

清園袒讀

王元化



清園初讀

王元化

(京)新登字 030 號

圖書在版編目(CIP)數據

清園夜讀(增訂版)/王元化著. —北京:中國社會科學出版社,
1997.3

ISBN 7-5004-2006-4

I. 清… II. 王… III. 隨筆-作品集-中國-當代 IV. I267

中國版本圖書館 CIP 數據核字(96)第 22059 號

中國社會科學出版社出版發行

(北京鼓樓西大街甲 158 號)

世興印刷廠印刷 新華書店經銷

1997 年 3 月第 1 版 1997 年 3 月第 1 次印刷

開本:850×1168 毫米 1/32 印張:7.75 插頁:2

字數:161 千字 印數:1—10100 冊

定價:15.00 元



作者像

一九九二年四月十八日降。崔述是古史辨流之流表。
明治三十六年（一九零三），那珂通世校订《东壁遗书》，三
毫未去撰文，以崔述时配日本南朝古典之木皮宜也，谓其
所著《古事记传》一书，排中古儒佛之僻见，而崔允《孝
信录》亦斥古来百家之异说曲解。三毫称崔允發揮古传之
真面目，議論精確，迥异古今儒家书流，清代學人不知重
崔述之學，乃知清代學界不及日本國興隆，其歎聲已久矣
云云。日本推重崔述，可證給予胡適及古史辨派以一定影
响。早在胡適前，先修成申年（一九零八）《東方雜誌》第
六期載樊樹《史海畧論》一文即稱：“天下學問之途，皆始
以懷疑，而繼以確證。”實乃為疑古之先聲。而國內開源則
乃上刊王集儒。

一九九二年五月二十八日，晴熱。魯進士送《批野史》
叙親連父在視母喪事中，不拘禮法，但草薦上，雙目失明
腔息氣中閃已發光，喪禮畢，仍拉坐不起，寢聲痛哭，為
受傷的很長嘆。這般描寫頗似沈從奴事。院亦不守喪禮，
寢聲一說，吐血數升。

一九九二年六月八日在提州，晴。上午偕老年夫婦游
雲棲梵苑，在竹筴中漫步。其中古木亭宇，蒼勁挺拔。
放眼遠眺，遠愛綿綿，浩淡相向，以聲玉集翠，景色尤佳。

作者手迹

目 錄

考 釋

扶桑考辨	1
簡論尚同	9
簡論道德繼承	14
“達巷黨人”與海外評注	21
《子見南子》與前人注疏	28
讀樊著龔自珍考	38
讀胡適自傳唐注	50
胡適的治學方法與國學研究	58
“原壤夷俟”束釋	68
孔子最早的神聖化	71
康德的百圓之喻	73
京劇割記	75
瑪雅訪古志	81
答《中華文史論叢》編輯部審讀意見	86

人 物

談湯用彤	90
楊遇夫回憶錄	93

魯迅與太炎	99
記熊十力	103
熊十力二三事	108
章卓民遺著	116
悼王瑤	120
遙祭相浦杲	124
附錄：相浦杲《有關羅曼·羅蘭的一些事》	128
記郭紹虞	131
懷譚其驤	136
記達君	138

掌 故

青松紅杏圖	142
沈蓋之死	144
曾國藩著挺經	146
宦術	148
吳汝綸論中西醫優劣	150
李鴻章辦外交	152
周漢其人	154
屈大均葬衣冠	155
跪拜禮	157
祀天敬孔	159
剛毅識楊金龍	161
偽造合影	162
甲午緝奸	164
水晶燈籠	165

司官護法	167
------------	-----

書 簡

自述	168
談掌故	172
談考辨古史	175
談公意及其他	179
談海內外學風	184
談近代翻譯文學	188
談想像	194
談近事	198

序 跋

《思辨短簡》後記	203
《思辨發微》序	206
《文心雕龍講疏》序	211
序《敦煌遺書文心雕龍殘卷集校》	216
《太平天國革命親歷記》重印本跋	219
序《從理想主義到經驗主義》	222
序《無夢樓隨筆》	225
後記	230
增訂本跋	238

