

KUASU 次世代プロジェクト

「多元的な視野のなかの漢籍文化史」 成果報告書

編集：

蕭 振豪 (文学研究科博士課程)、楊 洋 (文学研究科博士課程)



目次

| | |
|--|----|
| 「多元的な視野のなかの漢籍文化史」公開セミナー..... | 2 |
| 「多元的な視野のなかの漢籍文化史」ワークショップ..... | 4 |
| プログラム..... | 4 |
| 写真..... | 5 |
| 定着できないテキスト：書籍受容と講習のコンテキストに位置づ ける日本中世の漢籍鈔本..... | 6 |
| 張懷瓘《書斷》的史料利用與通俗書論..... | 13 |
| 藤原惺窩の読書とその学問の形成..... | 18 |
| 作為文獻學方法論的詩律研究：以平安、鎌倉時代資料為中心..... | 24 |
| 別生経と唐代伝記..... | 31 |
| 試論陳澧的詞學觀—以新見抄本為中心 | 36 |
| The Soul in Medical Texts: The Transmission of Anatomy and Religion in China and Japan..... | 43 |
| 《海國圖志》的在日翻刻..... | 50 |
| 宋代有關外國知識的書寫與傳播..... | 57 |
| あとながき..... | 64 |

「多元的な視野のなかの漢籍文化史」公開セミナー

唐王朝鈔本文化與東亞世界管窺二題

——以「科舉教科書」及「高句麗情報書」為中心

Reconsider T'ang Empire's Manuscript Culture and East Asia:
from the Perspectives of Imperial Examination textbooks and *Goguryeo's*
Intelligence Reports

During the major periods of the Sui and T'ang Dynasties, the East Asia was still in the pre-printing period, which the tradition of manuscripts of the Six Dynasties was still dominant. Hence the studies of Literature and Thoughts in Manuscript Period based on books printed no earlier than the Song Dynasty, is inevitably risky and problematic. Nevertheless, it is doubtful that whether the *Dunhuang* Manuscripts which are often regarded as the most important primary source, can effectively serve to reconstruct the empirical picture of scholarship in that period. With the aid of rare corpus preserved in Japan, i.e. *Wenxuanjizhu*(文选集注) and *Hanyuan* (翰苑), the speaker shall illustrate the evolution of Intellectual History and History of Ideas in the Middle Period of East Asia .

講師：童嶺（南京大学文学院准教授、南京大学人文社会科学高級研究院駐院学者、域外漢籍研究所研究員）

顧問：平田 昌司（京都大学文学研究科 教授）

協力者：楊洋（京都大学文学研究科 博士課程）

蕭振豪（京都大学文学研究科 博士課程；日本學術振興会特別研究員 DC）



2013年11月15日京都大学附属図書館3階の共同研究室5号室に童教授を招き、公開セミナーを開いた。童教授は日本に保存されている『文選集注』と『翰苑』の古鈔本を中心とし、公元9世紀頃の日本漢籍鈔本が反映している中国乃至東アジアの學問と文化を語られた。文学研究科・人間環境学研究科・人文科学研究所の先生方を始め、多くの方々が来聴した。



会場内の様子



童先生



コメントしている平田先生



聴講者たち



右から：童先生、平田先生、蕭、楊

京都大学アジア研究教育ユニット(KUASU)
 2013年度「KUASU次世代研究プロジェクト」
 「多元的な視野のなかの漢籍文化史」ワークショップ
 プログラム

日時：2014年3月13日(木) 場所：京都大学楽友会館 1階会議室

| | | | |
|----------------------|--|--|----------------------------|
| 0930-1000 | 開会式 | | |
| 1000-1015 | 休憩 | | |
| 1. 漢籍と学問の受容 | | | |
| 1015-1050 | 定着できないテキスト：書籍受容と講習のコンテキストに位置づける日本中世の漢籍鈔本 | 楊 洋 (京都大学) | 講評者：陳 健成 |
| 1050-1125 | 張懷瓘《書斷》的史料利用與通俗書論 | 成田 健太郎 (京都大学) | 講評者：楊 洋 |
| 1125-1200 | 藤原惺窩の読書とその学問の形成 | 陳 健成 (東京大学) | 講評者：成田 健太郎 |
| 1200-1330 | 昼休憩 | | |
| 2. 漢籍としての文学研究 | | | |
| 1330-1405 | 作為文獻學方法論的詩律研究：以平安、鎌倉時代資料為中心 | 蕭 振豪 (京都大学・日本学術振興会) | 講評者：余 佳韻 |
| 1405-1440 | 別生経と唐代伝記 | 佐藤 礼子 (京都大学) | 講評者：蕭 振豪 |
| 1440-1515 | 試論陳澧的詞學觀-以新見抄本為中心 | 余 佳韻 (台灣國立清華大學) | 講評者：佐藤 礼子 |
| 1515-1525 | 休憩 | | |
| 3. 漢籍から見た「他者」 | | | |
| 1525-1600 | The Soul in Medical Texts: The Transmission of Anatomy and Religion in China and Japan | Michella Wing Sze CHIU (Princeton University) | 講評者：許 美祺 |
| 1600-1635 | 《海國圖志》的在日翻刻 | 許 美祺 (北京大学・京都大学) | 講評者：錢 雲 |
| 1635-1710 | 宋代有關外國知識的書寫與傳播 | 錢 雲 (復旦大学・京都大学) | 講評者：Michella Wing Sze CHIU |
| 1710-1720 | 休憩 | | |
| 1720-1750 | ディスカッション | | |
| 1830~ | 懇親会 (中京区先斗町通四条上ル柏屋町 170 かつやビル 2F ROJI) | | |



蕭・楊・平田教授



ディスカッション



趙・許



成田



集合写真



陳

定着できないテキスト：書籍受容と講習のコンテキストに位置づける日本中世の漢籍鈔本

楊 洋 (京都大学)

1

定着できないテキストは、決して日本中世¹の漢籍鈔本が特有するものではない。フランスのバイブル研究者 Dom Quentin (1872–1935) は、「死んだテキスト」(textes morts) と「生きているテキスト」(textes vivants) の区別から、鈔本の研究方法論を創出した。「死んだテキスト」はスクライブが祖本を忠実に転写する鈔本である(スクライブは原文保存や他の目的を意識して出来る限り祖本を忠実に写す。あるいは無意識だが自分の意志を転写する際に反映しない)。「生きているテキスト」はスクライブが意識的に祖本のテキストを改変する鈔本である(バイブルのテキストはこの類に属している)。オーストリアのグラマリアン Ludwig Bieler (1906–1981) は更に「ワイルド・テキスト」(wild text) の類を加え、テキストが全く定着しなく、スクライブが自由にテキストを改変する通俗文学の鈔本を類別する。「死んだテキスト」・「生きているテキスト」・「ワイルド・テキスト」の分類は、鈔本中心のヨーロッパ文献学が定着しているテキストと定着していないテキストを方法論から区別することを意味している。²

本文は、漢籍受容のコンテキストの中に日本中世の漢籍鈔本の性格を捉えようとする試みである。日本の漢籍鈔本を考察する際に無視できないコンテキストは、日本の漢籍受容の実態と東アジア全体の漢籍流通の状況である。このコンテキストの中に捉えられる日本中世の漢籍鈔本の著しい特徴は、テキストが定着できないことである。

本文はまず、『論語義疏』の先行研究を挙げ、中世漢籍鈔本のかたちを示す。『花園天皇宸記』の記録を分析することと合わせ、日本中世の漢籍受容の形態をある程度に解明する。講習の教科書(より広い意味で「教科書」をいう)としての鈔本を作る際に、新たに中国から伝来した書物をしばしば漢籍の講習に取り入れ、旧来のテキストと交えることは、日本中世の漢籍鈔本の一つの性格であることを指摘する。一方、中国宋代以降だんだん普及してきた印刷術の影響で、日本に伝来した中国の書物が宋代以前よりだいぶ多くなったのは言うまでもない。多く伝来した漢籍は、テキストの交じることに拍車を掛けた。その著しい例証として、日本に伝わる最も古い『孟子』の鈔本、つまり天授五・六年(1379–1380)奥書本『孟子集注』の鈔本を検討する。

2

2.1 『論語』は言うまでもなく、最も早く日本人に読まれた漢籍である。伝説の域に止まっているが、西暦 285 年にすでに日本に伝来した。³しかし、日本に伝来した最も古い『論語』はどのようなテキストであるかが分からない。現

¹ 日本史では、一般に 12 世紀末鎌倉時代幕府の成立から 16 世紀末室町幕府の滅亡までを中世とする。
*ワークショップの参加者のご専門はそれぞれ違うので、本文は日本史の基本的な事項と、書誌学の術語なども注釈を付ける。

² Ludwig Bieler "The Grammarian's Craft : A Professional Talk", *Folia: Studies in the Christian Perpetuation of the Classics*, Vol. 10, No.2, 1958.

³ 『古事記』巻中「応神紀」、『日本書紀』巻十「応神紀」十五年八月丁卯条・十六年二月条。

存する文献によると、朱熹の『論語集注』が日本に齎された前に、日本に最も広く読まれた注釈は、魏何晏（190－249）の『論語集解』である。⁴梁皇侃（488－585）の『論語義疏』も受容されたのは、平安時代（794－1192）の典籍の引用⁵や鎌倉時代（1192－1333）の『論語集解』鈔本の書き入れから分かる。⁶しかし、今日本に伝わる『論語義疏』の鈔本は、全てが室町時代（1336－1573）のものであり、全てが邢昺（932－1010）が編纂した『論語正義』のテキストが混じっている。⁷『論語義疏』は南宋の乾道・淳熙（1165－1189）年間頃に中国で散逸した書物である。⁸根本遜志が足利学校で本書を発見して校勘し、寛延三年（1750）にそれを刊行した。⁹『論語義疏』は後に中国に齎され、『知不足齋叢書』『四庫全書』に収録され、中国の学者の中に大きな波紋を投げた。

日本古鈔本『論語義疏』の性格を考察する際に、一つ肝心の問題は、なぜ日本に伝わる全ての『論語義疏』に邢昺『論語正義』が混じっているのかである。主流的な意見は、古い時代から伝わる『論語義疏』テキストに、ある時期に『論語正義』が竄入した。¹⁰一方、日本に伝わる『論語義疏』は、古来のテキストではなく、宋から輸入された『論語義疏』と『論語正義』の交えた書物のテキストを写したものであるという意見もある。¹¹

日本に伝わる『論語義疏』のテキストに邢昺『論語正義』が竄入している問題に対して、『論語義疏』の研究者高橋均は、中国人の手に成る意見を否定した。その理由は、a. 『論語義疏』の鈔本に、『論語』二十篇の各篇首にすべてが『論語正義』の文が書き入られているが、本文の経と集解への『論語正義』の書き入れは、「学而」より「雍也」までであり、「述而」以下まったく見えない。b. 篇首に書き入られた『論語正義』の文は全録であるが、本文の経や集解の下に書き入られた『論語正義』は『論語義疏』の内容と合わせるために選択して書き入られた。c. 日本に伝わる『論語義疏』鈔本のテキストと、日本古代の典籍に引用されたテキストとは同系統であるが、敦煌で発見された『論語義疏』のテキストとは別系統である。ab から推論できるのは、『論語義疏』への『論語正義』の書き入れは、未完成のものであり、『論語義疏』を補う意図をもっているものである。c は今伝わる室町時代の『論語義疏』鈔本のテキストと日本古い時代の『論語義疏』のテキストとは連続性があることを証明している。¹²しかし、高橋均は室町時代鈔本のテキストと奈良・平安時代のテキ

⁴ 1931年5月大阪府立図書館が開催した論語展覧会に展示された書物は、六十二部が選ばれて『論語善本書影』に収録された。その中の三十五部は『論語集解』である。日本最も古い『論語』鈔本——嘉元元年（1303）鈔本を始め、『論語集解』は日本中世の『論語』鈔本の大半を占めている。大阪府立図書館編『論語善本書影』、貴重図書影本刊行会、1931。

⁵ 高橋均『論語義疏の研究』、創文社、2013、36－68頁。

⁶ 正和四年（1315）清原家の『論語集解』鈔本に正慶二年（1333）が施した欄外の補注に『論語義疏』の文がある。高橋智『室町時代古鈔本「論語集解」の研究』、汲古書院、2008、31頁。

⁷ 高橋均2013、13－14頁。

⁸ 『四庫全書総目』卷三十五、中華書局、1985、上冊。武内義雄「論語義疏校勘記」、懷徳堂記念會刊『論語義疏』巻首、1924。

⁹ 服部南郭「皇侃論語義疏新刻序」、根本遜志校正『論語義疏』巻首、東京文淵堂、1864。

¹⁰ 「乃知舊鈔義疏原於唐卷子本、承學者以邢疏文録之背紙、而後人傳寫誤混之正文、遂又記裏字以為識別、於是益知此本之爲最可貴重也」、渋江全善、森立之『經籍訪古志』卷二、1885序刊本。「但皇疏末所録邢疏、則後人所増」、武内義雄1924。

¹¹ 長澤規矩也「論語義疏の伝来に関する疑問」、『長澤規矩也著作集』第七卷、汲古書院、1987、272－278頁。

¹² 高橋均2013、58－85頁。

ストが字句の異なりが存在していることも指摘した。¹³しかし、現存する室町時代の鈔本から皇侃の原文を辿ることは実に困難である。様々な鈔本を利用して校勘するのは勿論重要であるが、鈔本の系譜を整理することも重要であろう。

2.2 『論語義疏』に『論語正義』の文を書き入れた鈔本は、孤立な例証ではない。高橋智は、室町時代に流行した『論語集解』の鈔本に、各篇の意義を総括する『論語義疏』の文を書き入れたものが多く存在していることを指摘した。また、『論語義疏』のテキストを交えた『論語集解』の鈔本を室町時代後期のものに定め、足利学校を中心とする論語講習との関係を推論した。¹⁴

『論語義疏』への『論語正義』の書き入れと、『論語集解』への『論語義疏』の書き入れとは、より新しい時代の書物を必要な部分を取り、より古い時代のテキストに書き込むことである。このようなテキストの交えた鈔本は、日本中世の知識人が漢籍を講習した時に、様々な書物を参考したことを示している。原文解釈のために書物を集めて講義ノートとして作られた「抄物」と同じ書籍講習のコンテキストに存在し、血縁性がある。

2.3 日本中世の漢籍鈔本は漢籍の講習とどのようなかかわりを持っていたかを具体的に示す文献の一つは、『花園天皇宸記』である。花園天皇（1297－1348）は、元亨四年（1324）年の三月～四月に『論語』の談義¹⁵を開き、朝臣とともに「学而」「為政」を読んでいた。正中二年（1325）の正月～十一月にも断続的に『論語』の談義を開き、「雍也」まで読んでいた。その『論語』談義の状況を伺える記述は

今日始講論語、師夏爲講師、隆有卿已下六七輩、序并學而篇四十五章談

之、委細不能記之。（元亨四年三月廿七日）

此間抄論語、末書皇侃疏已下數部類聚之、之外無他、爲談義也、書本

經、其下注各義也。（同年三月廿八日）

此間論語抄出之外無他、今日、第一學而爲政兩篇終功了、疏正義并近

代學者注等部類、并他書又抄入之、仍不可有盡期、然而先以疏正義集注等

¹³高橋均 2013、62 頁。

¹⁴高橋智 2008、27－33、66－80 頁。

¹⁵花園天皇の「談義」は、初めて読む本を対象となる講義ではなく、すでに博士に受説した本を、数人の朝臣を集めて精読して討論するイベントである。楊洋「読書記録から見た花園天皇の學問体系及びそれと宋代學問の関わり」（未刊）を参考して頂く。

抄出之也。(同年四月七日)

などがある。

同年十二月三十日に記された「今年所学目録」の「外典」には、

論語、自一至二談義了、論語皇侃邢昺等疏并經義、朱氏竹隱注等、同
自一至二抄出了。

という記録がある。談義の開きと鈔本の作りは一体であったことはこの記録から伺える。花園天皇の『論語』鈔本の作成に皇侃疏・邢昺正義のほか、当時日本で流行し始まった朱熹の集注などの注釈書も利用したことは注目すべきである。花園天皇の談義に作られた鈔本はいま残されていないが、経文の下に注釈を集約して書いたかたちのものでしかないが、新たに伝来した書物を参照し、古来の書物と合わせて講習することからテキストの交えた鈔本を生み出したことは、この記録が物語っているのである。

3.

3.1 原典を講習するために様々な注釈書を参考し、必要な部分を取ってしばしば古いテキストに書き入れて鈔本を作ることは、日本中世の漢籍受容の一つのかたちである。このような過程から生み出された鈔本は、かたちがいつも変わっていた。¹⁶この意味で定着できないテキストと言えよう。この種類の鈔本と違って、ほかの種類の鈔本のテキストも定着できないに帰納できる。それは、同じ書物の異なるエディションにより、テキストが校合された鈔本である。校合は、校勘と同じく、二部以上の異なるエディションを使わなければならないことである。日本の漢籍鈔本の校合は、本文の行間あるいは天地に異本のテキストを注記するのがふつうである。このような書き込みより校合に利用された書物の実態がある程度に伺える。

ここに、日本の南朝¹⁷天授五・六年(1379・1380)書写奥書¹⁸のある『孟子集注』の例を挙げ、異なるエディションはどのように鈔本のテキストに取り入れられたことを検討する。

3.2 天授五・六年(1379・1380)奥書¹⁹本『孟子集註』は宮内庁書陵部の所蔵

¹⁶ 高橋智 2008 に挙げられた鈔本の実例を参考して頂く、51-86 頁。

¹⁷ 1336 年後醍醐天皇が大和国吉野に入っており、1392 年後亀山天皇が京都に帰るまでの 57 年間は日本の南北朝という。

¹⁸ 「その本を書写した時に、その書写の経緯を記した奥書をいう。それはその本限りで、この書写奥書をまた写せば、「本奥書」となる」、藤井隆『日本古典書誌学総説』、和泉書院、1991、100 頁。

¹⁹ 「写本の巻末に、作者、書写者、校合者、所蔵者、読者、鑑定者などが、その書籍について記したものをいう」、藤井隆 1991、99 頁。

で、十四卷、七冊がある。紺表紙(24cm×16.8cm)、表紙に墨で「朱孟」を題する。巻首は「孟子卷第一 朱子集註」を題する。無辺無界、每半葉六行、每行大字十五字、小字双行十五字。字面高は約18.4cm。全巻をわたって天授五年五月から天授六年正月までの書写奥書がある。他のエディションと校合したことを明記した校合奥書と、校合に利用された書物が持っている奥書つまり本奥書²⁰も数条がある。例えば、第二巻末に

本云/ 依履之坦上人懇命分句讀誌音訓畢/時天授戊午孟穉晦也/ 芸

巢贖人

弘和元年孟夏上旬移花山院右大將/點了

訓点に移された花山院右大將点本の本奥書と移点の奥書がある。この葉の後ろに、数葉の挿絵と「孟子年譜」・「孟子世系」が挿し込まれ、その末に

此本雖無之以孫奭疏聊抄出之考也

の識語があり、続く葉に

天授第五曆林鍾十二日於和州榮山旅宿以唐本書寫之訖/ 以同本校合

了

の書写奥書がある。

宮内庁書陵部の解題は「本書は和州の榮山寺(大和宇智郡)行在所に於いて、唐本及び仲盛卿の自筆本を以て書写校合したもので、おそらく南朝に伝えた朝臣の手に成るものと推定される(この識語により榮山寺が行在所となったことが、史上始めて明らかとなるもので、極めて重要な資料である)」と云う。²¹一方、阿部隆一は確実な証拠を示さず、「実は遙か時代の降つた室町後期の移写にかかる」と判断した。²²阿部隆一以降は、本鈔本についての文献学的な研究は見られていない。

²⁰ 親本(底本)や祖本に既にあった奥書のことで、それをまた写した奥書である。藤井隆 1991、100頁。

²¹ 宮内庁書陵部編『図書寮典籍解題 漢籍篇』、大蔵省印刷局、1960、60頁。

²² 「本邦中世に於ける大学中庸の講誦伝流について——学庸の古鈔本並に邦人撰述注釈書より見たる」『斯道文庫論集』第一輯、1962年3月。

3.3 『四書集注』は南宋紹熙元年（1190）朱熹の六十一歳の時に臨漳で刊行され²³、中国で主に刊本のかたちで伝播したものである。『孟子集注』が日本に伝来したことに関する記録は円爾（1202—1280、1235 入宋）の宋から齎された書籍の目録と思われる『普門院経論章疏語録儒書等目録』に「孟子二冊 孟子精義三冊 晦庵集注孟子三冊」²⁴がある。天授五・六年（1379・1380）奥書本『孟子集注』は、今日本に伝わる最も古い『孟子』鈔本であるが、刊本から写したものであることは字体・書式から推測できる。

天授五・六年奥書本『孟子集注』の本文と校合注を、中国と日本に現存する宋・元刊本のテキストと対校し、鈔本の本文と校合注のテキストの関係を解明するのは、本鈔本を研究する際に採用した基本的な手法である。対校に使われた版本は

a. 中國國家圖書館藏淳祐本（淳祐本）

『孟子』宋嘉定十年（1217）當塗郡齋刻嘉熙四年（1240）淳祐八年（1248）十二年（1252）遞修本）

b. 上海圖書館藏元刊本（元A本）

c. 日本國立公文書館藏元刊本（元B本）

がある。

本鈔本の成立に関わったテキストは、「唐本」・「仲盛卿本」（巻五～巻十か）・「点本」（花山院長親天授四年（1378）点本）以外、校合に使われなかった南宋刊本²⁵がある。その他、異文を示す「イ」という曖昧な符号は何を指すのが特定できない。朱子注と違って趙岐注よりの書き込みも一箇所に見られているが、後に擦り消された。

天授五・六年奥書本の校合注を整理すると、異本を示す符号（省筆は完全に復元していない）は以下である。

巻一～巻四 点乍、点本乍、点本无、本乍、イ

巻五～巻六 唐乍、唐本乍、イ本乍、イ、他乍

巻七～巻八 唐乍、唐本乍、唐本无、仲盛本乍、仲本乍、本乍、本 イ无

巻九～巻十 イ乍、唐乍、他本乍

巻十一～巻十四 イ、イ本乍、イ本无

この校合注の符号と奥書から分かることは、本鈔本の巻一～巻四に「唐本」が底本にされ、花山院長親²⁶点本が校本にされている。しかし、巻五～巻十には底本が替わった。「唐本」は校本にされている。巻五～巻十の底本は「仲盛卿自筆本」ではないかと推測している。

宋元版本との対校より分かることは以下である。

a. 巻一～巻四に点本による校勘が多い。異同のある所は点本のテキストがほぼ淳祐本と一致している。つまり、「唐本」のテキストは淳祐本系統と異

²³ 朱熹「書臨漳所刊四子後」、『晦庵先生朱文公文集』卷八十二、『四部叢刊』影印本。

²⁴ 『大日本史料』6編31冊、469—495頁。

²⁵ 第二巻末に他の部分と関係のない挿絵と「孟子年譜」・「孟子世系」の数葉が見える。明らかに南宋刊本を写したものである。

²⁶ 花山院長親（？～1429）は南朝の後村上・長慶・後龜山三天皇に勤仕した朝臣である。官歴は天授元年（1375）に左衛門督、弘和元年（1381）に右近衛大将、元中元年（1384）に内大臣（従一位）となる。南北朝が合一した以後は出家し、号は耕雲である。

文が多い。

b. 卷一～卷四の避諱は大字正文「恒」、「桓」のみであり、小字注釈の「桓」は「威」に替えたが、他の宋諱はいっさい避諱していない。つまり「唐本」は宋版ではなく元版の可能性が高い（しかし、「唐本」のテキストと一致する刊本は発見していない）。

c. 卷一～卷四と卷五～卷十は、完全に同じ字句であるが、本文と校合注の異文が逆となった例がある。一方、本文と異文の文字を吟味して選択した例も見られている。天授五・六年に書写されたものではなく、後の時代に転写されたものだと考えるには、この二つの事実が矛盾となる。本鈔本は天授五・六年の鈔本であるのが間違いない。

3.4 本鈔本を書写した際に、少なくとも、三つの『孟子集注』のエディションを使って校合を行った。校合と関係なく、他の書物からの書き入れも見られている。底本が書写の途中で替わったことと、本文のテキストが書写された一年後、花山院長親本を以って卷四まで移点と校合を行われたことから、本鈔本は定着していない状態のものであることが伺える。この鈔本の校合は校勘学から言えば決して成功したものではないが、日本中世の漢籍受容の実態を反映している。

テキストが様々なエディションを参考して作られ、新たに加入した書物によって更に改変されたのは、天授五・六年奥書本『孟子集注』の性格である。校勘・書き入れに利用された書物の殆どが刊本である。これより、中国宋代以降に流行した印刷術が日本の漢籍文化への影響の一つが見られている。それは、日本に伝来した書物が多くなってから、異なるエディションを多く集めて校勘を行うことができたのである。

4. 結論

本文のキーワード定着できないテキストは、鈔本研究の方法論にどのような意義をもっているのか。それは、日本中世の漢籍鈔本を研究する際に、テキストがピュアでなく、異質のものが混じっていることを十分に意識する必要がある。このようなテキストは、中国から齎された漢籍のテキストそのものに等しくすることはできない。しかも、齎された漢籍のテキストに復元することも謹慎しないとイケない。中国や他の国に伝わる漢籍のテキストと校勘する際にも、書物の伝承・性格を分析しなければ、正しくテキストの系譜を作ることができないだろう。

テキストが定着できない日本中世の漢籍鈔本は、東アジア全体の漢籍流通と日本の漢籍講習・受容のコンテキストに存在している。中国と朝鮮半島からの書物の渡来が中断しなければ、新たに齎された書物を講習に取り入れることは止まらない。日本中世の漢籍鈔本の性格は、このような動的なコンテキストに把握する必要がある。

張懷瓘《書斷》的史料利用與通俗書論

成田 健太郎 (京都大学)

一、張懷瓘與《書斷》

張懷瓘是唐代最具有代表性的書論家之一。他傳承父親張紹宗的書學，開元十二年(724)至十五年(727)撰寫的《書斷》受到好評，因此被召為翰林供奉，直至安史之亂之前，他一直在宮中從事書學研究和教育¹。

《書斷》²分三卷，卷上《十體源流》論述十種書體的歷史沿革，卷中、下《三品優劣》將歷代一百多名書人品評為神、妙、能三品。張懷瓘著作中，《書斷》為他入仕之前的著作，尚未能閱及宮中所藏實物資料，但其文獻資料的徵引甚為廣博，以此建立了他獨特的書體論和書人論³。

總之，注重徵引和利用豐富的文獻史料，是張懷瓘《書斷》的主要特色。本文考察張懷瓘《書斷》的史料利用態度，依此提出古代書論的兩分類：正統書論和通俗書論。筆者將《書斷》排在正統書論的系譜上，同時發現其在接受歷史中與通俗書論也產生了一些關係。

二、《書斷》的史料利用

《書斷》中史料利用固然很多，即使沒有注明出處，但大多有據可考。一般來說，廣為人知和公認的事實，其利用不必一一注明出處，《書斷》也如此。與此相反，如果注明出處，就意味着該事實未必是廣泛公認的。例如在《書斷·上·八分》，張懷瓘為了考證創始八分體的王次仲是何代人，徵引“王愔”、“蕭子良”、“序仙記”、“魏土地記”、“楊固北都賦”、“蔡邕勸學篇”等說法。這樣注明出處徵引，是因為張懷瓘所支持的說法還沒被廣泛公認。

