

中國文化中報、保、包之意義

錢賓四先生學術文化講座

楊聯陞著

錢賓四先生學術文化講座

中國文化中「報」、「保」、「包」之意義

楊聯陞 著

中文大學出版社

© 香港中文大學 一九八七年

本書版權為香港中文大學所有。
除獲香港中文大學書面允許外，
不得在任何地區，以任何方式，
任何文字翻印、仿製或轉載本書
文字或圖表。

國際統一書號 (ISBN) 九六二—二〇一—三七八一三

出版：中文大學出版社

香港中文大學 香港 新界 沙田

承印：高雅印刷有限公司

沙田火炭宇宙工業中心

目錄

引言	一
原報	五
原保	一一
原包	一五
附論	二一
結語	三七
致謝	
附錄一 迎楊聯陞教授到新亞書院講學	四一
附錄二 報——中國社會關係的一個基礎	四九
附錄三 人際關係中「人情」之分析（初探）	七五
附錄四 中國文化中之媒介人物	一〇五
跋	一二七

楊聯陞著

林聰標

段昌國譯

金耀基

楊聯陞

金耀基

中國文化中「報」、「保」、「包」之意義

楊聯陞講

引言

三講總題與分題「原報」、「原保」、「原包」都是與前院長金耀基同現任院長林聰標兩位先生商定的。原字難免誇張，所講不能原原本本，但用作廣告也好。三人聽必有我師。我不是來說法，是向諸位請教。若比文史名篇如韓愈之《原道》、《原性》，黃宗羲之《原君》，戴震之《原善》（後在《孟子字義疏證》中發揮。戴氏對「理學家」之批評與黃氏對專制暴君的攻擊，都中其要害，有其即時與長遠之意義。戴氏以漢學家而兼思想家，自負為坐轎子的，別人是抬轎子，有其根據。），則吾豈敢！至於這三個字在中國社會中國文化中有重大的意義，源遠流長，則頗具自信。

第一講「原報」，早有“The Concept of ‘Pao’ as a Basis for Social Relations in

China" in John King Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (1957), pp. 291-309, 中譯「報——中國社會關係的一個基礎」，收入《中國思想與制度論集》（民國六十五年，頁三四九—三七二）。那是哈佛東亞研究中心，第一次主持的小型會議，除與會者各自撰文之外，還請一位心理學家事先閱稿與各撰者通函討論。這是費正清老板的新招兒，以後經濟方面的小型會，常請顧志耐 Simon Kuznets 教授、何廉教授參加指導，以示敬重。人文之學 Humanities 與社會科學 Social Science 交流，四十五十年代已成趨勢，歷史介在其間，頗像兩棲類，開課講通史，只好先抓大題。

我一向以為中文一字多義（西文亦多如此）有其妙用。語文與思想，關係甚密，有人說：不會德文則不能了解康德哲學。同樣也可說不會古漢語，很難了徹古代思想。老子「道可道，非常道」一段應該如何講，可能還有爭論。

因此，我想重複已經說過的意思，用「訓詁治史」一詞，西文 philology 指語文即訓詁。一九六二年三月我被邀在法國法蘭西學院 (Collège de France) 作了四次演講，題為「從經濟角度看帝制中國的公共工程」（譯題簡稱「興建考」，文見《國史探微》，民國七十二年，聯經，頁一八九—二六六）。第一講即指出漢學家須通訓詁，第四講用五、六頁講「均」與「和」兩個重要概念。

更令我嚮往的是考據而兼義理的訓詁創見。大書如傅斯年先生的《性命古訓辨證》。單篇文章如沈兼士先生「『鬼』字原始意義之試探」（《國學季刊》五卷三號，一九三五）文首有三點提要：

