三国九法大观

青海人民出版社

三教九流大观

主　编：李　山

副主编：卢　翊　罗　陶　林三三

（上）

青海人民出版社

三教九流大观

（中）

青海人民出版社

三教九流大观

（下）

青海人民出版社

责任编辑：李　清
封面设计：李呈修

三教九流大观

李　山　主编

出　版
发　行：青海人民出版社（西宁市同仁路10号）
邮政编码：810001　电话：6143426
经　销：新华书店
印　刷：河北省沙河市第二印刷厂
开　本：16
印　张：156
字　数：3500千字
版　次：1998年6月第1版
印　次：1998年6月第1次印刷
印　数：1—3000册
书　号：ISBN 7—225—01565—6/J·570
定　价：698.00元（全三册）

版权所有　翻录必究（书中如有缺页、错页及倒装请与工厂联系）

序　言

所谓三教九流，最初指儒、释、道三教以及儒家、道家、法家、阴阳家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家等九家，后来泛指宗教和学术中的各种流派。而在一般人心目中，三教九流则泛指社会各色人物和各种行当。因此，“三教九流”实际上成了社会的代名词。

在旧时代的中国社会，儒家思想（有时称儒教）、佛教和道教，是中国人信仰世界的三大主流，其中尤以儒家思想和佛教思想影响显著。直到今天，这种影响仍然遍及中国社会的各个角落。

中国人群的划分，最早是从商周时期开始的，士农工商的定位，一直延续了几千年。但在士农工商的主流社会之外，还有许多以其它职业为生的人，组成一个个特殊的群落。这些群落人数不多，但在社会中的影响却极大，不可忽视。其中有些群落，如侠客，以除暴安良为己任，是社会的稳定因素。而像流氓这一群落则增加了社会的混乱和动荡。土匪这一群落常常有其特殊的背景，但在历史上是为害的时候居多。帮会在建立的初期往往是好的，但随着时间的流逝，成分越来越复杂，帮会也就成为社会的毒瘤，走向了自己的反面。青楼女子在旧时代大多饱含辛酸，身世之悲，令人一掬同情之泪。而在今天，卖淫成为丧尽道德之后追求金钱的赤裸裸的手段。其它从旧社会延续下来的种种丑恶也一时难以尽言。因此，不论从哪个角度讲，了解过去对于今天的人们来说都是必要的，社会人物虽然形形色色，但万变不离其宗，知道过去，也就大概能知道今天。

是为序。

目　录

儒·儒教

概述 …… (3)
　儒教 …… (4)
圣人 …… (7)
　孔子 …… (7)
　颜回 …… (9)
　孟子 …… (9)
主要经典 …… (12)
　《周易》…… (12)
　《尚书》…… (13)
　《诗经》…… (13)
　《周礼》…… (14)
　《仪礼》…… (14)
　《礼记》…… (15)
　《春秋》…… (16)
　《左传》…… (16)
　《公羊传》…… (16)
　《穀梁传》…… (17)
　《孝经》…… (17)
　《论语》…… (18)
　《孟子》…… (18)
　《尔雅》…… (19)
　《四书章句集注》…… (20)
　《近思录》…… (20)
　《传习录》…… (20)
基本教义 …… (22)
　天 …… (22)
　道 …… (23)
　天道 …… (24)
　命 …… (24)
　天人合一 …… (26)
　良知良能 …… (28)
　浩然之气 …… (29)
　太极 …… (30)
　乾坤 …… (31)
　阴阳 …… (32)
　五行 …… (33)
　理 …… (35)
　天理 …… (36)
　理一分殊 …… (38)
　心 …… (40)
　和 …… (42)
　中庸 …… (43)
　体用 …… (44)
　格物致知 …… (46)
　知行 …… (48)
　人性善 …… (50)
　理欲 …… (50)
　德 …… (52)
　明明德 …… (54)
　三纲领八条目 …… (55)
　仁 …… (56)
　义 …… (58)
　克己复礼 …… (59)
　舍生取义 …… (60)
　杀身成仁 …… (60)
　大义灭亲 …… (61)
　当仁不让 …… (61)
　智 …… (62)
　信 …… (64)
　忠 …… (65)
　忠恕 …… (66)
　孝悌 …… (66)

敬 …… (68)
君子 …… (70)
圣人 …… (71)
贤人 …… (72)
三代 …… (74)
大同 …… (75)
小康 …… (75)
王道 …… (76)
尚贤 …… (77)
民本 …… (78)
仁政 …… (80)
四维 …… (81)
大一统 …… (82)
天下为公 …… (85)
祭祀典礼 …… (87)
祭祀仪式 …… (87)
祭天大典 …… (88)
祭孔典礼 …… (90)
祭祖典礼 …… (91)
史略 …… (92)
孔子及其所创儒学说 …… (92)
儒家学派 …… (95)
孟子的儒学 …… (96)
荀子经学化的儒学 …… (98)
西汉时期的经学 …… (100)
东汉三国时期的经学 …… (105)
魏晋南北朝的经学 …… (109)
唐五代的儒学 …… (113)
宋代新型儒学 …… (115)
理学的形成与发展 …… (115)
理学思想体系的集大成 …… (122)
元朝儒学 …… (125)
明代心学的崛起 …… (127)
理学的官学化及其式微 …… (127)
阴阳学:心学之集大成者 …… (129)
清代的儒学 …… (137)
乾嘉学术 …… (142)
乾嘉汉学的分化 …… (146)
故事 …… (159)
制礼作乐 …… (159)
孔门四教 …… (159)
孔子问礼 …… (160)
三盈三虚 …… (160)
乐在其中 …… (160)
箪食瓢饮 …… (160)
苛政猛于虎 …… (161)
孔子删定六经 …… (161)
韦编三绝 …… (161)
周游列国 …… (162)
孟子见梁惠王 …… (163)
孟子辟杨墨 …… (164)
孟母三迁 …… (164)
百家争鸣 …… (165)
焚书坑儒 …… (165)
叔孙通制礼 …… (165)
“汤武革命” …… (165)
独尊儒术 …… (166)
五经博士 …… (166)
春秋断案 …… (167)
石渠阁会议 …… (167)
经文今古之争 …… (168)
谶纬的兴衰 …… (169)
白虎观会议 …… (169)
马融设绛帐 …… (170)
儒道合流 …… (170)
儒佛之争 …… (171)
北魏四门博士 …… (172)
南朝四学 …… (173)
科举制的确立 …… (173)
儒学复兴 …… (174)
《复性书》 …… (175)
半部《论语》治天下 …… (176)
理学的形成 …… (176)
苏湖教法 …… (177)
程门立雪 …… (177)
六经注我 …… (178)
王霸义利之辨 …… (178)
“尊德性”还是“道问学” …… (179)

理欲之辨 …… (179)
鹅湖之会 …… (180)
八股取士 …… (180)
龙场悟道 …… (181)
天泉证道 …… (181)
大成至圣文宣先师 …… (182)
今文经学复兴 …… (182)
公车上书 …… (183)
托古改制 …… (184)
重要人物 …… (186)
颜回 …… (186)
子路 …… (187)
子贡 …… (188)
子夏 …… (188)
子游 …… (189)
曾参 …… (189)
子思 …… (190)
荀子 …… (190)
叔孙通 …… (192)
辕固生 …… (192)
公孙弘 …… (193)
董仲舒 …… (193)
郑玄 …… (194)
王肃 …… (196)
孔颖达 …… (197)
邵雍 …… (199)
周敦颐 …… (199)
张载 …… (200)
王安石 …… (201)
程颢 …… (202)
程颐 …… (203)
朱熹 …… (204)
陆九渊 …… (206)
陈献章 …… (208)
王阳明 …… (208)
王艮 …… (210)
王畿 …… (211)
刘宗周 …… (211)
傅山 …… (212)
黄宗羲 …… (213)
顾炎武 …… (214)
王夫之 …… (215)
曾国藩 …… (217)
康有为 …… (217)
谭嗣同 …… (218)
章太炎 …… (219)
重要学派 …… (222)
儒家八派 …… (222)
思孟学派 …… (224)
稷下学宫 …… (225)
今古学派 …… (226)
公羊学派 …… (229)
郑学 …… (231)
王(肃)学 …… (232)
玄学 …… (232)
理学 …… (233)
安定学派 …… (235)
泰山学派 …… (236)
濂学 …… (236)
洛学 …… (237)
关学 …… (238)
荆公新学 …… (238)
龟山学派 …… (240)
闽学 …… (240)
象山学派 …… (241)
婺学 …… (242)
永嘉学派 …… (242)
湖湘学派 …… (243)
甘泉学派 …… (244)
阳明学派 …… (245)
泰州学派 …… (247)
东林学派 …… (248)
蕺山学派 …… (250)
颜李学派 …… (250)
乾嘉学派 …… (251)
吴派 …… (253)
皖派 …… (255)
浙东学派 …… (257)

扬州学派 …… (259)
常州学派 …… (260)
清代宋学派 …… (262)
教育设施 …… (264)
岳麓书院 …… (264)
嵩阳书院 …… (265)
应天府书院 …… (266)
白鹿洞书院 …… (266)
鹅湖书院 …… (267)
关中书院 …… (268)
漳南书院 …… (268)
诂经精舍 …… (270)
学海堂书院 …… (270)
格致书院 …… (272)
广雅书院 …… (273)
万木草堂 …… (274)

佛　教

佛祖释迦牟尼 …… (279)
佛法 …… (281)
概说 …… (281)
法与法的创觉者及奉行者 …… (281)
教法 …… (287)
有情——人类为本的佛法 …… (292)
有情与有情的身心 …… (295)
有情的延续与新生 …… (298)
有情流转生死的根本 …… (301)
关于有情流转的业力 …… (304)
佛法的心理观 …… (308)
心与心所 …… (310)
我们的世间 …… (311)
我论因说因 …… (315)
因缘的类别 …… (316)
缘起法 …… (318)
三大理性的统一 …… (320)
中道泛论 …… (323)
德行的心素与实施原则 …… (326)
德行的实施原则 …… (328)
佛法的信徒 …… (329)
在家从的德行 …… (331)
出家众的德行 …… (335)
戒定慧 …… (338)
菩萨众的德行 …… (342)
正觉与解脱 …… (346)
佛教经典 …… (351)
经 …… (351)
华严经 …… (351)
圆觉经 …… (357)
大宝积经 …… (359)
胜鬘经 …… (364)
无量寿经 …… (364)
阿弥陀经 …… (366)
大方等大集经 …… (367)
维摩诘所说经 …… (371)
解深密经 …… (373)
楞严经 …… (374)
不空颉索陀罗尼经 …… (377)
大般若经 …… (378)
般若波罗蜜多心经 …… (389)
妙法莲华经 …… (390)
大般涅槃经 …… (393)
阿含经 …… (398)
律 …… (402)
菩萨戒本 …… (402)
四分律 …… (405)
僧祇律 …… (408)
十诵律 …… (410)
十地经论 …… (413)
大智度论 …… (414)
现观庄严论 …… (416)
华严经疏钞 …… (418)
法华经玄义 …… (420)
法华经文句 …… (423)
瑜伽师地论 …… (424)
阿毗达摩集论 …… (427)
因明正理门论 …… (429)
因明入正理论 …… (431)
大乘百法明门论 …… (432)

大乘起信论 …… (434)
中论 …… (436)
摩诃止观 …… (438)
菩提道次第论 …… (441)
成唯识论 …… (445)
三论玄义 …… (448)
因明入正理论疏 …… (449)
阿毗达摩大毗婆沙 …… (451)
论 …… (451)
阿毗达摩俱舍论 …… (457)
成实论 …… (460)
异部宗轮法 …… (463)
宗派源流 …… (466)
净土宗 …… (466)
天台宗 …… (469)
三论宗 …… (472)
律宗 …… (475)
慈恩宗 …… (478)
贤首宗 …… (485)
密宗 …… (489)
禅宗 …… (492)
沩仰宗 …… (495)
临济宗 …… (497)
曹洞宗 …… (499)
云门宗 …… (503)
法眼宗 …… (505)
杨岐派 …… (507)
黄龙派 …… (508)
三阶教 …… (509)
仪轨制度 …… (514)
寺院殿堂佛像 …… (514)
佛教的制度 …… (519)
佛教的仪式 …… (526)
佛教的胜迹 …… (532)
佛教文化艺术 …… (536)
佛教史略 …… (547)
后汉佛教 …… (547)
三国佛教 …… (549)
西晋佛教 …… (550)
东晋佛教 …… (552)
南朝佛教 …… (557)
北朝佛教 …… (563)
隋代佛教 …… (570)
唐代佛教 …… (574)
五代佛教 …… (580)
宋代佛教 …… (582)
辽代佛教 …… (587)
金代佛教 …… (590)
元代佛教 …… (593)
明代佛教 …… (598)
清代佛教 …… (603)
佛教人物 …… (610)
安世高 …… (610)
支娄迦谶 …… (611)
支谦 …… (612)
朱士行 …… (614)
竺佛图澄 …… (614)
道安 …… (616)
支遁 …… (619)
慧远 …… (620)
鸠摩罗什 …… (622)
道生 …… (625)
僧肇 …… (627)
菩提达摩 …… (629)
真谛 …… (630)
智 …… (632)
吉藏 …… (634)
法顺 …… (635)
道宣 …… (636)
玄奘 …… (638)
智俨 …… (642)
弘忍 …… (643)
神秀 …… (644)
窥基 …… (645)
慧能 …… (646)
法藏 …… (648)
神会 …… (650)
鉴真 …… (651)

希迁 ……（655）
道一 ……（656）
湛然 ……（657）
怀海 ……（658）
宗密 ……（659）
希运 ……（661）
延寿 ……（661）
胆巴 ……（663）
帕思巴 ……（663）
宗喀巴 ……（664）
真可 ……（668）
德清 ……（669）
智旭 ……（671）
读体 ……（673）
杨文会 ……（675）
敬安 ……（676）
第一章　序说 ……（678）
佛像的产生 ……（678）
佛像的传入和发展 ……（679）
佛像的种类和姿态 ……（681）
第二章　诸佛部 ……（684）
概说 ……（684）
释迦牟尼佛 ……（685）
药师佛 ……（688）
阿弥陀佛 ……（688）
弥勒佛 ……（689）
笑口弥勒佛 ……（691）
毗卢遮那佛 ……（692）
阿閦佛 ……（692）
宝生佛 ……（694）
多宝佛 ……（694）
燃灯佛 ……（695）
第三章　菩萨部 ……（697）
概说 ……（697）
文殊菩萨 ……（698）
普贤菩萨 ……（699）
大势至菩萨 ……（701）
日光菩萨 ……（702）
月光菩萨 ……（702）
药王菩萨 ……（703）
虚空藏菩萨 ……（704）
地菩萨 ……（705）
维摩诘言 ……（706）
第四章　观音部 ……（709）
概说 ……（709）
圣观音 ……（710）
千手观音 ……（711）
十一面观音 ……（713）
不空羂索观音 ……（713）
如意轮观音 ……（715）
准提观音 ……（716）
数珠手观音 ……（716）
水月观音 ……（718）
马郎妇观音 ……（719）
杨枝观音 ……（721）
白衣观音 ……（721）
善财 ……（722）
龙女 ……（723）
第五章　诸天部 ……（725）
概说 ……（725）
帝释天 ……（725）
大梵天 ……（727）
摩利支天 ……（728）
吉祥天 ……（729）
韦驮天 ……（730）
摩醯首罗天 ……（732）
毗沙门天 ……（733）
持国天 ……（734）
增长天 ……（735）
广目天 ……（736）
鬼子母神 ……（737）
迦楼罗 ……（739）
阿修罗 ……（740）
第六章　明王部 ……（741）
概说 ……（741）
孔雀明王 ……（742）
马头明王 ……（743）
不动尊明王 ……（744）

降三世明王 …… (746)
军荼利明王 …… (747)
大威德明王 …… (748)
金刚夜叉明王 …… (749)
无能胜明王 …… (750)
第七章 罗汉部 …… (751)
概说 …… (751)
宾度罗跋罗度阇 …… (752)
迦诺迦跋厘堕阇 …… (754)
苏频陀 …… (755)
诺矩罗 …… (756)
跋陀罗 …… (757)
迦理迦 …… (758)
伐罗弗多罗 …… (759)
戍博迦 …… (760)
半托迦 …… (761)
罗 罗 …… (762)
那伽犀那 …… (763)
因揭陀 …… (764)
伐那婆斯 …… (765)
阿氏多 …… (766)
注荼半托迦 …… (767)
阿难 …… (769)
摩诃迦叶 …… (770)

道 教

概说 …… (773)
道家与道教 …… (773)
道教特征 …… (775)
道教的圣人 …… (778)
太上老君 …… (778)
道教教义 …… (781)
道教的几个基本信仰 …… (781)
道教修炼方法 …… (784)
道教基本典籍 …… (789)
《太平经》与《抱朴子》 …… (789)
《道藏》 …… (792)
《云笈七签》 …… (794)
道教的轨仪制度 …… (798)
道教的戒律与清规 …… (798)
道教的占卜与符箓 …… (799)
道教的宫观 …… (800)
岁星祭祀 …… (803)
道教音乐 …… (805)
道教史略 …… (808)
产生、发展和演变 …… (808)
五斗米道和太平道 …… (812)
汉魏六朝时期 …… (813)
唐代的道教 …… (816)
金元之际北方三大教派 …… (823)
明代的黄天教 …… (826)
清代的道教与红阳教 …… (829)
道教人物 …… (833)
天师道张陵 …… (833)
天公将军张角 …… (835)
上清始祖魏夫人 …… (837)
净明教主许逊 …… (838)
浙东水仙孙恩 …… (840)
仙道葛洪 …… (843)
帝王之师寇谦之 …… (846)
简寂先生陆修静 …… (852)
山中宰相陶弘景 …… (854)
西华法师成玄英 …… (858)
药王孙思邈 …… (859)
视人为神的司马承祯 …… (862)
怪才吴筠 …… (863)
玉玄览论“道” …… (864)
毁佛道士赵归真 …… (865)
传真天师杜光庭 …… (865)
纯阳祖师吕洞宾 …… (867)
“万事回头看”的张果老 …… (870)
奇仙异士叶法善 …… (872)
千年睡仙陈抟 …… (875)
紫阳道人张伯端 …… (879)
惊世骇俗的白玉蟾 …… (880)
神霄天使林灵素 …… (881)
全真教主王重阳 …… (885)
长春真人丘处机 …… (889)

玄教宗师张留孙 …… (893)
玄教嗣师吴全节 …… (896)
“忠教神仙”刘玉 …… (896)
金丹术士陈致虚 …… (898)
正一嗣教大真张宇初 …… (900)
武当神道张三丰 …… (902)
八卦都祖刘佐臣 …… (907)
道教和神仙 …… (909)
道教的神仙谱系 …… (909)
道教神仙的特征 …… (910)
神仙说与文化 …… (911)
西王母的演变 …… (913)
八仙的来历 …… (915)
吕洞宾及其信仰的形成 …… (918)
财神的来历 …… (920)
历史故事 …… (923)
老子说经 …… (923)
徐福东渡 …… (924)
秦始皇之死 …… (926)
张良与黄石公 …… (928)
安其胜 …… (929)
巫蛊之祸 …… (931)
曹操与魔术大师 …… (933)
三朝元老向上帝自首 …… (935)
寇谦之与西天高僧 …… (936)
老君显圣 …… (938)
李白入道 …… (939)
终南捷径 …… (941)
女道士之死 …… (942)
解放肚皮　且一觉睡 …… (944)
宋真宗天书封禅 …… (946)
被俘虏的教主道君皇帝 …… (948)
张三丰与武当的内家功夫 …… (950)
雍正大帝怒斩道士 …… (951)
第一洞天 …… (953)
凤凰来仪 …… (954)
骊山神女 …… (956)
“老子就不认这个皇帝” …… (958)
一人得道,鸡犬升天 …… (959)
西王母传道 …… (961)
魏伯阳炼丹 …… (963)
爱是不能忘记的 …… (964)
黄粱梦 …… (965)
南柯太守 …… (967)
宰相与神仙 …… (969)
八仙过海 …… (970)
陈季卿悟道竹叶舟 …… (972)
文铢改过自新 …… (973)
重阳子与七朵金莲 …… (975)
我心即是道场 …… (976)
崂山道士 …… (978)
画皮 …… (979)
名山圣迹 …… (982)
丰教城 …… (982)
永乐宫 …… (984)
白云观 …… (987)
道教与文化 …… (990)
蓬莱仙话 …… (990)
道教与古代科技 …… (993)
道教与气功 …… (995)
道教与文学 …… (998)
道家、道教与中国古代文学 …… (998)
释道精神与古典诗歌理想 …… (1002)
道教与唐代文学 …… (1005)
道教与《红楼梦》 …… (1008)
道教与《封神演义》 …… (1011)
道教与“道情” …… (1014)
道教神仙 …… (1017)
九天玄女 …… (1017)
宁封子 …… (1020)
八仙 …… (1021)
李铁拐 …… (1023)
汉钟离 …… (1027)
张果老 …… (1030)
何仙姑 …… (1033)
蓝采禾 …… (1035)
吕洞宾 …… (1036)
韩湘子 …… (1042)

曹国舅 …… (1044)
黄大仙 …… (1046)
刘海蟾 …… (1047)
麻姑 …… (1050)
妈祖 …… (1052)
张天师 …… (1056)
三茅真君 …… (1058)
许真君 …… (1060)
葛仙翁 …… (1062)
二徐真君 …… (1064)
陈抟 …… (1066)
王重阳 …… (1071)
丘真人 …… (1076)
张三丰 …… (1082)
元帅 …… (1087)
关圣帝君 …… (1090)
灵官马元帅 …… (1095)
萨真人 …… (1097)
王灵官 …… (1098)
四值功曹 …… (1100)
六丁六甲 …… (1101)
六十元辰 …… (1103)
青龙 白虎 …… (1104)
金童 玉女 周公 桃花女 …… (1106)
千里眼 顺风耳 …… (1108)
雷神 雷王 …… (1109)
闪电娘娘(金光圣母) …… (1113)
风伯 …… (1114)
雨师 …… (1115)

洪 帮

洪门起源 …… (1123)
洪家、洪门和洪帮、红帮 …… (1123)
洪门的起源 …… (1123)
支派 …… (1124)
历史传说 …… (1126)
始祖与前五祖 …… (1126)
少林和尚征西鲁 …… (1127)
五僧逃难遇义士 …… (1127)
五僧与二圣相会 …… (1128)
奇遇暗记,群英结义 …… (1128)
天祐洪与三合军 …… (1128)
苏洪宇刺死王春美 …… (1129)
海底 …… (1130)
三把半香 …… (1131)
汉留的传说 …… (1134)
组织制度 …… (1137)
元始山堂 …… (1137)
三十六部半职位 …… (1137)
内八堂和外八堂 …… (1139)
堂口字号与五堂寺称 …… (1139)
禁条 …… (1140)
民国时期的纲常、规要 …… (1141)
三十六誓 …… (1143)
开立山堂和入会仪式 …… (1147)
开立山堂和进、出山柬 …… (1147)
开山令诗歌 …… (1148)
开香堂 …… (1149)
洪门隐语 …… (1157)
会所用语 …… (1157)
会员用语 …… (1157)
服装用语 …… (1159)
饮食用语 …… (1159)
物件用语 …… (1159)
人体用语 …… (1160)
职业住所用语 …… (1160)
地名用语 …… (1160)
军事用语 …… (1161)
姓氏用语 …… (1161)
交际用语 …… (1161)
交涉用语 …… (1161)
钱财用语 …… (1162)
出事用语 …… (1162)
混事用语 …… (1163)
留尾用语 …… (1163)
个别术语注释 …… (1164)
洪门家法 …… (1166)
刑法 …… (1166)

《十八本律书》…… (1166)
执刑诗歌歌词 …… (1167)
文场、武场…… (1168)
“自己挖坑自己埋” …… (1168)
“自绑自杀” …… (1169)
洪门暗号 …… (1170)
各码头联络暗号 …… (1170)
各种暗号 …… (1171)
茶碗阵 …… (1172)
路途暗号 …… (1173)
盘“梁山”与盘“海底” …… (1174)
江湖交结 …… (1177)
凭证、旗帜…… (1178)
文字的奥秘 …… (1179)
洪门第一次大规模起义 …… (1181)
洪门与太平天国 …… (1185)
哥老会的兴起 …… (1192)
哥老会起源 …… (1192)
湘军遣散与哥老会的发展 …… (1192)
李封密购军火案 …… (1194)
龙华会 …… (1195)
三合会的起兵 …… (1201)
洪门与辛亥革命 …… (1203)
孙中山与洪门 …… (1203)
秋瑾与洪门 …… (1214)
共进会与武昌起义 …… (1216)
川陕等地哥老会 …… (1216)
辛亥革命时期会党代表人物 …… (1218)
革命党人联络的部分山堂 …… (1221)
民国以来的洪门 …… (1223)
民国初年的涣散 …… (1223)
上海的洪帮 …… (1224)
四川袍哥 …… (1226)
新疆哥老会 …… (1229)
规模庞大的五圣山 …… (1230)
抗日时期的分化 …… (1232)
幻想参政组建政党 …… (1239)
流氓特务的末日活动 …… (1255)
典型人物 …… (1259)
台岛闹剧 …… (1268)

青　帮

罗祖师 …… (1273)
盐枭巨头徐宝山 …… (1278)
湖州帮刺杀宋教仁 …… (1283)
张仁奎了断风流案 …… (1287)
苏北大亨发家史 …… (1293)
老太爷收徒开香堂 …… (1298)
流氓大亨黄金荣 …… (1301)
强盗书生杜月笙 …… (1309)
汉奸张啸林 …… (1319)

竹 联 帮

天下第一帮 …… (1325)
黑道“现代化” …… (1328)
杜月笙第二 …… (1332)
驰骋黑白道 …… (1337)
越洋杀人案 …… (1342)
江湖风波恶 …… (1346)
竹联点将台 …… (1350)

香港黑社会

组织演变 …… (1359)
组织结构 …… (1363)
骇人罪行 …… (1367)

镖　行

什么是镖 …… (1375)
镖缘水起 …… (1378)
镖行不同于土匪 …… (1383)
斗争艺术 …… (1387)
镖行行规 …… (1391)
镖行的武功 …… (1394)
镖行的武器 …… (1399)
镖户 …… (1401)
镖局 …… (1404)
镖局业务 …… (1410)
镖局联军 …… (1414)

镖局与走会 …… (1417)
镖局与解饷 …… (1420)
镖局与车马 …… (1422)
爱犬与宠鸽 …… (1426)
蒙道上的镖局 …… (1429)
镖局与嗄杂子 …… (1433)
镖局与绑匪 …… (1437)
镖客 …… (1450)
女镖师 …… (1456)
镖师生涯 …… (1459)
义字当先 …… (1464)
大刀王五 …… (1470)
形形色色的保镖 …… (1475)

侠　客

概说 …… (1481)
正史中的侠客 …… (1484)
先秦 …… (1484)
汉魏六朝 …… (1495)
隋唐以迄明清 …… (1503)
三俾史笔记中的侠客 …… (1509)
先秦至南北朝 …… (1509)
隋唐五代 …… (1514)
宋元 …… (1524)
明代 …… (1530)
清代 …… (1534)
唐宋传奇中的侠客 …… (1544)
中唐以前 …… (1545)
晚唐 …… (1549)
宋代 …… (1557)
宋元明话本小说中的侠客 …… (1562)
济困惩恶的侠客 …… (1563)
报恩复仇的侠客 …… (1570)
明清长篇小说中的侠客 …… (1579)
张扬古道侠风的义侠 …… (1582)
惩恶义侠 …… (1592)
世俗之侠 …… (1605)

土　匪

关于土匪 …… (1623)
土匪的组织 …… (1628)
土匪的抢劫 …… (1637)
土匪的残暴 …… (1649)
土匪的隐语黑话 …… (1658)
土匪的规矩和习气 …… (1660)
土匪的偶像 …… (1675)
兵匪一家 …… (1684)
土匪与政治 …… (1692)
名匪传 …… (1695)

流　氓

关于流氓 …… (1711)
流氓的演变 …… (1712)
称谓的流变 …… (1712)
类型及活动特点 …… (1713)
流氓集团 …… (1729)
从秦至隋 …… (1729)
唐宋时期 …… (1730)
宋元以后 …… (1732)
流氓手段 …… (1743)
骗术 …… (1743)
讹诈 …… (1746)
偷窃 …… (1750)
抢劫 …… (1751)
打人 …… (1754)
残杀 …… (1756)
流氓与社会 …… (1758)
流氓与益道 …… (1758)
流氓与侠客 …… (1760)
流氓与乞丐 …… (1763)
流氓与士卒 …… (1765)
流氓与雅士 …… (1768)
流氓习气 …… (1772)
尚武功 …… (1772)
文身 …… (1773)
切口和黑话 …… (1775)

信仰神及迷信活动 …… (1777)
诨号 …… (1779)

赌　博

概说 …… (1785)
赌博的类型及源流 …… (1789)
六博 …… (1790)
樗蒲与五木之戏 …… (1793)
双陆 …… (1795)
打马 …… (1798)
骰子 …… (1799)
彩选格和升官图 …… (1802)
骨牌 …… (1804)
叶子、马吊、纸牌 …… (1806)
麻将牌 …… (1809)
掩钱与番摊 …… (1811)
关扑和扑卖 …… (1813)
赛马和走狗 …… (1815)
斗鸡 …… (1816)
斗蟋蟀 …… (1818)
花会 …… (1820)
闱姓 …… (1822)
白鸽票、山票和铺票 …… (1823)
各种赌徒 …… (1826)
帝王赌徒 …… (1826)
士大夫赌徒 …… (1828)
豪门赌徒 …… (1834)
女赌徒 …… (1837)
民间赌博 …… (1840)
四时聚赌 …… (1843)
赌场赌窟 …… (1846)
上海赌场赌窟 …… (1846)
天津赌场 …… (1852)
北京赌场 …… (1855)
广州深圳赌场 …… (1857)
澳门赌场 …… (1858)
香港赌场 …… (1861)
台湾赌场赌窝 …… (1864)
成都赌场 …… (1865)
武汉赌场 …… (1866)
东北会局赌场 …… (1867)
赌场迷信及禁忌 …… (1869)
赌场与抽头 …… (1870)
赌博骗术 …… (1873)
历代的禁赌 …… (1876)
诫赌 …… (1880)
民间的诫赌 …… (1884)

优　伶

优伶的源流 …… (1891)
优伶溯源 …… (1891)
上古宫廷女乐 …… (1892)
先秦古优 …… (1893)
汉魏百戏艺人 …… (1894)
唐代梨园弟子 …… (1896)
宋元路歧人 …… (1897)
分散聚合 …… (1899)
优伶的组织和培养 …… (1901)
从秦乐府到唐教坊 …… (1901)
宫廷的教习 …… (1904)
职业团体 …… (1905)
师承与科班 …… (1907)
家乐 …… (1909)
家乐的培养 …… (1912)
联系与交流 …… (1914)
来源,血缘与地域分布 …… (1916)
优伶的来源 …… (1916)
优伶的血缘关系 …… (1918)
优伶的地域性 …… (1920)
优伶行规 …… (1923)
戏神 …… (1924)
行规与禁忌 …… (1925)
优伶与节庆风俗 …… (1926)
优伶与宗教 …… (1929)
优伶的艺术创造 …… (1931)
优伶的歌唱艺术 …… (1931)
优伶的舞蹈艺术 …… (1933)
优伶的讽刺艺术 …… (1934)

优伶的杂技艺术 …… (1935)
优伶的角色创造 …… (1936)
优伶的艺术素质 …… (1937)
社会的迫害 …… (1939)
法律、家训与社会舆论…… (1939)
科举:被阻隔的青云梯…… (1940)
绿头巾:一种人格的污辱…… (1941)
狎伶:性的变态…… (1942)
女伶的遭遇 …… (1944)
优伶殉难录 …… (1944)
供奉、承应与卖艺…… (1946)
品鉴的趣味 …… (1947)
优伶众生相 …… (1949)
自贱 …… (1949)
孤傲 …… (1951)
反抗 …… (1952)
媚谀 …… (1953)
报复 …… (1954)
补偿 …… (1955)

占　卜

概说 …… (1959)
卜筮 …… (1966)
易卦 …… (1974)
相术 …… (1983)
占星 …… (1993)
五行术 …… (2001)
风水 …… (2010)
圆梦 …… (2020)
谶纬 …… (2029)
拆字 …… (2039)
扶乩 …… (2046)
轨革卦影 …… (2053)
建除与三大秘术 …… (2059)
建除术 …… (2059)
六壬术 …… (2060)
太乙数 …… (2062)
奇门遁甲 …… (2064)

娼　妓

起源 …… (2071)
古代文学中的娼妓 …… (2073)
青楼的历史 …… (2077)
挡不住的诱惑 …… (2081)
娼门规矩 …… (2085)
青楼罪恶 …… (2089)
青楼里的爱情 …… (2092)
娼妓与社会 …… (2095)
九、青楼与士子…… (2099)
十、名妓谱…… (2102)
妓女的诗文 …… (2106)
娼妓的出路 …… (2109)
青楼侠义 …… (2112)
青楼悲剧 …… (2115)
娼门春秋 …… (2117)
青楼末日 …… (2120)

典　当

典当的历史 …… (2125)
南北朝佛寺质贷 …… (2125)
唐五代质贷业之兴 …… (2126)
宋金元典当业 …… (2130)
明代典当业 …… (2135)
清代典当业 …… (2139)
民国以来典当业说略 …… (2144)
典当文化 …… (2150)
典当类型 …… (2150)
典当设施 …… (2152)
典当招幌 …… (2154)
经营管理 …… (2156)
当字、当票与隐语行话…… (2159)
行规与行会 …… (2164)
其他行业习俗 …… (2170)
典当与佛教 …… (2174)
佛寺经济与典质 …… (2174)
慈善救世与高利贷 …… (2177)

典当与政治 …… (2180)
典当与宦海沉浮 …… (2180)
典当与官僚资本 …… (2182)
典当兴衰与政治风云 …… (2184)
典当与社会生活 …… (2187)
典当业与国民经济 …… (2187)
典当业与平民生计 …… (2191)
典当业与市井杂流 …… (2194)
典当与社会风尚 …… (2201)
典商的行业传承与乡俗 …… (2201)
典当与奢俭之风 …… (2205)
典当人口与陋俗 …… (2207)

乞　丐

乞丐 …… (2209)
乞丐种种 …… (2211)
丐帮 …… (2214)
行乞诸相 …… (2234)
原始型 …… (2244)
卖艺型 …… (2245)
劳务型 …… (2254)
残疾型 …… (2255)
流氓无赖型 …… (2256)

三百六十行

天桥的布摊 …… (2263)
天桥的估衣行 …… (2263)
天桥的鞋摊 …… (2264)
天桥的木器市 …… (2265)
天桥的挂货铺 …… (2265)
天桥的洋货摊 …… (2266)
天桥的钟表摊 …… (2266)
郁馨斋香面摊 …… (2266)
天桥的老虎摊 …… (2267)
天桥的纸烟阁 …… (2267)
天桥粮食市 …… (2268)
天桥的吃食 …… (2268)
天桥的饭摊 …… (2270)
烤肉王 …… (2270)
豆汁王 …… (2270)
豆汁舒 …… (2271)
天桥的烧酒摊 …… (2271)
邱记酸梅汤 …… (2271)
鸟儿卖糖 …… (2271)
苦茶 …… (2272)
天桥的小店 …… (2272)
天桥的理发业 …… (2272)
天桥的洗染帽子 …… (2273)
天桥的缝窗妇 …… (2273)
织袜小工厂 …… (2274)
鸟市 …… (2274)
猴子王 …… (2274)
筷子楼 …… (2275)
虫子大本营 …… (2275)
心火测验者 …… (2275)
象棋摊 …… (2276)
提力 …… (2276)
武强字画室 …… (2276)
古字旧画 …… (2276)
弓长太平歌 …… (2277)
告地状 …… (2277)
拐子顶砖 …… (2277)
摇茶碗 …… (2278)
“顺水万”之闻心处 …… (2278)
天桥的卦摊 …… (2279)
市井拙人、桂振峰在天桥颇有声望……
…… (2279)
天桥相面棚摊达九十一家 …… (2280)
江湖相士之妙诀 …… (2280)
角鼓、“什不闲”与莲花落…… (2281)
单弦 …… (2281)
天桥的评书场 …… (2282)
鼓界的门派 …… (2283)
天桥的大鼓书场 …… (2283)
天桥双波 …… (2284)
天桥的竹板书场 …… (2285)
天桥的平地书场 …… (2285)
天桥的坠子场 …… (2285)

坠子在北京由天桥兴起 …… (2286)
天桥的臭春场子 …… (2286)
口技乃相声之最初形式 …… (2287)
“百鸟张” …… (2287)
相声艺人“万人迷” …… (2287)
“万人迷”收徒弟 …… (2288)
刘德智、华子元表演出色 …… (2289)
“小人国”名噪一时 …… (2289)
“小金牙”罗沛林 …… (2289)
天桥的数来宝场子 …… (2290)
天桥的戏法场 …… (2290)
天桥的空竹场子 …… (2291)
天桥的把式场 …… (2292)
“开路” …… (2293)
张宝忠 …… (2293)
神跤宝三学艺记 …… (2294)
宝善林愧改“开场白” …… (2295)
神跤快脚满宝珍 …… (2295)
“飞飞飞”曹凤鸣 …… (2297)
镖局透风 …… (2297)
牛茂生的武艺 …… (2297)
傻二愣邵永顺 …… (2298)
文武双簧 …… (2298)
驴皮影戏 …… (2298)
唢呐 …… (2299)
天桥的电影屋子 …… (2299)
电影在天桥 …… (2299)
天桥的茶馆戏园始建于清末 …… (2300)
天桥茶馆各有不同 …… (2300)
“王八茶馆” …… (2301)
落子馆发源于天桥 …… (2301)
坤书馆 …… (2302)
书棚 …… (2303)
书茶馆和坤书馆 …… (2303)
记天桥茶馆与戏园 …… (2304)
天桥跑大棚的 …… (2305)
从戏棚到戏园 …… (2305)
永盛轩茶社 …… (2305)
小桃园 …… (2306)
街南与街北 …… (2306)
鸡窝里飞出不少金凤凰 …… (2307)
李桂云“一日三教子” …… (2307)
曲艺演员高凤山艺术生涯片断 … (2309)
平地茶园 …… (2311)
天桥“马连良”——梁益鸣 …… (2312)
新凤霞头三天打泡戏轰动天桥 … (2314)
北京天桥“八大怪”琐谈 …… (2316)
相声创始人“穷不怕” …… (2321)
相声行里使单春的开山祖 …… (2322)
关于“老云里飞” …… (2323)
“云里飞” …… (2324)
我们的行头——“云里飞”的一大发明 …
…… (2325)
天桥的旧人物常傻子 …… (2326)
拉大片的“大金牙”访问记 …… (2327)
民间杂戏“大金牙” …… (2330)
相声家焦得海访问记? …… (2331)
天桥的“大兵黄” …… (2333)
“大兵黄”善骂? …… (2333)
掼跤家沈友三 …… (2334)
掼跤家沈三访问记? …… (2335)
蹭油的周绍棠 …… (2339)

三百六十行图解

…… (2345)
丝织业 …… (2346)
纺织业 …… (2348)
制衣业 …… (2350)
裁缝店 …… (2351)
制帽业、鞋袜业 …… (2353)
卖布、卖鞋小贩 …… (2354)
绒线业 …… (2359)
眼镜业 …… (2360)
旧衣摊、缝穷婆 …… (2361)
制鞋、修鞋业 …… (2362)
耕种业 …… (2364)
点业心 …… (2368)
生煎馒头摊 …… (2369)

住 …… (2418)
行 …… (2441)
文化教育 …… (2451)
娱乐 …… (2460)
民间工艺 …… (2483)
婚丧喜庆 …… (2494)

儒・儒教

概　述

“儒”的名称最初见于《论语》，孔子曾对子夏说：“女（汝）为君子儒，无为小人儒。”但《论语》提及“儒”仅此一处，它并没有讲清“儒”是什么样的人。西汉末的刘歆著《七略》曰：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”东汉许慎《说文解字》中对“儒”的本义又加解释：“儒，柔也，术士之称。从人，需声。”

二十世纪初，章太炎撰《原儒》一文，指出“儒”之名分“达”、“类”、“私”三者，即可有广狭不同的三种含义，广义的“儒”泛指一切方术之士；后来缩小为以礼、乐、射、御、书、数“六艺”教民的“师儒”；最后则缩小为“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言”的“儒”。1975年，徐中舒发表《甲骨文中所见儒字》一文，从甲骨文出发，论证了章太炎和胡适的观点大致是准确的。

孔子以前，“儒”之含义大约三变：最早的“儒”可以追溯到殷商时代，当时的“儒”专职为贵族祭祀祖先、办理丧事、担当司仪等。周灭商以后，除了继续以祭祀礼仪为职的“儒”，还出现了以教“六艺”为职的“儒”，他们隶属于司徒之官，系教官之属，而其所教则是“官府之学”。西周灭亡以后，随着当时周天子“共主”地位的沦落，“官学”系统瓦解了，学术开始下移，以“六艺”教民的“儒”，纷散于各地，其中较多的人集中在文化较发达的齐鲁之地。

孔子是春秋末期鲁国的“儒者”，由于他长期从事教育活动，培养了一大批学生，以后逐渐形成了儒家学派，遂与以前的“儒”有了很大的区别。到战国时期，由孔了开创的儒家学派成为时之“显学”。到汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒家思想开始成为中国封建时代的意识形态。

汉武帝时期，是儒学成为统治学说的开端，这一时期最重要的儒家学者，当首推董仲舒和公孙弘，因为前者为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”思想提供了理论上的论证和阐发；后者则为汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”的政策进行了实践上的贯彻和落实。西汉中期以后，儒学以经学的形式展开，出现一批经学家。东汉开始，儒家经学中今文经学开始衰落，古文经学则逐渐兴盛，于是又出现了一批著名的古文经学家，如贾逵、许慎、马融、服虔等，集大成者则是东汉末的的郑玄。

魏晋之际，儒学出现变异，以王弼、何晏为代表的一批玄学家，混合儒、道两家思想以探讨“名理”，究“玄远之学”。南北朝时期，随着政治上的分裂，儒家经学分为“南学”和“北学”，它们各自都涌现了一些有影响的人物。北方的学者保存东汉传统方面较突出，而南方学者则受玄学和佛学影响较大。唐初经学统一，从唐代中期开始，随着中国封建社会由前期而后期的转折，作为统治思想的儒学也开始出现变化。

从北宋开始，作为儒学新形态的理学正式登上了历史舞台。理学初兴于北宋仁宗的庆历之际。到北宋神宗统治时期，理学已蔚为大观，形成了不少理学学派，有代表性的儒者是周敦颐、邵雍、张载、程颐、王安石、苏轼、司马光等。到南宋中期，出现了理学的集大成者朱熹，理学内部反对派的代表是陆九渊，而公开与理学持不同观点的则是浙东学者陈亮、叶适等。到南宋晚期，理学中程朱一派开始得到朝廷的支持和提倡。元代的儒者基本以传承理学为主。明代时期，程朱一派成为正统，以王阳明为代表"心学"则与之唱反调，以后"心学"成为学界主流，"王门后学"遍天下。但也有一些儒者不满"王学"的空疏，如属于东林学派的顾宪成、高攀龙等。明清之际的儒者，有鉴于"王学"的空谈误国，起而重倡"经世致用"之学，有人则对宋明理学进行批判总结，这一时期有代表性的儒者是顾炎武、黄宗羲、王夫之、颜元等人。

清代儒学主要表现为对宋明理学的反动，在学术上则是考据之学的兴起。至乾隆、嘉庆时期形成不少以考据为基本特征的学派。当时也出现不满考据之学的儒者，主要是以"桐城派"为代表的一批文士，而反对最烈的是方东树。另外，与古文经学派不同，常州的庄存与、刘逢禄等开始重视今文经学的《春秋公羊传》之研究。

近代儒学以转向与变革为主要特征，处在这一时期的儒者，其精锐者之思想，成为构成近代社会新思潮的一个重要部分。今文经学中《春秋》"公羊学"无疑是近代儒学的一条突出的主线，它由龚自珍、魏源等开其先，发展到康有为、梁启超，构成了近代维新变法的思潮。古文经学则继承了"乾嘉之学"的余绪，发展章太炎那里，形成近代民族主义的思潮。

"五四"新文化运动以后，儒学作为统治学说的时代已经终结，但它作为中国传统文化的最重要的核心内容并没有也不可能消失。自"五四"以后，出现了不少对儒学研究卓有成就的学者。在这批学者中，有人主要是从批判的立场出发来研究儒学，有人主要从继承的立场出发来研究儒学，也有人则从批判与继承兼有的立场出发来研究儒学。他们的研究都是有意义和有价值的，从而也成为广义上的中国儒学的一个组成部分。

儒　教

一般说来，一种宗教总会有一位教主。有一部或几部代表最高主宰者旨意的、用来指导和约束人们的精神生活方面的经书，比如《圣经》、《古兰经》等等。有一系列的具体规范信徒言行的教规教条以及作为教规教义的传播者、解释者和仲裁者而形成的教会组织、神职人员等等。从形式上看，儒家很有宗教色彩。它也有一个公认的教主孔子，有作为教义教规的经书，有对世人行为准则的具体要求。虽没有严格的教会组织和专业神职人员，却有专门传播儒教教义的经师。儒教对中国人精神生活的影响力，绝不逊于任何一种宗教。因此，有人认为儒教也是一种宗教。

但是，孔子宣称："未知生，焉知死？""未能事人，焉能事鬼？"主张"敬鬼神而远之"。这与其他宗教的态度是截然相反的。事实上，孔子并不是一个狂热的宗教徒，他只是一个学识渊博的教师，一个代表着一种古老文化传统的道德理想主义者，一个关注于现实人生的思想家。他提供给世人的是一种在他看来至善至美的然而却即将失传了的文化传统，他要求于世人的也仅仅是为了恢复这种传统所必需的道德信念。从本质上说，孔子只是倡导和中兴儒家文化的文化英雄，而不是开创儒教的宗教主。

儒本是一种带有宗教色彩的职业。殷商时代，社会上流行祖先崇拜、上帝崇拜，因此

形成一整套的祭祀礼仪。儒者便是主持祭祀及丧礼之类事务的专业司礼人员。殷商的祭祖祭天活动还有一个重要的现实功能，即通过统治者与上天之间的神秘联系，使人间的政治秩序演变成宇宙自然秩序的一部分，利用人们对天的崇拜来稳固自己的权力。儒者形式上是司仪，实际上却承担了沟通上帝与君王、君王与百姓之间联系的中介任务，成了一种准神职人员。

孔子正是一个典型的儒者。他本是殷人后裔，不通其他谋生之道，但对三代以来的礼治和各种典礼的细节非常精通。在他很年轻的时候，周围诸侯国的人们就把他视为中兴三代礼教的正宗传人，公卿大夫纷纷向他求教。孔子本人年轻时家中穷困，他主要靠为人治丧、驱鬼、主持各种仪式等等谋生。大约到40岁左右，孔子开始大规模收徒，除了教授六艺之外，主要是向学生们灌输用尧舜文武之道改造社会的政治理想，以及作为个人立身之本的仁、德、忠、义等道德理想。他的理想在当时并未受到当权者重视，但他的弟子及再传弟子却纷纷拜相封侯、位极人臣，因而，孔子的理想经由弟子们的传播也渐渐获得了当世者的认可。

孔子死后，孔门弟子中有些人专门收徒传授孔子思想，并撰著和辑录了许多代表孔子学说的著作。其中，据说由孔子亲手编定的称为“经”，由弟子们对经书所加的说明、注释称为“传”。这些经传代有师承，世人称为“经学”。到了汉代以后，人们便只把经学称为儒学，只把学经讲经的人称为儒生，儒的职业反而凋落了。所以，现今人们说到儒学时，通常是指孔子的学说，而且主要是指孔子的政治学说和伦理学说。而这种儒学的主要代表，则又是指历代的经学，即孟子、荀子、董仲舒、周敦颐、二程、朱熹、陆九渊、王阳明等人的学说。儒学之所以从诸子百家学说中一枝独秀，首先当然是作为儒学核心的“礼”、“义”有利于当权者的统治，其次，也离不开历代经师根据社会形势变化所作的理论改造。程、朱、陆、王都是儒学宗师，但所说各不相同，对孔子思想的解释也各不相同。只是万变不离其宗，儒学始终以维护封建社会秩序为目标，以现实生活为讨论对象，所以，它不仅受到历代统治者的高度重视，同时也对普通民众的日常生活产生了规范作用。

由此来看儒教，其实就是“儒家的教化”，即儒家学说、孔子学说的实践形态。儒家提倡圣王之道、礼义治世，要求以“三纲五常”规范社会关系、稳固社会秩序，按照这种要求去做人、治世便是对儒家教化的实践。

不过，在儒家内部以及一般人的眼中，儒教虽然不是宗教组织，却又具有某种宗教的性质。所以，当人们说起儒教时，通常总是儒、道、释并称，把儒教作为与道教和佛教并行的精神信仰体系看待。这种“三教”并称的说法之所以被接受，一方面在于孔门后学为使儒学挤垮诸子百家、确立独尊地位，而散布的有关儒学人物和伦理的神异传说，使之披上了神圣的宗教的外衣；同时也由于儒、佛、道三家长期的相互攻击、相互渗透，使儒家学说蒙上了日益浓重的宗教色彩；儒家伦理也在传统社会中起到了越来越重要的作用。

然而，在一般人心目中，儒教之所以被称为“儒教”，而不是被简单地称为“儒家学说”，主要是因为儒家学说在中国人的世俗生活中起到了宗教性的精神指南作用。它是一种中国自己培养起来的宗教，它以封建宗法制为核心，吸收了佛教、道教中的一些宗教修养方法（如禁欲主义、静坐反省）。它千百年来，培养、锻炼出了大批愚忠、愚孝的典型，载入典册，铭于金石，祀于廊庙。儒教有时以反宗教的面貌出现，实际上用适合封建宗法制的民族形式的宗教，以更加入世的姿态把人们引入信仰主义、蒙昧主义、偶像崇拜的死胡同。儒教启蒙读物中颂扬的那些忠臣孝子、贞女节妇的事例，便明显地带有宗教式的盲目的信仰色彩。事实上，一般中国老百姓的基本

人生观都是建立在儒教信仰基础上的。因此,后来康有为试图把儒教立为“国教”,以便同西方的宗教势力相抗衡,以及当代海外新儒家学者们提出以儒教来拯救人类未来的命运,都是看到了儒教作为“世俗宗教”的实际地位和实际功能。这本小册子之所以名为《儒教故事》而不叫做“儒家的故事”,其中一个重要的动机就是想强调一下儒家学说在中国文化和中国老百姓的生活中所发挥的宗教性作用。

圣　人

孔　子

孔子(前551～前479)名丘,字仲尼,春秋时期鲁国陬邑昌平乡阙里(今山东曲阜东南)人,是中国历史上影响最大的思想家和教育家,儒家学派创始人。

孔子远祖为宋国贵族,殷王室后裔,因避乱而迁居鲁国。父叔梁纥,是当时的一名武士,以勇力著称,可能担任过鲁国陬邑的大夫。母颜氏,名征在。孔子的生年,《史记·孔子世家》记为鲁襄公二十二年(前551),孔子的生月生日,《春秋穀梁传》记为"十月庚子",即公历9月28日。

孔子三岁之时,父亲去世。年轻时为人相礼、料理丧事,也做过替人管理仓库的"委吏"、看管牧场的"乘田"等。所以他回忆说:"吾少也贱,故能多鄙事。"(《论语·子罕》)

孔子自叙"十五而志于学",自十五岁起开始明确了自己学习的目的和方向,有系统地从事礼、乐、射、御、书、数"六艺"的学习。他学无常师,据说曾问礼于老聃,学乐于苌弘,学琴于师襄,好学而不厌,乡人都赞其"博学"。"三十而立",自三十岁开始独立地参加社会政治生活,并且创办了私学,收徒讲学,颜渊、子路、冉伯牛、子贡、冉有等就是孔子较早的一批弟子,成为中国历史上第一个大规模招收学生的教育家。

五十岁以后,孔子踏上了从政的道路。他曾在鲁国担任过中都宰、司空(主管工程建筑)、司寇(主管司法刑狱)、相事(以相礼资格参加当时的国君会议)等。五十五岁时,因与当政者季桓子的政见不合,孔子弃官出走,带着其弟子奔走于卫、陈、曹、宋、郑、蔡诸国之间,在诸侯面前游说,宣传他的政治主张,颠沛流离而不得志。

十四年周游列国的漂泊生涯之后,孔子重回鲁国,晚年从事教育活动之外,潜心于夏、商、周三代文化典籍的整理工作。七十三岁时,孔子因病逝世,葬于鲁城北泗水之上。

孔子去世后,儒家学派在孔门弟子的传播下迅速发展,孔子的地位也日益升高。从汉初开始,孔子就被尊为"为汉制法"的"素王",即有王之道而无王之爵者。汉高祖刘邦去世的前一年(前196),路经鲁地,用牛羊豕三牲全备的"太牢"祭祠孔子(《汉书·高帝纪下》),从此开启了历代帝王尊孔和祭孔的先例。汉武帝"罢黜百家,独尊儒术",孔子的地位在中国从此真正得以确立。西汉平帝元始元年(公元元年),孔子被追谥为"褒成宣尼公"(《汉书·平帝纪》),这是历代政府对孔子封谥之始。后来孔子的封号不断增加,如"文圣尼父"、"邹国公"、"先师尼父"、"先圣先师"、"文宣王"、"大成至圣文宣王"、"至圣先师"、"大成至圣文宣先师"、"万世师表"等等。

孔子的思想学说对中国的哲学、伦理学、社会政治理论、教育学、历史学、文学艺术、礼

仪风俗等等都产生过极其深远的影响，对于中华民族的共同文化和共同心理的形成、发展，作出了巨大的贡献。孔子的基本思想如下：

一、敬天："天"的思想在孔子那里有两层含义，一是自然的天，如谓："天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？"(《论语·阳货》)一语中就论述了"天"在孔子的思想中更多的则是指具有人格意志的"天"，它是世界的主宰者和人类命运的赋予者，如谓："予所否者，天厌之！天厌之！"(《论语·雍也》)"吾谁欺？欺天乎？"(《论语·子罕》)孔子还相信"天命"的存在，认为"死生有命，富贵在天"(《论语·颜渊》)；"不知命，无以为君子也"(《论语·尧曰》)。在人性问题上，孔子主张"性相近也，习相远也"(《论语·阳贷》)，即先天的人性本来是相近的，但由于后天的习染不同而使之悬殊。孔子敬重"天命"，但却怀疑鬼神，他一生"不语怪、力、乱、神"，强调"未能事人，焉能事鬼"，"未知生，焉知死"(《论语·先进》)，主张"敬鬼神而远之"(《论语·雍也》)。在认识论和知行观上，孔子虽然承认人有"生而知之"，但强调的是"学而知之"；他既重闻见，兼重思维，认为"学而不思则罔，思而不学则殆"(《论语·为政》)；他主张学行并重、学以致用、言行一致。

二、倡仁："仁"的思想在孔思想结构中是核心部分。孔子对"仁"含义的解释颇为宽泛而且多变，每次讲解都不尽一致。"仁者爱人"，所以一般认为"爱人"是"仁"的主旨，所谓"爱人"，积极地讲就是"己欲立而立人，己欲达而达人"(《论语·雍也》)，消极地讲就是"己所不欲，勿施于人"(《论语·卫灵公》)，即"忠恕"这个"一贯之道"。"仁"的出发点就是承认别人和自己是一样的人，它是处理人与人关系的最基本的道德准则。孔子的"仁"作为伦理思想，可以涵盖一切善良的品行，他提出的孝、悌、忠、信、恭、宽、敏、惠等许多道德规范，都从属于"仁"。在如何实现"仁"即道德修养的功夫方面，孔子认为这并不是十分困难的事，只要"能近取譬，可谓仁之方也已"(《论语·雍也》)，即能做到推己及人、将心比心就可以了。所以孔子特别强调"为仁由己，而由人乎哉"(《论语·颜渊》)；"仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣"(《论语·述而》)；"有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者"(《论语·里仁》)，意即主要是靠主体的自觉，不能光有主观愿望和动机，选择道德行为的自由人人都有条件，没有任何理由或借口不去实践"仁"。

三、克己复礼："礼"是孔子政治思想的体现，他反复主张"为国以礼"、"齐之以礼"、"约之以礼"。孔子一方面认为"克己复礼为仁"，另一方面又强调"人而不仁如礼何"。孔子主张礼乐治国，但更突出以德治国，他说："为政以德，譬如北辰，居其所，而众星拱之"；又说："道之于政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格"(《论语·为政》)，即认为道德教化在政治中的作用，决非刑罚所能达到的。孔子要求统治者必须有表率的作用，"政者正也，子帅以正，孰敢不正？"(《论语·颜渊》)"其身正，不令而行；其身不正，虽令不从"(《论语·子路》)，为政者本身正直后，才能在处理政事时做到公正。孔子认为，为政的理想目标应是"足食、足兵、民信"，其中以取得"民信"为先。至于政治形式，孔子主张君主集权，但又反对个人独裁和大臣专政。

四、有教无类：孔子是中国历史上最著名的教育家，在四十余年的教学生涯中，孔子不仅培养了众多的学生，而且也积累了丰富的教育思想。在教育对象上，孔子主张"有教无类"。他说："自行束脩以上，吾未尝无诲焉。"(《论语·述而》)因此在其弟子中有各种身份的人。孔子的教育目的是培养"君子"，即既能辅助统治者施政，同时也是"志于道"、"谋于道"、能够"喻义"、讲求道德的人。正因为孔子以培养"君子"为其教育宗旨，所以他反对"学稼"、"学圃"这些具体的生产知识和劳

动技能。教育内容以“文、行、忠、信”所谓“四教”为主，其中“文”即指西周以来的礼乐制度的典籍，而“行、忠、信”都是属于德育教育范围内的。所用教材是经他整理过的《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，即后世所称的“六经”，还有传统的礼、乐、射、御、书、数“六艺”。在教学态度和教学方法上，孔子提出了一系列极有价值的思想，如：“学而不厌，诲人不倦”，“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也”(《论语·述而》)；“学而不思则罔，思而不学则殆”，“温故而知新”(《论语·为政》)；“敏而为学，不耻下问”(《论语·公冶长》)等等。

孔子自称“述而不作”，但后世一般认为是他整理、删修或编定了儒家的“六经”。为了教学上的需要，孔子陆续设置了《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六门课程，还亲自编订了一些课本。这些课本的材料都属于古代文献，孔子“信而好古”，因此基本上保留了这些文献的史事内容与文字风格。当然，任何课本总会体现教育者的较多意图，孔子正是依据自己的政治、哲学、伦理、艺术、历史等观点，对大量古代文献进行筛选，然后才编成新的课本的。

颜　回

颜回名回，字子渊，一作颜渊，春秋末期鲁国人，后世也有称“颜叔”、“颜生”等，是孔子最得意的学生。

颜回之父颜无繇(字路)，为孔子最早的弟子之一，《史记·仲尼弟子列传》记其“父子尝各异时事孔子”。颜回生年，据《史记·仲尼弟子列传》记“少孔子三十岁”，推算当在鲁昭公二十一年(前521)。颜回早夭，但其卒年历来有多种说法，有寿十八、二十九、三十一、四十一等说。

颜回家境贫困，居陋巷，箪食瓢饮，但好学不倦，终身追随孔子而不仕。孔子对颜回有很高的评价，把他许为自己“德行”科最优秀的学生，并称赞颜回说：“语之而不惰者，其回也与”(《论语·子罕》)；“回也，其心三月不违仁”(《论语·雍也》)；“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也”(《论语·雍也》)；以颖悟著称的子贡自认不如颜回能“闻一以知十”，孔子认为子贡说得不错。孔子把颜回视为自己唯一的同道，说：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”(《论语·述而》)孔子对颜回的早夭十分惋惜，曾为之恸哭不已，大呼：“天丧予！天丧予！”从者劝其不要太伤心，孔子则说：我不为这样的人伤心，还要为什么人伤心。

孟　子

孟子(约前372～前289)名轲，字子舆或子居，战国中期邹(今山东邹县)人，先秦著名思想家。

孟子远祖是鲁国贵族孟孙氏，后家道衰微，从鲁国迁居邹国。据说，孟子三岁丧父，孟母艰辛地将他抚养成人，孟母管束甚严，其“迁地教子”、“三断机杼”等故事，成为千古美谈。孟子的师承，他曾自云“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”(《孟子·离娄下》)，但司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中则谓其“受业子思之门人”。孟子一生推崇、学习孔子，认为“自生民以来，未有盛于孔子也”；“乃所愿，则学孔子也”(《孟子·公孙丑上》)。孟子曾周游齐、晋、宋、薛、鲁、滕、梁列国，游说他的“王道”和“仁政”理想，历时约二十年，并一度成为齐宣王之客卿，但当时各诸侯国，没有人愿意采纳他的建议，于是孟子退而讲学著书，在教学活动中孟子得到很大的慰藉，尝谓君子有“三乐”，“父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不怍于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也”(《孟子·尽心上》)。

孟子是儒家最主要的代表人物之一，自中唐的韩愈著《原道》，把孟子列为先秦儒家中唯一继承孔子“道统”的人物开始，孟子其人其书的地位逐渐上升。北宋神宗熙宁四年(1071)，《孟子》一书首次被列入科举考试科目之中；元丰六年(1083)年，孟子首次被官方追封为“邹国公”，翌年被批准配享孔庙。以后《孟子》一书升格为儒家经典，南宋朱熹又把《孟子》与《论语》、《大学》、《中庸》合为“四书”，其实际地位更在“五经”之上。元朝至顺元年(1330)，孟子被加封为“亚圣公”，以后就称为“亚圣”，地位仅次于孔子。

孟子的思想学说对后世有很大影响，尤其对宋明理学影响更巨，宋代以后常把孟子思想与孔子思想并称为“孔孟之道”。

一、性善：这是孟子全部思想的基础。孟子确认，人具有一种先验的善性，“人性之善也，犹水之就下也；人无有不善，水无有不下”(《孟子·告子上》)。而人性之所以是善的，是因为人生来就具有“善端”，这种“善端”是先验的，超功利的：“人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端，犹其有四体也”(《孟子·公孙丑上》)，这就是孟子著名的“四端”说，也是孟子的“性善”论。孟子认为，“仁、义、礼、智，非有外铄于我也，我固有之也。”(《孟子·告子上》)这是一种与生俱来的善性，是“不学而能”的“良能”和“不虑而知”的“良知”。孟子：“口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”(《孟子·告子上》)孟子强调人的本性存在先验的“善”之同时，认为人之所以会有不善，是由两方面原因造成的：一是外界影响。他说：“今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”(《孟子·告子上》)二是人自身是否有向善的主观愿望，他说：“人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之”(《孟子·离娄上》)；“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”(《孟子·尽心上》)一个人如果不愿意向善，那就是“自暴”、“自弃”、“自贼”。为了使人的“善性”能够保存和扩展，孟子提出了一整套修身养性的功夫。这些修养功夫是由一系列命题构成的，如：一、“尽心”，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”(《孟子·尽心上》)；二、“存心养性”，“存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也”(《孟子·尽心上》)；三、“寡欲”，“养心莫善于寡欲”(《孟子·尽心下》)；四、“求放心”，“学问之道无他，求其放心而已矣”(《孟子·告子上》)；五、“思诚”，“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也”(《孟子·离娄上》)；六、“自反”，“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉”(《孟子·尽心上》)；七、“养气”，“我善养吾浩然之气”，“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也；行有不慊于心，则馁矣”(《孟子·公孙丑上》)。此外，尚有“不动心”、“存夜气”、“先立其大”、“知言”、“知耻”等等命题。

二、仁政：孟子从其性善论出发，提出了他的“仁政”、“王道”政治学说。他指出，“仁政”源于先王的“不忍人之心”，“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”(《孟子·公孙丑上》)孟子认为：“如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，

壮者以暇日修其孝悌忠信，入以其事父兄，出以事其长上，可使制梃以挞秦、楚之坚甲利兵矣。”(《孟子·梁惠王上》)他又说：“夫仁政，必自经界始”(《孟子·滕文公上》)，也就是“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负载于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”(《孟子·梁惠王上》)同时，孟子又提出了“制民之产”的思想，即主张以“恒产”来求得老百姓之“恒心”，“必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡，然后驱而之善”(《孟子·梁惠王上》)。在孟子的“仁政”思想中，突出了“民”的地位，他提出“保民而王”，“得其民，斯得天下矣”(《孟子·离娄上》)；提出：“民为贵，社稷次之，君为轻”(《孟子·尽心下》)。

三、大丈夫精神：孟子学说中还有不少关于理想人格的思想，如“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》)；“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”(《孟子·滕文公下》)；“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”(《孟子·尽心上》)；“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也”(《孟子·告子上》)；“待文王而后兴者，凡民也。若豪杰之士，虽无文王犹兴”(《孟子·尽心上》)等等，如此种种，都是激励人心、传颂千古的名言。

主要经典

《周　　易》

《周易》又称《易》，汉以后尊称为《易经》，是位列“五经之首”的儒家经典著作。

易经由经、传两部分组成。关于《周易》的作者及成书年代，自古说法不同。传统认为八卦的作者是伏羲（《系辞下传》）。而重卦之人，有人认为是伏羲，有人认为是神农，有人认为是夏禹，有人认为是周文王（《周易正义·序》）。至于卦、爻辞的作者，有人认为均为周文王所作；也有人认为卦辞为周文王所作，爻辞为周公旦所作（《周易正义·序》）。《易传》的作者，一般认为是孔子（《周易正义·序》），但有人对此提出质疑，认为除《彖传》、《象传》为孔子所作外，其余部分是他人假托。现代多数学者认为，八卦的出现和六十四卦的推演当在远古时代，到了殷商之际由有较高地位和修养的巫祝卜史加以发展，形成了《周易》的经文部分；《易传》则是在春秋战国时期由孔门弟子所作。总之，《周易》经传的创作经历了远古至春秋战国之间的漫长过程，是多少代人的集体成果。

关于《周易》的书名，也有种种说法。对“周”字的解释，一曰“周”指“周代”；二曰“周”为“周普”（《周易正义·序》）。历来大都取前说。“易”字之义，古今说者尤多：一曰“易”即变易（许慎《说文解字》）；二曰“易”含有简单、变易、不变三层意义（《周易乾凿度》）；三曰占卜（吴摯甫《易说》）。后人多采第一种说法。

经文部分由卦象、卦辞、爻辞组成。卦象由阳爻“—”和阴爻“--”按每卦六画排列组合成六十四卦。每卦各爻的排列自下而上用初、二、三、四、五、上表示位序，阳爻称九，阴爻称六。六十四卦凡三百八十四爻。解说卦义的辞句为卦辞，分别系于每卦之下，共六十四条；解说爻义的辞句为爻辞，共三百八十四条。卦、爻辞加上乾、坤两卦的两条用辞，总称为筮辞，共四百五十条。《周易》的经文分为上经、下经两部分。上经从乾卦至离卦，共三十卦；下经从咸卦至未济卦，共三十四卦。下经各卦代表了日、月、阴、阳、火、水，即自然界的关系，是讲天道；下经各卦代表男女之别，是讲人道。《周易》的传文部分又称《易传》、《十翼》，包括七篇：《彖》（上下篇），解释卦辞，对各卦内容也有所涉及，共六十四条；《象》（上下篇），其中大象解释卦名和卦的寓意，未涉及卦的内容，共六十四条，小象解释爻辞的寓意，共三百八十四条；《系辞》（上下篇），总述《周易》的概况，指明《周易》从何而来，并对宇宙的生成和一些象数原则进行了阐释；《文言》，是对乾、坤二卦的集中阐发；《说卦》，集中讲述八卦的性质等问题；《序卦》，阐明六十四卦的排列顺序及意义；《杂卦》，错杂六十四卦，把性质相反的卦放在一起进一步阐明其性质及所积淀的内容。

最初《周易》的经、传是完全分开的。自

魏王弼始将《彖》、《象》、《文言》部分分编于各卦之下,《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》单独列于书后。这种结构为现代通行本所采用。《周易》起源于筮,在两汉以前一直作为占卜书而存在。西汉初被列为学官经书之首,开始受到学者的重视。经过历代的研究注释,《周易》已成为一部蕴含着丰富哲学思想的著作,它的本体论学说、辨证法思想、社会进化的历史观及道德伦理观,奠定了中华民族传统思想文化的基础。

《尚　书》

《尚书》,又称《书》、《书经》,儒家经典之一,是我国最早的一部典诰史料汇编,据传为孔子删定。

关于《尚书》的名称,后代学者一致认为"尚"与"上"是通用字,《尚书》即"上书"。对于"上"的解释,大致有三种说法:1. 认为"上"是"上古"的意思,《尚书》就是"上古的书";2. 认为"上"是"尊崇"的意思,《尚书》就是"人们所尊崇的书";3. 认为"上"代表"君上"、"君王",因为这部书的内容大多是臣下与"君上"的言论记载,故名之《尚书》。目前学术界一般取第一种说法。

《尚书》所载起于上古唐尧,终于春秋初秦穆公伐郑,约相当于公元前二千年左右至公元前七世纪。内容大部分是古代帝王向臣下或民众所发表的训令和向军队所宣布的誓词,还有臣下向君主所提出的建议和规劝及关于远古历史的传说。涉及了上古虞、夏、商、周四个朝代的政治、思想、宗教、哲学、法律、地理、历法、军事等多个领域,体现出"敬天"、"明德"、"慎罚"、"保民"的思想。《尚书序》分《尚书》为六种体式:"典、谟、训、诰、誓、命"。后来唐孔颖达分为十种:典、谟、贡、歌、誓、诰、训、命、征、范。

《尚书》在先秦时相传有数千篇之多,后经孔子删并为百篇。自秦代焚书,《尚书》亡佚。汉朝建立后,除挟书令,得伏生(又作伏胜)所传《尚书》二十八篇(宣帝时得《太誓》,并入其中,故为二十九篇),列于学官,因该书用汉代通行隶书著录,称为《今文尚书》。汉武帝时发现曲阜孔氏壁藏用战国文字写成的《尚书》,经孔安国与《今文尚书》校读后,除二十九篇与伏生本同外,又多出十六篇。并无疏解,这就是《古文尚书》。西晋永嘉兵乱后,《古文尚书》亡佚。东晋初年,豫章内史梅赜献由孔安国作传、作序的《古文尚书》。其中与原《今文尚书》相合的二十九篇被析为三十三篇,并多出二十五篇古文,共计五十八篇。隋唐时陆德明作《经典释文》、孔颖达作《五经正义》都以此本为依据,后人笃信,该书成为历代科举考试的经典之一,学者疑之不疑。至宋代,吴棫首开始怀疑晚出《古文尚书》。明梅鷟参考诸书,证明晚出《古文尚书》乃剽窃之作。清阎若璩《尚书古文疏证》、惠栋《古文尚书考》进一步证明,东晋伪《古文尚书》及伪孔安国《传》为伪造,宣布了古文尚书的死刑。

《诗　经》

《诗经》亦称《诗》,汉武帝立五经博士后,称《诗经》。该书收集了从西周初年(公元前十一世纪)到春秋中叶(公元前六世纪)以来五百年间的诗歌三百零五篇,是我国最早的一部诗歌总集。

《诗经》产生的年代,大约上起西周初年,下至春秋中叶;产生的地域,大致在今陕西、山西、河南、河北、山东和湖北一带。《诗经》的搜集,一部分是由周代专门设立的采诗官员(称"行人"或"酋人")到民间采诗,然后汇集于王廷;一部分是公卿、列士献诗所得。其三百零五篇的确定,一说是周王室乐官从中选辑而成,一说经孔子删定。

《诗经》在内容体例上,分为风、雅、颂三

类。“风”指带有地方色彩的声调，大部分是各地民间歌谣，也有小部分贵族、士的作品。“风”按地区分为周南、召南、邶、鄘、卫、王㠯、郑、齐、魏、唐、秦、陈、郐、曹、豳十五国风，共一百六十篇。“雅”是周朝首都一带演唱的乐歌，共一百零五篇。分为“大雅”三十一篇；“小雅”七十四篇。“大雅”全部是贵族的作品，产生于西周，反映了西周王朝兴起、繁荣时期农业生产的情况。“小雅”大部分是贵族作品，小部分是民间歌谣，产生于西周末年和东周时期，多反映政治废弛、社会混乱的情况。“颂”是贵族用于宗庙祭祀的乐歌，共四十篇。“颂”又分为“周颂”三十一篇，“鲁颂”四篇、商颂五篇，是贵族为歌颂、赞美祖先、神灵、功业而作的颂辞。

《诗经》表现手法是“赋”、“比”、“兴”。“赋”即直接铺陈，直抒其情；“比”是譬喻，比拟；“兴”是先言他物以引起所咏之辞。“国风”多用“比”、“兴”手法；“大雅”多用“赋”。“赋”、“比”、“兴”的艺术形式与“风”、“雅”、“颂”的内容体例统称为“诗之六艺”。

《诗经》不但是研究上古社会，特别是西周社会极有价值的史料，而且语言生动精炼，对我国文学的发展产生了深远的影响，历来受到文史学者的推崇与重视。《诗经》经秦火后，至汉代失传。汉初传《诗》有三家：齐人辕固的《齐诗》、鲁人申培的《鲁诗》、燕人韩婴的《韩诗》。三家以今文传播，武帝时立于学官，终两汉之世地位尊显，影响极大。秦汉之际鲁人毛亨为《诗经》作注，汉毛苌为之作传，所成《毛诗故训传》，简称《毛诗》，东汉后期被列于学官，逐渐取代三家诗的地位，现存《诗经》就是毛诗。

《周　礼》

《周礼》又名为《周官》，旧说为周公所作。近人朱谦之等断为“成书最晚不在东周惠王后”，此说较接近事实。

《周礼》文繁事富，体大思精，所记大部分为西周旧制，也杂有作者的政治思想。全书用六官划分为六部分，每官都有“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极”数语冠首。六官为天官、地、官、春官、夏官、秋官、冬官。天官则称“冢宰”，冢宰乃六卿之首，百官之长，其职为掌理天下之政务，以辅佐王者统治天下。其长官曰大宰，下设小宰至屨人、夏采等六十二种职官。地官称“司徒”，学邦教，地官之长官曰大司徒，其职为掌邦教、土地、赋税等。下设小司徒、乡师、乡大夫、州长、党正至馆人、亮㮚人等七十八种职官。春官称“宗伯”，掌邦礼，宗伯为六卿之一，其职为掌邦礼，主管宗庙祭祀等，长官曰大宗伯，下设小宗伯至都宰人、家宗人等六十九种职官。夏官称“司马”掌邦政，夏官之长官曰大司马，为六卿之一，其职为掌邦政，统领军队。下设小司马、军司马、舆司马、行司马、司勋至撢人、都司马等六十八种职官。秋官称“司寇”，掌邦禁。秋官之长官曰大司寇，亦为六卿之一，其职为掌狱讼刑罚等司法政务。下设小司寇、士师、乡士、遂士、掌交、朝大夫等六十五种职官。上述诸官均先述其官名、爵等、员数，再述各自职掌。汉儒以《考工记》补已佚的冬官。所记有治木之工、冶金之工、设色之工、刮摩之工、搏埴之工等工官三十一种。对车、削、矢、剑、钟、量、甲、韦革、皋陶、染羽、磬、玉、弓等制作，叙述甚详。

《周礼》所记，基本上是西周时期的各种政治制度，依此不仅可考见古制，还可了解作者的思想，所以对后世影响很大。显著的例子是王莽、王安石的变法，宇文泰的改制，皆规摹《周礼》。

《仪　礼》

《仪礼》又称《礼》、《士礼》、《礼经》，是周

代礼仪活动的汇编，是儒家传习最早的一部书，亦是儒家经典之一，旧说《礼仪》为周公姬旦所作，不可信，《史记》、《汉书》均认为出于孔子。《仪礼》一书形诸文字，应在春秋时代，但其所载的礼仪活动，在成书之前早已有了。经过长期行用，逐渐充实完善而定型，可能是孔子采辑周鲁各国即将失传的礼仪，加以整理记录而成。

《仪礼》为礼仪的详细记录，只记礼仪节，不讲礼的意义。汉代置五经博士，礼学只《仪礼》，至郑玄注《仪礼》、《周礼》、《礼记》，于是有"三礼"之名。《仪礼》有今古文，今文经有十七篇，立于学官，流传至今；古文经有五十六篇，其中十七篇与今文经同，仅文字上稍有出入，另外三十九篇被称作《逸礼》，唐代以后亡佚。

今存《仪礼》十七篇之篇次，为东汉郑玄用刘向《别录》所定，即士冠礼第一，记载古代贵族子弟二十岁的成人加冠典礼；士昏礼第二，记载古代贵族男女双方在家长主持下由纳采到婚后庙见的礼仪；士相见礼第三，记载贵族间首次交往时求见与回拜的礼节；乡饮酒礼第四，记载古代基层社会定期举行敬老酒会仪式；乡射礼第五，记载古代基层社会定期举行射箭比赛的仪节；燕礼第六，记载诸侯及大臣举行酒会的礼节；大射礼第七，记载国君主持下射箭比赛的仪节；聘礼第八，记载国君派遣使臣到别国访问的仪节；公食大夫礼第九，记载国君设宴招待别国使节的礼仪；觐礼第十，记载诸侯朝见天子的礼节；丧服第十一，记载人们为亲属丧服及服期上的种种制度；士丧礼第十二及既夕礼第十三两篇记载贵族由逝及葬的一系列仪节；士虞礼第十四，记载贵族葬其父母后举行的安魂礼；特牲馈食礼第十五，记载贵族在家庙定期祭祖的礼节；少牢馈食礼第十六及有司彻第十七，记载大夫一级贵族在家庙中祭祖的礼节。

《仪礼》所记之仪节制度，对后世的影响十分深远，历代礼典的制定，大都以《仪礼》作为重要的依据，而冠婚丧祭各种礼节一般也都为后世袭承，只是细节上略加变动而已。

《礼　　记》

《礼记》又名《小戴礼记》，原为对《仪礼》经文进行解释、说明和补充的参考资料，称作"记"，非作于一人一时，是记录有关先秦各种礼仪论说选集的著作，西汉戴圣编，凡四十九篇。

《礼记》内容庞杂而丰富，其四十九篇大体上可分成八类。专记某项礼节的，体裁与《仪礼》相近，有《奔丧》、《投壶》；专说明《仪礼》的，有《冠义》、《昏义》、《乡饮酒义》、《射义》、《燕义》、《聘义》、《丧服四制》等篇，分别解释《仪礼》中之《士冠礼》、《昏礼》、《乡饮酒礼》、《乡射礼》、《大射礼》、《燕礼》、《丧服》各篇；杂记丧服丧事的，有《檀弓》、《曾子问》、《丧服小记》、《杂记》、《丧大记》、《奔丧》、《问丧》、《服问》、《间传》、《三年问》、《丧服四制》等篇；记述各种礼制的，有《王制》、《礼器》、《郊特牲》、《玉藻》、《明堂位》、《大传》、《祭法》、《祭统》、《深衣》等篇；记日常生活礼节及守则的，有《曲礼》、《内则》、《少仪》等篇；记录孔子言论的，有《坊记》、《表记》、《缁衣》、《仲尼燕居》、《孔子闲居》、《哀公问》、《儒行》等篇，均为托名孔子的儒家言论；另有结构较完整的儒家论文，《礼运》、《学记》、《祭义》、《经解》、《大学》、《中庸》等篇；授时颁政有《月令》；为王子示范用有《文王世子》。

《礼记》是一部儒学杂编，包含众多儒家思想史料，全面系统地宣扬了儒家的礼治主义，从中可看出儒家对人生的一套见解及态度，同《仪礼》、《周礼》两书比较，尽管这两部书体例较《礼记》完整，而《礼记》取得经典地位最晚，但《礼记》的影响，则远比上两书为大，是研究先秦儒家思想、社会状况的必读书。

《春　秋》

《春秋》是我国现存的最早的编年体史书，据说孔子据鲁国史书删定而成，儒家经典著作之一。

《春秋》本为春秋时期鲁国史官按年月记载的大事记。“春秋”一词，是当时史书的通名，当时晋国有《乘》、楚国有《梼杌》，后这些书失传，“春秋”遂为专名，特指这部儒经典。其记事起自鲁隐公元年（前722），迄于鲁哀公十四年（前481），包括鲁国十二个国君，共二百四十二年。

春秋时期，社会变动激烈，传统的制度和观念受瓦解，即所谓“世衰道微”、“礼崩乐坏”。孔子为端正人心，劝善惩恶，借整理、修订鲁国史书，将自己的思想和政治主张贯穿于书中，对现实进行褒贬，这就是传统所说的“微言大义”、“春秋笔法”。孔子整理《春秋》，一方面崇尚平实，排斥虚妄，多闻阙疑，无徵不信，保存下一部信史；另一方面他在遣字用句之时又意含褒贬，甚至后人对此附会牵强，产生了不良的影响。

《春秋》内容大部分记载政治活动情况，如征战、会盟等，也有一些记述婚丧嫁娶和自然、灾害现象。记事十分简略，全书仅一万六千余字，记事一千八百余条，每条最多四十余字，最少仅一字，给后人的阅读理解带来很大困难，对书中所记之事的原委经过也很难了解。因此，后代学者有的便为《春秋》作解释和说明，名之为“传”。《汉书·艺文志》注录的《传》有五种，即《左氏传》、《公羊传》、《穀梁传》、《夹氏传》、《邹氏传》。后两传已亡佚，今存前三传。经与传最初是分别成册的，以后经传合一，前三传分别被称为《春秋左氏传》、《春秋公羊传》和《春秋穀梁传》。自此，《春秋》本书则不再单行。

《左　传》

《左传》是我国古代第一部记事详实、议论精辟的编年体史书，因有人认为是解《春秋》经的书，所以亦称《春秋左氏传》、《左氏春秋》。

《左氏春秋》的作者，《史记·十二诸侯年表序》称是左丘明，班固又称“左丘明，鲁太史”，两汉魏晋学者并无异辞；至唐代赵匡始疑，宋元以来疑者更众，但至今也无定论。著作的年代应在战国初年。

《左传》解经，以记载史事为主，广泛“取各国史策”来补充、说明、订正《春秋》，所记史实按鲁国隐、桓、庄、闵、僖、文、宣、成、襄、昭、定、哀等十二公次第编年，约二百五十余年，较《春秋》多二十七年。《左传》不以空言论道，有若干条甚至是“无经之传”，或有经无传，不像《公羊传》、《穀梁传》多逞臆说。《左传》内容丰富，兼包政治、军事、经济、外交以及社会各个方面，于自然、天象、医学、音乐等项亦多有记载。《左传》行文简洁详密，生动委婉，更善长叙述及人物描写。是一部记载春秋历史的的重要著作。

《左传》初与《春秋》经“各自单行”，至晋代杜预，始“分经之年与传之年相附，比其义类，各随而解之”，于两书合编加注，成为一体。

《公 羊 传》

《公羊传》又名《春秋公羊传》、《公羊春秋》，是解释《春秋》“微言大义”之书。旧题战国时齐人公羊高著，实由其口述相传，至汉景帝时其玄孙公羊寿及胡母子都辑录成书。

《公羊传》记事起于鲁国隐公元年（前722），迄于鲁哀公十四年（前481），与《春秋》

所记一致，书中对于经文的疏证并不是引用大量的史实来加以说明，而是采用问答体的形式，逐字逐句地解释《春秋》。作者本意在通过阐述《春秋》中的“微言大义”，尊周王室，诛乱臣贼子，亲中国而斥夷狄，实现普天之下莫非王土的大一统局面。由于传文不重史事，多所牵强。

汉初，《公羊传》所强调的以有道伐天道，尊王攘夷、大一统等思想，适应了统治集团加强中央集权的需要，所以在景帝时笔录成书。汉武帝更好公羊之学，公孙弘、董仲舒等一批学者也极力宣扬公羊学，特别是董仲舒将公羊学与阴阳五行之说结合在一起，强调“天人感应”、“君权神授”、“天不变道亦不变”的皇权思想，深得封建统治集团的赏识，公羊学一时成为显学，今文经学成为最流行的学派。

《公羊传》与《春秋》原各自为卷，分别单行。《汉书·艺文志》注《公羊传》十一卷，经传合一不知始于何人。《四库全书总目》谓“今本以传附经，或徐彦作疏之时所合并欤”。《春秋公羊传》在《文献通考》中注为三十卷，今本仅二十八卷，“或彦丰以经文并为两卷，别冠于前，后人又散入传中，故少此两卷”（《四库全书总目》）。

《穀梁传》

《穀梁传》，《春秋》三传之一，亦称《春秋穀梁传》。

《穀梁传》以解释《春秋》经文为主，叙史事绝少。所讲之“微言大义”又大多各逞胸臆，不合本旨。《穀梁传》解经，有驳公羊说者，有与公羊矛盾者，体裁皆为一问一答逐层逐字释义。《穀梁传》行文清新婉约，说理透彻，许多处另有新意，文章亦优于《公羊传》，但逊于《左氏传》。

《穀梁传》和《公羊传》在汉代都立于学官，但《穀梁传》并未成显学，只在汉宣帝时才又盛行，其注家不多，影响亦远不及《左氏传》及《公羊传》两家。

《孝　经》

《孝经》是儒家讲“孝道”的典籍。《孝经》得名，《汉书·艺文志》曰：“夫孝，天之经，地之义，民之行也。举大者言，故曰《孝经》。”《孝经》的作者有几种说法，第一说为孔子作，第二说为曾子作，第三说为曾子门人作，另有说为子思作等。由《孝经》内容看，其中多引《左传》、《孟子》、《荀子》语句，又为《吕氏春秋》所引，可知《孝经》写作时代当在公元前三世纪期间，为孔子再传弟子作，寄名于孔子、曾子。

《孝经》全书仅一千七百九十九字，分为十八章。《开宗明义章第一》称“孝，德之本也”，“夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身”。《天子章第二》谓“天子之孝”。《诸侯章第三》谓“诸侯之孝”。《卿大夫章第四》谓“卿大夫之孝”。《士章第五》谓“士之孝”。《庶人章第六》谓“庶人之孝”。《三才章第七》谓“孝，天之经也，地之义也，民之利也”，“三才”者天、地、人也。《孝治章第八》谓“明王以孝治天下”。《圣治章第九》谓“圣人之德无以加于孝”。《纪孝行章第十》谓“孝子事亲”。《五刑章第十一》谓“五刑之属三千而罪莫大于不孝”。《广要道章第十二》谓“礼”、“乐”为广“孝”之“要道”。《广至德章第十三》谓教“孝”“悌”及好好为臣属。《广扬名章第十四》谓“孝”可移于“忠君”、“顺长”、“治官”。《谏诤章第十五》谓要有“争臣”、“争友”、“争子”而使君上、父与友“不陷于不义”。《盛应章第十六》谓“孝”，“无所不通”。《事君章第十七》谓如何事君。《丧亲第十八章》谓孝子丧亲之道。宋代朱熹于《朱子语类》中论及《孝经》，称其“独篇首六七章为本经，其后皆传文。然皆齐鲁间陋儒纂取《左氏》诸书之语为之。至有全不成文理处，传者又颇失其次第”。

因《孝经》用于劝民行"孝",由"孝"以劝"忠",而被历代统治者所重视。西汉文帝时,置《孝经》博士,自惠帝后,历代皇帝谥号前均加一"孝"字。宣帝地节三年(前67),选疏广教授皇太子以《孝经》,后晋孝武帝有《总章馆孝经讲义一卷》,以前有晋元帝《孝经传》但已佚,梁武帝有《孝经义疏十八卷》,梁简文帝有《孝经义疏》五卷,均已佚。今传《十三经注疏》本《孝经》,乃唐玄宗所注,宋代邢昺疏。

《论　　语》

《论语》是记录孔子及其弟子言行活动的著述,儒家经典之一,作者为孔子弟子和再传弟子。

孔子一生"述而不作",没有留下阐述自己思想学说的著作。孔子去世以后,他的弟子根据记录和回忆,将孔子以及他的弟子的一些言论、事迹编辑成书,是为《论语》。

《论语》约编成于战国初期,传到西汉时期,已经分有三家,其中今文两家(《鲁论》、《齐论》)、古文一家(《古论》)。三者篇数不同,文字也有差异。后《齐论》、《古论》逐渐散失,独《鲁论》保存完好。东汉末年,郑玄以《鲁论》为主,参考《齐论》、《古论》所未失者,整理成今之流行的《论语》。

今本《论语》共二十篇,各篇标题分别为《学而》、《为政》、《八佾》、《里仁》、《公冶长》、《雍也》、《述而》、《泰伯》、《子罕》、《乡党》、《先进》、《颜渊》、《子路》、《宪问》、《卫灵公》、《季氏》、《阳货》、《微子》、《子张》、《尧曰》。篇名系取自每篇前面的二三个字,无特殊涵义。《论语》为语录文体,以孔子谈话、孔子答弟子问、弟子之间对话等方式,片断地记录了有关孔子的思想、言论、行为。一事一段,互不相属,全书共有五百余段,约一万二千字。

《论语》内容广泛,涉及社会政治、思想、教育等各个方面。如当时周室式微、"礼崩乐坏"的局面;新兴阶层后起直上,富过周公的情况;学出官府,有教无类的现象等,在书中都有反映,具有重要的史料价值。《论语》言简意赅,形象生动,富于哲理。如齐景公问政于孔子、孔子只答八字"君君,臣臣,父父,子子"(《颜渊》),其重视等级、强调名分的观点便跃然纸上。又如评论《诗》,孔子说:"诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪。"(《为政》)表达了孔子追求诚挚朴实创作风格的审美倾向。为人们所常诵的"三人行,必有我师焉"、"岁寒而知松柏之后凋"等成了后世君子修身的至理名言。

孔子生前并不得志,周游列国,备尝艰辛,"累累如丧家之犬"(《史记·孔子世家》)。孔子去世后编辑而成的《论语》,开始也没有受到广泛重视和获得经典地位。自西汉武帝"罢黜百家,独尊儒术"之后,儒家地位上升,以孔子为代表的儒家思想经过加工改造,成为中国封建社会的正统思想,《论语》也越来越受重视。东汉时期,《论语》被列为经书,自此一直居儒家经典之位。南宋朱熹将《论语》与《大学》、《中庸》、《孟子》合编为《四书》,并为之作注,明清统治者将《四书》作为学子科举考试的必读之书,影响更大。

《孟　　子》

《孟子》是记录战国时期孟子及其弟子言论的著述,儒家经典著作之一。孟子鼓吹仁政,反对暴力,力阐性善之学,设计了一幅法尧舜、制井田、尊贤使能、民安国强的社会蓝图。诸侯认为孟子的主张迂阔而不合实际,故对他敬而远之,不甚欢迎。孟子仿效孔子游历诸国申说己说,结果四处碰壁,甚不得志。晚年,他在邻国"与万章之徒"(指孟子门人万章、公明高等)序《诗》、《书》,述仲尼之意,作《孟子》七篇(《史记·孟子荀卿列传》)。

《孟子》一书全面系统地反映了孟子及其

学派的政治主张和思想学说。孟子学说的核心是“仁政”。“仁，人心也”(《孟子·告子上》)。他要求统治者“施仁政于民”(《孟子·梁惠王上》)，并强调只有这样才能做到“治天下可运之掌上”(《孟子·公孙丑上》)。仁政的内容包括：在政治上要实行禅让之制，任用贤能，减免刑罚；在经济上要划定田界，分田制禄，轻徭薄赋；在军事上要节兵轻武，只兴仁义之师，反对霸权主义。

《孟子》一书包含着许多深刻的哲理，如：“以民为本”、“君轻民贵”的思想，作为我国民本主义的重要源头之一而在历史上占有特殊的地位；“性善之说”则将古代对于人的本质认识推上一个新的台阶；注重矛盾转化，强调事物变量的辨证思想，也对后世产生了积极的影响。此外，《孟子》还具有很高的文学价值，不仅书中设喻取譬的一些寓言、故事已广泛传播于后世，而且有的文章已成为文学史上的经典之作。

《孟子》一经成书即开始流传。《汉书·艺文志》著录《孟子》有十一篇，今存七篇，相传还有外书四篇，现已无存，今本外篇是后人伪作的。东汉赵岐作《孟子章句》，将七篇各分为上下两卷，全书共十四卷。

《孟子》在很长一段时间一直作为子书流传，在《汉书·艺文志》中被列于诸子略中，此后在《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》中，也都列入子部。自五代起，孟子学说越来越受到统治者的重视，《孟子》升入经部之中，后来《孟子》与《论语》一样，并为科考取士的应读之书。南宋时，大儒朱熹将《孟子》与《论语》、《中庸》、《大学》合并刊行，精心注释，成《四书集注》一书，从而大大提高了《孟子》的地位。从此之后，《孟子》就成为儒家经典的代表之一。元代以降，特别是在明、清两代，在决定学子士人前途命运的科举考试中，《四书》被定为考试科目，《孟子》成为读书者人人必读之书。

《尔　雅》

《尔雅》是我国第一部以解释字义和词义为主要内容的词典，著作时代与作者已不可考。近人认为它是汉代经师解释六经训诂的汇集，成书于汉代，非出于一时一人之手。

全书十九篇，收词二千零九十一条。前三篇《释诂》、《释言》、《释训》专门解释一般字义和普通词义，主要是用通训法，即将许多同义词和近义词集中起来，最后用一个通用的常用词来解释，间用互训、分训、反训法，今人亦称此三篇为普通语词的词典。后十六篇是对于百科名词的分类解释。《释亲》是解释有关家族关系的名称；《释宫》是解释各种建筑物的名称；《释器》是解释大小生活用具、器物的名称；《释乐》是解释乐器的名称；《释天》是解释有关天文、气象以及狩猎、祭祀的名称；《释地》是解释丘陵地形的名称；《释山》是解释山岳峰峦形状的名称；《释水》是解释江河湖泊泽陂泉渠的名称；《释草》是解释花、草、瓜、果、粮、菜等植物的名称；《释木》、《释虫》、《释鱼》、《释鸟》、《释兽》、《释畜》分别解释树木、昆虫、水产、飞禽、野兽、家畜等的名称。训释的词，大部分是单音字词，也有部分双音词或复合词，训释方法主要是以今词释古词，或以常用的通词释方言，如无相应的后世通语，则对训释名词加以具体描绘。

在文字学、训诂学上，《尔雅》反映了汉语词汇由单音字词向双音词或复合词发展演变的历史情况，以及通语与方言之间的相互影响与吸收关系。同时，《尔雅》保留了大量先秦语汇，对于了解古代社会生活与自然环境有很大作用。但因训释过于简略笼统，不易理解，只有依靠后人注疏才能读通。

《汉书·艺文志》著录“《尔雅》三卷二十篇”，《隋书·经籍志》著录《尔雅》注本六种。唐中叶，《尔雅》始与儒家诸经并列，刊入开成

石经。自东汉至清，注家代有层出，以东晋郭璞注北宋邢昺疏的收入《十三经注疏》的《尔雅注疏》最为通行，清人邵晋涵的《尔雅正义》和郝懿行的《尔雅义疏》最为细密，学术价值较高。

《四书章句集注》

《四书章句集注》，宋元以后儒家重要经典，包括《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》，作者朱熹，共十九卷。

朱熹为南宋大儒，理学集大成者，他以继承发扬儒学、特别是二程理学为己任，又汲取释、道思想，建立“新儒学”思想体系，与二程理学合称为“程朱理学”。

自北宋以来，儒学之士，特别推崇《孟子》和《礼记》中的《大学》、《中庸》，使之与《论语》并列。朱氏称《大学》经文为“孔子之言而曾子述之”，传为“曾子之意而门人记之”，又“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”（集注《大学章句》）。称《中庸》为“孔门传授心法”，由子思“笔之于书以授孟子”（集注《中庸章句》）。四者合称“四书”，形成儒家一经籍体系，代表着从孔子经过曾参、子思到孟子这一儒家系统的基本思想。朱熹以毕生精力为《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》作注释，自称“毕生钻研，死而后已”。

章句集注全书分为《大学章句》一卷，《中庸章句》一卷，《论语集注》十卷，《孟子集注》七卷。《大学》、《中庸》的注释区分为经传各章，并重新对章节加以编排，称“章句”，一说完成于南宋淳熙六年(1179)，《论语》、《孟子》的注释因多引有前儒之说，称“集注”，一说撰于淳熙四年(1177)。四者合称《四书章句集注》。

《四书章句集注》为朱喜的力作，他作此书，先后耗费四十余年。此书既是封建时代知识分子的必读教科书，又是宋明理学的重要典籍；是研究儒家思想及程朱理学的重要参考书，也是一部影响深远的儒家经典。

《近思录》

《近思录》，辑录北宋周敦颐、程颢、程颐和张载言论之书，南宋朱熹、吕祖谦编，十四卷。

朱熹为南宋著名哲学家、教育家。“理学”经其倡导、阐发，成为明清儒学正宗，占据统治地位。著作有《四书章句·集注》、《朱子语类》、《朱文公集》等多种。吕祖谦亦系南宋著名哲学家，曾任著作即兼国史院编修官，治学欲取“陆学”、“朱学”两者之所长以成己之风格，著作有《东莱集》、《吕氏家塾读书记》等。

朱熹与吕祖谦曾在寒宗精舍共读周、张和二程之书，深感其博大精深，难以很快理解。特别是对于初学者来说，更不易求得入门之途径。故从四子书中，掇取其“关于大体而切于日用者”，得六百六十二条，分道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辨异端、观圣贤共十四门，重新加以编排而成是书，为晚进后学者提供了入学门径。由于这本书的内容集中于性理之说方面，故被后世看作是“后来性理诸书之祖”（《四库全书总目》）。

《近思录》问世之后，很快受到广泛重视，并对后世也产生了很大的影响，为明清时期的文人学子必读之书，一些著名学者也相继为此书而注。主要有南宋叶采的《近思录集解》、清茅星来的《近思录集注》、清江永的《近思录集注》等。

《传习录》

《传习录》是明王守仁的哲学语录集，由

其弟子徐爱、钱德洪辑录删定，凡上中下三卷。

王守仁，自号阳明子，学者称之为“阳明先生”，系明代心学代表人物，其学说对后世影响甚大。徐爱系王守仁妹夫，亦为其最早的及门弟子，传其心学，对“致良知”之说体认尤深。钱德洪曾受业于王守仁，颇得“良知”说之真谛。

该书取曾子“传不习乎”之意以名。初为徐爱备录其师王守仁讲学之语，对王学“致良知”之说疏通辨析，阐发旨要，以便学者。徐爱去世后，薛侃于正德十三年(1518)将其稿刊行，是为上卷。其后，南大吉于嘉靖三年(1524)续刻该书，增入王守仁论学书信八篇，即为中卷。此后，钱德洪再加编定，删去书信二封，并易中卷为问答体，又增加陈九川、黄以方等弟子所记之语，编为下卷。

该书荟萃了王守仁心学体系的各种思想主张，如“心即理”、“知行合一”、“致良知”等，是研究王守仁思想、学术的重要资料。

基本教义

天

天是中国古代思想的重要概念。西周以后，天被奉为是至高无上的神，百神之神，是世界的主宰者，也是人世间的主宰者。春秋末期的孔子及其弟子受此影响，也常以天为最高主宰者，如孔子说："吾谁欺？欺天乎？"（《论语·子罕》）子贡说："固天纵之将圣，又多能也。"（同上）同样承认天是最高主宰者。儒家认为，天与民关系密切。天为了人民生活幸福才确立君王的，人民的愿望就是天的意志，违背人民的愿望，就是反天意，就要为上天所抛弃。《尚书·泰誓》说："民之所欲，天必从之"（《左传》昭公元年引），又说："天视自我民视，天听自我民听"（《孟子·万章上》引）。要求统治者从体察民情中了解天意。（《墨子·天志上》）

孔子罕言天道，他说："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"（《论语·阳货》）天不言而行健，不言而生生，对天已不是迷信，而是感念和精神信仰。孟子言天道至诚不息，人应以自身的"诚明"之道与天合德，也正是沿着孔子的思路而来。

战国时代大儒荀子在《天论》中说："天行有常，不为尧存，不为桀亡。"天文学成果确认天象变化是有规律的，天体运行有一定轨道和周期，这都是客观自然的，与人事无关，不管圣王还是暴君当政，都不会改变天的正常运行。这种说法，否定了商周以来的天命论，否定了天是至上神、天是世界的最高主宰。据此，荀子认为人的愿望要靠人自己的努力去争取，而不能等待上天的恩赐。他认为圣人讲天只是一种文化修饰，用以引导愚人的，并非真实。

汉代统治者注意总结秦亡的教训。汉初学者一致认为秦焚书坑儒、不施仁义，因此才迅速灭亡。董仲舒认为儒学是最优秀的思想，但是居于权力宝塔尖上的皇帝不肯信从儒学，是由于思想没有受到制约。他又重提"天"，认为天与皇帝会产生感应。皇帝是天的儿子，行为善恶，会受到天的赏罚。董仲舒用"天"作为皇帝的精神枷锁，使皇帝不敢胡作非为。董仲舒的天，弥补了中央集权制的缺陷，完善了封建制度，使中国的封建制度得以长期传延。

唐代刘禹锡在《天论》中说，论天有两种：一种认为天是世界的主宰者，能在暗中赏功罚罪，这叫"阴骘之说"。另一种是"自然之说"，认为天与人不会有精神方面的交感，天只是特别大的自然物。皇天、旻天、上天，这些神灵的天，都是阴骘之说；昊天、苍天，这些自然的天，都是自然之说。这是唐代刘禹锡对前代及唐代的论天总结，商周的天命论、董仲舒的天人感应、韩愈的天能赏功罚罪，都是阴骘之说。

宋代以后，儒者对天的看法有了发展，概

括出天人合一说。天人关系问题，先秦儒者已有论述。孔子说："唯天为大，唯尧则之。"(《论语·泰伯》)六经之首的《周易》称："天行健，君子以自强不息。"(《乾卦·象辞》)天伟大，天强健，都是有作为的人们效法的对象。北宋时代，张载认为，太虚就是气，也叫天。人和万物都是气的聚合状态，天、太虚是气本来的状态。天人合一，都统一于气。同时代的程颢说："人与天地，一物也。"又说："天人本无二，不必言合。"(《二程集》卷十一和卷六)程颐说："心即性也，在天为命，在人为性，论其所主为心，其实只是一个道。"(同上，卷十八)天人统一于气，天人统一于道。后来，朱熹认为天人统一于理。自此儒"心性"之学的本体论依据开始昌明。

道

道的本义是道路。后来引申为法则、规律、学说、主张、真理。儒家典籍论道甚多。在《论语》中，道字凡六十见，其中孔子论道四十四次，含义也不相同。儒家以道作为原始道路义的，如《易·履》："履道坦坦"，《论语·阳货》："道听而途说"。道，途，都是道路。引申为政治路线的，如《尚书·洪范》："无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡，无党无偏，王道平平，无反无侧，王道正直。"以道路比喻先王的政治路线。《论语·学而》："礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。"先王最好的政治路线是用礼制来协调人际关系，使之达到和谐。实行先王正确的政治路线，说明社会有先王之道，简称有道，否则就叫无道。有道的社会，秩序良好，就是治世，太平之世，无道的社会，治安混乱，叫作乱世。《论语·泰伯》："天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。"秩序良好的社会，就出来做官，乱世，就隐藏起来。安定社会，做不上官，又很穷，那是可耻的。动乱社会，升官发财，也是可耻的。那该怎么办呢？《论语·公冶长》载，孔子说："邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。"又说："邦有道则知，邦无道则愚。"社会安定，要发挥聪明才智，为社会出力献策，社会动乱，要装傻，躲起来，保存自己，免遭迫害。

道也表示学说、思想体系、政治主张以及世界观、人生观。《论语·里仁》载："子曰：'朝闻道，夕死可也。'"早晨听到道，晚上就死了，也是可以的。不致于至死不悟。又载："子曰：'士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。'"知识分子如果有志实行一种道或追求一种理想，对自己吃穿不好感到耻辱，那是不足以与他谈论大道理的。有大志的人，就不应该讲究吃穿，讲究吃穿的人是难以实现大志的。又载："子曰：'参乎！吾道一以贯之。'曾子曰：'唯！'子出，门人问曰：'何谓也？'曾子曰：'夫子之道，忠恕而已矣。'"孔子儒学有主线贯穿着，这条主线就是忠恕。忠恕之道，就是仁道。《论语·卫灵公》载："子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'子曰：'其恕乎！己所不欲，勿施于人。'"一辈子可以遵行的一句话，就是"恕"，就是"己所不欲，勿施于人"。当仲弓问仁的时候，孔子也提到"己所不欲，勿施于人"，说明孔子所讲的恕与仁是相通的，都是孔子核心思想的不同表述。《论语·卫灵公》载孔子的话："人能弘道，非道弘人。"人能弘扬一种道，但，不是道能够增加人的才能和名气。

正当的方法、正确的途径，也是道。《论语·八佾》载："子曰：'射不主皮，为力不同科，古之道也。'"射箭以中目标为优秀，不一定要射穿兽皮，因为力气大小是不一样的。孔子认为这是古代的做法。《论语·里仁》载："子曰：'富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。'"富贵是人们都想得到的，如果不用正当的方法或正确的途径得到，坚决不要。这也是孔子"见利思义"的思想。

在儒家的典籍中，道还分为天道、地道、

人道。《易·系辞》:"《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉。"《易·说卦》:"昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳,立地之道,曰柔与刚,立人之道,曰仁与义。"孔子以及后代儒家比较注重人道,极力宣传仁义之道。《论语·阳货》:"君子学道则爱人。"学了仁义之道,自然知道爱别人。《荀子·儒效》:"道者,非天之道,非地之道,人之所以道也。"这里明确指出,儒家所讲的道,主要指人道,指人们要遵循的人际法则,也就是仁义。唐代韩愈认为儒家仁义之道是尧舜传下来的先王之道。尧传舜,舜传禹,禹传汤,汤传文武周公,文武周公传孔子,孔子传孟子。这是儒家的道统。

天　道

儒家把宇宙间普遍的总规律称为天道。王夫之认为,"立人之道,曰仁与义",是指在人的天道。人道要因循天道。他还说:"天道不遗于禽兽,而人道则为人之独。"(《思问录内篇》)人道是人特有的,而天道是普遍的,不但包括人,而且也包括禽兽。他又说:"人之道,天之道也。天之道,人不可以之为道者也。"(《续春秋左氏传博议》卷下)这里有种属关系,可以说狗是动物,不能说动物是狗。戴震说:"天道,五行阴阳而已矣,分而有之以成性。"(《原善》)五行阴阳是天道,人性、物性都是禀五行阴阳而成的,都是从天道中分出来的。

儒家重视人事,为什么也讲天道呢?鲁哀公问孔子:"敢问君子何贵乎天道也?"孔子回答:"贵其不已,如日月东西相从而不已也。是天道也。不闭其久,是天道也。无为而物成,是天道也。已成而明,是天道也。"(《礼记·哀公问》)日月随天旋转,东升西落,不停息。这是天道;君王应该学习这种自强不息的品格。天是大开放的,从不闭塞,这样才能使所生之物长久。君王也应持久不倦怠。天无为,自然成万物,君王也要不烦人民,使之自成。天功显明,君王善治而致太平,功劳显明。总之,所讲天道,都是要君王效法天道,做好政治的。虽说天道,意在人道。

命

儒家讲命,首先指天命,《诗·周颂》:"昊天有成命,郊祀天地也。"西汉董仲舒对此有比较多的论述,如说:"天令之谓命","人受命于天"(《贤良对策》三),又说:"新王……受命于天","受命之君,天之所大显也"。(《春秋繁露·楚庄王》)

其次指不以人的意志为转移的客观必然性。孔子说:"道之将行也与,命也;道之将废也与,命也。公伯寮其如命何!"(《论语·宪问》)道的行废,都是由命决定的,公伯寮其奈命何,无能为力。孔子主张"知命","不知命,无以为君子也"(《论语·尧曰》)。并且说他自己"五十而知天命"(《论语·为政》),这个天命,实际上是指客观必然性,相当于命。孔子说:"回也其庶乎,屡空;赐不受命,而货殖焉,亿则屡中。"(《论语·先进》)颜回的道德很高尚,但他很贫困;子贡不受命运的安排,自己出去经商赚钱,往往猜中行情,赚了大钱。子夏听孔子说过:"死生有命,富贵在天。"(《论语·颜渊》)生死是命决定的。孟子说:"莫之致而致之者,命也。"(《孟子·万章》)没有去努力追求的东西却意外地得到,这是命。同时,他又讲"立命"、"正命"。他说:"夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。"(《孟子·尽心上》)寿命长短,不须加以考虑选择,只管修身,等待死亡的到来。这就是立命。修身,包括修养道德和保养身体两方面。孟子又说:"莫非命也,顺受其正。是故知命者,不立乎岩墙之下。尽其道而死者,正命也。桎梏死者,非正命也。"(同上)命是不以人的意志为转移的,

人无能为力，只好顺其自然，这叫“顺受其正”，正常死去，寿终正寝，这叫“正命”，被外力强迫而死，是非正常死亡，叫“非正命”。知道命是怎么回事的人，不站在危墙下面，避免非正常死亡。对于正常死亡，早有思想准备，不害怕，也不妄想逃脱，企求长生不死。孟子又说：“求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（同上）追求长寿应有正常的途径，是否长寿，有命决定着，追求不能保证一定得到。这相当于后人所说：“谋事在人，成事在天。”除了生命之外，做其他事也都一样，人可以有各种追求，是否实现则不一定。古人讲命，后人则以为这是社会多种因素决定，或者说是由于某种机遇，即偶然因素决定的。

汉代，讨论命的问题比较多。当时有三命说：一曰正命，二曰随命，三曰遭命。正命就是孟子所说的正常的命。随命指富贵寿夭随人的体质品德所决定的，积极行善则得吉福，纵情施欲则得凶祸。遭命指偶然遭受外界的残害，积极行善的人在天灾人祸、国难当头的情况下遭受祸殃。国命胜于人命。（《论衡·命义》）王充认为命只有二品：一是身体强壮的人，命定长寿；一是偶然遭遇对生命的残害。他反对随命说，认为人行善并不能随之招来幸福，行恶也不会随着招来凶祸。历史上许多著名的善人并不长寿，恶人也不夭折。王充还探讨命的根源，他认为天上星星会施放星气，星气随天气降于人间。受胎之时正好禀受了某一星的星气，也就具备该星的命。该星在天上的地位决定了这人在人间的富贵贫贱、寿夭强弱。人的命是由星气决定的。

班彪著《王命论》，李萧远著《运命论》，刘孝标著《辨命论》。刘孝标对命有本来的说法，认为王充论命“蔽其源”，“萧远论其本而不畅其流，子玄语其流而未详其本”。他认为：“君子居正体道，乐天知命，明其无可奈何，识其不由智力，逝而不召，来而不拒，生而不喜，死而不戚。瑶台夏屋，不能悦其神，土室编蓬，未足忧其虑，不充诎于富贵，不遑遑于所欲，岂有史公董相不遇之文乎？”（《文选·辨命论》）一切听天由命，顺其自然，对什么都没有刻意追求。这样就不会像董仲舒那样写出《士不遇赋》，也不会像司马迁那样写下《报任安书》。

唐宋时代，强调自己努力，一般不讲命，程颢说：“儒者只合言人事，不合言有数，直到不得已处，然后归之于命可也。”（《二程集·外书》卷五）南宋大儒朱熹曾与学生讨论命的问题，他认为：“命有两种：一种是贫富、贵贱、死生、寿夭，一种是清浊、偏正、智愚、贤不肖。一种属气，一种属理。”性是以理来说的，圣愚贤否都一样，命是兼气来说的，气有多寡厚薄的不同，因此，命也各不相同。又说：“人之禀气，富贵、贫贱、长短，皆有定数寓其中。”命是由禀气决定的，与东汉王充所说相同。

王充认为人禀气以后，就有了内在的性命和外在的骨相。从骨相上可看人的内在性命。也像看到器皿的形状，就知道它的用处，看见水桶，知道可以装水，看见铁锅，知道可以炒菜。看相专家可以从人的骨相知道他的吉凶祸福的命。

唐代名臣邺侯李泌提出造命说，他与德宗讨论建中之乱，唐德宗认为是天命，与宰相卢杞奸邪无关。李泌说：“天命，他人皆可以言之，惟君相不可言。盖君相所以造命也。若言命，则礼、乐、刑、政，皆无所用矣。纣曰：‘我生不有命在天’，此商之所以亡也。”（《资治通鉴》卷二百三十三）清初大学者王夫之在《读通鉴论》卷二十四中，就李泌的说法，加以发挥。他说：“君相可以造命，邺侯（李泌）之言大矣。……唯能造命者而后可以俟命，能受命者而后可以造命。推致其极，又岂徒君相为然哉？天之命有理而无心者也。”他认为按理办事，不仅君相，普通百姓也可以造命。国家兴亡，是君相的造命，人生祸福，是百姓的造命。这就是说，“命在己”，命运掌握在自己的手中。

天人合一

天人合一是非常复杂的命题，是中国传统儒学的重要内容和突出特点。其基本涵义就是肯定人的肉体和精神与天地万物有统一性、同一性。实际上就是关于人类这个主体与自然界客体的关系问题，而西方主张主客体处于对立状态，中国强调主客体是协调统一的。这也就是中华民族精神的核心内容，同时也是中国哲学基本精神和主要特点。由于各个历史时期不同哲学家对这一问题的论述差异，天人合一有不同的内容和表达方式。从大的方面分，基本上可以分为四大类，即天人合德、天人同类、天人共性、天人一本。

天人合德也叫天人一德，这是早期原始儒学的观点。孔子说："唯天为大，唯尧则之。"(《论语·泰伯篇》)只有天是最伟大的，只有尧这位古代圣王也像天那么伟大。"则"有效法的意思。由此导致后人的"则天"思想，即仿效、学习天的品质。《周易·乾卦·象言》中说："天行健，君子以自强不息。"在《坤卦·象言》中又说："地势坤，君子以厚德载物。"古人以为天上列星的整齐东升西落是因为天是一个固体，故称天体。天体一昼夜旋转一圈，速度极快，故称"健"。古人以为道德高尚的"君子"应该像天那样，自强不息。地是非常大的固体，无论高山峻岭，还是江河湖海，都放在它身上，它也不嫌重，都接纳负载。君子也要学习地的宽容大度，任劳负重，对万物都以厚德载之。这两段话是说人要学习天地的高尚道德，或者说要效法天地的伟大，简单说，就是人要"则天"。在《周易·乾卦·文言》中又说："夫大人，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。"这里说，大人物即圣人、君子，道德与天地的道德是相符合的。

古人认为天人是同类的。古代有三大思想体系：阴阳、五行、八卦。自然界天为阳，地为阴，天上日为太阳，月为太阴。地上火为阳，水为阴，夏为阳，冬为阴。山为阳，川为阴，山南为阳，山北为阴。河北岸为阳，南岸为阴。天下万物无不归于阴阳。人也有阴阳，男为阳，女为阴，君为阳，臣为阴，父为阳，子为阴。一人体，后为阳，前为阴，外表为阳，内脏为阴，血气为阳，骨肉为阴。血与气相对，气为阳，血为阴。骨肉相对，肉为阳，骨为阴。内脏分脏腑。心、肝、肺、脾、肾五脏为阴，胆、胃、膀胱、大肠、小肠、三焦六腑为阳。人的性情也属阴阳范畴，如说性为阳，情为阴，故性善情恶，那么，善也属阳，恶为阴。笑为阳，哭为阴。喜为阳，悲为阴。在政治上，德为阳，刑为阴，所以，布德在春夏，行刑在秋冬。在《周易·说卦》中说："立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦，分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。"这里把天、地、人，合成"三才"，又把仁义与天的阴阳、地的柔刚相对应，那么，仁属阴柔，义属于阳刚。《周易·泰卦·彖言》曰："内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。"这里又把"君子"与"阳"对应，把"小人"与"阴"对应。总之，在阴阳这种思想体系中，天与人是同类的。

孟子讲："尽其心者，知其性也，知其性则知天矣。"(《孟子·尽心上》)尽心、知性、知天。心、性、天是一致的，那么，心与天在性上是统一的。这就导出天人共性的新观点。

人的性与天的性为什么相同呢？孟子并没有论证。东汉哲学家王充对此作了论证。王充认为天地是从来就有的，天施气于地而产生万物，同时产生了人。人"禀气而生，含气而长"(《论衡·命义篇》)，"用气为性，性成命定"(《论衡·无形篇》)。人的性是由天的气决定的。因此，人性与天性有一致性，天可以通过气对人产生感应，这种感应是自然的，单向的。因为人过于微细，不能感应极大的天

体。王充说:"天不变易,气不改更。"天与气都是不变的。同样禀气的古今人本性也一样。因此,"气之薄渥,万世若一。帝王治世,百代同道。"(《论衡·齐世篇》)天不变,气不变,人性也不变。

北宋哲学家张载对天人共性问题论述得更为明确、彻底,理论也更加深刻。他认为,天就是太虚,最广大的虚空。他提出:"太虚即气。"太虚就是气,是气的本来状态。"太虚无形,气之本体。其聚其散,变化之客形尔。"(《正蒙·太和篇》)无形的气聚合成有形的物,物又化为无形的气,这就是变化。气的本来状态是无形的,有形的物是气的变化的暂时的状态。暂时的状态,叫客形。客形包括哪些呢?包括一切看得见、摸得着的东西,包括一切无生物和生物,当然也包括人类。天是无形的气,人是有形的气,天与人统一于气,因此,天与人有共同的本性。"故天人合一,致学而可以成圣,得天而未始遗人。"(《正蒙·乾称篇》)天人合一的思想,古已有之。《庄子》有"通天下一气耳"的说法,董仲舒也曾说过"天人之际,合而为一"(《春秋繁露·深察名号》)的话。与张载同时代的邵雍、二程也有这种思想,例如邵雍说:"学不际天人,不足以谓之学"(《皇极经世·观物外篇》)。又如,程颢说:"故有道有理,天人一也,更不分别"(《程氏遗书》卷二上),又说:"天人本无二,不必言合"(同上书卷六)。"天人合一"这一命题,是张载首先明确提出的。他经过详细论证,认为这个"一"就是气。宇宙统一于气。他的宇宙观是明确的气一元论,或称气本体论。张载在《乾称篇》中还说到"天人一物"、"一天人"、"万物本一"等,说明他讲"天人合一"并非偶然提到。从他思想体系来看,这个命题也是他的基本精神。他的"乾称父,坤称母","天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性","民吾同胞,物吾与也",都是建立在天人合一的基础之上的。

二程说:"天人本无二,不必言合。"(《程氏遗书》卷六)这是针对"天人合一"的,而其实,他们的说法,天人本是一物,不必讲合。但是,他们所谓合一,并非统一于气,而是统一于道。把天与人都看作像器物那样,是不妥当的。程颢说:"人和天地,一物也,而人特自小之,何耶?"如果"别立一天,谓人不可以包天,则有方矣,是二本也。"(同上书卷十一)他认为,天和人是一个整体,人包括天。如果说人不包括天,那么,就有一个与人不相关的天,那就是别立一个天,这就形成了两个"本"。言外之意,天与人是一个本。天人共同的本在哪儿?就在心上。程颢说:"耳目能视听而不能远者,气有限耳。心则无远近也。"(同上书)耳目视听的距离是有一定的,超出这种距离,就无法视听,为什么?这是气的限制。心就不同了。"以天下之大,万物之多,用一心而处之,必得其要,斯可矣。"(同上书)用心去想,任何远近,都无关紧要。因为心想不受气的限制。他从"知性知天",到"以心知天",再到"只心便是天"(《程氏遗书》卷二上)。在程颢的思想中,天人一本,其本是心。南宋陆九渊提出"宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"(《象山全书》卷二十二)。明代王阳明提出:"心外无物,心外无事,心外无理,心外无义,心外无善"(《王文成公全书》卷四),心外什么也不存在,"心之本体,无所不该"(《传习录下》)。心包含一切,包含整个宇宙,当然,天与人也都在其中。所以,王阳明又说:"言心,则天地万物皆举之矣。"(《王文成公全书》卷六)说到"心"就包括了一切。二程有时说:"天地人只一道也。"有时又说:"物我一理"(《程氏遗书》卷十八)。总之,他们认为天与人只有一个本,这个本,有时说是心,有时又说是理或道。因此,天人一本,也可以叫做天人一心、天人一道、天人一理。

天人感应是西汉董仲舒关于天人关系的学说。他在天命论的基础上,把阴阳、五行以及同类相感之类思想都加以综合利用,来附会成一个神学目的论的哲学体系。

董仲舒深入研究了《春秋公羊传》，又研究了战国、秦、汉的历史，对西汉社会现实，政治状况都有极为深刻的研究，提出了政治上的大一统论，经济上的调均分与思想，思想文化上的独尊儒术，教育上的太学制度，用人上的荐举责任制和破格超迁的任人唯贤等一系列治国的大政方针。为了使当时高居于权力的宝塔尖上的皇帝能够采纳、实行，他附会于天命，借天的权威来劝皇帝接受。

董仲舒先肯定天下有各种灾异，例如旱灾、水灾、虫灾、风雷以及地震等自然灾害。日食、月食、流星、慧星、五星运行以及地面动植物的变异。把灾异与政治相联系。他认为皇帝做错了事，上天就降下灾异，来谴告皇帝。皇帝如果及时纠正错误，那就平安无事，如果无动于衷，不改错误，上天会再次警告。再三警告，皇帝一直不改，那么，上天就会让他亡国灭身，另立新君，改朝换代。董仲舒还说他是认真研究《春秋经》后才发现这些奥秘的，过去亡国之君都是不听上天告诫的人。

他认为人是天生的，所以天与人是同类的；同类相感，所以，天与人会产生相互的精神感应。天子做了好事，上天就降下瑞应；天子做了坏事、错事，上天就降下灾异。天与天子的这种感应是很神秘的，看不见的，只有通过对各种自然现象的奇异变化，来窥探上天的意思。汉代皇帝相信了董仲舒的这种说法，他的天人感应就对当时的皇帝起了一种约束作用。后代儒家都利用这种理论，借自然灾害，向皇帝进谏，成了一种传统的做法。一定时期，天人感应说成了皇帝的精神枷锁，使他们不敢为所欲为。可是，有的皇帝把出现灾异的责任推给丞相、三公，有的皇帝下诏罪己，南郊祈天，弄一些宗教形式，并未能在政治上有所改革，劝谏未必起到作用。从汉代历史来看，天人感应论确实起了一些约束皇帝的作用，但在历史的发展过程中，对皇帝约束作用越来越小，而对人民的欺骗作用越来越明显。明清时代的皇帝每年正月初一，都要到天坛祈年殿，祈祷上天风调雨顺，国泰民安。来表明只有皇帝能够与上天对话、联系，上天委任他来管理人世间。上天成了皇帝的精神支柱和靠山，老百姓只好顺从统治。

良知良能

良知良能是孟子提出的概念。《孟子·尽心上》载："人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。"孟子所谓良知良能，是指天赋的道德意识和道德能力，他讲的道德内容主要指四善：仁、义、礼、智。他认为这四善道德是天赋的，人生固有的，不是外加的。但这种天性只是萌芽状态，是"端"，称为"四端"或"四善端"，需要加以扩充，才能发展成四善，又要不断抵制、排除欲望的障蔽，才能顺利发展。

孟子良知良能说对后代有很大影响。北宋张载说："诚明所知，乃天德良知。"（《正蒙·诚明》）朱熹在《孟子集注》中说："良者，本然之善也。"又引程子曰："良知良能，皆无所由，乃出于天，不系于人。"本然，指本来自然，不是人为加工的，而是天赋的。出于天，也是指天赋，意为自然天成。宋代对良知良能的理解是基本一致的。

明代王阳明也借用孟子的概念，建构自己的思想体系。他自称："吾平生讲学，只是致良知三字"（《寄正宪男手墨二卷》）。"致良知"成为王阳明学说的宗旨。他认为："良知者，心之本体。""吾心之良知，即所谓天理也；致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。"（《传习录中》）又说："良知是造化的精灵，这些精灵生天生地，成鬼成帝。""天地万物俱在我良知的发用流行中"。（《传习录下》）在王阳明思想中，心和良知、天理都是相通的，既是宇宙本原，又是万物主宰，又是人内心的崇高德性的标准。他说："尔那一点良知，是尔自家的准则。尔意念著处，他是

便知是，非便知非，更瞒他一些不得。”（同上）良知在自己心中，他可以判断一切是非。很显然，这里有个性独立的思想。他提倡“致良知”，主张自己独立思考，不随人而云，随波逐流。

明清之际的王夫之从自然本性的意义上使用“良知”“良能”概念。他说：“自然者，有自而然也，阴阳合而各有良能”（《张子正蒙注·参两》），“天德良能，太和之气健顺动止时行，而为理之所自出也”（《张子正蒙注·神化》）。他又说：“人不学而能，不虑而智者，即性之谓也”，“良即善也，仁也，义也”（《读四书大全说》）。这还是按孟子的说法，良知良能是人性中固有的善良德性。

浩然之气

浩然之气，语出战国时期《孟子·公孙丑上》。孟子说：“我善养吾浩然之气。”什么叫浩然之气呢？孟子说：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”孟子解释说，浩然之气作为一种气，是极为伟大、极为刚强的，如用正确的方法去培养而不是去伤害它，那么它将充塞于天地之间。同时，它作为一种气，是与正义与大道相配合的；否则，它就没有力量，就会气馁。再者，它是长期的义行所日积月累而成的，并非偶尔的义行所能获取的。行为中有一点愧对良心时，就会气馁了。孟子还认为，浩然之气的培养，既不能急于求成、揠苗助长，也不能知难而退、半途而废，而应持之以恒，循序渐进，通过长期的道德修养和实践，就会达到问心无愧、无所畏惧的精神境界，就会产生出一种至刚至强、自立于天地之间的伟岸心理状态。即孟子所谓“仰不愧于天，俯不怍于人”的正直坦荡；“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”（志士不怕抛尸山沟，勇士不惧丢脑袋）的刚烈勇敢；“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫气概；“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道”的牺牲精神；“生斯世也，为斯世也”的忧国忧民情怀；“穷则独善其身，达则兼济天下”的豪情壮志。

怎样培养浩然之气？孟子为此指出的修身、养性、处世的原则是：“居天下之广居（仁），立天下之正位（礼），行天下之大道（义）；得志与民由之，不得志独行其道。”（《孟子·滕文公下》）他认为：“仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《孟子·离娄上》）就是说，仁，是人心应常居的安宅；义，是人身应常行的大道。“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”、“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》），这是仁者的情怀；“非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人”（《孟子·万章上》）。这是行义的原则，就是说，如果不合乎正义，即使以天下作俸禄，我也不会理睬；即使送来好马千驷，我也会不屑一顾；非义非理，即使一点点东西也不会给予人，也不会取于人。即是说，哪怕是很微贱的东西，舍之有道，取之有道；否则，不轻取、不妄予。如果求生与行义有了冲突，即孟子所说的“生，亦我所欲也，义，亦我所欲也；二者不可得兼”之时，则“舍生而取义者也”（《孟子·告子上》）。总之，心居于仁，身立于礼，行合于义，自会养气浩然，从而“仁人无敌于天下”（《孟子·尽心下》）。

孟子继承孔子“杀身以成仁”的道德精神，提倡“养浩然之气”的主张，为中华民族培植了无数仁人志士、英雄豪杰：汉有受腐刑忍垢含辱著《史记》而功耀千秋的司马迁，有拘于匈奴牧羊几十年而不投降变节的苏武；宋有“先天下之忧而忧，后天之乐而乐”的贤臣范仲淹，有“精忠报国”的抗金名将岳飞，有被俘不屈、高吟“人生自古谁无死，留取丹心照

汗青”的文天祥；清有临死不屈、大义凛然“我自横刀向天笑”的谭嗣同……他们，都是具有“浩然之气”的中华民族的脊梁。

太　极

太极是中国传统哲学中表示世界本原和本体的哲学范畴。太极这个概念最早见于《庄子》和《周易·系辞传》。《庄子》一书在论述“道”时认为，“道”“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老”。显然，《庄子》的太极指的是空间中的最高极限，并非哲学范畴。《周易·系辞传》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”对于《周易》中的这段话，后人主要从两方面加以解释，一种解释认为这段话讲的是筮法中揲蓍或画卦的过程，另一种解释则认为这段话讲的是由太极到天地万物的宇宙生成过程。在后一种解释中，《周易》的太极概念就被赋予了宇宙本原的意义。

对于《周易·系辞传》中作为宇宙本原意义的太极究竟是什么，后人有各种不同的解释。汉代人一般把太极解释为天地未分前宇宙最初浑然一体的元气，赋予太极实体的意义。《易纬·乾凿度》说：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。”刘歆认为“太极中央元气”，郑玄也认为太极是“淳和未分之气”。班固所著《典引》说：“太极之元，两仪始分，烟烟熅熅，有沉而奥，有浮而清，沉浮交错，庶类混成。”这就把太极生两仪等解释成元气化生天地、万物的具有唯物主义倾向的宇宙生成论。魏晋时代，玄学家王弼、韩康伯等人用老庄学说解释《周易》，把太极解释为虚无的世界本体。王弼以“一”为太极，而“一”即“道”即“无”。韩康伯在注《周易》“易有太极，是生两仪”这句话时说：“夫有必始于无，故太极生两仪也。”玄学家解释太极，一方面把太极说成是“无”，另一方面又把作为“无”的太极看成是宇宙的本体，太极同两仪、四象、八卦的关系是体用关系，“体用不二”，从而把汉代的元气化生万物的宇宙生成论引向了“天地万物皆以无为本”的宇宙本体论。

到了宋代，理学家们又将太极概念纳入理学的范畴体系，给予了极高度的重视。理学的奠基人周敦颐作《太极图说》，以太极为阴阳混沌未分的状态，太极动静变化从而产生阴阳、五行、四时和万物。周敦颐对作为阴阳统一体的太极究竟是理是气未作说明，且在太极之上又安置了一个“无极”，尚未能摆脱以虚无为宇宙本体的窠臼。周敦颐之后，理学家们对太极的理解各有不同。张载认为：“一物而两体，其太极之谓与？”他以太极为气，称太极是包含对立的阴阳二气的统一体，因此，太极既是宇宙的本体又是天地万物运动变化的根源。二程和朱熹则改造了周敦颐的说法，以理为太极，宣扬理为气本，反对张载的气本体论。朱熹对周敦颐的“无极而太极”说加以阐发，他说：“‘无极而太极’，正所谓无此形状，而有此道理。”在朱熹看来，宇宙的本体，就其作为抽象的道理而言，是没有像具体事物那样的外形的，所以称之为“无极”，但就其作为观念的存在而言，它又是实有的道理，所以不是空无所有，故应称之为“太极”。“无极而太极”就是“无形而有理”，宇宙的本体，或者叫无极，或者叫太极，其实是一个东西。太极动静变化而生阴阳、五行及万物，并没有时间上的先后顺序，太极就在阴阳、五行和万物之中，太极与万物不即不离，是本体和现象的关系。朱熹以理解释太极，把太极看作是最高的理，亦即天地万物之理的总合，他借用佛教“月印万川”的比喻，认为在具体的事物之中也具有太极之理，他说：“太极只是个极好至善的道理，人人有一太极，物物有一太极。”作为理的太极就成为万物和人存在的根据。稍后的心学家陆九渊不同意朱熹的理本论，他认为“心即理”、“心为

太极”，不承认在心之外、心之上别有什么“无形而有理”的最高本体。

明、清时代的思想家大多继承张载、朱熹、陆九渊等人的思想，对太极的性质展开新的论证。明末清初的著名思想家王夫之吸收张载和朱熹有关太极的学说，提出了自己气本体论的太极说，对太极之辩作出了理论上的总结。王夫之以气解太极，认为太极是阴阳二气混沌未分的絪缊状态，即“太和絪缊之气”。太极中包含的阴阳二气本身有健顺之性，此性即为理，所以太极又是理气合一的实体，此实体为天地万物的共同本原。太极作为阴阳二气合一的实体，自身具有运动的本性和变化规律，且寓于天地万物之中，一切现象都是这个阴阳统一体的不同表现形式。王夫之吸收朱熹“人人有一太极，物物有一太极”的思想，在解释“易有太极，是生两仪”这段话时，认为太极与万物的关系不是一个有时间上顺序的生成关系，太极本身就蕴含着阴阳五行万物，太极就在阴阳五行万物之中，从哲学上导出天地万物是太极即太和之气自身的展开，而天地万物皆具太和之气，太极始终寓于天地万物之中的结论，把中国传统哲学对太极的认识推进到了一个新的阶段。

乾　坤

乾坤是中国古代哲学思想史上的重要概念，被看作是宇宙间两种最基本的、既彼此对立又相辅相成的物质力量或属性，是万物产生的根源。

乾坤这对概念最初出现在儒家经典《周易》中，是两个卦名。乾为八卦之一，由三个阳爻组成，卦形为☰；又为六十四卦之一，乾上乾下，卦形为䷀。坤为八卦之一，由三个阴爻组成，卦形为☷；又为六十四卦之一，坤上坤下，卦形为䷁。在《易传》及后来的易学中，认为乾象征天、阳，具有刚健、运动的特性；认为坤象征地、阴，具有柔顺、宁静的特性。乾坤两卦的卦画符号及其所代表的意义都是互为对立的。

《周易》一书对乾坤两卦分别从所象征的事物和所代表的属性两方面进行了区别和归类。首先，从所象征的物象上看，关于乾，《周易·说卦传》说：“乾，天也，故称乎父。”同时把乾看作是天、首、君、父、金、马等一系列物象的代表。关于坤，《周易·说卦传》说：“坤，地也，故称乎母。”同时把坤看作是地、腹、母、子母牛、布等一系列物象的代表。所以，《周易·系辞传》总结说：“乾，阳物也；坤，阴物也。”把乾、坤看作是宇宙间阴、阴两大类物质的代表。其次，从所代表的属性上看，关于乾，《周易·说卦传》说：“乾，健也。”《周易·乾·象传》说：“天行健，君子以自强不息。”这就把乾的性质看作是刚健且运动不息。关于坤，《周易·说卦传》说：“坤，顺也。”《周易·坤·象传》说：“地势坤，君子以厚德载物。”和乾相对照，坤的性质则被看作是柔顺而具有宽博、宁静的特征。

在《周易》中，乾坤被作为宇宙的本原。《周易·乾·彖传》说：“大哉乾元，万物资始。”《周易·坤·彖传》说：“至哉坤元，万物资生。”这就把乾坤二者看作是生成万物的宇宙本原。其中，乾是阳性的、刚健的，起着生动、创始的作用，坤是阴性的、柔顺的，起着被动、完成的作用，《周易·系辞传》说：“乾知大始，坤作成物。”在《周易》中，乾坤不仅标志宇宙本原，同时又是标志宇宙万物发展变化的范畴。《周易·系辞传》说：“乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”又说：“刚柔相推，变在其中矣。”这就表明，天地间万物的生成变化都是在乾与坤、阴与阳的相互交合推移中产生的。关于乾坤，《周易》承认二者间的矛盾斗争，但又提出“天尊地卑，乾坤定矣”的观点，把社会伦理意义上的尊卑观念加到乾坤之上，从而把乾坤矛盾斗争推动事物变化发展的辩证思想又

拉回到了形而上学的定位论。

《周易》一书主要是谈阴阳变化之道的，乾坤两卦作为纯阳、纯阴卦，是标志阳、阴的符号。《周易》的八卦以至六十四卦符号系统都是建立在乾坤两卦的对立统一基础上的，而《周易》正是通过乾坤等卦象的推演变化来描述宇宙人生之理的。《周易·系辞传》说："乾坤，其易之门邪？"又说："乾坤，其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。"

《周易》一书对乾坤范畴作了多方面的阐述，后来的易学家多数只是祖述前人。到了宋代，张载、朱熹等人方又就乾坤范畴作出新解。张载认为："阴阳言其体，乾坤言其用。"乾坤是阴阳或由阴阳构成的有形物体的特性。他把乾坤用于他的"一物两体"学说中，他说："一物而两体，其太极之谓与！阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也；仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道。"他又说："天性，乾坤、阴阳也。二端，故有感；本一，故能合。"张载把乾坤看作是事物内部固有的对立的不可分割的两个方面，这两方面的感应推动着物质世界的变化。朱熹将乾坤与阴阳作为同等的范畴来使用，他认为乾、坤的字义是健、顺，而健、顺则是阴阳二气的性情，世界上的任何事物都是乾坤、阴阳的对立统一。朱熹继承《周易》中把乾坤看作宇宙变化动源的思想，在解释《周易》中"阖户谓之坤，辟户谓之乾"时，把乾、坤看作是事物生化过程中两种对立趋势、倾向的表示者，体现了一定的辩证思想，但他局限于"天尊地卑，乾坤定矣"的经传说法，最终得出"乾无对待"的结论，抹杀了乾、坤双方相互依存的对立统一关系，走向了形而上学。张载、朱熹之后，明末清初的王夫之在解释乾坤时，认为乾、坤即健、顺，是阴阳二气所具有特性，他有时也把乾坤看作阴阳的代称。王夫之认为乾坤即阴阳的统一体就是宇宙的本体太极，而宇宙就是由于乾坤对立双方的互相结合、互相推动，从而形成万物并且使万物处于日新月异的变化发展之中。

阴　　阳

阴阳是中国传统哲学中的基本范畴。阴阳二字的本义当是指物体对于日光的向背，向日的为阳，背日的为阴。后来阴阳的词义逐渐发生变化，成了标志宇宙本质和运动变化的哲学概念。

西周末年的周太史伯阳父，就曾经用阴阳二者的相互关系来解释地震的起因。他认为，天地之气有其正常的秩序，如果阳伏不能出，阴迫不能蒸，即天地之气出现了秩序的混乱，那就要发生地震。显然，在伯阳父那里，阴阳是被看作天地间的两种相对立的气。在先秦时代，除了把阴阳看作气外，又引伸出凡是非人为的自然界的事物、变化都叫做阴阳之事，这种观点散见于《庄子》、《荀子》等典籍中。

在儒家的经典《周易》中，阴阳概念始被提到了极高的地位。《周易》用—和－－两种符号来代表阳、阴，称为阳爻、阴爻，由此构成八卦、六十四卦的符号系统，来模拟宇宙人生之理，揭示宇宙的根本规律。在《周易》中，阴阳概念仍有继承前代作为两种气的意义，如《周易·乾·文言》解释乾卦初九爻时说："潜龙勿用，阳气潜藏。"但在《周易》中，阴阳已逐渐从实体概念转化为属性概念。首先，《周易》认为，阴阳是宇宙间两种根本对立的属性，从自然到人类社会，莫不如此。《周易·系辞传》首句即言："天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。"在《周易》里，乾坤是标志阴阳的符号，因此，这段话就从最广大的范围内把宇宙万物包括人类划分成了阴阳两大类别。其次，《周易》又把阴、阳两者间的矛盾斗争看作是宇宙万物生成变化的根源，它提

出:"生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤。""阴阳不测之谓神。"阴和阳之间不可窥测的关系构成了事物的形成和发展。再次,《周易》提出"一阴一阳之谓道"的命题,把阴阳两者间的对立统一看作是最高的道,它既是宇宙的本体又是发展的源泉,更是人们应努力去把握的最高真理。《周易》一书对阴阳范畴多方面含义的揭示对后来的哲学家们影响极大。

与《周易》大略同时的阴阳学家邹衍,将阴阳与五行概念结合起来,用天道来比附人道。邹衍的学说没有流传下来,但他有关阴阳的思想被汉代的大儒董仲舒所吸收。史载董仲舒"始推阴阳,为儒者宗",他继承《周易》、邹衍等前代的思想,既把阴阳看作实体的二气,又把阴阳看作两种对立的属性,他用属性的阴阳来贯通天人,又用实体的阴阳来沟通天人,建立了天人感应的神学目的论。董仲舒大大发挥阴阳作为两种对立属性的意义,他把天国和人间进行比附,用天和地、日和月等自然界的阴阳对立来论证封建制度下君臣、父子、夫妇间的尊卑、服从关系,为封建的纲常名教提供理论依据。同时,董仲舒在承认阴阳二者矛盾对立的前提下,又用形而上学的不变论,取消了二者的对立。董仲舒承认一切事物内部皆有阴阳,即承认矛盾普遍存在,但他认为:"天之常道,相反之物也不得两起,故谓之一。一而不二者,天之行也。阴与阳,相反之物也,故或出或入,或右或左。……并行而不同路,交会而各代其理。"董仲舒只承认阴阳有对立,而不承认阴阳的对立矛盾构成世界的变化发展。董仲舒之后的一些汉代易学家,如孟喜、京房等人,在解释《周易》时,以阴阳二气解释阴阳两爻,将《周易》与天文、物候、历法、干支等相联系,创出了卦气、八宫、纳甲、爻辰等一套繁琐的理论,其末流则陷入迷信、支离。

宋明时代,理学家们通过对阴阳范畴的不同阐释,表达了各自对宇宙本性和事物运动变化根源的看法。理学的奠基人周敦颐把阴阳看作是阴阳二气,但他认为是由于太极动静而生出阴阳,再由阴阳化生出五行、万物。周敦颐从宇宙的动因问题入手,认为太极主动静,把阴阳置于太极的支配之下。张载在解释《周易》时,把《周易》中的太极看作是气,即他所谓的"太和絪缊之气"。张载把太极即气看作是宇宙的本体,他提出"一物两体"说,认为太极本身就有阴阳两个方面,太极是阴阳二气的统一体。张载在解释阴阳时,既把它看作是两种实体的气,又把它看作是两种属性,他认为阴阳统一于太极内,且正是由于阴阳两个对立方的推移交合,方才形成了这个统一体的运动发展,这就把事物发展变化的原因归结为内部阴阳的对立。程颐不同意张载以阴阳二者统一的气作为宇宙本体的思想,他说:"离了阴阳更无道,所以阴阳者是道也。阴阳,气也。气是形而下者,道是形而上者。"在这段话里,程颐同样把阴阳看成是两种不同性质的气,但与张载不同,他不承认阴阳二气的统一体是宇宙本体,而把"所以阴阳者"即阴阳二气背后的道理看作是宇宙的本体,凌驾于阴阳二气之上。程颐的思想后来被朱熹所发扬光大。而到了明末,王夫之则在张载的基础上,进一步解释阴阳范畴,形成自己朴素唯物论和朴素辩证法相结合的气本体论哲学。

五　行

金、木、水、火、土,古称五行。本是人们生活中经常要接触的五种物质。五行之说,始见于《尚书·洪范》:"五行,一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。"《国语·郑语》载:西周末史伯说:"故先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。"《左传·昭公二十五年》载:子大叔曾说"用其五行"。《左传·襄公二十七年》载:"天生五材,民并用之。"杜注:"金木水火土

也。”

五行说流行以后，被运用于各个方面。思孟学派把五行与仁、义、礼、智、信相附会。荀子在《非十二子》中说：“案往旧造说，谓之五行。”邹衍用五行的相克关系来解释历史发展的规律。《淮南子·齐俗篇》高诱注引《邹子》：“五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火。”五德即五行之德。五行相胜的循环次序是：木胜土，金胜木，火胜金，水胜火。虞属土德，夏属木德，木胜土，夏胜虞。金胜木，殷胜夏。周胜殷，火胜金。周属火德，胜周者应属水德。后来，秦灭周，统一天下，自认水德。就是受五德终始说的影响。

秦汉时代的医家用五行相胜相生的关系来解释人体五脏的关系以及生理、病理和治疗原则。脾脏属土，肝脏属木，肺脏属金，心脏属火，肾脏属水。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论篇》：“东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。”这就把东、风、酸、肝、筋、目等都与五行中的木联系起来，同时把南、热、苦、赤、徵、脉、喜、笑、心、舌等与火联系起来，把中央、湿、甘、脾、肉、口、黄、宫、思与土相联系，将西、辛、肺、鼻、燥、哭、咳、白、商、忧、皮毛与金相联系，将北、寒、咸、肾、耳、骨、黑、羽、恐与水相联系。这样，就将人体的部位、内脏、生理、情感、五官都与五行相联系。在人体中，这种相关现象在医疗实践中得到应用，例如易怒、头晕、目眩、抽搐、筋和眼的一些症候，可以采用治肝的方药和针灸肝经的穴位，来进行治疗。根据五行相胜相生的道理，例如水生木，肝属木，如有病，可用补肾的方药，有助于肝脏的康复。总之，用五行的生、克和相侮、相乘等理论来阐述五脏之间的互相依存、互相制约的复杂关系。历代医家在实践中不断总结经验，丰富并发展了五行学说。五行学说还是现代中医的基础理论之一。

西汉儒家董仲舒充分吸取五行学说，丰富儒学。他撰写了《五行之义》、《五行对》、《五行相生》《五行相胜》、《五行顺逆》、《治水五行》、《治乱五行》、《五行变救》、《五行五事》等专论五行的篇章。他认为，行就是指运行，由于运行不同而有五行。五行是五官，即有五种不同的官能、功能。五行的顺序是木、火、土、金、水。他认为它们之间的关系是“比相生而间相胜”。比相生、木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。间相胜：木胜土，火胜金，土胜水，金胜木，水胜火。五行原是并列的，董仲舒首先提出土的特殊地位。他说五行中的木、火、金、水与四方四时相对应，而土居中央，是“天之股肱”，土的道德茂美，不是一时所能命名的，所以它兼管四时。土居中央，兼管四时，成为“五行之主”。土有圣人最高贵的忠德，又是官位最高，什么都管的，所以是最高贵的，“五行莫贵于土”。一人得道，鸡犬升天。土是最贵的，与土成为一个系列的其他各项也都身价百倍。“土者，五行最贵者也，其义不可以加矣。五声莫贵于宫，五味莫美于甘，五色莫贵于黄，此谓孝者，地之义也。”（《五行对》）地就是土，只有地有资格与天相对应，地对天有忠孝之义，所以土也就有忠孝之德，“忠臣之义，孝子之行”都是“取之土”的。

根据五行相胜，董仲舒推出政府机构中各种职能互相制约的道理。他认为木是司农（管钱粮的官），金是司徒（管教化的官），司农不轨，司徒诛之，这叫“金胜木”。土是君，木是农，农指广大农民。君奢侈过度失礼，农民就造反，君就要倒霉，这叫“木胜土”。君制约百官，百官互相制约并制约农民，农民制约君，在制约条件下，五行能够协调、相生、各尽其职，政治活动进行正常轨道，产生良性循环。这是最理想的天人协调的有序的社会。五行一旦错乱，稳定社会就会混乱，引起天灾人祸。例如“火干木”，春天暖得过早，蜚虫早出，雷早行，就会出现春旱。对此要进行变救，救之以德。有的灾是皇帝的言行引起的，例如，君王对臣下不礼貌，不肃敬，就会引起

"夏多暴风"的灾。变救的办法,就是君王对臣下要注意礼貌,肃敬一点,夏天就没有那么多暴风了。这就是上天与君王的精神感应。

董仲舒认为宇宙有十端:天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、人。天在上,地在下,人生活在地上。天地之间充满阴阳五行之气。君王不肃敬的态度,通过阴阳五行之气,传到上天那里,天就发怒,又通过阴阳五行之气,传到地上,夏天就刮起暴风。君王知道天意以后,赶紧改正错误,这一信息又很快地通过气传到上天,天一高兴,又通过气传到地面,暴风立即停息,晴空朗日,风清气爽。这就是天人感应理论。在这一理论中,阴阳五行之气是沟通天人的中介,又是推测天意的逻辑方程式。当然,董仲舒所讲的天意就是以儒家的仁爱为核心的。

东汉朝廷,在章帝主持下召开白虎观会议,讨论经学异同。后由班固撰成《白虎通德论》,又叫《白虎通义》或《白虎通》。《白虎通义》卷二对"五行"作了专节论述。五行的行指天行气。五行顺序是水、火、木、金、土。与董仲舒不同,与《尚书》一致。五行与四方、四时、五味等对应,五行相生相胜,五行土为最尊贵,诸多观点,都与董仲舒一致,说明董仲舒的思想在当时经学家的心中有权威性和经典性。并将五行与阴阳相配,火为太阳,木为少阳,金为少阴,水为太阴。土则是阴阳中和。另外,在五行相胜中有木王、火相、土死、金囚 、水休的说法。木王就是春天,金王就是秋天。《白虎通义》一再将五行来比附人事。这里受到董仲舒以后纬书的影响,也影响了后来的迷信家。五行学说是后代风水先生、算命先生进行推理、预测的重要依据。

理

理是中国哲学史上一个极其重要的哲学范畴。它的含义主要有二。一是指事物的条理、规律、,准则,它的存在是以具体事物为依据的,是事物所具有的一种属性。二是指作为最高层次的实体范畴,是世界的本体,是哲学体系最根本的范畴。在先秦的哲学典籍中,理是作为事物的属性,不能孤立存在,主要是第一种意义。以二程为首,把理作为最高本体后,"高谈性命,详析理气"成为一时的风尚,理由此成为哲学本体范畴。

"理"字本义是指玉石的条纹。《说文》曰:"理,治玉也,从玉声。"由玉石的条纹,理的含义引申为事物的规律,事件的条理。《中庸》说:"文理密察,足以有别也。"文、理是两种不同的条纹,它们相似却又不同,经过仔细观察,就可以把它们区分开。《周易·系辞传》曰:"仰以观于天文,俯以察于地理。""乾以易知,坤以简能。……易简而天下之理得矣。"这里"天文""地理"分别指天地运行的规律,易简之理也是自然界运行的规律,这些规律都是可以被人们认识的。同时以先秦典籍中,理还有道德原则的含义。"口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。"(《孟子·告子上》)视觉、听觉、味觉都有人们所共同欣赏的性质,产生美感的享受,心灵也有人们所公认的优良品质,那就是理、义,也就是各种道德规范。以"礼"解释理的还有荀子。"礼也者,理之不可易者也。"(《荀子·乐论》)这就是说,理有变易之理,也有不变之理,而作为社会道德规范的"礼"是不可变的永恒之理。《周易·说卦》把理与"性""命"相统一,比以"礼""义"解理更进一步。"穷理尽性以至于命",理的永恒性、不变性更加突出,这种思想对宋明哲学以理为本体的思想体系有重大、深远的影响。

宋明时期的理学和心学把理作为实体范畴。理原作为事物发展变化的规律,经过荀子、孟子、易传等的引申和解释,理被伦理化,并转化为道德准则,赋予了人类精神的属

性。二程首先建立了"唯理为实"的理本论哲学,把它设想为可以派生天地万物的宇宙本体。"有理则有气"(《二程集·二程粹言》),理是万物生成的本体,是抽象无形的。朱熹更加明确、清晰地表述了理与气之间的关系。他说:"天地之间有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。"(《朱子文集》卷五十八《答黄道夫》)他指出就本体而言,先有理才有气,而就某一具体事物的生成和存在而言,理与气是相互依存,不相分离的。"有是理便有是气,但理是本","以本体言之","先有是理,后有是气","天下未有无理之气,亦未有无气之理"(《朱子语类》卷一)。陆王一派以心为最高的哲学范畴,因此理不能离开心。又以"心即理"为哲学基本命题,理也是具有本体意义的第二层次的范畴。陆九渊说:"塞宇宙一理耳。"(《象山全集》卷十二《与赵咏道》)"万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理"。(同上书卷三十四《语录》)在心的统帅之下,理与气没有本质的区别,都是归属于心这一最高范畴的第二层次的范畴。王守仁说:"心一而已,……以其条理而言谓之理,……以其流行之言谓之气。"(《传习录》中)理与气仅仅是心的不同表现形式而已。这点与理学的观点不同。程朱哲学的理还指所以然之理和当然之则。程朱区别了自然之理与道德原则之后,又把两者归于同一的理,说:"物理须是要穷,若言天地之所以高深,鬼神之所以幽显。""……今且以其至切而近者言之,则心之为物,实主于身,……次而及于身之所具,则有口鼻耳目四支之用;又次而及于身之所接,则有君臣父子夫妇长幼朋友之常,是皆必有当然之则而不容已,所谓理也!"(《程氏遗书》卷十五)就是说万物之所以如此,人与人之间所具有的各种关系、交际原则都是理,它们是必然的、永恒的,也是可以认知和践履的。正如二程所说:"物我一理,才明彼即晓此,合内外之道也。"(同上书卷十八)理作为宇宙的本体,它的存在也是很特别的。它"不同于一物","只是个净洁空阔的世界,无形迹","无情意,无计度,无造作"。(《朱子语类》卷一)宋明时期对"理"的认识既反对了有意志、能造作的天命说,也避免了把一切事物作为万物本源的局限制。理既是无限广大、没有界限、难于捉摸的,又是确实有实在作用的。正如朱熹所说:"以理言之,则不可谓之有;以物言之,则不可谓之无。"(同上书卷一百二十六)

天　理

天理是宋代儒学的基本概念,意指社会的伦理原则和道德规范是天经地义、千古不变的规则。天理与人欲往往作为一对概念出现,谈到天理与人欲的关系时,宋代及后世的思想家各自有不同的观点。

在先秦哲学典籍中,天理并不具有伦理道德的含义。《庄子·天运》说"顺之以天理",《韩非子·大体》说"不逆天理",这里的天理是指自然界运行的规律性及人类所不能逆转的必然性。《礼记·乐记》出现天理与人欲对举的思想。"人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。"此处天理是指天之所生人的本性,它与人们感于外物,贪嗜外物的欲望是对立的。如人们不能抑制内心的欲望,无法抵抗外物的诱惑,就会丧失天理,也就是丧失人的本性。这种说法对宋儒天理与人欲对立的理欲观产生过重要的影响。董仲舒"天人感应"的哲学体系中,把天理看作是最高主宰"天"所授予万物的秩序,其中当然包括人类社会的伦理、道德规范。尽管天理仍然是从属于"天"的概念,不具有自在的本体特征,但这却在把天理社会化、伦理化的道路上迈出了重要一步。周敦颐接受佛教、道教"无欲"说,以

"仁义中正"之性为"人极",主静无欲,把感性欲望排除在人性之外,也影响了儒学天理范畴的发展。

张载提出天理与人欲关系问题。他的关于天理的理论为宋代及以后的天理学说奠定了基础。他所谓的天理,就是性命之理,是人生过程中所遵循的原则。在他的哲学体系中还被称为"天地之性"。他说:"所以谓天理也者,能悦诸心,能通天下之志之理也。"(《张子正蒙·诚明》)就是说天理能够给人的心灵产生快乐的感受,是和宇宙、天地的意志相沟通的。它是指一种超越时空,永恒的道德原则。对于人的欲望,他说:"口腹于饮食,臭舌于鼻味,皆攻取之性也。"(同上)这就是说,人所具有的各种感官欲望也是人性的一种。这种欲望并不是自然而然具有的,需要主体发挥作用且与外物相接触,才会产生。由此可见,在张载的理论体系中,天理与人欲是有区别的。天理是绝对的、永恒的,可以和宇宙自然界相沟通。人欲则是主、客体相互作用而产生,经过努力才能具有。作为天地之性的天理是最高层次的,人欲则是处于低位的。同时,天理与人欲也有共同点,即它们都是人的本性。因此张载的天理、人欲观决定了天理概念发展的两条路线。其一,天理是自然具有的,与宇宙同一具有超越性。与此相比人欲却低一层次。因此天理与人欲被二程、朱熹等人发展为完全不同的两个概念,而且彼此对立,互不相容。其二,天理、人欲都是人性的一种表现形式,因此它们有可能被统一。陆王一派认为天理与人欲都出于人心。

二程以人性与宇宙自然规则相统一的部分为天理,而一切有意识、有目的的活动无论其是否合乎礼仪都是人欲。天理具有如下的特点和性质。他说:"在天为命,在义为理,在人为性,主于身为心。其实一也。"(《二程遗书》卷十八)因此理是具有永恒性的。"人之所以为人者,以有天理也。天理之不存,则与禽兽何异矣!"(《二程粹言》卷二)天理是人与动物相区别的本性,也就是仁义礼智信等伦理道德。天理与人欲绝对不能并存。"视听言动,非理不为,礼即是理也。不是天理,便是私欲。人虽有意于为善,亦是非礼。无人欲即皆天理。"(《二程遗书》卷十五)这句话明确天理就是礼,是一切超功利的行为。如果一切为善,合礼的言行都是有目的、有意识的,便也不能得到承认,依然是人欲,是应该摒弃的。因此他说"灭私欲则天理明矣"(同上书卷二十四)。朱熹的观点稍微柔和一些。他认为天理与人欲是相互依存的。"人欲便也是天理里面做出来,虽是人欲,人欲中自有天理。"(《朱子语类》卷十三)这样他肯定了人欲的合理性。人欲主要是指维持人的生命存在所必须的物质资料。天理的含义与二程的观点一样,而对人欲,朱熹则予以它更多的约束。他说:"饮食者天理也,要求美味,人欲也。"(同上)就是说对物质享受的沉溺,对感官欲望的过度追求就是人欲。他还说:"然天理人欲,同行异情。循理而公于天下者,圣人之所以尽其性也;纵欲而私于一己者,众人之所以灭其天也。"(《孟子集注》卷二)天理是按社会道德规范行动,是为公的。而私欲则是利己行为,是与天理背道而驰的。朱熹对天理人欲关系也归结为一句话,"圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲"(《朱子语类》卷十二),这也成为理学人生论的宗旨。

罗钦顺发展朱熹的思想,把天理说成是道心。"盖人之生也,自其禀气之初,阳施阴受而此理即其主宰一定,生意日滋,缠绵周匝,遂成形质,此上智下愚之所同也。其名为道心,其实即天理。"(《困知记》附录《再答林正郎贞孚》)他认为天理是人的本质,是每个人都具有的。天理与"欲"并不是对立而不能共存的。他说"欲未可谓之恶,其为善为恶,系于有节无节尔"(《困知记》卷上),就是说"欲"本身是无所谓善恶的,只有违背了伦理道德,且没有节制时才可以叫做恶。而且他认为"欲"作为七情的重要内容,是人的本性

的一种表现，因此“欲”是不能被丢弃的。这一点与理学、心学都是不同的。

在天理、人欲概念问题上，陆王一派持与理学对立的观点。陆九渊的思想体系中，“心”是最高范畴，主张天人合一。因此他说：“天理人欲之分，论极有病。”(《象山全集》卷三十五)他认为天理、人欲是不可分离的，都是低于“心”的概念。王阳明则更进一步指出：“须是平时好色好利好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞，而此心全体廓然，纯是天理。”(《传习录》上)他认为私欲也存在于心中，不在心外。良知就是天理，是人心的一点“灵明”，是人人皆有的，是评价是非、善恶的道德标准。只要用这“一念发动处”的良知去克制、消除“私欲”，就是应该做的修养功夫。因此，在以天理除私欲方面，理学与心学是统一的。

王夫之作为理学的集大成者，他的天理观具有如下特点。首先，他认为理与欲是统一的，它们都具有同样的物质基础。“天理人欲，同行异情。异情者，以变化之几；同形者，同于形色之实。”(《周易内传·屯》)第二，他强调理与欲本质相同，而天理是更普遍、更根本的。“天理充周，原不与人欲相为对垒。理至处，则欲无非理。”(《读四书大全说》卷六《论语·宪问》)他肯定人欲存在的合理性，认为合乎道德规范和行为准则的欲望就可以叫做理。这样天理的内容就不仅仅是宋代理学、心学所说的道德规范，而是指一切合乎事物发展，能够有存在的合理性，符合本性的性质。第三，“欲”具有不同的性质，只有自私的欲望才是应该予以否定的。“天下之公欲，即理也；人人之独得，即欲也。”(《张子正蒙注·中正篇》)

戴震继承了王夫之的一些思想，成为在天理问题上极有特点的一位清代思想家。他以批判程朱的理欲观为己任，在《孟子字义疏证》篇末说明自己的写作目的时说：“程朱其所谓欲，非帝王之所尽心于民，其所谓理，非古圣贤之所谓理。”他的天理观也是通过对人欲的描述而得以明确的。在认识论方面他以自然、必然解释人欲、天理。他首先肯定欲是一种本性。“欲根于血气，故曰性也。”(《孟子字义疏证·理》)接着说：“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓义理。自然之与必然，非二事也。”(同上)这就是说欲与理的区别，也就是自然与必然之间的区别。只有发现了自然之欲而又对它进行思考、审察，才能认识其中的必然之理。这样由欲可以转化为理，他说：“性，譬则水也；欲，譬则水之流也。节而不过，则为依乎天理。”(《孟子字义疏证》卷上)这个比喻说明，性是水，是实体，欲是水的流动，是实体的运动形式，也是水的自然属性。只要对欲进行适当的节制，而不过分，就是顺天理，也就可以归于天理了。在此基础上，戴震还明确肯定了欲的社会历史作用。“凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”(《孟子字义疏证·权》)他把情感、欲望等一贯被贬低的人性表现，提到了相当高的地位，把它视作推动一切人类活动发展的动力，给天理概念予以一个很好的总结。

理一分殊

理一分殊是说明世界普遍性与特殊性、统一性与多样性关系的一对范畴。“理一”是指普遍或一般，代表世界的统一性；“分殊”指特殊或个别，代表世界的多样性。

周敦颐所说的理一指太极，二殊指阴、阳二气。在《通书》中他论述了二气五行化生万物之后，说：“二殊五实，二本则一，是万为一，一实万分，万一各正，小大有定。”(《通书·理性命》)意思是说，万物由于阴阳二气之不同而显示不同的特性，然而构成万物的质料——五行，却是相同而实在的。阴阳二气又都本于太极，在这种意义上，万物的大小不同

都有其必然性，是由统一的太极决定的。他还说："神明之德，通于万殊；万物之情，类于形器。"(《横渠易说·系辞下》)"神明之德"就是太极，它与"万殊"是相通的。在周敦颐那里，"万殊"指代万理还是万物并没有明确论述。儒学思想史上关于理一分殊的争论起源于张载《西铭》的首句"乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃浑然中处。"意思是说天是人的父亲，地是人的母亲；人十分藐小，与万物一样生存于天地之间 。程颐与杨时论《西铭》时，杨时认为像张载所说的那样，就会走上只知"父天，母地"连自己生身父母也没有分别的兼爱道路。程颐回答杨时的问题时，提出"理一分殊"四个字。"《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。……分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而非之。分立而推理一，以止私胜之流，仁之方也；无别而述兼爱，至于无义之极，义之贼也。"(《二程文集·答杨时论西铭书》)这是讨论伦理学问题，强调"理一"与"分殊"统一的重要性。如果只有分殊，则丧失仁义，私利成为社会的主流；如果不讲分殊，就会成为绝对的兼爱，丧失道德礼义的原则。这些都是不可取的。因此"理一"就是以仁为核心的伦理原则，"分殊"就是保证社会等级关系的道德规范。二程对理一分殊还有其他看法。其一，太极之理为"理一"，天地万物分有此理为分殊。"散之在理则有分殊，统一在道则无二致。"(《二程集·伊川易传·易序》)这就是所谓"万理归于一理。"其二是"理一"指事物的统一性，"分殊"指事物的差异性。"天下之理一也，途虽殊而其归则同，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。"(《二程集·伊川易传》)这实际是说"万物一理耳"(《二程粹言》卷一)。其三，"理一"是事物的整体及其功能，"分殊"是构成事物的各组成要素及对这一事物的作用。"尝试观诸其身，耳目口鼻，肢体脉络，森然有成列而不乱，定其分于一体也。一处有阙，岂惟失其用，而体固不完矣。是'理一分殊'之说也。"(《西铭说》)强调分殊对理一的重要性，而万理与一理的关系却没有探讨。朱熹的观点则较为明确，他说"物物各具一太极"，这就彻底贯彻了理本体论。万事万物各具其独特的理，这理与普遍的本体理并没有本质区别。他认为理就是"理一"与"分殊"的统一，也就是普遍性与特殊性的统一。"或问理一分殊。曰：'圣人未尝言理一，多只言分殊。盖能于分殊中事事物物，头头项项理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。'"(《朱子语类》卷二十七)就是说理一分殊是一理与万理的关系，万理统一于一理，同时一理又通过万理而得以表现自身。只有认识万殊才能认识理一。通过对"理一分殊"的论述，朱熹还论证了事物的统一性与多样性。"只有此一理，万物分之以为体。"(同上书卷九十四)万物各具其特殊的理为本体，同时这些有独特性的理又统一为"理一"。统一的理为万物共同的本体。由于理之分，才有事物的多样性；由于理的统一，才有事物的统一性。以理为本体的事物也具有统一性和多样性。

罗钦顺对理一分殊作了比较精彩的论述。他从"理气为一"的观点解决了一般和特殊之间的关系问题。他的哲学最高范畴是作为宇宙本体的气。"理一"和"分殊"都是气的属性的反映。"谓理一分殊，理与气皆有之。以理言则太极理一也，健顺五常其分殊也；以气言则浑元一气理一也，五行万物其分殊也。"(《困知记》附录《与林次崖宪佥》)这就是说理一和分殊，即统一性和特殊性是有层次的，它们可以是各种规律之间的关系，也可以是规律与具体万物之间的关系，然而无论怎样，它们都是统一的。"分殊从理一中来，而理一在分殊中见，不能离分殊而超然独存。""盖人物之生，受气之初，其理惟一，成形之后，其分则殊。其分之殊，莫非自然之理；其理之一，常在分殊之中。此所以为性命之妙也。"(《困知记》卷上)就宇宙论而言，人与物

都源于一气，有共同的自然规律。它们在最初都是相同的。人或物作为个体一旦形成便具有了其特殊的规律，这些特殊规律也是“自然之理”，是万物之所以统一的原因所在。因此理一分殊在气的统帅之下具有更大的合理性。王廷相与罗钦顺相似。他也是以气作为最高范畴，以理一分殊作为属性范畴。他说：“人与天地鬼神万物，一气也。气一则理一，其大小、幽明、通塞之不齐者，分之殊耳。知分殊，当求其理一；知理一，当求其分之殊。”（《慎言·作圣篇》）“理一”是一个抽象原则。“分殊”指理还是指物并不明确，但是它们的相互依赖与统一却是确定的关系。王夫之认为宇宙中万事万物都各有其自身的道理，彼此各不相同，独具特色，可是它们又具有可以统一的性质。“细为分之，则非但身之与国不可以一律相求，即身之于家，家之于国，亦有厚薄之差。……故曰理一而分殊，然原其分殊，而理未尝不一，要以帅人而后望人之从，其道同也。”（《读四书大全说》卷一）实际这里的理一分殊意指抽象的普遍性与特殊性是统一的。

心

心是儒家哲学非常重要的哲学范畴，它在哲学认识论、伦理观及本体论三个方面有重要意义。在认识论上它指思维、使思维活动产生的器官和因此而产生的思想、认识。在伦理观上它指人的道德意识和自由意志。在本体论上它有时是指宇宙的本体，与物相对。“心”在《论语》中已有论述，而且具有认识和道德意识两种含义，这就奠定了“心”概念发展的基础。佛教传入以后，以心为本体的思想才开始出现。

首先，从认识论方面讲。《论语·阳货》说：“饱食终日，无所用心。”这是孔子批评一些每天除了吃饭不干任何事情，没有丝毫认识活动的人。孔子是不喜欢下棋这样一些被视为娱乐，甚至带来玩物丧志恶果的活动的，而对于那些无所用心的人来说，“弈”也是件好事。可见这里“心”是笼统指任何一种认识活动。孟子提出“心之官则思”的命题，认为心是思维器官。他说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）这里以耳目等感觉器官与心之官对举，肯定心有思维作用，不会像感觉器官那样失于片面。而且他认为只有经过思考才会获得认识。可以肯定，这种具有思维作用的心并不是我们现在所说的心脏。先秦论心最详的是荀子。他认为：心与其他感官都是认识活动必须依赖的，而心在各种感官中占有统治地位。“耳目鼻口形态各有接而不相能也，夫是之谓天官；心居中虚以治五官，夫是之谓天君。”（《荀子·天论》）心作为一种认识器官它是无形的，却又协调各种感官的认识作用，成为五官的重要统师。荀子认为在人的认识活动过程中，心和五官所起的作用是不同的。“天官薄类”即各种感官和外物接触后便产生相应的感觉印象，要获得真正的认识就必须经过“心有征知”的过程，心才能够认识客观对象。心是进行抽象思维的。“人何以知道？曰心。”这是说心所认识的是抽象的道。对于认识抽象的事物之所以如此的原因，必须发挥心的功能，而且这种认识活动可以脱离感觉器官独立进行，具有比五官更高级的优越性。

心还具有伦理学的意义。它主要是指对道德观念的意识。这种含义在《论语·为政》中就出现了。孔子称自己“七十而从心所欲不逾矩”，指自己道德意志的自由状况与社会道德规范的统一。孔子还夸曾子“其心三月不违仁”（《论语·雍也》）他心目中具有“仁”的思想，而且能够坚持一段时间，这是很不容易的。仁是具有丰富道德内涵的概念，因此心是一种道德自主的意识。孟子发挥了孔子的这种思想，提出“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞

让之心"、"是非之心"。(《孟子·公孙丑上》)心是指生而具有的道德意识。孟子还提出培养这种道德意识的方法是"求放心"。他说:"人有鸡犬放,则知求之;有放心,而不知求。学问之道无他,求其放心而已矣。"(《孟子·告子上》)这就是说,先验的道德意识必须经过修养,不断培植,才能茁壮地成长。由于荀子提出性恶论,他十分肯定心对于行为的主导作用。"欲不待可得,而求者从所可。欲不待可得,所受乎天也;求者从所可,受乎心也。"(《荀子·正名》)这就是说,人为了满足自己的欲望,他必须要受制于心。心具有裁制情欲,主宰行动的作用。也就是他所说的"性之好恶喜怒哀乐谓之情,情然而心为之择谓之虑"(《荀子·正名》)。他把心与情分开,也就是情感与理性分开,并且主张以理性约束情感。这种思想对宋代也有影响。

宋代儒家对心的讨论又有了一些新意。首先张载对心何以产生作了解释,他说:"由太虚,有天之名;由气化,有道之名。合虚与气,有性之名;合性与知觉,有心之名。"(《张子正蒙·太和篇》)他提出太虚就是天,气的运动变化就是道,明白太虚即气,虚和气统一就是性,性与知觉的合一就是心。可见心是指能够对事物的现象和本质进行认识的能力。在此基础上,他提出了"尽心"和"大心"的观点,认为只有尽心、大心才能真正发挥这种认识功能。他说"若只以见闻为心,但恐小却心。今盈天地之间皆物也,如只据己之闻见,所接几何?安能尽天下之物?所以欲尽其心也。"(《张子正蒙·诚明篇》)认识活动如果仅限制在个体感官直接接受的现象范围之内,人对事物的了解和认识就狭小有限。所以,要对宇宙和万物有所了解,就须努力扩展自己的思维,超越感官的局限,以彻底发挥思维的能动作用,这就是"尽心",也就是"大心"。"大其心则能体天下万物。"(《张子正蒙·大心篇》)张载把心视作理性思维,并且是超越感觉认识局限性的。程颢对《尚书·大禹谟》中的四句话"人心惟危,道心惟微,惟精为一,允执厥中"进行解释,使这四句话有了明确的伦理内涵。"人心惟危,人欲也。道心惟微,天理也。惟精惟一,所以至之。允执厥中,所以行之。"(《二程集·遗书》卷一)他认为道心是道德意识,人心是感性欲望,两者是交织在一起的。程颐则不同,提出了心之体与心之用,但没有详细论证。"心一也,有指体而言者(自注:寂然不动是也),有指用而言者(自注:感而遂通天下之故是也),惟观其所见如何耳。"(《与吕大临论中书》)就是说心只有一个,它的善恶和它的作用在于心是运动还是静止。朱熹继承发扬了张载和二程的观点。在"心所从来"的问题上,提出"所觉者,心之理也;能觉者,气之灵也"(《朱子语类》卷五),心是理与气结合的产物,心是包含了知觉之理,同时又具有气之灵才能够对外物进行认识。由于构成人的理是同样的,因此人心只有一个,而由于所禀之气不同才有了"道心"和"人心"的区别。"心之虚灵知觉,一而已矣。而以为人心、道心之异者,则以其或生于形气之私,或原于性命之正,而所以为知觉者不同,是以或危殆而不安,或微妙而难见耳。然人莫不有是形,故虽上智不能无人心,亦莫不有是性,故虽下愚不能无道心。"(《中庸章句》序)任何人都有道心和人心,它们都具有认识的作用,只是表现不同。朱熹认为人心是人的主宰,他说:"人之一身,知觉运用,莫非心之所为,则心者固所以主于身,而无动静语默之间者也。"(《朱文公文集》卷三十二《答张钦夫》)人的任何活动包括诸如动静的运动,各类认识过程,语言表达等都是在心的支配下完成的。朱熹还区分了作为理性认识能力的心和形体性的心,他说:"如肺肝五脏之心,却是实有一物。若今学者所论操舍存亡之心,则自是神明不测。"(《朱子语类》卷五)心脏是有形的实体,而思维活动是无法预测且很神妙的。朱熹提出了"心统性情"的命题,以回答心与其他思维、意识活动的关系。

("心统性情"一说始于张载,但他没有明确论述)朱熹说:"性是体,情是用,性情皆出于心,故心能统之。"(《朱子语类》卷九十八)理性与情感都是心的作用。他详细说明:"心者一身之主宰;意者心之所发,情者心之所动,志者心之所之。"(《朱子语类》卷五)心是意、情、志的统一体。意就是一般的行为动机,情是指感情、情绪,志是行为的目标,也就是志向。可见朱熹所说的心实际是指人的意识及一切主体的意识活动。陆九渊、王阳明的观点则与朱熹不同。他们把心看作超越时间和空间的永恒存在。"四方上下曰宇,往古来今曰宙,宇宙便是吾心,吾心即是宇宙"(《陆九渊集·杂说》),这是陆九渊把认识活动的客体看作是内在于自己本心的。同时他所说的心还是指先验的道德意识。"仁,人心也,心之在人,是人之所以为人,而与禽兽草木异焉者也。可放而不求哉?"(《陆九渊集·拾遗》)人心是人的本质,它可以用"仁"概括。因此心是认识论主体与客体的统一,也是伦理观中的基本概念。王守仁说:"心不是一块血肉,凡知觉处便是心。如耳目之知视听,手足之知痛痒,此知觉便是心也。"(《传习录》卷下)心是指一种能力而不是指有形的实体。心不仅为人所具有,而且是宇宙所公有的:"先生曰:'尔看这个天地中间甚么是天地的心?'对曰:'尝闻人是天地的心。'曰:'人又甚么教做心?'对曰:'只是一个灵明。'曰:'可知充塞天地中间只有这个灵明'。"(同上)这与陆九渊一样,把心看作宇宙的统一性。在此基础上,他提出的修养方式就是消除一切私心,只要有私心的行为,都是必须抛弃的。心具有了本体的意义,可以脱离物质实体而存在。王夫之综合宋元以来的观点,承认心的统帅作用后,强调心与感官的联系。"一人之身,居要者心也。而心之神明,散寄于五藏,待感于五官。"(《尚书引义》卷六)就是说心只有寄居于人的身体之中,以感官认识为基础,才能发挥作用。尽管心有想象等超感觉的作用,也必须以感觉的见闻为依据才有可能发生。因此他所说的心就是指理性思维。

和

和的本义是指歌唱时的相互应合,引申而指不同事物间相互和谐一致的关系。

在儒家学说中,和被看作是一种良好的人际关系状况和极高的道德境界,并成为指导人们思维和行为的准则。

早在春秋时期,当时的一些执政者和思想家们就开始探讨和这个概念。《国语·郑语》记载周太史史伯的话说:"夫和实生物,同则不继。以他平他之谓和,故能丰长而物归之。若以同裨同,尽乃弃矣。……于是乎先王聘后于异姓,求财于有方,择臣取谏工,而讲以多物。"史伯把和定义为"以他平他",即不同事物相互集合得到平衡,从而能产生出新事物,这就叫"和实生物"。如果只是相同事物重复相加,就不可能产生新事物,这就叫"同则不继"。史伯劝谏君主应当把和作为治国的原则。比史伯稍后的齐相晏婴也讨论了和与同的区别,晏婴也认为和是不同事物之间的统一,和运用到君臣关系上,就要求臣下不可完全顺从君主,而应该既赞同君主正确的地方又能举谏君主的过错,这样才能做到君臣和谐,使国家得到治理。

儒学创始人孔子继承前代思想资料,把和看作是最高的政治伦理原则。他说:"君子和而不同,小人同而不和。"《论语·子路》在这里,孔子区别了和与同,他认为一个有道德的君子在为人处事时应力求与周围的人和睦相处,但却并不盲目地附和别人也不朋比成党。儒家经典《中庸》中还记载了孔子区别和与流的话:"故君子和而不流,强哉矫!中立而不倚,强哉矫!"孔子把流看作是和的对立面,所谓"和而不流"就是说君子应该和别人协调一致但却不是无原则地迁就他人,和是在遵守

原则、遵守礼义的前提下与别人取得和谐。《论语·学而》记载孔子弟子有若的话说："礼之用，和为贵。"就是说按照礼义来处理人际关系，使人们之间和谐一致，就会达到人际关系的理想境界。

孔子不仅把和看作是一种良好的人际关系状况，同时也把和看作是一种良好的政治状况，在赞扬郑国执政子产时孔子说："善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。"

先秦其他儒学典籍也论述了和概念。《中庸》说："喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。"这里把中看作是天道和人性的本然状态，而和则是符合礼节法度的正确的行为方式和理想的精神境界。《周易》也论述了和概念，并认为天下万物各正性命，互相间不损害，就达到了最好的状态——太和，所谓太和就是最大的和谐。《周易》把和看作是宇宙的本然状态和最佳状态。

汉代大儒董仲舒把和与阴阳联系起来，认为和是阴阳的相半、谐调，是天地的最佳状态，人应效法天地，以和修身、治国。宋代理学奠基人周敦颐把和与理联起来，认为"万物各得其理然后和"，这与《周易》中的太和思想是比较接近的。

和的观念不仅在思想史上影响深远，而且更深入到了中国人的现实生活之中，成为最高的价值标准，在这个标准指导下，人们追求个体心灵的平和、家庭的和睦、人际关节的和谐以至天人之际的和谐。历代的封建帝王也把和看作是理想的政治境界，并希望保持这种和谐，使他们的家天下永远延续下去。

中　庸

中庸是儒家哲学的基本概念，被看作是人们思维和行为的准则，同时也指理想的道德境界。

据学者们考证，上古时代"庸"字的意义是用，中庸就是用中，中庸一词最早是由孔子提出的，但贵中、用中的思想在孔子以前就存在了。《论语·尧曰》记载尧的话说："咨，尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。"这里把执中看作是一种基本的治国安民方法。

孔子继承了前人贵中、用中的思想，并更多地把中庸运用到人类的道德生活中去。《论语·雍也》说："中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。"孔子把中庸看作是至德，即最高的道德。在孔子看来，中是事物内部和人类社会生活里的一种恰当的标准，超过这一标准准或达不到这一标准都是不好的，《论语·先进》记载孔子评价他的两个学生时说："师也过，商也不及。……过犹不及。"孔子明确反对偏离中庸原则的行为。《论语·为政》说："攻乎异端，斯害也已。"不过，孔子的中庸并不是一种无原则的折衷主义，它有自己的内在标准，《礼记·仲尼燕居》说："夫礼所以制中也"，就是说中庸之道应是在礼的指导下去思想、行动。

儒家学派十分重视中庸思想，传世的儒家典籍《礼记》中就专有一篇《中庸》。《中庸》把中庸的道德境界提得很高，它说："天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。"《中庸》把能否做到中庸作为划分君子和小人的标准，并进一步提出了"时中"的思想，它说："君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之反中庸也，小人而无忌惮也。"所谓时中是指有道德的君子在任何时候、任何条件下都能做到中庸，而小人却不能遵守礼，行事肆无忌惮，所以只好"礼不下庶人，刑不上大夫"了。

汉代大儒董仲舒把中庸运用到治理国家的政策中，提出了调均的主张。他说："孔子曰：'不患贫而患不均'，故有所积重则有所空虚矣。大富则骄，大贫则忧。忧则为盗，骄则为暴，此众人之情也。圣人则于众人之情，见

乱之所从生，故其制人道而差上下也。使富者足以示贵而不至于骄，贫者足以养生而不至于忧，以此为度而调均之。是以财不匮而上下相安，故易治也。”董仲舒从封建国家的长治久安着眼，试图用调均来缩小社会上贫富间的差别，减缓社会矛盾。到了曹魏时代，刘劭著《人物志》，把中庸运用到品评人物中，他说：“故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德为目；兼德之人，更为美号。是故兼德而至，谓之中庸。中庸也者，圣人之目也。”刘劭把达到中庸境界的人称为圣人，列于人物品级的最高等。

宋代理学兴起后，中庸理论更受重视，《中庸》与《大学》、《论语》、《孟子》并列为“四书”，成为封建王朝官方钦定的最高经典。理学家们对于中庸作了新的解释和发挥，程颐说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理。”朱熹认为：“中者，不偏不倚，无过不及之名。庸，平常也。”他又说：“中庸者，不偏不倚，无过不及，而平常之理，乃天命所当然，精微之极至也。”程、朱释庸为“常”，认为中庸就是不变的天理、常理，这实际上是把三纲五常之类所谓合乎中庸之道的封建伦理看作是恒常不变的天理。程、朱关于中庸的解释在后期封建社会被奉为正统，影响极大。

综合起来看，以孔子为代表的儒家中庸理论，承认事物中普遍存在着矛盾的两端，它企图通过不偏不倚的执中方法来调和、统一事物的矛盾，使之处于稳定状态而不至于发生质的转化。中庸理论运用到人的道德修养和行为方式上，就是要求人们自觉遵守道德规范、行事不走极端，从而达到调和人际关系、明哲保身的目的。中庸理论运用到治国上，则要求调和各方面的利益冲突，使社会矛盾不激化，维持现存秩序的安定。中庸理论重和谐、稳定，这是它的高明之处，但是一味重调和而反对变革，自然就会走向保守，尤其是到了封建社会后期，中庸理论被奉为教条，把封建纲常名教绝对化，严重地束缚着人们的思想，阻碍了社会生活向新境界的发展。

体　用

体用是唐宋以至明清哲学经常使用的范畴，渊源于先秦。在《荀子》中它们才首次作为一对范畴而被提出。体用在哲学发展的不同阶段，在不同的思想体系中具有不同的含义，其含义经历了由简到繁的发展历程。体用作为儒学的主要范畴，其含义有如下几种：第一，“体”指具体的、有形的万物，“用”指该物所具有的功能、作用。这是体用最基本的含义，而且经常被用作类比论证其他有相似关系的概念或命题。第二，“体”指本体，“用”指现象。这主要表现在思想体系的天道观，宇宙观中。第三，“体”是事物自身的本质，“用”是指该事物作用于其他对象，与其他事物发生联系时而表现出的某种性质。在中国哲学的范畴中，与体用有相似含义的范畴还有本用、质用。

作为哲学范畴的“体”与“本”有相似含义。《论语》中“本”五见，如“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与？”（《学而》）“本”指根本，这是最主要的内涵，也可以说是事物的本质。而“本”的含义在《孟子》中则更加明晰了：“且天之生物也，使之一本”（《孟子·滕文公上》），“本”是唯一的，绝对的，不能有处于同等地位的相对之物。可见“本”是指一事物所具有的本质特点，它具有唯一性、独在性，是一物之所以成为它的根本。由此可以看出，本末与体用概念有紧密联系。

《荀子》中第一次出现体用对举。“万物同宇而异体，无宜而有用。”（《荀子·富国》）这里“体”指形体，“用”指用处，功能。因此对一事物而言，体是常在而可以独立于人的。用是潜在的，只有被人利用才能显现出来，而且表现各异。《荀子·解蔽》中有这样一段，可以

窥知"道、体、用"三者的关系。"墨子蔽于用而不知文,宋子蔽于欲而不知得,慎子蔽于法而不知贤,申子蔽于执而不知知,惠子蔽于辞而不知实,庄了蔽于天而不知人。故由用谓道尽利矣,由俗谓之道尽嗛矣,由法谓之道尽数矣,由执谓之道尽便矣,由辞谓之道尽论矣,由天谓之道尽因矣——此数具者,皆道之一隅也。夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。"就是说"用"、"俗"、"法"、"执"、"辞"、"天",都仅仅是"道之一隅",而道的特点是"体常而尽变",道体和道尽是道所包含的内容,是道的两个组成部分,常和变是这两部分各自具有的特点。由此,"体"和"尽"在本体论中是两个相对的概念,而"用"仅仅是"尽"的一种表现。也就是事物本体的变化性在人事方面的表现。在这种意义上,"体"是代表普遍原则的恒常性,"尽"是代表普遍原则的变化性,"用"是这种变化性的一种表现形式,是指事物有被人利用而显示其功能的特点,是比"体"低一层次的概念。"体"从此便具有了作为哲学本体范畴的萌芽。

尽管体用被作为相对的关系提了出来,但还不是哲学范畴。体用真正成为哲学范畴,应该说是始于玄学。王弼论证有无的本体范畴时,不仅用体用范畴的性质规定有无,而且作为把无有与本末、一多、静动、常变、言意等范畴相连接的中介,构成自己以无为本的哲学范畴结构。他以"万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也"(《老子道德经注》三十八章),明确提出了体用二者的关系问题。唐代的儒家学者崔憬,把体用的意义明确下来。"形质之中有体有用,体即形质,用是形质之妙用"。孔颖达曰:"故以无言之,存乎道体;以有言之,存乎器用"。形而上之道是无是体,形而下之器是有是用。"道体""器用",这里"体"有本体、实体之意,"用"有表现、功用之意。以体用喻道器、无有、形上形下,是对体用范畴的发展。由以上论述可以看出,"体"是实体、本体,"用"是"体"的作用、功能,这样的含义已经固定下来,广为人所接受。体用可以作为连接不同层次范畴的中介。体用可以借以解释其他范畴,是中国哲学较早出现、意义较明确、较为根本的范畴。

在佛教哲学中,也无不谈体用。无论是智颉的"显体专用理,宗用专用事"(《法生玄义》卷一上)的理事体用观,还是法藏"体用不碍双存"(《法界缘起章》)"体用全收,圆通一际"(《华严策林》)的性相圆融说;无论是禅宗神秀"总归于体用二字"(《楞伽师资记》)的心体用说,还是慧能的"定是慧体,慧是空用""定慧体不一不二"以及"无念为宗,无相为体,无住为本"(《坛经》)的心体顿悟说,都是一种心性本体论。它们以绝对超越的普遍存在为体,以具体相对的现实为用。

玄学和佛学的体用说,对体用范畴自身的含义并没有很多新的影响,但他们的思维方式都直接影响了理学家们。他们在明确体和用两个概念的含义的前提下,体用关系问题成为他们研究的重心。邵雍吸收佛家、道家体用不离不杂、即体即用、非体非用的思想,开体用一源的端绪。他说:"声色气味,万物之体也;耳目口鼻者,万人之用也,体无定用,惟变是用;用无定体,惟化是体,体用交而人物之道于是乎备矣。"(《皇极经世·观物内篇》)程颐明确提出了"体用一源,显微无间"(《周易程氏易传》序)。体用都源于理,体不离用,即本体不离现象,表现为发育流行的过程;同时"体用一源"就说明本体与现象又截然不同,仅仅是同源而已。程颢强调"体用无先后"(《遗书》卷十一),体中有用,用中有体,体即用之体,用者体之用。体用关系在这时得到了明确的规定。

朱熹运用体用范畴,完成了理本论的体系,同时对之作了进一步规定。首先,体是第一性存在,用是体派生的。"见在底便是体,后来生底便是用。"(《语类》卷六)"先有体而后有用。""凡言体者,必先做个基骨也。"(同上书卷九十八)其次,体是普遍超越的实体存

在,所谓用,则是它的现实作用,即现象界的具本存在及其过程。它们都是用来说明最高范畴"理"的。所谓"道兼体用","体是这个道理,用是他的用处"。(同上书卷六)第三,体用不是孤立存在的,它们有相互依赖的关系。"用即体之所以流行","即是体中流出也"。(同上书卷四十二)用虽然在体之后,但又是体之所以流行的原因,所以有体必有用;用也不是孤立地存在,必有其体。第四,提出"盖寻这用,便可以知其体"(同上)的命题,表现出由现象认识本质的猜测。这一观点后由王夫之加以进一步改造和发展。第五,明确提出有两种意义上的体用观。"若以形而上者言,则冲膜者固为体,而其发现于事物之间者为用。若以形而下者言之,则事物又为体,其之发现者为用。不可概谓形而上者为道之体,天下之达道五为用也。"(《答吕子约》)前者即形而上者之体用是本质与现象的关系,后者即形而下者之体用是万物与其作用的关系。以前的哲学家是在没有明确区分的情况下混合使用两种意义的体用的。陆九渊不讲体用是把体用合二为一了;王阳明以体用为根本范畴,建立了他的哲学体系,与朱熹"体用为二"的思想相对立,认为体用是心的体用,心之体即良知,是先验观念,心之用就是良知的发用流行,也就是物。实际上这种思维方式与朱熹是一致的。与理学、心学不同,北宋张载提出"太虚无形,气之本体,其聚其散变化之客形尔。"(《正蒙·太和篇》)他以太虚之气及其属性为宇宙本体,以万事万物为本体的表现或作用,二者是实体和现象的关系。气即是本体是无形的,同时还是实体,可以运动变化,演化各种有形的万物。但是他没有明确提出体用。

王夫之批判、发展了理学和心学,以能所关系解释体用,把体用从本体论领域引入认识论领域。"体俟用,则因所以发能;用用乎体,则能必付其所。"(《尚书引义》卷五《召诰无逸》)坚持以客观存在为体,以主观认识为用。这与张载有相似之处而又更加深刻。他说:"天下之用皆有者也,吾从其用而知其体之有,岂待疑哉?用有以为功效,体有以为性情,体用胥有而相需以实。"(《周易外传》卷二)"有"相当于西方哲学所说的存在,"功效"就是表现,"性情"指本性与属性。这句话反映了本性与表现的统一性,同时也肯定了事物本质的可知性。

清代颜元提倡实事实功之学,把范畴理论变为实践问题。而体用的含义及其关系则流传下来,成为论证现实问题的工具,似乎和唐代有相似之处。近代张之洞"中学为体,西学为用"之说更是产生了深远的影响。他借体用范畴说明自己对待传统文化与西学的态度,就是不能闭关自守,也不搞全盘西化;以传统文化的伦理价值观为根本,而西方的科学技术则是固其根本的手段。

格物致知

格物致知之说首见于《礼记·大学》,但是《大学》的作者并没有深入论证其含义。在宋元时期,格物致知成为思想家的主要话题之一。他们"格物致知"的认识论往往与理或气本体论构成完整的体系。

《大学》说:"致知在格物,格物而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。"这里格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下,宋代理学家称之为"八条目"。"八条目"中的后七条,《大学》中都作了阐述,唯有头条"格物"没有解释,到宋代便产生很大分歧,各儒者都有自己的解释。

明确提出"格物致知"并进行详细论证的当数程颐。首先他以为格物致知是每个人都具有的能力。他说:"'致知在格物',非由外铄我也,我固有之也。因物有迁,迷而不知,则天理灭矣,故圣人欲格之。"(《二程集》)意

思是每个人都有格物致知的能力，只是由于人们常常为事物的变幻莫测所迷惑，而没有获得对天理的认识。圣人便欲“格物”，使天理显现出来。其次他谈到“今夫欲致知，须要格物”（同上）。那么所格之物是什么呢？程颐说：“物者，凡遇事皆物也。”（同上）可见其范围之广泛，应当既包括自然界的万物，又包括各种社会现象。在回答弟子“格物是外物，是性分之物”的提问时，程颐答道，“不拘，凡眼前无非是物，物物皆有理。如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理。”（同上）更肯定了认识对象“物”的范畴，且包含了格物的目的“明理”。第三，谈“致知”的内容。程颐把“知”分为两种，即“闻见之知”和“德性之知”。“闻见之知，非德性之知。物交物则知之非人也，今也所谓博物多能者是也。德性之知，不假闻见。得之于心，谓之有德。”（同上）这样，由格物的两种对象，及“致和”的两类内容，便决定了认识过程的两条不同路线。一条是为了获得闻见之知，其主要方法是思考。他认为“能致知，则思一日，愈明一日，久而后有觉也”（同上）。就是说每日的思考积累起来便可以达到认识事物之理的目的。同时他强调思考过程中不能以感觉经验扰乱思虑：“所闻所见者，外也，不可以动吾心。”（同上）他还指出有时思无所得的现实，指出“思虑，久后，睿自然生。若于一事上未得，且别换一事思之，不可专守着这一事。盖人之知识，于这里蔽著，虽强思亦不通也。”（同上）就是说，在认识过程中，应该灵活变动，认识对象可以更换，而不一定固守一物不变。另一条路线是为了获得社会人伦知识及品德修养的提高，其方法主要在于体悟。“‘致知在格物’。格，至也。物，事也。事皆有理，至其理，乃格物也。然致知在所养，养知莫过于寡欲二字。”（同上）就是说寡欲“是提高品德修养的根本方法，而且“格物之理，不若察于身，其得尤切”（同上），即从自身做起，以自身为最初的认识对象，得到的知识将更真切。当然这两条认识路线并不是没有关系，而是可以沟通的。首先，无论哪种认识方法都以“诚”为基本的前提。“但立诚意去格物，即迟速却在人明暗也。明者，格物速，暗者格物迟。”（同上）就是说只有诚意才能有格物的快慢问题。有弟子问：“进修之术何先？”曰：“莫先于正心诚意”，也表达了同样的意思。更重要的是在程颐看来，天下万物之理及人理想都是统一的，所得“闻见之知”与“德性之知”的实质，即物理与人理也是统一的，所以只要善于把两理会通，就是真正认识天理了。有人问：“观物察己，还因见物，反求诸身否？”程颐回答：“不必如此说，物我一理，才明彼即晓此，合内外之道也。语其大，至天地之高厚，语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。”（同上）就是说天下只有理，认识一种后如能贯通便识得天理，而不在于遵循了一条怎样的认识路线，即“各随人深浅，如于蹊万径，皆可适国，但得一道入得便可”（同上）。格物致知是渐近的过程。“所务于穷理者，非道须尽穷了天下万物之理，又不道是穷得一理便到，只是要积累多后，自然见去。”（同上）

同时他说：“格犹物也，物犹理也，犹曰穷其理然后足以致之，不穷则不能致也。格物者适道之始，欲思格物，则因近道矣。”（同上）似乎有把致和与穷理统一的趋势，到朱熹便直接提出了格物穷理之说。他用“致知”的最终目的——“穷理”代替了“致知”的活动。他认为人的认识活动与自我修养是统一的，即认识论和人性论，真理论和价值论的统一。心学家陆九渊也讲格物致知，但他所说的方法是自我反思。他认为：心中之理一切皆备，不需要文字，“义理之在人心，实天之所为，而不可泯灭焉者也。”（《象山全集》卷三十二）而他的理论结构与朱熹并无太大区别，他们分岐的焦点则在于方法论。

关于“格物致知”的两种方法，心学派发展为王阳明的“致良知说”；理学派发展为王夫之的“格物致知说”。王夫之尽管增加了许

多新观点，如认识能力的主观性及认识对象的客观性，认识过程中要联系实际，不仅仅是读书，“格物者，非记诵词章，区区于各物象数之迹，穷年不殚。亦身有所事之物，必格之也”。（《礼记章句》卷三十一《中庸》），初步具有“经世致用”的特点等，但他始终没有冲破理学的框架。

方以智把“质测”之学运用于格物致知，提出了新的见解。他认为“格物”是研究“至理”即普遍规律的，而普遍规律只能从各类具体科学中得到。“舍物则，理亦无所得矣，又何格哉？”（《物理小识·总论》）离开具体事物的规律，“理”便无从得到，格物也就成为空话了。这给“格物致知说”增加了新鲜空气，理学的道路便不再通行了。戴震的格物致知理论，则使感性经验与理性认识进入了认识论：“‘格’之云者，于物情有得而无失。思之贯通，不遗毫末，夫然后在己则不惑，施及天下国家则不憾，此之谓‘致其知’。”（《原善》卷下）

知　行

知行是中国古代哲学史认识论和伦理观的一对重要范畴。知，指知道、知识、认知。行，本义是道路，引申为行动、践履。儒家的所谓知行，主要是指对伦理规范的认识和践履。它最早出现于《尚书·说命中》“非知之艰，行之惟艰。”意思是说，对于一件事知道它的道理并不难，而实行起来却很难。先秦哲学很分散地谈到知行问题。在宋元时期以后，各种哲学体系都涉及知行关系，知行的探讨达到比较成熟的阶段，并成为哲学思潮中的突出问题。

先秦孔孟的论著中，接触到了知行问题，但是没有明确、直接论述知行的关系，而且把认识论与伦理修养混合在一起谈。他们所探讨的主要问题是言与行，知与智 。孔子所说的“知”是道德理想人格具有的一种品质。他说：“君子道者三，我无能焉；仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”（《论语·宪问》）“君子”是孔子思想体系中的道德理想人格，因此“知”是伦理观的概念。同时在孔子思想中言与行是一对范畴。“君子耻其言而过其行。”（同上）他主张言行一致。孟子把智与知混为一谈，也就是把自然之知与伦理之知混为一谈。他说：“是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“智”，作为一种能够做出道德判断的能力，也是先天所具有的一定的道德感，是不需要向外物去追求的。同时他还说：“如智者若禹之行水也，则无恶于智矣。禹之行水也，行其所无事也。”（《孟子·离娄下》）这就是说禹认识了水流动的特性，顺其自然，因势利导，就是“智”。因此，“智”是指对自然科学知识的掌握。伦理观与认识论混合的特性表现得更为明显。

荀子作为先秦儒学的集大成者，探讨了知行相互关系，明确提出“知明”才能“行无过”。他注重不同概念含义细微差别的区分，给伦理之知与自然之知以不同的概念，为哲学范畴的发展作出了贡献。他说：“所以知之在人者谓之知；知有所合谓之智。”（《荀子·正名》）就是说，“知”是一种认识能力，同时也是对人性的认识；知识与外物运行的规律相符合时，叫做“智”。“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）正是因为人有认识能力，外物成为认识对象，从而产生“智”。人在发挥固有的认识能力时，荀子认为认识活动必须用心，而且认识活动的目的是掌握普遍的运动规律。“敬治之要在于知道。人何以知道，曰心。”（同上）对于道德规律的体认必须用心思考，对待其他认识对象则主要是通过各种感觉器官。他说：“心征知，征知则缘耳而知声可也，缘目而知行可也，然而征知必将待天官之当薄其类然后可也。”（《荀子·正名》）每一种感觉器官有自己独特的认识对象，而这种认识能力的发挥则

离不开“心”的作用。他说:“心不使焉,则白黑在前而目不见,雷鼓在侧而耳不闻。”(《荀子·解蔽》)因此在荀子这里,明确了两种不同知识的区别,而且提出认识能力,认识活动的目的,是认识了活动得以进行,取得认识成果的关键。这样“知”的内涵就比较清晰了。他初步分析了知、行关系,认为行比知更重要。他说:“不闻不若闻之。闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之,学至于行之而止矣。行之明也,明之为圣人。”(《荀子·儒效》)在他心目中的所知、所行与道德修养成为圣人是分不开的。可见谈到知行关系时,这些概念是伦理道德问题,而不是自然知识。

北宋张载明确把“知”分为“见闻之知”与“德性之知”。他把两者完全割裂开来,而且认为德性之知高于见闻之知,也就是贯彻儒家学说重德性修养,轻视自然知识的传统。他说:“见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。”(《张子正蒙·大心》)就是说德性之知与见闻之知是绝对不同的两种认识。德性之知并不是从见闻之知中产生的。“人谓己有知,由耳目有受也;人之有受,由内外之合也。知合内外于耳目之外,则其知也过人远矣。”(同上)意思是说人们平常所说的知识是通过感官与外界事物接触面产生的,也就是所谓“见闻之知”。同时还有一种认识是超越于感官认识之上的,能获得这种知识的人也超出常人很远,这种认识就是“德性之知”,即对人情、事理和人的本性的认识。实际上高深玄妙的德性之知是一种道德修养的境界,或者说是一种心灵体验。在张载划分两种知识和认识活动的基础上,宋代理学和心学很少探讨知行的内容、方式、对象、目的等问题,而是特别重视知行关系问题。他们所说的知与行已经彻底成为价值论的问题,而不是认识论。

在宋代理学和心学中,“知”不是对客观外物的认识,而是对自我的认识。“行”也不是改造自然的物质活动,而是对“性理”的认识活动,是以自我完成、自我实现为宗旨的道德实践。它们不是利用自然、改造自然的方法,而是实现天人合一,达到一种特殊的心灵境界的中介。程朱首次提出“知先行后”说。他说:“知行常相须,如目无足不行,足无目不见。论先后,知为先;论轻重,行为重。”(《朱子语类》卷九)他认为知与行是相互依赖,不可偏废的。知是行的前提和依据;行是知的目的。由于知的内容是伦理道德规范和原则,因此“知先行后”就是先明晓道德规范,然后再按照这种规范行动,遵守道德规范的践履比对道德规范的认识更重要。心学派的主要代表人物王阳明,提出“知行合一”。他说:“知行工夫,本不可离。”(《传习录中·答顾东桥书》)在他的心学本体论的统摄之下,他认为知就是行,知与行是相互包含的,一旦知了,便就是行。这样他无限扩展了“行”的内容和范围,从而把知与行看作完全同一的。王廷相提出“知行兼举”说,与王阳明的观点相对立。他认为:“学之术有二:曰致知,曰履事,兼之者,上也。……精于仁义之术,优入尧舜之域,必知行兼举者能入矣。”(《慎言·小宗篇》)他认为知与行是两种认识的方式,它们是统一的。只有两者兼举时才能获得真知并获得圣人的境界。这与王阳明知与行同一的观点不同。王夫之是宋明理学的集大成者,在知行问题上也在古代哲学中占有重要地位。他的主要观点如下:一、坚持行是知的基础和源泉,提出“行先知后”。“知非先,行非后,行有余力而求知。”(《尚书引义·说命中二》)二、强调行的重要性,认为行不仅是知的源泉,而且是检验知的手段。他说:“行焉,可以得知之效也;知焉,未可以得行之效也。……行可兼知,而知不可兼行。”(同上)三、他还认识到了知对行的指导作用。他说:“行听乎知”。王夫之对知行关系的论述是正确的,而他所说的“行”也是应事接物这样一些道德实践活动,保持着儒学传统。孙中山为了唤起民众的革命意识,提出“知难行易”说。他

所说的“知”，包括科学知识、政治原则、政治方略，“行”，指科学实验和革命实践。他用大量的事实证明行先知后，认识是由行中产生的，“行其所不知，以致其所知”（《孙文学说》）。认识是高于行的。因此“知”对“行”有指导作用。他说：“所以不行者，非不能也，坐于不知其为必要也。”（同上）因此他十分重视革命理论、革命策略的制定和宣传工作。这种思想比前代哲学家有先进的方面，但仍然是不科学的，有缺点的。

人 性 善

性善论是孟子的人性观。孟子在与告子的讨论中阐述了性善论观点。他从多个角度来论证自己的观点。首先，孟子认为人有共同的本性。不知道买鞋者的脚去做草鞋，不会把草鞋做成草箱那么大，因为天下人的脚都相似。古代名厨易牙做菜口味好，是由于他了解天下人共同的嗜好。师旷知道天下人的听觉，所以能谱出美妙的音乐，成为古代音乐大家。人们都知道子都是美人，只有瞎子不知道。人的长相、听觉、视觉、味觉，都有共同性，思考器官“心”当然也应当有共同性。人心的共同性就在于能够接受义理，所谓“人同此心，心同此理”。

其次，孟子认为人有善恶。告子提出人性没有善恶，引导他做好事，他就变善，引导他做坏事，他就变恶，关键在于引导，像水那样，引它向东，水就东流，引它向西，水就西流，水没有一定要向哪一方向流的本性。孟子也用水作比喻。水向下流是其本性，向上流是被外力挤压的结果。人性本来是善的，由于外界环境的影响，有可能变坏。善性是先天固有的，不是外加的，而恶性则是外加的，是外界物欲诱惑的结果。

人性善虽然是先天的，却只是萌牙“端”。善端有四：仁、义、礼、智。例如一个人看见一个小孩爬到井边，有落井的危险，立即产生一种念头，怕小孩落井，想法救他。这个念头就是“恻隐之心”。在这时，他想救小孩，不是由于与小孩的父母亲有什么友情，也不是想获得乡亲们表扬，仅仅由于那是一个小孩而想去救。这种“恻隐之心”就是“仁”之端。此外，他说：“羞恶之心”是“义”之端，“恭敬之心”是“礼”之端，“是非之心”是“智”之端。仁、义、礼、智是善的，因此，“恻隐之心”、“羞恶之心”、“恭敬之心”、“是非之心”，就是四善端。

人性有善端，不能保证都能成为善人。善端就像草木的萌芽，需要加以保护、培养，才能逐渐成长，开花，结果。如果加以摧残，那就会失去本性，不能开花结果。同样道理，人性善端需要加以保护，使它不受伤害，同时要加以培养，扩充，使它能发展为完全的善。人如果这样做了，那就可以成为圣人。“人皆可以为尧舜”，就是这么提出来的。

孟子的母亲为了追求良好的生活环境，以保存孟子的善性，曾经三次搬家，所谓“孟母三迁”。后来，由于儒家的提倡，亚圣孟子的性善论深入人心，许多父母都不让子女接触不良思想的影响，当官的也禁止百姓接触丑恶现象，都是为了避免物欲的诱惑，保存善性。《红楼梦》中，王夫人担心贾宝玉被丫环们勾引坏了，就把小姑娘送给贾宝玉的小礼品都扔掉，以为这样就干净了，没有物欲的诱惑，贾宝玉就可以保持心净了。这也反映了性善论的影响。

理 欲

理欲是中国儒学史上的一对重要范畴。它们是讨论如何对待欲望，即欲望究竟应当满足与否、应当满足至何种程度的问题。“理”是规律、准则的意思，宋明理学一般称之为天理，是强调道德规范的普遍性和永恒性。

"欲"是指个人之欲,与私欲相同;然而所有人不得不满足的欲望却被称作天理。儒学在对待理欲关系上,是主张节欲的。在先秦与"欲"相对的概念是"道",宋明时期与"欲"相对的概念是"理"。

孔子、孟子对"欲"的论述是略而不详的。孔子说:"七十而从心所欲,不逾矩。"(《论语·为政》)孔子在肯定自己欲望的同时,又说不凌越于社会规范,可知他所说的欲是有节度的。孟子讲:"养心莫善于寡欲。"(《孟子·尽心上》)他认为欲望会妨碍人们培养高尚的道德。他把欲望放到了对人生很不重要的地位,这种观念为宋明理学家所吸收。荀子建立了较完善的关于"欲"与"道"关系的理论,提出了"以道制欲",使"欲"恰当满足的理论。"君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。"(《荀子·乐论》)他认为人生有两种追求:一种是追求礼义,这种人是君子;一种是追求欲望,这种人是小人。只有以礼义限制欲望,才能获得快乐;如果一味满足欲望,就会很迷茫而且得不到快乐。可见荀子肯定欲望满足能带给人快乐,同时强调欲望满足的尺度。他说:"是为是,非为非,能为能,不能为不能,并己之私欲,必以道夫公道通义之可以相兼容者。"(《荀子·强国》)必须摒除一己的私欲,而遵守公共的道义,这样就可以使欲与道兼容而不至相互冲突。尽管在这种条件下欲望不能完全满足,但是也可以最大程度地满足,而且能够获得良好的生活。

将天理与人欲对举,首见于《礼记·乐记》:"人生而静,天之性也。感于物而动,性之欲也。物至知知,然后好恶形焉。好恶无节于内,知诱于外,不能反躬,天理灭矣。"这段话把天理与人欲对立起来,认为天理与人的本性是相统一的,欲望会产生罪恶,因此必须把欲望消灭了才对。这种观点对宋儒产生了深刻的影响。

宋明时期理欲之辨在学术思想界占有重要的地位。天理、人欲之辨发端于张载,他认为天理、人欲都是本性。"所以谓天理也者,能悦诸心,能通天下之志之理也。""口腹于饮食,鼻舌于臭味,皆攻取之性也。"(《正蒙·诚明》)他把人欲看作是一种人性,因此天理所代表的道德礼义与人欲都是人性,它们是同源的。程子认为天理与人欲是不能共存的,"人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也"(《二程集·语类》卷十一)。天理就是道心,甚为隐微,人欲就是人心,殊为危险,他完全把两者对立起来。"先王制其本者,天理也;后人流于末者,人欲也。损之义,损人欲以复天理而已。"(《二程集·程氏易传·损》)他认为只有减损人欲,才能复得天理,两者是不能并存的。朱熹的观点则较为开通一些,他认为:"有个天理,便有个人欲。盖缘这个天理,须有个安顿处,才安顿得不恰好,便有人欲出来。"(《朱子语类》卷十三)人欲是天理的表现,有天理就必然有人欲,天理表现得不恰当就是人欲。对这一观点他还进行了进一步详细地阐述。"问:饮食之间,孰为天理,孰为人欲?曰:饮食者,天理也;要求美味,人欲也。"(同上)既然天理和人欲并存,那么对于饮食的问题,什么是天理的表现,什么是人欲的表现呢?朱熹认为:饥饿而食,口渴而饮,便是天理,求美味过分而伤害了别人则为人欲。依此可以类推:宫室、饮食、刑罚、征讨都是天理所应有的,但是峻宇雕墙、酒池肉林、淫酷残忍、穷兵黩武则是人欲之过分了。朱熹这种理欲观较为合理。陆九渊在天理与人欲并存问题上与朱熹是一致的,但他认为欲并不是从属于理的,而是都在人的心中。"天理人欲之分,论极有病。"(《象山全集》卷三十五)王阳明则明确提出去欲存理:"只要去人欲,存天理,方是功夫。静时念念去欲存理,动时念念去欲存理。"(《传习录》)他认为存天理、去人欲是人的品德修养的基本方式,需要时刻铭记在心中。而且去人欲、存天理是人性修养达到理想境界的必需手段。"必欲此心纯乎天理而

无一毫人欲之私，此作圣之功也。”（《答陆原静》）王夫之是理学的集大成者，他的理欲观很有特色。他说，“故《易》曰：‘天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。’于此声色臭味，廓然见万物之公欲，而即为万物之公理。”（《读四书大全说》卷八）在王夫之看来，理与欲是相通的，有利于万物的欲望也是天理，具体说就是：“天下之公欲，即理也；人之独得，即欲也。”（《正蒙注·中正》）可见公欲即理，值得提倡。私欲是应该摒除的。“天理人欲，同行异情。”（《周易内传·屯》）天理、人欲的本质相同，而表现不同。“天理充周，原不与人欲相为对垒。理至处，则欲无非理。”（《读四书大全说》卷六）王夫之给人欲予以最大程度的合理性。

清朝的戴震认为，欲是人性的一部分。“欲根于血气，故曰性也。”（《孟子字义疏证·理》）人欲对历史发展有重要的推动作用：“凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”（《孟子字义疏证·权》）他认为欲望是一切事物的最初动机，只有做了以后根据结果才能评判是否有理。如果没有欲望，便不做，也就无所谓“理”。他认为欲比理更重要，这是与前代任何思想家都不同的观点。当然他也主张对欲望的节制这一儒学的传统观念。“是故欲不可穷，非不可有。有而节之，使无过情无不及情，可谓之非天理乎？”（《孟子字义疏证》）这是他反对陆王存天理、灭人欲的主张。认为欲不能达到完全满足，也不能完全消除，而应该以一定的礼节约束欲望满足的程度。

德

德是儒学伦理观中的重要概念，主要是指以仁义为核心的善良的品行和高尚的品格，可以解释为德行，道德。它是比“道”低一层次的概念，道是指道德原则。德的另一含义是指具体事物的特性。儒学在历史观中以五行之德的相互转化解释历史发展的过程。先秦其他学派对德则有不同的理解。比如，《管子》中的德字是本质的意思，具有本体论的含义。“虚而无形谓之道，化育万物谓之德。”“德者，道之舍，物得以生生。”（《管子·心术上》）这里道是虚而无形，至大而又至小的精气，它是世界的本源。它至大而充塞宇宙之间，至小而又无处不在。德是道在具体事物中的表现，道也只有通过德才能显示它的存在和功能。《老子》所说“道生之，德蓄之，物形之，势成之”中的道与德也有这样的关系。道是创生万物的本源，德是使万物生长的本质。

德字出现得很早，西周初年是指道德品德。“皇天无亲，惟德是辅。民心无常，惟惠之怀。”（《尚书·蔡仲之命》）意思是说在统治国家时，必须要以高尚的道德为辅助，只有取得民心才能统治得长久。古代的人们认为做天子是由天命决定的，但是“惟不敬厥德，乃早坠命。”（《尚书·召诰》）意思是说即使天命使某人做了君主，如果不施行德政，不能得民心，也会“坠命”，即失去做君主的命运。这种重德思想成为儒家德治主张的发端。孔子认为君王的德行是统治的根本。“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”（《论语·为政》）君主凭自己的德行管理国家，统治百姓，就不需要有很多约束性法令。百姓服从国家政令就如同众星必然围绕北极星一样，是自然而然的。实行德政的益处还有“道是以德，齐之以礼，有耻且格”（同上）。以德治作为治理国家的基本原则，它不仅使社会有秩序遵从礼义，而且人人都有羞耻之心而不干坏事。既然实行德政使社会和谐稳定，那么德治包含的内容是什么，能够称得上是德的品行有哪些呢？第一，坚持忠信、仁义是道德的。“子张问崇德辨惑。子曰：主忠信，仁义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其

死，是惑也。”(《论语·颜渊》)这就是说忠信仁义为道德中最优秀的品质。第二，只有经过劳动才有所得，是一种道德品质。“敢问崇德、修匿、辨惑，子曰：善哉问。先事后德，非崇德与?”(同上)这句话中“先事后德”的“德”是得到的意思。在孔子的观念中，道与德都是伦理观的概念，而且有密切的关系。“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”(《论语·述而》)道是基本的伦理原则，德是依据原则而实践，也就是通过实践使伦理原则表现为各种具体的道德品质。孟子继承并发挥了《论语》中统治国家重视德的思想，提出“以德服人”的王道和“以力服人”的霸道。他认为：“德之流行，速于置邮而传命。”(《孟子·公孙丑上》)以道德行为的宣传教育为统治方法，它影响人的速度和深度远远超过各种其他命令，这是因为“以德服人者，中心悦而诚服也”(《孟子·公孙丑上》)。只有依靠德，别人才能真正敬佩并且服从于他。可见孟子是提倡“以德服人”的。统治国家要重视道德教育，对于一个人来说，道德品质也很重要。“尊德乐义则可以囂囂矣。故士穷不失义，达不离道。”(同上)这是在说明优良的品德对于一个人的一生也是非常重要的，它可以使人在一生中做出巨大的成绩。在孟子看来，能够构成“德”的品性有很多，仁、义、礼、智是天赋的，是四种最基本的道德品质。这四种天赋的道德本性，又表现为孝悌、忠恕、温、良、恭、俭、让等德目，只是孟子没有明确说出。道与德一直有一定的关系，而道与德两字连举始见于《荀子》中：“故学至乎礼而止矣，夫是之谓道德之极。”(《荀子·劝学》)荀子重视以礼治国，而礼是道德最完美的表现形式，因此荀子所说的礼治其核心是德治，也就是把道德规范的教育看作是统治国家最基本的政策。

汉代儒学的特色在于归纳了人所应该具有的几种重要的道德品质。《中庸》以智、仁、勇称为“三达德”。《周礼·大司寇》把知、仁、圣、义、忠、和称为“六德”。由于德毕竟只是内在的精神修养，而现实生活离不开物质利益、名誉等常人所喜好的东西。《中庸》认为人的品德修养与社会地位是统一的。“故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿”(《中庸》)。“大德”是高尚的品德修养和精神境界，是内在的。它与常人所追求的社会地位、财物、名声、长寿等是统一的。这实际是教育人们进行品德修养的手段，因为现实生活中品德高尚而地位卑微、生活困苦的人很多。董仲舒认为道德品质有多种，培养的难易程度也不同，而最重要的，也是最基本的品质是爱自己的亲人。“德等则先亲亲。”(《春秋繁露》)培养高尚的道德情操就应该从自我做起，从最基本的伦理规范做起。

宋代理学家也谈仁义之德。韩愈说：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无得于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位。”(《原道》)意思是说，仁存乎内，义见乎行，按仁义的法则去做就是“道”。“德”是对“道”的内在自觉，道与德的实质是仁义。宋明理学家吸收了这种思想，他们认为道德修养就是保存天理在社会中的流行。“修德之实，在乎灭人欲，存天理。”(《朱子大全》卷三十七)他们认为品德修养的实质是遵行仁义，也就是天理。“以德言之，则振三纲，明五常。”(《朱子文集》卷三十)这句话既说明了德的原则是遵守三纲五常，又说明了德的社会作用，就是维护三纲五常的封建伦理规范。

德指土、金、水、木、火五行分别具有的特性，形成儒学有特色的历史发展观。在周代用“天命”转移说解释周取代殷的合理性时，提出“以德配天”的理论，主要是强调天子的道德品质必质高尚。战国时代的邹衍用“五德终始”把天地五行相生相克的物理性质与社会政治生活相比附。他把黄帝说成是土德，其色黄；而夏禹则以木德代土德，其色青；此后汤以金德克夏木，其色白；文王以火德克金，其色赤，接替周的朝代应该以水克火，其

色黑，从而形成五德循环。秦始皇相信这套理论，便以水德自居。汉代董仲舒吸收了以五行之德解历史发展的观点。首先，他指出德并不是专属于人的。“德，天地与人三而成。”(《春秋繁露》卷七)德是天、地、人三者相和谐时才能形成的，是天、地、人共同具有的特性。第二，在五行之德中他对土德尤其重视，赞成“五行莫贵于土”、“五色莫贵于黄”(《春秋繁露·五行对》)的思想。他认为汉朝便居土德，因此汉代旗帜及衣饰重黄色。这种历史观与邹衍的几乎没有区别。但董仲舒接着又提出了天子的德性的重要性。他说：“且天之生民非为王也；而天立王以为民也。故其德是以安乐民者，天予之；其恶足以残害民者，天夺之。”(《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》)“天之命无常，唯德是命。”(《春秋繁露·三代改制质文》)这就是说能否成为王由天命决定，而天命降在哪个人头上是由这个人的德性决定的。至此董仲舒的历史观似乎又回到了重视品德的儒学传统之中，而实际上他说的“德”与先秦不同，他说：“德，天之好，不好刑。”(《春秋繁露》卷十一)德是依靠天意而得到肯定的，这样又把人事归于天意，与天人感应学说相协调。他以五行之德及人的品德解释历史发展的观点，最终归结于以天意决定朝代的转换和历史的发展。

明 明 德

明明德这个概念的意思是能够明晓人所具有的一种极为完美的德性。前一字“明”是动词，它的意思是知道，理解，体悟；后二字“明德”是指极为完美的德性。这个概念出于《大学》：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”《大学》中引“《康诰》曰：‘克明德。’……《帝典》曰：‘克明峻德。’皆自明也。”认为应该把自身具备的美善光辉之德发扬光大。“明德”是每个人都具有的，是学者修养的目标。

朱熹认为：“明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以其众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏，然其本体之明，则有未尝息者，故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。”(《四书集注》)“明德”是与生俱来的，它无形不可闻见而“虚”，但却有灵而不会消失，它包含众理而能与万事相配合。由于人的本性有智愚之分，人的物欲对心灵产生蒙蔽，以致“明德”朦胧不清，使人们无法体会、认识。但“明德”本体的清明本性却不曾丧失过，因此学者可以通过种种努力，使之清晰明见，而恢复其本体的特性。王阳明所说的“明德”是天人合一的本体，“明明德者，立其天地万物一体之体也”(《王阳明全集》卷二十六)。“明德”是宇宙万物的本体，而这个本体就在人们的心中，关键是人们是否努力发明这个本心。“故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以自明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳；非能于本体之外而有所增益之也。”(同上)私欲是蒙蔽“明德”的罪魁，修养的关键就是去除它们，使本性明晰。“明德”就是宇宙的本体，修养不是在本性之外又增加其他性质。朱、王都认为“明德”是人生而具有的，经过自身艰苦的修养就可以使它们尽善、至高的本性显示出来。而朱熹认为，此“明德”为万理之全，它能够在与外物接触时有不同的表现，从而与事物特殊之理相配合。王阳明则认为天地万物之理都是相同的，而人心中的“明德”如果被体悟到，就是体悟了宇宙之理，因为它们是同一的。

王夫之的“明德”观与宋代理学、心学不同。他认为“明德”是专属于人的本性。他说：“明德唯人有之，则已专属之人。属之人，则不可复名为性。性者，天人授受之总名也。”(《读四书大全说》卷一)“明德”是人特有的，生而具有的本性。第二，“明明德”与“致知”是体用关系。他说“‘明德’只是体上明，

到'致知'知字上,则渐由体达用,有光义矣。"(同上)只有"明明德"才会达到"致知"的程度,这样把精神修养与认识活动的最终结果看作是统一的。李贽也有这样的观点。他说:"不'明明德于天下',亦说不得'物格知至'。此《大学》之真血脉也。"(《四书评》卷一)第三,"明明德"并不是对伦理道德规范的简单认识和履行,也不是任何人都可以达到的精神境界。"明是复性,须在心意知上做工夫。若民,则勿论诚正,即格物亦断非其所能。"(《读四书大全说》卷一)"明明德"是树立理想目标,培养坚定志向的意志锻炼;是体认最高层次的本性。一般人能认识普通事物的道理就不错了。因此儒学倡导的推己及人的思想也不是以此来教育人民,让他们用同样的方法修养,而是使他们懂得遵守道德规范。"如但以保赤子之慈,而即可许之明明德,则凡今之妇妪,十九而明其明德矣。"(同上)这就是说"明明德"不是一般的品德修养,而是一种形而上的精神境界,非一般人所能达到。

三纲领八条目

三纲领八条目,此概念是南宋及以后的理学家所尊奉的治国、齐家和修身的总纲以及为达到这个目的而遵循的一系列修养方法。它是从为政方面对儒家伦理理想的概括,是实现内圣外王的根本方法。这个概念的首次提出者是南宋的大思想家朱熹。他注《大学》时说:"言明明德新民,皆当止于至善之地而不迁,盖必有以尽夫天理之极,而无一毫人欲之私也。此三者,大学之纲领也。"(《四书集注》)接着他指出"格物""致知""诚意""正心""修身""齐家""治国""平天下""此八者,大学之条目也"(同上)。朱熹认为这段纲领性的话是《大学》的经,后面各段为传,是对经的解释。三纲领八条目的思想主要来源于《大学》。

"大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。"朱熹解释说:"大学者,大人之学也。""孔氏之遗书,而初学入德之门也。"他把《大学》看作儒家学说创始人孔子的思想核心,是一切学者进行品德修养首先必须读的书。"明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以其众理而应万事者也。"明德是任何人都禀受于天,至灵而不污浊的本性,它能够与天地相沟通。"亲,当作新。""新者,革其旧之谓也。言既自明其明德,又当推己及人,使人亦有以去其旧染之污也。"意即,在明晓自身本性的善德之后,帮助其他人去除污染心灵的东西,使他们也能够达到与自己同样的心灵纯洁的境界。"止者,必至于是而不迁之意。至善,则事理当然之极也。"朱熹的意思是说,如果前两者都达到了,那么就能获得心灵最大程度的自由,达到自然与事物发展相统一的境界。这三者是儒家修养内心境界的根本原则。《大学》中所说的修养方法,也就是所谓的"八条目",是有顺序的、相互为条件的序列。每一个条目都以前一个条目为条件,而它们都是以"修身"为根本,前四条是"修身"的方法,后四条是"修身"的必然社会结果。"古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知。致知在格物。"(《大学》)这样就形成了朱熹所说的"八条目"。由于《大学》对"致知"、"格物"语焉不详,便产生了争论。朱熹认为只有通过一物一物的仔细研究,求得其物理,才能"豁然贯通"达到"致知"的境界。陆九渊也认为"此言大学指归。欲明明德于天下是大学标的。格物致知是下手处"(《陆九渊集》卷二十一《学说》)。但是他说的"格物致知"与朱熹的含义不同,他的意思是通过自己对本性的反思,而体悟到至精至灵的"明德",从而推而广之于天下,实现修身的目的。

对"三纲领"的解释,王阳明与前人不同。他说:"明明德者,立其天地万物一体之体也。

亲民者，达其天地万物一体之用也。”（《王阳明全集》卷二十六）即明德是体，亲民是用。他所说的“亲民”是指人与人之间有共同的本性，只有明明德，才能实现其用途“亲民”。而“明德”、“亲民”相对于“至善”而言又低了一个层次，因为“至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也”（同上）。因此王阳明以“良知”做为三纲领的核心，它是根植于人的心内的。他所追求的“天人合一”是内心境界的合一。朱熹所达到的是道德践履的“天人合一”境界。王夫之把八条目中的五条“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”看作是既相统一又相分离、彼此独立的条目。他说：“合而言之，与学相终始；分而言之，格一物亦须有五者之效方格得，乃至平天下亦然。”（《读四书大全说》卷一）就是说修养方法贯穿人生的始终，而每一条目的实现又以其他的条目为条件，不可以孤立地发挥作用。

仁

仁是儒学的核心概念。孔子给仁下的定义是：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）自己想立，也要使别人立，自己要达，也要使别人达。就是说有好事就要想到别人，让别人也得到好处。与此相反，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），自己不想要的，也不要强加给别人。这两方面也可以表达为“与人为善”和“害人之心不可有”，其基础就是“爱人”。孔子把仁作为人生的崇高理想。“天下归仁”是他的理想社会。“为仁由己”、“力行近仁”，仁是一个宏大而切近的生活准则。每个人能否贯彻仁是由自己决定的，只要努力去实行，就差不多都能做到。一个人每时每事都做到仁，那是很难很难的事。

仁者，爱人，原也是孔子的思想，既概括，又通俗，所以比较流行。但是，后来学者却从对“人”的不同理解引出许多争议。首先，有些人这个“人”理解为“自身”。如说：“仁者以财发身，不仁者以身发财。”（《礼记·大学》）仁者用财产来施与，以便提高自己的名声，不仁者以身殉财。就是说，仁者是自爱的。《春秋左传》昭公二十七年的记载则更为明确。沈尹戌对子常说：“仁者杀人以掩谤”，子常果然听信此说，“杀费无极与鄢将师，尽灭其族，以说于国。谤言乃止。”杀人止谤，被认为是仁者可以做的事。孟子说：“爱人不亲，反其仁。……行有不得者，皆反求诸己，其身正，而天下归之。”（《孟子·离娄上》）爱别人，别人还不亲近你，那么，你就要返回到“仁”上，反省自己哪些方面没有做到与仁统一。反面讲“反求诸己”，“其身正”，可见，这个“仁”就是指“己”、“身”。从孟子的另一些说法可以知道，他所谓“仁”指自身，主要是指自己的心，自己的思想。如说：“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）又说：“惟大人为能格君心之非，君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正，一正君而国定矣。”（《孟子·离娄上》）君心之非，就是君心不仁、不义、不正。格君心之非，就是要克服不仁，使之仁。由此可见，孟子认为，仁义都在心上对于个人来说，仁义就在自己的心上。从这种意义上说，仁就是人心。孟子讲恻隐之心是“仁之端”（《孟子·公孙丑》），又讲仁义礼智是人心之所固有，都说明孟子强调仁与心的关系。

先秦思想家更强调仁与亲的关系。《论语·学而》记载有子的话说：“孝弟也者，其为仁之本与！”孝的对象是父，弟的对象是兄，父兄都是亲，孝弟为仁之本，也就是说，亲为仁本。在《礼记》中类似说法还有一些，如说：“仁亲以为宝。”（《礼记·檀弓》）又如：“厚于仁者薄于义，亲而不尊；厚于义者薄于仁，尊而不亲。”（《礼记·表记》）再如：“仁人之事亲也，如事天。”（《礼记·哀公问》）这些说法都强调

仁与亲的关系，基本上没有脱离子的“亲为仁本”的思想。告子提出“仁内义外”的思想，他说：“吾弟则爱之，秦人之弟则不爱也，是以我为悦者也，故谓之内。长楚人之长，亦长吾之长，是以长为悦者也，故谓之外也。”(《孟子·告子上》)爱自己的亲弟弟，不爱别人的弟弟，这种仁所爱的就是内部亲属，这就是所谓“仁内”。孟子与告子在人性问题上有过争议，在仁与亲的关系问题上似乎颇有相似之处。如说：“仁之实，事亲是也。”(《孟子·离娄上》)又如：“仁之于父子也……命也。”(《孟子·尽心下》)父子之间的恩爱是必然的，仁对于父子来说是命定的。

从以上可以看出，仁者爱人：一是爱身，爱自己；一是爱亲，爱与自己有血缘关系的人。这种爱加以扩充，“仁者以其所爱及其所不爱”(同上)，便产生爱民的思想；再扩展，便产生爱及万物的思想。对此，孟子有明确的论述：“君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”“仁者无不爱也，急亲贤之为务。”“尧舜之仁，不遍爱人，急亲贤也。”(《孟子·尽心上》)这些话充分表达了孟子爱有差等的思想。他认为“仁者无不爱”，但爱的程度是不一样的，对自己的亲属是亲爱；对人民，则是仁爱；对万物，只是最一般的泛爱。为了说明“爱物不仁”的思想，赵岐注中的例子很能说明问题。他说：“物谓凡物可以养人者也，当爱育之而不加之仁，若牺牲，不得不杀也。”对人类有用的动物，人要爱护它，饲养它，在需要的时候，却要杀了它。因此，对动物可以爱，却不能施以仁，不能不杀。对人民则要仁爱，无论如何是不能随便杀的，不能用对待动物的办法来对待他们，因为他们是天地之间最高贵的。这是仁爱与泛爱的区别。对于亲属的亲爱当然又要超过仁爱。孟子主张对贤者也要亲爱，要像爱亲属那样去亲贤。墨子主张兼爱，“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。”(《墨子·兼爱中》)把别人的国、家、身体，都看作像自己的那样重要，都同样给予爱护。孟子批评兼爱说是无君无父。他认为对君、父的爱要与对别人的爱有区别，即要爱得比别人深。可见，孟子爱有差等的观点在批墨中又有体现。他的差等主要是亲近疏远，虽然也是由近及远，也像传热那样，近热远凉。

总之，先秦讲仁颇多意义，各不相同。孔子视仁为人生的崇高理想，故有“杀身成仁”之说。他的“仁者爱人”衍化成四种爱：爱身、爱亲、爱民、爱物。以爱亲为中心，爱身的基础也是爱亲。孝为德本，“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。”(《孝经·开宗明义》)爱身是孝的开始，也是出于爱亲。爱亲又高于爱民、爱物。因此，先秦的仁的观念虽然复杂，却以爱亲为中心。如《中庸》所说：“仁者，人也，亲亲为大。”另以孟子的“急亲贤”作为补充。先秦儒家的仁的思想特点是：亲亲为大，亲贤为急。

董仲舒吸收先秦儒家“仁者爱人”的思想，并作了扬弃和发展。

首先，董仲舒否定只爱自身的思想。他说：“仁之法，在爱人，不在爱我。”又说：“人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁。”(《春秋繁露·仁义法》)仁就是指爱别人。不爱别人，只爱自己，不能算“仁”。

春秋时代，有一个这样的诸侯王叫晋灵公，他让诸位大夫都去拜见他，他却在台上，用弹丸弹射他们。诸位大夫跑来跑去躲避弹丸，晋灵公觉得很开心。晋灵公以弹射大夫来取乐，作为一种精神享受，很不得人心。另外，晋灵公在物质享受方面很讲究。有一个膳宰给晋灵公煮熊掌。熊掌是比较难熟的，要煮很长时间，而晋灵公口馋得很，等不及，把尚未煮熟的熊掌取出来吃。一吃发现不熟，晋灵公一气之下，就把膳宰杀了，肢解以后放在畚箕中，让别人抬走。董仲舒对晋灵公作出这样的评论：“晋灵公杀膳宰以淑饮食，弹大夫以娱其意，非不厚自爱也。然而不

得为淑人者，不爱人也。质于爱民，以下至于鸟兽昆虫莫不爱。不爱奚足谓仁?"(《春秋繁露·仁义法》)

朱熹说："为君主于仁，为臣主于敬，仁敬可唤做德。"(《朱子语类》卷六)君关心爱护臣，是仁。臣对君忠心耿耿，是敬。这是君臣不同的品德。

仁、义、礼、智 、信、称为五常，与五行相配搭，仁与五行中的木相配，主生，属于东方、春天。因此，朱熹又说：仁是"爱之理，心之德"，"其气则天地阳春之气，其理则天地生物之心。"(同上)。

综观儒学史，仁都是作为慈爱意思使用的，是儒家学说的核心，是伦理哲学的重要范畴，为了维护仁，儒家可以牺牲自己的生命，因此有"杀身成仁"之说。为了慈爱别人，就要克制自己的私欲，就是"克己复礼为仁"。仁是儒家的最高理想，"天下归仁"(《论语·颜渊》)，是梦寐以求的完美社会。对于个人来说，仁是容易做到的事，并非"挟泰山以超北海"那样困难，而是就像"为长者折枝"那么容易，是举手之劳。就看愿意不愿意。这叫"为仁由己"。

义

义是儒家伦理思想的重要概念。它的根本含义是指符合一定的伦理道德规范的行为。这种道德规范所包含的内容十分丰富，与伦理思想其他重要的范畴"仁"、"利"都有密切的关系。

在儒学的创始人孔子看来，"义"是理想人格——君子所应该具有的重要品质，同时也是人生所追求的精神境界。他说"君子义以为质。"(《论语·卫灵公》)君子是孔子心目中的理想人格，而"义"是他所具有的本质特性。因此它也成为君子人生追求的目标之一："君子喻于义，小人喻于利。"(《论语·里仁》)由于义这么完善和高尚，便在社会生活的许多方面发挥作用。它影响着"勇"(勇敢，不畏惧的特性)的善恶。"君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。"(《论语·阳货》)这就是说"勇"这种品质必须符合"义"的行为准则时才会是善的，否则只能给社会带来混乱。作为国家的统治者，他颁布的政策也必须符合"义"的原则："其养民也惠，其使民也义"。(《论语·公冶长》)这样才能使百姓归顺他。"义"作为社会伦理规范，主要表现在君臣关系中。"君臣之义如之何其废之。"(《论语·微子》)君臣之间的规范是永恒的。义是君子的人生追求，它体现了对精神境界的重视；同时人生也离不开物质利益，当两者同时出现供人选择时，孔子主张首先考虑的应该是"义"，也就是《论语》中常出现的"见利思义"(《宪问》)、"义然后取"(《宪问》)、"见得思义"(《季氏》)的含义。孟子对"义"概念的发展在于：他认为"义"与"仁"同样，是人内在具有的道德本性，它是人本心所具有的善性之一。他说"羞恶之心，义之端也。"(《孟子·告子上》)这就是说，义的含义就是要人区别应当和不应当有的行为，区分善和恶，从而帮助和指导人们做所当为之事和善事。由于孟子把义看作人心固有的善性，因此把它作为人生的追求和最基本的道德规范就具有了牢固的理论基础。'生，我所欲也，义，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也。"(《孟子·告子上》)义是比生命还重要的人生追求。"大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。"(《孟子·离娄下》)"言必信，行必果"是人们赞赏的品质，但是如果和义发生冲突时，则完全听命于义。孟子常把仁与义并列来谈。"仁，人之安宅也。义，人之正路也。"(同上)仁就像人们的住宅，义犹如人们所行走的道路，它们都是人生所不能缺少的。他还说："仁义实，事亲是也；义之实，从兄是也。"(《孟子·告子下》)仁义作为人的本性，作为基本的伦理规范，它表现在日常生活的琐事当中，只有从小事做

起，才能实现“义”。因此“义”便成为道德修养的内容。他说：“我善养吾浩然之气。……其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（《孟子·公孙丑上》）就是说如果对儒学所讲的大“道”有明确认识，并努力去实行仁义，也就是“集义”，通过长期的“集义”就能培养出一种不可战胜的精神力量。对“集义”有损害的就是对利的追求，他说：“苟为后义而先利，不夺不餍。”（《孟子·梁惠王上》）如果不讲义而追求利就会造成不知满足的争夺场面，这是对人有损害的。荀子认为义是外在于人本性的行为原则，常常把它与“礼”连用。荀子认为具有“义”是人优越于动物的本质。他说：“人何以能群。曰分。分何以能行？曰义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。”（《荀子·王制》）是由于人具有“义”的规范，才能组成社会，分工不同而又统一，因此才能控制其他的事物。因此荀子认为“义”非常重要，它是社会安定的手段“礼义之谓治，非礼义之谓乱”（《荀子·不苟》）。“义”在人们的社会交往中有许多不同的表现：“能以事亲谓之孝，能以事兄谓之弟，能以事上谓之顺，能以使下谓之君。”（《荀子·王制》）在义利关系方面荀子较孔孟开明，他认为“利”是不能被消除的，但是必须“以义制利”（《荀子·正论》）。汉代董仲舒给“义”提出了一个别出心裁的解释：“仁者爱人，义者正己。”他说：“爱在人，谓之仁，义在我，谓之义。仁主人，义主我也。故曰仁者人也，义者我也。”（《春秋繁露·仁义法》）就是说“义”主要是规范自身行为的，而“仁”是对别人的态度。北宋张载认为“义”就是克己所得的善性。“义者，克己也。”“集义，犹言积善也。”（《经学理窟》）也就是以义理战胜一己的私欲。二程以体用解释仁、义的关系，他说：“盖仁者，体也；义者，用也。知义之为用而不为外焉者，可与语道矣。”（《程氏遗书》卷四）仁义都是内在于人心的，但二者并不并列，而以仁为根本。朱熹也主张义不只是外在的，而且也是发源于本心的。“义者，心之制，事之宜也。”（《孟子集注》）义不只是外在的原则，还要由“心”加以裁制，以看它是否合宜。

克己复礼

克己复礼是孔子提出的道德修养方法。“克己”就是克制和约束自己的语言和行为。“复礼”是克制自己言行所必须符合的原则，“礼”是社会已存的一系列道德规范和行为准则。“颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）就是说“仁作为人生最美好的追求是通过自身的努力获得的。只要严格要求自己，用社会规范约束自己，就会获得“仁”这样的精神境界。孔子接着提出了复礼的详细内容，“颜渊曰：‘请问其目？’子曰：‘非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动’。”（同上）就是说人的一言生行、一举一动都符合礼的规定能就获得仁。“礼”与“仁”便是外部表现与内在本质之间的关系。“仁”是一切礼义制度的核心，或者说礼义制度是按仁的原则建立的，因此通过复礼，归仁才能实现。这种修养身心的方式、重视人的主观能动性的发挥为孟子所吸收。而礼作为外部社会规范的约束作用为荀子所吸收。荀子特别强调礼义对社会稳定的作用。

宋明理学、心学以天理和私欲来解释“克己复礼”。朱熹在《四书集注》中说：“仁者，本心之全德。克，胜也。己，谓身之私欲也。复，反也。礼者，天理之节文也。”意为“仁”是本心所具有的善德，而人心中的私欲是有碍于本心善德发展的。“礼”是永恒、绝对的天理表现形式。天理与本心的善德是统一的，通过遵行礼能够抑制私欲，发扬善德——仁。朱子认为，提出“为仁由己”是有重要意义的，“又言为仁由己，而非他人所能预，又见其机

之在我而无难也。日日克己，不以为难，则私欲净尽，天理流行，而仁不可胜用矣"(同上)，通过肯定人自身的主观能动性，和自身所具有的能力，能够帮助人们树立排除"私欲"的信心，有了这种信心，"仁"就可以获得了。朱子还引述程子的说法："程子曰：非礼处便是私意，即是私意如何得仁？须是克尽己私，皆归于理，方始是仁。"(同上)在程子看来，"礼"是公的表现，而且与天理，与仁相沟通，与私欲是绝对对立的。克己复礼，否定私欲存在的合理性，主张消除一切私欲，这与他们的理欲观是相通的。

克己复礼的修养方式肯定了人在道德方面的向善性。"礼"虽是约束人们行为的各种规范，但它与至善、至完美的道德境界是统一的。它所代表的修养方式有一定的积极意义。

舍生取义

舍生取义是儒学所提倡的对待生命与正义之间关系的正确态度。由孟子首次提出。孟子认为一个人应该有坚强不屈的性格和坚定的信仰，只有这样，在生命受到威胁时，才能坚持正义。这种思想品质影响了我国众多的人民，至今仍为人们所赞颂。

孟子说："生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。"(《孟子·告子上》)他认为生命与正义比较起来，正义对于一个人更重要。"生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。"(同上)尽管每个人都渴望生存，但是有信仰的人不为了自己的生命而丧失人格；尽管死是每个人都厌恶的，但是与非正义比较起来，宁肯为坚持正义而走向死亡。二程继承孟子的思想，曾对生命与正义的关系问题举了一个例子："今有二人相与博虎，其致心悉力，义所当然也。至于危急之际，顾曰，吾有亲，则舍而去之，是不义之大者也。其可否，当预于未行之前，不当临难而后言也。"(《二程集·粹言·圣贤》)这个故事是讲，两个人一块儿冒着生命危险与老虎搏斗，这在义理上讲是应当做的。而到了万分危急的时刻，其中一个人说：我家中还有父母，便逃走了，这就是最大的不义。如果两个人在遇到老虎之前就曾经约定，其中一个人可以在危难之时为赡养父母而逃离，那就不应该指责他，如果临难逃脱便是要指责的。可见程子所说的舍生取义是从小事做起，而且是依条件的变化而不同的。接着这个故事，他的弟子问："'父母存，不许友以死，则如此义何？'曰：'博虎者可。有不可者，如游侠之徒以亲既亡，乃为人报仇而杀身，则乱民也。"(同上)弟子说：按传统的观念，父母还活着的时候不能和别人订立生死的盟约，如何对待这种义呢？程子认为，搏虎时舍命与猛虎英勇搏斗，这时便可以忽略养亲之义。而有些所谓的侠义之士，仅仅以自己的父母已经亡故了，便随意地为别人报仇、打仗而使生命受到威胁，这种做法是扰乱百姓生活，不能得到肯定的评价。可见"义"的内涵是非常丰富的，而现代人认为它的核心是以大多数人的幸福为原则。这种为正义而献身的精神，具有永恒的价值。

杀身成仁

孔子把仁当作最高理想，比生命更重要，他认为，为了实现仁，可以牺牲自己的生命，而不能为了保存生命，苟且偷生而损害仁。他说："志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。"(《论语·卫灵公》)有仁心的人，敢于牺牲，因此有勇气。孔子说："仁者必有勇"(《论语·宪问》)。又说："三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。"(《论语·子罕》)一个普通士人只要有了仁志，就是坚持到底，在任何威胁利诱

下，也毫不动摇。殷纣王时代，没有人敢批评纣王的暴政，只有微子劝说无效以后，自己离开纣王，箕子劝说纣王，被贬为奴隶，比干强谏，被纣王杀死。孔子说："殷有三仁焉！"（《论语·微子》）仁人为了仁的志向，不怕丢掉富贵地位、荣华声誉，也不怕失去身家性命。最集中的口号，就是杀身成仁。战国时代的孟子认为义的原则也比生命更重要，在义和生不能兼得的时候，要舍生取义。后代将杀身成仁与舍生取义并提，成为气节烈士的精神支柱。南宋宰相文天祥在英勇就义以后，在衣带中留下遗言："孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事，而今而后，庶几无愧。"（《宋史·文天祥传》）文天祥诗云："人生自古谁无死，留取丹心照汗青。"也是仁者必有勇的表现。

清代焦循提出："杀身不必尽刀锯鼎镬"，"以死勤事，即杀身成仁"（《雕菰楼文集》）。诸葛亮"鞠躬尽瘁，死而后已"，为国事竭尽心力，也是一种杀身成仁，这是一种更难得的敬业精神。

大义灭亲

儒学提倡大义灭亲，即为了君臣大义而杀死其亲属的气节。这里"亲"是指儿子、母兄、兄弟等亲属，而不指父母。

这一概念出于春秋时期。据《左传·隐公四年》记载，卫国的大夫石碏，其子石厚与公子州吁弑卫桓公，立州吁为国君。石碏因此杀死了儿子石厚以及公子州吁。《左传》称赞道："石碏纯臣也，恶州吁，而厚与焉。大义灭亲，其是之谓乎？"从此为忠君的大义而杀死亲属，便成为忠臣所应有的品德与气节。"诛不避亲戚何？所以尊君卑臣，强干弱枝，明善恶之义也。"（《白虎通义·诛伐》）儒学认为，君王是至善的象征，臣子忠君、顺君就是君臣大义。忠臣为了维护君臣之义杀死自己的亲戚，正显示了社会地位的高低，表明了善恶的区别。在《淮南子·泛论训》中有"周公诛管、蔡之置"。高诱注曰："管叔，周公之兄也，蔡叔，周公之弟也。二叔监殷，而导纣子禄父为流言，欲以乱国，周公诛之，为国故也。传曰：大义灭亲也。"这里"大义"的含义为国家的安定，不完全是指忠君。意思是说：为了保持国家的稳定，杀死祸国殃民的兄弟，同样值得称颂，也被称为大义灭亲。在《吕氏春秋》中也有类似的记载。可见在汉代以后大义灭亲成为一种普遍称颂的正义行为。随着历史发展，朝代更替，"大义"不仅仅指君臣之义，而是泛指社会正义。"亲"则包括各种亲属，当然也包括父母。大义灭亲表现了坚持正义的气节。

当仁不让

当仁不让，指人坚持真理和至善，不因为自己的行为与既有的社会规范发生冲突而改变自己的信仰。这显示了坚定的信念和不屈的勇气。这个词源于孔子所说的"当仁不让于师"。

《论语·卫灵公》说："子曰：当仁不让于师。"意思是说面对"仁"的原则是，即使是对老师也不谦让。这是孔子启发学生坚持行仁义时所说的话。按照儒家学说尊师的礼节，学生必须对老师尊敬和服从。学生要做什么时，必须先经过老师的允许才能去做。而孔子却教育学生面对"仁"时，可以不顾询问老师的意见而自觉去做，也不用与老师谦让而应该抢着去实行。然而孔子只是说"不让于师"，并没有讲当仁时对待其他人的态度。汉代董仲舒认为面对仁时，对尊君之礼也可以不让。在《春秋繁露·竹林篇》中记载了这样一个故事：楚国子反出使宋国时，听说那里有人们相杀而食的事件发生，他便在君王面前、朝廷之上痛哭起来，违背了在朝拜君王时通

常所应该遵行的礼仪。这个故事是鼓励当仁不让于君王。这显示了子反看到仁义之道没有实施，百姓互相残杀时，无法抑制的痛心之情。董仲舒对这种做法很赞赏，他说："礼者，庶于仁、文、质而成体者也。今使人相食，大失其仁，安著其礼？方救其质，奚恤其文？故曰当仁不让，此之谓也。"(《春秋繁露·竹林》)按儒学传统的道德教育，从师、尊君都是社会礼仪，是人们在日常生活中所必须遵守的。但是孔子认为，只有"仁"才是人最应遵守的道德准则，"礼"只是"仁"形式化、规范化的表现方式。"仁"是"礼"的核心。他说："人而不仁，如礼何？"(《论语·八佾》)只有仁人，才有可能真正地遵行礼仪。因此"当仁不让"实际是当仁不让于礼。"礼"作为"仁"的形式化可以被抛弃。"当仁不让"似乎是违礼的行为实质是行仁义，也就是奉行礼的本质。

智

智是儒家哲学的重要概念。它的主要含义有以下几种：第一种是指对仁义道德的伦理规范的体认。儒家传统观点中把道德准则视作人之所以区别于禽兽的特性，因此认识了各种道德规范就是认识了人。同时儒家思想认为知人与知天是统一的，因此只要达到知人的境界，就可以知天。既知人又知天就是达到认识的最佳境界，可以说是一种无所不知的状态。正如《释名·释言语》所说，"智，知也，无所不知也"。就这种意义上说，智是对道德准则的认识，也是最高等级的知识。这种知识能够使人明智。第二种含义是指认识客观事物的过程和由此获得的知识。获得这种知识能够使人聪明，有智慧。第三种含义是孟子把智看作人性的一项内容，是人生而具有的能力。

在孔子的著作中，没有出现"智"，但是"知"的含义与后代学者所说的智有相似之处，主要是指对伦理道德规范的认识。《论语》中对"知"的论述主要表现在仁与知的关系中。孔子认为，仁与知是互为前提的，都是人所应该具有的道德特质。"里仁为美，择不处仁，焉得知？"(《论语·里仁》)如果一个人选择行为准则不是以仁为标准，那么就不能称他具有"知"。这就是说仁是知的前提，只有具有了"仁"的品质，在各种行为中才能表现出"知"的特性。同时《论语·公冶长》中也有一句话："未知，焉得仁。"如果一个人连伦理规则都不认识，怎么会具有"仁"的特性呢？可见"知"也是"仁"的前提。因此"知者"与"仁者"在《论语》中占有同样的地位。"仁者不忧，知者不惑。"(《论语·宪问》)"知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。"(《论语·雍也》)"仁者"与"知者"又分别具有不同的素质。孔子把"仁"与"知"并列，就是把致力于人道，而不惑于鬼神看作"知"的内容。因此便确立了儒学所说的"知"主要是指人类社会的各种知识，几乎把对外界的认知排除在外的传统。

在《孟子》中"知"与"智"有了较为明确的区分。"知"主要用作动词，指认识、知道。"智"的含义则较为丰富。"智"首先是人性所具有的四端之一。"是非之心，智之端也"(《孟子·公孙丑上》)，是指个人所具有的判断是非的能力。其次，"智"作为一种知识，主要是对伦理道德规范的体认和履行。"仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也。智之实，知斯二者弗去是也。"(《孟子·离娄上》)意思是说，懂得事亲与从兄的道理并且按此去行为便是"智"。孟子认为，这些关于伦理规范的知识是先天具有的，与其他知识是不同的。"人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。"(《孟子·尽心上》)孩子们很小就都知道爱他父母，稍长大一些以后都知道尊敬他们的兄长，这些都是孩子们生而具有的本性，不需要后天的教育和思考。

第三,智者行为的表现主要是遵循一定的规律,就如同人们遵守自然界事物发展的规律一样。"如智者若禹之行水也,则无恶于智矣。"(《孟子·离娄下》)意思是说,如果智者像禹治水那样,依据水往低处流的特性采取必要的措施,从而取得治水的成功,智者也按一定的规律做事就不会有害于人本性的"智之端"了。那么按"智"的本性做事,主要是做什么事呢?孟子提出在管理、统治百姓时,就需要用"智"。"爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者皆反求诸己。"(《孟子·离娄上》)意思是说统治人民时必须要用礼义,如果统治没有被人接受就应该从是否依从了礼义的原则方面找原因。第四,智与仁还是构成圣人人格的根本。孟子在评价孔子时说:"学不厌,智也,教不倦,仁也。仁且智,夫子既圣矣。"(《孟子·公孙丑上》)可见智主要是指个人精神境界的不断提高,而仁是把个人良好的道德情操表现出来,并且使别人受益。荀子明确提出知与智的区别。他说:"所以知之在人者谓之知,知有所合谓之智。"(《荀子·正名》)就是说,"知"是指人所具有的认识能力,也是指人们的认识过程。"智"是指认识活动所获得的对其他事物的知识,并没有区分关于人类社会的知识和关于自然界的知识。而且荀子认为,无论何种知识都能够使人聪明、明智。知识的获得与道德修养一样要经历一个过程,而不是生而具有的。"夫天生蒸民,有所以取之。志意致修,德行致厚,智虑致明。是天子之所以取天下也。"(《荀子·荣辱》)天子统治国家是依靠他坚强的意志,高尚的情操,明晰的知识。这里谈到使人明智的知识并不是绝对的,在荀子看来,即使特别聪明睿智的人也会有考虑不周到的地方。"大巧有所不为,大智有所不虑。"(《荀子·天论》)因此荀子所说的智是知识及由它所带给人的聪明、明智、智慧等特性。这点与孟子所说的先天所具有的善性是不同的。先秦所确立的这种对智的认识有广泛的影响。智作为《中庸》中"三达德"之一,成为"五常"中的一条根本原则,都是吸收了孟子关于仁、义、礼、智四端的学说。《白虎通义·性情》说:"五性者何?谓仁、义、礼、智、信也。""智"是一种人的本性。书中为了肯定儒学经典的永恒意义,在《五经》篇中把五经(《诗经》、《尚书》、《礼记》、《春秋》、《周易》)与五性相对应。与"智"相对应的是《周易》,也就是说智是对规律的认识,而《周易》正是对规律的反映。汉代董仲舒认为,获得知识主要是对治理社会及各种道德准则的认识,以便更好地治理社会,当一个人的知识与智慧不足以选拔人才、统治国家时,便是一件令人遗憾的事,因此董仲舒曾经叹息"智不足以知贤,无可奈何矣"(《春秋繁露·精华》)。

宋明儒学吸收荀子对智的看法。他们所谈到的智主要是指智慧,与愚相对。二程认为智是"学道"的基础,即只有在具备对一定的伦理规范的认识之后才能学习根本的原则,他们说:"识道以智为先,入道以敬为本。"(《二程集·粹言·论学》)由于认识的对象是社会道德准则,因此"人之智思,因礼以发。智短思敝,神不会也"(同上)。这就是说智慧的运用应该符合一定的社会礼仪,否则无法达到最高的境界。这种最高境界与知天是统一的,他们说:"不知天,则于人之贤否愚智,有所不智,虽知之,有所不尽。"(同上)意即不仅要知人,而且要知天。陆九渊的观点与此有所不同,他认为至善至明的智是存在于人的内心之中,只是有些人得到并保持它们,有些人失去它们罢了。因此他认为获得智的关键在于自身的努力,而有人教授所谓求智的方法是对"智"的毁坏。"圣人之智,非有乔桀卓异不可知者也,直先得人心之同然耳"(《陆九渊集·程文·智者术之原论》)圣人的智慧从其来源上讲并没有异于常人之处,他们之所以能如此是由于自身的努力。"自学之不明,人争售其术,而智之名益尊,说益详矣。……名尊说详,此则智之贼也。"(同上)有些自己不

够努力而力图得到一些技巧的人，实际并没有获得最高等级的智。同时那些以智的名义教别人的人实际是把自以为是的观点扩大，这是老子所说的“绝仁弃智”的智，而并没有永恒的价值，而永恒的智是圣人所具有的，它“明澈洞达，无一毫私意芥蒂于其间”（同上）。要达到这一境界的关键是自身的努力，任何形式的学习都是有利于求智的。“今自童子受一卷之书，亦可谓之学。虽学农圃技巧之业，亦不可不谓之学。”（《陆九渊集·拾遗·好学近乎知》）学习经典书籍与学习农业技术是同等的。只有这样才能达到无所不知的“智”的境界。“夫所谓智者，是其识之甚明，而无所不知者也。”（同上）总之，宋明儒学都认为有无所不知的“智”的境界，要达到这种境界的途径都是学，只是在学的方法上理学和心学有不同的观点。此处的智与作为五常之一的智显然是不同的。

信

信是儒学伦理思想的重要范畴。它的含义主要是指诚实不欺，守信用。作为人所具有的优秀品质和做人的伦理规范原则，在儒学精神中占有重要的地位。

首先，信是人所应该具备的一种最基本的品质，这种含义出于《论语》。“人而无信，不知其可也。”（《论语·为政》）做人如果不守信用，就任何事也做不成，可见信在孔子心目中的重要地位。

第二，信是儒家学者进行道德修养以完善人格，提高自身境界时所必须遵守的原则之一。“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下，为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭、宽、信、敏、惠。’”（《论语·阳货》）孔子认为如果在自己的言行中以恭、宽、信、敏、惠为原则，那么就可以达到仁这样的最高精神境界。孔子还提出“敬事而信”（《论语·学而》）这样一种办事认真、谨慎而守信用的态度。在其他儒学典籍中“信”也有相似的含义：“礼所以观忠、仁、义也，……信所以守也。”（《国语·周语上》）礼是使忠、仁、义这样一些内在道德准则得以表现的外部手段。信则是使这些内在准则能够保持的外部规范。《大学》说：“是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。”这里信也是一种普遍遵循的行为原则。

第三，信作为行为规范尤其适用于和其他人的交往中。“曾子曰：‘吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？’”（《论语·学而》）守信用、诚实是交朋友的基本原则。汉代这种原则在《大学》中适用的范围扩大到普通的人与人的社会交往中，这无疑较孔子为进步。“与国人交，止于信”就是这个意思。

第四，信对于一个国家的统治者来说，也是社会稳定、百姓服从的关键。“上好信，则民莫敢不用情。”（《论语·子路》）就是说，如果君王不失信于民，百姓也不会愧对君主。荀子在谈到春秋五霸时说“信立而霸”，意即：如果君主在执行对官兵及百姓刑赏的政策时有信用，与别国进行对外交往时守信誉，就能够获得霸主的地位。

第五，自孟子开始把信作为内在于本心的道德原则，同时多与“忠”连用，而且成为人伦的一项内容。他说：“仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。”（《孟子·告子上》）信与仁义是平等的，是内在于本心，生而具有的。孟子还把信看作是“人伦”之一，他说“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）

汉代董仲舒合“信”入孟子所提出的“四德”并称之为“五常”，使信在伦理道德中的重要性进一步提高。但这也是有代价的，信从此便很少单独出现，而是作为五常之一。“夫仁义礼智信五常之道，王者所当修饬也。”（《天人对策》）二程认为仁义礼智信是人的本性，但是仁是全体，而其他四者是分支。“仁

义礼智信五者，性也。仁，全体也。四者，四支。"(《二程遗书》卷二上)朱熹认为："仁则为慈爱之类，义则为刚断之类，礼则为谦逊，智则为明辨，信便是真个有仁义礼智，不是假。"(《朱子语类》卷二十)信是对内在道德原则的信念及执行它们时的不做假。

由上可见，信是人与人交往，国与国的外交活动及政治统治中所必须遵守的原则。起初它是独立的道德准则，自孟子把信做为五伦之一，董仲舒把它看作五常之一，信做为道德原则的独立性便失去了。但是历代儒学对于信的特别重视却从来没有改变过。信并入五常之后，它所占有的地位也更重要了。

忠

忠是儒家的重要范畴，既是伦理范畴，也是政治范畴。

先秦时期，忠多为伦理范畴，如说"为人谋而不忠乎？(《论语·学而》)，对朋友"忠焉，能勿诲乎？"(《论语·宪问》)在伦理上，忠指忠诚、诚心，真心实意、全心全意，是交朋的重要道德。孔子说："君使臣以礼，臣事君以忠。"(《论语·八佾》)这里主要仍是伦理问题，同时已包含政治的成分。曾参认为孔子贯彻始终的原则就是"忠恕"，忠是要求自己真诚，恕是对待别人宽厚。这个原则也是伦理原则。

孔子把伦理原则"忠"用于政治上，"臣事君以忠"，"行之以忠"(《伦语·颜渊》)，就是说，在政治活动中，臣对国君要忠，执行国君的命令要忠。忠，就是指要竭尽自己的心思和能力。朱熹说："尽已之谓忠。"秦汉建立中央集权制度以后，忠就成为历代帝王提倡的最重要的道德，也成为儒家重要的政治范畴。

秦汉以后，忠孝成为整个封建社会最重要的道德。孝有《孝经》，影响很大，后儒据此补撰《忠经》，与《孝经》相对应。《忠经》题"后汉南郡太守马融撰"，据朱一新考证，《忠经》应为唐代马融所撰，并非后汉马融。它概括了汉唐时代的"忠"的思想。"忠也者，一其心之谓也。"忠就是"一其心"，一种志向、一种心思，就是专心为一个主子效劳。

汉唐时代，把忠君地位摆在孝亲之上，这是先秦儒家所否定的。鲁人参加战争，三次逃亡，是为了怕父母老了无人赡养，孔子认为这是孝子加以赞扬。孔子重视孝亲，学生弃学，辞归养亲的有十三人。这是重孝亲而轻忠君。后来，忠君地位提高，因此，《忠经》有"奉君忘身，徇国忘家"的说法，也有"苟利社稷，则不顾其身"的说法。"利这稷"就是忠君。忠君思想深入人心，不仅统治者提倡，而且全社会提倡，父母也常鼓励子女弃家忠君，如岳母刺字，有"精忠报国"四字。家庭妇女能有这种思想，可见，忠君思想影响的深刻。《忠经·保孝行》称："孝者心贵于忠"，没有忠，不仅危身，而且辱及双亲，"故君子行其孝必先以忠。竭其忠，则福禄至矣，故得尽爱敬之心，以养其亲。"就是说，忠君可以得福，有福可以与双亲共享。相反，不忠君可以招祸，使双亲受辱。忠君与孝养，从利害上加以论证。

忠君并非愚忠。《忠经·忠谏》称："忠臣之事君也，莫先于谏。"忠君，不是一切服从君命，君命如有不妥之处，忠臣就要提出批评。战国时代的孟子提出："君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。"(《孟子·离娄下》)君臣关系是手足和腹心的关系，也正是孔子所谓"君使臣以礼，臣事君以忠"的最佳关系。当君使臣不以礼的时候，孟子主张臣事君不必忠，可以藐视之，如国人即普通公民，也可以视为寇仇，随时准备推翻他的统治，或者杀了他。这不是"弑君"，而是"诛一夫。"在这里没有一点愚忠的成分。后来，秦汉大一统政治以后，才逐渐产生了愚忠的观念。到了唐朝，忠臣徇国，成为普遍公式。臣受命任官，就是承受了浩荡的皇恩，当国难之际，就要徇国，以报皇恩。即使皇帝无

道，义军揭竿而起，他们仍然要奋力反抗，维护已经腐朽的政权。所谓“桀犬吠尧”。《贞观政要》的《忠义》一节中，大量事例反映了各事其主的忠心，与先秦儒家“从道不从君”的原则相背离。

忠　恕

忠恕，儒家伦理思想的重要概念，就是根据自己内心的体验忖度他人的思想，以达到推己及人的目的，实现一种道德境界。忠恕是思想修养的方法，也是一种精神境界。实际就是“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲勿施于人”。

“忠恕”一词最早出现在《论语》中。孔子曾经说：“吾道一以贯之。”他的高足曾子解释说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《伦语·里仁》）可见在曾子看来，忠恕是孔子思想修养的核心。对于忠恕的内涵，《论语》中没有更多的解释，但是从一些说法中可以窥其一斑。“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）这也被称作“仁”。在《雍也》篇中，有一位弟子请教孔子何谓仁。孔子回答说：“出门如见大宾，使民如承大祭，己所不欲，勿施于人。”可见，“仁”与“恕”在《论语》中的地位是何等重要的。由于《论语》中解释“仁”时还曾经说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍也》）这种说法与前述对仁的解释，是在说明一个问题的两个不同方面。由于前者被称为“恕”，后者便被学者称为“忠”。《中庸》说：“忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施于人。”可见忠恕是精神境界，它离理想的“道”不远；忠恕是求道的方法，它的原则就是以己度人，忠恕的目的是推己及人，以达到人际关系的和谐和感情的沟通。孟子人为：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉，强恕而行，求仁莫近焉。”（《孟子·尽心上》）就是说一切善性都是深藏于每个人的心中，只要坚信自己所拥的善性，就能把它发扬出来。推广自身善性的方法就是“恕”。在孟子看来忠与恕都是精神修养的方法。

宋明理学家对忠恕进行了内容丰富的注解。二程认为忠与恕是同时存在的，不能偏废任何一种。忠恕是最理想的境界，它与中庸相同。“忠恕犹曰中庸，不可偏举。（《二程集·粹言·论道》）当然忠与恕也并不完全相同。“忠者天理，恕者人道。忠者无妄，恕者所以行乎忠者也。忠者体，恕者用，大本达道也。”（《二程集·河南程氏遗书》卷十一）程子认为“忠”是天理，是永恒的。“恕”是对天理的运用，使“忠”能够大行于天下。这就是说，忠是修养的目标之一，恕是修养的方法，两者是相互依赖的。这是用本体论概念解释忠恕。同时，忠恕还是自身品德修养的方法。“故君子之治人，治其不及人者使及人而已。将欲治人，必先治己，故以忠恕自治。”（《二程集·经说·论语说》卷六）朱熹认为：“尽己之心为忠，推己及人为恕。”（《论语集注》）这是以己度人，推己及人，有所为的原则和方法。同时“己所不欲，勿施于人”则是有所不为的原则和方法，两者都是“修身之要”（《四书集注》），是并行不悖的。宋明理学家认为无私无欲的天理与“忠”是一致的，“恕”是对它的运用及它的作用。由于天理与“私欲”是不相容的，因此清代思想家提出：“忠恕既尽，己私及克。”（《日知录·忠恕》）

由以上叙述可知：忠恕是一种道德原则，同时也是自身修养推己及人的方法。这种思想对中国人有广泛而深远的影响。

孝　悌

孝悌是儒家伦理的重要范畴。孝指子女对父母的尊敬与赡养。悌指弟对兄的敬爱。仁是儒家思想的核心，而孝悌则是仁之根本。《论语·学而》：“君子务本，本立而道生。孝弟

也者，其为仁之本与！”儒家认为，人如如果有孝弟（即悌）这些品德，就很少会“犯上作乱”。大家都不“犯上作乱”，天下就太平了。因此，提倡孝悌，就是治国的根本。

怎样才叫孝呢？过去有的人以为只要能赡养父母就算孝了。孔子对此提出纠正，他说：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养。不敬，何以别乎？”（《论语·为政》）没有敬，只能养，与犬马没有区别。孝指满足长辈物质和精神的两方面需求。物质需求是低级的、犬马都有的。精神需求是高级的、人类才有的。孔子所谓“竭力”、“无违”、“慎终”、“追远”、“色难”、“忧疾”、“知年”、“三年无改于父之道”、“几谏”、“劳而不怨”、“父母在，不远游，游必有方”（均见《论语》），都是从不同角度体现对父母的敬。

孟子对孝有所发展。孟子认为舜尽力事亲，使父亲高兴，感化天下，可以称为大孝。“舜尽事亲之道，而瞽瞍厎豫；瞽瞍厎豫，而天下化；瞽瞍厎豫，而天下之为父子者定，此之谓大孝。”（《孟子·离娄上》）古诗云：“娶妻如之何，必告父母”，这就是孝的内容。大孝的舜“不告而娶”，为无后也，君无后也，君子以为犹告也。”（《孟子·离娄上》）结婚是人的大伦，为什么？孟子作了如下解释：“告则不得娶。男女居室，人之大伦也。如告，则废人之大伦，以怼父母，是以不告也。”（《孟子·万章上》）又说：“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为犹告也。”《孟子·离娄上》结婚是人的大伦，是传宗接代的大事。“告父母”一般说是必要的。如果“告父母”，会使结婚告吹，那么，说应该顾全大伦而不告父母。对于儒家伦理不能理解其精神实质，只背诵某些话，而在一切情况下都不折不扣地加以实行，那就会出现违背儒家思想的大错。愚孝不是儒家所提倡。成书于西汉的《韩诗外传》卷八记载孝子曾参的一段故事：“曾子有过，曾皙引杖击之。仆地，有间乃苏，起曰：‘先生得无病乎？’鲁人贤曾子，以告夫子。夫子告门人：‘参来勿内也。’曾子自以为无罪，使人谢夫子。夫子曰：‘汝不闻昔者舜为人子乎？小箠则待，大杖则逃。索而使之，未尝不在侧，索而杀之，未尝可得。今汝委身以待暴怒，拱立不去，汝非王者之民邪？杀王者之民，其罪何如？’”曾皙是曾参的父亲。夫子即孔子。舜是孝子的典范，当父亲用小杖打的时候，他站着，用大杖打的时候，他就逃走。要找他干事，他都在身边，要杀他时，怎么也找不到。小打就逃，大打不跑，都不是孝子的行为。因此，后人所说的“君叫臣死，臣不死，臣为不忠，父叫子亡，子不亡，子为不孝”不符合儒家忠孝本义。这是后人按愚忠愚孝编的反儒家的说法。

“五经”之外，儒家重要经典《孝经》有孔子对孝的看法：“夫孝，德之本也，教之所由生也。身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”（《开宗明义》）又说：“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”（《三才章》）“圣人之德无以加于孝”，“人之行，莫大于孝”，“明王之以孝以天下”。总之，孝是天经地义的、是最根本最崇高的道德。汉代《孝经》盛行，举孝廉，推举孝子当官成为一种制度。每一个皇帝，死后封号，都加个孝字，如汉武帝，封号为“孝武皇帝”。

孝亲与忠君有矛盾。韩非揭示了这种矛盾。楚国有直躬，他的父亲偷了羊，他告到官府去。令尹说：“杀了。”韩非说：“君之直臣，父之暴子。”鲁国有人参加战争，三战三北，仲尼问是什么原因，他说：“我有老父，我死了没人奉养他。”孔子认为他是孝子，加以推举。韩非说：“父之孝子，君之背臣。”（《韩非子·五蠹》）在春秋战国时代，各诸侯间纷战，争夺人才，“士为知己者死”，“从道不从君”，士没有必要一定忠于某一国君。秦汉以后，建立了大一统的国家，天下只有一个君，是士人效忠的唯一对象，忠的重要性就大大提高了。儒家在春秋战国时代，重孝亲，轻忠君，在秦汉

以后，重忠君，认为忠包含了孝亲。在忠孝不能两全时，多提倡尽忠报国，以尽孝道。

魏晋时代，由于曹氏、司马氏的政权都是篡夺来的，与儒家的忠君思想不协调，当时统治者就特别着重提倡以孝治天下。同时用所谓"不孝"的罪名杀害名士，排除异己。

孝的理论在《孝经》，孝的事例在《二十四孝》中。《二十四孝》：一、孝感动天（虞舜），二、戏彩娱亲（周老莱子），三、鹿乳奉亲（周剡子），四、为亲负米（周仲由），五、啮指心痛（周曾参），六、单衣顺母（周闵损），七、亲尝汤药（汉文帝刘恒），八、拾葚供亲（汉蔡顺），九为母埋儿（汉郭巨），十、卖身葬父（汉董永），十一、刻木事亲（汉丁兰），十二、涌泉跃鲤（汉姜诗），十三、怀桔遗亲（后汉陆绩），十四、扇枕温衾（后汉黄香），十五、行佣供母（后汉江革），十六、闻雷泣墓（魏王裒），十七、哭竹生笋（晋孟宗），十八、卧冰求鲤（晋王祥），十九、扼虎救父（晋杨香），二十、恣蚊饱血（晋吴猛），二十一、尝粪心忧（南齐庾黔娄），二十二、乳姑不怠（唐崔山南曾祖母），二十三、亲涤溺器（宋黄庭坚），二十四、弃官寻母（宋朱寿昌）。这是流传很广的童蒙教材。据考，《二十四孝》成书于元代，作者郭居敬。《二十四孝》的流传藉之于中国传统文化，同时，它也加深影响了中国传统文化。这里列举了各层次的人物和各种类型的孝行，是很感动人的。但有些孝行似乎过了头，不合常情，如为母埋儿、卧冰求鲤等，受到鲁迅的批评，"以不情为伦纪，诬蔑了古人，教坏了后人"（《朝花夕拾·二十四孝图》）。其他如"为亲负米"、"拾葚供亲"、"怀桔遗亲"、"行佣供母"、"扼虎救父"、"亲涤溺器"、"弃官寻母"等都是合情的。

中国历史上各个时期，对孝的观念有一些发展变化，不同时期会有不同的内容。例如，黄宗羲认为凡为国家民族的利益，抵御上族入侵而牺牲的，也是大孝的表现。"须血战孤城，待得夕死，交割还与父母，始谓之全归，不待身体肤发，受之父母而已。"（《孟子师说》）现在，又进入新的时代，孝的观念又需加入新的内容。例如"父母在，不远游，游必有方"，现在，父母在，许多学子要远游，甚至到外国留学。因此要在"方"上下功夫。游子出国，可以经常打电话回家向老人问候，在物质和精神两方面给父母以满意，远游则非不可。孝的道德，尊敬父母的行为，应该提倡，但不宜固守僵化，而要掌握敬爱的精神，在新的情况下有新的创想。

敬

敬是儒家伦理思想的重要概念，它是指人与人之间在交往中互相尊重对方而又谦虚的道德准则。同时这种恭敬他人的准则内化于心便形成一种庄重、谨慎而又忠诚的待人、处事的态度。这内化于心的恭敬的准则，在宋明理学家那里，被发展为一种道德修养的方法。

孔子认为敬是礼的核心，敬也是一种礼节和行为规范。他说："居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉。"（《论语·八佾》）如果一个人处于君或官的社会地位，但却不知道体察民情、宽厚待人，在举行一些仪式、典礼时却不怀着恭敬的态度，在丧礼中没丝毫哀痛的表现，那么他就没有接受别人评判的资格，就是说可以不把他当做人来对待了。从这种说法中，可见敬的礼节在孔子心目中的重要地位。敬并不是繁琐的礼节，孔子主张要以恰当的文饰表现敬的态度。"居敬而行简，以临其民，不亦可乎？"（《论语·雍也》）以简单的礼节对百姓表示尊敬是很好的。子路是孔子的弟子中比较直率、鲁莽的一位，他向孔子询问怎样才能成为君子时，孔子答道："修己以敬。"（《论语·宪问》）孔子认为子路的直率是由于缺少对别人的尊重而引起的，因此建议他用尊敬他人的种种礼节来修养自己

的精神。孔子教育学生的一番苦心我们可以从中体会了。这种做法用现代的词来说就是伦理学中提倡的敬业精神，因此孔子对仕人也提出要求，“事君敬其事而后其食。”(《论语·卫灵公》)，“敬事而信”(《论语·学而》)，就是只有很好的完成了一件事后，才有权力向别人索取报酬。孟子对“敬”这一概念的贡献在于，他把敬(或说恭敬)看作人生而具有的品质。他说，“恭敬之心人皆有之”(《孟子·告子上》)，“恭敬之心，礼也”(同上)，尊重他人是人人都有的品格，这种品格是社会礼义制度的核心。他尤其强调君臣之间的互相尊敬，提出：“用下敬上谓之贵贵，用上敬下谓之尊贤。”(《孟子·万章下》)社会地位的高低不能影响人们的新生之心，只有坚守这种良好的本心，才能具有“贵贵”或“尊贤”的好名声。“敬”对任何人都是重要的，而且以恭敬之心行礼，主要是个人的事。“礼人不答反其敬。”(《孟子·离娄上》)当人很符合礼节地与别人说话时，却碰上了钉子，孟子认为此时不能归罪于他人的无礼，而应该反省自己是否怀有恭敬之心。由此可见，孟子在进行精神修养时对自己的要求有多么严格。荀子把敬看作礼的本质，“礼”是对“爱敬”的文饰。“礼者断长续短，损有余，益不足，达爱敬之文，而兹成行义之美者也。”(《荀子·礼论》)爱与敬在不同的场合有不同的表现，过度时就会伤害人体。比如在亲人离开世界时，会很伤心而痛哭，如果不制定丧礼，就会有伤身体，妨碍工作。制定三年之丧的礼节会使人们对逝者的敬仰和思念恰当地表现出来，也不至于因短暂而极度的伤心而伤害身体。所以说礼使人们本身具有的爱、敬等心理、情感能有场合表现。他认为敬有种种表现，同时也是“仁者”具备的优秀品质。“故仁者必敬人，敬人有道，贤者则贵而敬之，不肖者则畏而敬之，贤者则亲而敬之，不肖者则疏而敬之。其敬一也，其情二也。”(《荀子·臣道》)尊敬别人的方式和心理是不同的，有敬仰、敬畏、敬重、敬而远之等。荀子所说的敬，不仅有对人的尊敬，还有重视的含义。他说：“凡百事之成也，必在敬之；其败也，必在慢之。”(《荀子·议兵》)在做任何事情时只有重视它，才能取得成功，如果轻视它，只会带来失败。荀子是非常重视人的主观能动性的，因此在对待人生及某些不可抗拒的力量时，他说：“君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日进也。”(《荀子·天论》)只有重视自己，发掘自己的潜力才能不断进步。因此先秦儒家看来，敬的意思就是人与人之间的相互尊重，就是人对自己所从事事业的重视。《白虎通义》提出“忠”“敬”“文”三教，有明显的等级观念。“夏人之王教以忠，其失野，救野之失莫如敬；殷人之王教以敬，其失鬼，救鬼之失莫如文；周人之王教以文，其失薄，救薄之失莫如忠。”(《白虎通义·三教》)这里敬是指“敬王”，其含义与先秦不同。宋明理学家把敬视作道德修养的方法。程颐所主张的敬主要是内心的敬畏和外表的严肃。他说：“俨然正其衣冠、尊其瞻视，其中自有个敬处。”“动容貌，整思虑，则自然生敬。”(《二程集·遗书》)主敬不仅要克制自己内心的种种欲念，同时要注意自己的外在举止和形象，衣冠要端正，表情要恭敬，视听举止要一一合于礼，只要坚持以这种形式修养，就会自然达到内心敬的效果。他说：“言不庄不敬，则鄙诈之心生矣；貌不庄不敬，则怠慢之心生矣。”(同上)就是说外表形象与内心修养是相统一的，形体的怠惰，容貌辞气的粗浮而不严肃、不恭敬，这些都是内心懈怠的表现。“敬”还是内心修养的方式。“主一无适，敬以直内，便有浩然之气。”(同上)把全部注意力集中于养善闭邪，就会产生强大的精神力量。“敬”与“静”是有差别的，“静”主要是佛、道的修养方法。程颐指出：“才说静便入于释氏之说也。不用静字，只用敬字。才说著静字，便是忘也。”(同上)用敬的方式修养，心中依然装着对天理的追求，不同于佛、道的全无状态。程颢与程颐略有不同。程颢认为

只用敬，对人的约束太多了，还应该有自然和乐，他说："谓敬为和乐则不可，然敬须和乐。"（同上）过分强调敬会伤害了心境的自然、平详，是不可取的。朱熹继承了二程主敬的修养方法，提出"主敬涵养"。敬首先指身心的集中，不使它放纵四逸到各处。"敬不是万事休置之谓，只是随事专一谨畏，不放逸耳。"（《朱子语类》卷十二）敬还指内心总处于一种警觉、警省的状态，不是完全的"静"。"敬只是常惺惺法，所谓静中有个觉处。"（同上）敬作为修养方法，贯穿于知、行的全过程。"其为学也，穷理以致其知，反躬以践其实，居敬者所以成始成终也。"（《朱子年谱》卷四）就是用收敛本心，处处有一点警醒的敬，指导自己格物、穷理、致知，以至治国平天下。

敬作为伦理范畴前后发生了很大变化。它有社会道德原则、本心具有的善性、个人内心和外表的修养方法等多方面含义，是很重要的哲学概念。

君　子

君子是儒学伦理学的主要概念。它产生于先秦，到汉代其含义便基本确定。宋明儒学往往只是使用这一概念，并没有丰富它的内涵。君子主要有两方面的含义。一方面，"君子"在儒学中的含义是指道德品质高尚，精神境界不俗的人，是儒家理想人格的代称。另一方面，在西周春秋时，"君子"是对贵族的通称，也被解释为在官府中充任一定官职的人。在《国语·鲁语上》有"君子务治，小人务力"，"君子贤其贤而亲其亲，小人乐其乐而利其利，此以没世不忘也"（《大学》）。朱熹注释这句话时说："君子，谓其后贤后王；小人，谓后民也。"（《四书集注》）这表明，"君子"被当作是社会地位较高的统治者的总称。

