

文史知識

八十年代我们怎样治学(讨论二)

唐代变文及其它(上)

明清学风及其影响

谈「弦外之音」, 象外之旨」

陈梦雷和《古今图书集成》

中国古代的环境保护

周绍良

郑昌淦

杜东枝

袁逸

袁清林

1985

WENSHI ZHISHI

12



医药学院610 2 01478399

文史知识

1985年第12期

(总第54期)

• 八十年代我们怎样治学(讨论二) •

史学面临着新的转机	李开元	3
治学、交谈与新型文化性格	靳大成	5
重视中国史研究与外国史研究的关联	彭小瑜	7
历史研究要用结构分析法	杨念群	9

• 文学史百题 • 唐代变文及其它(上)

周绍良 11

• 历史百题 • 明清学风及其影响

郑昌淦 19

• 怎样读 • 第一部探索清代盛衰的史书《圣武记》

陈其泰 27

谈“弦外之音、象外之旨”(怎样欣赏古典

诗
文
欣
赏

诗词之二十三)

杜东枝 33

高华秀朗 沉郁顿挫——杜甫《登高》诗赏析

夏松凉 39

姜白石的《齐天乐》

臧克家 42

一朵奇妙的珠花——读《聊斋志异·神女》

何永康 46

• 词学名词解释(14) •

自度曲 自制曲 自过腔

施蛰存 53

• 文史书目答问 •

研究元史的重要参考书——《元典章》

韩志远 55

• 文史工具书介绍 •

陈梦雷和《古今图书集成》

袁逸 58

文化	中国古代的环境保护	袁清林	62
史	从饕餮说起——谈谈先秦饮食文化思想	王学泰	67
知识	漫话“登闻鼓”	宋昌斌	72

• 中国历代官制讲座(连载二十二) •

辨贵贱 叙劳能——隋唐五代品阶勋爵制度	杨志玖	张国刚	76
---------------------	-----	-----	----

人物春秋	古文经学的倡导者刘歆	董洪利	83
	胆识过人的谋略家崔浩	陈洪宜	89
	明代爱国志士杨继盛	韦冰	93

漫话中国古代壁画(下)	潘絮兹	99
-------------	-----	----

- 文史信息 • 怎样看待中国文明的起源 (104) 《金瓶梅》是怎样写成的 (104) 台湾史学界谈太平天国运动 (105) 唐玄宗崇道浅论 (105)

成语	余光分人	周自横	106
典故	招摇过市	司马驰	107

• 青年园地 •

并庄屈以为心——兼谈李白诗的自由主题	陈蝶沁	108
魏忠贤专权探源	滕秋耘	112

• 书画欣赏 • 禅书一体话山谷——谈黄庭坚的书风	陈振濂	115
---------------------------	-----	-----

• 文史信箱 • 李闯王有亲生女儿吗	浦汉明	117
--------------------	-----	-----

《文史知识》一九八五年总目	121
---------------	-----

补白 5 则	为义孰大 (10) 郭氏之墟 (26) 名句选登 (52)
	天下可畏者 (61) 乌有不行而知之者 (75)

黄庭坚书法选 (封二)

唐李重润墓壁画选 (封三)

八十年代我们怎样治学

(讨论二)

编者按 我国正面临着历史上最伟大的社会经济改革。这场改革给各行各业都带来了新的选择、新的生机。在文史研究领域里，传统的研究系统、研究课题也在不断地开拓和更新。广大文史研究工作者正在努力开创一个文史研究的新局面。

一代有一代的学风。新时代的学风如何开创，在很大程度上决定于青年一代。本刊在今年第十期的“五周年纪念号”上，曾请李泽厚、金开诚、林甘泉等文史专家发表了看法。这里，我们又邀请了一部分文史青年就“八十年代我们怎样治学”发表他们的见解。他们观点鲜明、思路敏捷，充分体现了八十年代青年善于思考、勇于探索的精神。

本刊关于“八十年代我们怎样治学”的讨论，还将继续深入下去。不同观点、不同学派都可以畅谈自己的意见。欢迎同志们踊跃参加这场讨论。

史学面临着新的转机

北京大学历史系青年教师 李开元

史学研究的局面如何改革，这在当前已经成为史学界的议题，也引起了广大史学爱好者的关注。史学是否面临着危机，史学将向什么方向发展？这一系列问题都需要我们作出解答。我们认为，从史学研究的状况，人才流动的走向，史学在学术界和社会生活中地位的变化诸方面来看，“史学危机”是存在的。但是，经过进一步的观察后，我们发现这一场危机

