，然而实非如此，纯系满铁所为。满铁大连图书馆所藏文书从开张到收场搜集近40年，其来源广泛、渠道复杂，大体有照单订购、专款抢购、赠书、社内调拨、明抢暗拿和抄录数种。

照单订购。这是大连馆入藏图书、报刊的正式、常规渠道，首先它要收集中国大陆、本国出版商的即期订单，多个渠道掌握出版动态，然后出资订购。在日本，大连馆订有《图书馆杂志》、《东京堂月报》、内务省《纳书月报》、《书籍商组合月报》、文部省《推荐图书月报》。此外，《读卖新闻》、《朝日新闻》、《东京读书新闻》等重要报刊的书讯也经常参考；对已过发行周期的缺藏图书，国内部分，则通过《东京书籍组合月报》、《书籍商组合图书总目录》、《一诚堂古书籍目录》、《古本年鉴》、《日本古书通信》调查访求。丸善、若松堂、长门屋等书商的出版目录，也是大连馆补充国内缺藏的参考工具。入藏中国大陆关内中文书籍，《书香》杂志里常可见到“北京的出版界”、“北京学术出版界”、“上海的书店”等出版动态介绍，大连馆利用商务印书馆等重要书商定期发来的出版书目，东北地区则利用满洲文化协会《出版月报》补藏。

书商是大连馆订购书籍的直接中介者，曾经为大连馆代办订购业务的书商早期有：大阪屋号、金凤堂、千山阁、藤原文华堂、满书堂、三叶洋行；后期为：多以良、光文阁、右文堂、青年书局、字纸篓社、满洲文化协会等。出版商如商务印书馆定期直接寄发大连馆订书。

西文书则另有渠道，丸善书店大连支店由国内转道，协助大连馆选订西文图书。

满铁订购图书有个原则，凡是与“经营业务”相关的书刊，照单全收。而且，与其1种书购10册、分藏各处，不如1种书购2册，1册全线流通，1册固定收藏。大连馆是毗邻会社的中心馆、参考馆，自然成为单种图书的固定收藏地。至今，在大连图书馆满铁旧藏排架上，同种图书多仅限2册。

专款抢购。满铁对中国大陆的调查、经营既有政治、经济，同样包含文化，抢购文献典籍也在其中。满铁大连图书馆藏书建设时期，正是近代中国最动乱年月，典籍秘藏大量流散街面。早年，海源阁、嘉业堂珍藏，甚至文朔阁《四库全书》已然在满铁觊觎中，其后，又通过联合编目调查，基本摸透大陆典籍存世家底。满铁耳目，遍布各地，散乱转手消息一出，满铁即刻拨专款巨资，委派行家专员前往搞定，庞杂者，精挑细选；专藏者，鲸吞囊括。一时散亡孤本珍秘几近落入大连图书馆。

满铁大连图书馆历年先后购入专款图书主要有：沙俄后黑龙军管区俄文图书、苏联驻长春领事拉布罗夫藏书、意大利驻北京公使馆劳斯藏书、山东杨氏海源阁藏书、康有为及广东孔氏岳雪楼藏书，以及战争末期北京、长春、奉天流散古籍。

赠书。赠书在大连馆例称“寄赠”，是大连馆入藏的又一渠道。日本人有将私人藏书赠送图书馆保存的习惯，赠者往往通过赠书表达某种心愿。官厅、军方、学校、科研机构、文化团体、银行、会社以及个人，都不时向大连馆赠书。当时，向大连馆赠书，意味着对满铁的支持，在重大事变关头，赠书量也会骤然增加。在大连馆接受赠书记录里，大谷光瑞之赠是必定要提到的，因为这是一笔数量大、体系完整、质量相当高的“寄赠”。

无偿交换也可算作变相“寄赠”。近代，日本在海外设有众多驻在机构，它们都将满铁视为大陆开发情报总汇，它们在当地编译的文档、报告，以无偿交换的形式源源不断发往大连馆，补充馆藏。

社内调拨。这又有正常接收和非常调拨。满铁规定：会社所辖内外部门、机构自行编印的出版物，包括书籍、报告、文件例应转交1份，留存大连图书馆。如此算来，40年间正常收入大连馆的满铁会社文档、出版物数量相当可观。非常调拨是满铁根据特定需要，强制合并和划拨内部特殊收藏。而这更是大连馆补藏的“专项利益”，其中，补充馆藏最力者莫过于总裁室早期文档划拨、奉天馆图书调拨和调查部资料课（资料室）合并。

