

中華學術叢書

道家與道術

和風堂文集續編

柳存仁 著

上海古籍出版社

道家與道術

和風堂文集續編

B·304 定價: 22.70 元

ISBN 7-5325-2633-X



9 787532 526338 >

中華學術叢書

道家 道術

和風堂文集續編

柳存仁 著

上海古籍出版社

中華學術叢書

道家與道術

和風堂文集續編

柳存仁 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272號)

新華書店上海發行所發行

上海交通大學印刷廠印刷

開本 850×1156 1/32 印張 11.75 插頁 8 字數 282,000

1999年12月第1版 1999年12月第1次印刷

印數:1—3,000

ISBN 7-5325-2633-x

B·304 定價:22.70元

自序

在海外居住了已經快有四十年，因為生活和工作的關係，講說和寫作的媒介不免用的都是外文。這些用外文寫的文字，雖然有學術性的雜誌經常把它們印了出來，因為英語在今天世界上還算是國際流行的語言，也還有一些讀者，但是日常僅使用漢語的國人還是不大有機會跟它們接觸的。在六十年代初到八十年代初這二十年間，工作之暇，我也曾繼續地另外用中文寫了些考證性的文章在香港發表，數量也不算多，這就算是涓滴之貢獻罷？一九八二年北京的書目文獻出版社把我的一部英文書 *Chinese Popular Fiction in Two London Libraries* 後面用中文寫的附錄出版了單行本《倫敦所見中國小說書目提要》，這大概是中國大陸上的讀者近年看到拙文的第一次（我這樣說，是因為這書還有一九七四年台灣鳳凰出版社的翻印本，也是我事前不知道的）。恰巧一九八二年底我從澳大利亞國立大學退休，我就決定以後儘可能多用中文寫文字了。就在這時候不久，在北京對拙著不免有些嗜癩之癖的陳翔華先生又把另一部拙作《和風堂讀書記》（一九七七，香港）推薦給上海古籍出版社。出版社答應了。却希望我添加一些新著在內。結果一部新書《和風堂文集》三冊就在一九九一年問世了，裏面收了長短四十八篇文字，其中有二十五篇是新加的。這書印的數量不多，不久也售罄了。又過了五六年，又承台北的龔鵬程先生介紹，把未收入集子的二十八篇考證文字交給台北的新文豐出版社，

一九九七年在台北印行了兩冊《和風堂新文集》。兩部書名都用和風堂的名字，作者的風調是一貫的，雖然它們相互間的內容却没有一篇重複。現在上海古籍出版社又將印行這一部新的拙集，自然仍跟上面提到的兩集並不重複。我這次選叙了《道家與道術》做書名，它只是這裏收的長短十幾篇拙文中的一篇，所以全書也還有了個《和風堂文集續編》的副題。我在一九七六和一九八四年在萊頓(Leiden)出版的兩部《選集》，書名上也含了 *The Hall of Harmonious Wind* 字樣，出現還在中文拙著之前。在外國的朋友們問我，這樣的書名有什麼用意？我倒是向來不曾想過。說它是從《孟子·萬章下》來的，上攀聖賢，却未免太高攀了，就是拉了《景德傳燈錄》卷二十三向黃檗濟禪師質問的某僧人的話做話柄，恐怕也難說明得利落乾淨。我只好說中國人的詩文集很特別，常用什麼齋、什麼堂、什麼山房、什麼樓……做名稱的，西書這樣稱呼的却很少，我的書名不能給你們開了個新的途徑麼？書店的出版人也不曾表示異見，就這麼定下了。不料這許多年就是印別的書也還不曾想到用別的書名，這真有點作法自弊了。

現在這本小集裏收的文字，有一篇是講研究中國傳統學問的門徑和方法的，這樣的標題，該怎樣的說法，對於作者實在會有絕大的困惑。但是，這也許也可以算是一個困難的挑戰。寫作它的因緣是一九九六年十月，恰巧是潘石禪先生(重規)九十歲誕辰，香港的浸會大學特別設置了一個潘重規學術講座，每年約請一人前去做幾次講演，我恰是頭一個被邀的人。潘先生是蕪春黃季剛先生(侃)的得意弟子(也是他的快婿)，也可以說他是現存的章(太炎)黃一派的傳人。早年他研治語言文字之學和傳統的經學很著名，晚近也涉及敦煌文書以至《紅樓夢》小說的研究，所以並不是只講究墨守的。我想我的講演題目，必須有一兩個說到主角潘先生在學術上的貢獻，同時又不必要太瑣細，太專門，所以一開首就揀

了這樣的一個題目(同樣性質的文字,像我從前為古籍出版的《和風堂文集》撰的長到三十幾頁的序文,私心也是為了初學的人看的)。但是這次是個公開講演,每次不能夠超過兩小時,還要騰出時間讓聽眾發問,所以有些可以多說些的話就只好壓縮成這個樣子。當時潘先生自己也在座,從聽眾們發的問題知道他們對這些泛濫無歸的題材居然也還能夠欣賞,討論到扼要的地方也曾逗起過潘先生嘖然一笑,我就猜想這樣的處理法子(*approche*)恐怕有些對了。這個講述的方法就是開門見山,直截了當地舉例說出一些古籍的性質和內容。我記得我做中學生的時候有一門需要涉獵和會考考試的功課叫做國學常識,我們當時使用的參考課本,以至試題需要回答的,就是一些“何謂六書?”、“經有六經、五經、九經、十二經、十三經、二十一經之稱,究竟如何分別?且何謂經也?”……這一類的答案。這樣的國學是沒有法子教學生們真正認識它的。從前章太炎先生講演,他告訴聽眾古代沒有紙,經是用青絲繩貫穿竹簡做成的,所以叫做經。竹簡又多又重,師徒不能直接用它們講授,地方也放不下,捧也捧不了,一定要把文句謄錄下來移到木版上,這木版就叫做方。今天醫生給病人吃藥,開個方子,這是用的方字最早的本義。《爾雅·釋器》說“大版謂之業”,古代的學生在老師那裏學習稱“肄業”,自己對老師稱“受業”。具體的說法大概比籠統抽象的概念更容易明白。

《從利瑪竇到李約瑟的漢學道路》和《馬來西亞與漢學》這兩篇文章是在東南亞舉行的兩個國際漢學會議裏我做的主題演講辭。前者是一九九一年六月由新加坡國立大學召開的,這在這個土地不廣四方輻輳、成立才三十年的獨立國家不免是一件大事。這裏說的漢學,並不是我們學術史上說的漢字門戶那樣的漢學,也不是硬要把漢族的傳統學問和研究中國境內其他民族的文化成就強做區分,却有點像西文裏說的 *sinology* (這個字 *The Concise Oxfo-*

rd Dictionary 解釋做“knowledge of the Chinese language, history, customs, etc.”中國語文、歷史、風俗等等），這就包括研究中國的一切知識了。利瑪竇 (Matteo Ricci) 這位意大利耶穌會的神父是明神宗萬曆十一年（一五八三）才被許可進入廣東肇慶居住的，李約瑟 (Joseph Needham) 有志於寫他的那一部現在馳名世界的 *Science and Civilisation in China* (《中國科學技術史》) 是在一九四二到一九四五年間中國抗戰的時候，相距有三百六十多年，這期間在鴉片戰爭之後，十九世紀中葉直到民國初年這一段更是關鍵性的時間。我在講辭裏，特別借用了十九世紀用英文翻譯中國經典數量最多也最成功的理雅各 (James Legge) 的環境背景做例證，說：

理雅各與利瑪竇還是處在兩個很不相同的時代，對中國的態度，他也跟利瑪竇不同。這在我們說可以算是理雅各很大的不幸。我們只要看他的一生：到東方來的那一年就趕上了鴉片戰爭，到一八九七年（光緒二十三年）他死時，正是中國割讓台灣給日本以後，德國就想佔膠州，俄國要佔旅順、大連，法國要廣州灣，英國索威海衛的時代。其間更有太平天國前後十五年的內戰，一八六〇年（咸豐十年）英法聯軍的攻入北京，以及中國東北邊境和西南藩屬領土的慘痛損失。清朝統治下的中國，這時真地是“國將不國”了。利瑪竇一直到清初耶穌會教士們活動的時代，他們即使不把中國看得比自己更高，至少是把中國看做平等的，他們還在鼓舞一個理想，向西方人說中國的文物制度是如何的美妙，盼望東和西總有相融和的一天。理雅各的時代，就算講的是從教士出身後回歐洲做到大學講座教授的那些人，從好的方面說他們也只是相信一個開蒙覺迷的理想，以為中國是如何需要我們解救；他們是

高視闊步地要宣傳他們的福音，可是骨子裏却深信中國真是黑暗，中國人真是愚昧野蠻，實在是不可救藥的了！

幸而我們開會的時代，這個世界已經經過很多的改變甚至改造了。但是歷史是一面鏡子，我們似乎還得“時時勤拂拭”它的。另外一個漢學會議，是兩年之後一九九三年十一月在吉隆坡的馬來亞大學舉行的。從歷史的背景說，馬來亞大學還是新加坡大學的前身，因為在一九六五年新加坡脫離大馬之前，它本來就是在新加坡的。這所大學裏的中文系也有三十年的歷史了！我指出“從一個中國以外的國家去研究歷史上的和現代的中國，這是今天世界上的一個顯學”。我說：

為什麼中國值得研究，這是常識的問題。有四五千年從未間斷的歷史，有十一億人口的大國，又經過近百年來天翻地覆的變動，“周雖舊邦，其命維新”（《詩經·大雅·文王》），這是近幾十年來大家對中國不能不刮目相看的原因。利瑪竇的時代過去了，以傳教和其他的企圖做中心研究中國學問的理雅各的時代也過去了，現在世界上各國的研究中國學問，是要在平等的關係上講求真正的瞭解和溝通。溝通的頭一個重要條件，當然就是語文。

我又說：

世界上別的國家的大學生學習中國語文，從大學一年級開始，念課本上的“開學了！開學了！”是進行得很迂緩的。美國在四、五十年代用大量的獎學金去培養研究中國學問的人才，四十多年來沒有幾個能用中文發表文章的人。不要說

日本高等學校的漢文科目，現在連美國和澳大利亞都有不少的中學開中文課程了，這就是孟子說的“七年之病，求三年之艾也”（《孟子·離婁上》）的對症下藥。馬來亞大學中文系的學生聽說現在分做古典組和社會文化組。其中有完全沒有華文基礎的華裔或非華裔的學生，也有程度較高的、能說寫華文的同學。程度雖然不齊，但說在基礎上能夠多理解一點華文可以幫助提高學術的水平是無疑的。馬來亞的華裔學生一定要懂某一個水準的馬來語文，這是當然的。但是他們從中學上來就已經具有的華文水準，是你們國家豐富的財產（assets），這一點成績絕對不能輕視。古代漢語不但是文雅的，也是十分有用的實用語文。從前牛津大學的中文教授霍克思（Prof. David Hawkes）早就在他的就職講演中警告過我們：學華文的人要是不懂得一點古代漢語，連看從鴉片戰爭到孫中山的文件都是看不懂的。

我的講辭裏還提到幾位和新馬的近代史有關係的華人（像陳嘉庚、林文慶、李光前、陳六使這些人）。現在新馬兩國都非常注意他們自己的歷史，這些“顯者”很多都已有了專書傳記，本書後面附了一篇記敘清末在新加坡做領事的左秉隆的文章，因為新加坡雖然刊印過他的《勤勉堂詩鈔》，恐怕讀者們也還想看一看這一位准遺老的面顏。

和前述的兩個講演有些相近的，那一篇（香港中等教育裏的漢語教學）也是講稿，是我去年九月在回歸中國之後成為特別行政區的香港做的公開講演，邀請我的主人是香港中文大學。這當然也是談語文的。不論是在新加坡或是吉隆坡，在那裏人們說話、寫作，都避免用中文或中國話……這類的字眼，於是華語、華文、華人這樣的名詞就成了代用品，“請說華語”的標語的真正涵義是教大

家說普通話，不要說自己最習慣的家鄉話，也就是中國各省流行的地方性的方言。不然，就是在漢人的族羣裏，說閩南話、潮州話、海南話、廣州話、客家話……什麼方言都有，在華人之間要互相溝通，就是真正的困難了。香港在回歸以前一百五十多年主要地還是說廣州這一個系統的方言，說旁的方言的人當然也有，但是廣州話是教學的媒介，不過却没有要說使用華語、華文這些名詞的顧忌，究竟香港和中國大陸是毗連的。到今天新加坡和馬來西亞雖然有許多華人都能說很標準的普通話，香港的大多數的居民在這一方面反而是相形見绌了。這是一個很繁複的現實問題，牽涉到漢語的歷史，粵語和普通話的密切關係，書面語的學習經驗這許多基本的問題，我希望這篇小文對香港未來的教育的構思還能夠有一些用處。

本書裏還有不少的篇幅是涉及神話故事、傳統的明清小說和它們（例如《西游記》、《紅樓夢》）的個別的研究這些領域的，敦煌變文的討論自然也應當歸在這一類，因為要是沒有變文，中國過去創造的小說體裁恐怕不會是像我們現在所見到的那些長篇短篇的樣子。我們研讀古籍，昔人常說的正經正史、諸子百家以至可以上得台盤的那些文集詩集之類是我們文化的大傳統承認的，至於詩詞以降而至於曲，而至於舊小說的受到公開的承認，用白話寫的創作小說、詩、戲劇可以當做正當的文學著作來誦讀，來欣賞，老實說那還是從清末有些人開始辦白話報直到“五·四”新文化的啟蒙運動這一個階段才興發起來的大事。雖然，過去的老輩像在“五·四”以前兩百五十年清初的劉獻廷就曾和他的朋友韓園麟討論到戲曲小說了。他說：

余嘗與韓園麟論今世之戲文小說，園老以為敗壞人心，莫此為甚，最宜嚴禁者。余曰：“先生莫作此說！戲文小說乃明

王轉移世界之大樞機，聖人復起，不能舍此而為治也。”圖騰大駭，余為之痛言其故，反覆數千言。圖騰拊掌掀髯，歎未曾有。彼時只及戲文小說耳，今更悟得卜筮祠祀，為《易》、《禮》之原，果非徒爾已也。（《廣陽雜記》卷二）

劉獻廷這一段文字，前面十幾句近賢已有人引用過，眼光已比替獻廷做傳的全祖望認為他“極許可金聖歎”為“大不可解者”要高出一籌，但是我們如果用現代的神話學、民俗學、人類學這些知識來衡量他，就會更覺得這裏他說的“今更悟得卜筮祠祀為《易》、《禮》之原”這樣的思路更是不可移易的了。我現在試舉一兩個簡單的例罷：剛在上個星期收到友人李豐楙先生從台灣寄來的一冊丁丑年（一九九七）《東港東隆哀醮志》，那裏面有很多頁現在台灣還有機會看到的“刀梯法會”的記載和圖片。這看了不但令我增加了一些紙面上的知識，還知道這樣的刀梯的場面在今天也還在有些地方存在的。前文引的《廣陽雜記》卷二另一條也有：

予在郴州時，有巫登刀梯作法為人禳解者，同諸子往觀之。見豎二竿於地，相去二尺許，以刀十二把橫縛於兩竿之間，層疊而上，約高二丈許。予至少遲，巫已登其巔矣。以紅布為帕而勒其首，束其腰者亦用紅布，更用紅布膝袴著足脛間，如婦人裝，而赤其足踣踞梯上。梯之左懸一青布旛，並一籃，貯一鴨於中。下又一巫，鳴金鼓向之而禱。久之，梯上之巫探懷中出三茭連擲於地，衆合聲報其兆焉。巫乃歷梯而下，置赤足於霜刃之上而莫之傷也。乃與下巫舞蹈番擲，更倡迭和。行則屈其膝如婦人之拜，行逸於梯之下，久之而歸。

這樣說來，這個刀梯的歷史如果不是比這更早，至少也已經有了悠

悠的幾百年了。我又讀南宋白玉蟾（道教的南宗稱為五祖的最後一位）的《玉隆集》裏，有他寫的《旌陽許真君傳》。它有一段敘述許真君的龜輿出巡時，說這神輿：

所由之路，橫斜曲直遵於古，不可少易，易之則有咎。……龜有輕重遲速安危晴雨之占。肩輕步速，安穩、清明，為地分之福；肩重步遲，失機，陰雨，為地分之災。（《道藏》一二八《修真十書》）卷三十四，頁10a）

前文述的登刀梯的危險和威力，彷彿這裏面真的有些超自然的份量了。白玉蟾所記載的抬乘輿的轎夫們的活動，說的可能是一種古老的迷信，但是轎夫和廣大的庶民為了自己的功利性的期望，多數寧信其有因而不肯違背的心理是我們可以瞭解的。不過研究人類學和民俗的人還覺得對於有些現象這個解釋還嫌不夠，於是又有神憑的說法。以前周啟明先生曾譯日本柳田國男的《祭祀與世間》一節云：

有時候便聽人說，今年不知怎的，御神輿是特別發野呀。這時候便會有這種情形，儀仗早已到了十字路口了，可是神輿老是不見，等到看得見了也並不一直就來，總是左傾右側，抬着的壯丁的光腿忽而變成Y字，忽而變成X字，又忽而變成W字，還有所謂舉起的，常常盡兩手的高度將神輿高高的舉上去。（《知堂乙雨文編》，香港，一九六一，頁一五二—一五三）

我沒有資格研究 *Kamigakari*，雖然知道“石不能言，或憑（憑）焉”是我們的《左傳》裏師曠早就講過的話。但是我不能否認對獻廷

“卜筮祠祀爲《易》、《禮》之原”的觀察，並且承認他這話的重要。因爲古老的歷史告訴我們大傳統的梁柱如果弄歪了會亡國；小傳統失了均衡，也可以把世界弄得天翻地覆。一百年前的義和團，附體的神靈裏不是就有《西游記》大鬧天宮的孫悟空麼？

作爲是小說史專題的研究，《神話與中國神話接受外來因素的限度和理由》這篇長文，正是研究中國小說和神話裏的孫悟空，是不是從印度著名的史詩《羅摩衍那》(*Rāmāyana*)裏的那一隻神猴哈奴曼(hanumān)衍化而來的問題。這是從二十年代開始，中國文學史和小說史上一個爭論很久、不曾解決的問題。問題所以不曾解決，也不易解決的緣故，因爲有一個核心的困難，我們不曾有一個可靠的譯本。這部史詩原本是梵文，它本身就有篇章的爭論，在印度譯成方言的本子像泰米爾文(Tamil)、孟加拉文(Bengali)……以及改寫的文字，很不統一。幸而後來梵本的精校本在七十年代完成了，中國季羨林先生根據它譯的全譯本(共八冊)也於一九八四年出齊了，我所做的對這個問題的正面的答案，就是從分析季先生的全譯本，再用幾個旁人的譯本做輔助，慢慢推論出來的。詳細的辯論可看原文，這裏就不需要多費篇幅重述了。不過，我還有另一個著重之點，就是爲什麼一個外來的神話故事裏的人物到了中國，竟然能夠變成一個純粹的中國人，或者也可以說純粹的中國神？我想這個問題，就算它是民間信仰的小傳統罷，是值得我們深思的。同樣的情況是佛教也是外來的，從西漢末到今天才兩千年，今日我們在大街上散步假如遇見一羣手裏拿着香上廟裏去拜觀音菩薩(Avalokiteśvara, the bodhisattvamahāsattva)的老太太，大約沒有一個人會同意說觀音不是中國人的。也許我們可以想想，這是什麼深微的力量呢？

讀下的還有兩篇論文：本書開首的頭一篇《道家與道術》和一篇《儒家和後現代》，還有幾篇敘傳性的文字，我以爲它們該是有關

連的。對前面我們提過的文化的的小傳統來說，這些文字，這些人物，即使時間和環境不一樣，都該是大傳統的產物。古代的傳說以至於古史，都常提到伊尹、太公的功勞，這個傳統一直沿襲下來，連詩人杜甫贊揚三國時候的諸葛亮，也還有“伯仲之間見伊呂”（《詠懷古跡五首其五》）之句，却不該忘記雖然“時人莫之詩也”，諸葛也還時常“自比於管仲，樂毅”呢（《三國志》卷三十五）。我們能說他太過僭越麼？要是能夠像劉獻廷那樣從小傳統裏看出一點大傳統的根源來，大傳統裏的人就會承認自己也是小傳統裏的一個了。是爲序。

一九九九年六月，大寒中，寫於南溪的堪培拉。

目 錄

自序	1
道家與道術	1
研究中國傳統學問的門徑和方法	29
從利瑪竇到李約瑟的漢學道路	46
馬來西亞的漢學	70
香港中等教育裏的漢語教學	89
神話與中國神話接受外來因素的限制和理由	115
藏文本羅摩衍那本事私箋	154
敦煌變文與中國文學	194
寶玉和順治皇帝——清初的政治、宗教和文學	211
王湘綺和《紅樓夢》	234
梁漱溟的父親巨川先生	255
儒家與“後現代”(Post-modernity)	266
魯迅與舊學	289
知堂紀念	311

跋左子興公書簡兩通·····	339
記約園觀書·····	353

道家與道術

用我們現代人的話來說，道是一種思想、見解、主張的原理，是理論。要是講的完全是玄渺的、空虛的話，它就只可以說是道，沒有什麼術可言。因為術是方法，它是幫助把理論付之實施的具體的步驟。先秦以至秦、漢間各派的思想家都有理論，用我們今天的說法這些思想家都可以說是“有道之士”。他們的道和術，幾乎是離不開的，就這個意義上來說，術幾乎成了道的一部分。那個廣義的道是一個有兩方面的具體物 (entity)，一底一面，具體的術都是可以實行的，連縱橫家的書像《鬼谷子·抵巇》所描寫的“其施外兆萌芽孽之謀，皆由抵巇。抵巇隙為道術”的道術，都可以算是道術。漢初賈誼的《新書》有《道術篇》分析得很清楚，他說：“道者，所從接物也。其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設施也。術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也。”最後的一句，說的就是廣義的道的意思。因為道是廣義的，所以《莊子·天下篇》才說道術“無所不在”。天下大亂的時候，學者們“不幸不見天地之純”，所以又說“道術將為天下裂”。

狹義的道家，指的是先秦思想家裏特別以一種獨特的主張為他們的道術的人們，這種道術，不是一言能盡的。歸在這名下的，他們就是我們常說的黃、老或老、莊這些人。黃帝是很悠遠的古帝王，質實地說他的實際也許很像初民社會裏部落的大酋長，所以記載上或實際上我們現在還見得到的實物，例如近年才發現的《黃帝

四經》這一類殘存的材料，我們多數人都想它們恐怕是戰國時期所謂“晚出”的材料。對老、莊的看法，我們當然可以說得略微質實一點，即使對他們或他們的書還可以有爭論，在理解上卻覺得他們的思想總比較有系統些，好像也比較跟我們接近一點。其實，關於他們的記錄，也是很周全的。《莊子·天下篇》議論關尹、老聃，和後世漢代人的說法比較，它沒有能議論到老子的全面。《荀子·天論》裏對老子只有一句話，自然更不周全了。

一 漢初的人所了解的道家

西漢初年的人對道家的了解是比較全面的，雖然他們活動的時代離戰國時期已晚了一百幾十年，而且他們大概也吸收了一些晚出的知識，但是他們倒不像《莊子》說的“得一察焉以自好”，所以說的都比較周全。《淮南子》二十一篇雖是淮南王劉安“招致賓客方術之士數千人”的集體之作，道家的議論分別地散見在各“訓”裏，可是每篇文體的結構就像穿珠花似地結成了一團花球，前後雖有照應，卻很不易提綱挈領說個要略。所以我們這裏還是利用司馬遷的父親司馬談在漢武帝“建元、元封間”（公元前 140 — 前 105）談“六家之要指”所說的比較清楚一些的關於道家的話，因為他還是跟當時道家的黃生學習過道論的人。不過，在《史記·太史公自序》裏所保存的他的意見，也不能算是太完整的，中間被議論儒家和別家的話截斷了，前後不很聯接，其間還有重複的語句。這裏照原文的次序把它也分做兩節抄錄如下：

（一）夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。直所從言之異路，有省不省耳〔以下論陰陽、儒、墨、法、名家各數語，才開始論道家〕。

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要。與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多〔這裏插入論儒家的幾句話〕。

至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也〔以下又叙陰陽、儒、墨、法、名五家的要指〕。

這下面接著才再敘述道家，我們姑且把它標出做第二部分看：

(二)道家無爲，又曰無不爲。其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成執(勢)，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業。有度無度，因物與合。故曰“聖人不朽(巧)，時變是守”。虛者，道之常也。因者，君之綱也。羣臣竝至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅(按：竅，空義。《莊子·養生主》：“批大郤，導大竅。”)。竅言不聽，姦乃不生。賢不肖自分，白黑乃形，在所欲用耳，何事不成？乃合大道，混混冥冥；光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰“我有以治天下”，何由哉？

這兩段話綜合起來，說六家(道家這裏叫做道德)的目的皆是“務爲治”、“治天下”的。它雖是“以虛無爲本”，但要“用物”，就不能不用術。“去健”是善柔，“去羨”是寡欲。不大用神，不大勞形，更是個人修養，是“虛”的實踐。但是如果把這種慣習當做術的一部分，就

成了應物的手段。這種了解用在政治上，就是君主統馭百工的方法。他教羣臣自陳本領，然後因其所說去考驗它，這並不太費事。因循在這種道術中成爲一個最重要的方法，它的使用全要看對象（萬物）的趨向，所以“無成勢，無常形”。“時變是守”也就是“與時遷移”（“時變”二句據《史記索隱》說出《鬼谷子》；今《道藏》本有佚文，沒有這句話）。

照上面引的司馬談的話，他說的道家是博採了其他五家“之要”，吸收過別人的優點的。他“論六家之要指”，除了道家最高之外，對其他五家其實無一家沒有批評，怎樣能採其要呢？照我們現在的理解，戰國到漢初的道家即以上文所引的司馬談自己的話來說，和名家、法家的關係很重，也不能脫離陰陽四時的觀念，這是沒有問題的。可是什麼地方還有儒、墨的份兒呢？道家的興起在儒、墨之前，這是傳統的說法。司馬談說的道家，雖是他當時的情況，也不會漠視了傳統。只是他在批評之中，也還恭維過儒家幾句，說“其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也”；說墨家“彊本節用，不可廢也”；這都是他看得到的道家依然要接受傳統的制度和操作，不曾改變，所以也就算能夠把它們融合到道家的大系統裏面去了。他所說的話實在是有選擇的，這裏五家的“之要”是選擇性的“之要”。儒、墨在這裏所受到的禮遇，和漢初道家思想裏的陰陽、名、法幾家的地位，其實很不相同。

這是漢初的人看得到的道家。假如我們說文化的發展得有承襲，這就是他們那個時候承襲的傳統。假如我們要問：這個傳統是不是真實的？那麼我們先得有幾層不同的想法，看我們着重在什麼地方。第一，在戰國末期活躍的法家像韓非，他不但承襲了李悝、商鞅、申不害、慎到這些人法家的思想，並且申①、慎②他們的頭腦裏都有若干程度的道家的學問，那麼韓非的書裏有《解老》、《喻老》這些篇章，不論是他自撰或別人蒐集了材料增加上去的，法

家和道家的濃厚關係已經不需多辯。其次，在這個時期或比這個時期更早一些，黃帝的傳說和黃帝的書也很流行，雖然我們認為這些材料可能是後世的人依託的，但是即使沒有近年考古方面的發現（例如《黃帝四經》、《伊尹·九主》），在我們今天認為大體是記敘或反映真實歷史的古書像《史記》，或未必是記述歷史卻有不少口頭傳說的記載，像先秦諸子各派大家熟知的故事，那裏面說的伊尹、太公望這些特殊人物的行實，也早已和漢初人們公認的道家見解那樣被大家接受，認做文化傳統的一部分，而且很自然地賡續下去，成了更後更晚的朝代一些士大夫、知識分子懷抱的理想，並且分別在後世歷史中某一個階段貢獻出他們的業績：這種功行，通常也認為是道家政治思想的實踐，是值得我們反思的。要是我們從對後世歷史的真實體驗上，去尚友那一般我們其實還知道得很少的古人的行徑、經歷，甚至竟不考量他們曾否存在過的真實性（譬如我們現在能夠說甲骨文卜辭裏面就有伊尹，這是真實的），那麼，《漢書·藝文志》把伊尹、太公的書和《管子》、《老子》、《文子》、《關尹》、《莊》、《列》、《鶡冠》……都列入道家，做為我們研究的素材，就是可以原諒的了。

二 聖人和王者師

《漢書·藝文志》依據劉歆《七略》的說法，認為先秦諸子“九流”都出於王官。一九一七年胡適之先生（適）撰了《諸子不出於王官論》^③，裏面大駁劉、班古人的說法，進一步主張採用《淮南·要略》的解釋，以為“諸子之學皆起於救世之弊，應時而興”。我想，這其實也還是一個很繁複的、不曾完全解決的問題：《淮南》所提到的有些著作，像《太公陰謀》、像《管子》，都不是《七略》的綱目所著意的，雖然卻很近乎我們目前討論的需要。

自從漢武帝時罷黜百家獨尊儒術之後，加上唐、宋以降科舉考試的長期奉行，孔子的成為聖人是早已制度化的了。但是在先秦時代，聖人還不是儒家獨佔的。最早的聖人還不是像《老子》三十章說的“以道佐人主者”的那種人，而指的正是君主自己，《老子》六十六章所謂“居上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭”的那樣的聖人。《墨子·天志下》說“使之處上位，立為天子以法也，名之曰聖人”，〈耕柱篇〉說“使聖人聚其良臣，與其桀（傑）相而謀”，《大戴禮記·誥志》說“古之治天下者必聖人”，聖人指的也是天子。有時候文字上清楚地點出君主和聖人指的不是一個人，如《管子·侈靡》說“得人者卑而不可勝，是故聖人重之，人君重之”，《白心篇》說“明君、聖人亦不為一人枉其法”，這聖人大概是君主的最大的輔弼，有時候也叫做“相”，這才是“以道佐人主”的人。

這樣的聖人，伊（尹）、呂（望）以下管仲也是個合適的大人物。《管子·大匡篇》記魯國的施伯說：“管仲，天下之大聖也”，雖然《國語·齊語》僅說“天下之才也”，《小匡篇》也只說“天下之賢人”。墨子在他的學生眼裏看來也是聖人。《墨子·公孟篇》說墨子病了，他的學生跌鼻就跑去進而問曰：“今先生聖人也，何故有疾？”話說得很率直，卻也表示弟子平常對老師的敬服。《荀子·非十二子》最後一段所說的聖人該是他的自況，也就是《孟子·公孫丑下》說的“舍我其誰”。

這樣的聖人遲早要被國君請去做顧問的，通俗一點說就是去做軍師。這個“軍師”，在《荀子》書裏叫做君師，彷彿似之，地位是隆重得不得了。《荀子·禮論》說：“君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？”④君師本來是君和師，從師的立場來看簡直是個複詞了。《荀子·王制》說：“上無君師，下無父子，夫是之謂至亂。”《王霸篇》又用勸告的口氣說：“彼持國者，必不可以獨也。然則彊固⑤榮辱在於取相矣！”接着說：“身能，相能，如

是者王。身不能，知恐懼而求能者，如是者彊。”其他的記載注意到這一個階層的知識分子的活躍和願望的也還有，如：

(1)《黃帝四經·稱》：“帝者臣，名臣，其實師也。”

(2)《國策·燕策》郭隗告訴燕昭王說：“帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。”⑥

(3)《鶡冠子·博選》：“故帝者與師處，王者與友處，亡主與徒處。”

這種願望實現的最高峰，是君主傾服到要叫他的君師做“父”。《詩經·大雅·大明》“維師尚父，時維鷹揚，涼彼武王”，這位師尚父就是太公望。《逸周書·克殷解》也說“武王使尚父與伯夫致師”，“師尚父牽牲”⑦；這稱呼真是個又莊重又親密的名詞。比太公約晚四百二十年的管仲，在齊國也得了仲父的美稱⑧。這是真實的歷史上唯一的兩個得到這樣渥遇的人。

三 《老子》、孔子和《管子》

《老子》書裏和其他許多先秦古籍一樣，也出現不少次“聖人”。這個聖人，雖然書裏偶然用第一人稱“吾”或“我”，是說話的人自己，但是也有時候說的聖人也是自己，不過不明顯說出，只把他或者代表君主，或自己以外一個理想中的高明的人罷了。老子不曾有伊尹、太公那樣顯赫的遭遇，他也不曾有管仲的地位，不過他說的話還是“以道佐人主”的人說的話，他甚至說“雖有拱壁以先駟馬，不如坐進此道”⑨。

老子的時代照傳統說是把他放在較早的時間的，簡單地說，就是他至少和孔子同時。從二十年代到三十年代間的學者們曾有過

相當熱烈的討論，主要地是他們以為從思想的線索說，《老子》書裏所透露的思想是戰國時候那個時代背景的思想，所以從馮芝生先生（友蘭）的《中國哲學史》（1933）起，有許多書籍都改從晚出之說，但是胡適之先生仍維持他主張的傳統的說法。近年有些人的看法似乎稍微變了，好像維持舊說也還可通，但是該有證明。馬王堆發現的帛書甲、乙本《道德經》，從文字上看也還解決不了這個問題。

《史記》裏有三篇傳記是跟老子和老、孔關係的問題有關的。《仲尼弟子列傳》說：“孔子之所嚴事：於周則老子；於衛蘧伯玉；於齊晏平仲；於楚老萊子；於鄭子產；於魯孟公綽。數稱臧文仲、柳下惠、銅鞮伯華、介山子然，孔子皆後之，不竝世。”這已經很清楚地解開了《老子韓非列傳》裏老子和老萊子糾纏的結^⑩。太史儋的問題，《老子韓非列傳》原文說“自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公”，這樣的人自然也不可能和《大戴禮記·誥志》中“丘聞周太史曰〔……〕”的周太史有什麼關係。比較記載得似乎很詳細的，是《老子韓非列傳》和《孔子世家》分別記載的孔子適周問禮，和老子贈孔子說的話。這兩次談話的內容像老子說“良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚”^⑪，“去子之驕氣與多欲、態色與淫志”^⑫，或是“聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也”^⑬，我看大體上也很近道家的成說。它們也許可以用來補充《老子》的意見，如果用它們來反擊《老子》，認為這不像老子能說的話，力量恐怕是薄弱的。

《禮記·曾子問》裏有四處記載孔、老的關係。四處都是關於傳統的禮的問題^⑭，其中三處孔子都引證老子，說“吾聞諸老聃曰”，那助葬的一次說的更是他親身的經歷。有人曾懷疑這些都和周禮有關係，似乎和道家的老子叙不上淵源。我想老子是“周守藏室之史”，孔子適周問禮，本來要辦的就是這樣的事情，所以《曾子問》的記述應該有較高的可靠性。論“下殤”的葬法那一次，老子還

特別提到史佚，他是西周初的史官，《左傳》裏面也時常有人引他的話^⑮，這裏老子提起他喪子的事，也很配襯老子的職務、工作。他另外勸勉孔子的私人談話，見於《老子韓非列傳》和《孔子世家》的，跟這也不見得會衝突。《曾子問》把這四件發生的事情記錄在一起，大概要紀念孔、老相見的這回事，態度是很嚴肅的，我們似乎不用過分懷疑它。老子“名耳，字聃，姓李氏”，雖然囉嗦一點，卻見於《史記》。別人的記錄上有時候寫老子，有時候用老聃，《莊子》書裏同一篇中^⑯，這兩個稱呼已經混用。這雖然是“外、雜篇”，若只這一點，古人也不曾挑剔。

在近賢討論孔、老著作的問題熱烈化以前，古人也有人曾疑心下面引的一段《論語》，是受《老子》書的影響的。《憲問篇》云：

或曰：“以德報怨，何如？”子曰：“何以報德？以直報怨，以德報德。”

朱熹《論語集註》卷七註“以德報怨”句云：“或人所稱，今見《老子》書。”他指的當然是《老子》第六十三章“大小，多少，報怨以德”這兩句話。胡適之先生的舊著《中國哲學史大綱》上卷引過《論語·衛靈公》下面這一段：

子曰：“無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。”^⑰

胡先生後來批評別人考據《老子》年代的方法時卻說“這種所謂‘思想線索’的論證法是一把兩面鋒的劍”，“可以證《老子》在孔子之前，也可以證《老子》的作者在三百年後承襲孔子！”^⑱我看了覺得他舊時引的這一條恐怕仍舊很重要，不必拋棄，因為道家（即

使老子、莊子當世沒有人這樣稱呼他們)的“無爲而治”的構想說的完全是政治方面的，這段話裏“南面”二字可以說正是畫龍點睛。

墨子的時代比老、孔遲，但他開始活躍還在其他諸子之前。《呂氏春秋·不二篇》說“老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清”，我看大抵可以比況老、孔、墨這三位思想家的時代先後。一九九四年陳鼓應先生發表了《墨子與〈老子〉思想上的聯繫》一文^⑩，從《墨子》書裏舉了大約十條例子，證明墨子曾經見過《老子》，並且引用了它的文句。我讀了印象最深刻的是他舉的下面這一條：

3.《親士篇》：“是故江河不惡小谷之滿己也，故能大。”這是源於《老子》第三十四章“以其終不自爲大，故能成其大”與第六十六章“江海之所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王”。^⑪

這一條做爲證據，自然是極圓滿的。陳先生的文章是寫給專門研究的學者們看的，篇幅不免謹嚴了一點。其實，爲更多的讀者計，他引《墨子》“故能大”之後，要是再鈔下去，就有：

聖人者，事無辭也，物無違也，故能爲天下器。

那麼連普通的讀者們都看得出，《墨子》的“故能爲天下器”，正是從《老子》的“故能爲百谷王”脫穎出來的了。

我引用陳先生的文字，只是掠美借用他這現成的一條使用的方法，來說明我所推測的《老子》和《管子》這兩部書的關係，然後再說明管、老、韓這些道、法家們之間的可能聯繫。

管子是一位歷史上的大人物，在思想方面，我們對於用他的名字著錄的《管子》，就不能夠太過冷淡它。《論語》裏《八佾篇》曾經

批評過管仲“器小”，又說他不儉，不知禮，都是貶辭。但是貶辭不過這一處，可是別處稱美他的話卻都是逾恆地褒揚。《憲問篇》裏孔子說管仲“奪伯氏駢邑三百”，伯氏“飯疏食，沒齒，無怨言”。同章裏又有一連三條，先說：“齊桓公正而不譎。”再說：“桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！”最後說：“管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之爲諒也，自經於溝瀆而莫之知也！”這都是從極大處稱頌甚至對管仲表示感激的。《荀子·仲尼篇》雖然說“仲尼之門，五尺之豎子言羞稱五伯（霸）”^②，可是接着就說：“齊桓公有天下之大節焉，夫孰能亡之！倏然見管仲之能足以託國也，是天下之大知也。安忘其怒，出忘其讐，遂立以爲仲父，是天下之大決也。立以爲仲父，而貴戚莫之敢妬也；與之高、國之位，而本朝之臣莫之敢惡也；與之書社三百，而富人莫之敢距也^③。貴賤長少，秩秩焉，莫不從桓公而貴敬之，是天下之大節也。諸侯有一節如是，則莫之能亡也；桓公兼此數節者而盡有之，夫又何可亡也！其霸也，宜哉！非幸也，數也。”有這樣大成就的人，他的著作是不該埋沒的。《孟子·公孫丑》章特別表示看不起管仲，這自然是他的自高身價。但是他說：“湯之於伊尹，學焉而後臣之，故不勞而王；桓公之於管仲，學焉而後臣之，故不勞而霸。”^④和他同時的別人一樣，歆羨的正是我們上文提過的那種君、師之間的因緣。

我們後人今天所見得到的辛苦保存的《管子》，內容不幸卻很蕪雜。這部《漢志》列入道家的書，照時代先後排在《老子》諸書之前的，《隋書·經籍志》以降直到《四庫全書總目》，就把它打到法家裏面去了。這也許也是有理由的，因爲《管子》之書跟法家像《韓非子》的理論的確很有關係，不過，道家受到它的影響的話，就闡而不彰了。因爲後世流傳的本子蕪雜，所以從西晉初的傅玄起^⑤，許多人對這書都有懷疑性的批評。從時代背景說，“寢兵”、“兼愛”^⑥是

宋鉞、墨翟這些人的主張。“毛嬙、西施，天下之美人”^⑳，“楚王（按：靈王）好小腰，〔……〕吳王（諸樊？）好劍”^㉑，這些故實都遠在管仲之後，怎麼可以闡入他的著作？胡適之先生早年甚至稱“管仲本無書。今所傳《管子》，乃偽書耳”^㉒，如果這書沒有別的問題牽涉，倒是很痛快的議論。余季豫先生（嘉錫）是不贊成這個“偽書”的主張的，他在《四庫提要辨證》卷十一《管子》條說：“（劉）向、歆、班固條別諸子，分爲九流十家，而其間一人之書又自爲一家，合若干家之書而爲某家者流，明乎其所謂家者，不必是一人之著述也。”^㉓他指出《漢志》裏面有些書注出爲依託，有些“明知爲六國賢者所作”^㉔，而不注爲依託，以後人可以稱述前人之說也。使《管子》而稱齊太公問，疑之可也。《管子》而稱毛嬙、西施、吳王、齊桓公，此明示爲管氏學者之言，何足疑乎？若謂《管子》不當記仲之死，則《論語》不當記曾子之死乎？故讀先秦之書，但當問其是否依託，而不必問其爲何人所著”^㉕。但是余先生仍說古代的學術父子師弟相傳，“則謂之家法。〔……〕稱述師說者，即附之一家之中，如《公》、《穀》傳中，有後師之說是也”。可是“自漢武帝罷黜百家而諸子之學浸失其傳，學者自以其意著書，無所授受，於是書必出於手著，而無追紀竹帛之事”。我想，季豫先生這番話，對《管子》大部分被人懷疑的篇章是很公平的。

我現在很小心地，在承認季豫先生說的很有理的大前提之下，仍想指出一些《管子》雜糅零亂的部分，我們仍不得不謹慎。我想舉的是一些它和他家記載的歷史材料不配合的地方，而那些歷史記載，大概是久已爲大家公認的。例如《霸形篇》記述召陵大會，這事發生在齊桓公三十年（魯僖公四年，公元前656），《春秋》三《傳》都有記載，但是《霸形》說盟會時有“毋貯粟，毋曲隄，無擅廢適子，無置妾以爲妻”的話，卻是錯的。那是桓公三十五年（魯僖公九年）葵丘之會的盟語，雖然《左傳》、《公羊》沒有記錄這幾條盟辭，《穀

梁》和《孟子·告子下》都有記載。像這樣的文字，我們就無從用《管子》去說明史實。

《管子》中還有許多故事，幾乎也可以斷定它們不是真實的。這些故事有些是很幼稚的權謀之語，多出現在《傅子》所批評為“尤鄙俗”的《輕重篇》裏。例如《輕重丁》說齊桓公要西行去朝天子，但是憂慮“賀獻不足”。管仲替他出了一個主意：先在齊國的陰里（地名）築一道城，有三重牆，九重門，教玉工刻了許多塊玉石嵌在壁上（這些玉石都定了價錢，從長一尺的萬錢，直到小塊的五百）。然後管仲跑去見周天子，說桓公要率諸侯來朝周室，請下令凡是來朝的諸侯一定要獻彤弓、石璧，不然不許入朝。這個號令下去，“天下諸侯載黃金、珠玉、五穀、文采、布帛輸齊，以收石璧。石璧流而之天下”，天下財物就流而之齊了。這樣的故事也混在諸子裏面，那真地把個興亡繼絕的齊桓公和管夷吾擗撻壞了！我再舉一個荒唐的例子，《水地篇》說：“涸澤數百歲，谷之不徙，水之不絕者，生慶忌。慶忌者：其狀若人，其長四寸，衣黃衣，冠黃冠，戴黃蓋，乘小馬，好疾馳。以其名呼之，可使千里外一日反報。”我只記得《抱朴子·仙藥篇》有“行山中見小人，乘車馬長七八寸者，肉芝也”可以和它配對兒，不過這只會引起研究神話學、民俗學的人的興趣，對管子或早期道家的思想，是沒有什麼幫助的。

研究哲學史的人對於這樣的《管子》，是很有戒心的。有的書就根本不提管子或《管子》書了。馮芝生先生（友蘭）晚年的著作《中國哲學史新編》有一章裏提到“齊桓公與管仲”^②，不過態度是很矜慎的，他解釋管仲推行的改良政策，說明只用了《管子·大匡》等三篇，《國語·齊語》和《春秋》三《傳》裏的話做根據。然而他的第二冊裏講述“稷下黃老之學”，仍用了《管子》的《宙合》、《心術》、《白心》、《水地》、《內業》等多篇的文字^③，這大概是和他家一樣，認為如果把這些篇的著述背景移到戰國後期，就是管仲死後約三百

年的齊宣王、齊威王的時代，就和稷下諸家的主張相近了。這當然是一種看法。不過馮先生也說《管子》書中有一些論點，“它們可能是受黃老之學的影響，也可能是影響黃老之學的”^⑭，這是很開放的意見。馮先生書裏的“黃老之學”，我們知道是專指稷下諸家而言的。如果現在我們推測《管子》書裏也可能還有一些很早的材料，它們不止有資格“影響黃老之學”，還有資格影響《老子》，那麼我們就不僅對《管子》這書，就是對《老子》這書，也該做一番耐心的檢查。

四 《老子》書的篇章和它的組合

在二十到三十年代老子和《老子》書的時代成了問題以前，大約有兩千幾百年的時間，只有很少的學者們懷疑老聃的身世的，更沒有很多人懷疑過《老子》的篇章。近世呂誠之先生（思勉）曾說過《老子》書裏的材料，並不是他自撰的，卻有很古的淵源。呂先生以為古代諸家中託古最早的是農家，“次於農家者為道家”。他說：

古書率以黃、老並稱。今《老子》書皆三四言韻語（原注：間有散句，係後人加入）；書中有雌雄牝牡字，而無男女字；又全書之義，女權率優於男權；足徵其時之古。此書決非東周時之老聃所為，蓋自古相傳，至老聃乃著之竹帛者也。今《列子》書《天瑞篇》有《黃帝書》兩條，其一文同《老子》（仁按：即《老子》第6章全文），又有“黃帝之言”一條。《力命篇》有《黃帝書》一條。《列子》雖偽物，亦多有古書為據，謂《老子》為黃帝時書，蓋不誣矣。^⑮

呂先生這番意思，是說《老子》書裏，有比老子本身成書時還早的材

料；這話他在一九二四年著《經子解題》時早已說過^⑤，到四十年代還是這樣說，主張是很堅定的。我要提的看法是，《老子》書裏，有許多話，大概都是有根源的；不過他把它們雜綴在一起，成了後世我們見到的篇章，其間不會沒有他個人的用意。他的精粹的話，經過後來欽佩他的人們的議論、傳播，日子久了，他這個古之博大真人，就儼然成了一大派的領袖。《莊子》的外、雜篇裏，固然傳布了不少老聃（有時稱老子）的故事，就是內篇，也是既有老聃的故事^⑥，又有《老子》書中的語言的^⑦。只是我們仍舊要說，《老子》書裏的話，不會毫無所本。自然《莊子》雖然受它的影響，它本身的思想跟《老子》並不全同，只能代表道家在靜的方面那一部分，這一點單看《莊子·天下篇》裏關尹、老聃和莊周的道術分列為兩個支派，就可以明白。

我們細讀五千言的《老子》，發現除了上文呂誠之先生說過的韻語體^⑧之外，也還有它的別的特點的。我們現在看了帛書甲、乙本的《老子》，覺得它們大體上和我們通常見的河上公注本、王弼注本在字句上沒有太多的差異，至少不是極嚴重的不同，就比較地不那麼重視它的篇章問題。其實，《老子》的本子，在早期甚至漢初，恐怕還不是很固定的。用帛書甲、乙本和王弼注本粗粗地對照一下，就會發現王本二十四章“企者不立”（炊者不立），甲、乙本都錄在“曲則全”章之前；四十一章“上士聞道勤而行之”都錄在“反者道之動”章之前；而最後的八十、八十一“小國（邦）寡民”和“信言不美”兩章，又都在六十七章“天下皆謂我道大似不肖”章前面出現。這可能表示帛書甲、乙本根據的是一個相同的，或是同一個系統的來源，卻和王注本的祖本不一樣。我現在再舉一個例子。《韓詩外傳》卷九有下面的一段文字：

《老子》曰：“名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是

故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。大成若缺，其用不敝；大盈若沖，其用不窮；大辯若訥，大巧若拙，其用不屈。罪莫大於多欲，禍莫大於不知足。故知足之足，常足矣。”

用王注本和它對校一下，知道這是王注本四十四至四十六章的文字，第四十五章省去“躁勝寒”等三句；四十六章省去開首的“天下有道”等四句。王注本是“大直若屈，大巧若拙，大辯若訥”，這裏“大辯”二句恰巧對倒，又沒有“大直若屈”之句，卻多了一句“其用不屈”。但是這句“其用不屈”也許有它的意義，因為上文有兩句相同的句法，或者它還是對的，只是失落了應該配合它的上句。“罪”、“禍”兩句王注本也和這裏的相反，“禍”句在前，次句作“咎莫大於欲得”。我們當然可以懷疑也許《韓詩外傳》根本就是隨便引的，並沒有準備要人替它做校勘。這也誠然是有可能的。不過，我們現在就算不再用帛書甲、乙本來校勘它了，這裏也仍須添說一句話：帛書的兩種本子都是“罪莫大於可欲”這句當先的，和《韓詩外傳》的句子接近，卻在“禍莫大於不知足”的下面，饒上了一句“咎莫慍於欲得”。也許這就是王注本忽然出現了“咎”字的原因。

《老子》的分章，就我們現在知道的本子來看，大約在漢初有不少句、段，已經有和今天後世所能讀到的普通本子（例如王弼注本）基本上很接近的地方了。它的每一章的組合，文字較簡的自然能夠呵成一氣，沒有問題，但是凌亂地湊在一起，需要誦習的人再三琢磨才能夠勉強作解釋的，其實也不在少數。不過因為它是有韻的，又能說明有思想的哲理自成一派的著作（這種哲理的發揮仍需要長時間的議論、傳播、口說），我們或者是習焉而不察罷了。例如第五章，如果我們這樣分開它：

1. 天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。
2. 天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。
3. 多言數窮，不如守中。

這樣的一章如果把它分做三章，我們大約就會覺得它很像是《論語》那樣的體制，不會懷疑它們有沒有聯繫性的。又如三十二章：

1. 道常無名。樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。
2. 天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。
3. 始制有名，名亦既有，夫亦將知止；知止可以不殆。
4. 譬道之在天下，猶川谷之於江海。

這恐怕也是可以分成四章的，我尤其注意的，是第十九章的原文：

絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。

我不很明白這一章裏說的“爲文不足，故令有所屬”是什麼意思。看河上公注本，注云“以爲文不足者，文不足以化民”^④，看了我還是模糊的。可是王弼《注》卻說：

文甚不足，不令之有所屬，無以見其指。故曰“此三者以爲文而未足，故令人有所屬”，屬之於素樸寡欲。

我有點懷疑這個“以爲文不足”指的是文句，要把前面一層的意思

和別的意思能夠聯在一起，使它“有所屬”，才能夠構成一段比較長些的篇章。

上面這個推測也許是大膽的，但是我主要的想法還是以爲《老子》的構成是曾經用了若干早一個時期流傳下來的材料做它的素材的。引用前人的話，這在古人自然毫不希奇。但是《老子》的運用前人的材料，是經過仔細的咀嚼以便能夠成一家言的，所以又不像別人那樣很隨便地自己說出根源。

五 《老子》書的可能的根源

馮芝生先生研究《管子·水地篇》，主要地是從哲學的高度去講水和地的重要的。他用《管子》做材料，析論的是稷下黃老之學，卻無意地有了下面的發現：

《水地篇》也談到水是可以爲人所效法的。它說：“夫水淖弱以清，而好灑人之惡，仁也。”“人皆赴高，己獨赴下，卑也。卑也者，道之室，王者之器也，而水以爲都居。”這所說與《老子》第八章對於水的歌頌意義相同。《水地篇》和《老子》不是說水也有道德的屬性。他們只是說，水有這些屬性，人的道德屬性可以之爲法。^①

管仲死於齊桓公四十一年(公元前 645)。老子活躍的時期，如果照傳統說，孔子入周問禮約在魯昭公七年到定公九年(公元前 535—501)間。現在折衷說，假定在公元前五一七年老子還很活躍，那時候距管仲死已經一百二十多年，老子沒有可能對這樣一位著名的人的著作，不加注意，或不加利用的。讓我們現在從《管子》書裏，嘗試尋覓一下這些《管》、《老》之間的線索：

(一)《管子·心術上》云：“物故有形，形固有名，名當謂之聖人。故必知‘不言’、‘無爲’之事，然後知道之紀。殊形異執，不與萬物異理，故可以爲天下始。”《老子》十四章云：“執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。”④

(二)《牧民篇》云：“故知予之爲取者，政之寶也。”《國蓄篇》闡發此理，說：“夫民者親信而死利，海內皆然。民予則喜，奪則怒，民情皆然。先王知其然，故見予之形，不見奪之理，故民愛可洽於上也。”《老子》三十六章“將欲奪之，必固與之”，全章皆說明此義。⑤

(三)《牧民》云：“以家爲鄉，鄉不可爲也。以鄉爲國，國不可爲也。以國爲天下，天下不可爲也。以家爲家，以鄉爲鄉，以國爲國，以天下爲天下。毋曰不同生，遠者不聽。毋曰不同鄉，遠者不行。毋曰不同國，遠者不從。如地如天，何私何親？如月如日，唯君之節。”《老子》五十四章云：“修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身；以家觀家；以鄉觀鄉；以國觀國；以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。”⑥

(四)《形勢》云：“其道既得，莫知其爲之；其功既成，莫知其釋之。藏之無形，天之道也。”據《形勢篇》上文，這裏說的“道”指的是欲王天下而不可失的“天之道”。《老子》七十七章云：“聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。”

(五)同篇云：“得天之道，其事若自然。”《老子》十七章云：“悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。”

(六)《樞言》云：“賤固事貴，不肖固事賢。貴之所以能成其貴者，以其貴而事賤也。賢之所以能成其賢者，以其賢而事不肖也。惡者美之充也，卑者尊之充也，賤者貴之充也。故先王貴之。”《老子》三十九章云：“故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。”四十二章云：“人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以爲

稱。”六十八章云：“善用人者爲之下。”這是一種理解，卻也是道術。

(七)《重令》云：“天道之數，至則反，盛則衰。”《老子》四十章云：“反者道之動。”^⑤

(八)《心術上》云：“毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得。”本篇的理論是“心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。”同篇又說：“毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。位者，謂其所立也。人主者立於陰，陰者靜，故曰‘動則失位’。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰‘靜乃自得’。”《老子》二十六章云：“重爲輕根，靜爲躁君。”又云：“輕則失本，躁則失位。”

(九)《白心》云：“持而滿之，乃其殆也。名滿於天下，不若其已也。名進而身退，天之道也。”《老子》九章云：“持而盈之，不如其已。〔……〕功遂身退天之道。”

以上九條，大概可以說明我以爲《老子》不止在思想上承襲《管子》，就是在文字上也有襲用或模擬的情形。《老子》引用前人的話，沒有像許多先秦古書那樣舉出人名或書名（例如《左傳》、《孟子》……），我想是可以理解的；因爲《老子》是韻語體，它要擷取許多精采的有意義的話，編成有韻的句子，還要符合作者自己的思想主張，是沒有辦法在短句裏還要夾雜什麼“《志》曰”、“史佚有言曰”那樣的語言的。我們也偶然有機會發現一些《老子》和別的書裏都用過的共同的根據，例如《國策·魏策一》任章勸魏桓子答應知伯要索的土地，好長他的輕敵之心，就引《周書》“將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之”的話做說詞，我們就知道《老子》第三十六章雖然寫作的時候遠比他們早，卻仍極有可能也直接或間接地用過《周書》做它這一章的根源了。

《管子》這部書的成立在什麼時候，今天我們還是很難說的。我有一個推測，它的編集可能跟《周書》有一點關係。《管子·任

法》篇引過兩句《周書》。《周書》(後世又稱《逸周書》，與所謂《汲冢周書》不同)是先秦古籍裏常見有人引用的書，《漢書·藝文志》列入書類，注為“周史記”。唐代的顏師古注《漢書》，引劉向云“周時誥、誓、號令也”，認為是“孔子所論百篇之餘”。《左傳》裏引它，有時候稱《周書》，有時候稱《周志》，或《書》，《四庫提要》說有幾條在《逸周書》裏還可以找到原文，認為這書“春秋時已有之”，但是仍以爲它也有“戰國以後輾轉附益”之處，所以還是很駁雜的^④。這話並不是武斷。我有三點認為我們如果要研究《管子》，這部《逸周書》就應該注意：

(一)《管子》有《大匡》、《中匡》、《小匡》三篇，《逸周書》裏有兩篇《大匡解》，分別收在卷一和卷四。卷四的《大匡解》第三十七，這個標題也許像《抱經堂叢書》本的謝墉說，大概是訛錯的。但是篇內也有文字說周武王接見殷東隅之侯，“用大匡順九則八宅六位”，“大匡封攝外用和大；中匡用均勞故禮新；小匡用惠施舍靜衆”，《管子》重要的三篇篇目的解釋可以說都在這裏。《左傳》文公二年(公元前625)晉國的狼暉引《周志》“勇則害上，不登于明堂”，也見這一篇《大匡解》。狼暉說這話的時候，管仲才只死了二十年。

(二)《逸周書》各篇題目上都有“解”字。朱右曾《逸周書集訓校釋·序》以爲這些“解”字，是西晉時孔晁爲這書作《注》時加上的：“舊但云某某第幾。蔡邕《明堂論》曰‘《周書》七十一篇，而《月令》第五十三’，可證也。”但是劉申叔先生(師培)對這點提出過抗議，他說：“特管子作書，《牧民》、《形勢》之屬，均綴以《解》，則‘解’誼同‘說’。然此猶詮明前誼，若《家語》《王言》、《大昏》二篇^⑤體與《管》殊，亦標《解》字。移以相律，或《周書》舊有斯題，以《解》代篇，非必題自孔晁也。”^⑥我們這裏不妨只注意他說《管子》和《逸周書》在形式上是很相似的。

(三)若說形式，我想這兩部書還有一個共同之點，就是篇內文

字都常常用數目字說話，像《逸周書》的《文酌解》一開端就像唸快板似地說：“民生而有欲有惡，有樂有哀，有德有則。則有九聚；德有五寶；哀有四忍；樂有三豐；惡有二咎；欲有一極。極有七事；咎有三尼；豐有三類；忍有四教；寶有五大；聚有九酌。”下面再一段一段地分別數下去，一什麼，二什麼……，真可目不暇給。《管子·立政》的三本，四固，五事，七觀，九敗之類，比起《周書》，不過小巫見大巫罷了。但是這種寫法，是不很尋常的。兩書都有些難懂的“刻斲隱語”^④，既有一些共同的特點，也許可以一塊兒研究。

六 史籍與道籍

管子和老子，是先秦道家系統裏的兩個最大的領導人物，因為伊尹、太公他們究竟太早了，史料不多，管子卻至少是功烈彪炳的。《老子》的書本來篇幅太少，他也没有太活躍的功業，他的成為《莊子·天下篇》說的“古之博大真人”，除了靜動兼顧的《五千文》哲理本身的價值之外，莊周一派的人（包括《莊子》內、外、雜篇的作者），和韓非一派的“教外別傳”，可以說對他實在有極大的貢獻。和老子一樣，不幸的韓非也是沒有什麼事功的，但是他不止在精神上承襲了老子，其實也更承襲了管仲。儘管《五蠹篇》說：“境內〔……〕藏《商》、《管》之法者家有之，而國愈貧”，這其實是因為人們（不是韓子）沒有認真實行管子之術的緣故。漢初盛行黃老，武帝時汲黯做東海太守，他“學黃老之言，治官理民好清靜，擇丞、史而任之，其治，責大指而已，不苟小”。他又多病，“卧閨閣內不出，歲餘，東海大治”^⑤。這似乎演的是黃老的拿手好戲，其實，不過《管子》書裏一句話而已。《形勢篇》說：“上無事而民自試。”^⑥

道家的道術，大家都知道是靜的方面和動的方面，都要給予平衡的重視的。靜的默運往往看不到太多的痕跡，能夠見之於事實

的，多半是動的表現。我們姑且先舉管仲的政事做一個例子。《史記·管晏列傳》稱管仲說：

其爲政也，善因禍而爲福，轉敗而爲功。貴輕重，慎權衡。桓公實怒少姬，南襲蔡，管仲因而伐楚，責包茅不入貢於周室。桓公實北征山戎，而管仲因而令燕修召公之政。於柯之會，桓公欲背曹沫之約，管仲因而信之，諸侯由是歸齊。故曰：“知與之爲取，政之寶也。”

這裏說的是三樁史實。齊國攻蔡，伐楚，管仲親自出征，質問楚師，見魯僖公三、四年《左傳》（公元前 657—656）；《公羊》議論這事大稱道他，《穀梁》也有記載。桓公征山戎的事，發生在燕莊公二十七年（公元前 664）。《史記·燕召公世家》說：“山戎來侵我，齊桓公救燕，遂北伐山戎而還。燕君送齊桓公出境，桓公因割燕所至地予燕，使燕共貢天子，如成周時職使。燕復修召公之法。”這時是魯莊公三十年，事也見三《傳》。盟柯之會在魯莊公十三年（公元前 681）。《史記·魯周公世家》說：“十三年，魯莊公與曹沫會齊桓公於柯。曹沫劫齊桓公，求魯侵地，已盟而釋桓公。桓公欲背約，管仲諫。卒歸魯侵地。”曹劌要桓公這件事也見《公羊傳》。《公羊》說：“桓公之信著乎天下，自柯之盟始焉。”《穀梁傳》也說：“信齊侯也。”曹沫的故事又爲《史記·刺客列傳》之首；這事《管子·大匡》、《國策·齊策》和《呂氏春秋·貴信》都記載。《貴信》說齊國“夫九合之而合，一匡之而聽，從此生矣！管仲可謂能因物矣！”這是道家貴因的實踐。

太公望的事蹟，因爲時代很古了，所以記載雖多，故事性也很濃，卻不很容易窺知他的真面貌。所以《史記·齊太公世家》也說：

言呂尚所以事周雖異(《史記》給了三個不同的說法),然要之爲文、武師。周西伯昌之脫羑里歸,與呂尚陰謀修德,以傾商政。其事多兵權與奇計,故後世之言兵及周之陰權,皆宗太公爲本謀。

動的方面的道術,這裏還可以從《齊太公世家》中也舉一個例:

武王已平商而王天下,封師尚父於齊營丘。東就國,道宿行遲。逆旅之人曰:“吾聞時難得而易失。客寢甚安,殆非就國者也。”太公聞之,夜衣而行,犁明至國。

這裏至少可以教我們聽一聽道家動一動的聲勢了。

伊尹的時代比太公望更早六百幾十年,除了故事,他的史實性的記載似乎更渺茫了。《史記·殷本紀》、馬國翰《玉函山房輯佚書》裏輯的《伊尹書》,以前這些就算是我們知道的一點兒上好資料。幸而近年新發現了《伊尹·九主》,才讓我們多了一些考鑑之資,也明白了《殷本紀》的《集解》、《正義》這些很有用的註解的局限性。一九七四年凌襄(李學勤)先生發表的《試論馬王堆漢墓帛書〈伊尹·九主〉》^⑤曾給予我很大的興奮^⑥。我很高興讀到學勤先生引用《管子·明法篇》來解釋《伊尹·九主》中“專授之君”一詞的涵義,和三位先生都注意了《伊尹·九主》和《管子·七臣七主》的形貌關係。我疑心《七臣七主》也許是受到前者的影響而發的。《管子·輕重甲》還有兩個很不成熟的伊尹使策略的故事,算是“湯之陰謀”。這些當然是膚淺的。《莊子·讓王》瞀光告訴湯說伊尹“強力忍垢”,算是道家的一種本領。《管子·地數篇》裏,記管子對齊桓公說:

伊尹善通移輕重，開闢決塞，通於高下徐疾之策，坐起之費時也。

這句話很不好懂，大概的意思是說伊尹有政治和經濟的手腕，能夠懂得“得失之數”，所以當時“桀霸有天下而用不足，湯有七十里之薄而用有餘”^④。

這些恐怕就是歷史上承襲的中國文化傳統所嘗期望於道家的，恐怕也是後世以道家自許的人物們所自負的。

一九九六年七月，於堪培拉。

（原刊台北，“中央研究院”《中國文哲研究集刊》第十一期，1997）

附註

① 參看《史記·老子韓非列傳》，卷 63，申不害“本於黃、老而主刑名”。

② 參看《史記·孟子荀卿列傳》，卷 74，慎到等“皆學黃、老道德之術”。

③ 胡適：《胡適文存》（台北：遠東圖書公司，1953 年重印本），第 1 集，頁 254—261。

④ 參看《大戴禮記·禮三本》，卷 1。

⑤ 彊、固是相反詞，固謂弊壞。

⑥ 參看賈誼《新書·官人》卷 8，“與師爲國者帝”，同書《先醒》，卷 7，楚莊王向申侯歎語；劉向：《說苑·君道》，卷 1，“郭隗曰”。

⑦ 參看《大戴禮記·武王踐阼》，卷 6。

⑧ 參看《管子·中匡》、《管子·霸形》、《管子·戒》、《管子·小稱》、《管子·四稱》、《管子·小問》諸篇；《史記·管晏列傳》。

⑨ 參見《老子》62 章。

⑩ 《大戴禮記·衛將軍文子》提到桐提伯華、蓬伯玉、柳下惠、晏平仲、老萊子、介山子推諸人之行。《莊子·外物》有“老萊子之弟子出薪遇仲尼”的敘述和老萊和孔子的談話，恐怕是道家的寓言。

⑪ 《大戴禮記·曾子制言上》，卷5，第二句作“君子有盛教如無”，並且做為是曾子的話。

⑫ 參見《史記·老子韓非列傳》，卷63。

⑬ 參見《史記·孔子世家》，卷47。

⑭ 問古者行軍是否遷廟主；孔子從老聃助葬於鄉黨，那天恰巧月食；夭折下殤的人如何葬法；問三年之喪剛完應不應該去參加戰爭。

⑮ 僖公十五年、文公十五年、宣公十二年、成公四年、襄公十四年、昭公元年。

⑯ 例如《天運》、《庚桑楚》、《寓言》。

⑰ 頁79註，轉引自胡著：《評論近人考據老子年代的方法》，《胡適論學近著》第1集（上海：商務印書館，1936年），頁106；《胡適文存》第4集（台北：遠東圖書公司，1953年），頁107。

⑱ 同前註。

⑲ 收錄於《道家文化研究》第5輯（上海：上海古籍出版社，1992年），頁457—461。

⑳ 同前注，頁458。

㉑ 參看《荀子·大略篇》，卷19，言管仲“力功不力義”；《王制》，卷5，說他“未及修禮”。

㉒ 按：朱熹《論語集註》卷7就引《荀子》這話去解釋“奪伯氏駢邑”的話。

㉓ 參見《孟子·公孫丑下》，卷4。

㉔ 參見《傅子》（北京：中華書局，1985年，叢書集成初編本），卷3，頁35。

㉕ 參見《管子·立政》、《管子·立政九敗解》諸篇。

②⑥ 參見《管子·小稱》，卷 11。

②⑦ 參見《管子·七臣七主》，卷 17。

②⑧ 胡適：《諸子不出於王官論》，前引，《胡適文存》第 1 集，頁 257。

②⑨ 余嘉錫：《四庫提要辨證》（台北：藝文印書館，1964 年影印本），頁 600。

③⑩ 余先生舉《雜黃帝五十八篇》為例。按：“六國賢者所作”一語是《漢志》注《雜黃帝五十八篇》的原文。

③⑪ 同註②⑨，頁 600—601。

③⑫ 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》第 1 冊（北京：人民出版社，1980 年修訂本），頁 100—104。

③⑬ 同前註，頁 197—223。

③⑭ 同註③⑫，頁 223。

③⑮ 呂思勉：《先秦史》（台灣：開明書店，1961 年重印本），頁 467—468。

③⑯ 呂思勉：《經子解題》（香港：太平書局，1963 年重印本），頁 104—106。

③⑰ 參見《莊子·養生主》、《莊子·德充符》、《莊子·應帝王》諸篇。

③⑱ 例如《齊物論》、《應帝王》。

③⑲ 馮芝生先生說“簡明之‘經’體”。

④⑰ 《道藏真經註》，《道藏》本，（台北：藝文印書館，1977 年），卷 2，頁 2b。

④⑱ 馮友蘭：《中國哲學史新編》，前引，第 2 冊，頁 201—202。

④⑲ 《鶡冠子》《道藏》本，《天權》，卷下，頁 19b 云：“絕道之紀，亂天之文。”《經法》，（北京：文物出版社，1976 年），《四度》，頁 23，云：“極而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。逆順同道而異理，審知逆順，是胃（謂）道紀。”。

④⑳ 《韓非子·外儲左上》說吳起跪而替他病疽的軍人吮膿，《史記·田叔傳》記守雲中的孟舒不開口能令疲敝的士卒戰死數百人，都是懂得這句話

的道理的人。《管》、《老》這裏也可能有其他的共同根據，見下文。）

④④ 參看《管子·形勢篇》，卷 1，“有聞道而好爲家者”一節，《權修篇》，卷 1，“有身不治奚待於人”一節。

④⑤ 《經法·四度》云：“極而反，盛而衰，天地之道也。”已見註④②。

④⑥ 參見《四庫提要》，前引，卷 50，別史類。

④⑦ 按：《孔子家語》有十多篇俱以《解》爲題，不止二篇。

④⑧ 劉師培：《周書略說》，《劉申叔先生遺書》（寧武南氏校刊本），第 23 冊，頁 6a。

④⑨ 南宋黃震批評《管子·侈靡》、《管子·宙合》等篇的話。參見《黃氏日抄》（台北：大化書局，1984 年），卷 55，頁 640。

⑤⑩ 《史記·汲鄭列傳》，卷 120，頁 3105。

⑤⑪ 參看《管子·形勢解》，卷 20，“人主出言順於理”一節。

⑤⑫ 李學勤：《試論馬王堆漢墓帛書〈伊尹·九主〉》，《文物》1974 年第 11 期，頁 21—27,44。

⑤⑬ 參看魏啟鵬先生《前黃老刑名之學的珍貴佚篇》和余明光先生《帛書〈伊尹·九主〉與黃老之學》，俱刊《道家文化研究》第 3 輯（上海：上海古籍出版社，1993 年），頁 331—339,340—348。

⑤⑭ 見《管子·地數篇》，卷 23，頁 2 上。

研究中國傳統學問的門徑和方法

今天我有機會來參加潘石禪先生(重規)學術講座的盛會,並且被邀做第一次的講員,覺得很榮幸,也很不敢當。講座這個稱呼,令我們想起五世紀末的時候,南北朝的宋、齊、梁時代,有一個學者伏曼容,《梁書·儒林傳》裏把他放在第一個人。他在家裏講學,常設一個高座,常有幾十到百餘位的人到他家裏,他就升座講說。這是我們傳統裏的所謂講座。香港近年也有講座教授之稱,這是受到歐美學術界的影響,這個講座,指的就是大學開評議會時候代表某一種學問的專家的 Chair。今天的這個講演,是為潘先生設的,如說為講演的人,我就真地絕不敢當了!我們景仰潘先生的學問功績,在這裏祝賀他九十華誕,我們看他精神奕奕,笑語盈盈,不免教我想起《詩經·東山》“九十其儀”的話。這句話本是描寫一位剛要出嫁的新娘的。我們並不是說九十歲還出嫁,是說她的儀態萬方。今天的潘先生在學術界也可以當得起這樣的描述。

潘先生是研究中國傳統學問——從前所謂漢學——的大家。如各位在座的朋友們所知,他又是中國傳統學問中所謂章、黃一派的傳人。我們說傳統,這裏面好像就包涵了一個保守的,甚至守舊的意思,而完全的保守、守舊,大家又都知道是不很對的。我今天却要指出,章太炎(炳麟)、黃季剛(侃)一直到潘先生,雖然有很深厚的傳統的學問,他們研究的成績,却絕不是守舊的,食古不化的。若是那樣,我們今天也不會有這個祝賀性的集會了!先拿章太炎

先生說，人人知道他在清末光緒二十六年就早已剪了辮子；光緒二十九年（1903）因《蘇報》一案入獄，是個不折不扣的革命黨。他本是大經學家俞曲園先生（樾）的高第，後來爲了爭種族問題的是非，就不再見俞先生了。在東京編《民報》的時候，他就寫了一篇文章《謝本師》。^①我們又知道章先生研究佛學，除了一般性的佛經，在獄中又曾細究《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmiśāstra*）和《因明入正理論》、《成唯識論》這些大乘佛教的書，後來他寫《齊物論釋》，^②也曾用這些佛家的看法去解釋《莊子》。但是章先生對思想的研究是絕不墨守的：他研究佛典，要“參以近代康德（Immanuel Kant）、蕭賓訶爾（Arthur Schopenhauer）之書”。^③他雖研佛經，與一般佛教徒不同的，是他却很重視佛經的婆羅門教的根源。宣統元年（1909）春夏之間他在東京找到了一位能教授梵文的印度老師，就自己寫信給魯迅和周作人，告訴他們肯修梵文的人無多，“二君望臨時來社”。^④這時期他自己署名末底（mati），就是梵文的智慧。^⑤

黃季剛先生也是革命黨。他在東京游學，“嘗歸集孝義會於蕪春，就深山廢社說種族大義，及中國危急狀，聽者繫千人，環蕪春八縣皆嚮之，衆至數萬，稱曰黃十公子。”^⑥帶有振奇性格的人都很大膽，有時候敢於冒着生命的危險去從事有目標的活動，像民國初年章先生被袁世凱軟禁在北京龍泉寺兩三年的時候，季剛先生忽然答應出任袁世凱的心腹趙秉鈞的秘書長，謀的就是想救老師出險。季剛先生雖是章先生最著名的大弟子，在學術上最有成就，他也不墨守，講學的時候也不肯全抄襲、雷同老師的主張。例如：我們都說章先生不喜歡研究甲骨文，但是清末安陽殷墟大批甲骨的發現是學問上的一件大事。我們試檢一下近年出版的《黃季剛先生手寫日記》，它雖是殘稿，我竟從那裏找到十幾處黃先生渴求購買羅振玉、劉鐵雲（鶚）那些治甲骨文的私人刻的書籍。^⑦黃先生研治

文字聲韻，有很多的發明。近來國內收集重刊的《黃侃論學雜著》裏面我們也可以找到黃先生在研究方面一些和老師不同的意見。⑧潘先生跟隨章、黃兩位大師講學著作六十多年，有許多貢獻是繼承兩先生的業績而發展下去的。但是潘先生近四十年的研治敦煌學，研治《紅樓夢》小說，却是赤手搏龍蛇的開山著作。是開創，也是革新。難道這裏面不更是承繼章、黃二君當年的精神麼！

我今天借祝壽的這個機會，要講的題目看似很大，能夠說的東西卻實在很少、很小，因為我經常在國外工作，所謂“中國的傳統學問”，常常說我的對象是中國人以外的外人，他們看中國和中國的學問不祇是隔着一層，而且是從距離很遠的角度來看這些問題的。但是現在在香港，我的對象主要就是中國人；這是一層。第二層是，現代的中國學人因為整個國家和世局的變化，變得真是太厲害了，今天有志趣研治傳統學問的，大家的需要自然也跟幾十年前的學人不同。所以我想說的、我能說的，也只是一些很基本的東西，說不定連為一個想專門研究一般的中國學問的人的初步要求，都不能滿足。不過反過來說，如果連我要說的這些簡單的敲門磚都不具備，那似乎也就不能研究傳統的學問了，自然我們仍舊可以研究別的學問，追求滿足生活欲望的許多別的知識。

傳統是什麼？簡單地說，就是一些記錄下來的或口耳相傳一代傳給一代的信仰、事件和知識。說起來這很像是歷史，它也可以是不成文的歷史，而且是活的歷史。梁任公先生（啟超）從前曾借用了一個佛教的字——“業”（*karma*）去講它，⑨但是他說的是一大堆人，子子孫孫世代相襲的“共業”，對於個人說，或者是“共業”加上的“別業”。這就是在一個自由、個人主義已經發展到極點的世界上，人也還不能真地“遺世而獨立”，這個傳統的力量，也還是令你無所逃於天地之間的。世間的活動就是這樣生生不息的，在我們生活環境的四周圍活動的，固然是它的力量，我們所因襲的，和

我們現在爲生存而活動、而奮鬥的種種因素，將來也要成爲它的一部分。

傳統有很優美、可喜可親的，這便是我們所以在它面前覺得很滿意、很可以自得其樂的部分，但是也可能有醜惡的，胡塗到可怕、可憂可慮的部分，我們的祖宗有那樣的嘴臉，我們更不能不知道它。要知道它，就要靠我們的語言文字。從這個想法說起，我們不能不學習一點文言文。

雖然從五四新文化運動開始到現在已有七八十年的歷史，我們今天說的、寫的、看的，基本上已經早已全是白話，除了普及教育，掃除文盲，語體文根本再不需要積極提倡了。我們之間有不少的人，數以萬計或是千萬計的人，不僅每天見面會說一聲“你好”，幾乎連寫信也只會用“你好”來代表對於收信人的無比的尊敬和友善了。在這個時候勸人讀一點文言文，真是癡人說夢。不過我們要是實事求是地說，這個夢還是有用處的。因爲繞過了許多彎子，我們現在可以很踏實地說，中國語文就是有機體的、混合的文言和白話文。你說：“咄！豈有此理！”我告訴你“豈有此理”的“豈”字和“此”字就是文言文。文言文也有記錄活的語言的。古書裏面整部的《論語》11,705 個字，裏面找不到一個“此”字。如果紀錄《論語》的孔門弟子或再傳弟子到了香港九龍塘，看見一條 blind alley，牆上寫着“此路不通”，他會照直撞進去。原來春秋時代山東的南部魯國的語言裏沒有“此”字，他們要說“此”（這裏）的時候就說“斯”。孔子的學生冉伯牛得了癩病，孔子去探視他，沒有進他的屋子，在窗外抓住他的手，連兩次說：“斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”^⑩教我們更清楚地明白“斯”字的用法和意義。這樣的文言可以說是多少代表活的語言的文言，代表活的語言的文言文並不難讀。如果不是特別弄花巧的文言文，像駢文，或贗古的古文，我們有了一兩年的語文訓練，是不會感覺到格外困難的。如果

能夠先看得懂這類平易近人的文言文，在研究中國學問的旅途上就不會吃虧。我的朋友霍克思教授 (Prof. David Hawkes)，他是英國人，從前牛津大學的中文講座教授，現在退休了。霍克思雖然用英文翻譯出版過全部《楚辭》，他也翻譯出版過前八十回的《紅樓夢》，他須不是格外偏袒文言的人。一九六一年五月二十五日他在牛津的就職演講說：

任何一個研究現代中國的歷史，並且能够處理中文資料的人（這些人是出奇的稀少），會告訴你他所有的許多原始資料，都是用古代漢語寫的。鴉片戰爭、太平天國造反、同治時政權的恢復，百日間的變法，義和團起來和孫中山的事業，這些題目，單舉隨手拈來的一些，研究時如果是用原始資料，它們沒有不是用文言文寫的。我們常常有一種假定，因為我們需要現代研究，漢語口語是現代的，所以要想把現代研究做到最好，就得犧牲掉古代漢語的研究。這種假定是根本謬誤的。^①

我這裏引用他，是因為我們說的素材相同，不過我們的理由並不一樣。他講的是為了西方學者學習中文，我講的是我們要有自己，要有能照鏡子的本領。

用《論語》做學習古代漢語的敲門磚，是好的，除了因為它有一些活的語言之外，也因為它簡短，便於下手，入門。但是它有時候太短了，就沒有《墨子》、《孟子》的文字那麼流暢。孟子這個人的時代比孔子、墨子都遲很多年，孟子見梁（魏）惠王、齊宣王，大約在公元前三百三十多年到前三百十幾年的時候，已是戰國時代。孟子的說話，有時候很有些強詞奪理，並不很合邏輯，但是說話的口氣和文章的文氣都很盛。戰國到漢初的舌辯之士（蘇秦、張儀、蘇代、

范睢、蒯徹……)都能說話，他們的風采我們從《戰國策》和《史記》就能夠見到。但是比孔子遲却比他們別人都早的墨子却是一個大演說家：他在勞動工人羣裏活動，說話會一層逼上一層似地打入你的心裏。例如他講兼愛，先說大夫自愛其家，不愛別人的家；諸侯自愛其國，不愛別人的國；所以才會互相爭鬥，引起戰爭。一層逼一層說完了，最後說：“察此何自起？”（這是什麼緣故？）說完後像大演說家似地停頓了幾秒鐘，讓羣衆想一想，然後加重語氣大聲地說：“皆起不相愛！”^②要是古人也拍手，這時聽的人自然就掌聲雷動了！除了《墨經》需要專門的處理，《墨子》有好幾篇和《論》、《孟》一樣，都是比較容易讀的，雖然在這些篇章裏，我們還看不到描寫古代貴族和一般平民生活的情趣。《論語·鄉黨》是例外，它是記孔子的公私生活的。

要知道古代很遠很古的事情，有許多記載恐怕祇能說是神話，或半神話，其中有一部分是口頭講的歷史。這在今天還存在的若干所謂土人（像北美的紅印地安人，像非洲，像澳洲東部太平洋的玻萊尼西亞羣島 Polynesian Islands 的土人），恐怕就有些像我們的盤古、神農。從前用的教科書插圖，盤古這一些人不但獸皮草服，還真地頭角崢嶸，每個人頭上都有兩隻角。今天半開化的部族也戴上面有角的頭盔，或用動物做圖騰（totem），這和《史記·五帝本紀》黃帝“教熊羆貔貅羆虎，以與炎帝戰於阪泉之野”沒有很大的分別。《易經》六十四卦是占卜的書，這部分的文字大約在孔子時已經寫定了。它的文詞也很簡短，也很好念：那裏面有些零星的生活記錄。我現在祇說它的經文。它有天子（《大有》九三），也有王、侯（《蠱》上九），房子裏養着一大批的宮人，像魚貫似地出入（《剝》六五）。貫魚，是用繩子穿魚，一個跟着一個成了一串。貴族高興起來可以賞給他的下屬一條繫帶，不高興一天之內也能三次褫奪它（《訟》上九），這情形很像北美易洛魁人（Iroquois）的贈送

貝珠帶，就讓《論語》裏說的“令尹子文……三已之，無愠色”，^⑬不能尚美於前了！祭祀、打獵、曆法、貨幣通用龜貝，過節的日子例如冬至大家休息不開關……這些都不必講了。君子、小人有貴賤之別，刑法和刑獄的事情受到特別的重視，這是我們當注意的。《噬嗑》的初九說“履校滅趾”，腳上套着木桎刑具，腳趾是切掉的，這樣子走路也不比《尚書·呂刑》裏描述苗人的殘虐更輕易。“姪娣從媵”的事在《春秋·左傳》裏記的很多：一國之君要娶夫人，夫人的地位尊貴叫做女君，她的一個妹妹，一個姪女也跟着陪嫁過來的叫做媵，這個媵就等於是副老婆。別的兩個血統很近的同姓的國，也各派三個媵來，所以說諸侯一娶九女。《歸妹》六五說“帝乙歸妹：其君之袂不如其娣之袂良”，說陪嫁的人的衣袖比女君的還要漂亮。這衣袖也許只是象徵。從媵的辦法戰國時已經沒有了，可是《周禮·天官》還有九嬪。《明史·后妃傳二》說嘉靖十年（1531）十月，明世宗一日冊九嬪，可見我們的歷史走得很慢。

社會學家、歷史學家們從《易經》裏也可以看到一些歷史人物的綫索。像《歸妹》的帝乙，就是商紂的爸爸；伐鬼方的高宗，就是商殷的武丁，而鬼方據王靜安先生（國維）細心的考證，就是獯鬻、玁狁、匈奴。^⑭更重要的，是《易經》裏透露出來的一些哲學的頭緒。《剝卦》、《損卦》、《豐卦》的彖辭，都告訴我們一種損益盈虛的觀念。《復卦》的彖辭說“復其見天下之心乎！”《明夷》的說“內文明而外柔順”，《兌》卦的說“說以先民，民忘其勞；說以犯難，民忘其死”，這裏說的是一種非常實踐性 pragmatic 的智慧，這種智慧在生民困苦，國家發生憂患的時候最有需要。特別是《兌》卦的這一條，相似的說法照時代推移看一見於《管子》、再見於《老子》，這樣看問題就能夠引起我們多讀一些四部裏所謂子書的欲望。《老子》一書在這裏就有它的重要地位。《莊子》和《韓非子》裏面雖然觀點很不一樣，却都有很多從他們自己的立場說明《老子》的話。《莊

子》的文字瑰麗奇詭，思想的問題又超過了一般目的在救時弊的現實性的著作之上，所以後世在魏晉南北朝時候又掀起了清談跟中國思想和從印度傳播過來的佛經、佛教掛鉤的可能性和成熟的緣分。我們現在要了解一點中國的傳統思想，研究它從漢末到宋、明理學的盪漾，無論如何是逃不過佛經這一關的，雖然你不一定是佛教徒，今天在產生它的本土佛教也並不興旺。我們隨便打開一本第二手的資料，不論誰人撰的《中國哲學史》，不要驚訝為什麼它們裏面有那麼多的關於佛經的敘述，甚至還要引許多譯經的原文。因為沒有這些，從三世紀中葉到九世紀中葉這幾百年的中國思想就沒有法子講，你想要知道的中國的傳統就不周全了。反過來那在思想上沒有那麼清新，却是對世局的看法比較紮實的，像講禮講法的荀子，他曾經是韓非和李斯的老師，他的書《荀子》裏面也有一些篇章和漢代初年儒家編集的《大戴禮記》重複的地方。他雖然標榜着儒家孔子，却明顯地批評子思、孟軻，是在實質上影響漢代以後中國政治的結構和一種陽儒陰法的運作的人。^⑮

“三禮”是《儀禮》、《周禮》和《禮記》這三部書。把它們放在一塊兒合稱做“三禮”，是東漢末鄭玄開始的。我們看《周禮》，雖然它也曾提到過吉、兇、賓、軍、嘉這些禮儀的項目，也有婚、冠、賓、射、饗、燕這些節文，它這六官中央和地方的組織實際上可以說是一部創制性的極精緻、極細密的政典，大概只能說是戰國到秦漢間一部理想的書，在性質上更近於唐玄宗時講職官的《唐六典》，却不同於《書儀》、《家禮》那樣的禮書。孫詒讓作《周禮正義》，不願意正面推翻它說它不是周公的體國經野的大著作，也曾從側面說它在周王城二百里之內就有三百七十多間學校，教育真是發達極了，這恐怕就是寓懷疑於贊美之意了。^⑯但是他的確曾用了很大的氣力，用禮經（《儀禮》）和《大小戴記》的材料去解說這“三禮”之間不是沒有溝通關係的；這一點仍然值得我們尋思。《儀禮》十七篇照《漢書·

《藝文志》說它是魯高堂生所傳，原是“士禮”，後來漢宣帝時的后蒼等說禮，就有“推士禮而致於天子”之說。其實我們把現存的《儀禮》檢查一下，就知道它雖然有士這一個階層所應守的冠、婚、喪、士相見這些儀文，但是也有記天子、諸侯、卿大夫他們的制度。若講文字，有了前人的考釋，《儀禮》並不一定難讀，却難於怎樣能把它說的各種儀節、行為形象化 (visualize)。古人也懂得這個觀念，所以宋代早有《儀禮釋宮》、《儀禮周》這類的著作。^①現代人爲它做研究，有了細心的考證，應該攝製電影、那麼什麼宮、室、堂、房、廂、夾、序……這些建築，以及衣飾、器具，進退揖讓，都可以明白。自然這樣做法需要很多人的參與和籌畫。

“三禮”之中，小戴《禮記》是一部應該細讀的書，因爲它實在可以引起我們真正介入古人的生活裏面的興趣。這因爲它是一部講禮意的書，不止告訴我們在那個封建的、宗法的社會裏許多生活細節，還告訴我們這些細節背後的理由。什麼是封建、宗法？我們說周代是封建國家，這是中國式的封建：最初國君派子弟或親戚帶了軍隊征服了一塊地方，擴展了他的疆域，便把這塊土地封給這個子姪或親戚去管理。這塊征服了的地盤就是一個受封的國，它也有國君，例如魯國的周公的兒子伯禽，齊國的姜太公，他們這個“公”，就是這麼來的。諸侯的下面有卿，有大夫，幫助他做事，他們在那個地方性的國家，也有自己的土地，這個更小型的國，就是卿、大夫的家，所以古書裏家和國有相同的意義。他們的家也有城，也有護城河，有點像香港新界錦田的什麼圍那個樣子。但是他們的城池規模上有一定的限制，違背了那個限制，就有要造反的嫌疑了。所以孔子幫助魯定公治理魯國，要“墮三都”，所爭的就是要把違制的建築或城堡去掉。這是封建的要義，以下講宗法。封建國家的君一定要一代一代地承襲，承襲也會有爭端，所以最後就決定一定要傳給嫡子，就是國君家主的大太太生的兒子，妾媵生的不

算；嫡子之中又要長子，老二老三不算。這個嫡長，在宗法制度裏就是大宗，他叫做宗子，其他的都是小宗。姨太太生的兒子叫做庶子。《禮記·內則》說庶子“不敢以貴富入宗子之室”。古代的房屋，進門有賓階和阼階，賓階在西，是讓客人走的，主人自己走東階，就是阼階。可是《郊特牲》說君主來了，主人却讓他走阼階。爲什麼呢？這是主人表示他的一切都是君主的，君主才是他的家真正的主人。大夫的家裏有家臣，是他的僕從。但是家臣見大夫行禮並不叩頭，因爲叩頭——古人叫做稽首——是最重大的禮，這個隆重的禮就要留給國君去享受；如果家臣向大夫叩了頭，那麼國君來了怎麼辦呢？這都是禮的考慮細微處。中國古代又最重喪禮，特別是孝服。今天雖然大家在這方面都不那麼講究了，喪服都由殯儀館預備，也很少人穿三年打折扣，就是二十七個月的孝了，但是香港、新加坡有錢的人家在報上刊登訃文，還有“泣血稽顙”、“泣淚頓首”那一套：這也是宗法社會當時關係最大的一件事。因爲有資格穿孝服的人，就是在“五服之內”，是會得到遺產，或家族的照顧，是有好處的。“五服之外”就是外人了！

除了《三禮》，傳統的說法還有《三傳》，就是以紀錄紀元前 722—前 481 間的春秋事蹟做中心的《春秋左傳》，和用儒家的說法去解釋《春秋》的《公羊傳》和《穀梁傳》。春秋這個時代的名稱，也跟《春秋》的書名相應。《春秋》這一堆魯國的史料，記述的是東周衰落諸侯爭霸時期的事蹟，據說是經過孔子修削的。魯哀公十四年（公元前 481）春天，孔子擱筆了，再過兩年（公元前 479）的四月孔子就死了，所以《公》、《穀》都祇紀錄到哀公十四年。可是《左傳》，却在經方面記到哀公十六年，傳方面記到哀公二十七年（公元前 466），多了十三年。據《史記·孔子世家》說，孔子的修削《春秋》，雖然文字簡短（《春秋》經文更短，如魯隱公八年：螟），具有褒貶的意思，是想利用整理史料的機會，在文句裏暗示他對未來的朝代政

治社會的理想的。《左傳》的體制既不是這樣，漢代的許多學者就主張《左傳》和《公》、《穀》不同，它不是《春秋》的傳，或者說它是從另外一部史書《國語》割裂出來的。《春秋》是歷史，歷史最重要的其實是事實。《公》、《穀》的文字最初是口頭相傳的，書裏面還常見許多上代前輩先師的名字，他們注意的是所謂微言大義，不多見詳細的事實。如果我們讀《公》、《穀》不同看《左傳》，對這一個時期的事就很不明白，也會失去許多文字生動精采的描寫敘述。例如《左傳》裏有五次大戰役，像晉楚兩國爭霸的城濮之戰（僖公二十八年，公元前 632），邲之戰（宣公十二年，公元前 597）和最後的鄢陵之戰（成公十六年，公元前 576），它的敘述的手法，描寫的細膩，人物的刻畫生動，都是第一等的本領。春秋時代的各國許多人物，交涉折衝，又是以詞令精采著稱的，《公》、《穀》雖然有微言大義，若論大局面，大場合，敘述事情的原委曲折，只有《左傳》是可以又當歷史又當文學來欣賞的。

《論語》、《孟子》、老、莊之書、《易經》、《三禮》、《三傳》，甚至甲骨金文，還有保存從堯、舜傳說時代直到東周的典謨誥命的《尚書》。和其他的材料，它們的背景都是在漢代以前的。我們從《論》、《孟》講起，不過圖一個學習語文的方便罷了。但是這些古書的總體，它的精華，它的體系，都在一部大通史的範圍內，這部通史，就是西漢武帝時候司馬遷的《史記》。司馬遷生戰國、秦楚之後中國大一統的時代，用了《國語》、《國策》、《世本》、《楚漢春秋》和戰國各國遺留下來的史料撰寫這一部從遠古的黃帝直到他自己的時代，“究天人之際，通古今之變，成一家之言”的通史，是有遠大的目的的，就是要在《春秋》之後，作成一部包含廣闊，普遍涉及各方面的、人類活動的通史。它裏面的八書，像《禮》、《樂》、《律》、《曆》、《天官》、《河渠》、《平準》、《封禪》，等於今天說的所謂專史，也開了以後許多專門著作的先河。它收的傳記，尤其是《列傳》，全以性質相近的個人

爲主，記敘孔子、屈原、戰國四公子、項羽、劉邦、魏其武安侯……這些出衆的人物都寫得有聲有色。《貨殖列傳》專寫漢初的社會及經濟的上落，觀察很銳，那裏面的人物只可以算是陪襯。（這篇和《平準書》可以合看。）它也像《左傳》那樣能利用描寫生活上的細節從小以見其大，這也是爲什麼有些中國的史籍也被認做文學題材的原因。《史記》創立下的規模，東漢的班固用專寫西漢一朝的史實的《漢書》繼承它，是斷代的，不過《史記》也講一部分的漢代，所以內容有和《史記》重複的地方。這是漢代兩位史學家私修的名著，可是到了唐代，由君主敕修上代的正史，唐代以後直到《明史》，就沒有一部正史不是由政府設局官修的了。唐太宗敕修《晉書》、《晉書》成後從晉到南北朝史家私修的十幾部《晉書》，包括謝靈運、沈約撰的，現在都看不到了，只是少數的輯佚本子。

《史》、《漢》和劉宋時期范曄的《後漢書》，西晉陳壽的《三國志》，這《二十四史》的頭四部，是後代正史的楷模。這些是紀傳體的史書。還有編年體的通史，最著名的就是接着《春秋》以後把從公元前 403（周威烈王二十三年韓、趙、魏三國俱封侯）到公元 959（北宋以前，五代周世宗顯德六年）間，一共一千三百六十二年間的重要史實逐年逐月記錄的《資治通鑑》，這是北宋神宗時的司馬光費了十九年的時間，還約了幾個有學問的助手（劉攽，劉恕，范祖禹）一起編著成的。這是寫給皇帝看的一部偏重政治、經濟歷史。南宋的袁樞開始，又有《通鑑紀事本末》一系列的，以單項事件的始末做對象的著作（明萬曆間陳邦瞻的《宋史紀事本末》、《元史紀事本末》；清代谷應泰的《明史紀事本末》，是它的繼承）。

現在我們還有兩部文學性質的書，也該提出來說一下。

《詩經》這部書恐怕是《六經》裏最普遍的，大家都早已接觸過的書。因爲它是文學性質的書，其中當然也敘述到古人的生活，上自朝廷治亂，下至平民生計，悲歡離合，艱苦忻樂，都有不同的篇章

表現。漢代初年傳授的是齊、魯、韓、毛四家《詩》、《齊詩》、《魯詩》先亡，《韓詩》唐代以後也沒有了，所以今天“詩三百”，說的就只是《毛詩》。《毛詩》：《漢書·儒林傳》記載的只有毛公，他是誰，連名字都沒有。三國吳時陸璣的《毛詩草木蟲魚疏》上才有毛亨、毛萇，就是在這以後，記錄上也還有搞不清的時候。毛公的《詩傳》和據說是東漢初衛宏撰的每篇詩的《序》（《後漢書·儒林傳下》）都有很重的美、刺道德氣息，所以宋代以後的學者像朱熹說《詩》，雖然大部分也不很離開《毛傳》和爲它作《箋》的鄭玄的範圍，但是他主張“涵濡以體之，察諸情性隱微之間”，就想擺脫美、刺之說的拘束^①。《詩經》的字句、用韻，又爲前人研究古代語言學的人認做最好的庫藏。中國的語文和單祇拼音的語文不同，它是形、聲、義相聯的，形聲字聲旁相同的也有意義的關係。清代的學者們研究《毛詩》的語音，就利用中國第一部字書——許慎在東漢和帝永元十二年（公元100）編的《說文解字》和現存最完整的、宋真宗大中祥符元年（公元1008）編成的一部韻書《廣韻》做他們的基本工具，因爲在《廣韻》以前的韻書，像隋初陸法言編的《切韻》^②，唐代孫愐根據它重定的《唐韻》^③現在祇剩下一些殘本了。嚴格地說，《廣韻》所記載的，大約只能代表隋、唐時候的古音。《說文》的讀音較古，像黃季剛先生過去所說“據《說文》以考古音之正變”^④，也是現代研究中國語文的學者們的重要課題。現代學人們利用前人的業績，加上今天她們擁有的審音工具和設備都比從前細密，用符號析音也比從前能夠辨別得更清楚，這樣的學者們在前賢推測和不斷修正過的聲韻架構之下重新從大量的先秦古籍裏尋找辭書和古人未曾用過的材料，建立《詩經》時代的上古音值，將會有一些可觀的新的成績。

韓愈是唐朝的散文大家。他雖作過三、五篇賦，但是他的賦沒有人特別恭維過它。他雖說“非三代兩漢之書不敢觀”，^⑤又說過“子雲、相如，同工異曲”，^⑥讀過《論》、《孟》和《史記》的人，看他的

散文我想是不會覺得有什麼威脅的了。但是從西漢一直到唐朝，甚至到宋朝，這一千三百多年間有許多傳統的中國文字不是用散體寫的，它們是駢偶麗詞，最顯著的是漢賦，其餘的像詔、令、冊、表，或是論、贊，以及哀挽性質的碑、誄、墓誌銘，也往往有對偶的辭句，其間或者是純出自然的音韻，但是時代長久了，因為文體的要求和限制，日積月累，又增加了很多的典故。這種種特別的體製和風尚，不是一天成功的事情，但是這種趨勢既然來了，它自然能夠發展出極精巧的結構，也能利用它的半音樂性的風調，曲曲達出作者們的深摯的感情。這些文章，屬於六世紀中葉以前的，多數收在梁武帝的大兒子昭明太子蕭統編的三十卷（現在的本子早已析為六十卷）的《文選》裏。以辭賦來說，有些作品像三國時王粲的《登樓賦》，劉宋時鮑照的《蕪城賦》，梁時江淹的《恨賦》、《別賦》^{②4}之類幾十篇的名作，是很能夠打動誦讀的人的精神的。可是早期漢代性質沉重的賦，像《文選》前幾卷所收的，如《兩都》、《二京》，恐怕少有人動它。司馬相如、揚雄的作品，也是這樣。不過我想，如果我們讀賦的一個目標是想像我剛才一直說的，要追尋古代生活的寫照，那麼你如果有空能夠去細研一下這些賦描繪的許多事物的實質，也常常會意外地獲得一些鼓勵或報酬。例如：《漢書·藝文志》裏面九流十家裏最後有小說家，這個名號，雖然和後世的所謂小說家，並不很一樣，班固也告訴過我們說他們的書“蓋出於稗官，街談巷語道聽塗說者之所造也”；實際上他說的這句話管不了什麼事。可是，我們要是讀一下張衡的《西京賦》，就知道每逢皇帝出來打獵的時候，他的儀衛後面就會跟了不少輛的“屬車”。車上也有載各種兇猛的獵狗的，還有載帶着不少“秘書小說”本子的小說家，他們坐在車上跟着跑，聽候皇帝的命令。什麼樣的材料他們都得準備着：所以這《賦》說“小說九百，本自虞初，從容之求，寔俟寔儲。”^{②5}這不過是辭賦裏多少樁有趣味的事情裏的一樁。

我們要想多知道一點傳統的事物，是想多知道一點我們自己。
我們要想多知道一點過去，是想知道現在。

(本篇係 1996 年十月十五日在香港浸會大學
潘重規先生學術講座講辭)

附註

① 刊《民報》第 9 號。《民報》近年曾重印。

② 這書僅一卷，有章先生的《自序》和辛亥（1911）十月烏目山僧宗仰（黃宗仰）的序。這書還有民國元年（1912）頻伽精舍校刊本，是那時上海著名的猶太商人哈同（Silas Aaron Hardoon）出資刊行的。

③ 《自述學術次第》，《制言》第 25 期，1936；又收《章太炎先生自訂年譜》，香港，龍門書店，1965，頁 54。

④ 周作人《知堂回想錄》，上册，香港，三育圖書公司，頁 223。

⑤ 參閱楊仁山（文會）《等不等觀雜錄》卷八，《代余同伯答日本末底書》，引見周作人，前引，頁 224—225。

⑥ 章炳麟撰《黃季剛墓誌銘》，摹本收《量守居士遺墨》，香港，1974，黃念容自印本。

⑦ 《黃季剛先生手寫日記》，台北，學生書局，1977，頁 206, 209, 211—2, 218, 220, 227—8, 231—4, 237, 256, 265。這些記載都在民國十八年（1929）潘石禪先生遂錄的《書眉日記》部分。頁 237（十月二十六日乙亥）云：“在中央大學借得《殷虛書契前編》四冊，擬與石禪鈔此，並鈔劉鶚《藏龜》，則龜甲之書於是乎全。”

⑧ 看《黃侃論學雜著》內張世祿撰的《前言》，北京，中華書局，1964，頁 7—9；13—14。

⑨ 梁先生著《中國歷史研究法》，稱人類社會的廣續活動，是一種相續作業。上海，商務印書館，1926，第五版，頁 3。他又說：“一社會一時代之共

同心理共同習慣，不能確指其為何時何人所造，而匹夫匹婦日用飲食之活動皆與有力焉”(頁4)，所以我想用“共業”一詞去說明它。

⑩ 《雍也》，第十章。

⑪ David Hawkes, *Chinese: Classical, Modern and Humane*, Oxford, 1961, p.24. 後來此文也收在他的 *Classical, Modern and Humane*, The Chinese University Press, Hong Kong, 1989.