君子在儒学中作为理想人格的代称，其人格特征主要可以归纳为如下几点。第一，君子有坚定的信念，他们不会因外界条件的变化而动摇。在儒学看来，信念就是"义"，就是"道"，就是"礼"。"君子喻于义，小人喻于利"（《论语·里仁》）"君子谋道不谋食"（《论语·卫灵公》）君子是为自己理想和信念的实现而生活的。君子在《孟子》中成为理想的人的象征，是保持了人生而具有的"四端"，而且把它们扩充为"仁"、"义"、"礼"、"智"四德的人。"人之所异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。"（《孟子·离娄下》）从此君子便不仅仅是对品德高尚者的称呼，而且成为儒家理想的象征，他们对"道"的执著是他们显著的特点。这被董仲舒称为"君子贱二而贵一"（《春秋繁露·天道无二》）。第二，君子为实现自己追求的理想，都要付出艰苦不懈的努力，而对于努力的方式有各种观点。《论语》认为关键是用"礼"来约束自己。"君子义以为质，礼以行之，孙以行之，信以成之，君子哉。"（《论语·卫灵公》）坚守"义"是君子的本质特色，按"礼"的规范而行动，就可以谦虚地把这种特色表现出来，坚信这一点，信守这些规范就可以成为君子。荀子继承孔子所提出的礼教思想，认为"笃志而礼，君子也"（《荀子·修身》）。在《大学》、《中庸》中，则重视君子内在的精神修养，即以"德"的培养为实现理想的手段。"是故君子先慎乎德"（《大学》），"是故君子戒慎乎其所不睹，恐慎乎其所不闻"（《中庸》），就是成为"君子"最重要的是内在的精神气质，这是个人时刻注意培养起来的，因此提出"君子必慎其独也"（《大学》）的修养方式。就是说君子追求的是自快于己的精神境界，不是为了向他人炫耀。他们通过修身使自己具有了很高的精神境界之后。其他品质和能力也就可以具备了。"故君子不可以不修身；思修身，不可以不思亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。"（《中庸》）董仲舒把"君子"与"天"直接联系起来，用天意约束行为。提出君子对外物的观察是为了与天意相符合，他们修身所遵守的"礼"也是依照天意制

定的。

儒学对"君子"的行为方式,对待客观现象的态度等有丰富的描述。这些描述能够形象地展示君子的风采,展现君子的内心世界。君子对待知识的态度:"博闻强识而让,敦善行而不怠,谓之君子。"(《礼记·曲礼上》)君子对待君臣关系的原则:"君子周而不比,小人比而不周。"(《论语·为政》)孙奭疏曰:"忠信为周,阿党为比。"意思是君子以忠信为原则,而不私结党派或阿谀上级。君子对别人的态度是:"君子成人之美,不成人之恶,小人反是。"(《论语·颜渊》)君子以帮助他人做善事为快乐,而不会做助人为恶的事。君子对待自己与他人的关系时,严于律己。"是故君子有诸己而后求诸人,无诸己,而后非诸人。"(《大学》)君子自身具有某些品德之后,才要求别人具有这些品德;自身没有某种缺点,才要求别人改正缺点。君子行为举止很有分寸,符合一定的礼仪制度或事物发展的必然规律。"君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之中庸也,小人而无忌惮也。"(《中庸》)君子会因外界条件的变化而改变自己的行为方式,可是他们不是毫无原则的,而是有坚定的信念。"故君子和而不流,……中立而不倚,……国有道,不变塞焉,……国无道,至死不变"(《中庸》),这就是说,君子生活于现实生活中,却又不与流俗相混和,他们保持自己的操守却不偏执。他们在国家稳定时,不停止为理想而奋斗;在国家混乱时,他们宁死也不改变自己的信念。现实生活中有许多人们无法预知、无力控制的局面出现,君子按事物发展的规律行动,等待结果的出现,而不做没有意义的冒险。君子对待物质利益,对待困难、名誉的态度也显示出自己的高风亮节。"君子之求利也略,其远害也早,其避辱也惧,其行道理也勇。"(《荀子·修身》)这段话的意思是说:君子志于道义,便不重视对物质利益的追求;君子通晓事物运动变化的规律,他们提早预防不幸事件的发生;君子有自己的志向,对有侮自己人格的事很畏惧而不去做;如果事业乃自己所追求的,便会勇往直前,无所畏惧。君子所有这些行为都是他的品性决定,是实实在在具有的,并不是虚伪造作的追求名利。"君子行不贵苟难,说不贵苟察,名不贵苟传,唯其当之为贵。"(《荀子·不苟》)只要是符合理义的事,他们就会追求它,珍视它,而并不考虑名声如何。

总之,君子是儒家思想中的理想人格。它代表一种很高尚的精神境界,必须经过艰苦、持之以恒的修养才能达到。在《论语》、《大学》、《中庸》、《荀子》等典籍中常与"小人"相对出现。在《孟子》以及《春秋繁露》等汉代以后的著名中,君子是理想的化身,并不与"小人"相对比。

圣　人

圣人是儒家伦理学的重要概念。它是对道德、智慧超凡者的尊称,也是精神修养所能达到的最高境界。它主要反映历代有德的君王,尧、舜、禹、汤、文、武、周公等。伊尹、伯夷也被孟子称颂为圣人。在儒学独尊之后,圣人常常特指孔子。

圣人的特性主要可以归纳如下:圣人能够始终本末贯串为一。就是说圣人无论是对伦理道德的原则,还是对道德践履,甚至对于自然规律的认识都达到了至精至善的程度。在不同时代儒学思想家对圣人有不同的说法。孔子说:"若夫始终本末,一以贯之,则惟圣人为然。"(《论语·子张》)这就是说圣人达到了与自然、社会和谐的境界,也就是后人所说的天人合一。孟子认为:"圣人,人伦之至也。"(《孟子·离娄上》)圣人是人伦的标准,而孟子看来人的本性就在于人伦。而此圣人是完完全全的人的本性的反映,也就是说圣人完全实现了天所给予人的一切特性。《周易·

系辞传上》说:"圣人有以见天下之动,而观其会通。"就是说圣人深刻理解了天下不断运转的性质,并从其中找到了规律,把它们融会贯通。《中庸》记载:"圣人之道洋洋乎!发育万物,峻极于天。"就是说圣人明白天地之道,并且能够养育万物。《荀子·正论》说:"圣人,备道全美者也,是县天下之权称也。"把圣人看作至善、至美的化身,是衡量天下万事万物的标准。汉儒董仲舒把圣人看作天意的代言者,以此证明圣人达到天人合一地境界。他说:"古之圣人,谞而效天地谓之号,鸣而施命谓之名。"(《春秋繁露》)意思是说,天地间的名号都是圣人代言天意而定下的。"名则圣人所发天意,不可不深观也。""圣人之道,同诸天地。"(同上)也都是证明圣人与天地的同一。宋明理学及心学是强调圣人与天地之理的同一性。如"道者,天下万世之公理,而斯人之所共由者也。……惟圣人惟能备道……","仁,人心也,从心所欲不逾距,此圣人之尽仁也"。(《陆九渊集》卷二十一《论语说》)

对于圣人如何产生有如下观点。王充说"圣人可勉成","圣人疾,贤者迟;贤者才多,圣人知多。所知同业,多少异量;所道一途,步骀相过。"(《论衡·实知》)他认为圣人与贤人只有才智的多少,认识快慢的差别,而他们的本质,所遵循的原则是一致的。因此经过努力常人也可以成为圣人。这种思想来源于孟子,他说圣人与人是同类的,任何人都可以成为尧、舜那样的圣人。王阳明认为成圣的根本方法就是存天理。"所以为圣者在纯乎天理,而不在才力也。"(《传习录上》)

圣人是指历代有贡献的君王,因此儒学认为对于社会历史的发展起着不可估量的作用。《孟子》称伯夷、伊尹、孔子"皆古圣人也",肯定了圣人在促进社会历史发展方面的重要价值。《周易·系辞上》云:"备物致用,立成器,以为天下利,莫大乎圣人。"认为人们使用的各种工具都是古代的圣人创造的。荀子认为,社会礼义制度是圣人制定的。"凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。"(《荀子·儒效》)董仲舒也把圣人看作是历史上举足轻重人的物。他认为:圣人能排除天下的祸患。宋明理学也持相似观点:"圣人定之以中正仁义(自注:圣人之道,仁义中正而已矣。)而主静(自注:无欲故静),立人极焉,故圣人与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶。"(《周子全书》卷二《太极图说》)圣人的社会历史作用在韩愈的圣人历史观中得到最大程度的承认。他说:"如古之无圣人,人之类灭久矣。)(《原道》)他认为治理国家的原则是一代代的圣人流传下来的,使我们这个社会延续不断,并且形成道统。道统是不可改变的,一旦改变,就会发生社会混乱。韩愈的这种思想根源于汉代陆贾的观点。"天生万物,以地养之,圣人成之。"(《新语·道基》)陆贾把圣人分为三个历史阶段,世界的一切事情都是由不同时期的圣人决定的。这种圣人历史观影响了我国封建社会几千年。

贤　人

贤人是儒学伦理政治思想中的重要概念。它主要是指具有一定的知识和才能,有较好的品德修养,并且占有较高的社会政治地位,能够帮助君王确定政策,在百姓中产生良好影响的官员。在早期儒家的著作中,并没有出现"贤人"这一概念,而是经常说"贤者"。就是指有才能,品德高尚的人。

《论语》、《孟子》中均有"贤者"出现,是指道德高尚的人。"不逆诈,不亿不信,抑亦先觉者,是贤乎?"(《论语·宪问》)不违背行为规范,不欺诈而为人诚实,对待事物只有经过思考,度量之后才会相信,这样的人有预见性而且为人正直就可以称作贤人。在《孟子·梁惠王上》中,梁惠王也称孟子为贤者,可见它是

德才兼备的意思。贤者的第二种意思则侧重于说明他的社会地位。“事其大夫之贤者，友其士之仁者。”(《论语·卫灵公》)贤者是对“大夫”的正面评价，“仁”是对士的正面评价，贤侧重于官职，仁侧重于品德。这也意味着孔子对官员素质的重视。“莫如贵德而尊士，贤者在位，能者在职。”(《孟子·公孙丑上》)“贤”在这里也是表示居官位且品德高尚的人。孟子比孔子在这方面的思想更丰富，他区分了士之尊贤者与王公之尊贤者，并且指出贤者的最重要特点是：有独立而坚定的信仰，不为权势和生死的变化而改变。他们这种人格对他人有强烈的感召力。“弗与共天位也，弗与治天职也，弗与食天禄也，士之尊贤者也，非王公之尊贤也。”(《孟子·万章下》)士尊贤是敬仰贤者的品德，王公尊贤是给他们一定的官职从而能够对社会有益。“是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧尔。”(《孟子·告子上》)贤者保持了人心当中所应有的本质特怀，而平常人则把它丧失了。这种特性能使人有顽强不屈的人格。“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势。”(《孟子·尽心上》)贤者有坚定的信仰，于生命都可置之度外，更何况权势、地位的威胁呢？这种品质能深刻地影响人，因此只要贤者有了一定的权力，他们就会“以其昭昭使人昭昭”(《孟子·尽心下》)。荀子在吸收前人思想的基础上，第一次提出了“贤人”的概念。他把人分为五种：“人有五仪。有庸人，有士，有君子，有贤人，有大圣。”(《荀子·哀公》)他是以人的品德、才能及其影响力来划分的。庸人是没有才能，品德一般的人；士是指具备部分知识的人；君子人格高尚，有精深知识，但仍然处于自我修养阶段；大圣是无所不知，无所不晓，能够平定天下的人。对于贤人，荀子说：“行中规绳而不伤于本，言足法于天下而不伤于身，富有天下而无怨财，布施天下而不病贫，如此则可谓贤人矣。”(同上)贤人的思想意识已经能够与外在的社会规范统一，他的言行便可以成为众人的榜样。贤人如果成为国家的统治者，那也是他的德行与才能使然，不会引起百姓的怨恨。他能够把财物分给众人，也不会因此抱怨自己财物的贫乏，这种人可以叫作贤人。这样全面而明确的“贤人”定义是儒学史上仅有的。《大学》认为贤人能否在位是由命运决定的：“见贤而不能举，举而不能先，命也。”而且贤人并不是最完美的，他是大道不能清晰表现的原因之一。“道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。”(《大学》)可见贤与不肖是同样不完美的，只是表现不同罢了。《中庸》把尊贤看作社会仪礼等级产生的原因：“亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。”董仲舒对人之所以有贤与不肖的区别进行了解释：“气之清者为精，人之清者为贤。治身者以积精为宝，治国者以积贤为道。”(《春秋繁露·通国身》)人本有贤与不贤的区别，这是生而具有的。对于治理国家来说，贤者则是非常重要的，“能致贤，则德泽洽而国太平。”(同上)二程区分了贤人与圣人，说：“人莫不中庸，善能久而已。久则为贤人，不息则为圣人。”(《二程集·河南程氏经说》卷八)朱熹认为贤人的关键在于知“道”。“贤者行之过，既以道为不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。”(《四书集注》)贤者应该在行“道”之后，继续致力于知“道”。陆九渊则显示了民本主义的思想，他认为能够给百姓带来欢乐，把官、民视作平等的官员就可以叫做贤者。在《陆九渊集·与张春卿》的书信中，他表达了这种观点。他说，有一位名叫陈鼎的人作临川知县时，采用了对官、民、吏胥征同样租税的政策，改正了当时社会税轻重不均的弊病。尽管他对百姓的税率并没有降低，可是也受到百姓的欢迎，因此而称赞他“甚贤”。这里陆九渊评价贤人的标准与众人差别很大，是有进步意义的。

三　代

三代指中国古代历史上夏、商、周三个王朝统治的时期，由于历代儒家学者的美化与宣扬，遂使三代成为理想社会的代表。

儒学创始人孔子生当春秋时期周王室式微、诸侯混战的乱世，他渴望社会能够重新回到和平安宁、有秩序的态度里去，而他当时所能想到的有秩序的社会就是已经逝去了的夏、商、周三代，所以，孔子把三代作为理想的社会制度，一生为恢复三代制度而奋斗，甚至被人讥为“知其不可而为之”。在孔子看来，夏、商、周三代在禹、汤、文、武、周公、成王这些圣王统治的时代，社会安定，人民生活幸福，尤其是周公制礼作乐，将古代的典章制度推到了一个完美的高峰，孔子自述其志说：“周监乎二代，郁郁乎文哉，吾从周！孔子认为三代的礼乐制度已经是完美的了，后代只须在它的基础上略加增减就行了。《论语·为政》说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”

孔子之后的儒家学者们仍然将三代看作是理想社会的模式，并且进一步描述它的一些特征。《孟子·离娄上》说：“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。”孟子就曾经反复劝说当时的君主们以三代的贤君明相为榜样，施行仁政，从而实现天下的统一。荀子也同样推崇三代那样以礼义为准则的社会，他认为实行这样的政治措施就叫行王道，而靠武力压服的是霸道，他将王道置于霸道之上。《礼记》中的《礼运》篇，在继承先秦各家思想的基础上，提出了大同和小康两种理想社会模式。它的大同社会指实行禅让制的尧、舜以其以前的原始公有制时代；而它的小康社会则指以禹、汤、文、武、成王、周公为代表的实行礼乐制度的夏、商、周三代。《礼运》篇的大同、小康思想对后世影响很大，大同之世带有某种空想性质，而小康之世却有历史上的事实为依据，也具有一定的可行性，因而成为其后两千年里封建统治者和一般民众都渴望达到的一种理想社会。

儒家学派把远古的三代加以美化，作为理想的社会制度，这在历史观上是一种保守、向后看的论点，而且他们强调三代治国以礼义、道德为标准，贬低实事实功，在治国方略上往往陷于空谈。南宋时期，理学家朱熹就曾和当的功利学派代表人物陈亮就三代和汉、唐等王朝的评价问题展开激烈的论战。朱熹认为，三代的统治者持心公正，遵循天理，以礼义治理天下。而三代以后的汉、唐君主只是从个人私欲出发，靠强力来统治人民，所以，他认为三以后“千五百年之间正坐如此，所以只是架漏牵补过了时日，其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间也”(《朱子语类》)。陈亮根据汉、唐时代中国国势强盛的历史事实批驳朱熹的复古主义，并且讥刺朱熹等人只知空谈礼义，在不否定三代的前提下，陈亮同时肯定了汉，唐诸君所采取的以智谋、功利治国的方针。

儒家学派以三代等远古社会为理想社会的复古主义思想，在几千年的封建社会里一直是占主导地位的。明清之际的著名思想家王夫之，根据自已对当时的少数民族生活的实际考察，并深研历史文献，对三代历史作了评述。他说：“三代沿上古之封建，国小而君多，……而暴君横取，无异于今川、广之土司，吸乾其部民，使鹄面鸠形，衣百结而食草木。”王夫之把三代如实地描绘成原始的部落和野蛮残暴的奴隶主统治，这基本上是符合历史事实的。王夫之的理论批驳了对于三代历史的迷信，正确地指出人类社会是由低级不断向高级发展的，理想的社会在未来而不是在远古的三代。

大　同

大同是儒家所倡导和向往的理想社会。

大同一词 最早出现在儒家典籍《礼记》中。《礼记·礼运》篇说:"大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子;使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡、孤独,废疾者皆有所养。男有分,女有归。货,恶其弃于地也,不必藏于己;力,恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭。是谓大同。"根据这里的描述,我们可以知道,在大同社会里,人们都一心为公而不自私,选举贤能的人来管理社会,大家互相间讲信用、关系和睦。人们不只关心自己的父母和子女,也同样关心他人的父母和子女。老弱病残的人得到照顾,年轻力壮的人能够发挥才能,小孩子受到抚养。男男女女都有正常幸福的归宿。人们厌恶对财货的浪费,但却不把财货据为己有,人们厌恶不劳动的恶习,但劳动却不是为了自己。所以,整个社会没有盗贼,家家不必锁门闭户。总之,《礼运》篇认为大同社会是以天下为公为最高准则的,在这个社会里,人们都过着幸福安详的生活。

《礼记·礼运》篇在叙述了大同社会之后,又描述了小康社会和作者当时所处的混乱的战国时代,他把历史发展按顺序分成了由大同到小康再到当代这样一个不如一个的阶段,在总体上是一种倒退的历史观。不过,《礼运》篇的作者也没有鼓吹复古,他也看到了后代在物质生活和精神文明上比前代进步的地方,他认为人类首先要由当代这种战乱状态进步到以礼义为准则的小康社会,然后才有可能进一步达到理想的大同世界。

《礼记·礼运》所描述的大同社会在一定程度上反映了我国古代原始社会的生活风貌,但被思想家美化了。大同社会的构想受到了先秦各家思想影响,其中有墨家的"兼爱"思想,也有道家的"小国寡民"、"至德之世"的思想,但它的主导思想应该是属于儒家的,因为理想的大同社会是以人们普遍高尚的道德修养为基础的。

《礼记·礼运》篇提出的大同社会思想对后世影响很大,尤其是到了近代,中国社会处于列强瓜分、内部积弱不振的危机状态,许多仁人志士又以古老的大同理想为旗帜,宣扬自己救国救民的主张。太平天国农民革命领袖洪秀全在他的《原道醒世训》一收中曾全文上录了《礼运》中有关大同的论述,作为他要建立的"天下一家,共享太平"的天国的理论依据。近代资产阶级维新派领袖康有为将《礼运》中的大同、小康、当世思想与《公羊传》的三世说理论结合起来,特地撰写了《礼运注》和《大同书》,他认为人类社会发展的必然趋势是从据乱世进化到升平世(即小康社会),再由升平世进化到太平世(即大同社会),到了将来的大同社会,"天下为公,无有阶级,一切平等。"康有为把人类社会看成是由低级向高级的发展过程,这就修正了《礼运》篇的倒退历史观,表现出新兴资产阶级对未来社会充满信心。

总之,《礼记·礼运》篇提出的大同思想表达了古代中国人对理想社会的憧憬,它激励了历代有志之士为改造社会、造福人民而奋斗。同时,这种理想社会模式的存在,也为历代思想家批评现实、要求改革提供了理论依据,对于中国古代政治思想的发展和政治制度的改良都起了积极作用。

小　康

小康是儒家典籍《礼记》中提出的一种较为理想的社会。《礼记·礼运》篇在描述了一个以"天下为公"为特征的理想的大同社会后,接着又描述了一个以"天下为家"为特征

的小康社会。它说:“今大道既隐,天下为家,各亲其亲,各子其子。货、力为己。大人世及以为礼,城郭沟池以为固,礼义以为纪,以正君臣,以笃父子,以睦兄弟,以和夫妇,以设制度,以立田里,以贤勇智,以功为己。故谋用是作,用兵由此起,禹、汤、文、武、成王、周公,由此其选也。此六君子者,未有不谨于礼者也,以著其义,以考其信,著有过,刑仁讲让,示民有常;如有不由此者,在势者去,众以为殃。是谓小康。”根据这里的说法,所谓小康之世就是“天下为家”的时代,在这样的社会里,各人只爱自己的父母和子女,货物和劳动都是为了自己。君主的子弟世代承袭被认为合乎礼,修建城郭、沟池来保护安全,并制定礼义作为规范,来节制君君臣、父子、兄弟、夫妇之间的关系。又设立各种制度,划分土地疆界,奖励有勇力、有智谋的人,使建立的功业都对君主自己有利。在这样的情势下,权谋和战争就出现了。禹、汤、文王、武王、成王、周公,都是用这种方法治理天下的杰出人物。这六位大人物,没有不重视礼的,他们用礼来分别是非和真假,用礼来指出过错,用礼来标榜仁爱和谦让,让人民知道礼是生活的固定准则。如果君主治国不按照礼去做就会垮台,人民也把他当成祸害。

《礼记·礼运》篇虽然把大同社会作为最理想的社会,但它也看到了“天下为家”的私有制度是历史发展的必然结果。跟大同社会相比,小康社会是较为逊色的,但这仍然称得上是一个符合礼义的较为合理的社会,在这个社会里,统治者能够敬德保民,用礼来维护社会秩序的稳定,使人民过上比较安定的生活。将《礼运》全篇联系起来可以看出,它所说的大同之世实际上是指尧、舜及其以前的原始公有制社会,而它的小康之世则是指以禹、汤、文王、武王、成王、周公为代表的夏、商、周三代盛世。以孔子为代表的儒家学派一贯,认为三代的礼乐制度是理想的社会制度,他们希望用仁、义、礼、智之类的道德原则去感化时人,从而恢复礼制,重建像三代那样的小康之世。

《礼记·礼运》篇提出了大同和小康的理想社会模式,它把历史看成是由大同下降到小康的过程自然是倒退的观点。但《礼运》篇的作者也没有鼓吹复古,他把大同社会作为一种理想虚悬着,而主要论述的是如何“修礼”以达到小康之世,这是符合中国封建社会的历史实情的,因而也就具有了现实的可行性。从历史事实来看,《礼运》篇有关小康之世的思想对后世的影响是十分深远的,在后来漫长的封建社会里,以夏、商、周三代为标志的小康之世一直是历代统治者和人民大众所力求达到的理想社会,也是衡量历代封建王朝政治好坏的一个标准。一直到近代,资产阶级维新派领袖康有为仍然继承了《礼运》篇有关大同、小康的思想,他希望通过变法运动,使中国能够摆脱君主专制的据乱世,进入君民共主的小康之世,再由小康之世进入到民主、共和的大同世界。

王　道

王道是儒家所主张的以仁义道德统治天下的统治方式,与以权势、暴力进行统治的霸道相对称。

《尚书·洪范》首次提到王道概念,它说:“无偏无党,王道荡荡;无党无偏,王道平平;无反无侧,王道正直。”在这里,王道不仅指王所实行的统治方式,同时也指一种公平正直的理想统治方式。

孔子十分重视道德对政治的作用。他说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)孔子希望统治者用道德、礼义之类教导、约束下民,使他们自觉向善、服从统治,而不赞成使用强制性的刑政手段压服下民。

孔子的道德政治到了孟子那里发展为王

道仁政。孟子明确地区分了王道和霸道两种不同的统治方式,《孟子·公孙丑上》说:"以力假仁者霸,霸必有大国。以德行仁者王,王不待大,汤以七十里,文王以百里。以力服人者,非心服也,力不赡也。以德服人者,中心悦而诚服也,如七十子之服孔子也。"孟子认为王道就是行仁政,用道德去感化、教导下民,他反对靠强力压服下民的霸道。《孟子·梁惠王上》提出了具体实行了王道的措施:"五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,八口之家,可以无饥矣。谨庠序之教,申之以孝悌之义,颁白者不负载于道路矣。老者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。"孟子的王道就是要发展生产,使老百姓衣食不愁,然后再对他们进行道德教化。此外,孟子的仁政还包括轻刑罚、薄赋税和选贤用能等措施。孟子把王道政治的实现建立在统治者的不忍人之心,即仁心之上。他在谒见当时各诸侯国的君主时,竭力劝说他们把自己的不忍之心推广到治理国家上去,就是行仁政。孟子认为,只要当时的君主能行仁政,就能赢得民心,从而实现不战而胜、称王天下的目的。

荀子在治国论上也十分推崇王道政治。《荀子·天论》说:"君人者,隆礼尊贤而王,重法爱民而霸,好利多诈而危,权谋倾覆幽险而亡矣。"《荀子·王霸》又说:"义立而王,信立而霸。"荀子认为王道是以义为上,采取以礼治国的方针,而霸道则采取以法治国的方针。荀子认为王道高于霸道,但他不像孟子那样贬斥霸道,而认为二者仅是程度上的差别。

孟子和荀子的王道思想都是对孔子道德政治思想的发挥,他们都不主张用强制性的暴力和权谋机智去统治人民。但具体到如何以道德治国,孟子和荀子又有很大的不同。孟子主张人性善,他的仁政学说就是靠统治者发挥内在的仁人之心,因此,他十分重视统治者内心道德自律的作用,同时也重视道德对民众的感化作用。而荀子主张人性恶,他重视用外在的道德规范即礼去约束统治者和民众,使他们各安其位,从而达到"维齐非齐",即既有等级但又合乎道德礼义的理想社会。

秦汉以后,历代儒家学者都反复倡导王道政治,但他们所尊崇的主要是孟子的王道政治,而荀子学说则遭到冷落,至于霸道则更受到排斥和攻击。孟子的王道政治以统治者的善心为根基,所以,历代儒学家都通过劝谏帝王正心诚意、重义轻利,从而重视理想的王道政治。不过,这种做法往往流于空疏的说教,综观中国历史,没有任何一个朝代能够实行这种单靠道德教化和统治者发善心的所谓王道政治,至于传说中远古三代的王道统治,也不过是出于前儒、后儒的附会而已。

尚　贤

尚贤就是重视贤人并利用贤人治理国家的政治主张。在中国思想史上,儒家和墨家都主张尚贤。

尚贤一词最早见于《墨子》一书,《墨子》中有《尚贤》上、中、下三篇专门讨论任用贤人的问题。墨子把尚贤作为自己的十大主张之一,他认为贤能之士是国家的珍宝,君主应该任用贤能之士辅佐自己管理政事,只有这样才能使国家强盛。墨子还劝谏当时的君主打破出身和地位的限制,破格提拔贤才。

儒家学派也十分重视贤才对于国家政治兴衰的作用,早在《论语》一书中就包含有丰富的尚贤思想。《论语·子路》记载孔子论述为政的话说:"先有司,赦无过,举贤才。"孔子把举用贤才作为执政者的一条重要措施。又据《中庸》记载:"哀公问政。子曰:文武之道,布在方策。其人存,则其政举;其人亡,则其政息。"在孔子看来,只有贤能之士执政,才能够称职地履行管理国家和人民的职责,否则,

即使有好的治国方略也因不得其人而不能实施。值得注意的是，孔子还对贤能之士的内在品质作了分析，他认为贤人必须德才兼备。“子曰：如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”(《论语·泰伯》)就是说，如果一个人人品骄横、吝啬，那么即使他像周公一样有才能也是算不了什么的。

孟子也主张尚贤，他认为统治者“不用贤则亡”，“不信仁贤则国空虚”。针对当时战国纷争的形势，他提出了称王天下的五个条件，其第一条就是：“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士，皆悦而愿立于朝矣。”(《孟子·公孙丑上》)孟子劝说当时的国君利用人才战略实现称于天下的目的。

儒家的尚贤思想到了荀子有了更加深入系统的发挥。荀子认为作为国家统治者的君主，个人的才智和精力都是有限的，所以必须任用贤能之士来辅佐自己管理国家，《荀子·君道》说：“人主无便嬖左右足信者，谓之暗；无卿相辅佐足任者，谓之独；所使于四邻诸侯者非其人，谓之孤。孤独而暗，谓之国危，国虽若存，古之人曰亡矣。”在荀子看来，没有贤能之士的辅佐，国家就要灭亡，反过来，如果君主能够尚贤使能，那么国家就会强盛。《荀子·臣道》说：“正义之臣设，则朝廷不颇；谏争辅拂之人信，则君过不远；爪牙之士施，则仇仇不作；边境之臣处，则疆垂不丧。故明主好同而暗主好独；明主尚贤使能而飨其盛，暗主妒贤畏能而灭其功。”贤能之士对于国家的作用真是太大了，他们可以使朝廷的决策不发生错误，可以阻止君主犯大错，还可以保卫边境、消灭反对者。荀子认为，能否尚贤使能关系到国家的存亡，同时也是衡量君主明暗的标志。有鉴于当时贵族专权、世卿世禄制度盛行的情况，荀子提出了任人唯贤的主张：“贤能不待次而举，罢不能不待次而废，……虽王公士大夫之孙，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之孙也，积文学，正身行，能属礼义，则归之卿相大夫。”(《荀子·王制》)就是说，对于有德有才的贤人应该不受亲疏贵贱的限制，破格提拔重用他们；而对于那些不贤之人，即使是贵族子弟，也毫不迟疑地罢免他们的官职。在不讲亲疏贵贱，任人唯贤这一点，儒家的荀子和墨子见解是一致的。

先秦儒家尚贤思想为后来者所继承发扬，任用贤才治理国家是儒家学派的一贯主张，汉代的董仲舒，宋代的司马光、程颢、程颐、朱熹，一直到清末的龚自珍都大力提倡选贤举能。董仲舒提出了由地方上推选贤才和兴办太学培养贤才等具体尚贤政策，隋唐以后科举制度的兴起，形成了一个更广泛，更有秩序的选用贤才的途径。但是，儒家的尚贤思想也有它的局限性，儒家在政治上重视道德教化的作用，所以统治者个人品德问题对于政治的好坏就有极大影响，这一点导致儒家学派的尚贤思想过分侧重于贤人道德品质的要求，而相对忽视对贤人才能方面的要求。此外，儒家的尚贤也有它的根本标准，即贤人必须遵循封建社会的道德规范和政治秩序，从根本上说，实行尚贤就是为了更好地维护君主专制的封建等级制度。

民　本

民本指一种重视下层民众地位和作用的政治思想。民本思想认为人民是国家的根本，对于国家的兴亡盛衰起着决定性的作用，民本思想落实到实际政治生活中，就要求统治者在执政时要重视人民的意见和愿望，所采取的政策要以爱民利民为主。

早在儒家经典《尚书》中就已经有民本思想。《尚书·五子之歌》说：“民可近，不可下；民为邦本，本固邦宁。”意思是劝说统治者应当爱民而不应当轻视人民，因为正是这些下层民众构成了国家的根本，人民安居乐业，国家才会安宁。《尚书·洪范》中还劝说统治者在作出重大决策时，要广泛听取各种人的意

见，其中就包括下层民众的意见，“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人”。

从春秋时期开始，周王室衰落，各诸侯国之间互相兼并，如何战胜它国和保全自己是每个诸侯国当政者的首要目标，而获得民众的支持正是实现这个目标的根本，所以民本思想在这个战乱的时代里特别盛行，记录这个时期历史的《左传》、《国语》等书中都有很多反映民本思想的实例。

孔子是儒家民本思想的奠基者。《论语·颜渊》说：“自古皆有死，民无信不立。”孔子把老百姓道德品质上的诚实守信看作是立国之本。在《论语·子路》等篇中，孔子还要求执政者对于人民要富之、教之，即强调政治的目的在于提高人民的物质生活和精神生活水平。

孟子是儒家学派以至中国历史上最著名的民本主义思想家之一。孟子认为民心向背是统治者能否得天下的根本，《孟子·离娄上》说：“桀纣之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”在孟子看来，统治者要得天下，就必须在执政时按人民的愿望去做，以赢得人民的衷心拥护，只有这样才能称王天下。孟子还十分重视人民的意见对于政策的影响，《孟子·梁惠天下》说：“左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之，见贤焉，然后用之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之，见可杀焉，然后杀之，故曰：国人杀之也。”孟子民本思想最突出之处在于他提出了“民贵君轻”的理论。《孟子·尽心下》说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”这在战国时代应当说是一个大胆的结论，孟子把人民置于君主和诸侯国上，在价值判断上颠倒了传统的尊卑关系。孟子的这种“民贵君轻”思想对后世影响深远，一些开明的统治者和思想家赞成孟子的观点，而专制暴君们却对此极为反感。明代天国皇帝朱元璋认为孟子的“民贵君轻”是犯上、大逆不道，他竟因此禁止《孟子》一书的流传，后来在儒家学者的极力辩解下，他仍然命令把《孟子》中有关反对专制、倡导民本的内容加以删除后才许流传。

荀子也提倡民本思想，他要求统治者实行爱民、利民的政策。《荀子·王制》说：“王者之等赋政事，财万物，所以养万民也。”荀子提倡以民为本更主要的是为了巩固统治者的地位，因为他看到人民的力量足以推翻一切暴君。《荀子·强国》说：“君者，舟也；庶人者，水也。水能载舟，水能覆舟。”所以，统治者仅仅从自身利益出发，也必须以民为本。

先秦儒家，尤其是孟子、荀子的民本思想对后世影响很大。汉代前期杰出的青年政论家贾谊在《新书·大政上》说：“闻之于政也，民无不为本也。国以为本，君以为本，吏以为本。”“故夫民者，至贱而不可简也，至愚而不可欺也。故自古至于今，与民为仇者，有迟有速，而民必胜之。”在认识人民的力量上，贾谊比荀子又进一步。秦汉以后，随着封建君主专制的加强，民本思想渐受压抑，但也有一些思想家和明智的统治者仍然重视人民在国家中的地位和作用。宋代理学的集大成者朱熹和心学创始人陆九渊在政治上都崇尚民本思想，并赞成孟子“民贵君轻”的轻点。

明末清初之际，中国社会出现了大危机，许多思想家总结明朝灭亡的经验教训，回顾历史，对君主专制制度进行抨击，民本思想又得到了一次极大的发展，其中黄宗羲的观点尤为激进，已有冲破传统民本思想而倡导民主、民权思想的趋势。黄宗羲继承孟子“民贵君轻”和唐代柳宗元“吏为民役”的观点，又作了创造性的发挥。他在《原君》中说：“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也。”黄宗羲认为君主及其臣僚不过是为天下人服务的仆役而已，他在《原君》中还痛斥了后世君主把天下当成自己一人的私产，残酷剥削老百姓的暴行。黄宗羲还认为

当时的法律都是只为君主一家一姓服务的“私法”，是“非法之法”，应该废除这种“私法”，而建立符合天下人利益的“公法”。此外，黄宗羲还倡议建立学校议政的制度，让知识分子来监督君主执政，这已类似于西方的议会制度。

综观中国古代的民本思想，它重视人民在国家中的地位和作用，在一定程度上维护了下层民众的权力和利益，有它的积极意义。但是，民本思想是以承认君主专制制度为前提的，重民、爱民、利民的目的，不过是要求统治者的改良政治、缓和矛盾，从而达到长治久安的目的，因此，这种民本思想同国家权力属于人民的现代民主思想相比，还是有根本区别的。

仁　政

仁政是战国时孟子提出的一种政治主张，中心内容是以德服人，通过争取民心的归顺来夺取天下和治理天下。

孟子生处战国乱世，针对当时各国君主对人民横征暴敛、实行严刑法的现实，他继承孔子的“仁”和“为政以德”的思想，提出了比较完备的仁政主张。

孟子仁政思想的基础是他的人性善论，他认为人天生的本性中就有仁、义、礼、智等道德观念，所谓行仁政，就是把统治者本性中的善念推广到政治生活中去而已。《孟子·公孙丑上》说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”孟子认为不忍人之心为人本性中所具有，行仁政就是将不忍人之心推广到政治中去，是顺乎人性自然而然的事，孟子批评当时的君主们不行仁政“非不能也”，而是“不为也”。

孟子对于如何实行仁政，提出了一些具体的措施。《孟子·滕文公上》说：“仁政，必自经界始。”他希望恢复古代的井田制度，使老百姓有一块耕地进行生产。《孟子·梁惠王上》说：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣；鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣；百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负载于道路矣。”“地方百里而可以王。王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝弟忠信，入以事其父兄，出以事其长上，可使制梃秦楚之坚甲利兵矣。”从这些地方可以看出，孟子认为行仁政就是要求统治者实行轻刑罚、薄税敛的政策，不夺农时，使老百姓有基本的生产条件和生活保障，能够免于饥寒，然后再对他们进行道德教化。

孟子仁政思想的目标在于得民心，从而实现称王天下。《孟子·离娄上》说：“得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得其民矣；得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”孟子认为统治者应该实行仁政，从民所欲，去民所恶，为人民谋福利，从而赢得人民的衷心拥戴，这样就可以称王天下。《孟子·梁惠王上》在叙述一些具体的仁政措施之后说：“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”

孟子提出仁政主张，希望当时的君主能够发扬善心实行仁政，赢得民心，从而结束战乱状态，实现天下统一，这应该说是有积极意义的。但是，孟子把仁政的实行根基于统治者的内在道德良心，而这显然是靠不住的。另外，他还过于重视道德教化的作用，反对使用权势、暴力，这在战国纷争的年代里就显得迂阔而不切实用了。所以，孟子一生周游列国，竭力劝说当时的诸侯国君们行仁政，结果却到处碰壁。孟子的仁政主张在当时虽未实

现，但为后世提出了一个理想政治的基本模式，影响是很大的，其中的一些具体主张，如重视人民生活，以民为本，在治国方略上重德轻刑等，得到了后世许多儒家学者和一些开明君主的共鸣。

四　维

四维指礼、义、廉、耻，是儒家所倡导的四种政治伦理规范。维的本义是指结物的大绳子，把礼、义、廉、耻称为四维，是象征这四者是使国家巩固的根本力量。

四维一词最早见于《管子》一书。《管子·牧民》说："国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。礼不逾节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉。故不逾节则上位安，不自进民无巧诈，不蔽恶则行自全，不从枉则邪事不生。"《管子》认为，礼、义、廉、耻是使国家稳固的四大支柱，如果有所欠缺，国家就会发生危机，但及时补救还可以起死回生，假如四维全缺少了，国家就会彻底灭亡。《管子》还解释了四维的具体定义和各自的作用，认为礼规定了人的贵贱尊卑，有礼的人就不会做越轨的事，自然有利于统治者地位的巩固；义规定了人行为做事的准则，有义的人就不会追求非分之想，这样的人自然不会耍阴谋诡计；廉指人内心中驱邪从正的善心，有廉的人就不会昧着良心做坏事，他的行为自然会端正；耻指人内心的羞耻心，有耻的人就不会盲目跟从坏人，自然也就不会做邪乱之事了。《管子》认为国家应该把礼、义、廉、耻当作指导人民行为的四种规范，如果所有的人都遵守四维的话，国家也就自然会安宁稳固了。

把礼、义、廉、耻合在一起称为四维是由《管子》最先提出来的，但重视道德规范对于治理国家的作用，儒家学者在《管子》之前就早有论述，只是没有将这四者合称为四维而已。儒家学派一贯重视道德对于政治的作用，主张重德轻刑，提倡礼乐教化。孔子提出"为政以德"的主张："道之以德，齐之以礼，有耻且格。"（《论语·为政》）孟子主张以仁、义治国，荀子主张以礼治国，后代的儒学家也都反复论述礼、义、廉、耻等道德规范在修身、治国等方面的作用。

《管子》提出四维学说后，后代有些学者表示赞同并作了新的解释和发挥，也有些学者对《管子》的具体提法有不同意见并作了批评和修正。汉代的贾谊十分赞赏四维说，他在《新书·俗激》中引用了《管子》的话，同意"四维不张，国乃灭亡"的说法。针对当时政治、道德败坏的社会现象，他希望皇帝实行道德教，移风易俗，从而巩固汉朝的统治。唐代的柳宗元认为，《管子》中的廉和耻都可以归到义中去，所以四维实际上只有二维，他说："彼所谓廉者，曰不蔽恶也；世人之命廉者，曰不尚得也。所谓耻者，曰不从枉也；世之命耻者，曰羞为非也。然则二者果义与非与！吾见其有二维，未见其所以为四也。"看来，柳宗元对《管子》中廉耻的定义也不太赞同。清代的顾炎武对于《管子》的四维也作了论述："善乎管生之能言也。礼义，治人之大法；廉耻，立人之大节。盖不廉则无所不取，不耻则无所不为，人而如此，则祸败乱亡，亦无不至，况为大臣，而无所不耻，无所不为，则天下其有不乱，国家其有不亡者乎！"（《日知录·廉耻》）顾炎武把礼、义理解为外在的具有强制性的道德法则，把廉、耻理解为人内在的道德自觉、自律，它肯定了四维对于治国安天下的作用，并进一步指出，不仅一般民众应遵奉四维行事，作为国家治理者的大臣更应该遵奉四维行事。

把礼、义、廉、耻等道德规范上升到治国之要的高度，是中国传统政治尤其是儒家政治学说的一贯主张，对后来几千年中国的国

民心态和政治生活都有深远的影响。二十世纪三十年代，国民党政权倡导所谓“新生活运动”，还主张以“中华民族固有之德性——礼、义、廉、耻为基准”，认为这是“古今立国之常经”。他们解释四维说：“礼是规规矩矩之态度，义是正正当当之行为，廉是清清白白之辨别，耻是切切实实之觉悟。”当代新儒家的一些代表人物，继承传统的德治主义主张，要求传统道德与现代科学和民主的结合，但他们仍然坚持道德的至上性和主宰性。

大　一　统

大一统是儒家政治思想的重要内容，指全国有一个政治中心，而且只有一个中心，全国都要统一于这个政治中心。这种思想早已有之。《尚书·尧典》就说：“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦，黎民于变时雍。”统治者自己有明德，才能使九族亲近，九族亲近，百姓才会稳定、顺从。百姓稳定了，才能与万邦协调和谐，这样，所有人民就会移风易俗。从个人、九族，到百姓、万邦，是逐渐推广的过程。同时也是实现大一统政治的过程。周代，“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，全天下的土地和臣民都属周天子。这也是大一统的典型说法。孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”国君实行德政，百姓就像众星围绕北极星那样团结在国君周围。这也是大一统政治的说法。《公羊传》有“大一统”的说法，董仲舒把《公羊传》的“大一统”跟儒家传统的大一统政治思想相结合，解说出系统大一统论。

《春秋》记载：鲁隐公“公元春王正月”。《公羊传》解释说：“元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。王者孰谓？谓文王也。曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。”（《公羊传·隐公元年》）这段话的大意是：什么叫元年呢？国君即位的第一年，什么叫春呢？一年中的第一个季度。王指谁呢？指周文王。为什么先说王后讲正月呢？用的是周文王历法的正月。为什么要用周文王历法的正月呢？那是为了使用天下通用的统一历法。（周正建子，周历以农历十一月即子月为正月）应该说，《公羊传》在这里是将统一历法称为“大一统”，本来没有很深奥的意义，每句解释都很平实而通俗。

《公羊传》注经，可为章句之学的典型代表，而董仲舒却要“六经注我”，利用经传的说法来发挥自己的思想。就在“元年春王正月”这几个字，他阐述了许多观点。首先，他提出“元”在天地之前，是宇宙的终极本原，产生了独特的“元一元论”宇宙观。其次，他说：“谓一为元者，视大始而欲正本也。”（《汉书·董仲舒传》引《举贤良对策一》）把第一年称为元年，是重视开始，而且要端正根本。上梁不正下梁歪。皇帝是根本，刚即位是开始，一定要树立正的风气，为天下作表率。第三，春代表天，在王之前。王之后有正，正就是政，政是统治人民。“春王正”三个字的顺序表明“屈民而伸君，屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》），人民服从皇帝，皇帝服从上天。第四，董仲舒从这里发挥大一统思想。“大一统”在《公羊传》里主要指统一历法。而在董仲舒那里，“大一统”的思想也就大大丰富了。一是反对诸侯分裂割据；二是加强中央集权，两屈两伸就是一例；三是要将全国思想统一于孔子儒学。这三方面也就是领土完整，统一政治，统一思想。董仲舒的建议受到汉武帝的赞赏。西汉几个皇帝也都贯彻大一统的建议。政治统一和经学的形成。就说明董仲舒大一统思想的部分实现。大一统思想的形成，董仲舒起了关键的作用，大一统思想的发展产生大一统的思维方式。这种思维方式就是费尔巴哈在《黑格尔哲学批判》中说的“东方人因为统一而忘掉差别”的那种“同一哲学”。

“大一统”的作用要从历史事实上加以分

析。在西汉形成大一统思维方式以后，它已构成了中华民族的精神，成为中国人的传统思维方式。这种大一统的思维方式使全国人的思想有一种趋同性，趋同于儒家思想。这就是所谓“人同此心，心同此理”，所谓“人心所向”。正是由于这种趋同心理，中华民族无论历经千灾万难，都不至于瓦解。虽然有三国两晋南北朝的分裂以及五代十国的混乱和宋、辽、金、元的纷争，中华民族都没有瓦解，都基本保持了统一的局面。原因之一是中国人在大一统影响下有一种民族凝聚力。这种凝聚力，在国家统一地时候，起着维护统一、防止分裂的作用；在国家分裂的时候，起着进时统一、结束分裂的强大作用。可以说，中国能以统一的大国屹立于世界民族之林，大一统思想起了不可忽视的作用。

如何评价“统一大国”，直接影响到对大一统思想的评价。如果统一大国好，那大一统就有功，如果统一大国不好，那大一统就有过。过去，我们一般地称赞统一集中，因此称赞秦始皇统一中国的历史功绩。但是，统一为什么好，有什么好，却很少有人作过论证。例如，台湾学者李威熊说：董仲舒的大一统思想，“使我们的国家二千多年来始终能维持大一统的局面，不像面积与中国等大的欧洲，一直四分五裂，国家居然有二三十个之多”，所以大一统“功当多于过”。（《董仲舒与西汉学术》），第162页，台湾文史哲出版社，1978年6月）但是，反过来又可以有另一种说法，国大有什么好呢？只要人民生活好就行。小而富不是比大而穷更好吗？再说，马克思主义认为生产力的发展速度是进步和落后乃至反动的标准。据此，欧洲虽然国多，其生产力比我国发展快得多，有什么不好呢？欧洲分裂成小国如果有利于生产力发展，而中国这个“统一大国”却不利于生产力发展，那么，“统一大国”还有什么进步性、优越性呢？有的人设想，如果汉朝如同周王朝那样是个松散王朝，让诸侯王自由发展，那也许对生产力发展更为有利。过分集权的中央王朝的统治对于生产力发展却未必有利。

不过，历史的情况是十分复杂的，要从多方面加以考察。首先，从中国历史上的统一时期与分裂时期作比较，繁荣昌盛都是在统一时期。所谓文景之治，贞观之治，都是在汉唐盛世的统一时代，而分裂时期由于战争频繁，生产力受到严重破坏，最明显的是人口减少。汉代人口达到过五千九百多万，唐朝也达到过五千六百多万，而在南北朝分裂时期，人口只有二三千万。如上所述，汉如果建成松散王朝，让诸侯王自由发展，情况将怎么样呢？历史不能假设，却可类比。唐朝也像汉朝那样强盛。唐朝时地方政权节度使权力很大，既有土地、人民，又有军队、财政。“天子力不能制”，唐朝完全是“松散王朝”，节度使“大者连州十数，小者犹兼三四，所属文武官，悉自置署，未尝请命于朝，力大势盛，遂成尾大不掉之势”，节度使“自由发展”的最后结果是，“天下尽分裂于方镇，而朱全忠遂以梁兵移唐祚矣”（赵翼）《甘二史札记》卷二十《唐节度使之祸》），出现历史上五代十国的混乱局面。地方政权的自由发展导致分裂，混乱，严重破坏生产力，是显而易见的。其次，在古代，以汉族为主体的中华民族同周围的小国相比，中华民族比当时的日本、朝鲜、阿富汗、缅甸等都富强、文明、进步。说明统一大国的优势。第三，中国同世界其他国家相比，据英国科技史专家李约瑟博士研究，中国在明朝中期以前许多科技领域都在世界上处于领先地位。同样是统一大国，为什么有先进和落后的变化？这说明统一大国并非是中国后来落后的原因。明朝中期以前为什么先进呢？以后为什么落后呢？应该另有原因。

大一统确立了儒家思想的统治地位，儒家思想成了中华民族的精神主干。这样就形成了中华民族的特殊风格。这些特殊表现在那儿呢？好的还是坏的呢？这就要通过比较来进行分析。

儒家思想是从道理上讲人与人之间的伦理关系。这种思想占了统治地位，必然抑制了以信仰为主的宗教。所以中国没有西方黑暗中世纪的宗教时代。有时宗教也很盛行，隋唐时代就是佛教盛行的时代，但那时佛教徒至多也只是当了“国师”，作为皇帝的顾问，从来没有凌驾于皇帝之上。宗教只是政权的附庸，而政权却是按儒家思想建立起来并进行活动的。从这一点看，大一统，统一于儒学，抵制了宗教，减少了迷信的毒害，是有好处的。不过，国外天主教只迷信天主上帝，世间之人在上帝面前都是平等的。因为上帝是虚的，而平等观念却是实的。中国大一统的政体中，从上天到天子皇帝到各级官员再到平民是一座庞大的金字塔，等级森严。儒家的礼就是维护这种等级差别。大一统又是统一思想于儒学，对巩固等级观念也起了很大的作用。所以，在中国的传统中，平等的观念就淡薄一些。因此，儒学抵制宗教，其社会后果也具有两重性，不宜加以绝对肯定。

以前许多人说，思想统一于儒学，压抑了其他学派的发展，儒学处于独尊地位，与别家不能在平等的地位上辩论，这就破坏了百家争鸣，抑制了学术的繁荣和发展。所以，胡适认为，独尊儒术跟焚书坑儒很相像，都是要“别黑白而定一尊”。梁启超认为统一学术是“中国学界之大不幸”(《论中国学术思想变迁之大势》)。独尊儒术，对学术思想的发展有一定的妨碍作用。但是，它并不能消灭百家。百家中有合理性的思想，有实用价值的理论，也多能流传下来，如阴阳家的历法，法家的法令，医家的医学等都保存下来了，有一些思想则被儒家所吸收融合。另外，由于独尊儒术，皇帝重视文化教育。这也许有利于教育事业的发展。以儒学作为中华民族的精神主干，有特色，也有优缺点，全盘否定和全盘肯定都不对。功过相比较，从总体上说，从中国历史上看，功当多于过。

大一统论在政治上维护政权的统一，受到历代封建统治者的重视和提倡。皇帝虽有至高无上的权力，却无法改变客观事物的发展规律。大一统是要政治统一，也要思想统一的。但在中国历史上，出现过很多复杂的情况。政治上有分有合，思想上也有分和合，并不像皇帝所希望的那样都统一于他，都是始终维持着“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”的。而且政治统一与思想统一还不是同步的，不是如影随形那样。例如，秦始皇统一中国以后，用法家思想统一天下的思想。这是政治统一促成了思想统一，但思想统一却没有起到巩固政治统一的作用。思想虽然勉强统一，天下却大乱了。汉初，儒学和黄老之学互相矛盾，并没有危及政治的统一。汉末分成三国，却不是由于思想分成三派。隋朝统一中国，结束了南北朝分裂的局面，思想也趋于统一。但是，政治上是北方统一了南方，在学术思想上却是南方统一了北方。隋唐时代，隋唐进代，佛教、道教盛行，与儒学并称三教，形成鼎足之势，而政治却是高度统一的，并不因此而三分天下。南宋时，程朱理学、陆九渊心学和陈亮叶適的功利学，三足鼎立，而政治却是统一的。元朝时，军事上北强南弱，而思想上却是南高北低。清朝时，满族入关，统治汉族，而在思想上却接受汉族传统的孔孟之道的统治。从中国几千年的历史来看，政治和思想并不都是同步的，统一政治下有不同思想的矛盾对立，统一思想下也有分庭抗礼的政治。

大一统要使思想统一于儒学。在中国历史上，儒学也经常受到冲击。当汉武帝独尊儒术以后，魏晋玄学、隋唐佛教都对儒学产生过冲击作用。即使都承认儒学的统治地位，学术界的思想也不是完全统一的，像汉代今文经学和古文经学的争论，其激烈程度不亚于先秦百家争鸣。南宋理学、心学和功利学的纷争，与诸子何异？甚至于在看破红尘、与世无争的佛教界，各宗各派的竞争又何等猛烈，甚至忘却不杀生的戒律而大动干戈。

从历史事实出发，以辩证唯物论为指导，作一番研究，就不难发现，大一统虽然受到封建统治者的赏识，却经常不能在实际中实现。为什么呢？这是历史辩证法所决定了的封建社会每个朝代都有三步曲：开创、继承、衰亡。这是仲长统已经发现的规律。每个朝代三步曲就决定了朝代末期要出现分裂。以后由于人民的趋同心理，又逐渐统一起来。这正是《三国演义》开头所说的那样："天下大势，分久必合，合久必分。"人的思想、社会思想也是分分合合的。

从以上可以看出，大一统论并不能压抑中国政治的不断进步和思想的不断发展，也不能改变社会不断前进的方向，大一统对中国的政治统一和思想统一都曾起到过促进的作用。总之，大一统在中国历史上的命运，正像小舟在长江漂流那样，是它随江弯曲、起伏，而不是长江随舟前行。

天下为公

天下为公是中国古代的一种政治理想，几千年来的各派思想家都曾加以论述。天下为公实际上可分为两个方面，一方面从政道上讲，所谓的天下为公可以理解为今天所说的民主，即一切权力属于民众公有；另一方面从治道上讲，所谓的天下为公则相当于中国古人所说的民本，即所谓的公不过是统治者在执政时考虑到民众利益，秉公办事，不以个人私心、私利作为政治行为的准则。在中国历史上关于天下为公的论述中，这两方面的意义往往纠缠在一起，思想家们多不加区分，且有些思想家有意识地大倡治道上的天下为公而避而不谈政道上的天下为公。

天下为公一词最早见于儒家典籍《礼记》中，《礼记·礼运》篇分别描述了以天下为公为特征的大同社会和以天下为家为特征的小康社会，在描述大同社会时它写道："大道多行也，天下为公，选贤举能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。……"《礼运》的这段话实际上是对远古无阶级的氏族公有制社会的描述，在这样的社会里，没有私有制，没有阶级压迫，公共权力属于所有氏族成员，人们之间互助、互爱，共同劳动，共同享受劳动成果。《礼运》借对远古公有制社会的追忆，表达了对天下为公的理想社会的向往。但《礼运》又认为，远古天下为公的大同社会是一去不复返了，现实中所能达到的理想社会只是"天下为家"的小康社会，即最多能达到治道上的天下为公而已。《礼运》这种取消政道上的天下为公而仅倡导治道上的天下为公，可以说是儒家学派一贯主张，从先秦的孔子、孟子、荀子一直到后代的理学、心学都是如此。

先秦时期，儒家以外的其他学派也讨论过天下为公，比如《吕氏春秋》说："昔先王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露进雨，不私一物；万民之主，不阿一人。"在《吕氏春秋》里，天下为公有政道、治道两方面的要求，反映了该书中包含的不同于后世专制主义的开明政治思想。

秦汉以后，随着专制主义王权统治的巩固，天下为公被家天下取代。关于天下为公的论述基本上限于治道上的公平，而具体的内容不外乎是先秦学者早已提出的任贤使能、以礼制国、执法严明、要求君主虚心纳谏等等。

明末清初，先进的汉民族又一次遭到异族蹂躏，思想家们痛定思痛，反思几千年中国传统政治的弊端，天下为公的思想重新得到了发扬光大。当时著名的思想家黄宗羲著《明夷待访录》，痛斥几千年来的封建专制制度，认为君、臣都是为百姓服务的，不能把天下看作是一家一姓的私产。黄宗羲还建议通过学校议政来监督天子、官员们的行为，他在《明夷待访录·学校》中说："天子之所是未必

是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为是非，而公其是非于学校。”他所说的公已经超出了治道上的公，而且有近代民主的气息。

到了近代，西学东渐，民智日开，民主共和已成时代潮流，而古老的天下为公又成为中国人民反对封建专制、要求政治民主的响亮口号。近代资产阶级新派领袖康有为在《礼运注》一书中，把天下为公的大同社会解释为“无贵贱之分，无贫富之等，无人神之殊，无男女之异”，“人人皆公，人人皆平”的理想社会。而近代资产阶级革命派领袖孙中山更借用天下为公来解释他的“民权主义”，认为国家政权属于一般民众并为一般民众而服务。孙中山先生将天下为公重新提高到政道的层面上，使古老的天下为公思想与现代的民放政治衔接到了一起。

祭祀典礼

祭祀仪式

官方祭典与民间祭礼

儒教除了在精神实质上与宗教相似外，在外表形式上也保持了一些宗教性仪式。这些仪式大多源于商周时代的巫教礼仪，但又不断发展，日趋繁琐。自西汉时代，儒教被规定为占统治地位的意识形态，儒教信仰与官方祭典结合起来，象祭天地、祭祖、祭孔子以及对古代有德的帝王和圣贤的祭祀都体现了儒教的价值观念。但是，绝不要以所有官方祭典都可以归入儒教传统；除在有些时期曾将道、佛二教的某些神灵归入官方祀典外，民间宗教也经常影响官方祭祀。如汉武帝时期特别重视泰一的祭祀，就是接受了民间术士而不是儒生的影响；城隍神在官方祭典中体现出来的官僚制式的等级结构，也是以民间信仰为基础。甚至有些列入官方祀典的神灵还会被坚持儒家原则的人斥为"淫祀"。

官方祭典体现出强烈的等级性特征，所依据的原则也是在《周礼》、《礼记》、《仪礼》等儒家经典中所明确规定了的。儒家强调"父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"的伦理道德，称为"五常"，又把君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲视为五常中的纲纪，称为"三纲"，其核心实际上是君臣父子这样的垂直隶属关系，礼的作用就是使君臣父子各安其位，以维系群体生活的安定。祭祀在先秦时代是最重要的礼，汉代以来也占着突出地位，除了通过祭典宣传统治思想、教化人民外，也要通过祭典显示社会等级差别，特别是突出最高统治者的神圣地位。祭天大典只能由皇帝举行，其他人擅自举行则属大逆不道，说明有谋反谋叛夺取天下的野心；对去世的皇帝的祭祀也只能由现任皇帝举行，包括未继承皇帝的直系后代在内的其他人都不能擅自祭祀；五岳（泰山、衡山、华山、恒山、嵩山）四渎（黄河、长江、淮河、济水）等名山大川的祭祀权也归皇帝专有；同样是祭拜孔子，太学与府州县学的祭典因主持者身份不同也呈现出很大差别。国家祭典的等级性还体现在对神灵的等级区分上，《礼记·王制》说过："天子祭名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。"后代都将这种原则加以推广，将各种神灵纳入等级结构中，并据此规定祭祀的规格。如唐代规定，祭祀规格分为三种：昊天上帝、五方帝、皇地祇、神州及宗庙为大祀；社稷、日月星辰、历代帝王、岳镇海渎、帝社、先蚕、释奠（祭孔子）为中祀；司中、司命、风伯、雨师、诸星、山林川泽之属为小祀。（《旧唐书·礼仪一》）

在等级性的礼制规约下，官方祀典中的大部分神灵和仪式，平百民姓均无权利举行和参加。在后面民间宗教一章中，我们将讨论民间的多神信仰，这决定了民间具有种类繁多的祭祀礼仪。在民间祭礼中，属于儒教

系统的祭仪是祖先崇拜，这也是民间宗教的核心部分。在西方基督教社会中，每一社区都有一座教堂，除宗教功能外，还发挥着一定的政治和社会组织功能。在传统中国的民间，尽管有着各种类型的神灵和庙宇，但在一个村落或族姓聚居区，真正能起到类似于基督教社会中的教堂作用的，毫无疑问是宗祠。此外，对岳飞、文天祥一类的英雄人物的祭祀也应归功于儒教的影响。

祭天大典

祭天是国家的重大典礼，类别不一，主要是圜丘祭天。在周代，祭天已发展为一套复杂仪式。随着周王室的衰落，五帝（苍帝、赤帝、黄帝、白帝、黑帝）越来越受重视，秦国的帝崇拜尤其引人注目。秦始皇统一后，确立了郊祀白、青、黄、赤四帝的制度，汉初的统治者又将黑帝加入，郊祭五帝。直到儒教取得独尊地位后许久，即到汉成帝时，才在经学家匡衡的建议下，仿照被儒者视为楷模的周礼制度，在长安南郊建立了圜丘，并按推想出来的古代仪式举行了祭典。这一祭仪改革经过了一些反复，到西汉末期才基本固定，从此重新明确了天（皇天上帝）和五帝的区别及其至上地位，五帝成为皇天上帝的属神。自此以后，历代统治者基本上都遵循旧制，在南郊建立圜丘以祭天，现以仍矗立在北京南城的天坛就是清代皇帝祭天的场所，清亡以后，试图复辟帝制的袁世凯也曾在此演出祭天的闹剧。总体看来，历代祭天典礼在细节上千差万别，在大节上却非常相似和一致。这里只列举明代圜丘祭天大典以见一斑：

明代圜丘共两层，上层高 2.69 米，广 23.33 米，四面各有陛阶，各 9 级，正南广 3.16 米，东、西、北皆 2.69 米。下层周围设有许多坛面，纵横皆广 16.66 米，高 2.69 米，亦四面设陛阶，陛各 9 级，正南广 4.16 米，东、西、北各减 0.18 米。离坛 49.99 米建壝（围墙），高 2.69 米，四面各建灵星门，南面有三门，东、西、北面各一门。离壝 49.99 米又筑外垣，门制同壝。另外还有神库、厨房、库房、宰牲房、天池、执事斋舍、坊、燎坛等配套建筑。祭祀时除供至上神昊天上帝神位外，还要以祖先配享（明太祖时以其父仁祖配，建文帝时以太祖配，仁宗以后以太祖，太宗配，嘉靖时改太宗庙号为成祖），大明（日）、夜明（月）、太岁、风云雷雨、五岳、四渎、五镇、四海、四渎以及天下神祇皆从祀。祭祀时为昊天上帝摆设的礼器及供品为：登一，内盛太羹；笾十二，内分盛形盐、鼋鱼、枣、栗、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼、糗饵、粉餈；豆十二，内分盛韭菹、醢醢、菁菹、鹿醢、芹菹、兔醢、笋菹、鱼醢、脾析、豚胉、饪食、糝食；簠簋各二，内分盛黍稷、稻粱；酒尊六；爵（酒杯）九。此外，还要奉献苍犊和苍璧。其他神祇亦各设相应的礼器和祭品。

祭祀举行之前，皇帝先要斋戒（散斋 4 日，致斋 3 日）。祭祀前两日，皇帝要头戴通天冠，身着绛纱袍，前去省看祭祀将用牺牲和器皿。前一日，各有关部门陈设各种所需器物。祭之日，清晨，皇帝车驾来到事先搭好的大次（大帷幕），太常卿奏“中严”，皇帝服衮冕，太常卿又奏“外办”，皇帝入就位。赞礼官唱：“迎神。”协律郎举麾，乐奏《中和之曲》，歌词为：“昊天苍兮穹窿，广覆焘兮庞洪。建圜丘兮国之阳，合众神兮来临之同。念蝼蚁兮微衷，莫自期兮感通。思神来兮金玉其容，驭龙鸾兮乘云驾风。顾南郊兮昭格，望至尊兮崇崇。”在乐声中，祭祀者想象昊天上帝驾驭着飞龙腾鸾，乘御着风和云，率领着众神降临祭坛。

赞礼官唱：“燔柴。”郊社令点燃燎坛上的柴草，并将牺牲放在上面焚烧。烟雾蒸腾而上，人们认为高高在上的神灵接受了祭品。赞礼官唱：“请行礼。”太常卿奏：“有司谨具，请行事。”皇帝行再拜礼，皇太子及所有与祭

者皆随皇帝行礼。

赞礼官唱:"奠玉帛。"皇帝来到盥洗位。太常卿赞曰:"前期斋戒,今辰奉祭,加其清洁,以对神明。"皇帝搢圭(将手中所持圭插于腰带),洗手。出圭,走上祭坛。太常卿赞曰:"神明在上,整肃威仪。"皇帝自午陛上坛,协律即举麾,乐奏《肃和之曲》,歌词为:"圣灵皇皇,敬瞻威光。玉帛以登,承筐是将。穆穆崇严,神妙难量。谨兹礼祭,功征是皇。"皇帝走到圜丘祭坛顶上的昊天上帝神位前,这是一块以栗木制成的牌位,长 0.83 米,宽 0.16 米,厚 0.03 米,趺座高 0.16 米,上书"昊天上帝"四字,称为"神版"。皇帝在神版前跪下,搢圭,三上香,奠玉帛,出圭,行再拜礼,然后复位。赞礼官唱:"进俎。"协律郎举麾,乐奏《凝和之曲》,歌词为:"礼仪祇陈,物不于大。敢用纯犊,告于覆载。惟兹菲荐,恐未周完。神其容之,以享以观。"皇帝到神位前,搢圭,奠俎,出圭,复位。

赞礼官唱:"行初献礼。"皇帝来到爵洗位,搢圭,洗爵、擦爵,然后把爵授予执事者,出圭。又到酒奠所,搢圭,执爵承酒,授予执事者,出圭。协律郎举麾,乐奏《寿和之曲》,歌词为:"眇眇微躬,何敢请于九重,以烦帝聪。帝心矜矜,有感而通。即俯临于几筵,神缤纷而景从。臣虽愚蒙,鼓舞欢容,乃子孙之亲祖宗。酌清酒兮在钟,仰至德兮玄功。"奏乐时,同时舞《武功之舞》。皇帝在神位前跪下,搢圭,上香,祭酒,奠爵,出圭。读祝官手捧祝版,跪读祝文,读毕,皇帝俯伏,起身,再拜,然后复位。行亚献礼时,乐奏《豫和之曲》,歌词为:"荷 天之宠,眷驻紫坛。中情弥喜,臣庶均欢。趋跪奉承,我心则宽。再献御前,式燕且安。"同时舞《文德之舞》。行终献礼时,乐奏《熙和之曲》,歌词为:"小人于兹,惟父天之恩,惟恃天之慈,内外殷勤。何以将之?奠有芳齐,设有明粢。喜极而忭,奉神燕娭。礼虽止于三献,情悠长兮远而。"亚献和终献礼的仪节与初献礼相同,但没有读祝一节。

赞礼官唱:"饮福受胙。"皇帝走上祭坛,到饮福位,行再拜礼,跪下,搢圭。奉爵官酌福酒跪进,太常卿赞曰:"惟此酒殽,神之所与。赐以福庆,亿兆同霑。"皇帝从奉爵官手中接过爵,祭酒,饮福酒,然后置爵于坫。奉胙官跪进胙,皇帝受胙,又转授执事者,然后出圭,俯伏,起身,再拜,复位。皇太子以下所有与祭人员,皆再拜。

赞礼官唱:"撤豆。"协律郎举麾,乐奏《雍和之曲》,歌词为:"烹饪既陈,荐献斯就。神之在位,既歆既右。群臣骏奔,撤兹俎豆。物倘未充,尚幸神宥。"乐声中,掌祭官将豆撤下。

赞礼官唱:"送神。"协律郎举麾,乐奏《安和之曲》,歌词为:"神之去兮难延,想遐袂兮翩翩。万灵从兮后先,卫神驾兮回旋。稽首兮瞻天,云衢兮眇然。"皇帝行再拜礼,与祭人员皆再拜。赞礼官唱:"读祝官奉祝,奉币官奉币,堂祭官取馔及爵酒。"上述官员皆至燎所。唱望燎,皇帝至望燎位。协律官举麾,乐奏《时和之曲》,歌词为:"焚燎于坛,灿烂晶荧。币帛牲黍,冀彻帝京。奉神于阳,昭祀有成,肃然望之,玉宇光明。"待焚烧一会儿,太常卿奏:"礼毕。"皇帝回到大次中,解严。

祭天是国家最重大的礼仪活动,是理应由皇帝亲自进行的典礼,因为皇帝是天子骄子,他的权力来源于天,受到天的保护。从上面的详细介绍中当可看出,祭天大典包含两层含义:一层是皇帝向上天表达自己的敬畏之情和忠孝之念,表示决心按照天所制定或赞赏的法则治理臣民;另一层是象征皇帝与天之间所具有的特殊的亲密关系,表示皇帝是上天在人间的代理人,受到天的特殊关注和庇佑。总之,儒教的这一祭祀礼仪的经常性重演有助于维护统治,为皇帝戴上宗教性的神圣光环。

祭孔典礼

《礼记·文王世子》说:"凡学,春官释奠于其先师,秋冬亦如之。凡始立学者,必释奠于先圣先师,及行事,必以币。"可见,祭祀先圣先师乃是立学之礼。据《古今图书集成》解释,所谓释奠,就是"但奠置所祭之物而已,无尸、无食饮酬酢等事。"不过,释奠时,除非国有凶丧,一定要"合乐",即行礼中要奏乐。除释奠礼外,还有释菜之礼,即仅以苹蘩蕴藻等菜疏设祭,不舞、不授器、不杀牲,此为始入学所行之礼,远较释奠简陋。

不过,《礼记》并未说明先圣先师为何人,从《古今图书集成》所谓"先师谓礼乐诗书之官,周礼凡有道有德者使教焉"等说法看来,当时先师很多,先圣恐亦不止一人。古书中还有唐虞时代的先圣、先师为夔、伯夷的传说。汉代以后,有的尊制礼作乐的周公为先圣,绍述周公的孔子为先师;也有的认为"自孔子没,后之学者,莫不宗焉,故天下皆尊为先圣,而后世无以易,学校废久矣,学者莫知所师,又取孔子门人之高弟曰颜回者,而配焉以为先师"(欧阳修《襄州谷城县夫子庙记》),即以孔子为先圣,颜回为先师。总起来说,先圣先师祭祀以孔子为中心进行。

根据史籍记载,国家对孔子的祭祀始于汉高祖十二年(前195)。东汉明帝永平二年(公元59年),开始在学校祀先师孔子。南北朝以后,逐步形成了在国学建庙礼孔的制度,皇帝常亲至国学行释奠礼。各地方学校也都立孔庙,由地方官主持祭祀。历代祀典礼遵循的礼仪原则是一致的,但细节均略有差异。如明代祭孔摆设的礼器和祭品包括笾十(内分盛形盐、鼍鱼、枣、栗、榛、菱、芡、鹿脯、白饼、黑饼)、豆十(内分盛韭菹、醓醢、菁菹、鹿醢芹菹、兔醢、笋菹、鱼醢、脾析、豚胉)、簠簋各二(内分盛黍稷、稻粱)、登一(内盛太羹)、铏二(内盛和羹)、酒尊三、爵三以及牺尊、象尊、山罍各一,所用牲为犊、羊、豕各一。配享和从祀的历代儒者也皆有相应礼器和祭品。

明代祭礼一般由皇帝降香,遣官祭祀,由大臣分行初献、亚献、终献等礼。祭祀之前,皇帝斋戒,献官、陪祀、执事官等都散斋二日,致斋一日。祀前一日,皇帝服皮弁服,升御奉天殿降香。有时皇帝也亲至太学行释奠礼。各府州县学祭孔的礼器和祭品的数量较太学为少,如笾、豆皆用八。祭礼时由各该地方正官主持典礼。上述祭祀在每年二月、八月的第一个日举行。除此之外,每月朔日都要举行释菜礼。

祭孔仪注与前述祭天大典相似,只是礼节规模较小,所奏乐章不同。迎神时奏《咸和之曲》,歌词为:"大哉宣圣,道德尊崇。维持王化,斯民是宗,典祀有常,精纯益隆。神其来格,于昭圣容。"奠帛时奏《宁和之曲》,歌词为:"自生民来,谁底其盛?惟师神明,度越前圣。粢帛具成,礼容斯称。黍稷非馨,惟神之听。"初献时奏《安和之曲》,歌词为:"大哉圣王,实天生德。作乐以崇,时祀无斁。清酤惟馨,嘉牲孔硕。荐羞神明,庶几昭格。"亚献、终献时皆奏《景和之曲》,歌词为:"百王宗师,生民物轨。瞻之洋洋,神其宁止。酌彼金罍,惟清且旨。登献惟三,于戏成礼。"撤馔时奏《咸和之曲》,歌词为:"牺象在前,豆笾在列。以享以荐,既芬既洁。礼成乐备,人和神悦。祭则受福,率遵无越。"送神时奏《咸和之曲》,歌词为:"有严学宫,四方来宗。恪恭祀事,威仪雍雍。歆格惟馨,神驭旋复。明禋斯毕,咸膺百福。"

除官方纳入礼制范围的祭祀活动外,民间也有许多自发的祭孔活动;而且孔子崇拜常常作为民间信仰的一个组成部分,与其他神灵一起祭祀。有时在以儒家经典为根本原则的统治集团看来,将孔子牌位夹杂在其他的神灵之中简直是一种亵渎,如明正统三年(1438)朝廷就曾下令禁止天下各地在佛、道

寺观中祭祀孔子，但这种禁令并无多少实际效果。平民百姓无权进入专供官员和儒生行礼的官方孔庙，但他们在儒教意识形态的笼罩之下，视孔子为神，并怀有深深的崇敬，便通过各种方式加以祭祀。在民间信仰体系中，对神的祭祀一向采取非常灵活的态度和方式。

祭祖典礼

孔子以绍述周公为己任，对“郁郁乎文哉”的周制倍加推崇，以儒家伦理为治国原则的历代政府的宗庙制度和祭仪皆以《礼记》等儒家经典所描绘的周礼为准则，但由于对经典词句的理解不同，历代学者发生过不少争议，庙制也有一些差别，但都是细节性的。这里仅以明制为例，略加介绍。

明代宗庙祭祀分为时享、荐新、禘祭、祫祭等类别。时享由皇帝躬行（有时遣大臣恭代），每年五次：春、夏、秋、冬四季的第一月分别称为孟春、孟夏、孟秋、孟冬，“孟月者，四时之首，因时变，致孝思，故备三牲黍稷品物以祭”（明史·礼五）；每终也要祭礼一次。祭祀时每对帝后为一庙，神座上陈设衣冠，供设登二、铏二、笾豆各十二、簠簋各二，并通设酒尊九、金爵十七、瓷爵三十四。荐新是向祖宗祭献时令食品的礼仪，每月朔由太常卿主祭，各庙共设羊一、豕一、笾豆八、簠簋、登铏各二、酒尊三以及常馔鹅羹饭。荐新食品，正月为韭、荠、生菜、鸡子、鸭子；二月为水芹，蒌蒿、台菜、子鹅；三月为茶、笋、鲤鱼、鲨鱼；四月为樱桃、梅、杏、鲥鱼、雉；五月为新麦、王瓜、桃、李、来禽、嫩鸡；六月为西瓜、甜瓜、莲子、冬瓜；七月为菱、梨、红枣、葡萄；八月为芡、新米、藕、茭白、姜、鳜鱼；九月为小红豆、栗、柿、橙、蟹、鳊鱼；十月为木瓜、柑、桔、芦菔、兔、雁；十一月为荞麦、甘蔗、天鹅、鹧鸪、鹿；十二月为芥菜、菠菜、白鱼、鲫鱼。祫祭是将已祧和未祧的神主合在一起祭祀，每年岁暮举行，礼器较时享稍有增加。禘祭是祭祀始祖的礼仪，明代无法考知始祖为谁，故明前期无此礼，嘉靖时始议行，祭祀时设虚位，称皇初祖。无论哪种祭祖礼仪，其程序均与前述祭天礼相似，不再细说。

除天子宗庙外，其他阶层亦各有相应的祭祖场所。《礼记·王制》谓周代“天子七庙，三昭三穆，与太祖之庙而七；诸侯五庙，二昭二穆，与太祖之庙而五；大夫三庙，一昭一穆，与太祖之庙而三；士一庙；庶人祭于寝。”所谓寝，是指住宅的正屋。秦汉以来，与分封制相应的严格的等级制被打破，但“庶人无庙”却一直沿续下来。除世家大族设立宗庙，平民百姓在墓祭外，只能在正屋祭祖以伸孝恩。唐代以来推行的科举制促进了社会流动，具有特殊身份地位的世家大族渐次消失，这为宗庙的普及创造了条件。到明代中期以后，各地普遍建立宗祠，不仅一个族姓要有，宗族的各支系也纷纷建立支祠。宗祠成为传统中国乡村社会的最重要建筑，也是儒教礼仪的中心场所。一般说来，供奉祖先神主的神龛设在祠堂正厅，神主的次序是始祖居中，其他依昭穆顺序左右排列，无祧庙之制。每年特定的时日，都要在宗祠内举行祭祀活动，许多文化程度较高的大族还仿照国家祭仪制定自己的祭祀仪式。在明代，托名朱熹的《朱子家礼》流行于世，该书开篇即为祠堂，因为“报本返始之心，尊祖敬宗之意”是伦理的核心和根本。在祭礼篇中，还具体规定了四时祭以及忌日祭、生忌祭等礼节。通过这些祭祀仪式，活着的人与死去的人建立起精神联系，从而获得一种宗教性感悟。

史　略

孔子及其所创儒学说

东周时期产生许多思想家、政治家、军事家。在军事家中首推孙武，在思想家、政治家中首推孔子和墨子。他们都生在东周后半期，他们的学说都发生大作用，特别是孔子，当他活着的时候，就有人尊奉他为圣人。此后整个封建时代里，孔子学说适应统治阶级的需要，随时变化，总是处于显学独尊的地位，不曾有其它学派或宗教推倒它，孔子确是封建社会集大成的圣人，是中国古代文化的伟大代表人。

孔子名丘，字仲尼，鲁国曲阜人。先世是宋国贵族，曾祖父逃难到鲁国。父叔梁纥，曾做鲁陬邑（山东泗水县东南）宰。宋是商朝的后代，鲁是周公的旧封，春秋时列国都到宋"观礼"，因为它们是保存商周文化最多的旧国。孔子创立儒家学派，和宋鲁两国主要是鲁国有密切的关系。

孔子生于前五五二年（鲁襄公二十一年），卒于前四七九年（鲁哀公十六年），年七十三岁。这正当东周后半期，公室卑弱，大夫兼并，宗族制度在瓦解，家庭制度在兴起，社会发生大变动的时候。当时处在社会中间的士阶层，上有贵族大夫，下有庶民工商，能上达但不能顺利上达，怕下降但可能失职下降。士在军事上任作战骨干，政治上任中下级官吏，文化上学行古今知识，经济上拥有私有田宅产业，社会地位重要而不高，想取得官职，必须依附把持国政的世卿贵族。士"四体不勤，五谷不分"《论语·微子篇》，耻恶衣恶食，认定耕种要挨饿，学道可得禄《论语·术灵公篇"耕也馁在其中矣，学也禄在其中矣"》，看不起老农老圃的劳苦生产，唯一希望是做官食禄。但士在未出仕时，生活接近庶民或过着庶民的生活，还能看到民间的疾苦，懂得"节用而爱人，使民以时"《论语·学而篇》、"百姓足，君（国君）孰与不足；百姓不足，君孰与足"《论语·颜渊篇》、"不患寡而患不均，不患贫而患不安"《论语·季氏篇》、"财聚则民散，财散则民聚"、"与其有聚敛之臣，宁有盗臣"《礼记·大学篇》一类治国安民的道理。士是统治阶级的最下一层，当他求仕干禄向上看时，表现出迎合上层贵族利益的保守思想，当他穷困不得志向下看时，表现出同情庶民的进步思想。士看上时多，看下时少，因此士阶层思想保守性多于进步性，妥协性多于反抗性。孔子学说就是士阶层思想的结晶。

士阶层思想偏上而地位近下，对上妥协，对下也要有些妥协，这样，中庸就成为最适合的哲学思想。孔子学说全部贯注着"中立而不倚"的中庸思想。他赞叹中庸是至高极难的一种美德，他说，"中庸之为德也，其至矣乎？民鲜（少有）久矣！"《论语·雍也篇》中庸应用在人伦上，是父慈，子孝；兄良，弟悌；夫义，妇听；长惠，幼顺；君仁，臣忠。中庸应用

在政治上，是“民以君为心，君以民为体”《论语·缁衣篇》。中庸应用在行为上，是“过犹不及”《论语·先进篇》，“无可无不可《论语·微子篇》中庸应用在教育上，是“求（冉求也退（性好谦退），故进之；由（子路）也兼人（性好胜人），故退之”《论语·先进篇》。一切都得合于中庸之道，而中道所在，要依据情况随时移动。移动求中道称为权（称锤），权总是偏在尊者贵者亲者一方面。孟子阐发权的作用，尽心篇里说“杨朱主张为我，如果拔他身上一根毛对天下人有利，他是不干的；墨翟主张兼爱，如果把自己身体磨成粉末对天下人有利，他是愿意干的。子莫（鲁人）主张执中。执中近于中庸之道了，但中一定要有权，按照事情轻重来得到中，如果执中而不变，那是偏、不是中。执着一偏便失去中庸之道”。礼记中仲尼燕居篇载子贡问孔子“中到底是什么？”孔子说“礼呵礼！礼是所以制中的”。尊者贵者规定了礼，合乎礼就是合乎中。尊者贵者不能对所有正在发生的事情都规定出一个礼，而处理事情又必须有一个中，孔子和儒家大师处理或议论这些事情的所谓中，弟子记录下来都成了礼或理（说明礼的意义就是理）。孔子活着的时候，齐国晏婴说他礼节繁盛，几辈子也学不完他的礼。孔子死后，儒家大师各说他们认为得中的礼或理。儒家代贵者尊者制礼并讲理，适合统治阶级的需要，因此，孟子以前，儒学实际就是礼学，遭受墨家猛烈攻击的也就是这个礼学。

中庸思想是士阶层妥协性的表现。理论上中道虽然偏在贵者尊者方面，对卑者贱者的利益却还要兼顾，但事实上贵者尊者并不实行自己应负的责任，而卑者贱者总负着片面的过度的义务。这样，中庸之道讲不通了。凡讲不通的事情，都归到天命。高远莫测的叫做天，无可奈何的叫做命。得罪了天，祈祷是无用的。君子畏天命，不畏天命的是小人。孔子五十岁才懂得天命，就是说懂得天命一切都能讲通了。孔子不很谈天道与天命，战国时，唯心的仁义学派大师子思孟子才开始发挥天命和五行学说，唯物的礼乐学派大师荀子把天看作只是自然存在的无知之物，根本否认有天命。

孔子也用中庸思想来看人与鬼神的关系。他不谈神怪，也不明确否认神怪。他说“未能事人，焉能事鬼”，“未知生，焉知死”《论语·先进篇》，“敬鬼神而远之”《论语·雍也篇》。这种对鬼神的不可知论，实质上掩藏着唯物论的因素。墨家有鬼，道家无鬼，儒家居中，可以引申出无鬼论，也可以引申出有鬼论。在和有鬼论作斗争的时候，儒家常常是无鬼论者。中国历史上曾经有各式各样的宗教侵入中国，尽管它们在某一时期得到盛行，但总不能生根长存。从南北朝到隋唐，高度盛行的佛教，也并无例外。抵抗宗教毒的力量，主要来自儒家学说，固然它本身也含有封建礼教的毒汁，两毒比较，宗教毒当然更重。因为儒学毒根一般生在统治阶级的土壤上，而统治阶级是可以消灭的。宗教的毒根，一般生在被压迫阶级里，要拔生长在广大劳苦群众里的毒根，费力很大，收效缓慢。汉族受宗教毒较轻，不能不归功于儒家学说的鬼神不可知论。

士阶层在当时是新兴地主阶级也是新兴家族制度的有力代表，它对宗族制度有一定的反抗性，不过这只是一些微弱的反抗性。孔子曾为鲁国大司寇，要加强鲁君的权力，拆毁孙氏、孟孙氏、叔孙氏三家的都城。孟孙氏拒绝毁城，孔子攻打不下，也就妥协了。佛肸据中牟反抗晋大夫赵简子，请孔子去帮助，孔子要去，被弟子子路劝阻。孔子修春秋，寄托他的政治思想。按春秋书法，凡暴君被杀，概称某国人弑其君某某，表示国人皆曰可杀的意思，但仍称弑不称杀，表示到底是以下犯上。孔子所反映的士阶层的反抗性就是这么一点。

孔子创儒家学说，主要内容是礼乐与仁义（论语·说义比说仁少，说礼实际即说义）两

大部分。“道(导)之(民)以德,齐之以礼”《论语·为政篇》,是孔子最高的政治思想,德指仁义,礼指一切统治阶级规定的秩序。亲亲、尊尊、长长、男女有别是礼的根本,依据这些固定不可变的根本,制出无数礼文,用以区别人与人相互间复杂的关系,确定每一个人应受的约束,使各守本分,不得逾越。单要求人守礼,孔子认为不合中庸之道,必须用乐来配礼。乐是从感情上求得人与人相互间的妥协中和,使各安本分。礼用以辨异,分别贵贱的等级;乐用以求同,缓和上下的矛盾。礼使人尊敬,乐要人亲爱。礼严肃形于外,乐和顺存于内。礼有乐作配,礼的作用更增强了。

单有礼乐,没有道德作根本,还不够适合政治上的需要。孔子说“人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!”《论语·八佾篇》就是说,没有仁作思想基础,礼乐是空虚的。“仁者人也”《礼记·中庸篇》,仁就是做人的道理,也就是爱或同情心。爱或同情心不可流为兼爱,必须有等次。等次称为义。“义者宜也”(同上),义的意义是适宜、合礼,也就是中庸之道的权。爱父母叫做孝,爱兄长叫做悌,爱君上叫做忠,按照尊卑、贵贱、亲疏、长幼、男女等差别,表现出各种轻重不等的爱或同情,与礼相适应。所以说“仁近于乐,义近于礼”《礼记·乐记篇》,在外的是礼乐,在内的是仁义。讲来讲去实际只是要达到一个目的,就是服从统治阶级的礼。孔门第一大弟子颜渊问什么是仁,孔子答称“克己复(合)礼为仁”,具体做法是“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”《论语·颜渊篇》。一句话,不合礼就不合做人的道理。

据说,孔子很少讲仁,但论语记载讲仁的话,却在一百条以上,其中很多是孔子讲的。不过孔子虽然讲了很多条的仁,一般是讲士的修身法。孔子讲仁的真正要义在孝,他的弟子有若说,“其为人也孝弟(悌),而好犯上者鲜(少)矣。不好犯上而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生,孝弟也者其为仁(人)之本欤!”《论语·学而篇》子弟敬爱父兄,本出于心理的自然,在封建社会的家庭制度里,孝悌应是一种基本道德,也是为庶民所乐于接受的一种道德,但在儒家看来,提倡孝悌,在于防止犯上作乱,不问那个“犯”和“乱”是否合理。毛主席实践论里说“各种思想无不打上阶级的烙印”《毛泽东选集·第一卷,二七二页》,确是不可移易的真理。

孔子学说妥协性多于反抗性,也就很自然的保守性多于进步性。孔子反对横征暴敛,认为“苛政猛于虎”《礼记·檀弓篇》。论语·先进篇载他的弟子冉求做季氏宰,替季氏聚敛,孔子很愤怒,说“这不是我的学生,弟子们敲着鼓攻击他罢!”这是孔子出于真情的爱民精神。他主张举贤才,慎刑罚,薄赋敛,重教化,斥责那些为政者,说“不教而杀谓之虐,不戒(预先告人准备)视成(立等成功)谓之暴,慢令(自己无信)致期(要民从令)谓之贼”《论语·尧曰篇》,这都是孔子学说的进步面。不过孔子把民看作愚昧无知的人,可以使由(服从)之,不可使知之,这又说明他的政治思想基本上是保守的。

孔子主张大一统,要求天子治天下,诸侯治本国。他崇拜辅相成王制礼作乐的周公旦。他想复兴周道,保持并加强周天子和各国诸侯的权力,举贤士大儒作辅相。他的理想政治是“天下有道,则礼乐征伐自天子出,天下无道,则礼乐征伐自诸侯出(齐晋等霸主)。……天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议”《论语·季氏篇》。孔子生在东周,还只好寄统一的希望于名义上为天下共主的周天子,虽不可能成为事实,但中央集权的统一思想,开始萌芽,实含有进步的意义。因为孔子要用礼乐仁义来求得统一,对战争取反对态度(“孟子尽心篇所谓春秋无义战”),不了解兼并战争客观上正是破坏诸侯割据的旧秩序,走向大一统的必经路程。“仍旧贯(守礼制),何必改作”《论语·先进篇》,就是孔子保守思想在政治上的表现。

孔子是“祖述尧舜,宪章(效法)文武”《礼记·中庸篇》的复古主义者,但又是善于用权、“无可无不可”的“圣之时者”《孟子·万章篇》,孔子学说含有多面性,所以儒家学派总能适合整个封建时代各个时期的统治阶级的需求,从孔子学说中演绎出各种应时的儒家学说来。孔子和儒家学说无可置辩的是中国封建文化的主体。

封建领主和新起的地主都属于封建地主阶级,本质是一致的。由于他们对生产资料的关系有些区别,因而在政治上的要求也有些区别,但这些区别并不损害他们的一致性。而且在孔子时,新起的地主还不是一个成熟的阶级,它还没有脱离领主、自己掌握政权的势力。孔子学说代表新起的地主,同时又主张维持领主统治,是可以理解的。

中国封建时代已经过去了,当作偶像崇拜的孔子也跟着过去了,但孔子对古代文化的伟大贡献和他在历史上的崇高地位,并未失去。因为他删订六经,保存了三代旧典;因为他创造儒学,形成了中国封建时代的文化核心;他的学说的某些部分,表现了汉民族在文化特点上的某些精神形态(如论语·卫灵公篇所说“有教无类”);他的学说,也影响了境内外非汉族的各族,在汉族与各族间起着精神联系的作用。孔子基本上是个大教育家,他一生在学习、在思想,在温故知新,在诲人不倦。他积累了极其丰富的经验,特别是教育和行为方面的经验。比较原始可信的论语书中,记录着孔子很多的格言和公式,例如“学而时习之”,就是最好的学习公式;“知之为知之,不知为不知”《论语·为政篇》,就是最好的科学格言。至于他那种繁富的学说,“把它分解为精华和糟粕两部分,然后排泄其糟粕,吸收其精华”《毛泽东选集·第二卷,人民出版社一九五二年第二版,第七00页》,对我们是有益的,他给中国人民留下一份珍贵的文化遗产,中国人民必须珍重这一份遗产。

儒家学派

孔子学无常师,自文武周公之大道以至技艺鄙事,都留心学习。他的学习态度是“多闻阙疑”《论语·为政篇》,“毋意(不任私意)、毋必(不武断)、毋固(不固执)、毋我(不自以为是)”《子罕篇》,虚心向别人学习。他说“三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之”《述而篇》。他的学习方法是以学为主,他说“吾尝终日不食,终夜不寝,以思,无益,不如学也”《卫灵公篇》。学要与思相配合,他说“学而不思则罔(迷惑无心得),思而不学则殆(精神疲惫)”《为政篇》。学又与问相配合,孔子入太庙,每事问。他的弟子也能够“以能问于不能,以多问于寡”《泰伯篇》。学又必须习,他说“学而时习之,不亦悦乎”《学而篇》。所学要与所行相符合,他说“君子耻其言而过其行”《宪问篇》。“听其言而观其行”《公冶长篇》要多做事少说话,他说“君子欲讷于言而敏于行”《里仁篇》。学要从博返约,一以贯之(有条理有本末)。学要择善而从,有过即改,他说“多闻,择其善者而从之”《论语·述而篇》,“过则勿惮改”《子罕篇》,“过而不改,是谓过(真错误)矣”《卫灵公篇》。孔子说自己“学而不厌”,并非生而知之,确是事实。

孔子对自己是“学而不厌”、“不知老之将至”,对别人是“诲人不倦”(述而篇),毫无保留,所以成为历史上最大的教育家。据说孔门弟子先后有三千人,高材异能以洲为首的门徒有七十二人(一说七十七人)。七十二人多数是鲁国人,也有卫、吴、陈、齐、宋、楚、晋、秦等国人。按地区说,孔子学说几乎传播到当时中国的全部。按年龄说,七十二人中子路比孔子小九岁,年龄最大,其余有的小三四十岁,有的小五十余岁。孔子死后,有亲身传授的弟子如子贡为鲁、卫相,有再传弟子如子

夏的门人为魏文侯师，很多人取得尊显地位，有利于儒家学派的发扬和巩固。

孔子是第一个创设规模很大的私立学校的教育家。这个学校有孔了讲学的“堂”，有弟子居住的“内”。送一束干肉以上的礼物，孔子就认他作弟子。孔子周游列国，弟子从行服役并随时学习。孔子给弟子们讲学，弟子们发问，孔子按各人的特点给与解答。某些弟子还被荐举去做官。孔子教人分德行、言语、政事、文学四科。弟子中德行最高的有颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；善于言语的有宰我、子贡；长于政事的有冉有、子路；擅长文学的有子游、子夏。文学指孔子所传授的经学，对后来儒学的流传，发生作用最大。

商朝已有史官，掌管典册。周朝和各诸侯国史官记言记事，积累大量典籍，一切有关文化的记载，都归史官掌管，子孙世代传习，供少数贵族的谘询与使用。从左传、国语、墨子等书所引故书看来，东周时期原有很多书籍，特别是各国史记，墨子称为百国春秋，数量是不小的。不过这些书未曾流传，能看到的人极少。

孔子非常博学，收集鲁、周、宋、杞等故国的文献，整理出易、书、诗、礼、乐、春秋六种教本来，讲授给弟子们。这些教本写在二尺四寸长的竹简上被尊称为经，孔子和其他诸儒解释经义的文字写在较短的竹简或木版上称为传。有了儒家经传，随着儒家学派的盛行，六经以外的书籍逐渐亡佚。

整理六经有三个准绳：一个是“述而不作”，保持原来的文辞；一个是“不语怪、力、乱、神”《论语·述而篇》，删去芜杂妄诞的篇章；一个是“攻(治)乎异端(杂学)，斯害也已”《为政篇》，排斥一切反中庸之道的议论。所以六经从形式上说是叙述旧文，从整理的准绳和经义的阐明说是创作新意，述与作是不可分的一件事。自孔子订定六经，儒家学派有一定教本，虽然孔子死后，儒家分为八派，基本上不曾超越六经别有什么新创的学说。

儒家经学在孔子以后，发生了对整个封建时代政治生活和精神生活的指导力量，中国封建制度的巩固与延长，儒学起着极其严重的作用。要了解中国封建社会的上层建筑，首先要研究儒学的经传。

孟子的儒学

孔子创儒家学说，墨子反对儒家，创墨家学说。杨朱生在墨子后，针对兼爱，创“为我”学说，反对墨家。孟子说，“拔他身上一根毛，天下人都可以得到利益，他是不干的。”杨朱是这样一个极端自私自利的提倡者。孟子时，杨墨两家学说满天下，士人们不是从杨就是从墨。儒家礼乐学说被墨家破坏了，儒墨两家说法不同的仁义学说又被杨朱破坏了。继承传统文化即所谓周道的儒家学派，自然要起来坚决反抗，代表人物就是孟子。

孟子名轲，鲁国邹人。孔子中庸学说传曾参，曾参传子思(孔伋，孔子孙)，子思再传为孟子，孟子学说可以说是孔子的嫡传。孟子与齐宣王梁惠王同时，带着车子数十乘，侍从多到数百人，游说齐魏等国王，虽然他的学说被国王们看作“迂阔而疏于事情”(不合时宜)，但在当时思想界中却发生大影响。晚年回家著书七篇，又给后世思想界极大的影响。孟子确是孔子以后最大的一个儒学大师。

孟子自任为孔子的继承人，孟子七篇，充分发挥了孔子学说的仁义部分。大体说来，作为孟子思想中心的仁义学说，表现在他的反对非儒家学派和他的政治思想、哲学思想等三个方面。

孟子反对当时各种非儒家学说，主要是“辟杨墨”。他在胜文公篇里痛斥杨朱墨翟，说“杨氏为我是无君，墨氏兼爱是无父，无父无君是禽兽”。墨翟有君，硬说他无父，称为禽兽；杨朱无君又无父，却说他无君，看作与人相近的禽兽。在尽心篇里说“逃出墨家—

定到杨家去，逃出杨家一定到儒家来”。足见孟子认为杨与儒是比较相近的。孟子“辟杨墨”，正说明孟子的阶级偏见。墨子被认作禽兽，只是因为墨家代表劳动群众要求一些政治上的利益。墨家流派宋钘创制华山冠（华山形状，上下平均）表示上下应该平等，这是儒家绝不能允许的。杨朱与孟子同属地主阶级，区别只在杨朱所暴露的剥削思想，毫无掩饰、毫无节制，孟子则是谈仁义，使剥削思想有掩饰与节制。杨朱的思想在政治上就是暴君污吏的民贼思想，孟子对它深恶痛绝确是事实，但和墨家比起来，却看作较好的思想了。孟子又和许行的农家学说作了一次著名的辩论。滕文公篇载许行主张“君民同耕，不耕不得食。布和帛长短同，麻和丝轻重同，五谷数量同，鞋子大小同，那末价钱都一样，即使幼童上市，不会受骗”。这种虚幻反动的平均思想的学说，孟子予以非常明快的驳斥，是有重大意义的。孟子说“货物不同，价值也不同，大鞋与小鞋同价，谁还制造大鞋呢？照许行的做法，天下再没有好质量的货物了，怎么治国家！”孟子一生辩论，影响最大的在于辟杨墨，但有较多进步意义的却在辟许行。当时各国都在讲求富国强兵的方法，孟子独依据仁义学说，与各种学派进行争辩，对儒家学派有极大的贡献。

孟子的政治思想，基本上是劝国王行仁政以达到全中国统一的目的。仁政首先是实行井田制度，给农民五亩之宅、百亩之田，另外给国君耕公田十亩，比种田百亩税十分之一的彻法，农民收入可以多一些。当时地主兼并，农民失地或少地，给农民土地是必要的，但土地从何处来，孟子不曾说及。不过，孟子既有此主张，总会想到土地的来源。他是孔子的嫡传，要复西周之古。他对滕文公谈施行井田的办法是划地主的土地为井田（所谓“正经界”），分配给农民去种，使农民“死徙无出乡”，“公事毕（种公田），然后敢治私事（种私田）”。这种办法，实际是要地主回到领主、农民回到农奴的地位上去。像滕那样小国，也许实行得了，到于齐魏大国，不仅不能阻止地主的兼并，同时也不能强迫多数农民再去当农奴，所以孟子的仁政学说，被国王们看作不合时宜，无法采用。但是孟子的仁政学说，含有不少独辟的积极思想，如痛斥民贼，说汤放桀，武王伐纣是诛独夫不是弑君；如重民轻君，说“民为贵，社稷（国）次之，君为轻”。得民心的人得做天子，天子失民心，就是独夫，人人得而诛之。如君臣关系，说君待臣像手足，那末臣待君像腹心；君待臣像犬马，那末臣待君像路人；君待臣像土芥（轻贱物），那末臣待君像仇敌。如限制君权，说国君用人或杀人，不要单听左右亲近人的话，也不要单听大夫们的话，要国人都说这个人好或国人都说这个人可杀，经过国君考察后，才决定用或杀。孔子在春秋弑君书法中，承认国人有权杀暴君。孟子依据孔子及西周时敬天保民思想，大胆予以发挥，成为封建时代最可宝贵的一种政治理论。

孟子的哲学思想，是性善论。这是仁义学说必然的出发点，犹之性恶论必然主张礼乐学说一样。孟子把口、耳、目、心所喜欢的东西人人相同，来证明合于统治阶级利益的理义，也是为一切人所喜欢。事实恰相反，统治阶级的理义，根本在于维护剥削，而被统治阶级的理义，根本在于反对剥削。统治阶级的理义，怎能说是为一切人所喜欢呢？孟子性善论是从统治阶级看本阶级的性是善的，所以本阶级的理义也是善的。以此为标准，被统治的人当他对理义表示顺从的时候，性也是善的，表示反对的时候，像墨子代表庶民要求一些政治上的权利，那就是性恶的禽兽。与孟子相反，荀子主张性恶论，是从统治阶级看被统治阶级的性是恶的，所以要用统治阶级的刑法来强迫被统治阶级顺从，事实上荀子也以为统治阶级的性是善的，否则不可能有制礼的圣人，也就不可能有遵礼的士大夫。性善性恶说法不同，本质都是宣布统治阶级

权利的不可侵犯。性恶论的出现，也说明战国后期阶级矛盾比前期更趋尖锐。

荀子说子思，孟子是五行学说的创始者。孟子有“五百年必有王者兴”《孟子·公孙丑篇》，“由尧舜至于汤五百有余岁，……由汤至于文王五百有余岁，……由文王至于孔子五百有余岁”《尽心篇》等近乎五行推运的说法。比孟子稍后的邹衍，扩大五行学说，成为阴阳五行家。秦汉时孟子一派儒者与阴阳五行家结合，大得统治者的尊信。

荀子经学化的儒学

孔子提倡仁义、礼乐，墨子反对礼乐，提倡兼爱。杨朱反对兼爱，提倡为我。孟子反对杨墨，提倡仁义。老子庄子反对仁义、礼乐，提倡无为、任自然。荀子反对孟、墨、老、庄，提倡礼义。荀子弟子韩非，博采荀、老、名、法各家要旨，集成韩非的刑(形)名法术之学。孔子仁义学说至孟子得到充分的发挥，孟学结合阴阳五行家成一大学派。孔子礼乐学说至荀子得到适时的修正，通过韩非结合黄老名法成一大学派。荀子在儒家中是和孟子有同等地位的大师，在诸子百家中也和孟子一样，善于评论异家，表彰儒学，是孟子以后最大的儒者。韩非传荀学，脱出儒家范围，自成专家，完成了极端专制主义的政治理论，为战国时期最后的也是最合时的大思想家。

荀子名况，赵国人。齐宣王招天下著名学士来齐国，居稷下，食大夫禄，号称列大夫，著书议论，不治政事。齐泯王时，稷下学士更盛，多至数万人，齐泯王晚年，荀子到稷下游学，当时齐将败亡，列大夫离齐散去，荀子南游楚国。齐襄王时，稷下士又盛，荀子回到齐国在列大夫中“最为老师”，被尊称为卿。荀子遭谗，离齐至楚，春申君以荀子为兰陵(山东峄县东)令。荀子又遭谗，离楚至赵，在赵孝成王前议兵。离赵至秦，见秦昭王与秦相范雎。离秦归赵，又至楚为兰陵令。前238年，春申君死，荀子失官家居，著书数万言，死后葬兰陵。史记荀卿列传说荀子“年五十，始来游学于齐”。齐泯王晚年到春申君死时，约五十年，如史记所说，荀子年当在一百岁左右，似不可信。应劭《风俗通》改年五十为年十五。荀子见齐国将亡，说齐相行王道，十五六岁童子谈论王道，游齐游楚，也未必可信。荀子确实年龄无法证明，自前286年(齐灭宋年)至前238年是荀子活动时期，则近事实。

孔子所传授的礼，内容是等级制度及由此产生的法令和刑罚。外表是朝聘丧葬、揖让周旋等繁缛的仪式。乐配礼仪居附属地位。儒家礼乐，经墨家道家的攻击，又不合时君世主的好尚，战国时古仪古乐崩壞略尽，礼义(礼的本意)却因荀子的修正和发挥，更接近法家学说，符合地主阶级政治上的需要。秦朝建立大一统制度，基本上采用了荀子的礼义学说。

左传昭公二十五年载郑大夫子大叔说，“人是靠礼生活的，人不论直性或曲性，都得按照礼来矫正自己的性格，合礼才得称为成人。”荀子从这个传统观点出发，创造出一套礼义学说。

荀子对自然界的看法，与孔子孟子有极大的区别，与老子却有些接近。荀子以为天有常道，地有常法，按照自然规律在运行变化，并无鬼神、命运、妖怪操纵着天地万物。吉凶祸福在于人为，不在天地。尊敬天地，希望多生财物，不如加强生产，积蓄财物，由人自己来控制。赞美天地的威德，不如利用物性，由人自己来制裁。等待好时候的到来，不如自己按时勤作，不失机会。依赖天地生长财物，不如依赖自己的智能，使生长得更多。想望万物来供人使用，不如自己治理万物，各得其用，不使失丧。心愿天地多生些有用的物，不如治理已有的物使成为有用。弃人为而望天赐，是反万物之情(理)的妄想，即使劳心苦思，决不能得到益处。君子尽力做自己

的事，不希望天有什么赐与，所以一天天有进步；小人放弃自己的努力，希望天有什么帮助，所以一天天在后退，君子小人的悬殊，就在于一个靠自己，一个靠天地。人对自然界，不是要顺从畏敬，恰恰相反，要发挥人力，向自然界作斗争，使天地万物为人所控制、所利用。这种人胜天的思想，正是战国时期生产力显著发展的反映《荀子·富国篇说，人力可以增加生产，不愁衣食缺乏》。从孔子的畏天命到老庄的任自然，各学派中只有荀子能正确地说明人对自然界的关系，天论篇应是诸子书中最有积极意义的也是唯物论思想最显著的一篇重要著作。

荀子认为人胜天地万物的原因在于合群，群所以能合的原因，在于合理分配生产物。分配合理自然大家协和，协和自然一致，一致自然多力，多力自然坚强，坚强自然胜物。反之，分配不合理就要争夺，争夺就要纷乱，纷乱就要分离，分离就要衰弱，衰弱就不能胜物。人胜物的关键既在于合理分配生产物，那末，贵贱有等级，长幼有差别，贵者长者分多，贱者幼者分少，自然是不容置辩的真理了。荀子把这个所谓真理叫做礼，也叫做礼义。制礼的是圣人，行礼的是王公大夫士，所以天子至尊至贵，应得最高的享受，握最大的权力。自天子至士按礼分禄，是合理的。众庶百姓不知礼，必用刑法来制服，使出力生产，供养长上，也是合理的。荀子把封建等级制度看作与人类同时并存的永恒真理，把制礼行礼的国君大夫士看作养活众庶百姓的人，说礼的定义就是养《礼论篇说"礼者养也"》。孟子说"治于人者食人，治人者食于人"，还算是治人者因分工而得食，荀子则说成治人者养人，事实完全颠倒了。他的封建专制主义学说，就在这个治人者养人的观点上建立起来。

荀子以为人生而有欲，有欲必争夺，这就是性恶论的根据。性恶论形式上是说凡人之性皆恶，实际却分王公大夫士与庶人（民）为两大类。士以上属知礼类。照荀子的说法，人性原来是恶的，因为学礼与为礼而知礼义，恶变为善了，这种行为善的人，可用礼乐来对待。众庶百姓属不知礼类，因为他们不学礼不为礼，所以始终是性恶的。这种行为不善的人，必用刑罚来制服。荀子又分人为圣人、中庸、元恶三种。圣人能自动矫正本性，制作礼义；中庸能受教化知礼义；元恶不受教化不知礼义。王公士大夫的子孙，如果不学礼义，应归入庶人类；庶人的子孙，如果学礼义，应归入卿相士大夫类。不学礼义便是性恶，庶人显然不能学礼义，所以性恶的是庶人。孟子用统治阶级的理义来证明人性善，荀子用统治阶级的礼义来证明人性恶。性善论性恶论归根只是说，合于统治阶级利益的就是善，不合的就是恶。

对善人用礼乐，对不善人用刑法。礼乐刑法历代有变化，孟子法先王，虞夏商周都是先王，无法得到适合当今的礼乐刑法。荀子改为法后王，理由是天地过了长久的日子，眼前的却是今天，先王行了各种的治道，合时的却是后王。荀子斥责俗儒，说他们粗略地取法先王，扰乱当世的法制，议论谈说，实际上无异于墨子。这大概是指孟子一派的儒者，因为他们标榜法先王，无异于墨子的法先王。荀子所赞美的大儒是法后王，重礼义，轻诗书，划一制度，辅佐当今后王统一天下，这大概是说荀子自己的志愿。孟子法先王，是想行周公孔子的所谓王道，荀子法后王，是要实行战国末年已经成熟了的中央集权制度。孔孟政治学说经荀子修正，不再是迂阔难行的儒学了。

荀子人胜天地万物说，是有进步意义的，由此造出专制主义的学说，在当时也是适合政治需要的。可是荀子否认命运，不敬天地，不信鬼神，不法先王，轻视仁义，人本性恶诸说，对统治阶级并不合用。因为统治阶级要利用命运、天地、鬼神来巩固自己的地位，要利用先王、仁义、性善来文饰自己的政治，赤

裸裸地用刑法来实行专制主义，是和王霸杂用的统治术不合的。所以在形式上合用的还是孔孟传统儒学，而荀子在儒学中地位不得不落后于孟子。后世孔子庙中没有荀子的位置，虽然专制主义是他倡导的。

荀子是儒学传经大师，秦汉儒生所传诗、礼、易、春秋诸经说，多出荀子，因之在儒家传经事业上荀子还高于孟子。

西汉时期的经学

秦始皇统一了中国。秦二世时农民大起义，推倒秦的统治，很快恢复了统一，建立起西汉朝。这是封建地主阶级新创立的国家，积极建设为经济基础服务的上层建筑，便成为非常重要的急务。秦始皇已经做了许多有益的工作。西汉时期主要是汉武帝又做了更多的工作，巩固封建统一国家的上层建筑大体上都建立起来了。

儒家思想是西周以来封建主义的正统思想。经孔子删订六经，聚徒讲学，不仅造成了整套的思想体系，而且培养了大批儒学传播者。孔子死后，儒家地位继续上升。战国时期儒墨并称显学，但儒家比墨家更占优势。秦始皇焚民间藏书，坑孟派儒生，只许士人学秦朝的法律制度，以吏为师。皇帝宫中却藏有大量图书，朝廷上仍有博士官和儒生（如张苍、叔孙通、伏胜等）或传经或议论政事。秦始皇以为这样就可以整齐学术，统一思想，结果恰相反，儒生参加农民起义，成为推倒秦统治的一个力量。西汉前期，朝廷与诸王国并立，各学派士人（墨家已亡）游诸王国求禄，助国王反抗朝廷。汉景帝灭七国后，全国政治统一了，汉武帝在这个基础上实行学术统一。

前140年，汉武帝即位。他即位后首先举行的一件大事，就是召集全国文士，亲自出题考试，并且亲自阅卷，选取公羊学大师董仲舒公孙弘为首列，非儒学的诸子百家一概被罢斥，儒学从此取得了独尊的地位。

公孙弘是个狱吏出身的儒生，长于奉迎，汉武帝为了提倡儒学，前124年，擢升他做丞相，封平津侯。公孙弘以前，做丞相的人常是列侯贵族，公孙弘出身贫士，竟得封侯拜相，公羊学因此成为最行时的学术。凡是士人和官吏，必须学习儒经，才能得到任用或升迁，儒学独尊的地位更加巩固了。

汉武帝特别提倡春秋公羊学，这是因为春秋经是孔子正子正名分（诛乱臣贼子）的著作，是封建专制主义具体应用在政治上的典型，是孔子政治思想的完整表现，其他经书都不像春秋那样适用。还有一个特点是春秋经文字极其简单隐晦，便于学者在最大的限度内加以穿凿和引申。汉武帝选中公羊春秋，在政治需要上是完全切合的。适应这个需要，制成整套公羊学说的大师，就是被西汉儒生称为“令后学者有所统一，为群儒首”的董仲舒。

西汉前期，朝廷也立儒经博士，承认儒学的正统地位，但指导政治的却还是黄老刑名之学。儒生与黄老刑名学者，经常发生争论，例如汉景帝时，诗博士辕固与道家黄生辩汤武革命。辕固掳经义，说汤武诛桀纣，做天子，是得民心的正义行为，黄生引道家说，破帽子还得戴在头上，新鞋子终究穿在脚下，认为汤武虽是圣人，到底不该放桀弒纣。汉景帝下判断说，吃肉不吃马肝（有毒），不算不知味。意思是不要学者再争论汤武革命的是非，也就是不赞成汤武革命。辕固又与道家窦太后辩两家高低。窦太后发怒，令辕固和野猪搏斗，幸得汉景帝给他一把好刀，没有被野猪咬死。这种学派间的斗争，显然阻碍着统治阶级内部的统一，也就减少了上层建筑的作用。董仲舒对西汉统一事业的贡献，就在于他把战国以来各家学说以及儒家各派在孔子名义下、在春秋公羊学名义下统一起来，经董仲舒这个巨大的加工，向来被看作“不达时宜，好是古非今”的儒学，一变而成为

霸(黄老刑名)王(儒)道杂之",合于汉家制度的儒学了。

董仲舒的哲学基本上是易经阴阳学说的引申。他认为任何一个事或物,一定是相反的事或物合成的。例如有上必有下,有左必有右,有前必有后,有表必有里,有美必有恶,有顺必有逆,有喜必有怒,有寒必有署,有昼必有夜,这叫做"凡物必有合"。合的两方面性质不相同,这叫做"合各有阴阳"。阴阳数量可以相等,性质却有一定,阳性尊、阴性卑,这叫做"同度而不同意"。君、父、夫是阳(三纲),臣、子、妻是阴,阴不得独立行事,只能从阳行事,事成不得分功。这叫做"阳兼于阴,阴兼(被兼)于阳"。阴阳不得同时并起,一定要有先后,阳总在先,阴总在后,阳是主体,阴是附属,这叫做"一而不二"。阴阳二物,按一定的时候互相交替,一个起来,一个下去,一个增多,一个减少。起来了的到时候要下去,下去了的到时候又起来;多了的不能多到过度,少了的不能少到绝灭,终而复始,循环不止,这叫做"常一而不灭"。做事不论大小难易,违反天道(一而不二)一定无成,比如目不能两看,耳不能两听,手不能一手画方一手画圆,不一就要生患(心有二中),这叫做"君子贱二而贵一"。天地的精气合起来成一,分开来成阴阳,再分成春夏秋冬四时,配到东南中西北五方面五行。木(东)火(南)土(中)金(西)水(北)顺次叫做"五行相生"(如木生火,火生土……),逆次叫做"五行相胜"(如水胜火,金胜木)。五行统一于阴阳,阴阳统一于天。人受天命而生,同天一样,也有阴阳五行。人是天之副,与天合二而为一,这叫做"人副天"。董仲舒哲学的结论是"道(人道)之大原出于天(天道),天不变,道亦不变";"与天同者大治,与天异者大乱"。

易经的阴阳学与战国以来盛行的阴阳五行学,融合成为董仲舒的春秋公羊学。这样,把儒家与阴阳五行家统一起来了。易经阴阳学说明阴阳的基本观点是仁与义("天地之大德曰生……禁民为非曰义"),董仲舒说阳是天之德,阴是天之刑,刑主杀,德主生,天亲阳而疏阴,重德而不重刑。这样,把儒家的仁义与黄老刑名之学统一起来了。董仲舒说天不是为王生民,而是为民立王,能利民的王,天要让他做下去,害民的王,天要夺去他的王位。有道伐无道,是天理也是人理。这样,把儒家汤武革命、天命靡常的学说与阴阳五行家的五德终始说统一起来了。墨学的本旨在于利民,董仲舒说,天使人有义和利两种生活,利(物质)养人的身体,义养人的精神,缺一不可,而义重于利。这样,把儒家与墨家统一起来了,儒家孟子学派说性善,荀子学派说性恶,董仲舒说天有阴与阳,人有性与情(情欲),性有为善的端绪,但必待教诲而后成为善。这样,把孟荀两派统一起来了。董仲舒的哲学观点是循环的不是发展的,是调和的不是斗争的,有唯物论的因素,但基本上是唯心论;有辩证法的因素,但基本上是形而上学。董仲舒的统一论是各家学说的融合体,正是最适合于西汉政治上需要的一种哲学。

董仲舒根据他的哲学观点,提出许多影响甚至大的建议。这些建议,极大部分被汉武帝采纳并得到实行。

大一统——董仲舒说:孔子修春秋,把一统当作首要的大事,因为这是天地的常道,古今的通义。现在学士们各持异说,朝廷无法一统,法制屡变,臣民不知所从。请将不属于六经、不合于孔子的学说,一概废绝不用,专用儒术。

更化——秦行法家政治,刑罚惨刻,汉律大体沿袭秦律,路温舒尚德缓刑书里说,"秦有十失,其一尚存,治狱之吏是也"。董仲舒主张更化,就是要求以仁德代替严刑,也就是要求以儒家学说代替法家学说。他认为限田是更化(改制)的关键所在。他说,秦行商鞅法,准许民间卖买田地,富家田联成一大片,贫民连放个锥子的地方也没有。耕种富家田,要纳税十分之五,穷得只能衣牛马之衣,

食犬彘之食，汉朝继承秦法，一切不变。富人贵人凭藉势力，与庶民争利，庶民怎能抵得住他们！于是富贵人家，奴婢多得很，牛羊多得很，田宅多得很，产业多得很，积蓄多得很，但是依然贪多无厌，一味压榨求利。庶民天天遭剥削，月月见紧缩，从小穷变成大穷。富贵人家奢侈淫佚，贫苦人家穷急愁苦，这实在是更化的时候了。董仲舒建议限田，不许豪富占田过限；释放奴婢，禁止擅杀奴婢；减轻赋税，节省徭役，让庶民的负担略为宽舒些。董仲舒这个对农民充满同情心的正义性建议，后来得到汉武帝的采纳，但专禁商贾占田，没收他们的田宅和奴婢，不是董仲舒普遍限田的原意。

推阴阳灾异——在落后社会里，占卜术常是人们行动的指南。汉武帝曾召集各种占卜家，问某月某日可不可以娶妻？五行家说可，堪与家说不可，建除家说不吉，业辰家说大凶，历家说小凶，天人家说小吉，太一家说大吉。辩论纷纭，不得解决。汉武判断说，一切宜忌，以五行家为主。五行家得汉武帝的尊信，成为日常生活的指导者，儒家和它合流，是很自然的。春秋经记录天变灾异，原来并不含什么迷信的意义。陆贾在汉高帝时作新语，说"治道失于下，则天文度于上，恶政流于民，则虫灾生于地"。足见战国儒者，已开始推灾异。董仲舒取春秋所记天变灾异广泛地予以附会穿凿，使公羊学彻底的阴阳五行化。这在董仲舒学说里，是最重要的、影响最大的部分，儒学蒙上浓厚的迷信色彩，几乎起着宗教的作用了。但是，这个迷信部分，俗儒可以用来对朝廷奉迎取宠，正直的儒生也可以用来进行谏诤，因为在专制政治的朝廷上，臣下议论朝政，是一种冒险的行为。董仲舒创阴阳五行化的儒学，借天变灾异来附会经义，以此为论据，对称为天的儿子的皇帝表示异议，多少起些减轻危险性的作用（当然，天子也利用天变灾异来斥逐大臣）。自从董仲舒开出这一条道路，公羊家以外各家的经师，都认为这是一条最合时的道路，把大量迷信成分加入到经学里，借以取得朝廷的信任。经学阴阳五行化，成为西汉今文经学的基本特点。

断狱——儒家谈德治，向来与法家刑名之学对立。董仲舒据春秋经义附会汉朝法律，决断了许多疑难大狱，儒法两家合流了。西汉初萧何定法律凡九章，到汉武帝时，律和令增至三百五十九章。其中死罪律四百零九条，凡一千八百八十二目，又有死罪例一万三千四百七十二条。法令烦多，连掌管法令的官吏也不能全部看完。官吏按罪人贿赂的有无，任意引用一条法令作根据，判轻罪为死罪，或判死罪为轻罪。董仲舒断疑狱二百三十二件，大体上从轻判决，救活了许多人命。他的判词集合成公羊董仲舒治狱十六篇，流传久远，至东晋时还有人引用它来辩护自己的冤狱。

孔子以后董仲舒以前的儒学是汉人称为朴学的原始儒学，它的特点是（一）思想上还拘泥于残余的领主制度，不能完全符合新的地主统治的需要；（二）儒家还是各种学派中的一派，不能吸收各种学派，使统一到儒学里面来。董仲舒生在汉景帝、汉武帝时候，西汉政治上统一的条件已经成熟了，学术上统一的条件也成熟了。儒学经董仲舒的加工，因此摆脱了原始阶段，成为阴阳五行化的、完全适合地主统治的西汉今文经学。某些汉儒把董仲舒当作孔子的继承者，因为他创造了今文经学。

董仲舒是西汉今文经学的创始人，是首先变朴学为西汉经学的大师，了解了他的学说，也就了解了西汉今文经学的本质。下面叙述的今文经学的盛况，也就是这种本质的盛况。

汉武帝时官学有五经（易、书、诗、礼、春秋）博士。后来博士逐渐增加，易经分四家，书经分三家，诗经分三家，仪礼分两家，公羊春秋分两家，共十四家。称为五经十四博士。

某一经的大师，如果能像董仲舒那样，把本经阴阳五行化，并得到朝廷的尊信立为博士，这个大师的经说，便成为师法。弟子们按照师法讲经，叫做守家法。自汉武帝至西汉灭亡，百余年间，经学极盛，大师前后多至千余人，有些经书的解释增加到一百余万字。例如书经大师秦延君，用十多万字解释尧典两个字，用三万字解释"曰若稽古"四个字。一个士人从幼年开始学一经，往往到头白了才学会说经。这样又苦又难的经学，太学里却经常聚会着成千成万的学生，甘愿受苦受难从大师受学，因为士人求利录，只有经学是一条主要的道路。

凡是博士教弟子的经书，都是用汉朝通行的隶书写的，因此叫做今(汉)文(字)经。阴阳五行化的今文经学是一种的迷信的、烦琐的、穿凿附会很少有学术价值的学问。朝廷指定它作为士人求仕的道路，以便有效地控制士人，使他们戴着空虚昏暗的头脑，在利录的道路上一辈又一辈地追求下去。

今文经学反映着统治阶级当权部分的政治利益；和它相对立的古文经学，反映着不当权部分的政治要求，就是要求古文经学也作为入仕的一条道路。

用篆文(战国时文字及秦小篆)写的经书叫做古文经。传授古文经的学说叫做古文经学。它的特点是(一)保持朴学的传统，按字义讲解经文，训诂简明，不凭空臆说，与烦琐的今文经学趋向不同。(二)迷信成分极少或排斥迷信，与阴阳五行化的今文经学趋向不同。(三)少数儒生私家自相传授，在政治上主张复古，与迎合世务的博士学——今文经学趋向不同。还有一个特点是两种经学相同的，那就是都缺乏进步性的思想。自然，古文经学在反对迷信这一点上，比起今文经学来，到底还是进步一些，东汉王充、南朝范缜的学说就是以古文经学为基础而发展起来的。

王莽要夺取西汉政权，政治上收揽统治阶级各部分势力，经学上也对古文经学让步，在太学里立左氏春秋、毛诗、周礼、古文尚书四个古文经学博士。今文博士坚决反对古文经学从私学上升为官学，与古文经学的提倡者刘歆进行了剧烈的宗派斗争。刘歆凭借政治力量，暂时压倒今文博士。东汉光武帝取消古文博士，古文又成为私学。东汉时期，私学在士人间盛行，产生不少著名的大师，经学上成绩远超过官学，但总是得不到官学的地位。官私两学的不断冲突，正反映出东汉统治阶级内部的不断冲突。

任何一个有阶级的社会，总是由两个主要的敌对阶级构成的，总是依照对立统一的法则而存在并发展的。两大敌对阶级在相互关系上，如果说，只有一个斗争性，或者说，只有一个同一性，那末，这个社会就根本不会存在。自然，斗争是绝对的，但阶级斗争不管怎样尖锐，并不会引起社会的分裂，因为总还有同一的一面，其间保持着不可割断的经济等联系。

春秋战国时期，出现儒墨道三大学派的政治思想。道家和法家所谓黄老刑名之学只看对立面，对人民进行绝对的压迫。这种学说到秦二世行督责时达到了顶点，秦朝很快被农民起义所推翻。墨家只看统一面，放弃斗争性，劝告两大敌对阶级在同一性上实行尚同兼爱。这种学说自然只是一些天真的幻想。儒家与道墨不同，它主张用礼来节制对人民的剥削，借以和缓阶级间的斗争性；主张仁民爱物、尚德缓刑，借以扩大阶级间的同一性。儒家学说比起道墨家来，，较为接近对立统一的法则，也就是较为接近社会的实际，因之它成为汉以后长期封建社会的政治指导思想，没有一个学派或宗教能夺取它的正统地位。

当然，儒学是为封建统治阶级服务的，但在同一性上即共同利害上，忠实于儒家学说的儒者，常为人民发出诉疾苦、申冤抑的言论，也常为人民做出去祸害、救灾难的事迹，甚至不惜破家杀身对君主犯颜直谏，要求改

善政治。他们是封建统治阶级的忠臣。他们懂得"民惟邦本,本固邦宁"的意义,为爱邦而爱及邦本,也就真诚地成为人民的同情者和代言者。古代优秀的人民文化即多少带有民主性和革命性(反对残暴政治)的言论和事迹,很大一部分是与儒家学说有关的。儒学特别宋明理学,极重伦理道德,对孝悌忠信礼义兼耻等美德的阐发,虽然无不打上统治阶级的烙印,但某些精到处也往往与人民的伦理道德有其同一性。排除它的封建毒素,打破它的阶级局限,批判地吸收它的精华,可以大大丰富人民的精神生活。清理中国古代文化遗产,继承并发场古代文化的优秀传统,主要应从研究儒家学说入手。

孔子首创儒学。儒学最根本的政治思想是德治(王道)。能行德治的人才能受天命为天子。天与民同心,天命是民心的反映。国君失民心就失天命而败亡,得民心就受天命而兴起。受天命者代替失天命者,最理想的方式是尧舜禅让,其次是汤武革命。这些根本观点,与道家、法家的主张法治(霸道)、反对革命是对立的。孟子发挥孔子的德治思想,最为透彻,西汉以下的儒学,基本上是孟子学说的衍变。

秦行法家政治,正统派 儒学持异议,最后遭到焚书坑儒的惨祸。西汉前期,朝廷并用儒学和黄老刑名之学,但黄老刑名之学仍处优势。西汉中期,儒学经董仲舒改革,成为合时宜的学说,形式上取得优势,但黄老刑名之学仍保持原有的重要地位。西汉后期,儒学取得确实优势,完成了排斥黄老刑名之学的愿望,但所谓德治,无非是朝廷纵容官吏及豪强作恶,刑罚不加,纲纪废弛,人民受尽贪暴政治的祸害,西汉也就灭亡了。

忠实于儒家学说的一些儒者,对着三个时期的政治,曾发出不少反对的议论。叙述西汉儒学,应该看到多数阿世取容的章句小儒,也应该看到少数同情人民的正统儒者。下面列举几条,略见正统儒者的代表性言论。

贾谊新书大政篇说:人君"知恶而弗改,必受天殃。天有常福,必予(给予)有德,天有常灾,必予夺民时(使民失农时者)。故夫民者至贱而不可简(轻视)也,至愚而不可欺也。故自古至于今,与民为仇者,有迟有速,而民必胜之"。

董仲舒创阴阳五行化的儒学,借天道说人事。他在对策里说,"谨案春秋之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。国家将有失道之败,而天乃先出灾害以谴(责)告之;不知自省,又出怪异以警惧之;尚不知变,而伤败乃至。以此见天心之仁爱人君而欲止其乱也。自非大无道之世者,天尽欲扶持而安全之,事在强勉(人君改过为善)而已矣"。董仲舒所讲天人之际,本意在利用天变灾异来进行谏诤,剥去迷信部分,实行上仍是孔孟的仁义学说。

汉昭帝时,泰山等地发生怪异事。眭弘上书说:"先师董仲舒有言:虽有继体守文之君,不害圣人之受命"。眭弘以为汉运已经终了,要求朝廷访求天下贤人,"禅以帝位","以承顺天命"。朝廷加眭弘"妖言惑众,大逆不道"的罪名,杀眭弘。董仲舒遵守有德代失德的训条,眭弘为这个训条遭杀身之祸,足见他们是忠实于自己的学说的。

汉宣帝重用治狱之吏,盖宽饶上书,引韩氏易传言,"五帝官天下,三王家天下。家以传子,官以传贤。若四时之运,功成者去,不得其人,则不居其位"。他暗示汉宣帝应让位给贤者。朝廷说他自己想做皇帝,"大逆不道"。盖宽饶自杀。

汉元帝用儒生为政,朝纲不振。贡禹上书说:"方今天下饥馑,可无大自损减以救之,称(合)天意乎!天生圣人,盖为万民,非独使自娱乐而已也"。

谷永在汉成帝时上书说:"天生蒸民,不能相治,为立王者以统理之。方制海内,非为天子,列土封疆,非为诸侯,皆以为民也。……去无道,开(立)有德,不私一姓,明天下

乃天下之天下，非一人之天下也。……夫去恶夺弱，迁命贤圣（去恶弱的旧君，改立贤圣为新君），天地之常经，百王之所同也”。

鲍宣在汉哀帝时上书说：“民有七亡而无一得，欲望国安诚难；民有七死而无一生，欲望刑措诚难。此非公卿守相贪残成化之所致耶！群臣幸得居尊官，食重禄，岂有肯加恻隐于细民，助陛下流教化者耶！……天下乃皇帝天之天下也。陛下上为天子，下为黎庶（民）父母，为天牧养元元（民），视之（官与民）当如一……今贫民菜食不厌（饱），衣又穿空（孔），父子夫妇不能相保，诚可为酸鼻。陛下不救，将安所归命乎！夫官爵非陛下之官爵，乃天下之官爵也。陛下取非其官（私用官爵），官非其人（私用小人），而望天悦民服，岂不难哉！……天人同心，人心悦则天意解矣”。

上列诸儒言论，自董仲舒以下，无不附会天变灾异来反对暴政，要求德治。他们拥护封建统治，但希望有德代失德，并不拥护一姓常存。他们同情人民疾苦，但着重在劝告朝廷，并不同情农民起义。所以儒学始终是适合封建统治阶级的政治学说，同情人民是有限度的，拥护封建统治则是绝对的。

东汉三国时期的经学

董仲舒创阴阳五行化的公羊学以后，所有今文经学都阴阳五行化了。它们都朝着两个方向发展：一个是烦琐；一个是迷信。

烦琐——今文经学家解说经文，支离蔓行，一经的经说多或百余万字，少也有数十万字，所谓“章句（逐章逐句逐字讲经）小儒，破碎大道”，就是当时某些儒生对今文经学在章句方面的评论。这种章句不仅为某些儒生所厌恶，甚至某些最高的统治者也感到太繁难，需要删节。王莽曾令博士删五经章句，每经都是二十万字。一个名叫郭路的博士弟子，日夜用心思索，竟暴死在烛下。博士以浮辞烦多算作学问，要省简他们的浮辞好似要他们的性命，王莽大概因阻力太大，只好对博士让步。汉光武帝令儒臣议减省五经章句，没有议出结果来。他为皇太子选经师，钟兴被选教严氏公羊春秋，桓荣被选教欧阳氏尚书。钟兴删去重复的章句，桓荣删旧章句四十万字为二十三万字，两人都获得汉光武帝的重赏。从此有些儒生敢于删节章句，如桓郁删桓荣二十三万字为十二万字，伏恭删齐诗章句为二十万字，张霸删严氏公羊春秋章句为二十万字，张奂删牟氏尚书章句四十五万余字为九万字。在标榜“笃守师法”的经师群里，这些删节了的新章句，并不影响删节以前的旧章句继续传授，更不影响其他经书的章句。归根说来，章句是牢不可破的，因为它和仕途结合在一起，只有到了九品官人法成立以后，它才自然地逐渐归于消灭。

迷信——孔子不谈神怪，所以迷信成分在原始儒学里不占重要地位。自从董仲舒用阴阳五行学附会经义，今文经学大大增加了迷信成分。不过，章句受经文的限制，即使多至一百万字，要快意地谈鬼神怪异到底不很便利；章句受师法的限制，要新立一说，到底也不很便利。于是今文经师们另造一个谈神怪立新说的孔子，集合一切古来相传的和自造的经说和妖妄言辞，都说是孔子所写的书。这些书称为纬书或秘经或谶纬。东汉时期称谶纬之学为内学，政治上地位比经书更高。

董仲舒春秋繁露里求雨止法，登坛祷告，极像一个巫师或道士。他是推论灾异的大师，有一年，汉高帝庙遭火灾，董仲舒推论火灾的原因，草稿被人偷去送给汉武帝。汉武帝召集群儒察看。董仲舒的大弟子吕步舒不知是本师所作，说是大愚妄，董仲舒几乎被杀，吓得他后来不敢再谈灾异。皇帝需要有利于统治的妖妄言辞，但禁止议论朝政。儒生需要造妖妄言辞来提高自己所讲那一经的地位，但必须避免大愚妄的危险。最妥当的

方法自然是托名孔子，董仲舒以后的经师都采用了这个方法。

谶是谜语式的预言，源出巫师和方士。董仲舒用阴阳五行推论灾异，预知吉凶，虽然还不算是谶而已为儒生造谶开了先路。巫师方士造谶当然比不上用孔子名义的谶，因此西汉末年，造谶成为儒生的专业。纬是一种大杂拌。其中有(一)天文历数学。除去它的迷信部分，颇有一些可取的学说。(二)上古时代的神话和传说。这大概就是司马迁所称"百家言黄帝，其文不雅驯，缙绅先生难言之"的那一部分。西汉儒生还看到这些古杂书，录入纬书中，多少保存了一些古杂书的残余。(三)地理知识。(四)解说文字。(五)叙述礼制。(六)推演经义。这些，不管它如何杂乱鄙陋，总还算是说经的一种。但纬书之所以被朝廷重视和利用，并不在于单纯说经的这一面，而是在于造作神话怪说，与谶混合在一起，随时添加迎合世务，借孔子名义肆无忌惮地传播妖言的那一面(郑玄说，孔子所欲改先王之法，阴书于纬，以备后世帝王采用)。章句边篇浮辞使人昏迷，王莽汉光武帝和某些经师还可以主张删节，对谶纬则竭力提倡和保护，不许对它攻击，足见它具有最黑暗的性质，比章句更适合统治者的需要。

汉成帝时有所谓六经六纬。汉哀帝汉平帝时谶纬盛行。王莽大加提倡，藉以证明自己得天命该做皇帝。汉光武帝因谶纬有"刘秀"、"赤九"(汉高帝九世孙)等预言，崇信更甚。他崇信谶纬，无非是要人们崇信他是个真正受天命的皇帝。他用谶纬的说法来讲五经，甚至用人行政也依据谶纬来作决定。一个古文经学家桓谭极言谶纬妖妄，汉光武帝大怒，说"桓谭非圣无法"，要拿下去斩首。桓谭叩头流血，好半天才得免死。他是七十多岁的老人，被贬出京，在路上病死了。东汉儒生如果反对谶纬至少是不得做大官；反之，做大官的多半是妖妄人或附和妖妄人的庸鄙人。东汉一朝思想上政治上愈来愈黑暗，与谶纬愈来愈盛行，趋势是一致的。

今文经学特别是谶纬之学是东汉主要的上层建筑物，它给这样的一个社会基础服务，就是豪强对农民进行着残酷的掠夺，豪强集团相互间进行着剧烈的冲突，农民穷困流离，对统治阶级不满以至反抗继续在增进。阶级矛盾和统治阶级内部矛盾使东汉社会一开始就显得不安稳，到后期更呈现危急状态。这样的社会基础，无怪乎自汉光武帝以下的统治者，都迫切寻求天命鬼神的助力，希望从它那里获得一副麻醉剂，好让矛盾松驰下去。不过，谶纬并不是很有效的麻醉剂，它的效力远不及佛教那样大，而且它还有很大的副作用，因为预言可以随时新添加，愿意添加些什么话很方便。汉桓帝时，谶纬里出现汉朝气数完了，"黄家当兴"的预言，张角首先利用它发动黄巾军起义。后来曹丕引用大批谶纬证明自己就是"黄家"，刘备引用大批谶纬里"备"字证明刘备该做皇帝，孙权大造符瑞，证明自己也得天命。晋武帝以及南朝各朝用禅让方式灭旧朝廷，都有大批谶纬作证明。谶纬用以欺骗人民，结果却是黄巾起义；用以缓和内部争夺，结果却是新朝廷灭旧朝廷。统治阶级感到谶纬不是好的麻醉剂了。随着佛教的逐渐盛行，南朝宋孝武帝开始禁谶纬，梁武帝加重禁令，隋文帝时禁令更严厉，隋炀帝派遣使官，在全国范围内搜查有关谶纬的图书一概烧毁，私藏者处死刑，谶纬学算是基本上被禁绝。

经学内部与今文经学对立的是古文经学。原始经学大体上有鲁学齐学两种学风。鲁学主合古(复古)，齐学主合时。汉高帝令叔孙通定朝礼。叔孙通请鲁儒生们到京城去商议，有两个儒生不肯去，斥责叔孙通道：朝廷要积德一百年才能谈到兴礼乐，你现在就想做起来，是不合古的。我们不去。你走罢，不要来污辱我们。叔孙通笑道：你们真是鄙儒，不懂得时务。鲁两儒生和叔孙通正表现出两种学风的区别。它们继续演变，齐学成

为今文经学，鲁学成为古文经学。

古文经学派代表统治阶级一部分仕进心较淡，复古心较浓的士人。这里所谓仕进心较淡，并不是说他们不热心仕进，而是说他们在今文经学的压制下不得仕进。所谓复古心较浓，也不是说他们真想恢复孔子所说的一切，而是说他们只要求朝廷承认古文经学是真经学。他们因为主张复古，所以反对今文经学特别是谶纬之学，在这一点上，古文经学确有一定的进步意义，但是，它是复古主义者，和合时的今文经学一样，本质上都不是进步的。

古文经学的一个特点是"通训诂""举大义"，"不为(学)章句"。所谓"通人恶烦，羞学章句"，就是古文经学家轻视今文经学的一般态度。东汉主要古文经学家如桓谭、班固、王充、贾逵、许慎、马融、郑玄等人都博通群经，其中马融是标准的古文经学家。古文经学又一特点是反对谶纬。桓谭、尹敏、王充、张衡、荀爽、荀悦等人都斥责谶纬，说它不合经义，非圣人(孔子)所作，特别是王充，著书反谶纬，是东汉最大的思想家。今文经学是官学，不仅太学中有成万的学生，就是一个名师建精庐(私立学校)开门教授，学生也常有数百人或数千人，如蔡玄教授经学，门徒(亲受业的高第生称弟子，转相传授不直接受业的普通学生称门性，统称为门徒或诸生)常有千人，历年著录(学生名册)共有一万六千人。这种官立私立的学校以外，还有学童读书的书馆。王充八岁(公元34年)进书馆，书馆里有小童百人以上。当时正是汉光武帝初年，上虞又只是会稽郡的属县，一个书馆里学童多至百人以上，中原地区的书馆，学童当然会更多。书馆教师可能全是今文经学者，他们对广大学童传播今文经学的影响(主要是谶纬)，所以今文经学在士人群中也在学童群中有雄厚的根基。古文经学是私学，但名师门下也常有学生数百人或千人。他们人数远不及今文经学者那样多，学风上却有显著的不同趋向，这种趋向成为反对今文经学的力量。

自王莽时刘歆与博士们发生冲突以后，整个东汉经师继续着古文今文的争斗。汉光武帝曾大会朝臣辩论是否可立古文经学博士。经多次辩论，汉光武帝要收揽古文经学派，决定立左氏春秋博士。今文博士们议论谴哗，公卿大臣群起反对，左氏春秋博士不久就被废除。汉明帝时，贾逵代表古文经学派，利用朝廷特重谶纬的空隙，上书说左传与谶纬相合，可立博士。贾逵依靠这种迎合的本领，终于得到汉章帝的允许，让左传、谷梁、古文尚书、毛诗四经公开传授，但不立博士，这就是朝廷不承认古文经学是士人求仕的正路。在古文经学派方面，取得朝廷这一些让步，也算是取得了初步的胜利。今文经学章句烦多，说解乱杂，不仅"通人恶烦"，就是非"通人"也同样恶烦，当古文经学派力求上升的时候，今文经学感到自身有"省章句""正经义"的必要。公元七九年，汉章帝亲到白虎观，大会群儒讲议五经同异，用皇帝名义制成定论，称为白虎通义(又有白虎通德论、白虎通等名)。它是全部今文经学的综合体，也是今文经学的政治学提要。全书条理明白，义旨简要，确是一部重要著述。不过，奉命编书的人不是今文博士而是古文学者的班固。今文博士一般只会记诵章句不会概括大义，只能专讲一经，不能兼通五经，要编通义就不得不求助于古文学者，白虎通义的编成，正显示今文经学的虚弱，它无可避免地将为古文经学所排斥。

一个巨大的古文经学家许慎，用二十二年时间(100——121年)著成了说文解字(简称说文)十四篇。许慎是贾逵的学生，博通经典和群书。他收集小篆、古文(战国时文字)、籀文(西周时文字，又称大篆)共九千三百五十三个文(独体为文，如日月等)字(合体为字，如江河等)，解说每一个文字的形体、声音、训诂(字义)，极为简要，全部解说不过十三万三千余字。读古书和汉朝法律时所遇到

的疑难，都可以从这部书里获得解答。这部巨著，集西周以来文字之大成，也集古文经学训诂之大成，对不懂文字形义，依据隶书穿凿附会的今文经学说来，是一个严厉的驳斥。说文解字的编成，正显示古文经学有坚实的基础，有力量排斥今文经学。

贾逵许慎等古文经学大师，都兼讲今文经学，都还不能建立起纯粹的古文经学。自从班固的学生马融遍注孝经、论语、毛诗、周易、三礼、尚书（左传因已有贾逵注，马融仅作三传异同），古文经学才到达完全成熟的境地。马融声望甚大，寿又很高（79——166年），门下生徒常有数百人或千余人，著名学生如马日磾、芦植做大官，郑玄为经学大师。马融以后，古文经学事实上压倒了今文经学。代表今文经学的公羊家，东汉末年出了一个大博学者何休。他仿效古文经学的注解法著春秋公羊解诂，大异于博士章句，但也不能挽救今文经学的崩坏。

何休与郑玄同时，郑玄是古文经学的集大成者，何休是今文经学的集大成者。何休精研今文诸经，用十七年功夫作春秋公羊解诂。他废除章句之儒的俗学，仿左氏春秋五十凡例，为公羊春秋制定凡例。他在文谥例里说："新周、故宋，以春秋当新王，此一科三旨也。所见异词，所闻异词，所传闻异词，此二科六旨也。内其国而外诸夏，内诸夏而外四夷，此三科九旨也。"三科九旨以外，又有五始、七等、六辅、二类。依据这些凡例，公羊春秋才成为有条理的一种经学。董仲舒以后，何休是最大的公羊学者。

马融的学生郑玄是东汉最大的博学家，他博通今文经学（包括谶纬），更博通古文经学。他遍注古文经，注中兼采今文说，他采用纬书说和怪说。他又注一部分纬书（大部分是他的弟子宋均所注），给谶纬找训诂的根据。他是古文经学大师，同时又是今文经学大师，但基本上是古文经学者。郑玄杂糅今古文的古文经学号称郑学，失败了的今文经学派转而拥护郑学，再加上郑玄寿高（127——200年）、门徒多、著述富（一百余万字），郑学成为当时"天下所宗"的儒学。魏晋以后的经学主要就是郑学。

经学上的派别争斗，如果当作一种隐微的折光来看，今文经学反映统治阶级内部有一部分人在政治上得势，古文经学反映别有一部分企图在政治上得势，争斗的结果，由于得势部分的腐朽无能崩溃下去了，原来不得势的部分一方面与某些崩溃中的得势部分相混合，一方面取得了胜利成为得势者。在政治上，东汉至魏晋的士族正经历着这样的一个过程；在经学上，古文经学也经历着类似的过程。自从九品官人法确立以后，士人入仕，不必拘守今文经学，郑学在经学上也就确立了它的地位。

郑学盛行以后，经学不再是今文古文的争斗，而是转为古文经学内部马融学与郑玄学的争斗。代表马融纯粹古文经学派的王肃，也遍注群经，与郑学对立。王肃是司马昭的妻父，政治势力使王肃所注群经得立博士。郑学势力大，王肃为加强自己的论据，伪造圣证论、孔子家语、孔丛子等书（相当于今文经师的伪造谶纬），借孔子名义来驳斥郑学。郑玄学派（以魏帝曹髦为首）驳王申郑；王肃学派申王驳郑。郑王两派的拥护者都是统治阶级的得势部分，因之争斗的剧烈超过东汉时期的今古文争斗。二五六年，曹髦亲临太学，与博士们辩论经义，曹髦主张郑说，博士主张王说，曹髦不敢斥责博士，因为王学后面有司马氏势力。在士人群中，纯粹古文经学派人数到底没有郑学那样多，东晋时（晋武帝是王肃的外孙，西晋重王学），王学逐渐失势，胜利者依然还是郑学。

在郑王两派争斗的时候，许多古文经学的阵地被两派以外的人夺去了。老庄学派的创始人何晏王弼首先夺取了两部重要经典。何晏综合各家注文，撰论语集解。王弼撰周易注，革去汉儒象数之学（卜筮之学），改用玄

理说易。何晏王弼所注书盛行，推倒了马融郑玄王肃三家注。西晋初杜预撰春秋左氏经传集解，又撰释例、春秋长历等书，推倒了贾逵王肃两家注。东晋梅赜献伪古文尚书，又献伪西汉孔安国传（传即注），推倒了马融郑玄王肃三家注。东晋郭璞注《尔雅》，范宁注《春秋谷梁传》，一半的经典被郑王两派以外的人占领了。郑王两派墨守家法，不求改善，旧注被质量较高的新注所代替，是完全合理的。

魏晋南北朝的经学

近代有不少学者说，盛极一时的两汉经学，到了魏晋南北朝时期完全衰歇了，在当时的思想界，玄学思想和佛教思想，完全垄断了人们的精神世界。对于这个问题，我们得从两个方面来加以分析。第一，诚如许多同志所说，东汉以来，由于阶级矛盾不断尖锐化，用两汉那种儒家思想来继续统治人民、欺骗人民，已经行不通了，统治阶级不得不在儒家思想以外，还利用玄学思想和佛教思想，作为统治人民思想的武器。因此，在儒家思想之外，玄学思想，佛教思想，以及形形色色的带有宗教色彩的唯心主义思想，充塞了当时的思想界。第二，尽管玄学思想和佛教思想有了蓬勃的发展，但不能认为儒家思想就此完全衰歇了，经学从此一蹶不振了，因为儒家思想对巩固封建社会的伦常秩序来讲，是最适合统治阶级的需要的，它既没有玄学思想带有的那种消极因素，又不像佛教那样存在分割民户影响国家租调收入和兵源的危险，所以统治阶级还是要发展儒家思想的。当时在政府设立的国子学里，儒家经典仍然是国子学生修习的主要科目。儒家思想仍然作为统治阶级行动的准则，经典的根据。也就是说，虽然玄学和佛教思想都很活跃，但儒家思想的统治地位，仍然没有动摇。尽管这一时期，在儒家经典的注释方面，也有不少玄学家想用玄学思想来改造儒家思想，但这些玄学家在注释工作中，却也不敢完全推翻儒家学说，或是把儒家思想篡改得面目全非，他们只是在一定限度之内，利用玄学思想来讲儒家所不大讲的东西（如性命、天道等学说），以作为补充而已。

《周易》：汉宣帝时，有施氏（施雠）《易》、孟氏（孟喜）《易》、梁丘氏（梁丘贺）《易》三家，皆置博士。元帝又置京氏（京房）《易》博士。尚有费氏（费直）《易》，不置博士，而民间传习甚盛。到了东汉，传习费氏《易》的有马融，著《易传》十卷，郑玄注《易》十卷，荀爽注《易》十一卷。可见费氏《易》传习之盛。三国时，曹魏有王朗、王肃父子亦为《易》学名家；东吴有虞翻，家世传习孟氏《易》，注《易》十卷。陆绩为京氏《易》，著《易述》十三卷。汉代的《易》学，重象数，好说阴阳灾异，不脱卜筮之书的范围。

曹魏正始（公元240——248年）以后，玄学兴起，王弼首先以玄学思想来阐明《易》学，他注《易》上下经六卷，又著《易略例》一卷。《周易》中有关"六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推"的术数迷信，"弼皆摈落，多所不关"（《三国志·魏志·钟会传》注引孙盛言）。他著重讲运动变化的理论，开创《易》学研究方面的新风尚。西晋永嘉之后，"施氏、梁丘之《易》亡，孟、京、费之《易》，人无传者，唯郑康成（郑玄）、王辅嗣（王弼）所注行于世"（《经典释文》卷一）。东晋学官，初置王氏（王弼）博士，元帝太兴四年（公元321年），太常荀崧奏请置《周易》郑玄注博士。孝武帝太元（公元376——396年）中，以王肃《易》学，"在玄（郑玄）、弼（王弼）之间"，又立《易》王肃注博士。宋元嘉十八年（公元441年），颜延之任国子祭酒，又黜郑玄《易》，独置王弼《易》。所在在江左，《易》学郑注寝微，王弼独尊。王弼的《易注》，只注了上下经；《系辞》以下，后人用东晋韩康伯的注来加以续补，今天流传的

《周易注》,收在《十三经注疏》里的,就是这个本子。江左自东晋以下,注《易》者数十家,如张璠集钟会、向秀、阮咸、王济、卫瓘等二十八家之说为《周易集解》十二卷。又如谢万(谢安弟)、韩康伯、桓玄等,并注《系辞》,发挥玄理。他们大都祖述王弼,摈落郑注。北朝和江左相反,有不少经师专习郑注,只有青齐地区曾属南朝,才有讲王弼注的。到了唐初,孔颖达奉诏作疏,专崇王弼,废弃汉儒马、郑诸说,因此马、郑在《周易》方面的学说后来大都散佚了。

《尚书》:秦时焚毁民间藏书。汉兴,济南伏生出壁藏《尚书》,已经腐烂很多,只有二十九篇还较完整,伏生以此授徒。汉王朝为使《尚书》得到传播,派人去伏生处学习《尚书》,并用当时流行的字体隶书来移写壁中古文,是为《今文尚书》。汉武帝时,鲁恭王刘馀为了扩充王宫,拆毁鲁县(今山东曲阜县)孔子旧宅,又在孔宅墙壁中发现《尚书》五十八篇,被孔子十二世孙孔安国所得,后以授徒。因为孔壁中的《尚书》是用古文写的,所以称为《古文尚书》。司以迁曾从孔安国受《古文尚书》,所以《史记》里还保存不少《古文尚书》的说法。王莽时,一度列《古文尚书》于学官,莽败又废。因为《古文尚书》在东汉一代未能列于学官的缘故,所以不但壁中真本早已湮灭,就是传授《古文尚书》的经师们如马融、郑玄,他们注笺《尚书》,也是但注伏生所有篇目,不注伏生所无的篇目,所以孔壁的遗篇,也渐渐地失传了。就是《今文尚书》,在东汉一代,虽被列于学官,而传至三国,亦告散失。

西晋时,又出现了一个《尚书》本子,这就是后来称为《古文尚书》的,据说是西晋人所伪作。《伪古文尚书》系根据《今文尚书》——伏生传出的本子作底本,它又分《尧典》为《舜典》,分《皋陶谟》为《益稷》,并修改了原来《泰誓》篇内容和文字;另外,它又根据子书所引《尚书》的逸文,伪造了二十五篇,合起来成为今天《十三经注疏》中《尚书》的本子,人们称之为《伪古文尚书》。造《伪古文尚书》的人,他不但伪造经文,同时也伪造孔安国《尚书传》,因此我们称孔安国的传为《伪孔传》。西晋灭亡,东晋在江南建国,这一部伪书在这时流传到江南,那时戎马倥偬,谁去辩别一部书的真假。东晋元帝建武元年(公元317年),豫章内史梅赜把这部伪书献于朝廷,由此在江南流传开来。当初西晋人造这部伪书时,为了要使人们相信,所以用隶体书写,称为《隶古定尚书》。传到江南以后,隶书传授不便,经过东晋豫章太守范宁改写成当时流行的楷书,由此传习遂盛。东晋时,有尚书郎谢沈注《尚书》十五卷,江夏太守李颙注《尚书》十卷,范宁有《尚书集解》十卷,宋给事中姜道盛有《尚书集解》十卷,梁国子助教费甝作《尚书义疏》十卷。到了唐贞观时,孔颖达奉诏撰《尚书正义》,仍以《伪古文尚书》、《伪孔传》为底本。这一学案到明代的梅鷟才开始认为《伪古文尚书》中伪造的二十五篇,系西晋皇甫谧所造;清康熙时,阎若璩作《古文尚书疏证》,也指出其伪,佐证分明,到现在差不多已经成为定论了。

《诗》:《诗》自秦火后,有毛公及鲁、齐、韩三家。东汉时,郑玄作《毛诗笺》,申明毛义,辩难三家,于是三家遂废。《齐诗》早亡。《鲁诗》自西晋灭亡后,没有传过江东。《韩诗》虽在,当时传习的人也不多。曹魏时王肃有《毛诗注》二十卷,述毛非郑;同时有荆州刺史王基常与抗衡,据持郑玄义。东晋有孙毓,著《诗同异评》十卷,评毛、郑、王肃三家优劣,而偏向于王肃。陈统又难孙毓,申郑玄。直到南北朝,各家聚讼不已。然《毛诗郑笺》,国学置博士,世所遵用。梁世崔灵恩集诸家之说为《毛诗集注》二十四卷,此外又有沈重等七家为《毛诗义》,到唐代还流传其书。又东吴人陆玑,著《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》二卷,这本书到今天还有参考价值。

《周礼》:《三礼》中,《周礼》较为晚出,郑玄《六艺论》谓亦得自孔氏壁中。王莽时,曾

列《周礼》于学官。东汉时，郑兴、郑众父子、贾逵、马融，皆作《周礼解诂》。马融传郑玄，郑玄作《周礼注》，最称通洽。曹魏时，王朗有《周官传》，郎子王肃有《周礼注》，肃注多兴郑玄牾牲牴牾。东晋时，干宝有《周礼注》十三卷。宋元嘉中复立国子学，《周礼》郑氏注置国子助教，列于学官。西魏仿《周礼》行六官，庐辩、辛彦之等都对《周礼》有较深的研究。后梁有沈重，撰《周官义疏》四十卷，北周特地把沈重从江陵请到长安，讲授《三礼》。北齐有熊安生，亦以礼学名家，北周武帝灭齐之初，亲到熊安生家访问，可见当时政府对《三礼》的研究的重视。

《仪礼》：东汉时有郑玄注《仪礼》十七卷。曹魏时，王肃亦尝注《仪礼》。后梁时，沈重为《仪礼义疏》。但是王、沈二家之书，传习不多。宋元嘉国子学，《仪礼》郑氏注置国子助教。

《丧服》是《仪礼》中的一篇，魏晋南北朝论《丧服》的著述特别多，清人章宗源在《隋书经籍志考证》里，著录有七十一家之多。讲《丧服》的单篇著述，收在《晋书》和《宋书》志里，以及《通典·礼典》里的，还不计算在内。讨论丧服的等差区别，主要是根据亲疏、尊卑等来决定的。当时的世家大族，标榜自己门第族望特别优越，在宗族之内则分别亲疏，在亲戚婚对之间更重视门第，使士庶的界限划分得非常清楚。举一个例子来说明，《丧服》规定，外孙或外甥替外祖父母或舅父服丧五月（大功），但是有个前提条件，那个外祖父母或舅父必须是世家大族，世家大族的外孙或外甥才肯替他们戴孝；如果外祖父母或舅父是寒门庶族，就别想世家大族的外孙或外甥来替他们戴孝。魏晋南北朝人讲究《丧服》，比汉代经师讲得更精细，也更烦琐，为世家大族特殊权益服务的阶级性十分突出。

《礼记》：汉代有戴圣传《礼记》四十九篇，时称戴圣为小戴，因此这部《礼记》世称为《小戴礼》。东汉时，马融、卢植加以整理，郑玄又根据马、卢的定本，加以注释，就是今天流传的郑玄注《礼记》二十卷本。曹魏时，王肃注《礼记》三十卷。宋元嘉国子学置郑玄注《礼记》国子助教。梁时有国子助教皇侃撰《礼记义疏》五十卷，后梁有沈重撰《礼记义疏》四十卷，北朝周齐间有熊安生撰《礼记义疏》，并行于世。

《大戴礼记》：汉代有戴德传《礼记》八十五篇，时称戴德为大戴，因此这部《礼记》世称为《大戴礼记》。西魏、北周间人卢辩，“以《大戴礼》未有解诂，辩乃注之。其兄景裕为当时硕儒，谓辩曰：‘昔侍中（指他们的祖先卢植）注《小戴》，今尔注《大戴》，庶篡前修矣’”（《周书·卢辩传》）。《大戴礼记》注本，这算是第一部。

《春秋左氏传》：汉初，张苍、贾谊传《左氏传》，但未立学官。至平帝时，始立《左氏传》博士于学官。东汉光武建武中，以李封为《左氏》博士，置博士官就是在国学中特设一个讲座。李封死后，许多蔽陋的学官，分开反对《左氏》置博士，因此这个讲座就被撤销了。到了和帝元兴十一年（公元九九年），经郑兴、郑众父子力争，遂在学官里，复置《左氏传》博士。东汉明帝永明（公元58——75年）中，贾逵著《春秋左氏解诂》三十卷，其后服虔又著《春秋左氏传解谊》三十卷，并行于世。公羊家经师何休著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》，企图抬高《公羊传》，贬低《左传》、《谷梁传》。郑玄著《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》，针锋相对地与何休争论。经过这次争论，学者争相传习《左氏传》，“自是《左氏》大盛”（《经典释文》卷一）。西晋时，杜预撰《左氏经传集解》三十卷，专取丘明之传，以释《春秋》之经；又著《春秋释例》十五卷，成为一家之言。东晋南朝时，服虔、杜预二家《左传》注，并立学官。当时人对杜预这部书评价特别高，如南齐永明（公元483——493年）时领国子博士陆澄写信给尚书令王俭，提到“杜预注《传》，王弼注《易》，俱是晚出，并贵后生。

杜之异古，未如王之夺宝，祖述前儒，特举其违。又《释例》之作，所弘惟深”。王俭复书说：“元凯（杜预字）注《传》，超过前儒，若不列学官，其（指学官）可废矣”（《南齐书·陆澄传》）。可见他二人对这部书都很推重。梁朝有沈文阿撰《春秋左氏经传义略》二十五卷，全书尚未完成；入陈有王元规又撰《春秋左氏传义略》十卷，以续沈文阿之书。北朝的经师，比较相信汉学，因此有很多人研究贾逵、服虔的《左传》注，传习杜预《集解》的人不多。

《公羊传》：东汉时，何休注《公羊传》，名《春秋公羊解诂》，凡十一卷。晋至南朝，列于学官。东晋时，王愆期注《春秋公羊经传》十三卷，孔衍撰《春秋公羊传集解》十四卷。

《谷梁传》：曹魏时，有糜信注《春秋谷梁传》十二卷。东晋时，学官置《谷梁传》博士，即用糜信注。孔衍撰《春秋谷梁传集解》十四卷；徐邈注《春秋谷梁传》十二卷，又范宁撰《春秋谷梁传集解》十二卷，号称赅洽。宋元嘉中，颜延之为国子祭酒，《谷梁传》置助教，仍用糜信注，益以范宁集解。南齐时，陆澄致书王俭，以为《谷梁》劣于《公羊》，注又不善，糜信、范宁不足两立。王俭复信，同意了陆澄的看法，存糜略范，学官单用糜信注来讲授。

《孝经》：相传有郑玄注，但《郑志》及《中经簿》并无著录。南齐陆澄亦云：“世有一《孝经》，题为郑玄注，观其用辞，不与注书相类。案玄自序所注众书，亦无《孝经》”（《南齐书·陆澄传》）。可见他也怀疑不是郑玄的著作。到了隋刘炫，又伪造《古文孝经》，于是《孝经》也有今文与伪古文的分别。魏晋南北朝人注《孝经》的很多，梁皇侃还撰有《孝经义疏》三卷。唐玄宗时，令群儒论定《孝经》真伪，刘知几主古文（伪古文），司马贞主今文，最后今文行而古文（伪古文）废，并以玄宗御注名义颁行《孝经正义》，即今通行本《孝经》。玄宗御注《孝经》行而郑注亡。今世所传郑注，系自日本传来，清人阮元认为是伪中之伪，尤不可信。又今所传孔安国注《古文孝经》，亦自日本传来，阮元亦认为妄诞不可信据。

《论语》：西汉时传《论语》者有三家：《鲁论语》，鲁人所传；《齐论语》，齐人所传，《古论语》，出自孔氏壁中。东汉时，郑玄以《鲁论》为主，并参考《齐论》、《古论》，为之注。魏正始（公元240——248年）中，“吏部尚书何晏集孔安国、包咸、周氏、马融、郑玄、陈群、王肃、周生烈之说，并下己意，为《集解》”（《经典释文》卷一）。这就是何晏的《论语集解》十卷。由于何晏是清谈巨子，随着玄学的发展，他的注本也盛行于世。东晋南北朝时，郑玄、何晏两家所注《论语》，并立于学官。魏晋间人注《论语》者，有十多家。东晋时，江熙又集卫瓘、郭象、江淳、范宁、王珉等十三家之说，为《论语集解》十卷。梁朝皇侃撰《论语义疏》十卷，专以何晏《集解》为主，而兼采江熙所集卫瓘、郭象等十三家之说，援证精博，为当时所称。

《尔雅》：西汉时有犍为文学（佚名）注，东汉时有樊光、李巡等注《尔雅》。至东晋，郭璞又作《尔雅》注三卷。郭璞“洽闻强识，详悉古今”（《经典释文》），因此他注的这一部书，受到后世的重视。

文字训诂之学，在这一时期，除郭璞《尔雅》注以外，还有不少著作，陈顾野王著《玉篇》三十一卷，最为博洽。汉许慎撰《说文解字》，收采九千三百五十三字；魏李登撰《声类》十卷，收采一万一千五百二十字；晋吕忱撰《字林》七卷，收采一万二千八百余字；北魏阳承庆撰《字统》二十一卷，收采一万三千七百三十四字；至《玉篇》成书，收采一万六千九百一十六字，超过了前人的著作。文字符号的不断增多，标志着生产力的发展，人们知识面的开拓。

声韵反切之学，在这一时期，也取得突出的成就。从东汉末年起，中土文士受到梵音拼音方法的影响，开始创反切来注字音。孙炎的《尔雅音义》八卷，就是采用反切来注《尔雅》字音的。三国以后，反切更为盛行，高贵

乡公不解反切，至当时以为怪异。魏李登《声类》，分所收之字为宫、商、角、徵、羽五部。西晋吕静《韵集》六卷，又按宫、商、角、徵、羽分卷，并立韵部。齐梁时代，文士追求声律，特别讲究音韵之学。当时周颙著《四声切韵》，"字皆有纽，纽有平上去入之异"(《封氏闻见记》)。沈约著《四声韵谱》，一时文士，咸取准则。在北朝，李槩撰《音谱》四卷，阳休之撰《韵略》一卷，都很重视声韵之学。

颜之推在《颜氏家训·音辞篇》里说当时讲求声韵之学，"音韵锋出"，著作甚多。但这些著作都杂有方音，"各有土风，递相非笑"莫衷一是。他认为南朝建业，北朝洛阳，这两处的方言比较近正，因此主张"共以帝王都邑，参校方俗，考核古今，为之折衷"，来制订一种标准语言。北周末年至隋开皇初年，颜之推、陆法言、肃该、卢思道等九人在长安共同商榷音韵之学，认为"古今声调，既自有别，诸家取捨，亦复不同。吴楚则时伤轻浅，燕赵则多涉重浊，秦陇则去声为入，梁益则平声似去"。吕静以下诸家韵书，又"各有乖互"。"江东取韵，与河北复殊"。他们因此讨"论南北是非，古今通塞，欲更捃选精，除消疏缓"(陆法言《切韵序》)，编制一部标准的韵书。不久陆法言就在以前讨论的基础上，"取诸家音韵，古今字书"，并博采众记，费了二十年的时间，于隋仁寿元年(公元601年)，撰成《切韵》五卷。《切韵》综合古今南北语音，吸收前人韵书长处，奠定汉字音韵学的基础，是一部重要的韵书。

从上面的事实看来，魏晋南北朝时期的经学，有其独特的成就，后世所遵用的注本，如《周易》王弼注，《左传》杜预集解，《谷梁》范宁集解，《论语》何晏集解，《尔雅》郭璞注，以及字书《玉篇》，韵书《切韵》，都是这一时期的作品，这也说明当时的经学是在继续发展中。

南北的学风，本来是略有区别的，所谓"北人学问，渊综广博"；"南人学问，清通简要"。"北人看书，如显处视月；南人学问，如牖中窥日"(《世说新语·文学篇》)。"南人约简，得其英华；北学深芜，穷其枝叶"。因此"南北所为章句，好尚互有不同。江左《周易》则王辅嗣，《尚书》则孔安国，《左传》则杜元凯；河洛《左传》则服子慎(虔)，《尚书》、《周易》则郑康成。《诗》则并主于毛公，《礼》则同遵于郑氏"(《北史·儒林传》)。除了《诗》、《礼》南北同遵毛、郑以外，一般来讲，南朝采用魏晋以来的新注多，北朝遵守汉代的旧注多。因为汉代的旧注，比较烦琐，所以要说他们"深芜"、"广博"；因为魏晋的新注，在当时说来，比较有一些新颖的见解，所以说他们"清通"、"约简"。

到了隋代，南北统一，南北的学风逐渐合流。到了唐前期，南北学风更有融冶于一炉的必要。因为，统治阶级是想靠经学来巩固封建社会的统治秩序的，如果经师们对儒家经典各持异说，门户之见甚深，那就会造成思想上的混乱。唐初的统治者亟亟于统一思想，所以在唐太宗贞观(公元627——649年)中，诏孔颖达、颜师古、王恭、王琰等撰《五经正义》，同时又有贾公彦也撰成《周礼注疏》、《仪礼注疏》，陆德明撰成《经典释文》，可以说把汉魏两晋南北朝以来的经师们研究成果，作了总结性的整理工作，并且把南北学风基本上统一起来了。这一工作的成功，对此后宋代的经学和清代的朴学，都有一定影响。

唐五代的儒学

唐朝是汉族文化的发皇时期，许多方面都表现出充沛的活力，创造新境界。佛教方面，以慧能为首的禅学南宗，推翻天竺式佛教的各宗派，自创汉化(玄学化)佛教，倡导杀佛杀祖，足以解脱处于奴仆地位的无数佛教徒。儒学方面，在墨守师说，拘泥训诂的束缚下，开创空言说经，缘词生训的新风气。限于训诂名物，不谈哲学思想的儒学，也谈起穷理尽

性来了，汉学系统由此逐渐转入宋学系统。所以唐朝儒学在发展的意义上说，是一个重要的转化阶段。

唐初孔颖达撰五经正义，结束东汉魏晋南北朝历代相沿的经学，这是适应政治上全国统一的巨大事功，很有助于统治阶级思想的统一，因为士人的出路，主要是进士明经两科。明经专习儒经，进士也必须习儒经，凡是士大夫，基本上都自认是儒生（自认为佛道的是少数），有所议论，总不敢违背儒学或违背过远。唐朝儒生反对佛教，态度比较一致，议论比较浮浅，这种情形与《五经正义》有密切关系。清儒对孔氏正义多有贬辞，不知有了正义，东汉以来纷纭矛盾的师说一扫而空，怒目相向各是其是的宗派（如今文古文之争，郑学王学之争）从此失势。唐太宗令孔颖达撰五经正义，颜师古定五经定本，对儒学的影响，与汉武帝罢黜百家独尊儒学有同样重大的意义。

唐时分儒经为三等，礼记、春秋左氏传为大经，诗、仪礼、周礼为中经，易、尚书、春秋公羊传、谷梁传为小经。唐太宗以师说多门，章句繁杂，命孔颖达与诸儒撰定五经义疏，凡一百八十卷，名曰《五经正义》。这是朝廷颁行的官书（唐高宗永徽四年颁行），凡士人应明经科，必须诵习儒经，义理全依据《正义》所说，否则就成异端邪说。《正义》解释注文，不得有所出入。例如梁儒皇侃撰《礼记疏》，有时不合郑玄注文，孔颖达斥为"叶落不归其根，狐死不首其丘"。所谓首丘归根，就是照注文解释。注文错了，或有比注文更好的说法，一概排斥，总要说注文是对的，这叫做疏不破注。

孔颖达奉诏撰定的《五经正义》是周易王弼注、尚书伪孔安国传（传即注）、诗毛传郑笺、礼记郑玄注、春秋左氏传杜预注。孔颖达作疏，多据南北朝儒生的义疏，如尚书正义、毛诗正义本于刘焯（孔颖达是刘焯的门人）刘炫，《春秋左氏传正义》本于刘炫，《礼记正义》本于皇侃，孔颖达自己并没有新说。周易正义不言所本，正义序说江南义疏十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞，孔颖达采录诸家旧说，编缀成书，所以五经正义中，周易正义最为空疏，宋儒为尔雅、论语、孝经作疏，都是照文句推演，与讲章无异，这种陋习是从周易正义开端的。

孔颖达撰五经正义，经学统于一尊（注家），所有东汉以来诸儒异说，全部作废，儒学内部互斗不决的各宗派，自然熄灭，面对宗派林立，说各不同的佛教，在斗争中，统一的儒学处于有利地位，唐朝佛教徒力攻道教，却不敢非议儒经，因为儒经从文字到解释，都有标准本，违反它，就是违反朝廷的功令。

《五经正义》是奉敕撰修的官书，此外还有几部私修的经疏。唐高宗时太学博士贾公彦撰周礼、仪礼二经疏。二经都用郑玄注，与礼记郑玄注合称三礼。孔颖达撰礼记正义，与贾公彦共同商定，足见他是三礼专门。周礼疏不知所本，仪礼疏则是依据齐黄庆、隋李孟悊二家之疏。朱熹说经疏中周礼最好，诗、礼记次之，易、书为下，朱熹评论是允当的。与孔颖达同时的杨士勋撰春秋谷梁传疏，唐后期人徐彦撰春秋公羊传疏，谷梁传用范宁注，公羊传用何休注，作疏体例全同孔疏，不过远不及左传正义的充实，这是因为魏晋以来公、谷二传不被重视，少有专门的儒生，杨徐二人缺乏凭藉，所撰不免流于空疏。

大中小三等经，唐儒都做了疏文，对儒学的统一，比两汉立博士有更高的效力。

唐太宗令颜师古考定五经文字。颜师古多所订正，撰成五经定本。书成奏上，唐太宗使诸儒详议，经过辩论，颜师古对答详明，诸儒叹服。唐太宗颁行定本，令学者肄习。自五经定本颁行后，诸 经文字完全统一，不再有因文字不同解释各异的弊病。

与五经定本作用相反，陆元朗（字德明，唐太宗时人）撰《经典释文》一书，详列各经本异同，每字各有音、训义，汉魏六朝儒经音训，

基本上藉此保存。释文有序录一卷，详述经学传授源流，为研究经学必读的课本。陆元朗自南朝陈后主时开始撰述，采集诸儒二百三十余家的音切和训诂，功程浩大，真正给汉魏六朝经学完成了结束的工作。

由于正义和定本的颁行，儒家学术被束缚，少数不甘屈服的人，荡弃家法，凭己意说经，开穿凿附会的学风。《五经正义》墨守注文，是严格的汉学系统，唐人新开风气，不拘训诂旧说，可以自由说经，宋儒更加发展，取佛老思想融入经学，经学面貌大变，自成一种宋学系统，与汉魏六朝的经学，截然不同。多少有些唯物主义倾向的汉学（古文经学）转变为唯心主义的宋学，这自然是经学史上一个重大的转变。

唐人虽开新风气，但著书不多，现存诸书有成伯舆毛诗指说一卷，以为毛诗序首（大序，即关雎篇的序文）是子夏所传，其余是毛苌所续（小序，关雎篇以外的各篇序），说法是新创，证据却绝无。按照汉朝传经家法是不能允许的。唐自安史乱后，藩镇跋扈，朝廷威势下降，儒者提倡春秋学，正是针对这个政治局面，企图尊王室，正名分来挽救残破。最先倡春秋学的儒者为啖助，撰《春秋统例》六卷，说《左传》"叙事虽多，释经殊少，尤不如公、谷之于经为密"。公、谷空言说经，啖助反以为密，足见他旨在借春秋发抒自己的政治见解，不重视《左传》的据事说经。宋儒程颐独称啖助绝出诸家，有攘异端开正途之功，程颐这样赞美啖助，正好说明啖助弃传求经的学风，即是宋儒附会臆断的学风。啖助弟子赵匡、陆淳，继续治春秋学，陆淳著《春秋微旨》、《春秋集传辨疑》等书，不为三传旧说所拘，专凭己意指出孔子笔削的本意，款免出于虚构。柳宗元作陆淳墓表，称陆淳为巨儒，能知圣人之旨。又有卢仝也穿凿《春秋》，韩愈赠诗有云，"春秋三传束高阁，独抱遗经究终始"。韩愈诗推崇卢仝，说"先生事业不可量"。足见舍传求经的风气，韩柳都是赞同的（韩愈李翔作论语笔解，也多有穿凿之处）。《五经正义》束缚说经者不得逾越注疏一步，以啖助陆淳为代表的春秋学，连三传也任意驳诘，更不待说照注文推演的正义。啖助等人不顾经学家法和朝廷功令，独自发抒见解，虽不合汉学规矩，却为宋学开风气之先，啖助陆淳的创始精神，在经学史上，应该是值得注意的变化。

宋代新型儒学

公元960年，赵匡胤在陈桥驿发动兵变，黄袍加身，代后周称帝，建立宋朝，定都开封，史称北宋。接着灭掉了南方的割据势力，统一了中国的大部分地区。

五代十国混乱之局的形成，源于唐中期藩镇势力的强大和儒家伦理价值体系的崩溃。因此北宋王朝建立后，除了在政治上、军事上采取一系列措施，加强中央集权，防止藩镇割据的重演外，更需要寻求一种理论以说明皇权的至上性和不可侵犯性，以重建社会伦理秩序，于是以纲常伦理、名分等级为主要内容的儒家伦理便义不容辞地起而担当意识形态的主角。儒学的复兴便不再是一种可能，而是非常迫切的现实问题。

理学的形成与发展

儒学的复兴，首先得力于统治者的需要、爱好和提倡。赵匡胤虽戎马一生，但在北宋王朝建立之后却远比刘邦聪明，深知可以马上得天下，但无法以马上治之。他不仅自己独喜观书，而且严格要求臣下都要积极读书，以知治国之道。于是在北宋王朝的官僚队伍中，自始就形成一种重文轻武的风气。在提倡读书的同时，赵匡胤竭力褒扬孔子和儒学，登基伊始，就下令增修国子监学舍，修饰先圣十哲像，画七十二贤及先儒二十一人像，并亲

自为孔子、颜渊撰写赞辞，命宰臣分撰余赞，车驾一再临幸焉。所有这些，对宋初儒学的复兴都起到至关重要的作用。

有鉴于宋初的政治格局与外部环境，儒学的复兴最先体现在《春秋》学这一热点问题上。因为在儒家诸多重要经典中，只有《春秋》学的大一统和尊王攘夷的宗旨无须经过多少改装，就可以用来为宋初的现实服务。据《宋史·艺文志》著录，宋人有关《春秋》的著述在二百种以上，而仅仅在宋初学者刘敞之前，所列宋人《春秋》传注就达十七种一百八十四卷，可知宋初儒学复兴确以《春秋》经传之学为主。其中如孙复的《春秋尊王发微》，明确宣布他的研究目的在于尊王，在于正君臣之分，明大一统之义，开宗明义地强调隐公"元年春王正月"的基本主题就是"孔子之作《春秋》也，以天下无王而作也，非为隐公而作也。然则《春秋》之始于隐公者非他，以平王之所终也。"在他看来，《春秋》之所以书"王正月"，原因在于"夫欲治其末者，必先端其本；严其终者，必先正其始。元年书王，所以端本；正月，所以正始也。"这就是他所揭示的《春秋》尊王的微言大义。

作为"宋初三先生"之一，孙复的《春秋》学研究不仅为有宋一代《春秋》学研究开风气，定调子，而且更为重要的是他舍弃传注，直探经文本义的研究方法，实际上是儒家经典研究史上的一种范式革命，它的价值似乎不在于儒学的复兴，而在于儒学的更新。

孙复不惑传注的做法渊源有自，实际上是唐中期以啖助、赵匡、陆淳等为代表的怀疑学派思想传统的一延续。也就是说，包括孙复在内的宋儒，继承啖、赵、陆的学术传统，在合三传为通学的同时，依然怀疑早期传注的权威性，以为儒学的真正复兴，不在于记诵传统注的训诂，而是要结合现实社会需要，抛开传注，直探经文本义。

对儒家经传的怀疑思潮是由孙复肇始，范仲淹与欧阳修的呼应与支持则是使一运动得以开展。严格地说，范仲淹和欧阳修都不是纯粹的学者，他们在宋初最早倡导儒学复兴，并将儒学的忧世情怀与宋初现实密切结合起来。这种以天下为己任的精神复苏，除使士大夫崇尚风节，"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"外，便是引导儒家知识分子不能脱离现实，皓首穷经，而要学以致用，积极干预政事，议论国事，"宁鸣而死，不默而生"，"开口揽时事，论议争煌煌"。这实际上开启了宋儒自由议论的风气。

以范仲淹为代表的宋初知识分子首开自由议论之风，这种风气对儒学的直接影响便是使以孙复为代表的怀疑精神成为学术界的主流，视为正常而不视为异端。尤其是范仲淹对孙复的竭力举荐，更使宋儒的怀疑精神获得相当的自觉与充分的发展。与范仲淹时代相当的欧阳修，虽也同样不是一个严格的儒家学者，但凭借他那大文学家的睿智与敏感，对儒家经典提出多方面的质疑，从而使宋初的疑传疑经思潮达到高潮，并终于导致儒学发展的转变。他大胆批评被钦定为儒学标准解释的唐代《九经正义》，揆诸人情史实，疑经疑传。他认为，儒学经典经过秦火的摧残早已大量散失，汉唐以来的诸家解说收拾亡逸，发明遗义，正其讹谬，得其粗备，故而有参考价值。但同时又必须看到，自孔子殁，群弟子散亡，而六经多失其旨，再经秦火，六经之旨更隐而不显。因此汉唐以来的诸 家解说，虽有一定的参考价值，但毕竟不可尽信。因此他对儒家群经的可信性提出全面质疑，从而使宋初的疑经疑传思潮达到高峰。

在宋初诸儒中，最先探讨身心性命义理之学的首推胡瑗。作为"宋初三先生"之一，他似乎比孙复更进一步。如果说孙复对儒家经典权威性的怀疑开启了宋初怀疑思潮的话，那么胡瑗以经义和时务为重点教学，则一反隋唐以来重文辞的学风，标志着宋明理学的正式开端。

从儒学史的观点看，以义理解经并不始

自胡瑗。在儒学史上，大凡有创见的思想家，差不多都能抛开经典的传统解说，结合自身的生命感受，重新阐释传统，以合乎现实需要。孟子、荀子、董仲舒以及王弼、王通等莫不如此。从这个意义上说，包括儒学在内的传统，并不存在唯一的解释模式，条件不同，结论必异。据此再看胡瑗对儒家经典的义理化解释，不论是他的《周易口义》、《春秋口义》、《洪范口义》，还是他的《中庸义》、《安定言行录》等，虽然对先儒的解说有相当的困惑，但就其总体而言，则是适合了宋初的社会现实，在价值体系和运思模式上完成一重大转变。比如在他的《周易》研究中，他的解说既不同于传统的象数派，也不同于传统的义里派，而是在两派之外别出新解，征引史事以证经义，进而阐释他所理解的儒学思想本质。这实际上意味着《易》学研究的范式转换，开启宋儒以性命道德之学解说《周易》之先河。

性命道德之学的探究，是宋明儒学的主题，也是胡瑗学术的一个重要关切点。在这方面，他推崇孟子，反对荀子，在承认圣人也有情有欲的前提下，鼓励人们圣人可学，不必在圣人面前自卑。在胡瑗看来，圣人既非木石，当然有情有欲，问题在于圣人的情欲并不会引出罪恶，故而胡瑗并不是后来道学家那种伪善的绝对禁欲主义者，而是肯定了情与欲的合理性与必然性。为此，胡瑗提出"明体达用"的修身养性之学。他的所谓"体"依然只是儒家伦理中的三纲五常，所谓"用"依然只是实践这些观念。只是由于胡瑗在宋初最先提出体用之说，因而对宋儒尤其是程颐的天理观起到了相当重要的先导作用。程颐在《易传序》中说："至微者，理也；至著者，象也。体用一源，显微无间。"将体视为理，将胡瑗的体用思想作为理学的内涵继承下来，因此，胡瑗便自然成为理学的先驱者之一。

在理学的先驱者中，除了胡瑗、孙复等人外，最值得注意的是石介。他们三人合称"宋初三先生"，均可视为理学的开山人物。就其思想主体而言，石介与胡、孙一样，皆以复兴儒学为己任，故而其学术的出发点皆从批评佛教与道教开始。石介在《辩惑篇》中声称，天地间本没有佛，更没有什么神仙，只有自古以来圣圣相传的"尧舜禹汤文王武王周孔之道"，才是"万世常行不可易之道也"。他认为，儒家关于君臣父子、礼乐刑政、仁义忠信的道理皆合乎人道，而佛道二教所鼓吹的非君臣、非父子、非夫妇、非兄弟、非宾客、非朋友等奇谈怪论，显然有悖于人道。因此他对二教采取了不妥协的批评态度，宣称"吾学圣人之道，有攻我圣人之道者，吾不可不反对彼也。"唯此点与后来的理学家援佛入儒或以儒补佛明显不同。

石介在思想史上的另一贡献，是继承唐中期以来开始的古文复兴运动的基本精神，竭力反对北宋初年轻浮华丽的文风，主张承继韩愈"文以载道"的思想，以为文章之弊不亚于佛老之害，宣称只有去此三者，乃可以有为。为此，他竭力张扬韩愈的道统说，强调儒家的真精神自孔子之后基本上没有得到发挥，"孔子没，道屡塞，辟于孟子，而大明于"韩愈。然而自韩之后又三百年，中无圣者贤人，道统又断。还是乃师孙复出，"上学周孔，下拟韩孟"，继承道统。且不说石介的道统编制有否漏洞，但是可以肯定地说，石介的这种编制对宋儒尤其是朱熹反复强调的道统问题实在是启发良多。

总之，宋初三先生的思想贡献不是营构理学的完整体系，而是以其批判性的思考启发后儒，从而对理学的形成具有先导意义，构成理学思想资源的一条重要线索。与此前后，周敦颐、张载等人也在进行类似而又有所不同的思想探索，从而最终完成理学体系的建构。

周敦颐素来被看作是理学的开山祖师。所谓宋明理学的主题即"心性义理"的提出主要还是周敦颐的贡献。

所谓"心性义理"主要是指性命道德问

题，它既是宋明儒学的主题，也是整个儒学史上一直争论不休的问题。最早提出这一问题的是孟子和乃师子思，但限于当时的历史条件，他们并没有就这些问题展开充分的论证。此后的一些儒者如荀子、董仲舒、扬雄、韩愈等，虽不同程度地提出各种说法，但由于主要停留在儒学淑世淑人的教化目的上，因而只能触及人性的善恶层面，而不可能具有本体的意义。只是到了佛教传入中土后，一些佛教徒为了解决佛性问题，才开始借用儒学的心性术语，从而使心性义理问题具有本体的意义。因而从这个意义上说是周敦颐重提心性义理之学且得到宋儒的赞赏与支持，其思想资源主要是来源于佛教的启示，是数百年来儒佛冲突的真正化解。

周敦颐思想贡献的另一个方面是他吸收道教的思想资源而提出简明扼要的宇宙生成模式论，他以《周易》的"太极"范畴为主体，杂糅道教的无极、无欲、主静等概念，从而组合出一个优美和谐的宇宙图式，完成理学世界观的建构。其《太极图说》仅寥寥二百五十余字，但结构谨严，精密而完整地向人们展示出了一幅系统的宇宙生成图式和人类生成发展的全部过程，且极富有哲学思辩色彩，为其后的理学发展提供了理论基础，故而被后世的理学家奉为经典文献。

和周敦颐在理学中的地位相当的还有张载。举凡对理学有所推崇的后世儒者，大都极为推崇张载。他的著作也一直被视为理学的经典著作。尤其是他的《西铭》、《东铭》和《正蒙》，不仅是他的代表作，而且简直可以视为理学的经典作品。

《西铭》原名《订顽》，本是张载书于学堂西墙的一篇短文，在很大程度上带有座右铭性质。后程颐以为《订顽》之名易起争端，遂改称《西铭》。由于此文立意高远，意蕴无穷，因而极受后世理学家的推崇。二程说，《西铭》是儒学史上最重要的经典文献之一，也是最优秀的作品之一。《订顽》之言"极纯无杂，秦汉以来学者所未到。意极完备，乃仁之体也。"又说，《订顽》立心，便可达天德。"是继孟子之后绝无仅有的重要著作，"孟子之后只有《原道》一篇，其间言语固多病，然大要尽近理。若《西铭》则是《原道》之祖宗也。"程氏对《西铭》的推崇，主要是《西铭》中所体现的道德理想的新建构，也正是这种新建构基本解决了宋以前儒者所面临的理论困难。

在宋明理学奠基者的名列中，除了周敦颐、张载之外，应该提到的还有邵雍。邵雍的思想贡献主要在于宇宙本原及其演化规律的探讨上。其《皇极经世》一书据"物理之学"敷衍铺陈，创造成"洞彻蕴奥，汪洋浩博"的象数学，尤其是他以元、会、运、世之数推演天地运化终始、治乱兴衰时节等，都对后世儒学产生极其深远的影响。在这部书中，他以《周易》的六十四卦进行推演，以期证明天地万物产生之前就已存在一种先验的图式。这一推论过程相当复杂，但其结论只是说：一是宇宙万物只是由一个总的本体即"太极"演化而来。这一点与周敦颐的思想极其相似，同样对宋明理学的正式形成起到相当重要的作用。后经朱熹等人的扩充与发挥，遂成为理学的一个重要概念。二是强调太极在生万物时遵循"一分为二、二分为四"的加一倍法进行演化的。三是指出太极为心。以心为太极，则宇宙万物生于心；宇宙的法则就是我心的法则。这样心物不分无二，天地之道便备于人。

经过周敦颐、张载、邵雍等人的共同努力，宋明理学的思想体系便大体形成。而理学作为一种典型的形态正式形成，还要归功于"洛学"的兴起。洛学是宋明理学中的重要学派，由程颢、程颐兄弟二人所开辟。前面说过，二程与张载有着亲戚关系，他们曾经在一定程度上接受张载的思想影响，但从根本上说，二程的思想具有相当的独创性，不仅别具一格，而且自成体系，特别是他们进一步摆脱了道教的影响而回归到儒学正宗，因而其思想便理所当然地成为理学的正统与典型形

态。

当然，二程的思想并非绝对一致，在某种意义上说，他们二人之间的分歧也并不算小。先看程颢。程颢为程颐的胞兄，人称明道先生。其学据《宋史》本传说，是以述仁为主，力主"仁者浑然与物同体"，明于庶物，察于人伦；尽性至命，本于孝悌；穷神知化，通于礼乐，是儒学道统的真正传人。乃弟程颐评价道："周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，以兴起斯文为己任。"至于程颐，于书无所不读，以《中庸》、《论语》、《孟子》、《大学》为基本途径，而达于"六经"。其为人不苟言笑，一副圣人派头。

程颢认为，理是自然而然的自然趋势，"理者，天也"，"言天之自然者，谓之天道"；对于"道"与"器"，则认为"器亦道，道亦器"，将道视为无始无终的万物主宰。强调"天人本无二"，人心与万物不可分，人心本无内外，天地万物皆与我浑然一体。只要"诚敬存之"，使心寂然无事，"郭然大公"，内外两忘，便可以达到"仁"的境界。因此他强调"只心便是天，尽之便知性，知性便知天"，以为天理内在于心中，穷理尽性，"当处便识取，更不可，外求"，"先圣后圣，若合符节，非传圣人之道，传圣人之心也；非传圣人之心也，传己之心也。己之心，无异圣人之心，广阔无垠，万善皆备，欲传圣人之道，扩充此心焉耳。"显然，按照程颢的理解，理心一体，万物皆在我心中，因此人们不须去认识客观世界，而只需认识自心即可。这不仅上承周敦颐等人的思想，而且直接开启了此后的陆王心学。

而程颐则不然。程颐认为，所谓"理"，重在指客观事物之所以然，如火之所以热，水之所以寒，天地之所以高深，鬼神之所以幽显，都是因为天下之物皆可以理照。一物须有一理，但一物之理即是万物之理，而万物之理就是一个天理。显然，这种主张虽说与程颢的主张并不根本冲突，但差别却是极其明显的。在气与道的关系问题上，程颐以为离开了阴阳便无道，所以阴阳是道。阴阳者，气也。气是形而下者，道是形而上者。为此，程颐特别强调形而上与形而下的区别，以为一阴一阳之谓道。道非阴阳也，所以，阴阳者道也。这就在某种程度上肯定了外部世界的客观性，此点显然与程颢的见解有所不同。

二程之间的不同是一种本然事实，但是这种不同并不影响他们在创建理学的过程中的相同点，而且在相当程度上可以说，他们的不同只是细节，同才是根本。即以"天理"而论，尽管程颢说过'吾学虽有所受，天理二字却是自家体贴出来的"，然而从实际情况看，他们二人在天理问题上基本一致，都是将天理作为宇宙本体，并把全部学说建立在天理的基础上，从而开创了宋明理学的新体系。

理作为中国哲学的一个基本范畴，早在先秦时期业已出现，《易·系辞上》有"易简而天下之理得矣"，这儿的理便明显具有事物的规律的含义。再如《孟子》所说"心之所以同然者何也？谓理也，义也。"这里的理便具有准则的含义。而且，在中国古代哲学史上，理作为哲学概念基本上是与气的含义相一致，即中国古代哲人一般也是将气视为世界的本原。这样一来，理、气二字便不是相对待而存在，而是有点理气不分。二程的贡献是将理气的性质与功能作了明确区分，并将二者视为一组相对立的基本概念。当然，这一点在程颢的思想体系中表现得尚不明显，但在程颐的思想体系中则具有相当重要的地位。程颐认为，理是精神的实体，是宇宙万物产生的根源；"理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可则辞以观象。故曰："得其义，则象数在其中矣。"也就是说，理是无形的，天地万物是理派生的，是理的体现，受理的支配，理比万物更实在，更根本，更具有本体的意义。举天地之间万物万事只是一个理，这个理既是客观事物存在的根本准则，也是超越于客

观事物之上的最高存在的实体。

至于气，二程认为，气只能是理的派生物，而不是世界的本原。但是，作为有形的物质实体，气来自理，有此理，才有此气；有此气才有此形。因而理气二者虽不可分，但二才实有形而上与形而下之别。

如果二程仅仅将理气作如此的区分，问题或许并没有多么复杂。然而由于他们将本体论的问题引进人性论和修养论，遂使问题变得并不那么简单。其中最著名的命题便是天理与人欲的绝对对立。在二程看来，天理是道德本体，伦理道德是天理的具体体现和主要内容，因而要求“视听言动，非理不为”；“礼者，理也，文也。”换言之，这种理就是中国传统社会等级秩序所要求的人伦规范，“父子君臣，天下诸定理，无所逃乎天地之间”；“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理。”所以，在二程的心目中，“理只是人理，甚分明。”至此，一个以仁为核心，由人及天的理学伦理精神体系便基本形成。

“存天理，灭人欲”是二程理学的最高境界，也是其伦理修养的最高要求。那么怎样才能达到这种境界和要求呢？这便是二程提出的“居敬集义”与“克己改过”的主张。在他们看来，道教的绝圣弃智与佛教的坐禅入定只能达到寂灭湛静的初级目的，只能使人身如枯木，心如死灰之目的，而无法达到存理灭欲的境界。反之，如果用主敬的方法代替佛道主静的方法，便很容易达到对伦理纲常的敬畏心，从而培养高尚的道德情感，并能真心实意地去履行社会公认的道德规范，达到“慎独”的精神境界，以虔诚的心理专一于天理。这样，天理才能存在，人欲才能有效的遏制，儒家的伦理规范才能变为现实。至此二程完成理学思想体系的基本建构，从而成为理学发展史上的重要人物。

二程的门人、门户并不明显，学大程者，亦师小程。然二程思想、性格毕竟有所不同，于是门下弟子各得其性之所近而守之，学术造诣各不相同。其后学最著者，有谢良佐、杨时、游酢、吕大临等所谓“程门四先生”。其最有名者，当数谢、杨二人。二程的学术也主要是经过他们的传播而流传到南方，并最终形成以朱熹学术为主体的新儒学，开启儒学史上的新篇章。

杨时号龟山，在程门弟子中是最为有名的，深得二程的赏识。据《龟山先生年谱》记载，“时明道之门，皆西北士，最后（杨时）先生与建安游定夫酢，往从学焉，于言无所不说，明道最喜。每言杨君最会得容易，独以大宾敬先生。后辞归，明道送之出门，谓坐客曰：‘吾道南矣。’”由此可见程颢对杨时学术的推崇。

就杨时学术的本身而言，其特征在于基本上不提佛学与道教，而更着力于儒家经典本身的探讨，他多次强调，“今人自是不留意六经，故就史求道理，是以学愈博而道愈远。”故而他着力从儒家经典的文本中阐发新义，格外重视《周易》和《中庸》，以为《中庸》合内外这道，精义入神，既能致用，又能安身，为圣学之渊源，为入德之大方。其学南渡之后，传于罗从彦，罗传于李侗，三传而至朱熹。由此可见，杨时在理学发展史上的重要地位。

在程门弟子中，与杨时地位相当的是上蔡谢良佐。明清之际学者黄宗羲在《宋元学案·上蔡案》中评价说：“程门高弟子，窃以上蔡为第一”；“上蔡在程门中英果明决，其论仁以‘觉’，以‘生意’；论诚以‘实理’，论敬以‘常惺惺’，论穷理以求是，皆其所得，以发明师说者也。”也恰恰在这一点上，上蔡学术深受后人诟病，朱熹便说：上蔡论仁说觉，“分明是禅”。

和谢良佐学术相类似的是游酢。作为程门弟子，游酢为学也有明显的偏禅倾向，以为禅宗所说，当时儒家学者并未深加考察。因此要辩禅儒异同，必须亲自阅读佛教经典。他说：“前辈往往不看佛书，故诋之如此之甚。”其晚年更从禅师游，几成程门“罪人”。

至于吕大临，初学张载，张载去世后，改从二程学，是有名的蓝田吕氏三兄弟(大临为小弟，其兄为大防、大均)之一。其为人深淳近道，其为学以防检穷索为宗旨。以为君子之为学，主要在于变化气质，以赤子之心为良心，以为人心所同然，乃吾性之所固有，修养功夫在于存喜怒哀乐未发之中的赤子之心。

比程门四先生稍后一些或三传弟子有胡宏、李侗、张九成等。胡宏乃胡宏国之季子，安国虽未及二程之门，但由于其与谢良佐、杨时、游酢等人“义兼师友”，乃“私淑洛学大成者”，因而在南宋倡明洛学之功，正如全祖望所说，几与杨时的地位相埒。安国竭力倡导“穷理尽性”之学，又以治《春秋》学见长。所著《春秋传》三十卷深得官方赞赏，宋高宗以为其书“深得圣人之旨”，为元、明两朝科举取士的官方经文定本，对后代具有相当的影响。胡宏在继承家学的同时，又从杨时、侯师良(侯仲良)问学，优游衡山之下二十余年，潜心玩索，不舍昼夜，力行所知，亲切至到。关心国事，力主收复中原。其学以论心性为基本特色，分析颇为精细，以为心由性而分，以性为本体，主线性体心用。性是第一位的，心是第二位的，是由性之动，性之所发而派生出来的。故而强调不能不动，动则心矣。即心是性的体现，性是被体现者。性是内在的，深藏的，心是性的外在表现。由此可见，胡宏把心与理排除在宇宙本体之外，只有性才被赋予宇宙本体的属性而被置于心与理之上。这样一来，胡宏对心、性、理等理学概念的解释都颇有新义，一方面超过了洛学已有的范围，有所创建；另一方面，这种超越也理所当然地被视为是对洛学的背叛，故而后来张栻、吕祖谦、朱熹等人都一直怀疑胡宏之学尤其是其主要著作《知言》非属程学。不过，也正是由于胡宏思想的独创性，因而使其在南宋时期成为开湖湘学统的重要人物。

李侗的朱熹的老师，学者称延平先生。由于其为南剑州剑浦人，因而又与乃师罗从彦及杨时并称“南剑三先生”。罗从彦原从杨时问学，又直接师事程颐，后入罗浮山静坐，为学以主静为宗，常教人“于静中看喜怒哀乐未发时作何气象，不惟进学有力，亦是养心之要”。年二十四开始从学罗从彦，退而屏居，终生不仕，谢绝世故几四十年，只是因朱熹的扣问而有《延平答问》。李侗之学以主静为主，动辄教人静坐，以体认大本未发之前之气象，以达洒然之境。初学时，默坐澄心，以验套怒哀乐未发之前之气象，久而用力，便会“理与心一”，知天下之大本真在于此。如此便能达到涵养的纯熟境界，即“浑然气象”，真有所见，“虽一毫私欲之发，亦听退矣”。对于程颐的“理一分殊”之说，李侗格外重视，以为是区分儒学和佛教、道教的根本标志。他说：“吾儒之学，所以异于异端者，理一而分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳”；“若概以理一，而不察其分之殊，此学者所以流于疑似乱真之说而不自知也。”据此可知李侗之学大体能继承程颐的学说而有些微发展。

至于张九成，虽然也是理学发展过程中从二程到朱陆的关键性人物，但其思想倾向则明显地表现出援佛入儒。他是杨时的门人，是二程的再传弟子，研思经学，多与训解，然其早年多从佛者游，受禅学的影响颇深，向为学者诟病。黄震批评道，盖杨时言禅学，每每明言禅学，尚算是真情径行，然而张九成则“改头换面，借儒谈禅，而不复自认为禅，是为以伪易真，鲜不惑矣。朱熹更斥其书为“洪水猛兽”，以为张九成虽学于杨时，然而最终是“逃儒以归于释”，其所论“皆阳儒而阴释”。然而从另一方面看，张九成在理学的一些基本问题上，尚能保持洛学的传统，其“天理论”、“格物说”以及“慎独说”等等，都能照着二程往下说。其天理论认为，万物皆有理，“天下无一物之非理”，“天理者，仁义也”，“夫父子、君臣、夫妇、兄弟、朋友，皆有天理在其间。日用之中，天理每于此而发见”；其格物论强调，“格物者，穷理之谓也。穷一心之理

以通天下之理，穷一事之理以通万事之理”，“是故于一念之微，一事之间，一物之上，无不原其始究其其终，察其微而验其著，通其一而行其万，则又收万以归一”。即通过对万事万物之穷究，而后了悟万理出于一理，显然这是程颐所谓“格物致知”或“格物穷理”的原初本意。至于通其一而行其万便是先了悟万物出于一理，而后遇万事万物自然通晓。此后，陆九渊强调的正是这一点，即以为心即理，只要明心，则一切皆明。因此从这个意义说，张九成对格物穷理的发挥，正是从二程转向陆九渊的一个重要环节。关于张九成的慎独说，主要是受杨时的思想影响，而后又有新的发挥。他强调，君子慎其独，“礼在于是则寂然不动之时也，喜怒哀乐未发之时也。《易》所谓‘敬以直内’也。孟子所谓‘尽其心知其性’也。有得于此未可已也。释氏疑近之矣，然于此而不进”；与此同时，他还强调，“天命之谓性，喜怒哀乐未发以前者也，所以谓之中。”也就是说，张九成所谓的慎独境界，就是所谓“中”，就是所谓“性”，就是所谓“天命”，就是指喜怒哀乐未发时寂然不动的心理状态。这种状态近似于禅宗所谓“善恶虽殊，本性无二”，然又稍有不同。即释氏“于此而不进”，而张九成则更进一步，不仅将慎独作为一种境界，而且作为一种功夫，“有得于此未可已也”，即达到这种境界后，还要有所行动，以完成“修齐治平”的圣人事业。

理学思想体系的集大成

儒学在北宋时发生的最大变化，就是新理学的提出。新理学经过周、张、邵、程等人的努力，至二程后学已基本成型，思想体系基本构成，主要概念已基本提出。真正将理学构成一个庞大的思想体系，并真正使儒学发生重大转折的，还要数南宋时期朱熹思想体系的建成。从这个意义上说，朱熹对儒学的突出贡献不在于创造，而在于总结和综合。正是由于他的总结和综合，才使得儒学真正完成从经学到理学的转变，理学的思想体系也才真正建立起来。朱熹的思想是真正意义上的理学思想体系的集大成。

就思想资源的继承性而言，朱熹可谓是无所不包，无所不受。他自幼熟读经史，宋高宗十八年（1148）中进士。其父朱松也为进士，且与李侗同学于罗从彦之门。中进士之后，朱熹被授予左迪功郎，泉州同安主簿。其间治绩卓著，公余究心于释老之学。年二十四徒步数百里往受学于延平李侗，后正式拜李为师，承继洛学传统，为二程四传弟子。自以为受学李侗后，始知昔日泛滥佛老之非，遂专心于圣贤之学。师徒二人往来论学之书信，后编为《延平答问》一卷，流传于世。年二十八，罢官归里。此后数年曾多次因朝廷之召上书应对，提出一些变革的积极主张。后以讲学为业，与吕祖谦合编《近思录》，共辑周敦颐、张载、二程等人关于大体而切于日用之言，分类编排，分为道体、为学、致知、存养、克治、家道、出处、治体、治法、政事、教学、警戒、辩异端、观圣贤十四门，共六百二十二条，极便学者使用，实为性理诸书之祖，阅读《五经》之必要的阶梯，对后世儒学影响极大。清代学者江永等人曾专门作注，有《近思录集注》传世。淳熙二年（1175），应吕祖谦之约，与陆九渊、陆九龄兄弟会于鹅湖，讲论治学之方。此会不仅是朱熹思想进程中的一个重大事件，而且是理学史，乃至整个儒学史上的一个重大事件。在此之前，朱陆的思想分歧已相当明显。吕祖谦的本意是要调合朱陆，不料在此会上双方依然各持己见。二陆攻击朱熹为学失之支离破碎，坚信简易功夫终究大，而朱熹钟情的以传注为基本特色的支离事业必然“陆沉”。对此朱熹当然表示不满，他素来主张先博览然后归之于约，以为二陆之教人失之太简。此次争论的结果不了了之。三年后，年四十九且辞官已达二十余年的朱熹知

南康军(今江西星子县),便中修复白鹿洞书院,并亲定书院学规。淳熙九年(1182),朱熹与浙东事功学派的主要代表人物陈亮相互拜访,并于此后五年通过书信往来展开义利、王霸之辩。陈亮为学主致用,极不满于当时学术界的主流思想,即所谓性理之说,以为"盈天地之间无非物,日用之间无非事",自然物及人事日常活动是宇宙的实际内容,因此"道"只能存在于人事与万物之中,而不可能脱离万事万物独立存在。"道非出于形气之表,而常行于事物之间。"故而"舍天地则无以为道,天地常运而人道不息。"对此,朱熹多有批评,然因出于理学家的偏见,其理论并未使陈亮折服。几乎与陈亮辩论的同时,朱熹又与陆九渊展开了一次关于太极无极问题的争论。争论的导火线是周敦颐的《太极图说》,陆九渊与陆九韶认为,《太极图说》似乎不是周氏所为,无极二字出于老子,为圣贤之书所未有,因此,"无极而太极"乃道家的思想,似与先儒无涉。而朱熹认为,只要合乎义理,先儒朱言者后贤未必不可言,关键是看这种思想是否合理。他认为,"极"即"至极"、"标准","无极而太极"就是"无形而有理"。而二陆认为,"极即中",太极即心,指责朱熹对无极而太极的解释是"架屋下之屋,叠床上之床","是头上安头,过为虚无好高之论也。"由此,又引发阴阳道器之辩。当是时,朱熹之名渐重,其学说亦影响日著,故而遭到一些人的忌恨,一度被指为伪学、逆党之罪首,诏落职罢祠。后卒于家,年七十一,时在宋庆元六年,即公元1200年。

通观朱熹的学术经历,也不难明了其学术的基本特色。陆九渊、陈亮等人对其学术的批评,不论是否有足够的理由,但他们的观察无疑是正确的。据此再看朱熹的学术特征,一个最明显的事实是他格外重视儒家经典的文本整理和义理化的解释。其基本方法是将义理之学与章句训诂之学相结合。在文本的整理方面,朱熹涉及的范围极为广泛,著作极多,大凡儒家的基本经典差不多都经过他的整理,《诗》有《诗集传》,《易》有《周易本义》、《易学启蒙》、《周易参同契考异》,《礼》有《仪礼经传通解》,于《春秋》,有《资治通鉴纲目》;《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》则有《四书集注》、《四书或问》等。他如宋代理学的基本史料,似乎也由朱熹最先整理,如《伊洛渊源录》、《近思录》、《程氏遗书》、《程氏外书》、《上蔡语录》、《太极图说解》、《通书解》、《西铭解义》等,均应视为理学史著作的最初形态。尤其是他的《四书集注》,体大思精,影响深远,为此后八百年的官方定本,成为中国知识分子科举考试的必读之书,并上升到五经之先的地位,八百年来的中国儒学,除了专门家以外,似乎只知《四书》,而不知《五经》。在西汉以后,唐朝之前,中国历代统治者从来都是以《五经》作为官方教科书,《汉书·艺文志》也只将《论语》等附于《六艺略》之后,视为幼学之书,其地位虽不能因此而判断高低,但其学术定位据此可见一斑。至于《孟子》一书更退而后之。孟子本是战国儒家之一派,东汉赵岐的《孟子题辞》虽然提到西汉文帝时曾立孟子学博士,但其说由于缺乏直接的证据,似不可靠。《汉书·艺文志》以来,历代书目似都将其列于子部儒家类,与《荀子》并称《孟》、《荀》。只是到了北宋之后,始有以《四书》并重以教学者之风。但是《四书》之正式结集成书,并给予很高的地位,实始于朱熹。他认为,《四书》为学者入圣贤之门的必要阶梯,其《论孟集义序》称:"若读得此《四书》,何书不可读,何理不可究,何事不可处?"在他看来,《四书》实为"学者求道之至要。古今为之说者,盖已百余家,然自秦汉以来,儒者类皆不足以与闻期道之传";"宋兴百年,河洛之间,有二程先生者出,然后斯道之传有继。"他不仅如是说,而且如是做。毕生于《四书》用力最勤,"一生用功","四丁余年理分",著有相关著作达八种之多。在这些著作中,朱熹以儒家道统的传承者自居,再三强调训释《四

书》是为了继承孔孟的真精神，是为了发扬光大二程业已开辟的事业。

对于《大学》，朱熹给予极高的评价。《大学》原本是《礼记》是的一篇，成书年代大约在秦汉之际。似乎唐代之前，并无单行之本。从北宋开始，儒者们将其从《礼记》中抽出来单独成篇，着意表彰，以为与《论语》、《孟子》具有相当的地位。朱熹继承了北宋的这一学术传统，对《大学》的价值也格外重视。其《大学章句序》指出："《大学》之书，古之大学所以教人之法也。……教之以穷理、正心、修己、治人之道也。"他还对他的弟子谆谆告诫："《大学》是为学纲目，先通《大学》，立定纲领，其他经皆杂说在里许。通得《大学》了，去看他经，方见得此是格物、致知事；此是正心、诚意事；此是修身事；此是齐家、治国、平天下事。"据此，他把《大学》看成是一个无所不包、无所不容的百科全书，是中国传统社会修身、齐家、治国、平天下的纲领性文件。其实，《大学》"格物"、"致知"这两个基本概念的最初发现应是程颐的功劳，只是朱熹的解释较程颐又有新的意思。朱熹认为，格物的基本意思是要穷理，然而穷理必须要到具体事物上去穷，且必须穷到至极。至于致知，并不是与格物不同的另一种功夫或方法，并不是指人们去努力的挥自己固有的知识或用已知的东西去推知未知的东西，而是指认识主体通过考究物理在主观上得到的知识扩充的结果。

对于《中庸》，朱熹也给予很高的评价。《中庸》也本是《礼记》中的一篇，相传为战国时期的子思所作。《汉书·艺文志》有《中庸说》二篇，《隋书·经籍志》有《中庸传》二卷、梁武帝有《中庸讲疏》一卷，似《中庸》别行，古已如此。此作以中庸作为最高的道德准则，以诚作为世界的本原，提出"唯天下至诚为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天下之化育"，认为"至诚"则达到人生之最高境界。在宋代之前，《中庸》的地位也与《大学》基本相似，并未引起人们怎样的重视，也是到了宋代，一些学者才把它列为《四书》之一。朱熹以为《中庸》之作的根本原因是子思"忧道学之失其传"的发奋之作，"盖自上古圣视继天立极，而道统之传有自来矣。"为此，他把《古文尚书》中的"人心惟危，道必惟微，惟精惟一，允执厥中"十六个字奉为孔门心传。

对于《论语》，朱熹也给予很高的评价。他的《论语集注》收录二程等宋儒治《论语》的十一家学说，比较其义，择善而从，成为元、明以降最有影响的《论语》注释本。

至于《孟子》，如前所说，原本并无多少学者重视。只是到了北宋，因为性理之学兴起，方有一个"孟子的升格运动"，遂将《孟子》配《论语》。据周予同说，将《孟子》与《论语》同列于经部的最早记载是宋陈振孙的《直斋书录解题》。陈氏以为，自韩愈称孔子传孟子，孟子死不得其传以来，天下咸称孔孟。孟子之书故非荀、扬以降所可同日而语也。"今国家设科，《语》、《孟》并列于经；而程氏诸儒询解六书，常相表里，故合为一类。"可见孟子的升格运动主要是在北宋时期。到了朱熹，集宋儒十二家解说于一书，并下以己意，于是朱注《孟子》遂成为元明以来《孟子》学的标准文本。

据此反观朱熹的《四书》学，一方面应该承认其成就是巨大的，影响是深远的，然而另一方面，其理化的解释方法和训诂学的方法相结合而产生的后果，也并不是毫无问题。即一是当微言大义之际，托经学以言哲学，实自有其宋代理学家无法克服的主观立场，故而很难说他的那些解释完全合乎经典的原初本义；一是从经学史的立场看，朱熹治经的最大问题在于好改经文，其方法绝不可为训。比如《大学》一书，不仅强分经传，以经一章为曾子述孔子之言，传十章为门人记曾子之意，而且颠倒其旧次，以为流传下来的《大学》文本缺失了原有的对"格物"的解释，于是据二程的格物论在他的《大学章句》中作了一个

《补格物致知传》，此种作法理所当然地受到后人的责难。

元朝儒学

元朝是由兴起于漠北的游牧民族蒙古族建立起来的。由于它是一个落后民族单纯依靠军事征服的办法而建立的统一帝国，特别是被征服民族汉民族的文化水准毕竟要进步得多，因而征服之后必然被被征服民族的文化所征服。元朝建立不久，统治者便不得不与汉族士人结合，借鉴中国传统的统治方法和意识形态，以巩固自己的统治。于是儒学在元朝便自然具有极为重要的地位。

早在成吉思汗和蒙哥从欧洲回师东向，征战中原的时候，蒙古统治者就注意网络汉族知识分子或已严重汉化了的少数民族知识分子以为己用。像耶律楚材、元好问、郝经、郝枢、杨惟中等。蒙古人通过他们接触了儒学，从而有助于蒙古族的汉化。到了忽必烈建立元朝的时候，儒家学说一开始并没有受到怎样的重视，当时尽管赵复、姚枢、刘因、许衡等人大力倡导程朱理学，但并未立即被官方认可。只是由于这些汉族知识分子的极力鼓吹，元蒙统治者便顺理成章地进一步推行汉化，适度地尊重儒学，并具有一种相当自觉的意识。忽必烈本人对儒学大师尊礼有加，除了任命这些儒学大师一些相当重要的职位外，还欣然接受"儒教大尊师"的称号，并真诚地接受那些儒学知识分子向他传授儒家的"三纲五常"、"正心诚意"等治国平天下的道理。儒学的地位在元朝获得真正的确立，还是在仁宗的时候，即 1313 年设立的科举法，由此开始以经义取士，程朱理学才终于上升到官方意识形态的至高地位。

当然，在任命汉化知识分子参与统治的同时，元蒙统治者也曾格外注意对儒家思想的宣传与推广，逐步意识到孔孟之道有利于化民成俗。忽必烈即位以后，接受姚枢"立学校以育才"的建议，迅即任命许衡为国子祭酒，使贵族子弟接受儒家思想的教育；随后又增设蒙古国子监，以儒家文化教育蒙古贵族弟子。1313 年，在全国范围内实行科举考试制度，并规定中试者可选聘为官。这既增加了汉族知识分子的仕宦途径，也使得儒家思想在蒙古、色目人中进一步得到传播。1287 年，立国子监七品以上官员的子弟为生员，初一百二十人，后增至四百人。

国子监之外，元朝在各路府州县也普遍设立了学校；元朝的书院活动也很活跃。书院以讲授儒家思想为中心，或以儒学讲学相标榜。当时一些著名的理学家如吴澄、金履祥、许衡等都曾在这类书院中讲过学。南方的理学家在宋亡之后不愿出仕元朝，也大都退隐书院，以讲学为尚。对此，忽必烈不加制止反而予以引导，并由官府委任书院的山长或直讲，从而使书院在传播理学时，也能维护元朝的统治。

随着儒学在蒙古贵族中的传播，儒学经典开始大量的被译成蒙古族的语言，像《贞观政要》、《资治通鉴》、《大学衍义》等，当时都有蒙古语译本。文宗时，在大都建奎章阁学士院，以精通汉文化的翰林学士为奎章阁大学士，又设授经郎二员，讲授经学。凡此种种，不仅聚集了人才，而且有助于汉文经史和儒家思想在蒙古和色目官员中传播和发扬。

元蒙统治者所尊奉的儒学思想内容，大体说来不外乎是宋朝理学，尤其是程朱理学的思想内容。从当时科举考试的主要内容年，基本是从《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》四书中设问，而标准答案只能是朱熹的《四书章句》和《四书集注》。他如加试《诗经》，也用朱熹的注释本。加试《周易》，兼用程注及朱注。科举考试明文规定使用朱熹的注释，实自元朝始。这样一来，程朱理学便开始上升到官方学术的地位，思想文化界实际上完成了从经学向理学的重大转折，理学的独尊地

位开始确立。

元朝的重要理学家首推赵复和许衡。作为南方的儒士，赵复被元朝所俘。后经姚枢的救护，被送至燕京，遂居燕，讲学于太极书院，后隐居并终老于北方。赵复至燕，以所学教授学子，从学者百余人。并将所记程朱所著诸经传注，尽录以付姚枢，解决了南北之间因道路隔绝，不通载籍而带的困难，实际上他是将程朱理学传至北方的第一人。在其之前，蒙古人所接触的儒学只是从亡金儒士那里得到的章句之学，而赵复所传基本上是南方最新的学术，即程朱的理学宗旨。朱熹的学术思想之所以能在元朝立为官方学术，主要还是因为赵复的传播。至于他本人的思想见觉，由于史缺有间，不太明晰，大体似乎是主张简易，以直求文王、孔子之用心；主张以"人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"为君子之学，以得圣人之心，以止于王道，而不应孜孜于流俗之事功；以国难家仇，严华夷之辩，隐居不仕，独善其身。

赵复在元朝的影响颇大，尤其是他将所记程朱的诸经注释交付姚枢后，便使理学的传播有了明晰的线索可寻。姚枢退隐后，将赵复之学传授下来。北方儒士许衡、刘因、郝经等才得以阅读程朱的著作并进而研究之。

在当时，与许衡齐名的名儒有吴澄，人称"南吴北许"。吴澄是江西人，世代业儒，自幼用力于圣贤之学，直承宋代理学的端绪，自以朱熹学术的传承者自居。其学也更加精微，尤其是他的道统说，主张道之大原出于天，突出圣贤之传道本于天的思想。他还根据《周易》元亨利贞的说法，排列道统的历史顺序，表现了其儒学的正统思想。吴澄在儒家经学上的贡献，主要见于他所著的《五经纂言》，这部书"尽破传注穿凿，以发其蕴，条归纪叙，精明简洁，卓然成一家之言。"特别是其中的《三礼》研究，实是完成朱熹的未竟之业，将《礼记》重新分类编次，从而使流传千年之久的历来号称难读的《仪礼》之著得见大概，确为经学史的一大贡献。

与许衡齐名并同列为"元北方两大儒"的是刘因。他终生未仕，隐居乡野，授徒以终。初从国子司业砚弥坚习经学之章句，但不满章句的训诂疏释之学，以为圣人精义决不在于此。及得赵复所传宋儒周敦颐、邵雍、二程、张载、朱熹、吕祖谦等人的著作，深为折服，以为邵雍至大也；周敦颐圣精也；二程至正也；朱熹极其大，尽其精，而贯之以正也。遂转向理学，推崇邵雍和朱熹，极力发挥邵雍的象数学和观物思想。至于其理学思想，虽自谓上承朱熹，属于朱学的范畴，但他在服膺程朱理学的同时，并不严守门户，实也杂入陆九渊反求诸己、自求本心的思想因素。如言天道，则把自然与社会的发展变化归于天地之心，天地之心即理，认为由理而有世界万物和人的生命，由理产生伦理纲常。主张人欲化为天理，其方法是当求于己，无待于外。其在经学上的贡献是提出返求六经及与此相关的古无经史之分的见解，以为《诗经》、《尚书》、《春秋》原本是史，只是后来由圣人删定才变成大经大典，此种议论实开明清儒家学者论经史关系的端倪。他一方面看到理学的思想价值，另一方面也清楚地看到理学家易患穿凿附会的毛病，即往往脱离经典原义而发空论，故而主张读书必先传注而后疏释，疏释而后议论。肯定汉唐疏释的合理价值，并欲以此来纠正宋儒的空疏。

元朝著名的理学家除上述之外，还有郑玉和许谦。他们都是隐居不仕的儒家学者，思想及学术贡献也不尽相同。郑玉的理学思想与吴澄大体相同，折衷朱陆而又有点偏向于朱。他以《太极图说》和《西铭》作为学问的本原，以为《太极》之说是即理以明气；《西铭》之作是即气以明理。天地之大，人物之繁，无出理气的范围，故而二书之言虽约，但天地万物无不在其间，即以理气作为宇宙万物的本体。至于谈到朱陆之间的异同，郑玉认为，两家各有利弊，陆九渊之质高明，故好简易；朱

熹之质笃实，故好邃密。各因其质之所进，故所入之途不同。至于仁义道德等大的方面，两人似乎并无太大的差异。因此，郑玉主张调合朱陆，欲吸收陆九渊的简易之说，以补朱熹后学忽视力行的毛病。他说，朱熹之学是教人为学之常，陆九渊之说，是才高独得之妙。前者之流蔽是缺少力行的功夫而流于空谈；后者之流蔽是有点像佛教之谈空说妙，而不能尽致知之功。

许谦乃未熹后学，由黄干传至何基，又传至王柏，而由柏传金履祥至许谦。何、王、金、许四人又被《宋元学案》称为北山四先生，实为宋元之际金华学派的基本构成。何基从学于朱熹及门弟子黄干，得闻程朱学术之渊源，确守师说，是朱熹的忠实信徒。其宗旨是熟读《四书》，而《四书》又以朱熹的注释为主。以为朱熹的注释义理自足若添入诸家的思想，反而显得"缓散"。王柏与其师不同，好问难，不太盲从，对《尚书》、《诗经》、《大学》、《中庸》等儒家经典以及朱熹的解说，多有怀疑，并不以朱注为不可更易的定本。至于金履祥，对经史多有研究，也多有心得，毕生训释《尚书》，成《尚书表注》，搜集旧说，损益折衷，成一家之言。他如《大学》、《孟子》、《论语》等书，也对朱注多有核补。

至于许谦，则坚持朱熹门户，以为儒学传至朱熹已大体完备，他曾说，圣人之学以圣人为准的，然必得圣人之心而后可学圣人之事。圣人之心具在《四书》，而《四书》之义，备于朱熹。照他的说法，要理解圣人之心，最好的办法就是认认真真地读《四书》，故而被视为朱了学的正传。由于他长达四十年讲学于东阳，从学者千余人，对于推广和传播朱熹的学术思想功劳甚巨，在当时可与北方的理学大家许衡齐名，故有南北二许之称。死后被后世统治者极力褒扬，并被列为理学的正宗。所著《四书丛说》，以阐发朱熹学术思想为主旨，并用绘图的方式以明其说，在当时影响颇大。

综上所述，元朝儒学的基本特色，是以程朱理学为基本内容而又有所发展，在发展的同时，实际上是以陆九渊的心学去补充朱熹学术思想之不足。这样一来，元代理学便呈现出调和朱陆的倾向，为此后理学的发展提供了新的机会和可能。因此，元代理学虽然没有多少的新思想贡献，但其在理学史、儒学史上的转折意义却值得重视。

明代心学的崛起

朱元璋建立明朝之后，出于现实政治的需要，深知夺天下可以马上得之，但治天下则必须依靠儒家思想和知识分子，于是他对孔子顶礼膜拜，尊礼有加，不仅下令全国祭祀孔子，由各级各类学校将孔子的道理普及化，强调治国以教化为先，教化以学校为本；而且自己身体力行，每于宫中无事，便取孔子之言观之。于是在明王朝建国之初，便出现了盛况空前的尊崇儒家学说的思潮。

理学的官学化及其式微

朱元璋尊崇儒家思想的内容，只是程朱理学。早在洪武三年，朱元璋就下令在科举制度的乡试、会试中，一律采用程朱一派理学家对儒家经典的标准注本，竭力提高程朱理学在官方学说中的地位，致使程朱理学出现前所未有的盛况。正如陈确所说，"世儒习气，敢于诬孔孟，必不敢非程朱！"永乐年间，明统治者接受儒家学者的建议，下令由官方出面，编修有关程朱理学的著作，由此开启官修理学书籍的先声。1415 年，由明成祖亲自主持和作序，由胡广、杨荣等人具体负责的《五经大全》、《四书大全》、《性理大全》开始编修，这明显示标志着程朱理学官学化的完成和确立。此后一个相当长的时期，尽废古注

释不用，程朱理学不仅成为明朝八股取士的唯一学术根据，而且成为牢笼天下人心的唯一凭借。

程朱理学的官学化一方面提高了理学的地位，有助于统治者利用程朱理学进行政治统治；然而另一方面，这种官学化的过程，对于儒家思想的发展实际上是弊大于利。因为任何思想一旦定于一尊，都势必导致其活力的减弱和式微。其最突出的表现，便是当时的学者不仅缺少思想的创造，而且在学术上也极少创新，划地为牢，一依程朱的范围。如明初名儒宋濂、方孝孺、曹端、薛瑄、吴与弼、胡居仁等，虽然名气颇大，但其思想和学术贡献却极少。

在上述诸名儒中，宋濂是宋元以来金华朱学的传人，是元明易代之际承前启后的大理学家，其学以程朱理学为宗。他对明初礼乐制度的制定起过相当大的作用，其理学思想也对后来影响甚巨，是有明三百年首倡"钟吕之音"的人物。然而如果对其思想进行分析，可见其独特的贡献殊少。

方孝孺是宋濂的学生，其思想见解上承宋濂，而实出于朱熹。他一方面遵从朱学博学致知的功夫，同时又主张践履笃实。强调学问要和事功、践履结合起来，主张齐家治国之本，而齐家又以《周礼》中的宗法制为遗典大法，企图以《周礼》的模式来改造现实社会。在对待佛教与道教的态度上，他与宋濂稍有不同。宋濂出入于二教，方孝孺则以二教为叛道者，公开声言要驱逐佛教，有"持守之严，刚大之气，与紫阳真相仲伯，故为有明之学祖也"的声誉。

曹端与方孝孺同时而稍后，是明初北方一大儒，其学术为明初理学之冠。他毕生专心性理，躬行实践，倡明儒学，排斥佛教与道教。他读宋儒《太极图》、《通书》、《西铭》等书，深叹"道在是矣"。遂笃志研究，用力极深。他所说的太极，就是理。理是万物之原，是万物的主宰。理与气的关系，是理驭气，而不是朱熹所说的"理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入。"

继曹端而起的是薛瑄。薛瑄开北方"河东之学"，门徒遍布山西、河南、关陇一带，蔚为北方朱学之大宗。薛瑄为学，一主程朱，注重恭行。在他看来，儒家学术发展到朱熹，"斯道已大明，无烦著作，直须恭行而已。"认为《四书》、《五经》，周程张朱之书，已将道理说得很明白，道统正传全在于是，舍此而他学，哪里还有什么学问可言呢？正是由于他恪守宋儒的学说原则，故而被清儒视为朱学之正宗。其学以复性为宗，强调为学只要知复性而已，所谓学实际上只是学天理人伦，"天地万物，惟性字一字括尽"，并留有"七十六年无一事，此心始觉天通"的哲理诗名句。至于其复性的方法，主要强调朱熹的下学功夫，以为性非特具于心者为是，凡耳目口鼻手足动静之理皆是也。因此功夫之要不在于体会那些天理，而是要在平常的凡事中加以体现。

与薛瑄同时并为明初朱学大家的还有吴与弼。吴像薛瑄一样一依宋人成说，其不同在于薛瑄主下学功夫，而吴则寻向上功夫。他认为，圣贤所言、所行，无非是存天理，去人欲。因此，要学圣贤，就不能舍此而他求。故此，他格外强调以身心的修养去变化人的气质。其方法，就是去读圣贤的书，去体会圣贤的遗言，如有不合，则当下克己复礼的功夫，务使此心湛然虚明，固有之仁义礼智不为外物所胜。这样，即便当不成圣贤，那么应事也可以最大限度减少失误。其言心，则以知觉而与理为二；言功夫，则静时存养，动时省察。由于他提倡静中体验，兼采朱陆之长。故而其学传陈白沙（献章），反而背叛了朱学而开启王阳明心学之先河，这似乎也意味着朱学的式微与心学的崛起。

吴与弼的弟子有陈献章和胡居仁。胡居仁虽为吴之弟子，但其学似乎较乃师更为纯正，他既不满于陆九渊，也不满于陈献章。对

于前者指为空虚近禅，对于后者，则视为流于黄老。故而被《明史》视为是明初诸儒中守朱学之最纯者。在理气问题上，他以为理是气之主，气是理之具，宇宙六只有实理流行。其学以忠信为先，以求放心为要。而最为关键的一点则是如何持敬的问题。他说："圣贤功夫虽多，莫切要如敬字。敬有自畏慎底意思，敬有肃然自整顿底意思，敬有卓然精明底意思，敬有湛然纯一底意思"；"敬为存养之道，贯彻始终"。在心与理的问题上，胡居仁提出"心与理一"的观点，以为心理不相离，心存则理自在，心放则理也失；理明则心必明，心明则理也著。故而主张"存心穷理，交致其功"。至于穷理的方法，在他看来则不止一端，或在读书上得之，或在讲论上得之，或在思虑上得之，或在行事上得之。

统观明初的理学，这些理学家虽然恪守程朱的遗规，但也同时继续了元朝儒家学者已开启的朱陆合流的倾向，自觉或不自觉地采纳了一些陆学的观点，以完善程朱理学之不足。

阴阳学：心学之集大成者

大约到了明朝的中期，明代的帝王已远没有当年朱元璋的那种气象和勤政精神，他们除了知道整天过着荒淫无耻的生活外，对于国家政事久已无心过问。国家大事落到了奸人和宦官们的手中。而且，随着资本主义生产关系开始萌芽，中国人的人际关系也开始发生相当重要的变化，人心不古，崇尚奢靡，公开追求物质享受。尤其是在东南沿海商品经济比较发达的地区，这种情况尤为突出，于是一股强烈要求摆脱儒家思想传统的束缚，要求个人意志自由展开的思潮便油然而生，不可遏制。

在当时，正在行时的程朱理学虽然势力强大，深得官方的青睐，但由于其思想体系本身的局限性，使其根本无法提此重任。尤其是程朱理学的格物致知、格物穷理思想方法的支离破碎的特征，更使为数众多焦灼于现实的知识分子对其失望和望而生畏。他们渴望获得一种能够迅速解决社会问题的良方，于是便自觉或不自觉地抛弃程朱理学，而向陆九渊的心学靠拢。

从思想史的角度看，最先有意放弃程朱理学，向陆九渊心学靠拢的是陈献章。自从他倡导涵养心性，静养"端倪"之说开始，明代的儒学思想便明显地划分为前后两个阶段。他既是明代复兴陆九渊心学的第一人，也是明代心学尤其是王阳明心学的先躯者。其学总的来说，是以自然为宗，以虚为基本，以静为门户，以自归旨，并以自得之旨教人。他的所谓自得，即"舍彼之繁，求吾之约"，"然后见吾此心之体隐然呈露"。换言之，自得即求之吾心。于是陈献章的心学便自然的是以心为本体，以静坐求心为其基本方法。

陈献章心学思想的直接传承者是其及门弟子湛若水。湛若水与王阳明同时讲学，而又各自自立门户，在明代心学的发展史上都具有相当大的影响力。从思想资源的凭借来说，陈献章是继承陆九渊而又有所发挥，并将陆九渊的思想尤其是其主静的思想上推到周敦颐和二程兄弟。其发挥所在则是根据自己对儒家经典的理解，甚至是对释老学说的体会和吸收，因而具有明显的开山性质。湛若水则稍不然，他的思想基本上是承袭陈献章的。他所提出的"随处体认天理"的修养方法，便被陈献章嘉许为是以自然为宗，达到圣贤境界的可靠途径。陈献章对他说："日用间随处体认天理，着此一鞭，何患不到古人佳处也"；"此学以自然为宗者也。……自然之乐，乃真乐也。宇宙间复有何事？"由此可见，湛若水正是把陈献章的自然自得之道，演化为随处体认天理的修养。只是湛若水也不同意陈献章"舍书册，弃人事"而单纯习静的修养功夫，以为此种方法必将流于禅学。他认为，

体认天理只能作为动静合一、体用一致的方法。并由此进一步提出"勿助勿忘"以作为体认天理时所应维持的心理状态。这是对陈献章以自然为宗思想的发展。同时,由于他以体认天理解释格物,这自然与王阳明以致良知为格物的说法发生分歧。他斥王阳明的格物为"正念头"之说,并批评王阳明指"腔子里"而为心。以为王阳明的格物说有"不敢信者四",而自信他自己的格物说有"可采者五"。

在明代儒家思想史上,湛、王二人各立门户、相互对立是本然事实。但是这样说,也并不意味着他们之间真的视若仇敌。事实上,他们二人的个人关系非常好,思想上也有许多相同和相互吸收之处。他们的弟子或学于湛,而卒业于王;或学于王,而卒业于湛。对于湛若水,王阳明曾经评价道:"吾与甘泉有意之所在不言而会,论之所及不约而同,期于斯道,毙而后已者";"予之资于甘泉多矣。"对于王阳明,湛若水也有评价:"阳明公初主格物之说,后主良知之说 ,甘泉子一主随处体认天理之说,然皆对贤宗旨也。而人或舍其精义,各滞执于语言,盖失之矣。故甘泉子尝为之语曰:'良知必用天理,天理莫非良知'。以言其交用则同也。"由此可见,二人的交情不仅深厚,其思想宗旨的互补性也极强。

王阳明系浙江余姚人,本名守仁,字伯安,曾筑室阳明洞中攻读、讲学,故世称"阳明先生"。他早年因反对宦官刘瑾专权,被贬为贵州龙场驿丞。其后任职江西,因镇压赣南农民起义及平定宁王这乱有功,而官至南京兵部尚书,卒谥文成。他是明代著名的哲学家、教育家,继承和发展了陆九渊的学说,创立了阳明学派,在中国儒学史上影响甚大。王阳明一生的活动,主要集中在两个方面,一是"破山中贼",一是"破心中贼"。前者谓其镇压农民起义的事功方面,后者谓其建立心学理论体系,以"辅君"、"淑民"为根本目的,自以为在一定程度上有助于挽救明王朝的统治危机。

(一) 王阳明的思想历程及其学理资源

就其思想历程看,王阳明在为学的初期并不是反对理学,崇尚心学。而是从程朱理学的阵营中走出来的一位思想家。黄宗羲在谈到王阳明的学术路程时明确指出其学经历了一个"三变"的过程。起初,他泛滥于词章之学,继而他遍读朱熹之书,循序格物,顾物理吾心,终判为二,无所得入。于是出入于佛老者久之,也无所得。及至在贵州龙场驿处于困顿的环境下,穷荒无书,日绎旧闻,方动心忍性。因念圣人处此更有何道?于是突然悟出格物致知之旨,悟出圣从之道的基本要旨在于吾性自足,不假外求。只需自求诸心,而不需求诸物。于是喟然叹曰:"道在是矣。"此即所谓"龙场悟道"。它标志着王阳明舍弃程朱,归心于陆九渊,以及其心学思想的基本形成。

在王阳明学术历程的第二阶段,他尽去枝叶,一意本原,以默坐澄心为学的。有未发之中,始能有发而中节之和,视听言动,大率以收敛为主。发散是不得已。再而专提致良知,以良知为未发、已发,收敛与发散,动与静,知与行合一。在此阶段,默不假坐,心不待澄,不习不虑,出之自有天则。其为教,专以致良知为主,以为儒学发展到北宋周敦颐、二程之后,只有陆九渊的思想简易直捷,有以接孟子之传 。而朱熹的那些《四书集注》、《或问》等,乃是朱熹中年未定之说。于是学者翕然从之,世遂有"阳明学"的提法。

阳明学术的第三阶段是其居越之后,此时期的基本特点是所操益熟,所得益化,时时知是知非,时时无是无非,开口即得本心,更无假借凑泊,如赤日当空而万象必照,达到出神入化的境地。

至于王阳明心学的学理资源,从上所述不难看出主要是出于自得,而非出于师传。他既没有对陆九渊的著作进行过系统研究,也没有从学理上对朱熹的学说进行清算,而

是因为其龙场独特的生命环境和生命体验使他突然领悟到儒家思想的真谛决不在于那些书本中的学问,而是发自内心的一种感受和体验。这是王阳明思想体系之学理资源的独特处。

当然,这样说并不意味着完全否认王阳明思想对先前思想资源的继承性。事实上,他虽然在龙场悟道出于自得,但统观其思想脉络,其继承性也并非不明显。一是直接有得于陆九渊。他在《象山文集序》中极力称赞陆九渊的学说简易直截,有以接孟子之传,认为陆九渊倡导的"必求诸心"的心学,是继承了儒家孔孟之学"精一"之说的传统。在对朱陆之争的评估上,王阳明竭力为陆九渊辩诬,以为象山之学辩义利之分,立大体,求放心,以示后学笃实为己之道,其功岂可以禅学去比附之?岂可以禅学尽诬之?据此可见,王阳明之所以竭力为陆学辩诬,主要是因为他对朱子格物之说的支离极为不满,转而倾向于陆九渊简捷明了的心学。

王阳明心学的学理资源的第二个方面,是受到陈献章和湛若水思想的深刻影响。如前所说,湛若水与王阳明生于同一时期,共同倡导心学,他们之间的私人关系也相当不错。王阳明曾说过:"予求友于天下,三十年来,未见此人。"湛若水也说:"某平生与阳明公同志,他年当同作一传矣。"他们二人为学虽各有宗旨,但在倡导心学、主张自得方面则是相当一致的。至于王阳明与陈献章之间的关系,王阳明几乎从不愿意提及,但是如果从其思想的内在理路看,毫无疑问王阳明的思想与陈献章的思想有极其多的相似性和相近性。王阳明受到陈献章的深刻影响是显而易见的。真实的情况可能像顾宪成所说的那样:"阳明目空千古,直是不数白沙,故生平并无一语及之。"

影响王阳明心学成立的第三个方面,是其对儒家思想资源的继承和发展,以及对佛老之学的吸收。王阳明讲心、讲性、讲良知、讲仁、讲诚、讲修齐治平、讲万物一体等等,实际上多得之于传统儒学的基本概念。尤其值得强调的是,作为其思想体系基本框架的所谓良知、良能、诚意、明德、亲民等等范畴,基本上都来自《孟子》和《大学》。至于他所强调的万物一体,不仅继承了先秦早期儒学尤其是孔子的仁学思想、孟子的"万物皆备于我"的思想,而且吸收、融合了张载的《西铭》、程颢《识仁篇》的主要内容。这是王阳明之所以成为儒家学者的主要方面。然而从另一方面看,王阳明之所以成为王阳明,还在于他在继承和发展传统儒家思想的同时,并不局限于儒家思想的基本框架,而是适度吸收了传统儒家学者不愿或不敢吸收的佛老思想。他早年曾真诚地学过佛学,对佛教的思想不仅不陌生,而且有着相当的理解,并表现出合儒释于一炉的明显倾向。他说:"释氏之说,亦自有同于吾儒,而不害其为异者,惟在于几微毫忽之间而已,亦何必讳于其同,而遂不敢以言;狃于其异,而遂不以察之乎?"在他看来,不必过于关注儒佛之间的异同,而是要求其是者而学焉。这样一来,他便能很坦然地吸收佛学的思想因素。对于道教,王阳明也基本上作如是观。

影响阳明学术发展的最后一点是其对朱子学的信仰与背叛。如果从其思想发展的大致线索看,他在早年对朱子学确实是下过一番功夫,有过相当的理解。然而由于其思想的批判特征,使其并没有沿着朱子学的路线继续前进,而是站在朱子学的反面去批评朱熹。不过也正是在这一批评过程中,王阳明无可避免地要吸收朱子思想的某些合理要素,因为如果彻底否定朱子学的价值,那实际上也不是王阳明这种开创新学派的大思想家的必然风格。王阳明在继承陆九渊心学资源的同时,其思想体系中也不可避免地留存有若干朱子学的因素。如陆九渊不讲理气,少讲心性情之间的关系,而这些王阳明却从不回避,大讲特讲,显然其学理资源也或多或少

地采自朱熹的思想。

（二）　王阳明的思想体系

阳明思想体系的核心是“致良知”。它包括心即理、知行合一、致良知，以及万物一体之仁等几个方面。而其思想体系的基点和出发点则建立在对朱熹格物致知说的批判上面。

王阳明对格物致知说的批判主要在这样两个方面：一是从道德修养的角度批判其理论的内在矛盾；一是从朱熹身后的影响来批判格物致知说的“学术之弊”。从前一个方面看，由于王阳明年轻时期曾一度笃信朱学的格物说，然而当他用这种方法去进行个人的道德修养时，便发现无论是即物去穷理，还是循序而读书，都只能是“物理吾心，终若判而为二”，并不足以解决个人的道德修养问题。因而他对朱熹的格物致知说便产生了深深的怀疑。其《传习录》下说：“先儒解格物为格天下之物。天下之物如何格得？且谓一草一木亦皆有理，今如何去格？纵格得草木来，如何反来诚得自家意？”在他看来，朱子训格物致知为即物穷理，欲以格天下之物而达诚自家意的目的，显然是徒劳的。因为其格的后果只会析心与理为二，使主观之心与客观之理不能统一。至于后一个方面，王阳明认为，由于朱熹主张问学致知而不注重身心修养，遂造成其后学在道德修养方面的知行脱离，以为必先知了，然后能行。这种支离割裂的学术之弊必然给现存的社会秩序带来危害，有以学术杀天下的危险。

鉴于朱学格物致知的教训，王阳明主张心即理，并据此提出知行合一的口号，决心创立良知之学，从而用一种注重身心修养的学说来取代朱熹沉溺词章、务外遗内、博而寡要、支离决裂的格物致知说。他对格物的解释是，“格物者，格其心之物也，格其意之物也，格其知之物也。正心者，正其物之心也；诚意者，诚其物之意也；致知者，致其物之知也。此岂有内外彼此之分哉？”在他看来，格物没有内外彼此之分，因此格物是格心之物，是去其心之不正，以全其本体之正。这样，王阳明的格物便不是朱熹即物穷理的求知方法，而更偏重于为善去恶的内心涵养，从而使格物与致良知完全吻合起来。这种新的格物说，正包括了他的所谓心即理、知行合一，以及致良知的心学观点。所谓心即理，在王阳明看来，就是不能像朱熹那样将心与理分而为二，从而导致知与行、学问与修养的分离。为此，他继承和发挥了陆九渊的心即理的思想，以为宇宙万物的规律皆归于吾心判断的范畴，并由此说明进行道德修养只要求之于心，于心上下功夫就够了。

知行问题是中国哲学中一个相当古老的问题。但知与行的先后及难易问题则是中国哲学家一直未能很好解决的问题。对于这个问题，王阳明的基本立场是主张知行合一。其大概意思是，知行同一于心之本体，知行是同一个功夫，知行合一并进不可分离等等。具体说来，他认为，知则必行，不行不足谓之知；真知则必行，不行终非真知；知不限于思想，行不限于行动，知行同是心的两个方面，即知即行。至于其知行合一的目的，据王阳明自己说，一是为吃紧救弊而发，一是为了论证知行本体本来如此。也就是说，知行合一说的核心内容是知行本体合一，重点在于强调行。知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。至于这里的行，虽然含有社会实践的意义，但说到底只是中国传统社会的道德践履，是专指一种所谓克己功夫。在这一点上，王阳明与朱熹并没有什么根本性的不同。他们都是要求去人欲而存天理，只是在方法与手段上，朱熹更多地强调以知识的增 进为学圣人的基本途径，而王阳明则以为不必在曾进知识上下功夫。在他看来，学问思辩都是行，不徒朱熹所说的由问学而达到致知的一条途径，而应该包括陆九渊所强调的尊德性、重实行的修养方法。由此可见，王阳明的知行合一说，实际上是朱陆学说

的折中与调和。

良知的说法来源于《孟子》,其含义是指一种"不虑而知"的知赋道德观念。王阳明对此加以发挥,并引进《大学》中的"致"字,《大家》说:"致知在格物";"格物而后知至"。据此,王阳明提出致良知的主张,以为良知即是天理,从而进一步要求人们首先认识和恢复内心所固有的天理,并由此推及自己的良知于事事物物,那么事事物物皆得其天理矣。即把自己的一切行为和活动都纳入中国传统社会道德规范的轨道。其要点包括:第一,良知即是天理。在孟子那里,良知本是一种先验的道德观念,是指恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心,而王阳明对此则作了本体方面的发挥,以为吾心之良知,即所谓天理。把先验的道德良知视为代表世界本原的天理,因而良知便成为人人心中不假外求的道德本原。在王阳明看来,良知是是非之心、好恶之心,是判断是非的唯一标准;良知人人俱在,自圣人以至愚人,无不相同;人人同具良知,人人有个判断是非善恶的自家标准。因此,他强调,良知就是人人所具有的"心之本体",它先验地存在于人们的心中,人们依良知而行便会产生正确的道德行为,故而无需向外寻求道德行为的来源。第二,良知是心之本体。在王阳明看来,良知天理在人们的心中,天理的昭明灵觉就是人心之虚明灵觉。通过它,人们便能很自然地感觉或判断出人的行为的善恶是非,从而推动良知,并使它充分发挥自己的机能,以善念支配人的道德行为的过程,此即致良知的功夫。由此可见,王阳明的致良知的学说,充分强调了良知在道德修养中去恶为善的主观能动作用,并使之成为支配人的道德行为的精神本体。第三,对朱熹格物致知说的改造。朱熹的格物致知说强调知识在人的道德修养过程中的作用,忽视了人心在此一过程中的能动功能。对于朱学的这一内在缺欠,陆九渊曾经表示过严重不满,以为朱学的这一原则实在是支离破碎,并由此而提出自己的新的解释。王阳明在这一问题上,基本是接着陆九渊的思想继续前进,如果说有所不同的话,那就是他对朱熹反复强调的格物致知进行了一番新的解释,即将"物"解为"事",将"格"解为"正"。这样"格物"便是在意念发动处的件件事情中为善去恶,避开主观意念中恶的认识,接近善的直接感觉。他以为这样的格物便可避免"务外遗内"之弊,杜绝"支离破碎"之病。以这种格物说解释《大学》的致知在格物,在意念的发动处为善去恶,不欺骗良知的感觉,这就是诚意。

因此可以说,王阳明的致知格物其实就是穷究吾心之良知。从而把《大学》的实践道德思想转变自己的"格物致良知"的道德修养论。

万物一体之仁说,是与王阳明的"明德、亲民"说相联系和相贯通的;是他把致良知的哲学扩展到社会政治层面,并与《大学》的政治伦理学说结合在一起而成的。他的万物一体之仁说的意义,在于强调天地万物以人为中心,人心便是天地鬼神的主宰,人的良知也是草木瓦石的良知。按照他的这个说法,圣人之心便应以天下万物为一体,每一个都应将自己的良知是非推广到天下,如此便能救社会于水火之中。

(三) 王学的传播与分化

王阳明是宋明时期与示熹、陆九渊等人齐名的儒学大家,他继承和发展了陆九渊的心学思想,在宋明理学中形成了陆王学术流派,在明中、后期的思想界曾经风靡一时,一度取代了程朱理学的地位,左右中国思想界长达百年之久。此外,他不仅对中国近代历史进程产生不小影响,而且传至日本,形成日本的阳明学,在日本的历史尤其是日本近代历史进程中发挥过相当重要的作用。

阳明死后,其学一度受到排斥,其思想也一度受到攻击,但是由于其弟子的不懈努力,其学依然风行天下,辉煌一时,而其时谨守程

朱藩篱者，几复无人，可见阳明学的势力影响之大。至于阳明后学，据《明儒学案》所列，计有浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州等七个学案。其他受王学影响，并以其为宗者也不在少数。

浙江是王阳明的家乡，因而所谓浙中学派实际上受到王阳明的直接影响。这一派的主要弟子有王畿、线德洪，以及徐爱等。徐爱是王阳明的妹夫，也是王阳明最早的及门弟子。他初闻王学，以为和先儒的传统解说有出入，惊异不定，觉得无从下手。既而深入进去，并反身实践，始信王学为孔门之嫡传，由是而成为笃信王学之第一人。王阳明也称他为自己门下之颜渊。他在王学门下的实际地位，也确实有与颜渊相似之处，一是他去世较早，未及得闻王阳明的致良知之说；一是他笃信实践，虽得王学之真，但在理论上却极少发明。他曾根据王阳明讲解《大学》的基本宗旨，编成王阳明最主要的著作《传习录》。徐爱为学的特点在于强调涵养、省察、克治、收放心，以培养心之体。他认为，学者之患在于好名，只有去私才能宜于物。他说："心德者，人之根源也，而不可少缓；文章名业者，人之枝叶也，面晨所汲汲"；"夫人所以不宜于物者，私害之也。"

与徐爱的情况稍有不同，王畿师从王阳明的时间比较长，后且在吴、楚、闽、越、江、浙一带讲学长达四十年，专心传播王学。所至之处，听者云集，影响极大，莫不以其为王学之宗主。他为学主张大彻大悟，以无念为宗，将儒学的宗旨归为虚寂，具有融合儒释道的思想倾向。其学最值得称说者，是他与钱德洪关于王阳明四句教的一番争论。王的四句教是"无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。"嘉靖六年(1527)九月，王阳明将赴广西，临行前的一天晚上，王畿与钱德洪就这四句话的不同理解发生争议。王畿认为，心、意、知、物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，则意、知、物俱是无善无恶；若说总有善恶，毕竟心体还有善恶在。为此，他强调王学之四句教纯系"权法，未可执定"，并由此进一步提出"四无"说，以为为学需"悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无无恶之知，物即是无善无恶之物"。主张从先天心体上立根，断言良知一点虚明，便是作圣之机。时时保住此一点虚明，便是致知。由此把王阳明的良知进一步引向禅学。

对于王畿的解释，钱德洪当然无法赞成。他认为，王学的四句教是"定本，不可移易"。因为心体原是无善无恶的，但人有习心，意念上便有善恶在，格物、致知、诚意、正心、修身，正是复那性体的功夫，两人争论不休，遂请王阳明详加解释。王的解释是，"二人之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种。利根之人，直从本原上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中；利根之人一悟本体即是功夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中(王畿)之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道；若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。"由于此段话说在越城之天泉桥上，故史称"天泉证道"。

至于钱德洪，也是王阳明的一个著名弟子。其学术思想除了上述与王畿的争论外，主要是阐释王学的一些基本精神。他认为，充塞天地之间者，只是此一良知。天只此知之虚明，地只此知之凝聚，鬼神只此知之妙用，四时日月只此知之流行，人与万物只此知之合散，而人只此知之精粹也。其学以收敛为主，注重于事物上实心磨练，主张在诚意之中求正心之功，忆以求悟，而不切乎民彝物则之常。曾说："著衣吃饭，即是尽心至命之功。"其学宗旨与王畿从心体上顿悟明显不同。

王学浙中学派的另一重要传人是黄绾。黄绾早年师从谢铎，刻苦自修，宗程朱理学，后笃信王阳明良知之说，以为简捷直接，圣学无疑，遂以阳明为师，称门弟子。然而到了晚年，又背叛王学，以为王学是禅学，其空虚之蔽，误人非细。于是对王学持严厉的批评态度。他从天性人情之真出发，反对王阳明去欲去七情的说法，认为情与欲皆不能去，因为人之有喜怒哀乐之情是自然的，故而只能使情的发挥得其正，而不能强去之。他又反对正其义不谋其利的传统思想，主张圣人之学既要探讨义利如何统一，又要研究人之情如何得其正。他的基本观点是利义并重，二者皆不可轻。“利不可轻矣，然有义存焉。”因此从黄绾的思想倾向里，不仅透露出王学乃至整个宋明理学的危机，而且预示着与心学、理学相对待的经世致用之学的勃兴。

王阳明的思想影响除了在他的家乡形成势力巨大的浙中学派外，还在他长期做官讲学的江右（即江西）地区形成了颇有势力的江右学派。江右学派的主要代表有邹守益、聂豹、罗洪先等。他们因坚持王学致良知的正统观念，往往被视为王学的正宗。

邹守益的从学经历与黄绾差不多，也是先宗程朱，后师阳明。只是后来他并没有像黄绾那样背叛王学，而是谨守王学传统。故而黄宗羲称其能推原阳明未尽之旨而不失其传者。其学以主敬为根本特色，以为“圣门要旨，只在修己以敬。敬也者，良知之精明而不杂以尘俗也。”修己以敬，就是戒慎恐惧，常精常明，不为物欲所障蔽。“一有障蔽，便与扫除，雷厉风行，复见本体。”他主张“寂感无二时，体用无二界，如称名与字。然称名而字在其中，称字而名在基中”，反对分知为内，物为外；知为寂，物为感，动静有二时，体用有二界的观点。认为这分明是破裂心体，是害道。在谈到良知问题时，邹守益认为，良知虚灵，昼夜不息，与天同运，与川同流。以独知为良知，以戒惧慎独为致良知的主要修养方法，并尽力身体力行，可谓有功师门不少。

聂豹原本并不是王阳明的弟子，他只是在研究了王阳明的学说，并与之辩难之后，才开始信服其学说，并在阳明死后始称阳明之弟子。聂豹之学以主“归寂”为根本特色。据《明儒学案》卷十七：“先生之学，狱中闲久静极，忽见此心真体，光明莹彻，万物皆备，乃喜曰：‘此未法之中也，守是不失，天下之理皆从此出矣。’及出，与来学立静坐法，使之归寂以通感，执体以应用。”以为良知是未发之中、廓然大公的本体之说乃是王阳明所谓致良知思想的精髓。故而主张求学要自其主乎内之寂然者求之，使之寂而常定。以为养本体是动静无心、内外两忘的涵养功夫。对聂豹的归寂说，王畿等人坚决反对，纷纷指责他与师门有背，类似于禅学之语。

在当时，只有罗洪先赞成聂豹的归寂说。罗洪先认为，聂豹所言，真是霹雳手段，许多英雄瞒昧，被他一口道着，如康庄大道，更无可疑。至于罗洪先个人的学术思想倾向，则有一复杂的演变过程。他始致力于践履，中归于寂静，晚年才彻悟于仁体。开始认为知善知恶即是良知，依此行之即是致知。后来体会到，如果中无所主，善恶交杂，而依此行之，岂能无乖戾于既发之后，能顺应于事物之来？因此，必须经过枯槁寂寞之后，消除一切杂念，使天理炯然。这就是他的以“收摄保聚”为功夫的主静说。

在江右学派中，另一重要学者是欧阳德。他青年时代师从王阳明，服膺致良知之学。以良知为世界的本原，由良知产生万事万物。“夫人神发为知，五性（即喜怒哀乐视听言动等）感动而万事出”；“视听言动之外，更有何物”？进而他反对罗钦顺斥陆王以知觉为性，强调良知与知觉、良知与意的区别，认为视听言动皆知觉，不全是善；意有妄意、私意，有善恶。知觉和意不可谓之性、理，知觉与良知，名同而实异。在动静关系上，欧阳德主张良知无动无静，认为学贵循其良知而动静两忘，

然后为得。对于格物致知，虽认为离事物则无知可致，但主张践形然后可以尽性。

阳明后学除了上述浙中学派、江右学派的几个代表人物外，真正在当时产生极大影响的，还要数泰州学派。泰州学派的创始人是王阳明的高足王艮。王艮出身灶丁，家贫不能竟学，后师从王阳明，颇得阳明思想的精髓，然往往驾师说之上，持论益高远，出入于释道二教。王艮的学术特征是发是姓日用之学，讲说儒家经书时颇多自己的独到心得，不拘泥于传统的传注。他的传道与传统儒者一直囿于知识分子的小范围中明显不同，而主要是面向下层民众说法，即所谓"入山林求会隐逸，至市井启发愚蒙。"鉴于这种特殊的传道对象，王艮在发挥阳明的学说时，更注意结合百姓的实际情况而发议论。他认为，天地万物一体，人性之体就是天性之体。天性之体是活泼泼的，如鸢飞鱼跃。因此，人性也就不假安排，而是顺着天性去做就是了。无为其所不为，无欲其所不欲，只是致良知便了。至于他所说的良知，也只是百姓日用。他说："圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆是异端。"这样，王艮便自然地将原本神圣的儒家道学的外衣扯了下来，使之成为愚夫愚妇能知能行者。也正是从这个意义上说，王艮的学说不仅预示着宋明理学危机的加深和崩溃，而且其思想体系中确实闪耀着某些近代理性因素的火花。当然，这些因素已一乃师王阳明的思想相差甚远。

王艮死后，其子王襞继承其讲席。其学以不犯手为妙，即一切听任自然，所谓鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，"至道无其蕴矣"。他强调，"学者所以全其乐者也，不乐则非学矣"。

从传学系统看，王艮之学除了传其子之外，其弟子尚有林春、徐樾。其子的弟子有韩贞、李贽。徐樾的弟子有赵贞吉、颜均。颜均的弟子有何心隐、罗汝芳。在这些众多的及门及三传、四传弟子中，像李贽、颜均、何心隐等人均具有极强的叛逆性格和异端思想，故而他们的学术传承系统虽仍属于王学一系，但其思想资源自非王学一孤立的系统，而是具有似儒、似道、似禅，亦儒、亦道、亦禅的复杂特征。实际上是晚明特殊社会背景下一股强劲的异端思潮。

这股异端思潮当然在阳明学说的本身即已存在，然而真正形成一股有影响的势力，无疑是在他这些弟子所处的时期。他的三传弟子颜均，为学力主一任自然，宣称性如明珠，原无尘埃，有何睹闻？著何戒惧？平时只是率性所行，纯任自然，便谓之道。并公开批评说，凡先儒见闻，道理格式，皆足以障道。这无异是向儒学所称道的先圣先贤公开挑战。

颜均的弟子何心隐（即梁汝元）走得更远。他以《大学》先齐家的观念为原则，建立"萃和堂"以合族，"身理一族之政，冠婚丧祭赋役，一切通其有无"，颇具有乌托帮的意味。而且，他竭力反对宋儒的无欲主张，以为人心不能无欲，寡欲则可，无欲则不可。

颜均的另一个弟子罗汝芳，其学主要以赤子良心、不学不虑为的，以天地万物同体、彻形骸、忘物我为大。纯任自然，当下现成。解缆放船，顺风张棹，无之是非。一洗理学肤浅套括之气，当下便有受用。其不受传统束缚的叛逆性格跃然纸上。

罗汝芳的弟子有周汝登。其教人重在此心之自得和当下承当。宣称此心一刻自得便是一刻圣贤，一日自得便是一日圣贤，常常如是便是终身圣贤。强调当下受用得着，以为这是学问的下落去处；如果只是悬空说去，便是无下落。其学具有浓厚的禅学特征，其主观意图似也有意会通儒释。

在王学后学尤其是泰州学派的传人中，最具有异端性格和叛逆精神的还要数李贽。他实是泰州后学中的"异端之龙"，因而被当最高统治者视为"敢倡乱道，惑世诬民"的洪水猛兽，并下令逮捕入狱，将其迫害致死。

李贽的叛逆性格主要体现在对宋明理学

正统的批判上。他从阳明心学的一些基本原则出发，竭力反对宋明理学家的道德说教和神秘主义。他认为，宋明理学家所推崇的孔子已远不是历史上的真实的孔子，真实的孔子是人，而不是神。真实的孔子人人可学，而被宋明理学家神秘化了的孔圣人，则不可学，也不必学。因此，他竭力反对以孔子之是非为是非，反对对孔子不切实际的迷信。对于儒家的那些典籍，李贽认为，多半并不出于那些圣人之口，因而并不能作为"万世之至论"，而应根据这些话语的具体背景进行研究和分析。故此他坚决反对宋明理学家假借圣人的语言以治人的把戏。他称这些理学家为假道学，为"穿窬之盗"，为欺世盗名者。他们阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘。既可恶、可恨，甚切可杀、可剐。由此可见，李贽对那些假道学家是如何的憎恨。

李贽对假道学的憎恨，按理说并没有涉及到儒学的整体和真正的儒家精神。事实上，在没有新的资源作凭借的历史条件下，他所向往的也只能是那些所谓的真儒学、真道学。也正是从这个意义上说，李贽的叛逆性格和异端思想只是对宋明理学正统有效，他所呼唤和向往的依然是传统的儒学或称之为早期儒学。

清代的儒学

入清之后，由于王学的空疏，知识分子已不屑于作王学的传承人，而一反王学，继而反对整个宋明时期的学术风尚，而遥承两汉学术旨趣。学术界的主流是遵循顾炎武、阎若璩等人开创的"好十敏求"、"经世致用"的"汉学"路线，企图通过对传统儒学经典的重新诠释，发掘中国文化的精髓，重建中国文化的新体系。顾炎武认为，王学末流尽废先儒之说而欲出其上，不学无术则借"一贯"之言而掩饰其简陋，置四海困穷不言而讲"危微精一"，实为一种亡国的清谈之风。在他看来，明末"神州荡覆，宗社丘墟"的结局，实由王学末流的空汶误国所造成。王学末流背离孔门为学宗旨，不习六艺，不考百王之典，不综当代之务，而专心于内，实乃内释外儒之学，已非儒学之正宗。对于程朱理学，顾炎武也只是作了有限度地肯定，尤其是对理学学津津乐道的性与天道等持坚决的反对态度。他指出，整个宋明理学的出理是对中国文化发展的"误导"，"古今安得别有所谓理学者？经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。不知舍经学，则其所谓理学者，禅学也。"这就从根本上将理学的价值大大地打了折扣，从而摘除理学家头上神圣不可侵犯的光环。诚如梁启起《清代学术概论》所说："自炎武此说出，而此学阀之神圣，忽为革命军所粉碎，此实四五百年来思想界之一大解放也。"

在抛弃了宋明理学的为学宗旨之后，顾炎武试图身体力行，为中国文化开辟出一条新的道路来。在方法上，顾炎武强调学术贵在创新，反对抄袭古人，注重实政，每一事必详具始末，参以佐证，尤不以孤证自足，必取之甚博而后笔之于书。他强调为学不仅要勤于读书，而且要勤于调查研究，向实践学习。他自己毕生游学南北，以二马二骡，载书自随，所至关要之处，即呼老兵退座询其曲折，或与平时所闻不合，则即于坊肆中发书而对勘之。或径行平原大野，无足留意，则于鞍上默诵诸经注疏，偶有遗忘，则即坊肆中发书而熟复之。从研究方法上一反宋明人坐谈性命的空疏之学。不仅如此，在研究门类上，顾炎武参证经史，讲究音韵，精研地理，开乾嘉学术之先河。由于他的提倡和身体力行，当时有一批学者如朱鹤龄、费密等同样主张治经信古，从实志道，从而形成了一股浩大的实学声势，使得清初在学术方法上逐步向博稽经史的方向走去，并最终形成有别于宋明理学学术方法的考经证史的学术思潮。

和顾炎武一样，清初大儒黄宗羲、王夫之

虽然从宋明理学尤其是王学中来，但他们也明显地意识到宋明理学尤其是王学的危机，而主张以六经为根底，以经世致用为目的，这些都对乾嘉汉学的形成起到不可估量的作用。

作为东林名士黄尊素的公子，黄宗羲以半生精力致力于甚匡复明室，然而时代条件使然，他的理想只能付诸东流。于是他只得归家著述讲学，将自己的所有理想都寄托在他的那些浩繁的著作中。

就学术传统而言，作为刘宗周的弟子，黄宗羲对晚明王学的内在缺陷理所当然地有一种清醒的认识。故而他竭力反对王学末流的空谈，批评明代学者不以六经为根底，往往抄袭语录之糟粕。主张为学的首要前提是精研六经，必源本于经术，而后不为蹈虚；并要博通诸子，必证明于史籍，而后足以应务。同时，为学务必要独立思考，自辟蹊径，以经世致用为唯一目的，反对固守前人的思想观点。在学术思想和方法上实开一代新风，初步纠正了王学末流"束书不观，游谈无根"的空疏学风。

如果说顾炎武、黄宗羲在学术上的贡献是开一代新风的话，那么王夫之的主要贡献则是以六经为根基对宋明理学的学术上和理论上进行深入的批判和总结。他在长达四十余年的隐居生活中，潜心著述，大量笺衍六经，"于六经皆有发明"，成书多达百余种，四百余卷。

王夫之在他长期的学术生涯中，主要思考的是如何重建儒学传统的问题。他认为，儒家思想在孔子之后就开始变质；发展到秦汉，就基本上变质。秦汉以后的儒学就绝大多数而言，并不是真儒，而是伪儒、败类之儒。到了宋明，儒学更进一步地蜕化，严重束缚于形式主义之中，在麻木、糊涂中而沾沾自喜，沉醉于自视清高与傲慢之中，殊不知这样的儒学早已失去信仰的价值，教而误人之子弟，执而误人之国家。到了明清之际，儒学更是走向反面，无论在取士或教学内容上都毫无生气，拾前人之牙慧以为秘藏，而不知心为何用，性为何体，三王起于何族，五霸兴于何世。显然，王夫之对儒学传统的清理与晚明以来的学术思潮以及西方传教士对中国学术传统的辨析有相近或相似之处。

基于对儒学传统的辨析，王夫之提出儒学思想的重建主要应该批判后儒对儒家思想的曲解，以恢复儒学的正统地位。那就是儒学要彻底摆脱佛道二教的思想影响，真正回归到孔子时代，即以忠孝仁义为主体的形态。

基于对儒学传统的这种认识，王夫之对宋明理学当然持一种激烈的批判态度。在他看来，不论是程朱理学还是陆王心学，实际上都是儒学的异端邪说，而非儒学正宗。他的主要观点是：

1. 气外无理，天下惟气。他继承张载的气本论思想，以为气是宇宙的唯一实体，理只是气的内在规律，理依气而存在，因此没有离开气而单独存在之理。

2. 变化日新与性日生、日成。王夫之在总结理学的辩证思想时，明白地提出他的"生化"思想。他认为，天地间的生化是宇宙中不可更易的规律，由此，才有世界的存在和发展。据此进一步推论，人性也和自然界万物一样，是一个不断生化的过程，未成可成，已成可革，而非一旦成形便永远不再改变。故而天命也不是受之于初生之倾，一成不变。

3. 因所发能与能必副所。能、所原本是佛学的概念。能指认识能力，所指认识对象。佛学以为所不能离开能而存在。后来，陆王心学引进所能的概念讨论心学的心物问题。王夫之认为，对所、能之义必须严加区分，所作为认识对象则必实有其体，能作为加于客观对象之上的认识主体则必实有其认识作用。故此他主张必须尊重客观事物，在此基础上调动人的主观能动性，认识事物，把握客观规律。据此，他对心学以心代物的观点进行了严厉的批判，其《尚书引义》卷五指出："耳苟未闻，目苟未见，心苟未虑，皆将捐之，

谓天下之固无此乎？越有山，而我未至越，不可谓越无山，则不可谓我之至越者为越之山也。"显然这种批判比较深入地抓住了心学的内在矛盾。

4. 行可兼知，而知不可兼行。知行问题既是宋明理学的一个主要问题，也是儒学史上的一个古老的问题。对于这个问题，王夫之既不满于程朱的知先行后说，也反对王阳明的知行合一论。他认为，知先行后是一整齐划然之次序，以困学者于知见之中，且将荡然以失据，割裂了知行的有机联系，显然与圣人之道有异。对于知行合一论，他认为其主要问题是混淆了知行的界限，取消了知行的先后次序。他强调，知以行为基础，行可以验知之真伪，但承认知也对于行有积极或消极的影响，即一方面重视行为实践，另一方面承认知行之间相互影响的辩证关系。

5. 理在欲中。存天理，灭人欲是宋明理学的一个主要观点。尤其是在朱熹看来，天理与人欲无法并立，因此只有革尽人欲，才能复尽天理。对此，王夫之认为，人欲为人人皆有的事实，不仅一般人有，即便圣人也不能没有人欲，故而人欲即是天理，天理即是人欲，理只能存在于欲之中。

在王夫之的思想体系中，不难看到明末清初西方思想文化影响的蛛丝马迹。他虽然几乎从不提及西学，但在实际的研究过程中却处处体现了西学的思路和方法。这种状况在当时的另一大家方以智的思想体系中更加明显。

方以智的政治经历与王夫之、黄宗羲等人差不多，前半生几乎都在致力于匡复明室，后半生方有暇从事于著述。他的著作格外的多，其基本倾向是"纷纶五经，融汇百氏"，讲究"质测"、"通几"之学。前者以儒学为主，改铸老庄，援引佛道，以《易》学为核心，实现三教兼容，而且还尽力吸收当时从西方传来的自然科学知识。后者直接使用西方传来的科学方法和手段，从事自然科学的实证研究，以自己的研究成果和学术倾向批评宋明理学家空谈心性之弊病，确实取得一些有价值的结论。如物质的恒动规律、火一元论等。凡此，皆为传统儒者所不为，于此可见儒学传统在新的历史条件下有某种转向的可能。

对理学的批评不始于明末清初，然而明末清初的反理学运动实际上导致了理学的终结。顾炎武、黄宗羲、王夫之、方以智等人都对理学有所批评，但由于他们思想主旨不在此，故而影响不算太大。在当时，真正专以批评理学为为学宗旨的有陈确、颜元、李塨等人。正是由于他们的批评才最终使理学走向终结。

陈确的思想深受王阳明和刘宗周的影响，因而他敢于蔑视权威，打破成见，对程朱理学予以强烈的攻击。首先，他集中精力批评宋明理学所凭借的儒家经典《大学》和《中庸》，公开怀疑这两本书的正确性和权威性，从根底上抽空理学家的学术依据。他指出，被理学家奉为为学总纲的《大学》首章，并不是"圣经"，也不是孔子之言；其传十章也非曾子之作，更非"贤传"。观其实，其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而根，其趋罔而终困，支离虚诞，决非秦以前儒者所为。这种分析显然是要给理学家以致命的打击。其次，在谈到性理问题时，陈确着力批评理学家的先天道德论，以为人性的善恶主要在于后天的学习和环境的影响，是后天事功的必然结果。对于理学家的天理人欲不可并存说，陈确也持坚决的反对态度，以为人欲的存在不仅是客观的事实，而且具有必然性和合理性，是人人所固有的生理属性，普遍存在于包括圣人在内的每一个人的身上。因此他强调，天理只能从人欲中见，人欲恰到好处，即是天理。对于宋明以来的伪道学，陈确和先前的李贽一样表示极端憎恶和反感，主张将伦理道德规范与实际经济能力结合起来，反对不顾经济能力的厚葬以崇孝道、厚礼以行婚嫁等社会陋习。表现出"事事求实理"，以日常生活

中实实在在的理去反对虚伪的礼教，用“实理”反对“天理”。是明清之际实学思潮在日常生活中的具体化和实用化。

具有实学思想倾向的学者在清初还有许多。如与黄宗羲、李颙并列为清初三大儒的孙奇逢，也是以实学思想对宋明理学进行猛烈攻击的一员健将。孙奇逢早在明代即已显名，入清之后，绝意仕途，不求闻达，潜心学术，著述甚丰，以求经世。就其学术倾向而言，他并不是坚决站在程朱理学的立场上反对王学，而表现出调和朱陆的思想倾向。只是其学术宗旨毕竟出于王阳明，而变以笃实，化为和平，兼采程朱之旨以弥补王学之不足。因此，他既不欲以程朱、陆王为二途，也不过分地站在一方而反对另一方。他以为朱王之间同而异，异而同，互有短长。正确的选择只能是以虚泄实，以实补虚。主张治学与治世相结合，认为学术之废兴，系世运之升降。又主张遇事敢言，见危受命，而经世宰物，随地自见，此圣门之所以贵于学，而其用甚大。若平日只会空谈身心性命，一遇事便束手无策，此乡曲腐儒之流，并非真儒学。显然，这是实学思潮影响下的学术倾向。

提但经世致用之学并不一定要反对程朱理学，这在当时似也是一个较为普遍的现象。如陆世仪，初师刘宗周，后归宗于程朱，并被称为恪守程朱家法、道体纯正者。但是鉴于当时的条件，他也并不是死守程朱理学的传统不变，而是期与用世，其为学完结与顾炎武大体相近。一方面，他对程朱理学空谈身心性命之学已不太感兴趣，而阳明之学直截了当似更有可取；另一方面，他和其他理学家也不尽相同，不仅力倡经世致用之学，而且如顾炎武一样身体力行，于农田水利、田赋、兵阵，以及中国古代政治制度等都有相当精深的研究。凡此，均表明他的思想更接近于顾炎武而并不拘于传统理学的旧范式。

清初三大儒之一的李颙，其学先以经世致用为唯一准的，欲开物成务，康济世艰，后转而对心性义理的探讨，提倡反身悔过之学，并标出心性修养的完结为“悔过自新”四个字。这里虽有明显的理学家的气味，但真实的用意无疑是对当时知识界寡廉鲜耻状况的批评，是以此唤醒士人，达到救世济时之目的。在谈到儒之学的功能时，李颙认为，儒学的基本功能就是明体适用，既要讲究识心悟性，又要讲开物成务，两个方面浑然而不可分离。明体而不适于用，便是腐儒；适用而不本于明体，便是霸儒；既不明体，又不适用，徒汩没于词章记诵之末，便只能是欲儒。据此可见，李颙的思想虽没有超出理学家的范围，但其实学实用的倾向已极为明显。

具有实学实用倾向而又超出理学范围，并对理学持批评态度的，在当时除了陈确之外，尚有颜元和李塨。他们二人着力批判理学空谈心性，倡导经世致用和实学学风，重视实际操习之“行”，强调习行、习动、践行，反对死读书，读死书。其所代表的学派史称颜李学派。

颜元早岁好陆王心学，后改事程朱理学，信之甚笃。不久又怀疑朱学盖已参杂佛学，不止陆王也；陆王也近支离，不止朱学也。中年以后，目睹宋明理学空谈的流弊，再加上因义祖母去世，代父居丧时，行朱子“三日不食，朝夕哭”的家礼，饥饿哀毁几至于死，于是开始怀疑程朱理学的价值，断然背离程朱理学，转而走向彻底批判程朱理学的学术道路。始信程朱之道不熄，周孔之道不著，以为必破一分程朱，始入一分孔孟。进而认为孔孟自孔孟，程朱自程朱，程朱学说并不是孔孟学说的真传，而是儒学的变种。他给自己制定的学术目标是：推翻程朱，复归孔孟。

在对理学的批判上，颜元和其他的反理学家都不太相同，首先他不是从理学命题的对立面入手，不是在理学家津津乐道的心性义理方面提出反命题，而是以实事实行为标准来判断各种命题的价值和意义。他认为，早期儒学的基本特点是尚实，凡天地所生以主此气机者，率皆实文、实行、实体、实用，卒

为天地造实绩，而民以安，物以阜。降自汉晋，沉溺于章句，不知章句所以传圣贤之道，而非圣贤之道。妄希于清谈，不知清谈所以阐释圣贤之学，而本身并不是圣贤之学。到了宋代，理学家的所谓儒学更集汉晋释道之大成，所有的学问无不尚虚。儒者均成妇人态，甚可羞。无事袖手谈心性，临危一死报君王。不关经济，不干实事，不学军事，只知静坐以养性，读书以揣摩八股。著述集文，不是为了经世致用，而是贪从祀庙廷之典，为了吃点冷猪肉。因此，他认为，古之学有用，今之学无用。进而他指出理学与心学实际上都是满口胡说，是自欺欺人，是要把人引向歧途，甚至可以说是一种杀人之学。他说："果息王学而朱学独行，不杀人耶？果息朱学而独行王学，不杀人耶？"在程朱陆王之学当道的时候，这种呼声无疑需要相当的学术勇气。

为了纠正理学所带来的弊病，颜元竭力提倡实学、实习和实行。以为只有实行，才能真正精通各项具体的事物。否则静坐读书而不接触实际，所得只是空的知识，或假的知识，便如望梅画饼，靠之饥食渴饮不得。读书欲办天下事，犹如缘木而求鱼。只有亲自动手去做，才能获得真知识。

李塨是颜元的弟子，由于他频繁出入京师，广泛交游，因此在传播颜元的学术思想方面贡献极大。他的学术思想与颜元大体相近，以为纸上的阅历多，则世事阅历少；笔墨之精神多，则经济之精神少。宋明之亡，皆由于此。因而他和颜元一样，反对高坐而谈性天，捉风捕影，篡改章句语录，而主张应于礼乐兵农官职地理人事沿革诸实事，多下功夫，以实行实学补救理学之偏颇。对于传统儒学的义利之辨，颜元继承陈亮"义利双行，王霸并用"的观点，坚决反对汉儒的"正其义不谋其利，明其道不计其功"的说法，而改为"正其义以谋其利，明其道而计其功"。李塨则更以为"明其道而不计其功"之语，学者如真的奉为为学完结，那么则学无事功，举世陆沉，后果不堪设想。他们主张义与利、道与功应该统一和结合，而不是相互对立的关系。这样，他们便撕破了道学家的虚伪面纱，实际上意味着宋明理学的终结。

有了颜元、李塨等人对理学、心学的批判，又有了顾炎武、黄宗羲等人对实证之学的提倡和力行，中国学术的转向似已呼之欲出。然而，他们毕竟没有在技术和操作层面建立起一套完整的规范。而真正从技术上、从操作层面上建立一套完整规范的，还是要数毛奇龄、阎若璩与胡渭等人。毛奇龄是一位有才华而不修边幅的学者，为人好争、好胜，甚至不惜伪造典故以欺人，或造为师承以示人有本者，故而其学体系虽庞大，然缺少精思，缺少学者应具的起码道德。所著经学方面的书凡五十种，合其他方面的著述共达二百多卷，今《四库全书》著录就有四十部。其学主要与朱熹立异，朱熹疑伪孔古文，毛奇龄则以为伪孔古文可信；朱熹信《仪礼》，毛奇龄则以为可疑。所著《经问》，指名攻击顾炎武、阎若璩、胡渭三人，以为三人博学重望，值得攻击，而余人碌碌，不足齿录。他的贡献主要在于基本辨明《河图》、《洛书》的源流，以为今之《河图》即大衍之数，当名《大衍图》，而非古所谓《河图》。今之《洛书》，则太乙行九宫之法，也非《洪范》九畴。

故意立异是毛奇龄学术的一个显著特点。尤其是在关于《古文尚书》真伪的问题上，他与阎若璩的对立和立异就显得没有多少道理。阎若璩所著的《古文尚书疏证》，对宋明理学家盲目崇拜的《古文尚书》提出根本怀疑，以为其书以篇数不合，篇名不合，所叙文字、年代次序之不合，然后知晚出之《古文尚书》盖不古不今，其造作者非伏生也非孔安国，而是别为一家之学者。这就从根本上抽空了理学家的理论依据，证明理学家所崇拜的东西原来不过是粪土一堆，原以为没有问题的神圣经典也可以而且应该拿出来重新研究。应该说，阎若璩的研究成果虽仍有不如

人意处，但基本结论无疑正确。然而毛奇龄于不疑处立异，专门针对阎若璩的《古文尚书疏证》著有《古文尚书冤词》以与阎若璩抗辩，强辩《古文尚书》为真。一时间成为当时学术界公开讨论的绝大问题，结果是阎胜毛败。此后，伪《古文尚书》一案遂成定论。

辩证古书之真伪，是中国学术史研究的基础性工作，也是清代汉学的一个相当突出的特点。而在这方面，具有突出性贡献，甚至在某种程度上可以说是集大成的，是与阎若璩差不多同时的姚际恒。姚际恒以疑古精神炽烈而知名于世，他疑《古文尚书》，疑《周礼》，疑《诗序》，乃至疑《孝经》，疑《易传》十翼。年五十着后注九经，阅十四年而成，名曰《九经通论》；又著《庸言录》，杂论经史理学诸子。尤其是他所著的《古今伪书考》，被完全判为伪书者达七十种。立论严谨公允，向为学者所推。凡被其判为伪书者，后人确实一般不再轻信。

以考辩伪书知名者，在当时还有胡渭。胡渭的《易图明辩》论证宋儒所谓的太极、无极，所谓的《河图》、《洛书》，并非来自伏羲、文王、周公、孔子，更非儒家真传，而是与唐末五代的道士陈抟渊源极深。这便以实证的方法从根本上解决了原始儒学与宋明理学的原则区别，使学者知道欲求儒学思想的真谛，舍弃宋明理学的方法，还有其他的道路可走。

诚如梁启超所说，阎若璩、胡渭等人的贡献，不仅在于辨明个别图书的真伪与源流，而且从思想上引起知识分子的极大震动，使知识分子感到欲摆脱宋明理学所带来的文化危机，必须另开新的途径。于是，以实证考据为基本特征的乾嘉汉学逐渐形成了。

乾嘉学术

乾嘉汉学是一种时代文化，其内部并没有统一的派别和团体，然而如果从学术倾向与学术特征来分析，至少可分为两大学术系统，一是以苏州人惠栋为中心，以信古为标志的吴派；一是以徽州人戴震为中心，以求实为特征的皖派。在吴派和皖派两大系统之外，还有以焦循、汪中为代表的扬州学派，以及以全祖望、章学诚为代表的浙江学派。这些学派均以考证实证为基本特征，被通称为乾嘉之学。当然它们又各具特色，具有不同的学术内涵和学术贡献。

吴派学术开始于徐枋和汪琬，然而真正建立吴派学术体系的还是惠周惕、惠士奇以及惠栋祖孙三代。惠周惕的经学著述有《易传》、《春秋问》、《三礼问》、《诗说》等。惠士奇也博通六艺九经诸子及《史记》、《汉书》等，著有《易说》、《礼说》、《春秋说》。其《易》学不取王弼及其以后的注解，以为尽改为俗书，又创为虚象之说，遂使比较纯正的汉学就此消失。其《礼》学亦然，以为郑玄的《三礼》，去古未远，多引汉法，故借以为说。而此后的诸家《礼》说因不了解古意，往往改从俗说，故不尽可信。“夫汉远于周，而唐又远于汉，宜其说不能尽通也，况宋以后乎！”因此在他看来，要治经学，只有追踪周汉。到了惠栋的《周易述》、《易汉学》，更是跨唐宋而越魏晋，专采汉代人的注解，汉以下的学说一概不取，遂使汉学的旗帜更加鲜明。其治学方法和特点是唯汉是从，凡古皆真。以为凡学说出于汉儒者，皆当遵守，其有敢指斥者，则目为信道之不笃。故而其学虽可视为“纯粹的汉学”，但其过于泥古的弱点，则明显影响了他的学术成就。正如王引之稍后所批评的那样，惠栋的在学术上考古虽勤，而见识不高，心不细，见异于今者则从之，大都不论是非。