明抢暗夺。这是满铁大连馆入藏时讳莫如深的渠道，当事人三缄其口，追述者语焉不详。当时一个流行说法被满铁大肆熏染：北京闹义和团，东交民巷所藏《永乐大典》等珍贵典籍被搬出垫路架炮。言外之意，为抢救、保护此类东方“文化财”，满铁责无旁贷。清末、民国间动荡战乱，天下典籍罹难、倾覆，始作俑者和获取最大利益者当首推日本，满铁身居大

陆，执行日本政府殖民文化政策，旗下大连图书馆总是充当急先锋，战火余烬未消，每每闪现大连馆（还有奉天馆）专家、职员的身影。日俄战争中的文朔阁，“七七事变”时的清华园，“八一三”后的嘉业堂，南京政府官舍藏书地都可见满铁大连馆派员在指导、忙碌。如今，人们已很难确知其间有无、多少典籍文档秘密入藏大连馆，可嘉业堂所藏《永乐大典》明白白地“保护”在大连馆书架上。至于现在馆藏中那些沈阳、北京、华北等地宫廷、官府文件档册绝非订购、交换渠道所得入藏。

在大连图书馆里，还存有冯玉祥民军的“安民告示”、南京清真寺回民婚契、西安旅店账单等等杂件。这一类杂件的得来，也许是满铁调查人员外出时自己的存留，或顺手牵羊，我们暂且也把它们算作明抢暗夺吧。

转抄也算是大连馆一种补藏方式，在购不到、换不来、抢不得而又必欲得之时，只有出转抄下策，这是要花时日、出重金的。这一方式往往用在满、蒙文文献、文档上。

正是通过上述几种主要渠道和方式，40年间，满铁大连图书馆将与其“业务”相关的、在版、存世、遗留的文献囊括而归，迅速聚集起数十万册件体系完整、质量精良、科学适用的资料宝藏。

三

下面说说满铁大连馆收藏的变迁与现状。

满铁大连图书馆的收藏总量过往至今难有定数，百多年里，谋划、惦记、操作的人和方面太多，太杂。满铁时期，因“业务”需要，便利就近，满铁曾将批量入馆的俄文文献、古文医籍调拨哈尔滨（满铁苏联远东地区资料中心）、奉天（满铁满洲医科大学）；二战中，战况紧张，旅顺要塞司令部下令抽提馆藏地图；又将历年收集古刻珍秘、“贵重图书”集中装箱，转移出馆，随时准备运往安全、秘密处所；败战之际，满铁突击销毁馆藏绝密文档。苏军接管时期，苏联派员将整箱整箱的“贵重图书”席卷而北。建国后的调拨更加频繁，中央经济计划委员会调走“一五计划”用书；中国科学院、辽宁省选调原资料室调查文档；中央马列著作编译局抽调西文库藏；中科院近代史所再调馆藏边疆史地参考图书；其它零散调拨在所不计。历经上述几次大的变动，大连图书馆藏满铁文书尚存约35万册件。

上述变动，对原本品质精良、体系完备、科学适用的馆藏满铁文书无疑已伤筋动骨，珍秘、西文、文档等类更无异被剖析肢解。从文种看，俄文文献从此几尽空库；从学科分类上讲，医学古籍由此成为馆藏弱项；管内珍秘古刻、真正“贵重图书”从此消逝；西文库大类的缺残、中日文库随处可见的空号让人痛感“体无完肤”。当年极盛时的大连馆满铁文书今已分藏国内几大图书馆、档案馆，其概貌或许在先年编制的《中国馆藏满铁资料联合目录》中一窥端倪。

满铁文书是满铁集40年财力、人力、功力搜刮集成。大连馆曾经收藏有海源阁、嘉业堂等处宋元明精抄古刻。然而，满铁立社大陆，绝非为研究整理中华国故，而是肩负日本侵略扩张使命。满铁大连馆收藏此类镇馆宝籍为的加重本馆在业界内声望，确立满铁文化“开发”领袖地位。满铁的中心任务，是殖民占领、经济掠夺和情报的收集、提供。满铁大连馆文书中分量最重者，当属大陆史地调查研究书刊资料。珍贵古籍具有文物价值，大陆史地调查研究资料则具有更重要的实用价值。前者占馆藏不足百一、千一，后者则汗牛充栋。大连馆西文大库里充斥着古往今来西方列国商人、传教士、冒险家、学者们探访、调查、研究东亚大陆的报告、文献；满蒙文库里一色中国东北地区文献资料；中、日文书库所藏，囊括两国当代、各地重要出版物和搜罗到手的流散典籍、文档；一句话，大连馆藏已建成随时为国家军政高层决策的资料储备，一旦需要，满库文书即是制定详实计划、方案的一手参考。回望当年中日关系，每遇时局突变关头，满铁大连馆编订的资料专辑可同时、甚至提前摆在一线决策者案头。