一、人死爲鬼雖爲一般的傳統解釋，似非其原始意義。

二、鬼之原始意義疑爲古代一種類人之動物，其後鬼神妖怪之義，均由此概念引申發展。

三、鬼字之字族分化系統。

文末附「陳寅恪先生來函」說：

大著讀訖，歡喜敬佩之至。依照今日訓詁學之標準，凡解釋一字即是作一部文化史。中國近日著作能適合此義者，以寅恪所見，惟公此文足以當之無愧也。

一個字牽涉許多重要事物，則其研究皆可構成一部（不必是全部亦不可能是全部）文化史。寅恪先生之說甚是。日文「鬼」讀 On 指妖怪，人鬼則曰幽靈。哈佛神學院有一博士論文以「法苑珠林中之鬼妖（包括鬼與妖怪）」爲題是永富教授指導的，此外尚有可以發揮的題目。

我這三講，并未寫出全稿，只有大綱，也是到第三講時才印發給大家的。很抱歉——講時臨時措詞，未免繁累，幸而有錄音，現在有新亞的友好費神整理錄出，精簡而不失原意，十分可感。我只作幾處文字上的改動。另有附論附註，列在三講之後。精力視力衰退，只能草草交卷，拋磚引玉，敬待諸賢！

原報

我今天講的第一個題目「原報」，曾用英文發表過文章，又經翻譯成中文，許多朋友或已讀過。所以，凡所說過的，都不擬重複，但卻未能絕對避免重複。

報的用處實在廣大。本講座在印宣傳海報時，學校有人叫我用最簡單的英文翻譯「報」字。我思索大半天，乃選用了 Reciprocate 和 Retribution 二字。有些行為心理學家提到刺激與反應 (Stimulus & Response)，認為所有人類行為都有這二樣東西。又歷史學家湯恩比 (Tonybee) 在他的《歷史研究》(Study of History) 中，則用「挑戰與回應」(Challenge & Response)，認為所有文明和文化，都因受到挑戰而起反應，才可以發揚，這是很基本的觀念。我們中國人用這個「報」字，特別是在社會的關係上發揮了此點。因此，諸位若能聯想愈多愈好。我現在沒有用英文 Response 字，是由於我沒有這麼大本領講得那麼廣博。但我注意的一點是，中國人的「報」，注重人的來往關係，總必先有二人：我可以先施，你後報；或你施我報，其中缺一不可。

中國「報」字的原義可以溯至很古遠。從經典及字源原「報」，我不得不推崇先輩王國維先生在這方面的重要創見。據王先生說，商（殷）人祭其先公，係由上甲微始，但在卜辭

中不見有上甲，而田（或作𠂔）字則數十見，從甲（甲字，古作十）在口中。再遍觀卜辭，得知田就是上甲微。又在卜辭中見有𠂔𠂔𠂔三人名，其乙丙丁三字都在「或」中，因此才知道就是報乙報丙報丁。王先生又進而了解數十見的田（或作𠂔，𠂔），乃上甲二字的合寫：甲在口中與田田田的乙丙丁在「或」中同一意義。所以「或」可能就是「報」字。報是一項非常的祭祀。王先生說：「意壇壇或郊宗石室之制，殷人已有行之者與？」（大意見《觀堂集林》卷九）即此可知，報原意為祭祀，係由象徵郊宗石室（指葬地祭地）而引申為祭祀。在沒有找到反駁證據前，王先生的假定應可成立。王國維先生能作此一推想，確是一大天才。我從甲骨文中找不到「報」字，讀了王先生這段文字，非常欽佩。

此後，報字用於報祖宗恩典方面，很容易從文獻中找到證據。以下引梁任公《中國歷史研究法補編》一節以見：

《論語》說：「非其鬼而祭之，諂也。」「其鬼」和「非其鬼」的分別，和西洋人的看法不同。意思只是，鬼神不能左右我們的禍福，我們祭他，乃是崇德報功。祭父母，因父母生我、養我；祭天地，因天地給我們許多便利。父母要祭，天地山川日月也要祭，……推之於物，則貓犬牛馬的神也要祭，如此「報」的觀念係貫徹了祭的全部分。