⑫ 《兼愛中》，《墨子閒話》卷四。

⑬ 《論語·公冶長》，第十九章。

⑭ 鬼方見《既濟》九三，《未濟》九四。看王國維《鬼方混夷獫狁考》，收《觀堂集林》卷十三，第四冊，北京，中華書局，1959，1961，頁583—606。

⑮ 劉台拱有《荀子補註》一卷；郝懿行《荀子補註》二卷；俞樾《荀子詩說》，又《荀子平議》見《諸子平議》；劉師培《荀子斟補》四卷；《荀子補釋》一卷；《荀子詞例舉要》一卷，俱收入《劉申叔先生遺書》。王先謙有《荀子集解》二十卷。還有孫詒讓的《札迻》，並可參。

⑯ 看孫詒讓《周禮正義·序》，《四部備要》本。

⑰ 李如圭是南宋紹熙間(約1194)人，和朱熹晚年同時。他有《儀禮集釋》和《儀禮釋宮》。因為他曾和朱熹商討禮書，所以《儀禮釋宮》曾誤收入朱熹的集子內。這書清代又從《永樂大典》中鈔出，收入《四庫》。楊復是南宋理宗時人，《儀禮圖》有紹定元年(1228)序，《四庫》也收這書。

⑱ 朱熹《詩集傳·序》，這序作於淳熙四年(1177)。

⑲ 關於陸法言，可看王靜安先生《書巴黎國民圖書館所藏唐寫本〈切韻〉後》，《觀堂集林》，前引，卷八，頁351—8。王先生據《隋書·陸爽傳》，說法言是陸爽的儿子。國民圖書館指 Bibliothèque Nationale。但是王先生當年所書這個本子的藏處是誤會的，敦煌殘本唐寫本《切韻》藏倫敦英國博物院，不在巴黎。

⑳ 王先生還有《〈書式古堂書畫彙考〉所錄〈唐韻〉後》，《書吳縣蔣氏藏唐寫本〈唐韻〉後》兩文，收前引，卷八，頁361—71，可並參。

②① 黃季剛先生《聲韻畧說》，《黃侃論學雜著》，前引，頁105—8；又《論據〈詩經〉以考音之正變》，同書，頁109—112。同書《〈說文〉略說》有割記除《六經》外《說文》所引書，頁35。

②② 《答李翊書》，《韓昌黎集》卷十六。

②③ 《進學解》，同上，卷十二。

②④ 以上所引的四篇，分別見《文選》卷十一及卷十六。

②⑤ 《文選》卷二。參看高步瀛《文選李注義疏》，卷二，第二冊，台北，廣文書局重印，1966，頁55a—56a。

從利瑪竇到李約瑟的漢學道路

舉世盼望了很久的漢學研究之回顧與前瞻國際會議，今天（六月十八日）在東南亞的新加坡國家揭幕了！這樣的會，不能在新加坡還是海峽殖民地（Straits Settlements）的一部分的時候舉行，甚至也不能在三十一年前剛建國的時候舉行，却在建國之後剛過三十歲的今天舉行了。讓我們來祝賀新加坡的物質文明和精神建設的盛大成功！

漢學研究走什麼路這個問題，還要在各位——全世界來的 sinologues 面前饒舌，這真是不自量地“班門弄斧”了。現在先說兩點，也許可以先稍加強調的，第一點是中國清代的漢學，研究的文字訓詁、典章文物，強調所謂“實學”的，其實它的淵源也還是由於宋人（像朱熹）的啓發。這層意思，章學誠的《文史通義·朱陸》篇已經說得很清楚了。漢學要包括義理，就是哲學、思想史這些學問，是順理成章的事。第二點是漢學也包括研究域外之學。譬如佛經，今天許多經典梵文、巴利文的本子早已沒有了，可是漢譯還在，那麼中外雙方就不能不用漢語本子做這同樣的學問。四年前（一九八七）在瑞典隆德大學（University of Lund）舉行摩尼教第一屆國際會議（First International Conference

on Manichaeism) 不能夠沒有討論在中國的摩尼教文獻的文章，也是同樣的原因。

西方的學者們從西向東看，他們做的有些研究，像阿剌伯、土耳其、伊朗……甚至於古代印度（像吠陀 Vedic Studies）這些方面，多數集中在文件字句的推敲和辨認，而且本土的學者數量不多；但是漢學，不但幾千年來本國的學者著述豐富，受中國文化影響的，像朝鮮、日本、越南和整個東南亞，也都有生活上的活的知識，和大量的書籍、文物。在這個意義上，繼續發展中推陳出新、日新月異的漢學，除了考古方面的新發現，和像研究敦煌文獻那一類的文書比較是新興之學之外，漢學不論新舊，可以說是“顯學”，比西方的學者們研究東方學的其他部門，早已邁進了很大的一步了！然而我們今天如果不願意抱殘守闕，也不想固步自封，我們仍得像今天的新加坡國立大學這樣，把漢學研究直推到世界各國人士的面前。

剛才我說西方的學者們從西向東看，這已經是兩千幾百年前的事了。歐洲的“史學之父”希羅都德 (Herodotus) 在他的《史記》裏記敘希臘和波斯的戰爭，曾稱波斯和它附近的國家的人都是野蠻人，這是西方人看東方人陌生時的粗印象。其實希臘在布拉的 (Plataea) 打敗波斯軍的那一年（公元前四七九），也正是孔子死的那年，雖然這時候他們心目中的東方還不是中國。可是到了近世，十一世紀開始的十字軍東征，基督教徒雖然抵抗住了一部分伊斯蘭教的勢力，卻又遭遇了蒙古人的西侵。蒙古憲宗 (Möngke) 八年（一二五八）旭烈兀 (Hülegü) 蹂躪了美索不丹米亞，攻陷了報達 (Baghdad)①，蒙古人的勢力就逐漸達到中東、近東和東歐了。馬可波羅 (Marco Polo) 在元世祖忽必烈 (Kublai Khan) 至元十二年（一二七五）跟他的伯父、父親到了大都，在蒙古人統治下的中國住了十七年。他回到意大利，後來在監獄中口述的《行紀》（義大

利人叫 *II Milione*，也許可以稱做《花花世界》^②，裏面半紀實半傳奇性的敘述中國（遠到杭州、泉州、雲南這些地方）和震盪歐、亞的蒙古帝國的興旺富庶，當然可以部分地改變了西方人對東方的成見。然而從文化的觀點說，波羅的書雖然流行，漢族兩千多年來的傳統教化，他是知道得不多的。蒙古族這時還是遊牧和征戰的民族，他們比較容易接受各種宗教的薰陶。波羅這一行人東來，宗教性的任務不算很重，可是在他們之前，就是在定宗（Güyük）和憲宗還在和林（*karakorum* 在烏蘭巴托 *Ulanbator* 西南約二百里）的蒙古包裹辦公的時候，基督教（廣義的 *Christianity*，非指抗教宗或新教徒）各流派像景教和一些遊方修士們（*Friars*），包括教宗的代表，早已絡繹於途了！^③



利瑪竇像（游文輝繪，一六一零年）

馬可波羅到東方來，走的是旱路，從波斯、阿富汗、新疆到肅

州、甘州這條“絲路”來的。他返程走的却是水路，從泉州出發，由中國海進入印度洋，中間經過新加坡海峽、印尼、錫蘭這些地方，到波斯的忽里模子港(Hormuz)。我們現在常說“大氣候”，指的是一個時期環境各方面的因素。波羅時候的“大氣候”是商人要做買賣牟利，君王和主教一方面想傳教，一方面還想聯絡蒙古，共同對付伊斯蘭的勢力和進攻。可是到了三百年後利瑪竇(Matteo Ricci)到中國來時，他的“大氣候”已經和從前迥不相同了！馬可波羅坐船，還是依賴阿剌伯人的知識看天星認路。利瑪竇的時代，雖然最後一場的十字軍戰役還不曾到來，但是伊斯蘭的勢力已經肯定地擋住了，歐洲人航海的知識也比阿剌伯人強了。一四八八年(明孝宗弘治元年)葡萄牙人爸亞士(bartholomew Dias)航行直到了非洲的南端，發現了好望角。一四九八年(弘治十一年)另外一個葡萄牙人達·嘉瑪(Vasco Da Gama)在哥倫布發現美洲之後六年，就到了印度了。歐亞的直接航路一通，葡萄牙人繼續活動，他們的力量一直到達印度卧亞、錫蘭和東南亞，一五一一年(武宗正德六年)他們就從馬來土王蘇丹媽末(Sultan Mahmud)的手裏奪了滿刺加(Malacca)^④，以後就是北上，叩中國南疆的大門了。這就開啓了以後歐洲人爭奪東方殖民地的世界。

二

耶穌會(Society of Jesus)的教士義大利人利瑪竇在萬曆十一年(一五八三)的秋天由澳門初到廣東省的肇慶，那時候，萬曆朝著名的宰相張居正剛死了一年，葡萄牙人強佔澳門已快三十年了。利瑪竇對中西文化的交流，貢獻真地不小。據說他在澳門住過兩年，那時候就開始學習漢文，後來能說、能寫。他在韶州曾用拉丁文翻譯《四書》，後來又幫中國人設計用拉丁字母寫成漢語拼音，他



徐光啓和西方傳教士利瑪竇畫像

這書叫做《西字奇跡》。⑤我們單憑這兩件事情，就可以說他是西方很早啓蒙的一位漢學家了！他的《坤輿萬國全圖》，他和徐光啓合譯的歐几理德（Euclid）的《幾何原本》，他在天文、測量各方面廣泛的知識，促進了東西方科學知識的交流，也可以說是替四百年前中國的現代化鋪路。自然，在他住在中國二十七年的期間，所遭遇的種種困難和危慮，更不用說誤解，還是很多的。最初他在肇慶城外建立的一座小教堂，中國的知府王泮教人送去

兩塊匾額，一塊是寺名，寫的“優花寺”，一塊是四個大字“西來淨土”。這都是把他當做佛教的一派了！就是在他千辛萬苦終於獲得官方甚至皇帝的支持，在北京有了個小小的立足點之後，他死才不過六年，就有萬曆四十四年（一六一六）南京禮部侍郎沈漣發動的要求停止傳教和把教士們驅逐出境的奏摺。⑥

利瑪竇的時代，很不尋常。在歐洲方面說，北部各派的新教起來，已經頗有規模了。耶穌會在一五三四年（世宗嘉靖十三年）成立，是公教裏的革新派：它不僅要想恢復波蘭、巴哇利亞（Bavaria）和比利時人民的舊信仰，還到印度、中國、日本、甚至遠到美洲去傳教，這些教士們的內心自有一股向上的、不畏艱難的朝氣。利瑪竇在中國的廣東、江西和南北兩京各地會見過不少的高級知識分子，像徐光啓、李之藻、楊廷筠，這是信了教也鼓舞西化的人；像

焦循、李贄，這都是極有頭腦的思想界的領袖，到今天他們的著作也還值得人們尋思的；所以他以為中國真是了不起，儒家真是了不起，所有做官的人都是 *philosophes*，就忘記了“讀聖賢書”做八股文對許多人說只不過是敲門磚和工具罷了。他主張傳教在形式上不要那麼呆板，傾向於同意中國的《書經》、《詩經》裏的“上帝”就是《聖經》裏的上帝，對於祭孔、祭祖、拜天這些行為，也認為這只是中國人的制度和習慣。這種做法在他主持教務的時候，是曾獲得羅馬當局的認可或默許的，因此他推動的傳教事業很有成績。雖說如此，實際上不論在耶穌會內、或會外的其他流派，這些主張後來都常遇到不同程度的反對。例如龍華民 (Nicolo Longobardi)，可以說是利瑪竇臨終“託孤”的人。他在利瑪竇生前不表示反對，利瑪竇死了，他對這些見解就不肯苟同。這種分歧，時間久了，越來越擴大，教廷的態度一變，就成了清初中國當局和教廷之間衝突癥結所在的所謂“禮儀問題”。康熙四十四年（一七零五）及五十九年（一七二零）羅馬兩次派專使到北京來，因為教廷這時對這種被它認為是違礙的做法早已下了禁令了。乾隆七年（一七四二）教宗本篤第十四 (Benedict XIV) 更重申前禁，一點也不通融。這樣，利瑪竇的時代一去不返，他的一種關懷人與人間要怎樣才能和平相處，他的比較寬容、適應、時時願意為對方着想的 *modusviviendi*，在歷史上就要經過至少三百多年，到我們這個世紀的三十年代才再有舊案重提的機會了。⑦

三

比起十九世紀後期在歐洲蓬蓬然興起的漢學家們來說，利瑪竇不算是一位職業性的漢學家，雖然十九世紀才出現的那許多他的後輩們也不是職業的漢學家，他們起先也只會算是跟利瑪竇

同行的教士，或者是領事、外交官、翻譯員這類的人，不過有的人後來在大學裏開始佔有一席之地 (Chair) 罷了。利瑪竇或是那些和他的主張相近的許多耶穌會中人，對於他們後來在歐洲思想界的潛移默化、引起的巨大的思潮，是他們自己也不曾預料得到的。譬如他們說中國人講的道理裏有一種“自然的基督教”，在很古的時候就享受上帝賜給的“特別的賞賜”，中國的制度優美、完善^⑧，這些話在當時未必全能夠說服教裏面別的人，甚至他們曾把辯論輪却，但是過了一百多年，歐洲的法律家、思想家們重新發現希臘哲學裏講的自然定律之後（這自然律很像中國人說的天理、良心），大學者們像陸克 (John Locke)、孟德斯鳩 (Montesquieu)、伏爾泰 (Voltaire) 這些人就紛紛起來提倡自然宗教，反對權威，轉而要向東方看齊了！從大的方面說，《美國獨立宣言》裏提到的“the Laws of Nature”，法國的《人和公民的權利宣言》裏的“不可侵犯的自然權利”，都是從這個觀點出發的。至於生活上微細的表現，像西方人開始愛好青花瓷、地氈、福建漆器、“Chinese garden”，也說明中國的器物在羅柯柯 (Rococo) 時代的吸引力。^⑨

假如我們說，馬可波羅東來的時代是西方的歐洲人和東方的中國人接觸的第一期，利瑪竇的時代是第二期，那麼，到了鴉片戰爭前後，從蘇格蘭來的、信仰抗教宗新教的倫敦會 (London Missionary Society) 教士理雅各 (James Legge)，就可以說是第三期的代表人物了。理雅各是一位代表人物，第一，他是一位教士，在那個時候像那樣爲了傳教、或是做領事、或是做生意來中國因而學習漢文的人是很多的；第二，他努力把自己造成一位成功的漢學家，翻譯了重要的中國古籍，那些古籍，他和他同時代的別的人現在都承認要根本了解中國人的思想、生活、制度，這種翻譯是不可少的了；第三，是他晚年，在翻譯和出版了不少部中國的經典名著之後，返英國就任牛津大學的第一任漢學教授（一八七六，光緒二

年)。雖然歐洲、或是英國之有漢文教授並不是從他才開始的，但是他的著述較多，對後世的影響至少在翻譯方面到今天還很大，一九六零年這些書大部分曾經重印。^⑩我們舉他做一個代表人物，旁的相類的人就可以不多舉了。

理雅各不但是新教徒，而且因為家庭背景的關係，是一位 non-Conformist(就是反對已有的教會建制的革新派；這時這個當權的建制就蘇格蘭來說就是長老會)。一八四零年(道光二十年)他先到麻六甲(就是明代的滿刺加，經過葡萄牙、荷蘭間的鬥爭，一八二四年荷蘭人就把它割讓給英國了)，這時鴉片戰爭還在交戰的階段。倫敦會的活動範圍，雖說可以及於廣州、澳門，但是澳門是葡萄牙人和公教的大本營，廣州又除了東印度公司的職員，中國不允許其他的英國人居住。理雅各之前那位著名的馬禮遜(Robert Morrison)，是英國的新教頭一個到東方來傳教的人，他在這個區域活動了二十五年，是死在廣州的。^⑪倫敦會的中心到這時仍在麻六甲，就是為了北上的根據地不容易找的緣故。如果不是有了《南京條約》(道光二十二年，一八四二)把香港割給英國，理雅各大約仍只能在麻六甲步馬禮遜的後塵，做校長，管理聖書印刷所，不會在道光二十三年把教會中心和馬禮遜創辦的訓練傳教士的英華書院搬到香港去。

利瑪竇在中國住過二十七年。理雅各從一八四三年(道光二十三年)到香港，到一八七三年(同治十二年)返英定居不再回來，中間除去他因健康關係或其他原因曾經有兩次返國(約四年多時間)之外，在香港工作的時間也差不多有二十六年。他譯的五大卷 *The Chinese Classics*(《中國經典》)，包括《四書》、《書經》、《詩經》和《左傳》，在他最後離開香港的前一年已經完全印出來了。這個很不簡單的工作，印刷出版的時間，五卷前後相距也不過十一年。我們真不能不驚異於這位西來教士對中國傳統文化知識的宏

博和毅力了！有人說：“理雅各的譯書，受到王韜很大的幫助。”這話不錯，但是也並不盡然。王紫詮從上海避禍乘船去香港是一八六二年（同治元年）十月^⑫，上一年理雅各譯的《四書》（就是他的《中國經典》第一、二卷）已經出版了。理、王兩個人的合作是從第三卷《書經》開始的，以後相得益彰，直到五卷之後理雅各出版的《易經》、《禮記》，也未嘗沒有王氏的《禮記集釋》或《周易集釋》的痕跡。^⑬我這樣說，自然不是為的要減低他對理雅各的作品應居的功勞。

理雅各據艾約瑟 (Joseph Edkins) 說是記憶力極強的人。有一次從英國返香港兩人同船，理雅各和他比賽背書，到了背誦《新約》的《希伯來書》(The Epistle to the Hebrews)，他就沒法子跟得上。^⑭理雅各又精通拉丁文，對一般古典文字的閎偉體制，早有偏好，所以他雖在東來之前僅跟倫敦大學的基德教授 (Prof. Samuel Kidd) 學過幾個月的漢文，到了麻六甲就躍躍欲試，開始行動了。我們細讀他的每部書裏的《導言》(Prolegomena)，有時候一篇文字長逾兩百頁，就知道他在翻譯的過程中不僅旁徵博採，也往往三易其稿，不怕修改。除了後來王韜的協助，理雅各自己早就清楚地聲明他的翻譯不是毫無依傍的：在他以前別人用拉丁、英、法、義譯出的文字他都要找來做參考。一部書有了幾種他人的東西做底本，再加上他和王韜還有一些別人的仔細討論，錯誤的機會就比較地少了。只有《左傳》一書，他沒法得到以前俄國人的譯本。還有《禮記》，這部書可用的藍本也較少，無疑地它們也是譯者更得意的著作。

像利瑪竇那樣，理雅各也是把中國古籍裏的“上帝”解釋為等同於《聖經》裏說的上帝。他這樣的譯法，印在書上，還曾經在一八八零年（光緒六年）六月引起過二十三位人士寫信向出版他的書的繆勒教授 (F. Max Müller) 抗議。^⑮雖然這樣說，理雅各和利瑪

竇還是處在兩個很不相同的時代，對中國的態度，也跟利瑪竇不同。這在我們說，可以算是理雅各很大的不幸。我們只要看他的一生：到東方來的那一年就趕上了鴉片戰爭，到一八九七年（光緒二十三年）他死時，正是中國割讓台灣給日本以後，德國就想佔膠州，俄國要佔旅順、大連，法國要廣州灣，英國索威海衛的時代。其間更有太平天國前後十五年的內戰，一八六零年（咸豐十年）英、法聯軍的攻入北京，以及中國東北邊境和西南藩屬領土的慘痛損失。滿清統治下的中國，這時真地是“國將不國”了。從前利瑪竇一直到清初耶穌會教士們活動的時代，他們即使不把中國看得比自己更高，至少是把中國看做平等的。他們還在鼓舞一個理想，向西方人說中國的文物制度是如何的美妙，盼望東和西總有相融和的一天。理雅各的時代，就算講的是從教士出身後來回歐洲做到大學講座教授的那些人，從好的方面說他們也只是相信一個開蒙覺迷的理想，以為中國是如何需要我的解救；他們是高視闊步地要宣傳他們的福音，可是骨子裏却深信中國真是黑暗，中國人真是愚昧野蠻，實在是不可救藥的了！^⑥時代如此，中國當然也有積弊亟待改革的一面，我們也不能夠說他們這一班人所發的議論對中國就完全没有用。像理雅各在他譯的《尚書·導言》第五章最後的幾句話也許就可以時時供我們的警惕。他說：未來的中國到底會是別人的屬地，或是還是獨立國家，到底會被人分裂，或是能夠依然完整，它能否走上康樂昌盛的大道的頭一個條件，要看它的讀書人，和統治者們能否懂得謙卑。除非他們肯聽話回頭重看一下他們自己的歷史和他們的聖人們，那些聖人的名號實在是經不起真實的考驗的，他們要是還不停止盲目地贊美他們，這個國家是沒有前途的。^⑦

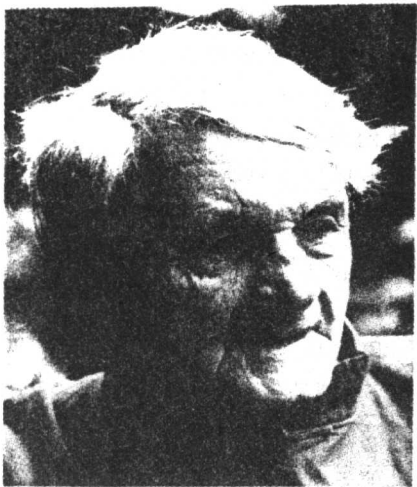
四

時間過得飛快，從今天算起不過幾年（就是香港的領土將要歸還中國的那一年），理雅各的逝世就可以做百年祭了。這一百年間，世界上的事物和中國的環境，不論是物質的、或是精神的，都經過不少巨大的變化。這變化不但是巨大的，而且是劇烈的，假如我們能夠“起古人於地下”，他們的驚駭的程度，恐怕還不止是詩人說的“當驚世界殊”呢！若是單就我們現在的話題，就是漢學研究在今天的方向來說，我想我們比以前的人，甚至就是比在這個世紀初活躍的先輩們，實在是幸運得多了。簡單地說，我們是有前途的。我只能就幾點來說，第一就是中外雙方認識的進步。

西方人發現了中國，中國以外各國的學者們在歷史上的不同的時間分別地開始了漢學的研究，這個貢獻實在是不小的，我們應該肯定它。但是人和人之間的相處應當是平等的，這個密訣十九世紀的漢學家們不明白，二十世紀初西方有些歷史家却明白了，這明白是我們大家的進步。三十年代在美國耶魯大學的拉妥瑞教授（Prof. K.S.Latourette）批評在明代嘉靖間，葡萄牙人侵擾寧波和福建，遭到中國反擊和驅逐的事件說：“這些葡萄牙人遭遇到的厄運，只好怪他們自己。他們兇殘好鬥、無法無天，把東方所有的人民都當作合法的掠奪物。”^⑮和他差不多同時寫書的費子智教授（Prof. C.P.Fitzgerald）敘述這些人在泉州吃了大虧，說：“葡萄牙人在泉州吃的苦頭是值得注意的，因為泉州在過去向來是個貿易中心，經常地有從外國來做生意的蕃客。泉州人有好幾個世紀歡迎過阿剌伯人和馬來亞人，現在他們非得把葡萄牙人趕跑，只能說是這些人咎由自取。他們在那邊的〔不法〕行為是無可懷疑的，這裏記的他們所以被趕掉的緣故，還不是中國人的紀錄裏說的，是和

他們同時的歐洲人的著作裏說的。”^{①9}

公平相處，就不會有侵略或掠奪的行為。我在上一節提到一八九八年德國強租去膠州灣的事情。慕尼黑大學的蒙古史專家法蘭克教授 (Prof. Herbert Franke) 後來說：“一八九八年德帝國租了膠州灣，政治也在某種程度內推動了德國的漢學。可是《凡爾賽和約》簽



李約瑟

訂之後，膠州灣歸還了中國，不久〔我們〕就發現這是好運氣，因為在一九一九年（按：民國八年）以後，〔我們〕在心理上就去掉了西方國家對亞洲人民那一種帝國主義者的態度的負擔了。”^{②0}這真是一針見血的話！十九世紀那些准漢學家的後遺症，也不是一下子就褪得清的。曾任牛津大學漢文講座的霍克思教授 (Prof. David Hawkes) 在一九六一年告訴我們說：“全英國的大學裏的漢文講座，到了一九三二年劍橋的翟理斯教授 (Prof. H. A. Giles) 年紀八十七歲退休之後，……後來海勞教授 (Prof. Gustav Haloun)〔一九三八年從德國〕來接任，才算是有了頭一個有學術背景的教授”，^{②1}這也足夠說明歐洲各大學在這方面的慘淡經營了。近四、五十年來在歐洲漢學家中持牛耳的瑞典音韻學家高本漢先生 (Prof. Bernhard Karlgren)，法國的漢學和佛學大家戴密微先生 (Prof. Paul Demiéville) 對嚴謹的學術風氣的提倡，就很有關係。他們現在雖然死了，他們和他們以前的少數大師建立下來的傳統，

在現代已經得到了新的繼承和支持。這種學術風氣的樹立，是人類追求真理的原動力。例如英國的李約瑟先生 (Prof. Joseph Needham) 在六十年代開始陸續出版他那部史無前例的《中國科學技術史》(*Science and Civilisation in china*) 的大作，也必需在學術界對漢學研究先有一種澄清的空氣，對中國有一種另眼看待的期望，才能成功。自然，假如沒有像李約瑟先生那樣的人的積極努力，這部大書也是不會自動出現的。^②

第二是精密的知識和工具。

現代是一個高度科學化、高度機械文明的時代。從物質的應用說，我們計算時間，要買一隻精工準確的手表。我們測驗商、周銅器的時代，會利用碳的同位素。我們用電子機去做統計，我們還有其他千百種的工具幫助我們理解各項問題的複雜性。同樣地漢學研究也需要方法和工具的精密。

法國的葛蘭言教授 (Prof. Marcel Granet) 曾主張說西方人思想方法的特質是抽象的和分析的，中國人的特質却是具體的和對偶型式的。^③這話雖然並不全對，却有道著處。中國人研究漢語音韻，是講究分析的，明代的焦竑稱贊他的朋友陳第作的《毛詩古音考》，就說他“語字畫聲音，至與繭絲牛毛爭其猥細”，^④但是中國的學者們很多人都不喜歡研究音韻，因此聲韻學不發達是事實。中國人在唐代初年翻譯和研究唯識，唯識是要分析的，但是中國人多像熊十力先生說的“一向不喜講邏輯”，^⑤所以法相宗後來也不發達，它對大眾的影響遠在禪宗、淨土或密宗之下。數學也是訓練人的分析本領的。清代乾隆間的兩位大學者：錢大昕懂得算術、曆法、推步，戴東原能籌算，對劉徽的《九章算術》和《海島算經》有特別貢獻，所以他們兩人也在別的學問方面常有突破，這恐怕跟他們分析問題的能力，不無關係。這種分析的特質，中國的漢學家正不妨向西方看齊。

中國在清代已經有些像是索引作用的著作，像《經籍纂詁》、《史姓韻編》之類，都是按韻分輯的，但是這些書沒有現代的索引那麼精細。精細的索引一定要是 concordance 式的，就是說包括介詞、驚歎詞在內，一部書中每一句裏的每一個字都要分別繫在標舉這個單字的索引下邊，注出它的上下文，不許有一處漏掉，這樣才方便檢查。過去有些書雖然也號稱索引，其實僅是詳細的人、地名、專名的辭彙，雖然也有用處，但是就會有教人查不到需要的文句的時候。去年我看到一篇別人作的訪問北京大學季羨林先生的文章，裏面季先生講他利用過《大藏經索引》，去查彌勒 (Maitreya, Metrak) 這個有吐火羅 (Tukharian) 來原的詞最早什麼時候在中國出現。季先生說：“如果沒有索引，……除非把後漢、三國時對〔譯〕的經都翻遍，才能證明它在什麼時候出現的。”^②我舉這個例，也想說明有分析性質的工具幫助我們解決困難的功用，還不止節省時間。

我們這一個世紀的人，大概要比古人多了一些語文的知識，或者說，應該比古人多了一些語文的知識。利瑪竇初到中國時，心裏常常嘀咕着兩個問題：一個是 Cathay (契丹) 和中國，這兩個詞指的是不是一個地方；一個是 Khanbalik (汗八里) 究竟是不是北京。^③我們現在約略都知道些中國邊疆、少數民族、或是中西交通關係的事情，對宗教史、文化史也有興趣，如果要深入研究，許多問題沒有不涉及漢語以外其他民族的語文的，這也包括現在幾乎已經是死了的契丹、西夏、女真這些語言，和在少數人中還活着的滿洲語。這一類專門研究的需要，西方漢學家的著作中，我們試挑尋幾篇伯希和 (Paul Pelliot)、沙畹 (Édouard Chavannes) 或馬伯樂 (Henri Maspero) 他們寫的論文看看，但看他們引用的中東、近東多少種語文之盛，我們一位初入門的青年，或像我這樣對許多語言還是文盲的人，就要感覺到踉蹌無地自容了！^④在中國本土

當然今日也還有教授和學習這些語文的地方，不用說日本和歐、美也有。不過專門去學這些語文的人似乎還不很踴躍。我們的盛會既然提到“回顧與前瞻”，我想漢學家們的中外交流，這一方面的活動能夠加強是最有益處的。

懂得的語文多了，給讀者的印象好像是廣博，浩瀚，運用起來的時候會漫無崖涘；其實不然，博大的作用也許只為精深，像錢鍾書先生說過的：“人文科學的各個對象，彼此繫連，交互映發，不但跨越國界，銜接時代，而且貫串着不同的學科。”^②這也許可以算是錢先生的夫子自道，但是人們得明瞭他的不得已。以前陳寅恪先生也謙虛地自稱他“平生為不古不今之學”，^③我想這正可以代表現代漢學的極致。這個“不古不今”，實在也包括“又古又今”。假如我們細讀鍾書先生的《談藝錄》、《管錐編》，看到他如行雲流水運用那麼多種的語文，就不一定用《三國演義》第八十六回秦宓對張溫說的“上至天文，下至地理”去比擬它，却不妨用宋玉《登徒子好色賦》的“增之一分則太長，減之一分則太短”去形容它。對於西方的學者們，特別是那些教書的人，我更想誠懇地添一句話：在你們要照顧到的語文裏，古代漢語應當比現代語言更加重要。你們的學生普通話如果說不好，頂多進中國飯館裏不敢點菜罷了。文言文不能看，那就連研究近代史也行不通。

我想說的第三點，也就是最後的一點，就是追求真理不分時、地，我們要求的只是真實。

漢學研究是個很龐大的範圍，它的範圍之大，我們只要看各位為這一次集會很用心、很成功地寫的論文的題目就知道了。我想每一篇的內容，至少有一個問題，其實更正確地說，也許都不止一個問題。這些問題，我們大家是要平心靜氣地坐下來研究，討論的。大家的議論、見解、甚至觀點，可能一致，也可能不一致。但是有一點總是一樣的，我們遠大的目標是追求真理，我們要求的是

認真。

我在前文曾提到過利瑪竇有一種謙遜、平和、與人相處常能夠為對方著想的、涵容別人的態度，所以他能夠和萬曆年間的中國士大夫們交結。其實他所抱的這種態度，也不是他獨創的。在蒙古帝國興旺的時候，到東方來傳教的遊方修士們最大的兩派：一派是 Dominicans(多明我會修士)；一派是 Franciscans(方濟各會修士)。多明我會的人比較衝動，也可以說是熱情；方濟各會的人忍耐力大些，他們覺得陌生的東方人對他們的要求有些地方並不是完全不合理的，他們就盡量容忍、適應，取得的工作成果據歷史家說就比另外一派的要大些。^③所以利瑪竇大約也有老師。

但是利瑪竇的這種態度大約也還是包括一些真理的，如果一點真理也沒有，恐怕就經不起時間的考驗。例如元代時候東來的馬可波羅，他的《行紀》，因為有不少地方僅是根據耳聞的見識或是虛構的，就曾經引起不少學者們的懷疑。然而其中的材料又不全是假的，到了現代，漢學家們對這些問題就進行了很繁雜的、但



李約瑟在辦公室

是不是沒有結果的分析和討論。例如法國的匈牙利學者白樂日教授 (Prof. Etinne Balazs) 在他著的 *Chinese Civilization and Bureaucracy* (《中國的文明與官僚制度》) 裏就曾根據吳自牧的《夢梁錄》的許多描寫，證明馬可波羅筆下的杭州並不是荒唐瞎說的。^②假如我們要說這是“真金才不怕火煉”，那麼我還可以舉歐洲十四世紀後半期流行的一部叫做 *Mandeville's Travels* 的書做反證。這部書裏面有中東、非洲、印度，甚至包括契丹（中國）各地的遊記，情節十分熱鬧，因此它有多種語言的鈔本，可能比我們《紅樓夢》的甲戌、己卯、庚辰……還要複雜，直到十九世紀歐洲的小孩子做夢還會想着它的動人的情節。但是這是一部完全騙人的“創作”，它的虛構證實之後，現在就沒有人相信它描寫的韃靼、契丹是真的了！^③這樣的假造資料，或者隱匿資料，如果應用到學術的範圍內，必定還有一個學術以外的目的。例如清末康有為先生著《新學偽經考》，硬說西漢時期所有的所謂古文經書，都是劉歆在公曆紀元開始時偽造的，這句話其實證據很薄弱，他那樣說，目的實在是要擁護可以利用的今文學家的“通三統”、“張三世”的觀點，方便當時有迫切需要的變法運動。^④康先生的論證，後來錢穆先生的《劉向·歆父子年譜》印出來了，做了很詳細的考證，發現劉歆偽造的事是不可能的，就把康先生的書駁倒了。^⑤但是這已經在康先生的書流行的三十年之後，時移境遷，就是不駁它，也沒有人再支持康先生的那種觀點的了。錢先生為什麼要這樣做呢？我想這就是求真實。

求真實是很不容易的，尤其是歷史的材料，千頭萬緒，直有羣山萬壑的層疊，整理分析固不容易，有時候明明知道這一個文件是偽的，但是缺乏那可以做最後一擊的證據，不能夠立刻把它 at one stroke 打倒，那就需要很大的耐心，和更多的時間，在更廣泛的範圍裏動手動腳找資料了。我可以舉我的朋友駱惠敏先生近年

研究《景善日記》的一條新證據做個例子。景善是清末庚子義和團事件時在清宮內務府當差的，庚子那一年（一九〇〇）聯軍入北京的時候他死了，後來就發現了那轟動一時的《景善日記》。這《日記》自從宣統二年由 Edmund Backhouse 和 J.O.P.Bland 兩人拿出來發表了以後，^⑤連法國的漢學大家伯希和跟高迪愛（Prof. Henri Cordier）都認為是研究現代中國的重要資料。^⑥可是經過近幾十年的多人的研究，現在幾乎大家都同意這《日記》就是 Backhouse 假造的（也許是想替榮祿多少卸脫一點排外的責任），但是最後一擊的證據，還要到最近駱先生在北京見到了景善參加科舉考試時試卷上填寫的“三代腳色”，才得到證明。原來《日記》上所記的景善父親的名字和墨卷寫的不一樣！這在舊時的社會裏是絕對不可能的事。^⑦駱先生這樣覓證據，也是為求真。

五

從利瑪竇到李約瑟，這四百多年國際間漢學研究發展的歷史，雖然盤根錯節，沒有比今天的形勢更好的了。

我們現在抱着公平的態度求瞭解，我們用精密的思考和客觀的、審慎的嘗試做推斷，我們實事求是，真實不虛，只是為了要促進人類文明向上的更進一步。讓我們大家在新加坡這一塊氣候溫暖、雨量充足的沃土上多下幾顆國際合作、天下為公的新種子罷！我們“種瓜得瓜，種豆得豆”，“銅山西崩、洛鐘東應”，未來的收穫自然也必要歸大家共享的。五四時代的老將錢玄同先生不是說過麼？

有朝得了天和下，
你坐朝來我坐廷。

我知道，今天在這裏的各位，和全世界的漢學家們，都知道珍惜這個機會，都有這樣的期望。

(原刊香港《明報月刊》第三〇七期，一九九一)

附註

① 旭烈兀是拖雷(Tolui)的第六個兒子，成吉思汗的孫子。《新元史》卷一零八有他的傳；參看卷二五六，《外國八·報達》條。

② 《行紀》這書，傳本的歷史頗不單純，各種文字的譯本不少，茲舉其對一般參考比較有用的四種：(1)Henry Yule(ed.), *The Book of Ser Marco Polo the Venetian concerning the Kingdoms and Marvels of the East*, reprinted London, John Murray and New York, Scribner, 1929; Henri Cordier, *Notes and Addenda*, John Murray, 1920. (2) Luigi Foscolo Benedetto: *Marco polo, II Milione, prime edizione integrale*, Florence, comitato Geografico Nazionale Italiano, Pubbl. no.3, 1928; 有 A. Ricci 的 *Marco Polo: The Travels*, New York, 1934 是根據這個本子的。(3) A.C. Moule & Paul Pelliot, *Marco Polo: The Description of the World*, London, Routledge, 1938; 這書的第二冊收有一九三二年在西班牙 Toledo (Chapter Library) 發現的、稱為 Z 本的拉丁文本子。(4) A.J.H. Charignon, *Le Livre de Marco Polo, citoyen de Venise*, Pekin, 1924-28. 這個法文本子，共三冊；馮承鈞先生譯的《馬可波羅行紀》，上海，商務印書館，民國二十六年（一九三七）出版，用的就是這個本子。此外，Leonardo Olschki 著，John A. Scott 譯的 *Marco Polo's Asia*, Berkeley, 1960，也可供參閱。

③ 定宗、憲宗時朝廷上基督教的活動，參看 Olschki, *Guillaume Boucher: A French Artist at the Court of the Khans*, Baltimore, 1946; 關於教廷和蒙古帝國的來往，看 Igor de Rachewiltz, *Papal Envoys to the Great Khans*, London, Faber & Faber, 1971.

④ 看《明史》卷三二五《外國六·滿剌加》條。《明史》稱這位土王爲“蘇端媽末”，譯音是很不錯的。參閱張維華，《明史佛郎機·呂宋·和蘭·意大利亞四傳注釋》，北平，民國二十三年（一九三四）。

⑤ 萬曆三十三年（一六零五）著。這書現在不易見到；參看羅常培，《國音字母演進史》，上海，商務印書館，民國二十三年（一九三四），頁二。

⑥ 沈淮在《明史》卷二一八有《傳》。《明史》說他“累官南京禮部侍郎，掌部事。西洋人利瑪竇入貢，因居南京，與其徒王豐肅等倡天主教，士大夫多宗之。淮奏：‘陪京都會，不宜令異教處此；’識者韙其言。”下文《明史》說沈淮“素乏時譽”，後來他在熹宗天啓元年（一六二一）進北京，因爲在內書堂教太監讀書，結識了太監李進忠、劉朝等人；進忠就是後來的魏忠賢。《明史》記教士受攻擊事不很詳細，其實當時南京的傳教士受到的刑罰和屈辱，比《明史》裏記的要厲害得多。王豐肅是義大利教士 Alfonsō Vagnoni，當時在南京教團的主持人，他和同事 Álvaro Semedo（謝務祿，遭難後再返中國改名曾德照）都曾在萬曆四十五年被押送還澳門。不久明神宗和沈淮都死了，其事始解；參看 L.Carrington Goodrich 和房兆楹編的 *Dictionary of Ming Biography* Vol. II, Columbia University Press, 1976 裏這三個人的傳記。

⑦ 本篤第十四這個嚴厲的禁令，到民國二十八年（一九三九）十二月八日教廷才經過重新考慮之後把它部分地取消，同意教徒可以參加祭孔和拜祖先。但是對“天”和“上帝”的兩個觀念，在這個新的命令中並沒有澄清。參看 Robert Streit & Johannes Dindinger, *Bibliotheca Missionum* vol.v, vii & xiv; George H.Dunne, S.J., *Generation of Giants*, 1962; J.Brucker, “Chinois (Rites)” in *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 11, 1905; Henri Bernard-Maitre, S.J., “Chinois(Rites)” in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, tome xii, 1953; Antonio Sisto Rosso, O.F.M., *Apostolic Legations to China of the Eighteenth Century*, 1948; 《康熙與羅馬使節關係文書》，北平，故宮博物館編，民國二十一年

(一九三二);陳垣,《〈康熙與羅馬使節關係文書〉影印本叙錄》,收《陳垣學術論文集》,第一集,北京,中華書局,一九八二,頁一三五——一三九。

⑧ 參閱 David Hawkes, *Chinese: Classical, Modern, and Humane* (Inaugural Lecture), Oxford, 1961, p.9.

⑨ 羅柯柯是什麼意思,說法不一,也許有山石 (rocaille)、貝殼 (coquille) 的涵義。這指的都是美術上的基調、主題。它和歐洲人愛慕中國事物的風氣的關係,可參看 Adolf Reichwein, *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century* (trans. by J.C.Powell), London, 1925; Taipei reprint, 1967。

⑩ *The Chinese Classics* 包括《四書》、《書經》、《詩經》和《春秋·左傳》,原是在一八六一(咸豐十一年)到一八七二(同治十一年)間在香港出版的,香港大學在一九六零年曾重印。《書經》、《詩經》和篇幅較短的《孝經》,又收在 Max Müller 編輯的 *Sacred Books of the East*, Vol. III(這裏收的《詩經》只有宗教性質的部分,非全豹)。他譯的《易經》(一八八二,光緒八年),收入 SBE Vol.XVI;《禮記》(一八八五,光緒十一年),收入 SBE Vols. XXVII-XXVIII;還有《道德經》、《莊子》和少數道教的短經(一八九一)收入 SBE Vols. XXXIX-XL。《易經》和《道德經》……等書,近年有紐約 Dover Publications 的重印本;《禮記》有 New Hyde Park, N.Y., University Books, 一九六七的重印本。

⑪ 馬禮遜曾和他的中國助手合譯出《聖經》,他的本子現在當然早已陳舊不用了。他也寫過為說英語的人編的廣東話課本,和英粵語字典。他能夠在廣州住(但是不能傳教),就是因為他仍算是東印度公司的翻譯員。理雅各到麻六甲時,他已故世快六年了。參看 E.Morrison, *Memoirs*, 1839; W. Milne, *A Retrospect of The First Teh Years of the Protestant Mission to China*, 1820; M.Broomhall, *Robert Morrison* 1924; Lindsay Ride, *Robert Morrison, The scholar and the Man*, Hong Kong University Press, 1957.

⑫ 照 Arthur W. Hummel 編 *Eminent Chinese of the Ch'ing Period* (《清代名人傳略》), Washington, 1943—44 裏面收的 Roswell S. Britton 作的《王韜》, 他是一八六二年十月四日離開上海的, 到香港大概就在同月。理雅各譯的《書經》有他一八六五年作的序文, 說王韜 “Came to Hong Kong in the end of 1863”, 我疑心是排字的誤植。

⑬ 這些稿本, 還有王韜的《毛詩集釋》三十卷的稿子當年他送給理雅各的, 現歸紐約公立圖書館 (New York Public Library) 保藏。關於王韜, 並可參閱 H. McAleavy, Wang T'ao (1828—1890); the life and writings of a displaced person with a translation of Mei-lihsiao-chuan……, *China Society Occasional Papers*, No. 7, London, 1953.

⑭ Lindsay Ride, “Biographical Note”, *The Chinese Classics*, Hong Kong, 1960, p. 20.

⑮ 理雅各從他最早譯書的時候就是這樣譯的。但是他在 *Sacred Books of the East III* 的序文裏這樣地說了, 就引起了“衛道之士”的反對。參看他的《易經》(The I Ching, Dover Publications, “Preface” xix-xx.)

⑯ 這種態度, 是那個時代的風氣, 自然是不止一個人, 就連比較軟心腸的理雅各, 有時候也不能免。抱着這種偏執的成見, 見於他們的著作的, 像著有六大卷《中國的宗教體系》(*The Religious System of China*) 的荷蘭教授狄·古露特 (Prof. J. J. M. de Groot), 本來在萊頓 (Leiden), 後來移帳到柏林大學, 就是這樣的比較厲害的一位。別的名字我這裏不想列舉了。現代的西方學者們, 見解比較高了, 就會覺得那個時代的人真是荒唐; 參看 Raymond Dawson, “Western Conceptions of Chinese Civilization”, 收入他編的 *The Legacy of China*, Oxford, 1964, pp. 1—27; 也參看駱惠敏 Lo Hui-min, *The Tradition and Prototypes of The China-watcher*, The 37th George Ernest Morrison Lecture in Ethnology, Canberra, 1976.

⑰ *The Chinese Classics*, Vol. III, Part 1, *Prolegomena*, p. 200.

⑱ Latourette, *The Chinese, Their History and Culture*, New

York, Macmillan, 3rd ed. revised, 1946, p.296.

①⑨ Fitzgerald, *China: A Short Cultural History*, London, The Cresset Press, 1935, reprinted 1942, p.474.

②⑩ Herbert Franke, *Sinology at German Universities*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1968, pp.12-13.

②⑪ David Hawkes, *op.cit.*, p.8.

②⑫ 參看何丙郁《對李約瑟和〈中國科學技術史〉的認識》，《中央研究院·近代史研究所集刊》第十二期，台北，一九八三，頁四二五——四三七。

②⑬ Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934; 此據 A.C.Graham, "The Place of Reason in the Chinese Philosophical Tradition", 收在 Dawson, *op.cit.*, p.50.

②⑭ 見陳第《毛詩古音考》卷首焦《序》；《焦氏澹園集》卷十四；參看李焯然，《焦竑與陳第》，收李著《明史散論》，台北，允晨文化，一九八七，頁一四三。

②⑮ 《答鄧念觀》，收《十力語要》，台北，廣文書局重印本，一九六二，頁六十八；參看熊著《佛家名相通釋》卷首的《撰述大意》，廣文版，一九六一，頁三。

②⑯ 劉家和、吳懷祺，《訪季羨林先生》，刊在《史學史研究》，一九八九，四，北京，師範大學史學研究所編，頁二十四。

②⑰ 見 Wolfgang Franke, "Matteo Ricci", 收入 Goodrich & Fang, *Dictionary of Ming Biography*, Vol.II, p.1141; 方豪，《中西交通史》，第四冊，臺北，中華文化出版事業社，一九五九（三版），頁一六零。

②⑱ 關於這些西方漢學家們，特別是過去的學者們的著作，請參看 Charles O. Hucker(ed), *China: A Critical Bibliography*, Tucson, Arizona, 1962.

②⑲ 《詩可以怨》，收《也是集》，香港，廣角鏡出版社，一九八四，頁十六。

③⑰ 《審查報告三》，附錄於馮友蘭《中國哲學史》，香港重印本，無印刷年份，頁四。

③⑱ 參看 Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia*, *op. cit.*, pp.65-6.

② Balazs 在一九六三年歿於美國，這書是 Mrs H.M.Wright 英譯的，有關的本篇原題為“Marco Polo in the Capital of China”，Yale University Press, New Haven & London, 1964, pp.79-100.

③ 這書大概是英國的一個妄人撰的，長的書名是 *The Voyage and Travels of Sir John Mandeville, Knight*. 它的傳布的歷史倒很有趣味，參看 J.W.Bennett, *The Rediscovery of Sir John Mandeville*, 1954.

④ 看梁啟超，《清代學術概論》第二十三節，香港，中華書局，一九六三，頁五十六；參看徐中約 Immanuel C.Y.Hsü (trans.), *Intellectual Trends in the Ch'ing Period (1644-1912)*, Harvard University Press, 1959.

⑤ 這篇論文收入錢著《兩漢經學今古文平議》，香港，新亞研究所，一九五八，頁一——一六三。

⑥ Bland & Backhouse, *China under the Empress Dowager*, Chapter XVII, London, 1910.

⑦ T'oung Pao, Vol.XXIII, 1924, p.282.

⑧ 駱先生的大著將在英國出版，我僅從他處略聞其緒論。關於 Backhouse，可參看 Hugh Trevor-Roper, *Hermit of Peking: The Hidden Life of Sir Edmund Backhouse*, New York, Alfred A.Knopf, 1977.

馬來西亞的漢學

在吉隆坡的馬來亞大學中文系的三十週年紀念，是從 1963 年正式上課的時候算起的。其實，籌備的工作在前兩年已經開始了。古人說：“三十而立”（《論語·為政》），朋友們教我藉這個祝賀的機會，說幾句話。因為時間關係，這話是不容易說得周圓的。我的話分做四段，每段只用八分鐘的時間。

首先，我想講一點漢學和伊斯蘭 (Islam)。

前年 (1991) 六月新加坡大學開的漢學國際會議，也教我去講開場白。我作了一篇文章，把稿子先寄給幾個長輩學者們看看。錢鍾書先生看了回信跟我說：你這個漢學，如果在今天的中國恐怕是不能講的，因為漢族只是中國幾十個民族裏的一個，我們還有許多別的民族。這句話給了我很大的啓示。幸而我們現在說的漢學，實在只是世界性的 *Études Chinoises*，並不是要“振大漢之天聲”。和中國一樣，馬來西亞也是一個多元民族的國家，華人雖是對構成這個國家佔了很大的比重，但是馬來族人數更多。爲了增進民族間的深厚感情，也爲了禮貌，我不能不先提一提漢學研究對伊斯蘭的貢獻。

伊斯蘭是世界上幾個很大的信仰之一，今天也是馬來西亞的

一個大教。說起馬來西亞，彭亨 (Pahang)、滿刺加 (Malacca) 在明朝初年就跟中國有很正式的交往關係，滿刺加國王的尊號 *Parameswara* 在《明實錄》裏譯做拜里迷蘇刺是一點不錯的。①永樂十七年九月初十壬子 (1419 年 9 月 29 日) 在北京奉天殿受到國宴接待的滿刺加王亦思罕答兒沙 (Mahammed Iskandar Shah)②，他的名字裏有伊斯蘭的名號，歷史家認為至少這個時候，滿刺加已是信仰伊斯蘭的了。③世界上最早的一部馬來語辭彙《滿刺加國譯語》，是這個時候的中國人編的。④但是中國和伊斯蘭發生關係，還遠在這七百多年以前。

唐高宗時候，阿拉伯已有使者到中國了。⑤唐朝的記錄通常稱阿拉伯做大食 (波斯語 *Tajik* 的譯音)。唐玄宗天寶十年 (751) 安西四鎮節度使、朝鮮族的高仙芝在千泉 (Bing-yul) 西邊的怛邏斯 (Talas)⑥和黑衣大食派來援助石國 (Tashkent) 的救兵遭遇，相持了五天，兵敗了。有一個叫做杜環的人，就是中國著名的政書《通典》的編撰者杜佑 (735—812) 的族姪，在這場戰役裏被大食俘虜了去。他在西海 (地中海) 逗留了十一、二年，才附了商船從海路返廣州。他撰的《經行記》，後來失傳了。有王靜安先生 (國維) 的輯本，收《古行紀校錄》。《通典》卷 193 到 194 曾引了幾段《經行記》的話，是中國人記載最早的關於伊斯蘭教法的重要說明。

信仰伊斯蘭的人現在在中國也有好幾千萬，因為它不止有後來改信伊斯蘭教的維吾爾族，⑦也有隨着歷史逐漸長成的回族。中國的學者研究中國伊斯蘭的歷史的，有教外的和教內的兩派，成績都很大。⑧但是過去不曾全譯的伊斯蘭的《古蘭經》，現在雖然有了好幾種漢譯，⑨我看好的、更圓熟的、富有文學意味和音調美的譯本，還是有需要的。馬來西亞國家的學者人地相宜，正可以做這件大事。⑩

二

譯經，是不同民族、不同文化間促進了解的一個利器。試看：要是沒有漢代以來百千種的翻譯佛經，佛教在歷史上的中國，甚至在東亞，不會有那麼長久的影響力。但是宗教不過是文化的一端，要求深入地了解、欣賞和同情，沒有比文學作品的敘述描寫社會的日常生活、環境和一般平民的心境更迅速的了！所以我要談的第二點，就是翻譯和文學。

二十三年以前，現任馬來西亞的總理 Mahathir bin Mohamad 寫過一本《馬來人的困境》(*The Malay Dilemma*)，這書現在也許有些過時了，但是這裏引的他說的一段話，我想，就是今天也還很正確：

一個種族之與別人不同，不僅是因為面貌、語言、長住的地方不同，也因它的文化。文化深深地蘊藏在一個特定的種族的倫理準則和價值系統裏。從這些準則和系統裏，產生了文學，創造的和視聽的藝術，和其他通常構成文化各方面的表現。更重要的是在固定的環境裏，這個倫理準則和價值系統，決定了一個種族的進步和發展。^①

在一個多元文化的國家裏，翻譯就起了促進認識和了解的作用。我不很懂馬來文，但是從這裏大學的校長 Mohd. Taib bin Osman 先生的英文著作裏，看到一點外行人見得到的意思：馬來文學的發展，和中國五四時代的新文學運動太相像了！中國從清末的黃遵憲 (1848—1905) 到五四時期胡適 (1891—1962) 的《嘗試集》提倡舊詩的改革，馬來作家也逐漸揚棄舊體來寫他們的新詩，

時間並不比中國遲。^⑫五四時代中國的許多作家是先在日本留學的，馬來新文學的開始，也受到埃及伊斯蘭改革運動的膏潤，留學埃及的 Syed Sheikh Al-Hady(1867—1934) 在 1926 年用埃及背景改寫成現代馬來的小說 *Faridah Hanum*，^⑬在形式上和介紹新思想方面，都影響了後來作家的思路。^⑭

我們要是翻譯馬來的作品成漢文，或是，把馬華文學的作品譯成馬來文，我想我們得注意兩件事：一件事是馬來作品在語言、文化上是跟印尼文的作品不可分的，正像馬華文學裏必得有馬來西亞，也得有新加坡一樣。早期的馬華文學裏就有不少從中國南來的著名作家（像郁達夫），他們的貢獻對東南亞很重要，馬來人要了解到一個時期華人的情操，也不能不知道他們。第二件事，是不論是馬來或是華人，這幾十年來他們的作品印成書籍的雖多，但是基本的發展都和新聞界有很密的關係。楊松年先生編輯《南洋商報副刊獅聲研究》這部繁密的注釋性的書不是沒有意義的。^⑮其他專門的研究，楊松年、吳天才、王慷鼎、王潤華、方修、李錦宗……這裏的專家很多，我就不用多說。^⑯

吳天才先生譯過郭沫若、艾青的詩和《中國新詩選》做馬來文，^⑰陳應德譯過冰心的《春水》^⑱，魯迅的短篇小說，近年在馬來西亞也有了新譯本。^⑲今年馬、中兩國交互出版短篇小說集，^⑳馬華作家們的著作，像包括十六位作家的作品《這一代》，近年也出了馬來文的譯本了，^㉑這都是很好的。翻譯，當然要注意原作在文學上的成就，和它對於一個民族、一個社會的生活情態的深刻刻畫。就這一點說，山西北岳出版社介紹 Samad Said 的《莎麗娜》(*Salina*)，以一個癡情的妓女和另一個被侮辱被損害的大女孩子做中心的故事，不失為一個好的選擇。^㉒

三

第三，歷史和人物。

研究馬來亞華人的歷史、人物，除了因為研究的對象是華人之外，不能說是中國研究。假如中國人研究這些，也不過是幫助了解過去到今天的情況，正像中國人要加深地知道日本、蒙古或韓國，或越南，成為漢學的外緣的 (peripheral) 知識。可是，對你們新、馬這個地區的人說，這是你們的漢學更重要的一部門，因為它是要研究本國歷史裏一個主要的族羣——華人的活動經驗和紀錄，好把研究的成績貢獻到新的建國理想和設施上面去。在這種研究裏，雖然人物多是歷史上的華族，也不會沒有馬來人在內。這個關係是自然的。我們現在這裏是吉隆坡。試想，如果研究十九世紀下半葉吉隆坡的歷史，我們怎能忘記葉亞來 (Yap Ah Loi, 1837—1885) 和東姑·古丁 (Tungku Kudin)? ②③

研究華人的歷史，我們當然也不能忘記像李長傳、許雲樵、陳育崧這些前輩的功績。②④八十年代林水椽、駱靜山合編的《馬來西亞華人史》，裏面包括十幾位學者寫的專題研究，合起來看，就像是一部通史。②⑤把通史的性質更擴大些，分別注意到生活環境、族羣關係、社會組織、甚至人類學、民俗學方面的認識，我們就得看顏清煌、陳志明他們近年的許多著述。②⑥陳志明先生的《文化適應、同化和整合：華人的個案》(Tan Chee—beng, “Acculturation, Assimilation and Integration: The case of the Chinese”) 雖是收在書裏的一篇文章，却對今天大家關心的、非常繁複的、多層面的問題，給予以理性的 (rational) 分析。②⑦

近代著名的人物，像陳嘉庚 (Tan Kah Kee)、林文慶 (Lim Boon Keng)、李光前 (Lee Kong Chian)、陳六使 (Tan Lauk

Sye)、陳禎祿 (Tan Cheng Lock)……這些人,都漸漸地有專書或比較詳細的專文問世了;②⑧林孝勝先生對人物的研究,更利用了許多口述的歷史資料。②⑨除了口述之外,研究本國每一段歷史的細節,實物和碑志就是更具體的見證。在新、馬最早從事於碑志方面的搜集的是饒宗頤先生;③⑩日本學者日比野丈夫和他的同伴在六十年代也到馬六甲(就是我前面提到過的滿刺加)做過田野工作。其後我們有陳荊和、陳育崧編的《新加坡華文碑銘集錄》,③⑪傅吾康、陳鐵凡編的《馬來西亞華人銘刻萃編》③⑫這兩部經典性的著作,這真是傅斯年說的“動手動腳找東西”的實例了。在這些人中,傅吾康先生 (Prof. Wolfgang Franke) 的功勞,實在很大。現在他的研究,已經包括東南亞的全面了。③⑬從碑志到其他實物,甚至地圖、匾額,廟宇裏的祭祀簿、神主牌,今天也成為研究者的上好素材。在這一方面,近年爲了馬六甲青雲亭 (Cheng Hoon Teng) 的一系列系華人甲必丹 (Kapitans) 的人名的討論,就動員了鄭良樹、駱靜山、莊欽永和國際上的著名學者日比野丈夫等人。③⑭老輩的日比野先生在文章裏完全接受鄭良樹、莊欽永、沈墨義三位的新發現,也說明這裏華人學者們研究的深度和自信。③⑮

在澳大利亞 Flinders 大學的楊進發 (C.F.Yong) 近年利用各處的檔案做馬來西亞現代史的研究,成績很是突出。③⑯馬來西亞國家檔案館近年出版《英國殖民部所藏英屬馬來亞檔案索引》、新加坡國家檔案館出版《海峽殖民地立法局文件及報告檔案索引》,對學者們的參考更有很大的方便。③⑰

四

現在還有最後的八分鐘,我願意談一談第四點,就是傳統的

漢學。

在馬來西亞研究漢學，我以為是和前面提到的三點，或三方面，不可分的，但是對整個世界來說，馬來西亞的研究傳統漢學，就和世界各地普遍地流行的中國研究，沒有分別。它是完全以中國各方面的事物做對象的，而特別偏重語言、文學、歷史、哲學這些方面。重要的是，從一個中國以外的國家去研究歷史上的和現代的中國，這却是今天世界上的一個顯學。

為什麼中國值得研究，這是常識的問題。有四五千年從未間斷的歷史，有十一億人口的大國，又經過近百年來天翻地覆的變動，“周雖舊邦，其命維新”（《詩經·大雅·文王》），這是近幾十年來大家對中國不能不刮目相看的原因。利瑪竇（Matteo Ricci）的時代過去了，以傳教和其他的企圖做中心研究中國學問的理雅各（James Legge）的時代也過去了，現在世界上各國的研究中國學問，是要在平等的關係上講求真正的瞭解和溝通。溝通的頭一個重要條件，當然就是語文。

世界上別的大學的大學生學習中國語文，從大學一年級開始，唸課本上的“開學了！開學了！”是進行得很迂緩的。美國在五十年代用大量的獎學金去培養研究中國學問的人才，四十多年來沒有幾個能用中文發表文章的人。不要說日本高等學校的漢文科目，現在連美國和澳大利亞都有不少的中學開中文課程了，這就是孟子說的“七年之病，求三年之艾也”（《孟子·離婁上》）的對症下藥。馬來亞大學中文系的學生聽說現在分做語言文學組和社會文化組，其中有完全沒有華文基礎的華裔或非華裔的學生，也有程度較高的、能說寫華文的同學。程度雖然不齊，但說在基礎上能夠多理解一點華文可以幫助提高學習的水平是無疑的。馬來西亞的華裔學生一定要懂某一個水準的馬來語文，這是當然的。但是他們從中學上來就已經具有的華文水準，是你們國家豐富的財產（as-

sets),這一點成績絕對不能輕視。古代漢語不但是文雅的,也是十分有用的實用語言。從前牛津大學的中文教授霍克思(Prof. David Hawkes)早就在他的就職講演裏警告過我們:學華文的人要是不懂得一點古代漢語,連看從鴉片戰爭到孫中山的文件都是看不通的。^③

馬大的中文系在開創的時候就有很健全的起步。鄭德坤先生做過最早的籌備員,王賡武先生做過系主任,傅吾康教授在1963年就來做過訪問教授了。周辨明、錢穆、王叔岷都在這裏教過書。七十年代到八十年代間離開這系的何丙郁、蘇瑩輝、鄭良樹、洪天賜、吳天才今天也回老家開會來了。我不敢唐突現在系裏的老師和畢業生們,說他們是“冰水爲之而寒於水”(《荀子·勸學》),可是這十幾年來在海內外的學報和雜誌上,從古典的到現代的,我是時常讀到他們的著作的。我到世界各地去旅行,也時常聽見別人對他們的口碑。不用說別的,三十年來老輩們慘淡經營都不曾開成的國際漢學研討會,不是今天在他們的手上完成的麼?各位!他們的宏願還很大呢!在一個多元文化的國家,並且是以伊斯蘭做一個人數佔比重較大的兄弟民族的信仰的國家裏,我想研究和繼續發展傳統的和現代的中國學問,這個大學,這個中文系,這個畢業生協會,你們是責無旁貸了!從前范文瀾先生著《中國通史》,曾說:

摩訶末在《古蘭經》裏告訴門徒說,“應該去中國學習知識。”^④

范先生說的這句話不錯,不過他舉的出處,是錯誤的,《古蘭經》裏沒有這句話。這話在穆罕默德的《言行錄》(Hadith)裏。^⑤馬來亞大學真應該爲它有三十年歷史的中文系驕傲。諸位!今天,現在,

就是我們爲這個大學祝賀的時候。

一九九三年十一月二日，撰於堪培拉的和風堂。

(原刊北京《中國文化》第十期，一九九四)

附註

① 《明史》卷 325 彭亨及滿刺加。參看《明實錄》，南京影印嘉業堂鈔本，1940，《洪武實錄》卷 254/9a；《永樂實錄》23/5b, 37/5b, ……等多條；趙令揚、陳璋、陳學霖、羅文編《明實錄中之東南亞史料》，上冊，香港，學津出版社，1968，頁 64, 75, 89……各條。

② 《永樂實錄》，前引，卷 114/5a—b；趙令揚等，前引，頁 229—30。

③ Wan A. Hamid, “Religion and Culture”，收在王賡武 Wang Gu-
ngwu (ed.) *Malaysia*, F.W. Cheshire, Melbourne, 1964, p. 183; Bernhard
H.M. Vlekke, *Nusantara: A History of Indonesia*, Cambridge, Mass.,
1943, p. 12.

④ 看 “A Chinese Vocabulary of Malacca Malay Words and
Phrases collected between AD 1403 and 1511 (?)”，transcribed, trans-
lated and edited by E. D. Edwards and C. O. Blagden, *BSOS Vol. VI*
(1930—32), Kraus reprint, Voduza, 1964, pp. 715—749. 這文中提到的書，就
是今天大家所艷稱的《滿刺加國譯語》，這本子是由十九世紀在東方傳教著名的
馬禮遜 (Robert Morrison, 1782—1834) 永遠借給倫敦大學的大學學院
(University College) 保藏的。現藏倫大圖書館。Edwards 教授推測這書
當成於永樂年間或更早，是不錯的，1511 (正德六年) 只是葡萄牙人攻占滿刺
加的年份。但這書內有“嘉靖二十八年 (按，1549) 一月 日通事楊林校正”一
行字，所以這個現存珍本，不會比嘉靖中葉更早。在這部《譯語》問世之後約
一百年，曾跟航海家麥哲倫 (Ferdinand Magellan, 1480—1521) 一起航行的
意大利人 Antonio Pigafetta 編有《意大利—馬來語小詞典》(1521, 正德

十六年),仍遠較其他詞書爲早。參看楊貴誼《華馬詞典的雛型》,《亞洲文化》第十期,新加坡,1987,頁136—147。

⑤ 《舊唐書》卷4《高宗本紀上》:永徽二年(651)“八月乙丑,大食國始遣使朝獻。”同書,卷198,《大食》條。

⑥ 就是《大唐西域記》卷1“千泉西行百四五十里”的咀邏私城的異譯,今名 Auliata。這地方在石國(塔什干 Tashkent)東北約四百四五十里,見白壽彝《從怛邏斯戰後說到伊斯蘭教之最早的華人記錄》,收《禹貢》,第5卷第11期,1936;《中國伊斯蘭史存稿》,寧夏人民出版社,1982。亦見譚茹辛編《回族·回教·回民論集》,九龍,中山圖書公司,1974,頁50—77。

⑦ 參看 Colin Mackerras, *The Uighur Empire*, Australian National University Press, Canberra, 1972。這是《兩唐書·回紇傳》的譯注。

⑧ 現代的教外學者像陳援菴先生(垣)、日本的田坂興道,教內的像金吉堂、傳統先、白壽彝諸先生,都有貢獻,是大家熟知的,但是明末清初一班教內的學者像王岱輿、馬注、劉智這些人的著作,我們還得留意。劉智的《天方典禮擇要解》二十卷,《四庫總目》卷125《雜家類存目二》頗以爲“雜援〔儒家〕經義”。他的《天方至聖實錄》,就是穆罕默德(Muhammad)的傳記,《凡例》說“是錄以《忒爾準基》爲本”(同治七年[1868]錦城寶真堂重鐫,臺北,廣文書局1975影印,頁81),蓋亦譯著。這個《忒爾準基》,據他的《纂譯天方性理》裏的《採集經書目》,上海,中華書局承印本,1923,頁3,實爲《特爾準默穆蘇托法》的簡稱,原名大約是 *Tarḡamah i Mostafā*(《天方至聖錄》)。參看 Ludmilla Panskaya (in collaboration with Donald Leslie), *Introduction to Palladii's Chinese Literature of the Muslims*(《回人漢籍著述考》), Canberra, 1977, pp.38—9; Donald Daniel Leslie, *Islamic Literature in China*, Canberra College of Advanced Education (今改稱 University of Canberra), Canberra, 1981, p.49 和 Leslie & Mohamed Wassel, “Arabic and Persian Sources Used by Liu Chih”, *Central Asiatic Journal*, Vol. 26, No.1—2, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1982, pp. 78

—104.

⑨ 關於《古蘭經》的漢譯本，看金宜久《古蘭經在中國》，《世界宗教研究》，1981 第 1 期，北京，頁 128—32。

⑩ 時子周先生的《古蘭經國語譯解》，台北，中華學術院回教研究所印行，1958，是用王文清（靜齋）《古蘭經譯解》，北平，1932；上海，1936 本做依據，並參照 Maulvi Muhammad Ali, *The Holy Quran*, Lahore, 1920 和 Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran*, Lahore, 1938 的英譯譯述的。這書從文字上看有不少晦澀的地方，但是它的許多注解倒很有用。馬堅（子實）譯的《古蘭經》，北京，中國社會科學出版社，1981，文字比較可讀，但也不是完全沒有可商的。它的缺點是沒有印注釋。王靜齋先生是民國十年（1921）自費到埃及開羅愛茲哈爾大學（Al Azhar）去研習伊斯蘭教和阿拉伯、波斯文的；馬子實先生是民國二十年（1931）上海伊斯蘭回文師範學校選派去愛茲哈爾留學的，後來他又在埃及國立阿拉伯文專科學大學（Dar al-'ulūm）做研究。他譯過 Klalil A. Totah, *The Contributions of the Arabs to Education*, Columbia University, 1926 為《回教教育史》，上海，商務印書館，1941，1946；聽說他也曾將《論語》譯成阿拉伯文。他 1978 年在中國去世。關於王靜齋（1879—1949），參看馮今源《王靜齋年譜》，《世界宗教研究》，北京，1989 第 4 期，頁 112—122。

⑪ Donald Moore & Asia Pacific Press, Singapore, 1970, p. 154.

⑫ 舊體的 *pantun* 形式上很像中國《詩經》裏的《國風》，每章四句的前兩句只押韻，沒有意義。長詩 *sha'ir* 是敘事體，由若干四行詩組成，它可能是古代詩人的創造。看 Mohd. Taib bin Osman, "Trends of Modern Malay Literature", 收在 Wang Gungwu (ed.), *Malaysia*, 前引, p. 211; Osman, *An Introduction to the Development of Modern Malay Language and Literature*, Eastern Universities Press Ltd., Singapore, 1961, p. 15; Amin Sweeney, *Authors and Audiences in Traditional Malay Literature*, Centre for South and Southeast Asia Studies, University

of California, Berkeley, 1950, pp. 31—33. 這些 *pantun* (班頓) 在應用方面有它的民族形式和情調, 現代也還有人喜歡寫它。參看樓文牧編譯, 《Pantun: 馬來民族的詩》, 新加坡, 世界書局, 1957; 谷衣 (廖建裕) 編著《馬來舊韻文》, 新加坡, 上海書局, 1962。吳天才 (Goh Then Chye) 用馬來文寫過 *Pantun Melayu* 和 *Pantun Peribahasa Melayu*, 都是用的 Loo Mun (魯銓) 筆名。吳先生還有《脞論馬來班頓》(*An Introduction to Malay Pantuns*), Kuala Lumpur, Jabatan Pengajian Tionghua, Universiti Malaysia, 1980。

⑬ “Trends of Modern Malay Literature”, 前引, pp. 213—4.

⑭ 受到他的影響的, 如 Haji Abdul Rahim Kajai, Ahmad bin Abdul Rashid 皆是。參看 A.H. Johns, *Search for Identity, Modern Literature and Creative Arts in Asia*, Angus and Robertson Publishers, Canberra, 1973。

⑮ 楊松年《南洋商報副刊獅聲研究》(《新馬華社研究叢書 4》), 新加坡, 同安會館, 1990; Lim Pui Huen, *Singapore, Malaysia and Brunei Newspapers—An International Union List* (新加坡馬來西亞汶萊各語文報章出版與藏卷國際聯合目錄), Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1992。

⑯ 參閱楊松年, 《新馬華文現代文學研究七十年》, 新加坡國立大學中文系主辦漢學研究之回顧與前瞻國際會議宣讀論文, 1991, 會議的論文集將由北京中華書局出版; Goh Then Chye, “Modern Malaysian Chinese Literature: Past, Present and Future”, 收在 Theresa Chong Carino (ed.), *Social Change and Southeast Asian Chinese Literature*, Chinese Studies Program, De La Salle University & Philippine Association for Chinese Studies, 1989; 廖建裕 Leo Suryadinata, “Chinese Literature in Indonesian and Malay Translations: A Preliminary Study”, Chinese Literature in Southeast Asia, 2nd International Conference

on the Commonwealth of Chinese Literature organized by the Goethe Institute, Singapore & the Singapore Association of Writers, Singapore, 1988, pp.247—262 (這篇文章後來作者有漢文〈華文文學翻譯在印馬〉,刊《亞洲文化》第十五期,1991,頁65—76),這是三篇概括性的文章。作品方面,方修編的《馬華新文學大系》,共10冊,新加坡,世界書局出版,1970—72;李廷輝等編輯的《新馬華文文學大系》,共8冊,新加坡,教育出版社,1971—74,都是豐富的收獲。獨立以來的馬來西亞,近年也還有人在本國範圍內繼續着同性質的工作。方修先生還編有《馬華新文學史稿》,這書有三卷本和兩卷本。關於個別作家的研究,例如郁達夫,有林英強《郁達夫先生及其作品》,馬來西亞居鑾教育出版社,1974;王潤華《郁達夫卷》(《遠景叢刊206》),臺北,1984;姚夢桐《郁達夫旅新生活與作品研究》(《新社學術叢書4》),新加坡,新社,1987;王懷鼎、姚夢桐《郁達夫研究論集》(《新馬華社研究叢書2》),新加坡,同安會館,1987;這不過是舉一個例。

⑰ Goh Then Chye, *Ibuku Sang Bumi* (地球,我的母親,郭沫若詩集), *Pemberitahuan Subuh* (黎明的通知,艾青詩集), 皆 Kuala Lumpur, Jabatan Pengajian Tionghua, Universiti Malaya, 1981; *Puisi Baru Tionghok* (中國新詩選), Vol. 1, Kuala Lumpur, Penerbit Universiti Malaya, 1975。吳先生自己是詩人,他有用馬來文寫的詩集 *Imbauan Subuh*。他用江天筆名寫的華文詩選集《土地的吶喊》,1989在北京出版,引起了很大的反應。1991年馬來西亞、東南亞華文文學研究中心出版他編著的《魯迅贊》。他也譯過《中國詩詞選》(*Puisi Dan Lirik Tionghok Klasik*) (1981),是古典性質的,《馬華新詩選》(*Puisi Mahua Moden*, Vol. 1) (1975),是譯的現代的本國華文作品。1986年馬來西亞翻譯與創作協會成立,迄今他仍是該會的主要負責人。

⑱ E.T.Tang, *Air Musim Bunga* (春水), Kuala Lumpur, Pustaka Pujangga, 1980。

⑲ 魯迅的小說以前譯成印尼、馬來文的,有《阿Q正傳》、《狂人日記》、

《祝福》等篇。廖建裕先生在他的《華文文學翻譯在印馬》(參看注 16)裏說：“1984 年大馬語文局出版了李氏(按,李全壽 Li Chuan Siu)的魯迅小說集,並以《長明燈》作為書名,這可能是大馬語文局出版的第一本中國小說。”(頁 69)。*《長明燈》*(包括六個短篇)的馬來譯本書名是: *Lampu Yang Tak Kunjung Padam*;大馬語文局是 Dewan Bahasa dan Pustaka, K.L. 的華文簡稱。李先生過去曾寫過*《馬來新文學史略》*(1966),*《現代馬來民族運動與文學史略》*(1967),俱 Pustaka Antara 出版。

⑳ 北京現代出版社出版了中文的*《馬來西亞女作家短篇小說選》*,吉隆坡的國家語文出版局也出版了馬來文的*《中國女作家短篇小說選》*。參閱 1993 年 6 月 16 日吉隆坡*《南洋商報》*;17 日*《星洲日報》*。1991 年山西北岳出版社也出版了收集 24 篇馬來西亞短篇小說的譯本*《瓶中的紅玫瑰》*。

㉑ 楊貴誼 Yang Quee Yee(ed.),*Angkatan Ini:Cerpen Pilihan Sastra Mahua*,Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1988;參閱 1990 年 7 月 27 日*《星洲日報·文匯》*第 15 期,林尊文譯 A. Rahim Abdullah*《參與國家建設的華裔作家》*一文對這些華裔作品寫的批評。雲裏風(陳春德)的短篇小說集*《望子成龍》*譯本(*Anakku Harapanku*,Petaling Jaya, Syarika Penerbit Universal, 1980),*《相逢怨》*譯本(*Pertemuan Yang Dikesalkan*, Kuala Lumpur, Pelanduk, 1986)都是鄧盛民(Teng Shin Min)先生譯的。前引廖建裕先生的文章(見注 16,19)還提過巫運才(Moo Kiew Chai)在 1982 年出版過一部馬來文的*《馬華短篇小說集》*。

㉒ 郁郁譯*《莎麗娜》*,山西北岳出版社,1985。此書還有 Hawa Abdullah 的英譯本(Kuala Lumpur, 1991)。Samad Said 是今年獲得亞細安獎(Asian Prize)的馬來作家,我希望他的*《晨雨》*(*Hujan Pagi*)不久也有中譯本問世。我個人看,另外一位小說家 Shahnnon Ahmad 的不少長篇,也很有可譯的價值。參看 A.H.Johns,“The Work of Shahnnon Ahmad”,*Cultural Options and the Role of Tradition*, Canberra, ANU Press, 1979.Shahnnon 的*《餘燼》*(*Rentung*,1965),*《滿途荊棘》*(*Ranjau Sepanjang*

Jalan, 1966), 還有以一座山為書名的 *Srengenge* (1973), 都已有英譯本。前兩部有鄭祖先生的漢譯, 曾在報上連載。Shahnon 據說是第一個寫農村生活背景成功的人。參看 Mohd. Yusof Hasan, *Novels of the Troubled Years*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989。

②③ S.M.Middlebrook & J.M. Gullick, "Yap Ah Loi", *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. 24, Pt. 2, 1951; 李業霖《葉亞來和他的時代》,《亞洲文化》,第10期,1987,頁21—24; 王植原《葉德來傳》,吉隆坡,藝華出版印刷公司,1958。

②④ 許先生的著述很多。《南洋文獻叙錄長編》(原刊《南洋研究》第1卷,1959),新加坡,南洋大學南洋研究室,1969;《南洋文獻叙錄續編》,《東南亞研究》第1卷,1965 應該是基本的參考書。陳育崧先生也有不少著作,關於陳嘉庚的,見注(28)。他留意華文碑志,也保存了一些馬來文物,還印過別人的書,如清代駐新加坡首任領事左秉隆的《勤勉堂詩鈔》(新加坡,南洋歷史學會,1959)就是。

②⑤ 《馬來西亞華人史》,吉隆坡,馬來西亞留臺校友會聯合總會,1984。參看宋旺祥 Song Ong Siang, *One Hundred Years' History of the Chinese in Singapore*, John Murray, London, 1923; Singapore, Oxford UP, 1985; 柯木林、吳振強編《新加坡華族史論叢》,新加坡,南洋大學畢業生協會,1972; 崔貴強《星馬史論叢》,新加坡,南洋學會,1977; 鄭良樹《馬來西亞新加坡華人文化史論叢》,新加坡,《南洋學會叢書 24》,第一卷(1982)及第二卷(1986); 莊欽永《新加坡華人史論叢》,新加坡,《南洋學會叢書 26》,1986;《新呷華人史新考》,《南洋學會叢書 33》,1990。

②⑥ 顏清滄 Yen Ching-hwang, *A Social History of the Chinese in Singapore and Malaysia, 1800—1911*, Singapore, Oxford UP, 1986。這書有粟明鮮等漢譯為《星馬華人社會史》,北京,中國華僑出版公司,1991,但譯者對東南亞的歷史似乎不很熟悉,例如把著名的醫學和衛生專家伍連德 (Gnloh Lean Tuck) 譯成龔良圖,日本學者酒井忠夫 (Tadao Sakai) 譯成塔

達奧,和如《亞洲文化》第17期,1993,蘇慶華《書評》所指出的其他錯誤,都令譯本減色。顏先生還有《海外華人史研究》,新加坡,《亞洲研究學會叢書》,1992,並可參。陳志明的論著如Tan CheeBeng,“Chinese Religion and Local Chinese Communities in Malaysia”收在他編的*The Preservation and Adaptation of Tradition: Studies of Chinese Religious Expression in Southeast Asia (Contributions to Southeast Asian Ethnography*, No.9),1990,pp.5—27;“Cultural and Economic Performance: The Chinese in Southeast Asia”,*China Currents*, Vol.3, No. 1& 2, Manila, 1992;《華裔和族羣關係的研究》,《民族學研究所集刊》第69期,台北,中央研究院民族學研究所,1990,頁1—26;《華人與馬來西亞民族的形成》,《亞洲文化》第9期,1987,頁54—68。陳先生的著作很多,這裏僅舉一些和本國的華人史有關的文字。

② 收在S.Husin Ali(ed.),*Ethnicity, Class and Development: Malaysia*, Persatuan Sains Sosial Malaya, Kuala Lumpur, 1984, pp.189—211。參看李亦園《東南亞華僑的本土運動》,《東南亞華人社會研究》,臺北,正中書局,1975;今堀誠二《馬來亞華僑社會》,劉果因譯,檳城,嘉應會館擴建委員會,1974;崔貴強《新馬華人國家認同的轉向,1945—1959》,新加坡,南洋學會,1990;更看Wang Gungwu,*Community and Nation, Essays on Southeast Asia and the Chinese*, Heinemann Educational Books (Asia) Ltd. & George Allen & Unwin Australia, 1981, pp. 201—73; *China and the Chinese Overseas*, Singapore, Times Academic Press, 1991, pp. 198—221, 285—302; “The Status of Overseas Chinese Studies”, 《亞洲文化》, 第17期, 1993, 頁4—13。

③ 陳嘉庚自己曾有《南僑回憶錄》, 上冊, 新加坡, 南洋印刷社, 1946; 香港, 草原出版社, 1971。他人的研究有楊進發 C.F.Yong, *Tan Kah-kee—The Making of the Overseas Chinese Legend*, Singapore, Oxford UP, 1987, 此書有李發沉譯《陳嘉庚——華僑傳奇人物》, 新加坡, 《亞洲研究學會

叢書》，1990；陳育崧 Tan Yeok Seong, *Tan Kah Kee, The Towkay, A Case Study of Overseas Chinese Leadership & Pang Power*, Amoy University Alumni, Southeast Asia, 1969, 皆可讀。*Towkay* 指“頭家”，就是大老板；*Pang* 謂同鄉之幫。關於林文慶，可看李元瑾《林文慶的思想：中西文化的匯流與矛盾》，新加坡，《亞洲研究學會叢書》，1991；參看 Wang Gungwu, *China and the Chinese Overseas*, 前引, pp.147—165, 論魯迅，林文慶與儒教的部分。關於李光前和陳六使，可看林孝勝《李光前的企業王國 1927—1954》，《亞洲文化》第 9 期，1987，頁 3—20；《家族主義與企業：陳六使的企業世界》，《亞洲文化》第 14 期，1990，頁 132—149 兩文。關於陳祿，參看 Soh Eng Lim, “Tan Cheng Lock, His Leadership of the Malayan Chinese”, *Journal of Southeast Asian History*, Vol.1, Singapore, 1960, pp. 29—55.