考 釋

扶 桑 考 辨

第 一 篇

《辭海》“扶桑”條釋文第三義說：“按地在東海之外，相當於日本的方向，故相沿以爲日本的代稱。”扶桑是不是如《辭海》所說爲“我國對日本的舊稱”？雖然近代人們多習慣以扶桑爲日本，但把它說成古已有之則不符合事實。

扶桑之名早見於《離騷》：“飲余馬於咸池兮，總余轡於扶桑。”王逸注：“扶桑日所扶木也。”洪興祖引《山海經》“黑齒之北，曰湯谷，有扶木，九日居下枝，一日居上枝，皆戴烏。”郭璞注：“扶木即扶桑。”《說文》：“扶桑神木，日所出。”以上諸說均以扶桑爲神木，這是它的本義。扶桑爲日出之所，並不是地名。不久前出版的姜亮夫撰《楚辭通故》，不把它列入“地部”，就是由於這個緣故。古代一直把扶桑當作神話中與太陽出所有關的樹名。我國文化源於薩滿（用張光直說）。薩滿爲通古斯語，乃巫師之稱謂。依照通古斯語的解釋，薩滿意謂“激動不安或進入狂迷狀態的舞蹈，含有占卜之義”。我們近幾年開始

調查研究的讎文化即保存了薩滿文化的痕蹟。薩滿信仰天人相通，這也和我國文化傳統中的天人合一思維模式相契。在薩滿文化中，作為天人交通所憑藉的手段，則是帶有神話色彩的高山和大樹。扶桑就是在這種背景上出現的神木。以扶桑為地名則是以後的引申義。由於扶桑為日出所，因而可以代表東方。張衡《兩京賦》：“日月於是乎出入，象扶桑於（與）蒙汜。”王充《論衡》：“儒者論日，旦出扶桑，暮入細柳。扶桑，東方地。”陸機《日出東南隅行》：“扶桑引朝暉，照此高臺端。”左思《吳都賦》：“行乎東極之外，經扶桑之中林。”鍾嶸《詩品》：“濯足扶桑。”以上這些詩文所說的扶桑和《離騷》一樣，都是泛指東方。至於以扶桑為國名，始於唐姚思廉《梁書東夷傳》：“扶桑國在昔未聞也。普通中有道人（即沙門——引者）稱自彼而至。”此為《東夷傳》小序之文。傳文本身則與小序有異：“齊永元元年，其國有沙門慧深來自荊州。”《南史東夷傳》（本之《梁書東夷傳》）所述扶桑國，就是《辭海》把扶桑說成是“我國對日本之舊稱”的唯一根據。但只要讀了《梁書》或《南史》中的《東夷傳》便可以明白扶桑國並不是指日本，而是指日本以東的另一個國家。

《梁書東夷傳》說，扶桑國在大漢國東二萬餘里，大漢國又在文身國東五千餘里，而文身國又在倭國東北七千餘里。根據《梁書東夷傳》中的《倭國傳》的說法，由倭國至扶桑國，“船行一年可至”。這裏明明把倭國與扶桑國作為兩個國家。並且其間相距如此遙遠，如果承認倭國是日本的舊稱而無誤，怎麼能把扶桑國也當作日本看待呢？（據《三國志》卷三十《魏書東夷傳》載，倭人立國近三十，有：對馬國、末盧國、伊都國、奴國、不彌國、投馬國、邪馬臺國、斯馬國、已百支國、伊邪國、

都支國、彌奴國、好古都國、不呼國、姐奴國、對蘇國、蘇奴國、呼邑國、華奴蘇奴國、鬼國、爲吾國、鬼奴國、邪馬國、躬臣國、巴利國、支惟國、烏奴國等。其中未見扶桑之名。)

《辭海》把扶桑誤爲日本，則是由王維一首詩《送秘書晁監還日本國》所引出來的，詩中有“鄉樹（國）扶桑外，主人孤島中”。詩本身未說扶桑就是日本。清趙殿成《箋注》引《海內十洲記》及《南史》來注釋王維這首詩，也沒有說扶桑就是日本。所以王維這首詩也是不足以作爲證明的。