惠栋的弟子有沈彤、江声、余萧客、钱大昕、王鸣盛、江藩等。其中以学术贡献和影响而论，要数王鸣盛、钱大昕及江藩更为突出。

沈彤笃志学问，博通诸经，尤精于三《礼》。其《果堂集》多订正经学之文，颇见功力。后世学者以为其经学著作稍逊于惠士奇

而醇于万斯大。

江声毕生未仕，着力于《尚书》之学，集汉儒之说以注之，汉儒不备，则旁考他书，精研古训，成《尚书集注音疏》十二卷，实为《尚书》古注之集大成者。其弟子知名者有顾广圻。

余萧客年十五即通五经，知气理空言无补经术，遂思读汉唐注疏。所著《古经解钩沉》一书，博采唐以前各种古书中所引的旧注，按《十三经注疏》的顺序详加叙录，所录旧文一一标明出处，故而价值颇大，是研究唐以前儒家经学的重要参考书。

王鸣盛的主要学术贡献在史学，他的《十七史商榷》是清代史学的重要成就之一。他在经学和儒家学术的研究方面，主攻的重点是《尚书》，著有《尚书后案》。另有经史考证之作《蛾术编》。他主张训诂必以汉儒为宗，甚至认为治经断不敢驳经，但当墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徙。由此反遇了他的治学态度十分守旧。

和王鸣盛一样，钱大昕的主要学术贡献也在史学，他不仅著有《廿二史考异》这样的史学名著，而且还著有《三史拾遗》、《诸史拾遗》、《元史氏族表》、《元史艺文志》以及各种史学年表等。在经学和儒家学述的研究上，他不专治一经而无经不通，不专攻一艺而无艺不精。其《潜研堂文集》、《十驾斋养新录》等，都是经史考证的名著，具有相当大的参考价值。尤其值得注意的是，钱大昕的学术思想不像吴派其他学者那样冥顽不化、墨守成规，而相当自觉地意识到古人的学问既不可轻易诋毁，也不应过分株守，而要有选择地吸收。

钱大昕的学术理念在吴派学者中算是一个特例，不足以反映这派学者的特点。这派学者的基本特点是，以博闻强记为入门，以遵古守家法为究竟。他们认为，汉代以下的学说皆不可信，只有汉代经师去古未远，所说最得儒家真精神。因此，凡出于汉儒的学说，在吴派学者看来皆当遵守，如有谁敢于指责汉儒，便被他们视为信道不笃。这一派的治学方法，也一如其开便者惠栋一样，便是凡古必真，凡汉皆好。这种方法壁垒森严，旗帜鲜明，独守汉儒家法与师法，对于理解汉代学术文化自是一极有利的工具，但是对汉儒的盲目信从，不仅失去学者应有的怀疑精神，而且极容易引向复古主义的道路。就学术范围而言，吴派学者就经学论经学，虽有理清经学与宋明理学的关系的作用，但也明显地表现出一种脱离现实政治的倾向，部分地丧失了顾炎武等人通经致用的思想传统。

和吴派学者不同，以戴震为中心的皖派学者不仅具有极强的怀疑精神，而且敢于对现实、对统治者所信奉的官方学说进行最无情最严厉的批判。戴震曾经受学于江永，也曾向惠栋执经问难，以师礼事之。江永学识渊博，贯通古今。专心于《十三经注疏》，对于《三礼》的研究尤其精深，并长于步算、钟律、声韵，在学术上对戴震影响甚大，世称“江戴”。

作为皖派学术的中坚，戴震较早就表现出怀疑精神。在他刚刚就傅受《大学章句》时，就曾对朱熹关于儒学经典的注释表现出不信任的态度。他认为，朱熹去孔子已二千年，故而他的那些解说很难说真的把握了孔子学说的精髓。就这种精神推而广之，戴震治学不以人蔽己，也不以己自蔽，不论何人所言，决不轻易盲从盲信，而必求其所以然之故。假如不足以凭信者，即便是圣哲父师之言也决不轻易相信。故而皖派学术一般说来严于深思求证，虽一字之解，也不肯轻易放过。他在《与某书》中谈到其治学经验时说，治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。汉儒故训有师承，也有附会；晋人凿空附会益多；宋人则恃胸臆为断，故其袭取者多谬，而不谬者在其所弃。我辈读书，原非与后儒竞立说，宜平心静气体会经文，有一字非其的解，则于所言之义必差，而道从此失。这一点是皖派与吴派的重要分别。

皖派异于吴派的另一个特点是吴派学者仅重视淹博，而缺少识断；而皖派学者不仅博古通今，实事求是，不偏主一家，而且能分析条理，识断精审。

皖派与吴派的最大不同还在于，吴派学者为经学而经学，始终未能超出考证学的范围；而皖派学者，尤其是戴震，不仅学有专精，而且试图建立新的哲学体系，其志愿确欲为中国文化转一新方向。在当时，清朝统治者倡导宋明理学，企图以宋明理学窒息人们的情感，维护社会的既成秩序。戴震所著的《孟子字义疏证》以孔孟圣贤为旗帜，以《孟子》、《中庸》等儒家基本典籍为依据，通过对儒家经典的重新诠释，对宋明理学以理杀人进行了无情的批判，曲折地表达出一种人道主义的精神。戴震认为，宋明儒者将天理与人欲严格对立，无视人欲存在的必然性与合理性。其实，人欲之不可无，乃是基于人类生存繁衍的需要。欲为实体，理为节制这一实体的准则，无欲何以言理？进而，他从语义学的角度指出"无欲"这一概念并非儒学所本有，而是来源于释道。这种批判意识用诸学术也必然与吴派学者凡古必真，凡汉皆好的盲从盲信大不相同，而能保持一种冷静、严密的分析批判和经世致用精神。皖派学者不拘泥于一家一派之说，而能旁证博引，择善而从，具有一种自发的科学归纳方法，因此被胡适誉为与培根以来的西方科学方法相近。

戴震后学，名家甚多，最能光大其业者，莫如段玉裁及王念孙、王引之父子。段玉裁所著《说文解字注》、《六书音韵表》，时人评价甚高，以为自有《说文》一千七百年来，未有善于此书者，不独为许慎之功臣，而且为道德之指归，其有益于经训者功劳最大。王念孙少时即向戴震学习经义，受过文字、音韵、训诂学的训练，毕生专注许、郑之学，考文字，辩音韵，为其治学的主要范围。著有《读书杂志》、《广雅疏证》。其子王引之受其影响，也毕生专心于音韵、文字、训诂之学，取《尔雅》、《说文》、《方言》及《音学五书》读之，日夕研求。著有《经义述闻》、《经传释词》二书，与乃父所著二书合称"王氏四种"。五氏父子基本贯彻了惠栋、戴震所开创的学术精神，以渊博的知识熟练地运用归纳和演绎的方法，在训诂和校勘方面取得了惊人的成就，其成果均为清代校勘训诂方面的佳构，不但饮誉有清一代，被公认为乾嘉汉学的代表作，而且至今仍有意义，是研读古代经传诸子之重要参考书。

吴派是乾嘉汉学正式形成的标志，皖派是乾嘉汉学的主流。在吴派和皖派之外，比较有影响的学术派别还有扬州学派。扬州学派继承了吴派和皖派的学术传统而又有所创新，并形成了自己独特的学术风格，具有相当浓厚的近代气息，在清代儒学发展史上具有承前启后的作用。

就学术源流而言，扬州学派是从皖派和吴派发展而来。吴派的学术领袖惠栋、皖派的学术领袖戴震都曾久居扬州，其学术思想和学术活动不能不在当地发生影响。另一方面，扬州学派的中心人物王念孙、王引之、汪中、任大椿、阮元、焦循、刘台拱、凌延堪等都曾出入于吴、皖学术之门，和皖派学者戴震或吴派学者王鸣盛、钱大昕等都有或多或少的学术渊源。也正是他们构成了扬州学派的中坚，他们在学术研究范围上的广博，在学术研究深度上的贡献不亚于吴、皖两派的任何学者。在某种程度上诚如张舜徽在《清代扬州学记》中所分析的那样：吴派最专，皖派最精，扬州之学最通。焦循曾明确地说过，古学未兴，道在存其学；古学大兴，道在求其通。因此说，如果没有吴、皖两派之专精，则乾嘉汉学不能兴盛，然而如果没有扬州之通学，那么乾嘉汉学也不能广大。不过，吴学专宗汉儒遗说，排斥其他各家，其失也固；皖派实事求是，但除戴震之外，似乎仅知详于名物度数，不及称举大义，其失也偏；只有扬州诸儒，承二派以起，始由专精汇为通学，中正无弊，最为近之。正是由于他们的努力，才使乾嘉汉

学达到学术上的高峰。

王念孙、王引之父子的学术贡献已见于皖派学术部分的介绍。他们二人的学派身分既可视为扬州学派的主要代表，也可视为皖派的重要传人。在二王之外，扬州学派的学者首推汪中。汪中早年丧父失学，遂受雇于书商。贩书之余，浏览经史百家之书，卓然成家。其学术渊源，据他自己说，在少年时期是私淑顾炎武，故尝推六经之旨以合于世用，及为考古之学，惟实事求是，不尚墨守。其后，又受惠栋和戴震的学术思想和学术方法的深刻影响，治经不专一家，不拘于汉宋门户，惟是为求。所作《尚书》、《春秋述义》、《仪礼》及《尔雅》诸校本，均纲提条析，得其会通。尤其是他具有一般学者所没有的眼光，重视先秦子书辑佚、考证和思想研究，所作《墨子表微》、《墨子序》，创孔墨并称说，推崇已成绝学的墨子学，以为墨子是凡民有丧，匍匐救之之仁人。力辩孟子辟墨为过枉。又作《荀卿子通论》和《荀卿子年表》，充分肯定荀子为孔子经学之真传，以为荀子之学出于孔子，而尤有功于诸经，六艺之传得以不绝者，主要是因为荀子的传授。故而他以孔荀并提，否定唐宋儒者的所谓道统说。由此，汪中也被当时的一些经学卫道士视为名教之罪人。可见，他已不是乾嘉汉学中不问思想只问学术的旧学者，而带有相当浓郁的近代气息。

汪中之外，扬州学派的学者要数任大椿。任大椿与戴震同举于乡，故而得闻其学术方法，遂究心于汉儒之学。由于受到戴震的悉心指点，实为其及门弟子，传戴震的典章制度之学。他深知儒家经典浩博难罄，因依类稽求，博征其材，约守其例，以释名物之纠纷。故而他的学术成就也主要表现在对典章制度的考释方面，尤长于《三礼》，著有《弁服释例》、《深衣释例》、《释缯》等，以即类以求，推类而广的方法，博综群书，下以己意，详加考证古礼名物。《四库全书总目提要》中的礼经类提要虽不是出于其一手，但皆经其审定。于此可见他在典章制度方面具有相当深厚的功力和卓识。

他如焦循，不仅学术成就较高，学术思想丰富，而且治学范围也较广泛，兼通经学、数学和戏剧理论。其论学之旨，以为不可以注为经，也不可以疏为注。于近儒执一之弊，排斥尤为严厉。在儒家学术方面，由于焦循的家族世传《易》学，因而他承祖父之学，幼年好《易》。后私淑戴震，最信服其《孟子字义疏证》，以为此书发明理道性情之训，分析圣贤老释之界，为清儒不可多得的一部重要哲学书。焦循在儒学和经学方面的贡献，一是他的《六经补疏》，对《礼记》、《周易》、《尚书》、《论语》、《诗经》、《左传》等儒家主要经典的历代注疏进行了系统的清理和补充，于儒学史的研究贡献良多；二是他的《易》学三书，即《易图略》、《易学章句》和《易通释》，于《易》学研究颇多心得，自称发明《易经》所讲的“旁通”、“相错”、“时行”三义，直接从《易经》的卦辞本身去寻找“参伍错综”的关系，祛除了汉宋诸儒给《周易》附加的神秘色彩。他一方面用数理解释《周易》，另一方面更由治《易》的方法通释诸经。三是他的《孟子正义》，实为清代群经新疏之代表作，以东汉赵注为主，博采数十家之说，又收集、援证顾炎武以下百余学者之考订校释成果，广征博引，凡难解之处，均一一罗列各家之说，并酌加己注，为历代关于《孟子》注释中最为详备的一种。

阮元是焦循的族姐夫，二人来往也颇密切，其学术自然颇受焦循的影响。作为王念孙、刘台拱的同乡后学，他也受到王、刘二人的指点，使其知音韵、文字、训诂之学。王为戴震学术之嫡传，因而阮元的学术实与戴震一脉相承。诸如他的《性命古训》、《论语论仁论》、《孟子论仁论》等，都与戴震的思想和学术方法相接近。阮元的师友尚有任大椿、凌廷堪、程瑶田等。其学术特征是主于表微，偶有一得，初若创获，然持之有故，言之成理，贯纂群言，昭若发蒙，异于饾饤猥琐之学。在儒

家学术方面，阮元治经专宗汉学，以为圣贤之道存于经，经非诂不明，故而毕生致力于提倡学术，先后创办浙江诂经精舍、广东学海堂，素来被视为乾嘉汉学的殿军。他格外重视罗致人才从事编书刊印工作，所主编的《经籍纂诂》，校刻的《十三经注疏》，汇刻的《皇清经解》，实为乾嘉汉学在训诂、校勘、经解方面的系统总结，对于后人了解和研究乾嘉汉学提供了极为丰富的思想资料，至今都具有相当广泛的影响和极高的价值。

浙东学术具有悠久的历史传统。浙江又是黄宗羲的故乡。入清之后，浙江学术一直较为发达，到了康熙、雍正、乾隆的时代，实已形成当时学术界的一支重要力量，是乾嘉汉学的一个重要分支。此时期的中心人物为全祖望、邵晋涵、章学诚等，他们的主要学术贡献在史学而不在儒家思想和经学。只是他们与乾嘉诸老的学术精神有相通之处，故而列为乾嘉学术之一支。

全祖望是黄宗羲、万斯同、万斯大的私淑弟子，一生力学，著述甚多。其学兼及经、史、词章，重点在历史文献学。关于儒家思想和经学，主要是他博采众书，以十年之力续补完成了黄宗羲的《宋元学案》，将宋元两代学术思想按不同派别加以系统总结，并列表说明其源流，其中独自撰写的约占全书的三分之一。

邵晋涵在《四库全书》编纂馆的主要工作是负责史部提要之撰写，其学术地位与戴震相当。其时有经学则戴震、史学则邵晋涵的说法。于儒家经学，他著有《尔雅正义》、《孟子述义》、《穀梁正义》、《韩诗内传考》等，对《春秋》三传有相当精深的研究，新刊《十三经》中《春秋》三传，便是由他负责完成的。他的《孟子述义》，对前人之失多有纠正，其《南江札记》中另有关于《孟子》的考证三百八十余条。

章学诚是浙东学派的集大成者，其主要学术工作也在史学，而且他在儒家思想和经学的研究方面如果说有什么见解的话，也往往与乾嘉学术之正统派相反对或有异。他的一个重要见解是“六经皆史”。这一论点虽然前人早已提出，但基本都是从经史不分这个角度来认识的，而章学诚的不同处，在于他认为应该把经纳入史的范围，以为史先于经，史包括了经。显然这一见解与前人乃至乾嘉诸老的认识有所不同。

乾嘉汉学的分化

乾嘉之学兴起于惠栋，至戴震而达到高峰，至扬州学派则一方面使乾嘉汉学的势力大为扩张，另一方面也预示着乾喜汉学的没落。实际上在戴震死后，乾嘉汉学即已发生明显的分化，一派是以段玉裁及王念孙、王引之父子为代表的保守势力，另一派是以龚自珍、魏源等为代表的激进势力。

随着汉学地位的提高，乾嘉诸老几乎一时间都成为达官贵人，阮元、毕沅等作为封疆大吏不必说了，戴震、段玉裁、王氏父子等也都较以前阔绰得多了。这时，除了个别学者如戴震还能保持怀疑、批判的精神外，绝大多数的乾嘉诸老已慢慢地蜕化为保守的学者，遂使原来反清反理学的思想武器——汉学，一变为“纾死避祸”的防空洞，再变为“孤芳自赏”的娱乐品，三变则为“润饰鸿业”的点缀品，四变又成为束缚思想的绳索了。

戴门弟子段玉裁，号为最能光大戴氏学术的传人。段氏在音韵、文字、训诂等方面功不可没，成就巨大，尤以《说文解字注》最见功力。但段氏之学，较乃师戴震，何止大师与小师之异？不论当时人如何底毁戴震追逐名利，窃他人之书为己有，为否认不知“义理”而著《孟子字义疏证》，然而事实证明，戴震不仅是音韵、训诂、文字等方面的专家，而且具有极强的怀疑精神和批判勇气。他对“以理杀人”的批判，矛头直指官方统治学说，这需要

多么大的勇气！段玉裁虽也偶尔触及一些理学的思想问题，但他不仅没有形成自己的思想体系，而且时常捉襟见肘，有时坚持乃师的学说，有时违反乃师的说法。段氏的主要贡献，也就仅限于音韵、文字、训诂等考据学方面。

和段玉裁一样，王念孙、王引之父子的学术成就虽然被誉为"海内无匹"，但通观他们的著作，不仅没有建立思想体系，而且根本没有政治思想和反理学的内容。王氏父子以"好学深思"而著名，但这种"思"不是基于对历史与现实的批判，而是停留在古代经典文字校勘的细节上面，如阮元所说："凡古儒所误解者，无不旁征曲引，而得其本义之所在。"这虽然使后辈学子研读古书省却了精力，然却不可避免地将乾嘉汉学引向狭窄的方向，流于纤巧与琐碎，舍本而逐末，使学术成为逃避现实的掩护所。括言之，乾嘉汉学发展到段、王阶段，从表面上看，已克服宋明理学给中国文化所带来的危机，呈现出一派学术繁荣的景象（如大型图书的收集与刊刻），但这种繁荣是虚假的，掩盖着民族精神的空虚乏力。知识分子纷纷钻在象牙塔里讨生活，思想界呈现出一片冷落沉寂的景象。中国文化在这种缺乏思维与创造的考据学的支配下，面临着新的更深刻的危机。

此时的文化危机与政治、经济危机相伴而来。做了六十年太平天子的乾隆皇帝在其当政的前半期天下基本是国泰民安，呈一片升平景象，但是到了后来，奢侈之风从朝廷蔓延到全国，弄得民穷财尽，已种下大乱的祸根。乾隆一死，清政府的内部矛盾和外部困境暴露无遗。继位者嘉庆皇帝试图革新，挽救日趋崩溃的局势。在思想文化领域的行动，便是开放舆论，纠正以上书直言而获罪的洪亮吉冤案，以期知识分子关注现实，提出能适应统治需要的救世治弊方案，以利重建社会秩序。

嘉庆的努力不仅是一个政治问题，而且关涉到中国文化的命运与前途。同时，其成功与否，也在很大程度上受制于文化的发展方向。于是乎，在学术界内部也正在酝酿着一种新的思潮，这种思潮把批判的锋芒直接指向那种脱离现实、回避现实，而适应过去统治需要的乾嘉考据学派。

最先站出来系统批判乾嘉汉学的是那些深入汉学内部，"入其累，暴其恃，而见其瑕"的汉学传人，其最主要的人物就是前面已提及的章学诚。章学诚认为，治学不可能没有目的性，不能不为现实服务，自古以来，"六经皆史"，古之所谓经，不过是三代盛时典章制度见于政教行事之实，而非圣人有意作成文字以传后世的东西。然而考据学者不明底里，"舍今而学古"，疲精劳神于经传子史，事实上是一种逃避现实的好古之弊，是欺人之术。学者但诵先圣遗言，而不达时王之制度，"昧于知时，动辄博古"，不计其学术之实用，故而其学问再大，也不过是供贵族们玩赏的游戏而已。章学诚指出，对于古史和古代典章制度，不是不可以研究，但绝对不能像乾嘉诸老那样研究，而应该首先精通当代典章制度与文化，再从历史上寻求经验与教训，故无志于学则已，君子苟有志于学，则必求当代典章制度，以切于人伦日用；必求官司掌故，而通于经术精微；则学为实事，而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，虽然显得很有学问，那又有什么用处呢？这无疑是对乾嘉诸老的当头棒喝。

章学诚对乾嘉诸老的批判是正确的，但是他的建树不足，而真正从学术本身克服乾嘉诸老的弱点，为中国文化开出一个新的方向，并深深影响后世中国的还是常州学派。

常州学派的学术渊源据梁启超说有两个源头，一是今文经学，二是从桐城派转手来的阳湖派文学。两派合起来产生一种新精神，就是想在乾嘉考证学的基础上建设顺治、康熙年间的经世致用之学。他们的经学是《公

羊》家说经，即用特别的眼光去研究孔子和《春秋》。《春秋》在西汉中叶已上升为中国社会的最高法典，然在两汉之际则形成势同水火的今古文之分。今文《春秋》尊孔子，以为《春秋》之作为汉代立法，储奉《公羊传》；古文《春秋》尊周公，以为《春秋》不过是史学著作，仅存古代史迹而已，信奉《左传》。后世治《春秋》者多遵循今古文的划分。然而常州学派的开山者庄存与、刘逢禄等人在研究《春秋》时却抛却今古文的界限，虽在学术上混淆了今古文或者说汉宋的学统，但其现实意义无疑是超越乾嘉之学而对宋明理学的呼唤。庄存与的《春秋正辞》、《公羊春秋何氏释例》等著作以宋明理学解释儒学传统，不斤斤分别汉、宋，刊落训诂名物之末，专求所谓微言大义，但期融通圣奥，归诸至当，与乾嘉诸老的学术方法显然不同，其主要目的无疑是想在汉宋学术的基础上重建中国文化结构。

庄存与表现出对乾嘉汉学的反叛和批评，但仍然是就学术论学术，既没有将学术直接用之于政治变革和政治斗争，实际上在当时学界的影响也极小，真实的情况或如钱穆在《中国近三百年学术史》中所说，庄氏之学与当时讲论或枘凿不相入，故秘不示人。通其学者，仅其弟子数人而已。他的贡献只是在清中期最早倡导《公羊》学，在学术的基本思路上给后学以重要启迪。

庄存与的弟子很多，知名者有门人孔广森、外孙刘逢禄及宋翔凤等。孔广森著有《春秋公羊通义》，大体上承袭庄存与的思想，但同时又师法戴震，实以古学之法治今学，常以己见取代何休。其“三科九旨”，即以“天道——时、月、日”，“王法——讥、贬、绝”，“人情——尊、亲、贤”释之，显然异于何休。故在基本点上他不像庄存与那样混淆汉宋，而是以乾嘉之学的精神治《公羊》。同时也进行一些义理性的发挥。虽不是乾嘉汉学之正统，但多少保留了乾嘉考据学的思想传统。所以此后守今文之家法者，大多绕开孔广森而直承庄存与，以为庄氏之学才是今文经学的真精神。

只是到了刘逢禄，常州学派才真正以《公羊》学为旗帜正式建立。刘逢禄实为常州学派的奠基人。他治学极重家法，此为吴派学者惠栋之遗风；主条例，则为皖派学者戴震之遗说，故而兼有吴皖两派之所长。著有《公羊何氏释例》、《公羊何氏解诂笺》、《左氏春秋考证》等，他以西汉董仲舒、东汉何休对《公羊》学的研究结论为宗旨，以笃守董、何之学为正途，着意发挥《春秋》之微言大义，使《公羊》学与现实政治、社会变革相结合，并成为政治斗争的武器。刘逢禄有感于清朝的衰败，格外重视《春秋公羊》学的“王鲁”之义，以期建立一个强有力的中央政权，克服内忧外患。但是，如何建立一个强有力的中央政权，刘逢禄心中也很茫然。

刘逢禄没有为清朝政治和中国文化的发展提供可行性方案，但他关于《春秋公羊》学的研究成果，实为清代今文经学的奠基之作，使当时学者逐步摆脱乾嘉考据学的束缚而另外开辟学术道路。这就在事实上解决了章学诚所提出的音韵训诂之学并不是唯一学问的问题。在庄存与、刘逢禄等人的先后影响下，《公羊》学成为当时异军突起的学问，许多学者都以治《公羊》学名家。

宋翔凤是庄存与的外孙，幼从舅父庄述祖受业。颇得常州学派之旨。后就学于段玉裁之门，兼通训诂和考证。其名与刘逢禄并称，然其学远不如刘氏精纯。他治经发挥董仲舒天人感应论，把儒学解释成神学，并喜附会，常杂以谶纬神秘之词，以言圣王大义。著有《周易考异》、《尚书略说》、《小尔雅训纂》、《过庭录》、《论语说义》、《大学古义说》等。

庄存与、刘逢禄等人奠定了今文经学复兴的基础，但是他们在义理方面的发挥毕竟太少，今文经学实际上还停留在纯学术的领域。真正超越学术，从思想上光大《公羊》学，并给整个社会以震撼的还是龚自珍。

龚自珍为段玉裁的外孙，十二岁即从段受训诂之学。后拜刘逢禄、宋翔凤为师，专治《公羊春秋》。他一反乾嘉诸老的媚古之习，而留意于当代事物，于是盱衡世局而首倡变法之论。也大概从他开始，往往引《公羊》"讥切时政，诋排专制"。其思想给光绪初年中国思想界很大影响。梁启超在《清代学术概论》中说："晚清思想之解放，自珍确与有功焉。光绪间所谓新学家者，大都经过一个崇拜龚氏之一时期。初读龚氏的著作，若受电然。"

在龚自珍所处的时代，清政府的统治已摇摇欲坠，而外国的势力又接踵而来。在这种形势下，龚自珍以《公羊》义理探讨如何摆脱社会危机，建立新的社会秩序。他从《公羊》"三世"说的历史观出发，强调只有变革才是克服危机的唯一办法。他认为，自古及今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不转移。他恳切地要求统治者注意，"一祖之法无不敝，千夫之议无不靡"。与其赠来者以劲改革，孰若自改革。真诚地希望通过改革以重新振兴社会。

改革社会关系，重新确立新的分配原则，达到富国强兵的目的，是龚自珍思考的重点。但是社会基础变了，与之相适应的上层建筑也不能不发生变化。在思想文化领域，龚自珍继承庄存与、刘逢禄等人开创的《公羊》学传统，猛烈抨击乾嘉考据学为琐碎饾饤的无用之物，是脱离社会实际的有闲阶级的学问，于社会实际生活无补。他认为，所谓实事求是并不是汉代学者的专利，而且，同是汉代学者，也家各一经，经各一师，那么所谓汉学究竟是指哪一家呢？至于以汉宋作为两种相对待的学问，实际上也是一种不通的分析。因为汉代学者也并不是不言性道，宋代学者也不是不言名物训诂。故而他指责乾嘉诸老以名物训诂为尽圣人之道实在是以偏概全，以此去解说汉代儒者的学术精神，恐怕汉儒也不会接受。在他看来，真正的或者说传统的儒家学说不外乎尊德性、道问学两大端而已。如果以为儒家之学仅尽于名物训诂，则是以圣人有博无约，有文章而无性与天道也。另一方面，龚自珍也不满意宋学家们坐谈性命的风气，指责其同样无补于社会，"其徒百千"，"何施于家邦，何裨于孔编"？明显地表现出超越汉宋之学而重新建构中国文化的企图。

假如不是外部环境的变化，具体地说，假如不发生鸦片战争以及以后一系列的帝国主义的入侵，中国文化或许能像龚自珍所期望的那样，超越汉宋，而重建一新的体系。然而遗憾的是，历史总不能尽如人意。就在龚自珍去世的那一年，鸦片战争爆发了，中国的历史与文化再也不能按照旧有的轨道前进了，而只能在已变化了的条件下另谋发展。由此可见，政治变动对文化发展的干预是多么直接，又是多么有力啊！

鸦片战争以中国的失败而结束。中国的失败有复杂而又深刻的背景与原因，而缺乏对外界的了解、盲目自尊自大则是中国惨败的最直接的原因。当时清醒的知识分子对此已有切身的感受，故在开战之初就呼吁加强对西方的研究和了解。成为近代中国最早开眼看世界的有识之士，其中尤以林则徐最为典型。他利用封疆大吏的条件，广泛地招揽人才，翻译西文书报，然后根据实际斗争的需要整理成专辑以供内部参考，并将部分内容附在奏折中给道光皇帝看。这些资料成为中国人真正用功夫研究世界的一批最早文献。

林则徐倡导对西方的研究是出于救世救国的目的，这种研究虽然扩大了中国传统学术的视野，有助于中国学术的发展和转化，然而无疑也使中国学术本有的那种"实用理性"更加膨胀，从而使中国在刚刚起步学习西方的时候，不是去学习西方文化的真精神，以弥补中国固有文化之不足，改变中国文化的结构与形态，重建中国文化的新体系，而是抱有一种极强的功利目的，"师夷之长技以制夷"。

最先提出"师夷之长技以制夷"的是魏

源。魏源早年学过王阳明的心学，后从刘逢禄受教，习《公羊》学。在当时民族危机与社会危机的刺激下，魏源以提倡今文经学为旗帜，一直很重视经世致用之学。著有《诗古微》、《书古微》等。前者不但反对《毛序》，而且根本反对《毛传》，说全是伪作；后者不但否定梅赜所献孔传本《古文尚书》，而且直接否定东汉时《古文尚书》的存在。凡此种种都表现了清代今文经学的观点，对后来的康有为等人皆有重要的启发作用。

魏源在1882年中举后的十余年里，曾为江苏布政使贺长龄编辑《皇朝经世文编》，一反汉学家支离破碎的治学方法。又先后为两江总督陶澍、林则徐等筹议漕运、水利、盐政等经济事务，素以擅长经世之学而闻名。鸦片战争爆发后，魏源入两江总督裕谦幕府，参与筹划浙江抗英斗争。1842年，正值《南京条约》签订时，魏源著成《圣武记》，通过对清代战争史的评述来检讨鸦片战争的得失，并以此激励清朝统治者振兴武备，抵抗外国侵略。1846年，魏源受林则徐的委托，在林则徐编辑整理的《四洲志》的基础上，参考西人《地理备考》、《合众国志》等，扩编完成《海国图志》一书。这是中国最早、最有系统地研究世界各国历史、地理、文化的专著，从中也充分表现出魏源了解西方、研究西方、学习西方并最终赶超西方的精神。

魏源认为，中国在鸦片战争中的惨败，自然应当归咎于武器之不如西方，但是更重要的原因，则取决于国内政治的不景气。因此中国的当务之急是去伪、去饰、去畏难、去养痈、去营窟，以克服对内对外的不真切了解，做到知己知彼，才能泰然处理与外国的关系，从而实现在外国入侵的关头战而胜之的目的。

对于西方的东西，魏源并不盲目崇拜，而大体上保持了冷静的态度。他认为，西方近几百年来对外扩张与发展，从道义上说并不值得我东方民族所效法。但由于西方这种刺激，东方各个民族欲求生存，不能不急起直追，以与西方处于平等的地位。就这个意义而言，魏源认为应当承认西方文化、科技的价值，应当虚心地予以尊重，并由模仿而走上独立的创造。果如此，不仅能克服自身弱点，弥补不足，而且可以最终赶上并超过西方。

基于这样的认识，特别是鸦片战争失败的刺激，魏源明确提出中国要克服老大思想，放下架子，虚心学习西方，至少要达到“师夷之长技以制夷”的目的。为此，他建议设立造船厂、火器局，延聘外国技师进行指导，如钦天监、夷馆之例，并在此基础上发展民族工业，从而使中国赶上西方，与世界同步。

魏源强调向西方学习，但他和后来的洋务派以及全盘西化派有着本质的区别，他并不认为西方的一切东西都较中国的优越，对民族文化并不是采取虚无主义的态度。相反，他从中国悠久灿烂的历史文明中看到中国人并不亚于其他民族的聪明和智慧，看到中国文化自古以来的开放意识和大度，完全可能“尽得西洋之长技为中国之长技”，“集众长以成一长”，赶上和超过西方民族。

魏源向西方学习的主张虽然带有浓厚的功利色彩，但实在说来确实是中国人在鸦片战争之后的最重要的觉悟。如果沿着这条道路持续走下去，中国文化也势必要改变方向和结构。然而，在鸦片战争结束不久，太平天国运动又在南中国的广泛范围里爆发了，紧接着又有捻军和回族、苗族的起义。在北方有英法联军之难。中国一时间陷入内外交困的状态之中，到处风声鹤唳，惨目伤心。政治上生计上所生的变动不必说了，学术上也受到非常坏的影响。因为当时的文化中心在江苏、安徽和浙江，而这三省由于处于战争的中心，受害最深，公私藏书荡然无存，未刻的著述稿本，散亡的更不少，许多耆宿学者遭难凋落，后辈在受教育年龄，也多半失学。所谓“乾嘉诸老的风流文采”，到此时只成为“望古遥集”资料；考证学本已在落潮的时代，到这

时更是不绝如缕了。

在太平天国事件之后，思想界尤其是儒家学术界提出一条新思路，即宋学之复兴。并期望以此拯救人心，整合社会，重建社会新秩序。这一思路的主要倡导者是湘军将领罗泽南和曾国藩。他们在平息太平天国的过程中，深切感到乾嘉以来的汉学不仅门户极深，而且支离破碎，实已引起人心的厌倦。因而他们独以宋学相砥砺，倡导以宋学拯救人心。从此之后，学术界只重汉学而轻理学的观念为之一变。对汉学的评价逐步低落，反汉学的思想却在酝酿之中。

作为湘军的重要将领，罗泽南和曾国藩当然都不是职业哲学家或思想家，但是他们出于最为现实的考虑，确实是晚清思想界最先提倡理学、并以理学思想统领湘军、以儒学传统与太平天国思想相抗衡的少数几个人。罗泽南出身下层，自幼刻苦读书，所著皆言性理，忧道不忧贫。在参与湘军之前，假馆四方，穷年汲汲，与其徒讲求宋儒张载、二程、周敦颐及朱熹之学术，并自称服膺王夫之的学说。他在参与湘军事务后，也竭力主张以儒家的精神治军。究心性理之事，通知世务，期见诸实行。曾国藩曾称其"矫矫学徒，相从征讨。朝出鏖兵，暮归讲道。理学家门，下多将才，古罕有也"。前后克城二十余，大小二百余战。其临阵以坚忍性，如其为学。有人问制敌之道，他说："无他，《大学》'知止'数语尽之矣；《左氏》'再衰三竭'之言，其注脚也。"著有《西铭讲义》、《读孟子札记》、《人极衍义》、《姚江学辨》等。

至于曾国藩，不仅是湘军的首领，晚清政局的重要政治家，而且在晚清学界有相当重要的影响，是儒学转折及重建过程中最值得重视的一位思想家。曾国藩对在此之前不被学界重视的宋明理学格外看重，极为熟悉，相当推崇。他以为，在当时没有新的思想取代儒学和理学的条件下，儒学和理学所面临的困难只能通过改革与重建来解决。他提出，为学之术有四，即义理、考据、辞章和经济。他在推崇宋明理学的同时，反对空谈心性，反对汉学与宋学的直接对立，主张汉宋结合，道德修养与经世致用相结合，并在此基础上重建新的儒学思想体系，以满足时代对理论的需求。故而他的思想特点，一是调和汉宋，博采众长。对儒学内部的各种流派，都尽可能地兼收并蓄。于汉宋之别，曾氏主张一宗宋儒而不废汉学，达到通汉宋两家之结，而息顿渐诸说之争。于宋明理学中的程朱与陆王，他也以为各有所长，不可偏废。程朱之学虽正，而陆王之学也属江河不废之流。于儒学与其他学派之间的分歧，他也依然主张不必偏废，在推崇儒学的同时，又格外推崇庄周，盛赞其才，许为圣哲。二是他在吸收诸家学说的基础上，重建一新的儒学思想体系，这个体系的最大特点就是经世致用。

由于第二个特点，曾国藩便不是一个纯粹的思想家或学者，而是儒学素来所推崇的那种立德、立功、立言相结合的经世致用之才。他所参与兴办的洋务，他所介入而成就的"同治中兴"，处处都表现了他的这一思想特点。也就是说，他对包括儒家思想在内的全部传统文化的继承，都不是为了单纯的学术目的，而是为了回应时代的挑战，为了经世致用的目的。鉴于此，他当然不能把儒学看成是一成不变的凝固体系，当然要吸收早期儒学根本不可能知道的一些东西。只有这样，儒学才能满足社会的理论需求，也才能在晚清的大变局中继续发挥作用。

曾国藩在强调经世致用的同时，也格外重视人心的修养，素来主张为政与修身的统一。他认为，经世致用、船坚炮利等固然重要，但一个社会更重要的则是树立正确的道德标准，培养一批有德之士，一定要把个人以全部才能献身于维护"伦纪"的行动看作比处理实际事务的知识更重要，而这种献身行动只有通过立志和居敬，通过践履程朱理学的修身之道才能做到。他说："苟通义理之学，

而经济该乎其中矣。”也正在这一点上，他和儒家经典《大学》中的“身修而后家齐，家齐而后国治”，自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”的思想原则相一致。将修身作为一切事功的前提条件和安身立命的基础，时常以“勤廉谦”三字自惕自省，这样，他不仅成就了一番丰功伟业，而且在人格上也确实达到了早期儒者以及宋明儒者所期望达到的圣贤境界或天地境界，真正做到了立德、立功与立言的高度统一。

毫无疑问，曾国藩是太平天国的对立面，是双手沾满人民鲜血的“刽子手”。然而从科学的历史学角度看，曾国藩等“同治中兴”大臣不应该也不可能断然抛弃清政府而站在太平天国和人民的一边。他们的历史责任是挽狂澜于既倒，在错综复杂的国内外矛盾中为当时政权寻求一条新的出路。曾国藩等人充分意识到自己的历史责任，站在时代潮流的浪尖上，以期引导中国走上现代化之路。

在当时，要突破旧有藩篱，引导中国前进，就必须破除传统观念中的“夷夏”界限，既尊重中国旧有的文化传统的价值，又能充分吸收全人类的文化遗产和科学创造，使古老的中国文化在新的历史条件下注入生机，焕发青春。就此而论，曾国藩决不是顽固的守旧派，因为他既看到传统文化特别是儒家精神是中国人安身立命之所，又看到西方科学技术也是中国进一步发展所必须倚重的东西，而不应盲目地排斥，相反，应当努力学习和掌握。

对魏源“师夷之长技以制夷”的主张，曾国藩认为不应作急功近利的理解，否则，虽可使中国得纾一时之忧，有利于中国最直接、最近期的利益，但从长远的观点看，中国欲富强，必须学习外国的科学技术，兴办近代工业，只有中国自己的工业基础获得充分的发展，才能彻底摆脱外来势力的压迫，自立于世界民族之林，可期“永远之利”。正是基于这种“永远之利”的思考，曾国藩才领衔奏表，促使清政府派遣第一批留学生出洋深造，并鼓励科学家借鉴外国技术，依靠自己的力量发展近代工业。

和曾国藩一样，淮军首领李鸿章也能以比较正常的心态看待西方的科学技术与文明，比较正确地对待中国固有文化的价值。他认为，中国传统文化的基础和知识分子的聪明才智，足以使中国产生和西方近代科技文明相媲美的科学创造，只是由于旧有的传统文化偏见和体制方面的原因，严重挫伤了中国知识分子的积极性，窒息了他们的创造灵性，遂使士大夫沉溺于章句八股之积习，以至所用非所学，所学非所用。无事则嗤外国之利器为奇技淫巧，以为不必学；有事则惊外国之利器为变怪神奇，以为不能学。再加上中国旧有的教育体制将明理与制器分为二事，重明理，轻制器，不尊重发明与创造，而着重在人的道德意识的训练上，结果儒者明其理，匠人习其事，造诣两不相谋，故功效不能相并。艺之精者，充其量不过为匠目而止。由此，李鸿章强调，中国的富强虽以学习西方的科学技术、发展近代工业为出发点，但最终必以改变中国传统文化观念，造成尊重科学、尊重技术、尊重人才的文化环境才能实现。要像西方国家那样，对发明创造有贡献的人，则举国崇敬之，而不以曲艺相待。能造一器为国家利用者，以为显官，世袭其职。这就由学习西方科学技术而引发出反思、改造中国传统文化的问题。

以西方文化作参照改造中国文化，原本是一个复杂的问题，但是经过魏源、曾国藩、李鸿章等人的鼓吹，至少到了十九世纪六十年代的中晚期已不是不可议论的问题。那时的知识分子差不多都在思考中国文化的前途，都在想怎样才能以西方文化之长补中国文化之短，重建中国文化的新体系。显然，这势必牵涉到儒学的前途和命运问题。如冯桂芬指出，中国在许多方面不如西方是本然的事实，要改变这种事实只能反求诸己，或“道

在反求”上，他建议从改革传统的教育制度入手，改变以八股文体为科举唯一内容的做法。八股时文禁锢生人之心思才力，不能复为读书稽古有用之学，意在败坏天下之人才，非欲造就天下之人才。急需取消，而保留科举的形式，以经学、策论、古学等有用之学为取士的标准。同时，在科举正途之外，注意选拔有真才实学特别是学习外国科学技术卓有成效的人参与政权，个别出“夷制”之上者，给予进士，一体殿试。这样，中国便有可能在较短的时间里赶上西方发达国家。

不难看出，冯桂芬虽然看到了中国文化的危机，注意到向西方学习，但他所强调的学习内容依然局限在坚船利炮等技术层面，“有待于夷者独船坚炮利一事耳”。而对于西方的政治理论、文化思潮，冯桂芬和他同时代的绝大多数中国人一样，仍采取不屑一顾的态度，依然忘情于中国传统文化精神，并明确提出“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，作为改造中国传统文化、向西方学习的原则。这几乎在语言的表达上都与后来张之洞提出的“中学为体，西学为用”的口号极为相似。因此张之洞在《劝学篇》中把冯桂芬引为同调。从这个意义上说，冯桂芬不仅播下了十九世纪后半叶中国维新思潮的种子，也开启了十九世纪后半叶乃至二十世纪上半叶中国保守主义之先河。

抱有这种原望的在当时并非冯桂芬一人，可以说当时主张向西方学习的所有先进知识分子都难以忘怀中国文化和儒家思想，都试图将中西文化进行沟通和融合，只是程度深浅不同而已。较为激进的郑观应曾无情地抨击抵制西学的顽固派为自命清流，自居正人。主张中国必须向西方学习科学技术，广译西书，广设书院，富国强兵，注重兵战，更注重商战，甚至建议像英国、日本等君主立宪政体一样建立议院制度，以沟通民情。这就不是对中国社会制度进行小修小补的改革，而是近代资产阶级要求参政的政治意识和民权意识。显然较龚自珍、林则徐、魏源、曾国藩、李鸿章、冯桂芬等人仅从科技层面学习西方具有更为深刻的文化意义，是试图从政治制度层面对西方的侵略进行积极的回应。

然而遗憾的是，当我们回过头来再看郑观应对中国传统文化和儒学的基本态度，我们又不难感到他和冯桂芬一样对传统文化表现出恋恋不舍之情。他一面不满意洋务派只知学习外国的科学技术，将体用分为两橛，认为西方国家也有自己的体与用，科学技术等只不过是用，而论证于议院，君民一体的君主立宪政体才是他们的体。他朦胧地意识到，中国要获得真正的进步，必须解决体的问题。而问题也恰好出在这里。郑观应强调建立议院制度，以为能够解决体用两橛的问题，但在观念形态上，在涉及中国传统文化与西方近代文化的冲突问题时，他总希望回到“圣之经”上，仍强调中学其体也，西学其末也。依然主张以儒学作为解决中国问题的根本方案。

持这种态度的在当时并不是个别现象。如王韬、马建薛福成、陈炽、何启、胡礼垣等莫不如此。他们一方面迫切感到中国必须学习西方，另一方面，又深切地感到“中国之病，固在不能更新，尤在不能守旧”。因此他们提出的中国改革发展方案是“宜考旧，勿厌旧；宜知新，勿骛新”，在新旧之间寻求平衡。他们几乎一致否认西方资产阶级社会的政治思想移植到中国的任何可能性，几乎无保留地拥护和期待以儒家思想特别是纲常名教作为中国社会转型期的指导思想。王韬说：“可变者器，不可变者道”；“盖万世而不变者，孔子之道也”。他们紧信，中国在科学技术上或许不及西方，但中国的道德、学问、文章、制度等，则远迈西方。陈炽甚至宣称：“他日我孔子之教，将大行于西，而西人之所以终底灭亡者，端兆于此。”故而他们对中西文化的基本态度可以用薛福成的一句话来概括，那就是“取西人器数之学，以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道，

俾西人不敢蔑视中华”，即“中体西用”。

中体西用是那个时代文化精英们的普遍思考，然而对这一命题进行比较系统的阐述和发挥的还是张之洞。洋务、维新兼而有之又都不彻底的张之洞，无论在理论上还是在实践上，都不可能坚决反对变法图强。他认为，当确实到了不变不可的地步，即是孔孟复生，岂有议变法之非者哉。为此，张之洞提出一整套向西方学习的废科举、改学制、开矿藏、修铁路、讲究农工商学、发展近代工业的计划和主张，并身体力行，做出许多颇有实效的贡献。而且，他在肯定中国必须向西方学习的前提下，更充分肯定中国传统文化在现代化过程中的作用，强调只有在树立健全的民族自信心的基础上才能有效地吸收外来文化。他说：“中国学术精微，纲常名教以及经世大法无不具备，但取西人制造之长补我不逮足矣。”“立学宗旨无论何种学堂均以忠孝为本，以中国经史之学为基，俾学生心术一归于纯正，而后以西学瀹其知识，练其技能”；“今欲强中国存中学，则不得不讲西学。然不先以中学固其根柢，端其识趣，则强者为乱首，弱者为人奴，其祸更然于不通西学者矣。”坚持以儒家精神为主体，合理吸收外来文化，重新建构民族文化的新体系。这就是中学为体，西学为用的确切含义。

应该说，中体西用的思路是十九世纪下半叶中国发展的方向。正是在这一思想的指引下，中国在十九世纪六十年代之后不到三十年的时间里获得了长足的发展，此即洋务运动时期。洋务运动确实增强了中国的综合国力，使中国因鸦片战争而丧失的元气基本获得恢复。

然而到了八十年代，中国的外部环境发生了微妙的变化。外国资本主义不满足于两次鸦片战争所获得的已有好处，试图再次依靠军事力量进入中国内地，将整个中国都纳入它们的世界市场体系。为此目的，外国势力不断在中国边境蚕食，北有沙俄，南有法国，西有英国，东面则是日本、美国对台湾和朝鲜的骚扰，并最终导致了1884年的中法战争和1894年的中日战争。而恰恰这两次战争又都以中国的失败而告终，这便自然引起人们对洋务运动是否真的能解决中国问题，中体西用的思路是否能给中国带来繁荣与富强的根本怀疑。于是，出现了康有为托古改制的新建议和新思路。

康有为也是常州学派经学出身，而以经世致用为标的。他早年酷好《周礼》，尝著《政学通议》。后见廖平所著书，甩尽弃其学而学之，遂成为晚清今文经学的集大成者。

廖平是当时今文学大家王闿运的弟子。他毕生致力于经学尤其是《公羊春秋》学的研究，前后期的思想变化也很大。他最初认为，今文经学与古文经学的重要区别在于礼制不同，今文经学的礼制祖《王制》，古文经学的礼制宗《周礼》。此即其经学思想之第一变。稍后他认为，今文经学为孔学之真，所谓古文经，基本是刘歆作伪。因此他竟力攻击王莽、刘歆的古文经学，以为古文经学与西汉正统的今文经学“天涯海角，不可同日而语”。又鼓吹孔子受命改制，为“素王”。凡此，都表现出他鲜明的今文经学家的观点，对同时代的康有为产生了相当大的影响。

受家学传统的影响，康有为较早接受了理学的启蒙教育，少时便有志于圣贤这学。青年时代，师从著名学者朱次琦，对陆王心学发生浓厚的兴趣，逐渐厌弃在故纸堆中讨生活而“究复何用”的考据之学。然而随后不久，他对陆王心学也开始厌弃。以为理学空疏，无济于世；心学空想，无补于世；汉学琐碎，无用于世。于是开始专究佛道之书。1879年，他因一个偶然的机会到香港旅游，这个与自己生活在其中且厌倦的旧世界全然不同的新天地，给他以前所未有的心灵震荡，并促使他开始访求西学之书。自是大讲西瞪，始尽释故见。1888年，他第一次上书光绪皇帝，历陈中国处境危险的真相，建议皇上

取法泰西，实行改革，提出“变成法、通下情、慎左右”的三点建议。

康有为的这次上书因九门深远，终不得达。他在心灰意冷之后，决定回广东通过讲学培养人才、凝聚力量，创造与完善关于变法图强的理论体系，然后再谋发展。当此时，他因人介绍于1889年冬在广州与廖平相识，“两心相协，谈论移晷”，于是康有为尽弃其学而学焉，决定利用今文经学的特点来对传统文化进行新的阐释，以创建和完善他关于变法图强的理论体系。1891年，他循弟子之请，在广州长兴里设万木草堂开始讲学，讲学内容主要是中国数千年来学术源流、历史政治沿革得失，取万国以比例推断之，以研求救中国之法。同年，他在弟子的协助下，刊行《新学伪经考》，之后又作《孔子改制考》，通过对中国文化传统的重新阐释，创造性地建立了变法维新的理论体系。

在《新学伪经考》中，康有为抨击清代正统学派——乾嘉诸老的汉学——所依据的儒家经典并不可靠，以釜底抽薪的手法否定正统学说的权威。他祖述廖平的学说又有新的发展，以为西汉并无所谓古文经学，东汉以来的所谓古文经学，皆是刘歆为了王莽“新朝”改制而伪造的，与儒家之祖孔子并无关涉，故名之曰“新学伪经”。这就通过并不太复杂的历史考证方法，打掉正统学派所尊奉的古文经典的神圣灵光，而断定这些古文经书只是“记事之书”，而淹没了孔子作经以托古改制的原意，孔子之道遂亡矣。在康有为的笔下，孔子俨然成为代天行道的教主。

在《孔子改制考》中，康有为通过对今文学经典的研究，断定《春秋》为孔子改制创作之书，正面阐发被古文经学所淹没的孔子托古改制的微言大言。他指出，孔子以前的历史，是茫然无稽的，孔子创立儒教和当时诸子百家一样，都试图通过托古的方式重建自己理想中的社会。他说：“六经中之尧舜文武，皆孔子民主君主之所寄托，所谓尽君道，尽臣道，事君治民，止孝止慈，以为轨则，不必其为尧舜文武之事实也”；“六经中先王之行事，皆孔子托之以明其改作之义。”这就轻而易举地将孔子的偶像作为自己变法维新的王牌。

康有为试图通过对文化传统的重新解释。寻求变法维新的历史依据。他在貌似不谈政治的掩护下，借助学理的研究开通了政治变革的道路。诚如梁启超对乃师所分析的那样，康有为的这两部著作不乏武断、强辩之处，以好博好异之故，往往不惜抹杀或曲解证据，其对客观的事实，或竟蔑视，或必欲强之以从我，以证明自己的观点。就学术研究本身来说，康氏的著作有多少价值确实令人怀疑，它使本来已经相当混乱的今古文学问题更加混乱不堪。但是就学术研究所产生的政治影响来说，康氏抽空了正统学派的学术根基，启发学者务必持一种怀疑态度，一切古书皆需重新检查估价，这无疑是向晚清学术界已沸腾的油锅里撒了一把盐，引起各方广泛注目，实思想界一大飓风。

康有为重新阐释儒学传统，给原本保守的儒家思想赋予革旧图新的积极内容，获得了空前成功。1898年，清政府在民族危亡之际不得不接受康有为的建议，于是轰动中外的戊戌变法运动正式开始。在这场运动中，康有为充分利用光绪皇帝赋予他的权力，接三连三地提出不少有关改革的建议，就政治、经济、军事、文化各个方面的除旧布新进行了通盘设计。在文化方面，康有为着力抨击八股科举蔽固人才，学非所用，为空疏迂谬之人所共托，无济世艰。废八股为国家之大利，守旧无用之人所不利。建议尊孔子为改制圣主，请定孔教于一尊。

然而由于利益方面的原因，光绪与康有为的改革运动仅仅进行了一百天，便在西太后的军事镇压下全部破产。维新运动的主力六君子遇难，康、梁等人只好在外国势力的庇护下流亡国外。

康有为倡导并主持的维新政治运动的失

败是他个人的悲剧，更是中国社会历史的大悲剧。这一结局早在康有为构思变法的思想理论体系时即已呈现，只是他自己无从自觉而已。因为康有为一方面期望中国学习西方谋求变法，另一方面，他又寄希望于与西方思想文化体系截不同的中国传统文化，指望从中寻求帮助，促使改革成功。就中西文化的比较和利用传统文化的资源而言，康有为获得了成功，然而正是这种成功本身导致了他个人乃至全民族的悲剧。

在中国传统社会里，以孔子为思想代表的儒家学说，二千年来发生急剧性的变化，后期的思想面目与孔子本身不说风马牛不相及，但相差甚远是谁都不怀疑的事实。只是有一点，在中国传统社会中，孔子和儒家学说的最高统治地位虽然不时面临来自外部的挑战，但几乎始终不曾动摇过。就这种历史条件来看，康有为借重孔子，把孔子打扮成托古改制的圣主，通过重新阐释儒家精神，以求在孔子的权威下获得知识分子大多数的认同，这当然对打击顽固守旧分子，解放思想，扫除改革的障碍起过积极的作用。不过，孔子及儒家思想既然可以阐释为托古改制，也为守旧分子对改革的攻击提供了借口和理论上的依据。事实上，康有为的反对派在对他进行攻击时，也无不借孔子为招牌，以为康有为擅改孔子和儒家精神，罪不容赦。如《翼教丛编》的作者就曾明确地指出这一点，他们说，康有为之徒，煽惑人心，欲立民主，欲改时制，乃托于无凭无据之《公羊》家言，以遂其附和党会之私智。他们也借重孔孟的招牌，以康有为相同的手段重新塑造孔子的形象，重新解释儒家的精神，鼓吹纲常名教为千古不易的定律。并指责康有为擅解儒家精神，鼓吹君主立宪与孔子的事君以忠、孟子的保民而王的精义大相径庭，是非驴非马的议论，中无此政，西无此教，故恐地球万国将众恶而共弃之。显而易见，康有为试图借重儒家文化以谋革新虽逞一时之便捷，而最终失败也正在于此。那么，康有为和他同志在当时是否完全没有看到这一点呢？

康有为和他的同志差不多都生长在传统文化的背景下，他们对西学表示过无限的向往与渴慕，主张向西方学习，但他们割不断与传统文化的千丝万缕的联系。何况他们是出于现实的需要而构筑思想体系，不可能冷静、从容不迫地从事中西文化的研究和比较，而只能匆忙地从古今中外各家各派的思想说说中尽量寻觅适合现实需要的理论武器。此点诚如梁启超后来所反省的那样，康有为等人生于此种"学问饥荒"之环境中，冥思苦想，欲构筑一种"不中不西即中即西"之新学派，而已为时代所不容。盖固有之旧思想既根深蒂固，而外来之思想又来源浅薄，汲而易竭；其支绌灭裂，固其宜矣。有鉴于此，康有为等人不能不从传统文化中寻求理论支持。比如他所演绎的《公羊》三世说的历史进化论，与其说是他接受了西方近代进化论的思想，不如说是他受西方自然科学的启发而大胆发掘传统文化的结果。在那种条件的制约下，他们不可能与传统实行彻底的决裂，而只能在传统幽灵的庇护下进行改革。

康有为、梁启超等人不消说了，即便是"冲决网罗"的斗士谭嗣同也同样如此。谭嗣同早年倾心于旧学，后来较多地接受西方自然科学的知识，三十岁之后，其学洒然一变，前后判若两人。当此时，又值中日甲午战争，地球全势忽变，谭嗣同的学问更大变，毅然与旧学决裂，走出传统文化的营垒，加入向西方寻求真理的先进的中国人的行列，用获得的西学直接对传统文化发动了猛烈的攻击，大胆反对传统社会忠孝节义及三纲五常等伦理观念，其激烈程度远远超过康有为、梁启超等同时代的人。他虽然连欧洲启蒙运动的思想家卢梭之名也未梦见，但他指责君主为"独夫民贼"，常以为中国二千年来之政治为强盗政治，皆秦正也，皆大盗也；二千年来之儒学，皆荀子之学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟

乡愿工媚大盗，二者交相资。又以为二千年来所谓君臣一伦，尤黑暗否塞，无复人理，延续至今，更为剧烈。凡此，无疑与卢梭的理想暗合，表现出对传统社会、传统文化的批判精神。然而另一方面，谭嗣同无法摆脱传统文化的束缚。他对康有为所发明的《易》、《春秋》之义，穷大同太平之条理，体乾元统天之精义，深表佩服，不仅称康为"一佛出世"，"孔教之路德"，自称"私淑弟子"，而且由此"乃服孔教精义"，寄希望经过康有为路德式的宗教改革，使儒家文化在新的条件下继续发挥作用。

简言之，正是康有为、梁启超、谭嗣同诸人对传统文化的依恋与幻想，才是导致维新变法运动失败的最深层的原因。传统文化在这里起到决定性的作用。这是一代中国知识分子的悲剧。

康、梁、谭等人以今文经学家的立场重新解释儒学传统，从事维新变法的政治运动，结果以失败而告终。今文经学的价值不能不引起人们的怀疑。

对今文经学价值的怀疑当然并不始于戊戌变法失败之后。事实上，早在康梁等人钟情于今文经学的时候，就有人对他们的做法表示过严重不满，尤以乾嘉汉学之余绪最为典型。

乾嘉汉学虽经今文经学的打击在晚清开始式微，但作为一种学术思潮和派别，在晚清学界依然有很大的势力。如俞樾、孙诒让、王先谦、章太炎等，都是当时最为著名的古文经学大家，在学术上的影响都相当大。

俞樾治学私淑王念孙、王引之父子，以正句读、审字义、明通假而见称。著述极多，对学术界影响较大者有《群经平议》、《诸子平议》及《古书疑义举例》等。这几部书基本采用王氏父子的研究方法，并有所发明，其价值不在王氏父子的著作之下。其弟子知名者有章太炎等。

孙诒让可以说是清代最后一位朴学大师，他一生著述甚多，主要有《周礼正义》、《墨子闲诂》等。由于他治学严谨，论断精当，极受学界所推重。章太炎称其为"一代大宗"。其为学不偏不党，务求其实，务求其真，既广存旧说，又匡谬纠失；既充分尊重他人之善，又确审证据之来源。尤其是他对《周礼》的训释成果远在汉唐注疏之上，其中许多问题都得到比较合乎情理的解决。

至于王先谦，他是继阮元之后集大成的学者。他所主持完成的《皇清经解续编》，是继阮元正编之后最重要的经学成果的汇集，是研究经学必备之参考书。他如《汉书集解》、《后汉书集解》等，也对中国学术史、经学史的研究有相当重要的贡献。

上述诸人基本上都是以纯学者的面貌出现在晚清学术界，真正有学术功底而又具有思想家的性格和贡献的要数章太炎。章太炎起初是康梁政治思想的同情者和支持者，但在学术上他却几乎从一开始就站在康梁的反面。他认为，中国的改革与发展不可能依靠清政府从上而下地进行，更不可能依靠传统文化的权威进行。中国问题的真解决，必须有待于借助国际力量，吸收外来文化，兼容并包，创造一全新的文化意识，动员各阶层有影响的力量，联合一致，揭露乃至推翻以西太后为首的满清统治集团中的守旧势力。在戊戌变法失败之后，他又倡言以孔子的后裔作中国的虚君，以满清皇帝作为客帝，以此恢复汉民族统治的法系，又照顾到满族人实际统治中国的现实。到了1900年，他的思想更进一步，开始持坚定的排满反清立场。

在文化上尤其是经学上，章太炎与康有为的区别更是明显。他早年接受过传统文化的系统训练，较早即以古文经学的传人名家。在学术上受到康有为今文经学的刺激，便愈加坚定古文经学立场。然而由于他从来不是一个纯粹的学者，只是一位有学问的革命家，因此他对中国传统文化的研究，几乎从来不以认识历史真相为唯一目的，而是以认识历

史真相作为实现最直接的政治理想的手段。所以，他对传统文化的认识并无一定之规，而是因时而变。

章太炎接受了进化论和西方近代科学之后，较早开始以西方新方法重新阐释中国文化传统，揭露康有为假孔子而进行的托古改制是对人民的愚弄。他认为，六经皆史之方，治之则明其行事，识其时制，通其故言。换言之，儒学典籍均为古代国家政典，既无神秘的意味，更不因孔子删定而成为后世之成法或神圣经典。孔子固然是中国历史上伟大的教育家和思想家，但决不是完美的上帝或圣人。他既缺少知识分子应有的独立人格，也往往因其思想的负面影响而对后世产生一些相当消极的作用。因此对孔子的学说必须批判地进行分析，既要看到其思想的积极意义，也要看到其消极作用。尤其重要的是，要将孔子的思想与其同时代的诸子的思想进行比较研究，以诸子之长补儒家学说之短。然后在糅合中西的前提下，重新建构中国文化的新体系。

故　事

制礼作乐

周公是儒家推崇的圣人，姬姓，名旦，为周文王第四子，因其采邑在周（在今陕西省岐山北），故称周公。

周公辅佐周武王伐纣灭殷，武王死后，又辅佐其子成王治理国家。史书载“周公制礼作乐”，就是指周公为了巩固周王朝的统治，加强对分封诸侯的控制，由政治及文化方面制定一套完整的典章制度。

周公依据周制，参酌殷礼，首先确立周王为天下共主，称天子。又以天子为大宗，而与周天子同姓的诸侯，因与天子为叔伯、兄弟，为小宗，从而形成以血缘关系为联系的“宗法制”。天子之下有诸侯，诸侯内部又有爵位、等级之分，形成阶梯式的等级制度。由宗法制和等级制结合，就产生出一套完整的、严格的礼仪制度。

殷周两代均为“国之大事，在祀与戎”。祭祀有隆重的仪式，出征有不同的乐舞，会盟、饮宴、婚嫁、丧葬等，均有不同的仪式，这些都是周公作乐的内容，后人称“周礼”或“周公之典”，对后来王朝的统治者，有深远的影响。作于春秋占国时期始成书的《周礼》一书中，保存有一些周初的礼乐制度和典章文物的资料。

孔子称“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》）。孔子对周公非常景仰，并以周公事业的继承人自居，孔子称“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周公”（《论语·述而》）！

孔门四教

孔子是儒家学派创始人，又是中国历史上第一个伟大的教育家。他自己曾经“学无常师”，《史记·孔子世家》载孔子曾学琴于师襄，问礼于老子，学官于郯子，问乐于苌弘。孔子办学，提倡“有教无类”，其入学条件“自行束脩以上，吾未尝无诲焉”。在孔子门下，有“弟子盖三千者，身通六艺者七十有二人”。

孔子的教育内容，《论语》说：“子以四教：文、行、忠、信。”即文学、品行、忠心和信实，这些属于他的“德教”范围，而以诗书礼乐等古代文物典籍作为他的“文教”内容，以射御为内容的体育，也就是所谓“六艺”。

孔子在教育方法上注重因材施教，提出举一反三，主张温故而知新，要“多闻阙疑”，“学而不思则罔，思而不学则殆”，“不愤不启、不悱不发”，“循循善诱”，从而形成一整套行之有效的教育方法。

孔子的教育思想对后世产生深远影响，儒学礼教成为历代统治者尊奉的教条，成为封建社会的统治思想，孔子则被历代尊奉为“至圣先师”。

孔子问礼

《史记·孔子世家》记载了孔子曾问礼于老聃一事。

孔子到周天子所在地洛阳见老子问礼(老子,亦称老聃,与孔子同时代人,其生卒年代和身世,今已无法确考。)老子告诉孔子说"我听说'富贵者赠送人以财物,仁人者赠送人以格言'。我不能富贵,但窃冒了'仁人'的称号,所以我只有赠送你以嘉言。就是'一个聪明深察的人而所以走近于死亡者,就是因为他喜好议论别人的是非;一个博辨广大的人,而所以危害其本身者,就是因为他喜好揭发别人的罪过。为人子者不要只知有己,为人臣者不要只知有己。"此外《史记·老子韩非列传》、《礼记·曾子问》、《庄子》中《知北游》、《天道》、《天运》等篇均记载有"孔子问礼于老聃"一事。《孔子世家》称孔子问礼于老子于十七岁至三十岁之间,《天运》则称孔子已年五十有一。

三盈三虚

《论衡·讲瑞》中记载:"少正卯在鲁与孔子并。孔子之门,三盈三虚,唯颜渊不去。"

少正卯,春秋时期鲁国人,姓少正,名卯。"少正"在古代为官名,是管商业的小官,而古代有以官职为姓的习惯。少正卯的思想与孔子思想相对立,孔子指责他"行辟而坚"。在与孔子立私学的同时,少正卯也办了一所私学,宣传法家的思想。东汉王充在其所著《论衡》中谈到少正卯和孔子同时在鲁国招收学生讲学,孔子门下学生多次满了又空,空了又满,皆因少正卯讲学之故,只有颜渊一个人始终跟着孔子,没有去。

公元前479年,孔子当上鲁国的司寇,并代理宰相的职务,孔子上任后,列出指责少正卯的五项罪状,杀了少正卯。

孔子诛少正卯一事,虽然在《荀子》、《史记》、刘向《说苑》以及《孔子家语》等文献中均有记载,但自宋代大儒朱熹始,亦有人对此持否认态度。

乐在其中

《论语·述而》载:"子曰:'饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。'"孔子说,吃着粗粮,饮着白水,弯着胳膊当枕头,这也充满乐趣。用不义的手段得到富贵,对于我好像浮云那样转瞬即逝而无足轻重。又载孔子对自己的描述:"其为人也,发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至云尔。"发愤学习和教学,是最大快乐,自觉年轻多了,忘了自己渐渐地老了。《论语·雍也》载:孔子说:"贤哉,回也!一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!"这是孔子对学生颜回的赞扬,说颜回用非常简陋的竹器吃饭,用瓢饮水,住在陋巷,别人受不了这种困苦,颜回却不改变乐观态度。也就是说,对于孔子、颜回这样品德高尚的人来说,快乐不在于物质享受,而在于精神情操的追求。

箪食瓢饮

箪食瓢饮,是孔子描写颜回的清贫生活的话语,反映了颜回贫而好学、安贫乐道的精神。语出《论语·雍也》:"子曰:'贤哉,回也!一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉回也!'"大意为:孔子说:"颜回的精神多么可佳呀!在陋僻的小巷里过着极为清贫的生活,别人都忍受不了这种忧苦,颜回却依然自得其乐,颜回的精神是多么可佳

呀!"

孔子的另一句话"士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也"(《论语·里仁),是说如果一个人立志钻研学问道德,却又不能忍受低劣的生活条件,那么,就不值得与这个人讲求什么学问道德了。这是从反面衬托了颜回的上述好学精神。

孔子自己也说"学而不厌","发愤忘食,乐以忘忧"(《论语·述而》),又说"饭疏食,饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣"(同上),意即粗茶淡饭,弯着胳膊作枕而卧,快乐也就在这里。可以说,颜回好学精神正是秉承孔子这种精神的。因此,汉代扬雄说:"颜渊习孔子者也。"(《法言·学行》)又说:"纡朱怀金者之乐,不如颜氏子之乐。颜氏子之乐也内,纡朱怀金者之乐也外。"(同上)大意即是高官厚禄者的快乐比不上颜回的快乐,颜回的快乐是内在的精神上的快乐,而高官厚禄者的快乐是外在的物质享受上的快乐。

"箪瓢之乐,颜氏德也"(《法言·修身》),突出地表明了颜回的"箪瓢之乐"根源于其自身内在的品德。所以,"箪食瓢饮"后来便象征了好学忘忧、安贫乐道的求学精神。这对历代知识分子影响极大。

苛政猛于虎

苛政猛于虎,是说严苛的政治伤害百姓甚于猛虎。据《礼记·檀弓下》记载:孔子经过泰山侧,有妇女在墓前哭得特别悲哀,孔子就让子路去问,有什么不幸的事,竟哭得如此伤心。妇女回答:"是的,以前我的公公被虎咬死了,后来,我的丈夫又被老虎咬死了,现在我的儿子又被老虎吃了。"孔子问:"你们为什么不离开这个地方呢?"妇女回答:"由于这里没有苛政。"孔子回头告诉学生:"小子识之,苛政猛于虎也。"

在《孔子家语·正论》和王充《论衡·遭虎篇》中也记载此事,大同小异,子路,都称子贡。《论衡》中载妇女的答话较长,不是一句"无苛政",而是说:"吾善其政之不苛,吏之不暴也。"

此事反映孔子仁政、德治的思想和惠民、宽民的意识,也反映了孔子结合实际对学生进行教育的思想和方法。此事流传,与中华民族反暴政的传统有直接关系。

孔子删定六经

六经者汉称"六艺,就是《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六部儒家经典,相传由孔子删定。《史记·孔子世家》称"孔子以诗、书、礼、乐教弟子,盖三千焉。身通六艺者七十二人。"

"诗"为诗歌选集,又称《诗经》,孔子从古代民间流传的诗歌中选定三百零五篇,称"诗三百,一言以蔽之,曰思无邪。""书"为古代历史文献的选编,又称《尚书》,记载商、周一些重要历史记事,文告、谈话。"礼"为古代各种典章制度的总称,"乐"为配合礼制、礼仪的音乐,两者是密切相联的。孔子称"立于礼,成于乐",又说"文之以礼乐,亦可以为成人矣"。"易"为古代占卜的书,又称《易经》,孔子称"加我数年,五十以学易,可以无大过矣。""春秋"为鲁国的史书,孟子称"孔子成春秋而乱臣贼子惧。"

《庄子·天运篇》有"孔子谓老聃曰:'丘治《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经,自以为久矣'。"孔子删《诗》《书》,定《礼》《乐》,赞《周易》,修《春秋》,整理保存了中国古代典籍,对文化发展作出重要贡献。

韦编三绝

韦编三绝是孔子勤读《易》书的一则典

故。《史记·孔子世家》载："孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：'假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。'"传统说法，孔子晚年喜欢读《易》，并且撰写了《彖》上下，《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》等，合称"十翼"，又称《易大传》。韦，熟牛皮。古代用竹片写书，再用皮条编缀成册。三，指多次。绝，断。孔子勤读《易》书，致使编缀的皮条多次断开。他还说："如果多给我几年功夫，那么，我对于《易》的知识会更加丰富的。"《论语·述而》载："子曰：'加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。'"加与假意近。如果五十岁就开始学习《周易》，那么就可以不犯大错误了。

宋欧阳修作《易童子问》，提出许多疑问，认为"十翼"、"皆非圣人之作"，"亦非一人之言"。以后，对于《易经》和《易传》的写作年代和作者的问题，成为学术界持久争论的问题。许多人否定孔子与《易传》的关系，进而否定孔子与《周易》的关系。

一般学者认为《易经》作于殷末周初，而《易传》则成于战国时代。《十翼》虽非孔子一人手笔，《易经》、《易传》与孔子的密切关系却难以否定。

《左传》、《国语》记载，春秋时期的人引《易》占卜论事，就有二十余条，通《易》学的人分布于周、鲁、卫、郑、晋、齐、秦各国，说明当时流行《易》学，学习者甚多，可能还是一种时髦。在这种社会氛围中，作为周游列国的大学者孔子怎么会不学《易》、不谈《易》呢？

《史记·儒林列传》还记载孔子的传《易》系统。孔子传《易》给鲁国商瞿，商瞿六世传到齐人田何。田何传东武人王子仲，王子仲传菑川人杨何，杨何又传给齐人即墨成、广川人孟但、鲁人周霸、莒人衡胡、临菑人主父偃。《汉书》把《史记》省略掉的中间四世补齐，他们分别是：东鲁桥庇子庸、江东馯臂子弓、燕周丑子家、东武孙虞子乘（又作淳于人光羽子乘）。

马王堆汉墓出土的帛书《周易》残卷附录《易传》六篇，分别是《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》、《缪和》、《昭力》。据廖名春考证，这些应为战国中、后期的作品，不会晚于《吕氏春秋》和《韩非子》。在《二三子问》中，记载孔子与子贡等学生讨论《周易》的对话。

对以上资料可见，孔子晚年确实喜读《周易》，而认真钻研《周易》，以致韦编三绝。还向学生传授过《周易》。传统说法，孔子作《十翼》，后人对《十翼》进行研究，发现与传统说法不一致之处，例如《十翼》中常有"子曰"，孔子自己著书，不可能写"子曰"。可以作这样的推测，开始，孔子口讲，经几代传授，到战国中期，传《易》者写于竹帛，才真正成书。传《易》者采纳了孔子以来历代传《易》者的说法，整理成系统的《易传》，称孔子所传，也是可以理解的。其中包含历代传《易》者的研究成果，也是很自然的。因为有的提法、思想不是孔子所写，就认为《易传》与孔子无关，是不妥当的；相反，如果认为它是孔子所传，其中每一句话必定是孔子所写，也未必妥当。

周游列国

孔子离开鲁国，到各诸侯国游说，被称为周游列国。据《史记·孔子世家》记载，孔子于鲁定公十四年（前496）五十六岁时由大司寇行摄相事。齐国君臣害怕孔子为政，鲁国必霸，对齐国不利，于是行贿离间，鲁定公中计，贪图享乐，怠于政事，孔子只好离开鲁国，开始周游列国，游说诸侯。孔子先到卫国，住十个月，后离卫，过匡，适陈。又过蒲，返卫，又过曹适宋，又到郑、陈，再次到卫。后又到陈、蔡、叶，楚等国，最后又回到鲁国。在外游历了十四年。

孔子到过哪几个国家，说法不一。《史记·儒林列传》和《汉书·儒林传》都说孔子"干七

十余君”。这大概是汉代流行的传统说法。东汉哲学家王充认为说“干七十国”,是夸张的说法。他说:“案《论语》之篇、诸子之书,孔子自卫反鲁,在陈绝粮,削迹于卫,忘味于齐,伐树于宋,并费与顿牟,至不能十国。传言七十国,非其实也。或时干十数国,七十之说,文书传之,因言干七十国矣。”(《论衡·儒增篇》)王充根据《论语》和诸子书记载,孔子所到过的国家不及十个。也许有些遗漏,都加上,大概也只有十几个国家。

孔子周游列国,一是宣传自己的政治主张,形成儒家学派,扩大了这一学派的社会影响。二是为了求仕,想到哪个国家当个官,掌握政权,推行自己的政治主张。由于这些诸侯国王都不能了解、接受孔子的政见,孔子只好回到鲁国去整理古籍,改写《春秋》,为中国古代文化作出了卓越的贡献。

孟子见梁惠王

《孟子》第一篇中记载了孟子见梁惠王及两人问答的内容。

孟子为了实现其抱负,经历邹、任、齐、鲁、宋、滕、梁(魏)等国,游说诸侯,于齐曾为卿数年,在梁亦被优礼。齐宣王、梁惠王等大国诸侯虽对孟子十分优待,但认为其主张不合时宜而未予采用。

梁惠王为战国时代魏国之君,因魏都在大梁(今河南开封),固称梁惠王。孟子拜见梁惠王,王问“老先生,您不辞劳苦由千里之外而来,定有什么有利于我国富国强兵之法吧?”孟子答道:“王为何开口就说到利呢?只讲仁义就可以了。……”

孟子与梁惠王问答的中心即孟子的“仁义”思想,宣扬重“义”轻“利”,呼吁“仁政”,而推行“仁政”的关键,完全在于君主个人内省“仁术”,要改进人民的物质生活,让人人“不饥不寒”,老者还要能“衣帛、食肉”,“养生丧死无憾”。如果真向百姓施行仁政,减免刑罚,减轻赋税,让百姓能深耕细作,年轻人孝顺父母、敬爱兄长,为人尽心竭力、待人忠诚守信,就可使国家强大。这些主张体现了孟子以实行“仁政”企求稳固当时统治、缓和社会矛盾的愿望,孟子的学说,其主导思想就是“仁义”二字。“故曰:‘仁者无敌’。王请勿疑。”

孟子辟杨墨

《孟子》一书中记载了孟子对杨朱及墨翟的批判。

杨朱、墨翟都在孟子之前,杨朱年代不可确考,其人事略见于《庄子》及《淮南子》诸书;墨翟,鲁人或称宋人,生当在周敬王之末,其时或孔子犹未死,逝当在孟子出生前十年左右,其学说备见于《墨子》一书。

战国中期,杨朱、墨翟的学说非常流行,与儒学鼎峙而立。《孟子·滕文公下》有“杨朱·墨翟之言盈天下。天下之言不归杨,则归墨”之说。对杨墨的主张,孟子说:“杨子取为我,拔一毛而利天下不为也;墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之。”(《孟子·尽心》上篇)孟子认为,“杨氏为我,是无君也”,就不为统治阶级服务;“墨氏兼爱,是无父也”(均见《孟子·滕文公》下篇),就是“爱无差等”。无君、无父破坏“忠孝”和“仁义”,不合人道,就是禽兽。

孟子认为“杨墨之道不息”,则“孔子之道不著,是邪说诬民充塞仁义也”。而“仁义充塞”,则“率兽食人,人将相食,吾为此惧”(《孟子·滕文公》下篇)。为发扬儒家学说,维护君权与封建纲常、孝道,孟子对杨朱墨翟进行了批判。孟子进而阐述禹消灭洪水、周公驱逐“夷狄”、猛兽,孔子贬斥“乱臣贼子”的重大意义,认为杨墨盛行,又是天下大乱的时候,他不能不把继承孔子业绩的“道统”担于自己肩头。

孟子辟杨墨不但维护了孔子的儒家学说，也反映了儒、墨、杨三派互相对立的立场。

孟母三迁

孟母三迁，说的是孟子母亲为了教育孟子和为了孟子的成长而三次选择居住环境的故事。

《列女传》载："邹孟轲之母也，号孟母，其舍正墓。孟子之少也，嬉游为墓间之事，踊跃筑埋。孟母曰：'此非吾所以居处也。'乃去。舍市傍。其嬉戏为贾人衒卖之事。孟母又曰：'此非吾所居处子也。'复徙舍学宫之傍。其嬉戏乃设俎豆，揖让进退。孟母曰：'真可以居吾子矣！'遂居之。及孟子长，学六艺，卒成大儒之名。"大意是说，孟子家住在坟墓的附近。孟子年少时，喜欢在坟墓之间嬉游玩耍。孟母见此情景，就觉得这个地方不适合居住，于是就带着孟子搬迁到市场附近居住下来。可是，孟子又玩闹着学商人买卖的事情。孟母又觉得此处也不适合孟子居住，于是又搬迁到书院旁边住下来。此时，孟子便模仿儒生学作礼仪之事。孟母认为，这正是孟子所适宜居住的地方，于是就定居下来了。待到孟子年龄稍长，通学六艺，最终成为一代大儒。

这则故事又叫"孟母择邻"、"慈母择邻"。孔子认为："里仁为美。择不处仁，焉得知？"（《论语·里仁》）这和"孟母三迁"故事一样，都强调了选择居住环境的重要性。

"孟母三迁"故事为历代所称述。如，东汉赵岐《孟子题辞》："孟子生有淑质，夙丧其父，幼被慈母三迁之教。"宋代苏轼作《崔文学甲携文见过》："自言总角岁，慈母为择邻"。元代关汉卿《蝴蝶梦》："想当年孟母教子，居心择邻；陶母教子，剪发待宾。"等等。"孟母三迁"成为后世母亲重视子女教育的典型，影响至今。

百家争鸣

"百家争鸣"是指春秋战国时期各家学派争相涌现，各种思想相互争辩的活跃局面。

关于"百家"的论述，《庄子·天下篇》最早将春秋战国的学术发展概括为"百家之学"，司马谈《论六家之要指》把百家之学分为阴阳、儒、墨、法、名、道六家。班固依刘歆《七略》作《汉书·艺文志》，把当时各种学派称作"诸子十家"，即儒、道、阴阳、名、法、墨、纵横、杂、农、小说。又说"诸子十家，其可观者九家而已。"是把"小说"家除外。

所谓"百家"，是形容当时学派之多。主要的十家各派人物及著作有：儒家，创始人为春秋末年的孔子，战国时期代表人物有孟子和荀子，著述有《论语》、《孟子》、《荀子》等；道家，创始人为春秋末期的老子，庄子又发展了老子思想的消极部分，著述有《道德经》、《庄子》等；阴阳家的代表人物是战国中期的邹衍，其理论为"五德终始"说；名家的代表人物是战国中期宋国人惠施和战国后期赵国人公孙龙，他们专研究"名"、"实"问题，可惜惠施的著作失传；法家的代表人物有李悝、吴起、商鞅、韩非；墨家的创始人墨翟，墨家思想的代表作有《墨子》等；纵横家的代表人物为张仪、苏秦，反映纵横家思想的书有《战国策》；农家的代表人物为战国中期的许行；杂家的代表人物为战国末年的吕不韦，《吕氏春秋》为代表作；此外尚有兵家，代表人物为孙武、吴起、孙膑。

百家争鸣的局面之所以形成，《汉书·艺文志》称"皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯。其言虽殊，辟犹水火，相灭亦相生也。"

随着秦始皇统一六国，中央集权专制的建立，这一局面亦相应地结束了。

焚书坑儒

秦始皇为巩固中央集权而实行的文化专制措施。

秦始皇，名嬴政，秦庄襄王之子，于公元前247年即位为秦王。至公元前221年统一六国，建立我国历史上第一个中央集权制国家，号称始皇帝。始皇三十四年（前213），始皇置酒于咸阳宫，大宴群臣，博士官齐人淳于越建议效法殷、周时代的分封制，其理由为"事不师古而能长久者，非所闻也"（《史记·秦始皇本纪》）。始皇将建议交大臣们讨论，丞相李斯表示反对，认为"诸生不师今而学古，以非当世，惑乱黔首"，同时李斯向始皇提出实行文化专制的措施，"史官非秦记皆烧之。非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。吏见知不举者与同罪。令下三十日不烧，黥为城旦。所不去者，医药卜筮种树之书。若欲有学法令，以吏为师。"（《史记·秦始皇本纪》）始皇推行李斯的建议，没收并焚烧了儒生们私藏的儒家经典，此即"焚书"。

"焚书"次年，方士侯生、卢生为始皇求长生不老药未成，指责始皇"天性刚戾自用"、"乐以刑杀为威"、"贪于权势"，便逃亡四处。始皇大怒，借机镇压儒生，"于是使御史悉案问诸生，诸生转相告引。乃自除犯禁者四百六十余人，皆坑于咸阳"，此即"坑儒"。

叔孙通制礼

西汉初年封建统治阶级为恢复儒家礼制而采取了一系列措施，"叔孙通制礼"亦是其中一种。叔孙通，西汉儒者，薛（今山东滕县）人。秦朝时，为七十博士之一。陈胜起兵山东，秦二世召问博士诸儒，叔孙通以善应对得免于咎，但他以秦二世为虎口而逃归家乡，投奔项羽，后率弟子百余人归顺汉王刘邦。刘邦拜他为博士，号稷嗣君。

刘邦立国伊始，因他和手下的大将文化程度均不高，故群臣公然在朝廷上争功邀宠，醉后喧哗，很不像话。于是，叔孙通建议汉高祖制订礼仪法度，以明体统。刘邦采纳了他的意见，并让他负责制礼工作。叔孙通提出："儒者难于进取，可与守成。"（《史记·叔孙通传》）认为礼仪是随时世、人情而变化的，不能过于拘泥于旧有的礼法，而应采用符合于时代要求的礼制。于是，他采古礼，参考秦仪，制定了汉初的朝仪，为汉代的礼仪奠定了基础，被司马迁称为"汉家儒宗"。

叔孙通制定汉初的朝仪，对汉代儒学的复兴以至独尊起了推动作用。

"汤武革命"

西汉前期，儒家与黄老学派因汤武"受命"问题而引发了一场争论。争论发生于儒家辕固生和道家黄生之间。

辕固生，西汉经学家，姓辕名固，生即"先生"的省称，汉景帝时为博士，后为清河王太傅。治今文《诗》，传《齐诗》，创今文《诗》齐诗学。景帝时，辕固生与黄老学派的黄生就汤武"受命"的问题争论于朝廷。黄生认为汤武非受命，而是弒纣。辕固生认为汤武顺应天下之心而诛桀纣，是受命。但争论本身事关皇权问题，景帝虽认为辕固生有道理，最终还是以"不食马肝未为不知味"为辞，人为地停止了这场争论。

西汉文、景之时，尽管儒学的影响正在逐渐加强，但却是黄老之学盛行并达到鼎盛的时期。一个好黄老之言的窦太后，便迫使汉武帝推迟"罢黜百家，独尊儒术"的行动。同时，此时又是由道家向儒家嬗变的开始。辕

固生这次争辩的胜利，说明占统治地位的道家跟儒家在某些问题的交锋中已处于下风，而儒家的地位正在逐渐上升，并占有一定的优势。它标志着儒家取代道家地位的日子即将来临，成为汉武帝独尊儒术的先兆。

独尊儒术

"罢黜百家，独尊儒术"是西汉武帝实行的封建思想统治政策，也是儒学在中国文化中居于统治地位的标志。

西汉初年，汉高祖不喜儒学，使儒家的学术源流几乎断绝。博士制度虽承秦制依然存在，但博士人数不多，且仅具官待问而已，在传授文化方面难以起多大作用。惠帝废《挟书律》，使诸子学说复苏，其中儒、道两家影响较大。在学术思想发展的低潮中，道家的黄老无为思想为汉初统治者所提倡，居于支配地位，各种不同流派的思想家也都乐于称说黄老之言。文、景时期，出现了由无为到有为、由道家到儒家的嬗变趋势。旧秦博士伏生出其壁藏《尚书》二十八篇，文帝派晁错从其受业。此时，博士之数达到七十余人，百家杂陈而儒家独多。儒家的《书》、《诗》、《春秋》以及《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》都有博士，其中《诗》博士有齐、鲁、韩三家，《春秋》博士有胡毋生、董仲舒二家。这为汉武帝独尊儒术提供了条件。

武帝即位时，历经文景之治，社会经济已得到很大的发展。与此同时，随着地主阶级及其国家力量的强大，从政治和经济上进一步强化专制主义中央集权制度，已成为封建统治者的迫切需要。在这种情况下，主张清静无为的黄老思想已不能满足上述政治需要，更与汉武帝的好大喜功相抵触。而儒家的春秋大一统思想、仁义思想及君臣伦理观念，又恰恰与汉王朝当时所面临的形势和任务相适应。于是，在思想领域，儒家思想终于取代了道家的统治地位。

建元元年（前140），董仲舒在举贤良对策中提出建议：凡是不在六艺之科、孔子之术的各家学说，都要从博士官学中排除出去。汉武帝对董仲舒的这种大一统思想非常赏识。武帝又采纳丞相卫绾之议，罢黜治申不害、商鞅、韩非、苏秦、张仪之言的贤良。汉武帝此举受到好黄老的祖母窦太后的强烈反对，她于次年借故把鼓吹儒学的御史大夫赵绾和郎中令王臧系狱。儒家势力虽暂时受到打击，但武帝在建元五年（前136）又置《五经》博士，使儒家经学在官府中更加完备了。建元六年（前135），窦太后死，儒家势力再度崛起。元光元年（前134），他将不治儒家《五经》的太常博士一律罢黜，排斥黄老刑名百家之言于官学之外，提拔布衣出身的儒生公孙弘为丞相，优礼延揽儒生数百人，还批准为博士官置弟子五十人，根据成绩高下补郎中文学掌故，吏有通一艺者选拔担任重要职务。这就是历史上有名的"罢黜百家，独尊儒术"。独尊儒术以后，官吏主要出自儒生，儒家逐步发展，成为此后二千年间统治人民的正统思想。虽然这样做不利于学术文化的发展，但在当时却有益于专制制度的加强和国家的统一。

汉武帝罢黜百家，独尊儒术，有其时代的特点。他推崇的儒术，已吸收了法家、道家、阳阳家等各种不同学派的一些思想，与孔孟为代表的先秦儒家思想有所不同。汉武帝把儒术与刑名法术相糅合，形成了"霸王道杂之"的统治手段，对后世影响极为深远。

罢黜百家，独尊儒术，使儒学思想成为汉王朝以至其后历代王朝的统治思想，在儒学发展史上具有划时代的意义，对中国历史的发展产生了极其重要的影响。

五经博士

博士，古代学官名，始于战国。秦始皇时

有博士七十人。汉承秦制，诸子百家都有博士。汉文帝时，始置《书》、《诗》的一经博士，并立诸子传记博士，有博士七十余人。景帝时，又置《春秋》博士。此时，博士虽百家杂陈而儒家独多，不仅《书》、《诗》、《春秋》有博士，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》也有博士，并且《诗》博士有齐、鲁、韩三家，《春秋》博士有胡毋生、董仲舒两家。这说明此时儒家在学官已占有相当重要的地位。

汉武帝时，罢黜百家，独尊儒术。建元五年(前136)，武帝罢传记博士，又为《易》和《礼》增置博士，与文、景时所立的《书》、《诗》、《春秋》合为五经博士。汉宣帝时增置博士为十二类：《易》为施、孟、梁丘；《书》为欧阳，大、小夏侯；《诗》为齐、鲁、韩；《礼》为后氏；《春秋》为公羊、穀梁。西汉的儒学博士，对经学的建立和发展起了重要作用。

汉武帝罢黜原有的诸子传记博士，唯立五经博士，使公卿、大夫、士吏都为文学之士，通晓儒家经典成为做官食禄的主要条件，儒学和政权紧密相连，从而确立了儒学和儒学经典的权威地位，致使儒家以外的诸子学因无进身之路而日益衰微，对后世影响极为深远。

春秋断案

即指利用儒家经典《春秋》来判狱，始于西汉前期的董仲舒。

董仲舒是汉代著名的思想家和经学家。曾任博士、江都相和胶西王相。著述丰富，但至今流传下来的只有《天人三策》、《春秋繁露》和《春秋决狱》。

董仲舒在胶西王手下作相时，以有病为由辞去相位，回归故里，以讲学著书为业。由于董仲舒的名声和造诣，朝廷遇到疑难问题，尤其是棘手的案子还要派使者和主司法之事的廷尉张汤到他那里去求教，而他每次也都给以明确的答复。时间长了，案子多了，董仲舒便将其系统化为著作，书名便叫《春秋决狱》。这部著作理论性不太强，主要是实用性的。它通过案例，说明判案要以《春秋》的经文为根据。如儿子杀了人，父亲将之藏起来，按当时的法律来讲则是老人犯了窝藏罪。但董仲舒认为，按照《春秋》的原则，“父为子隐”，老人应该把儿子藏起来。于是，则判老人无罪。另外，董仲舒依《春秋》制狱还有一个特点，即原定罪，就是根据动机来定罪。

《春秋决狱》在汉代很有名气。史书记载，武帝判淮南王的案子就运用了《春秋》“臣无将，将必诛”的条例，就是说臣子不能有谋反的动机，有了这种动机，就可以杀头。王充在《论衡》中称赞《春秋决狱》“稽合于律，无乖异者”。

以《春秋》决狱，说明汉代的审判决狱已受儒家思想的影响。儒者为官既有司法的责任，于是便常于法律条文之外更取决于儒家的思想。中国古代的法律原无律无正文不得为罪的规定，取自由裁定主义，伸缩性极大，这样，儒家思想在法律上一跃而为最高的原则，与法理无异。汉代的法律虽为法家系统，但自武帝标榜儒术以后，法家逐渐失势，而儒家抬头。儒家欲将其思想融入国家制度之中，使儒家借政治、法律的力量而立于不败之地，因而汉律虽已颁布，不能轻易改变，但儒家却有许多机会可以左右当时的法律，以《春秋》来判狱即是一例。《春秋决狱》是法律的儒家化在汉代已开其端的标志。

石渠阁会议

西汉时期宣帝召集了一次关于经学的重要学术会议，史称“石渠阁会议”。

西汉自武帝罢黜百家、独尊儒术以来，儒家学说成为统治思想。汉宣帝为了进一步统一儒家学说，加强思想统治，于甘露三年(前

51)在长安未央宫北的石渠阁召集二十余位儒生讲论"五经"异同。参加会议的有学《礼》的通汉、戴圣,学《诗》的张生、薛广德、韦玄成,学《书》的周堪、林尊、欧阳长宾、张山拊,治《易》的梁丘临、施雠,治《公羊春秋》的严彭祖,治《穀梁春秋》的尹更始、刘向等。会议由梁丘临提问,诸儒回答,太子太傅肖望之平奏其议,宣帝亲自裁决评判。石渠讲论的奏疏经过汇集,辑成《石渠议奏》一书,又名《石渠论》,共辑奏议一百五十五篇,今俱佚。经过这次会议,博士中《易》增立"梁丘",《书》增立"大小夏侯",《春秋》增立"穀梁"。汉代博士经说的分家,除《诗》学原有鲁、齐、韩三家外,其余均始于石渠阁会议。

从石渠阁会议的结果来看,表明《穀梁春秋》的地位上升,《公羊春秋》的地位下降。宣帝重视《穀梁》,是因为它有利于加强宗法礼仪的控制力量,可以纠正《公羊》学片面强调法治所引起的弊病,适应了当时"稽古礼文"的要求。从宣帝时期经学发展的情况看,正是石渠阁会议前后,《礼》学和礼治得到了极大的发展。大戴和小戴《礼记》,就编成并盛行于这一时期。

经文今古之争

今文经学和古文经学,是西汉末年形成的经学研究中的两个派别。所谓"今文"和"古文",最初只是指两种字体。"今文"指的是汉代通行的隶书,"古文"指秦始皇统一中国以前的古文字。传授经典的学者,所持底本是用战国时古字写的即为"古文家",用隶书写的便是"今文家"。

"今文家"和"古文家"的相互对立,是从西汉哀帝时开始的。成帝时,刘歆发现古文《春秋左氏传》,认为左丘明与孔子好恶相同并亲见孔子,故《春秋左氏传》比以后世口说为据的《公羊》、《穀梁》更为可信,于是引《左传》解释《春秋》。哀帝建平元年(前6),刘歆又在今文诸经立于学官并置博士的情况下,作《移让太常博士书》,争立古文经传于学官。但因为在西汉朝廷中,不仅担任教职的太常博士都是今文家,就连那些达官显宦也都是通过学今文经而得官的,因此,刘歆的要求遭到诸儒博士的反对,未能成功。也因为此,才有派别含义的"古文"名称。而"今文"则是由于古文家独树一帜,迫使原有经师结成一派之后,到东汉时才出现的名称,它是古文经师加给立于学官的经书、经说和经师的。

经今古文学之争虽始于西汉末年,但其争斗的高峰却在东汉。而在这场斗争中,却是古文经学日益抬头,在民间流传甚广,并逐渐占据优势。直至郑学起,经今古文才趋近混于一同。到清末,以皮锡瑞、康有为为代表的今文经学,与以章太炎、刘师培为代表的古文经学,又形成了近代的今古文经学之争。时起时伏的今文古文经学之争,影响到了二千年左右的不少学术领域,在中国历史上占有重要的地位。

今文经学与古文经学,在经书的字体、文字、篇章等形式上,在经书中重要的名物、制度、解说等内容上都不相同。今文经学近于哲学,强调"经世致用";古文经学近于史学,讲究考据。在东汉,两者之间还有有神论与无神论、政治与学术的区别。但从纯学术的观点来看,今文经说有异说,古文经学中也有异说,谁也不能算解释五经的权威,更不能说谁得了孔子的真传。

东汉时期,经今古文学的争论,其实质问题是谁是经学的正统和如何统一经学的思想。今文经学既已立于学官,士子也依赖学习今文经入仕,朝臣又通过学习今文经而获位,因此古文经学很难得到社会的认可。学术一旦跟政治利益结合起来,学术问题也就成为政治问题了。正因为此,今文经学与古文经学之争,由单纯的对书籍本身的不同看法,扩大到了学术思想、学派体系、政治观念

和社会地位等诸方面，几乎贯穿了整个漫长的封建社会，不仅对经学的发展产生了重要的影响，也对中国历史的发展产生了重要的影响。

谶纬的兴衰

兴起于西汉武帝时期、泛滥于西汉哀平之世、盛行于东汉时代、衰落于魏晋之际的谶纬学说，对两汉的政治与思想产生了极为重要的影响。

所谓"谶"，是方士把一些自然界的偶然现象作为天命的征兆而编造出来的隐语或预言，常附有图，又称图谶。谶的记载，当以《史记·秦始皇本纪》所载卢生奏录图书之语为最早。而最古的谶书是《河图》和《洛书》。所谓"纬"，是针对"经"而言的，为方士假托孔子用诡秘的语言来解释经义的著作。纬书的内容萌芽于伏生的《尚书大传》和继起的董仲舒的《春秋阴阳》，汉武帝以后才出现托名于经书的纬书。同为神学预言，谶的产生先于纬。

汉武帝独尊儒术，经学被抬到崇高的地位。在董仲舒天人感应的神学目的论影响下，神化孔子和经书的谶纬于此时兴起并发展起来。当时，《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六经和《孝经》都有纬书，总称为"七经纬"。哀帝、平帝之世，阶级及政治矛盾相当激烈，豪强、宗室以及后党、外戚为争夺政权，展开了极其尖锐复杂的斗争。谶纬作为各种势力达到自己目的的工具，在此时泛滥成灾。王莽、刘秀称帝，都利用了谶纬。他们在建立政权以后，发诏颁命、施政用人也引用谶纬。谶纬实际上超过了经书的地位。

汉光武帝中元元年(56)，刘秀正式"宣布图谶于天下"，计有《河图》九篇，《洛书》六篇，还有托为伏羲到孔子演绎的三十篇，加上"七经纬"三十六篇，共八十一篇，使图谶成为法定的经典，享有神圣的地位。刘秀还将其定为功令的必读书，"言五经者，皆凭谶纬说"。儒生为了利禄，都兼习谶纬，称"七经纬"为"内学"，而原来的经书反被称为"外学"。其后，汉章帝又召集博士和儒生于白虎观讨论"五经"同异，由班固写成《白虎通义》，把谶纬和今文经学糅合在一起，使经学进一步谶纬化。谶纬在东汉时，已成为统治思想的重要组成部分。

谶纬之学，自汉武帝、哀帝、平帝至东汉，在帝王的提倡和支持下，加之俗儒的附合，盛行于世，成为官方的统治思想。但一些有识见的学者，如桓谭、张衡和王充等则坚决反对，揭露和批判了谶纬的荒谬无稽。魏晋之际，受玄学思想的冲击，谶纬日益衰微。南朝宋大明(457～464)中始禁图谶，隋炀帝也加以禁毁，但唐代仍断续流行。不仅《唐书》和《新唐书》中有"经纬"和"谶纬"之目，就是《九经正义》也仍遵信谶纬。直至欧阳修作《论删去九经正义中谶纬劄子》、魏了翁作《九经要义》删去了谶纬之说后，谶纬才无人信从，此类书籍遂至散佚。二十世纪七十年代日本明德出版社出版的安居香山、中村璋八合编的《纬书集成》，是目前所见较为完备的谶纬辑本。

白虎观会议

东汉时期章帝召开了一次讨论儒家经典的学术会议，史称"白虎观会议"。

东汉初年，经今古文学的门户之见日益加深，各派内部因师承不同，对儒家经典的解说不一，章句歧异。同时，汉光武帝于中元元年(56)将谶纬之学正式确立为官方的统治思想。为了巩固儒家思想的统治地位，使儒学与谶纬之学进一步结合起来，章帝在建初四年(79)依议郎杨终奏议，仿西汉石渠阁会议的办法，召集各地著名儒生于洛阳白虎观讨论五经异同，史称"白虎观会议"。

此次会议的参加者有魏应、淳于恭、贾逵、班固、杨终、李育、丁鸿、桓郁、刘羡、鲁恭等，其中贾逵、班固是古文学者。由五官中郎将魏应秉承皇帝旨意发问，侍中淳于恭代表诸儒作答，章帝刘炟称制临决。如此考详同异，连月始罢，比石渠阁会议的规模更大，时间更长。会议的内容被编辑成两部书：一、《白虎奏议》，为白虎观会议提问和发言的原始记录，按《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》分别整理而成，凡百余篇，魏晋以后即已亡佚。二、《白虎通德论》，又称《白虎通义》，由班固将白虎观会议的结论分类编撰而成，今存四十三篇。它贯通群经大义，是皇帝钦定的经学教科书，被作为官定的经典刊布于世。

《白虎通义》全书共汇集了四十三条名词解释，内容涉及社会、礼仪、风俗、制度、伦理道德等各个方面，其中许多重要条目并不是关于制度的法典式规定，而是汇集不同观点的学术说明和解释，因此它基本上是一部罗列和综合各家观点的经学名词汇编。虽然《白虎通义》以学术的形式出现，但它的43条名词解释，其基本内容又都是对封建等级制度的阐释和规定。它综合谶纬和今古文经学，对"三纲六纪"作了简明统一的规定，并将"君为臣纲"列为三纲之首，使封建纲常伦理系统化、绝对化。同时，它的大量引用谶纬，标志着东汉经学与神学的进一步结合，使儒家思想越来越神学化，也预伏着今文经学的没落和古文经学的兴起。另外，《白虎通义》还引用古文经学的大宗《周官》七次，兼采古文经说，古文学家也参加了会议，说明会议已开兼宗今古文经学之端，为汉末郑玄会通今古文开辟了道路。

白虎观会议证明，人们的思想一旦走了上神学经学的道路，将无可挽救地走向破产。学术的发展道路只能是百家争鸣，这是由学术发展的规律决定的。白虎观会议以后，不仅今文和古文的斗争更加激烈，经学内部的歧义和自由立说也更发展了。因此，白虎观会议作为统一学术思想的会议，是一次彻底的失败。尽管如此，统一经学的努力却仍未终止。到东汉末年，统一的经学——郑学终于出现了。但这种统一并没有挽救经学破产的命运。正是这种统一停止了经学的发展，使它不久便被玄学思潮和以佛道为代表的宗教思想所取代。因此，从实质上来看，白虎观会议是经学走向破产的标志。

马融设绛帐

东汉经学家马融不拘嫺者之节，设帐授学。马融是东汉著名的经学家。他博通经籍，知识渊博，但因触犯当权的外戚邓氏，滞留东观十年，典校秘书和从事著述。他遍注《周易》、《尚书》、《毛诗》、《论语》、《孝经》等。因《左氏春秋》已有贾逵、郑众两家注，各有特色，故不另作训释，而著《三传异同说》。马融曾和刘环争论古今文经学，辩论《公羊》与《左氏》的得失，所言有理有据，扩大了古文经学的影响。除注群经外，他还兼注《老子》、《淮南子》、《离骚》、《列女传》。他教授的学生常有千余人，卢植、郑玄都是他的门徒。

马融的晚年生活阔达奢逸，放达任性，常不拘儒者之节，坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐，此即历史上有名的"马融设绛帐"。

儒道合流

魏晋南北朝时期，封建统治者利用儒家思想对原始道教进行了改造，使之成为与儒家思想同样重要的维护封建统治的有力工具。

道教产生于东汉末年，是生长于中国本土的宗教。它以道家学说、神仙思想为主，广泛地吸收了古代文化的各个方面。传统的鬼神祭祀，原始宗教的巫术迷信、禁咒、符箓，汉

代的谶纬神学，导引行气、服食炼养、辟谷延年的方术，综合起来形成了道教复杂的内容。它的势力相对而言较弱，故往往跟儒家联合，与佛教抗争。因为它吸收儒家的伦常观念，重视封建道德修养，认为伦理道德修养是修道成仙的必要条件；也不否定儒家的"修齐治平"思想，只是以其为末，而以成仙为本，有本末轻重之分。因此，在维护封建统治方面，儒道两家的目的是一致的。这也是历代封建帝王儒道并重的根本原因。

东汉末年的原始道教，因黄巾起义的失败而开始分化。伴随着它的广泛传播，又同时陷入组织涣散、纪律松驰、思想紊乱的状态。两晋南北朝时，这种分化日益加剧。

一部分信徒向上层发展，参与统治阶级内部的政治活动，站在维护封建统治的立场对民间早期道教进行改造。东晋葛洪系统地总结了战国以来神仙方术的理论，在《抱朴子》中为道教构造种种修炼成仙的方法，并建立了一套成仙的理论体系，丰富了道教的思想内容，对后来道教的发展有较大的影响。同时，他提出了以神仙养生为内，儒术应世为外的主张，将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合，宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本，否则，虽勤于修炼也不能成仙。这为儒家化的官家道教奠定了理论基础。另外，高级士族参加道教的也日益增多，出现了许多天师道世家。这些世家大族参加道教以后，必然把他们的思想也带到道教中来。反映这种思想的上清、灵宝等派别遂相继出现，并迅速得到了发展。

与道教逐渐上层化的同时，民间仍然传播着通俗形式的道教，并不断发动反抗封建统治的起义。东晋末，孙思、卢循利用杜子恭一派的天师道发动起义，提出了"诛杀异己"的口号，诛杀了高级士族中"世奉张氏五斗米道"的道徒王凝之，表明此时道教内部也存在着改造与反改造的激烈斗争。

对原始道教的成功改造，是在南北朝时期。北魏太平真君年间(440～450)，嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝和宰相、儒生崔浩的共同支持下，自称奉太上老君的意旨，"清整道教，除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法"，制订乐章诵诫新法，"专以礼度为首，而加之以服食闭练"，"佐国扶命"，代张陵为天师，是为北天师道。在南朝刘宋，则有庐山道士陆修静"祖述三张，弘衍二葛(葛玄、葛洪)"，搜罗经诀，尽有上清、灵宝、三皇各派经典，遂"总括三洞"，汇归一流；又依据封建的宗法思想和制度，并吸收佛教修持仪式，广制斋戒仪范，以改革五斗米道，"意在王者尊奉"，称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静修订之后，便逐步定型。在此基础上，陶弘景继续吸收儒、释两家思想，充实道教的内容，构造道教神仙谱系，叙述道教传授历史，主张三教合流，对以后道教的发展影响甚大。

经过魏晋南北朝时期利用儒家思想对原始道教的不断改造，遂使道教从形式到内容都逐步得以健全和充实，成为维护封建统治的御用工具，以后便一直受到封建统治的崇奉和扶植。封建统治者也由儒道合流走向了儒道并重。

儒佛之争

两汉之际，佛教传入中国。至南北朝时期，佛教要求取代儒家成为儒释道三家之首，引发了南朝的儒释论战和北朝的排佛运动。

西汉哀帝元寿元年(前2)，大月氏王使臣伊存口授浮屠经，当为佛教传入中国之始，东汉初明帝年间，曾派人去印度求法，标志着佛教在中国传播的真正的开端。因此，佛教传入中国，当在两汉之际，即公元前后。

佛教刚传入中国的时候，人们把它看成是社会上流行的神仙道术的一种。在大城市所建立的少数寺庙，主要供从西域或印度来

的僧侣和商人参拜使用，汉人出家为僧者极少。东汉末年以后，外国和我国西部地区来内地的僧人增多，译出不少佛教经典。印度的小乘佛教和大乘佛教，同时被介绍到中国。

魏晋时期，玄学盛行。以般若学说为基本内容的大乘空宗，因为在思想上与玄学有相似的地方，所以得到迅速传播。而佛教学者则用老庄玄学思想来解释佛教之义，以迎合当时上层社会的需要。此时，佛教在孝亲祭祖、奉上敬王等最基本的宗教伦理观念和政治观念上，完全服膺儒家学说，使佛教的基础意义有了全新的变化。所以，当时只有儒家对佛教的批判和佛教对这类批判的辩解，佛教很少表露对儒家的不满。

南北朝时期，佛教借助东晋的大量译经活动广泛流行开来，并渗透到政治、经济、社会、文化各个方面。在政治上，一些佛教上层僧侣与当权者互相援结，自由出入宫廷，甚至直接参与朝政；在经济上，独立而强大的佛教寺院经济占有了大量的土地和使用了众多的劳动力，使“天下户口，几亡其半”，造成了社会劳动力的减少和财富的流失；在思想文化上，佛教开始公开贬斥儒家思想，认为“儒道九流皆糠粃耳”，孔子被降到如来弟子的地位，儒学面临严峻的挑战。因为佛教的急剧膨胀，使儒、佛、道三家原有的关系与格局发生了变化，佛教要求取代儒家成为儒、释、道三家之首，由此引发了此时的儒、佛之争。

南北朝的儒佛之争，在大江南北的表现不尽相同。

一，南朝的论战。东晋庾冰、桓玄先后执政，诏令沙门、僧尼须向王者致敬。这个决定反映了佛教的扩展已经达到了与世俗政权相冲突的程度，由此导致的儒、释间的一系列争论延续到了梁代，而以佛教获胜作为结局。在南朝的论战中，除了范缜的《神灭论》外，佛教可谓所向披靡，占尽上风。同时，尽管佛教在理论争辩上取得胜利，佛教也几欲成为国教，但儒家的纲常名教却始终是南朝各代所尊奉的治国方略。

二，北朝的斗争与排佛运动。北朝的宗教政策基本上受政权的需要左右，使佛教的发展呈大起大落的状况。佛教与儒家的矛盾，往往以阶级斗争和政治斗争的形式表现出来。北朝各代普遍重视儒家思想，相对稳定，但封建统治阶级上层佞佛者较多，大多扶植佛教，佛教势力往往波及政局甚大。

因为以上原因，才有北魏太武帝和北周武帝的两次灭佛，使中国佛教史上的“三武之厄”北朝占其二。同时，首次灭佛后，在确立儒家思想统治的前提下，仍然迅速地恢复了佛教。中国最早的僧官制度，也产生于北魏道武帝时期。

佛教的传入中国，对中国的传统文化发生了深远的多方面的影响。佛教发展至南北朝时期出现的儒佛之争，因为儒学与政权的结合，使儒学始终处于正统地位，佛教不得不向儒家的宗法伦理作认同，农渐形成了以儒家思想为核心的三教合流趋势。

北魏四门博士

北魏时期创立四门小学，选用儒生充任博士，以传授儒家经典。它初设于京师四门，故名。后与太学同在一处。

据《魏书·儒林传》载，北魏早在太祖拓跋珪时，即开始重视儒家和建立学校。“太祖初定中原，虽日不暇给，始建都邑，便以经术为先，立太学，置五经博士生员千有余人。天兴二年(399)春，增国子太学生员至三千。”北魏统治者为什么如此重视儒学呢？因为他们认识到“岂不以天下可马上取之，不可以马上治之，为国之道，文武兼用，毓才成务，意在兹乎？圣达经猷，盖为远矣。”所以，魏太祖于天兴二年命郡县大索书籍，悉送平城。又于天兴四年(401)“命乐师人学习舞，释菜于先圣先师”。至世祖太武帝始光三年(426)，别立

太学于城东，并征请著名学者卢玄、高允等主持学政。“于是人多砥尚，儒林转兴。”后显祖献文帝又于天安元年(466)诏立乡学。魏孝文帝太和年间(477～499)，改中书学为国子学，建明堂辟雍，尊三老五更，又开皇子之学。迁都洛阳后，更诏立国子太学、四门小学。“于是斯文郁然，比隆周汉。”到世宗宣武帝(500～514年在位)时，“复诏营国学，树小学于四门，大选儒生，以为小学博士，员四十人。”此时，经术弥显，学业大盛，以致“燕齐赵魏之间，横经著录，不可胜数。大者千余人，小者犹数百。州举茂导，郡贡孝廉，对扬王庭，每年逾众”。

北魏时学校的经学教材，河北多行郑玄所注解的《易》、《书》、《诗》、《礼》、《论语》、《孝经》，服虔注的《左氏春秋》，何休注的《公羊传》，间或亦学习王肃的《易》注。齐地多习杜预注的《左传》，这大概与杜预子孙多任青州刺史有关。同时，北魏著名的儒学大师甚多，入《魏书·儒林传》者即达十七人。他们传授儒家经典，常有门徒数百上千，不仅有利于儒家思想的广泛传播，也适应了北魏统治者以儒学培养人才的需要。

北魏立四门博士，表明了北魏鲜卑族统治者对儒学于加强统治的重要性认识的深刻和对汉族先进文化喜爱程度的强烈。它显示出汉族文化特别是儒学对鲜卑族的吸引力，也是鲜卑族在其它方面加速汉化的一个重要原因。

南朝四学

南朝宋文帝元嘉年间立儒、玄、史、文四学为官学，标志着儒学在南朝的复兴。

十六国时期，北方的士族和劳动人民纷纷南下。在三国、两晋南方经济不断发展的基础上，南朝统治者以建康(今南京)为中心，相继建立了四个王朝，并使传统文化不但得以保存，而且还有新的发展。刘师培说：“魏晋以后，南方之地学术日昌，致北方学者反瞠乎其后”(《南北学派不同论》)，指的就是这一重大转折的开端。

儒学极盛于东汉。伴随着东汉王朝的土崩瓦解，学者们崇尚刑名家的法术，“竞以儒家为迂阔不周世用”。魏晋之际玄学盛行，大有“聃(老子)、周(庄子)当路，与尼父(孔子)争涂”之势。玄学思潮代表了士族阶层的利益，其兴衰与士族阶层的兴衰有密切的关联。一般说来，玄学兴盛的时期，都是君权比较衰弱或君权虽然强大但对士族的政策比较温和的时期。这也就意味着士族的力量有左右政局的能力。

南朝时期的刘宋王朝，采取了抑制士族、加强皇权的政策，使君主集权制度有所强化。他们一方面要确立、加强皇权，打击强族；一方面又不得不借重士族的声望来提高皇室的威望。他们对玄学清谈及放达的风尚，只是将之作为士族文化的标志加以推崇，在不妨碍大局的情况下对之加以让步。随着君主集权的逐步强化，与之相适应的儒学也逐渐复兴。宋文帝元嘉中，文帝召雷次宗立儒学，何尚之立玄学；太子率又令何承天立史学，谢元立文学，总称为四学。宋文帝立儒、玄、史、文四学为官学，实际上打破了玄学在思想界占主导地位的状况，标志着儒学在南朝开始走上了复兴的道路。

科举制的确立

隋唐之际，一种分科选拔官吏的制度—科举制取代九品中正制而逐渐形成并确立。

在古代社会，统治者为了巩固自己的统治，曾经采用过不同的方式来选拔和任用符合其政治需要的人才。在奴隶制社会时期，奴隶主贵族按血缘的远近分封自己的亲属，世代相传，不能随意任免。战国时期，这种情

况逐渐发生变化。一些国家的君主和贵族，开始通过“养士”、“军功”、“客卿”等新的途径来选拔人才。到了汉代，封建统治者实行“察举”和“征辟”。它对于奴隶主贵族实行的“世卿世禄”来讲，自然是一大进步。东汉末年，由于官僚们的徇私舞弊，竟然出现了“举秀才，不知书；察孝廉，父别居”的奇怪现象。魏晋时期，魏文帝曹丕采纳吏部尚书陈群的建议，实行“九品中正”制，由中央选派各地“贤有识鉴”的官员担任大、小中正，将辖区内的人物分为九等，中央政府依等第授与官职。这在当时多少改变了东汉以来州郡名士左右荐举和征辟的局面。但随着豪门世族力量的发展，大、小中正都为世家大族所把持，出现了“上品无寒门、下品无势族”的积弊，“九品中正”制完全转化为巩固门阀势力的工具。到南北朝时期，由于士族门阀日益腐朽，南方各朝寒人渐掌机要，孝廉、秀才举人也已经开始容纳寒人。北周时，“选无清浊”。这一切均表明九品中正制已难以适应时代发展的需要，趋于衰亡。

隋统一中国后，曾一度实行寻品中正制。但此时世家大族已趋没落，而寒门地主的势力则日益上升。为了加强中央集权，扩大政权的阶级基础，在隋文帝开皇(581～600)年间，终于以分科举人取代了魏晋以来的九品中正制。在隋文帝开皇年间和隋炀帝大业年间，曾“二科举人”、“十科举人”、“四科举人”。但只是偶一为之，并未形成制度。直到炀帝置明经、进士二科，以试策取士，才标志着科举制度形成。

唐初历高祖、太宗、高宗、武后各朝，科举制日益发展和完善。唐制取士分制科和常科两种。制科由皇帝特发诏试，以待“非常之才”。它主要试对策，科目繁多，比较常见的有直言极谏、贤良方正、博学宏词、才堪经邦、武足安边等科。应制科对策及第，高者授以美官，其次仅予出身。常科的科名有秀才、明经、进士、明法、明书、明算、武举等，比隋代有所增加。常科以明经、进士二科最为重要。玄宗以后，进士科占突出的地位，一旦登第就闻名士林，意味着可以在仕途上飞黄腾达。唐中叶以后，官僚即使位极人臣，但若不是进士科出身，“终不为美”。这一切标志着科举制在唐代的最终确立。

科举制以分科举人而名之。它与九品中正制相比，其特点是不再以家世而是通过考试来选拔官员，选拔人才和任命官吏的权力都集中到中央。它的产生与确立，为寒门庶族地主开辟了仕途，符合历史发展的要求。科举制取代九品中正制，是历史的必然。

儒学复兴

唐代中叶出现了一次影响深远的文体改革运动以及伴随而来的儒家学说的复兴。

“古文”这一概念由韩愈首先提出。他把六朝以来讲求声律及辞藻、排偶的骈文视为“俗下文字”，认为自己的散文继承了先秦、两汉文章的传统，所以称“古文”。古文运动提倡恢复先秦、两汉的古代散文传统，实则是复古其名，创新其实，力图借提倡古文，在恢复古代儒家道统的同时，开创一个文学发展的新局面。因为它同时涉及文学的思想内容，所以兼有社会思想斗争的性质。

韩愈的主要贡献是为古文运动奠定了理论基础。他不仅提出了“古文”这一概念，还表明自己学古文是为了学古道，即学习和宣扬儒家之道，以复兴儒学。文道合一，以道为主，是韩愈倡导古文运动的基本观点。就文本身而言，他主张“文从字顺”，“惟陈言之务去”，强调既要博学群书，又不蹈袭前人，做到推陈出新。他的古文，众体兼备，文势雄浑，结构严谨，逻辑性强，有许多名篇传世，如《师说》、《进学解》、《祭十二郎文》、《原道》、《争臣论》等。多以发扬儒道为根本。他是古文运动的倡导人。

由于韩愈、柳宗元以及韩门弟子李翱、皇甫湜等人的宣传倡导和创作实践，唐后期古文写作蔚然极盛，质朴流畅的散体终于取代骈体，成为文坛的主要风尚。而儒家学说也随着古文作品的广泛传播而复兴起来。

唐代古文运动提出的“文以载道”对后世产生了深远的影响。它所指的“道”，固然是封建主义的儒家伦理，但韩、柳等人的创作也表明，他们主张的“传道”、“明道”并不排斥对于现实的评议和批判。正因为此，“文以载道”的主张为后世文人普遍接受。同时，古文运动不仅结束了骈文的长期统治，恢复了古代散文的历史地位，还把散文的实用范围扩大到反映日常生活的广泛领域，使这种新型的散文成为有别于诸子散文、史传散文和政论散文的一种独立的文学体裁。北宋以欧阳修为代表的文学改革运动，是唐代古文运动的继续，形成了以唐宋八大家为代表的新的古文传统。而这种新的古文传统，支配文坛一千多年，直到新文学运动以后才被语体文所代替。由此足以说明唐代古文运动对后世所产生的深远影响。

《复性书》

唐代思想家李翱在他的《复性书》一书里阐述了性善情恶的人性论及成为圣人的修养方法。

李翱是陇西（今甘肃）人，唐代的思想家、文学家。贞元进士。曾任国子博士、史馆修撰，官至检校户部尚书、山南东道节度使。他与韩愈交谊甚密，从韩愈学古文，并助之推进古文运动，在政治、思想、理论上受其影响很深。他尊儒反佛，然又汲取佛理，丰富儒家性命之学的内容，以增强儒家同佛教斗争的理论力量。著《复性书》，发挥《中庸》学说，提出性善情恶论。其著作汇集为《李文公集》十八卷，又与韩愈合著有《论语笔解》二卷。

李翱继承了思孟学派的唯心主义传统，与韩愈相呼应，形成了一套以《中庸》为理论根据的“道统”。他认为，至孟子死，儒家的道统便中断了。如何继承这个道统呢？那就是依赖子思写的道统的“真经”——《中庸》。因此，李翱作于贞元十五年（799）的《复性书》，可以说是对《中庸》的注脚和发挥。

李翱在《复性书》中，发展了韩愈的性三品说，阐述了性善情恶的人性论。他认为人性本是善的，而情则是恶的。也就是说，人之所以能成为圣人，是因为人的本性是善的；人性之所以迷惑不清，是因为人的情欲是恶的。同时，他又认为性情是不可分的，情是性所派生的，性是情的基础，性与情是互相依存、互相作用而存在的。因此，要恢复人本来的善性，就必须做到去情。复性去情的性情一元论，是李翱人性论的理论基础。

既然性是善的，情是恶的，性情又是不可分的，那么，性情善恶如何统一于一身呢？李翱认为，人性虽然皆善，但情却因圣凡而不同。也就是说，性是天赋与人的聪明才智和道德品质，情是后天环境引起的嗜欲好恶。这种天赋人性，在圣人身上能始终保持性的本然，在凡人身上则因其终身沉溺于情而始终不能自觉其本性。所以，圣人虽然有情却等于没有情，凡人虽然有性而不能见其性。

圣人是李翱的道德理想，是人们修养的楷模。他认为凡人只有消除情欲，无思无虑，才能循礼而动，成为道德高尚的圣人。李翱的《复性书》，也可以说是一部为了达到圣人境界的修养经。他为人们设计的复性去情的修养方法分作两个阶段：第一阶段为“斋戒其心”，即“弗思弗虑”；第二阶段为“至诚”，即“动静皆离，寂然不动”。李翱的“斋戒”、“至诚”的修养方法，把人们引进了一个完全脱离客观现实的神秘境界。由此可以看出，他继承了佛教的方法，与佛教的主张正是殊途同归了。

李翱著《复性书》，一方面阐述《大学》、

《中庸》，继承子思、孟子的唯心主义传统，另一方面又输入佛学的内容，加深僧侣主义的色彩，借此来宣扬其复性去情的人性论。他对《中庸》、《大学》的提倡与援佛入儒的做法，为后世儒家所继承；所阐述的性命之学，开宋明理学的先河。

半部《论语》治天下

赵普，宋初宰相，河北正定人。《宋史·赵普传》载：赵普"晚年手不释卷，每归私第，阖户启箧取书，读之竟日。及次日临政，处决如流。既薨，家人发箧视之，则《论语》二十篇也。"赵普少年时当过小吏，没有学术，也不喜欢读书。后来当了宰相，宋太祖经常劝他读书。他一旦读书以后，很感兴趣，特别是晚年，手不释卷。他一回到家，就关起门来，打开箱子，拿出书来，一读就是一整天。第二天去办公，一切都处理得非常顺利。他死以后，家属打开箱子一看，就只是《论语》二十篇。

罗大经《鹤林玉露》载赵普对宋太宗说："臣平生所知，诚不出此(《论语》)，昔以其半辅太祖定天下，今欲以其半辅陛下致太平。"后人从此引出"半部《论语》治天下"的说法。

理学的形成

北宋时期，是在儒家经学、道教与佛教相结合的基础上孕育发展起来的理学形成时期。理学是哲学化的儒学，其中渗透了佛教和道教的思辨方法和认识方法。

理学，又称宋明理学，或称道学和宋学。从广义上来讲，它是指宋明时期以研究儒家的六经、四书的义理为特点的义理之学。而一般所说的理学，则是从狭义方面说的，特指程朱理学和陆王心学。它形成于北宋，经南宋进一步发展，至元代而朱、陆合流，到明朝更有新的发挥，延及清代前期渐趋衰落。理学自称直接继承了孔孟儒学，其实在其中不仅有儒学的正统思想，而且还有佛教、道家、两汉经学、魏晋玄学的痕迹。特别是佛教和道家，对它的形成起了重要的作用。理学实际上是以儒家的道德伦理思想为核心，佛学的思辨结构作骨架，并吸收了老庄"道生万物"的宇宙观而建立起来的一种思想体系。

北宋时期，州县学校兴起，书院林立，促进了学术思想的发展。学术思想领域因此出现了新的情况，其首要表现为经学笺注的没落。唐朝钦定的《五经正义》已经统治了三百年，至此时其地位开始动摇。仁宗庆历年间，诸儒发明经旨，指《系辞》，毁《周礼》，疑《孟子》，讥《书经》，黜《诗序》，敢于疑经，更无论经注了。对传统经传的怀疑，表明以《五经正义》为代表的经学笺注的没落，说明传统注经已不足以"一道德而同风俗"。尽管统治阶级扩大经书范围，从五经、七经而九经、十三经，但是也无法挽救经学笺注的没落。时代在呼唤新的学术思想。

与此同时，经过唐朝佛教诸大宗派的创立与发展，北宋的学术思想领域渗透了佛学思想。在宋代，华严宗和禅宗的影响最为显著。周敦颐的《爱莲说》显然与佛教莲花自性清净说有关。朱熹的理学思想，反映了华严宗的印迹，其《中庸章句》的《序说》脱胎于华严宗的理事说，而又自云出于程颐。陆九渊的心学思想，明显地接受了禅宗的影响。这是佛学渗透的一面。另一方面则为佛学与儒经的比附。如释契嵩的《镡津文集》，竟以佛子而作《中庸解》、《皇极论》，又作《原教》、《孝论》，以明儒释之道一贯。在宋代，道教思想的渗透也很清楚，但其影响不如佛学渗透的深刻。《先天图》、《河图》、《洛书》、《太极图》的传授，均出自道教。周敦颐的《太极图·易说》和邵雍的天根、月窟说，都受到了道教的影响。朱熹著《参同契考异》，是明显地关心研究道教的经典。佛学与道教思想，在积极

地向宋代的学术思想领域内实行渗透。

正是因为经学笺注的没落，佛学与道家思想的渗透，才使儒佛道三家合流，提供了理学形成的学术思想条件。宋初孙复解《春秋》和石介解《周易》，不重训诂，而重义理，揭开了理学借用儒家经典以创立自身理论体系的序幕。其后周敦颐、张载儒、道结合，以“理”与“太极”和“气”，奠定了理学的基础。至程颢、程颐时，更引入佛教华严宗的理事、佛性说和禅宗的思辨结构，终于形成了以二程为代表的理学思想体系。

理学不仅在本体方面走上了一条儒释道三种体系互相融合的道路，而且在认识论、人性论、性理修养和范畴使用等方面，也都汲取了佛学和道家不少的东西。正是由于汲取了佛学、道教和其他哲学思想的一些思想资料、思维结构形式，理学才成为一个继先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学之后的思辨心较强而又集古代唯心主义之大成的思想体系，并被确立为封建王朝的统治思想长达七百年之久，对中国的历史产生了极其重要的影响。

苏湖教法

北宋初期教育家、经师胡瑗在苏、湖二州教授经术时，创立了利用学校进行分科教学的方法。

胡瑗年轻时与孙复、石介同学，在泰山苦读十年，并共同提倡“以仁义礼乐为学”，号为“宋初三先生”。后他以经术教授吴中，历任苏、湖二州教授达二十余年，创立苏湖教学法，弟子数千人，成为当时最有影响的教育家和经师。他曾由范仲淹推荐至朝廷定乐，官至太子中允、天章阁侍讲，主持太学。他推崇孟子，贬抑荀子。其著作有《春秋要义》、《论语说》、《中庸议》、《学政条约》、《资圣集》等，大多亡佚。

胡瑗是宋代理学的先行者，在强调义理、重视“性与天道”的研究等方面为宋明理学的产生准备了条件，还是程颐的老师和学术上的引进人，其活动被认为是“开伊洛之先”。但胡瑗处于理学的开创时代，还没有建立起一套系统而又完备的理论，所以《宋史》将他列入“儒林传”而未列入“道学传”。

胡瑗在当时最大的贡献是创立了苏湖教法。它是胡瑗在苏州、湖州长期教学实践经验的总结。隋唐以来，封建士大夫的晋升大多要靠文词，因而形成重辞赋的学风。胡瑗一反此风，以经义和时务为重点，变过去笼而统之的教学方法为分科教学法，设立“经义”和“治事”两科。“经义”科学习“六经”，重理论，以探索“六经”的义理，研究学者如何去把握做圣人、贤人的精神为主，代替了过去繁琐的考证；“治事”科研究致用之学，重实行，着重心性的实际修养和“践履”，使学者能做到学以致用，并强调先“治己而后治乎人”。胡瑗在苏、湖一带教学时，不仅常有数百学生来往于身边，而且能使“东南之士莫不以仁义礼乐为学”。甚至当时的皇帝宋仁宗也从胡瑗的教育思想中受到启发，既下令在京城办太学，各州县办学校，又同意取其苏湖教法为太学的教学法，派他主持太学的工作。

胡瑗的苏湖教法，导致了学风的转变，对宋明理学的产生起了先导作用，故《宋元学案》认为：“宋世学术之盛，安定、泰山为先河。”

程门立雪

程门立雪，是儒门中一个尊师的典故。《宋史·杨时传》载：有一天，杨时拜见程颐，程颐坐着睡了，杨时和游酢侍立一旁，没有离去。程颐醒后，门外积雪已有一尺厚了。他们这时才踩着一尺深的积雪走去。有宋一代，程朱成为显学，杨时上承程颐，下启朱熹，

闻名天下。于是,名师与名徒构成的"名人逸事",就成了学界佳话,著名典故。元代,谢应芳《龟山稿》卷七《杨龟山祠》诗曰:"卓彼文靖公,早立程门雪,载道归东南,统绪赖不绝。"杨时号龟山,谥文靖。后代以此典故,作为尊师的典范。程门立雪,有的简称立雪。如元虞集《道园学古录》卷十二《回吴先生庆初度启》有"将车昔念于聚星,就业常容于立雪"的话。

六经注我

南宋心学创始人陆九渊提出"六经注我",这是一种钻研儒家经书的治学主张和方法。

陆九渊治学主张"立大"、"知本"和"发明本心"。提出"心即理"的命题。"理乃天下之公理,心乃天下之公心"(《陆九渊集》卷十五)。他指出:"心只是一个心、某之心,吾友之心,上而千百载圣贤之心,下而千百载复有一圣贤,其心亦只如此。"(同上书卷三十五)只不过,"昔之圣贤先得我心之所同然者耳"(同上书卷一),因而,陆九渊认为"学苟知本,六经皆我注脚"(同上书卷三十四)。就是说,人的本心合于天理,一个人只要能够自己发明本心,那么就与往昔圣贤等同了。因为往昔圣贤也不过是能够发明本心、合于天理罢了。其间的差别只不过是时间上的先后,六经也不过只是作为帮助印证自己发明了本心的文献资料而已。

陆九渊的弟子杨简在文中明白地解释了"六经注我"的含义:"《书》者,先生之政事;《诗》者,先生之咏歌;《礼》者,先生之节文;《春秋》,先生之是非;《易》,先生之变易。"(同上书卷三十六)

陆九渊这种"六经皆我注脚"的治经方法被后来心学的集大成者王阳明继承和发扬,提出了"经学即心学"的观点,明确指出:"六经者非他,吾心之常道也"(《阳明全书》卷七)。并且,更加详尽生动地解释了"六经注我"的内涵:"《易》也者,志吾心之阴阳消息者也;《书》也者,志吾心之纪纲政事者也;《诗》也者,志吾心之歌咏性情者也;《礼》也者,志吾心之条理节文者也;《乐》也者,志吾心之欣喜和平者也;《春秋》也者,志吾心之诚伪邪正者也。"(同上)

总之,陆王这种"六经注我"的治经主张和方法,不但与同时的程朱理学不同,而且,更迥异于汉儒重训诂和辨名物的"我注六经"的治经方法,具有一定的积极意义。但这种方法后期流于空疏和狂妄,成为空谈心性、不用读经的借口,从而又产生了消极的影响。

王霸义利之辨

朱熹在理学上,不仅与陆学有过争论,而且还同浙东事功派的陈亮有过辩论。朱熹与陈亮辩论的性质是属于理学与功利之学的争论,不同于朱、陆之间在理学内部的分歧。

陈亮(1143~1194),字同甫,学者称"龙川先生",浙江永康人,南宋思想家。他一生坎坷,学无师承。其思想属于"浙学"中的永康学派,对明清之际的黄宗羲、全祖望等人有一定的影响。著作有《龙川文集》。

朱熹与陈亮的争论,从孝宗淳熙九年(1182)开始,至光宗绍熙四年(1193)结束,前后长达十一年。他们主要采用通信的方式来展开这场辩论,其结果是互相未能折服。

朱熹与陈亮的争论,基本上是围绕着王霸、义利的问题展开的,而争论的出发点是"道"。他们都承认有一个通贯古今的"道"存在着,但对"道"的理解却不一。朱熹认为"道"是超乎自然与社会之上的一种先验的道德。因为尧舜三王有义理之心,故它行于三代是为王道。而汉祖唐宋是利欲之心,所以它行于汉唐则为霸道。由于三代的王道是内

本天理，外行仁施，而汉唐的霸道却从内到外都是人欲和私意，故义利不两立，应崇义绌利。陈亮认为“道”不是神秘的先验的精神，而是与事物和人生日用不可分，具有自然的普遍性，存在于现实生活中。因此汉祖唐宗的救民的功业，与行王道的三代无异。同时，王道之治正是通过霸道之业来实现的，即王中杂霸，霸本于王，王霸并用。正因为王霸并用，故义要体现在利上，利也是义，义利双行。而这个利，并不是无节制的一己私利，而是泛指“生民之利”。

在这场论辩中，朱熹强调的是道德修养的功夫，陈亮着重的是功利事业的本领。在理学与功利之学这两种思想的背后，反映着不同的社会政治观点。朱熹与陈亮的争论，从当时抗金图强的时代背景来看，有它的社会政治意义。

“尊德性”还是“道问学”

南宋理学家朱熹和陆九渊在孝宗年间的鹅湖之会上就如何认识事物及治学的问题展开了辩论。其辩论焦点可归结为尊德性与道问学两种不同的观点。

陆九渊是宋明理学中心学一派的开创者，以“心即理”为其思想核心，提出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的命题，强调心学的主旨是明理、立心、做人。其著作有《象山先生全集》。

孝宗淳熙二年(1175)，陆九渊应吕祖谦的约请，与朱熹相会于江西信州铅山鹅湖寺，就如何认识事物及治学等问题展开了讨论。“尊德性”与“道学问”，即是朱、陆在鹅湖之会辩论后形成的两种有代表性的观点。

陆九渊从发挥儒学传统的“天人合一”观点的途径，提出“心即理”，得出主观唯心主义的结论：万物皆自心发。由此出发，他认为治学用不着去读很多的书，去“格很多的物”。只要人人都有颗善良的“心”，“道”(“天理”)便在心中。因为“心即理”，所以要“发明本心”，即以本心中固有的仁、义、礼、智等为根本。他认为朱熹的方法“教人为支离”，太繁琐，应“先发明人之本心，而后使之博览”。

朱熹则从吸收佛家“体用合一”观点的途径，提出“性即理”，认为人性是天理在人身上的体现，得出客观唯心主义的结论：万物皆是理的体现，人心只是其一。由此出发，他认为治学应多读书，多格物，从万物各具之“理”中推出与“天理同出一源”之“理”，认识和掌握“天理”。即格物、读书，然后达到对“理”的体认。因为“性即理”，所以要“格物穷理”，“格物致知”。他认为陆九渊的方法太简约，应“欲令人泛观博览，而后归之约”。

朱熹和陆九渊在其上的分歧和争论，向来被视为朱、陆二学在学术上的差异的标志，由此也可以发现他们分歧的根源在于本体论的差异上。正是因为他们在本体论认识上的差异，才导致了认识方法上的分歧：朱熹谈“穷理”(“道问学”)，陆九渊谈“明心”(“尊德性”)。黄宗羲在《宋元学案》中对这场争论的评价为：陆九渊以尊德性为宗，朱熹则以道问学为主。

理欲之辨

南宋时期理学家朱熹与陆九渊就“天理”与“人欲”问题展开了争辩。

朱熹在其思想体系中将“心”分为“人心”和“道心”，认为“人心”是“形气之私”的“人欲”所产生的，“道心”是来源于“性命之正”的“天理”，即封建主义的纲常伦理。“天理”、“人欲”是与“道心”、“人心”相对应的。也就是说，“人心”与人的生理需要、感官需求及富贵利达的欲望有关，而“道心”是指内在的道德理性的评判与裁断。人的感官需求及富贵利达的欲望总是处于不自满足的状态之中，

如无道德理性加以节制，便很容易流于邪恶。

因此，他主张用“道心”去永远统率“人心”，并进而提出了“存天理灭人欲”的口号。

陆九渊反对朱熹的“天理”、“人欲”和“道心”、“人心”之分。在他的哲学思想中，“心”即是理，是道，是宇宙，在心外是没有任何东西的。按照他的思想，外心无事，外心无理，一切都包含在心中，当然不允许“二心”的存在。如果依照朱熹的‘天理”相当于“道心”，“人欲”相当于“人心”，便是“心”外有“心”。因为“天理”、“人欲”对立的结果，必须要导致承认“心”之外有“人欲”，即承认“心”外有物，这无疑与陆九渊的主观唯心主义的心学相矛盾。

朱熹、陆九渊的这场争论，当然只能以分歧而告终。但通过这场争论，他们把各自的观点阐述得更加明确系统了，在古代思想史上具有一定的意义。

鹅湖之会

南宋孝宗淳熙二年(1175)，金华派巨子吕祖谦去福建访问朱熹。回程时，朱熹陪送他，游经江西信州(今上饶)铅山，在鹅湖寺停了几天。吕氏写信给在金溪的陆九渊兄弟，邀请他们来鹅湖聚会。希望通过他们之间的自由讨论，使两个分歧的学派统一起来。由吕祖谦邀约朱熹、陆九渊等到鹅湖寺举行的这场学术讨论会，即是历史上有名的“鹅湖之会”。

这场学术讨论会规模相当大，不但朱、陆双方就近的朋友和门生弟子都参加了，若干闽北、浙东、皖南的学者也赶来听讲。集会将近十来天，讨论的范围也很广泛，其主要内容和中心论题是如何认识事物及如何治学。代表客观唯心主义的朱熹着重“道学问”，主张“即物穷理”、“格物致知”；代表主观唯心主义的陆九渊着重“尊德性”，主张“发明本心”。双方不断地提出自己的主张，辩论非常热烈。这次集会对于所争论着的问题，并未曾明定结果，当然也就谈不到消除歧见，直到最后也未归于一致。从此，朱陆的信奉者各为一派，朱学被称为“理学”，陆学被称为“心学”。另外，促成这场学术讨论会的吕祖谦以及浙东学派的陈亮、叶适等，其观点和朱、陆两派也不相合。

鹅湖之会，实际上是以朱熹、陆九渊、吕祖谦为首的南宋理学三大学派举行的一次规模盛大的学术研讨会。南宋理学三大派的弟子齐聚鹅湖，相互切磋，使之成为南宋学术界最重要的一次集会，对理学的发展产生了深远的影响，在思想史上占有重要的地位。

八股取士

八股取士是明清用于科举取士的考试方式之一。

中国封建社会科举制度自隋唐建立之后，历代沿之，至明清两代而达于极致，不仅考试规则更加严密，考试的内容也更加程式化和固定化。考试的题目出自《四书》、《五经》，试文的文体也有一定的结构格式，即八股文，又称制艺、时文、八比文。

八股文的格式一般为：破题，用开头二句将题目的意义破开。破题之后为承题，即将破题中的紧要字句承接下来，简要揭示全文主旨。承题后为起讲，要求总领全题，笼罩全局。起讲后用几句引入本题，称为领题。领题之后，即进入文章的主要部分。其主要部分又分为起股、中股、后股、束股四个段落，每一段落再分有相对的两段，字数、句式各相对的两段，即两股，总共八股，八股文即由此得名。八股文每篇的字数，明代尚无明确限制，至清，定限五百五十字左右，乾隆时增为七百字，此后成为定制。

由于八股文的题目均出自《四书》、《五

经》,文章格式、字数又有严格限制,考生作文按规定必须"代圣贤立言",不得随意发表自己的见解,因此,八股文实际上成为统治者用以桎梏士子思想的工具,遭到许多学者的批评。清代末年,随着科举制度的废除,八股取士也成为历史的陈迹。

龙场悟道

龙场悟道是明代心学代表人物王守仁学术转变的关键点,同时也是其确立心学体系的标志。

王守仁为学,前后凡三变。早年泛滥词章,后究心程朱理学,因无所得入,转而出入佛老。最终确立其心学体系,并发展成"致良知"之说。在王守仁学术前后变化的过程中,龙场悟道是关键。

明武宗正德元年(1506),宦官刘瑾专权,朝政败坏。给事中戴铣、李光翰等上疏切谏,遭廷杖下狱。时任兵部主事的王守仁冒死上疏抗争,亦受廷杖下狱,被贬为贵州龙场驿丞。龙场地处僻远,万山丛棘,蛇虺遍地,瘴疠流行。王守仁谪居此地,每日必需亲自砍柴、浇园、采蕨、做饭。在这种极端艰难困苦的环境下以及仕途坎坷、贬官谪居的苦恼中,王守仁只能一切诉诸本心,求助于一种精神力量的支持,努力用主观意识去消解客观存在的危难。因而他日夜默坐,动心忍性,思考圣人若处此境,将何所作为。在一个夜间,他忽然大悟,"不觉呼跃,从者皆惊"。从此,王守仁建立了与程朱理学完全不同的哲学体系,亦即心学。后人记述王守仁此间学术的变化说:"及至居夷处困,动心忍性,因念圣人处此,更有何道?忽悟格物致知之旨,圣人之道,吾性自足,不假外求。其学凡三变而始得其门"(黄宗羲《明儒学案》卷十)。"龙场悟道"因之成为王守仁确立其心学体系的标志。

天泉证道

天泉证道指明代心学代表人物王守仁在天泉桥上与其大弟子钱德洪、王畿就"王门四句教"所进行的答疑论辩。

五守仁创立心学体系之后,晚年进而将其学说宗旨概括为"无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物,"此即"王门四句教"。钱德洪、王畿均是王守仁大弟子,曾两次放弃科举考试机会,专心就学于王门。但他们的学术思想不尽相同,对"王门四句教"的理解也不一致。王畿认为:"知善知恶是良知,为善去恶是格物,此恐未是究竟话头"。因为"心体既是无善无善,意亦是无善无恶,知亦是无善无恶,物亦是无善无恶。若说意有善有恶,毕竟心亦未是无善无恶。"由此,王畿提出心、意、知、物的"四无"之说,并认为"王门四句教"只是师门随处立教的"权法"。钱德洪则认为,"王门四句教"是师门不易之旨,因为"心体原是无善无恶,今飞染既久,觉心体上见有善恶在,为善去恶,正是复那本体功夫。若见得本体如此,只说无功夫可用,恐只是见耳"。由此,钱德洪提出心、意、知、物的"四有"之说。

嘉靖六年(1527),王守仁奉命出征广西思恩、田州,镇压当地土官叛乱。临行之前,钱德洪、王畿各以所见请教,王守仁因设席天泉桥上,解答弟子疑难。他折中调合钱、王之说,既肯定"四有"为中等资质之人的渐修功夫,又首肯"四无"为具有上等资质之人的本体透悟,要他们"相取为益"、即"汝中(王畿)须用德洪功夫,德洪须透汝中本体",以达"物我内外,一齐尽透","中人上下,无不接着"的境地。并再三嘱咐二人"以后再不可更此四句宗旨"(《阳明夫子年谱》卷三)。实际上,"天泉证道"暴露了王守仁心学体系的内在矛盾,并由此导致了其后王学的分化。

大成至圣文宣先师

大成至圣文宣先师是后人对孔子所加的最高封号。古乐九变而乐终，称为“大成”。引申为集中前人的优秀思想形成完整系统的学说体系，也称“集大成”。孟子说：“孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振之也。”（《孟子·万章下》）孟子首先称孔子“集大成”。圣人，古人视为最杰出的人。至圣，指圣人中最伟大者。孔子生前，就有人说他多才多艺，是个圣人，他自己不予承认。西汉司马迁才开始称孔子为“至圣”。《史记·孔子世家》：司马迁到鲁国，参观孔子庙堂、车辆、服饰、礼器，儒生按时在孔子家练习礼仪，浮想联翩，感慨不已。“天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言《六艺》者折中于夫子，可谓至圣矣！”

唐玄宗于开元二十七年（739）尊孔子为“文宣王”。宋代儒学大盛，孔子又一再被加封。宋真宗于大中祥符五年（1012）封孔子为“至圣文宣王”。元成宗于大德十一年（1307）追封孔子为“大成至圣文宣王”。明朝世宗皇帝于嘉靖九年（1530）尊孔子为“至圣先师”。清世祖于顺治二年（1645）封孔子为“大成至圣文宣先师”，这是高得吓人的帽子。

从历代封建统治者对孔子不断加封来看，显然孔子是他们可以接受、可以利用的偶像，说明孔子的儒学在封建社会的两千多年中并没有过时。孔子原是中原地区汉族的圣人，后来，儒学的影响逐渐扩大到周边地区，被少数民族所接受。蒙古族人主中原，建立了元朝，满族人主中原，建立了清朝，他们也都推崇儒学，也都给孔子加封尊号，也都在孔庙立了大碑。这说明孔子的思想没有狭隘的民族局限性，可以为汉族以外其他民族所接受。现在，孔子的思想正在继续向外传播，中国以外的许多国家的人民也都推崇孔子。从此可见，孔子思想是很深刻的，超时空的，几千年后仍为许多人所传颂，所信仰。

今文经学复兴

自西汉始，关于儒家经典产生了“今文”与“古文”的争论。今文经指长期由师徒相传，到西汉才用当时通过的隶书所写成定本的儒家经典；古文经指汉代发现的，用先秦古文写成的儒家经典。这两种经籍不仅书写文字不同，而且在内容上也存在差异。治经者也由此分为两派：今文经学家注重阐发经书的微言大义，古文经学家强调理解经书的文字语义。今文经学盛于西汉，自东汉后逐渐衰落，几近沦亡。而古文经学则在经学史上长期占据着统治地位。清代中叶以降，一些学者不满于当时的社会和学术的现状，重倡今文经学，产生了很大的影响，使之得以复兴。

清朝自乾隆后期，社会矛盾逐渐尖锐，土地兼并严重，各地起义不断，吏治腐败，贿赂公行，整个社会潜伏着一种前所未有的危机。而在思想文化领域，长期的高压政策和屡兴迭起的文字狱，使得文人学者战战兢兢，埋首学问，而不敢对政治时局直抒己见。当时占据学术统治地位的经学，其本身又分有汉学、宋学两派，汉学考据训诂，宋学高谈心性，都远远脱离了社会实际。针对于此，以庄存与、庄述祖、刘逢禄、宋翔凤为代表的一批学者，反对这种或琐碎、或空疏的学风，他们一改正统的治经之道，转而研究今文经学。

庄存与开清代今文经学之先，所著《系辞传论》、《尚书说》、《春秋正辞》诸书，均阐今文经学之说，发掘经书中的微言大义。其后来者又在此基础上，对今文经学作了进一步的推衍发挥，特别是其外孙刘逢禄，对儒家各经都作了比较全面系统的研究，建立了自己的

理论体系，使今文经学影响更大，自成一派。由于乾嘉年间的这些今文学家均为江苏武进（今常州）人或于武进人有亲属关系，故这一学派往往被称作“常州学派”；又因他们治经特别崇尚《春秋公羊传》，故又被称作“公羊学派”。

清代的今文经学家不拘当时盛行的汉学与宋学的门户之见，他们注重剖析经书疑义，重新理解经书内涵，认为“《春秋》非记事之书，不书多于书”，强调“《春秋》无空文”（庄存与《春秋正辞》、《春秋要指》），字里行间包含着许多“微言大义”，因此，研读经书就必须要发幽阐微，把书中的“微言大义”发掘出来，运用于现实社会之中。他们把《春秋》视作经世之书，认为《春秋》“垂法万世”，“为世立教”，能“救万世之乱”，（刘逢禄《释内事例》），因此，明乎《春秋》，社会便可由衰乱至升平，由升平至太平，最后实现“六合同风，九州共贯”的大一统局面。常州学派敢于面对严峻的社会局面，将治经与治世结合在一起，改变了以往那种学问脱离现实的学术风气，在当时受到了广泛的重视，使得今文经学得以复兴。

此后，随着清朝统治的衰落和外国势力的入侵，中国的社会危机愈加深重，龚自珍、魏源等一些忧国忧民之士，继承了常州学派的学术思想，继续阐扬今文经学，他们以《公羊传》中的“微言大义”来讥切时政，用今文经学的变易思想来宣扬变革，反对泥古守旧，主张顺时而进。与庄存与、刘逢禄等人相比，龚自珍和魏源更关心社会现实问题，更想要用今文经学的理论来推动社会的变革。龚、魏的思想对后世影响至深，开中国近代思想解放运动之先河。

维新变法时期，康有为以今文经学为基础，吸收西方传入的新思想，构筑了自己的变法理论。所撰《新学伪经考》、《孔子改制考》诸书，借古喻今，力倡改革。他系统地阐发了今文经学的“三世”之说，认为社会是按据乱世、升平世、太平世三个阶段向前发展的，批判因循守旧，不思进取的保守思想，强调维新变法势在必行。康有为的思想学说，在当时产生了巨大的震动，从而将复兴后的今文经学，推向新的，也是最后一个高潮。

公车上书

清光绪二十一年（1895）五月二日，由康有为起草，有一千三百多名在京参加会试的举人签名的、给光绪皇帝的上书，史称“公车上书”。公即官，公车就是官方的车。从两千年前的汉代开始，皇帝要征辟贤人，就派公车去接，有时为了老人坐车安稳，还在轮子上裹上蒲草，以减少震动，即所谓“安车蒲轮”。这是当时政府对知识分子的尊重。例如汉武帝征鲁申公时，“遣使者安车蒲轮，束帛加璧，征鲁申公”（《汉书·武帝纪》）。征枚乘也一样，“枚乘年老，乃以安车蒲轮征乘”（《汉书·枚乘传》）。东汉王充得到谢夷吾推荐，“肃宗特诏公车征”（《后汉书·王充传》）。先是以公车接送被征召的人，后也用公车接送各地推举的人才。例如汉平帝元始二年秋，“举勇武有节明兵法，郡一人，诣公车”（《汉书·平帝纪》）。各郡推荐一个勇敢、武艺高又守纪律、通晓兵法的人，由公车接到首都，等待朝廷委任。东汉时代，以公车征聘贤人更为频繁。后来，应举之人都以公车接送。实行科举制度以后，便以公车接送入京应试的举人，后来便以“公车”作为举人入京应试的代称。因此，光绪时那一千多名举人联名上书，就被称为“公车上书”。

“公车上书”是中国近代史上一个重大事件，影响很大。上书的主要内容是要求拒签中日《马关条约》，产生背景主要有二：一是在鸦片战争中发现中国强国地位已经动摇，西方列强已经超过中国。二是中西文化碰撞以后，中国先进的知识分子已经看到清朝政府

的种种弊端，发现西方列强在治国和科技方面的种种优势。这次上书表明了中国知识分子首先觉醒，中国不改革就要灭亡，改革就要学习西方各国先进的科技和民主制度。中国知识分子表现了救亡图存的爱国主义情怀。另一方面，在当时中西文化碰撞的时候，中国知识分子对待中西文化的态度值得检讨。首先，中国是世界文明古国，有许多优秀传统应该坚持，在公车上书中提到了中国文化中的民本思想、尚贤主张和大一统观念。在国难当头，有亡国灭种危险的时候，中国知识分子有社会责任心，有爱国心，认识到"穷则变，变则通"的道理，站出来，为民先导，"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"，学以致用，经世济民，以天下为己任。这是数千年文明培育出来的先进知识分子。公车上书集中体现了中华民族自强不息的积极进取的文化传统。

其次，在发扬民族传统文化的同时，还要努力吸取外国的治国经验和科学技术。上书中提出富国六法：发行钞票、兴筑铁路、制造机器和轮船、开矿、铸银圆、设邮政局。又提出养民四法：务农、劝工、惠商、恤贫。上书呼吁光绪皇帝，下诏鼓天下之气，迁都定天下之本，练兵强天下之势，变法成天下之治。

康有为认为，西方国家突然强大起来，是由于重视科学技术。为此，他建议在全国各州县设立考工院，选译外国制造之书，绘制新图，研究机器，在城乡设立农学会，研究土质，培育良种，推广科学种田。在中央设立商学院，研究商业流通问题。上书又批评清朝政府脱离社会，不能了解下情，主张改革官制，实行议郎制度，按州县为单位，每十万户推荐一名有学识有才能的士充当议郎。议郎可以上驳诏书，下达民词。重要政令要由他们讨论表决，"三占从二"，少数服从多数。这里已经引进西方民主思想。从科学和民主两方面来改革清朝政府，说明中国知识分子已认识到应认真吸取西方文化的长处，这都成为以后"五四"运动提倡科学与民主的先声。这里也表明中国知识分子是如何将中国传统文化与西方外来文化进行综合，以探索中国文化新生之路的。

托古改制

近代维新运动时期，康有为通过阐述古代圣人的改制思想和改制活动，来说明改制的重要性，从而为自己的维新运动提供理论根据，实行变法，推行新政。

康有为早年游历香港，了解了资本主义文化，认为西方管理有法，治国有方，遂萌发改革思想，用心研究西方思想、制度等问题，分析中国落后之原因。随着西方列强的不断侵入，中国的民族危机日益加深，康有为坚定了改革的信念，于光绪十四年(1888)第一次上书皇帝，系统地提出了自己的改革主张。他在奏书中分析了清朝政府所面临的内忧外患的严重局势，认为应该通过"变成法、通下情、慎左右"，来谋求国家的强大。康有为的变法主张，遭到守旧官员的反对，他们拒绝代递奏书，康有为的第一次上书未能上达。

在京滞留期间，康有为对朝廷上下因循守旧、不思变革的情形有了更深的了解。他回到广东，致力于研究变法理论和培养维新人才，以等待时机的到来。康有为认为，在当时的中国实行变法，必须依托于古代的圣人，所谓"布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸"(《孔子改制考》)。

他在学生陈千秋、梁启超等人的帮助下，先后撰写了《新学伪经考》和《孔子改制考》两书。前者将历代统治阶级崇奉的古文经学视为"伪经"，启发人们打破权威，独立思考；后者把古代圣人孔子说成是托古改制的前趋，从而为维新派的变法改制运动提供了历史依据。

光绪二十年(1894)，清政府与日本签订了丧权辱国的《马关条约》。消息传出后，正

在北京参加会试的康有为立即派其弟子分头鼓动在京的各省举人，上书吁请拒绝和约。康有为亲自起草了一份一万八千余言的上皇帝书，提出拒和、迁都、练兵、变法四项主张。他强调在这四项主张中，前三项均为权宜应敌之计，只有变法才是“立国自强之策”。虽然由于守旧大臣的阻挠，上书未能送达皇帝，但“公车上书”这场“实为清朝二百余年未有之大举”的活动本身，在当时产生了巨大的震动。

1894年5月29日和6月3日，康有为又两次上书清帝，继续申述变法的必要性和应该采取的具体措施，其中5月29日上书为光绪皇帝所阅，深受重视。之后，康有为又积极与他人合作组织学会，创办报刊，竭力鼓吹变法维新，成为公认的维新领袖。

1898年1月，光绪命总理衙门大臣召见康有为，询问有关变法之事。反对改制的荣禄以“祖宗之法不能变”为由，对改革进行非难。康有为以历史上的制度变化为例证，说明根本不存在一成不变的祖宗之法。不久，康有为应诏上书，条陈所见，并将所著《日本变政考》、《俄彼得变政记》两书进呈皇上。康有为在上书中分析了时局的危难，强调“变则能全，不变则亡；全变则强，小变仍亡”。请求皇帝大誓群臣，锐意变法，在宫中开设制度局，吸收维新人士参加，统筹大计，得到光绪赏识。

在不断高涨的维新运动的推动下，光绪皇帝于6月11日颁诏“明定国是”，宣布变法，推行新政。在此其间，光绪皇帝不仅召见康有为，垂询改制事宜，而且还特予他专折奏事之权。康有为利用这一机会频频上书，向光绪提出许多变法建议，成为新政的主要策划者。光绪根据康有为等人的建议，先后颁布了几十道新政诏令，从政治、经济、军事等各个方面对旧有的制度、规定进行调整、改革，变法维新运动进入高潮。9月21日慈禧发动政变，囚禁光绪，捕杀维新人士。康有为出逃海外，幸免于难。

重要人物

颜　回

颜回名回，字子渊，一作颜渊，春秋末期鲁国人，后世也有称“颜叔”、“颜生”等，是孔子最得意的学生。

颜回之父颜无繇（字路），为孔子最早的弟子之一，《史记·仲尼弟子列传》记其“父子尝各异时事孔子”。颜回生年，据《史记·仲尼弟子列传》记“少孔子三十岁”，推算当在鲁昭公二十一年（前521）。颜回早夭，但其卒年历来有多种说法，有寿十八、二十九、三十一、四十一等说。

颜回家境贫困，居陋巷，箪食瓢饮，但好学不倦，终身追随孔子而不仕。孔子对颜回有很高的评价，把他许为自己“德行”科最优秀的学生，并称赞颜回说：“语之而不惰者，其回也与”（《论语·子罕》）；“回也，其心三月不违仁”（《论语·雍也》）；“贤哉，回也！一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉，回也”（《论语·雍也》）；以颖悟著称的子贡自认不如颜回能“闻一以知十”，孔子认为子贡说得不错。孔子把颜回视为自己唯一的同道，说：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”（《论语·述而》）孔子对颜回的早夭十分惋惜，曾为之恸哭不已，大呼：“天丧予！天丧予！”从者劝其不要太伤心，孔子则说：我不为这样的人伤心，还要为什么人伤心？还说：“惜乎！吾见其进也，示见其止也。”（《论语·子罕》）认为颜回始终进步而没有停止过，他的死真是太可惜了。孔子晚年，鲁哀公、季康子曾问他弟子中谁最好学，孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过。不幸短命死矣，今也则亡，未闻好学者也。”（《论语·雍也》，又《论语·先进》）

颜回极其敬重孔子，曾慨叹其师道：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽之在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，未由也已。”（《论语·子罕》）他时时跟随孔子，《庄子·田子方》中有所谓“夫子步亦步，夫子趋亦趋，”这虽是寓言，恐也不是毫无根据。孔子周游列国时，曾在匡地被围，师徒一度失散后又复见，孔子说：“吾以女为死矣。”颜回答道：“子在，回何敢死？”（《论语·先进》）孔子也认为“回也视予犹父也”（《论语·先进》）。颜回对孔子的教导绝对遵循并努力去做，如孔子在对他进行了“克己复礼为仁”及“四勿”的教导后，他马上表示“回也不敏，请事斯语矣”。正因为颜回不敢背离孔子的话一步，所以孔子甚至批评他：“回也非助我者也，于吾言无所不说。”（《论语·先进》）

颜回有崇高的志向，曾说：“舜，何人也？予何人也？有为者亦若是”，但他又十分谦虚谨慎，孔子问他的志向，他说：“愿无伐善，无施劳”，即愿夸耀自己的好处，不表白自己的功劳。《庄子》一书中有不少关于颜渊思想的

记载，带有“出世”的倾向，一般认为这是经过后人改造过的话，但也有少数学者认为，颜回的思想中较多“自然无为”的因素，与孔子“宽猛相济”主张不甚相同。宋明理学家大多注意到颜回安贫乐道的思想境界，称之为“孔颜乐处”。

孔子去世后，“儒分为八”，其中“颜氏之儒”，一般认为即是指颜回一派。颜回在汉代时被列为孔子弟子中“贤人七十”之首，宋代以前，颜回的名字往往与孔子合称为“孔颜”。历代对其也不时追加谥号，如唐玄宗曾封他为“亚圣”、“兖国公”，元代封为“复圣公”，山东曲阜有“复圣庙”，即颜子庙。

子　路

子路姓仲，名由，字子路（又作季路），春秋末鲁国之卞（今山东泗水县东）人。孔子的著名弟子，“孔门十哲”之一。

子路出身贫贱，为“鄙人”（《荀子·大略》），“常食藜藿之实”（《说苑·建本》）。少孔子九岁，是孔门弟子中年龄较长的一个。为人豪爽，自述其志道：“愿车马衣轻裘与朋友共敝之而无憾”（《论语·公冶长》）。性格耿直、好勇、果敢、鲁莽，孔子常以“由也好勇过我”（《论语·公冶长》）“由也果”（《论语·雍也》），“由也喭”（《论语·先进》），“野哉，由也”《论语·子路》，“子路，行行如也”（《论语·先进》）等语来评论他。子路有轻视学问的倾向，认为“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学”，因此孔子认为他在学问上“升堂矣，未入于室也”，提醒他说：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）子路是孔门弟子中最能做到躬行实践的一个，听到了就要去实行，“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”（《论语·公冶长》），意即当听到了一件事，还没有做到的时候，就怕再听到另外一件事。

子路经常跟随孔子之后，时时保护孔子。他很敬重孔子，但也敢于向孔子公开提出意见，如孔子在处理南子、公山弗、佛肸等事情上，子路就表示出自己的不满；认为孔子讲为政“必也正名乎”是“子之迂也”（《论语·子路》）。孔子对子路直率也比较了解，所以虽然经常批评他，但又承认，“自吾得由，恶言不闻于耳”（《史记·仲尼弟子列传》），甚至认为，“道不行，乘桴浮于海。从我者其由与”（《论语·公冶长》）。

子路有较强的行政能力，被孔子许为其“政事”科的高才生，认为：“由也，千乘之国，可使治其赋也。”（《论语·公冶长》）子路自述其政治志向是：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑；由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”（《论语·先进》）认为他可以在三年里把一个内有灾荒、外有敌人侵犯、夹在大国中间的中小国家治理好，能使国人个人有勇气、懂道理。

子路曾做过鲁国季氏的宰臣，协助孔子“堕三都”。后从孔子周游列国，曾厄于陈、蔡，以后由卫返鲁。据说曾治理蒲地三年，颇有政绩，孔子“三称其善”。鲁哀公十四年（前481），小邾国的射来投奔鲁，声称宁与子路相约而不与鲁国盟誓，遭到子路的回绝，认为这样做是“不义”的。后来又担任了卫国大夫孔悝的邑宰，遇到卫国发生宫廷政变，以“食其食者不避其难”的态度参与了争斗，当被击断冠缨时，还牢记“君子死而冠不免”的礼仪，结果在重新结缨带时被杀，并被砍成肉浆（见《史记·仲尼弟子列传》、《左传·哀公十五年》）。

子路的言行在《论语》中出现过三十八次，是孔门弟子中对后世影响较大的一个。孟子曾称赞他有闻过则喜的态度，把他与禹、舜相提并论。

子　贡

子贡姓端木，名赐，字子贡，又作子赣，亦称作卫赐，春秋末卫国人，孔子的著名弟子，“孔门十哲”之一。

子贡在成为孔子弟子以前经商曹、鲁间，富至千金。他思路敏捷，理解力强，能说会道，被孔子许为其“言说”科的高才生。《论语》中记述孔子与弟子答问，以他为最多。孔子曾多次称赞他，说他能够做到“告诸往而知来者”（《论语·学而》）；“赐之敏贤于丘也”（《说苑·杂言》）；并把他比之为尊贵的“瑚琏”之器。子贡有较强烈的从政志向，他关心治国之方略，经常问政于孔子。曾仕于鲁、卫，游说于齐、吴、越、晋诸国。从孔子周游列国，厄于陈蔡，一度有愠心而出怨言：“夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子盖少贬焉。”遭到孔子的批评：“今尔不修尔道而求容，赐，而志不远矣！”（《史记·孔子世家》）不久，孔子派他出使楚国，结果“楚昭王兴师迎孔子，然后得免”。鲁哀公十五年（前480），鲁、齐议和会上说服齐君归还成地。

子贡对孔子的颂扬在孔门弟子中是出名的，他曾说，“仲尼，日月也，无得而逾焉”；“夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也”。（《论语·子张》）有人说他比孔子高明，他立即就加以否定，说：“譬之宫墙，赐之墙也及肩，……夫子之墙数仞。”（《论语·子张》）不过，子贡对孔子的崇敬据说有一个过程，相传其“事孔子一年，自谓过孔子；二年，自谓与孔子同；三年，自知不及孔子”（《论衡·讲瑞》）。

孔子去世，鲁哀公来致哀，子贡批评说：“生不能用，死而诔之，非礼也！”（《左传·哀公十六年》）子贡为孔子守墓长达六年之久，然后去之。后世一般认为，孔子之名声之所以能传扬天下，颇得力于子贡的宣扬。

子　夏

子夏姓卜，名商，字子夏，后亦称“卜子夏”、“卜先生”，春秋末晋国温人（另有魏人、卫人二说，近人钱穆考定，温为魏所灭，卫为魏之误，故生二说），孔子的著名弟子，“孔门十哲”之一。

子夏少孔子四十四岁，是孔子后期学生中之佼佼者，才思敏捷，以文学著称，被孔子许为其“文学”科的高才生。子夏为学时，因常有独到见解而得到孔子的赞许，如其问《诗经》中“巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮”一句，孔子答以“绘事后素”，他立即得出“礼后乎”（即礼乐产生在仁义之后）的结论，孔子赞曰：“起予者，商也！始可以言《诗》已矣。”（《论语·八佾》）但孔子认为子夏在遵循仁和礼的方面有所“不及”，曾告诫子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”（《论语·雍也》）子夏才气过人，《论语》中保留了他的许多著名的格言，如：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣”；“百工居其肆以成其事，君子学以致其道”；“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣；“虽小道，必有可观者焉”；“仕而优则学，学而优则仕”等等。

孔子去世后，子夏至魏国西河（济水、黄河间）讲学，“如田子方、段干木、吴起、禽滑厘之属，皆受业于夏之伦”（《史记·儒林列传》），还做过崇尚儒学的魏文侯老师。近人有以为子夏思想中具有“法家精神”，韩非子称“儒分为八”不及子夏之儒，是因为将之视为法家（见郭沫若《十批判书》）。

汉代以来，学者大多认为，儒家的经学最初主要是从子夏一系传授下来的，如东汉徐防说过：《诗》、《书》、《礼》、《乐》，定自孔子；发明章句，始自子夏。（《后汉书·徐防传》）这里就认为，“六经”中的大部分是来自子夏的传授。南宋的洪迈，在其《容斋

随笔》中叙述得更为具体，其云："孔子弟子，惟子夏于诸经独有书。虽传记杂言未可尽言，然要为与他人不同矣。于《易》则有《传》。于《诗》则有《序》。而《毛诗》之学，一云：子夏授高行子，四传而至小毛公；一云：子夏传曾申，五传而至大毛公。于《礼》则有《仪礼·丧服》一篇，马融、王肃诸儒多为之训说。于《春秋》所云'不能赞一辞'，盖亦尝从事于斯矣。公羊高实受之于子夏。穀梁赤者，《风俗通》亦云子夏门人。于《论语》，是郑康成为以仲弓。子夏所撰定也。"洪迈之说虽未必每事皆实，但学者一般以为亦非无稽之谈。

子夏晚年，因丧子而哭之失明，离群索居。唐玄宗时，被追封为"魏侯"，宋代时又加封为"河东公"。

子　游

子游姓言，名偃，字子游，亦称"言游"、"叔氏"，春秋末吴国人，与子夏、子张齐名，孔子的著名弟子，"孔门十哲"之一。

子游少孔子四十五岁，是孔子后期学生中之佼佼者，被孔子许为其"文学"科的高才生，后人往往把他与子夏合称为"游夏"。子游二十多岁就担任了"武城宰"（治所在今山东费县西南），实行孔子关于"君子学道则爱人，小人学道则易使"的教诲，孔子到武城时，"闻弦歌之声"，甚为嘉许。子游自称重视仁义之根本，批评子夏的门人曰："当洒扫应对进退，则可矣，抑末也，本之则无，如之何？"（《论语·子张》）其留下的名言有："事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣"（《论语·里仁》）；"丧致乎哀而止"（《论语·子张》）。孔子去世后，子游自己授徒讲学，其后学在战国时期形成了一个颇有影响的学派，但却受到荀子的严励批评。

曾　参

曾参（前505～前436），字子舆，春秋末鲁南武城（今山东平邑县）人，孔子著名弟子。

曾参之先祖为夏少康之子曲烈，封于鄫，经四传而至曾参。曾参父曾点亦受业于孔子，曾以"莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归"的洒脱志向而得到孔子赞许，谓"吾与点也"（《论语·先进》）。

曾参小孔子四十六岁，是孔子晚年的学生。为人性格内向，处事谨慎，比较迟钝，孔子曾评价他说："参也鲁。"（《论语·先进》）但孔子以"一以贯之"的"忠恕之道"是他首先揭示出来的（《论语·里仁》）。曾参非常注意修身，倡导"吾日三省吾身"的内省工夫，认为替别人办事要讲"忠"，与朋友交往要讲"信"（《论语·学而》）。强调读书人应该弘扬仁道，说："士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？"（《论语·泰伯》）强调"君子"应该"动容貌"、"正颜色"、"出辞气"，而且"可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺"（《论语·泰伯》）。同时，他又主张"君子思不出其位"（《论语·宪问》），考虑问题不要越出自己的地位，甚至还要"犯而不校"（《论语·泰伯》），纵被欺侮也不去计较。

曾参以"孝"著称，认为"慎终，追远，民德归厚矣"（《论语·学而》）。《史记·仲尼弟子列传》中记："孔子以为能通孝道，故授之业。"据说传世的《孝经》即是曾参所著，《孝经》在汉代和《论语》一起被升格为儒家经典。《汉书·艺文志》著录《曾子》十八篇，一般认为《大戴礼记》中有十篇是从《曾子》而来，亦多是阐发"孝道"的。

孔子去世后，曾参聚徒讲学，有不少弟子，相传他就是儒家子思、孟子一派的创始

人。曾参在孔门弟子的地位原本不太高，不入“孔门十哲”之列，直到颜渊配享孔子后才升为“十哲”之一。唐玄宗时追封为“郕伯”。中唐以后，随着孟子地位的上升，曾参的地位也随之步步升高。北宋徽宗时加封为“武城侯”，南宋度宗时加封为“郕国公”，元至顺元年加封为“宗圣公”，到明世宗时改称为“宗圣”，地位仅次于“复圣”颜渊。

子　思

子思（前483～前402）姓孔，名伋，战国初期鲁国人，儒家的主要代表之一。

子思是孔子之孙，《史记·孔子世家》载：‘孔子生鲤，字伯鱼。伯鱼生伋，字子思”；“尝困于宋，子思作《中庸》”。子思的生平事迹已难详考，据说他曾师事曾参，又据《孟子》中记载：子思曾被鲁缪公、费惠公尊为贤者，以师礼相待，但终未被起用。

《汉书·艺文志》著录《子思》二十三篇，已佚。汉唐儒者如郑玄、孔颖达等认为《小戴礼记》中之《中庸》即为子思所作，宋儒基本都肯定这一说法（偶也有怀疑者，如南宋的叶适在其《习学纪言序目》中就表示怀疑），程朱一派对之尤为尊崇，以为“此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子”（朱熹《四书集注》）。

唐宋开始，儒家“道统”论兴起，学者一般认为，子思上承曾参，下启孟子，在孔孟“道统”的传承中有重要地位，而《中庸》一篇亦为子思所作。

荀　子

荀子（约前325～前238）名况，时人尊而号为“卿”，故又称荀卿，汉代避宣帝讳而改称孙卿，战国末期赵国（今山西南部）人，先秦著名思想家。

荀子早年游学于齐，因学问博大，“最为老师”，曾三次担任当时齐国“稷下学宫”的“祭酒”（学宫会长）。约公元前264年，应秦昭王聘，西游入秦，称秦国“百姓朴”、“百吏肃然”而近“治之至也”。后曾返回赵国，与临武君议兵于赵孝成王前，以为“用兵攻战之本在乎壹民”，“善附民者，是乃善用兵者也”（《荀子·议兵》）。后来荀子受楚春申君之用，为兰陵（今山东苍水县兰陵镇）令。晚年从事教学和著述。

荀子博学深思，其思想学说以儒家为本，兼采道、法、名、墨诸家之长。他以孔子、仲弓的继承者自居，维护儒家的传统，痛斥子张氏、子夏氏、子游氏之儒为“贱儒”，对子思、孟子一派批评甚烈。其对孔子思想有所损益，政治思想中突出强调了孔子的“礼学”，颇有向法家转变的趋势，后期法家代表人物韩非子、李斯都出于荀子门下，并非完全偶然。

由于荀子处在战国末期的时代，诸子各派的思想学说均已出现，这使得他不仅能采纳诸子思想，又可以进行批判和比较，所以荀子的思想非常丰富。在宇宙论、人性论、道德观、知识论、教育观、文学、政治学、经济学、逻辑学等各个方面，荀子都有很大的建树。

在天道观方面，荀子认为，“天”就是客观存在的自然界，“列星随旋，日月炤递，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神；皆知其所以成，莫知其无形，是之谓天”（《荀子·天论》）。自然界具有不以人意志为转移的规律性，“天行有常，不为尧存，不为桀亡，应以治则吉，应之以乱则凶”（《荀子·天论》）。从承认自然界的客观性、规律性出发，荀子提出了“天人相分”的观点，“强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸，……故明于天人之

分,则可谓至人矣"(《荀子·天论》)。在主张尊重自然规律的基础上,荀子进一步提出了发挥人的主观能动性,"制天命而用之"的控制、改造、征服自然的思想,"大天而思之,孰与物畜而制之;从天而颂之,孰与制天命而用之;望时而待之;孰与应时而使之,因物而多之,孰与骋能而化之;思物而物之,孰与理物而勿失之也;愿于物之所以生,孰与有物之所以成。故错人而思天,则失万物之情"(《荀子·天论》)。荀子的这一系列富于唯物论性质的思想,在先秦诸子关于天道观争辩中,独树一帜,它高扬了理性的精神,因此具有很高的理论价值。

在认识论方面,荀子指出:"凡以知,人之性也;可以知,物之理也"(《荀子·解蔽》),即认为世界是可知,它通过人的形体机能而进行。认识的过程是通过"天官"(感官)接触外界事物,再由"天君"(思维器官)进行理性的加工("征知"),即主客体相结合。"心"(思维)是认识的重要阶段,"心也,形之君也;而神明之主也"(《荀子·解蔽》),如"心不使焉",那么"黑白在前而目不见,雷鼓在侧而耳不闻"(《荀子·解蔽》)。认为,认识的片面性和主观性是一大"蔽","蔽"的形式很多,有:"欲为蔽,恶为蔽,始为蔽,终为蔽,远为蔽,近为蔽,博为蔽,浅为蔽,古为蔽,今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽,此心术之患也。"(《荀子·解蔽》)要解蔽就须"知道","人何以知道?曰心。心何以知,曰:虚壹而静。人生而有知,知而有志,志也者,藏也。然而有所谓虚,不以所已藏害所将受之谓虚"(《荀子·解蔽》)。如做到了"虚壹而静",也就可以达到"大清明"。在"知"与"行"的关系上,荀子以为"行"高于"知","知之不若行之,学至于行之而止矣"(《荀子·儒效》)。在"名"与"实"的关系上,荀子强调"实"是"名"的客观基础,提出了"制名以指实"(《荀子·正名》)的观点。

在人性论方面,荀子提出了与孟子"性善"论截然相反的"性恶"论的观点。他认为,人性是与俱来的、质朴的一种自然属性,"凡性者,天之就也,不可学,不可事,……而在人者,谓之性"(《荀子·性恶》),表现为"饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休"(《荀子·性恶》),所以人必就是"生而有好利焉","生而有疾恶焉","生而有耳目之欲、有好声色焉"(《荀子·性恶》)。而人性的"善"则是后天人为(即"伪")的,"人之性恶,其善者伪也"(《荀子·性恶》)。"善"是后天环境和教化学习的结果,"礼义者,圣人之所生也,人之所学而能,所事而成者也……可学而能、可事而成之在人者,谓之伪"(《荀子·性恶》)。先天赋予的"性"和后天学事的"伪"是一对矛盾,要解决矛盾通过"化性起伪",就是通过学、事而改变"性"。"性"和"伪"是对立统一的,"无性则伪无所加,无伪则性不能自美",只有做到"性伪合,然后圣人之名一"(《荀子·礼论》)。荀子的"性恶"论与孟子的"性善"论有极大的区别,但就通过所谓的"圣王之教"来教育感化民众这一目的而言,他们又是一致的。

在礼方面。荀子提出,"礼"是"先王"为了调节人们的欲望、避免战乱而制定出来的"度量分界","礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲、给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。"(《荀子·礼论》)荀子认为,"礼"的内容虽包含"事生"、"送死"、"祭祀"、"师旅"等等,实质不外乎"养"("养人之欲")和"制"("贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也")。荀子强调,"礼"是衡量一切的最高标准和治国的根本,即"人道之极",同时也是至高无上、永恒存在的最高原则,"天地以合,日有以明,四时以序,星辰以行,江河以流,万物以昌,好恶以饰,喜怒以当,以为下则顺,以为上则明,万变而不乱,贰之则丧也,礼岂不至矣哉!"(《荀子·礼论》)

荀子一向被认为是儒家经学早期传授中的一个十分重要的人物，他兼通诸经，应劭《风俗通》尝谓："孙卿善为《诗》、《礼》、《易》、《春秋》。"清儒汪中著有《荀卿子通论》，认为"荀卿之学，出于孔氏，而尤有功于诸经"，并对荀子的"传经"作了详细考证，为经学史研究的学者所基本同意。荀子是先秦非常重要的儒学家、大学者，在中国封建社会前期，其地位比较高，但自宋代以后，理学家往往抬高孟子而贬抑荀子，将他从儒家"道统"中排除出来。但荀子的思想学说还是具有颇为深广的影响，如张衡、王充、柳宗元、王夫之、戴震以及近代的资产阶级革命民主派，都不同程度地受到他的影响。

叔　孙　通

叔孙通，薛（今山东滕县）人，生卒年月不详，约在公元前三至二世纪之间，秦汉之际著名儒者。

史载，步孙通"秦时以文学征，待诏博士"（《史记·刘敬叔孙通列传》）。陈胜、吴广起义之时，秦二世召问博士诸儒对策，叔孙通察颜观色的应对，不仅使他得免于咎，而且还获赐帛、衣并正式拜为博士。刚被封为博士的叔孙通，带着一帮弟子逃离秦都，归薛，投靠项梁、项羽叔侄。以后叔孙通又投奔刘邦，知刘邦恶儒者衣冠，叔孙通改服楚式短衣，刘邦很高兴，拜其为博士，号"稷嗣君"。

刘邦称帝后，叔孙通又进言"儒者难与进取，可与守成"，为其制定朝仪，一改郡臣在宫殿上的粗野行径，使刘邦真正体验到做天子的威风，谓"吾乃今日知为皇帝之贵也"，封叔孙通为太常，赐金五百斤，其弟子亦都封官，被弟子们誉为"诚圣人也，知当世之要务"。叔孙通以后又迁升太子太傅，劝阻了刘邦改封太子的想法。汉惠帝继位，制定宗庙的仪法。

司马迁在《史记》中称叔孙通："希世度务制礼，进退与时变化，卒为汉家儒宗。"

辕　固　生

辕固生，姓辕名固，生即"先生"之省称，齐（郡治在今山东淄博市临淄）人，其生卒年月已难详考，约当在公元前三至二世纪之间。西汉初期儒家学者，经学家，西汉今文《诗》学中"齐诗学"之开创者。

辕固生在西汉景帝时拜为博士。汉初，黄老之学的盛行，普遍崇尚"与民休息"、"无内而治"，适应汉初巩固甫建王朝统治的需要。但随着政治统治的稳定和儒学势力的逐渐恢复，儒道两家的矛盾开始尖锐，汉景帝时期终于爆发出来，而辕固生则是旗帜鲜明地反对黄老之学的。史载：辕固生与道家学者黄生，在景帝面前辩论汤武是"受命"还是"弒"的问题，最后把话牵扯到汉高祖代秦上面，景帝只能出而调解，谓："食肉不食马肝，不为不知味，言学者无言汤武受命，不为愚。"制止了这场争论。另一次，好黄老术的窦太后问辕固生《老子》一书的问题，后者讥之为"此是家人言耳"，即普通私家之言（与"王官之学"相对）。窦太后大怒，强迫辕固生到兽圈里去和野猪搏斗，景帝只得借给辕固生一把快刀，后者一刀刺死了野猪，"太后默然，无以复罪，罢之"（《史记·儒林列传》）。汉武帝初即位，力图更张政治，以"贤良"征召时已九十几岁的辕固生，遭到公孙弘等一批时儒的疾毁，说他太老了，遂罢归之。临归时警告公孙弘必须"务正学以言，无曲学以阿世"（《史记·儒林列传》）。

辕因生传"齐《诗》"，是西汉今文《诗》学中"《齐诗》学"之开山。后齐人以《诗》学而获显贵者，都是辕固生的弟子或后学。

公 孙 弘

公孙弘(前200～121),字季,西汉淄川(郡治在今山东寿光南部)薛人。西汉儒家学者。

公孙弘少时曾为狱吏,后有罪而免。家贫,替人牧猪为生。四十岁左右始学《春秋》杂说,颇受(转相传授)于齐人胡毋生。汉武帝即位初年(前140),招贤良文学之士,公孙弘已六十岁,以贤良征为博士。不久因出使匈奴忤旨,移病免归。武帝元光五年(前130),诏征文学之士,公孙弘在百余应试者中名列下位,武帝擢为第一,拜为博士。公孙弘善于察颜观色,向上奏事不准从不自辩,史称其"习文法吏事,而又缘饰以儒术",因而能深得武帝之心,一年之中即提拔为左内史。不久,又迁为御史大夫,最终官至丞相,封为"平津侯"。公孙弘平时在生活上十分简朴;养后母孝谨,后母死,服丧三年;用家资养宾客,家无所余。但其为人恢奇多闻、外宽内深,表面对与其有隙者和善,暗中却必加报复,杀权臣主父偃、外放董仲舒为残暴的胶西王之太傅等事,均出于公孙弘的阴谋(见《史记·平津侯主父列传》、《汉书·公孙弘卜式儿宽传》)。

公孙弘在学术上并无所长,但在汉武帝"罢黜百家,独尊儒术"的转折过程中作用巨大。如果说董仲舒在这一转折过程中为汉武帝提供了理论依据,那么,公孙弘则主要为这一转折过程制定出了具体实施的方案。其中最为重要的作用是,公孙弘于汉武帝元朔五年(前124),提出并拟定了为"五经博士"设弟子员的措施,以及为在职官员拟定了以儒家经学、礼义为标准的升官办法和补官条件。

以儒家经学、礼义为标准的升官办法及补官条件,则主要是以"通一艺(经)以上"、"先用诵多者"为准,其中品级高的可任左右内史、大行卒史,品级低的也可任郡太守卒史或边郡太守卒史。以上两个方案,获得武帝的批准,作为制度加以实施(见《史记·儒林列传》、《汉书·儒林传》)。

上述制度具有极其深广的历史作用及影响:它标志着儒学作为中国封建时代官方统治思想的确立;它标志着儒家经学作为中国封建时代"国学"地位的确立;它标志着中国封建时代文官制度的确立;它标志着中国封建时代中央学校(太学)制度的开始;它标志着中国古代博士制度从秦制"通古今"的顾问官,变成了汉制的"教弟子"的教育官,并且完全由儒家学者所垄断。

董 仲 舒

董仲舒,西汉广川(今河北枣强县广川镇)人,约生于汉文帝前元元年(前179),约卒于汉武帝太初元年(前104),其生卒年月一说约前194年至前114年。西汉著名儒家学者,哲学家、经学家、《春秋》"公羊学"大师。

董仲舒少治《春秋》,其师承不明。精心钻研,"三年不窥园"。弟子众多,下帷讲诵,弟子相传,甚至有不能见其面者。以"公羊学"闻名,汉景帝时立为博士。汉武帝即位后,试图改变统治思想,措施就是"罢黜百家,独尊儒术",但一开始却遭到其祖母、崇尚黄老之学的窦太后的阻挠,主张更张政治的主要人物王臧、赵绾被下狱处死,权臣田蚡和窦婴被罢免。建元六年(前135),窦太后死,这就为"罢黜百家"扫除了障碍。翌年,即元光元年(前134)五月,汉武帝诏举贤良对策,董仲舒上对策三篇——即后世所谓的"天人三策"对"罢黜百家"地进行了理论上的阐发,提出:"《春秋》大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上亡以持一统,法制数变,下不知所守。臣愚以为:诸不在'六艺'之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然

后统纪可一而法度可明，民知所从矣。”（《汉书·董仲舒传》）在对策中，董仲舒还提出了“兴太学”的重要建议，认为“养士之大者，莫大于太学。太学者贤士之所关也，教化之本原也……臣愿陛下兴太学，置明师，以养天下之士，数考问以尽其材，则英俊宜可得也”（《汉书·董仲舒传》）。董仲舒的建议为汉武帝所采纳，以后在公孙弘等人的具体计划下逐步得到实施。所以，董仲舒的“天人三策”，可谓为两千多年的中国封建社会确立儒家学说为核心的统治奠定了理论基础。此后，董仲舒被任命为江都王刘非的“相”。不过，他的仕途并不顺利。先是因为上书讲“阴阳灾变”而触怒了汉武帝，险遭杀身之祸；后又遭到善玩权术的公孙弘之排挤，被故意任命为纵恣不法、屡杀大臣而闻名于世的胶西王刘端的“相”。刘端对董仲舒虽尚能礼敬，但董仲舒恐日久获罪，于是就称病辞职，不再为官。朝廷议论事，常派人到他家征询意见。居家不问家产业，以修学著书终老，被当时人誉为“群儒首”、“儒者宗”和“王佐之材”。

董仲舒的思想学说，在中国思想文化上具有重大的影响。在哲学上，他以《春秋》“公羊学”为骨干，广泛汲取了先秦诸子宣扬的“天命”和“天志”、“刑名法术”、“无为”等思想，以及先秦阴阳家、秦汉方士神秘化了的“阴阳五行”学说，并利用当时天文、历数、物候等自然科学的新成果，构造出了一套以“天人感应”为核心的神学目的论体系。用“天不变，道亦不变”的观点，论证封建的“大纲人伦、道理、政治、教化、习俗、文义”等的永恒合理性。他的“阴阳灾变”理论，为后来兴盛的谶纬神学提供了依据。在人性论上，董仲舒主张“性三品”阅，认为人性有善、恶、中三等之分。在道德论上，认为应该“正其谊不谋其利，明其道不计其功”，突出强调道德的重要性而轻视功利。在社会政治学说上，强调“大一统”，系统提出并论证了“三纲五常”理论，其“君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲”的“三纲”理论，对后世有极其巨大且有害的影响。

董仲舒的思想学说除了有很大负面影响之外，还有一些正面的作用值得指出。如他的“天人感应”理论，固然有宣扬“君权”的一面，便还有限制君主滥用权力的一面。他说：“屈民而伸君，屈君而伸天，《春秋》之大义也”（《春秋繁露·玉杯》）；又说：“且天之生民非为王也，而天立王，以为民也。故其德足以安乐民者，天予之；其足以贼民者，天夺之。”（《春秋繁露·尧舜不擅移汤武不专杀》）这是试图以“天”来限制君权，与孔子讲“忠君”，但又并非君主专制的无条件拥护者，是一脉相承的。董仲舒还借“奉天法古”、革除秦朝弊政为理由，提出了一系列在当时条件下值得肯定的主张，如：限制地主占有土地数量，堵塞土地兼并之路；取消盐铁官营；解放奴婢，剥夺主人滥杀奴婢的权力；“薄赋敛，省徭役，以宽民力”；为官食俸禄的人不得置产业；反对不顾国内重大矛盾而不断对匈奴大举讨伐的做法。如上种种，应该承认都或多或少是减轻人民负担、有益于老百姓生存的建议。

郑　玄

郑玄（127～200），字康成，北海高密（今山东高密西南）人。东汉儒家学者，中国著名经学家之一。郑玄先学今文经学，后习古文经学，网罗众家，通融为一，成为汉代最大的“通儒”，是两汉经学之集大成者。其经学成就及由其学术而形成的学派，后世称之为“郑学”、“通学”，或“综合学派”。

郑玄年轻时，赴京城洛阳太学受业，师事京兆（今西安西北）人第五元先（第五是姓），“始通《京氏易》、《公羊春秋》、《三统历》、《九章算术》。”先接受了官学，即今文经学，同时，他对刘歆的《三统历》以及自古流传的《九章算术》，也颇有研究。后回到东郡（今河南濮阳西南），随张恭祖学习《周官》、《礼记》、《左

氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》等。这时，他既学今文经，更以浓厚的兴趣学古文经。约三十七岁时，“以山东无足问者”，就西入关中，通过马融的学生卢植介绍，师事著名的古文经学家马融。据说，马融平素骄贵，郑玄在其门下，“三年不得见”，只能听高业弟子传授。但是，郑玄“日夜寻诵，未尝怠倦”，将马融的学问都学到家了。一次，马融召集高业弟子“考论图纬”，涉及到某些天文历算问题，“闻(郑)玄善算”，就召他到楼堂上一起讨论，郑玄就几个问题提出了质疑，亲聆老师的解释，“问毕辞归。”这时，郑玄已过不惑之年。马融喟然对门人说：“郑生今去，吾道东矣。”其实，郑玄意识到自己的学问，已超过马融了，便辞归家乡。

返回山东，家境依旧贫寒，客耕东莱(今山东黄县东南)，学徒相随达数百人。由于“党锢”事件的牵连，便隐修经业，杜门不出，长达十四年。其间发生了经学史上又一次今古文学的争论。今文学家何休，好《公羊》学，撰有《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》等。对此，“(郑)玄乃发《墨守》，针《膏肓》，起《废疾》。”郑玄的深入论述，令人佩服，何休见而叹曰：“康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！”从此以后，就再也没有类似的论争了。史称：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学。后马融答北地太守刘环及(郑)玄答何休，义据通深，由是古学遂明。”所谓“义据通深”，说明郑玄是从“通学”的立场上对《春秋》三传作综合研究，才最终解决了问题，消除了门户之见，结束两百余年的今古文争辩。

汉灵帝末，“党锢”解禁，大将军何进执政，想重新起用郑玄。郑玄年已六十，婉言谢绝，宁愿从事教学与著述，“但念述先圣之元意，思整百家之不齐，亦庶几以竭吾才，故闻命罔从。”(《后汉书·郑玄列传》)往后的十多年里，郑玄勤奋著述，凡百余万言。汉献帝建安五年病卒，享年七十四岁。

郑玄在经学史上的地位，范晔为其列传时作了这样的评论：“自秦焚六经，圣文埃灭。汉兴，诸儒颇修艺文。及东京(指东汉)学者，亦各名家。而守文之徒，滞固所禀，异端纷纭，互相诡激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学徒劳而少功，后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。”郑玄站在“通学”的立场上遍注群经，“整”而“齐”之。史载，他注《易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》以及《中候》、《乾象历》；又著《天文七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》等，凡百万言。著书立说的成绩如此巨大，远在其师马融和两汉任何一位经学家之上。

在《易》学方面，郑玄早年通《京氏易》，后来又通《费氏易》。其《易》注，以《费氏易》为主，兼容《京氏易》，亦即今古文《易》学的综合研究。他以“礼”注《易》，强调“不易之论”即社会伦理功能。改造了象数《易》学，是两汉《易》学发展的最高成果。此外，郑玄还提出八卦始于神农氏之说，与以前流行的伏羲说有别，可谓另创新说。

在《尚书》学方面，其《尚书》注，来源于贾逵、马融，是东汉一代今古文《尚书》学的集大成者。郑注出现，“《古文尚书》遂显于世”，为儒者所宗。

在《毛诗》学方面，郑玄先学今文《韩诗》，后师从马融研究《毛诗》。其《诗》学直接来源于马融，他的《毛诗笺》以及《毛诗谱》，兼采了今文三家《诗》尤其是《韩诗》。他首次提出《毛诗》作者有大、小毛公之别，《毛诗谱》谓鲁人“大毛公为《故训传》于其家，河间献王得而献之，以小毛公为博士。”此新说有何依据，不得而知。郑玄还独创了“笺”的名称。就郑玄《毛诗》“笺”注内容而言，也是多以《礼》解释《诗》，强调礼制的作用，宣扬封建伦理的功效。此外，郑玄首次揭示了《诗》之《大序》为子夏所撰，《小序》则为子夏、毛公合作。

在"三礼"学方面,郑玄《周官注》来源于马融;而注《礼》经(《仪礼》),是校读"古经"的成果;注《礼记》,则是独创的新说。从前,三种礼学经典分别相传,而郑玄"通为《三礼》",开始才有所谓"三礼"之学。"三礼"学是郑玄"通学"最精彩的内容,他全面注释"三礼",融会贯通,自然地解决了许多疑难的问题。皮瑞锡指出:"郑学最精者三礼。"(《经学通论·〈易经〉·论郑荀虞三家之义郑据礼以证易学者可以推补不必推补爻辰》)

在《春秋》"三传"方面,郑玄先学《公羊春秋》,后习《左氏春秋》,此外又懂《穀梁春秋》。他曾指出:"《左氏》善于礼,《公羊》善于讖,《穀梁》善于经。"(《六艺论》)郑玄综合融通,重点落在"善于礼"的《左氏传》上。《后汉书》本传及《儒林列传》均未提及郑玄注过《左氏传》,但《世说新语·文学》篇中记:郑玄曾注《左氏传》,一次与服虔相遇,听服虔谈注《左氏传》的内容,觉得与己见相同,就说:"吾久欲注,尚未了。听君向言,多与吾同,今当尽以所注与君。"遂为《服氏注》。如果故事可靠,郑玄似有尚未完稿的注《左氏传》的专著。

"六艺"概论方面。随汉代经学发展,必然产生"五经"、"六艺"概论的专著,刘向校理秘府经籍,撰编了《五经通义》和《五经要义》。刘歆《七略》中之《辑略》,实际包含了"六艺"的总论;东汉,曹褒、张遐等均著有《五经通义》;尤其是许慎的《五经异义》,从礼制上评述"五经"的各种意义,综论今、古文家之说,但师法界限并不严格。对此,郑玄撰《驳五经异义》,混合今文与古文之义,加以辩驳,并著有《六艺论》,次论《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》六经,叙述六艺特征及其传授的渊源。

综上所述,郑玄"括囊大典,网罗众说",其业绩无疑是经学史上一座丰碑。他遍注的群经,可惜大多已佚。至今完整的留存于《十三经注疏》中的《毛诗笺》和"三礼"注,以大量篇幅考订名物制度,训诂精湛,校雠严密,为中国文化史研究提供了丰富而重要的资料。

王　肃

王肃(195～256),字子雍,祖籍东海郯城(今山东郯城),出生于会稽(今属浙江)。三国魏儒家学者。著名经学家,其所注经学在魏晋时期被称作"王学"。

王肃父亲王朗,以"通经"著名。汉献帝末年,王朗任会稽太守,被孙策誉为"雅儒";后投奔曹操。曹文帝时,王朗为司空;曹明帝时,转为司徒,太和二年(228)去世。王朗著有《易》、《春秋》、《孝经》、《周官》"传",是一位"通学"的专门家,对王肃经学研究有着直接的影响。王肃幼承父教,十八岁时,曾跟随宋衷读《太玄》(汉扬雄撰),能提出自己的解释,已显露出善于独立思考的才能。由于家学渊源深厚,王肃能够广博地学到今古文经典及其传注。史载:"初,肃善贾、马之学,而不好郑氏。"(《三国志·魏志·王肃传》)说明王肃实际早就精通贾逵、马融的经学,而对郑玄之学则颇有异议。父亲死时,王肃已过"而立"之年,基本上形成了自己的治学风格。曹明帝时期,在十多年中,王肃历任散骑常侍、领秘书监,兼崇文观祭酒等职。他从事著书立说,为《尚书》、《诗》、《论语》、《三礼》、《左氏传》作注解,并撰定父亲遗著《易传》。

魏齐王曹芳正始年间(240～248),王肃卷入了当时的政治斗争。大将军曹爽专权,与司马氏集团争权夺利。王肃女儿嫁给司马昭为妻,所以他是站在司马氏集团一边的。司马懿(司马昭之父)诛曹爽,赢得胜利。司马师(昭之兄)迁大将军、录尚书事,专断政事,王肃参预朝政。嘉平六年(254),王肃持节兼太常,奉大将军司马师之命,迎立高贵乡公曹髦。王肃既然官为太常,总领五经博士,借此把自己的一系列经注以及父亲的《易传》,都立为学官。

王肃作为魏国著名的经学家，治学特点正如《三国志》本传上所说的："采会同异"，即：遍注群经，不管今文学还是古文学，兼而采之，会异同于一体。其实，东汉以来，贾逵、马融已开其先河，郑玄更是"通学"之集大成者。就治学会通的特点言，王肃之学和郑玄之学有相似之处，王肃也是一位著名的"通学"家。但就经注的内容言，王肃是郑学的批驳者与挑战者。盛行一时的郑学，也有一些缺陷。吴国会稽人虞翻(164～233)，曾"奏郑玄解《尚书》违失事"，强调："玄所注《五经》，违义尤甚者百六十七事，不可不正。行乎学校，传乎将来，臣窃耻之。"(《三国志·吴志·虞翻传》裴注引《翻别传》)王朗任会稽太守时，曾以虞翻为僚属，彼此关系密切。在经义研讨方面，虞翻对王朗、王肃父子有所影响。王肃对郑注的批评更加广泛，纠正了郑学某些方面的疏漏。然而却处处与郑学为敌，郑采用古文说，王就采用今文说驳之；郑采用今文说的，王则采用古文说驳之。本来，学术上相左，可以相伐，但统统反其道而攻之，没有思考合理的意见，这样的反驳走向了极端，无助于学术上进展。这是王学之所以不能超越郑学的重要原因。

王肃为了假借孔子的名义驳倒郑玄之学，竟伪造了《孔子家语》和《孔丛子》两部书。《孔子家语》原是古书，《汉志》"六艺略"著录于《论语》之后，计二十七卷。何时亡佚，不得而知。王肃杂取《左传》、《国语》、《荀子》、《礼记》等书中有关婚丧、郊庙、祭祀等制度的内容(均与郑玄观点相异的)，编成所谓《孔子家语》。《孔丛子》，《汉志》不见。而王肃搜集并臆造了子思、子上、子高、子顺等孔门子弟的言论，及孔鲋、孔臧的事迹与文章，编集成书，名之曰《孔丛子》，托名孔鲋编。王肃伪造典籍的恶劣风气，对魏晋时期假书盛行有不可逃脱的责任。

曹魏明帝时，"(王)肃集《圣证论》，以讥短(郑)玄，叔然(孙炎字)驳而释之。"(《三国志·魏志·王肃传》)这是郑学与王学间的第一次交锋。王肃撰的著作《圣证论》，大都援引伪《孔子家语》，托称"取证于圣人之言"，借孔子名义驳斥郑玄之学。而郑玄的门人、时称"东州大儒"的孙炎深谙儒经，了解王肃观点的来龙去脉，所以能一一辨释清楚。当时，王肃尚未参预朝政，没有以势压人，这场辩论基本上属于学术之争。

王肃晚年，恃杖司马氏集团之势，把私家经注列入学官，但并没有将郑玄之学从博士学官中排挤出去。郑学毕竟博大精深，不会因为王学的反驳就被人遗弃，它依旧盛行于朝野。曹魏末年，博士陆续增员至十九人。其中《易》博士王学、郑学各一人，《尚书》博士王学、郑学各一人，《毛诗》博士王学、服虔之学各一人，《公羊传》博士何休之学、颜安乐之学各一人，《穀梁传》博士尹更始之学一人，《论语》博士王学一人，《孝经》博士郑学一人。总计王学博士八人，郑学博士七人，反映了王学权势的显赫。西晋王朝开创者晋武帝司马炎，是王肃的外甥，自然因袭魏制，保持博士十九员。王肃之学在西晋王朝半个世纪中，居官学的地位。"永嘉之乱"后，东晋王朝偏安江左，博士减为九人，王肃之学博士仅留一个。以后王学基本销声匿迹。从经学史上看，王学作为"通学"的一种形态，以郑学的对立而相标榜，在魏国后期和西晋产生过相当的影响。不过，王学没有留下传世的精品，最后被人遗忘了。

孔 颖 达

孔颖达(574～648)，字冲远、仲达，冀州衡水(今河北衡水市)人。隋唐间儒家学者，经学家。

孔颖达出身官宦人家，自幼受到传统的儒学教育，曾从时之名儒刘焯问学，以精通五经称于世，对南北朝经学之"南学"、"北学"均

有颇深造诣，尤明《左传》、郑玄注《尚书》、《毛诗》、《礼记》和王弼注《易》，兼善历算、能属文。隋炀帝大业(605～618)初年，举明经高第，授河内郡博士。隋炀帝时，如诸儒官于东都互相讨论学问，孔颖达水平最高，因此险遭妒嫉者暗杀。隋末农民起义时，避居虎牢。入唐后，被李世民聘为秦王府文学馆学士，成为李世民智囊团中重要人物，是著名的"十八学士"之一。历任国子博士、国子司业、国子祭酒等职。曾助魏征撰写《隋书》，参与修订"五礼"。

唐朝统一天下之后，"文治"成了当务之急。"锐意经术"的唐太宗，有鉴于儒经文字多有异同，经义师说多门且繁杂而歧见纷出，颇不利于政治上的一统。乃命颜师古统一经典文字，成"五经定本"。此时，孔颖达已升迁国子监察酒，总管"六学"训导之政令，唐太宗便命孔颖达来主持统一五经典章句的义疏。孔颖达与马嘉运、颜师古、杨士勋、贾公彦、司马才、王德韶、朱长才、朱子奢等多人，参酌南北经义之歧见，以南学为主，成《五经义赞》。对《五经正义》之名，唐太宗不太满意，于是下诏改为《五经正义》，并将它交付国子监，作为试用教材。其卷数记载颇不一致，《贞观政要》和《旧唐书·孔颖达传》作一百八十卷，《旧唐书·儒学传》和《册府元龟》作一百七十卷，今一般从前者。所谓"正义"，即对五经传注作疏解，其体例大体上是一致的。先用"正义曰"标目，以总括章节经文义旨，然后各随经文解释，以阐发义理。再用"注某某"，"注某某至某某"等标志，对注文进行具体的诠释。在诠释经注的同时，或辨章句异同，或解释词语，或考证名物礼制，或讲明语法修辞等等。这样，综合古今，考订异说，定于一尊，以其义旨符合唐王朝的封建统治需要。《五经正义》所取注疏是：

《周易正文》十四卷：主王弼注，其中《系辞》取晋人韩康伯注；

《尚书正义》二十卷：主孔安国《传》(即伪《孔传》)；

《毛诗正义》四十卷：主毛公《传》、郑玄《笺》；

《礼记正义》七十卷：主郑玄《注》；

《春秋左传正义》三十六卷：主杜预《集注》。

孔颖达等奉敕编撰的《五经正义》，是用颜师古的"五经定本"为底本，以"览古人之传记，质近之异同，存其是而去其非，削其繁而增其简"(《尚书正义序》)为原则，采用了传统经学(即汉学)的训诂、注释、义疏等方法，将汉、魏以来的诸家经说加以系统的整理，并编撰成书。其长处在于克服了以前"师说多门"的弊病，能够达到统一的目的；而其缺点也是很明显的，那就是疏文杂出众手，彼此间颇多相异之处，因此仍然显得比较繁杂。

贞观十四年(640)，参与编撰义疏的太学博士马嘉运，"以颖达所撰《正义》颇多繁杂，每掎摭之，诸儒亦称为允当"(《旧唐书·马喜运传》)。于是，唐太宗下诏"更令详定"。但次年孔颖达退休，无法再主持修订工作了。贞观二十二年(648)孔颖达病逝。终贞观之世，《五经正义》的修订未能完成。至唐高宗永徽二年(651)，下诏儒臣继续重修。永徽四年(653)三月，书成，仍以孔颖达署名，正式颁行天下，作为钦定的全国性的教科书。《五经正义》的颁行，一扫东汉以来纷纭矛盾的儒经师说。如今古文学之争、郑王学之争、南北学之争等，这些各是其是的学术宗派从此失势，它们之间的争论也就不劝自息，经学的汉学系统至唐初而得以统一。这可以说是大大助于统治思想划一的举措。有唐一代，《五经正义》以五种单行本，分别流传于世，且五种《正义》与它们所依据的注本也是分开的。此后一直沿至宋代，明经科取士，试题与经义皆以此为标准。南宋合刻《十三经注疏》时，才开始把《五经正义》及旧注汇合一起。今通行本的《十三经注疏》中之"五经疏"，即取之孔颖达的《五经正义》，因此，《五经正义》对中国封

建社会后半期的思想学术和文化，具有极其重大的影响。

邵　雍

邵雍(1011～1077)，字尧夫，自号安乐先生，谥康节。其先江北范阳人，幼随其父迁共城(今河南辉县)，隐居于苏门山百源之上，故又称百源先生。北宋哲学家，理学的代表人物之一，创立北宋象数"先天之学"。

邵雍一生不仕，屡受朝廷召而不赴。晚年定居洛阳，与司马光、富弼、吕公著、二程兄弟等一时名流过从甚密。反对王安石熙宁"新法"。好《易》学，从李之才受《河图》、《洛书》及象数之学，据《易传》关于"八卦"形成之解释，参以道教思想，建立起一套宇宙图式和学说体系，称之为"先天象数学"。邵雍认为，宇宙本原是"太极"，万物皆由"太极"演化而成，"太极一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生器"(《皇极经世·观物外篇》)。"太极"是永恒不变的，万事万物就是依"先天图"而循环消长。认为宇宙和历史都按照既定的阶段循环变化，以至于无穷。这个既定的规律就是"元"、"会"、"运"、"世"的循环，他根据一年十二月，一月三十日，一日十二时辰，一时辰三十分的数字来规定一"元"的时间及其变化：三十年为一"世"，十二世为一"运"，三十运为一"会"，十二会为一"元"。一"元"代表自然史的一次生灭。人类历史则按"皇"、"帝"、"王"、"霸"或"道"、"德"、"功"、"力"四个时期逐步退化："三皇"之世，"以道化民"；"五帝"之世，"以德教民"；"三王"之世，"以功劝民"；"五霸"之世，"以力率民"(参见《皇极经世·观物内篇》)。邵雍的"象数之学"虽是唯心主义的，但据近人研究认为，他提出的卦序与卦位图是符合数学原则的，甚至经得起二进制数学的检验。传邵雍之学的有王豫、邵伯温、张岷、张行成、祝泌等人。

邵雍著作今存有《皇极经世》、《伊川击壤集》等。

周　敦　颐

周敦颐(1017～1073)，原名敦实，避英宗旧讳改敦颐，字茂叔，晚年定居庐山莲花峰下，以家乡营道之水名"濂溪"命名堂前的小溪和书堂，故学者习称濂溪先生，北宋道州营道(今湖南道县)人。北宋儒家学者，哲学家，理学的开创者之一，宋明理学中之"濂学"即由周敦颐而得名。

周敦颐历任南安军司理参军、虔州通判、知南康军等职。北宋理学大师程颢、程颐曾从其学。精通《易》学，著有《太极图说》(本名《太极图·易说》)、《通书》，周敦颐的《易》中的"象数"一派，南宋朱震、胡宏都说其学是从五代至宋初时期的华山道士陈抟处来的。他的《太极图易说》(《大极图说》之本名)，批判地吸取了道家系统宇宙发生论，将之与《易传》系统的宇宙理论结合起来，建构起了儒家哲学的基本宇宙生成模式；而其《通书》则提出了儒家心性论、伦理学、工夫论等许多概念命题，尽管那还是比较简单的。

周敦颐非常推崇孔子，他说："道德高厚，教化无穷，实与天地参而四时同，其惟孔子乎。"(《通书·孔子下》)他着力发挥了《周易》的哲学以及《中庸》关于"诚"的思想。他提出："无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。"(《太极图说》)人与万物是由"无极之真"同阴阳、五行妙合、交感、化生而成。人为万物之灵，圣人据阴阳、五行之性，确定世界的基本法则，说："形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出焉。圣人定之以中正仁义，而主静，立人

极焉。"(同上)又得出,"诚"为"五常之本,百行之源",说:"诚精故明,神应故妙,几微故幽。诚、神、几,曰圣人。"(《通书》)认为万物各得其理,世界才会和谐。

周敦颐一向被人们认为是北宋理学"开山祖师",这一说法与历史事实并不相符。周敦颐的思想学说,具有北宋理学思潮的一般特征,如其将宇宙本原道德化,并从中寻求封建伦理道德的永恒性依据,他的《太极图说》、《通书》、《爱莲说》等援道、佛入儒等,他所提出的太极、动静、性命、鬼神、死生、诚、几、中和等许多命题,以后也反复为理学家所讨论。但是,由于周敦颐并没有处在当时的政治旋涡和时代思潮的中心,因此在北宋乃至南宋初期始终鲜为人知,即使曾从周敦颐"南安问道"的二程兄弟,也不承认自己的思想与之有关,而是说:"吾学虽有所受,'天理'二字却是自家体贴出来。"(《河南程氏外书》卷十二)二程以"义理"说《易》,也迥异于周敦颐的《太极图说》,濂洛间的师承关系,历来争论很多,至今仍是疑案。所以理学的兴起,周敦颐实际没有产生很大的社会影响。一直到了南宋中期,在朱熹、张栻等人的极力表彰下,周敦颐其人其学才渐为人所知。因此,周敦颐的"理学开山"的地位,是后业朱熹等人加上去的。

南宋嘉定十三年(1220)追赐周敦颐溢号为"元公",淳祐元年(1241)加封周敦颐为"汝南伯",并从祀孔庙。周敦颐的著作,后人合编为《周子全书》。

张　载

张载(1020～1077),字子厚,原籍大梁(今河南开封),其父张迪知涪州卒于任上,张载兄弟年幼,无力返回老家,便占籍为凤翔郿县(今陕西眉县)横渠镇人,由于长期在横渠镇讲学,学者又习称其为横渠先生。北宋儒家学者,著名哲学家,北宋理学的代表人物之一,"关学"的创始人。

张载于宋仁宗嘉祐年间(1056～1063)中进士,历任祁州司法参军、丹州云岩县令、签书渭州判官公事、崇文院校书,同知太常礼院等职,卒年五十八岁。

张载生活在宋王朝与西北少数民族矛盾尖锐的时期,他少喜谈兵,曾欲结客收复洮西失地。二十一岁时,宋夏战争爆发,他曾上谒时任陕西经略安抚副使、知延州事的范仲淹,范仲淹认为他在儒学方面可以大有作为,便对他说:"儒者自有名教可乐,何事于兵?"因而劝他去读《中庸》(参见《宋史·张载传》)。张载读《中庸》之后,"虽爱之,犹未以为足",于是广涉佛、道及诸子百家之学,注意当时的天文、历算、医学等自然科学的研究,再反求于儒经,终于确立了他对佛、道的批判立场,建立起了理学的"气体论"哲学体系。著有《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》等,后人集为《张子全书》。

张载之学,以《易》为宗,以《中庸》为体,以《礼》为用,以孔、孟为法。在哲学方面,他首重《周易》,代表作《正蒙》就是在《易传》基础之上写成的,其中表述了以"气"为本的宇宙论和本体论哲学思想。认为"太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔",又说:"太虚不能无气,气不能不聚而为万物,万物不能不散而为太虚。"(《正蒙·太和》)按照他的理论,宇宙的构成主要分为三个层次:太虚——气——万物,三者是同一实体的不同状态,他们之间的关系是相辅相成的。这是一种"气"——一元论的唯物论之本体论,是中国古代朴素唯物论哲学发展的一个里程碑,处处闪耀着中国哲学智慧的光彩。

张载从其"气"本论的哲学出发,提出了"民胞吾与"的伦理思想,在《西铭》篇中,他认为:人是由气构成的,这构成人的气也就是构成万物的气,因此,从个人的角度来看,天地就是我的父母,民众就是我的同胞,万物就是我的朋友,君主可以认为是这个"大家庭"中

的长子，等等。这里，张载的用意并不是要用一种血缘宗法的关系编织一个宇宙的网络，而是要表明从这样的观点出发，人就可以对自己的道德义务有一种更高的了解，而对个人的利害关系有一种超越的人生态度。从这个立场出发，敬养老人、抚育幼小、帮助弱者等事情，都是自己对这个“大家庭”及亲属的神圣义务，世上的一切都与自己有着直接的联系。在广大的宇宙之流行过程中，个人的贫富、贵贱、生死是微不足道的，应该泰然处之(参见《正蒙·乾称》中首段《西铭》)。这一思想把中国传统哲学中的“天人合一”发展到了一个新的阶段，是对先秦儒家孔孟精神的发扬光大。

张载是当时批判佛、道思想的主要代表人物之一，其批判的水平也大大超过了前人。张载站在自己哲学的基点上，从宇宙论、本体论的高度批判了佛、道二教的虚妄本质，认为：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二；顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于《易》者也。若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏‘有生于无’自然之论，不识所谓有无混一之常。若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性、形性、天人不相待而有，陷于浮屠以山河大地为见病之说。此道不明，正由懵者略知体虚空为性，不知本天道为用，反以人见之小因缘天地。明有不尽，则诬世界乾坤为幻化。幽明不能举其要，遂躐等妄意而然。不悟一阴一阳范围天地，通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒佛老庄混然一涂。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以‘有生于无’，为穷高极微之论。入德之途，不知译术而求，多见其蔽于诐而陷于淫矣。”(《正蒙·乾称》)这一批判，代表了儒家在经历了佛、道二教长期的挑战之后，真正开始从理论上战胜了佛、道二教，重新确立起儒学的地位。

治经方法上，张载反复强调必须要有“心解”、“心悟”的义理之学，“须是自求，已能寻见义理，则自有旨趣，自得之则居之安矣”；“义理有疑，则濯去旧见以来新意”(《经学理窟·学大原下》)。重视《周礼》也是张载经学的一大特点，“关学”强调通经致用，以“躬行礼教”倡道于关中，《经学理窟》中论义理之学诸事，开篇即是《周礼》，他甚至想把《周礼》中关于“井田”的论述，结合自己的构想，在关中集资购田以付诸实施(参见吕大临《横渠先生行状》)。此外，张载亦甚重《论语》和《孟子》，认为“要见圣人，无如《论》《孟》为要。《论》、《孟》二书于学者大足，只是须涵泳”，“学者信书，且须信《论语》、《孟子》”(《经学理窟·义理》)。他曾撰有《孟子解》十四卷(已佚)，这反映了当时经学研究由“五经”向《四书》转向的一种趋势，代表着北宋开始儒学发展的新方向。

张载的著作《张子全书》，今被标点校勘为《张载集》。

王 安 石

王安石(1021～1086)，字介甫(亦作介父)，号半山，抚州临川(今江西抚州)人，学者习称其为临川先生。又曾受封“荆国公”，故人又称其为王荆公。北宋儒家学者，政治学、文学家、哲学家、经学家，北宋“荆公新学”派的开创者。

王安石于庆历年间(1041～1048)中进士，以后历任签书淮南判官、知鄞县、舒州通判、提点江东刑狱、三司度支判官等职。嘉祐三年(1069)上万言《言事书》主张变革政治。神宗即位后，起知江宁府，召为翰林学士兼侍讲，再上札子亟言变革，提出“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”，与神宗意见相合，擢为参知政事(副宰相)，主行新法，史称“王安石变法”，次年拜同中书门下平章事(宰相)。新法遭到了以司马光为代表的许多大臣的激烈反对，步履维艰，后几次罢相复相，晚年退

居于江宁(今江苏南京),元祐元年卒(参见《宋史·王安石传》)。

王安石一生服膺孟子,是北宋中期"孟子升格运动"的关键人物之一。他认为"孔孟如日月,委蛇在苍冥;光明所照耀,万物成冬春。"(《王文公文集》卷三十八《扬雄三首》)把孟子引为自己的千古知己,说:"沉魄浮魂不可招,遗编一读想风际。何妨举世嫌迂阔,故有斯人慰寂寥。"(《王文公文集》卷七十三《孟子》)还把成为孟子式的人物当作人生的奋斗目标:"欲传道义心虽壮,学作文章力已穷。他日若能窥孟子,终身何敢望韩公。……"(《王文公文集》卷五十五《奉酬永叔见赠》)王安石之学颇得力于孟子,故其治《孟子》一书亦勤,有《孟子解》十四卷,今已佚。

在哲学上,王安石提出了"气"本论,提出中国传统哲学的"太极"、"道",实际就是"气"。他认为,"道"以"元气"为本体,"道有体有用,体者,元气之不动;用者,冲气运行于天地之间"(《老子注》)。这就是说,"道"之体用皆"气","天道"是气的运行规律,与人事无关。在宇宙生成理论上,王安石认为宇宙最初是混沌"元气",元气分为阴阳,阴阳"冲气"又生五行,五行再化生万物。在人性论上,王安石提出,没有先天的道德观念,人性不能以善恶论,也不存在品级,人性仅仅具有成为善恶的可能。他重新解释了孔子"惟上智与下愚不移"的命题,认为"不移"不是"不变",而是"不停";"上智"不停地"习于善","下愚"不停地"习于恶",经过学习上智和下愚都是可以改变的。

在经学上,王安石博通儒家经学,曾主持编写了《三经新义》(即《诗义》、《书义》、《周礼义》),由官方在全国正式颁行,从而标志着汉唐经学的真正结束和"宋学"的全面展开。

对佛、道二教的态度上,王安石表示其在学理有可取之处,但于政治有害,有悖于儒家的"礼乐制度",这说明他的基本立场是站在儒家方面的。

王安石善写诗文,名列"唐宋八大家",其诗文清新高峻,能反映社会现实,抒发政治抱负。

王安石的文集,今传有《王文公文集》和《临川先生文集》两种,其他著作大多亡散,后人辑有《周官新义》、《诗义钩沉》等。

程　颢

程颢(1032～1085),字伯淳,学者称明道先生,与其弟被合称为"二程",他被习称为"大程",河南洛阳人。北宋儒家学者,著名哲学家,北宋理学的代表人物之一,"洛学"的创始人之一。

程颢出生于一个仕宦世家,于二十五岁中进士,初任地方官,颇有政绩。宋神宗熙宁(1068～1077)初,被荐为太子中允、权监察御史里行。当时,王安石正开始实行变法,程颢因与王安石政见相左,上疏批评"新法",被出为外任,历签书镇宁军判官、知扶沟县等职,但主要时间与其弟程颐在洛阳聚徒讲学。神宗死,哲宗继位,以司马光为代表的"旧党"执政,程颢被召为宗正丞,未行,以疾终。

程颢青少年时代就学于周敦颐,周敦颐让他寻找"孔颜乐处",即追求一种摆脱世俗名利,一生求"道"的境界。他所追求的"道"就是儒家的"道",认为"孟子没而圣学不传,以兴起斯文为已任"(《二程粹语》)。程颐在追述其兄事迹时说:"先生(指程颢)为学,自十五六时,闻汝南周茂叔(周敦颐)论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志,未知其要,泛滥于诸家,出入老、释者几十年,返求六经而后得之。"(《河南程氏文集》卷十一《明道先生行状》)这说明程颢的思想发展和其他理学家一样,受到佛、道学说的一定影响,再回到儒学。

程颢与程颐一起,创立了"天理"学说。程颢曾说过:"吾学虽有所受,'天理'二字却

是自家体贴出来。"(《河南程氏外书》卷十二)"理"因此成为二程哲学的核心,宋明理学也就从此得名。二程兄弟所谓的"理",既是指自然的普遍法则,也是指人类社会的当然原则,它适用于自然、社会和一切具体事物。这就把儒家传统的"天人合一"思想,用"天人一理"的形式表达了出来,中国上古哲学中"天"所具有的本体地位,现在开始用"理"来代替了,这是二程对中国哲学的一大贡献。

在程颢的哲学中,对孔子的"仁"学有新的发展。他认为,"大抵尽仁道,即是圣人"(《河南程氏遗书》卷十八)。又说:"学者须先识仁,仁者浑然与物同体,义、礼、知、信皆仁也。"(《河南程氏遗书》卷二上)他把先秦儒家"仁学"所强调的爱人、博施济众、克己复礼等,进一步发展成为与"万物为一体"的境界,认为前者还只是仁的"用"(表现),后者才是仁的"体"(根本)。这一思想与张载的"民胞物与"思想有相通之处。

在修养方法方面,程颢提出了"定性"的理论。所谓"定性"实际就是"定心",即如何使人做到内心的安宁与平静。他认为,要使内心平静,不受来自外部事物的干扰,就应该虽接触事物,却不执著、留恋于任何事物,"内外两忘",超越自我。(参见《河南程氏文集》卷二《答横渠张子厚先生书》)这一"定性"的理论,是程颢发挥了孟子的"不动心"思想,也吸取了佛、道二教的心理修养经验后而成的。

程颢和程颐的思想,人们一般统称为二程之学,实际上两人的思想还是有一定的区别。程颢比程颐更注重个人内心体验。有的学者认为,程颢的思想是后来陆九渊"心学"的源头,程颐的思想则是后来朱熹"理学"的源头。

程颢一生没有专门学术著作,他的讲学语录及一些书信、诗文,被后人与程颐的著作合编在一起而为《二程全书》,今有校勘标点本的《二程集》。

程　颐

程颐(1033~1107),字正叔,学者称伊川先生,与其兄被合称为"二程",他被习称为"小程",河南洛阳人。北宋儒家学者,著名哲学家,北宋理学的代表人物之一,"洛学"的创始人之一。

程颐出生于一个仕宦世家,年十四五即同其兄一起问学于周敦颐。皇祐二年(1050)年仅十八岁的程颐就曾上书当时的宋仁宗,提出了"勿徇众言,以王道为心,以生民为念,黜世俗之论,期非常之功"的"应时而作"变革主张(参见《河南程氏文集》卷五《上仁宗皇帝书》)。当时著名学者胡瑗正在主持太学,程颐便游于太学,他所作的《颜子所好何学论》,为胡瑗赏识,委以学职。二十七岁时,科举廷试落第,从此不再参加科试,大臣屡荐而不仕,在洛阳收徒讲学。其兄程颢卒,在司马光等人推荐下,"以布衣被召",任秘书省校书郎、崇政殿说书,训导年幼的哲宗。其为人严苟,不久与以苏轼为代表的"蜀党"交恶,被贬外任,回洛阳管理西京国子监。宋哲宗绍圣年间(1094~1097),"新党"得势,尽黜"旧党",程颐被"放归田里",后又"送涪州编管"。宋徽宗继位,程颐受到赦免,回洛阳,复官。但不久又被撤销,人也被监视,门人被驱逐。卒时许多门弟子因怕受牵连,甚至不改参加其葬礼。

程颐少其兄一岁,却比其兄多活了二十几年,所以在思想学术上的贡献也较其兄为多,他是后来被称作"程朱理学"一派的真正奠基人。

一、理气论:程颐认为,一切事物莫不有其"所以然",事物的"所以然"即事物的"理"(亦称"道"),他说:"'一阴一阳之谓道',道非阴阳,所以一阴一阳,道也"(《河南程氏遗书》卷三);又说:"所以阴阳者是道也。阴阳,气

也。气是形而下者，道是形而上者。”(《河南程氏遗书》卷十五)这就是说，一阴一阳是气不间断的循环过程，而道则是这一过程之所以产生的内在根据。这一思想，发展了《周易》哲学中的阴阳理论，表明了程颐对“理”的认识和规定的深入。程颐反复强调了以“理”为本的思想，认为“天下只有一个理”，“万物皆只是一个天理”(《河南程氏遗书》卷二)。他不同意张载关于气能聚散的理论，认为气不是循环而是“生生”，即不断消尽又不断产生的，气不断产生的根源就在于“道”，“道则自然生万物”，“道则自然生生不息”(《河南程氏遗书》卷十五)。从理气论引出理事论，程颐提出了“体用一源，显微无间”(《周易程氏传序》)这一重要的哲学命题，认为理是事物内部的根源，事物是理的外在表现，理为体，事为用，体与用是统一的，同时也都是实在的，两者相即而不离。这一思想实际是针对佛教哲学中本体“实而不现”、现象“现而不实”，把本体与现象截然两分观点的反驳，程颐在此点上发展了中国本土的传统哲学。此外，在理气的动静观、变化观等问题上，程颐的思想也都有特色。

二、人性论：在人性论方面，程颐用儒家的“理”来规定人的本性，提出了著名的“性好理”的观点，大大发展了儒家的性善论。所谓的“性即理”，就是认为社会的道德原则是人类永恒不变的本性。他具体区分出了两种“性”，“天命之性”是性之本，“气质之性”是人一生出来时所禀受而成的，前者即“理”，它才是性的根本。他认为，孟子讲人性本善是讲的前一种性，荀子、扬雄讲人性本恶、人性善恶混是讲后一种性。。他认为讨论人性应该把两者结合起来才是，因此提出，“论性不论气，不备(指孟子)；论气不论性，不明(指荀、扬)”(《河南程氏遗书》卷十九)。这个观点以后为大多数理学家所接受。

三、修养论：在修养功夫即人的自我培养和自我实现方面，程颐主要是提出了“涵养须用敬，进学在致知”(《河南程氏遗书》卷十八)，这一让后来的理学家反复讨论的命题。程颐认为，人的道德情操和境界的培养，主要依赖于“主敬”的修养，即排除杂念，把注意力集中到内心，使心不放驰，始终保持一种敬畏的心境。但是，仅有“主敬”的修养还不够，还必须通过学习即“格物穷理”，具体研究事物的道理，以不断充实自己，并以之来检查自己的思想是否合于理义。

程颐的讲学语录及一些书信、诗文、杂著，以及他的名著《程氏易传》被后人与程颢的著作合编在一起而为《二程全书》，今有校勘标点本的《二程集》。

朱　熹

朱熹(1130～1200)，字元晦(一字仲晦)，号晦庵(又号晦翁)，别称紫阳。祖籍徽州婺源(今属江西)，出生于南剑州尤溪(今福建尤溪县)。南宋儒家学者，中国古代最著名的哲学家、经学家之一，宋代理学的集大成者，南宋“闽学”的创始人。

朱熹于宋高宗绍兴十八年(1148)中进士，历任泉州同安县主簿，知南康军、提举浙东茶盐公事、知漳州、知潭州、焕章阁待制兼侍讲等职。平生不喜为官，“仕于外者仅九考(共九年)，立于朝者四十日”(《宋元学案·元晦学案》上)，一生主要的时间(约四十年)在福建讲学。晚年卷入当时朝廷的政治斗争，被夺职罢祠，其学被定为“伪学”，其人也被定为“伪学首魁”，直到去世之时“罪名”尚未解除。但朱熹死后不久，“党禁”解弛，朱熹的地位始日渐上升，最终成为配享孔庙的“孔门十哲”之一，而其在历代儒者中的地位及实际影响仅次于孔子和孟子。其思想学说从元代开始成为中国的官方哲学，不仅深刻地影响了中国的传统思想文化，而且还远播海外，如李朝时期的朝鲜、德川时代的日本，“朱子学”在

政治领域和思想文化领域都拥有举足轻重的地位，产生相当大的影响。

朱熹幼承家学，其你朱松是杨时弟子罗从彦的门人，少时又师从属于“洛学”一派的胡宪、刘勉之、刘子翬。他早年为学博杂，泛滥词章，出入佛老，对各种学问有着极为广泛的兴趣。从二十四岁起，他受学于罗从彦门人延平李侗，才开始真正走上理学的发展道路。在经过了长期的刻苦研究之后，朱熹终于成为中国封建社会后期影响最大的哲学家、经学家。朱熹的学问渊博，于学无所不窥，在先秦诸子、佛道思想、史学文学、天文地理、文字音韵、训诂考据、典章乐律等许多方面，都有相当深入的研究及不小的成就。更重要的是，朱熹以继承二程“洛学”为已任，广泛吸收了周敦颐、张载、邵雍等北宋理学家的思想养分，成为理学的集大成者，他的学说构建起一个规模庞杂而又不失缜密精致的思想体系。

一、理气论：朱熹认为，宇宙万物都是由“理”和“气”两方面构成的，气是构成一切事物的材料，理是事物的本质和规律；在现实世界中，理、气不能分离，但从本原上说，理先于气而存在，这是客观唯心主义的观点。由理气论引申到理事论，朱熹进一步发挥了程颐关于理事的“体用一源，显微无间”，认为一切事物中都有理，理虽无形迹，但却包含了事物的本质及其发展的可能性。朱熹又发挥了程颐关于“理一分殊”的思想，他把“理”之全体称为“太极”，这个太极就是一，是宇宙的本体；就每一事物来看，它们都完整地禀受了这个理（太极）作为自己的本性，就像天上的月亮只有一个，却完整地映现在每条江河之上。

二、心性论：朱熹曾认真地研究了《中庸》关于“已发”、“未发”的思想，以及二程以来诸儒对此问题的讨论，其观点在四十岁前后有所不同，前期认为“心为已发，性为未发”，这个思想是受到胡宏的影响；后期则修正了自己的观点，认为“已发”、“未发”指心理活动的不同阶段或状态，并以“未发”为性，“已发”为情。在心性论方面，朱熹提出了重要的“心统性情”的理论，这是他对张载思想的发展，认为性是心之体，情是心之用，心是包括体用的总体。对“性”的概念，朱熹又区分了“天命之性”和“气质之性”两个层面，前者指人禀理而生、专以理而言、纯粹至善的性；后者指人禀气而有形的、有清浊偏正善恶的性，这是他对程颐思想的发展。在此基础上，朱熹又提出了“道心”、“人心”的范畴，认为道心即“天理”，恶的人心就是“人欲”。

三、认识论：朱熹发挥了《大学》关于“格物致知”的思想，对“格物”的解释，朱熹认为，一是“即物”即接触事物，二是“穷理”即研究物理，三是“至极”即穷理至其极；对“致知”的解释，朱熹认为是“推极吾之知识，欲其所知无不尽也”（《大学章句》），即扩展、充广知识，致知是格物的目的和结果。总的说来，朱喜熹的理论是对程颐“格物穷理”认识论的发展。朱熹为了发挥其思想，提出《大学》篇中缺失对“格物致知”的解释，于是他还专门作了《补格物致知传》。与认识论相关的，在知行观上，朱喜熹提出了“知先行后”的观点，认为知的目的在行，即实地践履，若想践履，必须先知，不过朱熹也强调知和行不能偏废，“知行学相须”；与传统儒家的观点一致，朱熹的知行观主要强调的也是道德的践履问题，而不是认识的来源问题。

四、功夫论：在修养功夫方面，朱熹主张“主敬涵养”，他不仅发展了程颐“涵养须用敬”的思想，也吸收了程门弟子及他自己的修养体验。朱熹的“主敬”理论突出强调了“未发”，即人在无所思及情感未发生时，仍须保持一种收敛、谨畏和警觉的知觉状态，最大程度地平静思想和情绪，这样就可以涵养一个人的德性；此外，朱熹也注意人在动的状态中的“主敬”，这是贯穿于“未发”和“已发”、知和行的全过程。而人们学习和道德修养的目

的，朱熹认为就在于“存天理，去人欲”。这一结论一方面有维护封建统治秩序的意味，但另一方面，在伦理学上则有用理性原则来作为社会普遍道德法则的意义。

在经学方面，朱熹有许多著作，如：《易》有《周易本义》、《易启蒙学》、《蓍卦考误》、《易传》、《古易音训》、《损益象说》、《易答问》、《朱文公易说》等；《书》有《书古经》、《书传缉说》、《书说》、《文公书说》、《书经问答》等；《礼》有《仪礼经传通解》、《仪礼经传图解》、《朱子井田谱》、《礼记辨》、《仪礼经传通解续》、《朱子礼纂》等；《孝经》有《孝经刊误》、《孝经存异》；《四书》有《四书集注》、《四书或问》、《论孟精义》、《中庸辑略》、《大学集传》、《大学详说》、《大学启蒙》、《论语要义》(两种)、《论语训蒙口义》、《论语详说》、《孟子集解》、《孟子问辨》、《四书音训》等。以上还是不完整的统计，但仅从以上这个书目就足以说明朱熹在经学上的成就。在这些著作中，影响最大的无疑当推《四书集注》。自元朝中期后，此书成为科举考试的标准解释，一直到清末废除科举为止。朱熹于《四书》几乎用了他毕生的精力，他早年着力于《论语》、《孟子》，晚年尤工于《大学》、《中庸》，辨析毫厘，远在《易本义》和《诗集传》（这两书也为明清科举功令）之上。至于对《大学》分经传、补“格致”，那是出于其经学中的“宋学”之主观立场，此点虽有论辩之余地，却也属可以理解的举措。

朱喜治经，既重汉唐注疏，又不一味推尊，其方法如其在《论语训蒙口义》中所说的：“本之注疏以通训诂，参之释文以正其音读，然后会之于诸老先生之说，以发其精微。”自义理之学兴，学者多以为得孔孟不传之统，对汉儒经注颇为鄙薄，朱熹认为这是不恰当的。所以，他努力把训诂与义理结合起来，这是朱熹对经学的一大贡献。正如钱穆指出的：“朱子于经学，虽主以汉唐古注疏为主，亦采北宋诸儒，又采理学家言，并又采及南宋与朱子同时之人。其意实欲融贯古今，汇纳群流，采撷英华，酿制新实。此其气魄之伟大，局度之宽宏，在儒学传统中，惟郑玄堪在伯仲之列。惟两人时代不同，朱子又后郑玄一千年，学术思想之递衍，积愈厚而变益新。朱子不仅欲创造出一番新经学，实欲发展出一番新理学。经学与理学相结合，又增之以百家文史之学。”(《朱子新学案》)

朱熹一生著述极丰，是中国上著作最多的儒家学者之一，《宋史·艺文志》中著录者有四十余种，未著录的尚有二十余种，另外由其弟子或后人编纂的著作也有二十余种。全祖望在《宋元学案》中称他“致广大，尽精微，综罗百代矣”，并非溢美之虚语。朱熹著作中最重要、最有影响的，除《四书集注》外，当推《朱文公文集》、《朱子语类》、《朱子家礼》。

陆 九 渊

陆九渊(1139～1193)，字子静，号存斋，曾讲学于贵溪(今江西贵溪)象山，自称象山居士，学者称象山先生，抚州金溪(今江西金溪)人。南宋儒家学者，理学家，中国古代著名哲学家之一，宋明理学中“心学”一派的创始人。

陆九渊于宋孝宗乾道八年(1172)中进士，曾历任靖安县主簿、国子正、赦令所删定官、祠禄台州崇道观、知荆门军等职。

陆九渊的思想比较早熟，在十几岁写读书笔记时，就写下了“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”(《陆九渊集》卷三十六《年谱》)的句子，这一思想以后就成为他一生所尊奉的哲学宗旨。陆九渊之学，从渊源上说，远承孟子“尽心”的学说，近取程颢“心是理”的命题。他将世界观、方法论等综合在一起，初步建立了以“明理”、“立心”、“做人”为主旨的“心本论”哲学思想体系。陆九渊曾与朱熹在学术上展开多次争论，其中最为出名的，就是在南

宋孝宗淳熙二年(1175)由吕祖谦召集的“鹅湖之会”上朱、陆关于治学方法的辩论。从此以后，以陆九渊为代表的“心学”和朱熹为代表的“理学”一样，成为理学中的主流学派。

一、心即理：与程朱一样，陆九渊也认为“理”是宇宙的本体，但与程朱的不同处在于，陆九渊的“理”不是客观外在的，而是主观内在的“心”，他说：“心，一心也；理，一理也。至当归一，精义无二，此心此理，实不容有二。”(《陆九渊集》卷一《与曾宅之》)又说：“人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”(《陆九渊集》卷十一《与李宰》)这里不是说理由心产生的，而是说心与理是同一的。陆九渊把“心”提到“理”的高度，那么不同的人的心怎么会是一理？他又提出了“本心”的概念。陆九渊从孟子的“四端”说出发，认为“四端者，人之本心也，天之所以与我者，即此心也”(《陆九渊集》卷十一《与李宰》)；“心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。如看见一个人落水时，大家都会产生恻隐之心，人心其实都是一样的，这就是“本心”。“心即理”实际也就是“本心”即“理”。而“本心”则是伦理道德上的良心，它是道德原则的根源，其中所涵之理与宇宙之理是同一的，由此他推出“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”的结论。

二、“发明本心”：这是陆九渊的认识论和道德修养方法。他认为，既然“本心”就是理，那么认识的目的、修养的功夫就在于发明本心，“切已自反”，而不需向外去寻求。基于这样的认识，陆九渊强调：“明得此理，即是主宰，真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。”(《陆九渊集》卷一《与曾宅之》)所以，他充分发挥了孟子的一系列思想学说，认为首先应该“先立其大”，然后再反身内求，他说：“此(本心)天之所以予我者，非由外铄我也。‘思则得之’，得此者也；‘先立乎其大’”者，立此者也；‘积善’者，积此者也；‘集义’者，集此者也；‘知德’者，知此者也；‘进德’者，进此者也。”(《陆九渊集》卷一《与邵叔谊》)以上自我反省、自我认识、自我完善的功夫，陆九渊称之为“易简功夫”。此外，他认为，妨碍“本心”的就是“物欲”，物欲造成“心蔽”，解除“心蔽”的方法是“剥落”，“人心有病，须是剥落，剥落得一番即一番清明，后随而起来，又剥落又清明，须是剥落得尽方是”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。“剥落”的功夫与“易简功夫”不同的是，它主要不靠自我反省，而是靠同师友们切磋琢磨，“得明师良友剖剥”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)。

三、“六经注我”：由于强调“心”的作用，陆九渊以为，儒家经典不过是对“良心”运用的各种例证所作的叙述，按他的观点，为学目的只是在于实现道德的境界，而经典的学习并不能直接有助于达到这一目的。因此他提出了这样的命题：“学苟知本，六经皆我注脚”；“六经注我，我注六经”(《陆九渊集》卷三十四《语录》)。但需指出的是，陆九渊并不完全反对读书，在他的语录中曾说：“某何尝不读书，只是比他人读得别些子。”(《陆九渊集》卷三十五《语录》)他还批评了不读书的现象，认为如果“束书不观”的话，就会“游谈无根”(《陆九渊集》卷三十四《语录》)。只是他要强调“发明本心”，一个人一字不识仍可堂堂正正做个人，而经典研究不会必然增进人的道德，所以就认为其没有独立的价值和意义。他与朱熹在“鹅湖之会”上的辩论，主要就是关于这方面的分歧，他认为朱熹强调的“道问学”是支离破碎的，应该“尊德性而后道问学”，“易简功夫”才能做到“终久大”。

陆九渊一生从不著书，他基本上是通过讲学对他的学生发生影响。后人把他的一些书信、语录等文字材料结集成《陆象山文集》，今有校勘标点本的《陆九渊集》。

陈 献 章

陈献章(1428～1500),字公甫,号石斋,广东新会白沙里人,世称白沙先生。明代儒家学者,理学家,明代"心学"的先驱。

陈献章曾屡试不第,遂弃举子业,曾师从名儒吴与弼。在家筑阳春台,静坐其中,足不出户数年。后游太学,名扬京师,被认为是"真儒复出"。成化十八年(1472)明宪宗下诏征聘。进京后,未被重用,上疏托疾乞归。此后一直隐居故里,从事讲学著述。

陈献章为学初宗朱熹,自称:"吾道有宗主,千秋朱紫阳,说敬不离口,教我入德方。"二十七岁后深受其师吴与弼思想的影响,观点开始发生变化,逐步转向心学。他赋于"心"以"无我、无人、无古今,塞乎天地之间"的绝对性质,认为"心"不仅制约天地的运行,而且产生万物,具有"生生化化之妙",得出"一体乾坤是此心"、"若个人心即是天"的结论。从以心为本体出发,他提出所谓的"作圣之功",认为作为宇宙本体的"心",由于"下化"、"寓于形"而成为具体的人心;心本是一个,因受形体和物欲的蒙蔽,变得有理而不明,失去了支配天地万物的能力。在他看来,人生的最高目的,就是重新恢复人心的本来面目。要达到这一目的,光靠读书是不够的,必须通过"洗心"的办法,使心"无累于形骸,无累于外物",摆脱肉体的局限和物欲的蒙蔽。为此必须"静坐",认为"惟在静坐久之,然后见吾此心之体,隐然显露,常若有物",达到这一境界,就会"天地我立,万化我出,而宇宙在我矣"(《与林缉熙》)。

陈献章虽然倡导"心学",但他思想中仍保留有程朱理学的一些观点。如他在论"气"与"道"的关系时,认为"道为天地之本"(《白沙子》卷一),元气所充塞的天地,只不过是"仓海之一勺",这与朱熹的"理"是"生物之本"观点十分相似。

陈献章的主要著作是《白沙集》。

王 阳 明

王阳明(1472～1528),名守仁,字伯安,浙江余姚人。明代儒家学者,宋明理学中心学的集大成者,中国古代著名哲学家。

王阳明曾在浙江绍兴的阳明洞隐居读书,又曾创办阳明书院,从事学术研究和讲学,所以后人称他为阳明先生,并且把他所倡导的学说称为"王学"或"心学"。王阳明创立的心学,在明代嘉靖以后广泛传播,几乎取代了官方的程朱理学。阳明学还传到日本和朝鲜等地。

王阳明出身于一个官僚家庭,少年时代就熟读儒家经书,立志要作圣贤,建功立业。十八岁时,曾向当时的理学名家娄谅求教,听讲宋儒"格物之学",并系统研读朱熹著作。二十一岁中举人。开始认真地去作朱熹指出的"格物穷理"的功夫。他从亭前在萧瑟的秋风里拌动的一丛翠竹"格"起,从早到晚,面对着这片竹子冥思苦索,坚持了七昼夜,结果一无所得且病倒了。"格"竹子失败,使他对朱熹学说以及所指出的那种做圣贤的道路开始惶惑和怀疑了:一竹之理尚不能"格",何谈天下之物?失望之余,他抛开了这个苦恼的问题,转而听道士谈"养生"之道,也和佛教僧侣交往,向和尚请问禅机。考中进士以后,还曾告老还乡,躲到阳明洞静坐修道。

正德元年(1506),王阳明的政治生活发生了逆转。为了援救南京科道官戴铣等人,他得罪了当时控制朝政的宦官刘瑾,被廷杖下狱,然后贬谪到人迹罕至的贵州龙场当驿丞。失意的王阳明,这时他才真正感到内心的解脱。于是,他日夜静坐,体会"圣人处此,更有何道"?据说,他在一个晚上突然顿悟,终于洞彻了"格物"的道理,这就是:一切的知

和理，都在我的心中，天下本无物可格，原先格竹求理，是走错了路。这就是所谓的"龙场悟道"。三年以后，他被聘往贵阳书院讲学，提出了"知行合一"与"致良知"的哲学思想。

刘瑾垮台后，王阳明的政治地位逐渐上升，被任命为南赣、汀漳等地巡抚，镇压了江西、福建、广东等地的农民起义。正德十四年(1519)他主动起兵勤王，活捉了反叛的宁王朱宸濠，为明王朝平服了一场大叛乱。这两件事与他的"良知"学说一起，受到了当时以及后来许多封建士大夫的推许。在直接用武力维护封建统治的过程中，王阳明又进一步将自己恪守和大力提倡的封建道德观念，概括为"良知"、"致良知"，从而最终完成了他的哲学思想体系。

一、心外无物与心外无理。王阳明发挥了陆九渊的"宇宙便是吾心，吾心即是宇宙"命题，进而提出"心外无物"、"心外无理"的理论。他认为"心者，天地万物之主也"，"心"就是天，"心之本体无所不该"。整个宇宙万物都在人的心中，"心"外别无他物。为了阐明这一观点，王阳明把客观事物的存在，统归之于人的主观知觉作用的结果。有一次，王阳明和他的一个朋友到南镇去游玩，朋友指着山中的花树问道：你说天下无心外之物。像这样的花树在深山中自开自落，同我的心有什么关系呢？他回答说：你没有看见此花时，此花的颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。这就是说，山花与你的心同归于寂。你看见此花时，此花的存在并不是真实的，只不过是一种幻想。你看到它，感到它的存在，就有山花的显现；不去看它，心死寂了，山花也就消失了。从这种人的主观精神决定客观事物的主观唯心主义出发，王阳明给"物"下了个定义："身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。"(《传习录》上)这样，物就是一种意念，我想到了什么，什么就是物，不去想的东西，就是不存在的。由"心外无物"，他又引出"心外无理"的观点。他进一步发挥了陆九渊"心即理"的论点，否认心外有理。批评朱熹"析心与理而为二"说，认为"物理不在吾心之外，离开吾心而求物理，无物理矣。遗物理而求吾心，吾心又何物耶？"(《传习录》中)这就是说，天地万物之理，不必在心外探求，有孝亲之心便有孝亲之理；有忠君之心便有忠君之理。在"心外无物"与"心外无理"的基础上，王阳明提出了"致良知"学说。

二、致良知。王阳明说："吾生平讲学，只是致良知三字。"(《寄正宪男手墨二卷》)"致"有推及、恢复和"行"的意思。所谓"良知"，最早是由《孟子》提出的，特指一种"不虑而知是良知，不学而能是良能"的天赋道德意识。王阳明对孟子的这一思想作了尽情的发挥，良知学说构成了王阳明心学的基础。什么是良知？王阳明说："吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。"(《答顾东桥》)认为见父自然知孝，见兄自然知敬，见到小孩落井自然产生怜悯之心，这些思念是不虑而知，不学而能的，这就是良知。推而广之，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信的三纲五常观念以及恻隐、羞恶、辞让、是非等感情，也都是与生俱来的，都叫良知。它不仅是社会的主宰，而且还是万物的根源。王阳明虽然认为"良知良能愚夫愚妇与圣人同"，但又分为心有"圣"、"愚"之分，强调只有圣人才能保持这种良知，而愚夫愚妇由于私欲太重，蒙蔽了这个如明镜般的良知，造成了他们道德上的缺陷。人们要想成为圣贤，如登"极乐世界"，就必须保持和贯彻先天的良知观念——这叫做"致良知"。要"致良知"首先要扫除私欲，即扫除一切违反封建秩序的封建的思想言行，特别是老百姓争取物质利益的欲望。王阳明尽管在许多问题上都反对朱熹，然而在"存天理，灭人欲"这个人的修养根本问题上和朱熹的主张完全一致。

三、知行合一。在知与行的关系上，王阳

明反对朱熹主张的知先行后说，提出知行合一。王阳明认为知行是合一的，不能把它分割为二。知而不行，只是未知。如说：某人知孝，某人知悌，是指这个人已经实行了孝悌之道，并不是口说些孝悌的道理而没有孝悌的行为就称赞他知孝悌的。所以，知和行不能分开。“知是行的主意，行是知的功夫。知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在，只说一个行，已自有知在”（《传习录》上），他进一步指出，一念发动就是行，比如，一个人产生恶念不能认为它只是一个念头而已，就掉以轻心，因为这个为恶的念头就已经是行了，必须立即克服，不使这个恶念潜伏心中。他说：“我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便是行了。……须要彻根底不使那一念不善潜伏在胸中。此是我立言宗旨。”（《传习录》下）所谓“不善”，实际上还是指人的欲望，他要求把一切“不善”的私欲消灭在“一念发动处”，而且要彻底予以根除，使人心不为私欲所障碍，也就是理学家所说的“存天理，灭人欲”。

王阳明无限夸大人的主观精神的作用，将人们的注意力引入内心世界，助长了明代不务实际的清谈之风。但是，在王阳明“知行合一”的论说中有一些合理的因素。如他批评朱熹的先行后知、知行脱节的错误。又如强调知则必行，提倡“事上磨练”、“笃实之功”，纠正那种空谈性命，不重实践的流弊。这说明知行合一也包含了王阳明重视“实学”和“事功”的思想。同时，王阳明提出的“知行合一”这个概念，在哲学史上是有重大意义的。首先，它突破了人们长期以来把知和行割裂分离的形而上学的观念，引导人们将知和行作统一的思考。他对行的强调，对后来思想家也产生了积极的影响。在社会普遍崇奉程朱理学的时候，王阳明公开举起反对朱熹的旗帜，打破程朱理学僵化的教条，活跃人们思想。他的注重事功和积极进取精神和敢于创新的风格，启发了明后期以及明末清初的一些进步思想家，发出过反封建的呼声，对冲破旧的思想樊篱作过种种积极的试探，他们所走的道路，也许并不符合王阳明那种竭力维护封建正统秩序的主观愿望，甚至在一些重大问题上背离了王学，对王学有所否定。然而，他们确实从心学中吸取了养料，丰富了自己的思想学说。

王阳明的主要著作有：《大学问》、《传习录》等，后人编为《阳明全书》，今有标点校勘本的《王阳明全集》。

王　艮

王艮（1483～1541），初名银，王阳明为其更名，字汝止，号心斋，泰州安丰场（今江苏东台）人。明代儒家学者，理学家，明代“泰州学派”的创始人。

王艮出身盐丁，幼年家贫失学，后经商山东，家境才逐渐好转。在山东竭孔庙，有志“圣学”，通读《大学》、《论语》、《孝经》等书。后拜王阳明为师，并在阳明书院及附近书院讲学。后因“时时不满师说”，于是自己开门授徒，门徒中有樵夫、陶匠、农民等。以讲学和著述终生。

王艮主张从日常生活中阐发“良知”之学，提出了“百姓日用即道”的命题。他认为百姓日用条理处，即是圣人条理处。在他看来，“良知”不用安排思索，小至于百姓日用之事，大至于赞天地之化育，皆本于此。王艮指出：“即事是学，即事是道。人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。”（《王心斋先生遗集》卷一《语录》）朱熹和王阳明都把“百姓日用”解释为人伦之理，而蔑视人们的穿衣吃饭这种最基本的生存要求。王艮将理学家视为“人欲”的许多内容纳入“百姓日用之道”中来，这在封建时代不失为一种石破天惊之论。后来泰州王学正是由于由于继承了王艮的这一思想，才能在广大的平民阶层和

下层知识分子中产生强大的吸引力。如后来的李贽便认为“穿衣吃饭即是人伦物理”。王艮对《大学》中的“格物”有独特的解释。他认为格物之“格”就是格式之“格”,即所谓“矩”,也就是以身为“本”去格天地万物,这是所谓的“淮南格物”说。王艮的格物说激发人的自尊与自信,在积极参与社会政治活动中来实现“百姓日用之道”。也正因此,他又将“尊身”与“尊道”结合起来。他明确提出了“明哲保身”论,认为“知保身者则必爱身如宝”,这也为后来李贽倡导“人必有私”的思想开辟了道路。

王艮一生未入仕途,主要从事讲学,门生弟子众多,其中颜均、何心隐、罗汝芳、李贽等都是他的重要弟子和思想的继承者。主要著作有《王心斋先生遗集》。

王　畿

王畿(1498～1583),字汝中,号龙谿,浙江山阴(今绍兴)人。明代儒家学者,理学家。

王畿年轻时豪迈不羁,后拜王阳明为师,成为王阳明的著名弟子之一。嘉靖五年(1526)会试考中后,回乡与钱德洪共同协助王阳明指导学生。嘉靖八年(1529)赴京殿试,途中闻王阳明卒,便南归奔丧。嘉靖十一年(1532)中进士,官至南京兵部郎中,因其学为当时首辅夏言所恶而被黜。此后四十余年间,从事于著述与讲学,在江、浙、吴、楚、闽、越各地都有其讲舍。

王畿论学继承和发展了王阳明的“心学”,认为良知原是当下现成,不假功夫修正。他说:“良知在人,不学不虑,爽然由于固有;神感神应,爽然出于天成。本来真面目,固不待修证而后全。”(《龙谿王先生全集》卷五《书同心册卷》)认为王阳明的“致良知”是对未悟者而言的,他说:“良知当下现成,不加工夫修证而后得。致良知原为未悟者设,信得良知过时,独往独来,如珠之走盘,不待拘管,而自不过其则也。以笃信谨守,一切矜名饰行之事皆是犯手做作。”(《明儒学案》卷十二《浙中王门学案二》)所谓“当下现成”,按他的说法便是“一悟本体,即见工夫;物我内外,一齐俱透”(《龙谿王先生全集》卷一《天泉证道纪》)。在他看来,人们在体察明觉到良知的同时,早已存在于人内心深处的“良知”就会自然流露出来,它不需要任何的功夫,因为良知本来就是现成自在的。相反,如果依靠后天的功夫和修行只能导致阻碍真情的自然流露。王畿在现成良知的基础上,又提出了直接在“心体上立根”,直悟本体的先天正心之学。他认为王阳明所提“四句教”不是定本,主张心、意、知、物只是一事,若悟得心是无善无恶之心,则意、知、物皆无善无恶,故主张在心体上立根,自称这是先天之学,而诚意功夫在动意后用功,那是后天之学。他还强调知识与良知的区别,认为如果变知识为良知,知识是良知的作用;如果认知识为良知,则知识有害于良知,则知识有害于良知。王畿的先天正心之学,一方面否定了良知本体的具体道德属性;另一方面则通过良知的现成自足,以取消道德修养功夫的必要性。黄宗羲批评他是“近于禅”、“近于老(子)”,从而使王阳明之学渐失其传。

王畿的主要著作有《王龙谿全集》。

刘　宗　周

刘宗周(1578～1645),字起东,号念台。因讲学于蕺山,学者称蕺山先生,山阴(今浙江绍兴)人。明代儒家学者,是宋明时期最后一个有创造性的理学家。

刘宗周是万历二十九年(1601)进士,官至工部左侍郎、左都御史。他为官刚正,敢于直谏,曾指责崇祯帝朱由检“见小利而速近功”,“有自用之心”。因弹劾宦官魏忠贤、权

相温体仁而几次被革职为民。福王监国，又因劾马士英、阮大铖"党邪害正"而被黜归里。刘宗周一生致力于讲学和著述，先后在东林学院、首善书院、证人书院讲学二十余年。南明福王政权覆亡，绝食殉国。

刘宗周的学术思想"上承濂洛，下贯朱王"。他曾深受二程的"洛学"和朱熹理学的影响。后来又倾向于陆王心学。晚年又力纠王学之弊，对王学末流有很多批评。

在宇宙观上，他认为"一阴一阳之谓道，即太极也。天地之间一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。"(《刘子全书》卷五《圣学宗要·图书》)"盈天地间一气也，气即理也。天得之以为天，地得之以为地，人物得之以为人物，一也。"(《刘子全书》卷十一《学言中》)说："理即是气之理，断然不在气之先，不在气之外"，不承认气之上有主宰者。在人性论上，刘宗周崇尚孔孟关于人性的基本观点，却以他自己的气一元论为基础，反对把人性分为义理之性与气质之性，认为"性只有气质之性，义理之性者，气质之所以为性也"。他明确指出性即气、气即性，人性上不可添一物，"气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著焉"。在认识论上，刘宗周否认"生知"，反对"废闻见而言德性"，强调闻见之知。在修养论上，他提出了以"独"为体的"慎独"说，对《中庸》中的"慎独"说作了系统的论证和发挥。他说："圣学之要，只在慎独。独者，静之神动之机也。动而无妄日静，慎之至也，是谓主静力极。""工夫只说个慎独，独即中体，得慎独，则发皆中节，天地万物在其中矣。"(《刘子全书》卷十一《学言中》)刘宗周给"慎独"下的定义已远远超出郑玄注解《中庸》中的说法，他讲的"独"或"独体"，都是从"性体"上来理解的。所以他的"慎独"说，已不再囿于个人独处时约束自己的一种修养方法，而是把主敬与慎独联系起来，他说："敬之一字，自千圣相传心法，至圣门只是个慎独而已"；"由主敬而入，方能窥体承当，其要归于觉地，故终言迷悟，学者阅过此关而学成。"(《刘子全书》卷四《圣学吃紧三关》)因此，刘宗周的"慎独"说实际上是寻求道德的自我完善，达到一种"至诚"的精神境界。在政治观上，刘宗周痛恨封建专制的腐朽，怀疑凭一人的独断就能治好国家。

刘宗周晚年致力于讲学，培养了许多著名学者和气节之士，其中黄宗羲、陈确是佼佼者。他对理气关系的讨论，被黄宗羲视为千古决疑之论。黄宗羲《明夷待访录》中对君主私天下的谴责、陈确的"天理正从人欲中见"的命题，就是对刘宗周学术思想的发挥。刘宗周思想在十九世纪初日本阳明学派中也有一定影响。

刘宗周主要著作，后人辑有《刘子全书》四十卷，《刘子全书遗编》二十四卷。

傅　山

傅山(1607～1684)，初名鼎臣，字青竹、青主，别号有啬庐、朱衣道人、石道人等，山西阳曲(今太原)人。明清之际儒家学者，思想家。

傅山十五岁成为秀才，二十岁为贡生。三十岁时进入当时山西三立书院学习。明亡后多次参与并策划抗清活动。顺治十一年(1654)因参与抗清密谋而下狱，因门人相救出狱。康熙十七年(1678)征博学鸿儒，几次举荐，坚辞不就，甚至以死相距。诏免试特授中书舍人，托老病辞归。

傅山为学反对理学的空疏，倡导学必实用。他认为理学家强调"性即理"、"心即理"都不是对事物本身的认识。他继承了王廷相"气在理先"的观点，认为宇宙本体是气，自然界与人类都遵循"气在理先"这一定则。他认为"理"只是事物的"文理"即条理，是指事物的结构和规则。宇宙万物是无穷的，所以万物之理也是无穷的。理学家专讲"穷理"，是

立足于"尽性"之上的,为学不言穷物之理,致用也就成为空论。傅山还揭露以"理"为宇宙本体纯系宋儒的杜撰,他通过《书》、《诗》、《周官》、《孟子》、《礼记》等儒家经典中对"理"字字义的溯源,指出宋儒自以为"天理"之说得自孔孟真传,这实是自欺欺人之谈。傅山认为,学问之事,为求实用,不注重实际的学问,只图虚名,等于是糟粕一类,学问的关键在于"因时取济",在国家存亡之时,能够"救亡使存"。

在学术研究中,傅山敢于倡导新的学风。他以为做学问不能墨守前人旧见,只在注脚中讨分晓,主张应不断发挥新意。他首开清代子学研究,他的子学研究涉及面甚广,其中对《老子》、《庄子》、《管子》、《公孙龙子》、《墨子》的研究尤为精湛。傅山的子学研究注重考证,旁征博引,常以佛、道学说印证和解释诸子思想,时有新意阐发。傅山研究子学,并不是以此为儒学正宗作论证,而是主张恢复诸子与儒学的同等地位,否定儒学独尊的传统观念。

傅山还擅长音韵、训诂,工诗文、书画、金石,又精医学。明亡以后,他坚决不仕清廷,携药箱云游各地,拜师访友,博采众家,成为一代名医,当时有"仙医"、"神医"之称。他所编撰的医书,至今仍受到医学界的重视。

傅山一生著述甚多,可惜大都散失,其著作传世者有《霜红龛集》十二卷。近年来陆续发现了他的《荀子评注》、《荀子校改》、《庄子批点》、《淮南存隽》、《淮南子评注》、《楞严经批注》、《杂著录》、《老学庵笔记批注》等著作。

黄 宗 羲

黄宗羲(1610～1695),字太冲,号南雷、梨洲,学者称其为梨洲先生或南雷先生,浙江余姚人。明清之际儒家学者,思想家、经学家、史学家,与孙奇逢、李颙并称为"清初三大儒"。

黄宗羲父亲黄尊素是东林党人,被宦官魏忠贤迫害致死。明崇祯即位,平反冤狱。黄宗羲入京为父讼冤,与阉党对簿时,携铁锥刺许显纯、李实等阉党,名震京师。后据父遗命,师从当时著名学者刘宗周。崇祯中,领导"复社"人员坚持反对宦官权贵的斗争,几遭残杀。清兵南下,他招募义兵,成立"世忠营",进行武装抵抗,被鲁王任为左副都御史。兵败后,结寨自保。明亡,隐居不出,潜心学术研究。康熙初举博学鸿辞,荐其修《明史》,屡征不应,以老病力辞。

黄宗羲博学广通,于经、史、天文、历法、数学、小学、乐律均有研究。其哲学思想受刘宗周影响。他反对理学家"理在气先"的观点,认为"理"不是实体,只是"气"中的条理和秩序。指出"气质人心是浑然流行之体,公共之物也",又说"盈天地皆心也"。认为"致良知"的"致"字即是"行"字,反对"测度想象,求见本体,只在知识上立家当,以为良知"(《明儒学案》卷十)。在道器关系上,他坚持"道不离气"的观点:"器在斯道在,离气而道不可见"(《先师蕺山先生文集序》)。在人性论方面,黄宗羲反对理学家的性善论,提出人性是自私自利、好逸恶劳的,认为"有生之初,人各自私也,人各自利也"。在政治思想方面,他大胆揭露君主一人私有天下产业的罪状,作出"为天下之大害者,君而已矣"的结论,认为"天子之所是未必是,天子之所非未必非"。肯定"天下之治乱不在一姓之兴亡,而在万民之忧乐"(《明夷待访录·君臣》)。主张改革土地、赋税制度。反对传统的农本工商末观点,强调工商皆本。这些思想对晚清革命派有很大影响。

黄宗羲的经学研究,主要贡献是对宋代《易》学的批判清算。自程朱理学奉为官学、处学术独尊的地位,儒家经典成为理学家借以阐发个人思想的工具,经学研究一出臆断,尤其是对《周易》的研究,先后创立了太极、河

洛、先天、后天等说，使《周易》更增神秘色彩。在先天、后天《易》说的影响下，宋、元、明时期的《易》学研究，几乎“舍图书无以见易”、“专以图书为作易之由”。其间虽有归有光作《易图论》三篇批评宋《易》的先天太极之说，但应者寥寥。直到清初才出现了广泛的怀疑、抵制与批评，其中尤以黄宗羲的《易学象数论》最具代表。认为由于学者过分重视象数，以为不传之绝学，遂至滥用象数，大失《易》旨。黄宗羲明确指出其任务就在于把依附于《易》以行的九流百家之说，剥离出去。还《易》以《易》，还象数以象数。他不仅持论有据，而且对宋、元、明以来迷信图书之学，不敢议论朱子作了纲领性的批判，成为清初第一部评击《易》学异端的著作。而他的“摘发传注之讹，复还经文之旧”，对后来考据学的兴起，也具有启蒙的意义。

学术史的研究，也是黄宗羲儒学研究中的一个重要方面。他的《明儒学案》是综述明代学术思想史的专书。《明儒学案》全书六十二卷，卷首列《师说》，上起明初方孝孺，下至明末许孚远，评介了明朝二十五人的思想要点和行为得失。他区分门户，按出现早晚，列十九学案，对明代二百余名儒者的生平及思想特点加以评论，揭示了明代二百余年儒学思想发展的脉络，条分缕析，珠联璧合，浑然一体，被誉为“后学之津梁，千秋不朽盛业”。黄宗羲还草创了《宋元学案》，此书经过其子黄百家和全祖望、王梓材先后续补才告完成。

黄宗羲的主要著作有：《易学象数论》、《深衣考》、《孟子师说》、《明儒学案》、《宋元学案》、《授衣随笔》、《律吕新义》、《明史案》、《明文海》等。

顾　炎　武

顾炎武（1613～1682），原名绛，字忠清，明亡后，改名炎武，字宁人，曾自署蒋山佣，一署顾圭年，学者称亭林先生，江苏昆山人。明清之际儒家学者，著名经学家。

顾炎武少入复社”，因屡试不第，绝意科举。清兵南下，他遵循继母遗训“勿事二姓”，参加苏州、昆山等处抗清斗争。清顺治十四年（1657）顾炎武变卖家产，遍游华北，结交天下豪杰，观察山川形势，始终不忘反清复明。六十岁后定居于陕西华阴。康熙十年（1671），熊赐履邀他参加编修《明史》，他力拒不从。康熙十七年（1678），清廷开“博学鸿儒”，内外在吏皆欲以顾炎武列名，顾炎武作书与门人及在京师的朋友说：“刀绳具在，无速我死”，终身未事清廷。顾炎武学识渊博，对经学、诸子学、音韵训诂学、历史学、国家典制、地理、天文仪象、河漕兵农等都有研究，是清初著名大学问家。

明清之际的思想领域，理学内部纷争激烈，整个宋明理学日趋没落。学界不仅出现了批评王学还归朱学的现象，而且也出现了对整个宋明理学进行批判总结的趋势。顾炎武顺应了这一历史发展趋势，在对宋明理学批判的同时，阐明了他自己的哲学思想。他继承了张载“太虚即气”的学说，认为“盈天地之间者皆气也”，宇宙之间有形与无形的变化都只是气的聚散而已。在道器关系上，他提出了“非器则道无所寓”（《日知录》卷一《则而下者谓之器》）的命题。在人性论方面，顾炎武即不赞成善，也不赞成恶，认为人性之善，也是就大体而言，也有天性本恶的人，也有本来善的后变为不善的，也有不善变为善的人。他认为人性之所以会有善与有恶，实是由于人情的变化而产生的。在社会思想方面，顾炎武认为研究学问，在于“明道救世”。他说：“愚所谓圣人之道如之何？曰：博学于文，行己有耻，自一身以至天下国家，皆学之事也。”（《亭林文集》卷三《与友人论学书》）“博学于文”、“行已有耻”都是传统的儒家观念，是由孔子在不同场合回答弟子问难时提出的，顾炎武则把它合而为一，而他的所谓

"文",是指"习六艺之,考百王之典,综当代之务";"耻"是指立身做人的基本原则。他强调"保天下者,匹夫之贱与有责焉耳矣"(《日知录》卷十三《正始》),后来人们正是根据他这种对待民族、社会、国家高度负责的思想,归结为"天下兴亡,匹夫有责"的名句,它成为中华民族爱国主义传统的一个组成部分。

顾炎武对宋明理学批判,是与他试图重振儒经的愿望联系在一起的。他认为"古有好学,不闻好心,心学二字,《六经》、孔孟所不道"(《日知录》卷十八《心学》),从而提出了理学即经学的著名论断:"理学之名,自宋人始有之。古之所谓理学,经学也,非数十年不能通也。……今之所谓理学,禅学也,不取之五经而但资之语录,校诸帖括之文而尤易也。"又说:"《论语》,圣人之语录也。舍圣人之语录,而从事于后儒,此之谓不知本矣。"(《亭林文集》卷三《与施愚山书》)顾炎武把经学视为儒学正统,他认为不研究儒家经典,沉溺于理学家的语录,就会成为"无本之人而讲空虚之学"。因此,他要求学者"务本原之学",主张恢复汉代研究经学的传统。他说:"经学自有源流,自汉而六朝,而唐而宋,必一一考究,而后及于近儒之所著,然后可以知其异同离合之指。如论字者必本于《说文》,未有据隶楷而论古文者也。"(《亭林文集》卷四《与人书四》)按照顾炎武的见解,所谓理学,实际上也就是由汉代发展而来的朴实的经学,只不过是宋代学者汲取了佛、道二家的思想而使其禅学化了。

为了重振儒学,顾炎武"笃志六经,精研深究"。所著《左传杜解补证》,仔细勘核经文。所著《日知录》三十二卷,是顾炎武积三十余年的读书心得而成。他主张经学研究,必须从文字音韵训诂入手,认为"读九经自考文始,考文自知音始,以至诸子百家之书亦莫不然","学者读圣人之经与古人之作,而不能通其音,不知今人之音不同乎古也,而改古人之文以就之,可不谓之大惑乎?"(《亭林文集》卷四《答李子德书》)他的《音学五书》三十九卷,就是考订古音,离析《唐韵》,分古韵为十部,开创了研究古代音韵的专门学问,与《日知录》一样成为清代考据学家必读的经典,而顾炎武本人也被公认为清代经学的创始人之一。

顾炎武一生致力于学术研究,主要著作有《日知录》、《音学五书》、《左传杜解补正》、《九经误字》、《天下郡国利病书》、《肇域志》、《亭林文集》、《诗集》等十余种,共计二百余卷。

王 夫 之

王夫之(1691～1692),字而农,号姜斋,湖南衡阳人。晚年因隐居湖南衡阳石船山,学者称其为船山先生。明清之际儒家学者,哲学家。

王夫之出生于书香门第,父亲王朝聘精通"春秋"之学。在家学影响下,王夫之从小就研习《春秋》。二十四岁时,他与长兄王介之同赴武昌应乡试,中第五名《春秋》经魁。王夫之生活的时代,是一个社会大动荡的时代,是明王朝覆灭和清王朝入关不久、统治尚未巩固的时代。王夫之一生饱经忧患,青年时代目睹明王朝风雨飘摇的局势,参加过"行社"、"匡社"、"须盟"等社团组织,立志改革社会。明亡后,清兵直下江南,清顺治五年(1648),王夫之在衡阳举兵抗清;失败后,退至广东肇庆,投奔南明桂王朱由榔政权,任行人司行人小官,因弹劾权奸王化澄等,险遭残害,脱险后辗转逃回湖南。顺治九年(1652)以后,为了反抗清王朝的剃发令,隐伏在湖南一带,过了近四年的流亡生活。晚年隐居衡阳石船山麓,著书立说以终一生,。在艰苦条件下,坚持学术研究,一生留下了一百多种、四百多卷著作。病逝后葬于大乐山高节里(今衡阳金兰乡高节里大罗山),自题墓碑为

"明遗臣王夫之之墓"。

王夫之作为明清之际一位有深厚民族感情的仁人志士,明亡以后,他把一腔爱国热情倾注在学术研究上,想通过对中华民族二千年学术思想的总结,为未来的民族复兴奠定理论基础。他继承了北宋张载的哲学思想,在如何理解"理"与"气"的关系方面,王夫之认为:"天人之蕴,一气而已。从乎气之善而谓之理,气外更无虚托孤立之理也。"(《读四书大全说·孟子·告子上篇》)这就是说,天地人类的最为本质的不是理而是气,除气之外不存有"虚托孤立"的所谓"理"。他批准宋明理学家以"理"代"气",指出:"程子言天,理也;既以理言天,则是亦以天为理矣。以天为理,而天固非离乎气而得名者也,则理即气之理,而后天为理之义始成。浸其不然,而舍气言理,则不得以天为理矣。何也?天者,固积气者也。"(《读四书大全说·孟子·尽心篇》)程、朱理学将"天理"视为主宰天地万物,是一种至高至善的精神境界,提倡向作为天理化身的"圣人"学习,以圣人的言论行为为指归。王夫之对此不仅敢于与程朱唱反调,强调"理即气之理"、"不得以天为理",而且抨击了封建统治的精神支柱,深刻揭露了清政府利用程朱理学束缚士大夫思想的欺骗性。在如何理解"道"与"器"的关系方面,王夫之认为:"天下唯器而已矣。道者器之道,器者不可谓之道之器也。……形而上者。非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。无形,亘古今,通万变,穷天穷地,穷人穷物,皆所未有者也。"(《周易外传》)卷五《系辞传上》王夫之通过虚与实、无形与有形、运动与物质的辩证统一,深刻地掌握了理气与道器关系之间的辩证统一,从而反对那种"天不变道亦不变"的形而上学思想。在知行问题上,王夫之反对程朱重知轻行的"知先行后"论,也反对陆王把知与行混同起来的"知行合一"思想。他认为,任何知识,任何道理都不能离开事物单独存在,即不对事物作充分的调查研究,是不能取得任何知识的,"君子之学,未尝离行以为知也"。他又指出,理性知识与感性材料是不可分割的,离开感觉材料的所谓理性知识,是站不住脚的。他认为:"知行相资以为用,惟其各有致功,而亦各有其效,故相资以互用,则于其相互,益知其必分矣。同者不相为用,资于异者,乃和同而起功,此定理也。"(《礼记章句·中庸衍》)这种把知行关系作为对立统一的"定理"来研究,在中国哲学思想史上,王夫之还是第一人,在人性论方面,王夫之也有精辟的见解。他认为:"性者生理也,日生则日成也",性不是固定不变的概念,它是随着人的生长而逐渐形成的。他批评理学家:"悬一性于初生之顷,为一成不易之例,揣日无善无不善也,有善有不善也,可以为善可以不为善也,呜呼!岂不妄与!"(《尚书引义·太甲二》)强调人性是由后天形成的,离开后天的环境空谈先天人性,只能是随意揣测。实际上是反对宋明理学家"去人欲,存天理"的禁欲主义。总之,王夫之在本体论、辩证法、认识论、伦理学说、历史观等方面,都提出了许多卓越的理论,形成了一个博大精深的学说体系。

王夫之生前曾写下大量富有创造性见解的著作,其内容涉及政治、经济、哲学、历史、文学、宗教、文字、训诂、天文等许多方面,由于生前这些著作没有来得及刊行,加上长年隐居不出,这就局限了他的学术成就和思想的传播。所以王夫之的上述哲学思想,在清代初期并不具有影响,直到晚清,《船山遗书》刊刻后,才引起学术界的重视。而他的一些哲学理论,也成为近代启蒙思潮的重要思想源泉之一。特别是他的社会历史思想,对十九世纪末的爱国维新运动和二十世纪初的排满革命运动,产生过积极而广泛的影响。

王夫之学术思想方面的主要著作有:《周易内传》、《周易内传发例》、《周易大象解》、《张子蒙注》、《尚书引义》、《诗广传》、《读四书大全说》、《读通鉴论》、《宋论》、《思问录》、《四

书训义》、《俟解》、《黄书》、《噩梦》、《老子衍》、《庄子解》、《相宗络索》等。这些著作均收录于《船山遗书》中。

曾 国 藩

曾国藩(1811～1872),原名子城,字伯涵,号涤生,湖南湘乡人。清代儒家学者。

曾国藩是道光年间(1821～1850)进士,曾任礼部侍郎,后又相继改任兵、工、刑、吏诸部侍郎。1852年太平军由广西攻入湖南,曾国藩因母丧回籍,受清廷命令,办理团练,后扩编为"湘军",与太平军对抗,成为清王朝镇压太平天国起义的主要统帅。

曾国藩早年与理学家唐鉴、倭仁等一起"致力程朱之学",自称"以朱子之书为日课",是近代"一宗宋儒"的理学家,道光末年,他又"始好高邮王氏父子(王念孙、王引之)之说",盛赞王氏父子的汉学研究。扫除门户之见,会通汉宋学术,这决定了曾国藩儒学研究的"汉宋兼容"性质。他在总结清代学术时指出:"乾嘉以来,士大夫为训诂之学者,薄宋儒为空疏;为性理之学者,又薄汉儒为支离。鄙意由博乃能返约,格物乃能正心,必从事于礼经,考覆于三千三百之详,博稽于一名一物之细,然后本末兼该,源流毕贯,虽极之军旅、战争、食货凌杂,皆礼家所应讨论之事,故尝谓江氏《礼书纲目》、秦氏《五礼通考》,可以通汉宋二家之结,而息顿渐诸说之争。"(《曾文正公全集·复夏韬甫》)经学研究中汉、宋两派的分歧由来已久,解经一尊程朱,这是元、明以来的惯例。明末郝敬东首先怀疑朱注,而返求之于汉儒经学;康熙间,一生尊朱的理学名臣陆陇其认为"汉儒多详于器数",但"阔略于义理",宋儒则"即器数而得义理,由汉儒而上溯洙泗",这是较早会通汉宋学术的倾向;嘉庆时,阮元重申汉学必须兼顾汉宋,进一步主张二者兼容,"崇宋学之性道,而以汉儒经义实之",又告诫当时的学者"不立门户,不相党伐,束身践行,暗然自修"(《揅经室一集·拟国史儒林传序》)。曾国藩主张汉宋兼容,正是阮元这种学术思想的进一步发展。

曾国藩所以要会通汉宋学术,是因为他看到当时社会秩序与儒家伦理道德规范之间的冲突。他强调汉宋兼容,是他认为有利于重申先王之道。他批评汉学家:"近世乾嘉之间,诸儒务为浩博,惠定宇、戴东原之流钩研古训,本河间献王实事求是之旨,薄宋贤为空疏。夫所谓事者非物乎?是者,非理乎?实事求是,非即朱子所谓即物穷理乎?"(《曾文正公全集·与刘孟容》)曾国藩之所以把朱熹的"即物穷理"混同于汉学家尊崇的"实事求是",与他会通汉宋而致力于成为"明理有用之人"的目的有关。曾国藩自踏入仕途起,即注意"详览前史,求经世之学",他在给贺长龄的信中透露他对"仕途积习益尚虚文"现状的忧虑,十分钦佩贺长龄、魏源等人编纂的《皇朝经世文编》。他推崇司马光的《资治通鉴》,希望从中撷取一二"济世"的良方。曾国藩虽然未能超越儒家尊孔崇经的传统,但将学术研究与现实相结合,舍弃学术上的门户之争,这不仅是他会通汉宋学术思想的具体化,而且也是对乾嘉以来过分强调门户学风的反拨,成为近代经学研究的一大特点。

曾国藩的主要学术著述,都收录于《曾文正公全集》。

康 有 为

康有为(1858～1927),原名祖诒,字广厦,号长素,又号西樵山人、更生,人称南海先生,广东南海人。近代儒家学者,思想家,近代维新改良运动的组织者和领导者。

康有为是光绪进士,授工部主事。他早年师从广东理学名儒朱琦次,并自修历史和佛学,尤潜心于陆王心学。同时,他又接触一

些西方著作，并相继在香港、上海目睹资本主义式的社会秩序，因而萌生向西方学习以改革政治的思想。1888年至1898年中，曾七次上书，要求变法；前后组织强学会、圣学会、保国会，鼓吹改良。戊戌变法失败后，又组织保皇会。辛亥革命后，他继续著书立说，组织孔教会，发起"定孔教为国教"活动，1921年任孔教会会长，1913年创办《不忍》杂志，发表反对共和、建立孔教的言论。1917年参与张勋复辟，失败后仍坚持反民主的立场。1927年病死于青岛。

作为今文经学者，康有为于1891年发表的《新学伪经考》，首先震动了当时的学界。康有为认为，清朝学者尊信的儒家经籍，并不是孔子的本经，而是由刘歆编造的"伪经"；清儒所服膺的汉学，也不是孔子的真传，而是刘歆替王莽篡汉寻找合法根据、变乱孔子之道的"新学"，说："王莽以伪行篡汉国，刘歆以伪经篡孔学，二者同伪，二者同篡。"对儒经的怀疑，从刘逢禄、龚自珍、魏源到廖平，都曾在复活西汉公羊学的旗号下提出过，但他们多集中于某一个方面的论证，缺乏系统性，康有为则从根本上否认古文经学。康有为认为："凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学，乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。"（《新学伪经考·序录》）康有为的《新学伪经考》虽然表面反映经学领域今古学术之争，但实质上是借学术来议政。1898年初，康有为又出版了《新学伪经考》的姊妹篇《孔子改制考》，明确点出"改制"的主题。在书中他认为，中国上古的历史是"茫昧无稽"、"若有若亡"，无从查考。声称，六经中所记载的尧、舜、文王等人的事迹，未必实有其事，它是出于孔子的编造，孔子极力污染的"三代文教之盛，实由孔子推托之故"。孔子之所以"托之以明其改作之义"，实为"托古改制"，表述自己的政治理想。六经实际上是孔子为了"改制"而假托古人的事迹言论来表述自己理想的作品，其中充满了"改制"的"微言"。康有为的《新学伪经考》和《孔子改制考》的先后发表，在当时的思想界引起了巨大的震动。梁启超曾把《新学伪经考》比作思想界的"飓风"，而将《孔子改制考》比作思想界的"火山大喷火"。然而康有为为了同封建顽固派争夺孔子这具偶像，他因袭陆王心学"六经皆我注脚"的手法，先立论，后求证据，往往失之穿凿，他抨击刘歆，而自己模仿刘歆；他宣传孔子托古改制，正说明自己希望托古改制。

康有为作为维新变法的理论宣传者，他的哲学依据，是古老的"公羊三世"说，他认为，人类社会的历史是不断发展的，由野蛮到文明，循序进化。他吸收近代西方的历史进化论，又融合今文经学的"公羊三世说"和《礼记·礼运》篇中的"大同"、"小康"思想，认为这就是"孔子三世说"。提出人类历史必然按照拨乱、小康、大同三个阶段的顺序而进化。康有为将"公羊三世"说与《礼运》"大同"、"小康"学说相糅，在戊戌变法以前，完成了他的新"三世"体系：即以《公羊》的"升平世"改换成《礼运》的"小康"，《公羊》的"太平世"改换成《礼运》的"大同"，这表明康有为试图论证资本主义取代封建主义的历史必然性，这一说法严重动摇了二千年来封建统治者"天不变道亦不变"论，为维新变法提供了理论依据。十九世纪末的中国，正处在急剧动荡变化的时代，康有为利用经学研究，宣传他的进化历史观，反映了新兴的中国资产阶级要求对古老中国进行变革的强烈愿望。

康有为的主要著作有：《新学伪经考》、《孔子改制考》、《礼运注》、《论语注》、《春秋微言大义考》、《春秋董氏学》、《共和平议》、《大同书》、《诸天讲》、《戊戌奏稿》等。