② 林先生有《口述歷史與新華研究》一文，刊《亞洲文化》第 10 期，1987，頁 11—16。他是新加坡口述歷史館負責人之一，講來自是駕輕就熟。他自己研究李光前、陳六使的事蹟，已使用了一些口述資料。

③ 饒宗頤《新馬華文碑刻繫年（紀略）》，《新加坡大學中文學會會報》10，新加坡，1969（《選堂集林·史林》下冊，又補見台北《書目季刊》5：2，1970）。參看麥留芬《〈新馬華文碑刻繫年〉續貂》，雪蘭峨中華大會堂學術叢書第三輯《文學與藝術》。

④ 香港，中文大學，1973。參看莊欽永《新加坡華文銘刻集錄（初稿）》及《〈新加坡華人碑銘集錄〉校讎記》，收《新加坡華人史論叢》，前引，頁 154—190；191—217。

⑤ Wolfgang Franke & Chen Tieh Fan, *Chinese Epigraphic Materials in Malaysia*, 3 vols., University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1982—87.

⑥ Wolfgang Franke, “The Present State of Collection and Edition of Chinese Epigraphic Materials in Southeast Asia”，《亞洲文化》

第 16 期, 1992, 頁 46—55。

②④ 鄭良樹《馬六甲華人甲必丹補義》,《亞洲文化》第 3 期, 1984, 頁 2—9;《亭主時代的青雲亭及華族社會》, 上篇,《亞洲文化》第 4 期, 1984, 頁 24—33; 下篇, 第 5 期, 1985, 頁 103—110。這兩篇文章也收在他的《馬來西亞新加坡華人文化史論叢》第二卷裏。鄭先生以前研究先秦史籍, 多有發現, 這兩篇文字使用青雲亭所藏舊資料, 在《論叢》中是很難得的佳構。駱靜山《馬六甲華人甲必丹繫年商榷》,《亞洲文化》第 4 期, 頁 35—6, 兼論及青雲亭的創建時代。莊欽永的兩部華人史論著, 已見注 (25)。他討論甲必丹的文字很多;《馬六甲華人甲必丹補遺》,《亞洲文化》第 7 期, 1986, 頁 100—101;《馬六甲華人甲必丹新探》收入《新呷華人史新考》, 前引, 頁 7—31;《〈甲政曾振耀考〉補遺》,《亞洲文化》第 11 期, 1988, 頁 115—117;《甲必丹曾有亮墓之發現》, 同期, 頁 118—119; 又英文稿 David K.Y. Chng, “Two Notes on Chinese Kapitans in Malacca”, 刊《亞洲文化》第 16 期, 1992, 頁 56—59。莊先生有的文字很短, 只是就事論事, 剖解甚為精闢。日比野先生在這方面早期的著述, 有《馬六甲華人甲必丹系譜》, 原刊《東南アジア研究》, 第 6 卷第 4 號, 1969; 又《補遺》, 同上, 第 9 卷第 1 號, 1971, 兩篇都有劉果因譯文, 刊於 1977 年 1 月 1 日檳城《星檳日報·新年特刊》。他聽到了新馬學者的發現之後, 1989 年又在日本的《南方文化》第 16 輯發表一篇綜結性的文章, 這篇文章後來由潘明智先生譯為《馬六甲華人甲必丹——關於近年新發現的資料》, 已刊《亞洲文化》第 15 期, 1991, 頁 116—120。就在這同一期《亞洲文化》上, 又有蘇慶華《呷國青雲亭條規簿》及青雲亭〈同堂會議記錄簿〉中所見閩南方言及音譯外來語詞匯初探》一文, 這也是用譜簿做研究的。

②⑤ 關於馬六甲歷史、華人和甲必丹的研究, 還可看葉華芬 Yeh Hua Fen, “The Chinese in Malacca” 收在 *Historical Guide of Malacca*, Malacca, Malacca Historical Society, 1936, 後轉載 *Annual of China Society* (中國學會年刊), Singapore, 1956; 張禮千《馬六甲史》, 新加坡鄭成功先生紀念委員會, 1941; 黃存榮 C.S. Wong, *A Gallery of Chinese Kapitans*,

Singapore, Dewan dan Kebudayaan Kebangsaan, 1963。黃先生這書有張清江譯本《華人甲必丹》，新加坡，1965。可惜張先生的譯文未能利用碑銘資料，所以把甲必丹蔡士章之子蔡滄浪誤譯做蔡昌龍，甲必丹李正壕誤譯為李昌後，甲必丹曾佛霖 (Chan Olim) 誤譯為曾烏霖。自然這書仍有它一定的參考價值。

③⑥ 楊先生在寫 *Tan Kah-kee* 一書時，用過倫敦 Public Record Office 的檔案資料。今年他在《亞洲文化》第 17 期發表的“The First Wave of Chinese Communists in British Malaya, 1921—1924”(頁 127—139)，用 CO (Colonial Office) 537 和 FO(Foreign Office)371 等檔案資料和本地(吉隆坡)的《益羣日報》的記載相配合，就有許多新的發展。林孝勝《清朝駐星領事與海峽殖民地政府間的糾紛(1877—1894)》，收入前引《新加坡華族史論叢》，也曾用英國 Public Record Office 所藏 CO273 的資料。

③⑦ *Index to British Colonial Office Files Pertaining to British Malaya* compiled by Paul H. Kratoska, The National Archives of Malaysia, Kuala Lumpur, 1990, 預定出版 12 冊，現已印 10 冊。*Index to Papers and Reports Laid Before the Legislative Council of the Straits Settlements (1867—1955)* compiled by David C.Y. Chng, The National Archives of Singapore, 1992.

③⑧ *Chinese: Classical, Modern and Humane*, An Inaugural Lecture, Oxford, 1961, p.24.

③⑨ 第三冊，北京，人民出版社，1978，頁374。

④⑩ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, MacMillan, London & Basingstoke, 10th edition (from 1937), p.393; Donald Leslie, *Islam in Traditional China*, Canberra College of Advanced Education, 1986. p.25.

香港中等教育裏的漢語教學

我到香港來，和當地教育界及社會上對漢語教學有興趣的朋友們共同討論香港中等教育裏漢語教學的問題，這已經是第三次了。尤其是這一次，在香港歸還中國之後剛才不過一年多的時間，社會上各種情況，其實還在逐漸地變化之中，要是說“五十年不變”，當然指的不是學習語言和文字的需要和方式。譬如說，就是在今天的學校教育範圍之外，社會上要求學習普通話的人也愈來愈多起來了。這是一種自然的趨勢。促成這種趨勢和要求的因素很多，但是最重要的一點，是它的發生絕不是發自少數人的，而主張努力學習普通話的人，也並不曾突然要排斥這裏六百多萬人習用的方言，因為方言的流行和活躍，也是自然的。所以簡單地說，我相信香港人還要繼續擴展能夠說普通話的空間、環境，在很快的時間之內，普通話就能夠使用得和粵語並行不悖，向來只能說方言的人，現在也能夠南腔北調地慢慢地不以兼學另一種使用範圍更廣大的共同的語言為累贅了，而外省到香港來工作、觀光，甚至長住的人們，也會很高興地增添了一種能夠在生活裏使用的，充滿了活動生氣的方言。

我第一次在香港參加這些有關漢語教學的討論，是一九七〇年七月，也是由今天的主人香港中文大學主辦的中國語文教學研討會。我記得我被邀請過的兩個專題，一個是《工業社會的課程和教材》，一個是《國語乎？粵語乎？》，這第二個講題，我並不曾魯莽

滅裂地要求大家停止用粵語教授漢語的學習，不過要求穩妥地漸進，擴大些學習普通話的機會，期望它在幾十年之內能夠讓專說方言的人也能夠完全明白和使用普通話，增多一種表達的工具罷了。我的主張不算激烈，是理性的，所以後來在分組討論會裏，聽說也還沒有什麼不好的批評。我的討論課程和教材的專題，特別主張中學會考要重視作文，平常在校內學習的過程中也該重視作文，這樣才能切實地培養學生們的思考和表達的能力。不料我的這一個觀察却遭到其他的同道的批評了。後來在大學的報告書裏，“教學目標”這一個分組作總結的黃國芳先生說：

柳教授的兩篇演詞，對課程、教材、考試、家課的批評，皆極有見地。特別是他對於一九六八年中文科教學研究委員會的《報告書》及對各項會考課程的各點指責。惟本組對他關於默書和作文的意見，則不甚苟同。①

也許參加開會的老師們怕改作文，所以反映出這樣的意見。不過苟同一詞是比較厲害的用語，黃先生是老朋友，當時是香港政府的一間學校的校長，我事後也沒有去麻煩他。現在事過快三十年，黃校長的墓木已拱了。不過，我今天仍舊要主張注重學生的作文的。

第二次我在香港跟大家討論漢語教學的問題，是一九七六年十二月。那一年我恰巧應中文大學中國文化研究所的邀約，到所裏來住幾個月，講一些關於中國小說史的題目。十二月二十八日我在九龍東區的扶輪會聚餐席上，發表了《香港中文語文教育低落對工商界的影響》的講詞。講的時間前後大約祇有半小時，我的觀察和意見也很普通，即使不能說是老生常談；不料它卻發生了較多的影響。二十八日已經是年底了，一晃就是新年。下一年一月三日香港電台電視部的 Michael Henderson 先生和他的技術人員

到大學來找我，要我再說一些上個月講演提到的一些問題，我約略答覆了他的許多問句。這段錄影，後來是見於電視的。大約在這個期間或是稍早一點，香港《明報》的社論裏也提供了一篇批評學生中文程度低落的文章。教育司署的何雅明先生來找我，說教育司陶健先生 (Mr. K.W.J. Topley) 想見見我，問我哪一天有空？一月十八日我騰出了時間在教育司署和他晤面，在座一起交換意見的還有視學官蘇輝祖先生，江李志豪女士，大家談了不到兩小時，最後陶健先生又請我們吃了一頓飯，是我這次講演物質上的收穫。這些小事說起來到今天也超過了二十年了！一個人到了年紀稍微大了幾歲，說話就往往使別人多厭。清代乾隆年間有一位曹庭棟，他七十多歲的時候就寫了一本很有意思的書，叫做《老老恆言》，表示他所講的，都不過是理性的話 (rational words)，並不是無理取鬧，要和人為難的。我今天願意也借了他的這番意思，誠懇懇地說幾句話，藉答大學和香港各位教我來和大家見見面的盛情。

前些時候香港的中學會考的成績發表了，這是香港回歸中國主權之後第一次的中學會考。朋友們偶然寄給我一些報紙上面的批評文字看，認為是一般的中文水平低落，引為隱憂，這是大家可以了解的。不過，我看低落不低落，除了表面上的統計表格之外，也要看它的質素和影響面，也要看社會上要求的底線是什麼。譬如我們說中國大陸上一般中學生的漢語水平在六、七十年代“文革”時期是低極了，這是無可諱言的，因為誰都知道那個時候不但沒有考試，也幾乎沒有學校，沒有教育，幾乎有十年以上沒有水平可見。但是近二十多年大家緩過了一口氣來，漢語教育的情形就很不同了！一九九零年台灣的潘石禪教授(重規)到甘肅敦煌去參加敦煌學國際研討會，歸程時在火車上作舊詩寄給我，說“不到西北，不知年青學人之懿”。懿，自然就是美的意思。②今年五月我

到北京大學去講演，正式的講會之後還有到市區裏一家書店的閱覽室的公開座談會，聽了那些青年學生們發問的很中肯的問題和面對着熱烈的氣氛，就很容易體會出來潘先生說的“年青學人之懿”是怎樣的情緒了。香港的青年同學中文水平比較地低落，原因自然不是一朝一夕的，不過積重難返，特別關切它的人，或是年紀長些有過多年來教書、閱卷的經驗的人，從個人的經驗上熱心地做出了比較，也許會覺得一年不似一年，於是也不免廢然興歎了——要說好像我當年教出來的學生，成績似乎還不是這樣的。這裏面自然不是一點理由也沒有，但是我們也不能用一部分的見解去取代那全部的客觀的檢查和表現。事實是：現代的教師們、校長們、學生們，自然不是幾十年前的教師、校長和學生，而現在大家的期望，雖然也還有一部分和過去的有良心、有正義感、講究公平、自律和努力研習自己的工作的教師們的要求息息相通，但是他們和大家相處的社會和環境，已經又和幾十年前的社會和環境完全不同了。如果我們要批評過去少數的漢語教師的不盡責任，不知上進的地方，那是過去社會的遺痕，應該對今天的教師們和行政管理人員們，沒有太大的關係。

過去的社會是一種苟安的社會。苟安的社會一切的努力，只求物質條件的豐裕，生活的舒服，個人財富的增加，這原來也都是切人類活動的原動力，除了逸出法律之外，自然無可厚非。但是這種活動如果過分偏差，社會上一般人的見解又正像經濟學上說的值錢的東西受人注意，不值錢的東西拋棄一邊，那麼在過去香港的各種要求之下，學習漢語的社會需要和政治環境的條件配合、商業利益的贏虧，都比不上更時髦更有很快的兌現性的英語，就是不言而喻的了。不過作為點綴，和應付範圍較窄的實際要求，在過去的建制上並不曾把學習漢語的機會完全排除，不過它受不到太多的關懷和鼓勵就是了。社會既不重視，這種種不受重視的遭際到

了極點，作為是一種專業，老師們自己看自己好像也自慚形穢，比不上那些收入好地位高的同事們，更不用說去比那些從遠方請來的外籍老師了。這樣的可憐的老師日子過得久了，精神和體力都會受到打擊，意志消沉，無精打采，就真正成了一位教書匠了。

需要既然不大，社會對漢語教師的要求也不急迫，也不嚴重，如果漢語學習的水平沒有很大的進步，我們其實怪香港不得。但是到了現在，從政治、經濟到教育、文化，許多關係的條件都在變化之中，或者可以說已經發生了許多積極的變動了。像中國大陸和臺灣的社會過去這二十多年經過了多少的變遷，香港的教育界目前也面臨不少新的要求和新的改變了。例如社會上那樣支持學習普通話（從前大陸及香港和今天臺灣稱它做國語），這在幾十年前就是不容易推動的，更不用說像現在的水到渠成了。偶讀胡適之先生的《日記》，民國二十四年（1935）一月八日他在香港，記云：

到胡女士 (Miss Kate Wu) 的聖保羅女校參觀，並談話。

扶輪社午餐，演說 How China Made Progress during These 20 Years?

巢坤霖先生約同羅仁柏先生（華文學校的視學）汽車遊九龍，詳談此間學校用國語的問題。羅君不甚贊同國語，故巢君邀他來與我遊談，要我勸導他。我們談的很好。③

巢先生那時候在香港政府的學校教書。他是早期的留英學生；曾在北京的清華學校（清華大學的前身）教過英語和拉丁文，所以跟胡先生認識。巢先生在中國工作過，知道普通話的價值。羅先生和胡先生雖然“談的很好”，也沒有被這位五四新文學運動的名人進的“游詞”所感動，不然香港人也許六十多年前已經有機會能夠讓方言和國語競爽了！

我們今天的三個問題

今天香港的漢語教學面臨有三個可以令人關心的問題：一個是文言和白話的問題；一個是用方言來學習用普通話書寫的漢語書面語的問題；一個是英文中學和中文中學學習漢語分量輕重的問題。就我個人的觀察看來，第一個問題似乎比較更重要；第二個問題許多主張直接採用普通話教學的人們也許覺得更重要，可是我看這還不是最急迫的。第三個問題，恐怕是最不成問題的。

現在我們來試行把這些問題分析一下，先說文言和白話的問題。一般地說，白話就是一個時代或許多相沿承續的時代流行使用的口語，而文言，如果我們用學術界的術語來說，它就是古代漢語。古代漢語聽起來聲勢嚇人，一定是很艱深的，開始學習漢語書面語的人最好少碰它。中國人尚且如此，不用說外人了。但是實際的趨勢卻又不然。我們都知道十九世紀以來西方人像理雅各(James Legge)那樣的傳教士和翻譯家，他們學習漢語是從用文言寫的古書開始的，可是到了第二次世界大戰中期的時候，各國人(尤其是受軍事訓練的人)學習漢語，沒有不是從白話入手的。我們多數人以此況彼，一定都會說學習白話口語是比較容易的，文言文應該放在後面。可是，曾經翻譯出版過全部的《楚辭》和曹雪芹的前八十回《紅樓夢》的英國霍克思教授(Prof. David Hawkes)在一九六一年就任牛津大學的中文講座教授時的就職講演就說：

我不信在我們國家的任何一位對中國研究關心的人，不管是在這裏，或在劍橋，或倫敦，會對有知識的、科學的研究現代中國的歷史、制度的需要表示異議。那麼，讓我們在一開始的時候就把事情弄清楚罷。這件事情和現代漢語口語在大學

課程裏占什麼地位是根本沒有關係的。任何一個研究現代中國的歷史，並且能够處理中文資料的人（這些人是出奇的稀少），會告訴你他所有的許多原始資料，都是用古代漢語寫的。鴉片戰爭、太平天國造反、同治時政權的恢復，④百日間的變法，⑤義和團起來和孫中山的事業，這些題目，單舉隨手拈來的一些，研究時如果是用原始資料，它們沒有不是用文言文寫的。我們常常有一種假定，因為我們需要現代研究，漢語口語是現代的，所以要想把現代研究做到最好，就得犧牲掉古代漢語的研究。這種假定是根本謬誤的。

I doubt whether anyone in this country who is concerned with Chinese studies, whether here or at Cambridge or in London, would dispute the need for the informed, scientific study of the history and institutions of Modern China. Let it be clear from the outset, then, that this has absolutely nothing to do with the position of Colloquial Chinese in university curricula. Any student of Modern Chinese history who is capable of handling Chinese sources (there are remarkably few) will tell you that many of his primary sources are in Classical Chinese. The Opium Wars, the Taiping Rebellion, The T' ung-chih Restoration, the Hundred Days' Reform, the Boxer Rising, the career of Sun Yat-sen—these subjects, to name only the first few that come to mind, would be studied, as far as primary sources are concerned, exclusively in the Classical language. It is entirely erroneous to assume, as is often done, that because we need Modern Studies and

Colloquial Chinese is modern, therefore Modern studies can best be advanced by promoting Colloquial at the expense of Classical Chinese.^⑥

對於西方的學人們說，霍克思教授的話可以說一針見血。但是他還不曾強調說明文言的古典漢語雖然不是今天的口語，它也曾經做過古代某個空間、時間的口語，因為語句比較雅馴，它的表現方法被後一個乃至多少個時代的人保存下來了。管它叫做古文，其實還有些詞不達意。我們要是更質直地說，今天大家心理上所指的文言，其實就是較好的、經過修飾了可以流傳下來的白話。唐朝時候的科舉考試，最吃香的是進士科。進士的考試，雖然也包括一種所謂時務策，但是有一個很長的時期，試詩、賦佔主要的地位。可是唐朝又有一種投卷的制度，沒有受試的士人可以先把他們的文字謄了下來送給顯達的人請他們向試官推薦。這種投卷的文字，除了詩賦，也常有他們自己創作的“傳奇”，主要用的是散文體。這種散文，就是韓愈等人所說的古文，是一種比較容易明白的文字。^⑦

我們今天常說的那種古代的白話文字，其實是一種特別的白話，就不全像文言文那麼好讀。北京大學的吳小如先生幾年前曾著《“文言文”與“白話文”》一篇短文章，說“在我國各類著作中，有三部分最難懂，即《尚書》、敦煌卷子和唐宋以來小說戲曲。”^⑧他這話是很不錯的。《尚書》裏面不少難讀的口語，韓愈的《進學解》一篇已經用“佶屈聱牙”去形容它，^⑨《史記》裏面《殷本紀》、《周本紀》用到《尚書》的文字，也常有改寫成漢代一般人比較容易看得懂的文言，這種文言文，從西漢一直傳誦下來直到清末，實際上只要我們讀過像《論語》、《孟子》、《左傳》、《史記》、《漢書》……這一類基本的古書驪偶文字不多，而且祇在特殊的地方出現的語文，是不難貫

申明瞭其他性質相同的著作的。至於那些特別的白話寫的文字，吳教授說是不容易懂，我想他的意思並不是說我們一點兒都看不明白——實際上我們稍通文字的人大體上也看得懂若干部份的《三國演義》、《西遊記》……，但是那些純粹代表一個時代一個地區的語言的地方，我們要是不去檢索那些專門做過研究的學者們發表的個別的論文或彙集資料還不算考證得十分詳細的辭典，恐怕就有許多地方，只能囫圇吞棗式的勉強受用，食而不化了。我喜歡看小說，也常看小說，這裏姑且從小說和俗語裏，各舉一兩個例：現在大家說的廣東話裏，似乎還有“冇撻撒”一語，這句俗語，來源是很古的，不過從前寫這個詞不用廣東俗字“冇”，卻寫做“沒撻撒”或同音相近的詞罷了。這個詞，明代的小說《西遊記》、《金瓶梅》都可以找到，^⑩印證了今天的廣東話，就知道這個詞語在我們許多人的語言裏還是活着的。“小的”一詞我們現在口頭上大概不大用的，可是明清小說遲到《忠烈俠義傳》一類的著作裏還很常見。它也是古代實際生活裏用的名詞。五代十國的時候各地紛亂，軍人驟起爭權奪利，各不統屬，部屬裏有一些為軍官服務的人就叫做“小底”，“小廝”、“小的”這些新詞都從此而出。我們如果讀一下《舊五代史》、《宋史》……記敘這個時期的事情的書，就知道“小底”還是很正式的職銜，《宋史》裏面宮庭中的小底還是有等級的。我現在又想到一句廣東俗話，說亂七八糟胡搞一氣叫做“胡裏馬叉”，這句“胡裏馬叉”我還不曾找到它的出處。不過，我知道日本有一部時代頗早的小說字典，書名叫做“怯里馬赤”，編輯的人據說是陶山南濤。南濤是日本儒家學者伊藤仁齋（1627—1705）的弟子，已是中國歷史上清初的人。陶山南濤曾著《忠義水滸傳解》，可是怯里馬赤一詞大約仍是元代蒙古語的遺留。^⑪我舉這些例子，是想證明小如教授的說法，有些白話恐怕比文言難讀。在中學的歷史教科書裏，唐代以來禪宗語錄用的語句，也是很費師生們索解的。

因為它們裏面，也有許多不易明白的白話。⑫

從上文看來，白話、文言其實只有一個語言系統，卻不易分清誰是文、誰是白。白話的語法，其實是跟文言文的語法很接近的，就是各地方言，它們之間也有一種自然的聯繫。我們看：

- (1) 君以此爲何如？ (2) 君謂此何如耶？ (3) 君謂此善不善耶？

這裏第三個例，“善”和“不善”並舉，是中國語文裏很早的一個形式。例如《墨子·墨經》經上下闌、經說上後半“諾不一利用”條云“長短，前後，輕重援”，《孟子·梁惠王上》“權，然後知輕重，度，然後知長短。物皆然，心爲甚，王請度之”，都是相反的形容詞對舉的。“善”或“不善”有它們在現代的翻版，在普通話裏的“好不好”，就是漢語裏這種句法“放諸天下而俱準”的一個類型：

- (4) 你睇咁樣好嘅好啊？（粵語）
 (5) 你看這樣好不好呀？（普通話：河北、山東、河南……）
 (6) 你看這個樣子好不好？（長江上游……）
 (7) 儂看啲個樣子好弗好？（長江下游……）
 (8) 儂看箇個樣子好弗好？（長江下游……）

我們下面再舉一個明代小說裏的例證，看看爲什麼白話和文言會很明顯也很自然地泯沒了人爲的界限。這例是從《三國志演義》第一零五回錄出來的。諸葛亮死了，向來有野心的魏延不服楊儀的調度，領兵造反，馬岱跟隨他，耀武揚威，引兵直取南鄭，已經來到城下。楊儀在門旗影裏看了諸葛亮留下的錦囊，胸有成竹，就輕騎

而出：

立馬陣前，手指魏延而笑曰：“丞相在日，知汝久後必反，教我提備，今果應其言。汝敢在馬上連叫三聲，‘誰敢殺我？’便是真大丈夫。吾就獻漢中城池與汝。”延大笑曰：“楊儀匹夫聽著：若孔明在日，吾尚懼三分。他今已亡，天下誰敢敵我？休道連叫三聲，便叫三萬聲，亦有何難？”遂投刀按轡，於馬上大叫曰：“誰敢殺我？”一聲未畢，腦後一人厲聲而應曰：“吾敢殺汝！”手起刀落，斬魏延於馬下。衆將駭然，斬魏延者乃馬岱也。

這裏的句子“吾”“我”的關係，“他”和“汝”的用法，在文法上都是很饒趣味的。但是愛看小說的讀者仍未必要研究這些，他們甚至也不一定要判斷它是白話或文言，其實文言和白話的益處他都沾溉了不少了。五四時代好的白話散文，如果舉那些很有深度的文字，沒有一篇、沒有一位作家在修養上不流露了文白不易分清的境界的。

關於粵語的問題

我們剛才把白話和文言都放在同一個系統裏，粵語既是方言，當然會有不少白話的成分，這白話兩個字如果我們特別強調它，就可以歸到我剛才所舉的所謂特別的白話之列。這種特別的白話，如果是沒有經過學習的過程的人 (the uninitiated)，是聽不懂的。但是粵語，包括今天香港一般使用的粵語，它實際也有古代漢語的影子。我這話指的不是十九世紀中葉迄今在香港用的口語裏留存的一些過去的痕跡，例如：

一文(一圓) 銀(錢,如“幾多銀?”即“多少錢?”) 銀紙
(鈔票) 毫子(毛錢) 出糧(發工資) 書友(同學) 番鹼
(肥皂)

這些詞或短句雖然在古代漢語的使用裏或者也偶然會見到,它們究竟和我們距離還不太遠。我要說的不是這些,卻像從前我寫的《國語乎? 粵語乎?》的文章裏說的,如果一位只能說普通話或外省話的人到了香港,住下兩三個月之後,他會說:

我想指出粵語在中國語言裏是一種特別生發有力的語言。日常口語裏所用的許多形容詞,例如“論盡”、“標青”、“沙塵”、“閉翳”、“滋油”、“甩鬚”;形容詞或副詞例如“是但”,副詞例如“直情”、“零舍”,雖然並不是不能把它們譯成國語或另外一種方語的,但是譯了之後,常令人感覺到不能夠那麼銖兩相稱。同樣的情形,例如“叻女”之“叻”,也許可以譯做“了不起”,“精女”之“精”,也許可以譯做“聰明伶俐”,“衰女”之“衰”,也許可以譯做“倒霉”,但是譯了之後,你依然會認為它有餘意未盡,非經常使用這一種語言的人,不容易體會它的微妙。又如“歎世界”、“撈世界”、“挨世界”,這裏三個動詞這樣用法,也是粵語的特色。從表面上看來,“歎”似乎是享受,“撈”似乎是“混”,“挨”似乎是吃苦,但“歎”字在這裏的用法不止於享受,還有慢慢地享受不盡之義;“撈”字不止是混,在混之中還有它的實質的目的,“挨”也不一定是忍苦,忍之中還有歐陽修(《瀧岡阡表》)所謂“蓋有待也”的意思。這些地方,都見廣東話的生動和深刻。

他還會同意我說:

今天的粵語裏還保持了不少中古時期古代的语言和或者更古的語法，這都是現代研究中國語言聲韻的人特別珍貴的。今天只能說國語的人不懂得入聲字。廣州話不僅平、上、去三聲各分陰陽、入聲更分陰入、中入和陽入，^⑬是今天還保存九聲的一種方言。在這種方言的說話裏，走叫做“行”，頸子叫做“頸”，翅膀叫做“翼”，吃叫做“食”，喝叫做“飲”，穿叫做“著”，臉叫做“面”，說叫做“話”，把叫做“將”，上下叫做“上落”，下雨叫做“落雨”，終於叫做“卒之”……^⑭

這樣引證下去，看叫做“睇”，美妙叫做“靚”，越說越多，各位一定都還有不少的詞可以加上去的。睇和靚是外省人不大習用的動詞和形容詞。睇字是很古的字，原義本來是斜眼看人，所以《禮記》裏認為是不恭敬的神情，不許子女對父母、媳婦對翁姑這樣。^⑮《說文》卷四上說這是“南楚”的用法。廣東在嶺南，或者很早就有這個字流傳了。廣東話生氣時說“我有眼睇渠”，表示連斜眼都不想睇，正得這個用法的真傳。靚字在字書裏本來讀 jing，《說文》卷八下“疾正切”，這字入見部，意思是召見，青旁是讀音。《詩經·邶風·靜女》的“靜”字毛《傳》裏並沒有美貌的解釋，但是詩句“靜女其姝”、“靜女其嬈”，整句說的都是美女，所以“靜”一定也有美的意思。因讀音的關係，靜和靚字就成了同義字了。《後漢書·南匈奴傳》描寫王昭君“豐容靚飾，光明漢宮”，這裏靚字除了當美字講，沒有別的解說可通的。那麼，廣東話裏這樣的用法已經可以追尋到南北朝以前的時候了。外省人初到香港，看見攞掙兩個字不認識，以為是兩個怪字。這個相當於垃圾的詞，宋代《廣韻》入聲字二十八盍部早就有了，解釋是“破壞”，引申就成了不再需要的東西。《晉書》卷二十八《五行志·中》有個民謠，說“黃雌鷄，莫作雄父啼。一旦去毛衣，衣被拉颯棲。”^⑯字的寫法不同，那比北宋更早了！

普通話在語音上是以北京話為標準音，但是它又以北方話做基礎方言，所以它也吸收了其他方言的成分。《漢語拼音方案》的普遍採用，自然也加速了普通話的推廣和語法的規範化，使它成為一個統一的中華民族的共同語言。從前我們有一個時期稱它做國語，當然這和《二十四史》裏面的《遼史·國語解》或清朝滿洲人稱滿文做國語、國書狹義地限於一個民族的語文的意義不一樣，却和另外一個舊名稱官話倒還相當。官話，自然是一種人造的語言，當初它是為了行政的方便，逐漸造成的一種官場上的、規範不很清楚的共同語，為了方便東南西北各地操着不同的方言的人進入仕途之後怎樣能夠互相瞭解，也跟地方上的人互相瞭解，不致誤會。它的創造和使用，自然有一定的政治需要。廣東一省的方音也分幾個區，除了廣州話，還有潮汕、客家這些系統，雖然廣州話無疑地在影響上比較要占優勢，這裏面恐怕也和官話一樣，廣州是一省的政治、商業和文化中心就不無關係。就中政治的因素自然很大。漢文帝時候南粵王趙佗的情形我們其實不很清楚，但是五代十國時候的南漢，我們讀了《舊五代史》的《南漢世家》，廣東的繁盛和寶貨的蘊藏之富已可想象，更不用說十九世紀海禁大開的廣州了。廣州話成為一省的官話，甚至今日影響到世界各地，是具備客觀的條件的。

廣州話雖然在省內和香港地方流行，它的勢力也影響到海外各地的移民和他們的後裔，但是它其實沒有用粵語寫的文學作品，像清光緒間松江韓子雲用吳語寫的小說《海上花列傳》那樣。我看過一部清咸豐十一年（1861）廣東刻的署名櫟西梁朗川著的《繡像瓦崗寨演義傳》，裏面有零碎的廣東俗體字和一些廣東口語的表達方法，廣東的風調並不很重。但是即使是像《海上花列傳》寫的那麼流暢，魯迅說它“平淡而近自然”的作品，也不能流傳甚久或甚廣，今天還需要人替它重譯做普通話，而翻譯的人雖然對

兩種語言的體驗能力都很高，可是使用的文字脫離了那個特定的語言環境，恐怕就不能傳神。不但是小說，就是粵語俗體的詩歌像清道光間招子庸著名的《粵謳》，^⑭近年廖鳳書先生（恩燾）印的《嬉笑集》^⑮，恐怕有許多地方外省人或隔了時代的人閱讀，都需要一些注解了。

香港的環境客觀地說是經過一百五十多年失落後重新回到中國的土地，但是它是特區，因為它又是世界上最熱鬧最緊張的國際大都會之一，每天它的金融上落的恆生指數，是中國到現在為止唯一的一個出現在世界上各種訊息傳布的指數。這是香港人共同努力的成就。在這樣的紛繁、忙迫，急管繁絃的大社會裏，它仍舊有嚴肅的教育和文化事業，也有輕鬆的都市流動性的風貌，是世界各地的人觀察香港，瞭解香港的共識。我們今天去看紐約，看巴黎，也會看到聽到許多也許可以描寫做光怪陸離的社會現象，但是那自然指的不是所有的紐約客，或巴黎人。說到用俗語、俏皮話，slangs，今天我們還可以買到研究它們的外語辭典，它們和古典文學的辭典一樣的煌然陳列在大書店的書架上。但是slangs式的口語，在許多正式的甚至交際性的談話，是不能用的，學校的課本、公牘、團體的文件更不用說。實際上今天香港各報紙的新聞、社論，還是用普通話紀錄的。副刊和廣告上的粵語成分，只可以說是本地風光，出奇制勝的手段，就是外省人的作家，在香港住得久了，寫出來的句子也偶然會有用粵語語法的地方，雖然在那些作品更多的篇幅裏中國文字的傳統的特點仍舊是很明顯的。香港的副刊和刊物裏有輕度的slangs，這是它生發、活躍的現象。自然，這裏面也會有一個自然的底綫，這個底綫會由社會、作家和讀者們決定。《禮記》記孔子說：“張而不弛，文、武不能也；弛而不張，文、武不為也。”^⑯中文大學何文匯教授近年和香港電台電視部合作的粵語正音的錄像片子，大概可以說是在這一方面教育界和傳媒界的

心聲。

用粵語讀文言文和白話文

今天香港中等教育的漢語教學，學習的方法簡單地說是用粵語唸文言文，也用粵語讀語體文，這是許多年來都這樣繼續着做的。香港並沒有人用粵語寫教科書，也沒有人有過這樣的企圖。

這樣的讀漢語、漢文的方法，其實不是香港人或廣東人特創的。在全國各地推廣普通話的號召之下，用普通話教書，當然名正言順，但是用本地方言的，恐怕也不是絕無僅有。南方各省的老師說的普通話不那麼道地的，甚至鄉音無改的，實際上他們的語言學生們大體上能夠明白，習慣了之後也不會對老師那麼挑剔，因為學生們離開了課室還有其他的機會聽到別的人說普通話，或者在課室裏聽到普通話說得好的別的老師說的普通話，總之，如果普通話再也不是異端，一種對學生的未來有利益的共同語言就能夠萌芽了。大學是全國性的，有的大學甚至是國際性的，但是在大學講書的老師，特別是老一輩的南方學者，不能夠說以北方話做基礎方言的國語，是很顯然的了。我六十年前在北京大學聽錢賓四先生（穆）講書，說的是他以爲那樣就很接近北方話的無錫話，可是聽他講課的北方的同學（陝西、甘肅、山西、蒙古來的都有）沒有一個人鼓譟的，是因為錢先生說話的時候有精神，善於說理，大家聽了能夠明白，也能夠增加新的知識和見識。錢先生五十年代在香港講學，語言也還沒有改變，說廣東話的同學聽過他幾次，聽說也漸漸習慣。所以我想我們的中學生即使仍舊用粵語讀文言文或白話文，如果能夠了解和熟悉了漢語書面語的文字結構，除了嘴裏說的普通話可能不那麼好聽之外，在文字的知識上是不算怎樣欠缺的。

現在各種課本裏，都有不少的語法的說明或分析，有的地方似乎用的專門名詞多了些。其實有些抽象的名詞，語法學者們的說法並不是很統一的，同學們要是太用功的，也許有的人會專找這些術語來記憶，就會有小題大作的地方。死記若干語法上的名詞是不可取的。一般地說，學生們汎讀的東西多要比死背書強，而可讀的材料實際上又一定不止於每天需用的那個課本。我有一個含渾的印象好像現在的課本各種的知識太詳細了，覺得頗有點拘束了一位教師的活動。好的教師如果真地活動起來，課本上一部分的指示已經可以讓他做好半天的。至於學生，閱讀大量的課外書籍也許比精專的只顧一冊課本的要強。《儒林外史》第一回描寫窮出身的王冕沒有錢繼續讀書，只得替人家放牛。他攢了點心錢，“立到村學堂裏，見那闔學堂的書客，就買幾本舊書，逐日把牛栓了，坐在柳陰樹下看。彈指又過了三四年，王冕看書心下也着實明白了。”我抄了這幾句，覺得我們真應該給學生們一個“心下也着實明白”的機會。

中文大學的朋友們近年很注意用粵語讀詩、詞的方便和好處，因為漢語的聲調也是辭彙部分，而且每個字都有一個元音 (vowel)。雙聲、疊韻這一類的認識，也增加了中國語文的美感。現在的中學課本裏，詩、詞是有一些的，駢文、辭賦就絕少了。其實像司馬相如、揚雄那些長篇的賦，雖然史傳家也鄭重地抄錄了它們，普通就是在大學裏專門研究文學的人，也未必人人要摸索它的。但是如果當它做文化和社會史料，就是高班次的中學生看一看它的樣子，也可以想象漢代中國國勢之強、山川之美，對於有心研究人文，或想多知道些過去的來歷的人是會有些啓發的。那一句句四個同偏旁的字，旨在列舉，正像現代用電腦的人如果把 IBM, Apple Dell……開張單子，形式也很相似，只是意識裏的印象不一樣罷了。至於那些更可入選的六朝小賦，或抒情，或寫景，其實骨子

裏也和現代許多人還讀過的俞平伯、朱自清這些人的作品在意趣上差不多。因為文言和白話的作品，並不是隔絕得那麼懸殊的。

剛才我提到二十多年前香港舉行的中國語文教學研討會，有些老師不贊成我批評默書的問題。我的批評的議論不妨在這裏稍提一下。我是不很喜歡教學生默書的，但是如果必須要默寫，我就要反對漢語默書要學的英語的 dictation 那種默法，就是隨便找一段受試的人未曾見過的文字，由主試的人逐字逐句讀出來，教受試的人默寫。英語是標音的文字，拼法可以從聽讀音湊起來，所以這個辦法可行。漢語重在形、音、義三方面，又因單音詞占優勢的關係，同音的字很多，這個 dictating 的辦法，就絕不可行。有一年小學六年級會試，默書就用的這個西式默書的辦法，要默改寫的《左傳》文字一段，口述的句子開首是“齊師伐魯，魯莊公將戰……”^②，用粵語讀書的人，默書第二句有寫做“腦空空裝箭”的。我想這樣的默書，如果得了零分，是冤枉的。

課本、考試和師資

我不能隨便批評老師的資歷和能力，因為這當然是有很多不同的情況的，但是我也許可以說老師需要做什麼，或者說學生本身、社會和學校應該向老師要求什麼，那是老師的能力可以做得到的，也是他們的責任之內應該做得到的。但是我現在最好先說課本，和學生們要經歷的公開考試。

考試，特別是中學階段到了學業結束告一段落的時候舉行的公開考試，是向社會負責的。社會上若是嘖有煩言，譬如說中學生們漢語學習的水準低落了，我們也可以反問社會一下，你們要求的中學畢業生，假定他們是要進入大學的，在進入大學以前；或者他們不進大學，是打算在社會上先找個職位磨練的，在就業以前；你

們的要求是什麼？我想，在漢語學習的範圍之內，他們多數向學生要求的，並且以為這是最低限度的希望的，不過是文字通順這四個字的總批評罷了！這個要求雖然不高，可是我看，也不是很容易做得到的。

文字通順，就是學生要有高水平的寫作能力。這裏面又得包括三方面：就是（一）達情表意；（二）說理；（三）應用。

達情表意，指的自然是叙述的方面，主觀的可以說明自己的觀察和想法，客觀的就是要跟別人溝通，要別人明瞭我們，也要我們瞭解別人。說理，就是寫出來的文字有條理，有頭緒、步驟，合乎邏輯的分析。前些時候有朋友從香港寄給我一段岑逸飛先生寫的短文，是在今年中學會考放榜之後寫的^②，文裏提到我許多年前上課的時候說過做幾何練習的題目對寫文章有用處，因為它可以幫助我們做分析性推理性的思考。我很感謝岑先生有那麼好的記憶力。如果寫辯論性、批評性的文章，我想除了直接嘗試邏輯性的思考之外，平常做幾何題一步步的求證，或是看好的偵探小說的推理，對我們也是有用的。應用是你的寫作可以推廣到叙述或分析許多新的經歷，沒有不易表達的困難。

我們今天的課本，如果要應付這樣的要求，恐怕是無能為役的，因為它們的內容材料太零碎了。如果用它們來考試會考的同學，那樣零碎的材料，學生們東記一點，西抄一段，獲得的只是記誦之學。不論是背誦、默習課本上的答案，或念熟了老師寫了出來的錦囊秘計，答案都一定會有“千人一面”的危險。這樣的作答，批分的人大概不會給學生不及格，却是不容易證明學生有沒有或有多少真正的能力的。我想關於課本上面的一些文學的或文化常識性質的問題，在平常校內小考的時候做做，打打分數就行了，這些可以算是校內成績，却不用在公開考試的場合再去測驗它。何況那些像是販來的知識，沒有細心研究過作品的人居然能知道，多數都

是死記的。要是我們只讀過兩三首蘇東坡的詩，却要熟悉他一生有什麼坎坷的經歷，哪一年在什麼地方做什麼官，認識什麼朋友？實在是一種罪過。

公開考試如果最重要的漢語試卷只考一篇三小時寫作的作文，其餘的一兩個試卷只是輔導的，我想是可以鼓勵學生們，教師們多讀書，多進修的。學生們要想漢語學習進步，我看只有汎覽，只有讓他多塗抹，寫些又長又臭的不通的文字，而教師最大的努力以至愉快，就是要細心地把它們改得通順，可觀。這樣的要求，就是學生練習作文的次數一定要增多，教師們的改卷一定要細膩有致，不能用符號式的勾劃代替文字。中國大陸上曾經開過會，有學者主張教師改文章要改得好，最好同時自己也能試作一篇。他們特別指的是文言文。這並不是不合理的要求。

學生經過好幾個老師、好幾年這樣的訓練之後，他自己可以想問題，可以發揮自己的見解，可以跟別人辯論，可以自己搜求證據，尋找事實。他又汎覽書本，融會貫通，他的文字就會逐漸通順，自然，或者自己可以獨創一格。這樣的學生出來，是會記得自己的老師，是會對他或她加倍地感謝的。這樣的老師學校當局應該考慮加他的工資。但學生文字好也不能幫助他入社會服務之後在他的專業範圍內立刻利用他的文字，但是他的思考能力可以使他在較小的範圍內一個一個地分析出每個問題的重心，因而很快地可以瞭解問題在哪裏，並且應該怎樣去克服它或適應它。譬如商業性的寫信，草擬什麼計劃書，編輯一個刊物，這些東西都不是沒有一個可以學習的模式，文字技巧好和有見識的學生見了應該使用的模式很快地就能夠把握到它的主要點和應用。這正可以比喻像英文好的人也許能夠把他的普通文字寫得流暢，通順，像一般說的 Queen's English 那樣，但是他仍不能立刻寫得出好的公務員的英文，不過他能夠在很短的時間明白他可以照那個樣子揣摩公務

員的英文。

現在各校用的課本在形式上是不統一的，其實是統一的，因為主要的課文只是一種。我看課本最好不要統一。我可以舉一個比喻，就拿古代漢語來說罷，清朝初年做大官的徐乾學——就是顧亭林（炎武）的外甥——曾經編注過一部《古文淵鑒》，裏面每一篇的古文都是康熙皇帝選的，可是這個選本後來並不怎樣流行。乾隆間桐城派的文學家姚鼐又選了一套《古文辭類纂》，這書倒還時常有人談到，不過民間最流行的，還是吳調侯、吳楚材編的《古文觀止》，^②這書在今年我也還看見有人為它寫文章。如果公開考試只考學生的作文，或者加重作文在計算成績裏的比重，讓學生們的腦可以精確地思考，讓學生們的筆可以流暢地發揮，文字通順的目的就容易達到些了。學校的老師們自己選題材，一個學校裏教漢語的老師們能夠自由地發揮他們個別的和集體的潛力，他們就會有更大的參與的興趣，學校和學校之間也能夠多些合理的競爭。這些活動自然並不出法律的範圍。如果老師們長期地這樣盡力，社會上對我們的漢語教學的看法，也會“刮目相待”。

香港的學制過去有英文中學和中文中學的問題，現在這一個關隘打通了，會考只有一個，在漢語教學方面就沒有什麼軒輊。實際上說，在過去英文書院裏漢語學習的成分還不算太輕，在中國大陸和台灣一般的中學校也有英語偏重些的，那些都是希望自己的畢業生多些人能夠考上著名的大學的個別的措施。這自然是另外的一個問題。單說漢語，和我們關係更加重要的，是怎樣促進同學們多學普通話的問題。

學漢語用普通話的問題

較早的時候的措施不講了，就是在第二次大戰以後，香港教育

裏用普通話教學的問題，還是處置得很稀鬆的，幾乎可以說等於沒有注意。除了有少數方便外省來的不能說廣東話的學生，批准為他們設立用國語（普通話）做教學的媒介的中學校之外，學校裏教普通話的鐘點是很少的，每週恐怕只有一點鐘，現在也許加了一點（譬如兩點鐘），會考的時候分數的比例也不重，似乎只做半科。一曝十寒，那是無濟於事的。《孟子》裏面描寫南方的人教他們的子弟學北方人的語言，為什麼失敗呢？它的描寫極為傳神：

“有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傳諸？使楚人傳諸？”曰：“使齊人傳之。”曰：“一齊人傳之，衆楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣。引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。”^②

莊、嶽照東漢趙岐的註解，是齊國熱鬧的街巷，人多的地方。這一段話的寓意就是說要學什麼語言就要混在要學習的地方人堆裏去學，這就是後世所謂留學的辦法。五十年代以來外省人的孩子到香港，並沒有像從前英國來的 cadet officers 進港大的語言學校，只要把他們往用廣東話教書的小學一送，幾個月粵語就琅琅上口了，廣東話說得比他們的爸爸媽媽強得多。這也就是近年海外的許多洋大學把它們三年或四年中的某一個年級專修中文的學生送到北京去唸一年書，讀完後回來仍拿本校的學位文憑的理由。可是這個做法，香港的中學生是辦不到的，因為中學不是專學語文一科的，不能為了它耽誤別的學業，而且課程也未必能銜接。北京既不能去，如果我們都認普通話是需要的，就應該請說普通話的人來。香港《一九六八年中文科教學研究委員會報告書》曾說“教學語言應用國語”，但是跟着又說“惟在目前能操國語的教師尚未足用時，教學可以用粵語。”這樣一拖，晃眼又是三十年了！

我們現在講用普通話教書，我指的是用普通話教漢語學習的全部功課，不是教普通話。像主要地是為外國學生習漢語用的《基礎漢語》那樣的課本，像“Shàngwǔnǐ yǒu kè mǎ?”(上午你有課嗎?)或“Kāixué liǎo! Kāixué liǎo!”(開學了! 開學了!)那樣的課文，不是我們這裏的中學生最需要的。我的提議是香港學習五年或五年以上的中學生，他們的中文(漢語教學也包括中國史、地)的功課，應該規定要有兩年的時間全部是用普通話教的。這兩年最合理的，應該安排在第四、第五年，因為第五年完畢之後許多參加會考的人可能就要離校了。會考如果注重作文，學生普通話說得不好，也不妨礙他會考獲得很高的分數。兩年之中，耳之所聞，目之所觸，有了在那麼許多的鐘點裏收集到的資料，至少學生們不再會覺得自己是不能聽得懂普通話的一羣了。在這兩年的時間他所獲得的語文知識，是一個中國人應有的語文知識。這知識也許不過是最起碼的，然而已足夠令他自覺到自己有了能夠和別人真正交換知識，交換意見的工具了！他不再僅僅覺得他是一個香港人了，他覺得他是一個香港人，也是一個中國人。

擔任教授這樣的漢語課程的老師，自然可以在本地聘任，也可以向中國大陸或台灣去聘。要求的條件是他們要有最適合教授高中或高中以上漢語的資歷，他們要能說正確明瞭的普通話，他們要有高度的責任感，更要有一種不怕困難的奉獻者的精神。他們用心講書，指導學生，不會忘記教師自修的重要。他們改作文，要像唐朝著名的大醫生孫思邈警告學醫的人說的：

其有患瘡瘍、下痢、臭穢不可瞻視，人所患見者，但發慚愧、淒憐、憂恤之意，不得起一念蒂芥之心；是吾之念也。②

這樣的老師，包括現在香港已經有的具有同樣的熱誠、抱負和資望

的老師，一定能夠為發展中的漢語教學開風氣。

一九九八年九月，寫於堪培拉之和風堂。

（一九九八年九月十八日在香港中文大學

王澤森語文教育講座講詞）

附註

① 《中國語文教學研討會報告書》，香港，中文大學，1970，頁 68。

② 《說文》卷十下、壹部；《爾雅·釋詁》；《易經·小畜》；《詩經·大雅·烝民》解釋並同。

③ 《胡適的日記》；第十二冊，台北，遠流出版公司，1990 影印本，無頁碼。

④ 原文 T'ung-chih Restoration 實指清咸豐十一年（1861）冬天慈禧太后等人從熱河返北京，奪取政權的事件，次年即同治元年。

⑤ 即戊戌政變。

⑥ *Chinese: Classical, Modern and Humane*, An Inaugural Lecture delivered before the University of Oxford on 25 May 1961 by David Hawkes, Oxford, 1961, p.24. Included also in David Hawkes, *Classical Modern and Humane*, Essays in Chinese Literature, The Chinese University press, Hong Kong, 1989, pp. 20—21.

⑦ 程千帆《唐代進士行卷與文學》，上海，古籍出版社，1990，頁 3—29；66—78；陳寅恪《讀〈鶯鶯傳〉》；《元微之悼亡詩及豔詩箋證》，《陳寅恪先生論集》，台北，中央研究院歷史語言研究所，1971，頁 394—400；444—461。

⑧ 吳小如《讀書拊掌錄》，山西教育出版社，1998，頁 250。這篇文章原作於 1993 年。

⑨ 《進學解》，《韓昌黎集》卷十二。

⑩ 試檢《金瓶梅》第 57 回“沒搭煞”，《西遊記》第 39、56 回“沒搭撒”；

《三寶太監西洋記》第 11 回“沒踏殿”。看何心《小說詞語匯釋》，北京，中華書局，1964，頁 273—274。

⑪ 影印本的《怯里馬赤》，收在古典研究會編輯，《唐話辭書類集》，第一集，東京，汲古書店，頁 565—744。

⑫ 看高名凱《唐代禪家語錄所見的語法成分》，原刊《燕京學報》，第 34 期，收《漢語語法論集》，香港，崇文書店；1971，頁 141—176。

⑬ 《中國語文教學研討會報告書》，前引，頁 55，這裏原文做“入聲更分上下陰入和陽入”。

⑭ 同上注。

⑮ 《禮記·內則》：“在父母舅姑之所，……不敢噉噉咳欠伸跛倚睥視。”

⑯ 這是東晉孝武帝太元末（約 396）京口（今江蘇鎮江）的民歌。

⑰ 《粵謳》最早的版本大約是清道光八年（1828）的刊本，其餘的本子仍有數種，參看黃蔭普《廣東文獻書目知見錄》改訂本，黃氏憶江南館叢刊之五，香港，1978，頁 249。

⑱ 廖先生在民國十三年（1924）出版過《新粵謳解心》，三卷，它的寫作可能曾受到招子庸的影響。這書廣東省中山圖書館和鄭西諦先生（振鐸）都有藏本，鄭藏作珠海夢餘生撰。《嬉笑集》1949 年印本有作者自序，1970 年有重鈔的影印本，那時廖先生已故世十六年。參看羅慷烈先生《詩詞曲論文集》，香港三聯書店，廣東人民出版社聯合出版，1982，頁 131—148。

⑲ 《禮記·雜記下》孔子告訴他的弟子子貢的話。子貢看見年終舉行的蠟祭，老百姓們舉國若狂的情況不明白，就對孔子說我不知道他們在搞些什麼。

⑳ 原文見《左傳》莊公十年。

\㉑ 今年八月八日的香港《信報》。

㉒ 恩詠春（華）先生編《八旗藝文目》，卷二《史部》收了吳乘權的《綱鑑易知錄》，也是很流行的書。乘權就是吳楚材。楚材原籍會稽，後徙鐵嶺（遼

寧),遂隸正紅旗。恩詠春先生是蒙族人,這書署蒙古巴魯特·恩華,書是自印本,《例言》云成於乙亥(民國二十四年,1935),但出版仍在其後數年。

②③ 《孟子·滕文公下》。

②④ 孫思邈《孫真人備急千金要方》,卷一,《論大醫習業第一》,《道藏》800,頁3a—b。

神話與中國神話接受外來因素 的限度和理由

一 神話和傳說

傳說和神話，我們現在混用的時候很多。這之間自然應該有一個界限，但是因為一些習慣的或實質上的困難，兩者也確乎會有不易分的時候。①傳說這詞的用法是中國固有的，例如《漢書·藝文志》說漢武帝時建閣藏書、寫書，“下及諸子傳說皆充秘府”，說的是公元前一百多年的事情了。但是神話一詞在中國文字裏的用法，恐怕是很遲的。我不知道它是不是在十九世紀末講求維新的時代從日文的 *shinwa* 借用過來的，但是梁任公先生（啓超）民國十年到十一年間（1921—1922）著《中國歷史研究法》時，神話名詞他已用得很嫻熟了，②似乎不用細說。不過照我們幾十年後的人看，神話的涵義還是比較複雜的：舊版的《辭海》在神話一詞的下面要加上括弧（myth）這個字，③新版的《辭海》，條目裏也引了希臘神話來幫助解釋界說，都讓人們知道這個詞有它的普遍的世界性的意義。④

中國古代雖然沒有神話一詞，但是我們說的神話之事，古人却不是不知道。《論語·述而》篇說的“子不語：怪、力、亂、神”這句話，除了神字扣緊本題之外，其他的三個字，大約也和神話脫不了干係。⑤《孟子·萬章上》“齊東野人之語也”，《莊子·逍遙遊》“齊

諧者，志怪者也”，不但提到本題，還約略地說明了那時候它的來源和地區。經籍和子書裏有神話內容的地方很多，這裏或者不須泛引，但是在廣泛的記載裏，那些內容在初民的心理裏往往比後來的人覺得真實，大約就可以判別神話和傳說的微異之處罷？《論語·鄉黨》說孔子“迅雷風烈必變”，鄭玄《注》引《詩·大雅·板》云“敬天之怒”；《尚書·金縢》“天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔，邦人大恐”；這些都是可以做神話背景的上好資料。這種對於自然現象和變化的畏懼，在初民渺茫混雜的心理裏不但是真實的，恐怕是最強烈的。大災害、大水、大火、瘟疫流行、赤地千里、天崩地裂，以至於末日來臨的危懼憂慮，在世界上許多民族的神話裏恐怕只有相同，很少例外罷。《大戴禮記·禮三本》篇說：“無天地焉生？無先祖焉出？無君師焉治？”祖先是一個民族或部族最初的領袖，他們或者表現了過人的能力，或者是（或兼是）懂得奇異法術的巫師，這種有誕異事蹟表現的人，也成了神話的主角，像《莊子·齊物論》提到夏禹的名字稱他為“神禹”，正反映了這種一般的對他們又敬又畏的心態。像禹、契、后稷這一類型的人，到了《清太祖武皇帝實錄》叙滿洲源流說的布庫里英雄（他的母親是吃了神鵲銜來的朱果有孕的仙女），恐怕就該算是最後的一位了。⑥

像“神禹”那樣的人，歷史上更早的大領袖黃帝自然更當算一個。《史記·五帝本紀》裏雖然把他當做古史裏五帝的頭一位，但是司馬遷仍說“《尚書》獨載堯以來，而百家言黃帝其文不雅馴，薦紳先生難言之。”⑦古代希臘像荷馬的兩大史詩，赫西峨德（Hesiod，約公元前八百年間活躍）的《神譜》（*Theogony*），⑧裏面所描述的希臘諸神之間淫亂、欺詐、竊盜的事蹟，也是不很雅馴的。公元前六世紀到五世紀末的希臘詩人和宗教思想家齊諾芬尼（Xenophanes）就曾在殘存的他的哀挽體詩《斷簡》（*Fragments*）裏攻擊這種將神描寫為具有人的特點的（anthropomorphic），也是弱點

的形象為不當。⑨其後就有人主張荷馬蓋有隱義，說的不外寓言。到了公元前三世紀神話作家幼希墨魯斯(Euhemerus)的《聖神的历史》(*Hieraanagraphe*)出來，他可能受了腓尼基人的影響，自己又在旅行中發現了些材料，就主張史詩裏的諸神大抵都是古代的君王被神化了的人，所以說他們是史前人物，也應該算是歷史人物。古史的記載寫的是紊亂思想裏的記憶，在想象裏對初民時代的君王的美化。幼希墨魯斯是和孟子同時代的人，這種構想，也很有《孟子》“吾於《武成》取二三策”(《盡心》下)的味道。⑩後來十八世紀法國的卞尼爾神甫(*abbé Banier*, 1673—1741)深韙其說，在他的《神話及用歷史解說的寓言》⑪裏，對這個看法大加發揮，却不能獲得一般比較宗教學者們的同意。神話和傳話實際上牽涉了民俗、宗教和文學等多方面，各種學派的滲入，才開了現代研究神話的許多法門。

十九世紀德國的兩位繆勒先生可以說是現代研究神話學的先導，⑫但是麥克思·繆勒(Max Müller, 1823—1900)對我們也許更熟悉些，是因為他晚年編輯出版的那五十一冊包括許多哲理和宗教經典的《東方聖典》(*The Sacred Books of the East*)這部偉著。繆勒對比較宗教和神話的研究，貢獻都很大，但是他那著名的“言語之病”的結論，却又引起了後來代之而興的研究神話的人類學家們的攻擊。所謂“言語之病”，是繆勒以為古代亞利安族(Aryans)的言語，大概是希臘、拉丁、斯拉夫和梵文這些語言的語源。他用這個說法去解釋希臘神話，以為病在言語不清，以訛傳訛，所以形象複雜：其表現是各種不同的神皆用同一個名字，或一位神被析為幾位神。他這樣說，好像各地的信仰都有一個共同的來源似的。但是人類學家像蘇格蘭的安特路·朗(*Andrew Lang*, 1844—1912)和另一位鼎鼎大名著《金枝》⑬的弗來則(*Sir James George Frazer*, 1854—1941)，都有不同的意見。因為事

實上在語言系統不同的民族裏，往往也有類似的神話、傳說，主要的恐怕還是它們都產生於類似的心理情態。

人類學家們有從未開化民族的禮儀(rituals，若在宗教例如道教就當說科儀了)^⑭方面的探究去瞭解已開化民族的遠古生活的情況的，這條途徑對研究中國神話也會很有啓發。安特路·朗的《習俗與神話》(*Custom and Myth*, 1884)第一篇《論民俗學的方法》曾說：

對於這些奇異的風俗，民俗學的方法是怎樣的呢？這方法是，如在一國見有顯是荒唐怪異的習俗，要去找別一國，在那裏也有類似的習俗，但是在那裏不特並不荒唐怪異，却與那人民的禮儀思想相合。希臘人在密宗儀式裏兩手拏了不毒的蛇跳舞，看去完全不可解。但紅印第安人做同樣的事，用了真的響尾蛇試驗勇氣，我們懂得紅人的動機，而且可以猜想在希臘人的祖先或者也有相類的動機存在。^⑮

這種情形，在有五千年以上歷史的中國，古書裏也有明確的反映。《禮記·祭義》說：“天下之禮，致反始也”，我們用倒推的想法追溯上去，就明白這些文飾的禮節就包含了更早或更古野蠻時期一些真實生活做它的依歸。《荀子·禮論》又說：“大饗，尚玄尊；俎生魚，先大羹；貴食飲之本也。”這是後世紀念遠古的時候沒有酒只喝白水，吃的魚是腥的，肉汁也沒有調味。^⑯有傳承不斷的歷史並且有書面記載的民族，就是在它的歷史本身，也能夠尋找出許多事物的根源，例子很多，更不用借重活著的落後民族的榜樣了。今天道士做法事，走起路來蹣跚地別有曲折，通常叫做禹步；《抱朴子·登涉》篇裏有些描寫。據《尸子》說，這是禹疏河決江，“生偏枯之病，足不相過”，所以走路才會這個樣子。《尸子》的話或者未必可

靠，若言禮儀，這正是主張禮儀說的一條佳例耳。^{①⑦}

二 傳布的縱、橫面

神話在初民時代，如前文所說，是有它無比的震懾人心的力量的。因為在初民的心裏，那些講的話都被認做事實，像創造天地、人們死後的歸趨、善的和惡的鬥爭，在當時都有它的實用價值。例如古人相信人死後有靈魂，所以人死了，還要派人升到房頂上去招他的魂。^{①⑧}如果是後人寫的擬神話，即使有這同樣的情節，因為失去了那樣的真實的感覺，神話的力量就不免減色了。譬如，《西遊記》小說裏面有孫悟空大鬧天宮，情節不可謂不離奇動人，但是人們聽了看了只覺得它有趣，卻不會害怕，不像初民在古代聽巫師擺布時那種感受了。

《說文》卷三上“古”字：“從十口，識前言者也。”傳說從古到今，一代傳一代，是故事縱的方面的紀錄。^{①⑨}元代關漢卿的雜劇《竇娥冤》第三折寫竇娥冤枉身死前在刑場立誓說她死後一腔熱血“休半點兒沾在地下，都飛在〔掛在旗鎗上的〕白練上”，和六月飛霜、楚州有三年亢旱的預言。這些話都應驗了。唱詞提到“豈不聞飛霜六月因鄒衍”，“三年不見甘霖降，也只為東海曾經孝婦冤”的故實，這些俗話的來頭雖見子、史記載，真正的流傳恐怕更賴民間的口頭講唱、傳說。^{②⑩}

傳布也有橫的一面，所謂 diffusion，那範圍就更廣泛了。為了地理接近、交通順利、道路開闢、人口流通的結果，再加上許多其他的繁複的因素，時間久了，記述的材料就很自然地受到了不少外來的影響。拿古代來說罷，前文提過的赫西峨德的《神譜》（它也可以說是韻文體的諸神紀原），就有美索不丹米亞、安納脫利亞（Anatolia，在小亞細亞）和住在敘利亞海岸的腓尼基人的故事做

模型、架構。^{②①}猶太人的《聖經》裏的《創世紀》，所說的六天創造世界的次序，有巴比倫人的創造史詩《安拏瑪·厄利士》(Enumaelish) 供它借鏡。早年的英國漢學家翟理斯 (Herbert A. Giles) 曾用了一些宋、元人記載的第二手材料，講了個竹王的故事，並說這個竹王可能是摩西。^{②②}近年在坎培拉的萊斯利先生 (Dr Donald Leslie) 根據《後漢書·南蠻西南夷列傳》“夜郎者，初有女子浣於澗水，有三節大竹，流入足間。聞其中有號聲，剖竹視之，得一男兒，歸而養之。及長，有才武，自立為夜郎侯，以竹為姓”，又參用了章懷太子注引《華陽國志》卷四“〔竹〕王嘗從人止大石上，命作羹。從者曰：‘無水。’王以劍擊石出水，今竹王水是也”的記載，以為剖竹得兒一段，雖然和《聖經·出埃及記》(2.3—2.10) 所說的摩西出世有多少可以附會之處，還不希奇；但是這一節的敘述若再加上《華陽國志》的擊石出水一段（參看《出埃及記》17.6 及《民數記》20.7—11）合併來看，說這竹王故事受摩西故事的影響，可能性就加大了。^{②③}像這一類的研究，和歷史、宗教、神話，都有很密切的關係，我們如果不“掉以輕心”，恐怕有許多陳舊的、未曾解決的問題，到今天也仍舊可以有讓我們發言的餘地。簡單地說，中國古代的神話、傳說，自然是有可能吸收外來的影響的，有些可靠的證據簡直可以說是事實。但是這也不意味著說中國的神話和傳說沒有它們本質上獨立的一面。例如說：世界各地許多民族都有古代洪水的記載，中國古代的洪水不但雜見於子、史，還有《尚書》、《詩經》這些所謂經書上面的紀錄。但是我們相信中國的洪水大概和美索不丹米亞或《聖經》上面講的洪水不會有關係。^{②④}因為像《聖經》那一類型的神話，洪水的起因是因為上帝對人類的懲罰，浩大的水勢的平息，是因為上帝紀念挪亞和方舟裏的牲畜、動物。中國記載洪水之來，不是因為人類犯了罪，也不是因為上帝。故事裏沒有提到船，水的平息也不是由於神力，雖然鯀、禹事蹟也雜有許多別的神

話。再譬如說：中國的《易經》、《左傳》這些書裏提到龍，是一種神秘的不可捉摸的動物，古書裏也頗有神話性的描寫。²⁵佛教傳入中國之後，印度的 *nāgarāja* 和中國的龍漸漸地混淆得不可分了，到了四海龍王進入祀典，和傳統的江淮河濟之神並列，²⁶那麼《妙法蓮華經·序品》裏的跋難陀龍王 (Upananda)、娑伽羅龍王 (Sāgara)……這一連串的神也就不覺得怎麼陌生了。雖然如此，若說中國的龍，和西方神話裏像蝙蝠那樣有兩張翼，能吐火，尾巴上有倒刺的 *drakōn*, *dragon*……就是同一的神物，我們總覺得其間還該有一段需要琢磨的距離。學者曾主張唐代段成式《酉陽雜俎》卷十四《諾皋記·上》“古龜茲國王阿主兒者有神異力，能降伏毒龍”的故事，可能是從日爾曼著名的《尼別龍根賚德》(*Nibelungenlied*) 史詩裏的悉格菲 (Siegfried, Sigurd) 早年斬龍的英雄故事轉化來的，阿主兒就是史詩裏匈奴王 Etzel 的譯音。這個想法是很巧合的，若要證明，我們似乎還可以做更多些的探究。²⁷像這樣牽涉到東西或中外交觸的例子，還有很多很多。瑞典的高本漢先生 (Bernhard Karlgren) 在四十年代曾著《古代中國的傳說與崇拜》長文，裏面提到《呂氏春秋·孝行覽·本味》記載有伊尹之母化為空桑的故事，以為這裏講一個婦人化做一棵樹的神話，是受到希臘故事女子達芬尼 (Daphne) 變成桂樹，或是虔誠信教的小亞細亞菲瑞金人 (Phrygians) 菲蘭蒙 (Philemon) 和鮑悉斯 (Baucis) 夫婦暮年雙雙變樹的影響的。²⁸我想這恐怕不然。像《金枝》的作者弗來則的研究。²⁹他以為植物的周期的死及復生，產生了神話中的一個神的死，幾乎是個通例。這種婦人變樹的故實，中國古書裏除了伊尹的母親，像《山海經·中山經·中次七經》說的“姑媯之山，帝女死焉，其名曰女尸；化為薺草，其葉胥成；其華黃；其實如菟丘；服之，媚於人”，這段話就常為後來的他書所稱引，看來却不像有希臘的或非本土的因素。³⁰

可是到了唐、宋以降，海陸的交通繁密，這種橫的方面的傳播，就越來越廣了。研究這一個時期的學者們的發現，就有更多更肯定的成就。據楊憲益先生的考證，在歐洲和近東有三百四十多種大同小異的《掃灰娘》(*Cinderella*)的傳說，這故事已經改頭換目收入《酉陽雜俎》續集卷一《支諾皋·上》裏，成為一篇完整的中國故事了。這是不錯的，沒有《掃灰娘》，這個女兒葉限(Aschenl)為後母所苦遇到仙人的故事是不會在中國的南海一帶流行的。有趣味的是，現在流行著的這故事的英譯本，是根據十七世紀著名的法國學者培魯(Charles Perrault)的本子 *Cendrillon* 來的，但是却誤把法文的 *Pantoufle en vair*(毛質拖鞋)看做了 *en verre*(玻璃)，所以才出現了玻璃拖鞋這名稱。但是在九世紀用漢語改寫的故事裏，雖說仙人給的是“金履”，却是“其輕如毛，履石無聲”，可見法文本倒合乎這故事很早的原裝貨。^③楊先生又發見孫頤的《幻異志》^④裏有“板橋三娘子”，^⑤描寫住在汴州板橋店的旅客，“圍床食燒餅，未盡，忽一時踏地作驢鳴，須臾，皆變驢”的故事。他指出這故事雖然可以遠紹自希臘史詩《奧德修紀》(*Odyssey*)第十卷巫女竭吉(Kirke)教人吃了麥餅等食物之後變豬，和公元二世紀時活躍的羅馬哲學家、辭章家阿蒲流(Lucius Apuleius)著的《變形記》(*Metamorphoses*，一名《金驢》)裏年輕人變驢的記述。^⑥但是像南宋趙汝適《諸蕃志》的《中理國》所描寫、經過後人考證的非洲蘇馬里沿岸(Somali coast)包括索科特刺島(Socotra)的情況，似乎更可注意。索科特刺島上多妖巫，據說能令人變身做禽獸，大概就是像《板橋三娘子》這種傳說的根源。^⑦除了楊先生的考證之外，我看《大唐三藏取經詩話·過獅子林及樹人國第五》所叙奉命去買菜的小行者被一家主人作法，變做驢兒弔在廳前，這情節也是脫胎於上述的人變驢這一個類型的故事的。^⑧因為有了那些外來的傳說擴大了聞見，講述故事的人得了些影子，知道這些關

目可以增加聽者的趣味，自然不難牽合、提破。印度的史詩《羅摩衍那》(*Rāmāyaṇa*) 傳入中國，自然也會有同樣的遭遇。

三 關於《羅摩衍那》

《羅摩衍那》這部印度著名的古代史詩是世界聞名的偉著。它的篇幅極大：唐玄奘譯《阿毗達磨大毗婆沙論》(*Abhidharmamahāvibhāṣāśāstra*) 卷四十六云：“《邏摩衍拏書》有一萬二千頌，唯明二事：一明邏伐拏(羅波那，十首王 Ravana)將私多(悉多 Sitā)去，二明邏摩(Rāma)將私多還。”這大概是這篇史詩最短的介紹文字了。一萬二千頌已經很長，現存的普通梵文本已經被後人逐漸增到兩萬四千多頌，是增加了一倍。二、三十年前印度的學者們用力整理它，刪除了他們認為不可靠的一部分，做出來的精校本也還有一萬八千七百五十五頌。這就是這部公元三世紀之前大約已經基本上定了形，傳為印度最初的詩人跋彌(Vālmiki, 意譯為蟻垤)^{③⑦}的傑作的新面貌了！^{③⑧}

在 1980 年季羨林先生譯《羅摩衍那》第一冊(童年篇)出版以前，這部書是沒有漢文譯本的。^{③⑨}1984 年漢譯的第七冊出版(實係第八冊，因為第六《戰鬥篇》分了兩冊)，全譯本出來，愛讀史詩和神話，愛看域外優美的文學作品的人，可以如願以償了。^{④①}季先生的書是用上文說到的梵文精校本漢譯的，文體用的還是韻文。美國普林斯登大學出版社近年也出版了這個精校本的英譯本，我寫本文時他們還只出版到第四冊《猴國篇》(*Kiskindhākāṇḍa*)，體裁也是韻文。^{④②}這兩部譯本各《頌》的章(*sarga*)節，次序編號是完全相合的，這對我做比較時很有用。除了這兩個譯本(第二個譯本僅有全書的一半或稍強)，我還使用了印度學者若姑那森(N. Raghunathan)在八十年代、^{④③}和沙斯特里(Hari Prasad Shastri)

在五十、六十年代出版^④的兩個全譯本做參考。這兩個譯本根據的梵本都不是精校本，而且譯筆是散文，未必能表出《羅摩衍那》那股在《吠陀》(Veda)之後，却又和比較嚴格化了的(依照波你尼“Pāṇini”文法規範的)古梵文不同的那種文體富有詩意的神韻。還有一層，《羅摩衍那》梵文的傳本也很多，就在這兩個散文譯本用的原本來看，有些地方它們也小有出入。不過，我也偶然發現它們還保存了一些精校本所廢棄了的材料和支節。這就是我需要讀它們的原因。因為我注意的不是這部史詩的文學意境，不是它代表的社會、經濟和意識。我要注意的只是它裏面的故事細節、人物舉動的刻畫和意向，我更要注意裏面的要角之一，叫做哈奴曼(Hanumān)的這隻猴子。我的欣賞是在牝牡驪黃之外的。我要知道哈奴曼和中國小說《西游記》裏的孫悟空的關係。

在中國小說史上，哈奴曼是否孫悟空的祖先或原貌的不同意見，已經有了七十多年了。這個爭論其實是未成形的：大概討論的雙方那時都不曾把它看做過分嚴重的問題。不過到現在七十年後，《西游記》的考證已經成熟到可以寫《西游記》形成史的階段，^⑤現在又值《羅摩衍那》新的譯本正在陸續地出現，材料多了，問題又不算太大，也許可以有多一點觀察供大家來分析、深思。

胡適之先生作的《西游記考證》成於1923年。^⑥從1921年十月以來，有好幾年俄國的印度史、佛教史學者鋼和泰男爵(Baron A. von Staël Holstein)在北京大學講古印度宗教史，胡先生經常替他口譯，是從鋼和泰那裏得知《拉麻傳》裏哈奴曼的事蹟，才去覓求這個“齊天大聖的背影”的。胡先生的《考證》裏，也撮述了一下史詩裏的大概故事和哈奴曼的活動，包括哈奴曼能夠把希瑪拉耶山拔起來背著走，又能變形，把自己身體縮成拇指一般小，“從老魔的右耳朵孔裏出來”這些和孫悟空的本領很相像的異能。但是胡先生雖然“假定哈奴曼是猴行者的根本”，他是仍把魯迅先生告

訴他的意見“作西游記的人或亦受這個巫枝祁故事的影響，和巫枝祁（無支祁）這淮渦水神的來源（《太平廣記》卷四六七《李湯》條引《古嶽叢經》第八卷）記在卷前的（頁368）。”魯迅說的《西游記》孫悟空或受巫枝祁的影響，除了他寫給胡適的一封信^{④⑥}之外，也在《中國小說史略》第九篇《唐之傳奇文·下》討論《李湯篇》的文字。^{④⑦}和他在1924年在西安暑期講學用的講稿《中國小說的歷史的變遷》裏表示過。^{④⑧}在後一篇中，他提出“中國所譯的印度經論中，沒有和這相類的話”，指的是佛經中不曾提到（像孫悟空這猴子）那樣的事蹟，却没有考慮到《羅摩衍那》基本上並不是弘闡佛教的書，而漢譯的佛經中也實在還有多少利用這部印度教名著的痕跡（參看本文注39）。至於他說“孫悟空是襲取無支祁的”，也不能夠說是全錯：例如吳承恩《西游記》第六十六回，國師王菩薩不是還對來向他求助的孫行者說過：“你今日之事，誠我佛教之興隆，理當親去，奈時值初夏，正淮水泛漲之時，新收了水猿大聖，那廝遇水即興，恐我去後，他乘空生頑，無神可治”的麼？這裏說的水猿就是無支祁，這裏也號稱大聖，簡直和四十一回六個和悟空稱兄道弟的大聖媲美了。不過書裏提到降水母的事情，就是穿插運用這麼一點點而已。要問孫悟空是不是可以說有了《羅摩衍那》的影響，我們也還得看那所謂影響的深厚程度。^{④⑨}

《羅摩衍那》故事的梗概，上述的每個全譯本都分別用了些篇幅敘述過。季羨林《羅摩衍那初探》的第三節，也曾很扼要地介紹其內容（頁12—22）。^{⑤①}下面我順序提到《羅摩》七篇的篇名：《童年篇》、《阿逾陀篇》、《森林篇》、《猴國篇》、《美妙篇》、《戰鬥篇》和《後篇》，以及書裏各人地名的譯音，爲了方便讀者查考，也多用的季本。各篇篇名梵文的拼音見前面注（38），這裏就不重複了。《西游記》方面，我只用了簡本即明刻本陽至和編的《新鐫三藏出身全傳》四卷和百回本的吳承恩《西游記》做爲主要的依歸。朱鼎臣編

輯的《鼎鑊全相唐三藏西遊釋厄傳》十卷本文裏沒有提，因為它的內容大概吳本也可以包括在內了。^⑪這裏要討論的問題重要的是《西游記》裏有沒有像是承襲《羅摩》裏的猴子的情節和描敘的問題，而吳本自然可以說是《西游記》的最後的面貌。我在下面試做的分析，用到吳本的就用一個吳字做標記，陽本的用陽字，季先生的譯本用季字，普林斯登出版的譯本用大寫 P 字，Raghnathan 和 Shastri 兩位的本子也分用 R 和 S 字母來說明。陽本頁數號碼指牛津大學 Bodleian Library 藏本。

四 大局和細節

我們先不提細節，只來討論幾個關鍵性的問題。

《阿逾陀篇》(季 2.73.8/449; P, II, 73:8/238; R, LXXIX/352; S, 79/355) 羅摩的弟弟婆羅多 (Bharata) 說他要在森林住“九年再把五年加”，指的同時也是羅摩在外放逐十四年。陽 4/34a, 37 a, 吳 96,100 回也說玄奘離家十四年。歷史上的玄奘是貞觀三年仲秋朔旦出發，十九年正月回到京邑，見《大唐西域記》卷十二下面附的《記贊》，他離京並非十四年。我想《西游記》的這個說法，一定有它的通俗的來源。“十四”一詞說九加五，在《羅摩》書裏是一種習慣的說法。

同篇 (季 2.47.25—26/302—4; P, II, 47:25/185—6; R, LIII/293; S, 53/295) 羅摩向他一同在外的弟弟羅什曼那 (Lakṣmaṇa) 表示他隨時有能力打回阿逾陀都城，解決困難的問題，但是那樣做就會壞了教法 (Dharma)，那是他絕不幹的。孫悟空做了唐僧的大徒弟，他隨時筋斗雲一下子就能夠送唐僧上西天去見佛，可是他也不幹，非要師父經歷這八十一難不可。陽 4/34b 三藏師徒被收在監獄，“行者知到〔道〕師父難星將滿，只有今夜一夜監星，他故不

顯神通，陪師父同坐一夜”，這是個原則問題，吳 97 回皆同此旨。

《西游記》裏最大的、最重要的情節是唐僧取經，經過八十一難。這八十一難中，他遭遇的主要地是屢次陷身妖洞，被妖怪捉住。妖怪捉他的目的是要吃唐僧肉，吃了可以長生不老。或是女妖，就要找他合歡，取他的元陽童身。這些妖魔分散各處，也有從天上下凡來吃人的。我們如果仔細想一想，十四年間唐僧所過的疆界，幾乎無處不是吃人的魔怪，這些魔怪莫不吃人，他們也都各有法術，都能變形和飛行，這樣大規模的妖魔地界，在以前中國傳統的所謂六朝鬼神志怪之書，是沒有的。^②但是我們如果把《羅摩衍那》拿來一看，大部份的篇幅，簡直除了以描寫宮庭的事物做背景的地方之外，森林到處都是羅刹 (rākṣasas) 和羅刹女 (rākṣasīs) 的世界，整個的楞伽 (Lāṅkā) 就是羅刹國，就更不用說了！從歷史方面說，羅刹也許是雅利安人征服印度之前某些土著民族的稱呼，但是在史詩裏他們却被描寫得是既愛吃人，又能變形，也擅飛行的妖精。《森林篇》毗羅陀 (Virāḍha) 的搶悉多 (Sītā, 季 3.2.8/9; P, III, 2:9cd—10ab/89; R, II—III/3—4; S, 2—3/4—6) 和後來羅波那 (Rāvaṇa) 的搶悉多 (季 3.45.22/279; P, III, 45:22/184; R, XLVII/101; S, 47/99)，實在是跟《西游》裏妖魔的搶唐僧沒有什麼本質上的分別的。羅刹既然不分大小都能變形，陽 2/31b“奉大王嚴命在山巡邏，要拿幾個凡夫去做酒案(案酒)”的小妖也會變化，他的能力就跟羅刹沒有分別(吳 20 回)。羅刹女也都是吃人的，連心肝腸子都吃，像《美妙篇》裏旃茶達哩 (Candodari)、鉢羅伽娑 (Praghasā) 她們這些羅波那的侍從說來恫嚇悉多的話都不是鬧著玩兒的(季 5.22.33—37/221—2; R, XXIV/399; S, 24/394)。陽本沒有羅刹、羅刹女這類名相出現，但是吳本卻有唯一的一位透露了這個名稱，就是第 59 回的鐵扇公主，也就是大力牛魔王之妻。這裏羅刹女成了專名，讀者模糊看過，頂多會想到羅刹女大概用的

是佛經裏的名詞，更不記得《大唐西域記》卷十一所記師子國“昔此寶洲，大鐵城中，五百羅刹女之所居也”這一段描寫楞伽的話，可能《羅摩衍那》是它的淵源。《西游》的羅刹女的丈夫牛魔王我很疑心也是取材於《羅摩衍那》裏的十首王羅波那的 model 的：不僅體壯勢兇相像，吳 61 回寫哪吒用斬妖劍剛把牛頭斬下，“那牛王腔子裏又鑽出一個頭來，……哪吒又砍一劍，頭落處，又鑽出一個頭來。一連砍了十數劍，隨即長出十數個頭”，寫的正是十首王的招牌貨。⁵³

《後篇》羅摩升天，《頌》中說：“有些生物樂從容，潛入薩羅逾 (Sarayū) 水中；丟掉凡人的軀體，登上雲車行天空”(季 7.100.21/575; R, CX/626—7; S, 110/636)。《西游記》陽 4/35b 也說三藏功德將滿，要上靈山參佛，“到了凌雲橋，只見一稍子撐著一隻無底船來接。行者知是佛祖替師父脫凡(胎)，他就先跳上船。三藏見船無底，不肯上去。行者叫八戒、沙僧同挾師父上船。三藏方纔上船，落在船底一過，行者慌忙扯起，三藏猶且抱怨。行者道：‘師父莫怨，此是佛祖替你脫凡胎。你不信，下流尸骸是何人的？’三藏舉目一看，正將垂淚，船已到岸。”吳 98 回也演此旨。

陽 4/29a 有個黃花觀道士，為替七個蜘蛛女怪報仇，和孫行者大戰。其後來了毘藍婆，自言是昂日星官之妻，特來伏此蜘蛛精。吳本的寫法就這材料擴大，73 回這道士成了百眼魔君，兩脅下有一千隻眼，眼中迸放金光，十分厲害。行者被困在金光黃霧中，“只在那金光影裏亂轉，向前不能舉步，退後不能動脚，卻便似在個桶裏轉的一般。”按，這樣的金光罩，《羅摩衍那》裏羅波那的兒子因陀羅耆 (Indrajit) 和羅摩兩人作起法來，都有相類的大法力。濕婆 (Śiva) 也有千眼之號，這且不說。73 回黎山老姆指點行者的一段話，尤可注意：

“……我教你去請一位聖賢，他能破得金光，降得道士。”行者聞言，連忙唱喏道：“女菩薩知此來歷，煩爲請教請教。果是那位聖賢，我去請來，救我師父之難……。”

後來行者到了千花洞，見那裏靜悄悄的，“心裏暗道：‘這聖賢想是不在家了。’”及至毘藍婆和他相見，說：“我自赴了孟蘭會，到今三百餘年，不曾出門。我隱姓埋名，更無一人得知。你却怎麼知道？”這裏的聖賢兩個字的說法，是很少用在中國傳統的志怪小說裏的。他是 *ṛṣi* 婆羅門教和印度教裏的聖人。^{⑤4}修鍊動輒幾百幾千年，這種情形在《羅摩衍那》許多淨修林裏隱居的聖人，更是常見。

以上寫的所謂關鍵性的地方，要想說《西游》這些地方，很像在它整個的規模上，是滲透過一股《羅摩》的精神的。下面再述的一些細節，更可以做比較的資料：

前文說過吳本《西游記》牛魔王砍下頭能夠復生的本領。陽 4/10a—b 和吳 46 回都有孫行者跟車遲國的虎力(大仙)比賽砍頭，行者的頭砍掉之後，頸上又伸出一個頭來的敘述。《羅摩》的《戰鬥篇》裏，慶戰時羅摩砍中羅波那的頭，頭顱滾落地上，頸上又生一個，如此羅摩用箭射掉一百個頭，羅波那仍然無恙(季 6.96.20—24/827—28; R, CX/313—14; S, 109/313)。《森林篇》R, L1/111; S, 51/109 兩本都說鷲王闍吒優私(Jatāyus)爲了要救悉多，在天空和羅波那搏鬥，咬斷了羅波那十條左臂，那臂膀也立刻重長出來。精校本(季和 P 本從之)沒有手臂重生的記載。^{⑤5}

《羅摩》和《西游》裏許多角色都能變形，中國以前的記載裏也早有變形，無所謂抄襲。但是身體的小動作和特異的能力別處從來不曾寫的，就不能夠說沒有模擬的師承。影響既多，神而明之，聰明的作家就更能夠把它寫得出神入化了。《美妙篇》哈奴曼通過