只是旧的政治化史学的危机，在这场危机里面孕育着新的文化史学的蓬勃生机，也就是说，史学面临着新的转机。

在中国的传统学术界里，史学曾经享有非常崇高的地位。中国的传统学术，正宗只有两门学问，一是经，一是史，其余都是不入流的雕虫小技，不登大雅之堂的左道旁门。史以传经，“六经皆史”，史学和经学是互

补的、合和的；经史子集，按照传统典籍的分类法，史学的地位仅次于经学，用一句概括性的话来说，史学是亚经学。

中国的传统文化，在很大程度上是一种史的文化，史的影响深深地渗入到了一切旧文化的深处。中国是诗歌的国度，旧诗词中用典和咏史的普遍，杜甫因“诗史”而独步于“诗圣”的峰巅，这是史的渗入。书法是中国艺术的灵魂，书法艺术中以古为美的倾向，古雅、古朴、古拙的审美范畴，对师承关系的高度重视，这是史的渗入。中国的旧戏曲和旧小说，充满了史的题材，中国的旧文人、旧艺术家、旧官僚，没有不通晓史学的，甚至一般的市井小民，绿林草莽，也在很大程度上受到史的影响。有人说中国文明是一种农业文明，农业文明的一大特色就是对于经验的尊崇，而对于经验的尊崇，正是史的精神。

在中国的传统社会生活中，史学曾经享有非常崇高的地位。史学是国家管理法的日用大全，是统治术的教科书，是皇帝“经筵”上的必修课。唐太宗说过，以史为镜，可以知兴替。司马光说：“史者，所以明夫治天下之道也。”宋神宗钦定“资治通鉴”之名，更是曲尽史学显要之妙。《晋书》题为唐太宗“御撰”，《新唐书》的作者欧阳修官至参知政事，《金史》由元朝丞相脱脱主修，《明史》是大学士张廷玉总裁，主持修史者的尊荣地位，也反映了旧史学在传统社会中的地位显赫。

史学享有崇高的地位，正是中国

传统社会的一个基本特点。而这个特点的出现，主要在于史学和政治混为一体的牵连，用一句概括性的话来说，就是中国史学的政治化。史学政治化，是中国史学的基本特点，也是中国史学始终处于显学地位的根本原因。（关于史学政治化的问题，我另有专文论述）这个特点，从古至今一脉相传。在十年动乱期间，这个特点随着中国社会的高度政治化历史化而发展到登峰造极的地步，“致用史学”、“影射史学”充斥到社会生活的每一个角落，史学也显赫到了极点。然而，十一届三中全会以后，经济建设成为国家的首要工作，几千年传统的政治化社会第一次向现代化转化，中国社会面临着一次深刻的社会变革。与此相应，政治化的史学失去了它的攀附点——历史化的政治，它自身面临着新的选择、新的发展。

任何一门学科的产生和发展，一般需要两种推动，一是社会需要的推动，一是人类思维自身发展的推动，后者又称科学精神的推动。史学发展的社会推动，是指一个国家，一个民族，由于自身的变动和遭遇而产生的对于过去的反思反求。这种从今人今事的需要出发，对古人往事的反思反求，是史学产生并发展的最基本推动。史学发展的科学推动，是指科学精神和科学方法对于史学的推动，这种推动的基本特点，在于摒弃任何实用和道德的要求，以求知为目的，对于真理的单纯追求。史学，就是在社会推动和科学影响的交互作用下发展

起来的。

今天，在政治化旧史学的推动力量——历史化的政治正在消去的时候，一种崭新的深厚有力的史学发展的社会推动力量正在兴起，这就是当代民众，特别是青年知识分子对于我们的历史传统的反思。随着中国的现代化进程，特别是随着古老的封闭国家的对外开放，种种鲜明的中西对照的景象扑面而来，应接不暇，惊异、悔恨、渴慕、不安，由文化的参照进而引起文化体系的冲突。中国为何落后？古老民族能否再生？中国向何处去？应当如何对待传统文化和西方文

化？这些问题交织在一起，构成了当前的历史反省思潮。由于科学精神的影响，这种历史反省已经不再停留在简单的政治行为的表层，而是深入到了民族文化的深层。文化是民族的灵魂，历史是文化的核心。和科学精神相结合的民族反思浪潮，正在推动着崭新的史学浪潮的出现。