這個例子之中，只有劉宋王愔《文字志》和南齊蕭子良《古今篆隸文體》僅言著者，未及書名。《書斷》徵引關於書法的專門著作（書論著作），或者徵引其他普通著作（非書論著作）中的書法評論時，皆依此體例。這樣僅言著者的徵引方式，有下面這些例子：

- “蔡邕” 1 例（東漢蔡邕《勸學篇》）
- “梁鵠” 2 例（魏梁鵠佚書）
- “韋誕” 4 例（魏韋誕佚書）
- “張華” 4 例（西晉張華《博物志》）
- “衛恒” 5 例（西晉衛恒《四體書勢》）
- “抱朴” 1 例（東晉葛洪《抱朴子內篇》）
- “王隱” 3 例（東晉王隱《晉書》）
- “范曄” 1 例（劉宋范曄《後漢書》）
- “羊欣” 5 例（劉宋羊欣佚書）
- “王愔” 6 例（劉宋王愔《文字志》）
- “虞穌” 4 例（劉宋虞穌《論書表》）
- “王僧虔” 9 例（南齊王僧虔《論書》、《采古來能書人名》）

¹ 張懷瓘的生平與學問，參見薛龍春《張懷瓘書學著作考論》，天津：天津人民美術出版社，2005年。

² 《書斷》及其他《法書要錄》所收著作，本文中皆據明毛晉刊《津逮祕書》本。

³ 參見成田健太郎《張懷瓘〈書斷〉の書體論》（《中國文學報》第72冊，京都：中國文學會，2006年）。

- “蕭子良” 5 例（南齊蕭子良《古今篆隸文體》、《答王僧虔書》）
- “梁武帝” 1 例（梁蕭衍《觀鍾繇書法十二意》）
- “沈約” 1 例（梁沈約《宋書》）
- “庾肩吾” 2 例（梁庾肩吾《書品》）
- “袁昂” 4 例（梁袁昂《古今書評》）
- “歐陽詢” 2 例（唐歐陽詢佚書）
- “褚遂良” 1 例（唐褚遂良佚書）
- “歐陽通” 1 例（唐歐陽通佚書）
- “孫過庭” 1 例（唐孫過庭《書譜》）

張懷瓘徵引前人對書法的評論，之所以都注明著者，因為那些看法未必被廣泛公認，加上“某云”字樣就能使《書斷》的議論更加客觀。

《書斷》中利用史料敘述的另一個重要內容，是關於書人的一些俗傳。《書斷》中所利用的俗傳雖然都没注明出處，但我們在《書斷》以前的史料中幾乎都可以尋到與此一致的記載，舉例如下：

- 張芝家衣帛先書後練（見於《四體書勢》、《文字志》、《采古來能書人名》）
- 謝安使王獻之題太極殿榜（見於《世說新語·方正》）
- 王羲之掣獻之筆不脫（見於虞龢《論書表》）
- 師宜官書酒家壁（見於《四體書勢》、《采古來能書人名》）
- 魏武甚愛梁鵠書（見於《四體書勢》、《采古來能書人名》、《水經注》）
- 韋誕題凌雲臺榜（見於《四體書勢》、《世說新語·巧藝》、《采古來能書人名》、王僧虔《論書》）
- 韋誕請用自製墨題署（見於《三輔決錄》）
- 鍾會詐為荀勗書（見於《世說新語·巧藝》）
- 王羲之評謝安書（不詳）
- 王獻之評王珉書（見於王僧虔《論書》）
- 王僧虔用拙筆書（見於《南齊書·王僧虔傳》）
- 謝超宗問王慈書何如僧虔（見於《南齊書·王慈傳》）
- 王羲之評李式書（見於王僧虔《論書》）
- 庾翼歎服王羲之書（見於虞龢《論書表》）
- 鍾繇《尚書宣示表》入王修棺（見於《采古來能書人名》）
- 齊高帝與王僧虔賭書（見於《南齊書·王僧虔傳》）
- 謝安題王獻之書後答之（見於虞龢《論書表》）
- 謝安問王獻之書何如羲之（見於《世說新語·品藻》、虞龢《論書表》）

總之，《書斷》所採納的俗傳，大多見於當時較為普通、具有一定學術價值的非書論著作中。張懷瓘徵引這些俗傳没注明出處，可能是因為他認為這些都可以算是被廣泛公認的事實。又其中還有一些俗傳只見於書論著作，說明張懷瓘對這些書論著作給予了與其他非書論著作一樣程度的信任。

當然還有一些與書人有關的俗傳没被《書斷》採納。如“王羲之書老嫗竹扇”，“王羲之與道士寫《道德經》以換鵝”，“王獻之書少年白衣”等俗傳都見於虞龢《論書表》，《書斷》却没採納，結果其《王羲之》一則中都没有任何與王羲之有關的俗傳了。這是為何呢？

為了回答這個問題，我們對那些俗傳進行比較就知道，没被採納的俗傳中扮演主要角色的是老嫗、道士、少年等無名人物，而被採納的俗傳中則都是著名人士。出現無名人物的俗傳，張懷瓘可能認為其可靠性不大，因此没採納；他採納俗傳，可能是出於參考著名人士對書法的某些看法的目的。

此外還有一個有名的俗傳：王羲之在外時王獻之偷改羲之筆跡，這見於唐李嗣真《書後品》及孫過庭《書譜》。這則俗傳中沒有出現無名人物，而且張懷瓘確實曾參見過此二書，可《書斷》中還是沒採納。張懷瓘可能認為這俗傳可靠性還是不大，因為在唐初李、孫以前的史料中未曾見到。我們由此可知，張懷瓘取捨俗傳有一定的標準。

另外，張懷瓘對於書訣著作，則不予理睬。書訣，指的是其內容以筆法祕訣為主，通俗性比較大的一些著作，它們所題的著者名本不可靠⁴。張懷瓘生活的時代確實流傳的書訣著作有三種：《觀鍾繇書法十二意》⁵、《筆陣圖》⁶和《筆勢論》⁷。其中《筆陣圖》、《筆勢論》二著早就在孫過庭《書譜》中提出質疑，張懷瓘對它們也不加徵引或提及，可能是認為其參考價值還是不大。《觀鍾繇書法十二意》一著，在《書斷》中有一條徵引，但只是引自後半梁武帝讚揚鍾繇書法的部分，前半純純書訣部分則沒引用。還有一條引自《書譜》，情況也是如此。張懷瓘只引用了評價王羲之書法的部分，但對孫過庭自己的筆法心得不加引用。對於書法評論和技法理論相混淆的一些史料，他選擇的還是針對某些書人加以評估的內容。

總之，《書斷》史料利用的基本原則可以整理如下：

- 一、利用廣泛公認的事實，引用時不注明著者名和著作名。
- 二、利用前人說法來議論未有定論的事情，書論注明著者名，非書論注明著作名。
- 三、利用前人對書法的評論，注明著者名。
- 四、利用關於書法的俗傳，不注明著者名和著作名。
- 五、不利用不具有參考價值的俗傳或書訣。

從上述《書斷》的史料利用態度，可以看出張懷瓘“求雅避俗”的正統書學傾向。他所依據的正統書學源自兩晉南朝，以西晉衛恒、劉宋王愷、虞龢、南齊王僧虔、蕭子良、梁庾肩吾、袁昂等學者為代表。張懷瓘當然有繼承這一系譜的願望，但他和那些前人不同的是，他身為布衣，觀看實物資料的機會很少，因此他只好通過那些文獻資料來繼承正統書學，因為其史料的利用很謹慎而嚴格，使得《書斷》的學術價值很高。如果這些基於正統書學的著作叫作正統書論，那麼其他離正統書學有一定距離的書論著作就可以叫作通俗書論。張懷瓘對通俗書論的態度非常嚴格，我們也可以通過他的態度體會到書論雅俗之別。張懷瓘《書斷》可以說是一部向往正統觀念很強烈的書論著作。

三、接受歷史中所見《書斷》與通俗書論的靠近

張懷瓘所建立的正統書學觀念，為唐代《書斷》以後的書學所繼承，形成了時代潮流。例如晚唐張彥遠所輯《法書要錄》，收載歷史最久的《觀鍾繇書法十二意》及《筆陣圖》，但《筆勢論》只在目錄中提及，不收正文。張彥遠的態度雖然不如張懷瓘嚴格，但還是採用謹慎的取捨選擇。張彥遠時代已經出現了像韓方明《授筆要說》⁸、林蘊《撥鐙序》⁹等其他較新的通俗書論，但他皆未作收錄，這正是其堅持正統書學觀念的體現。

《書斷》被《法書要錄》收錄以後，得到了一定程度的重視，到宋代始被視為是唐代最重要的書論著作。比如《太平御覽》卷 747-749《工藝部·書》之中，卷 748 所記載全部引自《法書要錄》所收文獻，恰似《法書要錄》的一部節略本。其中最多引用的就是《書斷》，

⁴ 關於書訣著作，參見成田健太郎《初唐以前の書訣について》（《書論》第 38 號，茨木：書論研究會，2012 年）。

⁵ 收於《法書要錄》卷 2 等。

⁶ 收於《法書要錄》卷 1 等。

⁷ 收於《墨池編》卷 2 等。《墨池編》，據清刊二十卷本。

⁸ 貞元中（785-805）撰，見於《書苑菁華》卷 20。

⁹ 林蘊，寶曆二年（826）卒。見於《書苑菁華》卷 16。

又引用《書斷》單單說“書斷曰”，張懷瓘其他著作則還注明他的姓名：“張懷瓘書詁曰”，“張懷瓘二王等書錄曰”等等。由此可以知道，《書斷》當時相當有名，張懷瓘的姓名都沒有必要提及了。但在這種情況下，《書斷》越有名，人們越會忽略張懷瓘的存在。比如《書斷·下·高正臣》云：

高正臣，廣平人。……懷瓘先君與高有舊，朝士就高乞書，馮先君書之。高曾與人書十五紙，先君戲換其五紙以示高，不辨。客曰：“有人換公書。”高乃審詳之，得其三紙。客曰：“猶有在。”高笑曰：“必張公也。”終不能辯。¹⁰

文中“懷瓘先君”、“張公”即張懷瓘父親張紹宗，他在書法上並沒有名聲，張懷瓘《書斷》也未評入神、妙、能三品之內。張懷瓘在能品《高正臣》一則中提及這段軼聞，可能是想通過這種方式把自己父親擡高至與高正臣一樣高的地位。但《太平御覽》卷 748 引用這段話時與原文相比有了一些變化，其言如下：

《書斷》曰：“唐高正臣，善書，廣平人也。嘗為人書十五紙，人或戲換其五紙，又令示高，再看不能辨。客曰：‘有人換公書。’高乃審詳之，得其三紙。客曰：‘猶有在。’高又觀之，竟不能辯。”

上述引文中抹去了與張紹宗有關的信息，那麼張懷瓘原本的意圖也就隨之被抹消了，在讀者看來就變成了一個單純的關於高正臣書法的話題。

其次我們要觀察一下《太平廣記》卷 206-209《書》所引用的《書斷》。此書引用《書斷》還是沒注明張懷瓘姓名，尤須注意的是，其引用往往與《蒙恬筆經》、《羊欣筆陣圖》、《羊欣筆法》等通俗書論相混淆在一起，如《太平廣記》卷 206《蔡邕》云：

後漢蔡邕字伯喈，陳留人。儀容奇偉，篤孝博學，能畫，善音，明天文、術數。工書，篆隸絕世，尤得八分之精微，體法百變，窮靈盡妙，獨步今古。又勅造飛白，妙有絕倫。伯喈八分、飛白入神，大篆、小篆、隸書入妙。女琰，甚賢，亦工書。伯喈入嵩山學書，於石室內得一素書，八角垂芒，篆寫李斯並史籀《用筆勢》。伯喈得之，不食三時，乃大叫喜歡，若對數十人。伯喈因讀誦三年，便妙達其旨。伯喈自書五經於太學，觀者如市。出羊欣筆法¹¹

其中“伯喈入嵩山學書”之前其實引自《書斷·中·蔡邕》。其前後所述內容差別很大，不知其是編者有錯還是傳寫有誤，但無論如何，我們都可以看出《書斷》被融入通俗書論中，已經是較普遍的狀態。

這種通俗書論有優勢的情形下，有沒有人把《書斷》拉回正統書論那邊呢？北宋朱長文《墨池編》和南宋陳思《書苑菁華》可能是較罕見的例子。二書是繼承和增修《法書要錄》的書論集成，可以看出傳承正統書論系譜的觀念。然而它們都太着力於廣泛取材，因此還收載了書訣等很多通俗書論，尤其《書苑菁華》的取捨態度很不謹慎。儘管如此，後來《書苑菁華》流傳比《墨池編》更廣¹²。在通俗書論盛行的情形下，正統書論的傳統或許過於無力。

由於閱讀《書斷》的目的偏向於軼聞趣事，結果導致輯錄大量軼聞的《太平廣記·書》取代了《書斷》原來的地位。例如南宋左圭《百川學海》收載《太平廣記·書》的內容，題為《書斷列傳》4卷。又如元末明初陶宗儀《說郛》也收載同樣的內容，題為《書斷》4卷。

《太平廣記》卷帙多達五百卷，當初並沒有廣泛流傳¹³，其中需求大的部分被剪出來單行於世，也是很自然的結果。這種四卷本《書斷》，下面稱之為《別本書斷》。張懷瓘的原本《書

¹⁰ 據中華書局影印本。

¹¹ 據中華書局排印本。

¹² 余紹宋《書畫書錄解題》卷 8《書苑菁華》：“不問精粗美惡，一律采錄。其後朱書流傳甚希，而此編流傳獨盛。”北京：北京圖書館出版社影印，2003年。

¹³ 錢鍾書《管錐編》：“明嘉靖時吾鄉談愷重刊《廣記》，作序謂在宋已少流傳。”北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。第 2 冊，頁 978。

斷》雖然並沒有亡佚，但由於《別本書斷》的流傳而未能得到人們的關注。閱讀《別本書斷》雖然還是也包括對《書斷》間接的接受在內，可其接受方式，其實與張懷瓘的正統書學觀念大相逕庭。

到了明代，嘉靖中談愷出版了《太平廣記》，崇禎中毛晉所輯《津逮祕書》收載了《法書要錄》。這些書籍的普及，應該會幫助糾正雅俗之別，把《書斷》重新看定為一部正統書論。然而，之後對《書斷》的接受方式上不能說發生了很大的轉變。

在日本，書法一事有時叫作“入木道”。“入木”這詞的來源，日本諸橋轍次所編《大漢和辭典》舉的是《書斷》¹⁴。但張懷瓘《書斷》中未見這個詞，其所根據的其實是《別本書斷》。《太平廣記》卷 207《王羲之》云：

晉帝時，祭北郊文，更祝板。工人削之，筆入木三分。

這段話下面明明注明“出羊欣筆陣圖”，固非《書斷》。這意味着，編者只參閱《別本書斷》，沒回溯到《太平廣記》。中國編纂的《漢語大詞典》也大同小異，“入木三分”一條引用這段話，還是說引自“《說郛》卷八七引唐張懷瓘《書斷·王羲之》”¹⁵。

“入木”一詞其實最早見於《北堂書鈔》卷 104《藝文部·墨》：

《神仙傳》云：“漢宣帝徵仙人王遠，遠乃題宮門四百餘字。帝怒而削之，外字去，內字復見，墨皆入木裏。”¹⁶

這段話的主角不是王羲之而是王遠，但初唐孫過庭《書譜》云：

味鍾、張之餘烈，挹羲、獻之前規；極慮專精，時逾二紀；有乖入木之術，無間臨池之志。

其中“臨池”的典故指東漢張芝，與上面“鍾（繇）、張（芝）”相應，然則“入木”應該與“羲（之）、獻（之）”相應。這意味着，在孫過庭當時流行的通俗書論中，王羲之書很可能已經“入木”。從正統、通俗書論的觀點來看，《書譜》可以說更靠近於通俗書論。

綜上所述，《書斷》在其接受歷史中從宋代開始靠近通俗書論，後來被通俗性更強的《別本書斷》取而代之，導致其性質與原貌完全相反了。從此接受歷史中可以看出，其實人們基本忽略了《書斷》中張懷瓘的書學原貌，因此對我們來說，《書斷》還存在較大的研究空間。

四、結語

張懷瓘的《書斷》，選取具有史料價值的文獻資料，利用它們闡述自己的書學觀念。其史料利用態度謹慎而嚴格，不但值得肯定，而且由此可以得出正統書論和通俗書論的區別。《書斷》應該歸類於正統書論，只是在接受歷史中出現了其向通俗書論靠近的現象。

離《書斷》時代較近的正統書論，有大曆中竇息、竇蒙的《述書賦并注》¹⁷一書。二者不同的是，《書斷》僅依據於文獻資料，《述書賦并注》則利用豐富的實物資料。它們學術價值雖然均高，但在後世的接受情況大不相同，《述書賦并注》的知名度遠不如《書斷》。《述書賦并注》以實物資料為依據，那麼讀者只有在能夠接觸到實物資料的情況下，纔能較容易讀懂它的內容；而《書斷》是採用了文獻資料，只要讀者讀懂文字，就能讀懂其內容，從而《書斷》也能獲得更廣泛的傳播和接受，與通俗書論也離得更近。

本文所討論的一些問題，都關係到書學研究中對文獻資料的利用態度，今天的我們依然有必要向前人學習，以打造更好的學術傳統。張懷瓘《書斷》具有很大的參考價值，期待學術界對其進行更深入的研究。

¹⁴ 《大漢和辭典》，東京：大修館書店，1955年。卷1，頁1042。

¹⁵ 《漢語大詞典》，上海：上海辭書出版社，1986年。第1卷，頁1058。

¹⁶ 臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書，第889冊。

¹⁷ 收於《法書要錄》卷5-6。

藤原惺窩の読書とその学問の形成

陳 健成 (東京大学)

はじめに

藤原惺窩は、よく知られているイメージが江戸朱子学の大宗である林羅山(1583-1657)の師匠である一方、²朱子学と陸王心学を折衷した近世日本儒学の祖とも考えられる。³ただし、この「折衷」の性格が如何なるに形成したかという点では、すでに明らかになっているのではない。

現存する惺窩の門人たちへの書信は、その読んだ書物名及びそれについての評価・感想が残っている。本稿は、惺窩の文集に収載する『道要』九条、『寸鉄録』、『大学要略』(『逐鹿評』)、三つの儒教経書に関する講義録を中心にし、⁴書信の読書記録を合わせて、その儒学思想の形成と変化を明らかにしてみたいと思う。

一、『道要』九条の内容

阿部吉雄(1905-1978)氏の決定的な著書『日本朱子学と朝鮮』では⁵慶長の役(1596-1598)で日本に抑留された朝鮮の朱子学者姜沆(カンハン、1567-1618)と知会って、⁶惺窩が朱子学の思想を主体とすることに与えた影響が、すでに明らかにした。⁷それは、姜沆と惺窩の交遊の詳細、及び姜氏を通じて伝来した(朝鮮の)朱子学の影響などを詳しく論述した。⁸ここで繰り返すつもりはない。

『道要』は、姜氏と知り合ってから書いたものと思われる。⁹単行本として出版したことがなく、『惺窩先生文集』に収められる『惺窩先生倭歌集』の巻五に載っている九つの

¹ 惺窩の伝記といえば、林羅山より執筆した「惺窩先生行状」(『藤原惺窩』【東京：日本図書センター、1979】、上巻、6-13頁)が最も早いものである。原善(1774-1820)の有名な儒学者列伝『先哲叢談』では、惺窩の伝がほぼ行状に基づいたものである(源了圓・前田勉訳注『先哲叢談』、東京：平凡社、1994、19-30頁)。ただ、行状の偏見、特に羅山は惺窩が禅宗と不両立になっているという「醇儒」のイメージを作ることには、資料として利用する際に、注意しなければいけない。行状の資料的な制限は、W. J. Boot氏の説明に詳しい：W. J. Boot, *The Adoption and Adaptation of Neo Confucianism in Japan: The role of Fujiwara and Hayashi Razan*, Version 3.0, Leiderdorp, August 2013 (著者よりインターネットで発布する。原本はライデン大学に提出した博士論文【1993】である)、pp.23-24。

² 久保天随『近世儒學史』(東京：博文館、1907)、井上哲次郎『日本朱子学派之哲学』(東京：富山房、1915)など先年の研究では、惺窩が朱子学派に帰属する。

³ 惺窩の儒学思想についての紹介は、金谷治の「藤原惺窩の儒学思想」(石田一良、金谷治校注：『藤原惺窩 林羅山』、東京：岩波書店、1975、449-470頁)相良亨の「近世日本における儒教運動の系譜」(『日本の儒教』、『相良亨著作集』、東京：ベリカン社、1992、17-28頁と205-213頁)を参照。欧米の日本史研究成果では、惺窩の歴史地位を論じたものは、また Paolo Beonio-Brocchieri, *On the Historical Importance of Fujiwara Seika* (*Modern Asian Studies*, Volume 18, Issue 04, October 1984, pp.609-618) という論文がある。(なお、それは惺窩より江戸前期の文化を論じるところが多い。) 基本的には、惺窩が朱子学を五山禅僧より独立させたという功績を認められる。

⁴ 惺窩の著作について、二種の『惺窩先生文集』(一つは羅山より、一つは惺窩の曾孫の冷泉為経より編集した)を含み、いくつかの惺窩の著作をまとめた『藤原惺窩』(注1)という全集がある。その編集者太田青丘(1909-1996)はそれぞれ解題を作った(上巻、7-86頁、下巻、1-44頁)。

⁵ 東京：東京大学出版会、1971。

⁶ 姜沆は基本的に李退溪(李滉、イフォン 1501-1570)の学統に属する。それについては、金哲央の「豊臣の朝鮮侵略と日本朱子学の源流」(『環——歴史・環境・文明』、第23号、2005、99-109頁、特に102-106頁)に詳しい。

⁷ 第一章「惺窩・羅山と朝鮮儒学」、35-148頁。

⁸ ただ、朱子学が惺窩の前すでに五山の禅僧の中で流伝していた。それについて、鄭樑生の「元明時代東傳日本的經史子集」(『中國域外漢籍國際學術會議論文集』、台北：聯合報文化基金會國學文獻館、1987、407-450頁)と俞慰慈の『五山文學の研究』(東京：汲古書院、2004)には詳しい。

⁹ 姜沆の日本抑留は、慶長三年から五年までである。その経緯は姜氏自著の聞見録である『看羊録』に詳しい。(その巻二の「賊中聞見録」に惺窩のことを記述している。)

文章という。¹⁰なお、『道要』というタイトルは曾孫の冷泉為経（1654-1722）あるいは羅山とちらの『惺窩先生文集』にも見えない。猪口篤志（1915-1986）の惺窩年譜では、この文章の跋によって、それは惺窩が後陽成天皇（1537-1617）より治道の下間に応じて、慶長五年（1600）に書いたものとし、『道要』というタイトルを付けた。¹¹この前の文禄二年（1593）では、惺窩は初めて徳川家康（1543-1616）を謁し、そのため『貞観政要』を講じたが、¹²関連の講義録を今見えない。

『道要』は、「君臣之事」、「父子之事」、「夫婦之事」、「兄弟之事」、「朋友之事」、「嫡子并庶子之事」、「女子之事」、「妾婦之事」、「交隣国之事」、「隱居之事」、九つの文章からなる。内容は、中国の古典を引用して、君主としてそれぞれの場面で持つべき態度とやり方を説明する。「君臣之事」の一部を挙げてみよう：

又子たるものの父に孝をなす、是亦天賦の自然也。無孝は何をもつて子といふへけむや、孝をなすに道あり、只親を養ひ労にかはる事、誰もする所なり、養は犬馬までにいたる、敬せずは何を以て孝といはんや。（句点が原文では全て読点とする。）

ここは、『論語』の本文を説明せず、¹³經典の言葉を敷衍して政治の道理を述べるという「直解」の進講方法が見える。故事の出典は、『四書』の『論語』、『孟子』、『中庸』、十三經の『詩經』（「女子之事」）、『書經』、『穀梁伝』（「隱居之事」）、史書の『史記』のものであり、『論語』と『孟子』のものが最も多い。この『道要』が後陽成天皇個人或いはその政治に与えた直接的な効果は今不明であるが、その内容が当時朝廷の状況に関わりを持っていたとは見える。¹⁴なお、この『道要』で論じられた經書の解釈には、朱子学の言説をほとんど見えない。

同年、惺窩はまた家康のため、『漢書』、呂祖謙（1137-1181）の『十七史詳節』を講じたが、¹⁵残念ながら、その講義録今も見えない。

二、『寸鉄録』とそのころの読書状況

『道要』の次に現存する惺窩の成型なる儒学著作が『寸鉄録』と思われる。それは寛文五年（1661）では、すでに刊本がある。全部で二巻、序、跋がともにない。「惺窩先生行状」によって、これは、慶長十一年（1606）に惺窩が紀州太守（和歌山藩主）浅野幸長（1576-1613）の要求に応じて書き、治道を講じる講義ノートである。¹⁶

「寸鉄で人を殺す」という『鶴林玉露』の出典を書名とし、¹⁷儒教の經書より政治に関する警句を抜粋して、それぞれに仮名の文章で解説するものである。引用の經書は、『詩經』、『書經』、『四書』であり、全部で三十二条である。内容は「四書の尊重とともにおお

¹⁰ 『藤原惺窩』、上巻、241-249頁。

¹¹ 猪口篤志：『藤原惺窩』（東京：明德出版社、1982）、163頁。跋：「右君臣之事より隱居の事に至てをちをち九つあり、後陽成帝中使をもつて密に院宣を伝へたまふ、かるかゆへに謹て作進せらるる者なり。」（『藤原惺窩』、上巻、249頁）なお、和歌集の部分に載る原因が不明である。

¹² 「行状」：「文禄二年癸巳、赴武州之江戸、執謁於源君、命令讀貞観政要。」（『藤原惺窩』、上巻、7頁。）

¹³ 『論語』為政：「子曰：『今之孝者、是謂能養。至於犬馬、皆能有養；不敬、何以別乎？』」

¹⁴ 政仁親王（のち後水尾天皇、1596-1680）と父子の間に不和、朝廷と雄藩との関係、それぞれ「父子之事」、「交隣国之事」と対応するであろう。

¹⁵ 「行状」：「一日先生侍坐、讀『漢書』及『東萊十七史』等。」（『藤原惺窩』、上巻、8頁。）

¹⁶ 「行状」：「慶長十一年丙午……此歳先生赴南紀、蓋太守浅野幸長招之也。……又為太守抄經書要語三十件許。」（『藤原惺窩』、上巻、9頁。）冷泉家が写本の『寸鉄録』も一巻があるが（『藤原惺窩』、上巻、355-378頁）、太田青丘の解題によって、惺窩自筆のものとは思えない。（『藤原惺窩』、上巻、81-83頁。）

¹⁷ 『鶴林玉露』卷七：「宗杲論禪云：『譬如人載一車兵器、弄了一件、又取出一件來弄、便不是殺人手段；我則只有寸鐵、便可殺人。』朱文公亦喜其說、蓋自我儒言之、若子貢之多聞、弄一車兵器者也；曾子之守約、寸鐵殺人者也。」

むね朱子学に従った解釈を採っていることが、注目される。」¹⁸一例を挙げてみよう：

明于五刑。以弼五教。期于予治。刑期于無刑。民協于中。

五教トハ、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友五ツノ理に、タガハザルヤウニ教ナリ、其ノヲシヘニタガフモノヲバ、五刑ニテバツス。「五刑」トハ、墨・劓・剕・宮・大辟、五刑罰以テ罪スルゾ。其刑ヲ設コトハ、刑罰ノナキヤウニトノコトナリ。ソコヲ刑ハ刑ナキニ期ストハ云ナリ。(原文の訓点を省略する)¹⁹