大海時半途被蛇母須羅婆 (Surasā) 在海面截路，要他進入她嘴裏讓她吃。她的身體龐大，哈奴曼便把身體放大得和她的嘴一樣大，她又把嘴更擴大，這樣比量了多次，哈奴曼再把身體變得小到拇指一樣，鑽進了她的嘴裏再出來，沒有讓她吃著。吳《西游》67 回也有一條大蛇“盤做一團，豎起頭來，張開巨口……，行者反迎上前，被他一口吞之”，然後在蛇肚裏將鐵棒撐著亂搗。陽 4/26a 只說“忽過大蟒攔路，被行者掣棒打死。”吳本這裏或可和季 5.1.143—153/31—34; R, I/335; S, 1/335 相比較。更切合的是同篇 (季 5.1.171—77/37—8; R, I/337; S, 1/337) 敘述哈奴曼在空中又被羅刹女僧醯迦 (Simhikā) 截住要吃，哈奴曼把身體變小投入她口裏，然後用指甲抓破她腹內的腸臟。季先生原注 32 (頁 561) 已引用了吳著《西游記》孫悟空鑽入鐵扇公主肚中的故事，事見吳 59 回。陽本沒有這一段，但是陽 4/25b 有行者變做一瓜，黃眉大王吃了，在他腹中翻攪起來的故事，也見吳 66 回。《戰鬥篇》描寫羅波那力大無窮的弟弟鳩槃羯叻拿 (Kumbhakarna) 在戰場上抓住大堆的敵軍猴子要吃，可是因為他的身軀出奇地大，孔竅也大，“這些猴子從他的鼻子裏，從他的耳朵裏爬出去。” (季 6.55.28/447; R, LXVII/180; S, 69/180) 吳 76 回行者在老魔的腹內，答應出來，又怕妖精在他經過口腔時加害，便“從他那上脖子往前爬，爬到他鼻孔裏。那老魔鼻子發癢，阿嚏的一聲，打了個噴嚏，直迸出行者。”陽 4/29a 經過獅駝國，沒有這樣熱鬧。如果說《羅摩衍那》多少影響過吳承恩，那麼吳汝中在這裏真地可以說是青出於藍了！⁵⁶

哈奴曼氣力很大，能夠背馱人，這不希奇；但是能夠背著大山飛行，這就神奇了。《美妙篇》(季 5.33.29/290; R, XXXV/422; S, 35/415) 哈奴曼告訴悉多，他曾背了羅摩和羅什曼那兩兄弟一同去見猴王須羯里婆 (Sugrīva); 後來他見羅摩報告 (季 5.66.24/556; R, LXVIII/512)，又重述他告訴悉多這話。《戰鬥篇》(季 6.4.15/

20; R, IV/7; S, 4/9)羅摩發號施令,說他“騎在哈奴曼肩上,像因陀羅(Indra)騎著〔他的大象〕伊羅波陀(Airāvata)。”同篇(季 6.47.117/367; R, LIX/153; S, 59/154)在戰場上,哈奴曼教羅摩騎在他肩上。同篇(季 6.61.55—64/562—65; R, LXXIV/215—221; S, 74/214—19)大戰中許多人爲因陀羅耆的武器所傷,連羅摩兩兄弟都不能免,哈奴曼須飛過大洋,到哩舍婆(Rshabha)和吉羅娑(Kailāsa)兩山之間去採靈藥。他飛到那裏,仙草都自己隱藏了不肯出現。他大發脾氣,打碎了山峯,把它背了飛回;等各人醫治好了,再把山背還。同篇(季 6.89.20/782; R, CII/295—6; S, 102/296)羅什曼那被羅波那打傷,哈奴曼又被派去採藥,這一次也是手托山峯而還。

如果《西遊記》有些地方真是模擬《羅摩》或流傳的從《羅摩》轉化而來的故事的,那麼陽 3/28b—29a 行者背馱銀角大王,那妖知道行者要害他,“遂念一咒,遣得須彌山壓來,大聖左肩承了,大聖全不在意。又遣峨眉山壓來,大聖右肩承了,又不著(著)意,肩起兩山,忙趕師父。那妖也唬得汗流,復念真語,又遣太山劈頭壓住”,這段話和吳 33 回的描寫,就不算怎樣新奇了。

孫悟空用的金箍棒,原是海底的一根鐵柱,不過能夠變化,可能變短,也可變粗細,這是陽 1/13b 早已寫出的,吳 3 回把它說得細緻些,也不曾改動什麼。⑤《美妙篇》(季 5.40.31/365; R, XLII/446; S, 42/439)哈奴曼在楞伽城被羅刹兵圍攻,他隨手取了門邊一條鐵棍做武器,這棍子原是門門用的。其後他“從一座宮殿上面,用力拔出來一根柱子,他把柱子使勁地揮舞,上面有一百個棱鑲著金子”(季 5.41.14/370; R, XLIII/447; S, 43/440; 這裏用的是季譯原文)。再下邊(季 5.51.38—39/445—446; R, LIII/472; S, 53/463)另外一個場合他縮小了自己的身體,把綑綁的繩索弄掉,又抓起拱門的鐵門門來應敵。這樣說,哈奴曼的隨手的武器不是特

別講究的。可是《戰鬥篇》(季 6.47.21/342; R, LIX/146; S, 59/117)裏有一個叫做尼空波 (Nikumbha) 的羅刹,他手裏却“拿著帶著煙的門門,上面裝飾著黃金鑽石。”我們既不想做無謂的比附,說吳 75 回行者自誇說他的這條棍子“兩頭箝裹黃金片”也就夠了! 58 回寫兩個獼猴攪亂乾坤,也有韻句說:“這個是如意金箍棒,那個是隨心鐵桿兵。”哈奴曼和悟空兩個猴子都使棍,也是一個相同點。

五 幾個神似的地方

《西游記》裏有幾段表面上看似和《羅摩衍那》的故事無關的筆墨,却是承襲《羅摩》更得其神的地方。這是中國的藝術家:宣講、說話以及寫作高手們的成就,因為這些敘述的輪廓在陽本《西游記》裏都已經有了,吳本的加工、渲染、擴大,更顯出一位大作家創造的魅力。

第一個是陽 4/20b—22a 真假行者在水簾洞口掣棒相持,“沙僧不辨真假,無以助力”,一直打到天宮、地府、洛伽山觀音座前,打到如來臺下,被如來識破假的是外種六耳獼猴的故事,又見吳 57—58 回。它的根源,正是《羅摩·猴國篇》(季 4.12.18—20/79; P, IV12:18—20/79; R, XII/197; S, 12/198)波林 (Vālin) 和須羯哩婆 (意譯為妙項)兩個兄弟猴子搏命相鬥,羅摩要替妙項射死他的哥哥,却分不清楚誰是誰的那段情節。

第二個是《西游》陽 1/20a—22b 和吳 5 回齊天大聖管理蟠桃園偷吃仙桃,攪亂王母娘娘蟠桃勝會的情節,它的所本是《美妙篇》(季 5.59.8—22; 5.60.1—33/508—19; R, LXI/497—LXIII/503; S, 61—63/488—493)哈奴曼和羣猴大鬧蜜林園 (Madhuvana),大搶喝蜂蜜,喝得酩酊大醉,打傷園中看守這些事端。故事的本事是奉

須羯哩婆命南下尋訪悉多下落的猴子部隊，得到了哈奴曼飛回報告的好消息，就大家同還帕拉若槃那山 (Prasravana)。中途他們經過這座猴王祖產、輕易不得進入的蜜林園，一向是歸須羯哩婆的舅舅陀底牟迦 (Dadhimukha) 看守的。哈奴曼在這椿鬧事的行動中，是煽動作亂的主角 (季 5.60.1/512—3; 5.60.15/515; 5.60.23/517; R, LXII/499; S, 62/489)。把這段熱鬧非凡的情節，套在傳統的王母和新編的孫悟空的故事上，可以說真是天衣無縫。和《西游記》有淵源關係的，《大唐三藏取經詩話·入王母池處第十一》也有行者偷食貌似孩兒壽幾千年的蟠桃的故事，⁵⁸但是那裏的寫法很拙劣，並且又雜有後來陽 3/10a—15b 和吳 24—26 回五莊觀行者偷吃人參果的因子。王母桃的傳說在六朝時早已流行了，⁵⁹但是以前的故事從沒有提到它和猴子有關係。《西游記》利用了《羅摩》更豐富的內容，便把這段有趣味的故事寫活了。至於《後篇》 (季 7.10.33/80; R, X/400; S, 10/403) 說羅波那的大氣力弟弟鳩槃羯叻拿曾吃掉住在因陀羅的樂園 (Nandana) 裏的七個仙女 (apsarases) 和十個隨侍。湊巧的是《西游》陽 1/20b 王母差到蟠桃園來摘桃的，也是七位穿著不同顏色衣服的七衣仙女，吳 5 回並同。既然陽 4/28a、吳 72 回在濯垢泉洗浴的女妖精也是七個，受她們使喚的小蟲又是七蟲，我想這裏的巧合恐怕也只是巧合。

第三個例我要舉的，不全是情節，其實更是寫作的人構想的意向的問題。陽 4/26b—27b 有下面三段敘述：

(1) ……行到朱紫國中，師徒進朝，倒換關文，正遇朱紫國王因折鳳得疾。行者採藥醫好，細問同(國)王因何失去皇后？國王道：“朕三年前與妃子在御園賞花，忽然昏迷，聞說什麼賽太歲將我正妃攝去，因憂成此病。”行者聞言道：“我去拿此妖來，與你取轉皇后。”言未畢，駕雲而去。

(2)〔麒麟山獬豸洞的〕那妖挺鋒來戰……，殺敗大聖，轉洞自嘆道：“攝來朱紫國王的皇后，不知他身上怎樣盡是刺荔，並未諧得半刻夫妻。今又差人來取，被我戰退，且放下金鈴，略睡片時。”

(3)〔後來觀世音菩薩來救，〕妖現真形，菩薩帶回南海。行者進洞，救出皇后。又忽見張紫陽仙真來到，高叫悟空道：“皇后自(身)上衣服是我的棕(棕)團，怕妖怪淫她，我故把貼在他身，變成刺荔。今他難星已滿，叫他脫下衣服還我。”兩下交付已畢，行者帶皇后還于朱紫國王，備以妖精、菩薩、仙真之事說與國王，國王聽訖，深欲厚謝。三藏師徒不受，只領關文又行。

失鳳就是男性失去配偶；張紫陽即北宋時的張伯端，道教人物，《悟真篇》的作者。吳本《西游記》用了 69—71 三回的篇幅細膩地描寫這段情節，要點也跟陽本沒有出入。不論是陽本還是吳本，《西游記》除了這裏舉的文字，似乎從來不曾談過女子的貞操問題，我們但看陽 3/20b、吳 29 回那位中秋節賞月，一陣風被妖精拿去做了十三年夫妻生男育女的寶象國三公主百花羞對三藏的自述就可以知道。這裏朱紫國的一段，很明顯地是受了《羅摩衍那·戰鬥篇》(季 6.103.1—104.27/872—883; R, CXVIII—CXIX/335—339; S, 117—118/334—338)悉多被羅波那強搶到楞伽，救出後羅摩懷疑地責備她，她悲憤蹈火自明，和《後篇》(季 7.42.16—42.23/321—23; R, XLIII/516; S, 43/522)羅摩又聽到流言，放逐了她；悉多被遺棄在恆河對岸(季 7.44.15—7.45.10/330—334; R, XLV—XLVI/518—520; S, 45—46/524—526)；以及她最後在羅摩舉行馬祠的祭場，大庭廣眾之中籲請地母收容她(季 7.88.10—14/523—4; R, XCVII/607; S, 97/617)和大地裂開收容她歸回本土這些曲折的影

響。對於悉多和羅摩遭遇的這些倫理和風教的問題，聰明的中國講故事的人，只要請出一位張紫陽 *deus ex machina*，就天下太平了。這也可以省掉多少羅摩和作史詩的跋彌受的後世人的批評。

除了上面舉的三個例證我以為可能《西游記》也是受《羅摩衍那》的影響的，下面我想再略談《西游》的悟空和佛祖打賭，被壓在五行山下（陽 1/27a—28b；吳 7 回），和他大鬧天宮（陽 1/16b—27a；吳 4—7 回）的問題。

《戰鬥篇》（季 6.19.13—16/120—121；R, XXVIII/68；S, 28/69）裏說有位羅刹蘇伽（Śuka）曾被派到敵軍中做間諜，他被趕回來之後向羅波那報告，說哈奴曼幼時看見太陽（日神）升起，肚子又饑餓，便一騰空躍過了三千由旬（*yojanas*）^⑥，一口氣要把太陽吞下肚子，誰知却摔倒在山石下邊。這有點像猴王和佛祖打賭的那種神氣。《後篇》（季 7.16.22/121—2；R, XVI/414—5；S, 16/419）寫羅波那想要拔去濕婆大神所在的那座山，大山巍然不動，却把羅波那的胳膊壓在山下。

上述的這個比較只能說有點影子，但是鬧天宮的行徑在《羅摩衍那》裏倒有先例。陳寅恪先生在他的《西游記玄奘弟子故事之演變》裏曾引後魏慧覺等譯《賢愚經》卷十三《頂生王緣品第六十四》，頂生王上天要奪帝釋（因陀羅）的位子，說這是鬧天宮的故事。^⑦其實，在《羅摩》史詩裏出現的上天造反事件，還有很多。下面舉的三條都很明顯：

《戰鬥篇》（季 6.18.19—20/113；R, XXVII/68；S, 27/66）說羣猴的祖先散那陀那（Samnādana）從前曾和帝釋交鋒，而且他並沒有被打敗；

《後篇》（季 7.59.8/395；R, LXVII/560—1；S, 67/569）說當年在阿逾陀城（Ayodhyā）有個曼陀特哩（Māndhātṛ），在三界中最稱雄強。他已經征服了地球，便覬覦天上帝釋的寶座。他跑到天

宮去要奪位，被帝釋用話騙走了他：

《後篇》(季 7.29.30/209—236; R, XXVIII—XXX/466—74; S, 28—30/470—78)的另一個例更清楚：羅波那和他的兒子因陀羅耆打上了天宮，因陀羅耆施法術居然把帝釋捉住(他的名字因陀羅耆就是能勝過因陀羅之意)。後來由大梵天 (Brahmā) 講人情，許了因陀羅耆有條件的不死之願，帝釋才被釋放。

《羅摩》書裏有這些個先例，難怪陽 1/27b、吳 7 回悟空反上天宮時要說：“因在凡間嫌地窄，立心端要住瑤天。靈霄寶殿非他久，歷代人主有分傳。強者為尊該讓我，英雄只此敢爭先”了！

六 《封神演義》的例

現在我們看到的《羅摩衍那》的傳本，是在佛教創立以後的；但是《羅摩》書裏有些傳說中的故實是婆羅門教的，就不一定比佛經遲。我從前曾寫過關於《封神演義》、《西游記》裏都有的毗沙門天王 (Vaiśravaṇa) 父子的故事，用過一些佛經密宗經典裏的材料，嘗試想探尋出多少他們的根源。^②現在讀了漢譯的《羅摩衍那》，我又頗懷疑《封神》第十三回哪吒用的乾坤弓、震天箭“自我軒轅黃帝大破蚩尤，留傳至今，並無人拿得起來的”，也許不止《佛本行集經》卷十三《掬術爭婚品下》裏悉達太子的祖父師子頗使的弓是它的淵源，因為還有《羅摩衍那·童年篇》(季 1.65.5—66.23/355—65; P, I, 65: 1—66.23/248—51; R, LXVI—LXVII/127—130; S, 66—67/131—134)裏遮那竭 (Janaka) 家裏收藏的濕婆的弓，也是爭婚的重要道具。

《羅摩》書裏似乎不曾出現過哪吒的名字。但是他的父親毗沙門，有時候或稱俱毗羅 (Kubera)，是財神，却常常出現。他是羅波那的異母兄。《森林篇》(季 3.46.2/286; P, III, 46:2/186; R,

XLVIII/102; S, 48/101)羅波那把悉多擄到楞伽之後,向她吹噓說自己的能耐,曾說和財神爺俱毗羅打過一次大仗,俱毗羅打敗逃走了,還丟了他那輛可以到處飛行的雲車(Puṣpaka),這大概是事實。《後篇》第15章寫財神爺和羅波那這一場戰爭,R, XV/413和S, 15/416都說羅波那施用法術,造出一千個假形來攻擊對方。季本沒有這一句,只說他“施展羅刹狡幻術”(7.15.26/116)。像《封神演義》寫的關於毗沙門(小說裏只叫做李靖)父子交惡那樣的熱鬧場面,這裏找不著;就是佛經,說的也不過只得一個輪廓。

可是《封神演義》有一件事或許可以說是受到《羅摩衍那》的影響的,就是封神。過去的考證家們從古書裏去鑽尋資料,舉出《史記·封禪書》“八神將自古而有之,或曰太公以來作之”,和《古文尚書·武成篇》“惟爾有神,尚克相予,以濟兆民”這些話,以為是《封神》的主旨。這是錯的。《封神》有一個很明顯也很特出的地方,就是書裏不但忠盡有功的人,得以受封,就是罪惡極大的人,也都量其情狀,分別封神號,在天上或神界給他一個位置。最有趣的是紂王下面的兩個佞臣飛廉、惡來,第99回尾剛才提斬首,100回一開端姜子牙就在封神臺拍案大呼清福神柏鑑,快領二人魂魄到壇前受封了!《羅摩衍那·童年篇》(R, XV/39; S, 15/40)天上諸神作歌謳頌毗濕奴(Viṣṇu),詛罵惡魔羅刹羅波那,仍肯定地說他死後得上天,脫離煩惱。(季本和P本沒有這首頌歌。)(《猴國篇》)(季4.17.8/105; P, IV, 17:8/88; R, XVII/206; S, 17/207)波林被羅摩射死了,《頌》云:“中了英雄射出的箭,死後可以升入天庭;羅摩的箭射中了他,他走上最高的路程。”《戰鬥篇》(季6.31.54/210; R, XLI/99; S, 41/99)羅摩教波林的兒子鵞伽陀(Aṅgada)飛去楞伽告訴羅波那,說他惡貫滿盈,一定要被殺死的,但是他死了,就走上“神仙們的道路”。

《封神》裏的這種構想,不管它是不是受到《羅摩》故事流傳的

刺激，在它的寫作時代（明嘉靖、萬曆間）這樣說說是不要緊的，也許還可以說是夠新鮮的。要是在古代，這樣說即使不引起官非，也會教學者們聚訟。漢高祖初起兵時，他曾“祠黃帝，祭蚩尤於沛庭而夔鼓。”蚩尤也是神話中人，但是他是壞蛋，為什麼要祭他？唐代到清代對這問題打了一千多年的筆墨官司，也還難辨這一個神話的、宗教的、和民俗學的疑問。^{⑥3}

七 吸收、揚棄和選擇

《羅摩衍那》自然是一部大書。中國的佛教徒翻譯佛經，業績昭著，他們是不怕艱難的。前引過的《阿毗達磨大毗婆沙論》有二百卷（玄奘之前苻秦時從罽賓來的僧伽跋澄〔Sanghabhata，衆現〕也譯過十四卷的《鞞婆沙論》），玄奘的《大般若經》（*Mahāprajñāpāramitā-sūtra*）合新譯重譯的有六百卷。為什麼以前沒有人整部地介紹《羅摩衍那》呢？有些學者們說，因為印度教（婆羅門教發展出來的）和佛教是對立的，佛教只會利用《羅摩》的一些故實改頭換目做自己的宣傳，並沒有逐譯的意思。這話自然也有道理。不過佛教的變文、俗講，在中國是唐代才開始興旺的，中國的長篇小說要到明代中葉才見萌芽。《羅摩》的材料從唐代到明代中葉，在民間流傳的方式早已不止是講唱、紀述方面，就是詩歌傳誦，戲劇演出，廟宇建築，也無處不露出吸收、滲透的痕跡。現在廈門大學收藏的泉州舊婆羅門寺院門框石柱上的哈奴曼浮雕，季羨林先生說他“尾巴拖得很長很長，手裏拿著草似的東西”的，象徵的正是他利用點了火的尾巴去燒楞伽城，和手抓了採得的仙藥。^{⑥4}

說佛教利用了《羅摩》的資料，最早的見於三國吳康僧會譯的《六度集經》卷五《忍辱度無極章第三》。康僧會是在印度出世的康居人（Sogdian），在交趾住了很久，十分漢化。《六度集經》裏講的

這段故事，要點像 (1) 國王和妃住在山林，有邪龍化為梵志，搶走了元妃，中途有巨鳥和他交戰不勝，元妃終被劫渡海去。這裏說的龍其實是羅刹惡魔羅波那。(2) 國王尋覓元妃，遇見獼猴稱他和舅氏並肩做王，被舅氏奪位。國王助他，射跑了舅氏，猴王就答應率部下同他去尋妃。他們遇見受傷的鳥，得知元妃的去處。原詩的波林和須羯哩婆兄弟的爭鬥，在這裏波林變成了舅氏，並且他也没有被射死。(3) 他們追蹤臨到海岸，無法渡海。天帝化身為一個生疥癩的小獼猴（這就是哈奴曼），指導他們“負石杜海，可以為高山，何但通洲而已”，終於鋪石填海得渡。(4) 他們的大軍在島上包圍了這個邪龍盤踞的巢窩。龍作毒霧，衆猴皆病，那小猴又會用天藥敷他們的鼻孔，病就痊癒。毒龍發威，電光閃耀，霹靂震地。小猴又教國王射耀電的地方，把龍射死；他又拔開了門鑰，救出元妃。(5) 猴王的舅氏死了，民衆來覓尋舊君，擁他返國復位。(6) 國王奪回元妃，却責備她，疑她不貞，要她還娘家。元妃悲憤以地裂自誓，大地果然裂開，證明她的話不虛。

上面所講的，除了些細節，大致合乎《羅摩衍那·森林篇》悉多被劫以後的情節。據一般學者們的研究，在公元後二世紀後半期《羅摩衍那》已有了它現在的規模和形式。^⑤我們又從《高僧傳》卷一知道康僧會在赤烏十年（247）從交趾到建業（南京），晉太康元年（280）死，和《羅摩》成書的時代相去不過百年，他所知道的《羅摩》，和現在的本子出入的地方，可能就是因為改寫的緣故。《羅摩衍那》前半部，包括第一、二卷《童年篇》和《阿逾陀篇》，主要地說十車王（Daśaratha）為了不違他的宿諾，聽從他的第三夫人吉迦伊（Kaikeyī）的唆使，放逐羅摩到森林去的故事，也見於元魏吉迦夜（Kekaya）和曇曜合譯的《雜寶藏經》卷一的《十奢王緣》。^⑥這經是孝文帝延興二年（472）譯成的。《羅摩》原篇裏的十車王只有三位王后，《十奢王緣》裏竟有四位夫人，把二夫人須彌多羅（Sum-

itrā) 生的雙胞胎兩個兒子之一的設睹盧祇那(Śatrughna), 斷給這位小夫人了! 羅摩放逐本是十四年, 這裏也改做十二。吳曉鈴先生曾舉出西秦聖堅譯的《太子須大拏經》裏須大拏和王妃放逐檀特山中十二年的故事, 說這也是從羅摩漫游衍化出來的。⑥《六度集經·忍辱度無極章》裏又有《睽道士本生》, 述十車王誤殺一位苦行者的獨子的情節, 見《羅摩·阿逾陀篇》57 及 58 兩章。這個《睽子經》就有許多傳本。⑦《童年篇》裏第 9 章全章講的是鹿角仙人(哩濕耶舍楞伽 Rāyaśrṅga) 怎樣被妓女們誘出山林還俗的故事, 它也有許多傳本。這故事不止見於漢文佛典⑧, 也見於藏文的《甘珠爾》(Kanjur) 和巴利文的《佛本生故事》(Jataka)⑨。其他性質相類夾插在《羅摩》裏面的小故事在佛經裏面出現的, 還有不少, 而佛經中偶然提起一句半句像《大莊嚴經論》難陀王說偈云: “羅摩造草橋, 得至楞伽城”(故事見《戰鬥篇》第 15 章) 那樣的話, 恐怕更是更僕難數了! 說《西游記》裏面的猴子悟空有《羅摩衍那》裏的哈奴曼做他的影子, 我想可信的程度要比說別的猿猴大得多。

不過哈奴曼究竟不是孫悟空, 這裏面需要一些改寫。什麼才是改寫最好的條件呢? 當然是符合中國本身的生活環境、制度、信仰和習慣。比較短的、簡單的故事, 像前文提過的《掃灰娘》、人變驢這些故事, 是容易措手的。情節複雜了, 障礙就多, 要想不露馬脚, 寫作或說話的人, 就要在規定的條件之下動腦筋, 要在劃好了的欄干裏面馳騁, 看似自由放任, 舉手投足都不越出範圍一步, 這才是高手躊躇滿志的時候。

中國傳統的禮法、道德, 甚至封建制度之下的許多人情、慣例, 都不要違反。其中最明顯的慣習是說話的方法。《羅摩衍那》儘管有很美妙的詩句, 高尚的情操, 但是那講故事說話的方式, 從中國人的慣習看來, 真是嚙嚙極了: 說話不僅常用比喻, 比喻又必引故事, 講一個現在的故事又會遠溯到更早的故事, 由兒子溯到祖父,

祖父又有他的事蹟，功業烈烈，不但有旁支，旁支還一定要有分歧。看情形有些材料大概是得唱一遍再唱一遍聽熟了才能記得的，倘然要改寫，這些地方就得注意。那些活潑靈活的地方，中國人不止能夠欣賞，並且一定能夠承襲、學樣的，那些呆滯、沉悶的部分，在傳布的過程中，就自自然然地會揚棄。

中國人一般地說對宗教似乎什麼都不妨接受，其實那正可以看出歷史上的我們宗教信仰觀念之薄。大約從《尚書·呂刑》所說“乃命重黎，絕地天通”以來，^①就不大承認人和天上的神靈有可以上下往還的途徑了。自然像《山海經·大荒西經》說的“十巫從此升降”，《淮南子·地形訓》說“建木在都廣，衆帝所自上下，”我們不容易知道它要說的是什麼。但是在《羅摩衍那》，則地天通還是很尋常的事情。天上的大神的事情固然很複雜，大梵天、帝釋和毗濕奴、濕婆這些神，雖然常常融和無間，無窮無盡地飲食男女，但是神話史上也時常可以發現其間有些像人間的宦海升降錄的冷暖味道。^②天神和凡人固可來往，和羅刹也未嘗沒有關係，有的羅刹還是大神的骨肉、苗裔。每逢人、神之間，或人和羅刹之間有什麼大戰鬥，天上一大羣的乾闥婆、阿修羅 (*asuras*)、緊那羅 (*kinnaras*) 成羣的在離開人間不很遠的某層天上吶喊助威、唱歌。這些半神半魔的人物在中國大多數的讀者或聽衆的心裏都是陌生的。也許到今天為止，只有夜叉 (*yaksas*) 這個名詞我們可以算是接受了。在佛教，他們是北方毗沙門天王的隨屬，在婆羅門教和印度教亦然。在我們，他們不過是海底歸龍王管的巡海夜叉而已。老實說他的大名還算響亮，其實真要拜《水滸傳》裏孟州十字坡賣酒的孫二娘之賜。

前面我們已經談過一點《羅摩衍那》裏那種善和惡最後同歸於善的哲學，所以史詩中天神、惡魔、國王、凡人、各種次等的神、仙人、苦行者、妖怪，他們之間糾纏的事蹟就非三言兩語辨得清是非

曲直。衝突起了的時候，失敗的一方躲到山林裏去苦修，修好了的再得到大神的恩惠，又不妨捲土重來。《童年篇》54—58章描寫毗奢蜜多羅 (Viśvāmitra) 和婆私吒 (Vasistha) 兩人反反覆覆的戰鬥就可以做個說明。大神又往往賜給衆生各種許諾或特別的恩惠：不論善惡神魔都接受過這種好處，而這種好處對情節的發展也往往會綑手綑腳。譬如說：天神曾經答應羅刹頭子羅波那不死，這種保障使得三界沒有神仙可以制服他，他要死只好死在凡人的手裏。這種具大法力的凡人是不存在的，於是只好又讓毗濕奴分他的一部分身子去下凡投胎。

有些微細的地方中國的和印度的事物比較是不很容易的，因為其間也有相同的因素。然而這也同中有異。譬如中國古代的多妻制度，那一部小說不寫皇家有三宮六院的？但是《童年篇》34章羅摩被放逐離宮之前向他的三位母親辭別（其中的一位原來就是陷害他的人），這還罷了，但是他接著又要向三百五十位“其他的母親”告別，^⑦在這裏中國的小說家大約只好咋舌了！^⑧中國人通常除了名字還有字、號……一大堆的名稱，神也還有封號，看到別人多名堂的习惯應該不以爲異。可《羅摩衍那》裏的人名、神名常見的一連串不同的稱謂，有時候爲了某人或某神曾經有過某項的經歷（譬如說像我們的武松打虎罷），就又特別製造一個以那一件事蹟做名稱背景的名詞（譬如說景陽岡打虎人），而那個人經歷的事蹟又奇多。《戰鬥篇》R本 CVII/306 歌頌太陽時，太陽在那詩裏又是大梵天，又是毗濕奴，又是濕婆，又是塞健陀 (Skandha)，又是生主 (Prajāpati)……，還有別的。S本跟他稍異，精校本 93—94章這個地方索性把它全刪去了！中國的習慣正像《三國演義》第37回劉備初到卧龍岡叩門時對童子說：“漢左將軍、宜城亭侯、領豫州牧、皇叔劉備拜見先生”，童子答說：“我記不得許多名字。”這大概是我們的傳統。

改編、吸收、消化，這過程和步驟都不是容易的。哈奴曼這猴子無論如何自是《羅摩衍那》的一位要角。《後篇》(季 7.39.16—19/307; R, XL/511; S, 40/516)羅摩對哈奴曼說過：“只要我的這故事，能在人間來流傳；無疑你也就能夠這樣生活在人間”(7.39.19)，這是寫作的人對自己創造出來的角色無比的興奮。但是《羅摩衍那》裏的許多地方描寫猴子大軍還是用石頭、樹枝作戰，猴子大將的武器還只是幾棵大樹，這在中國人看是不經的。陽本《西游記》1/12b 悟空很早的活動時期，他已經率領千百變出來的小猴大搶做來國兵器館裏的兵器，把它們搬得罄盡了！這是中國講故事的人的顧慮。波林和須羯哩婆統治的猴國雖好，但是中國人的心裏恐怕是消化不了這樣大規模的猴子建國的神話的，所以《大唐三藏取經詩話》裏的花果山，就夠猴王風光的了。《戰鬥篇》(季 6.17—18/100—112; R, XXVI—XXVII/61—7; S, 26—27/62—8)那位被羅波那派到敵營做間諜的娑羅那(Sārana)回答主子的詢問時，他再三地描寫猴子的尾巴響徹了四方，尾巴毛有幾 *vyāma* 長，“紅的、黃的、白的、亮的、亂的，他的舉動可怕讓人慌張”(6.17.23)，說明猴軍的厲害，大概也不會跑進《西游記》或《封神》的描寫辭典的。

1995 年 2 月，初稿寫成於堪培拉之和風堂。

(原刊台北，漢學研究中心《中國神話與
傳說學術研討會論文集》，1996)

附註

① 如魯迅《中國小說史略》第二篇《神話與傳說》曾說：“昔者初民見天地萬物，變異不常，其諸現象又出於人力所能以上，則自造衆說以解釋之：凡所解釋，今謂之神話。神話大抵以一‘神格’為中樞”；又說：“迨神話演進，則為中樞者漸近於人性，凡所敘述，今謂之傳說。”見 1923 年初版，北京：北大

新潮社，頁9—10；1953北京重印第五版，人民文學出版社，頁22—23。袁珂在他的《中國神話傳說詞典》的《序》上說：“起初，我目光所及，大都偏於古代神話。以後，經過幾次對詞目的修訂增補，才逐漸感到中國歷史既然是這麼悠久，在悠久的歷史發展演變過程中，必然會有許多新的神話、新的富於神話意味的民間傳說繁衍滋生。”上海：上海辭書出版社，1985年，《序》頁4。法國學者馬伯樂（Henri Maspero）著《書經中的神話》，原著論文的題目是“*Légendes mythologiques dans le Chou King*”，1924年在 *Journal Asiatique*，CCII 發表，他用了 *légendes mythologiques* 一詞，也很值得尋思。這書有馮沅君譯本，長沙，商務印書館，1939年。

② 上海：商務印書館，1922年初版；1926年第五版，頁16指《詩經》中《玄鳥》、《生民》等詩“半雜神話”；頁134謂“伏羲、神農等，皆神話的人物。”

③ 上海中華書局編的《辭海》，1936年出版。我現在手邊用的是1947年出版，1948年再版的《辭海·合訂本》，頁980。

④ 中華書局1965年新編本（及1979年香港版），下冊，頁3038。又參看1979年上海辭書出版社本《辭海》，下冊，頁3625。這兩個本子有承襲的關係，所以這一條文字大致皆同。

⑤ 《大戴禮記·曾子立事》篇“君子亂言而弗殖，神言弗致也”，或可替這裏做註腳。

⑥ 看孟心史先生（森），《清始祖布庫里英雄考》，收入孟著《明清史論著集刊·續編》，台北：南天書局，1987年臺一版，頁61—72。湯先生認為儘管這故事是依託的，布庫里英雄仍當有其人。

⑦ 《大戴禮記·五帝德》孔子答宰我之問，也說“夫黃帝尚矣！……先生難言之。”“尚矣”是很早很古的意思。下文說他“教熊、羆、貔、豹、虎，以與赤帝戰於阪泉之野”，讀印度史詩《羅摩衍那》（見下文）的人，對此當有會心的正解。

⑧ 有 M. L. West 英譯，Oxford University Press，1988。

⑨ 《斷簡》有 H. Diels & W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*,

i.7th ed. 輯本, Wiedmann, Berlin, 1954; 英譯可看 K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Blackwell, 1948.

⑩ 《武成》原文在東漢初已佚。《漢書·律曆志下》有三處引《周書·武成篇》，加起來才有八十二個字。《尚書注疏》裏收的《武成》是所謂偽古文。

⑪ *La Mythologie et la fables expliquées par l'histoire*. 此書有無名氏英譯: *The Mythology and Fables of the Ancient Explained from History*, in 4 vols., New York & London: Garland Publishing Inc., reprint, 1976.

⑫ 我指的一位是 Karl Otfried Müller (1797—1840), 他著的《科學神話研究導論》(*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825) 有英譯。另一位就是下面提到的 Max Müller (1823—1900), 他本是德國人, 後入英籍。

⑬ 《金枝》(*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*) 1890 年出版後, 在 1907 到 1915 年間再發行過八卷十二冊本, 蔚為大觀。1922 年又出簡本, 一冊; 1957 年出紙面本二冊。弗來則和安特路·朗都受到較早出版的泰樂 (E. B. Tylor, 1832—1917) 著的《初民文化》(*Primitive Culture*, 1871; J. Murray, London, 1929, 2 vols.) 和主張初民相信泛靈論 (animism, 不論生物或無生物都有生命、情感和理知) 的影響。《左傳》昭公八年“春, 石言於晉魏榆。”石能言, 即泛靈論的一種見解也。

⑭ 道教的科儀, 科仍有教訓的意思, 儀才是禮儀, 例如早朝儀、拜跪儀之類, 參看《道藏》761《洞玄靈寶道學科儀上》, 頁 17b—19a; 20b—21a。

⑮ 周作人《習俗與神話》, 收《夜讀抄》, 上海: 北新書局, 1934 年, 頁 22; 這書有香港實用書局 1966 年翻印本, 頁碼同。原書有 Longmans, Green 本, London, 1885。

⑯ 這一段話也見《史記·禮書》;《大戴禮記·禮三本》。

⑰ 《抱朴子·登涉》說:“禹步法: 正立, 右足在前, 左足在後, 次復前右足, 以左足從右足併, 是一步也。次復前右足, 次前左足, 以右足從左足併, 是

二步也。次復前右足，以左足從右足併，是三步也，”就是這樣地走法。其他的書，有所謂“步天綱，飛地紀”的方法，是象徵天上星斗布列的曲折的，大概是較遲、南北朝時代的說法，可是也沿用禹步的名稱，見《道藏》1027《洞真上清太微帝君步天綱飛地紀金簡玉字上經》，頁1b。

⑮ 《禮記·喪大記》云：“小臣復，復者朝服。……皆升自東榮，中屋履危，北面三號，卷衣投於前，司服受之，降自西北榮。”復就是招魂的行事，小臣是平時服侍死者（君主）的人。榮是屋翼，這招魂的人要走上屋頂站在屋子東西兩翼的中央、屋棟高聳的地方，去呼叫死者的名字。

⑯ 《春秋》隱公元年“公子益師卒”，不書日子。《公羊傳》解釋這樣的書法是因為“遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。”徐彥《疏》云：“所見者謂昭、定、哀，已與父時事也；所聞者謂文、宣、成、襄，王父時事也；所傳聞者謂隱、桓、莊、閔、僖，高祖、曾祖時事也”，指的是時間的距離。印度說法稱《吠陀》(Veda) 為親聞或耳聞 (śruti)，《羅摩衍那》(Rāmāyaṇa)、《摩訶婆羅多》(Mahābhārata)、《往世書》(Purāṇa)、《吠陀支》(Vedāṅga) 為傳承或回憶 (smṛti)，皆此義。

⑰ 六月飛霜據《論衡·感虛》、《後漢書·劉瑜傳》章懷太子《注》及《太平禦覽》卷十四《天部·霜》引《淮南子》，原作五月飛霜，大概民間把它改做六月了。東海太守冤殺孝婦，郡中枯旱三年事，見《漢書·于定國傳》。這事也見《搜神記》，血飛上旛竿用的就是《搜神記》的舊典。

⑱ 關於《神譜》所受東方的影響，看 H.G. Güterbock, *Kumarbi*, 1946; *The Song of Ullikummi*, New Haven: Yale University Press, 1952。

⑲ 題為“Moses”的文章，大約 1905 年在 *Adversaria Sinica*, 3 發表，是翻譯的穆斯林有關的資料，後收入 *Adversaria Sinica*, Shanghai: Kelly & Walsh, 1915, pp.55—57&115。

⑳ Donald Leslie, “Moses, the Bamboo King,” *East Asian History* 6 (1993), pp.75—90。

②④ 世界上大概除了非洲，各地民族都有洪水的故事。參看 Andrew Parrot, *Déluge et arche de Noe*, 1953, 英譯本 *The Flood and Noah's Ark*, London: SCN Press, 1955。這書裏研究洪水和挪亞方舟的故事，對美索不丹米亞和《聖經》的記載，還提了考古方面的證據。

②⑤ 《左傳》昭公二十九年晉國的蔡墨對魏獻子說的故事最著名。

②⑥ 《通典》卷四十六，天寶十年(751)；《宋史》卷一〇二《禮志五》。

②⑦ 此說最早見楊憲益《零墨新箋》，上海：中華書局，1947年，頁55—57；這篇原題做《〈酉陽雜俎〉裏的阿主兒故事》的文章現在也收入楊先生的《譯餘偶拾》，改題《〈酉陽雜俎〉裏的英雄降龍故事》，北京：三聯書店，1983年，頁80—81。

②⑧ “Legends and Cults in Ancient China,” *BMFEA* No. 18, 1946, p.329, note 1。弗蘭蒙和鮑悉斯夫婦變樹的故事，是公元初羅馬詩人峨維德(Ovid)的六韻步詩《變形》(*Metamorphoses*)裏敘述的。

②⑨ 看 J.G. Frazer, *The Golden Bough: Adonis, Attis, Osiris, Studies in the History of Oriental Religion* in 2 vols., London: Macmillan, 1941; 1955.

③⑩ 《山海經》卷五。《道藏》676, 5/13b—14a。“其華胥成”指的是葉子相重，菟丘，是菟絲子，見《廣雅》；參看郝懿行《爾雅義疏》下之一，《釋草》“唐蒙、女蘿；女蘿、菟絲”句下注。

③⑪ 《零墨新箋》內收《中國的掃灰娘故事》，頁53—54；《譯餘偶拾》，頁77—79。

③⑫ 《幻異志》一卷，收入《唐人說薈》六集、《唐代叢書》六集等叢書。

③⑬ 亦收入《太平廣記》卷二八六，引《河東記》。

③⑭ 還有些較早的根源為阿蒲流的書所取資的，這裏不須繁引。

③⑮ 《板橋三娘子》，收《零墨新箋》，頁49—52；《譯餘偶拾》，頁72—76。參看 Friedrich Hirth & W. W. Rockhill, *Chau Ju-kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*,

Entitled *Chu-fan-chi*, St. Petersburg, 1911, p.130—131, note 35. 趙汝适是南宋的宗室，曾任提舉福建路市舶。

⑤⑥ 《大唐三藏取經詩話》(北京：文學古籍刊行社影印本，1955年)上，頁21；上海：中國古典文學出版社排印本，1955，頁9。

⑤⑦ 出北涼曇無讖(Dharmarakṣa)譯馬鳴(Aśvaghōṣa)造《佛所行讚》(*Buddhacaritakāvya-sūtra*)卷一〈生品第一〉“末後胤跋彌，廣集偈章句”句：參看吳曉鈴《〈西游記〉和〈羅摩衍書〉》，《文學研究》(北京)，1958年第1期，頁163。

⑤⑧ 梵本的精校本，是1960到1975間完成的，茲簡述它們的編輯人和書名、出版時地，除第一篇外，餘長題目稍從略，可類推：(1)G. H. Bhatt, *The Bālakāṇḍa*《童年篇》: *The First Book of the Vālmiki Rāmāyaṇa: The National Epic of India*, Baroda: Oriental Institute, 1960. (2)P. C. Vaidya, *The Ayodhyākāṇḍa*《阿逾陀篇》，1962. (3)P. C. Divanji, *The Aranyakāṇḍa*《森林篇》，1963. (4)D. R. Mankad, *The Kiskindhākāṇḍa*《猴國篇》，1965. (5)G. C. Jhala, *The Sundarakāṇḍa*《美妙篇》，1966. (6)P. L. Vaidya, *The Yuddhakāṇḍa*《戰鬥篇》，1971. (7)U.P. Shah, *The Uttarakāṇḍa*《後篇》，1975。

⑤⑨ 自然中國人不是不知道這書。照季先生的約計，漢譯的佛教經籍中提到過《羅摩衍那》、《羅摩衍書》或《羅摩衍傳》的，除上文已引過的《大毗婆沙論》之外，還有後秦鳩摩羅什(Kumārajīva)譯、馬鳴造《大莊嚴經論》(*Sūtrālamkāraśāstra*)卷五、陳真諦(Paramārtha)譯《婆藪槃豆法師傳》等書。《佛所行讚》裏面有幾處出現的羅摩，也可能是史詩裏的同一個人。吳康僧會譯的《六度集經》卷五《忍辱度無極章第三》、元魏吉迦夜(Kekaya)、曇曜合譯的《雜寶藏經》卷一《十奢王緣》者兩段文字，雖然不曾提《羅摩衍那》，敘述的情節却有不少地方和《羅摩衍那》相合。季先生還提到幾種《楞伽經》(*Laṅkāvatāra-sūtra*)內部有《羅摩衍那》中的那位惡角色羅波那出現，却變成對釋迦態度很恭順，要向他拜請了！詳看季羨林《羅摩衍那初探》，北京，外國文學

出版社, 1979年, 頁 25—27; 125—139。參看吳曉鈴, 前引, 頁 163—169。Victor H. Mair 的 “Suen Wu-kung = Hanumat?”, *Proceedings on the Second International Conference on Sinology*, Taipei: Academia Sinica, 1989, pp. 682—687。在前述之外, 還舉出鳩摩羅什譯《大智度論》(*Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*) 卷二十三《釋初品中十想》, 劉宋求那跋陀羅 (Gṇabhadra) 譯《寶頭盧突羅闍爲優陀延王說法經》, 及唐般若 (Prajñā) 譯《大方廣佛華嚴經》(*Buddhāvataṃsakamahāvaiṣṭya-sūtra*) 卷十五, 也曾提到羅摩等的事蹟。

④① 季羨林譯《羅摩衍那》, (一)至(七)共八冊, 北京: 人民文學出版社, 1980—1984年。

④② 美國普林斯登大學出版社 (Princeton University Press) 印行的這一部 *The Rāmāyaṇa of Vālmīki*, 是由 Robert P. Goldman 先生主編的, 分部依照原書的分畫仍做七冊。第一冊 *Bālakāṇḍa* 即由他本人翻譯和寫《導言》(1984); 第二冊 *Ayodhyākāṇḍa* 由 Sheldon I. Pollock 翻譯及寫《導言》(1986); 第三冊 *Aranyakāṇḍa* 仍由 Pollock 翻譯、寫《導言》並作註釋 (1991); 第四冊 *Kiskindhākāṇḍa* 則由 Rosalind Lefebvre 負責 (1994)。

④③ N. Raghunathan, *Srimad Vālmiki Ramayanam*, vols. 1—3, Madras & Bangalore: Vighneswara Publishing House, 1981—1982。

④④ Hari Prasad Shastri, *The Ramayana of Valmiki*, vols. 1—3, London: Shantisadan, 1953—62。我用的是 1976 年的第三版本。

④⑤ 蕭兵著《中國文化的精英——太陽神話研究》, 上海文藝出版社, 1989年, 頁 822—846, 是綜合多家的研究, 再加上個人的意見的。其他如杜德橋 Glen Dudbridge, *The Hsi-yu Chi, A Study of Antecedents to the Sixteenth-Century Chinese Novel*, Cambridge University Press, 1970; 余國藩 Anthony C. Yu, *The Journey to the West*, 4 vols, Chicago University Press, 1977—83; Andrew H. Plaks, *The Four Masterworks of the Ming Novels*, Princeton University Press, 1987; 中野美代子《孫悟空

の誕生》，東京町田，玉川大學出版部，1980年；《西游記の秘密》，東京：福武書店，1984年；《孫悟空はサルかな？》，東京：日本文藝社，1992年；太田辰夫，《西游記の研究》，東京：研文出版社，1984年；磯部彰，《〈西游記〉研究總覽稿》，《富山大學人文學部紀要》第15號，1989年；《〈西游記〉形成史の研究》，東京：創文社，1993年，和前引 Victor H. Mair 的研究，皆有可參。

④⑤ 《胡適文存》第二集，台北：遠東圖書公司，1953年重印本，頁370—372。

④⑥ 魯迅的意見，見他在1922年8月21日寫給胡適的一封信署名樹人下的脚注，這信的影本收在《胡適的日記》第三冊，1922年8月14日日記後做附件；台北：遠流圖書公司，1990年；亦見《胡適的日記》排印本，香港：中華書局，1985年，頁428。

④⑦ 《中國小說史略》，初版上冊，前引，頁87—88；北京：人民文學出版社，北京第五版，1953年，頁90—92。

④⑧ 見第三講《唐之傳奇文》，收《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1957年，第8卷，頁329—330。

④⑨ 季羨林先生研究這個問題，以為“除了無支祁的樣子像猿猴之外，二者毫無共同之處”，見《羅摩衍那初探》，前引，頁138。葉德均撰《無支祁傳說考》，搜集材料很廣，結論也說“即使其他猴子故事和印度相似，但與無支祁傳說毫無關係”，見《戲曲小說叢考》，北京：中華書局，1979年，下冊，頁495—515。參看陳炳良 Chan Ping-leung, “Chinese Popular Water-god Legends and the Hsi Yu Chi”，《壽羅香林教授論文集》，香港，1970年，頁299—317。陳先生這篇文字涉及《西游記》吸收民間傳說的多方面。

⑤⑩ 就這一點來說，孫用譯《腊瑪延那·瑪哈帕腊達》兩史詩的節本，北京，人民文學出版社，1962年；金鼎漢譯的杜勒西·達斯的《羅摩功行之湖》(Tulasī Dās: Rāmacaritamānasa)，人民文學出版社，1988年，都可參閱。達斯(1532—1623)的書，實是文學性的創作，但是故事的梗概卻也可見。

⑤⑪ 關於《西游記》簡本繁本的問題，看拙著《〈西游記〉簡本陽、朱二本之

先後及簡繁本之先後》，《漢學研究》第6卷第1期，台北，1988年，頁511—528。

⑤② 魯迅先生講“六朝之鬼神志怪書”，已經提到它們有些受印度佛經的影響，見《中國小說史略》，前引，初版上册，頁47—48；1953年版，頁55—57。

⑤③ 十首，音譯是陀娑羯哩婆 (Daśagrīva)，生下來時有十個頭。吳本《西游記》第六十回牛魔王有個玉面公主，所以“棄了羅剎，久不回顧”，固是好色；羅波那的行徑簡直是到處“采花”。《後篇》(季 7.24.1—5/173; R, XXIV/453; S, 24/457)言他在路上任意搶國王、仙人 (ṛsis)、乾闥婆 (gandharvas) 的美女或美婦人，裝在他的雲車中，並把她們的親屬殺死。如果《西游記》的悟空果然是從哈奴曼脫胎來的，那麼我想中國小說像《清平山堂話本》收的《陳巡檢梅嶺失妻記》裏的猿猴的惡行爲，也有可能是受《羅摩衍那》的羅波那的影響的。像陳寅恪先生在他的《西游記玄奘弟子故事之演變》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第2本第2分，北平，1930年，頁160說的“在一故事中之材料，其本屬於甲者，猶可取而附諸乙”，不是不可能的，但當然仍需要證明。

⑤④ 吳承恩小說中她又成了昂日星官的母親，和陽本微異。

⑤⑤ 季 49.32—33/310 無此句；P, 49:33/194 僅云“要想撕斷他那十條左臂”。

⑤⑥ 季羨林《〈羅摩衍那〉在中國》一文，引用了藏文資料，有一個羅剎名叫香木那，正像鳩槃荼叻拿。“他吞下所有的猴子，獨獨羅摩他吞不下。哈奴曼達被吞下，又逃出。一面兒從耳朵裏鑽出來，一會兒從鼻子裏鑽出來，一會兒又從眼睛裏鑽出來。”季先生說：“他能任意從惡魔的耳朵、鼻子中鑽出鑽進。這同《西游記》裏的孫悟空完全相同。”見季著《佛教與中印文化交流》，南昌，江西人民出版社，1990，頁99—100。關於《羅摩衍那》藏文的傳本，參看 J. W. de Jong, “Un Fragment de l'histoire de Rāma en Tibétain”, *Études Tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971,

pp. 127—141; "An Old Tibetan Version of the Rāmāyaṇa," *T'oung Pao*, LVIII, 1972, pp. 190—202.

⑤⑦ 陽本《西游記》早說它是“大禹治水之時，定江海淺深的一個定子，是一塊神鐵。”(1/13a)，吳著繁本因之。《太平廣記》卷四六七〈李湯〉條也說禹獲淮渦水神名無支祁。《西遊》扯上了一点大禹的關係，也許會引人想到無支祁的思路：但是只憑這些是證據不足的。

⑤⑧ 前引，影印本，卷中，頁46—48；排印本，頁24—26。

⑤⑨ 《道藏》137《漢武帝內傳》卷一，頁3a；《洛陽伽藍記》卷一、建春門下“景陽山南有百果園”條，參看徐高阮，《重刊洛陽伽藍記》卷一，台北，《中央研究院歷史語言研究所專刊》42，1961年，上冊，頁10b；楊勇，《洛陽伽藍記校箋》卷一，台北：正文書局，1982年，頁63。又參看李豐楙，《漢武內傳的著成及其流傳》，《幼獅學誌》第17卷第2期，台北，1982年，頁21—55。

⑥① 一由旬約合三十至四十印度里數。《大唐西域記》卷二譯為踰繕那，云“自古帝王一日軍行也。”

⑥② 前引，頁158。頂生王的故事，從三國吳康僧會譯《六度集經》40《頂生聖王經》以來，其他經裏說及的逾十種，詳並見陳先生文，頁157—158。

⑥③ 見拙著 Liu Ts'un-yan, *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, Vol.I, Wiesbaden, 1962, pp.217—242；又《昆沙門天王父子與中國小說之關係》，《和風堂文集》，上海古籍出版社，1991年，中冊，頁1045—1094。

⑥④ 這些爭論，看王先謙，《漢書補注》，台北：藝文印書館影光緒庚子(1900)長沙王氏刻本，卷一，上，頁9a/31。

⑥⑤ 季著《〈羅摩衍那〉在中國》，《佛教與中印文化交流》，前引，頁90。這裏說的浮雕，可看中野美代子《孫悟空はサルかな？》，前引，頁145—150；及她原書所引的吳文良《泉州宗教石刻》，北京，科學出版社，1957年；吳捷秋《泉州婆羅門教三石刻見知錄》，《泉州文史》6、7號合刊，1982年。中野教授這書裏的《泉州開元寺東西塔浮雕考》一文(頁303—327)，有岷雪漢譯，收

《中國與日本文化研究》，北京，中國大百科全書出版社，1991年，頁279—301。

⑥5 Moriz Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Vol. I, Leipzig, 1904—20, pp. 439—440, 季羨林《羅摩衍那初探》，前引，頁38所引。

⑥6 十奢王本當作十車王。十車是 Daśaratha, 十奢(奢侈)是 Daśarata, 譯經的時候弄錯了。上文引的《六度集經》和《雜寶藏經》這兩段，三十年代已經印度的 Prof. Dr. Raghu Vira 和日本 Dr. Chikyo Yamamoto(山本智修)在他們的 *Rāmāyaṇa in China*, Sarasvati-Vihara Series, Vol. 8, Nagpur, 1938 一書裏英譯過，十奢之誤也是他們指出的。

⑥7 前引吳先生文，頁167。

⑥8 西晉聖堅譯《佛說睽子經》、苻秦僧伽跋澄《僧伽羅刹所集經》中之睽施、姚秦聖堅譯《睽子經》、西秦聖堅譯《睽子經》、佚名譯《佛說菩薩睽子經》、《雜寶藏經》卷一《王子以肉濟父母緣》、《大唐西域記》卷二《健馱邏國》之商莫迦菩薩，皆記睽子事。

⑥9 如後秦鳩摩羅什譯《大智度論》卷十七《釋初品中禪婆羅蜜》、北涼曇無讖譯《佛所行讚》卷一、隋闍那崛多(Jñānagupta)譯《佛本行集經》(*Abhiniskramaṇa-sūtra*)卷十六。

⑦0 看季羨林，《原始社會風俗殘餘——關於妓女禱雨的問題》，收入《季羨林學術論著自選集》，北京，北京師範學院出版社，1991年，頁539—548。

⑦1 這些背景，看《國語·楚語下》“昭王問於觀射父”一段。昭王是和孔子同時的人。

⑦2 看劉安武，《印度神話中的三大神》，《東方研究論文集》，北京：北京大學出版社，1982年，頁193—205。

⑦3 *trayaḥ śata-śatārdhā hi dadarśāveksya mātaraḥ.*

⑦4 說笑話我祇在《管子·輕重中》見到“桀之時女樂三萬人”可以跟他們比闊，但是那也不是母親。

藏文本羅摩衍那本事私箋

—

敦煌原藏藏文本有關印度敘事詩《羅摩衍那》(*Rāmāya-na*)^①故事(今姑稱《羅摩衍那本事》)之殘本現存凡六篇,其四篇即斯坦因(Aurel Stein)攜歸英國者,現藏倫敦印度事務局圖書館(India Office Library, Commonwealth Relations Office, London)。民國十八年(1929)妥瑪司(F.W.Thomas)首發現之,著文披露,^②並曾爲之區分A,B,C,D四個編號,以利尋檢。^③其後拉婁女士(Marcelle Lalou)又於伯希和(Paul Pelliot)攜往法國之敦煌文書中發現其他二篇藏文之殘本亦與《羅摩衍那》故事中之羅摩(*Rāma*)與悉多(*Sitā*)相關,亦著文論之。^④後女士編巴黎國家圖書館藏敦煌藏文鈔本書目,遂循妥瑪司之例,即名此二篇爲E及F本。^⑤妥瑪司之文曾介紹四篇中前三篇之梗概;並英譯出其韻句之一部分。蓋鈔本之敘述故事,則仍用散文體也。巴黎所藏之兩篇,其E篇(編號no.981)巴勃爾(J.K.Balbir)於1963年嘗爲之整理,譯成法文。^⑥同事狄庸先生(Professor J.W. de Jong)於1971年出版之《祝頌拉婁女士西藏研究論文集》中,亦曾法譯F篇(編號no.983,文中又分Fa及Fb兩部分)。^⑦顧統括此六篇鈔本,董理成一專編之漢文譯本,迄尚未得,即英、法或其他

文字之全譯本，亦仍告闕如。雖其中致艱困之因素非一，而鈔本使用之文體，為一種尤古於古典藏語之文體，而以韻句部分之累重為尤甚，固其經營所遇艱屯之尤大者也。

據吾人粗淺之觀察，藏文本之《羅摩衍那》本事必上緣於某一種梵文本《羅摩衍那》為其根源，此不待辯而可持為共信者也。第考其為何本，有何具體可信之實證，則又事非易言。學者固知《羅摩衍那》之本子繁多，固有累世窮年不能盡其籍者，觀近賢研究其流傳背景之著作，要可略窺其崖浚。^⑧吾人今茲所欲留意者，則為此藏文鈔本殘存之《羅摩衍那本事》，既固當有其共梵文本《羅摩衍那》之敘述相同者，而近歲印度學者集體研究費時十餘年，審閱二千餘鈔本印本，去蕪存菁，編纂而成之精校本既已問世，^⑨而以此精校本為根據之新譯本又已完成，^⑩則以此梵文精校本或其譯本與藏文殘本故事相對照，或亦可稍窺其關係脈絡之跡。狄庸教授為梵藏及佛教語言學之專家，茲先就其所撰《〈羅摩衍那〉一藏文舊本》一文中所叙此六篇藏文本事之節略，^⑪取共新譯本試比較之，箋其異同，或可使讀者稍明其變異之情形。至於藏文《本事》之除直接梵文原詩外，實亦不免仍有被附近地域如尼泊爾、于闐，及印度其他古典作品如《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)之薰育者，此亦自不待言，尚非此小文所能兼顧者耳。

狄庸先生在前引述其論藏文舊本之大文內，已自述其曾有意遂譯全部六篇為英文或法文，其譯本擬包一導言，藏文六篇之整理修訂，六篇之翻譯，注釋及詞匯。^⑫1977年藏文六篇原文在其主編之《印度·伊朗學報》上發表，^⑬至1989年而狄庸經營多年之英譯本出。^⑭此書幾可認為吾人所欲望多年之全譯本，僅B篇未譯，蓋譯者謂B篇與E篇多重沓，惟仍於E篇相關之處為加注文。至於全書之節略，則其舊著論藏文舊本之節略蓋可以當之也。在《印度·伊朗學報》發表藏文六篇原文後之次年及下一年(1978

—79), 法國遂刊行影印原件之《敦煌古藏文手卷選集》, 此六篇中之五篇悉收在內。⑮1983 年中國王堯、陳踐兩先生譯注《敦煌吐蕃文獻選》出版, ⑯收有所譯此《本事》之 D 篇及 A 篇, 及 B 篇第 71 至 87 行與 A 卷情節相異部分。王、陳兩先生譯文之根據, 即巴黎印行《選集》也。王、陳兩君之譯本, 季羨林先生於其大文《〈羅摩衍那〉在中國》曾紹介之, 並為撰概述。⑰拙文仍用狄庸先生論藏文舊本之節略者, 以狄庸之文兼舉各篇, 並注行數, 殊便藏文研究者之覈對故也。妥瑪司先生文中亦有情節概述, 亦皆列篇、行, 惟僅及 A, C, B 三篇。

二

藏文本《羅摩衍那本事》之情節, 撮述如次: 所注之篇目字母即依妥瑪司及拉婁女士兩君所列, 其漢語譯名大體照王堯、陳踐兩先生, 亦偶有與二君不同者, 然每個名字仍皆注拉丁拼音, 以便覆按。其箋釋旨在說明藏文本與梵文精校本違異者, 人地專名梵文俱從季羨林先生譯《羅摩衍那》(見注〔10〕), 亦皆附拼音。此處所謂箋釋, 僅從故事增減分歧演變性質之觀點言之, 非如普通之箋注能於原卷戲其深瑕而有偌大發明也。撮述之文, 俱依狄庸先生析為四十六節, 箋語則另行述之, 以為區別:

(一) 開卷述大洋中之一島上有楞伽國 (Laṅkāpura)。D1—9, E2—7, B1—5。(數字指行數)

(二) 羣魔有王, 名藥叉高日 (Yagśakori, 又或作 Yagśakore, 異名俱注在括弧內, 以下例同), 統治三界, 神與人皆弗能敵。⑱羣神乃議擬請毗尸羅婆 (Viśravaś) 與吉祥天女 (Śrīdevī) 誕生一子力能降魔者以制之。D9—16, E8—16, B6—14。

箋云：《羅摩衍那》七卷中，其首卷《童年篇》(*Bālākāṇḍa*)及第七卷《後篇》(*Uttarakāṇḍa*)學者皆同意其撰寫應遲於正文之第二卷至第六卷，而為晚出之增益。然其故事中最大之羅刹魔王羅波那(*Rāvaṇa*)之父為毗尸羅婆，則不惟第七卷內有詳述，較早者如第三卷《森林篇》(*Aranyakāṇḍa*)3—64—16(指第3卷第64章第16頌，以下例同)，第六卷《戰鬥篇》(*Yuddhakāṇḍa*)6—49—9俱有零星之透露。惟《羅摩衍那》7—9—1至25羅波那(以其生而有十頭，因又名陀婆羯哩婆[*Daśagrīva*])，為毗尸羅婆與羅刹須摩里(*Sumālī*)之女吉吉悉(*Kaikasī*)所生，其發生時間當在藏文本此處所敘故事之後，而事亦弗同。

欲究悉藏文本之整個故事如何與《羅摩衍那》仍有根本之關連，吾人當先察《羅摩·後篇》所說羅波那之歷史，其事當分三截：(甲)先是生主(*Prajāpati*，此指大梵天 *Brahmā*)之子補羅私底耶(*Pulastya*)虔修苦行，時為羣女所窺。王仙特楞賓杜(*Rajarsi Trnabindu*)之女悅之，感而遂通。特楞賓杜以女獻補羅私底耶，遂生毗尸羅婆，謂因聽誦吠陀(*Veda*)而得趣也(7—2—27)。毗尸羅婆亦德行高超，仙人婆羅杜婆迦(*Bhāradvāja*)以女提婆波爾尼(*Devavarninī*)事之，遂生吠尸羅婆那(*Vaiśravaṇa*)。吠尸羅婆那得大梵天恩寵，遂為財神(*Kubera*)，又為四天王之一(7—3—14至17)。^⑩(乙)又有羅刹名赫提(*Heti*)，娶貌寢可怖之婆雅(*Bhayā*)為妻，生子毗鳩吉舍(*Vidjutkeśa*，7—4—17)。毗鳩吉舍納女仙黃昏(*Samdhyā*)之女娑羅竭嘗竭吒(*Sālakaṭamkatā*)，生須吉舍(*Sukeśa*，7—4—22)。女樂士耽，須吉舍用為父母所棄，此棄兒幸獲大神濕婆(*Śiva*)優摩(*Ūma*)夫婦之眷愛(7—4—27至31)。有乾闥婆(*Gandharva*)村主(*Grāmaṇi*)遂以女提

婆婆底 (Devavati) 囑須吉舍爲妻 (7—5—2)。提婆婆底生三子：爲摩厘耶梵 (Mālyavān, 6—26—5, 7—5—5)，須摩里與摩里 (Māli) 大力士 (俱見 7—5—5)，皆勇猛大羅刹並得梵天恩惠者 (7—5—11 至 13)。三弟兄皆娶乾闥婆那摩陀 (Nārmadā) 所生之三女爲妻 (7—5—31 至 37)。須摩里之妻名計突摩底 (Ketumatī, 7—5—33)，吉吉悉即其所出也。(丙)須摩里以吉吉悉長成，親送之至婆羅門毗尸羅婆處。毗尸羅婆又納之，遂生子女共四人，其排序如次：長子陀娑羯哩婆 (Daśagrīva)，即十頭王羅波那 (7—9—22, 7—9—25)，陀娑羯哩婆亦十頭之義也。次又生子鳩槃荼叻拿 (Kumbhakarnā, 6—49—9, 7—9—26)，次又生醜怪女首哩薄那迦 (Śūrpanakhā, 3—16—5, 7—9—27)，最後生子維毗沙那 (Vibhiṣaṇa, 6—9—7, 7—9—27) 爲殿。羅波那之雁行，《羅摩衍那》7—9—27 一頌述之已盡矣！同書 3—17—25 言首哩薄那迦往尋哥哥伽羅 (Khara)；6—99—11 羅波那死後，其長后曼度陀哩 (Mandodari) 哭之，亦云伽羅兄弟，皆非正傳也。惟財神吠尸羅婆那爲羅波那之異母兄，合上文(甲)、(丙)觀之自明。

吉祥天女 (Śrī 音譯爲尸哩、室利、又稱 Lakṣmī，音譯爲羅乞什密)，爲大神毗濕奴 (Viṣṇu) 之配。《羅摩衍那》第二卷《阿逾陀篇》(Ayodhyākāṇḍa) 2—110—19 始見其名，在此處及以後文字中多用作比喻，描寫，未聞其有共毗尸羅婆相偶事。

(三) 諸神因向毗尸羅婆及吉祥天女進言。毗尸羅婆與吉祥天女目成，相視一笑即誕一男兒。此子名多聞 (rNam-thos-gyisras 即梵文 Vaiśravaṇa，前箋所云天王。) 多聞奮其神力在楞伽

城中，大行殺戮，盡屠諸魔，惟留一嬰曰瑪拉雅本達 (Malhyapanta, 亦作 Malypanta, Manlyapanta, Malyapa'da)，即藥叉高日之遺孤也。D17—24, E17—23, B15—21。

箋云：目成一顧即誕一新生命，例如《羅摩》1—32—18 婆羅門周離 (Cūlin) 與女乾闥婆蘇摩陀 (Somadā) 感通生子即是。

(四) 一婆羅門羅它那 (Ratana) 告瑪拉雅本達以諸魔被殺事。瑪拉雅本達欲復仇，遂虔事仙人 (ṛṣi) 濕波鉢信那 (Śvāpasi-na 或作畢秀若色那 Biśurasena)；濕波鉢信那者，大梵王之子也。D24—33, E23—32, B21—30。

箋云：大梵天之子甚多：如《羅摩》1—8—6 舍那鳩摩羅 (Sanatkumāra), 1—20—15 達刹 (Dakṣa), 1—33—2 之俱舍 (Kūśa), 1—53—8 及 1—64—15 之婆私吒 (Vasiṣṭha) 俱是。3—11—18 之毗陀特哩 (Vidhātṛ) 亦有是稱。

(五) 瑪拉雅本達獻其女彌吉生那 (Mekesena, 亦作 Mekasina, Megasina) 於濕波鉢信那。D33—43, E32—43, B21—30。

(六) 濕波鉢信那納之。D43—51, A1—2, E43—51, B42—48。

(七) 彌吉生那產三子：達夏支巴 (Daśagrīva)、阿巴噶那 (Udṣakana 亦作 Ampakarna) 及質日舍那 (Ciriśana 亦作 Biriśana 百日那舍) 是。大梵天賜達夏支巴有十首。瑪拉雅本達告諸外孫前往楞伽城，三孫允之。A2—9, E51—59, B48—56。

箋云：諸神子 (devaputras) 於瑪拉雅本達爲外孫，固大

梵天之孫也。故梵天寵之，而錫達夏支巴以十首。達夏支巴除尾音外從王、陳兩先生音譯，即季先生譯《羅摩衍那》之陀娑羯哩婆，而阿巴嚩那，以下文所錄其言行考之，即《羅摩》書中十頭魔王之幼弟維毗沙那也。惟質日舍那（下文或作百日那舍）藏文本言其在軍中逃逸，則於《羅摩》書中無考。據《羅摩》7—9—22 陀娑羯哩婆生即有十頭，巨齒獠牙，非由恩寵。其獲大梵天恩賜，則勤修一萬年之後許以任何神魔精靈俱不能加害（7—10—16 至 20）而已。十頭魔王輕視人類，其許願無能為之敵者不及凡人，故最終惟毗濕奴降為凡人得以除之。

（八）三神子從大天（Mahādeva）乞得超越羣神之法力，遂敗諸神，盡殺居住楞伽之神與人。E59—67, B56—63。其經過析述之如下：

（a）瑪拉雅本達治具宴三神子，三神子允為之復仇。A9—16, C1—5。

（b）瑪拉雅本達告諸神子以其父羅刹王藥叉高日本居楞伽及死事，囑為之復仇。皆允諾。A16—22, C5—8。

（c）三神子自願無力勝諸神，遂修鍊供養，求大梵天賜以三種超人能力：一，所射之敵人一箭即斃；二，長生不死；三，稱雄於三界。大梵天以其存心惡，拒之。A22—30, C8—15。

（d）三神子改向大天祈予法力，達夏支巴自割一首以為獻，大天亦弗之允。大天之妻鄔巴岱（Upade 或 Umade）憐之，許賜以己之法力為助。三子不顧，且醜詆之。鄔巴岱詛咒之，謂其眾終必滅於一婦人。A30—41, C15—23。

箋云：大天即濕婆，濕婆之妻為優摩。王、陳兩先生譯音

作鄔巴岱，即 Upade 也，然異讀作 Umade，蓋即梵語優摩 (Ūma) 之藏譯。大天之名屢見《羅摩衍那》1—35—9, 1—54—12, 1—54—16, 可勿贅；6—82—35 大天對衆神仙言：“爲了你們的幸福，一女子要下凡殺死衆魔”(季羨林先生譯本，下引皆同)，亦即此事。向大神乞法術，必於虔修者苦行多時，供養如法，震動三界神魔皆驚之後，始蒙恩寵，《羅摩》7—5—8 至 14 所叙須吉舍之三子摩厘耶梵等得大梵天施恩，可共此處相比照。此處言達夏支巴割一首獻大天，《羅摩》第七卷言羅波那苦行時，一萬年不進食物；每千年即割一首投擲祭火中奉獻，至萬年期滿將割最後一首時忽大梵天來許之，始得償所願，而已去之頭顱又獲准恢復 (7—10—10 至 22) 爲異數。3—30—17 之頌，蓋撮述之。

(e) 大天之臣鉢羅赫娑提 (Prahasti 或 Prahaste) 亦憫之，欲以法力相授。三子又訶之爲猴，鉢羅赫娑提亦詛之，預言其衆終必爲一猴子所敗。A41—47, C23—30。

(f) 妙音天女亦憐之，化身三子之舌爲妙舌，乃善爲之辭重向大天乞求。其言稍變而動聽，大天遂允以(一)有權轄治諸神；(二)射出之頭一箭當者必死；(三)如達夏支巴十頭中之第一個頭馬頭未遭斷落，則得不死。獲此法力後，三子及羅刹又復猖獗，盡殺神人，楞伽復遭一劫。A47—56, C30—41; C 篇終。

箋云：妙音天女從王、陳二先生譯。妙音又稱辯才天女，梵文之 Sarasvatī 直譯則娑羅室伐底，見《羅摩》1—2—30。《羅摩》書中羅波那爲羅摩神箭直射其心房而死，見 6—97—13 至 19, 未及馬頭事。

(九) 達夏支巴赴北方之大洋乳洋見毗濕奴，欲與之交鋒，不能撼其身軀。E67—80, B63—77。A 篇及 C 篇無此節。

箋云：此節《羅摩衍那》中無之，然第七卷〈後篇〉實有陀娑羯哩婆之外祖父須摩里兄弟共毗濕奴大戰，及大力士摩里被殺事，見 6, 7, 8 三整章。須摩里失敗後，始更以女吉吉悉獻之毗尸羅婆，生陀娑羯哩婆等兄妹四人。則此處所叙，與前史亦可謂互為影子耳。

(十) 諸神受創又集議對付達夏支巴及羅刹羣魔。大天諭諸神云已無能為役，使向毗濕奴求之。毗濕奴遂投胎為十車王(達舍羅陀 Daśaratha)之子羅摩(Ramana)，又以其子下凡為拉夏那(Lagšana)。又為使達夏支巴毀滅，一女神入其妻子宮。E80—92, B77—89。其事如次：

(a) 諸神集議：以衆神無法勝諸魔，遂創一能滅羣魔之凡人降生為達夏支巴之女。A56—60。

箋云：拉夏那即《羅摩衍那》中羅摩之弟羅什曼那(Lakṣmaṇa)，而此降生為達夏支巴之女，其人即未來之悉多(Sītā)也。《羅摩衍那》中悉多非陀娑羯哩婆之女，惟言降生犁溝中則與生水渠中相同。《羅摩》2—110—23 至 52 悉多告阿奴蘇耶(Anusūya)自己之經歷，1—65—14 彌提羅(Mithilā)國王遮那竭(Janaka)告毗奢蜜多羅(Viśvāmitra)及羅摩，俱言犁溝中發現，而未言其降世之故。7—17—7 至 31 則言魔王羅波那在大雪山遇梵仙俱舍駄縛竭(Kuśadhvaṇa)之女吠陀婆底(Vedavati)，黷之，強以手捉其髮。女本當嬪毗濕奴者，怒而蹈烈燄自焚，後重生犁溝中而為悉多。則是二

說降生之原因仍將毋同也。

(b) 達夏支巴之妻產一女。相者言女將不利於其父及羣魔，遂棄置此嬰銅匣中，放之中流。一印度農民收養之，名之爲 Roī-rñed-ma，意謂“得自水渠者”。A60—65, E92—95, B89—92。

(十一) 南瞻部洲 (Jambudvīpa) 國王十車王供養岡底斯山 (Mt. Gaṅs-tise) 五百阿羅漢 (arhats) 求子，衆阿羅漢送一花，以遺王后。王后以其半予次后。次后生子羅摩，後三日王后生拉夏那。A65—73, E95—104, B93—99。

箋云：此處所記與《羅摩衍那》稍異，惟輪廓仍同。《羅摩》言國王在薩羅逾河 (Sarayū) 北岸舉行盛大之馬祀，有神靈自祭火中顯現，錫以滿盛牛乳粥 (nāyasa) 之寶瓶 (1—15—9 至 18)。國王以其半予正后憍薩厘雅 (Kausalyā)，餘一半之半予次后須彌多羅 (Sumitrā)，更以所餘之半予三后吉迦伊 (Kaikeyī)，最後剩餘之半復予須彌多羅 (1—15—25 至 27)。正后生羅摩，吉迦伊生婆羅多 (Bharata)，須彌多羅生羅什曼那及設睹盧祇那 (Śatrughna)，則孿生也 (1—17—6 至 9)。藏文《羅摩衍那本事》僅言有羅摩及拉夏那二子。北魏吉迦夜、曇曜合譯《雜寶藏經》卷一《十奢王緣》亦有羅摩故事，爲四后各生一子。此蓋佛經承襲《羅摩》而稍變其形以合宣講之需要者，又其孿乳也。

(十二) 十車王助羣神與阿修羅 (asuras) 戰受傷，欲遜位而猶豫難定繼承之人。羅摩辭讓，王位遂爲拉夏那所得。十車王旋逝世。A73—83, E104—111。

箋云：此處十車王之猶豫，蓋心善羅摩，而拉夏那為長子，恐拂王后之意也。《羅摩》2—7—10 由駝背女奴曼他羅 (Mantharā) 起意，慫恿吉迦伊生惡念，至 2—9—2 至 3 吉迦伊欲為子奪王位之意遂不可回。

(十三) 拉夏那願以統治四大洲之權柄奉羅摩，羅摩卻之。拉夏那遂求得羅摩所御之隻履置王座上，以為統御之象徵，而已為之臣。A83—90, Fa1—4, E111—113。

箋云：羅摩自願貶逐，遵照其父十車王徇吉迦伊后之請求以伊子婆羅多嗣位，及婆羅多堅欲羅摩返國勿自放山林間各節，俱見《羅摩》之《阿逾陀篇》。藏文拉夏那求羅摩之隻履歸而事奉之，其意亦與《羅摩》2—104—22, 2—105—1, 2—105—12 至 13, 2—107—12 及 2—107—22 叙婆羅多之事同，第《羅摩》所述之履為一隻金履而已。《羅摩衍那》中之羅摩有妃悉多及弟羅什曼那同棲山林，藏文則羅摩此時無妻，仍待悉多之發現；及娶悉多後，旋亦復位為國王，而其弟拉夏那仍隨侍左右，又類《羅摩》第三卷《森林篇》及以後共羅刹作戰（第六卷《戰鬥篇》）羅摩及羅什曼那兄弟間之各種情節與描繪也。此其異，抑又其同也。

(十四) “得自水渠者”長大，眾農人謀為擇夫。得羅摩。A90—96, Fa4—9, E116—119。

箋云：此時悉多之名尚未具，故《本事》仍以乳名稱之。

(十五) 眾農民對羅摩以韻句盛贊“得自水渠者”之美。A96

—109, Fa10—19 爲二十四詩句; E119—126 爲十二詩句。

箋云：《本事》中嫁“得自水渠者”之人爲農民，非如《羅摩》1—66—22 至 23 嫁悉多許婚者爲彌提羅國王遮那竭。

(十六) 羅摩納此淑女，錫以悉多王后之名，而已亦復位爲國君。A106—109, Fa19—20, E126—128。

箋云：《羅摩》第三卷至第六卷記羅摩夫婦住山林十四年，於最後擊敗羅波那及羣羅刹後始返國灌頂爲王，見第六卷 6—115—42 至 45, 6—116—9 以下多章。

(十七) 藥叉高日之臣瑪茹孜 (Marutse) 騷擾苦行修鍊之婆羅門五百人，使其功行不得成就。國王羅摩助婆羅門，以一指環擲去傷瑪茹孜一目，瑪茹孜敗而婆羅門衆之修行始得功德圓滿。衆婆羅門祝福羅摩，謂以後所有爲其箭射死者，轉世得成爲神。A 109—119。

箋云：瑪茹孜即《羅摩衍那》之摩哩遮 (Mārica)，事同而音亦近也。此處言瑪茹孜爲藥叉高日之臣，輩分似乎嫌高，下文又言其爲達夏支巴所使，則與《羅摩》言摩哩遮爲羅波那所使相同。雖然瑪茹孜仍可能爲老臣，而仕履下及藥叉高日之外曾孫，雖羅刹能變化無端，亦未免太老邁矣！據《羅摩》3—36—15(參看 1—18—5)摩哩遮所騷擾者，即爲彈宅迦 (Daṇḍaka) 淨修林中大牟尼 (muni) 毗奢蜜多羅之祭壇。〈森林篇〉第 36, 37 章中，摩哩遮言曾兩次遭遇羅摩，一次爲箭射中，但無擲指環事 (3—36—16; 3—37—13)。婆羅門予羅摩之祝

福，於《羅摩》中亦可見之，如第四卷《猴國篇》(Kīśkindhākāṇḍa) 大猴子王波林 (Vālin) 中羅摩箭死時，頌云：“中了英雄射出的箭，死後可以升入天庭；羅摩的箭射中了他，他走上最高的路程。”(4—17—8)，亦爲一例。

(十八) 達夏支巴有妹，曰布爾巴拉 (Purpala 或 Phurpala)，見羅摩而悅之。羅摩專愛悉多，遂拂其意。A119—130, E128—136。

箋云：布爾巴拉即《羅摩》書中之醜怪女首哩薄那迦，前文述羅波那之弟妹已及之。求愛之舉見 3—16—21 至 22。羅摩因羅什那調侃醜女，擬於不倫，激怒命羅什割去首哩薄那迦之耳鼻 (3—17—21)。首哩薄那迦被創，往見伽羅 (即前箋敘述此處及他卷有以爲首哩薄那迦之兄者)，伽羅遣羅刹十四人往戰羅摩，羅摩射之，俱殪 (3—19—22)。其後伽羅更遣大軍往攻，喪大將突舍那 (Dūṣana, 3—25—9 至 10, 3—25—23)、底哩尸羅婆 (Triśīrasa, 3—26—11 至 16)，最後伽羅亦喪軀 (3—27—25 及 3—29—27)。是役羅刹死者萬四千人。

(十九) 布爾巴拉遂說其兄達夏支巴以悉多之美，可往劫之。達夏支巴之臣瑪茹孜勸達夏支巴勿往，達夏支巴弗聽。A131—140, B136—143。

箋云：《羅摩衍那》叙摩哩遮本居山林間，時自變化爲小鹿 (3—37—2)，遨遊自恣。羅波那往見之，告以所圖，囑摩哩遮變爲金色鹿 (3—34—17)，往誘悉多。摩哩遮以嘗爲羅摩所創，知其利害，勸羅波那三思。其第三卷《森林篇》35—37 共

三章，爲摩哩遮婉勸之辭，39 一章則其強烈之警告也。羅波那惑於首哩薄那迦之說誘（3—32—16 至 20），仍欲得之，摩哩遮復休於羅波那之威勢（3—40—1），終亦曲從其意。金色鹿 3—40—29 作五彩繽紛之寶石鹿。王堯、陳踐兩先生譯作“奇珍異獸”^{②①}，或亦謂異鹿，不可名狀也。

（二十）瑪茹孜變爲異鹿以誘悉多，悉多果命羅摩往捕捉之。拉夏那留後。瑪茹孜於羅摩與悉多之間幻起風暴，使不相睹面。羅摩見異鹿，射之，瑪茹孜呼曰：“慈悲！拉夏那！”，故使悉多聞之。悉多果促拉夏那往助其兄。A140—152, E143—155。

箋云：瑪茹孜作風暴一節，《羅摩衍那》精校本無可與比照之情節。中箭時高呼慈悲，蓋冒爲羅摩乞援之聲音，以動悉多使遣拉夏那去，遂令守護更無一人也。呼援見《羅摩》3—42—14 至 18，羅什曼那緊記羅摩之言，更不肯行，悉多復詈罵之，謂其無手足情，又誣其陰蓄奪嫂之懷（3—43—5 至 6）。

（二十一）拉夏那初不肯行，悉多疑且詛之，矢言予所否者任何男子犯我必被燒至焦爛。拉夏那遂往，去時亦發詛咒，云：“苟我無欺詐之心，汝夫婦必有一朝自生怨懟。”拉夏那既行，悉多又追悔命羅摩逐鹿之舉。A153—162, E155—167。

箋云：《羅摩》中羅什曼那雖有憤疾，無此詛辭。罵人不必驗，而神話民間故事中咒則必驗，亦小說家捏合關節之伎倆耳。如悉多言，近我則焚，於下節已見其效力。

（二十二）達夏支巴來，初變一大象，繼爲一馬，悉多皆弗之

騎。達夏支巴怵於焦糜之誓，不敢觸其身體，遂並悉多其所在之一塊土皆劫去。羅摩及拉夏那兄弟返，遂大索悉多。A162—171, Fb 1—3, E167—176。

箋云：《羅摩衍那》中羅波那變形為一婆羅門、遊方僧（3—44—2 至 3—45—22），故悉多接之以禮，無變象、變馬之事。其劫奪悉多，仍用武力，勢不能不觸其身。如 3—47—16, 3—47—19, 3—50—8, 3—52—29 各頌皆言或抓其髮，或摟其身，或抱其軀，且同上雲車（Puspaka），不能言無觸摸。然羅波那故未嘗隕其身也！第五卷《美妙篇》（Sundarakāṇḍa）5—57—4 作者假神猴哈奴曼（Hanumān）告諸猴子言冒險飛遊楞伽之經驗時，云羅剎頭子羅波那“他的身軀由于自己的苦行力，沒有因為碰了她而被消毀。”是仍承認咒詛之說，一如 5—20—20 悉多自言能令羅波那燒成灰，惟謂其力不足為羅波那之害而已。同卷 5—18—6 羅波那又對悉多云“因為你不願意，我沒有碰一下你的身體”，此則言兩人間無合歡之纏綿，所論為又一事。兩情相悅，亦既觀止，固羅波那寤寐以求而不得者。初欲誘之以情，動之以勢，則予悉多以十二個月之限期（3—54—22），至第十個月將滿限，又督促之謂惟餘二月（5—20—8 至 9, 5—26—7, 5—31—27, 5—35—8），不從將生啖其肉。

（二十三）羅摩兄弟行至一黑水流，發現其水自一猴王之幼子名須羯哩婆（Sugrīva）者之眼口鼻流出。詢之，則言為其長兄波林所傷。須羯哩婆告羅摩兄弟可向逃往山上之三猴探問悉多之蹤跡。A171—182, Fb3—14, E176—183。

箋云：《羅摩》言羅摩兩弟兄在尋訪悉多途中邂逅迦槃陀

(Kabandha), 蓋一項上無頭, 形狀怪異, 口面俱生腹間之巨大羅刹 (3—65—15 至 20)。羅摩兄弟斫斷其雙臂, 至其身體火化後, 始於半空中出現告羅摩等當往尋爲其兄波林貶黜之猴子須羯哩婆 (3—68—1 至 11)。迦槃陀自云爲陀奴 (Danu) 之子, 因忤因陀羅 (Indra) 而致變形 (3—67—7), 而《猴國篇》羅什曼那又對哈奴曼言“吉祥天女的兒子名叫陀奴, 受了詛咒變成羅刹像”(4—4—12)。說故事人頃刻間提破, 更不以爲矛盾也。

(二十四) 三猴告羅摩云劫悉多去者爲一有十首之人, 其第一個頭爲馬頭。羅摩與須羯哩婆相約, 如須羯哩婆助其尋回悉多, 渠亦必助須羯哩婆登位爲王。A182—190, Fb14—23, E183—193。

箋云：藏文《本事》之三猴王皆須羯哩婆之屬下, 因羅摩之來始驚恐逃逸者。《羅摩衍那》言悉多被劫途中曾拋卻上衣及首飾, 落於五隻猴子佇立之山頂上 (3—52—1 至 3)。五猴即須羯哩婆及其部下也。故下文 4—6—7 至 12 須羯哩婆復自深洞中檢出所藏拾得之衣物出示羅摩。4—7—4 須羯哩婆已誓言欲殺羅波那, 以慰羅摩之心。4—5—13 至 16 兩雄於篝火前訂交, “圍繞著火向右轉行”, 信誓旦旦, 然爾時尚無交換條件之承諾。4—10—27 至 29 羅摩答允定意射殺波林, 其願扶須羯哩婆即位, 仍盡在不言中而已。故波林死, 哈奴曼慰波林之孀陀羅 (Tara), 曾主張爲其子耆伽陀 (Angada) 灌頂立爲國王 (4—21—11), 至 4—25—11 羅摩提議以耆伽陀爲太子, 而須羯哩婆爲王之事始定局 (4—25—16)。

(二十五) 波林、須羯哩婆兄弟大戰。羅摩見兩猴形貌逼似,

恐誤射須羯哩婆，故未用箭。波林之妻勸其夫勿再與弟相鬥。A 190—198, Fb23—24, E194—198。

箋云：波林兄弟在積私緊陀 (Kiskindhā) 洞大戰，《猴國篇》即以積私緊陀名篇，其地亦猴王之堡壘也。羅摩未用箭事，見《羅摩》4—12—18 至 20；波林之妻陀羅勸波林勿再戰，精校本此處未言及，惟下節則有之。

(二十六) 須羯哩婆之尾繫一鏡，以便羅摩辨識。波林之妻再勸其夫。波林果爲羅摩射死。A198—207, E198—207。

箋云：須羯哩婆繫一鏡事，《猴國篇》則作爲須羯哩婆項上繫迦闍補濕比花 (gujapuṣpī)，見 4—12—35 至 36，又 4—14—8，則以此時此種象花正盛開也。陀羅勸夫，事在波林聞其弟大吼叫陣將出官應戰之前。陀羅之意一則云兄弟不宜聞牆 (4—15—20)，再則疑須羯哩婆已獲外助，蓋羅摩來之事先已由耆伽陀報聞也 (4—15—14 至 23)。其言婉切，然波林不聽，謂羅摩深明教法 (*dharma*)，必有所不爲 (4—16—5)。波林死見 4—16—25 至 27。

(二十七) 羅摩及須羯哩婆各返己地。羅摩候須羯哩婆來，三年不至。遂發一箭射去，箭上附一函云如再不來，波林行過之道路可爲殷鑒。須羯哩婆得書，即率猴兵來赴。遂遣三猴：巴秀 (Pa-gśu)、森都 (Sindu) 及哈奴曼出發往覓悉多。羅摩授三猴致悉多書信一通，又戒指作爲表記。A208—218, E207—218。

箋云：須羯哩婆所居之地，即前箋之積緊陀洞。羅摩等

返鉢羅舍婆諾山 (Prasravana) 中，見《羅摩》4—26—1 及 4—26—5。《羅摩》書中非云候期三年，僅雨季四個月，見 4—26—23, 4—29—32 及 4—29—45。在此期間，哈奴曼曾勸須羯哩婆不須俟羅摩追問，應即踐約發兵 (4—28—9 至 26)。羅摩之責問，並非發箭，而為遣羅什曼那親來傳達羅摩 4—29—51 我之箭已在弓上之恫嚇。藏文此處，所云勿走波林行過之道路，4—29—48 及 4—33—18 兩頌之文字皆與之貼合。猴王發令動員，見第 36 全章。所派衆大猴至各處訪查，限期一個月回報 (4—39—61 至 62)。自 4—39—16 起至 43 章尾止，《羅摩》敘述派遣猴子至各地之文字頗零亂，且多增飾人名及地理、景色各項知識。惟 44 章則條理至清晰：其派遣依四方言之，則舍多波厘 (Satabali) 去北方，毗那陀 (Vinata) 去東方 (4—44—3 至 4)，猴王之岳父須私那 (Suṣeṇa) 去西方，而尤重要者則哈曼偕達羅 (Tara) 及耆伽陀去南方 (4—44—5)。精校本無致悉多書信，戒指惟付哈奴曼一人，上鐫羅摩名字 (4—43—11)。

(二十八) 三猴搜索途中，甚苦口渴。因發現兩鴨，循水路入一洞穴，遂至吉祥天女之女祖甲格磨 (gTsug-rgyal sgeg-mo) 之所居。此女神作法命三猴閉目，醒則已被運至一座黑山前之大海灘。黑山非山，實一黑色巨鳥，蓋兩翼已遭焚灼。此鳥告三猴已名巴達 (Pada)，乃鷲王阿噶雜雅 (Agajaya 或 Agajana) 長子。因與弟森達 (Sampada) 爭王位競賽速遲，俱飛離高山，回顧見其弟之翼近日行將為烈日所灼，急往護之，遂不顧焚及己翼，既失其角賽，並失其國。巴達又云悉多為達夏支巴所攫，其父鷲王，十車王之老友也，見而與之鬥，曾奪得悉多。達夏支巴擲一鐵丸來，其父以為食物，吞之，致燒心而死，故達夏支巴終奪悉多去。A218—

238, E218—222(E 無入山洞一段)