任公說的祭義，也屬於「報」的原義。這是中國人的偉大思想，而且是在佛教來華前的東西。

我那文章出版以後，還先後有二篇別人寫的，很有關係的文章出現。一篇是金耀基院長

寫的「人際關係中人情的分析」（見附錄二），是由社會學觀點作細緻分析，我無法贊一詞。另一篇台灣人類學家文崇一寫的「報恩與報仇」。我那編文章多說報恩，他卻多講報仇。當然，報仇也很重要。文崇一先生在文章中考證戰國時代許多事例，認為與俠義之俠有關。坦白說，我對他的統計不大同意，但我也因此找過《左傳》，發現春秋時代中的「報」多數記載，是說某國「以報某某之役」。由此聯想，中國人的報，完全是捱打的事畢竟不太多。《中庸》第十章，子路問強，孔子反問他：「南方之強歟，北方之強歟？抑而（汝）之強歟？寬柔以教，不報無道。」孔子說祇以寬柔教導人，對無道而來的人，他是不予回報的。不過，他亦說到此為止。關於孔子提及「不報無道」，註疏家便引孟子的話作解：「有人於此，其待我以橫逆，則君子必自反也：我必不仁也？必無禮也？此物奚宜至哉？……」（「離婁」下）經過反省自責之後，對方倘然待我橫逆如故，那便祇好罵罵他「禽獸無異」就算了。照我的想法，這不是很好的辦法。在美國人則不會如此。我認為中國人亦要有此一套，光捱打是不對的。「不報無道」不一定是純人與人之間的關係，例如魯國和宋國「以報某某之役」，是國際間的關係。二國要能互相有報復力量才行，國家須有反攻報復的力量才可以自立。以上一番意思對我以前的文章有所修正。

上面提到英文字 Retribution 譯「報」字，即是報應。以下試討論佛教來中國以後對「報」的觀念有多大的影響。

今天在座諸位有一半以上可能已不大熟悉此中的關係。佛教的三大基本觀念是（一）業報和（二）輪迴。中國古來已有靈魂觀念。可以假定說人的靈魂老是存在的。我的靈魂不但可傳下一

代，且可上溯無窮世代。此說法有好有壞，就是說生命的鏈(The Chain of Lives)即是輪迴，你硬是超越不出來。輪迴之說爲佛教所反對，它是印度教的東西，來到了中國才發展，不但如此，人所有的行爲都受三世因果的支配。所謂「欲知前世因，今生受者是；欲知來世因果，今生作者是」。這些話你很難說有甚麼不對，佛教徒借此大行其教。漢代《太平經》裡類似的說法也值得注意的。它認爲，天常震怒於人類的惡行而降禍人間。

其中之一項惡行是挖井。今據考古學家說，後漢的人掘井確是不少（當然是水利發展之故）。民間的信仰是，掘井是吸取地母的血液，使地母受傷害。第二項惡行是殺女嬰。殺女嬰的結果，令女性人口減少到無法使男人同時有一個妻子，以致不能實現一陽配二陰的原則。《太平經》出於後漢末期，此時佛教雖已入中國，但未有積極傳播，直至魏晉南北朝以後，佛道兩教思想才合在一起。至少到宋代以後，佛教與中國原有的宗教的業報循環影響特大，那就產生了一本相當重要的書《太上感應篇》。民國以來，由初年至二十年代，許多文學作品如小說、戲劇等多少都受它影響，如茅盾的《子夜》即爲一例。又曹禺的話劇《雷雨》也言業報，講家庭悲劇的因果。作者一定以爲讀者了解他的看法，他才這樣寫。

我講「原報」的文章曾提到儒與俠的問題。後來有一本重要的書，是美國史坦福大學劉若愚教授寫的。書中討論中國文史上的俠，其中提到遊俠與任俠。我曾有書評，在最後二頁附帶談及遊俠和任俠的「遊」字和「任」字。特別有關「任」字，我在第二講中將有論及。關於「遊」字，書評兼引述一位猶太教授 S.N. Eisenstadt 的意見。現在試把他的和我的見解轉錄如下：

希伯來大學社會系主任 S.N. Eisenstadt 教授，有一本名著題為 *The Political Systems of Empires—The Rise and Fall of The Historical Bureaucratic Societies*，書裏提出一個有趣的觀念，叫做 Free-floating Resources，直譯可作「自由浮動的資源」，或「遊離資源」，包括人力與物力。中國的遊士、遊俠、遊民、遊手，乃至近代所謂遊資，都可包括在內。這些遊離資源，如何控制，自然是統治者的重大課題。再廣義言之，也就是一個社會裏向心力離心力的關係。一個社會，可以有幾個中心，這些中心的大小、性質、層次、關係等等，是社會科學者人文科學者都應注意的事情。一個社會的分子，全如一盤散沙，自然不可。萬事定於一尊，也不像是長治久安的办法。如何折衷其間，就事在人爲了。