これは、『書経』大禹謨の文である。金谷治氏（1920-2006）はそれを朱子の高弟蔡沈（1167-1230）『書集伝』の解釈を踏襲することと指摘した：²⁰

弼、輔也。聖人之治、以德為化民之本、而刑特以輔其所不及而已。期者、先事取必之謂。(『書集伝』卷一大禹謨)。²¹

『書経』の部だけではなく、『礼記』の部が元の陳澧（1260-1341）の『礼記集説』、『四書』の部が朱子以降宋元諸儒の説を収めた明の『四書大全』に基づいて、朱子学に従う解釈を全書に貫徹している。ここにその解釈を枚挙して説明をしない。が、理気論、無極太極など朱子学（と宋学）の典型的な形而上的な討論を『寸鉄録』には避けたことは、儒学に対する理解が深くない戦国大名のためと思われる。

慶長五年の『道要』から、十一年の『寸鉄録』まで、惺窩に影響が最も大きいのは、慶長九年林羅山の読書入門であろう。羅山は惺窩の弟子より、むしろ論学の相手とかがえてもよい。『惺窩先生文集』に載せる羅山宛書信は、意外に惺窩が羅山に書籍を貸すことがよく見える。²²惺窩が読んでいなかった『陸象山文集』は、羅山がすでに読んだというエピソードがある。²³

本物の儒学（宋学）のため、渡明まで断行した惺窩には、羅山より示した書物に載せる学問の魅力が不可抗であろう。慶長九、十年では、羅山との間に頻繁に書信を往復した。そこで、惺窩の読書状況を示している：

| 和暦 | 書信タイトル | 言及した書物 ²⁴ | コメント | 頁数 ²⁵ |
|------|--------|----------------------|----------|------------------|
| 慶長九年 | 答林秀才 | | 朱陸異同 | 136 |
| 慶長九年 | 與林道春 | 四書知新日録、大學、論語 | 深衣道服の作り方 | 136 |
| 慶長九年 | 與林道春 | 春秋大全、史論 | | 142-5 |
| 慶長九年 | 寄林三郎 | 異端辨正、續文章正宗、天命圖 | | 261 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 困知記、讀書録と | | 145 |

¹⁸ 金谷治氏より解題、石田一良、金谷治校注：『藤原惺窩 林羅山』、9頁。

¹⁹ 『藤原惺窩』、上巻、319頁。

²⁰ 石田一良、金谷治校注：『藤原惺窩 林羅山』、10頁。

²¹ なお、『書集伝』に見えない「五刑」の解釈は、『尚書注疏』（巻三）に載っている：「五刑、調墨・劓・剕・宮・大辟也。」惺窩は「宋儒之高明、誠吾道之日月也。漢唐訓詁之儒、僅釋一二句、費百千萬言。然淺近如此、如何。然亦名物度數、不可不一校者歟」（『与林道春』、『藤原惺窩』、上巻、153頁）という主張があり、上記の『書経』の解釈が絶好の実践であろう。

²² 家康が朝鮮本を中心として作った「駿河文庫」は、羅山と以心崇伝（1569-1633）より管理した。また、書信に基づいて惺窩と羅山の交遊の整理は、井上順理の「惺窩宛羅山佚簡攷」（『芸林』34巻3号、1985、2-31頁）に詳しい。

²³ 宇野茂彦：「林羅山の読書」、『青山語文』第14号、1984、12-26頁。出典は「(代田玄之) 答林秀才」（『藤原惺窩』、上巻、137-140頁）。

²⁴ 中野三敏（鍋島亞朱華譯、鄭雅尹整理）の「十七世紀日本儒學界中之陸王學的定位」（『中国文哲研究通』、第二十卷第三期、2010年9月、5-12頁）では、惺窩が読んだ書物もリストをしたが、書名の間違ひところが多い。

²⁵ 『藤原惺窩』の頁数。

| | | | | |
|------|------|---|--|-------|
| | | 續錄 | | |
| 慶長十年 | 與林道春 | 延平問答 | 不可不讀 | 147 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 敬軒筭記、延平遺錄、藤房小傳 | 洒落二字 | 147 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 魯齋全書、心法 | 誠敬工夫 | 148 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 左傳、逸周書 | | 149 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 文章正宗 | 宋遺民の節操 | 149 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 說苑、程墨、李滄溟、天命圖、宋濂文集、郁離子 | | 150 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 李于鱗文歸、公穀正義、法言、戰國策 | | 151 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 公羊傳 | 「宋儒之高明 誠吾道之日月。」 | 153 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 奇正編、萬首和歌、春秋大全、勸善書、白氏新樂府、仙老遺牘、為人須知 | | 153-4 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 職原抄 | 「吾邦今日未知有官職之制」 | 155 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 陽明詩、丘濬詩 | 「陽明詩洒落可愛、丘氏篤實」、「『大學衍義』並『補遺』、治國平天下之至要。」 | 156 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 漂海錄、小學 | | 157 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 禁秘鈔、禁秘鈔、曲禮、周禮、儀禮、史詮 | | 157-8 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 古文珠璣、明律、諸儒性理文錦、杜集 | | 161-2 |
| 慶長十年 | 與林道春 | 學部通辨、荊川集、漢魏叢書、文章軌範、真澄鏡、半山詩注、衛生寶鑑、史鈔、本朝文粹、明通紀、曲禮、僻案鈔 | | 164-8 |
| 慶長十年 | 與意安 | 四書通證、了菴錄 | 「學者於吾書有所見、見地堅定、然後看異書、亦宜他日不墮渠術中云云。」 | 168 |

| | | | | |
|-------|------|---|--|--------|
| 慶長十年 | 與意安 | 萬葉、史記、 後漢書、韻會 | | 168 |
| 慶長十年 | 與正意 | 中正子革解治曆 | | 170 |
| 慶長十年 | 與玄同 | 世説 | | 171 |
| 慶長十年 | 與道圓 | 倭名類聚抄、白氏 文集 | | 171 |
| 慶長十年 | 與某人 | 崔子方春秋經解、 季彭山私考 | | 172 |
| 慶長十年 | 寄林三郎 | 倭歌書三冊、 鳳洲文、穀梁、公 羊、簡明便覽、續 文章規範、郷談正 音、白氏樂府 | | 263-4 |
| 慶長十一年 | 寄林三郎 | 日本紀鈔 | | 265 |
| 慶長十一年 | 寄林三郎 | 中臣祓訓解、 神風記、綱鑑、保 赤全書、史記世家、 周官、 太平廣記、 青田全集、龜山集、 學部通辨、静勝軒 記、象山集、郁離 子 | | 267-71 |

慶長十年から、惺窩がいよいよ宋(元を含む)、明儒学者の著作を読んだことが見える。その中で、朱子学の『延平問答』(朱子)、『讀書錄』(薛瑄)、『困知記』(羅欽順)、『天命圖』(朝鮮の李滉)、『學部通辨』(陳建)などが意外ではないが、惺窩は陸九淵学派の『象山集』、『龜山集』(楊時)を読んで、姜沆よりのオーソドックスの朱子学以外、別の刺激をうけたことが想像しにくくではないであろう。

それ以外、惺窩が『白氏文集』、『文章正宗』、明の宋濂、唐順之など有名な文集と文章に関する本もよく読んでいたのも注目される。それは古人の説を集めて、宋学視点を基づく文章論集『文章達徳録綱領』の編集の準備作業と思われる。²⁶

三、『大学要略』(『逐鹿評』)

『寸鉄録』を講じてから十三年、惺窩は生涯の最期の元和五年(1619)で浅野長重(1588-1632、幸長の弟)のため、『大学要略』(『逐鹿評』)という講義録を作成した。上下二巻。書名が一定ではなく、本文では「大学要略」、「大学逐鹿」、「逐鹿評」などいくつかがある。その内容は、『大学』の本文を解釈するものである。ただし、『寸鉄録』の朱子学解釈を墨守する姿勢と違って、『大学要略』の解釈は「三教合一」を主張する明の林兆恩(1517-1598)の説を従うところがよくあり、引用する『大学』のテキストも朱子より整理した『大学』「章句本」を取らず、『礼記』の旧本を従った。

ただし、『大学要略』(『逐鹿評』)では惺窩が林氏の三一教系の解釈をそのまま転録した

²⁶ 惺窩は慶長四年(1599)すでに『文章達徳録綱領』の編集を着手したが(姜沆がそのため序を書いた、『藤原惺窩』、下巻、1-3頁)、元和五年(1619)他界したまでもそれが完成しなかった。私交の角倉素庵(1571-1632)が編集を続けて、ついに寛永十六年(1639)に完成した。

ことではない。『大学要略』にみられる林氏の思想について、すでに研究があり、²⁷また紙面が限られているので、それに深入りをしない。問題となるのは、同じ『大学』で、朱子学を従って解釈した惺窩が、どのように林氏の思想を知ったかという問題がおそらく難問である。²⁸もっとも重要なのは、惺窩が『大学』（及びその他の経書）を解釈の基準が何であるか、また何のきっかけで学問の転向をしたかという点であろう。惺窩の読書記録は、慶長十一、十二年にも僅かにあるが、その後ほぼないため、考察の道が絶えている。

おわりに

「江戸時代に如何なる漢籍が輸入されたかという、極めてワイドな問題から、ある書物を特定の個人が購入したか否か、その個人はその書物を読んだか否か、理解したかしなかったかという極めて矮小な問題まで、難しいが面白い研究テーマなのである。」²⁹本稿は惺窩の学問形成について、一つ未完成の研究であり、読書記録だけではなく、その交遊、時人の評価など全面的考察が、今後の課程となると思う。

²⁷ 中村安宏：「藤原惺窩と林兆恩——「大学要略」をめぐる」、『文芸研究』、第138号、1995、10-20頁。また、楊宏民の「藤原惺窩の「格物」論について」（『立命館文學』、第542号、1995年12月、592-613頁）では、特に「格物」を取り扱われる。

²⁸ ただ、純粋な朱子学者の姜沆より知った可能性が極めて低い。Richard Bowring, Fujiwara Seika and the "Great Learning", *Monumenta Nipponica* Vol. 61, No. 4 (Winter, 2006), pp. 437-457. 特に445-446頁。Bowring氏は惺窩が内閣文庫（のち国立公文書館）に現存する『林子全集』を読んだことがあると推測する。

²⁹ 大庭修：『漢籍輸入の文化史 聖徳太子から吉宗へ』（東京：研文出版、1997）、19頁。

作為文獻學方法論的詩律研究：以平安、鎌倉時代資料為中心

蕭振豪（京都大學・日本學術振興會）

一、詩律內部研究方法論平議

研究詩律的具體演變與發展的兩種主要手段，即詩論文獻分析及具體詩作的實際格律分析及統計。相對於後者關注分析詩歌內部，前者屬於詩歌外部的文獻範疇。誠如下文所示，詩論文獻中零碎而散佚的情況令分析倍為困難；相比之下，六朝及隋唐的詩作眾多，且有《先秦漢魏晉南北朝詩》、《全唐詩》等全字頭大書及補遺系列，在研究資源上比詩論文獻遠為豐富。另一方面，詩論的理想詩律模型與實際創作可能存在落差，而六朝隋唐詩歌所反映的則是當時的格律使用實況，因此不單是慣於分析文學作品的文學研究者樂於觀察實際詩例中的格律，現代語言學及傳統聲韻學的學者同樣希望通過大規模的統計，將詩歌視為實際語料，觀察詩歌韻律的歷時演變過程。經過數十年來的努力，統計已有若干成果，例如鄭健行及李斐都指出近體詩律的完成處於初唐的第三期，這一點已無疑義。¹ 用近體詩律的標準來檢驗近體詩，當然可以確定學界一般接受的近體詩律的形成下限；不過詩作的時代愈早，這套標準的問題也愈為明顯：

1. 首先是設立標準的問題。既然近體詩律形成前有另外一些格律形式試驗，² 以後來的近體詩格律作為「合律」的唯一標準，勢必誤判前代這些試驗形式為「不合律」。例如近體詩律中最重要的二四平仄相反原則，在「八病」中卻沒有專門的術語，而八病中的「蜂腰」則注重二五不得同聲，³ 如果統計只關注二四相反律，而沒有統計守「蜂腰」的情況，結果只能認為詩作「不合律」。又例如「○上○去○」在平仄律中當然不合律，但沈約等人的理論並未平仄分立，只強調四聲的交替互用，則「○上○去○」很可能已經是合律的表現。在「聲譜之論鬱起，病犯之名爭興，家制格式，人談疾累」的時代，⁴ 變數如此之多，不知道怎樣才算合律，要怎樣訂立檢視合律與否的標準，仍然是一個非常嚴峻的問題。
2. 如何判斷早期的作品有意識地運用聲律？先行研究沒有考慮統計數字在統計學上的意義及可信度問題，兩個位置之間的平仄關係，要有多少的用例或比例才算成立？有沒有或然率(probability)的問題？平田昌司根據俞敏對《刊謬補缺切韻》所收字的四聲統計，指出四言中二四平仄相反的機率約為 50% (實際為 49.68%，五言詩比率相同)，⁵ 當然這一數字並沒有考慮不重複漢字的情況以及各字常用度的問題。不過如果以四聲代替平仄，二四或二五四聲不同的比率則高達 69.1%。分析時是否應該參照各種詩律/詩病的或然率？⁶
3. 即使得到同樣的數據，如何解釋也是非常重要的問題。杜曉勤《齊梁詩歌向盛唐詩歌的嬗變》(2009)依據最新研製的「中國古代詩歌聲律分析系統」數據立論，但龔祖培批評其結論不能成立，除了統計範圍的問題以外，「一首絕句失黏算是一首，一

¹ 鄭健行：〈初唐五言律體律調完成過程之觀察及其相關問題之討論〉，《詩賦與律調》(北京：中華書局，1994年)，頁106-123。李斐：〈律詩定型及其成因淺探〉，《語言學論叢》第41輯(2010年)，頁97-117。

² 郭紹虞舉出十一種特殊形式，鄭健行補充例子，參看郭紹虞：〈從永明體到律體〉，《照隅室古典文學論集(上)》(上海：上海古籍出版社，1983年)，頁333-343。〈初唐五言律體律調完成過程之觀察及其相關問題之討論〉，《詩賦與律調》，頁110-111。

³ 《文鏡秘府論·西卷·文二十八種病》：「蜂腰詩者，五言詩一句之中，第二字不得與第五字同聲」。空海撰，盧盛江校考：《文鏡秘府論彙校彙考》(北京：中華書局，2006年)，冊二，頁949

⁴ 《文鏡秘府論彙校彙考》，冊二，頁887。

⁵ 平田昌司：〈平仄或說〉，《聲韻論叢》第11輯(2001年)，頁187。

⁶ 又如律詩中四句出句四聲完全不同的或然率是1.07%，因此這種情況下有意為之的可能性較大。

首長排只失黏一處也算是一首，這不科學」；更嚴重的是討論上官儀的案例時忽略統計結果。⁷

單靠人手統計，每考察兩處的平仄關係，就必須重新統計，但每個時期的詩合律原則，可能性何止千萬，這樣的統計手法不無「以有涯隨無涯」之感。使用電腦系統統計固然可以解決這一問題，除了杜曉勤使用的「中國古代詩歌聲律分析系統」以外，Zhang and Song (張洪明、宋晨清)的研究輸入了大量的詩作數據，可任意計算兩處的聲律關係，單看已發表的沈約部分，其結果即和先行研究頗為不同：(1)平韻詩只有出句二五相反；(2)無論出句對句，不遵守二四相反律；(3)出句對句末字聲調相異。換言之沈約只在出句避蜂腰病，這在以前的研究中從未提及！研究還附有表示統計誤差的 p 值(p-value)，並說明(4)沈約在一聯之中再找不到任何聲調對立的地方。⁸ 據說運用這個系統，可以將整個詩律的演變過程及作家所用的詩律類型一一呈現，⁹ 不過由於數據及結果尚未公開，其結果能修正過往誤說的程度仍是未知之數。現時學界也沒有更好的研究方法，只能等待 Zhang and Song 的研究成果。因此就現時來說，以詩歌為主的詩律內部研究，其結果仍不能毫無疑問予以接受。

二、非線性的詩歌韻律

內部研究既然還存在不少問題，那麼詩歌文獻的研究又對研究有甚麼幫助？在進入問題之前，先探討詩歌韻律性質的問題。上文提及近體詩律形成前有另外一些格律形式試驗，這說明詩歌格律本身並不像近體詩律那麼單一化，也就是說詩律是「複數的」。又如八病(平頭、上尾、蜂腰、鶴膝、大韻、小韻、傍紐、正紐)中定義最為紛亂的正紐和傍紐，拙論曾指出《文鏡秘府論》中的正紐和傍紐可分為三大類，分別與不同的「紐」的定義對應。¹⁰ 在隋唐之際各家因應對「紐」的不同理解而訂立正紐和傍紐的不同定義，甚至如劉善經《四聲指歸》和崔融《唐朝新定詩格》等，把沒有直接關係的「反紐」附會到傍紐身上。¹¹ 不單是所謂「後四病」，「前四病」也有定義不一的地方，¹² 甚至出現沈約本人對於蜂腰和鶴膝定義互換的說法「疑未辨」的記載。¹³

詩律的複數性質不限於共時層面，也同時在歷時層面顯現，這同時也說明了詩律發展的非線性(nonlinearity) 及異質性(heterogeneity)特質。詩歌韻律在發展的同時眾說紛呈(共時)，不斷產生各種互動：定義含混、延伸，產生矛盾、附會，其後出現修補、揚棄乃至不同系統之間的撞擊與互融(歷時)。當然這裏並非要說詩律中沒有線性和同質的發展，然而過往的研究過分重視重塑線性發展的流程，這和研究者「近體詩律如何成立」的關懷不無關係，於是使研究者大多關注近體詩律從四聲八病演化為平仄律的具體

⁷ 龔祖培：〈上官儀：統計數據與聲律理論的悖論——與杜曉勤商榷〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》第 5 期(2009 年)，頁 113-120。

⁸ Zhang Hongming and Song Chenqing, "The Tonal Prosody in Shen Yue's Pentasyllabic Poems – An Empirical and Statistical Study." In Abstract of The 21st Annual Conference of the International Association of Chinese Linguistics, Jun 2013, p.350.

⁹ 宋晨清(私人交流, 2013)。

¹⁰ 蕭振豪：〈「中梵「紐」說淵源考：兼論「四聲一紐」觀念的形成〉，國際中國語言學學會第 21 屆年會論文，台灣國立臺灣師範大學，2013 年 6 月。

¹¹ 劉善經說：「傍紐者，即雙聲是也。[.....]沈氏所謂風表、月外、奇琴、精酒是也。」《文鏡秘府論彙校彙考》，冊二，頁 1030。又崔融同樣引用所謂沈約紐圖，並直接稱為「傍紐者」而不稱「紐」，也沒有說明「正紐」，更說明了崔融是以此圖說明「傍紐為雙聲」的道理。

¹² 《文鏡秘府論·西卷·文二十八種病》：「蜂腰、鶴膝，體有兩宗，各立不同。王斌五字製鶴膝，十五字製蜂腰，並隨執用。」《文鏡秘府論彙校彙考》，冊二，頁 974。

¹³ 《文鏡秘府論·西卷·文二十八種病》引劉善經說：「人或謂鶴膝為蜂腰，蜂腰為鶴膝，疑未辨。」《文鏡秘府論彙校彙考》，冊二，頁 982。

過程。最初學者把四聲八病混為一談，後來把四聲發現歸諸周顥，¹⁴ 把八病的創建歸諸沈約；雖然對八病的產生年代(由其是所謂「八體」的解釋問題)仍有爭議，¹⁵ 但無可否認沈約時代已出現八病裏的若干病犯名稱。¹⁶ 剩下的就是從八病到近體詩律的問題，近數十年的研究不但表明這一過程完成於元兢《詩髓腦》，還確認其具體方法即在於修正八病說(主要是蜂腰和平頭)，使八病符合近體詩格律中「黏」的要求。¹⁷ 研究進展這這個地步，似乎近體詩格律乃詩律的問題接近完全解決了，但這是否詩歌韻律的全象？

把八病到近體詩律的過渡固然有線性發展的地方，但回到當時複數詩律的語境當中，當時存在各種不同的建基於八病的詩律說法，而元兢憑以調和八病和近體詩格律的「換頭術」，出現了對句和出句間相黏的情況，也就是所謂「拈二」，因此興膳宏據《文筆眼心抄》「此換頭，或名拈二」，認為換頭與「拈二」即一事，可謂非常準確。¹⁸ 不過再看《文鏡秘府論·南卷·集論》引殷璠《河嶽英靈集·集論》：

夫能文者，匪謂四聲盡要流美，八病咸須避之，縱不拈二[引案：《河嶽英靈集》作「拈綴」，非]，未為深缺。¹⁹

「拈二」和四聲、八病並舉，並不屬於一個系統。實際上正是如此，平頭只規定二七不同聲，卻沒有規定七、十二同聲與否；²⁰ 「拈二」之法從何而來？除了「拈二」以外，元兢的「換頭術」詩例已經注重二四律不同聲之法，這當然就是所謂「修正」了的蜂腰律，而且不是元兢首創，說見《文鏡秘府論》引劉善經《四聲指歸》：

又第二字與第四字同聲，亦不能善。此雖世無的目，而甚於蜂腰。

首先，如果是八病之說，為何世無的目？如果相信 Zhang and Song 對沈約詩例的分析，則沈約根本沒有二四聲調相異的意識，很難說這是聲律草創期已有的格律，是否有受駢文四六格律影響的可能？²¹ 無論如何，「二四同聲」和「拈二」和八病並不屬於同一個系統，而且早在八病定義紛呈的時代已經出現，最後融合到近體詩律之中，這正是詩律發展中的異質部分。

詩歌韻律中的異質來源還有很多，牽涉到文學、聲韻、佛教、音樂乃至西域文字與

¹⁴ 《文鏡秘府論·天卷·四聲論》：「宋末以來，使有四聲之目。沈氏乃著其譜論，云起自周顥。」《文鏡秘府論彙校彙考》，冊一，頁 214。參(劉)躍進：〈四聲之目是誰最早提出的〉，《中州學刊》第 4 期(1986 年)，頁 25。

¹⁵ (劉)躍進：〈八病四問〉，《遼寧大學學報》總 112 期(1991 年)，頁 104-108。楊慎《五言律祖》序：「豈得云切響浮聲，興於梁代，平頭上尾，創自唐年乎？」又紀昀《沈氏四聲考》：「休文但言四聲五言，不言八病，言八病自唐人始。」案「八體」一詞見《文鏡秘府論·天卷》引沈約〈答甄公論〉：「作五言詩者，善用四聲，則諷詠而流靡；能達八體，則陸離而華潔。」又引常景〈四聲贊〉：「四聲發彩，八體含章。」〈西卷·論病〉又云：「洎八體、十病、六犯、三疾，或文異義同，或名通理隔。」《文鏡秘府論彙校彙考》，冊一，303，316；冊二，888。

¹⁶ 鍾嶸《詩品》：「但令清濁通流，口吻調利，斯為足矣。至平、上、去、入，則余病未能，蜂腰、鶴膝，閭里已具。」案有學者據此認為當時蜂腰、鶴膝等說法已經普及，其說並不合理：不懂或不善用四聲當然無法認知或運用八病，如果已經認識蜂腰、鶴膝並指出其流行，為何還說四聲「余病未能」？正確的解釋應是，像蜂腰、鶴膝等所禁用的形式，在不講究聲律的當時一直存在，並不產生任何問題，這與鍾嶸只求「口吻調利」的原則相符。何文煥輯：《歷代詩話》(北京：中華書局，2004 年)，頁 5。

¹⁷ 興膳宏，〈從四聲八病到四聲二元化〉，《中華文史論叢》第 47 輯(1991 年)，頁 104-105。龔祖培：〈元兢三論〉，《長沙理工大學學報(社會科學版)》第 27 卷第 6 期(2012 年)，頁 62-63。李斐認為近體詩律的成立建基於「初唐對蜂腰的揚棄」。把蜂腰從二五不同改視為二四不同，配合「換頭」術，這種改造和所謂「對蜂腰的揚棄」是同一現象的一體兩面。〈律詩定型及其成因淺探〉，《語言學論叢》，頁 114。

¹⁸ 〈從四聲八病到四聲二元化〉，《中華文史論叢》，頁 105。

¹⁹ 《文鏡秘府論彙校彙考》，冊三，頁 1533。殷璠：《河嶽英靈集》，《唐人選唐詩(十種)》(上海：上海古籍出版社，1987 年)，頁 41。

²⁰ 如果堅守二五不同聲的蜂腰律，則對句的第二字必定不能是平聲，直接演化為平仄律自然必屬仄聲。

²¹ 蜂腰二五同聲，指涉的當是五言詩中的末字，因此《文鏡秘府論·西卷·文筆十病得失》中雖然提到四言句和六言句的蜂腰，但都只牽涉到二四和二六的聲律問題，而非實際上的隔字平仄相對。

文學等領域。比如四聲的來源是否如陳寅恪所說來自吠陀三聲及梵唄轉聲，²²永明七年(489)梵唄轉聲如何影響詩歌韻律，²³乃至所謂「三位七聲」和詩律的關係，²⁴現時仍然是公案；如何從音樂上的「五音」過渡到聲調上的「四聲」，也還沒有非常清晰的論述。詩歌韻律中的「通韻」、「落韻」等概念，來源為悉曇學，²⁵而且和一說與鳩摩羅什有關的敦煌 S.1344 背《論鳩摩羅什通韻》相符合。又如八病裏的紐，不但和聲韻學上的紐糾纏不清，其來源是梵文詩律中的技法 *yamaka*，²⁶甚至和巴利文現存唯一的詩論書 *Subodhāṅkāra* 的說法可以參照。²⁷至於平仄(側)一詞的語源也未有定論，王小盾認為與佛教音樂中的平曲、側曲有關，但說法仍待檢驗。²⁸四聲、四聲一紐、正傍紐和平仄，這些都是詩歌韻律中非常重要的元素，其來源之複雜注定無法定於一人之手，必然由不同人從不同的途徑引入，如果將之視為線性的發展，則其內部的差異將被抹平。

異質的元素發展和引入的時間點和進程並不一致，例如發現四聲後創製八病說，中途又另從 *yamaka* 引入紐說，此一紐說在近體詩律已經形成後，又突然與反切裏的反紐融合，但八病的影響力已經淡退。(劉)躍進〈八病四問〉對八病的質疑雖非完全正確，但其中一點提到八病的文獻記載「越來越詳」，²⁹並非無的放矢。這牽涉到詩歌韻律非線性的另一特點，即所謂「回溯式」發展。儘管宋代詩人已經不再遵守八病，圍繞八病的討論卻愈來愈詳細，傳為梅堯臣所作的《續金鍼詩格》(偽託於北宋末年以前³⁰)以至陳應行《吟窗雜錄》，仍然收錄了八病之說，甚至如《蔡寬夫詩話》，出現了與傳統八病定義不一的內容。³¹對此，清水凱夫認為是「宋代文人不滿足於唐詩，為創造新詩體，[……]從而再次發現了『後四病』。」³²八病的再發現是否源於創造新詩體，尚可再加討論，然而可以肯定的是，由於回溯式的詩律探討，詩律文獻與詩律實況並不存在完全一致的對應情況。例如明代梁橋《冰川詩式》，收入了更多難以索解的詩律和詩格，甚至清人對古體詩格律的探究，都反映了一種糅雜回溯與發明的傾向。當「四聲八病—平仄」的演變模式成為典型的觀點，平仄律成為核心，則後人回顧時嘗試填補演變中的空白和模糊(八病的內容)，甚至發掘「史前史」——四聲說出現以前的詩歌是否存在一種「天籟」？演變到近體詩律期間是否存在「齊梁體」一類的過渡物？³³這類詩律說的完備，