大连图书馆历经沧桑变迁，残存满铁文书中，满蒙文库完整；中、日文书库整体完整；

经过当年资料室三分余一后，所藏满铁调查报告复本和部分书刊补充入库；西文大库中留有远东文库、犹太文库等专类；大谷光瑞赠书中存有明清善本方志、小说；劳斯地图还在；尤其万幸的是报纸、刊物完好未动。骆驼虽残，骨架尚存，整理开发仍有可为。满铁设在大连，满铁文书存藏大连图书馆，无论它们如何被拆析，流散多远多久，大连馆始终是它们的“家”，无论从源起、脉络、魂魄、情感上看都是如此。

(王小川，大连图书馆馆员。)

《日下旧闻考》版本辨误

辛欣

《日下旧闻考》是清朝记录京城自然概貌、风土人情最为详细的一部典籍，它从星土、世纪、形胜、宫室、城市、郊垌、京畿、侨治、边障、户版、风俗、物产、苑囿、官署、杂缀等十五个方面，对当时的北京城进行了细致的描绘，是后人研究北京历史的重要依据。

《日下旧闻考》的编纂因于《日下旧闻》一书。清康熙二十五年（1686）夏，清朝著名学者朱彝尊“抄群书凡千六百余种”^①，汇集大量史料，经考证后于次年秋著成《日下旧闻》四十二卷，分十三个门类介绍京城风貌。由于此书详于考古，略于核实，加之岁月推进，京城又有了新变化，所以乾隆统治时期决定将此书重新考证。乾隆三十八年（1773）六月，弘历下旨：“本朝朱彝尊《日下旧闻》一书，博采史乘，旁及稗官杂说，荟萃而成，视《帝京景物略》《燕都游览志》诸编，较为该备，数典者多资之。第其书详于考古，而略于核实，每有所稽，率难征据，非所以示传信也。朕久欲详加考证，别为定本，方今辑《四库全书》，典籍大备，订伪衷是之作，正当其时。京畿为顺天府所隶，而九门内外，并辖于步军统领衙门。按籍访谘，无难得实。著福隆安、英廉、蒋赐荣、刘纯炜选派所属人员将朱彝尊原书所载各条，逐一确核。几方隅不符、记载失实，及承袭讹舛、遗漏未登者，悉行分类胪载，编为《日下旧闻考》，并著于敏中总其成。每辑一门，以次进呈，候朕亲加鉴定，使天下万世知皇都闾丽，信而有征，用以广见闻而供研炼。书成后并即录入《四库全书》，以垂永久。”^②数年后书成，乾隆亲自作诗为序，编入《四库全书》史部地理类。

笔者在整理古籍的过程中发现，现有的古籍目录书关于《日下旧闻考》的版本记载不一，说法各异。《四库全书总目》中写道：“钦定日下旧闻考，一百二十卷，乾隆三十九年奉敕撰。”与此记载相同的还有《四库全书简明目录》和《中国丛书综录》；《四库目略》和杨家骆编写的《四库全书大辞典》则称“日下旧闻考，清乾隆撰，一二〇卷，殿刊本、六峰阁刊本。日下旧闻四十二卷，朱彝尊撰”；上海古籍出版社出版的《增订四库简明目录标注》关于该书的记载是“日下旧闻考一百二十卷，乾隆三十九年官撰，官刊本。日下旧闻四十二卷；清朱彝尊撰，六峰阁刊本”；《北京图书馆古籍善本书目》的著录与其他书有所不同，“日下旧闻考一百十卷。清抄本，三十六册，九行二十一字红格白口四周双边”；1982年台湾出版的《国立故宫博物院善本旧籍总目》对《日下旧闻考》一书的著录有两条：“钦定日下旧闻考一百六十卷，清于敏中奉敕撰，清乾隆四十三年武英殿本，四十八册”；“钦定日下旧闻考一百六十卷，清于敏中奉敕撰，清乾隆间写文渊阁四库全书本，六十四册”；上海古籍出版社近年出版的《中国古籍善本书目》标明，《日下旧闻考》有两种版本，一种是辽宁省图书馆收藏的“钦定日下旧闻考一百六十卷，清于敏中、窦光鼐等纂修，清乾隆内府抄本”，另一种是今国家图书馆收藏的“日下旧闻考一百十卷，清抄本”。