箋云：《羅摩衍那》第三、第四卷所叙，與此處輪廓差同，而詳略則異。《羅摩》云哈奴曼、鶯伽陀一組向南方，搜索各處殆遍，疲倦飢渴思水(4—49—7)。見一洞穴，有純金鴻雁及母鵝鶯鶯自洞中出(4—49—8, 4—51—12)。衆猴進入洞內，見幻化而成之金銀殿屋、庶物及各種奇異景色。得一位聖人彌盧薩波哩尼(Merusāvarṇi)之女、苦行女娑嚴鉢羅婆(Svayamprabha)相告，金屋爲天女醯瑪(Hemā)所有。昔年有檀那婆(Dānava)首長摩耶(Maya)與醯瑪相愛，幻化成此屋。摩耶爲天帝因陀羅所殺，而此屋仍爲大梵天賜歸醯瑪。苦行女則看守此屋者也(4—50—10至17)。此山洞易入難出，娑嚴鉢羅婆令衆猴緊閉目，以法力送猴衆出洞府(4—52—7至11)。藏文《本事》此處之神爲吉祥天女之女，及女神令衆人閉目出洞，蓋《羅摩》簡化之本，不則其所祖爲《羅摩》本一種粗型，今本則後人增飾。巴達即《羅摩》中鷲王闍吒優私(Jatāyus)之兄商婆底(Sampati)。《羅摩》4—55—3言其從山洞中出見羣猴，聞鶯伽陀言其弟闍吒優私已死，亟相問訊。商婆底言兄弟二鷲曾共衆牟尼爲博(4—60—4)，欲逐日。闍吒優私力倦，爲太陽之烈燄所爍，商婆底令隱己翼後，己翼被焚毀，遂墮此賓闍耶山(Mt. Vindhya)下(4—57—7, 4—59—4, 4—60—14)。商婆底告羣猴言親見悉多爲羅波那所劫，現在楞伽城(4—57—15至19)。然其後又言悉多被劫事實爲其子須鉢哩尸婆(Supārśva)所見(4—58—15至22)，非親驗。此則傳誦口述之事實，反復低回，矛盾而不之覺。誦唱者最喜音調，耽樂其中，或亦不之覺耳，而爲之作考鑑者，遂爲多事矣。又鷲王闍吒優私護悉多不勝爲羅波那所害事，已見《羅

摩》之《森林篇》(45 至 50 章)。藏文本此處則巴達言救悉多者爲其父，所言則一事。《羅摩》言羅波那用箭，非鐵丸。其令鷲王致命，則撕打時之下翅、足、肋骨皆爲割斷，非一鐵所能傷也 (7—49—36 至 38)。

(二十九) 哈奴曼躍過大海，餘兩猴留後。哈奴曼發現悉多因居於一九重厚壁且無門之堡壘中。相見後哈奴曼以羅摩之書信與指環交悉多。A238—246, E222—229。

箋云：悉多在無憂園(*aśoka* 阿輸迦)叢林中支提^②內，雖有圍牆 (5—12—1, 5—56—48)，非九重無門之堡壘。而所作頌之無憂樹林，則嘉卉灌叢，布葉垂陰，誦之宛如讀一篇賦 (5—12—2 至 5—13—14)。哈奴曼交函與悉多事，《羅摩》無之；哈奴曼在林中交悉多鑄有羅摩名字之戒指，見 5—34—2。悉多又以髮髻付哈奴曼攜返作證物，見 5—36—52 至 53。

(三十) 悉多讀羅摩之信。共二十行韻句。A247—256, E229—240。

(三十一) 哈奴曼拔毀園中樹木，又殺死衆奉派來擒之羣魔。達夏支巴命其長子用一陽光製成之神異網索捕捉之。網索之網孔能變大變小，仍無法網羅隨機應變之哈奴曼。後司成就 (*siddha*) 之神告哈奴曼就範，始被擒。哈奴曼說羣魔云願照己父死時所行之法終命。衆詢問之，如法用布裹其尾，浸油而後燒焚之。哈奴曼帶火週行全城各處滋事，大焚其房舍，又死若干羅刹。A256—272, E240—253。

箋云：《羅摩·後篇》言哈奴曼之父爲風神，吉薩陵 (Ke-

sarin) 爲其名義上之父，母天女安闍那 (Añjanā)。風神愛安闍那，生哈奴曼，事見 7—35—19 至 7—36—31，又見 4—65—8 至 28 猴子頭領閻婆梵 (Jāmbavat) 告哈奴曼之語。所說皆可云哈奴曼本事，然未有言及風神或吉薩陵如何死法者。吉薩陵且從征楞伽 (4—38—17)，更無死所也。在楞伽城門戰中哈奴曼所殺，有八萬緊那羅 (Kinaras)，見 5—40—24 至 35；殺大將閻浮摩林 (Jambumālin)，見 5—42—1 至 18；又殺衆大臣之子 (43 章) 及統兵將官五員 (44 章)。第 45 章又殺太子阿剌 (Akṣa)。其以大梵天所賜之法寶縛住哈奴曼之因陀羅耆 (Indrajit)，則羅波那之次子也 (5—46—35 至 36)。因陀羅耆爲次子，明見 5—56—107。《羅摩》未細說縛哈奴曼之法寶爲何物，但既用繩索，可能是羈索一類。惟法寶所有之繩索非普通繩索，故 5—46—46 云“用法寶來細縛東西，同別的細縛不一回事。”5—46—47 又言“用繩子一細綁他，這梵天法寶就把他釋放。”然哈奴曼爲樹皮所作之繩子所折磨，隱忍初無動靜，蓋欲被繫得見羅波那魔王也。羅波那欲斬哈奴曼，勸阻之者其弟維毗沙那 (5—50—5 至 17)，其進言甚正，名已見前箋。

(三十二) 哈奴曼仍返悉多處，悉多修書囑帶返呈羅摩。哈奴曼返，呈緘羅摩，羅摩讀之。A272—286, E253—267。

箋云：5—54—1 至 8 無信函，哈奴曼共悉多珍重相別而已。5—63—19 至 23, 5—65—1 至 23, 及 5—65—33 至 35, 悉多囑咐之語言悉由哈奴曼向羅摩口傳。

(三十三) 羅摩等及猴子軍出發向楞伽。奉命建渡海大橋之

兩大力猴瑪古(Maku)與旦西(Damsi 或 Dan'du)相詬誶，羅摩勸解之。大軍抵楞伽。達夏支巴之弟阿巴噶那勸其兄逃逸。達夏支巴弗聽，阿巴噶那即逸去投附羅摩。A286—301, E267—275。

箋云：《羅摩衍那》無兩猴爭鬯事。以大海洶湧，羅摩射箭示威，驚動海神。海神婆樓那(Varuna)出，命大水及鯨魚鱣魚悉皆收起，俾工巧大神坦縛濕特哩(Tvastr)之子那羅(Nala)得以造橋，見6—15—1至9。投羅摩之阿巴噶那，即《羅摩》之維毗沙那，爲羅波那最幼弟，已見前箋。其勸兄非勸其逃逸，惟諫當送還悉多耳，見6—9—16至22。投羅摩事見第11章。

(三十四) 有羅剎名奔木那(Bumrna)曾蒙天神恩賜許以長睡。達夏支巴及其衆以溶化之銅汁萬兩灌其耳，又使千頭大象蹂其身，仍寐不寤。終命擊十萬大鼓，始能令醒。奔木那起，應戰，吞食對方人若猴無數，然羅摩與哈奴曼仍俱得脫。奔木那旋又復入睡。A301—308。

箋云：奔木那在藏文《本事》中爲獨立人格，在《羅摩》則爲羅波那之二弟，即鳩槃羯叻拿，前箋已詳。以其體既勇猛，又善游蕩，一啖數千，生物幾爲其吞噬殆盡，大梵天始命之長睡不醒(6—49—23)。羅波那爲之緩頰，改爲六個月祇醒一日(6—49—26)。然如故事所說，其醒時仍可爲害無窮也(6—55—6至7, 6—55—27及6—55—33)。羅波那作戰，促之令醒，《羅摩》6—48—35記其杖鼓大鼓海螺敲吹喧天，不能動其毫末(6—48—35)，至牽千頭大象踐蹂其身，斯爲得之(6—48—47)，描畫正與藏文相反，然所叙仍同一事也。藏文《本事》爲

殘鈔本，未見有記奔木那之死者。《羅摩》叙其被殺，在哈奴曼殺圖牟羅刹 (Dhūmrākṣa, 6—42—35) 及阿甘波那 (Akamprana, 6—44—30) 與尼羅 (Nīla) 殺鉢羅訶私陀 (Prahasta, 6—46—47) 之後。羅什曼那射以七箭 (6—55—76)，羅摩射中其心 (6—55—78)，再射箭又為其用鐵錘擊碎 (6—55—109)。最後羅摩用因陀羅箭射落其兩臂 (6—55—112 至 116)，兩足亦被射落 (6—55—117)，又擊碎其頭 (6—55—123)。

(三十五) 因軍中需用，阿巴噶那建議派哈奴曼往底斯山 (Mt. Tise) 取卑他薩茲巴 (Britasa'dziba) 藥草。至則哈奴曼不識其藥，遂並藥拔其山峰攜回。衆採藥後，仍送山還原地。得藥衆人及羣猴皆蘇。A308—311。

箋云：底斯山即岡底斯山，藏語 Gaṅs—tise，西文書稱 Kailāsa，皆一地。《羅摩衍那》云因陀羅耆發箭如雨如陽光之無所不到，羅摩及羅什曼那俱受傷，佯死以阻因陀羅耆追擊 (6—60—41, 6—60—47 至 48)。哈奴曼與維毗沙那同就閻婆梵問計。閻婆梵命哈奴曼往哩舍婆 (Rshabha) 與吉羅娑 (Kailāsa) 兩山之間覓藥山 (6—61—31)，採取四種藥草 (6—61—33)。至則藥草皆隱形不出 (6—61—58)。哈奴曼遂拔起藥山，疾還大軍所駐之山頂上。衆嗅得仙草馨香皆得蘇。哈奴曼又負藥山返回喜馬拉雅山 (6—61—66 至 68)，更飛還報訊羅摩。

(三十六) 羅摩共達夏支巴大戰。達夏支巴之幼弟百日那舍 (質日舍那) 逃去。拉夏那在陣中遇害。達夏支巴施法術使己身隱

形不見。羅摩向之挑戰，謂其不敢輕露一足趾之所在。達夏支巴惡之，果出一趾，羅摩乘之，遂射落其馬首，達夏支巴死，其龐大之身傾倒落向己陣，又死羅刹無數。A311—323。

箋云：《羅摩》精校本無射馬首事。戰局既開，各祭法寶，門陣累累。羅摩以利刃加箭弦上，曾射中羅波那頭顱。但一頭甫落，一頭腔上又生，射落其頭百數，仍不得死（6—90—20至24）。幸有天帝遣來為羅摩御車之御者摩多里（Matali）進言，用梵天法寶之箭加念咒語，一箭射去，直貫羅波那心房（6—97—1至17），而大慙斯除。此梵天寶貝，蓋大梵天所賜之神箭，往昔彈宅迦淨修林仙人阿竭多（Agastya）以贈羅摩者也（1—1—33至34及3—11—29至34）。

（三十七）羅摩至悉多被困之堡壘，越窗而入，救出悉多。羅摩又用藥救活拉夏那。須羯哩婆及羅摩各返本國。羅摩夫婦返後，燕樂攸慶，悉多後誕一子，取名羅婆（Lava）。

箋云：《羅摩》叙羅摩既得楞伽城，先命哈奴曼往見悉多報訊（6—101—4至13），又命新灌頂之羅刹楞伽國王維毗沙那往接悉多來見（6—102—18）。及悉多來，見則羅摩言語甚惡，有休妻意（6—103—13至24）。悉多受屈，躍入羅什曼那為所堆聚之柴火自明，為火神救出（6—104—5至6—106—4），尚未言生子也。羅什曼那死而又生之事：6—88—35云十頭王用莫耶所造短鎗擊中羅什曼那心窩。羅摩見羅什曼那倒仆陣前，謂其已遇害（6—89—8）。須私那（Susena）知其未死，囑哈奴曼仍往藥草山。藥草復隱匿，哈奴曼又拔起山峰，走托大山而還。須私那碾碎仙草，命羅什曼那嗅之，病即霍然

(6—89—24)。

(三十八) 哈奴曼受命爲須羯哩婆之大臣。猴王及猴衆置酒宴請羅摩、拉夏那及悉多蒞其國中盤桓。其後須羯哩婆死，衆舉哈奴曼嗣位。A328—333。

箋云：據《羅摩》則哈奴曼早爲須羯哩婆之大臣。如〈森林篇〉4—6—1 須羯哩婆告羅摩云“我的隨從哈奴曼，我的大臣中最好的大臣”是也。《羅摩》無後來猴王設宴請各人事，惟羅摩等自楞伽返阿逾陀時，曾邀須羯哩婆及猴兵，維毗沙那及大臣同行並同乘雲車(6—110—20 至23)。

(三十九) 哈奴曼初拒之，後遂接受繼位。A333—340。

箋云：《羅摩》精校本無須羯哩婆死，哈奴曼嗣位事。

(四十) 哈奴曼忘修致候書信及餽遺之常禮，羅摩寄函問之。哈奴曼悔甚，覆謝之，雙方又恢復情誼如初。A340—352。

箋云：精校本無此情節。

(四十一) 有屬國王賓巴拉(Benbala)叛。羅摩出征之前，先以悉多及其子囑之瑪拉雅那山(Mt.Malayana)上居住之五百仙人。悉多獨出行，遺子於衆仙人，弗料羅婆仍隨母後。衆仙失其子，慮之，遂用俱舍草(Kuśa)製一兒，與羅婆面貌酷肖。悉多偕羅婆返，喜之，又以爲己子，字之曰俱舍。羅摩尋亦征服賓巴拉還。A352—368。

箋云：《羅摩衍那·後篇》有婆羅多之母舅吉迦夜 (Kekaya) 國王逾達耆 (Yudhajit) 命其尊師梵仙迦里基耶 (Gar-gya) 來見羅摩，言有乾闥婆國家之兩座城池可奪 (7—90—12)。羅摩即命婆羅多之二子陀剎 (Takṣa) 及補沙迦邏 (Pu-skala) 隨婆羅多往征，遂據其地 (7—91—3 至 9)。然非有反叛之國也。此外，則有羣苦行者常爲阿修羅摩圖 (Madhu) 之子羅波那所凌虐，羅波那恃家傳大天所賜之插杵，以爲利器 (7—53—3 至 19)。羅摩命弟設睹盧祇那往除之，見 55、56 兩章，羅波那死，見 61 章。此阿修羅之羅波那，與正傳中之十頭王羅波那非一，觀於 7—55—13 羅摩以毗濕奴所製神箭予設睹盧祇那時言“從前我殺羅波那，沒有射出這枝箭”，及 7—60—14 羅波那自稱“有個羅剎羅波那，他是我姨母哥哥”可證。然此除阿修羅之插曲，亦只可言除害，不同於藏文《本事》之言國家叛亂也。

(四十二) 一日羅摩偶聞里雜比族 (Licchavi Vimala) 之支瑪答巴 (Dri—ma dag—pa) 共其妻口角。支瑪答巴責其妻不貞。其妻云悉多后嘗共達夏支巴同棲一百年，而羅摩仍愛之，又何尤焉？更責其夫不諳婦人情性。羅摩欲問此婦所云之婦人情性爲何，因與之約會。A368—386。

(四十三) 里雜比族人之妻向羅摩言婦人之性情。A386—392。

(四十四) 羅摩既信悉多后曾共惡魔同棲，情不能堪，即與之離異。悉多攜二子羅婆、俱舍遠行。A392—409。

(四十五) 羅摩邀哈奴曼來。哈奴曼不見悉多，心異之。羅摩告以聞諸里雜比婦人之所言，及已已共悉多化離。A410—422。

(四十六) 哈奴曼向羅摩解說達夏支巴未嘗接觸悉多之故。

羅摩始悟，又命接悉多及二子還。羅摩及悉多后同宴哈奴曼。哈奴曼返本國。羅摩、悉多及其二子居其週年之故殿中，其樂融融。A422—440。

箋云：以上五節，《羅摩》精校本與之大節相似，而脈絡與結局殊異。先是悉多已有身，羅摩聞宮中有賢人^②議論，細詢則知民之訛言謂悉多曾從羅波那爲不貞者（7—42—17至20）。羅摩患之，悉多遂被遣，由羅什曼那監護送至恒河對岸多摩娑河（Tamasā）叢莽間安置（7—44—16至17）；蓋遺棄之也。幸有仙人蟻垤（Vālmiki，相傳爲《羅摩衍那》最早之撰述者）護持，悉多得安棲於蟻垤淨修林之苦行女茅舍（7—48—11至20）。產孿生二子俱舍與羅婆之夜，適設睹盧祇那亦在此淨修林借宿（7—58—1）^③。俱舍、羅婆之名，即因誕生時用俱舍草及草梗拭洗胎兒先後之故。羅摩在尼彌舍（Naimisa）林中舉行馬祀，各地婆羅門及須羯哩婆（猴衆）、維毗沙那（羅刹衆）俱被邀（7—82—8至10）。仙人蟻垤亦攜俱舍、羅婆前往，並命二子唱誦其所撰之《羅摩衍那》，每日唱畢二十章（7—84—9）。羅摩聽詩篇，復經蟻垤訴說，自悔孟浪，遂許二子爲自己骨肉（7—88—2至4），然仍欲悉多發誓。悉多來，再發誓言自明，此時大梵天諸神亦蒞止。忽地中湧出獅子座，地母出現抱悉多置座上，冉冉復入地中（7—88—10至14）。

哈奴曼之結局，《羅摩》亦與藏文《本事》稍異。7—39—14云哈奴曼來往阿逾陀歡聚一月後辭別，與羅摩互訴友情。羅摩許以“只要我的這故事，能在人間來流傳，無疑你也就能夠這樣生活在人間”（7—39—19）。羅摩赴水離世之前，哈奴曼仍共一面（7—98—24），羅摩復申前言。是故事之流傳，哈奴曼之事跡固可謂有甚大之貢獻也。

三

余私箋藏文本《羅摩衍那本事》之文竟，仍有不得已於言者，則一爲上述諸節所叙若干重要人物如大梵天、吉祥天女、毗尸羅婆……之類，愚所用之拉丁拼音皆爲較習見之梵文讀音，如 Brahmā, Śrīdevī, Viśravas, 固以爲一般讀書界於此類名字，或較熟悉，^{②4}且欲其多能與箋文中引用《羅摩衍那》譯本之處人同則用詞相同，比較易於溝通也。然即上文之節略中，亦有仍用藏文者，則譯本諸家咸同，本文亦從之，蓋其名字無相同之梵文。亦偶有例外，雖明知其事蹟與《羅摩衍那》中某人物之事蹟全同，而梵名不與之同音，如奔木那 (Bumrna)，即《羅摩》書中之鳩槃羯叻拿 (Kumbhakarna)。拙文仍用奔木那者，蓋如前文所述，此篇譯名多襲用王、陳兩先生所譯，而或偶變之者。此處王、陳譯作香木那，^{②5}愚按木那自係譯音，香字不與原音諧，疑或係刻誤，故改用奔木那之名，亦未暇計其工拙也。至於注意藏文本《羅摩衍那本事》與《羅摩》原本之關係，則前賢譯者多已見及；如法文譯者巴勃爾先生誤以達夏支巴之弟阿巴噶那爲鳩槃羯叻拿；^{②6}妥瑪司以爲阿瑪拉噶那 (Amalakrṇa) 之名爲鳩槃羯叻拿所派生；^{②7}狄庸譯本注 A216 云巴秀、森都兩猴之名不見《羅摩衍那》；注 A288 云瑪古、旦西之名不見《羅摩衍那》；^{②8}皆是。此箋不過其附庸而已。

次當略叙各家譯筆之情況。愚弗治藏學，烏能知其綴慮裁篇，肥辭瘠義？此箋所記識者，一二名相之比覈，情節之疏密而已。牛津大學妥瑪司先生發現最早，迻譯最先，治斯篇乃在七十年前。如前文所論，其譯僅撮述 A、C、B 三篇之散文，又摘譯其韻句之部分，以爲先導。最後有甚短之補遺 (Addendum)，述 D 篇之篇幅，未甚及其內容。然其言以紙質、字體、尺寸長短及行數分布言之，

“D 篇當爲 A 篇之上文”，²⁹則所言甚確，且在諸家之前最先發此論者也。妥瑪司所譯情節有誤處不多，愚可舉者如（一）悉多之名藏文 Rol-rñed-ma（“得自水渠者”），妥瑪司以爲梵文 Lilavati，³⁰未能還證其訓詁爲悉多，此其一。（二）羅摩之弟拉夏那向羅摩乞隻履供奉，A、E、Fa 本皆云然，妥瑪司誤以爲雙履，此其二。³¹（三）而尤不易解者，A312 云兩軍交戰時，達夏支巴之弟百日那舍逃去，更無異說。妥瑪司獨云：“百日那舍逃，達夏支巴以頭箭射之死”，無文字可證，此其三。³²雖然，椎輪爲大輅之始，徵妥瑪司之發現，諸篇或且蒿埋塵網蠹魚間。妥瑪司先生輩路藍縷之功，不可沒也。

自妥瑪司之發現至近歲狄庸先生之譯本出，此域外治梵、藏語文之學者一大開展也。至 1983—84 年間王、陳兩先生之譯本出，季羨林先生之《羅摩衍那》全譯本出，此爲中國研梵、藏文學作品闢一新園地也。狄庸先生之譯卷，英、法語皆嘗從事，而至 1989 年出版之《西藏之羅摩故事》³³出，則除 B 篇外，各篇咸具，粲然大備矣。狄庸之書所以題名“故事”(Story) 者，蓋先生先在《翻譯名義大集》(Mahāvvyutpatti) 中發現 *Sītāharaṇam* (藏文 *rol-rñed phrogs-pa*)³⁴之題目，爲以悉多被劫爲題材之故事，因用此詞，而故事一詞(梵文 *ākhyāna*，藏文 *gtam-rgyud*)亦並見九世紀初可能已編纂之《翻譯名義大集》也。³⁵顧書名仍用羅摩故事者，則以 E 篇(先有巴勃爾之法文譯本)a—2 有殘缺之“rgy [al po ra] ma na……”之語(第 1 行，譯爲國王羅摩)，因稱《西藏之羅摩故事》，蓋其慎也。³⁶狄庸之譯各篇，其矜慎亦類是。所譯本文之外，其審慎疑慮之處，另撰註約二百七十餘條，自己析釋其遭遇困難之點，約有二十餘條云全句或一部分文句無從明瞭，慘淡經營，最可供學者玩味。書末附約五十頁之藏文拉丁拼音，則每行俱編數字號碼，更便對照及檢查。其根據之原典，亦爲英國印度事務局圖書

館與巴黎國家圖書館所攝製極清晰之照片。^⑳此則與王、陳兩先生漢文譯本據巴黎出版影印本《敦煌古藏文手卷選集》者同。王、陳兩君書中，固嘗有叙及狄庸、妥瑪司早年之著作者，^㉑則狄庸先生斯篇，當亦為治藏學者所樂道。《小雅·鶴鳴》不云乎：“魚潛在淵，或在于渚”，“它山之石，可以為錯”，好學深思之士定不河漢斯言也！

王堯、陳踐兩先生譯注之藏文《羅摩衍那》，主要為 D 篇下接 A 篇，除散文部分外，其難譯之韻句亦多譯出，末附 B 篇為 A 篇所無之部分，立意甚為嚴謹。惟書中並未似妥瑪司、狄庸諸君之附印拉丁拼音原文，亦未細分節、行。此似稍遜於學術著作要求之精密。惟譯筆大體流暢，且口語活潑尖利，或亦可謂能保存民間文學原有之風貌，未可厚非者也。且譯述之中，因漢、藏歷史風俗習慣密切關係，有非漢譯無以得其神者。如《文獻選》頁 111 云達夏支瓦(巴)^㉒之妃生一女嬰，“看相人相出她是一個消滅父親和羅刹部衆的人。”此看相人相出……之語，即愚所謂漢譯之道地與傳神也。又如頁 124“羅刹王扔來一個特大紅鐵丸”，此鐵丸亦當係漢藏民間信仰中之產品，A236 行作 *lcags kyi thu lum*，正是此丸。《四遊記》中之《西遊記》第八回孫悟空為如來佛祖壓在五行山下，“饑食與他鐵丸子，渴時與鎔化的銅汁飲”，可供參證。若逕譯作“一塊紅鐵”則鑿。頁 120 巴里(波林)與妙音(須羯哩婆)兄弟大戰，^㉓廝打緊張之際，羅摩“被這奇異的情景吸引住了，忘了射箭”。其後羅摩告妙音云：“今天因為看呆了，精力分散。明天再戰時，定能獲勝。”譯者“看呆了”一語，可謂信手拈來，甚雋。《水滸傳》第十三回楊志鬥索超，“月臺上梁中書看得呆了，”正是此概。然“看呆了”此三字，若易作他國語文，則又未免令人撚斷幾莖鬚矣！^㉔

譯注中所用專名或普通名，容有可商者：如頁 119 以下猴王之子妙音 (Sugrīva, bGrin bzans)，季羨林先生譯《羅摩衍那》音

譯作須羯哩婆，義譯則作妙項。《譯注》作妙音。頁 115 瑪茹孜作崇破壞婆羅門之修鍊，“羅摩用一根牙骨朝他扔去，他的一只眼被打瞎後逃跑了”，此“牙骨”他家譯皆作指環。按，A116 行作 *so rdub*，似指環為安。頁 118 達夏支瓦(巴)誘悉達(多)，變成一頭黃牛；頁 129“牽來一千頭黃牛在他(按，香[奔]木那)身上踐踏”，此二處“黃牛”當作大象：牛為 *glañ*，象為 *glañ-po*，而 A163 及 304 行俱為象也。頁 113 農民攜“得自水渠者”往見羅摩，稱頌淑女之美，韻句云“高貴齊腰之項鍊(鍊)無論怎樣佩戴也顯得幽雅動人”，句中“高貴齊腰之項鍊”部分頗費解。按此句開首 A97 行及 Fa10 行俱讀 *'ophral ba*，據狄庸先生研究 *'phral ba* 或當作 *dpral ba*，義謂前額。妥瑪司譯作“in herself”(在她身上)。④惟巴勃爾亦嘗讀 E120 行之 *'phre ba* 為 *'phren ba*，義謂花環 (*guirlande*)，⑤頗有同於王、陳兩先生《譯注》之項鍊，然此仍是懸疑，且尚無裨於高貴齊腰之形容句也。

譯注文字似有添加者，參之各本尚難跡其根原。頁 128 云“到了楞伽城，與羅剎定好了交戰時間。結果，羅摩慘敗。”最後一語他本皆無之。頁 123 有“我是吉祥天女之女，祖甲格磨之妻。”檢 A 222 行，*gTsug rgyal sgeg mo* 即天女之女名。頁 126 達夏支瓦(巴)修習日光絹索，“派兒子名叫圖倭的去放”，此圖倭之名亦不見 A256—272 及 E240—253。

譯文之中偶有失譯者，茲謹據狄庸先生譯本，列舉數條，或可供採擷補入：

頁 109 大梵天以神子包藏黑心，不允賜與成就句下漏：“他們把自己的肌腱割了下來，當做六弦琴的弦那樣去彈它。”④

頁 114 農民對國王羅摩贊頌“得自水渠者”之韻句“走路時留下仙女蓮花之足跡”之下漏“她開口說話，這些話使人的

世界和神都高興。”^{④⑤}

頁 119“他倆(按,指羅摩弟兄)便隨著足跡,跟蹤而去”,“便”字下當補“拉開了弓”一句。^{④⑥}

頁 125 羅摩致悉達(多)之信“我爲捕殺那誘騙人之珍獸,沒有好好守在自己的地方”二句,似當作“我捕殺了那誘騙人的珍獸回來,你的芳容和腳下的一塊土地都不見了”較諦,蓋此處第二句失譯也。原譯第二句似加添語。^{④⑦}

頁 131 猴衆推舉哈奴曼繼任王位,云“像您這樣,幾萬只猴子中也無匹敵”,其意未充。原句“在一萬隻猴子裏沒有一個像您那樣人家推舉他還是不幹的”,蓋應上句“爲了接替王位親兄弟開了戰”也;當補入。^{④⑧}

同頁,哈奴曼沈醉享樂,忘修敦睦之禮數,羅摩函責之,首句“心有障蔽親友也會被拋棄,思念之情豈能長記心裏?”或當作“一個親愛的朋友就是在想念中也是可貴的,從你垂念及我不是已經有些時候了麼?”。^{④⑨}頁 132 哈奴曼復書云“不是威德的大王有錯,亦非我自滿、驕橫,”次句當作“亦非您驕橫看不起人”。^{⑤⑩}其下面數句:“春天裏,缺水的魚兒得了水,它會如醉如痴,忘卻水池裏的恩情”,末句“忘卻水池裏的恩情”當作“像初生之犢忘記了母牛”(A347行)。^{⑤⑪}

更有可商者,即 138—139 頁補譯 B 篇 71—87 行部分。按 B 篇共 99 行,妥瑪司全譯之。^{⑤②}狄庸未譯,但其英譯本內拉丁拼音藏文部分,實收 B 篇全文。^{⑤③}事實上,各篇大體相同之敘述,其間細節亦常有出入,如王、陳譯本所云雖情節基本雷同,“不過也還有各自的特點”也。^{⑤④}細微之異處,實亦饒有趣味,研其情境者不宜忽之。如 E78 行云達夏支巴珍毗濕奴之一耳(*rna ba*),B75 行則作一耳環(*rna ca*),二者之描寫及感受自不盡同。王、陳先生譯 B 篇,述

達夏支瓦(巴)往見毗濕奴，漏去 B63—70 部分，故仍脫漏達夏支巴問詢羣臣毗濕奴住何處及駕車蹈海往北方乳洋見毗濕奴之情節，亦讀者之小損失也。

若爲一般非研究性之讀者計，則《本事》情節之繁複曲折，固亦如梵文本《羅摩衍那》之能引人入勝。王、陳譯本於故事大端，遣辭用字雖頗加意刻畫，仍有細瑣譯筆尚未曾曲曲道出者，茲擬爲稍致補充，如云：

神子等向梵天祈求成就。其所求者，爲“何處爲箭射中，即在何處死去。其餘部分，永遠不滅”。(頁 109)下文又云“祈求何處中箭何處死去。”(頁 111)此“何處”二字殊難解。藏文 A27 行及 C12 行，此何處當作何人，即“不論何人被我們一箭射中即死去”也，此譯各家皆同。^⑤“其餘部分，永遠不滅”實當作“絕不被殺死，永遠長生”，乃三神子所懇求之第二願也。A28、C12 行 *g.yun 'druñ* 寓不變、永久、自強不息義。^⑥蓋長生符也。

神子長期獻供、供養，“一位大德說：‘大黑天不肯光臨的話，請掌管語言的一位女神——妙音天女化爲神子們的舌頭，再去祈求……’”(頁 111)。據 A47—56, C30—41 此處情節爲大天 (Mahādeva, Mahadeva) 因存夙願，仍不得不爲之地，始命言語之神化爲三神子之舌尖，於神子祈請時稍變其語辭，非別有大德也。大天在此《本事》及《羅摩衍那》中皆即濕婆，^⑦其妻優摩，在《本事》中名鄔巴岱，前箋已證之。然濕婆又有大自在天之號 (Mahāīśvara, 藏文 dBañphyugchenpo)，大黑天 (摩訶迦羅 Mahākala 或瑪哈噶拉) 復爲大自在天之化身，其糾結乃益甚。B77—80 行衆神在兜率天 (Tusita, dGa'ldan) 集議，遂有大自在天詢質主世間卜運者 (jigrtengiphy-

va),卜運者言達夏支巴傷害羣神,誰尸其咎,而衆神云可問大天之言。說部之情節,雖因多神教之信仰而罔顧其衝突,此處譯文之大黑天似仍以從大天爲諦也。⑤

頁 112 十車王將傳位前尋思:“心愛之王后始終侍奉我,做了許多于我有利之事,其子接替王位是合適的。”據 75 行前兩句當作“王后是向來受人尊敬和接受各種好處的。”此王后指正后 (*btsun mo gnan chen*),其子即拉夏那。《本事》中羅摩爲次后所生。

羅摩共達夏支瓦(巴)決戰前,譯文云:“羅摩與其弟商議道:‘殊死鏖戰,仍不能將仙女(按,指悉多)奪回,如何是好?’拉夏那請求前去應戰,一箭就被射中。于是,羅摩再次親自應戰。”(頁 130)此處有一關鍵性之情節需循原句加以說明,故譯文似可作:“既然惡魔有法力射出的頭箭一定會死人,他們商量說:‘要是國王羅摩當頭陣,他一定會被射死。就算後來有辦法把王后救出來,她也要失去伴侶了。怎樣才好呢?’年輕的弟弟拉夏那就要求先去應戰。他被頭箭射中之後,羅摩才加入戰鬥。”⑥

戰鬥時因達夏支瓦(巴)用幻術隱身,人不能見。羅摩挑之曰:“你敢不敢讓出腳拇趾那樣大的一塊土地?”羅刹王十分驕橫,就將腳拇趾往上抬,心中正在度量時,國王往他馬頭上射了一箭,馬頭慘叫一聲,馬頭斷了。”(同頁)此段譯文以意忖度之,亦大致可瞭,惟“心中正在度量”句之主詞未明,遂不免令故事之趣致減色。按此度量之主角即爲羅摩。羅摩既見足趾,心中即量度其處至馬頭間之距離,故一發而中其要害也。參 A319 行。

寫前文竟,仍有補遺者一則,附記於此:王、陳譯本頁 106 云

“大梵天之子畢秀若色那，住在降伏宮之吉姆園。”按此段 A 篇無之，王、陳兩先生蓋譯自 D 篇 31—32 行。畢秀若色那 (Bisurasena) 之名已見前節略。降伏宮藏文爲 rNamparrgyalba，梵語之 vajaya，義謂勝利，則譯爲降伏，亦無不合。惟吉姆園之專名，疑或有問題。B 篇及 E 篇俱有可與此處相比較之一段：兩篇相關之人名不作畢秀若色那而爲濕波鉢信那 (Śvapasina)，二者實即一人，已見前節略；其居處則爲降伏宮之辛哩哆叢林 (śin rtai mtshal, B29 及 E30 行)，是此園林有名，非吉姆也。又 126 頁云哈奴曼不聽悉達(多)之勸告，“去到羅刹的吉姆園，把所有的樹連根拔起，樹根朝天豎立，又將樹稍往土裏栽”檢 A258 行，吉姆園之原文爲 sgyed mo tshal。又悉達(多)被棄，“古夏(俱舍)母子三人離開王宮住到吉姆園”(頁 136)；後哈奴曼來朝，羅摩又告之猴王“現在他們一起生活在吉姆園裏”(頁 137)。按後二例原文 A409 及 421—422 亦俱作 sgyed mo tshal，其義爲叢林、園林。是此處吉姆園之稱似爲譯音。降伏宮之園林既有 śinrta 之專名，自可音譯，其餘三處吉姆之稱，或尚有可商。《翻譯名義大集》3842 及 5614 俱有歡喜園 (skyed mos tshal)，義爲園苑，移來此處，不悉是否唐突？仍當以質諸狄庸教授及並世諸賢也！

附啓：前歲臘時承季羨林先生遠道惠賜其大譯《羅摩衍那》八冊；今春草拙文又荷單周堯、狄庸、卿希泰、辜美高、林耀椿、鄭阿財諸先生或假以書報，或遠寄影本、俾得完篇、並當申謝。

一九九六年二月，識於堪培拉之和風堂。

(原刊嘉義及台北，《慶祝潘石禪先生
九秩華誕敦煌學特刊》，1996)

附註

① 舊譯此長詩之名亦作《羅摩延書》，如鳩摩羅什 (Kumarajiva) 譯《大莊嚴論經》(*Sūtrālamkāra-śāstra*) 卷五；或《邏摩衍拏書》，如玄奘譯《阿毗達磨大毗婆沙論》(*Abhidharmamahā vibhāṣā-śāstra*) 卷四十六；或《羅摩衍傳》，茲不繁載。

② F.W.Thomas, "A Ramayana Story in Tibetan from Chinese Turkestan", *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass., 1929, pp.193—212。

③ 在印度事務局圖書館之編號實僅 no.737 一號，此 A, B, C, D 不過便學人研究之簡稱而已。圖書館 no.737 名下，A 爲 Ch.81,X; B 及 C 爲 Ch.IX.3; 而 D 爲殘片 Fragment 63。參閱 L.de La Vallée Poussin, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-Huang in the India Office Library*, London, 1962, p.234:no.737。

④ Marcelle Lalou, "L'histoire de Rāma en tibétain," *Journal asiatique*, 1936, pp.560—562。

⑤ Marcelle Lalou, *Inventaire des Manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale*, II, Paris, 1950, pp.29—30:nos. 981 & 983。

⑥ J.K.Balbir, *L'histoire de Rāma en tibétain d'après des textes de Touen-houang*. Édition du texte et traduction annotée. Paris, 1963。

⑦ "Un Fragment de l'histoire de Rāma en tibétain", *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, Paris, 1971, pp.127—141。

⑧ 試讀季羨林先生《羅摩衍那初探》，北京，外國文學出版社，1979，頁 23—85；Robert P. Goldman, *The Rāmāyaṇa of Vālmiki, Vol.I*, "Introduction: History and Historicity", Princeton, 1984, pp.14—59。

⑨ 關於印度學者集體整理而出之精校本及其研究羅摩學上之貢獻，看季羨林，前引，頁 81—85；參閱拙著《神話與中國神話接受外來因素的限度和理由》一文注(38)；此文係 1995 年在台北漢學研究中心等機構主辦之中國神話與傳說學術研討會宣讀，聞論文集將於 1996 年印行。

⑩ 漢文譯本有季羨林譯《羅摩衍那》，共七卷，八冊，北京，人民文學出版社，1980—1984；英文譯本見本文注(8)所引 Princeton 大學出版社之新譯本，亦係集體研究及翻譯之成果，自 1984 年起已出四冊，尚未出齊。

⑪ J.W. de Jong, "An Old Tibetan Version of the Rāmāyana", *T'oung Pao*, Vol.LVIII, 1972, pp.193—197.狄庸先生此文，亦收入其大著 *Tibetan Studies (Indica et Tibetica 25)*, Swisttal-Odendorf, 1994, pp.1—14, 文中引徵藏文本篇節之行數，稍有釐正，茲從此 1994 本。

⑫ 前引，P.190; *Tibetan Studies*, p.1.

⑬ "The Tun-huang Manuscripts of the Tibetan Rāmāyana Story", *Indo-Iranian Journal*, 19, 1977, pp.37—88.

⑭ *The Story of Rama in Tibet (Tibetan and Indo-Tibetan Studies, I)*, Stuttgart, 1989, 136pp.

⑮ *Choix de documents tibétains conservés à la Bibliothèque Nationale*. Présentés par Ariane Macdonald et Yoshiro Imaeda(今枝由郎), 2vols., Paris, Bibliothèque Nationale, 1978—79.英國藏之四篇及法國國家圖書館藏 no.983(即 F 篇)俱收此輯之第一冊內。其法國藏 no.981(即 E 篇)，已先印在巴勃爾先生法文譯本內，見本文注(6)。

⑯ 成都，四川民族出版社，1983。《羅摩衍那》譯文，見頁 99—139。

⑰ 見《佛教與中印文化交流》(東方文化叢書)，南昌，江西人民出版社，頁 95—100。

⑱ 婆羅門教之神，種類既多，品流亦異，於天神中不一定佔甚高位置。故不能敵魔或羅刹(*rākṣasas*)。

⑲ 此四天王指婆羅門教之閻羅(Yamarāja)、因陀羅(Indra)、婆樓那

(Varuṇa), 並吠尸羅婆那而爲四。佛教亦有四天王, 其多聞天王即此, 佛經中或音譯爲鞞舍羅婆拏, 吠室囉末拏, 亦稱毘沙門。

⑳ 頁 117。

㉑ 支提(caitya), 似塔之建築物, 見《羅摩》5—13—15。

㉒ 此處之賢人, 蓋指各大臣, 見《羅摩》7—42—3。

㉓ 俱舍與羅婆雖孿生, 然俱舍先產(7—58—5 至 6), 與藏文《本事》羅婆居長者相異。

㉔ 不然則如注(14)所舉狄庸先生譯本, 皆用藏文譯音, 則大梵天爲 Tshaṅspa, 吉祥天女爲 dPallhamo, 毗尸羅婆爲 rNampanthospa; ……餘不贅列。

㉕ 頁 128。

㉖ 見注(6)引書, p.72。

㉗ 見注(2)之文, 原書 p.196。此處阿瑪拉噶那之名實係譯誤, 仍當作 Ampakarna 或 Udpakana, 即阿巴噶那也。

㉘ 見注(14)引書, p.66&70。

㉙ 前引文, p.212。

㉚ 見 p.198。Lilavati 爲尊稱女性仁慈寬厚之義, 然非悉多之原義也。

㉛ 前引, p.198。

㉜ 同上, p.206。

㉝ 原書名及出版時地, 並參注(14)。

㉞ 梵藏對譯之《翻譯名義大集》據近賢考據, 大約其編纂年代可溯至九世紀初。看 Akira Yuyama(湯山明), *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapundarikasūtra*, Canberra, ANU Press, 1970, pp.88—90。

㉟ 注(11)引文, p.191; *Tibetan Studies*, p.2。

㊱ 愚此篇譯狄庸先生書名用故事二字, 蓋愚謂《翻譯名義大集》7128 漢譯作“古語”實不足以盡梵藏詞之原旨也。《史記·太史公自序》云“余所謂

述故事，整齊其世傳”，差爲得之。

③⑦ 見原書 p.86, 云“excellent photographs”。

③⑧ 作托瑪斯、第庸，見頁 102—3。書中他處所引西方學者如烏瑞 (Geza Uray)、埃默瑞克 (R.E.Emmerick) 皆未注原名，僅有少數例外。其在他國出版之學誌，亦未錄原名稱，學人苦不易按圖索驥，未免遺憾。

③⑨ 原譯達夏支瓦，拙文易作達夏支巴，稍近 Daśagrīva (mDa'śagri-ba) 梵、藏讀音。

④① 波林王、陳譯文作巴里，須羯哩婆作妙音。拙文此兩處譯音全從季先生譯《羅摩衍那》以便共箋文所述聯繫。季先生譯須羯哩婆有時作妙項，係義譯。作妙音或不如作妙項也。

④① 狄庸先生法譯本 (見注 7) 此處作 “distrain par la scène” (p.140)。

④② 狄庸法譯本, p.135, 10.2; 英譯本作 *dbra!-ba*, p.57 (A 97), 義同。妥瑪司譯本, 見 p.199。

④③ 引同上狄庸法譯本, 同頁。

④④ 狄庸英譯本, p.11, A22—30; p.12, C8—15。

④⑤ 同上引, p.19, A96—106; p.20, Fa10—19。法譯本, p.139。

④⑥ 同上引英譯本, p.26, A162—171; E167—176。

④⑦ 同上, pp.33—34, A247—256; E229—240。妥瑪司譯文, 參注 (2), p.203。

④⑧ 同上, p.40, A333—340。

④⑨ 同上。p.41, A340—352。

⑤① 同上。

⑤① 同上。此句妥瑪司未譯出，僅作“忘記了，……激動了起來。” (p.207)。原句有：*be ba brjed bzin g.yeñs par gyurd*。

⑤② 前引, pp.209—212。

⑤③ 看 pp.86—87, 89—90, 92, 94—96, 101—102, 104, 105。

⑤④ 頁104。

⑤⑤ 妥瑪司譯文, p.197; 狄庸英譯, pp.11—12。見 A27, C12行。

⑤⑥ 參看 Hugh Richardson, *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, Royal Asiatic Society, 1985, p.176。

⑤⑦ 季羨林譯《羅摩衍那》1—35—9 及注310。

⑤⑧ 妥瑪司 p.211 誤大自在天爲帝釋 (Indra)。

⑤⑨ 狄庸英譯本, p.39, A311—323。王、陳譯文頁 129 亦有“由于羅刹的成就, 中箭者立即死亡”, 然與下文似無照應。

敦煌變文與中國文學

敦煌發現的變文，不過是清光緒二十六年（1900）甘肅敦煌千佛洞的石窟所藏數以萬計的許多古文書的一小部分。其他的各項文書，用漢、藏文和少數別的語文書寫的，數量是極為龐大的。今天除了中國之外，英國、法國、日本和俄國也成了藏有敦煌卷子的幾個中心，學者們對那些地方的收藏不能不重視，不能不利用，都是本世紀初像斯坦因（Aurel Stein）、伯希和（Paul Pelliot）、大谷光瑞（Ōtani Kōzui）、歐登伯格（Sergei F. Oldenburg）這些人所謂到中亞細亞旅行探險的成績。

現在我們要講的變文，它們的數量並不大，只有七八十種罷了，也是分散收藏在各地的：像潘石禪先生（重規）研究過的《雙恩記》，就是俄國亞洲研究所列寧格勒（現在又恢復舊名叫做彼得格勒）分所的收藏。但是，這些變文的研究，還是很繁細，很複雜，不很容易入手的。它們之間存在了很多需要弄清楚的大大小小的問題。在1930年以前，似乎連變文是什麼，也都還是成問題的。（有些學者管它們叫做佛曲）。近六十年來，大家對變文研究的興趣加強了，整理它們的工作也有了相當的成果了。我們現在就有了可以著手的方便。我今天只從一點上着眼，就是想說明變文和在它以後逐漸發展的，中國的白話短篇小說，長篇小說的關係。當然，變文也直接影響了後來的所謂寶卷（像《金瓶梅詞話》裏所敘述的宣卷，直到二十世紀江、浙地方也還流行）、木魚書和戲曲……，但

是我們明白了它和小說的關係，它和其他的相近的品類的關係也就很容易明白了。

變文是什麼？要了解變文是什麼，先得知道產生變文的俗講。俗講講的是什麼？它是佛教講經的一種方式，它講的基本上就是佛經，像我們常聽說的《法華經》(*Saddharma pundarikāsūtra*)、《阿彌陀經》(*Amitābhasūtra*)……一類，或是一部大經裏面的可以成段落的一部分。正式的講經，尤其是關於哲理的分析，有時候是很枯燥的。要是那裏面夾着一個有情節的故事，它就不那麼枯燥了。要是這個故事裏說的還有神奇的變化，所謂神變，那就更不枯燥了。原本的佛經裏本來就有些故事，但是在俗講裏把這些故事說得更通俗化，更趣味化，它就能夠吸引很多的聽衆了。變文一詞裏的變字過去討論過許多次，我想神變這個解釋是可以說得通的。那麼，簡單地說，變文就是舉行俗講的時候使用過的一種文體，它裏面說的故事，強調其變的一方面。

這種俗講，究竟是從什麼時候開始的，也許在南北朝時已經萌芽，我們現在還沒有什麼太確實的證據可以指述。但是它的興旺，是唐代中期到晚唐、五代這個相當長的一個階段，是我們有材料可以這麼說的。歷史上著名的一位俗講僧人叫做文淑（有時候誤做文淑），他是從唐穆宗長慶年間（821—24），經過二十多年，直到武宗會昌初（約 842）一直享着絕大的聲譽的。但是據和他同時代的趙璘《因話錄》的記載，^①說他“公爲聚衆談說，假托經綸，所言無非淫穢鄙褻之事。不逞之徒轉相鼓扇扶樹，愚夫愚婦樂聞其說，聽者填咽寺舍，瞻禮崇拜，呼爲和尚。教坊効其聲調，以爲歌曲。”可見這種俗講，是有很大的社會影響的。《因話錄》又說當時的讀書人和學問好一點的和尚頗不喜歡他，“釋徒尚知真理及文義稍精，亦甚嗤鄙之。”文淑曾被當局——也許是皇帝——杖背流放不止一次，文宗太和九年（835）以後俗講曾經廢講了幾年，不知道和這有

沒有關係。但是長安左、右六街一共七間佛寺開俗講有時候是奉敕舉行的，講期可以長到一個月，皇帝自己也常去聽這種俗講。例如唐敬宗在寶曆二年（826）六月就曾經親自到興福寺聽文淑的講經；文宗時文淑曾入大內做“入內大德”。他大概吟經轉腔時聲調非常宏亮好聽，穆宗時的樂工黃米飯能夠依他念四聲“觀世音菩薩”就創造出一隻叫做《文淑子》的曲子。^②也有人說這曲子是唐文宗做的，因為文宗“善吹小管”。^③

俗講的講唱制度，大概是因襲佛教正式講經的種種規定而來的。俗講也在重要的佛寺裏舉行，從俗講本身的要求說，更是因地制宜。這講經，和現代我們在寺院或講堂裏常見到的法師或居士們的講經在建制和設備甚至氣氛上很不一樣。最明顯的是唐代的大寺廟講堂裏必定有兩座東西相對或是南北對峙的高座，位置大概是東向的或南向坐的是法師，是講經的主角，西向或北向的是都講；都講的任務是誦、唱，是配角；但是兩人在講會上的地位仍舊可以說是同樣的重要。這和現代法師的講經只有他一個人坐在普通的椅子上開口的情形是很不一樣的。這和古代（譬如說西漢或更早）儒家講學的情況也不一樣。古代的人席地而坐，學生和老師之間要有函丈之隔。今天日本人也還有坐地的習慣。章太炎先生光緒三十四年（1908—9）在東京民報社開特別班講《說文》，是坐在席上的，錢玄同先生喜歡向老師多問，魯迅先生就給他起了個“爬來爬去”的綽號。西漢的時候儒家不曾有都講這個名稱。東漢有都講，而且不止一人，實際上大概近乎是高材生或助教，對講書沒有關係。但是東晉、南北朝以後，儒家講學甚至儒家注疏的方式已深受了佛教的影響了，講學要升高座，都講要替主講誦經文，儼然和印度傳來佛教的建制吻合起來了，^④所以俗講的講經也有排場，也和正式的講經在場面上沒有很大的區別，這是因為到唐代時這樣的做法已很習慣，可以說這也是在觀念上促進三教混同的一端

了。因為是俗講，它就吸收了朝廷和社會上各階層的人做它的羣衆。《因話錄》說的“愚夫愚婦”，花街衢巷的妓女當然也包括在內。長安的妓女規定住在平康里“三曲”的地方，她們都有假母，假母對妓女平常的管理很緊。孫榮的《北里志》說：“諸妓以出里艱難，每南街保唐寺有講席，多以月之八日相牽率聽焉。皆納其假母一緡，然後能出於里。……故保唐寺每三八日士子極多，蓋有期於諸妓也。”^⑤這些假母，多數是衰退的老妓，所以被稱做“阿婆”。俗講應用的解座梵，結尾常有“適來和尚說其真，修行弟子莫因巡（循）。各自念佛歸舍去，來遲莫遣阿婆嗔。”^⑥這個“阿婆”，我想多數指的是像《北里志》裏很有聲名的“袁州婆”那樣的人。

我們從前模糊地把它們通通叫做變文的各種體制的材料，如果細看它們自己形式上稱謂的名相，是很複雜的，也可以說是很零亂，很不容易覓出一個頭緒的。這個原因就是：一方面是材料太紛繁了，一方面到了要下斷語的時候我們又仍會感到佐證的不足。自然從大體上說，我們似乎可以把它們分做兩類：一種俗講的本子多數是有佛經做為它們的依據的，通常就叫做什麼什麼佛經题目的講經文。在這個講經文的前邊，又應該有所謂押座文，有時候也稱緣起。押就是壓字，講經開始時先用它來說了好把全場的空氣壓鎮住，好教人耐心聽講的意思。前邊有了押座，結尾的時候應該也有解座文，但是也許因為散場時間的關係，解座就不用那麼隆重了，有時候輕鬆地說幾句，也可以結束。我還疑心講經收場的時候也許還有勸人布施的舉動。P3618的《秋吟一卷》結尾說：“更擬說，恐周遮。未蒙施惠嬾歸家。□□□□談唱後，維那再舉白蓮花。”維那是寺裏面總管事的（維是維持之義，是漢語；那字是羯摩陀那 karmadāna），我們明白了背景，這個“再舉白蓮花”的再字就很有意思了。這是講經文，它裏面說的，常常也有故事。恐怕沒有故事，俗講的吸引人的地方就要減少了。第二種俗講的本子，說的

更是故事，有些說的更簡直不是佛教的故事而是世俗的故事，它們有些直截了當就叫做變文，或簡稱做什麼什麼變，但是也有些同樣性質的材料卻被題名叫什麼詞文、傳、話、話本，甚至於有題做詩的，種類名目倒是不少，其實是性質多數相同的東西。過去八十多年，特別是在三十年代以後，像鄭振鐸先生就曾用變文兩個字去概括這些被發現的故事性的篇章。但是鄭先生不曾特別闡明像押座文那些文體的性質，大概是那個時候還有許多篇的文書，不能完全見得到罷！⑦可是後來別的學者們，像孫子書（楷第）、向覺明（達）等人，就主張變文這個名稱可能不應該包括“詞文、押座文、緣起”……這些名目，應該把它們分別開來。⑧分析，本來是研究學問很要緊的一個步驟，是好的。但是像變文這種體裁，實在是在體制的每一個分支或分歧點上，其實互相之間都有一個不宜割棄的相關性，如果把它們分得過細，也會有只見枝葉，不見樹林的痛苦。押座文是俗講的一部分，可是 P2187《降魔變》就有押座文，我們不能說俗講沒有變文。又例如：在彼得格勒收藏的《雙恩記》，現存僅有殘本三卷，它的佛經的根據是《大方便佛報恩經》。很幸運的是，這殘本中有兩卷末尾都注明《佛報恩經》第幾的名稱。這是稀有的。它的文字很明顯地是講經文，但是潘石禪先生發現慧立的《大慈恩寺三藏法師傳》（《大正新脩大藏經》No.2053）卷九裏，記載了玄奘獻給唐高宗的經籍中就有一部《報恩經變》。⑨這不是等於說，像用《報恩經》做題材的講經文《雙恩記》，在七世紀中葉的時候，也早已被人們叫做變文了麼！如果在這個世界上除了《雙恩記》之外不再發現還有別稱做《報恩經變》的本子跟《雙恩記》不同，那麼我們似乎可以很肯定地說：《雙恩記》就是《報恩經》的變文了。

變文既然是俗講的產物，那麼，我們在從文體和內容上說明變文的性質之前，對於俗講的說、唱程序，不能夠不稍加說明。關於

俗講的程序，研究變文的各家討論的意見，有些是不很“規格化”的，可用的資料既不多，他們就不免向日本和尚圓仁(Ennin)著的《入唐求法巡禮行記》裏去找材料。^⑩因為圓仁在唐文宗、武宗時到過長安。其實簡單地說，我想從一篇《遠公廬山話》變文裏描寫故事裏的道安法師登壇講經的文字，也可以教我們大致知道一下這種開講的步驟：

鍾(鐘)聲既動，即上講。都講舉□(塵?)，維那作梵，四衆瞻仰，如登靈鷲山(Gr̥dhrakūta)中。道安欲擬忻心，若座奄(菴)羅會(Āmra)上。於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義，發聲乃唱，便舉經題云《大涅槃經·如來壽量品第一》(Mahāparinirvāṇasūtra)。開經已了，歎佛威儀，先表聖賢，後談帝德。伏願今皇帝道應龍駘，德光金匱，握金鏡如曜九天從神光而臨八表。願諸王太子，金支(枝)永固，玉葉恒春。公主貴肥(妃)，貞華永曜朝廷卿相，盡孝盡忠。郡縣官寮，唯清唯直。座下善男善女，千災霧卷，瘴逐雲霄。災害不侵，功德圓滿。三塗地獄，悉(息)苦停酸。法界衆生，同霑此福。^⑪

我這裏再引一些潘石禪先生說的，可以做補充的解釋。他說：

最早的變文，是引據經文，穿插故事，使之通俗化，既說且唱，用以吸引聽衆。它的儀式是講前有押座文，次唱經題名目。唱經題畢，用白話解釋題目，叫開題。開題後摘誦經文，以後一日一歌，又說又唱，直到講完爲止。^⑫

我們綜合上面引的這兩段文字，再把變文比較整齊的任何一篇拿

來對看一下，俗講的情況大概可以明白八九了。《遠公廬山話》是故事性很濃的變文，它文中描寫的場面似乎很逼真，描寫的雖是講經而不是俗講，還應該有一定程度的氣氛和真實性。“維那作梵”就是維那僧唱梵唄。在講經的活動裏，不止維那作梵，還有一種專門唱梵唄的人，他們的職務名稱就叫做梵唄，也就是在法會裏擔任唱、念讚唄的人，變文中有些歌詞、詩句卷子上還注明了平、側、吟、斷、韻……這些字的，恐怕都該歸他。^⑬法師自己主要地是宣講，宣講自然只是說白，但是他和梵唄兩人念或唱的句子都常有“經題名子唱將來”或什麼什麼唱將來的話，這雖然主要地是催都講唱出經題名字來的暗號，法師本身我想恐怕也不能全沒有音樂性的活動。《溫室經講唱押座文》（甲卷）和《佛說阿彌陀經講經文》都有“清涼商調唱將來”之句。《悉達太子（Siddha）修道因緣》裏法師的道白又說“凡因講論，法師便似樂官一樣，每事須有調置曲詞。”這句話很像是說俗講的法師也有一部分工作是參加唱的。這種什麼什麼唱將來的句子，雖說是主講的法師用來告訴和他對面高座上坐着的都講，現在應該由他來唱題目了，其實也常用來表示經文裏的旁的活動。譬如《維摩詰經（Vimalakīrtinirdeśasūtra）講經文》有一句說“更有阿誰後到了〔唱將來〕”，我想當時在場聽講的人，一定會有像英國伊利沙伯戲劇（Elizabethan plays）時代戲園裏的觀眾聽見戲台上一個配角向遠方招手，嘴裏念 Here comes……什麼人那樣的感覺。這種講唱的句子，如果隔幾句就重複一遍，這樣重覆了許多次，要是念得聲音瀏亮，說話的情緒越來越激動，也會是很感動人的。例如這個《維摩詰講經文》，韻句裏有一句“一時總到菴園舍”（菴園是個縮短了的名稱，經上的原文指的是“一時佛在毗耶離、菴維樹園（Āmrāpālīvana）”）講經文這裏是每次把上一句改寫，留下這一句不變，但是隔了三四句就重複一次；聽眾就會一波比一波逼來似地聽到：“盡向空中散妙花，一時總

到菴園舍”；過了一會，又是：“聞佛欲說大乘經，一時總到菴園舍”；過了一會又是：“當日遙聞法義開，一時總到菴園舍”；這種有意的重複，說了又說，是舍教人感受到它的力量的。（我記得六十年代那位美國的黑人政治家 Martin Luther King〔1929—1968〕，他的動人的演講詞也常常重複使用例句。他說“I have a dream……”，接着兩句短的句子，繼續再說：“I have a dream……”，聲音比上一次又加強些。這樣一次比一次加強，就會格外地動人。）

像我在上面提起過的，俗講的體制也是從佛教正式的講經衍變出來的，所以俗講的法師的立場和態度，在形式上也不得不做得莊嚴些，不一定全像《因話錄》說的，“所言無非淫穢鄙褻之事。”他們不但不“淫穢”，在說經的時候，雖然那只是俗講，卻往往不時提到講經的規定，“將釋此經，大科三段：第一，序分；第二，正宗；第三，流通。”^⑭這種科分的說法，實起源於東晉的道安。^⑮照《目連(Mahāmaudgalyāyana) 變文》^⑯裏法師的解說，變文講故事的一部分應該算得是“正宗”。現存的一些變文裏，像 P2133〈金剛般若波羅蜜經(Vajracchedikāprajñāpārami tāsūtra) 講經文〉那法師講的真地是分條分節，動不動用數目字去敘述他的分綱析要，條理分明，簡直和許多佛經的經疏沒有很大的分別。這種俗講，在形式上和精神上都更和正規的講經的情形接近，和變文創新、通俗的精神就有相當大的距離了。如果這樣性質的講經文多了，變文的出現，是不會有像它後來所產生的那樣的異彩的。那一位雖是法師的“班底”，但是在經席上也能夠和他分庭抗禮的都講，在職分上，也不僅僅是只替法師唱經而已，他至少還有一件很重要的工作，就是扮演在法會上向法師發問的角色。這種質問，照印度的傳統本來也是聽衆的權利，我們但看佛經裏常有作問作答的記載，就可以知道了。（中國儒家的經疏，是後起的，受到了佛家的影響，也

常有記錄問答，或作疏的人設爲問答，記在疏裏的習慣。)⑩變文《遠公廬山話》裏敘述惠遠用奴僕善慶的身分跑到大會裏去質問偷用了他的經疏的道安那種猛烈的熱鬧的氣氛，是抒寫得十分精采的，雖然這一段故事和歷史事實却是完全相違。我這裏順便說一句，這篇變文裏提到，我在上面引過的《大涅槃經·如來壽量品》也是和事實相違的。《法華經》第十六、《金光明最勝王經》(*Suvarṇabhāsottamasūtra*) 第二，都有《如來壽量品》。《大涅槃經》却是沒有的。

這些變文的文體，也不很簡單。大體上說，它是散文和韻文結合在一起的。這散文的部分，要是純散文，它似乎也摻雜了少量當時的口語的成分。不然，就常常不是純散文，却混雜了相當重的駢偶文字。不過它們恐怕都是說白，而下面出現需要唱的韻文部分，就或者是這些散文或駢散文說明的複述，或者不是複述，而是繼續前段更進一步的敘說、鋪陳。我們知道，四六文也是音樂性很濃的，字句工整，對偶恰當，就是不歌而誦也保存着悅耳的音節。這種文字的念誦，如果不用很多的艱僻的典故，它在唐代本來是朝廷和社會上知識階層日常應用的文字，在當時人看來，這恐怕是很普通的，大衆化的東西。我們這裏姑且讀一段這個樣子的說白看看：這是《維摩詰經講經文》魔王波旬(Māra Pāpīyān)自己裝做帝釋(Indra)的樣子，率領了一萬二千個天女去引誘持世菩薩(Jagatīmdhara)的敘述：

出塵菩薩，不易惱他，持世上人，如何得退？

莫不剩(盛)裝美貌，無非多着嬋娟。若見時交(姣)巧(巧)出言調，稅調着必生退敗。其魔女者，一個個如花菡萏，一人人似玉無珠。身柔軟兮新下巫山，貌娉婷兮才離仙洞，盡帶桃花之臉，皆分柳葉之眉。徐行時若風颭芙蓉，緩步處似水

搖蓮亞。朱唇旖旎，能赤能紅；雪齒齊平，能白能淨。輕羅拭體，吐異種之馨香；薄縠掛身，曳珠常之翠彩。⑮

這裏引的，嚴格地說，只有一兩句是白話體的散文，但也染上了些駢文的氣息。其餘就都是駢文了。“若見時交(姣)巧出言調，稅調着必生退敗”，“稅調”一詞這篇變文的下面也還有“發言時直要停藤，稅調處直須穩審”的句子，這兩處的稅調都當做用言語去騙誘人的意思。⑯敦煌變文影響後來的小說，文字裏常夾叙着一篇或一段駢文，幾乎沒有一部通俗的作品不蹈這個窠臼的，這也足見變文對後世影響之大。變文的韻文部分，如讚，如偈(*gāthā*)，詩，詞之類，以及變文裏最普遍的七言夾用三言的句法，在元、明舊小說裏，更是俯拾即是。這種深厚的影響，假如變文不曾發現，我們簡直無從窺測和追尋它的真正的根源。

影響後世的小說最深最切的變文，自然是變文中說佛經故事的，或是純粹是世俗故事的變文。世俗的故事像《伍子胥》、《孟姜女》、《王昭君》一類的變文是本土的故事，後世世代相傳可以很自然地流通下去，影響自然不難。但是以和尚和說經做中心的佛經故事和它們的支衍，在後來的宋代說話“舌辯”的演藝界裏也公然佔了很大的一席之地，這就不能不教我們驚嘆的了！南宋末吳自牧撰的《蘿菴錄》卷二十最後一條《小說講經史》說：

談經者，謂演說佛書。說參請者，謂賓主參禪悟道等事，有寶庵、管庵、喜然和尚等。

喜然和尚等演說佛經，這是和尚“下海”做市井的說話人了。這且不說，還有：

又有說譚經者，戴忻庵。^{②①}

說譚經就是講以僧尼做背景的色情故事，這更令我們找到了“可惜菩提甘露水，傾入紅蓮兩瓣中”這些譚話的風行了。^{②①}

雖說話本的興起，是由於俗講，本來是佛教的故事，怎樣能夠打進宋、元說書人經常的是應該以煙粉、傳奇、樸刀、公案這些世俗的悲歡離合的情節做講說材料的勢力範圍呢？除了社會經濟等許多客觀的因素之外，主觀地說，佛教人士自己的努力，三百年來的慘淡經營，也不失為一個重要的原因。這裏面應該有一個漸字。漸就是慢慢地變化，移風易俗，動人心弦的故事往往能使人樂聽樂聞而不自覺。第一我要說的，是說唱變文的人們自己修潤自己的材料，使它們有更大更多的戲劇性和娛樂性。例如佛經《維摩詰所說經·佛國品第一》說毗耶離國(Vaiśālī)有一個長者的兒子，名叫寶積(Ratnākara)。他帶了五百名其他長者的兒子，每人手裏都持着一個七寶盒來供養佛。見到了佛之後，他念誦了一篇長偈。這一段經文太簡單了，它沒有什麼吸引力，而且跟維摩詰這位主角沒有什麼關係，於是S4571的《維摩詰經講經文》就改寫了一段，大意說先是維摩詰居士勸寶積和五百人去聽佛講說，他們就請維摩詰同去。維摩詰答應同去之後，在半路上忽然病了，病得很重，沒有法子上路。寶積等向他流淚辭別，答應去朝了世尊，就趕緊回來看居士。這樣的情節就緊湊了許多，然而也沒有違反經中維摩詰生病，佛教許多人來向他問疾的大前提，就把一段乾燥無味的經文給弄活了。又如《遠公廬山話》的情節，我已經講過是根本和真實歷史相違的。東晉的惠遠是道安的弟子，曾跟從他十年，師徒都是佛教史上的大名人，那裏有安公偷用他的經疏講經，以致後來被他質問屈伏的事？這裏整個的故事就是一段捏造的情節，可是故事發展到高潮的時候，雙方舌劍唇槍，展開了盛大的辯論，聽衆的精

神就不由的不振奮起來了。這是一種情形。其次我要說的，是變文裏許多變化神奇的情節，那也是促使它愈加通俗化，和受到市井大眾歡迎的原因。像那著名的《降魔變》，故事原出《賢愚經》(*Damamūkanidānasūtra*) 四十八·須達起精舍品》。它描寫佛的弟子舍利弗(*Śāriputra*) 和六師勞度義(*Raudrākṣa*) 鬥法，勞變寶山，舍變金剛；勞變水牛，舍變獅子；勞變水池，舍變象王；勞變毒龍，舍變金翅鳥(*garuḍa*) 王；勞變兩個鬼，忽然就有毗沙門天王(*Vaiśrāvṇa*) 前來助舍(利弗對抗)；最後勞變大樹，舍又化作大風把它的枝葉吹盡。這樣變化神妙的鬥法，《四遊記》裏的陽致和《西遊記》第七回《真君收捉猴王》，吳承恩《西遊記》第六回《小聖施威降大聖》裏，或者還看得出一點承襲它的痕跡。《孟蘭盆經》(*Ullambanasūtra*) 講·經文》又是佛教很突出的，感人很深的變文故事。描敘目連救母的這部原來的佛經，西晉時的竺法護(*Dharmarakṣa*) 已經譯了出來了，孟蘭盆齋在六世紀梁武帝的時候已很盛行，道教的中元節也是受了它的影響而產生的。韓擒虎是幫助隋朝平定江南的猛將，傳說他死前有人看見說他就要被召去做閻羅王，他聽了也不怕，自負地說：“生爲上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣！”(《隋書》卷五十二)。《韓擒虎話本》的後半也敷衍這一段故事。閻羅王(*Yamarāja*) 自然是佛教和婆羅門教的信仰。中國古代人死了要到泰山去報到，歸泰山府君管轄。閻王來了之後，泰山府君雖然被奪了權，仍舊擠在裏面，就成了十殿裏面的泰山王了！(我在巴黎的 *Musée Guimet* 看到過一幅宋太平興國八年(983)繪的地藏(*Kṣiti garbha*) 菩薩圖像，旁邊也有十殿王，泰山王排在“七七”。這幅畫就是伯希和從甘肅買了回去的。)

我剛才提到過一個漸字，我想，這一種浸潤的影響，有時候是比更大的更明顯的影響還要厚實得多。我這裏姑舉一兩個很細微，很不明顯的例子。P2999《太子成道經一卷》是講釋迦牟尼

(Śākyamuni) 離家去雪山修道的故事的。這裏說太子離開宮之前，囑咐他的夫人：“留一瓣美香，若有災難之時，但燒此香，望雪山會上，啟告於我。”這一段話，大概是這個故事據的《佛本行集經》(*Buddhacaritasamgrahasūtra*) 裏找不到的。後來太子夫人生下一男，父王大怒不承認，下命令要把新婦和孩子一齊推到火坑裏。在火坑邊上緊急之際新婦點起了靈香，果然世尊的慈光照來，頓時把火坑變成清涼之地。各位您想想，這一個機括給中國的傳統小說開了多少法門！大家還不曾注意，這個點信香的手法是從變文裏來的。另一篇北京圖書館^②藏的《八相變》，說的也是同一個故事，可是說這時候宮裏有“五百宮監守伴三時，不離終朝，”太子根本就没有法子出宮。怎麼辦呢？這時半空裏又來了一位天神金瞋天子的聲音，他說：“我交(教)一瞋睡神下界，令百人盡皆昏沈，即便相隨，有何不得？”果然宮人和采女五百人立刻全睡着了，只留車匿(Chanuaka)一個人醒着，他是替太子釋迦備馬的。有了變文的例子，明代吳承恩《西遊記》第七十一回孫行者把一根毫毛吹口氣變做一個瞋睡蟲放在玉面狐狸春嬌的臉上，就不能說全是他的創作了！

現在容我再舉幾件其他的例證罷。明代嘉靖到萬曆間活躍的陸西星，這位道教的陸潛虛，也是《封神演義》小說最後的編纂人。這書的第二十四回說有個樵夫武吉打死了人，已經定了罪就要償命，姜子牙教給他一個逃避死亡的方法：

如今你速回到家，在你床前隨你多長挖一坑塹，深四尺。你到黃昏時候睡在坑內，叫你母親於你頭前點一盞燈，腳頭點一盞燈。或米也可，或飯也可，抓兩把撒在你身上，放上些亂草。睡過一夜起來，只管去做生意，再無事了。

《封神》的前身是元代英宗至治間(1321—23)刻的《武王伐紂平話》;這部《平話》卷中也有和這裏相應的一段,不過文字粗糙些。但是,比它們更早的敘述相同的描寫,還有變文《前漢劉家太子傳》和《伍子胥變文》。

《伍子胥變文》又說子胥在落難逃亡的時候,看到他的妻子,不敢相認;兩人談話,就用了許多中國草藥的藥名當隱語。他的妻說“妾是忤(五)茄之婦細辛,早仕於梁。就禮未及當歸,使妾閑居獨活……”,兩人對話好竟百個字,幾乎隔一句半句就有藥名。我們試檢一下陶宗儀的《輟耕錄》卷二十記的宋、元院本,就見到有《神農大說藥》的名目。這個傳統,直到明代人寫的長篇小說裏,也還很忠實地保存下來。《封神演義》第六十回,羅懋登的《三寶太監全傳西洋記》第二十三回敘述兩軍交戰的時候,都有隱藏着藥名的一段描寫戰場的惡鬥。《三寶太監西洋記》有萬曆丁酉(二十五年1597)的序文。這是四百年前的小說了!②

唐太宗因為答應過犯了天條當斬的龍王不死,後來龍王仍舊被魏徵斬了,他不服氣,在陰間告狀要和太宗對質。幸虧陰間的判官崔子玉搭救太宗,替他私改了生死簿上的年數,放他還陽,這是《西游記》小說第九、第十回的簡單情節。《三寶太監西洋記》第二十一回也有這段情節籠括性的描寫。其實,這故事在吳承恩之前已有陽致和《西遊記》第十、十一回,《永樂大典》卷一萬三千一百三十九道字韻收的《魏徵夢斬涇河龍》,都寫過它,這故事一部的輪廓也見於唐武后時張鷟作的《朝野僉載》。③元、明小說記載這個故事的真實來源,其實正是殘缺不全的變文《唐太宗入冥記》。像張鷟的記載那樣,這篇變文也說唐太宗被召入冥,是爲了兇死的太子建成、元吉在陰間告他,要問他(武德九年626)六月四日的事,也就是要問他爲什麼“(殺兄)弟於前殿,囚慈父於後宮”?這是這篇變文的主題。元、明的說話的,編書的,運用他們的心智,添上龍王的

情節，却把這歷史性的事件避開了，祇是《西遊記》第十回還留下一點線索：說建成、元吉在陰間看見李世民來了，就把他扯住，要揪打索命。然而無疑地，這篇變文還是這些小說的前身。《太宗入冥記》雖是殘本，可驚異的是，它的心理描寫却是很細膩的，特別是判官崔子玉聽太宗兩次說了還陽之後要給他錢物，却不提升他官職的反映。自然，變文也會跟我們賣關子。

歸納一句說，變文牽絲扳藤的線索很多，活動的時間也很長，對中國文學的發展，對它的流變，對通俗作品的各種品類，都是有積極的，正面的貢獻的。

（本篇系 1996 年十月十七日在香港浸會大學
潘重規先生學術講座講辭）

附註

① 趙璘是唐文宗開成三年(838)的進士，宣宗大中七年(853)做左補闕，後又做過衢州刺史。這裏引他的話見卷四《角部》。《角部》收的都是些沒有仕履的人。這書叢書裏收入的很多，常見的如《叢書集成·初編》。

② 見段安節《樂府雜錄》，《文淑子》條；《叢書集成·初編》本。安節是段成式的兒子，《新唐書》卷八十九有短傳，附《段成式傳》後，唐末昭宗乾寧間(894—97)他做過國子司業。

③ 《太平廣記》卷二〇四《文宗》條引盧言《盧氏雜說》。

④ 關於這裏說的儒家講學制度的變化，可參看牟潤孫先生《論儒釋兩家之講經與義疏》，收《注史齋叢稿》，北京，中華書局，1987，頁239—302。

⑤ 《北里志》也有《叢書集成·初編》本。這話也見於宋代羅燁編的《醉翁談錄》卷一所引；見《諸妓期遇保唐寺》條。

⑥ 潘石禪先生輯《敦煌變文集新書》，上冊，臺北，中國文化大學中文研究所，1984，頁8。孫子書先生（楷第）考證說阿婆是“六朝以來俗流人稱年長

婦人之詞”，是很對的。但是他以為這裏說的“阿婆”似指聽者之婦，疑或有可商。見孫著《唐代俗講軌範與其本之體裁》，收入《滄州集》，上册，北京，中華書局，1965，頁55—6。

⑦ 鄭振鐸《中國俗文學史》，第六章，商務印書館，1938；北京，作家出版社，1954，頁233。

⑧ 孫先生文見注六，前引，上册，頁2—3；向達《唐代俗講考》，收《唐代長安與西域文明》，北京，三聯書店，1957，頁294—336。

⑨ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》記錄獻書的日期是高宗顯慶元年（656）十二月五日。參看潘重規《敦煌變文集新書》，前引，下册，頁1303。

⑩ 見卷三。圓仁曾記文宗、武宗朝開俗講的事情；參看向覺明先生（達）《唐代俗講考》，前引，頁316，注8。

⑪ 《敦煌變文集新書》，下册，頁1063—1064。

⑫ 《敦煌變文新論》，收《敦煌變文集新書》，下册，頁1300。

⑬ 孫楷第，前引，頁47，曾引贊寧《宋高僧傳》卷六《僧徹傳》，說唐懿宗（咸通間860—873）曾在僧徹講經時親自擔任過他的“讚唄”；又引道宣《續高僧傳》卷一《菩提流支傳》內叙天竺沙門寶意（勒那摩提 Ratnamati）在北魏宣武帝（拓跋恪，景明到延昌間500—515）時講《華嚴經》，他的跟隨的人有都講、香火、維那、梵唄，是南北朝以來講經時有梵唄的證據。見頁46。

⑭ 這裏我引的是P3808《長興四年中興殿應聖節講經文》。長興四年（933）是五代時後唐明宗李嗣源的一個年號。《舊五代史》卷三十五《明宗紀一》說他生於唐（懿宗）咸通丁亥（867）九月九日，所以這個應聖節只是慶賀他的生辰。《孟蘭盆經講經文》也有同樣的說法。

⑮ 其詳當看隋智顗《仁王護國般若經疏》，吉藏《仁王般若經疏》和唐良變《仁王經疏》；參看湯錫予先生（用彤）《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第二分，第十五章，臺北，鼎文書局重印本，1985，頁550。

⑯ 這指的是收在王重民等輯《敦煌變文集》裏，原編號“北平成字九十六號”的那一本；參看《敦煌變文集新書》，前引，下册，頁735。

①⑦ 開題，自是佛教講經的習俗，可是儒家從東晉以後，也受了佛教的熏陶，南北朝時開題、發題的書凡數見，《隋書·經籍志》也著錄了幾種；看牟潤孫，前引，頁278。

①⑧ 原卷為“北京光字九十四號”，參 P3079。這卷子尾有“持世菩薩第二卷”一行，故事出《維摩詰所說經·菩薩品第四》。參看《敦煌變文集新書》，前引，上册，頁343。

①⑨ 蔣禮鴻《敦煌變文字義通釋》，北京，中華書局，1962，第3版，頁209引董解元《西廂記》卷七《南呂宮·傀儡兒曲》：“那鄭恆的言調無愚，一向把夫人說調”，以為“說調”或即“說調”意，當可從。我們還可以注意《西遊記》第六十、六十一回孫行者二調芭蕉扇、三調芭蕉扇調字的用法。

②⑩ 《東京夢華錄·外四種》，上海，古典文學出版社，1957，頁313。

②⑪ 兩語見《五戒禪師私紅蓮記》，收《清平山堂話本》，北京，文學古籍刊行社（影印），1955，頁113b。

②⑫ 雲字二十四號；不知道這個編號現在有沒有改變。

②⑬ 有趣味的是，這兩部書這一段的描寫幾乎是相同的；文字有出入的地方研究的人可以用它們互校。

②⑭ 王靜安先生（國維）曾據《朝野僉載》、清鄭烺《崔府君祠錄》引《崔府君神異錄》，對敦煌變文的《唐太宗入冥記》做過一些考證；看他的《唐寫本殘小說跋》，《觀堂集林》卷二十一，第四冊，北京，中華書局排印本，1961，頁1025—27。按，鄭烺的書，收丁丙《武林掌故叢編·第二集》。

寶玉和順治皇帝——清初的政治、 宗教和文學

在一九九二年的秋天，我因為到揚州去出席關於《紅樓夢》的國際研討會，曾寫過一篇《紅樓夢之舊本》的文章，裏面大概是說我很懷疑，恐怕曹雪芹的《紅樓夢》是根據一個舊本，不過他把它改寫了，成為幾乎是完全是創作的劃時代的作品。不過書裏舊本的痕跡還是有的，因為在清乾隆五十六年（一七九一）程偉元的木刻活字本一百二十回出現以前，《紅樓夢》的前八十回還在傳抄流通的時期，現存各種早期的鈔本（甲戌、己卯、庚辰、戚蓼生序本之類），根據的都是仍在改動中未完成的底本，它們只有八十回，而八十回裏却有些文字，為後出的程本所不載。這些鈔本裏，往往看到一些或在書頭、或在夾行間注上所謂“脂評”（脂硯齋或別的署名）的文字，這些文字便成為後人研究作者曹雪芹的身世的好資料。^①

從十八世紀末到民國初年，研究《紅樓夢》就有索隱說和自傳說兩個派別。在清代的那個階段索隱派的研究是不很嚴肅的，有些只是 hearsay，沒有系統的，可以說是筆記、茶餘酒後的意見。這些意見和有關的資料現在幾乎全收在一粟（周紹良、朱南鈞）編的兩冊《紅樓夢卷》裏了。^②蔡元培先生在民國五年（一九一六）發表的《石頭記索隱》是比較有鮮明的立場的，他說：“《石頭記》者，清康熙朝政治小說也。作者持民族主義甚摯，書中本事在弔明之亡，揭清之失。”^③這話也許有一部分是對的，但是蔡先生提的意見，自

己說還是為清代陳康祺的《郎潛二筆》中所記陳的老師徐柳泉（時棟）說的話所引起的。那些零碎的意見，其實多是片面的比附，不能夠具體地支持蔡先生的主張。五十年代的潘重規先生作《紅樓夢新解》，^④他就完全接受了蔡先生的民族主義的看法，却不同意蔡先生所舉的那些康熙間政治人物的事跡是證據。但是潘先生的看法，仍有很多地方可以說是跟蔡先生息息相通的，例如他以為寶玉就是象徵的玉璽；寶玉喜歡胭脂，愛吃女子口上的紅，紅就是指的朱紅，也就是明朝。《紅樓夢》第十九回襲人對寶玉說他“又說除‘明明德’外無書”。“大學之道在明明德”這句話本出《禮記·大學》，也見《四書》；潘先生說這也是暗示教人思念明朝的。潘先生之後，七十、八十年代索隱派的新著，還有杜世傑、李知其等人的書，有的是私人發行的非賣品。^⑤李先生做的功夫很細，但像他自己說的，主要的只是猜謎。不過，像我下文所說的，他的那種“猜謎”，雖然大多數是很隨意的、不可靠的，也偶有射獵得對的地方。

從民國十年（一九二一）十一月胡適之先生寫定他的《紅樓夢考證》^⑥的時候起直到今天，七十多年來研究《紅樓夢》的自傳說一派是佔了很熱烈的上風的。五四時期的俞平伯、顧頡剛，後來居上的周汝昌、馮其庸、趙岡、周策縱……，數也數不清的學者，受到這種風氣的影響，研究曹雪芹的個人和環境家世的書籍和文字，真地汗牛充棟，真地像余英時先生說的紅學等於是曹學了！（實際上中國國內真有《曹學論叢》這樣的刊物。）曹學的好處我們這裏簡單地只舉幾個例：《紅樓夢》五十四回賈母看家裏的戲班演戲，指著史湘雲說，自己像湘雲那麼大的時候，家裏有一班小戲。有個彈琴的，能彈《續琵琶記》的《胡笳十八拍》。《續琵琶記》根據劉廷璣的《在園雜誌》卷三、蕭爽《永憲錄·續編》這些著作，我們知道正是雪芹的祖父曹寅作的，《胡笳十八拍》是《續琵琶記》的第二十七齣《製

拍》，這是曹家的家乘。又像第十三回秦可卿死前托個夢給鳳姐，說“我們家裏赫赫揚揚，已將百載”，一旦樂極生悲，不要應了“樹倒猢猻散”那句俗語。“樹倒猢猻散”這句俗語，至少南宋時已經流行了，但是脂硯齋評語的眉批說：“‘樹倒猢猻散’之語，言猶在耳。屈指三十五年矣！傷哉！”表示這句話寫評的人曾經常常聽到過。周汝昌先生引了清初施璵的《隨村先生遺集》卷六《病中雜賦》的原注，原來這句話是曹寅生前的口頭禪。⑦

自傳派的學者們做的考證，也許不是時時都是這樣證據確鑿的，不過客觀的考證，總比猜謎要接近真實些。我們不妨試一試用自傳派推崇的考證手段，去檢查一下索隱派的是非，却仍不否認索隱的客觀的可能性，我想這樣做法或者是可行的。譬如說，民國二年（一九一三）出版王夢阮、沈瓶庵著的《紅樓夢索隱》主張第二十五回《魘魔法叔嫂逢五鬼》是指影射康熙的太子允礽被大阿哥允禔用蒙古喇嘛巴漢格隆等咒詛以致瘋狂；又說第三十三回賈政笞撻寶玉是指康熙四十七年（一七〇八）在布爾哈蘇臺廢太子允礽的事情；蔡先生的《索隱》對這兩事的看法也跟他們的一樣。⑧我檢查一下《清實錄》，發現王、沈兩位的《索隱》說寶玉養傷三十三天就是“允礽被幽四十四日”，“允礽開釋後居咸安宮”，他們說的這兩句話都和《實錄》的記載不符合。允礽被幽囚的時間並不止四十四日，咸安宮正是他被囚的地方而不是釋放後住入的地方。時間、地點全不一樣，這種附會似是而非的推測，就顯得漫無根據了！

如我上面所舉的例，似乎索隱派像是有什麼可取的了。不，不，我說的並不是那個意思。事實上我以為索隱的功夫仍是可以做、值得做的，不過我們應該謹慎，要腳踏實地，才不會虛落懸空。為什麼索隱對許多研究的人或讀者也還有些吸引的魅力呢？好奇是人的本性，而《石頭記》，又叫做《情僧錄》，又題做《風月寶鑑》，這都是見於各本皆同的第一回原文的。⑨原文下面還說，“曹雪芹於

悼紅軒中披閱十載，增刪五次，纂成目錄，分出章回”，又題做《金陵十二釵》。這種奇怪的敘述，不能不教人注意。我在上文說今天流傳下來的各鈔本它們根據的是“仍在改動中未完成的底本”大概不能算是荒謬的了！那麼，我們即使用了較鈔本遲的活字本“程甲本”，即使不是專門做研究，但用常識來判斷，這最遲的本子《紅樓夢》也還可以發現它留下了不少難解的地方。第二回講榮國公的兒子叫做賈代善，代善兩子，叫做賈赦、賈政，赦和政都是在小說裏出現活躍的人物。我們同時又看到第一回的回目寫的是“甄士隱夢幻識通靈，賈雨村風塵懷閨秀”，這“甄士隱”、“賈雨村”，在從前研究《紅樓夢》止於茶餘酒後議論的時代，已經有人看得出來說的是把“真事隱去”，說“假語村言”了。這樣的猜謎即使主張自傳說的前輩胡適之先生也會同意，說這書是“‘將真事隱去’的自叙”，^⑩那麼我們何不試試把審查的尺度再放寬一點，懷疑賈赦、賈政的“赦”、“政”二字，也許就是從清初多爾袞做的攝政王的頭銜移用過來的呢？一個人的私名稱做“政”的，大約也還容易找得到，單名叫做“赦”的，好像一出世就希望犯罪被赦免，這就是在傳統社會裏，大概也很少的罷？“賈赦”、“賈政”很明顯地是“假攝政”，是詆毀清初滿洲入關後統治中國的話，我們這樣說似乎也不能算得太敏感。赦、政他們倆的父親叫代善，這代善還是清太祖努爾哈赤的第二個兒子的名字，他是努爾哈赤的第十四個兒子多爾袞的不同母親的哥哥。當然，這些名字全是譯音。代善這名字這樣出現，真是很可訝的。

不過，如果說《紅樓夢》裏隱藏著一些反清的訊息，我們又會立刻遇到了幾個難題。第一，我們承認自傳說的許多學者的發現，這部書裏有若干曹寅到曹雪芹家世和生活變遷的大小事跡，說它是將真事隱去的自叙在某一個程度上來說不能說是謬誤。第二，以曹家煊赫熱鬧的富貴環境和雪芹的祖父曹寅和康熙皇帝的關係，

即使在家道中落的貧窮時候，雪芹的頭腦離開反清也還會有一大段的距離，那些反清的文字照理不應該在他的書裏發現。第三，這些不應該發現的材料竟然在他的書裏出現了。我們要揣測這些問題，必須把這幾方面都能够顧慮到，才能比較有多一點的希望接近事實。

清初的時候滿、漢之間，征服者和被征服者的關係很緊張，是大家早已知道的了。反滿的漢人要想互相通音訊聯絡，或是自己發抒內心的真實情感，在文字上就得格外地謹慎。明末時候的詩人文士本來有一個流行的習慣，就是把一些特定的名字精妙地隱藏在描寫景物的詞句裏。比這更嚴密的，還有人把違礙的特殊的字眼，看它在《廣韻》裏屬於什麼聲什麼韻目，就用和它同聲的上一個韻目來代替。例如要說“滅虜須名將，尊王仗列侯”，“虜”字是犯忌諱的，這個字本屬上聲“十姥”，就用“九慶”這個韻目字來代替，這樣就成了“滅慶須名將”這句不易明白的暗話了。這是顧亭林（炎武）作的隱晦的詩裏常用的伎倆。但是即使這樣，亭林的詩也還是鈔本，初刻的公開的詩集就有很多的闕文。^①現在我們看《紅樓夢》的隱語，像前面講過的“賈赦”、“賈政”之類，那比這種文雅的暗話實在大膽多了，何況我們還可以從《紅樓夢》舉一些更反常、更難解釋的例證：

《紅樓夢》第六十三回寶玉把家裏戲班的女孩子芳官改個男名，叫做雄奴，是諧匈奴的音的。這已經很怪異了。不料下文寶玉更說：

既這等再起個番名，叫耶律雄奴。二音又與匈奴相通，都是犬戎名姓。況且這兩種人自堯、舜時便為中國之患，晉、唐諸朝深受其害。幸得偕們有福，生在當今之世：大舜之正裔，聖虞之功德仁孝，赫赫格天，同天地日月億兆不朽。所以凡歷

朝中跳梁猖獗之小醜，到了如今，不用一干一戈，皆天使其拱俛，緣遠來降。我們正該作踐他們，爲君父生色。

這些話庚辰、己卯、戚序這些鈔本都還保留，可是程甲本就把它刪掉了。

像這樣文字上十分可疑的，我從前寫過的《紅樓夢之舊本》長文裏，也曾舉過第四十九回《琉璃世界白雪紅梅，脂粉香娃割腥啖膾》做個可以懷疑的另一個例子。那可疑的地方不但是在這一回裏說“史湘雲故意裝出一個小騷達子來”，並且那吃腥膾的地方還叫做蘆雪庵，這個庵字也許有可能是庭字。傳統的文字裏常常用虜庭去代表外族的朝廷，腥膾在文學作品裏又是說北方胡族身上的一股強烈的羊臊氣味。剛才我引六十三回說，“我們正該作踐他們，爲君父生色”，現在這一回又有黛玉說，“罷了！罷了！今日蘆雪庵遭劫，生生被雲丫頭作踐了”，被雲丫頭作踐，就是被小騷達子作踐，這個意思，也許也是值得我們思考的。假如這個蘆庭真地是虜庭的寄託，那麼，《紅樓夢》更有一些別的地方可能有多少蛛絲馬跡，或者可以尋出它有一個舊本的痕跡。這個舊本和曹雪芹所創造的寶玉、黛玉的愛情韻事的關係可能不大，而是另有一套情節，可惜現在連它的骨幹怎麼樣我們都不知道了。我們所摸索的，都是曹雪芹已經用“畫家烟雲模糊處”（甲戌本第一回眉批）把它沖淡了的東西。如果沒有更多的更好的主證、旁證，即使有人心知其意，這樣的研究終究會是很危險的。專門愛猜謎的李知其先生在他的大著裏認爲第五十一回薛寶琴作的十首《懷古詩》，《鍾山懷古》“名利何曾伴汝身，無端被詔出凡塵；牽連大抵難休絕，莫怨他人嘲笑顏”一首說的是吳梅村（偉業），另一首《廣陵懷古》“只緣占得風流號，惹出紛紛口舌多”說的是錢牧齋（謙益），我大體是可以贊同的，因爲這也符合我上文所推測的有舊本的看法。^⑫講吳梅