²² 陳寅恪：〈四聲三問〉，《金明館叢稿初編》(北京：生活·讀書·新知 三聯書店，2009年)，頁367-381。

²³ 《南齊書·蕭子良傳》：「移居雞籠山邸，[……]招致名僧，講誦佛法，造經唄新聲，道俗之盛，江左未有也。」又《高僧傳·經師·釋僧辯傳》：「永明七年二月十九日，司徒竟陵文宣王夢於佛前詠維摩一契，同聲發而覺，即起至佛堂中，還如夢中法，更詠古維摩一契。便覺韻聲流好，著工恆日。明旦即集京師善聲沙門龍光普智、新安道興、多寶慧忍、天保超勝及僧辯等，集第作聲。」慧皎撰，湯用彤校注：《高僧傳》(北京：中華書局，2007年)，頁503。

²⁴ 《高僧傳·經師》：「若能精達經旨，洞曉音律，三位七聲，次而無亂；五言四句，契而莫爽。其間起擲盪舉，平折放殺，游飛却轉，反疊嬌弄。動韻則流靡弗窮。張喉則變態無盡。故能炳發八音，光揚七善。」《高僧傳》，頁508。

²⁵ 蕭振豪：〈輕清重濁重議：以詩律為中心〉，《中國語學》第260號(2013年)，頁54-73。

²⁶ 〈「中梵」紐說淵源考：兼論「四聲一紐」觀念的形成〉，國際中國語言學學會第21屆年會論文。

²⁷ 蕭振豪：〈初期「紐」說とパーリ語文獻 *Subodhāṅkāra*〉，日本中國語學會第63回全國大會，東京外國語大學，2013年10月。

²⁸ 王小盾：〈佛教唄贊音樂與敦煌講唱辭中「平」「側」「斷」諸音曲符號〉，陳允吉主編：《佛經文學研究論集續編》(上海：復旦大學出版社，2011年)，頁442-468。

²⁹ 〈八病四問〉，《遼寧大學學報》，頁105。

³⁰ 張伯偉撰：《全唐五代詩格彙考》(南京：鳳凰出版社，2005年)，頁518。

³¹ 《蔡寬夫詩話》：「所謂蜂腰鶴膝者，蓋又出於雙聲之變，若五字首尾皆濁音，而中一字清，即為蜂腰。首尾皆清音，而中一字濁，即為鶴膝，尤可笑也。」案此一說法可能與王昌齡《詩格》所說的輕重格律同類，《文鏡秘府論·南卷·論文意》引王昌齡說：「夫文章，第一字與第五字須輕清，聲即穩也，其中三字縱重濁，亦無妨。」蔡寬夫所說的清濁與王昌齡所說的輕重，都指聲母清濁。《文鏡秘府論彙校彙考》，冊三，頁1319-1320。

³² 清水凱夫：〈沈約八病真偽考〉，清水凱夫著，韓基國譯，《六朝文學論文集》(重慶：重慶出版社，1080年)，頁203。

³³ 鄭健行指出：「從邏輯上說，『齊梁體』或『齊梁格』等詞的聲律意義，應該是在律調確立以後才告出現

是由於回溯式研究中人為地重塑線性發展而致，雖然有一部分符合事實(例如刻意反近體律的古體詩)，但不能認為韻律本來就循這樣的方向發展。

只關注重塑線性的詩律發展，將局限於事後(*ex-post*)的研究視野。前文提及二四仄相異的格律，學者一般只關心這一格律在文獻和實際詩作中的出現時間，卻忽略了最基本的問題：為甚麼要這樣演變？從二五蜂腰病轉到二四相異律，對詩律本身的意義是甚麼？為何詩歌格律走向近體，而最終成為大宗？近體詩律從來不是詩歌韻律發展的唯一的可能性，更不是終極目標，正如科學家可以叩問宇宙為何出現了地球這樣的星體，但宇宙的生成發展，卻從不是為了地球出現而設。唯有從事前(*ex-ante*)的角度出發，才有可能看到發展的眾多可能性，以及詩律的主流向各種形式和文體的支流流淌分布以至互相影響的情況。例如《文鏡秘府論》中所提到的並不只是近體詩的格律，相對於「文」，「筆」的格律一直沒有專門的討論。筆的文句字數不一，相比起「文」更能看出格律與節奏的關係乃至八病規則的實際意義。律賦和格律及科舉的關係，並不亞於排律，當時也有不少賦格；律賦以及古文的聲律安排，其末流甚至及於八股文。此外，從近體詩到詞律的演變，尤其是從聲詩格律到詞律(尤其是長短句性質明顯的詞牌)的實際演變，並沒有非常完整的論述(當中又包含音樂的外來因素)。詞律可被歸納為律句及拗句的特點，是否暗示詞律有超越倚聲填詞及四聲的格律潛在形式(*underlying form*)？還有刻意反近體律的古體詩等，都不是線性發展的產物，把這些問題全部連接在一起，實際指涉的是：(漢語)格律是甚麼？在一直流變擺盪的詩律發展中，最為重要的特質是甚麼？

三、平安、鎌倉時代的詩律材料所見的異質性與文獻問題

直接討論詩律的原始文獻，唐末以前的材料在中國幾乎完全散佚，只留下《隋書·經籍志》等書目記載。《日本國見在書目錄》同樣記載了不少與詩律有關的材料，後者除了收錄今人較為熟悉的《文筆式》、《詩髓腦》、《詩格》、《五格四聲》外，還有直接與八病有關的《四聲八病》一卷、《詩八病》一卷、《文音病》一卷、《八病詩式》一卷等，³⁴ 可惜皆已散佚，其餘如《文筆式》等主要見於《文鏡秘府論》所引。在《文鏡秘府論》出現以前，八病說已經傳入日本，如藤原濱成《歌經標式》(772年奏上)中的格律，參考了八病成說，³⁵ 比空海出生早了2年。在沒有任何中土文獻存世的情況下，學者利用《文鏡秘府論》及《文筆眼心抄》梳理各種佚說，《文鏡秘府論》已成為討論詩律演變最核心的材料。此外中國學者還經常引用《本朝文粹》卷七「省試詩論」的部分引證蜂腰說，另外就是似懂非懂引用日本僧侶討論聲韻反紐的材料，可以說所引用的原始文獻，無不經過日人之手轉抄，或由日人所消化、撰述。

日本所傳的文獻材料，基本上可以分為兩大系統，一類是貴族的詩論和童蒙材料，尤其與紀傳道有關的大江氏、菅原氏、藤原氏、紀氏(《作文大體》、《本朝文粹》)，甚至最近有學者提出《王澤不渴[竭]鈔》(建治二年，1276)的撰者良季屬於清原家系統的新說。³⁶ 源為憲為藤原為光長子松雄君所撰的教科書《口遊》(970)，也可以視為貴族階層中的基礎常識內容。另一個系統是佛教僧侶的撰述，尤其是真言、天台兩宗，前者包括空海(774-835)、信範(1223-1296?)，後者如安然(841-?)、承澄(1205-1282)等，除了《文鏡秘府論》和《文筆眼心抄》以外，其他材料大多包含於悉曇學著作之內，如安

的。」《文鏡秘府論·天卷·調聲》載「齊梁調」。清代的詩律研究中，鄭先樸《聲調譜闡說》中提到所謂「齊梁體」和「初唐體」。〈初唐五言律體律調完成過程之觀察及其相關問題之討論〉，《詩賦與律調》，頁56。蔣寅：〈古詩聲調論的歷史發展〉，《學人》第11輯(1997年6月)，頁430-432。

³⁴ 藤原佐世撰：《日本國見在書目錄》影印宮內廳書陵部藏室生寺本(東京：名著刊行會，1996年)，頁27-28。

³⁵ 如「頭尾」：「第一句尾字與二句尾字不得同音」(如：しもがれの しだりやなぎの)，與上尾相合。

³⁶ 大石有克：〈王澤不渴鈔作者考：文鏡秘府論との關聯をめぐって〉，《語文研究》第90號(2000年)，頁16-27。

然《悉曇藏》(880)、承澄《阿娑縛鈔·反音抄》(1251-?)、信範《全真和尚次第記文釋》(1284)、了尊《悉曇輪略圖鈔》(1287)等。對於這些文獻，應該如何理解並運用？對此學界似乎沒有多加考慮，忽視了日本材料承傳與形成的獨特性。實際上平安、鎌倉時代的詩律文獻，同樣具備上文所提及的複數、異質性、非線性等特質，無法直接視為中國六朝隋唐詩律的忠實再現。由於篇幅所限，以下從以《本朝文粹》為例論述。

中國學者一直引用《本朝文粹》卷七「省試詩論」的部分，卻沒有留意其論爭背景與意義。這場論爭可以說是一場鬧劇，長德三年(997)大江匡衡不滿紀齊名在文章生試中以犯蜂腰病為由判大江時棟落第，上奏請裁，兩人來回辯難。大江時棟的詩句「寰中唯守禮，海外都無怨」，下句二五同為去聲，犯蜂腰病，但大江匡衡引用《文筆式》和《詩格》的定義，提到下句並不需要守蜂腰律，而紀齊名則引《詩髓腦》和《文章儀式》為證反駁。先看看大江匡衡的觀點：

夫蜂腰病者、上句可避之由見『文筆式』、因之先儒古賢、不避下句蜂腰。³⁷

紀齊名的反駁為：

匡衡陳云、『文筆式』無每句之文、[……]齊名答云、『文筆式』無每句之文則省略也、『詩髓腦』有每句之文、則齟齬也。『文筆式』誠雖省略、下句不可避之由亦不見、若依無每句之文、只避第二字與第五字者、發句上句之外不可避歟。³⁸

大江匡衡復駁：

『文筆式』云、蜂腰者第二字與第五字同聲也、所為証詩、以上句第二字與第五字同聲為病云云。³⁹

大江匡衡固然是為了維護大江氏的利益而上狀，其論調亦強詞奪理，首先《文鏡秘府論》所引《文筆式》的定義為「五言詩一句之中，第二字不得與第五字同聲」，不但沒有說下句不用避蜂腰，以首聯或首句為說明是《文筆式》的慣例，如平頭說「五言詩第一字不得與第六字同聲」，當然不是說全詩只有首聯才要避平頭。再看《文筆式》所引的兩條詩例，第二條「聞君愛我甘，竊獨自雕飾」，下句正是二五同用入聲之例。大江匡衡還曲解蜂腰「均於平頭」(指病的輕重程度)之意，附會為和平頭一樣某些情況下可以不避，文長不引。《本朝文粹》的這幾篇狀文，其意義至少有以下幾點：(1)長德三年已入北宋，平仄概念以至近體詩格律已經完全確立，八病的影響力早已漸減退，更從未在科舉中產生作用。但平安期的文章生試，竟然以八病為判斷標準，紀齊名也說也說「又平頭病、依『詩髓腦』案之、不可優之。但見本朝省試詩、多關及第、是優怨歟。至于蜂腰者、其重與鶴膝不異、縱雖及第、何為恆規」⁴⁰，認真地依照八病說分辨諸病的嚴重性。了尊《悉曇輪略圖鈔》卷七也說：「平頭上尾、律詩自被避也、蜂腰鶴膝、試避、風月詩不避。」(大正 84:694c)。這與中國的情況似乎大相逕庭。(2)中唐以前的八病諸說混亂非常，當中又牽涉不少定義模糊之處，中國文人大抵也無法完全掌握諸說。即使是空海《文鏡秘府論》所集諸說，也不能說非常清晰易解。當時紀傳道之間為了聲律問題而爭論，大江匡衡的曲解還能有一席之地，後來還有「依宣旨言上犯平頭及第不及第并犯蜂腰落第例等狀」，可見朝中對此並未能馬上判斷是非。學者使用這些材料時，是否意識到這些問題？(3)大江匡衡的說法，是否成為了一家之說，這一問題值得探討。如《作文大體》諸本的蜂腰說頗不相同：

³⁷ 大江朝綱：〈請特蒙天裁召問諸儒決是非今月十七日文章生試判違例不穩雜事狀〉，大曾根章介、金原理、後藤昭雄校注：《本朝文粹》(東京：岩波書店，1992年)，頁233。

³⁸ 紀齊名：〈弁申文章博士大江朝臣匡衡愁申學生同時棟省試所獻詩病累瑕瑾狀〉，《本朝文粹》，頁234。

³⁹ 大江朝綱：〈請重蒙天裁弁定大內記紀齊名稱有病累瑕瑾所難學生大江時棟奉試詩狀〉，《本朝文粹》，頁236。

⁴⁰ 紀齊名：〈依宣旨言上犯平頭及第并犯蜂腰落第例等狀〉，《本朝文粹》頁240。

| 《群書類從》本 ⁴¹ | 觀智院本 ⁴² |
|--|---|
| 蜂腰病者近來尤避之、五言七言共每句第二字與第四字、同平上去入是也 <small>謂之二四不同矣。平聲不為病、但上句云云。</small> | 蜂腰者每句第二字第五字、同平上去入是也 <small>平聲不為病。</small> |

《作文大體》諸本之間差異甚大，條目次序乃至編者都不一樣，本身就是來源十分複雜的材料。這一部分在《群書類從》本中歸為大江朝綱撰，⁴³ 但仔細看看其內容，雖然正文說「每句」，但注中又有只以上句為蜂腰的大江家說；定義由二五同聲更改為二四，還特地說明是「謂之二四不同矣」，恐怕和《文鏡秘府論》所謂「世無的目」的蜂腰定義相類，似乎反映詩律發展至近體詩格律後改動八病說的層次。《群書類從》本的奧書提到：「此抄記菅江兩流之家說、非其家者、輒勿及披露云云」，⁴⁴ 小澤正夫已說明其難以取信。⁴⁵ 東山御文庫本甚至還有「此筆者中御門右府御筆也」的奧書，指作者為藤原宗忠(1062-1141)。《作文大體》的年代、作者和源流是非常重要的問題，諸如《群書類從》本卷末引到「仄聲」一詞，同樣是非常重要的線索。中國學者大多引用《群書類從》本，但此本在日本已普遍視為問題較多，一方面利用時不可不注意其晚出的可能，另一方面如果從層累的角度來看，不妨把《群書類從》本視為混雜詩歌韻律各層的產物，即可能參雜了《本朝文粹》大江家說並將之附會到更早期的大江朝綱的文獻。

⁴¹ 《作文大體》，《群書類從》第九輯(東京：平文社，1987年)，頁353a。

⁴² 《作文大體》，天理圖書館善本叢書和書之部編輯委員會編：《天理圖書館善本叢書和書之部 第五十七卷 平安詩文殘篇》(東京：八木書店，1984年)，頁11。

⁴³ 《作文大體》，《群書類從》第九輯，頁356a。

⁴⁴ 《作文大體》，《群書類從》第九輯，頁372a。

⁴⁵ 小澤正夫：〈作文大體の基礎的研究〉，《(愛知県立女子大学)説林》11(1963年)，頁20。

別生經と唐代伝記
佐藤 礼子 (京都大学)

➤ 現存唯一の別生經

名古屋市中區門前町の古刹七寺(ななつでら)には、奈良寫經の轉寫經と推定されている平安時代末期書寫になる所謂七寺一切經 4954 卷が保存される(重要文化財)。この一切經は、平安期書寫の他の一切經群と同じく、圓照『貞元釋教目錄』に基づき編成されるが、興味深いのは、『貞元錄』卷 30 入藏錄下「不入藏目錄」に記載される、文字通り藏すべきでない經典が、なぜか藏せられている点である。

この「不入藏目錄」は、智昇『開元錄』卷 20 を蹈襲するものであつて、圓照独自の考案ではない。そこで『開元錄』を見ると、そこには合計 118 部 247 卷を八つに分類し、經名・卷數・異名等を列記し、不入藏とした理由が述べられている。その第五、六の理由は、「別生經」であるからだという。(卷九では支派經、支派別行經とも記す)

- (5) 從虛空藏下一十五部二十四卷，既從大經流出即是別生，准眾經錄別生之經不須抄寫。故入藏錄除之不載。
- (6) 從摩竭魚因緣經下四十一部四十七卷，竝是說一切有部律中緣起。三藏義淨鈔出流行，既類別生亦不編載。¹

つまり、大部の經典の一部分を抄出して單行させたものが別生經である。特に(6)の 41 部 47 卷は、いずれも『根本說一切有部律』と、世俗的な傳奇を多く含む『根本說一切有部毘奈耶雜事』(以下『雜事』)からその譯者義淨によつて抜き書きされ、廣く行われたという。²(5)に記載された別生經群の多くは、大部の書のうちの一卷乃至一品のみであるのに對し、(6)說一切有部の 41 部、特に『雜事』からの抄出は、『雜事』全體の半分弱の分量を持つ。32 の傳奇を選び、別生經として再編している。³この點について、平田昌司教授は、

義淨の場合、ほとんど長編の説話を中心に抜き出しており、讀み物ないし説教の場で用いる臺本にあてようとする意圖が窺われる。⁴

と指摘され、義淨が『雜事』を別生經として流行させた目的を推測された。

「不入藏」に分類されたこの傳奇要素の濃い『雜事』別生經群は、「不入」として一切經から除外された爲に早くから姿を消してしまい、別生經の實態を窺うことは不可能と思われた。だが唯一、七寺に今に至るまで保存されてきた「不入藏」經典の中に、『雜事』所載説話、『勝光王信佛經』一卷が殘存してい

¹ T55, No. 2154, 699a~b

² 根本說一切有部律の諸文獻については、Gregory Schopen, 小谷信千代譯『大乘佛教興起時代インドの僧院生活』春秋社、2000 年 7 月、前書きを参照。

³ 『開元錄』卷 16 では一卷多く、42 部とする。

⁴ 平田昌司「唐代小説史における根本說一切有部律」、『中國文學報』第 50 冊、1995 年 4 月、p.44-54

また、「中國人が長編のインド傳奇を漢譯によつて讀む可能性に限定して言えば、義淨による根本有部律の譯出までほとんど存在しなかったと斷定してよいように思われる。」

たのである。

『勝光王信佛經』は一卷。折り帖装（もと卷子装）で全 5 紙からなり、縦 25.9×横 52.8 (cm)、毎紙 27 行 17 字、黄檗染の楮打紙、天地朱界、罫は淡墨界の、七寺一切經の特徴を全て備える。『雜事』卷 8「第二門第四子攝頌之餘」の「勝光王信佛因縁」(T24・No1451・238a-239b) に相当、多少の文字の異同が認められる他は、全くの同文。

全 5 紙という抜き出し方の短さが他の別生經にも通じるものかどうかは、他の別生經が現存しないために比較することはできないが、しかし分量の過多に異常な差があるとも思えない。別生經が簡便な「読み物」としての性格を持つことの加證とはなろう。また、『雜事』の別生經全 41 部を大經と對應させていくと、抄出された部分の多くが傳奇的要素の濃い部分であることに気付く。そうでない要素——例えば佛陀との問答（例：卷 17）などは、取られないのである。また〔平田 1995〕で論じられる『ダンマパッタガター』『雜事』のウダヤナ王（出光王）物語部分は、別生經では『安樂夫人因縁經』『増養因縁經』の二つに分かれるが、上述の勝光王物語もまた、『勝鬘夫人本縁經』と『勝光王信佛經』とに分けられている。これら長編の傳奇を分割して単行させる點は、複数回に渡って行われる「説教の場で用いる臺本」としての機能を想像させるものといえる。

本經に收められるのは、佛陀に歸依した勝光王 Prasenajit（波斯匿王、コーサラ國王）の最期である。あらずしを示せば、勝光王が勝鬘夫人を娶った⁵後、息子惡生太子と長行大臣をはじめとする臣下の謀反に遭い、未生怨王（阿闍世王）の王舎城（Rāja-grha）へ向かう。その途上、王は饑えに堪えられず、蘿菔園で生の蘿菔（大根）を 5 つ食べ、下痢を起こして死んだ。佛に深く歸依したはずの勝光王の死に様を不思議に思った未生怨王に、佛陀はそれが前世の業によるものであると説いた——これが話の骨子である。

勝光王物語の前段は、『雜事』卷 7 から始まる勝鬘と勝光王の出会いから入内の場での王母との確執、そして惡生の出産と、息子惡生が大臣長行を自陣に取り込み王位を篡奪せんと目論む様までを描く。この長編もまた、ウダヤナ王物語同様きわめて規模の大きい傳奇なのである。

【勝鬘の機知】。于時四兵尋覓大王，到其園所，問言，「王在此耶」。女聞語已，不為開門。軍聲外震，王乃驚覺，即問女言，「此是何響」。女曰，「有諸人來問王所在，欲得開門」。王乃問女，「誰閉其門」。答言，「我閉」。「何故閉耶」。女曰，「我自思念，諸王貴勝怨恨者多，相憂者少。王今睡眠，恐有惡人來相侵害。若不為王關閉門戶，忽有傷損我及曹主，俱招罪責。因即關閉」。王聞此說讚言，好女甚有奇計。王曰，「園主大名是汝何親」。答言，「我是大名驅使之入」。王語女言，「汝非在下，是大名女何不實說」。女乃默然。

【奴婢を娶る】食罷言議問大名曰，「此之少女是汝何親」。答曰，「是驅使人」。王曰，「非驅使人是君之女宜當與我」。大名曰，「更有奇妙

⁵ 『勝鬘經』『四部律』等では末利夫人と描かれる。勝鬘は勝光王の娘となり、解釋は分かれる。

釋種之女。勝斯數倍，何不取之」。王曰，「此女是我所須不求餘者」。大名曰，「若如是者，我當莊嚴備禮奉送」。王曰，「善哉」。大名即便嚴飾城隍，掃灑衢路。其勝鬘女具諸瓔珞，載于大象，於康莊處，搖鈴遍告劫比羅城所有人衆。或有諸方來集會者。「應知釋種大名之女號曰勝鬘，今欲送與憍薩羅國勝光大王，為第一夫人」。舉城人衆咸皆送出。時勝光王，廣備軍儀，禮迎歸國。【王母の不安】是時王母聞說取婢以作夫人，便懷忿心作，如是念，此非善子，徒煩我腹。生長成立，終為婢夫。作是念已，懷憂而住。及迎至城王告勝鬘曰，「汝今可去拜謁大家」。勝鬘即便往大家所，手執雙足，低頭而拜。其手細軟觸彼母時，身心泰然即便睡著。須臾覺已，作如是語。「觀斯婢女身形美觸，必當喪我憍薩羅城。」……

【長行大臣と惡生太子の謀反】爾時長行大臣，知王見佛，便作是念。「王有大臣五百皆歸惡生，唯我一人而不隨許，彼等如何能成大事。我今還國，當策惡生紹繼王位。其勝鬘行兩二夫人等，驅令出宮」。作是念已，棄所執守昇車而去。至室羅伐城，啓惡生言，「太子今欲登位不」。惡生曰，「是我所欲」。于時長行便與諸臣共策為主，勅二夫人向老王處。於是勝鬘・行兩問長行曰，「王今何在」。答曰，「王在釋迦妙光園內」。時二夫人徒步而去，尋覓老王。爾時勝光大王，既至門外，不見長行，問諸苾芻曰，「大德，見我大臣今往何處？」苾芻答曰，「王入不久，長行尋即乘車而去」。王既聞已，徒步漸行。佛亦此時向王舍城。王於中路逢行兩等，王便問曰，「汝等何故徒步遠來」。答言，「大王長行大臣策立惡生驅出我等。步涉而來尋覓大王」。王聞此語告勝鬘曰，「汝已先受夫王寵祿，今且歸還受兒王俸料。我將行兩從此却迴」。於是勝鬘遂還室羅伐城。掩淚行啼，隨路而返。王與行兩趣王舍城，漸漸而進。遂到城所見一園林。便即停住語行兩言。「我且留此汝向城中，報未生怨王云，『憍薩羅國勝光大王，今在外園思欲相見』」。行兩即去見未生怨，具如上說。其未生怨王聞此語已，便大驚愕，即語行兩曰，「憍薩羅國勝光王者，有大威力，四兵強盛。云何忽至我等不知」。行兩答曰，「王今何有兵衆之盛，太子謀逆奪父稱王。唯我從王而來至此」。未生怨曰，「若有此事，我當策彼為此國王，我自退身而為太子」。即召羣臣而勅之曰，「勝光王者是大國主。刹帝利種灌頂之王。今忽至此，應須敬待。卿等即可淨治城路，嚴整四兵領百千衆

。我欲親往迎王來入。時諸臣等既奉王勅，擊鼓吹貝，宣告衆人嚴事城郭，掃治衢路，倍加清淨，猶如天帝歡喜之園」。

【悲慘な死】其勝光王久不得食。怪使來遲，即出園林，欲求飲食。惘惶顧眄至蘿菔園。于時園子謂是凡人，遂與蘿菔五顆。王既飢虛根葉俱食，食已患渴，即往水邊過量而飲。因成霍亂，身體羸弱。思憶勝鬘，涉路前行，轍中倒地。口銜末土，因即命終。……

➤ 唐代傳奇への影響

現存する唯一の不入藏經『勝光王信佛經』一卷からは、確かに〔平田 1995〕の指摘を補強するいくつもの特徴が看取できることを確認した。本節では、

唐代傳奇の發展の理由については種々の指摘があるけれども、漢譯根本有部律の紹介により、長編の「虚構」を語る可能性を見せられたことを数えてもよいのではないか。(p.51)

という假説を裏付ける方途を探りたい。

六朝志怪から唐代傳奇への遷移を研究するものの多くは、それが佛教的視點から検討されたものでも、モチーフの類似や影響關係を指摘することが壓倒的に多い。また、小説史では、魯迅が『中國小説史略』(第八篇)にて開元天寶期を傳奇の劃期とする。前野直彬『中國小説史』も同様である。しかしいずれの小説史も、なぜその時期が劃期となるのかを具體的に説明してはいない。モチーフの影響關係、つまり志怪から傳奇への點と點を繋ぐ先行研究は多いが、それは「敘述婉轉、文辭華艷(同『中國小説史略』第八)」な長編に變化したのかを、明らかにしないのである。ただ、小南一郎教授の諸論考、陳平原教授『中國散文小説史』等はその背景に市人小説の發生、俗講があると指摘する。⁶上記の平田説は、これをさらに一步踏み込んだものと言える。

『開元録』卷9は、義淨の譯經を列擧した後、景龍四年(710)に大薦福寺の翻經院で、『雜事』が他の説一切有部文獻と共に漢譯されたことを記す。〔T55, No.2157, 869b〕義淨は、證聖元年(695)5月に洛陽へ歸還、そしてその年の10月より譯經作業を開始したが、翌年から睿宗期に至るこの約18年間に渡る譯經事業は、いずれも歴代皇帝の保護による一大事業としてすすめられた。

『雜事』と同年(710)に譯された『根本説一切有部尼陀那目得迦』卷一卷末には、譯場列位が記される。そこには義淨以下、總勢54名が名を連ねるが、その中に文人官僚の名が散見される。監譯には唐休璟、蘇環が、筆受兼潤色に李嶠、翻經學士に韋嗣立、趙彥昭、崔湜、張説、崔日用、盧藏用、李义、沈佺期ら二十人あまりの名が擧げられる。中でも李嶠、韋嗣立、張説、盧藏用、沈佺期等はいずれも當代の有力な文人であったから、彼らがこの長編の印度傳奇の翻譯を目の当たりにした際には、なにがしかのインパクトがあったと思われる。