前人關於俠的議論，有很多與這個基本問題有關，值得一引。如荀悅《前漢紀》（孝武帝）有一段話：「世有三遊，德之賊也；一曰遊俠，二曰遊說，三曰遊行。立氣勢作威福，結私交以立強於世者，謂之遊俠。」這是從統治階級的觀點，主張權不下移。在帝國衰亡之世，主張革命或改良的人，則往往替遊俠說話。較近的如章太炎《檢論》，有「儒俠」篇，一起說「漆雕氏之儒，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯。其學廢而閭里遊俠興。」這或者可以解釋爲俠出於儒（即未分化之士）說。下面又說：「世有大儒，固擊俠士而並包之。……大俠不出世而擊刺之萌興。……故擊刺者，當亂世則輔民，當平世則輔法。」這是認爲遊俠劍客是可以起積極的作用的。太炎又認爲《莊子》書裏所描寫的盜跖，實在應稱爲俠。又說伯夷盜跖都可以稱爲無

政府主義者。這些看法都很有趣。較早的如明末清初的方以智，主張任俠，他的《稽古堂文集》裏有一篇「結客賦」其中有「古之結客者，意欲以有爲也。」「養客以乘會立功，可不謂傑歟」等語。他的《曼寓草》裏有一篇「任論」，其中有「上失其道，無以屬民，故遊俠之徒以任得民」「蓋任俠之教衰，而後遊俠之勢行。」保任愛護人民，本是在上者的責任。政治力不足，社會力起來接應，可以說是好事。近代民主國家，也有很多人這樣主張，而且身體力行。中國自宋以來，有人主張保富，說富民可以爲貧民之主，患難有所依託，意思與此相近。又方以智認爲任俠遊俠，應有區別。他雖然沒有說的很清楚，大意似以孟嘗信陵朱家郭解等能養士結客，有許多人依附者爲任俠，單身或少數的俠客劍客，則爲遊俠，任俠可爲遊俠之士。章太炎所謂「大俠不出世而擊刺之萌興」，大俠相當於任俠，而擊刺之萌即劍客，相當於遊俠。好像也主張有這樣一個分別。太炎給杜月笙家撰「杜氏祠堂記」說：「末孫鏞（即月笙）自寒微起爲任俠，以討妖寇有安集上海功，江南北豪傑皆宗之。」用任俠字樣而不用遊俠，是有斟酌的。

此外，有關報的事情可以講的還有許多，例如施恩不望報的施與報二問題。佛經提到施有三種：求報施、求慧施和求慈施。求報施是施者一開始即懷有受施者將有報答之心，求慧施是小乘，求慈施是求施恩於人類，即是大乘。

原保

今天作第二講「原保」。保和包有些時候可通用，保讀上聲，包讀平聲。保，古文作，從人抱子，或象徵大人背負一小孩。楷書保字的左右兩點，有說是裝飾用，但我則傾向於相信是象徵在小孩兩旁作包裹用的東西，故應該是襁褓的「褓」。總之，保字的基本意義沒有問題，尤以表示大人對小孩的愛是可以肯定的。至少到了周代，「保」是指能夠保有、保持，再申言，是說人保持任何東西之意。孟子說過：「天子不仁，不保四海，諸侯不仁，不保社稷，卿大夫不仁，不保宗廟，士庶人不仁，不保四體。」（「離婁」上）但最要緊的還是「若保赤子」（《書經·康誥》），赤子就是小孩子。孟子的政治理想是「保民而王」，人君能保護人民，才可使四海歸心，這就無敵於天下，從而可以講統一天下。能保住所管理的人民，是做天子的責任。經書講祭祀，有「神保」，見於《詩經》，又《詩》云：「天保定爾」（「小雅·鹿鳴」）。