村的那首語句很淺白，說的固然合乎吳梅村被迫從南方到北京去做官的經歷。^⑬另一首的“風流號”，錢謙益本有“風流教主”的雅號，^⑭這就更有紙面上的證據了。然而這些點滴的零星的材料，究竟不成系統，我們要想追求一種新索隱，仍要拿更多的證據來。有多少證據，就說多少的話。

前面引過的王夢阮等的《紅樓夢索隱》，它的《提要》說“京師故老”講過《紅樓夢》“全爲清世祖與董鄂妃而作”，“至於董妃，實以漢人冒滿姓，……實則人人皆知爲秦淮名妓董小宛也”，這就引起了後來有不少的人認爲《紅樓夢》裏寶玉、黛玉的愛情故事，隱藏的就是順治和董妃的事蹟，而滿洲人董鄂妃就是從南邊劫去的董小宛。^⑮這個故事在歷史上的不真實，孟心史先生（森）七十多年前早在他的《董小宛考》^⑯裏很清楚很有力地駁過了。孟先生的駁文，成立了許多年，幾乎沒有人再駁他，直到六十年代（1964）陳寅恪先生寫《柳如是別傳》時，才又附帶地提起了這樁公案。陳先生的看法說董鄂妃當然絕不是董小宛，但是小宛仍然可能是被人劫去，不是病死的，^⑰這句話我們不能不留心。若是說順治皇帝和滿洲人董鄂妃深摯的情分，歷史家孟心史、陳援菴（垣）都做過考證，不過他們並不曾注意歷史人物順治皇帝和小說《紅樓夢》裏的虛構人物賈寶玉的關係。這裏面的曲折我們做小說考證的，還似乎有些話可談。

董小宛是明末清初在江南一位著名的歌妓，也就是文化程度很高的妓女。這些妓女她們多數擅歌舞，能詩，善畫，過的是高雅的生活，當然不是僅僅要依附於一個闊人。在不同的時候她們可能被豪貴的客人買去做妾，或是離異了又正式嫁人，或跟喜歡的人同居，但是最好的歸宿自然是找得到一位心愛的有才情的名士。這些名士風流的學人們、官吏們家裏有太太，也許還有側室，但依然要詩酒徵逐，是這個動亂的、但是比較放縱自由的時代的風氣。

董小宛的對象是冒襄（辟疆，他和陳貞慧、侯方域，方以智當時稱“四公子”）。他在追求董小宛以前曾經追蹤過陳圓圓，後來和小宛結合，也經過了一段亂離中很辛苦悲淒和危難的遭遇，這些冒辟疆自己有一篇著名的《影梅庵憶語》在《昭代叢書·別集》和一些別的叢書裏都可以找得到，我就不用多說了。《憶語》中說董小宛死於順治八年正月（1651），是因為勞瘁死的。她的年齡比順治皇帝大十五歲；她死後有不少知名的人（像陳維崧其年、吳綺園次、龔鼎孳芝麓、吳偉業梅村）都有文字紀念她，有些人提到葬她的墳地。和年紀大十五歲的人發生戀愛的事雖然較少，這還不是絕對不可能的前提。不過，小宛的決非董鄂妃，是有別的證據可做證明的；但是像寅恪先生說的《影梅庵憶語》曾寫過小宛說她經“夜夢數人強余去，匿之幸脫，其人狺狺不休也”，“可知辟疆亦暗示小宛非真死，實被劫去也”，只說她不知道被什麼人劫去，這也還不是孤證。

在明末清初兵荒馬亂的時期，這種歌妓名女人的被劫的不幸遭遇是很尋常的。冒辟疆尋找陳圓圓不著，是因為圓圓曾經兩次被劫，她是當時朝廷上的貴臣周皇后的父親周奎、田貴妃的父親田弘遇雙方派人用錢用勢爭奪的對象，其間還有假陳圓圓出現的趣劇。^⑬《虞陽說苑·甲編》收了兩卷《過墟志感》，講常熟的一位寡婦劉三秀被李成棟的兵劫掠，後來清兵來了，又把大批被劫的婦女通通送到南京，聽候家屬尋領。三秀終於順從嫁了給一位統兵的滿洲王爺，書裏沒有這位王爺的名姓，也許指的是博洛。沒有陳圓圓或故事裏的劉三秀那樣標致的婦女，像女詩人黃媛介（皆令），因為面醜，順治二年（1645）在嘉興被劫後居然逃脫。吃了虧好像百口難辯，幸而後來仍然嫁給早年訂婚的楊世功。

寅恪先生舉過錢謙益牧齋《有學集》卷十三《東澗詩集》下《病榻消寒雜詠》四十六首裏第三十七首律詩，原注說是“和老杜‘生長明妃’一首”，其中有“吳殿金釵葬幾回”之句，說這首是詠董小宛

的，暗示小宛順治八年正月之死，是假死；順治十七年（1660）八月官方發表的董鄂妃之死，才是小宛的真死。所以說她安葬不止一回，否則錢牧齋這句詩就解釋不通了。^⑩他又舉了吳偉業的《梅村家藏稿》卷二十《題冒辟疆名姬董白小像八首》的最後一首，中有“墓門深更阻侯門”之句，認為“侯門一入深似海”，也表示小宛“亦是被北兵劫去”。^⑪我想陳先生的話是有理由的。錢牧齋用漢明妃去比他心目中的小宛，自然是以爲小宛的情狀像是出塞的王昭君。我可以補充這說法再舉一個例：冒辟疆的朋友周士章《和吳園次八律原韻》，其中有句云：“咫尺郊南同絕塞，至今青塚不悲王。”孟心史先生引過它，說是指明墓地之所在。^⑫這個青塚和王，也是說王嬙的。我們想一想，如果董小宛是在南方病死的，她和王昭君又有什麼關連呢！

雖然這樣，但是可能被劫的董小宛依然不是董鄂妃，却是可以清楚證明的事情。王夢阮等的《紅樓夢索隱》說“董妃實以漢人冒滿姓，……因漢人無入選之例，故偽稱內大臣鄂碩女，姓董鄂氏”，這是大錯的。^⑬《清史稿》卷二百一十四《后妃傳》裏，就在順治一朝的妃嬪裏就有漢女。《后妃傳》的恪妃石氏，是“吏部侍郎〔石〕申女。世祖嘗選漢官女備六宮，妃與焉，居永壽宮，康熙六年〔1667〕薨”，就是一個具體的例。順治皇帝的妃子很多，除了皇后、皇貴妃和康熙的母親佟佳氏之外，其他有封號的還有四五個人，還有低級的庶妃。庶妃有子女的有八人，其中大約有一半是漢人。但是說這個後來死時追封“孝獻莊和至德寅仁溫惠端敬皇后”的貴妃董鄂氏是滿人不是漢人，倒是有很多情況需要了解的。原來清朝的皇族跟蒙古的關係十分密切，這是有歷史淵源的，也和清政府統治全域的政策有關係，所以清初的皇后來自蒙古的很多，滿洲公主也多有嫁到蒙古的。順治皇帝的生母孝莊文皇后，後來做了昭聖皇太后，自己就是科爾沁蒙古博爾濟吉特族的公主。在多爾袞攝政的

時代，她就把自己的內姪女許給順治，順治八年（1651）冊立為后。這是順治的頭一個皇后。夫婦意見不合，脾氣、習慣都不很順，順治皇帝費了很大的氣力，開過諸王、貝勒會議，竟然把她廢掉了。可是第二個皇后娶的還是博爾濟吉特氏，而且是太后的姪孫女。這種輩行的差異當時的滿洲人是不管的。《后妃傳》說這第二個皇后，“順治十一年〔1654〕五月聘為妃，六月冊為后”，但是又說“貴妃董鄂氏方幸，后又不當上恠”。這個董鄂氏，就是後來傳說是從南邊被劫來的董小宛，我們細研就知道是不對的了，不過她的來歷也不尋常。

這個時候有一個以客卿地位冷眼觀察朝局和宮裏的這些動靜的人是《清史稿》卷二百七十二記載的日耳曼人“約翰·亞當·沙耳，姓方白耳氏”（Johann Adam Schall von Bell），華名湯若望的這位兩朝外臣。他是公教耶穌會的神父，他在崇禎三年（1623，太監魏忠賢的勢力猖獗的時代）到了北京，後來幫助徐光啟改良曆法，很得崇禎皇帝的欣賞，幾乎教皇帝有接受信仰公教的傾向。據好幾處的記載，崇禎曾經一度命令把宮裏的許多佛像撤出宮外，這就表示他說不定會信天主了。^{②③}多爾袞進關，北京換了朝代，對湯若望和他的科學知識也很器重。以後太后和順治對這位現在已經六十多歲的老“瑪法”都很喜歡，讓他做到太僕寺卿、太常寺卿的官，順治還賜他“通玄教師”的法號。在湯若望的《生活回憶錄》裏，他描寫了這個時候的順治是個“肉慾盛旺，性情熱烈”的青年；^{②④}“肉感的樂趣是他所不能克制的”。^{②⑤}他記載這位皇帝“對於一位滿籍軍人之夫人，起了一種火熱愛戀。當這一位軍人因此申斥他的夫人時，他竟被對於他這申斥有所聞知的‘天子’親手打了個極怪異的耳摑。這位軍人於是乃因怨憤致死，或許竟是自殺而死。皇帝遂即將這位軍人底未亡人收入宮中，封為貴妃”。^{②⑥}這位“滿籍軍人之夫人”，就是董鄂妃。她的丈夫就是順治皇帝的異母弟、

清太宗的第十一個兒子和碩襄親王博穆博果爾。博穆博果爾是順治十三年(1656)七月三日死的,死的上一年才封的和碩襄親王。他死時才十六歲,生平未必有什麼戰功。《清世祖實錄》裏記的那冊立親王的金冊上僅說“援倣古制,用展親親之誼”,真是極空洞的話。^{②7}在這一年七、八兩個月間,順治趕著給博穆博果爾造墳建祠;屢次派大臣向他的靈致祭;又冊立董鄂氏爲賢妃,冊妃之後又派內大臣鰲拜去向博穆博果爾致祭。八月董鄂氏做了賢妃,到九月就下詔也是“式稽古制”,要立董鄂氏做皇貴妃了!朝鮮這時是清朝的屬國,這一年九月國王李淏(YiHo)派他的弟弟李滄(Yi-Myo,麟坪大君[Yinpyung taekun])到北京做使臣。這是他第八次進北京了。李滄著有《松溪集》(*Songkye chip*),他的日記《燕途紀行》(*Yeonto kihaeng*)收在集內卷七,十月初十日記云:

宮中貴妃一人,曾是軍官之妻也,因慶弔出入禁闥。帝頻私之,其夫則構罪殺之,勒令入宮。年將三十,色亦不美,而寵遇爲最。^{②8}

美不美是情人眼裏出西施的問題。董鄂妃後來生了個兒子,可惜不過四個月,順治十五年(1658)正月就夭折了。順治皇帝爲了鍾愛他的愛妃,又進封這孩子爲和碩榮親王,也爲他建寢園,派官致祭。^{②9}讀史的人當記得這位只有四個月的小生命的確厲害。安葬他的時候,據說是找老瑪法湯若望來定的日期。後來康熙五年(1666)楊光先這一派和擁護傳統的曆法和回回曆的人上章指摘湯若望“新法十謬”,其中的一項罪名是“選擇榮親王葬期誤用《洪範》五行”,以致“山向年月俱犯忌殺”,幾乎把湯若望辦成了個凌遲大罪。^{③0}這是後話了。董鄂妃順治十三年十二月初六日冊爲皇貴妃,居然頒詔恩赦。立貴妃這樣大吹大擂的做法是清代歷史唯一

的一次。^③順治和董妃兩人甜蜜的愛情結合大約前後只有五年半的光景，屢次要立她做后，都沒有成功，到順治十七年（1660）八月十九日她就病死了。貴妃死後，順治皇帝哀傷逾恆，幾乎瀕於要自殺的危境。我們簡直可以抄襲一句《紅樓夢》第十三回寧國府的媳婦秦可卿死了，寶玉聽見，“只覺心中似戳了一刀的，不忍哇的一聲直奔出一口血來”，或賈珍“哭的淚人一般”，衆人勸他“且商量如何料理要緊。賈珍拍手道：‘如何料理？儘我所有罷了！’”我這裏還不是提議說寶玉或賈珍就是影射的順治皇帝，可是如果我們看順治皇帝不但自己撰了一篇《孝獻莊和至德宣仁溫惠端敬皇后行狀》，說“朕一人撫今追昔，雖不言哀哀自至矣”，又說“朕五中摧痛，益不能不傷痛無已矣”，又特敕大學士金之俊另撰一篇《孝獻莊和至德宣仁溫惠端敬皇后傳》，申述他悲緒填膺、濡毫哽咽的苦痛。兩文都收在《松鄰叢書》裏。如果把它們檢出一讀，我們就知道就是在凝重的古文的體制中，宮闈的秘辛和順治哀念傷痛的心緒也不曾完全掩藏。^④《行述》裏順治也說及董鄂妃的父親鄂碩和她的哥哥兩人在董鄂妃做了貴妃之後，態度大概都不免有點驕橫。董鄂妃說她父親“有女獲侍至尊，榮寵已極，恐自謂復何懼，所行或不遑，每用憂念”（頁五上）；她哥哥“矜傲，在外所行多不以理，恃妾母家恣要脅容有之”（同頁），這也引起她的憂慮。不久她的父兄兩人相繼都死了，她雖難受，倒算是減少了那一方面的顧慮。這恐怕也是實情。假如這個貴妃董氏（《行狀》和《端敬皇后傳》首句都如此簡稱）是董小宛，她決不會還有這樣的爸爸和哥哥，^⑤更不要提還有一個康熙三十五、六年（1696—1697）大敗噶爾丹（Galdan）的弟弟、撫遠大將軍費揚古（《清史稿》卷二百八十一）呢！

《紅樓夢》如果的確有一個舊本，如我們所推測的，這個舊本大約會有董妃的敘述。這個董妃是指的董小宛，但是事實上歷史上真的董妃，則當為董鄂氏。所以關於董鄂妃的愛情故事，在舊本作

者的心裏，就會變成了董小宛被擄北上，入宮，以至於年才二十二歲就早殞逝了的哀感頑豔的故事。其實真正的董小宛，假如仍然未死，她也快有四十歲了。獲得了舊本的稿本的曹雪芹，把它徹底地改造，變成了以賈家寧國、榮國兩府的人事變遷做背景，重新創造了寶玉和黛玉的破天荒的大故事。書裏的許多角色所表現的心理刻畫、情節變化、環境結構，都可以說是開闢了前所未見的境界，這簡直可以說是開紀元的大創作。比起這部書的正面貢獻，它所依傍於前人的地方，可以說是微不足道。我們這裏所要尋找的，只是一些它所依傍的影子，希望略存一些這部書的發展的線索和演變的痕跡。

我們要從真正的史料裏去找順治皇帝和董鄂妃的記載，再看舊本的作者和曹雪芹創作如何把這些材料運用在這部書裏面，成為故事的重要部分。

我在上文利用過湯若望《回憶錄》或傳記的材料，下面也還會再利用一點；不過我們也還有佛教方面的資料。在這個時期的人物，不同信仰的活動，常常是不容易共處或互相容忍的，這裏面也關涉到文化背景和更繁複、更迫切的生計問題。湯若望在清初（直到我們現在敘述的時候）大體上還是得到朝廷的好感的，因為據說他曾經用聖牌醫治好了順治的一位未婚的蒙古族皇后的病，所以太后很器重他。^④湯若望還藉了這個機緣進言，攻擊當時很受宮廷崇奉的喇嘛教。低級的佛教或三教混合的信仰，宮裏的太監們從明代萬曆間以來活躍的經廠，他們刻的許多寶卷和俗經，也是太監的文化活動的一部分。清初順治一朝在建制上大體接受了明宮的太監制度。順治皇帝十四歲親政的時候漢文還一竅不通，連奏章都看不懂，據說許多東西都要靠翻譯。朝廷上的學士們經筵講習恐怕很多都是敷衍的。據順治告訴他所敬服的禪宗大和尚木陳道忞，他學漢文最初靠的是曹化淳，從曹那裏學到了一口倚裏倚氣

的山東話。③這個曹化淳，就是崇禎時候的司禮監。④順治皇帝苦讀，用過八、九年的功，曾經嘔血。陳援菴先生曾舉過他能讀詞賦、古文，他特別欣賞《西廂記》，也知道蘇州有個金聖歎，說他批評的“《西廂》、《水滸傳》，議論儘有遐思”。⑤我想，可惜順治死得早了一點，要不然聖歎該不會在順治十八年（1661）的“哭廟案”慘死了！⑥順治這個人不論他喜歡遊獵、騎馬，愛好女色，甚至脾氣暴躁，時常鞭打下面侍奉他的人，在許多方面他有他獨立的見解。他同情明末自殺的崇禎皇帝，曾花錢修整他的陵墓，又保藏了八、九十幅崇禎的墨跡。⑦他對隔海對峙的鄭成功也還有恕詞，但是說他初曾投順，後又反叛，對明對清這態度都是不好，所以饒他不得。⑧成功的父親鄭芝龍投降清朝後，順治十二年（1655）他被控通海，就在北京削爵監禁了。但是順治仍說，“收禁在城，亦是沒賬算的人。……打死不如放生，故著人好好養活他”，⑨這話是真的。順治死後十個月（順治十八年，1661）鄭芝龍和他的家屬才被殺害的。

順治對佛教的禪宗發生興味，大約在順治十四年（1657）他在南苑狩獵，首次走進那裏的海會寺之後。這是一座明代嘉靖間的古剎，現在又謀重修。裏面有上一年剛從南方來的禪師憨璞性聰接待他，談得很投機。憨璞可以說是順治習禪的啟蒙老師。其後他又陸續延請和憨璞隔著兩代的長輩玉林通琇和木陳道忞入北京，玉林的弟子茆溪行森也入京，其他的木陳和玉林別的弟子們也多有隨師進京，參預召對的，這在順治一朝的後期可以說是極一時之盛。木陳和玉林都是臨濟宗三十一世，茆溪是他們的法嗣兒子輩，憨璞就是法孫輩了。木陳道忞的《北遊集》記敘了很多他和順治間的私人談話，像我在上面所引有些是很大膽的，所以《北遊集》後來在雍正間就遭到皇帝嚴厲的批評，成為禁書。木陳老人在明末就曾熱烈反對過天主教，他自訂的《年譜》⑩記他在崇禎八年

(1635)就寫過三篇文章大闢“西洋利瑪竇之徒”禍世誣民的謬說。^④順治皇帝召見他的時候(順治十六年九月至十七年五月間[1659—1660]),問他看過天主教的書籍麼?又自己說:“湯若望曾將進御,朕亦備知其詳,意天下古今荒唐悠謬之說無踰此書。”^⑤這個時候湯若望雖然剛得了光祿大夫的頭銜,既然“聖眷不隆”,楊光先的《闢邪論》很快也就出現了!

我現在嘗試介紹一點《紅樓夢》裏看得到的和順治皇帝有關的資料,雖然不多,每一條都是經過謹慎的考慮的,或有參考的價值:

一、習禪的人都要看前人的語錄,順治也很愛讀語錄,特別是對木陳的老師密雲圓悟的《語錄》,很是關心它的入藏的事情。^⑥順治的貴妃董鄂妃(端敬皇后),據《行狀》說,最初是不信佛教的。經過皇帝的薰陶,“朕以內典、禪宗諭之,且爲解《心經》奧義,由是崇敬三寶,栖心禪學,參‘一口氣不來向何處安身立命’,每見朕即舉之,朕笑而不答。后以久抱疾,參究未能純一。後又舉前語,朕一語答之,遂有省。自嬰疾後,但憑几倚榻,曾未偃卧。及疾漸危,猶究前語不廢提持”。^⑦可見“一口氣不來向何處安身立命”這一句話就是她平常參的話頭。張宸的《平園雜記》是同時人並且親歷端敬喪事之人的著作,《雜記》說:“端敬皇后喪,……[上]命胡[兆龍]、王[熙]二學士排纂后所著語錄,其事秘,不得而傳。”今天我們既然看不到這個語錄,只好抱著這個話頭,拿它來做審核的標準了。順治皇帝自己當然也應該有相應的表現。《北遊集》裏記載他讀過《楞嚴經》,^⑧又記“上所居師薨堂,門書‘生死事大’,壁書‘莫到老來方學道,孤墳盡是少年人’”,^⑨主張也跟端敬的話頭很相像。《紅樓夢》第二十二回《聽曲文寶玉悟禪機》這一回裏又有偈語,又有帶著禪味的《寄生草》詞,並且寫得好像寶玉、黛玉、寶釵她們都懂得禪的;但是我們仍然沒有可以鑿實說那些是順治或端敬說過的話。第十九回寶玉對襲人說:“等我化成一股輕煙,風一吹

便散了的時侯，你們也管不得我，我也顧不得你們了。”“顧不得”或者也可以說不知道在那兒去安身立命，這話恐怕也隔著一層。“化成一股輕煙，風一吹便散”，倒是一口氣不來時的情況。

二、《北遊集》裏說順治很愛讀《西廂記》，也很能欣賞金聖歎批本的《西廂》，那書是順治十三年(1656)刻的。《紅樓夢》第二十三回的回目已標出了《西廂記》，回內叙寶玉攜了一套《會真記》送給黛玉看，“黛玉接書來瞧，從頭看去，越看越愛，不頓飯功夫，將十六齣俱已看完”，這一段已可賅括其餘，像第四十回黛玉應酒令說“紗窗也沒有紅娘報”，引起了寶釵回頭看著他，和第四十二回寶釵的責備；還有第五十一回薛寶琴作的《懷古詩》裏的蒲東寺一首也用的是《西廂》，這些都不用饒舌了。四十二回裏寶釵也說她自己偷看《西廂》、《琵琶》。《北遊集》裏還記載順治問木陳道忒知不知道有南、北《西廂》的不同。^{④9}

三、本篇前文提到過潘石禪先生曾懷疑《紅樓夢》第十九回襲人對寶玉說起寶玉常說的“除‘明明德’外無書”，這裏暗藏著不忘明朝的含義。^{⑤0}按十九回原文云：

讀書上進的人，你就起個名字，叫作祿蠹；又說：“只除‘明明德’外無書，却是前人自己不能解聖人之書，另出己意混編纂出來的。”這些話怎麼怨得老爺不氣？不時時打你？叫別人怎麼想你？

現在我們知道這“除‘明明德’外無書”的話，也許竟是順治說過的。在真樸編的《北遊集》裏，順治有兩處問木陳這句話何義：

〔順治十六年九月二十三日，上命學士〕復問：“‘大學之道在明明德，’朱子云：‘明，明之也。’如何是明之底道理？”師云：

“問取朱文公去。”士皆無語，上發笑。^{⑤1}

[十七年庚子五月]上一日手書“大學之道在明明德”，拈起示師曰：“請老和尚下一轉語。”師云：“日輪正卓午。”^{⑤2}

這裏木陳說的皆是禪宗所謂機鋒語。《紅樓夢》用它，成了寶玉的口頭禪，倒很合小說的要求，是這句話的活用。

四、順治能寫擘窠大字，他也曾跟木陳討論書法。陳援菴先生曾引《北遊集》載順治“命侍臣研墨，即席濡毫，擘窠書一敬字，復起立連書數幅”。^{⑤3}其他的地方也有記順治皇帝寫大字的，我們就不多提了。《紅樓夢》第八回賈府七個管事的頭目從賬房裏出來，一見了寶玉，起來都一齊垂手站著。衆人說：“前兒在一處看見二爺寫的斗方，……多晚賞我們幾張貼貼。”寶玉說：“不值什麼，說給我的小兒們就是了。”過了大半天到晚上他回到自己臥室，只見筆墨在案，晴雯先接出來，說：“好！好！要我研了那些墨，早起高興，只寫了三個字，丟了筆就走了。”臨走時寶玉吩咐過晴雯把那三個字貼在門斗上，晴雯還怕別人貼歪了，就親自爬高上梯的貼上。這寫的三個字是絳芸軒。

五、《紅樓夢》裏有一個陪襯的角色李嫫嫫，她是寶玉的奶媽。書中第八回既寫她在薛姨媽家裏攔住寶玉的酒興，不讓他喝酒嚐“鵝掌鴨信(腎)；又攜去了寶玉替晴雯留的豆腐皮包子“給我孫孫吃”；又喝光了早上寶玉沏的要三、四次才出色的楓露茶；第十九回她又吃掉寶玉替襲人留的酥酪，寫來真是有聲有色。這李嫫嫫確是個真實人物。《湯若望傳》裏說順治十六年(1659)南京被鄭成功的兵圍困時，順治皇帝初則害怕想逃回滿洲，後來又發怒一定要親自出征。這位奶媽跑上前去勸他，他就恫嚇要把她用劍劈成碎塊。^{⑤4}順治自己撰的《端敬皇后行狀》也說過董鄂妃“即至朕保母，往來晉接以禮，亦無敢慢”。^{⑤5}這位李嫫嫫，順治十七年十二月二

十四日死了，《清實錄》有順治憫悼追懷她的文字，稱她做“乳母李氏”。^{⑤6}

六、小說裏的寶玉的形象有極像順治皇帝的地方，其中一個突出的特點是他的頭髮。《紅樓夢》第三回描寫他時說：“頭上週圍一轉的短髮，都結成了小辮，紅絲結束，共攢至頂中胎髮，總編一根大辮，黑亮如漆從頂至梢，一串四顆大珠，用金八寶墜腳。”^{⑤7}這樣的描繪，也可用第二十一回寶玉求史湘雲替他梳頭的文字做比較。我們再檢《清世祖實錄》、嘉業堂鈔本《清國史》和蔣良騏《東華錄》相應的地方試做比勘，就看到順治皇帝的頭髮和這裏的描寫確有虎賁中郎之似：

上生而頂中髮一縷聳起。（《清國史·大清世祖章皇帝本紀》卷一）^{⑤8}

上誕生。視之，頂中髮一縷聳然高起，與別髮迥異。（《大清世祖實錄》卷一）^{⑤9}

蔣氏《東華錄》卷四頂中髮兩句全同《實錄》，^{⑥0}就不用鈔了。除了這個形象之外，寶玉項上終日繫著一顆沈甸甸地刻著“莫失莫忘，仙壽恆昌”八個字的寶玉，這“仙壽恆昌”無疑地就是傳統的皇帝玉璽上面刻的“受命於天，既壽永昌”八個字的變相。^{⑥1}《紅樓夢》第二回冷子興說寶玉“一落胎胞嘴裏即啣下一塊五彩晶瑩的玉來”。皇帝照傳統的舊說法自然是天命的，玉璽是他的威權的象徵，這不是胎裏帶來的麼？^{⑥2}

（1997年二月二十八日在香港中文大學中國文化研究所講詞；
原刊《中國文化研究所學報·三十周年紀念》新第六期，1997）

附註

① 拙文收在《紅樓夢學刊》(北京)1993年第一期(1993年2月),頁43—65;及第二期(1993年5月),頁137—64;也刊《中央研究院中國文哲研究集刊》(台北)第三期(1993年),頁55—100。

② 《紅樓夢卷》(北京:中華書局,1963年、1965年)。<《紅樓夢卷》還很有系統地收了許多有關的語詞、序跋和評論文字,還有些專書的摘要。

③ 這書有台北廣文書局1980年的重印本(引文見頁1),是影印原書1922年的第六版。

④ 這書是1959年新加坡青年書局出版的,近年台北的三民書局曾重印。

⑤ 杜先生著《紅樓夢悲金悼玉實錄》(台中:蘭燈出版社,1971年);《紅樓夢原理》(台北,自印本,1972年)。李先生著《紅樓夢謎》(二冊,香港,自印非賣品,1984—1985年)。

⑥ 《胡適文存》(台北:遠東圖書公司,1953年重印本),第一集,卷三。

⑦ 周汝昌:《紅樓夢新證》(上海:棠棣出版社,1953年),頁464。

⑧ 蔡著《石頭記索隱》,頁21;王夢阮等著《紅樓夢索隱》(台北:台灣中華書局重印,1964年),第一冊,卷五,頁61—62;第二冊,卷七,頁32。

⑨ 甲戌本在《情僧錄》句下多了“至吳玉峯題了《紅樓夢》”一句。關於這種彙校的問題,可看馮其庸(主編):《脂硯齋重評石頭記彙校》(北京:文化藝術出版社,1987年)。這書共參用了十一種本子。

⑩ 《紅樓夢考證》,頁607。

⑪ 看潘重規《亭林詩考索》裏收的幾篇文章,這裏引的見《聞嘯》(實在是《聞詔》)一詩(香港:新亞研究所,一九六二年,頁五)。

⑫ 李知其:《紅樓夢謎》,下篇,頁306,308。

⑬ 關於吳梅村的生活,可看馮其庸、葉君遠:《吳梅村年譜》(南京:江蘇古籍出版社,1990年)。

⑭ 見冒襄《同人集》卷六張明弼《冒姬董小宛傳》中語。

⑮ 《紅樓夢索隱·提要》，頁6—12；《紅樓夢卷》，第一冊，頁297—99。

⑯ 《董小宛考》長文，原刊《小說月報》第六卷第九、十期，蔡元培的《石頭記索隱》內也轉載過，也收入《心史叢刊》三集和近年重刊的孟森《明清史論著集刊·續編》（台北：南天書局，1987年），頁188—215。《續編》頁208引《同人集》內各篇文字，證明董小宛之死在南方有墳存在，這一段文字為民初發表的原文所無，是孟先生後來增潤的。

⑰ 陳寅恪：《柳如是別傳》（上海：上海古籍出版社，1980年），中冊，頁777。

⑱ 這事也見《影梅庵憶語》。關於陳圓圓，可看陳維崧：《婦人集》，《昭代叢書·己集廣編》（道光本），亦收入《叢書集成初編》；陸次雲：《圓圓傳》，收入張潮：《虞初新志》卷十一；以及鈕琇《觚賸燕賸》內的《圓圓傳》。

⑲ 《柳如是別傳》，中冊，頁776。

⑳ 同上注，頁776—77。

㉑ 《明清史論著集刊·續篇》，頁208。

㉒ 第一冊，《提要》，頁7。

㉓ 參看牟潤孫：《崇禎之撤像及其信仰》，載牟潤孫：《注史齋叢稿》（北京：中華書局，1987年），頁116—26。

㉔ 魏特 (Alfons Vath) (著)、楊丙辰 (譯)：《湯若望傳》（上海：商務印書館，1949年），第二冊，頁295。原書名是：Johann Adam Schall von Bell, Missionär in China, Kaiserlicher astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592—1666 (Cologne, 1933)。

㉕ 同上注，頁307。

㉖ 同上注，頁323。

㉗ 《清世祖實錄》，卷一百二，頁二十二上；卷八十九，頁十下至十一上。

㉘ 《松溪集》（漢城：成均館大學校大東文化研究所影印，1962年），卷七《燕途紀行》下，頁八下（總頁235）。

㉙ 《清世祖實錄》，卷一百一十四，頁十三下至十四上；卷一百一十五，

頁二十一下。

③⑩ 《清史稿》(北京：中華書局，1977年)，卷二百七十二，頁10021。

③⑪ 看孟森：《清世祖董鄂妃生死特殊典禮》，載《明清史論著集刊·續篇》，頁178—87。

③⑫ 《行狀》和《端敬皇后傳》都收在《松鄰叢書·甲編》，民國七年(1918)仁和吳氏雙照樓刊本。《行狀》述及順治所以要廢掉第一個皇后的原因，是因為她嫉刻善妒；他也不喜歡第二個博爾濟吉特氏皇后，《行狀》中稱她為“今后”，說她“秉心淳樸，又乏長才”(頁九上)，所以端敬才是理想的伴侶。關於端敬后，還可看張宸的《平園雜記》(收入《庚辰叢編》)。

③⑬ 鄂碩棟(董)鄂氏《清史稿》卷二百四十一有傳，他就是董鄂妃的爸爸。他有過些軍功。順治六年(1649)“擢鑲白旗滿洲梅勒額真，從鄭親王濟爾哈朗征湖廣。……八年，授巴牙喇蠡章京。十三年擢內大臣世職，累進一等精奇尼哈番。十四年，以其女册封皇貴妃，進三等伯。十四年卒，贈三等侯，諡剛毅。子費揚古，自有傳”。

③⑭ 《湯若望傳》，第二冊，頁264。

③⑮ 木陳道忞：《北遊集》卷三《奏對別記》上，收入《禪門逸書·續編》(台北：漢聲出版社影印鈔本，1987年)，第十冊，頁48—49。“侔”字原文用“夸”。

③⑯ 參看《明史》卷三百八《溫體仁傳》。

③⑰ 陳垣：《湯若望與木陳忞》，載《陳垣學術論文集》第一集(北京：中華書局，1980年)，頁508—11。

③⑱ “哭廟案”其實就是發生在順治死後，遺詔發到蘇州，巡撫朱國治也須蒞臨。各處士人乘機集合向巡撫聲訴吳縣縣令的不法。國治偏袒縣令，“於是諸生被繫者五人，翌日諸生羣哭於文廟，復逮繫至十三人，俱劾大不敬，而聖歎與焉”(王應奎：《柳南隨筆》)。這時鄭成功的水軍常進擾江南，士人們暗中通款的不少。當局懼怕，就用嚴刑鎮壓。金聖歎和其他十七人，“俱傳會逆案坐斬，家產籍沒入官”。

③⑨ 《北遊集》，卷三，頁52；卷四，頁74。修崇禎陵寢立碑的事情又可證之於《湯若望傳》，第二冊，頁260。

④⑩ 《北遊集》，卷三，頁63。

④⑪ 同上注，頁64。

④⑫ 稱《山翁恣禪師隨年自譜》，影印鈔本亦見《禪門逸書·續編》，第十冊。

④⑬ 同上注，頁194。

④⑭ 《北遊集》，卷三，頁60。

④⑮ 同上注，卷四，頁89。

④⑯ 《行狀》，頁六上。參看上文注32。

④⑰ 《北遊集》，卷四，頁84。

④⑱ 同上注，卷五，頁106。

④⑲ 同上注，卷三，頁62。

⑤⑩ 《紅樓夢新解》，頁24。

⑤⑪ 《北遊集》卷二《奏對機緣》，頁28。

⑤⑫ 同上注，頁43。

⑤⑬ 《湯若望與木陳忞》，頁507；參看《北遊集》卷四〈奏對別記〉下，頁73—74。

⑤⑭ 《湯若望傳》，第二冊，頁290。

⑤⑮ 《孝獻莊和至德宣仁溫惠端敬皇后行狀》，頁四上。

⑤⑯ 《清世祖實錄》，卷一百四十三，頁十六下至十七上。

⑤⑰ 有正戚本，卷一，第三回，頁十七上至十七下。

⑤⑱ 《清國史》，嘉業堂鈔本（北京：中華書局影印，1993年），卷一，頁68。

⑤⑲ 頁二下。

⑥⑩ 蔣良騏：《東華錄》（北京：中華書局，1980年），卷四，頁58—59。

⑥⑪ 關於玉璽上面的這些字眼，可看《三國志》卷四十六《孫堅傳》引《吳

書》、《魏書》卷四下《世祖本紀下》太平真君七年(446),以及《北齊書》卷三十八《辛術傳》的這些記錄。

⑥ 寒齋書少,草本文時嘗荷香港大學單周堯先生、台北中央研究院中國文哲研究所林耀椿先生屢為賜寄影印所需材料,深為感激。

王湘綺和《紅樓夢》

王湘綺是晚清時的王闓運 (1832—1916)，湘綺老人是他的別號，湘綺是他住的樓名。這樓名字的起原，據湘綺自撰的《湘綺樓記》說是“謝擬曹詩曰：‘高文亦何綺！小儒安足爲？’余喜爲文而不喜儒生，綺雖未能，是吾志也！”^①這話很可以表達他的旨趣和志願。不過，這兩句詩並不是謝靈運作的，實出江淹《雜體詩三十首》裏的擬《魏文帝遊宴》，收《文選》卷三十一，湘綺是記錯了。湘綺樓的建立，前後也有兩次，舊的先在長沙，後來蓋的在他的故鄉湘潭縣西鄉雲湖附近，那地點也就是《湘綺樓日記》裏常說的山塘，光緒十四年 (1888) 以後那裏是湘綺的根據地，即或出外，也必常常回去。兩次的樓居其實都不是怎樣堂皇的，不過以後卻成了文士生涯的掌故。

不論在舊文學 (特別是模擬漢魏六朝這一個階段的古詩)，或經學 (他發揮《春秋·公羊》大義，開廖平、康有爲的思路)，或史學 (他撰《湘軍志》、《湘潭縣志》和參與湘南其他縣志的修訂；他撰《王志》和擬撰道光以來世間閒事並未成書的《所見錄》)，王湘綺都可以說是個睥睨非常的人物。^②從清咸豐初以來直到民國初年袁世凱時期，他和政海要人像曾國藩、左宗棠、彭玉麟、李鴻章、張之洞、郭嵩燾……這些人的來往關係，都是讀史的人所注意的。他好爲奇計，有古代講權術縱橫的一面，而他的桀驁不羣的態度和嘻笑怒罵的習慣，又常常引起人們把他的一些流聞韻事，引做談助，甚至

加以呵訕。人們在這方面談得最多的，大概是湘綺和他的一位女傭周媽（《日記》裏稱周媪）的很不尋常的關係。這就涉及到王湘綺的身世，他的婚姻生活，他和許多（不是一位）女傭們的關係。更擴大一些說，這就要涉及他私下的感情生活，在最後的一點上，我們研究他為什麼那麼愛好《紅樓夢》，也許會對這些事情的了解，或說他對《紅樓夢》的了解，不無幫助。

一、湘綺的婚姻生活

舊時代的父母做主的婚姻，並不一定會不滿人意，但是不滿人意的一定很多。雖然不滿意，雙方在禮法和家庭制度的積壓或積習之下，努力掙脫束縛的人並不很多。從男性的立場說，像是消極抗議，他還可以有青樓歡場的流連，還可納妾，也可以把家裏的婢女收房，像《紅樓夢》裏襲人是賈母與了寶玉的那樣子。現在就稍述湘綺早期的情愛事和婚姻生活。

錢子泉先生（基博）在他的《現代中國文學史》裏，記民國三年（1914）湘綺應袁世凱之邀到北京：“（閩運）以前賞翰林院檢討，頗用沾沾，願以後輩禮見諸老大前輩；大會於江亭，賦五言古一章。”湘綺是咸豐七年丁巳（1857）中的舉人，後來雖曾應試，名動京兆，然一直沒有得進士。到光緒三十四年戊申（1908）纔賞的檢討，這時離清室遜位只有三年了。江亭就是北京宣武門南窯台附近的陶然亭，^③清代名士們郊聚之地。湘綺的一首“師吏感秦敞，文治監周衰……”起句的五古，據《湘綺樓日記》民國三年五月十五日記，是會期上一日預作的。十六日記云：

午至陶然亭（翰林）公宴，見前輩四十五人，設七席，後照相。陳伯潛（按：陳寶琛，1848—1935）太保來，已將散又留，

別設一席，散又將夕。④

照子泉先生的記載，這時會上曾有下面一段對話：

同座者問公集中《前後憶梅曲》、《紫芝歌》何為而作？閩運曰：“昔年十八九時，在長沙與左氏女相愛，欲娶之。左女亦誓非我不嫁，乃格於其母，不得，左女抑鬱以死！此三詩及《采芬女子墓誌》、《弔舊賦》皆為伊人作者！”因戲言：“此事不足為外人道，恐笑我八十老翁，猶有童心也！”⑤

按：《憶梅曲》及《後憶梅曲》俱見《湘綺樓詩集》卷一，《紫芝歌》當作《紫玉歌》，也收在同卷。⑥《弔舊賦》見《湘綺樓文集》卷一，並且有《序》，說是“丁巳（咸豐7年，1857）過長沙，將有所感而物附之，……語恍惚而無端，意寥空而無極”；這種虛無飄渺的文辭，正是言情的套語。《采芬女子墓誌》收卷七，這一篇沒有序文、事略，卻獨占這一卷墓誌銘之首，它在作者心中的地位，也可想而知了。⑦像這樣的戀史，在湘綺成婚之前也還有一樁，就是咸豐二年（1852）他二十一歲時在江西鄱陽和他的好友樂平知縣李伯元（仁元）在一起，盤桓酒食，認識了一位很年輕的妓女，後來曾經剪髮示意要嫁他。這事因湘綺拒絕，回信說：“髮剪易長，若能斷指示信，當以桃葉迎汝”，沒有成功，《詩集》卷二（19a—20a/79—81）有〈棗子曲〉記載這事。李仁元是河南濟源人，道光二十七年（1847）的二甲進士，曾任京官。他是個倜儻不羣的人物，咸豐三年在鄱陽以寡敵衆抵抗太平軍戰死的。⑧《詩集》卷一《明義篇》，原有的長題目是《李伯元居京邸，嘗眷一女，妻金脫環瑱聘之。及浙船，復有所感，金寄戒指以喻。伯元請余為詩，題曰〈明義篇〉。》（17a—18a/35—37）。前文提到的《棗子曲》記那個對湘綺痴情的妓女的，湘綺

寫的結尾說：

又明年（按：咸豐4年〔1854〕這時湘綺已結婚），與閨人讀樂府歌詞，乃取其小名而詩之。

從心理上也可以說湘綺這時候恐怕也很希望他的夫人能像李仁元的妻金氏那樣大方，可以替丈夫把這個痴情的人娶來供他作伴，那就是婦人以不妒為有德了。湘綺後來也曾納妾，但是並不是他的夫人撮合的。

湘綺的夫人蔡菊生，和湘綺同鄉，都是湖南湘潭人。她的大名，在湘綺撰的《蔡夫人墓誌銘》（《文集》，卷7/27b—29a/554—558）裏寫的名字是菽生，還說締婚前他曾夢見有“通謁者紅錦金書唯緹字”，所以稱她做夢緹，在《日記》裏又常用《說文》把夢緹寫成癭緹。其實菽就是菊字，也許湘綺覺得菊生太俗一點罷了。做媒的人是丁果臣（取忠），是湘綺十七八歲時在長沙城南書院時的詩友，也和菊生的父親相熟。蔡夫人的家世背景很好，家境也比王家富饒，但是湘綺不怎麼喜歡她，這情況就在她死後他為她寫的《墓誌銘》裏也看得出來：

（夫人）年十八，父友丁取忠方善閨運，譏而媒之。閨運少喜標置，不樂土風，未之許也。

下面說到她嫁後，又說：

越二歲（按：咸豐3年）來歸，……然舉止任情，語音儉重，又不樂也。（28a/555）

然而下文湘綺也還得承認：“旬日泛問家事，欲難以所諱。應對敏約，婉而有禮，始敬異焉。”（同上）夫婦一場一共三十八年，生過四男四女（湘綺的兒子全是她生的），到光緒十六年（1890）她纔因積勞多病死在長沙。

湘綺婚後約十年，同治二年（1863）十二月他從衡州南下到廣州，這時他們已有兩子兩女子。廣州之行，大概是得了好友郭嵩燾（1818—1891）的邀請，這時嵩燾正署理廣東巡撫。在廣州，湘綺寫了一篇很著名的《到廣州與婦書》（《文集》，卷 2/33b—38b/144—154），這篇文章雖然辭華很美，很得評論家的贊許，但是它的內容對廣州這一個繁富的都會，卻實在不很恭維。這兒姑且摘錄一些他對那裏風月場所的印象：

凡倡女野客，多樂隱蔽。獨此邦中，視同商賈。或連房比屋，如諸生齋舍之制，或聯舟並舫，仿水師行營之法。卷髮高尾，白足著屐。燕支塗頰，上連雙眉。當門坐笑，任客擇視。家以千計，人以萬數。絃歌撮聲，盡發鳩音。遠遊之人，窈窕之性，入於其間，欲抱虎狼。（36b—37a/150—151）。

這大概是跟夫人說，我不會喜歡這樣的女人的。我尤其注意下面的一段，寫的是當時一班湖南同鄉在粵納妾的事情：

吾鄉游宦士大夫，多懷歸思。大（亦）有彊壯，無瘡而夭。柳生夏凋，翁君冬亡。雖會冥數，誠可悲憫（懼）也。容兄以卑官居韶，十口饑寒。其妻與妾居，比肩鈞敵：呼嫡子為兒，視所生如奴。山農新娶南女，以為繼妻。此女矜其華年，輕鄙老夫。動即叫囂，坐必偃蹇。同至南海，便蹇裳而去。獨坐夷船，還其母家。雖馮敬通之悍妻，賈公閭之妒婦，以今方古，未

足云奇！(38a—b/153—154)

馮敬通就是東漢初的馮衍，賈公間是西晉的賈充，^⑨他們都有愛吃醋的配偶。馮衍的妻悍忌，不許他有媵妾。賈充的妻廣城君郭槐甚至因妒殺人，所以賈充死時沒有真正的胤嗣。湘綺這樣寫，其意實在下面加的補充：

夫陰殺不修，夫妻同過。但責女德，豈足云乎？想卿聞此，達斯誼也！（38b/154）

湘綺教他的夫人“達斯誼”，就是要她同意丈夫添娶個妾侍的“女德”。信裏寫的雖然是“夫妻同過”，其實這當然是一面之“德”。

同治三年（1864）夏天，湘綺到廣州不過半年光景，就納了他心愛的莫六雲。六雲跟湘綺一共過了大約二十一年的婚姻生活。光緒十年（1884）她懷著身妊，攜著女兒從湖南入四川好和那時候在成都做尊經書院山長的王湘綺見面。路上在梁山她生下最小的女兒王真，次年因病重死在成都。她一共生過六個女兒。《湘綺樓日記》光緒十一、二年的記載是失落了，所以她死前最後一段生活我們不很明白。

寢縵和六雲，都是《日記》裏常出現的名字。光緒十年一月以後，因為夢兆，《日記》裏又改稱六雲做半山。^⑩這六雲或半山大概是湘綺真正愛過的人，其他的人包括寢縵在內也許也有互生感情的時候，但是絕比不上他跟六雲間那樣的熱烈和體貼，可以說是一生中唯一的一位了。這六雲的經歷，也不簡單。《文集》卷六的《莫姬哀詞》說：

嗟子之生，南荒農女。家饒穀帛，闌喧牛馬。呂公善相，

云丁孤苦。法不人妻，榮于母父。六歲寇興，焚彼象齒。從姊俱竄，俘于盜壘。姊以贖歸，子幼且敏。見喜盜妻，遂為母子。豺虎難依，盜殺其妻。出坎入窖，逾墮于泥。倡工攜子，彼婦居奇。教之總角，不畫娥眉。余賞一言，傷心聞樂。子雖在賤，顧瞻遼卓。要以樵汲，衆歎子諾。余果長貧，終身劬作。糟糠命也，孰妾而安？余生傲世，何子之歡？(16a/431)

這個苦命的六雲，原是廣西南寧府宣化縣人。湘綺曾託人去尋訪她的家族：“我友楊兄，令于宣化。言訪子居，無人有瓦。村舍為墟，新甿蓋寡。長此無家，迎風淚寫。”(同上，16b/432)她不但忠實地成為湘綺家屬的一員，而且早已無家可歸。不論嫡庶之間的關係怎樣，湘綺和他的別的兒女們怎樣待她，這王家就是她以後二十年唯一的天地了。《哀詞》中說她“事嫡恭勤”(同上頁)，其實，有了妻妾同棲的家庭都會知道，那真實的情形一定是不很安順的。雖然六雲“恭勤”，湘綺在寢緹的《墓誌銘》裏就說寢緹“性褊易怒，周防已甚”，其實是各不相讓的。試檢《湘綺樓日記》，也可以證實這個觀察：

同治 8—2—13 (按：指 8 年舊曆 2 月 13 日，下例同。)寢緹以怒撻妾，妾橫不服，欲反鬥。余視之，不可呵止，遂不問也。然室中聲震天，食頃止。

8—2—15 六雲二日未見女君，亦徐聽之。

8—3—12 ……遣六雲就寢緹寢。

8—9—8 寢緹生日，……酉刻，設宴於房。頃之，寢緹起，退。……遣六雲侍女君寢。

8—9—9 九月，陰，丁丑寅初初刻，第五女生(按：王幃，小名勝萸，因為 9 月 9 日是佩茱萸的日子)，嫡出也。家人

盡起，遣在和問方、和藥。產母時暈去，六雲甚驚懼，至已稍愈。鈔詩二葉，倦睡時起時眠。六雲仍侍女君寢。

8—12—23 夜遣六雲侍寢緹祠竈，六雲佯睡，起已不及事矣。

9—3—19 寢緹言，“家花有規矩，野者不堪玩。”余因戲（謂）：“卿夫人宜爲此論耳！彭雪琴（按：彭玉麐，1816—1890）必不爲此言。”

9—閏10—17 六雲貪得新床，功兒（按：王代功，湘綺長子，嫡出）靳之，遂致紛爭。蓋女子之不廣大有不可情度者。余遂留牀自用，俟冬至日當予之。

9—11—28 夜坐無事，欲六雲陪余蒲博。六雲云：“女君唯好讀書、刺繡，不喜戲也。”余感其言，讀《唐書》一冊。

9—12—13 寢緹問因緣妃耦事，因爲言：“愛不可極，怨不可結。假如夫婦相怨，必交失道也。……天下無一人獨行恩怨之事，況夫婦乎？”此論曹鏡初（按：曹耀湘）嘗發之，余更申其說耳。然男情易移，婦怨難消。

10—5—24 （這時湘綺在北京）余昨夢六雲，因出行水瀕，攜一女而去。六雲所出四女，而倉卒詢三女，此夢甚異。姑記之以待驗。筮之卦，遇《鼎》之《旅》，曰：“鼎有實，我仇有疾，不我能即。吉。”《鼎》初（六）“得妾以（其）子。”我、仇匹也。妻有疾無子，故妾欲即之。今妻有子而妾攜女行，從水去。以陰從陽，庶不干嫡，蓋妾當生子，而妻疾之兆。《旅》（六二）曰：“得童僕，貞”，有疾無尤，未至死也。

10—7—11 （董）研樵（按：董文煥）以其嫡妾不相能，而問於余。蓋意料余善處耶？亦知余家亦不相能耶？余以正言告之：當自屈以尊夫人、以慰妾，則得之矣。①其相讎也，小則不過問，要無使妾勝嫡，則自立於無過，而妾不敢怨。近

世爭以家事爲諱，而不謀之朋友。若研樵可謂賢矣……。⑫

湘綺經常爲兒女講書，同治十年十二月十八日至二十八日間有好幾天“爲癡緹與女、妾講《列女傳》”，對促進妻妾的親密似乎沒有什麼效力。二十七日仍講《列女傳》，“夜聞癡緹歎，似有重疾”。

湘綺和六雲深愛的情形，不是《日記》中有幾天寫了責備六雲、訓飭六雲的話所能遮掩的。⑬《莫姬哀詞》裏面就有下面這一段感人很深切的描述：

嫡也翩然，使子當室。唧唧歲寒，兢兢影特。還駕到門，喜而自匿。翠珠金綺，弗有私贏。齊菹漿酒，夙夜有程。兩昏三嫁，繫子所營。施輦有禮，辦具無聲。婉婉七年，嚶嚶三女。春榮隨風，俄焉六五。月影窺庭，桂香盈戶。一月之離，九秋未劇。余馳三晝，及子生朝。酒通饒味，燭共花搖。非余叩叩，念此茗茗！平生適意，今夕何宵！（前引，13b—14a/426—427）

他們間的這一段情史，沒有比《日記》光緒十三年九月二十一日、湘綺在湘潭夜夢會諸菩薩這段《日記》更令人感到盪氣迴腸的了！那時六雲死了已快滿兩年：

夜夢會諸菩薩，余眷屬多在。至一尊前，玉盃盛青李，亦有紅者，余每食一。癡緹則請尊者布施，上坐難之，則再取食。齧口齧牙，凡食四五枚，坐者乃許即出，似證道矣。癡緹先出，余後，當出傍門。余必欲由正門，門口皆爲二轎所塞。旁有無數縫工，設案，皆布衣，似未盡之業。余手掀轎開門欲出，且令縫工悉散。已而轉念：當付半山收拾。半山自內出。余云：

“尚有一面緣。”意其必留我。半山殊落落不相顧，但送余出門外。聞寢縵呼云：“相公丟書醜。”余大不然之，揮巾而誓曰：“當與半山再爲夫婦！”更誓曰：“且生生世世爲夫婦！”出門遂飛升，心身怡悅。但自聞喉息聲，遂醒。

湘綺寫得出這樣的從肺腑中掏出來的話，如轟雷掣電，下面別的地方引的他對《紅樓夢》的意見，我們就不能夠不另眼看待了。

二、羣 嫗 粥 粥

《紅樓夢》裏的賈寶玉，可以說是生長在婦人堆裏的，大觀園簡直可以說是衆香國。《湘綺樓日記》裏，除了寢縵和六雲（半山）之外，經常見到的也有大批的婦人，可是她們的地位只算是僕嫗，實際上是沒有家庭地位的。但是其中很有幾個人，都和湘綺有超出普通主僕的關係。我們要知道湘綺怎樣理解《紅樓夢》，對於他具有這樣不尋常的心態和環境，似乎不能不略爲一說。

湘綺和這些嫗婦的關係，似乎最早見於《日記》的，是光緒五年（1879）他長成都尊經書院時僱用的羅嫗。羅嫗原是個青年寡婦，夫死不嫁，出來傭工養她的四十多歲盲了眼睛的公公。湘綺稱她“彼心無邪，故敢坦然直入書院羣雄之叢，殊有丈夫氣。”（閏三月十一日）後來她認識了男僕蘇彬，跟他同居，大家都是湘綺的跟從。湘綺這年四十八歲，妻和六雲都不在一起，已經動念要買妾買婢，看過幾個人。對羅嫗久見情生，聽說她要嫁人“有感予心，蓋驗蜩螻配合之非偶也”（十月十三日），終於在自己由四川乘船回家途中，經過萬縣南浦城下，在艙裏夜間命她入侍。蘇彬也在船上，一路上湘綺常教他上岸買東西，以便 he 可以和羅嫗廝混。有一次幾乎撞破。這事後來的發展不很清楚，不過蘇彬仍在《日記》出現多

次，後來湘綺又薦他到別處做事，還做了官。光緒十四年（1888）湘綺住在湘潭主修《縣志》，“出城往碧湖，攜輿、懿（按：代輿、代懿是他的三子、四子）從，至門而雨立羅廡簷下，不勝今昔之感。”（3月3日）這說明湘綺是個重情的人。

有一位金嫗，後來跟從湘綺很久，她的服務一直進入民國時代。光緒二十年（1894）十一月十日的《日記》也許是第一次描寫她。這時湘綺在東洲講舍掌教，離衡陽很近，可是往返都要坐船。“從城外還舟。衆鵲瀾漫睡，房嫗鬢蓬鬆，（原注：此何人也？金嫗也。）又一佳景也。花鼓哇聲，頗亦可聽。”這很容易令人聯想起《紅樓夢》七十四回寫的晴雯“釵鬟鬢鬆，衫垂帶褪”的神態，雖然這時王湘綺的念頭一定和小說裏勾起心頭火的王夫人的想法完全不同。

《紅樓夢》小說裏的晴雯，是一個純潔、真實、心直口快、沒有很多含蓄的人。生病老不好，她會急得亂罵大夫，罵小丫頭，甚至會“向枕邊拿起一丈青來，向他（墜兒）手上亂戳。”（52回）湘綺家裏，也有一位房嫗（她姓房，不是上節引文裏的“房嫗”，那房字是形容詞），她不止常常鬧脾氣，也會“撻婦不守家規，性拗難馴”，但是湘綺對她，卻只有“且置不問。”（光緒30年正月11日）她和稍後些的周嫗（筆記、新聞中艷稱的周媽）都是服侍湘綺很久的人，湘綺旅行出外，也常帶她們兩個，關係都極密。她們是湘綺心裏認為真正能為他和他的家庭盡力的人。光緒二十五年（1899）五月九日《日記》云：“晨起，視廚中則無人焉，問僮奴，則皆入城。怒嫗氣冲冲入廚而炊，不待呼喚。得人死力之效，乃驗於此。然不能使不怒也。”二十七年十二月二十四日《日記》中稱房嫗：“豪傑也，……使今軍大中有一人，天下事未至如此！”這一年就是庚子亂後簽訂《辛丑和約》的那年，“軍大”指的是朝廷上的軍機大臣。湘綺這樣說，心裏無疑地是充滿了很多的感慨的。二十九年五月二十一日《日記》有

一段描寫周姬的話說：“周姬多心，疑我厭之，反以言挾我；余但笑而已。……然近今大臣殊無此廉恥，余但取其力疾從公而已，安能鬥智！然自喜善用人，能得其死力。”

一般地說，湘綺跟這班羣姬，不但不曾鬥智（在知識上他當然比她們的水準高得多），而且據我看，也許反而可以說是很能用情的。光緒二十九年六月十五日《日記》云：

留食杏酪，僅得一甌，未能供衆：任房姬之私所親也。

這真像《紅樓夢》十九回寶玉的酥酪是要留著給襲人吃的那樣。十九回裏寫寶玉在東府（寧國府）小書房外邊舔破窗紙發現“茗烟按著個女孩子，也幹那警幻所訓之事”，後來就答應那女孩“你別怕，我不告訴人。”湘綺對他管理至少有十幾個僕傭的生活環境，也採用了和寶玉同樣的態度。光緒二十二年（1896）九月，他在衡陽東洲書院的任上：

四日，雨。始檢《詩經》，斟酌《箋》、《注》。入廚，見僕、姬狎坐，惜張生不在，未能整頓。……

五日，雨。晨起，責數女傭，涕泣不服。恐其張也，自爲掩之。方知男女之事，無日不有。佛言善哉，誠爲善教。吳童復訴〈青蠅〉，可謂不自量。要之，此奴庶乎不浸不熱者。死生利害不得至其前，其至愚若聖者與？

《青蠅》是《詩經·小雅》教人不要信讒言的詩。這一年湘綺六十五歲，六雲和寢縵早已死去了好幾年，湘綺和跟他親暱的羣姬，過的漸漸該是一種超越的心情了。再過十年到湘綺七十五歲的時候，他記敘他自己的睡眠生活說：“人來自煖，亦若有使之然。凡氣機

相感，有不可理測者。若無意，若有意，至瑣，至細，豈不神哉！”（光緒 32 年正月 20 日）這是真地實用了《禮記·王制》“八十非人不煖”的話。

也許這些粥粥的羣嫗和湘綺的感情關係，大概不過是這樣子的罷？寶玉在《紅樓夢》第十五回很熱心地愛看那紡線織布的村女，雖然身在車上，也仍是眼角留情。湘綺先生一輩子也愛看路遇的漂亮女子，不論是村姑、店婦、甚至尼姑，在《日記》和《詩集》裏都有很瑣細的記載。我想，《大智度論》卷二十七《釋初品中大慈大悲當習行般若波羅密》說：“難陀姪欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大衆中坐，眼光視女衆而與言語說法。”何況湘綺和寶玉還未曾得阿羅漢道的呢？^⑭

三、王湘綺用《紅樓夢》

本文開始已說過湘綺是文學家、經學家和史學家，其實他雖然屢做講舍、書院的山長，他最好的部分大概還是文學。通俗性的小說，今天大家認為是文學作品的，在清末的觀念還在承認和不承認之間。舊小說湘綺看的不少，像《儒林外史》、《野叟曝言》、《蟬史》、《花月痕》、《西遊記》、《平山冷燕》……他的《日記》裏都曾提過，他還曾指出《封神演義》的作者一定是明代嘉靖以後的人，因為書裏提到使用狼筈。^⑮甚至林譯的《茶花女遺事》(Alexandre Dumas fils, 1824—1895, *La Dame aux Camèlias*) 他也讀過。^⑯但是總的來說，《日記》裏提到最多的小說，是《紅樓夢》：這不止說明湘綺對《紅樓夢》的愛好，從他的《日記》裏的敘述，我們甚至可以說他真地能夠介入了《紅樓》，《紅樓》對他的做人、做事，實在有特別深入的影響。也不止是《日記》，《詩集》卷一《古別離》有句：“金釵墮絕不知處，網絲不斷年年灰；撥灰畫字言有情，字滅灰飛情暗生，”也

有可能是受了《紅樓夢》第三十回“椿齡畫蔷”的啓示。

《湘綺樓日記》是照年月排列的，下邊的摘錄全用的原文，有的地方稍加解說：

光緒 9—12—28 光孝廉送雪蘭、紅綠梅，依王熙鳳法，落得受謝。（光孝廉是光旭，這時湘綺在成都。）

15—9—10 （在蘇州）過槃仲，看小說部，學《紅樓》極無條理。（槃仲姓魏，看的模擬《紅樓》的小說書名不詳。）

16—5—14 （彭玉麐死了，湘綺作聯語挽他，《日記》中誤寫“挽聯雪芹曰……”；彭字雪琴。琴、芹同音或可借用，但這裏大概是心理上雪芹名字太熟了的影响。）

19—8—5 （這時在東洲書院，要移居私人宅。）船移具凡三返，正運被箱時，大雨盡濕。夾注：“傭婦衣褲盡濡，撫問之，如香菱對寶玉也。”此時湘綺年六十二，香菱事見《紅樓》第六十二回。

20—8—15 （在東洲）初更無月，還，小坐無聊，看《紅樓夢》，正見凹晶聯句。（76回湘雲、黛玉聯句，“冷月葬詩魂”之句便從此出。）因思妖精打架（73回），不知哀樂之何從生，少年之何以一往傷心也！次日（20—8—16）晴，陰。寫經畢已未初矣。譚云：“今日起甚晏也。”連夢孺人，故為惘惘。（譚嫗是女傭，和湘綺關係也不尋常，看光緒 20 年 6 月 26 日到 21 年 10 月 2 日的《日記》。這裏“連夢孺人”二句，也可能是他答譚嫗的話。湘綺《詩集》卷 14 有〈辛丑八月十五夜家集聯句〉，見 4a—b/567—568，可並參。）

21—5—17 （在東洲）看蘇州人批《紅樓夢》，與賈政意思一樣。^{①7}

21—5—18 《紅樓夢》雖爛熟，而意不能輟，頻頻看之，

亦曠日功。”

22—8—5 (在東洲)下湘(水)去(衡陽)釐局壽孫母，遂留麵飯一日，較牌一日。酒闌人散，不勝寶玉之感。(孫是孫翼之，管理釐金局的老總。)

25—3—26 (在東洲)得易仙童書，純乎寶玉議論。(這裏說的仙童是易順鼎[1858—1920]，有程頌萬作的《易君實甫墓誌銘》，收在汪兆鏞編的《碑傳集三編》，第6冊，香港，大東圖書公司，1978年，頁2265—2272。易實甫是湖南漢壽人，父親是易佩紳(笏山)。太平天國戰亂時，實甫還是個孩子，在漢中被太平軍的啟王的部隊俘虜，當難民轉徙逃到湖北應山僧格林沁的軍中，作有《述難篇》，那時他年紀纔六歲。《日記》同年2月26日湘綺也曾給他寫信“切責其好動筆墨”，其實是很喜歡他的。仙童也就是說他是神童，只是謔稱。)

25—10—18 (在東洲)齊璜拜門，以文、詩為贄。文尚成章，詩則似薛蟠體。(齊璜[1863—1957]，湘潭人，近世的名畫家，不需多贅了。薛蟠體，就是第28回“繡房鑽出個大馬猴”那一類的諧句。齊白石的詩不會劣到那個程度，否則就沒有資格來拜門了。所以這也是笑謔。)

26—3—3 (這時湘綺剛從蘇州、杭州返還東洲)夢與官秀峯(官文，[1798—1871]，太平天國戰亂時滿清方面的大官)密談，同食牛腎，云“旄牛囊也，”以為未見之品。客更有譚敬甫(就是譚繼洵，湖南瀏陽人，咸豐10年三甲進士，光緒16到24年間做湖北巡撫。他是譚嗣同的父親，但是思想卻極為保守)。余與言戲，官云“不宜”。余初以為無妨，官云：“更有屬吏在坐，嫌於侮之。”余因歎中堂福祿富貴不虛傳也；又引林黛玉謝薛寶釵，仍是譏諷放態。醒更自笑：官與余未嘗見，何為見夢？其荊州之因想乎？(官文曾守荊州，幫助曾國藩、胡

林翼對太平軍作戰，所以湘綺這樣說。但是這也可能雙關，連繫到唐代睿宗玄宗間的韓朝宗任荊州長史時接納士流的典故。黛玉謝寶釵，見《紅樓夢》第42回。）

26—9—12 （在東洲）程七少耶（爺）浮來暫去，曾薛蟠之不若；亦訓飭之。（程七少爺是書院的學生；薛蟠入賈氏家塾，“三日打魚，兩日曬網，……只圖結交些契弟”，見第9回茗煙鬧書房。）

26—11—26 （在東洲）任、鄔、胡、江、蕭、譚公請岢樵辦具壽我，岢云不取分資；珠大奶奶之義也。（珠大奶奶，就是小說中的李紈。珠大奶奶做詩社社長，幫助探春等人組織詩社，見第37回《秋爽齋偶結海棠社》。也許只是偶然的，湘綺的八小姐，六雲生的一位女兒就叫做王紈。岢樵是程岢樵，湘綺在衡陽經常來往的熟人。任可能是任輔丞（甫臣），鄔小亭、胡蓋臣是衡州府學的老師；江東二是巡尉，蕭子瑞、譚香陔是教官；湘綺在東洲暇時常到衡陽找這一班人打牌、吃飯。）

29—11—25 （在南昌）中軍左營將弁均請飯；余不及表大奶奶多矣，皆辭之。（按：《紅樓夢》中似乎沒有叫做表大奶奶的，疑璜大奶奶之誤。璜大奶奶事見第10回。）

32—6—17 得湘孫書，言茂女思歸，宜往迎之。王氏女學雖盛，女氣亦強；方知薛女所云無才是德者，亦有所見。（王茂是湘綺的第七女，光緒元年[1876]2月生，這一年《日記》6月以前的全失落，不知道她是癘縊還是六雲生的。這時候王茂大約跟丈夫丁體晉在北京。體晉是曾任四川總督丁寶楨[1820—1886]的兒子。寶釵說“女子無才便是德”，見第64回對黛玉、寶玉兩人說的話。第4回作者叙李紈的父親教育女兒，也有此語。）

宣統1—1—15 衡州殊無新製（花爆），令人思日本、

史湘雲。夜亦放數百箭，飛火甚盛。（日本史湘雲句費解；《紅樓夢》中描寫花爆，似乎第53、54回較多，也寫了史湘雲不怕聽炮仗，文字只是輕輕帶過。）

民國 1—4—10 （可能在東洲）行齋院，晝長人靜，頗有林黛玉之感。

3—閏 5—14 （在北京）寫字數幅，筆硬不如意，乃看《新評紅樓夢》兩本，大要學悟真評《西遊記》者。（次日還有：“看《紅樓夢》。”關於《西遊記》的評本，我只知道清初有悟一子陳士斌的《西遊真詮》，嘉慶間悟元道人劉一明的《西遊原旨》，未聞有悟真之著，疑心湘綺或有誤記。這兩本《新評紅樓夢》，也難確指它是什麼。）

3—10—27 （在北京）晴，曾觀察送一品鍋，意在二品官無風吹上青天，但學王鳳姐落得喫喝而已。（這時湘綺在北京，掛名國史館館長和參政院參政。）

4—9—14 （在東洲）終日悶睡，大有林黛玉意思。（這時候周姬不在一起，他盼她卻還未來。）

整部《湘綺樓日記》中，有兩段關於《紅樓夢》的很突出的文字，是值得大書特書的。一是光緒三十二年三月三十日在東洲書院的時代，這一天他“薄暮倦卧起，作兩詩和芝耘，”自己圈點說“絕似曹雪芹，亦自得意。”這兩詩見四月二日的“夾注”，值得鈔出來供愛好“紅學”的人研究：

花氣霏微薄霧侵，曉看芳土潤甘霖。春紅豔重燕脂溼，暈碧枝垂翠幕陰。

蝶粉風乾依鏡箔，鴨爐煙聚裊檀沉。從來畫本宜深色，對影研朱試一臨。

香不知寒玉不溫，沉香亭畔駐春魂。共憐國色初酣酒，似出湯泉早受恩。

曉寢定應黏柳絮，啼妝誰爲搵檀痕。紅樓莫閉葳蕤鎖，待看荼蘼落滿尊。

這位芝耘(芝畇)就是譚啓瑞，貴州鎮遠人，光緒十八年(1892)二甲進士，二十三年廣西鄉試副考官。《日記》光緒二十八年六月十五日記他第一次到東洲書院來拜會，職銜是兵備道，並且稱他“明通博聞”，是個有學問的人。以後《日記》中就常有芝耘、譚道臺、譚兵備這些稱呼。他的詩作得很好，湘綺曾說在樊雲門(增祥，1846—1931)之上，大概不是溢美之辭，可惜他的原詩現在卻不易覓尋了。芝耘熱心做官，民國三年三月湘綺應袁世凱之邀帶領五十餘人北上，芝耘就在漢口加入行列。在北京湘綺曾邀他做國史館的秘書，他嫌官小沒有答應，想做秘書長，等到湘綺辭還湖南，有記載說他做了副館長，也是五日京兆，以後就沒聽到他的消息了。湘綺自己說他和的兩首詩是模仿曹雪芹“絕似”的，精通曹詩的人對這點大概都會有個分寸。

另一件是緊接上文民國四年九月二十四日《日記》湘綺發牢騷自比黛玉，隔天二十五日他仍有長段發揮：

看唐詩蛾眉、鶴髮云云，不覺有感。女寵而論年，是不知寵嬖者也。唐玄之於楊妃，庶幾非好少者；武氏之控鶴(按：武則天聖曆2年〔699〕置控鶴府，位置張易之、張昌宗這些男寵，見《舊唐書》卷6《則天皇后紀》)，亦庶幾自忘其年者。余有句云：“安得長見垂髫，如君百歲不桃，”亦庶幾知論老少者。欲作一詩發明其意，嫌於太褻，^⑮要之，此千古之大惑也。登徒子其賢於宋玉乎？^⑯爲之一笑！已而看昨日《日記》，八十

老翁自比林黛玉，殆亦善言情者。長爪生（李賀）云：“天若有情天亦老，”彼不知情、老不相干也。情自是血氣中生發，無血氣自無情，無情何處見性？宋人意以為性善情惡，彼不知善惡皆是情，道亦是情。血氣乃是性，食色是情。故魚見鱗、施而深潛，鱗、施見魚而欲網釣，各用其情也。牆窺不許與疥痔、七子皆與情無關，正是事理當然，文人戲言又足論乎？武氏控鶴與登徒差似，但控鶴非其配耳。此則武氏之不幸，彼直任性，不用情也。說來說去，乃知荀子性惡，賢於孟子性善；孟子只說得習。

這段毛嬙、西施的比喻大致見《莊子·齊物論》或《至樂篇》，雖然文字並不全同。《登徒子好色賦》裏登徒子生疥痔的妻祇和他生過五子，並不是七子；這些都是小節。但是上文說“情自是血氣中生發”，下文又說“血氣乃是性”，這等於說情的活動必須要通過他所謂性的機能和作用（即血氣）來完成它，所以就無所謂“性善情惡”，因為性和情原來只是一個觀念或構想的兩面。湘綺是用這個想法去讀《紅樓夢》和用《紅樓夢》的，他在實際生活中到底比不比得林黛玉，我們也不妨用他這個獨創的理解就《紅樓夢》的具體的條件來分析和觀賞他。

一九九四年五月，初稿，寫於堪培拉，和風堂。

（原刊台北，中央研究院《中國文哲研究集刊》第七期，1995）

附註

① 《湘綺樓記》，見王簡編：《湘綺樓說詩》（成都：日新社，1934年；又香港：龍門書店，1968年影印本），卷首，頁1—3。原《記》撰於光緒三十三年丁未（1907）中秋。

② 《王志》一書，我不曾見到。湘綺的長子王代功撰：《湘綺府君年譜》（台北：文海出版社影印民國12年癸亥湘綺樓刻本，見《近代中國史料叢刊》596）云：“門弟子又編集經史答問爲《王志》四卷”，卷6/22b/346；黃溶：《花隨人聖盒摭憶》（上海：古籍書店，1983年影印本）“陳仲恂出示《王志》一冊……”條可參，頁136—138。

③ 參看鄧雲鄉：《燕京鄉土記》（上海：文化出版社，1985年），頁224。康熙間工部郎中江藻因監工燒窯，始建此亭。

④ 《湘綺樓日記》（上海：商務印書館，1927年排印本），共三十二冊。這部《日記》始於同治八年己巳（1869），這時湘綺三十七歲（舊曆算法三十八），終於民國五年丙辰。但是其中有殘缺的，如同治十三年全缺，這裏面關於殺肅順等人時的記載就看不到了。光緒十一、十二年 and 二十三年亦缺，二十三年正是戊戌政變的上一年。此外，一年之內也非每個月都全的；這種統計較繁瑣，本文姑從略。《日記》的基本從年月日期，自不難查，所以本文免注卷頁。

⑤ 《現代中國文學史》（香港：龍門書店，1965年影印本），頁54。

⑥ 《湘綺樓詩集》（台北：文海出版社影印光緒丁未〔1907〕東洲講舍刊本，見《近代中國史料叢刊》595），卷1/12a—b/25—26；卷1/13a—b/27—28及卷1/11b—12a/24—25。這一卷詩“起己酉至壬子”，即道光二十九年至咸豐二年（1849—1852），亦即舊曆算法湘綺十八至二十一歲間的作品，時間和錢先生引湘綺自述語相合。

⑦ 《湘綺樓文集》，原板“庚子（1900）下春刊於烝陽”，烝陽就是衡陽（因烝水得名）。《弔舊賦》見文海出版社影印本（《近代中國史料叢刊》594），卷1/12b—14a/36—39；《采芬女子墓誌》見卷7/1a—3a/499—503。

⑧ 《李仁元傳》，《湘綺樓文集》，卷5/1a—8b/307—322。又《詩集》，卷2/8a—9a/57—59《乾靈篇·遙傷李樂平》。

⑨ 《後漢書·馮衍傳（下）》，卷58下；《晉書·賈充傳》，卷40。

⑩ 《日記》光緒十年一月十三日云：“夜寢半山吟‘雲液既歸’二句，余連

呼之，乃搖手，似恐人驚者，失聲而寤。明日，有趙恩祐知府來，字六雲，請定詩集；蓋其應也。”半山是王安石的別號。

⑪ 此句下文有細注，說文宗（咸豐）時“禮臣不知尊嫡之義，故今垂簾遂為兩尊”事，語甚扼要。因與本文關係較少，故未引用。

⑫ 這一條近賢筆記談湘綺軼事的多喜引之，我鈔入這裏，想教讀者知道他的態度，雖深愛妾，也不會打破舊制度的網羅。

⑬ 看《日記》同治十一年（1872）舊曆一月八日，光緒三年（1877）十月二十二日。

⑭ 《大智度論》（台北：真善美出版社，1967年影印本），上冊，卷27，原第3冊，頁85。

⑮ 拙著：《怎樣去尋覓研究中國舊小說的新資料》，收《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991年），下冊，頁1617—1618。

⑯ 《日記》宣統二年（1910）二月九日；《茶花女遺事》這書最早有光緒己亥（1899）刻本。

⑰ 這個蘇州人，我曾請教過潘石禪（重規）、馮寬堂（其庸）兩先生，他們都同意我猜想的蘇州人是洞庭王希廉。馮先生因為覺得王雪香的意見不一定準合賈政的一樣，又見示說也許湘綺看的是王希廉、張新之、姚燮的三家評本，湘綺誤合為一，因為張評用《論》、《孟》說《紅樓》，或有近似賈政的可能。按：三家評本有光緒十四年（1888）上海石印本，湘綺在光緒二十一年是可以看到的；謹在這裏向石禪、寬堂兩先生致謝。

⑱ 光緒二十九年（1903）十二月八日《日記》，船過江西羅坊浮橋，“作小詞甚佳，以太褻，不能存稿，可謂枉拋心力，亦背人吃肉之類矣。借以銷日，又非全無用。”可做這裏的參考。

⑲ 宋玉：《登徒子好色賦》並《序》，見《文選》，卷19。

梁漱溟的父親巨川先生

我在十九、二十歲左右的時候，從北大的圖書館可以開架取書的書櫃裏，借到一冊影印的、大約題名《梁巨川先生對國事之遺書》那樣的線裝書。巨川先生（濟）就是梁漱溟先生的父親，他是在一九一八年舊曆十月初七日在北京積水潭投水自盡的。遺書也有很多通，也有留別世人的，也有告親友的，死前種種雜事都有很纖細的安排。《清史稿》裏有他的傳，“予諡貞端”，好像真地是殉節的遺老了。其實我們如果讀他的各篇遺書的原文，就知道巨川先生不僅不是“遺老”，還是對民國歷史上最初的六、七年，觀察銳利，極有見解的人。一九二五年梁漱溟先生在北京重印了巨川先生的六種遺著，加上年譜，稱為《桂林梁先生遺書》。漱溟先生同時又撰了一篇《思親記》，文裏頗可以見到漱溟早年的生活環境和家庭教育。漱溟先生說：

吾兄弟姊妹四人（按，巨川的長子煥鼎，是留日習經濟的；次子煥鼎，即漱溟。長女新銘，次女謹銘），蓋一一長於公之手。溟生而瘠弱，又多罹災病，公之育之也獨難矣。六歲墮於石階，洞其額骨，絕焉；既甦，養息之，公為多列玩具枕前，引與嬉笑，此景思之常在目。十歲生癰瘍，在額在臂，在股在足，隆起如棗，大者七數。不得坐，不得立，並不得卧，日夜啼。公煮白米粥哺之半年，此景思之常在目。嗚乎！公之育之也為獨

難矣。

巨川先生一向非常佩服梁任公(啟超)，“積仰數十年，以為救中國第一人”。入民國後梁任公從日本回到北京做官，巨川想跟他識面，任公屢不見面，求寫扇聯也不答覆。後來任公為名鬚生演員譚金培(鑫培)題《刺繡漁翁圖》，“有四海一人，偶然玩世，歌哭勸人諸意”，巨川雖然也同情演劇對社會的貢獻，卻不喜歡阿諛西太后的老譚，就



梁漱溟的父親梁濟

生氣了，這話都收在他的《伏卵錄》。但是他也還說“終不忍沒任公三十年救中國之心”。漱溟先生的《思親記》裏說：

溟年十四、五以訖十八、九間，留心時事，嚮志事功。讀新會梁氏所為《新民說》、《德育鑑》，輒為日記以自勉勵。讀廣智書局(按，康、梁一派人辦的)印行三名臣書牘(按，三名臣大概是曾、左、胡)，三星使書牘(按，三星使大約指郭嵩燾、曾紀澤、薛福成)，獨慕胡文忠(林翼)，郭筠仙(嵩燾)，每稱道其語。公喜曰：“是何其肖我少年時所為也！”為書以嘉之，錫字曰肖吾，(原注：“是己酉〔按，一九〇九，宣統元年〕春間事，時漱溟年十七，肄業順天中學，寄宿校中。”)愛之至矣。然語四子之侍親，則至悖無狀者漱溟也。

巨川先生回憶他幼時，同治六、七年間（一八六七——六八），他的母親管教很嚴，寒宵督課，養成他“去澆薄而就誠篤”的品德（《別竹辭花記》，《遺書之六》）。但也因為他受的教育督教太甚，“訶謫撲責無少貸”，所以他對自己的子女教導的方法，就有了很大的改變。漱溟先生說他父親，“既壯有子，則一意寬放之，亦入於新教育家言，不加撲責。……然因是，兒輩無復知有悚惕敬禮。迨晚年，嘗一日飯罷燕談，兒輩或轉在上座，而公在下。公乃太息曰：‘我昔不以禮相督，不圖爾曹遂亡知如此。’”（《思親記》）對兒童不宜鞭撻，清初的魏禧早就有“年十四、五時知識初開，精神未全，筋骨柔脆，譬如草木正當二三月間，養之全在此際”的比喻（馮班《鈍吟雜錄》卷一引），他賢相類的教訓可以無贅。但是漱溟先生早年熱心學佛，甚至曾經想不結婚，這些都是巨川所不歡喜的，卻也未曾正面地加以阻攔。漱溟說：

釋氏之教，公所不喜也。溟年二十，日誦其言，公未嘗一言止之。其時溟才卒業中學耳，學業半途無成，竟不更為升學計，公未嘗一言督之。（《思親記》）

又說：

溟又以慕釋氏故，輒從其戒條，茹素不婚，以出世自勵。於時吾兄既成室，十年而無子。公垂老，又懷決然遺世之隱志，終不得見嗣續之延。雖曾無一語示督責，而於邑（悵）含忍在衷者從可想。（同上）

漱溟先生究竟在他喪父之後三年（一九二一）結婚了，我們讀了他的《思親記》，至少可以看得出一九一八年自盡的梁巨川，決不是一

位佻佻眈眈、隨波逐流的庸吏凡儒。

巨川在清末到民初的仕履，並不是一位顯赫的人物。他是光緒十一年（一八八五）順天鄉試中的舉人，其後做過教諭、內閣中書，……直到民政部主事、員外郎這些官職。比較有治績為人稱道的，是光緒三十三年京師巡警廳下面有教養局，巨川去做總辦，“濟以總局處罪人，而收貧民於分局。更立小學，課幼兒，俾分科習藝，設專所售之，費省而事集”（《清史·忠義·梁濟傳》），這也是巨川自己認為得意的事情。他在《留屬袁、馮、林、周、彭五兄書》，《遺筆彙存》，《遺書之一》裏有夾行細注，說他“在教養局以搏出餘財三百金，不以入己，而蓋小房六間。總廳不肯上達，故堂官不知。”自盡之前五年，五月他寫信給當時做內務總長的趙秉鈞，說明他上一年辭職不就內務部的高薪閒職，當時還希望趙總長會派他重回教養局，但是趙恐怕並不曾看他的條陳，自然他也不曾回去（這封癸丑年給趙秉鈞的信，原擬在那一年自盡後發出的，但是那年他的求死之願始終未遂，信也不曾送去。一九一八年死時，趙已經先死了，這信〔《致趙庵書》〕僅收在《遺筆彙存》裏。趙是袁世凱的心腹）。

說巨川的蓄意自殺，為的只是殉清，這個想法並不能夠道着他的真相。一九一七年張勳復闢之前，他聽到風聲，曾在五月初十寫信給張，“力言不可復闢”，這話就記在他的遺書第一封裏。這封遺書一開首雖說“吾今竭誠致敬，以告世人曰：‘梁濟之死，係殉清朝而死也’，”後面卻說“吾因身值清朝之末，故云殉清，其實非以清朝為本位，而以幼年所學為本位。”他不反對清朝遜位，更不反對共和，但是他對民初幾年的種種變亂和變化太失望了，“此鄙人所以自不量力，明知大勢難救，而捐此區區，以聊為國性一線之存也”，正是很老實，很沉痛地說明他的心情。他在《留示兒女書》裏，敘述到他的尚未出嫁的次女謹銘：“真正仁孝明哲之女也。凡我所需要，無纖細之遺忘。凡幼孩之前途，無防維之不至。每遇春秋佳

日，必設法勸我消憂。我聽夜戲，半夜歸來，無一次不獨自看書，煎茶守候，視我安眠而後去。雖成人而猶孺慕，尤能匡我見所不到，我心實無間然。至其屈己安貧，十年前之舊衣已小，猶著在裏面，聊以禦冬。……嗚呼！我有如此雍雍熙熙之家庭，我何忍決然捨去哉？”這樣溫暖的家庭說不能舍去也不必舍去，而仍舊不顧世人的毀譽要犧牲，更見他下決心時心裏的悲慄。

巨川先生認為清末到民國初年的環境，原是“本無共和程度”的；“然既口稱共和，則應向求民安一方面，勉強作去。”他說：

夫共和無盡量，以心力所能到之處爲盡量。（《甲寅年〔一九一四〕第二書戊午年補》）

但是，“吾國今日之要害，是人敝也，非法敝也。夫法敝而國不治者，可於制度條文斟酌損益，曲盡因時制宜之妙。人敝而國不治者，非從品行心術上認真砥礪，使天下回心向善，斷無扶衰救弊之可言也。”（未上之書，收《辛壬類稿》《遺書之四》）所謂“人敝”，他以爲主要的責任就在所謂居於領導地位，以爲民望的官吏。前引他給趙秉鈞未發的遺書上說：

凡入民國後之官吏，須先將個人與公共辨析分明，然後萬事乃有著手處。純心爲公，固不能遍責之於平常之人，而純心爲私，則大背改建共和之本旨。果循此不變，必再召浩劫之來。

但是在民初虛幌共和的號召下，民國制度官吏的威風是怎麼樣的呢？同一封信上說：

但一爲官，則待遇與百姓判若天淵，而民國以民爲主體之義，則相率而忘之。革命以後之氣象，與革命以前，毫無殊異，且更黑暗加甚；此濟所以心有不安。

在《甲寅年第二書戊午年補》裏，他又很疾憤地說：

不謂官場風習，不惟狃習舊朽，抑且變本加厲，於數千年改革之大機會，並不視爲可重可珍，始終存一自營利祿之心，並無乘勢澄清滌穢更新之義。一任倫常破壞，不求代價相償；一任事理不公，不計再釀革命。數年來流民失業者憔悴呻吟，到處皆是，堆積眼底。彼終視如不見，一切腦後置之。國家之債務愈深，而官吏之浪費愈重。惟務抬高官之地位，一若官之爲物，應與大眾區別。

《致趙智庵書》又有細注說：

行政各官深居不出，頗以宴安酬應爲務，罕在街衢風日之中，與民交涉。不但不似開國振興氣象，並不及光緒三十二年之辦事認真。此豈關於困難、艱阻而不得行耶？亦我公惕勵表率之力差耳！

趙智庵是袁世凱的輔弼，後來做到總理。袁的起來，是經過許多波瀾的，而巨川先生這封未發的遺書，終不免以爲雜霸權謀的梟雄目他們。他說：

古之梟雄豪霸，有起家戎馬，其初不惜爲雜霸權謀，種種無賴。而及至身執國權，則改爲尊敬儒修，崇尚道德者。彼並

非矯飾詐僞也，蓋飽經閱歷，誠知人之所以爲人，國之所以爲國，萬不能離乎天理民彝，五常八德諸大事。故一旦身居高地，手操一國風化之原，則頓改其雜霸權謀，不忍不激發天良，從根本上著想也。今我公身居高地，手操一國風化之原，只以對付社會，迎合官商爲事，而於拔本塞源之計，不能挺身爲之。不解我公遇此千載難逢之機，何以坐誤若此？而公之輔佐，亦不獻一遠大之籌！此濟所謂明公當以道德鞏固國基，而最失機會者又一也。

這信裏所說的“尊敬儒修”，儒修二字恐怕只可以說很像後來的人說的知識分子，因爲信中他處他說“西人謂工藝商業等事，皆由學問而來”，和袁項城後來的祀孔尊儒，恐怕還是殊科的。前面引的信裏說民初的官吏“罕在街衢風日之中，與民交涉”，就是說他們不曾深入民間，也可以說是把自己和民衆隔離。梁巨川在清末民初也曾做過官，但是他是經常和人民接觸的，在〈伏卵錄〉裏他自己記他怎樣和北京的下層階級的人熟悉、親近：

吾最得意之事，肩挑負販、拉人力車者多識我。常於途中遇襤褸苦人，大呼曰：“梁老爺！你好麼？”吾亦驚詫不已。回憶乙未年（原注：光緒二十一年）十月，順德李若農先生（原注：文田）先生喪事，吾與汪伯棠（按，汪大燮）由繩匠胡同出，步行將訪沈蓉圃，爲李若農畫遺像。趕驟車者忽呼曰：“梁老爺，你二位坐我的車吧！”余固不識車夫姓名，汪驚歎曰：“彼居然叫得出某人，真奇！”宣南（按，北京宣武門南）菜市街商店，多相識。有心熱而見淺者數人，時相詰問：“既國事不好，何以退出，不在局中補救，致在局者壞人愈多，正人益少。不如有一半好在此，尚不失兩相抵。”余欲辯不能，蓋心知其中間缺少

一層程度耳，多言無益也。

“缺少一層程度”，就像後世的人說文化水平不高。要想提高一般人的文化水平，掃除文盲，啓迪民智，根本的辦法只有認真振興教育。清末提倡官話字母的王小航先生（照），在他的《文存》裏曾記錄他在戊戌（一八九八）年共康有爲講論，說“我看只有盡力多立學堂，漸漸擴充，風氣一天一天的改變，再行一切新政。”康有爲說：“列強瓜分就在眼前，你這條道如何來得及？”王先生在民國十九年追叙這些，歎息道：“迄今三十二年矣！來得及，來不及，是不貼題的話。”（《王小航先生文存·序》，《胡適文存》第四集，卷四）巨川先生這裏的，跟王小航這些老新黨說的話，都是老實話，都是時流聽來不入耳的、肺腑之言。

我們的歷史遺留下來給子孫的包袱很重，古人有貴賤、高第寒門的分別，是不用諱言的。到了清末民初，那些所謂樂戶、丐戶、墮民，也許形式上是脫籍解放了，其他社會上許多貴賤地位的差別，也逐漸泯除了，但是巨川先生對於當時的“青年辯士”輩剷除階級的主張，卻還有很大的保留。難道他是提倡維持階級的對立和不平等的人麼？這也不盡然，他的老實的憂慮，只是怕實行起來的時候，矯枉過正罷了。他說：