由上述著录可见，我国现存的《日下旧闻考》一书有多种版本：一百十卷清抄本，一百二十卷武英殿刊本，一百二十卷六峰阁刊本，一百六十卷武英殿刊本，一百六十卷《四库全书》抄本。这其中最为常见的是一百六十卷武英殿刊本，在国内许多图书馆都有收藏。一百六十卷《四库全书》抄本，在台湾影印出版的文渊阁《四库全书》中出现，另外辽宁省图书馆所藏的文溯阁《四库全书》收录的《日下旧闻考》也是一百六十卷内府抄本，其中“表文、职衔、凡例、目录、卷九至十六、五十一至五十四、六十二至八十七、九十一至九十四、一百十九至一百六十为后配清抄本。”一百十卷抄本较少见，只今国家图书馆一家所藏，因无抄写时间记载，单从版式、纸张看，估计是清人所为。至于一百二十卷武英殿刊本和六峰阁刊本，则在国内始终没有见到，从有关记录分析，这两种版本可能不存在，是前人误载。

首先卷数记载有误。最早记载《日下旧闻考》一百二十卷的是《四库全书总目》，此书又叫《四库全书总目提要》，是一部由《四库全书》目录分类和提要两方面内容合成的大型目录书，它的编纂与《四库全书》同时进行，首先由纂修官将每本书的内容大意、学术价值等情况写成提要附于书前，然后交总纂官改定，送皇帝审阅。现在我们所看到的《四库全书提要》是由每部书前的提要汇总，经总纂官纪昀统一润笔而成。此书初步完成的时间是乾隆四十六年（1781），后经多次删改，于乾隆五十四年（1789）付印。在这部书中记录《日下旧闻考》的卷数是一百二十卷，而《四库全书》所收《日下旧闻考》一书的实际卷数却是一百六十卷，这从该书的目录和乾隆皇帝所作的诗序中可知。乾隆曾于四十九年（1784）为《日下旧闻考》一书告成题词二首，在第一首词中他写道“重考彝尊书以成，七言权当序而行。名因日下荀鸣鹤，迹逮春明孙北平。罍漏岂无补所阙，淆讹时有校从精。百年熙皞繁文物，似胜三都及两京”。在解释“百年熙皞繁文物”一句时，弘历写道：“朱彝尊书成于康熙二十七年，今又及百年，太平熙皞，民物繁昌，自宫殿城市改置添建，复编增为十五门，成书一百六十卷，名曰《日下旧闻考》。”《四库全书总目》因《四库全书》所收书籍情况而成，《日下旧闻考》原书为一百六十卷，那么《总目》中就不应该是一百二十卷，这恐怕是缮写人员笔误所致。由于《四库全书》工程浩大，所收书目极多，加之编修人员数量多，成份复杂，因此纰漏难免。目录学家余嘉锡先生就曾多年研读《总目》，专事纠谬补缺，撰成《四库提要辩证》长卷。然而余先生在《辩证》中，对《日下旧闻考》的卷数错误却未尝提及。

上文提到《四库全书简明目录》《四库全书大辞典》等工具书，也将《日下旧闻考》著录为一百二十卷，此为以讹传讹。《四库全书简明目录》是在《总目》基础上编纂而成的，它精简了《总目》中的总序和小序，“只载某书若干卷，注某朝某人撰”^③。因此它承继了《总目》中的错误，将《日下旧闻考》的卷数也记为一百二十卷。后来出版的许多目录书，由于未仔细核订原书情况，只以《总目》和《简明目录》为依据类推，致使错误延续多年，始终未能得到更改。

其次刻址记载有误。清光绪三十四年（1908），藏书家邵懿辰编纂了《四库简明目录标注》，著名学者缪荃孙为之作序，三年后邵伯?将此书刊印出版，这是清朝出版的最后一部有关《四库全书》的目录书。在这部书中邵懿辰提到“日下旧闻四十二卷，清朱彝尊撰，六峰阁本”。此条目内容属实，目前所见《日下旧闻》皆为六峰阁所刻。然而，清以后出版的《四库目略》和《四库全书大辞典》，却将六峰阁刊本冠以《日下旧闻考》名下，实乃大错。据目前所掌握的资料来看，《日下旧闻考》除武英殿刊本和《四库全书》抄本外，还有一些民间抄本，其卷数和版式不一，但是由六峰阁刊刻的《日下旧闻考》却未曾见过。其实，在《四库目略》和《四库全书大辞典》中所记载的六峰阁刻本应该是指《日下旧闻》而非《日下旧闻考》。

综上所述，《日下旧闻考》一书版本的真实情况是：一百六十卷武英殿刊本和一百六十卷《四库全书》抄本。一百二十卷武英殿刊本和六峰阁刊本皆属误载误传，实际不存在。至于不同卷数不同年代的其他抄本，因是民间所为，分布较为零散，数量难以统计，故本文不加赘述。

参考文献：

- ① 朱筠《笥河诗文集》。
 - ②③ 《大清纯皇帝高宗实录》。
- （辛欣，大连图书馆馆长、研究馆员。）