大概從春秋時代開始，統治者便想出了辦法，把統治下的人民組織起來，以三人爲衆，五人爲伍，又有什伍之稱，意指十人五人，或十家五家。孟子的井田叫耕民協力相友，守望相助。《管子》書中也有一大段，意思是教人民互相幫助的，（「小匡」篇「作內政而寓軍

令」、「五人爲伍」、「卒伍之人，人與人相保」等）今不具引。統治者更進而研究出當衆人間發生了問題時的處理辦法，這就是法律，特別是刑法問題。戰國晚期，法家商鞅有所謂「設告坐之過」，意思是報告與連坐。人的連帶責任問題是中國古來法律的一大特色。什伍的組織演變到後來，就成了出名的保甲制度。保甲是以什伍爲一單位，由宋代王安石，明代王守仁，到清朝，內容更臻細密。我的一位老師蕭公權教授，有用英文寫的一本大書《中國鄉村》（*Rural China, Imperial Control in the 19th Century*），是專研清末保甲制度的權威之作，可供大家參考。

以前講保甲制度的人，多忽略其什伍之制中的成員問題。即是究竟甚麼人才須要加入，甚麼人不須加入保甲。據我的初步研究，韓國、江戶時代的日本和十二、三世紀的英國，已有類似的保甲制度。保甲成員一般祇限於卒伍、平民，沒有貴族、教會人士的參與，女人也不在內。在這方面，我看過《睡虎地秦簡》所記，其中有「大夫寡」條，寡，少也。意指士大夫不包括在內。《鹽鐵論》亦記：「……自關內侯以降比地於伍」，可見關內侯及以上者不在保甲之列。但中國上古戰爭及遇有大工事，如其後漢朝造長安城時，卻需召用了女。蕭先生書中指出，清代保甲要人民具「聯名互保甘結」。甘，意指自願甘心。我相信現在香港政府也有具結制度的（Affidavit）。

剛才講到《秦簡》，要提一下其中的重要字句「葆子」。它大略相當於漢代和以後的任子，即以子作保證，亦就是「質子」。所以，葆子、任子就是人質，但不限於子。在《三國志》則多見「葆官」、「質任」。三國時代，官員家屬任人質的叫做「保質」。又漢時夷狄小國的

王子來中國做人質的，叫「質子」或稱「侍子」。朝廷對侍子給予多種生活上的優待，此當是侍子享受的權利。但侍子住在都城，卻不可以隨處亂跑，這卻是他們受管束的義務。到魏晉六朝，將軍行役在外，他們的家屬亦每每爲朝廷扣押爲人質。推得更早一些，《墨子》書中有關守城的記載：「城守司馬以上，父母昆弟妻子有質在主所，乃可以堅守。……父母昆弟妻子有在葆官者，乃得爲侍吏，諸吏必有質，乃得任事。」這些人質，倘其在外的軍吏叛變，即被處決。

由「原保」進而講到與保字連成的幾個複合詞：

(一)保舉——保舉制始於漢朝。保舉爲官，與薦舉有分別。據漢法，保舉人負有終身的責任，這就是保舉連坐法。唐以後，保舉人負的責任略有增減。我已故的朋友 E. A. Kracke 教授是宋史專家，認爲保舉可相當於英文 Sponsorship，他所著的 *Civil Service in Early Sung China* (1953) 多採用《宋會要》，議論精闢。清代士人如要任官，必須陛見時要先覓適當之人擔保，須以在京同鄉中級品官出具印結，是故具結費是京官的一項可觀收入。據李慈銘日記，他每月約有五十兩的進帳。

(二)廩保——中國考試制度自唐宋以降，已完全上了軌道，至清一代而更臻縝密。宋代所謂舉人，祇指「被舉之人」(Recommended people)。舉人爲考生特用的等級或名銜，是以後才有的事。(有人要找南宋舉人題名錄那是笑話。)清代舉人等級之上是進士，其下是秀才，或叫生員，是由縣府中考取的。未經過這考試階段的，統稱童生。童生不受年齡限制，由壯艾到白頭老翁，凡入試的一律稱童生。童生報考時要向縣署報名，列述三代履歷，政府則以