“史学危机”的主要根源，正是在于政治化旧史学不可挽回的没落。

旧史学的哀鸣，正是新史学的呼声。以文化史为内容，以各种新方法为特点的新史学浪潮正在蓬勃兴起，终将成为中国史学界的主流。

治学、交谈与新型文化性格

中国社会科学院文学所研究生 靳大成

读《文史知识》上“治学之道”的专栏文章，感到前辈人那种扎硬寨，打死仗，笃学征实，不趋新不蹈虚的功夫，对后学如我实在是一面警戒的镜子，时常能从中照出自己学力的贫弱。但每次读罢，获益之余总有不满足之感。从孔夫子到现代，前辈诸学教我们如何读书，如何起步，怎样质疑，怎样作文，积累知识，升堂入室，既博又专，能深能通，但似乎很少论及治学、成才的价值标准和理论价值观念，浩瀚的治学经验谈中鲜有教人怎样超越前师，突破成见，创立新理论、新观念的“治学之道”，实在是件憾事。我们年轻人当然需要形而下的读书法、学习法之类的技术性指

导，但更需要形而上的治学观念、理论价值观念的点拨。

我无意贬低传统的治学方法谈，只想说明传统的治学方法培养出来的人才确有其不容忽视的局限。第一，传统治学方法培养出来的人才往往是模仿型，习惯于因循旧有的思维模式，沿着固定的程序设计单向单线发展。第二，传统治学方法过分注重知识的积累，不太注意培养具有现代意识的新型文化性格，这样的人才对我国现代化建设缺少适应能力。中国要实现四个现代化，这是我们民族的大趋势，中国的现代化进程需要大量的具有现代意识的新型文化性格的人才，而传统的治学方法对这类人才的

培养是无力的，这一点值得年轻朋友们思考。

新型文化性格要求人们不仅要有深厚的专业知识积累，而且要有强烈的现代文化意识，它强调知识分子的文化参与意识，强调积极的、自觉的文化批判责任感和文化建设的热情。新型文化性格不主张理论假说的绝对价值观，而认为任何学术观点、理论假说都具有相对性价值，彼此之间不是你绝对压倒我或我绝对否定你，允许对方拥有真理辩护权，承认其为一家之言。新型文化性格不把某一种研究方法奉为圭臬，它习惯于引进新方法，习惯于方法上的多元化，也习惯于接受、吸收新事物、新思想，对各种新提出的理论假说采取宽容的、认真思考的批判态度。新型文化性格并不忽视人的自主意识，也追求理论探讨的纯学术价值，但它同时还要求人们注意到这种研究在整个文化系统中的正反双重作用和可行性参数，也关注它的传播渠道、反馈速度。值得高兴的是，近年来一批中、青年学者在美学、文艺学研究中担负起了开拓、掘进、创新的艰巨任务，这种积极的文化建设热情和自觉的文化参与意识正是新型文化性格的表现，最值得我们年轻人学习。中国的现代化，需要有文化上的准备，它一方面需要我们继承“五四”以来以鲁迅为代表的文化批判传统，另一方面需要扩大、加强三中全会以来积极的文化建设工作，而这两项工作，按照传统的才、学、识、胆标准和传统文化性格培养出来

的人才才是难以胜任的。

新型文化性格不是从天上掉下来的，它当然也不可能完全脱离传统治学方法的途径。但它与传统治学方法相比有两个特征，一是强调自主意识和文化参与意识，主张理论价值的相对观，二是除前辈学人行之有效的各种治学方法外，重视扩大范围的自由讨论和交谈。讨论和交谈并非新发明，连《红楼梦》里秦钟也说过“读书一事，也须有一二知己为伴，时常大家讨论”的话，但把它当成治学的一项重要方法来看的人确乎不多。这种扩大范围的自由交谈与古人的清谈、切磋有质与量的区别。新型文化性格把自由讨论和交谈看成与课堂讲授具有同样重要的意义，赫尔岑就说过，教室里年轻人之间的接触，思想和学习心得的交流，对于学生的发展来说比讲课和教授的作用更大（见《往事与随想》第一卷第154页至155页），这句话对错参半。从质的方面看，他肯定了交谈的重要地位，从量的方面看，他限制了参加自由讨论的范围。我认为自由讨论的范围不能仅以“二三知己”或“年轻人”为限，它应该是扩大的，开放式的。在不同年龄，不同地位，不同学科，不同专业，不同观点，不同信仰，不同文化背景的大范围中展开自由的交谈，信息的传递和反馈会格外活跃、迅速。思维也不可能因循原有的轨道，按照固定的程序，以某种标准速度驶向预定的港口。交谈、讨论可以引起思维的共振，观点的碰撞，理论的闪光，灵感