このうち、燕國公張説は特に佛教支持者であった。義淨、菩提流志の譯經への参加、道氤、曇一、とりわけ神秀には弟子の禮をとったという⁷。張説には『梁四公記』、『緑衣使者傳』等の傳奇作品があったとされる。⁸『梁四公記』は荒唐無稽な志怪要素の強い作品だが、蠻夷描寫や四公の言説の中にしばしば西方の諸地域に言及し、インドの故事らしきものを引用する。しかし、現存する佚文からは『雜事』を始めとする説一切有部の直接的影響は認められない。

義淨が「別生經を流行させた」時期は、『雜事』の譯經事業と軌を一にする

⁶ 陳平原『中國散文小説史』9章「作意好奇與詩人情懷」p.248「唐代小説劃時代意義，不只體現在新崛起的“傳奇”敘述婉轉，文辭華艷；其實繼承的六朝的“志怪”與“逸事”，仍不乏佳作；而“市人小説”的規模更是相當可觀，而且開始對文人創作產生影響。」

⁷ 『宋高僧傳』卷八神秀傳。

⁸ 『梁四公記』の作者については、『直齋書録解題』卷七に指摘される通り諸説あるが、『文苑英華』卷737所載の顧況(725-814)「戴氏廣異記序」に、「國朝燕梁四公傳」とあるのを重視したい。『太平廣記』卷81、418に計3條。『緑衣使者傳』は『開元天寶遺事』卷上「鸚鵡告事」に「宰相張説敘其事而傳之。」とある。

であろう。『開元録』は開元 18 年（730）の成立であるから、別生經が單行から智昇が一切經にはこれらを採録しないと明言するまで、ほんの 20 年である。當時は譯經が制作される度に一切經に追加されたが、『開元録』そしてそれを受け継いだ『貞元録』の權威の高まりによって、別生經は一切經から淘汰されてしまった。もちろん、義淨『南海寄歸内法傳』に見られる中國律への批判、インド律への尊崇から考えた時、義淨は別生經を一切經に含めたいという意圖は無かった。おそらく律實踐のための導入として、廣く讀んでもらう為に編んだであろう。しかしこのことによって、別生經自體の流通が阻害されたのも、おそらく間違いない。

それゆえ、これら長編のインド傳奇と唐代傳奇との影響關係をより確かなものとするためには、それぞれの説話のプロット(構成)の比較することにより、それぞれの類似點を證していくしかないと思われる。既に幾つかの發見をしつつあるが、その點は稿を改めて論じる予定である。⁹

⁹ 2014 年 5 月 10 日國際佛教大學院大学での公開研究會の場で發表予定。

試論陳澧的詞學觀 – 以新見抄本為中心

余佳韻 (台灣國立清華大學)

(論文初稿, 請勿引用)

一、前言

陳澧(1810-1882),字蘭甫,號東塾,另自號江南倦客,世稱東塾先生。先世居江南上元(今浙江紹興),至祖父輩宦居廣州,至澧始占籍廣東,為番禺人。早年問詩學於張維屏,問經學於侯康。凡天文、地理、樂律、算術、篆隸無不研究。道光二十年(1840),受聘阮元所創之學海堂,自此任學海堂長數十年。咸豐二年(1852)第六次會試不第後,遂絕仕進之意。同治六年(1867)為菊坡精舍山長。容肇祖稱其「生平讀書,心有所得,即手錄之,積數百冊。漢學宋學,能會其通。」¹陳澧治經思想調和漢宋,不主門戶而自成一派,其說亦不乏對當時考證學及學者之批判。

陳澧雖為經師,然在清末當時已有詞名。清末民初詞學家如朱孝臧論及陳澧《憶江南館詞》云:「甄詩格,凌沈幾家參。若舉經儒長短句,巋然高館〈憶江南〉。綽有雅音涵。」²陳乃乾與張爾田亦極推許陳澧詞,或言其詞深具雅音,有深刻之致。³而其詞學相關之著作,除《憶江南館詞》外,尚有〈論詞絕句〉六首,詞籍序跋文字,以及《唐宋歌詞新譜》(僅存自序)、《白石詞評》、手批《山中白雲詞》、《絕妙好詞箋》等作品。其中以手批《絕妙好詞箋》更為珍貴。梁啟超曾評此書為「字字皆經筆圈,評不多而壹皆精絕,所批抹嚴於斧鉞,可謂一洗凡馬。」⁴盛贊陳澧評詞別有洞見,字字珠璣。書中所載詞人評語遍及南宋諸家而不僅止於姜、張,批語亦褒貶互見,對我們建構陳澧詞學觀提供了更具全面性的材料。

歷來研究如錢鍾書、錢穆等人多關注於陳澧經學層面的闡發與貢獻,仍以經學或樂律方面居多,而少見專論陳澧文學,以至於梳理整體詞學觀點者。關於陳澧詞學的先行研究,台灣方面,僅有林淑華〈陳澧《論詞絕句》六首探析〉一文,以論詞絕句內容所昭示的詞學觀,旁及陳澧的詞學宗尚,可以說是最早論及陳澧詞學研究。然因題目之限制,文中除引述陳澧《白石詞評》一書外,對陳澧其餘手批材料似未寓目,故其結論雖大抵可信,但仍有部分論點可待斟酌。至於大陸方面,早年陳澧相關研究並不多,僅有梁守中〈陳澧的《憶江南館詞》與《白石詞評》〉一篇談到了陳澧的詞學宗尚。其後或因《陳澧集》的出版與廣東地域文人研究漸次被重視,相關研究亦日漸蓬勃。與本文議題較為接近者,近年有范松義〈陳澧《憶江南館詞》簡論〉、謝永芳〈陳澧的詞學研究〉及陸有富〈陳澧詞學觀探論〉等文章⁵,惟其論文詞學宗尚大抵不離姜、張與浙派,但

¹ 關於陳澧生平,參考汪宗衍,《陳東塾先生年譜》、容肇祖《學海堂考》整理而成。就陳澧經學傾向,錢穆《中國近三百年學術史》亦云:「《東塾讀書記》主漢宋兼采,勿尚門戶之爭,主讀書求大義,勿取瑣碎之考訂。」錢穆,《中國近三百年學術史》(台北:台灣商務印書館,1995),頁600。

² 汪宗衍,《陳東塾先生年譜》,頁140。

³ 《清名家詞》(陳蘭甫)存詞無多,迥異凡響。張爾田〈吳眉孫詞集序〉:「余亦尚論一代之詞,於我清聲家外,獨右陳蘭甫。」

⁴ 梁啟超有跋云:「此東塾先生早年評點之本,為王耕伯所得,歸諸先生,先生即以贈耕伯,題一詩媵焉。五、六年前汪柏廬同年得諸海王村破書攤中,以余私淑先生也,持以見貽,全書除續編外,字字皆經筆圈,評不多而壹皆精絕,所批抹嚴於斧鉞,可謂一洗凡馬;推崇蘇、辛,而於草窗所錄稼軒三首深致不滿,可見先生宗旨所在矣。先生詩詞皆散佚不傳,讀此可窺其詞學一斑,又得遺詩一首,深足幸也。甲子十月後學梁啟超補跋。」《梁氏飲冰室藏書目錄》,頁468。

⁵ 以上所引各篇論文,可參見:王偉勇、林淑華,〈陳澧論詞絕句六首探析〉,《政大中文學報》,no. 7 (2007)、梁守中,〈陳澧的《憶江南館詞》與《白石詞評》〉,《嶺南文史》,no. 01 (1999)、范松義,〈陳澧《憶江南館詞》簡論〉,《廣東工業大學學報》(社會科學版),no. 02 (2009)、謝永

對其詞學宗尚的來源、詞人身世背景與時代之間的關係並未深入析理並賦予解釋，故仍存有許多尚待填補的空間。本文以龍門書店《白石詞評》、葛渭君、王曉紅校輯《山中白雲詞》⁶以及新加坡國立大學中文圖書館所藏陳澧手批《絕妙好詞箋》過錄本（以下簡稱國大本）為基礎，兼及於論詞絕句及其餘序跋文字。⁷ 首先整理陳澧的學詞經過與歷程，透過詞人師友交流的認識，握陳澧填詞、評詞的動機背景。董理陳澧詞學宗尚以及詞學觀特色之餘，亦能補足先行研究前修未密之處，以確認陳澧詞評之價值。

二、陳澧學詞經歷背景與手批《絕妙好詞箋》批語之作成年代

（一）學詞背景概述

陳澧以經學家聞名於世，其所著經學或音韻學相關書籍多在學海堂時期付梓刊刻，然其學詞緣起與師承仍未明。誠如晚年所著〈景石齋詞略序〉所自陳：「余素好為詞，老而才思枯竭，不為此者廿餘年，然猶常常諷誦昔人所作，以寄清興，竹垞詞則尤熟誦者。」⁸對詞的愛好，即便至晚年因才思枯竭，不復為之，惟仍對詞維持著一定的喜愛。

現在最早關於陳澧填詞的記錄，是其〈自記〉一段文字，透露了其早年對詞體的偏好。原文為：「是時年二十六矣，嗜好乃益多，小學、音韻、天文、地理、樂律、算數、古文、駢體文、**填詞**，篆隸直行書，無不好也。」由此可知，陳澧接觸詞學甚早，在二十六歲（1835）前後或即有詞作。惟其早年填詞尚屬私心喜好，賞心自娛的成分為高，由其未參與任何詞學活動，或與人有交遊唱和之記錄即知。直到道光 23 年（1843）許玉彬、黃玉階等人邀張維屏、桂文耀、葉英華、張深、沈世良及陳澧等人結成越臺詞社，月凡一會，共五次聚會，其作品集結成《越臺簫譜》一書。陳澧〈燈前細雨詞自序〉即談到此一經歷「余少日偶為小詞，桂君星垣見之曰：此詩人之詞也。自是十余年不復作。或為之，歲得一二闕而已。去歲黃君蓉石、許君青皋邀為填詞社，凡五會，而余僅成二詞，兩君謂余真詞人也。今年下第歸，行篋書少，鉛槧遂輟，江船夜雨，稍稍為詞，以銷旅愁。時方以廣文待選，取杜詩語題之曰燈前細雨詞，並舊作都為一卷。」⁹越臺詞社在經過五次集會之後便無後續集會的相關記錄，可知此集會性質並非一具宗旨、有計劃的結社活動，而較近似同好交流聚會。由序中可知，陳澧參加了詞社五次聚會，並在道光 24 年（1844），也就是會後隔年便有《燈前細雨詞》的編定。關於此詞集編定之原因，謝永芳以為是陳澧在越臺詞社建立了創作的自信。然如追溯此行為的內在動因，或許尚能由陳澧對於詩詞文體之辨的著眼。如其〈憶江南館詞自序〉所指出的：「蓋詩之體與詞異，詩尚雅健，詞則靡矣。方余學詩，故詞少婉約。今十餘年，不學詩久矣，或可以為詞歟？然亦才分薄耳。昔之詩人工詞者豈少耶？」詩詞兩種文體於形式規範與表情態皆有不同，是故體貌風味亦為相異：詩尚典雅剛健，詞則多綺靡婉約之語。因此，填

芳，〈陳澧的詞學研究〉，《東莞理工學院學報》，no. 04 (2007)、鄒曉霞，陸有富，〈陳澧詞學觀探論〉，《內蒙古大學學報》(哲學社會科學版)，no. 02 (2010)。

⁶ 龍榆生《近三百年名家詞選》：「余嘗見其手批《山中白雲詞》，並從其門人汪兆鏞處傳錄所翻白石《暗香》、《疏影》二曲譜，亦足略窺其所宗尚矣。」又夏承燾《天風閣學詞日記》亦載：「上午蒙庵來，謂曾過得彊村先生所藏陳蘭甫批山中白雲，於其長調多貶辭。」皆言明其原藏於朱孝臧處，其後未再見諸記載。葛渭君所據之山中白雲詞抄本，或即朱孝臧所藏陳澧手批本。

⁷ 新加坡國立大學中文圖書館所藏《絕妙好詞箋》，其書前記有「微尚老人過錄陳東塾先生評點本。戊子十月宗衍敬記。」又有「孝堅世兄出視東塾師評點本，用墨筆照錄一過。癸丑（1913）小除夕兆鏞記。」可知此本是陳澧弟子汪兆鏞（1861-1939）在 1913 年向陳澧四子陳宗穎（字孝堅，1855-1914，時居廣州）處借來抄錄。後或因汪氏避居澳門，為生計所迫，僅能變賣所藏。後為賀光中在港澳一代購入，攜回馬來亞大學（日後併入現新加坡國立大學）收藏至今。

⁸ 陳澧著，黃國聲主編，《陳澧集》（上海：上海古籍出版社，2008），冊 1，頁 373。

⁹ 《陳澧集》，冊 1，頁 643。

詞雖為陳澧早歲所好，然初學詩而填詞，難免無法立即把握詞體婉約之致，故而氣韻乏殊。又〈與陳懿叔書〉亦載：「詩者我所篤好，若我有詩集，當卓然成一家乃快心爾。若如近日應酬詩而刻為一集，適違我心耳。」¹⁰對陳澧而言，作詩為其向來所好，不妨與周圍師友相互析疑。陳澧對自身作品的刊刻蒐集向來謹慎，以為作詩應至「卓然成一家」始有刊刻成集之要，遊戲應酬之作則可不論。類似的思考用來解釋其搜集詞作之行為亦是恰如其分。可知陳澧對其詩歌作品並非不在意，而是認為須至自成一家的境地，始有編輯刊行的價值與意義。這段話一方面回應了早年桂星桓（文耀）以其詞為詩人之詞之說，另外一方面也表現出陳澧此時對詞體內涵的把握已是成竹在胸。

可以說，陳澧在桂氏評其詞後甚少為之，不全然是出於認定己身與詞體無緣。或許亦帶有自身對詞體情韻尚未能精準把握，尚未能「自成一家」，故不欲為之的心理。所謂情與體合，必先有一種深幽的情意，而後才能體察週邊細瑣事物，發而合於體式。詞體要眇宜修，其中所傳遞之情感原即是「詩之所不能言」的幽微情意。文人內在必出於與此類文體相合的意識，而後能據此體式以抒情。詞中多所抒發者多為回憶與現實間的難以彌合的悵懷。然這種情意的醞釀，往往須待時間的積累沈澱，才能發以深致。越臺詞社無疑是當時情緒的宣泄出口。

是故，即使越臺詞社並非一嚴密而有制度的結社活動，然其間的交遊給予了陳澧重新梳理內在一份幽微情意以發諸詞篇。可以說，陳澧被詞社同好許為「真詞人」一事不僅是讚賞其填詞態度嚴謹，亦是以當時陳澧詞已具詞體況味。而對陳澧而言，或是正是脫離當年「詩人之詞」而進展到「詞人之詞」的宣告。

（二） 陳澧交遊與詞學宗尚

我們前面曾經說到，越臺詞社並非一具強烈組織性的結社團體，並且其集會次數並不多，難以論斷詞社對陳澧詞學觀的影響程度。從而，如欲解明陳澧詞學的好尚，或許得從其週邊交往較為密切的友人出身及屬性為觀察。

陳澧學宗浙西，心儀朱、厲，論詞亦以浙西清空騷雅為準據，在以常州詞派為主流的當時詞壇而言，標舉白石，宗尚朱厲的詞學傾向實值得注意。如以祖籍出身一點來看，陳澧先祖居浙江上元，父祖輩遊宦廣州，至陳澧時始移籍廣東番禺。與陳澧素來交誼甚篤之人，如號稱嶺南三大家的沈世良（1823-1860）和汪琮（1828-1891），兩人祖籍皆為浙江紹興，另一位葉衍蘭（1823-1898）祖籍為浙江余姚。三人中與陳澧特別交好的汪琮，其父汪鼎一生以浙人自居，而其本身雖生長於廣州，亦至二十歲才正式落籍廣東。並且，譚獻以葉衍蘭詞為「綺密隱秀，南宋正宗。」；《歷代兩浙詞人小傳》以汪琮《隨山館詞》「神韻在玉田、草窗之間」，¹¹標榜南宋，推重張炎，在在標舉著以清空騷雅為旗幟的浙派風味。通過與友人的交遊往來之互贈，其創作近於浙派的詞學品味，並以白石為宗的詞學傾向亦不難猜想。除此之外，阮元在廣州開設學海堂，廣招學生，亦助長了浙派學風於廣東一帶的流傳。陳澧亦曾為學海堂之學生，故所受學問自然亦帶浙派色彩。自是，陳澧的學術養成過程以及日後的交遊受浙派影響甚深。類似的出身背景促成了這批文人彼此的親近感，即便已經與原籍斷開了戶籍的繫連，然在文化身份的認同上仍微妙地移植並延續了浙派的學術。

（三） 手批《絕妙好詞箋》與其他批注資料的作成年代

陳澧手批《絕妙好詞箋》，現可知者至少有三種。一為陳澧手批道光八年刻本

¹⁰ 《陳澧集》，冊1，頁169。

¹¹ 參見《山陰汪氏譜》。

《絕妙好詞箋》，為梁啓超飲冰室舊藏；一本為陳宗穎所藏之本，最後為汪兆鏞由陳宗穎處借入過錄之《絕妙好詞箋》。就此批語作成年代，或先看到陳澧的一首詩題。引文如下：「戊辰（1868）六年，余遊端州遇王君耕伯，云有余評點《漢書》及《絕妙好詞箋》，得之史實甫之子，實甫死久矣，今以見歸。余受漢書而以此書贈耕伯。並題絕句於目錄後。江南倦客者，余昔年填詞以此自號云。」本詩為陳澧五十九歲時遊端州（今肇慶）而遇友人欲歸還當年贈與史實甫的書籍，後陳澧復贈王耕伯以《絕妙好詞箋》。並有詩一首如下：「腸斷梅谿折素弦，還君絕妙好詞箋。江南倦客今頭白，不按紅牙二十年。」所謂「不按紅牙」，是取自東坡逸事典故，指陳澧疏於填詞評點一事。梁啓超以為此本為「東塾先生早年評點之本，為王耕伯所得，歸諸先生，先生即以贈耕伯，題一詩媵焉。」詩中的二十是否為確數不得而知，但由此推論，陳澧批點絕妙好詞當於三十九歲前後。與四十一歲所作之論詞絕句時期相近。

又參照《白石詩評》記錄，其中唯一標明時期的批語是〈送王孟玉歸山陰〉「王子小暑後八日長江舟中苦熱讀此。」本條經查為王子（1852）咸豐二年，陳澧四十三歲時所作。即便詩評並非一時一地之作，但至少此條可以推論陳澧此段時期正在閱讀、批點白石作品。¹²並且，據龍門書店本《白石詞評》的點校說明，黃紹昌所過錄者為陳澧手批《白石道人四種》，從而其中除詞評以外，亦包含詩評在內。因此，縱然白石詞評中未見注明年代的相關批語，但其與白石詩評的作成年代間隔應不致太長。

此外，現存陳澧《憶江南館詞》實際上包含兩個部分，一是甲辰（1844），陳澧點檢三十五歲之前舊作而成之《鐙前細雨詞》；另外一部分是癸丑（1853）時，以「賊（太平天國）據金陵，以先世為上元人，凡甲辰以後所為詞，雖無多篇，並前作題曰《憶江南館詞》，以寄思念故鄉之意。」由書籍的編輯序跋文字看來，可知陳澧現存的詞作多為三十五歲至四十四歲之間所作成。

綜上所述，由於手批《山中白雲詞》未見原書而難以斷定年代，但依據上文所述，國大本以及其他相關批語與詞集作品，其作成年代多集中於三十五歲至四十四歲此段時期。從而，陳澧在其中所體現的評價觀點以及好尚之風格亦應有一脈相承之處。

三、詞學品味的彰顯—學歸南宋，好尚清空

（一） 遵奉白石，愛賞梅溪

陳澧對白石的賞好之情，觀其〈白石詩評〉與〈白石詞評〉諸作便可略窺一二。其總評白石詞為「細玩白石各詞，詠景詠物，俱有一段深情，纏綿悱惻於其間。至其偶拈一義，用典必靈化無痕，尤為獨步。」¹³指出白石詞富幽深纏綿之情，用典靈化之妙。而此種幽深纏綿的深情，並非男女之愛，而是詞人對家國現狀所抱有的諸種感懷。從而其〈論詞絕句〉之三「自琢新詞白石仙，〈暗香〉〈疏影〉寫清妍；無端忽觸胡沙感，爭怪經師作鄭箋。」清楚指出白石詞中的身世寄託。屈向邦亦以為陳澧體察到了白石詞中「眷懷家國，隨感而發，非只以風流氣韻標映一世」的微言大意。

另外，陳澧在評述他人詞作時，不時帶有與白石比較的意識。時常以他人詞自白石出，國大本不時可見陳澧以他人詞出自白石的評語。如評王沂孫〈淡黃柳〉「與白石〈淡黃柳〉同其絳邈。」、〈最落魄〉「雄秀之筆，又與白石不同。」、孫興仁〈清平樂〉「從白

¹² 關於《白石詩評》內容，可參見蕭振豪、余佳韻合著，〈陳澧『白石詩評』過錄批校本·鈔本——解題及校記〉，《汲古》64號，2013.12。

¹³ 按：據國大本《絕妙好詞箋》，此批語位於姜夔詞人簡介之上，觀其內容實為總評性質。本條應是梁啓超飲冰室藏東塾手評《絕妙好詞箋》引入。龍門本將此條歸入〈小重山令〉，恐有誤。

石『都是曾聽伊處』脫來。』陸叡〈瑞鶴仙〉「白石〈揚州慢〉清豪難繼，此又以幽裊出之。」以及張樞〈瑞鶴仙〉「與白石、稼軒用虛處同一消息。」

其次，除了白石〈暗香〉、〈疏影〉兩闋詠物詞外，在國大本裡，陳澧還推崇史達祖詠物諸篇，賞其詠物寄情之妙。詠物之難工，是因「體認稍真，則拘而不暢；模寫差遠，則晦而不明。要須收縱聯密，用事合題。一段意思，全在結句，斯為絕妙。」也就是詠物詞重在寫物摹神，而出之以不脫不離之氣韻。如其評〈綺羅香〉（做冷欺花）「春雨有此，後人當閣筆矣。」、〈雙雙燕〉（過春社了）一詞「詠燕有此只可閣筆。」以及〈東風第一枝〉（巧翦蘭心）「詠春雪須說春寒而非甚寒，處處皆往此用意。」皆是極言詠物至此傳神工巧至極。

值得注意的是，《絕妙好詞箋》中共收史達祖詞共十首，而陳澧所評論的這三闋詞不僅張炎以為〈詠物〉之例，在當時亦為姜夔所賞好。南宋黃昇《花庵詞選》就此三闋詞即以〈綺羅香〉「『臨斷岸』以下數語，最為姜堯章所賞」、〈雙雙燕〉「姜堯章最賞其『柳昏花暝』之句。」以及〈東風第一枝〉「結句尤為姜堯章拈出。」若此，陳澧評點此三闋詞一方面代表了其對張炎詞論觀點的接受和延續，亦是其偏愛白石的例證之一。

（二）張炎

關於張炎的評價，最為明確者當屬〈論詞絕句〉之五與之六兩首詩的內容。其內容先引述如下：

也解雕鏤也自然，鏗前雨外極纏綿；何因獨賞唐多令，只為清疏似玉田。

（之五）

超元誰似玉田生，愛取唐詩翦截成；無限滄桑身世感，新詞多半說淵明。

（之六）

上引兩首詩分別評述夢窗和玉田兩家詞作。第二句「鏗前雨外」一句出自夢窗〈高陽臺〉「傷春不在高樓上，在燈前敲枕，雨外熏鑪」一句，指出夢窗詞雕鏤纏綿的特點。實際上，夢窗詞多穠密冶麗為詞家定評。如張炎即以夢窗詞「質實」，如「七寶樓臺，拆碎下來不成片斷」；鄭文焯亦以其「高雋處固足矯一時放浪通脫之弊，而晦澀終不免焉。至其隸事，雖亦淵雅可觀，然鍛鍊之工，驟難索解。」兩者皆是極言夢窗鍛鍊雕琢，而不免有晦澀難解之處。而對於夢窗疏快而不質實的風格，試看張炎《詞源·清空》所言：「夢窗〈聲聲慢〉云：『檀欒金碧，婀娜蓬萊，遊雲不蘸芳洲。』前八字恐亦太澀。如〈唐多令〉云：『何處合成愁。離人心上秋。縱芭蕉、不雨也颼颼。都道晚涼天氣好，有明月、怕登樓。年事夢中休。花空煙水流。燕辭歸、客尚淹留。垂柳不繫裙帶住，漫長是、繫行舟。』此詞疏快卻不質實。如是者集中尚有，惜不多耳。」就此，馮煦《蒿庵論詞》進一步解釋了張炎與夢窗的家數不同，及張炎喜好〈唐多令〉詞之原因。其道：「夢窗之詞，麗而則，幽邃而綿密，脈絡井井，而卒焉不能得其端倪。尹惟曉比之清真，沈伯時亦謂深得清真之妙，而又病其晦，張叔夏則譬諸七寶樓臺，眩人眼目，蓋山中白雲專主清空，與夢窗家數相反，故於諸作中獨賞其〈唐多令〉之疏快，實則何處合成愁一闋，尚非君特本色。」由此可知，陳澧以夢窗詞兼具雕鏤穠麗與清疏自然兩種風格之論顯然前有所承，其審美品味亦受到張炎《詞源》影響甚深。是故，陳澧略去了夢窗雕鏤穠麗的詞篇，而選擇了以非君特本色，以「疏快」見長的〈唐多令〉亦不難理解。

另一首論詞絕句的首句便以「超元誰似玉田生」重申張炎詞清雅疏淡之藝術風味。此處的「超元」，出自戈載《宋七家詞選·玉田詞序》，以張炎詞：「意度超元，律呂協洽」，言其詞氣度意趣清淡逸秀，又能工於律呂，洽合音節。而這種清雅的風味，是源於裁翦唐人詩語所成的鍛鍊工巧。並且，其亦認為張炎詞中多有身世家國之感，而托以陶淵明以寄情。從詩的內容看來，陳澧對張炎詞的推崇以及對其評詞觀點的接受與服膺。簡言之，論詞絕句裡所勾勒出的張炎，其作品風格清疏、多用唐人詩語入句，並多在詞中托陶淵明以寄寓身世幽懷。向來之論者亦多以此為陳澧對張炎詞之評價態度。惟如對

照《山中白雲詞》以及《絕妙好詞箋》的批語，不難發覺陳澧對張炎之評價已非一味推崇，而有不少貶詞在其中。就此，我們試先看到下面的表格，以利於下文的討論：

國大本批語：

| | |
|-------------|---------------|
| 〈壺中天〉(瘦筇訪隱) | 兩收句調同而構思亦復相埒。 |
|-------------|---------------|

《山中白雲詞》批語：

| | |
|----------------|------------------------------------|
| 〈壺中天〉(海山縹緲) | 「心寂」句腐氣。 |
| 〈風入松〉(危樓古鏡影猶寒) | 此詞實不工。 |
| 〈木蘭花慢〉(風雷開萬象) | 起處俗。 |
| 〈紅情〉(無邊香色) | 〈紅情〉、〈綠意〉兩闕，殊不佳，遜白石遠矣。 |
| 〈長亭怨〉(跨匹馬) | 此等非不清圓可誦，然只是應酬之作，了無佳處。淺即是玉田之病。 |
| 〈聲聲慢〉(寒花清事) | 玉田北遊燕薊，安得以陶令自比。 |
| 〈瑣窗寒〉(斷碧分山) | 「料應」與「想如今」二句意復。 |
| 〈水龍吟〉(亂紅飛已無多) | 集中詞憶豔游、敘離別者太多，二三闕詞之後，語意略同，頗令人讀之生厭。 |
| 〈桂枝香〉(琴書半室) | 歇處三語率易。 |