青年辯士，對於遺風餘俗，率以矯枉過正出之。推其極端，藉剷除階級之名，所有蛋民妓婦，一律付予公權，衆生平等，毫無良賤之分。此等新說，吾不以變亂法紀、大無道責之。彼欲免人民之淪陷屈冤，使享光明幸福，其心豈非至仁？然苛虐可去，而淆亂不可爲。欲使世間無污賤階級之存留，當先使世人進於高尚良善。吾國人果有破除奴制之品格（原注：“此事辦得到否，別爲問題。果有極宏之願，當先試辦之。”），則能

剷除階級，不致召亂，亦何樂而不爲？若不先使品格向上，而以狡猾淆亂，素乏良心之人，一切平等之，則凡慙不畏法之流氓，作弊最工之胥吏，以至至污極穢之娼優，怪詖刁惡之無賴，一概寬弛，舉而儕諸尊敬之林，此非召亂而何？今之好新奇怪誕者，其或謂此流氓、胥役、娼優、無賴等等，本極高尚良善，多年被屈，遭人賤視，有以致之。今宜抬高，以伸其鬱結。（原注：“附記：從前地痞只伏處鄉間，欺陵愚懦。一入城市，接見正士，輒生愧色，猶有掩其不善而著其善之意。今聞官法，不能干涉自由，則放縱橫於胸間，棍徒可儕儒生；再從律師學習避就，於是倒行逆施之事日多。”）而此一般人驟得抬高身分，不審其抬高係因尊重人道，宜以良心自愛，反以爲今後莫予敢毒，可以乘勢欺人。（原注：“街市戲園中景象，略見一般。”）恭敬忠順之信條，一旦刪除，而流氓痞棍，既無身家門第之顧忌，其爲惡乃不堪設想。（《伏卵錄》）

我們要知道巨川這裏所說的階級兩字的含義，主要的還是講傳統觀念裏的上下貴賤之分，和現代社會科學家的術語裏所說的階級，並不是完全相同的。但是他所議論的社會現象，雖然還不免有過分簡化的說法，以當時的環境說，却是他個人很敏銳的一種觀察。如果我們單從辭彙上去挑剔他，那就失去他所要表達的意思了。例如這裏他說“至污極穢之娼優”，好像他把優伶和妓女看做極卑賤的、不可救藥的人類了。其實直到他死前，他倒是把北京戲園裏的、至少大部分的演員，看得很崇高的。他留給親家彭翼仲的遺書收《遺筆彙存》裏，提到他替金桂蓮寫聯句的事：

再者：我欲與陳明侯寫信，告以聽戲亦以世道爲前提。
曾寫綠紙對聯，有跋語，送與金桂蓮。不知該伶果收到否？係

中和園馬姓代交，其詞句有意也。煩告明侯，忙極不能寫信。

他留下的雜記中，有戲劇一門，大概的意見是說演劇也是很好的民衆教育。我們可以用下列一段話說明他時常聽戲的緣故：

鄙意舊戲不習屏棄，舊戲規矩萬不可廢。只求能鼓吹國家主義，灌輸人民常識，古人之衣冠動作正爲一般中下級北方質樸人所愛看愛聽，可收感動之效。若上海滑頭人，愛看新形式之戲，然其心但在臉子，而不問戲中事實道理，恐虛費編者之心血。乞告〔楊〕韻譜，新舊相兼，勿偏廢爲要。再者閣下（按，林墨青）對坤伶不必避嫌疑，如再有新戲本，召集鮮靈芝、宋鳳、汪金榮、旋風、紫霞等，如覺不方便，或拉上〔彭〕翼仲幫說，再請警界旁聽，則公開而非私見矣。在臺上告以此戲宗旨，義理所在，勉勵諸位費心費力，再細聽楊韻譜指授云云，如此則可尊彼等人權，以免終身不得見正人，終身不得聽真理。雖彼等未必全懂，然一月說一次，漸漸會通，或展轉相告，亦可爲一線曙光也。（《留奉林墨青弟書》，《遺筆彙存》，《遺書之一》）

這封信的末尾，巨川說他曾“對總統及大眾人力舉閣下（墨青）辦社會教育”，這裏說的總統大概是指的在他自盡之前恰巧一個月就職的徐世昌。徐是巨川在清末工商部章京任上，奏調他去巡警部擔任教養局總辦的人。這裏的文字也說明巨川的熱心聽戲，和名士遺老們的捧角，有很大的旨趣上的不同。

巨川先生殉世以前以尸諫死的有光緒五年（一八七九）的吳柳堂（可讀），近日專研清史的金承藝先生已寫有專門考證吳著的《罔極篇》的文字（台北，《傳記文學》五十二卷五、六期）。巨川之後，有

一九二七年六月投北京頤和園昆明湖死的王靜安先生(國維)。巨川的遺書裏提過吳柳堂,說“光緒六、七年人之譏誚吳柳堂先生,或曰迂左,或曰沽名,則知背後譏誚,必不免矣”(《戊午年第一書》),就知道他自己的下那樣重大的決斷,“我自持之有故,對天下後世而無慙也”,是極不容易的。

近年討論儒家傳統思想的文字裏,常見到有引用韋伯(Max Weber)主張的資本主義的興起,由於清教徒的力量……這一類的話。韋伯在這方面最早的著作 *Die protestantische Ethik und der Geist Kapitalismus*(《清教徒倫理和資本主義精神》)成於一九〇四—五年(光緒三十年到三十一年),正是日俄兩國在中國的東北開戰,清廷派載澤等人出國考察憲政的時期。巨川先生的《致趙智庵書》裏說:

濟於新學政治,一無所知,似聞美利堅開國時,有重清教徒;日本變法時,有尊尚孔、孟、陽明、程、朱之學等事;濟所云切盼我公以道德為立國之謨者,即為此類。蓋必先有能渤興之人,然後能有渤興之國。所謂興民更始,非經一番錘鑪羈勒,不能獲數百年之安。若塗抹物質文明,謬希霸者驩虞之業,匪特絕無此事,且將禍不勝言。

如果我們在他死了七十年之後,還以為這一位痛苦捐軀的老先生只是“頭腦太舊,眼界不高,奴性太深,不知世界大勢”(都是《戊午年第一書》中語),或者以為他的激烈的舉動是由於個人的憤懣,那麼他的犧牲,真要像前賢說的“年年嗚咽說靈均”了。

一九八八年八月,漱溟先生歿後約月餘日,識於堪培拉。

(原刊香港《明報月刊》,第二七五期,一九八八)

儒家與“後現代”(Post-modernity)

這篇短文，只說明三層意思：（一）現代的科學家們——特別是物理學家們——對現代高度的科技發展對人類生活造成的種種不協調及苦痛表示不滿和憂慮，又從微觀世界 (microscopic world) 精密的研究實驗裏，發現次原子物理 (sub-atomic physics) 的一些與傳統物理相矛盾的現象，轉而發現這些現象在他們視為東方神祕家的議論裏，有若干互相契合的地方。這種契合的程度，有時候幾乎可以“等同”(identifiable)。我個人認為這種“等同”(identification) 是危險的，特別是有些矯枉過正的看法，“一心以為有鴻鵠將至”，以為過去東方有些古典的著作例如《周易》、《老子》、佛經或古印度經典例如《奧義書》(*Upanisad*) 真地就合於現代科學了，這在正在走入現代化的發展中的國家裏這樣主張恐怕最誤事，我們似乎不可不戒懼。（二）我要借用現代物理學者他們的議論，他們指出的目前科技影響到現代社會的各方面，及這個世界愈來愈走下坡幾乎會“陸沈”的危機，說明已經充分發展的現代社會在步入“後現代”的階段裏固然應該懂得怎樣 gear down 才不至於危殆，在發展中的社會更應該知所選擇。（三）在上述的這種情況和條件之下，儒家有什麼可以貢獻的地方。

現代的科學家們對中國的道家思想表示過崇敬或認為他們的智慧頗有啓示的頗不乏人。日本的原子物理學家湯川秀樹 (Hideki Yukawa, 1907—1981), 這位在 1935 年便預言有 π 介子 (pion, pion) 的名人, 曾嘖嘖稱道過《莊子》給予他的啓發^①。從四十年代起就開始準備寫《中國科學技術史》的李約瑟 (Joseph Needham, 1910—1995), 在很早的時候已經表示對道家甚至道教有很大的傾慕^②。他這個人有十宿齋道人、勝元子這些“道號”^③。我現在所要議論的卻是新物理 (所以別於傳統物理) 的著名學者卡普拉 (Fritjof Capra, 1938—) 所著的《物理學之道》(*The Tao of Physics*)、《轉捩點：科學、社會和興起的文化》(*The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*) 這些書裏所引用的一些有關東方哲理的文字。卡普拉這位奧地利的物理學者對今天世局的關注和憂念是顯然的：愈是對西方現代化過度發達的惡果感到惶慮的人，在西方思想界那個圈圈裏感覺苦悶和絕望，就不免回轉頭向東方的源泉去尋覓一股企望中的活水。這樣的思想家固不只他一位，他們追慕的對象從日本式的禪宗 (Zen) 到西藏的密宗的所在都有，今日西方學者們對中國道教的興趣從研究齋醮到探索仙傳 (hagiography) 也日見濃厚。但是卡普拉的想法值得注意之處是：第一，他對世局的前途的誠懇的關懷，他對東方思想的重新發現是由於他在物理學方向的反思；第二，是他的說法自己可成一個體系，這一點在《轉捩點》一書裏更給予我們在科學、社會、經濟、制度、醫藥、心理、環境保護等許多方面的歷史性的衍述，一方面發揮他的改造社會、改造世界的體系 (使它進入把世界當做一個有機體的新體系) 的新理想，一方面鼓舞西

方人多接受一些東方人的智慧的成就。他的許多想法，基本上我仍是很擁護的。他的缺點不在其結論，而在其所引用的導致這些結論的材料，雖然這對他的結論在別的方面的意義的正確有時候也可以完全不受影響。科學家引用中國古籍做比喻，自然是許可的，這種比喻用得，有時候其實還很生動。例如湯川秀樹先生出於日本的漢學家庭之門。在他研究基本粒子的問題時，曾經忽然想到《莊子·應帝王》篇最後的一段小故事：

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：“人皆有七竅，以視、聽、食、息，此獨無有。”嘗試鑿之，日鑿一竅，七日而渾沌死。

湯川先生後來說：“爲什麼我竟然想到這個寓言呢？我研究基本粒子已有多多年，而且至今已發現三十多種不同的基本粒子，每種基本粒子都帶來某種謎一樣的問題。當發生這種事情的時候，我們不得不深入一步考慮在這些粒子的背後到底有什麼東西。我們想達到最基本的物質形式，但是，如果證明物質竟有三十多種基本形式，那就是很尷尬的；更加可能的是萬物中最基本的東西並沒有固定的形式，而且和我們今天所知的任何基本粒子都不對應。它可能是有著分化爲一切種類基本粒子的可能性，但事實上還未分化的某種東西。用所習用的話來說，這種東西也就是一種‘渾沌’。正是當我按這樣的思路考慮問題時我想到了莊子的寓言④。”在這裏“渾沌”是寓言，是很生動的比喻，但“渾沌”和“有著分化爲一切種類基本粒子的可能性，但事實上還未分化的某種東西”，當然是不能夠“等同”的。雖不“等同”，但是在人們思考問題的時候，靈機一動，有些觸發的東西可以幫助引起思索的聯念，卻也不過停止在

比擬、在某個意義上有點相像的階段，再也不能更進一步地去拉關係了。卡普拉先生的議論裏，像我在上文曾經指出的，是有些地方冒著幾乎可以“等同”的危險的。如果根據的來源僅是因為用的是初步的翻譯（有些譯本還是很古舊的），沒有仔細究竟原文的機會，那對在其他方面其實並非不正確的結論，也仍舊不免要令人覺得減色。

二

如我在上一節所說，我對卡普拉先生的學說，如果他對東西方的瞭解用的方法僅像是前引的湯川先生運用寓言那樣的情況，我這篇拙文就不勞費辭了。更重要的是，我不是研究物理學的專家，對於現代物理有些知識還是從讀卡普拉先生的書裏得到的。然而，爲了要把問題說清楚，這裏我仍不得不先把所謂現代物理用最粗淺的輪廓來說一說。

物理學思考問題的想法，在傳統的觀念上，是把能夠思考研究物件（東西）的心，和被它思考和研究的物件，分做兩極的。這個心、物二分法，十七世紀法國的哲學家也是理論物理學家笛卡兒（René Descartes, 1596—1650）提出了之後，影響了歐洲的思想界好幾百年。物、我分離，所以科學工作者觀察自然界，一向要儘量客觀地描繪它，描繪的對象並不包括觀察者個人在內。承繼了像笛卡兒這樣的心、物兩分法的想法，在科學方面把研究發揚光大，建立了機械力學（mechanics）的是英國的牛頓（Isaac Newton, 1642—1727），他發明的力學定律，影響了以後的三百年，直到今天我們生活裏許多普遍應用的物理還不能脫離他的學說的範圍。用他的學說就是現在也仍舊可以解釋固定的物體（solid body）的問題。他的力學不講空氣的阻力（摩擦），因為那對實際

的關係很小。可是他理解的空間、時間都是絕對的，宇宙間的現象永久不變，他想象中的原子也是硬性的，不能毀壞的，這和古代希臘物理學家狄摩克里脫 (Democritus, 大約和孔子同時或稍遲) 的說法很接近。但是電和磁的現象牛頓不知道，所以他說的物體，沒有大量的原子，而且運行的速度也得比光速小。

十九世紀中電磁現象的研究和電磁學 (electromagnetism) 的成立，主要是靠兩位英國科學家：法拉第 (Michael Faraday, 1791—1867, 他死於清同治六年，死前一年孫中山才出世) 研究於前，馬克斯威爾 (Clerk Maxwell, 1831—1879, 卒年就是光緒五年) 接踵於後。靠了他們這些人的研究，人們才明白光 (light) 是一個用光波的形式在空間流行的、交替的電磁場，所有的普通的光波、無線電波、X 光……這些東西都是電磁波，振盪中的電磁場，不過振盪的頻率各不相同罷了。馬克斯威爾最初追隨牛頓的成規，以為有一種叫做“以太”(ether) 的東西，是充滿在空間的、十分輕微的媒體 (medium)，電磁波就是以太的有彈性的波 (我們讀譚嗣同、孫中山的文章，這“以太”一詞也會發現)。這“以太”之說盛行了差不多半個世紀，才被愛因斯坦 (Albert Einstein, 1879—1955) 打破了。愛因斯坦說：“以太”是沒有的，電磁場也是物質的東西，能夠在空洞的空間通過，不用乞靈於力學的解釋。

1905 年 (清光緒三十一年) 愛因斯坦發表了他的相對論的論文，也發表了關於原子理論 (atomic theory) 的論文，後者也可以說是電磁學的新論。(這一年，日、俄在中國東三省進行的戰爭剛告結束，載澤、端方等人奉派出國去考察憲政^⑤。) 相對論可以說是力學和電磁學的共同架構；它統一了傳統的舊說，卻改變了它們的時、空觀念。在愛因斯坦的新說裏的時和空 (“時——空” time-space) 是個連續體，和這相輔的理論，就得到了和普通的認識恰巧相反的空間非空、物體不是固體這些觀念，以及質量 (mass) 是

能 (energy), 更發展為能量等於質量和光速的平方的積稱 ($E = mc^2$) 這個公式。1908 年 (光緒三十四年) 閔考斯基 (Hermann Minkowski) 也闡發了四度空間 (the fourth dimension of space) 的理論。

二十年代的一批著名物理學家像丹麥的波耳 (Niels Bohr, 1885—1962), 法國的德布羅意 (Louis de Broglie, 1892—1987), 奧地利的薛丁格 (Erwin Schrödinger, 1887—1961)、泡利 (Wolfgang Pauli, 1900—1958), 德國的海森堡 (Werner Heisenberg, 1901—1976), 英國的狄拉克 (Paul Dirac, 1902—1984), 他們打破了國界的限制共同做次原子世界 (sub-atomic world) 的探究。他們發現了原子物理的內在構造, 是一種和通常的理解相反的、奇異的現象, 就是物體在次原子單位方面的情況很抽象, 而且有雙重的現象: 它們時或是粒子 (particles), 時或是波 (waves)。例如光, 它是電磁波, 卻也是微粒。令人惶惑的是: 微粒是有很小的容量的, 而波則可以伸長到很大的空間, 這在傳統的物理是不能解釋的事情。德國的浦朗克 (Max Planck, 1858—1947) 又發現了熱 (heat) 的放射能不是連續的, 而是一票一票 (或一批一批) 的 energy-packets, 就是愛因斯坦早已說過的光子 (photons)。愛因斯坦就把這種像打包似的定量叫做量子 (quantum, quanta)。量子物理的理論和數學方式也從這兒開始。

三

卡普拉先生在《物理學之道》裏比較詳細地敘說上述的“波、粒二象性”時說:

光發了出來, 被吸收成光子 (quanta, photons)。這些光

的粒子經過空間，看去如同是振動的電或磁場，而呈現有波的特質的行爲。電子通常也被認爲粒子。但是這些粒子如發出一線光，通過小縫的光線它就會被繞射 (diffracted) 而成正像是光線的形態。換言之，電子的行爲也像是波⑥。

(頁155)

自然間的各種波與此不同。水的粒子當波浪經過時，它不與波浪一致行動，卻是照圓形進行。同樣的，空氣的粒子在聲波中前後顫動，但它們的行動也不與聲波一同進行。

(頁156)

但在量子物理中，說粒子也是波，非指有射體軌道 (trajectory)，而是說波的形式是整個兒的粒子的顯現。所以說一般的波的進行，完全不同於行動中的粒子的進行，正如維克多·委斯柯夫 (Victor Weisskopf) 說過的：“正像說湖上的波浪不同於一羣遊魚向同一方向進行游泳⑦。”(頁156)

所以量子理論，即使用數學表示，也只能說或然 (probable) 與描寫其他的波的形式相似。因爲這裏說的波，非普通三度立體，而是或然性的，“是抽象的數學數量，它們和在不同地方尋找或爲不同性質 (properties) 的粒子的或然性相關。”(頁157) 這樣說下去，許多問題，像力與物質(見後)、動與靜、存在與不存在，都會因爲“波、粒二象性”的觀察而被超越了。關於或然性的問題，海森堡曾經有過“不確定的原則”(Uncertainty Principle) 之說，以爲在次原子世界裏，有位置的不確定和動量 (momentum) 的不確定的情況；並且說這二者間如果其一是比較確實的，另外一個就會不確實(《物理學之道》，頁162)。另一位美國的原子物理學家歐本海默 (Robert Oppenheimer, 1904—1967) 就有他的著名的“四個不” (the Four Nos) 的名言⑧。

以上所叙說的，雖然簡略、粗糙，但是卡普拉所舉的這些例證都是研究現代物理的常識，我們外行的人是更不能置喙的。但是他描繪這種不確定性，在原書的 158 頁卻鈔引了日本鈴木大拙英譯的馬鳴菩薩《大乘起信論》的幾句，做為印證^⑨。照梁時真諦的譯本，這幾句的原文當是：

當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相。

其實原《論》下文還有“非有無俱相。非一相，非異相，非非一相，非非異相，非一異俱相”，要說的意思才完。

這是哲學家的詮說，就是當做比喻，也和量子物理的情形不甚相應的。鄭重其事的比擬，就有被妄人把現代物理當做可以“等同”佛經的危險。

前文曾提到的力和物質的關係這個問題，卡普拉說：

一個粒子的性質，只可因其行動——即其在周圍環境中之互動 (interaction)——而測知，所以不能把粒子看做單獨、獨立的存在，而必須視為一個整體的一部分成員。（《物理學之道》，頁85）

用相對論的說法去描寫粒子互動，兩個粒子中間的力——其相吸、相排——可視為與其他粒子互換。這個觀念的很難想象，是由於次原子世界的四面時空性質的結果，而不論是直覺或我們的語言都不能把這個形象說得好。可是這是我們要想明白次原子世界的現象的緊要關頭。它把物質的構成成分中間的力和物質的別的構成成分的性質相接連起來，因而把力和物質這兩個概念聯合在一起。從古希臘原子家時代以來一直認為基本相異的力與物質，在動力形態中的粒子

上乃有一個共同的來源。(頁85)

同書的下半部更申論這種情況，說：

一個核子可吐出一個虛粒子 (virtual particle)，然後又吸收了它。……核子乃四面被如雲那麼多的虛粒子所包圍的繼續著的活動中心，虛 π 介子生成後很快即被消滅，故它們的活動離核子不能遠。所以 π 介子的雲很小，其四周是輕的介子(多數為 π 介子)的區域，那重些的介子在比較短多了的時間內即會被吸收，故它們只能在雲層的中心活動。(頁231)

核子被另一個用高速度活動的粒子撞擊，這高速度的粒子一部分活動的能量，可轉變成一個虛介子，以便它自己能够從雲層脫身。高能量相碰撞所產生的真介子，就是如此產生的。在另一方面說，兩個核子如果接近到可使它們周圍的介子雲相疊，有些虛粒子或者會不再被吸收到原來創造它們的核子那邊去，而或竟跳躍過而被另一個核子吸收。(頁232)

兩個粒子之間的力，看去似是粒子本身的性質。所以古代希臘的思想家和牛頓他們的原子論，都曾經把力和物質尖銳地視做分明的東西。但從粒子的動力形式看來，卻有它們共同的根源。卡普拉引用德國的漢學家尉禮賢 (Richard Wilhelm, 1873—1930) 譯的《易經》裏的《豫卦》^⑩和北宋張載的話來做這些現象的參證，我想是可以不必的。用《易經》去附會科學是很牽強的，張載的話卡普拉是從李約瑟的《中國科學技術史》第二冊轉引過來的^⑪。張載《正蒙·參兩篇》的原文是：

凡圓轉之物，動必有幾。既謂之機，則動非自外也。

李約瑟引用這一節，本是來講述宋代理學所指的“理”、“則”並不是像牛頓一派的科學家所說的“上帝的律法”那樣的意義的，詳細的討論見原書頁 557—562。卡普拉把它轉引了過來敘說粒子的活動，恐怕就未免張冠李戴了。《正蒙》的原文講的是天體，這一點李約瑟是明白的，所以他翻譯原文的“圓轉之物”為“all rotating things”，還得補上一句說“with reference to the heavens”，張載這句話的原義才明白。張橫渠的天象說大部分是玄學，在科學上不是都能夠站得住腳的，李約瑟所以引他，因為討論的本來是“理”、“則”這些哲學性的名目。借用它講原子物理，如果不是當做譬喻，就有些像“等同”了。《物理學之道》又說：

愛因斯坦的引力場的理論和量子場的理論皆說明粒子不能與它周圍的空間分開。它們一方面決定那空間的構造，但是在另一方面，卻不能把它們視做孤立的存在體，而必須解釋為在空間存在的，一個連續的凝聚場。（頁234）

物體和空洞的空間之別這個說法最後必須放棄，因為那些虛粒子是從虛空自動出現的，它們又消滅到虛空中去，不見任何核子或別的強烈地互動的粒子參與其間。……所以所謂真空，非但不是虛空的，正正相反，它有無限數目的粒子在那裏不停地生生滅滅。（同上頁）

二十世紀對次原子世界的探索，已經顯示了物體內在的動力性質。它已告訴我們原子的構成要素：那些次原子的粒子，並不是隔絕的獨立存在，而是一幅不可分割的、互動的網之中的組成部分。這種互動形成了能量的如水流那樣不息地流動，顯示為粒子的交換。在繼續變化的能量形式中永無終止地生滅的，是它們的動力的相互作用。粒子的互動建立了物質世界的穩固的構造形式，這些構造也不是老是靜止的，卻

是在有旋律的動作中顫動著。整個宇宙就從事於這樣無止境的運動和活動，這是能量的連續的宇宙間的舞蹈。（頁236）

這幾段話，當然和書中所描寫的其他物理現象都是事實。給它尋一個哲學性的彷彿譬喻，卡普拉找到了《心經》（《般若波羅密多心經》*Prajñāpāramitā hṛdaya sūtra*）裏的“色即是空，空即是色”這兩句做為最好的詮釋（頁235）^⑫。頁226也曾引這兩句，形容愛因斯坦說的“在新物理學裏物體和場（field）不能分占兩個位置，因為場是唯一的真實”^⑬，藉以說明物質和場的關係。在這裏他用的色是 form（形狀，形態）這個字。

量子場的理論可以解說電子與光子的電磁互動，但是不容易解說粒子的活動，所以海森堡又使用量子相對論的強子（hadrons）^⑭形式，發明了分散矩陣（S-matrix）的理論^⑮。這個複雜的數學方式不重視粒子本身，而看重它們的或然性的反應。其後裘氏（Geoffrey Chew）進一步在海森堡立的基礎上又創為靴襪（bootstrap）之說。因為所有的強子都是互動很強烈的粒子，所以觀察時不只要用一個單獨的模型，還要好幾個交互成雙的模型。這樣連鎖性的模型多了，那未經解釋的變數（parameters）就會逐漸減少。這樣的做法，是因為他們相信“每一個粒子包含有所有的其他粒子。”（《物理學之道》，頁313）卡普拉解釋這最後的一句話說：

這一句話不能從經典的、或靜止的物理意義上去說，卻當在分散矩陣理論的動力及或然性的意義上說每一個強子是可以有和各套的粒子進入“結合狀態”的潛能的，它們可以因互動而造成一個在〔觀察者〕考量中的強子。這樣說來，所有的強子都是組合的構造，其組合成分也是強子，沒有一個強子

比別的強子更為基本。凝結這些成分在一起的凝合力量在粒子互換中顯示了它們自己，而這些變換的粒子也是強子。
(頁313)

頁 310 他引用了鈴木大拙《印度大乘佛教》^⑨書中譯的一段《華嚴經》(*Buddhāvataṃsaka mahāvaiṣṭhīya sūtra*) 說明這種貫穿、滲透的情況。這段漢譯的原文是：

……又見其中有無量百千諸妙樓閣，一一嚴飾，悉如上說，廣博嚴麗，皆同虛空，不相障礙，亦無雜亂。善財童子(Sudhana)於一處中見一切處，一切處悉如是見^⑩。

頁 314 他又引及愛里奧特 (Sir Charles Eliot) 說的因陀羅 (Indra) 網^⑪。這“帝網”也常見《華嚴經》，敘述得較清楚的，如卷十四《淨行品第十一》的賢首偈：

或以天上因陀網，如一塵中所示現，一切微塵悉亦然。

上述的兩處，可以說是比喻得較好的。但是像他用《易經》去說明分散矩陣，以為《易經》最近矩陣的想法，因為兩者都是“重視在歷程而非重物體。分散矩陣的理論所說的歷程，是粒子的反應造成強子世界所生的各種現象。在《易經》中，基本的歷程叫做‘變易’，是被視為瞭解一切自然現象的要素：‘夫《易》，聖人之所以極深而研幾也，’”^⑫(頁 298)，就未免比擬不倫了。《易經》是占卜的書，所謂歷程，只有《序卦》裏有某卦之後受之以某卦的說法，這一點就在古人也不是沒有意見的^⑬。比附它到現代物理，恐怕是失之甚遠了。頁 299 用“先天八卦”圖的六角去比介子圖形的八角 (meson

octet),更是匪夷所思。

四

這裏有意義的是，卡普拉先生雖然不免有上文說的若干失著的地方，他是道地的科學家，且深懂原子物理。在《物理學之道》裏他說：

把物理事物和現象的觀念當做是一個放在底下的基本存在體 (entity) 的一時的顯現，這不只是量子場理論的一個基本的成分，也是東方的世界觀的一個基本的成分。也像愛因斯坦，這些東方的神祕家們認為這放在下面的存在體，就是真實的本身：所有的現象性的表現他們都認為是暫時的和幻覺的。可是這個東方神祕家們的真實，不能和物理學家的量子場劃等號，因為他們心目中的真實，指的是世界上一切現象的本質 (essence)，因而是超乎一切的觀念和思想之外的。相反的，量子場的觀念是一個界說完好的觀念，它只負責一些物理的現象。(頁221)

這是說得很清楚的。書的將近結束時他又說：

和用機械化觀念看世界的看法相反的，是東方神祕家的觀念。他們的意見可用“有機化”一個字包括，因為他們以為所有宇宙間的現象只是一個諧和完整、不可分割的全體。這樣的神祕傳統的世界觀，是從靜坐沉思的意識中得來的。這些神祕家描寫世界，是從他們不尋常的經驗中推想出來的，所以一般地說，這樣的描寫與科學的描寫宏觀現象不合。這樣

的有機的世界觀不利於製造機器，也與這個人口過分膨脹的世界的許多技術問題不相應。(頁321)

《物理學之道》是他在七十年代中寫的書。八十年代初他寫《轉捩點》時，他的態度就沒有上文說的那麼堅決了。這個時候他說：

事實上所有的粒子的性質之決定，是靠一些與觀察的方法密切相關的原則來確定的，這就意味著這個物質世界的基本構造最後還是看我們怎樣看這個世界，那質量被觀察了的形式是心的形式的反映。(同注十五引版本，頁83)

同書中他又說：

許多物理學者在和我一樣的教養環境長成的人，一向傳統地認為神祕思想是空虛的，神祕的、極非科學的東西。……很幸運地，現在這個態度已經變了。東方的思想已開始令許多人感到興趣，靜坐冥思也不受人懷疑或認為稀奇，神祕的想法甚至在科學的圈子裏也有人把它當做嚴肅的東西研究了。越來越多的科學家覺察到神祕思想供給了當代科學理論一個相應的、有關的哲學背景，一種世界觀可和他們的精神目標、宗教信仰有完全的諧和。(頁 66—7)

東方神祕家們的“不尋常的經驗”，“靜坐冥思”的結果所得到的證悟，是不能夠做實驗，因此也無法向自己以外的別人證明的。雖然科學家可以說“我們看得到的自然界的結構及現象，不過是我們的測量性的和有分類的能力的心所創。”(《物理學之道》頁 292)，但是物理的研究都是一步一步地推斷出來的，測量或計算或有精粗，

將來還可以改進，神祕家的默想，卻是真的查無實據。那麼，爲什麼科學家們現在會對他們有那麼高的期望呢？也許，他們心裏所憧憬的，就是所謂要“救時之弊”罷？

現代社會發展到今天二十世紀的末葉，真的可以說是步入畸形的境地了。人類能夠控制星球登陸，卻沒有辦法對付空氣和水的污染。世界財富的總額大約並沒有怎麼減少，但是貧富不均的現象卻是越來越厲害，這現象在國際間和一國之內都是一樣。我們每天打開報紙，或是聽聽電視新聞報告，就看到殘暴反常的事情層出不窮，更不要談經常仍在進行的衝突和戰爭。科學家們更顧慮到現在清新正常的食物幾乎是沒有了，卡普拉指出：五穀被工業變成了澱粉、糖漿，大豆變成了豆油，麵粉變成了凍的搓捏好了的生麵。“無怪孩子們只知道食物是從超級市場裏來的了！”（《轉捩點》頁 273）在《轉捩點》一書開始的幾章裏，他冷靜而沉痛地敘述現時代的可怕的病態：武器買賣和毀滅性的戰爭的威脅，天時不正，營養不足，心理消沉和精神分裂（schizophrenia），殘暴，吸毒，自殺，酗酒，人情疏遠，失業，能源枯竭……，簡直活畫出一幅世紀末的圖照。頁 269 他敘述美國有些醫生經常地接受製藥公司給的許多好處，包括值錢的禮物和一週的休假，所以開藥方只會看什麼招牌。

卡普拉他們一般科學家要提倡的系統性的、全世界的未來社會的改造，是很有意思的主張。他們聰明地看出來現在世界上的各種現象是互相有關係和互相倚賴的，世界是一個整體，而不是一個個切開來的碎塊。他們的理解的高明處是知道生物、心理、社會、環境都是相連的，這種生態的前景（ecological perspective），以前只懂得心、物二分法的科學家就不曾注意到。（《轉捩點》頁 xviii）不過，他們所關心的東方神祕家（如前所說指的是印度哲學，佛教特別是禪宗，《道德經》這些）的影響雖然深厚，我看是不夠

的。卡普拉不是不曾提到過儒家，但是說得很少。比方說：在《轉捩點》裏他提到中醫的看症是系統性的，他們寫脈案要寫出全身的狀態和社會的、自然的關係（頁 346），這是對的，但是他又說中醫雖然有這樣的瞭解，醫治時卻未曾見他注意到病人的環境、家庭和工作，這是因為儒家“教人調整自己，以便為社會服務，所以不曾有心理治療，”（頁 349），這就有點欠客觀了。我現在倒想向系統派的科學家們講一點在“後現代”的危機裏，儒家的思想也許對他們的主張也有不少可以貢獻的地方，而且這些話並不神祕。這也可以算是儒家的回聲罷？

五

首先，儒家是明本之學。

卡普拉先生說：“現代用醫藥診斷，去掩蓋社會問題。”（《轉捩點》頁 165）舉的例子像學校教育辦得不好，不從教育制度或整個學校本身的情況來著想，卻研究兒童活動過度（hyperactivity）或是學習欠佳；又如不談商業競爭，卻怪某個人的神經緊張；不提工業毒害了食品，卻怪怎麼那麼多的人得癌症。這些都是不知務本的。

如上文所說卡普拉很欣賞中醫的理論和治法，因為中醫看病不是頭痛醫頭、腳痛醫腳，而是把病人的全身當做看症的對象，這是系統式的運用。其實現代西方社會還有一個不治本而只求掩飾的自己騙自己的辦法，就是用法律的措施來取消問題。例如有些國家、有些地方批准種大麻的合法化，妓女的合法化，都是這樣的作法。近年電視影片很多是暴露性的、殘暴的、說些猥褻下流的語言的，現在多數不加禁止，卻在片上加註了符號，算是兒童們不適合看。掩耳盜鈴，這種做法也像踢球似地把許多問題從社會又踢

還給家庭和兒童的父母。這樣就算盡了工作的責任。

我現在還可以在我的生活經驗裏舉一件同情卡普拉先生的小事。近年各地愛滋病(AIDS)流行，醫藥當局不免要宣傳防範，其中一個辦法就是在公共場所(包括公共廁所和一些學校)內設置出售“保險套”(condoms)的機器，和做了特大的“保險套”到各處去宣傳。我在電視上看到小學生們把那袋兒吹得膨脹到像布袋和尚的大布袋掛在樹上隨風飄蕩。

儒家的書籍早就指出“本”的重要。《論語·學而》中有子說：“君子務本，本立而道生。”《孟子·梁惠王上》孟子兩次說：“蓋亦反其本矣”，“則盍反其本矣”；《告子下》裏孟子回答屋廬子的問題也說：“不揣其本而齊其末，方寸之木可使高於岑樓。”

北宋的歐陽修(1007—1072)是文學家和歷史家，《宋元學案》卷四有述他的《廬陵學案》，是清代的全祖望補撰的，原因是因為他能夠步武韓愈關佛。關佛的問題我們這裡姑且不講，歐陽修有三篇短文《本論》，原是關佛的，下面引的《本論·中》的一段話，倒像是幫卡普拉說話似的，還可以借用：

夫醫者之於疾也，必推其病之所自來，而治其受病之處。病之中人，乘乎氣虛而入焉，則善醫者不攻其疾，而務養其氣。氣實則病去，此自然之效也。故救天下之患者，亦必推其患之所自來，而治其受惠之處^⑩。

這是儒家傳統的處理問題入手的地方，也可以得到系統論者們的承認的。這樣淺顯的理解還得不到一些有責任的人的承認，那正是今日之時弊的所在。

其次，儒家是生生之學，也是生命系統之學。

《周易·繫辭上》說：“生生之謂易”；《繫辭下》說：“天地之大德

曰生”；又說：“天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生”。《繫辭》裏面常見有“子曰”的話，有些文句，也髣髴《論語》，可能都是孔子的弟子或他們的門徒記下來的。《論語·陽貨》記孔子有一次說“予欲無言”，他的弟子子貢逼他，他就說：“天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！”這是對自然界的生化充滿了贊歎的話。《子罕》篇說：“子在川上曰：‘逝者如斯夫！不舍晝夜。’”這不舍晝夜句子裏的“不舍”，象徵的恐怕也是生生的意思。後來在漢武帝廷前對策，大談“天人相與之際”^②的董仲舒，曾引用《論語》這一段文字說：

水則源泉混混沄沄，晝夜不竭，既似力者；盈科後行，既似持平者；循微赴下，不遺小間，既似察者；循豁谷不迷，或奏（走）萬里而必至，既似知者；障防山而能清淨，既似知命者；不清而入，潔清而出，既似善化者；赴千仞之壑，入而不疑，既似勇者；物皆困於火，而水獨勝之，既似武者；咸得之而生，失之而死，既似有德者。孔子在川上曰：“逝者如斯夫！不舍晝夜。”此之謂也！（《春秋繁露·山川頌第七十三》）

董仲舒衍《春秋》大義，常常雜以陰陽家之言，這是大家都知道的。這裏所舉，只是比喻，“流水之爲物也，不盈科不行”，這意思已先見於《孟子》^③。《論》、《孟》的記載裏，常常引山、水爲喻，這就很容易照顧到、觀察到人類與自然環境的密切關係。從農業經驗的立場說，四時的變化最能影響人們的生活；這紀錄在《管子》的《水地》、《四時》、《度地》，《呂氏春秋·十二紀》的首篇和《禮記·月令》都很明晰地、系統地可以見到。這些記載，並不全是虛構的，這我們但看後世實際上專爲農業用的書，像北齊賈思勰的《齊民要術》引的《汜勝之書》有若干專用的詞和《管子》用的還很相像就可以知

道^{②4}。漢武帝策問賢良，提到“今陰陽錯繆，氛氣充塞，羣生寡遂，黎民未濟”(第二次)，董仲舒的對策(第一次)也說“上下不和則陰陽繆鑿而妖孽生矣，此災異所緣而起也，”史書裏的許多“五行”、“靈徵”、“災祥”、“物異”的玄學根據，大概也就是這些。這些話，自然有許多迷信、誤解的地方，是跟科學的理解不合的。但是自然環境和人類生活的互動的影響，卻合於現在主張系統論的科學家們的重行發現。卡普拉說：“土、水和空氣，都是千百年來循環、再循環的東西，它們自主、自動，如有一個天心。”(《轉捩點》頁433)

在《轉捩點》裏，卡普拉又說：

最小的細菌到植物、動物、人，是一個完整的有生命的系統。(頁287)

如果把這個想法延擴到把整個宇宙當做一個整體，那也許就不能說是太牽強，如果我們假定所有的各種構成——從許多次原子粒子到各星系，從細菌到人類——都是宇宙的自動組成的動力的顯現，我們稱它為宇宙心。神祕家們強調的宇宙意識的直接經驗，是在科學探討之外的，可是這兩種處理似乎還是很可以和諧共存。(頁324)

懂得這個“天人合一”的道理，所以兩千三百年前的孟子說一個君子所處的境地是“上下與天地同流”(《孟子·盡心上》)；主張要“為天地立心”的張橫渠說：“天人異用，不足以言誠；天人異知，不足以盡明。”(《正蒙·誠明篇》)就張載這個體系的看法^{②5}，後來明代的王陽明就講《大學問》：

大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。豈唯大人，雖小人之心，亦莫不

然。彼顧自小之耳。是故見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心，是其仁與孺子而爲一體也。孺子猶同類者也，見鳥獸之哀鳴殫觫而必有不忍之心焉，是其仁之與鳥獸而爲一體也。鳥獸猶有知覺者也，見草木之摧折而必有憫恤之心焉，是其人之與草木而爲一體也。草木猶有生意者也，見瓦石之毀壞，而必有顧惜之心焉，是其仁之與瓦石而爲一體也。（《王文成公全書》卷二十六）

照《轉捩點》的看法說，不只人和人之間有關係，山脈和山脈、樹木和樹木之間，也有互動、互賴、互起作用的有機體的相連。所謂有機體的作用，也是生生的作用。（參看頁 287—289）

六

上文說儒家的理想，和現代系統論的學者們有很密切的可以相通的地方，實際上自然還不止這些。例如儒家的重教育，重視家庭觀念和關係；儒家倡中庸，系統論者主張一個有機體要有內部的伸縮性和可塑性（《轉捩點》頁 289），這些都是很接近而不會誤解、誤會的。還有，儒家在兩千年來經歷過的變動很大，其間有正面的，也有負面的，就在今天，以中國及亞洲的整個區域來說，儒家當立什麼樣的“格義”做它自己的代表，恐怕也很難說。正在發展中的社會，看到這許多個發展了的國家走過的路程，怎樣地避去或防止它們的缺失，卻也不肯忘卻自己充分現代化的目標，和別人的這些議論或見解，自然就有時時交通、對話的需要。

（一九九四年四月九日在日本福岡東亞傳統文化國際會議講詞；原刊黃俊傑、福田殖編《東亞文化的探索》，台北，正中書局，一九九七）

附註

① 葛榮晉編《道家文化與現代文明》，第十二章，北京，中國人民大學出版社，1991，頁237—238；這一章和第十三章都是董光壁先生執筆的。

② 董光壁《李約瑟的道家觀》，收入陳鼓應編《道家文化研究》，第二輯，上海古籍出版社，1992，頁87—105。

③ 何丙郁《對李約瑟和〈中國科學技術史〉的認識》，《中央研究院近代史研究所集刊》，第十二期，台北，1983，頁425，註1。

④ 湯川秀樹著（周林東譯），《創造力和直覺》，上海，復旦大學出版社，1987，頁49—50。

⑤ 考察憲政的報告書，可能是這種時候避居日本的梁啟超代他們撰寫的，看丁文江編《梁任公年譜長編》，上册，台北，世界書局，1962，頁205—6。

⑥ 本篇引文皆拙譯。我用的是 *The Tao of Physics*, Wildwood House, London, 1975 的本子。

⑦ V.F. Weisskopf, *Physics in the Twentieth Century-Selected Essays*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1972, p.30.

⑧ J.R.Oppenheimer, *Science and the Common Understanding*, Oxford UP, London, 1954, pp. 42—3.

⑨ T.D.Suzuki(trans.), *The Awakening of Faith*, Open Court, Chicago, 1900, 頁59。馬鳴 (Aśvaghoṣa)，音譯為阿溼縛窣沙（參看《大唐西域記》卷八“建擊犍椎窣堵波北”條），是約一、二世紀時古印度的哲學家。《大乘起信論》(*Mahāyāna-Śraddhot pādaśāstra*) 有梁時真諦 (Paramārtha) 及唐時實叉難陀 (Śikṣānanda) 兩譯本，此《論》的真偽還是學術界辯論的問題。

⑩ Richard Wilhelm 譯的《易經》(*I Ging. Das Buch der Wandlungen*, 1924) 有 Cary F. Baynes 轉譯的英譯本：*The I Ching or Book of Changes*, Routledge & Kegan Paul, Lond., 1968; Pantheon, New York, 1950.

⑪ Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol. II, Cambridge UP, 1956, p.562, 卡普拉誤引作 p.62, 只是小失。

⑫ 佛經中的色 (rūpa), 相當於物質, 如世親 (Vasubandhu)《阿毗達磨俱舍論》(*Abhidharmakośaśāstra*) 卷一云“變礙故名爲色”是。但是《心經》此處所說的色, 是五蘊之一, 更指沒有固定不變的自性的物質現象, 一切皆因緣所生。

⑬ 此語引見 M.Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics*, D. Van Nostrand, Princeton, N.J., 1961, p.319.

⑭ 強子是個共名, 它包括兩類: 重子 (baryons) 包括原子核內的質子 (protons), 中子 (neutrons) 等; 介子包括 π 介子, k 介子等。

⑮ 看卡普拉的《轉捩點》: *The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture*, Flamingo (Fontana), 1983, pp.83—89.

⑯ D.T.Suzuki, *On Indian Mahayana Buddhism*, ed.Edward Conze, Harper & Row, New York, 1968, pp. 183—4.

⑰ 《華嚴經》有三個譯本, 這裏用的是唐代實叉難陀 (Śikṣānanda) 的八十卷譯本, 原文見卷七十九《入法界品第三十九之二十》。

⑱ *Japanese Buddhism*, Routledge & Kegan Paul, Lond., 1959, 頁 109—10.

⑲ 《周易·繫辭》上, 第九章。他用的譯文, 見 R. Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, Routledge & Kegan Paul, 1968, p.315.

⑳ 例如韓康伯《注》即說“《序卦》之所明, 非《易》之緼也”, 見《周易·正義》, 卷九, 《序卦》孔《疏》。

㉑ 《宋元學案》卷四《廬陵學案》, 台北, 廣文書局影印道光二十六年 (1846) 何紹基刻本, 上册, 1971, 頁 19a/111。

㉒ 董仲舒舉賢良後第一次對策中語, 見《漢書》卷五十六《董仲舒傳》。

㉓ 《盡心篇》上。

㉔ 《齊民要術》有《四部叢刊·初編》本;《汜勝之書》二卷, 收《玉函山房

輯佚書》。

②⑤ 參看張載《正蒙》的《大心篇》；王夫之《張子正蒙注》，北京，中華書局，1959，頁103—4。王學未必從張子出，但其思想的線索在這一點上卻很接近。《大心篇》的後段有很厲害的闢佛的話，也未必為陽明所喜。

魯迅與舊學

我們大家都知道在魯迅的《全集》^①裏，有相當數量的著作，是用古文、或是文言文寫的。這些文字，像他所輯的《會稽郡故書雜集》^②，他著的《中國小說史略》^③，和其他跟這些著作性質相似的作品，一向都被人們認為有很高的學術價值。甚至他那些早期的，在民國成立以前許多用文言寫的文章，也都是可供學者們研究他的思想和觀察他所受過的歐洲思潮的影響的第一手材料，不論是從一個進化論者，或從一個主張叔本華那一派 (Schopenhauerian) 思想的觀點來說。^④不過，從一般的讀者方面來看，自然是他的短篇小說，包括他的中篇 (nouvelle)《阿 Q 正傳》^⑤，和其他的雜感文字，更能夠反映時代的動盪，和激動人們的心情。

如果用上面最後提到的兩類作品取樣來看一看，可以令我們發生興趣的是，除了一篇例外^⑥，那些作品都是用白話寫的。同樣會教我們感到興趣的是，這些作品裏使用的白話並不是一種像方言文學那樣的高度的口語，也不像從前趙元任先生翻譯《阿麗思漫遊奇境記》(Alice's Adventures in Wonderland) 使用的那樣精巧地道的北京話，而是很自由地在白話裏摻雜着一些文言的表達語句，甚至一些典故。我們也許可以輕易地說，這些作品是在一個語文的過渡時代產生的。但是我們先不用忙，在我們再作什麼批評之前似乎可以把這個現象觀察得更深入一些，照着作品寫作的先後安排，看一下這些攙入的殘留的文言，是在什麼樣子的文句結

構中才存留下來的。

任何對中國語文稍有所知的人都知道中文不是一種凝集性的 (agglomerate) 語文，它是簡練的。帶着這種特點和其他的語言學上獨有的特質，成百成千的四個字一句的古典成語，也在我們的活的語言裏分占着一席之地。例如，不管是說“豈有此理”或是“你真豈有此理”都是我們的口語裏常說的話，只是後者“豈有此理”四個字好像是引用的文句罷了。許多相像的，有時候比這還要長些的句子甚至於會被不曾識字的人們在他們的語言裏這樣地使用，雖然他們從來不曾受過古典教育。所以，在魯迅的短篇小說《祝福》裏，可憐的寡婦祥林嫂被做中人的衛老婆子帶到她的僱主家裏去時，衛老婆子向僱主訴說她的不幸遭遇，就說：

“……這實在是叫作‘天有不測風雲’，她的男人是堅實人，誰知道年紀青青，就會斷送在傷寒上？……”^⑦

“不測風雲”是一句文言的成句，雖然它也常在通俗文學作品裏出現。單只作品裏有這樣的成句，自然不足以證明魯迅對於帶着古典氣息的文句有怎麼樣的偏好。

可是，當魯迅在民國七年（一九一八）寫他的《狂人日記》時^⑧，他用文言在小說的前邊寫了段“小識”。他為什麼在這個地方用文言呢？我想，首先是對於當時的知識界來說，文言是讀書人習用的受人尊敬的文體，而美好的白話文在那個時候多少還在實驗之中；其次是，他寫的識語用的“筆記”體本來是模仿像《聊齋志異》一類的典範的作品的，那種文字是當時一般的讀書人所熟悉、所喜愛的。魯迅的獨創的思想就是包含在這表面上平淡無奇像慣例和糖衣一般的識語裏，目的或者想避免干涉，或者想讓讀者們閱讀時不覺得那麼陌生。在民國十九年（一九三〇）魯迅講《上海文藝之一

瞥》時，他說：

雖是僅僅攻擊舊社會的作品，倘若知不清缺點，看不透病根，也就於革命有害……⑨

魯迅把中國社會的腐朽看得那樣玲瓏剔透，他就使用這種熟悉的傳統的體裁去吸引讀者使他們對他的新內容的著作發生好感，這正像今天青霉素藥品盤尼西林 (penicillin) 的理論那樣，“以毒攻毒”⑩。

民國二十年(一九三一)他寫信回答 J.K. 批評他翻譯法捷耶夫 (Aleksandr Fadeev) 的小說《毀滅》(英譯名 *The Rout*) 時，魯迅說：

但就大體看來，現在也還不能和口語——各處各種的土話——合一，只能成爲一種特別的白話，或限於某一地方的白話。後一種，某一地方以外的讀者就看不懂了，要它分布較廣，勢必至於要用前一種，但因此也就仍然成爲特別的白話，文言的分子也多起來。我是反對用太限於一處的方言的，例如小說中常見的“別鬧”“別說”等類罷，假使我没有到過北京，我一定解作“另外搗亂”“另外去說”的意思，實在遠不如較近文言的“不要”來得容易了然，這樣的只在一處活着的口語，倘不是萬不得已，也應該回避的。⑪

地方色彩的詞語，在魯迅的寫作裏，也不是完全絕緣。例如，在短篇小說《離婚》裏，莊木三伸手去摸煙管裝煙時，“一個胖子便從肚兜裏掏出一柄打火刀，打着火絨，給他按在煙斗上。‘對對。’木三點頭說。”這裏“對對”的用法只是地方性的，魯迅特別加了一條註

解說“對對”是“對不起，對不起”之略，或“得罪得罪”的合音：未詳。”^⑫前邊我提到過的《祝福》，在紹興方言裏的意義實在指的是歲暮謝年，謝神祖，和開春致祭，和這個詞在普通話裏的用法，也不相同。^⑬

但是魯迅所真正吸收到的古典文學的滋養料，也許竟比他自己意識到的而且承認的還要多。把他的全部著作統看一遍，我們說如果他對古代歷史和先秦古籍的文字沒有很深厚的理解，他決不能夠把《故事新編》（一九二二——三五）裏的那八個故事寫得那麼生動和新鮮。^⑭《在酒樓上》這篇小說裏的“我”，在酒樓上眺望和欣賞廢園裏雪景的一段描寫，雖然是用白話寫的，文字裏暗暗襲上來的清香卻令人嗅得到一些六朝小賦的氣息。^⑮這一篇小說是收在短篇集《彷徨》裏的，《彷徨》的扉頁就抄寫了兩段古代大詩人屈原（約紀元前三四三——前二七七）在《離騷》裏的辭句。^⑯他的愛好屈原的韻文是那麼深切，甚至在民國十五年（一九二六）他和陳源打筆戰的一篇文章裏，也還要引幾句《離騷》來發抒他的憤疾。^⑰也是在民國十五年，他作的《墳》的跋文，結語也抄錄了陸機（士衡，二六一——三〇三）的《弔魏武帝文》最後的八句。^⑱在《朝華夕拾》裏的《無常》（一九二六）一篇中，他引過兩句《莊子》^⑲，還引過兩句《詩經》，後者是在民國二十二年（一九三三）他寫的一篇諷刺時事的文章裏的。^⑳甚至在紀念民國十五年三月十八日在北京發生的屠殺慘劇裏死去的劉和珍女士的文字裏，他還引用了陶淵明（陶潛，三六五——四二七）一首《挽歌》裏的後面幾句。^㉑七年之後，他要紀念五位在上海被處決的年青作家，除了在紀念文章裏錄下他作的用“慣於長夜過春時”做起句的七言律詩之外^㉒，還在文章的結尾，提到向子期（向秀）紀念亡友嵇康的《思舊賦》。^㉓熟悉魯迅在三十年代的那些筆戰的讀者，一定會記得魯迅反對向青年們介紹讀《莊子》和《昭明文選》做為文學修養之助的意見。^㉔

其實魯迅自己也曾偶然在他的文章裏引用過兩句不很容易懂的《莊子》，還忘記提它們的來源。^②

魯迅在他的幼年，早就有了很好的古典學問的根基。他的祖父周福清，是清代的翰林。他做孩子的時候七歲開蒙要讀的書就是《鑑略》，這是一部押韻的小書，據說這部書比《千字文》、《百家姓》更有用，因為它可以教兒童知道從古到今的大概。可是魯迅對這個說法很懷疑，因為沒有人替他解釋那些韻句的含義，只是要他強記。^③後來他被送到書塾去讀書，上午唸書，午間習字，夜間就學作對子。^④他早年被書本引起了激動和鼓舞，是看了一些堆積在他的一位遠房叔祖的書齋裏的書籍才發生的。這位叔祖不止有許多名目很生的書籍，有些書上還有插圖。^⑤陸璣的《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》他是有印象的，而最愛的是《花鏡》（陳淏子著）。後來他自己就得到一部有繪圖的《山海經》，陸續地又有了石印的《爾雅音圖》、《毛詩品物圖考》、《點石齋叢畫》、《詩畫舫》，和另外一部石印的《山海經》，既有圖贊，又有縮印的郝懿行（一七五七——一八二五）《疏》。^⑥

從上面所列的這些書籍的內容，我們不難知道魯迅就是在童年他對古典學問的知識也很博，遠在許多和他同時代、也許是同環境的別人之上。這些材料，是從排比魯迅自己的著作，特別是他的回憶文字《朝華夕拾》得來的。不過，如果我們再試檢一下五十年代出版的周遐壽（作人）著的《魯迅的故家》和《魯迅小說裏的人物》這兩部研究魯迅的早期生活不可少的參考書籍，我們至少還得加上張英（張廷玉的父親，一六三八——一七〇八）的《篤素堂文集》^⑦和一些本地學人們的著作。周遐壽告訴過我們，在他們的故家裏，有兩個書廚，雜放着一些石印的和木板的書籍。這些大多是他們的父親伯宜公所有的，其中像《十三經注疏》、《四史》、《綱鑑易知錄》、《王陽明全集》、《說文新附考》、《康熙字典》和一些解析唐

詩、古文的著述，這些書在當時的書香家庭的藏書裏，自然只能算是普通的。^③但是廚裏面還有章學誠（一七三八——一八〇一）的《章氏遺書》（包含《文史通義》），俞正燮（一七七五——一八四〇）的《癸巳類稿》這兩部具有獨立的思考精神的大著作在內，恐怕對周氏弟兄的學問的形成，也不能夠沒有影響。還有一部書是《經策統纂》，這部本來用木夾板保護的幾十冊書籍，是伯宜公帶去杭州考場應試時用的參考書籍，不但收有丁晏（一七九四——一八七五）校的陸璣《毛詩草木鳥獸蟲魚疏》，郝懿行的《爾雅義疏》，還有《四庫提要》裏“子部”和“集部”兩部分。閱讀這些《提要》的文字，據周遐壽說，又是促使魯迅後來購求《四庫簡明提要》的原因。^④魯迅在光緒二十四年戊戌（一八九八）四月去南京水師學堂入學之前的好幾年，已經讀完了《十一經》（《九經》加《論語》、《孝經》）。^⑤這一年的十二月，他在紹興，被拉去參加縣考，後來發表“大案”，他初試的成績是三圖三十七（每圖列五十人，三圖三十七就相當於第一百三十七名，全部人數是十一圖）。他不曾去覆試，所以這也就是他參加過的唯一的一次科舉考試。^⑥光緒二十六年庚子的舊曆除夕（一九〇一年二月十八日）他在紹興家裏，曾撰過一篇《祭書神》的騷體文字，首句云“上章困敦之歲，賈子祭詩之夕”。^⑦以後多年我們都很少看到魯迅的這類舊體文字了，只在民國二十一年（一九三二）他曾給《淑姿的信》寫過一篇駢體文的序。^⑧

我們都聽說過在民國初年（直到民國九年，一九二〇）魯迅在北京教育部工作的時候，他很熱心地抄寫他所購得或覓得的石刻拓本上面的文字，並且用它們來和王昶（一七二四——一八〇六）的《金石萃編》裏的紀錄核對。^⑨其實在光緒戊戌以前，魯迅早已有過這一類精細的訓練。我在前面提過的魯迅的叔祖、稱為玉田公的，曾撰過《鑑湖竹枝詞》一百首，他的手稿魯迅曾用毛筆抄錄成一冊，卷末小字記年月，和“姪孫樟壽謹錄”等文字。^⑩周遐壽在他

的書裏注意到魯迅在很早的時候就有這一方面的活動。大約在十二、三歲時，他就常從《康熙字典》裏抄錄出來一些古文奇字，把它們釘成一冊。其後就是從《唐詩叩彈集》裏抄錄出一些百花詩，梅花，桃花……都分門列出。^③直到戊戌之前的某一年，他買到了《二酉堂叢書》，那裏面收集的若干古佚書的輯本、古史傳、地方志、鄉賢遺集，就成了後來魯迅輯的《會稽郡故書雜集》、《古小說鈎沈》這些書籍的範本。^④

從民國二年到民國十六年（一九一三——二七）不到十五年的時間裏，魯迅寫成了至少六種關於傳統的古典學問研究的著述，其中有四種可以說是中國小說史方面開山之作。除了《古小說鈎沈》之外，《嵇康集》^①和《唐宋傳奇集》^②也是用好幾種不同的本子互勘的，特別是舊鈔本和明、清的佳刻。《小說舊聞鈔》^③用明、清和民國初年大約七十種左右的私人著述和方志作根據，其內容的精審實在蔣瑞藻的《小說考證》（一九一九）^④之上，並且改正了前書的錯誤。有趣味的地方是，《會稽郡故書雜集》的序文末署的是“太歲在闕逢攝提格九月既望”。^⑤我們如果檢一下《爾雅·釋天》這一類的書對照一下，才知道闕逢攝提格就是甲寅（一九一四）。這裏古典的趣味已經盎然了。這部書的初版還是民國四年（一九一五）在紹興木刻的，魯迅花了四十塊銀洋鑄的板。^⑥

難道說魯迅是一位頑固不化的保守派麼？當然他絕不是那樣的人。在他寫的《古書與白話》一文裏，魯迅說：

菲薄古書者，惟讀過古書者最有力，這是的確的。因為他洞知弊病，能“以子之矛攻子之盾”，正若要說明吸鴉片的弊害，大概惟吸過鴉片者最為深知，最為痛切一般。但即使“束髮小生”，也何至於說，要做戒絕鴉片的文章，也得先吸盡幾百兩鴉片才好呢。^⑦

他在文中所舉的寓言，就是《韓非子》說的又賣矛又賣盾的人，稱譽他的盾之堅，沒有東西能夠衝破它，等一會又賣他的矛，說那矛不論什麼東西都能刺破。^{④⑧}就在這個時候，研究中國傳統的學問正被若干保守派和若干不一定是那麼地保守派的人們稱它為“整理國故”。魯迅卻爭辯着說：

其一就是“整理國故”。自從新思潮來到中國以後，其實何嘗有力，而一羣老頭子，還有少年，卻已喪魂失魄的來講國故了，他們說：“中國自有許多好東西，都不整理保存，倒去求新，正如放棄祖宗遺產一樣不肖。”抬出祖宗來說法，那自然是極權威的，然而我總不信在舊馬褂未曾洗淨疊好之前，便不能做一件新馬褂。^{④⑨}

遠在清末的時候，就有人主張中國應該“保存國粹”。魯迅在民國七年（一九一八）說那個時候的愛國“志士說保存國粹，是光復舊物的意思”；可是現在已經是民國了，保存國粹的問題已經消滅，怎麼還有那種主張呢？所以他就深入一層地向那些人發問：

什麼叫“國粹”？照字面看來，必是一國獨有，他國所無的事物了。換一句話，便是特別的東西。但特別未必定是好，何以應該保存？

譬如一個人，臉上長了一個瘤，額上腫出一顆瘡，的確是與眾不同，顯出他特別的樣子，可以算他的“粹”。然而據我看來，還不如將這“粹”割去了，同別人一樣的好。

倘說：中國的國粹，特別而且好；又何以現在糟到如此情形，新派搖頭，舊派也歎氣。^{⑤⑩}

“整理國故”和保存國粹雖然不同，可是魯迅對於鄉愿式的和半桶水式的學者對傳統的學問或是瞭解不足，或是議論陳腐的看法，都持很堅決的反對態度。他猛烈而尖刻地批評幾位從美國留學回來用文言出版《學衡》雜誌的人們，他們創造了些新的典實，或是雙關語，例如用“烏托之邦”來代替音譯的烏托邦 (Utopia)，魯迅就說：

查“英吉之利”的摩耳，並未做 Pia of Uto。⑤

用和這同樣的態度他去攻擊他的筆戰的頑強的對手，北京大學的英文教授陳源，因為陳源有一次偶然流露他似乎不知道《四書》這個名稱，是南宋朱熹時候才造出來的。⑥陳西滢的文筆雖然也很犀利，但是文字的修養怕要輸魯迅一籌。當他說北京女子師範大學的學潮是有教員從中挑撥的，他卻錯誤地把“挑撥”寫成了“挑剔”。⑦

從二十世紀的中間開始，標點古書隨着整理國故的風氣也盛行起來。但是有些標點了的著作卻不怎麼成功，這或者是因為標點的人的無知，或是不負責任，或者是兩種缺點都存在。魯迅就曾經有幾次毫不留情地把這些人犯的錯誤暴露出來。⑧在那些同時代的舊學家們裏面，魯迅對王國維（一八七七——一九二七）和劉師培（一八八四——一九一九）兩位卻有很大的尊敬，因為他們實事求是，既不是浮誇的空話，也不曾對新文化運動吹鬍子瞪眼似的妄事攻擊。這兩位學者，王國維在民國十六年（一九二七）在北京頤和園內的昆明湖自沉，為了對他自己的文化背景和信念的忠誠；劉師培在民國八年就染了肺病死了，經歷過很痛苦的政治方面的挫折，幻滅和灰心。大約在民國十一年（一九二二），上海的報紙上就曾有人“暗地裏擲石子”譏笑，說“做新文學家的秘訣，其一是要

用些‘屠介納夫’(Turgenev)‘郭歌里’(Gogol)之類使人不懂的字樣的。”^⑤這就激怒了魯迅。他舉出一大批中國語文裏古已有之的音譯用詞，像靴、獅子、葡萄、蘿蔔、佛、伊犁……做例證，這些詞大家都毫不為奇地每天使用，為什麼獨獨要對這幾個新譯字這麼排斥呢？魯迅繼續地說：

中國有一部《流沙墜簡》，印了將有十年了。要談國學，那才可以算一種研究國學的書。開首有一篇長序，是王國維先生做的，要談國學，他才可以算一個研究國學的人物。而他的序中有一段說：“案古簡所出為地凡三（中略）其三則和闐東北之尼雅城及馬咱託拉拔拉滑史德三地也。”^⑥

魯迅解釋說：“這些譯音，並不比‘屠介納夫’之類更古雅，更易懂。然而何以非用不可呢？就因為有三處地方，是這樣的稱呼；即使上海的國學家怎樣冷笑，他們也仍然還是這樣的稱呼。”他還說：“我於序文裏所謂三處中的‘馬咱託拉拔拉滑史德’，起初卻實在不知道怎樣斷句，讀下去才明白二是‘馬咱託拉’，三是‘拔拉滑史德’。所以要清清楚楚的講國學，也仍然須嵌外國字，須用新式的標點的。”^⑦也許這還不算太累贅如果我們現在再替他和王國維補充一下說，尼雅就是尼雅河(Niya River)旁的Niya故址，馬咱託拉是Māzar-tāgh(神聖的山陵)，拔拉滑史德是Balawaste，這些在斯坦因(Aurel Stein)和沙畹(Chavannes)的著述裏都可以找到的。^⑧

劉師培死在北京，他死後不到一年魯迅也進北京大學兼任功課，但是在劉的生前，他們也有在東京和北京認識的機會。劉師培是章炳麟(一八六八——一九三六)的好朋友，章先生在光緒三十四年到宣統元年間(一九〇八——〇九)星期日在東京民報社為七

八位中國學生講《說文》，魯迅就是聽講的一個。^{⑤⑨}雖然魯迅和劉師培後來的政治見解和活動方向很不一樣，民國十六年（一九二七）七月魯迅在廣州夏期學術演講會時，卻仍然推薦過劉的一部學術著作。這次講演的題目就是《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》^{⑥⑩}，表面上看似乎是不談政治的，其實那個時期政治的混亂，社會的癱瘓解體，正是文學和哲學思想獲得高度發展的背後的因素。對於這一個時期文學著述的研究，魯迅推薦了三部書，其中兩部是嚴可均、丁福保他們輯集的大部頭著作，可是第三部卻是：

輯錄關於這時代的文學評論有劉師培編的《中國中古文學史》。^{⑥⑪}這本書是北大的講義，劉先生已死，此書由北大出版。

上面三種書對於我們的研究有很大的幫助。能使我們看出這時代的文學的確有點異彩。

我今天所講，倘若劉先生的書裏已詳的，我就略一點；反之，劉先生所略的，我就較詳一點。^{⑥⑫}

魯迅這裏對前人像樣子的著作，是很謙虛，也很能夠欣賞他人的成就的。也許有人要問，照你看魯迅自己的古典學問的造詣怎樣呢？我想，在傳統的漢學研究的範圍裏，魯迅雖然不像王、劉這些人有那麼多的印出來的著述，他也該算是我們這個世紀裏中國所產生的最好的學者之一。

沒有人會否認，要做傳統的中國學問，首先得有目錄學的知識。魯迅是一位愛好書籍的人，雖然他還不能說有收集珍本癖（a bibliomaniac），可是他這方面的知識也很淵博，我們但看他的《日記》，也見到他每年花在書帳上的錢很不少。民國初期還有些清末的遺老住在上海，憧憬着逝去了的朝代，也僱專門的工匠刻一些難

得的古書，並且賣很高的價錢。倘是要做嚴肅的研究，有些這樣刻出來的書還是很有價值的。有一回魯迅在上海到了一個這樣性質的地方“吳興劉氏嘉業堂”去買一部書，那書在清代算是在禁書之列的。^③到了那裏，卻不讓他進去，因為管事的賬房不在家。兩扇大鐵門關着，門上僅打開了一個小洞跟外邊的人談話，裏面的人是中國門房、中國巡捕和一位白俄保鏢。魯迅第二次再去也沒有買成功，因為巡捕說“書都沒有了！賣完了！不賣了！”他並沒有去做第三次的嘗試，最後還是輾轉託人才買到了一部。雖然他經驗過這些麻煩，魯迅還是說“對於這種刻書家，我是很感激的，因為他傳授給我許多知識——雖然從雅人看來，只是些庸俗不堪的知識。”^④這裏他說的知識是，在這些書裏紀錄着不少明末清初的酷刑，或是其他的血淋淋的苦痛經歷。

自從乾隆四十七年（一七八二）官修的《四庫全書》完成，並且在幾處宮廷和江浙兩省一共七個藏書閣每處收藏一部它的寶貴抄本之後，讀書人都知道在《四庫》的抄本裏面有不少罕見的本子，是值得珍視的，可是人們也知道它裏面收的有些書，在付抄之前，是曾經修改或刪削的，因為那些書裏，流露着若干強烈的民族感情的言語，就被清廷認為是傳播違礙的、或是大逆不道的思想。魯迅在民國十四年（一九二五）已經指出：

現在中西的學者們，幾乎一聽到《欽定四庫全書》這名目就魂不附體，膝彎總要軟下來似的。其實呢，書的原式是改變了，錯字是加添了，甚至於連文章都刪改了。

他接着告訴我們改動的詳情：

最便當的是《琳琅秘室叢書》中的兩種《茅亭客話》，一是

宋本，一是《四庫》本，一比較就知道。^{⑥5}

他的另外一篇文章（作於民國十六年），就用《四庫》文瀾閣本莊季裕的《雞肋編》和影元抄本的同部書互校，指出那些地方《四庫》本已經把違礙的地方改得完全不同。^{⑥6}民國二十三年（一九三四）他發表的另外一篇文字，又把《四部叢刊·續編》裏的影舊抄本晁說之（一〇五九——一一二九）的《嵩山文集》和《四庫》本互相對比，也找出若干條《四庫》本非刪即改，語氣全非的證據。^{⑥7}

好像是爲了要表現他淵博的目錄學知識似的，魯迅在一篇雜文裏提到了一些關於中國的飲食的書籍。他寫道：

也還是因爲那一本《從小說看來的支那民族性》。因爲那裏面講到中國的肴饌，所以也就想查一查中國的肴饌。我於此道向來不留心，所見過的舊記，只有《禮記》裏的所謂“八珍”，《酉陽雜俎》裏的一張御賜菜帳和袁枚名士的《隨園食單》。元朝有和斯輝的《飲饌正要》，只站在舊書店頭翻了一翻，大概是元版的，所以買不起。唐朝的呢，有楊烜的《膳夫經手錄》，就收在《閭丘辨園》中。^{⑥8}

我的特別興趣在他最後提到的《閭丘辨園》，那是一部叢書。他的編集者是顧嗣立（一六六五——一七二二），是十八世紀初期的人，閭丘是他的號。他編的這部叢書並不是常見的著作，裏面只有十種書，並且作者都是唐代和元代的人。就是在較好的圖書館裏，也未必家家保藏着這一部《辨園》，例如北京孔德學校，魯迅想要去借，那裏就沒有。^{⑥9}魯迅平常爲大家所知道的是他的創作和他的對新文化運動的貢獻，不料他的書誌學的知識也這麼廣泛。

在研究的成績方面，我想再舉個例，說明魯迅在好幾方面的學

識造詣實在比和他同時代的藏書家像日本的德富蘇峯 (Tokutomi Sohō) 爲高。魯迅在《中國小說史略》(第十三篇)裏說：

《大唐三藏法師取經記》三卷，舊本在日本，又有一小本曰《大唐三藏取經詩話》，內容悉同，卷尾一行云“中瓦子張家印”，張家爲宋時臨安書鋪，世因以爲宋刊，然逮於元朝，張家或亦無恙，則此書或爲元人所撰，未可知矣。^⑩

德富蘇峯是這個三卷本《取經記》的藏書人，他很熱情地相信這個本子是宋槧，非元刻。一九二六年十一月，蘇峯在東京《國民新聞》發表了反駁魯迅的或爲元刻的主張，他的立論的重點在指出書中有兩個字是宋代當避的諱，“驚”字有缺筆，“敬”字缺末筆，足見這是宋刻，並且說羅振玉影印這書時，他作了一篇跋文，也持同樣的見解。

魯迅答覆蘇峯的文章，是直截的，也是很明晰的，因爲蘇峯生的措辭寫得很“波俏”。魯迅說：

某朝諱缺筆是某朝刻本，是藏書家考定版本的初步秘訣，只要稍看過幾部舊書的人，大抵知道的，何況缺筆的驚字的怎樣的觸目。但我卻以爲這並不足以確定爲宋本。前朝的缺筆字，因爲故意或習慣，也可以沿至後一朝。例如我們民國已至十五年了，而遺老們所刻的書，儀字還“敬缺末筆”。非遺老們所刻的書，寧字玄字也常常缺筆，或者以甯代寧，以元代玄。這都是在民國而諱清諱，不足爲清朝刻本的證據。京師圖書館所藏的《易林注》殘本（現有影印本，在《四部叢刊》中）恒字構字都缺筆的，紙質，墨色，字體，都似宋，而且是蝶裝；繆荃孫氏便定爲宋本。但細看內容，卻引用着陰時夫的《韻府羣玉》，

而陰時夫則是道道地地的元人。所以我以為不能據缺筆字便確定為某朝刻，尤其是當時視為無足重輕的小說和劇曲之類。^①

過了五年之後，民國二十年（一九三一）魯迅給《中學生》雜誌寫信，又引了王國維的一篇著作（《兩浙古刊本考》，卷上，民國十一年），來說明同樣的觀點。^②

雖說魯迅是一位老資格的作家和膽博的傳統學者，魯迅在感情上並不留戀於過去，雖然他相信那古舊的幽魂還不時地會干擾他，讓他覺得沈悶，窒息。在民國七年，就是他刻印了《會稽郡故書雜集》並且在序文上署了用“歲陽”“歲陰”的舊稱呼代替干支的紀錄之後四年，他為《新青年》雜誌寫了如下的《隨感錄》（四十七）：

有人做了一塊象牙片，半寸方，看去也沒有什麼；用顯微鏡一照，卻看見刻着一篇行書的《蘭亭序》。我想：顯微鏡的所以製造，本為看那些極細微的自然物的；現在既用人工，何妨便刻在一塊半尺方的象牙板上，一目了然，省卻用顯微鏡的工夫呢？

張三、李四是同時人。張三記了古典來做古文；李四又記了古典，來讀張三做的古文。我想：古典是古人的時事，要曉得那時的事，所以免不了翻着古典；現在兩位既然同時，何妨老實說出，一目了然，省卻你也記古典，我也記古典的工作呢？

內行的人說：什麼話！這是本領，是學問！

我想，幸而中國人中，有這一類本領學問的人還不多。倘若誰也弄這玄虛：農夫送來了一粒粉，用顯微鏡照了，卻是一碗飯；水夫挑來用水濕過的土，想喝茶的又須擠出濕土裏的水：那可真要支撐不住了。^③

好像是自己安慰自己或是要找一個自解的理由似的，民國十五年他替他的雜文集《墳》寫一篇題為《寫在〈墳〉後面》的後記時，他承認說：

大半也因爲懶惰罷，往往自己寬解，以爲一切事物，在轉變中，是總有多少中間物的。動植之間，無脊椎和脊椎動物之間，都有中間物；或者簡直可以說，在進化的鏈子上，一切都是中間物。當開首改革文章的時候，有幾個不三不四的作者，是當然的，只能這樣，也需要這樣。他的任務，是在有些警覺之後，喊出一種新聲；又因爲從舊壘中來，情形看得較爲分明，反戈一擊，易制強敵的死命。但仍應該和光明偕逝，逐漸消亡，至多不過是橋梁中的一木一石，並非什麼前途的目標，範本。^{⑦④}

那麼，我們上邊引用的《隨感錄》的幾段文字，可以說就是他的“反戈一擊”，制強敵於死命的一個例證呢？或者我們能不能學梁啟超說的，不惜以今日之我，戰昨日之我呢？如果這種想法還算適當的話，那麼我也許可以再引用兩句魯迅爲韋叢蕪譯陀思妥夫斯基(Dostoevski)的小說《窮人》(*Poor Folk*)作的《小引》說過的話，做這篇小文的結束罷。那兩句話是：

凡是人的靈魂的偉大的審問者，同時也一定是偉大的犯人。^{⑦⑤}

(原刊香港，《明報月刊》第二八五、二八六期，一九八九)

附註

- ① 《魯迅全集》，北京人民文學出版社，一九七三年（二十冊）版。
- ② 收《全集》第八冊。
- ③ 同前，第九冊。
- ④ 兩篇作於光緒二十九年（一九〇三）者，收《集外集》，《全集》第七冊，頁三七四——九二；四篇作於光緒三十三年（一九〇七）者，收《墳》，《全集》第一冊，頁一三——一〇二。
- ⑤ 收《吶喊》，《全集》第一冊，頁三五九——四一六。
- ⑥ 《懷舊》原刊《小說月報》（民國二年，一九一三），署名周連，現收入《集外集拾遺》，《全集》第七冊，頁五六二——七二。參閱周遐壽《魯迅的故家》，上海出版公司，一九五三（第二版），頁二七四及二七八；《魯迅小說裏的人物》，上海出版公司，一九五四，頁一三九——四四。自然，魯迅早期和周作人合譯的《域外小說集》（宣統元年，一九〇九）也是文言的，這書魯迅所譯部分收《全集》第十一冊，頁一八五——二三一。
- ⑦ 《祝福》收入《彷徨》，《全集》第二冊，此句見頁一五三。
- ⑧ 收《吶喊》，《全集》第一冊，參閱頁二七七。
- ⑨ 見《二心集》，《全集》第四冊，頁二八九。
- ⑩ 《從別字說開去》，收《且介亭雜文二集》（一九三五），《全集》第六冊，頁二八二。
- ⑪ 《關於翻譯的通訊》，收《二心集》，《全集》第四冊，頁三七九。
- ⑫ 收《彷徨》，《全集》第二冊，頁三二四；參閱《魯迅小說裏的人物》，頁二〇一。
- ⑬ 《魯迅的故家》，頁二三四；《魯迅小說裏的人物》，頁一四九引范寅《越諺》，卷中，“風俗門”。
- ⑭ 《故事新編》（一九二二——一九三五），收《全集》第二冊，頁四五三——六〇八。
- ⑮ 收《彷徨》，《全集》第二冊，參閱頁一六四——五。謝惠連《雪賦》，見

《文選》卷十三。

①⑥ 《全集》第二冊，頁一三七。原句是：“朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃；欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫；路漫漫其修遠兮，吾將上下而求索。”

①⑦ 見《有趣的消息》，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁一九一。引文是：“女嬃之嬋媛兮，申申其詈予。曰：鯀婞直以亡身兮，終然天乎羽之野。”

①⑧ 《全集》第一冊，頁二六六。原句是：“既晞古以遺累，信簡禮而薄葬。彼裘紱於何有，貽塵謗於後王。嗟大戀之所存，故雖哲而不忘。覽遺籍以慷慨，獻茲文而淒傷。”見《文選》卷六十。

①⑨ 《無常》收《朝華夕拾》，《全集》第二冊，頁三八一。“雖有忮心者，不怒飄瓦”二句，見《莊子·達生》。

②⑩ 《論“赴難”和“逃難”》，收《南腔北調集》，《全集》第五冊。引《詩經》二句見頁六十八；原句見《小雅·巧言》：“趨趨兔免，遇犬獲之。”

②⑪ 《記劉和珍君》，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁二六一。陶潛的詩《挽歌》第三首末四句云：“親戚或餘悲，他人亦已歌。死去何所道，託體同山阿。”

②⑫ 見《爲了忘卻的紀念》，收《南腔北調集》，《全集》第五冊，頁八二——三。

②⑬ 同上，頁八十四。《思舊賦》見《文選》卷十六。

②⑭ 《重三感舊》，《感舊以後》（上）（下）俱收《准風月談》，《全集》第五冊，頁三七二——八三。

②⑮ 見①⑨。

②⑯ 《五猖會》，收《朝華夕拾》，《全集》第二冊，頁三七二；〈隨便翻翻〉，收《且介亭雜文》，《全集》第六冊，頁一三七。

②⑰ 《從百草園到三味書屋》，收《朝華夕拾》，《全集》第二冊，頁三八八。參閱《南腔北調集·題記》，《全集》第五冊，頁十八；姚錫佩《〈詩韻釋音〉和魯迅的家學》，上海《學術月刊》第七期（總一四六），年分待補，頁八〇。

②⑧ 遠房叔祖即玉田公。《阿長與〈山海經〉》，收《朝華夕拾》，《全集》第二冊，頁三五七；《魯迅的故家》，頁一三六——八，《魯迅小說裏的人物》，頁二〇八——九。

②⑨ 前引，《全集》第二冊，頁三五九；《魯迅的故家》，頁一二九。

③⑩ 此書曾刻入《申報館叢書餘集》；參閱《魯迅的故家》，頁一三七。

③⑪ 《魯迅的故家》，頁一三八——九。

③⑫ 同上，頁一三九——四〇。

③⑬ 《魯迅小說裏的人物》，頁二四四。

③⑭ 同上，頁二四七——五〇。

③⑮ 《魯迅的故家》，頁二四〇——四一。

③⑯ 收《集外集》，《全集》第七冊，頁四九八——九。

③⑰ 《吶喊·自序》，《全集》第一冊，頁二七三；《魯迅的故家》，頁四〇六——一。

③⑱ 《魯迅的故家》，頁一三七。

③⑲ 同上，頁一四一——二。

④⑰ 同上。《古小說鈎沈》，收《全集》第八冊。

④⑱ 《嵇康集》收《全集》第九冊；一九五六年北京文學古籍刊行社曾影印校正稿本。參閱魯迅《嵇康集考》，《歷史研究》，一九五四第二期，頁九七——一〇三；戴明揚《嵇康集校注》，北京人民文學出版社，一九六二，小尾郊一《叢書堂鈔本嵇康集について》，《支那學術研究》，第二十四，五期，一九六〇，頁九八——一〇七；葉渭清《嵇康集校記》，《國立北平圖書館館刊》4/2, 4/5, 5/2, 5/3, 5/4 及 9/6，一九三〇、一九三一及一九三五；陳勝長《魯迅嵇康集校本指瑕》，《香港中文大學中國文化研究所學報》第十一卷，一九八〇，頁一〇九——三九。

④⑲ 《全集》第十冊。

④⑳ 同上。

④⑱ 《小說舊聞鈔·序言》，頁十五提到蔣瑞藻的書。蔣書商務印書館初

版爲民國八年(一九一九)。

④⑤ 《全集》第八冊，頁八。庚子年所作《祭書神文》，亦署“上章困敦之年”，參看③⑤。

④⑥ 《魯迅小說裏的人物》，頁五八。

④⑦ 《古書與白話》，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁二〇三。

④⑧ 見《難勢》篇。

④⑨ 《未有天才之前》(一九二四)，收《墳》，《全集》第一冊，頁一五三。

⑤⑩ 《隨感錄》(卅五)，收《熱風》，《全集》第二冊，頁二四——五。

⑤⑪ 《估〈學衡〉》(一九二二)，收《熱風》，同上，頁九九。

⑤⑫ 《雜論管閒事·作學問·灰色等》(一九二六)，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁一八七——八。

⑤⑬ 《魯迅小說裏的人物》，頁二〇三。

⑤⑭ 《馬上市日記》(一九二六年六月廿六日)，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁二九五——六；《題未定草》(六)，《且介亭雜文二集》，《全集》第六冊，頁四一七——八。

⑤⑮ 見《不懂的音譯》(一九二二)，《熱風》，《全集》第二冊，頁一一七。

⑤⑯ 同上。參閱羅振玉《流沙墜簡》，《羅雪堂先生全集·續編》第七冊內王國維《流沙墜簡補遺考釋》，台北刊本；王國維《流沙墜簡序》，收《觀堂集林》卷十七，北京，中華書局，一九六一版，第三冊，頁八一九。

⑤⑰ 見⑤⑮前引，頁一二〇——一。

⑤⑱ 參閱 M. Aurel Stein, *Ancient Khotan*, Oxford, 1907; E. Chavannes, *Les Documents Chinois*, Oxford, 1913.