第二篇

八十年代初，《辭海》一位編輯曾撰文對於扶桑問題的討論，作了小結式的《綜述》：“中國人以‘扶桑’作爲對日本國的別稱，已相沿一千多年的歷史了，是有史籍根據的，不能隨意說它錯。”

我認爲論者的話是站不住腳的，他雖然援引了不少資料，但仍然不能證明一千多年來中國人就以扶桑作爲日本國的別稱。在論者所引的史書中，甚至連單文孤證也找不到。我的理由是：一、論者作爲主要依據的《梁書東夷傳》（包括後出的《南史夷貊傳》、《通典東夷傳》、《通志四夷傳》、《文獻通考四裔考》等）雖有扶桑國的記載，但並不是指日本。二、論者所援引的《隋書》與新、舊《唐書》，也無扶桑是指日本的證據。如論者據《隋書東夷傳》說：“日本致隋煬帝的國書中自稱‘日出處天子’，而稱煬帝爲‘日沒處天子’。”似乎作爲自己論點的一個重要論據。但只要讀了《隋書》原文，就可辨此說之妄。現將原文鈔錄如下：

大業三年，其王多利思北孤，遣使朝貢。（中略）其國書曰：“日出處天子，致書日沒處天子無恙”云云。帝覽之不悅，謂鴻臚卿曰：“夷書有無禮者，勿復以聞。”

很明顯，所謂“日出處國”是日本國書自稱，隋煬帝不僅沒有承認日本是“日出處國”，而且因其無禮而加以拒絕，故《隋書東夷傳》中仍稱日本爲倭國。這怎麼可以作爲“中國人以扶桑作爲日本國別稱”的證據之一呢？三、論者說，至唐代乃改倭國爲日本。新、舊《唐書》均有日本以倭名不雅，改稱日本的記載。張守節《史記五帝本紀正義》稱：“《括地志》云：‘又倭國而南大海中島居百餘小國，在京南萬三千五百里。’案：武后改倭國爲日本。”以上史籍所載，只能證明唐代改稱倭國爲日本，而並不等於說是以扶桑作爲日本的別稱。要證明當時就以扶桑作爲日本的別稱，還需有證據來證明，而不能做出如下的推理：取名日本含有“日近處”或“日出所”之意，——因爲扶桑正是“日出所”之神木；——所以取名日本也就等於是取名扶桑；——唐代武后開始採用了日本的稱謂；——因而扶桑是中國人一千多年來對日本國的別稱。這種推理顯然是荒謬的。我們從史籍找不到一條證據來證明上面的結論，我們只能從史籍中看到，倭國是日本的古稱，甚至唐代改稱日本後，以倭國稱日本仍未廢止。例如，《明史》中就不乏以倭代替日本的稱謂。

事實上，論者所舉諸證據中，只有一首詩似乎把日本與扶桑聯在一起。我並不認爲不能“箋詩證史”，陳寅恪曾在這方面取得不小成就。但要箋詩證史，反過來也必須史可證詩，方能

作為真實可靠的證據。作者所舉的這首詩就是王維《送秘書晁監還日本國》。這裏順便說一下，論者在《綜述》中曾譏十八世紀法國漢學家德·吉尼(J. De. Guignes)在討論扶桑問題時對中國史料知識的貧乏，但論者本人也未能免除此弊。例如，他只舉早為別人多次涉及過的王維那首詩，其實，王維之外，還有韋莊。韋莊《送僧敬龍》亦有“扶桑已在渺茫中，家在扶桑東更東”。論者引用王維那首詩時，未取下面的句子：“鄉樹(國)扶桑外，身在孤島中。”大概所謂“扶桑外”難以判定扶桑就是日本吧，所以被置而不論了。論者取這首詩前小序中的“扶桑若薺”一語，並加以解釋說，這裏所謂扶桑“即指日本”。這一解釋是錯誤的。錢仲聯云，“扶桑若薺”，謂遠望扶桑樹小得像薺菜一般。孟浩然《秋登萬山寄張五詩》亦有“天邊樹若薺”之語。其語出於《顏氏家訓》中《羅浮山記》：“望平地樹若薺。”論者把“扶桑若薺”中的扶桑，不解作樹木，而解作國家，說明沒有懂得“若薺”這一形容詞。王維詩中的“鄉樹(國)扶桑外”與韋莊詩中的“家在扶桑東更東”，兩語相類，均是極之之詞，意謂遠行之人將去天邊之外，以表惜別之情。這在我國詩文中是常用的誇飾手法。