的涌现，它勾通两代人、两种价值标准的人，使他们获得相互了解、理解，它使不同学科、不同专业、不同观点、不同信仰的人坐在一起，正视对方的存在，论证与驳难、摒弃与吸收同时并行，使思维沿着顺向和逆向双向发展，互相激发、刺激、渗透。有位诗人说道：“与君一夜肺肝语，胜我十年萤雪功”，讲的正是这种效果。交谈讨论中任何新观点、新理论都可以不必顾虑自身的浅陋、不完善而大胆自由地发表出来，它使权威和后学处于平等的地位，培养年轻人的文化参与意识，不害怕自己的幼稚、浅薄，吸收新鲜活泼的东西，强化自己的学识。它能使我们改变学风，抛弃那些长期流行的废话、空话、套话、

假话，形成新鲜生动、健康充实的语言风格。它使我们把各种占有相当市场的流行谬误、传统偏见拉到理性的审判厅来做彻底的清算，让人们及早从理论上认清自己的局限性和思维惰性，超越传统的樊篱。它训练年轻人的思辨能力，培养他们形成学术竞争、争鸣、论辩的品质，破除学生对老师亦步亦趋的模仿，建立新型的师生关系。总之，自由交谈就是学习。

其实，讲课、报告也是交谈，但它是单向、单元的交谈，只有扩大范围的自由交谈才是激发思想的最好手段，才能真正达到教学相长的目的。它对培养新型文化性格，是个不可轻视的基本功。

重视中国史研究与外国史研究的关联

北京大学历史系学生 彭小瑜

近来谈论“史学前途”的人不少，考虑在变化了的、新的条件下如何学习、研究历史(特别是中国史)的人也很多，探索用社会学方法、现代哲学方法或自然科学方法研究中国史似乎成为潮流了。我个人的看法是，从史学史的角度看，我国现代的中国史研究有它先天不足的缺陷：即受外国史学影响很深，却又不重视中国史研究同外国史研究的关联。针对这个问题，我们要赶紧补课，否则，目前从其他方面改进我们的中国史研究的努力有事倍功半的危险。我的意见如下：

一、史学归约对历史研究影响极大。美国史学家曾在六十年代提出过一本研究报告集：《历史撰著中的归约》。所谓“归约”(generalization)是指以往的历史研究使用的概念，得出的结论、判断；换言之，就是旧的、传统的史学观点。他们认为，归约的存在表明，从积极意义上说，历史研究活动是在前人研究成果的基础上进行的，从消极意义上说，它受到传统史学观点极大的束缚。这种提法值得我们注意。我国的封建旧史学虽然对史实的记载详尽丰富，但它的史学方

法、观点落后，已为现代的我国史家在很大程度上(但不是完全彻底地)舍弃。现代以来，甚至近代以来的中国史研究所使用的史学方法和不少带有指导意义的史学归约(观点、概念)，不是国货，而是舶来品，是从外国史学中借来的，而且往往是外国史家研究外国历史和社会的结论。就古代史而言，从史前史的“氏族”到封建社会晚期的“资本主义萌芽”，都是这样的归约。多少年来，我们就是在这样一些归约的指导下来研究中国史的，而我们的中国史研究者对外国历史和外国史学常常了解得不够，对这些归约难以作出判断，这种情况给中国史研究的深入造成了特殊的困难。以前多次对中国历史重大问题的讨论总是不能取得令人满意的结果，许多同志认识到所以如此是因为讨论中所使用的概念的含混(各人有各人对同名概念的不同理解)，但对概念的澄清又似乎是无能为力的。为什么会这样？解决出路又是什么呢？

二、要开展中外史学史的比较研究。北大历史系马克尧老师在他对西欧古代社会的研究中，反思中国史研究状况，曾多次指出要搞清中国史研究所使用概念的渊源。这对我很有启发。中国历史和外国历史有无相通处？在近现代，世界各地区联系交往日益密切，世界历史有连成一体趋势；在古代，各地区的发展相对孤立、独特，但同是人类社会，总有一些共同方面(什么是人类社会的共同规律值得从哲学高度再作思考)，兼之外国史