觀諸《絕妙好詞箋》之批語，其以篇章結構為批評基礎，重視對句以及文意轉折層深與否，且注意到了張炎詞有句調、構思皆同等「意復」的問題，惟現僅一例。相對於此，陳澧山中白雲詞之批語態度則為直接。原先在〈論詞絕句〉以張炎托陶淵明以寄託滄桑身世之感，此處卻以玉田北游燕薊之事，否定其以陶令自況。縱然其中亦不乏以玉田詞為幽絕悽豔者，然從比例上看來，仍以負面批評占大多數。就此，夏承燾《天風閣學詞日記》亦載：「上午蒙庵來，謂曾過得彊村先生所藏陳蘭甫批山中白雲，於其長調多貶辭。」夏氏本身並未得見陳澧原批本，而是由陳蒙庵（1905-1955）轉述所得，其內容大抵得實。實際上根據現今可見的材料，不僅是夏氏所提到的長調，甚至連小令如上面所引到的〈木蘭花慢〉、〈風入松〉亦在批評之列。歸納陳澧批評重點，大抵是張炎意淺而多重複，未能以曲折之筆轉折其意而發以深致，與白石風致高下互見。然而，如再看到《絕妙好詞箋》之批語，在張炎詞「意復」以外，仍賞對張炎之對句以及以瑣事開篇敘述的作法仍為讚賞。又，其他批語尚有其評述真德秀〈蝶戀花〉（兩岸月橋花半吐）詞為「用意巧合，然使姜張為之，更出婉矣。此事非專門不解。」又評王澡〈霜天曉角〉（梅疏明瘦直）「寄意絕佳，姜張為之更當有餘味也。」兩處皆將姜張合稱以為評價標準，對反出姜張兩家用意婉約、寄意絕佳而餘味不盡的特點。可見陳澧在批點《絕妙好詞箋》之際用語相對平和，且對張炎仍為推崇，批判態度實不如《山中白雲詞》嚴苛。

（三） 辛棄疾

向來評述稼軒詞者論者多著重其「激揚奮厲」、「橫絕六合，掃空萬古」等抒發個人的豪情以及壯志未酬的不平之鳴之篇，然除此之外，稼軒亦不乏以婉約見長的作品。早在南宋當時稼軒之弟子范開便意識到了稼軒詞兼有豪放、婉約兩種風格特質，故其在〈稼軒詞甲集序〉以其詞「清而麗，婉而嫵媚」之處為東坡所無，而稼軒獨有之論；謝章铤（1820-1903）《賭棋山莊詞話》卷九云：「蘇風格自高，然性情頗歉，辛卻纏綿悱惻，且辛之造語俊於蘇。」陳澧也同樣注意到了稼軒婉約一類的詞篇，故在總論稼軒生平之處即談到「於稼軒只選此三首，益知此本之工。」一方面肯定《絕妙好詞》本身在刪選

詞篇的精嚴，另一方面亦暗示了此處所選的三闋詞與自身的審美品味合致。其〈摸魚兒〉（寶釵分）之批語即道：「惟有稼軒之雄奇乃能有此絢麗。世人目雄奇者並曰蘇辛，然彼儘有絢麗者。」指出世人多以未能體察稼軒詞於雄奇中有絢麗之處。又〈瑞鶴仙〉（雁霜寒透）「下與蘇詩『海南仙雲嬌墮砌，月下縞衣來扣門』穠豔正復相同。」以此詞情調穠豔。可知陳澧所稱許者是稼軒雄奇又能出之以絢麗的風格，與他人好稼軒豪語者即為不同。

附帶一提的是，梁啟超題陳澧手批《絕妙好詞箋》的跋語談到：「（陳澧）推崇蘇、辛，而於草窗所錄稼軒三首深致不滿，可見先生宗旨所在矣。」然如對照上文引述之批語內文以及另一條以「南宋好詞經草窗選後不必再續矣」之批語來看，梁啟超之說與國大本並不相符。

四、結語

基於以上論述，我們從《絕妙好詞箋》可約略總結陳澧詞學觀如下：

- 1、越臺詞社成員彼此的交遊切磋助長了陳澧填詞之自信，亦促成了陳澧早期詞集的編定。而陳澧論詞以浙西風味為宗，實與其出身、學習經歷和所交遊之友朋相關。由於學海堂的關係，陳澧早年所學以浙派學術為主，並且，與其交遊的詞人亦多與浙地具籍貫之關係，其詞亦多祖述南宋，標榜浙西風味。陳澧自不能外於其影響。可以說，陳澧本身便可視作江南學術移轉的實例。
- 2、陳澧手批諸集以及詞學創作的作成年代，除《山中白雲詞》仍為不明外，大抵為陳澧三十五歲至四十四歲之間的作品。故此時期的論詞品味與標準多有相類之處。
- 3、陳澧雅好姜張。其中尤以白石為最，就其緣由是有感於其中幽微的家國情感。而就張炎之評價則略有爭議。從《山中白雲詞》與《絕妙好詞箋》兩種批語看來，陳澧對白石對張炎的喜好實有轉變。對照其中批語以及其評點的作品，可推測陳澧在批注《絕妙好詞箋》時期對張炎《詞源》所提出之論詞觀點的服膺，以及批注《山中白雲詞》時期對張炎詞往往「意復」的不耐。同時也因為批注《絕妙好詞箋》時期對張炎理論的完全服膺，其不僅以《絕妙好詞》所選三首稼軒詞為佳，其批語亦著重絢麗穠豔之處，與他人多論豪放者不同。

**The Soul in Medical Texts:
The Transmission of Anatomy and Religion in China and Japan**
Michella Wing Sze CHIU (Princeton University)

1. Introduction

In 1851 a missionary doctor from England, Benjamin Hobson (1816-1873), published a book entitled *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*),¹ co-written with a Cantonese intellectual named Chen Xiutang 陳脩堂. The book became one of the most widely read works amongst the Chinese intelligentsia from the late Qing to the early Republican period.

Despite being an anatomy book, *Quanti Xinlun* was published by the London Missionary Society Inkstone Press (Mohai Shuguan 墨海書館), which was responsible for publishing translated works deemed useful for laying the foundations for a successful mission.² Given this Christian association, it is perhaps unsurprising that the last chapter of *Quanti Xinlun* devoted itself to a discussion on the functions of the soul in the human body. The question left in readers' mind is, however, what is this "soul" like? How was this soul related to the many bodies of which the physiological body was just one?

This paper delves into the discussion of the soul in *Quanti Xinlun*, which showcased the ways in which medical and quasi-religious discourses in late Qing formed principal sites around which larger issues of Chinese intellectuals' views towards self, consciousness, and perceptions became topics of debate.

The discourse surrounding *Quanti Xinlun* was both medical and quasi-religious, because the book is a text which can be read in multiple ways. For this reason, a series of reading strategies and carefully-crafted historicized tools of analysis versatile enough to encompass the distinctiveness of *Quanti Xinlun* are needed. Undoubtedly, *Quanti Xinlun* can be read as a medical work. At the same time, the book is also a Protestant (Christian) text because of Benjamin Hobson's background and identity. The ambiguous, but nonetheless important, role that classical Chinese learning in the book's making and reception only enhances and complicates the richness of *Quanti Xinlun*. This state of affairs involves two aspects: language and content. *Quanti Xinlun* was a book which adopted the method of dual translation (*heyi*), which means having translators working in a team of two or more. Usually a non-Chinese delivered a translation of the source text orally, while the other, generally a Chinese with some literary skills, wrote it down in a style appropriate for intellectual discourse. In China the situation was further complicated by the dichotomy of the written and the spoken styles of language. As a result of this process, translation in the nineteenth century often encompassed two aspects: first an interlingual one and then an intralingual one.³ Another aspect is one of content. By adopting existing medical

* For historical actors mentioned in this paper, Chinese orthography of their names, and the years of their birth and death will be provided, unless such information is not available.

¹ In this paper, the name of the book will remain untranslated, because the translation of the book title, *New Treatise on Physiology*, can refer to other books published at that time with similar titles.

² The Press was founded in Shanghai by missionaries Walter Henry Medhurst (1796-1857), William Muirhead, Joseph Edkins (1823-1905), and William Charles Milne (1815-1863). For details, see Xiong Yuezhi 熊月之, *Xixue Dongzhan yu Wanqing Shehui* 西學東漸與晚清社會 (*The Dawn of Western Learning in the East and the Late Qing Society*) (Shanghai: Renmin chubanshe, 1994), pp.181-183. The end of the book was also printed with the line which says, "Printed by Huiai Yiju 惠愛醫局 in Jinli Fou 金利埠, Xiguan 西關, Guangzhou." Huiai Yiju was the Hospital for the Insane of Guangzhou. Therefore, it can be confirmed that *Quanti Xinlun* had an earlier edition printed by the Hospital for the Insane of Guangzhou and then reprinted by the London Missionary Society Inkstone Press.

³ Chan Man Sing, "Sinicizing Western Science: The Case of *Quanti Xinlun*", *T'oung Pao* Vol.98 (2012): 532-533.

terms found in traditional Chinese medical texts when translating Western anatomical concepts, *Quanti Xinlun* was suggestively introducing similar concepts together with those terms.⁴ In other words, any understanding of *Quanti Xinlun* must take Chinese medical discourses into account, despite the book's purported biomedical objective.

At present, there are different editions of *Quanti Xinlun* available, which can be found in libraries globally. Besides the (1) The Shanghai edition published by the London Missionary Society Inkstone Press, there are at least two reprints with alternations to the original text. They are (2) The Haishan Xian'guan 海山仙館 Collectanea edition, and (3) The Ansei 安政 edition. The Hanshan Xian'guan was a publication house in Guangzhou which published books under the auspices of a Cantonese merchant named Pan Shicheng 潘士成 by grouping books in the *Haishan Xian'guan Collectanea*. *Quanti Xinlun* belonged to the 119th and 120th books of the collectanea. The Ansei edition was reprinted independently in 1857, the fourth year of reign of Ansei, by a Japanese doctor who had the surname Ochi 越智. Different parts were deleted in the latter two editions. Due to limited space in this paper, the discussion will make reference to the Shanghai edition only and will not discuss the Ansei edition.⁵

This paper will first discuss what concepts of the soul were outlined in *Quanti Xinlun*. The following part will discuss how those concepts were received by Chinese intellectuals and how those ideas helped the intelligentsia develop their ideas on the relationship among self, perception, and consciousness.

2. What was this “soul” like?

Quanti Xinlun delivers multiple ideas on the soul as an abstract concept.

After confirming the importance of the soul, the authors of *Quanti Xinlun* say in the chapter, “A Discussion on the Functions of the Exquisite Soul,” that the soul needs a “seat” in the body, a locus which is also the ruling viscera of the entire body. According to *Quanti Xinlun*, the soul of humans lives in the brain instead of the heart.⁶ This view challenges the traditional Chinese idea of the *xin*, meaning “heart” or “mind,” being the seat of thought and emotion and, hence, the ruler of the human body.⁷

The same chapter goes on to elucidate how the existence of the soul was made apparent and believable by the functioning of nerves. It says,

Although the soul (*hun*) is absent of substance, the nerves (*naoqijin* 腦氣筋) in the whole body are in the service of the soul. It is the same no matter whether [a person is a] man or woman, aged or young.⁸

The translation of the term “nerves” is worthy of special attention here and must be understood

⁴ Ma Boying 馬伯英, Gao Xi 高晞 and Hong Zhongli 洪中立, *Zhongwai Yixue Wenhua Jiaoliu Shi: Zhongwai Yixue Kuawenhua Chuantong* 中外醫學文化交流史：中外醫學跨文化傳統 (*The History of Exchanges in Medical Culture Between China and the World: Their Cross-cultural Medical Traditions*) (Shanghai: Wenhui chubanshe, 1993), p.374.

⁵ For a discussion on the study of human nature in Edo Neo-Confucianism in relation to the publication of *Quanti Xinlun*, see the full version of this working paper.

⁶ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*) (Shanghai: Mohai shuguan, 1851), p.70b.

⁷ Du Zhengsheng 杜正勝, “Xingtí, Jìngqì yú Húnlíng—Zhongguó Chuāngtóng duì Rén Rénshì de Xíngchéng 形體、精氣與魂靈—中國傳統對「人」認識的形成 (Form, Spirit, and the Soul—The Formation of Knowledge on Human in Chinese Traditions)”, *New History* Vol.2 No.3 (Sept., 1991), pp.1-65; Stephen R. Bokenkamp, “What Daoist Body?”, in Florian C. Reiter (ed.), *Purpose, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium* (Wiesbaden: Harrassowitz verlag, 2007): 132.

⁸ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*), p.70b.

together with the translation of the term for soul.⁹ The word *naoqijin* itself consisted of three characters: *nao*, meaning the brain; *qi*, meaning the air or energy, and *jin*, meaning sinew. Medical historian Bridie Andrews associates Hobson's choice of *qi* here with the translation for lightning as *dianqi* 電氣, confirming his indebtedness to the Galvanic theory of animal electricity as the driving force for the nervous control of muscle contraction that was popular in Europe in the early 1800s. At the same time, the translation of the word "nerve" had the added advantage of resonating with existing Chinese views on organ physiology, because each organ was conceived as possessing its own *qi*.¹⁰ While the use of the word *qi* here might be an attempt to bridge the conceptual divide between Chinese and Western medical systems, Andrews has overlooked the relationship between *qi* and the use of *linghun* 靈魂 as the standard translation of "soul" in the book. In the chapter, "A Discussion on Creation," the soul was defined as "the spirit (*ling* 靈) of a human" granted by the "Creator of the World." This makes a human being the "most spiritual of the universe (*wanwu zhi ling* 萬物之靈)."¹¹

Besides the character *ling*, the character *hun* 魂 (cloudsoul or ethereal soul) was not a random choice here either. From scattered references in Chinese folk religion, largely mortuary in subject matter, it is possible to see two sorts of entities which were translated as "soul," the *hun* and the *po* 魄 (whitesoul or spermatic soul). In traditional Chinese thinking, they separate at death, and only *hun* would fly up and wander because it was linked to the vital energy *qi*. *Po*, a syntactic opposition to vital energies, *qi*, would sink back into the earth.¹² This idea appeared in many writings during the Han dynasty such as *Yili* 儀禮 and *Lun Heng* 論衡.¹³ "Soul" was translated, therefore, as *linghun* (literally meaning "the spirit and the soul") but not *hunpo* 魂魄 in *Quanti Xinlun* in support of the idea that activities of the soul were performed by the functioning of nerves with *qi* in them. The discussion of *po* was missing altogether as well.

The translation of the terms *naoqijin* for nerves and *linghun* for soul came concomitant as a package, intended to reflect the close relationship between the soul, the brain, and the (brain's) nerves. Also, this translation reflected the traditional idea of the interaction of vital energy *qi*, denoting the union of Heaven and Earth, which produces all life including human beings. Bodies without refined energies are lifeless skeletons.¹⁴

3. The "Soul," Perception, and Consciousness

The above illustration of the concept of the soul shows that *Quanti Xinlun* was not a straight-forward demonstration of Western advancement in science, technology, and social institutions, produced to contradict the backdrop of oriental backwardness. The authors of *Quanti Xinlun* endeavored to argue that the soul was the root of "awareness," which can be found in all humans. In the case of *Quanti Xinlun*, the concept of the "soul" was adopted to represent "awareness" instead of following the discussion on indigenous "gods," probably because God would rather have meant the Christian God, or "the Creator of the World," to

⁹ *Naoqijin* is not the translation for nerve in modern Chinese, which is instead *shenjin* (神經) and which was first translated into Chinese from the Japanese word *shinkei* (神經) in 1902. See Hugh Shapiro, "How Different Are Western and Chinese Medicine? The Case of Nerves", in Helaine Selin (ed.), *Medicine Across Cultures: History and Practice of Medicine in Non-Western Cultures* (Boston and London: Kluwer Academic Publisher, 2003): 365-366.

¹⁰ Bridie J. Andrews, "The Making of Modern Chinese Medicine, 1895-1937", (PhD dissertation, University of Cambridge, 1996): 31.

¹¹ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*), p.69a.

¹² K. E. Brashier, "Han Thanatology and the Division of 'Souls'", *Early China* Vol. 21 (1996): 125-158.

¹³ K. E. Brashier, "Han Thanatology and the Division of 'Souls'": 128-129.

¹⁴ Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China* (New York: State University of New York Press, 2006), pp.42, 44.

missionaries like Hobson. *Quanti Xinlun* says:

The Western world divided the functions of the soul into two: one is senses (*juewu* 覺悟) and another is temperament (*xinxing* 心性). Senses belong to the category [responsible for] investigating things and unveiling rules (*gewu qiongli* 格物窮理), careful examination and differentiation [of things], thinking, and memory. Temperament is divided into four sub-categories. The first is “hoping (*yuanxiang* 願想);” the second is “disposition (*xingqing* 性情).” The third is “spirituality (*daonian* 道念),” and the fourth is “consciousness (*yizhi* 意志).” All are good in [accordance to] the [doctrine of] the mean (*zhongyong* 中庸) and sick when [they are] peculiar.¹⁵

Afterwards, the book goes even further into the discussion of “disposition (*xingqing*),” arguing that it can be divided into six “sprouts (*duan*)” which can be found in all humans, making them different from animals.¹⁶ This is making an obvious reference to Mencius’s idea of the “four sprouts,” purported to be the beginning of humans’ innate tendency towards goodness. The discussion on human nature demonstrates how missionary doctors and their collaborators in the nineteenth century represented and conveyed medical/religious concepts for the mid-century period as a new universalism, a suggestion that at base all humans are fundamentally the same and the common base for this universalism was the human body. The tricky part is the unobvious seepage of Chinese traditional thoughts into such a discussion: On one hand, the illustration of the soul as *duan* of disposition and broader “awareness” showcases the likelihood that Hobson’s Chinese collaborator had more than *translatio* (carrying across) in mind as he took on the task. On the other hand, the Chinese collaborator was also reinterpreting his cultural past in terms of an imported knowledge system.

Such “awareness” was implied to be related to perception in *Quanti Xinlun*, although this can only be inferred through a careful study of the diagrams in the book. Here, ideas of Maurice Merleau-Ponty can help us understand the discourses surrounding this issue found in *Quanti Xinlun*. He argues that “exteroceptivity” demands an articulation of stimuli, in which

The consciousness of the body invades the body, the soul spreads across all of its parts, and behavior overflows its central region ... Consciousness of the body and of the soul are thereby repressed, and the body again becomes that highly polished machine that the ambiguous notion of behavior had almost made us forget.¹⁷

In *Quanti Xinlun*, diagrams are something which should be considered as representatives of exteroceptive stimuli Merleau-Ponty talks about, not merely as exegetical devices, because diagrams were part of the content which defined what readers of the book should look for in a “real” anatomical body. In the case of *Quanti Xinlun*, diagrams work together with texts as mediating signs to make the physiological body visible, and they become the stimuli which triggers “exteroceptivity” because they determine what eyes could see and could not see. More fundamentally, this made a difference in how readers of *Quanti Xinlun* would see the body.

Furthermore, the authors of *Quanti Xinlun* positioned visibility as a defining factor of what was meant by truth. Diagrams in the book depicted plane, surface, and skin, which were not significant components in either Chinese medical drawings or medical concepts *per se*. In this way, images in the book suggested a dimensionality and level of exposure that would have been

¹⁵ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*), p.70b.

¹⁶ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*), pp.70b-71a.

¹⁷ Maurice Merleau-Ponty, Donald A. Landes (trans.), *Phenomenology of Perception* (New York: Routledge, 2012), p.78.

inconceivable in Chinese medical publications at that time. Therefore, images coerce consciousness to “flow” to the eyes, the body part responsible for receiving exteroceptive stimuli. Here, the purported western-style of representation of the body in *Quanti Xinlun* depicted the world from without and then claimed to depict the world from within, because the diagrams that appeared in *Quanti Xinlun* were, at the same time, manifestations of readers’ sensibility and of subjective experience.

Given this, the invisibility of the soul was originally a problem. But accompanied by the discussion on the brain, a visible organ in the body, the authors (and readers, to a lesser extent) of *Quanti Xinlun* played down the invisibility of the soul, and their “eyes” were almost guided mechanically to assume the presence of the soul. In this reading, the invisibility of the soul did not pose a contradiction to the visible anatomical body, and this body works as a highly polished machine of “looking.” Perception remains a banner of rationalization and realism which the authors and readers of *Quanti Xinlun* did not attempt to go against.

4. The Creation of New Meanings for Perception and Consciousness

Merleau-Ponty might argue that the series of bodily activities described above would result in consciousness of the body and of the soul being repressed. However, we see instead in the production and the reception of *Quanti Xinlun*, both the authors and the readers of *Quanti Xinlun* came up with the idea that augmentation of palpable things into the body could sharpen the inner “awareness” or “consciousness” despite their intangibility. In this reading, the augmentation of palpable things becomes a disruptive possibilities included in the conceptualization of the soul to eradicate the binary oppositions of the body and the soul in the Chinese context.

A discussion on brain tonic was a case in point. In an article entitled “Giving me Back the Soul (*Huanwo Hunling Ji* 還我魂靈記),” Wu Jianren 吳趸人 (1866-1910), a famous intellectual in late-Qing China, contended that there had been different views on the soul. In order to ensure the posthumous existence of the soul, some people would publish their written works in hopes of passing their thoughts to generations to come. Some others would devote much effort to producing descendants with a view to strengthening the power of a family lineage. There were also religious people who discussed the elevation of the soul to Heaven or the descending of it to Hell. To Wu, all these perceptions of the soul had separated the discussion of the soul from the torso. He argued that,

The torso is a thing I possess. The soul (*hunling* 魂靈) is also a thing I possess. An ego rules the two, and therefore, the two must be in [a relationship of] reliance [on each other] without any time of separation. When the torso is preserved, so is the soul; when the torso is dying, the soul is likewise dying.¹⁸

This view was the same as that which was written in the chapter “A Discussion on the Functions of the Exquisite Soul,” which transmits the idea that

[t]he most precious thing a human has is the body; the most precious thing of the body is the soul (*hun*). The body is the house of the soul, and the soul is the organic [engine] of the body. [Only when] the soul and the body are together can there be a human. They indeed cannot be separated at any time. However, since the body is

¹⁸ Wu Jianren 吳趸人, “Huanwo Hunling Ji 還我魂靈記 (Giving me Back the Soul)”, in Wei Shaochang 魏紹昌 (ed.), *Wu Jianren Yanjiu Zhiliao* 吳趸人研究資料 (*Research Materials on Wu Jianren*) (Shanghai: Shanghai guiji chubanshe, 1980): 331.

used for work, the body and the soul will have a time of separation.¹⁹

Wu went on to argue that, despite the soul's invisibility, a person's spirit (*jingshen* 精神) was visible. The wholesomeness of the soul was made apparent by one's spirit, and this provided people with a way to observe the soul. "If [one's] spirit is wearing out seriously, [the soul] may nearly disappear or even go out. [Then,] the soul will soon be leaving [the body]."²⁰ This passage was entitled "Giving me Back the Soul," because it was originally a casual writing of Wu's in praise of the brain tonic sold by his friend, Huang Chujiu 黃楚玖 (1872-?). The entire article ended with the line "[After drinking the brain tonic] my soul was returned to me. How is this not the work of nourishing the brain? [So I] wrote [the passage] 'Giving me Back the Soul.'" This view also matches the consequent idea that the body could be transformed through the augmentation of certain substances and the elimination of others, since the body is a composite entity formed from materials of different characters and qualities.²¹ In Wu's discussion of the soul, the brain, and the nerves, the three concepts gain meaning through reference to each other.

Edmund Husserl has argued that consciousness is not a passive receptor because every originally given intuition is a legitimate source of knowledge. Everything which presents itself to us originally in "intuition," so to speak in its bodily presence, has to be taken simply as what it presents itself to be, but only within the limits in which it presents itself.²² The above cases complicate both Husserl's and Merleau-Ponty's idea on the nature of consciousness. From the illustrations on how the soul works in *Quanti Xinlun*, one more variable is added to Husserl's equation of knowledge formation: while intuition can play an "active role" in worldly knowledge-making, and consciousness is not a passive receptor of knowledge, the two can be affected by the augmentation of palpable things which intrude the body either psychologically or physiologically.

5. Conclusion

The production and publication of *Quanti Xinlun* shows the "Christian soul" transcending the boundaries of different cultural niches and the implicit reference to other "souls" and bodily concepts. First, the approach adopted by the book's authors to represent the "Christian soul" to a Qing audience was made possible by the semantic ambiguity in words used to discuss Chinese traditional thought on medicine, the body and the soul. In other words, Hobson's Chinese collaborator chose to capture the spirit of the original concept through a wide range of engagement with the classical resources of the team's target language and audience. Then, the operation of vision produced the "soul" as a subject which the discourses surrounding vision claimed to represent.

A text such as *Quanti Xinlun* was simultaneously a biomedical, Chinese medical, and philosophical text. This points to the importance of problematizing the category known as "anatomical publications," which was a fluid category in mid and late nineteenth-century China. Uncritically accepting conventional categorization of publications may have blinded students of the era and kept them from correctly understanding the spread of different knowledge fields. The reading of *Quanti Xinlun* also hints that the concept of "representation" should be problematized, because texts and diagrams are but secondary schematic substitutes for original

¹⁹ Benjamin Hobson and Chen Xiutang 陳脩堂, *Quanti Xinlun* 全体新論 (*New Treatise on Physiology*), pp.70a-70b.

²⁰ Wu Jianren 吳研人, "Huanwo Hunling Ji 還我魂靈記 (Giving me Back the Soul)": 331.

²¹ Mark Edward Lewis, *The Construction of Space in Early China*, p.36.

²² Joseph Kockelmans (ed.), *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl* (Garden City, New York: Doubleday, 1967), pp.29-30.

perceptions.