在我國用扶桑指日本始於近代，其證據除論者所舉魯迅和郭沫若的詩作外，再早還有黃遵憲和其他一些詩人的詩，如梁啟超《二十世紀太平洋歌》：“斷髮胡服走扶桑”，王國維《送日本狩野博士游歐洲》：“幡然鼓棹來扶桑”，都以扶桑為日本。但值得注意的是康有為雖流亡日本多年，對扶桑的稱謂卻持審慎態度，他詩中未見用扶桑指稱日本，一般多直用日本之名，或用蓬萊、富士等名稱，似有意避開以扶桑作為日本的別稱。

第三篇

論者有一種錯覺，以為反對“扶桑國為日本說”的人，就一定是主張“扶桑乃墨西哥說”。其實兩說之外還有第三種說法，即認為扶桑國只是一個東方的幻想國。

湯用彤晚年撰《關於慧深》，曾指出《高僧傳慧基傳》、《魏書釋老志》與《梁書東夷傳》，雖然都提到慧深這個名字，但“很難說同時同名就是一個人”，從而反駁了馬南邨《燕山夜話》中關於慧深的說法。湯氏之說，義據甚明，足資參證。這篇文章並未參與扶桑是哪個國家的討論，而只是指出《梁書東夷傳》中的矛盾及其不可信處。如：傳文與小序述慧深到中國的年代不一；傳文述慧深國籍疑莫能明；傳文述罽賓五比丘流通佛法經象乃是襲用普遍流傳的釋迦僑陳如五比丘傳法故事等等。《梁書東夷傳》既然存在這麼多疑點，也就很難可以作為可信的史料了。

我初讀《梁書東夷傳》，也曾懷疑傳中所謂扶桑國是不是指墨西哥。我曾去過墨西哥訪古，覺得傳中所述某些情況與實地所見頗有近似處。我在墨西哥看到各處皆生木棉，疑即傳文中所說的扶桑。墨西哥南方尤坦卡半島為瑪雅文化發源地，位居該地的美利達有一座博物館，陳列有書於樹皮上的瑪雅文字，（按：瑪雅文字僅保存在三處，即德累斯頓博物館、巴黎博物館及馬德里博物館。此處當係仿製品。）與《梁書》扶桑國傳文所云“有文字，以扶桑皮為紙”相類。我曾向友人植物分類學家吳徵鎰教授請教。他回信說：“《梁書》扶桑傳所載，扶桑‘葉似桐’等語，殊不類今之木棉（攀枝花、英雄樹、紅棉，原產

東南亞，Bombax Caiba）或爪哇木棉（Caiba Pentundra，原產中南美）。二者均屬木棉科。因未聞茲二者如傳文所說‘初生如笋’，可供人‘食之’。二者種子上絨毛可供填充，作絮作枕，但非如傳文所謂‘績其皮爲布’。傳文所指當然也不是今中南美所產木本‘棉花’（海島棉與陸地棉）。棉屬各種也不是如傳文所說‘績其皮’的。可以斷言，日本及附近島嶼決無類似‘扶桑’植物。”

上信認爲《梁書扶桑傳》所述以扶桑命名的植物，既不存在於日本，也不存在於墨西哥。據此，無論是把日本或墨西哥說成是“扶桑國”，就有了老大一個破綻了。細審《梁書扶桑傳》文，多荒誕不經之語。這一點湯用彤《關於慧深》一文已隱隱含有這種意見。其實，不止湯氏所述各點，這裏還可以舉出其他例證。如傳文所述扶桑國東之女國，“女人胸前無乳，項後生毛，根白，毛中有汁，以乳子”之類，一覽便知是虛妄無稽之談。我認爲說扶桑國是墨西哥也同樣是於史無徵的。