学研究方法有的是资产阶级观点、有的是马列主义观点，所以外国史学的某些归约(绝不是全部)应用于中国史研究是有基础的，也是必要的。只是我们需要弄清这些归约(大至观点、小至概念)本来的含义，这也就是说，要研究外国史学史；我们需要弄清这些归约在应用于中国史研究后的变化，从而对它们有一个辩证的、运动的、因而是科学的、准确的把握，这也就是说要研究近现代的中国史学史、进行中外史学史的比较研究。社会科学中的比较研究，基本上是研究比较对象之间的“亲属关系”。中国史学的某些归约与外国史学的某些归约之间就有“亲属关系”(前者是从后者来的)，就相互之间客观联系不多的中国古代史和外国古代史而言，重视中国史研究和外国史研究的关联，很大程度上就是进行上述的“中外史学史比较研究”、开创我国比较史学、史学史研究的一个新领域(这一层意思涉及到比较史学的定义，我已写成专文说明之)。倘能如此，史学界对一系列源出外国史学的归约就能准确理解，中国史研究中使用外来归约的误差就能减少，前述现代我国中国史研究先天不足的缺陷就能得到克服。中外史学史的比较研究不是少数人力所能完成的，只有形成风气、通过许多人的共同努力才能进行，因为这一工作涉及古今中外的历史和历史学，涉及许多其他学科(史学本身具有包罗万象的特点)。

近几年来，有的同志用系统论、

控制论、信息论研究中国史，这样探索无疑是大好事，也使我感觉到有必要强调重视中国史研究同外国史研究的关联。稍加留意就会发现，使用自然科学新方法的中国史研究，多半是研究中国史上的重大问题，理论性很强；多半使用逻辑证明方法，不是从对第一手史料的钻研开始，而是大量借用前人的史学研究成果（虽然并非系统的借用，虽然得出的某些结论与前人有所不同），这也就是说，这一类中国史研究实际上受到史学归约特别大的影响。我们不应该苛求史学新方法的探求者，我们只是应该认识到：中国史研究要取得进展，在引入新方

法的同时，不能不注意检讨前人的研究成果、前人的概念、观点和结论，——为近现代以来中国史研究同外国史研究的关联所决定，这种检讨很大程度上必须是中外史学史的比较研究。

要求我国新一代的史学工作者背诵经史已不复可能，但自有其长处。如果我们能不保守、不拘谨，放眼世界，团结奋斗，打通中国史研究和外国史研究的隔膜，那么中国史研究的水平就能实实在在地提高一步，我们的成功就添了一分保证、多了一条途径。

历史研究要用结构分析法

中国人民大学历史系研究生 杨念群

人们常说现时代是方法论的时代，无论在什么领域，谁在方法论上有所创新，谁就能有所突破。我国史学界也正酝酿着一个新的变革。正如有的学者所说：历史研究应摆脱“线性因果”的分析而逐渐转入“立体研究”。

关于历史方法论的变革，不少学者已提出了一些模式，他们之间有一个很大的共同点是注重结构的分析，即把动态的历史进程看作一个大系统，从而抽象出其中的结构。例如以往国内的马克思主义史学家只分析一个社会的经济结构，而忽视了与其联系的政治结构和整体文化结构内在机

制的研究；举例来说，我们可以把中国古代和中国近代看作两个巨大的系统，以1840年为界限，前后划分成两个不同的相承又相反的结构。我国古代社会基本上是一个层序结构系统，这种系统的特征之一是外部世界同内部世界达到一种完全平衡状态，从控制论角度来说，这是一种认同现象，也是一种使外部事件同内在结构等同的过程。在层序系统中，这是一种基本的过程。层序结构又称为金字塔结构，表现在文化方面就是一种“求同存异”的机制。这种机制是以儒家思想为本位的中国封建社会的必然产物。这种机制的特点是用儒家思想去

“求同”，凡是外来的思想，即使被层序系统接收，也被强制灌输进儒家的内容。如近代康有为打着孔子大同之世的旗号去消化西方思想，就是“求同存异”的表现。从中外思想交流看，这种结构又是一种“单向流动结构”，中国的文化只是输出而西方的文化却不能输入。四大发明流向西欧，引起工业革命，而西欧文明却没有很早进入中国。层序结构的集权性，将不会使任何新的思想或价值观念能够穿越这个结构的边界进入结构，从而这种结构的本质不会有变化。

从结构分析的角度看，鸦片战争后的西学东渐，基本上没有打破层序结构的格局，从而象西方那样形成个人决策结构，而在文化结构上对“求同存异”机制却是猛烈的冲击，这时儒家思想已无力包融外来的西学，只能在旧有的结构中被迫吸进新的生命。形成一种“中西互补”结构。金观涛在《兴盛与危机》中认为中国古代存在道