⑤⑲ 《魯迅的故家》，頁三四四——七；《關於太炎先生二三事》，《且介亭雜文末編》，《全集》第六冊，頁五四八——九。

⑥⑩ 《魏晉風度及文章與藥及酒之關係》，收《而已集》，《全集》第三冊，頁四八六——五〇七。《全集》本作九月，誤，看《魯迅日記》。

⑥⑪ 劉師培《中國中古文學史講義》作於民國六年丁巳(一九一七)，收

《劉申叔先生遺書》第七十四冊；近年有新印單行本《中國中古文學史》即其書。

⑥② 同⑥①，頁四八八。

⑥③ 這書是屈大均（一六三〇—一六九六）的《安龍逸史》，二卷，收《嘉業堂叢書》。這書又收入任可澄等輯的《黔南叢書》第五集，後者民國二十七年（一九三八）才印行，在魯迅歿後。

⑥④ 《病後雜談》，收《且介亭雜文》，《全集》第六冊，頁一七二。

⑥⑤ 《這個與那個》，收《華蓋集》，《全集》第三冊，頁一三六——七。《茅亭客話》十卷，北宋黃休復撰，收入清咸豐四年（一八五四）胡珽校刊的《琳琅秘室叢書》第二集，刻有校勘記。光緒十四年（一八八八）董金鑑又曾重印此書，更作續校記。

⑥⑥ 《談“激烈”》，收《而已集》，《全集》第三冊，頁四六四——五。莊季裕即莊綽，以字行，南宋紹興初尚生存。

⑥⑦ 《病後雜談之餘》，收《且介亭雜文》，《全集》第六冊，頁一八六——八。

⑥⑧ 這一部日文書的作者是安岡秀夫。看《馬上支日記》，收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁三一四——五。《閭丘辨園》收有楊曄《膳夫經》一卷。和斯輝大概是忽思慧的別譯音，忽思慧《飲膳正要》三卷，收《四部叢刊續編》。這裏的楊煜之名也許是誤記。

⑥⑨ 引文同上註。《膳夫經手錄》亦見方功惠輯《碧琳琅館叢書》丙部。

⑦⑦ 《中國小說史略》，《全集》第九冊，頁二六〇；同書單行本，北京，一九五三，頁一二四。

⑦① 《關於〈三藏取經記〉等》（一九二六），收《華蓋集續編》，《全集》第三冊，頁三七六。羅振玉撰的跋文，亦收《雪堂校刊羣書叙錄》。這裏魯迅引的元刊本《易林注》，收《四部叢刊·初編》。《韻府羣玉》的撰人陰時夫在南宋寶祐（一二五三——五八）間曾登九經科第，入元不仕。四庫所收《羣玉》即元大德間刻本，見《四庫全書總目》卷一三五，類書類一；把撰人當做元時人，應無

問題。

⑦② 《關於〈唐三藏取經詩話〉的版本》，收《二心集》，《全集》第四冊，頁二六二——四；參閱《王靜安先生遺書》第二集，《兩浙古刊本考》卷上（一九二二），“元雜本”。

⑦③ 收《熱風》，《全集》第二冊，頁五四——五。

⑦④ 《寫在〈墳〉的後面》，收入《墳》，《全集》第一冊，頁二六四。

⑦⑤ 《〈窮人〉小引》（一九二六），見《集外集》，《全集》第七冊，頁四六二。

知 堂 紀 念

豈明先生逝世，到現在已經二十多年了。友人寫信來說，我可以寫一篇紀念的文字。

要寫紀念的文字，也許是可以寫的，雖然我惶恐而且躊躇於不能夠道及先生的學問和智慧之大。多年前先生有過一篇文章，題目是《我的雜學》，後來這篇文章，先生把它稍加修潤，添注了些外國人名譯音的原名，收在他晚年著的《知堂回想錄》的第一九七到二〇六節裏。這書看過的人很多，可以不用縷述。試想：童話、歌謠、醫學史、性心理、妖術史、歐洲大陸的小說、希臘神話、詩歌、人類學、兒童心理、浮世繪、戲劇史、佛經……這些方面的每一門都有過深入的觀察，發表過不少個人的知見，而且這種貢獻，直到他八十歲在艱困的歲月裏都還兀兀不休。這是常人所能夠做得到的麼？

先生在民國十五年（一九二六）寫過一篇《閒話》（收在《澤瀉集》裏），裏面提到清末同、光時代，有所謂“長毛嫂嫂”這一個黯淡的名稱。這個名稱的含義，如果我們想說得更通俗一點，也許可以勉強比附於魯迅先生的小說《祝福》裏的祥林嫂罷？在那篇閒話裏先生說“忍辱與苦恐怕在人類生活上是一個重要的原素，正如不肯

忍辱與苦是別一個重要的原素一樣”。民國三十四年（一九四五）國土光復後，先生又撰過《渡江》一首雜詩，起句即云“羈提未足恩施薄”，這羈提一詞也就是佛教六波羅密（*Ṣaṭparamitā*）裏忍辱的音譯（*ksānti*）。佛經裏說的忍辱本來有生忍、法忍兩種，都是很難得的修行。豈明先生的詩雖是謙詞，卻也未必真地有大乘菩薩那樣的法力，他的忍辱的止境大概還是如傅青主（山）說的想有所爲耳。先生在戰前寫的散文裏，有過好幾次都引了清末宣統間洪允祥的《醉餘隨筆》說：“《甲申殉難錄》某公詩曰，‘愧無半策匡時難，祇有一死答君恩。’天醉曰，沒中用人死亦不濟事。然則怕死者是歟？天醉曰，要他勿怕死是要他拚命做事，不是要他一死便了事。”先生在一九六四年七月十八日寫給他的友人鮑耀明先生的信上說他在淪陷區出任督辦，是“因爲自己相信比較可靠，對於教育可以比別個人出來，少一點反動的行爲也”（《周作人晚年手札一百封》，香港，一九七二），我想這卻不是故意遮瞞或謙虛的話。

豈明先生常說他自己的文字，貌似沖淡、閒適，往往誤人，這有時候是他故意那樣說的。讀過他的散文的人，誰都會承認那裏面有一種微澀的苦味。他後期寫的，用前人著述的內容加以分析或評隲的較多，就有人以爲是抄古書罷了。前引的晚年手札給鮑先生的另一信裏，有這樣一段很難得的、作者自己說明的話：

承示諸人議論甚感。語堂係是舊友，但他的眼光也只是皮毛。他說後來專抄古書，不發表意見，此與說我是“文抄公”者正是一樣的看法。沒有意見怎麼抄法，如關於《游山日記》或《傅青主》（夾註：皆在《風雨談》內），都是褒貶顯然，不過我不願意直說，這卻是項莊說的對了。我的散文並不怎麼了不起，但我的用意總是不錯的，我想把中國的散文走上兩條路，一條是匕首似的雜文（夾註：我自己卻不會做），又一條是英

法兩國似的隨筆，性質較為多樣。我看舊的文集，見有些如《賦得貓》（按·見《秉燭談》），《關於活埋》（按·見《苦竹雜記》），《無生老母的消息》（按·見《知堂乙酉文編》）等，至今還是喜愛，此雖是敝帚自珍的習氣，但的確是實情。友人晚年常要悔其少作，我現在看見舊作還要滿意，可見其了無長進了。（一九六五年四月二十一日）

按信裏的語堂即林語堂，項莊先生是香港《明報》的專欄作家。豈明先生所說的散文的兩條路，那匕首似的雜文一條路，自然魯迅先生的許多雜感集可以說是高峯的代表了，而林語堂先生認為是抄書的（也許像民國二十一年以後寫的隨筆、讀書錄那些文章），其中也有“褒貶顯然”的見解，我們仔細讀它們的原文，自然就能夠明白。其實，在豈明先生早期的文章裏，像匕首那樣犀利的反諷，如《澤鴻集》裏的《碰傷》，《吃烈士》這類的文字，也還是有的。後期的改變，我們與其認它為消沉，不如說是一種風格的改變、深遠的意境的追求罷。然而也許就是因為它貌似閒適，所以作者在“忍辱與苦”的年代裏能夠借着“確信是儒家的正宗”的幌子籠罩之下，說出幾句清醒的話來，而他所打着疾虛妄的旗號推崇的前賢，是東漢的王充，明季的李贄，清代道、咸年間的俞正燮，在不同的時代骨子裏也還是思想界的叛徒也。

這一類的訊息，有說得不那麼隱晦的，往往包含在長文章裏的部分，或是附在一些文章的後記裏，在不經意的地方表示了極嚴肅的意見：最可感謝的其一就是要人們珍重本國的文字。民國癸未（一九四三）七月豈明先生作《漢文學的前途》一文，其《後記》云：

民國二十九年冬曾寫一文曰《漢文學的傳統》，現今所說大意亦仍相同，恐不能中青年讀者之意（原書印倒作意之），今

說明一句，言論之新舊好歹不足道，實在只是以中國人立場說話耳。太平時代大家興高采烈，多發為高論，只要於理為可，即於事未能，亦並不妨。但不幸而值禍亂，則感想議論亦近平實，大抵以國家民族之安危為中心，遂多似老生常談，亦是當然也。中國民族被稱為一盤散沙，自他均無異辭，但民族間自有繫維存在，反不似歐人之易於分裂，此在平日視之或無甚足取，唯亂後思之，正大可珍重。我們繙史書，永樂定都北京，安之若故鄉，數百年燕雲舊俗了不為梗。又看報章雜誌之記事照相，東至寧古塔，西至烏魯木齊，市街住宅種種色相，不但基本如一，即瑣末事項有出於迷信敝俗者，亦多具有，常令覽者不禁苦笑。反復一想，此是何物在時間空間中有如此維繫之力，思想文字語言禮俗，如此而已。漢字漢語，其來已遠，近〔時〕更有語體文，以漢字寫國語，義務教育未普及，只等〔待〕刊物自然流通的結果，現今青年以漢字寫文章者，無論地理上距離間隔如何，其感情思想卻均相通，這一件小事實有很重大的意義。舊派的人，歎息語體文流行，古文漸衰微了，新派又覺得還不够白話化方言化，也表示不滿意。但據我看來，這在文章上正可適用，更重要的乃是政治上的成功，助成國民思想感情的連絡與一致，我們固不必要褒揚新文學運動之發起人，唯其成績在民國政治上實較文學上為尤大，不可不加以承認。（《藥堂雜文》）

這一段文字也被引在下一年寫的《十堂筆談》裏的“漢字”一節（《立春以前》）裏，這裏抄錄下來的文字有括弧內一兩處添加的字從〈十堂筆談〉、“地理上”一句後者作“地理等等”，其餘皆無異同。語文的問題，本來在民國二十三、四年間（一九三四—三五）大眾語和漢語拉丁化的討論，早已甚囂塵上，魯迅先生著名的一篇《門外文

談》(收《且介亭雜文》)是這個時期的經典文字。豈明先生自己早年在國語羅馬字初起時,也曾很熱心地寫信和錢玄同先生討論(文見《談虎集》上卷),難道會不明白這些關鍵?只是他所要對付的,是敵人的亡人國家必先亡它的語言文字的重大危害,這我們只要看東北淪亡了才十年,漢文在那邊已經被擄擄破裂到什麼程度就可以知道了。寧古塔在吉林省寧安縣,點出這個地名來說明漢語漢文民族間自有維繫存在,這對住在淪陷區的人民是有一定的心理上搏合的作用的。在《十堂筆談》的“漢字”一節裏,豈明先生更明顯地說:

這種文字在藝術文學上有什麼美點,在教育上有什麼缺點,這些問題暫且不談,因為說來話長,而且容易我田引水,談不出結論來。現在想說的只是為中國前途着想,這漢字倒很是有用,我們有應當加以重視之必要。這如說是政治的看法,也未始不可,但在今日中國有好些事情,我覺得第一先應用政治的看法去看,他於中國本身於中國廣義的政治上有何利益,決定其價值,從其他標準看出來的評價,即使更為客觀更為科學的,也須得放在其次。即如漢字,在外國人特別是在文化系統不同的異民族,感覺極難學,又或在學習誦讀寫作上,也均比較的不容易,這些或者都是事實也罷,但是我們只問這漢字假如對於中國本身是合用的,在政治意味上於中國極有利益,那麼這就行了,上邊所說的諸種缺點都可暫且擱下不論,而且也可以暫不作缺點論。(收《立春以前》)

從這裏更進一步,豈明先生便教人們不要忘記讀歷史,尤其是近代史。民國三十三年(一九四四)冬天他撰《〈沙灘小集〉序》說:“這〔甲申年〕在民國除了是第一次的甲申年以外別無什麼意義,可是

在以前的歷史上，這甲申年卻不是尋常的年頭兒。第一令人不能忘記的是三百年前崇禎皇帝煤山的事，其次是六十年前中法戰役馬江的事。青年朋友不喜歡看歷史的人或者不大想到亦未可知，我們老一輩的比較更多經憂患，這種感覺自更痛切。鄙人恰巧又是在這一年裏降生的，多年住在北京，煤山就在城內，馬江雖只是前輩參加，自己是曾身列軍籍的，也深感到一種干係。”（《立春以前》）這裏說的最要緊的是教青年人讀歷史，曾列軍籍的話，固然指的是他自己在清末曾習海軍，那也只是紹興人說話時的“燬頭”罷了。《十堂筆談》裏有“國史”一節，豈明先生說“國民常識中重要的一部分是國史的知識”。又說：

這種知識，除通史之外還應注意於近代的一部分。據我的意思，宋元至清最為重要，這一千年中不但內憂外患最多，深刻的顯露出中國的虛弱情形，就是文化思想，不論是好是壞，也是從兩宋起發生轉變，造成現在這狀態的。所以治史學的人或者覺得上古史有許多未開發的地方，值得研究，若在我們則情形不同，所應注重的倒反在於近代。古人以史為鑑，就是說當作鏡子用，孔子說，殷鑒不遠，在夏后之世。鏡子同樣的可以照美醜，但史鑑的意義漸偏重於鑑戒，這與巴枯寧的話相似，看歷史是教我們不要再這樣，也是很好的意思。不過說到勸戒便須先定善惡是非，又要走到史論一路去，不很妥當，我們的須得是別一種態度，連鑑戒這一層也都擱起，就只簡單的想要知道本國過去的這些事情。我們不先假定知道了有什麼用處，其理由只是有知道之必要，正如一個人有知道他的父親祖父的事情之必要一樣。祖父的長壽未必足為榮，父親的死於肺病也未必是辱，不過在為子孫者這不是沒有關係的事，他知道了於生活方針上很有參考的價值，那麼用處到底還是

有的。我們看見國史上光榮的事固然很高興，有些掃興的大小事件，看了掃興原是當然，但是也不可不注意，而且或者應該反而多加注意才是。這有如說到先人的病與死的地方，要知道其事雖在過去多年之前，同家族與同民族的都是一樣，在精神與體質上都有一種微妙的聯繫，最值得我們的深思與反省。（《立春以前》）

這些話在現在或當時的自由區自是常識，不怎麼希奇；但在他說這話的時地來說，聽到的人誰能不感到切膚之痛的鞭策呢。

二

在後期的文字裏豈明先生常常特別提到儒家，甚至自稱是“儒家的正宗”（《藥味集》序），我在前文戲稱這是幌子，並沒有輕蔑他這種主張或態度的意思。因為他的正宗儒家的旗號是有鮮明的立場的，這就是以古代“孔、孟為代表，禹、稷為模範的那儒家思想”（見《中國的思想問題》，收《藥堂雜文》），卻不是後來統制思想定於一尊的那種儒教。民國二十五年（一九三六）冬天他曾替北平《世界日報》的副刊《明珠》寫過些雜感，後來有少數收在散文集《秉燭談》裏，其《談儒家》一篇略云：

中國儒教徒把佛老並稱曰二氏，排斥為異端，這是很可笑的。據我看來，道儒法三家原只是一氣化三清，是一個人的可能的三種態度，略有消極積極之分，卻不是絕對對立的門戶，至少在中間的儒家對於左右兩家總不能那麼歧視。……從前儒教徒那樣的說無非想要統制思想，定於一尊，到了現在我想大家應該都不再相信了罷。至於佛教那是宗教，與上述中國

思想稍有距離，若論方向則其積極實尚在法家之上，蓋宗教與社會主義同樣的對於生活有一絕大的要求，不過理想的樂園〔園？〕一個是在天上，一個即在地上，略為不同而已。宗教與主義的信徒的勇猛精進是大可佩服的事，豈普通儒教徒所能及其萬一，儒本非宗教，其〔有〕此思想者正當應稱儒家，今呼為儒教徒者，乃謂未必有儒家思想而掛此招牌之吃教者流也。

我們可以附帶註上一句，這裏說的道家指的自是老莊，先生對於後世儒者的道教化也是深惡痛絕的。但是，他主張的正宗的儒家思想是什麼呢？他在《中國的思想問題》裏一舉清代阮元的《論語論仁論》說儒家主張的仁“是必人與人相偶而仁乃見也”，再舉焦循《易餘籥錄》卷十二裏引焦循的父親說過的“人生不過飲食男女，非飲食無以生，非男女無以生生，唯我欲生，人亦欲生，我欲生生，人亦欲生生”，加以發揮說：

飲食以求個體之生存，男女以求種族之生存，這本是一切生物的本能，進化論者所謂求生意志，人也是生物，所以這本能自然也是有的。不過一般生物的求生是單純的，只要能生存便不問手段，只要自己能生存，便不惜危害別個的生存。人則不然，他與生物同樣的要求生存，但最初覺得單獨不能達到目的，須與別個聯絡，互相扶助，才能好好的生存。隨後又感到別人也與自己同樣的有好惡，設法圓滿的相處。前者是生存的方法，動物中也有能够做到的，後者乃是人所獨有的生存道德，古人云人之所以異於禽獸者幾希，蓋即此也。

這是一篇利用儒家的老招牌，為人民大眾爭取生存權利的文字，所以下文他說：

中國人民生活的要求是很簡單的，但也就很切迫，他希求生存，他的生存的道德不願損人以利己，卻也不能如聖人的損己以利人。別的宗教的國民會得夢想天國近了，爲求永生而蹈湯火，中國人沒有這樣的信心，他不肯爲了神或爲了道而犧牲，但是他有時也會蹈湯火而不辭，假如他感覺生存無望的時候，所謂鋌而走險，急將安擇也。

下文他又說：中國“有中心思想永久存在，這出於生物的本能，而止於人類的道德，所以是很堅固也很健全的。別的民族的最高理想有的是爲君，有的是爲神，中國則小人爲一己以及宗族，君子爲民，其實還是一物。這不是一部分一階級所獨有，乃是人人同具，只是廣狹程度不同，這不是聖賢所發起，逐漸教化及於衆人，乃是倒了過來，由衆人而及於聖賢，更益提高推廣的。”這裏所說的君子、小人，我們似乎也不可執著於這兩個固有的封建名詞原有的涵義來看，不過說話的範圍既然是儒家，最好仍用它的名相來做個藻飾形容，其真義則在“衆人而及於聖賢”一句也就可以明白了。或者有人說，在那樣的時代那樣的地區裏說這些廢話，還不是與虎謀皮麼？這當然也是的，不過，這樣的與虎謀皮的人，日以心鬥，正像《莊子》裏所描寫的“與物相刃相靡”，即使不是特洛伊木馬人，也是一塊有用的擋箭牌罷。

三

豈明先生在北大教書許多年，他擔任的功課常是跨系的，就是在國文系和外文系都有功課，有的時候他還戲稱這是票友。這和有些位單只教個人專門的功課不同。這在像豈明先生那樣的老輩，是常有的。著名的像陳寅恪先生說他“平生爲不古不今之學，

思想囿於咸豐同治之世，議論近乎〔曾〕湘鄉〔張〕南皮之間”，其實治的就是古今中外之學。豈明先生的情形，可以說就是如此，這樣治學的目的在求通。以前他曾說“古人有面壁悟道的，或是看蛇鬥蛙跳懂得寫字的道理，我卻從妖精打架上想出道德來，恐不免為傻大姐所竊笑吧”，妖精打架和傻大姐是《紅樓夢》第七十三回癡丫頭誤拾繡春囊的事，現在用妖精打架代表交合已經成了常用的俗語了，豈明先生用它說明他所關心的性心理研究，這也成為他的道德觀裏所包括的現代科學常識的一部分。

求通的第一步自然先要有廣泛的常識。近情切理的意見，本來讀書人是不難有的，但是如果為了什麼特別的緣故而有所蔽，有時候就是第一等的大學者，也不免蹈了無常識的詬失。《書房一角》裏的《看書偶記》有“錢竹汀論輪迴”一條云：

《十駕齋養新錄》卷十八有釋氏輪迴之說一條云，“《列子·天瑞篇》‘林類曰，死之與生，一往一反，故死於此（按·錢氏原文作是）者安知不生於彼。’釋氏輪迴之說盡出於此。《列子》書晉時始行，恐即晉人依託。”案《列子》如係晉人依託之書，豈能為釋氏說所從出，若如所云，則非晉人讀《列子》後而假造不可矣。錢竹汀本是乾、嘉時難得的學者，奈何此等處與王漁洋輩同樣見識，士大夫不讀佛書以為正派，卻亦即此吃虧不少了。今且不遠引明末的例，嘉、道時有些學者多讀釋、道藏，或學習梵、藏、亞剌伯、滿、蒙文字，如俞理初、龔定菴、蔣子瀟等，均足以助成其思想之闊大，博西齋、裕思元之流亦正如此。讀經典亦何必一家歸依頂禮，只是開一頭門窗，多放進一方面風日來耳，一樣於養生有益，若必謂東向以迎紫氣，西向以望淨土，計議橫生，自只好塞向墮戶而已，昏昏沈沈，無足怪也。

這是說的常識不足和固鄙的壞處。蔣子瀟就是蔣湘南，道光間舉人，和龔、俞都認識，他的書有《春暉閣雜著》和民國初年資益館排印的《蔣子遺書》。這三位治佛藏，就一齊嘲笑那些以爲《四十二章經》以後的佛書都是後世託老、莊的書偽造的人。博西齋是滿洲博明，乾隆十七年壬申（一七五二）進士，有《西齋三種》收在《遼海叢書》裏。他通滿、蒙、唐古忒語，所以對邊外的知識就比許多文士高明。裕思元即裕瑞，他也通藏語和唐古忒語，近年他的《棗窗閒筆》鈔本的影印流通，對《紅樓夢》研究引起了很大的興味，我就不用絮說了。豈明先生說的“開一頭門窗，多放進一方面風日”，這是思想的健康最需要的。

在《我的雜學》（《苦口甘口》）的結尾一段，豈明先生說“我從古今中外都受到各樣影響”，《瓜豆集》的《題記》又說“我的興趣所在是關於生物學人類學兒童學與性的心理，當然是零碎的知識，但是我唯一的一點知識，所以自己不能不相當的看重。”他的這一方面的主張，寫定下來就成爲倫理之自然化的一句口號。

記得《瓜豆集》裏有《希臘人的好學》一篇，豈明先生說：

中國向來無動植物學，恐怕直至傳教師給我們翻譯洋書的時候。只在《詩經》、《離騷》、《爾雅》的箋註，地志，農家、醫家的書裏，有關於草木蟲魚的記述，但終於沒有成爲獨立的部門，這原因便在對於這些東西缺乏興趣，不真想知道。本來草木蟲魚是天地萬物中最好玩的東西，尚且如此，更不必說抽象的了。還有一件奇怪的事，中國格物往往等於談玄，有些在前代弄清楚了的事情，後人反而又糊塗起來，如螟蛉負子梁朝陶弘景已不相信，清朝邵景（晉）涵卻一定說是祝誦而化。又有許多倫理化的鳥獸生活傳說，至今還是大家津津樂道，如烏反哺，羔羊跪乳，麋食母等。

先生在《螟蛉與螢火》(收《風雨談》)文裏,更把這種缺少精密觀察的現象清楚地分成兩類,說:“中國人拙於觀察自然,往往喜歡把他和人事連接在一起。最顯著的例,第一是儒教化,如烏反哺,羔羊跪乳,或梟食母,都一一加以倫理的解說。第二是道教化,如桑蟲化為果蠃,腐草化為螢,這恰似‘僊人變形’。”在清代的一些研究《爾雅》的著作裏,先生不喜歡邵晉涵的《爾雅正義》,卻比較地喜愛郝懿行的《爾雅義疏》,恐怕就是因為郝蘭皋的書比較更具通識罷。但是他更推崇清末孫詒讓的一篇《與友人論動物學書》(收入孫的文集《籀廬述林》卷十),孫仲容的識見明達,已經是和豈明先生有一部分時間同時代的人物了。魯迅先生在《名人和名言》裏批評法國的昆蟲學大家法布耳(Jean Henri Fabre, 1823—1914)的地方,說過“農學者根據對於人類的利害,分昆蟲為益蟲和害蟲,是有理可說的,但憑了當時的人類道德和法律,定昆蟲為善蟲或壞蟲,卻是多餘了。”(《且介亭雜文·二集》)豈明先生遠在民國十二年(一九二三)已經寫過介紹法布耳的文字,說他“用了觀察與試驗的方法,實地的紀錄昆蟲的生活現象,本能,和習性之不可思議的神妙與愚蒙”(《法布耳〈昆蟲記〉》,收《自己的園地》),十分佩服這“科學的詩人”。這裏反對觀察自然的儒教化,和魯迅以“用人類道德於昆蟲界”是法布耳的缺點,意思是很接近的。

但是豈明先生主張的倫理的自然化,還有他的更進一層的含義,即是說生物的生活狀態是人生的基本,如果對這方面有了充分的常識,關於人生的意義自能更明確的瞭解認識。他在民國三十三年(一九四四)寫了一篇《夢想之一》,很發揮了這一點,他說:

人類的生存的道德既然本是生物本能的崇高化或美化,我們當然不能再退縮回去,復歸於禽道,但是同樣的我們也須

留意，不可太爬高走遠，以至與自然違反。古人雖然直覺的建立了這些健全的生存的道德，但因當時社會與時代的限制，後人的誤解與利用種種原因，無意或有意的發生變化，與現代多有齟齬的地方，這樣便會對於社會不但無益且將有害。比較籠統的說一句，大概其緣因出於與自然多有違反之故。人類攬絕強食弱肉，雌雄雜居之類的禽道，固是絕好的事，但以前憑了君父之名也做出好些壞事，如宗教戰爭，思想文字獄，人身賣買，宰白鴨與賣淫等，也都是生物界所未有的，可以說是落到禽道以下去了。（《苦口甘口》）

“用人類道德於昆蟲界”，自然是過分，人類於生物的生活方面能夠略加了一點調節，有了所謂理智，這就可以與言人禽之辨了。豈明先生說“羔羊非跪下不能飲乳，（羊是否以跪為敬，自是別一問題，）烏鴉無家庭，無從反哺”，但是他仍然很欣賞《孟子·離婁下》說的“人之所以異於禽獸者幾希”的話，不過他講的“幾希”，是指人類的基本的生存道德，並未嘗和生物的意志斷離的意思罷了。人類既然已經爬高了一點上來，對於人所獨有的這一點見解，知道己之外有人，己亦在人中，卻沒有一點把它拿來實踐的意思，那就不免成為不誠懇的戲論了。豈明先生在《關於傅青主》（收《風雨談》）和《道義之事功化》（收《知堂乙酉文編》）兩篇文章裏，都曾引王晉榮編《仙儒外紀削繁》裏下面一則記傅青主的事情是：

外傳云：或問長生久視之術。青主曰，“大丈夫不能效力君父，長生久視，徒豬狗活耳。”或謂先生精漢魏古詩賦，先生曰，“此乃驢鳴狗吠，何益於國家。”

傅青主是明末的遺賢，又是醫生，又是書法家。他是能夠用薑辣的

窠蜂似地散了，到了第二回上課，剩下的就是真正選習的二十餘人罷了。人數少，不是大班上課，聽的人也比較受益。

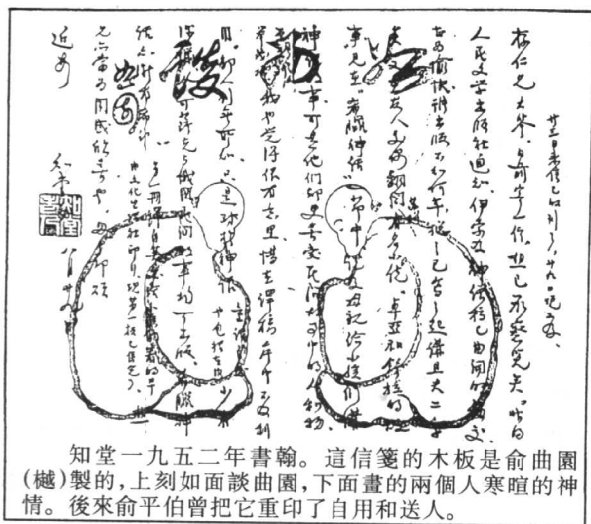
六朝散文原來是民國二十五年豈明先生開的新課程，這事在四十多年後我讀了《知堂回想錄》第一五一節“東方文學系”的敘述才知道的。那麼這功課在北大也只開過一年，因為下一年七月已經是盧溝橋事變開場了。豈明先生不喜歡“文起八代之衰”的韓愈和唐宋以後的道統思想，所以他這時的課程綱要和幾處別的文字裏都引過伍紹棠跋彭兆蓀編《南北朝文鈔》裏贊美六朝人“所著書多以駢儷行之，亦均質雅可誦”的話，這一門功課課堂裏的用書，《顏氏家訓》為主，《洛陽伽藍記》也講過一些，還有一小部分就是《百喻經》。

《顏氏家訓》的第三篇是《兄弟》。十月中講這一篇的時候魯迅先生故世了，他去世的第二天，北平天津的報紙上都登了電訊。我們上課的學生都猜想豈明先生可能今天告假了。我們在寂靜的課堂裏等了一會，豈明先生來了，大家的情緒上都有點悲愴。這一堂敷衍過去了，除了顏之推的文章什麼別的也沒有提，到了快下堂前約幾分鐘的樣子，豈明先生揮一揮他那件藏青呢袍的袖子，擲了擲粉筆灰，說“我要到魯迅的老太太那邊去一趟”，就這樣下課了。這一件事，和他說這一句話時的神氣，我還彷彿記得。

我和豈明先生私人間的往來不多，著名的八道灣我僅去過兩次。先生的文章，早年讀過的，有的當時也還不懂，有的也嘗到一點微澀的苦味。今年（一九八九）恰巧是英國思想家和性心理學者藹理斯（Havelock Ellis, 1859—1939）逝世五十年，他的遺著多又出了新版。豈明先生在民國十四年（一九二五）曾譯他的《感想錄》（*Impressions and Comments*）的一部分文字，收在《永日集》裏，其中《女子的羞恥》一篇是藹理斯在一九一八年二月九日記的，說“在我的一本著書裏我曾記載一件事，據說意大利有一個女人，

當房屋失火的時候，情願死在火裏，不肯裸體跑出來，丟了她的羞恥。在我力量所及之內，我常設法想埋炸彈於這女人所住的世界下面，使他們一起地燬掉。今天我從報上見到記事，有一隻運兵船在地中海中了魚雷，雖然離岸不遠卻立將沉沒了。一個看護婦還在甲板上。她動手脫去衣服，對旁邊的人們說道，‘大哥們不要見怪，我須得去救小子們的命。’她在水內游來游去，救起了好些的人，這個女人是屬於我的世界的。我有時遇到同樣的女性的，優美而大膽的女人，她們做過同樣勇敢的事，或者更為勇敢因為更複雜地困難，我常覺得我的心在他們前面像一隻香爐似的擺著，發出愛與崇拜之永久的香煙。”下一段續云，“我夢想一個世界，在那里女人的精神是比火更强的烈焰，在那里羞恥化為勇氣而仍還是羞恥，在那里女人仍異於男子與我所欲毀滅的世界並無不同，在那里女人具有自己顯示之美，如古代傳說所講的那樣動人，但在那里富於為人類服務而自己犧牲的熱情，遠超出於舊世界之上。自從我有所夢以來，我便在夢想這個世界。”失火時情願燒死在火裏不走的，中國古代有伯姬，因為“婦人夜出，不見傳母不下堂”，事見《公羊》魯襄公三十年《傳》，這是紀元前五四三年的事。我們的古老的經驗，很可以和意大利的婦人媲美了。豈明先生把他的《道義之事功化》一文稱為“夢想之二”，文裏重引了藹理斯的這些話，現在讀起來是令人感到悲涼的。然而就是這樣的不完全的理解，也在先生故世之後許多年了。

手邊所存着的少量的和先生的通信，鈔錄下來，或者也可以見到先生待人的情懷和他晚年著譯生活的一斑罷。一件是先生的兩三種譯著在香港謀出版的事情。一九五二年我在香港教書，和徐少眉先生私人經營的大公書局有些往來。少眉是紹興人，在香港經營書業已好幾十年，還出版一些文藝書籍。徐先生聽說是豈明先生的著作，很有興趣，初意以為是外間傳說先生正在翻譯的希臘



悲劇、神話這些。我去信代為問詢，先生七月九日來信云：

二月手書誦悉。鄙事承關切，至為感荷。拙稿擱淺者有《吶喊·彷徨衍義》，係一種魯迅小說的箋註（夾註：關於人地事務部分），擬在內地尋覓出版處。此外有根據英譯之可薩克及俄國民間故事（夾註：亦稱童話，似不很適切。）如可以請徐君一看，乞費神接洽。可薩克稿在滬，已去索回，日內當一併寄上。可薩克約六萬餘字，俄國則只五萬言，如可出版，條件則無一定，只是版稅遠水不救近火，故如可能，自希望售稿也。

七月十日晚另一箋，說明《伊索寓言》、希臘神話，悲劇等不克寄港的原因：

今日寄出一信，併稿本一冊，旋得四日手書，誦悉一切。

大公盛意甚感，唯所說諸書均無可設法，因《伊索》及《神話》版權俱售給開明，《悲劇》三部亦預支版稅，數目過於開明的售額。不但不易取出，且即使轉讓亦於鄙人了無利益也。特此申明，祈轉告大公乞諒為幸。

《吶喊·徬徨衍義》後改名《魯迅小說裏的人物》，和由《百草園》改名的《魯迅的故家》，後來俱由上海出版公司印行，《伊索寓言》等也陸續由別家出版。但是《俄羅斯民間故事》和《烏克蘭民間故事》（即可薩克）都為大公書局接受，於一九五三年一月和四月間在香港印行。豈明先生五二年八月八日的來信說“徐君買馬骨，高誼難得，涸魚亦遂有穌生之感。”蓋徐先生購稿，對這兩冊《民間故事》電匯給先生三千元港幣的稿費，這在當時算是較大的數目。可是豈明先生雖然感謝，心裏是很不安的，一九五三年七月二十四日來信，就自己提出一個建議：

前寄信想已到。今有別一件事，請兄便中轉告徐少眉君，請其考慮示復。去年承徐君好意，接受兩種《民間故事》，厚誼至今無以為酬，耿耿於懷。頃想得一種辦法，不知以為何如？現在該地不景氣情形如何，是否有印小書的餘地？如有此意思，可請就下列辦法中擇取，願供給材料，一切不受報酬。

一、為隨意選印一種選集，如《藥堂文錄》，在北方出版之兩冊及上海未發行之《立春以前》中取材，全由大公自由辦理。但如看去不見得有生意，自然不值得做。

二、將《苦茶菴笑話選》增訂，或改題為《明清笑話選》，印為一冊。原本係明馮夢龍之《笑府》、清陳皋謨之《笑倒》，石天基之《笑得好》三種選本，絕版已久。嗣求得明名人（添註：忠臣）趙南星之《笑贊》全卷，擬增入而未有機會，今可加在後面

(夾註：因係後加，又是全書而非選本)，內容更較充足。以價值言(添註：舊觀點)，此冊勝過《文錄》佰什，或在市上也還有人需要。《笑贊》素少全本(夾註：通行都殘缺不能通讀)，今抄得完全之本(也已十年前事了)，如需用可以寄奉。總之此純為報酬大公起見，一切由大公計算利益決定。如此刻無所用之，即乞兄轉示知可也。

趙南星《明史》卷二四三有傳，以風節著名，而能作《笑贊》，一定是很有意思的人。但是書局方面，這時或者因為經費拮据，對豈明先生的好意，沒有能夠接受。過了兩年，先生一九五六年一月三十日的信還提到這件事的下文：

年未曾改編《笑話選》，加入難得之刊本《笑贊》(趙“忠毅公”所撰!)全文，連同《笑府》、《笑倒》、《笑得好》三選，名為《明清笑話集》，已寄給文學古籍刊行社去看，未知能接受否耳。(夾註云：外文出版社借抄，擬選譯一冊為英文，則似尚有見識也)。草草不盡。

同年十一月十八日的信，又提到這兩冊《民間故事》，云“此書國內未能銷行，於書局亦是損失，對於徐君好意，亦覺有負。近有天津人民出版社提議重印”，打算重印成時退還書局港幣兩千元。這事似乎後來因為外匯不能夠辦到，並沒有成功。豈明先生早歸道山，書局在六十年代初已經歇業，現在徐先生的墓木已拱了。

五

豈明先生最後的二十年譯著生涯裏，有一些作品，是他自己特

別喜歡的，這在他的《回想錄》裏，多已提到。上述的兩種《民間故事》裏，他就說過可薩克故事的內容“比俄爲佳，……其實書店如可印一種，則還以此種爲勝耳”（一九五二年七月十五日信），這是兩者之間客觀的批評和選擇。

他譯的勞斯(W.H.D. Rouse)的《希臘的神與英雄》(*Gods, Heroes and Men of Ancient Greece*)也是他喜愛的，曾經好幾次提到它。一九五二年九月二十九日來信云：

《希臘的神與人》因原本頗好，因此稍有敝帚之感，唯初板（二千）已售完，出版社雖說要再板，恐須在明春矣。或者能早找到一冊舊書，或當先行寄奉。

這書文化生活社其實九月即已再板，十月四日先生就寄給我一冊。我收到後回信，十月廿日來信又說：

十一、二日手書誦悉，都到得很快，一是十一郵局消印，十六收到，二是十四日消印而十八日晚即到了。關於《神與英雄》的贊語，慙愧亦甚喜幸，因此書私心頗以爲佳（譯欠流利，）後記一係在南京時所寫，手頭無一參考書，只憑記憶，付印時由巴金自告奮勇與康嗣羣共同看末校，曾謬蒙贊許，亦因此記。今讀手書，益增感歎。後記五係再譯時所加，亦尚得要領。英美重述希臘神話故事所見當然不能說多，但似能比得上勞斯（夾註：此人係 Loch Classical Library 編輯者之人，所譯註有農諾斯[Nonnos]詩）者殆無有也。在上海亭子間寄寓時曾抄譯英人著《薩波(Sappho)傳》，加入原詩（夾註：另據原文改譯），成一小冊，係未曾奉贈，因手頭已缺，日內由書店寄到後當再寄上。此書殊不通俗，但一年間銷了千

五百冊(添註：原印三千)，有意外之感，想不到尚有這許多人(夾註：自然有一部分是圖書館)要這樣的書也。匆匆。

這裏末段說的著《薩波傳》的英人就是韋格耳(Arthur Weigall)，原書名是《勒斯婆思的薩波》(*Sappho of Lesbos*)。這位紀元前六百多年誕生的希臘女詩人，在《談龍集》、《自己的園地》裏我們都可以找到她的踪跡。豈明先生用文言寫的最早的一篇談薩波的文章，還是民國四年(一九一五)登在紹興的《禹域日報》上面的。

寒齋所藏豈明先生的書籍不多，有些是先生寄惠的，有些早年的書，近年香港見到了翻印。我認識的別人讀了他的書，偶有疑問，託我轉致的，也常常得到先生的回答，甚至鼓勵。一九五三年七月十日先生的覆信是答復剛讀小學二年級的宜家問的民間故事的問題：

宜家小朋友的信很使得我喜歡，我的譯書得到小朋友愛讀，是最可喜的事。她不但看故事，而且還注意到內容的異同，這是很難得的。童話(民間故事)除內容故事很有趣(它是古代最早的小說)之外，研究的興趣在於比較研究故事的分子的同異。俄國與烏克蘭(亦稱小俄羅斯)本是相近的同族，所以故事有些相同的地方，但是事實上在截無關係的民族中也有好許多故事，大同小異，異而同或同而異的，這裏便有些問題值得研究。宜家小朋友將來多讀些童話時(格林姆的文化生活社已印出三本)，更將感覺到這異同，可以更引起她的興趣。我想寫回信，只怕寫不好，所以潦草地這裏說了一番，請酌量擇取，轉告給她為荷。

《魯迅的故家》裏記周家有興、立、誠三房，這分明是從《論語·泰

伯》的“興於詩，立於禮，成於樂”得名的，但是書中作誠房，不作成，也有人問詢。豈明先生回信說“‘興立成’誠如所言，唯成房本家爲求字面好看，常自稱爲‘誠’，不覺沿用也”（同年十二月三十日信）；秀才讀書愛鑿，和實際真相，就有固滯的距離。

一九五三年夏天，我在學校裏幫忙課外活動，寫了一個叫做《月落烏啼霜滿天》的獨幕劇。這個戲舞台的三面都是黑幕，只有些燈光照在演員的面龐上，所以更需要配合的音樂。我得到導演梁崇禮兄的允許，同意去尋覓比較難得的古樂唱片，就寫信向豈明先生請教。關於這件事豈明先生來了兩封信指教。六月十七日一函云：

承詢日本古典音樂唱片，恐無適合條件之物，因其皆極簡單也。據所知曾有“雅樂”(Ga-gaku) 一組三片，其中一張催馬樂，有歌詞，云係情歌，而聽去宛如胡僧誦經，因此係從中國傳去之樂，由日本皇室之雅樂寮保存下來，而唐朝之樂歌頗受印度聲明學之影響，其唱情歌如唸經宜也。其純樂之片，似亦只鼓笙簫箏篳而已。劇中未必適用，如買來一聽以廣〔見〕聞，亦有意思。該片係 Victor 公司所製，現在港亦可定購乎。

這事搞了一些時候，還不曾有著落，其後就託了早稻田大學的實藤惠秀和池田政敏兩位教授代爲設法把那些雅樂錄音，總算成功了。實藤先生是研究中日交涉史的專家，豈明先生在日本購書，有時候託他，也互寄一些書籍。因爲那時候直接郵遞包件常有困難，曾經由我處轉信。豈明先生九月十六日信云：

七日手書誦悉。勝利唱片公司所列各種都是近世日本俗曲，想無可以供參考之處。唐樂係包括在“雅樂”之內，因該樂

屬於宮內省，因此所謂宮內樂也即是雅樂。越天樂即唐樂之一，亦稱越殿樂，云係般涉調，唯詳情不明，總之其為中國傳去之古管弦樂則無問題也。實藤說錄音，此事未能實行乎？

函中最後之語，也可見先生的關注之情了。這次演劇留下的幾張錄音片，後來我離開香港，曾把它們送給在傳播機構服務的友人，手邊只留了一張蘭陵王、還城樂的雙面片子，是 Columbia 公司的出品。至於有機會親自看到蘭陵王的表演，由戲者穿厚重拖長尾華瞻的服裝，臉上蓋着金面具，拖着沉重的步武，那是一九八五年七月在新加坡“掛單”時的事情了。

還有一次也是因教書而麻煩豈明先生的，是為了一首五代時南唐中主李璟的《浣溪沙》裏的一句。李璟的詞流傳得少，這一闕起句“菡萏相銷翠葉殘”的詞，差不多是諸家多選它的。這詞的第三句，各本多作“還與韶光共憔悴”，但是在俞平伯先生的《讀詞偶得》裏，卻作“遠與容光共憔悴”。我因為知道俞先生和豈明先生的師友關係，所以給俞先生寫了一封請教的信，就寄在豈明先生處。這時候是一九五五年的夏天。七月下旬得豈明先生十六日函，內附俞先生給他的小簡。豈明先生信上說“關於前向俞君詢問五代詞之件，近得回答，不得要領。大抵俞君係根據某一古本作解釋，而認為別本是錯的，因此別無解說，原信附上乞閱。”俞先生根據的本子，是明萬曆呂遠本，《讀詞偶得》中已有說明。《偶得》云：

“遠”各本作“還”，“容”作“韶”。遠之與還，區分較小，遠字較雋，還字較自然；容之與韶，則意義有別。韶光者景，人與之共憔悴，是由內而及外也。容光者人，與之共憔悴（印本誤倒作悴憔），是由外而及內也。取徑各異，今以“容光”為正耳。

俞先生的信也說“中主詞‘遠與容光共憔悴’句原係根據明刊〔南唐〕《二主詞》（現存最古之本），解釋方面沒有什麼新見可說，亦不過如《偶得》云云了”。這是見仁見智的話，我本來是請教的，當然無意去辯論。俞先生我從未見過，古槐書屋主人的墨筆短簡倒成了我僅藏的一件紀念品。

六

豈明先生跟我的通訊，大約最長的一封信，要算一九五三年五月所寄的讀《庚辛》的一封了。《庚辛》是我寫的一部小說，在一九五二年的冬天，由前邊提到的大公書局出版的。這書本是一部長篇《青春》的第一部分，用清末庚子辛亥廣州的一個漢軍旗人的大家庭故事做題材的，後邊還有兩部分，叫做《蒼茫》和《落日》，是連續地寫到民國十四五年左右舊時北京的幾個家庭裏的人物和變遷。這書前邊刊了一篇《青春》的總序，現在我敝帚自珍地把它抄兩段在下面：“它所企圖描寫的內容，粗略地說，是清末直到一九二五年頃約莫三十年間的幾個舊家庭裏人物生活的變化，從而反映出這個時期某個角度所看得到的社會上多方面所發生的繁複變遷。假如它可以有什麼主題的話，它的主題祇是幾個憂鬱幽悵的婦人和可憐的孩子。我誠懇地，真實而毫不掩飾地想剪出在那個動盪而悠長的歲月裏面他們蒼白的面影。這書裏當然也還有許多男角，還有許多成年人。可是我的同情，我的鼓舞，無疑地是放在了婦人們和孩子們一邊的身上。”結尾的一段說“假如時到今日，距離我書裏所描寫的故事已經快到第二個三十年了，書裏主要的人物的遭遇，還值得讀者們來細細咀嚼，並沒有把它送進歷史博物館裏去，那麼，說不定這部書對於我們的女人和孩子，對於孩子們將要踏進去的青春，也還有相當的用處。”

一九五二年八月
先生給這書幾部分的
書名都題了籤，後來
《庚辛》用的就是其
一。他表示想看這
書，九月十五日信云
“大作極願次第得拜
讀，對於兒童（夾注：
通例一至二五歲）生
活的描寫均有興趣，
至於意見無甚可說，
大意只是‘嘉孺子而
哀婦人’而已。”末了
引的話見《莊子·天
道篇》，是堯和舜的對
話，豈明先生別的文
章裏也提過，不用具
說。十一月九日的信
大概是因為知道這部
小說裏提到旗人的生
活，云：

三芳的前述是有光明的。不要等時光過去，阿蝦有了
出路，莫時維之犧牲了她的一生也是滿意。在謝氏則
是陰晴他還看的。文學中這些部分我想後是教育
力量它激動人的情感，叫他心裡吐逆，這在（古人
聞歌呼奈何也，即是此意）再進一步如悲有辦法，
即是曲感情轉為安舒，不是文苑領域而需於革命行
動了。

一九五四年五月十四日

知堂



學實代第

《讀〈庚辛〉》的一葉

《庚辛》以先睹為快，寫廣州旗人情形尤所願聞，昔只於
《兒女英雄傳》中得見一斑耳。以前曾一度留意收集旗下人文
集，覺得有清新之氣，未為道學與科舉（八股文）所淹沒，在《書
房一角》中曾有說及。大抵旗人文章思想上似少年而是主人，
所以有自主自立的地方。漢人則中年而是皂隸，故極不堪耳。

次年春先生收到了這書，二月三日來書說“《庚辛》中太史第一部分覺得愛好，前信曾及。反過來說，兄所寫庚子辛亥葉（按·當作林，先生誤書）鳳聲之大事件似較差了。太史第大概寫實分子多，百草園聚族而居，亦曾有類似的見聞，但太史第尚覺光明部分為多也。”這是先生鼓勵之中，對我說的質直的話。這書的下面兩冊，書局也沒有出版，一九五四年三月二十五日豈明先生來信還說“《庚辛》不克續出，甚為惋惜。我甚喜歡（添註：並非恭維）《唐辛》某幾部分，惟懶於寫文章，至今未下‘批評’也”。四月十七日來信重複了上面的話，蓋已有“起講”之意。到了五月十四日，先生就寄來了他的《讀〈庚辛〉》一文。這文字放在手邊已三十多年了，現在把它鈔在下面：

《庚辛》這回讀的是第三遍了。寄來的時候通讀了一遍，以後又翻閱了一回是只挑重點讀的，這回也是如此。因為我答應作者給寫一篇讀後感，前後兩次的翻閱便是想要繳卷的準備。

《庚辛》如題目所標示，是寫自庚子至辛亥這十二年間中國一部分情形的，但是我用了有點近於“不見與薪”的看法，卻輕朝市而重家庭，所謂重點因此差不多也就集中在“太史第”了。庚子時的白健卿和辛亥時的林鳳聲都是豪傑之士，但是不知怎地去與一羣婦孺相比，因為他們活也值得死也值得，令人沒有什麼惋惜，不引起一種憮然之感，因此如對作者說，第八章寫得不太成功，頭兩章剛够成功，也還是因了美晴的關係，我想作者不會見怪，他自己也是同意莊子的寓言，贊成堯所說的“嘉孺子而哀婦人”的話，所以對於我重點的挑法當然也可以同意的了。

書中有好些描寫風土的地方，這在小說上或者不很重要，

但是由我偏愛的緣故覺得很是可喜。從大南門雙門底起，直到西門口的敘述，特別是金銀巷，那一條屋瓦牆壁都現出雕敞的樣子，長塊青石鋪地，平時也是濕漉漉的，擺着好些魚肉雞鴨菜蔬的散攤的巷子，豈不是在誰的南方故鄉都是有的麼？其次是那城隍廟，判官小鬼，茶店命鋪，也都是熟識的，可惜在一般書本上卻是那麼的少見。但是最叫人感動的乃是太史第本身。關於這大宅門（夾註：我們鄉下稱大台門）作者不曾怎麼著力敘述，可是進門去時“一見如故”，那裏邊的構造組織，人物腳色，糾紛鬥爭，哪裏只是廣州旗下人家，其實是中國普通的現象。美晴與阿蝦本來佔着主要地位，但因為比較開明幸福，所以雖然同樣是孤兒寡婦，讀者對於她們的關心恐怕有點比不上“七房”，老實說作者寫那謝氏母女或者是最成功的。像“十一姑”那種做前妻孤女的女孩子，的確很可同情，書中將她對繼母的心理也寫得很好，但是更生動的我想還是那謝氏夫人，第六章這一篇以她為中心，配上丫頭阿騷和梳頭婆阿青，這大幅漫畫實在很是不差。八房的蘋姐和白秀娟那是另一幅，但是節省掉了。說也奇怪，讀者的關心對於美晴不及謝氏，對於阿蝦也不及白玉英，一面嘉孺子的成分又轉入於哀婦人，而哀憫的心情也多集中於不大高明的人身上了。三房的前途是有光明的，只要等時光過去，阿蝦有了出路，美晴雖是犧牲了她的一生也是滿意，在謝氏則是陰暗繼續着的。文學中這些部分我想該是最有力量，它激動人的情感，叫他心裏哀叫道“怎麼辦？”（古人聞歌呼奈何，恐亦即是此意？）再進一步如想有辦法，即是由感情轉為實行，不是文藝領域而屬於革命行動了。

一九五四年五月十四日，知堂

這篇短文外先生又媵以小簡，略云“又今日捲起袖子，作文繳卷，居然寫成了，分數大是疑問（請示知“讀後感”也即是分數），不過考試而繳了卷總是可喜的事也”。這篇文章裏有許多溢美之辭，以前因此不敢叫它面世，只好留供自己鞭策。《青春》的全部，承友人胡仙女士的好意，一九六八年四月在香港印出來了，那時正是國內文革狂熱的時期，離先生逝世，已將近一年了。

豈明先生最後的譯著，聽說是路喀阿諾斯 (Lukianos) 的《對話集》，並且已經完成了。這消息使我聽了很喜悅。這位在敘利亞出世，和曹操差不多同時（二世紀初）的希臘諷刺散文家，先生早期曾譯過他的《冥土旅行》，在《陀螺》裏有他三篇《娼女問答》，《看雲集》裏又譯了《論居喪》，足見對這位作家的愛好。一九六三年五月先生寫信託我代覓 *Loeb Series* 叢書裏面他的集子第七卷 (*Lucian, Vol. VII*)，因為要譯的文字多在其內。我轉託了牛津的黑井書店，到九月間這書終於寄到北京了。《知堂回想錄》第一八九節說“以炳燭的微光，想擔負這工作，似乎未免太不自量了，不過耐心的幹下去，做到哪裏是哪裏，寫成功了一篇，重復看一遍，未始不是晚年所不易得的快樂。”

炳燭之明，是春秋時候師曠跟晉平公說的老話。要是路喀阿諾斯，他就會說先生你已經看見過一千個月亮的圓缺了。

一九八九年二月於堪培拉。

（原刊香港《明報凡刊》第二八一—二八二期，一九八九）

跋左子興公書簡兩通

—

我忘記是那一年了，可能還在（一九六二年以前）我住在香港的時候，看到新加坡用的小學課本，有一課題目是《左子興》。這樣的課本不知道現在是不是還用，不過當時我看到很有些感動。這位左子興，在書裏的地位不僅成為名人，很像什麼名人故事裏的《文天祥》、《史可法》那樣，雖然他在清末不過是做過曾紀澤的繙譯官，做過隨五大臣出洋考察憲政的頭等參贊，和駐新加坡的首任領事、後又任總領事罷了。新加坡國人這樣地愛戴他，紀念他，我想他的後人和親屬們，是會知道感謝的。連帶的一種感想就是，一個人不論在什麼時、地，真正地肯為大眾服務的人，社會上對他是一種客觀的公平的準衡和看法的。

左子興公就是左秉隆（1850—1924），清末駐防廣州的漢軍正黃旗人。他就是我的父親的舅舅。他死在廣州的那一年，我才只七、八歲，又生在北京，離開廣州很遠，所以我不曾見過他。但是“舅太爺”（這是我應該這樣稱呼他的）這個名稱，從小到大，在我們家裏自是耳熟能詳。民國十七年（1928）我隨先父母第一次回到廣州，就曾到淨慧街（其實早已叫淨慧路了，這是俗稱）四十八號他的寓廬去，還跟他僅存的一位黎氏姨太太磕過頭，這是那時候晚輩

初次見長輩時的禮俗。這位三太，是他在新加坡娶的。在他們那個花木扶疏，半舊式半洋式的兩層樓的房子裏，我第一次看到些跟北京的許多客廳裏不同的陳設。地氈就是罕用的東西。那裏牆上有舅太爺的一幅肅穆的油畫，身上佩着外國送的寶星。（就是勳章，當時是這樣說法。）那時候我也不過才是舊曆的算法十一歲罷了。就算一知半解地唸過了一些《論語》、《孟子》之類，當然也還是不懂事。對於近代史的希望瞭解，更是很後很後的事了。不過左秉隆這個名字，是不會忘記的。

子興公的正夫人劉氏，是光緒十二年（1886）在新加坡去世的，她沒有生過兒女。在新加坡，子興公娶過兩位妾，陳氏和黎氏都各有子女，其詳見黃蔭普兄所寫的《記事》一篇短文，收在1959年新加坡南洋歷史研究會影印的左秉隆著《勤勉堂詩鈔》裏，這書的原稿本是蔭普兄所藏，是他在第二次世界大戰後在廣州舊書攤上搜求得到的。上文所說的黎氏三太，她的排行我們可以解釋做她是子興公的第三位女性配偶就是了，並不是說她是第三位姨太太。蔭普兄字雨亭（1900—1986），也是漢軍正黃旗人，入民國後報了廣州番禺籍。他是我姑母唯一的兒子，而且是遺腹子，父親在庚子拳亂的那一年在廣州得病死的。他在民國四年（1915）考入北京的清華學校，開始唸中等科一年級（等於初中一），和梅貽寶、時昭瀛、朱世明這些人恰巧同班（參看房兆楹編《清末民初洋學學生題名錄初輯》，《宜榭室叢編》，台北，1960）。民國十二年他們這一班在清華讀完了八年畢業，渡美留學，進的就是大學第三年。蔭普在哥倫比亞大學讀的是經濟，返國後有好幾年在廣州中山大學教書，其後在商務印書館和銀行都做過事，退休以前在香港幫忙過集古齋（書店）的事務。他自己好聚書，收藏廣東先賢的著作很多，頗長於目錄之學，所以晚年曾印過《廣東文獻書目知見錄》（1978）。他和新加坡的陳育崧先生認識，由陳先生斡旋，一九五八年他就把

《勤勉堂詩鈔》的原稿交給南洋歷史研究會出版。對左子興公和研究新加坡的歷史文獻來說，陳先生和蔭普兄兩位可以說是大功臣。《勤勉堂詩鈔》是一部哀集成編的著作，稿子出版時雖然未必像原作者心目中理想的那樣完整，但是我們後人也可以說，作者所希望的大體規模也盡在於是了，而且它還是一字不苟，用原稿影印的。子興公的娟秀的書法，結構很像明代的俞仲蔚（允文），清逸猶在陳眉公之上。我們就是看了影印本，讀了他描繪的景物情狀，也覺得心曠神怡。

二

像《勤勉堂詩鈔》那樣的原稿，可遇而不可求，我當然很羨慕蔭普兄這位藏主。蔭普又曾搜集清代到民國的不少人的書翰，刊有《清代名人翰墨》三冊，是讀史的人和鑑賞家所寶貴的。他刊的《近代名人翰墨》（1977），裏面收有左子興寫給黃宣庭的一封信，末署“十月廿七日”，這個十月廿七日照信中的記述，參看子興公的簡單年譜（也收在《勤勉堂詩鈔》裏）和他家有關時事的記載（澳大利亞格理斐大學 Griffith University 友人 Colin Mackerras 教授主編的《中國年表》（*Modern China: A Coronology from 1842 to the present*, Thames & Hudson, 1982）對檢查這些問題就很有用，準定是光緒三十年（1904）不會錯誤。黃宣庭就是黃誥，他是光緒二十四年（1898）中的二甲第五名進士，這時候他正以候補道的資格被派去廈門處理一件教案，信上也稍提到一點。宣庭是蔭普兄的一位伯父（大家庭的繁複關係恕我不多贅了），同時也是先母的一位堂兄，因為我的姑母是嫁到黃家，先父也娶的是黃家的人，不過不是同一房的罷了。宣庭舅後來做過駐義大利的欽使，蔭普保存的這一封子興公給他的通候的信，對研究子興公那一年在

北京的活動，也還是有一定的用處的。（下面我仍會提及它。）

我這裏發表的另外兩封子興公的信，一封署辛酉（民國十年，1921），一封署癸亥（民國十二年，1923），都是寄給我父親小川公（名宗幹，後因考試關係改名宗權，1881—1955）的，收信地址“北京乾麵胡同七十三號”，就是我有時候稱做和風堂的舊址，是每月納租二十圓租賃的小三合房屋，房主是姓王的山東商人。這座房子我近年返中國旅行也還到過，屋尚未圯，但是已很破舊，本來就很小的庭院現在似乎又搭蓋了間屋子，門牌也改了，是靠了隔壁一條小胡同的位置才得認識。六十多年的滄桑自然會是這樣。那時候我父親在北京稅務處辦事。這信自然也是私信，沒有什麼了不起的史料可循，它們的學術價值是不高的。不過，我們都知道子興公雖然不是遺老，清末光復上海的時候盡過大力的李鍾珏先生（1853—1927）還是他的摯友，爲了他，光緒十二年（1886）李先生特地到新加坡來訪問，後來李先生撰了著名的《新嘉坡風土記》（收在江標刻的《靈鶴閣叢書》裏，後來也收入《叢書集成·初編》；參看朱杰勤“《新嘉坡風土記》的作者李鍾珏”一文，收《亞洲文化》第五期，新加坡，1984），但是入民國後，子興公就不曾做過什麼官。這不是“愚忠”，不過和許多同輩的人那樣，他大抵對於民國初年南北的政治很感失望，這是就連在這種私人通信裏都可以看到的。所以這兩封信，也多少可以說明一下這位可能也是一位“老新黨”的拂亂的心情。

第一封信的原文如下：

小川賢甥青覽：疊接來函，經（按，此字因年久紙損，已模糊）閱悉。賑飢首在得人，三部知汝可靠，派充會員，諒能保全民譽，爲飢民效一臂助之力也。置婢暫供役使，不宜遽收爲妾。須察其性情和順，素無弱疾，又與妻室商妥，方可舉行，勿

貽後悔也。小兒淘氣不妨。身不强壯，須於飲食上格外加意，戒斷一切雜食，食勿過熱過寒，亦勿過多過少，總以和平中節爲要。小兒純陽，瘦人多火，常服肥兒糕、六味丸，可無虞也。汝之所謂三錯，言過激矣。亂亦進者，不能爲伯夷之清，當爲惠之和也。世界本一假局，惟有此理是真。父母之於子女，情至真者，理也。他人則漸疏，漸假者，亦理也。始皇復生，能暫平天下，不能使天下久平也。復辟能暫統一天下，不能使天下久歸統一也。必也有湯、武出，掃除羣醜，大施仁政，其庶幾乎！汝謂叔武佯狂避世，不勝欣慕。予在坡時，亦嘗有句云：“夢入故園聞犬吠（借用犬子），羨渠顛却不知愁，”彼此意皆暗合。凡辦公事須求一上和下睦之道，不可偏向一邊。既知賦性急躁，便要變化氣質，方爲真實本領。用度太大，總因應酬太繁，入多出多，勢所必然。欲求節儉之法，但減所可減之應酬，而於其不可減者，亦須從儉不從豐，斯得之矣。太白詩云“處世忌太潔，至人貴藏輝”，“含光混世貴無名，何用孤高比明月”，此真閱歷有得之言也。汝恨隨波逐流，不能守道，可將太白此詩，書爲座右之銘，而一日三復之也。真小人淺而易見，故易防；偽君子深而難測，故難防。防之之道，只要不得罪他，不過信他，如斯而已矣。余嘗恐汝得神經病，汝亦自謂恐得神經病，惟願汝及予言不驗，則汝父母慰於泉下，而吾與汝姊，亦慰於人間矣。凡得神經病者，總由志願過大，而不能償，此其病根也。孔、孟亦志大而不能償，何以不得神經病也，以知命也。不許償吾志，則安之若素，何病之有？君子不與命相爭，“不知命無以爲君子”。凡得神經病者，皆不知命而與命相爭，爭之不得，則病生矣。汝以爲然否？吾老矣，外瞻內顧，無一好氣象，故嬾於作書。今見汝書不似前之簡淡，故聊復言之。吳梅村詩云“慣遲作答愛書來”，甚欲汝時寄書，詳述一切也。

此候近佳。

七舅子興字寄辛酉二月廿二日

“老新黨”的心情不會是革命黨的心情。民國締造，當然是由於革命家的奮鬥和民意之所趨，但是北方袁世凱的弄權一手遮掩了天下也盡了很大的活動。民國五年袁氏帝制失敗羞憤死後，次年七月張勳等人的復辟，時間甚暫，很像是一場鬧劇，但是曾在清末服官的人，每個人的想法當然跟我們後人又不一樣。復辟派中人像康有為，可以不用說了，但是康氏一生的歷史對近代史和思想界也有積極的一面，這是不容否認的，晚年的碰壁，書空咄咄，使他就更加要抱殘守闕了。贊助復辟的沈曾植（子培，1850—1922），實在是十九世紀末的一位大學問家，王國維曾向他請教古音韻的學問，伯希和（Paul Pelliot, 1878—1945）也跟他問契丹、蒙古、畏兀兒的文字和摩尼、婆羅門諸教源流，我們但看近年出版他的遺著《海日樓札叢》（北京，中華書局，1962），就知道他對各種學問的精審了。他的參加復辟，大約只可以說是知其不可而為之的一種心情，這裏子興公在信裏發的議論，實在他也知道“外瞻內顧，無一好氣象”。曠地悠悠的歲月，那來湯、武呢？（湯、武在歷史上到底有何作為，那自然是另一個重要的，聚訟的問題。）

關於我父親納妾的問題，這是當時的風氣使然，子興公自己也有兩位如夫人，有些話也只能夫子自道。先母三十多歲才生我，是個不足月的七個月落地的孩子，所以納妾以廣嗣續，從傳統的觀念來說，“自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本”，我們如果把《大學》這句話的“修身”二字，換做“廣嗣”，倒也恰當。舊禮教的多方束縛，對女性都是不利的，在這種地方，我母親這時候的抑鬱之懷，是連做小孩子的我都可以親切了解和同情的。但是我父親這類的運氣似乎並不很好。我的第一位庶母景氏，是滿洲旗人，嫁到我家

後不久就下堂求吉了。這時候我頂多五、六歲，現在也說不清楚這事的背景和原因。另一位庶母劉鳳仙，大約是杭州人，先父在民國十二、三年到上海參加修改稅則會議的時候娶的。這位庶母人很聰慧，身體比較脆弱，到北京後頂多兩年就在夏天染了時症死了。這以後我父親就不曾再嘗試什麼。辜鴻銘先生談到中國人的納妾比西方人的露水姻緣要來得負責任些，這話雖是笑譚，其中也有很高的智慧。他曾引過羅斯金 (Ruskin) 的名言說：“The honour of a true soldier is verily not to be able to slay, but to be willing and ready at all times to be slain.”（“一個真正的軍人的光榮，我老老實實地說，不是在他能夠殺人，而是在他不論什麼時候都情願而且準備被殺。”）先父已經“被殺”過兩次，他沒有嘗試第三回。

這信上說的“叔武佯狂避世”幾十年後的我看了有些不懂。歷史上最著名的叔武，該是春秋時代衛國的叔武蓄意讓國而被人誤會認為他有野心，因而被殺的故事。《公羊》魯僖公二十八年《傳》說：“[晉]文公逐衛侯而立叔武。叔武辭立而他人立，則恐衛侯之不得反也，故於是已立，然後為踐土之會。”從這裏我們可以知道叔武的即位做短時期的衛君是衡量輕重，一種從權的辦法，他也懷有他個人的抱負。後來衛侯回來了，並不賣他這一場好意的賬。《左傳》說“叔武將沐，聞君至，喜，捉髮走出。前驅射而殺之，”他就這樣白白地犧牲了！先父的通信裏為什麼要提到叔武，我不知道，但是叔武似乎不曾有“佯狂避世”的行為，“捉髮”當然也不是“披髮”。《後漢書·獨行傳》有幾位佯狂的人，名字也不對。歷史上旁的人以叔武為字者，如孫桓（《三國志》卷五十一），郭彰，王彪之（分別見《晉書》卷四十及七十六），都不曾有“佯狂避世”的行徑。只有《漢書·韋賢傳》裏敘述的韋玄成，他的字是少翁，為了要讓爵給哥哥，曾經“陽為病狂，卧便利，妄笑語昏亂”，也許信上把這兩樁事混

在一起了。(如果不然,就是我們這一輩人實在“腹儉”,文字的常識不及前人多多。)”神經病”在今天就需要 psychiatric 和醫藥方面的治療,先父的思想似乎還不曾是這樣,但是一種憤世疾俗的心情,却是常常有的。他在北京服官的時候,常常身邊帶着一篇寫好了的呈文,開首的句子就是“呈爲呈請事”,下邊總是說他“舊疾復發,亟需休養,擬請開去本兼各職,以便治療”這一類的套語,時常準備需要時就摸出來應用。這種繕就的辭呈我小時看見過不止一次,心靈上就暗暗地添上一層黯影。父親“攢紗帽”,留下母親和我母子要怎麼辦呢?嚴格地說,父親是一位作事極具責任心的人,而且十分守法,一筆不苟,所以在北京舊官場的酬應敷衍的事情他常感到極不合;但是職位很小,只好看着乾生氣罷了。他喜歡買舊書,琉璃廠的什麼書莊、書局送來了,他買的大部木板書籍,家裏的僕婦往往要向書估索取“底子錢”(commission),他一定按住不許要。民國十四、五年在北京開關稅會議,向各國爭取修改進口稅則,與會的人都發了一枚金光燦爛的證章,還有一塊木牌,是準備釘在洋車的扶手外邊車框上,憑了它車子可以直跑到中南海裏面去出風頭。父親一定不許拉車的小張用那塊牌子。我想,他這樣做,大概是反對特權。

三

另外一封信是民國十二年夏天寫的,時間距前函的一年零三個月之後。子興公是下一年四月底故世的,這封信雖沒有什麼重大的時事,他個人的病痛和對當時廣州許多措施的不滿,也已躍然紙上。如果我們知道他下一年就謝世,就會覺得這封信也有些淒然傷感的味道。信云:

小川賢甥青睞：余自去冬一病，晝不能食，夜不能眠，自分必死。家人已辦身後各事，惟有蟒袍未備，致煩代購。本擬歸趙，乃荷慨贈，又寄來小米，厚意有加，銘心誌感。日昨邊君北上，託帶微物，諒已收到，非以為報也，聊伸謝悃云爾！刻已眠食如恒，雖尚步履維艱，此是老人病後常態，在所不免，差堪告慰。惟令姊近日似患清渴之證，總由平日操勞過步，肝腎虧損，以至於此；恐非旦夕之所能愈耳。此證必須靜養，凡屬煩惱之事，切勿使之聞之，是為至要。此間百物騰貴，近復一再捐租，苦不堪言。遭逢浩劫，盡有天意。天之示罰，則由人心之不善而欲使之向善也。奈人不悟何！余老矣，病將死而復生，豈留此老眼以觀禍首罪魁之伏誅耶？錢字從戈，亡國敗家皆由此字。世人不悟，日事爭奪，不知死時能帶得去否？久未把管，偶一為之，不覺忿懣填胸，語無論次。餘言不盡，即候近佳。京中有何新聞，家中大小可安，幸以告我是盼。

七舅子興手泐癸亥六月十二日

上面引的這兩封信原文，就是寒齋所僅存的，子興公的手澤了。我現在把它謄錄下來，供獻給新加坡國家的讀者們，也許可以畧增大家對歷史人物的懷思。

四

關於左子興公遺著的整理，黃蔭普兄是盡了一些保存資料的責任，但是，從新加坡人的立場說，這一方面供獻最大的自推陳育崧先生。育崧先生不但留心華人有關的史料，就是馬來人的文獻，器物，他恐怕也搜集了許多。《勤勉堂詩鈔》中，除了蔭普兄撰的《記事》育崧先生也從新加坡的一些舊報裏，剔抉出許多可以說是

第一手的資料。先生更有《椰蔭館文存》，其第一卷收有《左子興領事對新加坡華僑的貢獻》，也是一篇重要的文字。

我在一九六四年以前不曾認識陳先生。一九六四年一月，我從印度新德里經香港返澳洲，曾在新加坡住了幾天，這才有了謁見陳先生的機會。是年日記一月二十四日星期五記云：

下午共叔老（按，趙叔雍先生尊嶽，譜名泰）應連士升飯於 White Bear，座上有施寅佐，初會也。飯後共叔老去中華書局，陳育崧來，帶余及叔雍去天福宮。大殿懸有左子興公光緒十二年書之匾額。此乃天后廟，並祀關帝、觀音等。

事實上，這一次還不是我和育崧先生初見面。初見在十九日夜間，是叔雍先生請在鴻運樓吃飯，事後又去飲咖啡。在咖啡館裏首次見到陳先生。因為天氣熱，他給我的印象很有杜光庭描寫唐太宗“不衫不履，褐裘而來，神氣揚揚，貌與常異”的神氣。他當然不會“褐裘”，在冷氣的地方大約披了件什麼，真地“神氣清朗，滿坐風生，顧盼煒如也”的樣子，給我的印象很深刻。

一九七一年我承乏新加坡大學中文系的閱卷工作，又到了新加坡。二月十五日星期一日記，“是夜共林徐典、陳榮照、林鴻圖驅車到東海岸路 345 號候陳育崧，值外出”，這一次不曾見到。二月十七日星期三，“夜七時徐典來，同去新開之美麗華酒店內二樓，陳育崧宴。陳公年已七十，數月前曾中風，手尚無力。同座徐清水，Brunei 首任首相 Dato Marsal Bin Maun 夫婦及公子，陳君共八人。”次日日記又書：“昨夕育崧先生以《中國學會年刊》(Annual of the China Society, Singapore, 1964—7)一冊見貽，內有悼叔雍先生文，甚有情思。記叔雍譯英人同事 D.J.Enright《上海飯店有感》一詩尤雋。余又憶徐典齋中懸叔老一絕，云‘謝世厭聞天下

事，罪言未盡一家言。閉門長日親花鳥，此地真成獨樂園。’亦可記。”這一天我又在 Hotel Malaysia 共連士升、翁同文、顏清湟諸君喝茶，在茶座上又碰到育崧先生。不料這一次的叙談就成了永訣了。

這一次出門二月十三日星期六日記，也說及我再遊天福宮的事情。日記云：

午，徐典返家侍母就醫。余共陳榮照去看大同診所之唐醫生（按，名國基），為打一針防手指發炎。（我十二日夜從庇能抵新後，在旅館中誤傷手指，曾請人包紮。）共榮照去廈門街福民飯莊吃廈門菜，榮照請客：紅燒麻魚，山瑞湯，蛭子麵甚可口。鋪面已裝新矣。飯後去 Telok Ayer Rd. 之天福宮（直落阿逸街），廟道光間建，尚都麗，然已破舊，前六年履跡之地也。……

後來我在一九八四到八五年，也曾在新加坡住過；天福宮又去過一兩次。這也不過是個人對左子興公的慕思罷了。假如不是育崧先生，我更不知道子興公還有這些遺愛留在人間。

為了紀念子興舅太爺，育崧先生和蔭普兄（後者也成古人了），讓我在下文試把《勤勉堂詩鈔》所收文字，稍作一番校勘的功夫：

《勤勉堂詩鈔》裏除了詩的本身外，育崧先生的《讀報隨筆》，文字資料常可共蔭普的《記事》相核對，這是不需多說的。《記事》之外，又有《左子興先生年譜節錄》，恐怕也是蔭普兄所訂，我不很知道，但是稱為《左子興先生年譜》的書稿，我却從來不曾見過，不知道《年譜》可曾寫定，當然也不知道這個“節錄”的文字，究竟出自何人，並且是怎樣節錄的。育崧先生的《讀報隨筆》，入選的條目當然出自陳先生的心裁，但是他所選用的究竟出自何報，因為文中不曾

說明，讀者就較難猜測。例如，假如我們猜他用的是《叻報》，《叻報》在 1881（光緒七年）才創刊，而《隨筆》中的記載，有在 1881 年以前的事情，也有自己偶記係採用澳門《知新報》的文字，這些皆不能用《叻報》來說明。友人王懷鼎、莊欽永兩先生曾發現 1858 年（咸豐八年戊午）出版過一種華文周報，叫做《日升報》（參看王、莊兩位撰《新加坡第一份華文周報〈日升報〉》，收入王懷鼎《新加坡華文報刊史論集》，新社學術叢書第三種，1987；引見梁元生《從一份名錄看十九世紀後期新加坡華人社會中的“士”階層》，新加坡國立大學中文系學術論文第 52 種，1987，頁 1，注 1），不知道它是否後來還出版，會不會被陳先生利用。其實，即使陳先生曾經用過的僅是《叻報》，他如果能像梁元生先生的大文那樣，註清楚了《叻報》的期數和日子，那就方便後來做研究的人更多。

《勤勉堂詩鈔》裏的《年譜節錄》，如果和陳育崧先生《隨筆》中抄的報紙記載對核，我想《年譜節錄》就會被發現微有失實的地方。如 1890（光緒十六年），《年譜節錄》云：

出使英國大臣薛福成奏保以道員公省先用，並加布政使銜。二月，遊馬六甲、吉隆坡、檳榔嶼、小霹叻等埠。辭新加坡領事官，十一月回國。

似乎子興公離任返中國是這一年十一月的事情無疑了！和《讀報隨筆》一對照，這裏就差了整整一年。《讀報隨筆》1891（光緒十七年）十一月這下面相連的三條，正說明 1891 年才是正確的年份：

十一月一日 黃公度（按，遵憲，1848—1905）抵叻十（“十”字疑當作“之”）日，發表下車文告。

九日 左領事成“別新加坡七律二首”，在《叻報》發表。

十一日 左領事搭法郵美路賓回國，晨三時出口，時天尚未明。一時前紳民聞訊，即趕至船中叙別。馬龍車水，絡繹於途。

《勤勉堂詩鈔》內又收有當時陳宜敏、胡蔭榮（按，即胡心存，子興公蒞任前在新加坡任名譽性質領事胡璇澤的兒子）等人撰送子興公屏叙的文字，雖然日期寫十一月十二日或十三日不盡相同，但是“辛卯之冬”的年份更無疑義。關於年，月的問題，順便還可以再為補充的，是《年譜節錄》1904（光緒三十年）叙子興公：

服闋，赴京，充外務部頭等繙譯官。

黃蔭普兄撰的《記事》，也說“一九〇四年除服，始再出……，任外務部頭等繙譯官，兼戶部計學館教習。”“服闋”指的就是左公服孝服滿了。他的母親姜太夫人前兩年死了，這時除服後可以恢復任事，1904的年份是恰當的。但是，這一年他在什麼時候入京的呢？《年譜》上看不到詳細經過。幸而前引的黃蔭普編（也是他收藏的）《近代名人翰墨》內左秉隆致黃宣庭一信說：

弟自別後，於八月初七日行抵津門，因袁慰帥（按，慰亭，袁世凱字）意欲留在北洋當差，逗遛多日，始能擺脫。九（按，原信此字未影出，大約紙爛）月初二到京，十三遷入外部，二十六日謁見慶邸（慶親王奕劻），頗荷垂青，並詢及尊狀，極口讚稱，旋於月之四日奉諭派在外部當差。此後致書慶邸，尚希畧為吹噓，是為至感。高麗星使不日即請派人；德使留任；英使明春三月期滿。此中有無位置，良難逆料，惟有靜以俟之而已。……

子興公在清室垂亡的時候仍想做一番實質的工作，不願意尸位養老，這是我們可以理解的。但是謀諸慶邸，這一位賣官鬻爵，“事以賄成”的老王爺，在慈禧太后之下他把持了一切的措施，如果謀官位不出許多錢，自難滿足他的慾壑。蔭普兄的《記事》裏有一節對這些事有過較詳細的記載，這一點我就不更嚕嗦了。這1904年在國內外其實正是風雲洶湧的一年。子興這信是十月二十七日寫的，僅云：

京日近日無甚新聞，惟粵漢鐵路羣爭廢的賠償，國債爭論用金用銀，實爲此時兩大題目。至西藏一事已派少川（按，即唐紹儀，字少川）前往貢辦，亦一難題也。

西藏事固然是英國、印度方面的發動，Younghusband率領的軍隊佔了拉薩，達賴出走。九月七日英方和西藏地方的代表成立了協定，教西藏人以後如果不得英方允許不能和任何外國打交道。這把有宗主權的中國不知道扔到哪裏去了？難怪左子興公說這樣的“查辦”難辦。除了西藏，中國的東北這時也正砲火隆隆，殺聲震天，原來日俄大戰也早已啓幕，發生戰事的地點就在滿洲人祖先發祥之地，多年來不許漢人前去發展的禁區。有了這樣驚天動地的大事件而子興公在和友人通信的私函裏還說“無甚新聞”，他本來不是忸忸倪倪的人，也許這正像《兒女英雄傳》小說裏安公子的“逢人只說三分話，未可全拋一片心”罷？

一九八九年三月，堪培拉梅雨天氣中，柳存仁敬跋。

（原刊新加坡，新加坡國立大學中文系編《學叢》，創刊號，1989）

記約園觀書

現在回憶我當年在約園——張詠霓校長（壽鏞）在上海的家裏“觀書”的事情，這已經是五十五年前的事了。

我這裏“觀書”兩個字加了個括弧，是有意的。因為我當時在約園雖是每天都在看書，我對於自己摩娑過的大量的中國圖書的內容，所知道的說起來還是十分淺薄的，有的書連書名也還是初次聽到。雖然那時候先父也喜歡聚些書，在北京和上海若干專售舊書的書鋪我都跟着父親去徘徊過，家裏藏的木板書我也基礎地讀過了一點，但是就以量來說，寒舍的書比起約園來就簡直是小巫見大巫了。觀書，起碼要對那些書本稍知大意。我當時對約園的書，一部一部地檢了就放，正像陶淵明說的“六籍無一親”，實是很可慚愧的事。然而，詠霓校長教我每天到他府上去看書，嘗試為他豐富的收藏編一部簡單的目錄，是我至今還應該對他感謝的。我這裏僭妄地用了觀書兩個字，實在是因為觀字雖然應該是“諦視”，在現代人的用語裏，也許比看字的含義還可以稍微疏遠一點，諺語說矮人觀場，其或近之。若竟鈔《淮南子》說的“觀書者忘其愛”，那就不過是說如貧兒暴富，瞻仰“宗廟之美，百官之富”罷了。

我是一九三五年（民國二十四年）九月，到北大唸書的。在上海考入學試，取了八名考生，報上揭載的通告我是第八名。後來入學的時候，發現八人中讀國文系的只有我一個，也就沒有機會跟同取錄的人論“盧前王後”了。在進北大之前，我唸高中的第二和第

三年，都在光華附中求學。附中和光華大學的校址都在滬西的大西路（法華鎮附近），這地點是當時租界工部局私下擴建的所謂越界築路。進光華的一個特別印象就是學校自己有水塔，並且還自己發電，不繳工部局的水電捐，這是表示對越界築路的一種抗議。中學和大學的幾個重要樓宇，講堂、宿舍，都是對面峙立的，中間隔着很大的運動場，是公用的，飯堂（開會的時候又是禮堂，大臺是臨時用許多張飯桌拼起來做的）也是公用的。所以中學和大學之間的各種活動，並不隔閡。有時候中學和大學會一起聯合開會，所以詠霓校長的豐采我也早已認識。他的第五位公子芝聯先生，在中學的班次比我高一年。有一次英語背誦比賽，他在臺上用清朗的音調很有條理地唸出美國南北戰爭時林肯總統在 Gettysburg 墓地的講詞（1863），獲得優勝時的神貌，我現在都還依稀記得。

北大是個著名的老大學。“周雖舊邦，其命維新，”近年胡適之先生的《胡適的日記》印出來了，在書中我們都可以看到三十年代當時他們辦學的想法和設施。北大當時的國文系分做兩組，簡單地說，就是語言文字組和文學組，後者主要的還是古典文學。我在大學一、二年級時，選的和讀的功課自然一般還是入門的多。我那時候已經有一點喜歡“雜學”的傾向。我這裏說的雜學，當然不是像過去周豈明先生曾說過，或近年季羨林先生時常謙稱的那種雜學，他們治學的不同的範圍都太廣闊了！我的雜學，簡括地說，只是指當時北大有些看似冷僻的功課，不是當時全國八十多間大學的國文系都能夠開的科目罷了。例如孫子書先生（楷第）教的中國小說史，是我鍾愛的，他用了整整一年的時間只講了如後來他發表的《唐代俗講軌範與其本之體裁》那樣的內容，但却讓我知道要認真地研究通俗小說，不能不多知道一點它和佛經道經的關係。源遠流長，孫先生的平鋪直叙的議論就是我在這一門知識上的啓蒙老師了。孫先生當時在北平圖書館工作，對板本、校勘、編類應用

的機會很多，後來他研究錢曾也是園藏的三百四十多種的《古今雜劇》，做起考證來，就充分地發揮他地利人和之所長了。武陵余季豫先生（嘉錫）曾一度做過民國時期清史館的協修，他是個博極羣書而又嘗戲稱自己是“好讀駁雜不急之書以自文其陋”的人（見他替楊遇夫先生樹達的《積微居小學金石論叢》撰的序），當時是我們目錄學的老師。他教書有講義，可是他的兩百多頁的講義是在開學時就一次由注册處講義股的人排印好發下來的，上課的時候也不照着講，却喜歡談論了好些像他的《四庫提要辨證》那樣的發現。《辨證》裏前九卷固多經部史部語，但是余先生偶然也談宋江三十六人的考證，還說“楊家將”。即或是細大不捐罷，中國傳統的學問，窮源盡委，枝葉扶疏，頭緒雖多，歪打正着的時候却不能不說它本來就是一個。

盧溝橋事變起了，北方的幾個大學紛紛南遷。我因為家庭的關係，沒有跟着學校到長沙和蒙自、昆明去，大學的後兩年，就在光華借讀。這是我後來有機會和詠霓校長開始熟絡一些的緣故。滬戰開始，大西路也接近戰區，在那裏上課是不可能的了，於是學校就先遷徙到公共租界愚園路的岐山村，只租了幾幢住宅房子，後來再遷到市區核心漢口路和九江路兩邊都通的證券大樓，佔有一兩層樓面積的臨時校址，地方就比較寬敞一些。這時候我有機會受業於兩位老師：呂誠之先生（思勉）和蔣竹莊先生（維喬），他們恰巧都是常州（武進）人。我小時候在北京讀的商務印書館出版的小學課本，上面的編者就有蔣維喬、莊俞二人的名字。呂先生的《白話本國史》在這時也是家絃戶誦的，雖然那時候先生編的給大學用的通史、斷代史和《燕石割記》這些書還不曾印行。有機會親炙這兩位先生是一種福氣。光華這時念文科的同學，頗有一些活動。少數同學們有一個不成組織的組織，每人分攤出資編印過好幾期的學術刊物，叫做《文哲》。這個《文哲》的團體也時有演講會，多在

周末舉行，經常請一些校外或外地來經過上海的學者們來給我們演講，校內的老師更不用說。詠霓校長也很高興來講過幾次浙東學派的專題。有一次錢賓四先生（穆）私人從內地回來，到蘇州去省視他的老母親，經過上海，我們也請他講演過一次，講的題目我已經記不起來了。賓四先生清末在常州府中學堂讀書時，做過呂誠之先生的學生。這一天他講演，呂先生也來了，於是闊別三十年的師弟就在我們這批小門生的會集上重新歡聚。這是中國史學界的一件大事：孤島和後方的史學界得以溝通了！賓四先生寫的《師友雜憶》（一九八二）一書裏對這一次見面和後來他們之間的來往有過不少描述，我這裏就不用多贅了。

我在詠霓校長的約園觀書、編目，對我個人做學問受的基本訓練當然很重要，但是這事的發生和經過對別人却是微不足道，我這裏只想稍微敘說一下觀書的客觀環境和對約園的印象，因為五十年來變動很多，有些景物恐怕早已改觀，我的記載也許對詠霓校長和他的後人的家乘還有一點意義。觀書是在一九三九年（民國二十八年）的夏天，就是通常放暑假的時候。這一年我剛好畢業，拿的還是北大的文憑，不過我的四年級論文，已經是由北大請詠霓校長就近審閱的了。在這以前好幾年，我還在唸初中和高中一年級的時候，我家住在愛文義路（Avenue Road，後來改稱北京西路）和赫德路（Hart Road，後來改稱常德路）口的鴻禧里。當時先母早逝，先父帶着我賃廬而居，除了一個服務多年的女傭，家中就只父子兩人。每天晚間父親頂喜歡帶我走赫德路朝北去散步，一會兒就到一間叫做佛教淨業社的房子。這地方規模很大，裏面有供奉塑金三寶佛的大殿，有獨立的寬弘的樓舍是給修持的居士們常住的（似乎有一位許止淨居士就住在那裏），也有少數的和尚在那裏虔修或掛單。裏面還有假山石、荷花池，不止清幽，它還是任人遊覽的，不過入夜以後，去那裏徘徊的人實在很少，這也就成了我

父子們散步的勝境。淨業社又有另外一道門，向東穿出去就是愛文義路哈同路(Hardoon Road, 後來改稱銅仁路)口的覺園。詠霓校長的住宅約園，實際就是覺園裏幾幢房屋的一幢。這是當年俗語所謂小洋房，房子的結構很美，占地不廣，却也很實用。我們每晚從淨業社這樣踱步似的穿出去，至少有一二年每天巡遊一下回家必定要經過這幾家房子，當時並不曾知道約園就在這兒。

我在到約園觀書以前也曾有機會看到過少數愛聚書的人的寓廬，它們都有一個共通點，就是藏的書本有時候會多到堆積起來像舊書鋪。最特殊的一個例子，像董綬經老伯(康)在上海慈惠里住的房子，不僅藏書很豐，樓底下地面一層實際上就是刻木版書的工場，夏天常見有好幾個大胖子北方刻書匠袒着上身，在強烈的電燈光下面工作。樓上兩層樓的地盤，也是只見書櫥，不見其他的家具的。董先生是法家，又是政海中人，他刻的兩集《誦芬室叢刊》那近一百種的書包括金元人的著述，《盛明雜劇》、《五代史平話》、《醉醒石》這些著作，是值得後人紀念的。約園藏的圖書大體上說保管得比較更整飭些，但是我現在要特別提起的，是詠霓校長還刻過八集、超過一百七十種著作的《四明叢書》，這當是近六十年學術界的大事，提到約園，這件事更應大書特書。

詠霓先生辦教育，留給後人的是光華大學。這大學在一九五一年併入華東師範大學之後，名義上似乎光華已經不存在了，它的生命已獲得新的起點了。不過我們但看這四十多年來光華校友們的親密情誼，紀念校史情緒的熱烈，就知道詠霓校長當年辦學的苦心在我們後死的人身上發生的長遠影響了。詠霓先生從一九三二(民國二十一年)起在國難嚴重的時期私人斥資來刻書，留給後人的是中華文化的和民族的重要的寶藏，其對象又不止一時一地，却有更大的影響，我們不能不多留意一些這事的重要性。

《四明叢書》第一集刻於一九三二年。我在約園幫忙檢點他的

圖書的時候，《叢書》已刻完第五集，就是那部著名的王梓材、馮雲濠合編的一百卷《宋元學案補遺》，第六集二十一種和第七集二十三種正在準備付梓的階段。《叢書》以四明做書名，似乎不過是整理鄉邦文獻，因為詠霓先生是鄞縣（寧波）人。這話似是而非。若是換了一省，像今天幾乎沒有一省一地不在盡力表彰鄉賢的樣子，這種批評也無可厚非，雖然“維桑與梓，必恭敬止”是一句很古老的話。但是歷史上在明清之際和清初一百年的變動期間，這浙東的學術風氣對士大夫和一般讀書人的影響就太大了。詠霓校長主持刻印這一套叢書，誰能說它沒有和時代攸關的重大意義？

詠霓校長不止是《四明叢書》的刊刻人，八集之中有好多部都是他親自輯錄的。在他所輯的這些書裏，第一集的《虞秘監集》四卷，《賀秘監集》一卷，《外紀》三卷，虞世南和賀知章是唐代的知名人物，可以不用詳細介紹。補校吳夢窗（文英）的詞，或者也可以視同此例罷。但是《豐清敏公詩文》和《奏疏》輯存各一卷，這清敏公是在北宋神宗、哲宗、徽宗三朝活躍的豐稷，《宋史》卷三二一有傳，說他是蔡京、章惇、曾布的對頭，恐怕就不是太多的人熟悉的了。第二集收的《孫拾遺文纂》一卷，《外紀》一卷，孫邠是唐末時人，做過左拾遺，唐亡後他寫文字仍用唐朔，詠霓先生所以加以表彰。陳良謨《陳忠貞公遺集》三卷，《附錄》二卷，輯錄的是明末北京城陷後自縊死的鄞縣陳良謨的文字，《明史》卷二六六有傳，並不是正德、嘉靖間撰《見聞紀訓》的湖州安吉人陳良謨。《雪交亭正氣錄》十二卷是明末高宇泰撰的，他曾仕南明魯王的朝廷，也曾遭名捕過。他的父親高斗樞《明史》卷二六〇有傳，在崇禎十四到十七年間斗樞曾若守湖北鄖陽。這書前人已有注，詠霓先生參加的是（補注）。萬斯同的《宋季忠義錄》原有十六卷，《附錄》一卷，加入的也是《補注》。

第三集裏收的元代舒天民的《六藝綱目》是用韻語的，這書《四

庫總目》入小學類三。詠霓先生爲它撰了《校勘記》。詠霓先生撰的《南山著作考》一卷，是附在《叢書》所收黃潤玉的《寧波府簡要志》後面的，南山先生也就是人們對潤玉的尊稱。他是明代永樂到正統間的人，《明史》卷一六一有傳。《寧波府簡要志》和他的《四明文獻錄》、《海涵萬象錄》三書《四庫》都分別收入史部的傳記、地理和雜家的《存目》內。《存目》是不錄原書的，現在《海涵萬象錄》四卷在《四明叢書》第三集就可以找到。第四集中沈煥的《定川遺書》二卷、《附錄》四卷也是詠霓先生輯的。沈煥的傳見《宋史》卷四一〇，《宋元學案》卷七十六的小傳可參看。他是復齋（陸九齡子壽）的門人，和楊簡、舒璘、袁燮並稱明州四先生。全祖望在《宋元學案》裏說：“四先生之遺文，亦惟沈集絕不可見。”這裏詠霓先生所輯，大概可以彌補這個缺陷了。楊慈湖（簡）自是宋代陸象山心學一派的龍象。《慈湖先生遺書》十八卷、《續集》二卷之後，清代的馮可鏞增加了《補編》，這裏詠霓校長又增了《附錄》。他更撰《慈湖著述考》一卷，附在《遺書》的最後。

第五集是《宋元學案補遺》的專集；第六、七集詠霓校長沒有增添什麼，但是那部直到民國三十四年（一九四五）他歸道山之後三年才刻出來的第八集，仍收有他輯的宋代舒亶《舒嬾堂詩文存》三卷、《補遺》一卷、《附錄》一卷，和他在清代汪仁徵的《味吾廬詩存》一卷、《文存》一卷、《卷首》一卷的後面補撰的一卷《外紀》。舒亶因爲在北宋黨爭中作風比較躁急，執法嚴刻，《宋史》卷三二九曾說他“舉劾多私，氣焰熏灼，見者側目。”我對他的事蹟沒有什麼研究，但是仍然相信材料的彙集當是做學問最要緊的先着。汪仁徵是鄞縣人，他中光緒十六年庚寅（一八九〇）恩科的進士，僅在甲午中日戰爭爆發之前四年。他跟文廷式、廖平、夏曾佑、董康、俞明震這些人同年，已是近代人物了。

綜覽這八集的《約園叢書》，我們不能不說詠霓校長刻書的苦

心，專注的地方大約有兩方面。一方面是他要薈集許多研究史學的材料，一方面他頗重視儒家思想的所謂理學和心學。史學方面的書收在這裏的，像南宋樓大防（鑰）撰的《范文正公年譜》，王應麟的《四明文獻集》、《深寧先生文鈔摭拾編》和《補遺》，又輔以清代錢大昕、陳僅、張大昌分撰的三部《王應麟年譜》，張嘉祿撰的《困學紀聞補注》，還有黃震的《古今紀要逸編》、《戊辰修史傳》，都可以看出詠霓校長對史籍的關懷。萬季野（斯同）史學的書這裏收了六種。關於地理的，《叢書》中有南宋嘉定間魏峴撰的《四明它山水利備覽》，明清的又有黃宗羲的《四明山志》，全祖望的《漢書地理志稽疑》，蔣學鏞的《鄞志稿》，周道遵的《甬上水利志》，王楚材的《全校水經鄞注水道表》，都不是泛泛之作放在裏面湊數的。魯迅先生輯的晉虞預的《會稽典錄》也收在第七集裏，讀書的人可以共前人如陶宗儀《說郛》、王仁俊《玉函山房輯佚書續編》合看。

《叢書》第五集的《宋元學案補遺》這套大書，是今天研究宋明理學和思想史的人沒有不知道，沒有不曾利用過它的。《叢書》所收其他的理學書，似乎就以陸象山一派的著述為多。例如楊慈湖（簡），不僅收他的《遺書》，《年譜》，還收《楊氏易傳》、《慈湖詩傳》、《石魚偶記》。這也許不是個人的偏好，實在陸、王一派單刀直入震懾人心的力量，在思想史上，甚至對現代人的思潮上，是有巨大的撼人的魄力的。和象山有淵源的沈煥，前文已提過了。舒璘是和沈煥齊名的，《宋元學案》合稱為《廣平定川學案》，《叢書》也收了廣平的《舒文靖公類藁》。袁燮是和楊簡、舒、沈等前文提到的四先生之一。他的一部《絜齋家塾書鈔》，是講《尚書》的，王應麟的《困學紀聞》卷二曾引用過它兩條。這書明代尚存，後來就少見了，所以清初朱彝尊撰《經義考》（卷八十三）說未見。現在只有《四明叢書》和《四庫全書》有這個從《永樂大典》輯出來的十二卷本，《叢書》本還添上了一個《附錄》。

做學問的途徑、願力和約園有同好的，前文我述及的錢賓四先生就是其中的一位。因為錢先生不祇是史學家，却也是關心世運的人，他的《中國近三百年學術史》和晚年撰的《朱子新學案》都可以見其梗概。錢先生到過光華講演之後，不久就見到了詠霓校長。後來他的《師友雜憶》裏有兩處提到他們的交誼：

余去上海又新識光華大學校長浙江張壽鏞。在其租界之寓所，贈余以其新刻之《四明叢書》。其中王梓材、馮雲濠兩人之《宋元學案補編》，尤為余所喜讀。（頁二〇八）

有一節說：

余侍奉老母一年，終辭慈顏，於民國二十九年夏重返後方。時自海上赴南越諸路已斷，以張壽鏞種種相助，獲在香港徑乘飛機抵重慶。（頁二〇九）

賓四先生在一九九〇年八月逝世，享年九十六歲。他在八十多歲雙目俱盲時寫的回憶，也不曾忘記詠霓先生對他的不止是私人的情誼。

（這篇舊稿曾刊張芝聯編《約園著作選輯》，是紀念詠霓先生逝世五十周年的。北京，中華書局，一九九五）