谭 嗣 同

谭嗣同（1865～1898），字复生，号壮飞，

又有华相众生等号，湖南浏阳人。近代学者，思想家、资产阶级改良主义政治家。

谭嗣同出身官僚家庭，少时受中国旧学影响较深而好任侠。在中日甲午战争刺激下，开始从旧学转向新学，他广泛研究西方近代自然科学和资产阶级的社会学说，政治上力主"尽变西法"以图强。1896 年他经过上海访康有为，未遇。后结识梁启超，并通过梁启超了解到康有为维新变法的基本理论，对康十分景仰，自称为康的私淑弟子。同年，他遵父之意为候补江苏知府，在南京一年。其间，他从杨文会研究佛学，也积极学习西方科学技术知识，并来往于沪宁间，与梁启超等研究变法理论。1897 年应湖南巡抚陈宝箴之邀，回湖南筹办新政，参与创立时务学堂、武备学堂，编辑《湘学新报》、《湘学报》。次年，创办南学会和《湘报》等，积极进行维新变法宣传。1898 年 6 月，光绪帝下诏变法，谭嗣同由候补知府权充四品军机章京，参议新政。在封建顽固派势力的干预下，变法维新运动失败。当政变发动之始，有人劝谭嗣同出走，他谢辞说："各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法流血者，此国之所以不昌也。有之，请自嗣同始！"随即遭捕，并于 9 月 28 日与杨锐、林旭等六人同时就义。

谭嗣同深受北宋张载和清初王夫之的气一元论思想的影响，提出了元气是世界本原的观点。他认为："元气细缊，以运为化生者也。而地球又运于元气之中，舟车又运于地球之中，人又运于舟车之中，心又运于人身之中"（《石菊影庐笔识·思篇》八），不断运动着的元气充满宇宙，元气凝聚形成各种物质元素，元素构成万物和人。关于理气关系，他主张理在气中、理不离气。在道器关系上，他继承了王夫之"道者器之道"、"无其器则无其道"的观点，提出"器体道用"说，认为"圣人言道，未有不依于器者"，"道无所寓之器，而道非道矣"。他反对理学家以道为体，离器而言道，认为理学家所说的"道"实际上是一种"幻物"。同时，谭嗣同还受到佛学的影响，并结合自己学习到的一些近代科学知识，建立起他的"仁学"。他在《仁学》一书中开头便说："仁以通为第一义；以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。"这说明"以太"只是仁和心的代名，仁、心才是宇宙的本原、主宰。他认为世界统地于以太，也就是世界统一于仁。根据他在仁学的界说中所提出的"仁以通为第一义"、"通之象为平等"的思想来看，实际上是以"仁"、"通"、"平等"来批判封建名教和君主专制主义。他认为"三纲五伦"的名教和君主专制主义根本违反了"仁"、"通"、"平等"的道理，君主专制所以得以维持，"则赖乎早有三纲五伦字样，能制人之身者，兼能制人之心"，抨击君主专制是"二千年来君臣一伦尤为黑暗否塞，无复人理，沿及今兹，方愈剧矣"。他指出，在维新变法中，若"五伦不变，则举凡至理要道，悉无从起点，又况于三纲哉"；封建政治、思想、文化统统都是束缚人民的网罗，应该"冲决网罗"。谭嗣同的这些反封建名教反君主专制的思想，对辛亥革命和五四新文化运动都产生过积极的影响。

谭嗣同的著作，1954 年三联书店出版了《谭嗣同全集》。1981 年中华书局出版的《谭嗣同全集》增订本，是目前最为完备的本子。

章 太 炎

章太炎（1869～1936），名炳麟，字枚叔，因仰慕清初学者顾炎武的人格，更名绛，号太炎，以号行于世，浙江余杭人。近代学者，思想家、经学家，近代资产阶级革命派的代表人物之一。

章太炎早年曾师从俞樾、黄以周、谭献等研习经学。后入康有为发起的强学会，参加维新运动。1897 年至上海任《时务报》撰述。1903 年撰《驳康有为论革命书》，反对维新而主张革命；同年 6 月发生"苏报案"，他遭捕入

狱，被监禁三年。后流亡日本，参加孙中山的同盟会，与改良派进行论争。1910年任光复会正会长。辛亥革命后回国，曾任南京临时政府顾问。反对袁世凯复辟，曾参加护法军政府。晚年以讲学为主，提倡读经。在经学、语言文字学等研究领域成就卓著，成为近代最后一位古文经学大师。

章太炎早期的学术研究深受俞樾的影响，继承了乾嘉汉学的风格，主要精力用于语言文字和历史方面，从校订经书扩大到史籍和诸子，从解释经义扩大到考究历史、地理、天文历法、章律、典章制度的传统。这一时期他相继写出《膏兰室札记》、《春秋左传读》等考证著作。开始他没有严格区别今古文，其《膏兰室札记》与《春秋左传读》中常有今文学家言，甚至对今文学家所迷信的谶纬也表示理解，同时他也兼容宋学。从二十九岁起，章太炎"始分别古今文师说"，视《公羊》为"诡诞"，对康有为的《新学伪经考》批评为"恣肆"，而自称"私淑刘子骏"，这表明章太炎与今文经学立异，实由康有为借今文倡改而缘起(参见《太炎先生自定年谱》)。这一年，他作《春秋左传读》，在《序》、《后序》、《叙录》和《今古文辨义》、《驳箴膏肓评》、《驳箴膏评三书叙》等文中批评今文经学。在这些论述中，章太炎坚持认为《左传》不伪，丘明"亲见素王"，孔子作《春秋》，与丘明作《左传》，经传相辅相成，"孔子之旨，本待传见"，指出《左传》才能体现孔子作《春秋》的本意，而《公羊》迟于《左传》，得之"传闻"。

如何评价孔子和刘歆是章太炎与今家争论的焦点。孔子作为儒家的宗师，今古文学者都毫不例外地加以推崇，然而尊崇的角度不同，带来了理解的不同。今文学者认为孔子删定六经，借六经传"微言大义"为百世制法，所以视孔子为"托古改制"的政治家和哲学家。古文学者则据孔子自言"述而不作"、"信而好古"，视孔子为编订六经的史学家和授徒讲学的教育家。今文学者廖平甚至说"六经皆孔子所撰"，"尧舜汤武之治皆无其事"。章太炎批评廖平"欲极崇孔子"，不惜对有文可征的历史事实肆意歪曲，认为"尧、舜，周公适在前，而孔子适承其后，则不得不因其已成者以为学，其后亦不得不据此删刊以为群经"，因而"不得谓其中无前圣之成书"，从而肯定了孔子删定六经的学术价值和历史价值。章太炎坚持"孔子是史学的宗师，并不是什么教主"的观点，是针对康有为立孔子为"教主"，成立"孔教会"而发的。至于刘歆，一直受到今文学者的攻击，而章太炎自称是"刘子骏之绍述者"。他指出："刘向父子总结《七略》，入者出之，出者入之，穷其原始，极其短长，此即与正考父、孔子何异?"(《国故论衡，明解故》)刘向、刘歆父子在以董仲舒为代表的今文经学独尊的汉代，积极从事旧籍的整理，古文也得到了清理，尤其是刘歆研究《左传》，并引《左传》解释《春秋》，使人们对文字简单隐晦的《春秋》有了接近正确的理解。因此，章太炎推崇刘歆的学术研究，实际上是基于古文经学的立场。

章太炎的经学研究，兴趣在于《春秋》，自变法运动夭折直至辛亥革命从日本归来，十余年间"独抱《春秋》"。章太炎研究《春秋》一方面是"夷夏之辨"，另一方面也有现实政治的需要，那就是批驳康有为、皮锡瑞等鼓吹"孔子改制"说，为现实政治服务。他认为东汉经学家郑玄定《王制》成书于周赧王之后，是"暧昧"不确之论，认为《王制》出自"汉文帝时使博士刺六经为之"；他运用乾嘉汉学家考证的方法，指出《周礼》三百六十官，是官号而非只三百六十人，同一官号"有正有二有考"。章太炎对《王制》制作的批评，对《周礼》的考证，表面是学术之争，实质是驳斥今文学者力主《王制》为孔子改制的根据，借孔子以言"改制"立宪。因此，章太炎研究《春秋》，是汲取《春秋》中的思想材料，阐发自己的政治思想。

章太炎的经学研究，除《春秋》之外，对《周易》也有论述，如他认为"《易》当殷末，故

事状不及周世”，并根据《易》传中“易之兴也，其于中古乎”，断定《周易》的作者“为文王则明矣”。这显然是针对今文学者视《周易》为孔子所作的观点所发。此外，章太炎对《礼》也有研究，尤其是对《丧服》花了很大的功夫，章太炎对《周易》与《礼》经的研究，虽也夹杂着他对现实社会的理解，然而与《春秋》研究相比较，则已明显远离激烈的现实政治斗争，几为纯学术的研究。晚年的章太炎不满于“五四”新文化运动所倡导的内容，潜心经学研究，公开提倡“尊孔读经”，在苏州主持“章氏国学讲习会”，再度走上了当年研究古文经学的老路。

章太炎博通群经，著述繁富。主要著作有：《訄书》、《古文尚书拾遗》、《春秋左传读叙录》、《春秋左氏疑义问题》、《刘子政左氏说》、《广论语骈枝》、《新出三体石经考》、《说文部首韵语》、《文始》、《国故论衡》、《太炎文录》等，后人编有《章氏丛书》、《章氏丛书续编》、《章氏丛书三编》，自 1982 年起上海人民出版社陆续出版《章太炎全集》。

重要学派

儒家八派

战国时期儒家内部分化而形成的八个学派。

孔子一生长期从事教育活动，学生众多，有所谓“弟子三千，贤人七十”之誉。而孔子的思想学说体系所涉及的范围又相当广泛，孔门弟子对孔子言论和思想的理解不尽相同，难免会产生歧见。所以，孔子逝世以后，孔门弟子就开始步分化。到了战国的中后期，儒家内部也形成了八个不同的派别。儒学在成为显学的同时，在儒家内部也形成了八个不同的派别。儒家八派之说，始见于韩非子的《显》学篇：“自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒”。限于历史文献资料，有对战国儒家这八派简述如下：

子张之儒：子张姓颛孙，名师，字子张，春秋末期陈国阳城（今河南淮阳）人，生于公元前503年，卒年不详。子张是孔子晚年的弟子，从学后学业出众，与子夏、子游齐名。曾从孔子周游列国，在陈、蔡之间遭到过围困。他勤学好问，经常与孔子讨论各种问题，论语记其向孔子问学达二十之多。主张“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀”（《论语·子张》），明确反对“执德不弘，信道不笃”，“言不忠信，行不笃敬”（论语·子张》）的人和事。子张的秉性有点偏激，孔子批评他“师也过”，“师也辟”（论语·先进》）。但他为人博爱容众，交友颇广，认为君子应该“尊贤而容众，嘉善而矜不能”（论语·子张）。子张终身未仕，孔子死后，居陈国，收徒讲学。子张传下来的弟子以后就形成了“子张之儒”，被列为战国儒家八派之首。“子张之儒”的学术或政治主张究竟如何，现在已难知其详。荀子在其《非十二子》中曾十分严厉地批评“子张之儒”，把他们称之为“贱儒”，说：“弟佗其冠，衶禫其辞，禹行而舜趋，是子张氏之贱儒也。”这个批评似乎没有列出什么学术或思想上的根据，仅讲一些言行举止而已。一般以为荀子所斥可能是指战国末期依附于“子张之儒”一派门墙的人。如清儒郝懿行以为，是指那些徒似子张之貌而不似其真的人（参见王先谦《荀子集解》引）。现代学者郭沫若根据“子张之儒”具有博爱容众，严己宽人等特点，认为“子张氏的后学们似乎更和墨家接近”，并推测“墨翟受了子张的影响”（《十批判书·儒家八派的批判》）。

“子思之儒”：子思是孔子的孙子（参见本书“子思”条）。关于“子思之儒”的学术或政治主张究竟如何，现在已难以知其详。荀子在《非十二子》中从否定的角度略有论及，说：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇

敬之曰:'此真君子之言也'。子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也,遂受而传之。"按大多数宋儒的观点,"子思之儒"发挥了孔子的中庸思想,把儒家道德范畴"诚"这一精神实体提高到世界本原的地位,对儒家的心性之学有重大贡献。宋儒之说,近代以来有不少学者表示怀疑。

"颜氏之儒":综合《论语》、《史记·仲尼弟子列传》等文献资料的记载,孔子弟子中姓颜的共有八人,他们是:颜无繇、颜回、颜幸、颜高、颜祖、颜之仆、颜哙、颜何。"颜氏之儒"究竟是其中何人之学所传,今天已难确断,学术界一般认为是以颜回为代表的。颜回是孔子最得意的弟子(参见本书"颜回"条),其学派的最主要特点就是安贫乐道,重在下功夫实践孔子的仁德思想。此外,在《庄子》一书中,也提到过颜回之学的"坐忘"、"心斋"等修养理论。

"孟氏之儒":学术界一般认为,"孟氏之儒"是以孟子为代表的。孟子是战国中期儒家的主要代表人物,他发展了孔子的"仁学"思想,出了"人性本善"的理论,以及施行"仁政"、"王道"的政治理想和"民贵君轻"的民本思想等(参见本书"孟子"条)。孟子曾自云:"予未得为孔子徒也,予私淑诸人也"(《孟子·离娄下》),司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中则谓其"受业于子思门人"。又荀子在《非十二子》中说"子思唱之,孟轲和之",则"孟氏之儒"又当与"子思之儒"为一系。郭沫若认为,"孟氏之儒"不仅与"子思之儒"为一系,而且也与"乐正氏之儒"为一系(《十批判书·儒家八派的批判》)。

"漆雕氏之儒":综合《论语》、《史记·仲尼弟子列传》等文献资料的记载,孔子弟子中姓漆雕的共有三人,他们是:漆雕开、漆雕哆、漆雕徒父(《孔子家语·弟子解》作漆雕从),学术界画般认为"漆雕氏之儒"是以漆雕开为代表的。漆雕开,(《汉书·艺文志》作漆雕启,据宋儒王应麟考证,"启"为原名,汉人避汉景帝名讳改为"开",春秋末期鲁国(一说蔡国)人,生于公元前540年,卒年不详。漆雕开是孔子弟子,孔子曾让他去做官,他说对做官没有信心,孔子听了表示很赞赏(参见《论语·公冶长》)。漆雕开具有不屈的勇气,《韩非子·显学》中说:"漆雕之议,不色挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯,世主以为廉而礼之。"在对人性的看法上,主张性有善有恶,《论衡·本性》中记:"宓(不齐)子贱、漆雕开、公孔尼子之徒,亦论情性,与世子(世硕)相出入,皆言性有善有恶。"根据这些资料,现代学者研究认为:"漆雕氏之儒"不愿做官,好勇任侠,属于孔门弟子中任侠的一派;这一派主张人性有善有恶,宓子贱、公孔尼子、世硕等都是这一派的主要成员;《汉书·艺文志》中著录有《漆雕子》、《宓子》、《世子》、《公孔尼子》,说明他们当时都有著作(均已佚);此外,《孟子·公孔丑上》称善于"养勇"的北宫黝,亦当属于"漆雕氏之儒"(参见郭沫若《十批判书·儒家八派的批判》、蒙文通《古学甄微·漆雕之儒考》)。

"仲发氏之儒":战国儒家八派中这一派不可考。据郭沫若推测,"仲良氏之儒"或许就是《孟子·滕文公上》所说的陈良一派。据《孟子》记载:"陈良,楚产也,悦周公、仲尼之道,北学于中国,北方之学者,未能或之先也,彼所谓豪杰之士也。"陈良的弟子有陈相、陈辛等,后来欣赏农家许行的学说,曾遭到孟子的严厉批评。据陈奇猷推测,"仲良氏之儒"或许是《礼记·檀弓上》所载的仲梁子一派仲梁子,东汉郑玄在《礼记注》中说是鲁人。据《礼记·檀弓上》上记:"曾子曰:尸未设饰,故帷堂,小敛而彻帷。仲梁子曰:夫妇方乱,故帷堂小敛而彻帷。"又《毛诗传》中引有仲梁子语,而《毛诗》源自子夏,所以这一派可能兼有曾参、子夏二家之学(参见陈奇猷《韩非子集释·显学》校注)。

"孙氏之儒":学术界一般认为"孙氏之儒"就是以荀子为代表的一派。荀子是战国

晚期儒家的主要代表人物，他继承了孔子的治学传统，是儒家经学的主要传播者之一；在政治思想上发展了孔子的“礼学”，倡言礼法兼治；哲学上主张“天人相分”，“制天命而用之”；认为“人之性恶，其善者伪也”，强调后天学习的重要性（参见本书“荀子”条）。“孙氏之儒”中除那些传承荀子经学的弟子之外，有名者是韩非和李斯，但他们两人已经突破了其老师荀子的儒家学派的界限，而成为法家中的代表人物。

“乐正氏之儒”：战国儒家八派中这一派也不可考。据郭沫若推测，“乐正氏之儒”或即孟子弟子乐正克，因此当属“孟氏之儒”一系。据陈奇猷推测，“乐正氏之儒”或为曾子弟子乐正子春，因此当传曾子之学（参见陈奇猷《韩非子集释·显学》校注）。

总之，战国时期的儒家八派，是当时“百家争鸣”中儒家内部出现的派别，它们之间的观点很不相同，但都自认为是代表了孔子的儒学思想。从以后的历史发展来看，主要是孟子的一派和荀子的一派影响颇大。

思孟学派

战国时期的儒家学派，即指以子思和孟子为代表的儒家一系。

子思与孟子之间的师承关系，首见于《荀子》。荀子在其《非十二子》中说：“略法先王而不知其统，犹然而材剧志大，闻见杂博。案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。案饰其辞而祇敬之曰：‘此真君子之言也’。子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞀儒嚾嚾然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼、子游为兹厚于后世。是则子思、孟轲之罪也。”按孟子自己的说法，他“未得为孔子徒也，予私淑诸人也”（《孟子·离娄下》）。后来司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中不提“私淑”问题，而明确说孟子是“受业于子思门人”，其根据为何现已难知晓，一般以为就是根据荀子所谓的“子思唱之，孟轲和之”。

从中唐韩愈著《原道》开其端，以后大多数宋儒都认为，儒家的“道统”是由孔子传给曾参，曾参传给子思，子思传给孟子的，也就是说思孟学派出于曾参一系。但这一说法，遭到一些学者的怀疑，如南宋的叶适在其《习学纪言序目》中，就表示过明确的反对意见。现代学者郭沫若则提出一说，认为思孟学派不是出于曾参，而是出于子游，其根据就是荀子所说的“以为仲尼、子游为兹厚于后世”（参见郭沫若《十批判书·儒家八派的批判》）。但是，荀子所说的“子游”，清儒郭嵩焘却认为是“子弓”之误（参见王先谦《荀子集解·非十二子》引）。所以，关于思孟学派的来源，存在几种不同的观点。

关于思孟学派的学术倾向，学术界有几种意见：（1）认为此派的核心思想是“五行说”，理由是荀子所说的“案往旧造说，谓之五行”。（2）一些学者根据史料考辨认为，荀子所说的思孟学派“五行”，难以确指，与一般理解的五行没有关联，在《中庸》和《孟子》并无五行思想。（3）思孟学派的学说中有“五行”思想，就是通常所说的“五常”，即仁、义、礼、智、信。仁、义、礼、智就表现在孟子的“四端说”中，而信就是《中庸》发挥的“诚”，以及孟子所说的“诚者天之道也，思诚者人之道也”（《孟子·离娄下》）、“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）等等。（4）有的学者根据宋儒的说法，认为《中庸》是子思所撰，其中“天命之谓性，率性之谓性，修道之谓教”等观点，为孟子所继承和发扬，进而发展成为一种以道德修养为中心的儒家心性之学。（5）也有学者认为《中庸》是否子思所撰值得怀疑，宋儒所说疑处多而证据少，孟子之学是否从子思而来也有疑问。少数极端的观点甚至认为，先秦时期没有存在过思孟学派，但其立论的证据也不够充分，很难驳倒其他

诸说。

总的说来，学术界同意宋儒说法者居多，即一般认为思孟学派是战国时期儒家的重要学派之一，孟子曾受业于子思的学生，并将子思的思想学说加以很好的阐发，遂形成儒家中颇为独特的一派。此派的特征是注重人的内心省察之修养功夫，主张“性善”、“尽心知性知天”、“诚”、“思诚”等观点，《中庸》和《孟子》就是代表此派思想学说的主要著作，此派的思想学说对宋代开始出现的理学具有重大的影响。

稷下学宫

稷下学宫，是战国时期由齐国官方创办的一个学术文化中心兼政治咨询中心。稷下学宫设置在战国时齐国的都城临淄（今山东淄博市）稷门（西边南首门）附近地区，故得名“稷下学宫”。过去部分学者对稷下学宫有一种错误的说法，即把之称为“稷下学派”。实际上，稷下学宫并不是哪个学派所专有的，而是聚集了当时诸多学派学者的一个议学、议政的活动中心。

稷下学宫创建于齐桓公（公元前374～357年在位）时期，一说是在齐威王（公元前356～前320年在位）时期。齐宣王（公元前319～前301年在位）时期，稷下学宫达到其鼎盛阶段。齐湣王（公元前300～前285年在位）后期，因战乱稷下学宫衰落下去。齐襄王（公元前283～前265年在位）时期，稷下学宫得到中兴。齐王建（公元前264～前221年在位）时期，稷下学宫逐步消亡。

稷下学宫在其兴盛时期，曾容纳了当时“诸子百家”中的几乎各个学派，其中主要的如道、儒、法、名、兵、农、阴阳、轻重诸家。稷下学宫在其兴盛时期，汇集了天下贤士多达千人左右，其中著名的学者如孟子、淳于髡、邹衍、田骈、慎到、接予、季真、环渊、彭蒙、宋钘、尹文、田巴、儿说、鲁仲连、邹奭、荀子等。尤其是荀子，曾三次担任过学宫的“祭酒”（学宫之长）。当时，凡到稷下学宫的文人学者，无论其学术派别、思想观点、政治倾向，以及国别、年龄、资历等如何，都可以自由发表自己的学术见解，从而使稷下学宫成为当时各学派荟萃的中心。这些学者们互相争辩、诘难、吸收，成为真正体现战国“百家争鸣”的典型。更为可贵的是，当时齐国统治者采取了十分优礼的态度，封了不少著名学者为“上大夫”，并“受上大夫之禄”，即拥有相应的爵位和俸养，允许他们“不治而议论”（《史记·田敬仲完列传》），“不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》）。因此，稷下学宫是具有学术和政治的双重性质，它既是一个官办的学术机构，又是一个官办的政治顾问团体。

稷下学宫的学术博大精深，包含了当时各家各派的思想。就儒学而言，曾在稷下学宫中有影响的儒家学者，前有孟子，后有荀子，《盐铁论·论儒》中记：“齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄，不论职而论国事。盖齐稷下先生千有余有。”现代学者钱穆认为这段史料不可靠，孟子不是“稷下先生”（参见钱穆《先秦诸子系年·孟子不列稷下考》），但有不少学者不同意钱穆的观点。不管孟子是否稷下先生，可以确定的是，孟子长期居齐，他的思想颇受稷下学者的影响，如孟子关于“养浩然之气”的思想，就有学者认为是受稷下先生宋钘、尹文“气论”的影响（参见郭沫若《十批判书·稷下黄老学派批判》、侯外庐《中国思想通史》第一卷等）。至于荀子，则是稷下学宫的最后一个大师，他立足儒家，对稷下学术进行了全面的批判总结，从人性论、认识论、政治理论、天人关系等诸方面对稷下学术进行了吸取和修正，从而将诸子学术推出高潮，成为战国诸子学的真正总结者，其中对后世最有影响的就是荀子的“礼法结合”的政治思想。

今古学派

今古学派，是指儒家经学中的两个学派，即今文经学派和古文经学派。

今文经学和古文经学之间的争论虽然由来已久，但冠以学派之名则是晚近的事。据钱穆、李学勤等学者的研究，晚清以前的学者虽常常论及古文经书、今文经书，且做了大量考证与辨伪工作，但却没有以今文、古文来分派。以今文、古文来分派的始作俑者是近代的廖平，廖平于1886年撰《今古学考》，提出汉代经学分为今文、古文两派，彼此对立，如同水火，“西汉今学盛，东汉古学盛”，及至郑玄，两派归于泯灭。这以后康有为撰《新学伪经考》，强调今文经学与古文经学的区分，他的观点，明显是受廖氏启发再加发挥而成的。自此以后，学术界一般接受了这个说法。

从历史上看，“古文”与“今文”对举，始见于《史记》。司马迁除提及“古文《尚书》”（《儒林列传》篇）外，还声称“余读《春秋》古文”（《吴太伯世家》篇），但他没有提出古文经与今文经对立的概念。至班固撰《汉书》，沿袭刘歆《七略》的图书分类法，正史志书开始划分今文经与古文经两类。所谓“今文经”，是指用汉代通行的隶书（即当时今文）写成的经籍；而“今文经学”，就是指对今文经典所作的章句训诂与经义的阐释解说。所谓“古文经”，指用战国时东方六国的文字写成的经籍；古文经之“古文”，有其严格的时间与地域限定，它既与春秋时期文字有别，更与殷、周之世文字殊异，此外还有鲁、齐、梁、楚等地文字间的差异；而“古文经学”，就是指对古文经典所作的章句训诂与经义的阐释解说。今文经学与古文经学不仅在经籍文字的字体上明显不同，而且在文字、篇章等形式上，在经籍中有关名物、制度、解说等内容上，也都存在着很大的差异。今文经学与古文经学之所以会出现，与秦始皇的“焚书坑儒”直接相关。秦王朝建立后，为了强化专制君主集权统治，秦始皇在采取了“书同文，车同轨”等重要措施之外，实施了统一思想的文化政策，而“焚书”就是其体现之一。秦始皇三十四年（前213），丞相李斯借博士官淳于越批评秦朝不行分封之由，提出了“焚书”之议：“史官非秦记皆烧之，非博士官所职，天下敢有藏《诗》、《书》百家语者，悉诣守、尉杂烧之。有敢偶语《诗》、《书》者弃市。以古非今者族。……令下十日不烧，黥为城旦。所以不去者，医药、卜筮、种树之书。若欲有学法令，以吏为师。制曰‘可’。”（《史记·秦始皇本纪》）“焚书”后在朝廷还有藏书之府，由“博士官所职”，所以“秦火”之余尚留有少量《诗》、《书》等典籍。公元前206年，项羽引兵西屠咸阳，烧秦宫室，大火三月不灭，把秦秘府所藏之书统统烧光了。由于经籍的被毁，从西汉起陆续出现的残存经籍，就开始有了今古文之分。

一、今文经学　西汉初期，五经本子“复见”，各种各样的帛书本子甚多，但尚无系统完整的定本。湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《周易》，安徽阜阳双古堆汉墓出土的竹简《周易》、《诗》，以古代实物资料证实了这一点。汉初今文经学主要在地方上传授，按其性质而言，属于儒家私学。汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，建元五年（前136）置五经博士，其所立博士均属于今文经学，标志着今文经学由民间私学转变为朝廷官学。此后，在两汉时期，今文经学基本上也就是博士经学或太学经学。汉武帝所立的五经博士，据《史记·儒林列传》载：“言《诗》于鲁则申培公，于齐则辕固生，于燕则韩太傅；言《尚书》，自济南伏生；言《礼》，自鲁高堂生；言《易》，自菑川田生；言《春秋》，于齐鲁自胡毋生，于赵自董仲舒。”这里所记，实际是指汉初以来的五经传授系统，并非武帝所立的五经博士，据《汉书·儒林传》的赞中记：“武帝立五经博士……《书》唯有欧阳，《礼》后，《易》杨，《春秋》公羊

而已。”这里，五经仅举四，通行的观点认为《诗》在文景时期已立鲁、韩、齐三家，故不举。因此，汉武帝所设五经博士，实际为五经七家博士，即：《诗》立齐、鲁、韩三家，《尚书》欧阳氏，《仪礼》后氏，《易》杨氏，《春秋》公羊氏。七家各设一员，有缺辄补，正常情况是七名博士。汉武帝元朔五年（前124），又为博士官置正式的弟子员。到汉宣帝黄龙元年（前49年），增五经博士为十二，即：《诗》齐、鲁、韩三家，《书》欧阳、大、小夏侯三家，《礼》后氏，《易》梁丘、孟、施三家，《春秋》公羊、穀梁二家。东汉初期，光武帝建武年间立今文十四博士，即：《诗》齐、鲁、韩三家，《书》欧阳、大、小夏侯三家，《礼》大戴、小戴二家，《易》梁丘、孟、施、京房四家，《春秋》“公羊学”严、颜二家。这是今文经学的极盛时期，今文经学作为两汉时期的官学，主要就是依附于博士制度而发展的。博士定员的日益扩大，人数日益增多，他们秉承师法，演绎家法，推动了今文经学的繁荣。与此同时，太学也随之大大发展，太学的学生从武帝初置弟子员五十人起，以后不断得到完善和发展，代有增加，西汉最多时达三千人。王莽时代，人数亦很可观（但其中含有古文经学）。自东汉光武帝以后，历经明、章、和、顺诸帝，太学教育继续发展，到质帝时太学生竟多至三万人左右。东汉后期，今文经学开始走向衰微。一直到清代中后期才开始恢复。十八世纪中晚期，常州学派的庄存与、庄述祖、刘逢禄、宋翔凤等开始重视今文经学中《春秋》“公羊学”的研究。以后，属于常州学派的龚自珍、魏源以经术讥切时政，他们打出《春秋》“公羊学”旗号，借经学议政事、改风俗、思人才、正学术，推动了今文经学的发展。到了近代，戴望、廖平、皮锡瑞、康有为等也大力提倡今文经学。尤其是康有为，利用今文经学来作为其鼓吹变法维新的理论依据，把今文经学与当时救亡图存的政治目的紧密地结合在一起。

二、古文经学　秦始皇“焚书”，作为战国时期经籍的古文经书遭到了大浩劫，但还是有一小部分被藏匿保存了下来。古文经典在汉初主要通过三种途径被重新发现的。(1)是从孔子旧宅壁中发现的。《汉书·艺文志》云：“武帝末，鲁共(恭)王坏孔子宅，欲以广其宫，而得《古文尚书》及《礼记》、《论语》、《孝经》，凡数十篇，皆古文也。共王往入其宅，闻鼓琴瑟钟磬之音，于是惧，乃止不坏。孔安国者，孔子后也，悉得其书(《古文书》)，以考二十九篇，得多十六篇。安国献之，遭巫蛊事，未列于学官。”这里，“武帝末”录为误记，应作“孝景帝时”（参见清人阎若璩在《尚书古文疏证》中之考订。）(2)鲁淹中古文经典的发现。《汉书·艺文志》载：“《礼古经》者，出于鲁淹中及孔氏，与十七篇文相似，多三十九篇。”所谓“淹中”，《汉志》注引苏林曰：“里名也”，即鲁(曲阜)一处“里”名叫“淹中”。(3)河间献王刘德搜集的古文经书。《汉书·景十三王传》载：“河间献王(刘)德，以孝景前二年(前155)立，修学好古，实事求是。……四方道术之人不远千里，或有先祖旧书，多奉以奏献王者，故得书多，与汉朝等，……献王所得书，皆古文先秦旧书，《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属，皆经传说记，七十子之徒所论。其学举六艺，立《毛氏诗》、《左氏春秋》博士。”上述三大发现中最重要的是《古文尚书》、《礼经》、《周官》三种。至于《毛氏诗》、《左氏春秋》等，汉初在民间一直流行着，并不属于新发现的古文经典。自西汉晚期开始，古文经学的振兴是与刘歆的积极倡导分不开的。汉成帝河平三年(前26)，命光禄大夫刘向校“中秘书”(内秘府藏书)。刘歆也受诏协助校理图书。他将秘藏的古文经本传出内朝，在《移让太常博士书》中首次披露《古文尚书》和《逸礼》的来历，并首次把《周官》称为“经”，列入古文经典，同时把《毛诗》也归于古文经典。他重新整理了《左氏春秋》，史称，“及歆治《左氏》，引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉”(《汉书·刘歆

传》)。汉哀帝即位时,刘歆建议将《左氏春秋》及《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》皆列于学官,遭到今文学者的反对。王莽篡汉建立"新"朝后,刘歆为国师、号"嘉新公",古文经学得立于学官。但随着新朝的崩溃,王莽和刘歆所设《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》及《周官经》等古文经学博士,自然被废弃。东汉一代,古文经学以"私学"的形态发展,涌现出一批卓然有成的学者,如郑兴郑众父子、杜子春、陈元、桓谭、杜林、卫宏、贾逵、服虔、马融、许慎、荀爽、卢植等等。其中,最为突出的是"郑、贾之学"及马融的经学成就。马融的杰出弟子郑玄,继承师业,独创名家,成为汉代经学集大成者。郑玄立足古文,兼采今文,遍注群经,"括囊大典,网罗众家,删裁繁诬,刊改漏失"(《后汉书·郑玄传》),他的经学成说,后世称为"郑学"或"通学"。东汉以降直至唐代,古文经学占据绝对的主流地位。宋代理学兴起后,经今古文学都失去影响。清代是经学的复兴时代,清初的顾炎武反抗清朝压迫,反对程朱、陆王之学的空疏无用,打出了"舍经学无理学"的旗号,主张根据经书和历史立论,以达"明道救世"之目的,提倡恢复古文经学。到乾隆、嘉庆年间,由于清廷压迫的加重,士大夫渐渐脱离"经世致用"的实践,形成了所谓的"汉学"(朴学)。它主要分为两大支:一支称"吴派",起于惠周惕而成于惠栋,主张搜集汉代经师注解,加以疏通,以阐明经书大义。一支称"皖派",起于江永而成于戴震,主张从音韵、训诂、天算、地理、音律、典章制度等方面入手,阐明经典中的大义与哲理。另外,由清初黄宗羲所开创的清代"浙东学派",与这两派有一定的关联但又不尽相同,其特色是经史并重。以上这些学派,近人又称为"乾嘉学派"、"古文学派"或"清代古文学派"。他们从校订解释经义,扩大到考究历史、地理、诸子、金石、版本目录等,对于古籍和史料的整理作出了巨大的贡献,而其弊病则在于脱离现实、烦琐细碎。嘉道以还,今文经学重新抬头,但古文经学仍有相当影响,俞樾、孙诒让、章太炎可谓晚清古文经学的殿军。尤其是章太炎,他从古文经学的研究中引出国民的民族意识,以作为反清排满、民族救亡的理论武器。

三、经今古学之争　今文经学与古文经学之间存在着很大的区别。大致而言,今文经学家认为六经都是孔子所制作的,他们把孔子视为政治家、哲学家,是"受命"的"素王"。今文经学家重视经籍中的所谓"微言大义",主张"通经致用",与现实政治关系密切。如汉代今文经学家的研究往往就是为当时的政治、经济、法律等作论证,而近代的今文经学家则更明显地利用今文经学来议论时政,"托古改制"。古文经学家多认为六经是古代史籍,周公是"先圣",而孔子是"述而不作"的"先师"、历史学家,是古代文化的保存者。古文经学家注重经籍的整理、考订、训释,与现实政治关系相对要疏远一点。由于两派之间的分歧严重,从西汉末期起两派展开了多次激烈的争论。汉哀帝时刘歆提出增立古文经博士,哀帝下诏征意见,今文博士"不肯置对",拒绝设立古文经博士。刘歆写了《移让太常博士书》,驳斥今文博士所谓"以《尚书》为备,谓左氏不传《春秋》"的说法,抨击今文博士"专己守残,党同门,嫉道真,违明诏,失圣意","保残守缺,挟恐见破之私意,而无从善服义之公心"(《汉书·刘歆传》),而今博士则攻击刘歆"改乱旧章,非毁先帝所立"(《汉书·刘歆传》),刘歆最终被迫离京,后以病免官,居家不出。东汉初期,尚书令、古文学家韩歆上疏"欲为《费氏易》、《左氏春秋》立博士,"光武帝诏下其议。今文《易》博士范升激烈反对,提出"《左氏》不祖孔子,而出于丘明,师徒相传,又无其人,且非先帝所存,无因得立。"韩歆、许淑、陈元等古文学者与之辩难,反复往来十余次。光武帝立了《左氏春秋》于学官,但不久又废去(参见《后汉书》的《范升列传》、《陈元列传》)。东汉章帝时,古文学

者贾逵与今文博士李育，就《左传》与《公羊传》经义问题，在著名的“白虎观会议”上展开了辩论。以后马融还与北地太守刘环讨论过《春秋》今古文学上的一些分歧问题。东汉末今文学家何休，撰《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》三书，言《公羊传》义理深远，不可驳难应当“墨守”，即如墨子之守城也。所谓“膏肓”、“废疾”，则喻《左氏传》和《穀梁传》之疾不可为也。对此，郑玄乃作《发墨守》、《针膏肓》、《起废疾》。郑玄的深入论述，令人佩服，何休见而叹曰：“康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！”史称：“中兴之后，范升、陈元、李育、贾逵之徒争论古今学，后马融答北地太守刘环及(郑)玄答何休，义据通深，由是古学遂明”。经今古文学的争论到了清代中后期又起，刘逢禄、龚自珍、魏源、廖平、康有为等今文经学家都排斥古文经学。尤其是康有为，他试图从根本上否认古文经学。认为“凡后世所指目为汉学者，皆贾、马、许、郑之学。乃新学，非汉学也；即宋人所尊述之经，乃多伪经，非孔子之经也。”(《新学伪经考·序录》)而古文经学家如章太炎、刘师培则积极捍卫古文经学。章太炎自称是“刘子骏(歆)之绍述者”，他指出：“刘向父子总结《七略》，入者出之，出者入之，穷其原始，极其短长，此即与正考父、孔子何异?”(《国故论衡·明解故》)

刘向、刘歆父子在以董仲舒为代表的今文经学独尊的汉代，积极从事旧籍的整理，古文也得到了清理，尤其是刘歆研究《左传》，并引《左传》解释《春秋》，使人们对文字简单隐晦的《春秋》有了接近正确的理解。晚清的经今古文学之争，其意义与其说是学术的，倒不如说是政治的，更重要的还在于这一争论对传统经学所起到的消解作用。康有为以今文经学当作其变法维新的理论根据，彻底否定“古文经学”，认为古文经典都是由刘歆伪造出来的，他把孔子推到至高无上的位置，奉孔子为“教主”。而古文经学派的章太炎，则大倡“六经皆史”的说法，极力主张孔子的贡献主要在整理及传授“六经”方面，这是公然向被历代封建统治者奉为偶像而顶礼膜拜的孔子权威之挑战。康有为和章太炎都是经学大师，他们都推尊经学。倘若把经典比作庙宇，把孔子比作神像的话，那么，康有为的做法正好像是为了装饰神像而去拆毁庙宇；而章太炎的做法则犹如为了研究庙宇却又推倒了神像。他们并没有想到，他们各自的做法恰恰是对经学起到了一种无意识的消解作用。

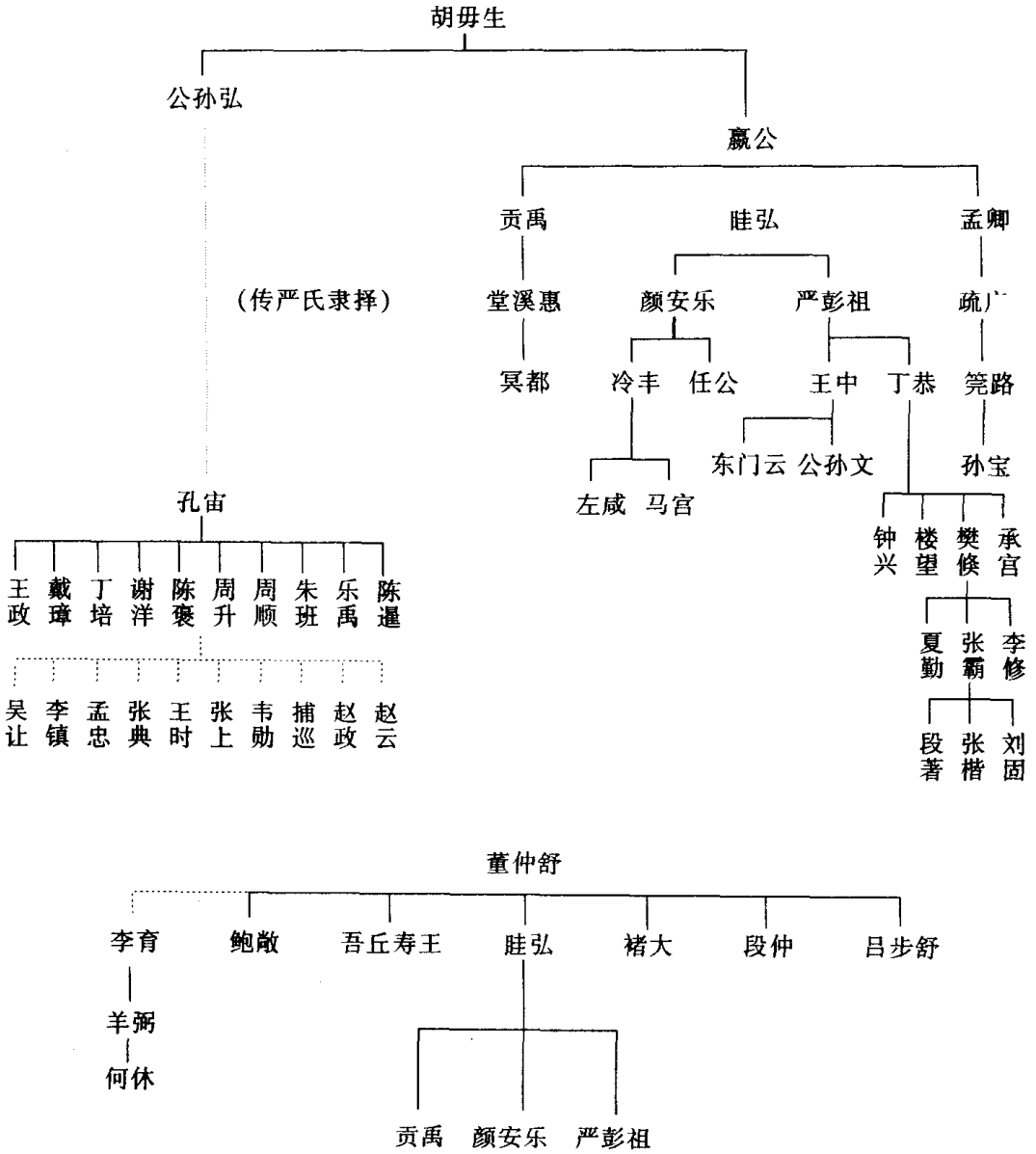
“五四”新文化运动以后，随着经学作为统治学说地位的消失，经今古学派及其争论也一起消失了。

公羊学派

公羊学派，是儒家经学中专门研究和传承《春秋公羊传》的一个学派，它属于今文经学内部最重要的一个分支学派。

《公羊传》亦称《春秋公羊传》、《公羊春秋》，是专门解释《春秋》的一部典籍，其起迄年代与《春秋》一致，即公元前722年至前481年，其释史十分简略，而着重阐释《春秋》所谓的“微言大义”，用问答的方式解经。

据旧时经学家的一般观点，公羊学派始自战国时的齐人公羊高，以后又长期在公羊家族中传承，故得名。公羊学派从战国至西汉初的传授系统，据唐代徐彦在《公羊传疏》中引戴宏序云：“子夏传与公羊高，高传与其子平，平传与其子地，地传与其子敢，敢传与其子寿。至汉景帝时，寿乃共弟子胡毋子都著于竹帛。”从这则材料来看可知两点。其一，公羊学派自孔子弟子子夏传经后开始形成的，其战国初至汉初的传承系统是：子夏→公羊高→公羊平→公羊地→公羊敢→公羊寿



→胡毋子都(生)→;其二,公羊学派对《春秋》的研究,开始仅口说流传,至汉景帝时公羊寿与弟子胡毋生(子都)的"著于竹帛"才使《公羊传》成书。对这一传统的说法,近人崔适表示怀疑,他在《春秋复始》中指出:"子夏少孔子四十四岁。孔子生于襄公二十一年,则子夏生于定公二年。下迄景帝之初三百四十余年。自子夏至公羊寿,甫及五传,则公羊世世相去六十余年;又必父享耄年,子皆夙慧,乃能及之,其可信乎?"崔适的怀疑是颇有见地的。根据《公羊传》的内容来看,其中明文有引"子沈子"、"子司马子"、"子女子"、"子北宫子"、"鲁子"、"高子"等六人遗说,可证明"公羊学"的早期传授决非限于公羊氏家族内部。一般说来,古代的经传,不是积累而成,就是经过后人的增删,"公羊学"同样不能例外。

西汉景帝时期,立治《春秋》"公羊学"的博士胡毋生、董仲舒(当时的博士还不是专经的博士)。汉武帝立五经博士,其中的《春秋》博士就是公羊学派,而传授系统就是胡毋生和董仲舒两条线索,其中胡毋生的传授系统更清晰一些,现将两派系统列表于后。

在石渠阁会议以前,《春秋》学专指"公羊学"。汉宣帝始立《穀梁》博士,"穀梁学"得与"公羊学"并立为官学。"《公羊》善于讖,《穀

梁》善于经。"(郑玄《六艺论》)西汉晚期,谶纬之学风行,《公羊》学受到高度重视,东汉光武帝置今文十四博士时,把《穀梁》士取消了。然而,东汉一代,古文学兴盛起来,学习《左氏春秋》成了热点。"公羊学"面临着日趋衰微的严峻形势,不断地遭到古文学家的批评。同时,公羊学派的学者本身也有不少弊病,如只贵文章,不重义理,至有倍经任意,反传违戾者,其势是以讲诵言至于百万,犹有不解"。这些"俗儒"研习《公羊》,"援引他经,失其句读,以无为有,甚可闵笑者。"这就为反对"公羊学"的人提供了可乘之隙。至东汉末年,"以为《公羊》可夺,《左氏》可兴"的呼声甚嚣尘上。这时,公羊学派中出现了何休这个大师。何休,是汉初胡毋生、董仲舒以后最大的《公羊》学者。他"雅有心思,精研《六经》,世儒无及者。"曾为太傅陈蕃召用,参与政事,后受到党锢事件的牵连,废官而居,他决心继承汉初以来"公羊学"的事业,花了十七年心血,撰成《春秋公羊解诂》,"略依胡毋生条例,多得其正,括使就绳墨焉"(《公羊解诂》自叙)。《公羊解诂》是两汉"公羊学"的集大成著作,它博采众家精华。何休自序云遵照胡毋生的"条例",他还钻研过"公羊学"大师董仲舒的学说(参见《东塾读书记》)。此外,还兼取《严氏春秋》和《颜氏春秋》,以及东汉今文学博士李育和博士羊弼的学说。何休在总汇前辈《公羊》学基础上,进一步"自设条例"(孔广森《公羊通义》)。所谓"条例",就是根据孔子"寓人"经典中的"微言大义",加以疏通,并提出一系列待人处事的行为准则。综观何休《公羊解诂》,"条例"大约有三类:一是承袭先师的条例,二是串解疏通经文后提出的条例,三是何休自设的条例。通过这些"条例",使《公羊传》成为一部更有系统的今文学经典,反映了何休企图重振"公羊学"的努力。《春秋公羊解诂》一直流传至今,完整地保留于《十三经注疏》中。为了反击古文经学家的攻击,何休还撰了《公羊墨守》、《左氏膏盲》、《穀梁废疾》三书,言《公羊传》义理深远,不可驳难应当"墨守",即如墨子之守城。所谓"膏盲"、"废疾",则喻《左氏传》和《穀梁传》之疾不可为也。汉代之后,公羊学派没有大的发展。唐代出现了一个徐彦,为何休的《公羊解诂》作了疏义。

公羊学派的重振要到清代中后期,十八世纪中晚期,常州学派的出现,标志着"公羊学"的重新崛起。庄存与、孔广森、刘逢禄、龚自珍、魏源、康有为等,属于清代公羊学派中有影响的人物。公羊学派在晚清具有十分重要的地位,是当时中国学术中的主流学派。鸦片战争爆发前后,龚自珍、魏源打出"公羊学"旗号,探究何休所谓《公羊传》中的"非常异义可怪之论",借经学议政事、改风俗、思人才、正学术,把"公羊学"研究与经世、救亡、图存的政治目的紧密地结合在一起。近代的公羊学派大多继承龚、魏的传统,其中的精锐者更成为新思潮的弄潮儿,康有为、梁启超等就是利用"公羊学"的"三世"、"托古改制"等学说,作为其维新变法的理论依据。

郑　学

郑学,亦称"郑氏学"、"通学"、"综合学派"等,是指东汉末由郑玄开创的经学学派。

郑玄是东汉的儒家学者、中国历史上著名的经学家。他曾师事第五元先、张恭祖、马融,先后研习了今文经学和古文经学,然后网罗众家之说,把今文经学和古文经学通融为一。郑玄在经学上的重大成就,使他成为汉代最大的"通儒",同时也是两汉时期儒家经学的集大成者。郑玄站在"通学"的立场上,遍注群经,"整"而"齐"之。根据史籍记载,郑玄曾注解过《周易》、《尚书》、《毛诗》、《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《论语》、《孝经》、《尚书大传》,以及《中候》、《乾象历》;又撰写了《天文

七政论》、《鲁礼禘祫义》、《六艺论》、《毛诗谱》、《驳许慎五经异义》、《答临孝存周礼难》等，凡百余万言。范晔评价他说："郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁诬，刊改漏失，自是学者略知所归。"(《后汉书·郑玄列传》)

郑玄的弟子数以千计，郑学也曾风靡一时。以后从魏晋至隋唐，郑学的流传始终很广。清代乾嘉学派提倡"汉学"，对郑学十分重视，颇多发挥。

王(肃)学

王肃是三国魏儒家学者，著名的经学家，其所注经学在魏晋时期被称作"王学。"

王肃是司马昭的妻父，司马氏夺取政权后，王肃官居太常，总领五经博士，他凭借政治力量把自己的一系列经注及其父亲的《易传》，都立为学官。王肃治学特点在于"采会同异"。他遍注群经，不管今文学还是古文学，兼而采之，汇异同于一体。就治学会通的特点言，王肃之学和郑玄之学有相似之处，他的学术属于"通学"中的一种变异形态。就经注的内容言，王肃是郑学的批驳者与挑战者。王肃对郑注的批评十分广泛，在某些方面纠正了郑学的疏漏。然而却处处与郑学为敌，郑采用古文说，王就采用今文说驳之；郑采用今文说的，王则采用古文说驳之；王肃为了驳倒郑玄之学，还假借孔子的名义，伪造了《孔子家语》和《孔丛子》。这样就使其反驳走向了极端。这也是王学之所以不能超越郑学的重要原因。

王学在西晋的半个世纪中，居于官学的地位。"永嘉之乱"后，其影响基本消失。从经学史上看，王学作为"通学"的一种形态，以郑学的对立而相标榜，有一定的历史地位，而且在魏国后期和西晋产生过相当的影响。不过，王学没有留下传世的精品，最后被人遗忘了。

玄　学

玄学是三国、两晋时期兴起的、以综合道家和儒家思想学说为主的哲学思潮，故通常也称之为"魏晋玄学"。玄学是魏晋时期取代两汉经学思潮的思想主流。

玄学即"玄远之学"，它以"祖述老庄"、综合儒道立论，把《周易》、《老子》、《庄子》称作"三玄"。玄学之"玄"，出自老子的思想，《老子·一章》中说："玄之又玄，众妙之门"。玄就是总天地万物的一般规律"道"，它体现了万物无穷奥妙的变化作用。玄学家们用他们改造过了的老、庄思想来注解儒家的《论语》、《周易》，对已经失去维系人心作用的两汉经学作了改造，建立起了"以无为本"的哲学本体论。儒家的"礼法"、"名教"、"天道"、"人道"等思想，虽然也是玄学所讨论的内容，但其主旨却是道家的，即强调崇尚的是"无"、"自然"和"无为"。

玄学所探讨的中心问题尽管仍可归结为天人关系问题，但在形式上，它已经摆脱了两汉经学章句笺注的繁琐破碎；在内容上，则抛弃了经学思潮的"天人感应"的粗俗的目的论之论证。

玄学家在多方面论证了道家的"自然"与儒家的"名教"二者是一致的，他们一改汉代"儒道互黜"的思想格局，主张"儒道兼综"，孔子依然是最高的"圣人"。玄学所提出的或着重关注的有无、本末、体用、言意、一多，动静、自然与名教等一系列具有思辨性质的概念范畴，都是原始儒学和两汉经学所不具备或不重视的，玄学的出现大大推动了中国哲学的发展。

玄学一开始是从古文经学内部产生的。先是出现了脱出郑玄之学而更尚简要、重义理的刘表、宋衷的"荆州之学"，稍后又崛起专与"郑学"立异的王肃"王学"，后来才转向何

晏、王弼的玄学。玄学的发展演变经历了三个主要阶段：

第一阶段：玄学正式登上历史舞台，那是在曹魏的正始年间(240—248)，史称“正始之音”。当时出现了何晏、王弼的“贵无论”。何晏作《论语集解》、《道德论》，王弼注《老子》、《周易》，他们“以为天地万物皆以无为本”(《晋书，王衍传》)；认为：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者，故恒言其不足”(《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》)，意即孔子高于老子，孔子口说“名教”，实是“体无”，老子是处于“有”而论“无”。

第二阶段：正始之后，随着司马氏集团夺取政权，各士族集团内部的斗争日趋激化，玄学思潮内部也出现了“贵无”与“崇有”、“任自然”与“重名教”等各种争论。出现了以嵇康、阮籍为代表的“名教不合自然”的“异端”倾向，他们与司马氏集团在政治上不合作，强调“名教”与“自然”对立，主张“越名教而任自然”，轻视礼法。而乐广、裴頠则提出纠偏之论，认为自然不离名教，“名教中自有乐地”，强调“崇有”，重视礼法。

第三阶段：在裴頠“崇有论”基础上，郭象以其《庄子注》完成把“贵无”和“崇有”、“自然”和“名教”统一起来的任务。郭象提出名教与自然在理论上的一致性，他舍异求同，以“独化论”来解决这对矛盾，认为圣人“虽寄坐万物之上，而未始不逍遥也”(《逍遥游注》)；“圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”(《大宗师注》)。东晋以后，玄学开始与佛教中般若学合流，逐步变为佛学的附庸。

理　学

理学是宋元明清时期儒学的主要形态，是中国封建社会后期占统治地位的哲学思潮。学术界对儒学的这个形态，历来存在多种称法，或“道学”，或“理学”，或“宋学”，或“新儒学”(Neo－Confu－Cianism)。

概而言之，“道学”之名出现最早，在北宋时期已有运用，但指称范围狭窄，尤其在两宋时期大多仅指周(敦颐)、张(载)、二程(程颢、程颐)和朱熹之学。“宋学”之名为清代考据学家所习用，以作为其所治“汉学”之对称，这一名称的包容性虽然较宽，但就实质言，它主要是从儒学经典研究的方法、即经学角度下定义的，与通常所说的儒学概念有一定区别。“新儒学”之名，原为二十世纪三四十年代时冯友兰、陈寅恪等学者一度采用过，以后主要在海外学术界被广泛沿用，只是近十几年来才在国内部分学者的论著中出现；究其含义，乃是指宋代开始出现的、有别于先秦原儒、汉唐经儒的新的儒学形态。至于“理学”之名，出现于南宋时期(佛教所谓的“理学”不论)，从明代开始在学术界通行，成为指称宋代以来形成的思想学术主流的专有名称，它包括程朱的“道问学”和陆王的“尊德性”之学，以及当时其他一些学派的学说，如张载等的“气学”、邵雍等的“象数学”等等。比较之下，“理学”之名似更符合一点现代意义上的学术划分，所以今人采用“理学”者居多，尤其是近几十年来的国内哲学史界基本都采用“理学”之名。

“理学”有狭义、广义之分，一般而言，这种区分可从学派和性质两个角度来看。

就学派而言，狭义的“理学，仅指“程朱理学”；稍广一点，则既指“程朱理学”，亦指“陆王心学”，这是明代以来的传统说法。当代学者还有更广义的解释，那就是除了程朱、陆王两大派外，还包括“气学”(以张载、罗钦顺、王夫之为代表)、“象数学”(以邵雍为代表)、“婺学”(又称“吕学”、“金华学派”，以吕祖谦为代表)、“湖湘学”(以张拭为代表)等。广义地说，北宋中后期以王安石为代表的“新学”和以苏轼为代表的“蜀学”等，也属于理学的范畴。

在性质上，狭义的“理学”专指“性理之学”，即着重探究“理”、“气”、“心”、“命”之类概念范畴的学问，有时也往往称作“心性之学”。而广义的“理学”，则是指“义理之学”，即有别于汉唐儒生治经所注重的章句训诂之学，旨在寻求儒经中蕴含的大义和道学的学问。如前所述，“理学”之名始于南宋。当时，它既可以指“义理之学”，也可以指“性理之学”，还可以两者兼指，而“义理之学”和“性理之学”两者又可以互通。关于理学的性质，南宋末的黄震在其《黄氏日钞》一书中表述得比较完备，他说：“自本朝讲明理学，脱出训诂”（《黄氏日钞》卷二《读论语》）；“宋兴八十年，安定胡先生（瑗）、泰山孙先生（复）、徂徕石先生（介），始以其学教授，而安定之徒最盛，继而伊洛之学兴矣。故本朝理学，虽至伊洛而精，实自三先生而始。”（《黄氏日钞》卷四十五《读诸儒书》）；“本朝之治，远追唐虞，以理学为之根柢也。义理之学独盛本朝，以程先生（颐）为之宗师”（《黄氏日钞》卷九十一《跋尹和靖家传》）。由此我们可以得出三点结论：其一，“理学”就是“脱出训诂”的“义理之学”；其二，“义理之学”涵盖“性理之学”，“性理之学”则为“义理之学”的精髓（“至伊洛而精”和“以程先生为之宗师”）；其三，“义理之学”的出现早于“性理之学”，（从“三先生”到“伊洛”）。这样的用法，后世并不鲜见，如清代“学宗程朱”的“桐城派”，把“义理”、“辞章”、“考据”三者作为学术的三个方面，这里的“义理”实际主要指程朱的“性理之学”，亦即以“义理”涵盖“性理”。再如港台的“新儒家”牟宗三、徐复观、张君劢、唐君毅四人联名所撰的著名的《为中国文化敬告世界人士宣言》中，论及“心性之学”（即“性理之学”）时指出：“此心性之学，是中国古时所谓义理之学之又一方面，即论人之当然的义理之本原所在者。”今天，人们在讲“理学”时，往往只讲“性理之学”而不讲“义理之学”，这样做一般说来也未尝不可，因为“性理之学”本就是“理学”的精髓。但如果以为理学仅仅只是“性理之学”，那就失之偏颇了，“性理之学”也就成为无源之水、无本之木。

理学的产生，是儒学自身发展演变的结果，但更有其深刻的政治、经济和文化的背景。理学产生的政治和经济背景，主要与中国封建社会从前期向后期转折而引起的政治、经济方面的各种变化联系在一起。而理学产生的文化背景，则与外来文化的冲击，即佛教的刺激和挑战息息相关，理学的出现，实质上就是儒家学说针对佛教挑战而作出的一个创造性的回应。

理学的基本特征可以概括为四个主要方面：

一、以不同方式为发源于先秦的儒家思想提供了宇宙论、本体论的论证。

二、以儒家的圣人为理想人格，以实现圣人的精神境界为人生的终极目的。

三、以儒家的仁义礼智信为根本道德原理，以不同方式论证儒家的道德原理具有内在的基础，以存天理、去人欲为道德实践的基本原则。

四、为了实现人的精神全面发展而提出并实践各种“为学功夫”即具体的修养方法，这些方法的条目主要来自《四书》及早期道学的讨论，而特别集中于心性的功夫。

理学家们所特别重视的儒家经典，除了《周易》中的《易传》之外，主要就是《四书》，即《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》。理学家们大多认为，《四书》就是儒学价值系统和功夫系统的主要理论根据。理学中所着重讨论的问题和范畴有：理气、心性、格物、致知、主敬、主静、涵养、知行、已发未发、天命之性、气质之性、道心人心、天理人欲、王霸义利等等，这些范畴又可衍生出其他许多问题。

作为时代思潮，理学从正式兴起到其基本衰竭，其间经历了近七个世纪之久（公元十一世纪至十七世纪）。在这漫长的历史过程里，理学思潮开转启合，高潮迭起，在其自身

内在发展逻辑的支配下，也在各种外缘力量的作用下，曾出现几次重大的嬗变，形成了几个不同的发展阶段。理学传承演变的诸阶段，一方面保持着它作为时代思潮所具有的总的思想取向，另一方面又各自具有相对不同的理论内涵和特征。学术界对理学思潮发展演变过程的分期，有的从时间上划分的，如两期六段之分，也有的从理学发展的内在逻辑上划分的，如兴起——发展——分化——终结四段之分。

概括地说，理学滥觞于中唐以后，韩愈、李翱是理学滥觞时期的主要思想代表。北宋庆历(1041～1048)前后，理学开始正式崛起，出现了胡瑗、孙复、石介、范仲淹、欧阳修等理学的先驱人物；到熙宁、元丰年间(1068～1085)，形成濂学、关学、洛学、新学、蜀学等不同的理学学派，奠定了理学的基础并使之初具规模。进入南宋，随着理学的迅速发展而形成了以朱熹为代表的主流学派，同时，理学内部以陆九渊为代表的反对派也开始出现。自南宋末起，理学的主流派逐步登上统治思想的宝座，成为官方的正统哲学，并被悬为科举功令。到明代中叶，理学内部的反对派异军突起，以王阳明为代表的“心学”很快风靡于整个思想界，其流风余韵一直延至明末。，明清之际，理学进入其批判性的反思总结阶段，标志着它作为一个时代思潮的终结。有清一代，理学虽然仍被最高统治者奉为正统学说，但已不再成为思想和学术的主流。

安定学派

安定学派，又称“苏湖学”、“湖学”，是北宋庆历(1041～1048)前后理学开始正式崛起时期出现的一个学派，对理学的形成具有重大的影响。安定学派的创始人是胡瑗(参见本书“胡瑗”条)，其远祖世居安定(今甘肃泾川以北)，学者习称其安定先生，故得名；又因为胡瑗成名主要是在苏州、湖州办教育，所以又称作“苏湖学”或“湖学”。

胡瑗曾在范仲淹创建的“苏学”(苏州府学)中担任教授。胡瑗执掌“苏学”，学规严格、教法切实，“为天下诸郡倡”。后在范仲淹推荐下，胡瑗又应滕宗谅之邀，出掌“湖学”(湖州府学)，设立“经义”、“治事”两斋，教学声名日显。庆历四年(1044)，范仲淹领导的“庆历新政”实施贡举改革和“兴学校”，有司取胡瑗的苏、湖学规为太学法。仁宗皇祐四年(1052)起，任国子监直讲，后又兼任“管勾太学”的“学政”。胡瑗是宋初著名的教育家、经学家，他所创立的“明体达用”教育宗旨，对后来的理学家影响很大。胡瑗从事教学长达二十六年，有许多弟子，形成了安定学派。这个学派最初在东南地区流传，陆游父亲陆佃生于庆历二年，到他青年时代所见还是“淮之南，学士大夫宗安定先生之学”(陆佃《陶山集》卷十五《傅府君墓志》)。以后胡瑗入主太学，其学派影响又及京畿，程颐《回礼部取问状》记：“往年胡博士瑗讲《易》，常有外来请听者，多或至千数人。”又史载：“是时礼部所得士，先生弟子十常居四五”(《宋元学案》卷一《安定学案》)，北宋中期不少学者及官员出自胡瑗门下。安定学派在当时的影响，还可从宋神宗与胡瑗弟子刘彝的问答中看出，熙宁二年(1069)，宋神宗问刘彝胡瑗与王安石孰优时，刘彝回答说：“臣师胡瑗以道德仁义教东南诸生时，王安石方在场屋中修进士业”，“臣师当宝元、明道之间……以明体达用之学授诸生，夙夜勤瘁，专切学校，始于苏、湖，终于太学，出其门者无虑数千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功”(《宋元学案》卷一《安定学案》)。

安定学派中最著名的弟子，当推后来成为“洛学”创始人之一的“小程子”程颐。皇祐年间，程颐在太学从师胡瑗，胡瑗以“颜子所好何学”为题试诸生，程颐之文深得胡瑗好评，随即延见并处以学职。黄百家在《宋元学

案》中特别强调了胡瑗与程颐的关系，谓其："知契独深，伊川之敬礼先生亦至。于濂溪（周敦颐）虽尝从学，往往字之曰'茂叔'，于先生非安定先生不称也。"程颐曾先后师事周敦颐和胡瑗，但在代表其主要思想的《程氏易传》中，不取周敦颐之"图说"而取胡瑗之"义理"，这足以说明两者在经学上的师承关系。

泰山学派

泰山学派，是北宋庆历（1041～1048）前后理学开始崛起时期出现的一个学派，对理学的形成具有重大的影响。泰山学派的创始人是孙复与石介。石介是孙复的弟子，所以泰山学派以孙复为主。孙复是晋州平阳（今山西临汾）人，曾长期客居泰山讲学，学者称其为泰山先生，其学派由此得名。

孙复是北宋前期与胡瑗齐名的教育家和经学家，他所创立的泰山学派，对北宋理学的兴起起到了很大的作用，清代全祖望曾这么说："有宋真、仁之际，儒林之草昧也。当时，濂、洛之徒方萌芽而未出，而睢阳戚氏（同文）在宋，泰山孙氏（复）在齐，安定胡氏（瑗）在吴，相与讲明正学，自拔于尘俗之中。"（《宋元学案》卷三《高平学案》王梓材引）这里所说的戚同文实际影响并不大，主要是胡瑗和孙复两个学派在濂学、洛学、关学出现之前影响为大。

孙复是北宋庆历之际经学变古的主要代表人物之一，尤其是他的《春秋》学研究，抛弃了传统的《三传》，以自己的主观理解释经，他的学风对后世影响颇大。程颐在《回礼部取问状》上记："孙殿丞复说《春秋》，初讲旬日间，来者莫知其数。堂上不容，然后谢之，立听户外者甚众。当时《春秋》之学为之一盛，至今数十年传为美事。"（《二程集》）这充分说明了当时学者对其学风的认同。孙复开风气之先，治《春秋》的学者相继效法，宋代治《春秋》出名的学者如孙觉、刘敞、黎于方、叶梦得、吕本中、胡安国、高闶、吕祖谦、程公说、张洽、吕大圭、家铉翁等等，他们的《春秋》学在内容上固然与孙复多有不同，但舍传求经、变专门学为通学这一特点是完全一致的（参见皮锡瑞《经学通论》四）。

泰山学派的传人不少，其中著名的有石介和刘牧。石介是当时排佛道、斥时文的健将（参见本书"石介"条）；刘牧是宋代《易》学中"图书"一派的早期传人。泰山学派中对后世影响最大的当推胡安国。胡安国师承孙复弟子朱长文，是孙复的再传弟子，胡安国的《春秋传》，被列为元、明两代科举取士的法定读本。理学的集大成者朱熹对孙复的评价也很高，认为孙复治《春秋》，"推言治道，凛凛然可畏，终是得圣人个意思"（《朱子语类》卷八十三）。

濂　学

濂学是由北宋儒家学者周敦颐开创的理学学派。周敦颐晚年定居庐山莲花峰下，以自己家乡营道的水名"濂溪"，来命名堂前的小溪和书堂，所以学者习称其为濂溪先生，"濂学"之名也因之而得。

周敦颐一向被学术界认为是北宋理学中"程朱理学"一派的"开山祖师"，清代的黄百家在《宋元学案》中说："孔孟而后，汉儒止有传经之学，性道微言之绝久矣。元公（周敦颐）崛起，二程（程颢、程颐）嗣之，又复横渠（张载）诸大儒辈出，圣学大昌。故安定（胡瑗）、徂徕（石介）卓乎有儒者之矩范，然仅可谓有开之必先。若论阐发心性义理之精微，端数元公之破暗也。"（《宋元学案》卷十一《濂溪学案上》）但从实际的理学历史发展过程来看，周敦颐在北宋理学崛起之时的影响很小，他之所以能获得如此地位，主要原因是"洛学"的创始人二程兄弟曾师事于他。关于濂

洛间的师承关系，学术界历来有不同的说法，争论很多，至今仍是疑案。二程少年时曾短暂问学于周敦颐，但二程的思想与周敦颐的关系并不很大。二程本人也不甚推崇其早年的老师，曾稍带贬意地说“周茂叔穷禅客”（《河南程氏遗书》卷六）。二程兄弟也不承认自己的思想与周敦颐有关，他们曾经这么说过：“吾学虽有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。”（《河南程氏外书》卷十二）而且，程颐以“义理”说《易》，迥异于周敦颐的《太极图说》。由于周敦颐没有处在当时的政治和时代思潮的中心，“濂学”在当时没有形成很大的学派，所以也就很难产生大的社会影响。只是南宋时期朱熹、张栻等的极力推崇，周敦颐才被视为“理学开山”的，加上朱熹的思想学说后来被定为官为学说，这一点也就为大家所接受。

不过，周敦颐的思想学说还是具有鲜明理学特征的，尤其是他的《易》学思想和“诚”的思想，对以后的理学发展有很大的影响。具体地说，周敦颐将宇宙本原道德化，并从中寻求封建伦理道德的永恒性依据，他的《太极图说》、《通书》、《爱莲说》等援道、佛入儒等，他所提出的太极、动静、性命、鬼神、死生、诚、几、中和等许多命题，以后也反复为理学家所讨论。

洛　学

洛学，一般说来是专指以北宋儒家学者程颢、程颐开创的理学学派，旧时也有学者把邵雍之学归在洛学之中。二程的“洛学”也称作“伊洛之学”。

程颢和程颐之学称为“洛学”，这是就地域而论的，因为二程兄弟是河南洛阳人，又长期在洛阳从事讲学活动。如果从“洛学”的内涵而言，它属于宋明理学中“理本论”的一个哲学学派，也称作“理学”（狭义的），后来与朱熹之学结合则称作“程朱理学”。二程兄弟自认为其学说，是把孟子以后中断一千四百年之久的儒学“道统”承接了起来。二程之学以“理”（“天理”）为最高哲学范畴，所谓的“理”，既是指自然的普遍法则，也是指人类社会的当然原则，适用于自然、社会和一切具体事物。这就把儒家传统的“天人合一”思想，用“天人一理”的形式表达了出来，中国上古哲学中“天”所具有的本体地位，现在开始用“理”来代替了，这是二程“洛学”对中国古代哲学的一大贡献。二程“洛学”的思想核心，就是高扬孔孟儒学的精神，强调道德原则对个人和社会的意义，注重内心生活和精神修养。（参见本书“程颢”、“程颐”条）。在经学方面，二程除与时儒一样重视《周易》和《春秋》之外，还特别重视后来被称为“四书”的《大学》、《中庸》、《论语》和《孟子》，他们曾说过：“《大学》，孔氏之遗书，而初学入德之门也”（《大学章句》）；“不偏之谓中，不易之谓庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。此篇乃孔门传授心法”（《中庸章句》）；“学者当以《论语》、《孟子》为本。《论语》、《孟子》既治，则六经可不治而明矣。”（《河南程氏遗书》卷二十五）在治经方法上，二程反对沉溺于经文的训诂章句之学，强调“独见”、“自得”，重视“经”与“道”的关系，主张“知道”、“求道”。正因为如此，其学术思想在当时又得名曰“道学”。

二程一生以从事教育为主，因此培养了大量弟子。程门的弟子遍及当时的中原、河东、蜀中、关中、吴越、湖湘、闽赣各地，洛学也成为北宋后期唯一能与受到官方支持的王安石“新学”相颉颃的最大的学派。在二程众多的弟子中，以谢良佐、吕大临、扬时、游酢为最有名，被人们称为“程门四大弟子”。一般以为，其中以谢良佐为最有创造性，“洛学之魁，皆推上蔡（谢良佐）”（《宋元学案》卷二十四《上蔡学案》）；而以杨时为“传道”之功最巨。杨时一直活到宋室南渡以后，晚年的杨时，地

位日隆,“传道东南”,南宋理学诸派几乎都与他的传授有或多或少的关系,被称之为“洛学”中的“道南学派”(参见本书“谢良佐”、“杨时”条)。

程颢和程颐的思想,人们一般统称为二程“洛学”,但实际上两人的思想还是有一定的区别。相对而言,程颢比程颐更注重个人内心的体验。因此有一些学者认为,程颢的思想是后来陆九渊“心学”的源头,程颐的思想则是后来朱熹“理学”的源头。

洛学以后与朱熹的“闽学”结合起来,成为中国封建社会后期官方哲学中的正统学派,其思想学说成为官方统治思想。

关　学

关学,是萌芽于北宋庆历之际的儒家学者申颜、侯可,至张载而正式创立的一个理学学派。因其实际创始人张载世称“横渠先生”,因此又有“横渠之学”的说法。

所谓“关学”即关中(函谷关以西、散关以东,古代称关中)之学,是从地域角度而言的,因为无论申颜、侯可,还是张载,都是关中人,“关学”中弟子也多为关中人,故称之为“关学”。如果就关学的内涵性质而言,它属于宋明理学中“气本论”的一个哲学学派。

张载“关学”,以《易》为宗,以《中庸》为体,以《礼》为用,以孔、孟为法。他提出了以“气”为本的宇宙论和本体论哲学思想。认为宇宙的构成主要分为三个层次:太虚——气——万物,三者是同一实体的不同状态,它们之间的关系是相辅相成的。这是一种“气”一元论的唯物论之本体论,是中国古代朴素唯物论哲学发展的一个里程碑。张载还从其“气”本论的哲学出发,提出了“民胞吾与”的伦理思想,确立了他对佛道思想的批判立场。与一般理学的学派不同,关学特别强调“通经致用”,以“躬行礼教”倡道于关中,并且十分重视《礼》学,注重研究法律、兵法、天文、医学等各方面的问题(参见本书“张载”条)。

张载之时,“关学之盛,不下洛学”,《宋元学案》中记有不少弟子,其中著名的有吕大忠、吕大钧、吕大临、范育、苏昞、游师雄、种师道、李复等。但张载死后,关学分化而衰微,其中“三吕”等转投“洛学”,在守关学师法之同时,也加强了关学的“洛学”色彩;李复则代表了关学的正传,可是其影响已非昔日可比。张载“关学”对后世有一定的影响,这主要体现在对明清时代的王廷相、王夫之、李颙、戴震等思想家的思想学说之影响,他们继承并发展了关学的传统。

荆公新学

北宋神宗时期王安石创立的学派,学术界一般称之为荆公新学,又简称为新学。

王安石的“新学”,一般指其《三经新义》(即《诗义》、《书义》、《周礼义》),及其为释经而作的《字说》,反对新学者对这四部书也尤加攻击。《三经新义》的撰修,体现了王安石“以经术造士”的思想。

王安石认为,经术造士是盛王之事:训释经义,教育士子,符合盛王的做法;衰世伪说诬民,私学乱治;孔孟经学精义自“秦火”后散失,章句传注陷溺人心,淹灭了经义的“妙道”,遂使异端横行;因此他们要重新训释经籍,使义理明白,解除以往对经学的曲解,从而能够以经学来化民成俗。在《三经新义》中,以《周礼义》为最重要,它是变法的理论依据,因此由王安石亲自训释;《诗义》、《书义》则由其子王雱和吕惠卿等共同参与训释的。《三经新义》成后,由官方在全国正式颁行,“一时学者,无敢不传习,主司纯用以取士,士莫得自各一说,先儒传注,一切废不用”(《宋史·王安石传》)。由此标志着汉唐经学的真正结束和宋学的全面展开。

新学虽以《三经新义》和《字说》为主，但并不限于这些内容，王安石的《洪范传》、《老子注》、《易义》、《杂说》等，也无不是新学要著。此外，“新学”中人对《孟子》也都十分重视，如王安石、王雱、王令、龚原、许允成、沈括、王子韶等均有《孟子》方面的著作，他们都是当时“孟子升格运动”中的有力人物。

新学的性质，属于北宋时期开始兴起的儒家心性之学，即所谓的“道德性命之学”或“性理之学”，是当时理学思潮中的一个重要学派。翻检一下《王文公文集》，马上就可以发现：他对传统章句训诂之学的否定，他对佛道思想的汲取，他对孟子其人其书的推崇，他对道德义理的提倡，他对理想人格的追求，他对性命、情欲、义利等问题的探究，丝毫也不逊色于同时代的任何一位思想家。如上种种说明，处于时代思潮的激流漩涡之中，王安石没有也不可能游离或跨越这个必由的历史取向。他只是在用他的方式、他的理解，来研究阐发理学思潮所关注的时代课题。正因为如此，其学生蔡卞会这样评价乃师：“自先王泽竭，国异家殊。由汉迄唐，源流浸深。宋兴，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奋乎百世之下，追尧舜三代，通乎昼夜阴阳所不能测而入于神。初著《杂说》数万言，世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士，始原道德之意，窥性命之端。”（《郡斋读书记·后志二》引）反对王安石的人，也不否认其学为“性理之学”。如当时的陈瓘为攻击王安石的《日录》是诬伪之书而作的《尊尧集》，其序中云：“臣闻‘先王所谓道德者，性命之理而已矣’，此安石之精义也。有《三经》焉，有《字说》焉，有《日录》焉，皆性命之理也。蔡卞、蹇序辰、邓洵武等，用心纯一，主行其教，所谓‘大有为’者，亦性命之理而已矣；其所谓‘继述’者，亦性命之理而已亦；其所谓‘一道德’者，亦以性命之理而一之也；其所谓‘同风俗’者，亦以性命之理而同之也。不习性命之理谓之流俗，黜流俗则窜其人，怒曲学则火其书，故自卞等用事以来，其所谓国是者皆出性命之理；不可得而动摇也。”（《邵氏闻见后录》卷二十三引）在这里，陈把王安石及其后学蔡卞等的思想学说，统统说成是“性命之理”。又如金朝的赵秉文也说：“自王（安石）氏之学兴，士大夫非道德性命不谈，而不知笃厚力行之实，其蔽至以世教为‘俗学’。而‘道学’之蔽，亦有以中为正位，仁为种姓，流为佛老而不自知，其蔽反有甚于传注之学。此又不可不知也。”（《滏水文集》卷一《性道教说》）这里不仅揭示了安石之学汲取佛老思想的实质，而且直接把它与“道学”联系在一起，以与传统的训诂传注之学“俗学”相对举。无论是蔡氏褒王，还是陈氏、赵氏贬王，可以看到其中的共同一点，那就是都认为王安石的“新学”是以发明“道德性命”为旨归的。侯外庐在其《中国思想通史》中把二程的“洛学”名之为“道统心传式的理学”，而把王安石的“新学”名之为“新义式的理学”。

新学学派以王安石为首，其主要成员有：王雱、吕惠卿、蔡卞、常秩、陆佃、蹇序辰、邓洵武、王令、龚原、许允成、沈括、王子韶、章惇、蔡京等。

新学初步形成于宋仁宗后期，当时已有一部分青年学子从王安石游。王安石执政后，设局修经义，不少学者参与其事，成为其学派中人，新学遂为官方之学。从此开始直至北宋灭亡前的近六十年里，除元祐初年略为受挫外，新学基本上统治了当时的思想界，《三经新义》和《字说》，乃至“新学”中人的经学著作如《易解》、《论语解》、《孟子解》等，通行于科举考场，为学子所宗（参见晁公武《郡斋读书志》卷一上、下）。因此，“新学”可谓北宋后期最有势力的学派。不过，自王安石去世以后，新学因意识形态化而变质，不仅没有出现有影响的学者，更有甚者，其学成为蔡京、秦桧之流利用来作为排斥异己的工具。南宋后，随着对王安石变法的否定，程朱理学成为思想学术主流，新学也就被视为“异端邪

说”，不断遭到贬低和否定。

龟山学派

龟山学派，是由二程著名弟子杨时创立的一个理学学派，因杨时号“龟山”，所以得名。又由于他从学程颢后南归时，程颢目送之曰：“吾道南矣！”故其所传学人又称之为“道南学派”。

杨时曾先后师事过二程兄弟（参见本书“杨时”条），对传播二程的“洛学”有很大的贡献。北宋灭亡、南宋建立后，以杨时为代表的理学家，一方面把亡国的灾祸归咎于王安石的变法及其“新学”，另一方面则努力传播洛学的思想。二程洛学的学说主要是通过讲学方式传授的，弟子们曾记录了大量的语录，这些语录大多未经整理，连洛学的代表作品程颐的《易传》也未定稿。杨时曾花了大量精力整理二程的语录成《二程粹言》，校定了《伊川易传》，使二程的思想得以比较全面完整地留存于世并流传开来。除整理二程的著作之外，杨时自己也著书立说，发挥师说，承前启后，继往开来。杨时还继承了二程教书育人的传统，聚徒讲学，他曾在湖南的浏阳、浙江的余杭和肖山、湖北的荆州等地任官时讲学，影响最大的是在毗陵（今江苏无锡）的东林前后讲学达十八年之久，后来明代的东林书院就是建在杨时讲学的旧址上，杨时的思想学说甚至还传播至江西、福建等地。因为杨时是福建人，所以人们又把杨时看作是后来朱熹“闽学”的开山鼻祖。

杨时的年寿很高，活到八十三岁。宋室南渡以后，他的政治地位与学术地位都相当高，因此其学术思想在当时产生很大影响，史称“东南学者惟杨时为程氏正宗”（《宋史·道学传》）。杨时是“南渡洛学大宗，晦翁（朱熹）、南轩（张栻）、东莱（吕祖谦）皆其所自出”（《宋元学案》卷二十五《龟山学案》）。南宋“东南三贤”的朱熹、吕祖谦、张栻，与龟山学派都有师承关系，其中尤以从罗从彦、李侗到朱熹一系为最有影响，杨时的“龟山学派”也就成为从二程到朱熹的“理学”之最重要的中间环节。

闽　学

闽学，又称“朱学”、“朱子学”、“考亭学派”等，是由南宋朱熹创建的理学学派。

从南宋开始，理学进入其成熟阶段，出现了主流学派。其中由北宋二程兄弟开创，由两宋之际杨时积极传播，由南宋朱熹进一步发展、完善的“理学”一派，取得了完备的形态。

朱熹祖籍徽州婺源（今属江西），出生于南剑州尤溪（今福建尤溪县），成长于建州建瓯（今属福建），成家于崇安五夫里（今属福建），立业于建阳考亭（今属福建），故人们又常称其学为“闽学”或“考亭学派”。朱熹幼承家学，其父朱松是杨时弟子罗从彦的门人。少时又师从属洛学一派胡宪、刘勉之、刘子翚。从二十四岁起，他受学于罗从彦门人延平李侗，真正开始走上理学的发展道路。经过长期的刻苦研究，终于成为中国封建社会后期影响最大的哲学家、经学家。其学问渊博，于学无所不窥，是理学的集大成者。他的学说，构建起了一个规模庞杂而又不失缜密精致的思想体系。朱熹一生著述极丰，是中国历史上著作最丰的儒家学者之一，全祖望在《宋元学案》中称朱熹“致广大，尽精微，综罗百代矣”，这并非溢美之虚语。朱熹一生主要的时间（约四十年）是在福建讲学。晚年由于卷入当时朝廷的政治斗争，其学被定为“伪学”，直到去世之时“罪名”尚未解除。但朱熹死后不久，“党禁”解弛，朱熹的地位就开始日渐上升。从南宋末起，朱熹的思想学说逐渐

被封建政府所重视并接受，成为官方正统学派，一直持续到清末。朱熹其人也最终成为配享孔庙的“十哲之一”，其实际影响在历史上的儒家思想家中仅次于孔子和孟子。

朱熹一生重视讲学，他到处建精舍、创书院、广收门徒，培养了大量弟子。仅在其《文集》中与朱熹有书信往来的门人就多达二百多人；在《朱子语类》中，所列出的记语录者也有九十多家。朱熹去世之时，虽然官方禁止举行葬礼，但为其送葬者还是逾千人，其中绝大多数是朱熹的弟子。所以可以说，以朱熹为核心形成了一个人数众多、很有力量及影响的学派。朱熹生前著书，也往往组织弟子一起参与写作或编定，如《宋史·道学传·蔡元定传》载：“熹疏释《四书》，及为《易》、《诗传》、《通鉴纲目》，皆与元定往复参订。《启蒙》一书，则属元定起稿。”又载“熹晚欲著《书传》，未及为，遂以属（蔡）沈。”又其《仪礼经传通解》，也是与弟子黄幹等人共同撰写的，一直到临死前尚未完稿，还嘱黄幹等继续完成书稿。不过，朱熹门人虽多，真正能传其学者并不多，蔡元定、蔡沈、黄幹、陈淳等少数几个学生，是属于学术上造诣颇精者，也难望其老师之项背。朱熹弟子及再传或私淑弟子中，颇有一些在政治上得势者，这对闽学的传播及取得官方之认同是很有力的，其中特别值得一提的是宋理宗时期的显宦真德秀与魏了翁，他们对确立“程朱理学”的统治地位有很大的功劳。元朝以降，程朱理学意识形态化而成为官方之学，尽管一些不仕学者私奉其学，但其学派意义已基本消失。

象山学派

象山学派，又称“陆学”、“心学”等，是由南宋陆九渊创建的一个理学学派。

南宋中期，当朱熹的“闽学”蔚为大观之时，其他学派也在迅速形成之中，主要的就是由陆九渊开创的理学中“心学”一派。“程朱理学”虽然把封建伦理原则提升到宇宙本体和普遍规律的高度，使孔孟的古典儒学获得了强有力的本体论基础，但在道德实践上，其学说更多地是把封建伦理原则作为一种外在的权威、外在的强制，忽视了人作为道德实践主体的主观能动性，于是就有陆九渊“心学”的崛起并与之抗衡。由于陆九渊曾长期讲学于贵溪县山（今江西贵溪县），世称其为象山先生，其学派人们一般称之为“象山学派”。

陆九渊之学远承孟子“尽心”说，近取程颢“心是理”命题，初步建立起了宋明理学中的“心本论”的哲学体系。陆九渊十分强调人的“心”之统帅作用，他认为儒家经典不过是对“良心”运用的各种例证所作的叙述，按他的观点，为学目的只是实现道德的境界，而经典的学习并不能直接有助于达到这一目的。因此他提出了“学苟知本，六经皆我注脚”；“六经注我，我注六经”等命题。陆九渊并不完全反对读书，在他的语录中曾说：“某何尝不读书，只是比他人读得到别些子。”他还批评了不读书的现象，认为“束书不观，游谈无根”。只是他要强调“发明本心”，而经典研究不能必然增进人的道德，所以就认为其没有独立的价值和意义。他曾与朱熹在学术上展开多次争论，其中最为出名的，就是在南宋孝宗淳熙二年（1175）的“鹅湖之会”上，陆、朱关于治学方法和修养方法的辩论。

陆九渊从不著书，他基本上是通过讲学的方式对他学生发生作用。由于陆九渊善于演讲，吸引了不少学生，在当时形成了一个颇有影响的学派，“弟子属籍者，至数千人”（《宋元学案》卷七十七《槐堂诸儒学案》）。陆九渊的及门弟子大体上集中于两地，一是江西，一是浙东。两地的弟子对象山学学派的建树有所不同。江西的弟子著力于构筑学派门户，其中以傅梦泉、邓约礼、傅子云等为代表，史称“槐堂诸儒”；浙东的弟子折服于陆九渊的

"本心"理论，着力于陆九渊思想学说的阐发，其中得力的人物是被称为"甬上四先生"的杨简、袁燮、舒璘、沈焕。由于朱熹与陆九渊的多次争辩，以后"朱学"与"陆学"两派的弟子长期形同水火，门户之见极深。

南宋中期以后，从总的方面来看，"陆学"的势力和影响是远不能与"朱学"相提并论的。一直到明中叶开始，在王守仁的大力倡导之下，"心学"才重新获得了很大发展，并在晚明的思想界和学术界有压倒"朱学"之势。王守仁的"心学"尽管在源头及内涵上与"陆学"不尽相同，但由于它们之间有一定的关联，人们一般合称为"陆王心学"。

婺　学

婺学，又称"吕学"、"金华学派"，是指南宋中期由吕祖谦开创的一个儒家学派，它是南宋"浙东学派"重要的一支。"婺学"之得名，是因为唐宋时期金华名"婺州"之故。

吕祖谦的家学渊源十分深长，其为学能做到不私一说而兼取其长。他与朱熹、张栻过从甚密，时人以"东南三贤"目之。他又与浙东诸子及江西三陆子（陆九龄、陆九韶、陆九渊）私交也很深，朱熹和陆九渊的"鹅湖之会"，发起者就是吕祖谦。

由吕祖谦创建的"婺学"，在当时有相当影响，与朱熹的"理学"、"陆九渊"的"心学"齐名并鼎足相抗，全祖望在《宋元学案》中曾说："宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也。三家同时，皆不甚合。"（《宋元学案》卷五十一《东莱学案》）

吕祖谦一生长期从事教育活动，从其学者甚众，朱熹、张栻这些大儒兼教育家都乐意把子女送到吕祖谦门下就学。在其弟弟吕祖俭的协助下，吕祖谦创建了与岳麓书院齐名的丽泽书院，"四方之士急趋之"，培养了大批学者，一直影响到明代的学风，"明招学者，自成公（吕祖谦）下世，忠公（吕祖俭）继之，由是递传不替，其与岳麓之泽，并称克世。……明招诸生，历元至明未绝，四百年文献之所寄也……为有明开一代学绪之盛。"（《宋元学案》卷七十三《丽泽诸儒学案》）而在吕祖谦"婺学"的后学中，最为出名的是宋末王应麟。

永嘉学派

永嘉学派，又称"事功学派"、"功利学派"等，是南宋时期在浙东永嘉（今温州）地区形成的一个儒家学派，是南宋浙东学派中的一个重要分支学派。

永嘉之学，渊源于北宋庆历之际的王开祖、丁昌期等，以后周行己、许景衡等又把"洛学"、"关学"传到温州，在南宋形成学派。南宋之时，永嘉地区的学者辈出，"温州多士为东南最"（真德秀语），郑伯熊、薛季宣、陈傅良、徐谊等是前期永嘉学派的出名学者，到叶适则集永嘉学派之大成。史称"乾淳诸老既殁，学术之会，总为朱、陆二派；而水心（叶适）斟酌其间，遂称鼎足。"（《宋元学案》卷五十四《水心学案》）叶适成为吕祖谦去世后与朱熹的"理学"、陆九渊的"心学"鼎足相抗的浙东学派之代表人物。

永嘉学派的形成，与南宋时期永嘉地区商品经济的发展有密切的关联。当时，永嘉地区出现了富工、富商及经营工商业的地主，永嘉学派就是代表这些新兴阶层利益的思想家。他们纷纷著书立说，要求抵御外侮，维持社会安定，主张减轻捐税，恢复工农生产，强调买卖自由，尊重富人，提倡实事和功利。

永嘉学派的最大特点，就是与当时朱熹的"理学"、陆九渊的"心学"大讲身心性命之学立异，他们强调功利，注重事功，正如明清之际的黄宗羲所指出的："永嘉之学，教人就

事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭眉合眼，矇瞳精神，自附道学者，于古今事物之变不知为何等也。”（《宋元学案》）卷五十二《艮斋学案》黄宗羲按语）具体地讲，这种事功之学主要体现在三个方面：

一、政治上，强调以民为本，改革弊政，对外主张明“夷夏之辨”，抗击金兵入侵。

二、经济上，反对中国传统“重本轻末”、重农抑商的思想，认为应该“通商惠工”、“扶持商贾”，发展商品经济，并认为雇佣关系和私有制是合理的，富人应该成为社会的中坚力量。

三、学术思想上，一是重视事功之学，认为讲“义”不可以离开“利”，对传统儒家中所谓“正其谊（义）不谋其利，明其道不计其功”（董仲舒语）的说法表示异议，说：“仁人正谊不谋利，明道不计功，此语初看极好，细看全疏阔。……既无功利，则道义者无用之虚语尔。”（《习学纪言序目》卷二十三《前汉书》）因此，他们提出了“以利和义，不以义抑利”的观点，试图把两者统一起来。二是重视历史和制度的研究，希望通过考求历代国家成败兴亡的道理、典章制度沿革兴废，以找寻出振兴南宋、转弱为强的途径。以上这些思想又具体反映在其哲学研究上，认为“道不离器”，反对“专以心性为宗主”。

总之，永嘉学派继承并发展了传统儒学中“外王”和“经世”的一面，使儒家的学说不至于完全陷入纯讲求个人的心性修养，从而使它成为南宋儒学的一个重要侧面。

湖湘学派

湖湘学派，是一个渊源流长的地域性儒家学派。南宋绍兴年间，因著名学者胡安国、胡宏、张栻等人的主要学术研究和传播学术思想的活动都在湖南，故得名。

湖湘学派形成于南宋建炎以后。当时著名学者胡安国与儿子胡寅、胡宏等，因不满南宋朝廷的黑暗政治和投降政策，由福建迁往湖南衡山附近定居，潜心研究理学并授徒讲学，创建碧泉书院、文定书堂，积极从事传播理学的工作，开创了湖湘学派。胡安国在南岳紫云峰下完成了他的名著《春秋传》，这是宋代理学家以义理之学研究《春秋》的代表作品。它与朱熹的《四书集注》并重，成为科举取士官方规定的必读教科书。其子胡宏也在衡山完成了他的代表作《知言》，被誉为“道学之枢要，制治之蓍龟”。知名度不在张载的《正蒙》之下。胡安国的《春秋传》专讲“华夷之辨”，而胡宏的《知言》则阐明“性”为宇宙本体的思想。南宋乾道、淳熙年间，是湖湘学派最为鼎盛的时期。这一时期湖湘学派的代表人物是张栻。张栻与当时朱熹、吕祖谦齐名，并称“东南三贤”。张栻曾师从胡宏于文定书堂，因学识超群，被胡宏赞为“圣门有人，吾道幸矣”。他学成后归长沙，先后主讲岳麓、城南两书院。在胡宏病逝后，成为湖湘学派的领袖人物。他不仅继承了胡宏之学，而且还吸收周敦颐、二程、张载等前辈学者的学术思想，并与同时的朱熹、吕祖谦、陈傅良、陆子寿等学者进行学术交流，扩大了湖湘学派在全国的影响。一时间，大批游学的士子前来湖南研习理学问难论辩，有的还“以不得卒业于湖湘为恨”，当时的长沙成为全国闻名的理学基地。

湖湘学派的政治思想和学术思想各具特色，曾对后世产生过十分深远的影响。在政治思想方面：湖湘学者具有强烈的爱国主义思想。湖湘学者坚决主张抗金，收复中原。如当时担任中书舍人的胡安国就建议朝廷“当必志于收复中原，祗奉陵寝；必志于扫平仇敌，迎复两宫”，胡宏宁可隐居衡山过清贫的生活，也不愿与主张妥协投降的秦桧往来，拒不接受秦桧的召用。张栻更以力主抗金闻名于世，并把抗金复仇作为治国大纲。他说：

"自古为国，必有大纲，复仇之义，今日之纲也"(《南轩集·戊午谠议》)。朱熹称他为"慷然以奋发仇虏，收复神州为己任"。在张栻的影响下，湖湘弟子们不仅主张抗金，不少人投笔从戎，亲赴抗金战场，成为优秀的抗金将领。有鉴于民族矛盾的异常尖锐，湖湘学者提出"民为邦本，本固邦宁"的重民主张。胡宏说："养民惟恐不足，此世之所以治安也，取民惟恐不足，此世之所败亡也"。(《知言》卷三)他主张"治道以恤民为本"(《五峰集·与刘信叔书》)张栻认为"欲复中原之地，先有以得中原之心，欲得中原之心，先有以得吾民之心。"张栻及其弟子还把这种重民思想体现在他们的政事活动中，他们注意问民疾苦，访求利病，改革地方弊政，减轻人民负担。为了要从根本上解决社会弊端，他们主张变法改革，从政治、经济、军事和社会风俗等方面提出了锄奸恶、清仕途、用贤才、明赏罚、均田地、整师旅、罢监师、易风俗等一系列革新主张。

在学术思想方面：以性为本体的理学思想和重践履的经世务实学风是湖湘学派的主要特征。论"性"说"道"，是湖湘学者讨论的中心议题。胡宏在《知言》中将性分为"天地由此而立"的本体之性和具体的人性物性。他认为"大哉性乎，万理具焉，天地由此而立矣。"(《知言》卷四)"非性无物，非气无形，性其气之本乎！"(《知言》卷三)他还认为具体之性和本体之性虽有区别，但二者仍然有着不可分割的联系，所以他得出"观万物之流形，其性则异；察万物之本性，其源则一"(《知言》卷二)的结论。他在论证心和性的关系时，指出"未发只可言信，已发乃可言以"(《五峰集·与僧吉甫书》)，这表明作为本体的性是通过人的"已发"之心才能得到真正的体现。张栻继承了胡宏"性为未发，心为已发"的思想，他说："心也者，贯万事、统万理而为万物之主宰者也。"(《南轩集》)心"能统万理"并主宰万物，这就是湖湘学派以性为本体的理学思想的特色。湖湘学派还提倡重践履、重经世的务实学风。胡安国向以"强学习行，以圣人为标的，志于康济时艰"(《宋史》本传)著称。胡宏也是以力行训导学生。张栻更以"今人不践履，直是未尝真知"而强调躬行践履的重要性。湖湘学者重视务实学风。胡宏反对学者多寻空言，不究详实而变谈性命，张栻为学注重经世，教育学生在日用酬酢处用功，他的弟子也由此走向经世致用的道路。

南宋淳熙七年(1180)，张栻去世后，湖湘学派出现了分化，大部分学者投其他名师，如张栻弟子胡大时改从陈傅良、朱熹问学，后来又师事陆九渊；蒋元夫也求学于陆九渊。因此，湖湘学派作为独立的地域性学派已不复存在。后来虽有明代学使陈凤梧作《湖南道学渊源录》，表彰湖南学者，但也只是流风余韵，其影响在元、明两代并不显著。

直到清代，康熙《岳麓书院志》专辟"湖南道统"一节，为胡安国、胡宏、张栻及其他湖南学者列传。乾隆时，乾隆皇帝又为长沙岳麓书院亲书"道南正脉"匾额，以表彰湖南学者传播理学之功。特别是在晚清，湖湘学者更为人才济济，名家辈出。如唐鉴、曾国藩、胡林翼、左宗棠、郭嵩焘、罗泽南等人都认为"苟通义理之学，而经济该乎其中"，是晚清著名理学经世派的代表。又如魏源、陶澍、贺长龄、贺熙龄等人虽然潜心于学术、通贯经史，但他们"以经术为治术"，主张经世致用。他们的这些思想特性，都继承了湖湘学派的思想传统和作风 。

甘泉学派

甘泉学派，是明代中期以儒家学者湛若水为代表的一个思想流派，因湛若水号甘泉，故得名。

甘泉学派与以王守仁为代表的阳明学派同时讲学，都属于宋明理学中"心学"的一派。但湛甘泉与王阳明在为学宗旨上有明显不

同，王阳明以“致良知”标宗，湛甘泉则主张“随处体认天理”湛甘泉是白沙陈献章的弟子，为陈献章所赏识，但他认为陈献章强调“静坐”的修养方法有似于禅宗，对其师的学说也有一定的修正。对王阳明的学说，湛甘泉更有不少批评。

甘泉学派的一个重要特点，就是力图将本学派与孔孟、宋代理学诸派联系在一起。如湛甘泉认为：“白沙（陈献章）先生之学，追濂、洛、关、闽之轨，以入孔、孟、禹、汤、文、武、舜、尧之大道”（《庐陵黄氏总谱序》），“孔门所谓‘中庸’，即吾之所谓‘天理’”（《甘泉洞讲章》）。把自己的“心学”学说从陈献章一直上追至孔子、孟子。湛甘泉弟子洪垣认为：“尧、舜开心学之源，曰‘人心’‘道心’。夫子曰：‘其心三月不违仁。’谓仁与良知、天理，非心不可。然心者，实天理良知之管摄也。”（《答徐存斋阁老》）他把“天理”和“良知”收归于“心”，并且同视为孔子的“仁学”。湛甘泉二传弟子许孚远则说：“孔子之学，自虞廷‘精一执中’而来，其大旨在为仁”，为仁在“克己”，“非礼勿视、听、言、动，此孔门学脉也”（《原学》），这里的“克己为仁”，也就是湛甘泉弟子、其师唐枢所谓的“讨真心”。以后冯从吾又从义理之性、气质之性、理等方面进行儒佛之辨，也有这一层含义。

甘泉学派的规格一度颇为壮观，从学弟子甚众，“相从士三千九百余”（罗洪先《湛甘泉墓表》）。该派的主要代表人物，从一传弟子吕怀、何迁、洪垣、唐枢等开始分化，二传有名者为许孚远，三传有冯从吾，以后逐渐与阳明学派合流。另外，明末著名心学家刘宗周，经唐枢至许孚远，亦可谓是湛甘泉的三传弟子，其思想也颇受湛甘泉影响。

阳明学派

阳明学派，是指明代中后期思想学术领域中以王阳明哲学思想为宗旨的一个著名流派。

明代中期，王阳明在从政期间，始终从事讲学，传播他的“致良知”之学，他的“心学”思想，在当时思想学术领域风靡一时。他的弟子也陆续出版了他的语录、文集。王阳明去世后，他的一些主要弟子在全国各地纷纷创建书院、举办各种讲习会，积极宣传他的思想学说，形成了阳明学派。

清代学者黄宗羲在《明儒学案》一书中，曾以师承的地域为界限，将阳明学派粗略地分为：浙中王学、江右王学、南中王学、楚中王学、北方王学、粤闽王学、泰州王学等七派。由于王阳明的学说中包含着不可克服的矛盾，其生前又没有进一步加以阐明，所以他的弟子们各执一端，产生了不同的理解。因此，若从学术思想的不同特征来考察，上述七派不出“现成”和“工夫”两大系。但在这两大系中仍可分为：以王畿为代表的主张本体虚无说的“良知现成”派，以王艮的泰州学派为代表的主张“百姓日用即是道”的“良知日用派”，以聂豹、罗洪先为代表的主张“虚静为修养工夫”的“良知归寂”派，以邹守益为代表的主张“以敬事为纲领”而“戒惧慎独”的“良知主敬”派，以钱德洪、欧阳德为代表的主张“事上磨练”的“良知修正”派五个流派。其中以王畿、钱德洪、邹守益、王艮为代表的浙中王学、江右王学和与王学有着密切联系的泰州学派最为著名。

浙中王学是指与王阳明同郡（宁波和绍兴）的王学传人。代表人物是王阳明的两个著名大弟子王畿和钱德洪。王、钱二人都曾放弃过科举考试，专心就学王阳明，并成为王阳明学说的主要诠释者，被当时称为“教授师”。王阳明在世时，他们对师说已有分歧。在王阳明去世后，他们之间的互相批评、责难更加激烈。因此，浙中王学又分化成“良知现成”和“事上磨练”两派。“良知现成”派由王畿开其端，后来的周汝澄、管志道、陶望龄等

人都是这派的主要人物。他们论学宗旨是心、意、知、物的“无善无恶”。批评钱德洪以王阳明“四名教言”(又称四句教:无善无恶是心之体,有善有恶是意之动,知善知恶是良知,为善去恶是格物)为定本的说法,提出自己的“四无之说”,认为“心意知物。只是一事,若悟得心是无善无恶之心,则意知物俱是无善无恶。”(《王龙溪全集》卷一)他说:“良知当下现成,不加工夫修证而后得。致良知原为未悟者设,信得良知过时,独往独来,如珠之走盘,不待拘管,而自不过其则也。以笃信谨守,一切矜名饰行之事皆是犯手做作。”(《明儒学案》卷十二《浙中王门学案二·郎中王龙溪先生畿》)为了证明王畿的“四无说”,万历年间被称为“今龙溪”的周汝澄,在南京作《九解》,引经据典,反驳许孚远的《九谤》,证明“四无说”的合理性。他们还汲取了佛学思想,认为“儒即禅,禅即儒”,所以当时就有“三教合之说,自龙溪大决藩篱”的批评。

与王畿的“良知现成”派相反,钱德洪主张“四有”,力辟王畿论学的空疏,恢宏师说,论学宗旨倾向于王阳明晚年的“事上磨练”。这一派除有钱德洪、张元忭外,持有相同观点的还有江右王学的欧阳德、陈九川等人。钱德洪在《复王龙溪》的信中提出:“吾党于学未免落空,初若未以为然,细自磨勘,始知自惧。日来论本体处说得十分清脱,疏略处甚多,此便是学问在空处。”张元忭也说“学问以必有事为主”,“当今所急,在务实不在炫名,在躬行不在议论”(《张阳和文选》卷一)。所以钱德洪主张在日常行事上,著实格物,使意诚心正,不停留在心的本体认上。他说:“格物之学,实良知见在功夫。先儒所谓过去未来,徒放心耳。见在功夫,时行时止,时默时语,念念精明,毫厘不放,此即行著习察实功格物之功也。于此体当切实。着衣吃饭,即是尽心至命之功。”(《明儒学案》卷十一(《浙中王门学案一·员外钱绪山先生德洪·论学书·与陈两湖》)欧阳德认为,“格物二字,先师以谓致知之实。盖性无体,以知为体;知无本,事物乃其实地。离事物则无知可致,亦无所用其致之之功”(《欧阳南野先生文集》卷三《答陈明水》)。这表明钱德洪等人的道德实践是主张在事上“实心磨练”、“行著习察”,以达到在“人情事变”或“见在功夫”上泯灭“气拘物蔽”的目的。钱德洪等人的这些理论,只是对王阳明的学说作了进一步的补充,他们的所谓“事”,也未能超出王阳明所说的道德实践范围。他们与王学的关系,正如黄宗羲所说的“把缆放船,虽无大得,亦无大失”。

江右王学是指明代江西地区的王学传人。代表人物邹守益,字谦之,号东廓,江西安福人,学者称东廓先生。明正德六年(1511)进士,授翰林院编修。黄宗羲认为“姚江之学惟江右为得其正传”,指的就是邹守益。其他主要人物还有季本、刘邦采、王时槐等。江右王学与钱德洪等人一样,讲学以宏扬师说、传播王学为指归。邹守益为学“生平自精神心术之微以达于人伦事物之著,皆不离良知一脉运用”。他认为宋代理学家周敦颐的“主静”,程颐、程颢的“寡欲”,以及思孟的“戒惧”,“皆致良知的名也”。他提出:“敬也者,良知之精明而不杂以尘俗也。戒慎恐惧,常精常明,则出门如宾,承事如祭。故道乘之国,直以敬事为纲领。”(《邹东廓先生文集》卷七《答徐子融》)他希望通过“主敬克己”的功夫,达到良知本体的主宰作用。他批评主静派一味强调“未发之时”的“寂然之本”,因而偏于内;批评日用派的“已发之后”的“百姓日用”,因而偏于外;只有他自己的“主敬”才能克服“偏内偏外”之失。王时槐也表示“敬内无所不该,敬外更无余事”(《明史·儒林二》)。浙中王学的季本干脆表示“自信东廓其说”。后来的顾宪成、刘宗周、黄宗羲等人都直接或间接地受到过“主敬”派理论的影响。邹守益无论在任官或家居期间,从不间断讲学,足迹遍于江南各地。讲学对象不限于士子,“田夫市侩”也“趋而听之,惟恐或

后”，听讲的人数有时以千计。可见江右王学在传播师说、扩大王学的影响方面起过重要的作用。

以王艮为代表的泰州王学所倡导的“百姓日用之道”和“安身立本”的“淮南格物”说，在当时思想学术领域和社会上也产生过很大的影响（参见本书“泰州学派”条）。此外，如以聂豹、罗洪先等江右弟子为主要代表的“良知归寂派”。聂豹、罗洪先等江右弟子为主要代表的“良知归寂派”。聂豹字文蔚，号双江，永丰人。明正德十二年（1517）进士，官至兵部尚书，加太子少傅。因直言谏诤，与严嵩不睦，后以老疾致仕。他一生未尝在王阳明门下受教，而是以书信往来问道。王阳明去世后，他设位，北面再拜，自称门生。罗洪先字达夫，号念庵，吉永人。明嘉靖十八年（1539）进士，授翰林编修。后革职为民，终身不仕。他也没有在王阳明门下直接受教。“良知归寂派”继承了王阳明早期的思想，主张通过“主静立极”，才能达到“归寂以通感”。但由于他们的学说过分强调“寂然不动”、“隐而未发”，当时不仅信从者寥寥，而且还受到其他王门各派的诘难。

泰州学派

泰州学派，是明代中后期思想学术领域出现的一个儒家学派，因该派的创始人王艮为江苏泰州安丰场（今江苏东台县）人，故得名。

王艮曾师从王阳明，接受其学说，但他注重“自得”之风，“往往驾师说之上，持论益高远”（《明史·王艮传》）。王阳明病逝后，他在故乡安丰场讲学，开门授徒，创立了泰州学派。泰州学派的人员比较复杂，有上层社会的官员，如徐樾曾任云南左布政使、何心隐是当时江西省试第一名的获得者，也有不少来自下层的百姓，如樵夫朱恕、陶匠韩贞、田夫夏廷美等，他们的思想对泰州学派的形成起过不小的作用。泰州学派的代表人物主要还有王栋（一庵）、王襞（东崖）、林春（子仁）、徐樾（波石）、颜钧（山农）、何心隐（梁汝元）和罗汝芳（近溪）等。

从哲学思想的核心来看，泰州学派属于王阳明的“心学”体系，但它并没有严格遵循王阳明的学说，而是有他们自己的独特见解，特别是由王艮倡导的“百姓日用之道”和“安身立本”的“淮南格物”说，成为泰州学派的主要学术思想。所为“百姓日用之道”，就是把孔孟之道与百姓日用等同起来。王艮曾说：“圣人之道，无异于百姓日用。凡有异者，皆是异端。”又认为“百姓日用条理处，即是圣人之条理处。圣人知，便不失；百姓不知，便会失。”（《王心斋先生遗集》卷一“语录”）王艮强调只有合乎百姓日用的思想学说，才能算是真正的“圣人之道”，否则便为异端。王艮的“圣人之道”当然也包括孔孟提倡的伦理道德，但他把它与“百姓日用”等同，并将王阳明“人皆可为圣人”的命题代之以“满街都是圣人”、“晓得圣人即是自己”，这就表明泰州学派所提倡的“百姓日用之道”有使王学进一步趋于平民化的倾向。

王艮还提出了“安身立本”的“淮南格物”。赵贞吉在《王艮墓铭》中提出：“越中良知，淮南格物，如车之两轮，实贯一毂。”“越中”即指王阳明的大弟子王畿，“淮南”就指王艮。王阳明死后，王畿的“现成良知”和王艮的“格物”论，在当时的学术界颇具影响。王艮将自己的格物论与王阳明的良知说相提并论，认为“王公论良知，某谈格物”。并对“格物”定下了这样一个定义：“格物，知本也；立本，安身也。”又说：“安身者，立天下之大本也。是故身也者，天地方物之本也。天地万物，末也。”（《王心斋先生全集》卷三“语录下”）王艮把“安身”视为立天下之大本，而所谓“安身”，实际也就是人们生活上的“安”，即能吃饱穿暖。王艮认为，“人有困于贫而冻馁

其身首，则亦失其本而非学也”，吃不饱，穿不暖，这就是王艮所谓的“失其本”。从“安身立本”的理论出发，王艮强调维护人的尊严。他说：“身与道原是一体，至尊者此道，至尊者此身。尊身不尊道，不谓之尊身；尊道不尊身，不谓之尊道。”可见王艮之所以把身和道视为“至尊者”，实际上是维护和满足个人的自然本能。

在人性论方面，泰州学派认为人心本体就是自然，自然就快乐。王艮说：“人心本是乐，自将私欲缚。私欲一萌时，良知还自觉。一觉便消除，人心依然乐。乐是乐此学，学是学此乐。不乐不是学，不学不是乐。乐便然后乐，学便然后乐。乐是学，学是乐。呜呼，天直之乐，何如此学，天下之学，何如此乐。”王艮的儿子王襞在解释“人心本是乐”时也说“鸟啼花落，山峙川流，饥食渴饮，夏葛冬裘，至道无余蕴矣”。这些都是把心作为生理的自然要求。所以颜钧主张人性天然是善良的，罗汝芳也说“天初生我，只是个赤子。赤子之心，浑然天理”。并提出人无贵贱贤愚，都以形色天性而为日用。正是人这种人心本体自然出发，泰州学派都反对“无欲”，承认人们物质欲望的合理性。王艮认为“君子之学，以己度人。己之所欲，则知人之所欲，己之所恶，则知人之所恶。”要求满足每一个人的“欲”，成己又要成物，使人己皆得。颜钧认为“人之好贪财色，皆自天性”，何心隐更认为满足人们对味、色、声、安逸等欲望，是合乎人性的。他说：“性而味、性而色，性而声、性而安逸，性也。”何心隐肯定人的物质欲望，认为它是出于天性，这等于是反对宋明理学家“存天理，灭人欲”的伦理说教。他引援《孟子》中公刘与太王的故事，提出“与百姓同欲”的“育欲”主张。

以王艮为代表的泰州学派的这些思想，在当时产生了很大的影响，一时“四方从游日众，相与发挥百姓日用之学”。清初学者黄宗羲，曾严厉的批评王艮违背了王阳明“良知”学说的宗旨，指责泰州学派由颜钧发展到何心隐等人时，“遂非名教之所能羁络矣”（《明儒学案》卷三十二《泰州学案一》）。泰州学派也成为后来李贽反传统思想的先导。

东林学派

东林学派，亦称“东林党人”，是中国明代末年思想学术领域出现的一个以讲学与议政相结合的著名学术流派。因该学派的创始人顾宪成、高攀龙等学者在地处江苏无锡城东隅弓河畔的东林书院聚众讲学和读书，故得名。

明代末年，在阉党把持下的朝政日益腐败，皇帝、宦官、贵戚穷奢极欲，疯狂掠夺和兼并土地，一些地区竟出现了“人相食”的情况，激起了农民的反抗和斗争。矿监税使横行各地、横征暴敛，加紧对城市手工业和商业的榨取，摧残着某些地区刚刚出现的资本主义生产关系的萌芽，引起了新兴市民阶层的反对。一部分在朝官吏和在野的知识分子已经敏锐地感觉到“天崩地陷”、危机四伏，为了改革弊政，缓和矛盾，他们指责朝政腐败，要求改革。万历二十二年（1594），敢于直谏的吏部郎中顾宪成因抨击朝政而与明神宗朱翊钧的意见相忤，被革职，回到家乡江苏无锡。但他并没有消极隐居、归逸山林、而是与弟弟顾允成于万历三十二年（1604）倡议重修地处无锡城东的东林书院，聚众讲学、把读书、讲学与关心国事紧密相联，以“风声雨声读书声声声入耳，家事国事天下事事事关心”为学术宗旨。东林书院这种与议政相结合的讲学、读书活动，得到了社会上对现实不满的地主、官僚、知识分子和商人的拥护，也得到朝廷中一些正直官员如赵南星等人的支持，许多不同学派的人士也“闻风响附，学舍至不能容”（《明史·顾宪成传》），东林书院也因此成为当时社会舆论的导向。作为一个学术团体的东林学

派，于是逐渐扩大成为一个政治派别，被当权者斥之为“东林党”。

东林学派虽“居水边林下”，仍“志在世道”，以国家兴亡为重。他们的政治主张主要是通过个人的活动来表现的，综括起来有以下几个方面：首先，抨击和反对大宦官、大官僚的专权乱政，主张革新朝政。他们指出：“今之肆毒者固在中涓（宦官），与中涓合毒者实由外廷（内阁）”（《明史·史孟麟传》）；主张一切政事统归于六部，公论付之宫官，积极参加并领导反对宦官专权的斗争。倡议开放地方政权，运用和发挥地方士绅中有识之士的力量，发展社会经济。被誉为“东林八君子”之一的钱一本还提出“大破常格，公天下以选举”的主张。其次，抨击科举弊端，提倡不分等级贵贱，破格录用人才，以革新吏治。顾宪成明确提出，科举取士打破常规，“士亦择于贵贱也，贵而取贵焉，贱而取贱焉，惟其当而已。”（《泾皋藏稿》卷二）顾允成提出“有洁己爱民者”应公开加以表彰。他们要求“海内共以为贤者，不惜破格用之”（《明万历实录》卷三四三），为此高攀龙在天启二年（1622）上了《破格用人疏》，有力地冲击封建等级制度和上尊下卑的伦理观念。再次，反对横征暴敛。翰林院检讨姚希孟在《代当事条奏地方利弊疏》一文中说：三吴诸郡，财赋一直很重。自从满族在东北兴起后，户部告匮，于是有了加派的名目，可怜百姓叫苦不迭，以至卖子、卖妻。因此主张实行“惠商”政策，简化征税手续。东林学者还从利国利民的政治原则出发，大胆地提出“天下之是非，自当听之天下”的具有民主思想色彩的口号。顾宪成还愤怒地指斥朝廷“外人所是，庙堂必以为非；外人所非，庙堂必以为是”（《明史·顾宪成传》）表达东林学者与朝廷对立的态度。他们还反对宦官的为非作歹，余懋衡揭发陕西税监梁永的罪恶，李三才在《请停矿税疏》中揭发安徽税监陈增等人的罪恶，强烈要求从宦官手中收还开采榷税的权力。东林学派反对宦官的正义行动和一些主张得到人民的拥护，却遭以魏忠贤为代表的“阉党”势力的残酷镇压。

顾宪成、高攀龙为首的东林学派在讽议朝政、裁量人物的同时，还从事学术研究。万历年间，学术领域内，王阳明学说中的空谈心性的弊端越来越明显，王门后学利用王阳明的“无善无恶是心之体”的理论，提倡“三教合一”，汲取佛学思想，大张禅风。顾宪成、高攀龙在肯定阳明学说对于“桎梏于训诂辞章”的朱门后学有“一时心目俱醒”的同时，也严厉批评“致良知”学说的危害。他们认为王阳明的“心即理”的观点，将人心作为衡量是非的标准，必然会导致“率天下而归一，无所事事”。反对王学的空谈而提倡“贵实行”，钱一本说：“学不在践履处求，悉空谈也。”（《明儒学案》卷五十九《东林学案二》）在东林学者制定的《东林会约》中，明确规定其学术宗旨为“躬修力践”和先行后言”。他们还围绕本体论和本体与功夫的关系而展开了“道性善”与“无善无恶”的辩论。泰州王学的周汝登、管志道等人曾根据王阳明的“无善无恶是心之体”的理论和宋代学者周敦颐的“太极本无极”的观点，以“无”为宇宙万物的本源，把本体与功夫一分为二。顾宪成、高攀龙则以“善”为天下之本，主张本体与功夫合一，批评“无善无恶”实际上就是取消是非善恶标准，认为这是一种以学术杀天下，提倡士大夫应该“居庙堂之上，无事不为其君；处江湖之远，则事必为吾民”的“实事”观念。他既反对王阳明的“格物”即“格心”的观点，也不同意朱熹把“至善”作为封建道德的根本原则，主张天下之理没有内外大小之分，强调“一草一木”也有理可格。

东林学派十分重视学术研究的方法，提倡讲、习结合，常常是志同道合的朋友聚在一起探讨学习心得，“或细绎往古，或参酌来今，或研究典故，或询访人物”，将学术交流与社会现实政治结合在一起。他们的聚会还伴有一定的仪式，据《东林书院志》所载会约仪式

共有十一条之多。这种讲、习结合和相互印证的学术研究方式，一时相传，学者云集，成为吴中地区自古以来从未出现过的一大盛事，也为后来的顾炎武、黄宗羲、方以智等清初学者所仿效，并发展成为言必证实，言必切理，重实践重实证的一代学术新风。

东林学派除顾宪成、高攀龙外，其他著名学者还有钱一本、孙慎行、史孟麟、刘永澄、薛敷教、叶茂才、许世卿、刘元珍、黄尊素、陈龙正等。他们在学术上也都攻击王阳明的学说，拥护程朱理学。然而他们各自的学术见解并不一致，与程朱学说也有种种区别。但东林学者敢于突破理学束缚而崇尚“有用之学”，正是东林学派有别于宋明理学的重要学术特征。

蕺山学派

蕺山学派，是指明代末年由著名儒家学者刘宗周创立的一个学派，因刘宗周长期讲学于家乡浙江山阴（今绍兴）城北蕺山，学者习称其为蕺山先生，故得名。

刘宗周的思想体系，基本上可以认为是信奉王阳明“心学”的。但他又提出了许多不同于王阳明“心学”的思想，如他的“离气无理”、“道不离气”的本体论；“良知不离闻见”，“求道之要莫先于求心”（《刘子全书》卷十九）的认识论；“形气为本”，“人心，道心只是一个心”（《中庸首章说》），把人欲看成是人的生理自然要求的人性论；所创“慎独”之说，力倡“诚敬”，以补救王阳明“致良知”理论的弊端（参见本书“刘宗周”条）。

刘宗周是晚明著名学者，从其学者颇众，形成蕺山学派。在蕺山学派的弟子中，以黄宗羲和陈确最有影响，他们发挥师说，提出了许多背离宋明理学的思想观点。如黄宗羲发挥刘宗周的本体论哲学思想，反对宋儒的“理在气先”之说，认为“通天地，亘古今，无非一气而已”（《太极图讲义》）；在《明夷待访录》提出许多社会改革的思想。陈确则发挥师说，提倡“事事求实”的学风，强调“理”和“欲”不可分，从人的自然本性出发考察人欲的合理性，提出“天理正从人欲中见”（《瞽言·无欲作圣辩》）

代表蕺山学派思想的典型文献资料主要有：刘宗周的《论语学案》、《中庸首章说》等，黄宗羲的《孟子师说》等，陈确的《大学辨》等。

颜李学派

颜李学派，是清代初期思想领域颇具影响的一个学术流派，因该派的创始人为清初北方著名学者颜元与李塨，故得名。

颜李学派标帜“实学”，主张“实文、实行、实体、实用”，与清初官方提倡的宋明理学相对立，在社会上产生过相当大的影响，被称为：“颜李之学数十年来，海内之士靡然成风。”（《秦关稿序》）颜李学派的主要思想特征大致有这几个方面：

一、批评宋明理学的空疏，崇尚实学。颜元早年学过神仙导引，信奉过陆王心学和程朱理学。三十四岁时，他的养祖母病故，于是遵朱熹《家礼》服丧，疏食少饮，几乎病饿致死，这使他对理学产生了怀疑。从此，颜元以“实文、实行、实体、实用”为学术宗旨，力斥宋儒静坐读书、存心养性之学。他指出，程朱是与孔孟对立的，所以“必破一分程朱，始入一分孔孟”。他认为儒学的真谛在于“申明尧、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六艺之道，大旨明道不在诗书章句，学不在颖悟诵读，而在期如孔门博文约礼，身实学之，身实习之，终身不解者”（《存学编》卷一）。所谓“六府”，即水、火、金、木、土、谷；“六德”，即知、仁、圣、义、忠、和；“六行”，即孝、友、睦、婣、任、卹；“六艺”，即礼、乐、射、御、书、数。其中，颜元特别强调学习“六艺”以及“兵农钱谷，水火工

虞"等生产、军事方面的知识和技能的重要性,表明了他的"实学"是以"实用"为宗旨的,他说"我夫子学教专在六艺,务期实用"(《存学编》卷三)。李塨继承了颜元的这一思想,批评宋明儒者专为"无用"之学,认为学术研究的目的是有益于世道,倡导亲身习行践履。他与颜元一样,强调学者要能干济实事,有用于世,致力于"礼乐兵农之学,水火工虞之业"。颜元的另一个重要弟子王源,字昆绳,大兴(今北京市大兴县)人,也揭露程朱理学的虚伪不实,主张学校培养学生,要以六德、六行、六艺教习学者,造就实用人才。

二、反对宋明理学家所说的"天命之性"和"气质之性",盛赞孟子的"性善论"。颜元认为,天下没有"无理之气",也没有"无气之理",气即理之气,理即气之理。他认为只有气质之性,才是人性。他赞同孟子确定人性本善,是有功于万世。强调理、气、性、形不二;指出人的恶行是由后天的"引蔽习染"而导致的结果。并提出性、情、才三者相一的人性论。李塨认为"气外无理",主张理气不可分,提出"理在事中",还进一步发扬颜元注重实际知识的思想,认为"纸上之阅历多,则世中之阅历少"(《恕谷先生年谱》卷二)指出理学家空谈"致虚守寂"之害是宋、明亡国的原因,认为"不行不可谓真知"。

三、效法三代,力主复古。颜元主张恢复井田、封建、学校的"王道"政治,又提出以"垦荒、均田、兴水利"七字富天下;以"人皆兵、官皆将"六字强天下;以"举人材,正大经、兴礼乐"九字安天下。这些主张都表明他的政治思想是崇古的,而他之所以批评程朱理学的空疏,在颜元看来那是他们违背了儒学重六德、六行、六艺之道的精神,远离了经世致用的"真儒学"。李塨不但认为只要"以天下之农,分天下之田",就能使"四方上下之食皆足",而且还强调"考古证今"。然而在是否应回到"封建"制问题上,李塨表示了不同的意见。他在(《存治编·书后》)一文中说:"惟封建以为不必复古。因封建之旧而封建,无变乱;今因郡县之旧而封建,启纷扰。"这就是说,当时改郡县为封建是一种"复古",它将给社会带来不安定的因素。对此,李塨、颜元师徒之间"商榷者数年",最终未能取得一致意见。

同属于颜李学派的还有清代的康熙、乾隆年间的恽皋闻和程廷祚。恽皋闻,名鹤生,江苏武进人。曾仰慕颜李的学问,前去蠡县拜访颜元。这时颜元早已去世,于是他从李塨处求取颜元的著作,进行认真地研究,自称是颜元的私淑弟子。他与李塨往复切磋学问,深得颜元思想的精粹,李塨曾称赞他说:"颜先生之道南也!"。程廷祚,名默、石开,字启生,号绵庄,晚年又自号青溪居士,江苏上元(今江苏南京)人。他继承了颜元、李塨的关于"气"的思想,认为"自天地而下,一气而已";批评程朱理学家的先有理后有气,万物之理便是太极的思想;肯定颜、李关于人性即气质之性的观点,认为人性之善源于阴阳二气之善。他是当时传播颜李学派学术思想最为著名的学者。

清代乾嘉之际,考据学兴起,汉学研究成为学界的主流,颜李之学已不为学者所注目,他们的著作大都散佚。直到清同治八年(1869),浙江德清学者戴望首次汇辑《颜氏学记》,公开表彰颜李学派,颜李学派的学术思想,才再度成为近代学界的热点。

乾嘉学派

乾嘉学派是清代乾隆、嘉庆时期思想学术领域中出现的一个以考据为治学主要内容的学派。因为它采用了汉朝儒生训诂考订的治学方法,与着重于理气心性抽象议论的宋明理学有所不同,所以有"汉学"之称。因为这一学派的文风朴实简洁,重证据罗列而少理论发挥,又有"朴学"、"考据学"之称。

清代乾嘉学派的出现，一般都认为是清朝封建统治阶级残酷镇压和笼络羁縻臣民政策的产物。雍正、乾隆时期，清朝的统治获得了相对的稳定，对文人采取了严酷的统治政策。尤其是乾隆时期，屡次禁毁书籍，大兴"文字狱"。当时的文人学者不仅不敢抒发己见，议论时政，即使是诗文奏章中有一言一名的疏失，也有遭致杀身灭族惨祸的可能，这就使得他们放弃了与现实关系较为密切的义理经济方面的探讨，而把时间和精力用在古代典籍的整理上，寻章摘句，逃避现实。知识分子的这种态度，受到朝廷的欢迎和鼓励。因为封建统治阶段竭力想培养思想锢蔽、眼光狭隘的驯服奴才，以巩固它们的专制统治。古籍的考据，不仅不会背离封建统治阶级的理论准则和最高利益，而且它还将成为日益衰落的程朱理学的辅助和补充。乾隆即位以后，大力提倡经学的考据，一些达官贵人如阮元、毕沅等，也出而倡导经学。这样上行下效，在学术领域中出现了"家谈许郑、人说贾马"（许慎、郑玄、贾逵、马融，都是汉朝著名经学注疏家，语言文字学家）的新气象，考据学大盛。

考据，作为治学的一个内容和方法，各代都存在。但乾嘉学派专门从事考据，把学术全部纳入考据的轨道，他们在考据和学问之间划一等号。他们反对宋明理学好发空论、言之无物的弊病，走上从书本上寻找疑难问题进行考据的务实道路。所以在思想发展史上，他们建树不大，在学术研究方面，却有一定的造诣和贡献。

乾嘉学派的奠基人，学术界有多种说法。大致可以追溯到清初学者黄宗羲、顾炎武、方以智、阎若璩、胡渭和毛奇龄等人重视对儒家经典的研究，其中特别是顾炎武提出"经学即理学"，"读《九经》自考文始，考文自知音始"（《亭林文集》卷四《答朱子德书》）。主张儒家义理在经书之中而不在经书之外；研究经典首重文字，而治文字必始于知声音。他所撰《日知录》、《音学五书》广征博考、言必有据，成为清代考据家的必读经典，也成为乾嘉学者经典研究的主要方法和途径。因此，顾炎武被公认为是开清代考据学的先河。但是，乾嘉时期的考据学家，遗其大而传其小，他们沉溺于故纸堆中，脱离实际，放弃了顾炎武经世致用的本意。

乾嘉学派，一般说来可以分成以惠栋为首的"吴派"和以戴震为首的"皖派"。吴派的学风即搜集汉儒的经说，加以疏通证明。它的特点是"唯汉是信"，即推崇汉代经学，遵循汉代经学研究，重视名物训诂、典章制度的传统。凡属汉学，就一概予以采纳而加以疏通解说。吴派的主要学者有沈彤、江声、余萧客、江藩、王鸣盛等（参见本书"吴派"条）。皖派则重视三礼（即《周礼》、《仪礼》、《礼记》）中名物制度的考证。此派的特点是从音韵、小学（即文字学）入手，通过文字、音韵来判断和了解古书的内容和涵义，即以语言文字学为治经的途径。他们在文字、音韵等方面作出了不小的贡献。此外，皖派也颇重视思想和理论，如戴震作《孟子字义疏证》就是例证。戴震的学生很多，以段玉裁和王念孙、王引之父子最为有名（参见本书"皖派"条）。

乾嘉学派大多数学者的毕生精力，都从事整理国故的工作，在经学、史学、文学、音韵、天算、地理等学科的校勘、目录、辑佚、辨伪等方面，作出了很大的成绩。这些成绩主要是审订文献、辨别真伪、校勘谬误、注疏和诠释文字、典章制度以及考证地理沿革等，为后来的研究者，提供了可靠的材料和读书的方便。中国古书很多，经过几千年的传抄，不免有不少混乱错误地方，有的已经无法读下去，意义更加无法理解了。乾嘉考据家们，用十分精密细致的校勘方法，几乎对于所有重要的古书，都加以详细的考证，使后辈读书人省却了很多精力，难读难解的书也都可以读通，其功绩是不可磨灭的。

乾嘉学派重视客观资料，不以主观想象

轻下判断，广泛收集资料，归纳研究，有着细致、专一、锲而不舍等可贵的治学精神，但是，乾嘉学派也存在着严重的缺点：脱离实际、烦琐细碎。脱离实际主要表现在厚古薄今、舍本求末。他们考订问题，用形式逻辑的归纳法，把同类材料罗列一起，旁征博引，然后得出结论，只讲证据，不讲道理。结果在细微末节上功夫很深，涉及较大的需要说明解决时，就无能为力，造成了不通世务，不切实用，考据愈细愈是无用的恶果。烦琐细碎主要表现在许多考据家的作品，都是以繁为贵，一字的偏旁、音训考证动辄千言。为了标新立异，解决一个字的古义，疏至盈千累百，议论不休。结果是杂引衍流，不知所归。学者们毕生的精力，耗于一字一句的正讹，一名一词的渊源，造成很大的浪费。嘉庆以后，有人从不同的角度对考据学派提出异议和批评，乾嘉考据学也开始由极盛转向衰落。

吴　派

吴派是清代乾嘉之际率先以古文经形式进行纯汉学研究的地域性学派，因其代表人物惠栋为苏州吴县人而得名。吴派主要成员都来自隶属清代苏州府籍的学者如沈彤、江声、余萧客、褚寅亮等；然作为著名学术流派，其空间涵盖面相当宽泛，如洪亮吉、孙星衍、王昶、王鸣盛、钱大昕等分别隶属清代常州、太仓、松江府州的阳湖、嘉定、华亭三县人。又如稍后的江藩则系扬州府甘泉县人。因此，所谓"吴派"实际上是清代乾嘉之际以苏州地区为核心的由江南学者组成的汉学研究群体。

吴派的汉学研究，一般上溯到清初顾炎武、黄宗羲等学者提倡实事求是、研究古经汉疏的学风。顾、黄虽然倡导儒经研究，他们个人的学术旨趣却是以理学作为背景的，吴派作为一个自成体系、别立门户的地域性学术流派，自有其学术渊源。清代学者任兆麟说："吴中以经术教授世其家者，咸称惠氏。惠氏之学大都考据古注疏之说而疏通证明之，与六籍之载相切。传至定宇先生，则尤多著纂，卓卓成一家言，为海内谈经者所宗。"（《有竹居集》卷十《余仲林墓志铭》）将吴派的学术渊源追溯到苏州惠氏，这也是学界迄今为止的定论。所谓"惠氏"，即指由惠栋上溯至曾祖惠有声四世传经的家学传统。曾祖惠有声，字朴庵，明贡生，与同里徐枋友善，以九经教授乡里，并从事汉经的研究。祖父惠周惕最为著名，他对《易》学和《春秋》学的研究，被当时督学江南的田雯赞为"其论采于六经，旁搜博取，疏通证明，虽一字一句必求所有而改其义类，晰其是非，盖有汉儒之博而非附会。"（《研溪先生〈诗说〉序》）可以认为正因有了惠周惕的经学造诣，才有可能导致孙儿惠栋的后来居上。因此，逻辑的推演，惠周惕必然成为吴派汉学研究的直接导源人。有关惠周惕经学师承，仅见《吴县志》"少传家学，又从徐枋及汪琬游，究心经学"。也正因为如此，每每论及吴派，必然上溯到惠周惕与徐、汪的师承关系，造成吴派与徐枋、汪琬之间存有某种必然的逻辑的假象。其实，不仅惠周惕有明确的经学师承，而且吴派的导源发轫者可追溯到明清之际吴中名士丁宏度首次尝试汉儒经学的系统研究，并在他的带动下，苏州地区形成了一个不小的汉学研究群体，而惠周惕是其中的佼佼者。丁宏度，字临甫、子临，别号舆舍，苏州人，明末儒生，以研究《周易》、《春秋》而称名一时。"以汉时说经各有师承，贯穿钩穴，口诵如澜翻，执经问难者，接踵门墙，愿得先生一言论定，时人尊之日经圣，亲炙弟子惠周惕、顾丁璜、顾嗣立其选也。世多以章句训诂之学推重先生。"（《苏州丁氏宗谱》）这说明在惠氏之前，苏州地区已形成了研究汉学的学术氛围，至于奠定吴派规模，则经过了惠氏祖孙三代的努力才告完成。

吴派的学术组织形态是以血亲关联为基

础的。如惠栋对《周易》的研究便是曾、祖、父的世代相传，江声、江锳、江沅祖孙三代致力于语言文字的研究，而钱大昕、钱大昭兄弟及其从子钱塘、钱坫、钱东、钱铎、钱侗，儿子钱东壁、钱东塾，一门群从，皆治古学，时有“嘉定九钱”之称。这种以家族、血缘乃至师生关系而形成的学术组织形态，最重要的是其家族内部重视经学研究，并能为其成员提供良好的经学环境，家族内部，师生、师友之间的经义赏会，兄弟子侄之间的砥励切磋，以及经学人才的早秀早慧，家训、家诫中注重经学等等，都表明了吴派学者家族内部经学气氛的浓厚。吴派的产生，正是渊源于这一特殊的文化背景。

治学一尊汉经，是吴派的学术宗旨。惠栋认为：“汉人通经有家法，故有五经师。训诂之学，皆师所口援，其后乃著作帛。所以汉经师之说，立于学官，与经平行。”（《九经古义·述首》）钱大昕认为：“训诂必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之凌不知而作也。”（《潜研堂集》卷二十四）王鸣盛说：“经文艰奥难通，但当墨守汉人家法，定从一师，而不敢他徒。”（《十七史商榷·序》）所谓汉人“家法”、“师法”特指汉代经学传授。汉代五经博士及其所传弟子以师法说经，而各自名家，称“家法”。“某一经师被确立为博士后，他的经说便成为“师法”。这种由选定传经的某家为博士后，于是由初学入门之师法家法转为官定的师法家法。再由博士弟子员同某博士受业，某博士所受者，即成为博士弟子的师法家法，由此形成固定的学术传承系统。家法和师法实际上是将固定的经学传承转为各经博士借以维护个人学说专利的纽带。不过，这种家法师法在汉代并不严格。如吴派推崇的许慎和郑玄的个人著述中也兼采古今各家之说，未受家法或师法的束缚。吴派学者也继承了这一传统。如惠栋《周易述》以荀爽、虞翻为主，而参以宋咸、干宝诸家之说，而《易汉学》则“左采右获，孟长卿以下五家之《易》”。所谓“五家之《易》”即指汉代孟喜、虞翻、京房、荀爽、费直五家个人的《易》说。汉代《易》学又有今文与古文之分，惠栋以虞翻为主，虞翻世传《孟氏易》，属今文；而他又参以荀、郑诸义，荀、郑均传《费氏易》，属古文。因此，吴派所谓的家法师法，实际上是汉代古文与今文两个不同系统的混合体，但本质上仍属汉学系统。

吴派对汉儒的尊信和固守，导致它研究经学必然从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的治学方法。惠栋认为“经之义存乎训，识字审音，乃知其义”，王鸣盛强调“正文字，辨音韵，释训诂，通传注”，钱大昕认为“有训诂而后有义理”。“训诂”本是汉代经学家治经的基础工作，据《汉书·艺文志》，凡称“故”、“诂”、“解”及“章句”的都是指对某经文字的训诂作诠释；凡称“传”或“说”的则指发挥六经大义。这说明汉代对经典的诠释主要包括文字解释和思想发挥两种。然而吴派学者虽明言以训诂通大义，但事实上将大义视为训诂，由训诂替代大义，这显然违背了汉儒治经的基本精神。当然，训诂作为整理和研究经籍的方法，消除长期以来附加在经书上的种种误解和歪曲，无疑是有积极意义的，其中也包含着一些科学的治学方法和态度。同时，它所带来的“断章零句、援古正后”的负面意义也极明显。即使勤于收集资料和分析排比，也始终未能用抽象的方法以形成自己的思想。

吴派尊信汉儒家法、师法，运用小学训诂方法的纯汉学研究，这是清初以来学术思想发展的必然趋势。早在明末清初，被誉为“开国儒家”的顾炎武就倡导“读九经自考文始，考文自知音始”的治学方式。然而吴派学者更多的是反宋学的主题。宋学虽为清代官方确认的学术正统，但自清初以来一直受到在野的非正统的汉学提倡者的批评。清初黄宗羲、毛奇龄、胡渭等人对邵雍、朱熹先天《易》之说发起的批评和清算便是明证。吴派学者

为恢复相传由孔子整理和传授的“六经”本义，都强调由字词入手研究经书，而字词训诂必须以汉儒笺注为主要依据，从而对宋学提出了批评。惠栋认为宋儒之祸“甚于秦火”，他的《易汉学》一书旨在辨证“河图洛书先天太极”之学；江声认为“性理之学，纯是蹈空”，江藩认为经学坏于“南北宋道学”。吴派的扬汉抑宋，展示了清代前期学术思想发展的一般趋向，奠定了乾嘉汉学的基础。

吴派的儒学研究，主要表现在以下几个方面：

一、《易》学研究是吴派学术最为显著的表征

吴派开创者惠栋一生致力于汉代《易》学的研究，著有《周易述》、《易汉学》、《易例》等。他的《易汉学》专考汉代《易》说，此书一出，被誉为“汉学之绝者千有五百余年，至是而粲然复章矣”。惠栋的《周易述》发挥汉《易》而自注自疏，为后来的江藩、李林松所继承。

二、《尚书》学研究是吴派学术的第二个表征

吴派学者的《尚书》研究，始于惠栋《古文尚书考》。该书继清初阎若璩《尚书古文疏证》后，再度考订东晋晚出之二十五篇为伪。惠栋弟子江声张大师说，作《尚书集注音疏》，别附《尚书补谊》及《经师系表》。吴派学者王鸣盛《尚书后案》，专以发挥“郑康成一家之学”。实际上是指结集了有关东汉古文经学派及其传衍《古文尚书》经说的资料集。紧随江、王等之后研究《尚书》的吴派学者是孙星衍。孙星衍在江、王等人研究《尚书》的基础上撰《尚书今古文注疏》，专释汉代今文、古文都有的二十九篇，企图取代唐代孔颖达为晋代伪古文的《尚书传》所撰的《尚书正文》，该书作为《尚书》学总结性专著，展示了吴派的学术风貌。

三、治学兼及考史，是吴派学术第三个表征

吴派学者虽偏重于古经汉疏的研究，但也深研史学。惠栋撰有《左传补注》、《后汉书补注》、《续汉志考》等。吴派中以考史著称的是王鸣盛和钱大昕，《十七史商榷》和《二十二史考异》是他们的代表作。他们不仅精于考证舆地职官、典章制度，而且批评宋明理学家臆测历史，模仿圣人《春秋》笔法，对史事大加褒贬的空疏学风。体现了吴派学者对历史真实性的追求，更多的是由经验性的总结转向理性探求。

皖　派

皖派是清代乾嘉之际与吴派并称、以古文经形式的纯汉学研究的地域性学派，因其主要代表人物戴震为安徽休宁人而得名。

作为地域性学派，皖派的主要成员都隶属清代安徽徽州府籍的学者，如程瑶田、金榜、洪榜、汪绂等，然其空间涵盖面也涉及到江苏金坛、扬州等，如段玉裁、王念孙、孔广森等。因此，皖派实际上是以安徽徽州地区作为核心，由戴震弟子为骨干的汉学研究群体。

皖派开创于戴震，段玉裁《戴东原集序》中说：“自先生以古学唱，三十年来薄海承学之士，至于束发受书之童子，无不知有东原先生，盖其兴起者盛矣。”不过，皖派的真正导源人是出生于徽州婺源的江永。江永少年时因受明代丘浚《大学衍义补》一书多引自《周礼》的启迪，一生致力于《礼》经研究，被誉为“先生之学，自汉经师康成后，罕与俦匹”。一时戴震、郑牧、汪肇隆、方矩、汪梧凤、程瑶田、金榜等皖派学者结集在他的周围。然而，皖派的汉学研究更多的是接受吴派的学术宗旨。如戴震三十五岁至扬州雅雨堂结识惠栋后，声称经学研究在于“故训明，则古经明，古经明，则贤人圣人之理义明。贤人圣人之理义，非他，存乎典章制度者是也。”这里戴震虽然夸大了文字与义理之间的关系，但他对汉经的认识与吴派一脉相承。此外，洪榜、凌廷堪

等也基本遵循吴派以古文经形式的纯汉学研究。

皖派以研究汉经为宗旨，在强调汉代经学的家法师法的同时，并不一味尊信，如戴震明言“汉儒训诂有师承，有时亦有附会”。因此，皖派尊奉的是汉以来经师研究语言文字的传统。如戴震在通读了《十三经注疏》后认为一字之义，必须贯通群经，他说：“六书也者，文字之纲领，而治经之津涉也。”皖派与吴派也有明显的区别，皖派对语言文字的研究主要集中在古韵方面。如戴震将古韵分为九类二十五部，尤其是以入声韵独立，以之与阴声韵、阳声相配，指出阴阳均可对转，入声是韵类通转的枢纽。同时戴震又根据古文字的音与声，推求出‘故训音声相表里”的规律。又如戴震的弟子段玉裁分古音为十七部，被认为是“戴氏所不及”，所撰《说文解字注》对许慎《说文解字》所收九千三百余字详细作注，阐明音训，改正讹误，创通条例，被誉为“一千七百年无比作矣”。皖派学者对汉儒训诂学的执著，同样体现对宋明理学的批判。戴震明确表示：“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤立言之意，而语言文字实未之知”。运用小学训诂方法，重新研究经注，将程朱附会于经的注解，一一加以破除，恢复儒家学说的基本精神，这是皖派汉学与吴派汉学研究的共同特征。

除了研究语言文字之外，对名物、制度、古文献的校勘、考证，也是皖派学术研究的主要内容。如戴震《考工记图》，便是以《考工记》本文和郑康成注的“图与传注相表里”。又如程瑶田所撰《通艺录》其中包括《禹贡三江考》、《仪礼丧服文足征记》、《释虫小记》等二十四种，对经书中的有关制度，舆地、名物等专题考辩，不囿于经传注疏，多能旁搜广征；为了方便理解寻找，常常绘以图画、表格，是研究经书名物制度极有价值的参考书。卢文弨是皖派中最精于古文献校勘的学者，如他所校《荀子》，为清代咸丰、同光以前最善之本。《逸周书》则集王念孙以前各家之说为后来研究《逸周书》的学者必据之本。此外，《春秋繁露》、《颜氏家训》、《经典释文》、《吕氏春秋》、《墨子》等都经卢文弨手校而成善本。皖派学者的经学研究，虽偏重于音韵、名物、制度和版本的考释方面，但对中国传统数学也进行了重点研究。戴震在四库馆工作期间，利用《永乐大典》对《周髀算经》、《九章算术》、《孙子算经》、《海岛算经》、《五曹算经》、《五经算术》、《夏侯阳算经》、《张邱建算经》、《辑古算经》、《数术记遗》等十部古代数学名著进行了发掘、整理和复原，并且借此对儒家经籍《仪礼》及《大戴礼记》进行研究，取得了突破性的成就。这种精神为后来的扬州学者所继承。

皖派学者的汉学研究，与吴派学者一样重视经的注释工作，却更多地阐发个人的思想。戴震强调读经，强调语言文字的考证训诂，强调领会经言的本义，把握古代圣贤的心志。他所撰《原善》、《绪言》、《孟子私淑录》、《孟子字义疏证》以及《与某书》、《答彭进士允初书》等都是援引经言，全面阐发他的哲学、伦理、政治的思想观点和主张。段玉裁评论戴学指出：“先生之治经盖由考核以通乎性与天道。既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛。”戴震本人也明确表示与专宗汉儒的“汉学”有所区别，“今之博雅能文章，善考核者，皆未有志闻道，徒株守先儒而信之笃。”（《东原集》卷九《答郑丈用牧书》）认为这种“专守一师以精其业”都是偏曲之论，不足语学。又如程瑶田的《论学小记》、《格物慎独说》、《述敬》、《述静》、《述义利》等和凌廷堪的《好恶论》也都是阐发人性论思想的。

章太炎通过对吴派、皖派学术的比较研究后，认为吴派“学好博而尊闻”，皖派则“综形名，任裁断”；吴派“笃于尊信，缀次古义；鲜下己见”，皖派则“分析条理，皆参密严瑟，上溯古义，而断以己之律令”（《章太炎《訄书·清儒》》）章太炎作为清末民初最后的经学大师，

从宏观的角度粗略地区别了吴派、皖派经学研究"求古"与"求是"的相异学风,是可以成立的。然而倘能再作进一步的分析,吴派的"求古"中不乏"求是"的内涵,而皖派的"求是"也是以"求古"为基准。并且,从时序演变来看,吴派是由"求是"而变"求古",皖派则是由"求古"而趋"求是",其中最大的相似之处,都是有鉴于宋儒说经的"凿空",转而求之更为近古的汉代经注。它们向慕三代,遵循训诂古字古义,传言古代文献为宗旨,展示了乾嘉之际求古求是学风的倾斜混融。因此,从学术史的角度来理解,吴、皖两派的纯汉学研究,在保存和传递古代文化方面,具有不可否认的历史价值和学术价值,凸显出汉代经学传统在清代的延伸。

浙东学派

浙东学派,指清初以黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望、章学诚、邵晋涵等为代表研究经学兼史学的经史学派,因这些代表人物均系浙江东部,故名。

清初浙江的学术研究异常繁荣,与江苏、安徽平分秋色。清初浙江的学术以钱塘江为界,由浙东和浙西两部分组成。杭嘉湖地区是浙西学者的主要活动地区,如桐乡张履祥、吕留良,钱塘应拗谦,平湖陆陇其,嘉兴朱彝尊等都是著名学者。浙东学术主要以余姚、鄞县、绍兴、萧山等县为中心,如黄宗羲、朱之瑜、邵廷采、邵晋涵、全祖望、章学诚、毛奇龄等著名学者。浙东、浙西学术同出明末刘宗周,以经世为目的。但浙西学术主要表现为表彰朱熹学术,尊朱以经世;而浙东学术则偏重于史学研究,治史以经史。章学诚把这两种不同的学术取向归纳为"浙西尚博雅,浙东贵专家"。

浙东的学术研究有着悠久的历史,南宋时的"永嘉学派"、"金华学派",便是清代浙东学派的先驱。清代浙东学派的学术研究,论者每每肯定其研究史学的成就。如现代学者蔡尚思认为黄宗羲、万斯大、万斯同、全祖望等清代史学家在中国史学史上的地位是难以比拟的,值得大书特书。其实浙东学者是在研究经学的基础上,注重研究史料和以通经致用为治学宗旨的。

浙东学派的经学研究,由黄宗羲开其端。黄宗羲强调经学研究的必要,对宋儒将"河图"、"洛书"、"先天"、"太极"等引入《易》学研究领域造成晦而不明进行了批评。他所撰《易学象数论》便是批驳邵雍、朱熹先天《易》说的,它开启了毛奇龄、万斯大、姚际恒等人从哲学和考证方面的《易》学研究,对乾嘉考据学的兴起,也极具启蒙意义。又如黄宗羲的《授书随笔》虽因阎若璩之问而作,但实可视为阎若璩《尚书古文疏证》的先导。因此,江藩推黄宗羲为清学开山,与顾炎武并列。钱穆则认为吴派惠栋对《周易》的研究,是黄宗羲《易》学的继续。

浙东学者中,专以经学见称的是万斯大。万斯大师从黄宗羲,经学研究主张"非通诸经,不能通一经;非悟传注之失,则不能通经;非以经释经,则亦无由悟传之失"。这在清初对于致力于经文本义,冲破宋儒"传注之重围",归还儒经本来面目,具有积极的意义。万斯大经学研究偏重《三礼》,被当时学者誉为"冠古今必传之作"。萧山毛奇龄虽学术渊源于理学,但他融宋学义理于经学考据中,反对杜撰臆说,主张"说经贵有据"。他遍治群经,引据古人,辨论正误,如认为《大学》无古文、今文的区别,指出宋儒图书《易》说之非,考证周敦颐《太极图》出于道士,证明《太极图说》之援老入儒,成为一时定论。毛奇龄的经学研究尤以《周易》最称专精,在清初《易》学诸家中,不惟论著述之繁富,而且表彰汉学,复原汉《易》。因此阮元认为清学的真正开创者"非检讨(指毛奇龄)开始之功则不可"。浙东学派的经学研究也为后来浙东学者所继

承，如邵晋涵的《尔雅正义》、黄以周的《礼书通考》、孙诒让的《周礼正义》都延续了清初浙东学者治经的传统。

浙东学者在研究经学的同时，对史学也进行了深入的研究，并取得了突出的成就。梁启超则认为清代史学开拓于黄宗羲、万斯同、全祖望、章学诚等人，并自成系统，堪称清代史学界的楷模。浙东学者的史学研究主要表现在四个方面：

一、对明代历史的研究。黄宗羲撰有《弘光实录》、《行朝录》，选编卷帙浩繁的《明史案》、《明文案》及增益《明文案》而成的《明文海》。前者一部分在当时属现代史，很多史实是他的亲身经历所载，具有很高的历史价值，后一部分是他为编修明代通史所选的有关资料。如《明文海》被《四库全书总目提要》称为“其搜罗极富，所阅明人文集几至二千余家”，“其他散失零落，赖此以传者，尚复不少，亦可谓一代文章之渊薮。考明人之著作，当必以是篇为极备矣。”万斯同独力完成的《明史稿》五百卷，被誉为“（司马）迁、（班）固以后一人而已”。今传《明史》即以此为蓝本。又仿照《通鉴》作《明通鉴》，对明清鼎革之交的历史作了详尽的描述。此外如邵廷采的《东南纪事》《西南纪事》、万言的《崇祯长编》等都是有关明代历史的学术专著。

二、学术史的研究。黄宗羲的《明儒学案》是综述明代学术思想史的专史。在《明儒学案》以前，原有周汝登的《圣学宗传》和孙奇逢的《理学宗传》等书，对宋明理学（包括王学）的传授和见解，先后进行了整理。黄宗羲以这些书驳杂不纯，且多遗漏，乃搜集各家文集语录，本着“一本万殊”的精神，客观地对待明朝一代儒学的各家各派，无论其学术倾向如何，皆兼容并包，分别予以立案。《明儒学案》揭示了明代二百余年学术思想发展的脉络，条分缕析，珠联璧合，浑然一体。黄宗羲还草创了《宋元学案》，此书经过其子黄百家和全祖望、王梓材先后续补才告完成，此外尚有万斯同的《儒林宗派》十六卷，以图表的形式列出“纪孔子以下迄于明末诸儒”，所载人物之多实属空前，时间跨度超越了万斯同以前的整个中国封建时代，这是对中国学术思想的大规模清理，在中国历史上尚属首创。邵廷采所撰《阳明王子及王门弟子传》、《蕺山刘子及刘门弟子传》也是有关明代学术思想的专著。

三、史学理论的研究。浙东学者对史学理论的研究最为引人注目，如黄宗羲认为历史研究必须经世致用，万斯同强调“生之谓变”，全祖望主张“旁罗博综”和“推原其故”。而章学诚的《文史通义》提出的“六经皆史”，将中国古代史学理论的研究，再次推向高峰。章学诚认为六经只是先王施政的历史记录，六经皆史的“史”，专指史学，而不是指历史资料。六经所以皆史，是因为其中有“史意”存在，他认为编撰历史，必须具有史意，并兼及“经世”之用，反对那种泥古不化，墨守师说，言古必胜今的论调。正是基于这种认识，章学诚从“六经皆史”、史学是“经史”之学立论出发，探讨古今学术源流的演变，从而提出了一整套对史学的看法，如他认为修史“必知史德”，“事溯已往，理阐方来”等。“六经皆史”这一命题的提出，不仅是针对当时脱离实际的考据学和空洞说教的理学的批评，而且继承了黄宗羲等人经世致用的思想，改铸了传统史学理论，具有创立新时代文化的时代课题的意义。

四、浙东学者对地方志的编纂和研究作出了重大贡献。万经、全祖望参与编修的《乾隆宁波府志》，章学诚的《乾隆的州志》、《永清志》、《亳州志》等均为当时的名作。尤其是章学诚对方志学理论的构建。他认为，“方州之志，考定成编，可以领诸家之总，而务国史之要删”，方志不仅具有为撰修国史提供史料的功能，而且还有澄清史料真伪的作用。因此章学诚视“方志如古国史，本非地理专门”。将方志作为地理专著，是中国封建社会史学

家的正统观点，从阮孝绪的《七录》到清代《四库全书总目》，都持此论。但章学诚将方志作为史学的一部分，这意味着方志具有史的性质。也正因此，他对地方志的史料采集、修纂方式和体例内容，都有系统的建议，对中国的方志学的发展作出了贡献，而他的方志学理论对现代方志的编纂具有典范的意义。

扬州学派

扬州学派是乾嘉之际继吴、皖两派之后从事纯汉学研究的又一个地域性学派，因其学派主要成员都系扬州府籍而得名。其空间涵盖面包括乾嘉时期扬州府所辖各州县学者，但当时著名学者都出在扬州府治所在的甘泉和江都二县，及其北边的高邮州、宝应县、以及南边的仪征县。

作为学派，扬州学派的得名较晚。章太炎在讨论清代学术时，只提吴、皖两派，而扬州学者分别于两派之中。如焦循和王念孙、王引之父子入皖派，而汪中、李惇等则归吴派，民国初年，尹炎武在《刘师培外传》中认为“扬州学派于乾隆中叶，任、顾、贾、汪、王开之、焦、阮、钟、李、汪、黄继之、凌曙、刘文琪后起，而刘出于凌，师培晚出，席三世经传之业，门风之盛，与吴中三惠九钱相望，而渊综广博实有吴皖两派之长，著述之盛，并世所罕见也。”现代学者张舜徽在五十年代末撰写了《清代扬州学记》，对扬州学派的一些基本问题进行了阐释，对清代扬州籍学者，从清初的王懋竑、朱泽云，到清末民初的刘师培等人，简要介绍了他们的生平事迹、学术成就和治学方法。这才引起了清史研究者的重视。

就扬州学派的学术宗旨和治学风格而论，它是由吴、皖两派分化演进出来的。如扬州学派的主要代表王念孙，少时即师从皖派戴震学习经义，接受文字、音韵、训诂的训练，树立了治“许郑之学”，考文字、辨音声的志向。焦循是扬州学派中的顶尖人物，他在叙述自己的学术思想渊源时，公开以私淑戴震自任，他的《申戴篇》集中体现了他对戴震学术思想真谛的理解。汪中声称“古学大兴，元和惠氏、休宁戴氏、咸为学者所宗”，他的学术研究兼及吴、皖两派之长，又独具自己的学术风格。阮元学术不仅受到焦循的影响，而且他的一系列学术主张基本上与戴学一脉相承。综上所述，扬州学派学术渊源，确切地说更多是皖派戴震的学术思想。

清代乾嘉之际，扬州是江南最为繁华的商业城市，这里是清朝政府的盐务重心，漕运要津。畸型的盐业垄断政策，使这里成为清朝政府的财源和包税盐商的利薮。而地处南北交通运输命脉的运河中段的起点，又使这里成为南来北往的商人、士人和官员等的必驻都会。但它又不是两江总督或江苏巡抚的驻地，较诸南京、苏州受政府和地区军事化的政治控制相对较弱。因而由经济繁荣带来了文化繁荣。一时著名学者如戴震、惠栋都聚会于扬州，切磋研讨，著述讲学。另一方面，各级儒学和书院又是封建社会培养人才、发展学术文化的重要渠道，扬州的地方官与幕政、转运重视府学和书院的设立，其中安定书院和梅花书院影响最大，任大椿、李惇、段玉裁、王念孙、汪中、刘台拱、洪亮吉、孙星衍等，都肄业于这两座书院。扬州学派正是基于这样的地域特征，继承和吸收了吴、皖两派的学术宗旨和治学方法，形成了自己的学术特色。

扬州学者研究治儒学的特点在于继承吴、皖两派的基础上，又进一步向前发展，由专、精，进而发展为会通，并克服了吴、皖两派的固守和偏颇，达到创新和通大。具体体现在三个方面：

一、继承和发展了吴皖两派纯汉学研究的传统。扬州学者的经学研究也遵循从古文字入手，重视声音训诂，以求经书意义的原则。历来对小学的研究侧重其外部规律，讲究小学与经学关系。戴震曾提出字学、训诂、

音声三结合，探求小学内部规律的新说。王念孙、王引之父子便沿续了研究小学的路向。如王念孙《广雅疏证》提出“就古音求古义，引申触类，不限形体”的原则，被段玉裁誉为“尤能以音得经义，盖天下一人而已矣”。其子王引之秉承父志，也从事研究训诂之学，所著《经义述闻》，被当时反对汉学研究的方东树赞为“汉唐以来，未有其比”。他们以渊博的学识和娴熟地运用归纳演绎的方法，在训诂、校勘方面取得突破性的成果。此外如汪中的《明堂通释》、《释三九》，焦循融会群经而写的《明堂论》等都是有关名物制度方面的名著，发展和超越了吴、皖两派在这方面的研究。尤其是阮元，积极提倡经学研究，组织编纂《经籍纂诂》，创建了诂经精舍，培养了许多从事经典训诂研究的学者，他撰写《十三经注疏校勘记》，组织汇刻《十三经注疏》、《皇清经解》，在一定程度上总汇了乾嘉汉学在训诂、校勘、解经等方面的成果，带有总结乾嘉学术性的意义。

二、反对墨守，主张会通。在中国经学发展史上，自汉代以降，每朝每代的经学研究者无不在传统经典注释上下功夫，形成了经学研究世代相传的注经格局。清代乾嘉之际，虽有吴、皖两派--反宋儒空言说经的弊端，但又回到汉代注经的形式。扬州学者深感作为汉学家自身的偏狭墨守和固执门户之见。焦循在《辩学》一文中指出“据守者，信古最深。谓传注之音，坚确不移，不求于心，固守其说，一字句不敢议。绝浮游之空论，卫古道之遗。其弊也，局脊狭隘，曲为之原，守古人之言，而失古人之心。”这大体上是针对汉学研究而发。汉学研究者绝宋学之空论，而返之于汉儒传注，比较接近先秦儒学。但他们不认识汉儒的局限性和复杂性，据守其说，不免流于经验主义。王引之还对惠栋学术思想中傍汉、信汉的倾向批评为“不论是非”。这都反映了扬州学者反对墨守的共识。因此，扬州学者主张在字词考证的基础上，贯通全经，寻其大义，同时参核百家之说，互相印证，这就不仅在文字名物等局部和细节方面，而且要在总体上把握古人之精神实质和宗旨要领。如焦循对《周易》的研究便运用数理知识，跳出了汉代象数《易》学的窠臼，被誉为“石破天惊”之作。阮元主张学术兼顾经学与理学、汉学与宋学，他对群经的研究也不受传注束缚。基于这样的认识，扬州学者还扩大了研究的领域，经学研究不再囿于儒经，而将内容扩展到先秦诸子。汪中研究荀子、墨子和贾谊，先后校勘考释了《老子》、《墨子》、《荀子》、《贾谊》、《吕氏春秋》。汪中对荀子的评价很高，认为荀子才是孔子学说的真正继承人。又如王念孙的《读书杂志》，广泛地校勘了管子、晏子、墨子、荀子、淮南子等子类著作，首开子书研究之先河。后来孙诒让的《墨子间诂》、俞越的《诸子评议》，多受汪中、王念孙研究子学的启迪。

三、重视对传统数学研究是扬州学者的传统。早在十三世纪末，朱世杰、孙兰等人就颇重数学。乾嘉时期，扬州学派中会通中西数学人才辈出。焦循和焦延琥父子、阮元、李惇、黄承吉都精于中西数学。扬州学者的数学研究领域由算术、几何、三角到数学史、微积分等方面，其中焦循的《加减乘除释》对算术运算理论作了开创性的研究。又如阮元组织编纂的《畴人传》四十六卷，成为我国历史上第一部科学技术方面的专著。《畴人传》的编纂突破了儒家只重经典轻视科技的思想意识，这在乾嘉之际汉学研究者重视科学，以此研经，具有不同凡响的意义。

常州学派

常州学派是清代乾隆、嘉庆年间出现的，以庄存与、庄述祖、庄绶甲、刘逢禄为代表的，研究《春秋公羊传》的今文经学派。由于他们都是清代常州府人，故得名。

常州学派由庄存与为先导，刘逢禄奠基。与吴派、皖派一样，其涵盖面不局限于常州府。如曲阜孔广森、吴县宋翔凤、江都凌曙、句容陈立、仁和龚自珍和邵阳魏源等，他们推崇西汉今文经，研究兴趣在《春秋公羊传》，援用常州学派的公羊学理论，也隶属于常州学派。常州学派有一个明显特征，其成员多近亲。庄存与、庄述祖、刘逢禄、庄绶甲、他们之间有亲戚关系，是血缘的纽带联结起来的。

清代今文经学的复兴，就时间而言始于乾嘉，盛于道光年间；就性质言，是对当时经学研究一尊东汉古文经，重视训诂名物，以字解经学风的反驳。就清代学术发展流变来看，常州学者的《公羊》学研究，虽与吴派、皖派乃至稍后的扬州学派在治学上迥异其趣，但其研究汉代今文经学，本质上仍属于汉学的一部分。因此，从学术流派的角度而论，常州学派是与吴派、皖派并列的以今文经形式的纯汉学研究的地域性学术流派。

常州学派的公羊学研究导源于庄存与所著《春秋正辞》，该书据西汉董仲舒、东汉何休的“公羊学”，专力发挥《春秋》的“微言大义”。稍后的孔广森著《春秋公羊通义》、刘逢禄著《公羊何氏释例》都是一脉相承地阐抉“微言大义”为宗旨。《春秋公羊传》是一部传解《春秋》的著作，是今文经学的重要典籍，从唐代起，被列为儒家经典之一。《公羊传》对整个《春秋》书法进行了寻绎，它以“大一统”为宗旨，以“尊王攘夷”为着眼点来阐释《春秋》义理，如庄存与、刘逢禄认为“大一统”，要“以诸夏辅京师，以蛮夷辅诸夏”，才是“天无二日，世无二王，国无二君，家无二尊，以一治之”。显然大一统的核心是“尊君”，是拱奉王室。正是如此，得到了乾隆皇帝的赏识。《公羊》学“微言大义”的重点是所谓的“三科九旨”，尤以“存三统”、“张三世”作为解《春秋》微言大义的统贯。刘逢禄认为《春秋》就是“立百王之制，能三统之义，损周之文，益夏之忠，变周之文，从殷之质”，从而“百世以俟圣人而不惑”。清朝去古虽远，但只要“继体守文”，就能深刻理解《春秋》之法以制驭其政。唯有如此，“三代之治未尝不可复，其乱未尝不可弭”。这就表明，刘逢禄研究《公羊》，意在“后王有作”。刘逢禄十分重视阐释《公羊》学以“三世”就为中心的变易理论，他重新梳理和明确了《公羊》学的“统绪”，认为《春秋》三传中，唯《公羊传》才得了孔子真传；汉代董仲舒对《公羊》学的贡献是“讲明而达其用”，东汉何休则有“继绝辟谬之功”；强调《公羊》学说必须以“张三世，通三统之义经贯之”，否则就会“此通而彼碍，左支而右绌”。这样的观点和方法，虽然是依托儒家经典，试图“复三代之治”，挽救这即将倾危的封建古厦，但预示了一种新的、先进的意识，启迪和激励龚自珍和魏源对“三世说”的彻底改铸。龚自珍将“据乱”、“升平”、“太平”三世改为“治世”、“衰世”、“乱世”的新三世说；魏源不仅批评孔广森别创“三科九旨”，还将《公羊》学说的变易观点，糅合到对中国历史进程的考察之中，提出了“气运之说”来概括历史形势的大变局。龚自珍与魏源对“三世”说的改铸，带有更为直接的“通经致用”思想，对社会政治改良提出新的价值取向。这为近代中国资产阶级维新改良派所遵循，成为他们理论建设中具有方法论意义的思想传统。从王闿运、皮锡瑞、廖平到康到为、谭嗣同直至梁启超，他们托“公羊改制之义”以倡维新变法，其思想源头可以直接追溯到龚自珍和魏源。因此，自近代始，儒家经学的研究重点转向今文经学，主要就是《春秋》“公羊学”。

常州学派的今文经研究风格，有别于拘守马、郑古文经学的吴派和皖派，而呈现出自己的特色。其特色主要表现在两个方面：

一、不拘汉、宋门户之见，重在“剖析疑义”。如庄存与虽与戴震是同时代人，治学途径却截然不同，他“不专为汉、宋笺注之学”，治《春秋》则主公羊、董子，虽略采左氏、穀梁氏及宋元诸儒之说，而非如何邵公所讥信经

任意，反传违戾也。”又如孔广森敢于越出古文经的壁垒，认为“风俗可渐更，仁义可渐明，政教可渐兴，乌乎之托？托之《春秋》也”。刘逢禄也认定：“圣人之道，备乎五经。而《春秋》者，五经之管钥也。”

二、不拘门户，兼采汉、宋。清代今文经学起于古文经学之后，它不可避免地要受到考据学风的影响，甚至是从古文经的营垒中倒戈而出的。庄存与对古文经《周礼》、《毛诗》作“说”，孔广森受业于皖派大师戴震、陈立作《公羊义疏》，沿袭汉唐以来注疏的体式，其内容包含：版本的异同，文字的校勘，语词的音义；更多的是援据各种经、传，甚至将《左传》杜预注，《穀梁》范宁注，与何休《春秋公羊解诂》并列。又如刘逢禄运用考据方法考证出《春秋》是太史公所据旧名，冒名的《春秋左氏传》仍是东汉以后的以讹传讹，而其作俑者实为刘歆。庄述祖博考三代、秦汉韵文以明许学，也没有完全放弃汉学，而是同汉学有着若明若暗的联系。龚自珍是皖派大师段玉裁的外孙，也曾研究过汉学。常州学派的上述治学特征，亦为近代今文经研究者所继承。

清代宋学派

清代宋学派是指以方东树、唐鉴等为代表的批评当时汉学家以六经为宗、以训诂治经，遵循宋明理学家以义理注释经典的学派。

清代乾嘉之际，以吴派、皖派、扬州学派为主体的纯汉学研究风靡朝野，成为清代中叶学术发展的主流，与这股学术思潮互为异趣的，是所谓“宋学”派的出现。“宋学”即宋代经学的简称。宋学作为经学史上的重要学派，盛行于宋明时期，沿迄至清代初期。其治经特点是训释经典注重义理，援引天理、性命为说，兼杂佛、道思想。于诸经中，尤重《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》四书，崇尚程颐、朱熹的经注。

清初，宋学得到官方的大力提倡，顺治、康熙、雍正、乾隆不但亲自纂定理学著作（如《周易折中》、《周易述义》、《书经传说汇纂》、《诗经传说汇纂》）等，而且重用理学大师。因此，宋学成为清初的官方哲学思想。清初的经学研究，一尊朱注。如当时的理学名臣熊赐履一生学术宗旨以默识为真修，以笃行为至教，由程朱之途上溯孔孟。李光地虽是《易》学名家，但学风一同于论理、道、心、性。所撰《周易通论》，杂糅象数、义理、兼收周、邵、程、朱各家，补缀连贯，并无新意。陆陇其认为“继孔子而明六艺者，朱子也。非孔子之道皆当绝，则非朱子道皆当绝，此今日挽回世道之要也”。吕留良笃信朱学，维护朱学不遗余力。此外如汤斌、魏象枢、魏裔介等虽也是宋学名家，但对宋学并无系统研究，仅以朱学仰承朝廷意旨，以达通显而已。乾隆初期，王懋竑作《朱子年谱》，江永作《近思路录集注》，李绂作《陆子年谱》，张扬程朱、陆王之学，但学风已由空谈玄理转向考据整理。如王懋竑的《朱子年谱考异》就以考据见长。稍后有唐鉴关于“孟子之后，传圣人之道以存经者，仍朱子一人而已矣”的鼓噪，但作为清初宋学，却已呈颓势。

乾嘉时，儒经汉疏的研究炽盛，所谓“家家许、郑，人人贾、马”，汉学如日中天。对此，首先与汉学立异维护宋学的则是安徽桐城的方苞、姚鼐、翁方刚等一批从事散文创作的文士。梁启超认为：他们诵法曾巩、归有光，造立所谓古文义法，号称“桐城派”；又好述欧阳修“因文见道”之，以孔、孟、韩、欧、程、朱以来之道自任，而与当时所谓汉学者相轻（《清代学术概论》十九）。如翁方刚认为汉学家对儒家经典的考订，应当为义理服务，主张“考订之事，必以义理为主。”认为经典研究在于“欲明义理而已。”又如姚鼐认为：“今世学者乃思一切矫之，以专宗汉学为至，以攻程朱为能；倡于一二专已好名之人，而相率而效者，因大为学术之害。”（《惜抱轩文集·复蒋松如书》）

然而翁方刚、姚鼐虽以理学为学术宗旨，他们的经学研究却汉、宋兼采。翁方刚对汉学家在语言文字方面作出的贡献还备加推崇，说“平心而论，《说文》、《尔雅》之训诂，《释文》之音义，厘然具存，唯在学者善取尔。”姚鼐更主张义理、词章、考据三者并重。他们与后来那些严守宋学门户的学者有所区别。直到称为“姚门四杰”的方东树、管同、梅曾亮、刘开才以扬宋抑汉为己任，其中对汉学提出系统批评的则是方东树。他认为，近世崇尚经典考证，“专与宋儒为水火，而其人类皆以鸿名博学，为士林所重，驰骋笔舌，贯穿百空，遂使数十年间承学之士，耳目心思为之大障。”（《汉学商兑序例》）指出吴派学者惠栋等人，自囿于汉学壁垒，专与宋学对立，孜孜以训诂考证相标榜，其结果“弃本贵末，违戾诋诬于圣人躬行求仁、修齐治平之教”，痛斥汉学为“名为治经，实则乱经；名为卫道，实则叛道”，声称汉学之害，甚于洪水猛兽。他曾从六个方面逐条批驳汉学之失，企图重振程朱理学的权威。

方东树之后，宋学派有当涂夏炘、夏炯、夏燮、持论大体如方东

教育设施

岳麓书院

岳麓书院，是北宋时期著名的四大书院之一。

岳麓书院始建于北宋初期。北宋开宝六年(973)，朱洞以尚书出任潭州太守，鉴于长沙岳麓山抱黄洞下的寺庵林立和幽静环境，接受了刘鳌的建议，在原有僧人兴办的学校基础上创建了岳麓书院。初创的书院分为“讲堂五间，斋舍五十二间”，其中“讲堂”是老师讲学道的场所，“斋堂”则是学生平时读书学习兼有住宿的场所。岳麓书院的这种中开讲堂、东西序列斋舍的格局一直流传至今。

宋太宗咸平二年(999)，李允则任潭州太守，他一方面继续扩建书院的规模，增设了藏书楼、“礼殿”(又称“孔子堂”)，并“塑先师十哲之像，画七十二贤”；一方面积极取得了朝廷对岳麓兴学的支持，以促进书院的更大发展。咸平四年(1001)朝廷首次赐书岳麓书院，其中有《释文》、《义疏》、《史记》、《玉篇》、《唐韵》等经书。当时书院学生正式定额六十余人。宋真宗大中祥符五年(1012)经学家周式担任山长主持岳麓书院后，书院得到迅速的发展，学生定额逾百人，周式本人还得到宋真宗的召见和鼓励。到南宋的乾道年间，岳麓书院达到鼎盛时期。著名理学家张栻主持岳麓书院，他以反对科举利禄之学、培养传道济民的人才为办学的指导思想。在教学方面，提出“循序渐进”、“博约相须”、“学思并进”、“知行互发”、“慎思审择”等原则；在学术研究方面，强调“传道”、“求仁”、“率性立命”。从而培养出一批如吴猎、赵方、游九言、陈琦等有经世之才的优秀学生，湖湘学派多数学者也在岳麓书院学习过。一时间，大批游学的士子前来书院研习理学问难论辩，有的还“以不得卒业于湖湘为恨”，当时的岳麓书院成为全国闻名的传习理学的基地。南宋淳熙七年(1180)，张栻去世后，朱熹、真德秀等人对岳麓书院的办学和传播理学，也表现出极大的热忱。朱熹还将《白鹿洞书院教条》作为正式的学规，颁于岳麓书院。

从元、明至清初，由于战乱，岳麓书院曾两度遭到焚毁，后来虽然得以重建和恢复，已不复旧观。清初，书院被禁。后康熙为了表彰理学，放宽书院政策。康熙二十六年(1687)御书“学达性天”匾额，并以十三经、二十一史、经书讲义等遣送至岳麓山。乾隆九年(1744)又御书“道南正脉”匾额送至岳麓山，岳麓书院又得以复兴。复兴后的岳麓书院，除了对斋舍屡加扩建外，其书院性质也由民办而逐渐演化为官办。随着乾嘉考据学的兴起，岳麓书院往往由从事诂经考史的著名汉学家主持，学习的内容也由理学转向经史考证，特别是在王文清主院期间，更以“群经教授诸子”。此后罗典任山长，“唯以治经论文，启诱后进”。道光年间巡抚吴荣光在岳麓

书院增设“湘水校经堂”，专以研习汉学为主。岳麓书院的最后一任山长是王先谦，他是清末湖南著名的经济学家。

清代的岳麓书院，集聚了一代学识博洽、德高望重的大师，培养出诸如王夫之、陶树、魏源、左宗棠、胡林翼、曾国藩、郭嵩涛 、李元度、唐才常、沉葆、杨昌济等著名的湖 湘学者。清光绪二十九年(1903)，在新政之议的呼声中，延续了近千年的岳麓书院正式改为湖南高等学堂。

嵩阳书院

嵩阳书院，是北宋时期著名的四大书院之一。

嵩阳书院，原名太室书院，始建于五代后周，在河南登丰县太室山(即嵩山)下。在中国名山中，五岳最为著名。中岳嵩山位于河南的东南、登封县的境内，其气势雄浑，矗立于中原地区，两百里外，就可以望见山势的起伏姿态，嵩阳书院便是山中的一大胜迹。

北魏孝文帝建有嵩阳寺，至唐代改为嵩阳观，为道士修行之所，到五代时周代改建为太室书院。宋太宗至道二年(996)七月，赐“太室书院”院额及印本《九经注疏》。宋真宗大中祥符三年(1010)复赐太室书院九经。宋仁宗景祐二年(1305)，秘书著作郎王曾奏置学官，赐田一倾，重修太室书院，改名“嵩阳书院”。元代易名为嵩阳宫；明嘉靖年间登封知县侯泰在嵩阳旧址，复建书院，又恢复嵩阳书院名。明末书院毁于兵燹，清代康熙时重建。

嵩阳书院共由五进院落组成。首为先师祠，供奉与书院有关的先师先贤，其后为讲堂，讲堂后为道统祠，最后是藏书楼。两侧配房原为“程朱祠”、书舍、学斋等。历朝并置有学田，以充书院费用。书院大门外有一方高达五六丈的唐代石碑，名曰圣德感应碑，建于唐代天宝年间，碑文为李林甫所撰，徐浩八分书，也是嵩山有名的碑石之一。此碑已有一千二百年的历史，仍颇完整，摹拓者甚多。书院前后，植有不少的古柏，最著名的有“汉封柏”三株，皆为先秦时代的故物，传系汉武帝登山时所封。称号以次为大将军柏、二将军柏、三将军柏。柏旁有石碑多块，皆为唐宋名人所题字。唐代许多诗人文士，都爱到嵩山隐居，如卢鸿、李泌、王维等。嵩阳书院在北宋时最盛，院中有学生几百人，宋廷在此置有校官，并赐九经子史。宋代理学的“洛学”创世人程颢、程颐兄弟都曾在嵩阳书院讲学，各地学者纷纷慕名而来。此后，嵩阳书院继续以理学授徒，成为宋代理学的发源地之一。

清代初期，著名学者耿介、冉觐祖、窦克勤、汤斌、张沐等也先后执教于嵩阳书院，嵩阳书院又得以复兴。嵩阳书院的教育制度，一依白鹿洞书院教规，由山长耿介制订《辅仁会约》。会约规定：一，每月初三日命题作文两篇。每月十八日讲课一次。二，学生所读之书以《孝经》、《小学》、《四书》、《五经》、《性理大全》、《通鉴纲目》为主。三，提倡学生在个人钻研的基础上进行集体讨论，鼓励学生互相启发。四，教导学生严以律己，诚心诚意地相互劝善规过。五，反对文过饰非。

为了培养学生的自学能力，耿介制订“立志”、“存养”、“穷理”、“力行”、“虚心”、“有恒”等《为学六则》的教育原则。他们自己还编撰《孔门言仁言孝之旨》、《子在川上一章》、《易谦卦》、《公都子一章》、《知言养气一章》、《太极图疏义》、《大学首章》、《中庸首章》等讲义。

为了继承宋代嵩阳书院传播理学的传统，清初嵩阳书院强调人的品德修养。窦克勤在《嵩阳书院志》作《序言》说：“古之学者以博学、审问、慎思、明辨、笃行之功，以求尽君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，早夜孜孜，自幼至老，服习驯致，故能内而明明德，外而新民，以庶几乎参赞位育之极功。后之学者但为诵读口耳之学而已。其于圣人教人之意失矣。”正因为嵩阳书院办学的宗旨就是把全部

教育过程看作是道德修养的过程，所以它成为清代培养理学家的著名书院之一。

应天府书院

应天府书院，是北宋时期著名的四大书院之一。

应天府书院，又名睢阳书院、南京书院。因为商丘在唐代称为睢阳，北宋景德三年(1006)升为应天府，大中祥符七年(1014)又升格为南京，为当时四京之一。商丘濒临汴水，交通方便，商旅辐辏，隋唐以来，已发展成为一方都会。宋代的应天府书院就设立在商丘的繁华闹市中。

应天府书院的历史，可以追溯到五代时的后晋。当时有邑人杨悫"乐于教育"，在将军赵直的支持下，聚徒讲学。杨悫去世后，他的学生楚丘人戚同文继承师业，继续办学，培养出诸如宗度、许骧、陈象舆、高象先、郭成范、王砺等后来都成为台阁重臣的著名人物。北宋著名文学家、政治家范仲淹也出自这所学校。宋太宗太平兴国元年(976)，戚同文病逝，学校一度关闭。宋真宗大中祥符初，应天府民曹诚家资雄厚，藏书丰富，慨然继承戚同文的办学事业。由他筹资三百万，增建校舍一百五十间，聚书数千卷，"博延生徒，讲习甚盛"。大中祥府二年(1009)，曹诚呈请朝廷，以学入官，得到了宋真宗的赞许，并正式赐匾额为"应天府书院"，以曹诚为书院助教。从此，应天府书院便由应天府幕职官直接"提举"的官方书院。

宋仁宗初年，著名文学家晏殊出任应天知府，聘请著名学者王洙为书院"说书"，王洙博学多才，应天府书院在他主持下"其名声著天下"。仁宗景祐二年(1035)，应天府书院改为府学，晏殊又聘请因服丧而退居睢阳的范仲淹执教，任教期间，范仲淹撰写《南京书院题名记》。当时的应天府书院，是中州的一大学府，据《宋史》记载："自五代以来，天下学校废，兴学自殊(晏殊)始。"从大中祥符以后的二十余年间，应天府书院的学生"相继登科，而魁甲英雄，仪羽台阁，盖翩翩焉，未见其止"。

宋仁宗庆历三年(1043)，应天府书院改为南京国子监，其地位也高于其他一书院。宋哲宗时，被誉为"唐宋八大家"之一的曾巩的幼弟曾肇知应天府，更是"积公帑之余，大兴学校，亲加训导，养成人材为多"。应天府书院历经北宋一百余年而不衰，在宋代文化史上占有重要的地位。

白鹿洞书院

白鹿洞书院，是宋朝时期著名的四大书院之一。

白鹿洞书院，位于江西庐山五老峰南麓的后屏山之阳。书院傍山而建，一簇楼阁庭园尽在参天古木的掩映之中。白鹿洞最初是唐代贞元时(785～805)，李渤、李涉兄弟隐居读书的地方。据传李渤在此隐居时，曾养一白鹿自娱，因此人们称李渤为"白鹿先生"，又因此地四山回合，由山麓小路进去也有数里之遥，真有点入洞之感，所以称为白鹿洞。南唐升元年间(937)，白鹿洞正式辟为书馆，称白鹿洞学馆，亦称"庐山国学"，由李善道为洞主，掌教授，置田聚徒，成为讲学和藏书之所。"四方之士受业而归，出为用世，名绩彰显者甚众。"(《白鹿洞志》)宋太宗太平兴国二年(977)赐九经。宋仁宗皇祐五年(1053)，孙琛在故址建学馆十间，称"白鹿洞之书堂"，与当时的岳麓、应天府、嵩阳并为"四大书院"。

白鹿洞书院虽为宋初所建，但不久即废。直到著名理学家朱熹重修书院之后，白鹿洞书院才扬名国内。南宋淳熙六年(1179)，朱熹知南康军。朱熹到任时，白鹿洞书院已经毁于兵燹，栋宇消落，林园荒芜，触目皆是生

封书海，网结门廊。经过朱熹的一再请求，宋孝宗终于同意重建白鹿洞书院。修葺后的白鹿洞书院，以圣礼殿为中心，组成一个错落有致、相得益彰的庞大建筑群。书院共有殿宇书堂三百六十余间，其中包括御书阁、明伦堂、宗儒祠、先贤祠、忠节祠等。圣礼殿是用于学生拜谒孔子的殿堂，门上方两块匾额写有"学达性天"、"万世师表"的字样。在文会堂有朱熹亲书"鹿豕与游，物我相忘之地；峰泉交映，知仁独得之天"的对联。朱熹不仅重修了白鹿洞书院，而且还建立了严格的书院规章制度。朱熹亲自拟定的《白鹿洞书院教规》规定：

父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。

右五孝之目。尧舜使契为司徒，敬敷五教，即此是也。学者学此而已。而其所以学之之序，亦有五焉。其别如左：

博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。

右为学之序。学问思辨四者所以穷理也。若夫笃行之事，则自修身以至处事接物，亦各有要。其别如左：

言忠信，行笃敬，惩忿窒欲，迁善改过。

右修身之要。

正其谊不谋其利，明其道不计其功。

右处事之要。

己所不欲勿施于人，行有不得反求诸己。

右接物之要。（《朱文公文集》卷七十四）

《白鹿洞书院教条》不但体现了朱熹以"格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下"等一套儒家经典为基础的教育思想，而且成为南宋以后中国封建社会七百年书院办学的样式，也是教育史上最早的教育规章制度之一。

朱熹在白鹿洞书院还广邀国内著名学者前来讲学，学术空气相当活跃。宋淳熙二年(1175)，朱熹与陆九渊二人由于学术观点不同，曾在地处江西铅山县境内的鹅湖发生过激烈的论辩。但是朱熹并不因此而持有门户之见，邀请陆九渊前来白鹿洞书院讲学。陆九渊讲的是《论语》中"君子喻于义，小人喻于利"一章，深受白鹿洞书院师生们的欢迎，有些学生甚至被陆九渊精湛、透辟的说讲感动得落泪。为此，朱熹特意把陆九渊所讲内容刻石立于院门。这不仅首开书院"讲会"制度的先河，为不同学派同在一个书院讲学树立了范例，在中国儒学史上也一直被传为佳话。自朱熹之后，白鹿洞书院"一时文风士习之盛济济焉，彬彬焉"，它与岳麓书院一样，成为宋代传习理学的重要基地。

元代末年，白鹿洞书院被毁于战火，一直到明代的正统元年(1436)才修复，以后又有所扩修。

鹅湖书院

鹅湖书院，中国宋代时期的著名书院。

鹅湖书院，位于江西广信府铅山县境内。自东晋以来，历经唐、宋、明等朝，都聚居过许多学者，曾经是一个著名的文化中心。尤其是朱熹与陆九渊的鹅湖之会，成为中国儒学史上的一件影响深远的盛事。

据《广信府志》介绍："大义寺左为四贤祠"。此实为大义寺的附属寺左，即仁寿寺左，为"四贤祠"。祠为当时的信州刺史杨汝励所建，这是鹅湖书院之始。以后屡有修举，明代宸濠之乱，兵燹之余，鹅湖书院的学舍全部毁坏。清康熙二十二年(1683)，地方官潘士瑞曾予修理。康熙五十四年(1715)，令尹施德大加修建，当时李光地所作《重修鹅湖书院记》说："书院之建，实为国家学校，相为表里，李渤高士尔，朱子犹倦倦焉。今使先贤遗址，焕然重修，江右故理学地，必有游于斯，而奋乎兴起，以绍前贤者。"鹅湖书院虽有官方的支持得以重修，昔日的辉煌已不复再现，以致成为历史的陈迹。

鹅湖书院在鹅湖寺，即仁寿寺的左边，而

鹅湖塔则在鹅湖书院的左边。鹅湖书院的大门，不在正中，而在左面，所以正对着鹅湖塔。书院四周有山有溪，环境幽雅。鹅湖书院比鹅湖寺大得多，建筑规模颇似孔庙。由大门进去，经过两排桃树，有一个大圆门，圆门内有一个大院子，对面又是一个大圆门，上面是三排殿宇，由此登石阶而入，又是一个院子，里面是半月池，池周围是石栏杆。渡过古桥是第一排殿宇，再过一个院子，是第二排殿宇，其最后一排殿宇，是四贤祠。祠前也是一个院子，祠后则是一个相当高的坪台，其下有一小池，其后是一座高墙，正对那两大圆门的北端高墙。这三排殿宇是主屋。在主屋两旁，又是一排一排的房屋，错落有致。

在鹅湖书院后面的四贤祠内，设有朱、吕、二陆四个牌位，又有一个题有"顿渐同归"字样的匾额，这和书院前排建筑中所悬"道学之宗"的御匾，正遥遥相对，由此可见宋代朱陆鹅湖之会的盛况。抗日战争期间，鹅湖书院成为东南训练团的驻扎营地。

关中书院

关中书院，是清代康熙时期的著名书院。

关中书院，始建于明万历三十七年(1609)，天启初年，宦官魏忠贤矫诏禁毁天下书院，关中书院被废。康熙五年(1666)，西安知府叶承桃在万历年间名儒冯从吾"联友会"讲处(在宝庆寺)旁小悉园重建关中书院，并礼聘学者李颙主持讲席，为李拒绝。清康熙十二年(1673)，总督鄂善复修关中书院，再次邀请李颙主持书院，李颙再三推辞后才就聘。李颙登台讲学之初，一时"德绅名贤、进士举贡、文学子衿之众，环阶席而侍，听者几千人"，甚至总督鄂善和陕西巡抚阿席熙也前来听讲。这是关中书院自冯从吾讲学之后的再度复兴。

李颙执教关中书院后，首先为书院制订十条会约、八条学程。对书院讲学的时间、礼仪、次第、方法、内容、目的以及就学士子每日必修的学习课程等，都作了明确的规定，并强调书院以"讲学"为其宗旨。他认为："立人达人，全在讲学；移风易俗，全在讲学；拨乱返治，全在讲学；旋乾转坤，全在讲学。"在学风上，李颙明确主张实行"明体适用"之学。要求学生做到文武兼备，博览群书，"上至天官、舆地，以及礼、乐、兵、农、漕屯、选举、历数、士卒、典籍，"无所不读。为此，他给学生开了"明体"和"适用"的两类书目。在明体一类所开书目有王畿的《龙溪集》、罗汝芳的《近溪集》、杨简的《慈湖集》和陈献章的《白沙集》，此后再列二程、朱熹、薛瑄、吴与弼，直至冯从吾等程朱学者的著作。在适用一类所开的书目有《大学衍义》、《文献通考》、《实政录》、《武备志》、《农政全书》、《泰西水法》等十余种书籍。同时，他还要求学生"实修实证"，达到"开物成务，康济群生"。希望学生学会"用兵"，因为经世之法，莫难于用兵，学者只知读书，对军事一无所知，造成民族沦丧受辱。

李颙在主持关中书院期间，还以昌明关学为己任。关学是宋明理学中的一个重要学派，自北宋张载开启，经明中期吕冉的复兴，最后由冯从吾集其大成，成为渊源流长的理学学派。然在明清社会更迭之际，宋明理学已失去了以往的活力，作为宋明理学中的重要学派的关学，也后继乏人。为此，李由通过介绍关学先哲如冯从吾、张舜典等人的学术思想，刊刻他们的著作，利用自己大儒的声望，表彰关学不遗余力。

在李颙的主持下，关中书院在清初曾一度出现过繁荣的景象。但随着李颙离开书院，关中书院也日趋衰落，最终变为官署。

漳南书院

漳南书院，是清代康熙时期的著名书院。

漳南书院，地处河北肥乡县，是以清初的一所义学为基础扩建而成。康熙十九年(1680)，于成龙出任保定巡抚，肥乡士绅郝文灿等，遵照于成龙的命令，在肥乡屯子堡建义学一所，置学田百亩，郝文灿自任义学学师。后来郝文灿等又将义学扩建，并请官至兵部督捕侍郎的许三礼题名为漳南书院。康熙三十五年(1696)，著名学者颜元在许三礼的三度敦请下，终于应邀主持漳南书院。当时，漳南书院草创未就，仅建成"习讲堂"一处。颜元曾在其中堂书一对联："聊存孔绪，励习行，脱去乡愿、禅宗、训诂、帖括之套；恭体天心，学经济，斡旋人才、政事、道统、气数之机"，这幅对联，集中体现了颜元主持漳南书院的办学宗旨。

漳南书院的教育内容，是颜元提倡的所谓三事、六府、三物。而六艺教育是最主要的内容。按照这一原则，漳南书院中的课程设置，则与当时其他书院完全不同，分别设有：

文事斋：课礼、乐、书、数、天文、地理等科。

武备斋：课黄帝、太公及孙吴兵法，攻守、营阵、陆水诸战法，并射、御、技击等科。

经史斋：课十三经、历代史、诰制、章奏、诸文等科。

艺能斋：课水学、火学、工学、象数等科。

理学斋：课静坐，编著程、朱、陆、王之学。

帖括斋：课八股举业。

在建筑布置上，帖括斋和理学斋皆北向，以示为周、孔正学之敌对；且暂时设之，以后准备废弃。从这设施中，集中体现了颜元的主要教学内容包括了文科、理科、工科、军事等各方面。这样的课程设置，能使学生博闻强识，学有专长，全面发展。这里颜元着力于知识领域的开拓，将传统教育所不屑道、不乐为之形而下者，皆作为漳南书院中的课目，学生当掌握的知识。

艺能斋所设的水学、火学、工学、象数之课目，即墨学的"役夫之道"，自孔子以来，从未正式在学校课程中占一席之位，而颜元创其始。颜元的大弟子李塨在总结传统教育的特点时认为，秦以后的学校教育内容是传经诵读，汉代教育的内容是以经学为主导，至魏晋南北朝，虽然老庄玄学盛行，但仍以经学为主干，只是以老庄之说释儒经，而与汉之经学相异。隋唐时代，教育制度已基本完备，唐代除经学外，还没有书学、算学、法律、医学与玄学。然而，若将唐中央设立的直系各校的学生名额及入学资格作一比较，则可发现：唐代教育宗旨仍是"聚天下贤英为政之首"即以经史为经世之学。因此李塨提出"学用一致"的"分科以为士"的学制和分科试用的取士制度。其分科为：一、礼仪(附经史有用之文)；二、乐律(附经史有用之文)；三、天文、历象、占卜(附术数)；四、农政；五、兵法；六、刑罚；七、艺能、方域、水学(附医道)；八、理财；九、兼科(如天文、艺能二科，兼科者但可少少知之)。共九科，分之各署，以试其事。学生分科专习一事一艺，或天文、数学、或农学，或军事，或法律，或专门技术，或经济一类，而取士则考核其专业知识并试以实事，然后才授任。

漳南书院还有一个显著的特征，就是强调在"习行"上下功夫。颜元认为，宋明以来的书院教育有两大弊端：一是"返观打坐"和"对谭静敬"的习静教育，二是"执书伊吾，掇笔著述"的书本教育。他认为"六艺之教"，就是培养学生自己动手，在"习行"中学，从而获得六艺实学知识。如他带领学生"习礼歌诗，学书计"，"讨论兵农，辩商今古"，而且还在野外操练"举石、超距、拳击"等，使书院学生文武并习，造就经世人才。由于漳南书院纯属民办私学，并没有得到官方的支持。在它营建伊始，便为洪水淹没。随着颜元的去世，漳南书院再也没有复兴，以至成为历史的陈迹。但是，漳南书院这种"习行经济"的教育方法和思想，为晚清洋务派、改良派革新传统教育，创建新式学堂所汲取。

诂经精舍

诂经精舍，是清代嘉庆时期的著名书院。

诂经精舍地处浙江杭州府治孤山之阳，左三忠祠，右照胆台，面对西湖。它是由清代阮元于嘉庆六年(1801)正式创建。阮元字伯元，江苏仪征人，是一位乾嘉时期的著名学者，生平著述宏富，著名的著作有《十三经注疏并释文校勘记》二百四十五卷，《经籍纂诂》一百零六卷。嘉庆二年(1797)，阮元督学浙江，他遴选浙江能够从事经学研究的人，构屋五十间，聚居于孤山之阳，编撰《经籍纂诂》一书。次年八月书成，阮元擢兵部侍郎入都。不久，又奉命抚浙，于嘉庆六年(1801)正月，在原来修书旧地，建为书院，取名“诂经精舍”，招收历年由浙江十一郡所选拔的优秀生员来精舍读书。同时又在西偏筑第一楼，为生徒游息之所。

阮元创办诂经精舍，与当时浙江的敷文、紫阳两书院以科举考试为目的的办学原则不同，而是提倡培养经世致用的人材为主，指导学生研究经义，旁及词赋，多攻古体。精舍所署楹帖有云：“公羊传经，司马著史。白虎德论，雕龙文心。”说明其办学宗旨是崇尚汉学，培养经史学术人才。精舍设有掌教，亦称主讲、山长或院长，又或称讲教，一般由巡抚聘任。下设监院，职长教课，亦称学长，一般也是由巡抚委任。书院开创之初，主讲者自阮元后，有王昶、孙星衍二人。王昶字德甫，号兰泉，青浦人，著有《金石萃编》。孙星衍字伯渊，又字渊如，江苏阳湖人，著作极富，有《尚书今古注疏》、《续古文苑》、《平津馆藏书记》等。王昶和孙星衍都是乾嘉之际的著名汉学家。精舍主讲、监院的任期，少则一年，多则十年，而俞樾担承山长为时最久，竟蝉联了三十一年。肄业生徒，初定三十二人，遴选十一郡诸生中经学修明，通于一艺者充之。道光十年(1830)，巡抚富呢扬阿改定额为三十六人，内外课各半。光绪三年(1877)，巡抚梅启照又增其额，人数无考。其后又增至六十名，内外课亦各半。外课又有附课生，亦称备课生，人无定，其名目亦不知始于何时。同治时，徐树铭督浙江学政时，特置超等六人，以异内外课生。精舍的课试，每月一次，一般由主讲命题。内容是问十三经、三史疑义，旁及小学、天文、地理、算法、词章，各听搜讨书传条对，以此来考察学生对知识的掌握情况。书院又先后编刻课艺八集。初编由阮元手订，共十八卷，书名《诂经精舍文集》。以后由罗文俊、俞樾编订至八集，其中共收经史、词赋二千余篇，推动了当时的学术交流和文化的传播。

诂经精舍在办学期间，培养了大批著名学者，如黄以周、朱一新、章炳麟、陈澧等都是诂经精舍出来的佼佼者。李元度《阮文达公事略》说：“不十年，上舍士致身通显及撰述成一家言，不可殚 述。东南人才，称极盛焉。”清咸丰年间，诂经精舍毁于战乱。直到清同治五年(1866)，才由布政使蒋益澧发起重建，山长俞樾撰有重建精舍记。光绪十二年(1886)十月，第一楼遭火灾焚毁，次年改建许郑祠，并于旧址增建式古堂，作为诸生讲习之所。

光绪二十三年(1897)七月，巡抚廖寿丰奏将杭州的敷文、崇文、紫阳、诂经、学海、东城等六书院，改为专课中西实学之“求是书院”。当时诂经精舍办学经费短缺，又因掌教俞樾辞聘而去。后来由谭献、汪鸣銮相继主讲，延至光绪三十年(1904)正式停办。

学海堂书院

学海堂书院，是清代道光时期的著名书院。

学海堂书院，是由乾嘉时期著名汉学家

阮元继杭州创建诂经精舍之后，于道光五年(1825)在广州城北粤秀山创办的又一个以专重经史训诂为宗旨的书院。阮元不仅博学淹通，而且在当时的政界也身居要职，集封疆大吏与学术巨子于一身。《清史稿》称他为“身历乾嘉文物鼎盛之时，主持风会数十年，海内学者奉为山斗焉”。阮元的治学提倡“崇尚汉学，实事求是”，主张通过音韵训诂，弄清古代经书中的本来意义，从而探求圣贤之道。他创办学海堂书院时，要求学生：“或习经传，寻疏义于宋齐；或解文字，考古训于《仓》、《雅》；或析道理，守晦庵之正传；或讨史志，求深宁之家法；或且规矩汉晋，熟精萧《选》；师法唐宋，各得诗笔。虽性之所近，业有殊工，而力有可兼，事亦并擅。”(《学海堂集序》)阮元的这篇序文也题刻在学海堂西面墙上，作为学海堂的办学宗旨。阮元主持学海堂时间不长，但他亲自授课，与学生讲经析疑，“凡经义子史前贤诸集，下及选赋诗歌古文辞，莫不思与诸生求其程，归于是，而示以从违取舍之途”。阮元还颁定了《学海堂章程》，确立了学长制、季课制和刊刻制，并个人捐赠白银四千两作为学海堂的办学经费。在阮元的努力下，学海堂成为当时广东文化学术的中心。

学海堂与其他书院不同。首先，它不设山长制，而实行学长制。据《学海堂章程》中规定：管理学海堂，本部堂酌派出学长吴兰修、赵均、林柏桐、曾钊、徐荣、熊景星、马福安、吴应逵共八人同司课事。其有出仕等事，再由七人公举补额。永不设立山长，亦不允荐山长。学长的主要职责是出题评卷。书院内的大小事宜均由八位学长共同商议决定。每年四课，每课设管课学长两人，兼管日常事务。其次是实行季课制。《学海堂章程》规定：每一年分为四课，由学长出经题文笔，古今诗题。限日截卷，评定甲乙，分别散给膏火。所谓“季课”，也就是按季节考试。这与当时一般书院流行的月课形式差不多，但内容却完全不一样。一般书院的月课，如同科举考试，学生黎明登堂，封门发题，当日交卷，不能继烛。其题目一般以四书文为主。学海堂则每一季度由书院出题征文，张榜于学海堂门外，各学长也各携若干张，以便散发；在考题上标明截卷日期；学生们根据所出题，查阅经书，登堂向学长请教疑难，然后写出课卷；课卷由八学长共同评定，分别优劣，对优秀的予以奖励，并将课卷选入《学海堂全集》。再次是实行专课肄业生制度。为了提高教育质量，有利于学生学术研究的系统性，1834年，阮元的弟子钱仪吉来到广州。阮元委托他与学海堂的学长们商量制定专经课士法，并请当时的两广总督卢坤下谕设立专课肄业生制度 。专课肄业生制度的确立，极大的提高了学生的学习积极性。因为专课生的来源，是在平日参加季课的学生中挑选，主要根据他们的品行、志向和学习成绩，由八学长共同推荐 录取。专课生进堂后，可以在《十三经注疏》、《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《文选》、《杜诗》、《朱子全集》等书中任选一门肄业，导师则在八学长中任选一位。学生一旦确定专业后，按日看书，撰写读书心得。每逢季课时，便将这些平日所作心得呈交导师，由导师负责指导。专课肄业生每届以三年为期限。1834年首次招收专课肄业生十名，其中有后来担承菊坡精舍院长的陈澧，就是学海堂首届肄业生之一。

由书院自行刊刻经籍，是学海堂书院有别于其他书院的另一个重要特征。《学海堂章程》规定：堂侧添建小阁庋藏书板，及将来刻集工价均在经费节存内动支。学海堂刊刻的书籍主要有二种：一是重刊前人或他人的著述，一是刊刻本书院师生的编撰之书。阮元曾组织师生，搜罗甄录清代以来的各种解经书籍，酌定去取，汇辑成《学海堂经解》一千四百卷。同时还汇编本书院师生的文章为《学海堂全集》、《学海堂课艺》等书。这对学海堂的教学与学术交流都起到了极大的推动作用。

学海堂书院每年还举办各种聚会。师生们在聚会上，促膝交谈，交流学习心得。每年正月二十日是阮元的生日，书院举行团拜。每年七月五日是汉代经学家郑玄的生日，书院举行祭礼仪式。其他如中秋月圆、重阳菊开、冬梅报春之时，也都是书院的雅集。这种生动活泼的教育方式，与当时以理学传授为主的书院，形成了鲜明的对比。

学海堂书院从1824年创建至1897年最后一次招生，历经七十余年，培养出众多的著名学者学者和经世人才。作为旧式书院，学海堂书院在中国书院发展史上占有重要的地位。

格致书院

格致书院，中国近代著名书院之一。

格致书院，校址在英租界福州路元芳花园北首（今上海市格致中学），由傅兰雅（1839～1928）和徐寿创建于清同治十三年（1874）。傅兰雅是英国“圣公会”的传教士，曾当过北京同文馆的教习以及上海英华学堂的校长。为推广西方的科技知识，傅兰雅在1874年与英国驻上海领事麦华陀磋商在上海建立一个科普教育机构，得到了麦氏的支持，遂于同年3月12日在上海英文《北华捷报》上发表了由麦华陀署名的倡议书。此举得到了社会各阶层的响应，3月24日由傅兰雅主持在博物会召开筹备会议，按照傅兰雅的建议，格致书院从事提倡科学，不宣传宗教，并推举麦华陀、福勃士、传烈亚力、傅兰雅和中国的唐景星（即唐廷枢，轮船招商局总办）、徐寿、王荣为董事。1876年6月22日在上海正式成立格致书院。

格致书院于清光绪二年（1876）落成，同时建成的还有博物馆和藏书楼各一座。该书院仿效中国书院的办法，每季由教师命题令学生作文，再由教师评奖。学制十年，预科一年，初级三年，高级六年。分英语、华文两部。从格致书院的办学目的和教育内容、方法，与其他教会学堂以及洋务学堂、旧式书院都有明显的不同，这表现在：

一、办学宗旨：与中国传统的学校设置不同，格致书院是中国教育史上第一座专门研习“格致”之学的教育机构。其主旨是：使“中国便于考究西国格致之学、工艺之法、制造之理”。而学生在书院中掌握了“格致机器、象纬舆图、制造建筑、电气化学”等科学技术，便能够“有益于时、有用于世”，达到“为国家预储人才，以备将来驱策”的目的。

二、课程设置：格致书院的课程类目主要有六：一是矿务，二是电学，三是测绘，四是工程，五是汽机，六是制造。这六类专业，皆以数学为基础课程，在精熟几何、代数、三角等学科的基础上，才可研习专门功课。如测绘这一专业，其全部课程是：数学、代数学、几何学（几何学、三角学、量法学）、重略法学、水重学（静水学、动水学）、气学、运规画图法、测量各法（测理总理、指南针测量法、经纬仪测量法、水平仪测量法、细测小地面法、测水面法）、测国分界法、画地图各法等。可见，这种专业课程的设置是将明清之际启蒙教育思想家的“学一技一艺”的主张付诸实践，而且内容都是西方的近代科学。

三、教学方法：主张以近代科学为教育的内容，教学方法必须随之改变。传统教育以《四书》《五经》授课，方法是逐字课读，虽有讲论辨难，但无实验、实证。而科学与生产实践密切相关，教授科学之理，离不开实验的方法。于是，格致书院专设博物馆，以陈设格致器具，授课时便辅以实验。

四、考试内容：格致书院的考试，“或询西学，或问时务”，摈弃八股时艺。考试内容按大类分，有格致类（格致总说、天文、历算、气象、物理、化学、医学、测量、地学）、语文类、教育类、人才类、富强治术类（富强总说、工业、轮船铁路、商贸利权、邮政、海军）、农产水利

类、社会救济类、国际现势类、边防类、其他类。其中格致类为自然科学知识，其他各类则围绕着一个题旨：如何吸收西方文化的精粹，从教育、工农业、边防、商业等各方面，改造传统，走向近代。

格致书院虽为传教士创办，主持书院的主要还是华人。如徐寿与华蘅芳等人曾主讲席十年之久，为书院传播西学作出过重要的贡献。特别是王韬主持书院期间，不仅“以西学为主，而旁及时事、洋务，然史论亦在所不废”。考生名列超等、特等和一等的就达一万八千七百八十人。书院的考试命题，一般也由洋务派官员和早期改良思想家如李鸿章、刘坤一、盛宣怀、薛福成、郑观应等人来命名。使得格致书院与社会联系在一起，不但影响了当时的社会风气。而且造就了一批从事社会改革的人才如叶瀚、钟天纬、叶澜等变法运动的积极分子。

格致书院是一所完全新型的近代学堂，在中西文化激烈冲突、国难当头之时，格致书院能突破旧教育之藩篱，引进西方学制和教材内容，延聘西人授学，实开风气之先。这说明，当时的有识之士已深刻地认识到：“非变法不足以图，而变法非先培育人材之基不可。”他们试图以日本为榜样，以向西方的技术作为防卫列强凭陵的上策，而途径也是通过教育：改革传统教育，兴办新式学堂，全面引入近代教育制度和教育内容。此后唐才常与谭嗣同主张在全国各地推广格致书院。

1884 年，傅兰雅离开上海，格致书院由公共租界工部局接管，抗战期间改名为格致中学。

广雅书院

广雅书院，中国近代著名书院之一。

广雅书院，在广州城西北，光绪十三年(1887)，由两广总督张之洞创办。张之洞是晚清政府颇具影响的封疆大吏，不仅成为近代洋务派的代表人物，也是一位勇于改革中国传统教育的著名学者。1869 年，他在武昌创立经心书院；1873 年，又在成都创建尊经书院；1882 年，在太原创立令德书院。然而这些书院的教育内容，基本不出传统的经世之学。后来张之洞出任山西巡抚，与传教士李提摩太等人接触，才开始了解西方事务和自然科学知识。1887 年，正在广东担任两广总督的张之洞，为培养精于洋务的干练人才，自己筹措经费，亲自选定书院院址，正式创办广雅书院。

广雅书院的办学宗旨，张之洞在《请颁广雅书院匾额折》一文中说：“臣设立书院之举……上者阐明圣道，砥砺名节，博古通今，明习时务，期于体用兼备，储为国家桢干之材。次者亦能圭壁饬躬，恂恂乡党，不染浮嚣近利习气，足以漱身化俗。”广雅书院的课程分经学、史学、性理之学、经济之学和词章之学。后又改为经、史、理、文四门，分设四馆。经学，以能通大义为主，不取琐细；史学，以贯通古今为主，不取空论；理学，以践履笃实为主，不取矫伪；文学，以翔实尔雅为主，不取浮靡。其中经济附于史学，兼及地理。广雅书院的考课，分官课、斋课两种。凡官课其间，先将经史理文四门务课卷收齐，送往本月主讲衙门，点核无误后，即仍发至书院，属其分校评阅，切实批点改抹，务就本门拟为名次，于卷面左方填注拟取某学第几名，不分几等，仍由监院汇齐，送至主讲衙门合阅评定，全院共为一榜。至于斋课，则分卷拟取，一切均照官课办理，仍由院长汇齐复加评点，将全院课卷合定名次，列榜宣示。不过这种考课与旧式考试的内容有明显差异，但在期限上没有任何区别。广雅书院的官课期限为三天缴卷，斋课没有时间的限定。每课中又分为专门，各专治一种，考课时最少为两种。广雅书院的这种考课方式，也为后来梁启超所主持的湖南时务学堂所汲取。

广雅书院虽然有志于创新，开创之初，大致仍未跳出传统的经史子集四部。直到浙江义乌学者朱一新出任广雅书院第二任院长时，这种情况才得以改变。朱一新（1846～1894）曾肄业于阮元在浙江杭州创办的诂经精舍，他对传统学问研究颇深。他是晚清有数的几个既能研究传统学问，又能接受西方学术的学者。1888年，朱一清受聘于张之洞担任广雅书院院长。他强调读史，认为“若当多事之秋，则治经不如治史之尤要”，“史越近者，越切实用”。又提出史学还应包括时务与经济之学，认为“经济之学皆在四部中”。同时朱一新对西学也十分重视。他认为“治西学须明其地势，考其政俗，以知其人之情伪，为操纵驾驭之资。次则兵法。若天算制器诸事，能通之固佳。”他向学生讲述重学、化学、光学，以及西医、铁路、农业机械等。在他所著《无邪堂答问》一书中记载了他与学生共同讨论西学的议题相当宽泛，这对引导学生进一步了解西学，培养时务人才，起了很大的作用。

广雅书院，是晚清洋务派创办诸多书院中最具影响的一个。

万木草堂

万木草堂，中国近代著名书院之一。

万木草堂，由著名学者康有为于光绪十七年（1891）在广州长兴里创建。康有为出身于书香门第，自少淹博旧籍，并读过一些家藏的西方书籍，从小就立有远大的志向。十九岁时师从当时名儒朱次琦于礼山草堂，苦读三年。后来历游香港、上海，接触到大量的西书，自称“新识深思，妙悟精理，俯读仰思，日新大进。”（《康南海自编年谱》）面对民族的深刻危机，他萌发了学习西方之长，实行维新变革，挽救民族危机的维新变革的思想。光绪十四年（1888）冬，康有为毅然进京上书变法，不但没有任何结果，反而遭人讥讽。光绪十六年（1890）春，他举家迁往广州，并开始讲学。由于他以布衣上书的名气很大，致使当时正在学海堂书院读书的陈千秋、梁启超等人纷纷前来请益，并为他的学识所折服，愿为弟子。这时，青年学子也慕名闻风而来，康有为应陈、梁之请，便租赁长兴里邱氏书屋，正式开办学舍，创建万木草堂。

万木草堂创办之初，康有为就主张“脱前人之窠臼，开独得之新理”。草堂的命名，就寓有培植万木、为国家培养栋梁之才的意思。1891年3月，康有为撰写了《长兴学记》作为万木草堂学规，以《论语》“志于道，据于德，依于仁，游于艺”为纲，对学生施以德、智、体教育。在德育方面，康有为提倡厉节、慎独、主静、养心、检摄威仪、敦行孝悌、崇尚任恤、同体饥溺等传统道德修养，其中的内容仍然没有脱离封建教育窠臼，但他的目的则专在激励气节，发扬精神，从而发奋图强。在智育方面，当时万木草堂开设四种课程：义理之学、经世之学、考据之学和词章之学。义理之学，包括孔学、佛学、周秦诸子之学、宋明理学、泰西哲学等；经世之学，包括有政治原理学、中国政治沿革得失、万国政治沿革得失、政治应用学、群学等；考据之学，包括中国经学、史学、万国史学、地理学、数学、格致学等；文字之学（词章之学），包括中国词章学、外国语言文字学。这些课程，虽然还是以传统的学术为主干，但与当时专学八股、帖括词章的传统学堂形成了鲜明的对比。

正因为万木草堂是以孔学、佛学、宋明理学为体，以心学、西学为用，所以它的讲学也颇具特色。这表现在：一、中西学术结合。在讲义理之学的同时，又讲泰西哲学；在讲考据经世、文字之学时，往往增讲万国史学、地理、数学、格致群学、外国语言文字等西学内容。二、重视体育。除规定上体育课之外，康有为又将体育与习礼结合起来，寓体育于礼仪音乐之中，并举行兵操和射击练习。三、推崇今

文经学。康有为在《新学伪经考》中认为，历代统治者所崇尚的古文经典都是“伪经”，是西汉末年刘歆伪造的，用以“饰经佐篡”，是替王莽篡汉建立“新”朝提供理论依据，应称之为“新学”；“新学”谬托圣人而捏造的“伪经”，完全湮没了孔子的“微言大义”和“托古改制”的原意。康有为借考辨今、古文经典的真伪，来攻击清朝统治者所崇奉的古文经学，以动摇封建主义的理论基础，打击顽固派“格守祖训”的思想根源，为变法维新扫除思想障碍。四、重视陆王心学。康有为在万木草堂讲宋明理学时，着重讲陆九渊和王守仁的 心学，这也是万木草堂讲学的重要内容。梁启超著草堂弟子籍时，曾向康有为请教“为学方针”，康有为即回答：首先教以陆王心学，而后讲一些史学、西学。这是因为当时的士子，一无所志，又无所知，唯利是图，“唯帖括之学”，思想受程朱理学的束缚。他讲陆王心学，就是重精神，贯德育，强调发挥人的主观精神作用，从而培养出了陈千秋、梁启超、徐勤、韩文举、曹泰、麦孟华等一批著名的维新变法人才。

由于万木草堂明确提出中体西用为办学宗旨，而且采用中西并重的教育内容，对当时的书院教学影响很大，后来梁启超在湖南主讲时务学堂时，基本上因袭了万木草堂的办学精神。

佛　　教

佛祖释迦牟尼

佛教是释迦牟尼佛所创的宗教。释迦牟尼，姓乔答摩(旧译瞿昙)，名悉达多，成道以后称为佛陀，略称为佛(意思就是觉者)，皈依他的信徒称他为世尊。因为他的家系属释迦族，一般称他为释迦牟尼，意思就是释迦族圣者，东南亚佛教国家的佛教徒，习惯上称他为乔答摩佛陀。关于释迦牟尼的年代，古来传说不一。现在一般公认为公元前7－6世纪的人物。东南亚佛教国家，曾以1956年作为释迦牟尼涅槃2500周年纪念。

释迦牟尼的父亲净饭王，是迦毗罗卫国王，住在迦毗罗卫城(今在尼泊尔境内)，母亲是同族的天臂城主的女儿摩诃摩耶。印度古代的风俗，妇女怀孕后要回到娘家产育。摩耶夫人因为产期临近，就在回天臂城途中的兰毗尼园(今在尼泊尔境内)生下了王子悉达多。我国汉族地区和日本等国于旧历4月8日举行的浴佛节，就是纪念释迦牟尼佛的诞生。我国藏族和傣族地区以及东南亚佛教国家都以阳历5月月圆日(旧历四月十五日)为佛诞日，称为“吠舍迦”(包括诞生、成道和涅槃的节日)。太子诞生7天以后，他的母亲便去世了，一直由其姨母摩诃波闍波提抚养着。

太子悉达多从小在宫廷内，受着严格的贵族教育，学习了古代印度种种武艺和贵族所应有的学问。到成年时，娶了同族摩诃那摩长者的女儿耶输陀罗为妻，生了一子名罗睺罗。

古代印度社会有四个等级，即婆罗门(僧侣——神权代表)、刹帝利(贵族武士)、毗舍(工商平民)、首陀罗(农奴贱民)。他们的社会地位悬殊，界限很严。当时印度的农业和工商业已经相当发达，新兴的奴隶主大国不断对小国进行兼并的战争，同时又有一些出身于曾受婆罗门压迫的贱民踏上了统治者的地位。这些尖锐的社会矛盾和盛衰兴亡的局面，像走马灯似的一幕幕呈现在太子悉达多的眼前。相传悉达多曾驾车出游四门，在东南西三门的路上先后遇着老人、病人和死尸，他亲眼看到那些衰老，消瘦和凄惨的形象，又听驭者说这些无常的规律是一切人们所不能免的命运，使他非常感伤和苦恼。最后在北门外遇见一个出家的沙门(修道者)，从沙门那里听到了出家可以解脱生老病死的道理，使他肃然起敬。他为了追求人生问题的根本解决，就在29岁时，不顾父王的劝阻，毅然离开宫廷和妻子，剃须除发，披着袈裟，出家修道。净饭王不得已派了同族子弟憍陈如等5人，同样作为沙门和他作伴，随时加以照顾。

太子悉达多出家后，开始作求道的旅行。他访问了毗舍离、摩伽陀等地的许多著名苦行者和沙门，向他们求教解脱生死苦恼的方法，但都不能使他满意。于是他便携同憍陈如等5人，进入伽耶城南优楼频螺村的苦行林，修了6年的苦行。后来他知道这样的苦行，不能真正解脱生死苦恼，便停止苦行，入尼连禅河洗净了身体，沐浴以后接受了一个牧羊女的乳糜供养，恢复了健康。憍陈如等

5人看见这种情况，认为他已退失道心，便一起离开了他，北渡恒河到鹿野苑去修行。

这时，太子悉达多具有自信，毅然地独自走向伽耶城外的毕钵罗树下（后来佛经上称此地为金刚宝座）静坐思索，思考如何拔除人类精神的痛苦并得解脱。佛经上把这时释迦牟尼内心所起的思想斗争，描写成为群魔的扰乱和诱惑。他在树下端坐，自己立下决心："若不成佛道，决不起此座。"经过专心思索，他把一切烦恼魔障都降伏了，终于在天将破晓明星出现的时候，恍然大悟，确信已经洞达了人生痛苦的本源，断除了生老病死的根本，使贪、瞋、痴等烦恼不再起于心头，得了根本的解脱而成为佛陀了。这一天佛教徒便称为佛的成道日而纪念着。在中国习惯以旧历十二月初八日为佛成道日，这一年释迦牟尼35岁。他在成道以后的三七日（一说七七日）间独自在树下徘徊，享受了解脱三昧的悦乐。这地方后来便被称为菩提伽耶，毕钵罗树被称为菩提树，因为释迦牟尼佛是在此成就菩提（得到觉悟）的。

释迦牟尼成道后，立定了传道的计划。他首先渡过恒河到鹿野苑去找苦行时期的同伴侨陈如等5人，为他们说"四谛"法（苦、集、灭、道——佛教的四种基本道理）。侨陈如等听了四谛法门以后，都心悦诚服地成了释迦牟尼的弟子，于是佛教的僧伽（僧团）初告成立；而佛教所称的佛（释迦）、法（四谛）、僧（侨陈如等）三宝也就具备了。佛教史上称这次说法为"初转法轮"。释迦牟尼不久又旅行各地，教化了拜火教徒大迦叶三兄弟和舍利弗、目犍连等著名学者，把他们原有的徒众1000多人都吸收到僧团里来。从此以后，释迦牟尼的声望一天天地大起来，很多国家的国王、贵族也信奉他的教义了。当他回到故乡迦毗罗卫城时，连他的儿子、同族兄弟和姨母等都因受他的感化而出了家。

释迦牟尼成道后第45年，已达80岁的高龄。他旅行到拘尸那国时，自知化期将近，便带着随侍弟子阿难等到城外娑罗树林间，在那里为他们说了最后的教诫，然后在双树之间入于涅槃（逝世）。这一天我国相传是旧历二月二五日。释迦牟尼的遗体火化后，所有舍利（灵骨）被八个国王分去，各在其本国造塔供养。后来印度高僧到中国时也有带来佛身舍利的。

佛　法

概　说

"佛法"，为佛与法的结合词。佛是梵语佛陀的略称，其义为觉者。法是梵语达磨的义译，精确的定义是轨持，即不变的轨律。佛与法的缀合语，应解说为佛的法。本来，法是"非佛作亦非余人作"的；本来如此而被称为"法性法尔"的；有本然性、安定性、普遍性，而被称为"法性、法住、法界"的。这常遍的轨律，何以要称为佛法？因为这是由于印度释迦牟尼佛的创见，而后才流行人间；

"佛为法本，法由佛出"，所以称之为佛法。

依"佛的法"而引申其意义，又得两个解说：一、"诸佛常法"：法是本来如此的；佛是创觉世间实相者的尊称，谁能创觉此常遍的轨律，谁就是佛。不论是过去的、现在的、未来的佛，始终是佛佛道同；释迦佛的法，与一切佛的法平等平等。二、"入佛法相名为佛法"：法是常遍的，因佛的创见而称之为佛法。佛弟子依佛觉证而流出的教法去修行，同样觉证佛所觉证的，传布佛所传布的，在佛法的流行中，解说、抉择、阐发了佛的法，使佛法的甚深广大，能充分的表达出来。这佛弟子所觉所说的，当然也就是佛法。这两点，是佛法应有的解说。但我们所知的诸佛常法，到底是创始于释迦牟尼佛，依释尊的本教为根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合释尊本教的特质。所以应严格的贯彻这一见地，抉择流行中的诸佛常法与弟子的论述。

此外，"世间一切微妙善语皆是佛法"：释尊说："我所说法，如爪上尘，所未说法，如大地土"（升摄波经）。这可见有益身心家国的善法，释尊也多有不曾说到的。释尊所觉证而传布的法，虽关涉极广，但主要是究尽法相的德行的宗教。佛法是真实的，正确的，与一切真实而正确的事理，决不是矛盾而是融贯的。其他真实与正确的事理，实等于根本佛法所含摄的，根本佛法所流出的。所以说"一切世间微妙善语，皆是佛法"（增壹阿含经）。这可见，"著文沙门，执著文字，离经所说，终不敢言"（大毗婆沙论），实在不够了解佛法！在佛法的流行中，融摄与释尊本教不相碍的善法，使佛法丰富起来，能适应不同的时空，这是佛法应有的精神。

佛的法，是根本的；诸佛常法与入佛法相的佛法，是竖贯的，深入的；融贯的佛法，是旁通的。千百年来流行于人间的佛法，即契合这三者而构成。

法与法的创觉者及奉行者

法

文义法　从佛法流行人间说，佛陀与僧伽是比法更具体的，更切实的。但佛陀是法

的创觉者，僧伽是奉行佛法的大众，这都是法的实证者，不能离法而存在，所以法是佛法的重心所在。那末，法是什么？在圣典中，法字使用的范围很广，如把不同的内容，条理而归纳起来，可以分为三类：一、文义法；二、意境法；三、依归法。

释尊说法，重在声名句文的语言，书写的文字，以后才发达使用起来。这语言与文字，可以合为一类。因为语文，虽有音声与形色的差别，而同是表诠法义的符号，可以传达人类（一分众生也有）的思想与情感。如手指的指月，虽不能直接的表达法体，却能间接的表示他，使我们因指而得月。由于语言文字及所含的意义，能表达佛法，所以也就称语文为法，但这惟限于表诠佛法的。如佛灭初夏，王舍城的五百结集，就称为"集法藏"。然此能诠的语文法，有广狭二类：一、凡是表诠佛法的语文，都可称为法，这是一般的。二、因佛法有教授与教诫二类，在教化的传布中，佛法就自然地演化为法与毗奈耶二类。等到结集时，结集者就结集为法藏与毗奈耶藏。这与毗奈耶相对的法藏，就局限于经藏了。

意境法 《成唯识论》说："法谓轨持"。轨持的意义是："轨生他解，任持自性"。这是说：凡有他特有的性相，能引发一定的认识，就名为法，这是心识所知的境界。在这意境法中，也有两类：一、"别法处"：佛约六根引发六识而取境来说，所知境也分为六。其中，前五识所觉了分别的，是色、声、香、味、触。意识所了知的，是受、想、行三者，称为法。受是感情的，想是认识的，行是意志的。这三者是意识内省所知的心态，是内心活动的方式。这只有意识才能明了分别，是意识所不共了别的，所以名为别法。二、"一切法"：意识，不但了知受、想、行——别法，眼等所知的一切，也都是意识所能了知的。这所知的——就是能知也可以成为所知的一切，都是意识所了知的，都是轨生他解，任持自性的，所以一切都是法，泛称为"一切法"。

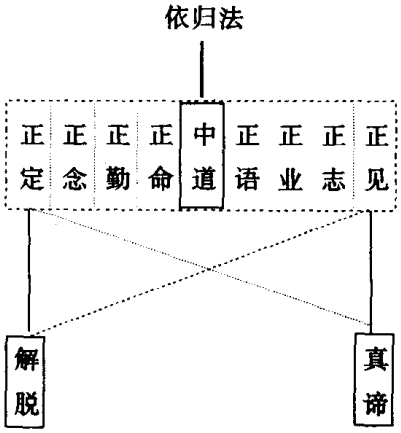
依归法 法，是学佛者所依归的。不离文义法，又不著在文义法，因为这是佛法的遗痕，古人的糟粕。也不可落在意境法，因为这是一切的一切，善恶、邪正都是法，不能显出佛法的真义何在。学者所依归的，可分为三类：一、真谛法；二、中道法；三、解脱法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。释尊说："正见是法，乃至正定是法"（杂含卷二八·七八二经）。正见、正志、正语、正业、正命、正勤、正念、正定——八正道，为中道法的主要内容。当释尊初转法轮时，一开口就说："一者，心著欲境不能离，是非解脱之因。二者，不正思惟，自苦其身而求出离，永无解脱。离此二边，乃为中道"（中含释中禅室尊经）。这中道，就是八正道。到释尊入灭的时候，又对阿难说："自依止，法依止，莫异依止"（长含游行经）。意思说：弟子们应自己去依法而行。所依的法，经上接着说："依四念处行"；四念处就是八正道中正念的内容，这可见法是中道的德行了。法既然是道德的善行，那不善的就称为非法。释尊常说的《栰喻经》说："法尚应捨，何况非法"，正是这个意思。中道——正道的德行，为什么称为法？法的定义是轨持，轨是轨律、轨范，持是不变、不失；不变的轨律，即是常道。八正道，不但合乎道德的常道，而且就是"古仙人之道"，有永久性、普遍性，是向上、向解脱的德行的常道。这不妨再看得远些：在印度古代文明的吠陀中，"利陀"一词，泛指一切的轨律。到后来，轨律的思想分化了，凡是良善的俗习，道德的行为，具体或抽象的轨律，改称为达磨——法，而利陀却被专用在事相的仪式上。佛世前后，婆罗门教制成"法经"，又有许多综合的"法论"，都论到四姓的义务，社会的法规，日常生活的规定。印度人心目中的达磨，除了真理以外，本注重合理的行为。如传说中轮王的正法化世，也就是德化的政治。释尊所说的法，内容自然更精确、更深广，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是达磨

的第一义。

中道行，是身心的躬行实践，是向上的正行。在向上的善行中，有正确的知见，有到达的目的。向上向解脱的正行，到达无上究竟的实现；这实现的究竟目的——解脱，也称为法。经中称他为无上法，究竟法，也称为胜义法。如《俱舍论》(卷一)说："若胜义法，唯是涅槃"。这是触证的解脱法，如从火宅中出来，享受大自然的清凉，所以说如"露地而坐"。释尊初成佛时的受用法乐，就是现证解脱法的榜样。说到正确的知见，这不但正知现象的此间，所达到的彼岸，也知道从此到彼的中道。这不但认识而已，是知道他确实如此，知道这是不变的真理。简单说，这就是四真谛法："苦真实是苦，集真实是集，灭真实是灭，道真实是道。这四谛——三谛等——也称为法：如初见真谛，经上称为"知法入法"；"不见于我，但见于法"；"于法无畏"。能见真谛的智慧，称为"得净法眼"。释尊的"初转法轮"，就是开示四谛法。这三类依归法中，正知解脱、中道，与变动苦迫的世间，是真实；中道是善行；触证的解脱是净妙。真实、善行、净妙，贯彻在中道的德行中。八正道的最初是正见，正见能觉了真谛法。知是行的触角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而充实。离了中道的正行，没有正知，所以佛法的正见真谛，近于哲学而与世间的哲学不同。同时，八正道的最后是正定，是寂然不动而能体证解脱的。这正定的体证解脱，从中道的德行中来，所以近于宗教的神秘经验，而与神教者的定境、幻境不同。也就因此，中道行者有崇高的理智，有无上解脱的自由，虽说是道德的善，也与世间的道德不同。中道统一了真谛与解脱，显出释尊正觉的达磨的全貌。

2、佛法的创觉者——佛

觉苦觉乐觉中道　佛法的创说者释迦牟尼佛，是中印度迦毗罗国王子。少年时代，享受人间的五欲。二十九岁的春天，忽然不顾社稷与家庭，踰城出家去了。从此过着谨



严淡泊的生活，一直到八十岁。释尊的所以出家，依《中阿含》《柔软经》说：释尊到野外去游散，顺便看看田间的农人，看了农作的情形，不觉引起无限的感慨。不忍贫农的饥渴劳瘠，又不得不继续工作；不忍众生的自相残杀；不忍老死的逼迫。这种"世间大苦"的感觉，是深切的经验，是将自己的痛苦与众生的痛苦打成一片，见众生的痛苦而想到自己的痛苦。释尊经此感动，不满传统的宗教——婆罗门教与政治。自悯悯人，于是不忍再受王宫的福乐，为了探发解脱自我与众生苦迫的大道，决意摆脱一切去出家。出家，是勘破家庭私欲占有制的染著，难捨能捨，难忍能忍，解放自我为世界的新人。众生这样的愚昧，五浊恶世的人间又这样的黑暗！浮沈世海的人类，为世间的尘欲所累，早已随波逐浪，自救不了。那不妨从黑漆缴绕的人间——传统的社会中解放出来，热肠而冷眼的去透视人间。锻练自己，作得主，站得稳，养成为世为人的力量。所以释尊说："为家忘一人，为村忘一家，为国忘一村，为身忘世间"(增含力品)。这"为身忘世"，不是逃避现实，是忘却我所有的世间，勘破自我。不从自我的立场看世间，才能真正的理解世间，救护世间。看了释尊成佛以后的游化人间，苦口婆心去教化人类的事实，就明白释尊出家的真意。

在出家修学的过程中，释尊又有一番新的觉悟。原来当时印度流行的新宗教，主要

的为定乐与苦行。禅定中，如无所有定与非想非非想定，释尊都曾修学过。但觉得这还是不彻底的，不能由此正觉人生的实相。因此又到苦行林中与苦行者为伍，经历六年的苦行，但末了觉得这也不是正道。约克制情欲说，苦行似乎有相当的意义，但过分的克己，对于人类与自己，有何利益？这样否定了定乐与苦行，以敏锐的智慧，从中道的缘起观，完成圆满的正觉。释尊的正觉，是从己及人而推及世间，彻悟自他、心物的中道。深彻的慧照中，贯彻有同情的慈悲。

即人成佛 释尊是人间的圣者，这本是历史的事实。但释尊又给予深刻的含义说："诸佛世尊，皆出人间，非由天而得也"（增含等见品）。这是说：佛是人间的正觉者，不在天上。天上没有觉者，有的是神、梵天、上帝、天主们与他的使者。释尊是人，不是天上的上帝，也没有冒充上帝的儿子与使者，向人类说教。所以佛法是人间觉者的教化，也不像神教者假托经曲——吠陀、新旧约、可兰经等为神的启示。这"佛出人间"的论题，含有无神论的情调。天上，依印度人与一般神教者的看法，是净洁的，光明的，喜乐的；而人间却充满了罪恶、黑暗与苦痛。但释尊从"佛出人间"，"人身难得"的见地否认他。理智的正觉，解脱的自由，在人间不在天上。所以说："人间于天则是善处"（增含等见品），人间反成为天神仰望的乐土了。人生，不但是为了追求外物的五欲乐，也不在乎尝受内心神秘的定乐；应重视人间，为正觉的解脱，而励行理智的德行。人类的心眼，早被神教者引上渺茫的天国；到释尊，才把他们唤回人间。据传说：印度的梵天——世界的创造者，为了无力拯救人间，诚恳的请佛为人类说法。印度的群神，都向释尊请教，自称弟子。天帝们需要正觉与解脱，反证他们的愚昧不自由。所以"智者不属天"，要归依"两足尊"（人）的佛陀。

释尊出在人间，所以是即人成佛的，是净化人性而达到正觉解脱的。释尊是人，与人类一样的生、老、病、死、饮食、起居、眼见、耳闻；这父母所生身，是释尊的"生身"。同时、释尊有超一般人的佛性，是正觉缘起法而解脱的，这是释尊的"法身"。释尊是人而佛，佛而人的。人类在经验中，迫得不满现实而又着重现实，要求超脱而又无法超脱。重视现实者，每缺乏崇高的理想，甚至以为除了实利，一切是无谓的游戏。而倾向超脱者，又离开现实或者隐遁，或者寄托在未来，他方。崇高的超脱，平淡的现实，不能和谐合一，确是人间的痛事。到释尊即人成佛，才把这二者合一。由于佛性是人性的净化究竟，所以人人可以即人成佛，到达"一切众生皆成佛道"的结论。

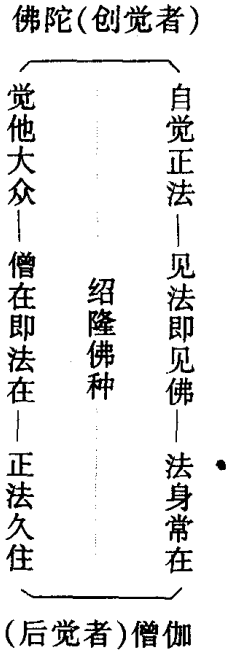
自觉与觉他 佛陀的正觉，不单是理智的解悟，是明月一般的在万里无云的空中，遍照一切，充满了光明喜乐与清凉。现在，姑从自觉与觉他说。佛陀是自觉者，这不同声闻弟子的"悟不由他"，是"自觉谁奶师"的自觉。佛法由释尊的创见而流布人间，他是创觉者，所以称为佛陀。佛世的声闻弟子，虽也能正觉解脱，与佛同样的称为阿罗汉，却没有被称为佛的。所以我们说释尊是觉者，应重视他的创觉性。释尊本是人，而竟被推尊为佛陀了。这因为释尊在菩提树下，创觉缘起法相，离一切虚论，得到无上的解脱。佛陀的所以为佛陀，在乎正觉缘起法性，这是佛陀的法身。释尊证觉缘起法身而成佛，如弟子而正觉缘起法的，也能证得法身；不过约闻佛的教声而觉悟说，所以称为声闻。"须陀洹名初得法身，阿罗汉名后得法身"（罗什答慧远书）。能得法身的佛弟子，是真能窥见佛陀之所以为佛陀的，所以释尊说："见缘起即见法，见法即见佛"。须菩提尊者的深观法空，释尊也推许他"先见我身"。因释尊觉法而成佛，引出见法即见佛的精义。再进，那就是"法身常在"。释尊说："我诸弟子展转行之，即是法身常在而不灭也"（遗教经）。法身的是否常在，

依佛弟子的行践而定。有精勤的实行者，就有现觉法性者，有能见佛陀的所以为佛陀者，法身也就因此而实现在人间。佛法的不断流行，有不断的勤行者，法身这才常在人间而不灭。"法身常在"的论题，是何等深刻、正确而有力！

释尊不忍世间的长此黑暗，不忘出家的初心，开始宏法工作。但释尊完满的自觉，为时代所限，不能彻底而详尽的发扬，只能建立适应时机的"方便教"。方便教，糅合了一份时代精神——厌世的精神，使释尊的究竟道受到限制，但不是毫无真实。这方便教中蕴蓄的真实道，在佛法的流行中，已大大的阐发了。释尊是创觉者，弟子是后觉者，先觉觉后觉，觉觉不已的住持这觉世的大法，要如何才有可能？这唯有组织觉者集团的僧伽。毗奈耶中说：释尊的所以依法摄僧，使佛弟子有如法的集团，是为了佛法久住，不致于如古圣那样的人去法灭。事实上，住持佛法，普及佛法，也确乎要和乐清净大众的负起责任来。这和乐僧团的创立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自觉正法上，存在于法的体现中；在觉他世间上，存在于觉者的群众中。释尊说："施比丘僧已，便供养我，亦供养众"（中含瞿昙弥经）。这"佛在僧数"的论题，表示僧团是佛陀慧命的扩展与延续。毗奈耶中说：有如法的和合僧，这世间就有佛法。这可见，不但"僧在即佛在"，而且是"僧在即法在"。这一点，不但证实释尊的重视大众，更了解佛法的解脱，不是个人的遁隐，反而在集团中。连自称"辟支佛"式的头陀行者——隐遁而苦行的，也不许他独住，非半月集合一次不可。人间佛陀的真精神，那里是厌世者所见的样子！

佛法的奉行者——僧

建僧的目的　释尊的教化，风行恒河两岸，得到不少的信受奉行者，其中也有从佛出家的。起初，释尊为出家弟子，提示了"法味同受"，"财利共享"的原则。等到出家众一多，佛陀开始制戒，使他们成为和合的，称之



为僧伽——众。释尊的所以"以法摄僧"，不但为了现在的出家众，目的更远在未来的正法久住。释尊创觉的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能转的。惟其难得，爱护的心也特别关切。所以发现了出家众的过失，就从事僧众的组织；成立僧团的第一义，即为了住持佛法。佛法虽是探本的，简要的，却是完成的。在传布中，可以引申、阐发，可以作方便的适应，却没有修正或补充可说。所以佛弟子的宏扬佛法，是"住持"，应特别注意佛法本质的保持。关于住持佛法，虽然在许多经中，嘱付王公、宰官，嘱付牛鬼、蛇神，其实除嘱付阿难不要忘记而外，这正法久住的责任，释尊是郑重的托付在僧团中。和合僧的存在，即是正法的存在。

释尊的所以制律，以法摄僧，有十种因缘："摄僧；极摄僧；令僧安乐；折伏无羞人；有惭愧者得安隐住持；不信者能信；正信者得增益；于现法中得漏尽；未生诸漏令不生；正法久住"（摩诃僧祇律卷一）。这十者，是释尊制戒律的动机与目的；而正法久住，可说是最后的目的。从正法久住的观点说：佛弟子要有组织的集团，才能使佛法久住世间。这僧团

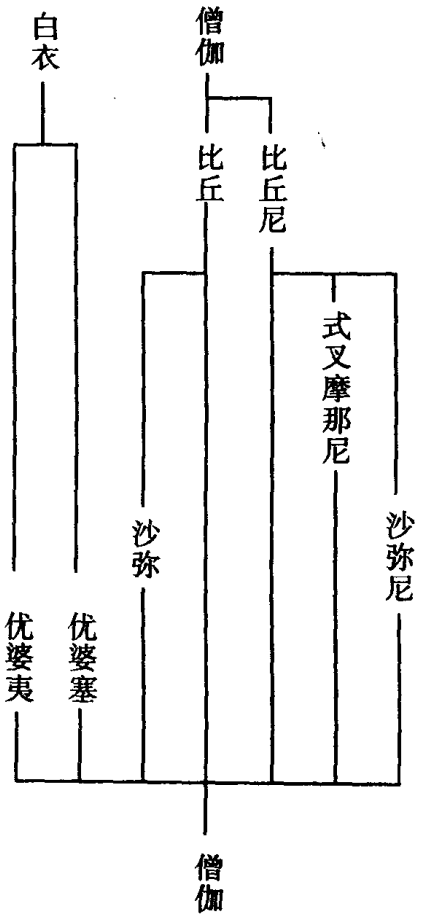
的组合，释尊是把他建筑在律制的基础上；严格的纪律，成为摄受僧众的向心力。“摄僧”与“极摄僧”，是集团的和合。和合的僧众们，有了法律可守，这才能各安其分，不致有意无意的毁法乱纪，引起僧团的动乱纠纷。彼此融洽的为道，自然能做到“令僧安乐”。有了这律治的和乐僧团，可以使僧众的本身更健全。广大的僧众，虽然贤愚不齐，但有了律治的僧团，那无惭无愧的犯戒者，在大众的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有惭愧而真心为道的，在集团法律的保障下，也能安心的为法护法，不会因人事的纠纷而退心。这样的“折伏无羞人”，“有惭愧者得安隐住持”，做到分子健全与风纪严肃，便是清净。和合、安乐、清净，为律治僧团的三大美德。佛法的久住世间，不能离社会而独立。社会的认识佛法，作学理的研究者少，依佛弟子的行为而决定者多，所以如没有和乐清净的僧团，便难以引起世人的同情。世人误会或不满意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成为问题。因此，要佛教本身有和乐清净的僧团，才能实现佛法，做到“不信者令信”，“正信者得增益”。僧团的集合，不是为了逢迎社会，苟存人间，在实现大众的身心净化而得解脱、自由的。在完善的僧团中，人人都容易成为健全的、如法的，达到内心的净化。不但现在不起烦恼，未来也使他不生。到最后，“于现法得漏尽”，是尽智；“未生诸漏令不生”，是无生智：净化身心完成而得到解脱。和乐清净的僧团，能适应环境而获得社会的信仰，能净化身心而得个人的解脱；不忽略社会，不忽略自己，在集团中实现自由，而佛法也就达到了“久住”的目的。释尊以律法摄受僧众，把住持佛法的责任交托他。僧团为佛法久住的唯一要素，所以与佛陀、达磨，鼎立而称为三宝。

六和敬　正法的久住，要有解脱的实证者，广大的信仰者，这都要依和乐清净的僧团而实现。僧团的融洽健全，又以和合为基础。依律制而住的和合僧，释尊曾提到他的纲领，就是六和敬（长含游行经）。六和中，“见和同解”、“戒和同行”、“利和同均”，是和合的本质；“意和同悦”、“身和同住”、“语和无诤”，是和合的表现。从广义的戒律说，佛教中的一切，团体的、个人的，都依戒律的规定而生活。律治内容的广泛，与中国古代的礼治，有着同样的精神。律，包含实际生活的一切；但释尊特别重视思想与经济，使它与戒律并立。这就指出大众和合的根本问题，除了律制以外，还要注重思想的共同，经济待遇的均衡。思想、律制、经济三者，建立在共同的原则上，才有和乐、清净的僧团。在僧团中，有关大众与个人的法制，固然有要求参加僧团者严格服从遵守的义务，但如有特权阶级，特别是执法者与守法者不能共同的遵守律制，必然要影响大众的团结。戒和同行，为律治的精神所在；就是释尊也不能违反律制，何况其他！我们在社团中，要有物质上与精神上的适当营养。但一般人，在物质的享受上，总是希求超过别人的优越待遇；在思想上，又总是满意自己的意见。这物欲的爱着——“爱”，思想的固执——“见”，如不为适当的调剂，节制，使他适中，就会造成经济上的不平衡，思想上的纷岐。在同一集团中，如让经济的不平，思想的庞杂发展起来，僧团会演成分崩离析的局面。在释尊当时，能注意思想的同一，经济的均衡，不能不说是非凡的卓见！释尊说：“贪欲系著因缘故，王、王共诤，婆罗门居士、婆罗门居士共诤。……以见欲系著故，出家、出家而复共诤”（杂含卷二〇·五四六经）。这还不过从偏重而说，从佛教的僧团看，经济与思想并重。释尊的不偏于物质，也不偏于精神，确是到处流露的一贯家风。僧团确立在见和、戒和、利和的原则，才会有平等、和谐、民主、自由的团结，才能吻合释尊的本意，负担起住持佛法的责任。有了上面所说的三和——和合的本质，那表现在僧团中的，就必有后三者。彼此间，在精神上是志同道合的；行动上

是有纪律而合作的；语言文字上是诚实、正确，充满和谐友谊的。这样的僧团，才是释尊理想中的僧团。

事和与理和　和合僧，是缘起的和合。缘起的和合中，是有相对的差别的，所以在一切佛弟子中，分为在家与出家二众。在家众中，男的称为优婆塞——近事男，女的称为优婆夷——近事女，这是亲近三宝的。佛教的在家信众，接近佛教，在思想与行动上，接受佛法的指导，照着去行，所以叫近事。出家众中也有男女不同。男众又分两级：沙弥——勤策，是青年而没有履行完全律制的，可说是预科；比丘——乞士，是以佛为模范，而学佛所学，行佛所行的。女众却分为三级：在预修的沙弥尼——勤策女，正式的比丘尼——乞女之间，有式叉摩那尼——正学女，这是为了特种情形而制定的两年特训。其中，沙弥是隶属于比丘的，沙弥尼与式叉摩那尼是属于比丘尼的。这男众女众的"二部僧"，虽然男女各别组织，但在思想上与精神上，比丘僧是住持佛法的中心。综合这七众弟子，成为整个的佛教信众。

释尊适应当时的环境，在出家弟子中，有事相上的僧团。在家弟子仅是信仰佛法，奉行佛法，没有成立团体。所以在形迹上，有出家的僧伽，有在家白衣弟子。但从行中道行，现觉正法而解脱来说，"理和同证"，在家与出家是平等的。白衣能理和同证，也可称之为僧伽；而且这还是真实僧，比形式上的僧伽更值得赞叹。反之，出家者如没有现证的自觉，反不过形式而已。这事和与理和，本来是相待而又不相离的。但在佛法的流行中，一分青年大众——出家者，与白衣弟子们，重视理和同证的僧伽；忽略六和僧团的作用，忽略发挥集团的力量，完成正法久住的重任，因此而轻视严密的僧制。白衣者既没有集团，而青年大众僧中，"龙蛇混杂"，不能和乐清净。结果，理想中的真实僧，渐渐的比虚伪更虚伪。号称入世的佛教，反而离开大众，成为个人的



佛教。另一分耆年的老上座，重视事相的僧伽。但忽略释尊制律的原则不变，根本不变，而条制、枝末的适应性，不能随时随地的适应，反而推衍、增饰（还是为了适应），律制成为繁琐、枝末的教条。僧俗的隔碍，也终于存在。从僧伽中心的立场说，这是各走极端，没有把握事和与理和，原则与条规的综合一贯性，不能圆满承受释尊律制的真精神。

教　法

能诠的教法

能诠与所诠　三宝的综合融贯，成一完整健全的佛教。从佛法的流行于人间说，法是释尊所说的，僧是秉承释尊的意旨而和合，由释尊加以统摄的。三宝综贯的佛教，实等

于释尊三业大用的流行。释尊本著自觉的达磨，适应当时、当地、当机者的性格、智能与兴趣，加以正确的教导，佛法才成为人间的。释尊的教导，不仅是言教，还有身教。释尊的个人生活，与处人处事的一切来去出入，扬眉瞬目，无不与实相相应，无不以智慧为前导。这以身作则的身教，训诲的言教，是释尊所用以表诠达磨的。所以身教与语教，实有综合理解的必要。释尊教化的流行，构成缘起和合的人间佛教。缘起的佛教，是相应相成的，综合融贯的，是整体的。但为了所诠事相的种种性，能诠佛法也就流为不碍和合的种种。这可以略分为二类：一、能诠以言教为主；所诠以个人的身心修养为重心，开示事理的真实谛如，这种种言教，由弟子口口相传的受持，称为教授，也称为(狭义的)达磨。在后代编集的圣典中，就称为展转传来的阿含。二、能诠，经释尊言教的指导，身教的示范；所诠以群众的生活行为为重心，开示道德的戒条，以及有关和合大众与适应社会的法制。这除了"波罗提木叉一的成文法而外，一切法制、礼仪，都推行在僧团中，称为教诫，也称为毗奈耶——律。这所诠的——法与毗奈耶两大教流，要从综合融贯的立场，考察团体与个人，环境与内心、事行与理行、法制与义理，理解彼此相应相成的综贯性。唯有这样，才能完善的了解全体佛教。

佛教是人间的，能诠的身教、语教，所诠的法、毗奈耶，不仅是释尊的三业大用，而又是实际存在于个人、僧伽、社会的。所以在人间佛法的开展中，不应忽略佛弟子的活动。在家出家的信众们，见佛闻法，受到佛法的陶冶，在语言与身行中，表现为佛化的新人。其中，出家众在僧团的和乐清净中，表达佛法。僧伽的威力，推动佛教前进。在家众也在社会上表现佛法，起著显化或默化的作用。尤其是大弟子的分化一方，或彼此论道，或向社会宣传，"如灯传照，光光无尽"。这样的开展，虽受时、地、人的限制与变化，但释尊的及门弟子，"从佛口生，从法化生"，有高度的直接性。从达磨而有释尊的自证化他；因佛的化他而有僧伽的内行外宏。释尊时代的三宝住世，即是佛教的本源；后代佛教的扩展与延续，都从此流出。

诠表　能诠表的教法，即佛与弟子的身教、语教，也即是表达佛法的"身表"与"语表"。身表，是身形动作；语表、是音韵屈曲。这不仅形色的扬眉瞬目，举手低头，不离根身而存在；即语言音韵屈曲，也依咽喉、唇、舌、齿断、颊辅等而引发。所以身表与语表，是依有情的根身而起。但又不仅是根身的活动，是在根身、境界、意识的因缘和合时，为了意境的要求表现，发动根身而引起形色与音声的流变。这样的身表、语表，是意境的符号，是意境的表诠者，有指向对象的缘起用。从身表的依根身而现起，经眼识而了解说，说他是色法，也即是物质的。这是缘起的色法，并不能离心识与境界而存在。有人执著"身表色"，忽略了他与意识、境界的相依不离。有人重视他的诠表意境，于是乎说这是识所变现的色相，不是真实的色法。有人见语表能表达具体的"自相"，普遍的"共相"，又误会语言为实在。不了解缘起依存的诠表，难怪有偏于有情的色法，或偏于意识与境界了。

身语二者，虽同样的诠表佛法，但身表多表示内心的情意，在知识的事理方面，语言的开示解说，比身表要明确精密得多。而且，记忆对方的教说，照样的说出来，每能不失原意，甚至不变原来的语法。所以语言的传授，成为教化的主要工具。语言的传诵，久之不免要多少失真。但印度人养成特别强的记忆力，每有熟诵数百万言的。佛教的古典，到记录出来，与原始结集，还大体相近。音声的表诠，除了语言，还有音乐，歌颂。根本佛法，淳朴而质实，是相对的"非乐"论者。不许以诗颂表达佛说(巴利小品)；于大众中歌舞戏笑的伎儿，释尊也不以为正常的职业(杂含卷三二·九〇七经)；出家的佛弟子，也不许过往观

听。但佛弟子中,"能造偈颂叹如来德,鹏耆舍比丘是"(增含弟子品)。"有比丘名跋提,于梵呗中第一"(十诵律卷三七)。赞叹三实功德的诗颂梵呗,释尊也是许可的,只是不许为音韵节奏所沈醉吧了。身表与语表,好在表义的亲切,可惜缺乏固定性。人类的心力,利用身外的东西,使他适合自己的意思,间接的表达出情意与思想,如建筑、雕刻、图画、文字等。其中,文字是语言思想的符号,有思想语言的精密,又有安定性的特长(缺点也在此),人类文化的扩展,文字是有极大贡献的。释尊的时代,虽已有书写的文字,也传有抄录经文的故事,但至少当时并没有用他为表诠佛法、弘播佛法的主要工具。佛法中所说的文字,还是语言的文字,不是书写的文字。这些间接的表诠物,仍以色、声为主。他的可以表达情意与思想,必须经过人类意识的陶铸,否则就无所谓表诠,也不成其为教了。

依正觉者的眼光看来,事事物物的实相,一切明白的呈露于我们之前,只是我们不能认识。语言文字的教法,是先觉者用来表达觉境,引导人去体认宇宙人生实相的工具。佛法要在一切中体会,不能老在空虚的名句文身中过活!