儒互补结构，实际上这时已转变为“中西思想的互补结构”，这以梁启超为典型代表，他的办报和兴学会的活动是对“单向流动结构”的巨大冲击，它使西方思想逆向流入中国，尤其是报纸的创办成为信息流通的载体，这可以说是打破单向流动结构的转折点。当然在形形色色的近代思想体系中，存在着各种中间思潮，如张之洞的《劝学篇》所宣扬的“中体西用”就是“求同存异”机制的一个变种。

我们用结构分析法，主要利于从宏观的角度来认识历史，而并不忽视结构中人的活动，如梁启超是从单向流动结构向中西互补结构转化的关键人物，研究他的活动就等于掌握了一把钥匙。又如有人认为“五四”时期存在着一个文化断裂带，这也是一种结构分析法，而要分析好这个结构，鲁迅思想的研究就是一个关键。总之，只有把结构研究和人的活动分析结合起来，才能创出一条新路。

为义孰大

子硕问于子墨子曰：“为义孰为大务？”子墨子曰：“譬若筑墙然，能筑者筑，能实壤者实壤，能欣（同振）者欣，然后墙成也。为义犹是也，能谈辩者谈辩；能说书者说书；能从事者从事，然后义事成也。”

——《墨子·耕柱》

〔译文〕 子硕向墨子问道：“从事正义的事业，哪件事最为重要？”墨子说：“好比筑墙一样，能捣土的就捣土，能填土的就填土，能递土的就递土，然后墙就筑成了。从事正义的事业也一样，能论辩的就论辩，能讲解的就讲解，能干具体事的就干具体事，这样，正义的事业就完成了。”（冀许）

唐代变文及其它(上)

周绍良

自从敦煌藏经洞发现以后，不仅清理出大批宗教典籍及一些儒家经、史、子、集。还发现了一些俗文学写本，这些在中国文学史上久已绝迹的东西，经过一段相当长的时期和不少的曲折，学者们才为它寻找到一个适当的名称，公认这是唐代的所谓“变文”。

最早是王国维，他把这些讲唱体裁的作品，泛称之为“通俗诗”及“通俗小说”。后来，罗振玉将之整理刊布出来，正式命名为“佛曲”。原因是他认为这类作品就是宋人小说中“说经”一类的肇端。徐嘉瑞作论文，郑振铎编目录都沿用了这一名称。直到1929年，向达撰《论唐代佛曲》一文，才判定“敦煌发现的俗文之类而为罗先生所称为佛曲者，与唐代的佛曲，完全是两种东西。”从此以后，对于“变文”的研究，在范围、内容和体裁等方面，又深入了一步。郑振铎首先采用了“变文”这一名称，于是遂邀得世界之公认，把这些俗文学作品统统视之为“变文”而无异词，一直沿袭至今。

由于展开对这类作品的研究，原件也随着编印刊布，最早的是罗振玉的《敦煌零拾》中的《佛曲三种》，接着便是王重民在《北京图书馆馆刊》上陆续发表的他在国外谄录的一些原卷，刘复也编印了《敦煌缀琐》，许国霖把《目连变》十二种辑入《敦煌杂录》，郑振铎也把他收集到的录文编入《世界文库》，于是比较重要的大都公布于世。最后王重民、向达等全面的整理一下，把中国北京图书馆、英国伦敦大英博

物馆、法国巴黎国民图书馆所藏各种俗文学卷子，汇集起一百八十七个写本，校定成七十八种，编辑成《敦煌变文集》一书，这里面凡是他们所认为是“变文”的可以说已经收集齐全（当然除了他们所不能看到、收集到的）。这是“变文”辑本中最丰富的一本书。

研究是不断发展的，认识是逐步深入的，过去笼统认为“变文”的东西，经过仔细辨认之后，仅就形制、体裁而论，大家已经看到它的种种不同，所以如果今天还固定在编《敦煌变文集》那时的观点上，那就很不够了。

因之我们必须把《敦煌变文集》所采集到的这些“变文”重新加以再认识，以求更为确切一些。

一、变文

现在应该首先认识什么是变文。

“变文”的涵意，过去很有一番讨论，主张者不一，有的认为是梵文的转译，但结果并没能找到有力的梵文对音。过去我主张“变”不过是“变易”、“改易”的意思，如所谓“变相”意即根据文字改变成图像，“变文”意即把一种记载改变成另一种体裁的文字，也只是就字面诠释的。孙楷第先生在《变文之解》中曾这样提到。