最近，曉光曾代我查訪日本有關扶桑資料。他寄來一些辭書條文，其中最爲詳盡的是《日本歷史大辭典》。現摘錄這部辭典《扶桑國》條釋文如下：

扶桑國：古代中國人觀念中的東方國名。扶桑一語見於屈原《離騷》及《呂氏春秋爲欲篇》、《山海經》、《淮南子》、《梁書東夷傳》等書。日本則最早見於記元慶年間（877—884）歷史的《日本書記》、《三代實錄》。中國書中釋爲東方日出處的扶桑一詞，被古代日本人解釋爲意指日本。如《扶桑略記》、《扶桑集》等書，皆以扶桑指謂日本。《下學集》：扶桑，日本總名也。此後，松下見林則認爲是

指比日本更廣泛的東方地區。而平田篤胤《大扶桑國考》仍取日本說。至於荻生徂徠則認為兼指日本與東方。十八世紀中葉以後德國與法國的東洋學者也有所論及。明治時代，三宅米吉提出不同於松下見林之異說。洎至白鳥庫吉始論定扶桑國乃是中國東方的幻想國度之名。此說遂被普遍認同。

根據《日本歷史大辭典》上述釋文，我們可以得出這樣幾點認識：一、自古以來相沿以扶桑為日本的並不是中國人，而是日本人。這才是於史有徵的。二、日本某些人以扶桑指日本，實乃以日出處自況，含有自大之意。如隋大業三年日本致隋煬帝國書就顯示了這種心態。三、日本學人經反覆探討，認定扶桑乃是中國人的東方幻想國，並得到了普遍的承認。

比《日本歷史大辭典》早出的《大漢和辭典》釋扶桑及扶桑國則兼取東方國名及日本之說。但將東方國名置於日本之前，列為第一義，第二義始指日本。《大漢和辭典》第二義釋文中引王冕的《送頤上人歸日本詩》“上人住近扶桑國，我家亦在蓬萊丘”，是不能作為扶桑國是指日本的證據的。王冕詩中既謂“住近扶桑國”，則日本非扶桑國可知。此與王維詩中所謂“鄉樹（國）扶桑外”及韋莊詩中所謂“家在扶桑東更東”是一樣的。為甚麼把“近扶桑”、“扶桑外”、“扶桑東更東”都解釋作就是扶桑呢？日本的《大漢和辭典》與我們的《辭海》錯到一塊去了。

一九九〇年

簡論尚同

黑格爾曾經在《哲學史講演錄》中說，東方哲學的特點在於只承認那唯一的自在的本體是真實的，個體若與自在自為的本體對立，則本身既不能有任何價值，也無法獲得任何價值。但與本體合二為一時，個體也就停止其為主體，而消逝於無意識之中了。這種觀點幾乎是當時西方思想對於中國文化傳統中的思維模式的普遍認識。英國學者柯勒律治在一篇談文學語言風格的文章中也有類似的看法，不過他是就東西方政治體制比較而言的。他認為東方政體的特點，其傾向為專制，這就是說，趨向統一性；而希臘政體的特點，則相反地趨向於多樣性。我並不認為啓蒙時期以來的一些西方學者對中國文化的見解都是可取的。他們或由於資料不全，或昧於中國文化的淵源，曾經作過不少失誤的判斷。但是，西方學者認為東方哲學強調同一性而忽視特殊性這一觀點是值得重視的。這是中國文化傳統中的一個特點，它所涉及的問題也就是群體和個體，共性和個性，或者更進一步說是公與私的關係問題。

從先秦以來，尚同貴公的思想就佔據着主導地位。《呂氏春秋》曾記載了一則故事，頗足以說明這種思想傾向：“荆人有遺弓者不肯索，曰：‘荆人遺之，荆人得之，又何索焉？’孔子聞之曰：‘去其荆而可矣。’老聃聞之曰：‘去其人而可矣。’故老