《海国图志》的在日翻刻

許 美祺（北京大学·京都大学）

《海国图志》一书，乃鸦片战争后魏源（1794-1857）受好友林则徐（1785-1850）嘱托，在林于广州令人编译的地理书《四洲志》基础之上广搜当世史地资料扩充而成。其问世于1842年（50卷本），此后又在1847年（60卷本）和1852年（100卷本）两度大幅增补，终成百卷巨著¹。

史家一般认为，《海国图志》最初在本土中国并不被重视，直到第二次鸦片战争后洋务运动兴起时才得到广泛阅读，其时距本书初版已将近20年。而与在本国受到的冷遇相反，此书在1851年（60卷本）由华商带入日本后不久即大受欢迎，1854-56年间就出现了二十种以上的翻刻版本，佐久间象山、吉田松阴、横井小楠等幕末思想家都曾受其启发。日本成功实现明治维新、开国致富强，亦有《海国图志》的一份功劳。

这种“墙内开花墙外香”的命运常使中国学者歛歛。如“笔尖常带感情”的梁启超便曾感慨：“魏氏又好言经世之术，为《海国图志》，奖励国民对外之观念。其书在今日，不过束阁覆瓿之价值，然日本之平象山（即佐久间象山）、吉田松阴、西乡隆盛辈，皆为其书所激刺，间接以演尊攘维新之活剧。不龟手之药一也，或以霸，或不免于泝澌，岂不然哉！”（1904）²王晓秋先生亦有言：“魏源的《海国图志》在日本引起了巨大的反响，可是在中国，却没有受到清朝统治集团应有的重视和采纳，以至日本人士也为之叹息。盐谷宕阴在《翻刻海国图志序》中写道：‘呜呼！忠智之士，忧国著书，不为其君所用，而反被琛于他邦。吾不独为默深（即魏源）悲矣，而并为清帝悲之。’这难道不令人痛心又发人深省吗？”（1992）³

一、传入日本

江户日本实行海禁政策，对贸易对象国和贸易地点都严格加以限制。中国商人能合法进行贸易的地方只有长崎，并且不能直接与买家交易，而是由长崎会所组织日本的大商人集团竞价买断货物。此后这些高价的“唐物”的大部分会运至日本江户时代的全国中心市场大阪，然后再层层分散至大小商家，最后流通到顾客手中。日本为防范基督教，对输入书籍均要进行严格审查，因此中国书籍进入江户日本唯有长崎一个入口。其它途径都是不太可能的，不留下记录也是不太可能的。

据大庭脩先生的研究⁴，《海国图志》于1851年首次传到日本，共三部各六套，报价130目（即130文钱）。此书入港时因为内容涉及西洋而被送往长崎奉行所检查，最后分别被享有售前选书特权的红叶山文库、昌平坂学问所和时任老中的牧野备前守忠雅买走，并未流入市场。次年1852年又带来一部四套的本子，

¹ 《海国图志》已知版本有：50卷本两种：道光壬寅（1842）木活字本；道光甲辰（1844）邵阳魏氏古微堂重订刊本。60卷本两种：道光己酉（1849）邵阳古微堂重订刊本；光绪壬寅（1902）文贤阁石印本。100卷本8种：咸丰壬子（1852）邵阳魏氏古微堂重订刊本；咸丰壬子（1852）广州重刻本；同治丁卯（1867）郴州陈氏刊本；光绪丙子（1876）平庆涇固道署重刊本；光绪庚辰（1880）邵阳急当务斋新刻本；光绪丁亥（1887）巴蜀善成堂重刊本；光绪乙未（1895）上海积山书局石印本；光绪壬寅（1902）文贤阁石印本。（以上据黄丽镛：《魏源年谱》，湖南人民出版社1985年版，第227页。）——以上转引自陈其泰、刘兰肖：《魏源评传》，《中国思想家评传丛书》，南京大学出版社，2005年。第494页注2。

² 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，《蓬莱国丛书》，上海古籍出版社，2001年。第127页。此文原在梁启超流亡日本时所办的《新民丛报》上连载，近世学术的章节刊载于1904年9-12月。

³ 王晓秋：《近代中日文化交流史》，《中华近代文化史丛书》，中华书局，1992年。第45页。

⁴ 大庭脩『江戸時代における唐船持渡書の研究』（関西大学東西学術研究所、1967年）。对《海国图志》的综合论述见第175、189、195-197页，原始记录见该书《资料篇》第565、568、570、575、646页。

价格不变，被留在了长崎会所。1854年九月寅一号船的《书籍元帐》中，货主陶梅和姚洪一共带来15部四套装的《海国图志》，价格也升至180目（即180文钱）。其中8套交给商人买卖，而被扣除的7套很可能是被幕府相关机构和人士留下了。

五年后的1859年，一部四套装的《海国图志》竞拍出436文的高价。在同一场竞拍中叫出400文以上的书目还有七种，全属帙卷浩繁的经典巨著——《四库全书总目》（554文）、《册府元龟》（639文9分）、《钦定明史》（465文7分）、《阮刻十三经校勘》（430文）、《旧唐书》（416文9分）、《钦定续通志》（580文）、《钦定续通考》（600文）⁵。不过，1854年以前记录的都是原价，唯有此条是竞拍价，恐怕不能直接比较。1843年的竞拍记录中有9部书难得明白地标示了原价，其竞拍价普遍为原价的2倍左右，有些甚至高达4.78倍⁶。按照竞拍为原价的2~3倍这一比例推算，则1859年《海国图志》的原价约为150~220文。

这在书籍中也属于高价，但是上涨幅度没有那么惊人。另外，百卷本《海国图志》已于1852年出版，由于长崎的记录不标注卷数，因此1854年和1859年乘船入港的书究竟是哪种版本、是不是同一版本，其实都无法确认。卷数有可能相差近一倍，因此对其价格的比较似乎没有太大意义，也不应被当成论述其流行程度的根基。虽然由其它材料来看，《海国图志》确实曾风靡一时。

《海国图志》60卷本出版后，传入日本只花了两年时间。魏源的另一部著作畅销大作《圣武记》完成于1842年，1844年便传入日本⁷，用时亦只有两年。由此可见当时中日书籍市场联系之紧密。不过，《海国图志》初入日本时被长崎官员挑出，谨慎地上报审查，可见日本读书人对此书的到来似乎并无准备，更谈不上主动向书商预定。因此中日书籍市场的高同步度似应归功于往返于波涛之上的跨洋华商。

二、翻刻与和译

日本自行海禁，有限的海外贸易也都被政府严格掌控。但自1778年俄国船首次抵达北海道要求通商（被拒）以来，形势就渐渐失控了。俄罗斯、英吉利、美利坚，这些不听日本政府号令的新“蛮夷”要求通商开港，武力侵扰，拒而复来，使幕府不胜其烦。中国在鸦片战争中狼狈落败，重开五口通商之后，东亚市场更显诱人，西方对日本的攻势更加频繁。1853年美国太平洋舰队司令佩里率舰强闯江户湾，幕府终于屈服，并在次年1854年签约开港。日本亦随之进入动荡的幕末开国时代。

在此时代背景之下，来自相对熟悉的中国、用日本知识人相对熟悉的汉语文言介绍世界各国概况并提出反制对策的《海国图志》大受欢迎，短短两年间出现了至少22种翻刻版本。此盛况是近代中日文化交流史上的一个大事件。

1953年，鲇泽信太郎与大久保利谦两位先生受开国百周年纪念文化事业会委托，共同编纂了一部书籍目录《锁国时代日本人的海外知识》⁸，专门而全面地整理了江户时代日本人的外国史地著作并配以解说。此书“世界地理之部”中的第四部分系统整理了幕末由中国传入并被日本翻刻出版的地理书籍，其中《海国图志》占了绝大部分篇幅。2011年阿川修三先生利用现代数据库就《海国图

⁵ 大庭脩上书，《安政六年落札帐》，第645-652页。

⁶ 大庭脩上书，《天保十四年临时落札帐》，第601页。

⁷ 大庭脩上书，《弘化二年书籍元帐》，第484页。

⁸ 鲇泽信太郎、大久保利谦『鎖国時代日本人の海外知識——世界地理・西洋史に関する文献解題——』（開国百年記念文化事業会編、乾元社、1953年）

志》的翻刻情况重新进行了文献调查，而仅新发现一种训点译本的稿本（即下表第 24 号）⁹。以下是笔者综合两位学者的工作，就出版情况所列的简表。

| | 书名 | 校注译者 | 卷数册数 | 出版时间 (旧历) | 出版地 | 形式 | 对应内容（60 卷本） |
|----|----------------|---------------|-------|--------------|------------------|------------|--------------------------------|
| 1 | 海国图志墨利加洲部 | 中山传右卫门 | 八卷六册 | 1854.4 | 京都、大阪、江户 八家书肆 | 训点本 | 《墨利加洲部》 《火轮船图说》 《夷情备采》上 |
| 2 | 翻刊海国图志 | 盐谷甲藏、 箕作阮甫 | 二卷二册 | 1854.7 | 江户 须原屋伊八 | 训点本 注音本 | 《筹海篇》 |
| 3 | 翻刊海国图志普鲁社国 | 盐谷甲藏、 箕作阮甫 | 一卷一册 | 1855.12 | 江户 须原屋伊八 | 训点本 注音本 | 《普鲁社国》 《绥林国~璠国》 |
| 4 | 翻刊海国图志俄罗斯国 | 盐谷甲藏、 箕作阮甫 | 二卷二册 | 1855.12 | 江户 须原屋伊八 | 训点本 注音本 | 《俄罗斯国总记》、《各部》、《沿革》 |
| 5 | 翻刊海国图志英吉利国 | 盐谷甲藏、 箕作阮甫 | 三卷三册 | 1856.8 | 江户 须原屋伊八 | 训点本 注音本 | 《英吉利总记》、《广述》 上中下 |
| 6 | 海国图志 印度部附夷情备采 | 赖子春 | 三卷三册 | 1856.3 | 京都（鲇泽） | 训点本 | 《五印度总述》~《西印度阿丹国》 《夷情备采》下 |
| 7 | 亚米利亚总记 | 广濑达 | 一卷一册 | 1854.x | | 和解本 | 《弥利坚国总记上》之半 |
| 8 | 续亚米利亚总记 | 广濑达 | 二卷二册 | 1854.r7 | | 和解本 | 《亚墨利加洲总说》、《弥利坚国总记上》之其余部分、《总记中》 |
| 9 | 亚墨利加总记后编 | 广濑达 | 三卷二册 | 1855.x | | 和解本 | 《弥利坚东路二十部》部分、《西路十一部》 |
| 10 | 美理哥国总记和解 | 正木笃 | 一卷一册 | 1854 | 江户 | 和解本 | 《弥利坚国总记》上 |
| 11 | 美理哥国总记和解 | 正木笃 | 上中下三册 | 1854.4 | 江户 | 和解本 | 《弥利坚国总记》上、《总记》中 |
| 12 | 澳门月报和解 | 正木笃 | 一卷一册 | 1854 | 江户 | 和解本 | 《夷情备采》上 |
| 13 | 墨利加洲沿革总说总记补辑和解 | 正木笃 | 一册 | 1855.1 | 江户 | 和解本 | 《亚墨利加洲总说》 |
| 14 | 英吉利国总记和解 | 正木笃 | 一卷一册 | 1855.1 | 江户 | 和解本 | 《英吉利总记》 |
| 15 | 海国图志俄罗斯总记 | 大槻禎 | 一卷一册 | 1854.q | 蕉阴书屋 | 和解本 | 《俄罗斯总记》、《各部》之部分 |
| 16 | 海国图志夷情备采 | 大槻禎 | 一卷一册 | 1854.q | 蕉阴书屋 | 和解本 | 《夷情备采》上 |
| 17 | 海国图志佛兰西总记 | 大槻禎 | 一卷一册 | 1855.x | 蕉阴书屋 | 和解本 | 《佛兰西国》 |

⁹ 阿川修三「『海国図志』と日本（その2）和刻本、和解本の書物としての形態とその出版意図について」、『言語と文化』2011年24号。阿川先生所使用的数据库和书目主要有：京都大学东亚人文情报学研究中心的“汉籍数据库（漢籍データベース）”、日本国内主要大学和研究机构的汉籍目录、国文学资料馆的“日本古典籍综合目录（日本古典籍総合目録データベース）”等。虽然并无大出入，他还是亲自走访了东京和京都各处收藏机构进行实地文献调查，此文也是基于其最新调查结果完成的。

| | | | | | | | |
|----|-----------|------|------|---------|-----|-----|-------------|
| 18 | 英吉利广述 | 小野元济 | 二卷二册 | 1855.1 | 江戸 | 和解本 | 《英吉利广述下》之部分 |
| 19 | 新国图志通解 | 皇国隠士 | 四册 | 1854 | | 和解本 | 《亚墨利加部》 |
| 20 | 西洋新墨誌 | 皇国隠士 | 四卷二册 | 1854 | 东洋馆 | 和解本 | 中山版的和解 |
| 21 | 海国图志训释 | 服部静远 | 上下二册 | 1855.6 | | 和解本 | 炮台、火药、水雷的部分 |
| 22 | 海国图志筹海篇译解 | 南洋梯谦 | 三卷三册 | 1855.12 | 再思堂 | 和解本 | 盐谷、箕作版的和解 |
| 23 | 海国图志国地总论 | 鹤岭道人 | 一册 | 1869 | | 训点本 | 《国地总论》 |
| 24 | 海国图志筹海篇译言 | 井口正德 | 稿本 | | | 和解本 | 待查 |

(记号：c, x, q, d, r=春、夏、秋、冬、闰)

在形式上，以上诸本分成“训点本”和“和解本”两大类，且稍作解释。日语与汉语共享大量实词和很大一部分虚词，但分属不同语系，构词造句时的语顺不一致。个人愚见，语顺造成的差异是很小的，语法终究只是一些可以适应的规范，传情达意的主要障碍是概念。因此共享大量词汇的中日语言，相互间的转换应远比需要重新造词的东西语言之间容易，至少在书面上。这大概是为何日本能出现“训点”这种独特的汉语翻译法之深层原因。训点的基本功能是调整汉字次序（汉字没有形式变化真是让人庆幸），使汉字词直接嵌入日语的思维流中就完成了翻译。不过，这多少还是不自然，因此又有进一步斟酌词汇，并完全按照日语顺序重新写出句子“和解”法。有些译者的和解技术十分高明，其效果已经接近今天的直接翻译法。翻刻出版时，“训点本”形式上保留汉文原文，无需重新排版；而“和解本”则是完全重写，因此需要重新排版，原文也不见得能复原。阅读训点本需要一定的汉文知识和训点功力，而读和解本则只需识字或仅识假名（因常有注音）即可。因此，两种出版形式所针对的受众群体必然是有区别的。

以往的研究并未深入关注这种形式上的区别，也未加以利用。而阿川先生在2011年的论文中做了尝试¹⁰。他发现和解本的作者们其实有极为鲜明的出版意图——为了对抗“夷狄”，他们希望使“武夫”“俗吏”也能了解“夷情”。并且无论是哪种形式，翻刻者都没有复制全书，而是有重点地选择了那些有关国事的章节和实用内容，如美俄英法法印的概述、炮船火药等等。而之所以出现这样的想法，是幕末这个“处士横议”时代中，志士们开始超越藩的界限，齐心协力积极参加到国家公论中的缘故。

三、两种层次的学者

其实，不仅读者分群，训点本与和解本的作者也分成两种层次。

上述1~24号版本中，第24号尚未有详细调查，而且只是未出版的稿本，社会影响有限。第23号出版时已在明治时期，选择的《国地总论》部分是整部书中地理知识最混乱且有强烈中华优越主义的章节，文体又是带有复古气息的训点本，因此作者的用意很明显，与《海国图志》提倡的主动了解世界正好相反。而且时间相隔太远，与19世纪50年代的作者总归不是一类，因而姑且不论。

剩余22种版本中，6种是训点本，16种是和解本。训点本的作者有3组4人，和解本作者有7人。

第1号版本的实际校订者其实是河田迪斋（1806-1859），他当时担任幕府负责文教外教事务的林家塾头一职，日本开国的第一号条约《日本和亲条约》的草

¹⁰ 阿川修三前述论文。

案就是他辅佐大学头林复斋起草的。他因职务之便接触到昌平坂学问所所藏的《海国图志》，有意翻刻刊行，但中有许多基督教的内容，他身为儒林首领的林家塾头多有不便，因而委托好友中山传右卫门（1818-1892）挂名刊行¹¹，资金可能也仰仗中山这位北总地区（今千叶县北部）的豪农¹²。

第 2~5 号的校订者是幕府儒官盐谷世弘（甲藏）（1809-1867）和时任幕府天文台翻译方的著名地理洋学家箕作阮甫（1798-1863）。《翻刊海国图志序》称：“此书为客岁（去年）清商始所舶载，左卫门尉川路君获之，谓其有用之书也，命亟翻刊。”他们受命于幕府高官勘定奉行川路圣谟（1801-1868），底本和出版资金亦来自川路¹³。1853 年箕作曾随从川路前往长崎迎接俄国使者¹⁴，或许正是参与涉俄外事的经历，让他们除总论性质的《筹海篇》之外，首先刊刻的就是普鲁士与俄罗斯的“北洋”章节。

第 6 号校订者赖子春即赖三树三郎（1825-1859），著名儒学者赖山阳（1781-1832）之子，儒学家。积极参加尊皇攘夷派活动，在“安政大狱”中被处死。他的翻刻版成于 1856 年，比其他版本稍晚。他选刻印度部分的理由是“印度处地球之中，四通八达，运转自在。英吉利称欧罗巴大国，其所以致富强者，以处有印度也”（《刻印度国志序》）。同时因为之前的版本中均只翻刻了《夷情备采上》即《澳门月报》，他便趁此次机会将《下》也翻出补全。

第 7~9 号和解者广濑达兰学儒学兼修，曾在淀藩（大阪）、高松藩（香川）任职，和解水平高超，读之流畅平易。为之作序的藤森大雅（1799-1862）是儒者，曾在小野藩（兵庫）、土浦藩（茨城）任教，在江户开私塾，在安政大狱中被驱逐离开江户。而为之作跋的横山（小野）湖山（1814-1910）是汉诗人，在安政大狱中亦被判在家禁足。

第 10~14 号和解者正木笃，只知其是居住在江户的浪人儒者，长于汉诗。

第 15~17 号和解者大槻禎（1818-1857），即大槻西磐、瑞卿，仙台藩的儒者，曾在昌平坂学问所学习，并在江户开私塾。曾参考洋学者译书写有《西洋新史》《远西纪略》等书。

第 18 号和解者小野元济曾在淀藩（大阪）任职，卷首有横山（小野）湖山的序。推测他与广濑达应有联系。

第 19~20 号和解者皇国隐士身份不明。

第 21 号和解者服部静远，只知道他是一位住在长崎的老者。卷首有赖三树三郎之序。

第 22 号和解者南洋梯谦，不知其他信息。

顺便一提，第 23 号的校订者鹤岭道人身份不明。

由此看来，训点本的三组四位校订者都是当世一流学问家，且与幕府高官关系密切。他们能掌握珍贵文献，亦有充足的出版资金，选题密切结合时政，且在选题时自有默契，互补而不重复。他们是日本文化学术界的领队集团。

而和解本的作者则大不相同，他们是普通的儒学者或兰学者。他们颇有文采，但生活难称富贵，或居住在小城市，或在小藩任职，或在江户开私塾为生。他们留下的记载很少，甚至默默无闻、身份不明。他们有一些以一流学者的训点本为底本进行的和解翻译，如皇国隐士和南洋梯谦。但依据中国刊本直接进行和解的

¹¹ 宫地正人「幕末・明治前期における歴史認識の構造」(『歴史認識日本近代思想大系』、岩波書店 1999 年)

¹² 阿川修三前述论文。

¹³ 川田貞夫『川路聖謨』(人物叢書、吉川弘文館、1999 年)、第 226-228 頁。

¹⁴ 并见：蘭学資料研究会『箕作阮甫の研究』(思文閣出版、1978 年)

也不少，大槻的俄罗斯部、正木和小野的英吉利部问世均早于训点本，大槻的佛兰西部、服部的炮台等部也都出自原创，可见他们的文化创造力。这些致力于让“武夫”“俗吏”亦能读懂时政、了解外国的普通学者，应属于文化学术界的中层，同时也是中坚。

中国原版自然也有输入，但每年最多引进十多部，不可能满足瞬间爆发的阅读需求。通过 22 种不同层次的翻刻，日本在两年之内便吸收了《海国图志》这部大书的精华部分，不得不说是这两种层次的学者共同努力的结果。

四、翻刻盛况的原因猜想

但是，《海国图志》的翻刻盛况还有些不寻常之处。徐继畲的《瀛环志略》与《海国图志》齐名而简明条理远胜之，若以地理书而言，徐书其实更加优秀，更适合大面积普及。此书 1850 年在福州刊印出版，1859 年在长崎竞拍¹⁵，1861 年便出现了训点本。但仅此一种，没有更多的翻刻，更没人为之写和解——这才是一般汉籍的常规待遇。那么为何《海国图志》就出现了翻刻盛况呢？个人以为，除了《海国图志》占了天时和先机，它的内容符合社会需要之外，它的不完美处刚巧也迎合了世态。

《海国图志》虽是史地名著，但也有很大缺点。章鸣九先生曾批评，魏源的中华中心主义、文化优越主义阻碍了国人正确认识世界，而徐继畲则能诚实承认并坦率赞美另一种文明的存在，《海国图志》的学术水平不如《瀛环志略》¹⁶。而内藤湖南亦曾提及对魏源文风的看法：“他的文章没有龚自珍那种天才的文气，而多是那种过于激烈的土包子文章。”¹⁷对于一般读者而言，卷帙浩繁，本身就不便。而且魏源像治传统注疏之学那样，介绍某地情况，仅是摘抄罗列各种著述材料，难曰选择、不加剪裁，人地译名千变万化，时间线索跳跃混乱，恐怕不是什么合适的世界史地入门教材。

不过魏源并非无史才之人，恐怕是条件所限，无可奈何。魏源不通外语，也不像徐继畲那样有条件接触西方有识之士，更无法出洋游历，所以他虽然搜书勤勉、下笔万言，却始终难窥门径。但也正因条件如此，魏源能在晚年不负好友嘱托，坚持推陈出新、不断扩充此书，才更显可敬。

受限于作者魏源的知识水平和学术背景，《海国图志》不免失之繁杂，并且充斥着自以为是的中华中心主义。而开国之初，在“皇国神土”中生活了百年的日本人，也是张口闭口各种“夷狄”，并不见得就如何高明。

源了圆先生认为，日本人读同一部魏源《海国图志》，却很奇妙地走上三种不同的道路¹⁸。第一种是“师夷长技以制夷”的洋务派，有岛津齐彬、川路圣谟、佐久间象山、吉田松阴、年轻时的西村茂树等人；第二种确是更加坚定了抵抗西方决心的攘夷派，如安井息轩、赖三树三郎；第三种则是从攘夷论转向了开国论，主张积极进行国际交流的变法派，如桥本左内、横井小楠、中村敬宇。

这反映出魏源思想的复杂，其实也反映出幕末开国时期日本人思想的复杂。他们读《海国图志》而激动感慨，恐怕与其说是学到了什么，不如说是印证了什么。《瀛环志略》的简明和专业使其只是一本地理书。而有些缺点的《海国图志》却反而激荡出时人的热情。

¹⁵ 大庭脩上书，《天保十四年临时落札帐》，第 649 页。

¹⁶ 章鸣九：“《瀛环志略》与《海国图志》比较研究”，《近代史研究》，1992 年 1 月。

¹⁷ 内藤湖南：《中国史学史》，马彪译，上海古籍出版社，2008 年。

¹⁸ 源了圆「幕末・維新时期における『海国図志』の受容——佐久間象山を中心として—」（『日本研究』、1993 年 9 月）；「東アジア三国における『海国図志』と横井小楠」（特集 近代日本と東アジア）（『季刊日本思想史』、2002 年）

总结

1851年魏源所著的《海国图志》60卷本首次传入日本，在西方国家用武力威胁日本打开国门的时代背景下，《海国图志》被视作有用之书，受到日本上下的热烈欢迎。1854-56年两年间出现各种节选翻刻本达22种，许多幕末思想家和活动家都曾阅读此书，受到其影响。

22种翻刻本中有训点本和和解本两种不同形式，作者也随形式而明显地分成两个集团，一是盐谷世弘、箕作阮甫等当时一流学者组成的上层集团，他们与政府保持着密切关系。另一是广濑达、正木笃等人组成的中层集团，他们将底层民众视为作品的对象。在《海国图志》集中翻刻的两年里，两部分学者互相配合，高效地完成了吸收和普及两种工作。

《海国图志》有繁杂和中华中心主义的缺点，但也切合了开国之初日本人的复杂心态。不同倾向的思想家和活动家都在阅读过程中各取所需，感觉从《海国图志》得到了启发。这或许也是出现翻刻盛况的另一层原因。

宋代有关外国知识的书写与传播

錢 雲（復旦大學·京都大學）

緒言

兩宋時期，遼、金以及蒙古相繼與宋形成對峙。在這一政治秩序的影響下所出現的“邊界”，以及各國之間的政治、軍事、文化對抗，使得北宋時期就已出現“西北有二敵，南有交趾，故九夷八蠻，罕所通道”的情況¹。不僅如此，兩宋對跨境往來及涉外事宜還設置了許多限制，尤其是書籍方面²。但即便如此，我們仍然可以看到有關域外知識的書籍在兩宋不斷出現。

如此一來則需追問，在兩宋時期所出現的有關域外的新知識究竟如何進入宋境，又怎樣進入一般知識階層的世界之中？此前，學界有關宋代如何獲取外國知識有着不少的研究，但總結起來，這些研究傾向於從知識獲取途徑的角度進行探討。一方面有不少研究通過考察宋代的使節、間諜、商人等來探討宋代信息的搜集途徑³，通過對這些途徑的梳理，以及相關的外國知識書寫的整理，可以看出在宋代至少有外交使節、間諜、商人、僧侶、邊民、歸正人等多種渠道來搜集外國的信息。另一方面，學界也有不少針對宋臣出使行記、市舶司記錄等官方記錄的文獻學研究，並以之考察宋代所獲得的域外新知識⁴。實際上，以上兩方面的研究可以視作是同一種方式，即探究作為整體的宋朝如何從域外獲取知識。

除此以外，筆者曾從現存宋代書目來對宋代有關域外書籍進行過整體性的觀察⁵。通過整理書目中有關外國書籍的記載，可以還原宋人了解域外的一般內容。一方面，這些書籍在對象上集中在宋朝的周邊國家，在內容上偏重於地理、政治等。另一方面，對域外知識的關注點也大多集中於鄰國，無論是地理、政治，都試圖獲取國家情報，取得信息上的優勢。第三，從縱向的整理，可以看出在北宋時期，遼是宋人主要關注的對象。伴隨着兩宋交替，高麗、契丹都成為了“舊識”，金卻構成了“新知”，但是對金的“新知”，依然延續着對“舊識”認知的方​​式與途徑。當然，伴隨着宋代的重心向南轉移，南方和海外的知識愈加豐富。

如果我們將知識傳播的過程視作一條蜿蜒小徑的話，以上的考察就是知識傳播之路的兩端，即知識的最初獲取與知識的最終書寫，但在這兩端之間，亦即知識傳播的線路，尚未得到足夠的重視。例如，宋代人對域外知識有着怎樣的興趣？哪些方面的知識會被關注？知識的傳播渠道究竟如何？這些寫定的域外知識又造成了怎樣的“一般認識”？等等。雖然數百

¹ 蔡絛：《鐵圍山叢談》，卷五，馮惠民、沈熙麟點校，北京：中華書局，1983年，96頁。

² 可參見劉銘恕：〈宋代出版法及對遼金之書禁〉，《中國文化研究匯刊》（成都），卷5（1945），95-112頁；仁井田陞：〈慶元條法事類と宋代の出版法〉，載氏著《中國法制史研究》第4卷，東京：東京大學出版會，1964年，445-465頁；陳學霖：〈宋代書禁與邊防之關係〉，載氏著《宋史論集》，台北：東大圖書公司，1993年，175-209頁；劉浦江：〈文化的邊界——兩宋與遼金之間的書禁及書籍流通〉，收入張希清、田浩、黃寬重、于建設主編《10-13世紀中國文化的碰撞與融合》，上海：上海人民出版社，2006年，138-163頁。

³ 傅海波與劉浦江都談論了宋代使節搜集信息問題。見Herbert Franke, *Diplomatic Missions of Song State (960-1276)*, Canberra: Australian National University, 1981；劉浦江：〈宋代使臣語錄考〉，載《10-13世紀中國文化的碰撞與融合》，253-296頁。黃寬重論述了南宋商人如何宋麗之間傳遞信息。見黃寬重：〈南宋與高麗的關係〉，收入氏著《兩宋史研究集》，台北：新文豐出版公司，1985年；陶晉生：《宋遼關係史研究》，北京：中華書局，2008年；黃純艷則從宋代外交使節、間諜、商人、僧侶、邊民、歸正人等多角度綜合討論了宋代搜集信息的途徑。見黃純艷：〈宋朝搜集境外信息的途徑〉，《北京大學學報》（北京），2011:2，141-149頁。