教典略说

圣典的编集 释尊时代的佛法,有法与毗奈耶二者。法是展转传诵的,律是半月半月诵说的,即《波罗提木叉戒经》。这为了诵习的便利,专用当时流行名为"修多罗"(契经)的短文体;如从他的内容说,即法与律。"修多罗相应,不越毗奈耶,不违法相"的佛法,起初是如此。释尊灭后的第一年夏天,尊者摩诃迦叶发起在王舍城的七叶岩,召开结集圣典的会议。结集的方式,是推出精通法律的圣者,诵出经律,经大众的审定,加以编集。这原始的圣典,依佛法的内容,分为经与律,即义理的与戒行的;近于现存的《杂阿含》及《戒经》与《杂跋渠》。佛灭百年,佛教的东方系与西方系,为了戒行的见地不同,又在毗舍离召开第二次结集会议。结果,分为东方的大众系与西方的上座系两部。第二结集前后,教典已有过重编了。经典,以《杂阿含经》相应修多罗为本,加入佛及弟子的遗言景行,更为通俗的编集。依文体的长短,分为《中部》,《长部》;又依增一法编集为《增一部》。这三部,加上原有的相应教,总名为四阿含经。这如《瑜伽师地论》(卷八五)说:"即此相应教,更以余相说为中、长、增一"。戒律中的《杂跋渠》,上座部的律师们,依他的内容分类,又编集为"七法"、"八法",或"小品"、"大品";剩余的杂碎部分,称为"杂事"。戒律的改组更张,大体上与契经采取同一的方式。当时所有的分别解说,也编入新编定的圣典中。这样的经律,为佛教共同信任的圣典。专为哲理思考而成立的论典,或许还没有;但在师资传授中,可以有舍利弗的"阿毗昙",摩诃迦旃延的"蜫勒",但这已是彼此不能完全同意的了。阿恕迦王时代,经与律渐勒成定典,开始用文字纪录,这是佛教的初期教典。

佛教的广大发展,引起学派的分裂。东方系是大众部,西方系是上座部。上座系中,阿恕迦王时取得佛教领导权的分别说系,向东南印发展,与大众系的关涉很深。还有拘睒弥地方的犊子族比丘,成立犊子系。从摩偷罗而向北发展的,成立说一切有系。这四大派,为佛教学派的大纲。犊子系与说一切有系,推重舍利弗的"阿毗昙",尤其是说一切有系。一切有系从佛灭三百年起,作《发智论》、《甘露味论》等大量的论典;迦腻色迦王时代及略后,造《大毗婆沙论》、《杂心论》等,完成这一系的严密理论。东方的大众系与分别说系,虽也有论典,但他们继承编集四阿含的作风,又依据旧说而加上新成分。最初在四阿含经以外,别立第五部,叫《杂藏》。这杂藏"文义非一,多于三藏,故曰杂藏"(分别功德论)。菩萨本生谈,佛与弟子的传记、奇迹,都收集在内。本来大众系所特重的《增一阿

含》,分别说系所重的《长阿含》,已透露大乘的思想。所以从他们所编集的杂藏中,孕育大乘思想,终于有了空相应的大乘经编集出来。初期大乘的代表作,如《华严经》的"入法界品",《般若经》的"小品",《大集经》的"陀罗尼自在王品",《宝积经》的"普明菩萨会";还有《诸法无行》、《持世》、《思益经》等。大乘经与小乘论,即是学派分化中产生的教典,同样是侧重理智的。此第二期教典的成立,即大乘与小乘的分宗。大乘佛教注重融贯,直觉,重在臆仰佛陀的行果;小乘佛教,注重精密、思辩,重在生死的事理。小乘论多渊源于释尊的言教;大乘经却从释尊的本生、本行,进窥佛陀的精神。大乘经是艺术化的,小乘论是科学化的。大乘经保有佛教传统的实践精神,富有感化力;小乘论却不免流于枯燥而繁琐。但他保存作者的名字,体裁与经律不同,这比大乘经的融摄世俗,题为佛说,使经本与义说不分,也自有他的长处。这两者,一是佛道中心的,一是声闻道中心的;一重缘起的寂灭,一重缘起的生灭。从释尊的本教看,可说各得佛法的一体。这是第二期的教典。

佛教在不断的发展中,大乘佛教的高扬,普遍到全印。佛教界思想的交流,倾向于综贯折衷。但经式与论式的文体,还是存在。起初,立足于缘起法性空的南方学者龙树,深入《阿含经》与古典的《阿毗昙》。作《中观论》等,发挥缘起性空说。肯定的说一切法空是《阿含经》本义,即释尊缘起法的深义。在三乘共空的立场,贯通了大乘与小乘,说有与说空。略迟一点,立足于缘起法相有的北方学者弥勒,也同样的尊重《阿含经》。他的学说,由他的弟子无著,编集为《瑜伽师地论》。从说一切有系的思想中,进步的接受大乘空而综贯他。龙树、弥勒都受过北方佛教的影响,所以都编集为论典。当时继承空相应大乘经遗风的学者,思想转入真常不空的唯心论,形而上的本体论,又传出多少经典,如《胜鬘经》、《金光明经》、《楞伽经》、《涅槃经》等。无著弟子们,在这真常唯心的学潮中,制作大量的唯识论,与唯心的经义多少差别,所以古人分之为唯心与唯识,或真心与妄心。这第三期的佛教圣典,是笈多王朝(龙树在笈多王朝以前)梵文复兴时代的作品。有南北佛教的特长,所以宏伟而精严,不过真常唯心的契经,融摄世俗的方便更多,也与婆罗门教更接近。再下去,要演变为巫术化的密教了。

教典的语文　佛教的学派分化,与区域文化有关。不同地方的信徒,使用不同的语言文字;在这区域文化的熏染中,引起学派的分裂。释尊的教化,适应不同民族,一切种姓,可能是采用多种语言的。释尊曾受过雅利安式的教育,他到恒河上流的拘罗地方去弘法,使用雅语,是很有可能的。但佛教为东方新兴的宗教,释迦族从东方来,与恒河东岸的民族为友族,多用近于巴利语的东方流行语。如锡兰佛教徒所说:佛用摩竭陀的方言,即流传于海南佛教国的巴利语,依近代的考究,是不可信的。至于雅语——梵语,印欧族的雅利安人,深入到各地,他们的原始用语——吠陀语,随时、随地,为了与非雅利安人杂处等原因,有多少变化。佛世前后,婆罗门教学者,根据吠陀以来的语法,整理出一种雅利安人的标准语文,称为雅语,这是经过人工精制成的。这正在整理完成中的雅语,难于相信是释尊常用说法的语言。属于雅利安族的比丘们,确乎想把佛法一律雅语化,然而被释尊拒绝了。巴利律《小品》(五)说:"有婆罗门兄弟二人出家,本习善语(雅语)。曰世尊曰:今此比丘众,异名、异姓、异生、异族而来出家,各以俗语污损佛说,听我等以阐陀(合于韵律的雅言)达佛说。佛呵曰:不应以阐陀达佛说,听随国俗言音学习佛说"。《五分律》(卷二六),《四分律》(卷五二),也有此记载。一律雅语化,显然是释尊所反对的。但随国俗言音诵经,雅利安族的信众,也不妨使用他们自己的语言。总之,释尊时代的佛教界,使用的语言,并不一律。如南方阿盘提国的亿

耳来见佛，他用阿盘提语诵《义品》，释尊称赞他“不增不减，不坏经法，音声清好，章句次第了了可解”（四分律卷三九）。阿盘提是摩诃迦旃延的教化区，他用阿盘提语“细声诵法”，释尊的时代已如此了。

第一结集在王舍城，第二结集在毗舍离，地点都在东方，结集的成文圣典，有以为是采用东方流行语的；阿恕迦王时代，传到锡兰的巴利语圣典，就是出于这一语系的。然而结集的用语，并没有使佛教的用语统一，还是随国俗方言诵习佛说的。阿恕迦王时，佛教的“大众破散，凡有四种”（部执异论）。依调伏天等解说：当时佛弟子用四种语言诵戒，所以分为四派：一切有部用雅语，大众部用俗语，正量部即犊子系的盛行学派用杂语，上座部用鬼语。因语言不同而引起的不同学派，其中即有大乘佛教所从出的。大乘佛教的开拓者，并非使用纯正的雅语，是一种仿雅语的俗语，称为阿布兰迦语的。纯正的雅语学者，并不把它当作雅语。阿布兰迦语。与雅语的文法有许多不同，也有古吠陀语，巴利语语法的语尾变化等交杂。此种语言，本为大众系所用的。尼泊尔发现的——大众系的说出世部的《大事》，即是此种语文的散文体。尼泊尔发现的《法华经》，《悲华经》，《华严经》的“十地品”，“入法界品”等大乘经的偈颂部分，也是用这种语写的。西藏传说：南印度大众系的案达罗学派，用方言记录经文，其中有大乘经，应该就是这种文字。如《法华》、《华严》、《悲华》等大乘经的散文，也是俗语的，但混杂有雅语；雅语部分，或许是补充的。大乘经中本来传说一种四十二字母的文字，第一是阿字，最后是荼字，与摩多体文的雅语不同。《华严经》“入法界品”说：达罗毗荼（南印的非雅利安人）的弥伽医师，传授此种文字。《般若经》的“摩诃衍品”，《大集经》的“陀罗尼自在王品”，都说到这种字母。这是东方系的佛教，向南发展后所用的南方流行语。上面说到亿耳细声诵的阿盘地语，应该就是此种语。传说摩诃迦旃延到摩诃剌陀——阿盘地以南，开创多闻分别部。摩诃迦旃延的蜫勒论，即大众系所用的，龙树还说他盛行南天竺。分别说系中的昙无德部，也是发展到阿盘提——即阿波兰多迦的。昙无德部的四分律（卷一一）说：“字义者，二人共诵，不前不后，阿罗波遮那”。阿罗波遮那，即四十二字的前五字。这可见分别说系发展在南方大陆的，也采用这种语。所以知道，佛教的用语，本来不一致，摩竭陀王朝时代，以巴利语的声闻佛教为主。大众系与上座的分别说系发展到南方的，使用南方流行的阿布兰迦语；比较巴利语要接近雅语一点，实在还是方言的一种。初期空相应的大乘经，本从大众分别说系的《杂藏》（亿耳所诵的《义品》也属于杂藏）中孕育出来，所以也采取阿布兰迦语。这是案达罗王朝盛行的佛教，以菩萨道为主的。西北方的说一切有系，是用雅语的；犊子系的用语待考。笈多王朝前后，婆罗门教复兴，西方流行的雅语，广泛的使用到各方。真常唯心与秘密经轨，后代论师的作品，才完全使用纯正的雅语，这是佛灭六七世纪的事了。欧美学者，依现在情形，分佛教为南传巴利语的小乘，，北传梵语的大乘。在印度佛教史上看，大乘佛教，实从南印的俗语中出来。

代表三个时代的三大语系的佛教，都是印度本土的佛教。佛教宏传到各地，转译的文字更多。到现在，完整而起著重大作用的，也有三大系：一、流行于锡兰、缅甸、暹罗的巴利文系：这是上座分别说系所传的，称为铜针部的圣典，属于声闻三藏。二、流行于中国康、藏、青、蒙的藏文系：十二世纪时才开始翻译，正当印度后期的雅语佛教时代，所以偏重大乘，特别是密教的经轨。初期的声闻藏，译得最少；译出的，也是雅语系的。三、流行于中国内地及朝鲜、日本的汉文系：从东汉末到汴宋初，经九百年的长期翻译，成为五千卷的大藏。初由西域的介绍而来，所以早期的译典，与西域佛教有深切的关系。属于声闻藏

的，虽没有完整的某一派的三藏，但各学派的都译出一部分，总合起来，比巴利三藏的内容更多；在学派的比较上，有他的价值。第二期的大乘经，传译得很完备，这十九是汉、魏、两晋的译品。南北朝以下，雅语后期佛教的佛典，也有丰富的传译。比起藏文系来，十二世纪以后的大乘论，密教经轨，缺得不少。现存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表后期，汉文系的特色在中期。

有情——人类为本的佛法

佛法从有情说起

有情的定义　凡宗教和哲学，都有其根本的立场；认识了这个立场，即不难把握其思想的重心。佛法以有情为中心、为根本的，如不从有情着眼，而从宇宙或社会说起，从物质或精神说起，都不能把握佛法的真义。

梵语"萨埵"，译为有情。情，古人解说为情爱或情识；有情爱或有情识的，即有精神活动者，与世俗所说的动物相近。萨埵为印度旧有名词，如数论师自性的三德——萨埵、剌闍、答摩中即有此萨埵。数论的三德，与中国的阴阳相似，可从多方面解说。如约心理说，萨埵是情；约动静说，萨埵是动；约明暗说，萨埵是光明。由此，可见萨埵是象征情感、光明、活动的。约此以说有精神活动的有情，即热情奔放而为生命之流者。般若经说萨埵为"大心"、"快心"、"勇心"、"如金刚心"，也是说他是强有力地坚决不断的努力者。小如蝼蚁，大至人类，以及一切有情，都时刻在情本的生命狂流中。有情以此情爱或情识为本，由于冲动的非理性，以及对于环境与自我的爱好，故不容易解脱系缚而实现无累的自在。

有情为问题的根本　世间的一切学术——教育、经济、政治、法律，及科学的声光电化，无一不与有情相关，无一不为有情而出现人间，无一不是对有情的存在。如离开有情，一切就无从说起。所以世间问题虽多，根本为有情自身。也就因此，释尊单刀直入的从有情自体去观察，从此揭开人生的奥秘。

有情——人生是充满种种苦迫缺陷的。为了离苦得乐，发为种种活动，种种文化，解除他或改善他。苦事很多，佛法把他归纳为七苦；如从所对的环境说，可以分为三类：

生苦、老苦、病苦、死苦——对于身心的苦
爱别离苦、怨憎会苦————对于社会的苦
所求不得苦————————对于自然的苦

生、老、病、死，是有情对于身心演变而发生的痛苦。为了解免这些，世间有医药、卫生、体育、优生等学术事业。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事实。爱别离、怨憎会，是有情对于有情（人对社会）离合所生的。人是社会的，必然与人发生关系。如情感亲好的眷属朋友，要分别或死亡，即不免爱别离苦。如仇敌相见，怨恶共住，即发生怨憎会苦。这都是世间事实；政治、法律等也多是为此而创立的。所求不得苦，从有情对于物欲的得失而发生。生在世间，衣食住行等资生物，没有固然苦痛，有了也常感困难，这是求不得苦。《义品》说："趣求诸欲人，常起于希望，所欲若不遂，恼坏如箭中"，这是求不得苦的解说。还有说得更具体的，如《中阿含》《苦阴经》说："随其技术以自存活，或作田业，……或奉王事。作如是业求图钱财，若不得者，便生忧苦愁戚懊恼。……苦得钱财者，彼便爱惜守护密藏。……亡失者，便生忧苦愁戚懊恼。……以欲为本故，母共子诤，子共母诤，父子、兄弟、亲族展转共诤。……以欲为本故，王王共诤，民民共诤，国国共诤；彼因共相诤故，以种种器仗转向加害，或以手杈、石掷，或以杖打、刀斫"。为了解决这些，世间提倡增加生产，革新经济制度等。但世间的一切学理、制度、技术，虽能解除少分，而终究是不能彻底的。如世界能得合理的和平，关于资生的物资，可能部分解决。但有情的个性

不同，体格、兴趣、知识等不同，爱别、怨会等苦是难于解免的。至于生死等苦，更谈不上解决。一般人但能俯首的忍受，或者装作不成问题。世间离苦得乐的方法，每每是旧问题还没解决，新问题又层出不穷，总是扶得东来西又倒！这是由于枝末的而不是根本的。如从根本论究起来，释尊总结七苦为："略说五蕴炽盛苦"。此即是说：有情的发生众苦，问题在于有情（五蕴为有情的蕴素）本身。有此五蕴，而五蕴又炽然如火，这所以苦海无边。要解除痛苦，必须对此五蕴和合的有情，给予合理的解脱才行。所以佛法对于生产的增加，政治的革新等，虽也认为确要，但根本而彻底的解脱，非著重于对有情自身的反省、体察不可。

进一步说：有情为了解决痛苦，所以不断的运用思想，思想本是为人类解决问题的。在种种思想中，穷究根本的思想理路，即是哲学。但世间的哲学，或从客观存在的立场出发，客观的存在，对于他们是毫无疑问的。如印度的顺世论者，以世界甚至精神，都是地水火风四大所组成；又如中国的五行说等。他们都忽略本身，直从外界去把握真实。这一倾向的结果，不是落于唯物论，即落于神秘的客观实在论。另一些人，重视内心，以此为一切的根本；或重视认识，想从认识问题的解决中去把握真理。这种倾向，即会产生唯心论及认识论。依佛法，离此二边说中道，直从有情的体认出发，到达对于有情的存在。有情自体，是物质与精神的缘成体。外界与内心的活动，一切要从有情的存在中去把握。以有情为本，外界与内心的活动，才能确定其存在与意义。

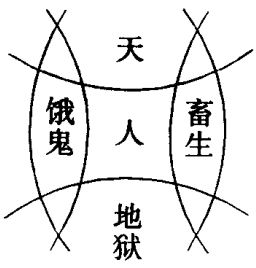
有情为物质与精神的和合，所以佛法不偏于物质，也不应偏于精神；不从形而上学或认识论出发，而应以现实经验的有情为本。佛法以为一切是为有情而存在，应首先对于有情为彻底的体认，观察他来自何处，去向何方？有情到底是什么？他的特性与活动的形态又如何？不但体认有情是什么，还要从体认中知道应该如何建立正确的人生观。

探究人生意义而到达深处，即是宗教。世界的宗教，各种各样的，含义也大有出入。但有一共同点，即人类苦于外来——自然、社会以及自己身心的层层压制，又不能不依赖他、爱好他；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越他、制用他。有情在这样的活动中，从依赖感与超越感，露出有情的意向，成为理想的归依者。宗教于人生，从过去到现在，都是很重要的。不过一般的宗教，无论是自然宗教，社会宗教，自我宗教，都偏于依赖感。自己意向客观化，与所依赖者为幻想的统一，成为外在的神。因此有人说，宗教是必然有神的。他们每以为人有从神分出的质素，这即是我们的自我、心或灵魂。如基督教说：人的灵是从上帝那里来的。中国也说：天命之为性。藉此一点性灵，即可与神接近或合一。他们又说：人的缺陷罪恶，是无法补救的，惟有依赖神，以虔诚的信仰，接受神的恩赐，才有希望。所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作为自己的归依处，想依赖他而得超脱现实的苦迫。这样的宗教，是幻想的、他力的。佛教就不然，是宗教，又是无神论。佛说：有情的一切，由有情的思想行为而决定。佛教的归依向上、向究竟，即凭有情自己合法则的思想与行为，从契合一切法的因果事理中，净化自己，圆成自己。所以归依法，即以因果事理的真相为依归。归依佛与归依僧，佛与僧即人类契合真理——法而完成自己的觉者；归依即对于觉者的景仰，并非依赖外在的神。佛法是自力的，从自己的信仰、智慧、行为中，达到人生的圆成。佛法与一般宗教的不同，即否定外在的神，重视自力的净化，这所以非从有情自己说起不可。

莫辜负此人身

人在有情界的地位 有精神作用的一

切有情，佛经分为五趣——天、人、畜生、饿鬼、地狱。此五类，即世间的存在者，有高级的，有低级的。在我们所住的世间，有人、有畜生、也有鬼。畜生，如空中的飞鸟，水中的鱼龙，地上的走兽。有无足的，两足的，四足的，多足的；有一栖的，两栖的，三栖的种种。也称为傍生，即一切禽兽，虫鱼的总称。鬼，常人虽不易见到，但是是住在此世间的。人类对于鬼的确信，或由于梦见死亡的眷属，或由于疫病及病人的所见所闻，或由于跳神扶乩等神秘现象。其中最主要的，为见到死亡者的孤苦饥渴，如《易》所说的“游魂为变”。这虽有无财、少财、多财——如血食之神的差别，从饥渴苦迫得名，常称之为饿鬼。传说：唯有生在饿鬼中，才享受儿孙的祭祀。这是有情的一类，与中国“人死为鬼”的思想不同。比人高一级的是天，天中也有高级与低级的。低级的天，是鬼、畜中有大福报者。如四王天中的毗楼博叉，是龙王，是畜生；毗沙门是夜叉，是鬼。四王天以上的帝释天，才是人身的；但为帝释守卫的，也还是鬼、畜之类。比人间低一级的，是地狱。地狱为各宗教所共同承认的。佛经说主要是八热地狱，基督教也说地狱中是火。佛经与旧约都有“现身入地狱”的记事：大地裂开，人为从地涌出的火焰所笼罩，坠入地心。地狱在地下，即地球中心，地心确是火热的。经上又说有八寒地狱，或与南北极有关。总之，是比人间更苦的，有从人身也有从鬼畜而下坠的。五趣有情的高下分布，是这样：



依此图，可知人在五趣中，位居中央。上有快乐的天堂，下是极苦的地狱；两旁是畜生与饿鬼，虽在此人间，但远不及人类。五趣各是有情的一类，而人为五趣的中心，为有情上升下坠的机纽。此人本的有情观，与中国一般的鬼本论非常不同。

人类的特胜　五趣中，平常以为天上最好，地狱最苦，这是一般宗教的传统见识。怕堕地狱，求生天国，是他们共同的要求。佛法独到的见地，却以为人间最好。这因为一切有情中，地狱有寒热苦，几乎有苦无乐；畜生有残杀苦，饿鬼有饥渴苦，也是苦多于乐。天上的享受，虽比人类好，但只是庸俗的，自私的；那种物质欲乐，精神定乐的陶醉，结果是堕落。所以人间最好，经中常说“人身难得”的名言。《增含》“等见品”说：某“天”五衰相现——将死时，有“天”劝他说：你应求生善趣的人间。人间有什么值得诸天崇仰呢？经上接着说：“诸佛世尊皆出人间，终不在天上成佛也”。这即是说：诸佛皆在人间成佛，所以人为天的善趣，值得天神的仰慕。

成佛，是体悟真理，实现自由。佛陀说法，即是宣扬此真理与自由之光。真理与自由，是天国所没有的，有的只是物欲与定乐。诸天是享乐主义者，不能警觉世间的苦难，不能策发向上，所以惟有堕落，不能获得真理与自由。释尊曾说：“我亦是人数”（增含四意断品）。这可见体现真理而解脱成佛，不是什么神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人间，才能禀受佛法，体悟真理而得正觉的自在，这是《阿含经》的深义。我们如不但为了追求五欲，还有更高的理想，提高道德，发展智慧，完成自由，那就惟有在人间才有可能，所以说“人身难得”。

佛陀何以必须出在人间？人间有什么特胜？这可以分为四点来说：一、环境：天上太乐，畜生、饿鬼、地狱——三途太苦。太乐容易堕落，太苦也无力追求真理与自由。人间也有近于这两边的形态：如生活宽裕，遗产丰富的，由于物质的过分享受，穷奢极欲，每每

汩没自己，弄到堕落而后已。反之，太贫苦了，由于生活的逼迫，为衣食等所苦，或作杀盗等恶业，少有机会能从事学问，追求真理与自由。苦乐均调的人间，尚有此种现象，何况极乐的天堂，极苦的地狱！经上说：帝释天为了佛法，特来世间禀受，但他在享受五欲时，竟然完全忘记了。太乐太苦，均不易受行佛法，唯有苦乐参半的人间，知苦而能厌苦，有时间去考虑参究，才是体悟真理与实现自由的道场。二、惭愧：《增含》"惭愧品"说："以世间有此二法，……不与六畜共同"，这是人畜的差别处。人趣有惭愧心，惭愧是自顾不足，要求改善的向上心；依于尊重真理——法，尊重自己，尊重世间的法制公意，向"轻拒暴恶，崇重贤善"而前进。这是道德的向上心，能息除烦恼众恶的动力，为人类所以为人的特色之一。三、智慧：三恶趣是缺少智慧的，都依赖生得的本能而动作。人却能从经验的记忆中，启发抉择、量度等慧力，能设法解决问题。不但有世俗智，相对的改善环境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奥，到达彻底的解脱。人间的环境，苦乐兼半，可以从经验中发挥出高尚的智慧。如不粗不细的石头，能磨出锋利的刀剑一样。四、坚忍：我们这个世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。这世间的人，能忍受极大的苦难，为了达到某一目的，牺牲在所不惜，非达到目的不可。这虽也可以应用于作恶，但如以佛法引导，使之趋向自利利他的善业，即可难行能行，难忍能忍，直达圆满至善的境地。这四者，环境是从人的环境说；后三者，是从人的特性说。《婆沙论》解说人为"止息意"、"忍"、"末奴沙"三义；《起世经》等说"勇猛"、"忆念"、"梵行"三事的胜于天上，与今所说的三者相同。

惭愧——止息意——梵行胜
智慧——末那沙——忆念胜
坚忍——忍——勇猛胜

这样，诸佛皆出人间成佛，开演教化，使人类同得正觉。佛法不属于三途，也不属于诸天，惟有人类才是佛法的住持者，修学者。人生如此优胜，难得生在人间，又遇到佛法，应怎样尽量发挥人的特长，依佛陀所开示的方法前进。在没有完成正觉的解脱以前，必须保持此优良的人身。若不能保持，因恶行而堕入三途，或受神教定乐所蒙惑，误向天趣——长寿天是八难之一，那可以说是辜负了人身，"如入宝山空手回"！

有情与有情的身心

有情的分析

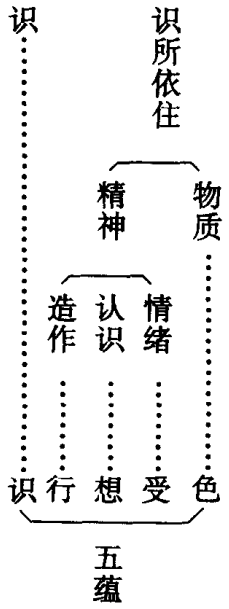
三处观 佛法以有情为本，那就应该认识有情是什么。佛常用"三处观"去观察有情，分别有情的真相。但有情的分别观察，要从有情的流转相续中，与身心的相依中去考察，不可为静止的、孤立的机械分析。有情是有机的活动者，如当作静止、孤立的去考察，就会发生错误，误解佛陀观察的深意。论到三处观，即五蕴观、六处观、六界观。蕴处界的分别观察，是从不同的立场去分别，看到有情的各个侧面。蕴观，详于心理的分析；处观，详于生理的分析；界观，详于物理的分析。依不同的立场而观有情自体，即成立此三种观门，三者并不是截然不同的。蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，即由此说到内心外界的一切。这有情中心论的观察，都说到了心与色，即证明了有情是色心平等和合相应的存在者，不能偏重于物质或精神。

蕴观 蕴，是积聚义，即同类相聚。如《杂含》（卷二·五五经）说："所有诸色，若过去，若未来，若现在；若粗，若细；若好，若丑；若远，若近：彼一切总说色阴"——阴即蕴的异译。佛以慧眼观有情，归纳有情的蕴素为五聚，即五蕴——色、受、想、行、识。这五者，

约情识的能识、所识而分。所识知中，有外界的山河大地等，有自己的身体，即是色蕴。色的定义为“变碍”，如《杂含》（卷二·四六经）说：“可碍可分，是名色”。有体积而占有空间，所以有触碍；由于触对变异，所以可分析：这与近人所说的物质相同。眼、耳、鼻、舌、身、色、声、香、味、触等都是。除形质的色蕴外，内在的精神活动，这也是情识所识的，可分为三：一、受蕴：受的定义是“领纳”，即领略境界而受纳于心的，是有情的情绪作用。如领境而适合于自己身心的，即引起喜乐；如不合意的，即感到苦痛或忧愁。二、想蕴：想的定义为“取像”，即是认识作用。认识境界时，心即摄取境相而现为心象；由此表象作用，构成概念，进而安立种种名言。三、行蕴：行的定义是“造作”，主要是“思”心所，即意志作用。对境而引生内心，经心思的审虑、决断，出以动身，发语的行为。分析内心的心理活动，有此三类，与普通心理学所说的感情、知识、意志相似。但这三者是必然相应的，从作用而加以相对的分类，并不能机械的划分。为什么这三者属于所识知呢？这三者是内心对境所起的活动形态，虽是能识，但也是所觉识的，在反省的观察时，才发现这相对差别的心态。如直从能识说，即是识蕴。识是明了识别，从能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，仅是情识的能知、所知，仅是物质与精神的总和；离此经验的能所心物的相依共存活动，没有有情的实体可得。

五蕴说的安立，由“四识住”而来。佛常说有情由四识住，四识住即是有情的情识，在色上贪著——住，或于情绪上、认识上、意志上起贪著，执我执我所，所以紧缚而流转生死。如离此四而不再贪著，即“识不住东西南北四维上下，除欲、见法、涅槃”（杂含卷三·六四经）。综合此四识住的能住所住，即是五蕴，这即是有情的一切。

处观　处，是生长门的意义，约引生认识作用立名。有情的认识作用，不能独存，要依于因缘。引发认识的有力因素——增上缘，即有情根身的和合体：眼根、耳根、鼻根、



舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自体；为生识的有力因，所以名之为处。六处是介于对象的所识，与内心的能识中间的官能。有眼方能见色——此色为眼所见的，与色蕴的色，含义不同；有耳方能闻声……。有六根，所以对根的境界，也就分为色、声、香、味、触、法——六境，为生识的所缘缘。有所知与能知，而此二者皆以六处为中心；如没有六处，能识与所识失去联络，也就不能成为认识。由六处而引发六识，才能分别境界。六处为认识的重要根源，所以随六处而分识为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。由于六根门，所以有六尘——外六处、六识。继之而引起的心理作用，也就分为六触、六受、六想、六思、六爱等。这都从认识的来路——根门不同，加以种种的分别。此六处法门，如《杂含》（卷八·二一四经）说：“二因缘生识。何等为二？谓眼、色、耳、声、鼻、香，舌、味，身、触，意、法。……眼、色因缘生眼识；……此三法和合触；触已受；受已思；思已想”。六处中的前五处，为生理机构，是色法。此色，经中称

为“清净色”，是物资中极精妙而不可以肉眼见的细色，近于近人所说的视神经等。意处是精神的源泉。依五处发前五识，能见五尘；依意处生意识，能知受、想、行——别法处，也能遍知过去未来，假实等一切法。我们的认识活动，根源于六处，而六处即有情的一切，所以佛陀常说六处法门。如合此六处及色等六境，即名十二处，为后代论师所重的。但佛世重于内六处，如律说：“不得过五语六语”，即是一例。而“阴界六入”——入即处的异译，为《阿含》及大乘经中常见的成语。佛陀的处观，本是从有情中心的立场，再进而说明内心与外境的。

界观　界，即地、水、火、风、空、识——六界。界有“特性”的意义，古译为“持”，即一般说的“自相不失”。由于特性与特性的共同，此界又被转释为“通性”。如水有水的特性，火有火的特性，即分为水界、火界。此水与彼水的特性相同，所以水界即等于水类的别名。此六界，无论为通性，为特性，都是构成有情自体的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解说为“因性”。

地、水、火、风四界，为物质的四种特性。《杂含》（卷三·六一经）说：“所有色，彼一切四大及四大所造色”。一切物质，不外乎四大界及四大所造的五根，五尘。四大说，印度早就盛行，希腊也有。佛陀既采用四大为物质的特性，因素，应略为解说。地、水、火、风，为世间极普遍而作用又极大的，所以也称为四大。人类重视此常识的四大，进而推究此四大的特殊性能，理会到诸性能为任何物质所不可缺的，所以称为能造。这辨析推论所得的能造四大，为一般物质——色所不可缺的，所以说“四大不离”。地即物质的坚性，作用是任持；水即物质的湿性，作用为摄聚；火即物质的暖性，作用为熟变；风为物质的动性，作用为轻动。随拈一物，莫不有此四大的性能，没有即不成为物质。地与风相对，水与火相对。地以任持为用，因为他有坚定的特性。如桌子的能安放书物，即因桌子的体积，在因缘和合中，有相当的安定性（有限度的，超过限度即变动），能维持固定的形态。坚定的反面，即轻动性。如物质而没有轻动的性能，那永不会有变动的可能。地是物质的静性，风是动性，为物质的两大特性。水有摄聚的作用，如离散灰土，水分能使之成团。物质的集成某一形态，也要有此凝聚的性能；摄引、凝聚，即是水界。火的作用是熟变，如人身有温暖，可以消化食物；一切固定物的动变，都由熟变力，使他融解或分化。水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，离心的功能，这又是物质的两性。四大是相互依存而不相离的，是从他的稳定、流动、凝合、分化过程中所看出来的。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱；动乱而又凝合，坚定而又分化；一切物质在这样不断的过程中，这是物质通遍的特性，为物质成为物质的因素。至于空界，是四大的相反特性。物质必归于毁坏，是空；有与有间的空隙，也是空；虚空是眼所见，身所触的无碍性。凡是物质——四大的存在，即有空的存在；由于空的无碍性，一切色法才能占有而离合其间。有虚空，必有四大。依这地、水、火、风、空五大，即成为无情的器世间。若再有觉了的特性，如说“四大围空，识住其中”（成实论引经），即成为有情了。

有情与身心的关系

有情的神化　依佛法说：有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为“我见”在作祟。我见，即人人于自己的身心，有意无意的直觉到自我。强烈的自我感为中心，于是乎发为一切颠倒的思想与行为。此自我，在释尊时代的印度，有各式各样的名称，有各式各样的推想，成为印度文化中的核心论题。释尊即由此大彻大悟，而成为无上正觉者。

有情，即“我”的异名之一；此外更有“数取趣”、“命者”、“士夫”等。般若经总列为十六名。有情，即有情识者。我，即主宰——自

在宰制者。数取趣，即不断的受生死者。命者，即寿命延续者。士夫，即作事者。这些，都约有情的各种现象而立名，本为世间的事实，但神秘者与庸俗者，不能正见有情的真相，所以神化起来。如《杂含》(卷一〇·二七二经)说："三见者：有一种见，如是说：命则是身。复有如是见：命异身异。又作如是说：色(受、想、行、识)是我，无二无异，长存不变"。身，即身体及依身体而起的心理作用；命，即生命自体。其中第三说，即印度传统的婆罗门教。他以生命自体为"我"，此我为实有的，智识的，妙乐的，常在的，为一一有情的本体。此有情的"我"，与宇宙本体的"梵"同一。起初，以此"我"为肉体——色的，以后发展到真我为智识的，妙乐的。依佛法说：这不外以色为我到以识为我。但婆罗门教以为此色等即真我，与真我无二无别，是真常不变的。释尊的时代，东方印度风行的新宗教，以及在此气运中完成的学派，如僧佉耶、卫世、尼犍子，都建立二元论。以为生命自体，与物质世界各别，这都是命异身异的第二说。命异身异的"命者"，及即色为真常我的我，即神教徒所拟想的生命自体，为生死流转中的主体，即一般所拟想的灵。当时，有一分断见的顺世论者，虽在有意无意中，为实在的自我见所奴使，一切以自我为中心而企图主宰一切。但他们以为我即是身，身体为无常的，可坏的，所以我也就一死完事，无所谓后世。此三见，在现实生活中，于有情自体而直觉为有我，并无差别；不过推论此我与身的关系如何，见地多少不同而已。以有情为本的佛法，即适应此一思想潮流而出世者。释尊的正观，即于蕴、处、界作深切的观察，否定这些异见，树立无我的有情论；净化情本的有情，使成为智本的觉者。

无常相续的有情论 释尊的教说，根本反对二元的立场。有情即身心和合的假名，决无离身心的我或命者。如《杂含》(卷三·六三经)说："若沙门婆罗门计有我，一切皆于此五受阴(五取蕴)计有我"。又(卷一三·三〇六经)说："眼、色(意法等例)缘生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此四，无色阴；眼、色(阴)，此等法名为人"。又如说："士夫六界"。这可见有情或我，即依五蕴、六处、六界而成立，没有离蕴、界、处的实我。释尊于三处观察，不但离蕴、处、界的我不可得，如婆罗门教的真我说，也评为倒想的产物。他们以为色即是我，以及识即是我，而我是常住妙乐的。释尊却说："色无常，无常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是观者，名为正观"(杂含卷一·九经)。又说："缘眼、色生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思。此等诸法非我非常"(杂含卷一一·二七三经)。又说："地(等六)界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧观，知如真"(中含分别六界经)。于有情作蕴、界、处的正观时，确认为一切是无常的、苦的。非常住、非妙乐，婆罗门教的真我，即根本的否定了。佛法否定此神秘我的一元论，及超物质我的二元论，即以有情为身心的和合相续者。但又不落于顺世者的断见，从念念无常的相续中，展转相依的没有独存自体中，无我无我所，而肯定有情为假名的存在。不离蕴、处、界，不即蕴、处、界，成立生死的系缚与解脱，所以说："虽空亦不断，虽有亦非常，业果报不失，是名佛所说"(中论观业品)。有情为假名的，没有绝对的不变性，独存性——胜义无我；有相对的安定性，个体性——世俗假我，为佛观蕴、处、界的精义。

有情的延续与新生

有情的延续

一切有情皆依食住 对有情的观察，不能单是横的分析，他是生生不息地在时间长流中生活著的，所以更应作竖的观察。像一盏灯，能按时不断的加油和灯芯，他将继续不

断的播放光明，成为一盏常明灯，否则就会熄灭。有情是蕴、处、界和合的生命流，不是这一期死了就结束，在因缘和会时，他将无限止的延续下去。他的无限延续，也需要加油——因缘的资养。因此，由于因缘的离散，即开显寂然无生的法门。

有情的延续，如灯一样，必须不断地加进新的动力。这是什么呢？约一期生命说，即是"四食"。如《杂含》(卷一五·三七一经)说："有四食资益众生，令得住世摄受长养。何等为四？谓一、粗搏食，二、细触食，三、意思食，四、识食"。食是资益增长的意思，等于平常说的营养，能使有情维持延长其生命，而且扩展长大。凡有资益增长作用的，都可称为食。所以《阿含经》中所说的食，并不限于四者，与因缘的含义相近。不过佛约资益有情作用最强盛的，特别的总括为四食，为后代一般论师所称引。佛曾说十句法，第一句即"一切有情皆依食住"。这是说，一切有情延续维持其生命，都要依赖于食。此一论题，有针对外道的重要意义。当时的苦行者，要求生死的解脱，而没有适当的方法，仅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麦，或只服水，或专食气，苦苦的支持生命，以求得解脱物欲的拘累，而达心灵的自由。释尊在苦行时，也曾精苦到如此，等到觉悟了苦行的徒然，于是受牧女乳糜的供养，资养身心，才能于菩提树下完成正觉的解脱。苦行者讥嫌释尊的受食乳糜，怀疑释尊的正觉，所以特地说此一切有情依食而住的四食。这不但肯定了饮食的重要性，而且指出了生死延续的动力何在，怎样才能完成解脱。

四食 一、粗搏食：应译为段食，即日常茶饭等饮食。所食的，是物质的食料，可分为多少餐次段落的，所以叫段食。要能资益增长于身心，才合于食的定义。所以服食毒品等，不能资益而反损害身心，佛法中即不称为食。有情一期生存的延续，必要有段食，特别是这欲界的人间。没有这，虽有别的资益——食，也难于生存。如入定过久，由于缺乏段食，出定时即不能支持而死亡，这可见段食对于人类的重要。以定慧的修持来说，如营养不足，身心过于衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知适宜的段食，对于生存及修养的重要性，所以会惊奇释尊的受食而得到正觉。要知道，段食不但直接的资益营养了肉体，有健康的肉体，能发生健康的精神，所以也间接资益了精神。

二、触食：触是六根发六识，认识六尘境界的触。根、境、识三者和合时所起合意的感觉，叫可意触；生起不合己意的感觉，叫不可意触。从此可意、不可意触，起乐受、苦受等。这里的触食，主要为可意触，合意触生起喜乐受，即能资益生命力，使身心健康，故触食也是维持有情延续的重要因素。"人逢喜事精神爽"，有些难治的疾病，每因环境适宜，心境舒畅而得到痊愈。反之，失意、忧愁，或受意外的打击，即会憔翠生病，甚至死亡。近代的卫生学也说：乐观的心情，是身体健康不可缺的条件。又如修定的人，得到定中的喜乐内触，出定后身心轻安，虽饮食减少，睡眠减少，而身心还是一样的健康。又如按摩，可以促进身体的健康，也是触食的作用。《中含》《伽弥尼经》说："身粗色四大之种，从父母生；衣食长养，坐卧、按摩、澡浴、强忍……"。这坐卧、按摩、澡浴、强忍等，说明了触对于有情资养的功用。即使是不可意触，如运动的感受疲劳等，也可以为食的。所以《杂含》(卷一五·三七三)说："触食断知者，三受则断"。

三、意思食：意思是意欲思愿，即思心所相应的意欲。意思愿欲，于有情的延续，有强大的作用。心理学者说：一个人假使不再有丝毫的希望，此人决无法生活下去。有希望，这才资益身心，使他振作起来，维持下去。像临死的人，每为了盼望亲人的到来，又延续了一些时间的生命，所以意思也成为有情的食。

四、识食：识指"有取识"，即执取身心的，与染爱相应的识。识有维持生命延续，帮助

身心发展的力量。“识缘名色”，为佛法中重要的教义，如《长含》《大缘方便经》所说。经中佛对阿难说：人在最初托胎的时候，有“有取识”。父母和合时，有取识即摄赤白二嚩，成为有机体的生命而展开。“若识不入母胎者，有名色否？答曰：无也”。“名色”，指有情的身心自体。这个自体，由于识的执取资益，才在胎中渐次增长起来，而出胎，而长大成人。所以经说：“识不执取，名色得增长否？答曰：无也”。此识的执取，直到死亡的前刹那，还不能暂离。假使一旦停止其执取的作用，一期生命即宣告结束，肉体即成为死尸。所以佛说：“阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色”。有取识对于有情资益延续的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深细观察而揭示的，都是人世间明白的事实。四食不但有关于现在一期生命的延续，即未来生命的延续，也有赖于意思食与识食来再创。如人类，总是希望生存，愿意长此延续下去。这种思愿的希欲，虽或是极微细的，下意识的，不必经常显著表现的，但实在是非常的坚强热烈。到临死，生命无法维持时，还希图存在，希图未来的存在。一切宗教的来生说，永生天国说，都是依着这种人类的共欲——“后有爱”而成立的。有情的生死相续，即依此爱相应的思愿所再创，所以说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一〇·二六〇经）。同时，有取识即与取相应的识，在没有离欲前，他是不会停止执取的。舍弃了这一身心，立刻又重新执取另一身心，这即是入胎识的执取赤白二滴为自体。如弥猴的跳树，放了这一枝，马上抓住另一枝。此有取识的执持，是“揽他为己”的，即爱着此自体，融摄此自体，以此为自，成为身心统一而灵活的个体。对于有情身心的和合相续，起著特殊的作用。现代的学说，于维持一期生命的条件，前三食都已说到，但对于意思食的资益未来，识食的执取，还少能说明。

人类的生存欲——思食，以个体生存为中心。深刻而永久的生存欲，即“后有爱”。又要求扩大永续的生存，即种族繁衍的思愿。小自家庭，大至国族，人都希望自家自族的繁衍永续；不但人类，即小至蝼蚁，也还是如此。这种族生存的延续欲，表现于有情与有情间的展转关系中。佛法以人类为本，但并不专限于人类的说明，普遍到一切有情。低级的有情，有些是不必有父母子女同在的关系，所以虽有种族延续的事实，而都由本能的繁殖，常缺乏明确的种族意识。人类可不然，幼弱时期很长，须赖家庭父母的抚养；生存的需要复杂，须赖同族类的保护与互助，所以种族延续的意欲，也特别强烈。这延续种族生命的动力，即摄于意思食。

有情的出生

四生　有情是生死死生，生生不已的。一旦“本有”的生命结束，即转为另一新生命——“后有”的创生。从一切有情新生长育的形态去分别起来，可分为四类，即胎、卵、湿、化——四生。胎生，如人、牛、羊等；卵生，如鸡、鸭、雀、鸽等；湿生，如虫、蚁、鱼、蝦等；化生，如初人等。佛说四生，是约有情的最初出生到成长期间的形态不同而分别的。如胎生，最初的自体，必须保存在母胎中，等到身形完成，才能离母体而出生。出生后，有相当长的幼稚期，不能独立求生，要依赖生母的乳哺抚养。特别是人类，更需要父母师长的教养，才渐渐的学会语言、知识、技能。卵生即不同，离开母体时，还不是完成的身形，仅是一个卵。须经一番保护孵化——现在也有用人功的，才能脱卵壳而出。有的也需要哺养，教导，但为期不长，多有能自动的生存而成长。湿生又不同，母体生下卵以后，就置之不问，或早已死了；种子与母体，早就脱离关系。等到一定时期，自己会从卵而出，或一再蜕变，自谋生存。从有情的出生到长成，胎生与母体关系最密切，幼稚时期也长；卵生次之；湿生除了生卵以外，母子间可说没有多大关

系，是最疏远的，幼稚期也极短。胎、卵、湿生的分别，就依这样的意义而成立。化生，不是昆虫化蝴蝶等化生，是说这类有情，不须要父母外缘，恁自己的生存意欲与业力，就会忽然产生出来。从生长的过程说：胎生繁复于卵生，卵生繁复于湿生，湿生繁复于化生。从产生所依的因缘说：胎生与卵生，必依赖二性和合的助缘；湿生中，即有但以自身分裂成为新的生命；化生更不需此肉体的恁藉，即随业发生。依胎、卵、湿、化的次第说，化生应为有情中最低级的。但从来的传说，化生是极高的——天，也是极低的——地狱，而且还遍于鬼、畜、人三趣中。

生命的由来与化生 依佛典的记载，化生的主要证明，即"初人"在此界出现，初人是从化生而有的。这与生命的由来，新种的由来问题，有重要关系。生命或新种的从何而来？是一普遍的难题；就是近代的科学，对他也还感到困难。如平常说的，先有蛋呢？先有鸡？如说先有蛋，没有鸡，那里来的蛋，不通！如说先有鸡，没有蛋，也不会生出鸡来，同样的说不通。于是有人想像生命或新种的原始，是由于神——耶和华或梵天等。神是最先存在的，也是最后的，万有都从他而创造出来。这样，不问先有蛋，先有鸡，都是神的创造品，一切生命由来的问题，都解决了。神创造万有的思想，确乎与生命起源的问题有关；因为不得解决，所以归于神的创造。但这是以先承认有这创造神为前提，渺茫而无稽的创造神，无可征验，所以神造说不能成为可信的理由。近代的科学家，出发于唯物论的信念，从人类、动物向前推，说是由植物进化成的，这样的由植物推到无生物；这才建立起从无生物而生物，从植物而动物，而至人类的进化程序。但无生物没有自觉的意识现象，怎样能进化到动物，到人类有明确的自觉意识？何以近代不见有从植物进化为动物，或从人猿进化为人的事实？于是有的学者主张创化说，以为在经常的延续中，有突变的创化，一种不经常的特殊的新生，世界有生命有新种的发现。如先有一种类似鸡的，在经常的延续中，突来个创化，产生鸡卵的新种。不承认创化，新种类的发生，成为不可能；生命由来的问题，即不能圆满解决。佛时，没有那一比丘或那一人是化生的，说人类的化生，即约最初出现这个世间而说。佛法虽不以为心灵由于物质的派生，也不以为生命是这一世界的新品，心色是相互依存的无始存在。但据此小世界的情况说，世界初成，还没有有情，以后才有有情的发现。这最初出现的，即是化生人。所以化生应有二类：一为比湿生更低级的有情；一为五趣有情各类的最初出现。约后一意义说，前三者是经常的，化生是特殊的创化。

有情流转生死的根本

生死根本的抉择

无明与爱 有情为蕴、处、界的和合者，以四食的资益而延续者。在这和合的、相续的生死流中，有情无法解脱此苦迫，可以说有情即是苦迫。究竟有情成为苦聚的症结何在？这略有二事，如说："于无始生死，无明所盖，爱结所系，长夜轮回，不知苦之本际"（杂含卷一〇·二六六经）。无明与爱二者，对于有情的生死流转，无先后也无所轻重的。如生死以此二为因，解脱即成心解脱与慧解脱。但从迷悟的特点来说，迷情以情爱为系缚根本，觉者以智慧——明为解脱根本。这可以举喻来说：如眼目为布所蒙蔽，在迷宫中无法出来。从拘碍不自由说，迷宫是更亲切的阻力：如想出此迷宫，非解除蒙目布不可。这样，由于愚痴——无明，为爱染所系缚，爱染为系缚的主力；如要得解脱，非正觉不可，智慧为解脱的根本。此二者，以迷悟而显出他独特的重要性。所以迷即有情——情爱，悟即觉者。但所说生死的二本，不是说同样的

生死，从不同的根源而来。佛法是缘起论者，即众缘相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以经中说："无明为父，贪爱为母"，共成此有情的苦命儿。这二者是各有特点的，古德或以无明为前际生死根本，爱为后际生死根本；或说无明发业，爱能润生：都是偏约二者的特点而说。

我见与识　经中又有以萨迦耶见——即身见，我见为生死根本。我见为无明的内容之一。无明即不明，但不止于无所明，是有碍于智慧的迷蒙。无明属于知，是与正智相反的知。从所知的不正说，即邪见，我见等。《杂含》（卷一二·二九八经）解释无明说："不知前际，不知后际，不知前后际；不知于内，不知于外，不知内外；不知业，不知报，不知业报；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知灭，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪无罪，习不习，若劣若胜，染污清净；分别缘起缘悉不知"。这是从有情的缘起而论到一切的无知。但无知中最根本的，即为不能理解缘起的法性——无常性、无我性、寂灭性。从不知无常说，即常见、断见；从不知无我说，即我见、我所见；从不知寂灭说，即有见、无见。其中，我见为无明迷蒙于有情自体的特征。且以人类来说：自我的认识，含有非常的谬误。有情念念生灭，自少到老，却常是直觉自己为没有变化的。就是意味到变化，也似乎仅是形式的而非内在的。有情辗转相依，却常是直觉自己为独存的，与自然、社会无关。有情为和合相续的假我，却常是直觉自己为实在的。由此而作为理论的说明，即会产生各式各样的我见，如上面所说的三见，即是"分别"所生的。佛法以有情为本，所以无明虽遍于一切而起迷蒙，大乘学者虽为此而广观一切法无我，一切法空，而解脱生死的真慧，还要在反观自身，从离我我所见中去完成。

又有以识为生死本的，此识为"有取识"，是执取有情身心为自体的，取即爱的扩展。四谛为佛的根本教义，说生死苦因的集谛为爱。舍利弗为摩诃拘絺罗说："非黑牛系白牛，亦非白牛系黑牛，然于中间，若轭若系软者，是彼系缚。……如是非眼系色，非色系眼，乃至非意系法，非法系意，中间欲贪，是其系也"（杂含卷九·二五〇经）。这说明了自己——六处与环境间的系缚，即由于爱；"欲贪"即爱的内容之一。爱为系缚的根本，也即现生、未来一切苦迫不自在的主因。如五蕴为身心苦聚，经说"五蕴炽盛苦"，此炽然大苦的五蕴，不但是五蕴，而是"五取蕴"。所以身心本非系缚，本不因生死而成为苦迫，问题即在于爱。爱的含义极深，如胶漆一样粘连而不易摆脱的。虽以对象种种不同，而有种种形态的爱染，但主要为对于自己——身心自体的染着。爱又不仅为粘缚，而且是热烈的，迫切的，紧张的，所以称为"渴爱"、"欲爱"等。从染爱自体说，即生存意欲的根源；有此，所以称为有情。有情爱或情识，是这样的情爱。由此而紧紧的把握、追求，即名为取。这样的"有取识"，约执取名色自体而说为生死本，即等于爱为系缚的说明。

情爱的活动形态

变旧与趋新　有情的系缚不自在，以情爱为他的特性。如能静心的省察，不难深切的体味出来。有情的爱著，必然表现于时间中。一切存在，必现为时间相；时间有前后两端，依前后两端而安立现在。经中说："于过去诸行不顾念，未来诸行不生欣乐，于现在诸行不生染著"（杂含卷二九·八〇五经）。有情由于情爱的特性，所以对过去，总是恋恋不舍，随时执著。此顾恋过去，不是一般的记忆，而是恋恋不捨，难以放下的。对未来，却另是一样，即时时向前追求，总觉得未来是怎样的好；总是不满于固有而要求新的，并且是无限的欲求。一面回恋过去的旧，一面又拚命追求未来的新，这二者是一大矛盾。不承受过去，不能创开未来；要开拓未来，又必然

要超越过去。有情老是在这恋恋不舍的顾念，跃跃欲试的前进中。过去本有许多不值得留恋的，但有情每故意忘却，常怀念旧有的喜乐光荣，总觉得过去值得留恋。对于前途，虽不一定就是光明，光明也逃不了消逝的命运；但又觉得是好的，有希望的。这是有情的必然倾向，谁也不能否认。在此过未中间的现在，要离不离的染著，即紧紧的抱著不放。过去是幻灭了，未来还在梦中，现在就是这样的瞥尔过去。爱染不捨，到底什么是自己？什么是自己所有？由于情爱恋著于无常流变的现实，顾此执彼，所以构成大矛盾。如对于现社会，有的偏重进取，有的偏重保守。偏重进取的，不满意固有，憧憬于前途的光明。偏重保守的，以为社会进步，必须保有旧有的成就，在安定的秩序中前进。混乱的前进变革，不一定是光明的。两者各有所见，但由偏重于一边而住著，在经济或政治上，就发生冲突的现象而争论不已。其实，这些矛盾冲突，可说是情爱的特性，为有情不能契合无常流变的事实，恋着过去或欣求未来所引起的困恼。不过，情爱表现于时间的活动中，虽顾恋过去，欣求未来，染着现在，而由于时间的必然倾向，多少侧重于未来的无限欲求。爱在三世漩流的活动中，一直向前奔放，所以经中有时特重于从现在到未来，如"四爱"所说。

逐物与离世　情爱的活动，又必然是自我的活跃于环境中。有人说：人类的一切爱，都是以男女间的性爱为根本。爱儿女、父母，爱朋友等，不过是性爱的另一姿态。然以佛法说，这是不尽然的。有情是可以没有性欲的，如欲界以上；即如一类下等动物，也仅依自体的分裂而繁殖。所以论到情爱的根本，应为"自体爱"。自体爱，是对于色心和合的有情自体，自觉或不自觉的爱著他，即深潜的生存意欲。自体爱又名我爱；这不独人类如此，即最低级的有情也有。有了我，我是"主宰"，即自由支配者，所以我爱的活动，又必然爱着于境界，即我所爱。对于与自我关涉而从属于自我的欲求贪著——我所爱，或称之为"境界爱"。境界爱与自体爱，严密的说，有此必有彼，相对的分别为二（我与我所也如此），是相依共存的。有情存在于时间中，故发现为过现未的三世爱染；自体爱与境界爱，可说为有情的存在于空间中。爱着有情自体，而自体必有相对的环境，所以即以自我爱为中心而不断的向外扩展。如灯以炷焰为中心，向外放射光明，使一切外物笼罩于光明中一样。有情爱著自体，于是对关联自体的环境也爱著。如在家庭中，即认为我的家庭而乐着；我的身体，我的衣物，我的事业，我的朋友，我的国家，我的名誉，我的意见等爱着，也是境界爱。有我即有我所，这本为缘起依存的现实。由于情爱的爱著，想自主，想宰他，想使与自我有关的一切从属于我。然而自我的自由，要在我所的无限扩大中实现；不知我所关涉的愈多，自我所受的牵制愈甚。想占有外界以完成自我，结果反成为外界的奴隶。或者由于痛感我所的拘缚，想离弃我所而得自在。那知没有我所，我即成为毫无内容的幻想，从何能得自由？从爱染出发，不能理解物我、自他、心境的缘起性，不能契合缘起事相，偏于自我或偏于外境，造成极端的神秘离世，与庸俗徇物。不过这二者中，自体爱是更强的。在某种情形下，可以放弃外在的一切，力求自我的存在。有故事说：一位商人入海去采宝，遇到风浪，船与宝都丢了，仅剩他一无所有的个人。别人替他可惜，他却庆幸的说："幸得大宝未失"——人还没有淹死，这是自我爱的强烈表现。进一步，在某种情形下，只要生命不断，甚至连手足耳目都可以牺牲。就是"杀身成仁"，"捨生取义"，也是觉得这是更于自我有意义的。

此自体爱与境界爱，如约现在、未来二世说，即四爱：爱，后有爱，贪喜俱行爱，彼彼喜乐爱。前二为自体爱，后二为境界爱。第一、为染著现在有的自体爱；第二、是渴求未来永存的自体爱；第三、是现在已得的境界爱；第

四、是未来欲得的境界爱。此四爱，即自体爱与境界爱而表现于现在、未来的形式中。

存在与否定　平常以为爱着只是占有的恋著，实则爱的意义极深，不但是如此的。经中常说有三爱：欲爱，有爱，无有爱。"欲"即五欲——色、声、香、味、触欲；对此五尘的贪爱和追求，是欲爱。贪着物质境界的美好，如饮食要求滋味，形式贪求美观，乃至男女的性爱，也是欲爱之一，这是属于境界爱的。"有"即存在，佛法以有情为本，所以每称有情的存在为有。如三有：欲有，色有，无色有。四有：生有，本有，死有，中有。有爱，即于有情自体起爱，即自体爱。无有爱，此"无有"极难解，近人所以或解说为繁荣欲。这仍应依古代的解说，即否定自我的爱。凡是缘起的存在，必有他相对的矛盾性，情爱也不能例外。对于贪爱的五欲，久之又生厌恶；对于自己身心的存在，有时觉得可爱而热恋他，有时又觉得讨厌。这如印度的一般外道，大都如此，觉得生活的苦恼，身心的难以调治，因此企图摆脱而求出离。中国的老子，也有"吾有大患，为吾有身"的见解。这还是爱的变相，还是以爱为动力；这样的出世观，还是自缚而不能得彻底的解脱。这三爱，经中又曾说为三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修远离行，以图否定存在的爱求。

有人说：佛法是否定生命——反人生的。这是对的，也是不对。如西洋某哲学家说："道德的目的，在于不道德"。这不道德，并不是杀人放火等恶行，是说：道德的究极目的，在使人到达超越一般的道德。佛法说了生死，说无生，也是如此。一般的人生，爱染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可调治的缺陷，故应透视他，超脱他。佛法的体察有情无我无我所，不但离有爱，也要离无有爱。所以佛法说无生，不是自杀，不是消灭人生，是彻底的洗革染爱为本的人生，改造为正智为本的无缺陷的人生。这样，无生不但无此生，更要无此不生。如龙树的解说无生，即生、无生等五句皆绝。如佛与阿罗汉等，即是实现了情爱的超越，得到自由解脱的无生者。

关于有情流转的业力

行业的发现与价值

业与行　有情的流转生死，与业有深切的关系。业的梵语为"羯磨"，本为"作事"的意思。如僧团中关于僧事的处理，都称为羯磨。但从奥义书以来，羯磨早已含有深刻的意义，被看作有情流转生死的动力。如《布利哈德奥义书》（四、四，二——五）说："人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有业，因业而有果"。然在佛典中，汉译《杂含》虽偶而也有论到业的，如说："诸业爱无明，因积他世阴"（卷一三·三〇七经）。"有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续"（卷一三·三三五经）。但巴利本缺。业说，为佛法应有的内容，但在佛世，似乎还没有重要的地位。这要到《中》与《增一》、《长阿含》，才特别发挥起来。

印度旧有的"业"说，无论为传统的一元论，新起的二元论，总是与"我"相结合的。或以业为自我所幻现的——自作，或以业为我以外的动作——他作，都相信由于业而创辟一新的环境——身心、世界，"我"即幽囚于其中。释尊的正觉，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的缘起，说明此生死的流转。如《杂含》（卷一二·三〇〇经）说："自作自觉（受），即堕常见；他作他觉，即堕断见。义说法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起"等。浮弥尊者与外道论法，也否定自作、他作、共作、无因作，而说"世尊说：苦乐从缘起生"（杂含卷一四·三四三经）。这可见释尊的教说，实以缘起说明生死的流转；即从身心关涉环境——自然、社会、身心的辗转相依，次第相续的活动中去说明。后来业力说的发扬，由于缘起支的解说

而多少通俗化。

正觉的缘起观，一切是辗转相依，生灭相续的大活动，也可说“大用流行”。活动的一切，为无限活动过程与活动过程的形态，不断的在发生、安住、变异、消灭中推移，总名为“行”。所以说：“诸行无常”这一切行，没有不变性、主宰性的，所以说：“眼（等世间诸行）空，常恒不变易法空，我（我）所空。所以者何？此性自尔”（杂含卷九·二三二经）。原来，行与有为、业、作（力用）等字，字根是同一的。行是正在活动著的；有为是活动所作成的；业是活动的见于事相；作是活动的力用。其中，行与有为，为佛法重要术语，尤其是行。行是世间的一切，佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。像五蕴中的行蕴，即以思心所为主。经上也说：“五受阴是本行所作，本所思愿”（杂含卷一〇·二六〇经）。缘起支中的行支，也解说为“身行、语行、意行”，即思心所为中心的身语意的活动。从辗转相依，生灭相续的诸行中，抉出（爱俱）思心所为中心的行支、行蕴，为五蕴现起的动力。由于这是相依相续的活动，所以当下能开示无常无我的深义。后代学者每忽略行业的缘起性，从静止、孤立的观点去思考，所以通俗化的业报说，每流于肤浅！

业感说的价值 业为奥义书以来的新发见，曾经给人以非常的影响，一直到现在。起初，业与我相结合。到释尊，从缘起无我观中，使他净化完成，契于情理。这是沈浸于耶、回文化者所难得理解的，所以略为解说。

一、自力创造非他力：人类在环境——自然、社会、身心中，常觉到受有某种力量的限制或支配，不是自己所能转移与克服的；于是想像有大力者操纵其间，是神力，是天命等。但人类不能忍受这样的无情虐待，发出打开现实，改造未来的确信。觉得这是可能转变的，可以从自己身心——合于因果事理的努力中完成。这确信自己身心行为的价值，即达到否定神权等他力，为“人定胜天”的具体解说。人类在环境中，虽从来就在自己努力的情况下，获得自己的一切。但对于不易改转的自然现象，社会局势，身心积习，最初看作神力、魔力（魔是神的相对性）的支配，觉得可以从自己对于神、魔等的信虔、服从等中得到改善。这或者以物品去祭祀，祷告即祭祀的愿词、赞词；或者以咒术去遣召。进一步，觉得这是祭祀与咒术的力量，是自己身心虔敬动作的力量，使神与魔不能不如此。自我的业力说，即从此兴起。佛陀使业力从神秘的祭祀与咒术中解放出来，使人类合理的行为，成为改善过去、开拓未来的力量。

二、机会均等非特殊：神教者根原于神的阶级性，造为人为的社会阶级。什么上帝选民，什么婆罗门、刹帝利、吠舍为再生族，强调现前社会的阶级性。佛法从业力的立场，彻底反对他，认为人类的种种差别，一切为业所决定。业是在不断变迁中的，由于现生行为的善恶，种族的优胜者可能没落，劣败者可以上升。所以不否定现前的事实，但并不使现前的情况神化，看作无可挽回。

三、前途光明非绝望：从未来的要求说，人类是于未来存有光明希望的。但神教者为了配合政治优势——统治的永久起见，编别为神的子孙与不属于神的子孙。神的子孙得再生；不属于神的子孙，如印度四姓中的首陀族，没有信受神教而得再生的权利。他们是一切都完了，永久没落、幻灭！即使是基督教，能消泯此一限制，但由于神的残酷性，对于人类一期的死亡，竟宣告他永生天国与永受火狱的判决。不知人类的陷入岐途，或由于社会的恶力，或由于自己的错误，本是极为普遍的。陷入岐途甚至造成重大罪恶者，即使无力自拔，也没有不希望未来的新生。即是死了，儿孙也不安于父祖的沉沦。所以神教者的未来裁判，实充满了无情的残酷，违反人类的共同希求。佛法的业力说，以一切为有情行为价值所成。既成环境的恶劣，由于过去的错误，应从现在身心合理努力中去变

革。即使是此生无力自拔，但未来的惨运，并非结局而是过程。一切有情在同趋于究竟圆满的旅程中，无论是落于地狱、饿鬼、畜生，轮回而不知出路，但终究要在自己身心的改善中，完成解脱。所以三世业感说，予人类以永不失望的光明。

四、善恶有报非怀疑：现生行为与境遇的不必一致，引起一些人对于道德律——为善得福，为恶得祸的怀疑。然而人类向上的善行，到底需要遵行，这不能不对于人生努力向上的行为价值，求得一肯定的着落。或者寄托于子孙的祸福，或者社会的治乱，或者内心的安慰与苦痛。不过，瞽瞍生舜，尧生丹朱，父子间显然没有必然的关系。而没有子女的，岂非毫无着落！社会的堕落与进步，确与我们的行为有关。但以此为行为价值的唯一归著，即不能恰当。而且，地球会毁坏，此地球的人类社会也要一切过去，我们的善行到底能有多大意义！如善行、恶行仅招致内心的安慰与苦痛，这过于虚玄！如作恶者以恶行为快心的，岂非即大可以作恶！所以人类必需行善，不可作恶的价值肯定，都不是这些所能说明的。特别是行善而遭遇不幸时，想以子孙、社会、内心来安慰，决难以满足一般的要求。这样，惟有三世业感说，能说明现在行为与遭遇的不一致。“善恶到头终有报，只争来早与来迟”。尽可尽自己的努力以向上，不必因现在遭遇而动摇为善的决心。肯定行为价值的业感说，是怎样的人情入理?!

业及依业而有的轮回

业的本质 相依相续的身心活动，为有情的事实。有情的活动不已，从情爱为本的思心所引发一切活动，即是行业。《杂阿含经》反覆的说到：“无明覆，爱结系，得此识身”（如卷一二·二九四经）。爱结所系的爱，在缘起支中，即说为行，如说：“无明缘行，行缘识”。所以爱约我我所的染着说；思约反应环境所起的意志推行说；行与业约身口意的活动说。这本是相依共起的活动，不过从他的特性，给以不同的称呼。

行与业，指思心所引发的身心动作说，而业又是因活动所引起的势用。这或者解说为“经验的反应”，或者称之为“生活的遗痕”。总之，由身心的活动而留有力用，即称为业。所以古说业有“表业”与“无表业”；或说“业”与“业集”。从业的发展过程说，由于触对现境，或想前念后，思心所即从审虑、决定而发动身语的行为；在这身语动作时，当下即引起业力。这可见业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。所以有以为业是色，但没有质碍；有以为是心，但也没有知觉。这是不能看为个体性的物质或精神，附属于身心的某部分；这是不离有情色心，不即有情色心的潜能。古来，或者因情识为有情的中枢，所以说业依于识。或者因为业从身心所引发，能引发身心，所以说依于六处。然情识与六处，从有情的别别蕴素说，而不是从有情的和合相续说。所以应该如一类学者所说：业依有情而存在。

业的类别 关于业，向来有繁广的说明，现在略说三类：一、定业不定业：故意所作的强业，必定要受某种果报的，名为定业。如《中含》《思经》说：“若有故作业，我说彼必受其报。……若不故作业，我说此不必受报”。其实，必定与不必定，还在我们自己。如《中含》《盐喻经》说：即使是重大恶业，如有足够忏悔的时间——寿长，能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。这如以多量的盐，投入长江大河，并不觉得咸苦一样。反之，如故意作恶，没有足够的时间来忏悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受报。这如盐虽不多而投于杯水中，结果是咸苦不堪。所以不必为既成的恶业担心，尽可从善业的修习中去对治恶业。惟有不知忏悔，不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

二、共业不共业：依自作自受的法则，自己

所作所为的，当然由自己负责。但人类生于自他共存的社会，一举一动，一言一语，都直接间接的与他有关。对他有利或有害的行业，影响自己，也影响到他人。从影响本身说，即不共业；从影响他人说，即是共业。个人的不共业，同类相摄，异类相拒，业用在不断的熏增或削弱中。大众的共业，更是相摄相拒，彼此辗转而构成自他间的复杂关系。等到相互推移，引发出社会的共同趋势，即一般所说的"共业所感"。依共作共受的法则，大众的共业，要大家起来改变他，圣人也无能为力。

三、引业与满业：如生为人类，人与人是一样平等的。人类的寿命，根身的构造，感官的认识，对于自然的享受等，都大致相同。从这引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。人与人间所有的差别，如相貌不同，眷属不同，贫富不同，知识才能不同等，是过去的满业与现生业所使然的。这种差别，不但不全是过去业所规定的，更多是由于众生共业所限制，自己现业所造成。从引业所感的果报说，如生为人类，此生即没有变革的可能。由于共业及现生业而如此的，即大有改进的余地。不善的，当从善业的精进中变革他；善的，当使他增长，使他进展为更完善的。佛法重业感而不落于定命论，重视现生的进修，特别是自己的努力，即由于此。

从前生到后生　在不断的身心活动中，有无数的业力增长或消灭。这些业力，由于性质不同，成为一系一系的，一系一系中又是一类一类的。如五趣果报，即有人业、天业、地狱业、畜生业、饿鬼业。而每一趣业中，又有种种差别。这种种业力，彼此相摄、相拒，相克制、相融和，成为有情内在极复杂的潜能。现在的身心，为过去某一系类的业力所规定；其他的，照样存在，现在又加添了不少的新业。虽同时有种种业，由于感得此生的业力，规定了此生的特性——如生在人类，即为人类的特性所限制，仅能在"人类生活"的限度内活动。其他的业，可能暗中活动，给此生以有限的影响，但终不能改变此生的特性。这规定一生的业类，从因缘和合而开展新生的活动，当下即受到自身的限制，特别是不能不渐次衰退到业尽而死亡——常态的死。这业类所规定一期生存的能力，即是"命根"。等到这一生进入死亡的阶段，从前及现生所造的业力中，由于"后有爱"的熏发，有占有优势的另一系类业，起来重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。这譬如：在同一国家中，人民从思想、经济等而相互结合为种种阶层，不同党派；相摄相拒，互相消长。现在由甲党当政，于现阶段的政治设施，起着决定作用。虽同时有别的政党，自由活动于社会底层，或能部分的影响现政局，但在甲党未倒台前，其他政党，到底不能取得领导地位，实现政治的根本变革。这些政党，也有从来就有的，也有新起的。在甲党失败时，必有一占有优势的乙党起来执政，开拓一新的政局。甲党可能解体了，或与其他党派退为在野党。所以，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，仅是依于因果法则而从业受果。约发现的外表说，从一身心系而移转到另一身心系；约深隐的内在说，从一业系而移转到另一业系。如流水的波波相次，如灯炷的焰焰相续，诸行无常的生死流转，绝非外道的流转说可比！

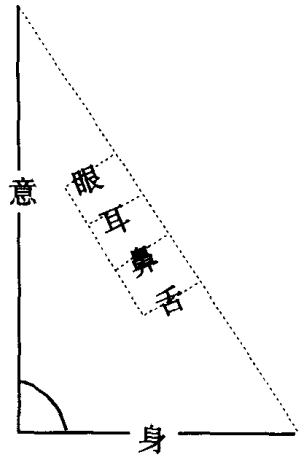
由于身心的一度崩坏，根身与情识的相离而不再生起，一般多不能记忆前生的经历，弄得生不知所来，死不知所去。所以三世业感说，每难以为一般所信受。然而不能记忆，并不即是没有。如蒙古及中亚细亚民族，他们的古代以及中古时代的政治情况，大多忘却。然从我国史籍所说，他们确曾有过那样的经历。民族的延续，尚且会因一度没落而忘记得一干二净，何况身心的一度崩坏？何况死时曾陷于闷绝的情态？何况为另一业系所发展的新生？

佛法的心理观

心意识

意为有情的中枢　有情即有情识，故识为有情的特征。佛教于心识发挥得极精密，确为应有的努力。经中以种种名词去说明识，又总括为“此心、此意、此识”（杂含卷二·三五经）。佛虽总说此三者，但并未给与严密的定义。圣典中有时说心，有时说意，有时又说识。所以历来论师，都认此三者为同一的；但从他的特殊含义说，可以作相对的分别。

先说意：意的梵语，即“末那”（不必作第七识解），是“思量”义。意的特殊含义，有二：一、意为身心交感的中枢：有情的身心自体，为六根的总和，除前五色根外，还有意根。意根与五根的关系，如《中含》《大拘絺罗经》说：“意为彼（五根）依”。五根是由四大所造成的清净色，是物质的，属于生理的。意根为精神的，属于心理的。意为五根所依止，即是说：物质的生理机构，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活动，生理的五根也即时变坏。所以五根与意根，为相依而共存的，实为有情自体的两面观。从触对物质世界看，没有五根，即不能显出意根的存在；从引发精神作用看，没有意根，五根即没有取境生识的作用。试为图如下：



观此图，可见身根与意根的交感。意根为根身——含摄得眼、耳、鼻、舌四根的身根活动的所依，根身也是意根存在与生起的所依，二者如芦束相依。五根中，身根比四根的范围大，有眼、耳等是必有身根的。这可见意的特征，即是与根身的和合。低级有情，眼等四根可能是没有的，但身根一定有，没有即不成其为有情。有情自体即六根，六根或译作六情，这是从情——情识、情爱而生起，能生情而又与情相应的。身心相互依存，不即不离的有情观，即从五根与意根的交感中显出。有人说：心理作用是由物质结构的生理派生的，这是抹煞意根，偏重物质。有人说：心是离根身而存在的，色根为心的产物，这是忽视色根，偏于心理。佛法的有情论，意根与五色根相依而存。单有五根，仅能与外境触对，而不能发生认识作用；意根不离五根的活动，所以想分解五根而别求意根，也是不可能的。

意根与五根的关系，可从取境的作用而知。如眼根，像一架照相机，能摄取外境作资料，现为心相而生起眼识。意根是根，所以也能摄取境界。《中含》《大拘绺罗经》说：“五根异行异境界，各各自受（取）境界，……意为彼尽受境界”。意根不但有他独特的（“别法处”）境界，还能承受五根所取的境界。五根如新闻的采访员，意根是编辑总的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又为五根起用的所依。五根与意根的交感相通，即说明了意根为身心和合的中枢。

二、意为认识作用的源泉…根是生义，如树依根而发枝叶；六根能发识，所以称根。平常说：依眼根生眼识，…依意根生意识，这还是大概的解说。精密的说：意根不但生意识，而且还能生前五识。所以凡能生认识的心理根源，都称为意根；而从此所生的一切识，也可总名之为意识。意为认识作用的根源，研究此发识的根源，佛教有二派解说不同——也有综合的：一、主张“过去意”，即无间灭意。

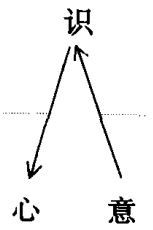
以为前念(六)识灭,引生后念的识,前灭识为后起识的所依,前灭识即称为意。一、主张"现在意"六识生起的同时,即有意根存在,为六识所依。如波浪汹涌时,即依于同时的海水一样。此同时现在意,即意根。所以意的另一特征,即认识活动的泉源。依根本教义而论,意根应该是兴六识同时存在的,如十八界中有六识界,同时还有意界。

依意生识　识,了别义,重在触对境界的认识;能了识别,故称为识,所依的根有六,所取的境也有六,识也因此分为六种。《中含》《嗏啼经》说:如火是同一的,草烧即名草火,木烧即名木火。识也如此,依六根,缘六境,依此即成为六识。关于识的是一是多,古来大有争辩。依缘起观的见地说,识应为相对的种种差别,而非绝对的多识。但识为依根缘境而现起者,所以说明上不妨侧重差别。

佛教后期,发展为七识说,八识说,九识说。佛的区别识类,本以六根为主要根据,唯有眼等六根,那里会有七识、八识?大乘学者所说的第七识、第八识,都不过是意识的细分。古代的一意识师(见摄大乘论),以意识为本而说明诸识,以为意识对外而了别五尘时,即为一般所说的前五识,意识又向内而执取根身。这向内而执取根身的,即等于一般所说的阿陀那识。此意识为本的意识,应为从意而生的意识,不只是六识中的意识。

从有情为本的立场说,有情为六处和合的存在,意处为身心交感、认识活动的源泉。意根与身根的交感,即有身心的统一。佛说"依意生识",应以与根身相依存的"意"为根源。低级的有情,可能及有眼、耳、鼻、舌,但身根是有的。身根为四大所造清净色,由于地大增胜而成定形的机体;水大增胜而有液汁循环的机体;火大增胜而有消化的机体;风大增胜而有运动的机体。意与这身根相应而生起的觉了,或触对外境,从意起身识;或执取身根,执取身心自体,从意生(细)意识,这二者,无论如何微昧,微味不易理会,但是一切有情所必具的。此(细)意识为"名色缘识,识缘名色"的有取识,即与极微细的我见、我爱、我慢相应的染识。象人类意根与兴根身相应而生的觉了,外缘即明确的五识。如定中根身所起的内触识,及内取根身,执取自体的——细意识,也是极微味的。此外,有高度明确的意识,承受五识外缘的落谢影像,承受(细)意识内取的积集余势,承受前念意识的活动形态,发为一般明确的意识。重视佛陀"依意生识"的教义,"六处和合"的立场,应从根身与意识的交感处,说明一切有情共有的微细身识与意识,到达人类特有的明确意识。

心及三者的综合　心的梵语有四,但中国译成同样的心字。这里所要说的,是"质多"质多是"种种"的意义;;但不就是种种,是由种种而存在而长成的,所以古来约"种种积集滋长"而解说为《集》。眼、耳、鼻、舌、身、意六识的认识,取之于外,同时留下所认识的印象于内,即成为心。识愈攀缘得多,内存的心象也愈多,所以说种种滋长。这可见心的特殊含义,为精神界的统一。这统一性的心,还可从多方面得到明证。如《杂含》(卷一〇·二六七经)说:"长夜心为贪欲所染,嗔忿、愚痴所染",此即说相续心为三毒所染污。又如说"心心所",依心而起种种心所,也即是以心为统一性的。又如说"心还独行",独即有独一的意义。所以此心为种种的集起义,又是种种的统一义,这样,依上来的解说,心意识的关系如此:



识,约认识境界——内境、外境说。识由何来,由身心交感的——心理源泉的意处而来,识生了又如何?识生后刹那即灭,留影象

而充实内心，心是种种的积集与统一，心与意，为内心的两种特性：一、是六识所引生的，一是六识所从生的，流出又流回。识多对境界说，意多对根身说，心多对心所说。

一般的心理学者或认识论者，论到认识的来源时，有的说：心如白纸，什么都没有，一切认识作用，都由生活经验而渐渐生起、资长。如不和外境接触，心就什么也不会有。一切从经验来，即所谓经验派。有的说：认识作用的种种功能，是与生俱来的，如想像、思考、推测等种种认识功能，都本来就有，由外境的触对而引发，此即所谓理性派。以佛法来说，这即是新熏说与本有说。二家所说的，各见得一些，却不是完善的。依佛法，有情为身心相依的共存体，；心理活动，是无始以来，即由外而内——从识到心，又由内而外——从意到识，不断的交流。有情无始以来，即有此心此意此识，不悟时间的功惑性，推断为本有或者始有，实在可以无须！

心与心所

认识的过程　心与心所，约心的统觉及所有复杂的心理内容说，心所，是“心所有法”，心所生起，系属于心而为所有的。此心与心所，从依根缘境而发识来说，每分为六识聚，而分别说明他的复杂内容与发展。程序。六识聚所有的心所中，最一般的，即作意、触、受、想、思五者。作意兴触，更为认识过程中的要素。作意，如《中含》《象迹喻经》说：“若内眼处不坏者，便为光明所照，而便有念，眼识得生”。此“念”，《杂心论》译作意；《智度论》译作意念；玄奘即译为作意。粗浅的说，此作意即注意。深刻的说，根境和合时，心即反应而起作用；由于心的警动，才发为了别的认识。此心的警动、反应，即作意。古译为意念，这因为内心的警动，是在根取境相时，心中有熟习的观念起来与境相印合；由根境感发反应而起意念与境相印合，这才成为认识。《人阿毘达磨论》也说：“亦是意持会受境等”。唯识家的“警起心种”，也即此义的不同解说。上座者的九心轮。在根识的瞩“见”境界前，有“能引发”（藏译作动），即与作意——念的作用相同。

论到触，习见的经句，如《杂含》（卷一三·三〇六经）说“眼、色缘生眼识，三事和合触，触俱生受、想、思”。这即是根、境二和生识，根、境、识三和合触的明证。根、境和合生识，即由于根、境相对而引起觉了的识。此识起时，依根缘境而成三事的和合；和合的识，即名为触——感觉而成为认识。此触，经部师解说为即是识，即触境时的识，如《杂含》（卷一三·三〇七经）说：“眼色二种缘，生于心心法。识触及俱生，受想等有四”。有部以识及触为二，又是同时相应的；所以触从三和生，又为令三和合的心所。

与根境相对的识，本没有二者，但由于根取境的引动内心，心反应缘境而成为认识，此从外而内，从内而外的认识过程，似乎有内在心与缘境心的二者。如作意与心，识与触，即是如此。此认识过程，本为极迅速而难于分别先后的，也不能强作内外的割分，不过为了说明方便而如此说。否则，易于误会内心为离根境而恒在。

受、想、思与识触俱生。经中曾说到受等依触缘触而生。因为不是识的触境而成为认识，一切感情、构想、意志作用，都无法表达出来。认为有情对境所起的认识，认识到的境界，必与自己相关而引起不同的情感，认识必有摄取境像而成为表象作用，或进而有推想、想像；认识外境，必引起对付外境的作用——思。所以佛法中，不论为五识的感性知识，意识的理性知识，都必会引起受、想、思来。

古来，或主张心与心所同起，即同时而有极复杂的心理活动。或主张我们的心识是独一的，在极迅速和情况下，次第引起不同的心所。关于这，应从缘起观的立场而抉择他。

认识作用，为相依共存的。如从和合的观点而分析他，即发现确为非常复杂而相应的心聚。但认识又为相续而起的，如从动的观点，辨别认识的内容，即知认识又确为先后别共的心流。从识触而受，从受而想，从想而行的认识过程，似乎与识触与受、想、思俱生的见解相反；但在同时相应的学者中，对于认识的先后发展，也有此解说。

阿含经	瑜伽论	摄大乘论	解脱道论
识触	率尔	见	见
受	寻求	等寻求	受
想	决定	安立等 贯彻	分别
行	染净	势用	速行 令起

受，是情感的受，也是从承受到未能明确分别中间的探求。决定，即确定他是什么，彻底明了而安立分别名言，这与想心所一致。染净，即善恶心行，与势用等相同。这样，尽管同时起与前后起有争，而在认识的发展过程中，识触与受、想、思，确乎可以看作先后代起而为一心聚的重心。

善心所与恶心所　佛法对心心所的辨析，为了净化自心，即了解认识的内容与过程，为善为恶，才能给予对治而净化他。佛法的观心，是应用的心理学，这是学者所不可忽略的。直觉境界的(五)识触，即含有可意与不可意，于是引起自心的痛苦或喜乐——受；种种分别——想，引起见于身体语言的动作——思。五蕴的识、受、想、行，实为从认识到行为的过程。五蕴中的行蕴，以思心所为主除了。受、想以外，以一切善恶心所为行蕴的内容，虽为后起的，但实为当然的结论。

善心所与恶心所，是极复杂的，可以约种种的含义而立种种名的。其中主要的，即三善根与三不善根。根，即为善与恶的根本特性，其他善恶心所，都依此而生起。三不善根，即贪、嗔、痴。贪是有情自体与环境的染著；痴——无明是对于有情无情一切事理的蒙昧；嗔是对他——他人、他人的不能关切，不能容忍的敌视。据真谛译《随相论》说："如僧底等部说……烦恼即是随眠等烦恼，随眠烦恼即是三不善根，由三不善根起贪、嗔等不善"。这可见一般粗显的贪、嗔、痴，从隐微的，潜行的染根——三不善根而生，三不善根即是随眠。但上座系的学者，以三不善根为欲界精重的不善，于是乎别立三无记根或四无记根，其实无记根不是经文所说的。四无记根的无明，为隐微的蒙昧心，从不同的性能来分别：我见即痴分，我爱即贪分，我慢——自恃凌他即嗔分。于隐微蒙昧的觉了中，有此我见，我爱，我慢，成为有情识的——极深细的本质。这实为三不善根的内容，不过解说不同。此不善根为一切不善心所的根源；隐微蒙昧虽不是严重的恶心，但到底是不清净的。这相反的善根，即无贪、无嗔、无痴，也是希微而难以明确觉了的。即在一般有情的不善心中，善根也隐微的潜行于心的深处。如经中说："如是补特伽罗，善法隐没，恶法出现，有随俱行善根未断"(顺正理论卷一八引经)。从此三善根而显现流行，即一般心相应的无贪、无嗔、无痴。如扩充发展到极高明处，无疑即般若，无嗔即大(慈)悲，无贪即三昧。三昧即定心；定学或称心学，而经说"离贪故心得解脱"无贪为心性明净而不受染著，解脱自在，才是大定的极致。

我们的世间

世间的一般情况

世间　有了有情，必有与有情相对的世间，如说：我与世间。有情与世间的含义，可以作广狭不同的解说：一、世是迁流转变的意思，凡有时间的存在者，即落于世间。世间即一切的一切，有情也即是世间的。二、假名有情为我，我所依住的称为世间：所依的身心，名五蕴世间，所住的世界，名器世间。三、有

情，摄得五蕴的有情自体，身外非执取的自然界，在为世间。四、器世间为“有情业增上力”所成的，为有情存在的必然形态。如有色即有空。所以虽差别而说为有情与世间，而实是有情的世间，总是从有情去说明世间。

佛法对于世间，有几点根本认识：一、世间无数：佛陀不像神教者那样浅狭，专以渺小的区域为天下，以为神但创造这个天地。佛陀从无限时空的体验中，知道世界是多得难以计算的。这在过去，每被讥笑为悬想。由于近代科学的成就，证实了世界无数这论题，像我们所住的那样世界——星球，确是非常的多。利用望远镜的精制等，宇宙在不断的扩大发现中。二、世界是不断的成坏过程：世界不是永久不变的，每一世界都在不断的凝成、安住、破坏的过程中。破坏又凝成，凝成又破坏，世界是无始终的成坏过程。现在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破坏中，有的已破坏无余——空。任何时间，世界都在此成彼坏，此有彼无中，如大雨时雨滴的急起急灭一样，世界是难以数量计的。三、世界为有情的世界而又是不一定有的：如世界已成而住，或住而将坏，这世界是有情的世界。如开始凝聚而没有完成，破坏到快要毁灭，这世界是没有有情的。近代的科学者，由于千百年来神教的恶习，以为星球那样多，但都不宜于生物以及人类的发生，独有这个地球，才适宜于生物，而且进化到人类的出现。地球有人类，可说是宇宙间的奇迹！这那里是奇迹？不过是神迹的变形！无论科学的也好，神教者上帝但创造这个世界，但创造这世界的生物以及人类也好，都是荒谬而难以相信的，都是从我慢中流露出来的！有无量无数的世界，却仅有一个世界有生物以及人类，而这个又恰是我们这个世界：你能相信吗？四、世界的净秽是业感的：这无数的世界，形态不一，秽恶与庄严也大有差别。我们所处的地球，被称为五浊恶世，属于秽土。世界的进展到清净，或退堕到秽恶，为有情的共业所造成；是过去的业力所感，也是现生的业行所成。常人误信世界或有情为地球所独有的，于是由于地球初成时没有有情，即推想为物质先精神而存在，即世界先于有情。佛陀体验得时空的无始终，无中边，体验得心色的相依共存，所以能彻见世间为有情的世间，有情依世间而存在。这才否定了神教的创造说，数论发展说，胜论的组织说，树立缘起的世界观。

须弥山与四洲　我们所处的世界，不妨从小处说起。后来说：须弥山在大海中，为世界的中心。山的四面有四洲，即南阎浮提，东毗提诃，西瞿陀尼，北拘罗洲。四洲在咸水海中。此外有七重山、七重海，一层层的围绕；最外有铁围山，为一世界（横）的边沿。须弥山深入大海，拔海非常高。山中间，四方有四狱，即四大王众天的住处。日与月，在山腰中围绕。须弥山顶，帝释天与四方各八辅臣共治，所以名为忉利——三十三天。这样的世界，与现代所知的世界不同。

以我们所住的地球来说，一般每解说为四洲中的南阎浮提。阎浮提是印度人对于印度的自称，本为印度的专名。佛法传来中国，于是阎浮提扩大到中国来。到近代，这个世界的范围扩大了，地球与阎浮提的关系究竟如何？以科学说佛法者说：须弥山即是北极，四大洲即这个地球上的大陆，阎浮提限于亚洲一带。真现实者说：须弥山系一太阳系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天、王、海王四行星，即四大王众天，太阳即忉利天。这样，阎浮提扩大为地球的别名了。

佛陀为理智的道德的宗教家，有他的中心工作，无暇解说天文与地理。佛法中的世界安立，大抵是引用当时的传说。如要为这些辩说，那不但不能会通传说，而且根本违反了佛陀的精神。像上面所说的，组织完整的世界情况，是后起的。因为，汉译的《长含》《世记经》，广说这些，而巴利本缺。与此大同的《立世阿昆云论》，属于论典，说是“佛婆伽

婆及阿罗汉说"(论卷一)。可见释尊会部分的引述俗说,由后人补充推演,组织完成。考释尊所引述的,我相信古代的须弥山与四洲说,大体是近于事实的。须弥,梵语须弥处,与喜马拉耶的梵语相合,这确是世间唯一的高山。山南的阎浮提,从阎浮提河得名,这即是恒河上流——阎浮提河流域。昆提诃,本为摩竭陀王朝兴起以前,东方的有力王朝,在恒河下流,今巴特那(Patan)以北地方。瞿陀尼,译为牛货,这是游牧区。"所有市易,或以牛羊,或摩尼宝"。(起世经卷七);与印度西北的情形相合。拘罗,即福地,本为婆罗门教发皇地,在萨特利支河与阎浮提河间——阎浮提以北,受着印度人的景仰尊重。释尊以前,印度早有了四洲的传说。当时,以神圣住处的须弥山为中心,山南的恒河上流为南洲,向东为东洲,向西为西洲,而一向推重的拘罗,已经没落,所以传说为山的那边。印度人自称为南阎浮提,可见为拘罗已没落,而发展到恒河上流时代的传说。那时的东方王朝昆提诃,还不是印度雅利安人的征服区。四洲与轮王统一四洲说相连聚,这是雅利安人到达恒河上流,开始统一全印的企图与自信的预言。这一地图,岂非近于实际!

这一传说的起源时,须弥山虽被看作神圣住处,但四洲未必在海中。传说:佛上忉利天——须弥山高处为母说法,下来时在侩伽施,即今 Farukhabad 区中的 Sanklsa。传说:阿修罗与帝释战争,失败了,逃入舍卫城边水池的藕孔中:舍卫城在今 Saher Mahet。这可见须弥山即喜马拉耶山,山的南麓——南阎浮提,即僧伽施到舍卫一带。当时的四洲说,还没有包括德干高原。这一近于事实的世界,等到印度人扩大视线到全印,发现海岸,于是或说四洲在海中;南阎浮提即印度全境;而事实上的须弥山,不能不与实际的雪山分而为二了。总之,从古典去考察,佛陀虽采用世俗的须弥四州说,大致与事实不远。我以为:现实的科学的佛法,应从传说中考寻早期的传说。从不违现代世俗的立场,接受或否定他,决不可牵强附会了事。

天魔梵与三界 再扩大来说:经中每说到天、魔、梵。"天"是四王天、忉利天、夜摩天、兜率天、他化天、他化自在天——六欲"天"。这虽有地居、空居的差别,但都有彼此共同的器世界,有王臣父子社会形态。他化自在天有"魔"宫;以上即到达色界的"梵"天。这大体是印度旧有的传说:欲天是不离欲,不脱生死苦的,没有超出魔的统辖。如能破魔得解脱,即还归于梵,到达不死的地方。神格的大梵天,即称为一切世界主。天、魔、梵的层次,契合于传统婆罗门教的解说。佛法虽引用传说,但不以婆罗门教所说的复归于梵为究竟的,认为还在生死中。所以依于四禅定果的次第,分梵天为初禅三天,二禅三天,三禅三天,四禅三天,又外道的无想天,以及佛教圣者所住的五不还天。这十八天为色界,最高者名为色究竟天。这都是个人的世界,所住的器界,随有情的出生而现起,随有情的灭亡而毁灭。四禅为佛陀时代常修的禅定,所以禅定的种种功德,都在第四禅中。又依唯识观的定果,立四无色界:即是先观物境空,名空无边处;次观但唯有识,名识无边处;再观识也不可得,名无所有处。这三者,类似唯识学的相似证得三性。进一步,无所有性也遣离了,到达非有想非无想处,可说是绝对主观的体证,类似证唯识性。这无色界,不但是个人的,而且有的说是没有物质的。这种由欲而色而无色,由社会而个人而精神,为印度当时一般修禅定者——瑜伽者所大体公认的。佛法却不承认这是可以解脱的,否认他能得真理,能得自由,所以人间成佛,开示有情世间的真义。

从四洲到梵天,名为一小世界。这样的一千小世界,上有二禅天统摄,名为小千世界。一千个小千世界,名为中千世界,上有三禅天统摄,一千个中千世界,名为大千世界,上有四禅天统摄。这一层层组合的三千大千

世界，称为娑婆世界，即我们这个世界系的全貌。类似这样的世界，无量无边。

人类世界的过去与未来

世界的成立　《中阿含》、《长阿含》、《增一阿含经》，大同小异的说到世界的起源与演进。这里面，包括两部分：一是世界生成史、一是社会演进史。虽表现于传说的形式中，为佛法对于世界人类演进的根本看法，值得我们研究！

世界的开始凝成时，先于“空轮”中发生“风轮”，由“风轮”而发生“水轮”，末了结成“金轮”。空、风、水、金都称为轮，说明这世界的成立，取著圆形而旋转的运动。空轮，即特定的空间，充满摄成世界的物质因素——四大，但还没有形成。从空轮起风轮，即物质与空间相对分化，即在特定的空间中，有速疾流动的物质形态出现。活动旋转于空间中的物质，是气体的，所以称为风轮，说风轮依空轮。风轮——气体的久久旋转，发现水轮，这即是气体的凝成液体，气体与液体分化。运动中的液体，在大气包围中，所以说水轮依风轮。液体的不断运动，渐凝为固体——经中说风吹水而结成沫，即金轮。那时，水气发散于金轮的四周，所以说金轮依水轮。由于运动，地面有凹凸而成为海洋，雨水淹没了大地的大部分。《起世经》（卷九），说，“阿那毘昆罗大风吹掘大地，渐次深入，乃于其中置大水聚，湛然经积，以此因缘于世间复有大海”。可见海在地面，所说的金轮依水轮，不能解说为大地在海中的。这一世界——地球的成立过程，由气体而液体，由液体而固体；以及现在的大地四周有水——水汽，水的四周有风——没有水汽的空气，风的四周有空，一圈圈的轮形世界，与近代人的解说，并没有什么严重的矛盾。

人类社会的演进　这一世界的人类，传说从光音天下来，象征他们的喜乐与光明。那时，人类像儿童一样，都充满喜乐和光明的憧憬，无忧无虑，不识不知，既不知什么是经济问题，也无所谓家庭男女。社会学者所说，古代蒙昧的原始社会，一切是平等的，与佛经所说的最初人间，恰好相合。那时人类所吃的称为地肥。因吃随地所产的食物，逐渐发现了肤色的不同。这时，体力光彩出众的，开始骄傲起来，印度人对于种族的分别，起初即在于肤色。直到现在，白种人还以为有色人种不及他们优秀呢！由于肤色不同，自然觉得彼此不同，人类就一族一族的分化起来。各处各的环境，不再随便吃地面的东西了，知道吃自然粳米——野生稻。那时渐发现男女的不同；异性相逐，感到有点不大雅。为了掩蔽两性的媾合，缔结两性的密切关系，开始有家庭的组合，建造起粗陋的房舍。这样，夫妇、父子、兄弟等亲族的关系，都在家庭基础上建立起来。起初，吃的问题还容易解决，自然粳米到处都是。但有了家庭，人口渐多，私心也旺盛起来。大家对于天生的稻穀，争夺而蓄积起来。这样，自然粳米没有了，不得不耕耘而食，这即是从采集经济而进入农业社会的开始。接著经济问题严重起来，有的辛苦耕作而反得不到收获；有的游手好闲，到处饱食无忧。大家觉到公共没有法纪，不能安定，于是就公推田主——梵语刹帝利，即是国王来分配，这近于中国的古代的均田传说。有了国家组织，制裁权力，多少减少些纷争，国主是大家公举的，称为“众许平等王”。但从国家制——初期还是部落制建立起，人类社会即分为上下，上层即王族——刹帝利族，下层即庶民，庶民有纳税的义务。也就是有了治者与被治者。各成各的家，各作各的事，虽有国家权力，世间还不能太平。做工的能生存，但由于天时人事，收获不一定可靠，积蓄了，也有失亡的危险。人类的私欲，有增无已，有些人作出越轨的行为——盗、杀、淫、妄，罪恶蔓延。有些人感觉痛苦与失望，厌世的思想流行，出家去修行。由此政治组织不

良，人类自私的罪恶，特殊的宗教阶级产生了。但这种厌世者，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆罗门族的来源。这是神教的职业宗教者，不是出家者，也不是正常的在家者，专门执掌祭祀，替人作祈祷，靠此生活。佛教虽认为世间是苦，容许厌苦的出家生活，但对于吃教而营为世俗生活的婆罗门，根本反对，此时因社会工作繁多，职业分化，专门务农经商的自由民，成为吠舍族，没有土地，作工巧等活命的，成为首陀族。这些种族，佛法以为只有古代同一人类的职业分化。到此，即说到释迦族及释尊的出世。

未来的世界 我们这个世界，一般称之为南阎浮提，是五浊恶世，苦难太多了。北拘户洲的平等与自由，类似这个世界起初的人类社会。大家浑浑噩噩，没有家庭组织，饮食男女，过着"无我我所，无守护者"的生活，没有肤色——种族的差别。没有夭寿，等到寿终而死（生天），也没有忧悲啼哭，近于"千岁厌世，去而上倦"的传说。这该是极福乐的，然在佛法中，看作八难之一，并不是最理想的。因为这是纯物欲的享受，缺乏崇高的精神生活，佛法不能在这样的区域内流行。反不如我们这个地区，苦难多而能学佛法。不过物质生活的贫乏与不平，也是不理想的。所以要在社会和平，物产繁荣为基础上，加上智慧与慈悲，真理与自由，佛法流行，才是佛教徒仰望的净土。据经上说：这个浊世，经过几次灾乱，弥勒佛降生时，才实现为人间净土。弥勒佛时代的净土，即是这个世界的将来，也是我们仰望的乐土。所以大家发愿亲近弥勒，希望躬逢当来的龙华三会。

我论因说因

佛法以因缘为立义大本

总说 以有情为中心，论到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因缘论。如《杂含》说："我论因说因。……有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭"（卷二·五三经）。因与缘，佛陀不会有严格的界说。但从相对的差别说：因约特性说，缘约力用说；因指主要的，缘指一般的。因缘可以总论，即每一法的生起，必须具备某些条件；凡是能为生起某法的条件，就称为此法的因缘。不但是生起，就是某一法的否定——灭而不存在，也不是自然的，也需要具备种种障碍或破坏的条件，这也可说是因缘。佛法所说的集——生与灭，都依于因缘。这是在说明世间是什么，为什么生起怎样才会灭去。从这生灭因缘的把握中，指导人去怎样实行，达到目的。人生现有的痛苦困难，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道没有此因，困苦即会消灭。但这非求得对治此困苦的方法不可，如害病求医，先要从病象而测知病因，然后再以对治病因的药方，使病者吃下，才能全愈。因此，学佛的有首先推究因缘的必要。知道了世间困苦的所以生，所以灭的条件，才能合理的解决他，使应生的生起，应灭的灭除。从前释尊初转法轮，开示四谛，四谛即是染净因果的解说。

有因缘世间集
- 苦……如病
- 苦集……如病因

有因缘世间灭
- 苦集灭……如病愈
- 苦灭道……如药

无因邪因与正因 人类文化的开展，本来都由于探求因缘。如冷了有求暖的需要，于是追求为什么冷，怎样才会不冷，发现取暖的方法。一切知识，无不从这察果知因中得来。不过因缘极为深细，一般每流于错误。在释尊未出世前，印度就有许多外道，他们也有讲因缘的。但以佛的眼光看来，他们所讲的因缘，都不正确，佛法称之为"邪因"或"非因计因"。还有一类人，找不到世间所以生灭的因果关系，就以为世间一切现象，都是无因的、偶然的。这种无因论，到底是不多的；多

而又难得教化的，要算非因计因的“邪因论”。佛法对于非因计因的邪因论，驳斥不遗余力，现略举三种来说：

一、宿作论，也可名为定命论。他们也说由于过去的业力，感得今生的果报。但以为世间的一切，无不由生前业力招感的，对于现生的行为价值，也即是现生的因缘，完全抹煞了。若真的世间一切现象，都是由前生铸定的，那就等于否定现生努力的价值。佛法虽也说由前生行为的好恶，影响今生的苦乐果报，但更重视现生的因缘力。如小孩出生后，身体是健康的，后因胡吃乱喝以致生病死亡，这能说是前生造定的吗？如果可以说是前生造定的，那末强盗无理劫夺来的财物，也应说是前生造定的了。佛法正确的因缘论，是彻底反对这种抹煞现生的努力而专讲命定的。佛法与宿命论的不同，就在重视现生努力与否。二、尊祐论，这是将人生的一切遭遇，都归结到神的意旨中。以为世间的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有这种力量，创造而安排世间的一切。对于这种尊祐论，佛法是彻底排斥，毫不犹疑。因为世间的一切，有好的也有坏的，如完全出于神的意旨，即等于否定人生，这实是莫大的错误！不自己努力，单是在神前祷告，或是许愿，要想达到目的，必然是不可能的。佛法否认决定一切运命的主宰，人世的好坏，不是外来的，须由自己与大家来决定。以上所说的两类思想，在佛法长期流变中，多少混杂在佛法中，我们必须认清拣别才好！除此两种邪因论而外，有的也谈因缘，也注重自作自受，但还是错误的。像印度的苦行外道们，以为在现生中多吃些苦，未来即能得乐。其实，这苦是冤枉吃的，因为无意义的苦行，与自己所要求的目的，毫没有一点因果关系，这也是非因计因。这可见一些人表面好像是谈因缘，究其实，都是邪因。如人生病，宿作论者说：这是命中注定的。尊佑论者说：神的惩罚，惟有祈祷上帝。有的虽说病由身体失调所致，可以找方法来治，但又不认清病因，不了解药性，不以正当的方法来医治，以为胡乱吃点什么，或者画符念咒，病就会好了。佛说：一切现象无不是有因果性的，要求正确而必然的因果关系，不可笼统的讲因缘。佛法所说因果，范围非常广泛，一切都在因果法则中。但佛法所重的，在乎思想与行为的因果律，指导人该怎样做，怎样才能做得好。小呢，自己得到安乐；大之，使世界都得到安乐，得到究竟的解脱。

因缘的类别

三重因缘 佛法的主要方法，在观察现象而探求他的因。现象为什么会如此，必须所以如此的原因。佛法的一切深义、大行，都是由于观察因缘而发见的。佛世所谈的因缘，极其广泛，但极其简要。后代的佛学者，根据佛陀的示道，悉心参究，于是因缘的深义，明白的开发出来。这可以类别为三层：一、果从因生：现实存在的事物，决不会自己如此，必须从因而生，对因名果。在一定的条件和合下，才有“法”的生起，这是佛法的基本观念，也就依此对治无因或邪因论。如见一果树，即知必由种子、肥料、水分、温度等种种关系，此树才能长成开花结果，决不是从空而生，也不是从别的草木金石生。不从无因生，不从邪因生，这即是因缘生。因缘是很复杂的，其中有主要的，或次要的，必需由种种因缘和合，才能产生某一现象。佛法依此因缘论的立場，所以偶然而有的无因论，不能成立。

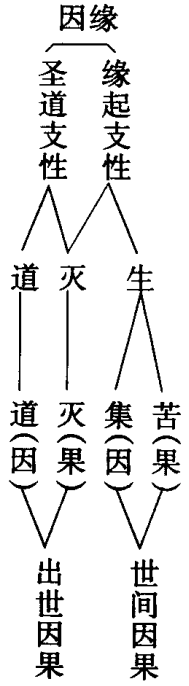
二、事待理成：这比上一层要深刻些。现实的一切事象，固然是因果，但在因果里，有他更深刻普遍的理性。为什么从某因必生出某果？这必有某某必然生某的理则。世间的一切，都循著这必然的理则而成立，这是属于哲学的。佛法不称此必然的理则为理性，名之为“法”。经中说“若佛出世，若未出世，此

法常住，法住法界”。（杂含卷一二·二九六经）这本然的、必然的、普遍的理则，为因果现象所不可违反的。举一明白的例子，“生缘死”，这有生必然有死，即是本然的，、必然的、普遍的原理。生者必死，这不是说生下来立刻就死，有的长经八万大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但寿命虽有久暂，生者必死的原则，难也逃不了。为什么一定要死？就因为他出生。既然生了，就不能不死。尽管生了以后，活几天，活几年，几百年，就是几千万年而暂时不死；尽管在果从因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此时彼时，凡是有生的，都必终归于死。这是一切时、地、人的共同理则。若无此必然的理则，那未这人死，那人或者可以不死；前人死，后人或可不死；未来事即无法确定其必然如此，即不能建立必然的因果关系。一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可说一切事象都是依照这必然的理则而生灭、成坏。这必然的理则，是事象所依以成立的，也即是因缘。

三、有依空立：这更深刻了。果从因生的事象，及事待理成的必然理则，都是存在的，即是“有”的。凡是存在的，必须依空而立。这是说：不管是存在的事物也好，理则也好，都必依否定实在性的本性而成立。这等于说：如不是非存在的，即不能成为存在的。试作浅显的譬喻：如造一间房子，房子即是存在的。但房子的存在，要从种种的——木、石、瓦、匠人等因缘合成，这是果从因生。房子必有成为房子的基本原则，如违反这房屋的原理，即不能成为房子，这就是事待理成。房子必依空间而建立，如此处已有房子，那就不能在同一空间再建一所房子，这譬如有依空立。又如凡是有的，起初必是没有的，所以能从众缘和合而现在为有；有了，终究也必归于无。房子在本无今有，已有还无的过程中，就可见当房子存在时，也仅是和合相续的假在，当下即不离存在的否定——空。如离却非存在，房子有他的真实自体，那就不会从因缘生，不会有这从无而有，已有还无的现象。这样，从因果现象，一步步的向深处观察，就发现这最彻底，最究竟的因缘论。

二大理则 佛法的因缘论，虽有此三层，而主要的是事待理成，依此而成为事实，依此而显示真性。如上面说到的“有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭”即表示了两方面。说明世间集的因缘，佛法名之为“缘起支性”；说明世间灭的因缘，名之为“圣道支性”。经中每以“法性、法住、法界安住”，形容缘起支性。缘起支性即十二有支，主要为说明世间杂染因果相生的法则。圣道支性即是八正道，要想得到超越世间杂染的清净法，必需修圣道为因缘，才能实现。经中会以“古仙人道”（杂含卷一二·二八七经）说此圣道，即可见要到达清净解脱，不论是过去或未来，大乘或小乘，此八正道是必经之路，必须依此规则去实行。缘起支性与圣道支性，是因缘论中最重要的，可说是佛法中的两大理则。佛教中的大众系与分别说系，都说此缘起支性与圣道支性是无为的，就因为这两大理则，都有必然性与普遍性。大众与分别说系称之为无为，虽还有研究的余地，但能重视此两大理则，不专在差别的事相上说，可说是有他的独到处！这两大理则，都是因缘论。缘起支性是杂染的、世间的，圣道支性是清净的、出世间的；因缘即总括了佛法的一切。有情的现实界，即杂染的。这杂染的因缘理则，经中特别称之为缘起（释尊所说的缘起，是不通于清净的）法。依此理则，当然生的是杂染的、世间的、苦迫的因果。清净的因缘——圣道支性，依此理则，当然生起的是清净的、出世的、安乐的因果。佛法不是泛谈因果，是要在现实的杂染事象中，把握因果的必然性。这必然理则，佛也不能使他改变，成佛也只是悟到这必然理则，依著清净的必然的因缘法去实行完成。所以佛说此两大理则，即对于现实人间

以及向上净化，提供了一种必然的理则，使人心能有所著落，依著去实践，舍染从净，如学者能确认此必然理则，即是得“法住智”；进一步的实证即是经中所说的“见法”了。



缘　起　法

缘起的定义与内容

缘起的定义　因缘有杂染的，清净的，杂染的因缘，即缘起法。缘起法的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”，说明依待而存在的法则。他的内容，是“谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死”。总结的说，即“纯大苦聚集”，这是经中处处说到的。在中观。瑜伽学中，缘起法——或依他起法，通于染净，成为佛法中异常重要的理论，所以这值得特别留心！

缘起的定义，是“此有故彼有，此生故彼生”。简单的可解说为“缘此故彼起”。任何事物的存在——有与生起，必有原因。“此”与“彼”，泛指因果二法。表明因果间的关系，用一“故”字，彼的所以如彼，就因为此，彼此间有著必然的“此故彼”的关系，即成为因果系。此为因缘，有彼果生，故缘起的简单定义，即是缘此故彼起。在这“此故彼”的定义中，没有一些绝对的东西，一切要在相对的关系下才能存在，这是佛陀观察宇宙人生所得的结论。也就顺此，悟得这一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的缘起观，非常深广，所以佛说“此甚深处，所谓缘起”（杂含卷一二·二九三经）。如上面所揭出的三句：果从因生，事待理成，有依空立，都依缘起而说的。佛陀行观察宇宙人生的事实，进一步，再作理性的思辨与直观的体悟，彻底的通达此缘起法。缘起法不仅是因果事象，主要在发见因果中间的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。这缘起法，佛说他是“非佛自作，亦非余人作”，这是本来如此的真相。愚疑的凡夫，对于世间的一切，觉得纷杂而没有头绪，佛陀却能在这复杂纷繁中，悟到一遍通而必然的法则。观察到有情在无限生死延续中的必然过程，知道一切有情莫不如此，于是就在不离这一切现象中得到必然的理则，这即是缘起法。能彻了这缘起法，即对因果间的必然性，确实印定，无论什么邪说，也不能动摇了。

缘起的内容　有情的生死流转，即在这样——十二支的发展过程中推移。这十二支，可以约为三节；一、爱、取、有、生、老死五支，侧 重于“逐物流转”的缘起观。有情都要“老死”，老死是由生而来的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足优。可见想长生不死或永生不灭，是永远不可能的。有情为什么会生起呢？即由于“有”。有指过去业力所规定的存在体，三有或者五有。既有业感存在体，即不能不生起，如种子得到水、土、温度等缘力，即不能不萌芽一样。何以会有？这原因是“取”——欲取、见取、戒禁取、我语取。取是摄持追求的，由内心执取自我，所以在家人执取五欲，出家者又执取种种错误的见解，与毫无意义的戒禁。人类的所以执取

趋求，又由于“爱”。这即是有情的特性，染著自体与境界，染著过去与未来。因为受染一切，所以执取趋求，所以引起业果，不得不生，不得不死了。从爱到老死的五支，说明了苦与集的主要意义。二、识、名色、六处、触、受五支，是在逐物流转的缘起观中，进求他的因缘，达到“触境系心”的缘起。有情的染爱，不是无因的，由于苦、乐、忧、喜等情绪的领“受”，所以引发染爱。染爱不但是爱著喜乐的，凡是感情掀动而不得不爱，不得不瞋，恋著而难以放下的一切都是。论到情绪的领受，即知由于(六)根的取境、发识，因三者和合而起的识“触”。没有触，反应对象而起的领受，也即不生。这十二支中的触，专指与无明相应的触。这样，即是不能没有“六处”的。六处即有情自体，这又从“名色”而有。名色是婴胎初凝，还没有完成眼等六根的阶段。这名色要有“识”的执持，才能不坏而增长；此识也要依托名色，才能发生作用。所以不但识缘名色，名色也缘识，到达色的心交感，相依互存的缘起。如《杂含》(卷一二·二八八经)说“譬如三芦，立于空地，展立相依而得坚立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，辗转相依而得坚转。识缘名色，亦复如是，辗转相依而得生长”。

三、从识到受，说明现实心身的活动过程，不是说明生死流转的根源。所以进一步说：无明缘行，行缘识，这一期生命中的情识——“有识之身”，即有识的有情的发展，即是生。所以识依于行的“行”即是爱俱思所引发的身行、语行、意行，也等于爱取所起的有。“无明也等于无明触相应的爱等烦恼。由于无明的蒙昧，爱的染著，生死识身即不断的相续，不断的流转于生死苦海。苦因、苦果，一切在没奈何的苦迫中，成为“纯大苦聚”，这即是有情的一切。

缘起的流转与还灭

缘起的流转 依缘起而成的生死相续，佛曾说了“缘起”与“缘生”。佛说缘起与缘生时，都即是“此有故彼有，此生故彼生，所谓无明缘行”等。这二者的差别，向来成为难题。缘起与缘生的内容相同，为什么说为二名？这二者的意思，是多少不同的。毕竟起是动词；缘生是被动词的过去格，即被生而已生的”。所以缘起可解说为“为缘能起”；缘生可解说为“缘所已生。这二者显有因果关系，但不单是事象的因果，佛说缘起时，加了“法性、法住、法界常住”的形容词，所以缘起是因果的必然理则，缘生是因果中的具体事象。现实所知的一切，是缘生法，这缘生法中所有必然的因果理则，才是缘起法。缘起与缘生，即理与事。缘生说明了果从因生；对缘生而说缘起，说明缘生事相所以因果相生，秩然不乱的必然理则，缘生即依于缘起而成。

从缘起而缘生，约流转门说，有两个重要的意思，不可不知。一、无明缘行到生缘老死，好像有时间前后的，但这不是直线的前后，螺旋式的前后，是如环无端的前后。经中说此十二支，主要即说明惑、业、苦三：惑是烦恼，业是身口意三业。由惑业而引生苦果，依苦果而又起烦恼，又造业，又要招感苦果，惑业苦三道是这样的流转无端，故说生死是无始的，有情一直在这惑、业、苦的轨道上走。人世间的相续流转，有前后的因果相生，却又找不到始终。像时钟一样，一点钟，二点钟，明明有前后性，而从一到十二，十二又到一，也不知从何处开始。佛在这环形的因果相续中，悟到了因果间的回环性，所以说生死无始。故因与果，是前后必然而又无始终的。如十二支作直线式的理解，那因更有因，果还有果，非寻出始终不可。佛说“生死无始”，扫尽了创造的神话，一元进化等谬说。

二、依缘起而有的缘生，佛法是在彼此关涉的和合中，前后相续的演变中去体会的。这是组织的、流动的因果观。这和合相续中的因果必然程序，与一般所说的——从豆生豆、从瓜生瓜的因果不同，佛没有说无明缘生

无明，而说无明为缘行。如人的构造是很复杂的：生理方面，有眼、耳、等的差别；心理方面，有贪、瞋、痴等。人是众缘和合成的，在这和合的相续中，观察前后因果的必然关系，所以说为十二支。如由父精母血的和合而起情识的活动；由识能执取名色；名色能渐渐生长，发展到六处完成；有了六处，就有六触，不过在胎中的触相还不大明显，等到出生与外界的五尘相触，这才有显著的识触。因此，古人传说缘起因果，是"约位"说的，这是就在和合相续的二阶段上说。这等于现代的社会学者，把几千年历史的演变，割成若干时代。然而工业时代，也还是有种庄稼的；同样的，农业社会，也不以说没有渔猎生活，缘起十二支也是这样，名色阶段也有识，六处中也有名色，每一阶段都可以有（不一定有）其他的。不过从一一阶段的重心、特色不同，分作多少阶段。这不过依人生和合相续发展中——佛法本来是依人而立的去说明不同的阶段吧了。知道了这一点，佛法的因果观，才会契合于组织的、流动的，即无常、无我的；否则容易流为庸俗的自性因果。

缘起的还灭 探究诸法的原因。发见缘起的彼此依待性，前后程序的必然性。从推因知果，达到因有果有，因生果生的必然关系。但佛法求知人世间的苦痛原因，是为了设法消除它。所以流转门说，乙的存在，由于甲的存在；现在还灭门中反转来说，没有甲也就没有乙。这如经上说："此无故彼无，此灭故灭，所谓无明灭即行灭，……纯大苦聚灭"。这还灭的原理，还是缘起的，即"无此故彼不起"。所以缘起论的相生边，说明了生死流转的现象；还灭边，即开示了涅槃的真相。涅盘成立于生死苦迫的取消，是从因果现实而显示出来，这与一般宗教的理想界，光靠信仰与想像，不能给以事理的说明，实大有天渊之别！

依缘起而现起缘生的事相，同时又依缘起显示涅槃。涅槃，即诸法的真性，也即是法性，经中会结合这二者，说有为法与无为法。依《阿含》的定义说：有为法是有生有灭的流转法；此流转法的寂灭，不生不住不灭，名无为法，所以无为是离爱欲，离杂染，达到寂然不动的境地，即佛弟子所趋向的涅槃。这不生不灭的涅槃，成立于缘起法上。如海水起波浪一样，水本性是平静的，它所以不断的后浪推前浪，是由于风的鼓动；如风停息了，海水就会归于平静。这浪浪的相续不息，如流转法；风息浪静，哪寂灭性的涅槃。因为缘起的有为生灭法，本是从众多的关系而生起的。既从因缘关系的和合而生起，他决不会永久如此的。如除息众多的因缘，如无明、爱等，不就能显出一切寂灭性吗！所以涅槃的安立，即依于缘起。这在大乘经中，称为诸法毕竟空。诸法终归于空，《阿含经》说为终归于灭。归空与归灭，是没有什么不同的。如波浪的相续不灭，并非浪性的不灭，二浪是本来会灭的。如动乱的因缘离去，波浪即平静而恢复了水的本性。浪的趋于平静，是可能的，而且是必然的；所以佛依缘起说涅槃，也是理所当然的。涅槃为学佛者的目的，即杂染法彻底解脱的出离境界，为一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什么形而上的、神秘的，是依于经验的；从经验出发，经理性的思辨而可以直觉体验的。这立论于缘起的涅槃观，必须深刻而彻底的体会，切不可离开现实，专从想像中去摹描他！

三大理性的统一

三法印

略说 三法印，为佛法的重要教义；判断佛法的是否究竟，即以此三印来衡量。若与此三印相违的，即使是佛陀亲说的，也不是了义法。反之，若与三印相契合——入佛法相，即使非佛所说，也可认为是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而证实为究竟正确的；依此三者来印证是佛法，所以称为法

印。三法印的名称，是“诸行无常”，“诸法无我”，“涅槃寂静”。也有于诸行无常下，加“诸受皆苦”一句，这就成为四法印了。苦，是觉者对于有情世间的价值判断，仅是诸行无常印中的含义之一，从事理的真相说，三法印就足够了，三法印，是于同一缘起法中体悟有此三性，无论学者的渐人、顿人，三法印有著深切的关联，不能机械的分割。佛常这样的问比丘们：比丘！五蕴等是无常否？答：是无常。无常的是苦否？答：是苦。若是无常苦变易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告诉他说：比丘！所以这样的观察无常、无我，即得解脱。依这类的经文，可见三者是相关而贯通的。三印中的涅槃寂静，即是解脱。也即是空，佛曾这样说：“诸行空，常空，不变易法空，我我所空，法性自尔”一切有为法的本性是空寂的；空寂的，所以是无常、无我，所以能实现涅槃。这从缘起的空义而开头，所以经中常说“空相应缘起”。缘起本是开头空义的，观察缘起，悟到它的必然理性，归于空寂，这是佛陀宣说缘起的方法与目的。

三法印的真实性 佛说三法印，是从有情自身说，有情是无常、无我、空寂的。印度传统的、新起的宗教，每以为生死五蕴身中，或离五蕴身以外，有常住真我。佛以为有情是缘起的有情，依缘起说，不能不是无常、无我的。无常即是变化不居，换言之，即是生而必灭的，一般人以环境的适意为快乐，或以保持心境平和的不苦不乐为安隐。依佛的慧观，这也是苦的。此苦，不是忧愁等苦，是无常义。一切的快乐安隐都在不断的变化；如意称心，平安恬适，都不是一得永得而可以悠久的，是终归于灭坏的。无论怎样的安适，都向此目标前进。有生必有死，有壮必有老，有盛必有衰，因此给以“无常故苦”的判定。婆罗门所说的常我，是妙乐的。佛反对他，一切无不在变化无常过程中，那还有什么究竟圆满妙乐可说？所以说无常故苦。佛说苦就是无我，是因为我是主宰义，对周围的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名为我。但有情依蕴、界、处诸法而立，是变化无常的，无常即是苦的，苦即不自在，那还能说是我吗？佛法说“正因为有情倒执有我，所以起惑造业，流转不息，我执即是流转动乱的根源。如悟解无我，没有了这动乱的因，即惑、业不起，当下能正觉诸法实相，一切即是寂静涅槃。佛陀依有情而说此三法印，如论到对有情存在的世间，这或是所依的五蕴，或是所住的器界，这一切也是无常的。世间确是无常的，但如说“无常故苦，苦故无我”，即有点不适合。如这枝粉笔，说它是无常，当然是对的；但说它是苦，是无我，那就欠当了。粉笔是无情的，根本不会有领受，即无所谓苦不苦。没有苦不苦或自由不自由，也不会执著为我。不是我，也不需要说无我。所以无常故苦，苦故无我，是依有情而说。如扩充三法印而应用到一切，那就如大乘所说的“无常故（无我）空”了。空是无自性的意思，一切法的本性如此，从众缘生而没有自性，即没有常住性、独存性、实有性，一切是法法平等的空寂性，这空性，经中也称为法无我。此法无我的我，与有情执我的我略略不同。实在的、常住的、独存的，这个我的定义是同的；但有情所执自我，即在此意义上，附入意志的自由性，这即不同。从实在、常在、独存的意义说，有情是无我空的，诸法也是无我空的。本性空寂，也即是槃盘。这样，诸行无常、诸法无我、涅槃寂静的三法印，遍通一切，为有情与世间的真理。

三法印的实践性 佛说三法印，是非常善巧的，同一命题而作两方面解说，既是事物的真相——普遍理性，也就是实践的过程。这三者的深义，本是同样的，每一法印能开湿正觉的内容，即每一法印能离执证真。依无常门而悟人的，即无愿解脱门；依无我而悟入的，即空解脱门；依涅槃寂灭而悟入的，即无相解脱门。由于有情的根性不同，所以或说此，或说彼，或说二印，或说三印。如完备三

法印，依声闻常道说，即先观无常，由无常而观无我，由无我而到涅槃，为修行的次第过程。如经中常说：厌、离欲、解脱，这即是依三法印修行的次弟。观诸行无常，即能厌患世间而求出离；能厌苦，即能通达无我，无我我所执，即离一切爱欲；离欲即离一切烦恼，所以能得涅槃解脱。这可见三法印的教说，是将诸法的真相与修行的历程，主观与客观，事实与价值，一切都综合而统一了。这是佛陀唯一的希有教法！龙树在《大智度论》里说：无常为空门，空为无生门，这也是合于三法印次第的，他所说的空，即是无我；无生即是涅槃的异名。

三法印与一法印

从无我中贯彻一切　本章的标题，是三大理性的统一。三者能不能统一？有的学者以为三法印中的诸行无常与涅槃寂静，是相反的。因为凡是无常的，即是有为法，有为法是生、住、异、灭的。涅槃是无为法，无为是不生、不灭的。生灭的与不生灭的，如何统一？因此古来某些学派，为这二者的矛盾所困恼。看重无常，将涅槃看作无常以外的；重视涅槃常住的，又轻忽了无常。这样，佛法的完整性，统一性，被破坏了。其实三法印是综贯相通的；能统一三者的，即着重于三法印中的诸法无我印。诸法，通于有为与无为，从有为无为同是无我性去理解，即能将常与无常统一起来，诸法的无我性，可从缘起法去说明。缘起法本通两方面说：一、流转的因果相生，即是无常；二、还灭的因果寂灭，即涅槃。所以缘起能贯彻这两端；缘起是无我性的，无我也即能贯通这两端了。诸法的所以相生还灭，可以这样的理解：一切法因缘和合，所以能生，因缘离散，所以一切法归于灭。看起来，似乎有什么实体在那里生灭，其实并没有实自性的生灭。如真是实有的，那也就用不着生了。如确乎是真实有，他也决不会灭。所以从一切法的相生还灭，理解他本来无自性空的，本来无我的。

这三印统一于空无我的思想，非常深彻，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完满的通达。且拿佛《化迦旃延经》来说：迦旃延是佛弟子中"论议第一"的，佛为他说中道法：世人依于二见，堕于有边与无边。佛说中道的缘起法，即不落二边。一般人见到法生，就起有见；见到法灭，就起无见。如常人见一朵花，以为实有此花体；等到花谢落，就以为什么都没有了。小孩从母胎出生，以为实有这个有情自体；等到死了，又以为什么都没有了。世间常人总是如此实有实无的倒见。佛说缘起法，就不同了。见到法的生起，知道"此有故彼有，此生故彼生"，此法的名、相、因、果都可以说有，因此而不起无见。见到法的灭去，知道是"此无故彼无，此灭故彼灭"，由此而不起有见。能离有无二见，就是安住于中道了。不解缘起本空，容易认为佛法是诡辩，为什么常人会于生灭法起有无见，到了佛弟子，还是照样的生灭，就不生有无见呢？不知道这因为常人的心目中，总是认为真实不空的，所以见生见灭，即落于有见无见。学佛的了达一切法本是空无我的，一切现象的有生有灭，佛法并不否认他，现象确是有因果、体用的，现起与还灭的。但没有一切是实在的、常住的、独存的，仅是如幻的生灭而已。能把握这一点，就不落有无，正处中道了。

无常与常的贯彻，即在这缘起的空无我中建立。照上面说，一切法都是缘起的，没有真实性，所以生而不起有见，灭而不起无见，生灭都是缘起本空的。缘起法的归于灭，说它是空，这不是因缘离散才是灭、是空，当诸法的生起时，存在时，由于了无自性可得，所以是如幻如化，空的、寂灭的。从无我而深入的本空、本寂灭、本性不生不灭，即在这缘起的生灭无常中看出。生灭无常，即是空无我的；空无我即是不生不灭的；不生不灭即是生灭无常的。这样，缘起法的本性空——无我，就贯彻三印了。一部分学者的误会，即以为

涅槃是要除灭什么，如海中的波浪息灭，才能说是平静一样。因此，常与无常，生灭与不生灭，对立而不能统一。对于缘起法的流转与还灭，也打成两橛。要是从缘起无我的深义去了解，那么法的生起是幻起，还灭是幻灭，生灭无常而本来空寂。所以佛弟子的证得涅槃，不过是显出诸法实相，还他个本来如是。三法印，那里是隔别对立而不可贯通呢！

三法印即是一法印　平常说：小乘三法印，大乘一实相印，这是似乎如此而并不恰当的。《阿含经》与耳闻学者，确乎多说三法印；大乘经与大乘者，也确乎多说一法印。这三印与一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其实，这不过多说而已。佛法本无大小，佛法的真理并没有两样，也不应该有两样。无常、无我、寂灭，从缘起法相说，是可以差别的。坚观诸法的延续性，念念生灭的变异，称为无常。横观诸 法的相互依存，彼此相关而没有自体，称为无我。从无常、无我的观察，离一切虚论，深彻 法性寂灭，无累自在，称为涅槃。《杂含》(卷一 O·二七 O 经)说"无常想者，能建立无我想。圣弟子住无我想，心离我慢，顺得涅槃"这是依三法印而渐入涅槃的明证。然而真得无我的智的，真能体证涅槃的，从无我智证空寂中，必然通达到三法印不外乎同一法性的内容。由于本性空，所以随缘生灭而现为无常相。如实有不空，那生的即不能灭，灭的即不能生，没有变异可说，即不成其为无常了。所以延续的生灭无常相，如从法性说，无常即无有常性，即事相所以有变异可能的理则。彼此相依相成，一切是众缘和合的假有，没有自存体。所以从法性说，无我即无有我性，无我性，所以现象是这样的相互依存。这样，相续的、和合的有情生死，如得无我智，即解脱而证得涅槃。涅槃的不生不灭，从事相相说，依"此无故彼无此灭故彼灭"的消散过程而成立。约法性说，这即是诸法本性，本来如此，一一法本自涅槃。涅槃无生性，所以能实现涅槃餐灭。无常生、无生性、即是同一空性。会得佛法宗旨，三法印即三解脱门，触处能直入佛陀的正觉。由于三法印即同一空性的义相，所以真理并无二致。否则，执无我，执无常，堕于断灭中，这那里可称为法印呢！

佛为一般根性，大抵从无常、无我次第引入涅槃。但为利根如迦旃延等，即直示中道，不落两边。声闻弟子多依一般的次第门，所以在耳闻乘中，多说三法印。大乘本是少数利根者，在悟得无生法忍，即一般声闻弟子以为究竟了的境界，不以为究竟，还要悲愿利他。从这无生的深悟出发，所以彻见三法印的一贯性，惟是同一空性的义相，这才弘扬真空，说一切皆空是究竟了义。拘滞名相的传统学者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也数典忘祖，自以为一法印而轻视三法印了。惟有能树的中观学，能贯彻三印与一印。如《智论》(卷二二)说"有为法无常，念念生灭故，皆属因缘，无有自在，无有自在故无我；无常，无我，无相，故心不著，无相不著故即是寂灭涅槃"。又说"观色念念无常，即知为空。……空即是无生无灭。无生无灭及生灭，其实是一，说有广略"。这真是直探佛法肝心的名论！

中道泛论

人类的德行

从神到人　佛法，不是为了说明世间而是为了解放自己，净化世间。佛法是理智的，德行的，知行综贯的宗教，要从生活的经验中实现出来，说它是最高的哲学，不如说它是完善的道德，深化又广化的道德好。释尊从正觉中，开示了缘起支性，更开示了圣道支性。圣道是恰到好处的道德，是向上、向正觉所必经的常道，所以称为"中道"、"正道"、"古仙人道"。这是佛陀所开示的惟一的人生正道——八正道。正道的具体说明，关涉到极深

极广，现在先回答说他的两大特色。

神教者以为德行的根源是神的，德行只是人怎么服事神，人怎么体贴神的意思来待人，如离开了神，德行即无从说起。所以在神教中，不但人的备行变成了神的奴役而迷妄的宗教行为，也被看为道德的，有价值的，释尊的中道行，与神教相反，从人与人——自他的合理行为，深化到内心，扩大到一切有情，无边世界。从人本的立场，使德行从神的意旨中解放出来《中含》《伽弥尼经》说："梵志（婆罗门）自高，事苦干天，若众生命终者，彼能令生于天上"。这种神教的祈祷，祭师的神权，佛以为，这等于投石水中，站在岸上祈祷，希望大石会浮起来，实则我们前途的苦乐，决定于我们行业的善恶，决不会因天神与祭师的祈祷而有所改变。所以说"奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，无有是处"（长含三明经）。神教的祭祀万能，特别是血祭，释尊也反对他："若邪盛大会，聚群少特牛，水特，水悖、及诸羊犊，小小众生悉皆杀伤。逼迫苦切仆使作人，鞭笞恐恒，非泣号呼，……如是等邪盛大会，我不称叹"（杂含卷四·八九经）。"如是布施供养，实生于罪"（卷四·九三经）。这种残杀牺牲，虐待仆役的大祭祀，那里是布施，简直是作恶！所以当时的人，都以为"沙门瞿昙可责一切祭法"。对于吠陀，特别是阿阇婆吠陀中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《长含》《梵动经》说"沙门瞿昙无如是事"。这些，都是无知的产物，凡是"见（真）谛人，卜问吉凶者，终无是处。……生极苦乃至断命，从外（道）求一句咒、二句咒、三句、四句、多句、百千句咒、令脱我苦者，终无是处"，（中含多界经）。说得彻底些，如《杂含》（卷四〇·二一八经）说"幻法，若学者，令人堕地狱"。总之，因神教而此起的祈祷、祭祀、咒术，种种迷信行为，佛法中一概否认。不但否定神教的迷信行为，而且巧妙的改造他。如婆罗门教的祭祀，用三火，佛也说三火，但三火是：供养父母名根本火，供养妻儿眷属名居家火，从养沙门婆罗门名福田火（杂含卷四·九三经）。神教徒礼拜六方，佛也说礼拜六方，但这是亲子、师生、夫妇、亲友、主仆、宗教师与信徒间的合理义务（中含善生经）。释尊肃清了神教的宗教道德，使人生正道从神教中解放出来，确立于人类的立场，为佛法中道的特色。

从少数人到多数人　人类原为平等的，由于职业的分化，成为不同的职业层；由种族的盛衰，造成自由民与奴隶，这是古代社会的一般情形。初期的宗教，与种族相结合，成为氏族的宗 教。这才因种族的盛衰，而弱者宗教被排斥，宗教就成为胜利者的特权。如耶和华为以色列人的上帝，以色列人是上帝的选民；婆罗门教为婆罗门、刹帝利、吠奢的宗教，首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓价级制，不但是世俗的，而且与宗教首陀罗没有依宗教而得再生的权利。印度的四姓价级制，不但是世欲的，而且与宗教相附合。佛以为"四姓悉平等耳，无有种种胜（不）如差别"因为无论从财力说，从法律说，从政治说，从道德说（杂含卷二〇·五四八经）；从女人所生说，从随业受报与修道解脱说（中含达罗婆留经），四姓完全是平等的，是机会均等的。四姓不过是职业分化，人为的非法阶级——婆罗门假托神权的四姓说，等于"如有人强与他肉，而作是说：士夫可食！当与我直"（中含 瘦歌逻经）。佛说四姓平等，即种族优劣的根本否定。这在宗教中，佛法即为一切人的宗教。所以四姓"出家学道，无复本姓，但言沙门释迦弟子"（增含苦乐品）。优婆离尊者，出身贱族，为持律第一上座，这可见佛法的人类平等精神。

男与女，约信仰、德行、智慧，佛法中毫无差别。如在家的信众，男子为优婆塞，女子即是优婆夷。出家众，男子为沙弥、比丘，女子即为沙尔尼、比丘尼。女众与男众，同样的可以修道解脱。依这道器的平等观，生理差别的男女形想，毫无关系。如《杂含》（卷四五·一一九九经）苏摩尼所说："心人于正受，女形

复何为"！女众有大慧大力的，当时实不在少数。但释尊制戒摄僧，为世俗女众的出家，释尊曾大费踌躇，不得不为他们定下敬法（中含瞿昙弥经）。女众虽自成集团，而成为附属于男众的。释尊答应了阿难的请求，准许女众出家，这可见起初的番慎，好考虑怎样才能能使女众出家，能适应现社会，不致障碍佛 法的宏通。由于佛法多为比丘说，所以对于男女和性欲，偏重于呵责女色。如说"女人梵行垢，女则累世间"（杂含卷三六·一 〇 一九经）。其实，如为女众说法，不就是"男人梵行垢，男则累世间"吗？二千多年的佛法，一直在男众手里。不能发扬佛法的男女平等精神，不能扶助女众，提高女众，反而多少倾向于重男轻女，甚至鄙弃女众，厌恶女众，以为女众不可教，这实在是对于佛法的歪曲！

总之，佛法为全人类的佛法，不论贵践、男女、老少、智愚，都为佛法所摄受，佛法普为一切人的依怙。

从人类到一切有情 佛法不但是人类的，而且是一切有情的。佛法所要救济的，是一切有情，所以学佛者应扩大心胸，以救护一切有情为事业，这是佛法的广大处，如菩萨的悲心激发，不惜以身喂虎（本生谈）。然而佛在人间，佛法的修学者与被救护者，到底是以人类为主。如基于自他和乐共存的道德律，杀生的罪恶，对对人、畜生、蝼蚁，是有差别的；对于畜生、凡夫、圣人的布施，功德也不同。如忽略这普度一切有情而以人类为本的精神，如某些人专心于放生——鱼、蛇、龟、鳖，而对于罹难的人类，反而不闻不问，这即违反的佛法的精神。

正觉的德行

依法修行的现觉 佛法的中道行，为人类德行的深化又广化。它所以胜胜人间一般的德行，即因为中道是依于正法而契入正法的。中道行是德行的常道，与世间常遍的真理相随顺，相契合，所以经中常说："法随法行"。依中道行去实践，能达到法的体见，称为"知法入法"。体见正法的理智平等，称为"法身"。所以佛法是依法见法的德行，真理与德行，并非互不相干。依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，即为佛法崇高的目的。

从法性空寂或诸行无常、诸法无我、涅槃寂静等法印说，这是法法如此的，可说真理无所不在。但有情由于"无明所覆，爱结所系"，拘束于狭隘的自我私欲中。所知所行的一切，不但不能触证这本然的法性，反而障碍他。如迷方者，不但不能分别东与西，而且固执的以东为西。这样，有情住著五蕴，五取蕴成为炽然大苦。不知道无常而执常执断，无常也成为大苦。对于自然、社会、身心，弄到处处荆天棘地，没有不是苦迫的，这无明、我爱为本的一切活动，构成有情内在深刻特性，沈没于生死海中。如不把这迷情堪破而解放过来，即永远在矛盾缺陷的苦迫中对讨生活。佛法的中道行，即为了要扭转迷情的生活为正觉的生活，扭转困迫的生活为自在的生活。这所以以实证此法为目的，以随顺此法的思想行为为方法，以厌离迷情而趋向正觉为动机。因此，专修取相的分别行是不够的，佛所以说"依智不依识"。如专谈法法平等，不知行为有法与非法——顺于法与不顺于法的差别，也是不对的。所以说："信戒无基，想取一空，是为邪空"。释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

依法修行，虽因为根性不同，不一定现生就达到见法的目的。但佛法对于法的体悟，决不认为要实现于死后，或实现于来生，实现于另一世界。佛弟子的依法修学，决不等到未来、他方，而要求现在的证验，如现生都不能体悟得解脱，将希望寄托在未来、他方，这过于渺茫，等于不能真实体验的幻想。所以佛法的中道行，重视"自知自觉作证"。有人

以为比丘的出家，为了希求来生的幸福，某比丘告诉他：不！“出家是舍非时乐，得现前乐”（杂含卷三八·一七〇八经）。现前乐，即自觉自证的解脱乐。关于法的体见，不是渺茫的，不是难得的，如佛说：“彼朝行如是，暮必升进；暮行如是，朝必升进”（中含念处经）。这是容易到达的，问题在学者是否能顺从佛陀的开导而行。对于法的实证与可能，佛会归纳的说“世尊现法律，离诸热恼，非时通达，即于现法，缘自觉悟”（杂含卷二〇·五五〇经）。这非时通达，即“不待时”，是没有时间限制的，什么时候都可以开悟。即于现法，或译作“即此见”（杂含卷八·二一五经），意思是：如能修行，当下即会体悟此法的。佛法对于如实证知的如此重视，即表示学者充满了——理智的、德行的佛法的新生命，不是传统的、他力的宗教信仰而已。这是对于迷情生活的否定，转化为正觉生活的关键。这是凡圣关，大乘与小乘，没有多大差别，不过下手的方便与究竟，多少不同吧了。

正觉的生活　随顺于法而现觉于法的中道行，即八正道。八者是正行为的项目；而他所以是中道的，释尊曾明确的说到：“莫求欲乐极下贱业，为凡夫行，是说一边。亦莫求自身苦行，至苦非圣行无义相应者，是说二边。……离此二边，则有中道”（中含拘楼瘦无诤经）。有人以为佛当的中道，是不流于及端的纵欲，也不流于极端的苦行，在这苦乐间求取折中的态度。这是误会的！要知道一般的人生，不是纵我的乐行，即是克已的苦行。这虽是极端相反的，但同是由于迷情为本的。情欲的放纵乐行，是一般的。发觉纵我乐行的弊病时，即会转向到克己的苦行。一般的人生倾向，不出这两极端与彼此间转移的过程中。不论从我的乐行，克己的苦行，都根源于情爱，不能到达和乐与自由。所以释尊否定这两端，开示究竟彻底的中道行，即是正见为导的人生。自我与世间，惟有智——正见为前导，才能改善而得彻底的中道行，即是正见为导的人生。自我与世间，惟有智——正见为前导，才能改善崦得彻底的完善。不苦不乐的中道，不是折中，是“以智化情”，“以智导行，随顺于法而可以体见于法的实践。

智慧为眼目的中道，顺随法而达到见法，即进入了正觉与解脱的境地，成为圣者。到此，可说真的把握了，实现了佛法。然而依法见法的中道行，是为了解脱人生的繁缚苦迫，为了勘破迷情的生活，实现正觉的生活。所以到得这里，有以为一切完成了，有以为正觉的生活，恰好从此开始，有此彻悟深法的正觉，才能“行于世间，不著世间”，作种种利他的工作，完成佛陀那样的大觉。

德行的心素与实施原则

德行的心理要素

道德的意向　中道的德行，出发于善心而表现为合理、有益自他的行为，又以合理的善行，净化内心，使内心趋向于完善——无漏。所以论到德行，应从内心与事行两方面去分别。有情内心的活动，本是非常复杂的，是相互依存，相互融入，又相互凌夺、互相起伏的。每一心理活动，复杂相应，而没有丝毫自体性；分析内心的因素，不过从它的相对特性，加以叙述而已。关于道德的心理因素，如道德的根源，是“无贪”、“无瞋”、无癡，已约略说过。今再论道德的意向，道德的努力，道德的纯洁。

惭与愧，可说是道德意向。一般人陷于重重的罪恶中，善根力非常微薄，惟有惭愧的重善轻恶，能使人战胜罪恶，使善根显发而日趋于增进。释尊说：惭愧是人类不同于禽兽的地方，这可见惭愧是人类的特点，是人的所以为人处。什么是惭愧？在人类相依共存的生活中，自己觉得要“崇重贤善，轻拒暴恶”；觉得应这样而不应那样。换言之，即人类倾向光明、厌离黑暗的自觉。这种向上的道德

自觉，经常与“无惭”，“无愧”的恶行相起伏。但即使被压倒，惭愧的道德自觉，也仍有现前的机会，这即是一般所说的“良心发现”。如说“内心负疚”，“问心自愧”。这道德意向的自觉，应使他充分扩展，成为德行的有力策发者。但他不但每为无惭、无愧的恶行所掩没，由于有情是迷情为本的，智力不充分，不正确，离恶向善的道德判断，良心抉择，不一定是完善的，而且是常有错误的。这所以佛说：惭愧心“自增上，法增上，世间增上”。即是说：惭愧应依——增上是依义——于自、法、世间三者的助缘来完成。

一、依自己：人类应自尊自重，佛说：一切有情有解脱分；一切有情有佛性。谁也有止恶行行善的可能，我为什么不能？人人应努力于身正心正、自利利他的德行，圆成崇高的圣性。所以说“彼既丈夫我亦尔，不应于此而退屈”。自我的卑劣感，自暴自弃，萎靡颓发，无论他的原因怎样，自甘堕落而缺乏自拔的向上心。在自觉的行为中，到底是不道德的，一切损他的恶行，大多从这自甘堕落而来。能自觉人格的尊严，即能使向善离恶的惭愧心活跃起来。二、依法：道德行为，虽因时代环境而多少不同，但决非纯主观的，必有他的合法则性，德行是顺于法——真理的行为。由于理解真理、顺从真理（信受坚圣的教授，也属于此），所以能趋向于应行的正道。佛法的依法修行而证入于法，也即此依法的最高意义。由于尊重真理，顺从真理，向善的惭愧心即会生起来。对于应于应行的善恶抉择，也必然更为恰当。三、依世间：人类生而为依存于世间的，世间的共同意欲，虽不一定完全合于真理，但世间智者所认为应该如何的，在某一环境时代中，多少有他的妥当性。所以离恶向善的惭愧心，不能忽略世间而应该随顺世间。释尊说“我不与世间（智者）诤”。由于尊重社会意旨，避免世间讥嫌，即能引发惭愧而使它更正确。从上面看来，道德是源于人类的道德本能，而他的引发增长到完成，要依于重人格、重真理重世间。道德的所以是道德，应该如此非如此不可，即依这三者而决定。德行的增长完成，即对于自己人格、社会公意、宇宙直理，在向善离恶的抉择中，作得恰到好处，这其中，真理——法是更主要的，惟有从真理的解与随顺中，能离去自我的固蔽，促进世间的向上。同时也要从自我的解脱，世间的净化中，才能达到法的完满实现，即德行的完成。

道德的努力 德行的实践，由于自我的私欲，环境的厌力，知识的不充分，想充分实现出来，并不容易，这需要最大努力的。这种推行德行的努力，经中称为精选与不放逸。精进是勤勇的策进，不放逸是惰性的克服。精进是破除前进的阻碍，不放免是摆脱后面的羁绊。经中说“精进是“有势、有勤、有勇、坚猛、不舍善轭”。这如勇士的披甲前进，临敌不慌，小胜不骄，非达到完全胜利的目的不止。然精进是中道的，如佛对亿耳说：“精进太急，增其悼悔，精进太缓，令人懈怠。是故汝当平等修习摄受，莫著，莫放逸，莫取相”（杂含卷九·二五四经）。从容中努力前进，这是大踏步的向前走，不是暴虎凭河般的前进。至于不放逸，即近人所说的警觉，所以说“常自警策不放逸”（杂含卷四七·一二五二经）。警觉一切可能对于自己不利的心情及环境，特别是顺利安适中养成的惰性。能时时的警策自己，不敢放逸，即能不断向上增进。经中对于一切善行的进修，认为非精进与不放逸不可，这种心理因素，对于备行的进修，有非常重要的价值！

道德的纯洁 对于佛、法、僧三宝的“信”心，在德行中，有著重要的意义。佛法所说的信，与一般宗教的信仰，是多少不同的。信是什么？心净为性，即内心的纯洁，不预存一些主观与私见，惟是一片纯洁无疵的心情。有了这样的净心，这才对于觉者、真理、奉行真理的大众，能虚心容受，从“信顺”、“信忍”、

"信求"到"证信"。信顺,是对于三宝纯洁的同情,无私的清净心,能领解事理,所以释尊说:"我法甚深妙,无信云何解"(智论一引经)?世间的事理,如预存主见,缺乏同情,还难于恰当的理解对方,何况乎甚深 的佛法?学佛法,要有净信为基础,即是这样的纯洁的同情,并非盲目的信仰。依此而进求深刻的理解,得到明确的正见,即名信忍,有名信可。由于见得真,信得切,发起实现这目标的追求,即名信求。等到体证真理,证实了所信的不虚,达到自信不疑的境界,即名证信——也名证净。证信是净心与正智的合一:信如镜的明净,智如镜的照物。佛弟子对于佛法的不断努力,一贯的本于纯洁无疵的净信。这样的信心现前,能使内心的一切归于清净,所以譬喻为"如水清珠,自净净他"。这样的纯洁心情,为修学正法的根基,一切德行依此而发展,所以说"信为道源功德母"。以此为善的,可见佛法的德行,对于真理是怎样的尊重!德行的心理因素、此外还有,但以上面所说的八法为最要

德行的实施原则

从平常到深刻与广大 德行不但是内心的,是见于事实的。引发人类的德行本能,使他实现出来,才成为善的行为。从全体佛法去理解,佛法的德行,以人生的和谐、福乐、清净为理想,为标准。生存是最基本的,哪离开这一根本事实,一切皆无从说起。但人类不只需要生存,更需要和谐的、福乐的、清净的生存。如充满私欲、倒见、欺凌、厌迫、侵夺——杂染而不清净的生存,即无生的幸福,彼此也难于和谐,即违反人类互依共存的要求。人民间无论怎样的充满矛盾、苦痛、罪恶,无论和谐福乐清净的怎样难于实现。但这到底是契于理而顺于情的人生终极的理想,到底是人类生活中的部分事实。人生德行的自觉,有意无意的以此和乐清净的人生为理想,以身心行为而契合这一标准的为善行;从自他关系中,不断努力而使他增进。

然而,自他的和乐清净,应该从无限时空的观点去眺望,这比一般所见的要扩大得多,世间的有情,如人、如畜,更低级的,或更高级的,有情是无限的众多。有情依住的器世间。也不但是渺小的地球;像地球那样的,更大更小,空间是无限的广大,有情从无始以来,在死死生生的不断相续中,时间是那样的悠久。有情与世间的一切有情,从过去到现在,都有过相依共存的关系,现在如此,将来也还要相依共存的。所以实现和乐清净的人生理想——道德准绳,不仅是这一世间,这一时代的人类。不过佛出人间,为人类说人法,还是依这人类为本,再延续于无限的时间,扩展到无限的空间,织成自他间展转相依,展转差别的网络。

自他生存的和乐清净,不能单著眼于外表的事行。内心会策导我们趋向于合理的行为,或误趋于不合理的行为,所以内的心是否清净,是否出于善意,对于自他的和乐清净,有著深切的关系。那末,人类的德行,应内向的深刻到内心的净化,使道德的心能增进扩展而完成。净化自心的"定慧熏修","离惑证真",达到法的现觉,即德行的深化。由于自心净化,能从自他关系中得解脱自在,更能实现和乐清净的人生理想于世间。所以说:"心净则众生(有情)净"。佛法的德行,不但为自他相处,更应从自心而扩大到器世间的净化,使一切在优美而有秩序的共存中,充满生意的和谐。所以说"心净则国土净"。佛法的德行,是以自他为本而内净自心,外净器界,即是从一般的德行,深化广化而进展到完善的层次。大体的说:人天的德行是一般的;声闻的德行,进展到深刻的净化自心;菩萨的德行,更扩大到国土的严净。

务行深休的真义 佛法的德行,不但是深化的。但否定世间而倾向于超脱的深化,

确是佛法德行的核心。考释尊的教法，世间是"危脆败坏"的别名（杂含卷九二·二三一经）；有情是迷情为本的蕴聚，生死死生的流转者；世间是无常苦无我不净的；学者应该"依远离，依离欲，依灭，向于舍"（杂含卷二七·七二六经）。确认世间的无常苦迫，勤修戒定慧，即对于现实的要求超脱。现实的超脱，决不是常人所误解的悲观，厌世、否定人生。依一般说：人生是无常的，也是相续的，是苦，而色等也有乐（杂含卷一·八一经）；是不净，也是有净相的；是无我，也有相对的假我。依人事论人事，佛法决不否定人生，反而肯定人生，以人生的和乐为道德标准，确定行为的价值，使人类努力于止恶行善。至于深化的德行，从无常苦迫的世间观，修戒定慧，倾向于无生解脱，这是另有他的深意。如《杂含》（卷一七·四七三经）说："我以一切行无常故，一切诸行变层。但革命不就是破坏，同时要建立新的政权，改造社会，促进社会的自由与繁荣。佛法深深化的德行，似乎重于否定，也恰好如此。这是彻底的自我革命，洗尽私欲倒见，才能从自我——我、我家、我族、我国等本位中解放出来，转移为人类——有情、法界本位的。从有漏到无漏，从世间到出世，从凡情圣觉。这深化的德行，从一般的人生德行而进修到深入无生，又从无生出世的立场，而广行自他共利的大行。深化的德行，好否定现实一般的人生，实即是充实了完成了人生。

佛法的信徒

信徒必备的条件

皈依三宝　佛法的中道行，不论浅深，必以归戒为根基。皈依、受戒，这才成为佛法的信徒——佛弟子。从此投身于佛法，直接间接的开始一种回邪向正、回迷向悟的，革新向上的行程。

释尊开始教化时，即教人皈依三宝。皈依，有依托救济的意思。如人落在水中，发见救生艇，即投托该船而得到救济。归依三宝，即在生死大海中的有情，信受佛法僧三宝，依止三宝而得到度脱。归依的心情是内在的，但要有形式的归依，所以学者必自誓说："从今日，我归依佛，归依法，归依僧"（杂含卷一·三〇经）。佛是佛法的创觉者，即创立佛教的领导者；法是所行证的常道；僧是佛如实奉行佛法的大众。如通俗的说，佛即是领袖，法即是主义，僧即是集团。归依於三宝，即立愿参加这觉济人类的宗教运动，或作一般的在家众，或作特殊的出家众，以坚定的信仰来接受、来服从、来拥护，从事佛法的实行与教化。经上说：佛如医师，法如方药，僧伽如看病者——看护。为了解脱世间的老病死病，贪慎痴病，非归依三宝不可，归依三宝，即确定我们的信仰对象，从世间的一般宗教中，特别专宗佛法，否定一切神教，认为唯有佛法才能解脱自己，才能救拔有情。所以归依文说："归依佛，永不归依天魔外道"等。归依是纯一的，不能与一般混杂的。回邪向正、回迷向悟的归依，决非无可无不可的，像梵佛同化，或三教同源论者所说的那样。

皈依三宝，不能离却住持三宝，但从皈依的心情说，应把握皈依三宝的深义。皈依本是一般宗教所共同的，佛法却自有独到处。三宝的根本是法，佛与僧是法的创觉者与奉行者，对於佛弟子是模范，是师友，是佛弟子景仰的对象。修学佛法，即为了要实现这样的正觉解脱。所以皈依佛与僧，是希贤希圣的憧憬，与皈依上帝、梵天不同，也与皈依神的使者不同。因为皈依佛与僧，不是想"因信得救"，只是想从善知识的教导中，增进自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脱。论到法，法是宇宙人生的真理，道德的规律，是佛弟子的理想界，也是能切实体现的境地，为佛弟子究竟的归宿。初学者皈依三宝，虽依赖外在的三宝，引导自己，安慰自己，但如到达真——法的体悟，做到了佛与僧那样

的正觉，就会明白：法是遍一切而彻内彻外的缘起性，本无内外差别而无所不在的。皈依法，即是倾向于自己当下的本来如此。佛与僧，虽说是外在的，实在是自己理想的模范。所以归依佛与僧，也即是倾向于自己理想的客观化。从皈依的对象说，法是真理，佛与僧是真理的体现者。但从归依的心情说，只是敬慕于理想的自己，即悲智和谐而实现真理的自在者。所以学者能自觉自证，三宝即从自己身心中实现，自己又成为后学者的归依处了。

受持五戒　受持五戒归依三宝，不但是参加佛教的仪式，还是趋向佛法的信愿。做一佛弟子，无论在家、出家，如确有皈依三宝的信愿，必依佛及僧的开示而依法修行。皈依是回邪向正、回迷向悟的趋向，必有合法的行为，表现自己为佛化的新人。所以经皈依而为佛弟子的，要受戒、持戒。戒本是德行的总名，如略义说："诸恶莫作，众善奉行，自净其心，是诸佛教"。止恶、行善、净心，这一切，除了自作而外，还要教他作。赞叹作，随喜作（杂含卷三七·一〇五九经）。戒律本不拘于禁恶的条文，不过为了便于学者的受持，佛也特订几种法规。这所以由于所受禁戒的不同——五戒、十戒、二百五十戒等，佛弟子也就分为优婆二众，沙弥二众，式叉摩那尼众，比丘二众——七众。归依与持戒，为佛弟子必不可少的德行。

凡在家弟子，应受持五戒，五戒是不杀生、不盗偷、不邪淫、不妄语、不饮酒。这是最一般的，近于世间的德行，而却是极根本的。这五戒的原则，即为了实现人类的和乐生存，所以"不得杀生"。生存，要有衣食住等资生物，这是被称为"外命"的。资生物的被掠夺，被侵占，巧取豪夺，都直接间接的威胁生存，所以"不得偷盗"。人类的生命，由于夫妇的结合而产生。夫妇和乐共处，才能保障种族生存的繁衍。为了保持夫妇的和睦，所以除了合法的夫妇以外，"不得邪淫"。人类共处于部族及国家、世界中，由语文来传达彼此情感，交换意见。为维护家族、国家、世界的和乐共存，所以"不得妄语"。妄语中，如欺诳不实的"诳语"，谄媚以及诲盗诲淫的"绮语"，挑拔是非的"两舌"，刻薄谩骂的"恶口"，这总称为妄语而应加禁止，使彼此能互信互谅而得到和谐。酒能荒废事业，戕害身体，更能迷心乱性，引发烦恼，造成杀、盗、淫、妄的罪恶。佛法重智慧，所以酒虽似乎没有严重威胁和乐的生存，也彻底加以禁止。这五者，虽还是家庭本位的，重于外表的行为，没有净化到自心，而实为人生和乐净的根本德行。出世的德行，只是依此而进为深刻的，并非与此原则不同。

佛徒的不同类型

在家众与出家众由于根性习尚的差别，佛弟子种种不同，如在家的，出家的。从皈信佛法说，在家出家是一样的。从修证佛法说，也没有多大差别。传说：在家弟子能证得阿那含——第三果，出家能证得阿罗汉——第四果。如在家的得四果，那一定要现出家相。在家人不离世务，忙于生计，不容易达到究竟的境界。所以比喻说。"孔雀虽有色严身，不如鸿雁能高飞"。但也不是绝对不能的，不过得了四果，会出家而已，所以北道派主张在家众也能证得阿罗汉。那末，在家众与出家众有什么分别呢？一、生活的方式不同：印度宗教，旧有在家与出家的二众，称为婆罗门、沙门。出家的远离家庭财产等世务，乞食为生，专心修行，与在家众不同。释尊最初弘法时，听众每当下觉悟。这或者自愿尽形寿皈依三宝，为在家优婆塞、优婆夷。或者愿出家，佛说"善来比丘"，即名出家受戒。纯由信众的志愿，虽没有受戒仪式，即分为二众。所以在家与出家，仅能从生活方式的不同来分别；后来，当然应从受戒差别去分别。二、负担任务的不同：比丘等从佛出家，开始僧团的组合。佛世的在家众，是没有组织的。释尊会命比

丘们分头教化，将佛法普及到各方（五分律卷一六）。考释尊的出家，即为了不忍有情的苦迫；以法摄僧，即为了"正法久住"。出家人没有妻儿家业等纷扰，度着淡泊的生活，在当时确能弘法利生。出家众重法施，在家众重于财施。这虽不一定是一般出家者的本意，但释尊确是将弘法利生的任务，托付出家僧。唯有在这生活方式、负担任务的不同上，能分在家众与出家众。如约信解行证说，实难于分别。

声闻与辟支佛 声闻，是听闻佛法声而修行的，为佛弟子的通名，通于在家出家。此外又有辟支佛，即无师自通的"独觉"，如摩诃迦叶，即是辟支佛根性。考释尊教化的出家弟子，本有二类：一、人间比丘，二、阿兰若比丘。人间比丘，生活不过分的刻苦，游化人间，过著和乐共住的大众集团生活。阿兰若比丘，如迦叶那样，是绝对厌恶女性的——阿难劝释尊度女众出家，会受到迦叶的责难；专修头陀苦行的；好静而独住阿兰若的；甚至不愿为大众说法的（杂含卷四一·一 一三八；又一一三九经）。释尊的时代，厌世苦行的风气非常浓，所以从佛出家的弟子，阿兰若比丘也不少，他们以为修行是应该如此的（提婆达多的五法是道，即头陀行的极端者）。如迦叶那样的独觉根性，是典型的头陀行者——"头陀第一"；厌世极深，而自尊心又极强。他自信为"若如来（释尊）不成无上真正道者，我则成辟支佛"（增一含人道品）。自以为没有佛的教化，也会自觉的，所以传说辟支佛胜于声闻。头陀行是印度一般所风行的，迦叶早就修学这些，他以为这是辟支佛所必行的，如《增一阿含经》（一人道品）说："辟支佛尽行阿练若……头陀行"但释尊并没有修头陀行，声闻弟子也不一定行头陀行，而且还劝迦叶不要修头陀行（杂含卷 四一·一一四一经；增一含莫畏品，又一人道品）。但迦叶不肯，说："我今不从如来教。……彼辟支佛尽行阿练若……头陀行。如今不敢舍本所习，更修余行"（增一含一人道品），释尊也只得方便的安慰他，赞叹头陀功德。总之，释尊教化的声闻弟子，已受到时机的限制，不能大畅本怀；而头陀苦行的阿兰若比丘，辟支根性，更与释尊的人间佛教，精神上大大的不同。释尊涅槃后。；摩诃迦叶頭陀系，压倒阿难而取得僧团的领导地位。声闻佛法这才加深了苦行、隐遁、独善的倾向，被菩萨行者呵责为小乘。

菩萨 声闻是释尊教化的当机，但有极少数更能契合释尊正觉真精神的，称为菩萨，如弥勒、善财等。释尊未成佛前，也称为菩萨。菩萨，义译为"觉有情"，是勇于正觉的欲求者。菩萨的修行，如本生谈所说，或作王公、宰官，或作商人、农工，或作学者、航海家等。侧重于利益有情的事业，不惜牺牲自己，充满了慈悲智慧的精进，这不是一般声闻弟子所及的。菩萨如出家，即像弥勒上生经说："不修禅定，不断烦恼"。这是急于为众而不是急于为己的；是福慧并重而不是偏于理智的；是重慧而不重定的；是不离世间利济事业而净自心，不是厌世隐遁而求解的。佛世的阿难，为了多闻正法，侍奉佛陀，不愿意急证阿罗汉；沓婆得阿罗汉后，为了广集福德而知僧事；富楼那冒险去化导犷悍的边民，都近似菩萨的作风。这类重于为他的根性，在佛法的流行中，逐渐开拓出大乘，显示释尊正觉的真义。

在家众的德行

一般的世间行

人天行 出世的德行，是一般德行的胜进，是以一般人的德行为基础而更进一步的。佛法为了普及大众，渐向解脱，所以有依人生正行而向解脱的人天行。佛弟子未能解脱以前，常流转于人间天上；而佛法以外的常人，如有合理的德行，也能生于人天，所以佛法的世间正行，是大体同于世间德行的。释尊为

新来的听众说法，总是，“如诸佛先说端正法，闻者欢悦，谓说施、说戒、说生天法”（如中含教化病经）。我们知道，生死是相续的，业力的善恶会决定我们的前途。在没有解脱以前，应怎样使现生及来生能进步安乐，这当然是佛弟子关切的问题。佛法不但为了“究竟乐”，也为了“现法乐”与“后法乐”。怎样使现生与未来，能生活得更有意义，更为安乐，是“增上生”的人天心行。也即是修学某些德行，能使现实的人生更美满，未来能生于天上人间。释尊的时代，一般人或要求人间的美满，或盼望天宫的富乐自由。依佛法真义说，天上不如人间；但随俗方便，也说生天的修行。印度宗教的人天法，充满了宗教的迷信生活——祭祀、祈祷、咒术等；而佛说的人天法，即纯为自他和乐的德行——施与戒，及净化自心禅定，主要为慈悲喜舍的四无量心。

布施不如持戒，持戒不如慈悲等定，这是佛为须达多长者所说的（增一含等趣四谛品）。布施是实际利他的善行，但一般常含有不纯正的动机。如：“有为求财故施，或愧人故施，或畏嫌责故施，或畏惧故施，或欲求他意故施，或畏死故施，或狂令人喜故施，或自以富贵故应施，或诤胜故施，或妬瞋故施，或憍慢自高故施，或为名誉故施，或咒愿故施，或解除衰求吉故施，或为聚众故施，或轻贱不敬施”（智论），这都不是佛陀所赞叹的。即使是善心净心的布施，究竟是身外物的牺牲，不及持戒的功德。持戒是节制自己的烦恼，使自己的行为能合于人间和乐善生的目标。然一般的说，持戒还偏重身语的行为，如慈悲喜舍等定，降伏自心的烦恼，扩充对于一切有情的同情，这种道德心的净化、长养，更是难得的。即使还不能正觉解脱，也能成为解脱的方便。所以释尊常说：布施、持戒，能生人天；要生色界天以上，非修离欲的禅定不可。不过，禅定是倾向于独善的，偏重于内心的，如修慈悲、欣厌等禅定而取著，即会生于天国。从正觉的佛法说，还不如持戒而生于人间的稳当。

正常的经济生活　在家众，首先应顾虑到经济生活的正常，因为有关于自己、家庭的和乐，更有关于社会。释尊为少年　阇迦说：“有四法，俗人在家得现法安乐”（杂含卷四·九一经）。一、方便具足：是“种种工巧业处以自营生”。如没有知识、技能，从事正常的职业，寄生生活是会遭受悲惨结局的。《善生经》也说：“先学技术，后求财物”。正常的职业，如“种田行商贾，牧牛羊兴与息，邸舍以求利，造屋舍床卧，六种资生具”（杂含卷四八·一一八三经）；“种田、商贾，或以王事，或以书疏算尽”（杂含卷四·九一经）。一切正当的职业，都可以取得生活。如有关淫、杀、酒，以及占卜厌禁、大称小斗等，都是不正当的。特别是像陀然梵志那样的，“依傍于王，欺诳梵志、居士，依傍梵志、居士，欺诳于王”（中含梵志陀然经）。他为了女人，而假借政府的力量来欺压民众，利用民众的力量来欺压政府，从中贪污、敲诈、剥削、非法取财，这是不能以家庭负担或祭祀、慈善等理由而灭轻罪恶的。二、守护具足：即财物的妥善保存，不致损失。三、善知识具足：即结交善友，不可与欺诳、凶险、放逸的恶人来往，因为这是财物消耗的原因之一。善生经说：财产的损耗，有六种原因，即酗酒、赌博、放荡——非时行、伎乐、恶友与懈怠。四、正命具足：即经济的量入为出，避免滥费与悭吝。滥费，无论用于那一方面，都是没有好结果的。悭吝，被讥为饿死狗，不知自己受用，不知供给家属，不知供施作福，一味悭吝得虚至长者那样，不但无益于后世，现生家庭与社会中也不会安乐。释尊提示的正常经济生活，在当时的社会环境中，可说是非常适当的辩法。

合理的社会　生活人在社会中，与人有相互的关系。要和乐生存于社会，社会能合理的维持秩序，应照着彼此的关系，各尽应尽的义务。佛曾为善生长者子说六方礼，略近

儒家的五伦说。善生长者子遵循遗传的宗教，礼拜天地四方，佛因教他伦理的六方礼。六方礼，即以自己为中心，东方为父母，南方为师长，西方为妻，北方为友，下方为仆役，上方为宗教师。这六方与自己，为父子、师弟、夫妻，亲友、主仆、信徒与宗教的师的关系。彼此间有相互应尽的义务，不是片面的，如《长阿含》、《中阿含》的《善生经》详说。六方中的夫妇，应彼此互相的保持贞操。没有君臣、兄弟，可摄于亲友中。亲友，原文含有上下的意味，近于长官与部属的关系。对于自己的友属，应以四摄事来统摄。"布施，以财物或知识，提高友属的物质与精神生活。"爱语"，以和悦的语言来共同谈论。"利行"，即愿到友属的福利事业。"同事"，即共同担任事务，与友属一体同甘苦。这四摄是社团，尤其是领导者必备的条件，所以说："以此摄世间，犹车因工(御工)连。……以有四摄事，随顺之法故，是故有大士，德被于世间"(杂含卷二六·六六九经)。菩萨以四摄来化导有情，负起人类导者的责任，也只是这一德行的扩展。主人对于仆役，除了给以适宜的工作而外，应给以衣食医药，还要随时以"盛馔"款待他，给以按时的休假。这在古代社会，是够宽和体贴的了！六方中，特别揭示师弟、宗教师与信徒的关系，看出释尊对于文化学术的重视。

德化的政治生活 释尊舍王子的权位而出家，对当时的政治情势，互相侵伐的争霸战，是不满意的。他常说"战胜增怨敌，战败卧不安，胜败两俱舍，卧觉寂静乐"。释尊为国际的非战主义者，对于当时的政治，对于当时的君主，少有论及，更不劝民众去向国王誓忠。关于国族的兴衰，佛曾为雨势大臣说七法(长阿含游行经)。古代政治，每因国王的贤明与否，影响国计民生的治乱苦乐，所以佛曾谈到国王有十德：一、廉恕宽容，二、接受群臣的诤谏，三、好惠施而与民同乐，四、如法取财，五、不贪他人的妻女，六、不饮酒，七、不戏笑歌舞，八、依法而没有偏私，九、不与群臣争，十、身体健康。如《增一阿含经》"结业品"所说，这是重在陶养私德，为公德的根本。《中含》《本起经》说："夫为世间将(导)，顺正不阿枉，矜导示礼义，如是为法王。多慙善恕已，仁爱利养人，既利以平均，如是众附亲"。这是极有价值的教说！国王临政的要道，主要是公正，以身作则，为民众的利益着想；特别是"利以平均"，使民众经济不致贫富悬殊，这自然能得民众的拥护，达到政治的安定繁荣。

佛经传说轮王的正法治世，一般解说为佛教理想的政治，其实是古代印度的现实政治，留传于民间传说中。传说阿私陀仙说：释尊如不出家，要作轮王。依佛经所记，从众许平等王以来，古代有过不少的轮王。上面说过，轮王的统一四洲，本为印欧人扩展统治的遗痕。佛化的轮王政治，略与中国传说的仁政、王政(徐偃、宋襄也还有此思想)相近。正法治世，是"不以刀杖，以法教令，令得安乐"的。对于臣伏的小国来贡献金银，轮王即说："止！止！诸贤！汝等则为供养我已。但当以正法治，勿使偏枉，无令国内有非法行"(长含轮王修行经)。正法即王戒、十善的德化。轮王的统一，不是为了财货、领土，是为了推行德化的政治，使人类甚至鸟兽等得到和乐的善生。

特胜的信众行

五法具足 优婆塞与优婆夷，以在家的身分来修学佛法。关于家庭、社会的生活，虽大体如上面所说，但另有独特的行持，这才能超过一般的的人间正行而向于解脱。修行的项目，主要为五种具足(杂含卷三三·九二七经等)。一、信具足：于如来生正信，因佛为法本，佛为僧伽上首，对如来应有坚定正确的信仰。信心是"深忍乐欲，心净为性"，即深刻信解而又愿求实现的净心——这等于八正道的正见、正志。二、戒具足：即是五戒。五戒不

仅是止恶的，更是行善的，如不杀生又能爱护生命。在家信徒于五戒以外，有加持一日一夜的八关齐戒的：于五戒外，“离高广大床”；“离华发、璎珞、涂香、脂粉、歌舞、娼妓及往观听”；“离非时食”；淫戒也离夫妇间的正淫。有的彻底离绝男女的淫欲，称为“净行优婆塞”。这八关齐戒与净行，是在家信众而效法少分的出家行，过着比较严肃的生活，以克制心的情欲。三、施具足：如说：“心离悭垢，住于非家，修解脱施、勤施、常施、乐舍财物、平等布施”。“心住非家”，即不作家庭私产想，在家信众必须心住非家，才能成出离心而向解说。供施父母、师长、三宝，出于尊敬心；布施孤苦贫病，出于悲悯心。也有施舍而谋公共福利的，如说：“种植园果故，林树阴清凉，桥船以济渡，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍供行旅，如是之功德，日夜常增长”（杂含卷三六·九九七经）。上二种，等于八正道的正语到正精进。四、闻具足：施与戒，重于培植福德。要得佛法的正知见，进求正觉的解脱，非闻法不可。这包括“往诣塔寺”，“专心听法”，“闻则能持”，“观察甚深微妙义”等。五、慧具足：即“法随法行”而体悟真谛——这等于八正道的从精进到正定。佛为鬱迦说四种具足，将闻并入慧中，因为闻即是闻慧。这样，才算是“满足一切种优婆塞事”。以信心为根本，以施、戒为立身社会的事行，以闻、慧为趋向解脱的理证。名符其实的优婆塞、优婆夷，真不容易！但这在佛法中，还是重于自利的。如能自己这样行，又教人这样行，“能自安慰，亦安慰他人”，这才是“于诸众中，威德显曜”的、“世间难得”者（杂含卷三三·九二九经）！五法而外，如修习禅定，在家众多加修四无量心。

六念　在家的信众，于五法而外，对心情怯弱的，每修三念：念佛，念法，念僧。或修四念，即念三宝与戒。或再加念施；或更加念天，共为六念，这都见于《杂阿含经》。这主要是为在家信众说的，如摩诃男长者听说佛与僧众要到别处去，心中非常难过（杂含卷三三·九三二、九三三经）；还有难提长者（杂含卷三〇·八五七、八五八经），梨师达多弟兄（杂含卷三〇八五九、八六〇经）也如此。诃梨聚落主身遭重病（杂含卷二〇五五四经）；须达多长者（杂含卷三七·一〇三〇经等），八城长者（杂含卷二〇·五五四经），达摩提离长者（含杂卷三七·一〇三三经）也身患病苦。贾客们有旅行旷野的恐怖（杂含卷三五·九八〇经）；比丘们有空闲独宿的恐怖（杂含卷三五·九八一经）。这因为信众的理智薄弱，不能以智制情，为生死别离，荒凉凄寂的阴影所恼乱，所以教他们念——观想三宝的功德，念自己持戒与布施的功德，念必会生天而得到安慰。这在佛法的流行中，特别是“念佛”，有着非常的发展。传说佛为韦提希夫人说生西方极乐世界，也还是为了韦提希遭到了悲惨的境遇。所以龙树《十住　婆娑论》说：这是为心怯弱者所作的方便说。这种依赖想念而自慰，本为一般宗教所共同的；神教者都依赖超自然的大力者，从信仰、祈祷中得到寄托与安慰。念佛等的原理，与神教的他力——其实还是自力，并没有什么差别。经中也举神教他力说来说明，如说：“天帝释告诸天众，汝等与阿须轮共斗战之时生恐怖者，当念我幢，名摧伏幢，念彼幢时恐怖得除。……如是诸商人！汝等於广野中有恐怖者，当念如来事、法事、僧事”（杂含卷三五·九八〇经；又参增一含高幢品）。他力的寄托安慰，对于怯弱有情，确有相对作用的。但这是一般神教所共有的，如以此为能得解脱，能成正觉，怕不是释尊的本意吧！

在家信众的模范人物　现在举几位佛世的在家弟子，略见古代佛教信众处身社会的一斑。一、须达多是一位大富长者，财产、商业、贷款，遍于恒河两岸。自信佛以后，黄金布地以筑祇园而外，“家有钱财，悉与佛弟子——比丘、比丘尼、优婆夷共”（杂含卷三七·一〇三一经）。对於自己的家产，能离去自

我自私的妄执，看为佛教徒共有的财物，这是值得称叹的。波斯匿王大臣梨师达多弟兄也如此："家中所有财物，常与世尊及诸比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等共受用，不计我所"（杂含卷三〇·八六〇经）。须达多受了佛的指示，所以说："自今以后，门不安守，亦不拒逆比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、及诸行路乏粮者"。从此，"彼於四城门广作惠施，复於大市布施贫乏，复於家内布施无量"（增一含护心品），这难怪须达多要被人称为"给孤独长者"了。二、难提波罗，是一位贫苦的工人。他为了要养活盲目的老父母，所以不出家，却过著类似出家的生活。他不与寡妇、童女交往，不使用奴婢，不畜象马牛羊，不经营田业商店；他受五戒、八戒，而且不持不蓄金银宝物；他专门作陶器来生活，奉养父母。农业是多少要伤害生命的；商业的"以小利侵欺於人"，也不免从中剥削；畜牧是间接的杀害。佛法中没有奴婢，所以他采取工业生活（中含频婆陵耆经）。工业，在自作自活的生活中，更适宜佛法的修学。三、摩诃男，是佛的同族弟兄。净饭王死后，由他摄理迦毘罗国的国政。他诚信佛法，佛赞他"心恒憨念一切之类、（增一含清信士品）。在流离王来攻伐释种，大肆屠杀时，摩诃男不忍同族的被残杀，便去见流离王说："我今没在水底"，随我迟疾，使诸释种并得逃走。若我出水，随意杀之、。那知他投水自杀时，自己以发系在树根上，使身体不致浮起来。这大大的感动了毘流离，才停止了残酷的屠杀（增一含等见品）。佛弟子的损己利人，是怎样的悲壮呀！

出家众的德行

出家众与僧伽生活

出家与入僧　信众的出家，过著淡泊的乞士生活，称为比丘。在家的虽同样的可以解脱，而释尊的时代，出家是比较适宜些。如说："居家至狭，尘劳之处；出家学道，发露广大。我今在家，为锁所锁，不得尽形寿修诸梵行。我宁可舍少财物及多财物，舍少亲族及多亲族，剃除须发系，著袈裟衣，至信舍家，无家学道"（中含希迦那经）。家有什么可厌？如经中所说：由於人类财产私有，男女系属，这才引发淫、盗、杀、妄等社会纠纷。为避免人间的混乱而成立国家，但从来的国家制，建立於家庭的私欲占有基础，所以虽多少限制彼此的行突，而不能彻底实现人间的和乐。国家权力的扩张，每征收过分的赋税，甚至掠夺人民，不断引起国族间的残杀。所以在家的五戒。也还是基于一般的家庭基础。如淫以不得非法——当时的法律习惯——侵犯他人男女为标准。不盗，一切公物私物，不得非法占有。这不过顺从从当时——男女互相系属，财产彼此私有的社会，节制自我，维持不完善，不理想的秩序，实是不完善的道德。所以出家的真义，即为否定固有社会的价值，放弃财产私有，眷属系著，投身于新的世界。"不拜王"；"四姓出家，同名为释"，即不受姓氏种族限制的集团，否认王权的至上。这难怪以家庭伦理为本位的儒家，要大惊小怪起来。

真实的出家者，为了"生老病死优悲苦恼"的解脱。解脱这些，需要内心烦恼的伏除，也需要社会环境的改革。内心清净与自他和乐，本是相关的。释尊为深彻的悲慧所动，冲破旧社会而出家，适应当时的机宜，以宗教者的身分，阐扬根本的彻底的教化。出家即自我私有的否定，营为舍离我执的生活。当然，也有为了国事、盗贼、债务、生活的逼迫而出家，或身虽出家，而依然在经济占有、男女爱著的心境中过活，不能契合出家真义的。凡是真实的出家者，一定不受狭隘的国家主义所拘蔽。但出家并不能出离社会，不过离开旧的而进入新的社会——僧伽。

僧团生活的一斑　参加僧团，即依戒律而过集团的生活，参加释沙门团而过平等自

由的生活。关于僧团生活，这里只能提到一点。参加僧团，要经受戒的仪式。如中途不愿出家，不防公开的舍戒，退出僧团。“见和同解”，建立于同等的教育，出家的有不可缺少的五年依止修学的严格义务。如自立佛法的邪说，先由师友再三的劝告，还是固执的话，那就要运用大众的力量来制裁他。“戒和同行”，基于任何人也得奉行的平等原则。大众的事情，由完具僧格的大众集议来决定。这又依事情轻重，有一白三羯磨——一次报告，三读通过；一白一羯磨。就是无关大体的小事，也得一白，即向人说明。出家人的个人行动，完全放在社会里面。议事的表决法，经常采用全体通过制。如一人反对，即不能成立；也有行黑白筹而取决多数的。如违反净化身心、和乐大众的戒律，都要忏悔，向大众承认自己的错失。如犯重的，要接受大众的惩罚，令他为公众作苦工，或一切人不与他交谈，不与他来往，使他成为孤独者。如犯不可忏悔的重罪，即不能容他存留在僧团，这才能保持僧团的清净。所以说：“佛法大海，不宿死尸”。僧团中没有领袖，没有主教，依受戒的先后为次第；互相教诫，互相慰勉，结成一和合平等的僧团。尊上座，重大众，主德化，这是僧团的精神。“利和同均”，出家众过着乞士的生活，一切资生物——衣食住业四缘，都从乞化、布施而来。这或有属于团体公有的，或有属于私人的。释尊依当时的社会经济状况，制定生活的标准。但由于人类私欲的根深蒂固，不能不设法逐渐调伏，也容许有过量的衣物，但必须“净施”。净施，是特殊的制度，公开的奉献于大众、别人，然后由大众交还他管理使用。出家者在这样的民主的、自由的、平等的僧团中，度著少欲知足的淡泊生活，游行教化，专心定慧，趋向清净的解脱。这些，如昆奈耶中说。

解脱的正行

八正道 正觉解脱的正道，经中虽说到种种的项目，但八正道是根本的，是一切贤圣所必由的。关于八正道，经中有不同的叙述：一、从修行的目标说，得正定才能离惑证真；而要得正定，应先修正见到正念，所以前七支即是正定的根基、助缘。如《杂含》（卷二八·七五四经）说：“于此七道分为基业已，得一其心，是名贤圣等（正），三昧根本、众具”（参中含圣道经）。二、从修行的先导说，正见是德行的根本。如《杂含》（卷二八·七五〇经）说：“诸善法生，一切皆以（慧）明为根本。……如实知者，是则正见。正见者，能起正志……正定”。正见即明慧，是修行的摄导，如行路需要眼目，航海需要罗盘一样。所以说：“如是五根（信、进、念、定、慧），慧为其首，以摄持故”（杂含卷二六·六五四经）。正见对于德行的重要性，是超过一般的，所以说：“假使有世间，正见增上者，虽复百千生，终不堕恶趣”（杂含卷二八·七八八经）。大乘的重视般若，也即是这一意义的强化。而菩萨的大慧、深慧，不怕生死流转而能于生死中教化众生，也即是这正见——般若的的大力。三、以正见为首，以正精进、正念为助而进修。如正见，专心一意于正见，努力于正见的修学。又从正见中了解正志，专心一意于正志，努力于正志的修学。像这样，正语、正业、正命也如此。这样的正见为主，正精进、正念为助，“修学前七支，即得正定”（中含圣道经）。这是重视精进与专心，而看作遍助一切支的。这三说，并没有什么矛盾。

佛法的修学，以正觉解脱为目标。到达这一目标，要先有闻、思、修慧。“正见”，最先是闻慧，即对因果、事理、四谛、三法印等，从听闻正法而得正确深切的信解；理解佛法，以佛法为自己的见地。正见是分别邪正、真妄的，知邪是邪，知正是正，舍邪恶而信受纯正的（参中含圣道经）。这是“于法选择、分别、推求、觉知、点慧、开觉、观察”（杂含卷二八·七八五经）的抉择正见。如正见善恶因果，生死的相续与解脱，还是世间的正见，能“转向

善道"而不能出世。如对于四谛真理的如实知见,"依远离,依离欲,依于灭,向于舍",那才是向解脱的出世正见。这样的正见,并不是浮浅的印象,要精进的努力,正念的专一,才能成就。得了佛法的正见,即应引发"正志"——奘译 正思惟。这是化正见为自己的理想,而立意去实现的番虑、决定、发动思。从理智方面说,这是思慧——如理思惟,作深密的思考,达到更深的悟解。从情意方面说,这是经思考而立意去实现,所以正志是"分别、自决、意解、数计、立意"思慧不仅是内心的思考,必有立志去实现的行为,使自己的三业合理,与正见相应。所以正志同时,即有见于身体力行的戒学,这即是"正业"、"正语"、"正命"。正语是不妄语、不绮语、不两舌、不恶口,及一切的爱语、法语。正业是不杀、不盗、不淫,与一切合理的行动。正命是合理的经济生活。佛法以智慧为本的修行,决不但是理观。理解佛法而不能见于实际生活,这是不合佛法常道的。"正精进"是离恶向善,止恶行善的努力,遍通一切道支。如专从止恶行善说,即戒的总相。以正见为眼目,以正志所行的正戒为基础,以正精进为努力,这才从自他和乐的止恶行善,深化到自净其心的解脱。"正念"是对正见所确认,而正志立意求他实现的真理,念念不忘的忆持现前。念是定的方便,因念的系念不忘而得一心,即"正定"。由于一心的湛寂,如实正智能依之现前。正念与正定,即修慧阶段。由修慧——与定相应的的正见而发无漏慧,才能完成正觉的解脱。八正道的修行,即戒、定、慧三学的次第增进,也是闻、思、修、三慧的始终过程,为圣者解脱道的正轨。

道的必然性与完整性 八正道是向上解脱所必经的正轨,有他的必然性。中道的德行,是不能与他相违反的。出家众依此向解脱,在家众也如此。所不同的,出家众的正命,指少欲知足的清净乞食;在家众是依正常的职业而生活。生活方式不同,所以正命的内容不同,但同样要以合理的方法而达到资生物的具足。这不应该非法取得,也不能没有,没有或缺乏,是会使身心不安而难于进修的。佛教信众的解脱行,固然非依此不可;即使没有出离心,没有解脱慧的一般世间行,也不能与八正道相违。八正道有二类:有"世俗有漏,有取,转向善趣"的,有"圣出世间无漏,无取,正尽苦转向苦边"的(杂含卷二八·七八五经)。这二者的差别,根本在正见。如是因果、善恶、流转、解脱的正见,以此为本而立志、实行,这是世俗的人天正行。如是四谛理的正见,再本著正见而正志、修行,即是能向出世而成为无漏的。

佛法以八正道为德行的总纲,这不是孤立的、片面的,是完善的、关联的,是相续发展、相依共存的,是知与行、志向与工作、自他和乐与身心清净的统一。佛法的德行,贯彻于正确的正见中;由知见来指导行为,又从行为而完成知见:这是知行的统一。依正见确立正志——向于究竟善的志愿,有志原更要有实际工作。没有志向,实行即漫无目的;但也不能徒有志愿,唯有实践才能完成志愿:这是志向与工作的统一。对人的合理生活,经济的正常生活,这是有情德行而表现于自他和乐中的;定慧的身心修养,是有情德行而深刻到身心清净,这也有相依相成的关系。释尊随机说法,或说此,或说彼,但人类完善的德行,向解脱的德行,决不能忽略这德行的完整性。否则,重这个,修那个,即成为支离破碎,不合于德行的常轨了。

道的抉择 "八正道行人涅槃",是唯一而不许别异的正道。所以佛临灭时,对须跋陀罗说:"若诸法中无八圣道,则我第一沙门果,第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故,便有第一沙门果,第二、第三、第四沙门果"(长含游行经)。这是怎样明确的开示!如来虽说有许多德行的项目,都不是不出于八圣道的。如"四念处"即正念的内容;"四正断"是正精进的内容;"四圣种"是正命的内

容;“四神足”是正定起通的内容。五根与五力:信(信解)即正见、正志相应的净心;精进即含摄得戒学的正精进;念即正念;定即正定;慧即依定而得解脱的正见。五根、五力与八圣道的次第内容,大体是一致的。“七觉支”,偏于定慧的说明。佛法道支的总体,或说为三增上学(杂含卷二九·八一七经)。三增上学是有次第性的:依戒起定,依定发慧,依慧得解脱。八正道的以正见为首,这因为正见(慧)不但是末后的目标,也是开始的根基,遍于一切支中。如五根以慧为后,而慧实是遍一切的,所以说:“成就慧根者,能修信根(精进、念、定也台此)……信根成就,即是慧根”(杂含卷二六·五六经)。慧学是贯彻始终的,八正道的正见,侧重他的先导;三学的慧学,侧重他的终极完成。参照五根慧根摄持,即可以解释这一次第的似乎差别而实际是完全一致。

佛法的依戒,从定发慧,一般误解的不少。定本是外道所共的的,凡远离现境的贪爱,而有系心一境——集中精神的效力,如守穷、调息、祈祷、念佛、诵经、持咒,这一切都能得定。但定有邪定、正定、净定、昧定、不可一概而论。虽都可作为发定的方便,但正定必由正确的理解,正常的德行,心安理得、身安心安中引发得来。如经中常说:“因持戒故便得不悔,因不悔便得欢悦,因欢悦便得喜,因喜便得乐;因乐便得定”。佛对彬鬱低迦说:“当先净其初业,然后修习梵行。……当先净其戒,直其见,具足三业,然后修四念处”(杂含卷二四·六二四经)。满慈子对生地比丘说:“以戒净故得心(定的别名)净,心净故得见净”(中含七车经)。一般学者,每不从“净其戒,直其见”下手,急急的求受用,求证得,这难怪持咒等的风行了!其次,,从定发慧,也并非得定即发慧,外道的定力极深,还是流转于生死中。要知道,得定是不一定发慧的。从定发慧,必由於定前——也许是前生的“多闻熏习,如理思维”,有闻、思慧为根基。不过散心的闻、思慧,如风中的烛光摇动,不能安住而发契悟寂灭的真智,所以要本著闻、思的正见,从定中去修习。止观相应,久久才能从定中引发无漏慧。不知从定发慧的真义,这才难一切分别抉择,不闻不思,盲目的以不同的调心方法去求证。结果,把幻境与定境,看作胜义的自证而传扬起来。

戒　定　慧

戒

忏悔与持戒　八正道的内容,即戒、定、慧三增上学,今再分别的略为论说。厌倦一般生活,感到私欲占有的家庭罪恶,痛切有情的自相残杀,一切是无常与苦迫。发心出家的,必对於这样的人生有所警觉,对於过去的自己有所不满。对於生死有厌离心,即对於自己有忏悔心,这才能生活於出家的僧团而得佛化的新生。在家的信众,也要有“住非家想”的见地,才能成解脱分善根,或者现身证觉。所以在受戒时,举行真诚的忏悔,是非常重要的。释尊初期的弟子,都有过人生的深切警觉与痛悔。动机的纯正与真切,没有什么戒条,也能自然的合律。等到佛法风行,动机不纯的出家者多起来,佛这才因事制戒。但在外人看起来似乎制戒一多,僧品反而卑杂了。《中含》《伤歌罗经》即这样说:“何因何缘,昔沙门瞿昙施设少戒,然诸比丘多得道者?何因何缘,今沙门瞿云施设多戒,然诸比丘少得道者”?依释尊以法摄僧的意义说,需要激发为法的真诚;依僧团律制的陶冶,也能使学者逐渐的入律。所以说:“我正法律,渐作渐学,渐尽渐教……为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷施设禁戒”(中含瞻波经)。就是发心纯正的出家者,有时也会烦恼冲动起来,不能节制自己而犯了戒。这对于佛法的修习,是极大的障碍,这需要给以戒律的限制;已经犯戒的。即责令忏悔,使他回复清净。经中

常说:"有罪当忏悔,忏悔即清净"。因为一度的烦恼冲动,铸成大错,即印下深刻的创痕,成为进修德行的大障碍,不能得定,不能发慧。如引发定慧,必是邪定,恶慧。佛法的忏悔制,于大众前坦白的披露自己的过失,接受僧团规定的处罚。经过一番真诚的痛切忏悔,即回复清净。如瓶中有毒,先要倒去毒物,洗涤干净,才可以安放珍味。如布帛不净,先要以灰皂等洗净,然后可以染色。所以惟有如法的忏悔,才能持律清净,才能使动机不纯的逐渐合律。忏悔与持戒,有着密切的关系。所以戒律的轨则,不在乎个人,在乎大家;不在乎不犯——事实上每不能不犯,在乎犯者能忏悔清净。学者应追踪古圣的精神,坦白的发露罪恶,不敢覆藏,不敢再作,使自己的身心清净,承受无上的法味。

持戒与慈悲　戒律的广义,包含一切正行。但依狭义说,重在不杀、不盗不淫、不妄语等善。出家众的四根本戒,比在家五戒更严格。淫戒,连夫妇的正淫也禁止;妄语,重在未证谓证等大语,这都与定学有关。不杀、盗、淫、妄为根本的戒善,出家人多从消极的禁止恶行说。但在家众持戒,即富有积极的同情感。要知戒善是合法则的,也是由於同情——慈悲喜舍的流露而表现於行为的。如《杂含》(卷三七·一〇四四经)佛为鞞纽多罗聚落长者说:"若有欲杀我者,我不喜;我若所不喜,他亦如是,云何杀彼?作是觉已,受不杀生、不乐杀生"——淫盗等同。释尊称这是《自通之法》,即以己心而通他人之心的同情,近於儒家的恕道。所以身语根本戒的受持不犯,不但是他律的不可作,也是自律的觉得不应该作。这例如不杀,不使一切有情受杀生苦,也是给一切有情以安全感。进一步,更要爱护有情的生命,戒不即是慈的实践吗?"难含"(卷三二·九一六经)佛为刀师氏聚落主说:"若于有心杀生,当自悔责不是不类。若不有心杀生,无怨无憎,心生随喜。……心与慈俱。……如是偷盗封以悲心,邪淫封以喜心,妄语封以舍心"。这以四无量心别封四戒,不遇约他的偏重说,其实是相通的,如"中含""波罗牢经"佛为波罗牢伽弥尼说:""自见断十恶道,念十善道已,便生欢悦;生欢悦已,便生于喜;生于喜已,便止息身;止息身已,便自觉乐;身觉乐已,便得一心。多闻圣弟子得一心已,则心与慈俱,……无结、无怨、无志、无诤"——悲喜舍同。依五戒、八戒十善业而说到四无量心,这是经中常见的教说。尤其是"增一含""三实品",以施为"施福业",五戒四无量为"平等福业",七觉支为"思维福业",这即是施、戒、定三福业,而佛称戒与四无量为平等福业,属于戒善,这是极有意义的。平等即彼此的同一,大乘所说的平等慈,同体悲,即是这一深义的发挥。慈悲喜舍与定心相应而扩充他,即称为四无量。这本是戒的根源;由于戒业清净,同情众生的苦迫,即引发慈悲喜舍的"无上人上"法。戒与四无量的相关性,可证明佛法——止恶、行善、净心的一切德行,本出于对人类——有情的同情,而求合于和乐善生的准则。戒与慈悲,是侧重于"无瞋"善根的。但这有限于时机的声闻法中,还不能充分的发挥出来!

定

离欲与定　依戒生定,是在三业清净的基础,修得清净的禅定(三昧、瑜伽等大同小异),为内心身验必要的修养法。印度从奥义书以来,已极其流行。释尊参学时。也曾学遇。佛虽不满于一般的禅,但从引发真慧来说,不能不说是方便;所以在佛法的德行中,还是有此一著。习定的方法,尽可不同,但大抵调身、调息、调心,使精神集中而归于平静。这有一重要事实,即修习禅定,必以离欲为先。如贪恋一般的现实生活,那是不能得定的。换言之,非鄙视——轻视现实生活,而倾向于内心——身心的理想生活不可。厌人间,欣天国;厌此间,慕他方,都可以得定的。禅定的本质,不外乎厌此欣彼,厌尘欲而心

乐。由于禅定的离欲，所以初下手时，先“呵五欲”——对于微妙的色、声、香、味、触，认识他的过患而厌弃他，尤其是男女欲。三界中的欲界，侧重于五欲及性欲，非离这物欲与性欲，即不能得定，不能生色界天，色界是没有这些欲的。所以如不能依定发慧，那末厌离物欲，厌离男女欲，寸心修定，即是外道的天行。印度一般的出家者，即是这样的。佛法的出家生活，也即适应这一类根性。

禅定必须离欲，欲到底是什么呢？微妙的五欲，不过是诱发情欲的因缘。内心一向受著环境的诱惑，所以呵责五欲。欲是习以成性，随境染著的贪欲。所以说：“欲我知汝本，意以思想生，若我不思汝，而汝则不生”（法句经）。“杂含经”（卷四八·一二八六经）说：“非世间家事，是则之为欲。心法驰觉想，是名士夫欲”。佛法的修定离欲，重于内心烦恼的调伏，并非拒绝世间一切。否则，守护根门，远离 五欲，会同于外道波罗奢那的堵塞聪明了（杂含卷一一·二八二经）。人类有眼等五根，即不能不受用五境；生存人间，即不能不衣食资生。所以佛法的离欲，不是拒绝这些，是净化自心而适当的——合于社会情况，合于身心需要而受用这些，不为环境的爱着而牵转。所以“杂含”（卷二一·五六四经）说“三断”，有“以食断食”；“中含”“漏尽经”说“七断”，有“从用（资生具）断”。特别是释尊自身的生活，可作确切的证明。释尊的生活，不但是粪扫衣，也有名贵的金缕衣；不但是粗食，也有百味食；不但树下坐，也住高楼重阁；不但独住山林，也常与四家共住。佛虽如此，还是被称为少欲、知足、无事、寂静（中含箭毛经）。这可见问题在内心；不系恋于环境，不追逐于尘欲，那末随缘适量的享受，无不是少欲知足。反之，如贪欲盛，那即使远离人间，粗衣恶食，也算不得少欲，离欲（参杂含卷一三·三0九经）。同样的，如说女人为男人的戒垢——男人为女人的戒垢，而戒垢 实是内心的情欲。所以犯淫戒，也不像理学者那样重视肉体的贞操。有比丘因淫欲心重，将生殖器割去。佛呵责他：当断的——贪欲不断，不该断的倒断了！然而人类生而有男女根，淫欲不是生死根本，佛法的出家众，为什么要严格禁绝，不像封于衣食资生的相封节制呢？这可以说：衣食是无情的，虽与社会有关，但比较容易的自由控制。男女的牵制，系缚力特别强；在男女相互占有的社会结构中，苦痛是无法避免的，实是障道的因缘。有当时的社会中，适应当时的出家制，所以彻底戒绝男女的淫欲。如人间为北俱罗洲式的，依此而向出世，男女问题也许会像衣食一样的解决了。大乘净土中，有菩萨僧而没有出家众，即是这社会理想的实现！

一般的禅定，也有观慧，如厌此欣彼的“六行观”；又如四无色的“唯心观”；“不净观”与“九想观”等，都可从定中去修习，也可修此来得定，但这不一定能解脱。佛法常说依定发慧，所依的定不必是极深的，多少能集中精神就可以了。所以不得“根本定”的，或但得“未到定”的，但是一念相应“电光喻定”的，都可以引发胜义慧，离烦恼而得解脱。如“慧解脱阿罗汉”，不得禅定，但对于生死的的解脱，已切实做到。否则，定心愈深，愈陶醉于深定的内乐中，即愈脱佛法不相应。如因定而生最训或顶好的世界，也不能解脱，反而是“八离”的一难。佛法修定而不重定，是毫无疑问的。偏于禅定的，必厌离尘境而陶醉于内心。久而久之，生活必流于忽略世间的现实生活，思想必落于神我型的唯心论。佛法是缘起论，从现实经验的有情着手。立足于心色依存的缘起论，有自他和乐的僧制，这不是倾向独善，唯心者的境界。后期佛法的唯心论，与禅师瑜伽师结不解缘，这是有他发展的必然性的。禅定，要远离物欲与男女欲，但不知定境也同样的是贪欲。“中含”“苦阴经”中，论到“五欲”，主要的是物质占有欲。论到“色”，即是男女互相占有的淫欲。论到“觉”，即四禅定的定相应受。经中一一说明他的味

著，过患与出离；禅定以离物欲及性欲为主，而不知禅定也还是无明贪欲的产物。这对于专谈"受用"的学者，是怎样适当的教授！

定与神通　佛教的圣者，如"慧解脱阿罗汉"，虽究竟解脱，还是没有神通的。反之，外道得根本的定的也有五通。依禅定而发神通，这是印度一般所公认的。神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通——五通，是禅定所引发的，常人所不能的超常经验。这究竟神奇到什么程度，姑且不谈；总之精神集中的禅师，身心能有某些超常经验，这是不成问题的。这不是佛法的特色，不能获得正觉的解脱，是外道所共有的。古代宗教的神秘传说，与有人利用这些神秘现象，号召人民作军事的叛变，这都是事实。佛法所重的是漏尽通，即自觉烦恼的清净。佛弟子能深入禅定的，即有此五通，佛也不许他们利用这些来传布佛法，更不许利用来招摇名利。非特殊情形，不能随便表现。如有虚伪报道，为佛法的大妄语戒，勒令逐出僧团。神通，对于社会，对于自己的危险性，惟有释尊才能深刻理会得。那些以神秘来号召传布佛法的，真是我佛罪人！

慧

闻思修与慧　无漏慧的实证，必以闻、思、修三有漏慧为方便。如不闻、不思，即不能引发修慧，也即不能得无漏慧"杂含"（卷三0·八四三经）曾说四预流支："亲近善男子，德正法，内正思惟，法次法向"这是从师而起闻、思、修三慧，才能证觉真理，得须陀洹——预流果。这是修行的必然程序，不能躐等。然从师而起三慧的修学程序，可能发生流弊，所以释尊又说四依："依法不依人，依义不依语，依了义不依不了义，依智不依识"，作为修学的依准。一、亲近善知识，目的在听闻佛法。但知识不一定是善的，知识的善与恶，不是容易判断的。佛法流传得那样久，不免羼杂异说，或者传闻失实，所以品德可尊的，也不能保证传授的可信。善知识应该亲近，而不足为佛法真伪的标准，这惟有"依法不依人"。依法考辨的方法，"增一阿含经""声闻品"，曾略示大纲："有作是语：我能诵经，持法，奉行戒禁，博学多闻。正使彼有说者，不应承受，不足签信。当取彼案法共论。……与契经相应，律法相应者，便受持之。设不与契经、阿毘曇相应者，当作是语：相当知之！此非如来之说"。考辨的方法，佛说为四类：一、教典与"契经、律、阿毘曇都不与相应，……不与戒相应，……此非如来之藏"，即否认它是佛法。二、如教典不合，而照他的解说，都是"与义相应"的。这应该说："此是义说，非正经本。尔时，当取彼义，勿取经本"。这是虽非佛说而合于佛法的，可以采取它的义理。三、如不能确定"为如来"所说也，为非也，而传说者又是"解味不解义"的，那应该"以戒行而问之"。如合于戒行，还是可以采取的。四、如合于教典，合于义理的，"此真是如来所说，义不错乱，应该信受奉行。即这是以佛语具三相来考辨。师尊或专约教典，说"以经为量"。或专约法义，说"三法印"。或专约戒行，说"波罗提木叉是汝大师。这依法不依人，是佛法慧命所寄，是古代佛法的考证法。在依师修学时，这是唯一可靠标准。我们要修学佛法，不能为宗派所缚，口传所限邪师所害，应积极发挥依法不依人的精神，辨别是佛说与非佛说，以佛说的正经为宗，以学者的义说为参考，才能引生正确的闻慧。二、从师多闻正法，要从语言文字中，体会语文的实义。如果重文轻义，执文害义，也是错误的，所以"依义不依语"。经上说："闻色是生厌，离欲，灭尽寂静法，是名多闻"（杂含卷一·二六经）。正法的多闻，不是专在名相中作活计，是理会真义而能引解脱的行证。多闻，决不能离圣典语而空谈，但也不能执文害义。否则尽管博闻强记，在佛法中是一无所知的无闻愚夫！三、义理有随真理法相说，有曲就有情根性说，这即是了义与不了义，胜义说与世俗说。

如不能分别，以随机的方便说，作为思考的标准，就不免颠倒。所以说："依了义不依不了义"。这样，才能引发正确深撤的思慧。如以一切为了义，一切教为圆满，即造成佛法的儱侗与混乱。四、法次法向是修慧。依取相分别的妄识而修，无论如何，也不能得解脱，不能引发无漏正智，所以说"依智不依识"。应依无相、无分别的智慧而修，才能正觉，引道德行而向于正觉的解脱。佛法以正觉的解脱为目标，而这必依闻，思修三而达到；闻慧又要依贤师良友。这三慧的修学，有必然的次第，有应依的标准。这对于正法的修学者，是应该怎样的重视释尊的指示！

慧与觉证　在家出家的圣弟子，依八正道行，离有如实的悟境地，这是经中随处可见的。到此，净化自心功夫，才达到实现。怎样的观慧才能引发如实常觉呢？方便是非常众多的，或说四念处——观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我；或说四谛观；或说缘起的生起还灭观。但达到根本处，切近实证处，都是同观实相的——空、无相、无愿三解脱门。这是三法印的观门：依无常成无愿门，依无我成空门，依涅槃成无相门。等到由此而知法入法，即无二无别。如前三大理性的统一中说：法性是空寂而缘起有的，从缘起的生灭边，观诸行无常与诸法无我；从缘起的还灭边，观诸法无我与涅槃寂静。直从法性说，这即是性空缘起的生灭观，生灭即是寂灭。所以四谛观，缘起观，或侧重缘起流转而观不净、苦、无常、无我，都是契入法性空的方便。由于适应时机，根治对于物欲、色欲的执著，所以说苦观、不净观。如不能依苦而起无量三昧，或偏于不净观，会千百万严重的错误，佛世即有比丘厌身而自杀的（如杂含卷一三·三一一经）。佛为此而教令修安般，这那里是佛法观慧的常道！

法，是缘起假名而本来空寂的，但人类由于无始来的愚昧，总是内见我相，外取境相，不知空无自性，而以为确实如此。由此成我、我所，我爱、法爱、我执、法执，我见、法见。必须从智慧的观察中来否定这些，才能证见法性，离戏论缠传而得解脱。这必须"于此识身及外境一切相，无有我、我所见、我慢、使系著"（杂含卷一·二三经）。必须"不见一法可取而无罪过者。我若取色，即有罪过……作是知已，于诸世间则无取，无所取者自觉涅槃"（杂含卷一·二七二经）。要不住四识住，"攀缘断已，彼识无所住，……于诸世间都无所取、无所著。无所取、无所著已，自觉涅槃"（杂含卷二·三九经）。由慧观而契入法性，不是取相分别识的观察，是从无自性分别而到达离一切取相戏论的。如有一毫相可取，即不入法性。所以如中道的德行，从离恶行善的方面说，这是要择善而固执的。但从离相证觉说，如取著善行，以为有善行可行，有我能行，即成为如实觉的障碍，大乘称之为"顺道法爱"。释尊所以常说："法尚应舍，何况非法"？如佛常说地水火风等观门，"如于地有地想，地即是神（我）地是神所，神是地所。彼计地是神已，即不知地。……于一切有一切想，一切即是神，一切是神所，神是一切所。彼计一切是神已，便不知一切"（中含想经）。所以佛为跋迦利说"真实禅"——胜义空观说："于地想能伏地想，于水、火、风想无量空入处想，识入处想，无所有入处，非想非非想入处想，此世他世，日月，见闻觉识，若得若求，若觉若观，悉伏彼想。跋迦利！比丘如是禅者，不依地、水、火、风，乃至不依觉观而修禅"（杂含卷三三·九二六经）。这是都无所住的胜义空观，逻旋延修这样的禅观，由于佛的教化——缘起假有性空的中道而来（杂含卷一二·三0一经），这是慧证法性的不二门。

菩萨众的德行

菩萨行通说

空与慈悲　前来所说的在家与出家，约

释尊适应当时的一般声闻弟子说。本章的菩萨，虽不出于在家与出家，但约追跟释尊精神，发挥释尊本怀的佛教徒说。菩萨道源于释尊的本教，经三五百年的孕育长成，才发扬起来，自称大乘。大乘教虽为了适应时机而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓！

先从空与慈悲来说明菩萨道。空，是阿含本有的深义，与菩萨别有深切的关系。佛会对阿难说："阿难！我多行空"（中含小空经）。这点，"瑜伽论"（卷九0）解说为："世尊于昔修习行位（菩萨），多修空住，故能速得阿耨多罗三藐三菩 提，非如思惟无常苦住"。这可见菩萨是以修空为主的，不像声闻那样的从无常苦入手。"增一阿含经序"也说："诸法甚深论空理，……此菩萨道不应弃"。如从缘起的三法印的深义说，无常即无有常性，本就是空的异名。但一般声闻弟子，对于无常故苦的教授，引起厌离的情绪极深。声闻、辟支佛们，不能广行利济众生的大事，不能与释尊的精神相吻合。他们虽也能证觉涅槃空寂，但由于厌心深，即自以为究竟。声闻的方便适应性，限制了释尊正觉内容的充分开展。佛从菩萨而成，菩萨的观慧直从缘起的法性空下手，见一切为缘起的中道，无自性空、不生不灭、本来寂静。这样，才能于生死中忍苦而不急急的自了，从入世度生中向于佛道。

与戒律有关的慈悲，声闻也不能说没有的。但佛灭百年，已被歪曲为粗浅的了（四分律七百结集）。声闻者不能即俗而真，不能即缘起而空寂，以为慈悲等四无量心，但缘有情，不能契入无为性。不知四无量心是可以直入法性的，如质多罗长者为那伽达多说：无量三昧与空三昧、无相三昧、无所有三昧。有差别义，也有同一义。约"无诤"义说，无量与无相等，同样是能空于贪、瞋、凝、常见、我、我所见的（杂含卷二一·五六七经）。从空相应缘起来说，由于有情无自性，是相依相缘相成，自己非独存体，一切有情也不是截然对立的，所以能"无怨无瞋无志"。了达有情的没有定量性，所以普缘有情的慈悲——无缘慈，即能契入空性。四三昧中，三三昧即三解脱门，依三法印而成观；无量三昧，即是依苦成观。观一切有情的苦迫而起起拔苦与乐的同情，即"无量心解脱"。由于声闻偏重厌自身苦，不重孜有情苦；偏重厌世，不能即世而出世，这才以无量三昧为纯世俗的。声闻的净化自心，偏于理智与意志，忽略情感。所以德行根本的三善根，也多说"离贪欲故心得解脱，离无明故慧得解脱"，对于离瞋的无量心解脱，即略而不论。声闻行的净化自心，是有所偏的，不能从净化自心的立场，成熟有情与庄严敢国土；但依法而解脱自我，不有依法依世间而完成自我。这一切，等到直探释尊心髓的行者，急于为他，才从慈悲为本中完全成声闻所不能完成的一切。

德行是应该均衡的、积谐的扩展，不能如听闻行那样偏颇。如针对厌离情深的声闻，应重视大悲的无瞋。对于不善根的根治，也认为贪欲是不善的，但不是最严重的。贪欲不一定厌弃有情，障碍有情，世间多少善事，也依贪爱而作成，惟有瞋恚，对有情缺乏同情，才是最幸反和乐善生的德行。所以说："一念瞋心起，八万障门开"。恶心中，没有比瞋志更恶劣的。菩萨的重视慈悲，也有对治性。论理，应该使无痴的智慧，无贪的净定，无瞋的慈悲，和谐均衡的扩展到完成。

从听闻到菩萨 佛法，从一般恋世的自私的人生，引向出世的无我的人生。这有不可忽略的两点，即从家庭而向无家，从自他和乐而向自心净化。其中，出家的社会意义，即从私欲占有的家庭，或民族的社会关系中解放出来。这一出家，从离开旧社会说，多少带点个人自由主义的倾向；如从参预一新的社团说，这是超家族、超国界的大同主义。声闻的出家众，虽有和乐——自由、民主、平等僧团，但限于时机，乞食独身的生活，在厌世苦行的印度思潮中，偏重于"己利"的个人自由。

出家的社会意义，是私欲占有制的否定，而无我公有的新社会，当时还不能为一般所了解，只能行于出家的僧团中，戒律是禁止白衣旁听的。但彻见佛法深义的学者，不能不倾向于利他的社会和乐。菩萨入世利生的展开，即是完成这出家的真义，做到在家与出家的统一。这是人世，不是恋世，是否定私有的旧社会，而走向公共的和乐的新社会。同样的，一般人的自他和乐，道德或政法，基于私欲的占有制。这仅能维持不大完善的和乐。声闻者发现自我私欲的罪恶根源，于是从自他和乐而向自心净化德行。然而净化自心，不但是为了自心净化。因为这才能从离欲无执的合理行为中，促进完成更合理的和乐善生。这样，菩萨又从自心净 化而回复到自他和乐。从自他和乐中的净化自心，从自心净化去增进自他和乐，实现国土庄严，这即是净化自心与和乐人群的统一。所以菩萨行的特点，是透出一般人生而回复于新的人生。

菩萨行的开展，是从两方面发展的：一、从声闻出家者中间发展起来。起初，是“外现声闻身，内秘菩萨行”；自己还是乞食、淡泊、趣寂，但教人学菩萨如“大品经”的转教。到后来，自认声闻行的不彻底，一律学菩萨，这如“法华经”的回小向大。现出家相的菩萨，多少还保留声闻气概。这称为渐入大乘菩萨，在菩萨道的开展中，不过是旁流。二、从听闻在家信众中间发展起来。在家众修行五法而外，多修六念与四无量（无量三昧能入真，也是质多长者说的），这都是大乘法的重要内容。如维摩诘、善财、常啼、贤护等十六大士，都从在家众的立场，努力于大乘思想的教化。这称为顿入大乘的菩萨，是菩萨道的主流。新的社会——净土中，有菩萨僧，大多是没有出家声闻僧的；天王佛成佛，也是不现出家相的。印度出家的释迦佛，仅是适应低级世界——其实是印度特殊的宗教环境的方便。佛的真身，是现在家相的。如维摩诘。“示有妻子，常乐梵行”；常啼东方求法，也与女人同车。这是从悲智相应中，作到了情欲与离欲——情智的统一。声闻的出家者，少事少业，度着乞食为法的生活。佛法为净化人类的崇高教化，度此淡泊精苦的生活，不是负社会的债，是能报施主恩的。换言之，真能修菩萨行，专心为法，过那独身生活，教化生活，当然是可以的。然而，菩萨行的真精神，是“利他”的。要从自他和乐的悲行中去净化自心的，这不能专于说教一途，应参与社会一切正常生活，广用利益有情的事业。如维摩诘长者的作为，如善财所见善知识的不同事业：国王、法官、大臣、航海者、语言学者、教育家、数学家、工程师、商人、医师、艺术家、宗教师等，这些都是出发于大愿大智大悲，依自己所作的事业，引发一般人来学菩萨行。为他利他的一切，是善的德行，也必然增进自己，利益自己的。利他自利，在菩萨行中得到统一。

从利他行中去成佛

三心　菩萨行是非常深广的，这只能略举大要，可从“般若经”的依止三心而行六度万行来说。三心，是“一切智智相应作意，大悲为上首，无所得为方便”。一、无所得为方便，是菩萨行的善巧——技巧。一般的行为，处处为自我的私欲所累，弄得处处是荆棘葛藤，自己不得自在，利他也不外自私。这惟有体悟空无所得，才能解脱自由。听闻虽体悟不取一切法相的空慧，由于偏于空寂，所自以为一切究竟，不再努力于自利利他的进修。这样，无所得又成为障碍了。菩萨的的空慧，虽是法增上的理智，但从一切缘起有中悟解得来，而且是悲愿——上求佛道，下化有情所助成的，所以能无所为而为，成为自利利他的大方便。二、一切智智相应作意，是菩萨行的志向。一切智智即佛的无上觉。心与佛的大觉相应，浅显的说，这是以悲智圆成的大觉大解脱为目标，立定志向而念念不忘的趋求，要求自己也这样的大觉，这是自增上的意志。一般的意欲，以自我为中心而无限的渴求。

声闻行以无贪得心解脱，偏于自得自足。菩萨的发菩提心，是悲智融和净化了的意志。有这大愿欲，即是为大觉而勇于趋求的菩萨。三、大悲为上首，菩萨行的方便、志趣，都以大悲为上首的。大悲是菩萨行的动机，是世间增上的情感。为了救济一切，非以无所得为方便，一切智智为目标不可。“菩萨但从大悲生，不从馀善生”。“未能自度先度他，菩萨于此初发心”。这是菩萨行的心体，以慈悲为本，从利他中完成自利——其实是自利与利他的互相促进，进展到自利利他的究竟圆成。

依三心修六度　依上面所说的三心，才能修菩萨的六度。但这是说，菩萨的一切德行，不能离去这伟大目标，纯正动机，适当技巧，不是说三者圆满了再来修学。六度是菩萨行的大纲，如“增一阿含经序”说“菩萨发意趣大乘，如来说此种种别，人尊说六度无极，布施、持戒、忍、精进，禅、智慧力如月初，逮度无极观诸法”。现在略叙他的特点：一、施：菩萨布施，初发心时，即将一切捨与有情。不仅是财物，就是自己的身体，知能，也否定为私有的，奉献于一切。因为这是依于父母师长等而来。即以财物来说，再不看作自己的。一切属于一切，自己仅是暂时的管理人。从世间缘成，世间共有的立场，为法为人而使用这些。就是修行的功德，也是由于佛菩萨的教道，由于有情的助成，也不能执为自己私有的。愿将此一切归于——回向有情，等一切有情成佛，自己再成佛。“有一众生未成佛，终不于此取泥洹”。这样的一切施，即菩萨“净施”。二、戒，为自他和乐善生而不得杀、盗、淫、妄，菩萨是更彻底的。声闻适应印度重定的天行——重于离欲净心，所以以淫、盗、杀、妄为次第，严格的禁止男女情欲。菩萨从“本业清净”、“本来不生”的悟解，又从净自心而回复到自他的和乐，又以不得杀、盗、淫、妄为次第。对于一切有情的悲济，虽不为局限于人类的学者所谅解，但扩展慈悲不忍的同情到一切，显示出了对于善生的无限尊重。从大智的契合真理，大悲的随顺世间来说，戒律决非消极的“不”、“不”可以了事；必需慈悲方便的能杀，能盗，能淫，能妄，才能完满的实现。如有人残害人类——有情，有情因此遭受难堪的苦迫。如不杀这恶人，有情会遭受更大的惨运；恶人将造成更大的罪恶，未来会受更大的痛苦。那末宁可杀这恶人，宁可自己坠地狱，不能让他作恶而自害害他。这样，应以慈悲心杀这恶人，这不是杀少数救多数，是普救一切，特别是对于作恶者的怜念。因为怜念他，所以要杀他。但愿他不作恶业，不坠地狱，即使自己因此落地狱，也毫不犹豫。对于杀害这个人，是道德的，是更高的德行，是自愿牺牲的无限慈悲。同样的，无论是国王、宰官、平民，如有非法的掠取财物，那不防“废其所主”，取消这王臣及聚落主的权位，从巧取、豪夺、侵占、偷窃者手中夺回来，归还被夺者，这当然需要方便一技巧。推翻他，从他手中索回，对于这个人或少数人也是善行。如让他受用非法得来的财物，即会加深他的罪恶；夺他，即是挽救他。菩萨的心中，是没有疾恶如仇的，应该是悲悯恶人过于善人。但这不是姑息纵恶，要以“我不入地狱，谁入地狱”的精神，起来杀他夺他。对于合理的少数或个人——多数是更应该的，为了救护他，不使他受非法的害、掠夺、奸淫、欺诳，如非妄语不可时，即不防妄语。对于异性的恋合，如可以因此而引他入正途，使他离恶向善，也不防以悲悯心而与他好合。总之，不得杀、盗、淫、妄，为佛法极严格的戒条，甚至说：一念盗心即犯戒，一念淫心即犯淫戒，谨敢到起心动念处。然而为了慈悲的救护，菩萨可以不问所受的戒而杀、盗、淫、妄。这样的犯戒，是合理的持戒，是究竟的持戒，所以说：“有犯戒成尸罗波罗蜜，谓菩萨教化众生，不自亲戒”。三、忍：施能摄受大众，戒能和乐大众，但有情间的隔碍，误会嫉害，是免不了的。菩萨为了贯彻上求佛道，下化众生的志愿，必须坚定的忍耐，经得起一切的迫害苦

难;即使是牺牲生命,也不能违背菩萨行。难行能行,难忍能忍,这才能完成菩萨的德行。否则,施与戒的努力,会功败垂成。四、进:这已略有说到。菩萨行的精进,是无限的,广大的精进,修学不厌,教化不倦的。发心修学,救济有情,庄敢国土,这一切都是为了一切的一切,不是声闻那样的为了有限目标,急求自了而努力。菩萨是任重致远的,如休舍优婆夷那样,但知努力于菩萨行的进修,问什么成不成佛。五、禅:这是自心调伏的静定,不一定是静坐,坐不过是初学的方便。菩萨禅要与悲智相应,从一切处去实践,做到动定静也定,如维摩诘所说的那样。"中阿含""龙象经"也说:"内心至善定,龙(喻佛)行止俱定,坐定臣亦定,龙一切时定"。又如弥菩萨那样的"不修禅定,不断烦恼",可作初学菩萨行的模范。因为如悲心不足,功德不足,急急的修定,不是落于外道"味定",就落入声闻"证实际"的窠臼。禅定是六度的一度,但应先从悲智中努力。六、慧:从胜义慧的悟人缘起性空说,这是与声闻一致的。不过菩萨应先广观一切法空,再集中于离我我所见。同时,不但是胜义慧,也重于世俗智,所以说:"菩萨求法,当于五明处求"。五明中,"声明"是文字、音韵学等;"因明"是论理学,认识论;"医方明"是医药,卫生学等;"工巧明"是理论科学;"内明"才是佛法。如不能这样,怎能教化有情?菩萨的自利利他行,一切都拥在这六度中。

依六度圆满三心 菩萨的修行六度,出发于三心,归结于三心,又进修于三心的推移过程中。试约菩萨行的历程业解说:一、立菩提愿,动大悲心,得性空见——无所得,这即是无贪、无瞋、无痴三善根的扩展。起初,以大悲心、真空见来确立大彻悟,大解脱的大菩提愿,即是发菩提心——这等于八正道的从正见而正志。不过八正道 重于解脱,不谈慈悲。二、本著三心和合的菩提愿,从自他和乐本位,修施、戒、忍、精进,也略学禅、慧,作种种利他事业;这等于八正道 的从正志到正精进,即是修大悲行。三、这样的本著三心而精进修行,等到悲心悲事的资粮充足,这才转向自心净化,修定发慧;这等于八正道的从正精进到正定。由利他而自利,证无所得的空寂理,这是般若的实证。四、接着,本著实证慧道拥的三心,广修六度,再从自他和乐本位,"成熟有情,严敢国土"即是以自利成利他的大悲行——略近声闻自证以上的随缘教化。末了,自利圆满,利他圆满,圆成究竟的大菩提。这佛陀的大菩提,即无贪、无瞋、无痴三善根的圆成;也是依法、依世间、依自的德行的完成。成佛,即是扩展人生,净化人生,圆满究竟的德行,这名为即人成佛。

菩萨不从自私的私欲出发,从众缘共成的有情界——全体而发心修行。对于依法、依自、依世间的,无贪,无瞋、,无痴的德行,确能完满开展而到达完成。然从菩萨的人世济生说,我们的世间,由于菩萨僧的从来没有建立,始终受着声闻僧的限制,形成与世隔离。所以菩萨的理想世界——净土,还不能有这个世间出现。有合理的世界,更能修菩萨行,开展增进德性而成佛;如在和乐的僧团中,比丘们更容易解脱一样。所以如确为大乘根性的菩萨众,应该多多为弥勒世界的到来而发心!

正觉与解脱

声闻的解脱

次第证果 贤愚万别的佛弟子,经善知识的教诲,僧团的陶练,如依法修行,谁也能得正觉的解脱。正觉——三菩提与解脱,是佛与声闻弟子所共同的,不过声闻众重于解脱,佛陀重于正觉罢了。在家出家的声闻众,为了无限生死的苦迫,觉了生死的根源是无明、贪爱,依中道行去修持,即能向于正觉,到达生死解脱。这必需坚毅恳到的精进,经非

常努力，才能豁然大悟，超凡成圣，转迷情的生活为正觉的生活。学者的进修实证，略分四级：一、须陀洹——预流果，这是内心初得从来未有的体验“知法入法”。虽没有究竟，但生死已可说解脱了。那时，断了生死根本，彻见寂灭法性，如说：“于此法（灭），如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑，是名须陀洹果。不坠恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边”（杂含卷三·六一经）。三结是系缚生死烦恼中最重要的：身见即我见，由于智慧的证见无我性，不再于自身生神我想了。如阐陀说：“不复见我，唯见正法”（杂含卷一0·二六二经）。戒取，即执种种邪戒——苦行、祭祀、咒术等为能得解脱的。圣者不会再生戒取，去作不合理的宗教邪行。疑，是对佛法会的的犹豫。圣者“实得法身”，与佛及会心心相印，还疑惑个什么！依此进修，经二、斯陀含——一来，三、阿那含——不还，到究竟解脱的四、阿罗汉。阿罗汉，是生死的解脱者——无生；烦恼贼的净尽者——杀贼；值得供养尊敬的圣者——应供。如经中说：须陀洹虽破除烦恼，还有“馀慢”未尽（杂含卷五·一0五经）。此慢，或称为“慢类”。这是虽因无我智力，不再起分别的我我所见，但无始来习以成性的“内自恃我”，还不能净尽，所以还剩有有限——七生或一生的生死。这需要再经不断的努力，才能彻底根绝，幸到究竟解脱的境地。

声闻的证得初果与四果，是极不一致的。大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。年龄极老的如须跋陀罗，一百二十岁；顶年轻的，如七岁沙弥均头。阿难从佛极久，还没有证罗汉；而舍利弗、憍陈如们，不过几天就成了罗汉。而且证得须陀洹以后，有现身进修即得阿罗汉的，也有证得初果或二果、三果后，停顿不前的。但生死已有限量，究竟解脱是不成问题了。证果的情形不一，大抵基于根性利钝，及信道——深信三实而努力求其实的精诚程度而定。这是人人可得的，但如心有所著，有所偏，不能恰到好处的行乎中道，特别是乱心妄执，那就非常难得了！

生死解脱 生死解脱，在圣者是自觉自证的。“我生已尽，梵行已立，所作已辨，不受后有”。现生涅槃的自证智，从“见法”说：由于无常无我而悟入法法归于寂灭，现觉得没有一毫可取可著的。这无著无累的觉证，即涅槃无生——生死不可得的确证。从“离欲”——烦恼说：不但在空性的现觉中，如日朗天空，没有一些儿阴影；即使从此出观，回复平常的心境——世俗智，也自觉得烦恼不起，这是可以试验的，如舍利弗说：“作是思维，我内心离欲否？是比丘当于境界或取净相（即故意想男女的亲爱，声色的娱心等），若觉其心于远离顺趣浚注，……则能任自记：于五欲功德离欲解脱”（杂含卷一八·四九三经）。这样，确见自己的烦恼净尽，不会再从自我私欲私见而行动，即不会再作感生死的后有业。如明灯不加油，不久会归于息灭。

现生的证得涅槃，不但能确证未来生死的解脱，对于现生，更能实现解脱的自由。这由于通幸了无常、无我、无生——人生的究竟真理，知道一切的本来空寂，一切本来如此而必然如此的。如老死——无常性的必然到来，佛也没有例外，这有什么悲哀？依法持心，能于一切苦迫中得解脱，什么都不能挠乱圣者的心情。原来，人类苦迫无限，而归纳起来，不外乎两种：一从身而来的“身苦”，即有关于生理的，如饥寒等。二、从心而来的“心苦”，如外物得失的烦恼，生离死别的感伤，尤其是老死到来，感到自己的幻灭，罪恶的悔慊，系恋家族财产而起的痛苦。这二者虽有相互影响，但一是重于生理的，一是重于心理的。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。舍利弗为那拘罗长者说：“身苦心不苦”（杂含卷五·一0七经），即揭示了佛法修行而得解脱的要义。佛弟子的定慧熏修，只是到达心地明净，真慧洞彻，即使老死到来那样的痛苦（其他的苦可知），也不会引起系恋的心苦。

慧解脱的，身体的痛苦与常人一样。定力深的，身苦可以减轻，或者毫无痛苦。心苦是从自体爱所起的我我所见中引发来的情绪。圣者得无我慧，即能离爱欲而心得自在解脱。从自心净化的解脱说，这是出世法最根本的，唯一的重要问题。所以经中常说："贪欲尽者，说心解脱"。舍利弗说："大师唯说调伏欲贪"（杂含卷五·一〇八经）。以贪欲——即集谛的爱为本的身心，是现生苦迫的根本，贪爱又是未来流转的根本。解脱了这，即现身自作证而得究竟解脱，未来不再受生死。现时能离去自我执，解脱自在，从自他和乐的行为中，营为正觉的合理生活。

涅槃　生死解脱，不是现生不死，不是未来永生，是未来的生死苦迫的不再起，于现生的苦迫中得自在。这样的解脱当体，即是涅槃。关于，从来有有馀涅槃，无馀涅槃的分别。依汉"阿含经"说：涅槃的一般意义，应该是不再来这人世间了。如"杂含"（卷三四·九五七经）说："众生于此命终，乘意生身生于馀处。当于尔时，因爱故取，因爱而住，故说有馀。……世尊得彼无馀，成为正觉"。"增一含"（五戒品）也如此说：比丘灭五下分结，即彼般涅槃，不还来此世，是为有馀江桨界。……比丘尽有漏成无漏，意解脱，智慧解脱，身身作证而自游戏，……是谓无余涅槃"。《中含》《善人往经》，对于少慢未尽而五下分结已断"的，更分为七善人；而现究竟不再受生死的，称为无余涅槃。这可见，涅槃有不再来这人的世间受生的意义。阿那含与阿罗汉——佛也是阿罗汉，都不再来人间，所以并称涅槃。但阿那含还有烦恼与身的剩余，阿罗汉才是无余的。

涅槃是现生自证的。自觉人世间生死的解脱，无论是于人间究竟，或于"彼处"究竟，生死的究竟解脱，称为般涅槃。得到涅槃，除了"众苦尽灭"，还可说什么？古德有以为还有身心的，有以为有心而没有身的。依契经说，这些是妄情的戏论！《杂含》（卷三二·九〇五经）说："如来者，色（受、想、行、识、动、应、虚诳、有为、爱）已尽，心善解脱，甚深广大，无量无数，寂灭涅槃。……如来若有，若无，若有无，若非有无后生死，不可记说"。又（卷三四·九六二经）说："色已断已知，受、想、行、识已断已知。断其根本，如截多罗树头，无复生分，于未来世永不复起。……甚深广大，无量无数，永灭"。"于一切见，一切受，一切生，一切我我所见、我慢、系著使、断灭。寂静，清凉，真实。如是解脱，生者不然，不生亦不然"。释尊对于涅槃，除了说明烦恼业苦的不生以外，以"无量无数，甚深广大"来形容。甚深广大无量无数，即法性空寂，这是超名相数量以上的。如《杂含》（卷三四·九六二经）说："如来法律，离诸枝条何业，唯空坚固独立"。别译作："瞿云亦复如是，已断一切烦恼结缚，四倒邪惑皆悉灭尽，唯有坚固真法身在"。幻化的身心永灭，惟是性空，惟是法身，这即是涅槃。有情的怕以个体永续，所以无限苦迫，只是迷情为本的诸 行，在我执的摄取、住著中、形成和合相续的生命个体。这才"五蕴识然"，死生不了。如破我除爱，即割了生死的边索，前五蕴灭而后五蕴不再起，即唯一法性而不可说为什么。如大海水，由于过分寒冷，结成冰块。冰块的个体，与海水相碍。如天暖冰消，那仅是一味的海水，更不能想像冰块的个性何在。这样，如想像涅槃中的身心如何，或以为小我融于大我，拟想超越的思议的个体，实在是妄情的测度！所以徒有情趣向于涅槃，可说"此灭故彼灭"，可说"如截多罗树头无复生分"。如直论涅槃，那是不能说有，也不能说无；不能想像为生，也不能说是无生，这是超名相数量的，不可施设的。所以焰摩迦以为"世尊所说无漏阿罗汉，身坏命终无所有"，被斥为邪见。试问，"如来见法真实如，住无所得，无所施设"（杂含卷五·一〇五经），这怎样可想像为无所有呢？《本事经》（卷三）也说得极为明白："究竟寂静，究竟清凉，隐没不现，惟依于清净无戏论之体。

不可谓有，不可谓无，不可谓亦有亦无，不可谓彼非有非无，祇可说为不可施设究竟涅槃”。

佛陀的正觉

正觉与解脱的特胜 佛陀即得阿多罗三藐三菩提——无上正遍觉者。正觉的普遍性，究竟性，超过一般声闻弟子，所以佛陀是重于正觉的。学佛者也不称发出离心，而说发菩提心，声闻是闻佛教声而解脱，佛却“先未闻法，能自觉知，现法身知，得三菩提”（杂含卷二六·六八四经）。佛陀的正觉，是无贪、无憤、无痴的完满开展，究竟圆成；而声闻弟子的正觉，是偏于无贪、无痴的，佛与声闻的正觉，可说有程度上的差别。但这是说：佛陀的正觉，是智慧中心的含摄得无贪、无瞋、无痴，从身心净化，自他和乐的生活中得究竟自在。如众智慧的无痴说，无漏慧的证法性空，与声闻没有差别，举竟空是没有什么彼此差别的。能实现智证空如，即转凡成圣，转迷成悟。三乘同性的圣人，不是神，只是以智证空寂而得离欲解脱的自由人。不过，慈悲而偏于消极的不害他，这是声闻；重于积极的救护他，即是从修菩萨行而成佛。佛在这三乘同一解脱的圣格中，显出他的伟大。有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正觉，不但契合缘起的空性，更能透达缘起的幻有。慈悲利他的德行，更能发挥出来，不像声闻那样仅是消极的无诤行。人间佛陀的无上正遍觉，应从真俗无碍，悲智相应中去说明与声闻的差别。

论到解脱，佛与声闻弟子平等平等。如《中含》《瞿默目犍连经》说：“若如来无所著等正觉的解脱，及慧解脱阿罗诃解脱，此二解脱无有差别，亦无胜如”。解脱的平等，约解脱能感生死的烦恼及生死说。如论到烦恼的习气，即彼此下不同，如舍利弗还有瞋习，毕陵伽婆蹉有慢习，这是烦恼积久所成的心性。虽然心地清净，没有烦恼，还要在无意间表露于身语意中。声闻的清净解脱，还不能改善习以成性的余习。这虽与生死无关，但这到底是烦脑的余习，有痴于究竟清净。古人譬喻说：声闻急于自了，断烦脑不断习气。这如犯人的脚镣，突然打脱，两脚虽得自由，而行走还不方便。菩萨于三大阿僧底劫修行，久已渐渐的消除习气；等到成佛，即烦恼与心气一切都断尽了。这如犯人的脚镣，在没有打脱时，已设法使他失去效用；等到将脚镣解去而得自由时，两脚即毫无不便的感觉。这解脱的同而不同，还是由于声闻的急于为已，菩萨的重于为人。

佛的相对性与绝对性 现实人间的佛陀，如释迦牟尼佛，成立于无贪、无瞋、无痴的均衡扩展，成立于尊重真理、尊重自己、尊重世间，而德行能作到时代的完成。这是说：在圣者正觉的同一性上，更有真俗无碍性，悲智相应性；达到这步田地即是佛。这在智证空寂的正觉中，没有彼此差别，是彻底的；三德的平衡开发，是完善的。本著这样彻底而完善的正觉，适应当时、当地、当机，无不恰到好处，佛陀是究竟圆满的！大乘法中说：菩萨初得无生法忍——这虽是慈悲相应的，约智证空性说，与声闻平等，即可称为得阿耨多罗三藐三菩提，可说成佛了。究竟圆满的佛陀，即是如此，不外乎净化人性，扩展人的德能而达到恰好处。这才是即人成佛的佛陀，实现于人间的佛陀！

在大乘法的展开中，佛陀观到达无所不知，无所不能，无所不在，绝对无限的佛陀，在从现实人间的佛陀说，这是多少可以考虑的。佛陀虽因久劫修行，有广大的世俗智，自发的胜义智，但无所不知，无所不能，无所不在，实难以从现实的佛陀中得到证明。反之，无所不知，无所不能，无所不在，佛也决不因此而称为佛陀。人间世——只要是现实存在的，即是缘起的存在，缘起是有相对的特性的，不能无所不在，无所不能，无所不知。佛陀观的发展到如此，因为佛法的普及民间，从信徒归

依佛陀的心情中发展出来，自释尊入灭，在时空的演变中，信众意欲——知识、能力、存在的无限欲求，不能满足于适应当时人间的佛陀，这才想像佛陀为无所不知，无所不能，无所不在，而为任何时代、环境、信众所不能超越的，推尊为圆满的，绝对的。这是理想的，是自我本质的客观化。一般宗教，幻想此为外在的神；而正见的佛弟子，即知道是自心的佛，是自我意欲本质的客观化。我们知道，成佛是智证——即三法印的空寂性的，这是没有彼此而可说绝对的，彻底的，能真俗无碍、悲智相应的。到达这，即是佛陀。知识、能力、存在，缘起的一切，永远是相对的。这并非人间佛陀的缺陷，这才是契当真理。虽说是相对的，但无论佛陀出现于什么时代，什么地方，他的知识、能力、存在，必是适应而达恰好的。佛陀的绝对性，即在这相对性中完成！

佛教经典

经

华严经

《华严经》，具名《大方广佛华严经》，是佛成道后在菩提场等处，藉普贤、文殊诸大菩萨显示佛陀的因行果德如杂华庄严，广大圆满、无尽无碍妙旨的要典。

此经汉译本有三种：一、东晋佛驮跋陀罗的译本，题名《大方广佛华严经》，六十卷，为区别于后来的唐译本，又称为"旧译《华严》"，或称为《六十华严》。二、唐武周时实叉难陀的译本，题名《大方广佛华严经》，八十卷，又称为"新译《华严》"，或称为《八十华严》。三、唐贞元中般若的译本，也题名《大方广佛华严经》，四十卷，它的全名是《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》，简称为《普贤行愿品》，或称为《四十华严》。

此经第一译六十卷本，它的梵文原本三万六千偈，是由慧远的弟子支法领从于阗（今新疆和田一带）得来，于晋义熙十四年（418）三月十日在扬州（今南京）道场寺请天竺三藏佛驮跋陀罗译出，三藏手执梵本，译为汉语，法业笔受，慧严、慧观等润文，吴郡内史孟顗、右卫将军褚叔度为檀越，于元熙二年（420）六月十日译竟，刘宋永初二年（421）复校完毕（见《出三藏记集》卷九经后记等）。初译出时分五十卷，后改为六十卷，内分三十四品，总由七处、八会的说法而成。嗣后唐永隆元年（680）三月，天竺三藏地婆诃罗和法藏校勘此经，见所译《入法界品》内有缺文，因更就梵本译出从摩耶夫人到弥勒菩萨文一段约八九纸补入（见《华严经探玄记》卷一）。这就成为现行《华严经》六十卷本。

此经第二译八十卷本，它的梵文原本四万五千颂，系唐则天武后遣使从于阗求得，并请来其地三藏法师实叉难陀，于证圣元年（695）三月十四日在洛阳大遍空寺开始翻译，武后亲临译场首题品名，菩提留志、义净同宣梵本，复礼、法藏等并参与笔受润文，到圣历二年（699）十月十八日在佛授记寺译毕（见《开元释教录》卷九），成八十卷，内分三十九品，总由七处（同旧译）、九会（八会同旧译，新增"普光法堂"一会）的说法而成。后法藏发见此经《入法界品》中尚有脱文，仍与地婆诃罗校勘梵文，于第八十卷初从弥勒菩萨后至三千大千世界微尘数善知识前中间，补入文殊伸手摩善财顶十五行（《华严经疏》卷三、《华严经略策》），即为现今流行的《华严经》八十卷本。

此经第三译四十卷本，它的梵文原本一万六千七百偈（见《贞元释教录》卷十七）系南天竺乌荼国王亲手书写遣使于贞元十一年（795）十一月送赠来唐。翌年六月，唐德宗嘱罽宾三藏般若在长安崇福寺从事翻译，广济译语，圆照笔受，智柔、智通回缀，道弘、鉴灵润文，道章、大通证义，澄观、灵邃等详定，至

十四年(798)二月译毕,成四十卷。其内容系勘同旧新两译《华严经》的《入法界品》一品,但文字上大为增广;尤其是第四十卷有普贤十大行愿,和新添的普贤广大愿王清净偈,是前此两译《华严经》中所未有。

以上是汉译此经的三大译本。此外,此经中某一品或一部分传译于中国的为数也不少。公元二世纪中——后汉支娄迦谶曾于洛阳译出《兜沙经》一卷,当是此经别行本汉译的开始,吴支谦、西晋竺法护、聂道真乃至南北朝、隋、唐各朝,都有《华严经》的支分别行本译出,在法藏《华严经传记》卷一中曾列举有这类别行译本三十五部。今略就现存各本并对照唐译各品会列载如下:

《佛说兜沙经》一卷("如来名号品","光明觉品"),后汉支娄迦谶译。

《佛说菩萨本业经》一卷("净行品","十住品"),吴支谦译。

《诸菩萨求佛本业经》一卷("净行品"),西晋聂道真译。

《菩萨十住行道品》一卷("十住品"),西晋竺法护译。

《菩萨十住经》一卷(同上),东晋祇多密译。

《渐备一切智德经》五卷("十地品"),西晋竺法护译。

《十住经》四卷(同上),后秦鸠摩罗什译。

《佛说十地经》九卷(同上),唐尸罗达摩译。

《等目菩萨所问三昧经》三卷("十定品"),西晋竺法护译。

《显无边佛土功德经》一卷("寿量品"),唐玄奘译。

《佛说校量一切佛刹功德经》一卷(同上),宋法贤译。

《佛说如来兴显经》四卷("如来出现品"),西晋竺法护译。

《度世品经》六卷("离世间品"),西晋竺法护译。

《佛说罗摩迦经》三卷("入法界品"),西秦圣坚译。

《文殊师利发愿经》一卷(同上),东晋佛驮跋陀罗译。

《大方广佛华严经入法界品》一卷(同上),唐地婆诃罗译。

《佛华严入如来智德不思议经》二卷("普光法堂会"),隋阇那崛多译。

《大方广入如来智德不思议经》一卷(同上),唐实叉难陀译。

《大方广如来不思议境界经》一卷(别本华严),唐实叉难陀译。

《大方广佛华严经不思议佛境界分》一卷(同上),唐提云般若译。

《大方广佛华严经修慈分》一卷(同上),唐提云般若译。

《大方广普贤所说经》一卷(同上),唐实叉难陀译。

至如《华严》三大译本中的唐般若译四十卷《华严》,也同样是全部经中《入法界品》的别行。

此经的藏文译本,系由印度胜友、天王菩提和中国西藏智军共从梵文译出,并由遍照护加以复校,成一百十五卷(奈塘目录作一百三十卷,德格目录作一百一十六卷,实为一百一十五卷),内分四十五品,前四十四品相当于唐译本前三十八品,第四十五品相当于唐译本第三十九《入法界品》,又藏译本比汉译本多出第十一品和第三十二品,其他各品文句上也颇有出入。

关于此经的梵本,如梁译《摄大乘论释》卷十五说:"《华严经》有百千偈,故名'百千经'。"又《华严经传记》卷一也称,西域传说此《华严大不思议解脱经》有三本:其中上中两本隐而不传,下本有十万偈,四十八品,现流天竺。此中所说现流天竺的下本有十万偈,和《大智度论》卷一百所说"《不思议解脱经》有十万偈",晋译《六十华严经后记》所说"《华严经》梵本凡十万偈"相符,而证明此经亦名

《不思议解脱经》,全本凡十万偈,而《四十华严》乃其中的一部分。如《贞元释教录》卷十七说:"梵本《大方广佛花严经》总有六夹,共十万偈,大唐已译八十卷当第二夹了,今南天竺国王所进当第三夹(即般若译《四十华严》梵本),有一万六千七百偈"。又《四十华严经后记》也说此梵本是"南天竺乌荼国…… 王手自书写《大方广佛华严经》百千偈中所说'善财童子亲近承事佛刹极微尘数善知识行中五十五圣者善知识入不思议解脱境界普贤行愿品'"。再参考世亲《十地经论》与金刚军、坚慧的释论,解释此经《十地品》,寂天的《大乘集菩萨学论》也引用此经《贤首品》的偈颂等情形来看,可以想见此经的《入法界》、《十地》乃至其他各品在印度古代已各成一经而分别流行。其中《入法界品》(即《四十华严》)和《十地品》,且为尼泊尔佛教中古来通常传诵的九部大经之二,因而这两品的梵本在尼泊尔一直保存。到十九世纪中,这两品梵本随着其他梵典又由尼泊尔更流传到印度、英、法、日本等国,并有所校勘出版。现行梵文《十地品》有近藤晃曜校刊本(东京,1936),《入法界品》有铃木大拙,泉芳璟校刊本(京都,1934~1936),《普贤菩萨行愿赞》有渡边海旭校刊本(1902)。至于其他各品的梵本似都已散佚而未见发现。

此经的汉译本中,以唐译八十卷本的文义最为畅达,品目也较完备,因而在汉地流传最盛。以下依据这一译本略述此经的内容:

唐译本经系由九会的说法组合而成。第一会,叙佛在菩提场中初成正觉,道场无量妙宝庄严,金刚座上的遮那佛身万德圆满。十方世界微尘数菩萨乃至金刚力士诸神诸天等各具无量功德一时云集,各各说颂赞佛,所有的华藏庄严世界海中一切世界也都同样入佛境界(《世主妙严品》第一)。诸菩萨和一切世间主说颂问佛,佛现瑞相放光说颂,又现诸神变,一切法胜音等菩萨各说颂赞佛(《如来现相品》第二)。时普贤菩萨入佛三昧,受诸佛赞叹摩顶,从三昧起,十方一切如来放光颂赞普贤菩萨,一切菩萨也同颂赞(《普贤三昧品》第三)。普贤菩萨以佛神力,向道场海众诸菩萨说世界海等十事,分别显示十方刹土的形相和它的原因(《世界成就品》第四)。普贤又说毗卢遮那往昔修行所严净的华藏庄严世界海无量妙宝庄严功德,乃至世界海中一切世界的庄严和诸佛号(《华藏世界品》第五)。普贤又说这是由于毗卢遮那过去世为大威光太子时供养诸佛广修无量妙行的广大功德庄严成就(《毗卢遮那品》第六)。

第二会,叙佛在普光明殿莲华座上,显现神变,十方菩萨都来集会。文珠师利菩萨承佛的威力,向众菩萨称说佛的名号,由于随应众生各别知见,遂有无量不同的名号如来为众说法(《如来名号品》第七)。文珠师利又说娑婆世界中苦集灭道四圣谛的种种异名,和十方一切世界无量不同的四圣谛名,都随众生心,令得调伏(《四圣谛品》第八)。这时佛两足轮放光,普照十方,各现佛事,文殊师利说颂称扬佛的无边功德行愿(《光明觉品》第九)。文殊师利菩萨又和觉首等九菩萨反复问答十种甚深佛法明门(《菩萨问明品》第十)。智首启问,文殊师利答说菩萨身语意业动静语默中为饶益众生应发起的一百四十种的清净愿行(《净行品》第十一)。文殊师利问,贤首以偈答说菩萨修行的无量殊胜功德,信愿不虚,定慧圆满成就等事(《贤首品》第十二)。

第三会,叙佛不离菩提树下,上升须弥山帝释宫殿,帝释庄严宫殿,迎佛入座,并和诸天说颂赞佛(《升须弥山顶品》第十三)。十方佛世界法慧等菩萨都来集会,各说偈颂称赞佛所修行的无量胜妙功德(《须弥顶上偈赞品》第十四)。法慧菩萨由于佛的威力,入无量方便三昧,受到诸佛赞叹并摩顶,他出定广说十住的法门,每住中各有闻、修十法(《十住品》第十五)。这时正念天子来问,法慧向他宣说修习梵行种种无相观法(《梵行品》第十

六)。又天帝释来问,法慧向他宣说菩萨初发菩提心所得的种种无量功德,发心便能和佛平等,也无所得(《初发心功德品》第十七)。精进慧问初发心菩萨如何修习,法慧答说十不放逸,得十清静,十佛欢喜,十法安住,十法入地,十法行清净,十种清静愿,十法圆满大愿,十无尽藏等修行的法门和所应得的成就(《明法品》第十八)。

第四会,这时佛升向夜摩天宫,夜摩天王庄严殿座迎请如来,说颂赞佛,佛即入座(《升夜摩天宫品》第十九)。功德林菩萨等微尘数菩萨都来集会,十大菩萨各说偈颂称扬佛周遍法界的行愿功德(《夜摩宫中偈赞品》第二十)。功德林菩萨由于佛的威力,入善思惟三昧,受到诸佛称赞并摩顶,他出定广说十行的法门,并一一分别其行相(《十行品》第二十一)。功德林又对诸菩萨说菩萨十无尽藏的一一行相,由此能令一切行者成就无尽大藏(《十无尽藏品》第二十二)。

第五会,这时佛又升兜率天,兜率天王庄严殿座迎请如来,说颂赞佛功德,佛即入座(《升兜率天宫品》第二十三)。金刚幢等十大菩萨和微尘数菩萨从十佛世界来集。各说偈颂称扬佛德(《兜率宫中偈赞品》第二十四)。金刚幢菩萨由于佛的威力,入智光三昧,受到诸佛称赞并摩顶,他从定起,向诸菩萨广说十回向法门,并一一分别解说所修行相(《十回向品》第二十五)。

第六会,叙佛在他化自在天宫摩尼宝殿,诸方世界诸大菩萨都来集会。这时金刚藏菩萨由于佛的威力,入大智慧光明三昧,受到诸佛称赞并摩顶。他从定起,向众说出十地的名称。这时解脱月等诸菩萨请他解说,佛也放光加以神力,金刚藏菩萨便向众演说甚深的十地法门行相(《十地品》第二十六)。

第七会,佛在普光明殿,普眼菩萨向佛问普贤菩萨三昧所修的妙行,佛教他自请普贤菩萨宣说。这时大众希望见到普贤菩萨并殷勤顶礼,普贤菩萨才以神力出现,向众广说十大种三昧的高深法门(《十定品》第二十七)。普贤又向大众说十种神通(《十通品》第二十八)。又向大众说十种法忍(《十忍品》第二十九)。这时心王菩萨问,佛向他宣说阿僧祇不可说的数量和世间出世间一切诸法不可说说的事理(《阿僧祇品》第三十)。心王菩萨又向大众宣说诸佛世界的寿量和它们的长短比较(《寿量品》第三十一)。又向大众宣说十方诸菩萨和他们的眷属的住处并常住说法的地名(《诸菩萨住处品》第三十二)。这时会中诸菩萨心中希望知道诸佛的国土、本愿、种姓、出现、佛身、音声、智慧、自在、无碍、解脱等不思议事,佛便加持青莲华藏菩萨向莲花藏菩萨广说佛所住的十不思议法门《佛不思议法品》第三十三)。普贤菩萨向诸菩萨演说佛的身相庄严,略说有九十七种大人相,以及十华藏世界海微尘数大人相(《如来十身相海品》第三十四)。佛向宝手菩萨宣说如来的随好中各有光明,周遍法界,能够拔出地狱的苦,生兜率天,乃至令证得十地等广大无尽的功德(《如来随好光明功德品》第三十五)。普贤菩萨又向大众演说佛为解脱众生结缚,瞋心能障百万法门,应当勤修十法,具十清净,十广大智,得十种普人,住十胜妙心,获十种佛法善巧智(《普贤行品》第三十六)。这时佛从眉间放光,名如来出现光,如来性起妙德菩萨向佛请问大法,佛又放光入普贤菩萨品,普贤菩萨便广说佛以十无量法出现,以十无量百千阿僧祇事得到成就。说罢,诸佛称赞并为会众授记,普贤最后说颂劝众受持(《如来出现品》第三十七)。

第八会,叙佛在普光明殿,普贤菩萨入佛华藏庄严三昧,从三昧起,普慧菩萨请问菩萨依、菩萨行乃至佛示般涅槃等二百个问题,普贤菩萨一问十答,分别演说二千法门。诸佛现前赞喜。普贤菩萨再用偈颂重说菩萨的功德行处(《离世间品》第三十八)。

第九会,佛在逝多园林,和文殊普贤等五百大菩萨、大声闻并无量世主聚会。佛以大

悲入师子频申三昧，遍照庄严十方世界各有不可说刹尘数菩萨来会，各现神变供养境界。诸大声闻不知不见。十大菩萨说颂赞佛。普贤菩萨演说这师子频申三昧的十种法句。佛又显现种种神变、种种法门、种种三昧等相，文殊菩萨说颂称赞，诸菩萨都得到无数大悲法门，从事利乐十方一切众生。文殊菩萨和大众辞佛南行，尊者舍利弗和六千比丘也承佛神力发心随同南行。他们行到了福城东，在庄严幢娑罗林中大塔庙处说法，这时善财童子等二千人前来顶礼听法，发菩提心，其中善财童子一心求菩萨道，说颂问教，文殊师利指示他去求访善知识，善财童子便辗转南行参访了德云比丘乃至弥勒菩萨等五十三位善知识，听受了无数广大甘露法门，最后见到普贤菩萨，由于普贤的开示，次第得到普贤菩萨诸行愿海，终于证入法界。末了普贤菩萨说颂称扬佛的功德海相（《入法界品》第三十九）。

此经的宗趣，古来也有各样不同的见解：如齐昙衍说此经是以无碍法界为宗，隋灵裕说此经是以甚深法界心境为宗，还有人说此经是以缘起为宗，还有人说此经是以唯识为宗，唐敏（法敏）、印（?）二师说此经是以因果为宗，隋慧远说此经是以华严三昧为宗，隋达摩笈多说此经是以观行为宗，还有人说此经是以海印三昧为宗，北魏慧光说此经是以因果理实为宗。唐贤首（法藏）依慧光说加以充实，即以因果缘起理实法界为此经的宗趣（清凉《华严经疏》卷三），这也成为后来贤首宗师对于此经的共同见解。

此经的义理，为古今佛教学人所一致尊重。从南北朝以来，以判教著称的江南三家都将此经判为顿教，而以其他经典判为渐教或不定教。其时北方七家判教的步调虽参差各不相同，但也以此经判为诸教中最高的圆教或顿教、真宗、法界宗等。此后隋吉藏立三转法轮，以此经为根本法轮；天台智顗立化仪四教，以此经列为顿教，又立化法四教，以此经列为别兼圆教；唐窥基立三时教，以此经为中道教；贤首宗师则以此经判为五教中的一乘圆教，或十宗中的圆明具德宗。都显示此经在佛教中向来被认为是最圆顿的经教。

关于此经古来传播的情形，相传佛灭度后，此经在印度曾经隐没，后龙树菩萨弘扬大乘，便将它流传于世。龙树还造出《大不思议论》十万偈以解释此经，现行汉译的《十住毗婆娑论》十六卷，便是该论的一部分，为此经《十地品》中初二地的解说。在这以后，世亲菩萨也依此经《十地品》造出《十地经论》，发挥了《华严》的要义，金刚军、坚慧、日成、释慧诸论师又各造出了《十地经论》的解释（日成、释慧两释现存有藏文译本），可以想见此经在古代印度曾经部分流行一时。至于全经在当时当地流传的情形不详。

从后汉以来，此经的别行本在中国虽陆续译出不少，但它的传弘还不见兴盛。到了东晋佛驮跋陀罗的六十卷本译出以来，此经才受到汉地佛教学人的重视，对它传诵、讲习乃至疏释的情形也渐行热烈。如最初参与此经译场的法业，曾亲承佛驮跋陀罗的口义而撰成《义记》二卷；随后刘宋求那跋陀罗曾讲解过此经多次，北齐玄畅更对此经随章逐句畅加疏讲。北魏勒那摩提也曾弘讲此经，又刘谦之精研此经，制《华严论》六百卷。这时菩提流支又译出了《十地经论》，由于《地论》的弘通，此经更得到相应的发扬，地论师慧光又撰制了此经的《广疏》和《略疏》（现存一卷），并以此经判为圆教而广为弘敷。又齐大觉寺僧范著有《经疏》五卷，邺中昙遵著有《经疏》七卷，洛州昙衍著有《经疏》七卷，后魏灵辩著有《经论》一百卷（现存一卷），魏北台智炬著有《经疏》七卷。嗣后隋相州演空寺灵裕著有《经疏》八卷（现存《文义记》第六卷），《旨归》一卷；西寺昙迁著有《华严明难品疏》十卷；西京慧藏著有《义疏》十卷；西京洪遵著有《经疏》七卷；净影寺慧远著有《经疏》七卷，《十地论义记》七卷（现存四卷）；嘉祥寺吉藏

著有《游意》一卷(现存);武德寺慧觉著有《十地品疏》十卷;唐越州法敏著有《经疏》七卷;终南山智正著有《经疏》二十二卷;慈恩寺灵辩著有《经疏》十二卷。而南北各地风行讲诵,更促进了华严学的广泛开展。

随着此经在隋、唐时代的盛行传通,遂有以专弘这一经的教观为主的贤首宗渐次形成。首先是隋杜顺(法顺)在终南山弘通此经,并著《华严五教止观》一卷(现存)和《华严法界观门》一卷(现存),以彰此经的玄旨而开一宗的基础。他的弟子至相寺智俨更发展了他的心要,并参照地论师的学说,著有《华严经搜玄记》九卷(现存),为贤首宗师疏述旧译本经的最早的名著。智俨还宗依经义,著述《华严经孔目章》四卷(现存),《华严五十要问答》二卷(现存),《华严一乘十玄门》一卷(现存),《六相章》一卷(今佚),以显一经的要义。嗣后大成贤首宗的贤首(法藏),更广泛发挥此经的教义,著有《华严经探玄记》二十卷(现存),为贤首宗疏解旧译本经的重要名著。他还著有《华严经文义纲目》一卷(现存),《华严经旨归》一卷(现存),《华严八会章》一卷,《华严经翻梵语》一卷,《华严旧经梵语及音义》一卷等。此外他还依据此经著有关于此宗宗义的名著,如《华严五教章》(现存),《华严义海百门》(现存)等。他的弟子荷恩寺宗一,也著有《华严经料简》十二卷,《华严经疏》二十卷。此上所有关于此经的讲习疏解,皆是依晋译《六十华严》而作。

到了武周时,实叉难陀的《八十华严》译出,法藏以垂暮之年参预了译场笔受,还依据新译《华严经》著有《开脉义记》一卷(现存),《新经三昧记》一卷,《七处九会颂》一卷,《华严略疏》十二卷,以显释新经文义。法藏的弟子静法寺慧苑也根据新经著有《续华严经疏刊定记》三十卷(现存),突破师说,自抒己见。他并著有《华严经音义》四卷(现存),《华严旋复章》十卷,《九会章》一卷等。后来清凉(澄观)更大振华严的宗风,纠正慧苑的异见,发挥贤首的正统学说,撰有《华严经玄谈》九卷(现存),华严经疏》六十卷(现存),《随疏演义钞》三十卷(现存),为贤首宗师疏释新译本经的最大名著。此外他还著有《华严经钞科》十卷(现存),《华严经略策》一卷(现存),《华严经七处九会颂释章》一卷(现存)等。但到了贞元中,澄观又参预了四十卷《华严经》的译出,他又撰著《普贤行愿品别行疏》六卷(现存),贞元《华严经疏》十卷(现存),以阐述《四十华严》的深义。澄观的弟子圭峰草堂寺宗密也著有《普贤行愿品别行疏钞》六卷(现存),《行愿品疏科》一卷(现存),以显彰澄观的心要。宗密还著有《新华严合经论》四十卷。以上专弘此经并因而蔚成一宗的法顺、智俨、法藏、澄观、宗密五师,世称为华严五祖,为汉地传播《华严经》的主要学匠。

宗外的名家,有长者李通玄,精研此经,著有《新华严经论》四十卷(现存),发挥了《八十华严》的新义。他又著有《华严经中卷大意略叙》一卷(现存),《华严经修行次第决疑论》四卷(现存)等。又天台宗荆溪湛然,也著有《华严经愿行观行骨目》二卷(现存)。又静居撰有《麟德殿讲华严经玄义》一卷等。

唐代以后,此经的弘扬讲习仍相当殷盛,各朝的重要注疏有:宋观复的《华严疏钞会解记》十卷,复庵的《华严纶贯》一卷(现存),戒环的《华严经要解》一卷(现存)通道的《华严经吞海集》三卷(现存),《华严法相概节》一卷,辽鲜演的《华严经玄谈抉择》六卷(现存),元普瑞的《华严悬谈会玄记》四十卷(现存),明德清的《华严经纲要》八十卷(现存),善坚的《华严经大意》一卷(现存),方泽的《华严经合论纂要》三卷(现存),李贽的《华严经合论简要》四卷(现存),清永光的《华严经纲目贯摄》一卷(现存),《华严三十九品大意》一卷(现存)等。

以此经的观行讲习为目标的华严宗风,从唐代以来即远播于海外。七世纪中,新罗义湘曾来唐在智俨门下受学,回国后弘通此

经，为朝鲜华严宗初祖。同时元晓在新罗也精研此经，著有《华严经纲目》一卷，《华严经疏》十卷（现存一卷）。又新罗太贤著有《古迹记》十卷，表圆著有《华严文义要决问答》四卷（现存），并在该地大为弘通。又八世纪中，此经已在日本书写流传，随后唐僧道璿东渡传讲《华严》，为日本华严宗初祖，此后此经在该国传弘讲习颇盛。该国有关此经的著作，有宗性的《华严经义钞》四十卷（现存），凝然的《华严经品释》一卷（现存），《华严经探玄记洞幽钞》一百二十卷（现存），凤潭的《华严经探玄记玄谈》一卷（现存），兴隆的《华严玄记大略钞》四十九卷（现存），普寂的《华严探玄记发挥钞》十卷（现存），《探玄记讲要》八卷（现存）等。

圆 觉 经

《圆觉经》，具名《大方广圆觉修多罗了义经》，一卷，唐罽宾沙门佛陀多罗译。是唐、宋、明以来教（贤首、天台）、禅各宗盛行讲习的经典。

此经译者的生平事迹不详。据《开元释教录》卷九说："沙门佛陀多罗，唐云觉救，北印度罽宾人，于东都白马寺译《圆觉了义经》一部。此经近出，不委何年；……但真诠不谬，岂假具知年月耶？"《续古今译经图记》、《贞元新定释教目录》卷十二也同此记载，认为此经译出的年月有疑问。又宗密《圆觉经大疏》卷上之二说："北都藏海寺道诠法师《疏》又云：羯湿弥罗三藏法师佛陀多罗，长寿二年（693）龙集癸巳，持于梵本至神都，于白马寺翻译，四月八日毕。其度语、笔受、证义诸德，具如别录。不知此说本约何文？素承此人学广道高，不合孟浪。……然入藏诸经，或失译主、或无年月者亦多，古来诸德皆但以所诠义宗定其真伪矣。"同《疏钞》卷四之上又说："言龙集者，有释云高宗大帝，……此说恐谬：……长寿年是则天之代，然今亦未委其指的也，待更寻检。疏具如别录者，复不知是何图录，悉待寻勘。"或见古德对此经的翻译记载多有所疑，但都信其真诠不谬，而并致其笃信之忱。

此经的内容，是佛为文殊、普贤等十二位菩萨宣说如来圆觉的妙理和观行方法。全经一般分作序、正、流通三分。

初、序分，叙述佛入于神通大光明藏三昧，诸佛众生清净寂灭平等圆满不二所现净土，有文殊师利等十二大菩萨为上首的十万大菩萨众，皆入此三昧住于如来平等法会。

次、正宗分，叙佛因文殊师利等十二大菩萨次第请问，而依次宣说圆觉的义理和观行，即分十二章，每章先以长行问答说法，后以偈颂重宣其义。其中：一、文殊章，是一经的宗趣所在。宣说有大陀罗尼——圆觉法门，流出一切清净真如、菩提、涅槃及波罗蜜。显示佛菩萨的因行果相都不外乎修证本有的圆觉道理。以下各章即说其观行。二、普贤章，说示圆觉境界的修行方便，远离一切幻妄境界，知幻即离，离幻即觉。三、普眼章，说示修习圆觉，应当正念远离诸幻，先依奢摩他行，坚持净戒，宴坐静观身心幻垢、人法二空，乃至幻灭垢尽，一切清净，觉性平等不动。四、金刚藏章，说示圆觉本性平等不坏，众生有思惟心不能测度如来境界，故应先断无始轮回根本。五、弥勒章，说示爱欲为伦回根本，一切众生由本贪欲，发挥无明，显出五性差别不等，依事理二障而现深浅。应发大愿，求善知识，渐断诸障，证大圆觉。六、清净慧章，说示圆觉自性本无取证，但于除灭一切幻化修证位中，有凡夫随顺觉性、菩萨未入地者随顺觉性、菩萨已入地者随顺觉性、如来随顺觉性诸位差别。七、威德自在章，说示修行的方便，依着众生的根性而有三种差别：一、奢摩他、二、三摩钵提、三、禅那，此三法门若得圆证，即成圆觉。八、辩音章，说示单修奢摩他或三摩钵提或禅那一法，乃至或先或后齐修二法

乃至三法等二十五种清净定轮的修行方法。九、净诸业障章，说示觉性本净，但由众生从无始以来，妄执有我、人、众生、寿命，认四颠倒为实我体，妄生瞋爱，生妄业道，不能入于清净觉海。十、普觉章，说示欲求圆觉，应除作、任、止、灭四种病相，以及去除诸病求证圆觉之道。十一、圆觉章，说示修行大圆觉者，长期、中期、下期三种安居的方法，以及修习奢摩他、三摩钵提、禅那三观等方便。十二、贤善首章，说示此经名"《大方广圆觉陀罗尼》"、亦名《修多罗了义》等五名，并信闻受持此经的功德利益等。此章通行本中只有长行问答说法，未有偈颂重宣其义，比起以前十一章来文体似欠完整。近世日本松本文三郎氏偶获古来本《圆觉经》下卷一帖，见此贤善首章佛说至"汝善男子，当护末世是修行者，无令恶魔及诸外道恼其身心令生退屈"句下，有"尔时世尊欲重宣此义而说偈言：贤善首当知，……护是宣持者，无令生退屈"一百十三字，这实是此经已脱佚的文字可知（见日本《续藏经》第二编乙第二十三套第四册、《圆觉经佚文》）。由于现存最古的此经注疏唐宗密《大疏》、《略疏》中均皆缺此文句看来，可知这一段文字是在公元九世纪初宗密撰疏以前即已脱落了的。

又最后贤善首章一般即为此经的流通分，或又以此章后段从"尔时会中有火首金刚"起至经末止，叙述诸金刚、天王、鬼王等众护祐持是经人等为流通分。

此经在经录中被列于大乘修多罗藏，后世更收入华严部。这是由于此经所说"圆觉流出一切清净真如、菩提、涅槃、及波罗蜜"、"如法界性究竟圆满遍十方故"（《文殊章》），又说"一切众生种种幻化皆生如来圆觉妙心"（普贤章》），"是经唯显如来境界，唯佛如来能究竟说"（《贤善首章》），这都合乎华严宗圆摄一切诸法、直显本来成佛的圆教旨趣。因此唐宗密禅师认为此经"分同华严圆教"，后世学人都列之于华严部类。又此经在禅门中也传习甚广，即因此经显示的修行方便，处处与禅法相合。经中所说："远离一切幻化虚妄，……心如幻者亦复远离，远离为幻亦复远离；离远离幻亦复远离，……知幻即离不作方便，离幻即觉亦无渐次"（《普贤章》），"何况能以有思惟心，测度如来圆觉境界"（《金刚藏章》）、"无取无证，于实相中实无菩萨及与众生"、"修多罗教如标月指，……了知所标，毕竟非月"（《清净慧章》），以及奢摩他、三摩钵提、禅那三种禅法及二十五种清净定轮，乃至远离作、止、任、灭四种禅病（七至十一章），这些教旨都适用于禅门修学，因而此经在丛林中盛行流传。经中最后并称"是经名为顿教大乘，顿机众生从此开悟，亦摄渐修一切群品"，后世学人也即称此经为大乘顿教。

至于此经在教禅之间的盛行弘传，实倡始于唐圭峰宗密禅师（780～841），即宗密上承贤首（法藏）、清凉（澄观）的华严教系，又承荷泽（神会）、荆南（惟忠）、遂州（道圆）的南宗禅系，对于此经极为欣契，自称"禅遇南宗，教逢斯典，一言之下心地开通，一轴之中义天朗耀"（《圆觉经大疏》序），而殷殷致力于此经的弘阐。所著有《圆觉经大疏》十二卷、《大疏钞》二十六卷、《略疏》四卷、《略疏钞》十二卷、《大疏科》三卷、《道场证义》十八卷，精详地显发了此经的义蕴。此外，他还著有《圆觉经礼忏略本》四卷、《圆觉经道场六时礼》一卷等（见义天录·海东有本见行录》）。宗密在《圆觉经大疏钞》卷一之下中自称："此经具法性、法相、破相三宗经论，南北顿渐两宗禅门，又分同华严圆教，具足悟修门户，……宗密遂研精覃思，竟无疲厌；后因攻《华严》大部，清凉广疏，穷本究末，又遍阅藏经，凡所听习咨询讨论披读，一一对详《圆觉》，以求旨趣；……率愚为《疏》，至（长庆）三年（823）夏终，方遂终毕。"于此显示宗密著《疏》的内容和他教禅兼弘的宗旨。因此在华严和禅宗盛行的当时，由于宗密的弘扬，致使此经广行流传。而宗密的疏钞即为后世学人依凭的要籍。

在宗密以前，此经的著疏已有四家，即唐京报国寺惟慤《疏》一卷、先天寺悟实《疏》二卷、荐福寺坚志《疏》四卷、北都藏海寺道诠《疏》三卷。宗密当时皆反复研味，认为"互有长短，谓慤邈经文，简而可览；实述理性，显而有宗；诠多专于它词，志可利于群俗"(《圆觉经大疏》卷上之二)。此外宗密又闻江淮间也另有疏流行，但未亲见(同《疏钞》卷四之上)。自宗密疏出，文义精朗，以上各疏即均晦佚无传(见清远《圆觉经略疏钞随文要解》)。宗密以后，至十一世纪间，贤首宗学者杭州慧因寺净源，曾据宗密的《道场修证仪》删订为《圆觉经略本道场修证仪》一卷，用以便于修习。十二世纪间，毗陵华严寺观复撰有《圆觉经钞辩疑误》二卷，以勘定当时《疏钞》刊行本的错误。随后有西蜀龙翔寺复庵道辉撰《圆觉经类解》八卷，经镜庵行霆加以修订行世。至宋教宗则以禅学思想撰《御注圆觉经》二卷。毗陵华严寺清远撰《圆觉经疏钞随文要解》十二卷。又当时教禅一致的风气流行，于时有龙江章江禅院如山撰《圆觉经略疏序注》一卷。此外尚有大轲撰《乐性乐》二卷、德素撰《玄议》二卷、法圆撰《经解》二卷、道璘撰《地位章》一卷、《三观扶宗息非》一卷等(均见《义天录》)。又天台宗徒有秀州竹庵可观撰《圆觉手鉴》一卷，澄觉神焕撰《疏》二卷、景德寺居式撰《疏》四卷、慈室妙云撰《直解》三卷、柏庭善月撰《略解》一卷(见《佛祖统纪》卷十四～十八)。十三世纪间，苕水古云元粹依天台教观，参考神焕、居式、可观、慈室诸《疏》，并据宗密《疏钞》撰《集注》二卷，其中保存了已经散佚的天台诸家的注解。潼川居简序此书云："圭峰发明此经，造《疏》数万言，……由唐至今，广略并行，西南学徒，家有其书，于戏盛哉。江淮荆蛮稍若不竞，天台再造于五季乱离之际，鼓行吴越间，作者辈出，巉然见头角，由是二家之言，肝胆楚越，咫尺云壤。"于此可见台、贤两宗学人并重此经而见解各别。稍后又有台州崇善教寺智聪撰《心镜》六卷，居士周琪撰《夹颂集解讲义》十二卷，这都是阐述教禅一致的理解之作。至十七世纪以来，有武林陆通律寺寂正撰《要解》二卷。憨山德清撰《直解》二卷、二楞庵通润撰《近释》六卷、居士焦竑撰《精解译林》二卷(现存上卷)、禅宗罗峰弘丽撰《句释正白》六卷、贤首宗徒通润撰《折义疏》六卷、净挺撰《圆觉连珠》一卷等。这是由于宋、明以来佛教界形成禅教融会的风气，而此经乃契其机，因而讲述颇盛。

此经从唐以来，在朝鲜半岛甚为流行，据《义天录》有本现行录，可知当时(1090)尚传存有坚志《疏》，以及宗密、净源、大轲、德素、法圆、善聪、仲希、道璘等疏著，其中以宗密的《疏钞》流传最广。同时此经在日本禅教间也盛行传持，著名的注疏有凤潭的《集注日本决》五卷、普寂的《义疏》二卷、大内青峦的《讲义》一卷、汤次了荣的《研究》一卷等。

大宝积经

《大宝积经》是一部丛书体裁的经集，一百二十卷。玄奘在临死前一年(663)曾试译几行，感觉气力衰竭而辍笔。菩提留志从神龙二年(706)开始编译，历时七年，于先天二年713)完毕，完成玄奘未尽的伟业。他利用《宝积经》的丛书体裁，尽量勘同从前译过的另本编入大部，遇到旧本文义不全或旧无译本的，才出新译。因此全经四十九会，几乎一半用了旧本，只二十六会新译，其中还多数是参酌旧本重出，纯粹的初译本只十一会而已。

《宝积》这样四十九会的大丛书，是后来发展而成的。最初出现的是里面最原始的一种，中国前后译过四次，开始是支娄迦谶译的，名叫《佛遗日摩尼宝》(佛遗日，即毗佛略，意为方广；摩尼为如意珠)，次晋录失译名《摩诃衍宝严经》，又姚泰失译名《大宝积经》，或名《迦叶品》(后由单卷编入大部四十九会中第四十三会，因大部也有《迦叶品》，遂改名

《普明会》),最后译的名《迦叶问正法经》。四个译本名称不同,都是小本《宝积》的异译,原经叫什么名字已不清楚。

小本《宝积》是继《般若》之后出现的大乘经类之一,其内容较《般若》更为丰富。不过基本理论仍出于《般若》,只是在一个方面大大地发展了。全部分为十六门都是属于大乘教授的,具有重要意义。其中谈到了大乘出家,即戒律的问题,谈到定慧学,以大乘和小乘相比较指出其优劣。更值得注意的是提出了大乘的一个重要思想:"根本正观",说大乘应该用般若去观察一切。菩萨乘就是提倡般若,所以《宝积》的根本正观来自般若。具有智慧,就掌握得判别正与不正的方法,从而使他们的理论超出了单纯的空观,提出所谓"中道"来。"空观"原对"实有"而言,"实有"固然不对,若定以空为实在的"空",也不对,离去"空观","实有"的两边,他们主张"中道"。"中道"原在部派佛学时期也偶尔谈到,现在大乘把它扩大,而且固定在"正观"方面运用,这就是从小品《宝积》开始的一个重要思想。小品《宝积》还特别指出,"有见"很坏,但"有见"走向极端,即使大如须弥山,也还有办法破除,如果着了"空见"那就不可救药了。可见,《宝积》的思想比"空观"进了一步,它破空破有,提倡"中道正观"。

《胜鬘夫人会》是刘宋求那跋陀罗译《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》的异译,编入大部第四十八会。内容主要讲"佛性",特别以"如来藏"为主题。全经结构分十四门,即有十四义。说法基本上与《大涅槃经》的后分一致,但着重结合心的法性讲的。心的法性即心的本质,心以"清净"为本质,就是"自性清净心"。《胜鬘经》又提到如来藏即自性清净心,把佛性扩展到心性,如来藏厌苦欣灭而为出世正因,尤属内学大本之谈,乃对于人性的理解以及人生转依根据的说明。把"如来藏"联系于对"自性清净心"的理解力方面,即"空性智"。空性智对心的理解有两个方面:一、从自性清净心讲,一切众生皆有此心,但现时不能觉察,乃因烦恼障蔽,即所谓"心性本净、客尘所染",净心与客尘是同时并存的,但两者性质不同,又是分离的,即所谓"与客尘俱,而性相离"。何以知其相离?是空性智的理解,"由智而见其不实",从而把客尘断掉,如来藏就具有"空"的意义,即"空如来藏"。二、如来藏可以成佛,可以使之具有佛的各种功德,尽管现在未发现功德,但功德的基础存在,藏与功德的关系,被看作"不俱与不离",现在虽尚未实现佛的功德,但如来藏里早已摄藏了它现实的基础,如幼儿已具备有成年人基础,总有成长为成年人的一天。从智慧看来,它也是圆满无欠缺的。这样又具有不空的意义,即"不空如来藏"。《胜鬘经》共讲了十四义,还有其他一些重要说法,如三乘归于一乘,暗示一切众生(包括一阐提在内)都可以成佛。四谛归于灭谛,可以看出四谛有有作、无作两方面的意义。

《菩萨藏经》二十卷,玄奘法师于贞观十九年(645)译出,编入大部第十二会。它是菩萨藏理论新的发展,对于大乘全体又有所组织的一部书。菩萨藏的理论根据就是法门,此经对大乘的重要法门都提到了,因此,对了解这一时期的学说具有极重要的意义。玄奘是传播这一学说系统的瑜伽行派的人,对此学说原委了解得很清楚,所以非常重视它,归国后最先翻译的就是此经。它讲大乘菩萨道的组织,以"四无量"、"六度"、"四摄"为纲,把有关法门统摄在这三类里。首先提出"四无量"来,是与外道说法相照应而内容却不相同,剔除了婆罗门所说以梵天为解脱目标,修行结果与梵天共住的理想。他们修行的手段之一是修"慈悲喜捨"四无量。大乘认为这还是贪欲的低级要求,因而主张四无量是无染心的。此经继承龙树吸取和利用外道所说的四无量这一方法,把四无量列在六度之先,以四摄为六度的推广,构成了以六度为中心的组织体系。它把以前及当时的一切说法加以

简别，最后把重点放在“智度”上。这从经的最后带有结论性的颂文“于业应知业，于报应知报，无业亦无报，是安隐涅槃。诸有为皆苦，于中无有智，是故智生已，有为皆解脱”里也表示出来了。此经不但把智慧放在首位，而且讲到如何才能构成智慧，需有十善巧：“蕴”、“界”、“处”、“谛”、“四无碍”、“四依趣”、“资粮”、“三十七道品”、“缘起”、“一切法（包括有为、无为）。应对十个方面有个正确的认识，就是善巧。此经对《大涅槃经》、《胜鬘经》所提到的问题也涉及到了，但无所偏重，而是包罗各个方面。如讲“界”善巧时，不用“佛性”而用“我界”解释，说“我界”就是“法界”，也就是“法性”的意思，实际上与《涅槃经》、《胜鬘经》一样。讲“谛”善巧提到四谛归于灭谛，与小乘讲四谛以苦谛为中心相反。关于谛，平常只讲胜义谛和世俗谛，此经加一个相谛为三谛。相谛是无相，把一切归于无相。通常讲胜义谛只讲一切法自性空，此经认为这样讲空还不够，应以无相为基础，建立一切相，无相与一切相，非一非异，诸法不一，归为无相，异中见一，无相非相，乃是一切相之共相。这种说法对后来的有关说法很有影响。在讲四谛时，一方面肯定了可用五蕴解释，即五取蕴是苦，因而有苦集灭道。另一方面也可从能所取来解释，由于能取所取的执着，也会形成苦。这是针对有部把六根看成内能取，六尘看成外所取，而此经认为这种执着就属苦谛。此外，还提到涅槃与生死是无区别的，成就瑜伽师地得方便慧的等等，可见与后来的瑜伽行派有着千丝万缕的密切联系。因此，它对大乘学说讲得很全面，很扼要，可以看成大乘思想的重新组织。玄奘虽然首先译出它，是重视它的一个表示，可惜他并没有说明此经对大乘学说有这样多的发挥。

《大宝积经》内有重大义理的几会，特别是小本《宝积》为大本《宝积》之先河，要义如上。以下即依次略述其余各会的大概。

第一、《三律仪会》，三卷。唐菩提留志新译，与旧《大方广三戒经》同本。佛因大迦叶问，说菩萨种种应作、不应作的三法，各演说三戒，亦名说菩萨禁戒。也名集一切佛法，在家出家菩萨修行成就或退失菩提法门。

第二，《无边庄严会》，四卷，新译。佛为无边庄严菩萨说一切法自性无性，不可以相表示；然是一切诸法本性，非由染净之所建立，无住无起，本性清净。菩萨如实解了无明诸有为法，悟智见等无为法，入清净法门，获遍持光明智慧，圆满所有不思议善根等愿。

第三、《密迹金刚力士会》，七卷，西晋竺法护译。密迹金刚力士说如来身口心三秘密真实之法。目连欲穷佛声边际，过西方九十九恒河沙佛土终不能得，其音常近不远。应持菩萨过上方百亿恒河沙佛土，欲见佛顶相亦不能见。

第四、《净居天子会》，二卷，西晋竺法护译，旧名《菩萨说梦经》。净居天子问菩萨所行相貌摄受诸法，佛言梦中见相一百八事，应随梦境进修，净除业障。

第五、《无量寿如来会》，二卷，新译，与旧《无量清净平等觉》、《大阿弥陀》、《无量寿经》等同本。佛说阿弥陀佛因地愿力，极乐国土种种清净庄严，劝人往生。

第六、《不动如来会》，二卷，新译。与旧本《阿閦佛国经》同本。佛说妙喜世界种种胜妙，不动佛行愿功德，劝人往生。

第七、《被甲庄严会》，五卷，新译。佛为无边慧菩萨说菩萨被大甲胄，乘于大乘，行于大道，为诸众生作大利益。

第八、《法界体性无分别会》，二卷，梁曼陀罗仙译，与罗什译《法界体性经》同本。文殊师利说一切法皆法界体性，是污染者法界体性，若知污染是法界体性是名白净。然第一义无有污染，若污染法若白净法，各佛出世。佛出世者，诸法无生，是无生法，都无生死，亦无涅槃。又广说菩提之相，菩萨闻已，能于诸法体性无所分别，即名为佛。

第九、《大乘十法会》，一卷，元魏佛陀扇

多译，与梁译《大乘十法经》同本。十法者：一、信成就，二、行成就，三、性成就，四、乐菩提心，五、乐法，六、观正法行，七、行法慎法，八、捨慢大慢，九、善解如来秘密之教，十、心不希求二乘。

第十、《文殊师利普门会》，一卷，新译。与旧《普门品经》等同本。佛说色、声、香、味、触、人、天、善、恶等法，了知其性空，本自无生起，皆悉寂静，是名诸三昧普入不思议法门。

第十一、《出现光明会》，五卷，新译。佛答月光童子问，说如来因地善根资粮圆满，成就相好光明等法门。

第十二、《菩萨藏会》，说明见上文

第十三、《佛为阿难说人处胎会》，一卷，新译，与旧《胞胎经》同本。佛说人受生入胎种种事。

第十四、《佛说入胎藏会》，二卷，唐义净译。佛说种种方便化难陀离欲出家事。

第十五、《文殊师利授记会》，三卷，唐实叉难陀译，与《文珠师利佛土严净经》同本。佛说文殊师利于往昔雷音佛所初发菩提之心，过不可思议微尘数劫行菩萨道，劝教十万无量无边如来，然后作佛名为普见，刹土功德庄严，极乐世界非所比量。

第十六、《菩萨见实会》，十六卷，高齐那连提黎耶舍译。佛成道已，还迦毗罗城，化父，为净饭王说六界差别法门。

第十七、《富楼那会》，三卷，姚秦鸠摩罗什译，旧译名《菩萨藏经》，亦与《大悲心经》同本。佛为富楼那说菩萨藏。

第十八、《护国菩萨会》，二卷，隋阇那崛多译。佛为护国比丘说菩萨清净无畏，喜捨调伏等四十八法。

第十九、《郁伽长者会》，一卷，曹魏康僧铠译，与《法镜经》及《郁迦罗越问菩萨行经》同本。佛有郁伽长者说在家种种过患功德及出家菩萨修行功德之法。

第二十、《无尽伏藏会》，二卷，新译。佛说菩萨有贪行、嗔行、痴行等分行，说法等五伏藏，成就殊胜功德，速证菩提。

第二十一、《授幻师跋陀罗记会》，一卷，新译，与旧译《幻士仁贤经》同本。王舍城幻师变幻供养验试如来，不知如来现证诸法如幻，悔悟发心而得授记。

第二十二、《大神变会》，二卷，新译。如来有大神变，说法教戒，答商主天子问，说云何名无生，云何名无生忍。

第二十三、《摩诃迦叶会》，二卷，元魏月婆首那译。佛加迦叶说出家比丘妄言得果，贪著名利等种种罪相。

第二十四、《优波离会》，一卷，新译，与旧《决定毗尼经》同本。优波离问佛戒律轻重开遮，文殊师利言一切诸法毕竟寂灭，心寂灭故名究竟毗尼，乃至是名法界究竟毗尼，诸佛世尊依此成道。若善男子于是法中不善观察，则为远离如来净戒。

第二十五、《发胜志乐会》，二卷，新译，与旧《发觉净心经》同本。佛说初业菩萨既出家已，应离乐著利养，愦闹，俗言，睡眠，众务，戏论等过失，修出世道慈念众生。

第二十六、《善臂菩萨会》，二卷，姚秦鸠摩罗什译。佛为善臂菩萨说菩萨当具足六波罗蜜法。

第二十七、《善顺菩萨会》，一卷，新译，与旧译《须赖经》同本。舍卫城有菩萨名善顺，方便度人，示现极贫，佛为说法，授以佛记。

第二十八、《勤授长者会》，一卷，新译。舍卫城勇猛授等五百长者，诸佛发心，佛为说应现身四十四种过患，厌离身命妻子舍宅衣服车乘香鬘一切乐具，速能成就六波罗蜜疾得无上菩提。

第二十九、《优陀延王会》，一卷，新译，与旧《优填王经》同本。优陀延王因第二夫人谄诬，对第一夫人及如来圣众发起嗔恚，悟后忏悔。佛为说先知丈夫过患，然后多种观察女色欲染过患。

第三十、《妙慧童女会》，一卷，新译，与旧《须摩提经》及先译《妙慧童女经》同本。长者

女妙慧问佛云何得端正身乃至临终诸佛现前。佛为说于恶友所不起嗔心等四十行。

第三十一、《恒河上优婆夷会》，一卷，新译。佛与恒河上优婆夷问答，说一切法如幻化，如虚空，心尚不可得，何况心所生法，一切法皆无所得名真修梵行。

第三十二、《无畏德菩萨会》，一卷，与《阿阇世王女阿术达菩萨经》等同本。阿阇世王女无畏德，见声闻不起迎问礼，为王广说二乘与大菩萨人种种差别，与舍利佛等问答妙法。

第三十三、《无垢施菩萨应辩会》，一卷，与《离垢施女经》及《得无垢女经》同本。波斯匿王女与声闻迦叶舍利佛等及菩萨文殊观音等问答法要。

第三十四、《功德宝华敷菩萨会》，一卷，新译。佛因问，为说持诵十方现在佛名所得殊胜功德。

第三十五、《善德天子会》，一卷，与先译《文殊师利所说不思议佛境界经》同本。文殊演说诸佛不思议甚深境界。

第三十六、《善住意天子会》，四卷，与《如幻三昧经》及《圣善住意》等同本。文殊与善住意于佛前问答不施不悭，不戒不犯，不忍不诤，不进不怠，不禅不乱，不智不愚，无凡夫无佛，不因缘不无缘等甚深法。

第三十七、《阿阇世王子会》，半卷，与旧《太子刷护》、《太子和休》二经同本。王太子问佛何因缘得端正莲华化生，知宿命，生天上，得六神通等，佛随问演说。

第三十八、《大乘方便会》，二卷半，东晋竺难提译，与《慧上菩萨问大善权经》等同本。佛因智胜菩萨问，说诸菩萨由于回向，随喜，以一搏食给施一切众生，一香一华供养十方佛等善权方便法门。

第三十九、《贤护长者会》，二卷，原名《移识经》，隋阇那崛多译。贤护问佛，众生有识如宝在篋，不显不知，身谢识迁，如梦迁化，受种种身，往来苦乐等事。

第四十、《净信童女会》，一卷，新译，波斯匿王女问菩萨正修行法，得坚固力，安住生死，成熟众生，六度，四无量等。

第四十一、《弥勒菩萨问八法会》，一卷。本名《弥勒菩萨所问经》，与《大乘方等要慧经》同本。佛说菩萨成就深心等八法，于胜进法中不退不转，速成菩提。

第四十二、《弥勒菩萨所问经》，半卷，与旧《弥勒菩萨所问本愿经》等同本。佛说弥勒以善权方便安乐行，昼夜六时礼佛忏悔，劝请诸佛，愿于来世人民无垢秽奉行十善时成佛。释迦以身命布施，勇猛精进，愿于五浊恶世成佛度生。

第四十三、《普明菩萨会》，说明见上文。

第四十四、《宝梁聚会》，二卷，北凉释道龚译。佛说沙门善恶垢净，梵行非梵行种种事相。

第四十五、《无尽慧菩萨会》，半卷，新译。佛说十波罗蜜及入十地先相等法（与华严部《庄严菩提心经》同）。

第四十六、《文殊师利说般若会》，一卷半，萧梁曼陀罗仙译。文殊师利菩萨说般若波罗蜜及一行三昧法。

第四十七、《宝髻菩萨会》，二卷，西晋竺法护译。佛说六波罗蜜，三十七菩提分法，菩萨净行等。

第四十八、《胜鬘夫人会》，说明见上文。

第四十九、《广博仙人会》，一卷，新译。佛为广博仙人说三十三垢染布施不得果报及说种种上施，生死转识，诸天欲乐衰相等事。

关于《宝积经》的注释，《瑜伽师地论菩萨地抉择分》有释文与经配合，但不牒经文。对勘四译，唯晋译结构比较相近，可以对读。元魏菩提留支译有释论一种，名《大宝积经论》，凡四卷，不详作者，译文也错乱拙劣。西藏藏经中同有此本，题安慧作，考其体例，是依《瑜伽》配合经文，详为之解，家法井然，或者真是安慧之作。第四十一《弥勒菩萨问八法会》有释论五卷，名《弥勒菩萨所问经论》，元魏菩提流支译。第四十七《宝髻菩萨会》有释论《宝

髻菩萨四法经论优波提舍》一卷，天亲菩萨造。元魏毗目智仙译，也都可资参研。

胜　鬘　经

《胜鬘夫人师子吼经》，简称《胜鬘经》，有汉文和藏文两类译本，经题详略不一。汉文译本有三种：

一、《胜鬘经》一卷，北凉昙无谶在玄始年间(412～428)译，见于隋费长房《历代三宝记》，早佚，唐智昇《开元释教录》列入阙本。

二、《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》一卷，刘宋求那跋陀罗于元嘉十三年(436)译，今存。

三、《胜鬘夫人会》一卷，唐菩提流志于神龙二年到先天二年间(706～713)译，编入《大宝积经》第四十八会，今存。藏文译本一种，二卷，胜友、善帝觉、智军合译，也编入《大宝积经》里，今存。在现存译本中，汉地最流行的是刘宋译本。此本的译文简当，且为历代学者讲说、章疏所据而受到重视。本经自从唐译本编入《大宝积经》以来，以后各录的入藏目都列入宝积部，其实本经所详义理，还是涅槃部一类的，按其内容应该列入涅槃部。

本经叙述胜鬘夫人由于父波斯匿王、母末利夫人的引导，闻法见佛而生信解，得到授记，即于佛前演说一乘、一谛、一依等大乘佛法。本经后分特分别标出全经所详的十四义和总结，后世遂据以划分为十五章段。前三章叙述胜鬘夫人皈依、受戒、发愿的经过。第四章详说摄持正法，总摄一切愿行。而本经所谓"正法"，系专指涅槃一乘法。第五章说关于一乘法的修证。从第六章到第十二章，解释三乘必归于佛乘而为一乘所摄，于此详说入于一乘之道。第十三章说入一乘道之因。于此解释佛说"心性本净、客尘所染"密意是指的"如来藏心"。第十四章说净信为本，仍指归于涅槃。第十五意总论以上文义作结。

本经反复说明如来藏是出世正因，多就《大法鼓经》意而加以发挥。关于如来藏之说，《楞伽经》里也有专章阐述。并说胜鬘夫人宣说如来藏、藏识、如来境界云云，可见《楞伽经》与本经的关系及教义上互相阐发的共同之处。

本经传入中国，以刘宋译本弘传较盛，最初注释本经的是刘宋竺道猷。他于经出之后就反复披寻，撰《注解》五卷。其后道慈从他问学，依注删节为《要解》二卷。这两种都早佚。梁代有慧超《注》、僧馥《注》、僧璩《文旨》、法珍《义疏》、法瑗《注》、慧通《义疏》及梁武帝《别释》等，也都佚。当时北地有道辨《注》、慧光《注释》、僧苑《疏记》、昙延《疏》及灵祐《疏》等，也都佚。现存敦煌出土的北魏正始元年(504)写本《义记》及延昌四年(515)写本照法师《疏》残本各一卷。隋代有慧远的《义记》二卷，今存上卷；吉藏《宝窟》三卷，今存。唐代有窥基《述记》二卷，明空《义疏私钞》六卷，今存；另有元晓《疏》、道伦《疏》各二卷，靖迈《疏》、攀法师《义记》各一卷，都佚。唐代以后，本经讲习衰歇，未见有续出的注疏。

无　量　寿　经

《无量寿经》二卷，现行本依《开元录》作曹魏嘉平四年(252)康僧铠译。这是叙述阿弥陀佛过去的因行和所创建的净土功德庄严并此土众生往生行相的经典。为净土三部经之一。

此经的汉文译本，相传前后有十二种，在这题称魏译一种而外，现存的异译本还有：《无量清净平等觉经》二卷，后汉支娄迦谶译。《阿弥陀三耶三佛萨楼佛檀过度人道经》二卷，吴支谦译。《无量寿如来会》(即《大宝积经》第五会)二卷，唐菩提流志译。《大乘无量

寿庄严经》三卷，宋法贤译。以上是五种存本。此外各经录有记载而现在缺本的还有：《无量寿经》二卷，后汉安世高译。《无量清净平等觉经》二卷，魏帛延译。《无量寿经》二卷，西晋竺法护译。《无量寿至尊等正觉经》一卷，东晋竺法力译。《新无量寿经》二卷，刘宋佛驮跋陀罗译。《新无量寿经》二卷，宋宝云译。《新无量寿经》二卷，宋昙摩蜜多译。以上是七种缺本，如《开元释教录》卷十四说："右七经与《大宝积经无量寿如来会》同本，此经前后经十一译，四本在藏，七本缺。"加上《开元录》以后出现的宋法贤译本，即为五存七缺共十二译本。

但以存本论，现行的魏康僧铠译本，在《出三藏记集》和《梁高僧传》中皆未列载，《开元录》以前隋、唐诸经录中均以此本列为法护所译，《历代三宝纪》则并载僧铠和法护两种译本。但此经的译语、译例与宋宝云所译的《佛本行经》等却颇相接近。宝云译本已见诸《出三藏记集》卷二所载，可见从那时以来一向存在，到隋代才成缺本，今本或即宝云所译，被展转误题为魏译本。又此经的异译本《无量清净平等觉经》，依《开元录》题为支娄迦谶所译，而梁《高僧传》和《开元录》以前隋、唐诸经录中却均将它作为魏帛延译。但《出三藏记集》卷二又录有法护译《无量寿经》，一名《无量清净平等觉经》二卷，勘诸法护其他译籍，与此经译语又多相近，因之此经或即原为法护译本亦未可知。

又以缺本论，晋竺法护和宋宝云译本可能即是支娄迦谶和僧铠译本，已如上说，此外，后汉安世高译本，在《出三藏记集》等古录中未列，仅据《历代三宝纪》卷四谓安世高有此译本，似难认为事实。东晋竺法力译本《出三藏记集》等亦未列载，只《历代三宝纪》谓见诸《释正度录》，也堪疑问。刘宋佛驮跋陀罗和宝云所译的原是一本，据《出三藏记集》卷二所载，两人皆于刘宋永初二年(421)扬都道场寺同时同处译出，因之这两译似属一事。又昙摩蜜多译本，隋《法经录》和《开元录》虽皆列载，似系误传。

此经的藏文译本，系由胜友、施戒与智军共译出，现存于藏文大藏经中。

此经的梵本，系于十九世纪中在尼泊尔发见，英国马克斯·缪勒和日本南条文雄于1882年据以刊行。嗣又用英文加以译出，收于1894年出版的《东方圣书》第四十九卷中。此经的日文译本，有南条文雄、荻原云来、椎尾辨匡、河口慧海等依据梵、汉、藏文本译出了多种日译本。但在日本、朝鲜、越南等国，古来一般均通行汉文译本，而尤以曹魏康僧铠译的《无量寿经》在各国流传最广，这当是由于这一译本在中国古来即已盛行弘通，对于此经的讲诵疏注最为兴盛的影响所致。

今依据曹魏译本略叙此经的内容：此经叙述佛在王舍城耆阇崛山，大比丘众万二千人并诸大菩萨众一时来会。这时世尊姿色清净，光颜巍巍，阿难启请，佛即为说过去世自在王佛时，有一国王闻佛说法出家名号法藏，发无上心，五劫思维，摄取诸佛国土的清净之行，并发四十八项庄严佛土利乐众生的大愿，经过了漫长的时期，累积了无量德行，在十劫以前便已成佛，号无量寿，光明寿命最尊第一，并已成就无量功德庄严的安乐净土，其土声闻菩萨无量无数；国中讲堂精舍宫殿楼观宝树宝池等都以七宝严饰，微妙严净，随意饮食百味，演出伎乐万种，皆是法音。其国人众智慧高明，颜貌端严，但受诸乐，无有众苦。众生往生彼国都入住正定聚。至于往生的行相，有上辈、中辈、下辈三种分别。国中菩萨都得到一生补处，以观世音、大势至为其上首。众生生彼国土皆具三十二相，智慧圆满，神通无碍，殊胜安乐说不能尽。佛劝弥勒并诸天人等，各勤精进，不要怀疑，信心回向，便能在彼国七宝华中化生，他方十四佛国乃至十方无量佛国菩萨往生彼国的也无量无数。弥勒、阿难等诸大菩萨、声闻闻佛所说皆大欢喜。

此经的各种译本叙述弥陀成佛的因果、净土依正二报、众生往生的行果大体相同，但在文字记载上互有出入。宋王日休以现存汉译四本（除唐译《无量寿如来会》各有所长，因而校辑会为一本，题名《大阿弥陀经》。后来清魏源又步王氏的后尘，编为《无量寿经会译》一卷。这是由于净土念佛在中国盛行，因而此经各译本文义的异同，遂为一般佛教学人所重视。今就魏译为主以各本对照，如序分中来会的听众，魏译有大比丘众万二千人，吴、唐两译同后汉译说是千二百五十人，宋译、藏译和梵本说是三万二千人。又魏译列菩萨众十七名，唐译列十三名，藏译和梵本仅列慈氏菩萨，其他三译都未列。叹菩萨德中，魏、唐两译大致相同，其他诸译本都未有记载。正宗分中叹佛德偈，魏译四言八十句，后汉译五言八十句，唐译七言四十二句，宋译七言三十六句，藏译和梵本有十颂，吴译没有偈颂。关于法藏所选择的净土，魏译为二百一十亿，后汉及吴两译同，唐译二十一亿，宋译八十四百千俱胝那由他，藏译八十一百千千万亿，梵本八十一百千俱胝尼由他佛刹。法藏所发的本愿，魏译四十八愿，唐译同，后汉及吴两译二十四愿，宋译三十六愿，藏译四十九愿，梵本四十六愿。又这些愿文互有出入，次第也不相同，成就文也不一致。说成就中，后汉及吴两译有阿阇世太子愿生净土说，其他译本都无。三辈章诸译本具备，但唐译简略。十方菩萨往觐偈，魏译五言百二十句，后汉及吴译六言百二十八句，唐译五言五十句，宋译七言四十句，藏译和梵本二十一颂。佛劝世人离五恶行五善段，魏、后汉及吴三译都有，唐、宋两译及藏译梵本都无。流通文中，魏、唐、宋三译并藏译梵本有咐嘱弥勒文，后汉及吴两译都无。特留此经文诸译都有，但唐译在此终有偈颂四十二句，宋译有二十句，藏译和梵本有十颂。经末现瑞证成一段，魏、唐、宋译及藏译梵本都有，后汉及吴两译都无。但各本内容大致无异。因而近世学者称此经的梵文原本似有两三种云。

此经在印度似已颇为流行，世亲菩萨造的《无量寿经优婆提舍愿生偈》，大概是依此经义而作。北魏昙鸾的《往生论注》（即前书的注解）中，也说明是正依此经。从南北朝以来，此经在中国盛行弘通。北齐地论宗灵裕，隋净影寺慧远，嘉祥寺吉藏，唐西明寺圆测，以及璟兴、法位、玄一、乃至清彭际清等均对此经加以疏释，而并依据曹魏译本，可见魏译本在中国流传的盛况。

此经过去在朝鲜、越南也传习颇盛。尤其是在日本由于净土宗开创者源空，真宗创立者亲鸾均专依此经发挥他力易行念佛的宗义，对于此经的弘扬更形显著。

此经的主要注疏，现存有隋慧远的《义疏》二卷，吉藏的《义疏》一卷，清彭际清的《起信论》三卷。新罗憬兴的《连义述文赞》三卷，玄一的《记》一卷，元晓的《疏》一卷，日本源空的《释》一卷，了慧的《钞》七卷，圣聪的《直谈要注记》二十四卷，道隐的《甄解》十八卷，西吟的《显宗疏》十卷等。

现今佚传的重要注疏，尚有灵裕的《义疏》二卷，知玄的《疏》三卷，法位的《义疏》二卷，圆测的《疏》三卷，大贤的《古迹记》一卷，义寂的《疏》三卷，寂证的《述义》三卷等。

阿弥陀经

《阿弥陀经》一卷，姚秦鸠摩罗什译。是叙说阿弥陀佛净土功德庄严而劝念佛往生的经典，是佛无问自说的经，净土三经之一。

此经在中国弘传极盛，曾经三次汉文译出。第一译是姚秦弘始四年（402）二月八日鸠摩罗什在长安（逍遥园）译出。第二译是刘宋孝建年中（454～456）求那跋陀罗在荆州辛寺译出，名《小无量寿经》，今已失传。第三译是唐永徽元年（650）正月一日玄奘在长安大慈恩寺译出，名《称赞净土佛摄受经》。又此

经的藏文译本，系由施戒与智军共译出(一作慧铠日帝与智军共译)。

此经的梵文本，曾于1881年由英国马克斯·缪勒与日本南条文雄在伦敦加以刊行。嗣又于1894年将它英译，收于由马克斯·缪勒于1875年开始编辑出版的《东方圣书》第四十九卷中。又有南条文雄、荻原云来、椎尾辨匡、河口慧海等依据梵、汉、藏文译出数种日文本。

此经汉译三本在唐麟德元年(664)撰出的《大唐内典录·入藏录》中已并收入藏，同录卷六并载明第一罗什译本五纸，第二求那跋陀罗译本四纸，第三玄奘译本十纸。又据唐开元十八年(730)撰出的《开元释教录·入藏录》所载，罗什和玄奘译本纸数同上，求那跋陀罗译本则未收入藏。从那时起第二译《小无量寿经》似已佚失。但从元代以来各藏中，又都收有《拔一切业障根本得生净土神咒》十五句五十九字和以下长行四十七字，并标明是求那跋陀罗译，出自《小无量寿经》，这当是第二译中仅存的佚文。至第三玄奘译和罗什译本的异点，即为罗什译本中六方诸佛证成，而在玄奘译本中则为十方诸佛证成；至对勘藏译本和现存的梵本，则和罗什所译的一致。又罗什译的另一异本即古传襄阳龙兴寺石刻《阿弥陀经》，和现行本也有差别，如王日休《龙舒净土文》卷一所说："襄阳石刻《阿弥陀经》，乃隋陈仁稜所书，字画清婉，人多慕玩，自'一心不乱'而下云：'专持名号，以称名故，诸罪消灭，即是多善根福德因缘'，今世传本脱此二十一字。"这在宋元照当时也已见这石经本，元照《阿弥陀经义疏》中还表示"怀疑今世相传讹脱"，又戒度《阿弥陀经义疏闻持记》卷下中也附同上说。但今藏译本和梵本并玄奘译本中，却未见有和这所谓脱文相同的文句。明袾宏的《阿弥陀经疏钞》卷三中，也称此二十一字的所谓脱文，是前人解经掺入的语句，这似乎可信。

此经汉译中的罗什译本，文辞平易而流畅简明，最为汉地佛教学人所乐诵，因之流传最广。这一经的内容，是叙述佛一时在祇树给孤独园，向长老舍利弗等称说西方极乐国土阿弥陀佛依报和正报的功德庄严，执持阿弥陀佛名号一心不乱即得往生彼国；同时六方诸佛各出广长舌相证成释迦佛所说真实不虚，并对念佛众生共加护念等事。

由于在中国以罗什译本弘传最盛，因而古来各家多据此本从事疏讲。现存的重要注疏，有隋智顗的《义记》一卷，唐慧净的《义述》一卷，窥基的《疏》一卷，《通赞疏》三卷，宋智圆的《疏》一卷，元照的《义疏》一卷，戒度的《义疏闻持记》三卷，元性澄的《句解》一卷，明大佑的《略解》一卷，明传灯的《略解圆中钞》二卷，袾宏的《疏钞》四卷，大慧的《已决》一卷，智旭的《要解》一卷，清徐槐廷的《疏钞撷》一卷，净挺的《舌相》一卷，续法的《略注》一卷，彭际清的《约论》一卷。

现已佚传的有名的注疏，有姚秦僧肇的《义疏》一卷，唐智首的《钞》二卷，湛然的《决十疑》一卷，宋智圆的《西资钞》一卷，《科》一卷，仁岳的《新疏》二卷，《新疏指归》二卷，《科》一卷等。

此经在朝鲜、日本流传甚广，朝鲜古德对于此经的注疏，有新罗圆测的《疏》一卷，元晓的《疏》一卷，道伦的《疏》一卷，璟兴的《略记》一卷，玄一的《疏》一卷，太贤的《古迹记》一卷。日本古德对此经的注疏，有源信的《大意》一卷，《略记》一卷，源空的《释》一卷，圣聪的《直谈要注记》八卷等。

大方等大集经

《大方等大集经》三十卷，北凉昙无谶译(另有广本作六十卷，系隋僧就于原经外加那连提耶舍等译的《日藏经》等合集而成)。经录家列为大乘五大部经(《般若》、《宝积》、《大集》、《华严》、《涅槃》)之一(见《开元录》)，即

大集部经典的总集。

"大集"经名含有二义：一、"大众会集"义，如本经云诸大菩萨"悉来大集"(《璎珞品》)；二、"诸法聚集"义，又如经云"此经名为真实法义……无量宝聚"(《宝女品》)等。这大概由于表示当时听闻此经的人数众多，所说的内容法义也很多，因此名《大集经》。

《大集经》的汉译本，据《历代三宝纪》说前后有三译：一、后汉支娄迦谶译《大方等大集经》三十卷；二、姚秦鸠摩罗什译同名经三十卷，或作四十卷；三、北凉昙无谶译同名经三十卷，或作二十七卷、或二十九卷、或三十一卷、或四十卷。其中一、二两译均佚，第三译存。但据《出三藏记集》卷九、《大集虚空藏无尽意三经记》说："祐寻旧录：《大集经》是晋安帝世，天竺沙门昙摩谶于西凉州译出，……更不见有异人别译。"又隋法经等《众经目录》，也以昙无谶译本列为一译经。因之此经昙无谶译本以外，是否还有支谶或罗什译本，还有疑问。

昙无谶译的《大方等大集经》，据《僧祐录》说，见诸旧录，有二十九卷，首尾有十二段：一、《璎珞品》，二、《陀罗尼自在王品》，三、《宝女品》，四、《不眴菩萨品》，五、《海慧菩萨品》，六、《无言菩萨品》，七、《不可说菩萨品》，八、《虚空藏菩萨品》，九《宝幢分》，十、《虚空目分》，十一、《宝髻菩萨品》，十二、《无尽意菩萨品》。此外还有一种二十四卷本，以其中《宝幢分》列在《不可说菩萨品》前，而缺第八《虚空藏品》(五卷)和最后的《无尽意品》(四卷)二品九卷，所余经文二十卷则分为二十四卷。以后此经的流传未有一定的卷数，由分二十七乃至四十卷不等，而以分作三十卷本的为大多数。据《开元录》卷十一说："今检经本(即三十卷本)与《祐记》不同：第一《陀罗尼自在王菩萨品》(合《璎珞品》为一品，但同时也有另分出为二品的经本)，第二《宝女品》，第三《不眴菩萨品》，第四《海慧菩萨品》，第五《虚空藏菩萨品》，第六《无言菩萨品》，第七《不可说菩萨品》，第八《宝幢分》，第九《虚空目分》，第十《宝髻菩萨品》，第十一《日密分》。"《开元录》即依此写为六百二十一纸，分作三十卷，装为三帙入藏。此后北宋《福州藏》，及南宋、元、明、清各代藏经，均依《开元录》的内容次第，作十二品三十卷刊刻入藏。近世南京坊刻也是采用此本。这就是古来所传的三十卷本。