以图像考之，释道二家，凡绘仙佛像及经中变异之事谓之变相，如云《地狱变相》、《化胡成佛变相》等是。亦称曰“变”：如云《弥勒变》、《金刚变》、《华严变》、《法华变》、《天请问变》、《楞伽变》、《维摩变》、《净土变》、《西方变》、《地狱变》、《八相变》等是（以上所举见张彦远《历代名画记》、段成式《酉阳杂俎·寺塔记》及《高僧传》、《沙州文录》等书，不一一举其出处）。其以“变”标名立目与“变文”正同。盖人物事迹以文字描写之则谓之“变文”，省称曰“变”，以图相描写之则谓之“变相”，其义一也。

用“变相”来解释“变文”的含意，这是对的。可是，在《王摩诃集》中有两个题目，一题是《西方变画赞》，一题是《绣如意轮像赞》，为什么不都叫“变画赞”或者是“像赞”呢，从文章内容体会，乃知《西方变画赞》所绘盖指极乐国图，而《如意轮像》则只是多臂观音。从这点启发，因而想到其中歧异之处是什么？后来到了敦煌，参观了一些洞窟，才

有了初步的理解，原来一些只有单独一尊绘像的就只称“××像”，如“弥勒像”、“观音像”等；另外一些既有像还夹有故事图者，或只是故事图者，这便是“变”，如《八相变》、《维摩变》等，因之认识到：所谓“变”应该解释为“故事”之意，所谓故事画就是“变相”，而故事文就是“变文”。“变”字的含意就是“故事”。

敦煌发现的变文卷子，其原来标明是“变文”的，计有：一、《汉八年楚灭汉兴王陵变》；二、《舜子至孝变文》。三、《八相变》。四、《破魔变》！五、《降魔变文》；六、《大目乾连冥间救母变文》；七、《频婆娑罗王后宫彩女功德意供养塔生夫因缘变》；八、《丑变》；九、《刘家太子变》。

这些卷子虽不是每卷都标有题目，但每题至少有一件标明题目，著名是“变”，并且很明显它们都具有共同的特征。

如《汉八年楚灭汉兴王陵变》

二将辞王，便往斫营处，从此一铺，便是变初。

二将斫营处，谨为陈说；

说其本情处，若为陈说；

陵母从楚营内，乘一朵黑云，空中惭谢皇帝，礼处，若为陈说；

又如《大目乾连冥间救母变文》：

看目莲深山坐禅之处，若为；

目连向前问其事由之处；

即至王道将军坐所，问阿孃消息处；

政(整)衣裳，腾空往至世尊处；

长者见目连非时乞食盘问逗留之处；

又如《频婆娑罗王后宫彩女功德意供养塔生天因缘变》：

作是说已，远佛三匝，还归天宫处，若为陈说；

(类似的情形还有《降魔变文》)这种“处”、“若为陈说”、“若为”等特用的名词，显然是其它所谓“变文”中所没有的。

另一种特征，如《八相变》：

遂遣金国天子，先届凡间，选一奇方，堪吾降质。于此之时，有何言语？

释迦真身从右肋诞出，当此之时，有何言语？

遇者顾瞻之异端，当尔之时，通何言语？

其时被诸大臣道：“大王：太子本是妖精鬼魅，请王须与弃亡。若也存立人间，必定破家灭国。”当尔之时，有何言语？

（类似的情形还有《破摩变文》、《丑变》）这种以“若为陈说”、“道何言语”的形式作为讲唱交替时过渡词句，都是几个变文所有的特征，只有两个例外，《舜子兰孝变文》通篇只是韵文，《刘家太子变》通篇只是散文，因之没有这种特征。

现在总结起来，可以肯定，凡是具有这两种特征的，它才是变文。

根据这两种特征，我们可以检查一下其它已经失去标题的卷子，到底有哪些卷子也具有这样的特征：

一、“伍子胥”故事

楚王出敕，遂捉子胥，若何：

二、“李陵”故事

李陵共单于斗战第三陈处，若为陈说？

具看李陵共兵士别处，若为陈说？

李陵降服处，若为

诛陵老母妻子处，若为陈说？

三、“王昭君”故事

荣拜号作胭脂贵氏处，有（若）为陈：

明妃遂作遗言，略叙平生，留将死处，若为陈说：

乃哭明妃处，若为陈说：

遂出祭词处，若为陈说：

四、“张义潮”故事

蕃戎胆怯奔南北，汉将雄豪百当千处：

杀戮横尸遍野处

五、“张维深”故事

写表闻天处，若为：

东望帝乡，不觉流涕处，若为陈说：

如何分袂处，若为所说：

回鹘大败，天假雄威处，若为陈说：

六、“目连”故事

咽喉别(则)细如针鼻，饮咽滴水而不容；腹藏则宽于太山，盛集三江而难满。当尔之时，有何言语？

这六个故事，从它所具有的特征，与前列几个卷子所具有的特征是一样的，虽然由于卷子前后残缺，标目早已不存，但显然也是变文无疑，其余的敦煌所发现的俗文文学卷子，如果没有这样特征的，应该不属于变文的范围。