⁴ 有關出使行記的研究情況，參見拙文：〈百年來兩宋出使行記之研究〉，《漢學研究通訊》（台北），31:4（2012），16-22頁。有關市舶司記錄的研究多集中於《諸蕃志》的研究，可以參見：Friedrich Hirth, W. W. Rockhill translated and annotated, *Chao Ju-Kua: On the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, St. Petersburg: Printing Office of the Imperial Academy of Sciences, 1911；馮承鈞：《諸蕃志校注》，北京：中華書局，1956年；楊博文：《諸蕃志校注》，北京：中華書局，1996年。

⁵ 參見拙文：〈宋代書目所見有關域外書籍初探〉，《中國典籍與文化》（北京），2013:4，90-95頁。

年的历史变迁使得大量的文献材料已然淹没，但是仍然可以从一些个案的考察中，窥探部分域外知识在宋代的流传过程。

一、使臣传逸闻

知识传播路径的起点是知识的获取方式，宋代显然不乏直接获取域外信息的途径，其中最为直接的无疑是出使异国的使臣。宋代的使臣出使异国，回程后常常需要上呈一份有关出使旅程的记录，一般可以称之为“出使行记”（itinerary）。当域外的逸闻经由使臣传入宋境时，首先需要经过使臣的第一层筛选，记录他们认为重要的事件，继而在传播中（尤其是传抄中）又会经过传播者的筛选。在历经层层筛选后，我们便能轻易地从使臣所记录的“事实”与传播过程中所摘录的“史实”之间，寻找出一些常常重复的主题。这些主题到底有怎样的意涵，为何会一再重复地出现？这些重复出现的主题背后，体现了宋代人怎样的域外知识兴趣、或是域外观念？本节就将讨论几个这样的主题。

大中祥符元年（1008），路振出使契丹贺契丹国主生辰，回朝后将沿路所见撰成《乘轺录》上呈朝廷。在《乘轺录》中，路振提到了一则有契丹萧太后与韩德让（耶律隆运）私通、圣宗隆绪父事之的逸闻⁶。除了路振以外，据说景德年间出使契丹的曹利用也曾亲眼目睹萧太后与韩德让非同寻常的私人关系⁷。

这则有名的绯闻，最早并不是由使臣所言，而是由边将报告：太平兴国九年（984）知雄州的贺令图就上报了萧氏与韩氏私通并缢杀其妻子的消息⁸。之后的多本史书之中都抄录了这则消息，如王称的《东都事略》的附录一⁹中就提到了此事。

无论是边将还是使臣的报告，应各有其来源，不管是空穴来风还是确有其事，值得好奇的是，为什么这个问题会一再引起宋人的关注？也许是因为韩德让和萧太后在辽国政治中占据重要地位又政治观点一致，据说韩氏死后，真宗评价他“德让颇有智谋，专任国事。今既丧国母，德让又死，臣佐中未闻有其比者。”¹⁰但是恐怕此事并非如此简单。辽重熙六年（1038年）李万所撰的《韩椅墓志铭》中曾提到宋人“德让与圣宗联名，盖兄弟行也，焉得以子侄而上蒸母氏？宋人所以喜道此无稽之谈者，盖诋丑之也。”¹¹由此可见这则传说的流传之广，以致连辽国的人也知道宋人喜道韩萧之间的绯闻。而从另一方面来看，辽人似乎认为宋人喜欢谈论的原因是为了诋毁和丑化辽国及其君主。

若是从宋一方来看，这则消息本身确实牵涉到辽代政治形态，同时或也带有一些对辽国的道德批判。更为重要的是，这样的消息本身与当时宋朝开始塑造的观念之间存在一定距离，或许就像石介（1005-1045）在《中国论》中所说的那样，“……非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位皆外裔也”¹²，如此一来，这种君臣不伦、上下无别的情况，似乎暗示着即使在政治上辽是与宋对立的“北朝”，但是在文化上却是一个“异质”的外裔。

另外一个有关域外逸闻的例子是王延德的《西州行程记》。太平兴国六年（981），王延德出使西州，雍熙元年（984）回到开封，将出使过程撰写成《西州行程记》上呈朝廷。在《西州行程记》的最后王延德说：“延德初至鞑鞞之境，颇见晋末陷虏之子孙，或相遮迎，献饮食，问其乡里亲戚，意甚凄感”一句。

这些描写或许确实是王延德所亲见，但同时也是在一定程度上迎合了宋人对境外的想象。早在太平兴国四年（979）宋太宗出师北伐，行经蓟州时，就有“蓟县民百余人以牛酒迎觐

⁶ 贾敬颜：〈路振《乘轺录》疏证稿〉，载《五代宋金元人边疆行记十三种疏证稿》，45-46页。

⁷ 苏轼：《龙川别志》，俞宗宪点校，北京：中华书局，1982年，卷上，122页。

⁸ 《宋会要辑稿·蕃夷一》之十，中华书局影印本，1957年，7677页。

⁹ 王称：《东都事略》，孙言诚、崔国光点校，济南：齐鲁书社，1998年，附录一，1072页。

¹⁰ 李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局点校本，卷73，大中祥符三年正月丁巳条，1650页。

¹¹ 李万：〈韩椅墓志铭〉，载《全辽文》，卷六，120页。又见贾敬颜：〈路振《乘轺录》疏证稿〉，45页。

¹² 石介：〈中国论〉，《徂徕石先生文集》，中华书局点校本，北京：中华书局，1984年，116页。

王师”的事情出现¹³，此时正是太宗北伐欲收复燕云的时期，因此产生这样的“边民思归”的说法和事件，并不令人意外，这或许也是王延德行程记中，单独列出有关“晋末陷虜子孙”的原因，因为王延德出使时期，正值太宗图谋扩张之际。但是在太宗时期所出现的“边民思归”的说法以后，描写“陷虜”的汉地子民，便不时地出现在各种使臣的叙述中，用以支持对敌战争的立场。如庆历二年（1042）出使辽国谈判的富弼谈及出使经历时，说“臣前年奉使北廷，边上往复数次，边人多劝臣曰：‘万一入寇，我沿边土人甚有豪杰，可自率子弟数百人为官军前驱，惟前所向而破贼。愿朝廷复取燕蓟之地，为华人，死亦幸矣。’”¹⁴这种说法甚至一直延续到南宋时期，宋代使臣记录旧都居民时亦用了类似的描述方式：乾道六年（1170）范成大出使，写有著名的《州桥》一诗：“州桥南北是天街，父老年年等驾回。忍泪失声询使者，几时真有六军来？”钱锺书先生认为这首诗“足以说明文学作品里的写实不就等于埋在琐碎的表面现象里”，因为通过对文献的考证，“断没有‘遗老’敢在金国‘南京’的大街上拦住宋朝使臣问为什么宋兵不打回老家来的”¹⁵。

诚然，我们将这些使臣一一放回历史的场景之中，可以看出其在当时或有种种原由使得在出使境遇的描述中，特别选择一再描绘“边民思归”的场景，无论这些事件本身是否真实，但可以确认的是这些事件应该是在某些政治舆论导向、或政治诉求下特意选择的结果，因为可资对比的是，在宋辽双方关系较为稳定时期的使臣行记中，几乎没有类似的记载。这可以看作是宋代对“失地”的一种迷思和想象¹⁶，但需要的是注意在这种迷思构建中所出现的场景都是直接接触域外的使臣、归明人等所描绘的，前文所提对辽异质化的描述，也是借由使臣、边将之口来叙述。毫无疑问，这些描述或确有其事，但也是迎合了宋代人对于域外的一般观念，由此细节描述依附于观念之上，观念影响又依赖细节展开，所以虽然使臣自言其记录是“谨因耳目所及，博采众说”，却也不免“简汰其同于中国者而取其异焉”¹⁷，周去非也说他的《岭外代答》写的是“长边首尾之邦，疆场之事，经国之具，荒忽诞漫之俗，瑰诡谲怪之产”，同时他也说，因为他曾任官边陲，深知这些诡谲之事，“乃亲故相劳苦，问以绝域事”¹⁸。足以见得，所谓的域外知识，或许建立在“诡谲绝域”的先验判断之下而书写下来，这背后或许是受“华夷之辨”的道德判断所影响，也可能是受有限想象所影响，甚至是收到先前写作意象的影响，但无论怎样，这些诡谲、异质世界的记录，迎合、加固当时人的想象，借着域外第一手信息的传递进入宋境，那么接下来我们需要追问，当这些知识进入宋境之后，要经过什么样的方式来传播？

二、书关“他者”

周去非之所以为其所著的书取名作《岭外代答》，是因为“应酬倦矣，有复问仆，用以代答”¹⁹。不惟周去非，域外知识在宋代的传播中，除了口耳相传的方式，主要还是靠书籍传播。

虽然许多文臣担任过出使的任务，并且纂写了出使行记，但是这些行记并不一定在一般社会中出版、流通。像是建炎三年（1129）被夺父丧的洪皓奉命出使金国，归宋以后，因为种种原由，只是选录了些不涉政治立场的片段记录下来。直到后来其子洪适等进行整理、并

¹³ 《长编》，卷 20，太平兴国四年六月乙亥条，456 页。

¹⁴ 《长编》，卷 150，庆历四年六月戊午条，3650 页。

¹⁵ 钱锺书：《州桥》，《宋史选注》，北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年，323 页。

¹⁶ 杨宇勋将此视作是一种自北宋初年以来不断建构加强的政治想象，实则忽视的是这是一种长期使用的文学意象，这种意象甚至并不只是从宋初开始，可以追溯到晚唐时期。在刘元定《使吐蕃经见纪略》中就已经有类似的记述：“户皆唐人，见使者麾盖，夹观。至龙支城，耆老千人拜且泣……言：‘顷从军没于此，今子孙未忍忘唐服，朝廷尚念之乎？兵何日来？’言已皆呜咽。”（《全唐文》，卷七百十六）参见杨宇勋：《箠食壶浆迎王师：宋徽宗朝对收复燕云的想象》，台北：第二届汉化、胡化、洋化国际学术讨论会。

¹⁷ 徐兢著：《宣和奉使高麗圖經》，序言，今西隆校定，岐阜：今西春秋，1932 年，2 页。

¹⁸ 周去非：《岭外代答》，序言，杨武泉校注，北京：中华书局，1999 年，1 页。

¹⁹ 周去非：《岭外代答》，序言，1 页。

雕版印刷，才汇编成《松漠纪闻》二卷²⁰。像这样子代父书的例子并不少见，《萍州可谈》中多有辽国和广州市舶记载，而作者朱彧（一作或）应当是根据其父朱服出使辽国及任官广州时留下的记录所作²¹。另外有一种是由某人从官方档案等处搜集到信息，并将其编入文集之中，如之前所提曹利用的例子，照理说应该是曹利用向朝廷禀报了相关信息，而苏轼将其记录下来，继而此事才得以广泛传播。

有宋一代获取域外信息的途径有多重，但并非每一个信息途径都会留下相应的书籍。像外国使臣入贡时，常会被问及有关该国的情况，这些交谈往复虽然会记录在官方档案，但对于一般知识人而言仍然是极为困难获知的信息。但是经由私人修史，如王称的《东都事略》等，就将这些深藏秘阁的知识，通过另一种方式传民间；另一方面，书商广泛印行的文章选集中，难免涉及有关域外的不少信息，这也是当时一般知识人了解域外的途径之一。第三，宋代笔记和类书的盛行，也使得不少关于域外的知识、掌故辗转抄录，最后编定成册。

当书编定之后，不得不提的是书籍的印刷。宋代是传统中国印刷技术大幅提升的时代，在这一时期，雕版印刷的广泛使用，使得书籍成本降低、产量增加、形式统一并且流传广泛²²，举例来说，相比抄写而言，因为雕版完成之后可以多次印制，所以从九世纪到十六世纪，抄本和印本的书价比例大约是十比一²³，这样一来书籍的复本数增加，同时书价也大幅降低，相较唐代而言，书籍的拥有变得更为容易。正是印刷术的种种发展在当时形成了大规模的书籍文化风尚。这种风尚之下，使得刻书与藏书都成为促使知识传播的重要方面。

应当说，在当时有关域外知识的书籍，是人们比较关注的重点，所以也经常被列入刻印的对象中，像前文提到的《松漠纪闻》便由其子守建康时雕版刻印。当时刻书风气之盛²⁴，以致到了绍熙四年（1193）六月，宋光宗颁布《严禁雕印奏章封事程文诏》，要求禁毁已存的违禁刊板及书籍，并且“今后雕印文书，须经本州委官看定，然后刊行”²⁵，似乎刻书家已经对朝廷各式政治文书大行雕印，更为令人惊讶的是，这次禁令的效果并不显著，因为嘉泰二年（1202），宋宁宗再次下诏“禁雕印事干国体及边机军政利害文籍”²⁶，可见虽然一再对违禁雕印加以禁止，但实际上有关国体、边机的大事一直为人们所关注，也就一再被投入印刷。

这种现象不止出现在印刷术大为发展的南宋时期，在北宋时期，雕印人们关注事件的书籍就已经是一种热潮。至和二年（1055），欧阳修上书《论雕印文字箴子》：

臣伏见朝廷累有指挥禁止雕印文字，非不严切，而近日雕板尤多，盖为不曾条约书铺贩卖之人。臣窃见京城近有雕印文集二十卷，名为《宋文》者，多是当今议论时政之言。其首篇是富弼往年让官表，其间陈北虏事宜甚多，详其语言，不可流布。而雕印之人不知事体，窃恐流布渐广，传入虏中，大于朝廷不便。及更有其余文字，非后学所须，或不足为人师法者，并在编集，有误学徒。臣今欲乞明降指挥下开封府，访求板本焚毁，及止绝书铺，今后如有不经官司议定，妄行雕印文集，并不得货卖。²⁷

欧阳修的这份箴子可以给我们提供很多信息，首先朝廷虽然一再禁止雕印文字，但是因为印书所带来的巨大利益，屡禁不止²⁸；其次当时不仅是雕印个人文集，还有书商等整理编

²⁰ 是书曾著录于《直斋书录解題》，见《解題·伪史类》：“徽猷阁直学士鄱阳洪皓光弼撰。皓奉使留敌中录所闻杂事。”（140页）

²¹ 《宋史·朱服传》，卷三百四十七，11004-11005页。

²² 钱存训：〈印刷术在中国传统文化中的功能〉，载氏著《中国书籍纸墨及印刷史论文集》，香港：中文大学出版社，1992年，231-241页。又可参见：Poon Ming-sun, “Books and Printing in Sung China, 960-1279”, Ph.D dissertation, University of Chicago, 1979.

²³ 翁同文：〈印刷术对于书籍成本的影响〉，《清华学报》（新竹），6:1-2（1967），35-43页。

²⁴ 具体研究参见张秀民：《中国印刷史》，上海：上海人民出版社，1989年。

²⁵ 《宋会要辑稿·刑法二》，第七册，6558页。

²⁶ 《宋会要辑稿·刑法二》，第七册，6561页。

²⁷ 欧阳修：〈论雕印文字箴子〉，《欧阳文忠公集》，《宋集珍本丛刊》影印宋衢州刻本，卷一〇八。

²⁸ 有关印书的巨大利益，可以在苏轼的《乞赐州学书板状》中体现，因为杭州州学入不敷出，所以苏轼尚

辑的文章选集出版；第三许多有关域外的知识，本应深藏宫廷，但经由文章选集的出版，也流布甚广甚至有传入敌国的危险。

宋代书商到底有多少，印书业有多繁荣，从目前来看，南宋临安一代可考书肆就有二十家²⁹，更何况当时每一路皆有印书处，在《清明上河图》中也专门画有“书坊”，可见当时书籍文化的繁荣状况。书籍的繁荣背后，不仅是得力于印刷术的发展，还有一部分的原因是来自于科举制度的繁盛。因为科举考试的要求，使得当时的士子在考试之前常常需要购买大量书籍来应对考试³⁰，这些考试中难免就会涉及“国是”的问题³¹，对域外的知识自然是不可避免需要掌握的部分。正是域外知识的书写，与相关书籍的出版，也促成了有关域外知识的书籍的传播与再造。前文中已经提到的《岭外代答》中，因为周去非自己的记忆有限，所以他在写作中大量参考了范成大的《桂海虞衡志》³²，一方面可以说明繁盛书籍文化中获取域外知识的方式，另一方面也说明了在这样的潮流中知识和书籍再创造的过程。

三、文学化的传播

一般而言，知识传播常常需要面对的是传播过程中，信息量的衰减与信息主体的增强，无论变化是无意还是有意，似乎这是一般信息传播过程中所必然遇到的情况³³。但是有一些情况需要重新考量。如果知识本身并非以其本来面目出现，而转向为一种文学的方式时，文学本身所具有的内在逻辑，常常会影响其对整体知识的表达。但是后人在阅读这些文学作品时，是将其放置于文学的感受本身，还是将其视作一种事实的记述，就明显地影响到信息本身的接受。在宋代这种实例一再出现，本节将以元祐年间生擒鬼章一事的传播来具体说明，在宋代时期，文学作品如何影响了当时人对边事的了解情况，以及这些文学作品是否还可以有除了书籍以外的传播途径。

元祐二年（1087），西北方的青唐大将青宜结鬼章（又作鬼章青宜结，宋人常简称之“鬼章”）进犯洮州，但是被种谊率领的宋军击败，并生擒鬼章至京师。有宋一代虽在战争上多有溃败，但也不乏胜利。擒鬼章的特别不在于胜利，而在于将鬼章生擒到京师，这便成了可以比附汉唐的大事件。于是当时不少人写了赞颂之文，韦骥就说，“壮欢呼于奏凯之间，虽同自昔；纪擒获于书勋之际，独盛于今”³⁴。不仅如此，因为各方面的历史重塑也就使得历史中的局部、次要部分因为文字的再叙述，而成为了主体或主要部分，鬼章一事很可能就是这样。蔡绦在《铁围山丛谈》中叙述此事时，颇有不满：

西羌唃氏久盗有古凉州地，号青唐，传子董德死。其子弱，群下争强，遂大患边。一曰人多零丁，一曰青宜结鬼庄。而人多零丁最黠，鬼庄其亚也。元丰末，神庙诏诸将：“人多零丁俶扰王土，既擅其国，则彼用兵之际，若旌弢之属。岂无独异其状者？宜募猛士，如能杀之，或生捕得，若有官虽白衣，并拜观察使。”不半载，有裨将彭孙者，果临阵，跃入，斩人多零丁，以其首献，诏拜彭孙观察使。于是鬼庄之势孤，未几亦生得之。属元祐初也，遂以其事奏告裕陵焉。擒鬼庄之功，盖多得一时名臣文士歌咏，因大流播，然世独不知斩人多

书请求将“罢废市易务书板，赐予州学，印赁收钱”。（见苏轼：〈乞赐州学书板状〉，《苏文忠公全集》，卷二九。）

²⁹ 张秀民：《中国印刷史》，70-71页。

³⁰ 宋代的科举繁盛与考试需求，参见：J.W.Chaffee, “Education and Examination in Sung Dynasty, 960-1279”, Ph.D dissertation, University of Chicago, 1979.

³¹ 所谓“国是”，是指在当时君臣之间对国家政权一致的看法，这涉及到宋代的政治思想与政治文化。具体研究，参见余英时：〈国是考〉，载氏著《朱熹的历史世界》，上海：上海三联书店，2002年，252-289页。

³² 周去非：《岭外代答》，序言，1页。

³³ Susan Cherniack, “Culture and Textual Transmission in Sung China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 54:1(1994), p.5.

³⁴ 韦骥：〈贺获擒鬼章上太皇太后表〉，《钱塘韦先生文集》，四库全书本，卷一〇。

零丁，此青唐所以亡也³⁵

按照蔡绦的说法，似乎鬼章并不是什么了不起的厉害人物，若不是因为青唐的另一个大将人多零丁被彭孙斩了首级，青唐不会这么快灭亡。可人多零丁是谁？为何在史书中不见踪迹？或许就是知识传播中的两难困境，知识需要被获取必须建立在知识被传播的基础上，但是这种传播却是一种精炼的过程，也就是说传播的过程中将特质、重点不断突出，而次要的则逐渐消逝，最终创造出原知识基础上新的取舍。

在诸多称赞颂生擒鬼章的文章中，对后世而言，时任翰林学士苏轼的《生擒西蕃鬼章奏告永裕陵祝文》大概可算是最有名³⁶，因为后世有关此事的叙述，大多借为此文作跋的方式来书写。比如魏了翁要说明其对外征伐应“尽境而止，叛服而舍”时借用了苏轼的文章³⁷，而楼钥要说明“亦惟恃我朝廷爵秩，假宠有邦，用能保尔山川土田，传祚永世”时也借用了苏轼的文章³⁸，虽然两者论述的中心并不一致。

以往对知识的传播，侧重于对书籍的考察，这显然是基于书籍是知识最主要的载体。就如苏轼的这篇祝文，从洪迈所言便可以知道，在当时收入苏轼的各种文集之中³⁹。但是这篇文章还有一点值得注意的地方是，洪迈在《容斋五笔》中说，这篇文章除刻本外还有其他版本，他称之为“成都石本法帖真迹”⁴⁰，这套法帖就是后世所称的“西楼帖”（或“西楼苏帖”、“东坡苏公帖”）。

这些印拓的法帖和编纂的东坡文集一起，成为后人了解苏轼文章、书法与思想的渠道，虽然这幅作品在书法史上并没有多重要的地位（也许因此这幅作品不幸失传），但是他作为传拓的“法帖”的一部分，却帮助了文章的传播，使这篇文章成为南宋人讨论鬼章一事最重要的凭据。我们只需要从文章标题来看就知道，这幅书法作品的影响。费昶的《蜀中石刻东坡文字稿》就是谈论擒鬼章祝文，上文中所提魏了翁的文章题作：《跋东坡获鬼章告裕陵文真迹》。痴迷苏轼书法的岳珂，长期搜集苏轼的遗墨，在现存的《宝真斋法书赞》中就有多幅苏轼作品的释文，或许岳珂也曾看过这幅书法作品。至少他曾经在诗中这样写道“鬼章夜缚下洮城，祝册先朝永裕陵。二圣止戈元有指，未教狡穴尽秋鹰”（《宫词百首押蒸韵》），可见他是读过《擒鬼章祝文》的。

苏轼的例子无疑说明，除了作为历史记录的文本书写以外，文学与艺术作品的传播也是后人了解域外的重要渠道，尤其是著名文臣的作品。但是在这种知识传播中，常常面对一种困境，即文学自身所存在的逻辑并不要求其对史实负责，因为文学创作可能因为自在的逻辑而有意无意忽略或者强调某一部分的史实。然而在读者心目中，却很自然地将其当作历史的真实记录来接受，这样一来许多知识便失去其本应有的地位，就像“人多零丁”一样被遗忘，历史记忆就在这样的过程中变形和定型。

结论

重新讨论宋代有关域外知识的写作与传播，我们关注的是，当时的背景到底给宋代人带来了怎样的思想转变。如果是从对周边的认识来看，与其说周边是相对等的“国家”，不如说是另外一个异质的世界，在这些异质的世界中，存在有太多瑰诡谲怪的事情，无论是政治上的绯闻，还是现实的风俗，都是与文明社会有着相当距离的另一个世界。或许这些域外的知识之于当时的读书人，只是知识世界中一个个孤寂的小岛，然而就像赵汝适所言，“山海

³⁵ 蔡绦：《铁围山丛谈》，卷二，32页。

³⁶ 苏轼：〈生擒西蕃鬼章奏告永裕陵祝文〉，《苏文忠公全集》，卷四四。

³⁷ 魏了翁：〈跋东坡获鬼章告裕陵文真迹〉，《鹤山先生大全文集》，《宋集珍本丛刊》影印明嘉靖铜活字印本，卷六〇。

³⁸ 楼钥：〈东坡获鬼章告庙文〉，《攻媿集》，卷七八。

³⁹ 有关苏轼文集在宋代的编纂情况，参见原田爱：〈苏门子嗣编纂苏轼文集考〉，《新国学》，第九辑（2012年），358-375页。

⁴⁰ 洪迈：〈擒鬼章祝文〉，《容斋五笔》，孔凡礼点校，北京：中华书局，2005年，卷九，933页。

有经，博物有志，一物不知，君子所耻”⁴¹，这些零碎的知识仍然得到读书人的关注，但却并不带来巨大的思想冲击，如明清以后“天崩地裂”时的情形。但这些异质的描述，与宋代“一道德同风俗”的政治理想、“华夷之辨”的学术思想一起，建立起了“中外分际”的观念。一方面是“回向三代”的社会再造，而另一方面则是对域外世界差异的承认，这些思想来自于域外知识的书写，也左右着域外知识书写时的选择，即“简汰其同于中国者而取其异焉”。

这种有关域外的描述，伴随着现实政治的压力和诉求，使得宋代人对域外知识的兴趣显得比较清晰，一方面是对域外诡谲之事的好奇，另外一方面是对政治的关注，这也就是在宋代有关外国书籍中常常呈现的两个主要方面。得力于宋代书籍文化的繁荣，使得宋代读书人可以比较容易地获得有关域外的一系列信息，这些信息杂拌着政治的立场与观点，又不断得以再造、再传播，甚至还有不少文学的作品肩负起史料的作用，不断地搅动宋代人对于域外的知识与观念。不仅体现在“战”与“和”这组政治话题中，还体现在“他者”之于“我者”为何的话题之中，在这样的状况之下，从政治上来说，军事的压力和现实的交往，使得“中国之有夷狄，犹阳之有阴也”成为新的体认⁴²，但是对域外的认识却经历的是“由奇及异”的过程。

⁴¹ 赵汝适：《诸蕃志》，冯承钧校注，北京：中华书局，1956年，序，5页。

⁴² 戴溪：《春秋讲义》，四库全书本，卷三上。

あとがき

近年東アジアの人文科学領域に盛んになった「漢籍研究」は、東アジア各国に伝播した中国古代の書籍を中心とする研究である。21世紀に入ってから「漢籍研究」はいっそう研究者の関心を引き、多くの成果が現れ、中国で専門的な研究機関も設立された。

国境を超えた漢籍は、中国文化の延長線にあるのみならず、東アジア各国の歴史・文化に緊密に繋がっているのである。本プロジェクト「多元的な視野のなかの漢籍文化史」は、東アジア各国それぞれの異なる歴史的な文脈から、また様々な専門分野から、漢籍文化の特質を立体的に把握しようとする試みである。学界の先行業績を利用した上で、異なる専門分野から若い研究者を招いた研究会を開催し相互に刺激し合うことによって、「漢籍文化史」の学理を発展させることは、本プロジェクトの目的である。

研究計画に沿って、2013年11月15日に京都大学人文科学研究所訪問中の南京大学文學院の童嶺(トウレイ)准教授を招き、公開セミナー「唐王朝鈔本文化與東亞世界管窺二題：以「科舉教科書」及「高句麗情報書」為中心」を開催した。2014年3月13日にワークショップ「多元的な視野のなかの漢籍文化史」を開催した。本学のDC・PD4名及び東京大学・北京大学・復旦大学・台湾清華大学・プリンストン大学から招へいた若手研究者5名はワークショップに参加された。

本プロジェクトの一つの特徴は、参加者の若さである。童嶺教授は1981年の出生であり、非常に優秀な若手研究者である。ワークショップの発表者は全て20代・30代の研究者である。発表の未熟さも感じられるが、独創的な考え・将来性のある研究は多くに現れた。公開的なイベントを開くことによって、若手研究者のなかに「漢籍文化史」への関心を引き、実質の有る学術交流が実現したことは、本プロジェクトの成果と言えよう。

顧問の平田昌司教授にご指導を頂き、アジア研究教育ユニット支援室の左海陽子様、駒崎恵様などの方々にご協力を頂いたからこそ、本プロジェクトが順調に完成できたのである。応援して頂いた方々に、心より感謝申し上げます。

研究代表者 楊洋

2014年3月18日