在传称昙无谶译的三十卷本的基础上，又有经隋沙门僧就添加那连提耶舍等所译《日藏》、《月藏》等经而合成的六十卷本。如《历代三宝纪》卷十二所说："《新合大集经》六十卷。右一部六十卷，招提寺沙门僧就开皇六年(586)新合。就少出家，专宝坊学。依加梵本，此《大集经》凡十万偈，……致来梵本，部来弗全，略至略翻，广来广译。缘是前哲支、昙所翻及罗什出，或二十七，或复三十，或三十一，卷轴匪定。就既宣扬，每恒嗟叹；及睹耶舍高齐之世出《月藏经》一十二卷，至今开皇复属耶舍译《日藏经》一十五卷，既并大集广本旧品，内诚欣跃，即依合之成六十轴。"僧就新合的这一《大集经》六十卷本，在当时即已被编纂入藏(见《历代三宝记》卷十三、入藏目)，可见隋时这一经本已经流行。其后，唐道宣《大唐内典录》卷九，也载有"《大方等大集经》六十卷或五十八卷，一千一百五十纸，北凉昙无谶译前三十卷，北齐隋时耶舍译后三十卷"云云。至智昇编《开元录》时也曾见过此本，但认为"既无凭准，故不依彼"。惟事实上此本和三十卷本实已并行。乃至宋初官版《开宝藏》亦系采用六十卷本，而依北宋官版复刻的《高丽藏》和《金藏》也都用这一合集本，近世日本《弘教藏》和《大正藏》也同样沿用。这就是古来所传的六十卷本。

以下，先述此土流通较广的三十卷本的内容。此经广说大乘法义，分十二品。

第一、《璎珞品》(一作《序品》，半卷)，叙说佛成道后第十六年，在王舍城耆阇崛山，许多比丘菩萨僧众都来大集，佛为讲说菩萨所

行的一些法门。

第二、《陀罗尼自在王菩萨品》(三卷半),佛为陀罗尼自在王菩萨讲说菩萨戒、三昧、智慧、陀罗尼等菩萨行法,及菩萨修大悲等十六事,善业能破三十二种不善业,如来大悲与无上菩提,众生心性空性无二,菩提无生灭、去来、如虚空、不可得,乃至佛十力、四无畏、十八不共法等三十二业。

第三、《宝女品》(二卷),佛为广说实语、法语、菩萨义、毗尼等义。乃至佛三十二相成就的业因,及分别三十二障碍大乘事、三十二成就大乘事等。

第四、《不眴菩萨品》(一卷),佛为东方不眴菩萨讲说一切法自在三昧以及种种行法。

第五、《海慧菩萨品》(四卷),佛为海慧等菩萨广说净印三昧,即发菩提心,大悲安忍,具足六度;次说发菩提心,令心寂静;次说三昧的根本十净三十法、八不共法等;乃至种种一法、二法、三法、四法,及解门句、法句、金刚句等义。

第六、《虚空藏菩萨品》(五卷),佛为虚空藏菩萨讲说六波罗蜜,一一成就四法、八法与虚空等,以及广说三十项修行法门。乃至二十种大誓庄严及道庄严法等。

第七、《无言菩萨品》(一卷),佛为无言菩萨说闻声及善思惟生于正见等义。又为广说信、进、念、慧四力。无言也分别为舍利弗、莲华菩萨乃至他的父亲讲说佛的教法等。

第八、《不可说菩萨品》(一卷),佛为不可说菩萨讲说发菩提心的十六法、增长菩提心的三十二法及六波罗蜜等义。

第九、《宝幢分》(三卷),有十三品,叙述佛初成道时,王舍城优波提舍及拘律陀闻法归佛,魔王想要加害,佛为魔说法,又为地意等菩萨讲说圣智,乃至和弟子共说破魔等陀罗尼。

第十、《虚空目分》(三卷),有十品,叙述佛为侨陈如说四谛、三解脱门等,为波斯匿王说因缘故事,为弥勒说惑、业、苦三道并十二因缘观法。为频婆娑罗王等说菩萨四无量心的修行等。

第十一、《宝髻菩萨品》(二卷),叙述佛为宝髻菩萨说六波罗蜜行三十七助菩提行等四净行。

第十二、《日蜜分》(三卷),有六品,叙述佛为莲华光、日密等菩萨说三宝护持、诸陀罗尼等。

以上昙无谶译的《大方等大集经》三十卷。大体系依《开元录》所记。但梁《僧祐录》载此经原有《无尽意品》而未有《日密分》,此中第十二《日密分》三卷,也许非昙无谶原译,而是梁、隋之间人编入。大概隋代通行本中即已编有此分,因而僧就遂以与此相类的《日藏分》等合成广本。又高丽藏本以《日密分》三卷初二卷题作昙无谶译,后一卷题作那连提耶舍译,或许是由于对《日密分》译者不明的原因。又《僧祐录》(卷九)说《虚空藏品》当时已经缺失,同录卷二另载有宋圣坚出《虚空藏经》八卷,随后又有此经的《虚空藏品》即是圣坚译出之说,因而《开元录》卷十四针对此说云:"《虚空藏品》,无谶所翻,非异译者,或即是经昙无谶译,非圣坚出"。可见《虚空藏品》是否为昙无谶原译,古来已有疑问。

关于此经(三十卷本)的异译别行本,现存有西晋竺法护译的《大哀经》八卷(与第一《璎珞品》及第二《陀罗尼自在王品》合四卷同本),和《宝女所问经》四卷(与第三《宝女品》二卷同本,《无言童子经》二卷(与第六《无言童子品》一卷同本),《宝髻所问经》(即《大宝积经》第四十七会)二卷(与第十一《宝髻菩萨品》二卷同本),以及唐波罗颇蜜多罗译的《宝星陀罗尼经》十卷(与第九《宝幢分》三卷同本),不空译的《大集大虚空藏菩萨所问经》八卷(与第八《虚空藏菩萨品》五卷同本),宋惟净译的《海意菩萨所问净印法门经》八卷(与第五《海慧菩萨品》四卷同本)等。又此经第十二《日密分》三卷,似为广本所收那连提耶舍译的《大方等日藏经》的抄译本。

现行僧就编合的《大集经》六十卷本，系在昙无谶译三十卷本的基础上，增加了据传为宋智严共宝云译的《无尽意菩萨经》六卷、隋那连提耶舍译的《大乘大方等日藏经》十五卷，又耶舍于高齐时译的《大方等大集月藏经》十二卷、《大乘大集须弥藏经》二卷、后汉安世高译《明度五十校计经》二卷。今依北宋官版复刻的《高丽藏》本（《大正藏》即依用此本）述其内容次第如下：

一、《璎珞品》，二、《陀罗尼自在王菩萨品》，三、《宝女品》，四、《不眴菩萨品》，五、《海慧菩萨品》（均同三十卷本），六、《无言菩萨品》，七、《不可说菩萨说品》，八 《虚空藏菩萨品》（亦即三十卷本第七、八、六品），九、《宝幢分》，十、《虚空目分》，十一、《宝髻菩萨品》（均同三十卷本），十三、《日密分》（即三十卷本的第十二品）。

其新添加的，第十二《无尽意菩萨品》（即刘宋译《无尽意菩萨经》改作四卷），叙述无尽意菩萨来并和舍利弗问答，广说发心、净心、六种四行、六波罗蜜、四无量心、五通、四摄、四无碍智、四依、三十七品、定慧、总持辩才、撰集四法等八十无尽法门。

第十四《日藏分》（即隋译《大乘大方等日藏经》，作十二卷），有十三品，叙述佛说护持三宝等事以及有关日行藏等菩萨诸陀罗尼乃至龙王归佛等事。

第十五《月藏分》（即高齐译《大方等大集月藏经》，作十一卷）有二十品，叙述月幢菩萨来到，佛说他的禅功德，乃至佛为月藏菩萨说修第一义谛成就六波罗蜜，及声闻、缘觉、大乘、第一义谛三昧禅法等。

第十六《须弥藏分》（即高齐译《大集须弥藏经》，二卷），有四品，叙述佛为功德天说菩萨共、不共声闻，辟支佛的禅波罗蜜法，乃至为诸菩萨说诸陀罗尼等。

第十七《十方菩萨品》（即《明度五十校计经》二卷），叙述佛为十方菩萨分别解说痴、疑、颠倒等五十种校计法。

僧就用以上五经合成《大集》广本的次第，当是由于《无尽意品》在《僧祐录》中已列为第十二品，因而就置在《日密分》前。《日密》、《日藏》，略广相殊，但同是一类，遂以《日藏分》接在《日密分》后。《月藏经》文开始，有"说《日藏经》已"问，证明《日藏》说后续说《月藏》。又《月藏经》中说到法灭，因而以《须弥藏分》相续。最后更加入了同类型的广说法数的《明度五十校计经》，合成大部。

据《开元录》批判僧就所合的六十卷本编次失当，而认为如欲合成广本，须删去《日密分》和《十方菩萨品》，而于《月藏经》后加《大集地藏十轮经》（十卷），又于《须弥藏分》后加《虚空孕菩萨经》（二卷）、《菩萨念佛三昧经》（六卷）、《大集贤护法》（五卷）、《大集譬喻王经》（二卷），最后殿以《无尽意品》成八十卷。其后，《丽藏》本《大集经》校正后序，也以《开元藏》所列的三十卷本为正，并谓若合成广本，则《开元录》所说的八十卷本为完备，而承认所用的六十卷本不够理想。

这是由于《大集经》是具有"大集"意义的经典的纂集，在昙无谶初译时即以包含十几部经的面貌出现，其后阇那崛多所云梵本有十万偈，也只是一项传说，内容极不明确，致使此土学人以意推测，构成了多种略广不同的本子。其实它的梵文原文是否即是众经纂集的本子，也有问题。

此经在藏文译本中，即未有整部的《大集》部经，而只有《璎珞》合《陀罗尼自在王》、《宝女》、《海慧》、《虚空藏》、《无尽意》各品，及《日藏分》、《须弥藏分》的别行译本。又近世新疆地方也发现有相当于此经《宝幢分·往古品》的一部分梵文断片。

此经的内容，广说大乘法义，而以中观实相为其宗旨。经中重重地讲说了许多大乘修行法门，而均以般若性空的思想加以贯串，一方面并演说禅法，又叙述了一些故事因缘，因之此经可称为大乘方广部经的汇集。中国天台宗的著述中，采用了此经的不少名相和教

义。

此经的另一特点是有相当多的密教色彩，如《陀罗尼自在王品》、《宝幢分·陀罗尼品》、《日密分·陀罗尼品》、《日藏分·陀罗尼品》、《月藏分·月幢神咒品》、《咒轮护持品》、《须弥藏分·陀罗尼品》，以及经中随处散见的陀罗尼咒等，显见此经在中观论的基础上，羼入有初期密部的行法。又此经中表现的所谓末法思想也非常突出，如《月藏分·分布阎浮品》和《法灭尽品》所说，即为隋信行建立三阶教的张本。同时道绰《安乐集》中也因此宣传净土思想，予中国佛教界以相当影响。

又此经中还反映了古代印巴次大陆有关医学方面胎儿次第成长的知识，如《虚空目分·圣目品》述十二缘起中，叙说胎儿生长发育的逐步详细过程，以及它的各种名称及形象。又古代印巴次大陆的星宿学和历日法在此经中也多所述载，如《宝幢分·三昧神足品》、《日藏分·星宿品》、《月藏分·星宿摄受品》等中广述二十八宿、七曜、十二辰等，和中国古代传说也相近似，于此可以证明两大陆文化的渊源关系。

此中还有值得注视的是叙列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至中国的地名甚多，如《日藏分·护塔品》、《月藏分·分布阎浮品》、《星宿摄受品》、《建立塔寺品》，广列了印度、巴基斯坦等西域各地乃至于阗、龟兹、沙勒、遮居迦、鄯善、屬旦等地名。因而近世学者颇有怀疑于此经一部分的纂集地点，或即是在中国新疆境内所编出。

此经的注疏很少，据传古来曾有佚名撰的《大集经疏》十六卷，又憬法师集的《经疏》五卷，信行撰的《月藏分·依义立名》一卷等，今均不存。

维摩诘所说经

维摩诘，人名，译作“净名”或“无垢称”。此经的译本，据宋代智圆撰《维摩经略疏垂裕记》说有六种：一、后汉严佛调译，一卷，名《古维摩经》；二、吴支谦译．二卷，名《维摩诘说不思议法门经》；三、西晋竺法护译，一卷，名《维摩诘所说法门经》；四、西晋竺叔兰译，三卷，名《毗摩罗诘经》；五、姚秦鸠摩罗什译，三卷，名《维摩诘所说经》；六、唐玄奘译，六卷，名《佛说无垢称经》。严译本及二竺译本现已不存。据僧肇《维摩诘所说经·序》记载，后秦姚兴弘始八年(403)鸠摩罗什于长安大寺重译此经。隋、唐以来，讲习此经者，大都依据罗什译本。

罗什译本，除其著名弟子僧肇为作《注》外，隋时盛弘《地论》的著名学者慧远，撰有《维摩经义记》八卷，天台宗的创立者智顗，撰《维摩经玄疏》六卷、《维摩经文疏》二十八卷，三论宗创立者吉藏撰《维摩经游意》一卷、《维摩经略疏》五卷、《广疏》六卷。

玄奘译本较罗什译本约晚三百年，其弟子窥基著有《无垢称经疏》六卷。

僧肇《维摩诘所说经·序》用下面一段话概括全经内容：“此经所明，统万行则以权智为主，树德本则以六度为根，济蒙惑则以慈悲为用，语宗极则以不二为门。凡此众说，皆不思议之本也。至若借座灯王，请饭香土，手接大千，室包乾象，不思议之迹也。……非本无以垂迹，非迹无以显本。本迹虽殊，而不思议一也。”全经十四品，依通例区分，第一品为序分，记述法会缘起；第二品至第十二品为正宗分，是一经的主体；末后两品为流通分，即结束语。各品内容简介如下。

一、《佛国品》。释迦牟尼佛在毗耶离城外庵罗树园与众集会，宝积长者子说偈赞佛，佛告诉他：“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”为不思议解脱的张本。

二、《方便品》。住在毗耶离城的维摩诘长者，曾于过去劫中承事供养无量诸佛，深闻法要，契入不二；为了方便摄化众生，他上自军政，下至酒肆，广泛地参预了社会生活。后

来他患疾病，国王大臣、长者居士、婆罗门等皆来问疾。维摩诘现身说法，要问疾者识身虚幻、危脆、垢秽，为苦为恼，众病所集，不应心为形役，应常乐佛身。佛身是从无量智慧功德生的，是从慈悲喜舍生的，是从四摄六度生的。应以速朽之身，勤修如是胜行，饶益众生，获成佛的清净庄严之身。

三、《弟子品》。佛遣声闻乘（小乘）中的大弟子舍利弗往维摩处问疾，舍利弗辞以不能胜任。遣大迦叶等，皆辞以不能胜任。主要是他们在宴坐习禅，或持钵乞食，或解说戒律，或为人说法时，维摩诘皆曾向他们提出问难，相与辩析，为维摩诘所挫败。五百声闻众中，没有一个人敢去的。

四、《菩萨品》。佛又于菩萨乘（大乘）弟子中，遣弥勒、光严、持世、善德前往问疾，他们都有舍利弗等的类似遭遇，辞以不能胜任。

五、《文殊师利问疾品》。于是佛遣文殊师利前往问疾。时八千菩萨、五百声闻、百千人天，皆欣然从往。维摩诘空其室内一切所有，唯置一床，以疾而卧。文殊致问，维摩诘告以"从痴有爱，则我病生；以一切众生病，是故我病，若一切众生病灭，则我病灭"。

六、《不思议品》。舍利弗久立思坐，室内无座位，维摩诘因向舍利弗开导："夫求法者，不贪躯命，何况床座"以及"若行有为，是求有为，非求法也"诸义。随即向东方距此三十六恒河沙世界的须弥相世界须弥灯王佛那里，借来了三万二千个高达八万四千由旬（注：一由旬约为六十里）严饰第一的师子宝座，宣示小大相容，久暂互摄等诸佛菩萨不可思议解脱的力用。（此即肇序中所说的"借座灯王"，据说，维摩诘室面积的宽度，仅有一平方丈，能容这样多这样大的宝座，此即不可思议解脱力。我国佛教寺院住持所住的房舍，称"方丈"或"丈室"，就是从这儿来的。）

七、《观众生品》。维摩诘与文殊辩析"云何观于众生"乃至"从无住本，立一切法"，室内出现了天女散花。花散到菩萨身上，随即下落，散到舍利弗等声闻身上，即使运用神力，也扯不下来。自言"止此室听闻菩萨大慈大悲不可思议诸佛之法已十有二年"的天女，在与舍利弗对辩过程中，将舍利弗变成了天女，将自己变成了舍利佛，证实众生如幻，男女实无定相，破除声闻人对"法"的执着，得出诸佛菩萨所证得的智慧功德，"实无所得"，"但以世俗文字，假名得耳"的结论。

八、《佛道品》。即菩萨契入不二妙理为摄化众生所起的妙行。如文殊问维摩诘"菩萨云何通达佛道"，答以"若菩萨行于非道，是为通达佛道"。这就是示现行于地狱道、饿鬼道、畜生道，即名非道；示现行于贪欲道、瞋恚道、愚痴道，即名非道。菩萨若不行于非道，即无法摄化众生，使之转入佛道。维摩诘问文殊"何等为如来种"，答以"有身为种"。现有烦恼之身，无实自性，如方便摄化，即可转烦恼成菩提，转色身为解脱身。是即空有不二的菩萨行。

九、《入不二法门品》。行必依理而起，非不二之理则不能有不二之行；非不二之理与行，则不能有不可思议解脱法门。所以，"不二"实为贯串本经的主旨。本品叙述维摩诘向文殊等八千菩萨提出"云何菩萨入不二法门"问题，法自在等三十位菩萨皆用"言说"表述，维摩诘不置可否，于是这三十人要文殊表示看法。文殊说："如我意者：于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。"文殊说已，又问维摩诘："何等是菩萨入不二法门？"时维摩诘默然无言。文殊赞叹说："善哉！善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。"

十、《香积佛品》。维摩诘以其不可思议解脱的神通力，将上方过四十二恒河沙世界的众香国景象，普现于大众之前，随又化出一菩萨使往上方众香国乞取香饭。化菩萨取回香饭时，众香国随来者有九百万菩萨，述说其国以"众香"为佛事——教化众生的种种妙用。维摩诘告以此土佛以"刚强之语"说明因

果有报以及菩萨须以十事善法、四摄、八种无疮疣法摄化众生。

十一、《菩萨行品》。维摩诘以神通力，持诸大众并狮子座，置诸右掌，往诣佛所，因阿难问，佛为广说香饭功德，乃至诸佛国王，有以光明相好、园林台观、卧具衣服等种种施为，皆无非是摄化众生的佛事。指出：因有"四魔八万四千诸烦恼门，而诸众生为之疲劳，诸佛即以此法而作佛事，是名入一切诸佛法门"。嗣以众香国诸菩萨诸佛说法，佛为说了"尽、无尽解脱法门"。这就是：尽，即有为法；无尽，即无为法。菩萨所行必须"不尽有为，不住无为"。"入生死而无所畏，于诸荣辱心无忧喜"等，是"不尽有为"；"观世间苦而不恶生死，观于无我而诲人不倦"等，是"不住无为"。

十二、《阿閦佛品》。阿閦，译"无动"。佛问维摩诘："汝欲见如来，为以何等观如来乎？"维摩诘言："如自观身实相，观佛亦然。"谓"观如来前际不来，后际不去，今则不住"，以及"非有相，非无相，同真际，等法性"，非见闻觉知，"离众结缚，等诸智，同众生"。次因舍利弗问维摩诘"汝于何没而来生此"，维摩诘就"没"和"生"说明"一切法如幻相"，"菩萨虽没不尽善本，虽生不长诸恶"。佛向舍利弗介绍维摩诘，原是无动佛的妙喜世界中人。维摩诘说明自己，从清净的妙喜世界来生此不净的娑婆国王，"为化众生故，不与愚闇而共合也，但灭众生烦恼耳"。会众欲见无动如来，维摩诘不起于座，以其右手断取妙喜世界，把无动佛及其菩萨、声闻之众，皆接到庵罗树园内来了。释迦佛勉诸大众："若菩萨欲得如是清净佛土，当学无动如来所行。"（此即肇序中所谓"手接大千"。）

十三、《法供养品》。释迦佛为天帝（释提桓因）等称说此经功德，指出"诸佛菩提皆从是生"，若信解受持此不可思议解脱法门及依之而行的，即是以法供养如来。佛复自述因地为月盖王子时，从药王如来秉受"法供养"之教。所谓"依于义不依语，依于智不依识，依了义经不依不了义经，依于法不依人"等，"是名最上法之供养"。

十四、《嘱累品》。佛以是法咐嘱弥勒，令其流通。四天王表示拥护持经者。末后，佛告诉阿难，此经题名为《维摩诘所说》，亦名《不可思议解脱法门》。

基于"不二"的理和行，表示出来的种种不思议迹象，是大乘佛教理论的形象化，《维摩诘经》对这些迹象的叙述，形象鲜明，富于哲理的文艺价值，故我国远自隋、唐以来，就有用这些丰富多采的情节，作为绘画、雕塑、戏剧、诗歌的题材的。维摩诘这一人物，作为长者居士的典型形象，更是在佛教界和社会中，留下了深刻的影响。

解深密经

《解深密经》，五卷，唐玄奘于贞观二十一年（647）年在弘福寺译出。相传此经梵文广本有十万颂，今译是其略本，一千五百颂，译文分八品。在唐译以前，此经曾经译过三次：一、刘宋元嘉中（424～453），中印度求那跋陀罗在润州江宁县东安寺译，名《相续解脱经》，一卷，只有最后两品。二、元魏延昌三年（514），北印度菩提流支在洛阳少林寺译，名《深密解脱经》，五卷，开为十一品。三、陈天嘉二年（561），西印度真谛在建造寺译，名《解节经》，一卷，只有前两品（开为四品）。此外还有西藏译本。

"解深密"是梵文"珊地涅幕折那"的义译。据圆测《解深密经疏》、智周《成唯识论演秘》（卷三末）、遁伦《瑜伽师地论记》（卷二十上）都是"珊地"有"诸物相续"、"骨节相连"、"深密"等意义。各种译本的标题，即各取其中的一义，而以唐译题名为最当。

本经解释大乘境、行、果的深义，一共八品：第一《序品》是序分，第二《胜义谛相》，以

下七品是正宗分。又正宗七品，可摄为三类：初四品明所观境，次二品辨能观行，后一品显所得果。其梗概如下：

一、《序品》，详叙教主佛陀所具的殊胜功德和所住的净土庄严，以及所有能解深义密义的无量菩萨声闻大众。

二、《胜义谛相品》，说胜义谛相离言离分别，超过一切寻思与一切法非一非异，而遍在一切法中平等一味，即离言法性，亦即诸法实相。

三、《心意识相品》，就世俗谛叙述八识（心意识）的体相。说明阿赖耶识生灭相续，是生死根源，以及它的各种名称及其差别。乃至眼、耳、鼻、舌、身、意六识生起等相。

四、《一切法相品》，总括一切诸法的体相为遍计所执、依他起、圆成实三种性相，以说明一切染净的法相。

五、《无自性相品》，明一切诸法皆无自性，即依三种自性立三无性。其中遍计所执性相是依假名安立，即相无性。依他起相是依众缘所生，即生无性。圆成实相是一切法的胜义谛，为一切法无我性所显，即是胜义无性。由此和会一乘、五性之说，谓声闻、独觉、菩萨三乘有情，都由此无自性性一妙清净道，证得无上涅槃，由此密意说"唯有一乘"，但其中也有钝根、中根、利根等种性的差别。因此，世尊说法，有三时不同，初时只为发趣声闻乘人，用四谛相转正法轮，是未了义；在第二时中为发趣修大乘人，依一切法皆无自性，用隐密相转正法轮，仍是未了义；在今第三时中普遍为发趣一切乘人，依一切法皆无自性，用显了相转正法轮，是真了义。

六、《分别瑜伽品》，说明修瑜伽行中奢摩他（止）、毗钵舍那（观）的义相，显示唯识止观的妙行，证明诸法唯识所变，而分别其定慧行相。

七、《地波罗蜜多品》，叙说菩萨十地乃至第十一佛地的名义，及菩萨所应学事有布施、持戒、忍辱、精进、静虑、智慧（般若）六波罗蜜，而以智慧波罗蜜为能取诸法无自性性等义。

八、《如来成所作事品》，叙说如来法身及化身的圆满功德，以明此如来成所作事了义之教。

唐译本此经的注解，有圆测《疏》十卷，现存九卷（坊刻本会入经文），又道伦的《注》五卷（因《瑜伽师地论》卷七十五到七十八，引用唐译此经正宗七品全文，所以道伦的《瑜伽师地论记》卷二十上到二十一上等于唐译此经的注解，金陵刻经处有单行本，会入经文，改题《解深密经注》，五卷）。此外有令因《疏》十一卷，玄范《疏》十卷，元晓《疏》三卷，璟兴《疏》若干卷等，都已失传。此经陈真谛译本有他自己撰的《解节经疏》，亦已失传，但一部分疏文散见于圆测《疏》内，经中国内学院辑成《解节经真谛义》一卷。此外西藏文译本有：一、《解深密略释》，无著撰，胜友等译，二百二十颂，不足一卷；二、《解深密经广释》，失译，西藏旧经录或说为四十卷，龙幢撰；三、《解深密经大疏》，即圆测《疏》，法成译，七十五卷。测《疏》汉文本今缺后六卷（释经第十品大半），藏译本完全（按测《疏》汉文本缺后六卷，近年已由观空法师从藏文还译为汉文，题《解深密经疏》，由中国佛教协会印行。——编者）。

由于本经正宗七品的全文在《瑜伽师地论》中被整篇引用，又《成唯识论》也一再引用此经，因而显示本经在印度是瑜伽行派的重要典据。自此经汉译之后，慈恩宗人更依此经《无自性相品》，分判释迦如来一代的教法，为有、空、中道三时教，并依此经的《心意识相品》及《一切法相品》文以三性说及唯识说为一宗的根本教义。

楞　严　经

《楞严经》具名《大佛顶如来密因修证了

义诸菩萨万行首楞严经》，或简称《大佛顶首楞严经》，又名《中印度那烂陀大道场经》，十卷，唐中宗时般剌密帝译，属于秘密部。自宋而后，盛行于禅、教之间。明智旭《阅藏知津》中称“此经为宗教司南，性相总要。一代法门之精髓，成佛作祖之正印”。但因其内容与其他显教各经论所说多有分歧，所以自古以来对于此经就有真伪的争执而不能决。

关于此经的传译，据唐智昇《续古今译经图记》说：此经译者般剌密帝，唐言“极量”，中印度人。居广州制旨道场。以神龙元年(705)五月二十三日于灌顶部中诵出一品，即此经十卷。乌荼国沙门弥伽释迦(一作铄佉，此云“云峰”)译语，房融笔受，怀迪证译。“其僧传经事毕，汎舶西归。有因南使流通于此(长安)。”但在《开元释教录》卷九中则以此经是怀迪所译。谓迪曾被召入京，参预菩提留志《大宝积经》的译场，任证义。事毕还乡，遇梵僧，未得其名，共译此经。“迪笔受经旨兼辑缀文理。其梵僧传经事毕，莫知所之。有因南使流经至此(长安)。”《续译经图记》与《开元录》两书同是智昇开元十八年(730)所著而所记不同。考《大宝积经》是菩提留志于神龙二年(706)创译，至先天二年(713)毕功。《续图记》既云此经是神龙二年所译，应是怀迪未入京前事。而《开元录》乃云，怀迪事毕还乡方遇梵僧传译此经，两说颇相违异。是此经的译人译时均有可疑。

其次，关于此经的流传经过，据宋释子璿《首楞严义疏注经》中云：“房融知南诠，闻有此经，遂请对译。房融笔受，乌荼国沙门弥伽释迦译语。翻经才竟，三藏被本国来取。奉王严制，先不许出。三藏潜来，边境被责。为解此难，遂即迴去。房融入奏，又遇中宗初嗣，未暇宣布，目录缺书。时禅学者因内道场得本传写，好而秘之，遂流此地。大通(神秀)在内，亲遇奏经，又写随身，归荆州度门寺。有魏北馆陶沙门慧振搜访灵迹，常慕此经。于度门寺遂遇此本。”《宋高僧传》卷六《唯慤传》云天宝末，慤于京师受旧相房融宅请。未饭之前，宅中出经函云：“相公在南海知南诠，预其翻经，躬亲笔受《首楞严经》一部，留家供养。”是此经流传有四说不同。一说是因南使流传来此。第二说是房融奏入，因禅学者自内道场传写流通。第三说是神秀遇奏经，因而传写归荆州度门寺。第四说是房融抄写留家供养，因而传出。但神秀于神龙二年卒于东都，既未还山，焉得写本随身，归于荆州？是此经的流传深有可疑。

此经的内容，第一卷叙阿难因乞食，被摩登伽女用幻术摄入婬席，将毁戒体。如来放光，并勅文殊师利以神咒往护，遂将阿难及摩登伽女来归佛所。阿难见佛，顶礼悲泣，悔恨自己一向多闻，道力未全，因而启请宣说十方如来得成菩提妙奢摩他，三摩，禅那最初方便。佛告以一切众生从无始来生死相续，皆由不知常住真心性净明体，有诸妄想故有轮转。又告以有三摩提，名“大佛顶首楞严王、具足万行、十方如来、一门超出妙庄严路”。能破客尘烦恼，以显常住真心性净明体云云。

第二卷因波斯匿王之问，显示真性圆明无生无灭本来常住之理。并说一切众生转回世间由二颠倒分别妄见，随业轮转：一、众生别业妄见，二、众生同分妄见。应当抉择真妄，而明五阴身心不有，世界本空，破我法二执，显本觉真如，显示五阴本如来藏妙真如性。

第三卷佛对阿难陀就六入、十二处、十八界、七大等一一说明本如来藏妙真如性。

第四卷因富楼那之问，显示世间一切根尘阴处等皆如来藏清净本然，但以三种相续：即世界相续，众生相续，业果相续，诸有为相循业迁流。妄因妄果其体本真。真智真断不重起妄，是故如来证真故无妄。四大本性周遍法界。歇即菩提，不从人得等。

第五卷憍陈如五比丘，优波尼沙陀、香严童子、药王药上二法王子、跋陀婆罗等十六开士、摩诃迦叶及紫金光比丘尼等、阿那律陀、

周利槃特迦、轿梵钵提、毕陵伽婆蹉、须菩提、舍利弗、普贤菩萨、孙陀罗难陀、富楼那弥多罗尼子、优波离、大目犍连、乌芻瑟摩、持地菩萨、月光童子、瑠璃光法王子、虚空藏菩萨、弥勒菩萨、大势至菩萨等，各各自说最初得道的方便以显圆通。

第六卷最后观世音菩萨说耳根圆通，以闻熏闻修金刚三昧无作妙力，成三十二应，入诸国土。获十四种无畏功德，又能善获四不思议无作妙德。文殊师利以偈赞叹。佛更为说四种律仪（婬、杀、盗、妄），令离禅魔。

第七卷佛说四百三十九句大佛顶陀罗尼。此即大白伞盖佛顶陀罗尼经。并说安立坛场法则及持诵功德。次因阿难请问修行位次，佛先为说十二类众生（胎、卵、湿、化、有色、无色、有想、无想、非有色、非无色、非有想、非无想）颠倒之相。

第八卷说明三摩提三种渐次。次明五十七位：乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉。又因文殊问，示经五名，说明经的归趣。因阿难问，说地狱趣造十习因，受六交报，以及鬼、畜、人、仙、修罗、天等七趣，自业所感差别。

第九卷说明三界二十五有之相。次明奢摩他中微细魔事，即五阴魔等。

第十卷说五阴的行阴魔中十种外道（二无因论、四编常论、四一分常论、四有边论、四种颠倒不死矫乱遍计虚论、立五阴中死后有相心颠倒论、立五阴中死后无相心颠倒论、立五阴中死后俱非心颠倒论、立五阴中死后断灭心颠倒论、立五阴中五现涅槃心颠倒论）。识阴魔中禅那现境十种魔事。次明五阴相中五种妄想等。

此经的注解，在唐有三家，一、慧振《疏》十卷、《科》一卷，二、惟悰《玄赞》六卷（一作二十卷），三、弘沇《资中疏》，卷数未祥。此三疏早已失传。现今所存的都是宋以后的著作，大半是属于贤首、天台、禅宗三家的。此经所以受到台、贤、禅者的重视，是因为此经所说常住真心性清净体，与台、贤二家圆教宗旨相合。又所说七处徵心、八还辨见，对于禅宗的参究可以有很大的帮助和启发。五阴魔的说明，也给禅修者以警策。总之此经是详细说明了圆顿禅的途径，特别是大势至菩萨的念佛圆通，观世音菩萨的耳根圆通，更为禅、净学人所接近。至于译笔的华美也成为文学之士所爱好。自宋元以后，楞严咒成为丛林早课之一，于是此经的流传和讲习就更普遍了。现存的注解约有四十余家。其中属于贤首宗的，有宋子璿《义疏》二十卷、《科》一卷，怀远《义疏释要钞》五卷，戒环《要解》二十卷，明真鉴《悬示》一卷、《正脉疏》十卷、《科》一卷，袾宏《摸象记》一卷，德清《悬镜》一卷、《通议》十卷、《提纲》一卷，圆澄《臆说》一卷，通润《合辙》十卷，观衡《悬谈》一卷，广莫《直解》十卷，真界《纂注》十卷，清续法《灌顶疏》，通理《指掌疏》十卷、《悬示》一卷、《事义》一卷，溥畹《宝镜疏》十卷、《悬谈》一卷、《科》一卷。属于天台宗的有宋仁岳《熏闻记》五卷，宗印《释题》一卷，思坦《集注》十卷，元惟则《会解》十卷，《前茅》二卷、《圆通疏》十卷，真觉《百问》一卷，一松《秘录》十卷，智旭《玄义》二卷、《文句》十卷，清灵耀《观心定解》十卷、《科》一卷、《大纲》一卷。属于禅宗的，有宋德洪《合论》十卷，咸辉《义海》三十卷，可度《笺》二十卷，明函昰《直指》十卷，大韶《击节》一卷，真可《释》一卷，乘岩《讲录》十卷，元贤《略疏》十卷，曾凤仪《宗通》十卷，清济时《正见》十卷，净挺《问答》十卷。其居士所著，不属于专宗者，有明钟惺如《说》十卷，焦竑《精解评林》三卷，陆西星《说约》一卷、《述旨》十卷，钱谦益《疏解蒙钞》十卷，凌弘宪《证疏广解》十卷，清刘道开《贯释》十卷。其中台、贤二家疏释，互有诤论。特别是真鉴的《正脉疏》、传灯的《圆通疏》中互相讥评甚烈。

自中唐以迄近代，千二百年间，此经备受禅讲之士的推崇，也成为后世行人认为必读之书。但是怀疑者以此经所说与其他经论不

符，认为伪造。他们所疑约有七点：第一，一般经论都说四大（地、水、火、风），或说五大（地、水、火、风、空），或说六大（地、水、火、风、空、识）。而此经独说七大，于六大外又立“见大”，是一切经所无。第二，此经卷四辨六根功德中说：“三四四三，宛转十二，流变三迭，一十百千。总括始终，六根之中，各各功德，有千二百。”此文在诸家疏释中无有定解。《首楞严经义海》云：“憨师约三世四方具有五根五尘，成百二十。一一根尘熏成十类众生，为千二百。（弘）沇师非之，（崇）节公是之。（洪）敏师于十二中一一皆具十善成百二十。一一善用具十如是，成千二百。”子璿《义疏》云：“如第一位，三世四方，宛转十二，便成一迭。算位即是一横二竖，已成过去。第二即变过去一世以为现在，进动算位，一竖二横，成百二十，为第二迭。第三又即变现在世以为未来，进动算位，一横二竖，成一千二百，为第三迭。能变之法即唯三世，所变之数亦止千二，故无增减。”如是诸解，莫衷一是。第三，卷五中，世尊说偈。其最初一偈云：“真性有为空，缘生故如幻；无为无起灭，不实如空华。”此是清辩菩萨所造《大乘掌珍论》偈。此偈若是佛说，论中不应不标明。第四，此经卷七中说十二类众生，经休咎精明为有色众生，空散销沉为无色众生，神鬼精灵为有想众生，精神化为土木金石是无想众生，诸水母等以蝦为目为非有色众生，咒诅厌生为非无色众生，彼蒲卢等，异质相成，是非有想众生，如土枭等，附块为儿，是非无想众生。此亦与各经论有情无情之说不符。第五，一般经论只说五趣（天、人、鬼、畜、地狱），或说六趣（五趣外加阿修罗）。而此经于六趣外又有仙道一趣，成为七趣。第六，此经说菩萨修位阶次有五十七位。最初立乾慧位，中间切入四加行，亦与各经所说有异。第七，卷十中说行阴魔立十种外道论，亦与各经论所说相违。

关于此经的真伪之争，不仅在汉地如此，即此经由汉地传入藏地以及由中国传入日本时也曾发生过争论。在藏文甘珠尔中有由汉译藏的《大佛顶首楞严经》第十品以及《魔鬼第九》两本，实即此经的第九、第十两卷，经末不注译人及译经时代，但其为西藏前弘期，约当唐代的译品无疑，因为西藏的卢梅（十世纪间）曾怀疑此经非是佛说而布敦（十四世纪间）则深为置信。很可能此经在唐时曾全部译藏而经朗达玛王灭法，遂至残缺，沦为二帙。嗣后在清高宗乾隆十七年至二十八年间又由章嘉呼图克图主持，由衮波却将全经重译成藏文，并刊成汉、满、藏、蒙四体合璧的《首楞严经》全帙。

至于此经传入日本是普照入唐携回的。玄叡《大乘三论大义钞》卷三云：“经本东流，众师竞诤。则于奈乐宫御宇胜宝感神圣武皇帝（724～748）御代仲臣等请集三论、法相法师等而使检考。两宗法师相勘云：是真佛经。掌珍比量与经量同，不可谤毁。论定竟，即以奏闻。奉勅依奏已毕。然宝龟年中（770～782）使德清法师等遣唐检之。德清法师承大唐法详居士云：《大佛顶经》是房融伪造，非真佛经也。智昇未详，谬编正录。”由此可知此经真伪之诤由来已久。

要之此经属于密教。其中所说基于密教的“即事而真”，“即身成佛”的原则，自与显教的理论有所不同。其所立名相自难以中观或瑜伽宗的学说来衡量。因而诸家注疏所诠释，或亦未能尽称经旨。

不空颉索陀罗尼经

《不空羂索陀罗尼经》，一名《不空羂索陀罗尼自在王咒经》，一卷，北天竺岚波国婆罗门首领李无诏于中国唐代武后译出。此经是说不空羂索观自在菩萨的根本咒——即一切明主不空羂索自在王陀罗尼的功德及诸种成就法的经典。除本译本外，还有唐天竺三藏宝思惟译本，三卷，题名《不空羂索心咒王

经》。

关于此经的翻译缘起，据《开元录》卷九和此经前所附的福寿寺沙门波岑的序说：大周圣历三年(700)三月七日，波岑等得到此经梵本，时有新罗国僧明晓在唐求法，将欲东归，遂由西京宝德寺僧慧月与常州正勤寺大德慧琳、吒于、智藏等数人，共请岚波国婆罗门大首领李无诏于东京(今洛阳)佛授记寺翻经院同翻梵本，沙门波岑笔受，成十六品，合为一卷。又由译者携就迦湿弥罗国婆罗门大德僧迦弥多啰同勘梵本，久视元年(700)八月勘会完毕，才写出流布。

这是一部密教中宣扬咒术的经籍，经中首出此根本陀罗尼咒并述它的功能，即由观自在菩萨说此心咒能成诸事业，兴福灭罪的功德。次说受持此咒的供养庄严和诵持仪则，及能成就所愿。次说欲亲见观自在菩萨的供养法，造观自在菩萨像法及作坛法并供养次第。次说受持紧羯罗令所作成办法，受持制摘迦令所作成办法，咒贤瓶法。及不空羂索咒王供养法、诸息灾法，不空羂索咒王诸种成就法等。

今本经后附有不空羂索咒印一卷，载云自在印咒等二十二个印咒，又附观世音不空羂索母身印咒等六个印咒。以上均非原译本，是由新罗僧惠日另译出附加入的。

大般若经

《大般若经》，具名《大般若波罗蜜多经》，六百卷，唐玄奘译。是说空、无相、无得等义的诸部般若集成的经典。

此经总有十六会，其最早形成的似是八千颂般若，即相当于此经第四会的《小品般若》。其梵本于后汉灵帝光和初(178)由天竺沙门竺佛朔赍来中国，次年与月支沙门支娄迦谶在洛阳共译成十卷，名《般若道行品经》，通称《道行般若经》。此为《大般若经》别行本传入中国的开始。随后三国时代吴支谦又将此本重译成《大明度无级经》六卷，康僧会又别译成《吴品经》五卷(今佚)。另有魏地沙门朱士行，以佛朔等所译《道行般若》文义扞格、译理不尽，遂西行至于阗求得梵书《二万五千颂般若》九十章(品)，遣其弟子送归洛阳，由于阗沙门无罗叉于晋元康元年(291)在仓垣(今河南陈留县境)译成二十卷，名《放光般若经》，即相当于《大般若经》第二会的所谓《大品般若》。同时敦煌沙门竺法护也从西域得到此《大品般若》的另一个梵本，译成《光赞经》十卷。东晋名僧支循曾以此大小二品对比，并称此外还有未传入晋地的六十万言的大本《般若》(《大小品对比要抄序》)，是为当时汉地学者对于般若部类的初步了解。其后姚秦鸠摩罗什在长安重译出大、小品及新译《金刚》等部般若，其弟子僧叡《小品经序》中即说《般若经》的梵本有十万偈、大品、小品、六百偈本四种。随着《濡首般若》(宋翔公译)、《文殊般若》(梁曼陀罗译)、《胜天王般若》(陈月婆首那译)等陆续译出，北魏菩提流支译《金刚仙论》中，更总说有八部般若，即十万偈、二万五千偈、一万八千偈、八千偈、四千偈、二千五百偈、六百偈、三百偈本八种。陈真谛、隋智顗、吉藏等皆同此说(但各本所配列的汉译经名，诸师所说各有不同)。显示这时对于般若部党之说已续有扩展。及至唐玄奘于龙朔三年(663)在坊州玉华宫寺译成全部《大般若经》十六会，共六百卷，不仅全译出来传说的八部《般若》，而且还译出前未闻的好几部《般若》，大大超越了当时佛教界有关般若部类的知见范围，而使学人震惊于这部大经文义的广博。因而此经实为诸部《般若》总集大成的经典。

据《大慈恩寺三藏法师传》等所说：当时玄奘曾由印度求得此经总二十万颂的梵本三部回国，长安名德以前代所翻未曾完备，因请玄奘加以全译。奘以唐京事务烦多，《般若》部帙巨大，须要在僻静的地方专志宣译。便

请得唐朝廷许可，于显庆四年(659)冬十月由长安移至坊州玉华宫寺，从翌年春正月一日开始翻译此经，时诸大德以经文广大，曾请仿照罗什的译例，删去繁重；玄奘心有未安，为求周详，悉依梵本，不加省略；并于翻译时，参照所赍来的三种梵本，文有疑误，即详加校定，殷勤省覆，审慎周详。他的上首弟子大乘光、大乘钦、嘉尚等在场笔受。玄奘译时每虑无常，经常勉励诸人努力加勤，莫辞劳苦。至龙朔三年冬十月二十三日译成为六百卷，分十六会。其中前代已有译本而由奘加以重译或改译的有六会，即第二会旧有西晋无罗叉译二十卷本《放光般若经》、竺法护译二十卷本《光赞经》、姚秦鸠摩罗什译二十七卷本《摩诃般若波罗蜜经》三种，而重译为七十八卷。第四会旧有后汉支娄迦谶译十卷本《道行般若经》、吴支谦译六卷本《大明度经》，苻秦昙摩蜱共竺佛念译五卷本《摩诃般若钞经》、姚秦鸠摩罗什译十卷本《小品般若波罗蜜经》四种，而重译为十八卷。第六会旧有陈月婆首那译七卷本《胜天王般若波罗蜜经》一种，而改译为八卷。第七会旧有梁曼陀曼仙译二卷本《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》、僧迦婆罗译一卷本《文殊师利所说般若波罗密经》二种，而重译为二卷。第八会旧有宋翔公译二卷本《濡首菩萨无上清净分卫经》一种，而重译为一卷。第九会旧有姚秦鸠摩罗什译一卷本《金刚般若波罗蜜经》、北魏菩提流支译一卷本(同经)、陈真谛译一卷本(同经)、隋笈多译一卷本《金刚能断般若波罗蜜经》四种，而重译为一卷。又前代未有译本而由奘初译出的有十会，即初会四百卷、第三会五十九卷、第五会十卷、第十会一卷、第十一至十六会二十二卷，合共初译达四百九十二卷。特别是其中第一会梵本十三万二千六百颂的译出(见《法苑珠林》卷一百，)满足了此土学人由于从来的传说中屡屡提出大部《般若》有十万偈颂(见《大智度论》卷一百、《金刚仙论》卷一、僧叡《小品经序》、梁武帝《注解〈大品经〉序》、隋智顗《金刚般若经疏》、吉藏《大品经义疏》卷一、《历代三宝纪》卷十二所载崛多三藏的传说等)的想望，因而此经的译出对于素重般若的中土大乘佛教具有甚大的意义。

此经在藏文译典中，未有象汉译本那样汇合诸会《般若》为一整部的译本，而只有各会各别的传译。现存藏译本有失译的《十万颂般若》(相当于汉译本初会)，失译(或智军译)的《二万五千颂般若》(相当于汉译本第二会)，失译(或智军译)的《一万八千颂般若》(相当于汉译第三会)，释迦军、智成、法性戒共译的《八千颂般若》(相当于汉译本第四会)，失译的《七百颂般若》(相当于汉译本第七会)，戒帝觉与智军共译的《金刚能断般若经》(相当于汉译本第九会)，失译的《百五十颂理趣般若》(相当于汉译本第十会)，胜友与智军共译的《五波罗蜜经》(相当于汉译本第十一至十五会)，戒帝觉、胜友、智军共译的《善勇猛问说般若经》(相当于汉译本第十六会)等。

关于此经的梵本，现存有初会《十万颂般若》(1902·部分刊出)，第二会《二万五千颂般若》(1934·部分刊出)，第四会《八千颂般若》(1888)，第七会《曼殊室利分》(1923)，第十会《般若理趣分》第九会《能断金刚分》(1894)，第十六会《般若波罗蜜多分》(1923)等。

此经的内容分十六会，前五会义同文异，均为所显《般若》教义的全面叙述。其中初会四百卷文义最为祥广，二会以下，顺次简略。

初会分七十九品。

一、《缘起品》，述佛在王舍城鹫峰山顶，放光照十方佛土，一切世界上首菩萨各以金色莲花来献，佛散花遍诸佛界，花台化佛说大般若，大众欢喜，叹未曾有。

二、《学观品》，佛知大众都来集会，对舍利子说般若波罗蜜的学、修，谓当圆满三十七品、三解脱门乃至大慈悲喜捨等无量佛法，以无所得为方便，而无住无著。世出世法、有漏无漏、有为无为等皆不可得。如是菩萨智慧

超胜二乘，为真福田。

三、《相应品》，又为舍利子说菩萨和一切法空相应，及和般若波罗密多相应，不着一切法有、空等、也不见有诸法和空相应等，如是菩萨不见有所修般若。

四、《转生品》，说安住般若的菩萨转生处所等。无量大众当闻已发心受记，又有无量有情发愿往生十方净土，也得受记。

五、《赞胜德品》，述舍利子等同赞菩萨般若，佛加以印可。

六、《现舌相品》，述佛现广长舌相，放光照十方世界，十方菩萨和诸天来供养佛，无量有情得到受记。

七、《教诫教授品》，佛令善现为诸菩萨说般若的相应法。佛又为说菩萨、般若但是假名，不可得故；菩萨于一切法住无分别，能修六度等。又不着色等，乃至不着方便善巧，能着、所着、着处、着时皆不可得等。又就菩萨、般若、一切法不可得、一切法无所见等义和善现相问答、印证。

八、《劝学品》，善现向佛及舍利子说菩萨为成满六度、编知及修、得一切佛法，当学般若等。

九、《无住品》，说于诸法无所住，也非不住，诸法因缘假合，皆不可说，应以性空观一切法，于诸法无所取，而能成办一切事业。

十、《般若行相品》，说菩萨于修行般若，观察于修行般若，观察一切法无所有、不可得，由内空乃至无性自性空故。又般若及一切法离相，亦离自性，无所取，名于一切无所取着，三摩地，无得无为，名毕竟净。

十一、《譬喻品》，说一切法即幻，及善友摄受，以无所得为方便而勤修诸善等。

十二、《菩萨品》，佛又为解说菩萨的句子、及善、非善、有记、无记等，并说菩萨于如是自相空法不应执着，应以无二为方便，觉一切法。

十三、《摩诃萨品》，广说摩诃萨义，舍利子、善现、满慈子也各说摩诃萨义。

十四、《大乘铠品》，说菩萨擐六度、十二禅、三十七品、二十空等大乘之铠，遍照诸界令息诸苦，奉持佛法，而实皆如幻，作者不可得故。善现又述所领解义，并答满慈子说一切法性无所有乃至性无净，应勤修学一切无缚无解法门，乃至如是成熟菩提、严净佛土。

十五、《辨大乘品》，佛更为善现解说六度二十空等大乘相，及发趣大乘有十地的行业，观一切法无所有，以无所得为方便，出三界生死，至一切智智，利乐有情至无尽际等。

十六、《赞大乘品》，广赞菩萨所住的大乘相，超胜一切世间。

十七、《随顺品》，明大乘和般若无二无别义。

十八、《无所得品》，善现说菩萨、般若都毕竟不生，无所有、不可得，菩萨但有假名，诸法也无自性，离毕竟不生，也无菩萨能行菩提等。更为舍利子广加解说。

十九、《观行品》，善现又说菩萨修行般若，观诸法时，无受、无取、无执、无着；又诸法性空，不生不灭、非二非不二等。又为舍利子广释菩萨、摩诃萨、般若、观诸法、及诸法不生不灭、不二等义。

二十、《无生品》，善现又说菩萨修行般若，观我、人、诸法乃至如来法无生，毕竟净故，并为舍利子广解其义。

二一、《净道品》，善现又说菩萨修行六度，须净诸法乃至净菩提道；又六度由有所得和无所得为方便而有世间，有出世间；般若为一切善法母，普能出生、摄受一切善法；菩萨闻般若心无疑惑，常不舍离一切有情大悲作意；此种作意无自性故空无觉知等。佛加以赞印，三千大千世界震动，无量天人得忍发心。

二二、《天帝品》，述诸天来会，善现为帝释说菩萨般若：发菩提心，离声闻地、以应一切智智心、用无所得为方便的思惟、观、修，虽观诸法而都无所见。又为舍利子说菩萨虽住般若，于一切法都无所住、亦非不住等。

二三、《诸天子品》，善现又为未理解所说的诸天子说般若离语言文字，应住无说无听无解的甚深般若修学不捨，乃至欲为如幻梦有情说如幻梦法，幻梦事与一切法乃至涅槃无二无别。

二四、《受教品》，更为舍利子说甚深般若在住不退地菩萨和已见谛的声闻等人能信受。般若教中广说三乘法，于我、法等以无所得为方便，由内、外空故乃至无自性空故等义。

二五、《散花品》，述诸天闻法化花散供佛，善现和帝释论说花不生、诸法不生、乃至无上乘亦不生等义。

二六、《学般若品》，又为帝释说菩萨知诸法但是假名而不离法性，如是学般若时不于色等学、不于空学、不见若生若灭等而学般若，以无所学无所成办为方便等。

二七、《求般若品》，说菩萨求般若当以如来为依处，亦非依处，但随顺世俗说为依处，非如来、真如、法性等可得，亦非如来与真如、法性等相应不相应，般若不应于一切法求、不应离一切法求等。

二八、《叹众德品》，称叹菩萨般若是大波罗蜜与无量、无边波罗蜜。

二九、《摄受品》，诸天闻说称善，佛也加以赞印，说菩萨以无所得为方便修学一切法，不离一切佛法。又述受持、读诵、修习、思惟、演说、流布般若的功能、及般若能摄受一切善法、能灭诸恶。帝释又赞般若调伏菩萨令不高心，行六度时以无所得为方便，能令回向一切智智。佛更为说般若是一切咒王，于我及法虽无有所得，而能使自他得大饶益等。

三十、《校量功德品》，分别校量般若的功德。以般若故有一切胜因胜果及菩萨，菩萨所有方便善巧皆以般若增长，依此成就一切功德胜利。时外道恶魔欲来寻求佛的过失，帝释念诵般若使魔外退却。佛又为庆喜说般若于一切法为尊为导，以无二无生无所得为方便修习六度等回向一切智智。并说般若及般若供养乃至流布等功德，及较量书写施他等种种功德，而劝以无所得慧和巧妙文义宣说六度，并分别有所得相似般若和无所得的真正般若行六度等的区别。更广为较量功德而劝修学菩萨般若等。

三一、《随喜回向品》，弥勒与善现论说菩萨随喜有情的福业，回向菩提，以无得为方便，超胜异生、二乘，于所缘事及一切法皆不取相，而能发起随喜回向无上菩提。善现又承弥勒的意旨，为帝释说新学菩萨修善根回向，与随喜行诸福业等的无得无相方便。弥勒又和善现问答菩萨不取相而能随喜回向等事。佛加以赞印，更为善现说菩萨无倒的随喜回向。

三二、《赞般若品》，舍利子广赞般若，佛为说一切善法皆由般若出现。舍利子更为帝释说般若殊胜，五度如盲，般若如导。佛更为舍利子说菩萨应引发般若，于一切法无所得故。更为善现说菩萨信般若则不信色等诸法，观一切法不可得故。善现领解，因说菩萨般若名大波罗蜜等。

三三、《谤般若品》，佛又为舍利子说信解般若的人是从十方如来的法会来生、久发菩提心、常修六度的。又为善现说般若无能闻见者，也无所闻见。并说有菩萨初发心即能修学甚深般若，有菩萨不敬般若、造作恶业，堕三恶道，及愚痴人毁谤般若有四因缘等。

三四、《难信解品》，又为说不勤精进、未种善根、具不善根为恶知识所摄受的人，于甚深般若难信难解。由于诸法非解非缚，以无所有性为自性、诸法清净与果清净、般若清净、一切智清净乃至见清净无二无别无坏无断、无不净不相应等。

三五、《赞清净品》，又为舍利子说如是清净的甚深意义，清净般若于一切法无所执受等。又为善现广说一切毕竟净义。

三六、《著不著相品》，又为说菩萨以有所得为方便的不能证得实相般若，以无所得为方便的得证实相般若。善现又为舍利子及帝

释分别执着不执着相等，佛加以印可，更说其微细相，显示般若甚深无性无作不可得等。善现又说般若修行甚难，如修虚空都无所有、无可施设等。又为帝释说护持般若人如护虚空，菩萨修行般若虽知诸法如幻而亦不执为幻等。

三七、《说般若相品》，时三千大千世界诸天由佛的神力各见千佛宣说般若，各见请说的上首善现，问难的上首帝释。佛又为善现说弥勒等当来诸佛宣说般若的行相，当证当说诸法毕竟净等。善现又述读诵，演说般若的功德。时诸天散华，佛又为解说般若转法轮义。

三八、《波罗蜜多品》，善现更广赞般若波罗蜜多的大、无边等，佛一一加以印证。

三九、《难闻功德品》，这时帝释心念般若殊胜对闻，舍利子也说闻已信解不信解由于夙因，佛为帝释宣说一切智智皆从般若生故，菩萨应学般若。又菩萨修行般若。于五蕴乃至诸佛无上菩提等法不住不习、亦非住非不住、非习非不习、所住习诸法不可得等。又为舍利子说般若甚深无量。舍利子也说闻是般若信受修行，当是善根成熟，不久当受菩提记，如行旷野已近王都等，佛加以赞可。并为说菩萨的四摄，及离我法等见着修行般若、速得圆满等。又般若是大宝聚、清净聚，受持读诵书写宣说般若的功德，乃至佛灭度后般若当盛行于东南、渐传至东北方等。

四十、《魔事品》，佛为善现具说修行般若时的魔事留难等。

四一、《佛母品》，佛为善现说佛护念般若，如子护母，般若能示世间诸法实相，为诸佛母；般若虽能生诸佛、示世间相，而无所生、亦无所示，复能为诸佛示世间空相乃至无相，无愿相等。

四二、《不思议等品》，善现又说甚深般若为大事故而现于世。为不可思议事、乃至无等等事而现于世，佛加以印可，并说诸法乃至诸佛无上菩提也不可思议乃至无等等，会中四众各得法益，菩萨得忍受记。

四三、《办事品》，佛为善现说般若能成办六度二十空等，佛以三乘法付嘱般若，般若于五蕴乃至无上菩提无所取著、出现世间、能成办一切事业，菩萨亦于诸法无所取著等。诸天并赞菩萨般若所成就忍。

四四、《众喻品》，佛更为说信解修习般若的菩萨所从来处。菩萨若不摄受般若和方便善巧，从初发心，住我我所执修行施等，堕二乘地；若从初发心离我我所执修行施等，便能摄受一切善法、不堕二乘，疾证菩提。

四五、《真善友品》，佛更为说初业菩萨应先亲近真善知识，修行善法，普施有情，回向无上菩提，勿于诸法而生贪爱，自性空故。又菩萨虽知一切法空，而为世间令得义利、安乐等故发趣菩提。

四六、《趣智品》，佛又为说于般若生信解的菩萨的性、相、状、貌、所趣、并所抒的甲胄等。善现又述般若甚深无能修、所修、修处等，于此甚深义中无少法实法可得，如修虚空乃至修除遣，佛加以印可。又说于般若等不生执著是不退菩萨，不为贪瞋痴慢等杂染心所牵引，相续随顺趣向临入一切智智等。

四七、《真如品》，时诸天散华礼佛赞叹般若，并说般若经中说一切法即是一切智智、一切法即真如，皆一真如无二无别，佛加以印可，并说甚深般若即佛所证无上菩提，无能证、所证、证处、证时、非世间一切所能比度。菩萨若起我我所执，为摄取五蕴乃至一切佛法，或为弃捨诸法而行，即不能修六度证二十空等。善现又说随顺般若乃至三智等一切法，以无碍为相，一切法真如平等无二。善现更说一切法都无所有，诸随生者或所随生及随生处皆不可得，舍利子也说五蕴乃至真如亦不可得，佛皆加以印可。会中苾芻、苾芻尼、菩萨多得法益，有六万菩萨成阿罗汉。佛为舍利子说菩萨取声闻果，由于远离般若及方便善巧力的因缘，并说菩萨不应取相，不见有少法可得，以无得为方便修六度住二十空

等。又为诸天说现觉一切法相证得菩提，而都不得胜义法相的能证、所证、证处、证时等可说，以一切毕竟空故。又善现、舍利子各述所解，佛均加以赞印。

四八、《菩萨住品》，善现又说菩萨欲得菩提，当于一切有情住平等心，起大慈等心乃至空、无相、无愿心，自他共离十恶、修一切善，则于五蕴乃至一切佛法住无碍障等。

四九、《不退转品》，佛为善现说不退转菩萨以无得为方便，如实知异生、二乘、菩萨、佛地诸法真如无二无别，并为说不退转菩萨的行相等。

五十、《巧方便品》，佛又为说不退菩萨依深般若相应理趣、如应而住、如应而学，摄取广大无数功德，共诸有情，回向菩提；由此回向巧方便力，证得无上菩提等。

五一、《愿行品》，说菩萨修行施等，见有情苦，作愿勤修六度等相。

五二、《殑伽天品》，述会中有一殑伽天女，发愿修行六度成佛后也宣说般若，并散花供佛，蒙佛授记。

五三、《善学品》，佛为善现说行深般若的菩萨修习证入空等三三摩 地等行相。又菩萨观法空时，为学而观，不为证而观，不退六度二十空等，不证漏尽、不住于空，并广说不退转相及魔娆乱相、傲慢的过患、真远离行、真胜善友、菩萨应修的一切法相等。及般若以虚空为相、无相为相乃至性空为相、远离为相等。又一切法空，由诸有情有我我所执而流转生死，既有杂染亦有清净。并广说般若相应作意的功德等。

五四、《断分别品》，说菩萨不离般若及一切智智相应作意，因皆自性空、远离、无增、无减等。又非即般若或离般若能行般若，乃至非即诸法离诸法能行般若，并就诸法空虚、不实、即、离等义广作问答。并及菩萨成无生忍、得不退地、证得菩提等问题。

五五、《巧便学品》，帝释说于般若自修、教他至于菩提不杂余心心所的功德成就，佛加以印可。又为阿难分别恶魔娆乱的有无、乃至菩萨和菩萨间的共住。更为善现说菩萨学义、及一切法本性清净，菩萨于中修学般若，离诸杂染复得清净，并以善巧方便令诸有情证此清净，不起悭贪执取心等。

五六、《愿喻品》，时帝释心念菩萨般若殊胜，佛又为说随喜的福不可数量。又为善现说般若等法毕竟离，菩萨依止它能得无上菩提。善现又说菩萨所证的法义、能证的般若、证法、证者、证处、证时都不可得，如虚空、幻士等于一切法无分别。又为舍利子说一切法本无分别，但因有情颠倒造业感异熟果而有五趣差别及三乘圣位，菩萨应行如是无分别相的般若，得证无分别相所求的菩提。

五七、《坚等赞品》，善现又为舍利子说行般若为行无坚实法，也不见有无坚实和坚实可得。时诸天子心念菩萨知诸法及有情皆不可得，而发心擐功德铠，度令究竟涅槃、心不沉没，甚为希有。善现又说菩萨行深般若心不沉没的因缘。佛说如是菩萨为释梵乃至十方佛所护念，当令一切功德圆满，乃至证得一切智智。并说诸法实性不可得，菩萨观一切法空，如佛所化，安住真如精进修学、疾证菩提等。

五八、《嘱累品》，帝释赞善现所说般若殊胜，诸天散花，六千苾芻得菩提记，佛以般若付嘱庆喜，并为说般若行的要义。及般若于诸法中最胜，等如虚空无量无边无尽。佛又出广长舌相，显示所说不虚，并说受持般若陀罗尼，即为总持一切佛法。

五九、《无尽品》，佛为善现宣说般若及一切法如虚空无尽，观十二缘起等，远离二边，不见有法生、灭、有我、有情、常、无常乃至远离、不远离等，以无所得为方便，如是修行般若，魔不能娆等。

六十、《相引摄品》，佛为善现广说六波罗蜜多互相引摄，乃至安住般若，引摄布施诸度等。

六一、《多问不二品》，善现与佛广泛问答

菩萨久已发心，善根无不圆满；而般若照余五度，最居先导；菩萨依诸法自性空，而为有情修行六度；又依世俗言说般若最胜，而实无胜劣差别。又般若于诸善法无有取舍，菩萨以般若无执着、无安住为方便，遍摄受善法，引发殊胜功德，为诸有情回向菩提，乃至证得一切智智。又应勤学般若与略广六度相应法，如实了知五蕴乃至无上菩提实际相法界相略广相等。如是等法门，利根乃至不定根人能入，由此能证六度、二十空等。应当于般若无间地行、引、修，不起余作意；般若及一切法不可施设，佛依世俗方便说法，假说诸法法性，以三乘法度脱有情，及三智与三乘道与涅槃的性相差别，菩萨修行般若及般若的名义和甚深义趣等。

六二、《实说品》，说菩萨虽不见有有情佛果，而为除有情我执颠倒、修满六度、证得菩提。一切法、有情、佛、菩萨真如皆无异，菩萨圆满修学真如，故名如来。又初心菩萨应思惟一切法以无性为性，乃至以无相为相，而常精勤成熟有情严净佛土，以行般若为最胜方便，观一切法非无非有，世俗、胜义、也非有异，为愍有情分别诸法，令知非实有。

六三、《巧方便品》，说于蕴乃至无为界空行菩萨行，于诸法中不作二相。又菩萨行深般若时，于诸法为益、损、生、灭、染、净，广说善巧方便，修行六度及一切善法等。

六四、《遍学道品》，佛又为善现说菩萨于五蕴乃至无上菩提的无性自性无所动，离诸戏论，用菩萨道入正性离生，起一切净道相智，以三十七品乃至三智、三乘道及因果安立有情，修此无相不著二边等义。

六五、《三渐次品》，说菩萨行深般若，不住有无等想，无性即菩萨现观；又如来昔修菩萨道时，无倒修行六度，入四静虑，而无执着、无得、无分别。又于无性为自性法中，有渐次业、渐次学、渐次行，为趣菩提度有情等。

六六、《无相无得品》，说一切法无性故无得、无差别；为令有所得者离染着故，方便说有六度等差别相。菩萨修般若时，一心具摄一切佛法，以离相无漏心修行六度，圆满一切佛法。

六七、《无杂法义品》，说菩萨安住如梦响等无性无相的诸法中修行六度、圆满佛法。

六八、《诸功德相品》，说菩萨住毕竟无际二空，修行般若，而方便善巧拔济有情，令修六度等一切佛法，令住三乘。又一切有情一切法和此等施设皆不可得，即由于内空乃至无自性空等无所得，而能安立有情，住所应住，令解脱妄想颠倒执着，依世俗谛安立黑法白法、因果差别，于一切处皆得无碍等。

六九、《诸法平等品》，说菩萨善达诸法实相，于法性都无分别，知诸法如幻化，而安立有情于无漏法；当学般若，亦学静虑，以方便善巧为诸有情施设名相等。

七十、《不可动品》，说菩萨安立有情于实际中，令离颠倒，谓诸法性空，而亦不坏色等，无二无相，也无分别；于一切法及诸有情住本性空，而修诸功德令证菩提，这是依世俗说，不依胜义等。

七一、《成熟有情品》，说菩萨方便善巧修行六度，安住内空等，而为有情说法令得三乘，并广说布施、净戒及余大菩提道等。

七二、《严净佛土品》，说六度、三十七品、二十空等总一切法皆菩萨道。知诸法性空而常学无倦，及常清净自他三业粗重，严净佛土，令所化有情往生彼土、成就菩提等。

七三、《净土方便品》，说菩萨住佛乘正定聚，但为利乐有情愿生恶趣。又由观空方便善巧引发神通自在、成熟有情、严净佛土等。

七四、《无性自性品》，说菩萨法即是佛法，由般若证四谛平等性，即是涅槃，如实见一切法空，能入菩萨正性离生等。

七五、《胜义瑜伽品》，说一切法平等性是清净法，是依世俗说，胜义谛中无分别无戏论，菩萨于一切法不取为有为无，知皆如梦等。佛于无相中方便善巧，建立佛法差别，而于平等法性都无所动。

七六、《无动法性品》，说菩萨不动于法性空，而令有情离妄想颠倒，住无为界，脱生死苦。又一切法皆如化，即自性空，无生无灭无一非化等。

七七、《常啼菩萨品》，说初业菩萨当信解诸法自性毕竟皆空的方轨，欲求般若当如常啼菩萨不惜卖血、髓、心，欲从法涌菩萨求受般若的故事。

七八、《法涌菩萨品》，继说法涌为常啼演说般若法义，乃至常啼以血洒地供养、获得法益等。

七九、《结劝品》，佛告善现，结劝菩萨应学习闻思读诵书写流布般若，更以此法付嘱庆喜。

以上初会七十九品、四百卷，实为全经的主流。次则第二会八十五品、七十八卷，内容大同于初会，而品名的开合稍有差别，文字亦比初会简略，且无有最后的常啼、法涌、结劝三品。第三会三十一品、五十九卷，第四会二十九品、十八卷，第五会二十四品、十卷，文义逐会简短，但内容大同。二、三、四、五各会内容从略。

第六会有十七品，八卷。述佛在鹫峰山，为最胜天王说菩萨修学般若，能通十波罗蜜一切佛法，及说般若的相，菩萨学深般若能通达法界，行深般若、修四念住，能证如来法性，具诸功德。并为光德菩萨示现净土。为最胜说法性平等义，并为他授记。最胜为舍利子说菩萨示现苦行等相，为善思菩萨说虽授记而实无所得。佛又为最胜说过去燃灯佛求法得忍的故事，为曼殊室利说最胜天王的宿因。最胜又为善思说佛所化身及所说法无起、尽、生、灭。曼殊室利和寂静慧菩萨说陀罗尼，佛说寂静慧过去的本事，为曼殊室利说受持功德、毁谤过患，又说菩萨化他，自行二种般若等。

第七会，《曼殊室利分》，二卷。述佛在誓多林给孤独园和曼殊室利、舍利子等问答演说观佛即真如相，无生、灭、去、来、染、净、二、不二等，无见、无取、无得，于诸有情及涅槃界非二非不二相俱不可得，观身实相，观佛亦然，乃至涅槃无差别相，及修甚深般若一相庄严三摩地等事。

第八会，《那伽室利分》，一卷。述佛在誓多林给孤独园，妙吉祥菩萨将入城乞食，与龙吉祥、无能胜菩萨答问甚深般若，观一切非实，皆如谷响等。龙吉祥、善观、舍利子先后闻法入海喻定、灭定等三昧，乃至施食的近事女也受化得果，显示般若的胜德等。

第九会，《能断金刚分》，一卷。述佛在誓多林给孤独园，为善现说住无所住而生其心，不住我、人、众生、寿者相行施、戒等波罗蜜，无住、无得、离一切相，欲以三十二相见如来不可得，一切法如幻、露、泡、梦等。

第十会，《般若理趣分》，一卷。述佛在他化自在天宫，为金刚手菩萨等说一切法甚深微妙般若理趣清净法门，即菩萨句义，总四十一门清净句义。又为宣说寂静法性理趣现等觉门，乃至最胜第一甚深理趣无上法门。广说菩萨般若理趣境行果德等。

第十一会，《布施波罗蜜多分》，五卷。述佛在给孤独园，舍利子承佛意旨为诸菩萨广说布施波罗蜜多，应缘一切智智以大悲心为上首而行施，即能摄受一切智智、得证无上菩提。更为满慈子喻说菩萨、声闻行施的胜劣，并广说有巧方便行施，及随喜回向所引善根，常于有情作大饶益。应起决定的施心及无染布施，不起二乘相应作意。佛又为满慈子说一切法非实有、无舍、无得、无所损益等义。舍利子又为满慈子说应观一切法性空寂，一切智智具胜功德，以财、法施诸有情，随顺菩提，广作饶益等。

第十二会，《净戒波罗蜜多分》，五卷。述佛在给孤独园，舍利子承佛意旨，为满慈子演说菩萨持戒犯戒的相，以住二乘作意名菩萨犯戒，又见有少法名为作者，名犯戒菩萨，随修六度皆以大悲为首，发起随顺，回向一切智智相应之心名具戒菩萨。并称叹心无分限普

度有情求大菩提引发净戒的菩萨。应对其他菩萨乃至一切有情供养恭敬，了达一切法空无实，于六度乃至三智无味著等。

第十三会，《安忍波罗蜜多分》，一卷。述佛在给孤独园，满慈子承佛意旨，为舍利子演说菩萨忍和声闻忍的差别，及菩萨修行般若，观身心如虚空，于境无分别，堪修安忍。又观蕴处界常无常等为行他行处，以平等心修行六度一切智智相作意为行自行处等。

第十四会，《精进波罗蜜多分》，一卷。述佛在给孤独园，为满慈子分别精进和懈怠的相状，菩萨从初发心，身心为他作饶益事，常应精进修六度等。

第十五会，《静虑波罗蜜多分》，二卷。述佛在给孤独园，为舍利子演说菩萨方便入四禅，四定而不味著，观一切法不可得而不弃舍一切智智。又为满慈子说安住静虑、摄受般若、精进、忍、戒、施等相，更为舍利子说三界静虑顺逆次第等。

第十六会，《般若波罗蜜多分》，八卷。述佛在王舍城竹林园白鹭池侧，为善勇猛菩萨广说般若的修行、圆满、安住等事。显示般若于一切法都无所依，与一切法非离非合，非相应非不相应，非一切法摄，也非离一切法，如梦幻焰影等。又为舍利子说于一切境皆无住著，以无边法为所行境，当精进行，自他俱利，是为菩萨般若行等。又为善勇猛说菩萨修行般若，于一切法都无所行，遍知一切所缘而行，遣除一切所缘而行，又一切法以无性为性，故无可修，也无可遣，于一切法无取、执、住、着，当得成就功德智慧大威神力降伏魔等。

此经文义浩瀚，论辩层垒，波澜壮阔，极尽佛教文艺的壮观，在汉译佛典中，可称为最巨大的文学作品。

经中广说境行果等一切诸法本性空寂，非生非灭，非一非异，无取无舍，无我我所，以无所得为方便，劝修一切善法道品，而示以毕竟空净，无住无著，于此广破见执显诸实相，是为大乘佛法的共通教义。

此经的特色，即在完全以大乘的面貌出现，直说大乘与般若，其性无二。并说大乘即是般若，般若即是大乘说大乘即说般若，说般若即说大乘，如是二法，一体无异（初会第十七《随顺品》）。

经中并明白指出：般若能与一切善法为母（初会第二十一《净道品》）。一切佛法无不摄入般若（初会第十七《随顺品》）。般若能生诸佛，是诸佛母（初会第四十一《佛母品》）。般若能示世间诸法实相，名如来母，能生如来（二会第四十七《示相品》）。这就是后世以般若称为佛母的渊源。而实际上此经所显示的空、无相义，实为华严、方等、宝积、大集、法华、涅槃诸部大乘的共通思想和主要教义。汉译各代大藏经中，均特重此经以编列于一切经的首位，即因于此。

特别是此经所显大乘义中，有许多不共二乘的思想：

一、一切法本性清净思想。如说："诸法本来自性清净，菩萨于一切法本性净中，精勤修学甚深般若波罗蜜多，如实通达无没无滞，远离一切烦恼染着，故说菩萨复得清净。复次，虽一切法本性清净，而诸异生不知见觉，是菩萨摩诃萨……善巧方便，令诸有情证一切法本性清净"（初会第五十五《巧便学品》）。

二、住无所住思想。如说："菩萨摩诃萨虽住般若波罗蜜多，而同于如来，于一切法都无所住，亦非不住，……以无所得而为方便"（初会第二十二天帝品）。又菩萨摩诃萨于一切住无分别，能修六度、住二十空乃至三智等，不见菩萨及菩萨名，不见般若及般若名，不著一切染净诸法，也不离诸缘所生法等（初会第七《教诫教授品》）。

三、为利大众愿生恶趣思想。如说："菩萨摩诃萨虽成就一切白净无漏法，而为利乐诸有情故，方便善巧受恶趣身，如应成熟诸有情类"（初会第七十三《净土方便品》）。又"菩萨摩诃萨宁以自身具受生死无边大苦，而不

爱著声闻独觉自利众善"(第十三会《安忍波罗蜜多分》)。

四、宁起三毒远离二乘思想。如说:"二乘作意,违害无上正等菩提……欣乐涅槃,背厌生死,菩萨于彼应远离之。……贪嗔痴等相应之心,于大菩提虽为障碍,而能随顺菩提资粮。……谓菩萨众方便善巧起诸烦恼受后有身,与诸有情作大饶益,依之修学布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多令得圆满"(第十一会《布施波罗蜜多分》)。

五、严净佛土思想。如说:"菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多,发弘誓愿精勤勇猛,自修一切菩萨摩诃萨行,亦劝他修一切菩萨摩诃萨行;自修诸佛无上正等菩提,亦劝他修诸佛无上正等菩提。……由此行愿,便能严净所求佛土。……菩萨摩诃萨各于所求严净佛土,证得无上正等觉时,所化有情亦生彼土,共受净土大乘法乐"(初会第七十二《严净佛土品》)。

经中并说:"一切声闻独觉所有智慧,比行般若波罗蜜多一菩萨摩诃萨于一日中所修智慧,百分不及一,千分不及一,百千分不及一,……百千俱胝分不及一,数分算分计分喻分乃至邬波尼杀昙分亦不及一"(初会第二学观品)。甚至宣说:"菩萨若起二乘相应作意,便违菩萨本所希求一切智智。……如是菩萨住菩萨心,不为二乘、恶魔胜伏,而能胜伏二乘、恶魔,如瑜伽师于境及定俱得善巧不可胜伏"(第十一会《布施波罗蜜分》)。

更值得注意的是以上这些思想和当时盛行的声闻学说大相径庭;另一方面,"大乘非佛说"的论调,在这时声闻界或已产生,如此经说:"设有恶魔,或魔使者,诈现佛像语菩萨言:汝所受持大乘经典非佛所说,亦非如来弟子所说,是诸恶魔或诸外道为诳惑汝作如是说,汝今不应受持读诵。是菩萨摩诃萨闻彼语已作是念言:此定恶魔或魔眷属,令我厌捨所求无上正等菩提,故说大乘甚深经典非佛所说,亦非如来弟子所说"(初会第四十九《不退转品》、第二会第五十四《转不转品》)。又说:"设有恶魔作沙门像,来至其所说如是言:汝先所闻受持读诵甚深般若波罗蜜多相应经典,皆是邪说,应疾弃舍,勿谓为真!……非真佛语,是诸文颂者虚诳撰集。……汝等今应修尽苦道,速尽众苦得般涅槃,现在苦身尚应厌舍,况更乐受当来苦身?宜自审思,舍先所信:是诸菩萨闻彼语时,心不惊疑,但作是念:如是说者,定是恶魔"(第五会第十六《不退品》)。由此可以想见当时声闻、菩萨二乘思想对立的状况是非常明显的。因之此经处处显示出佛法分类,只有二藏:一声闻藏,二菩萨藏。这就影响到中国三论宗人,即以声、菩二藏为教相的基本判释(见《三论玄义》)。

另外影响于中国佛教界的,是此经显示般若教义为"三乘通教"。如经中说:"欲学声闻也……独觉地……菩萨地……如来地者,当于般若波罗蜜多应勤听习读诵受持如理思惟令其究竟。何以故?如是般若波罗蜜多广说开示三乘法故。若菩萨摩诃萨学般若波罗蜜多,则为遍学三乘,亦于三乘法皆得善巧"(初会第八《劝学品》)。又"般若波罗蜜多,……诸予流者于此中学得予流果,诸一来者于此中学得一来果,诸不还者于此中学得不还果,诸阿罗汉于此中学得阿罗汉果,诸独觉者于此中学得独觉菩提,诸菩萨摩诃萨于此中学得严净佛土、成熟菩提"(初会第二十八《叹众德品》)。这是中国天台学者以此经列为化法四教中的通教的原因。

经中又以三乘学人由此可以得到三智,谓"菩萨摩诃萨欲学般若波罗蜜多,欲成办一切智、道相智、一切相智,当以无所得为方便,如应而学"(初会第十《般若行相品》)。又"一切智者是共声闻及独觉智,道相智者是共菩萨摩诃萨智,一切相智者是诸如来应正等觉不共妙智"(初会第六十一《多问不二品》)。"菩萨摩诃萨修行般若波罗蜜多时,一刹那心则能具摄布施、持戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多,……亦能具摄一切智、道相智、一

切相智"(初会第六十六《无相无得品》)。这也是天台宗所谓"三智具在一心中得"的张本。

此经又显示出他方净土思想。如说:"菩萨摩诃萨应修如是严净佛土:谓彼土中常不闻有三种恶趣,亦不闻有诸恶见趣,亦不闻有贪瞋痴毒,亦不闻有声闻独觉,……但闻说空无相无愿无生无灭无性等声,谓随有情所乐差别,于树林等内外物中,常有微风互相冲击,发起种种微妙音声,彼音声中说一切法皆无自性,无性故空,空故无相,无相故无愿,无愿故无生,无生故无灭,彼佛土中诸有情类,若昼若夜若行若立若坐若卧常闻如是说法之声。……十方如来应正等觉,皆共称赞彼彼佛名。若诸有情得闻如是所赞佛名,定于无上菩提不退转"(初会第七十三《净土方便品》)。这可说是中国宗教界影响最大的净土思想的渊源。

又此经泯绝语言文字,在大乘法中还开辟了另蹊径,如经中说:"我曾于此不说一字,汝亦不闻,……甚深般若波罗蜜多文字言说皆远离故。由于此中说者听者及能解者皆不可得"(初会第二十三《诸天子品》)。又说:我于诸法都无所见,故无所说,乃至般若不可说示"(第十六会《般若波罗蜜多分》)。这对于不立文字的中国禅宗思想所给予的影响也甚大。而此经第九会《金刚能断分》的异译本《金刚般若》,也即为禅宗五祖以下诸师传心法的正本。

又密乘教法,也渊源于此经。如经中说:"一切陀罗尼门,名为菩萨摩诃萨菩提道"(初会第二十一《净道品》)。又说:"菩萨摩诃萨依般若波罗蜜多修一切陀罗尼门"(初会第二十九《摄受品》)。尤其是第十会《般若理趣分》,广显如来智印的深密理趣,及说神咒三首,开启了密宗的秘藏,并为后世般若教义摄入密教兴其机运。

由此可见此经贯摄了大乘全面思想,为一切大乘教法之所汇集,对于偏重大乘的中国佛教各方面的影响甚大。"东国最重般若",当亦基缘于此。

此经全文虽十六会,但其主流则为最初五会,如近人欧了阳渐说:"般若十六会,初有五会,义海全潮,有统有系。……全豹窥观,应于初五。初虽五分,义同文异。详略文异,应为三类:初分为一类,文四百卷,是为极详;四、五为一类,但有四周而缺方便,……是为极略;二、三为一类,具叙五周而缺最后方便付嘱,然秦译《大品般若》)详,是为酌中,最便研读"(《大般若波罗蜜多经叙》)。

此经初会文义繁重,其第二会的二万五千颂般若繁简适中,在印度古代似已以为全经的代表典籍而颇为流通。中观学派首创者龙树疏解此经而撰成《大智度论》,瑜伽学派亦相传弥勒疏释此经撰成《现观庄严论》,并为印度解述此经的代表作。其中《大智度论》汉译为百卷,主要论述此经所显实相性空无得之理,在中国汉地流传颇广。罗什译此论时先译出其中初品的解释为三十四卷,从第二品以下加以节略择译其要,不再广译,得此百卷。可见此论原文的广博。《现观庄严论》全文二百七十四颂,主要显说此经所述实践行证之道,在印度中古时代相当流行,而在我国西藏传弘更盛。其后无著、世亲均依此经第九会加以疏释,各别撰成《金刚般若经论》。陈那又依此经第四会撰成《佛母般若波罗蜜多圆集要义论》,撮述一经的要旨,三宝尊义就其论加以疏释。此外依此经义撰制的论书,尚有龙树、提婆、佛护、清辩等的《中》、《百》、《十二门》等论,广弘般若性空的教义,至形成为大乘中观学派和它以下的支分流系。

此经在中国,自后汉《道行般若》(小品)译出以来,三国吴支谦又加以重译,魏朱士行曾讲述《道行》,又为访取《大品般若》的梵本而西行求法,显示此经的弘传为当时汉地思想界所重视。随后又有无罗叉、竺叔兰,竺法护等相继译传,卫士度、帛法祚、支孝龙、康僧

渊、支愍度、竺道潜，竺法温、支遁等传写讲述，使般若之学，弘扬渐盛。道安在襄阳时，更盛讲《放光般若》，并撰制解注文记，发扬此经的玄奥。同时的般若学者，尚有于法开、竺法汰、竺昙壹、于道邃等，形成为般若学的六家七宗的盛势。慧远亦曾从道安受学《般若》。但使此学得到真正弘通的，实始于鸠摩罗什广译《大小品》及《金刚般若》等经、《智度》、《中》、《百》等论，使《般若》的义学昌阐于时。什门诸贤僧叡、僧肇等并造章疏，继轨传述。此后六朝名僧也多有讲述《大品》或造疏释。梁武帝并注解《大品》，陈武帝也偏好《大品》，而三论宗师对于此经无所宗尚。但现今传存的大品疏述，仅有隋吉藏《游意》一卷、《义疏》十卷，及唐新罗元晓的《大慧度经宗要》一卷而已。唐玄奘亦以此士学人素重般若，决心北至玉华宫寺，专志译出此全文六百卷，并欢喜称庆，称为人天之宝。智昇编开元藏，即以此经列于众经的初首而特加尊重。至于此经的书写、精读、受持、供养，也为世所尚。其后由于义学渐衰，佛徒舍繁就简，《金刚般若》及《般若心经》遂代替全经而颇为流通，有关《金刚般若》与《心经》的历代疏释甚多，不遑列举。

关于此经的经义，龙树《大智度论》(卷一百)中曾摄为二道：一般若道(秦译《大品》前六十六品，相当于此经初会前五十八品)，二方便道(《大品》后二十四品，相当于此经初会后二十一品)。弥勒《现观庄严论》中则摄为八品：一、《一切相智品》，二、《道相智品》，三、《一切智品》，四、《一切相现等觉品》，五、《顶现观品》，六、《渐次现观品》，七、《一刹那现观品》，八、《法身品》。这是印度古来颇为通行之说。

在中国有未详作者的《大品经义略序》，依第二会秦译本的文义，大判区分，略为三段：第一段(秦译《大品》一至六品，相当于此经初会一至六品)，是佛自开宗对舍利弗为上根人说。第二段《大品》七至四十四品，相当于此经初会七至三十八品)，是佛命须菩提为中根人说。第三段(《大品》四十五至九十品，相当于此经初会三十九至七十九品)，是归宗重为下根诸天及人更说般若。至梁武帝《注解〈大品经〉序》由以经中文义分为五段："劝说以不住标其始，命说以无教通其道，愿说以无得显其行，信说以甚深叹其法，广说以不尽要其修。中品所以累教末章所以三属。"近人欧阳渐氏也就此经第二会文义分五周：第一周(初四品，相当于初会前五品)，为舍利弗般若(佛使舍利弗谈菩萨智慧，谈菩萨二谛)。第二周(五至二十四品，相当于初会六至二十一品)，为须菩提般若(佛与须菩提谈菩萨三解脱门，谈摩诃衍摩诃萨义)。第三周(二十五至四十二品，相当于初会二十二至三十八品)，为信解般若(佛与帝释谈般若福德令初发心者都生信解，又为弥勒说菩萨行令已成熟者入甚深般若)。第四周(四十三至六十五品，相当于初会三十九至五十八品)，为实相般若(说魔幻魔事和阿鞞跋致相，令久修人功深不退)。第五周(六十六至八十五品，相当于初会五十九至七十九品)，为方便般若(详说菩萨境行果，而以方便为指归)。

后世有关此经提要的撰述，现存的有宋大隐的《大般若经关法》六卷、清葛鼒的《大般若经纲要》十卷、民国欧阳渐的《大般若波罗蜜多经叙》四卷等。又明代智旭《阅藏知津》卷十六至三十三，亦对本经作了简明的提要。

般若波罗蜜多心经

《般若波罗蜜多心经》，简称《心经》，一卷，唐玄奘译，知仁笔受，贞观二十三年(649)出。旧传前译本有《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷(现存)，是姚秦鸠摩罗什所译，但梁代《出三藏记集》卷四及隋代《法经录》卷四，都将它列入失译录，到了唐代智昇撰《开元

录》,才开始归之罗什译籍以内,从此相沿不改,实不可信。此经在玄奘以后续出的异译本,现存的还有六种:一、唐摩竭提国三藏法月译,题《普遍智藏般若波罗蜜多心经》;二、唐罽宾三藏般若共利言译;三、唐智慧轮译;四、唐吐番国师法成译;五、唐梵翻对字音本,这四种经题均同奘译;六、宋施护译,题《圣佛母般若波罗蜜多经》。此外,据元代《至元录》卷一拾遗编入记载,尚有唐不空及契丹慈贤译本,已佚。又有藏、蒙、满文字译本,都和法月译本相近。上举各种译本内,旧传失译本及唐梵翻对字音本,都与奘译本相同,只有经的正文,缺首尾序分和流通分,其他译本则具序、正、流通三分。这或者是由于此经原有大小两本而然。现存此经的梵本,即有在尼泊尔发现的大本和日本保存的各种传写模刻的小本两类。1864年,比耳始据本经奘译本译成英文,1884年,马克斯·缪勒共南条文雄校订本经大小两类梵本,1894年,马克斯·缪勒重将本经译成英文并编入《东方圣书》。

本经文旨,原出于大部《般若经》内有关舍利子的各品,此即秦译《大品般若》的《序》、《奉钵》、《习应》、《往生》、《叹度》五品《大品般若》卷一至二),唐译《大般若经》第二分初《缘起》、《欢喜》、《观照》、《无等等》四品(《大般若经》卷四百零一至四百零五)。各品说佛和舍利子问答般若行的意义、功德,本经即从其中撮要单行,以故在先所出的译本都缺首尾二分。大经所说义理在发挥菩萨三三昧相应行中以空相应为第一,行空相应的菩萨即不堕二乘,而能严净佛土,成就有情,疾得无上正等正觉。本经依据此义,以行深般若波罗蜜多为空相应行。更进而说由空无所得为方便,遣五蕴执,契证实相。全经文句简约而赅摄般若甚深广大之义,得其心要,故名为《心经》。至于全经结构,先明能观智,即深般若;次辨所观境,即显示诸法实相即空相,遮遣蕴、处、界、缘生、四谛、智、断诸法执;后显所得果,先之以得涅槃果,次之以得菩提果,阐明诸佛皆依甚深般若观慧相应无所得实相,而得一切智智之义。又本经首尾都说到般若能度苦厄,明般若之出现世间,乃为除世间一切苦,亦即大经所赞叹菩萨行般若波罗蜜多,心念慧益一切众生,当以一切智智知一切法,度脱一切众生,除佛智慧,过一切声闻、辟支佛上等等殊胜功德。经末尊重赞叹般若波罗蜜多,以之为大神咒、大明咒等,原来《大品般若》的《大明品》及《劝持品》,都直接以般若为明咒,别无咒文,本经所出咒文,亦见于《陀罗尼经集》卷三《般若波罗蜜多大心经》段,或系后世所加,总之显示般若妙慧有胜功用,能速疾成就菩提。

本经虽有多种译本,而历来但玄奘一译流行最广。凡诵习和注解大都用其译文。

本经历代注疏极多,其中主要的有唐窥基《幽赞》二卷,圆测《赞》二卷,靖迈《疏》一卷,法藏《略疏》一卷,净慧《疏》一卷;宋智圆《疏》一卷,明旷《疏》一卷,明宗泐、如玘《注解》一卷,德清《直说》一卷,智旭《释要》一卷。

妙法莲华经

《妙法莲华经》,简称《法华经》,七卷,二十八品,姚秦弘始八年(406)鸠摩罗什译。是说明三乘方便,一乘真实的经典,为天台宗立说的主要依据。

在什译前一百二十年,即西晋太康七年(286),就有竺法护译出《正法华经》十卷,二十七品。什译后一百九十五年,即隋仁寿元年(601),又有阇那崛多、达摩笈多重勘梵本,补订什译,名为《添品妙法莲华经》七卷,二十七品。以上三译,今皆并存。据《开元释教录》卷十一、十四载:还有《法华三昧经》六卷,《萨芸芬陀利经》六卷,《方等法华经》五卷三译阙本。但据现代学者考证,似属误传,实际只有今存的三种译本。历代以来世所广泛流

传、讲解注疏，唯据什译。什译本原是七卷二十七品，且其《普门品》中无重诵偈。后人将南齐法献共达摩摩提译的《妙法莲华经·提婆达多品》第十二和北周阇那崛多译的《普门品偈》收入什译，构成七卷二十八品。其后又将玄奘译的《药王菩萨咒》编入，而成了现行流通本的内容。今依其品次，简介如下：

一、《序品》，叙述佛在耆阇崛山说《无量义经》后，即入三昧现瑞，表示将说《法华》的缘起。

二、《方便品》，佛从三昧而起，告舍利弗："唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。"于是舍利弗三请，世尊说明开示悟入佛之知见，佛法唯有一乘，说二（乘）说三（乘）只是方便，并非究竟。

三、《譬喻品》，舍利弗于佛前受记，佛为宣说火宅四车譬喻，进一步说明三乘方便、一乘真实之旨。

四、《信解品》，须菩提、摩诃迦叶等闻佛说法，欢喜踊跃，即以长者穷子譬喻，体现领会佛意，深信理解。

五、《药草喻品》，佛说三草二木，以喻众生根机有别，"随其所堪而为说法"。

六、《授记品》，佛为摩诃迦叶等四大声闻授记。

七、《化城喻品》，佛言昔为大通智胜如来第十六王子时，曾教与会之众。又为说化城喻小法，以示方便，引入佛慧。

八、《五百弟子受记品》，富楼那、侨陈如和五百阿罗汉皆受当来成佛的记莂。

九、《授学无学人记品》，阿难、罗睺罗和学无学二千人皆得受记。

十、《法师品》，佛告药王菩萨关于聆闻、随喜、受持、解说《法华》的种种功德。

十一、《见宝塔品》，多宝佛塔"从地涌出"，赞叹释迦说《法华经》。

十二、《提婆达多品》，提婆达多蒙佛授记，文殊宣扬《法华》，龙女献珠成佛。

十三、《持品》，药王、大乐说等菩萨大众以及已受记的罗汉众等发愿奉持、广说《法华》。摩诃波阇波提以及耶输陀罗皆蒙授记。

十四、《安乐行品》，佛告文殊，欲说《法华》，应当安住四法，即身（离权势等十事）、口（离说轻慢赞毁等语）、意（离嫉谄等过，修养自心）、誓愿（发愿令人住是法中，修摄自行）四安乐行。

十五、《从地涌出品》，众多菩萨和眷属从地涌出，向多宝、释迦如来礼拜；佛告弥勒，此菩萨众皆是佛于娑婆所化而发心者。

十六、《如来寿量品》，佛应弥勒请问，为说久远劫来早已成佛，但为教化众生，示现灭度。

十七、《分别功德品》，是说当时与会大众闻法受益，后世受持读诵、书写、讲说此经，亦皆获诸功德。

十八、《随喜功德品》，佛告弥勒随喜听受《法华》的种种功德。

十九、《法师功德品》，佛告常精进菩萨关于受持、读诵等五种法师功德。

二十、《常不轻菩萨品》，佛告得大势菩萨有关常不轻菩萨往昔因中的常不轻行和受持、解说《法华》的故事。

二一、《如来神力品》，佛于众前现其神力，嘱于如来灭后，应对《法华》一心受持、读诵、解说、书写和如说修行。

二二、《嘱累品》，佛以右手摩大众顶，嘱咐受持和广宣此经。

二三、《药王菩萨本事品》，佛告宿王华菩萨关于药王菩萨往昔闻法供养日月净明德佛的本事，并说受持《法华》、《药王本事》的功德，以及命终往生安乐。

二四、《妙音菩萨品》，佛告华德菩萨关于妙音菩萨过去供养云雷音王佛的因果和处处现身说此经典的本事。

二五、《观世音菩萨普门品》，佛为无尽意菩萨解说观世音的名号因缘、称名作用和三十三应普门示现等功德。

二六、《陀罗尼品》，药王、勇施菩萨等各自说咒拥护受持、讲说《法华》者。

二七、《妙庄严王本事品》，佛说妙庄严王于往古世为其二子所化的本事。

二八、《普贤菩萨劝发品》，普贤问佛，如来灭后，云何能得《法华》？佛告成就为佛护念、植众德本、入正定聚、发救众生之心四法，当得《法华》。普贤白佛，凡持此经者，必得守护。

此经全文大段分科，古代主张不一。自从隋智顗作《玄义》、《文句》，立《序品》为序分，定《方便品》至《分别功德品》前半为正宗分，以《分别功德品》后半至《普贤劝发品》为流通分；并判上十四品为迹门，下十四品为本门后，学人多依其说。

以上二十八品广泛开演大乘教义。其主要思想是空无相的空性说和《般若》相摄，究竟处的归宿目标与《涅槃》沟通，指归净土、宣扬济世以及陀罗尼咒密护等，可谓集大乘思想之大成。其突出重点在于会三乘方便，入一乘真实。

此经起源很早，流传特盛。据学者研究，大约产生于公元前一世纪左右，但有的学者从语言学的角度研究，认为产生于公元前二至三世纪。它是问世很早的大乘经典。在《大般涅槃》、《优婆塞戒》等经中提到它的名字，《大智度》等论里曾引用其文，世亲为之撰写了《优婆提舍》（论议，亲传，口诀。有二汉译）。在古印度、尼泊尔等地曾长时期广泛地流行。迄今已发现了分布在克什米尔、尼泊尔和中国新疆、西藏等地梵文写本四十余种，克、疆两地是五至九世纪的，但其数量少而残缺不全；尼、藏两地是十一至十九世纪的，其数量和完整程度都较前者为佳。国际上有相当多的学者在对这些梵文写本从佛学、语言学和东西方文化交流史等方面进行研究和探索。1983年，北京民族文化宫图书馆曾用珂罗版彩色复制出版了原由尼泊尔传入珍藏于中国西藏萨迦寺的1082年所书的此经梵文贝叶写本。全经共一百三十七页，二百七十四面，内容完整无缺，字体清晰优美，很受专家学者的重视。

此经曾由日帝觉和智军译成藏文。1924年河口慧海把它同梵本对照日译出版了《藏梵传译法华经》。

十九世纪以来，此经先后译成法文和英文，又有梵汉对照、梵文和译、改订梵本以及原文等的出版。

此经自罗什的汉译本问世后，随即于汉地盛传开来。在《高僧传》所列举的讲经、诵经者中，以讲、诵此经的人数最多，于敦煌写经里也是此经所占的比重最大，仅南北朝时期，注疏此经的就达七十余家，陈、隋之际智顗依据此经立说而创天台宗。隋、唐以后，乃至明、清，一直流传不衰。译本传入朝鲜、日本后，流传也盛。尤其在日本，六世纪就有圣德太子撰写此经《义疏》。九世纪传教大师续开台宗，特倡此经。十三世纪日莲专奉此经与经题立日莲宗。现代新兴的创价学会、立正佼成会和妙智会等教团，都是专奉此经与经题为宗旨的。

由于流传的因缘殊胜，出现了此经的伪作。早在隋代的《众经目录》中就有《妙法莲华经度量天地品》等三种伪经，《敦煌写经》、《续道藏经》和日本《续藏经》中也都收有附会此经的伪作。

此经注疏很多，现存主要的有：刘宋道生《略疏》二卷；梁法云《义记》八卷；隋智顗《玄义》二十卷、《文句》二十卷，吉藏《玄论》十卷、《义疏》十二卷；唐窥基《玄赞》十卷，湛然《玄义释签》二十卷、《文句记》三十卷；宋法照《三大部读教记》二十卷，慧洪、张商英《合论》七卷；元徐行善《科注》八卷；明一如《科注》七卷，传灯《玄义辑略》一卷，德清《通义》七卷，智旭《纶贯》一卷、《会义》十六卷；清通理《指掌疏》七卷。新罗元晓《宗要》一卷。日本圣德《义疏》四卷，最澄《大意》一卷，日莲《注》十卷等。

大般涅槃經

《大般涅槃经》，或称《大本涅槃经》，或《大涅槃经》，是宣说如来常住、涅槃常乐我净、众生悉有佛性乃至阐提成佛等义的经典。汉译本作四十卷，北凉昙无谶译。经录家列为大乘五大部经之一。

此经最早传入中国的部分，相传即后汉支娄迦谶所译的《梵般泥洹经》二卷（《出三藏记集》作《胡般泥洹经》一卷），但其经早佚。其次曹魏安法贤译有《大般涅槃经》二卷，《历代三宝纪》据竺道祖录说它是"略大本前数品"；又吴支谦译有《大般泥洹经》二卷，同记也说是"略大本序分、《哀叹品》为二卷，后三纸小异"。这两部经早于凉译大本前阙佚，费氏既未及见，所云内容，也难可信。至东晋时，高僧法显于摩竭提国巴连弗邑，得到该地优婆塞伽罗（一作罗汰私婆迷，见《法显传》）写赠的《大本涅槃》前分的梵本，归至建康道场寺，于义熙十三年（417）与梵僧佛陀跋陀罗译出为六卷（或作十卷），名《大般泥洹经》，或称《方等大般泥洹经》。内容相当于《大般涅槃经》的前五品，为现存的此经的最早的异译本。此后数年，即北凉玄始十年（421）才有天竺三藏昙无谶因沮渠蒙逊之请，在姑臧出译此经为三十六卷（后作四十卷），分作十三品：一、《寿命品》，二、《金刚身品》，三、《名字功德品》，四、《如来性品》，五、《一切大众所问品》，六、《现病品》，七、《圣行品》，八、《梵行品》，九、《婴儿行品》，十、《光明遍照高贵德王菩萨品》，十一、《师子吼菩萨品》，十二、《迦叶菩萨品》，十三、《侨陈如品》，即名《大般涅槃经》。

此经的译者昙无谶，原在天竺遇见白头禅师，得到树皮《大涅槃经》本而专业大乘，后来赍着此经的前分并《菩萨戒经》、《菩萨戒本》等梵本来至龟兹，因龟兹人多小乘学，不信《涅槃》，遂至敦煌（见《出三藏记集》卷十四《昙无谶传》）。后因沮渠蒙逊于玄始十年攻入敦煌，迎谶同至姑臧，并请于同年十月出译此经，时西河高僧慧嵩、道朗相与笔受助译，翻成此经三十六卷（见《记集》卷十四《昙无谶传》），一作四十卷（见未评作者的《经记》）。关于此经梵本的来源，据《记集·昙无谶传》：谶先携来前分梵本十二卷译出，又以经本品数不足，还至本国去寻求，嗣于于阗更得经本。回到姑臧续译合成三十六卷。但另据《大涅槃经记》则说此经初十卷五品原本是智猛从天竺赍至高昌（据《记集·智猛传》云得自天竺华氏城大婆罗门、名罗阅宗家，法显先于其家得到一部），逊遣使往高昌取至，命谶译出，第六品至十三品梵本，则在敦煌，由胡道人送来姑臧云云。以上两说显然有异。但考《智猛传》，猛于元嘉元年（424）才由天竺出发东归，这时昙无谶已译出此经，其后谶又到处寻访，或者又得到智猛本和敦煌本加以补订，遂至补成为如经记所述的四十卷，也未可知。

此经四十卷本于元嘉七年（430）由凉地传至江南建业（见《三论游意义》），时宋京名僧慧严、慧观等因它文言质朴而品数疏简，遂共谢灵运加以修治，并依法显译六卷《泥洹经》增加品目：《寿命品》分出为《序》、《纯陀》、《哀叹》、《长寿》四品，又由原本《如来名品》分出为《四相》、《四依》、《邪正》、《四谛》、《四倒》、《如来性》、《文字》、《鸟喻》、《月喻》、《菩萨》十品，改为二十五品，三十六卷。世称此为《南本涅槃经》，而以昙无谶原译本称为《北本涅槃经》。

此经于六世纪间曾由汉译本转译成突厥语。据《北齐书》卷二十《斛律羌举传》，北齐后主（565～576）命侍人刘世清作突厥语翻《涅槃经》，送突厥可汗。并命中书侍郎李德林为此作了一篇序言。

此经的藏文译本有二种：一名《大乘大涅槃经》，由胜友、智藏、天月从梵本译出，相当于此经从初至《大众所问》的前分五品。或法显所译的六卷《泥洹经》。另一名《大般涅槃

经》，由王宝顺、善慧、海军从汉译本重译出，相当于此经全部四十卷和《大涅槃经》后分二卷。

此经的梵文原本，据道朗《大涅槃经序》说："梵本正文三万五千偈，于此方言数减百万言，今数出者一万余偈。"但《经记》则说是"梵本都二万五千偈"，又八世纪间义净在印度亲见此梵本经目，说："其大数有二十五千颂，翻译可成六十余卷，检其全部竟而不获，但得初《大众问品》一夹，有四千余颂"（见《大唐西域求法高僧传》卷上《会宁传》）。又据由梵本译出的藏译本经后也说："经文二万五千颂，其中至《一切大众所问品》竟，有三千九百偈颂。"由此可知此经原来似为二万五千偈，又其中前分《大众所问品》（相当于译本前五品）约四千偈，一直到后世印度尚存有其本的。

又此经的梵文断片，有日本高野山宝寿院藏有相当于《如来名品》第四之一的开始部分的梵文纸本一叶，现收载于《大正藏》本经的后面。又近世新疆出土的遗品中，有相当于《如来性品》第四之六末至之七初的梵文纸本一叶。

此经的英文译本，现存有比耳的译本，1871年，比耳就此经卷十二、三十九两卷加以翻译，收载于他所编辑出版的《中国佛教经典集》中。

此经的内容，分十三品。

一、《寿命品》（卷一至三），说佛在拘尸那城阿利罗跋提河边娑罗双树间，二月十五日临涅槃时，宣告大众：如有可疑，今可来问。那时众生悲啼号哭，声闻、菩萨四众、无龙八部人非人等都来集会，奉请供养，佛只受优婆塞纯陀的最后供养，并为说施食的果报。纯陀请佛住世，佛为说法，并令他去再办供养。大众又哀请住世，佛也给以慰语，并告诸比丘：应受持大乘，自他安住解脱、法身、般若三法；又为宣说无常、苦、空、无我，了知常、乐、我、净，离四颠倒。更为迦叶菩萨说佛身长寿的菩萨因行，以平等心视诸众生，如来常住不变易法，世出世间的差别，涅槃即法性义，佛法僧三归依处等。

二、《金刚身品》（卷三），佛为迦叶宣说如来法身常住、金刚不坏，及成就无量微妙功德，并说成就此金刚身由于护持正法的因缘。

三、《名字功德品》（卷三），更为宣说此《大般涅槃经》的名义和所具的功德等。

四、《如来性品》（卷四至十），佛为迦叶先说开示大般涅槃的自正、正他、能随问答、善解因缘义四义，这四义即是一义、空义。次说如来常住不变易义。又如来随顺世间神通变化，已于无量劫中成佛，更示现种种色相化众。次说如来所说实无秘藏，只因声闻少慧，为说半字九部经，迨机成熟，便说大乘毗伽罗论，即如来常住不变易说。次述大般槃百句解脱义，又四种人应持此经为世间依。及比丘当依法不依人等四依，佛说与魔说种种差别，众生悉有佛性，九部经中未说犯不犯戒的区别。并分别四圣谛法、四颠倒相、我与无我、三归依处、如来秘藏、众生皆有佛性、十四音字义、一切异法常无常等、佛性常住真实无变等义。乃至闻此经得菩提因，重罪众生得灭诸恶，唯除一阐提。又此经是如来密语，唯有菩萨知其实义。更为文殊师利说佛性非"本有今无"偈，又为迦叶说诸佛、菩萨、声闻、缘觉同一佛性无差别等义。

五、《一切大众所问品》（卷十），佛受纯陀最后供养，又以化身受大众供养，为纯陀说除一阐提、一切布施的功德；又为文殊说如来说法有余、无余之别；更为迦叶说无余义，及此经所得的功德。更为此三人授记。佛自现身疾，右胁而卧。

六、《现疾品》（卷十一），迦叶问佛：佛故现有病相？佛起跌坐，放大光明，广为演说如来的秘藏，并说实无有病，大般涅槃是诸佛的甚深禅定。又三种人（谤大乘、五逆罪、一阐提）非声、缘、菩萨所能治，有五种人（四果及辟支）于大乘涅槃有病行处，而非如来。

七、《圣行品》(卷十一至十四),佛为迦叶说菩萨应修圣行、梵行、天行、婴儿行、病行五种行。次即广说菩萨的圣行,谓于大般涅槃闻思修行,护持净戒,观四念处、四圣谛、知四圣谛的上中二智。又为文殊说世谛、第一义谛、实谛及临般涅槃而转无上法轮的意义。又为迦叶说二十五三昧。为住无垢藏王菩萨说从牛出乳等五味相生,以形容佛说法次第增胜乃至说大般涅槃。迦叶称赞此经并愿舍身书写流通,佛又为说过去世为雪山童子的为闻半偈而舍身的因缘。

八、《梵行品》(卷十五至二十),广说菩萨应修的梵行。先说菩萨住七善法,能具梵行。次说慈、悲、喜、舍四无量心的梵行,更说菩萨能得四无碍,名无所得。又重释"本无今有"偈义,及说三乘、一乘、常、无常等义。又佛所说法,菩萨能知见觉,由于菩萨念佛、法、僧六念处等。次述阿阇世王归佛的因缘,又佛也为一阐提说法,并为阿阇世王说应索心观身二十事等,使发菩提心。以下说《天行品》"如《杂花》(即《华严经》)说",遂不详说。

九、《婴儿行品》(卷二十),说菩萨应修婴儿行。谓如来不起(不起诸法相)、不住(不着一切诸法)、不来(身行不动摇)、不去(已到大般涅槃)、不语(虽为众生演说诸法而实无所说),如婴儿等。

十、《光明遍照高贵德王菩萨品》(卷二十一至二十六),佛为高贵德王菩萨说修行大般涅槃经得十事功德:第一功德得闻所不闻等五事,有不生生、不生不生、生不生、生生四句,乃至不到到、不闻闻等四句,及涅槃的体和因,一阐提也不断佛性,如来常住、菩萨能永断诸漏等。又菩萨观四大、五阴、六入、六尘烦恼、修戒定慧解脱达于常乐我净的经过,又不见佛性的涅槃和见佛性的大涅槃的区别,及大涅槃有八大自在、四大乐、四大净等。次说第二功德得昔所不得等五事。第三功德舍世谛慈,得第一义谛慈。第四功德根深难倾拔等十事。第五功德诸根完具等五事。第六功德安住金刚三昧。第七功德得以亲近善友等四法为大般涅槃的近因,并明涅槃的八相、六相、断烦恼、化众生、见佛性等义。第八功德断除五阴、远离五见、成就六念处、修习五定、守护菩提心、亲近四无量心、信顺一道大乘、心善解脱、慧善解脱等。第九功德成就信心等五事,并说一阐提断善根而不断佛性,能得菩提。第十功德修习三十七道品、入大涅槃的常乐我净,为诸众生分别解说大涅槃经,显示佛性,信此经得入大涅槃等。

十一、《师子吼菩萨品》(卷二十七至三十二),师子吼菩萨问佛性义,佛为宣说菩萨具足智慧、福德二种庄严即知佛性,佛性名第一义空,名智慧,名中道,名佛,名涅槃,及一切众生悉有佛性义。次说菩萨具足成就十法,虽见佛性而不明了,佛见佛性明了的原因。又分别解说持戒破戒,佛性的因,众生于佛性有退不退,菩萨修习三十二相的业因缘,众生烦恼系缚,修习戒定慧诸相,乃至于拘尸那城涅槃的原因,及庄严娑罗双树常乐我净义,涅槃无十相名无相,修习定慧舍相能断十相得无相,名大般涅槃,即得明了见于佛性。菩萨成就信心具足等十法,能明见涅槃无相。并说业有轻重,有定不定,及善恶果等,乃至身戒心慧修与不修的人所受业报的轻重差别。又众生悉有佛性,但须修习无漏圣道才能得见;及菩萨以苦行等锻炼,得不退心。又大涅槃经如大海,有八不思议,及如来示现胎生不受化身的意义。最后师子吼菩萨说偈赞佛。

十二、《迦叶菩萨品》(卷三十三至三十八),佛为迦叶演说三子、三田等譬喻,譬说如来先教菩萨、次教声闻、后教阐提,为菩萨说十二部经中微细义,为声闻说浅近义,为一阐提说可生诸善等世间义,并述善星比丘的因缘故事,说一阐提尚未断未来世善根,故得成菩提。又如来具知诸根力,为调伏诸众生故,对于有智的不作二说,于无智的人作不定说,更列举诸弟子众所怀的四十种疑执的见解,一一加以解说摧破,而诚生决定想。并继说

断善根人出入地狱的还生善根，及如来为众生说法有四种答。佛性中道，非有非无，亦有亦无。十二部经或随自意说、或随他意说、或随自他意说等。又如来说法为众生故有七种语，次述恒河七众生的譬喻，说明众生悉有佛性，一阐提人必成菩提，四果、辟支必当成道；又众生佛性常如虚空，非三世摄，遍一切处；又说烦恼因果乃至梵行、无常等十想。最后迦叶说偈赞佛。

十三、《侨陈如品》(卷三十九至四十)，佛为侨陈如说五蕴无常乃至非寂静，五蕴灭可得解脱常住及至涅槃寂静，知道这个道理名具足沙门婆罗门法。这时有诸外道听闻此说，与阿阇世王同来佛处问难，婆罗门阇提首那、梵志婆私吒、先尼、迦叶、富那、清静、犊子、纳衣、婆罗门弘广等次发问，佛一一为之说法解答，令得正果。其时阿难在婆罗林外为魔所挠，佛赞阿难为多闻藏，具八善法，能持十二部经，令文殊摄归阿难，并令与梵志须跋陀同来见佛，佛度须跋陀得阿罗汉果，大众皆得法益。

此经义理丰富而精至，其内容要点，即为针对灰身灭智的小乘涅槃说，而阐述佛身常住不灭，及常乐我净义。又不同于大乘中的三乘五姓说，而显示众生悉有佛性，一阐提和声闻、辟支都当得成大觉义；并广说与涅槃有关的一切菩萨法义。因之此经可称为大乘佛教的极谈。

但部派佛教中的大众部义与此经颇有契合之处。如此经说："一切人中天上地及虚空寿命大河，悉入如来寿命海中，是故如来寿命无量。"(卷三《寿命品》)这就同于大众部的"诸佛寿量无边际"(见《异部宗轮论》，以下同)义；又说："如来身者是常住身、不可坏身、金刚之身，……不生不灭、不习不修、无量无边。"(同卷《金刚身品》)即同于大众部的"如来色身实无边际"义；又说："佛性亦尔，烦恼覆故，众生不见。"(卷八《如来性品》)即同大众部的"心性本净，客尘烦恼之所杂染"义；又说："佛以一音说一切法，彼此异类各自得解，各各叹言，如来今日为我说法。"(卷十《如来性品》)即同于大众部的"佛以一音说一切法"义；又说："菩萨摩诃萨为众生故，虽在地狱受诸苦恼，如三禅乐。"(卷十八《梵行品》)即同于大众部的"菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣"义；又说："菩萨摩诃萨当以苦行自试其心，……虽受如是无利益苦，然不退于菩提之心。"(卷三十二《师子吼品》)，即同于大众部的"苦能引道"义。

此经与《般若经》也非常接近，如卷八《如来性品》引《般若经》说："如我(佛自称)先于摩诃般若波罗蜜经中，说我与无我无有二相。"又经中说："从方等经出般若波罗蜜，从般若波罗蜜出大涅槃。"(卷十四《圣行品》)又说："诸佛世尊从六波罗蜜，三十七品十一空来，至大涅槃。"(卷十七《梵行品》)又说："佛性者名第一义空。"(卷二十七《师子吼品》)均显示此经和《般若经》义相联的关系。

此经还显示了与《法华经》的一致思想，如卷九《如来性品》说："是经(《大般涅槃经》出世，如彼果实，多所利益安乐一切，能令众生见于佛性，如《法华》中八千声闻得受记莂，成大果实。"又《法华经》的"会三归一"的思想在此经中也非常显著，如卷五《如来性品》说："一切菩萨、声闻、缘觉，未来之世皆当归于大般涅槃，譬如众流，归于大海。"又卷十七《梵行品》说："是三乘之法，说言一乘；一乘之法，随宜说三。"

此经于《华严经》说也数数引用，如卷十八《梵行品》说："诸佛菩萨修习是施，……广说如《杂花经》。"又卷二十一《高贵德王菩萨品》说："尸罗尸罗波罗蜜，乃至般若般若波罗蜜，如《佛杂华经》中广说。"又卷二十将说《天行品》时，即云："《天行品》者如《杂花》说。"因之此经与《华严经》义也相当接近。

由于此经畅演大乘，议论宏辟，精义迭宣，因而从开始译出以来，即在中国佛教界发生重大的影响。即在五世纪间，昙无谶译出

经时，这一常乐我净、乃至阐提成佛的学说出现，使当时参加译场的“道俗数百人，疑难纵横”，而昙无谶“临机释滞，未尝留得”。又此经传入宋地以前，高僧道生看见了法显所译的六卷《泥洹经》，就理解到一阐提人可能成佛，而发表阐提成佛说，给江南佛教界以震动。其后梁译大本传到宋京，果如道生所说。当时竟至有“生公说法顽石点头、僧嵩非难因而舌烂”的传说，这都反映出此经震动其时佛教界而获得重视的情形。另在凉州方面，曾经亲助昙无谶译此经典的河西道朗撰制了经序，并著《涅槃义疏》，释佛性义，为以后诸师讲说此经所依据。又同时笔受者智嵩也著有《涅槃义记》，并在凉地讲授，辩论深义。此经传入建业后，更经慧严、慧观、谢灵运等加以再治，称为南本，遂在南北各地弘传更广。

从宋初以来，江南名匠均盛行讲述。其中僧宗一生讲授此经百遍，宝林、慧静、僧锐、法瑶等并各制义疏。至梁代此经的弘传更为殷盛，梁武帝肖衍并命宝亮总集此经诸家注撰成《集解》七十二卷，又自讲此经并制成《涅槃讲疏》，曾以致送于扶南国（今柬埔寨，参照《佛祖统记》卷三十七）。另以此经《义疏》赠百济国（《梁书》卷五十四）。萧衍并依此经《四相品》（据南本，即北本《如来性品》部分），自撰断酒肉文，又广集僧尼于华林殿前，令光宅寺法云宣讲立制。另在中国北方，此经的传持讲述也颇盛。北齐后主令译此经为突厥语，遗赠突厥可汗，即当时此经盛行弘传所影响。

隋代义学高僧如慧远、灵润、道洪、行等、吉藏诸德，对于此经均盛行讲述。隋王朝更于开皇十六年（596）立涅槃众，先后以法总、童真、善胄为涅槃众主，领众转读此经并开讲。又其时行等一生讲述此经至百遍，灵润讲至七十遍，道洪讲至八十七遍。高僧智顗并依据此经立五时教判，又广泛运用此经中的法义名相，开显天台一宗的教义。其后章安灌顶又以天台宗义疏释此经，盛为后世学人所传习。唐代以来天台学者如玄朗、湛然、道暹、行满乃至宋智圆、元必才等，都对此经钻研讲习，或制述章疏，给予后世以相续的影响。

古来学者在研究习讲中，对于此经文义的章段分剖，最早有“河西五门”说，即凉州僧朗以：一、今昔接引有缘门（卷一至二）。二、略广门（卷三至十）。三、涅槃行门（卷十一至二十）。四、喜萨功德门（卷二十一至二十六）。五、不可思议中道佛性门（卷二十七至四十）。五门概括全经的文旨（见灌顶《疏》卷一），为初期诸师讲习此经的指南。其后随此经在南朝的盛行，又有梁武帝萧衍的“两段”（中前 中后）说，开善寺智藏的“二分”（序分、正宗分）说，光宅寺法云的“三分”（序、正、流通）说等。至六世纪间，因元魏达摩菩提传译出了印度婆薮槃豆（世亲）的《涅槃论》的“七分”说，即：一、不思议神通反示分（《序品》，见南本，以下同），二、成就种性遣执分（《纯陀》、《哀叹》二品），三、正法实义分（《长寿品》至《大众问品》），四、方便修成分（《现病品》至《高贵德王品》），五、离诸放逸入证分（《师子吼品》），六、慈光善巧住持分（《迦叶品》），七、显相分（《侨陈如品》），七分剖摄经义（见本论），为北方地论学者讲述此经所依用。另在江南又有山门法朗的“兴皇八门”说（一、引接今昔有缘门、二、破疑除执门、三、略广门、四、行门、五、位门、六、行中道门、七、方便用门、八、邪正不二门），为其时三论学者所凭藉。但于后世传播较广的，则为章安灌顶的“五门分科”说，即：一、召请涅槃众（《序品》），二、开演涅槃施（《纯陀品》至《大众问品》），三、示现涅槃行（《现病品》至《高贵德王品》），四、问答涅槃义（《师子吼品》），五、折摄涅槃用（《迦叶品》、《侨陈如品》）。五门分摄全经始终文义，广为后来学人所依据。

由于此经宣说半满二字、牛乳五味等形容佛所说法的深浅先后，因而启发了此土学人对释迦教相判释的施设。最初是道场寺慧

观立顿、渐、不定三教(一说顿、渐二教),以此经为渐教中最高的第五时常住教;齐僧柔、慧次、梁法云、智藏皆宗此说。随后虎丘笈师在这三教的基础上,于渐教中立三时教,宗爱立四时教,均以此经当于最后时的常住教。另在北地,慧光立四宗,以此经为第四常住宗。至隋天台智顗依此经《圣行品》义立五时教,以此经为第五时教,味当醍醐;又立四教,以此经为非顿非渐非秘密非不定而追说追泯的圆教。因而此经在中国佛教流传史上,均被认为佛陀最后最高的教说。

关于此经的疏释,现存有印度世亲造的《涅槃论》一卷(元魏达摩菩提译),《涅槃经本有今无偈论》一卷(陈真谛译),中土梁宝亮等撰的《大般涅槃经集解》七十一卷,隋慧远撰的《义记》十卷,吉藏撰的《游意》一卷,灌顶撰的《玄义》二卷、《疏》三十三卷,唐法宝撰的《略疏》十五卷,道暹撰的《玄义文句》二卷、《疏私记》九卷,行满撰的《疏私记》十二卷,宋智圆撰的《治定疏科》十卷,《玄义发源机要》四卷,《疏三德指归》二十卷,清净挺撰的《末句偈》一卷,新罗元晓撰的《宗要》一卷等。

已佚的此经注疏,尚有隋吉藏撰的《疏》二十卷,唐行满撰的《音义》一卷,元皓撰的《天台注》及《科文》十卷,慧沼撰的《义记》十卷、《科文》一卷,义寂撰的《义记》五卷、《纲目》二卷,新罗憬兴撰的《述赞》十四卷,《料简》一卷,太贤撰的《古迹记》八卷,极太撰的《疏》六卷等。

阿　含　经

《阿含》是北方所传原始佛教经典汇编的名称,其意义为依着师承的展转所传。一般佛教文献里。都将它看成声闻乘三藏中的经藏。它区分为四大部,称为四《阿含》,即《长阿含》、《中阿含》《杂阿含》和《增一阿含》。唐玄奘译本《难提蜜多罗所说法住记》参照南方上座部所传五《尼柯耶》的分法,也说有第五《杂类阿含》,不过通常以此类经典为杂藏,列在经律论三藏之外。据各种广律的记载。释迦佛涅槃之后,其弟子辈就结集了四《阿含》,但实际《阿含》编成的时期是比较在后的。

四《阿含》的分别编纂,主要依据于所收经典篇幅的长短以及形式上和法数的关系,同时也照应到各经所说的义理及其适用的范围(参照《撰集三藏及杂藏传》和《萨婆多毗尼毗婆沙》)。《长阿含》各经的篇幅最长,所说事实多涉及长远的时间(如过去七佛以及世界成坏劫数等),又有重点地简别外道异说以显示佛教的优越,故为宣教者所专习,《中阿含》各经的篇幅酌中,且常有成对的同类经典,所说义理合乎中道,又着重于深入四谛,辨析空理,破除痴惑,所以为学者所专习。《杂阿含》各经的篇幅短小,近于细碎,记诵较难(因此译者翻译经题为"杂"),所说由能、所、所为,三方面区别事类,各经即依其性质随类编次(因此译家也翻译经题为"相应"),此一《阿含》的重点在说各种善法,故为修禅者所专习。《增一阿含》各经大都和法数有关,从一到十或十一顺序编次,所说多为施、戒、生灭、涅槃,渐次趋入的道理,其侧重之处在于随世人的根机,由各方面而说一法,并收有种种因缘故事,所以为劝化者所专习。这样四《阿含》的应用各有所宜,因而佛教中有些部派随着实际活动的范围,常常偏某重一种《阿含》,如大众部之重视《增一阿含》(见《分别功德论》卷一),根本有部之重视《杂阿含》(《瑜伽师地论》卷八十五,《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷三十九)等。

声闻乘佛教和重要部派各有自部所传的四《阿含》(南方上座部所传称《尼柯耶》),其内容经典及其排列次序,各部传本都不尽同。这到第七世纪时,还存在上座部、大众部、正量部、化地部、饮光部、法藏部、有部的七种异本(见《大慈恩寺三藏法师传》卷六),不过各种整部的梵本《阿含》现已无存,零本断片在

中亚地带发现的亦只十余种，所以要明了四《阿含》的内容结构，只有从中国的译本上见其一斑。

四《阿含》的中国译本是从东晋末年到南北朝初期短短的五十年中间陆续译出的。《中阿含》和《增一阿含》译出最早。《中阿含经》系于姚秦建元二十年（公元 384）由昙摩难提译成，共五十九卷，现在全部已佚，只存一些零本。此译文句未能尽惬原意，所以后来东晋隆安二年（398）更由僧伽提婆改译，六十卷，现存。此本新译专名随后仍有些改为旧译，笔受者道慈特将新旧译名并录为一卷，附在目录之后以待审定，这一卷现已不存。《增一阿含经》于建元二十一年（385）也由昙摩难提译成，共四十一卷，现存（但改成五十一卷）。其后半十五卷每品或每大段末尾原有的摄颂未译，经道安与法和加以补订。但全经译文亦未尽善，后来僧伽提婆也曾略加修改。《长阿含经》在其次译出，乃于姚秦弘始于十五年（413）由佛陀耶舍与竺佛念译成，共二十二卷，现存。《杂阿经》译出最后，时在刘宋元嘉中（435～453），由求那跋陀罗译成，共五十卷。这一译本后来传写时似乎未得好好的整理，因而现存的本子卷次不顺，并佚去两卷，误以求那跋陀罗所译《无忧王经》编入（以上参照《出三藏记集》卷二、卷九）。除去这些整部的译本而外，现存各种《阿含》的部分翻译，还有三国时代（220～265）失译的《杂阿含经》，一卷，收二十七经。又三秦时代（351～431）失译的《别译杂阿含经》，二十卷，收三百六十四经。又安世高译《杂经四十四篇》，一卷。此为《增一阿含》的一部分，收四十四经，但现行本和《七处三观经》，《积骨经》夹杂在一起，改题为《七处三观经》。至于四《阿含》中各经单本，从后汉到北宋，历代都有翻译，现存的还有一百三十余种。

这些大部译本的部派所属，从来有好些不同的说法。现在从各本的内容看，大体可以说：《长阿含经》的译者先诵出《四分律》，属于法藏部，既而又诵出本经，虽其中各经次序和《四分律》所说不同，但经文中表现了对于供养佛塔的重视以及阿罗汉身无漏的思想，都合乎法藏部的主张，故无妨看作和法藏部相近的部派传本（参照宇井伯寿《原始佛教资料论》，《印度哲学研究》第二卷第 134～135 页）。其次，《中阿含经》和结构和西藏文译本静天所著《俱舍论疏要用论》引用的有部《中阿含》极其相似，故为有部的传本（参照樱部建《印度学佛教学论丛》）。再次，《杂阿含经》的结构和《根本有部毗奈耶杂事》所说相同，其基本部分经文次第也和《瑜伽师地论摄事分》引用的有部《杂阿含经本母》所解释的吻合，故为根本有部的传本（参照拙著《杂阿含经刊定记》，《内学》第一辑）。最后，《增一阿含经》有《序品》，又有十一法，显然非有部所传，而经中承认大乘，又有些义理近乎大众部的主张，当是大众部的传本（参照宇井伯寿前引《研究》）。此外，《别译杂阿含经》似乎以《八众诵》为一经之首，当出于化地部或法藏部所传（参照《五分律》卷三十，《四分律》卷五十四）。《杂经四十四篇》的各经编次，和南方上座部所传《增支尼柯耶》相近，当是上座部的传本。至于单卷《杂阿含经》，内容简略，部属还不能定。

如上所说，四部《阿含》的中国译本所属部派几乎各不相同，从它们见到的内容结构，只限于这几部派的某一种《阿含》，一派的全貌尚不能得，可不用说。

译本《长阿含经》的内容结构是四分，四诵（这是以一天诵毕的分量来区分的段落），合有三十经，成为一部。第一分，第一诵，收《大本缘经》第四经。第二分，第二诵，收《小缘经》等十五经。第三分，第三诵，收《阿摩昼经》等十经。第四分，第四诵，《世记经》，又细分《阎浮提州品》等十二品。

《中阿含经》的结构是四分，五诵，十八品，合有二百二十二经成为一部。现行本四分的段落不详，只有五诵。第一诵，诵名缺。

五品半，合有六十四经。此即一、《七法品》（收《善法经》等十经），二、《业相应品》（收《盐喻经》等十经），三、《舍梨子相应品》（收《等心经》等十一经），四、《未曾有法品》（收《未曾有法经》等十经），五、《习相应品》（收《何义经》等十六经），六、《王相应品》（前半品，收《七宝经》等七经）。第二诵，《小土城诵》，四品半，合有五十二经。此即六、《王相应品》（后半品，收《乌鸟喻经》等七经），七、《长寿王品》（收《长寿王本起经》等十五经），八、《秽品》（收《秽经》等十经），九、《因品》（收《大因经》等十经），十、《林品》（收《林经》等十经）。第三诵，《念诵》，一品半，合有三十五经。此即十一、《大品》（收《柔软经》等二十五经），十二、《梵志品》前半（收《雨势经》等十经）。第四诵，《分别诵》，三品，合有三十五经。此即十二、《梵志品》后半（收《鹦鹉经》等十经），十三、《根本分别品》（收《分别六界经》等十经），十四、《心品》（收《心经》等十经），十五、《双品》（前半品，收《马邑经》等五经）。第五诵，《后诵》，三品半，合有三十六经。此即十五、《双品》（后半品，收《说智经》等五经），十六、后《大品》（收《迦楼乌陀夷经》等十经），十七、《哺利多品》（收《持斋经》等十经），十八、《例品》（收《一切智经》等十一经）。

《杂阿含经》的结构，依据我们试为整理的本子来说，是四分，十诵。第一分，《五取蕴、六处、因缘相应分》，有六诵，即一、《五取蕴诵》，二、《六处诵》，三、《缘起诵》，四、《食诵》，五、《谛诵》，六、《界诵》。第二分，《佛弟子所说、佛所说分》，有二诵，即七、《佛弟子所说诵》，八、《佛所说诵》。第三分，《道品分》，一通，即九、《念住等诵》。第四分，《结集分》，一诵，即十、《八众诵》。这十诵是依着契经中佛语有九事（即有情，受用，生起，安住，染净，差别，说者，所说，众会）而编次的（考照拙著前引论文）。《杂阿含经》所收经文大都是短篇，译本现存四十八卷，约共一千三百五十九经（依《大正藏》本编号计算）。《八众诵》各经有诵，故《有部毗奈耶杂事》称为《伽陀品》，余皆长行。别译《杂阿含经》只有此中的《八众诵》和《佛所说诵》二诵的各经。

《增一阿含经》的结构，旧传有四分，八诵（见僧肇《长阿含经序》），但现行本只余十一法的《牧牛品》品目下标注《第四分别诵》，其余段落不明。余经五十二品，四百七十二经。此即一、《序名》，二、一法，《十念品》等十三品（一百零九经），三、二法，有《有无品》等六品（六十五经），四、三法，《三宝品》等四品（四十经），五、四法，《四谛品》等七品（六十一经），六、五法，《善聚品》等五品（四十七经），七、六法，《六重品》等二品（二十二经），八、七法，《等法品》等三品（二十五经），九、八法，《八难品》等二品（二十经），十、九法《九众生居品》等二品（十八经），十一、十法，《结禁品》等三品（二十六经），十二、十一法，《牧牛品》等四品（三十九经）。

从中国译本所见四《阿含》的结构，不用说没有一种和相当的南方上座部传本《尼柯那》完全相同。其中比较最为接近的，要算《长阿含》和《长尼柯耶》。《长尼柯耶》凡三分，三十四经。《长阿含》四分，只多出第四分一分。又《长阿含》所收三十经，和《长尼柯耶》相同者有二十七经，只余三经未收入《长尼柯耶》。其次是《杂阿含》和《杂尼柯耶》。《杂尼柯耶凡五》凡五分，五十六篇，二百零三品，约二千八百七十经。《杂阿含经》四分十诵，区分即比较简略，而所收一千三百五十九经中和《杂尼柯耶》相同的有八百八十三经，占三分之二强。再次是《中阿含》和《中尼柯耶》。《中尼柯耶》凡三分，十五品，一百五十二经。《中阿含》四分十八品，区分较多，而所收二百二十二经中和《中尼柯耶》相同的仅九十六经，不足一半。差别最大的是《增一阿含》和《增支尼柯耶》。《增支尼柯耶》凡十一法，一百一十一品，约二千三百经。《增一阿含》虽然也同是十一法，但区分五十二品，则极简略，又所收四百七十二经中和《增支尼柯

耶》相同的一百三十五经，不足三分之一。经上所说各《阿含》和各《尼柯耶》相同之经，其内容和排列顺序仍有一些出入，可不待言（参照赤沼智善《汉巴四部四阿含互照录》）。

关于四《阿含》的内容大概，另见于本书各《阿含》条目内，这里不再说及。

印度旧有的四《阿含》注书，都已无存，现只从中国译本中见到注释《增一阿含》的一种，即后汉末（147～220）失译的《分别功德论》，五卷。它只注解了经文从《序品》到《弟子品》的过半，并非完本。另有钞集四《阿含》中法相而以"三分法"编纂便于记诵的《四阿含暮钞解》一种，二卷。此书系贤胄部世贤所抄，众军所解，苻秦时鸠摩罗佛提等译。其异译本有《三法度论》，三卷，东晋时僧伽提婆译。此外，唐代玄奘译《瑜伽师地论》卷八十五至九十八《摄事分》引用的《杂阿含经本母》以及同《论》卷十七，十八《思所成地》引用的《杂阿含经》伽陀旧解，都可看成比较完备的《杂阿含》注书。还有同《论》卷八十三、八十四《摄异门分》，则为解释《杂阿含经》中异门法相之作。

律

菩萨戒本

《菩萨戒本》是大乘律藏中记载菩萨戒的条文，并说明戒相的典籍，也是菩萨学习戒律的唯一依据。在汉文、藏文大藏经中，均有《菩萨戒本》的译本，而汉文有前后所出不同的四种译本，而汉文有前后所出不同的四种译本。

一、《菩萨戒本》一卷，北凉昙无谶译，从《菩萨地持经》卷四《方便处戒品》录出又加归敬颂等而成，后人为了区别于唐译《菩萨戒本》称它为《地持戒本》。昙无谶在敦煌停留的数年中，译出此本。其年代大概在他于北凉玄始十年(421)去至凉都始臧之前。

二、《菩萨善戒经》一卷，刘宋求那跋摩译。求那跋摩于元嘉八年(431)到建康(今南京)，由祇洹寺僧彗义等请其译出《菩萨善戒经》二十八品，后来他的弟子又于定林寺代译出二品，成三十品。此一卷本《菩萨善戒经》，即弟子代译二品之一，是在缮写时分出单行的。

三、《优婆塞五戒威仪经》的前半卷，译者不详。《优婆塞五戒仪经》系失译本(见《出三藏记集》卷四)，《大周刊定众经目录》中误以为求那跋摩译。(《周录》说依据)《宝唱录》，但此录早已失传，而较早的费长房《历代三宝记》亦未说此经是求那跋摩所译，故《周录》所说不可信。)

四、《菩萨戒本》一卷，唐玄奘译，从《瑜伽师地论．本地分菩萨地初持瑜伽处戒品》录出，一般称它为《菩萨戒本》；又为了区别于凉译戒本，也称它为《瑜伽戒本》。玄奘于贞观二十年(646)五月十五日至二十二年(648)五月十五日，在长安弘福寺翻经院译出《瑜伽师地论》一百卷，其中第四十卷末至第四十一卷即《菩萨戒本》。玄奘又于贞观二十三年(649)七月十五日于大慈恩寺翻出《菩萨戒羯磨文》一卷。同月二十一日别出《菩萨戒本》一卷，都是普光笔受。这是《菩萨戒本》的最后定本。

以上四种译本中失译与凉译内容略同，条文对照只少一条。凉译出自《菩萨地持经》，宋译出自《菩萨善戒经》、《地持》、《善戒》都是唐译《瑜伽师地论．菩萨地》的异译，所以这四种译本是同本的异译。

《菩萨戒本》构成的素材，出自佛说诸大大乘经中所列的开遮事例，这正如《瑜伽戒本》的末尾所说："如是所犯诸事菩萨学处，佛于彼彼素怛缆中随机散说，谓依律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，今于此菩萨藏摩怛履迦综集而说。"这说明《菩萨戒本》是总结了各种大乘经中佛所说的菩萨学处而成的。汉译题为弥勒菩萨说，藏译题为无著造，实际乃是弥勒、无著根据佛说及当时佛教界的情况纂集而成。

《菩萨戒本》汉文四种异译的结构互有出入。但四种译本主要内容同是说明菩萨戒相，包含四种重戒和四十余种轻戒。所说菩萨戒相分三大类，称为菩萨三聚戒，即摄律仪戒、摄善法戒、饶毅有情戒。此中摄律仪戒的戒相，同于七众别解脱戒和十善戒，再加以摄善法戒的六度善行和饶益有情戒的四摄利他，合成三聚圆满净戒。其七众别解脱戒和十善戒已于别处广说，故《菩萨戒本》中即不详列。此中所列四种重戒、梵、藏本皆云"似他胜处"，含有扩充声闻四重戒的意义。次列四十余种轻罪，即分别属于摄善法戒和饶益有情戒。

在四种译本中，唐译《菩萨戒本》不具备布萨时诵戒形式，而直接节录《瑜伽师地论·戒品》文(《戒品》主要解九门净戒，本书即录其第二门"辨一切戒"下"广明修学"的大部分)。其结构可大略分为三段：总明持戒，广辨戒相和总结劝学。

在广辨戒相中，先明重戒，列举菩萨四种

他胜处法：一、贪求利养、恭敬（余三译只说为利养）自赞或毁他（宋译只说自赞）；二、他求财法，悭吝不施；三、忿恼有情，不受谏谢；四、谤大乘法、说相似说（失译只说谤法，宋译说见他谤法不应赞叹）。其次释他胜处罪名任犯随一重罪，现生就不能摄集菩提资粮，及证初地，故名他胜。再次辨舍不舍戒，若上品缠（现行烦恼）犯他胜处法即舍戒，软中品缠犯不舍戒，尚可忏悔清净。依四种缠分别三品，四种缠是：一、屡次现行，二、全无惭愧，三、深生爱乐，四、见为功德。四缠全备为上品，有见为功德而前三种不全备的为中品，没有见为功德而前三种随具多少的为下品。菩萨犯了重罪舍戒，现生可以重受，这和比丘犯别解脱戒根本重罪即不能重受者不同。

其次明轻戒，先说应了知恶作犯非犯相，次列举四十三恶作：一、不供养，颂赞、信念三宝，二、贪著利养、恭敬无厌（余三译只说贪利养），三、不敬长老、不答来问，四、不受他请，五、不受施物，六、求法不施，七、弃舍犯戒有情（余三译作不说法教化，以上七轻障施）；八、于诸遮罪不应与声闻共学而共学（为护他心所制应共学，为少事业所制不应共学），九、为利他故七支性罪应开不开（余三译无），十、邪命不舍（宋译作受赞默然），十一、威仪不静，十二、不乐涅槃，十三、于恶声誉不护不雪，十四、护他忧恼不作调伏（以上七轻障戒）；十五、报复瞋打骂弄，十六、犯他不忏谢，十七、不受他忏谢（以上二条宋译合为一条），十八、于他怀恨坚持不舍（以上四轻障忍）；十九、染心畜徒众，二十、贪睡眠依卧，二十一、贪无义语虚度时日（以上三轻障精进）；二二、不求教授，二三、不除盖障，二四、贪世间禅（失译作着禅功德，宋译无此条，以上三轻障定）；二五、轻弃声闻乘，二六、舍菩萨藏专学声闻藏，二七、未精佛教研异学、外论、二八、受乐异、外论（以上二条宋译合为一条），二九、谤菩萨藏甚深法义，三十、怀爱恚心，自赞毁他，三一、不往听正法，三二、轻慢说法者（失译无此条，以上八障慧，以上三十二轻属摄善法戒）；三三、不为助伴，三四、不瞻病苦（以上二轻障同事）；三五、见作非理不为说正理（此一轻障爱语）；三六、不报恩惠，三七、不慰忧恼，三八、求财不施，三九、不以财法摄受徒众（以上四轻障布施）；四十、不随他心转（宋译无），四一、他实有德不欲赞扬，四二、不折伏行非法者，四三，不现神通引摄制伏（以上四轻障利行，上共十一轻属饶益有情戒）。依《瑜伽论记》，第八条可开为二条，又第二十九条也可再开为不信和毁谤二条，共为四十五条。

以上四十三种轻戒，若有违犯，都属“恶作”所摄。

恶作也分下、中、上三品。这些轻戒分别，如由邪见、爱染、不信、无惭愧、恨、恼、悭、嫉等发起的为有染违犯，仅由忘念、懈怠等而犯的为非染违犯、有正当因缘而开许的为无违犯。至于增上狂乱，重苦逼切及未受净戒，皆无违犯。又菩萨受戒之后，即应依对三聚戒的意乐护所受戒，若有毁犯，应如法悔除。

四种译本中的凉译，开头有归敬述意四颂；正文详列戒相，录《菩萨地持经·戒品》中四重戒和四十二轻戒；末后说戒法功能、护持心要和护戒利益。这些里面，除戒相引《地持》文外，余文皆编辑者所加，而在诸译中特别具备布萨时诵本的体裁。

其次，刘宋译本正文出于《菩萨善戒经》，《戒品》中明依戒修学以下的半品。开头广明受戒法，为其他三译所无。次广说戒相，结构略同唐译，但多出菩萨戒由二缘舍弃及经生不失的说法。至于戒相条文，和其他译本出入甚大。重戒中还加了别解脱戒的四根本戒于菩萨四重之前，成为八重，这是其他三译所没有的。轻戒中与唐译对勘缺四条，合并二条。又于唐译第三条后多“为求过听菩萨戒”。第十八条后多“贪心共比丘尼一道行．未发菩提心从非亲里比丘尼受食”二条。第

三十五条后多“畜白衣物”，“用金银器受食”二条。第三十九条后多“坐高床”一条，共加六条。这样总计轻戒数仍为四十三条。

又次，失译本开头有归敬劝学六颂，正文列四重戒，四十一轻戒（比凉译“少轻慢说法者”条），最后述菩戒功德。并有回向发愿三颂。它略具布萨诵本的形式，但不如凉译完备。

在四种译本中，除唐译外，其余都没有开性罪的一条。这一条是《菩萨戒本》中最能引起疑难和争论的。唐译本对于护持遮戒与行菩萨行所有的违难，在第八条已作了总的解决；至于护持性戒与行菩萨行所有的违难，则在此条解决。唐译于七支性罪的开缘各有详细说明。如开杀生、开不与取、开欲邪行、开妄语，都是在救脱利益多数有情的条件下，以及专对在家菩萨而开的。故唐译所说开性罪，有的并不犯别解脱的根本戒，如开不与取和妄语条。有的限于在家菩萨，如开欲邪行条。有的轻重相权，虽犯根本戒却不得不开的，如开杀生条。但能开杀生等的菩萨，依藏文译本各家注解，有说必须是已登地的菩萨，有说必须是多劫修行善巧方便成就大悲的菩萨，最胜子等注释中说：“是无染获得自在清净意乐菩萨所行，非少善根智慧驽钝贪著自利于素怛缆藏如言取意者之所行境。”在古代因为开性罪部分有时与国家的法律可能发生冲突，故凉、宋译人都避忌而不译。但没有这一条就不能彻底解决菩萨戒与声闻戒之间，摄律仪戒与摄善法戒、饶益有情戒之间可能发生的抵触。唐译为此补译完全，它在四种译本中文义最完备明晰，现在一般都采用此本。

至于菩萨戒在中国的传授，在鸠摩罗什以前，传来的戒律只限于声闻乘。自昙无谶以后，大乘戒始盛传于中国北方，南方传大乘戒，则以求那跋摩为始。昙无谶在敦煌译出《菩萨戒本》后，有张掖沙门道进闻风驰往，求受菩萨戒。后凉州名僧道朗，又自减少戒腊，从道进受菩萨戒，一时从受者甚多。玄奘译出《菩萨戒本》后，入室弟子多持大乘戒而称号大乘某，如窥基称大乘基等。窥基并且每日对弥勒像前诵菩萨戒一遍，以为常课，可见当时《瑜伽戒本》之受到重视。慧沼《劝发菩提心集》列正法藏所传受菩萨戒法，更可见慈恩后世弟子仍继续依《瑜伽戒本》受大乘戒。

《瑜伽戒本》虽曾这样盛行一时，但《梵网经》则更为通行。因为《梵网经》的若干戒条，很符合中国社会的伦理思想和佛教界的生活习惯，比较《瑜伽戒本》许开性罪的突出之点，更易为人所接受。所以《瑜伽戒本》传布不久，即随着唯识宗的销沉，华严等宗的兴起，出家比丘在受具足戒同时受菩萨戒，都依用《梵网戒本》，而《梵网经》在出家众中遂占了莫大的优势，通行范围大大超过了《瑜伽戒本》。

注释《菩萨戒本》的书，现在汉文中流传下来的很少，远不如《梵网经》注释的丰富。汉文注释，现存的仅四种：

一、《瑜伽师地论记》卷十，唐道伦集撰。

二、《瑜伽师地论略纂》卷十一，唐窥基撰。

三、《地持论义论》卷三下，隋慧远述。

四、《菩萨戒本经笺要》一卷，明智旭笺。

以上一、二两种系解释《瑜伽师地论·戒品》文，第三种系解释《菩萨地持经·戒品》文，第四种系解释凉译《菩萨戒本》。此外还有日本行性述《菩萨戒本笺解》三卷，亦系用汉文注释唐译《菩萨戒本》。

另外在藏文论藏中，译出了好几种印度关于《瑜伽戒本》的注释如下：

一、《瑜伽师地论菩萨地释》，海云造，静贤、戒胜合译（德格版，一至三百三十八页）。

二、《菩萨戒品疏》，德光造，慧铠、智军合译（hi 函，一百八十二 a 至一百九十一 a 页）。

三、《菩萨戒品大疏》，最胜子造，胜友、慧

铠、智军合译(hi 函,一百九十一 a 至二百二十一 a 页)。

四、《菩萨律仪二十颂》,月宫造,(hi 函,一百六十六 b 至一百六十七 a 页)。

五、《律仪二十颂疏》,静命造,明狮子、文殊铠合译(hi 函,一百六十七 a 至一百八十四 b 页)。

六、《菩萨律仪二十颂释难》,觉贤造,青玛噶喇、觉慧合译(hi 函,一百八十四 b 至二百一十七 b 页)。

藏文的注释,有宗喀巴著的《菩萨戒品释》,系集诸家注释的大成。此外,从前注释《梵网经》的古德,如法藏、义寂、法铣、胜庄等,都曾将《瑜伽戒本》各学处加以对照解释,也可资参考。

四 分 律

《四分律》,亦称《昙无德律》(昙无德意译法藏或法密),原四十五卷,现行本六十卷,姚秦弘始十年(408)罽宾佛陀耶舍于长安中寺译。它是汉语系佛教僧尼奉行的一部广律。

《四分律》因全部由四分构成而得名。初分为比丘戒,第二分为比丘尼戒和二十犍度中的前三个半犍度(北宋丽藏本,依旧写本如此,南宋、元、明藏本改作前二犍度),第三分为中间十四个半犍度(北宋、丽藏本如此、南宋、元、明藏本改作十六个犍度),第四分为最后二犍度等。这样的分段,道宣等都以为因结集时分四次诵出,但出来义净说是因梵本分为四篋故称四分。定宾《饰宗记》从义净说,元照《资持记》则仍依道宣之说。

《四分律》为昙无德部所传,一般称为五部广律之一。《僧祇律》后记说"优波崛多后遂有五部名生",昙无德名列于最初。故此部律系从优波崛多系统下分出。唐代玄奘到乌仗那国时,其地还是五部并行,并以昙无德为首(见《西域记》卷三)。

本律原属声闻乘,但律宗学者北魏慧光即已判为大乘。唐代道宣更明确的主张《四分律》通于大乘。象《行事钞》卷上三说:"四分宗义当大乘。"同书卷四说:"四分律一宗是大乘。"《羯磨疏》并以五义证"四分通明佛乘"。他所引的五义中有劝信颂及戒本回向文,都是昙无德部流传本所加。

《四分律》的译出,据《出三藏记集》说,是秦主姚兴因鸠摩罗什的建议迎佛陀耶舍来长安,因佛陀耶舍能诵《昙无德律》,司隶校尉姚爽就请他翻译。姚兴怀疑他只凭记忆会有错误,经过测验,耶舍能以三天功夫记忆药方户籍四十余纸,诵出一字一错,才加信服。译出的时期是弘始十年(408)。另据《四分律》序说:支法领曾在于阗遇着佛陀耶舍,知道他通《四分律》等,就在那里写出梵本,于弘始十年偕回中国,姚兴即于其年请耶舍译出此书。当时有持律沙门三百余人于长安中寺参加,而以支法领的弟子慧辩任校定之事。这样《四分律》又有校改的一本,唐定宾作《饰宗记》时,还是已校改本和未校改本并行的。《法经录》谓《四分律》题为佛念耶舍共竺佛念译,这大概是因《高僧传》总说佛陀耶舍曾共竺佛念译《长阿含经》等,就认为译《四分律》也是二人共译了。今通行本即从《法经录》之说。《宋高僧传·昙一传》说本书为佛陀耶舍共鸠摩罗什译,未详所据。

《四分律》主要说明僧尼五众别解脱戒的内容和受持的方法。但关天本书的主旨,古代诸律师说法不一:一、有说此律以止(二部戒)作(犍度等)为宗,二、道晖说以受(受戒时总发戒体)随(受戒后随事别修)为宗,三、有说以止恶为宗,四、法愿、智首说以教行(专精不犯,犯已能悔)为宗,五、有说以因(戒本及犍度所明止作)果(大小持戒犍度)为宗,六、道云以为戒在多处别说不可论宗旨,七、法砺说以止善为宗,八、道宣说以净戒为宗,九、怀素说以戒行为宗,十、定宾说以善说毗奈耶为宗(见《四分律开宗记》卷一,《律宗纲要》卷

上)。

本律内容,可分为序、正、疏通三分。初五言颂四十六颂半为劝信序,次长行"如来自知时"以上叙舍利弗请佛结戒因缘为发起序。此二序为序分。

正宗分包含二部戒及二十犍度。

二部戒中,初比丘戒(卷一至二十一),即四波罗夷,十三僧伽婆尸沙,二不定,三十尼萨耆波逸提,九十波逸提,四波罗提提舍尼,百众学,七灭诤法,共二百五十戒。每一戒下各各说明缘起(为何事结戒)、起缘起人(因谁结戒)、立戒(佛结戒的经过和所结戒的条文)、分别所立戒(条文的解释)、判决是非(是犯非犯和所犯轻重的判断)。每结一戒必说十句义(结戒的意义),即"摄取于僧,令僧欢喜,令僧安乐,令未信者信,已信者令增长,难调者令调顺,惭愧者得安乐,断现在有漏,断未来有漏,正法得久住"。(本律与今斯里兰卡所传的《巴利律》同出于法藏部,故内容极相近。特别是比丘戒堕罪手条文次第,二律多作对应的互换,例如《四分律》波逸提第四和第六条,在《巴利律》即为第六和第四条等,可见二律有近支的关系。)

次比丘尼戒(卷二十二至三十),即八波罗夷,十七僧伽婆尸沙,三十尼萨耆波逸提,一百七十八波逸提,八波罗提提舍尼,百众学,七灭诤法,共三百四十八戒。众学法及七灭诤法与比丘共,文中略去。波罗夷前四戒,僧伽婆尸沙前三戒,尼萨耆逸提前十八戒,波逸提前六十九戒,与比丘共,其缘起等已见比丘戒中,故此中仅有结戒条文。其余与比丘不共的各条,每条下也都有缘起等五段,如比丘戒。

二十犍度中:一、受戒犍度(卷三十一至三十五),说释迦佛出家成佛,度人出家受戒,立受戒法的经过,和所立的受戒法。二、说戒犍度(卷三十五至三十六),说建立说戒法的缘起和说戒法。三、安居犍度(卷三十七),说安居缘起和安居法。四、自恣犍度(卷三十七至三十八),说自恣缘起和自恣法。五、皮革犍度(卷三十八至三十九),说用皮革的缘起和各种开遮。六、衣犍度(卷三十九至四十一),说粪扫衣和受施衣等的开遮。七、药犍度(卷四十二至四十三),说关于饮食的各种开遮。八、迦绨那衣犍度(卷四十三),说迦绨那衣的制法、受法和舍法。九、拘睒弥犍度(卷四十三),说拘睒弥比丘僧破复合的经过和羯磨法。十、瞻波犍度(卷四十四),说作羯磨如法非法的分别。十一、呵责犍度(卷四十四至四十五),说呵责等七种羯磨的内容和如法非法的分别。十二、人犍度(卷四十五),说犯僧伽婆尸沙的治罪法。十三、复藏犍度(卷四十六),说行复藏法。十四、遮犍度(卷四十六),说遮说戒法。十五、破僧犍度(卷四十六),说调达破僧,舍利弗、目犍连复令僧和合的经过以及破僧的内容与果报。十六、灭诤犍度(卷四十七至四十八),说以一种毗尼灭四诤法。十七、比丘尼犍度(卷四十八至四十九),说比丘尼与比丘不共的受戒法,比丘应不应与比丘尼作羯磨等。十八、法犍度(卷四十九),说客比丘与旧比丘共住法和乞食等杂行法。十九、房舍犍度(卷五十至五十一),说关于房舍的各种开遮。二十、杂犍度(卷五十一至五十三),广说各种杂事的开遮。杂犍度后半部分有大小持戒犍度,为其余诸律所无。其内容从生信出家,沙弥十戒,防过十七事,守护根门等五种行,成化身等五胜法,最后得三种智明,为大小乘所共学。

最后流通分,包含五百结集,七百结集,调部毗尼和毗尼增一。五百结集(卷五十四)说迦叶集五百阿罗汉结法毗尼的经过。七百结集(卷五十四)说佛涅槃后百年上座一切去等七百阿罗汉论法毗尼审查跋阇子比丘所行十事非法的经过,调部毗尼(卷五十五至五十七),说优波离问佛诸戒是犯非犯的分别。毗尼增一(卷五十七至六十)为律学的法数,从一数乃至十三、十七及二十二。

本律全体的结构,依律中毗尼增一分五

大段：一、序，谓“知时”以前；二、制，谓僧戒本；三、重制，谓尼戒本；四、修多罗，受戒犍度以下；五、随顺修多罗，调部毗尼以下。又依五百结集说，比丘律、尼律、犍度、调部毗尼、增一，亦为五段。法砺、怀愫、定宾等则开为为三十七法，即比丘戒八法（波罗夷、僧伽婆尸沙、不定、尼萨耆波逸提、波逸提、波罗提提舍尼、众学法、灭诤），尼戒六法（少不定及灭诤，灭诤法智首以下都说应有，当是律文省略），二十犍度为二十法，二结集合为一法，调部及增一各为一法，共为三十七法。

中国比丘戒的传授是从昙柯迦罗始的。但昙柯迦罗只译了《僧祇戒本》。他来后不久，康僧铠和昙谛也来到洛阳。昙谛译出了《昙无德羯磨》，康僧铠译出了《郁伽长者》等四部经。《开元释教录》说唐时所得《四分杂羯磨》一卷即四经之一（此书不见于以前诸经录，故是否铠译尚有可疑）。《高僧传》说昙柯迦罗译出《僧祇戒本》后“更请梵僧立羯磨受戒”。这些梵僧所立羯磨属于何部虽无显明记载，但那时已有《四分羯磨》的译本，受戒所用很可能就是四分。又《智首传》云：“海内诵戒并诵法正（即昙无德）之文”。《续高僧传·明律篇·论》也说：“穷其受戒之源宗归四分”。道宣《续高僧传》对以前南方律师受（受戒）遵《四分》，随（行持）依《十诵》表示遗憾。可见自来受戒都依着《四分》的。就戒而言，所受的与所持的应当求得一致，故后来《四分律》的通行乃是必然的趋势，但已是《四分律》译出六十余年以后的事了。那时元魏北台法聪开始弘《四分律》，而南方还盛行《十诵律》，至唐中宗时明令禁止，而后《四分律》才南北通行。道宣《续高僧传·论》云：“今混一唐统普行四分之宗。”即指此而言。从唐时推行《四分律》，并发展为律宗，直至现在，汉地佛教僧尼一直奉行《四分律》不改。

属于昙无德部的律典多和本律有关，现存别译或集录而成的，就有：佛陀耶舍译《四分律比丘戒本》一卷，怀素校定《比丘戒本》一卷，《比丘尼戒本》一卷，道宣《删定僧戒本》一卷，宋元照《重定比丘尼戒本》一卷，明弘赞辑《武叉摩那尼戒本》一卷，曹魏康僧铠译《杂羯磨》一卷，昙谛译《羯磨》一卷，刘宋求那跋摩译《比丘尼羯磨》一卷，道宣集《删补随机羯磨》二卷，怀素集《僧羯磨》三卷、《尼羯磨》三卷。

关于本书的注疏，旧注将近二十家（见《云雨钞》），现多佚失，现存的重要注疏有下列各种：智道《疏》二十卷（只存第九卷），法砺《疏》十卷（一作二十卷），道宣《四分律删繁补阙行事钞》十二卷（一作三卷或六卷），《比丘含注戒本疏》八卷（一作四卷），《删补随机羯磨疏》八卷，《拾毗尼义钞》六卷，《比丘尼钞》六卷，怀素《开宗记》十卷（一作二十卷），定宾《戒本疏》二卷，大觉《行事钞批》二十八卷，志鸿《搜玄录》二十卷，后唐景霄《行事钞简正记》十七卷，宋允堪《行事钞会正记》（卷一、二及残册二卷存），《戒疏发挥记》（卷三存），《业疏正源记》八卷，《毗尼义钞辅要记》六卷，元照《行事钞科》十二卷，《资持记》四十二卷，《含注戒本疏科》八卷，《含注戒本疏行宗记》二十一卷，《业疏科》八卷，慧显《行事钞诸家记标目》一卷，道世《毗尼讨要》六卷，道言《释四分戒本序》一卷，明元贤《四分戒本约义》四卷，广莫《四分戒本缘起事义》一卷，智旭《重治毗尼事义集要》十八卷，《大小持戒犍度略释》一卷，《毗尼珍敬录》二卷（广承辑录，智旭会补），明弘赞《名义标释》四十卷，《四分戒本如释》十二卷，清德基《毗尼关要》十六卷，《事义》一卷，读体《毗尼止持会集》十六卷，《毗尼作持续释》十五卷。此外敦煌出土本还有法成《疏》的残简，和佚名的著作；《四分戒本疏》卷一至三，《律戒本疏》一卷，又一卷，《律杂抄》一卷，《宗四分随门要略行仪》一卷（《大正藏》古逸部），《四分律戒心疏》，《四分律颂》，《四分律行》，《四分律并论要用抄》卷上，《四分律及论明三宝义》第十二（《敦煌本古逸经论章疏》）。

僧祇律

《僧祇律》，具云《摩诃僧祇律》，即大众部所传的广律，四十卷，东晋佛陀跋陀罗共法显译。

大众部戒律的传来，远在曹魏嘉平二年(250)，时有中印度昙柯迦罗于洛阳白马寺译出《僧祇戒本》，并立羯磨受戒。晋咸康中(335～342)又有沙门僧建于月支国得《僧祇尼羯磨》及《戒本》，升平元年(357)于洛阳请外国沙门昙磨羯多立坛受戒。但此诸译本均已佚失。法显因慨律藏残阙，于东晋隆安三年(339)与同学慧景、道整、慧应、慧巍等自长安出发往印度，后于摩羯提巴连弗邑阿育王塔南天王寺《法显传》中说是摩诃衍僧伽蓝)抄得《摩诃僧祇律》梵本，于晋安帝义熙十二年(416)持还扬州。义熙十四年二月于道场寺与佛陀跋陀罗共同译出。其后北魏明元帝元年(420)又有智猛等十五人往印度，于北魏太武帝始光元年(424)复于波吒釐子城罗阅宗婆罗门家得《摩诃僧祇律》梵本，持还凉州，此本未译。

据《法显传》说，本律乃根本大众部所奉行，成立于五部分裂之前。大众部实际是在佛灭后百年，由跋阇子(即婆麤富罗)比丘乞金银钱而引起七百结集，终于发生异议而分立。本律即跋阇子比丘一方面结集之律，故旧传为婆麤富罗律。以当时跋阇子人数众多，成为大众部，本律亦即是大众部律。后来五部并立之大众部律或与本律有广略之殊，但实质不会有多少出入。如本律叙七百结集处，承认乞金银钱之合法，又列举五种诤法，即五种开许方便，均表见大众部戒律的特点。至于持律者传承出于陀沙婆罗一系，在本律五百结集文末，有明白记载。陀沙婆罗即七百结集时跋阇子方面上座，故本律之渊源所自，尤为明白了然。

本律的内容，卷一至二十二为比丘戒，包含四波罗夷、十三僧伽婆尸沙、二不定法、三十尼萨耆波夜提、九十二波提提、四波罗提提舍尼、六十六众学法、七灭诤法，共二百一十八戒。每戒之下，又有制戒因缘，结成条文及解释。其他广律各犍度的内容，可归于各条解释下的，都大量收入。特于波夜提第四戒下，将相当于《四分律》灭诤及拘睒等犍度的文字，几乎全归纳进去。波夜提第四十别众食戒阙，注云祇洹精舍梵本虫啖。

卷二十三至三十三上为杂诵跋渠，相当于《四分》第律的诸犍度，但组织不同。杂诵分十四跋渠，每一跋渠各含十法。各跋渠内容为：一、受具足戒法，折伏、不共语、摈出、发喜等羯磨法，二、举、别住、摩耶埵、出罪、应不应、随顺、他逻呬、异住、波罗夷学悔、觅罪相等羯磨法，三、举他、治罪法、驱出、异住、断事法、园田法、田宅法、僧伽蓝法、营事法、床褥法、恭敬法，四、布萨法、安居法、自恣法、迦绨那认法、衣法、五、病比丘法、药法、和尚法、阿阇黎法、弟子法、沙弥法、钵法、粥法、饼法、菜法、麨法、浆法，六、比尼断事法、障碍不障碍法、比丘尼八敬法、内宿、内煮、自煮、受生肉、受生谷、自取、更受、皮净。七、重物、无常物法、痴法、见不欲、破信施、革屣法、屣法、浴法、末屑法、杖络囊法，八、蒜法、复钵法、衣纽帖法、腰带法、带结法、乘法、共床卧法、共坐法、共食法、机法，九、为杀、不听食人等肉，蒜法、皮法、揩脚物、眠药、筒、筹、盖法、扇法、拂法，十、刀治、灌筒法、剃发法、作具、破僧、和合僧、五百比丘结法藏、七百结集律藏、略说比尼，十一、毁呰、伎乐、香华法、镜法、担法、抄繫衣法、上树法、火法、铜盂法、回向法，十二、众生法、树法、樵木法、花法、果法、种树法、治罪法，十三、七灭四净事、调伏事、听法、油法、粉法、刷法、梳法、簪法，十四、塔法、塔事、塔龛法、塔圆法、塔池法、塔支提、供养具、伎乐供养法、收供养具法、难法。

卷三十三下至卷三十五为威仪法，约当

于《四分律》法犍度，有七跋渠、一、布萨、食上法、教弟子法、依止法，二、收床褥、治房、作厕屋法、上厕法、小便法、齿木法，三、衣席法、障隔法、房舍法、涕唾法、护钵法、行住坐卧法，四、客旧比丘法、洗脚法、行水受水法、作浴室法、浴法、器物法、衣法，五、阿练若比丘法、聚落比丘法、礼足法、语法、人众法，六、着衣法、前后沙门法、迎食法、乞食法、食时相待法，七、然灯法、禅杖法、丸法、持革屣法、尼师坛法、謦咳法、嚏法、频伸欠呿法、把搔法、放下风法。共五十条。

卷三十六至卷四十上为比丘尼戒，包含八波罗夷、十九僧伽婆尸沙、三十尼萨耆波夜提、一百四十一波夜提、八波罗提提舍尼、六十六众学法、七灭诤法，共二百七十九戒戒本二百九十戒）。波夜提中七十戒与比丘共，唯有摄颂而无解释。

卷四十下为尼杂诵，有五跋渠：一、坐法、簟席法、缠腰、裧衣、女人严饰服、畜嫘女、园民女、僧祇支法、浴衣法，二、手拍、胡膠形、洗法、月期衣法、浣月期衣法、客浣衣处、悬注水、流水、根，三、羯磨、挍奢耶、僧祇支、庄严法、优钵罗花、结鬘法、纺缕法、坏威仪，四、钵事、复钵法、厕法、浴室法、阿练若处、迦绨那衣受捨，五、二众食净不净，三非比丘、三非比丘尼、无残食法、八上座法。

本律二部戒的波夜提和众学法，也以十法为一跋渠。比丘戒为九十二波夜提为九跋渠、六十六众学法为六跋渠、比丘尼戒一百四十一波夜提为十四跋渠。所有各跋渠之后，皆有摄颂，以便忆持。第一卷首有长行及九行颂明五事利益，相当于劝信序。卷四十末，有《摩诃僧祇律》私记，明本律传译经过。从上述内容，可见本律组织于诸部律中别具一格。

即在本律叙述两次结集文中，都说本律总的内容有九法序：一、波罗夷，二、僧伽婆尸沙，三、不定法，四、尼萨耆波夜提，五、波夜提，六、波罗提提舍尼，七、众学法，八、七灭诤法，九、法随顺法。本律篇聚，似以波罗夷、僧伽婆尸沙、偷兰遮、波夜提、波罗提提舍尼、众学（越毗尼）、威仪（越毗尼心悔）为七聚，此与《四分律》于五篇加偷兰遮（恶作）恶说为七聚者不同。《四分》及《巴利律》，突吉罗依身口业分为恶作及恶说，本律则以轻重分为越毗尼心悔及越毗尼。戒条次第于诸律中本律与《巴利律》最相近。特别是九十二波夜提的次第，与《巴利律》出入很少。

至于戒相的开遮，本律与《四分律》有些显著的不同。如离衣宿戒，《四分律》明相护衣（即明相出前须到衣所在地），而本律通夜护衣（即只须夜间一度到衣所在地）。又还衣法，《四分律》即座还衣，而本律得停至半月。至于捉金银戒多"染著者"三字，不染著者得使净人畜，也是毗舍离跋阇子比丘许乞医药值的痕迹。总之，本律的限制，是比《四分律》为宽的。

本律四波罗夷每条之后各载制戒时地。其时间为佛成道后五年冬分第五半月至六年冬分第四半月间。但盗、杀、妄三戒因缘中皆有阿难侍佛左右。阿难于佛成道夜生，为佛侍者决非佛成道后五六年间事。制戒处所与所为制戒的人名，本律也多与诸律不同。"听法"中说一切制听皆在舍卫等八大城。

本律既为大众部所奉持，故所许法相亦与大众部一致。如卷二说捨过去未来佛不名捨戒，与大众部许过未无体相合。卷十四说佛定中安慰五百客比丘，与大众部许佛常在定中而诸有情谓佛说法相合。又大众部为大乘所从出，故本律时流露大乘经意味。捉金银戒说浴金银菩萨形象；"塔法"说地下涌出迦叶佛塔；大妄语戒说比丘应善观察真实义；波罗提提舍尼中说尸摩利比丘尼入金刚三昧，皆显示大乘说法的萌芽。

本律波罗夷及僧残戒条解释下常引用本生经，亦为特点之一。此种引用，计有：一、舍利弗本事名称王及大臣陶利因缘，二、耶舍本事轻躁众生食地味缘，三、耶舍母本事名称王

夫人诱金色鹿缘，四、难提本事仙人童子俱舍频头缘（卷一），五、达膩伽本事众生最初不与取缘，六、又金翅与龙更相忏悔缘，七、又大象王与猎师缘，八、又大身象缘，九、取衣比丘本事婆罗门为羊所触缘（卷二），十、瓶沙王本事名称王畏罪缘，十一、又婆罗门杀那俱罗缘（卷三），十二、佛本生罗大波罗二鹦鹉缘，十三、轻躁比丘本事狼守斋缘，十四、增上慢比丘本事贫穷婆罗门缘（卷四），十五、优陀夷本事猕猴缘，十六、又嵩渠婆罗门缘（卷五），十七、二摩诃罗本事伽尸国婆国门以豆市驴缘，十八、林中比丘本事跋愫比丘畏鸟声缘，十九、又象怖树折缘，二十、譬喻龙王惜宝珠缘，二一、阐陀比丘本事镜面王猕猴缘（卷六），二二、提婆达多本事野干主破水罐缘，二三、六群比丘本事五百猕猴缘，二四、阐陀比丘本事奴阿摩由缘，二五、又奴迦罗呵缘，二六、又王头痛驱狗缘（卷七），二七、阿难本事鹦鹉遮秃枭为王缘，二八、优婆难陀本事水獭捕鲤鱼缘（卷八），二九、鸟生经（卷八），三十、《难提本生经》，三一、《三兽本生经》，三二、《象王本生经》（卷十二），三三、《怨家本生经》，三四、《长寿王生经》（卷十三），三五、《迦毗罗本生经》（卷十四），三六、《贤鸟生经》（卷十五），三七、《孔雀鸟本生经》，三八、《鸟本生经》，三十九、《鳖本生经》，四十、《罗睺罗六年在胎本生经》（卷十七），四一、《仙人弥猴本生经》（卷十八），四二、《释提桓因本生经》，四三、《弥猴王本生经》（卷十九），四四、《蛇本生经》（卷二十），四五、佛本生颠多鸟、猕猴、象三兽缘（卷二十七），四六、《举吉罗本生经》，四七、《颠多梨鸟本生经》，四八、《鳖生经》，四九、《鹦鹉鸟生经》（卷二十九），五十、《长者子及贼生经》（卷三十五），五一、五离车童子本事五天子缘，五二、跋陀罗比丘尼本事梳头人供辟支佛缘，五二、又婆罗门女供迦叶佛缘（卷三十八）。

此外，本律所引的经还有：一、《沙门果经》，二、《劫具契经》（卷八），三、《跋陀利绥经》，四、《优陀夷绥经》，五、《孙陀利经》，六、《柔软绥经》（卷十七），七、《善来比丘经》，八、《中阿含经》（卷二十），九、《毗卢绥经》，十、《六人绥经》（卷二十七），十一、《大爱道出家线经》（卷三十），十二、《增一线经》（卷三十一），十三、《大般泥洹经》（卷三十二）。由所引的经来看，可见本律集成时期是比较在后的。

有关本律的译本，有《摩诃僧祇律大比丘戒本》，题为佛驮跋陀罗译，又有《摩诃僧祇比丘尼戒本》，题为法显共觉贤译。《尼戒本》中众学法齐整着内衣条开为十条，齐整披衣条开为五条，少生草上大小便等二条，故《尼戒本》众学法为七十七条（明藏本内衣及披衣二条未开，多上树过人条，故为七十五条）。《比丘戒本》前有六念法，为余部戒本所无。二部戒本外，《出三藏记集》载有《摩诃僧祇部比丘随用要集法》，后汉失译，梁时已佚。

诸部戒本的传来，以《僧祇》为最早。最初汉地比丘受戒羯磨依《四分》，诵戒一直用《僧祇戒本》。比丘尼最初受戒，也依《僧祇戒本》和羯磨。至于《僧祇律》译出后即盛行，直至元魏之时北台法聪始罢讲本律而弘扬《四分》。宋慧询（375～458）、道营（396～478）、齐慧祐、慧光、隋灵藏（519～586）、洪迈等皆以善本律称，但均无疏释流传。唐初关中犹盛行本律，后乃衰微。

十　诵　律

《十诵律》，六十一卷，后秦弘始六至七年（404～405）间，弗若多罗、鸠摩罗什共译。此律是古萨婆多部的广律，全书由十回诵出，故有此称。

本律传译经过非常曲折。初，罽宾卑摩罗叉专精《十诵》，在龟兹（今新疆维吾尔自治区库车县）宏扬律藏，鸠摩罗什早年就从他学《十诵律》，公元 382 年凉州（今甘肃省境内）

的吕光伐龟兹，携鸠摩罗什东返，而卑摩罗叉避地乌缠。后来罗什于姚秦弘始三年（401年）到长安，同时有罽宾国的弗若多罗专精《十诵律》，也到长安。弘始六年十月七日集义学沙门六百余人于长安中寺，由弗若多罗诵出《十诵律》梵文，鸠摩罗什译为汉文，才完成三分之二，弗若多罗入灭。因当时所译只凭口传而无梵本，所以弗若多罗一去世，译事即行停顿。这时适有西域沙门昙摩流支也精于律藏，於公元405年到达长安，携有《十诵律》的梵本，庐山慧远乃写信请他和罗什续译，他遂与罗什共译此律成五十八卷。未及删定，罗什又入灭了。罗什生前，在乌缠的卑摩罗叉因闻罗什在长安大弘经教，也来长安。及罗什逝世后，他去寿春石涧寺讲《十诵律》，又补译出《善诵毗尼序》（或称《毗尼诵》）三卷，合罗什所译共成六十一卷，方称完本。罗什临终时说他所译经论三百余卷，只有《十诵律》一部没有来得及删除繁文，但保存了原来的语义，不会有什么错误，所以《十诵律》是罗什自己认为契合原本的译作。

《十诵律》梵本，今未发见，惟早在库车出现有梵本《别解脱经》与《十诵律》中比丘戒本极为相近（1913）年有刊本）。此外在西域地带发见的梵本中尚有与《十诵》相同之尼戒本及十七事的断片。

十诵律的内容：初诵（卷一至六）、二诵（卷七至十三）和三诵（卷十四至二十），包括四波罗夷法、十三僧残法、二不定法、三十尼萨耆法、九十波逸提法、四波罗提提舍尼法、一百七众学法、七灭诤法。四诵（卷二十一至二十八）包括七法：即受具足戒法、布萨法、自恣法、安居法、皮革法、医药法和衣法。五诵（卷二十九至三十五）包括八法：即迦绨那衣法、俱舍弥法、瞻波法、般荼卢伽法、僧残悔法、遮法、卧具法、诤事法。六诵（三十六至四十一）包括调达事、杂法（初二十法、中二十法、比丘尼法、后二十法）。七诵（卷四十二至四十七）为尼律，包括六法。八诵（卷四十八至五十一）为增一法。包括一法至十一法。九诵（卷五十二至五十五）为优婆离问法。十诵（卷五十六至五十九）包括比丘诵、二种毗尼及杂诵、四波罗夷、僧伽婆尸沙法。最后附善诵毗尼序（卷六十至六十一），分四品：前二品述结集的始末，后二品集录有关羯磨、说戒、安居、衣食、医药、房舍等的开遮。这样《十诵律》将受具足戒等十七事部分揉述在僧尼律中，是它特有的结构。

此律为说一切有部所传，后来唐义净广译根本说一切有部律，他认为根本说一切有部的律仪轨则大旨与《十诵律》相似，但他又说《十诵律》也不是根本说一切有部。我们知道说一切有部是佛灭后第三百年初自上座部分出。据清辨传说，根本说一切有部又是后来从说一切有部分出来的。因此，《十诵律》应较根本说一切有部律为古。我们试将义净所译各种律文与《十诵律》比较，如义净译《根本说一切有部毗奈耶》五十卷（702年译）和《根本说一切有部苾芻尼毗奈耶》二十卷（710年译）相当于《十诵律》的比丘及比丘尼戒法，但净译内容稍广，而法数也有删订的现象，象众学法的学处数目，《十诵律》作一百七，而净译本作九十九。又义净译《根本说一切有部出家事》四卷，《随意事》一卷，《安居事》一卷，《皮革事》二卷，《药事》十八卷，《羯恥那衣事》一卷，相当于《十诵律》的犍度法的受具足戒、自恣、安居、皮革、医药、迦绨那衣等法。又义净译《根本说一切有部毗奈耶破僧事》二十卷，《杂事》四十卷，《尼陀那》五卷，相当于《十诵律》的杂诵中调达事、杂法和增一法的前半。两译对照，内容大纲是两者一致的，可知其同属一系而非异部。但净译本缺乏相当于《十诵律》犍度分中的布萨法、衣法、俱舍弥法乃至净事法等七法，而藏文译本有部律中则有从出家事至破僧事的十七事，依此知净传根本有部律还不完备。又义净译律文比《十诵律》繁广，而且多载《十诵律》所无的本生因缘等事。关于此点，《大智度论》卷二说优波

利结集毗尼法藏，以二百五十戒义作三部（《十诵律》初、二、三诵）、七法（四诵）、八法（五诵）、比丘尼毗尼（七诵）、增一（八诵）、忧波利问（九诵）、杂部（六诵）、善部（十诵），内容大纲和《十诵律》相同。又据《出三藏记集》卷三《新集律来汉地四部序錄》说，律文本有八十诵，大迦叶传承以后至第五师优波掘始删为十诵，这是以十诵为八十诵的略本。又《大智度论》卷一百说，毗尼有八十部，也分二种，第一是摩偷罗国所行的毗尼，包括阿波陁那（譬喻）、本生、有八十部；第二是罽宾国毗尼，除却本生、阿波陁那，但取要用者为十部。由此看来，义净译本与摩偷罗国所行广释相合（有譬喻、本生），而罗什译的十诵律与罽宾的“取要用者”相当，它之名为“十诵”当是依此分部标目的，这由各诵间长短相差极大（极少四卷、极多八卷）可以推知。

《十诵律》较现行的根本说一切有部各律更为原始，这由原始佛教的流传状况也可加以推定。罽宾本为阿难弟子末田地传教之地。末田地同门舍那婆私则传教于摩偷罗，舍那婆私的弟子优波笈多也毕生传教于该地。优波笈多既曾删订旧律，以后摩偷罗国的大天又以五事引起僧伽中的诤论，上座僧徒尽迁罽宾，这应当是《十诵律》流传罽宾的原因。由此也足证《十诵律》为现行较古的一部广律。

此律在古代本为口口相传，公元402年法显在南亚次大陆北部求戒律时，各地的戒律仍然是“师师口传，无本可写”。同时弗若多罗来长安和鸠摩罗什共译《十诵律》时，由翻译的情况看来，可知也未有原本。后来昙摩流支来长安，就带来有《十诵律》的梵本。在这以后二十年间，中国陆续译出了好几部广律，如法藏部的《四分律》（410～412年罽宾佛陀耶舍译，六十卷）、大众部的《摩诃僧祇律》（416年佛驮跋陀罗共法显译，四十卷），化地部（弥沙塞部）的《五分律》（原本法显由师子国取来，423～424年罽宾佛陀什译，三十卷）。据《异部宗轮论》，法藏部出于化地部，而化地部又是佛灭第三百年中从说一切有部分出。又据清辨的《异部精释》，化地、法藏、铜锲（南传上座部）、饮光（迦叶毗部）同属分别说部而非上座部的正统。《十诵律》既来自说一切有部的根据地罽宾，因此，它在戒律中可说是较为原始的文献。关于本律的传承，僧佑的《萨婆多部记目录序》（见《出三藏记集》卷二）列有两个系统：一系是大迦叶以下至达摩多罗五十三人次第相承，另一系是阿难以下至佛大跋陀罗的萨婆多部六十人次第相承。

此律译出后，卑摩罗叉曾携至江陵（今湖北江陵县）宏扬，江左慧猷从他受业，大明《十诵》，为一时宗师，著有《十诵义疏》八卷。同时有河内僧业（367～441），在长安从鸠摩罗什受学，专攻《十诵》，后弘法于姑苏（今江苏苏州），并依新的大本《十诵》改正《戒心》文句，成为一种通行的戒本。还有赵郡慧询（375～458）也从罗什受学，善《十诵》和《僧祇》，曾重制条章。后在广陵（今江苏扬州）大开律席。又有宋京慧观，曾在江陵听卑摩罗叉讲说《十诵》，记录有关律制轻重各说成书二卷，携归建康，江南僧尼，竞相传写。又僧业的弟子慧光、僧璩，继承僧业的学风，常讲此律；僧璩并撰有《僧尼要事》二卷。又有慧曜、昙斌、僧隐、成具、超度（著《律例》七卷）、法颖（416～482）撰《十诵戒本》本《羯摩》等，法琳（？～495）、智称（430～501、著《十诵义记》八卷）、僧祐（445～518，著《十诵义记》十卷）、道禅（458～527，交趾人）、昙瑗（著《十诵疏》十卷，《戒本》、《羯磨》疏二卷）、僧辩、法超（456～526）、智文（509～599，撰《律义疏》十二卷《羯摩疏》四卷，《菩萨戒疏》二卷等）、道成（532～599，著《律大本羯磨诸经疏》三十六卷）等人都祖述《十诵律》，著述宏扬，其中尤以智称最为知名，为当时所宗仰。梁慧皎曾总结《十诵律》在中国的流传状况说，虽然诸部的律文都已传译，而《十诵律》一本当时在

东国(今中国东部江淮一带)最为盛行。

上文所述各代律家有关《十诵》的著述,只有刘宋僧璩所撰《十诵羯磨比丘要用》一卷尚存,其中载受三归五戒文、受八戒文乃至僧中说清净文等,是从《十诵》犍度法中的受具足戒法、布萨法、安居法,以及尼律单堕法、善诵毗尼序等中抄出羯磨等文而成。此外,与《十诵律》有关的律部,译为汉文的现存有《萨婆多毗尼毗婆娑》九卷,失译,是比丘戒法中除众学法余七法的随释。又刘宋时僧伽跋摩译《萨婆多部毗尼摩得勒伽》十卷(435译),又名《摩得勒伽经》补说增一法、优婆离问法及比丘诵,且列优婆离问法中的一些要目。又《大沙门百一羯磨法》(又名《大沙门羯磨法》或《百一羯磨文》)一卷,失译,内容相当于十诵犍度法中的布萨法、自恣、医药、衣、迦绨那衣、僧残、悔等法的羯磨文。

十地经论

《十地经论》,世亲造,内容是解释《华严经》中的《十地品》义。在中国有汉、藏两种文字译本。汉文译本作十二卷,由菩提流支、勒那摩提同译,佛陀扇多传语,于公元508年夏译出。藏文译本,由藏族译师智军、德积和印度的妙吉祥藏、慧胄同译,译出年代不详,大略在公元八世纪后半。

本论作者世亲本来是小乘学者,后在阿瑜陀国听人读诵《十地经》而信仰大乘(《西域记》卷五,多罗那他《印度佛教史》第二十二章)。他所作的这一部论在中国佛教教义发展中上曾起过相当的作用。汉译者菩提流支和勒那摩提原来都是世亲一系的学者,世亲和安慧的著述最初由他们传到中国。《历代三宝纪》依《宝唱录》说此论原来是流支和摩提分别翻译,后人合为一本,但依崔光所作论序,未有此说。

本论的内容:汉译本卷一至卷三,释十地中的初欢喜地,分为序分,三昧分,加分,起分,本分,请分,说分,较量胜分八分。卷四释第二离垢地,分为发起净分,自体净分二分。卷五释第三明地,分为起厌行分、厌行分、厌分、厌果分四分。卷六释第四焰地,分为清净对治修行增长因分、清净分、对治修行增长分、彼果分四分。卷七释第五难胜地,分为胜慢对治分、不住道行胜分、彼果胜分三分。卷八释第六现前地,分科和五地相同,在前第四地中所说的是对治由于人我执引生的悟解法的增上慢,第五地中说对治在清净中相续不同的增上慢,而在这第六地中则说对治由于法我执所成的杂染清净分别的增上慢。卷九释第七远行地分为乐无作行对治、彼障对治、双行、前上地胜、彼果五分。卷十释第八不动地,分为总明方便作集地分、得净忍分、得胜行分、净佛国土分、得自在分、大胜分、释名分七分。卷十一释第九善慧地,分为法师方便成就、智成就、入行成就、说成就四分。卷十二释第十法云地,分为方便作满足地分、得三昧满足分、得受位分、入大尽分、地释名分、神通力无上有上分、地影象分、地利益分八分。

《十地经》文比较难解,梁《高僧传》卷二《佛陀耶舍传》记鸠摩罗什译《十住经》(即《十地经》)时,疑难犹豫一个多月未能动笔,后来他的师父佛陀耶舍来到长安以后,两人共同讨论才明确了辞句义理。世亲这部释论不仅使经文的义理得以纲举目张,而且从经文中发掘出许多新义为后来大乘教义发展的张本。

首先,论中举出六相以释经文中各种十法的意义。这六相是从初地菩萨第四愿中菩萨方便行的经文提出来的。汉译论文(卷一)所举六相之名为总相、别相、同相、异相、成相、坏相。这六相的释义在后来华严宗的著作中得到广泛的应用。

其次,论中解释五地菩萨为饶益一切众生要善知世间的一切文字、学术等,对于这些世间的学术如文字、论典、算术、医方等等特

别说明是人类为了消除外界的各种障害的对治。这种说法体现了《华严经》文(八十卷本，卷三十六)的涵义，使佛法和世法有所会通。

最后，论中解释有支缘起和七乘观法(第六地)。如卷三释缘起(原译作因缘)有三类：一、自相，包括名色至有；二、同相，即生、老、病、死等过患；三、颠倒相，指众生不觉为我我所而受苦恼。此中自相又有三种：(一)异熟相(原译报相)，即与名色俱生的阿赖耶识；(二)彼(指阿赖耶识)因性相，即指名色，与彼不离故，又依彼共生起故；(三)彼果次第相，即从六入至有各支。卷八释六地时，则依缘起(原译"因缘集")立三种观门：一、成立、答难和相的建立，这也叫做有支相随(原译次第)缘起观。二、胜义谛的建立，即指经文"三界唯心"。三、世俗谛的建立，又分六观：(一)杂染依止观，所谓十二有支皆依一心。(二)因观，又分他因观、自因观二种。(三)摄过观，即以烦恼道、业道、苦道三者摄苦因苦果。(四)护过观(断除过患)，说防护三种过患。(五)不厌厌观，对于细苦粗苦心生厌离。(六)深观，依龙树《中论·观因缘品》"诸法不自生"一颂而作解释。此外，论中又举大悲随顺观，分四种：一、愚痴颠倒，摄成立、答难、相观；二、余处求解脱，摄胜义谛观和杂染依止观，指凡夫不知三界唯心，不于阿赖耶及转识中求解脱，而于余处我我所中求解脱；三、异道求解脱，摄因观至不厌厌观；四、求异解脱，摄深观。又举一切相智分别观，分九种，亦如上相配合。

本论自译出后即由道宠、慧光等宏阐发扬而形成为地论师，在公元六世纪中分为南道、北道两派，盛极一时(参见本书第一册"地论师"条)。后来本论义理为一部分禅家所吸收，并促成中国初唐时华严宗的成立(贤首的《探玄记》引用本论甚多)。又本论释经，纲举目张，要言不烦，对后来注释经典的体裁颇有影响。

本论的注疏，有隋慧远的《义记》十四卷(现存八卷)。唐法藏也有《疏》若干卷，佚名《注十地论》二十卷(以上佚)。佚名《十地五门实性论》六卷(现存一卷)。又敦煌出土古写本中有北周保定五年(565)写本法上后记的《十地义疏》第三卷，释论之初地后半及第二地。国外也藏有敦煌写本释初地一部分(阙首尾)的《义疏》(笔迹与上本相同)和《十地义记》卷第一的另本(敦煌写本)。以上三种都收于大正藏第八十五卷内。

大智度论

《大智度论》一百卷，龙树造，姚秦弘始四年(402)夏，鸠摩罗什于长安逍遥园中西明阁上创译，至七年十二月二十七日乃讫(见《大智论记》和《开元释教录》)。此论是解释《摩诃般若波罗蜜经》(也称《大品般若》，即一再翻译过的《放光般若》、《光赞般若》和后来唐玄奘译的《大般若经》第二分)的论著。首缘起第一，略述佛说摩诃般若波罗蜜的因缘。继释经初品中如是我闻一时第二，乃至释初品中信持无三毒第五十二，是为释《序品》第一。顺次以下释《报应品》(《即奉钵品》)第二，乃至释《嘱累品》第九十，是为释摩诃衍(大乘)论。般若波罗蜜，摩诃衍一义，但名字异(论卷四十六)。摩诃衍空般若波罗蜜亦空，空又一故(卷五十二)所以《大智度论》释般若也就是释摩诃衍论。《龙树传》说他著有《优婆提舍》(论议)十万颂，这种体裁是解释经文并加以发挥的，可能就是指的《大智度论》。

罗什译《大智度论》不久，又兼译《大品般若》，首先对旧译用原文作了订正，以后又据《大智度论》再次改动经文，并从经本楷定论义。如于《大品般若》品目名称的确定，就是以释论精神作依据，对《光赞》、《放光》的品目有所整理改定，把《序品》之外的各品都改动了，一方面对旧本略有开合，另一方面改定了

一些品名。在改定中还可以看出贯彻龙树释论的精神之处。最明显的要算第七品。罗什名这品为《三假名》(法假、受假、名假),而《放光》名为《行品》,《光赞》名为《分别空品》,玄奘译的《大般若经·二分》又标《善现(须菩提)品》,都不能象罗什用"三假"一名那样能表现出这一品的主要内容。三假不仅是这一品的中心,也是全经的中心,在龙树看来,般若的整个精神就在以假成空,以假显空。主要以三假贯彻于般若的全体,从而构成空观。《大智度论》对般若学的重要于此可见。

此论的译本一百卷,尚非全译。僧叡在《大智释论序》中说:"论之略本有十万偈,偈有三十二字,并三百二十万言。胡夏既乖,又有繁简之异,三分除二,得此百卷,于大智三十万言,玄章婉旨朗然可见。"只有论的初品三十四卷解释经文初品的一品,是全译出的。二品以下,罗什认为华人喜简,不习惯于繁琐议论,只略取其要,以释经文大意,不再备译广释,仍有一百卷。因为经文初品主要阐述名相事数,恰是二百多年来中国佛学家一直搞不清楚的问题,详译出来,原原本本地加以解释,就可适应学者研究的要求;至于其余阐明义理部分,简化一些也无妨,因此删节不少,三分除二。

此论的体裁,《大智释论序》中说:"其为论也,初辞拟之,必标众异以尽美;卒成之终,则举无执以尽善。"就是说光举出对法相的各种不同解释,以此为尽美;最后归结为无相、实相,以此为尽善。这种方法在论的初分尤为明显。

龙树所著的《大智度论》等书中,大小乘的最初交涉,历历可见。

一、龙树所讲的空,是般若波罗蜜的中道实相,以二谛相即来解释实相,从真谛来看是空,从俗谛来看是有,既看到空,也看到非空,同时又不着两边,于是便成为非有(空)非非有(非空)的中道,即般若波罗蜜。所以论第十八卷中说:"若人入此三门,则知佛法义不相违背,能知是事即是波罗蜜力,于一切法无所窒碍。若不得般若波罗蜜法,入阿毗昙门则堕有中,若入空门则堕无中,若入蜫勒门则堕有无中。"可见龙树所主张的是中道实相。

二、此论性质本非毗昙,当时大乘无独立毗昙,其分别法相所资自必取诸小乘。不同小乘的意义而同小乘的体例。《智论》于小乘毗昙引文不下三十余处(参照吕澂《阿毗达摩泛论》)。

三、大乘小乘对举,境行果三法法皆对。大小乘有以境为对的:声闻乘多说众生空,佛乘说众生空法空(卷四)。声闻中无犍闼婆城喻,有种种余无常喻;色如众沫,受如泡,想如野马,行如芭蕉,识如幻等(论卷六)。大小乘有以行为对的,阿毗昙义中,是空解脱门缘苦谛摄五众,无相解脱门缘一法所谓数缘尽,无作解脱门缘三谛摄五众。摩诃衍义中是三解脱门缘诸法实相,以是三解脱门观世间即是涅槃(卷二十)。大小乘有以果为对的,声闻极大思维所断结生分住分灭分三时断;佛则不尔,一生分时尽断。声闻人见谛所断结使生时断、思惟所断三时灭、佛则见谛所断思惟所断无异。声闻人初入圣道时,入时与达时异,佛则一心中亦入亦达。声闻人有二种解脱,烦恼解脱少障解脱,佛有一切烦恼解脱,亦有一切法障解脱,佛自然得智慧,诸声闻人随教道行得(卷二十四)。

四、小乘也说大乘,慈以乐与众生故,《增一阿含》中说有五功德;慈心于《摩诃衍经》处处说其功德,如《明网菩萨经》中说菩萨处众生中行三十二种恶,渐渐增广转成大悲(卷二十)。

五、大乘不离小乘。三十七品,三三昧等皆声闻法,菩萨用三十七品到涅槃城,用三三昧入城三门,而以四禅、四空、四无量、八背捨、八胜处、九次第定,十一切处试心知得柔软自在,随后能入。

六、般若必以空为用。佛法中不可得空,于诸法无所碍;因是不可得空,说一切佛法十

二部经，譬如虚空，本无所有，而一切物皆依其长成（卷二十五）。

七、同一事而有二种意义。般若有二种，一与诸天声闻菩萨共说，二与十住具足菩萨说（卷三十四）。无所得有二种，一所求不如意名无所得，二实相无决定名无所得（卷十八）。

八、备举两端。诸佛二种说法，先分别诸法，后说毕竟空（卷二十六）。法亦有二种，一者三藏二十部法聚，二者三学圣道解脱涅槃法义（卷二十二）。观相有二种，一者观一切法有相，地重水湿风动火扬；二者观一切法无相，和合因缘生无自性（卷十八）。菩萨行有二种，一者观一切法自性本空，二者从不捨离一切众生（参照欧阳渐的《大智度论初品序》）。

《大智度论》于释义中，繁征博引，保存了许多已散佚而有价值的论议。如罗睺罗的《赞般若偈》二十一颂，对般若性德的各方面描写得很彻底，特别第四颂把佛、般若、涅槃统一起来，认为是"三则一相，其实无有异"。又第十六颂："言说为世俗，怜悯一切故，假名说诸法，虽说而不说。"提出说而不说，把俗谛和真谛统一了起来。

《毘勒论》失传难考，《智论》卷十八谓其中有随相门、对治门等种种诸门。随相谓："但说自净其意，则知诸心数法已说；但说四念处，当知已说四正勤等余门。何以故？同相同缘故。对治门如但说四颠倒，当知已有四念处义，譬如说药已知其病，说病已知其药。"由此可推知《毘勒论》门的一般体例。

龙树的《大智度论》、《中论》《十二门论》和提婆的《百论》这四部论，构成一个完整的体系，各论之间有着内在的联系。如僧叡在《中论序》中说："《百论》治外以闲邪，斯文祛内以流滞，《大智释论》之渊博，《十二门》观之精诣，寻斯四者，真若日月入怀，无不朗然鉴彻矣！"在《大智释论序》里，僧叡更详细地说到这一组织的内在关系："释所不尽，则立论以明之；论其未辨，则寄折中以定之；使灵篇无难喻之章，千载悟作者之旨，信若人之功矣。"就是说《智论》是依经作释，解释不能完全穷尽义理，因而立论以明之。"论"指《中论》、《十二门论》、《智论》所没有完全讲清楚的，《中论》等则以"折中"（即中道）的思想予以决定。换句话说，三论全部归宿于中道。

后来随吉藏创立三论宗，弘扬关河三论，不把《大智度论》列入，也是因为"秦人好简"，就把百卷大部的《智论》除外，而四论的整个学说体系不算完备，实为可惜。

东晋慧远曾把《智论》节抄成二十卷的略本，在《大智论抄序》中说："辄依经立本，系以问论，正其位分使类各有属。谨与同止诸僧共别撰以为集要，凡二十卷，虽不足增晖圣典，庶无大谬。"这也是为的适应华人好简的习惯，可惜仅存载在《出三藏记集》中的序文而已。注《智论》的书有南北朝进蜀地潼州迁善寺沙门释慧影抄撰的《大智度论疏》，但已残佚，仅存第一，第六，第十五，第十七与第二十四卷，也不完全。

现观庄严论

《现观庄严论》，弥勒造。他著了五部论书，《现观庄严》就是其中的头一种。弥勒的书都由无著传述而流传，但这一部似乎流行比较迟，所以以翻译介绍弥勒、无著学说著称的玄奘法师，就没有提到它。

《现观庄严论》是解释《大般若经》的。它用《优婆提舍》（论议）的体裁，将经文逐段的大意，写成提纲，归纳在各种句义之内，并不拘于字句的解释。《大般若经》内容很复杂，玄奘法师的译本有十六会即十六个部分。其中最基本的，是开头的五部分。《现观庄严论》所解释的相当于第二分，即《二万五千颂般若》。这一分前后流传的本子也略有变化，论中写出的纲要和晚出的本子最吻合。多罗

那他的《印度佛教史》里就有一段传说，提到世亲的门人圣解脱军先感觉论文和经文不相应，后来在波罗奈斯见到南印普陀洛传来的《二万颂八品般若经》，才解决了这一疑问，原来论文次第是和那部经符合的（见《印度佛教史》第二十三章，德格版第六十八页）。现存的《二万五千颂般若经》梵本也就是这一种本子，所以写本常在前面附有《现观庄严论》颂文，而本文的段落也依论中的句义条目区分，并在逐段末尾注了出来。

《现观庄严论》全部分为八品，共二百七十四颂。除掉开头的归敬颂用豹戏调，又最后一品内有五颂用天帝杵调而外，其余都用赞颂调。八品是：一、《一切相智品》（七十三颂），二、《《道相智品》（三十一颂），三、《一切智品》（十六颂），四、《现证一切相品》（六十三颂），五《顶现观品》（四十二颂），六、《渐次现观品》（一颂），七、《一刹那现观品》（五颂），八、《法身品》（四十颂）。在八品前有归敬颂一颂，最后有总结两颂。

就在第一品的一、二颂里说明了为何造论，三、四两颂标出了八句义，总括一经的纲领，第五颂到十七颂细列各句义理的条目，一共有七十义。以上可称为本论的序分。从此以下到论末，分品解说七十义的详细内容，其中更有许多细目，并夹有旁论解释疑难等。

本论这样的组织，完全是从实践方面即从如何修行成佛的全部过程来理会《般若经》的。所以用当前实证的“现观”来做论名。“庄严”是一种文体，也含有如实开示道理的意义（见《瑜伽师地论》卷六十二）。八品的次第依着狮子贤的解释是这样：为了求得佛果的菩萨应该普遍知道一切法相，所以最初就举出果位的一切相智性来做目标。一切相智须遍知声闻等道才成就，所以其次说道智。道智又须遍知一切事才成就，故又说一切智。由此为了对这已经了解的三类智能够完全自在而修习，先总的得着概括相、道、事的一切相现等觉。其次由迈进的方法而修习达于最胜的边际，得着顶现观。又次对已知道的义理或分或合，整理、巩固来修习，得着次第现观。再加以充分修习，最后证得一刹那现观。次一刹那即证得究竟的法身。这是八品次第相生的意义，也概括了二万五千颂般若全经的全貌。

八句义还可简化为六句和三句，这是在本论最后两个结颂所说的。六句是包括三种智的相，它的加行（这指一切相现观，即修行的总体），加行的极点（顶加行），加行的次第（渐次加行），加行的究竟（一刹那现证），加行的异熟果（法身）。三句义更为简略，乃是将八句合并为境（即修行时智慧所思虑的境界）、行（种种修行）、果（修行之所得）三者。

《现观庄严论》以这样整齐的条理解释般若全经的内涵，明白地指出大乘修行的全程，价值是很大的。并且它所依据的理论和弥勒其他著作从瑜伽一系唯识道理出发的又有不同。它处处都用般若性空的说法（如第一品二十八～三十一颂、七十二颂，第三品十二颂，第四品十一颂、五十九颂、六十三颂，第五品十八颂、二十一颂等）。所以藏文学者说它属于中观的学说一类，宗喀巴更以为它和后来月称一系的见解即应成派相通。宗喀巴还说从前大师们注解《般若经》的虽有陈那、齿军等，但都不是依据中观宗的，不能当作般若经根本的注解，只有《现观庄严论》显示经中修证之道，和龙树《中论》阐明性空道理的相照应，才有重要的意义。

《现观庄严论》在印度流行之后就受到学人的重视。最初有世亲弟子圣解脱军替它作注解，接着他的弟子大德解脱军也作了注解，这两人生在四世纪中到五世纪初，而活动于中印度一带。后来到了八、九世纪时，东印度波罗王朝达磨波罗王（在位年代约770～810），特别推重《般若经》，他的王师狮子贤龙以精通《般若经》和《现观庄严论》著名。他著有解释此论的四种书，其中的《现观庄严般若波罗蜜多教授论释》（也称为《发明义理疏》和

《八千颂般若波罗蜜多疏现观庄严明义》两种最为重要。其后注解《现观庄严论》的大都以二者为据，而从此到十三世纪初佛教在印度衰落为止，四百年间，此论一向宏传很盛。传译到中国西藏地区注书连解脱军和狮子贤所作的在内，现存有二十一种之多，都收在藏文丹珠尔之内。作者如宝生寂、智生慧都是十一世纪初之人，为当时著名学府超岩寺的守门大师，又如无畏护也是十一世纪时人，曾先后做过金刚座寺、超岩寺和那烂陀寺的主座。这几位都是一代大师，兼通显密的学说，而都替《现观庄严论》作了注解，可见此论对佛教学说发生影响之大。总之，此论在印度佛学晚期历史上占有重要位置是无疑的。

本论传入藏地也很早，传说在前宏期约九世纪之初，译师吉祥积就已翻译过了，现在藏文丹珠尔内还存有他所译的狮子贤《小注》和觉吉祥智所作《集颂难语释》，到了后宏期，大译师宝贤(958～1055)译出了狮子贤的《大注》。而对后世影响最大的要算翱译师(1059～1109)重译的《现观庄严论》颂文和校改旧译的大小二注。这一类校改本现在成为我国蒙、藏地区通用本。他并还为《现观庄严论》作了注解，是为藏族学者这类注书的创始。其弟子慧燃和再传的菩提智，相继于卫藏地区宏扬本论，并著有注解数种，为后来注家的典据。如菩提智弟子慧精进和童戒以及他们的弟子愿戒都作注疏。愿戒疏文详细解释解脱军和狮子贤二家之作，影响尤广，至此《现观庄严论》乃成西藏佛教各派所必须学习之要典，而各派学者亦各有注书(上述翱译师和其后学都属于迦当派，故此派对此论尤为重视，发生的影响也很深远)。

至十四、五世纪时，西藏格鲁派创始者宗喀巴(1357～1419)也特别重视《现观庄严论》，著了注解《详解善说金鬘疏》，为藏族学者著述中最详尽明白的作品，他的重要门人如嘉曹杰、克主杰、僧成等各有注疏，后来学者著述不绝，至十七、八世纪妙音笑金刚(1648～1742)之时，已近百种之多。他就见过这些注书，并易作注解《宝灯论》(一称八品论和七十义论)，这些书在蒙、藏地区声誉甚高，影响也大。因为格鲁派寺院的学制，《现观庄严论》规定为五种学科中般若科必读的书，有名的注疏也就为参考所不可少的了。

《现观庄严论》的梵本已于1929年经谢尔巴茨基和奥贝米勒校订合藏文译本印行，又1954年，校刊附梵藏索引本。汉文译本有法尊译连同略释的印本(1938)。

华严经疏钞

《华严经疏钞》八十卷，唐澄观撰。作者先于兴元元年到贞元三年间(784～787)撰《大方广佛华严经疏》(略称《大疏》)六十卷，解释唐译《大方广佛华严经》文，后来又为弟子僧睿等百余人撰《大方广佛华严经随疏演义钞》(略称《演义钞》)九十卷，解释疏文。《疏》、《钞》原来别行，到了宋代，晋水净源(1011～1088)才录疏以配经，编为一百二十卷，称为《华严经疏注》(现缺第二十一至七十卷、第九十一至一百卷)。后人更会钞入疏，称为《华严经疏钞》。

唐译《华严》于唐武后证圣元年(695)译出后，法藏即撰《新译华严经略疏》，写到第十九卷而圆寂，弟子慧苑继承遗业，撰《续华严略疏刊定记》，但《刊定记》所说往往和法藏所说不同：一、慧苑依《究竟一乘宝性论》立四种教，异于法藏的五教教判；二、慧苑立德相、业用两重十玄、异于法藏的一重十玄说，都是其荦荦大端。澄观的《大疏》和《演义钞》，便是为破斥慧苑异说、复兴贤首大义而作的。

《大疏》立十门解释经文，《演义钞》分四段解释疏文。《大疏》十门是：第一，教起因缘，述佛说《华严经》的缘由在因及缘两方面各有十义。第二，藏教所摄，《华严经》在经律论三藏中属经藏摄，在声闻菩萨二藏中属菩

萨藏摄。在小、始、终、顿、圆五教中，是圆教所摄。第三，义理分齐，《华严》圆教乃是别教一乘，由所依体事，摄归真实、理事无碍、周遍含容（即事事无碍）四个十门以显无尽。此中周遍含容十门是：同时具足相应、广狭自在无碍、一多相容不同、诸法相即自在、秘密隐显俱成、微细相容安立、因陀罗网境界、托事显法生解、十世隔法异成、主伴圆明具德。此即依《华严教义章》及《探玄记》的十玄门而立。第四，教所被机，《华严》所被，有五类机根，其中第一类一乘圆机，正是《华严》教摄。第五，教体浅深，说教体从浅到深，大略有音声言语、名句文身、通取四法（声、名、句、文）、通摄所诠、诸法显义、摄境从心、会缘入实、理事无碍、事事无碍、海印炳现十门。该罗收摄，无一不是教体，但后二门是《华严》所宗。第六，宗趣通别，通述昙隐所立因缘、假名、不真、真实四宗，又总收佛一代的教法为我法俱有、法有我无、法无去来、现通假实、俗妄真实、诸法但名、三性空有、真空绝相、空有无碍、圆融具德十宗。别明《华严》一经的宗趣，以法界缘起不思议、或因果缘起理实法界不思议、或法界理实缘起因果不思议为宗。第七，部类品会，此有四门。一、彰本部，说《华严》有略本（指晋、唐两译）、下本、中本、上本、普眼、异说、主伴、眷属、圆满十类。二、显品会，说晋译《华严》说佛七处八会，唐译说七处九会。三、明支类，先显从大本《华严》流出的别行经，有《兜沙经》、《菩萨本业经》等。次说《修慈经》、《金刚髻经》、《如来不思议境界经》等，都是《华严》的流类。四、辨释，有龙树的《大不思议论》、世亲的《十地经论》、北齐刘谦之的六百卷《华严论》及北魏灵辨的一百卷《华严论》等。第八，传译感通，先明晋、唐两经翻译及补阙的年代，次明传道感应的事迹。第九，总释名题，先用十门，解释经的题目，次分四段，解释《世主妙严品》的名称。第十，别解文义，先举十例，后用三分科说，以第一《世主妙严品》为序分，第二《如来现相品》以下为正宗分，第三十九《入法界品》："尔时文殊师利从善住楼阁出"以下为流通分。又依佛说此经之处分全经为七处九会：初会在菩提场，说毗卢遮那如来依正因果法门，即《世主妙严品》以下六品。第二会在普光明殿，说十信法门，即《如来名号品》以下六品。第三会在忉利天宫，说十住法门，即《升须弥山顶品》以下六品。第四会在夜摩天宫，说十行法门，既《升夜摩天宫品》以下四品。第五会在兜率天宫，说十四向法门，即《升兜率天宫品》以下三品。第六会在他化自在天宫，说十地法门，即《十地品》一品。第七会重会普光明殿，说等觉法门，即《十定品》以下十一品，前六品明因圆，后五品明果满。第八会三会普光明殿，说普贤行法，六位顿修，即《离世间品》一品。第九会在室罗伐城逝多园林，说入法界法门，即《入法界品》一品。更就能诠之文归纳九会为四分，初会《世主妙严品》以下六品为举果劝乐生信分，第二会《如来名号品》到第七会《如来出现品》三十一品为修因契果生信分，第八会《离世间品》一品为讬法进修成行分，第九会《入法界品》一品为依人证入成德分。又就所诠之义说《华严》一部有五周因果：初会六品，前五品显示毗卢遮那的果德，后一品阐明他的本因，叫做所信因果。从第二到第七会中《随好光明功德品》共二十九品，前二十六品辨因，后三品明果，叫做差别因果，或生解因果。第七会二品，前《普贤行品》辨因，后《如来出现品》明果，叫作平等因果，或出现因果。第八会中初明五位因，后明八相果，叫作成行因果，或出世因果。第九会中初明佛果大用，后显菩萨起用修因，叫做证入因果。

《演义钞》的四段是：第一总序名意，解释《疏序》的文意；第二归敬请加，演绎《大疏·归敬偈》的文意；第三开章释文，说《大疏》开十门以释经义；第四谦赞回向，说《大疏》最后的《回向偈》。

澄观之作虽以恢复法藏的真意为己任，但因其早年曾遍就三论、天台及禅宗南北两

系的学者受学，特别是受禅宗、天台的影响很深，因之他的学说搀加这二宗的成分很多，就和法藏的原说有了出入。象他在《华严归敬偈》的疏钞中，就说作疏的目的是："用以心传心之旨，开示诸佛所证之门；会南北两宗之禅门，撮台衡（南岳）三观之玄趣；使教合七言之旨，心同诸佛之心。"而他在《疏钞》中常将《华严》和禅融会而谈，象解释《菩萨问明品》的"非识所能识，亦非心境界，其性本清净，开示诸群生"一偈，先说了别就不是真知，不是识所能识，以除遣南宗以了见心性为真知的病。次说瞥起也不是真知，不是心的境界，以除遣北宗以起心看心为真知的病。后说心体离念不是有念可无，说性本清净，是双会北宗的离念和南宗的无念。又法藏说明五教中顿教，只举《维摩》所显离言不二等。《演义钞》却说"达摩以心传心正是斯教"。《大疏》还说法藏所立五教，"大同天台，但加顿教"；这和慧苑说法藏的五教大都受天台的影响，"唯加顿教令别"，依然相同。又在明十宗中，把法藏所立"一切皆空"、"真德不空"、"相想俱绝"、"圆明具德"四宗，改为"三性空有"（又作"二谛俱有"）、"真空绝相"（又作"二谛双绝"）、"空有无碍"（又作"二谛无碍"）、"圆明具德"四宗，来和始、终、顿、圆的次第配合。其次，疏钞又将华严、天台两家最大的异点性起和性具相结合。象《大疏》在卷二十一中援用天台家的"性具善恶"之说，解释《夜摩天宫偈赞品》说："心是总相，悟之名佛，成净缘起；迷作众生，成染缘起。缘起虽有染净，心体不殊。……是以如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。"《演义钞》卷四十二又说："此即《涅槃经》意，天台用之，以善恶二法同以真如为性，故无尽也。"《演义钞》卷一解释《疏序》"真妄交彻即凡心而见佛心"句又说："若论交彻，亦合言即圣心而见凡心，如湿中见波，故如来不断性恶，又佛心中有众生等。"皆是其例。

宋净源录疏注经以后，明世宗嘉靖年间（1522～1566），有妙明法师，厘经入疏，厘疏入钞，成《华严疏钞会本》，鐫板流通，存武林（杭州）昭庆寺，世称昭庆本。现行《续藏》本，即以此为底本，但真可的弟子道开在神宗万历年间（1573～1619）撰《藏逸经书标目》评斥昭庆本说："起止配合，率多牵强。"到熹宗天启年间（1621～1627），嘉兴叶祺胤，即以《南藏》别行本校订昭庆本重刻，《玄谈》八卷，《疏钞》八十卷，收入嘉兴《续藏》。清龙藏本及金陵刻经处的刊本，都系以此本为底本。但以原来删节不全，会合不当，所以龙藏本及金陵本都跟着有讹略。1939 年《华严疏钞》编印会，广泛搜集藏本及其他流通本，参互校勘，简择异同，经过六年而编印告成，可称为《疏钞》较善的刊本。此外关于《疏钞》的《悬谈》部分述作，有辽鲜演撰《华严经谈玄决择》六卷（现阙初卷），元普瑞撰《华严悬谈会玄记》四十卷等（《频伽藏》收有《大方广佛华严经疏演义钞》二十九卷，实在也是一种《疏钞》的《悬谈》部分会本，卷首有《疏钞序》的注解一段，大概是编者所撰）。

法华经玄义

《法华经玄义》具名《妙法莲华经玄义》，略称《法华玄义》，十卷（或二十卷），隋智顗说，灌顶记。这是天台宗详释《妙法莲华经》题名的主要著述，为天台三大部之一，即天台宗开祖智顗大师立五重玄义解释《妙法莲华经》的标题，开说一经的要旨，弟子章安灌顶笔录成书。智顗开说《法华经》的要旨有两次：第一次是陈废帝光大元年（567），在金陵瓦宫寺；第二次是隋文帝开皇十三年（593），在荆州玉泉寺。现行的《法华玄义》，是第二次讲说的记录。

本书详说《法华经》的义旨，并且阐明《法华》开显法门的纯圆独妙，以确定《法华经》在佛一代所说诸经中的位置。

本书的组织，是以释名、辨体、明宗、论

用、判教五重玄义为骨干，更在前面作七番共解。七番是标章、引证、生起、开合、料简、观心、会异七科，通解五重玄义。然后就五重玄义的每一重又各各详细分别解释。

七番共解的第一番标章，内分列释名、辨体、明宗、论用、判教五章的名称及其要略；第二番引证，援引佛语来证明建立五章的根据；第三番生起，阐明五章前后生起从粗到细的次第；第四番开合，五章通释《法华》一经，为令易于了解，而作五种、十种及譬喻等三种开合解释；第五番料简，问答料简有关五章的异议；第六番观心，令从标章到料简一一都入观心一门；第七番会异，会释五章与四悉檀的同异。

正说五重玄义的第一重释名，其中又分作四段：一、判经名的通别，"妙法莲华"是别名，"经"是通名。二、定妙法的先后，标题为便于称名，所以先妙后法，解释为便于析义，所以先法后妙。三、出旧解，略举道场观、会稽基、北地师、光宅云四家的旧解。四、正解"妙法莲华"经名。

"法"即十界十如权实之法，亦即宇宙万法，把它概括作众生法、佛法、心法三种，而依《法华经》圆融三谛的义旨，说这三种法融妙不可思议、无差别。

"妙"有相待、绝待二种：和粗相对待而称为妙，叫作相待妙，例如半字和满字相对待，半字是粗、满字是妙，常无常、大小亦然；不因和粗相对待而称为妙，叫作绝待妙，例如法界是一个整体，不再有其他的法可以和它互相形比，无可对待而称为妙。众生法、佛法、心法，都具备相待、绝待二妙，所以称为妙。更开迹门如来从久远之本，以垂近成之迹）、本门（如来开近成之迹，以显久远之本）两种十妙，这两种也都具备相待、绝待二妙。迹门十妙是：一、境妙，是说如下的智妙所观照的宇宙一切万法，智顗把它概括作十如、十二因缘、四谛、三谛、二谛、一谛、无谛七科。十如等境都是圆融不可思议的妙法，只有佛才能够穷尽，是诸佛所师，所以称为境妙。二、智妙，是说照了十如等境妙的观智，有一世智乃至二十妙觉智等，境既然妙，智自然也和它相称，境智不可思议，所以称为智妙。三、行妙，是说用智妙观察境妙的修行，有一行三昧、止观、闻思修或戒定慧、四念处、五门禅、六波罗蜜、七善法、八正道、九种大禅、十境或十乘观法等，行行融通，一行即一切行，由于智妙，行也随着圆妙不可思议，所以称为行妙。四、位妙，是说修行所历的价位，有十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉等，是妙行所契，所以称为位妙。五、三法妙，是说妙位所住的真性、观照、资成三法，也就是三轨（三种轨范）：真性轨是说在果位的境妙，即真实的法体；观照轨是说在果位的智妙，即破惑显理的智用；资成轨是说在果位的行妙，即彼此相依起用的万行。名字虽然有三种，只是一个大乘法。前面所阐明的诸谛即是真性轨的相貌，诸智即是观照轨的相貌，诸行即是资成轨的相貌；而前面所阐明的诸位，只是修行此三法所证果。宇宙的法法都妙，并非只此三法，一切三法亦复如是，三轨、三道、三识、三佛性、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三宝、三德等，彼此同一意义，自它类通，所以称为三法妙。六、感应妙，是说具备上述的四妙与三法，成就因圆果满的佛身，寂而常照，众生能以圆机相感，即以妙应相应，如同水不上升，月不下降，而一月普遍影现在众水当中，不可思议。七、神通妙，是说佛为化益众生，示现药树王身如意珠王身等身轮，毒鼓天鼓等口轮，随自意随他意等心轮，善权方便，称道机宜，转变自在，不可思议。八、说法妙，是说如理圆说十二部法，令众生开示悟入佛之知见，能诠的言教、所诠的义理都甚深微妙不可思议。九、眷属妙，是说佛出世时，十方诸大菩萨，或以神通来生，或以宿愿来生，或以应现来生，辅佛行化，如同世间眷属，天性亲爱，更相臣顺。十、利益妙，是说诸佛所作感应、神通、说法三妙都不唐捐，沾溉地上清凉益、小

草益、中草益、上草益、小树益、大树益、最实事益等七种利益。如同云行雨施，草木各得生长。以上是迹门十妙。本门十妙是：一、本因妙，是说甚大久远的畴昔，释迦牟尼佛本初在因位发菩提心、行菩萨道时所修的妙因。二、本果妙，是说本初所行圆妙之因，初证得究竟常乐我净的妙果。三、本国土妙，是说本佛所住的净妙国土。四、本感应妙，是说既已成果，即有本时所证二十五王三昧，一一三昧中皆有慈悲誓愿冥熏法界，机感妙应，寂而能照。五、本神通妙，是说昔时所得的无记化化禅（任运成就，不须作意，化复能化）和本初在因地时的各种慈悲相合，现希有事，启发最初可度的众生。六、本说法妙，是说往昔初坐道场始成正觉所说醍醐妙法，令诸菩萨发大道心，至今皆住不退。七、本眷属妙，是说迹化的眷属，其实是过去久远本地本佛的内眷属。八、本涅槃妙，是说迹化的涅槃，是常住本寂的涅槃垂迹。九、本寿命妙，是说本地本佛的寿命，劫数长远，不可思议，和迹化的寿命有长短远近不同。十、本利益妙，是说远从本地成道以来，八番十番饶益本时的业、愿、通、应等眷属，皆令得到利乐。

以上解释妙法，以下解释莲华，妙法深意，借“莲华”的譬喻来加以显示。莲华具有六义，即以譬喻佛法界的迹本两门：一、为莲故华，譬喻为实施权。二、华开莲现，譬喻开权显实。三、华落莲成，譬喻废权立实。这三种譬喻迹门从初方便引入大乘，终竟圆满，称为迹门三喻。四、华必有莲，譬喻从本垂迹。五、华开莲现，譬喻开迹显本。六、华落莲成，譬喻废迹显本。这三种譬喻本门始从初开终至本地，称为本门三喻。又莲华还譬喻十如、十二因缘、四谤、三谛、二谛、一谛、无谛等法。

“经”是梵语“修多罗”的意译，古来有翻译的，有不翻的，今和合两家，分列五义：一、明有翻，二、明无翻，三、和融有无，四、历法明经，五、观心明经。

第二重辨体，分作七段：一、正显经体，二、广简伪，三、一法异名，四、入体之门，五、遍为众经体，六、遍为诸行体，七、遍为一切法体。其中正显此经以一实相印（宇宙万法当体即是实相的妙体）为体。妙有、真善妙色、实际、毕竟空、如如、涅槃、佛性、如来藏，中道、第一义谛等，都是实相的异名。众经、诸行、一切法都以实相为体，而入体相之门是教行。

第三重明宗，分作五段：一、简宗体，二、正明宗，三、众经同异，四、明粗妙，五、结因果。其中正明此经是以佛自行因果为宗，或以合师弟因果为宗。

第四重论用，分作五段：一、明力用，二、明同异，三、明历别，四、对四悉檀，五、悉檀同异。其中正明此经是以断疑生信为用，即用佛菩提的权实二智，在迹门中断三乘的权疑，生一乘的实信；在本门中，断菩萨执着方便近迹的权疑，令生本地久远实成深远不可思议的实信。

第五重判教，分作五段：一、大意，二、出异，三、明难，四、去取，五、判教。其中先批判“南三北七”的旧说，次立“五时八教”的教判，而判《法华经》为超越八教纯圆独妙，并以涅槃五味中的醍醐为譬。

本书末尾附有《记者私錄异同》一篇，是灌顶记录智顗所说后的附记，其中分为杂记异闻与推尊师说二段。杂记异闻中又分为四：一、阐明《般若》与《法华》的同异，二、阐明经论中诸藏的离合，三、阐明四教名义的依据，四、批判古时“七阶五时”教判的穿凿。

本书的注释，有唐湛然的《法华玄义释籤》二十卷，宋法照的《法华经玄义读教记》五卷，宋从义的《法华玄义补注》三卷。本书的节本，有明传灯的《法华经玄义辑略》一卷，智旭的《法华经玄义节要》二卷。此外有关的撰述，有唐湛然《法华经玄义科文》五卷，宋善月的《法华大部妙玄格言》二卷，有严的《法华经玄籤备检》四卷，智铨的《法华经玄籤证释》十卷，清灵耀的《法华经释籤缘起序指明》一卷

本书虽是解释经题，内容却是判释佛一代时教，也可说是天台宗对于全佛教的概论，可称为以往中国佛教学人卓越的佛教研究成果。

法华经文句

《法华经文句》，具名《妙法莲华经文句》，略称《法华文句》，十卷（或二十卷），隋智顗说，灌顶记。是天台宗对于《妙法莲华经》本文的主要解释，为天台三大部之一。即天台宗的开祖智顗大师，于陈后主祯明元年（587），在金陵光宅寺开讲《妙法莲华经》，就经中字句及其意义详加解说，弟子章安灌顶笔录成书。

本书以天台宗的见地，将《法华经》二十八品大别为本迹二门：以前十四品为如来迹（垂迹）门的说法，它的要旨是"开权显实"，即开三乘之权而显一乘之实，阐明过去佛以方便力，于一佛乘分别说三；现在开方便的权门，示真实的妙理，会三乘归一佛乘，令众生开示悟入佛之知见。以后十四品为如来本（本地）门的说法，它的要旨是"开近显远"，即开近成的化迹而显久远的实本，阐明释迦牟尼佛不是新近在菩提伽耶方才成道的新佛，而是从远在三千尘点劫以前久远实成的本地本佛垂迹。

本书将《法华经》二十八品，先依佛家通例分作序、正、流通三分：以最初的《序品》为序分，以从第二《方便品》到第十七《分别功德品》第十九行偈共十五品半为正说分，以从那以后到经末共十一品半为流通分。又将全经大别作迹、本二门，从第一《序品》到第十四《安乐行品》，是迹门法华；从第十五《从地踊出品》到经末，是本门法华。这本、迹二门，又各有序、正、流通三分。

第一《序品》是迹门的序分，从第二《方便品》到第九《授学无学人记品》是迹门的正说分，第十《法师品》以下五品是迹门的流通分。其中正说分又分作略、广两部分：从"尔时世尊从三昧安详而起"以下是略说开三显一；从"尔时世尊告舍利弗：汝已殷勤三请，岂得不说"，以下是广明开三显一。广明开三显一共七品半，总分作三个阶段：一为上根人法说，二为中根人譬说，三为下根人宿世因缘说，这称为法华三周。在第一周，佛为上根人说三乘方便、一乘真实，这时候只舍利弗一人领解其说，即第二《方便品》中所说，这称为法说周。在第二周，佛为中根人在法说周中不能领解真实的妙理，更说三车、一车的譬喻，起初羊、鹿、牛三车是施权，后来等赐一大白牛车是显实，这时有摩诃迦叶、大目犍连、须菩提、摩诃迦旃延等四大弟子领解其说；这就是从第三《譬喻品》到第六《授记品》特别是《譬喻品》所说，称为譬说周。在第三周，佛为下根人在以上二周中不能领解，于是说宿世的因缘并举化城的譬喻，令其领解"如来方便之力于一佛乘分别说三"，有富楼那弥多罗尼子等千二百学、无学声闻弟子因此领解；这就是第七《化城喻品》以下三品特别是《化城喻品》所说，称为因缘说周。

从第十五《从地踊出品》开始到"汝等自当因是得闻"是本门的序分。从同品"尔时释迦牟尼佛告弥菩萨"以下到第十七《分别功德品》弥勒说十九行偈是本门的正说分，其中第十六《如来寿量品》是正开师门的近迹、显佛地的远本。第十七《分别功德品》中：佛说长行是总授法身记，弥勒说偈是总申领解。从《分别功德品》弥勒说偈以下到第二十八《普贤菩萨劝发品》是本门的流通分，其中：从弥勒说偈以下及第十八《随喜功德》、第十九《法师功德》、第二十《常不轻菩萨》三品是劝持流通；从第二十一《神力品》到第二十八《普贤菩萨劝产品》是付嘱流通。

本书以天台宗一家的见地把《法华》一经分作以上的科段，而其解说经的文句，也用一家所特创的四种释，即：一、因缘释，二、约教

释，三、本迹释，四、观心释。因缘释是以世界悉檀、为人悉檀、对治悉檀、第一义悉檀等四悉檀为因缘业解释法义。四悉檀义原出《大智度论》卷一，龙树论师用它说明释迦如来一代说法的方式，智颉转用作释义的准绳。悉檀原来的意义是成就。智颉追随慧思，说悉檀是梵汉兼举，悉是汉语，意思是遍，檀是梵语，翻译作施。世界悉檀，是随顺众生所乐欲令生喜悦。为人悉檀，是随顺众生的机宜令发起正信，增长善根。对治悉檀，是以种种法药遍施众生令除遣贪欲、瞋恚、愚痴等恶病。第一义悉檀，是令悟入诸法实相的妙理。约教释是依藏、通、别、圆四教来解释法义，起初用藏教意作浅近的解释，其次通教、别教，最后依圆教意作深入的解释。例如初说一心是意识，其次说是阿赖耶识，又次说是如来藏，最后说是一念三千诸法。本迹释是依本地、垂迹二门来解释法义。例如经初的"如是"，依释尊最初成道来解释，是本；依释尊中间以及现今作佛说经来解释，都是迹。观心释是依观行来解释法义（此如解释"王舍城"时，说王即八识心王，舍是心王的住处即五阴。观心时，把五阴加以分析而观为空，这是藏教。体达五阴即空，即空是涅槃，是通教。观由伏灭五阴中色获得常色，受、想、行、识亦复如是，是别教。观五阴即法性，法性无受、想、行、识，一切众生即是涅槃，不可复灭，毕竟空寂。如此的涅槃即是真如法体，是圆教）。

本书于显自宗义外，随处举破他家之说，尤以梁光宅法云的《法华经义记》（二十卷，世称《法华光宅疏》）所说为重点。

本书系灌顶于二十七岁时在金陵听受笔记，又六十九岁时在丹丘删补（见"序品"标题下附注）。唐玄宗天宝七年（748），有东阳郡清泰玄朗和尚，感于本书的文势有时凌乱、失次，因加以排比令相贯串（见卷首神迥的《天台法华疏序》）。现行本当即此本。又宋孝宗淳熙三年（1176），诏令福州东禅寺刊天台教藏同大藏流通（见《佛祖历代通载》卷二十），本书亦当在其中。

本书主要的注释，是唐湛然的《法华文句记》三十卷。此外有关的撰述，有唐道暹的《法华经文句辅正记》十卷，智云的《妙经文句私志诸品要义》二卷，《妙经文句私志记》十四卷，宋法照《法华经文句读教记》七卷，从义的《法华经文句补注》四卷，有严的《法华经文句签难》四卷，善月的《法华经文句格言》三卷，清道霈的《法华经文句纂要》七卷，还有湛然《法华经文句科文》六卷。

瑜伽师地论

《瑜伽师地论》一百卷，弥勒菩萨说，唐玄奘译。旧传佛涅槃后九百年，弥勒菩萨下降中印度阿踰陀国讲堂，为无著菩萨宣说五部大论（一、《瑜伽师地论》，二、《分别瑜伽论》，三、《大乘庄严经论》，四、《辨中边论》，五、《能断金刚般若波罗蜜多经论》），《瑜伽师地论》即为其中最根本的一部论。

本论的梵文原本，以前只存在《菩萨地》部分，这已于1930～1936年间由日本荻原云来校订印出，1936年印度罗睺罗更于西藏萨迦寺发现本论梵本，录写归印，已有部分刊行。

本论在唐译以前，已经有几种部分译本：一、《菩萨地持经》十卷，昙无谶于北凉玄始三年到十五年间（414～426）译出，相当于唐译本论第三十五至五十卷前半《本地分菩萨地》。二、《菩萨戒本》，一卷，昙无谶在和前经同时译出，相当于本论第四十至四十一卷《本地分菩萨地戒品》。三、《菩萨善戒经》，九卷，求那跋摩于宋元嘉八年（431）译出，相当于《本地分菩萨地》，和《地持经》大同，但另有《序品》。四、《优婆塞五戒威仪经》，一卷，求那跋摩在和前经同时译出，这是《菩萨戒本》的异译。五、《十七地论》，五卷《已佚》，真谛于梁大宝元年（550）在富春译出，相当于本论

第一至三卷《本地分五识身相应地》和《意地》。六、《决定藏论》，三卷，真谛于梁代（一作陈永定元年到太建元年间，即557～569）译出，相当于本论第五十一至五十四卷《摄决择分五识身相应地意地》。以上皆本论的部分异译。

本论另有西藏文译本，总题《瑜伽行地》，区分前十二地（二十六卷），声闻地（二十卷），菩萨地（二十二卷），摄决择（四十三卷），摄事（二十二卷），摄调伏，摄异门，摄释（都不分卷），共八部分。题为无著造。同译，收在西藏大藏经丹珠尔中。

本论的译者唐玄奘法师为求取本论全文赴印游学，从戒贤法师得到了传授，回国后，即于贞观二十一年（647）五月，于弘福寺翻经院开始传译。当时列席译场的，有名僧灵会、灵隽、辩机、文备、神泰等二十余人，到二十二年五月译完。次年（649）七月，又在大慈恩寺翻经院译出《菩萨戒羯磨文》一卷（本论第四十、四十一卷的一部分）。同时译出《王法正理论》一卷（本论第六十一卷别译）。《菩萨戒本》一卷（本论第四十卷末及第四十一卷的别译，和昙无谶译《菩萨戒本》及求那跋摩译《优婆塞五戒威仪经》的前半相同）。在这以后不空于天宝十二年到大历九年间（753～774），译出《佛为优填王说王法政论经》一卷，和玄奘译《王法正理论》大同。

本论题名《瑜伽师地》，瑜伽译云相应，并有一致、和合等义。依《瑜伽师地论释》，本论说三乘行者（即瑜伽师）所观的境、所修的行、所证的果位（即瑜伽师地），互有方便善巧、相应的意义，故总以瑜伽师地为名。

本论内容大别五个部分：第一《本地分》，五十卷（从第一卷到第五十卷）；第二《摄决择分》，三十卷（从第五十一卷到第八十卷）；第三《摄释分》，二卷（从第八十一卷到第八十二卷）；第四《摄异门分》，二卷（从第八十三卷到第八十四卷）；第五《摄事分》，十六卷（从第八十五到第一百卷）。此中《本地分》是全论的基本部分，把瑜伽师所依、所行的境界区分十七地，以详说三乘观行的根本事相，因此本论旧有《十七地论》之称。后四分是释论，以决择解释论本兼及经律的要义。

第一《本地分》，广分别十七地。一、五识身相应地，就前五识的五方面说：（一）自性，是了别色、声、香、味、触五境；（二）所依，是五根与意根及一切种子阿赖耶识；（三）所缘，是五境；（四）助伴，是俱有相应的心所；（五）作业，是了别自境。二、意地，就第六、第七、第八三识说，也有五方面：（一）自性，是心、意、识；（二）所依，是意及一切种子阿赖耶识；（三）所缘，是一切法如其所应；（四）相伴，是具有相应的五十三种心所；（五）作业，有共不共业；和前五识相同的是共业，特殊的是不共业。由此更用色聚、相应品等十门以解释其义用。这是因为一切诸法依识而起，以识为体，识法最胜，故先建立以上二地。三、有寻有伺地，四、无寻唯伺地，五、无寻无伺地：寻是（思或慧）于所对境粗略推求；伺是（思或慧）于所对境详细审察。在欲界及色界初静虑的根本定和它的未至定，都有寻、伺，是为有寻有伺地。静虑中间即在初静虑和第二静虑间的中间定，只有伺而无寻，是为无寻唯伺地。第二静虑以上七地的根本定及近分定，都无寻伺，是为无寻无伺地。这三地都用界、相、如理作意、不如理作意、杂染等起五门加以说明，并分别阐明这三地的有漏、无漏诸法。六、三摩呬多（等引）地，就定地说，有五方面：（一）总标，有静虑（四静虑）、解脱（八解脱）、等持（空、无愿、无相三三摩地等）、等至（五现见、八胜处、十遍处、四无色、无想、灭尽定等等至）四种三摩呬多；（二）安立，只此等四种是三摩呬多地，欲界的心一境性不在其内；（三）作意差别，有了相作意等七种根本作意及缘法作意等四十种作意；（四）相差别，有所缘相、因缘相、应远离相、应修习相四种相，又有自心相、外相、所依相等三十二相；（五）略释诸经宗要，依经总释解脱等三种定义。

七、非三摩呬多地，即修定中未能如法，一切散乱，自性不定，有十二种相。这两地总摄一切定非定位所有诸法。八、有心地，九、无心地，都用地施设、心乱不乱、生不生、分位、第一义五门建立。其中五识身相应、意、有寻有伺、无寻唯伺四地是有心地。无寻无伺地中，无想定、无想生及灭尽定是无心地，其余是有心地。但依第一义建立，只无余依涅槃界中，阿赖耶识永灭，是无心地。十、闻所成地，是于五明处听闻解了，包括其中内明处有事施设建立相、想差别施设建立相、摄圣教义相、佛教所应知处相四种相；医方明处有于病相善巧、病因善巧、已生病断灭善巧、已断病后更不生方便善巧四种；因明处有论体性、论处所、论所依、论庄严、论堕负、论出离、论多所作法七种；声明处有法施设建立相、义施设建立相、补特迦罗施设建立相、时施设建立相、数施设建立相、处所根栽施设建立相六种；工业明处有营农工、商估、事王、书算计度数印、占相、咒术、营造、生成（畜养）、防邪（裁缝等）、和合（调解斗讼等）、成熟（成熟饮食）、音乐十二种类。十一、思所成地，是于自性清净、思择所知、思择诸法三种相相应善巧。其中自性清净是审谛思惟所闻诸法的道理等，有九种相；思择所知是思惟决择一切所应知的法义，于有法了知有相，于非有法了知无相；思择诸法是思惟决择经文和偈颂的法义。十二、修所成地，是修道中于四处、七支相应善巧。四处是修处所、修因缘、修瑜伽和修果，这四处又可分摄为生圆满、闻正法圆满、涅槃为上首、能成熟解脱慧、修习对治（瑜伽）、世间一切种清净、出世间一切种清净七支。十三、声闻地，阐明声闻的种姓、发心、修行和得果。有四瑜伽处：初种姓瑜伽，第二数取趣（补特迦罗）瑜伽，第三安立瑜伽，第四世出世瑜伽。十四、独觉地，阐明独觉的种姓、发心、修行和得果。独觉原摄于声闻类，今只略说独觉种姓、道、习、住、行五种相。十五、菩萨地，阐明菩萨的种姓、发心、修行和得果，分四持瑜伽处：初持十八品，总明菩萨所学之法，叫作初持瑜伽处。第二持四品，是随初持所学法而起修，叫作随法瑜伽处。第三持五品，由修习而成满，叫作究竟瑜伽处。第四持一品，重明以前诸品次第的意义，叫作次第瑜伽处。十六、有余依地，阐明有余依涅槃有三种相。十七、无余依地，阐明无余依涅槃有三种相。

依《瑜伽师地论略纂》所说，此十七地可以境、行、果三种相摄。即前九地是三乘境，其中由于一切法以识为体，故五识及意二地是境体；寻伺三地有上下粗细的不同，是境相；等引、非等引，有心、无心四地有定散隐显的分别，是境用。次六地是三乘行，通修三慧行，故闻、思、修三地是通行；三乘都随机修法，成就自乘、故声闻、独觉、菩萨三地是别行。后有余依、无余依二地是三乘果。

第二摄抉择分，对于本地分中的问题加以抉择，并抉发本地分所没有祥述的深隐要义。分十二大段：一、抉择五识身相应地意地，先以略义十门建立阿赖耶，阐明唯识的道理；后以广义六门解说六善巧，阐明法相的道理。二、抉择有寻有伺等三地，初杂抉择，分辨燄摩因饶益众生而称为法王以及大海水咸等因缘。次正抉择烦恼杂染、业杂染和生杂染。三、抉择三摩呬多地，初杂抉择，次引经解释，次抉择修定三种因缘及六顺出离界修定法，次抉择四静虑及四种修定法等。四、抉择非摩呬多地，阐明十二种不定地和十二种不定地的对治法。五、抉择有心地，言诸心差别而转，略由五相：（一）由世俗道理，（二）由胜义道理，（三）由所依（阿赖耶识）能依（七转识），（四）由俱有，（五）由染净建立，并加以解释。六、决择无心地，说由七种因缘，心不得生。七、抉择闻所成慧地，初释归依，次释沙门、婆罗门的差别，次释欲、有、梵行三求，次释内明，次杂抉择闻所成慧地的义理。八、抉择思所成慧地，初就四种思议等五门杂抉择，次就有色无色、有见无见等二十九门分别。

九、抉择修所成慧地，阐明声闻乘相应的作意和大乘相应的作意等十六种修。十、抉择声闻地及独觉地，只抉择声闻地，初就成立无种姓等七门分别，次辨声闻种类，次辨四圣谛等，次分别律仪，次声闻行果，后杂抉择。十一、抉择菩萨地，先次第抉择前三持瑜伽，后引《宝积经》解释十六法门以及一切菩萨行果等。十二、抉择有余依、无余依二地，分别二种涅槃界中离系、寿行、转依、住等多门差别。

第三摄释分，解释十七地有关诸经特别是《阿含经》的说法和解释的仪则，初明说法应知的五分，次明解经的六义。第四摄异门分，略释十七地有关诸经特别是《阿含经》所有诸法的名义差别。第五摄事分，略摄十七地有关的三藏特别是《杂阿含经》等众多要事义。初阐明契经事，次明调伏事，后明本母事。

本论抉择分等四分，引用多种旧籍，如本地分思所成地引《法句经》本母释，摄抉择分菩萨地引《小品宝积》及《解深密经》的本母释，摄事分引《杂阿含经》本母释等，又释异门分实即《阿含经》的释名。

本论的印度旧注，现存的有：汉藏文译本《瑜伽师地论释》，最胜子等造（藏译本不题作者），汉译本唐玄奘译。藏译本缺译人名，旧录或作胜友译。卷首有归敬序，次总释《瑜伽》一论的大纲，分所为、所因、名义、宗要、藏摄、释文六门，释文门中更略释十七地的名义。据玄奘法师说这部释论大约有五百卷（见《瑜伽论记》卷一上），现只翻译了一卷。这是《瑜伽》注疏中最古的一种，后来的注疏，大都采用它。此外印度旧注，还有仅存藏文译本的《菩萨地释》，《菩萨戒品释》，都是德光所造。前一种是然灯吉祥智、戒胜同译，后一种是慧铠、智军同译。又《菩萨戒品广释》，胜子造，胜友、慧铠、智军译。又《菩萨地释》，海云造，寂贤、戒胜同译。其次，中国的注疏，现存《瑜伽师地论略纂》，原十六卷，唐窥基撰，这是《瑜伽》从第一卷到六十六卷的注释，卷首依《释论》作归敬序，次依释论用叙所为、彰所因、明宗绪、显藏摄，解题目、释本文六门料简。又《瑜伽论劫章颂》，一卷，唐窥基撰，全文都是七言颂，共三十六颂半，乃是将《瑜伽》卷二中有关劫的名目、次第、数量及成住坏空四时期和始终名义结成颂文以便记诵的。又《瑜伽论记》，四十八卷，唐遁伦集撰，在第一卷首，也依《释论》和《略纂》用叙所为等显六门发端，和《略纂》大同，本文采集玄奘门下景、泰、备、基四大家及余师十余家之说。《瑜伽师地论义演》，四十卷，今存二十二卷（后半杂入澄净科文），唐大安国寺沙门清素于贞元十七年（801）撰述，卷首略释《瑜伽》的名义，次用叙起论因、彰说论意、明论宗体、藏乘所摄、辨总别题、依文制释六门料简。此外敦煌本《瑜伽师地论分门记》（已印出六卷），《瑜伽论手记》（已印出四卷），都是唐法成所讲述，听者笔记，前一种是大科，后一种是略解，并有对照藏文本注出异义。又有《瑜伽师地论叙》，二卷，近代欧阳渐撰，全叙分作总略、五分、十要、十支、十系、绪言六项。以上都是研究本论的参考要籍。本论的注疏已佚的有二、三十种，其中重要的有惠景《疏》二十卷，神泰《疏》十卷，文备《疏》十三卷，元晓《疏》四卷，憬兴《疏》十卷，《释论记》三十六卷，行达《料简》一卷，智周《疏》四十卷，太贤《纂要》三卷，《古迹记》四卷，极太《羽足钞》五卷等。

阿毗达摩集论

《阿毗达摩集论》（略名《集论》）是无著所撰简略汇集《阿毗达摩经》中要义的两部论书之一，乃以三乘共同的法相为依据写作的（另外一部是《摄大乘论》，据大乘不共的法相而写作）。纯粹的《阿毗达摩论》书在小乘的典籍里，虽然数见不鲜，但大乘中仅有此论一部。又大乘理想中的完整《阿毗达摩论》应该具备“对法”（说趋向涅槃法的圣道），“数法”

(说数的即不止一次的解释诸法的自相和共相),"伏法"(说制伏异说的论议法门),"解法"(说释通经义的解释法门)这四个方面(见《大乘庄严经论·述求品》),而这部《集论》就是完全合乎这样标准的论书。

《集论》全文约一千五百颂,分为五集。"相集"第一,这属于一论的基本法相部分,所以也称为"本事"。其中区分解释蕴、处、界三类法,相摄、相应、成就四大段。首段以九门详细解释蕴等诸法的体性,这就是:一、蕴等所有种类,二、只有这些种类的原由,三、蕴法别名"取蕴"的意义;四、蕴等相状,五、建立蕴等的理由,六、蕴等前后次第的所以,七、蕴等的名义,八、经中对蕴等所说譬喻的意义,九、以实有假有等六十门广分别。在最后诸门分别中又每门都以法门的意义、种类以及用此门观察之所为,这三层来作分别。诸门分别原是"数法"的中心部分,所以本论在这方面显示出大乘特别的精神。小乘《阿毗达摩论》里所有诸门分别只为了成立法体的实在,而在本论则门门都显示舍离"法有自性"的执着,而归趋于法空。第二大段从诸法体性相同的方面说其相摄的关系,这有"相"等十一种摄,熟习了这些就可以在观察境界时易于得到略集思的效用。第三大段从诸法体性不同的方面说其相应的关系,这有"不相离"等六种相应。相应的意义特别显著于各种心法的统一上面,因而熟习了它就易于了解"相应依据心法并无实我"的道理。第四大段从诸法在相续中有增有减的方面说其"成就"的意义,这有"种子"等三种成就,熟习了这些就能对世间法的兴衰不作决定的看法。如上运用摄,相应,成就三种法门都着重在帮助法空的理解,这和小乘的《阿毗达摩》是有不同的。以上四大段相当于《阿毗达摩》中"数法"的一方面。其次,"谛决择集"第二,详说四谛法。苦谛说有情世间及器世间,集谛说烦恼和从他增上所生的诸业,灭谛说在诸法实相上断灭诸有漏法,道谛说资粮等五道能断集证灭。再次"法决择集"第三,在十二分教的基础上详说佛教的意义。再次,"得决择集"第四,说能修习的种种人(补特伽罗)和所修的种种现观。以上决择的谛是佛教所诠之理,法是佛教能诠之教,而得是依教修行,合拢来相当于《阿毗达摩》里"对法"的一方面。最后,"论议决择集"第五,用义理等六门说明释通诸经要旨的方法,又从论轨法门说明论议胜他的方法,这一决择即相当于《阿毗达摩》里"解法"和"伏法"两方面。这样全论五集表现了《阿毗达摩》的四个方面,所以说它是一部规模完备的论书。

另外,《阿毗达摩大乘经》是大乘瑜伽学系立说的重要典据,但是此经既未翻成他国的文字,原本也早散失了。《摄在乘论》虽以经为据,只是解释其一品,而不完全。惟有《集论》才是遍集经义,也就是汇集一经所有应该思考分别的观点而无所遗漏。由此,我们从论文里,特别是和《瑜伽论》说法有不同的地方,可以想见《阿毗达摩经》的全貌,这是极有意义的。

《集论》原本在印度已经散失,后来印度人在中国西藏发现了此论的梵本断简(约存全论的五分之二,为十一世纪初叶的写本),1950年,经普拉汉校订并从汉、藏译本返译梵文补其残缺而出版。

无著撰成《集论》之后,其门人觉师子曾为作注,对于论说多所补充,后来安慧更糅合本释二文以为一体,成《集论释》,原本现存一部分。此外还有净月所作的释论,原本已佚。

《集论》在中国唐代永徽三年(652)由玄奘译出,题名《大乘阿毗达摩集论》,七卷。其内容依据论首的总集颂将原来第一集的四大段分开为摄、相应、成就三法,共四品,总名为"本事分",其余四集为四品,总名为"决择分"。安慧所糅合的《集论释》则在其前六年的贞观二十年(646)早经译出,题名《大乘阿毗达摩杂集论》十六卷。其内容和《集论》译本一样,改成二分八品。又因其体裁和《杂心

论》之发展《心论》别成一书的有些相似，所以译本改题为《杂集论》。又此论即代替《集论》为瑜伽十支论之一，因此玄奘门下十分重视它，作注甚多。现存的有窥基的《杂集论述记》十卷，玄范的《疏》十卷。已佚的有灵隽的《疏》十六卷，智仁的《疏》五卷，胜庄的《疏》十二卷，元晓的《疏》五卷，太贤的《古迹记》四卷等。另外，《集论》有藏文译本。论注也有藏译，十卷，五品，作者题为最胜子。此外还有杂糅论释藏译本。以上各本的译者，胜友即系安慧的再传弟子，他对本论的传授是有其渊源的。从他传与译人智军、龙种等，这样相承而下，直到布敦、法祥，宗喀巴，传授不绝，现在格鲁派的教学中，将此论和俱舍等观，以为对法学的基本曲籍。学者注疏著名的，即有布敦的《日光疏》，结曹的《善释对法海藏疏》等。

因明正理门论

《因明正理门论》一卷，陈那造，唐玄奘于贞观二十三年(649)在弘福寺译出。书名"因明"一词，梵本原来没有，译者为要表示此论的性质而加上去的。大藏中另存义净(635～713)所译《因明正理门论》一卷，论本部分和奘译完全一样，仅仅开头多了"释论缘起"一段。这一段最后说："上来已辨论主标宗，自下本文随次当释。"可见义净拟译的是一种释论而非论本，他只译了一点，后人取奘译论本凑足一卷，录家因而误传，大藏中亦相沿未改。

作者陈那，传说是世亲门人，擅长因明。其有关因明的著书凡有八论，《理门论》即其一种。(见义净《南海寄归传》卷四，八论除《理门》外，余七为《观三世论》、《观总相论》，《观境论》、《因门论》、《似因门论》、《取事施设论》、及《集量论》，其中《因门》、《似因门》二论，现不传，余有汉译或藏译本。)陈那因明著述，可分两个时期，前期以论法为中心，后期以认识论为中心。《集量论》为后期代表作，《理门论》则为前期代表作。故论文开首即标出宗旨："为欲简持能立能破义中真实，故造斯论。"全论分两大段，第一大段论述能立及似能立，第二大段论述能破及似能破。

本论首段分真能立和立具。在真能立方面，唯取随自意乐而立宗义，并须避免种种相违的似宗。此类似宗可分析为五：一、自语相违，二、自教相违，三、世间相违，四、现量相违，五、比量相违。其次，依因之三相改五支论式(宗、因、喻、合、结)为三支比量，使因明论证开始具有演绎推理的必然性。论式中的因(或中词)须立敌共许，方能令敌生忆念。依此忆念方生了智，依此了智方能成宗。所以违背因之初相——遍是宗法性(遍有法皆具此因，)就犯四不成过：一、两俱不成，二、随一不成，三、犹予不成，四、所依不成。依因之后二相——同品定有性与异品遍无性，配合成为九句，以为因的真似的刊定。九句即：一、同异品共有，二、同品有异品无，三、同品有异品俱，四、同品无异品有，五、同异者均无，六、同品无异品俱，七、同品俱异品有，八、同品俱异品无，九、同品俱异品俱。在这九句中，只有第二同有异无与第八同异俱无是正因，第四、第六属"法自相相违"，其他五种都犯"不定"过(威利布萨那《印度逻辑史》中认为发现二、八为正因，据他所知道的是以陈那为第一人)。二、八所以成为正因，其关键不在于同有或同俱，主要是在于异无。如立"声是无常，所作性故，同喻如瓶，异喻如空"。同品之瓶，有"所作性故"这个因，而异品之空却没有，同有异无，当然是正因。但如立："声是无常，勤勇无间所发性故，同喻如瓶如闪电，异喻如空。"这"勤勇无间所发性故"因，于瓶有，而于闪电无，虽不同于第二同品遍有，而依"勤勇无间所发性"因，仍祇成立声是无常宗，不会成立声是常宗，所以也是正因。玄奘所译因明论书，对于因之第二相，不译成同品

遍有性而译成同品定有性，正是体现了陈那将正因分为同有异无和同俱异无两类的精神。陈那由第四、第六句和正因相反的方面，又发展说有四相违与"相违次定"的相违因。在喻支方面，陈那又明确了论式上合和离的正确作法，同喻的合作法，是以因（中词）合宗（大词），举例说：什么法上有所作法，就什么法是无常，异喻陈那的离作法是由宗离因，举例说：什么法不是无常，什么法上便没有所作性，反此，就有"倒合"、"倒离"之过。其次，谈到立具，即是现量与比量。现量有四类：一、五识，二、和五识同起的意识，三、贪等心所的自证分，四、定中离教分别的瑜伽现量。比量有两层：一、从现量或从比量而来的审了宗智，这是远因；二、忆因之念，才是近因。因为由于回忆才明白因与宗有必然的联系，如正面了解有烟应有火，所作应是无常，反面也明确了无火必无烟，常必非所作。可见比量的决定智（果）实合审宗智（远因）与忆因念（近因）而生。至于陈那为什么只说现比二量，其根本理由，就是所量之境不外自相（特殊）与共相（一般）。事物的本身或者它的特定的意义，各依附着它的本身而不通到其他方面的叫做自相，譬如风声，无关其他的声音，就是事物的本身。无常只指风声而不指其他，这叫做特定的意义，都是属于自相。如有法体或义象缕贯华，那就是共相。譬如"声"的概念，通于人声、钟声、鸟声、树声、雨声等。又如"无常"的概念，通于瓶盆草木鸟兽等，都属于共相。认识自相的叫做现量，因为是对现在的事显现现成证知的。认识共相的叫做比量，因为是有待三相推比才决定知道的。在人类知识的领域内，除了自相共相，再也没有所量之境，所以能知之量，也只限于现量和比量，不容增减。

本论第二大段述能破与似能破。在能破方面，可分为六类：一、支缺（缺一有三，缺二有三而无全阙），二、宗过，三、因过不成，四、因过不定，五、因过相违，六、喻过。似能破方面，用以上能破的标准，衡量过去所说的过类，只取其十四种：似宗过破有一，叫做常住相似。似缺因过能破有三：一、至不至相似，二、无因相似，三、第一无生相似。似喻过破有二：一、生过相似，二、第三所作相似。似不成因破，凡有四种：一、无说相似，二、第二无异相似，三、第二可得相似，四、第一所作相似。似不定因破有九：一、同法相似，二、异法相似，三、分别相似，四、犹予相似，五、义准相似，六、第一第三无异相似，七、第一可得相似，八、第二可得相似，九、第二无生相似。似相违破有一，叫作第二所作相似。除了重复以外，共有十四过类。

本论详于立破，对于现比量论述则较少，这表示作者在著此论时，还保留一些旧观点，并未形成量论（包括认识论和逻辑）的整个体系。但作者不久即以本论为基本资料，而另著《集思论》，不再以现比量为能立的资具，而予以独立的地位，大成了量论的组织，所以本论也含有从论法到量论的过渡意义。

译者玄奘在印度游学时，对于因明反复钻研，有很深的造诣。他回国五年继译商羯罗主《入正理论》之后译出了本论。译本既出，他门下弟子，竞作注疏。后人相继撰述，可考者，有神泰的《述记》一卷（今存本不全），太贤的《古迹记》一卷，大乘光的《记》二卷，圆测的《疏》二卷，文轨的《疏》三卷，净眼的《疏》三卷，胜庄的《述记》二卷，憬兴的《义钞》一卷，道证的《疏》二卷、《钞》二卷，玄范的《疏》二卷，定宾的《疏》六卷，文备的《疏》三卷、《注释》一卷、《钞》一卷，崇法师的《注》四卷，以上可惜大都已佚失不传。此外，窥基《因明大疏》尝引本论诠文（日人宝云等尝引用以注疏本论），但也详前略后。随后慈恩宗势力衰微，《理门》一论遂至无人过问了。近代中外学者研究成果较大的有如下列：

一、欧阳渐撰：《因明正理门论本叙》（1930），将此论的要义和《入正理论》、法称因明的同异详略问题，做了极其扼要的叙述。

二、吕澂与释印沧合撰:《因明正理门论本证文》(1927),此作对勘《集量论》,考正译文,注出同异,可助理解,兼明学说的渊源。

三、丘燮撰:《因明正理门论斠疏》六卷,依据证文广为辑引解释,据其例言:"斠疏辑成,綦难匪易。一疑之析,动经浃旬,一词之出,遍征众籍,采缀纶贯,几经审慎。"显见他费了不少功力。

四、日人宇井伯寿撰:《因明正理门论解说》(1929),篇首有序论,将陈那的因明、《正理门论》在因明的地位以及西欧与印度学者对《正理门论》及《入正理论》混淆的说法,都作了相当详尽的批判叙述。其解释部分,除依据旧说,更采取西欧学者新的研究并征引梵本,作出正确的解释。宇井伯寿后更于1950年,将《正理门论》译成日文,列入所著东洋的论理附录。

五、意人将《正理门论》译成英文(1930),对照《集量论》,详加附注。

因明入正理论

《因明入正理论》,一卷,商羯罗主造,唐玄奘于贞观二十一年(647)在长安弘福寺译出。作者商羯罗主的历史已难详考,据窥基《因明入正理论疏》说他出于陈那门下。今从他的著作对于陈那晚年成熟的量论学说很少涉及,他可能是陈那早年的弟子。又陈那久在南印度案达罗一带讲学,而天主此论的主要内容后来也被吸收在南印泰米尔语文学作品之内,由这些事实的旁证,作者可能是南印度的人。

本论之名"入正理",有两层意义:其一,陈那早年关于因明的重要著作是《正理门论》,文字简奥,不易理解,本论之作即为其入门阶梯,所以称为入正理。其二,正理是因明论法的通名,本论为通述论法的门径,所以称为入正理。窥基曾说此论"作因明之阶渐,为正理之源由",这是很恰当的论断。

本论的全部内容,在开头有总括一颂说:"能立与能破,及似唯悟他。现量与比量,及似唯自悟。"这就是后人通说的"八门(能立、似能立等)二益(悟他、自悟)",实际包涵了诸因明论所说的要义。

这八门二益虽然不出陈那诸论的范围,但本论是做了一番整理补充的功夫的。特别是在似能立一门里,依照宗、因、喻三支整理出三十三过,以便实用,可说是一大进展。这三十三过是似宗九过,其中相违五种,不极成或极成四种;似因十四过,其中不成四种,不定六种,相违四种;似喻十过,其中由于同法的五种,由于异法的五种。本论对于这些过失,都作了简要的说明,并举了适当的例证。

本论辨别三支过失那样的精细,完全是以构成论式的主要因素"因的三相"为依据。这三相即遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性。三相的理论虽然从世亲以来就已组成,又经过陈那用九句因刊定而渐臻完备,但到了商羯罗主才辨析得极其精微,象他对于因的初相分析,连带推论到宗的一支,需要将宗依即有法(论题中的主辞)和能别(论题中的宾辞),从宗体(整个论题)区别开来,而主张宗依的两部分须各别得到立论者和论敌的共同承认而达于极成。因此在似宗的九过里也就有了能别不极成、所别不极成、俱不极成三种,这些都是陈那著作中所未明白提出的。另外,他对因的第二、三相的分析,连带将陈那所立因果里的相违决定和四种相违一一明确起来,不能不说是一种学术上的发展。

本论是一部极其精简的著作,词约而义丰,但仍包括不尽,所以在论末更总结了一颂说:"已宣少句义,为始立方隅,其间理非理,妙辩于余处。"这是要学者更参照陈那所著的理门集论而求深入的。

本论的内容和特点,大概如上。

本论的译者玄奘在印度游学时,对于因明到处参闻。他回国三年之后就译出了本

论。译本既出，玄奘又口授讲义，都是创闻新说，所以他门下弟子，奉为秘宝，竞作注疏。其中大庄严寺文轨和慈恩寺窥基所作尤为流行。轨《疏》三卷，制作较早，后称"旧疏"。基《疏》三卷，解释繁广，后称"大疏"。奘门最后惟窥基一系独盛，他门下慧沼相继撰《义断》一卷，《纂要》一卷，《续疏》（这是补足基《疏》末卷的）一卷；再传智周，又撰《前记》三卷，《后记》三卷，都简别他家异义而宣扬窥基之说。此外还有道邑的《义范》三卷，道嶷的《义心》一卷，如理的《纂要记》一卷，也是发挥窥基学说的，可惜已佚失不传。

本论在玄奘门下，不但传习很盛，并且立破方法还被运用到各家著述之中，因而成为研究慈恩一宗必需通达的要籍。只是历史不久，即跟着此宗势力的衰微，而逐渐无人过问。此论流传于日本，反而得着很大的发扬，传承不绝，著述解说也极多。直到清代光绪二十一年（1895），杨仁山居士才从日本将窥基的《大疏》刻本取回中国，核对流通，这才重新引起学人对于本论的研究。

本论的梵文原本因为一向受印度耆那教徒的重视而保存。在第十二世纪时，耆那教徒子贤曾为之作注，相继有胁天的复注和吉祥月的复注，现都存在。1930 年，德鲁瓦校刊了本论梵本和师子贤注、胁天复注原本，合册出版。次年，米洛诺夫又从注书里辑出论本刊登于《通报》之上。1933 年宇井伯寿又对校各梵本勘成本论的定本，附载在所著《佛教论理学》之末（并还作了新的日文译本）这样本论的原来面目就大白于世了。

其在西藏，本论曾有过两种译本。初译的一种是从汉译本重翻，这是汉人胜藏主和度语教童所译，并经汉人法宝校订，但误题本论作者之名为方象（即是域龙的同意语，乃陈那一名的翻译）。后译的一种是从梵本直接译出，这是迦湿弥罗一切智护和度语名称幢祥贤所译，时间较晚，故在《布敦目录》等旧录上未载。这一译本，大概是受了旧译本误题作者名字的影响，也将著论者题作陈那，并还错认本论即是陈那所作的《理门》，而在译题之末加上一个"门"字。以上两种译本都收入《西藏大藏经》丹珠尔中，经释部第九十五函，但德格版、卓尼版均缺第二种译本。又第二种译本 1927 年拔查恰尔雅校刊出版，收在他所校刊的梵文本《入正理论》的第二部分。

就因为西藏译本上一再存在着错误，近人费德雅布沙那在所著《印度逻辑史》中依据藏译详细介绍了本论，也看成它是《理门》同本而出于陈那手笔，由此在学者间对于本论与《理门》是一是二，以及作者是陈那还是天主，引起很长久的争论。其实，如果相信最早传习此论的玄奘是学有师承的，那末，他说本论作者是天主，也一定确实不容置疑的。至于本论和《理门》完全为两事，则玄奘另有《理门》的译本存在，更不待分辨而明了。

大乘百法明门论

《大乘百法明门论》，世亲造，唐玄奘于贞观二十二年（648）在长安北阙弘法院译出。

作者世亲为印度大乘佛教瑜伽系学者，著述弘富，有千部论师之称。其所造论译成汉文的约三十部，此《百法明门论》即其一种，被称为瑜伽十支论之一。本论是据《瑜伽》五分中本事分、略陈名数的著作。内容略以三门分别：一、引经标宗，即"如世尊言"等；二、寻经起问，即"何等一切法"等；三、依问次第作答：先明"百法"以解答"何等一切法"问题，复明"二无我"以解答"云何为无我"问题。

关于明一切法的部分，分五大类，共有百法：第一类心有八法；第二类心所有，有五十一法，又分为六位：一、遍行有五法，二、别境有五法，三、善有十一法，四、烦恼有六法，五、随烦恼有二十法，六、不定有四法；第三类色有十一法；第四类心不相应行有二十四法；第

五类无为有六法。在说明无我方面：初明人无我；后明法无我。本论对于一切法与无我法，都作了简要的分析，并各举了实例，极易了解。

本来百法的名称，散见于《瑜伽》、《显扬》、《集论》和《五蕴论》等中，但采集百法区分为五大类而加以有系统的说明的无疑是从《百法明门论》开始的。此论主要是剖析一切法和无我理。在一切法摄为五大类的次序上，还贯彻了唯识的精神。论文讲得非常清楚，它说："一切最胜故（心），与此相应故（心所有），二所现影故（色），三分位差别故（必不相应行），四所显示故（无为）。"这是说在有为法中，心法最为殊胜，所以首先提出。其次说心所与八识常相适应；其中有无论那一识起时，必定俱起的，立为"遍行"一类；有对特殊境界才能生起的，另立为"别境"一类；有惟在善心中得生的，另立为"善"之一类；有能引生随烦恼的，另立为"烦恼"一类；有由根本烦恼派生的，另立为"随烦恼"一类；有不同于以上五种心所，于善恶皆不定的，另立为"不定"一类。再次说色法不是独起的，乃是依着心法及心所法而变现的影像。再次说不相应行法、如得、命根等二十四种法，也都不是独立的法，乃是依著心法、心所法及色法差别假立的。再次说无为法需要借着前四种法断染成净而显示。由此可见五类的区分，虽有些象《俱舍论》等之说，而其实是世亲借以建立唯识理论的基础，一举心识就百法齐彰、系统秩然。其次，此论是剖解无我道理。此包括补特伽罗无我和法无我。五蕴心法色法都是相互依缘而有，其中都无实我可得，如执蕴为我，蕴则非一，究竟色法是我？还是心法是我？一一心所法是我呢？如执离蕴是我，我又在哪里？故知"人"之一名，但依五蕴假立，都无主宰实自在用，由此说补特伽罗无我。其次蕴、处、界诸色法心法，也是相互依缘而有，绝没有独立常存之一物。换句话说：即一切法都无实自性可名为我。此二无我理概括大乘教义是非常重要的概念。义忠《百法明门论疏》说："天亲降跡造论时代，正显第三非空有教、初陈百法明遣执空，后答无我为除有执。若但判文明法中无我者，虽除有病，空执仍存。"由此可见本论基本精神之所在。

本论译出以后，玄奘门下制疏者有好几家，但后来唐潞府沙门义忠的《疏》最为流行。义忠十三岁时听慧沼（650～714）讲《涅槃经》，二十岁后与慧沼就学于慈恩，遂作百法论疏，因为它文义安排得当，移解二无我段以后，不象基师等疏文那样繁琐，所以一直盛行到宋代不衰（见《宋高僧传》卷四），而且由于忠《疏》的盛行，各家热烈地学习，就提高此论的地位到与唯识、因明并驾。唐五代就有许多以专讲这部论名家的。如唐长安青龙寺释道氤，"为众推许，乃登首座，于《瑜伽》、《唯识》、《因明》、《百法》等论，竖立大义六科"。又唐京师西明寺释乘恩也重撰《百法》论疏并《钞》行于西土，其疏祖慈恩而宗潞府，终后弟子传布。又梁滑州明福寺释彦晖，对《因明》、《百法》二论各讲百许遍，著《滑台钞》，盛行于世，又后唐会稽郡大善寺释虚受，对《百法论》有别行义章，汉洛阳天宫寺释从隐，进具后讲《百法论》，周魏府观音院释智佺，前后讲《百法论》可百许遍。

至于旧时《百法论》的注书，在义忠《疏》以外；有窥基的《决颂》一卷、《玄赞》一卷、《述记》二卷；圆测的《疏》一卷；义寂的《总述》三卷、《注》一卷；普光的《疏》一卷；太贤的《疏》五卷、《古迹记》一卷；泰师的《疏》一卷；林师的《疏》一卷；金刚的义门《钞》二卷；择邻的《疏钞》二卷；玄沼的《钞》七卷；义幽的《显要钞》五卷、《科》二卷；崇琏的《聚拾钞》十六卷；景猷述、慧涉删补的《钞》十六卷；诠明的《金台义府》十五卷、《科》二卷、《大科》一卷；智因的《纲要略释》一卷；从芳的《显幽钞》十卷；广陵的《义选钞》四卷，……以上撰著今已多数佚失。

大乘起信论

《大乘起信论》，一卷，马鸣造，梁真谛译。这是以如来藏为中心理论，为发起大乘信根而作的一部大乘佛法概要的论书。

此论的内容分为五分：一、因缘分，二、立义分，三、解释分，四、修行信心分，五、劝修利益分。此中第一章因缘分，列举制造此论有八种因缘，即是造论缘起。第二章立义分，显示大乘的实质有二：一法，二义。法即是众生心，心能摄一切法，有心真如相和心生灭因缘相；义有体大、相大、用大三大，这是诸佛菩萨所乘，故名大乘。第三章解释分，根据立义分的法义，分三大段加以解释：一、显示正义，二、对治邪执，三、分别发趣道相。此中初段显示正义，即显示立义分所说的法义。先释心真如门，显示真如是一法界（即一切法）的总相法门体，不生不灭，离言说相，离心缘相，毕竟平等，无有变异；但依言说分别，有如实空和如实不空二义。次释心生灭门，显示一切法的体、相、用——即依如来藏有生灭心转，它是不生不灭与生灭和合，非一非异，名阿黎耶识。此识有觉和不觉二义；又觉中有本觉和始觉，始觉有不觉、相似觉、随分觉、究竟觉四种差别。在不觉中，又有根本不觉和枝末不觉；由不觉故，生无明业相、能见相、境界相三种细相；又由境界缘故，生智相、相续相、执取相、计名字相、起业相、业系苦相六种粗相。其次说生灭因缘，众生依心（阿黎耶识）、意（业识、转识、现识、智识、相续识）、意识（分别事识）转，一切诸法由此而生，唯心虚妄，由于不了达真如法界，念起无明，有六种染心。其次分别生灭相，说有粗细二种生灭，又有真如、无明、妄心、妄境界四种染、净法薰习；由于此等熏习之力，而生流转还灭之果。以上解说心生灭的法。此下显示大乘自体、相、用三大的义：真如的体、相，不因凡圣而有增减，从本以来自性清净、光明遍照、满足一切功德，即是如来法身。真如的用是报、应二身：报身是菩萨所见，应身是凡夫二乘所见。最后显示由生灭门入真如门的道理。第二段对治邪执，说一切邪执依于人、法二种我见，即凡夫五种人我见、二乘声闻的法我见应加对治。第三段分别发趣道相，是说菩萨发心修行的过程，有信、解行、证三种发心，是信满乃至十地菩萨发心修行之相。以上是本论解说大乘的部分。第四章修行信心分，是本论解说起信的部分。是就未入正定聚的众生显示修行而起信之相，要有信根本真如、信佛、信法、信僧四种信心，修施、修戒、修忍、修进、修止观五种修行。另又为修大乘法心怯弱者显示净土法门，令专念佛往生净土。第五章劝修利益分，叙说闻持此大乘法的利益功德。

在以上五分中，第一因缘分又为此论的序分，第二、三、四三分又为此论的正宗分，第五劝修利益分又为此论的流通分。或又以此论最初归敬颂为序分，最后回向颂为流通分，全论文五分为正宗分。

此论文义明整，解行兼重，古今佛教学人盛行传诵。据传当时真谛和他的弟子智恺都造有疏释，随后隋代昙延、慧远也各造疏记、智顗、吉藏的著述中也引用此论文；唐代佛教界对于此论的传习更广，相传玄奘在印度时曾谈到此论的真如受薰之说，彼地学者闻之惊异。玄奘回国后，又将此论译成梵文，传往印度。而在中国由于贤首、天台二宗的兴起，弘赞此论，智俨、法藏、元晓、澄观、宗密各有疏记，湛然著作中也吸收了此论的思想。因而此论入宋以来，流通更盛，一直到近世教、禅、净各家，都以此论为入道的通途而重视它。

此论通传是马鸣菩萨造、真谛三藏译，但在《马鸣菩萨传》和《付法藏因缘传》中，都没有马鸣造《起信论》的记载。又此论所谈如来藏缘起、阿黎耶识转现等义，和马鸣只说空、

无我义(见《尼乾子问无我义经》等)也不相类,因而说是马鸣菩萨造已属可疑。至于此论的译语,和真谛译的《摄大乘论》、《金光明经》、《佛性论》等用语也颇不一致,而译出的年月和地点,一说是梁太清三年(549)于富春陆元哲宅所出(见《历代三宝纪》卷十一),一说是梁承圣三年(554)九月十日在衡州始兴郡建兴寺译出(见智恺《起信论序》),一说是陈世初叶(557~569)译出(见隋彦琮《众经目录》),也莫衷一是。隋法经的《众经目录》卷五则将此论列入疑惑部,认为"《大乘起信论》一卷,人云真谛译,勘真谛录无此论,故入疑"。唐均正的《四论玄义》卷十也说:"《起信论》一卷,或人云,马鸣菩萨所造。北地诸论师云,非马鸣造论,昔日地论师造论,借菩萨名目之,故寻觅翻经论目录无有也,未知定是否。"(此系日僧珍海《三论玄疏文义要》第二转引,现存《四论玄义》无此文。)可见古来对此论的撰造和译者已有疑问。

此论的异译本,有唐实叉难陀译的《大乘起信论》二卷,他的梵本来源有问题,据说是"于阗三藏法师实叉难陀赍梵文至此,又于西京慈恩塔内获旧梵本"(见《新译起信论序》)。其实当时印度已无此论,而此论梵本或系玄奘依据汉文还译之本。如《续高僧传》卷四《玄奘传》说:"又以《起信》一论,文出马鸣,彼土诸僧,恩承其本,奘乃译唐为梵,通布五天。"后来此梵本在印度也不存在,因而也没有藏文的译本,如《至元法宝勘同总录》卷九说此论"蕃本阙"。

但此论在汉地佛教界甚为风行,如法藏、元晓、宗密、知礼都说此论通依诸大乘经,慧远、智旭说此论是别依《楞伽经》而作,又因此论劝修净土,因之唐、宋以来在汉地发展的贤首宗、天台宗、禅宗、净土宗各派学人对于此论盛行弘讲。而此论思想对于近世佛教学术界的影响也很大。

关于此论的注疏等撰述甚多,现存的有梁代智恺(?)的《一心二门大意》一卷,隋代昙延的《论疏》二卷(现存上卷),慧远的《义疏》二卷,法藏的《义记》五卷、《别记》一卷,宗密的《注疏》四卷,昙旷的《略述》二卷(敦煌写本)、《广释》若干卷(同上),宋代子璿的《疏笔削记》二十卷、《科文》一卷,明代真界《纂注》二卷,正远的《捷要》二卷,德清的《直解》二卷、《略疏》四卷,通润的《续疏》二卷,智旭的《裂纲疏》(释新译)六卷,清代续法的《疏笔削记会阅》十卷,民国梁启超的《考证》一卷等。

此外,据《历代三宝纪》卷十一说:真谛三藏于梁太清三年出有《起信论疏》二卷,这大概是传说。其他的佚失的疏记,有梁代智恺的《论疏》一卷(?)、《论注》二卷(?、见《义天录》),唐灵润的《论疏》若干卷(见《续高僧传》中《灵润传》),智俨的《义记》一卷,《疏》一卷,宗密的《一心修证始末图》一卷,传奥的《随疏记》六卷(均见《义天录》),慧明的《疏》三卷(见《东域传灯录》),宋代知礼的《融会章》一篇(见《四明教行录》),仁岳的《起信黎耶生法图》一卷(见《佛祖统记》),延俊的《演奥钞》十卷,元朗的《集释钞》六卷,智荣的《疏》一卷(均见《义天录》)等。

此论在朝鲜、日本流行亦广。朝鲜古代僧人有关此论的著述,现存有元晓的《疏》二卷、《别记》二卷,大贤的《古迹记》(即《内义略探记》)一卷,见登的《同异略集》二卷。此外已佚本还有元晓的《宗要》一卷、《大记》一卷、《料简》一卷,憬兴的《问答》一卷。

日本有关此论的章疏亦多,现存有湛睿的《决疑钞》一卷、圆应的《五重科注》一卷、亮典的《青释钞》五卷、即中的《科解》二卷、贯空的《注疏讲述》一卷、昙空的《要解》三卷、藤井玄珠的《校注》一卷、《讲述》一卷、村上专精的《达意》一卷、《科注》一卷、汤次了荣的《新释》一卷,望月信亨的《研究》一卷、《讲述》一卷等。此外日本学者有关法藏的《义记》的注释也多至数十种。

中 论

《中论》,龙树菩萨造,是破斥部派知见而显示自宗基本理论的著作。姚秦鸠摩罗什法师以弘始十一年(公元409年)于长安大寺译出。龙树造《无畏论》十万颂,其中有自作《中论》的注(见《龙树传》)。此文五百颂在罗什时就有七十多家的注解,罗什认为青目的注最好,一同译出共四卷。此论讲实相中道,揭橥中观,故名《中论》。即影法师在《中论序》中所说:"不滞于无则断灭见息,不存于有则常等冰消,寂此诸边故名曰中,问答析微所以为论,是作者之大忌也。亦云中观,直以观辨于心,论宣于口耳。"

《中论》对"中观"下一定义,见于第二十四品《观四谛品》末颂,画龙点睛,一语道破全书要义:"众因缘生法,我说即是空。亦为是假名,亦是中道义。"中国佛学家如三论宗、天台宗等,都很重视这一颂。因颂中有三个"是"字遂称为"三是偈",天台宗把"空、假、中"看成是谛,又称为"三谛偈"。颂的原意是批判部派佛学的知见。佛学的根本原理是缘起,其中"一切有部"主张偏有,把凡是从因缘而生的法都说成是实有。此颂就是针对它的。"众因缘生法"是指缘起。缘起之法有两个方面,第一是无自性,即空"我说即是空"。这空是存在认识之中,以言语表现出来的,所以说"我说"。所谓法、事物、现象等本身,无所谓空与不空。仅仅这样认识空还是不够的,第二还应该明白诸法是一种"假名""亦为是假名"。如果光说空,不是否定了一切了吗,世界上何以又有千差万别的事物呢?因此说法虽是空,还有假名。"假"在别处也译为"施设""假设",都是指概念的表示。概念表示不外乎语言、文字(佛学也叫"名言")。对缘起法,不仅要看到无自性(空),而且还要看到假设(假有)。因其无自性才是假设,因为是假设才是空。这样看缘起法,既不着有(实有),也不着空(虚无的空),就"亦是中道义"。中观思想是直接由缘起空思想发展来的,这就是龙树的中观方法,对中观下的定义。"中"是从"空"发展出来的,是对空的进一步认识,由此连带产生着假又综合"空""假"而成立"中"。部派佛学把"空"看成极端而误解为否定一切,一说空就会破坏四谛、四果、四向、三宝等佛法;佛法的因果既无,世间因果也不能离佛说因果而存在,也破坏了世间法。为了清除这种误解,龙树对空的真义作了进一步说明,也有一颂:"汝今实不能,知空空因缘,及知于空义,是故自生恼。"说他们对空的三重意义;一、空的本身,二、空的因缘,三、空的意义不了解,所以产生误解。要不误解,应先了解空的本身是什么,同时要知道为什么要讲空,最后还要了解空的实际应用和它的意义所在。空的所为,在于显示胜义谛。佛学把佛说法分成层次,有了层次才能了解佛法的真义。要分层次就得有个标准,这个标准叫谛。一般以二谛为标准,以世俗谛来说一切法是有,以胜义谛来说一切法是空。所以说"空"的作用之一是为显示胜义谛。空的实际应用就在于有空才能有种种设施,如四谛、四果、四向、三宝等等。如果没有空,一切法都有决定不移的自性,就无法作这些安排。所以中观把空同假名设施连带起来看,是对空的进一步认识的必然。

《中论》一书集中表现了龙树的主要思想。原始要终地讲,就是论中所提出的"八不中道"和"实相涅槃"两种理论。前者属于"境"的部分,后者则与"行""果"相关。

八不中道见于《中论》开头的两个归敬颂,虽只是本文的引子,但正如青目《释》指出的,它解明了写这部论的目的。后来无著写《顺中论》解释这二颂全名为《顺中论义入大般若初品法门》,即认二颂为大般若初品十万颂的入门。论开头还说"如是论偈,是论根本,尽摄彼论"。这可代表印度学者的看法。

中国的三论宗人对这二颂也说成是“诸佛之中心，众圣之行处”，“正观之旨归，方等之心髓”，将它看得特别重要。原来佛学的根本思想就在于正确说明因果现象，即所谓缘起的道理。原始佛学是从十二缘起，即无明缘行乃至生缘老死来解释人生现象的。后来有所发展，不但涉及到人生现象，而且以人生为中心扩大到宇宙的一切现象去，看成都是互相依待，并看出其中的主要条件所在。因此就在缘起的基础上，发展出两种极端看法：一是有部认为一切都有缘起做根据，不是凭空产生，所以一切现象都是实有的；一是大乘初期的方广道人，认为因缘生法是空，一切不实在，一切虚无，又陷入“空”的极端。到龙极时期，他认为释迦提出的缘起是全面的，不单纯说有说无，而是有无的统一。从因果关系上说有无，所能推论出来的现象不外生灭、常断、一异、来去等现象，这些都是由时空上因果相望而说的。真正的缘起说对八个方面都不能执着，因而提出八不中道：“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。”如果偏执生或灭等就等于无用的废话或不正确的戏论。而佛所说的缘起是超出戏论，消灭戏论，也可说寂灭状态，所以颂说“能说是因缘，善灭诸戏论”。用这种观点讲因果，是过去所有各种因果说中说的最完善的，所以说“我稽首礼佛，诸说中第一”。缘起理论超出这一戏论，才能得出对现象实在的认识，达到真实，名为实相。

八不中道是关于认识“境”的理论。从“行”、“果”的实践方面，佛学最终目的追求涅槃。随着缘起说的发展，讲涅槃也联系到一切法，不是消极的消灭就了，而是应该去掉不相干的戏论，显示一切法的本来面目，即实相；其实践的基础就是“显示实相”，涅槃究竟境界乃来自对实相的认识、应用。世间是流转生死的，涅槃是超出生死流转的，但是世间一切现象是毕竟空，以空为实相，这实相也就成为涅槃的内容，所以世间与涅槃是一回事，由实相把两者统一起来了（当然两者不可混同）。世间即涅槃，在趋向涅槃过程中，不应离开世间去另求涅槃。世间是无尽的，趋向涅槃的实践过程也应该是无住的。八不中道与实相涅槃可以概括龙树的学说。