所以，在敦煌石室发现的卷子，除了明确标有“变”字的和可以确认它是变文的，总共有十四题，从内容来看，多数属于民间流传的故事，而宗教性的则是其中一小部分，因之我们可以推定，变文原是民间的东西，为当时普遍流行的一种娱乐形式。吉师老《看蜀女转〈昭君变〉》有云：

檀口解之千载事，清词堪叹九秋文，

翠眉嗽处楚边月，画卷开时塞外云。

这是描绘一个蜀女转奏变文的情况。根据诗的内容，应该是一人转奏，大约与今日影书颇为相似？她(他)们转奏的场地称为“变场”。《西阳杂俎前集》卷五

……其僧又言：“不逞之子弟，何所憚！”秀才忽怒曰：“我与上人素未相识，焉知予不逞徒也？”僧复大言：“望酒旗，玩变场者，岂有佳者乎？”

蜀女转《昭灵变》的场所自然就在这种所谓的“变场”。

后来转变也流入寺庙，由僧人转奏，如《破魔变》，就是五代天福年间为庄严府主仆射而转奏的，又如《八相变》，大约也是同时期的产物，文中也有“……伏望府主允从，则是光扬佛日，恩矣！恩矣！”并且这都在边远州郡。

这里附带提到《破魔变》，有人认为它从体裁、形制看来应该是讲经文，因为在开始处使用押座文，并且中间有“经题名目唱将来”句子，文的尾部还有法师自白：“但某乙禅河滴(嫡)派，象猛脱修，学无

道化之能，谬处赞扬之位，身心战灼，悚惕何安，辄述荒芜，用申美德”，可证。事实上这篇《破魔变》，这开头部分的压座文名《降魔变压座文》，而内容却演无常道理，并无“降魔”内容，所以是否即《降魔变压座文》颇难确认，疑是用某一押座文而冠以《降魔变》之名，是为道场临时之用的。在押座文后为庄严文一篇，与上引结尾骈句颂词，显然也是从别处挪移来的，某乙临时转诵，于是把这三段又加上《破魔变》拼凑成这么一篇，遂成了现在这个样子，显然并不是一体的。但从形制审之，也还是一人转诵，并无都讲、法师，可见并不是讲经文。

还有《频婆娑罗王后宫彩女动德意供养塔生天因缘变》的开首，也有一段庄严文，其体制与《长兴四年中兴殿应圣节讲经文》的开头颇相近，而这篇结尾也有一段法师自白：“佛法宽广，济度无涯，至心求道，无不获果。但宝宣空门薄艺，梵宇荒才，经教不便（辨）于根源，论典罔知于底漠，辄陈短见，缀秘密之因由，不惧羞惭，缉甚深之缘喻。”与《破魔变》结尾也相同，是为转诵变文由和尚名保宣者临时补缀上的。只有从标明《功德意供养塔生天缘》题处才开始是变文。

二、讲经文

讲经文在敦煌发现的俗文学卷子中占重要的多数，它是说唱的结合体，经过研究，这是俗讲用的底本。

俗讲是由释家讲经转化来的。因为讲经不能为一般群众接受，于是才兴起这种俗讲，《资治通鉴·唐纪·敬宗纪》宝历二年六月：

己卯，上幸兴福寺观沙门文淑俗讲（朝三省注：释氏讲说，类

谈空有，而俗讲者又不能演空有之义，徒以悦俗邀布施而已）。胡注说明俗讲是以说唱悦众，与讲经演空有之义是相对立的。不过俗讲总归是承袭讲经而来的，它承袭了讲经的规范，由法师、都讲合作组成。由都讲诵经，而由法师说唱，今天在敦煌保存下来的讲经文，就是法师使用作说唱底本的。

为了认识俗讲的讲经文，我们必须先了解释家的讲经。

释家讲经的起源，并不是从印度传来的，而是释家承袭了儒家的讲经体制。汉代经师，师徒传授，即以讲经传导，据《后汉书·侯霸传》：