龙树破他执的方法有其基本原则，在《中论·观五阴品》最后二颂曾经提到，只是译者未能将这一精神译出来。颂文说：“若有人问者，离空而欲答，是则不成答，俱同于彼疑。若有人难问，离空说其过，是不成难问，俱同于彼疑。”原意是说，龙树破他是以“空义”做武器，同时声明自己的武器也是空。空义是全面的，不留给他人以反击余地地说：“为什么你自己却保留了‘空’？”龙树在《无畏论》中特别说明此两颂为一切空义章中要义，但青目释中未引这句话，罗什的译文也忽略了。

《中论》是讲破的，但各品都冠以“观空”字，比较客气，含有商讨的意味，这是因为破的对象都属佛教内部知见。《中论》破异论所用的方法常是进退两事征求，如破因果说：“果先于缘中，有无俱不可，先无为谁缘，先有何用缘。”或者三事周遍穷诘，如破去来说：“已去无有去，未去亦无去，离已去未去，去时亦无去。”在破的方式上，用得最多的是假言推理，先假设一论题，然后加以否定，如“若果非有生，亦复非无生，亦非有无生，何得言有缘”。《中论》破义：非无因、非相违、非无穷、非无体、非无果之因、无因之果，不到，不违教，相因待，已法不更法，一法不二体，有如是等义。

《中论》的关键性重要义理大致如上，顺次读文则如下：观生灭去来法，相应在因缘去来二品。观蕴处界法，相应在六情五阴、六种三品。观二取法，取之为人法能所，相应在染染者，作作者，然可然三品；取之为有无为相、根受所依，相应在三相本住二品。观十二支法，生死五蕴，相应在本际与苦二品；无明缘行、三和合触，相应在行与合二品；有及取爱，相应在有无缚解及业三品。观二空法，相应

在法、时、因果、成坏四品。是等诸法观属于染。若观属净，相应所在，则人之为如来品，相之为颠倒品，行之为四谛品，果之为涅槃品。以上是观菩萨大乘法。观四谛起，观诸见执，相应在十二因缘及邪见二品。这是观声闻小乘法。诸有所执，生灭、去来、三科、二取乃涅槃，有决定性，如虚空华本无所有。缘生无自性，生亦无自性，缘亦无自性，都无自性，起而无起，宛然而寂然，所谓染法净法大法小法者皆如幻如化不坏假名。《中论》中示究竟旨归说："大圣说空法，为离诸见故，若复见有空，诸佛所不化。"此所谓实相中道义。

《中论》注释著名的有：龙树自注《无畏疏》，佛护《疏》，德慧《疏》，安慧《中观释论》，清辨《般若灯论》，月称《疏》，天奋《疏》，德吉祥《疏》等。汉文译传安慧、清辨之说，藏语丹珠藏中无畏、佛护、月称之书犹存。隋吉藏弘关中旧义，创三论宗，著有《中观论疏》，均可资钻研。

摩诃止观

《摩诃止观》，十卷（或二十卷），隋智顗说，灌顶记，是天台宗详述圆顿止观法门的主要著述，为天台三大部之一。即天台宗开祖智顗大师，于隋文帝开皇十四年（594）四月二十六日起，在荆州玉泉寺，一夏九旬间朝暮二时讲出，弟子章安灌顶笔录成书。原来题名《圆顿止观》，后来改称《摩诃止观》，前后有三本，现行本是第二本（通称广本）的再治本。

《摩诃止观》全书分作序分、正说分两部分：序分是记录者灌顶略说本书的缘起，正说分是智顗讲说圆顿止观法门的记录。略说缘起中，先叙述本书的说主、说时、说处及其概况，次叙述关于圆顿止观法门的师资传承，其中又分作金口、今师两种。金口相承指远从佛世尊经过迦叶、阿难、商那和修乃至马鸣、龙树、提婆等脉脉相传，到第二十四世师子遇害而法统绝。今师相承是指北齐时代（550～577）的慧文禅师，依龙树《大智度论》及《中论》的偈文，悟入空、假、中三谛圆融之理，由此构成一心三观的禅法。后来把这个法门传授南岳慧思，慧思把它和《法华经》相结合而构成他的实相论，双弘定慧二门。智顗师事慧思，传受渐次、不定、圆顿三种止观，其中《摩诃止观》便是发挥他自己的观行体系，显示圆顿止观法门的深旨，行解双远，最为精要。

正说分开作十章：一、大意，二、释名，三、体相，四、摄法，五、偏圆，六、方便，七、正观，八、果报，九、起教，十、旨归。这简称为十广。十广的第一大意章，把以下的九章概括作发大心、修大行、感大果、裂大网、归大处五段。略举全书的大体，这简称为五略。合称五略十广。

第一，大意章。一、发大心段，叙说为求大菩提而想修习止观的要先发大菩提心，其中先舍弃发地狱、畜生、鬼、阿修罗、人、天、魔罗、尼犍（即出家的外道）、色无色、二乘十种心；次说四谛、四弘、六即是真实法，并分别偏圆发心之相。说明要依无作四谛，体达法性和一切法无二无别，由此起大慈悲，发三谛圆融的四弘誓愿，上求下化，才是发真正菩提心。这是十广中前五章的大意。二、修大行段，说虽然已经发心，还必须拿实践观行作阶梯，经论所说行法众多，略举常坐、常行、半行半坐、非行非坐四种三昧。常坐三昧，以九十日为一期，独居静室，结跏正坐，专念法界，相续不断。常行三昧，也以九十日为一期，身常旋行不息，口常唱阿弥陀佛，心常念阿弥陀佛。半行半坐三昧，以七日为一期，依《方等经》持咒旋绕百二十匝，却坐思维，更起更坐，周而复始，或依《法华经》，或行或坐读诵此经。非行非坐三昧也称随自意三昧，在一切时中，一切事上，随意修习止观，经功四远、六作、六受而具备三观的行相，将心安住于法性一相无相的谛理上。这是十广中第六方便、

第七正观两章的大意。三、感大果段，叙说行者所修观行随顺中道，就会感得清净胜妙的报身之果。这是十广中第八果报章的大意。四、裂大网段，叙说行者用止观观心，内慧明了，恒沙佛法一心中晓，不但能裂破自己于诸经论所起疑网，而且能逗机设教，随顺十界众生而为说法，以裂破其他有情的疑网。这是十广中第九起教章的大意。五、归大处段，叙说化他成熟，归入法身、般若、解脱三德秘藏的大涅槃处。这是十广中第十旨归章的大意。

第二，释名章。解释止观的名义，分说相待、绝待、会异、通三德四点意义。先说止观有三义：一、止息止，即止息一切的心想；二、停止止，即停住于谛理（诸法实相真如理）上；三、非止止，即对不止叫它作止。次说观有三义：一、贯穿观，即妄想的动乱停止，真智显发，穿灭烦恼；二、观达观，即体达诸法实相真如理；三、非观观，即对不观叫它作观。以上是可思议的相待止观。至于不相对待，不可思议，所有的烦恼、业、果乃至教、观、证等都不生，止不止都不可得，真慧开发，断绝凡情妄想攀缘诸法实真如理所起推画分别，直下契证独一法界，这便是绝待止观。关于止观的异名，诸经论或者叫作远离，或者叫作不住、不著、无为、寂灭、不分别、禅定等，这都是止的异名；或者叫作知见、智慧、照了等，这都是观的异名。于绝待止观中，会同所有止观异名，这谓之会异。这个止观两字和涅槃的法身、般若、解脱三德相通，从而和所谓三菩提、三佛性、三宝等一切三法相通。这便是通三德。

第三，体相章。分说教相、眼智、境界、得失四点，解释止观的体相。先说藏、通、别三教的止观相，加以简别；次说圆顿教三观三止相即互融的止观相，次第三止三观同成一绝待止观，无有障碍，具足无减，这就是圆顿教止观体。次说由次第三止观而得的三眼（慧眼、法眼、佛眼）、三智（一切智、道种智、一切种智），和由不次第止观而得的五眼（肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼）、三智所知所见的不同，显示从诸门入理就是得体有异，而只有用不可思议一法的眼智能得圆顿止观体。次显示眼、智所对的境界就是三谛理，有随情说（即随他意语）、随情智说（即随自他意语）、随智说（即随自意语）权实的不同。最后分别申论藏、通、别三教的得失，而圆教的教证都不可思议，自行化他都得寂照不二的实体，有得无失。

第四，摄法章。明止观遍摄一切诸法、一切理、一切惑、一切智、一切行、一切住、一切教，用止观来该摄，无不毕尽。

第五，偏圆章。分别止观所摄一切的偏圆，用大小、半满、偏圆、渐顿、权实五双来料简。就中偏圆门明前四时三教的止观都偏，只有圆教的止观，一心三谛是圆。

第六，方便章。以上从第二章到第五章，都是修习止观的基本知识；以下第六、第七章，详示修习止观以前的加行及正式修习止观的方法。

本章说入正观的加行有二十五方便，分为五类：即具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事，行五法五科。先须具备五缘以为入道的先决条件：一、持戒清净，二、衣食具足，三、闲居静处，四、息诸缘务（生活、人事、技能、学问），五、得善知识。助缘已经具备，应当诃斥五欲：一、诃色，二、诃声，三、诃香，四、诃味，五、诃触。既已外屏嗜欲，应当内净心神，弃绝五盖：一、弃贪欲盖，二、弃瞋恚盖，三、弃睡眠盖，四、弃掉悔盖，五、弃疑盖。贪欲等五法，盖复心神，障碍定慧，所以叫它作盖。盖复既已蠲除，心神趋于寂静，应当调节五事：一、调食，令不饥不饱；二、调眠，令不节不恣；三、调身，令不宽不急；四、调息，令不涩不滑；五、调心，令不沉不浮。四科既已具备，更须勤行五法：一、欲，欲离妄想颠倒，欲得禅定智慧；二、精进，坚持禁戒，弃绝五盖，初中后夜，勤行精进；三、念，念想世间一切都可轻可贱，只有禅

定智慧可重可贵；四、巧慧，筹量世间乐和禅定智慧乐的得失轻重等；五、一心，念慧分明，明见世间一切都可患可恶，只有智慧功德可尊可贵。这二十五法，是一切禅慧的方便，必须具足。本书中又把方便分作远、近两种，把这二十五法叫做远方便，而以下面的十种境界为近方便。

第七，正观章。是本书的中心，正说天台一家观行的方法，其中先叙述观法的对象，开作十种，称为十境。次说正修的观法，也开作十种，称为十乘观法。十境是：一、阴入界境段，这是观法的最初，说观五阴、十二入、十八界，但界、入两科所摄过于繁广，因而只以行人现前一期果报之身即五阴为所观境，又在五阴中也只就识阴即所谓介尔一念远用三千三谛的观法，这就是阴境，以下的九境即由此而生起。二、烦恼境段，是由观察阴境不已，能引发烦恼而起炽盛的贪瞋，此时应当舍弃阴境而观察烦恼境。三、病患境 段，是由观察阴和烦恼，四大不调，致发生病患，妨碍禅定，此时即应当观病患境。四、业相境段，是由修习止观，行人无量劫来所作善恶诸业，在静心中忽然现前，如镜被磨，万象自现，此时即应当观业相境。五、魔事境段，是由观察以前各种境界，有魔事发生，防碍禅定，此时即应当观魔事境。六、禅定境段，是已修魔事观后，真明未发，而过去所修习的各种禅定纷然现起，致令行人贪着禅味，陷入定缚，此时即应当观禅定境。七、诸见境段，是因习禅或因闻法发生邪慧，从而起种种不正确的见解，此时即应当观诸见境（《摩诃止观》说到第七正观章中第七诸见境段便停止，以下三境，系根据正观章的序说补充）。八、上慢境段，是已伏诸见，止息虚妄的执着，从而贪瞋不起，设或妄谓已证涅槃，于是起增上慢，便能废于正行，此时应当观上慢境。九、二乘境段，是妄见和慢心既已止息，先世所修习的二乘心在静中发生，溺于空寂，能障大乘行果，此时应当观二乘境。十、菩萨境段，是虽不堕在二乘境，但也未起诸方便道入于菩萨的境界，此时应当观菩萨境。以上十境都是十乘观法的所观境。

十乘观法又叫作十法成乘：一、观不思议境段，先说可思议境，即大小乘中都说心生一切法，不说心具，所以无论是说六道还是说十法界，都属于可思议境。次说不可思议境，又开作性德、修德、化他三境，天台一家三千三谛的观法所谓不可思议境，指众生实用现前六根六尘相对所起一念的妄心，此介尔一念，具足十法界，一一法界又各具足十法界、十如、三世间，即有三千的法数，所以只要有一念心，即法尔具足三千诸法无有缺减，即心是一切法，一切法是心，非纵非横，非一非异，玄妙寂绝，非识所识，非言所言，所以称为不可思议境。于此一念心、念念用即真、即假、即中三观观察。如观一法即一切法，是为假观；观一切法即一法，是为真观；非一非一切，是为中观。一空一切空，无假中而不空，是总空观；一假一切假，无空、中而不假，是总假观；一中一切中，无空、假而不中，是总中观。所观照的是三谛圆融的境，能观照的是空、假、中三观，总称不可思议一心三观。二、真正发菩提心段，是既已深识不思议境，了知一苦一切苦，思惟彼我，伤痛自他，即起大悲，发两种誓愿，誓愿度无边众生，誓愿断无尽烦恼。又深识不可思议心，了知一乐一切乐，理会我及众生以前但求人天二乘之乐而不知究竟乐的原因，即起大悲，发两种誓愿，誓愿知无量法门，誓愿成无上佛道，如此慈悲誓愿和不可思议境智，同时俱起，这叫作真正发菩提心。三、善巧安心段，是安心在法性上，体达此心毕竟只是法性，起是法性起，灭是法性灭；然而法性空寂，实无起灭，即名为止。观察此心无明痴惑，和法性相等，本来皆空，空亦不可得，就真理当体朗然显现，即名为观。即以三谛为安心的处所，止观为安心的方法。四、破法遍段，是依无生教门用从假入空、从空入假、中道第一义谛三观的智慧，彻照三谛，遍

破一切诸惑。如藏、通二教只用空观破见思惑，别教虽用隔历次第的空、假、中三观破见思、尘沙、无明三惑，但无明还没有全断，所以都不能够说是遍。圆教空、假、中三观只在一心，横竖诸法都在一心中具，破心即一切皆破，这就是破法遍。五、识通塞段，是因苦集、十二因缘、六蔽、三惑等法能蔽塞实相之理，即名为塞；道灭、灭因缘智、六度、一心三观等法能显发实相之理，即名为通；而着重于加以识别"于通起塞"，并须破塞。如前破法遍中，所破的三惑是塞，能破的三观是通，但若于能破的三观又生爱着，这个能着心也同样是塞，也必须加以破除。如此于一一能、一一所、一一心、节节检校，破塞养通，是为识通塞。六、道品调适段，是更将三十七道品调停适当随宜破惑入理，如修四念处生四正勤，四正勤发四如意足，四如意足生五根，五根生五力，五力生七觉，七觉入八正道，这善巧调适。此中道品即四谛的道谛，而无作道谛的三十七品，是基于一心三观而成立的，于此以七科解脱道品的义相，并说假如于前一道品中未能与法性相应，应当次第用其余的道品展转调停。更举藏、通、别、圆四教的空、无相、无作三解脱门，说明道品的功能。七、对治助开段，是因行人正修观时烦恼忽起，障蔽正行，应当用六度及五停心等加以对治而助开解脱。如修道品时，悭贪忽起，激动观心，当用布施度加以对治；破戒心起，当用持戒度加以对治；瞋恚勃发，当用忍辱度加以对治；放逸纵荡，当用精进度加以对治；散乱不定，当用禅定度加以对治；愚痴迷惑，当用智慧度加以对治。并当观察这个助道不可议摄一切法，而事行和理观配合，才能够开解脱门得见佛性。八、知位次段，是令行人了知修所历的阶位次第，以免生增上慢，未得谓得，未证谓证，并叙述四教的阶位次第。九、能安忍段，是说诸行人，或未入五品弟子位，或入初品，神智爽利，为众所围绕，外招名利，内动宿障，以致废损自行，应当安忍深修三昧，不为名誉、利养眷属等外障和烦恼、业、定见、慢等内障所动。十、离法爱段，是说行虽除内外二障，然而住着中道相似之法，心生爱乐，不能真入中道，进至初住；只在顶位法中，不进不退，称为顶堕。必须破除这个法爱，才能进入萨婆若海。

以上系就阴界入境显示十乘观法，具体说来是应该加以推广就十境的各境一一阐明上面所叙述的十乘观法，所以称为十法成乘。但在这里面，总之以观不思议境为根本。

本书的注释，有唐湛然的《止观辅行传弘决》四十卷、《摩诃止观辅行搜要记》十卷及《摩诃止观科文》五卷，宋从义的《摩诃止观辅行补注》四卷，宋法照的《摩诃止观辅行读教记》六卷。本书的节本，有唐梁肃的《删定止观》三卷。本书的提要，有湛然的《止观义例》二卷，《止观大意》一卷。此外有关的撰述，有梁肃的《天台止观统例》一卷、唐失名的《摩诃止观科节》一卷，唐道邃说，乾淑集的《摩诃止观记中异义》一卷，宋从义的《摩诃止观义例纂要》六卷，宋遵式的《摩诃止观义题》一卷，宋处元的《摩诃止观义例随释》六卷，清受登说，灵耀补定的《摩诃止观贯义科》二卷。

菩提道次第论

《菩提道次第论》，中国藏族佛教大师宗喀巴(1357～1419)著。是按"三士道"(人天乘、声闻乘、菩萨乘)由浅入深的进程，总摄佛教的要义而编成的，故名"菩提道次第"。

本论的根据，如本论初自说："总依弥勒菩萨《现观庄严论》，别依阿底峡尊者《菩提道灯论》。"此外在每一细支，又各有它所依据的经论或语录，如迦当派卓垅巴所著的《圣教次第论》等。

本论的结构，是根据《菩提道灯论》所说的"三士道"的次第而组织的。其中"下士道"，指脱离三恶趣，升人天善趣的法门；"中士道"，指解脱三有轮回，断烦恼证涅槃的法

门;“上士道”,指发菩提心,修菩萨行,证大菩提果的法门。

在三士道之前,先说作为三士道的基础有二:一、亲近善知识,二、思惟人身难得。

在上士道之后,又说明发大菩提心者如对密咒信仰爱好,亦可进修密乘。

本书中说“亲近善知识”是趣入佛法的基础。趣入佛法后,“思惟有暇圆满的人身难得”,用以策励自己,起大精进,修学佛法。所修学的,就是“三士道”。其中最浅易的,应当先修“下士道”。归依三宝,深信因果,止恶修善,以期远离恶趣。然后进修“中士道”。先思惟生死总别过患(总谓三苦、六苦、八苦等,别谓六道别苦等),进而研求三界生死的起因,发起断除一切烦恼和有漏业的决心,精勤修学戒定慧三学,由此出离三界生死。再进一步修“上士道”,为救度一切众生、成就无上佛果,由此发起菩提心,求受菩萨戒,学习六度成熟自身,修学四摄成熟有情,三士道,是修不修密乘的人都要修的,故又称为“共同道”。在修共同道的基础上,可进而修密乘诸道,先依善知识受大灌顶,受持三昧耶戒及诸戒律。若学下三部密法,可先修有相瑜伽,后修无相瑜伽,由此能得各种悉地。若学无上瑜伽部密法,可先学生起次第,后修圆满次第,最后证得大金刚持果。这就是本论结构的大意。

本论的主要内容,以三种要道为纲,故又称为“三种要道”三士道次第,这三种要道就是:一、出离心,二、菩提心,三、清净见。

一、出离心,就是厌离三有希求涅槃的心,也名“求解脱心”。先思惟人身难得,寿命无常,息灭贪求现世五欲的心;再思惟业果不虚,生死众苦和三有流转道理,一心趣求涅槃妙乐。

二、菩提心,就是为欲度一切有情出生死苦,志求证得无上菩提的心。以出离心为基础,进一步思惟一切有情,长期沉溺生死大海,于此深发大慈悲心,为救拔有情出离生死,求大菩提,就是发起大菩提心。由此进修六度四摄,经三阿僧祇劫,圆满福智资粮,乃至证得三身四智的大菩提果。

三、清净见,也称为离“增益”、“损减”二边的“中道见”。一切法依因缘生,本来没有独立的自性。若对于无自性法,执以为有,就是“增益执”,也叫做“有见”或“常见”。又一切法虽无自性,但依一定的因缘而生,并非全无。若认为“诸法既无自性,就该完全什么都没有,所见所闻都是错乱”,就是“损减执”,也叫做“无见”或“断见”。“断”、“常”二见,偏于一边,都不合理,所以又叫做“边见”。“中道见”,既不执诸法为实有,也不认为实无而否认它的存在,如实了知“诸法依因缘而有,故无自性”,不堕“常边”,也知诸法既依因缘而有,就不堕“断边”。由此见解,不堕二边,故名“中道”。依此中道见破除无始以来的无明实执,即是修学定慧,断除一切烦恼,出离生死的根本,所以清净见是大小乘一切道的根本。

修此见法,先以“四理”或“七相”,观察所执的“我”缘生无自性而通达我空。再以“四理”或破“四生”等义,观察所执的实法缘生无自性而通达法空。四理就是:一、认识所破的“我”。二、决定“我”与“五蕴”,或一或异,二者必居其一。三、认识“我”与五蕴是一的不合理。四、认识“我”与五蕴是异的不合理。七相就是:一(“我”与五蕴是一)、异(“我”与五蕴是异)、能依(我依五蕴)、所依(五蕴依我)、具有(“我”有五蕴)、支聚(五蕴合聚为“我”)、形状(五蕴组合的形式为“我”)。从这七方面,认识执我的不合理。四生就是:自生、他生、共生、无因生(破四生的道理,本论引中观诸论广说)。通过上述破“我”、破“法”的道理,了知无始妄执的“我”及“实法”空,再详细推察缘起道理,得知诸法虽无自性而有缘起因之果。由见诸法因果缘起,就能破除内心实执,了达诸法实无自性,才是得了中道见。

本论下士道、中士道所举一切法门，都是引生“出离心”的方法。上士道中广说发“菩提心”、修菩萨行。“毗钵舍那”一章，详细抉择“清净见”。全部菩提道次第论，以此三种要道为主要内容。

本论的特点，约有四端：

第一，修菩提心法。本论将过去诸论师所说及阿底峡所传各种教授，分为二类：一、从金洲大师传来的七重因果的教授：(一)知母(思惟法界有情都是自己的母亲)，(二)念恩(思惟一切有情于我有恩)，(三)报恩(思惟当报一切有情恩)，(四)悦意慈(见一切有情犹如爱子生欢喜心)，(五)大悲(思惟一切有情于生死中受无量苦，我当如何令其得离此苦)，(六)增上意乐(恒常思惟自己应该担负令诸有情离苦得乐的重大责任)，(七)菩提心(须具两种欲乐：一欲度一切有情出生死苦，二欲成无上菩提。若但欲利他，不求成佛，只是大悲心，不是菩提心。但若求成佛，不为利他，只是自利心，也不是菩提心。菩提心要具备“为利众生”和“愿成佛”的两重意义。)从“知母”到“增上意乐”，都是修利他心。已发起增上意乐，进而求无上菩提，才是菩提心。以上七重修习，须在修“平等舍心”的基础上行之。二、寂天菩萨《入行论》中所说“自他相换法”，就是把贪著自利、不顾利他的心，对换过来，自他易地而居，爱他如自，牺牲自利，成就利他。此法：(一)先思惟修自他相换的功德，和不修的过失。(二)思惟自他相换的心，若修则定能生起。(三)应对治二种障：思惟自他是相对安立的，以对治认为自他各不相关的障；思惟自他相依而存，以对治认为他人痛苦，无损于我，不须顾虑的障。(四)正修：思惟凡夫无始以来由爱执自身所生过患，令我爱执未生不生已生者断，制不再起；进而思惟诸佛菩萨由爱他所生一切功德利益，令爱他心未生者生，生已增长，安住不退。(五)最后乃至出息入息，都修与有情乐，拔有情苦。这是利根众生修菩提心的简捷方法(修自他相换之前，也须先修平等舍心)。

第二，修止除沉法。掉举和沉没是修止的两大障碍。特别是沉没，其相隐昧，很近于定，不易认识。修定的人，多堕在沉没中，还自以为住在定中，久了反增长愚痴和妄念。又有人把八大随烦恼中的昏沉，误认为沉没。修定的时候，只要没有昏沉，便自以为没有沉没了，因此就堕于沉没中而不自觉。本论引《解深密经》、《修次第论》等证明由昏沉睡眠所蔽，令心沉没，昏沉是沉没的起因，不就是沉没。又由三性来分析，说明昏沉与沉没性质不同。昏沉是大随烦恼，其性或不善，或有覆无记，唯是染汙。沉没是心于修定所缘的境，执持力弛缓，或不很明了。它的性是善或无覆无记，非是染汙。又引《集论》说明昏沉性惟染汙，沉没则非染汙，其性各别，断定昏沉决不就是沉没。本论详细分析昏沉与沉没的差别，使修定的人，能辨认沉没，并广引《瑜伽师地论》声闻地，详说对治沉没的方法。

第三，修空观的抉择。当宗喀巴时代，对于修空观，有很多不同的说法，归纳起来，总有四类：

一说以为修空就是观诸法真如，离是绝非，只要摄心不散，不起任何思念，无分别住，就与真如自然契合，不须先学空见，然后修空。此说曾经莲花戒论师详加破斥，但宋、元以来，西藏讲修空的，仍多堕于此见。宗喀巴本论，对此抉择甚详(见“抉择大乘道体须双修方便般若”及“毗钵舍那”科中“抉择真实义”，并“修观方法”诸科中)，认为：(一)若无分别住便是修空，闷绝、睡眠、无想定等，应该都是修空。(二)若不起是非分别便是修空，眼等五识都不起是非分别，应该也是修空。(三)若摄心一处不起分别便是修空，一切修止的时候，应该都是修空。本论广引各种经论说明必须先观察所执的“我”等境空，才能断除“我”等妄执，不是闭上眼睛，一切不分别，便是修空。

二说以为未得空见，令心不起分别，虽不

是修空，但是只要得了空见，再令心无分别住，就是修空。本论认为：若依此说，先得了空见，后修菩提心时，应该也是修空。所以此说不合理。

三说以为未得空见，固然不是修空，得了空见，完全无分别住，也不是修空。要每次修空之前，先用观慧思择空理，再无分别住，才是修空。本论认为：若依此说，临睡前先用空见观察一次，再入睡眠，酣睡无分别时，应该也是修空。所以此说也不合理。

四说以为以上三说，都不合理。要在修空观前，先引起空见，再缘空性令心住定，才是修空观。本论认为缘空见令心住定，虽是修空见，但只是缘空见的修“止”，不是修空“观”。本论引《修次第论》说：“若时多修毗钵舍那，智慧增上，由奢摩他力微劣故，如风中烛令心动摇，不能明了见真实义，故于尔时当修正奢摩他。若奢摩他势力增上，如睡眠人不能明了见真实义，故于尔时当修智慧。”这说明在修空的时候，止观必须兼修，使止观势力平均，才能明了见真实义。若专修观，则先得的止，容易退失，止退失了，观也不能成就，但若只修止，不修观，也完全不是修空观的意义了。

第四，安立世俗谛。般若部经，中观诸论，都说“一切法都无自性”，所以学中观见的，多偏于空，不善安立世俗谛，易堕断见。本论说明中观宗虽破一切诸法自性，但要安立无自性的缘起。安立世俗谛，要具备三个条件：

一、是名言识（眼等六识）所共许。名言识于境，只随所现而转（不用推求其境是否有自性）。世俗谛法，必须是这种名言识所一致承认的。

二、合乎一般名言量（正确的名言识）的标准。如错乱识见绳为蛇，他人不错乱识见是绳非蛇，就不能安立错乱识所见的蛇为世俗有，因为他人不错乱识所见不同的缘故。

三、没有观真实量（观诸法是否真实有的正量）的妨碍。有情由无明习气的力量，任见何物时，很自然的便执为实有体性。如见房屋时便觉房屋是实有。房屋是名言识共许，也合乎名言量的标准。若不推求其是否有自性，也就不成为观真实量的妨碍。因此所见的房屋，可安立为世俗有。但房屋是否实有体性，就要由观真实量来判断。以观真实量观察，就见房屋并无实体。因此有情所执房屋实体，不能安立为世俗有。

具备这三种条件，才可安立为世俗谛。这样安立的世俗谛，既无实体，不堕“常边”，也有因果作用，不堕“断边”。这是本论的要点。

1402年宗喀巴（年四十六岁）在惹真寺造《菩提道次第广论》后，即广事弘讲。1415年时在格登寺，为便于广泛传习，又将《广论》中所引教证及诸破立省去，概括要义，造成《菩提道次第略论》。此后诸大弟子，或依《广论》，或依《略论》，自行教他，经常讲习。

此外他还为便利徒众诵习，又将本论的内容，以赞颂功德的方式，摄为四十五颂。此后为本论作摄颂的有：阿旺罗桑却敦（清初人），将全论编成颂文，约3000颂，235页，便于诵持。公薄智精进就修行时思惟次第造成摄颂，约480颂，30页。阿嘉善慧幢作摄颂193颂，14页。其他作摄颂数页或数十颂的很多。

后来弘传本论诸师，更衍为讲义式的略论的有：福幢依宗喀巴摄颂而讲的菩提道讲义。善慧法幢的《安乐道论》。善慧智的《速疾道论》（以上二种就正修时的观行而讲）。善慧海的《妙音教授论》，59页，最为盛行。智幢的《讲义》（在文集第六函）。后藏水银寺法贤的《讲义》（在文集第六函）。青海霞玛的《讲义》。甘孜扎迦的《讲义》（在文集第一函）。以上四种，利于修持，也可属于《略论》之类。作注疏的有：跋梭天王法幢的《硃注》；阿旺饶教的《墨注》；妙音笑的《黄注》；扎底格

什宝义成的《毗钵舍那注》。后来此四家注合刊成上下二函。但《广论》中引有迦当派诸师语录，多系方言或古语，四家注中多未详解。后阿嘉永赞，特录出解释，学者称便。

依据《菩提道次第论》中所说的"六加行法"编成仪轨修法的，有阿旺罗桑（在文集第一函）、智幢、法贤，护教、扎迦等，都注有六加行的修法，很便于初学。

成唯识论

《成唯识论》，一名《净唯识论》，十卷，护法等造，唐玄奘于显庆四年（659）纂译，窥基笔受。这是一部解释《唯识三十论》（颂）而属于集注性质的书。《三十论》为世亲晚年精心结撰的著作，他未曾亲自注解便去世了。别人作注的很多，最著名的有十家：一、亲胜。二、火辨，都和世亲同时，分别做了简单的注解；亲胜的注尤能指点出世亲作论的本意。三、难陀，谨守世亲学说的规模，依唯识二分说、种子新熏说等作注解，成为注家中重要的一派。四、德慧。五、安慧，他和德慧是师弟，对于世亲《俱舍》学都很有研究。安慧的注解用唯识自证分说法发展了世亲的学说，为注家中另一重要派别。六、净月，和安慧同时，擅长《对法》。他的注解中特别主张第八识的现行和种子互有"俱有依"的意义，这与安慧的见解正相反对。七、护法。八、胜友（护法弟子）。九、胜子。十、智月。他们在陈那的三分说的基础上，更进一步主张唯识四分说以及种子本有新熏合成说，使世亲之说又推进了一步，他们便成为注家中另一重要学派。这十家注书共有四千五百颂，玄奘在印度都搜罗来了。特别是护法的注书，原来在印度只付托给一位玄鉴（这是形容他有很深的见解）居士珍藏，以待知者，玄奘以在印度博得盛名之故，独获其传本而归。玄奘当译经最后一个阶段，准备移住玉华宫专译《大般若经》之前，他以总结瑜伽学系学说的用意，拟将十家注书完全译了出来，并已决定由神昉、嘉尚、普光、窥基四人相助。但后来采纳窥基的建议，改用编纂办法，糅合十家之说为一书，并且只留窥基一人独任笔受，这样译成了《成唯识论》。

本论的结构，大体沿用了护法的释论。释文所牒的《三十论》颂文，也采用护法一系所依据的本子，个别地方和他家的本子在文句上有很大出入，象另有一颂说明唯识性，即是护法论本所独有。论的首尾有序颂和结颂，都是护法释论原有的。本文释《三十论》的大段区分，据说是依《华手经·求法品》，用相、性、位三分，这也是护法释论的原式。三分是：初释本论第一颂至第二十四颂，明唯识相；次释第二十五颂，明唯识性；后释第二十六颂至第三十颂，明唯识位。综合这三分解释，显示了《三十论》里的唯识义理明净极成，故名《成唯识论》。

次说本论的主要内容：在第一大段释唯识的相里，先略标宗要，解释论第一颂的前三句，指出世间和自教中所说种种我、法的名目，都不是实有其性，而只是依据心识所变的相貌而假为施设。跟著广破印度外宗及自宗声闻乘所执着的实在的我、实在的法都不合理。其次正解识相，分能变识相和所变相二段。释能变的识先序说识有因位（种子）和果位（现行）的不同情况，再依颂区分能变识为三类，即异熟（第八阿赖耶识）、思量（第七末耶识）及了别境识（眼、耳等前六种识）。第一阿赖耶，以自相、因相、果相、相应、五受、三性、恒转、伏断等八段，解释"阿赖耶、异熟、一切种"等十义，更引《大乘阿毗达摩经》等五种共、不共教典及持种、异熟、趣生、执受等等十种道理，来证成赖耶之存在（以上释第一颂末句至第四颂）。次释末耶识，以出名、所依、所缘、体义、行相、染俱、相应、三性、界地、伏断等十门分别；更引《入楞伽经》及《解脱经》等教典及不共无明、意根、意名等六种道理，来

证成末耶之存在(以上释第五颂至第七颂)。次释眼、耳等前六种识,以差别、自性、行相、三性、相应、三受、所依、俱转、起灭等九门分别。附带说明八种识俱起之相,以及八种识自性不可定言是一是异之义(以上释第八颂至第十六颂)。次释所变相,说明何以一切我相、法相,都离不开从三类能变识所变现的见分和相分,而非另有实体。即用唯识所因、世事乖宗、圣教相违等九番问答,释成一切法皆唯是识之义(以上释第十七颂)。自下更广释诸识不待外缘即能自己生起之相,而用四缘、十因等解释本识(即赖耶)、转识(前七种识)的种子和现行互为缘起,即能生诸法种种分别;又用诸业和二取习气的异熟作用,解释有情生死相续(以上释第十八、十九颂);又用染净诸法自性不离识,解释佛虽说遍计、依他、圆成三种自性而仍一切唯识,还解释佛密意说一切法皆无自性之义(以上释第二十至二十四颂)。次第二大段释唯识性。此段指出诸法实相由远离遍计所执的实我实法所显,于一切位常如其性,名为真如,亦即是所谓"唯识"的实性(此释第二十五颂)。后第三大段释唯识位。此段辨有能力悟入唯识相、唯识性的人,在悟入中经历的阶段,以及渐次悟入的方便。这依践证次第分为资粮、加行、通达、修习和究竟五位,前四位为行,后一位为果。最末详佛所证得菩提、涅槃妙果殊胜功德,附释身土能、所变的关系以及见、相分的异同,而用说明本论但言唯识的意义作结(以上释第二十六至三十颂)。

本论在各段释文中,常常插入从解释颂文而推衍出来的广论。这样的广论在安慧所作的注释中就很多了,护法释论更加扩大。这象在释三类能变识中,广论有漏、无漏诸法种子各有本有及始起二类,内种所具的刹那灭、果俱有、恒随转等六义,能熏和所熏诸义,诸心、心所生起时具有相、见、自证和证自证四分,所依托的种子、俱有、开导三种依义,以及种子生现行、现行熏种子三法展转因果同时等义。在释诸识生起诸法分别中,广论因、等无间、所缘、增上四种缘,及依语依、领受、习气等十五种依处差别而立随说、所说、观待等十种因,和异熟、等流、离系等五种果诸义。在释有情生死相续中,广论名言、我执、有支三种习气,无明乃至老死十二有支的十门分别,分段和不思议变异二种生死诸义。在释遍计、依他、圆成三种自性中,广论流转、实相、唯识、安立、邪行、清净、正行七种真如及其与三种自性相摄之义。在明行位中,广论烦恼、所知二种障,真见道和相见道,欢喜、离垢、发光等菩萨行十种地次,施、戒、忍等十种波罗蜜多,以及各地所断异生性、邪行、阇钝等十一种障,与执著我法、恶趣杂染、微细误犯、种种业趣等二十二种愚;及其所证遍行、最胜、胜流、无摄受乃至业自在等所依十种真如;由断二障证得二种转依的六种位别、四种义别;由转依所显得的自性、有余依、无余依、无住四种涅槃,由转依所生得的大圆镜、平等性、妙观察、成所作四种智及彼相应心品诸义。在明果位中,广论法身的自性、受用、变化三种相别及其殊胜功德。如上所举诸广论,对于各项法义都作了总结,一切不正义、不备义都加以简别,使不能再立,可谓精博之至。而且行文常用因明的轨式,益见立说的精严,同时也给因明学的运用提供了典型的范例。

本论糅合十家之说,因为释文已经过剪裁组织,混成一片,所以很难详细分别各家的原说。不过,论文大体上是以护法一系的注书为基础,而以难陀、安慧等说为对照,相同的都从略,不同的才以"有义"字样存其异说。这常常是将余家不正确的说法列前,而将护法的简别和所得的正确结论居后,以表示正宗之所在。在中土各家的注疏里,关于十师异义,也曾约略举出一些(约有二十一则)。比较重要的如基师《述记》说,解释世亲《三十论》的旨趣段,火辨解为断二障,证二空,悟唯识理;安慧解为令生正解,断二重障,得二胜

果;护法解为破诸邪执,显唯识理。又解我、法依识所变段,难陀解为内识变相似外境而现即是直接所执的我、法;护法解为依识自体生起见分、相分,再从此上施设为我法,这较难陀说为接近。又解诸法种子段,难陀解种子都由新熏而生,护法解种子由本有和新熏两种合起(主张诸法种子为本有的是护月,但此人不在十师之列)。又解释诸识结构,安慧只说"自证"一分(依据梵、藏文本安慧的释论,这是说,诸识的见分缘虑相分,实际是自己分别自己,也就是证会自己,因此基师等传说安慧只许识有自证一分);难陀说识有见、相二分;护法说诸识应有见、相、自证、证自证,一共四分(另外,陈那主张诸识有见、相、自证三分,但他不在十师之列)。又解释诸识的俱有依(诸识生起时的重要增上缘),难陀说眼等五根即是种子,五识以俱时意识为依;安慧说五识也依五根为依;护法说五根通于现行,五识并以五根、第六、七、八识为依。又解释第七末那识所缘之法,火辨解为缘第八识的见、相二分,难陀解为缘第八的识体和它的相应诸法,安慧解为缘第八识和它的种子,护法解为只缘第八识的见分,等等。基师是唯一参与编译此论的人,他所说的各种主张应该可信。但在他家的注疏里也存在着不同的说法,而《述记》并未说明。这或者是从前十师的注解,后先相继,后出的注书有时也采取前师之说,或者假说前师的问答进行辩论。因此,唐人各家的注书,或闻之讲说,或以理推证,遂有不同的说法。现在因十师释论原本散佚(现存的除安慧释论现存梵、藏文本而外,汉译《转识论》简单的解释了《三十论》,也象是十师最初之作),详无可考,只好就比较重要的几点上得其大概而已(本论中有关护法说,因玄奘另外译出护法的《广百论释》,后来义净又译出护法的《观所缘论释》和《唯识二十论释》即《成唯识宝生论》,很有相同的地方,都可以取来为对照刊定之资料)。另外,护法释论所据,旧传是六经(《华严》、《解深密》、《如来出现功德庄严》、《大乘阿毗达摩》、《入楞伽》、《密严》)十一论(《瑜伽师地》、《显扬圣教》、《庄严经》、《集量》、《摄大乘》、《十地》、《分别瑜伽》、《观所缘》、《二十唯识》、《辨中边》、《阿毗达摩集论》)。但在六经里特别著重《密严经》(此经在玄奘以后才传译过来),有六、七处重要的义理,特别是四分之说,却是以《密严经》为据而推衍出来的。因此,本论中涉及《密严》的各部分,无疑地都是护法的原释(其详见吕澂《内学讲习纲要》)。

本论的注解,最重要的是窥基所撰的《述记》二十卷,本论之笔受出之窥基,据本论沈玄明《后序》上说,基师曾"综其纲领,甄其品第",可见他对于唯识正宗学说的理解,亲得师承,而都详于《述记》,其书遂为后世研究此学的圭臬。窥基还另撰《唯识枢要》四卷,《唯识别钞》十卷(现存一、五、九、十诸卷),《唯识料简》二卷,补充《述记》所未详。其后解释《述记》的有灵泰《疏钞》十八卷,智周《演秘》十四卷,道邕《义蕴》十卷,如理《义演》二十六卷,清素《义镜钞》六卷(此种已佚)等。

奘门注解本论与窥基之作相先后的,有圆测《疏》十卷,普光《钞》八卷,慧观《疏》四卷,玄范《疏》十卷,义寂《未详决》三卷,这些与基师《述记》合称六家。奘门新罗一系道证(圆测弟子)曾采集此六家之说而折衷于圆测,著《要集》十四卷(以上各家之书都已佚)。其后太贤又集基、测两《疏》,《枢要》、《要集》两要,著《学记》(一称《古迹记》)八卷。他还另著《抉择》一卷,《广释本母颂》三卷(此二书已佚),亦取等视基、测两家的态度。但在窥基门下的慧沼,则极力发扬师说,著《了义灯》七卷(一作十四卷)详破圆测、道证之说,涉于苛细(智周《了义灯记》今存一卷)。此外,唐人注论者尚多,十九均已散佚。仅存未详著者之《注成唯识论》残本(卷十七)一卷。其他比较重要而书名仅见著录的,有神昉《论文义记》(一称《要集》)卷数不详,胜庄《决》三卷,道伦《要决》二卷,神雄《广述》六卷,元晓《宗

要》一卷，璟兴《赜量》二十五卷，《记》二卷，顺赜《料简》一卷，清素《记》十卷等。

本论研究在中唐以后渐衰，五代时著述散佚，宋、元罕见撰述。到了明代，有明昱撰《俗诠》十卷，通润撰《集解》十卷，王肯堂撰《证义》十卷，广承撰《音义》十卷，大真撰《合响》十卷，大惠撰《自考》十卷，智旭撰《观心法要》十卷。清代智素辑《音响补遗》十卷。近代欧阳渐撰《唯识讲义》三卷等。

本论传入日本，作注解的颇多，以良算等所集《同学钞》四十八卷，善念撰《泉钞》三十卷，藏俊所集《本文钞》四十五卷，湛慧辑《论疏集成编》四十五卷，最为著名。

本论还有法文译本，校注甚详，便于研究参考。

三论玄义

《三论玄义》，一卷（或二卷），隋释吉藏撰，总叙《中》、《百》、《十二门》三论的要旨。成书于仁寿二年（602）四月，是他居扬州慧日道场时应杨广之请而作。

全书内容分两大部分：一、通序大归，二、别释众品。在通序大归中，说三论的立义，不出破邪、显正二辙。破邪是把邪计、邪执归纳为四类：（一）破外道执有实我、实法，其中：先述天竺邪因邪果、无因有果、有因无果、无因无果四执，后举震旦《庄》、《老》、《周易》三玄，一一用佛理摧破它。（二）破毗昙虽达我空而执诸法实有。（三）破成实虽明人法二空而未能穷原尽理。（四）破大乘而堕于有所得见。如此，无论内道外道、大乘小乘，凡计有所得的都加遣破。其次显正，说有人正、法正二义。三论的作者龙树论师应《楞伽》、《摩耶》等大小乘经的悬记，建立正法，这是人正。三论是究竟无余之说，这是法正。次就三论说有体正、用正二义。体正是说诸法实相无所得理，言忘虑绝，非真非俗，绝诸偏邪。用正是说为令众生契无所得的理体，于无名相中强设名相，说真俗二谛来显示它。如此，虽有体、用二正，要以破遣有所得见、显示无所得理为显正。

在别释众品中，有十三科：（一）经论相资，说诸佛为众生失道而说经，菩萨为众生迷经而造论。（二）经论能所绞络，说经以二智为能说、二谛为所说，论以二慧为能说、言教为所说。而经论互相绞络，或此能为彼所，或此所为彼能。（三）造论缘起，说龙树、提婆为诸部异执迷失佛教的本意，因而造论破他们的迷情。（四）诸部通别，说《中论》通破大小二迷、通申大小二教，《十二门论》通破大迷、通申大教，《百论》通破障大小之邪、通申如来大小两正，所以都是大乘通论。（五）众论立名，说《大智度论》从所释经、《中论》从理实、《十二门论》从言教、《百论》从偈句立名。（六）众论旨归，说《大智度论》以二慧（实慧、方便慧）、《中论》以二谛、《百论》以二智（权智、实智），《十二门论》以境（实相）智（般若）为宗。（七）四论破申，说《中》、《百》、《十二门》三论通破众迷、通申众教，《大智度论》别破般若之迷、别申般若之教。又其中《百论》正破外、旁破内，余二论正破内、旁破外。（八）别释三论，说《中》、《百》、《十二门》论同具破邪、显正、言教三义，所以合称三论。（九）三论通别以《大智度论》和三论相对来说，则《智论》为别论、三论为通论。若专就三论说，则《百论》为通论之广、《中论》为通论之次、《十二门论》为通论之略。（十）四论用假，说《大智度论》多用因缘假，《中论》、《十二门论》多用就缘假，《百论》多用对缘假。（十一）四论对缘，说提婆的出世，正为破斥当时盛兴的外道，兼除小迷及小乘有所得见。龙树的出世，为当时五百部盛兴，破小迷，申大教，令回心向大。（十二）三论破缘，说有闻《百论》始舍罪福、终破空有而言下得悟无生；有闻《百论》后出家受经，方乃得悟；有闻《百论》不了寻经更起迷执，为《中论》所破，方乃得悟；

有直至闻《十二门论》方乃得悟。(十三)《中论》名题,说此论的立名有广有略,略但称《中论》,中是所论的中道实相理,论是能论的言教。广称《中观论》,由中道实相发生正观,由内有正观宣于口而为论。

吉藏于《玄义》外,尚著有《中》、《百》、《十二门》三论疏,分别就论中文句及其意义详加解释。

《玄义》此土无注解,日本古代的佛教学人,研究此书甚盛,著有《检幽集》七卷(证禅)、《钞》三卷(贞海)、(肝要钞》五卷(亡名)、《科注》七卷(薄祐)、《首书》二卷(凤潭)、《玄谈》一卷(明道)、《讲话录》二卷(前田慧云)、《讲义》一卷(村上专精)等。

因明入正理论疏

《因明入正理论疏》六卷(通行刊本八卷),唐窥基撰。窥基(632~682)系元魏时尉迟部的后裔,十七岁时依止玄奘出家,经过了十一年,参加译经,编纂《成唯识论》,并深入研究了因明。但到玄奘去世,乾封元年(666)后,他才作《因明入正理论》的注疏,迄于晚年还未写定,在解释喻过"能立不成"处便中止了,以下各段,还是他的门人慧沼继续完成的。

《因明入正理论》,一卷,商羯罗主造,是玄奘从事译经的第三年,即贞观二十一年(647)中所译。因明这一种学问在当时是极觉新鲜的,所以奘门竞行学习。过了一年,玄奘又译出《因明正理门论》(一卷,陈那造),充实了研究的资料,于是其时著名的神泰、靖迈、明觉三家的《入正理论疏》便在永徽初年间(650~652)撰成了,接着又有文轨、玄应、文备、璧公诸师的注解。这些注书各记所闻,并参照《理门论》加以发挥,一时颇为流行。窥基的《论疏》就是在这些著述基础上,抉择取舍而写成的。

基《疏》内容,于解释《入论》本文之前,有短短的序论三段(本疏卷一):一、叙所因,略述因明的源流,世亲、陈那的著作,本论的缘起,并说到玄奘在赴印途中迦湿弥罗国僧称论师处开始学习了本论,后在那烂陀寺戒贤门下更穷尽了幽微,回国不久便译出了本论。二、解论名,采取了当时神泰、文备、文轨、靖迈四家之说,加上他自己的见解,一共五释,未予轩轾。但据其最后所解,以正理指陈那的著作(特别是《理门论》而言,似乎更为当理。本段末尾还解说了本论作者商羯罗主得名的由来,可惜未详其身世。三、明妨难,解释对于因明这一名称的七种疑难,大都是当时存在的异论。

本疏解释论文,大分两段:第一大段解释论首总标纲领的摄颂以及随后详解的长行,第二大段解释论末显略指广的结颂。首段解释摄颂中对于所标出的八门(也就是八义:真似能立、真似能破、真似现量和比量)二益(也就是二悟:自悟、悟他),都有简明扼要的说明,如说真能立是三支具足而且一无过失,真能破有显过和立量的不同,真现量是定心或散心之照符前境、明局自体,真比量是以共许因成立未许宗能生决定智等,无一非精粹之谈。随后还推论到瑜伽学系论书解说这些义门的沿革。

其次解释本论长行。因为本论结构还是依据《理门论》以立破为纲,故在真似能立之后接着就说真似二量(这是视二量为能立的工具,所以这样安排),再说真似能破,一共六段,和摄颂的顺序不同。撰者体会这样的精神,在释文里也就偏详于立破。他解释真能立的一部分有不少精到的见解。如解三支比量的宗支处(本疏卷二初),指出宗依(构成宗支的主词即"有法"和宾词即"能别"两个部分)与宗体(由能别解释有法所得的整个意义)之应严加区别。又宗体在四种悉檀(即普遍的、自宗的、旁推的、随意的)里应取第四随自意乐而建立,不受拘束。又解因支处(本疏

卷二末)指出因有启发作用的生因和了解作用的了因,二者又各有言、义、智三方面(合成六因),而就立量悟他来说,因支是应该以言生和智了二因为其实质的。又解喻支处(本疏卷三),辨析到异喻用在止滥(即遮止因法通于宗的对立面),无妨用无体之法为喻依。由此再推到三支之有体,无体,应当互相适应(立有体的宗,因喻俱应有体,立无体宗则不拘,见本疏卷四)。这些议论虽在其他论书里(如《广百论释》曾谈到因法的有体无体等),旧疏里(如文轨的疏文曾谈到宗依、宗体和四悉檀等),已见其端倪,而作出彻底详尽的发挥,则是此疏所独有。

就在这些释文里,此疏也随时纠正各家旧疏的错误。最显著的例子,即是本论之解释宗支,有一句译文是"极成能别差别性故"(意谓宗是由于双方共许的"能别"区别了……而成的)。文轨等旧疏却作"……差别为性"来解释,这不但违反因明的轨辙,又还不懂中印语文的规律,贻误学人,为害不浅,故撰者予以严厉的谴责而毫无宽假(见本疏卷二)。

其次,解释似能立一部分。此分从本论的结构来看,可说是最大特点之所在。因为陈那的著作《理门》、《集量》等论书里,虽已对于三支过失作了全面的说明,但文义比较散漫而隐晦,《入论》乃加以整理、明确,并有所补充(如宗过的后面四种),于是厘然列出宗九过、因十四过、喻十过、而合成三十三过,又各各举了确切的范例,使人一目了然,可谓极其精彩(后人学习因明的,也从研习三十三过而入,可谓"思过半矣"之效)。基疏对这部分的解释,尽了很大的努力,以篇幅言,几占现存全疏的一半(三卷有余)。他为了明确刊定每一种过失的特征与其可能运用的范围,作出种种的分析。如解各过,都举出全分的,一分的两类四句(此即以正面对自许、他许、共许而为三句,反面全非又为一句),而刊定其是非(一、三句是过失,二、四句则不然)。另外又在各支过失可以兼备的方面,错综排列出所有的句式,以为真似的刊定。以宗过一类为例,九过互具,再加以全分、一分四句的分别,即可演绎出二千三百另四种句式(见本疏卷五)。这虽不免过于形式化,但从其可能性上,究极奥蕴,不得不说是基疏对于因明理论的一种发展。

即由于三支过失的刊定和所对而言者(自、他、共三方面)有关,基疏从这一点更推论到比量之运用于破他、自救,乃至于留防过地步等等,也可在三支上予加限制的言词(如只是自宗承认的加"自许",他宗承认的加"汝执",两家共认而非泛泛之谈则加"胜义"或"真故"等),提了出来,并不成为过失(在护法、清辨的著书里,此例极多),这样就有了"自比量"、"他比量"、"共比量"的区别。又在共比量里,还可扩大因支的范围,加上自许或他许的部分,以成"自共比"或"他共比",三支比量的运用乃益灵活而广泛。基疏对于这些用法,一再透辟地阐明其意义,并举出玄奘在印度时所立"唯识量"和改订的胜军"大乘是佛说"量来作为例子而详加解释,又对顺璟的反对唯识量作了批判(见本疏卷五、卷六)。基疏在这一方面的发展,对于当时的佛学讲论、著述以及理解护法、清辨等论书,均有很大的实用意义。

本疏原稿不全,只到解释喻过的开端为止,以下十种喻过、真似二量、真似能破各段,都付缺如,这是很可惜的。不过慧沼(650~714)依据本疏的精神,很好的替它补足了。特别是二量部分,疏文未及详说的,还另写了《二量章》收在《法苑义林章补缺》之内,极便于研究。慧沼这一部分补写的疏文,后来单行,即题名《因明入正理论续疏》(因为有人曾将《续疏》删成节本,后世也误会为窥基原作略疏,其《续疏》不过是添加细注而已,参照内学院校刊本《因明入正理论续疏》卷末校记)。此外,文轨旧疏解释似能破一段,曾引《理门论》中十四过类一段详细解释,也曾被后人误

认为窥基手笔，改题为《因明理门十四过类疏》，刊本单行。

本疏内容极其丰富，几乎涉及因明全部的问题，因此通称为《大疏》。其书一出，所余同类章疏为之晦采，大半零落失传。在慈恩宗内，奉本疏为圭臬，备致推崇，更不待言。象慧沼，除作了《续疏》而外，还撰有《入正理论义断》三卷、《纂要》一卷，引申本疏之说。其后，智周(668～723)更对本疏作了《略记》一卷、《前记》三卷、《后记》一卷(未全)，解释益加详细。又本疏从中唐时传到日本后，讲习极盛，著述亦多，其中还保存不少的唐人旧说足供研究。其流传后世的主要著述，有善珠的《因明论疏明灯钞》六卷、明诠的《因明大疏导》并《里书》九卷、藏俊的《因明大疏钞》四十一卷、良遍的《因明大疏私钞》三卷。此外，还有凤潭的《因明论疏瑞源记》八卷，征引该博，解释细致，尤为风行。又本疏解释因四相违过一段，素称难解，日人对此也特别研究，另作注书，著名之作有真兴的《因明四相违略私记》二卷、源信的《因明论疏四相违略注释》三卷等。

阿毗达摩大毗婆沙论

《阿毗达摩大毗婆沙论》，二百卷，北印度五百大阿罗汉等造，唐玄奘译。或简称为《大毗婆沙论》，或又简称为《婆沙》，是小乘说一切有部所正依的论藏。此论广明法义，备列众说，为详解迦多衍尼子的《阿毗达摩发智论》而造的释论。

《阿毗达摩发智论》原是印度二十部派中说一切有部的根本论典，和《集异门足论》、《法蕴足论》、《施设足论》、《识身足论》、《品类足论》、《界身足论》合称为有部重要的七论。据《俱舍论记》(卷一)说："《发智》一论法门最广，故后代论师说六(论)为足，《发智》为身。"即古来都以《发智论》为有部教义的代表作。在当时北印度思想界占主要地位的有部学人，对于此论曾竞相钻研，各宣胜义，广事解说，而《大毗婆沙论》即为这些对《发智论》不同义解的广大结集。其所以名为《大毗婆沙》，即是包含有广说、胜说、异说三义。如《俱舍论记》(卷一)说："谓彼论中分别义广，故名广说；说义胜故，名为胜说；五百阿罗汉各以异义解释发智，名为异说。具此三义，故存梵音。"显示此论为有部的广大教藏。

关于此论结集的事缘，如唐玄奘《大唐西域记》卷三所说，佛灭度后四百年间，健驮罗国迦腻色迦王弘护佛教，鉴于当时的部执纷纭，人各异说，便请教于胁尊者，在迦湿弥罗建立伽兰，召集了五百位有名的阿罗汉，并以世友尊者为上座，从事于结集三藏，先造《邬波第铄论》十万颂以解释经藏，次造《毗奈耶毗婆沙论》十万颂以解释律藏，后造《阿毗达摩毗婆沙论》十万颂以解释论藏，三藏结集完毕，用赤铜镂铁写论文，藏于塔中，永传后世。此中所说解释论藏的《毗婆沙论》十万颂，即是这《阿毗达摩大毗婆沙论》，而所解释的论藏则是《阿毗达摩发智论》。又玄奘译《大毗婆沙论》后跋语还说："佛涅槃后四百年，迦腻色迦王赡部，召集五百应真士，迦湿弥罗释三藏，其中对法毗婆沙，具获本文今译讫。"多罗那他《印度佛教史》第十二章所述中国的藏地学者有关此事的传说略同玄奘所说，并称会众中有五百罗汉，五百菩萨、五百班抵达相聚结集，而称之为第三次结集云云。因而古来通称此论是迦腻色迦王时世友等五百大阿罗汉在迦湿弥罗编纂之作。

但据现代学者考证，以为此论中有"昔健驮罗国迦腻色迦王"时的故事(卷一百一十四)，又有"昔于此部有二论师：一名时毗罗，一名瞿沙代摩"的论说(卷一百二十九)，以及胁、世友、法救、妙音、觉天等学说虽广被引用或评述，似乎都未直接参与《婆沙》结集等情形，而认为此论的编纂，系在迦腻色迦王和世友尊者以后，即公元二世纪中以迦多衍尼子

的徒众为中心的有部学人的集体之作。这和《大智度论》卷二所说“迦旃延婆罗门道人……作发智经八犍度,……后诸弟子为后人不能尽解八犍度故,作鞞婆沙”之说也相符。又与旧译《阿毗昙毗婆沙论》释道挺序所说“释迦迁晖六百余载,时北天竺有五百应真,……造《毗婆沙》,抑止众说”的记载也相共通。因而此论编纂的年代,似还有待于重加考订。

但此论的造成,在印度的佛教界确曾起了巨大的推进作用,并提高了说一切有部在当时的地位,而其时的有部学者也因此而被称为“毗婆沙师”,可以想见此论和有部关系的重大。由于对此论研究的热潮,在当时遂出现了不少有关此论的著作和有名的学者,如东晋道安《鞞婆沙序》中,曾叙述有以往印度三位罗汉各抄《毗婆沙论》的记载说:“有三罗汉,一名尸陀槃尼,二名达悉,三名鞞罗尼,撰《鞞婆沙》,广引圣证。……达悉迷而近烦,鞞罗要而近略,尸陀最折中焉”(《出三藏记集》卷十)。此外,运用《婆沙》理论而制论的,有法胜的《阿毗昙心论》,法救的《杂阿毗昙心论》,又有受到此论学说影响而造的世亲的《阿毗达摩俱舍论》,以及为发挥《婆沙》正义而作的众贤的《阿毗达摩顺正理论》和《显宗论》等,都是有关此论教义的现存的名著。

此论梵本十万颂,系由唐玄奘法师全文汉译。现今一般所指《大毗婆沙论》,即是指唐译本论而言。但在唐以前,还有苻秦僧伽跋澄译的节抄本和北凉浮陀跋摩共道泰译的不完全本。

一、苻秦译本,题名《鞞婆沙论》,十四卷,系苻秦建元十九年(383),秦秘书郎赵正请罽宾(即迦湿弥罗)法师僧伽跋澄口诵该国罗汉尸陀槃尼节抄的《大毗婆沙论》加以翻译,当时名德释道安集众参与译事。跋澄口诵经本,外国沙门昙摩难提笔受写成梵文,佛图罗刹为之宣译,苻秦沙门敏智笔受写成汉文《高僧传·僧伽跋澄传》,更由道安法师加以校对。据道安序说:“经本甚多,其人忘失,唯四十事是释阿毗昙十门之本,而分十五事为小品回著前,以二十五事为大品而著后,此大小二品全无所损,其后二处是忘失之遗者,令第而次之。”以上四十事连最后拾遗二处,合成全论内容的四十二处,仅相当于唐译《阿毗达摩大毗婆沙论》中第二编结蕴的一部分。即其中所谓小品十五事,约当于唐译本论第四十六至五十卷,即《结蕴》中第一《不善纳息》的前半章;又所谓大品二十五事,相当于同论第七十一至八十六卷,即《结蕴》第四《十门纳息》的前半章。可见这一译本只是全部《大毗婆沙论》一小部分。这次翻译的不能详善,也如《高僧传·僧伽提婆传》中所说:“跋澄所出毗昙广说,属慕容之难,戎敌纷扰,兼译人造次,未善详悉,义旨句味,往往不尽。俄而安公弃世,未及改正。”

二、北凉浮陀跋摩共道泰译本,题名《阿毗昙毗婆沙论》六十卷,它的梵文原本十万颂,系由沙门道泰从西域赍来凉地。这时天竺沙门浮陀跋摩也来到凉城,凉主便请他二人于乙丑年(425)四月中旬在凉城闲豫宫寺开始传译,并请沙门智嵩,道朗等三百余人考文详义参与其事,至丁卯年(427)七月上旬译毕,成一百卷。嗣因凉城兵乱散佚,又经写出六十卷,传到宋地流布。(以上据《阿毗昙毗婆沙论》道挺序。另据《出三藏记集》卷二,称此论是丁丑岁即437年四月开始传译,至己卯岁即439年7月译讫,后来各家经录都沿用此说。)这就是现今传存的六十卷本。其内容仅存(一)《杂犍度》、(二)《使犍度》、(三)《智犍度》三篇,仅相当于唐译本论第一至一百十一卷的杂、结、智三蕴部分。译文似较简明畅达,而正确性不如唐译,文义次序也有前后出入之处,但大体是一致的。

《大毗婆沙论》全文二百卷,至唐玄奘法师始完全译出,这是此论最详尽正确的汉文译本,它的梵本十万颂系由玄奘亲从印度赍归。玄奘于永徽年中(650～655)翻译了《婆

沙》系统的《阿毗达摩显宗论》、《顺正理论》和与此有关的《俱舍论》后，即从显庆元年(656)七月二十七日在长安大慈恩寺翻经院开始宣译此论，沙门嘉尚、海藏、神昉、大乘光笔受，神察、辨通执笔，栖玄、靖迈、慧立、玄则缀文，明珠、惠贵、法祥、慧景、神泰、普贤、善乐证义，义褒、玄应正字，至显庆四年七月三日于西明寺翻译完毕，成二百卷，内分八蕴(旧译犍度，即篇章之意)，每蕴又有若干纳息(旧译跋渠，或译云品)。这就是对于《发智》本论八篇四十三品的逐一广释，并备列众说，显示宗义，形成为说一切有部的教理渊海。而玄奘这一译本也就是此论现存的唯一善本。

本论的内容篇章，依《发智论》大分八蕴，乃至若干纳息，如本论序中所说："造别纳息，制总蕴名：谓集种种异相论道，制为《杂蕴》；集结论道，制为《结蕴》；集智论道，制为《智蕴》；集业论道，制为《业蕴》；集大种论道，制为《大种蕴》；集根论道，制为《根蕴》；集定论道，制为《定蕴》；集见论道，制为《见蕴》。"就以上八蕴的论道，一一本着止他宗显己义的原则，加以广泛释论。在第一编《杂蕴》中，第一《世第一法纳息》，即广释世第一法，乃至忍、顶、煖善根，以及顺抉择分、顺解脱分、我见、其他诸见的性相并关系。第二《智纳息》，广释智和识，非我的行相、二心不俱起、心心所等无间缘、记忆和忘失、六根、六境、名句文身、六因、随眠、断惑等问题。第三《补特伽罗纳息》，广释十二缘起的流转和还灭等性相关系，出入息、持息念乃至断、离、灭十六行相等问题。第四《爱敬纳息》，广释爱和敬、供养恭敬、身力和身劣，佛的身力、十力、四无畏、大悲、三念住、七妙法、五圣智三摩地等，择灭、非择灭，有余涅槃、无余涅槃，学、无学、非学非无学，无学五蕴，唯一究竟、离我语取，二遍知、三归依处等问题。第五《无惭愧纳息》，广释无惭无愧和惭愧，以及增上善根和微俱行不善根、断善根、续善根，心变坏，掉举和恶作；悔忧和睡眠，梦中善恶和果报，五盖和无明盖等问题。第六《相纳息》，广释生、住、老(异)、无常(灭)四相的性相关系以及有为、无为法等问题。第七《无义纳息》，广论苦行无义和跌坐的威仪，住对面念观行，不净观，五现见等至，第六无相住(随信行、随法行)功德，化法调伏和法随法行，多欲和不喜足，难满和难养等问题。第八《思纳息》，广释思和虑、闻思修三慧，寻和伺，掉举和心乱，十大地法等诸心所分类，三摩地诸相，无相、不正知、妄语，侨和慢，增上慢所缘四谛情形，七种慢，三不善寻和三善寻，智和境及智和识、有漏行和无漏行、有为法和无为法等广狭分别；行圆满、护圆满，异生性，邪见、邪思惟相应法等问题。

第二编《结蕴》中，第一《不善纳息》，广释三结、三不善根、三漏、四瀑流、四取、四身系、五盖、五结、五顺下、上分结、五见、六爱身、七随眠、九结、九十八随眠和它们的性相分齐关系一一分别等问题。第二《一行纳息》，广释九结五事中的系事一行，三结乃至九十八随眠的摄持关系以及它们三有相续的分限乃至消灭诸结等的定，又诸结的已系、当系、今系和退道时的结系等问题；九遍知有关的诸问题等。第三《有情纳息》，广释三界见、修所断结的离、系和顿、渐、异生、圣者离染和退的诸问题；诸结断尽沙门果摄以及四沙门果相、学、无学转根等问题；三有问题；中有各种问题等。第四《十门纳息》，广释二十二根、十八界、十二处、五蕴、五取蕴、六界、有色无色法、有见无见法、有对无对法、有漏无漏法、有为无为法、三世、三性、三界系、学无学非学非无学法、见断修断无断法、四谛、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜处、十遍处以及八智、三三摩地等乃至四十二章的随眠随增、所缘法、相应法、能缘、所缘、缘识、缘缘识、成就、不成就、五位分类等问题。

第三编《智蕴》中，第一《学支纳息》，广释八学支的成就、四种通行、无学支的成就，见、智、慧的性相关系等分别；八道支和七觉支、

三十七菩提分法、世俗正见和正智、无漏正见和正智等问题。第二《五种纳息》，广释邪见邪智、正见正智、诸种左慧、学无学非学非无学的见、智、慧、梵天恶见，大天五事恶见等问题。第三《他心智纳息》，广释他心智、宿住随念智、本性念生智，时爱心解脱、不动心解脱以及和尽、无生智相应法关系，学无学的明和智、六通和明、谛现观时所得的证净、预流者断四颠倒、成三摩地（三解脱门）等，以及三世诸道的习得，修得等问题。第四《修智纳息》，广释八智的性相和它们的相摄、相互成就关系，异生和圣者的修得、相修和相缘、断结力能、结灭作证，乃至无常想、七处善、三义观等问题。第五《七圣纳息》，广释七圣者八智的成就关系和七圣者三三摩地的成就关系，七圣者无漏根、觉支、道支现前时所现起的智数，八智相应法和五德的相应关系，三三摩地、三无漏根相应法和四德、三德的相应关系，四十四智、七十七智、一一智和在一一世成就的八智和三世成就等问题。

第四编《业蕴》中，第一《恶行纳息》，广释三恶行、三不善根、三妙行、三善根、十不善业道、十善业道、三业、四业、三时业、三受业、三世业、三性业、三学业、三断业、身受心受业、三障业、最大破僧罪、最大果报等问题。第二《邪语纳息》，广释邪语邪命邪业和正语正命正业、十不善道由贪嗔痴生、律仪和不律仪、三恶行和三曲、秽、浊、发身语业的二种等起，三妙行和三清净、三寂默、三恶行和非理所引的三业，三妙行和如理所引的三业，业感异熟界的三性、三世、爱非爱别和不相应行所感异熟果，三世业，三受业、三界业、善恶业、见修所断业同一刹那受异熟果等问题。第三《害生纳息》，广释害生命四种、无间业加行感地狱异熟等有关杀生诸问题，中有中所受无间业异熟和造作增长二业，五无间业、二种防护、四种律仪、别解脱律仪受得的范围、身和身业的成就关系、异生命终时忍法舍、不舍、四生、身和身语意业的成就关系，业和异熟果的离染同、异时关系、业有无异熟分别和五果、善、不善业的颠倒不颠倒、三界系不系的相互成就和生处等问题。第四《表无表纳息》，广释表、无表业、身表无表业、三世身语表无表业等成就关系，欲色、无色不系业和欲色无色不系法，有漏无漏业和有漏无漏法、三学业和三学果，身、戒、心慧的修和不修，过现未戒类成就关系，七众别解脱律仪的建立，近事和五学处、三归、近住律仪等问题。第五《自业纳息》，广释自业、业成就当不当受异熟分别、预流者不堕恶趣和所得智、诸学的谋害、留多寿行和舍寿行、心狂乱、不善的缠相应法、佛教和世间种种工巧业处、学无学非学非无学戒的成就关系等问题。

第五编《大种蕴》中，第一《大种纳息》，广释大种所造色以及它的相和业，触处实事十一种，大种所造处的有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为、三世、三性、三界系、三学、三断分别，大种和所造色、和善等造色、善不善无记等相互关系，四大种以及寻、伺、有对触等依何定灭，住于何果等问题；四食和它的粗细、界、趣、生等分别乃至施食等问题。第二《缘纳息》，广释大种蕴、大种各自相缘关系，和所造色、心心所法、十二处、二十二根的相缘关系以及它的不相应、增减、不相离性等问题，三世大种和所造色、欲色界系大种和所造色、地等地界等、十二处能牵所牵等，大小三灾、世界成住坏空等问题。第三《具见纳息》，广释已具见谛的圣者所成身语业色的界系大种所造问题，上界下生者初得诸根的大种为因问题，化身和化事，中有七门分别，世、劫和心起、住、灭分齐，有为法的时、色、名三分齐，四缘乃至二缘生法，因相应不相应、缘有缘无缘法等分别，内无色想观外色法，除色想、四识住、七识住、九有情居等问题。第四《执受纳息》，广释有执受无执受和大种及所造色的相互相缘，因相应不相应、有所缘无所缘乃至有为无为等法的相缘、诸种欲有色有诸根、大种和彼心心所法相缘、有执受无执

受、顺取非顺取、顺结非顺结、见处非见处等义，法内外和内外处摄分别，二受、三受乃至百八受相互相摄、十八意近行、三十六师句、证预流、一来，不还果时、证六通时过现未修十五门分别，四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八道支、四静虑、四无色、四无量、八解脱、八胜处、十遍处、八智、三等持、四沙门果、五通等问题。

第六编《根蕴》中，第一《根纳息》，广释二十二根和它的因缘、它的实体数、一一增上处等，建立胜义根的异说、女男二根、三无漏根、二十二根的学无学非学非无学、善不善无记、有无异熟、见修所断、不断乃至三界系不系、因相应等、缘有缘等分别和它们的意义；蕴、处、界所摄的根，根非根相缘相生、二十二根的相互因缘等问题。第二《有纳息》，广释三界最初所生根数、三界系法思惟和遍知关系，得四沙门果的根数、遍知根数、成就不成就、断何界结、何果所摄，诸根无漏缘三界系和法类智相应关系以及法类智的自性乃至所缘等分别，时心解脱和不动心解脱的学无学根分别，以无间道证四沙门果时相应等五门分别，证四沙门果时所永断、灭、起的根数等问题。第三《触纳息》，广释十六触的性相以及和根的相应关系，眼等五根和身根成就关系、天眼和天耳，地狱乃至俱解脱者成就的根数，眼等乃至慧根得遍知时，灭作证时的根数等问题。第四《等心纳息》，广释心的等起等灭，寿的问题，无想定、灭尽定入出时灭起的根数和灭起的心心所界系分别等各项问题，生无想天时以及无想有情的想和食等问题。二十二根、五力、七觉支、八道支、八智、三三摩地所摄的根数和相应的根数，三界死生时灭起的根数和灭起的心心所界系分别、阿罗汉涅槃时最后灭的根数等问题。第五《一心纳息》，广释诸法与心一起一住一灭和心的相应关系，六根的修不修，不成就学根得学根。舍无漏根得无漏根、诸未知当知根能否现观四谛、以及尽智、无生智、无学正见等性、相、所缘、相应等问题。第六《鱼纳息》，广释二十二根随一成就不成就等问题，善不善无让诸根各以善不善无记根为因问题。第七《因缘纳息》，广释根因缘和所缘缘的三世、三性乃至四谛断、八智断分别、以及根因缘和所缘缘的四谛断、八智断相互关系。

第七编《定蕴》中，第一《得纳息》，广释得、非得的三世、三性、三界系、三学、三断分别等，见、修、无学道所起的得和四谛的得以及离系得等问题，与三性心、三界心、三学心、三断心俱起的三性、界系、三学、三断分别，染静虑支、味相应静虑入出等，入静虑次第乃至不入彼静虑而生其处、得下静虑未得上静虑生处、诸静虑心舍、得和灭起等问题，四无量心和等无间缘的行相，无量、净定、解脱、胜处、遍处、八智、三三摩地的断结和受异熟果处等问题。第二《缘纳息》，广释八等至和三等至、初静虑乃至无所有处三等至的成、不成、得、舍、退、净初静虑四顺分、诸种修法，净初静虑乃至第四静虑的修无漏问题，味相应、净、无漏静虑和无色的相缘，定的顺次顺超、逆次逆超以及超定的加行和成满等问题。第三《摄纳息》，广释十想和它的界地、所依、行相乃至有为无为、自性断所缘断、转随转等诸门分别，十想和四静虑、四无量乃至八智、三三摩地的相摄、相应，成就初二三四静虑者对于四静虑乃至三三摩地等的成就数限分别，味相应、净、无漏和四静虑四无色相互成就不成就，得、舍、退等分别，六十五等至的缘处和在三乘中的成就，等至随以八等至为因缘和等无间缘、所缘缘的关系以及为等无间缘和所缘缘的关系，味相应、净、无漏八等至的顿得顿舍和渐得渐舍，身语表、无表、三恶行、三妙行、三善不善根、四圣非圣语、四生、四入胎、四识住五蕴、五取蕴、五趣、五妙欲、五学处、六内处、七识住、八世法、九有情居、十业道、四静虑、四无量、四无色、八解脱、八胜处、十遍处、他心智、世俗智等灭所依的定等问题。第四《不还纳息》，广释五种不还、七善士

趣、杂修静虑、五净居天、学无学和为得未得而学不学分别，顺流、逆流和自住义，得极禁和得极迹者的关系，菩萨相异熟业，三十二相和百福庄严，菩萨修经三祇九十一劫，菩萨修四波罗蜜和补处菩萨生覩史多天下生，慈氏受记当来作佛以及苾刍于现法当办圣旨的智与智用，愿智，无诤，佛弟子第一中因儒童婆呬迦等差别，四圣种、法随法行、法轮自性、转法轮、正法和它的住、灭等问题。第五《一行纳息》，广释三三摩地成就有关诸问题，三三摩地相修和断结、作意入正性离生等，尽智、无生智的念住、无漏初静虑的乐和轻安等觉支的乐、有顶圣者依无所有处定得罗汉果，入定者不应闻声，性定和不定、邪正性定不定三聚，觉支和正漏法的成就、得、舍、退、未断已断和未遍知已遍知，生盲生聋引发天眼天耳，异生圣者的退不退，上界下生时所得法的曾未曾得分别，五通的能限，金刚喻定时六智和它的所缘等问题。

第八编《见蕴》中，第一《念住纳息》，广释三种四念住、念住的种类、断惑数等有关四念住诸问题，闻思修所成念住、念住的加行和生起次第、佛三念住、一趣道、四念住的习修、得修和相修以及它的自性、地、相应、行相、所缘等分别，如实知三受以及它的身心受、有无昧受、耽嗜依、出离依受、有贪心乃至解脱心、五盖、六结、七觉支等等的智，贪嗔痴增减的等随观、死边际受、阿罗汉的般涅槃以及佛的般涅槃，四有、三有和行等问题。第二《三有纳息》，广释诸有和五种相续、三有舍而相续、灭而法现前等问题，三界死生的舍、得、灭、起诸蕴，随眠不于他界法随增，三界的建立，十想的习修、得修和思惟所缘，起三善恶寻伺的思惟，诸法因、缘无明等问题。第三《想纳息》，广释十想生法和十想是否相应及同一所缘问题，由心引起的身语业分位差别，所通达、所遍知、所断、所修、所作证法、四有为相、和见疑相应或不相应的受的随眠随增，因、道、缘起等的界、处、蕴、所摄分别等问题。第四《智纳息》，广释能通达、能遍知以及能厌、能离、修厌等问题，法与法作四缘或时不作的问题，意触和三事与合触、慢和自执与不寂静，业和不律仪与律仪、不净观乃至无学道等的已未得成不成就等关系，除苦谛等和法处法的三科所摄分别，三科和五位分类与一切法关系等问题。第五《见纳息》，广释无施与、无爱乐等各种邪见、常见、断见、戒禁取见、见取见等和它们的对治道，九慢和七慢，我作、他作二种外道见，外道诸见的五种分类，六十二见，断常二见分别等问题。

以上对于说一切有部根本经典《发智论》全面地（除《伽他纳息》不需要解释外）逐次加以解说，不仅是语义的注释而已，而是以《发智论》为中心广涉有部教义包罗万象的集大成之作。同时不只显示了正统有部的理论，并还列举各种不同的异说，而出以破他显自的态度，这也就是本论编集的宗旨。例如论中每段多以“问：何故作此论？答：为止他宗显正理，或有说……”等语开场，然后展开论说；其中所谓“止他宗”的对象，即外道方面如数论、胜论乃至声论（文法声）、明论（吠陀）、顺世论、离系论（耆那）等。佛教内部的异见如法密部、化地部、饮光部、犊子部、大众部、分别论者、经部（即譬喻师）等，均在本论评破之列。甚而至于同一有部内的异说如所谓西方师、犍驮罗论师乃至所谓旧阿毗达摩师、旧外国师、旧迦湿弥罗师等，也都一一加以批驳，而确立所谓阿毗达摩师或迦湿弥罗师等在迦湿弥罗新进的迦多衍尼子徒众显扬《发智论》纯有部的宗义。这在对《发智论》的一一解说中，往往列举多说而后以自义评决。其中各契理的意见多是客观地加以介绍，不加批论；至于不契理的或不尽契理的便加以评判，而出现有“如是说者”、“如实义者”、“应作是说”或“评曰”、“评应作是说”的语论并示以自义。又评论的情形也不一样，乃至有互相辩论的，以大众所一致通过的为如实义。即如所谓婆沙四大论师中世友、法救、觉天、

妙音等尊者的见解也免不了受到批驳(见卷十六、三十四、七十四、一百二十七等),乃至有被附以"为遮是等故作此论"(见卷一百五十四)的判决。因而旧时有称这是"诸师实判",即显示此论是出于当时众多的有部学者而用民主的方式来编纂的。

至于此论内容的取才,不仅广泛参考了迦多衍尼子以后学者所作的《发智论》诸注释,而更糅取了《品类》、《施设》二论乃至《界身》、《识身》、《法蕴》、《集异门》等四论的教义,以弥补《发智论》的不足,使所显的义理更为圆满;后世所称为"六足一身",殆即是《婆沙》编纂形成的喻语。同时此论网罗了有部全部的教理,乃至《发智论》中所未有的若干问题一一加以论究,它的丰富的内容,庞大的组织,精严的界说,浩瀚的资料,在质和量的任何方面,均可使后世学者惊叹而公认为在部派佛教中占首要地位的说一切有部的杰作。

此论的唐译本译出以后,中国乃至朝鲜、日本的佛教学者对此曾不断加以研究,据高丽义天于十一世纪间所编的《诸宗教藏总录》中记载当时所见到有关此论的钞述,有玄则著的《大毗婆沙论钞》九卷,极太著的同论《钞》十卷,本义著的同论《钞》十一卷等。又日本学者关于此论的著述,现存有融道著的《大毗婆沙论条目》二卷(或一卷),连常著的同论《通览记》四卷等。

阿毗达摩俱舍论

《阿毗达摩俱舍论》(略称《俱舍论》),是世亲早年还未信仰大乘佛教时的著作。世亲为公元第五世纪顷北印度犍陀罗人,在佛教有部出家。那时北印度一带的有部学徒以迦湿弥罗地方的毗婆沙师为正宗。他们独尊《大毗婆沙论》,世亲起初也从而学习,后又采取当时比较进步的经部学说,作了一部含有批评毗婆沙师意味的通论有部学说之书,这就是《阿毗达摩俱舍论》。他先作本颂六百颂,随后又作长行注解八千颂。因为在这部论书里包括了有部的重要阿毗达摩论如《发智》、《身论》和《法蕴》等六足论以及《大毗婆沙论》的要义,同时也即以这些论书为所依,所以此论题名为阿毗达摩的《俱舍》,"俱舍"具有箧藏和刀鞘之义。

据玄奘门下普光、法宝等的传说,世亲起初为了要使批判《毗婆沙论》彻底之故,曾经化装去迦湿弥罗跟着悟入论师学习了四年,后来被悟入识破了,才回转犍陀罗来。他随即为众人讲《毗婆沙论》,每日讲完一段,即概括其义作一个颂。这样他讲完了全论,作成六百颂,即是《俱舍论本颂》。《本颂》最初传到迦湿弥罗之时,当地学徒还以为帮助己宗宣扬《毗婆沙论》的主张,等到续请世亲写出了注解之后才明白是批评《毗婆沙》的。传说虽然如此,但现在学者们大都承认《俱舍论本颂》是以犍陀罗流行的《阿毗达摩杂心论》为基础,更广泛地吸取《婆沙》资料改编而成,所以将它当作纯粹的《毗婆沙论》提要之作,并不符合于事实。

《俱舍论本颂》和《释论》的梵本,在印度早已散失,只余有称友所作《俱舍论释疏》里还保存着一些引用文句,但不完全。1934～1938年间,印度人在中国西藏地区寺院里陆续发现了约在十二、三世纪顷写的《俱舍论本颂》和《释论》的梵文原本(《本颂》系从《释论》录出,故有衍文),摄影携回。1946年更由印度学者戈克尔校勘其《本颂》发表。

《俱舍论本颂》的底本是《杂心论》,因而它的结构也同《杂心》一样,贯穿着犍陀罗有部学说"以四谛为纲"的传统精神。全论分为八品,开头两品总论。第一品,分别界,说四谛法的自体,有四十八颂。其中除去带有序分性质的三个颂而外,全颂总标有无漏法后,即以蕴、处、界三类范畴统摄诸法,详解其名义,并就"界"用"见非见"等二十二门详细分

别。第二品，分别根，从诸法在染净两方面能作助力即增上的意义，详说其功用，有七十三颂。先依增上义说二十二根。次依缘起道理说各法的俱起，此有色法，心法，心所有法及不相应行法，在这里有本论的简别，废立，中国的俱舍论师即据以建立俱舍"七十五法"之说。最后说诸法缘起所依的六因，四缘。以下各品分说染净即流转和还灭的两方面各法的因果，先果后因，与四谛相当。第三品，分别世间，说染法的果，相当于苦谛，凡有一百零二颂。先说有情生位的三界，四生，五趣乃至十二缘起等，次说有情住位的四食，再次说有情殁位的舍受乃至断末摩等。最后说有情所居世界的体量，成坏，所经劫数等。第四品，分别业，说染法的亲因，相当于集谛的一部分，有一百二十七颂。先说诸业的自性和诸门分别，次说表业，无表业，再次解释经中散说各业以及业的杂义。第五品，分别随眠，说染法的疏缘，相当于集谛的另一部分，有七十颂。先说随眠即根本烦恼的体性及其诸门分别，次说漏等烦恼异门，后说烦恼的断灭。第六品，分别道及贤圣(补特伽罗)，相当于灭谛，有七十九颂。先说圣道的体性，圣道所证的四谛等，次约人(即补特伽罗)说圣道的加行，位次，乃至四果，四向等。第七品，分别智，说净法的亲因，相当于道谛的一部分，有五十六颂先说十智的不同及其诸门分别，次说智所成就的功德等。第八品，分别定，说净法的疏缘，相当于道谛的另一部分，有四十三颂。先说四静虑等诸定，次说四无量等定的功德，其后连带说明佛教正法如何住在世间。另外有四个颂属于流通分的性质，说明本论乃依据《毗婆沙论》解释阿毗达摩，而略有批评，并伤叹佛教正法垂灭，劝励学道。

在本论的长行解释里，更表现了不拘成说但凭理长为宗的态度。原来《本颂》对于《毗婆沙论》的议论不满意之处，或者已用"传说"字样作了表示，又或比较含蓄地只举疑难仍结归《婆沙》本宗，文辞简略，其用意不大看得出来。到了长行解释，就尽情披露，常常详引经部学说反复辩论，必阐明了道理的是非而后已。甚至《婆沙》对于有部最根本的主张"三世实有"的解释，也予以彻底批判，最后只说"法性甚深"，不可因其疑难不通即认为旧说不能成立(见本论第五品)。这无疑是表示《婆沙》学徒只单纯地保守旧说而不管道理是非，其立说的短长也不言而喻了。不过世亲之重视经部的学说，也非全盘接受，他还是以理长为宗的精神来作处理的。有如分析蕴、处、界三类法的假实。经部只说界法是实，世亲则主张处也是实在，这含有尊重经说"十二处摄一切法"之意。至于在各别法相方面，如欲等大地法，无明，命根等，经部说为假有的，世亲则从有部主张，许有实物。

《俱舍论》的《释论》在解释《本颂》八品而外，还添了分别人我一品，详细破斥了佛教中犊子部和非佛教的数论(一说是语典学者)胜论所执实在的人我。如果以这一品配合其前侧重于说明诸法法相的各品来看，则《释论》全体九品的结构，很圆满地显示了佛教"诸法无我"这一根本主张。此品除末尾有四个总结的颂文以外，都是长行。文中也引用了一些经典里的和经部师所作的颂文，并自撰数颂；但其性质完全和《本颂》不同，是不待说的。戈克尔校刊的《本颂》梵本，有第九品十三颂，纯是后人从《释论》抄出，非原本所有。

《俱舍论》解说有部的重要宗义，都极其简明扼要，故能在短短的六百个颂文里概括无遗。这比较以前同类的撰述表现方法要善巧得多，因而获得"聪明论"的称号，而风行各地，发生种种影响。一方面引起了迦湿弥罗有部学徒激烈的反对。如杰出的论师众贤费了十二年工夫，对《俱舍论本颂》重新做了解释，为婆沙师辩护，并驳斥经部各说，其书即题名为《俱舍雹论》，后经世亲代为改名《阿毗达摩顺正理论》。此论还有节本，订正了《俱舍论》原来的颂文，题名《显宗论》。这些论算是重新阐明了有部正宗的主张，但基本上既

然接受了世亲所作的颂文，立说自难免对有部有些修正，因而后人也称众贤的学说为新有部。另一方面，《俱舍论》也受到世亲门人的重视。他们都以为此论破斥婆沙师的偏执，说"有"善巧，可作为通到大乘的阶梯之用。因此，他们竞作注疏，与大乘论书兼宏。如安慧作《真实义疏》，陈那作《要义明灯疏》，随后还有安慧的弟子增满作《随相疏》（一说是德慧所作）。又有世友作《论疏》，称友作《明了义疏》，静住天作《要用疏》（一称《会经疏》）。这些注书只有称友之作梵本还存在，日人荻原云来曾校订其全部印行。

《俱舍论》传译于中国时期较早。陈天嘉四年（563），真谛在广州制旨寺译出《俱舍论偈》一卷，五百九十七颂，今佚。又译出《阿毗达摩俱舍释论》二十二卷，通称旧论。唐代永徽二年（651），玄奘又重新译出《阿毗达摩俱舍论本颂》一卷，六百零四颂。五年（654），又译出《阿毗达摩俱舍论》三十卷，通称新论。旧论比较保存了梵本的面目，新论则颂文颇多开合，又在长行里牒引颂文的部分也都没有显明区别出来。至于印度的注书译出很少，只真谛译了德慧《随相疏》中一片段，题作《随相论》一卷。玄奘译出《阿毗达摩顺正理论》八十卷，《阿毗达摩显宗论》四十卷。其余注疏玄奘均未翻译，仅口传一些说法散见于奘门各家《俱舍论》注之中。其后，另有佚名的译者节译安慧《真实义疏》头两品的一部分，题作《俱舍论实义疏》五卷，系从敦煌卷子中发现。

《俱舍论》及其注疏的西藏文译本有以下各种：一、《阿毗达摩俱舍论颂》；二、《阿毗达摩俱舍论释》，三十卷；三、众贤造《俱舍论疏释》，即《显宗论》，四千五百颂，失译；四、陈那造《俱舍论疏要义明灯论》，四千颂；五、安慧造《俱舍论大疏真实义论》；六、增满造《俱舍论疏随相论》，一万八千颂；七、称友造《俱舍论疏明了义论》，一万八千颂；八、静住天造《俱舍论疏要用论》。这些译本都收在西藏文大藏经丹珠尔之内。

在《俱舍论》未经传译之前，中国佛教学者研究阿毗达摩的毗昙师都以《杂心论》为主，所以也称做杂心师。及至《俱舍论》译出之后，他们逐渐改宗《俱舍》，遂有俱舍师。并撰出了好些注疏。最初是在真谛译论的当时，真谛为了刊定译文，曾为译众反复解说，即由慧恺写成《义疏》五十三卷。后来道岳得着遗稿，删为二十二卷。次有慧净，凭自己的理解，著《疏》三十余卷。这些都是重要的著作，但现已一部不存。从玄奘重译论文而后，因其解释法相简明完备，可作研究唯识学说的阶梯，很受当时学人的重视，遂又形成研究新论的风气。玄奘门下好多人都作了新译《俱舍》的注疏，最著名的三家，神泰作《疏》，普光作《记》，法宝又作《疏》各三十卷，现都存在（惟神泰《疏》只存数卷）。其后开元中（约在722～727之时）圆晖又节略光、宝各家疏义，只解《本颂》（并附释第九《破执我品》中的各颂），撰成《俱舍论颂疏》十卷，简要便览，大为流行。后为崇暠著《金华钞》十卷解释此疏，今佚失。只有惠晖的《颂疏义钞》六卷，遁麟的《颂疏记》十二卷，都还存在。另外散佚了的旧注，还有基师的《俱舍论钞》十卷，怀素的《疏》十五卷，神清的《义钞》数卷，玄约的《金华钞》二十卷等。

其次，在中国西藏地区，佛教前宏期传译《俱舍论》的胜友，即是安慧的再传弟子，所以学有渊源，宏传颇力，但中经朗达玛王的毁佛便一时停滞了。佛教后宏期中学者的研究，直到第十三世纪末才由迦当派的弟子奈塘寺集此学研究之大成，著了《对法庄严疏》，抉择西藏所传各家之说，奠定了此论研究的规模。其后格鲁派更重视此论的学习，置之于显教课程的最后。历代大师均撰有《俱舍论》的注解，为学徒所遵用。

另外，《俱舍论》的研究也盛行于日本。远在唐代，日本的学僧道昭、智通、智达、玄昉先后来华，从玄奘和智周学习《俱舍》，归国传

授，因而成立了俱舍宗。这到后来虽然附属于法相宗，但此论仍受重视，成为必修的基本典籍，学者注疏竞出。近世学者如源信、珍海、宗性、秀翁、湛慧、普寂、林常、法幢、旭雅等的著作，都为研究《俱舍》常用的参考书。现代学者更有运用梵藏文资料来作种种研究的。

成　实　论

《成实论》，十六卷（刊本或作二十卷），诃梨跋摩造，姚秦鸠摩罗什译，昙晷笔受。诃梨跋摩旧传约在佛灭后九百年顷生于中印度（见《出三藏记集》）卷十一所载玄畅撰《诃梨跋摩传》）。考所译本论《三受报业品》第一百零五，引提婆《四百论》（提婆约为公元170～270时人），又本论译者罗什，系于苻秦建元二十年（384）到达凉州，据此，跋摩当生于提婆著作《四百论》之后，罗什入凉之前，即约当于250～350年期间。他生于婆罗门家庭，博通《吠陀》等世典。出家后，师事罽宾有部学者鸠摩罗陀，研习《发智论》。但他不满于此论之拘泥名相，繁琐支离，乃自穷三藏，以探教说的本源，时时和同部诸师辩难，而遇到保守的长老们的压制。其时巴连弗的僧祇部众，对他遥寄同情（这里的僧祇部，或系如《大集经》二十二所说遍览五部而不主一家，即是属于"分别论者"一系之以理长为宗者），他乃前往共住。由此，他得以接触到大乘思想，泛览九经，评量五部（律），旁究异说，考核诸论，斥偏取长，弃末存本，因而有本论之作。论成后，旬日之间，倾动摩羯陀国。后复在王庭论屈了胜论学者，被尊为国师。

关于本论所属部派，旧传真谛说它属于昙无德部（见《三论玄义》），或说属于多闻部（见《四分律饰宗义记》卷三）此外，也有说为取"诸部之长"的（亦见《三论玄义》）。盖论主虽依有部出家，而不满于毗昙家言是显而易见的。他的立说以弃末存本为宗，特与譬喻师（即经部的前身）之说相近。隋吉藏以本论为"遍斥毗昙，专同譬喻"（见《三论玄义》），是正确的。但本论在印度佛教教学历史上，并未见发生多大影响，梵文原本也早已失传，最近印人夏斯特里才从本论的汉译本还原为梵文。本论之名为成实，据论文发起颂所说，乃欲成立三藏中实义。其所谓"实"，主要是审辨四谛所指诸法。论文说四谛，确定五受阴为苦，诸业及烦恼为集，苦尽为灭，八圣道为道，并说明"为成是法，故造斯论"（见《色相品》第三十六）。现考在作论的当时，部派佛教中最流行的有三大家，即毗昙师（有部），譬喻师和分别论者，他们对于四谛法的解释各执一词（见《大毗婆沙论》卷七十七），本论宗旨在于成立譬喻师的四谛义，以区别于其他二家，故题称"成实"。

本论共有二百零二品。在汉译时，译本的正写者昙影，以论中问答争论，回环往复，大段难明，于是综括论文，区分为《发》、《苦谛》、《集谛》、《灭谛》、《道谛》五聚，甚得译主罗什的赞许，这就成了现行论本的结构。其五聚的主要内容，大略如次：

一、《发聚》，是全论的序说，有《具足》、《十力》、《四无畏》以至《辨二宝》、《无我》、《有我无我品》等共三十五品，泛论佛法僧三宝、论门种类、四谛大要及对教内十种重要异说的批判。此中说到声闻得解二空（见本论《分别贤圣品》第十），无过未二世（见《二世无品》第二十二），一向无中阴《见《无中阴品》第二十五），一时见谛（见《一时品》第二十七）等义，都可见论主在解释法义上，针对毗昙立说诸特点之一（旧说本论七破毗昙，在言小隐，即指这一聚中叙破十论的诸品而言）。

二、《苦谛聚》，从第三十六品到第九十四品，包括《色论》二十四品，《识论》十七品，《想论》一品，《受论》六品，《行论》十一品，共五十九品。就中以无作为非色非心（见《无作品》第九十六），又说多心次第生灭，不立心所相

应(见《立无数品》第六十,《多心品》第六十八等)等,都是和毗昙显然不同之点。论说五阴次第,先说色阴,此有三种,即四大、四尘(色、香、味、触)及眼等五根。四尘是能造,能成四大,五根唯是所造,依四大成,四大则通能所造。毗昙一向说四大是实法色,本论则认为是假名色,揽四尘成,能成五根,此亦为一主要特点(因说尘实而大假,根亦假,故有蕴实而界处都假之义)。次说识阴,指能缘心,此依色阴生。又说心和心数原是一体,想、受、行等都只是心的作用的差别名,非别有心数,这也和毗昙说"心外定有别数"不同。次说想阴,此依识所缘分别构画,由是起男女怨亲等相,实无此等诸法,但取假法相,故称为想。次说受阴,此依分别取相假法,领纳违、顺、非违非顺,即苦、乐、不苦不乐三种受。毗昙说实有乐受,本论则说三受皆苦,为同一苦受上随时间而生的差别。次说行阴,此依所领受的假法而起贪瞋等。毗昙说心法有四十六种,除受、想二法以外,其余都属于行阴所摄,本论则说心行有无量差别,除了受、想,其余一切都行阴摄。

三、《集谛聚》,从第九十五品到第一百四十品,包括《业论》二十六品,《烦恼论》二十品,共四十六品。本论认为业及烦恼是招致后身的因缘,是为集谛法。业是正集,烦恼生业是缘集。业对于有情后世余处生时能有损益作用,它有思和思已二种:思业即是意业,思已业是从意所生业,有身、口的差别,依此开为意及身、语三种业,而都有善、不善、无记之别。意业为受身的亲因,主导身、口,故为最重。烦恼主要是贪、恚、痴等十使,都是垢心行的差别。积集这些垢心,乃至垢心生时,都名为使,以其在生死相续中常随逐众生,系缘相续。睡眠、掉、悔等二十一法从烦恼生,称为随烦恼。又不信、懈怠、忘忆、散心等十法为烦恼大地法。论说一切烦恼都从痴即无明生,无明随逐假名,妄计有人,生贪等烦恼,从烦恼生业,随业有身,身为苦本。故无明为十二因缘根本,有无量过,若无无明则诸业不集不成。末附述断烦恼的方法,说由知四谛的真智断惑除业因作结。就中毗昙说意但有作业、无无作业,本论则说意地具有作、无作业,毗昙说作业以心数中思数为体,本论则不认心外别有思体(见《业相品》第九十五)。又毗昙说众生内根从业而生,是业所系,外山河等一切境界不从业生,非业所系,本论则主张一切内外根皆是业果,并是所系,外法虽非众生数,而是众生共业果故,亦从业起(见《系业品》第一百零三)。毗昙说五戒之法具受乃得,本论则主张随受多少,皆得律仪(见《五戒品》第一百零九)。毗昙说七不善律仪唯于现在众生边得,本论则说通于三世众生边得,三世皆得起恶心故(见《七不善律仪品》第一百一十一)。毗昙说不善律仪虽发深善心,作永断意,若不受戒仍不得舍,本论则说发深善心安期不作,得舍不善律仪(见《七善律仪品》第一百一十二)。毗昙说修成,于第四分中修习观察四谛十六圣行,有十六心断除见惑,十八心断除修惑,合具三十四心,本论说第四分中所修圣道总观谛空,通断三界见修二惑,不主别观,又主多心断结,不局于三十四心(见《杂问品》第一百三十八)。这些都可说是本论立说的特点。

四、《灭谛品》,从第一百四十一品到一百五十四品,有《立假名》、《假名相》、《破一》、《破异》以至《灭法心》、《灭尽》等共十四品,分别解说以闻、思因缘智(人空观)空智(法空观)和灭尽定(或无余涅槃,灭定是缘灭,涅槃为相续断时的业尽)来灭假名心、法心、空心。本论以灭为第一义谛,由见灭谛即见圣谛而得道(见《见一谛品》第一百九十)。这里面的灭,即灭假名、法、空三种心。先在闻、思位中,以多闻因缘智、思惟因缘智观察阴、界、入等法,了知皆因缘和合而生,但是假名,实无我、无我所,这样灭假名心(见《世谛品》第一百五十二)。次在煖、顶、忍、世第一法四善根位中,以空智观察色空无所有,乃至识空无所

有，这样灭法心（见《灭法心品》第一百五十三）。后在灭尽定或无缘涅槃中，以重空义，即“以空见五阴空，更以一空能空此空”，这样灭空心（见《三三昧品》第一百五十七）。三心都灭，即具足无我，进入离言绝相的真空，所有业及烦恼都无依处，永不复起，即得涅槃。本论将获得此涅槃果的阶位，分为随信、随法乃至阿罗汉等二十七贤圣位次，但与毗昙所说稍有出入。又以具足四行、四得、戒定慧等功德清净为僧，并说佛不在僧数（见《辨二宝品》第三十三），而是乘如实道来成正觉，具足五品、十力、四无畏、十号等，所有言说如义如法，为众生最上福田。就中毗昙说实法有断，假中不论，本论则说假中有断，诸断得事皆是假名有（见《假名品》第一百四十二）。毗昙说五阴非我名为无我，阴非我所说之为空，本论则说众生空者名之为空，法体空者名为无我，故无人、法为空无我（见《灭法心品》第一百五十三）。依此义故，不同毗昙说声闻人但得生空，中上人亦得解二空（见《分别贤圣品》第十）。这些都是本论立说的特点。

五、《道谛聚》，从第一百五十五到最末第二百零二品，包括《定论》二十六品，《定具论》八品，《智论》十四品，共四十八品。本论以八正道为道谛法，以其能通至灭谛故称为道，远离邪外故称为正。从闻正法，引生智慧，信解五阴无常无我等称为正见。假如这个智慧是从自己正忆念而生，称为正思惟。依正思惟断除垢法，修集净法，勤发精进，称为正精进。从此依法受戒，获得正语、正业、正命三圣道分。由这三种圣道分，成就念处及禅定，从正忆念生智慧，观察身、受、心、法等称为正念，心住一处称为正定，是为得如实的空智之因。本论对于修习正定的定具，广举持戒、得善知识、乃至无障、不著等十一门，最为详备。由正念、正定获得如实智，即空智。如是一心勤修诸定，生正智慧，则灭三心，入无余涅槃，故说八正道中，正智为上，是正智果所谓涅槃（见《四十四智品》第二百零一）。关于定一方面，毗昙说八禅定以定数为体，余心、心法与定相应，是定眷属，通名为定，本论则说唯心为体，不说心外别有定数（见《大乘义章》卷十三引）。又毗昙说四无量以无贪、无瞋、无痴等为体，本论则推本用慧为体（见《四无量品》第一百五十九）。毗昙说灭尽定以非色心法为体，本论则以心识尽处数灭无为为体，亦得有心（见《灭尽定品》第一百七十一）。毗昙说修定有断及生二种得，本论则但有断得、别无生得（见《大乘义章》卷十三引）。关于智一方面，毗昙以苦忍以去十五心以来，名为见道，本论则主张总相观谛，但说无相位中名为见道（见《见一谛品》第一百九十）。毗昙说尽智、无生智用法、比等智为体，本论则但用四谛现智为体，现观谛空，尽诸结故；又说尽、无生二智体同义别，与毗昙之分别无学果根器利钝，有得有不得者不同（见《十智品》第二百）。这些都可说是本论立说的特点。

本论从罗什译传以来，直到唐初的二百余年之间，它在中国佛教教学上曾起了相当大的影响，讲习本论的学者继出不绝。尤其是齐、梁时代，极盛行于江南，一般常以之和旧传的有部毗昙之学相对立，因而有和毗昙师并行的成实师这一学系（参阅本书（一）“成实师”条）。此由本论立义有它显著的特点，即它于有部毗昙我空法有的说法以外，别人、法二空。以故一时期的佛教学者，特别是梁代的僧旻、法云、智藏三大法师，都将它看作大乘论来讲授，而与《中》、《百》、《十二门》三论等共弘，一些专治本论的学者，当其时也曾有“成论大乘师”之称。这大概和本论别明法空，援引菩萨藏文有关。（如《有我无我品》第三十五引“心垢故众生垢，心净故众生净”经文，《三受报业品》第一百零五引提婆的《四百论》，《世谛品》第一百五十二、《灭法心品》第一百五十三明人法二空及俗有真空之说，《六三昧品》第一百六十一引菩萨藏说入定超越相等，都可见受到般若学说的影响。又如申说利他、六度，及认有十方三世诸佛等。）罗什

之译传本论，原取其立说比较进步，接近般若，有导向大乘的作用。可是当他听到有人说本论和大乘一般，早就概叹为无深识了（见《三论玄义》引僧叡撰《成实论序》）。本论的主要特点，在针对毗昙，别明人法二空，而它的理论的根据乃在二种二谛说。第一种二谛是真谛和俗谛，此中真谛包括色等五阴及泥洹这二种法，俗谛则只有一种无有自体的假名法，如色等因缘成瓶。五阴因缘成人等（见《立假名品》第一百四十一），这是随顺有部我空法有的假说。第二种二谛为第一义谛和世谛，如诸行以第一义故皆无，即诸法皆空，唯是涅槃，俗谛则总括三世迁流的一切有为法，别明俗有真空之说（见《灭法心品》第一百五十三）。本论的人法二空说，即依第一义门而立。论中更用空、无我二种观来观察二空。空观是于五阴不见假名众生，如人见瓶以无水故空，如是见五阴中无人故空。无我观是于五阴亦不见为实法（见《圣行品》第一百九十二，又《灭法心品》第一百五十三）。此中空观是人空观，无我观是法空观。中国当时的学者认为声闻乘不解法空，而本论独说及此义，遂识会为大乘论。后来智顗、吉藏都判属声闻乘（见《法华玄义》卷四下，《三论玄义·排成实》第三），吉藏更依旧序十义，说为《成实》只是析法明空，不同于大乘本性空寂，只是明空，未说不空，不同于大乘明空又明不空，只是住于空，不知空亦复空，不同于大乘知空亦空，所谓不可得空，故判"成实为小内之胜"。其后惟道宣、元照又说本论"分通大乘"（见《四分律删补随机羯磨疏》及《四分律行事钞资持记》）。

本论过去曾盛行一时，各家注疏较多，但唐代以后无人研习，旧注全都失传，见于僧传记载的，有刘宋时代僧导撰《义疏》若干卷，道亮撰《义疏》八卷，梵敏撰《序》及《要义》一卷；北魏昙度撰《大义疏》八卷；梁代智藏撰《义疏》（或云即《大义记》十四卷，法云撰《义疏》四十二卷，慧琰撰《玄义》十七卷，僧旻撰《义疏》十卷，慧韶撰《注》若干卷；陈代宝琼撰《玄义》二十卷，又《文疏》十六卷，洪偃撰《疏》数十卷；北齐灵询撰《纲要》二卷；隋代智脱撰《疏》四十卷，又修订梁代琰法师《玄义》十七卷，慧影撰《义章》二十卷，明彦撰《疏》十卷，保恭撰《义疏》若干卷，及未详撰者的《义林》二卷；唐代新罗元晓撰（一说元瑜撰）《疏》十六卷，百济道藏撰《疏》十卷，怀素撰《义章》二十二卷。此外，时代和卷数都不明的，有宗法师《玄记》及《义章》，聪法师《论章》，法法师《疏》，嵩法师《疏》等。本论又流行一些节抄本，现可考的有齐僧柔、慧次抄的《略成实论》九卷，隋灵裕抄的《成实论抄》五卷。其中《略成实论》是齐武帝永明七年（489），竟陵文宣王萧子良集齐京硕学名僧，特请僧柔、慧次两法师于普弘寺轮流敷讲《成实》，因抄此论文，删繁存要，以利弘通而辑撰的，并命学士周顒撰序，曾风行一时。

异部宗轮论

《异部宗轮论》，一卷，题世友菩萨造，唐玄奘于龙朔二年（662）译出。在其前，此论已有过两种译本：一为三秦时代的失译本，题称《十八部论》一卷；一为陈真谛译本，题称《部异执论》一卷。《十八部论》未标造论者名字，论首序偈前有"罗什法师集"五字，论中译音下注秦言云云，因此，隋代吉藏认为罗什所译。但各种旧经录都作为失译。它的现行本有梁代僧伽婆罗译《文殊师利问经》卷下《分别部品》长行和偈颂一段，当系后人摘录加入的。

本论的作者世友，据玄奘所传，系佛灭后四百年许迦腻色迦王时人，是当时说一切有部四大家之一。论首五序偈中，第三偈特提到他的作论（但此一偈，在秦译本缺文），称为大菩萨。大概是有部中人相信他会继续弥勒成佛，名师子如来（见《出三藏记集》卷十，《婆

须蜜集序》),故以菩萨相称,当然这一偈是出于后人所加。中国西藏多罗那他《印度佛教史》说他是注解世亲《俱舍论》的世友,时代未免太迟,不足信。

本论出于有部大家之作,故其主要内容,完全依照有部的说法来叙述,特别带着北方有部正宗毗婆沙师的色彩。论述佛灭后一百余年(秦、陈译本都作佛灭后116年)至四百年期间,印度佛教分派的历史和各部派不同的教义(即部执)。其结构,首有序偈五颂,述造论因缘及造者。次本论长行,先总叙佛灭后争论初兴之时代以及分裂为大众、上座两根本部派的事由。次分叙大众部于佛灭后二三百年内,再经四次分裂,本末合成九部。上座部于佛灭后第三四百年内,再经八次分裂,本末合成十一部。这样总有十八部。后文分叙大众、上座两系各派的本宗同义(即各派从它的本部分裂时所公认的主张)和末宗异义(即各派分立以后自宗继续建立的主张)。这一大段系依分裂先后,作十一类来叙述。即一、一说、说出世、鸡胤三部与根本大众部合叙;二、西山、北山二部与制多山部合叙;三、法上、贤胄、正量、密林四部与犊子部合叙;四至十一、其余说假、多闻、说一切有、雪山、化地、法藏、饮光、经量各派分叙。现有汉译典籍,关于佛灭后佛教部派分裂次第以及各派异执的较完整的记述,仅有本论一种,所以它实为研究部派教义极重要的资料。

本论以北方有部之说为据,这在各方面都看得出来。如本论叙说有部,认为是佛灭后第三百年许,因与根本上座部少有乘诤而分出来的一部,并与转为雪山部的根本上座部对立,其后即从有部次第分出犊子、化地、饮光、经量诸部。这些即暗示上座内部是长时期的和合,又暗示自宗为根本上座部之最古的代表者,立说亦最先出。又如称跋耆子部为犊子部,称牛王部为鸡胤部,这都是北方有部对于他派表示轻蔑的说法。因之,本论所述和锡兰所传,《舍利弗问经》所传,清辨所传,以及西藏多罗那他所传有部以外的诸说都有出入,而本论所述并不能无条件地看成史实,必须比较研究,才能勘定。

另外,关于大众、上座两根本部派分裂情况的记述,虽基本上为有部之说,但三种汉译本,前后亦不尽同。如关于发生争论的五事的来历,失译本谓由大僧别立,陈译本谓由外道(意在泛指与自宗对立的他派)所立,两译都未确定五事为何人所创,到了唐译才全用婆沙师之说,将五事归之于大天。又关于大众部的形成,秦译谓是三比丘,陈译谓是四种破教大众,所指都偏属大众部的一面;唐译则谓四众共议大天五事,则四众中又有分化,其从大天说者为大众部,反对大天说者为上座部。就这些不同的叙述上看,可知关于根本两部分裂情况的传说,即同在说一切有部之内,也曾有过迭嬗变化,究竟真相还是有待研究的。

本论的梵本已佚。汉文本失译本约在公元402～410年间所出,底本最古,但四序偈前,有"罗什法师集"之语。如属可信,当时本论应有几种梵本流行。唐译文末,附载有玄奘自述一颂,也说"备详众梵本",则各种梵本中有出入更不待言了。陈译本关于可住子部(即犊子部)本宗同义,载有此部异执三种假、一切众生有二种失等十余则,为余二种译本所无,这或是陈译所据梵本是流行于当时正量部的根据地伐腊毗一带的,因而多出与正量有关的可住子部执若干条。这正可说明本论梵本不同实况的一斑。

本论尚有藏文译本,收在藏文大藏经丹珠尔中。此外,有宇井伯寿的日文译本,又有增田慈良的英文译本。藏文译本,1860年由俄国华西列夫重译成俄文,1926年重新译成英文。日人寺本婉雅与日暮京雄又复译成日文,并附有清辨、律天著作译文对照。

本论的注解,有唐窥基撰《述记》一卷,在日本更有注释《述记》的撰述,以荣天撰的《目论》与宪荣撰的《发轫》较为著名。本论的陈

译本《部异执论》，有真谛《疏》十卷，已佚，一部分遗文解释各派得名因缘等，散见于隋吉藏《三论玄义》及唐窥基《大乘法苑义林章》内。此外，藏文大藏经丹珠尔内，还收有失译的律天《异部宗轮论中异部说集》，为从本论略抄的性质，内与本论所叙述者有异，可资参考。

宗派源流

净土宗

净土宗，是中国佛教的一个宗派。由于这个宗派是专修往生阿弥陀佛净土的法门，后世就称它为净土宗，又称为莲宗。净土宗立祖之说起于宋代，宋四明宗晓（1151－1214）以晋庐山慧远为莲社始祖，善导、法照、少康、省常、宗赜五人继之（《乐邦文类》卷三）。后来四明志磐改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为莲社七祖（《佛祖统纪》卷二十六《净土立教志》）。明清之际又加推袾宏为八祖。清道光间，悟开更加推智旭为九祖、实贤为十祖、际醒为十一祖（《莲宗正传》）。晚近印光又改推行策为十祖，实贤、际醒递降为十一祖、十二祖。印光的门下也加推他为十三祖。此宗被推为祖师的，大都以其人弘扬净土法门有贡献的缘故，并非象他宗的法系有前后传承的关系。

中土的往生净土法门，起于东晋潜青山竺法旷（327－402），《高僧传》卷五说他“每以《法华》为会三之旨，《无量寿》为净土之因，常吟咏二部，有众则讲，独处则诵。”稍后，慧远（334－416）于元兴元年（402），和彭城刘遗民、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等一百二十三人，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，建斋立誓，结社念佛，共期往生西方。又编有《念佛三昧诗集》，序中并有“又诸三昧，其名甚众，功高易进，念佛为先”等语。慧远与十八高贤结白莲社（简称莲社），同修净业。此莲社得名之由，是谢灵运一见慧远肃然心服，替他在东林寺开凿东西两池，种白莲，因而以莲社称（《佛祖统纪》卷三十六）。

慧远圆寂后，专修净土法门的虽不乏其人，但到东魏的昙鸾才有发展，而奠定后世净土立宗的基础。昙鸾（476－542），雁门人，原于四论及佛性深有研究，后来感于人命危脆，到江南去求长生之法于陶弘景，得仙经十卷，归途在洛阳遇到菩提流支，给他一部《观无量寿佛经》，说是解脱生死的大仙方。于是焚毁仙经，专修净业。先后在并州的大岩寺、汾州的玄中寺弘通净土法门，著有《无量寿经优婆提舍愿生偈注》（简称《往生论注》）二卷，《略论安乐净土义》、《赞阿弥陀佛偈》各一卷等。他在《往生论注》中，依龙树的《十住毗婆沙论·易行品》，立难行、易行二道之说，以在五浊之世，无佛之时，求到不退转地，是难行道，以信佛的因缘愿生净土，凭借佛的愿力便得往生，即入大乘正定之聚，是易行道。加以文理兼到，深为后世学者所推重，隋代智顗所著《十疑论》中曾有所引用。

昙鸾以后，著名的佛教学者灵裕（518－605）、慧远（净影慧远，523－592）、智顗（538－597）、吉藏（549－623）等，都有关于净土法门的撰述（灵裕撰有《无量寿经疏》及《观无量寿佛经疏》等，均已逸失。慧远撰有《无量寿经义疏》一卷、《观无量寿佛经义疏》二卷等；

智顗撰有《观无量寿佛经疏》一卷、《阿弥陀经义记》一卷等；吉藏撰有《无量寿经义疏》一卷等）。然皆非专宗净土，而继承昙鸾法系大弘净土宗的，则是唐代的道绰、善导。道绰（562－645），并州文水（今山西太原）人，原是涅槃学者，后来在玄中寺看到记述昙鸾事迹的碑文，深有所感，于是专修净土法门，每日口诵阿弥陀佛。又前后讲《观无量寿佛经》将近二百遍，劝人念阿弥陀佛名；撰有《安乐集》二卷。他在集中，本于难行易行之说，立圣道、净土二门，把在此土断惑证理、入圣得果的教门，称为圣道门；凭借弥陀愿力往生极乐国土、入圣证果的法门，称为净土门。认为在此末法时代，只有净土一门是唯一的出离之路。

善导（613－681），临淄（今山东临淄县）人，起初诵《法华》、《维摩》，后依《观无量寿佛经》专修十六观，更往玄中寺从道绰听讲净土要旨。后到长安，在光明、慈恩等寺宣扬净土，著有《观无量寿佛经疏》（一称《观经四帖疏》）四卷、《转经行道愿往生净土法事赞》二卷，《观念阿弥陀佛相海三昧功德法门》、《往生礼赞偈》、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》各一卷等，完备地组成了净土一宗的宗义及行仪。他的《观无量寿佛经疏》四卷传去日本，到了十二世纪时，原出身于日本比叡山天台宗的源空（1133－1212），即依这一《经疏》的散善义，著《选择本愿念佛集》等，宣扬专修念佛的净土教，开创了日本的净土宗。源空的弟子分成"六大法系"，其中之一亲鸾（1173－1262），又开创了日本的净土真宗。善导的弟子有怀感、怀恽、净业等。

怀感起初不信念佛往生之说，后来由善导的启迪，虔诚念佛，撰《释净土群疑论》七卷，通释关于往生净土的各种疑难。其后有少康（？－805），缙云仙都山人。初诵《法华》、《楞严》，后来学律部及《华严》、《瑜伽》。贞元初（785－），在洛阳白马寺，得到善导的《西方化导文》，从此专修净业。后到睦州（今浙江建德县），建净土道场，时人称为"后善导"，尝和文谂集录从东晋慧远到唐邵愿保四十八人的事迹，撰成《往生西方净土瑞应删传》一卷。此外，有和道绰、善导同时的迦才，住在长安弘法寺，勤修净业，尝整理道绰的净土学说，撰成《净土论》三卷。

又有慧日（680－748），和善导、少康"异时同化"（《宋高僧传》卷二十九），世称慈愍三藏。青州东莱郡（今山东掖县）人，受具足戒后，从海路往印度求法，经过十三年，从陆路东归，中途就印度学者听受净土法门。回国后，勤修净业，撰有《净土慈悲集》三卷，《般舟三昧赞》、《西方赞》各一卷。他在《般舟赞》中，说回心念佛、凡夫得生净土等义，和善导的说法相似；但在《慈悲集》中主张教禅一致、禅净合行、戒净双修，这就和善导专修净土的主张有所不同。稍后有承远、法照。承远（712－802），初从资州智诜的门下处寂（648－734），传受禅法，后来在衡山教人专念弥陀，道化甚盛，时人称为弥陀和尚。法照起初入庐山结西方道场，修念佛三昧，后来到衡山师事承远，既而依《无量寿经》立五会念佛，以音韵文学弘扬净土法门，尝在并州及禁中举行，道化甚盛，撰有《净土五会念佛诵经观行仪》三卷，《净土五会念佛略法事仪赞》及《大圣竹林记》各一卷，其《五会法事赞》中，引载慧日的《般舟赞》全文。承远、法照都有许多弟子，但其后传承不久就中断了。

唐人关于净土的撰述，除上述外，还有《阿弥陀经通赞疏》三卷、《西方要诀释疑通规》一卷（以上两种相传是窥基所撰）、《念佛镜》二卷（道镜、善导共集）、《念佛三昧宝王论》（飞锡撰）、《观无量寿佛经记》一卷（法聪撰）、《无量寿经连义述文赞》三卷（新罗憬兴撰）、《无量寿经宗要》一卷、《游心安乐道》一卷（以上两种新罗元晓撰）等，就中憬兴《述文赞》、元晓《宗要》，古来和慧远、吉藏两疏并称《无量寿经》四大注疏。

五代末，吴越有延寿（904－975），盛倡禅净合行说。延寿钱塘（今浙江杭州市）人，原

来是法眼宗的巨匠，既而一意专修净业，后住永明寺，以一百八事为每日常课，晚间往南屏山顶行道念佛，撰有《万善同归集》三卷、《神栖安养赋》一篇（有自注，已佚），回向极乐。宋初，专弘净土的，有省常（959－1020），钱塘人，淳化中（990－994），住在昭庆寺，慕庐山白莲社的遗风，在西湖边结莲社专修净业，后来改名为易行社，信众入社的有一百二十三人，僧众千余人。

宋初以后，禅宗、天台宗、律宗等学者多兼弘净土。云门宗的天衣义怀及其弟子慧林宗本曾著《劝修净土说》。曹洞宗的长芦清了，有《净土集》行世。天台宗的学者四明知礼的弟子神照本如慕庐山之风，结白莲社。律宗的灵芝元照 博究南山律宗，著有《观无量寿佛经义疏》、《阿弥陀经义疏》等，其弟子道言亦兼修净业。

结社念佛之风，到宋代愈盛，从省常的易行社起，有知礼的念佛施戒会等二十余所；其中人数多的如灵照的净业社（1068－1077），参加僧俗多到二万人；也有人数很少的，如慧询等的西归莲社，只有十八人。

元代弘扬净土的，有明本、怀则、惟则、普度等。明本（中峰，1263－1323），钱塘人，为宋末元初临济宗的巨匠，融通禅、教、律、密、净，晚年专修净土，现行的《净土忏》，即是他撰的；还有《怀净土诗》（一百首）等许多诗文。怀则撰有《净土境观要门》一卷。惟则（天如）撰有《净土或问》一卷。普度撰有《庐山莲宗宝鉴》十卷。元末明初，有性澄、善继、必才、显示、大佑、普智等。就中性澄（1265－1342）撰有《阿弥陀经句解》一卷。大佑撰有《阿弥陀经略解》一卷、《净土指归集》二卷。普智（？－1408）撰有《阿弥陀经集注》一卷。此外，明代比较通行的净土著述，有妙叶的《宝王三昧念佛直指》二卷。传灯（幽溪）的《净土生无生论》一卷。袁宏道的《西方合论》十卷。明末，云栖袾宏（1535－1615）、憨山德清（1546－1623）、灵峰智旭（1599－1655）等学者，或唱禅净一致，或说性相融会，或论儒佛合一，而一概以净土为归宿。袾宏，仁和人，起初参禅有省，后来住在梵村云栖寺，常修念佛三昧，撰有《阿弥陀经疏钞》四卷，用贤首家言语解释净土教义。此外，还撰有《往生集》、《净土发愿文》及《注》、《四十八愿问答》、《净土疑辨》等。德清，全椒人，早年致力于禅、教，后来在庐山仿效慧远的六时刻漏，专修净业；圆寂后，他的遗文被编为《憨山梦游集》，其中有《念佛切要》等许多关于开示净土法门的撰述。智旭，木渎人，早年由儒入佛，遍涉诸宗，而以台宗为主，行愿则专在念佛往生，撰有《阿弥陀经要解》一卷，用天台家言语解释净土教义；并选辑《弥陀要解》及《西方合论》等十种弘扬净土的著述，称为《净土十要》，成时评点节略。

清初，比丘有实贤（省庵，1686－1734）、际醒（彻悟，1741－1810），居士有周梦颜（安士，1656－1739）、彭绍升（尺木，1740－1796）。实贤，常熟人，受具足戒后，就天台宗的绍昙听受《唯识》、《楞严》、《止观》，受记荪为灵峰四世，既而在真寂寺闭关三年，昼览梵笑，晚课佛号，晚年在杭州仙林寺结莲社，单提净土，尝在所撰《劝发菩心文》中，阐发净土宗旨，激励四众；此外，撰有《净土诗》一百零八首，《西方发愿文注》一卷、《续往生传》一卷等。际醒，丰润县人，早年听受《法华》等经，又参禅受记，后来慕永明延寿之风，专修净业，撰有《念佛伽陀》一卷等。他的再传弟子达默也撰有《净土生无生论会集》一卷。周梦颜，昆山人，博览经藏，深信净土法门，撰有《西归直指》四卷等。彭绍升，长洲人，初习儒书，后来信向佛乘，既而尽弃所学，专归净土，撰有《无量寿经起信论》三卷、《观无量寿佛经约论》一卷、《阿弥陀经约论》一卷、《净土圣贤录》九卷、《西方公据》二卷、《念佛警策》二卷、《一行居集》八卷等。同时有罗有高（台山，1734－1779）、汪缙（大绅，1740－1796），其生平学业，皆泛滥于儒释之间而致归于净土。

清末有古昆(玉峰),自称幽溪传法后裔;尝在杭州建弥陀寺,撰有《净土随学》二卷,《净土必求》、《莲宗必读》、《念佛要语》、《念佛四大要诀》、《净土自警录》、《净土神珠》、《西归行仪》、《永明禅师念佛诀》、《念佛开心颂》、《上品资粮》各一卷。又有杨文会(仁山,1836－1910),安徽石埭人,广究大小乘经论,而以净土为归宿,常自称:"教宗贤首,行在弥陀",笃修净土数十年无间断,撰有《观无量寿经略论》一卷等。晚近有圣量(印光,1861－1941),专力提倡净土,门下把他的文稿汇编成书,称为《印光法师文钞》四卷。

此宗以三经一论为所依的典籍。三经是:一、《无量寿经》二卷,曹魏康僧铠译,此经叙说阿弥陀佛因位的愿行和果上的功德。二、《观无量寿佛经》一卷,刘宋畺良耶舍译,此经说示往生净土的行业。三、《阿弥陀经》一卷,姚秦鸠摩罗什译,此经说示净土的庄严和执持各号证诚护念的利益。一论是:《往生论》,全名是《无量寿经优婆提舍愿生偈》一卷,婆薮槃豆(世亲)造,元魏菩提流支译,此论总摄上三部经正明往生净土的义旨。

此宗的主旨是以行者的念佛行业为内因,以弥陀的愿力为外缘,内外相应,往生极乐国土。而它的实践修行法门是念佛,特别是称名念佛。念佛法门原有三种:一、称名念佛,口称佛名。二、观想念佛,观佛相好功德。三、实相念佛,观法身非有非空中道实相理。称名念佛,又称散心念佛。观想、实相二种,合称定心念佛,或观察念佛。庐山慧远以次的净土古师所弘扬的净土法门,大都是观察念佛。到了昙鸾,便包含观察、称名两种。经过道绰到善导,却侧重称名一门。善导把往生净土的行业分作正、杂二行。正行是专依净土经典所修的行业。杂行是其余诸善万行。正行又分作五种:一、读诵正行,专读诵此宗正依的《观经》、《弥陀经》、《无量寿经》。二、观察正行,专思想、观察、忆念弥陀净土依、正二报的庄严。三、礼拜正行,专礼拜弥陀一佛。四、称名正行,专称弥陀一佛的名号。五、赞叹供养正行,专赞叹、供养弥陀一佛。这五种正行中更有正业、助业的分别,读诵、观察、礼拜、赞叹供养都是助业,只称名是符契弥陀本愿的正业。善导的净土法门,便是舍杂行,归正行;而又正修正业,旁修助业;一心专念弥陀一佛的名号,念念不舍,以往生净土为期。自此以后,此宗的行持即以称名念佛为主。其次,善导的学说和以前慧远(净影)、智顗、吉藏诸师的学说不同之点很多。就教说,有自力、他力的不同。慧远等说依靠自己修行定、散二善的力量往生净土,善导却说凭借佛的愿力往生。就机说,有凡夫、圣者的不同。慧远等说《观经》的九品通凡夫和圣者,善导却说九品只是凡夫。就佛身、佛土说,有应佛应土、报佛报土的不同。慧远等说弥陀是应身、净土是应土。善导却继承道绰《安乐集》的说法说是报身、报土。总结善导一系的净土教义,即《无量寿经》的三辈、《观经》的九品,都是五浊凡夫,凭借佛的愿力即得往生。即凭借弥陀本愿的他力,虽然是见、思惑未断的凡夫,也得和地上菩萨同入真实无漏的报土。因此,一般称之为他力念佛法门。

天 台 宗

天台宗是中国佛教中的一个宗派,由于这个宗派是隋朝天台山(今浙江省天台县境内)智顗所开创。后世就称它为天台宗。这个宗的教义正依《法华经》,所以也称为法华宗。本宗的学统是龙树、慧文、慧思、智顗、灌顶、智威、慧威、玄朗、湛然九祖相承。因为天台宗的教观要领三谛圆融之说的根源,据他们自称,出自龙树论师。据《摩诃止观》卷一上说,慧文禅师在高齐之世(550－577),在江淮间力阐禅观,他的"用心一依《释论》"(即《大智度论》),而此论是龙树所说;又据《佛祖

统记》卷六指出，慧文因看到《大智度论》卷二十九中有“三智（道种智、一切智、一切种智）实在一心中得”之说，及《中论》卷四“众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”一偈，悟入“一心三观”的观行方法，并传给南岳慧思，慧思又由《法华经》义旨构成诸法实相论，于是一心三观和诸法实相论遂为此宗的主要思想。他日间谈义理，夜间禅观思维，对当时北方偏重禅法，南方偏重义理的学风有所转变。梁元帝承圣三年（554），慧思入河南光州大苏山，陈光大二年（568），到湖南的南岳，一直住到宣帝太建九年（577），在那里圆寂。他的诸法实相论，主要发表在他的《大乘止观法门》一书中。慧思的弟子很多，其中智顗（538－597）最为杰出。智顗于陈文帝天嘉元年（560）往大苏山跟慧思修法华三昧，所有悟解，得到慧思的赞许。陈光大元年（567）智顗到金陵，这时他三十岁。太建元年（569）受请居瓦官寺开讲《法华经》题，并讲解《大智度论》，演说禅法（即现存《释禅波罗蜜次第法门》），并著《修习止观坐禅法要》（简称《小止观》）及《六妙门》等。他在瓦官寺前后数年，受到陈宣帝和群臣的礼敬。陈太建七年（575），他和弟子慧辩等二十余人入天台山，居住十年。陈至德三年（585）应后主之请，重到金陵。这时，他对于佛教的教义和观行构成了自己一家的教法。他以《法华经》为宗要，以《大智度论》为指针，并参照诸经论，组成他的学说系统。陈后主祯明元年（587），他在金陵光宅寺开讲《法华经文句》，隋文帝开皇十三、十四年（593－594）他在荆州玉泉寺演说《法华经玄义》和《摩诃止观》，都是由他口述，由弟子章安·灌顶（561－632）笔录成书，后世称这三部书为“天台三大部”。这里所说三大部的先后次序，是根据章安从智者听讲笔录成书说的，如从智者本人讲说而言，他最初是陈太建元年（569）于瓦官寺讲说《法华玄义》。此外，又著有《观音玄义》、《观音疏》、《金光明玄义》、《金光明文句》、《观经疏》等，称为“天台五小部”。他的学说，除继承和发展了慧文、慧思的一心三观之外，在教义上吸取了南朝盛行的三论、涅槃二系的思想，兼批判和摄取了“南三北七”的十家判教之长而倡导圆顿教观。因此，智者实为创立天台宗的宗祖，灌顶继承智槃之学，建国清寺，敷讲师说，著有《涅槃玄义》、《涅槃经疏》及《天台八教大意》、《观心论疏》、《天台智者大师别传》、《国清百录》等。灌顶传智威，智威传慧威，慧威传玄朗，相继传承。玄朗之下有湛然，以中兴本宗自任，著有《法华玄义释签》、《法华文句记》、《止观辅行传弘诀》等“天台三大部”的注释。此外，还著有对抗贤首宗和唯识宗义的《止观义例》和《金刚锥》，又有《止观搜玄记》、《始终心要》、《止观大意》、《五百问论》等，天台宗义至湛然而条理化。湛然传道邃、行满，日僧最澄偕其弟子义真于唐贞元二十年（804）到天台，从道邃、行满学台宗教义，并依道邃受菩萨戒，次年（805）携着中国赠送的佛教经论疏记二百余部回国，于比叡山开创了日本佛教的天台宗。至十三世纪，日僧日莲根据此宗所依《法华经》的理论，主张称念“南无妙法莲华经”经题，创立日莲宗。后来又派生出日莲正宗和灵友会等，现代又有创价学会和立正佼成会的产生。道邃之后有广修，晚年遭逢会昌灭法。经唐末五代之乱，此宗的教典多遭湮灭，仅在观行方面有物外、元琇、清竦、义寂师弟相承而已。义寂通过当时信奉佛教的吴越王钱俶，遣使到高丽（一说去日本）访求天台教典，高丽沙门谛观（《天台四教仪》的作者）送来了若干论疏和著述，因而使天台教典由湮灭而复兴。义寂的弟子，有高丽人义通，义通传知礼与遵式。知礼七岁出家，二十岁从义通习天台教观，后来就继承义通的法席。宋真宗咸平六年（1003），日僧寂照携带其师源信关于天台教门的疑义二十七条前来问知礼，知礼作了《问目二十七条答释》。知礼著有《金光明经文句记》、《金光明经文义拾遗记》、《观音别行玄义记》、《观音

别行疏记》、《观无量寿经疏妙宗钞》、《十不二门指要钞》及《大悲心咒行法》等数十部。当时，天台宗内部因争论智顗所撰《金光明玄义》广本的真伪问题而分裂为山家、山外两派。先是义寂同门志因的弟子悟恩，著《金光明玄义发挥记》，否定广本是智顗的真作，而主"真心观"；知礼起而难之，认为广本是智顗的真作，而主"妄心观"，于是展开一系列问题的争论。知礼的弟子梵臻、尚贤、本如称为四明三家，传知礼之说，自号为山家。晤恩的弟子源清，洪敏，源清的弟子庆昭、智圆，庆昭的弟子咸润、继齐等被贬为山外。山家、山外两派间，以《金光明玄义》广本真伪为争论的起点，以观境的真心、妄心为中心，兼及事具三千诸法与否等义的论题，彼此往返辩难，前后七年。但山外派的主张，有他宗立说的影响，故被山家斥为不纯，其势力不久即渐衰歇。知礼门下三家，传承有人，而广智一系传承更久。《佛祖统记》的作者志磐，传为广智的十世法孙。

本宗在元代，有杭州下天竺寺蒙润，作《天台四教仪集注》。其弟子有杭州演福寺必才。又有怀则，作《天台传佛心印记》。到明代末叶，有传灯，尝从百松真觉受天台教观，后来在幽溪高明寺立天台祖庭，所著有《净土生无生论》一卷等。嗣又有藕益智旭，虽不以天台一宗的学者自居，但所著《法华经会义》十六卷、《玄义节要》二卷、《法华经纶贯》一卷、《教观纲宗》一卷、《教观纲宗释义》一卷、《大乘止观释要》四卷等书，于天台教义颇有发挥。清初，顺治年中(1644－1661)有天竺内衡，弘扬天台教观。康熙年间(1662－1772)，有灵耀撰《四教仪集注节义》一卷、《补定摩诃止观贯义科》二卷。乾隆年间(1736－1795)，有性权撰《四教仪注汇补辅宏记》十卷等。

本宗所依的经论，如湛然在《止观义例》卷上所说：一家教门"以《法华》为宗旨，以《智论》为指南，以《大经》(《涅槃》)为扶疏，以《大品》(《般若》)为观法，引诸经以增信，引诸论以助成。"本宗于《法华》一经的意旨，有其独特的见解。智顗以五重玄义解释《法华经》题，即一、以法喻为经名，二、以诸法实相为经体，三、以一乘因果为经宗，四、以断疑生信为经用，五、在分判佛一代教法为五时八教中，而以此经为无上醍醐、纯圆独妙为教相 。

本宗的著述，如上列举智顗、湛然、知礼的著作为一宗教观的重要宗典外，而灌顶的《八教大意》、谛观的《天台四教仪》、智旭的《教观纲宗》，则是此宗入门之籍。

本宗的判教为五时八教。五时，是将释迦一代说法分为五个时期，即华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅槃时。五时是就说法对象的根机利钝而建立的。并就上述五个时期所说之法，分作化仪四教和化法四教二类。化仪，是指释迦说法所用的仪式和方法，有顿、渐、秘密、不定四种。化法，是按释迦五时说法的教理浅深，有藏、通、别、圆四种，八教穿插在《法华》以前的四时，《法华》为最后时期的说法，被判为化导的终极，纯圆独妙，高出八教之表。

本宗的中心理论是诸法实相论，渊源于南岳慧思。他说一切诸法当体即是实相，而万有差别的事相皆是显示法性真如的本相。此宗所立"圆融三谛"及"一念三千"即为说明此义。

智顗的圆融三谛，在于说明即空、即假、即中的统一精神。他认为一切事物都由因缘而生，没有永恒不变的实体，叫做"空谛"；一切事物其中虽无永恒不变的实体，却有如幻如化的相貌，叫做"假谛"；这些都不出法性，不待造作而有，叫做"中道谛"。随便举一个事物，他认为既是空，又是假，又是中，所以称为圆融三谛。换句话说："空"离不开"假"和"中"；"假"离不开"中"和"空"；"中"也离不开"假"和"空"。

所谓"一念三千"，此宗认为一心具有天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生(以上称六凡)，

声闻、缘觉、菩萨和佛(以上称四圣)十法界。但这十法界,不是固定不移的,"六凡"可以向上到达于"佛"的地位,而"佛"也可以现身在"六凡"之中,这样十法界相互具备,就构成"百法界"。接着,它又分析十法界所依之体,基本不外色、受、想、行、识五蕴,叫做"五蕴世间";由五蕴构成有情(动物等)个体叫做"有情世间"。此外,还有所依住的山河大地,叫做"器世间"。十法界各具这三种世间共有三十种世间。依此推算,百法界就具有三千种世间了。在佛教中所谓"六凡"、"四圣"乃至整个宇宙,在智顗看来,都不过是"介尔一念心"的产物。没有这"介尔一念心"也就没有一切。

本宗理论还有"三法无差"、"性具善恶"、"无情有性"等说。"三法无差"是佛法、众生法、心法三种。虽有自他、因果不同,而三法的体性都具足三千,互摄互融,并无差别。"性具善恶"是一切诸法既无一不具三千,所以染净善恶都可视为天然的性德。如来不断性恶,但断修恶;阐提不断性善,但断修善。"无情无性"是依据色心不二的道理,说明佛性周遍法界,不因有情无情而间隔,所以一草一木,一砾一尘,都具有佛性。

本宗的观行,即在实修一心三观、一念三千的观法。至于修观的行仪,如《摩诃止观》所说,有常坐、常行、半坐半行、非行非坐四种三昧。

观前加行方便,有具五缘、诃五欲、弃五盖、调五事、行五法二十五种。具五缘是:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、得善知识。诃五欲是:诃色、声、香、味、触欲。弃五盖是:弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑盖。调五事是:调食令不饥不饱,调眠令不节不恣,调身令不缓不急,调息令不涩不滑,调心令不沉不浮。行五法是:欲、精进、念、慧、一心。

正修的观法有十种:一、观不思议境,二、真正发菩提心,三、善巧安心止观,四、破法遍,五、识通塞,六、道品调适,七、对治助开,八、知位次,九、能安忍,十、离法爱。于所观行五阴、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、慢、二乘、菩萨等十境,一一修此十种观法,所以称为十乘观法。

本宗止观又各有三种。即三止:体真止、方便随缘止、息二边分别止;三观:从假入空观、从空入假观、中道第一义谛观。

本宗对于修行的位次,在圆教中,说有六种次第,称为六即佛:理即佛、名字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛、究竟即佛。以上内容,具如《法华经玄义》、《摩诃止观》所说。

三　论　宗

三论宗是中国佛教中的一个宗派。此宗学说以《中论》、《百论》、《十二门论》三部论为依据,所以称为三论宗。这三部论都是鸠摩罗什在姚秦弘始年间(公元 399－415)所译。他的门人僧肇、僧睿、道融、昙影、道生、僧导等传弘讲说,遂开创以三论立宗的端绪。关于此宗的学统,在印度是:龙树——提婆——罗睺罗——青目——须利耶苏摩——鸠摩罗什。在中国是:鸠摩罗什——僧肇——僧朗——僧诠——法朗——吉藏。

此宗的初祖龙树,出世于佛涅槃后七百年间,他所著《中论偈》,是根据《般若经》,以"八不"之说为中心,多方面发挥宇宙万法当体性空而无碍于缘起的中道之理。又著有《十二门论》,以十二门解释一切有为无为诸法皆空之义。都是三论宗所正依。龙树的弟子提婆,著《百论》,破斥一切有所得的邪计邪执,同为此宗所依的论典。其次,罗睺罗是龙树同时人(见《中论疏》卷三),用常、乐、我、净四德解释八不,青目是印度梵志(见僧睿《中论序》),就《中论偈》作"长行"释,发展了龙树的学说。须利耶苏摩,原是西域沙车国的王子,出家专弘大乘,尝为鸠摩罗什说《阿耨达经》,阐明阴(即"蕴")、界、入(即"处")皆空无

相的道理。鸠摩罗什，印度籍，生于龟兹，出家初学声闻乘，后从须利耶苏摩探究方等经典及《中》、《百》、《十二门》等论。自此弘阐性空的法门，多为学者所宗。姚秦时到长安，译出经论，以关于般若性空的典籍为多，盛倡龙树、提婆之学。僧肇，早年治老庄之学，出家后专究"方等"，又从罗什受业，助其译经。著《般若无知论》等（后世称《肇论》）。"僧肇在罗什门下为解空第一"（见吉藏《百论序疏》）。故同门虽都盛弘三论，而只有僧肇一系始终保持纯正的学说。僧肇所著《宗本义》及《不真空论》，发挥诸法缘生性空之理，而确立了三论宗义。所以吉藏在《百论序疏》推尊他为"玄宗之始"，又在《中论疏》中举山门义，常以什肇并称。

什肇之学，原在北方流行，后得僧朗传播，乃流入南方。僧朗，辽东人，刘宋时入关，研习三论，后来到江南，住在钟山草堂，遇见隐士周颙，即授以所学，周颙因而著《三宗论》。当时，"江南盛弘《成实》"，三论的玄纲几乎断绝，僧朗到了江南，非难了成论大乘师，并破斥从来视三论与《成实》一致的旧说，使三论学重归纯粹。既而入摄山，游于法度的门下，后来即继承法度的栖霞寺法席。到了梁代，武帝很器重他，天监十一年（512），遣僧怀、慧令、智寂及僧诠等十人到摄山从他谘受三论大义，就中僧诠学有成就。嗣后数代相传，遂有"摄岭相承"的宗派。

僧诠的传记不明，他从僧朗受学之后，始终隐居摄山，住在止观寺，因而有山中师、止观诠等称号。他一生只讲三论和《摩诃般若》，以为《中论》是《般若》的中心正解。著有《二谛章》，早已逸失，只吉藏所撰《二谛义》（卷上）中保存了他寥寥几句，说明二谛是教，以见其学说的特点。

僧诠的门下，有兴皇寺法朗，长干寺智辩，禅众寺慧勇，栖霞寺慧布，当时称为诠公四友，各具独到的智解。由于他们的宣扬而摄岭三论之学越发恢宏。就中传承学统而开辟后来一宗规模的是法朗。法朗，徐州沛郡人，二十一岁出家，初学禅、律、《成实》、《毗昙》，后来慕龙树的学风，从僧诠受《智度》、《中》、《百》、《十二门》等论，《华严》、《大品》等经。陈武帝永定二年（558）奉敕入京住兴皇寺。自此二十余年相继讲《华严》、《大品》及四论各二十余遍，听众常千余人。他发挥无住无得的意义颇透辟，教化弘广，其门人差不多遍于全国。知名的有二十五哲，而以慧哲、智炬、明法师、吉藏四人为最著。就中发扬摄岭相承的学说而建成一大宗派的是吉藏。吉藏幼从法朗出家，便留在兴皇受教。他依摄山诸师所传关于罗什在关中，道朗在河西的旧说，发挥三论的思想，造诣渐深。三十岁时，法朗圆寂，其时正当陈末隋初，江南凌乱，僧徒纷散，许多寺庙都荒芜了，他曾在各废寺内广搜文疏，浏览涉猎，见解因以大进。到隋朝平定百越（浙江、福建一带地区）之后，他往会稽（今浙江绍兴）住嘉祥寺，大开讲筵，问道的人士常有千余，后世因此尊称为嘉祥大师。隋炀帝大业二年（606）受请住扬州慧日寺，后又移住长安日严寺。他的《中论》、《百论》、《十二门论》诸疏及《三论玄义》等著述，多半在这一时期写成。后来唐高祖入长安，设置十大德管理僧务，吉藏也当其选。吉藏生平讲三论一百多遍，并著《大乘玄论》、《二谛义》等。他发扬罗什、僧肇乃至僧诠、法朗一系的三论义学体系，从而完成三论一宗的大业。

吉藏门下有慧远、智凯、硕法师等，而以慧远为特出。慧远继吉藏之后，敷传法化，后移住蓝田（陕西蓝田县西）悟真寺，不时到长安宣讲。智凯常在余姚（今浙江余姚县）小龙泉寺讲三论、《大品》，后到嘉祥寺讲三论，四方的义学云集，多到八百余人。硕法师不见于僧传，著有《中论疏》十二卷（已佚），《三论游意义》一卷（现存）。吉藏的再传弟子见于僧传的，只有元康。相传他出于硕法师门下，于唐太宗贞观中（627－649）奉诏入长安安国寺讲三论，造《三论疏》解释中观义，又撰《玄

枢》二卷，总明三论的宗旨，均散佚。此外还著有《肇论疏》三卷，现存。

吉藏的门下，还有高丽慧灌，后来传三论宗于日本，为第一传。其弟子智藏也曾经到中国来研习三论，为第二传。智藏的弟子道慈，来中国留学十八年，遍学法相、律、《成实》、《华严》、真言及三论，尝入元康之室，其学说传于日本，为第三传。因之此宗在日本的奈良时代甚为流行。

和吉藏同时弘传三论的还有和他同出法朗门下的慧均，著有《四论玄义》十卷，现存七卷。他的学说和吉藏稍有不同。又吉藏的学统以外，在贞观时代弘布三论的学者有慧因（智辩弟子）、慧暠、法敏、慧璿（三人都是法朗门下明法师的弟子）、灵睿（慧暠弟子）等。但三论宗吉藏一系，流行不久，即因天台宗、慈恩宗相继盛行，而渐次衰微。

本宗所依典籍，以《大品般若经》为所依经，以《中》、《百》、《十二门》三论为所依论。《中论》（亦称《中观论》），颂本是龙树所造，释是青目所作，全论二十七品，依吉藏《中论疏》的分判，初《观因缘》等二十五品，破斥大乘的迷失，阐明大乘的观行；次《观十二因缘》、《观邪见》二品，破斥小乘的迷执，分辩小乘的观行；后《观邪行品》的末段，重明大乘的观行，推功归佛。《十二门论》颂本和释都是龙树所造。全论以观因缘等十二门构成。依吉藏《论疏》的分析，初《观因缘》等三门，明空门；次《观相》等六门，明无相门；后《观作》等三门，明无作门。由三解脱门成立空性实相之义，为中观入门阶梯。《百论》颂本是提婆所造，释是婆薮所造。依吉藏《疏》的分析，全论十品，破邪显正分为三章：一、舍罪福品（第一），明舍罪舍福及能舍的空三相智，显示佛的渐舍之教，属于显正。二、从破神品（第二）到破常品（第九），就中前一品破我明众生空；次七品破法明法空，即正辩破邪。三、破空品（第十），即破无我，归结毕竟空的境界。三论破显各有重点，故兼取为本宗所依论典。

在判教方面，本宗以破一切有所得见为主旨，故说一切大小乘经同明一道，以无得正观为宗（见《三论玄义》），并无浅深优劣。但因一代佛教，原为对治众生的见执，因病授药，众生的机根不同，因而法门也有种种差别。如对二乘说《阿含经》，对菩萨说《华严经》等。由此本宗立二藏、三轮，以判一代佛教。二藏是《涅槃》、《智度》、《中观》等经论所说声闻藏、菩萨藏，亦即小乘及大乘：如吉藏《法华游意》（第四《辨教意门》）说："佛教虽复尘沙，今以二意往收则事无不尽。一者赴小机说名曰小乘；二者赴大机说称为大乘。而佛灭度后结集法藏人摄佛一切时说小乘名声闻藏，一切时说大乘者名菩萨藏，即大小义分，浅深教判也。"其次，为了防止二藏的教判堕于有所得，更依《法华经·信解品》说三轮的教判。三轮是：一、根本法轮，即《华严经》；二、枝末法轮，即从《华严》以后到《法华》之前一切大小乘经；三、摄末归本法轮，即《法华经》。佛初成道在华严会上纯为菩萨说佛所证一因一果的一佛乘，是一代教法的根本，所以称为根本法轮。但是薄福钝根的机类，闻此一乘法门心生迷惑，所以于一佛乘分作三乘，而说诸小乘经乃至"方等"、"般若"等大乘经以陶揉调理，四十余年皆说此三乘之教，所以称为枝末法轮。到了《法华》会中，根缘已经成熟，能够接受一乘，于是会三乘的枝末归于一乘的根本，称为摄末归本法轮。

本宗的中心理论，是诸法性空的中道实相论。此说世间、出世间、有为、无为等一切万有只是众多的因缘和合而生，所以无自性，无自性即毕竟空无所得。但为引导众生而用假名来说有，这就是中道。所以不离性空而缘生的诸法历然可见，虽有假名仍是无得的中道实相。为了阐明这空无所得的道理，更立有破邪显正、真俗二谛、八不中道三种法义。

1.破邪显正　依《三论玄义》说：三论的义旨，不出破邪显正二途。破邪是破有所

得，显正是显无所得。但此宗旨是破而不立，即只破斥颠倒虚妄，别无所有，故破邪也就是显正。至于所破邪执，可概括为四种：第一是外道，不明了人法二空道理而执着有实我实法，起种种邪见。第二是《毗昙》，虽已了达人空，而执着诸法实有。第三是《成实》，虽然了达人法二空，但仍没有除去偏空的情见。第四是堕于有所得见的大乘，虽除偏空，仍执涅槃有得。又为令众生体会这个无所得理，于无名相中强立名相，用真、俗二谛言教，来诠显它。仍为显明无所得空义。

2.真俗二谛　本宗从摄岭、兴皇以来，即以二谛为能说的言教。其典据是《中论·观四谛品》所说："诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。"又《百论·破空品》所说："诸佛说法常依俗谛、第一义谛，是二皆实，非妄语也。"此等均谓二谛乃为引导众生而说，即为著空者依俗谛明有，为执有者依真谛明空；令体会超越有、空言亡虑绝的诸法实相理，从而二谛不过是说法教化上的方便，这叫作言教二谛。但此宗以无所得空为主旨，所以说二谛是言教，亦只适时而用的假设，不许执此说而堕于有所得见。

3.八不中道　此宗更依《中论》(卷一)详开不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不出等八不法门以明二谛之义。这就是要从八方体会缘起性空的意义。本来分析种种邪执，不出生、灭、常、断、一、异、来、出的四双八计。其中生、灭、常、断是时间的计执，一、异、来、出是空间的计执，这些计执都和舍离妄见戏论的中道实相背道而驰。而众生都把它当作实在，以致堕于无因、邪因、断常等邪见之中，辗转迷执，不得出离。现在就对这些计执一一用"不"字来遮遣它，以显无所得的中道实相。称为八不中道，这是破邪，从而也就是显正。

本宗依无所得理，说一切众生本来是佛，无迷无悟，湛然寂灭，实无成佛可得。但依假名门，也说迷悟和成与不成。这就是由于众生根器有利钝，惑障有厚薄，成佛也有迟速之义。利根众生一念成就八不正观，可以顿得佛果。钝根众生三大阿僧祇劫积集万行，经过五十一位而到妙觉。但从一念不碍三祇来看，亦可说念劫融即，利钝平等。总之，此宗虽立五十一位，而其本意却是众生本有佛果觉体，因被客尘烦恼所蔽，所以流转生死，只要拂除客尘，湛然寂静，本有的觉体即宛尔而显。

律　宗

律宗，是中国佛教中以研习及传持戒律为主的一个宗派。它所依据的是五部律中的《四分律》，所以又称为四分律宗。

据僧史记载，汉地翻译戒律和实行受戒，始于曹魏嘉平年中(249－253)。当时中天竺昙柯迦罗来到洛阳，看见中国僧人只剪落须发而没有受戒，于是译出《僧祇戒心》，即摩诃僧祇部的戒本，以为持戒的准绳。又请梵僧建立羯磨法(即受戒规则)创行受戒。不久又有安息沙门昙谛，于正元年中(254－255)来到洛阳，译出昙无德部的受戒作法。此后又经过二百余年，印度流传的《十诵律》等四部广律，也先后在中国译出。所谓"律分五部"，只有迦叶遗部的广律没有传来。接着解释广律的论著也陆续译出，其中比较重要的有《毗尼母论》等五种。所以此宗的典据通称为"四律五论"。

四律是：

1.《十诵律》六十一卷，萨婆多部律，姚秦时弗若多罗、鸠摩罗什译；

2.《四分律》六十卷，昙无德部律，姚秦时佛陀耶舍、竺佛念译；

3.《摩诃僧祇律》四十卷，窟内上座部律，东晋时佛陀跋陀罗、法显译；

4.《五分律》三十卷，弥沙塞部律，刘宋时佛陀什、竺道生译。

五论是：

1.《毗尼母论》八卷，昙无德部，失译人名，早期的佛经目录书都把它附在姚秦译经的条目内；

2.《摩得勒伽论》十卷，萨婆多部，刘宋时僧伽跋摩译；

3.《善见论》十八卷，南方昙无德部，南齐时僧伽跋陀罗译；

4.《萨婆多论》九卷，萨婆多部，失译人名，早期佛经目录书都把它附在姚秦译经条内；

5.《明了论》一卷，正量部，陈时真谛译。

四律译出后，流行于南北各地，但其后弘通独盛蔚成一宗的，只有《四分律》。此律译出六十多年后（北魏孝文帝时代，471－499），先有法聪律师，在平城开讲此律，口授弟子道覆作《四分律疏》六卷，内容只是大段科文；到了慧光律师（468－537），对《四分律》的研习弘通才逐渐盛行。慧光由佛陀扇多的启示，造《四分律疏》百二十纸，并删定《羯磨戒本》，奠立了此宗的基础。慧光的弟子中，继起的有道云、道晖、洪理、昙隐。道云奉慧光遗命专弘律部，撰《四分律疏》九卷。道晖又把道云所撰之疏加以整理，略为七卷。洪理撰《四分律钞》二卷。昙隐起初宗奉道覆，听受律部，后来更从慧光采撷精要。道云之下有道洪、洪遵两系。道洪之下有智首、慧进、慧休、道杰等；洪遵之下有洪渊、慧琎、玄琬等；而形成四分律宗的，是智首的法系。智首（567－635），漳滨人，幼年从僧稠的弟子智旻出家，后从道洪听受律学，慨叹当时五部律互相混杂，于是研核古今学说，撰《五部区分钞》二十一卷；又以道云《疏》为基础，概括各部同异，决定去取，撰成《四分律疏》若干卷，世称广疏（一称大疏）。智首弘扬律学三十余年，唐代的律学者大都受了他的影响。他的弟子道宣继承他的遗范，广事著述，并用大乘教义解释《四分》，大兴四分一宗。道宣（596－667），吴兴人（一说是丹徒人），十五岁出家，从智首受具足戒，钻研律部，既而入终南山潜心述作，著有《四分律比丘含注戒本注》三卷，《四分律删补随机羯磨疏》二卷，《四分律删繁补缺行事钞》十二卷，后来学者称为三大部；又把他所著的《四分律拾毗尼义钞》六卷，《四分比丘尼钞》六卷合称五大部。因道宣住终南山，后人又称他这一学系为南山宗。他的弟子有大慈、文纲、名恪、周秀、灵噩、融济及新罗智仁等。就中继承法系的，是周秀。和道宣同门的有道世（？－683），也于律学深有研究，经常和道宣一同敷扬律部，著有《四分律讨要》及《四分律尼钞》，大体和道宣的学说相同，所以也属于南山宗。

与道宣同时并宏《四分律》学的，还有相州日光寺法砺，开相部宗；西太原寺东塔怀素，开东塔宗；与道宣并称律宗三家。法砺（569－635），冀州赵郡人，起初师事灵裕，后从静洪学《四分》，更就洪渊听受《四分》大义，又穷究《十诵》，开拓异闻，参考经论和慧休合撰《四分律疏》十卷，《羯磨疏》三卷。他的学说盛行于相州一带，所以称为相部宗。弟子有明导、昙光、道成等。怀素（625－698）是道成的弟子，京兆人，幼年出家，曾入玄奘门下，参加译事，撰《四分律开宗记》二十卷，采用新译有部《婆沙》、《俱舍》等论的解释，弹斥法砺《四分律疏》的错误，也称新疏，而称法砺之疏为旧疏，后来又撰《新疏拾遗钞》二十卷，《四分僧尼羯磨文》二卷，《四分》僧、尼戒本各一卷等。并自讲新疏五十余遍。怀素住西太原寺的东塔，所以称为东塔宗。唐代律宗三系间互有争论，而相部和东塔的争论最烈。开元年中（713－741），法砺门下西塔满意的弟子定宾，撰《四分律疏饰宗义记》二十卷，详解法砺疏；更撰《破迷执记》一卷，救法砺的大义，破怀素的异解。满意的再传弟子昙一，又撰《四分律发正义记》十卷，“斥破南山”。到了大历十三年（778），代宗敕令三系学者十四人，在安国寺律院集合，决定新旧两疏的是非，佥定一本流行。结果，如净等写成《救佥

定四分律疏》进呈，同时仍请新旧两疏并行，也得到许可。后来相部、东塔两系逐渐衰微，只南山一系传承独盛，绵延不绝。

继承道宣法系的周秀，以次递传道恒（撰有《行事钞记》十卷）、省躬（撰有《行事钞顺正记》十卷）、慧正、玄畅（世称法宝大师，撰有《行事钞显正记》）、元表（撰有《行事钞义记》五卷）、守言、元解、法荣、处元（一称处云，撰有《拾遗记》三卷）、择悟（撰有《义苑记》七卷）、允堪、择其、元照等。律宗到允堪、元照而再盛。允堪（1005－1061），钱塘人，尝住持西湖菩提寺，专弘律部，宋庆历、皇祐年中（1041－1053），依照戒律在杭州大昭庆寺、苏州开元寺、秀州精严寺建立戒坛，每年度僧。所有道宣的重要著述，他都作了记解，有《行事钞会正记》、《戒本疏发挥记》、《羯磨疏正源记》、《拾毗尼义钞辅要记》、《教诫仪通衍记》、《净心诫观发真钞》等十部，世称十本记主。元照（1048－1116），余杭人，初依祥符寺慧鉴律师出家，专学毗尼。后来从天台宗学者处谦探究天台教观，并博究群宗，而以律为本。最后三十年间，住持杭州的灵芝寺，广事讲说及述作，著有《行事钞资持记》、《戒本疏行宗记》、《羯磨疏济缘记》共一百余卷。他用天台宗的教义作《资持记》，以阐明道宣的学说，和允堪的《会正记》也有区别，于是南山一系分作会正、资持两家。其后，律宗又衰，只元照下有智交、准一、法政、法久、了宏、妙莲，次第相承。元明之际，法系传承几于无闻，到明末清初，才有如馨在金陵的灵谷寺传戒说法，重兴南山律宗。其弟子有寂光，初习贤首教观，次就如馨传受毗尼，后在金陵的宝华山建律宗道场。再传有读体、戒润。读体（1602－1679）继承寂光的法席，以十誓励众，共同遵行。自此以后，依律受戒，结界安居，著有《毗尼止持会集》十六卷、《毗尼作持续释》十五卷、《传戒正范》四卷、《剃度正范》、《僧行轨则》、《三归五八戒正范》、《教诫尼正范》、《毗尼日用切要》、《黑白布萨》各一卷。读体的弟子，以德基、书玉为最著。德基著有《羯磨会释》十四卷、《比丘戒本会义》十二卷、《毗尼关要》十六卷等。书玉住持杭州昭庆寺，著有《梵纲经菩萨戒律》八卷、《毗尼日用切要乳香记》、《沙弥律仪要略述义》各二卷。德基下真义、常松、实咏、福聚，次第相承。福聚于雍正十二年（1734）奉召入京，住持法源寺，大宏律宗，著有《南山宗统》等，其下有性言、圆先、明如、定静、慧皓、昌苍、海然、印宗、发圆，次第相承。戒润弘律宗于常州天宁寺，著《楞伽经贯珠》十卷，传承不详。

此外，唐道宣门下弘景的弟子鉴真（688－763）于开元年间，在扬州大明寺以戒律化导一方。其时有日僧荣睿、普照等来中国求法，于天宝元年（742）到扬州礼请他到日本传弘戒律，于是和比丘思托等东行，从天宝元年到十二年（753）间，渡海六次，历尽艰辛，双目失明，终于到了当时日本的都城奈良，筑坛传戒。自此以后，就在日本敷弘律藏。日本律宗，由此肇始。

律宗将佛陀所制的一切诸戒归纳为“止持”、“作持”二类，以比丘、比丘尼二众制止身口不作诸恶的“别解脱戒”为“止持”戒，以安居、说戒、悔过等行持轨则为“作持”戒。《四分律》中，前半部解释僧尼二众的别解脱戒：比丘戒中有四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单提、四提舍尼、百众学法、七灭诤；比丘尼戒中有八波罗夷、十七僧残、三十舍堕、百七十八单提、八提舍尼、百众学法、七灭诤，这些即止持门。《四分律》后半部解释受戒、说戒、安居、自恣、皮革、衣、药、迦绨那、拘睒弥、瞻波、呵责、人、覆藏、遮、破僧、灭诤、比丘尼、法、房舍、杂二十种犍度（意译为“聚”），这些都是作持门。南山五大部内容也不出此二类。《戒本疏》说明止持，《羯磨疏》说明作持。《行事钞》上下二卷说明作持，中卷说明止持。《拾毗尼义钞》多说明止持，《比丘尼钞》说明比丘尼止作二持。

律宗主要的学说是戒体论，三家的分歧

也就在此。依《行事钞》等所说，一切诸戒都有戒法、戒体、戒行、戒相四科：戒法是佛所制的各种戒律；戒体是弟子从师受戒时所发生而领受在自心的法体，即由授受的作法在心理上构成一种防非止恶的功能；戒行是受戒后随顺戒体防止三业罪恶的如法行为；戒相是由于戒行坚固而表现于外可作为轨范的相状。此中戒体，旧译称“无作”，新译称“无表”。古德多依《成实论》，以“无作”戒体为非色非心的“不相应行法”，相部法砺即依此立说，唱非色非心戒体论。东塔怀素则依《俱舍论》，以“无表业”为色法，唱色法戒体论。南山道宣说《四分律》通于大乘，以阿赖耶识所藏的种子为戒体。它和色法戒体、非色非心法戒体说相对，称为心法戒体。

南山律宗把释迦一代的教法区分作化、制（或行）二教，以化教为如来教化众生使其发生禅定及智慧的教法，如四《阿含》等经、《发智》、《六足》等论。制教为如来教诫众生而对其行为加以制御的教法，如《四分》、《十诵》等律。此宗更把化教分作性空教、相空教、唯识圆教三类。把制教分作实法宗、假名宗、圆教宗三宗。性空教、实法宗、假名宗摄一切小乘。相空教是说直下从诸法的当体观察真空无相的教法，摄一切大乘般若。唯识圆教是说观察诸法外尘本无“唯有识心”性相圆融的教法，摄大乘《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》。制教三宗中：实法宗即立一切诸法实有的萨婆多部等，此宗以色法为戒体。假名宗即立一切诸法唯有假名的经量部等，此宗以非色非心法为戒体。圆教宗即立一切诸法唯有识的唯识圆教等，此宗以心法种子为戒体。律宗在三教、三宗中属唯识圆教宗。

《四分律》分通大乘之说，起于慧光，道宣更在《羯磨疏》里，从律文中搜寻出五种理由来证明其说。其一“沓婆回心”，这在解释“僧残”的律文中，说到无根谤戒，沓婆比丘得了罗汉果之后，发生厌弃此身无常之心，欲修利他行，求牢固法；此可为回心向大的很好说明。其二“施生成佛”，在戒本尾回向文有“施一切众生，皆共成佛道”两句，和《华严》、《法华》圆顿之意相通。其三“相召佛子”，在律序中一再说“如是诸佛子”，“佛子亦如是”，佛子的称呼简直和《梵网》大戒一样。其四“舍财用轻”，并解释“舍堕”戒中，所舍的财物如果僧用不还，只犯“突吉罗”轻罪，这和大乘戒以意业分判轻重相通。其五“识了尘境”，在解释“单提法”中妄语戒的见闻觉知，说眼识能见等，这也和大乘毗昙的说法相通。由《四分》通大乘的看法，更进一步建立三学圆融无碍说。此即大小二乘各立三学，就大乘圆教三学说：戒是摄律仪、摄善法、摄众生三聚净戒；把心停止在诸法都以识为根本的看法上是定；详细观察它是慧。这三学圆融互摄，随便一种就含摄其余的两种。三聚净戒也是大乘圆融行，互相含摄。用这种意思去推论，对于小乘戒也可圆融无碍。象杀生一种戒，就三聚具备：止息各种杀缘是摄律仪戒，经常从事生命的保护是摄善法戒，保护众生的生命是摄众生戒。杀生一种戒如此，不盗、不淫等无量的戒品，也都如此。所以一戒一行，圆融观解，就具足一切行，这样成为大乘妙行。

慈恩宗

慈恩宗一称法相宗或唯识宗，是中国佛教中的一个大乘宗派。因为创宗者玄奘、窥基师弟长期住过长安的大慈恩寺，故通称为慈恩宗。此宗崇奉印度大乘佛教中从弥勒、无着、世亲相承而下，直到护法、戒贤的瑜伽一系的学说，即以《瑜伽师地论》为本，及以《百法明门论》、《五蕴论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《杂集论》、《辨中边论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》、《大乘庄严经论》、《分别瑜伽论》为支的所谓“一本十支”为典据，阐扬法相、唯识的义理，故又称“法相宗”或“唯识宗”。

慈恩宗的开创人玄奘(600－664),河南洛州缑氏县(今河南偃师县南境)人,幼年出家,便投入佛学义海从事研讨,游学于洛阳、四川当时名德之门,执经问难,便露头角。于《涅槃》、《摄论》、《毗昙》、《杂心》诸学,特有心得,曾讲学于荆湘间,声誉雀起。行脚河渭,入长安,"遍谒众师,备餐异说,详考其理,各擅宗途,验之圣典,亦隐现有异,莫知适从。乃誓游西方,以问所惑,并取《十七地论》以释众疑,即今之《瑜伽师地论》也。"他曾说:"昔法显、智严亦一时之士,皆能求法导利群生,岂使高迹无追,清风绝后,大丈夫当继之"(见《大慈恩寺三藏法师传》)。这时(626)恰逢印度佛教学者波颇蜜多罗来华,介绍了当时那烂陀寺宏大的讲学规模以及一代宗师戒贤所授的《瑜伽师地论》,肯定这才是总赅三乘学说的大乘佛教体系。玄奘就更立下西游求法的壮志。贞观二年(628),他从长安出发,以惊人的毅力,百折不回地克服了各种困难,终于到达印度,入那烂陀寺戒贤之门而满足了他的志愿。他游学印度十七年,除了在那烂陀寺学习五年而外,还费二年时间,跟杖林山胜军学习《唯识抉择》。又去印度各地参学,当时所有大小各种学说,他几乎都学遍了,而且能融会贯通,因而有甚深造诣,在印度得着"大乘天"的极高声誉,于贞观十九年,携带梵本六百五十七部回到长安,备受朝廷的礼遇。他深得唐太宗、高宗父子的支持,组织了完备的译场,连续进行了十九年有计划的译经事业,先后译出了瑜伽学系的"一本十支"各论;以《发智论》为身,以《集异门足论》、《法蕴足论》、《施设足论》《识身足论》、《品类足论》、《界身足论》为足的所谓"一身六足"的论典及《大般若波罗蜜多经》等,共七十五部,一千三百三十五卷。他把全副精力投入翻译,无暇撰述,只在翻译间随时对门人口说,大体上见之于窥基的著作中;此外,玄奘门下其他各家和圆测一系新罗学人著述里也留下部分重要的思想。通称为玄奘自作的有《三类境》一颂,载在《成唯识论掌中枢要》卷三中,又有《赞弥勒四礼文》载在《法苑珠林》卷十中,另传玄奘论五种不翻,为周敦义《翻译名义集序》所称引。由于玄奘翻译及有关其思想学说十分丰富,就奠定了慈恩一宗理论的基础。

玄奘门下人才济济,其以笔受著名者有三十二人以上,但通常以神昉、嘉尚、普光、窥其四哲为高足。

神昉,又称大乘昉,似为新罗国人,他是最初证义之一人,有《十轮经录》、《成唯识论要集》、《种姓差别章》等著述。嘉尚则稽《瑜伽论》、《佛地论》的要旨,得《成唯识论》的深趣,又于《大般若经》翻译时证义缀文,侍玄奘到临终的时候。

普光,也称大乘光,他做玄奘笔受工作,比任何人都要多些,也侍玄奘到临终。他著有《俱舍论记》与法宝、神泰的《俱舍论疏》,都是玄奘门下研究俱舍的要籍。

玄奘门下直绍其传又能发扬光大者应推窥基(632－682)。基为元魏尉迟部的后裔,玄奘归国后第四年,他十七岁依玄奘出家,二十八岁(659),即参译《成唯识论》。《成唯识论》一名《净唯识论》,是一部解释《唯识三十论(颂)》而属于集注性质的书。《三十论(颂)》为世亲晚年精心结构的著作,他未曾亲自注解便去世了。很多印度瑜伽系的学者为《三十论》作注,最著名的有十家:一亲胜、二火辩,都和世亲同时,分别做了简单的注解;亲胜的注尤能指出世亲作论的本意。三难陀,依唯识"见""相"二分说(如一张目而陡然了别案上笔砚等影像,笔砚等影像为"相分",了别笔砚等影像的功能则为"见分"。见是能别,相是所别)、种子新熏说等作注解,成为注家中重要的一派。四德慧,五安慧,他们是师弟。安慧用唯识"自证分"说法发展了世亲的学说。六净月,和安慧同时,他的注解特别主张第八识的现行和种子互有"俱有依"的意义。七护法,八胜友(护法弟子)、九胜子、十智月,他们在陈那三分说(见分、相分、证分)

的基础上，更进一步主张唯识四分说（证自证分）以及种子本有新熏合成说，使世亲学说又推进了一步。这十家注书共有四千五百颂，玄奘在印度都搜集到了，特别是护法的注书更为难得。据说护法著作原来在印度只付托一位玄鉴居士珍藏，玄奘独获其传本以归。玄奘本拟将十家的注解全部翻译出来，总结瑜伽学系学说，并已决定由神昉润色、嘉尚执笔、普光检文、窥基纂义，但后来采纳窥基的建议，改用编纂办法，糅十家之说于一书，并只留窥基一人独任笔受，这样译成了《成唯识论》。后来窥基为《成唯 识论》作《述记》和《枢要》以发挥精义。此外，他又任笔受《辩中边论》、《唯识二十论》、《异部宗轮论》等；而著有《瑜伽论略纂》、《杂集论疏》、《百法论疏》、《因明大疏》、《大乘法苑义林章》。另外，他还著有《金刚经论会释》、《法华玄赞》、《弥勒上生经疏》、《说无垢经疏》等，当时有“百本疏主”之称。慈恩一宗内容从此充实，而盛极一时。自后慧沼、智周传承两代，各有阐扬。

玄奘门人，还有新罗国学人，如圆测、道证、胜庄、太贤等，也各有成就，由于宗述玄奘思想与窥基所述作的有所出入，通常不列在慈恩宗嫡传之内。

圆测（613－696），名文雅，原新罗国王孙，比玄奘少十三岁，比窥基则大十九岁。唐初来中国，十五岁受学于法常（567－645）和僧辩（568－642），也算是玄奘同门。公元645年玄奘西行回到长安，他就开始从玄奘学习。显庆三年（658）玄奘居西明寺，同时敕选五十名大德同住，圆测也居其一。玄奘去世以后，他就在西明寺承玄奘学，与慈恩寺的窥基竞传唯识之学而争兰菊之美。推究他们分歧的原因，可能是圆测没有全部接受三乘五姓学说。圆测并重视真谛学说，而真谛见解接近清辩，与护法思想原是针锋相对，圆测不能全部接收护法五姓之说，是完全可以理解的。也即因此圆测更为窥基的弟子所不满。圆测后来受则天武后的归依，新罗王请使归国，而武后不许。在日照三藏与提云般若（689－691）的译场，他曾担任过证义。著有《解深密经疏》十卷（原作十卷，佚第十卷，但藏文丹珠尔中有节译本，近由观空法师译成汉文）、《仁王经疏》三卷、《般若心经疏》一卷，他有关唯识和因明的著作都已佚失，与窥基一系见解不同之处，只有从慧沼、智周等著作中可窥见一部分。特别是慧沼的《成唯识论了义灯》和《因明入正理论义断》二书可以见到西明与慈恩不同的见解。圆测的弟子有道证、胜庄等。道证，新罗国人，嗣圣元年（692）归国，著有《成唯识论要集》十四卷、《辨中边论疏》三卷、《因明正理门论疏》二卷、《因明入正理论疏》二卷，均佚失。他对于唯识，继承了圆测之说并为他辩护，因而也被斥于慧沼。胜庄，亦新罗国人，历史不详，有《成唯识论决》、《杂集论疏》、《梵网戒本述记》等著述，又为菩提流志（693－713）、义净（634－713）译场的证义，他并不象道证那样地固执圆测之说。道证的弟子有太贤，自号青丘沙门，也是新罗国人，著书约四十部。现存的有《成唯识论学记》八卷、《起信论内义略探记》一卷、《菩萨戒本宗要》一卷、《梵网经古迹记》二卷，其余的著述均佚失。《成唯识论学记》一书，解释平允，并不拘泥于圆测与道证之说。

慧沼（650－714），曾亲炙过玄奘，后乃就学于窥基。因为他住在淄州大云寺，遂称淄州大师。著有《成唯识论了义灯》、《因明纂要》与《义断》、《能显中边慧日论》、《劝发菩提心集》、《金刚般若经疏》、《金光明最胜王经疏》等书。他在《了义灯》中纵破圆测、道证异义，正如欧阳竟无所说：“若复折冲御侮，披拓见直，大将词锋一门强干，自非淄州慧沼，亦复谁能任此！”（见《藏要一辑叙》）又于《中边慧日论》中广成五种姓之义，于是慈恩正宗乃大显于世。

智周（668－723），俗姓徐，濮阳人。初学天台，后师事慧沼。著有《成唯识论演秘》、

《因明疏前记》及《后记》、《大乘入道次第章》等十种；有目无书者有《因明入正理论集要记》、《因明入正理论断记》、《瑜伽论疏》三种。《成唯识论演秘》与窥基《枢要》、慧沼《了义灯》称为唯识三疏，乃研究《述记》必不可缺之书。其弟子如理又作《成唯识论义演》与《演秘释》，则趋于琐细。新罗国学人智凤、智鸾、智雄奉命从智周学习，弘慈恩宗于日本。玄宗开元四年(716)，日本玄昉入唐，也从智周学习。玄昉留学时间最久(从716－735共二十年)，归国后弘法于兴福寺，因为与元兴寺沙门道昭入唐从玄奘学习的南寺传有所不同，故又称为北寺传。慈恩宗传入日本一派从未中绝。

慈恩宗在判教方面，乃依据《解深密》等经、《瑜伽师地》等论，判释迦一代的教法为有、空、中道三时：第一时有教，释迦初成道已，为了破除异生实我之执，于鹿野苑说《阿含》等经，昭示四谛、十二因缘、五蕴等法，是为初时我空之说。第二时空教，因声闻、缘觉等小根，初闻四谛等法，虽断我执，但又迷执诸法实有。释迦为破除他们诸法实有之执，又在灵鹫山等说《摩诃般若经》等，开示诸法皆空之理，令中根品，悟彼法空，舍小趣大，是为第二时法空之说。第三时中道教，因中根品听到释迦说无破有，复起空执，便拨二谛性相皆空为无上道理。释迦为破除他们执着有空，所以第三时于解深密等会，说一切法唯有识等，即心外法无，破初有执；内识非无，遣执皆空；离有无边，正处中道，是为第三时识外境空之说。

此三时教的说法，有依释迦说法年月先后来区分的，叫做年月次第；有依了义与不了义来区分的，叫做义类次第；此外还有兼年月次第与义类次第来区分的。慧沼在《唯识了义灯》有详细的说明。他自己则是以义理类别作先后的。此三时的次第，虽出《解深密经》文，但也很符合印度佛教思想史的实况。因为印度佛教史的第一时期的学说概括为四谛、十二因缘等，主要是阐明“我空”的道理。第二时期龙树与提婆及清辩所创立的中观学派，主要是阐明“法空”的道理。第三时期无着与世亲、陈那与法称所创立的瑜伽行学派，主要是阐明“外境空”的道理。所以三时的判教，也不妨看做是印度佛教思想发展过程的反映。

慈恩宗中心思想之一，是三性说。原来在印度大乘佛学初期，龙树等以缘起无自性为诸法实相(宇宙万有都是在相依相待的条件下而存在，叫做“缘起”；其中没有一个不从缘生而独立永恒的实体，叫做“无自性”)。次期无着、世亲等瑜伽行学派则认为缘起无自性为密意说而不了义，认为诸法实相应有两方面，既不是有自性，如名言诠表所说，也不是一切都无所有。所以《瑜伽师地论》卷三十六说：“由彼故空，彼实是无，于此而空，此实是有。由此道理可说为空。若说一切都无所有，何处何者何故名空?”这样远离有无二执以为中道，即有虚妄分别与空性两面：依分别的自性说为“依他起性”(相对真实)；依分别的境说为“遍计所执性”(幻想)；又依空性说为“圆成实性”(绝对真实)。此即成为三性之说。慈恩宗继承此三性之说，且结合唯识说，以为三性也不离识，此用护法的正义，说诸识生起之时，现似见分与相分两分是依他，意识从而周遍计度，执为“能”“所”二取，则是遍计所执。

其次，慈恩宗用唯识所现来解释世界。这是说世界现象都由人们的第八种识即“阿赖耶识”所变现，而前六种识再据以变现外境影像，而缘虑执取，以为实在。又指在阿赖耶识中是有蕴藏着变现世界的潜在功能，即所谓种子。其性质有染有净，即有漏无漏二类。有漏种子为世间诸法之因；无漏种子为出世间诸法之因。从而说明本来出世者种姓有三乘之别(声闻、独觉与菩萨)；又有不定为何乘之“不定种姓”，再加以“无种姓”，并三乘也不得入的。如是建立五种姓之说，遂与向来说

一切众生皆有佛性者有了出入，而成为本宗中心思想之一。

慈恩宗的观法，即与其唯识学说相适应，而主张用唯识观。窥基在《大乘法苑义林章》的《唯识章》中特别提出从宽至狭、从浅至深、从粗至细的五重唯识观为具体的说明。五重观是：

一、遣虚存实识。此观有情的遍计所执性法，纯属妄情臆造，毫无事实体用，故应遣除；至于依他性法仗因托缘依他而有事实体用，是"后得智"之境，又圆成性是诸法之理，为"根本智"之境，均不离识而应留存。是为唯识观的初步。

二、舍滥留纯识。虽观事理皆不离识，而此内识有所缘相分和能缘见分。相分为内境，见分心仗以起，摄境从心，并简别有滥于外境，所以只观唯识，为第二步。

三、摄末归本识。摄见相二分之末，归结到心自体分之本。因见相分皆识体所起，识体即为其本。今但观识体，为第三步。

四、隐劣显胜识。隐劣心所，显胜心王。心王起时必有心所偕起，而胜劣有异。今以劣依于胜，但观胜心王而隐劣心所，为第四步。

五、遣相证性识。心王犹属识相，今遣相而证唯识性，得圆成实之真，为唯识观最究竟之阶段，即第五步。

五重唯识观的理论，虽散见于各种经论，但窥基集而为之次第，并立名目，逐层刊定，指示关键，成为慈恩宗的独特观法。

此外，慈恩宗对于因明学方面，也有所发展。因明之学本为印度瑜伽学派之所组织，世亲门人陈那，更大大地发展。陈那有关因明的著作凡有八论：一《因明正理门论》、二《观三世论》、三《观总相论》、四《观所缘论》、五《因门论》、六《似因门论》、七《取事施设论》、八《集量论》（见义净《南海寄归内法传》卷四）。其中《因门》、《似因门》二论，现不传，其余有汉译或藏译本。玄奘在印度游学时，对于因明到处参问，造诣极高。当他临回国之前，在戒日王所主持的无遮大会上，立了一个"真唯识量"，书写在金牌，经过十八天，没有一个人能驳倒它，创造了因明光辉的典范。贞观十九年，玄奘回到长安，二十一年在弘福寺就译出商羯罗主的《因明入正理论》。"因明"一词，梵本原来没有，译者因为要表示出这部论的性质才加上去的。二十三年又译出陈那的《因明正理门论》。可见他对因明的重视。译本既出，玄奘又口授讲义，都是创闻新说，所以门人诸师，奉为秘宝，竞作注疏。关于《因明入正理论》的注疏，以大庄严寺文轨疏和慈恩寺窥基所作尤为流行。《轨疏》四卷，制作较早，后称"旧疏"。《基疏》三卷，解释繁广，后称"大疏"。奘门最后惟窥基一系独盛，他门人慧沼相继撰《义断》三卷、《纂要》一卷、《续疏》（这是补足基疏末卷的）一卷；再传智周，又撰《前记》三卷、《后记》二卷，都是简别他家异说而宣扬基师之说。《因明正理门论》注疏可考者有神泰的《述记》一卷（今存本不全）、太贤的《古迹记》一卷、大乘光的《记》二卷、圆测的《疏》二卷、文轨的《疏》三卷、道证的《疏》二卷，以上可惜大都已佚失不传。此外，窥基《因明大疏》尝引《因明正理门论》诠文（日人宝云等尝引用以注疏《正理门论》），但也详前略后。窥基在《因明大疏》及《成唯识论述记》中，对于因明作法，多有发展，今归纳为几个要点，分述如下：

一、区别论题为"宗体"与"宗依"。宗体指整个论题，宗依则指论题中的"主辞"或"宾辞"。窥基说："有法（论题的主辞）能别（论题的宾辞），但是宗依，而非是宗（整个论题）。此依（主辞与宾辞二依）必须两宗共许（两宗谓立论者与论敌），至极成就。为依义立，宗体方成。所依（主辞宾辞）若无，能依（整个论题）何立？由此宗依，必须共许。"至于宗体，乃指整个论题。窥基说："此取二中互相差别不相离性，以为宗体。如言'色蕴无我'。色蕴者，有法也；无我者，法也。此之二种，若体

若义，互相差别。谓以色蕴简别无我，色蕴无我，非受蕴无我；及以无我简别色蕴，无我色蕴，非我色蕴。以此二种，互相差别，合之一处，不相离性，方是其宗。"又宗体在遍所许宗（即普遍的，如眼见色，彼此两宗普遍共许）、先业禀宗（即自宗的，如佛家立诸法空，数论立有神我）、傍准义宗（即旁推的，如立"声无常"旁推及"无我"）、不顾论宗（即随意的，随乐者情，所乐便立。如佛家立佛法义，不顾他义，为成自故。或若善外宗，乐之便立。不顾自我，为破他故）里，唯取第四不顾论宗，随自意乐而建立，不受任何拘束（随自，说明随立论者自所乐故。意乐、发言的原因，由于意乐，才发出言论）。他又说："今简前三，皆不可立。唯有第四不顾论宗，可以为宗，是随立者自意所乐。前三者皆是自不乐故。"

二、为照顾立论发挥自由思想，打破顾虑，提出"寄言简别"的办法就不成为过失。如果只是自宗承认的，加"自许"；他宗承认的加"汝执"；两家共认又不是泛泛之谈，则加"胜义"或"真故"等，这样就有了自比量、他比量、共比量的区别。窥基说："凡因明法，所能立中（能立指因、喻，即是论据与论证。所立指宗即是论题），若有简别，便无过失。若自比量，以'许'言简，显自许之，无他随一等过。若他比量，'汝执'等言简，无违宗等失。若共比量，以'胜义'等言简，无违世间、自教等失。"玄奘、窥基在这一方面的发展，不仅在三支比量（三段推理）的运用上富有灵活性，同时对于当时佛家立量以及理解清辩、护法等著作，均有很大帮助。

三、立论者的"生因"与论敌的"了因"，各分出言、智、义而成六因，正意唯取"言生"、"智了"。从立量使别人理解来说：六因是应该以言生因（语言的启发作用）和智了因（智力的了解作用）二因最为重要。窥基说："分别生、了虽成六因，正意唯取言生、智了。由言生故，敌证解生；由智了故，隐义今显，故正取二，为因相体，兼余无失。"又说："由言生故，未生之智得生；由智了故，未晓之义今晓。"

四、每一"过类"都分为全分的，一分的，又将全分的一分的分为自、他、俱。如"现量相违"（论题与感性认识相矛盾），析为全分的四句：1. 违自现非他；2. 违他现非自；3. 自他现俱违；4. 自他俱不违。一分亦析为四句：1. 违自一分非他；2. 违他一分非自；3. 自他俱违一分；4. 自他俱不违。其他过类，也分为全分的一分的两类四句（以正面对自许、他许、共许而为三句，反面全非又为一句）。这种分析可能发自玄奘，极变化于窥基。如依《基疏》分析，在"宗过"（论题错误）中，有违现非违比，乃至违现非相符，有违现亦违比，乃至违现亦相符，错综配合，总计合有二千三百零四种四句（见《大疏》刊本第五）。这虽不免类似数术演算过于形式化，但在立破相对的关系上，穷究了一切的可能，不能不说是玄奘、窥基对于因明的一种发展。

五、有体无体。《窥基疏》推究有体与无体约有三类：1. 有体无体，指别体的有无。有体，意即别有其体，如烟与火，各为一物；无体意即物体所具的属性，如热与火，热依火存，非于火外别有热体。2. 指言陈的有无。言陈缺的叫无体，不缺的叫有体。3. 此类又分三种：一、以共言为有体，以不共言为无体。二、约法体有无以判有体无体。三、以表诠为有体，如立"声是无常"，即是表诠；以遮诠为无体，如立"神我是无"，即是遮诠。这三种有体无体，就宗、因、喻三支分别来说：就不是固定一种。宗的有体无体，意取表诠遮诠。《基疏》所谓以无为宗（谓无体宗），以有为宗（谓有体宗），即指此而言。因的有体无体，意取共言、不共言。共言有体之中，又分有无二种，以表诠为有体，以遮诠为无体。喻体的有体、无体，亦取第三表遮之义。喻依的有体、无体，指物体的有无。有物者是有体，无物者是无体。如立"声是无常"，其"无常"法，表诠有体。"所作"因言，共言中之表诠有体。"若

是所作见彼无常”，表诠有体。如瓶等喻，有物有体。又如立“过去未来非实有”宗，其“非实有”，遮诠无体。以“现常”为因，共言有体。“若非现常见非实有”，遮诠无体。“如龟毛”喻，非实有物，故亦无体。《基疏》解释有体无体，不是纯依一个意义，要视宗因喻三者分别判定。一般说来，异喻作用在于止滥（即预防“中词”太宽，通于“大词”的对立面），无妨用无体之法为喻依。至于三支之有体无体，就应当互相适应，有体因喻成有体宗，无体因喻成无体宗。然亦不可拘泥，在“破量”亦得用有体因喻成无体宗。如大乘破经部，立“极微非实”宗，“有方分故”因，“如瓶等”喻。此宗的有法（主辞）“极微”，大乘不许为有体。能别（宾辞）说它“非实”，即是遮诠。这些在因明理论上都是玄奘、窥基所独有而值得注意的。

最后，简单地说明一下玄奘、窥基所传的唯识因明之学对后代的影响。律宗道宣（586－667）继承北朝慧光（468－537）到智首（567－635）的系统，专事《四分律》的宣扬，在理论上吸收了玄奘新译的佛典，组织了律宗的体系。特别是依据唯识学的观点来建立《戒体论》（戒弟子从师受戒时，在精神上构成一种防非止恶的功能，叫做戒体）。遂成为律宗中中坚的一家。因为道宣住在终南山，所以后人称为南山宗。与南山道宣同时宣扬四分律的，还有相州日光寺法砺（569－635）创立相部宗；西太原寺东塔怀素（625－698）创立东塔宗。并称为律宗三家。这三家之间，对于戒体，互有争论。法砺依据《成实论》，不相应行法唱非色非心的戒体论；怀素依据《俱舍论》，以无表业为色法，唱色法戒体论；道宣说四分律通于大乘，则依据《成唯识论》，以阿赖耶识所含藏的种子（功能）思心所为戒体，称为心法戒体论，这种戒体论，显然是受了慈恩宗唯识思想的影响。至于晚明到民初之际的思想家受唯识、因明之学的影响就更多了。参加晚明抗清斗争的思想家王夫之（1619－1692）就著有《相宗络索》一书。全书不逾一万九千言，为条三十有一，对慈恩宗的基本概念，析之颇精，出之甚显，既与一般的理解迥有殊别，且能与《八识规矩颂》互相印证，惟言及如来藏、阿赖耶识，则兼采《楞严》、《起信》之说，与唯识原旨不尽符合耳。我们要知道慈恩宗思想在中国哲学史的影响，不能不留意《相宗络索》这本著作。乾隆道光之际的思想家、诗人龚自珍（1792－1841）有关天台宗的著述很多。不仅写了《发大心文》，而且能运用因明三支比量，成立《中不立境论》、《法性即佛性论》与《以天台宗修净土偈》（见《龚自珍全集》三百七十一至三百七十三页）。戊戌变法运动领导人物之一的谭嗣同（1865－1898）所著《仁学》一书，其中有关唯识思想不少。曾以唯识“微生灭”（量变）的思想来做他改良主义理论之一的根据，并强调“意识断则我相除；我相除，则异同泯；异同泯，则平等出；至于平等，则洞澈彼此，一尘不隔，为通人我之极致矣”（见《谭嗣同全集·仁学》八十三至八十四页）。参加资产阶级民主革命与立宪保皇派进行论战的章炳麟（1869－1936），在《国故论衡》、《明见篇》中，曾运用因明与西洋逻辑中国墨经作比较研究。中年有《齐物论唯识释》之作。晚岁在苏州设章氏国学讲习会，讲诸子略说，尤喜欢用唯识思想来比附诸子。他说：“子绝四，毋意毋必毋固毋我。毋意者，意非意识之意，乃佛法之意根也。有生之本，佛说谓之阿赖耶识。阿赖耶识无分彼我，意根执之以为我，而其作用在恒审思量。有意根即有我，有我即堕入生死。颠狂之人，事事不记，惟不忘我。常人作止语默，绝不自问谁行谁说，此即意根之力。欲除我见，必先断意根。毋必者，必即恒审思量之审。毋固者，固即意根之念念执著。无恒审思量，无念念执著，斯无我见矣。”（见《诸子略说》十二至十三页）又说：“孟子有见于我爱，故云性善；荀子有见于我慢，故云性恶；杨子有见于我爱我慢交互为用，故云善恶混也。”

(见《诸子略说》上第二十二页)。以上四家,受唯识因明的影响,至为明显。陈寅恪认为"若玄奘唯识之学,虽震荡一时之人心,而卒归于消沉歇绝"(见陈寅恪:《审查报告三》,载冯友兰《中国哲学史》卷末),这种论断,还是流于表面,不符合历史的实际。

贤首宗

贤首宗是中国唐代高僧贤首大师(法藏)所开创的一个宗派。此宗所依经典是《华严经》,所以又称为华严宗。又因此宗发挥"法界缘起"的旨趣,或称为法界宗。此宗的学统传承,一般作杜顺——智俨——法藏——澄观——宗密。杜顺(557－640),原名法顺,雍氏万年县(今陕西临潼县西北)人,十八岁出家,师事因圣寺僧珍,受持定业。后住终南山,宣扬《华严》,教化道俗。相传他著有《华严法界观门》、《华严五教止观》各一卷。智俨(602－668),天水人,十二岁从杜顺出家,受具足戒后,到处参学,后来从至相寺智正听受《华严》,又探讨地论学系慧光的经疏,领会《华严》别教一乘无尽缘起的要旨,更钻研《十地经论》中的六相义,著有《华严经搜玄记》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严五十要问答》二卷、《华严经内章门等杂孔目章》四卷等,并经常讲说《华严》。弟子有怀齐、法藏及义湘等。义湘(625－702),新罗人,于唐龙朔年中(661－665),到终南山从智俨研习《华严》,后来回国,敷讲《华严》,著有《华严一乘法界图》及《华严略疏》,阐明《华严》的义例,有"海东华严初祖"之称。同时新罗元晓(617－686)也是有名的华严学者。法藏(643－712)的祖先是康居国人,他本人生于长安,十七岁时,入山阅"方等"经典,既而从智俨听受《华严》,深通玄旨。二十八岁时,武后叫他在太原寺讲《华严经》,自此广事讲说、著述并参加翻译。新《华严经》译成后,他又在洛阳佛授记寺开讲,后为武后在宫中讲"六相"、"十玄"的义旨。前后讲新、旧《华严》三十余遍,所著有《华严经探玄记》二十卷、《华严一乘教义分齐章》四卷、《修华严奥旨妄尽还源观》一卷、《华严游心法界记》一卷、《华严经旨归》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严三昧观》一卷、《华严经传记》五卷、《华严经问答》等。他还吸收了玄奘所译经论中的一些教理,用以发挥《华严》圆融无碍的缘起学说。晚年撰《新译华严经略疏》,写到第十九卷而圆寂。此宗的观门、教相,到法藏才建立周备,于是创开贤首一宗。弟子有宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等,就中慧苑为其上首,继承师业,作《续华严经略疏刊定记》十五卷。但所述往往和法藏的意旨有出入,被贬为异说。又开元中(713－741),有李通玄(635－730),沧州人,初研《易经》,后来专攻佛典。时值新《华严经》译成,义理圆备,于是造论阐发经意,经历五年论成,名《新华严经论》,凡四十卷。既而又作《华严经中卷卷大意略叙》一卷、《略释新华严经修行次第决疑论》四卷及《解迷显智成悲十明论》一卷。李通玄在智俨、法藏一系以外,别树一帜,于华严一宗的传统学说,有不少新义,但大体仍不出法界圆融的义旨。其后大历中(766－779),钱塘天竺寺有法铣(718－778),据说是慧苑的弟子,撰有《刊定记纂释》二十一卷(一作十三卷),以指摘慧苑的异说。他的弟子有太初、正觉、神秀、澄观。澄观(738－839),越州山阴人,十一岁时出家,早年到处参学,尝从法铣研习《华严》,深通玄旨。后在五台山开讲新译《华严》,并作《疏》六十卷,又作《随疏演义钞》九十卷。贞元十二年(796)应召入长安,参加罽宾般若三藏的译场,译出《四十华严经》,并作《疏》十卷,称为《贞元新译华严经疏》。此外,他还著有《华严经纲要》三卷、《华严法界玄镜》二卷、《普贤行愿品别行疏》一卷、《大华严经略策》一卷、《三圣圆融观》一卷等。澄观以恢复华严的正统为己任,在所著《华严大疏》

及《随疏演义钞》中，力破慧苑的异说，弘扬法藏的教义。但由于他早年广泛参学，思想中搀有天台、禅宗及《起信论》的见解，所以和法藏所说，也有些出入。他的弟子有宗密、僧睿、法印、寂光等。宗密（780－841），果州西充人，二十八岁时从荷泽宗道圆出家，后来在襄阳得到澄观的《大疏》及《钞》，从事研习，深得旨趣，即为大众开讲，旋往从澄观请益，随侍数年。后来入终南山草堂寺南圭峰兰若，以诵经、修禅为业，后世称为圭峰禅师。所著有《华严纶贯》五卷、《普贤行愿品别行疏钞》六卷、《注华严法界观门》及《华严原人论》各一卷等。他的学说是融合《华严》和禅宗的禅教一致论。宗密圆寂后，随即有会昌的法难，经论散佚，贤首宗和其他宗派同样受到打击，经过彻微、海印、法灯数传，到宋初，有长水子璿，此宗才得以复兴。子璿（965－1038），嘉禾（一作钱塘）人，初从天台宗的洪敏学《楞严》，既而参谒禅宗临济下的慧觉，后来住在长水，专究《华严》，开讲《普贤行愿品疏钞》及《华严法界观》等，并曾用贤首宗的义旨疏释《楞严》，而以传弘宗密之学为主。弟子有净源等。净源（1001－1088），晋江人，受具戒后，初到五台从承迁学《华严》，又到横海从明覃学《华严合论》，后来回到南方，师事子璿，听受《楞严》、《圆觉》、《起信》等经论。神宗时（1068－1085），住钱塘慧因寺，中兴本宗，著有《金师子章云间类解》、《妄尽还源观疏钞补解》、《原人论发微录》各一卷。又曾抄录澄观的《大疏》并注解《华严》，题作《华严疏钞注》一百二十卷（现存五十八卷）。弟子义天（？－1101），本是高丽王子，元祐初年（1086），来到中国，师事净源，住了三年，携带佛典及儒书一千卷回国，于是贤首一宗大行于海外。起初此宗的疏钞久已散佚，由于义天带来咨问，得以复传。义天回国后，又遣使送来用黄金书写的《华严》新旧三种译文，净源于是造华严阁珍藏。元祐三年（1088），奉命将慧因禅院改为教院，永久弘布《华严》。当时称为中兴教主。随后又有本嵩，开封人，初学《华严》，后习禅学，元祐三年，受请给禅教二种学徒讲《法界观》，造《通玄记》三卷，又撰《华严七字经题法界观三十门颂》二卷，融合禅教。这时，融《华严》入禅的，还有法秀、宝印、祖觉（华严祖觉）、惟白、复庵、清了等禅师。此外，有道亭、观复、师会、希迪四人，各作《华严一乘教义分齐章》的注解（道亭所作名《义苑疏》十卷；观复所作名《折薪记》五卷，已佚；师会所作名《焚薪》二卷，又作《复古记》三卷；希迪所作名《集成记》六卷），世称宋代华严四大家。其后有义和（著《华严念佛三昧无尽灯》，已佚，有《序》一篇，收入《乐邦文类》卷二）、鲜演（辽开元寺沙门，著《华严经谈玄决择》六卷，现存五卷）、戒环（著《华严经要解》一卷）、祖觉（著《华严集解》）等相次敷扬。元至元中（1280－1294），有丽水盘谷，曾在慧因寺讲《华严》大意。同时有五台山祐国寺文才（1241－1302），受具戒后，参贤首之学，著有《慧灯集》等。弟子有五台普宁寺了性（？－1321）、玉山普安寺宝严（1272－1322）。了性初从文才受学，既而又遍访当时以贤首之学著称的柏林潭、关辅怀、南阳慈等。宝严初从文才受学，后来继承法席，和了性并弘清凉之教。同时讲授《华严》的，有绍兴宝林寺大同（1289－1370），依同郡景德寺春谷，尽得清凉之学。又从古怀肇，传受四法界观；后回宝林，敷讲《华严》。还有古庭善学（1307－1370），从宝觉研习《华严》，后专行华严忏法。又苍山再光寺普瑞，撰《华严悬谈会玄记》四十卷，会释澄观的《疏》、《钞》、《悬谈》。明代有隰州石室寺圆镜，常为大众讲说贤首教义。又有苏州华山祖住（1522－1587），从松、秀二法师受清凉之学，在京口万寿寺敷讲《大疏钞》。又嘉兴东禅寺明得（？－1588），尝阅读李通玄的《华严合论》而得到启发，先后多次敷讲《华严悬谈》及《大疏钞》。又有李贽（号卓吾）著《华严合论简要》四卷；方泽著《华严经合论纂要》三卷。又宝华山洪恩，尝三演

《大疏》、七讲《悬谈》。明末云栖袾宏(莲池)、憨山德清、藕益智旭,也都研习过法藏、澄观的华严思想。袾宏(1535－1615),得其师遍融的启发,尝在所著《阿弥陀经疏钞》中运用法藏的教判,把《阿弥陀经》判为顿教所摄,兼通终、圆。又著有《华严经感应略记》。德清(1546－1623),尝就无极明信听讲《华严悬谈》,慕澄观为人,自以"澄印"为字;又尝敷讲《悬谈》,并著有《华严经纲要》八十卷、《华严法界境》一卷。智旭(1599－1655)尝在所著《大乘起信论裂网疏》中,用贤首宗的理论,发挥《起信》的学说。明末清初,有德水明源以振兴贤首宗为己任,著有《五教解诮论》、《论贤首未知圆义解》二篇。其弟子续法(1641－1728),仁和亭溪人,尝集录贤首一家的纲要为《贤首五教仪》六卷,又略为《五教仪开蒙》一卷,并作《贤首五教仪科注》四十八卷,还有《华严别行经圆谈疏钞记》十二卷、《贤首五教断证三觉拣滥图》一卷、《法界颂释》一卷、《法界观镜纂注》二卷、《法界宗莲华章》一卷、《华严镜灯章》一卷、《法界宗五祖略记》一卷、《贤首十要》二卷、《华严宗佛祖传》十四卷等。此外,清初在北方弘传华严教义的,有大义、来舟(自称贤首二十八世)、通理(1701－1782,著有《五教仪开蒙增注》五卷)等;在南方弘传华严教义的有巢松、一雨、蕴璞、昧智、心光、佛闲、读彻等。又有彭绍升(尺木),著《一乘决疑论》、《华严念佛三昧论》各一卷。到清末,石埭杨文会(仁山,1837－1911)为刊印单本藏经,广求古佚本,于是贤首一宗的著述如智俨的《搜玄记》、法藏的《探玄记》等,从海外复归,因而辑录为《华严著述辑要》、《贤首法集》等。文会广究诸宗,而尤服膺贤首的教义,尝自称"教宗贤首,行在弥陀"。同时有月霞(1858－1917),也以宏阐贤首宗著称。

贤首一宗的教相和观行,虽开端于杜顺,而实由智俨创具规模。智俨探讨了地论师慧光的注疏,撰述的《搜玄记》、《孔目章》、《一乘十玄门》等,为法藏所依据、继承并发扬光大,创立宗派。所以此宗是以地论学系为其渊源的。

此宗立"五教十宗"的教判。五教是:一、小乘教,是为不堪受大乘教的声闻乘人而说的教法,指《四阿含》等经,《僧祇》、《四分》、《十诵》等律,《发智》、《六足》、《婆沙》、《俱舍》、《成实》等论。二、大乘始教,是为开始从小乘转入大乘者所说的教法,这又有空始教、相始教二种:空始教指《般若》等经,《中》、《百》、《十二门》等论;相始教指《解深密》等经,《瑜伽》、《唯识》等论。三、终教,是指大乘终极的教门,指《楞伽》、《密严》、《胜鬘》等经,《起信》、《宝性》等论。四、顿教,是顿修顿悟的教门,指《维摩经》等。五、圆教,是圆融无碍的教门,指《华严经》。十宗是:一、我法俱有宗,指已入佛法的人天乘和声闻乘中的犊子、法上、贤胄、正量、密林山等部所立宗义。二、法有无我宗,指声闻乘中的说一切有、雪山、多闻、化地等部所立宗义。三、法无去来宗,指声闻乘中的大众,鸡胤、制多山、西山住、北山住、法藏、饮光等部所立宗义。四、现通假实宗,指声闻乘中的说假部、《成实论》及经部所立宗义。五、俗妄真实宗,指声闻乘中的说出世部等所立宗义。六、诸法但名宗,指声闻乘中的一说部等所立宗义。七、一切皆空宗,相当于大乘始教中的空始教。八、真德不空宗,相当于大乘终教。九、相想俱绝宗,相当于大乘顿教。十、圆明具德宗,相当于一乘圆教。

此宗还把五教区别作三乘,一乘两类,而又有三种差别:一、五教中的小、始二教立五姓各别,说定姓二乘及一分无姓有情不得成佛,称为三乘;终、顿、圆三教都说一切众生皆有佛性悉当成佛,称为一乘。二、始、终二教说渐次断惑入理的阶位,称为三乘;顿、圆二教说一切众生本来成佛,不假断惑进修,称为一乘。三、小、始、终、顿四教虽然也说圆融无碍,毕竟只是一相一味的分齐,称为三乘;圆教广明一即一切、一切即一、事事无碍、无尽

缘起，称为一乘。此宗主旨在于建立一乘论而开为同、别二教：《法华》会三归一，一乘与三乘相通，称为同教一乘；《华严》为纯粹一乘别于三乘，称为别教一乘。

贤首宗的主要教理是法界缘起。它认为宇宙万法、有为无为、色心缘起时，诸缘依持，相即相入，无碍圆融，如因陀罗网，重重无尽。更用四法界、六相、十玄等法门，来阐明这无尽缘起的意义。

四法界是：一、事法界，是说宇宙万有事法，彼此一一差别，各有分齐。二、理法界，指诸法平等的理体，即是真如。即事法虽有千差万别，而体性却同是真如之理。三、理事无碍法界，是说差别的事法和平等的理性，交融无碍。四、事事无碍法界，是说一切各有分齐的事法，由其理性同一，所以能一一称性融通，一多相即，而重重无尽。四法界之说，散见于法藏的著述中，到了澄观才加以系统的组织。

六相是：一、总相，是说一种缘起中，具足各种成分。二、别相，是说各种成分，有其差别。三、同相，是说各部分相依相待，同成一总体。四、异相，是说各部分互生，仍各别异。五、成相，是说由此各部分缘起法得成。六、坏相，是说各部分仍住自法未动。此六相都两两相顺相成，同时具足，互融无碍。智俨从六相义中体会到《华严》法界缘起的道理，法藏加以发展，澄观继承其说。

十玄门是：一、同时具足相应门，即是一微尘中，同时具足一切诸法，遍满相应，成一缘起，此约诸缘起法相应无先后说。二、因陀罗网境界门，是说一一法中有无量法，重重显映，无有穷尽，此约交互涉入的比喻说。三、秘密隐显俱成门，是说一法即一切法，或隐或显，但隐显二相，俱时成就，此约缘（缘起）说。四、微细相容安立门，是说极微细中，也含容一切诸法，此约相说。五、十世隔法异成门，是说一一法能遍通十世，前后久暂，不相隔历，此约世（三世）说。六、诸藏纯杂具德门，是说六度万行，或纯或杂，法法交彻，功德互具，此约行（诸度门）说。七、一多相容不同门，是说一一法中，具一切法，容摄无碍，不相隔历，此约理说。八、诸法相即自在门，是说诸法融通，相即自在，此约用说。九、唯心回转善成门，是说法界无碍功德，都由此心回转，具足成就，此约心说。十、托事显法生解门，是说尘尘法法，事事无碍，随一事理，能显法界实相，此约智说。十玄的名目也是智俨所创，后经法藏改订，几经变更，因此十玄有新古的分别。智俨的《十玄门》及法藏的《五教章》所立，叫作“古十玄”；法藏的《探玄记》所立，叫作“新十玄”。后来慧苑更改订作德相十玄、业用十玄两重。其后澄观又恢复了《探玄记》的原说。

此宗的教义，称为性起法门。即如上述事事无碍的教义，皆是如来称性之谈，依本具的圆满性德而起赴感应机之用。又以理性为众生本具，因位中本有的性德，亦有称性而现之义。

关于此宗观法的传承，相传有杜顺所撰的《五教止观》、《法界观》、《十门实相观》（已佚），法藏所撰的《华严三昧观》（已佚）、《华严世界海观》（又作《华严藏世界观》，已佚）、《妄尽还源观》、《华严色空观》（已佚）、《普贤观》，澄观所撰的《三圣圆融观》、《华严心要法门》、《五蕴观》、《十二因缘观》等。六相、十玄二门，原来也应用于观法。而以法界观为本宗观门的枢要。此观有三重：一、真空观，此依理法界而立，观察一切诸法的本性即空。二、理事无碍观，此依理事无碍法界而立，观察诸事法与真如理，炳然交融。三、周遍含容观，此依事事无碍法界而立，观察以同一真如理为其本性的一一事，遍摄无碍。

关于此宗的修行阶位，有次第行布、圆融相摄二门。次第行布是说十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，次第从浅至深，阶位历然。圆融相摄是说得到一位，就能前后诸位相即相入，因果无二，始终无碍。又次第

行布中或将修行证入的次第分作见闻、解行、证入三生：见闻生是过去观见或听闻华严别教一乘法门，熏成善根种子的位次。解行生是此生开圆解、修圆行，具足十信乃至十地、等觉等妙行的位次。证入生是当来世证得佛果的位次。但圆融不碍行布，行布不碍圆融，仍互相贯摄，一行即一切行，融通无碍。

此宗的佛身佛土说，依法界缘起说毗卢遮那佛，通三世间而具足十身。十身又有解、行二境：解境十身是菩萨解了法界一切有情非情，无一不是佛体，即众生身，国土身，业报身，声闻身，缘觉身，菩萨身，如来身，智身，法身，虚空身。行境十身是菩萨修行成就而将解境十身中如来身开为十身，即菩提身、愿身、化身、住持身、相好庄严身、势力身、如意身、福德身、智身、法身。

十佛摄化的境界，则有三类：一、莲华藏世界，又称华藏庄严世界海，是证入位人所居，这即是十身具足的毗卢遮那佛所居土。二、十重世界，在娑婆三千世界之外，是解行位人所居。三、杂类世界，是说尽虚空遍法界，有无量形相不同的世界，这是见闻位人所居。以上三类世界，实则唯是一大法界，圆满自在。

密　宗

密宗，或称瑜伽密教，是中国佛教中的一个宗派。由于此宗依理事观行，修习三密瑜伽（相应）而获得悉地（成就），故名密宗，或名瑜伽密教。

密教输入中国及其流传演变的过程，可分为三个时期：

初期即印度古密教传入时期。咒经之译，开始于三国时代。据佛教史书记载，公元230年竺律炎在扬都译出载有明咒八首的《摩登伽经》（二卷）；同时支谦译有《华积陀罗尼神咒》、《无量门微密持》、《七佛神咒》、《八吉祥神咒》等经（各一卷）；稍后竺法护等也译出《密迹金刚力士》、《八阳神咒》等不少有关密教的经咒。但当时佛教在中国流行不广，此项咒经中所传的咒法简单，也未为时人所注意。

至东晋时，竺佛图澄以咒术在北地盛兴佛事，为后赵统治者石勒所崇信（《高僧传》卷九）。又有天竺沙门耆域经扶南、交广来至中原，也以咒术广为人民医病（同上）。晋京复有帛尸梨蜜多罗，善持密咒，并译出有《孔雀王神咒》等经（同上卷一）；又相传他还译有包括各种灌顶授咒的《佛说灌顶经》十二卷，后世以他为密咒传于中土之始（见《佛祖历代通载》卷十三）。又有昙无兰在扬都译出《陀邻尼钵经》等咒经多种。

此后来华的天竺和西域僧人，大都传译有密咒。此外，尚有天竺居士竺难提，也译有《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼》等经咒数种。这一时期内中国人士传译密咒的有圣坚、法众、昙曜、万天懿等。密教在印度的产生，大乘经内渗有密咒，随着大乘佛教的流行，密咒在中国佛教界也逐渐传播。如六世纪间，梁元帝《金楼子·自序篇》说：吾乱年之时诵咒，受道于法朗道人，诵得《净观世音咒》、《药上王咒》、《孔雀王咒》。可见密咒传衍情形的一斑。

同时各种密咒汇编的总集也由印度传入中国，如东晋失译的《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》四卷，梁代失译的《陀罗尼杂集》十卷，均可想象密咒在印度流传渐盛，乃至形成杂密（不纯的密教），其根本典据为《持明咒藏》，即所谓《金刚大道场经》十万颂，后由中印度沙门阿地瞿多于唐永徽年中传至长安并撮要钞译成《陀罗尼集经》十二卷，其中包括有佛顶、如来、观音、菩萨、金刚、诸天、杂部等坛法咒术，为印度旧密咒法的集成之作。阿地瞿多并在长安建立陀罗尼普集会坛，传授灌顶。

此外，弘传大乘兼及密咒传译的梵华僧

人，尚有波罗颇迦罗密多罗、智通、玄柴、那提、伽梵达摩、地婆诃罗、佛陀波利、义净、阿你真那、菩提流志等人。但在中国弘化纯粹密教乃至蔚然建立宗派的，实始于金刚智、善无畏等传入的瑜伽密教。

第二期是印度纯粹的瑜伽密教传入，也就是中国密宗正式建立时期。此期开始于善无畏，他在唐开元四年(716)从中印度携赍梵本，经西域来到长安弘化。他原从那烂陀寺密教耆德达摩掬多传授瑜伽三密总持法门。来唐京后，玄宗礼为国师，设置内道场，尊为灌顶大阿阇梨，皇族宁王、薛王等都从他灌顶受法。他从开元五年(717)起在菩提院译出《虚空藏求闻持法》一卷；又将唐僧无行在印度求得梵本，于洛阳大福先寺译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)七卷。唐沙门一行亲承讲传，笔受口诀，撰成《大日经疏》二十卷，为中国密教正式传授之始。无畏又继续翻出《苏悉地羯罗经》等二部六卷，并撰《禅要》一卷。他的传授以胎藏界密法为主。后于开元二十三年(735)在洛阳圆寂，年九十九，葬于龙门西山。他的门下得法弟子，除一行而外，还有温古、智俨、义林、新罗玄超、不可思议等。

在善无畏来唐后四年，即开元八年(720)，南印度密教高僧金刚智也携同他的弟子不空，经由南海、广州抵洛阳，大弘密法。金刚智原从南印龙智阿阇黎修学金刚顶瑜伽诸部秘藏，至唐京后也被礼为国师。初居慈恩寺，又移大荐福寺，并随唐帝往返东西二京，盛弘密部，建曼荼罗灌顶道场。其所传弘以金刚界密法为主，沙门一行、义福等并从他受法。他于开元十一年(723)及十八年(730)先后在长安资圣寺、大荐福寺译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》等经轨四部七卷，开元二十九年(741)在洛阳广福寺圆寂，年七十一，葬于龙门伊川右，并建塔。

由于善无畏、金刚智的弘传，当时两京知名的缁素相从灌顶问学者甚众，更加以金刚智的弟子不空的盛行弘布，遂形成了中国佛教中以修持密法为主的一个宗派——密宗。

不空原为狮子国人，十四岁时，在阇婆国遇见金刚智，随侍受学。开元十二年(724)，二十四岁，在洛阳广福寺受具足戒。此后广学唐梵经论和密法，于金刚智译场充当译语，尽传其学。金刚智逝世后，他于天宝元年(742)秉承遗命并赍唐国书，率弟子含光、慧嚞、李元宗等僧俗三十七人乘昆仑舶，航海到狮子国。受狮子国王尸罗迷伽的优礼接待，安置于佛牙寺，依止普贤阿阇黎(一说龙智阿阇黎)，入坛重受金刚顶瑜伽秘密总持、五部灌顶、曼荼罗法、三十七尊、护摩等法，并广搜密乘经轨等千二百卷。于天宝五年(746)返归长安，玄宗延至宫中，设内道场，请受灌顶，又开坛广为四众授法。历玄宗、肃宗、代宗三朝，中经安禄山的变乱，不空前后在长安、洛阳、武威等地译出《金刚顶瑜伽真实大教王经》等十一部一百四十三卷，对于中国密教的建立有所贡献。晚年命弟子含光等于五台山建金阁寺，依诸经轨构置殿堂及诸尊像，以为密宗专修道场，并令印度那烂陀寺僧纯陀督工。表请各置定额僧二十一人于金阁等五寺，而以含光为上首。大历九年(774)年七十，圆寂于大兴善寺，朝命赠司空，谥大辩正广智不空三藏和上，荼毗于少陵原。他的门弟子中特出的，有金阁寺含光、新罗慧超、青龙寺慧果、崇福寺慧朗、保寿寺元皎、觉超，称为六哲。而以慧果承其法脉。

慧果，欲姓马，九岁时随不空的弟子昙贞受学，后依不空入坛灌顶。大历元年(766)于青龙寺剃染，慈恩寺受具，更从不空受两部大法及传法阿阇黎位，翌年(767)又从善无畏的弟子玄超受胎藏法及诸尊瑜伽，后又奉命于青龙寺东塔院设灌顶道场，时称为秘密瑜伽大师。他一生传弘密法，教化甚广，著名的门弟子，有惠应、惠则、惟尚、辩弘、惠日、空海、义满、义明、义照、义操、义慜(以上兼传两部大法)、义澄、法润(唯传胎藏)、义智、义政、义

一、吴殷等。宰相杜黄裳、韦执谊等也先后从他灌顶受法。永贞元年(805)在青龙寺圆寂，时年六十。

慧果的门下，外国学僧中：辩弘、系诃陵(今印度尼西亚爪哇岛)僧人，原在本国修如意轮观音瑜伽，因赴南印度求法途中，闻知大悲胎藏曼荼罗法已传入大唐，即于建中元年(780)泛海来至中国，拜访慧果，受学胎藏。后即留住汴州，弘传密教，并著有《顶轮王大曼陀罗仪轨》一卷。惠日为新罗(今朝鲜东南部)僧人，于建中二年(781)赍本国国书来唐受学两部大法并诸尊法。同年又有新罗悟真来从受学胎藏等法。日本僧人空海，于贞元二十年(804)赍国书来唐京从慧果受两部大法及诸尊瑜伽等，后归日本，开始弘传瑜伽密教，成为日本真言宗初祖。本国学僧中，以义操一系传通较盛，其次为惠则、惠应等。义操下传义真、深达、海云、大遇、文苑、法润、文秘、法全等；惠则下传缘会、元政、文悟、文璨等。其中元政、法全又各传法于日僧圆仁，法全又授法于日僧圆珍、圆载、遍明、宗睿等，由是瑜伽密教盛流于日本，而汉地密宗教法则因会昌法难和五代变乱而渐至绝响。

第三期为印度晚期密教输入时期。在汉地则北宋初期，中印度沙门法天、天息灾、北印度沙门施护等各赍梵筴先后来到中国，受太宗召见赐紫，并于太平兴国七年(982)设译经院，令各宣译。其中天息灾(后又改名法贤)译出有《大乘庄严宝王经》、《最上根本大乐金刚不空三昧大教王》等经。法天译有《最胜佛顶陀罗尼》、《大方广总持宝光明》等经。施护译有《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王》、《一切如来金刚三业最上秘密大教王》等经。此外，还有法护译《大悲空智金刚大教王仪轨经》，金总持译《文殊所说最胜名义经》等许多密教要籍，而尤以印度波罗王朝晚期所传的乐空不二的所谓无上瑜伽密法占其主要部分，它和中国的伦理思想颇相抵触，因而此类译典内容多被修改失去原样，有些密经被限制翻译、流行，印度后期的金刚乘密教终未为汉地佛教徒所接受。但在我国西藏地区，由于与印度次大陆接壤之故，于前弘期中即已从印度输入了一般的密教，至后弘期中则更输入金刚乘密教，并获得广泛流行。

西藏佛教前弘期。七世纪西藏松赞干布王时最初输入的佛教中，即传有《阎曼德迦法》等密部经典。其后八世纪间，由印度请得密教僧人寂护和莲花生到藏弘法，在拉萨郊外建成密教的根本道场桑耶寺，莲花生的弟子二十五人并在西藏布教，使"因陀罗部底"系的密教在藏卫各地传通。其后又有印度密教僧人法称来藏传瑜伽金刚界法，大曼荼罗等灌顶，无垢友、施戒等来藏译出集密等许多密宗典籍。但据登伽目录所载：这一时期中所译出的密咒续内，包括有四部密法中"事"、"行"二部的《不空罥索经》等十八种，各种陀罗尼一百零一种。无上瑜伽部的典籍在当时曾被限制翻译，未广流行。

其后藏地佛教一度遭到破坏，嗣即转入后弘期时代。十世纪间，曾为阿里地区的统治者的智光，力谋复兴佛法，曾选派沙门宝贤等赴印学习《集密》、《时轮》等经续及注释与仪轨等，并迎请印度僧人作信铠、作莲密、佛详静、佛护、莲花密等来藏，从事显密经论的翻译，而以瑜伽密部尤其是《集密续》为重点。又有东印度僧人法护和他的弟子等在藏地译出许多前所未有的密乘典籍，使密教在藏地盛行弘通。而中印度(今孟加拉国)超岩寺僧人阿底峡，更于十一世纪间应请进入西藏，宣扬显密观行具备的教法，使密乘获得相应发展。他的弟子仲敦巴更续其法灯，奉四尊(释迦、观音、救度母、不动明王)法，分别四密(事、行、瑜伽、无上瑜伽)次第，而以上乐、集密为最胜，奠定了西藏无上瑜伽部弘通的基础，并首开西藏佛教的迦当一派。此外，又有宁玛(此派传承前弘期莲花生、无垢友、遍照护等所传密法，注重大圆满教授，为藏地密教中最古的一派)、迦举(此派起自后弘期玛巴

译师，传承东印度弥勒巴之学，弘集密、喜金刚等法，尤注重于空智不二解脱的大印教授）、萨迦（此派始于后弘期卓弥译师，注重道果教授，以清辩系中观学为密乘解释）、觉囊（此派创自不动金刚，以时轮、集密等教法为主）等派，以及其后又形成希结、觉宇、廓札、响巴迦举、霞炉（鲁）等许多教派。

至十四世纪间，宗喀巴依迦当派的教法，弘化甚盛。他的弟子嘉曹杰、克主杰继续弘传，称嘎登派，又名格鲁派，或称黄教。下传达赖、班禅两系，为现今藏地盛行的一大教派。

以上各派的密乘修习，几乎全以无上瑜伽部各种教授为主要。这是西藏后弘期密教的特色。

关于汉地相传的密宗教义，在观诸法空、无相理的基础上，结合着三密、四曼、诸曼荼罗、本尊瑜伽等事修，实行“当相是道，即事而真”的观行方便，以期现证悉地乃至成佛为宗旨。

汉地密宗有金刚界、胎藏界两部。金刚，表坚固、利用义；胎藏者，摄持、含藏义，略云金、胎两部，即于一心法界上，立理平等、智差别二门。就中说智差别的经轨，名金刚顶部；说理平等的经轨，名胎藏部。金刚顶部以《金刚顶经》为根本经典，依之建立的曼荼罗，称金刚界曼荼罗。胎藏部，以《大日经》为根本经典，依之建立之曼荼罗，称胎藏界曼荼罗。善无畏、一行所传，以胎藏界为主，一行之《大日经疏》详释善无畏所传曼荼罗，即世所谓胎藏界曼荼罗。金刚智、不空所传以金刚界为主，金刚智译出《金刚顶瑜伽中略出念诵法》（即《金刚顶经》），此经所传曼荼罗，即世所谓胎藏界曼荼罗。但传入我国不久，互相授受，就融合成为一体了。

以上是八世纪以来汉地所传的密宗。其所依的典籍有《大日》、《金刚顶》、《苏悉地》等经，《菩提心》、《释摩诃衍》等论及一行、法全、空海的疏记等。

至于我国藏地所传印度后期流行的瑜伽密教，因别有专文，此处从略。

禅　宗

禅宗是中国佛教的一个宗派，以用参究的方法，彻见心性的本源为主旨，故又称佛心宗。梁普通年中（520－526），南天竺菩提达摩泛海来到广州，继而应梁武帝之请，到金陵与帝问答，机缘不契，于是渡江到洛阳，入嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，时人称为壁观婆罗门。后有僧神光，往少林晨夕参承，得到达摩的指点和器重，因而把他的名字改为慧可，付以正法眼藏，并授袈裟为法信。既而有一白衣谒慧可，问答相契，慧可为他薙度之后，取名僧璨（？－606），又把正法眼藏及达摩信衣传给他。后来隐于舒州的皖公山，相传他著有《信心铭》。又达摩西来，本以《楞伽经》印心，故当时慧可与僧璨皆称“楞伽师”。后有道信（580－651），年十三（隋开皇十二年）入皖公山，谒僧璨，求解脱法门，侍奉九年，得衣法后，领徒众到吉州，尝劝道俗念摩诃般若，似已稍变重视《楞伽经》之风。后至蕲春，住破头山，门下以弘忍、法融为最著。此宗的历史传到弘忍才逐渐明朗。弘忍（602－675），世称五祖，蕲州黄梅人，幼年从道信出家，后来传承道信衣法，在黄梅双峰山东的冯墓山，聚徒讲习，常劝僧俗持《金刚经》，会下七百余人，当时称为东山法门。他著有《最上乘论》。弟子中的佼佼者有神秀、慧能、慧安、道明、智铣等，就中慧能、神秀为最著，开创“南顿”、“北渐”二派。法融于道信下横出一枝，在金陵牛头山开法，世称其法系为牛头禅，传数代而绝。

神秀（606－706），本姓李，开封尉氏（今河南尉氏县）人，少年出家访道，后到蕲州谒弘忍，为会下七百余众的上座。弘忍逝世后，往荆州，住当阳山度门寺，武后听到他的声

望，招请他到长安，在内道场供养，中宗尤加礼重，有两京法主、三帝国师之称。弟子有普寂、义福等。

普寂(651－739)，本姓冯，蒲州河东(今山西省永济县)人，幼年出家，起初学经律，后往荆州师事神秀，得印可。中宗时，神秀年高，下诏叫他代神秀统领徒众，在长安传教二十余年。义福(658－736)，本姓姜，潞州铜鞮(在今山西省沁县西南)人，幼年出家，往荆州师事神秀，后来在终南山化感寺、长安慈恩寺弘传禅法，上下尊信。普寂、义福的禅法，一时在长安等处盛传，有凌驾南方的慧能一派之势。

慧能(638－713)，本姓卢，生于新州(今广东省新兴县)，本是一个不识字的樵夫，因闻人诵《金刚经》有所领悟，于是往冯墓山谒弘忍，弘忍令他入碓坊作务，经过八个月，弘忍召集弟子，根据各自的见解各作一偈，如偈语深透的将据以传衣付法。上座神秀书偈于壁说："身似菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃。"慧能闻神秀偈后，也作了一偈："菩提本非树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。"请人书在壁上。弘忍看到慧能这首偈，见地透彻，便秘密把衣法传给他。慧能得法南归后，隐居十五年，继至曹溪，住宝林寺，应请在韶州大梵寺说摩诃般若波罗蜜法，并传授"无相戒"。他常对弟子们说："但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。"嗣法弟子有行思、怀让、神会、玄觉、慧忠、法海等四十余人。法海集其言行为《六祖坛经》。

慧能嗣法的弟子中，南岳怀让和青原行思两支法系到唐末特别繁衍。怀让(677－744)，金州安康(今陕西省汉阴县)人，少年出家，继而往曹溪，谒慧能，问答相契，执侍左右十五年，得法印后往南岳，住般若寺观音台，接化三十余年，入室弟子六人，而以道一为翘楚。道一(709－788)，本姓马，后世称为马祖。汉州什邡(今四川省什邡县)，幼年出家，后来到南岳，结庵而居，常日坐禅。怀让前往问曰："大德坐禅图什么？"道一说："图作佛。"怀让乃取一砖在彼庵前石上磨。道一问："磨砖作么？"怀让答："磨作镜。"道一愕然说："磨砖岂得成镜耶？"怀让趁势反问："磨砖既不能成镜，坐禅岂得成佛？"道一更惊愕，请求开示，闻法后心意超然，侍奉十年，得入堂奥，密受心印。后住建阳(今福建省建阴县)佛迹岭，迁至临川，次至南康龚公山，建立丛林，聚徒说法，法嗣有怀海等一百三十九人，各为一方宗主，禅宗至此大盛。

行思(？－740)，吉州庐陵(今江西省吉安县)人，出家受戒后，往曹溪，谒慧能，问答相契，为会下的上首，既得法，回到吉州，住青原山静居寺阐化，同门杀迁、神会均于慧能逝世后，前往依附参礼。希迁(700－790)，端州高要(今广东省高要县)人，初事慧能，慧能逝世后，禀遗命往从行思，得法后，往南岳的南寺，结庵于寺东的大石上，时人称为石头和尚，传他著有《参同契》、《草庵歌》。弟子有唯俨、道悟等二十一人。其时，江西主大寂(道一)，湖南主石头，四方禅学者，一并凑集在两家的门下。

神会(？－760)，本姓方，襄阳人。初师事神秀，后到曹溪，谒慧能，服勤给侍，不离左右。据说慧能将入涅槃时，秘传法印，并且叫他过岭到北方去。他先在南阳，继在洛阳大弘禅法。当时两京之间，皆宗神秀，二十年间，"曹溪顿旨，沈废于荆吴；嵩岳渐门，盛行于秦洛"(宗密《神会略传》)。神会于是在滑台(今河南省滑县)大云寺设无遮大会，论定达摩一宗的法统，并树立南宗的顿悟法门。又在洛阳楷定宗旨，著有《南宗定是非论》及《显宗论》，盛弘南宗，指出达摩一宗的正统法嗣不是神秀而是慧能。自此神秀的门庭寂寞，慧能的宗风才独尊于天下。后来德宗令皇太子召集诸禅师，楷定禅门宗旨，搜求传法的旁正，于是以神会为第七祖，其法统称为荷泽宗。门下有无名、法如等。圭峰宗密为法

如下的第三传，倡禅教一致说。

玄觉(665－713)，温州永嘉(今浙江省永嘉县)人，髫年出家，初学天台止观，后往曹溪，谒慧能，得心印；须臾告辞，慧能留住一宿，世称"一宿觉"。著有《证道歌》、《禅宗悟修圆旨》及《观心十门》，后人辑为一书，称为《永嘉集》。他倡天台、禅宗融合说。

慧忠(？－775)，越州诸暨(今浙江省诸暨县)人，从慧能受心印后，历游名山，后入南阳白崖山党子谷，静坐长养，凡四十余年。唐玄宗听到他的道行，把他请到洛阳，历受玄、肃、代三宗的礼遇。他主张"禅即教"说。他的语要有"国师三唤侍者"、"无情说法"、"无缝塔"及"圆相"等公案。

南宗禅，到唐末五代间，南岳一系分出沩仰、临济二宗，青原一系分出曹洞、云门、法眼三宗，合称禅宗五家。南岳系道一的弟子怀海(720－814)，受印可后，在洪州百丈山(在江西省奉新县西百二十里)接化，禅众云集。怀海创立禅院，并制定《禅门规式》(载《景德传灯录》卷六)，虽属草创，而成为后来《丛林清规》的楷式。弟子甚多，其中灵祐、希运等最著。灵祐(771－853)嗣法后，独住潭州沩山(在今湖南宁乡县境内)七年，后来创同庆寺，禅侣辐辏，敷扬宗教四十余年，入室弟子四十一人，就中有慧寂(814－890)，具传其心印，在袁州(故治在今江西省宜春县)大仰山接化，师资相承，别开一派，世称沩仰宗。

希运(？－855)，住高安(今江西省高安县)黄檗山，宣扬直指单传的心要，弟子有义玄、道跃、楚南及裴休等。裴休集录他的语要，题作《黄檗山断际禅师传心法要》。义玄(？－867)受印可后，于镇州(今河北省正定县)滹沱河畔建临济院，设三玄、三要、四料简等接化徒众，机锋峭峻，别成一家，其门叶极繁荣，于是成一大宗派，这就是临济宗。弟子有存奖、慧然、志闲等二十二人。慧然集录他的语要，题作《镇州临济慧照禅师语录》。

青原系由行思传药山惟俨，俨传云岩昙晟，良价(807－869)从昙晟受心印，初居新丰山，后移住高安洞山，倡五位之说，作《宝镜三昧歌》，宣扬禅风，著有《语录》一卷。弟子有道膺、本寂等。本寂(840－901)，少年出家，后往高安参谒良价，承受心印，后住抚州(今江西省临川县)的曹山，详说洞山五位的旨诀，学者云集。所以良价和本寂两人所传遂称为曹洞宗。

又青原一系的道悟下，经过崇信、宣鉴，到义存(822－908)，于福州象骨山雪峰建广福院接化，学者常达千五百人，弟子有文偃、师备等五十六人。文偃(？－949)初参道跃，后谒义存。禀承两家宗风，住韶州云门山，发挥独妙的宗致，往来的学者亦不下千人，嗣法六十一人，世称云门宗。

师备(837－908)，住福州玄沙院行化，其下有桂琛。桂琛下，有文益。文益(885－958)住金陵清凉寺行化，学者云集，世称"法眼宗"。

禅宗五家中，沩仰宗于五代顷一时繁兴，到了宋代，从慧寂以后传四世，法系不明。曹洞宗本寂的法系，从本寂以后四世即绝，赖道膺一脉，曹洞得以绵延。道膺六传到道楷，其下有子淳，子淳下有清了、正觉(即宏智)。正觉(1091－1157)，与临济下宗杲同时，针对宗杲的"看话禅"，提倡"默照禅"。所谓看话禅，即参看话头之禅。所谓默照禅，即寂默静照之禅。又作《颂古百则》，世称《宏智颂古》。法眼宗文益的禅风一时繁兴，嗣法的弟子有六十三人。其中德韶门叶最盛，弟子有四十九人。著名的佛教学者延寿(永明)即其弟子。此宗虽然在宋初极隆盛，后来逐渐衰微，到宋代的中叶，法脉遂绝。云门宗在五代勃兴，到了宋代，与临济并盛，从文偃经过澄远、光祚，有重显(980－1052)，住明州(今浙江省鄞县东)雪窦山，大振宗风，称云门中兴，尝选《传灯录》一千七百则公案中的一百则，用韵语歌颂出它的蕴奥，即所谓《雪窦颂古》。到南宋，法脉遂绝。临济宗，从义玄经过存奖、

慧颙、延治、善昭，有楚圆，住石霜崇胜寺行化，其下有慧南(1002－1069)、方会(992－1049)开黄龙、杨岐二派，合前五家，号为七宗。杨岐方会传守端、法演后，有慧懃(佛鉴)、清远(佛眼)、克勤(佛果)，世称三佛，而克勤的法流尤盛。克勤(1063－1135)于政和初(1111)，应张商英之请，于《雪窦颂古》加《垂示》、《著语》及《评唱》，发扬它的奥旨，门人加以辑录，题作《碧岩录》。嗣法的弟子有七十五人，就中大慧宗杲、虎丘绍隆最著，各成一家，称大慧派、虎丘派。宗杲(1089－1163)为划时代的禅匠，盛倡看话禅，贬正觉的主张为默照邪禅。从此禅众无不以"看话头"为入门。其说法纵横踔励，后人编为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷等。所谓五宗，在宋代实只临济一宗，其余各宗或归绝灭，或就衰微。但曹洞一宗，绵延至宋末，忽臻隆盛。临济下黄龙一派，数传即绝，而杨岐一派，仍复临济旧称。所以递流到晚近，只临济称盛，而曹洞仅维持未坠之绪而已。

禅宗的宗旨，是单刀直入，指示人人本来具有的心性，以彻见此心性而成佛。它的根本典据，是达摩的"二入"、"四行"学说。达摩把入道的途径区分作理、行两种，叫作"二入"。更把"行入"分为报怨、随缘、无所求、称法四种，叫作"四行"。"理入"是凭借经教的启示，深信众生同一真如本性，但为客尘妄想所盖复，不能显了，所以令舍妄归真，修心如墙壁坚住不移的观法，遣荡一切差别相，与真如本性之理相符，寂然无为。四行即根据这个道理来发起行动，泯冤亲爱憎，等苦乐得失，无所愿乐，无所贪求，安心无为，任运与法性之理相称而行(《续高僧传》卷十六)。此外，相传僧璨著有《信心铭》、弘忍著有《最上乘论》，都是后人托名之作，不足为典据。继承达摩学说的，是慧能的《坛经》。《坛经》的中心思想，即一超直入如来地的顿教，他说："善知识！菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷，不能自悟，须求大善知识，示道见性。善知识！遇悟即成智。"又说："世人性净，犹如青天，慧如日，智如月，智慧常明。于外著境，妄念浮云盖复，自性不能明。故遇善知识开真法，吹却迷妄，内外明彻，于自性中，万法皆见。一切法自在性，名为清净法身。"又说："汝若不得自悟，当起般若观照，刹那间妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即至佛地。"人的本性原来清净，具有菩提般若的智慧，只因一向被妄念的浮云所盖复，不能自悟。假如得到善知识的指示，念念起般若观照，一旦妄念俱灭，内外明彻，顿见真如本性，自成佛道。这是禅宗的根本思想，后世禅家所说，都不外乎把它演绎或扩大。五家之分，不过是启发学人的方式方法有所区别而已。

其次，达摩说："安心无为，形随运转。"慧能说："但行直心，不着法相。"后世禅家便把这种禅的意味渗透在学人的日常生活里，使它构成一种随缘任运("随缘消旧业，任运着衣裳。")的态度。《传灯录·慧海传》里，有一个故事说："有源律师来问：'和尚修道，还用功否?'师曰：'用功。'曰：'如何用功?'师曰：'饥来吃饭，困来即眠。'曰：'一切人总如是，同师用功否?'师曰：'不同。'曰：'何故不同?'师曰：'他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。'"这就是说禅人的一切言语举动，行所无事，纯任本然。

沩仰宗

沩仰宗，是中国佛教中禅宗五家之一，由于此宗的开创者灵祐和他的弟子慧寂先后在潭州的沩山(在今湖南省宁乡县西)、袁州的仰山(在今江西省宜春县南)，举扬一家的宗风，后世就称它为沩仰宗。灵祐(771－853)，是南岳下三世，福州长溪人，十五岁依本郡建善寺法常律师出家，在杭州龙兴寺受具足戒，广究大小乘经律。二十三岁，到江西，参谒百

丈怀海，怀海一见就赞许他，于是居参学之首。有一天，怀海对他说："汝拨炉中，有火否？"灵祐拨了一下，说："无火。"怀海走下座来亲自去拨，拨到深处，拨出了一点火，便举给灵祐看，说："此不是火！"灵祐即大悟礼谢，并陈述他的悟解。怀海说："此乃暂时歧路耳！经云：'欲识佛性义，当观时节因缘，时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物不从他得。'故祖师云，'悟了同未悟，无心得（明本景德传灯录作'亦'，此依元本）无法，'只是无虚妄凡圣等心，本来心法元自备足，汝今既尔，善自护持！"因此灵祐得到怀海的启发，悟得他的深机密用。元和末（820），他遵怀海之嘱，到沩山去开法。沩山极其峻峭，人烟稀少，于是杂在猿猱之间，拿橡栗作食粮。后来山下的居民稍稍知道他，来了许多人帮助他营造起一座寺宇来。不久遇到唐武宗（841－846）毁寺逐僧的事件，匆遽间把头裹起充作普通农民。大中初（847），湖南观察使裴休把他迎出来，重到所住的地方，连帅李景让启请朝廷命名同庆寺。裴休去访他，和他问答，深契玄旨，自此禅风大振。四方来山参问的禅人渐多，于是提倡垦荒开田。当时住下僧众多到一千五百人，法嗣四十余人，而以仰山慧寂、香严智闲为上首。敷扬宗教，凡四十余年，于大中七年敷座怡然而寂。关于他的言行，有潭州沩山灵祐禅师语录一卷。

灵祐的顿悟因缘，是从寻思纯熟，机缘凑泊而发，深得马祖、百丈的"理事如如"之旨。传授给他的弟子慧寂，师弟同以全体显现大用作修养的宗旨。他开示大众说："从上诸圣，只说浊边过患，若无如许多恶觉、情见、想习之事，譬如秋水澄渟，清净无为，澹泞无碍，唤他作道人，亦名无事人。"当时有人问："顿悟之人更有修否？"他说："若真悟得本他自知时，修与不修是两头语。如今初心虽从缘得一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也。不道别有法教渠修行趣向。"又说："以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。"他的弟子慧寂和他一样，开示大众说："汝等诸人，各自回光返照，莫记吾言。汝无始劫来，背明投暗，妄想根深，卒难顿拔。所以假设方便，夺汝粗识，如将黄叶止啼，有什么是处？"又说："我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明、六通。何以故？此是圣末边事，如今且要识心达本。但得其本不愁其末，他时后日自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见沩山和尚云：'凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。'"从这些，可以看出此宗的悟境与功行极于理事如如动即合辙之旨。其接引学人，看似平衍，实则深邃奥密，事理并行。灵祐是顿超得妙，慧寂是功行绵密，不是大根器不易继承。此宗在禅宗五家中兴起最先，衰亡也较早，原因殆即在此。

慧寂（814－890），韶州怀化人，出家后没有受具足戒就到各处参学，初谒南阳慧忠的侍者耽源道真，道真对他说："国师（慧忠）当时传得六代祖师圆相，共九十七个，授与老僧，……我今付汝，汝当奉持。"慧寂接过来看了一下就把它烧掉。后来到沩山，参灵祐，灵祐问他："汝是有主沙弥，无主沙弥？"慧寂说："有主。"灵祐说："主在什么处？"慧寂从西边走到东边站著，灵祐知道他和常人不同，便加以开示。既而慧寂问："如何是真佛住处？"灵祐说："以思无思之妙，返思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。"慧寂于言下顿悟，从此执侍，前后十五年，开沩仰一宗。慧寂传受灵祐心印之后，率领徒众住在王莽山，既而迁到仰山，学徒奔凑。后来又迁到观音山，接机利物，为宗门标准。

智闲也是灵祐法嗣中著名的人物，青州人，出家后到沩山参灵祐，有一天灵祐对他说："汝未出胞胎、未辩东西时本分事，试道一句来！"智闲把他所悟解的陈述了好几次，灵祐都不许可，于是泣辞而去，后到南阳，就住

在那里。有一天，因芟除草木，抛掷瓦砾，击竹作声，廓然惺悟，于是作了一首偈说："一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机，处处无踪迹，声色外威仪，诸方达道者，咸言上上机！"灵祐听到这首偈，许可他彻悟了。慧寂更加勘验，证明他会得祖师禅。自此以后，广事教化，有偈颂二百余首，随缘对机，不拘声律。

在禅宗五家中，沩仰宗兴起最先，衰亡也较早。慧寂的法嗣有西塔光穆、南塔光涌等十人。光穆传资福如宝、宝传资福贞邃，前后四世而法系不明。光涌也只传芭蕉慧清，清传逞州继彻而绝。此宗的法脉，大概历时一百五十年。

临 济 宗

临济宗是中国佛教中禅宗五家之一，由于此宗的开创者义玄，在河北镇州（今河北省正定县）的临济禅院举扬一家的宗风，后世就称它为临济宗。义玄（？－867）是六祖慧能下的第六代，曹州南华县人，出家后广究毗尼及经论，既而到各处参学。首先参谒洪州黄檗山的希运禅师，问"如何是佛法的大意？"三度发问，三度被棒打，于是向希运告辞，希运叫他到高安滩头去参谒大愚禅师。他见了大愚，诉说三问三被打的经过，并问："不知有过无过？"大愚说："黄檗恁么老婆心切，为汝得彻困，犹觅过在。"师于是大悟云，"佛法也无多子。"大愚乃拍师衣领云，"适来道不会，而今又道无多子，是多少来？是多少来？"师向大愚肋下打了一拳。大愚托开云，"汝师黄檗，非干我事。"义玄即回黄檗。黄檗云，"汝回太速。"义玄云，"只为老婆心切。"黄檗云，"那大愚老汉待见与打一顿。"义玄云，"说什么待见，即今便打。"遂打黄檗一掌，黄檗哈哈大笑，印可义玄得悟。唐大中八年（854），他到镇州，在滹沱河边建立临济院，广接徒众，门风峭峻，盛于一代。咸通八年（867）四月十日，端然示寂，敕谥慧照禅师。慧然辑录他的语要为《镇州临济慧照禅师语录》，简称《临济录》一卷。

义玄的接引学人，有三玄（即三种原则）、三要（即三种要点）、四料简（即四种简别）等施设。他说他的接人，"有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺"（四料简）。又说："太凡演唱宗乘，一句中须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用。"

义玄说：一念心上清净光即是法身佛，一念心上无分别光即是报身佛，一念心上无差别光即是化身佛；而轮回三界受种种苦，只是由于"清生智隔，想变体殊"。假如能看到这一点，回光返照，停歇一切向外驰求的念头，就当下与祖、佛没有区别。所以真正学道人，只是随缘任运，不希求佛、菩萨、罗汉等果乃至三界殊胜，迥然独脱，不为外物所拘。这是临济宗的根本思想，他的语句作略，便是通过这根本思想而用峻峭的机锋为学人解黏去缚的。

义玄的弟子，有灌溪志闲、宝寿沼、三圣慧然、兴化存奖等二十余人，门叶极其繁荣，于是成为一大宗派。然而后世临济宗的法系都出于存奖（？－924）之下，递传南院慧颙（？－952）、风穴延沼（896－973）、首山省念（962－993）、汾阳善昭（947－1024）、石霜楚圆（987－1040）。楚圆下有黄龙慧南、杨岐方会、法席很盛，于是分为黄龙、杨岐二派，和原来的五家合称五家七宗。慧南（1002－1069），信州玉山人，起初依泐潭怀澄学云门禅，后来依楚圆，于言下大悟。宋景祐三年（1036），住在南昌黄龙山，设三转语接引学人，法席之盛，与道一、怀海相等。嗣法的弟子有晦堂祖心、宝峰克文、东林常总等八十三人。方会（992－1049），袁州宜春人，出家后，往南原参楚圆得悟，后来辞归筠州九峰，道俗迎居杨岐山，嗣法的弟子有白云守端、保宁仁

勇等十二人。起初黄龙、杨岐二派并盛，然而黄龙一派，不数传而法统断绝，杨岐恢复临济旧称。守端下有五祖（山名）法演等十二人，法演下有佛鉴慧懃、佛眼清远、佛果克勤等二十二人，三佛中克勤以得髓称，法流尤盛。清远再传蒙庵元聪，日僧俊芿师之，传法归国，为杨岐宗在日本之初传。克勤（1063－1135），彭州崇宁人，出家受具后，起初学经论，后来就法演参禅得悟。宋崇宁中（1102－1106），在成都昭觉寺开法；政和初（1111－?），往荆州，谒张商英（无尽），与谈《华严》要旨和禅门宗趣，商英事以师礼留住碧岩。既而应商英之请，在雪窦重显的《颂古》百则上加《垂示》、《著语》和《评唱》，门人加以辑录；题作《佛果圜悟禅师碧岩录》（克勤曾先后受佛果、圜悟等赐号），又称《碧岩集》十卷。此外有《圆悟佛果禅师语录》二十卷，弟子绍隆等编。嗣法的弟子有七十五人，就中以大慧宗杲、虎丘绍隆为最著，开大慧（亦称径山派）、虎丘二派。宗杲（1089－1163），宣州宁国人，初游于洞宗之门，既而到汴京天宁寺参克勤，于言下豁然顿悟。后来住在浙江径山，接引后学，道法很盛。曾裒集先德的机语，间加以拈提，称为《正法眼藏》六卷。又盛倡看话禅，而贬宏智正觉的主张为默照邪禅。后来他的弟子蕴闻编辑他的法语为《大慧普觉禅师语录》三十卷、《大慧普觉禅师宗门武库》一卷。嗣法的弟子有九十余人，临济一宗至此又大盛，绍隆（1078－1136），和州含山人，初谒长芦崇信、湛堂文准、黄龙死心，次参克勤得悟，后来住在虎丘，大播克勤之道于东南，有《虎丘绍隆禅师语录》一卷，参学嗣端等编。嗣法的弟子只有天童昙华一人。昙华的法嗣有八人，而以天童咸杰为最著。虎丘一派在咸杰下，更分出松源（崇岳），破庵（祖先）二派。咸杰下三传一山一宁，入日本创一山派。大慧一派，在宗杲的弟子佛照德光下，也分出灵隐（之善）、北礀（居简）二派。之善再传有楚石梵琦，晚年专修净土。居简下再传有念常（著《佛祖历代通载》）、德晖（改订《百丈清规》）等，但其后不昌（德晖法系传日本为中严派）。后世临济宗的法系都出于绍隆之下，特别是破庵祖先一派，极其繁荣（此派与崇岳一派下均有多支传入日本）。祖先传雪岩祖钦，再传高峰原妙，此宗又大盛，其时已入元代。原妙（1238－1295），苏州吴江人，起初习天台教，次参雪岩法钦得悟。元至元十六年（1279），入西天目，在师子岩立"死关"，以三关语考验学者，受度的弟子数百人，参学门人辑录其法语为《高峰原妙禅师语录》、《高峰原妙禅师禅要》各一卷。其嗣法有明本。明本（1263－1323），钱塘人，从高峰得悟后，出游皖山，庐埠、金陵，并在庐州的弁山及平江的雁荡结庵，学者辐凑。后来回到天目，住持师子院，名重一时。云南沙门玄鉴，东来问法，于言下有省，中途圆寂，其弟子普福等，图画明本的形象南归；由此云南兴立禅宗，奉为第一祖。明本有《天目中峰和尚广录》三十卷。其门下有天如惟则，提倡禅净合一。此宗在元初，还有海云印简，系出和克勤同门的天目齐下，很受元室的尊信。到明代，禅宗依然很盛，如《五灯会元续略·凡例》述临济宗在明代的盛况说："临济宗自宋季稍盛于江南，阅元而明，人宗大匠，所在都有。""而韬光敛瑞，民莫得传。"所以有明一代的宗匠见于史传的不多。只中峰门下千岩元长，其法系曾传入日本。到了他的十三传隐元隆琦，在崇祯时住黄檗山万福寺，复兴黄檗宗风；后应请赴日本，于山城宇治创黄檗山万福寺，开黄檗宗。到明末清初，国内此宗已不及往昔的隆盛，惟有天童（圆悟）、磬山（圆修）、本溪（性冲）三派鼎峙而已。圆悟（1565－1641），号密云，宜兴人，年三十，依龙池山幻有正传出家，有一天，过铜山顶，有省，后来正传授以衣法，法席很盛。法语有《密云悟禅师语录》十卷，法嗣有常熟三峰汉月法藏、四川夔州破山海明、越州平阳弘觉道忞、天台通玄、林野通可等十二人。圆修（? －1635）与圆悟同门，于

明万历三十六年(1608)在磐山结茅,逐渐成为大刹,门下人才之众和圆悟相等。法语有《天隐修禅师语录》二十卷。法嗣有杭州理安箬庵通问、湖州报恩玉林通琇等五人。性冲(? -1611),嘉兴秀水人,起初在径山结庵,后来住在苏州本溪,法嗣有兴善慧广。法藏(? -1635),无锡人,幼年出家,决志参禅,到年四十得悟,后来往从圆悟,被命为第一座。既而在圣恩禅寺的万峰关结夏,尝提宋慧洪所撰《智证传》,力阐纲宗,为诸方所疑谤。圆悟作书告诫他,他复书答辩,又作《五宗原》一书,和圆悟的见解不同,圆悟一再加以驳斥,圆修也作《释疑普说》驳斥他。法藏的弟子谭吉弘忍更作《五宗救》,主张师说,圆悟又加以驳斥,侍者启真编为《辟妄救略说》一书,共十卷。后来清雍正帝(1723-1735)痛驳法藏、弘忍所言,斥为魔说,并将藏内法藏、弘忍的语录及《五宗原》、《五宗救》等书尽行毁板,另将《五宗救》逐条驳正,刻入藏内,这就是现行的《拣魔辨异录》。又着直省督抚从圆悟派下削去法藏一支,永远不许再入祖庭。传令天下祖庭,凡系法藏的子孙开堂的,即撤去钟板,不许说法。另选圆悟派下的别支承接方丈。三峰一派受此打击,不能复振。

此宗在清初大都系出圆悟、圆修二派,而圆悟一派尤其隆盛。清顺治帝尝于十四年(1657)到京师的海会寺,延见圆悟的三传弟子憨璞性聪。更先后召玄水杲、玉林琇(通琇)、茆溪森(行森)、天童忞(道忞)入京从容谘访,而师事通琇和他的弟子行森。通琇(1614-1675),江阴人,十九岁,从圆修出家,于言下大悟,继承法席,有《普济玉林国师语录》十卷行世。道忞(1596-1674),潮州茶阳人,早年读大慧宗杲的语录,即到庐山出家,后来参谒圆悟得悟,亲炙十四年,继承法席,撰有《九会语录》、《百城北游录》等。又当顺治、康熙间,法藏的门叶极其繁荣,当时成为三峰一派,海内称法藏和他的弟子灵隐弘礼、灵岩弘储为佛、法、僧三宝。弘礼下,有愿云显,住洪州云居;弘储下,有原直赋、楚奕豫,赋住南岳福岩,豫住潭州云盖,大阐宗风。经雍正削去支派后,法脉就断绝了。太平王国军兴后,此宗只圆修一派较盛,其法系有镇江的金山寺、扬州的高旻寺、常州的天宁寺及浙江于潜西天目山的禅源寺。而宗门中较卓越的,是重兴句容赤山般若寺的法忍本心(1846-1906),而本心的法系也源出金山。此后则金山有印彻(融通,1866-1928)、高旻有法一、天宁有清熔(治开,1852-1922)。又上海的留云寺有密融(微军,1854-1921),系出金山;北京的龙泉寺有古念(清一,1843-1916),撰有《宗镜捷要》四卷,系出天目;都是知名的禅僧。而继承圆悟法系的仅有宁波天童、湖南沩山、成都昭觉等。

此宗接引学人的方法,单刀直入,机锋峻烈。自从义玄用棒喝以来,以至宗杲的提倡看话,都是以迅雷不及掩耳的手段或言句,剿绝情识,使学人忽然省悟,实为其特色。它在五家宗派中流传最久,不是没有原因的。

曹洞宗

曹洞宗是中国佛教中禅宗五家之一。由于此宗的开创者良价和他的弟子本寂先后在江西高安县的洞山、吉水县的曹山,举扬一家的宗风,后世就称它为曹洞宗(一说曹洞的曹是指洞山上承曹溪而言)。良价(807-869),是禅宗六祖慧能下第六代,会稽诸暨(今浙江诸暨县)人,从五泄灵默(马祖弟子,747-818)披剃,受戒后,往诸方参学,首谒南泉普愿,次参沩山灵祐,最后到湖南澧陵攸县参云岩昙晟(782-841),因问"无情说法什么人得闻"有所领会。临别时又问昙晟说:"和尚百年后,有人问'还貌(一作邈)得师真否?'如何祇对?"昙晟良久说:"祇这是。"良价还是有些怀疑,后因过水看见水里的影子,遂悟前旨,后在洞山广阐玄化。良价曾在渺潭寻绎大

藏，编纂有《大乘经要》一卷（已佚）。此外撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。关于他的言行，有《瑞州洞山良价禅师语录》及《筠州洞山悟本禅师语录》各一卷。法嗣有云居道膺、曹山本寂等二十六人。

曹洞宗的思想渊源，可上溯到石头希迁，是"即事而真"的见解，从个别（事）上显现出全体（理）来指导践行的。希迁读《肇论》的"会万物为己者其惟圣人乎"一句而有会于心，写成一篇《参同契》，说明理事参同回互，每一门都有一切境界在。这样看一切事相，自能圆转无碍，而人的行为也可以随缘出没了。希迁传药山惟俨，俨传云岩昙晟，晟更提出"宝镜三昧"的法门。意谓人观万象，应该和面临宝镜一般。镜里的影子正是镜外形貌的显现，所谓"渠（影）正是汝（形）"，从而说明了"由事相上能显出理体"的境界。以后五位功勋，偏正回互等思想皆导源于此，实为曹洞宗密传之的旨。良价嗣法昙晟，由涉水睹影而大悟"渠正是汝"之旨，常说"只遮（这）个是"。曹山本寂也跟着说："即相即真"。都是说明这个道理的。

良价在所撰《玄中铭》中说："森罗万象，古佛家风。"又说："坐卧经行，莫非玄路。"他为广接上、中、下三根，因势利导，从事理各别交涉的关系上建立种种五位的说法来接引、勘验学者。曹洞宗所说五位，有正偏、功勋、君臣、王子等四种，其中正偏五位、功勋五位都是良价的创说。正偏五位显示理事的回互，是五位说的基本。良价《五位君臣颂》云："正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相识，隐隐犹怀旧日嫌（一作妍）。偏中正，失晓老婆逢古镜，分明睹面别无真，休更迷头还认影。正中来，无中有路隔尘埃，但能不触当今讳，也胜前朝断舌才。兼中至，两刃交锋不须避，好手犹如火里莲，宛然自有冲天志。兼中到，不落有无谁敢和，人人尽欲出常流，折合还归炭里坐。"依本寂的解释，正是体、是空、是理；偏是用、是色、是事。正中偏是背理就事，从体起用；偏中正是舍事入理，摄用归体；兼是正偏兼带，理事混融，内外和合，非染非净，非正非偏。功勋五位是向、奉、功、共功、功功五位，用以判断修证的浅深。有人问："如何是向？"答云："吃饭作么生？"如何是奉？"曰："背时作么生？"如何是共功？"曰："放下馒头作么生？"曰："如何是功功？"曰："不共。"这样就愈运用得细致，而接引学人也显得稳顺绵密了。当本寂向良价辞行时，良价传以《宝镜三昧》，并说："末法时代，人多乾慧。若要辨验真伪，有三种渗漏：一曰见渗漏，谓机不离位，堕在毒海；二曰情渗漏，谓滞在向背，见处偏枯；三曰语渗漏，谓究妙失宗，机昧终始。学者浊智流转不出此三种。"这也说明他辨别来机的绵密功行。又洞山常常教人"行鸟道。"人问："如何是鸟道？"曰："不逢一人。"问："如何行？"曰："直须足下无私。"问："莫便是本来面目？"曰："汝何颠倒。"问："学人甚么颠倒？"曰："认奴作郎。"问："然则如何是本来面目？"曰："不行鸟道。"这也是曹洞宗应机接物的特色之一。

本寂（840－901），泉州莆田（今福建莆田县）人，十九岁出家，往高安参良价。良价问他叫什么名字？本寂回答说："本寂。"良价说："向上更道！"本寂说："不道。"良价说："为什么不道？"本寂说："不名本寂。"良价很器重他。自此入室，秘密印证他的悟解。盘桓数年，欲辞去。良价问他什么处去？本寂说："不变异处去。"良价说："不变异处岂有去耶？"本寂说："去亦不变异。"他往曹溪礼慧能塔，回到吉水（今江西临川县），大众请他开法。本寂追念慧能的道风，便把吉水山改名为曹山，后又住荷玉山。有僧问："于相何真？"本寂说："即相即真。"又有僧问："幻本何真？"本寂说："幻本元真。"又问："当幻何显？"本寂说："即幻即显。"这是他为启发上机而说的道理。他曾注《寒山子诗》，文辞遒丽，盛行于世。有《抚州曹山元证禅师语录》一卷、《抚

州曹山本寂禅师语录》二卷。法嗣有曹山慧霞、鹿门处真等十四人。本寂传受良价的五位铨量，深明要旨，撰《解释洞山五位显诀》等，振作洞上家风。

洞山良价的宗风，到曹山本寂而大振。但此宗虽称为曹洞，而曹山的法系四传以后就断绝，只靠洞山法嗣云居道膺一脉，得以绵延。道膺(835？－902)，幽州玉田(今河北玉田县)人，出家后，初学习声闻律仪，后往翠微山参无学(丹霞弟子)，继到洞山参良价，领会洞上的宗旨。良价印可说："此子以后千人万人把不住。"后来在云居山开法，徒众多到一千五百人。新罗利严(870－936)曾嗣法于道膺，归国在须弥山建广照寺，创须弥山派，为海东禅门九山之殿(此外，高丽庆甫，869－948，从疏山匡仁受曹洞禅，亦归国弘传)。

云居道膺递传同安(院名)道丕、同安观志、梁山缘观、太阳警玄(948－1027)。警玄晚年和浮山法远(？－1067)很相契，而法远已嗣临济宗叶县归省(首山省念的法嗣)，警玄于是作了一首偈连同皮履一双、布直裰一件交与法远，托其代求法器，传续洞上宗风。警玄寂后二十余年，投子义青(1032－1083)游方到浮山，参法远，体究三年，豁然大悟，又辛勤服侍三年。法远时常举示洞下的宗旨，悉皆妙契。于是法远即将警玄的皮履、布直裰交付他，令嗣传警玄的宗风。义青的法嗣有芙蓉道楷等九人。道楷住在汴京十方净因禅院及天宁寺等，后来在芙蓉湖畔结庵接化学人，其下有丹霞子淳(？—1119)、鹿门自觉等。子淳下有天童正觉及长芦清了等九人，洞宗至此又大盛。

正觉(1091－1157)，隰州(今山西隰县)人，幼年出家，十八岁时到诸方参学。首先住汝州的香山谒枯木法成。宣和六年(1124)继承子淳的法席。平生历主泗州的普照寺、舒州的太平寺、江州圆通寺、能仁寺、安定长芦寺、明州天童寺、杭州灵隐寺等。其中住持天童的时间最长，前后差不多三十年。有《宏智禅师广录》九卷行世，法嗣有雪窦嗣宗等十四人。

正觉认为心是诸佛的本觉、众生的妙灵，只因疑碍昏翳，自作障隔。如能静坐默究，净治揩磨，把所有的妄缘幻习去掉，不被一切包裹，清白圆明，便能事事无碍。正觉正是根据这种思想，倡导和大慧宗杲的"看话禅"相对立的"默照禅"。

清了(1091－1152)，号真歇，左绵安昌人，出家后参子淳，契悟。既而辞别子淳游五台，入汴京，访谒禅讲名席。又南游真州(今江苏仪征县)到长芦山，谒祖照道和。宣和五年(1123)，继承道和的法席，学者达千七百人。其后历主四明的补陀、台州的天封、福州的雪峰、明州的育王、温州的龙翔、杭州的径山、皋宁的崇先等寺。关于他的言行，有《真歇清了禅师语录》二卷。法嗣有天童宗珏等十三人。清了作有《华严无尽灯记》，融华严家的思想入禅。又作有《净土集》，说"功高易进，念佛为先。"并主张"直将阿弥陀佛四字作个话头，二六时中自晨朝十念之顷，直下提撕。"有融会禅、净、教各宗思想的倾向。

天童正觉下，没有杰出的宗师，数传之后，法脉不明。长芦清了下，经过天童宗珏、雪窦智鉴两传至天童如净(1063－1128)。他是明州苇江人，出家后，勤习经论，十九岁时，到诸方参学，登雪窦山，参智鉴，经过几次激发，豁然有省。后来浪迹江湖二十余年，嘉定三年(1210)受请住持建康清凉寺，既而移住台州瑞岩净土禅寺，临安净慈禅寺，又转明州定海县瑞岩寺，后又再住净慈。宝庆元年(1225)移住天童。关于他的机缘语句，有《如净和尚语录》二卷、《天童山景德寺如净禅师续语录》一卷。法嗣有鹿门自觉、雪庵从瑾、永平道元三人。道元，日本京都人，如净付以道楷传持的袈裟、《宝镜三昧》、《五位显诀》及自赞顶相。道元回国后，开立日本的曹洞宗，迄今不衰。如净对于行持，偏重打坐。他说参禅是身心脱落，只要打坐，离五欲、除五盖，

便是和佛祖相见的时节，不用烧香、礼拜、念佛、修忏、看经。这是正觉默照禅的进一步的发展。

又鹿门自觉一系，经过青州一辨、大明宝、王山体、雪岩满，五传有万松行秀。行秀(1166－1246)，河内(今河南沁阳县)人，十五岁时出家，后来行脚到磁州的大明寺，参雪岩满，满付以衣、偈。既而回到中都(金代称今北京市为中都)，住万寿寺。金章宗景仰他的道行，请入内廷，敷座说法。又命住持大都(即北京)仰山栖隐寺，更移住报恩、洪济。金正大七年(1230)，重新住持万寿，道化很盛。既而退居报恩从容庵，独处幽室，作《从容庵录》六卷，评唱天童正觉的《颂古》。又作《请益录》二卷。此外有《祖灯录》六十二卷、《释氏新闻》、《鸣道集》、《辨宗说》、《心经风鸣》、《禅悦法喜集》等若干卷。又有净土、洪济、仰山、万寿等语录行世。法嗣有林泉从伦、千松明得、华严至温、雪庭福裕四人，而传承一宗法脉的是福裕一系。福裕(1203－1275)，太原文水(今山西文水县)人，二十二岁时出家，后来到燕京参行秀，亲炙十年，道誉日隆。于是往西京，住持少林寺，为元帝室所礼重，世祖忽必烈即帝位，命总领释教。

福裕下八世有宗镜宗书(1500－1567)。宗书的法嗣有廪山常忠(1514－1588)、少室常润。曹洞宗的寿昌、云门二支，即出此二人下。寿昌系以常忠的法嗣慧经在建昌府新城(今江西黎川县)寿昌寺接化得名。慧经(1548－1618)，号无明，抚州崇仁(今江西崇仁县)人，二十一岁出家，往廪山依常忠。二十四岁，知有教外别传之旨，切志参究，于是离廪山入峨峰，立誓不发明大事不下山。住了三年，因阅《传灯录》得悟，得常忠印可，为之薙发。山居二十四年，应请住宝坊寺。四方衲子闻风而至。后来为广见闻，访袾宏于云栖，又入少林礼初祖塔，往京都谒达观真可，又入五台参瑞峰广通得受临济宗旨，但慧经唯以绍续洞宗自任。既而回住宝坊，开堂说法。万历三十八年(1608)，应请住寿昌寺，接化甚盛。有《无明慧经禅师语录》四卷。法嗣有大舫元来、永觉元贤等。他也倡导看话禅，说："参学之士，道眼未明，但当看个话头。"他又根据一般禅家的"唯心净土，自性弥陀"的旨趣，说："念即佛，佛即念"，"念佛心即净土"。

元来(1575－1630)，又名大舫，字无异，庐州舒城(今安徽舒城县)人，十六岁出家，后来往谒慧经，受曹洞法门，为首座，时年二十七岁。次年，应请到信州(今江西上饶县境)，不久迁到博山能仁寺，法事日隆。既而又到福州，为鼓山涌泉寺的开山。后回博山，声名更盛。明末，在吴、越、江、闽间，大阐宗风，学士大夫礼足求戒的前后不下数万人。关于他的言行，有《无异元来禅师广录》三十五卷、《博山无异大师语录集要》六卷。弟子有瀛山智闇等，是为洞宗博山系。

元贤(1578－1657)，字永觉，建阳(今福建建阳县)人，初习儒家程、朱学说，后在山寺读书，听到有人诵《法华经》，感觉周、孔之外别有此一大事。逐往董岩参慧经，有得。到四十岁时弃家，往寿昌落发。有一天，他和慧经问答，身心豁然。嗣法后，应请主持福州鼓山涌泉寺，前后三十年，道望甚高，曹洞的纲宗于是大振。但他是先学临济，后学曹洞的。他在所撰《三玄考》的序言中说："予三十年前学临济，三十年后学曹洞。自从胡乱后，始知法无异味。"所著有《洞上古辙》、《永觉窾言》、《续窾言》、《补灯录》、(补《五灯会元》之缺)、《继灯录》(叙述从宋到明四百余年的传灯相承)、《禅余内外集》等书共二十余种，凡八十余卷。法嗣道霈将其生平语录及部分著述辑为《永觉元贤禅师广录》三十卷。

道霈(1615－1702)，字为霖，建宁建安(今福建建瓯县)人，十四岁出家，十八岁到诸方参学，于台、贤、性、相的旨趣得其纲领。后来到鼓山谒元贤，专事参究。元贤八十岁时，传法给他，继承法席，前后二十余年。鼓山一

时成为东南一大法窟。道霈虽是洞下的宗匠，却极推崇天台宗的智顗，自称私淑比丘。他说："入禅后专事参究，而诸教乘束之高阁；又十载，罢参后，再取当年所习教法读之，方知原是自家祖翁田地，自是复加钻研，首事华严，次事法华，……"可见他是宗、教融会的。道霈为清初释门大著述家，著书二十余种，有《秉拂语录》二卷、《餐香录》二卷（又作八卷）、《还山录》四卷、《云山法会录》一卷（又作三卷）、《旅泊庵稿》四卷、《圣箭堂述古》一卷、《禅海十珍》一卷及《沩山警策指南》一卷等。元贤、道霈二代为寿昌系极盛时期。道霈递传惟静道安、恒涛大心、圆玉兴五、象光法印、淡然法文、常敏法浚、遍照兴隆，是为洞宗福州鼓山寺系。

云门系是以少室常润传大觉方念（号清凉），念传圆澄在绍兴云门接化而得名。圆澄（1561－1626），号湛然，会稽（今浙江绍兴市）人，幼年出家，后来专事参究，万历十九年（1591），方念到绍兴，在止风涂（地名）说法，圆澄往谒，为方念所印可，付以大法。自此聚徒说法，大唱曹洞家风。万历四十二年（1614），在绍兴的广孝寺开法，后主径山万寿禅寺、嘉兴福城东塔寺、绍兴云门显圣寺、天华寺，前后二十年，法席大振。著述有《宗门或问》、《慨古录》各一卷，又有《湛然圆澄禅师语录》八卷行世。他把一切法门摄归一心，他说念佛是念此心，看教是辨此心，持咒是护此心，参禅是参此心；又说此心即定、慧，非心外别有所谓定、慧。并在所撰《法华意语》一卷、《金刚三昧经注解》四卷、《楞严臆说》一卷等书中高唱一心法门。嗣法百丈明雪，雪传破阇净灯，灯传古樵智先。净灯主持焦山定慧寺三次，智先继承他的法席，改披剃子孙制为十方传贤制，振兴曹洞的宗风。其后著名的禅僧有敏修福毅、济舟沈洮、月辉了禅、芥航大须等，是为洞宗焦山定慧寺系。

禅宗五家中，沩仰、云门、法眼三家，宋以后皆失传，只有临济、曹洞二家并存。然而曹洞的法脉远不及临济之盛，有"临天下，曹一角"之说。特别是到了清代，只上述寿昌、云门二支传衍。然而慧经下元来一系很早就无从考核，元贤一系到太平天国军兴之后也一蹶不振，只圆澄下以江南诸寺仅焦山获免于兵燹，得以绵延迄于晚近。

云 门 宗

云门宗是中国佛教禅宗五家之一。由于此宗的开创者文偃在韶州云门山（广东乳源县北）的光泰禅院，举扬一家宗风，后世就称它为云门宗。文偃（864－949）是禅宗六祖慧能下的第八代，苏州嘉兴（今浙江嘉兴市）人，出家后学教学律都很精进。初往睦州（今浙江建德县）参黄檗希运的法嗣道踪（世称陈尊宿），谘参数载，深入玄微，更参雪峰义存。他到雪峰后，一日遇升堂，僧问：如何是佛？峰云："苍天苍天。"文偃闻后，忽释所疑，契会宗要。后历访洞岩、疏山、曹山、天童、归宗、乾峰、灌溪等，最后往曹溪礼六祖塔，便道到福州灵树如敏处。如敏很器重他，请他做首座。后来便继承如敏的法席，晚年移住云门山光泰禅院，恢宏法化。有《云门匡真禅师广录》三卷，法嗣有香林澄远、德山缘密等六十一人。

文偃由雪峰存、德山鉴、龙潭信、天皇悟上承石头迁的思想，著重在一切现成，与"即事而真"的见解一脉贯通。所以他示众最根本的说法："函盖乾坤，目机铢两，不涉万缘，作么生承当？"大众无对，他自己代大众说："一镞破三关。"后来他的法嗣德山缘密把它析为"三句"，即：函盖乾坤句，截断众流句，随波逐浪句。有颂初句云："乾坤并万象，地狱及天堂，物物皆真现，头头总不伤。"恰当地说明了一切现成的见解。截断众流、随波逐浪二句，则是说他接引学人的教学方法，也即所谓机用。尤其"截断众流"的方法，是云门所

常用的。如他接引学人，每每用一语、一字，蓦地截断葛藤，使问者截断转机，无可用心，从而悟得世谛门中一法不立。如有僧问："如何是清净法身？"他用一句话回答说："花药栏。"那僧说："就恁么去时如何？"他说："金毛狮子。"问："又如何是透法身句？"他说："北斗里藏身。"这些语句，当时脍炙人口。又如有僧问："如何是云门剑？"他用一个字回答说："祖。"问："如何是禅？"他说："是。"问："如何是云门一路？"他说："亲。"问："如何是正法眼？"他说："普。"问："三身中那身说法？"他说："要。"当时称为一字关。这些都是文偃截断众流的机用。

文偃门下有白云子祥、德山缘密、香林澄远等，而以澄远为上首。他住益州青城山香林院，接人语句完全继承文偃的风格，澄远下有智门光祚，门风险峻，有《智门光祚禅师语要》一卷。光祚的法嗣有雪窦重显、延庆子荣、南华宝缘等三十人。到重显而云门的宗风大振，号称中兴。重显（980－1052），遂州（今四川遂宁县）人，幼年出家，受具足戒后，游方到随州（今湖北随县；一作复州，今湖北沔阳县），参光祚，停留了五年，尽得光祚之道。既到池州的景德寺做首座，尝为大众讲解僧肇的《般若无知论》。曾住持苏州洞庭山的翠峰寺。学士曾公会以书荐之于灵隐珊禅师。他到灵隐后，没有把信交出，混迹在清众中三年。曾学士奉使浙西，访师于灵隐，堂僧千余人没有认识他的，检床历才找到。及见，问起前所附的书信，师从袖中拿出来。曾大笑，请住持明州雪窦山资圣寺。重显有文学天才，受当时汾阳善昭的影响，举古代的公案一百则，歌颂出它的玄旨，这就是有名的《雪窦颂古》一卷，后来昙贲说他"以辩博之才，美意变弄，求新琢巧，继汾阳为《颂古》，笼络当世学者，宗风由此一变。"门人把他在翠峰及雪窦的语句及诗颂辑录为《洞庭语录》、《雪窦开堂录》、《瀑泉集》、《祖英集》、《颂古集》、《拈古集》、《雪窦后录》七种，后来合编为《明觉禅师语录》六卷。法嗣有八十四人，而以天衣义怀为上首。

又文偃门下双泉师宽递传五祖师戒、渤潭怀澄，而有育王怀琏（1009－1090）。怀琏是福建漳州龙溪（今福建龙溪县）人，幼年出家，谒渤潭怀澄，事之十余年。后游庐山，掌居讷禅师记室。皇祐元年（1049），朝廷命居讷住持左街十方净因禅院，居讷举怀琏以代。当时汴京两街诸寺的系统只有法相宗、南山律宗，禅宗只流行于地方，自有净因院，禅宗始行于京都。后四明郡守迎请他住持阿育王山广利禅寺，四明人士相与出力建大阁藏仁宗所赐诗颂，苏轼作记，函请录示出京日英宗给他的手诏，他终藏而不出。晓莹的《罗湖野录》称赞他的不暴耀，足以羞挟权恃宠者。

义怀（989－1060），永嘉乐清（今浙江乐清县）人，宋天圣中（1023－1031），试经得度，后来往洞庭翠峰参重显，因汲水折担得悟，为重显所印可。既而辞去，到无为军（今安徽无为县），住持铁佛寺。有一次他上堂说："雁过长空，影沈寒水；雁无遗踪之意，水无留影之心；若能如是，方解向异类中行，不用续凫截鹤，夷岳盈壑。……"重显听到淮上来人说起义怀的这几句话，非常赞赏。后来义怀迁到越州天衣寺行化。前后主持法席七次，大兴云门的宗风。有《天衣义怀禅师语要》一卷。法嗣有八十三人，其中慧林宗本、法云法秀、长芦应夫、天钵重元等为上首。

宗本（1020－1099），常州无锡（今江苏无锡市）人，十九岁出家，师事承天永安道升，弊衣垢面，控井臼，典炊事，夜则入室参升。升问："亦疲劳不？"对曰："若舍一法，不名满足菩提，实欲此生身证，其敢言劳？"升阴奇之。又十年剃发受具，服勤三年，乃辞升游方。后来到池州景德寺，参义怀，言下契悟。义怀退居后，他应请在姑苏瑞光寺开法，既而移住杭州净慈寺。元丰五年（1082），汴京相国寺六十四院开辟为八寺，二禅六律，以东西序为慧林、智海二禅寺，召宗本住持慧林，为第一祖，

大扬禅风。神宗召他到延和殿问道，坐即盘足跏趺，茶至，举盏长吸，其率真如此。后来以年老假归，而四方从者相望于道。有《慧林宗本禅师别录》一卷。宗本下，有长芦崇信、法云善本等。崇信下，有慧林怀深者，寿春（今安徽寿县）人，宣和三年（1121），住持慧林寺，有《慈受怀深禅师广录》四卷。其后递传灵隐寂室（慧光，钱塘人）、中竺痴禅（元妙，婺州人）、光孝己庵（温州人，有《己庵深禅师语要》一卷）。善本（1035－1109），颍州（今安徽颍上县）人，出家后，到姑苏，参宗本于光瑞寺，默契宗旨，服勤五年，尽得宗本之道。后来住持婺州双林寺，道俗推崇备至。继而移住杭州净慈寺，继承宗本的法席，和宗本并称大小本。不久又住持东京法云寺，继承法秀的法席，号大通禅师，住了八年，归老于西湖之上，杜门却扫。门下有雪峰思慧（妙湛，钱塘人）、天竺从谏（慈辩，松阳人）等六十九人。思慧下有净慈道昌（月堂，湖州人），道昌下有五云悟（苕溪人）。

法秀（1027－1090），秦州陇城（今甘肃秦安县东北）人，十九岁时试经得度，后来便从事讲经，既而到无为军铁佛寺参义怀，有所证悟，得到印可。初住持淮西四面山，既又住持栖贤、蒋山、长芦。后来东京法云寺落成，他应召为开山第一祖，号圆通禅师。其下有佛国惟白、保宁子英等五十九人。惟白，靖江人，继法秀之后，住持法云寺，后移住明州天童寺，撰集《建中靖国续灯录》三十卷。其下有慧林、慧海等十四人，慧海下有万杉、寿坚等两人。

和雪窦重显同出于智门光祚之门的延庆（山名）子荣，襄州（今湖北襄阳县）人，其下有圆通居讷（1010－1071），梓州中江（今四川中江县）人，受具足戒后从事讲学。既而有禅者从南方回川，勉励他出川参请。于是遍历荆楚间，后到襄州，参子荣，密契心要，停留十年，道望日重。起初，他应请住持庐山的归宗寺，继迁圆通寺。当时欧阳修左迁滁州，游庐山，和他论道，他的见地出入百家而折中于佛法，欧阳修肃然心服，遂举他住持汴京十方净因禅院，他以疾坚辞，举大觉怀琏以代。他住持圆通二十年，后移住四祖、开先两寺，晚年退居宝积岩。

云门的法流所出，以明教契嵩为最知名。契嵩（1007－1072），出德山缘密的法系下，藤州镡津（今广西藤县）人，七岁出家，十九岁时到诸方参学，得法于缘密的再传弟子筠州洞山晓聪。明道间（1032－1033），作《原教篇》，阐明儒佛一贯之理，以抗欧阳修等宗韩（愈）排佛之说。皇祐年间（1049－1053），住杭州灵隐寺，鉴于禅门传法的世系诸说不一，因而依据《宝林传》之说，刊定二十八祖的传承，撰成《传法正宗记》九卷及《传法正宗论》三卷，并附画佛祖相承之像，称为《传法正宗定祖图》。又述《辅教编》三卷。诸书由开封府尹王素代进于朝廷，仁宗令传法院收入《大藏》，给他明教大师称号，由此名振海内。其说对于后世讲禅史者影响很大，并引起了天台宗的争论，历久不息。既而东还，住佛日山，过了几年，退居灵隐的永安精舍。有《镡津文集》二十卷行世。

云门宗在五代时勃兴，入宋极其隆盛，到南宋而渐次衰微。宋末虽然有圆通、善王、山济等弘扬，法席甚盛；到了元初，其法系便无从考核。一宗的法脉仅延续了二百年。这大概是由于宗风险峻而简洁高古，于一语一字之中含藏无限的旨趣，即所谓函盖乾坤；而其机用又是截断众流，不容拟议，几乎无路可通，这对于中下根机是很不相宜的，致使雪窦不得不改变宗风，逐渐融合于他宗，而终于绝传了。

法眼宗

法眼宗是中国佛教中禅宗五家之一，由于此宗的开创者文益圆寂后，南唐中主李璟

给以大法眼禅师的称号，后世因称此宗为法眼宗。文益(885－958)，是青原下第八世，余杭人，七岁依新定智通院全伟禅师出家，后来到明州鄮山育王寺从律师希觉学律，兼探究儒家的典籍。既而改习宗乘，到福州，参谒雪峰义存的法嗣长广慧棱，住了不久，即为大众所推许。更结伴到各处参学，路过漳州，为雪所阻，暂时住在城西的地藏院，因而参谒玄沙师备的法嗣罗汉桂琛。桂琛问他"到什么地方去?"他说是"行脚。"桂琛说："行脚事作么生?"文益说："不知。"桂琛说"不知最亲切。"后桂琛问："上座寻常说三界唯心，万法唯识(乃指庭下片石云)，且道此石在心内，在心外?"师云："在心内。"桂琛云："行脚人著甚么来由，安片石在心头。"师窘无以对，即放下衣包依桂琛求抉择。近一月余，日呈见解，说道理。桂琛说："佛法不恁么。"师云："某甲词穷理绝也。"桂琛云："若论佛法，一切现成。"文益于言下有悟。后来历览长江以南的丛林，到临川，住在崇寿院，开堂接众。南唐始祖李昇建国，迎请他到金陵，住报恩禅院，署号净慧禅师。既而迁住清凉寺，前后三坐道场，诸方丛林都遵循他的风化，有仰慕他的声望从异域跋涉而来的。法嗣六十三人，而以天台德韶为上首。其余如报慈文遂、报慈行言、报恩法安、报恩慧明、清凉泰钦、灵隐清耸、归宗义柔、百丈道常、永明道潜、净德智筠等，均接众甚广，大扬一家的禅风，但德韶一支尤为繁荣。关于文益的言行，有《金陵清凉院文益禅师语录》一卷及文益自撰《宗门十规论》等。

文益在《宗门十规论·自叙》中说："宗门指病，简辩十条，用诠诸妄之言，以救一时之弊。"在论中阐明"理事不二，贵在圆融"与"不著他求，尽由心造"之旨。他又著《华严六相义颂》，说明理事圆融的道理，著《三界唯心颂》说明尽由心造之旨。德韶继承其"一切现成"的宗旨，也说："佛法现成，一切具足，古人道：'圆同太虚，无欠无余'。"又说："大道廓然，讵齐今古，无名无相，是法是修。良由法界无边，心亦无际；无事不彰，无言不显；如是会得，唤作般若现前，理极同真际，一切山河大地、森罗万象、墙壁瓦砾，并无丝毫可得亏缺。"后来他的再传弟子延寿发挥文益的"不著他求，尽由心造"之旨，乃"举一心为宗，照万法如镜"，著《宗镜录》一书，博引教乘，说明一切法界十方诸佛、菩萨、缘觉、声闻乃至一切众生皆同此心。所以此一心法，理事圆备，是大悲父、般若母、法宝藏、万行原，假如了悟自心就顿成佛慧。又说"佛佛手授授斯旨，祖祖相传传此心。"由此可知，此宗宗旨，一脉相承很为明显。而文益开创此宗，既为救一时之弊，"欲药当时宗匠瘖郁之病"(见元愠恕中《题重刊十规论后》)，传至延寿益注重藉教悟宗之用，于是宗风渐失其醇正，数传即绝。

德韶(891－972)，处州龙泉人(一作缙云人)，十五岁出家，后唐同光年中(923－925，一作后梁开平年中907－910)，到诸方参访，历参投子大同等五十四位善知识，都不契。最后到临川，谒文益，倦于参问，但随众而已。有一天，文益上堂，有僧问："如何是曹溪一滴水?"文益说："是曹溪一滴水。"德韶在座侧闻之，豁然开悟。既而往游天台山，停留白沙，吴越钱俶当时在台州作刺史，延请问道。后汉乾祐元年(948)，钱俶继承王位，遣使迎请，尊为国师，开堂说法。曾劝王遣使新罗，取回散落的天台教籍，使台宗之文献获全。后住通玄峰顶，有偈示众说："通玄峰顶，不是人间，心外无法，满目青山。"法眼闻之云："即此一偈，可起吾宗。"又在般若寺开堂说法十二会，宋开宝五年(972)，于莲华峰示寂。有语录行于世(多佚)。法嗣四十九人，以延寿为上首。

延寿(904－975)，余杭人，二十八岁时依雪峰义存的法嗣翠岩令参出家，既而往天台山，在天柱峰下习定九旬，又往谒德韶尽受玄旨，后周广顺二年(952)，住在明州的雪窦山，学人很多。宋建隆元年(960)，应吴越王钱俶之请，住杭州灵隐山的新寺为第一世，第二年

又应请移住永明寺(今净慈寺),参学的大众有二千多人。他著有《宗镜录》一百卷、《心赋注》四卷及《唯心诀》一卷等书,阐扬文益的尽由心造之旨。高丽国王仰慕他的学德,遣使致书叙弟子礼,并遣僧三十六人来受道法,前后回到高丽,各化一方,于是法眼一宗盛行于海外。延寿住在永明十五年,度弟子一千七百人。法嗣有富阳子蒙、朝明院津两人。

法眼宗为禅宗五家中最后创立的宗派,文益、德韶、延寿三世,嫡嫡相传,在宋初极其隆盛,后即逐渐衰微,到宋代的中叶,法脉就断绝,其间不过一百年。

此宗的家风,"对病施药,相身裁缝,随其器量,扫除情解"(宋晦岩智昭《人天眼目》卷四)。简明的地方类似云门,细密的地方类似曹洞,其接化学人的言句似乎很平凡,而句下自藏机锋,有当机覿面能使学人转凡入圣的机用。宋代的越山晦岩智昭说:"法眼宗者,箭锋相拄,句意合机,始则行行如也,终则激发,渐服人心,削除情解,调机顺物,斥滞磨昏。"

杨岐派

杨岐派,是禅宗临济下面的一个支派,由于此派的开创者方会在袁州杨岐山(今江西省萍乡县北)举扬一家的宗风,后世就称它为杨岐派。方会(992－1046,一说1049),是临济下八世,袁州宜春人,二十岁时,到筠州(今江西省高安县)九峰山投师落发为僧。每阅经闻法心融神会,又能痛自折节依参老宿。参慈明楚圆,辅佐院务,得到启发而大悟,辞归九峰。后来道俗迎居杨岐,举唱宗乘,名闻诸方。庆历六年(1046)移住潭州云盖山海会寺。关于他的言行,有《杨岐方会和尚语录》、《杨岐方会和尚后录》各一卷。嗣法的弟子有十二人,以白云守端、保宁仁勇为上首。

方会的根本思想,是临济的正宗。他曾说:"雾锁长空,风生大野,百草树木作大狮子吼,演说摩诃大般若,三世诸佛在尔诸人脚跟下转大法轮,若也会得,功不浪施。"这与云门的"函盖乾坤"一切现成的主张颇有声气相通之处。所以《续传灯录》卷七本传说他接化学人,提纲振领和云门文偃很相类;又说他验勘学者的机铎类似南院慧颙,所以他兼具临济、云门两家的风格。当时称他兼百丈怀海、黄檗希运之长,双得马祖道一的大机、大用(见湘中苾芻文政《潭州云盖山会和尚语录序》),但他浑无圭角,人因谓其宗风如龙。

守端(1025－1072),衡阳(今湖南省衡阳市)人,出家后往杨岐参方会,于言下有悟,随侍多年。后游庐山,圆通居讷自以为不及,荐举他住持江州(今江西省九江市)承天寺。平生历住法华、龙门、兴化、海会(白云山)等寺,所至禅众云集。关于他的言行,有《白云守端禅师语录》二卷、《白云守端禅师广录》四卷。法嗣有五祖(山名,即黄梅山,在今湖北省黄梅县西北)法演等十二人,于是和慧南的黄龙派对峙,成杨岐一派。

法演(?－1104),绵州(今四川省绵阳县)人。三十五岁时落发受具,往成都习《百法》、《唯识》两论。既而到诸方参学,由浮山法远的指点,往白云山参守端,言下有省,遂作偈以明见地:"山前一片闲田地,义手叮咛向祖翁;几度卖来还自买,为怜松竹引清风。"为守端所印可。起初他住在舒州(今安徽省潜山县)四面山,后来回到白云。张商英称他:"应机接物,孤峭径直,不犯刊削。"朱元衬说他:"随机答问,因事举扬,不假尖新,自然奇特。"有《法演禅师语录》三卷行世。法嗣二十二人,其中佛果克勤、佛鉴慧懃、佛眼清远三人,称为"三杰"。《大明高僧传》卷五说三佛中只有克勤得法演的真髓,其道风尤振。

克勤(1063－1135),彭州(今四川省彭县)人,儿时日记千言,游妙寂寺见佛书有感,遂出家。从文照法师学通讲说,又从敏行受学《楞严》。出蜀后,首谒玉泉皓,次依金銮

信、大沩昰、黄龙晦堂心、东林总，都很称美他。晦堂说："他日临济一派属子矣。"最后谒演禅师于五祖山，尽领其奥旨。崇宁中(1102－1106)还乡里，被请开法于六祖寺，改名昭觉寺。政和中(1111－1117)谢事出游，在荆南与张商英谈《华严》要旨说："华严现量境界，理事全真，初无假法，所以即一而万、了万为一、……"张商英深为信服，留住碧岩。复徙道林，又命住持建康蒋山，并补汴京天宁万寿寺席。建炎间(1127－1130)，又迁镇江金山，高宗赐圆悟师号。后迁江西云居，久之，还领昭觉。他著述宏富，而尤以原本《雪窦颂古》加"垂示"、"着语"、"评唱"而成的《碧岩集》最著名，对禅家发生很大的影响。

克勤的法嗣有七十五人，其法流以径山宗杲(大慧，1089－1163)、虎丘绍隆(1078－1136)二派为最大。径山一派更分为灵隐、北涧二派，虎丘一派也分为松源、破庵二派。虽然宗杲的法嗣有九十四人，绍隆的法嗣只有一人，但宗杲下数传即息，而绍隆的传承则相传不绝。

杨岐和黄龙同时兴起，后来黄龙的法脉断绝，杨岐也恢复了临济旧称，所以临济后期的历史，也就是杨岐派的历史。杨岐派禅法在宋元两代传入日本，创行别派，在日本镰仓时代禅宗二十四派中，有二十派皆出于杨岐的法系。

黄　龙　派

黄龙派是禅宗临济下的一个支派，由于此派的开创者慧南在隆兴(今江西南昌市)黄龙山举扬一家的宗风，后世就称它为黄龙派。慧南(1002－1069)是临济下八世，信州玉山(今江西玉山县)人。出家受具后，依泐潭怀澄学云门禅。怀澄令分座接纳学人，名振诸方。后来，临济宗人云峰文悦对他说："澄公虽是云门之后，法道异矣。"又说："云门气宇如王，甘死语下乎？有法授人者死语也，死语活人能乎？"因指点他去参石霜楚圆。他整装往谒，经过楚圆的钳锤得悟，为楚圆所印可。后来在同安(今福建同安县)崇胜禅院开法，既而移住庐山归宗寺。有开示说："道远乎哉？触事而真！圣远乎哉？体之即神！"于是拈起拄杖说："道之与圣，总在归宗拄杖头上，汝等诸人何不识取！若也识得，十方刹土不行而至，百千三昧无作而成。"他这样指点出临济宗"触目而真"的见解是再显豁没有的了。不久，他又移住筠州(今江西高安县)黄檗山，有开示说："道不假修，但莫汙染。禅不假学，贵在息心。心息故心心无虑，不修故步步道场。无虑则无三界可出，不修则无菩提可求。"宋景祐三年(1036)，在隆兴黄龙山振兴禅宗，自言"黄龙出世，时当末运，击将颓之法鼓，整已坠之玄纲"，法席盛极一时。有《黄龙慧南禅师语录》(又称《普觉禅师语录》)及《黄龙慧南禅师语录续补》(日本两足院东晙辑)各一卷行世。嗣法的弟子有八十三人，其中黄龙祖心、宝峰克文、东林常总等，门叶繁茂，形成了黄龙一派。

慧南初学云门，因文悦的点拔，明白了怀澄以死句教人，已非云门旧范，后从临济得入。但接引学人还是参用云门宗风的。因之门庭严峻，人喻之如虎。他所设的三转语是很有名的：遇到学人来参请时常问："人人尽有生缘，上座生缘在何处？"又正当和学人往复问答争辩时却把手伸出说："我手何似佛手？"又向前来参请的宗师问其所得时，却把脚垂下说："我脚何似驴脚？"如此三十余年，天下丛林称之为"黄龙三关"。南州居士潘兴嗣常问其故，他说："已过关者掉臂迳去，安知有关吏；从关吏问可否，此未过关者。"可见他设三关的机用，是要学人触机即悟而不应该死于句下的。

祖心(1025－1100)，南雄始兴(今广东始兴县)人，十九岁时出家，先到衡山参云峰文悦，停留三年，辞去；文悦指点他到黄檗去参

慧南，住四年，又辞去。其间，他在石霜阅《传灯录》，见僧问多福禅师如何是多福一丛竹公案，顿有所悟，于是再回黄檗，慧南许为入室。后来令分座接纳，慧南示寂后，继任黄龙住持。法嗣有四十七人，而以黄龙悟心、灵源惟清为上首。

克文(1025－1102)，陕府阌乡(今河南阌乡县)人，出家后学经论，继到黄檗参慧南得悟。慧南示寂后，在洞山开堂。法嗣有三十八人，而以兜率从悦、泐潭文准、清凉德洪(即慧洪)为上首。慧洪(1071－1128)，江西瑞州(今江西高安县)人，博闻强记，才气纵横，著《禅林僧宝传》、《林间录》、《智证传》等。

常总(1025－1091)，南剑州(今福建南平县)人，出家受具后，到归宗依慧南，前后往返七次，经过二十年，尽得玄奥，既而应请住泐潭，不久又移住东林。元丰五年(1082)，朝命住相国寺的智海禅院，固辞。其门法席甚盛，徒众有七百余人，法嗣多到六十一人，而以泐潭应乾、开先行瑛为上首。

慧南下法流最广的祖心、克文、常总三系，其中除祖心系灵源惟清六传到明庵荣西(日本人，后回国开立临济宗)而绝外，其余大都传一、二世而绝。黄龙一派从兴起到衰歇，止一百六、七十年而已。

三 阶 教

三阶教是隋代僧人信行创立的一个教团组织。此教兴起于第六世纪之末，经过第七、八世纪的发展，前后约三百年间，屡受朝廷的禁止和各宗派的攻击。到了唐末以后，更被认为异端邪说，乃日趋衰微，终于湮灭不传。

三阶教又称为三阶宗，第三阶宗，三阶佛法，或简称三阶。这是依三阶教的教判而立名的。三阶教把全部佛教依时、处、人分为三类，每类又各分为三阶。所谓时的三阶，即以佛灭后初五百年的正法时期为第一阶，第二个五百年的象法时期为第二阶，一千年后的末法时期为第三阶。所谓处(即所依世界)的三阶，处有净土、秽土之分。净土是第一阶一乘所依的世界，秽土是第二阶三乘及第三阶世间众生所依的世界。所谓人的三阶，是依人的根机而区别的。第一阶是最利根的一乘，包括持戒正见与破戒不破见两种根机。第二阶是利根正见成就的三乘，包括戒见俱不破和破戒不破见两种根机。第三阶则为戒见俱破的世间颠倒众生的根机。

三阶教以苦行忍辱为宗旨，每天只吃一顿乞来的饭，以吃寺院的饭为不合法。在路上行走，见人不论男女，一概礼拜。竭力提倡布施。死后置尸体于森林，供鸟兽食，叫做以身布施。反对净土宗所提倡的念佛三昧，主张不念阿弥陀佛，只念地藏菩萨。说一切佛像是泥龛，不须尊敬，一切众生是真佛，所以要尊敬。这些宗旨与当时佛教界的理论和行持很不协调，因此不断受到打击，终至断绝。

信行(541－594)，河北魏郡人，他十几岁时出家，在相州(今河北临漳县)法藏寺、光严寺刻苦修学，养成了和一般僧侣不同的见解(《历代三宝记》)。开皇三年(583)舍戒，亲服劳役，并倡导十六种无尽藏行。后被召入京，先后在化度、光明、慈门、慧日、弘善五寺建立三阶道场，著书四十余卷，开皇十四年(594)圆寂，年五十四。

从信行寂后，至唐开元年间(594－725)前后百余年，三阶教曾遭到四次打击。最初是隋开皇二十年(600)，禁断传行，但未能完全禁绝。其次武周证圣元年(695)认为三阶教籍违背佛意，命尽数送礼部集中，作伪经符录处理。第三次是圣历二年(699)限制三阶教徒，除乞食、长斋、持戒、坐禅而外，其他行为都视为违法。第四次是开元十三年(725)，命诸寺三阶院除去隔障，和大院相通，使三阶教僧与一般僧侣同居，不得别住。所有三阶教籍，全部除毁(《开元释教录》卷十八)。

《开元释教录》谓三阶教以信行为教主，

别行异法，似同天授（即提婆达多），立邪三宝之破僧团。

武周时代（690－705）对于三阶教的活动虽曾两度禁止，但对于三阶教的无尽藏（提倡布施，积聚财物，分为三份，一份给全国修理寺塔，一份施天下贫穷老病，一份自由支配）行却有意推行。如意元年（692）朝廷命三阶教名僧法藏于东部洛阳福先寺监督无尽藏；长安中（701－705）又请他监督化度寺无尽藏。法藏寂于开元二年（714），生平对于信行的"普敬认罪之宗，将药破病之说"的三阶学说很有心得（《大唐净域寺法藏禅师塔铭》）。这说明武周时代尚有三阶教徒的活动。

此外，从越王贞（唐太宗子）撰的《信行禅师兴教碑》及《瑜伽法镜经》的流传看来，武周圣历二年（699）再度禁三阶教，至开元十三年（725）更加严禁为止，二十七年之间三阶教还是相当兴盛的。《信行兴教碑》撰于神龙二年（706），碑文对于信行还是备极赞叹，可知当时僧俗对他的崇尚（见宋赵明诚《金石录》卷三）。《瑜伽法镜经》为三阶僧师利伪造（《开元录》卷十八）。据经末题记，作景龙元年（707）室利末多三藏翻译，沙门师利笔受缀文，参加详定的有昭文馆学士沈佺期、薛稷等十一人。显见当时三阶教徒还是有相当活动的。

玄宗开元元年（731），对三阶教所创设的无尽藏开始取缔，禁止信徒对它施钱（《禁士女施钱佛寺诏》）。后又命令以化度寺无尽藏的财物、田宅、六畜等，分散与京城观寺，以修理破坏尊像及堂殿桥梁，有余归化度寺常住所有（《分散化度寺无尽藏财物诏》）。

到了代宗、德宗时代（762－804），三阶教又有复兴的迹象，特别是德宗贞元时代（785－804），可视为是三阶教最后活动的时期。据日本所传古写本《贞元释教录》卷二十八记载，当时京城内五十五寺各有三阶禅院，其住持相续达二百余年，僧尼二众有千人以上，都奉三阶教法。贞元十六年（800），化度寺僧善才等还状请三阶教籍入藏获准，于是信行的《三阶集录》等三十五部四十四卷，又被圆照编入《贞元新定释教目录》。这对三阶教籍从《开元录》的伪目中解放出来，被列入于经录的正目（冢本善隆《续三阶教资料杂记》）。但现存宋、元、明三本《贞元释教录》此段已被后人删除。十三世纪时日僧道忠（？－1281）的著述中，亦传《贞元录》中有三阶教籍四十四卷存在（道忠《释净土群疑论探要记》）。

三阶教将佛法分类为普法和别法。所谓普法，即于法不分大小，于人不辨圣凡，普信普敬，不尊此法而斥他法，所以名普。此亦名生盲众生佛法，谓如生盲不分众色。所谓别法，是分别大小乘法和圣贤凡夫，所以名别。此亦名有眼众生佛法，谓如有眼众生，能见差别色等。三阶之中，第一阶机唯学一乘法；第二阶机唯学三乘法，所学各别，是名别法。具称别真别正法。第三阶机有空有偏见故，若偏学大乘或小乘，爱此憎彼，必造成谤法之罪，故第三阶相应之法，名为普法。具称普真普正佛法。

三阶教认为佛灭千年以内，还有利根真善正见成就的圣人，可用第一、二阶的别佛别法，但此后即没有圣人，而只有一些怀着空见有见的破戒众生，故须依第三阶的普佛普法。在隋代时当末法，处为秽土，人则戒见俱破，正属第三阶机。故对根起行，必依普法才能相应，而以普法为三阶教立教的基础。

三阶教归依的佛有五种，即真佛、应身佛、形象佛、邪魔佛（外道诸神、佛菩萨所变应身）、普真普正佛。而普真普正佛又有四种，即如来藏佛、佛性佛、当来佛、佛想佛，所谓普法四佛。依三阶教教义所说：一切迷于现实的众生，从其本有可以为佛的可能性，即如来藏或佛性来看都是佛，因此一切众生即为"如来藏佛"和"佛性佛"。其可能性开发实现时便成为佛，故一切众生都是"当来佛"。对一切众生皆作佛想，故一切众生都是"佛想佛"。由于世界众生无不为佛，故四佛实际是一普

佛，这就是普佛思想（信行《对根起行法》）。

普法的教义，对人既无差别，对法又无爱憎，故对一切已成未成诸佛主张普敬，但与普敬同时又说认恶。唐临《冥报记》说："信行又据经律，录出《三阶佛法》四卷。其大旨劝人普敬认恶，本观佛性，当病授药。"普敬是敬他，认恶是认识自身的过恶。"所谓敬他身上八种佛法，自知己身有十二种颠倒"（《对根起行法·普法佛教王问答》）。八种佛法，即《维摩经·香积佛品》中所说的饶益众生而不望报、于诸菩萨视之为佛、所未闻经闻之不疑等八种。十二种颠倒是认恶的标准，即分析颠倒的想法。如认魔作佛、唯见其善；认佛作魔，唯见其恶，这是善恶颠倒。又一切顺我心者，只见其善，以无善为善，以小善为多善，以善摄恶，俱作善解；反之，违己心者，唯见其恶，以无恶为恶，以小恶为大恶，以恶摄善，皆作恶解。这是内外颠倒等。普敬就是以一切众生为如来藏佛，而加以尊敬，这是基于普佛普法思想因而主张普敬。但因末法众生具有空有邪见，故一面教以普敬他人，一面劝他自己认恶。因此认恶之说和普法普敬教义有相连的关系。

三阶教普法的特色，在《三阶佛法》卷二中用二十四段作具体说明，即前五段述依普法可以使诸邪恶顿灭，后十九段明依普法可以使诸善不灭。主要阐明普法和别法的利害得失，强调先行普法，能顿灭无始以来乃至未得法忍以前一切邪恶。由实行普法故，能令一切佛、法、僧、众生、善行等不灭。宣称第三阶时是别法不治之病，只有普法药病相当。

三阶教认为隋代时属末法，处是秽土，因而倡导对根起行的普法。其理论根据，是起因于先前译传的《大萨遮尼乾子经》、《大集经·月藏分》、《法灭尽经》等所说的末法到来的思想。因为隋代以前的佛教派别，都尊一经一法以立教，在三阶教看来都是别法，特别是和独尊弥陀一佛、《法华》一经的宗派没有调和的余地。因此三阶教后来受净土教徒的攻击也最猛烈。

三阶教主信行死了没有几年，费长房就批评三阶教旨说："夫涅槃一理，趣有万途。……信行此途（三阶教），亦是万衢之一术也。但人爱同恶异，缘是时复致讥"（《历代三宝纪》卷十二）。可知三阶教的学说在当时已遭到非难。《开元释教录》对于信行的撰述，也认为是"乖反圣旨，冒渎真宗"。而正面攻击三阶教的，是怀感在所著的《释净土群疑论》批评十五家异说之中，更着重批评了三阶教。他说信行的宗途，引文解义，常与圣教一倍相违。又慨叹三阶教自误误人，灭正法眼。后来怀信的《释门自镜录》说洛阳福先寺某僧，见信行殁后变大蛇身，对三阶教徒进行人身攻击。可见当时宗派矛盾的尖锐。

三阶教徒依普法的教义主张所谓普行，即普施组织的"无尽藏行"和普礼仪式的"七阶礼忏"等。

关于无尽藏施的意义，如《象法决疑经》强调集体布施的功德说："若复有人，多饶财物，独行布施，从生至老，其福甚少；不如众人，不问贫富贵贱道俗，共相劝化，各出少财，聚集一处，随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困厄之人，其福甚大。"三阶教即依此主张个人的一善一行必须融化于"无尽藏行"，才能获得更大的福德（信行《大乘法界无尽藏法释》）。

三阶教的社会活动，即依着这样的理论设立无尽藏院，作为实行普施的中心。韦述《化度寺无尽藏院》说："寺内有无尽藏院，即信行所立。京城施舍，后渐崇盛。贞观（627－649）后，钱帛金绣，积聚不可胜计。常使各僧监藏，供天下伽蓝修理。燕凉蜀赵，咸来取给。……武太后移此藏于东都福先寺，天下物资，遂不复集；乃还移旧所"（《两京新记》卷三）。又《太平广记》卷四百九十三载："其无尽藏财分为三分：一分供养天下伽蓝增修之备，一分以施天下饥馁悲田之苦，一分以充供养无碍（斋僧）。"据此可知以长安为中心的化

度寺无尽藏施舍范围，东至河北、河南，西至甘肃、四川。其施舍对象则兼悲田与敬田。

其次，三阶教的七阶礼忏，由信行编出有《七阶佛名》作为日常礼佛忏悔的仪式。据敦煌发现的几个写本《七阶佛名》，或称《礼佛忏悔文》，或称《昼夜六时发愿法》，内容次序虽有不同，但都是三阶教徒持诵的课本。《七阶佛名》的礼诵次序是：敬礼常住三宝、叹佛功德、普光佛等五十三佛、释迦佛等三十五佛、宝集佛等廿五佛、忏悔文、梵呗文、说偈文、三归依文、无常偈等。这一系列的宗教仪式，成为后世中国僧侣晚课及“打普佛”等的母本。

三阶教礼忏的方式，更具体规定于《昼夜六时发愿法》。其大纲是：“昼三夜三，各严香花，入塔观象、供养、行道、礼佛。平旦及午时，并别唱（称名）五十三佛，余阶总唱（五十三佛以外佛号概括唱念）。日暮初夜，并别唱三十五佛，余阶总唱。半夜后夜，并别唱廿五佛，余阶总唱。观此七阶佛如在目前，思惟如来所有功德，应作如是忏悔。”这些仪式也或多或少地为后世所继承。

三阶教徒还盛行一种集体的林葬（舍血肉身，收骨起塔）。如信行寂后，即依此项葬法，起塔于终南山鸡鸣埠（一称梗梓谷）。其后信行的弟子本济、慧了、僧海、道安、裴玄证以及尚直（《金石续篇》卷六《尚直砖坟铭》）、管真（《匋斋藏石记》卷十九《管真墓志》）、管均（《八琼室金石补正》卷三十九《管均墓志》）等，也都依林葬法，陪葬于终南山信行的塔侧。后来陪葬的墓塔渐多，到了唐代中期，遂建百塔寺，成为三阶教徒的圣地。到了开元年间（713－741）三阶教徒又渐实行火葬，如净域寺法藏寂于开元二年（714），门人即于终南山积着香薪，然诸花叠，收其舍利，建塔于信行塔右（《净域寺法藏禅师塔铭》）。

三阶教籍以类聚经文为主。故一部《三阶佛法》可说是《涅槃经》、《十轮经》、《大集经》等经文的丛钞。但其缺点是书题不一，分科繁杂，文句晦涩，解义纷乱。因此常受佛教其他派别所指摘。从《历代三宝记》、《大唐内典录》以来，皆列载其书，惟《大周刊定众经目录》断它为伪书，《开元释教录》继之，列入于《伪妄乱真部》内。后来《贞元录》虽一度把它重编于正统目录，但已难改变它为伪书的定评了。因此诸经录所著录的三阶教籍，早已全部失传。只有窥基《西方要决》、怀感《释净土群疑论》、智俨《华严孔目章》、《华严五十要问答》、贤首《华严五教章》、善道《念佛镜》等，为了批判三阶教义而传下它的片段文义，略可窥其大纲。

据矢吹庆辉所说，在日本奈良正仓院文书中，有天平十九年（747）所写《明三阶教佛法》二卷、《略明法界众生根机浅深法》一卷等。可知三阶教籍在第八世纪时曾经传入日本。又十一世纪末，高丽义天（？－1101）所撰《新编诸宗教藏总录》卷三著录有《人道出世要法》二卷、《三阶集录》四卷，载明系信行所述。十三世纪时，日僧道忠（？－1281）撰《释净土群疑论探要记》，其中（卷六至八）广引信行《三阶佛法》及三阶教僧神昉《十轮经钞》之文，都是研究三阶教义的重要资料。由此可知三阶教虽在宋初已渐绝响，而三阶著述却流传于海外。

现存敦煌发现的三阶教籍残卷，有《信行遗文》、《三阶佛法》四卷、《三阶佛法密记》卷上、《对根起行法》、《无尽藏法略说》、《大乘法界无尽藏法释》、《七阶佛名经》、《信行口集真如实观起序》卷一、《普法四佛》、《如来身藏论》等，还有目录类的《人集录都目》、《龙录内无名经论律》和伪经《示所犯者瑜伽法镜经》等。

信行的门下，著名弟子有净名、僧邕等，相随徒众有三百余人（裴玄证撰《信行禅师铭塔碑》）。这些徒众都相随信行二十多年，是三阶教团的核心人物。净名的事迹未见记载。僧邕传记，见于《续高僧传》卷十九。该传说他精通经论，严持戒法，曾随信行入京，信行寂后，总领三阶徒众。信行塔铭的撰者

裴玄证，也是信行弟子，信行的著述多由他笔记。因他晚年还俗，道宣仅于信行本传末附记其人而已。此外，直接从信行受教的，还有西京慈门寺的本济、光明寺的慧了、真寂寺的慧如、相州慈润寺的灵琛，以及当时宰相高颎等。

本济(562－615)，曾从信行口传三阶教义，为五众别部所崇敬，著有《十种不敢斟酌论》六卷。其弟善智，亦服膺信行，为入室弟子(《续高僧传》卷十八《本济传》)。慧了(？－656)从信行受业，后得唐太宗礼遇，特命大臣肃瑀等和他谈论佛法，是唐初一个博学的三阶教僧(《金石续篇》卷五《慧了法师塔铭》)。彗如(？－618)师事信行，因坐禅有得，为徒众所推敬(唐临《冥报记》)。灵琛，为相州慈润寺僧，似为信行初期弟子之一(《八琼室金石补正》、《灵琛禅师灰身塔铭》)。高颎(？－607)为隋代名臣，以平陈有功，进爵齐国公。他为宰相时，闻信行盛名，奏请至京，舍宅为真寂寺，以奉信行《唐临《冥报记》)。此处如武周时代(690－705)监督无尽藏的法藏、中宗景龙时代(707－709)伪造《瑜伽法镜经》的师利，德宗贞元时代(785－804)编纂《三阶集录》的化度寺僧善才及见于金石记载的荐福寺大德明观(《金石萃编》卷六十六《湛大师经幢》)等，都是三阶门徒的代表人物。

仪轨制度

寺院殿堂佛像

三 门 殿

两大金刚因为寺院的大门，一般都是三门并立，中间一大门，两旁各一小门，所以称为“三门殿”。也有写作“山门殿”的。古来寺院有许多院落，其中房舍称堂或者寮，自宋崇宁二年(1103)以孔子庙为大成殿，于是佛寺建筑除称堂寮之外，其主体部分也称某某殿。佛寺三门殿内，在门的两旁塑两大金刚像。此即手持金刚杵(印度古代最坚固的兵器)警卫佛的夜叉神，又名“执金刚”。传说佛常有五百执金刚随从侍卫，其主要者名“密迹金刚”。世俗根据《封神演义》小说中的戏言，称此像为“哼哈二将”，佛教经典中是没有这种名称的。

天 王 殿

这是三门殿内第一重殿。殿中间供弥勒菩萨。弥勒菩萨像后供韦驮天，面向北。东西两旁供四大天王像。

四大天王 东方天王名“提多罗吒”，此云持国，能护持国土。领毗舍闍(此云颠狂鬼)、乾闼婆(此云香阴)神将，是帝释天的主乐神，所以此天王手中持琵琶以作标帜，护东方弗提婆(此云胜)洲人民。南方天王名“毗琉璃”，此云增长，能令他人善根增长，所以手中持剑。领鸠槃荼(此云瓮形鬼)、薜荔神(此云饿鬼)，护南阎浮提(此云胜金)洲人。西方天王名“毗留博叉”，此云广目，能以净眼观察护持人民。领诸龙及富单那(此云臭饿鬼)，所以手中绕缠一龙，护西瞿耶尼(此云牛货)洲人。北方天王名“毗沙门”，此云多闻，有大福德，护持人民财富。右手持伞，表福德之义，护北郁单越(此云胜处)洲人(见《长阿含经》)。世俗称为四大金刚，这也是《封神演义》中的戏言，金刚与天王是不可混淆的。

弥勒菩萨 名“阿逸多”，是释迦牟尼的弟子，南天竺人。后来由人间生在兜率天内院中教化菩萨。据佛经上说，释迦牟尼佛的教法流传一万年。其后世界道德逐步提高，不再须要佛教，佛教便自行消亡了。再过八百余万年后，弥勒菩萨由兜率天下生此世界成佛(见《增一阿含经》、《弥勒上生经》、《弥勒下生经》)。也有把布袋和尚塑像，称作弥勒菩萨的。我国五代时期，在浙江奉化有位和尚名契此，常携布袋，教化群众，很得群众信仰。临终时说了一首偈语：“弥勒真弥勒，分身百千亿；时时示时人，世人自不识。”因此，人们认为布袋和尚是弥勒菩萨的化身，就在寺院的天王殿正中塑了他的像。

韦驮天 传说唐道宣律师曾与天人会话，说及南方天王部下有一位韦将军常周行东南西三洲，护助诸出家人(北洲无出家人)(见道

宣律师《天人感通传》)。宋代以后,便在寺中塑了韦天像,又和佛经中所说韦驮天相混,一般称为韦驮菩萨。

大雄宝殿

大雄宝殿即是正殿,或称大殿,大雄是称赞释迦牟尼佛威德高上的意思。

释迦牟尼佛 是佛教的教主,二千五百年前印度释加族的一位王子出家成佛,建立了佛教,所以称为释迦牟尼佛。释迦牟尼佛像有各种不同的姿式。主要有两种。一种是结跏趺坐,左手横置左足上,名为"定印",表示禅定的意思;右手直伸下垂,名为"触地印",表示释迦在成道以前的过去生中,为了众生牺牲自己的头目脑髓,这一切唯有大地能够证明,因为这些都是在大地上作的事。这种姿式的造像名为"成道相"。一种是结跏趺坐,左手横置左足上,右手向上屈指作环形名为"说法印",这是"说法相",表示佛说法的姿式,另外有一种立像,左手下垂,右手屈臂向上伸,这名为"旃檀佛像",传说是佛在世时印度优填王用旃檀木按照佛的形容所作。下垂名"与愿印",表能满众生愿;上伸名"施无畏印",表能除众生苦。后来仿照此形象制作的也叫"旃檀佛像"。

一般多在释迦牟尼佛像旁塑有两位比丘立像,一年老,一中年,这是佛的两位弟子。年老的名"迦叶尊者",中年的名"阿难尊者"。佛涅槃以后迦叶尊者继领徒众,后世称为初祖。迦叶涅槃以后,阿难尊者继领徒众,后世称为二祖。

俗称释迦佛为如来佛,这是错误的,因为如来和佛同是一切佛的通称,并不能说明是某佛。比如称人为先生阁下,不能说明是某人一样。

三身佛 有的大殿中不是一尊佛像而是三尊,这是根据大乘教理表示释迦牟尼佛的三种不同的身。当中一尊是"法身佛",名"毗卢遮那佛",此云遍一切处,表示绝对真理就是佛身;左旁一尊是"报身佛",名"卢舍那佛",此云光明遍照,表示证得绝对真理而自受法乐的智慧是佛身;右旁一尊是"应身佛",名"释迦牟尼佛",此云能仁寂默,表示随缘教化各种不同的众生的佛身。

三世佛 又有的大殿中也是三尊佛,却是代表中、东、西三方不同世界中的佛。中间一尊是我们这个世界的释迦牟尼佛;左边是东方净琉璃世界的药师琉璃光佛,结跏趺坐,左手持钵,表示甘露,右手持药丸;右边是西方极乐世界的阿弥陀佛(阿弥陀译成中国语是无量寿),结跏趺坐,双手叠置足上,掌中有一莲台,表示接引众生的意思。

三世佛旁边有的各有二位菩萨立像或坐像,在释迦牟尼佛旁的文殊菩萨、普贤菩萨;在药师佛旁的是日光菩萨、月光菩萨;在阿弥陀佛旁的是观世音菩萨、大势至菩萨。这六位菩萨是这三位佛的上首弟子(见《华严经》、《药师本愿经》、《观无量寿佛经》)。

三世佛又有以过去、未来、现在为三世的。正中是现在佛,就是释迦牟尼佛;东边是过去的迦叶佛;西边是未来的弥勒佛。

毗卢佛 有的大殿中只供一尊毗卢佛。毗卢佛是三身佛中的报身佛像。毗卢佛的莲座是千叶莲花。每一莲瓣上有一尊小佛,那是应身释迦佛。这是根据《梵网经》所说:"我今卢舍那,方坐莲花台,周匝千花上,复现千释迦,一花百亿国,一国一释迦,各坐菩提树,一时成佛道。"这一莲瓣代表一个三千大千世界,整个莲座代表华藏世界。

接引佛 净土宗的寺院中,可以在大殿中供阿弥陀佛或接引佛。接引佛,这是阿弥陀佛立像,作接引众生之像。右手垂下,作与愿印;左手当胸,掌中有金莲台。

五方佛 在有的寺院大殿里塑的是五尊佛。正中是法身佛,名毗卢遮那佛;左手第一位是南方宝生佛,表福德,第二位是东方阿閦佛,表觉性;右手第一位是阿弥陀佛,表智慧,

第二位是北方不空成就佛，表事业。这五佛，根据密宗的理论是综合说明佛的义意。

十八罗汉 一般寺院的大殿两侧多奉有十八罗汉像。这是因为佛在涅槃以前，嘱咐了十六位大阿罗汉，让他们不要涅槃，常住世间为众生培福德。其名字是：一、宾度罗跋啰惰阇，二、迦诺迦伐蹉，三、迦诺迦跋厘惰阇，四、苏频陀，五、诺矩罗，六、跋陀罗，七、迦理迦，八、伐阇罗弗多罗，九、戍博迦，十、半托迦，十一、罗怙罗，十二、那伽犀那，十三、因揭陀，十四、伐那婆斯，十五，阿氏多，十六、注荼半托迦（见《法住记》和《十六罗汉因果识见颂》）。五代以后或加上《法住记》的作者（难提密多罗）和《因果识见颂》作者（摩拿罗多）二人，成为十八罗汉；或错将第一尊宾度罗跋啰惰阇分为二人，加难提密多罗（庆友）而作为十八罗汉的。

三大士 在正殿佛像背后，往往有坐南向北的菩萨像。一般是观音像或者是文殊、普贤、观音三大士的像，文殊骑狮子，普贤骑六牙白象，观音骑吼。

海岛观音 一般是在大殿背后修海岛，面北而设观音像，立海岛上。四周依《法华经·普门品》作"观音救八难"的塑像。在观音像两旁有善财童子（出《华严经·入法界品》）和龙女（出《法华经·提婆达多品》）。

观音殿（又名大悲坛）

观世音菩萨 这是西方极乐世界的上首菩萨，表现一切佛的大悲心，所以是救世之最切者。因避唐太宗李世民的讳，后来简称观音菩萨，他的形象有多种不同。一是圣观音像，就是一首二臂，结跏趺坐，手中或持莲花或结定印的尊严像，天冠中有阿弥陀佛像。又有"自在观音像"，就是一足盘膝，一足下垂，很自在的形像。像旁或有一净瓶，盛满甘露，瓶中插了柳枝，象征观音以大悲甘露遍洒人间。观音像旁有童男童女像，童女为龙女，因为《法华经·提婆达多品》中说有"龙女成佛"的故事，而观音又是住在南海普陀洛伽山的，因此有"龙女拜观音"的传说。童子即善财童子，因《华严经》中说善财童子为求佛法，参谒五十三位善知识，其中曾谒观世音菩萨而得到教益。

十一面观音 一瞋面，化恶有情；二慈面，化善有情；三寂静面，化导出世净业。这三面教化三界便有九面。九面上有一暴笑面，是表示教化事业须要有极大威严和极大意乐方能无懈而成就。最上有一佛面，是表示以上一切总为成佛的方便。

千手千眼观音 俗称为千手佛，那是错误的。千手表护持众生，千眼表现照世间。都是大悲的表现。主要有四十二臂：(1)手下伸掌向上，名施无畏手，除一切众生怖畏；(2)持日手，救眼暗无光者；(3)持月手，救患热病令清凉；(4)宝手，为众官位者；(5)宝箭手，令善友早相遇；(6)净瓶手，为求生梵天者；(7)杨枝手，除种种病难；(8)白拂手，除一切恶障；(9)宝瓶手，为调和眷属；(10)盾牌手，辟一切恶兽；(11)钺斧手，除一切王难；(12)髑髅宝杖手，役使一切鬼神；(13)数珠手，能得一切佛接引；(14)宝剑手，降伏一切鬼神；(15)金刚杵手，摧伏一切怨敌；(16)铁钩手，能令龙王拥护；(17)锡杖手，慈悲覆护一切众生；(18)白莲花手，成就种种功德；(19)青莲花手，为生十方净土；(20)紫莲花手，能见十方诸佛；(21)红莲花手，能令生天；(22)宝镜手，成就大智慧；(23)宝印手，成就大辩才；(24)顶上化佛手（二手），为得诸佛摩顶受记；(25)合掌手（二手），令一切人及鬼神爱敬；(26)宝篋手，能得土中伏藏；(27)五色云手，令速成佛道；(28)宝戟手，能辟除怨贼；(29)宝螺手，号召天神；(30)如意宝珠手，能令富饶；(31)羂索手，令得安稳；(32)宝钵手，令身体安稳；(33)玉环手，令得仆役；(34)宝铎手，令得上妙音声；(35)五股杵手，能降伏天魔外道；(36)化佛手，生生不离佛；(37)化宫殿手，生

生在佛宫殿中，不受胎生；(38)宝经手，令博学多闻；(39)金刚轮手，直至成佛终不退转；(40)蒲桃手，令稼谷丰收。以上是经中所说。一般再加麦穗手、羯磨轮手、宝矛手、宝锤手成四十臂。

四十八臂观音 就前边的千手观音像，略去千手便是四十八臂观音。一般千手观音是立像，而四十八臂观音是坐像。当然，千臂也好，四十八臂也好，都应当看作是观音菩萨慈悲救世的无穷悲愿的具体化，不必拘泥于事相。

地 藏 殿

地藏菩萨 这也是大乘经中所说的他方世界的菩萨，形像一般是结跏趺坐，右手持锡杖，表爱护众生，也表戒修精严；左手持如意宝珠，表满众生的愿。也有的是立像的。又有在像两旁侍立一比丘一长者像的。这是因为在唐代，有一位新罗(现在朝鲜)王子出家名金地藏的来到我国安徽九华山，受到当地闵长者的供养。闵长者的儿子从他出家，法名道明。后人便称他是地藏菩萨的化身，闵长者父子成为地藏的胁侍，而九华山就成为地藏菩萨的应化之地。

伽 蓝 殿

大殿的东边配殿一般是伽蓝殿。伽蓝是“僧伽蓝摩”的省称。义云“众园”。当释迦牟尼佛在世时，舍卫国有位长者名须达多，他能将财物布施贫困，人们称他为给孤独长者。传说他要请佛到舍卫国来说法教化，就同佛的弟子舍利弗选择地方供佛和弟子们居住。经过再三考虑，选定了舍卫国太子祇多的花园。但是太子没有出卖园林的意图，便对给孤独长者说：“你若能将黄金在我的园地上布满了，我便把花园卖给你。”给孤独长者当真这样作了。太子很受感动，便少要了他一部分黄金作为买回树木的价钱，二人共同请佛来住。这便是印度有名的祇树给孤独园。后来舍卫国王波斯匿王也归信佛教，为佛陀建立佛教的事业作出过很多贡献。所以后代寺院的伽蓝殿正中供的是波斯匿王，左方是祇多太子，右方是给孤独长者，以纪念他们护持佛教的功德。

祖 师 殿

大殿西侧为祖师殿，此种布局以禅宗寺院最常见。但是其他宗派的寺院也往往仿效其制。殿中正中是梁时来华的禅宗初祖达摩禅师，左方是达摩六传弟子唐时的六祖慧能禅师，右方是慧能的三传弟子建立丛林制度传到于今的百丈禅师。其他宗派的寺院，也有在祖师殿内加祀本宗祖师像的。

罗 汉 堂

在佛经中常常提到五百罗汉随侍佛陀，佛灭度后，又有五百罗汉结集三藏的故事。但是五百罗汉的名称并无详细的记载，后人便由各经中录出名号，有佛在世时的，有佛灭度以后的，也有杜撰的。既无次序，且极杂乱，共凑成五百罗汉之数，见于明高道素录《乾明院五百罗汉名号碑》。也有加上十八罗汉成为五百十八尊的。这都是宋代以后形成的风气。

诸 菩 萨 像

准提菩萨 又名七俱祇佛母，又称准提观音，为六观音之一。其像有二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂、十八臂、三十二臂、八十四臂等不同。通常是十八臂。《七俱胝佛母所说准提陀罗尼经》说：“应画准提佛母像，身黄白色，结跏趺坐，坐莲花上。身佩圆光，着轻縠，如十波罗蜜菩萨衣，上下皆作白色。”又

云:"其像面有三目,有十八臂,上二手作说法相。右第二手作施无畏,第三手执剑,第四手持宝鬘,第五手掌俱缘果,第六手持钺斧,第七手持钩,第八手执金刚杵,第九手持念珠;左第二手执如意宝幢,第三手持开敷红莲华,第四手军持,第五手羂索,第六手持轮,第七手商佉,第八手贤瓶,第九手掌般若梵夹。莲花下画水池,池中有难陀龙王,坞波难陀龙王托莲华座。上画二净居天。"

八大菩萨 各经有六种不同的传说。(一)《般舟三昧经》所说:"颰陀和菩萨(贤护)、罗怜那羯菩萨(宝生)、搭日兜菩萨(星藏)、那罗达菩萨(仁授)、须深菩萨、摩诃须菩萨和伦调菩萨(大善商王)、因抵达菩萨和轮网菩萨(水天)。《八吉祥神咒经》中说此八人求道已来无央数劫,于今未取佛,愿使十方天下人民皆得佛道。若有急疾,呼此八人名字即得解脱。欲寿终时,此八人便飞往迎之。(二)《药师经》所说:文殊师利菩萨、观世音菩萨、得大势菩萨、无尽意菩萨、宝檀华菩萨、药王菩萨、药上菩萨、弥勒菩萨。经中说:有人愿往生西方极乐世界而未坚定的,临命终时八大菩萨指示西方道路。(三)《七佛菩萨经》所说:文殊师利菩萨、虚空藏菩萨、观世音菩萨、救脱菩萨、跋陀和菩萨(贤护)、大势至菩萨、得大势菩萨、坚勇菩萨。此八菩萨各说大陀罗尼,脱众生现在诸苦及三途苦。(四)《舍利弗陀罗尼经》所说:光明菩萨、慧光明菩萨、日光明菩萨、教化菩萨、令一切意满菩萨、大自在菩萨、宿王菩萨、行意菩萨。此八菩萨住在欲天,护念受持取入一切诸法陀罗尼者。(五)《般若理趣经》所说:金刚手菩萨、观自在菩萨、虚空藏菩萨、金刚拳菩萨、文殊师利菩萨、纔发心转法轮菩萨、虚空库菩萨、摧一切魔菩萨。此八大菩萨摄菩提心、大悲心、方便三种,包括一切佛教真言门及一切显教大乘。(六)《八大菩萨曼荼罗经》所说:观世音菩萨、弥勒菩萨、虚空藏菩萨、普贤菩萨、金刚手菩萨、妙吉祥菩萨、除盖障菩萨、地藏菩萨。通常所造八大菩萨像多依此经。

二十四诸天 出于《金光明经》。自从隋智者大师依据《金光明经·功德天品》制定《金光明三昧忏法》,为天台宗四种三昧法之一。后代依之又简略成《斋天科仪》,为寺院中祭天的仪轨,因而依据《金光明经·鬼神品》等所说选定了二十位天神。到了明代,又增入道家四神成了二十四位天神,设位奉供。诸天像一般都供在大雄殿东西两壁间,其次第如下:1.功德天,2.辩才天,3.大梵天王,4.帝释天,5.东方持国天王,6.南方增长天王,7.西方广目天王,8.北方多闻天王,9.日天,10.月天,11.金刚密迹力士,12.摩醯首罗天,13.散脂大将,14.韦驮天,15.坚牢地神,16.菩提树神,17.鬼子母,18.摩利支天,19.沙羯罗龙王,20.阎魔罗王,21.紧那罗王,22.紫微大帝,23.东岳大帝,24.雷神。《国清百录》卷一云:"佛座之左,置功德天座,右置四天王座。"宋遵式依《金光明最胜王经》撰《金光明忏法辅助仪》,知礼撰《金光明最胜忏仪》。元文宗时释慧光每岁元旦修此忏仪。今南方寺院尚有举行"供天"仪式的。

十八伽蓝神 根据《七佛八菩萨大陀罗尼神咒经》卷四所说:"护僧伽蓝神有十八人:一名笑音、二名梵音、三名天鼓、四名巧妙、五名叹美、六名广妙、七名雷音、八名师子音、九名妙美、十名梵响、十一名八音、十二名佛奴、十三名叹德、十四名广目、十五名妙眼、十六名彻听、十七名彻视、十八名遍观。"

摩诃迦罗 此云大黑天。唐义净《南海寄归传》卷一《受斋轨则》中说:"又复西方诸大寺处咸于食厨柱侧或在大库门前,雕木表形,或二尺三尺为神王状。坐把金钱,却踞小床,一脚垂地,每将油拭,为黑色形,号曰莫诃寄罗,即大黑神。古代相承云:是大天王部属,性爱三宝,护持五众不令损耗,求者称情。但至食时,厨家每荐香火,所有饮食随列其前。"又云:"淮北虽复先无,江南多有置处,求有效验,神道非虚。"其像身黑色,极忿怒形,火发

上竖，三面六臂。正面具三目，左右二面各二目，右前手持宝剑横膝上，以左前手执剑端，右下手握长跪合掌人头发，左下手持白羊角。左右上手共张一象皮于肩背后，贯穿髑髅以为璎珞，以蛇为臂钏，坐圆坐。我国藏语系佛教寺院中均奉此像。

造像方法

造像方法由于所用的材料不同，约可分为九种：

第一金铁像，这是用薄铜板槌打成的。中国自西晋时便已有此种造法。晋沙门竺道一于太和年中(366－370)在嘉祥寺造金铁千佛像。《出三藏记集》所载《法苑杂缘原始集》中有"定林(法)献正于龟兹造金槌铁像记"。

第二铸像，这是用铜或铁铸成的。六朝时期有极精美小型鎏金的铜铸像，在背光后或像座上刻有铭文，甚可宝贵。

第三雕像，是用石或木或玉雕成的。魏齐以至隋唐都有不少的石雕造像流传下来，其形式有独尊的或多尊共一石的，有带龛形的，佛座上刻有铭文。大型的石雕龛像叫作"造像碑"，可一面以至四面都雕刻佛菩萨像。有的在下方刻有供养人像或者题名。

第四夹纻像，又叫作脱沙像。是先用泥捏塑成形，加上木架，蒙上纻麻布，然后施漆。等漆乾燥凝固后，再除去内中的泥土。晋法显《佛国记》中说：于阗有夹纻佛像。

第五塑像，是用泥塑成的。现在甘肃敦煌石窟和炳灵寺石窟保存着不少六朝至唐宋的精美塑像。宋元明的塑像，各有风格不同。

第六瓷像，是用瓷造的。有素瓷和彩瓷的不同。唐代三彩瓷像最为名贵。

第七绣像，是用丝在锦缎上绣成的。

第八织成像，也叫作缂丝像，是用丝和金线织成的。

第九泥像或陶像，这是用模型压泥而成的小型佛像。泥像在唐代有一种特殊类型，叫作"善业泥像"。它是僧人逝世火葬后，用骨灰和泥压制出来的佛像，在像背后有铭文题"大唐善业"等字样。西藏喇嘛习惯用铜模压泥造成各种佛像以为功德，藏语名为"刹刹"。清代帝后每逢寿日造万佛像施献各寺，大都是这种像。

佛教的制度

四众弟子

佛教徒有四众之分，就是出家男女二众，在家男女二众。出家男众名为"比丘"，出家女众名为"比丘尼"。比丘是梵语(印度古典语)，义即乞食，言其乞食以自生活；又有怖魔、破恶、净命等义。尼是梵语中女声。欲称比丘为"僧人"。僧是梵语"僧伽"之略，义为众，凡三比丘以上和合共处称为众(旧译说四比丘以上)。出家制度并不是佛教特有的，印度古代各教派都有出家的规定，其出家者统称为"沙门"(旧称作"桑门")，义为止息一切恶行。印度其他教派既未传入中国，于是沙门也就成为出家佛教徒的专用名称了。世俗也称比丘为"和尚"。和尚是印度的俗语，若用梵文典语则是"邬波驮耶"，义为亲教师，与习俗所称师傅相同。世俗又称比丘中的知识分子为"法师"，意谓讲说经法的师傅。其中比丘、沙门二词多用于文字；僧人、和尚多用于口语。至于彼此称呼，对一般僧人则称某某师，对上层人士称某某法师，对寺院住持称某某和尚。蒙藏地区称僧人为喇嘛，义等于汉族地区所称和尚，也是师傅的意思。俗称比丘尼为"尼姑"。尼是比丘尼之略，姑是汉语。世俗也称比丘为"大僧"而称比丘尼为"二僧"；或称比丘为"首堂"而称比丘尼为"二堂"。这些称呼都不见于经论，只是流行于民间的称呼而已。

在家男众名为"优婆塞"，在家女众称为

"优婆夷"。优婆塞是梵语,义为清信士,又作近事男,言其亲近奉事三宝。优婆夷义为清信女或近事女。欲称在家佛教徒为"居士",这是梵语"迦罗越"的义译,原指多财富乐的人士,就是居积财货之士,转而为居家修道之士的称呼。

佛教信徒愿求出离家庭、独身修道是要经过一定手续的。佛教从印度传到中国,中国从汉唐到现在,由于地理和时代的不同,出家的程序,各有所不同。按照佛教戒律规定,佛教信徒要求出家,可以到寺院中向一位比丘请求作为自己的"依止师"。这位比丘要向全寺僧侣说明情由,征求全体意见,取得一致同意后,方可收留此人为弟子,为之剃除须发,并为之授沙弥戒(沙弥戒有十条),此人便成为"沙弥"。沙弥是梵语,义为勤策男,言其当勤受比丘的策励;又有息慈之义,谓其息恶行慈。沙弥最小的年龄是七岁。依止师对弟子负有教育和赡养的责任。俟其年满二十岁时,经过僧侣的同意,召集十位大德长老,共同为之授比丘戒(比丘戒有二百五十条),此人便成为比丘。受比丘戒满五年后,方可以离开依止师,自己单独修道,游行各地,居住各寺院中。在印度没有度牒、僧籍或寺籍制度。沙弥戒和比丘戒都是个别人单独受,不得集体同受。比丘戒最多许三人同时受。而于女子出家同样要先依止一位比丘尼,受沙弥尼戒(沙弥尼戒也是十条)。至年满十八岁时,受式叉摩那戒(式叉摩那戒有六戒),成为"式叉摩那尼",义为学法女。经两年后,至年满二十岁,先从比丘尼,后从比丘受比丘尼戒(比丘尼戒有三百四十条)。这叫作二部受戒,成为比丘尼。当大乘佛教在印度盛行以后,修大乘法的比丘可以根据自愿,从师受菩萨戒,但不是必须受的。

佛法传入中国汉族地区以后,唐宋时代,出家者先要到寺院中作"行者",服各项劳役,垂发而不剃发,可以从师受沙弥戒。等政府规定度僧的时日到来,经过政府的甄别,或经过考试及格,得到许可,给予度牒,并指定僧籍隶属于某寺院,然后方取得僧人的资格,可以剃度为僧。此后再等机会前往政府许可传戒的寺院中受比丘戒,授戒师也由政府指定。凡是不经政府许可、未得度牒而私自剃发的僧尼,没有寺籍,名为私度,要受到惩罚。到了宋初,年满二十方得受比丘戒的规定被忽视了。常有七八岁的人便受比丘戒。至于菩萨戒仍是随比丘的自愿,可以随时从师受,或者不受。

这种程序到了元代完全废弛了。明末开始规定"三坛同受"的制度。出家的人先到寺院中请求一位比丘为"剃度师",为己剃发而不受任何戒。剃度师的僧籍属于何寺院,自己的僧籍也同属于这个寺院,为寺院的下一代。一般僧籍只属于子孙寺院(俗称小庙)而丛林寺院是不开僧籍的。遇到某一丛林寺院公开传戒时(小庙是不许可传戒的),前往该寺,在若干时日中先后受沙弥戒、比丘戒,菩萨戒,同时领取政府的度牒,而僧籍却不由政府指定了。到乾隆时废止了度牒,便只由传戒的寺院发给戒牒而已。

现在蒙藏地区出家的程序,一般还是实行接近佛陀时代的比较原始的那种办法,也没有度牒和僧籍问题。

在家人信仰佛教,愿意成为正式的在家佛教徒——优波塞、优婆夷也要经过一定手续。在家佛教徒的基本条件是受持三归,就是归依佛、归依法、归依僧。归依是投靠的意思,言其以自己的身心性命投靠于佛法僧,依佛法僧的教导行持。这里所谓归依佛,不是归依佛的生身,而是归依佛的道德品质;所谓归依法,就是归依趣向涅槃的方法;所谓归依僧,应是归依佛所教导的大菩萨、大阿罗汉等。受持三归,要经过一定宗教仪式,即请一位法师依照《三归仪轨》为自己说明三归的意义,自己表示从此以后,尽自己的一生归依三宝。如是便成为优婆塞、优婆夷。与受三归同时,或若干时以后,可以进而从师受五戒,

其仪式也是请一位法师依照授五戒仪轨为己教导，自己表示一一遵守，便成为五戒优婆塞、优婆夷。随着自己修学的进步，到一定程度，可以进而从师受菩萨戒，也是要请一位法师依照授菩萨戒仪轨为己教导，自己表示一一遵守，便成为菩萨戒优婆塞、优婆夷。受持三归主要是归依佛法僧，请师只是为了证明。如果认为请某法师为自己说明归戒，便是归依某法师了，那就有失归依三宝的真实意义。

出家佛教徒和在家佛教徒在外表上，除了比丘要剃除须发外，在衣服上也有所分别。比丘应蓄的衣服，根据佛教原始的规定，只三衣，总名为"袈裟"。其中一件是"五衣"，是由五条布缝缀成的衬衣；一件是"七衣"，是由七条布缝缀成的上衣(平时穿着的)；一件是"祖衣"，是由九条以至二十五条布缝缀成的大衣(遇有礼仪或出外时穿着的)。每一条布又要由一长一短(五衣)、二长一短(七衣)或三长一短(大衣)的布块所合成。这种式样叫作"田相"，言其如同田地畦陇的形状，表示僧众可为众生的福田。但在中国寒冷地带，只穿三衣是不够的，如是在袈裟以下穿着圆领方袍的俗服。其后时代变更，俗人的衣服改变了式样，而僧人始终保持原样，如是圆领方袍便成为僧服的特型了。在家佛教徒在平时是只穿着俗服，在拜佛时可以穿着五条布缝缀成的"缦衣"，言其通缦无有田相。所以缦衣的每条不许用一长一短合成。沙弥和沙弥尼也只许穿着缦衣而不许穿着割截成的袈裟。

佛教徒中比丘、比丘尼是独身修道的，必须清心寡欲，不是一件容易的事。因此佛教制定受比丘戒之前要有许多质问，凡是不合条件的人，是不允许受比丘戒的。例如：父母未曾允许，身有负债，身有痼疾或精神病，现任官吏及曾为比丘而违犯四根本戒等等，凡有十三难、十六遮。至于受比丘戒以后，又厌倦出家的清苦生活，愿意还俗，却是极其容易的，只要对任何一人声明，自己愿意舍戒，便可以放弃比丘身份，改变独身的生活。如若不舍戒，不放弃比丘身份，却私自违反戒条，这叫作"破戒"，是不允许的。其他比丘可以检举，经过僧侣集会评判，要受到一定的惩罚。受五戒的在家居士也可以根据自愿，随时对任何一人声明，放弃优婆塞、优婆夷身份。唯有菩萨戒是只有受戒，或者破戒，而没有舍戒之说。

寺院制度

中国习惯，一般祭祀神灵的场所统称为庙。佛教的庙宇，统称为寺院；道教的庙宇，统称为宫观。古代官署叫作"寺"，如太常寺、鸿胪寺之类。佛教传入中国汉地，是由汉明帝派遣使臣前往西域，请来摄摩腾等到洛阳而开始的。摄摩腾初到时，被招待在鸿胪寺。因为鸿胪寺是掌握宾客朝会礼仪的，其后政府为摄摩腾创立了馆舍，也就叫作白马寺。后世佛教的庙宇因此也称寺。一寺之中可以有若干院，其后建筑简单的寺便叫作"院"。比丘尼住的寺院多称作"庵"。

印度的寺院，原有两种：一种叫作"僧伽蓝摩"。僧伽，义为众；蓝摩，义为园，意谓大众共住的园林。僧伽蓝摩，略称为"伽蓝"，一般都是国王或大富长者所施舍，以供各处僧侣居住的。一种叫作"阿兰若"，义为空闲处，就是在村外空隙的地方，或独自一人，或二、三人共造小房以为居住，清静修道之所。或不造房屋，只止息在大树之下，也可以叫作阿兰若处。阿兰若，简称为"兰若"。佛陀时代的比丘除了三衣钵具之外不许有别的财产。因此僧伽蓝是供从任何地方来的比丘都可居住的场所，所以称为十方僧物。比丘自建的阿兰若，假如本人远游之后，就等于弃舍，任何比丘都可以迁入居住。僧伽蓝摩又名"贫陀婆那"，义是丛林。《大智度论》卷三说："多比丘一处和合，是名僧伽。譬如大树丛聚，是名为林。……僧聚处得名丛林。"

僧侣居住在伽蓝之中，是依受戒先后为

长幼次序的。从受戒时起到七月十五日(农历)为一腊。遇事集会的坐位须按戒腊多少排列先后。戒腊最长的称为"上座"。伽蓝中一切事务要由全体僧众集会来共同决定。凡事必须取得一致意见,方可办理。其日常事务也由全体僧众推定"知事僧",负责办理。此管理僧众杂事的职务,梵名叫"羯磨陀那"。羯磨,义为事务;陀那,义为"授与";义译为"悦众"(见《四分律行事钞》卷一)。

中国汉地的寺院,自古也有寺院和兰若之分。唐宋以来,创建寺院要向政府申请,得到许可,方准兴建。寺院的名称也由政府颁发。《旧唐书·职官志》说:"天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充之。"注云:"每寺上座一人,寺主一人,都维那一人。"唐武宗灭佛法时,并省天下佛寺四千六百,兰若四万。其乡村群众公共所立奉佛之所,叫作"佛堂"。开元十五年(727)曾敕令拆除天下村坊佛堂小者,功德(佛像等)移入近寺(见《佛祖统纪》卷四十)。但是当时的寺院、兰若、佛堂的制度如何,现在已难以详考了。至唐百丈禅师创立禅宗寺院的清规(维护寺院清净的规约),设置十务,分司各事(见《景德传灯录》卷六)。但是百丈所定的清规久已失传,详细情况不得而知。当时佛教各宗已先后成立。为住持者,身居一寺之主,各以其所秉承的宗派义理,传授学人;而当时寺院似无严格的宗派继承问题。到了唐末以后,由于禅宗衣法相传的习惯,于是寺院的住持有了世代的标称,如南宋初正觉为天童寺的第十六世住持。然而那时寺院的修行法则还是随着先后住持所秉承的宗派不同而时有变更的。住持所秉承的宗派与寺院的世代并不发生联带关系。到了元时分天下寺院为禅、教、律,各守其业,不得变易。于是法派与寺院成了固定的关系,逐渐形成明清近代所通行的寺院制度。

近代寺院大致分为两类:一类叫作"丛林"或"十方";一类叫作"小庙"或"子孙"。每个寺院都必定属于一定的宗派,世代相承,很少任意更改的。然而其寺院对于本宗派的教义和修行法则多不讲习,有时有宗派之名,并无宗派之实。其十方寺院住持的继承,多是师徒关系,经过传法手续而确定。由前任住持以"法卷"写明历代传承,授与弟子,成为法徒。一代住持可以有几个或更多的法徒,继承住持时在法徒中选任。十方寺院可以开堂传戒。子孙寺院住持的继承,也就是师徒关系,是由于住持为弟子剃度,成为剃度徒。一住持可以有众多剃度徒。到继承住持时在剃度徒中选任。子孙寺院是不许开堂传戒的。凡寺院在其法派相承中有相接近的,称为"本家"。寺院中如有重大事务或争执,可以邀请本家的住持共同讨论或调解。子孙寺院经本寺子孙的同意,可以改为十方;十方寺院则不许改为子孙寺院。一般而论,寺院是不许买卖的,但是子孙寺院经双方同意,可以表面是让而实际是有代价的。

寺院的组织,在唐代是由三纲(上座、寺主、维那)共同负责全寺事务的。三纲的人选由政府任命。到了宋代,寺主由当地州官和群众备文邀请。宋人文集中常有请某某法师住持某寺的疏文。至于上座、维那等职便由寺主委任了。寺主改称为住持,是由百丈禅师创立清规时定名的,意谓安住而维持佛法。世俗又称住持为"方丈",意谓所住的地方狭隘,只有方丈之地。王简栖《头陀寺碑》中说:"宋大明五年始立方丈茅茨。"又相传唐高宗时王玄策奉使到印度,过维摩居士故宅基,用笏量之,只有十笏,所以号为方丈之室(见《法苑珠林·感通篇》)。因此称住持为方丈。子孙寺院的住持,除本人愿意让位外,一般都是终身任职。丛林寺院的住持,一般是六年一任,但可以连任,也有实行终身制的。住持退位以后称为"退居和尚"。

《百丈清规》所立十务,是管理全寺劳作事务的。相传《百丈清规》曾推行到全国的禅宗寺院,但是《百丈清规》到宋初已失传,当时称为《古清规》。现在只有宋杨亿撰《古清规

序》一篇(见元德辉编《敕修百丈清规》卷八)。宋元时各寺都有自己的清规,内容不尽相同。宋圆悟克勤的后嗣无量宗寿禅师有《日用小清规》,元中峰明本禅师有《幻住庵清规》。宋崇宁二年(1003)宗赜编《禅苑清规》十卷,他在《序》中曾经说:"丛林蔓衍,转见不湛。加之法令滋彰,事更多矣。"咸淳十年(1274),惟勉编《丛林校定清规总要》二卷,《序》中也说:"朋辈抄录丛林日用清规,互有亏阙。"元至大四年(1311),一咸又编《禅林备用清规》,序中说到各家清规"或以僧受戒首之,或以住持入院首之"。但是一咸却以"祝圣"(祝皇帝寿)、"如来降诞"二仪冠其前,并且说其书只是备而不用。由此可见宋元时各寺清规甚为繁杂,各各不同,但都不叫作百丈清规。到了元至元四年(1338),德辉根据一咸所编,参考诸家,撰成《敕撰百丈清规》,始用百丈标名,实质是与百丈原制迥不相同。明洪武十五年(1382)、永乐二十二年(1424),先后敕旨推行清规。英宗正统七年(1442),又敕令重刊施行。可见清规的发展,由百丈创始,逐渐演变成为敕撰,以政府的命令加以推行,封建势力逐步控制寺院,使佛教为封建主义服务;寺院的组织也丧失了佛教原来的平等的精神,涂上了封建主义的色彩。

寺院组织,除住持外,设有四大板首,八大执事等。四大板首是指导禅堂或念佛堂修行的;八大执事是专管全寺各项事务的。四大板首即首座、西堂、后堂、堂主,首座由住持聘请年高德劭的尊宿担任,为全堂修行的模范,掌禅堂中号令之权。东为主位,西为宾位。本寺住持为主人,相当于东堂首座;其辅助住持教导修行的,待以宾礼,称西堂首座,简称西堂。禅堂中原分为前堂后堂,总负其责的称首座,或前堂首座;于是分任后堂责任的称后堂首座,或简称后堂。堂主是在首座之下负责禅堂或念佛堂中事务的。在禅堂中的座位,门东是维那之位;门西顺序为住持、首座、西堂、后堂、堂主的座位。也有在禅堂后方中间设一木龛,叫作"维摩龛",专供方丈用。

八大执事是监院(库房负责人)、知客(客堂负责人)、僧职(又叫纠察)、维那(禅堂负责人)、典座(斋堂负责人)、寮元(云水堂负责人)、衣钵(方丈室负责人)、书记。监院综理全寺事务,掌管全寺经济。知客掌管全寺僧侣往返。僧职管理僧众威仪。维那掌管宗教仪式的法则。典座管理大众饭食斋粥。寮元管理一般云游来去的僧侣。衣钵辅助住持照应庶务,调和人事。书记职掌书翰文疏。八大执事都是每年一任,由住持任命之。

藏蒙喇嘛寺院的组织:第一叫"智果",又叫"古学",即是"呼图克图"。第二是"赤巴",即戒行高深,经典娴熟的住持,是寺中最高领导人,三、五年一任;较小寺院叫"堪布"。其下有掌经喇嘛,叫作"翁则",负诵经课程及解释疑义之责。铁棒喇嘛,叫作"格果",负督察喇嘛勤惰,有惩罚喇嘛及维持佛法之责。法神喇嘛,名叫"接巴",负决疑卜筮之责。"根察"负统筹全寺事务,监督察全寺出纳。管家喇嘛,叫作"根巴",掌管寺内财产及收支事宜。充本喇嘛,叫作"涅巴",负经管贸易之责。

解放以后,汉地及蒙藏地区的寺院先后经过民主改革,废除了封建制度,通过民主协商建立以住持为首的管理委员会,实行民主管理,分工协力,共同负责全寺事务,在寺院管理体制方面恢复了佛教的平等精神。

子孙寺院只由本寺僧侣居住,不接待外来僧众的。僧众在外云游参学时可以到十方丛林居住,叫作"挂单"或"挂褡"。"单"是指僧人的行李,挂单便是将行李安放起来,暂不他往的意思。僧人进住寺院,首先住在云水堂,言其如行云流水,过而不留。在云水堂住相当时期以后,经本人要求和住持同意,可以进住禅堂或念佛堂,成为寺中的基本僧众。住云水堂可以随时他往;住禅堂或念佛堂后,如要离寺他往,只能在每年正月十五日或七

月十五日提出申请告别。禅堂或念佛堂的僧众名额是有一定的限额。

管理制度

所谓管理制度即历代封建王朝统治僧侣,控制佛教的制度,现在虽已完全废除,但为了认清封建统治的真实面目,故有了解之必要。

自佛法传入中国以后,汉晋之时,出家人不多,政府也还未加以管理。到了石赵、苻秦、姚秦,由于佛图澄、鸠摩罗什先后提倡,一般民众因为不堪异族的残酷统治而争相出家,一时僧侣大增。封建统治者不得不建立管理防范的制度。于是姚兴便借口僧众不能完全遵守清净戒律,开始设立僧官,以僧䂮为僧主,僧迁为悦众,法钦、彗斌掌管僧录。僧录就是僧众的名册。在姚兴设立僧官的前数年,北魏太祖也在平城(今山西大同)以沙门法果为"道人统",绾摄僧徒。到了北魏文成帝和平初(460－465)改名"沙门统"。北魏孝文帝太和十七年(493)制定《僧制》四十七条,又别设僧曹(曹是官署的意思),名叫"监福曹"。太和二十一年(497)又改名"昭玄曹"。主持僧务的叫"昭玄统"。统下设有都维那;其下有俗吏,如功曹、主簿等员,助理事务。各州镇都有沙门曹,官职有维那、上座、寺主等。其后北齐、北周沿用魏制。

北朝僧侣众多,异族统治者要加强控制,所以在中央和地方普遍设有僧官。南朝僧侣较少,多半集中在大都市,所以先只在僧侣集中的都市设立僧官,其后才设立全国性的僧官。南朝僧官的设立,见于记载的首先是晋末有蜀郡僧正,确切的记载是始于刘宋大明年中(457－464)。到了明帝泰始元年(465)才以僧瑾为天下僧正。泰始二年(466)曾一度设有都邑尼僧正和尼都维那,但是不久又废除了。其时僧正一职渐趋浮华。《佛祖统纪》卷三十七说:"梁魏以来僧统盛饰仪仗,直拟于官府。"

隋统一中国,最初是继承北周的制度,设有"国统"、"国都"(都是都维那的简称)。至大业三年(607),炀帝更定官制,改佛寺名"道场"。道场(佛寺)及道观各置监丞(见《隋书·百官志》),其任职者当是俗官。唐初沿袭隋制,诸寺观监隶鸿胪寺,每寺观有监一人。贞观中废寺监。高宗上元二年(675),又置漆园监,不久又废止。武后延载元年(694),改以僧尼隶祠部。德宗贞元间(785－804),又置左右街大功德使和东都功德使、修功德使,总管僧尼之籍和功役。两街功德使下置僧录。功德使是俗官,僧录是僧官。武宗会昌二年(842),以僧尼隶主客,至六年(846)又改隶功德使。

宋代沿袭唐代制度,废统立录(《大宋僧史略·僧统》),以左右街僧录司掌管寺院僧尼帐籍及僧官补授之事(《宋史·职官志》)。太平兴国六年(981),又立右街副僧录,知右街教门之事。

元代以蒙族统治汉地,利用佛教以维持其统治。政事中以佛事为首,设宣政院,秩从一品,掌管释教僧徒及吐蕃(西藏)之境而隶治。江浙地方(原南宋区域)特设释教总管。大德六年(1302)诏僧官僧人犯罪由御史台与内外宣政院共鞫问。文宗至顺二年(1331),立广教总管府十六所,掌僧尼之政。十六所是京畿山后道、河东山右道、山东山左道、河南荆北道、两淮江北道、湖北湖南道、浙西山东道、浙东福建道、江西广东道、广西南海道、燕南诸路、山东诸路、陕西诸路、甘肃诸路、四川诸路、云南诸路,不久又废止。

明代设僧录司、道录司,掌管天下僧道。府州县各设僧纲、僧正、僧会等。僧录司置正六品左善世、右善世,掌印信;从六品左阐教、右阐教,督修坐禅;正八品左讲经、右讲经,接纳各方施主,发明经教;从八品左觉义、右觉义,约束诸寺僧行,惩戒不守清规者。各府僧纲司设都纲、副都纲各一员。各州僧正司设

僧正一员。各县僧会司设僧会一员(《明史·职官志》)。这些官都是僧官。清代沿袭明代制度。清亡以后,这些官职便都废除了,管理寺院之事改由内务部掌管了。

僧正、僧统或僧录的主要责任是掌管僧籍。僧籍就是登记僧人名字及出家得度、所隶寺院的簿籍。最初籍录沙门是始于东晋。《弘明集》卷十二记载支道林与桓玄论州符求沙门籍事。当时沙门曾反对此事。至于北朝自姚秦设立僧官,便已立僧籍了。《魏书·释老志》说:"延兴二年(472)四月诏,无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇。"又说:"(太和)十年(486)冬,有司奏:前被敕以勒籍之初,愚民侥倖,假称入道,以避输课。其无籍僧尼,罢道还俗。"僧籍原是政府管理民众出家的一种措施,无籍僧尼便是未经政府登记而私自出家的,那是违犯法令的。

到了唐代,僧籍三年一造。崇玄署令一人,正八品下;丞一人,正九品下,是掌管僧尼和道士女冠帐籍的。凡新罗和日本僧人入唐学问九年不还,便编入籍。每三年各州县要造籍一次:一本留县,一本留州,一本上祠部;道士女冠一本上宗正,一本上司封(《新唐书·百官志》)。据《佛祖统纪》卷四十七的记载,唐玄宗开元十七年(729)制定天下僧尼三年一造籍。文宗太和四年(830),祠部请允天下僧尼非正度者,许具名中省给牒。五年(831),又敕天下州郡造僧尼籍。自宋以后,直到清代乾隆年间,僧籍概由僧录掌管。乾隆废止度牒以后,政府不再掌握僧籍,也就无从考核其数目了。

政府既然掌管僧尼的簿籍,就必然要发给已登记的僧尼一张凭证,以资查考,这便是"度牒"。度牒制度始于何时,现在很难确定其年代,在北魏时,僧人赴各地旅行,需要各地政府的证明文件。《魏书·释老志》记延兴二年(472)诏书说:"若为三宝巡民教化者,在外者赍州镇维那文移,在台者赍都维那等印牒,然后听行。"所谓文移、印牒,都是临时的旅行证明文件。唐神龙二年(706),规定天下的行者和童子须要考试经义,无有疑滞,方得度之为僧。当时主要是考《法华经》。但是有权势的人纳贿卖度,用钱三万,便度为僧尼(《资治通鉴》卷二〇九)。唐肃宗至德元年(756)为了筹集军费,用宰相裴冕的计划,由政府指定大德传比丘戒,凡纳钱一百缗者与牒剃度。这是政府度牒收费之始。可见在此以前已经有度牒制度。《大宋僧史略·祠部牒》说:"唐祠部牒皆绫素、锦素、钿轴,盖纶诰也,非官何谓。"这说明唐代对于度牒很重视的,等同于官吏的任命状。肃宗乾元元年(758),又规定考试制度,凡白衣能诵经五纸者度为僧,或纳钱百缗请牒剃度(《释氏通鉴》卷九)。德宗建中三年(782),敕令天下僧尼身死及返俗的,其度牒应由三纲即日陈送本县。由县按月申送至州,汇总申报中央,与符诰一同注毁。在京城的就直接送交祠部(《大宋僧史略》)。

宋代度僧是有限制的,按比例度僧,有一百僧人的地方每年可以度一人出家。然而人民为饥饿所困,不得不涌向寺院,所以私度的甚多。宋真宗天禧二年(1018),曾一次度僧二十三万余人,给祠部牒。宋代度牒曾一度用纸造,伪造的很多。南宋高宗绍兴三年(1133),仍旧用绫造度牒。宋代度僧既有限数而要求出家为僧者多,于是空白度牒便成为一种有价值的证券在社会上流通。首先是神宗熙宁元年(1068)由于河决年荒,用司谏钱辅言,出卖度牒。于是有宋一代始终用卖度牒作为政府对营造、赈灾、筹饷等等筹款的办法。甚而至于钞票(会子)贬值,也是用度牒作价来收回。凡是篡改旧度牒或冒用死亡僧人的度牒,是要受到充军发配的惩罚的。

这种度牒制度,元明清三代沿袭未改,清康熙十五年(1676)规定凡有私度者杖八十,为民;顶名冒替者杖四十,僧道官革职还俗。乾隆四年(1739)并规定官吏如若失察,罚俸三月。可见其限制的严苛。但至清乾隆三十

九年(1774)便废止僧道度牒。自此以后僧道只以各寺观所给戒牒为凭而无度牒了。

佛教的仪式

日常行事

在原始佛教时期,僧众的日常行事,除了出外乞食外,每日各自进行修行。修行的方法有两项:一是学习教理;二是修习禅定。学习教理听佛说法,或互相讨论;修习禅定是趺坐,或者经行(经行是在林间来往徘徊)。到了后来寺院中有了佛像,经典纪录成文字,于是有礼拜供养和读诵经典的行仪。特别是大乘佛教徒往往以读诵《普贤行愿品》和修习五悔法门(礼敬、忏悔、劝请、随喜、回向)为每日的常课。佛教传入中国以后,最初也只是弟子各自随师修行,没有统一的日常行事。到东晋时,道安居住襄阳,有弟子数百,于是制定僧尼轨范三例:一是行香、定座、上经、上讲之法;二是常日六时行道(日三时,夜三时)、饮食唱时之法;三是布萨、差使、悔过等法。当时天下寺舍普遍遵行。其具体条文今已失传。其后南齐萧子良有《僧制》一卷。梁光宅寺主法云也创立僧制,现都不传了。智者大师居天台山,创立止观法门,规定寺众分为三等:或依室坐禅,或别场忏悔,或知僧事。依堂之僧每日要四时坐禅,六时礼拜(见《国清百录》)。其后各宗成立,都有行仪的规定,但现在已难考查了。

近代汉地寺院通行的日常课诵,是明末逐渐统一起来的。因为佛教在元代相当紊乱。明初稍加整顿,各寺的日常行事各各不同。其后逐渐统一,成为定规,就是每日有"五堂功课,两遍殿"。早殿:全寺僧众于每日清晨(约在寅丑之间)齐集大殿,念诵《楞严咒》、《大悲咒》、"十小咒"、《心经》各一遍。念诵的起止都配有歌赞。其中《楞严咒》为一堂功课;《大悲咒》、"十小咒"等为一堂功课。事忙时可以只念后一堂。有的寺院在平日只念一堂功课,在节日念两堂功课。《楞严咒》在西藏文经典中称为《大白伞盖总持陀罗尼经》,有息灾的功用,西藏各喇嘛寺院也每日念诵的。《大悲咒》出于《千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》,是观世音菩萨的根本法门。至于"十小咒"的名称和出处,列举于下:

1.《如意宝轮陀罗尼》,出《如意轮陀罗尼经》,也是观音菩萨法门之一。

2.《消灾吉祥神咒》,出《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》。

3.《功德宝山神咒》,出处不明。

4.《佛母准提神咒》,出《佛说七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》。

5《圣无量寿决定光明王陀罗尼》。是元代人译,无有经本,乃阿弥陀佛法门之一。

6.《药师灌顶真言》,出《药师如来本愿功德经》。

7.《观音灵感真言》,元代人译,没有经本,也是观音法门之一。

8.《七佛灭罪真言》,出《陀罗尼杂集》。

9.《往生净土真言》,即是《拔一切业障根本得生净土陀罗尼》。

10.《天女吉祥真言》,出《金光明经》。

依真言宗的规则,凡持诵真言,必须依照仪轨,如法持诵,方有成就。这样集合多众真言,杂乱安排,各念一遍,是没有意义和成效的。这样的安排早课,只是以念诵经咒的功德,回向护法龙天及诸鬼神,以祈愿寺中安静无难而已。

晚殿有三堂功课:就是诵《阿弥陀经》和念佛名;礼拜八十八佛和诵《大忏悔文》;放蒙山施食。诵《阿弥陀经》和念佛名是为自己往生西方净土祈愿。八十八佛是五十三佛和三十五佛。五十三佛名见《观药王药上二菩萨经》,是娑婆世界的过去佛。三十五佛名出《决定毗尼经》,是现在十方世界的佛。这八

十八佛都可以为众生作忏悔主。因此向八十八佛申述自己改悔过恶的愿望，是可以灭罪的。《大忏悔文》也出于《决定毗尼经》。唐不空三藏曾译有《三十五佛名礼忏文》，可见在印度也是日常遵行的。蒙山施食是于每日中午的斋食，取出少许饭粒，到晚间按照《蒙山施食仪》念诵，施给饿鬼的。施食本来是真言宗的一种日常行事，但必须依照真言宗的仪轨，有一定的观想、真言、手印，方得成就的。蒙山在四川雅安县。相传甘露法师在蒙山集成此仪，实际上原作者并不了解真言宗法则，只是在经典中杂乱选出一些真言，无有伦次，毫无意义。只由于真言宗在中国汉地久已失传，于是不别是非地遵行而已。晚殿的三堂功课，在一般寺院中是单日念《阿弥陀经》和念佛；双日拜八十八佛和念《大忏悔文》；蒙山施食却是每日要举行的。

除了早晚二殿外，僧众于每日早斋和午斋时（早餐和午餐），要依《二时临斋仪》以所食供养诸佛菩萨，为施主回向，为众生发愿，然后方可进食。至于晚餐，因为佛原制定过午不得进食，现在虽因健康和习惯不得不吃，是不须念供的。

节日活动

根据佛所制定的戒律，僧众应当于每月望晦（农历十五日、三十日）两日齐集一处，共诵《戒本》，自我检查有无违犯戒律之事。如有违犯，便应按照情节轻重，依法忏悔。忏是梵语"忏摩"的简略，意是请予容恕。这一行事叫作"布萨"，义是"长养"，意谓可以断恶长善。汉地简称为"诵戒"。

在全年之中，自四月十五日到七月十五日的三个月中，应当定居在一寺之中，专心修道，不得随意他往。这叫作"安居"，又叫作"结夏"、"坐腊"。如因事延缓，不及定居，最迟也应在五月十五日定居下来，这叫作"后安居"。在安居日满，即七月十五，僧众仍应集合一堂，任凭他人对自己检举一切所犯轻重不如法事，从而忏悔。这叫作"自恣"。经过自恣之后，受戒的年龄算作增长一岁或是一腊。这是计算戒腊的日期，所以"坐夏"也叫作"坐腊"。

在一年之中，佛教最大的节日有两天：一是四月初八——佛诞日；二是七月十五日——自恣日。这两天都叫作"佛欢喜日"。在佛诞节要举行"浴佛法会"。就是在大殿中用一水盆供奉太子像，这是释迦牟尼佛初诞生时像。全寺僧侣以及信徒要以香汤沐浴太子像，作为佛陀诞生的纪念。这太子像是数寸高的童子形立像，右手指天，左手指地。佛传说："太子初诞生时，右手指天，左手指地而言曰：'天上天下，唯我为尊。'"原来印度的习惯是尚右，所以右手指天，但是中国汉地的习惯是尚左，因此中国汉地所造太子像多半是左手指天，这是不合佛经的。

东南亚国家的佛教徒，根据上座部的传说，以四月十五日为佛诞日，同时也是佛成道日、佛涅槃日，中国藏蒙地区也如此。佛成道以后，经过四十九日到鹿野苑，为五比丘开始说法。由四月十五日算起，经四十九天，到六月初四日为佛初转法轮日。这天要到寺塔去旋绕寺塔的。又佛诞生后七天，佛的生母摩耶夫人便逝世而生在兜率天上。传说佛成道后，曾经有一年到兜率天安居，为母说法三个月，然后由天上从三道宝阶下来人间，这便是九月二十二日。这天称为"天降节"，各寺要举行纪念仪式。此节在斯里兰卡、缅甸等国家也盛行。

七月十五日要举行"盂兰盆会"。这是根据西晋竺法护译的《佛说盂兰盆经》而举行的，超荐历代祖先的佛事。据该经说：目连（佛弟子中神通第一）的母亲死后生为饿鬼，目连尽自己的神通不能救济其母，佛告以要在每年七月十五日僧自恣时，以百味饮食供养十方自恣僧。以此功德，七世父母及现生父母在厄难中者，得以解脱。在汉地，最初举

行的是梁武帝于大同四年(538)在同泰寺设盂兰盆斋(见《佛祖统纪》卷三十七)。其后大概在民间普遍举行。到了唐代,每年皇家送盆到各官寺,献供种种杂物,并有音乐仪仗及送盆官人随行。民间施主也到各寺献供献盆及种种杂物(见《法苑珠林》卷三十二)。唐代宗大历元年(766),改在宫中内道场举行盂兰盆会。设高祖以下七圣位。建巨幡,各以帝名缀幡上,自太庙迎入内道场,铙吹歌舞,旌幢触天。是日百官于光顺门外迎拜导从。自是以后,每年如此。盂兰是梵语,义是倒悬;盆是汉语,是盛供品的器皿。言此供具可以解先亡倒悬之苦。唐时盂兰盆供极为奢丽,往往饰之金翠(见《大宋僧史略》)。当时长安城中诸寺七月十五日作花蜡、假花果树等,各竞奇妙。常例皆于殿前铺设供养,倾城巡寺随喜,甚是壮观(见日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四)。

到了宋代便不是以盆供僧,为先亡得度,而是以盆施鬼了。采用道家以七月十五日为中元节的传说,印卖《尊胜咒》、《目连经》,又以竹竿斫成三脚,高三五尺,上织灯窝之状,谓之盂兰盆,挂搭衣服、冥钱其上,焚之。拘肆乐人自过七夕便搬目连救母杂剧,直至十五日止,观者倍增(《东京梦华录》)。寺僧又于是日募施主钱米,为之荐亡。家市卖冥衣(见《梦粱录》)。后世更有放河灯、焚法船之举(用纸糊船形,船上糊有鬼卒等)。这都是民间习俗。

根据佛经中说:释迦牟尼佛的诞生、出家、成道、涅槃同是四月八日。但是汉地习惯以四月初八日为佛诞,二月初八日为佛出家,腊月初八为佛成道,二月十五日为佛涅槃。佛诞日举行浴佛法会,其他三日也要在寺院中举行简单的纪念仪式。特别是腊八日,煮腊八粥以供众,更成为民间的普通习俗了。

除此以外,汉地各寺院又流传一些不见于经典的诸佛、菩萨诞日的纪念仪式。如正月初一是弥勒菩萨诞日,二月二十一日是普贤菩萨诞日,三月十六日是准提诞日,四月初四是文殊菩萨诞日,七月十三日是大势至菩萨诞日,七月三十日是地藏菩萨诞日,九月三十日是药师佛诞日,十一月十七日是阿弥陀佛诞日。特别是二月十九日是观音诞日,六月十九日是观音成道日,九月十九日是观音出家日。这些节日的传说从何而起?很难考究。这些佛菩萨中,除弥勒菩萨、文殊菩萨是和佛同时的印度人外(其生卒年月也不可考),其余佛菩萨都是佛所称赞过的他方世界的佛菩萨,根本不可能用此世界的岁月时日来推算其诞日,何况也无岁月的记载。或有传说,永明延寿禅师的生日是十一月十七日,而以永明为弥陀化身,就以此日为弥陀诞日;正月初一日是布袋和尚诞日,而布袋和尚为弥勒化身,就以此日为弥勒诞日。

忏法与打七

改恶修善是佛教根本教义。特别是大乘佛教,认为人生是由久远生死相续而来,今后还须经无数生的修行,以至于成佛;其间最主要的是要消除以往无量劫中所造的罪恶,发愿今后精进修行,永不退转。因此,修习忏法成为大乘修行中不可缺少的行仪。历来通行的忏法有两类:一类是集诸经所说,忏悔罪过的仪则;一类是依五悔法门,修习止观的行法。

忏悔罪过的仪则,据《唐高僧传·兴福篇论》中所说,最早是刘宋时代的药师行事。其后萧齐竟陵王萧子良撰《净住子净行法门》三十卷(全书今不传,只有一卷收入《广弘明集》中)。及至梁代有《大通方广忏》,又名《大通方广忏悔灭罪庄严成佛经》。其源始于荆襄,本以疠疾,祈诚悔过,感得平复,因约诸经抄撮成部(全书三卷,中土久佚,今编入《大正大藏经》第八十五函》。梁武帝曾制忏二部:一名《六根大忏》(今不传),是梁武帝自己亲行的。文中有云"万方有罪,在予一人";一名

《六道慈忏》，乃是岁中诸寺所行，即今所谓《兹悲道场忏法》，又简称《梁皇忏》。梁陈之际，忏法繁兴，据《广弘明集》卷三十六所载，有涅槃忏、六根忏、摩诃般若忏、金刚般若忏、胜天王般若忏、妙法莲华经忏、金光明忏、大通方广忏、虚空藏菩萨忏、方等陀罗尼斋忏、药师斋忏等。《唐高僧传·兴福篇论》中尚举有普贤别行、佛名、般舟等忏。这些忏法的行仪都已失传，内容如何无从考定。以意推测，当是读诵如上诸般经典，以诵经功德消灭罪愆。现在所通行的有《梁皇忏》、《万佛名忏》和唐知玄所撰《水忏》。梁武帝撰集《慈悲道场忏法》，原因是当时僧侣食肉，梁武帝召集京邑大德法师，进行辩论，根据《涅槃经》、《楞伽经》等，制断食肉，并令诸僧七日忏悔（见《广弘明集》）。所以这忏法叫作《兹悲道场忏法》。世俗讹传此忏是梁武帝令宝志禅师纂辑，以度王后堕于蟒身之厄。这是宋人附会之谈，不可置信。至于《水忏》的撰述，世传知玄的前世是汉代的晁错，误斩袁盎，因此现身患人面疮，痛苦异常。经异人指示，修此忏法，以水洗浣，而得解冤愈疾。这也是宋人的附会。考核其文字，实是节录宗密所撰《圆觉经道场修证忏》而成，并非知玄自撰。

修习止观的忏法，创始于天台宗智者大师，就是《摩诃止观》中所说四种三昧的"半行半坐三昧"和"非行非坐三昧"；也就是《法华三昧行法》、《方等三昧行法》、《请观音三昧行法》、《金光明三昧行法》。《法华三昧行法》根据《法华经》；《方等三昧行法》根据《方等陀罗尼经》；《请观音三昧行法》根据《请观世音菩萨消伏毒害陀罗尼经》；《金光明三昧行法》根据《金光明经》。除《方等陀罗尼经》外，其他三经都有智者所撰注解。其行法见于《国清百录》；唐荆溪湛然又作了一些《补助仪》。其组织的程序，是：一严净道场，二净身，三三业（身、口、意）供养，四奉请三宝，五赞叹三宝，六礼拜，七忏悔，八行道旋绕，九诵经，十坐禅正观实相。后代天台宗学者又遵照这样组织形式，编辑了许多忏法，如宋遵式撰《往生净土忏愿仪》、《炽盛光道场念诵仪》，宋知礼撰《大悲忏法》，明智旭撰《地藏忏》等。到了清代所撰各种忏法就更多了。天台宗制定忏仪的主要目的，是借礼敬、赞叹、忏悔以安定心思，然后从诵经、坐禅两方面正观实相，如是周而复始的修行，以达到证悟。但是后世只注重礼拜、忏悔，而废止了诵经与坐禅，是舍本而逐末，完全丧失了天台宗止观要旨了。

无论忏悔罪过的仪则，或修习止观的行法，都是佛为佛教徒自己修行用的，而不是为僧众借此替他人作佛事以谋求财利的。根据佛的教导，凡是在家信徒要修积功德为他人（现在或亡）祈福，只有斋僧一法，汉唐以来一直遵行，如虞世南卒，唐太宗即其家造五百僧斋。僧侣自己日常修持忏法以灭罪生慧，施主供献饭食以增益福德，完全是两年不同的事。其后僧人平时不能自修，遇有信徒施舍饮食或财物时，心生惭愧，于是日修持忏法，其后逐渐演变成为施主给以财物，指定僧人修行忏法，诵何经典的习惯。于是忏法成为寺院谋利的佛事，形同贸易，全无功德之可言了。

在禅宗和净土宗盛行以后，禅宗是以直接参究心性的本源为要务，净土宗是以专心念佛愿求往生为目的，于是此二宗的主要修行仪式，不是礼拜忏法而是于七日之中，除必要的饮食睡眠外，专心参究，或专心持名。这叫作"打七"；或者分为"打禅七"与"打净七"。在禅宗寺院中，每年冬季是要举行一七（一个七日）乃至十七（十个七日）"打七"的宗教活动的。

重要佛事

在寺院中所举行的佛事，要以"水陆法会"为最盛大，以"焰口施食"为最经常，其次，"斋天"和"放生"也是常常举行的。

水陆法会 全名是"法界圣凡水陆普度大

斋胜会”。水陆法会的创始，相传是梁武帝因梦中得到神僧的启示，醒后受宝志禅师的指教，亲自披阅藏经三年之久，方撰成此仪文。于天监四年(505)在金山寺依仪修设。但后经周隋变乱，此仪不行。到了唐高宗咸亨中(670－673)西京法海寺神英禅师梦中得异人指点，醒后从大觉寺吴僧义济处得到梁武帝所撰水陆仪文，因常设此斋，遂流行天下(见《佛祖统纪》卷三十三)。但是据《广弘明集》所载，梁武帝于天监三年(504)才舍道事佛，不可能在天监四年以前已经披阅藏经三年之久。《水陆仪轨》中的文辞完全依据天台的理论而撰述的。其中所有密咒出于神龙三年(707)菩提流志译《不空羂索神变真言经》，这不仅是梁武帝所不能见，也是咸亨中神英所不能知的。现在通行的水陆法会分内坛、外坛。内坛依照仪文行事，外坛修《梁皇忏》及诵诸经。所谓梁皇亲撰仪文及神英常设此斋，可能只是指《慈悲道场忏法》而言，至于水陆仪文则是后人所增附的。

“水陆法会”的盛行是宋时开始的。宋熙宁中(1068－1077)，东川杨锷祖述梁武的旧仪撰成《水陆仪》三卷，当时曾盛行于世。元祐八年(1093)，苏轼为亡妻宋氏设水陆道场，撰《水陆法赞》十六篇，因称为“眉山水陆”。南宋时史浩路过金山，闻水陆法会之盛，特施给四明东湖月坡山田一百亩，专供四时修建水陆之费。乾道九年(1173)，月坡山创建殿宇，四时启建水陆大斋，史浩亲撰疏辞，作《仪文》四卷。南宋末年，志磐又续成《新仪》六卷；并制定像轴二十六轴。于是金山仪文称为“北水陆”；志磐所撰称“南水陆”。《应庵昙华禅师语录》卷五有在建康蒋山太平兴国寺时《王机宜为弟枢密相公设水陆请升堂法语》，和在平江府报恩光孝寺时《悲济会水陆升堂法语》。昙华是宋高宗时人，可见当时水陆佛事已很普遍。元《元叟行端禅师语录》有《朝庭金山作水陆升座法语》，其时是皇庆元年(1312)。《元史》卷二十八说：英宗至治三年(1323)制京师万安、庆寿、圣安、普庆四寺，扬子江金山寺，五台万圣祐国寺作水陆佛事七昼夜。其时月江正印禅师住持金山，其《语录》中有《朝廷金山寺建水陆法会普说》，就是其事。《楚石梵琦禅师语录》卷二十有明洪武元年、二年(1368、1369)两次于蒋山禅寺《水陆法会升座法语》，这也是受明太祖敕旨举行的。可见元明时对水陆佛事甚为重视。明袾宏又因金山寺本前后错杂，不见始终头绪，时僧行者亦复随意各殊，乃取志磐仪轨重加订正，成为《水陆修斋仪轨》六卷。清咫观撰《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷，《法界圣凡水陆大斋法轮宝忏》十卷。现在通行的是清道光间仪润所汇集的袾宏订正的《水陆仪轨》。

根据如上所述的水陆佛事发展情况来看，水陆仪文是宋人创撰的。宋遵式《施食正名》中说：“今吴越诸寺多置别院，有题榜水陆者(中略)，有题斛食者(中略)，有题冥道者。”是水陆与冥道是同一仪式的名称。日本最澄、圆仁先后入唐求法，所携回的密部经典中有《冥道无遮斋法》一卷(最澄)、《冥道无遮斋文》一卷(圆仁)。现在《阿婆传抄》中有《冥道供》，其规模与水陆仪轨大致相仿。可见水陆法会是唐时密教的冥道无遮大斋与梁武帝的六道慈忏相结合而发展起来的。到了宋代杨锷又采取了密教仪轨而编写成《水陆仪》。明莲池(袾宏)大师既嫌金山寺本头绪杂乱，可见原初创始未必是出于通家之手。现在金山寺本既不传，无从考知其内容。总之，水陆法会是宋代盛兴起来的一种佛教仪式，是可以断言的。

瑜伽焰口施食仪　原是密教的一种行仪。其源出于唐不空译《救拔焰口陀罗尼经》。“焰口”是鬼王的名称。唐实叉难陀译作“面然”。经中说：阿难在静室中修习禅定，焰口鬼王告阿难说：“你三日以后命尽，生在饿鬼中。如要免苦，须于明日普施鬼神，以摩竭陀国所用之斛各施一斛饮食。”阿难问佛。佛为

说此施食的方法。此法遂成为修持密教的人每日修持的一种行事。日本入唐求法各家都曾携回有关施饿鬼食的仪轨。在中国汉地由于唐末密教失传,施食仪轨也失传了。宋代诸师曾极力想恢复此一行法。遵式《金园集》中有《施食正名》、《施食法》《施食文》、《施食观想》诸文。仁岳著有《施食须知》,宗晓有《施食通览》。《施食须知》中以《涅槃经·梵行品》所说施旷野鬼神食,《南海寄归内法传》所说度诃利帝母缘及救拔焰口混为一谈。《施食通览》是汇集诸家文篇,也同样混淆。可见宋时对于此法甚为疏失。元代时,此法又自西藏传入汉地,于是焰口施食之法得以复传。现《大藏经》中有《瑜伽集要焰口施食仪》一卷,不著译人。就其中真言的译音考之,知是元人译。仪中大略分为二段:前半诵《三十五佛名》、《普贤行愿品颂》及供三宝食;后半入观音定、施饿鬼食。今世通行仪轨皆从此仪增补而成。然诸家行仪亦颇杂乱。元中峰明本有《开甘露门》一卷;明代有《瑜伽焰口施食科仪》;袾宏撰《瑜伽集要施食仪轨》一卷和《施食坛仪补注》一卷;法藏有《于密渗施食旨概》一卷和《瑜伽施食集要》二卷;清寂暹撰《瑜伽焰口注集纂要仪轨》二卷。袾宏在他所撰《施食仪轨》序中说:"时师更附并以外集,繁衍丛沓,漫失古意。"寂暹的《仪轨》跋中也说:"诸家登坛演习,繁简不同,至有'七家焰口八家忏'之讹传。"亦足见施食一法由来禀受师承,不出一家,遂致诸本大相径庭,彼此纷纭,莫可衷一。近代虽大致统一,而南北地方稍微有区别,音韵声调更多不同。但在习惯上,凡重大法会圆满之日,或丧事期中多举行焰口施食也。

斋天是后起的一种仪式。当天台宗智者大师依《金光明经》制定《金光明忏法》时,其中庄严道场是要依《金光明经》设大辩才天、大功德天和四天王座位。而忏文中依经奉请大梵尊天、帝释天、护世四王、金刚密迹、散脂大将、大辩才天、大功德天、鬼子母等十一天众。到了宋代修金光明忏,设诸天供,就随意依据经文而增加之。诸天座位次序的排列也引起争论。南宋绍兴中(1131－1162),神焕撰《诸天列传》,乾道九年(1173)行霆又撰《诸天传》。设诸天供有十二天、十六天、二十天、二十四天、三十三天不等。

到了元代,便由《金光明忏法》略出供天一节,作为寺院中每年岁朝佛事。元省悟所著《律苑事规》卷十中说:"正旦元首,各寺祈祷规式不同;修光明、观音忏法,或诵经文,或祇课咒。"又说:"正月旦,上元节,诸寺殿堂多修忏法,或供诸天。"《续释氏稽古略》中说:元文宗时,天台宗的慧光法师于每岁元旦率众修金光忏。这便是斋天所以兴起的根源。明末弘赞律师就简略的《金光明忏法》别撰《斋天科仪》,至今诸寺通行。

中国汉地放生的习惯并不始于佛教。《列子·说符篇》说:"正旦放生,示有恩也。"可见逢节日放生,古已有之。而且《说符篇》中说:"客曰:'民知君之欲放之,竞而搏之,死者众矣。君如欲生之,不若禁民勿捕,捕而放之,恩过不相补矣。'简子曰:'善!'。"可见不仅有放生,而且有专门捕鱼鸟以供放生的。

佛教提倡放生,首先是《梵网经》中第二十不行放生戒说:"若佛子以慈心故,行放生业。"又说:"故常行放生,生生受生常住之法。"《金光明经·流水长者子品》中说佛往昔为流水长者子救十千鱼事。《杂宝藏经》卷五说沙弥救蚁子水灾,得长命报缘。汉地大规模放生是始于天台智者大师,于天台山麓,临海之民舍扈梁六十三所为放生池。唐肃宗乾元二年(759),诏天下立放生池八十一所。颜真卿撰天下放生池碑。宋真宗天禧元年(1016),敕重修天下放生池。天禧三年(1018)遵式奏以杭州西湖为放生池。天圣三年(1025),知礼奏以南湖为放生池,于佛诞日为放生会。遵式《金园集》中有《放生慈济法门》,知礼《四明教行录》中有《放生文》,这都是放生仪轨。现在通用的《放生仪轨》也是依

据《金光明经·流水长者子品》的大意编纂的。

佛教的胜迹

名　山

自禅宗在唐代盛兴以后，禅徒常常游方学道，主要是寻师访友，以求发明宗旨。如赵州从谂八十还行脚，汾阳善昭平生参八十一员善知识。当时所谓"参方"、"行脚"，并没有固定的去处。到唐末时，信徒集中朝拜的地方有四处：一是五台山——文殊菩萨圣地；二是泗州普光王寺——僧伽大圣圣地；三是终南山——三阶教圣地；四是凤翔法门寺——佛骨圣地。南宋宁宗时，由于史弥远的奏请，制定禅院等级，有"五山十刹"的规定。以杭州径山的兴圣万福寺、灵隐山的灵隐寺、南屏山的净慈寺、宁波天童山的景德寺、阿育王山的广利寺为五山；杭州中天竺的永祚寺、湖州的万寿寺、江宁的灵谷寺、苏州的报恩光孝寺、奉化雪窦资圣寺、温州的龙翔寺、福州雪峰崇圣寺、金华的宝林寺、苏州虎丘灵岩寺、天台的国清寺为十刹，成为禅徒游方参请集中之地。到了明代，这些山刹久已衰歇，当时佛教界中也少有可以指导群方的尊宿大德，于是在佛教徒中出现了参拜名山的习惯。一般佛教徒集中参拜的地方是四大名山：一是山西五台山，二是浙江普陀山，三是四川峨嵋山，四是安徽九华山。四山之中以五台山为最有名。明代曾有"金五台、银普陀，铜峨嵋，铁九华"之说。除四大名山之外，还有宁波的阿育王寺和云南的鸡足山等。

五台山　在山西省五台县东北四十里。有东西南北中五峰对峙，相距各数十里，峰顶平广如台，因以叫作"五台"。又叫作清凉山，因为山中盛暑时不觉炎热。相传此山是文殊菩萨示现之处。不仅中国汉藏蒙族如此传说，即在印度和尼泊尔等国也同样有此传说。晋译《华严经·菩萨住处品》(卷二十九)中说："东北方有菩萨住处，过去诸菩萨常于中住。彼现在菩萨名文殊师利，有一万菩萨眷属，常为说法。"又唐菩提流志译《文殊师利法宝藏陀罗尼经》说："尔时世尊复告金刚密迹主菩萨言：'我灭度后，于此赡部洲东北方，有大国名大振那，其国中有山，号曰五顶。文殊师利童子游行居住，为诸众生说法。'"元魏孝文帝时，此山即有盛名，建有寺院。唐仪凤元年(676)罽宾国僧佛陀波利来唐，就是专为入山求见文殊菩萨的。据说他来到山中进入金刚窟，不再出来了。山中寺院甚多，有汉僧寺院，也有喇嘛寺院，各有十大刹最为著名。

普陀山　为浙江定海县东一百五十里海中的一个岛。"普陀洛迦"是梵语。义为小白华或光明，原是印度南方秣罗矩吒国海中山名，相传是观世音菩萨住处(见《大唐西域记》卷十)。唐宣宗大中元年(847)，有梵僧来浙江，于此岛潮音洞中见观音菩萨瑞相，因建茅而居，并取以为名。梁贞明二年(916)，日本僧慧锷于五台山得观音像，取归日本，舟行至此，因筑庵奉之。宋神宗元丰三年(1080)，王舜封出使三韩，遇风涛，舜封望潮音洞叩祷，得平安济渡。事还，以事奏闻，赐名宝陀观音寺。自此以后，凡往来三韩、日本、阿黎、占城、渤海，取道放洋的人，多望山归命，祈求平安，遂成为名山中的观音圣地。山中有普济寺(俗称前寺)和法雨寺(俗称后寺)二大刹。其余寺庵甚多。有元代修建的多宝佛塔，传为元宣让王建，所以俗称太子塔。

峨眉山　在四川峨眉县西南，两山对峙如峨眉故名。相传古时有蒲翁入山采药，得见普贤菩萨瑞相，其实是宋人的附会。原因宋太祖乾德六年(968)，嘉州屡奏普贤显相，因遣内侍张重进前往庄严瑞相。太宗太平兴国六年(980)，又造普贤铜像，高二丈余，建大阁安置。其后屡加装饰，增修寺宇。于是峨眉山成为普贤菩萨的圣地。

九华山 在安徽青阳县西南四十里。唐天宝中新罗王子金乔觉出家为僧，名地藏，航海至此。至德中(755－757)，诸葛节为购地建寺。贞元十三年(797)，金地藏寂，年九十九。明代因以金地藏为地藏菩萨化身而崇祀之。山中现有金地藏塔(俗称肉身塔)。此山便成为地藏菩萨的圣地。

阿育王寺 在浙江宁波。相传印度阿育王于一日一夜造八万四千塔，供养释迦佛舍利，布置于南赡部洲各地。中国有十九处(见《法苑珠林》卷三十八)，现在唯存此一处，是西晋武帝太康二年(281)慧达(原名刘萨诃)在此处掘得。其塔非金玉铜铁，又非岩石，作紫黑色。塔身四方形，每面刻一佛本生故事：萨埵王子变、舍眼变、出脑变、救鸽等。上有露盘，塔中有悬钟。佛舍利在钟内。因建寺供奉，名阿育王寺。宋真宗大中祥符元年(1008)，改名广利寺。历代以来，佛教徒来寺参拜舍利，未尝中止。

鸡足山 在云南大理洱海东北一百里，地属宾川县。印度摩揭陀国有鸡足山，是佛弟子迦叶尊者奉佛命，持释迦佛的僧伽黎衣(袈裟)入灭尽定，以候将来弥勒佛下生处(见《佛国记》、《大唐西域记》卷九)。此山原亦名鸡足山，明人因附会此山即是摩诃迦叶入定处，兴建许多寺院。滇、川、康的佛教徒多来此山参拜。

祖　庭

1. 三论宗祖庭

栖霞寺 在江苏南京东北四十里摄山。刘宋明帝泰始中，处士明僧绍住此。时有法度自黄龙来，与僧绍交游甚厚。僧绍殁后，舍宅为法度造寺，称栖霞精舍。僧绍子仲璋秉父遗志，于山崖雕无量寿佛并二菩萨像。梁时辽东人僧朗善《三论》及《华严》，来师事法度，称为三论宗初祖。朗殁，弟子僧诠，诠弟子慧布继住山寺。隋文帝于天下各州立舍利塔，此寺是其一。现有佛舍利塔，是五代时重修。基座及塔身雕饰精美。塔基上雕八相成道像。寺门外有唐高宗制《明征君碑》。

嘉祥寺 在浙江绍兴县，三论宗僧诠传弟子法朗，朗传吉藏，藏居此寺讲学，世因称之为嘉祥大师。唐初吉藏入长安，其学说有所改变，世称其学派为新三论宗。

2. 天台宗祖庭

天台山 在浙江天台县北三里。晋宋时名僧多在此山修习禅定。天台宗初祖慧文在河北，二祖慧思住湖南南岳，三祖智顗于陈太建七年(575)来居此山，大弘祖业。世因称此学派为天台宗。山下国清寺是天台宗根本道场。寺前岗上有九层砖塔，是隋代所建，宋代重修。寺门前有宝塔七座。山上真觉寺是智者塔院，祖殿中有六角智者大师真身宝塔。正面有龛，内奉大师像。拱壁间原雕大师生平事迹。山中寺院甚多，宝相寺是大师入灭处，有弥勒像及智者大师入灭塔。国清寺门前有唐天文家一行禅师墓塔。

玉泉寺 在湖北当阳县玉泉山东南麓，智者大师在此寺讲《法华玄义》和《摩诃止观》。今寺大殿前有隋大业十二年(616)造大铁锅及元代铸铁钟、铁釜各二。寺左有观音像碑，相传是唐吴道子画，碑高七尺。寺前隔溪有宋嘉祐六年(1061)建十三级铁塔，高七尺，形式优美。

延庆寺 在浙江宁波市。北宋时中兴天台教观的知礼于至道二年(996)居此，也称之为四明尊者。明永乐中列此寺为天下诸宗名山的第二山。

3. 慈恩宗祖庭

慈恩寺 在陕西西安市。寺是唐贞观二十二年(648)高宗为太子时，为其母文德皇后建，所以名为慈恩。寺极弘大，总有房舍一千八百九十七间。延玄奘为上座，于寺西北立翻经院，玄奘在此译经。弟子窥基秉承其学。玄奘卒后，窥基继任此寺。所以世称其学派为慈恩宗。永徽三年(652)，玄奘仿西域制，

造五级砖塔，高一百八十尺，面方一百四十尺，以安置梵筴，名曰"雁塔(印度摩揭陀国昔有伽蓝，住小乘僧，食三净肉。后时求三净肉不得。会有群雁飞翔，有僧戏曰："今日僧供不充，菩萨应知是时。"时有一雁应声自堕而死。群僧惭愧，更不食三净肉。仍建塔埋之，名曰雁塔。见《大唐西域记》卷九)。武后长安中改建为七级。其后屡经重修。原有四门楣尚是唐初原物，刻有佛像。塔外壁有褚遂良书《大唐圣教序》碑。

兴教寺　在陕西长安县。寺有玄奘三藏及其弟子窥基、圆测三塔。玄奘塔在中央，南面五层，约高七十尺。塔后有唐刘轲撰《大唐三藏大遍觉法师塔铭》碑。窥基塔在玄奘塔东，面西；圆测塔在西，面东，皆三层，高约十七尺。有《大慈恩寺基公塔铭》及《大唐西明寺大德圆测法师舍利塔铭》二碑。二塔初层中有木雕窥基及圆测像，皆宋代作品。今不存。

4. 贤首宗祖庭

法顺和尚塔　在陕西西安市南樊川岗上，是贤首宗初祖法顺和尚墓塔。

五台山清凉寺　贤首宗初祖法顺，二祖智俨均住终南山至相寺。三祖法藏，号贤首，世因称其学派为贤首宗。法藏殁后，澄观私淑其学，住五台山清凉寺，撰新译《华严经疏》及《随疏演义钞》，以竟法藏未竟之志。世称澄观为清凉大师。

草堂寺　在陕西户县东南圭峰下，相传是姚秦鸠摩罗什译经之处。贤首宗五祖宗密居此，世称宗密为圭峰禅师。寺有鸠摩罗什塔。宗密葬于东小圭峰，有唐裴休撰并书《圭峰禅师碑》，今移置于草堂寺鼓楼内。

5. 律宗祖庭

道宣律师塔　在陕西长安终南山。印度的律学有五部不同：一、摩诃僧祇部《僧祇律》；二、萨婆多部《十诵律》；三、昙无德部《四分律》；四、弥沙塞部《五分律》；五、迦叶遗部律未传汉地。姚秦以后，《十诵律》盛弘南北；《僧祇律》行于江南；元魏以后《四分律》大盛。入唐又分为三家：一、法砺住相州(今河南安阳)同光寺，著《四分律疏》，为旧疏，称为相部宗。二、怀素住长安崇福寺东塔院，著《四分律疏》，为新疏，称为东塔宗。三、道宣住终南山丰德寺，著《四分律行事钞》，称为南山宗。其后新旧二家失传，南山一宗独盛。

大明寺　在江苏扬州市。原名栖灵寺，唐时名大明寺，清改名法净寺(1980年鉴真和尚像回国巡礼，恢复大明寺名)。唐道宣的再传弟子鉴真在此寺讲律。后赴日本，大弘律学，开日本佛教和文化的先河。在日本奈良建唐招提寺，鉴真塔即在唐招提寺后院。

宝华山慧居寺　在江苏句容县北七里。元代律学废绝。明末寂光居此寺，中兴律宗，为宝华第一世。其后读体、德基、真义、常松、实泳、福聚相承，为有清一代律宗根本道场。

6. 真言宗祖庭

大兴善寺　在陕西西安市。唐天宝中师子国(今斯里兰卡)不空三藏居此，屡设灌顶道场，建立了真言宗，并译出众经。寺有徐浩书《不空三藏碑》。真言宗的传承是以毗卢遮那为初祖，普贤金刚萨埵为第二祖，龙猛为第三祖，龙智为第四祖，金刚智为第五祖。金刚智于开元七年(719)来华，传弟子不空为第六祖。

青龙寺　在陕西西安市，原唐长安城延兴门内新昌坊。唐不空三藏弟子惠果住此寺东塔院。世称为真言宗第七祖。贞元二十年(804)，日本僧空海入唐求法，从惠果受灌顶，传金刚界、胎藏界两部大法并受传法阿闍梨灌顶。回日本后，在高野山建立了日本的真言宗。其后日本僧圆仁、圆载、圆珍、真如、宗睿先后入唐，皆在此寺受学真言宗法。此寺宋时久圮废，今立碑其处以为纪念(按：青龙寺正在恢复重建中)。

7. 净土宗祖庭

东林寺　在江西庐山西北麓。东晋太元十一年(386)，刺史桓伊为慧远建。慧远于山

中立般若台，安弥陀三圣像，集道俗一百二十三人立誓，期生西方极乐世界，号为"莲社"。宋时尊慧远为莲社初祖。寺东岗石室中有八角覆钵形慧远塔。塔右方有石造圆窦、藏骨室。宋元以来，净土宗成立，奉慧远为净土宗初祖。

玄中寺 在山西交城县西北二十里石壁山中。元魏昙鸾在此依《十六观经》修净业，愿生西方极乐世界。唐初，道绰于玄中寺见昙鸾遗迹，因专修净业，并教人念佛，用木槚子记数。善导从道绰学，后至长安教化道俗，一心持名念佛。宋人奉善导为净土宗二祖。在净土法门的传承上，昙鸾的功绩是不可泯灭的。日本净土宗亦尊此寺为祖庭。

灵岩寺 在苏州灵岩山。原是春秋时吴王夫差馆西施处，叫作"馆娃宫"。梁天监中始建为寺。其后为禅寺。近代印光法师住此寺，改宗净土，专修念佛法门。

8.禅宗祖庭

少林寺 在河南登封县嵩山少室五乳峰下。北魏太和二十年(496)，孝文帝为佛陀禅师建。菩提达摩来此，于寺凝修壁观，建立了禅宗。历代以来，屡经重修。现存鼓楼仍是元大德六年(1302)原建筑，柱石雕刻甚为富丽。禅宗的传承以达摩为初祖。在少林寺西北二里许有初祖庵，建于宋代，石柱上有宋宣和七年(1125)题字。寺西南八里原有二祖庵，中有二祖像。

匡救寺 在河北成安县。二祖慧可于此说法。相传达摩为二祖说法于此。

山谷寺 在安徽潜山西北三十里三祖山。有三祖僧璨大师塔。宋黄庭坚居此寺，因自号山谷。

真觉寺 在湖北黄梅东北二里冯茂山上。四祖道信、五祖弘忍居此。禅宗至五祖始盛，门徒常过千人。世称之为东山法门。

南华寺 在广东韶关南六十里处。原名宝林寺。禅宗六祖慧能开法于此。有六祖肉身塔。六祖真身犹存，供于六祖殿内。六祖以下分为南岳、青原二支。南岳支下分出监济、沩仰二宗；青原支下分出曹洞、云门、法眼三宗。临济宗后又分为黄龙、杨岐二派。杨岐下又有虎丘和大慧两派。

沩仰宗

唐灵祐居沩山，祐弟子慧寂居仰山，共建立沩仰宗，但是流传不广，自晚唐以至宋初，约一百五十年便衰歇了。

沩山 在湖南宁乡县。山顶为广野，平田千亩。古来住僧耕作，人称"罗汉田"。山有密印寺，即灵祐所居。

仰山 在江西宜春县南八十里。山有栖隐寺，宋时改名太平兴国寺。慧寂于此大建法幢。

曹洞宗

唐良价住洞山，弟子本寂住曹山，共建立曹洞宗。

洞山 在江西宜丰县东北五十里。山有普利院，唐大中年间，良价住此。世称其禅风为洞上宗风。

曹山 在江西宜丰县东北三十里，山有荷玉寺，本寂住此，大振洞上禅风。

天童山 在浙江宁波。晋初创建寺宇。原名太白山，寺名天童。其后寺屡有兴废。唐代复兴。宋建炎三年(1129)，正觉禅师住此，为寺第十六世，于曹洞宗为第十世，大振曹洞宗旨，立"默照禅"。宝庆元年(1225)如净住持(曹洞宗第十三世)此寺。日本道元入宋，从如净受学，回国后建立日本的曹洞宗，即为始祖。明代以此山为天下禅宗五山的第二山。明成化中(1465－1487)，有日本僧雪舟来此寺为首座，善绘画。

云门宗

大觉寺 在广东乳源县北云门山，原名光泰禅院。五代时文偃住此，大弘禅法，建立云门宗，在北宋时极为繁盛，南宋末便衰歇，流传约二百年。

临济宗

临济禅师塔 亦名"青塔"，在河北正定。

正定城南二里临济村有临济寺。唐义玄住此，建立临济宗。此寺于抗日战争时被毁。今唯存临济禅师塔。

黄龙山 在江西宁州西南八十里。山有永安寺，一名黄龙院。宋仁宗时慧南（临济宗八世）来住此，大振禅风，建立黄龙派。

杨岐山 在江西萍乡县北七十里，是战国时杨朱泣岐之处。寺名普通禅院。宋时方会（亦临济宗第八世，与慧南为同门）住此，大弘道法，建立杨岐派。

虎丘灵岩寺 在江苏苏州虎丘。春秋时吴王阖闾葬此。晋竺道生说法处。宋绍兴四年（1134），临济宗杨岐派第五世绍隆住此，建立虎丘派。

径山 在浙江杭县，寺名能仁兴圣万寿寺，简称径山寺。宋绍兴七年（1137），杨岐派第五世宗杲居此（与绍隆为同门），立话头禅，世称大慧派（大慧是宗杲的封号）。

黄檗山 在福建福清县西二十里，有寺名万福寺，唐希迁禅师（临济义玄之师）曾居此。明崇祯九年（1636）隐元隆琦住持此山，于清顺治十一年（1654）渡日本，在日本宇治县造建万福寺，创黄檗宗。

金山寺 在江苏镇江。东晋元帝时创建。宋时以修水陆法会知名。一度为云门宗道场。苏东坡相熟的佛印禅师（云门宗的五世）住此。南宋以后便成为临济宗的主要寺院。

法眼宗

清凉寺 在江苏南京城内。五代时文益居此，立法眼宗（法眼是文益的封号）。传流不久，大约百年，便衰歇了。

佛教文化艺术

佛　画

佛画从其目的而论，可分为三类：第一是备佛教徒供养敬奉之用；第二是备寺院殿堂庄严之用；第三是供人欣赏的画家写意之作。由于佛画的目的不同，佛画的内容也各不同。

佛教徒供养的佛画，一是尊像画，就是一尊或多尊的佛菩萨像，或坐或立，庄严妙好。二是经变画，根据佛经所叙佛国庄严，绘画成图，如极乐净土变、药师佛净土变、灵山净土变等。三是曼陀罗画，是密宗修法所供奉的图画，根据一定的经轨，以画一佛或菩萨为中心，周围层层环绕着菩萨天神等。

殿堂庄严用的佛画，可以是佛、菩萨、天龙鬼神的形像画；也可以是佛传图，即根据佛传所记释迦如来一生教化的故事；也可以是本生图画，就是根据佛经中所说释迦如来过去生中所修的种种菩萨行的故事，如舍身饲虎、舍身贸鸽等故事；也可以是经变图，即根据佛经中所叙的故事，绘成图画，如维摩经变、地狱变等。

画家写意以供人欣赏的佛画，便是画在手卷、册页、屏风、条幅上的各种题材的佛画，不拘于佛教的形式，不拘于佛教的法则，可以由画家任意逞现其技巧，以供人欣赏而已。

佛教画的种类，以其构图形式来说，可以分为图和像两大类。所谓像，是指一幅画中单独画一像；或一幅中虽画多像，其内容都只侧重在表现每一像的仪容形貌，别无其他意义。所谓图，是指一幅画中以一尊像为主体，或多尊像共同构成主体，其中有主有伴，共同体现一项故事。例如“十八罗汉像”就是在一幅画或多幅画中画十八罗汉，但只绘出每位罗汉的仪容形貌，或降龙，或伏虎，各各罗汉不相联系。至于“十八罗汉渡海图”，便是在一幅画中绘出十八罗汉共同越渡沧海的不同动作。

佛像画，就其内容来分，可以有七类：一、佛类，二、菩萨类，三、明王类，四、罗汉类（包括缘觉类），五、天龙八部类，六、高僧类，七、曼陀罗类。佛图，就其内容来分，也可以有六类：一、佛传类，二、本生类，三、经变类，四、故事类，五、山寺类，六、杂类。此外还有“水陆

画”一种，是由像和图混合组成的佛画集。

中国佛教画，创始于三国时的曹不兴，他见到康僧会所设佛像，便仪范写之。到东晋时，其弟子卫协，时称画圣。画有七佛图。卫协的弟子顾恺之，在瓦官寺壁画维摩像，时人捐十万钱争取一观。刘宋时有陆探微，梁时有张僧繇。旧时画法多系平面而无阴阳明暗之分，僧繇创为没骨皴法，不先以笔黑钩研而以色渲染。北齐时著名佛画家有曹仲达，隋有展子虔，唐初有尉迟乙僧等。到开元中吴道子集诸家之大成，为古代佛画第一人。其弟子以卢楞伽为最。中唐德宗时周昉创为水月观音之体。五代时贯休以画罗汉知名。其他如王齐翰等亦为名家。五代以前绘画佛教图画，都能庄严妙好，从形容仪范中体现佛菩萨清净端严，慈悲静穆的道德品质。宋代以后文人画兴，于是佛教画分为两种流派，其一继承隋唐规矩，不失尺度，如宋李公麟、马和之，明丁云鹏、仇英、商喜，清禹之鼎、丁观鹏等。其一则不拘绳墨，以古朴奇谲为高，如宋梁楷，明陈洪绶，清金农、罗聘等是。若就佛法言之，诡谲形态是画佛菩萨像所不应取法的。

版　刻

中国是发明造纸和印刷术最早的国家。公元前一世纪已有纸张出现。二世纪初，蔡伦改进了造纸方法，此后书籍全靠人们在纸上抄写来传播。到了八世纪前后，又发明了刻版印刷术，几百部几千部书可以一次印成，比过去手写时代，向前跃进了一大步。

寺院和佛教徒们很早就利用民间新兴的刻版印刷术，作为宣传佛教的工具。除了捺印的小块佛像以外，有时刻些大张佛像和律疏。唐末司空图为洛阳敬爱寺僧惠确写的雕刻律疏文，曾说印本共八百纸，可见那时已有寺院施舍用的律疏印本了。敦煌发现的公元868年（即唐咸通九年）王玠出资雕刻的卷子本《金刚经》，是现存最早的木刻印书，用纸七张缀合成卷。第一张扉画释迦牟尼佛说法图，刀法遒美，神态肃穆，是一幅接近版画成熟期的作品。这卷举世闻名的唐刻本，已于五十多年前被英国人斯坦因盗去，这是令人切齿痛恨的。

近年成都唐墓中出土了一张成都府卞家印的梵文陀罗尼经，中央刻一小佛像坐莲座上，外刻梵文经咒，咒文外又围刻小佛像。这是国内仅存的最古的唐刻本。那时成都是西南文化出版的中心。唐时刻印的书籍，只限于广大市民阶层常用的通俗书和佛教经典，这为两宋蜀本打下了良好的技术基础。公元971年（即北宋开宝四年），宋朝政府派人到成都雕造大藏经五千余卷，这是一次规模巨大的出版工作，蜀本由此知名。

公元975年（即北宋开宝八年），吴越国王钱俶倡刻的陀罗尼经（雷峰塔内藏经），是现存最古的浙本，字体工整，和后来杭州刻的小字佛经相似。近年浙江龙泉塔下发现的北宋初年刻的佛经残叶，字体宽博，和南宋官版书相似。可见杭州和浙江其他地区从五代末年起，已有大批刻版技术熟练的工人在工作着。这就无怪北宋监本多数都是浙本了。宋时除浙本外，建本（福建建阳刻本）也颇有名。宋、金、元三朝中，浙江杭州、福建建阳、四川成都眉山、山西平阳（今山西临汾）是四个文化区，刻印了大量书籍，行销四方。元代道藏就是在平阳刻成的。其他各地也有一些书坊或私人刊刻了不少大字的小字的佛经和其他书籍，多有精工之品。

明清两朝的首都北京，也是全国性的刻藏中心。北藏、道藏、龙藏以及其他私家刻书，纸墨之精、雕刻之工、装璜之美，都是前所罕见的。所用的纸张，如棉纸、竹纸、开化纸、毛太纸等新品种也不断增加。

远在刻版印刷术大兴以前，中国木刻画就已经出现了。七世纪中叶，唐代玄奘法师以回锋纸印普贤菩萨像，布施四方。唐末王

玠刻的《金刚经》扉画，和敦煌发现的许多宗教画，艺术已渐趋纯熟。宋元刻本书的扉页画从宗教书籍发展到一般书籍。明代各地书肆刻印了大量佛经，几乎没有不附插图的。

公元1340年（即元至元六年），湖北江陵资福寺刻的无闻和尚《金刚经注解》，卷首灵芝图和经注都用朱墨两色套印，这是现存最早的木刻套色刻本。十六世纪末吴兴、杭州、南京等地书肆也用朱墨和多色套印各种书籍，绚丽夺目。

刻版印刷是中国特殊文化艺术之一。各地寺院中保存着不少古代刊刻的具有文物价值的佛经和图书。这是中国文化遗产的一部分，理应妥善保存。对于图书和佛经，首先应当查明是什么年代、什么地方、什么人出资刊刻的，第二是确认装璜的形式，是卷子式、梵笈式、书册式。从这两方面审查其文物价值。具有文物价值应当保存的，便要确定每版的高度、宽度、每行字数，查明函数、册数、卷数、页数，注明完整或缺残情形。即使缺残不全，并不减损其文物价值。这是应当注意的。

大 藏 经

《大藏经》是汇合佛教一切经典成为一部全书的总称。古时也叫作“一切经”，又略称“藏经”。其内容主要是由经、律、论三部分组成，又称为“三藏经”，分别称为经藏、律藏和论藏。经是佛为指导弟子修行所说的理论；律是佛为他的信徒制定的日常生活所应遵守的规则；论是佛弟子们为阐明经的理论的著述。“藏”有容纳收藏的意义。

佛教三藏的分类，起源很早。相传佛灭不久，他的弟子们为了永久保存佛所说的教法，开始进行了遗教的结集，即通过会议的方式，把佛说的话加以统一固定下来。佛教的经藏是经过几次结集（编纂）会议才形成的。

在佛教传世二千五百年间，经典的流传大体上经过了背诵、书写、印刷三个时代。印度民族是惯于记忆的。他们最初结集三藏时，只是通过问答的形式，把佛所说的教法编成简短的语句，以便佛弟子们能够共同背诵而已。其后才有书写流传的作法。

我国现存汉译《大藏经》，是自后汉（公元第一世纪）以来，直接和间接从印度和西域各国输入的写在贝叶（贝多罗树叶）上的各种佛经原典翻译过来的。自汉至隋唐时代，都靠写本而流传。到了晚唐（九世纪时）才有佛经的刻本。现存唐咸通九年（868）王玠所刻的《金刚经》便是世界上一本最古的，并附有美丽版画的印刷书籍。

由于佛经的翻译越来越多，晋宋以后就产生了许多经录，记载历代佛经译本的卷数、译者、重译和异译等。在现存许多经录之中，以唐代智升的《开元释教录》最为精详。他把当时已经流传的佛经著录为五千零四十八卷，并用梁周嗣兴撰的《千字文》编号，每字一函（又称一帙），每函约收佛经十卷。把五千零四十八卷，编为五百四十八函，用《千字文》的五百四十八字作为函号。这就完成了汉文《大藏经》的规模。

全部《大藏经》的雕版印刷，始于宋开宝年间（十世纪末）在四川成都雕刻，运到当时首都开封印刷的《开宝藏》，全藏刻版共有十三万块。每卷印成的式样是卷子式。当时政府为了贮藏这批大量的经版，特在都城内建造一所印经院，并委任了专人负责管理和印行。这种官版《大藏经》，主要是为颁给国内名山大寺和作为赠送各国的文化礼物而雕印的。无论刻字印刷以及所用纸张，都非常精美。由于《开宝藏》的刻成，大大促进了我国宋代新兴的印刷技术的发展。

自《开宝藏》雕成以后，因为可以大量印行，手写的佛经便逐渐减少。但是官版《大藏经》的请购手续有一定的限制，民间不容易普及，于是私刻藏经的风气日渐流行，后来出现了不少的私刻大藏经。

根据佛教文献记载，自宋以后，朝野所刻

《大藏经》共有二十次。宋代继《开宝藏》而刻的福州本《崇宁万寿大藏》和《毗卢大藏》，湖州本《思溪藏》，平江本《碛砂藏》；辽代有《契丹藏》；金代有山西《赵城藏》；元代有杭州《普宁藏》，北京《弘法藏》；明代有洪武刻的《南藏》，永乐刻的《北藏》。其中除《赵城藏》、《契丹藏》保存《开宝藏》的卷子式样外，馀皆梵筴摺本式。明代还有《武林藏》（相传刻于杭州昭庆寺）、《径山藏》等。《径山藏》刻于浙江余杭径山，发行于嘉兴，亦称《嘉兴藏》。因为这一藏的经本采取书本形式，一般称为“方册藏”，大大便利了学者的应用。清初雍正、乾隆间北京还刻了一部《龙藏》，这是中国官版藏经最后的一部。这部藏经的经板还保存在北京柏林寺内（现已移贮于北京智化寺）。

以上这些《大藏经》都是雕板印刷的。因为历时久远，现在除清刻《龙藏》版本尚完整外，其他历代所刻《大藏经》的版本都不存在了。宋元藏经的印本流传到现在的也很少。1932 年在西安曾发现一部宋刻《碛砂藏》，后来运到上海影印出版。在影印过程中，为了寻补这部《碛砂藏》中的缺本，又在山西赵城县广胜寺访得了一部金刻《大藏经》。因为是在赵城县发现的，通称《赵城藏》。

以上历代所刻的藏经，体积都很庞大，对于学者应用很不方便。清末明初，上海频伽精舍依日本弘教书院铅字排印本藏经，重用铅字排印，称为《频伽藏》。这是我国最初一部铅印《大藏经》。后来上海商务印书馆又影印了日本出版的铅字排印的《续藏经》。它的特色是专收过去未收入藏的大德著述，对于佛教各宗思想的研究提供了不少的便利。此外，清末各地刻经处，如金陵刻经处、扬州刻经处、常州天宁寺、北京刻经处等所刻的佛典也很多，可以汇成为“百衲本大藏经”。

《大藏经》的内容是非常丰富的。它是佛教及有关文化的一部大丛书。在《大藏经》里面，保存着现在印度久已失传的许多佛教经典，也包括了中国学者对于佛教义理所作的创造性的阐释。《大藏经》不仅是佛教徒研究佛学的重要典籍，也是一般学者研究古代东方文化非常重要的资料。

此外，在西藏地区，自唐宋以来，由梵文和汉文译成藏文的经典，也经过整理汇编成为西藏文《大藏经》。其中佛说的经律称为“甘珠尔”；佛弟子及祖师的著作称为“丹珠尔”。自元以至近代分别在西藏的拉萨、日喀则、奈塘，甘肃的卓尼，四川的德格，北京，都有过多次刻本。西藏文《大藏经》的内容约十分之八是汉文藏经中所没有的，特别是密教部分。清代还将西藏文佛典译为蒙文、满文，刻成蒙文《大藏经》和满文《大藏经》。这种藏经流传稀少，甚为名贵。

在云南傣族地区流传着的上座部佛教，其佛经是用巴利文写的小乘三藏。一般还是用书写的方式流传，还没有雕刻的巴利文三藏经。

寺　塔

中国最古的寺院是洛阳的白马寺，这是佛教最初传入汉地时，汉明帝为摄摩腾等创建的，但是现在这座寺院的建筑已经过后代多次重建。关于中国佛教建筑的最早记载，是《后汉书·陶谦传》所说：“笮融“大起浮图，上累金盘，下为重楼，又堂阁周回，可容三千许人”。所谓“上累金盘”，就是用金属作的刹（刹是梵语“刹多罗”之略，义是土田，印度塔上立竿柱，也叫作“刹”）；所谓“重楼”，就是多层木结构的高楼。这正是后来中国塔的基本式样。最早的佛寺建筑，是以塔为中轴线上的主体，而僧房散在其四围。后来的寺院，中轴线以殿堂为主体而塔建在附近了。

中国现存的最古佛寺建筑是五台山的南禅寺（建于公元 783 年）和佛光寺（建于公元 857 年）。佛光寺大殿是一座七开间的佛殿。殿中有三十几尊唐代佛像，梁柱间有唐代题字，壁上有唐代壁画。可以说，唐代四种艺术

集中保存在这里。

其次，河北蓟县独乐寺有一座结构精美的山门和一座高大的观音阁（均建于公元984年）。阁中奉有十一面观音像，高十六公尺。还有河北正定隆兴寺（建于公元971年）和山西大同善化寺。隆兴寺的主要建筑有大悲阁、左右侧楼、转轮藏殿、戒坛、牟尼殿、大觉六师殿及钟鼓楼。其中大觉六师殿和钟鼓楼已经倒塌了。大悲阁中供奉着高大的千手观音像。转轮藏是现存唯一的十世纪造的可以转动的大藏经架。牟尼殿中有优美的宋代壁画。善化寺是十一世纪中到十二世纪中叶建成的。现在还保存着四座主要建筑和五座次要建筑。大同下华严寺的薄伽教藏，原来是规模宏大的华严寺的藏经殿。殿中四壁保存着原来制作精巧的藏经橱。橱的上部有"天宫楼阁"。

山西赵城县的霍山广胜寺，是元代建筑（建于十四世纪），有上寺和下寺两部分。上寺有一座琉璃塔，是十五世纪建成的。

北京西山碧云寺是明代建筑。寺中殿堂、廊庑的布局是结合地形，并把泉石树木组织在内。大殿和菩萨殿保存着明代的精美塑像（经过清初修整，现已不存）。寺中有田字形罗汉堂和汉白玉砌成的金刚宝座塔，是清代修建的。寺内有明净的清池，涓涓的流泉，密茂的松柏。这种布局和浙江杭州的灵隐寺、江西庐山诸大寺院大致相同。

中国南方的寺院，多半依山布局，在建置上、风格上与北方寺院不同。院落虽比较局促，而寺外有茂林、有峰峦，气象仍显开阔。如峨眉山麓的报国寺、半山的万年寺、山顶的接引殿都如此。

在十四五世纪间，中国佛寺建筑上出现一种拱券式的砖结构殿堂，通称为"无梁殿"。如山西五台山显通寺、南京灵谷寺、宝华山隆昌寺中都有此种殿堂建筑。

清代修建的喇嘛寺，以北京雍和宫和承德的"外八庙"为最。雍和宫（建成于公元1735年）中法轮殿的殿脊形成金刚宝座塔的"五塔"形状。万福阁与左右两阁以飞桥相连。阁中供奉十八公尺高的弥勒佛立像。承德的外八庙是公元1713－1870年间陆续建成的。其建筑风格有模仿新疆维吾尔族形式的，有藏式的，也有汉族形式而带有西藏风趣的，兼收并蓄，多采多姿。

以上只叙述现存历代佛寺中具有代表性的建筑。各地还保存着不少宋、明建筑的佛寺，不能一一列举。在过去，僧众对于寺院的古建筑不很重视，不知爱护，不少古建筑在维修时被拆改，致使宝贵的文化遗产遭到破坏，是深为可惜的。

塔与寺几乎是同时存在的。中国塔的建筑形式丰富多彩。历史记载中的最大木塔是元魏时建造的洛阳永宁寺塔，高一千尺。百里以外便能望见。可惜这座塔建成不久便被焚毁了。现存最古的塔是公元520年建的河南嵩山嵩岳寺十二角十五层密檐式砖塔。塔身有用莲瓣作柱头和柱基的八角柱，有用狮子作主题的佛龛，有火焰形的券间，形式优美。自此以后，砖塔逐渐增加，木塔逐渐减少。到十世纪以后，新建的木塔已极为稀有了。

唐代以后的砖塔大概有两种类型：一种是形同木塔，层层相累，这可以叫作"多层塔"。一种是在一个高大的塔身上加多层密檐，这可以叫作"密檐塔"。此外还有单层的僧人墓塔。唐代的塔一般都是四方形的。多层塔是在塔的表面上表现出木结构的柱梁斗拱等。如西安慈恩寺大雁塔（公元652年），荐福寺的小雁塔，香积寺塔（公元681年），兴教寺的玄奘塔（公元669年）等都属此类。密檐塔一般不用柱梁斗拱等装饰，而轮廓线条呈现优美，如嵩山永泰寺塔和法王寺塔（八世纪建），云南昆明慧光寺塔和大理崇圣寺塔都是此类。墓塔中以山东长清灵岩寺的惠崇塔（七世纪前半建）为最典型。此类塔一般是两层重檐，顶上有砖或石制的刹。只有唐代嵩

山会善寺的净藏塔(公元745年建)是单层八角形的,塔身用砖砌出柱梁斗拱门窗等。

到十世纪以后,八角形的佛塔成为标准形式。建造方法也改变了过去外部用砖砌成筒形,内部用木楼梯、木楼板的方法,而是改用各种角度和相互交错的简形券,把楼梯、楼板、龛室等砌成一个整体。山东长清灵岩寺的辟支塔,河北正定开元寺的料敌塔(公元1055年建),都是此种类型。河南开封六角形的繁塔(公元977年建),开始采用琉璃造的佛像和花纹处理塔面。其后开封祐国寺塔(公元1041－1048年建),俗称"铁塔",即采用二十八种琉璃面砖砌出墙面、门窗、柱梁、斗拱等,塔有十三层。河南济源延庆寺塔也是同一类型。宋代在长江流域也出现很多八角形塔。杭州灵隐寺大殿前有石雕双塔(公元960年造),高仅十公尺,而有九层,雕刻成仿木结构的形式。苏州报恩寺塔、杭州六和塔和保俶塔,都是用砖砌成的仿木结构形式的塔,檐椽部分杂用木料。至清代,这些塔的木檐椽多已朽败,修理时采用了不同的处理方法。重修后的报恩塔接近于原形;六和塔在塔身外加上一层木结构,极不相称;保俶塔只保存了塔身,形成了柱形塔。

中国现存的唯一木塔是山西应县佛宫寺的释迦塔(公元1056年建),全高六十六公尺,共有五层。河北涿县双塔(公元1090年建)是仿应县木塔建的砖塔。

辽代在河北中部以至辽宁等地出现了八角形的密檐塔。杰出的典型是北京天宁寺塔。这一类型曾被普遍应用。特殊的是福建泉州的双石塔(十三世纪三四十年代建),全部用石料仿木结构建成。四川宜宾的白塔(公元1102－1109年建)和洛阳白马寺塔(十二世纪后半期建),都保存唐代四方形密檐塔的风格。自此以后,密檐塔的风格变化繁多,难以尽述了。

元代由于西藏地区的佛教传入内地,在汉地出现了西藏式的瓶形塔。北京妙应寺的白塔(公元1271年建)是尼泊尔的工艺师阿尼哥所设计的,山西五台山塔院寺塔(公元1577年建)和北京北海公园的白塔(1651年建),都继承了这一类型。

中国现存的佛塔,大部分建于明清时代,在造型上,斗拱塔檐很纤细,环绕塔身如同环带。轮廓线也与以前不同。太原永祚寺的双塔,北京玉泉山塔(十八世纪建),便是这时期的多层塔的典型;北京八里庄慈寿寺塔(公元1576年建),是密檐塔的典型。唯有山西赵城县广胜寺的飞虹塔是用琉璃面砖装饰的,八角十三层,高四十公尺以上。北京玉泉山还有一座清代的小型琉璃塔。

明代出现了一种特殊的塔型,就是仿印度菩提伽耶金刚宝座(佛成道的地方)塔而设计的金刚宝座塔。云南昆明妙湛寺塔、北京五塔寺塔(公元1473年建)都是这一类。即在一长方形的高台上建立五座正方形的密檐塔。北京香山碧云寺有清代建立的金刚宝座塔,塔台上于五座密檐塔外加了两座瓶式塔。北京北郊黄寺,也有金刚宝座塔,那是第三世班禅的墓塔。正中是瓶式塔,四角有四座较小的八角密檐塔。中央塔身雕刻精美。

在我国各地除了佛塔之外,还有一种"文风塔",或叫作"文峰塔"。那是过去科举时代人们为了祈求本地方的文人能中试及第而建造的。这种塔一般都是仿照佛塔的形式。

中华人民共和国成立后,于1958年在北京西山建造了一座佛牙舍利塔,以备供奉释迦如来灵牙舍利,1964年落成。塔有十三层,高五十八公尺,采用传统的密檐形式,而在结构、刹顶方面,都有创新的地方。形势优美,颇为山林增色。

石　窟

佛教建筑有许多种类,石窟是其中最古的形式之一,在印度称为"石窟寺"。石窟本是佛教僧侣的住处,佛在世时就已经存在了。

一般石窟寺是开凿岩窟成一长方形，在入口的地方开着门和窗。石窟中间是僧侣集会的地方，两边是住房。后来发展成为两种形式：一种叫作“礼拜窟”，一种叫作“禅窟”。礼拜窟雕造佛像，供人瞻仰礼拜；禅窟主要是供比丘修禅居住的。礼拜石窟有作前后两室的，也有单独一室的。其入口处设有门，上面开窗采光。其平面有马蹄形的，有方形的。内部装饰有在石壁上雕凿佛像，也有在中心石柱上雕造佛龛、佛塔，也有在石窟四周作壁画的。印度现存的佛教石窟以公元前一、二世纪至公元五世纪时所造的阿旃陀石窟群为最著名。其建筑、雕刻和壁画都有很高的艺术价值。玄奘法师在《大唐西域记》(卷十一)中曾概括地把阿旃陀的位置、建筑、雕刻、民间传说等生动地记述下来。这些记述现在已成为记载印度阿旃陀石窟最宝贵的古代文献。

从公元四世纪到八世纪之间，印度佛教的建筑艺术向东传播。我国西北，如新疆的库车，甘肃的敦煌，山西的云冈，河南的龙门，河北的南、北响堂山等地现存的古代石窟，就是首先吸取了印度石窟造型艺术而建造的。敦煌石窟是我国现存比较完整的石窟群之一，它自北魏历隋唐五代宋元至清一千多年，共计开凿一千多窟。北魏洞窟形式都是模仿印度石窟的制度，前面入窟地方有一个“人”字形披间，是便于礼佛跪拜的前庭，窟的后半部有一个龛柱(中心柱)，是为礼拜的遵照印度习惯回旋巡礼用的。隋唐洞窟大约有两种：一是沿用北魏的龛柱形式，一是中央平广而三面有龛壁的形式。后来建造增多，为省工起见，把龛柱改成须弥座和屏风，别创一种洞窟的形式。

各时代石窟雕刻作品的鉴别，主要是从其面相、花纹、服装等加以观察。如六朝面相多是丰圆，后期较为瘦长。唐代都是颊丰颐满。衣纹最初用汉代传统的阴线刻法，后来兼采用西域的凸起线条，更发展成为直平阶梯式的衣纹。服饰一般是采用印度的装束，由单纯而逐渐演变为复杂。各个时代作品的这些特征，充分显示了我国过去劳动人民的创造天才。

在我国广大土地上，从新疆的库车、高昌，甘肃的敦煌、永靖，大同的云冈，义县的万佛堂，洛阳的龙门，太原的天龙山，邯郸的南、北响堂山，济南的千佛崖，南京的栖霞山，杭州的飞来峰，四川的广元、大足到云南的剑川，有一连串的石窟寺，分布在各个名胜地区，把我们的锦绣河山点缀得更为雄伟和富丽。这些石窟的雕塑、壁画等，是我国古代艺术家把传统的艺术和外来的影响密切结合起来而创造的珍品，具有独特的艺术风格。所有雕塑和绘画虽都以佛教故事作题材，但其中也有反映各个时代人间现实生活的画面，是研究中国古代史的宝贵资料。

在旧中国，由于政治腐败，文化落后，民不聊生，帝国主义者趁机千方百计掠夺我国的文化遗产。因此，许多石窟里的雕像、壁画等也成为他们窃取的对象。在许多石窟中，有些佛像的头部被凿下，有些壁画被刮去，成为他们国家博物馆中的陈列品。因此，我们今天到那些石窟寺(如山西天龙山，河北的南、北响堂山)去，到处见到断头折臂的雕像。这种摧残我国文化的恶劣行为，实在使我们痛恨不已；同时，更加激发我们尽心保护祖国文化遗产的责任感。

自中华人民共和国成立以来，党和政府已经颁布了一系列保护文物的法令和指示，各地许多石窟，都得到人民政府的保护。

金石文物

中国古代习惯在日用的金属器皿上刻铸文字，或是纪事，或是铭功，或是警戒，这叫作“金”。后来铭刻在碑碣上，或是墓志上，这叫作“石”。金石文字是研究古代历史和艺术的重要资料。佛教的金石文物，也不例外，不仅关系到佛教史实，也关系到一般社会的史实。

因此，佛教徒对于寺院中所保存的金石文物，要加以重视，妥善保存，不可任其毁坏，以免造成不可弥补的损失。

佛教寺院中所保存的“石”，便是寺碑和僧人墓塔碑。这些碑上都记有史实，是最原始的资料。自唐代以后，建石幢之风盛行。有为功德镌造的陀罗尼经幢，也有为纪念僧德的墓幢；有用汉文雕刻的，也有用梵文雕刻的。幢盖和幢座上往往有浮雕的人物，各时代有不同风格，都极精美。佛教寺院中所保存的“金”，便是钟、磬、炉、鼎之类，它们在铸造的技巧上，可以考察历代冶炼技术的进步。如北京大钟寺的大钟，明永乐年间造，钟的内外都铸有汉、梵经文，重约八万馀斤。法海寺的钟明正统年间造，钟内外铸有梵文经咒。各地寺院常有宋、元、明时代的铜钟或铁钟。这些都是极有价值的文物。

根据政府所颁布的关于保护文物的条件，寺院中可能有的文物，大约可分为下列各类：

第一、建筑 即古代建筑的殿堂和塔。

第二、绘画 即前代画家为寺院所作的各种绘画，殿堂的壁画，以及各种绣画、织画、漆画等。

第三、雕塑 即寺院古代雕塑的尊像，以及各种金、石、玉、竹、木、骨、角、牙、陶、瓷等雕刻的器皿或艺术品。

第四、铭刻 即一切金、石、玉、竹、木、砖、瓦等之有文字铭记的，碑刻、经幢等也属于此类。

第五、图书 这一类文物在寺院中最为丰富，往往被忽略或轻视。所谓图书，即完整的藏经和残缺零本的藏经，古版本佛经，其中常有珍贵的孤本或绝本。特别是抄本佛经和书籍，往往是极有历史价值或研究价值的文献。此外，寺院的谱录、志书、档案、戒牒、法卷、简牍，以及音乐歌赞的谱录，也都有历史价值，应当保存。至于名人的法书、墨迹，珍贵的金石拓本，古刻经的版片，由东南亚国家传入的贝叶经（应当确定其文字），也都属于图书之类。

第六、货币 即古代的货币或钞券。

第七、舆服 即有历史价值的衣裳、佩带、冠履、饰物、丝棉麻织物和刺绣品。但是关于这些衣物的时代必须研究确切，决不可强加附会，致招嫌讥。如国清寺传说的智者大师的袈裟，并不是隋代之物。应当考定其确切年代，辨别其真伪，才有历史价值。

第八、器具 凡是法器、乐器、仪器、家具等，如古代的橱柜、几椅等类。

以上所举的只是简单介绍，未曾提到的还有很多，要在具体仔细的审查之中，正确分析，从时代和艺术上评定其文物价值，避免错误和浮夸，作好保护文物的工作。否则很可能把没有文物价值的东西保留下来，而有文物价值的东西反被破坏了。佛教徒应当从爱国主义的精神出发，保护寺院中从古代遗留下来的文化遗产。

佛　曲

佛曲是佛教徒在举行宗教仪式时所歌咏的曲调。中国汉地佛曲的发展，是由梵呗开始的。梵是印度语“梵览摩”之略，义是清净。呗是印度语“呗匿”之略，义是赞颂或歌咏。印度婆罗门自称为梵天的苗裔，因此习惯指印度为梵，如古印度文为梵文。梵呗就是模仿印度的曲调创为新声，用汉语来歌唱。首先创始的是曹魏陈思王曹植在东阿县（在今山东省）的鱼山删治《瑞应本起经》，制成鱼山呗。《高僧传》（卷一五）中说这种呗“传声三千有馀，在契则四十有二”。一契便是一个曲调，四十二契便是四十二个曲调联奏。同时在吴国，支谦从《无量寿经》、《中本起经》制成菩萨连句梵呗三契；康僧会传泥洹呗。东晋建业（今南京）建初寺支昙籥制六言梵呗。他的弟子法等于东安严公讲经时，作三契经竟。严公说：“如此读经，不减发讲。”便散席。第

二日才另开题。可见当时虽有曲调，所歌唱的词句却就是经文。三契经便是歌唱三段经文。宋时有僧饶善《三本起》及《须大拏》。每清响一举，道俗倾心。齐时有僧辩传《古维摩》一契、《瑞应》七言偈一契，最是命家之作。僧辩的弟子慧忍制《瑞应》四十二契。《乐府诗集》卷七十八杂曲歌辞有齐王融《法寿乐歌》十二首：一、歌本处，二、歌灵瑞，三、歌下生，四、歌田游，五、歌在宫，六、歌出家，七、歌得道，八、歌宝树，九、歌贤众，十、歌学徒，十一、歌供具，十二、歌福应。每首均五言八句，显然是歌颂释迦如来一生事迹。现在虽不知其曲调，无疑是用梵呗来歌唱的。到了隋代由于西域交通的开展，西域方面的佛教音乐也随着传入中土。《隋书·音乐志》(卷十五)中记西凉音乐说："吕光、沮渠蒙逊等据有凉州，变龟兹声为之，号为秦汉伎。魏太武既平河西，得之，谓之西凉乐；至魏周之际，遂谓之国伎。"又说："胡戎歌非汉魏遗曲，故其乐器声调悉与书史不同。"所载歌曲中有"于阗佛曲"。《唐会要》卷三十也说："吕光破龟兹得其声。"又说：天宝十三载七月十日大乐署改诸乐名，龟兹佛曲改为"金华洞真"。急龟兹佛曲改为"急金华洞真"。

陈旸《乐书》卷一百十九叙"胡曲调"，记录唐代乐府曲调有"普光佛曲"、"弥勒佛曲"、"日光明佛曲"、"大威德佛曲"、"如来藏佛曲"，"药师琉璃光佛曲"、"无威感德佛曲"、"龟兹佛曲"、"释迦牟尼佛曲"、"宝花步佛曲"、"观法会佛曲"、"帝释幢佛曲"、"妙花佛曲"、"无光意佛曲"、"阿弥陀佛曲"、"烧香佛曲"、"十地佛曲"、"摩尼佛曲"，"苏密七俱陀佛曲"、"日光腾佛曲"、"弥勒佛曲"、"观音佛曲"、"永宁佛曲"、"文德佛曲"、"娑罗树佛曲"、"迁里佛曲"，凡二十六曲。这些佛曲在当时寺院中举行宗教仪式时如何实际应用，现在还无资料可考。现存的唐代佛教歌赞资料有善导《转经行道愿往生净土法事赞》、《依观经等明般舟三昧行道往生赞》和法照撰的《净土五会念佛诵经观行义》、《净土五会念佛略法事仪赞》。这些赞文都是五言或七言句，间用三、四、三言句。每首赞后有和声。和声的词一般是三字。法照所用和声有五字的。首唱者为"赞头"，和声者为"赞众"。所用曲调，疑仍是梵呗的声调。唐代变文也多是七言句和五言句，间有三、三、四言句的。有的注有"平"、"侧"字样。"平"是平声调；"侧"是仄声调，但其曲韵当与善导、法照所撰赞文相同，也是梵呗的音韵。敦煌经卷所载唐代佛曲有《悉昙颂》、《五更转》、《十二时》等调，内容多半是赞叹大乘教理、赞叹禅宗修行、赞叹南宗顿门等。但是，这些曲调的实际应用情形也还难以考定。

宋代流传下来的，如宗镜禅师撰《销释真空科仪》，普明禅师撰《香山宝卷》也都是七言句的歌辞，其中尚未有曲调。元中山人刘居士所撰《印山偈》、《观音偈》、《菩提偈》，其中有"侧吟"、"平吟"、"自来吟"，都是七言四句或八句偈，中间加有"临江仙"曲调。自从元代南北曲盛行以后，佛教的歌赞全采用了南北曲调。明成祖于永乐十五年至十八年(1417－1420)编《诸佛世尊如来菩萨尊者名称歌曲》五十卷，就是采用南北曲的各种曲调填写的。其中前半部是散曲，后半部是套曲。散曲中有"普天乐"、"锦上花"、"凤鸾吟"、"尧民歌"、"庆原真"、"醉太平"、"喜江南"、"青玉乐"、"梅花酒"、"喜人心"、"早香词"、"叨叨令"、"圣药王"、"寄生草"、"梧叶儿"、"画锦堂"、"梧桐"、"滴嘀金"、"王娇枝"、"绛都春"、"画眉序"、"驻马听"、"步步娇"、"园林好"、"沉醉东风"、"彩凤吟"、"声声喜"、"桃红菊"、"锦衣香"等三十曲。但是这些歌曲并未通行。

现在一般佛教音乐中所用的南北曲调，近二百曲。通常用的是六句赞，它的曲调是"华严会"。此外香赞还有多种，如"挂金锁"(戒定真香)、"花里串豆"(心然五分)、"豆叶黄"(戒定香解脱香)、"一绽金"(香供养)等。

十供养赞有三种调：一“望江南”（香供养）、二“柳含烟”（虔诚献香花）、三“金字经”（戒香定香与慧香）。三宝赞和十地赞的曲调是“柳含烟”，西方赞的曲调是“金砖落井”，开经偈的曲调是“破荷叶”。“寄生草”、“浪淘沙”二调也是最常用的。

此外，在个别地区的佛寺中，如四川峨眉、山西五台、陕西西安、河北蔚县、福建福州等地，保存着自元明流传下来的曲调。这些佛曲都是采用唐宋的燕乐风格或元代曲调而编成的，其中包括词谱、曲谱、南曲、北曲、佛曲、俗曲，并且有不少民间失传的曲谱。因此，佛教界应当珍视这些佛教乐曲，不但要把这些曲谱保存下来，而且更应传习和整理，使之流传下去，以丰富我国的音乐。

变文、宝卷

唐代寺院中盛行一种“俗讲”。日本圆仁《入唐求法巡礼记》中说：当时长安有名的俗讲法师，左街有海岸、礼虚、齐高、光影四人，右街有文溆及其他二人。其中文溆最有名。赵璘《因话录》说：“听者填咽寺舍，瞻礼崇拜，呼为和尚教坊。仿其声调，以为歌曲。”段文节《乐府杂录》说：“其声宛畅，感动里人。”《卢氏杂说》（《太平广记》卷二〇四引）说：“唐文宗采文溆讲声为曲子，号‘文溆子’。”可见俗讲是用说唱体的俗讲话本，叫作“变文”；其自己编写的说唱文字以演绎经中义理的，叫作“讲经文”。至于将经中故事绘成图画的，叫作“变相”。讲唱变文或讲经文，也叫作“转”。“转变”时也可展开“变相”，使听者易于了解，更受感动。敦煌写经中的《降魔变文》，叙舍利弗降六师的故事，其卷子背后即画有舍利弗与劳度差斗圣的变相（此卷现藏法国巴黎博物馆），每段图画都和变文相应。其后逐渐发展，俗讲中也采纳一些民间传说和历史故事，如《舜子变》、《伍子胥变》、《王昭君变》等。更后则此等俗讲不限于俗讲法师，而民间艺人也可以唱变文了。《全唐诗》载唐末吉师老《看蜀女转昭君变诗》说：“檀口解知千载事，清词堪叹九秋文。翠眉颦处楚边月，画卷开时塞外云。”这就说明当时已有妇女用变相、变文合起来清唱王昭君故事的事实了。

变文的唱词，一般是七言为主而间杂以三言，也有少数间杂五言或六言的。说词是散文白话，也有用当时流行的骈体文来描状人情，形容物态的。如《降魔变》、《维摩经变》等，文采极为圆熟纯炼，流利生动。往往从数十字经文而渲染夸张成为千数百字。其宏伟的体制，描状的活泼，词藻的绚丽，想象的丰富，诚可为俗文学中的杰作。其中不少的作品包含有浓厚的生活气息，如《目莲变文》显出伟大的母子之爱，而描写地狱的恐怖，正是以封建社会中阶级压迫的现实生活为基础的。这些作品在当时起到了鼓舞人民同黑暗现实作斗争的勇气和信心。

讲唱变文或讲经文，既是说唱体制，唱时似乎有音乐伴唱。变文唱词中往往注有“平”、“侧”、“断”等字，可能是指唱时用平调、侧调或断调而言。变文也有只是散文体，有说无唱的，这大概不须音乐为伴了。

自宋真宗时（998－1020）明令禁止僧人讲唱变文，其后这些变义、讲经文的作品便逐渐失传了。直到1900年在敦煌石室发现唐人写经，变文才发现出来。现在《敦煌变文集》汇集了敦煌经卷中所存的变文七十八篇，是研究变文的丰富资料。

在宋代讲唱变文既被禁止，同时禅宗又特别兴盛，由于群众对于这一文字的爱好于是僧人讲唱便以另一形态出现于瓦子的讲说场中。这时有所谓“谈经”的，有所谓“说诨”的，有所谓“说参请”的。吴自牧《梦粱录》卷二十说：“谈经者谓演说佛书，说参请者谓宾主参禅悟道事，又有说诨经者。”周密《武林旧事·诸色伎艺人》条记：“说经、诨经、长啸和尚以下十七人。”所谓“谈经”等，当然是讲唱变文的发展。可惜宋代这些作品今已失传，难

以详考了。

再后便由谈经、诨经发展成为“宝卷”。也可以说“宝卷”是变文的嫡派子孙。现在通行的宝卷中以《香山宝卷》为最古，是宋徽宗崇宁二年(1103)普明禅师作。但是宋时谈经是否即以宝卷为话本，还难以确定。此外有《销释真空宝卷》是讲说《金刚经》的；《目莲救母出地狱升天宝卷》显然是《目莲变文》的发展。这二种现存有元明人抄本，可见作品是很早的。然而宝卷文学却远不如唐时变文文学的恢弘绚烂。特别是明末会道门利用宝卷作为宣传工具，于是宝卷的内容就更加低落。降至清代，一般宝卷都是宣传封建迷信，内容既极为庸俗，文字也无足观了。

佛教史略

后汉佛教

佛教最初传入汉土，确实年代已难稽考。但古来佛教徒间流传着汉明求法、佛教初传的史话。曹魏鱼豢所撰《魏略·西戎传》说："昔汉哀帝元寿元年(公元前二年)，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口授浮屠经。"其后《世说新语·文学篇》刘孝标注，《魏书·释老志》等也引用此文，而略有出入。如《魏书》作博士秦景宪。唐法琳《辩正论》又作秦景至月氏，其王令太子口授浮屠经，有类赵宋董逌《广川画跋》卷二所引《晋中经》之说。东晋哀帝兴宁三年(365)习凿齿与道安书说："自大教东流，四百余年矣。"其后王谧答桓玄书也说："大法宣流为日谅久，年逾四百，历代有三。"又刘宋宗炳《明佛论》说："刘向《列仙(传)叙》七十四人在佛经"；《世说新语·文学篇》刘注也依据《列仙传》说："如此即汉成、哀之间(公元前32－1)已有经矣。"这些皆是泛指西汉末年而言。

汉明帝永平十年(67)佛教传来说。一般略谓：永平七年(64)，明帝夜梦金人飞行殿庭，明晨问于群臣。太史傅毅答说：西方有神，其名曰佛；陛下所梦恐怕就是他。帝就派遣中郎将蔡愔、秦景、博士王遵等十八人去西域，访求佛道。十年(67)蔡愔等于大月氏国遇沙门迦叶摩腾、竺法兰两人，并得佛像经卷，用白马驮着共还洛阳。帝特为建立精舍给他们居住，称做白马寺。于是摩腾共法兰在寺里译出《四十二章经》。这几乎是汉地佛教初传的普遍传说，从西晋以来就流传于佛教徒间。

佛教传入中国之后，到了后汉末叶桓灵二帝的时代(147－189)，记载才逐渐翔实，史料也逐渐丰富。其时西域的佛教学者相继来到中国，如安世高、安玄从安息来，支娄迦谶、支曜从月氏来，竺佛朔从天竺来，康孟详从康居来。由此译事渐盛，法事也渐兴。

后汉末期的佛典翻译事业，主要开始于安世高。安世高来华的年代，后于明帝永平年间大约九十年。他从桓帝建和二年(148)到灵帝建宁四年(171)的二十余年间，译出《安般守意经》、《阴持入经》、《大十二门经》、《小十二门经》和《百六十品经》等。世高所译经典，《出三藏记集》根据《安录》作三十五部，《高僧传》作三十九部。后来《历代三宝记》把世高所译增加到一百七十六部，《开元释教录》加以删削仍然有九十五部，而且《三宝记》著录菩萨乘的经典很多，均不足置信。世高是精通阿毗昙学和禅经的学者，因此，所译经典以关于禅法的典籍为主，间及阿毗昙学。如《大、小十二门》、《修行道地》、《五十校计》，都是禅经(《五十校计》因一名《明度五十校计》，后人误编入《大集经》中，实与《大集》无关)，而《大、小安般守意》尤其是中土最初盛传的禅法。关于阿毗昙学的译籍，《出三藏记

集》著录《五法经》、《阿毗昙五法经》，其实是一种，说明声闻乘五位即色、意（心）、所念（心所）、别离意行（不相应行）及无为的。又著录《阿毗昙九十八结经》，是解释见惑十使、思惑八十八使的（依道安说，此书还不能确定是世高所译或所撰）。其他典籍大都是《四阿含》中一部分的异译。有人说中国南方佛教的传播是由于世高避关洛的扰乱前往江南，确否虽不容易判知，然而依康僧会的《安般守意经序》说，世高的禅学和他的译籍早已弘布于南方，却是事实。

支娄迦谶（简称支谶），于桓帝末年（《高僧传》作灵帝时）来到洛阳，不久就通华言，在灵帝光和（178）、中平间（184）译出《般若道行经》、《般舟三昧经》、《首楞严三昧经》等。支谶所译经典，《出三藏记集》作十四部，但其中《纯真陀罗王经》、《光明三昧经》是《安录》所无，而僧祐依《旧录》和《别录》补充的。这些译典都系菩萨乘，即后世所分《般若》、《宝积》、《大集》、《华严》、《涅槃》五大部中一部分的异译，其最重要的是《道行般若波罗蜜经》，实系《般若经》的第一译，为中土般若学的嚆矢。《般舟》、《首楞严》都是菩萨乘禅经。

和安世高、支谶两大译师同时的竺佛朔、安玄、支曜、康孟详等人，也都各有传译。除上述西域译人之外，汉土沙门严佛调也是杰出的参与译事的人。佛调亲受教于安世高，《出三藏记集》著录他撰有《十慧》一卷，下注"或云《沙弥十慧章句序》，佛调虽然曾经参与世高的讲次，《十慧》却没有深闻，所以发愤作《十慧》章句。谢敷的《安般守意经序》有"建《十慧》以入微"一语。又《安般守意经》中有所谓"十黠"即数息、相随、止、观、还、静、四谛，"十慧"似即"十黠"的异译，而《十慧章句》是敷陈世高安般法门之作。

后汉末期汉地对于佛教的信奉，首先是宫廷的奉佛。由于黄老之学和神仙方技已受到皇室崇奉，佛教初传入汉土，适逢其会，一方面它的教理被认为"清虚无为"，可和黄老之学并论；一方面"佛"被认为不过是一种大神。而且中土初传佛教的斋忏等仪式，效法祠祀，也为汉代帝王所好尚。如《后汉纪》有关于楚王英的记载说："英好游侠，交通宾客，晚节喜黄老，修浮屠祠。"明帝永平八年（65）诏令天下死罪可以纳缣请赎，楚王英奉送缣帛以赎愆罪，明帝答诏说："楚王诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠，洁斋三月，与神为誓，有何嫌惧而赎其罪？"可见佛教在当时只当作祠祀的一种。到了桓帝时，更在宫禁中铸黄金浮图（浮屠）、老子像，亲自在濯龙宫中设华盖的座位，用郊天的音乐奉事他。如《后汉书·西域传》说："楚王英始盛斋戒之祀，桓帝又修华盖之饰。"又延熹七年（164），襄楷上书，有"闻宫中立黄老、浮屠之祠"等语。这都可说明后汉末宫廷奉佛的情况。

其次，一般社会的奉佛，也已开始。汉人由信佛而出家修道的，如赞宁《僧史略》卷上《东夏出家》题下，有"汉明帝听阳城侯刘峻等出家，僧之始也；洛阳妇女阿潘等出家，尼之始也"等语。《高僧传·佛图澄传》中，有"往汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑以奉其神，其汉人皆不得出家"等语，似乎其时已经有汉人出家，然后才有此项禁令。而汉人出家为沙门见于载籍的，是从严佛调开始，如《出三藏记集·安玄传》中称"沙门严佛调"，又说他"出家修道"；《出三藏记集》又转载《沙弥十慧章句序》，下题"严阿祇黎（即阿奢黎）浮调所造"。然而《释氏稽古略》说，在佛调以后八、九十年的朱士行，是汉土最初为沙门的；《历代三宝记》也称佛调为清信士。这大概是因为从汉代以来，虽然佛法已经流行，但道风未纯，比丘出家只以剪落须发作区别，未禀律仪；到魏嘉平二年（249），中天竺沙门昙柯迦罗（法时）来到洛阳，建立羯磨法，创行受戒，中土才有正式的沙门，而登坛受戒的朱士行为最早，因此把他作为中土沙门之始。

同时，民间建寺造像开始。《后汉书·西域传》中叙述桓帝奉佛之后说，"百姓稍有奉

佛者，后遂转盛”，可见当时民间的奉佛也由少数而逐渐增多；但其具体情况，只笮融奉佛一事见于现存的文献。据《后汉书·陶谦传》和《吴志·刘繇传》说：献帝时，丹阳人笮融聚众数百人，往依徐州牧陶谦，谦使督广陵、下邳、彭城三郡的运漕。融于是断三郡的委输，“大起浮屠寺，上累金盘，下为重楼，又堂阁周回可容三千余人。作黄金涂像，衣以锦彩。每浴佛辄多设饮饭，布席于路，其有就席及观者且万余人”。又依《出三藏记集》所载《般舟三昧经记》载，说明献帝时洛阳也有佛寺。从《吴志·刘繇传》所述笮融事看起来，后汉末民间的奉佛，有其种种原因，这和宫廷中只以求长寿祈福为目的者有所不同。

三国佛教

三国佛教，包括公元220－265年间魏吴蜀三国时代的佛教。其中，魏继后汉，建都洛阳，一切文化都承后汉的余绪，所以魏代的佛教也可说是后汉佛教的延长。在这个时期，有天竺、安息、康居等国的沙门昙柯迦罗、昙谛、康僧铠等，先后来到洛阳，从事经典的翻译。魏明帝(227－239)曾大起浮屠(见《魏书·释老志》)，陈思王曹植也喜读佛经，并创作梵呗。吴据江南，建都建业。佛教由中原辗转传入。当时支谦、康僧会等先后入吴。孙权问支谦以经中深义，拜为博士，令和韦昭等一同辅导东宫(见《出三藏记集》卷十三)。又康僧会感得舍利，使孙权为之建寺塔，号建初寺。尚书令阚泽答孙权问：评比三教的高下而推尊佛法(《广弘明集》卷一引《吴书》)。后来孙权之孙孙皓即位，将要毁坏佛寺，污秽佛像，因康僧会说法感化，终于从受五戒。蜀僻处西偏，旧录相传有蜀《首楞严》二卷，蜀《普曜经》二卷(《出三藏记集》卷二)，似乎已流传佛教，但这两部在蜀流传的经久已逸失，其详未见记载，所以历代经录中只有魏、吴录，而无蜀录。

戒律的传来，是三国时代佛教中重大的事件。先是魏境虽有佛法流行，然而僧众只是剪除头发，也没有禀受归戒，所有斋供礼仪咸取法于传统的祠祀。到了魏废帝嘉平二年(250)，中天竺律学沙门昙柯迦罗(此云法时)游化洛阳，主张一切行为应遵佛制，于是洛阳僧众共请译出戒律。迦罗恐律文繁广，不能为大众所接受，因而译出《僧祇戒心》，即摩诃僧祇部的戒本一卷，又邀请当地的梵僧举行受戒的羯磨来传戒。这是中土有戒律受戒之始，后世即以迦罗为律宗的始祖。当时又有安息国沙门昙谛(此云法实)，也长于律学，于魏高贵乡公正元二年(255)来到洛阳，在白马寺译出《昙无德(法藏)羯磨》一卷，此书即一直在中土流行。因它原出昙无德部的广律，即《四分律》，后来中土的律宗独尊《四分》，和它有关。当时开始依此羯磨而受戒的有朱士行等人，一般即以士行为中土出家沙门的开始。

魏代的译师，除昙柯迦罗、昙谛之外，还有康居沙门康僧铠，于嘉平末年来到洛阳，译出《郁伽长者所问经》一卷、《无量寿经》二卷等四部。又有龟兹沙门帛延，于高贵乡公甘露三年(258)来洛，译出《无量清净平等觉经》二卷、《叉须赖经》一卷、《菩萨修行经》一卷、《除灾患经》一卷、《首楞严经》二卷等七部。此外还有安息沙门安法贤，在魏代译出《罗摩伽经》三卷、《大般涅槃经》二卷，翻译年代不详，其书也都阙失。

吴代的译经，开始于武昌，大盛于建业。译人有维祇难、竺将(一作律)炎、支谦、康僧会、支疆梁接等五人。维祇难为天竺沙门，于孙权黄武三年(224)携《法句经》的梵本来到武昌，由他的同伴竺将炎与支谦共同译出二卷。后经校订(现存)。竺将炎后又于黄龙二年(230)，在杨都(建业)为孙权译出《三摩竭经》、《佛医经》各一卷(现存)，就中《佛医经》是和支谦共译的。支谦是这一时代的译经大

师，先世本月支人，他的祖父法度在后汉灵帝(168－189)时，率领国人数百东来归化，支谦即生在中国。早年受业于支谶的弟子支亮，汉献帝末年，避乱到武昌，更入建业，一直到吴废帝亮建兴年中(252－253)，专以译经为务。所译广泛涉及大小乘经律，包括大乘《般若》、《宝积》、《大集》等经凡八十八部一百十八卷，现存五十一部六十九卷(此据《开元释教录》卷二)。其中重要的译典，有《维摩诘经》二卷、《大明度无极经》四卷、《太子瑞应本起经》二卷等。后汉支谶原传弘方等般若之学，译出的《道行船若经》十卷和《首楞严三昧经》二卷(已佚)，盛行于魏晋之间。支谦继承支谶的思想体系，改译《道行》为《明度》，文体亦变冗涩为简洁流利。纯用意译，即向来不翻的真言也没有例外(如《无量门微密持经》的八字真言)。又曾为他自己所译的《了本生死经》作注，为经注的最早之作(《出三藏记集》卷六、十三)。康僧会的祖先是康居人，世居天竺，他的父亲因经商迁到交阯，僧会年十余岁时出家，明解三藏。赤乌十年(247)来到建业，先后译出《六度集经》九卷(现存)和《吴品经》(《般若》五卷，已佚)等。他又著有《安般守意》、《法镜》、《道树》三经的注解，并且都作了序文。他早年从陈慧等传承安世高"安般"之学，在《安般序》中论述心的溢荡由于内外六情而起，须修"安般"，即数息、随、止、观、还、净六行以治之。这是僧会学说的要点。支疆梁接(正无畏)于吴废帝亮五凤二年(255)，在交州译出《法华三昧经》，即《正法华经》六卷(已佚)，为《法华经》的第一译。此外，失译诸经在古、旧录中被认为是出于魏吴时代的有八十七部(《开元录》卷二)。

这一时期中，中土沙门开始西行求法者，即朱士行其人。士行，颍州人，出家以后，研钻《般若》。以此经旧译文义不贯，难以通讲，常慨叹其翻译未善，又闻西域有更完备的《大品经》，乃誓志西行寻求，以甘露五年(260)从雍州(在现今陕西省长安县西北)出发，越过流沙，到了于田(今新疆和田，当时大乘经教盛行)，写得《大品般若》的梵本九十章六十余万言，于晋武帝太康三年(282)遣弟子弗如檀(译云法饶)等十人送回洛阳，后于元康元年(291)由竺叔兰译出，名《放光般若经》。他本人即留在于田，到了八十岁圆寂。

三国时代佛教的传弘，虽然范围还不广阔，但已逐渐和固有的文化相结合。如支谦、康僧会都是祖籍西域而生于汉地，深受汉地文化的影响，在他们的译籍里，不但文辞典雅，并且自由运用老氏的成语，以表达佛教思想。其次，支谦依《无量寿经》和《中本起经》制作连句梵呗三契，康僧会也依《双卷泥洹》制泥洹梵呗一契。他们都创作歌咏经中故事的赞颂声调，通于乐曲。旧传康僧会来到吴地传播佛教时，还带来印度佛教画本，当时画家曹不兴，即据以绘画佛像，成为名家。这些都对佛教的传播有大影响。至于寺塔的建筑、佛像的雕塑，也各具备一些规模，只是遗物不存，难言其详了。

西晋佛教

西晋佛教，是说从晋武帝泰始元年(265)到愍帝建兴四年(316)建都在洛阳，共五十一年间的佛教。在这个时期，著名的佛教学者竺法护、安法钦、疆梁娄至等人分别在敦煌、洛阳、天水、长安、嵩山、陈留、淮阳、相州、广州等地，或翻译经典、或弘传教义，或从事其他佛教活动，因此佛教比起前代来有了相当的发展。

西晋佛教的活动，主要还是译经。这一期间从事译经的国内外沙门及优婆塞共十二人。其中最突出的是竺法护。他本来是月支人，世代住在敦煌郡(今甘肃省敦煌县)。此外，在洛阳有安法钦、法立、法炬，陈留(今河南省陈留县)有无罗叉(一作无叉罗)、竺叔兰，广州有疆梁娄至，关中(今陕西省地方)有

帛远、聂承远、聂道真、支法度、若罗严。他们所译出的经、律和集传等共二百七十五部，加上新旧各种失译人的经典五十八部，合计三百三十三部。竺法护早年跟随他的师父竺高座到过西域，获得《贤劫》、《大哀》、《法华》、《普曜》等经的梵本共一百六十五部。泰始二年(266)他从敦煌到长安，后到洛阳，又到江左，沿路带着经典传译，未尝暂停。他的译业最盛时期是从武帝太康到惠帝元康二十年间(280－299)，所译出的大小三藏经典共一百五十四部(此据《出三藏记集》卷二，《开元释教录》作一百七十五部)。现存《光赞般若波罗蜜经》十卷、《正法华经》十卷、《渐备一切智德经》五卷、《普曜经》八卷等八十六部。

经常襄助法护翻译的，有优婆塞聂承远、聂道真父子，他们都长于梵学。承远明练有才，对于法护译经文句多所参正，并担任笔受。他后来在惠帝时(290－306)自译《超日明三昧经》二卷和《越难经》一卷二部(现存)。其中《超日明经》，即删订法护先译而成。道真从太康初到永嘉末(280－312)，谘承法护笔受；法护圆寂后，自译《无垢施菩萨分别应辩经》一卷(现存)等二十余部。法护的弟子，还有竺法乘、竺法行、竺法存。法护于太康五年(284)译出《修行道地经》七卷(现存)等，法乘也曾参加笔受。

在法护译出《光赞经》后六年，即元康元年(291)，又有无罗叉和竺叔兰在陈留仓水南寺译出《放光般若经》二十卷(现存)。它的原本是朱士行在于田写得，而由其弟子弗如檀(法饶)等送回汉地的。沙门无罗叉，于田人，稽古多学。竺叔兰本天竺人，生在河南，善梵晋语。他们译出的《放光般若》是《大品般若》的第二译，后来太安二年(303)沙门竺法寂(此据《放光经记》)和竺叔兰为之考校书写成为定本。叔兰后在洛阳自译《异毗摩罗诘经》三卷、《首楞严经》二卷二部，其书都佚。

帛远，字法祖，河内人，博学多闻，通梵晋语，于方等经深有研究。时在长安建造佛寺，从事讲习。后来在陇西(今甘肃省地方)译有《菩萨逝经》一卷、《菩萨修行经》一卷、《佛般泥洹经》二卷、《大爱道般泥洹经》一卷、《贤者五福德经》一卷等十六部(上述五部现存)。此外，有疆梁娄至，西域人，于武帝太康二年(281)在广州译《十二游经》一卷一部。又安法钦，安息人，于同年迄惠帝光熙元年(281－306)在洛阳译《道神足无极变化经》四卷、《阿育王传》七卷等五部。沙门支法度，在惠帝永宁元年(301)，译出《逝童子经》一卷、《善生子经》一卷等四部(上述二部现存)。又有外国沙门若罗严，译出《时非时经》一部(现存)。

对西晋一代主要的译人、译籍，后世已有所品评。如道安在《合放光光赞略解序》中(载《出三藏记集》卷七)评竺法护的《光赞》译本："言准天竺，事不加饰，悉则悉矣，而辞质胜文也。"这是说《光赞》纯用直译，文辞粗糙。评无罗叉、竺叔兰的《放光》译本："言少事约，删削复重，事事显炳，然易观也，而从约必有所遗。"在《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》中(同上卷八)评无罗叉说："斲凿之巧者也，巧则巧矣，惧穷成而混沌终矣。"这是说《放光》兼用节译和意译，删削过甚，意义必定有所遗漏。僧肇在《维摩经序》中(同上)评竺叔兰所译《异毗摩罗诘经》："理滞于文，常惧玄宗堕于译人。"总之，西晋一代的佛典翻译，还没有成熟，所以后世研诵者不多。

西晋的佛教义学，继承后汉、三国，以方等、般若为正宗，这在当时几位著名译人的译籍里可以看得出来。如竺法护，虽然译出许多重要典籍，但他的中心思想仍是继承支谶、支谦传弘方等、般若之学的，他的译出《光赞》，和支谶译在《道行》、支谦译出《明度》，是一脉相承的。他还译出以般若性空为基础的《贤劫》八卷、《大哀》八卷、《密迹》七卷、《持心》四卷、《海龙王》四卷、《等集众德三昧》三卷、《大善权》二卷等方等经典，并且曾经抽译龙树的《十住毗婆沙论》。总之，他的译业，主要是在于弘扬般若性空的典籍的。同时无罗

又、竺叔兰继承朱士行的遗志，他们译出的《放光》，即盛行于当时。淮阳支孝龙，常钻研《小品》以为心要。他获得叔兰刚译出的《放光》，阅读旬余，便从事敷讲。后来河内帛法祚（帛法祖之弟）作了一部《放光》的注解，其书不传。卫士度略出《道行》，也在此时。另外《首楞严》在西晋有竺法护、竺叔兰两种译本，帛法祖还作了一部注解。由这些，可见当时义学沙门是如何重视方等、般若的了。

由于佛教在西晋渐次流行，对道教的传播也有所影响，因而在道教徒中有《老子化胡经》之作。晋惠帝时，道士祭酒王浮平日和帛法祖争论佛道二教的短长，王浮乃撰此经以扬道抑佛。“老子化胡”之说，从后汉以来已开始了。如《后汉书·襄楷传》说：“或言老子入夷狄为浮屠。”又《魏略·西戎传》说：“浮屠所载与中国老子经相出入，盖以为老子西出关，过西域，之天竺，教胡浮屠属弟子，别号合有二十九。”王浮的《化胡经》，或即集前人的传说而作的。

至于当时朝野对佛教的信仰，已经相当普遍。相传西晋时代东西两京（洛阳、长安）的寺院一共有一百八十所，僧尼三千七百余人（法琳《辩正论》卷三）。这虽然是后世的记录，未必即为信史，然而竺法护时代已有“寺庙图像崇于京邑”之说（《出三藏记集》卷十三）。而见于现存记载中的，西晋时洛阳有白马寺、东牛寺、菩萨寺、石塔寺、愍怀太子浮图、满水寺、槃鸮山寺、大市寺、宫城西法始立寺、竹林寺等十余所。

其次，当时译出的经典，除了抄写传播而外，还流行一种“细字经”和“供养经”等，足见当时对佛教信仰的广泛。如永嘉中，有不详氏族的安慧则，工正书，于洛阳大市寺，在黄缣上用细字书写《大品般若经》一部，字如小豆，而分明可识，一共写了十几本，即其一例。另外，西晋时代抄写的“供养经”，有些还流传到现在，如敦煌出土惠帝永熙二年（291）所书写的《宝梁经》上卷，土峪沟出土元康六年（296）所书写的《诸佛要集经》等都是。

东晋佛教

东晋佛教是从晋元帝建武元年（317）到恭帝元熙二年（420）共一百零四年间的佛教。

佛教在东晋时代形成南北区域。北方有匈奴、羯、鲜卑、氐、羌等民族所建立的二赵、三秦、四燕、五凉及夏、成（成汉）等十六国。这些地区的统治者，多数为了利用佛教以巩固其统治而加以提倡，就中在后赵、前后秦、北凉均盛，特别是二秦的佛教，在中国佛教史上占极重要的地位，其代表人物为道安和鸠摩罗什。南方为东晋王朝所保有，其文化是西晋文化的延长，一向和清谈玄理交流的佛教，也随着当时名僧不断地南移，形成了庐山和建康两地的佛教盛况，其代表人物则为慧远和佛陀跋陀罗。

北方各民族区域的佛教，发轫于西域沙门佛图澄（232－348）在后赵的弘传。佛图澄于西晋永嘉四年（310）来到洛阳。其时后赵石勒屯军在葛陂（今河南新蔡县北），专用杀戮来壮大声威。佛图澄通过他的大将军郭黑略，和他相见，用道术感化了他，阻止了他的残杀，从此中州（今河南地区）各族的人民逐渐奉佛。后来石虎即位，迁都到邺城（今河北临彰县西南），也很尊崇佛图澄，一时人民多营寺庙，争先出家，并产生了许多流弊。但佛图澄本人严守戒律，深解佛典，且通晓世论，在讲说时，只标明大旨便令首尾了然。追随他受业的弟子常有数百人。其见于史传的，有系出天竺、康居远道来受学的竺佛调、须菩提等，有跨越关河来听讲的道安、竺法汰、法和、法雅、法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道进等。和佛图澄同时在后赵的，还有敦煌人单道开，襄阳羊叔子寺竺法慧和中山帛法桥（经师）等。

继后赵之后，北地佛教最盛的区域是前

秦。前秦建都长安，其地处于与西域往还的要冲。前秦统治者第二代苻坚笃好佛教，所以当他在位时，佛教称盛，道安实为其中心人物。道安(312－385)原来在邺师事佛图澄，后受请到武邑开讲，弟子极多。东晋兴宁三年(365)，为了避免兵乱，他和弟子慧远等五百余人到襄阳，住在樊沔十五年，以每年讲《放光般若》二次为常。太元四年(379)，苻丕攻下了襄阳，就送道安和习凿齿往关中。道安住在长安城内五重寺，领众数千人，宣讲佛法，并组织佛典的传译。当时译人僧伽提婆等翻译经论时，道安常与法和诠定音字，详核文旨。此外他还决定了沙门以释为姓，并制定僧尼赴请、礼忏等行仪轨范。又创编经录，疏注众经，提出了关于翻译的理论。其高足弟子有慧远、慧永、慧持、法遇、昙翼、道立、昙戒、道愿、僧富等，就中慧远尤著名。

和道安同时的名僧，有他的同门京兆竺僧朗。他初在关中专事讲说，后移泰山西北的昆仑山中，学徒百余，讲习不倦，苻坚累次遣使征请，均辞不赴。后来苻秦沙汰众僧，也特别把昆仑除外。

佛教在后秦，比前秦尤盛。后秦统治者第二代姚兴，也笃好佛教，又因得鸠摩罗什，译经讲习都超越前代。罗什(344－413)系出天竺而生于龟兹，广究大乘，尤精于般若性空的教义。苻秦建元中(365－384)，苻坚遣将军吕光等攻龟兹，迎罗什，到凉州时，苻秦已经灭亡。到后秦弘始三年(401)，姚兴出兵凉州，罗什才被请到长安，入西明阁和逍遥园从事翻译。其时四方的义学沙门群集长安，次第增加到三千人，就中道生、僧肇、道融、僧睿、道恒(一作常)、僧影、慧观、慧严、昙影、僧碧、道标、僧导、僧因均著名。但最擅长于罗什的中观性空缘起思想的是京兆僧肇。僧肇(384－414)少年时即到姑臧(今甘肃武威)从罗什受业，后来和僧睿等入逍遥园，详定经论。他在罗什门下十余年，有《物不迁》等著作，后世合编为《肇论》流行。

当时先后来到长安从事译经的，还有弗若多罗、佛陀耶舍、昙摩耶舍等，都是罽宾国人。

当姚秦佛教鼎盛时，长安僧尼数以万计，非常杂滥。弘始七年(405)，姚兴以罗什的弟子僧碧为"僧正"，僧迁为"悦众"，法钦、慧斌为"僧录"，令管理僧尼的事务。

同时南方东晋地区的佛教，以庐山的东林寺为中心，主持者慧远。慧远(334－416)早年于儒道学说都有根柢，后从道安出家，对般若性空深造有得。道安入关，分解徒众。慧远在庐山东林寺，率众行道，并倡导念佛法门。他以江东于禅法无闻，律藏也残缺，令弟子法净、法领等到天竺去寻访。一听到罗什来长安，便致书通好，并就大乘的要义往复问答(后人集为《大乘大义章》)，又节录罗什所译《大智度论》为《大智论抄》。他还请佛陀跋陀罗和僧伽提婆等从事经论的传译，对佛教各方面均发生很大的影响。其弟子有慧宝、法净、法领、僧济、法安、昙邕(先曾师事道安)、僧彻、道汪、道祖、慧要、昙顺、昙铣、法幽、道恒、道授等。

东晋时代南方佛教的中心，还有建康道场寺。建康是东晋王朝的首都，佛教又为当地一般士大夫所崇尚，所以那里佛教非常隆盛。如佛陀跋陀罗、法显、慧观、慧严等都以道场寺作根据，宣扬佛教。佛陀跋陀罗(359－429)，迦维罗卫(今尼泊尔)人，于禅法、律藏都有心得，先到达长安，住在宫寺，教授禅法，门徒数百人，名僧智严、宝云、慧睿、慧观都从他修业。他常和罗什共究法相，咨决疑义，后因和罗什见解相违，引起双方门徒间的龃龉，被罗什的门人所摈，只得和慧观等四十余人南下到庐山。随即应慧远之请，译出《达摩多罗禅经》。他在庐山一年多，更转到建康，住在道场寺。义熙十四年(418)，和慧义、慧严等百余人，传译法领在于田获得的《华严经》梵本，经过两年，译成五十卷(后世作六十卷)。又和法显译出《摩诃僧祇律》等。慧观

(？－453)先曾师事慧远,既而听说罗什到了长安,就从罗什请问佛学,研核异同,详辩新旧。当时罗什称赞他说:"通情则生(道生)、融(道融)上首,精难则观(慧观)、肇(僧肇)第一。"后来跟随佛陀跋陀罗南下,辗转去到建康,住道场寺。昙无谶所译大本《涅槃》传到建康时,他参与慧严、谢灵运等的修订。所著有《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》等。他又立"二教五时"的教判,把释迦如来一代的教法大别作顿、渐二教,在渐教内更开作三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教五时。此是中国判教的嚆矢,后来南地的教判,多半拿它来作根柢。慧严(？－443)三十岁时到长安从罗什受学,和慧观同为什门八俊之一,后来回到建康,住东安寺,所著有《无生灭论》和《老子略注》等。

此时佛徒间更有一个西行求法的运动兴起,就中以法显的成就为最大。法显常慨叹律藏的残缺,于东晋隆安三年(399),和同学慧景等四人从长安出发,往天竺寻求戒律,阅时十一年,经过三十余国,在中天竺巴连佛邑,获得《摩诃僧祇律》、《方等般泥洹经》等梵本,更泛海到狮子国(今斯里兰卡),停留了两年,又获得《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》和《杂藏》的梵本。然后,经南海回到青州长广郡界,更南来建康,就佛陀跋陀罗于道场寺,共同译出《大般泥洹经》六卷等,又自撰《佛游天竺记》一卷。和法显同时求法天竺的,有智严、宝云。智严(358－437?)到罽宾,从佛大先咨受禅法,后请佛陀跋陀罗一同东归,晚年更泛海重到天竺,归途在罽宾逝世。宝云(376－449)历游西域诸国,广学梵书,博通音训。在法显西行四年后入竺的,有智猛(？－453),于姚秦弘始六年(404)和昙纂等十五人,从长安出发,行经罽宾、迦维罗卫,到阿育王旧都华氏城(即巴连弗邑),和法显一同在婆罗门罗阅宗家里获得《大般泥洹经》梵本。以上诸人回国后都曾翻译一些经典,留下著述,作出了不同程度的业绩。

东晋朝廷中奉佛的也很多。元帝(317－322)、明帝(323－325)都以宾友礼敬沙门,元帝又"造瓦宫、龙宫二寺,度丹阳、建业千僧";明帝也"造皇兴、道场二寺,集义学、名称百僧"(《辩正论》卷三)。习凿齿《与释道安书》中并说明明帝"手画如来之容,口味三昧之旨"。由于佛教受到崇尚,至咸康五年(339),庾冰辅政,代成帝诏令"沙门应尽敬王者",尚书令何充等以为不应尽敬,使礼官详议,主张不一,往复三次不能决,于是搁置。后来隆安中(397－401),太尉桓玄又重申庾冰之议,慧远便著《沙门不敬王者论》五篇,其时朝贵亦致力宏护。建康的佛教,乃盛极一时。又东晋初期,名流相继避世江东,玄风也跟着南渡,从而长于清谈的义学名僧竺潜、支遁都为时人所重。竺潜(又作竺道潜,286－374),于《法华》、《大品》有深入的了解,永嘉初(307顷)渡江,为元、明二帝及丞相王导、太尉庾亮所尊重,后来隐居剡山三十余年,宣讲《方等》及老庄。哀帝时,应召重到建康,于宫内讲《般若》。他的学说,世称为"本无"义。支遁(314－366)研钻《道行》、《慧印》等经,出家人,在吴(今江苏吴县)立支山寺,后又入剡,住在岇山,晚年又到石城山(今浙江绍兴县东北)立栖光寺,游心禅苑。撰有《庄子内篇注》、《即色游玄论》等。哀帝时也召他到建康东安寺讲《道行般若》。他的学说,世称为"即色"义。当时名流郄超、孙绰、王羲之等都和他交游。他晚年在山阴讲《维摩经》时,许询为都讲。又当时名流的撰述,现存的有孙绰的《喻道论》(载《弘明集》卷三),郄超的《奉法要》(载《弘明集》卷十三)等。

东晋时代南北两地的佛典翻译,作出了许多超越前代的业绩:

其一是《阿含》、《阿毗昙》的创译。苻秦通西域,先后来了西域昙摩持、鸠摩罗佛提,天竺昙摩蜱,罽宾僧伽跋澄、僧伽提婆,兜佉勒(吐火罗)昙摩难提等人。僧伽跋澄于建元十七年(381)到长安后,先后译出《鞞婆沙

论》、《尊婆须蜜菩萨所集论》、《僧伽罗刹所集经》等，为《毗昙》的创译作出了贡献。其中《鞞婆沙》的翻译，由道安主持、对校，还为之作序。其次，昙摩难提于建元年中（364－389）译出《中阿含经》、《增一阿含经》等，是为大部阿含的创译，也是由道安与法和加以考证，道安并作了《增一阿含经序》。同时僧伽提婆和竺佛念一同译出《阿毗昙八犍度论》，道安也参与校定并作序。既而提婆南渡，慧远请他到庐山，于东晋太元十六年（391）译出《阿毗昙心》和《三法度》两论。隆安元年（397），更到建康，讲述《毗昙》，冬天又和罽宾沙门僧伽罗叉重译《中阿含》、校改《增一阿含》等，这就是现存之本。另外，道安曾在苻秦建元十八年，请鸠摩罗佛提（童觉）口诵《四阿含暮抄》梵本，佛念、佛护替他翻传。后来佛念又于姚秦弘始十四年（412）为佛陀耶舍传译《长阿含经》。佛念世居西河，精通梵语，传译了不少经籍，世称他为苻、姚两代译人之宗（《出三藏记集》卷十五）。

其二是大乘重要经论的译出。这主要是当时译家罗什的劳绩。罗什从弘始三年到十五年共十二年间译出经籍有七十四部（现存五十三部），其中重要的大乘经论有《大品般若》、《小品般若》、《金刚经》、《维摩经》、《弥陀经》、《弥勒下生经》、《首楞严三昧经》、《大智度论》、《十住毗婆沙论》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大庄严经论》、《成实论》、《坐禅三昧经》等，大都对于后来佛教义学发生巨大的影响，而发展有各种学系与宗派（如成实师、三论宗、天台宗等）。其次，佛陀跋陀罗所译的《六十华严》为后来贤首宗根本所依的经典。

其三是密教经典的译出。西域帛尸梨蜜多罗，于西晋怀帝时（307－312）东来，正碰到永嘉之乱，于是渡江，住在建康建初寺，于东晋元帝时（317－322）译出《大孔雀王神咒经》、《孔雀王杂神咒经》、《大灌顶经》等。

其四是律典的译出。在印度流传的五部广律，此时先后译出《十诵》、《四分》、《僧祇》三部。初译《十诵》的，是罽宾沙门弗若多罗。他于弘始六年（404）诵出《十诵》梵本，罗什译作华言，刚译到一半，而多罗圆寂；次年（405），西域沙门昙摩流支来长安，诵出其余部分，罗什又为翻译，两共五十八卷，《十诵》一部于是具足。又其后一年（406），罽宾沙门卑摩罗叉来到长安，他在罗什圆寂后，重校《十诵》译本，把最后一诵改作《毗尼诵》，并译出《十诵律毗尼序》，放在最末，合成六十一卷。这就是现行的《十诵律》。其次，罽宾沙门佛陀耶舍，于弘始十二年（410），诵出《四分律》，竺佛念翻译，到弘始十五年（413）译成六十卷。以后佛陀跋陀罗于东晋义熙十二年（416）在建康，和法显一同译出《摩诃僧祇律》四十卷。这些译本即为后来研习律学者的根本典据。

东晋时代的佛教义学，上承西晋，以般若性空之学为其中心。在罗什以前，从事《般若》研究的，不下五十余人，或读诵、讲说，或注解经文，或往复辩论，或删繁取精而为经钞，或提要钩玄而作旨归，或对比《大品》、《小品》，或合《放光》、《光赞》，从而对于般若性空的解释，产生种种不同的说法，而有“六家七宗”之分。六家是：一、道安（说无在万化之前，空为众形之始）、法汰、竺法深（说从无生有，万物出于无）的本无义。二、关内的即色义（说色法依因缘和合而生，没有自性，即色是空），和支道林的即色游玄义（说即色是本性空）。三、于法开的识含义（说三界万有都是倒惑的心识所变现）。四、释道壹的幻化义（说世间诸法都如幻化）。五、竺法蕴（对外物不起计执之心，说它空、无）、支愍度、道恒（两家之说不详）的心无义。六、于道邃的缘会义（说诸法由因缘会合而有，都无实体）。六家中本无家有两说，所以合称七宗。由于此时《中论》、《百论》还没有翻传，而且《道行》、《放光》、《光赞》诸本般若的文义又不畅达，故各家对于性空的解释，不免各有所偏。只有道

安的学说还符合经义，但“炉冶之功，微恨不尽”。般若性空的正义，直到罗什才阐发无遗。罗什综合《般若》经论而建立毕竟空义，其说散见于《大乘大义章》和《注维摩经》中。后来僧肇继承他的学说，更建立不真空义。

在道安的时代，还有用“格义”的方法来讲述佛教的，这是和道安同门的竺法雅及康法朗、毗浮、昙相等。法雅少善外学，长通佛义，当时依附他的门徒，多半于世典有相当造诣，而于佛教教理却还没有入门，法雅于是和康法朗等把佛经当中的事数和世间典籍比配讲说，令门徒了解；这就叫作“格义”。后来这种方法为道安、法汰所驳斥而废弃。

这时期佛教徒的信仰和行持方面，出现了一种祈求往生弥勒净土（即兜率）的思想，它的创始者是道安。在道安以前关于弥勒的经典已经译出了《弥勒下生经》、《弥勒菩萨所问本愿经》等好几种。道安每与弟子法遇、昙戒等八人，依据经说，同在弥勒像前立誓，发愿上生兜率。少后，又出现了一种祈求往生弥陀净土（极乐）的思想，它的创始者是于潜青山竺法旷（327－402）。关于弥陀的经典，远在早期就已有《无量寿经》、《无量清净平等觉经》等译出。法旷“每以《法华》为会三之旨，《无量寿》为净土之因，常吟咏二部，有众则讲，独处则诵。”又依支遁所作《阿弥陀佛像赞》文，可知晋世已经有讽诵《阿弥陀经》而愿往生的证验。但大弘弥陀净土法门的是慧远。慧远于元兴元年（402）与彭城刘遗民、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等，在庐山般若台精舍阿弥陀佛像前，建斋立誓，共以往生西方净土为期，故后世净土宗人推尊为初祖。此外愿生弥陀净土的，还有慧虔、昙鉴、僧显、慧崇等。又观音信仰在这时期亦已流行，据说祈愿观音而得到感应的，有法显、慧虔、法纯、帛法桥及邵信等（见《高僧传》）。此外，以习禅为业的，有竺僧显、帛僧光、竺昙猷、慧嵬、支昙兰、法绪等。

东晋时期的佛教文学，经过历代译人的努力，创造了一种融冶华梵的新体裁，即是翻译文学，这到鸠摩罗什而非常成熟。罗什所译出的经论，大半富有文学的价值，特别是《金刚》、《维摩》等经，文笔的空灵，辞藻的美妙，在中国文学史上开辟了一块新园地。佛陀跋陀罗的译籍《六十华严》，以壮阔的文澜开演微妙的教理，弘伟瑰奇，也是中国文学史上希有的巨制。同时佛教也渐次渗入一般文学的领域，以佛典的理趣、风格、词句及故实入诗文的渐多，诗有罗什的《赠沙门法和》十偈（今存一偈）和《赠慧远偈》，支遁的《四月八日赞佛诗》、《释迦文佛像赞》等，慧远的《庐山东林杂诗》、《报罗什法师偈》、《万佛影铭》等，王齐之的《念佛三昧诗》等；文有僧肇的《物不迁》、《不真空》、《般若无知》等论，僧睿所作诸经论序，慧远的《沙门不敬王者》、《沙门袒服》等论及诸经论序，刘遗民的《建斋立誓共期西方文》等，乃至当时一般佛教学者的书简，大都是文意美懋的作品。

在这时期，造像艺术也勃兴了。著名的作品，有道安在襄阳檀溪寺铸造的丈六释迦金像，竺道邻在山阴昌原寺铸造的无量寿像，竺道壹在山阴嘉祥寺铸造的金牒千像，支慧护在吴郡绍灵寺铸造的丈六释迦金像，特别是处士戴逵和他的次子戴颙在山阴灵宝寺制作的弥陀及夹侍二菩萨木像、在招隐寺制作的五夹纻像和在瓦官寺制作的夹纻行像等。这时并有从外国输入的造像，如苻坚致送道安的佛像中有高七尺的外国金箔倚像（见《高僧传》卷五《道安传》）。道安每次举行讲经法会都罗列尊像，其中有一尊外国铜像，形制古异。道安的弟子昙翼于江陵城北得一像，上有梵文，据说是阿育王所造。又狮子国于义熙二年（406）遣使献高四尺二寸的玉佛像，玉色洁润，形制殊特。法显于义熙九年（413）回国，也携带有佛像。其中狮子国所献玉像，后来和戴逵所制佛像五尊及顾恺之所作维摩壁画，同列瓦官寺中，世称三绝。

顾恺之和吴曹不兴、晋卫协并称中国最

初的三大佛画家。顾的作品相传有《净名居士图》、《八国分舍利图》、《康僧会像》等。关于他的瓦官寺作维摩壁画，据说“画讫，光彩耀目数日”（唐张彦远的《历代名画记》）。又“所画维摩诘一躯，工毕，将欲点眸子，乃谓寺僧曰：‘第一日观者请施十万，第二日可五万，第三日可任例责施。’及开户，光照一寺，施者填咽，俄而得百万钱”（同见《名画记》）。由此可见顾恺之佛画的价值。另外，晋明帝、戴逵也善画佛像，瓦官寺大殿外有戴作的文殊壁画。又慧远曾在东林寺建筑禽室，令妙手画工用淡采图写佛影，据说：“色疑积空，望似烟雾，晖相炳煌，若隐而显。”也是佛画的杰作。

佛寺的建筑，在这时期盛极一时。佛图澄在石赵所兴立的佛寺有八百九十三所。姚兴“起造浮图于永贵里，立波若台，居中作须弥山，四面有崇岩峻壁，珍禽异兽，林草精奇，仙人佛像俱有。”这都是宏伟的佛教建筑。东晋的帝室、朝贵、名僧及一般社会知名之士（如许询、王羲之等），很多热心于佛寺的建筑，历史上著名的东林、道场、瓦官、长干诸寺，大都建筑在这时期。

此外，综合建筑、雕塑、绘画的石窟艺术也发轫于此时期。当时北方凿窟造像之风兴起，其有文献足征的，如苻秦沙门乐僔于建元二年（366），在敦煌东南鸣沙山麓，开凿石窟，镌造佛像，这就是著名的莫高窟，实为此土凿窟造像的嚆矢。

又这一时期在结合音乐和文学的梵呗方面，道安倡始在上经、上讲、布萨等法事中，都唱梵呗，并弘传帛尸梨蜜多罗所授的高声梵呗，帛法桥作三契经，支昙籥裁制新声，造六言梵呗，梵响清美都著名。

南朝佛教

南朝佛教，包括从宋武帝永初元年（420）到陈后主祯明二年（588）中国南北分裂时期，在南方宋、齐、梁、陈四个朝代的佛教。

南朝各代对于佛教的态度，大略与东晋相同，统治阶级及一般文人学士也大都崇信佛教。宋诸帝中，文帝（424－453）最重视佛教。他听到侍中何尚之等告以佛化有助于政教之说，即致意佛经，后来常和慧严、慧观等论究佛理。又先后令道猷、法瑗等申述道生的顿悟义。孝武帝（454－464）也崇信佛教，尝造药王、新安两寺。先后令道猷、法瑶住新安，“使顿渐二悟义各有宗”，并往新安听讲。孝武帝还信任僧人慧琳，使他参与政事，世人称为“黑衣宰相”。

肖齐帝室也崇信佛教，就中武帝（483－493）子竟陵文宣王肖子良（460－494），从事佛教教理讲论，著有《净住子净行法门》、《维摩义略》等。其平生所著宣扬佛教的文字，梁时集为十六帙，一百十六卷。并撰制经呗新声等。当时荆州名士刘虬（437－495），研精佛理，曾述道生的顿悟成佛等义。又撰有《注法华经》、《注无量义经》，并对佛教立顿渐二教五时七阶的教判。子良曾作书招请他，共同讲论法义。

南朝佛教到梁武帝（502－549）时达到全盛。武帝起初崇奉道教，即位的第三年（504）四月八日，率僧俗二万人，在重云殿重阁，亲制文发愿，舍道归佛，对佛教表示信仰。建有爱敬、光宅、开善、同泰等诸大寺。所造佛像，有光宅寺的丈八弥陀铜像，爱敬寺的丈八旃檀像、铜像，同泰寺的十方佛银像等。所举办的斋会，有水陆大斋、盂兰盆斋等。又以僧旻等为家僧。还有四部（即比丘等四众）无遮大会中四次舍身同泰寺为寺奴，由群臣以一亿万钱奉赎回宫，这样充实了寺院的经济。

武帝还著有《大涅槃》、《大品》、《净名》、《大集》诸经的《疏记》及《问答》等数百卷。在重云殿、同泰寺讲《涅槃》、《般若》。又命僧旻等编纂《众经要钞》八十八卷，智藏纂集众经义理为《义林》八十卷，宝唱抄撮经律中殊胜因缘为《经律异相》五十五卷，纂集佛教传来

后僧俗叙述佛理的著作为《续法门论》七十余卷。

武帝并重视译事，天监二年(503)命扶南沙门曼陀罗(仙)、僧伽婆罗共同译经。著名的译师真谛从扶南应武帝的邀请而东来。他特别尊敬禅师宝志。任《十诵》名家法超为都邑僧正，并欲自为白衣僧正。又以律部繁广，命法超撰《出要律仪》十四卷，分发境内，通令照行。此外，武帝极力倡导《涅槃》等大乘经的断禁肉食，影响及于后世者很大，改变了汉代以来僧徒食三净肉的习惯。他并作有《断酒肉文》四首，严令僧徒遵守。

由于武帝笃好佛教，他的长子昭明太子肖统、第三子简文帝(550－551)、第七子元帝(552－554)，也都好佛。但在这方面滋生的流弊，亦不一而足。不久即有侯景的事变，寺塔被毁，僧徒被杀，建康佛教顿告衰微。

此后陈代诸帝由于政治上的需要，仍多少效法梁武帝的成规。建康旧有七百余寺，因侯景事变受到严重的破坏，到了陈代，多数修复。武帝(557－559)曾设四部无遮大会，到大庄严寺舍身，由群臣表请还宫。他对于文学，据说曾"广流《大品》，尤敦三论"。嗣位后的文帝(560－565)，任宝琼为京邑大僧正，也在太极殿设无遮大会并舍身，招集僧众举行《法华》、《金光明》、《大通方广》、《虚空藏》等忏，并别制《愿辞》自称菩萨戒弟子。宣帝(569－582)命国内初受戒的沙门一齐习律五年。后主(583－588)也在太极殿设无遮大会舍身大赦。

南朝各代寺院、尼僧之数甚多。据传，宋代有寺院一千九百十三所，僧尼三万六千人。齐代有寺院二千零十五所，僧尼三万二千五百人。梁代有寺院二千八百四十六所，僧尼八万二千七百余人。后梁有寺院一百零八所，僧尼三千二百人。陈代有寺院一千二百三十二所，僧尼三万二千人。

南朝历代的佛典翻译，相继不绝。这在刘宋的前半期，已相当发达；到了齐、梁二代，佛教虽更隆盛，而译事反有逊色；进入梁末陈初，由于真谛的伟绩，发展了南朝的译业。宋代从西土东来的译人，有罽宾的佛陀什、昙摩蜜多、求那跋摩，西域的畺良耶舍、伊叶波罗，印度的僧伽跋摩、求那跋陀罗等。中土的译人，有西凉的智严，凉州的宝云、沮渠京声，幽州黄龙的昙无竭(法勇)等。其中佛陀什于景平元年(423)七月来到建康，应道生、慧严诸僧之请，在龙光寺译出弥沙塞部的《五分律》三十卷。至此完成了汉地流行的四部广律(《十诵》、《四分》、《僧祇》、《五分》)的传译。

畺良耶舍于元嘉元年到建康，在钟山道林寺译出《观无量寿佛经》、《观药王药上二菩萨经》各一卷。从而有利于净土教的传播。

求那跋摩(367－431)于元嘉八年(431)到建康，在祇洹寺译出《菩萨善戒经》共三十品。为大乘戒法和瑜伽系学说传于南方的开始。他并补译了伊叶波罗传译未竟的《杂阿毗昙心论》后三卷，而完成全部十三卷。又有僧伽跋摩精于《杂阿毗昙心论》，于元嘉十年(433)到建康。既而狮子国(今斯里兰卡)比丘尼铁萨罗等到建康，满足十众，慧果等乃共请僧伽跋摩为师，为尼众受戒，同受者数百人。同年跋摩在长干寺重新翻译《杂阿毗昙心论》，到十二年(435)译完。为毗昙学和比丘尼戒的传持作出了业绩。

求那跋陀罗(394－468)于元嘉十二年来广州，文帝迎请到建康，住在祇洹寺，既而译出《杂阿含经》五十卷，又在丹阳郡译出《胜鬘狮子吼一乘大方便经》、《楞伽阿跋多罗宝经》等。后来往荆州，又译出《相续解脱地波罗蜜了义经》等，多数是弟子法勇传语。他所译《楞伽》、《胜鬘》均为后世所通行。

总计刘宋一代，中外译师共二十二人，所译出的经律、论及新旧失译诸经共有四百六十五部，七百十七卷。

其次，齐代外来的译人有印度的昙摩伽陀耶舍、求那毗地，西域的摩诃乘、僧伽跋陀罗、达摩摩提等。其中有几位是泛海而来的。

如昙摩伽陀耶舍于建元三年(481)在广州朝亭寺译出《无量义经》一卷。僧伽跋陀罗于永明七年(489),在广州竹林寺译出南方所传《善见律毗婆沙》十八卷。僧伽跋陀罗于译出《善见律毗婆沙》之后,在七月十五僧自恣日,按照他以前诸律师的成法,在律藏上加记一点。那一年计算从上以来所下之点已有九百七十五点,即佛灭后已经九百七十五年,这就是所谓《众圣点记》(见《出三藏记集》卷十一)。达摩摩提于永明八年(490)在建康的瓦官寺,译出《妙法莲华经·提婆达多品第十二》(后来编入《妙法莲华经》)等二部二卷。求那毗地于建元初(479)到建康,在毗耶离寺,译出其师僧伽斯那抄集的《百喻经》二卷。肖齐一代共二十四年,外来的译师七人,译出经、律共十二部三十三卷。

梁、陈二代的译师,有曼陀罗、僧伽婆罗和真谛等。曼陀罗于天监二年(503)和僧伽婆罗同译出《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》、《法界体性无分别经》、《宝云经》。僧伽婆罗从天监五年(506)起,在寿光殿、华林园、正观寺、占云馆、扶南馆五处传译,到十七年(518),译出《孔雀王咒经》、《阿育王经》、《解脱道论》等十部。

到梁代末年,真谛(499－569)人扶南带回许多梵本经论,于大同十二年(546)来到南海,经二年(548)入建康,武帝安置他在宝云殿,正想请他传译经论,遇到侯景的事变,没能著笔。于是辗转到了富春,才获得传译的机会。他于梁代在富春、建康、豫章、新吴、始新、南康等地,先后译出《无上依经》二卷、《十七地论》(即《瑜伽师地论本地分》五卷)等经、论十一部二十四卷。后于陈代在豫章、临川、晋安、梁安、广州等地,又先后译出《解节经》、《律十二明了论》、《佛性论》、《摄大乘论》、《俱舍释论》等经、律、论、集三十八部一百十八卷,合计四十九部,一百四十二卷。真谛在中土一共二十三年,正当梁末陈初,战祸相续,流浪诸方,备尝艰苦,他的译典大率成于颠沛流离之间,而能留下许多重要典籍,实在是一位巨大的译人。所译无著的《摄大乘论》三卷和世亲的《论释》十五卷,对佛教义学的影响特大。从此南北摄论师辈出,从而开创了摄论学派。

梁代因对译经的重视,还连带编辑了三次众经目录:其一是《华林殿众经目录》,天监十四年(515)僧绍撰,其二是《众经目录》,天监十七年(518)宝唱撰,其三是《出三藏记集》,天监中(502－519)僧祐撰。就中只《僧祐录》十五卷现存,成为较古而且较为完善的经录。

在梁代外来译师共有八人,译出的经、律、论及传记等,并新集失译诸经,共四十六部二百零一卷。陈代外来译师共有三人,译出的经、律、论及集传等共四十部一百三十三卷。

南朝的佛教有许多义学沙门,分别就《毗昙》、《成实》、诸律、三论、《涅槃》、《摄论》等从事专研弘传,而形成许多的学系,具备宗派的雏形。其最著的有以下几种:

一、毗昙师　这是专研并弘传有部诸论的一派。所谓"毗昙",原来包含迦旃延子的《八犍度论》和《毗婆沙论》等在内,但当时学者所弘传,主要是法救的《杂阿毗昙心论》(简称《杂心论》)。这一时期的毗昙师,在宋代有法业、慧定、昙斌等,齐代有僧渊、僧慧、慧基等。梁代有道乘、僧韶、慧集、智藏等。陈代有慧弼等。其中梁建康招提寺慧集(456－515)为南朝最著名的毗昙学家。前此所研习的毗昙,多半是《杂心》,到了慧集,才于《杂心》之外广究《八犍度》、《毗婆沙》等,所以唯毗昙一部,独步当时,每一开讲,学者都到千人,一代名僧僧旻、法云也列席听讲,所撰《毗昙大义疏》十余万言行世。

二、成实师　在宋代有僧导、僧威、道猛等,齐代有僧钟、僧柔、慧次等,梁代有僧旻、法云、智藏等,陈代有法偃、慧布等,皆敷扬《成实论》不绝。这一学派兴起于齐,至梁而

极盛，陈末才渐次衰微。原由列席罗什《成实》译场的僧导和其同门的僧嵩的传播，分别成为两大系统。僧导初在关中著《成实》、三论的义疏等，后来在寿春（今安徽寿县）立东山寺，讲说经论。当时有名的成实师，要推道猛（411－475）。道猛本是西凉州人，少游燕赵，后来在寿春（当时僧导在其地）精研《成实》，时称独步。宋元嘉二十六年（449）到建康，先后在东安、兴皇二寺开讲《成实》。道猛的弟子有道慧（451－481），当道猛讲《成实》时，张融反复辩难，道慧代答，竟把张融折服。齐代名宿僧柔（431－494）、慧次（434－490），于永明七年（489）应萧子良之请，在普弘寺轮讲《成实》，并就论文删繁存要，称为《略成实论》九卷。子良即写百部流通，并令周颙作序。梁代的三大法师法云（467－529）、僧旻（467－527）、智藏（458－522）早年也分别就僧柔、慧次受成实学，后来盛弘《成实》。

三、三论师　三论学的兴起，始于梁代的僧朗。僧朗，辽东人，初入关内习学罗什、僧肇的教义，后到建康，住在钟山草堂寺，遇周颙，授以此义，周颙因著《三宗论》。既而移住摄山栖霞寺，开讲《华严》及三论，后人称为摄山大师。天监十一年（512）梁武帝遣中寺僧怀、灵根寺慧令等十人入山，谘受三论大义，内中只僧诠习学最有成就。僧诠后住摄山止观寺，盛弘三论，称为新说，而以在其前者为关河旧说。其门下有兴皇寺法朗、长干寺智辩、禅众寺慧勇、栖霞寺慧布四人，都长于三论。但继承僧诠的学统的是法朗。法朗（507－581），初从宝志、彖律师靖公等受禅、律、《成实》、《毗昙》，从僧诠受《智度》、三论、《华严》、《大品》等。陈永定二年（558）应武帝请，入建康住兴皇寺，自后二十余年，继续讲四论及《华严》、《大品》等。尝承僧诠所说，作《中论疏》（今不传），其说散见于吉藏的著述中。弟子知名的有罗云等二十五人，分布于长江上下乃至关中各地。后至隋代的嘉祥吉藏而形成宗派。

四、摄论师　主要是传习真谛的摄论之学。真谛的讲译，原以《摄大乘论》为宗，讲说之外，并撰述《九识义记》二卷，《解节经疏》四卷等。助成论义而成一家之言。其弟子中传承其学的，有智（一作慧）恺、法泰、曹毗、道尼四人。智恺（518－568），擅长文学，曾和真谛对翻《摄论》，笔受论文并作疏，七个月便成，共二十五卷。后对翻《俱舍》，亦十个月即了。论文及疏共八十三卷。曹毗是智恺的叔父，智恺带他到南方，为真谛菩萨戒弟子，受摄论学。晚年住在江都，综习前业，常讲诸论，听众多半是知名之士，弟子有僧荣、法侃等。法泰是继承真谛《摄论》学统的。他先住在建康的定林寺，在梁代已经知名，后到广州，入真谛门，笔受文义，差不多二十年，并撰义记。道尼本住九江，曾听智恺讲《摄论》，并亲受真谛摄论之学，海内知名。后在隋开皇十年（590），应请入长安敷讲，以后南地不复有《摄论》的讲主。

五、十诵律师　东晋时，卑摩罗叉校改《十诵》后，曾在江陵的辛寺开讲，《十诵》之学自此大兴。宋、齐、梁间弘传此学的有僧业、僧璩、昙斌、慧询、慧猷、法颖、僧隐、超度、智称、僧祐、法超、道禅、昙瑗、智文、道成等。其中僧业（367－441），从罗什受业，专习《十诵》，厘定戒本与广律不同的译语，罗什赞叹为后世的优波离。既而避地建康，和他的弟子慧光等相继在吴中讲说。慧询亦从罗什受业，尤长于《十诵》、《僧祇》，后回到广陵、建康弘讲。慧猷住江陵辛寺，专修律典，深通《十诵》，讲说不断。南方的律学差不多局限于《十诵》一律，到齐、梁间由智称弘扬，遂极一时之盛。智称（430－501），世居京口，出家后专修律部，尤精《十诵》。后在普弘寺开讲《十诵》，并著有《十诵义记》八卷，盛行于齐、梁二代。僧祐（445－518）是南朝有名的律师，出家后，受业于律学名匠法颖，竭虑钻求，精通律部。永明年中（483－493），奉命到吴中试简五众，并宣讲《十诵》，更申受戒之法。著有

《十诵义记》十卷。法超，是智称的弟子，曾摘录律部要文成《出要律仪》十四卷。昙瑗、智文有名于陈代。昙瑗著有《十诵疏》十卷、《戒本疏》、《羯磨疏》各二卷等。智文平生讲《十诵》八十五遍，大小乘《戒心》、《羯磨》等二十余遍，著有《律义疏》、《羯磨疏》、《菩萨戒疏》等。

六、涅槃师　主要研习弘传凉译《大般涅槃经》。其先，法显译出六卷本《大般泥洹经》，说一阐提无有佛性。龙光道生（？－434）剖析认为阐提也是含生之类，何得独无佛性？但经本传来未尽而已；于是唱"一阐提人皆得成佛"之说。为旧学僧徒所摈斥。于是入吴中虎丘山，住龙光寺，又入庐山。后来凉译《涅槃》传到南方，经中果有阐提皆有佛性之说，证明其主张不虚。他说阐提成佛义外，还有顿悟（顿悟成佛）义，论文已佚。其后，龙光沙门宝林，祖述道生诸义，著《涅槃记》。弟子法宝更继其后，著《金刚后心论》等，涅槃之学渐盛。另外，凉译《涅槃》传到建康时，慧观、慧严及谢灵运等曾依据法显译本加以修订，成为南本《大般涅槃经》三十六卷。慧观更立二教五时的教判，以《涅槃》为第五时常住教，也就是把它看成如来说法的归结。又著《渐悟论》。同时罗什的弟子昙无成著《明渐论》。又谢灵运著《辨宗论》，主张顿悟。其余的涅槃学者，宋代有慧静等，齐、梁二代有僧慧、宝亮及梁三大法师等。慧静著有《涅槃义记》，他的弟子法瑶，住吴兴武康小山寺，主张渐悟。后应请入建康，和主张顿悟的道猷一同住在新安寺，著有《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等经及《百论》的疏释。法瑶的后辈，有建康太昌寺僧宗，后来又受业于昙斌、昙济，昙斌曾问学于法瑶。僧宗为涅槃名师，讲说将近百遍。其时宝亮（444－509），尤为齐、梁间重要的涅槃学者。他少年出家，师事义学名僧道明，又到建康，先后住中兴寺、灵味寺，盛讲经论，共讲《涅槃经》八十四遍，其他经论多遍。天监八年（509）梁武帝使他撰《涅槃义疏》，他于是据摭诸家的学说，总为七十一卷。宝亮的弟子，有僧迁、法云，听讲者有智藏、僧旻，所以梁三大法师也都是涅槃学者。就中智藏曾讲涅槃，并著义疏。僧旻和智藏的弟子慧韶，于成都法席率听众讽诵《涅槃》。法云的弟子宝海也奉武帝命论佛性义。此外会稽嘉祥寺慧皎（497－554），著有《涅槃义疏》十卷。后梁荆州大僧正僧迁（？－573），讲《涅槃》等十八部经各数十遍，并都著有义疏。陈代名僧宝琼（504－584），讲《涅槃》三十遍，著疏十七卷。

总起来说，南朝的佛教义学，在宋、齐二代，先是《涅槃》代《般若》而兴，到梁代而极盛。同时三论渐见推行，和《成实》各立门户。到了陈代，武帝、文帝、宣帝均推重三论，《成实》遂不复与三论抗衡。另有《华严》，从宋初的法业以后一直到梁代，几乎无人研习，到梁代以后而渐盛，南地三论学者僧朗、僧诠、法朗等，大都兼习《华严》。由此南朝学派虽甚繁衍，而其间盛衰更迭，亦极多变化。

宋初，沙门慧琳，作《黑白论》（又名《均善论》），论儒佛的异同，而和佛理其相违反，为众僧所摈斥，但何承天却加激赏，把此论送给宗炳评判。宗炳复书，破斥慧琳的异见，遂和承天往复辩难。他更作《明佛论》（又名《神不灭论》），倡导"精神不灭，人可成佛，心作万有，诸法皆空"之说。承天作《达性论》反对说："生必有死，形毙神散，犹春荣秋落，四时代换。"颜延之又作《释达性论》，说"神理存没，傥异于枯荄变谢。"如是往复论辩达三次。其主要争点都是神灭、不灭义。到了齐末，又有范缜，作《神灭论》，说"形存则神存，形谢则神灭"；"形之于质，犹利之于刃"；"舍利无刃，舍刃无利，未闻刃没而利存，岂容形亡而神在"。萧琛、曹思文、沈约等和缜往复论难，力主神不灭。后来梁武帝即位，命当代硕学答复范论，当时作答者六十五人，都迎合武帝的意旨，主张神不灭。这是南朝儒佛神灭不灭的论争。

宋末，道士顾欢，以佛道二教互相非毁，

于是作《夷夏论》以会通二教，但力持华戎之辩，意在抑佛而扬道。明僧绍作《正二教论》、谢镇之作《折夷夏论》、朱昭之作《难夷夏论》、朱广之作《谘夷夏论》、释慧通作《驳夷夏论》、释慧敏作《戎华论》加以驳斥。后来刘虬却以为道家的虚无与佛家的修空一揆（见《无量义经序》）；同时司徒中郎张融作《门律》，也以为道家与佛家并无二致，而以道为主，以示汝南周颙，颙复书加以非难，说般若所观法性与老子所说虚无其为寂然不动虽同，而其义旨却大有差别。也往复论辩了几次。在这时期，还有道士托名张融，作《三破论》，丑诋佛教，说它入国破国，入家破家，入身破身，佛教"不施中国，本止西域"，依然不出《夷夏论》的范围。刘勰又作《灭惑论》、僧顺又作《析三破论》、玄光又作《辩或论》来反驳。这是南朝佛教和外界的论争。

南朝佛教一般偏尚玄谈义理，所谓"江东佛法，弘重义门"（《续高僧传》卷十七《慧思传》）。又"佛化虽隆，多游辩慧"（同上卷二十《习禅篇》）。有实修方面，只是宋初曾一度有盛传禅法的风气，其流行的区域为建康、江陵及蜀郡。沙门以专习禅法知名的，有僧印（见《名僧传抄》）、净度、僧从、法成、慧览、法期、道法、普恒（均见《续高僧传》），就中慧览（？－464），即和北地著名的禅师玄高同以"寂观"为世所称，后游西域，从罽宾达摩比丘谘受禅要，回国后在蜀、建康以传授禅法著名。宋末以后，禅法即衰，只齐、梁间，有宝志（？－514）以修习禅业，受到梁武帝的崇敬。他圆寂后，令葬于钟山独龙埠，并在墓侧立开善寺。后世称为志公。世传他作有《十四科颂》、《十二时颂》、《大乘赞》等（见《景德传灯录》卷二十九），但以上内容似都不外乎唐以后的禅家思想。和宝志同时有傅翕（？－569），义乌人，日间佣作，夜间修禅。梁武帝请他到建康，世称为傅大士，著有《心王铭》（载《传灯录》卷三十，一说后世的伪作）。

其次，这时传戒持斋等佛事渐兴，据传"求那跋摩，于南林寺立戒坛，为僧尼受戒，为震旦戒坛之始"（见《佛祖统纪》卷三十六《法运通塞志》）。在家菩萨戒的授受，这时也已经流行。此外还有诵经、设斋、礼忏、立寺、造像、转读（梵呗）、唱导（宣唱）等佛事活动。齐梁之间，还流行月六斋（六斋日）、八王斋、岁三长斋（三长斋月）等。

佛典翻译文学到了这一时期，对于一般文学的影响更大，运用佛典的理趣、风格及故实入诗文的作家比前代亦更多。在诗的方面，宋代有谢灵运、颜延之，齐代有沈约、王融，梁代有武帝、昭明太子、简文帝、阮孝绪，陈代有江总、徐陵等。特别是谢灵运，是一位杰出的佛教诗人，所作有《佛影铭》、《祇洹像赞》、《无量寿颂》、《维摩诘经中十譬赞》等。沙门智愷、智藏也是佛教诗人。在文的方面，宋代有宗炳、颜延之，齐代有明僧绍、周颙、沈约，梁代有江淹、刘勰，陈代有姚察、江总、徐陵等。这时期的佛教文学作品，多数是说理的论文，而尤以宗炳的《明佛论》、周颙的《三宗论》最为世所称。刘勰（后来出家，改名慧地）的文学造诣很深并长于佛理，当时京师寺塔及名僧的碑志大都请他制作。

南朝佛教建筑方面，各代帝室所造寺塔甚多，王臣达官及文人学士乃至民间清信士女，也靡然从风，于是梵宫琳宇遍布江东，而以梁武帝所造为最多，也最奢丽。特别是同泰寺，"楼阁殿台，房廊绮饰，凌云九级，俪魏永宁"（《历代三宝纪》卷十一）。其次，大爱敬寺，"经营雕丽，奄若天宫"（《续高僧传》卷一《宝唱传》）。大智度寺，"殿堂宏壮，宝塔七层"（同上）。此外，皇基、光宅、开善，也都是著名的大寺。

造像在南朝也很盛。宋武帝造有无量寿金像。明帝造有丈四金像及行像八部鬼神。此外，丈六、丈八铜像的制造甚多，小金像也多有铸造，塑像、旃檀像更为普通，而以戴颙所造为最精妙。齐武帝时，石匠雷卑造瑞石释迦像，镌琢极巧。萧嶷、萧子良并造像甚

多。明帝也造有千躯金像。梁武帝造有光宅、爱敬、同泰诸寺的丈六弥陀铜像等，简文帝也仿造印度祇园精舍的旃檀像，并造有高约一、二寸的千佛像。陈文帝造有等身檀像十二躯，金铜像百万躯，宣帝造有金铜像等二万躯。此外名僧及信众所造，不胜枚举。在这时期，外国的造像也输入不少。齐代有扶南国所送金缕龙王像、白檀像等。梁代有从天竺请来的优填王所造旃檀佛像及扶南国所送珊瑚佛像、旃檀瑞像，盘盘、丹丹两国所送牙像，于田所送玉佛等。

佛画在南朝也很盛，著名的作品，宋代有陆探微的灵台寺瑾统像，陆绥的立释迦像，顾宝光的天竺僧像，宗炳的惠持师像，袁倩的维摩诘变相图。齐代有姚昙度的白马寺宝台样，毛惠秀的释迦十弟子图。梁代有萧绎(元帝)的文殊像，张僧繇卢舍那佛像，行道天王像、维摩诘像，张差果的悉达太子纳妃图，灵嘉寺塔样，张儒童的楞伽会图、宝积经变相图，聂松的支道林像，解倩的五天人样、九子魔图。这时期外国沙门中擅长佛画的，有著名的译人求那跋摩。他曾在始兴灵鹫山寺的宝月殿北壁上，绘出了罗云像及定光、儒童布发之形(《高僧传》卷三本传)。此外有吉底俱、摩罗菩提、迦佛陀等。南朝的佛画作家，以张僧繇为最。僧繇，吴人，以丹青驰誉于梁天监中，武帝所建佛院寺塔，大都令他作画。当时由郝骞等的西行和迦佛陀等的东来，曾把印度阴影法的新壁画介绍到中土。僧繇所画建康一乘寺的匾额，就是活用这种手法的新佛画。又南朝限于天然地形环境，凿窟造像之风远不及北朝之盛，只摄山(栖霞山，在今南京东北约四十里)的断崖上，有齐、梁间所开凿的许多石窟、石佛，盛称于世。

北朝佛教

北朝佛教，是包括从北魏明元帝泰常五年(420，即晋亡之年)到北周静帝大定元年(581)中国南北分裂时期，中国北部的北魏、东魏、西魏、北齐、北周诸代的佛教。

北魏拓跋氏从道武帝(396－409)和晋室通聘后，即信奉佛教。道武帝本人好黄老，览佛经。见沙门，都加敬礼，并利用佛教以收揽人心。继而任赵郡沙门法果为沙门统，令绾摄僧徒，并于都城平城(今山西大同市)建立塔寺。明元帝(409－423)也在都城的四方建立佛像，并令沙门开导民俗。其嗣子太武帝(423－452)，“锐志武功”，因道士寇谦之、司徒崔浩的进言，遂于太延四年(438)三月，令五十岁以下的沙门，一概还俗，以充兵役。太平真君五年(444)正月，又禁止官民私养沙门。到了七年(446)二月，因对盖吴的内乱用兵，发现长安一寺院收藏兵器、酿具及官民寄存的很多财物，怀疑僧徒与内乱有关，又听信崔浩的话，命尽杀长安及各地沙门，并焚毁经像。这一命令，由于太子拓跋晃故意延迟宣布，远近沙门多闻风逃匿，佛像经卷也多秘藏，只有境内的寺塔被破毁无遗。这就是中国佛教史上三武一宗灭法之始。不久寇谦之病死，崔浩也因事被杀，禁律稍弛。至文成帝(452－465)嗣位，即明令重兴佛教，准许诸州城郡县于众居处各建寺一所，并许平民出家，寺塔经像渐渐修复。文成帝还以罽宾(今克什米尔)沙门师贤为道人统，后又以凉州沙门昙曜继任，并一再改称沙门统，乃至昭玄沙门都统，并礼以为师。昙曜原来和玄高同在凉州修习禅业，后到平城，即为太子晃所礼重，被任为昭玄都统，即请于平城西武州山开凿石窟，镌建佛像，这就是遗留至今的著名佛教遗迹——云冈石窟。此外有沙门僧周，常在嵩山修头陀行坐禅，太武帝灭佛时，与数十人同入长安西南的寒山，后令弟子僧亮到长安，修复故寺，延请沙门，关中佛法的复兴，他是出了力的。献文帝(465－471)继位，也嗜好黄老浮屠之学，六年即退位，在宫中建寺习禅。后孝文帝(471－499)时，迎像、度僧、立

寺、设斋、起塔，广作佛事，并提倡《成实》、《涅槃》、《毗昙》等佛教义学，师事通晓《涅槃》、《成实》的学者道登。又敬信佛陀扇多，替他在嵩山立少林寺，与以供给。在鸠摩罗什所居旧堂建三级浮图，访求罗什后裔。孝文帝还允许了昙曜的申请，令以所掠得的青齐地方的人民等，每年输谷六十斛入僧曹以为僧祇户，其谷即称僧祇粟，作为赈饥及佛事之用。又以一些犯了重罪的人和官奴为佛图户，以充寺院的杂役和耕作等事。这些措施促进了寺院经济的发展，也产生了不少流弊。其后宣武帝(499－515)时大兴佛教，有不少外国僧人来到洛阳，帝为立永明寺，房舍一千余间，共住外国沙门千余人，其中有著名的译师昙摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等，而菩提流支为其首席。他到洛阳时，宣武帝殷勤慰劳；他在内殿翻译《十地经论》的第一日，帝亲自笔受。著名的龙门石窟(在洛阳城南伊阙龙门山)，也是这时所营造。因之当时佛事很盛。至孝明帝(515－528)时，太后胡氏(世称灵太后)摄政，她在熙平元年(516)营造了洛阳的永宁寺塔，极其壮丽。同年她又遣敦煌人宋云，僧崇立寺比丘惠生往西域朝礼佛迹，访求经典。宋云等历访乾陀罗等十余国，留居乌场二年，到正光三年(522)冬，获得大乘经论一百七十部以归。宋云撰有《家记》(《唐志》作《魏国以西十一国事》一卷)，全书已佚；惠生撰有《行记》(《隋志》作《慧生行传》一卷)，现存(题作《北魏僧惠生使西域记》)。同时有沙门道药(一作荣)，也越葱岭到过西域。由于北魏诸帝奉佛的影响，朝野风从，人民经官私得度出家为僧的日多，另一方面也因战争频繁，人民多假称入道以避徭役。孝文帝太和元年(477)，平城即有僧尼二千余人，各地僧尼七万七千二百五十八人。到了魏末，各地僧尼多到二百余万人。出家的猥滥，为前所未有(《释老志》、《洛阳伽蓝记》)。当时兴造寺塔的风气极盛，孝文帝太和元年，平城新旧寺约一百所，各地六千四百七十八所。但到了魏末，洛阳一千三百七十六所，各地寺庙达三万有余(《释老志》、《洛阳伽蓝记》)。魏代佛教的发展，可谓盛极一时。

北魏至孝静帝(534－550)时，分裂成东西二魏，高欢迁孝静帝到邺都，成为东魏，洛阳诸寺的僧尼也随同移邺。邺都臣民多随便舍宅地、立新寺，其时名僧昙鸾，为孝静帝所重，称为神鸾。

继承东魏的北齐帝室，也利用佛教。文宣帝(550－559)尝请高僧法常入内庭讲《涅槃》，并拜为国师。又置昭玄寺，设大统一人、统十人、都维那三人，令管理佛教，而以法上为大统。法上(454－539)，是慧光的弟子，擅讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等经论，并广著文疏；其弟子有慧远(净影)等，均知名一时。其时，北印沙门那连提黎耶舍于天保七年(556)来邺都，文宣帝出旧藏梵本千余笈，请他在天平寺翻译。文宣帝于晚年，更到辽阳甘露寺，深居禅观，不理政务。此后北齐诸帝，多半好佛，邺都的大寺约有四千所，僧尼近八万人；全境的寺院有四万余所，僧尼二百余万人(《续高僧传》卷八《法上传》，又卷十《靖嵩传》)。

西魏都城在长安，其地佛教，曾因北魏太武帝的灭法，一时衰歇，但西魏文帝(535－551)及丞相宇文泰都好佛，文帝曾建立大中兴寺，并以道臻为魏国大统，道臻即大立科条，以兴佛法。宇文泰也提倡大乘，尝命沙门昙显等依经撰《菩萨藏众经要》及《百二十法门》，以为讲述的资料。

取代西魏而兴的北周王朝，亦颇崇佛。明帝(557－560)建大陟岵、陟屺二寺，并每年大度僧尼。当时名僧昙延、道安称为玄门二杰，南方的学僧来游关中的也有亡名、僧实、智炫等。但不久即有武帝灭法的事件发生。武帝(560－578)重儒术，信谶纬，由于还俗僧卫元嵩和道士张宾的建议，请省寺减僧。武帝集众讨论三教优劣，前后七次，各有是非。

更令群臣详论道、佛二教的先后、浅深、同异，意欲借此来废斥佛教，但当时司隶大夫甄鸾作《笑道论》，沙门道安作《二教论》，僧勖著《十八条难道章》、《释老子化胡传》等，废佛之议因而暂止。到了建 德三年(574)五月，武帝又大集臣僚，命道士张宾和沙门辩论，沙门智炫驳难道教，武帝亦不能屈智炫，于是命令把佛、道二教一并废斥，沙门、道士还俗，财物散给臣下，寺观塔庙分给王公，当时僧、道还俗的二百余万人。既而又立通道观，简取佛、道二教名人一百二十人，并令衣冠笏履，称为通道观学士，命通阐三教的经义。后三年(建德六年，577)进兵北齐，攻占邺都，又召集齐境沙门大统法上等五百余人，宣布废省佛教的意见，只有净影慧远一人，和帝反复争论，武帝虽然词穷，却仍然下令毁灭齐境的佛教，所有八州的寺庙四万余所，全部改作宅第，僧徒将近三百万人，也全令还俗；焚毁经像；财物由官厅没收。到了第二年，武帝死了，宣帝(578－579)嗣位，还俗僧任道林等力请恢复佛教，得到许可。大成元年(579)，于东西二京立陟岵寺，选择旧日有名望的沙门二百二十人，须发冠服，在寺行道，并命智藏等长发为菩萨僧，任寺主。至于民间禅诵，一概不加干涉。次年(580)五月，静帝(579－581)继立，左丞相杨坚辅政，命全国恢复佛、道二教，重立佛像及天尊像，又给陟岵寺智藏、灵干等落发，并度僧二百二十人。这时佛教算是正式恢复。

北朝各代的佛典翻译，相续不绝。文成帝和平三年(462)，在平城石窟寺，昙曜与西域沙门吉迦夜等译出《付法藏因缘传》六卷，又译《大吉义神咒经》一卷、《杂宝藏经》八卷、《方便心论》一卷等。北魏迁都洛阳以后，昙摩流支、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多等相继来华。昙摩流支专精律藏，于宣武帝(500－515)景明二年到正始四年(501－507)七年间，在洛阳译出《信力入印法门经》等三部。菩提流支和勒那摩提等，起初一同翻译，后因师承和见解不同，各处别译，因此所译出的《法华经论》、《宝积经论》及《究竟一乘宝性论》等各有两本(见《开元释教录》卷六勒那摩提条注)。菩提流支博学多识，于永平元年(508)来洛阳，被称为译经的元匠，同年译出世亲所造《十地经论》，后来陆续译出许多经论。到东魏时，随孝静帝去邺都，继续翻译，他从永平元年到东魏天平二年(535)的将近三十年间，先后译出《佛名经》、《入楞伽经》、《法集经》、《深密解脱经》、《胜思惟梵天所问经论》、《大乘宝积经论》、《法华经论》、《破外道小乘涅槃论》等，共三十部。勒那摩提精于禅法，于永平元年来洛阳，译出《宝积经论》、《妙法莲华经论》、《究竟一乘宝性论》，共三部。佛陀扇多通内外学典籍，特善方言，尤工艺术，从孝明帝正光六年(525)到东魏孝静帝元象二年(539)十五年间，在洛阳白马寺及邺都金华寺译出《金刚上味陀罗尼经》、《摄大乘论》等，共十一部。另外，有中印波罗奈城的婆罗门瞿昙般若流支，于北魏熙平元年(516)来洛阳，后随孝静帝迁到邺都，于元象元年到武定元年(538－543)，先后共译出《正法念处经》及龙树的《壹输卢迦论》、无著的《顺中论》、世亲的《唯识论》等，共十八部。又有乌苌沙门毗目智仙，和般若流支一同到邺都，于兴和三年(541)译出龙树的《回诤论》及世亲的《宝髻菩萨四法经论》等，共五部。这一时期所传译的经论，以有关大乘瑜伽学系的典籍为多。总计北魏、东魏两代百余年间，中外僧俗译人共有十二人，译出经、论、传等共八十三部二百七十四卷(《开元释教录》卷六)。

北齐时代外来译人，有乌苌沙门那连提黎耶舍，于天保七年(556)来邺都，文宣帝请他住于天平寺，任翻经三藏，又命昭玄大统法上等二十余人监译，沙门达摩阇那和居士万天懿传语，从天保八年到后主大统四年(557－568)十二年间，译出《大集月藏经》、《月灯三昧经》、《法胜阿毗昙心论经》等，共七部。万天懿，原鲜卑人，世居洛阳，少曾出家，师事

婆罗门，擅长梵语，因被召为助译，并在武成帝河清年中(562－565)，自译《尊胜菩萨所问一切诸法入无量门陀罗尼经》。北齐一代，中外僧俗译者二人，译出经、论共八部五十二卷。

北周时代外来的译人有波头摩国沙门攘那跋陀罗、中印摩伽陀沙门阇那耶舍和他的弟子优婆沙门耶舍崛多，健陀罗沙门阇那崛多，摩勒国沙门达摩流支五人。阇那耶舍译出《大乘同性经》、《大云请雨经》等，共六部。耶舍崛多译出《十一面观世音神咒经》等，共三部。阇那崛多先在长安四天王寺译出《金色仙人问经》，后在益州龙渊寺译出《妙法莲华经普门品重诵偈》等，共四部。达摩流支译出《婆罗门天文》等。北周一代，译师四人，译出经、论共有十四部二十九卷。另外，攘那跋陀罗译了《五明论》一部。

关于北朝流行的佛教学说，有由南朝传入的，如《毗昙》、《成实》、《摄论》乃至《涅槃》各家之说；也有由北地传出的，如《地论》、四论、《四分律》学，乃至以实修为主的禅法及净土教等。

一、毗昙师　相当于南朝的齐、梁时代，北地毗昙 的讲习始盛，著名的学者有安、游(智游)、荣三师，其师承均不明。但北齐名僧灵裕即曾从他们三人听受《杂心》。从高昌来魏的慧嵩法师亦曾从智游听受《毗昙》、《成实》，学成后在邺都及洛阳讲说，有“毗昙孔子”之称。传承慧嵩之学的有志念、道猷、智洪、晃觉、散魏等。志念(535－608)尤以《杂心》擅名，著有《杂心论疏》及《广钞》等，盛行于世。弟子知名的有道岳、道杰、神素等二十余人。

二、成实师　先有僧嵩，曾在关中从鸠摩罗什亲受《成实》，后到徐州(彭城)白塔寺弘传此论。他的弟子济州僧渊(414－481)，以慧解驰名，后来也在徐州讲习。门弟子知名的昙度、慧记(一作惠纪)、道登、慧球等。昙度(？－489)，江陵人，早年游学建康，曾于三论、《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》，深有研究，后到徐州，从僧渊受《成实》，于是精通此部。北魏孝文帝听到他的盛名，请到平城开讲，学徒千余人，著有《成实论大义疏》八卷，盛行于北地。慧记于《成实》外兼通《数论》，曾在平城郊外的鹿苑讲学。道登(？－496)，东莞人，早年从僧药受《涅槃》、《法华》、《胜鬘》，后来又从僧渊学《成实》，五十岁时，声誉闻于魏都洛阳，应请前往讲学，后来入恒山，学侣追随，讲授不辍。又北齐初年，邺下有沙门道纪，盛弘《成实》，讲说达三十年，其学统不明。

三、摄论师　真谛《摄论》之学，由靖嵩北上徐州，道尼入居长安，而独在北方敷弘称盛。靖嵩(537－614)，涿郡固安人，北齐时代在邺都为法主，后北周武帝毁灭佛法，避地江南，从法泰谘受《摄论玄义》。后仍回徐州，盛弘《摄论》，著有《摄论疏》、《九识玄义》等，为时人所宗。但北方正宗的摄论师实为地论学者昙迁。昙迁(542－607)，博陵饶阳人，早年从慧光的弟子昙遵受学，后来隐居林虑山，精研《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等，到周武帝平齐、毁灭佛法，结伴避地江南，辗转到了桂州，获得《摄大乘论》。隋初，和同伴住彭城，继续弘讲，乃为北地开创纯正的《摄论》法门。

四、涅槃师　《涅槃》大本，本在凉州译出，当时慧嵩、道朗以此知名，然流行不及南方之盛。其后北魏昙准(439－515)，听说南齐僧宗特善《涅槃》，前往听讲，审知此学南北不同，于是另行研究讲说，其说盛行于北地。当时研讲《涅槃》者还有僧渊的弟子道登，后来有洛阳融觉寺昙无最，北周有潼州光兴寺宝象(512－561)，蒲州仁寿寺僧妙(？－464)等。僧妙化行河表，蒲州昙延(516－588)即其弟子。昙延早年听僧妙讲《涅槃》，深悟经旨，常说佛性妙理是《涅槃》宗极，足供心神游止。后隐于南部太行山百梯寺，撰《涅槃经义疏》十五卷，同时敷讲。在昙延稍前，北地有

《地论》学系兴起，他们差不多都是兼讲《涅槃》的。慧光和他的弟子唱四宗（因缘宗、假名宗、不真宗、真宗）的教判。其中真宗又称显实宗或常宗，即指《涅槃》、《华严》及《地论》而言。慧光著有《涅槃疏》，他的弟子法上也曾讲《涅槃》并著文疏，法上的弟子慧远也著有《涅槃义疏》。

五、地论师　是由研习及弘传《十地经论》而形成的一派。这个学派由于译论者勒那摩提和菩提流支二人学风相违，分歧为南道、北道二系。北道从菩提流支出，而创始于道宠。道 宠从菩提流支听受《地论》，随即著疏，从而弘讲，为邺下学人所推重，门弟子千余人，其中以僧休、法继、诞礼、牢直、仟果最为特出。名僧志念，也曾从道宠受学《地论》。南道从勒那摩提出，而创始于慧光。慧光初就佛陀扇多出家，继而广听律部，后来又从勒那摩提受《地论》，著有《十地论疏》。他的弟子中传承《地论》之学的，有法上、僧范、道凭、慧顺、灵询、僧达、道慎、安廉、昙衍、昙遵、冯衮、昙隐等，而以法上为上首。法上（495－580）曾讲《地论》，并著文疏。著名的弟子有法存、融智、慧远等。其中慧远（523－592）为一代博学者，常讲《地论》，并随讲随疏，著有《十地经论义记》七卷，其中保存南道地论师的学说不少。他的门人也努力弘扬《地论》。关于南北二道的地论师说，据天台宗学者荆溪湛然说：北道唱梨耶依持说，主张一切万法从梨耶缘起；南道唱真如依持说，主张一切万法是真如的缘起所生（见《法华玄义释签》卷十八、《文句记》卷七中）。北道后来受摄论师的影响，从而和它合流。

六、四论师　这是将《大智度论》和《中》、《百》、《十二门》三论并重的一个学派。起初北齐有道长（一作场）法师，精通《智论》，在邺都敷讲，为学者所宗，志念曾列席听讲，后来双弘《智论》及《杂心》十余年。东魏昙鸾也精研四论。北周静蔼（534－578）少听《智论》，洞明义旨，后来更披寻其他经论，而以四论最为所崇，在终南山等处敷讲。又有道判（532－615），曾问道于静蔼，也日夜研寻四论。同时还有道安，博通《智论》，弟子慧影，传承其学，著有《大智度论疏》二十四卷。

七、四分律师　《四分律》译出后，直到北魏孝文帝时代（471－499），才有法聪在平城专弘。既而有道覆依法聪的口授作《四分律疏》六卷，但只是把文字加以科分而已。后来慧光作《四分律疏》百二十纸，并删定《羯磨戒本》，此学才大盛。弟子中传承其学的，有道云、道晖、洪理及昙隐等。道云专弘律部，作《疏》九卷。道晖把道云所作《疏》略为七卷。洪理作《钞》两卷。昙隐作《钞》四卷。道晖的弟子洪道（530－608），专学律部，盛弘《四分》，代替了《僧祇》的讲传。

八、净土师　弥陀净土法门从北魏昙鸾的净土教说流出，所以后世的净土宗常推昙鸾为创始者。其昙鸾一系的传统是：菩提流支——慧宠——道场——昙鸾——大海——法上（见道绰所撰《安乐集》卷下）。与《地论》、四论两学系实有交叉的关系。菩提流支曾译出世亲《无量寿经优婆提舍愿生偈》（通称《往生论》）一卷，又曾以《观无量寿佛经》授昙鸾，称为能解脱生死的大仙方。慧宠即最初的北道地论师道宠。道场在邺都敷讲《智论》，又传 持阿弥陀五十菩萨像。昙鸾（476－542）起初于四论及佛性论深有研究，后来得到菩提流支的启发，专弘净土；既而住并州（今山西太原市）的大岩寺，晚年又移住汾州（今山西交城县）的玄中寺，修净土念佛之业；著有《无量寿经优婆提舍愿生偈注》（通称《往生论注》）二卷等。他提倡的念佛法门，于观念以外，著重称名，遂开后世重视称名念佛的风气。大海（即慧海，？－609），少年听受《涅槃》、《楞伽》及大乘毗昙等，北周静帝大象二年（580），在江都仪涛浦创立安乐寺，常以净土为期，并模写无量寿佛像。法上有关净土法门的事迹不详，其弟子慧远著有《无量寿》、《观无量寿》两经的义疏各二卷，再传弟子灵

裕也著有《观无量寿经》及《往生论》等的疏记。

九、楞伽师 最初有菩提达摩，南天竺人，曾游于嵩洛，住于邺下，随地以禅法教人，曾惹起一班盛弘经律者的讥谤。只有道育、慧可两沙门竭诚事奉，经四五年，达摩为他们的精诚所感，于是诲以"二入"（理入、行入）、"四行"（一报怨行、二随缘行、三无所求行、四称法行）之法，并以四卷《楞伽》授慧可以为印证。达摩于东魏孝静帝天平年（534－537）前在洛滨示寂，传说一百五十余岁。弟子慧可（又称僧可，487－593），虎牢人，四十岁时在嵩洛从达摩受学，后于天平初，到邺下讲授达摩的禅法，弟子有那禅师、粲禅师等。那禅师和他的弟子慧满等，常常携带着四卷《楞伽》以为心要。另有僧副（464－524），太原祁县人，也出于达摩门下，精定学，后于北魏太和末（494－499），南游建康，住在钟山定林下寺，其高风为梁武帝所叹赏，后更到庸蜀大弘禅法。

总起来说，北朝佛教义学，小乘以《毗昙》、《成实》为盛，大乘则《涅槃》、《华严》、《地论》并弘。这正是慧光和他的弟子们所作的"因缘"、"假名"、"不真"、"真"四宗教判的全部内容。其因缘宗即指《毗昙》，假名宗指《成实》，不真宗指《般若》、四论，真宗指《涅槃》、《华严》及《地论》。又如净影慧远在所撰《大乘义章》中，每一义门都分作《毗昙》、《成实》、《地论》、《涅槃》四层来解说，这也说明了北朝主要佛教义学的全貌。

但是北朝佛教的特点，还在于侧重实践，特别是禅观，而非空谈理论，这和同时南方佛教有显著的不同。这一时期除上述楞伽师而外，还有不少著名的禅师，如北魏时代玄高（402－444），早年往关中师事佛陀跋陀罗，通禅法。后往西秦，隐居麦积山，从受禅法的学者达百余人。又有外国禅师昙无毗，来西秦领徒立众，玄高也曾从他受法。后入北凉，受沮渠蒙逊的敬事。北魏太武帝攻入北凉时，请他往平城，大弘禅化。此外，勒那摩提、佛陀扇多也并弘传禅法。北齐，有佛陀扇多的再传弟子僧稠（480－560），道宣把他和达摩并称（见《续高僧传·习禅篇后论》）。僧稠起初从道房受止观，常依《涅槃》行四念处法。后来又从道明受十六特胜法。佛陀扇多赞为"自葱岭以东，禅学之最"。他先后在嵩岳等地讲学，魏孝武帝为他在怀州尚书谷中立禅室，集徒供养。齐文宣帝于天保二年（551）又请他到邺城，从受禅法和菩萨戒，并为立精舍，礼敬备至。后来侍郎李奖等请出禅要，为撰《止观法》两卷。又天台宗所祖述的慧文、慧思也提倡定慧，为南北禅家所尊重。慧文尝聚徒数百人讲学，据说他读《大智度论》"三智实在一心中得"之文及《中论》"因缘所生法"之偈，顿悟龙树空、假、中三谛道理，由此而建立一心三观的观法。慧思（515－577），武津人，从慧文受学，昼夜研磨，对《法华》等深有造就，于是敷扬大小乘定慧等法。天保年中（550－559），率领徒众南行，中途停留在大苏山，数年之间来学的甚多，智顗也就在这时来其门下，谘受"法华行法"。后更率徒众入南岳山，提倡定慧，世称南岳大师。北周有僧实（476－563），起初归依擅名魏代的道原法师，太和末（499）到洛阳，遇勒那摩提，授以禅法，得其心要。周太祖礼请为国三藏，并从受归戒。此外一般弘修禅法的，有慧初、僧周、慧通（以上北魏）、道恒、慧可、僧达、道明、法常（以上北齐）、僧玮、昙相、昙准、昙询、恩光、先路、慧命、昙崇（以上北周）等。

北朝一般社会上的佛教信仰，从北魏初年起，北地盛行一种一族一村等的佛教组织，叫作"义邑"，由僧尼和在家信徒构成，而以信徒为主。原来是民间为共同造像而发起的，后来逐渐发展，兼及于修建窟院、举行斋会、写经、诵经各事。它的首脑称为邑义主、法义主、邑主、邑长等，成员称为邑义、法义、邑子、邑人、邑徒等。而以教养更高的僧尼为指导，称为邑师。其时民间所诵习的经典，是昙靖

自撰的二卷本《提谓波利经》，劝持五戒。邑人每月斋会二次，以正律为标准，互相督察。此外还有一种叫作法社的佛教组织，其旨趣和义邑略同，但由贵族达官知识分子和一些僧尼组成。

北朝在中国佛教文物方面，留下不少宏伟的遗迹，特别是石窟。如北魏开凿的有云岗、龙门等石窟。昙曜于兴安二年(453)，请文成帝在平城西武州山开凿石窟五所，建立佛寺，称为灵岩。石窟大的高二十余丈，每窟各镌建佛像一尊，大的高七十尺，次为六十尺，建制奇伟，雕饰工致。后来献文帝、孝文帝更相继开凿许多石窟。其次，宣武帝于景明初(500)，在洛阳城南伊阙龙门山的断崖开凿石窟。这个石窟原来是孝文帝太和年中(477－499)民间创始开凿，宣武帝命大长秋卿白整，仿照云岗石窟样式，为孝文帝及文昭皇太后营造石窟二所。熙平年中(516－518)，孝明帝也为宣武帝营造石窟一所。诸窟的开凿历时二十三年，人工八十万二千三百六十六个。其规模的宏伟、技巧的精工，可与云岗石窟并称。龙门的东方，有巩县(河南省)石窟，也是景明年中(500－503)所营造，还有天水麦积山石窟，也是北魏时代所开凿。这个石窟，在高出地面数十丈的万佛洞内，有深广五丈余的长方洞，内有大佛造像二十五躯，巨碑十八座，碑上浮雕佛像三十四排，每排二三躯，碑侧也刻有佛像，并有壁画。北齐开凿的有天龙山、响堂山等石窟。天龙山在北齐的陪都晋阳(今山西太原市)西南三十里，文宣帝在山麓创立仙岩石窟寺，孝昭帝(560)也创立天龙石窟寺，幼主(577)更开凿晋阳西山大佛像，即所谓天龙山造像，与云岗、龙门齐名。响堂山有南北二处(南响堂山在河北磁县西四十五里的彭城镇，北响堂山一名鼓山，在南响堂山西北三十五里的武安县义井里)，都有北齐时代开凿的石窟。就中北响堂山的窟壁所镌刻的石经，是房山石经的先驱，实为佛教文化史上可以大书特书的大事。北响堂山的石窟，即以北齐开凿的刻经洞和释迦洞、大佛洞三大窟为中心，其中刻经洞，是北齐特进骠骑大将军唐邕所刻。他以为"缣缃有坏，简策非久，金牒难求，皮纸易灭，"于是发愿把佛所说经镌刻在名山，以为保存之计。从后主天统四年(568)三月初起，开凿石窟，并将窟内外的壁面上镌刻《维摩经》、《胜鬘经》、《孛经》、《弥勒成佛经》各一部，历时四年，到武平三年(572)五月末才完工(此后经过四十年，才有房山石经)。北齐时代的石经除这以外，现存的，还有山东省泰山经石峪的《金刚般若经》，同省徂徕山映佛岩的《般若经》(武平元年刻)，同省辽州屋骅嶝的《华严经》(北齐初年刻)。

除了石窟寺外，一般寺塔的建筑，在北朝也极一时之盛，真所谓"招提栉比，宝塔骈罗"(《洛阳伽蓝记》序)。当北魏道武帝接受了佛教之时，便于天兴元年(398)在首都平城"作五级浮图，耆阇崛山及须弥山殿，加以绘饰"。后来献文帝又于皇兴元年(467)在平城"起永宁寺，构七级浮图，高三百余尺，基架博敞。"更于天宫寺"构三级石佛图高十丈，榱栋楣楹，上下重结，大小皆石，镇固巧密，为京华壮观。"到孝文帝迁都洛阳以后，更大力营造寺塔，洛阳一地就有一千余寺，其中著名的有永宁寺、瑶光寺、景乐寺、法云寺、皇舅寺、祇洹精舍等。特别是永宁寺，宏伟庄严，建筑、雕塑及工艺美术皆为奇观。此寺是胡太后于熙平元年按照平城永宁寺样式所营造，其中有九层浮图一所，高九十丈，"殚土木之功，穷形造之巧"。浮图北有佛殿一所，中有丈八金像一躯、等身金像十躯、编真珠像三躯、金织成像五躯，"作功奇巧"。还有僧房一千余间，"台观星罗，参差间出"。菩提达摩曾合掌赞叹为阎浮提所无。瑶光寺是宣武帝所立，中有五层浮图一所，高五十丈，作工的美妙，和永宁不相上下。景乐寺是清河文献王元怿所立，有佛殿一所，中有像辇，雕刻巧妙，冠绝一时。法云寺是西域乌场国沙门僧摩罗所立，

"工制甚精"(以上均见《洛阳伽蓝记》)。皇舅寺是昌黎王冯晋国所造,有五级浮图,"其神图像皆合青石为之,加以金银火齐,众彩之上炜炜有精光"(《水经注·漯水篇》)。祇洹精舍是宕昌公钳耳庆时所立,椽瓦梁栋,台壁棂陛,尊容圣像及床坐轩帐,都是青石,图制可观(同上)。此外河南登封有北魏所立嵩岳寺塔,山东历城有东魏所立神通寺塔等。

北朝的佛画家,有北魏的杨乞德(见《历代名画记》卷八)、王由(字茂道,见《后魏书》卷七十一《王世弼传》附)等,而以北齐的曹仲达为最。仲达本来是西域曹国人,所画璎珞天衣,带有域外犍陀罗式的作风,后世画家称为"曹衣出水",和吴道子的"吴带当风"并称。

隋代佛教

隋代佛教,是从隋文帝开皇元年(581)到恭帝义宁二年(618)中国隋王朝一代三十七年间的佛教。隋、唐时代是中国佛教的大成时期。隋代虽然立国不久,但在政治上统一了南北两朝,各种文化也出现了综合的新形式,佛教也综合南北体系,而有新的教学、宗派建立,形成了划一时期的特色。

隋文帝(581－604)继承了北周的统治,一开头就改变了周武帝毁灭佛法的政策,而以佛教作为巩固其统治权的方针之一。这和他出生在冯翊(今陕西大荔县)般若尼寺受智仙尼的抚养和即位时昙延力请光复佛教不无关系。他首先下令修复毁废的寺院,允许人们出家,又令每户出钱营造经像,京师(长安)及并州、相州、洛州等诸大都邑由官家缮写一切经,分别收藏在寺院及秘阁之内,从而天下风从,民间的佛经比儒家的六经多到很多倍(见《隋书·经籍志》)。

文帝一生致力于佛教的传播。在度僧方面,他于开皇十年(590)听许以前私度的僧尼和人民志愿出家,一时受度的多到五十余万人(《续高僧传》卷十《靖嵩传》;又卷十八《昙迁传》)。在建寺方面,他于即位初年,即改周宣帝所建立的陟岵寺为大兴善寺。又令在五岳各建佛寺一所,诸州县建立僧、尼寺各一所,并在他所经历的四十五州各创设大兴善寺,又建延兴、光明、净影、胜光及禅定等寺,据传他所建立的寺院共有三千七百九十二所(《辩正论》卷三)。在建塔方面,文帝先得天竺沙门给他的佛舍利一包,即位后,令全国各州建立舍利塔安置,前后共三次。第一次是仁寿元年(601),在他六十岁的生日六月十三日,令全国三十州立塔,请名僧童真、昙迁等三十人分道送舍利前往安置。第二次是仁寿二年(602),在佛诞日,请名僧智教、明芬等分送舍利至全国五十三州入函立塔。第三次是仁寿四年(604),也是在佛诞日,令在三十州增设宝塔,请名僧法显、静琳等分送舍利。前后立塔一百十所。所有立塔的费用,任人布施,但以十文为限。在造像写经方面,据传从开皇初到仁寿末(604),建造金、铜、檀香、夹纻、牙、石等像大小一万六千五百八十躯,修治故像一百五十万八千九百四十余躯(《辩正论》卷三)。并且在开皇二十年(600)严禁毁坏、偷盗佛像等(《隋书高祖纪》下)。又缮写新经十三万二千零八十六卷,修治故经三千八百五十三部(《辩正论》卷三)。此外,文帝在建国初年,仿北齐的制度,设置昭玄大统、昭玄统、昭玄都及外国僧主等僧官,以管理僧尼的事务。他于开皇元年授名僧僧猛为隋国大统(即昭玄大统)三藏法师,七年(587)又命昙迁为昭玄大沙门统,至十一年(591)又诏灵裕为国统。至于地方僧官则有统都、沙门都、断事、僧正等的设置。

文帝对于佛教义学的提倡,即以长安为中心建立了传教系统,选聘当时各学派著名的学者,集中在都邑,分为五众:一、涅槃众,二、地论众、三、大论众,四、讲律众,五、禅门众。每众立一"众主",领导教学。其间可考的,是长安涅槃众主法总、童真、善胄;地论众

主慧迁、灵璨；大论众主法彦、宝袭、智隐；讲律众主洪遵；禅门众主法应。此外长安还曾建立了二十五众(《续高僧传·义解篇后论》)，大兴善寺沙门僧璨即曾为二十五众第一摩诃衍匠，大兴善寺沙门僧琨也做过二十五众教读经法主，从事学众的教导(见《历代三宝记》卷十二，《续高僧传》卷七、九)。

隋炀帝(605－616)也笃好佛教，他先为晋王时，曾迎请名僧智顗为授菩萨戒，并尊称智顗为智者。即位后，他在大业元年(605)为文帝造西禅定寺，又在高阳造隆 圣寺，在并州造弘善寺，在扬州造慧日道场，在长安造清禅、日严、香台等寺，又舍九宫为九寺，并在泰陵、庄陵二处造寺。又曾在洛阳设无遮大会，度男女一百二十人为僧尼。并曾令天下州郡行道千日，总度千僧，亲制愿文，自称菩萨戒弟子。传称他一代所度僧尼共一万六千二百人。又铸刻新像三千八百五十躯，修治旧像十万零一千躯，装补的故经及缮写的新经，共六百十二藏。炀帝还在洛阳的上林园内创设翻经馆，罗致译人，四事供给，继续开展译经事业。

但另一方面，文帝在开皇九年(589)灭陈时，曾令陈都建康的城邑宫室荡平耕垦，于石头城置蒋州，使南北朝时代盛极一时的建康佛教顿告衰微。其时诸寺多毁于战火，“钟梵响辍，鸡犬不闻”。因此蒋州奉诚寺慧文等致书智顗，请转达坐镇扬州的晋王杨广予以护持。后来杨广做了皇帝，于大业三年(607)下令沙门致敬王者；更于大业五年(609)令无德的僧尼还俗，寺院按照僧尼的数量保留，其余一概拆毁；一时造成因僧废寺的现象。从这些事实上，可见隋代对于佛教的政策也有限制的一面。

隋代译经，主要译师有北天竺乌场国的那连提耶舍(490－589)。他原在北齐译经，曾因齐亡佛教被毁，而改著俗装。隋兴，应文帝之请，住长安大兴善寺，从开皇二年到五年(582－585)，更译出《大庄严法门经》等八部二十三卷。同时又有他的同乡沙门毗尼多流支来长安，于开皇二年译出《大乘方广总持经》、《象头精舍经》。又有中天竺婆罗疟斯优婆塞达磨阇那于开皇二年译出《业报差别经》一卷。

阇那崛多(527－604)原在北周译经，周武帝毁灭佛教时，被迫回国，中途为突厥所留，开皇四年，文帝应昙延等三十余人之请，遣使延请他东来，住在大兴善寺，从事传译。开皇五年到仁寿末年(604)，更译出《佛本行集经》、《大方等大集护经》、《大威德陀罗尼经》，并补译《法华经》、《金光明经》的缺品等共三十九部、一百九十二卷。

达摩笈多(？－619)于开皇十年游方到瓜州(今甘肃敦煌县)，受请至长安，在大兴善寺和洛阳上林园的翻经馆，从开皇中叶到大业末年共译出《药师如来本愿经》、《起世因本经》、《金刚般若经》、《菩提资粮论》、《摄大乘论释论》等九部四十六卷。以上隋代译师五人，共译出经论等五十九部，二百六十二卷。

中国沙门参预达摩阇那、达摩笈多等的译事者有彦琮(557－610)，他记录笈多游历西域各国的见闻，著为《大隋西国传》(已佚)。彦琮谙习梵文，开皇十二年(592)奉召入长安，住兴善寺，重掌翻译。仁寿二年(603)，文帝使撰《众经目录》，又将《舍利瑞图经》及《国家祥瑞录》翻译为梵文。大业二年(606)，住翻经馆，披阅新由林邑(今越南中部)获得的昆仑书(当时对林邑以南通用文字的总称)佛经，并编撰目录，以备选择。又和斐矩共同修纂《天竺记》。此外他还著有《达摩笈多传》及《辩正论》、《通报论》、《福田论》、《沙门不应拜俗总论》等。又为译诸经作序。彦琮并论定翻译的楷式，有“十条八备”之说。

前代译经既多，入隋又增新译。文帝在开皇十四年(594)乃命大兴善寺翻经沙门法经等二十人，整理所有译出的经典，撰《众经目录》七卷(通称《法经录》)。此录分《别录》与《总录》。《别录》以大、小乘经、律、论为六

门,分作一译、异译、失译、别生、疑惑、伪妄六类;又抄集、传记、著述三门,各分作西域、此方二类;《总录》则统计其部数、卷数。此书是一部有组织而且分类较精的经录。另外,翻经学士费长房,在开皇十七年(597)撰《历代三宝纪》(又称《隋开皇三宝录》)十五卷,通称《长房录》。其内容初为《帝年》,系佛教及重要时事于历朝帝王的年代之下;次为《代录》,列叙各朝代译人所译经典的部数、卷数及其重要事迹;后为大乘、小乘"入藏"经、律、论目录,各以有译、失译分类。此录在现存经录中,内容繁博,误谬也最多。又彦琮等翻经沙门及学士在仁寿二年奉令撰《众经目录》五卷,分单本(即一译)、重译(即异译,各列大小经律论的目录,附贤圣集传)、别生、疑伪、缺本五类,刊定了当时书写佛经总集的标准,一直影响到后世。

隋代佛教义学的发展及宗派的建立,由于当时全国一统,南北佛教的思想体系得到交光互摄的机会,从而各宗派学说一般都有汇合折衷的趋势。这时期,如北方地论南道派的慧远,南方天台宗的智顗,三论宗的吉藏,都可为其代表。普法宗信行的三阶都也属于这个类型。

慧远(523－592)的主要学说见于所撰《大乘义章》。此书把佛教义学的大纲分作《教法聚》、《义法聚》、《染聚》、《净聚》、《杂聚》(此聚已佚)五类。每类中都是先叙《毗昙》、《成实》,然后归结到《地论》、《涅槃》。他盛弘《十地经论》。此论原系解释《华严经》中的《十地品》,所以他同时也是宗《华严》的。他晚年又列席摄论师昙迁的讲筵,还著了《起信论义疏》,因而他又汲取了《涅槃》、《摄论》及至《起信》的思想,主张《地论》所说的"阿梨耶识"和《楞伽》所说的"如来藏心"、《涅槃》所说"佛性"是一法,称为如来藏自性清净心,从而缘起法界恒沙佛法,是名"真性缘起"或"真识缘起"。这种思想即为后世华严宗智俨、法藏的"法界缘起"学说的张本。

智顗(538－597)是天台宗实际的创立者,他从当时流行的大乘经里举出以《法华经》为中心,而以南北朝佛教的义学为根据,特别是发展了慧文的一心三观说和慧思诸法实相说,提出"圆融三谛"、"一念三千"的新义。一心三观原已发明观境兼备空、假、中三谛,由此更理解到诸法之即空即假即中,一时互具,而成为三谛圆融。诸法实相原以佛的知见为标准,所以见得实相的内容为如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等,一共十如。在这基础上,更见到十如的互具,又遍于六凡四圣的十法界,更各有五阴、众生、国土三种世间,这样重迭计算,有三千诸法,皆于一念中有具足之义,此即一念三千。智顗学说,即以此等观法为其修持的指导思想。

吉藏(549－623)由法朗得承罗什、僧肇所传的三论法门,对魏晋南北朝所有的各家学说一一加以批判,特别是破斥当时的成实师等,形成了三论一大宗派。吉藏先后著成《中》、《百》、《十二门论》的注疏及《三论玄义》、《大乘玄义》、《二谛义》等,把《般若》无得、性空的义理发挥无遗。

此外,当南北朝时代之末,《摩诃摩耶经》、《大集月藏经》先后译出。当时产生一种"末法"思想,认为已入末法时代。信行的"三阶教",便是从这种思想中酝酿而成的。他就时、处、机(人)把佛教分作"三阶",以为当时到了佛灭一千年以后,又在戒见俱破的世界,多有戒见俱破的颠倒众生,这都到了第三阶时期。此时众生的机类,我见、边见成熟,所以偏学一乘、三乘,或偏念《弥陀》、《法华》,彼此是非,终至犯诽谤罪,永无出离之期。只合依普佛普法的法门,即佛无差别、法无差别、普法普佛、普真普正的佛法。此即信行极力宣传的说教。信行圆寂后不久,开皇二十年(600),朝廷明令禁断三阶教典,不听传行,但信奉其说的依然不绝。

又北地摄论师的兴起,也在隋文帝时代,

如昙迁的著述中有《九识章》专篇，他的弟子道英又深会“无相思尘”的大旨，因而《摄论》的学说仍为一般佛教界所讲习。

隋代一般佛教徒的信仰和行持，由于隋文帝偏重定门，曾于长安的西南设置禅定寺，集名德禅师一百二十人，四事供给，以为提倡，遂大开以习禅为重点的风气。特别是昙询(515－599)，“每入禅定，七日为期。”真慧(569－615)，“创筑禅宇，四众争趋，端居引学，蔚成定市。”志超(571－641)，“创立禅林，晓夕勤修。”此外修忏、造像、咒愿、持律等也通行。还有致力于社会事业的，如僧渊(519－602)鉴于渡锦江而溺毙的人很多，在南路架设飞桥。法纯(519－603)微行市城，或代人佣作，或为僧俗洗补衣服，或清除市井的粪秽，或为僧徒劈柴担水，或填治道路。智通(543－611)立孤老寺，以时周给。慧达(524－610)建大药藏，需者便给。

其次，在家佛教徒信众中，有一种称为“义邑”(又作‘邑会’，由共同出资或出力营造佛像等关系而成立)的信仰团体，还有一种和它类似的“法社”。这是因为隋代复兴佛教，造像的风气凌驾前代，义邑的组织相当发达。义邑的成员有时多到一、二千人。和它相类的法社，则是贵族、达官或在家人士和若干僧尼的团体。故义邑需要有教养较高的“邑师”主持指导，而在法社除“俗讲”等外，则无此需要。义邑与法社都期望往生净土。关于实际修行，则二者重视戒律而外，法社并偏重修禅。

在这时期，还有一种依佛制供设斋食的集会，即所谓“斋会”，在纪念、庆祝、祈愿等时节举行，如文帝于开皇八年(588)昙延圆寂时设千僧斋；既而又于终南山焚化地设三千僧斋。仁寿元年(601)遣名僧送舍利到诸州建塔时，也命诸州僧尼普为舍利设斋等。其次，炀帝为晋王时，于开皇十一年迎请智顗到扬州，为设千僧会，受菩萨戒；智顗于开皇十七年入寂时，遣司马王弘到天台山设千僧斋；又于大业元年智顗的忌日设千僧斋等。此外开皇十四年，武卫将军索和业舍宅为寺时，沙门法藏(548－629)率众精勤行道，设万僧斋。又沙门玄琬(562－636)定于每年二月八日佛诞开讲设斋，通召四众，供养悲田、敬田。又大业中，昆明池北白村的村民，感于沙门普安(？－609)治病的神效，举行大斋，表示敬念。

在佛教文学艺术方面，隋代运用佛典的理趣、风格及故实入诗文的，有文帝、炀帝、薛道衡、柳顾言、许敬宗、费长房、卢思道等的作品。沙门彦琮、行矩、灵祐、吉藏、智顗、慧影等的文学撰作也都可观。隋代的佛画家，有杨契丹、尉迟跋质那(于田人)、昙摩拙叉(印度沙门)等。而以尉迟跋质那和他的儿子尉迟乙僧为尤著。他们的画法有些类似印度阿旃陀石窟的壁画。隋代佛教的建筑，以文帝所造大兴善寺、东禅定寺，炀帝所造西禅定寺、隆圣寺为最宏伟。特别是东禅定寺“驾塔七层，骇临云际，殿堂高耸，房宇重深，周阁等宫阙，林圃如天苑；举国崇盛，莫有高者”(《续高僧传》卷十八《昙迁传》)。隋代的石窟艺术，也有很大的建造。像灵祐在开皇九年所凿造的那罗延窟为最著名。灵祐经过周武帝的法难，为了预防佛法灭尽，于开皇九年入宝山(属河南安阳县)开凿石窟。在窟内雕造卢舍那、阿弥陀、弥勒三佛的坐像，并镂刻释迦牟尼佛等三十五佛及过去七佛坐像。又在入口的外壁刻迦毗罗及那罗延神王，并镂刻《叹三宝偈》、《法华》、《胜鬘》、《大集》、《涅槃》等经偈文。更在入口的内壁刻有《大集经·月藏分》及《摩诃摩耶经》等。此外所开凿的石窟，还有山东历城的神通寺千佛岩等。至于云岗、龙门、响堂山、天龙山等石窟及敦煌千佛洞等，隋代也续有开凿。隋代雕造的窟龛像及小铜像、玉石像、锤镟涂金像等，遗留到晚近的为数也不少。大抵顶作螺发，面貌柔和圆满，衣褶置重写实，流丽柔巧。还有大业初年，幽州智泉寺沙门静琬(又作智苑，？－639)，也为预防法灭，发愿造一部石刻大藏，

封藏起来。于是在幽州西南五十里大房山的白带山(又名石经山)开凿岩壁为石室,磨光四壁,镌刻佛经。又取方石另刻,藏在石室里面。每一间石室藏满,就用石头堵门,并融铁汁把它封锢起来。到唐贞观五年(631),《大涅槃经》才告成。这便是房山石经的发轫。

隋代佛教的流传还远及于四邻诸国,特别是当时的高丽、百济、新罗及日本。新罗在陈末隋初陆续有僧人智明、圆光、昙育及惠文等来中国研习佛法,并先后学成归国。又文帝在仁寿中分布舍利起塔时,高丽、百济、新罗三国的使者各请舍利一枚,于本国起塔供养。特别是在炀帝初年,四邻诸国来学佛法的僧徒云集长安。于时日本摄政者圣德太子于大业三年遣使者小野妹子来聘,并且带了沙门数十人来学佛法(见《隋书·东夷传》)。第二年又特选僧旻、请安、惠隐、广齐四人(一作八人)跟随小野妹子前来。炀帝把这些外来留学的僧徒安置在鸿胪寺的四方馆,并且先后召终南山悟真寺净业、玉泉寺静藏、长安大庄严寺神迥、弘福寺灵润入鸿胪馆担任教授。这些措施对于后来各国的佛教流行,都很有关系。

唐代佛教

唐代佛教,是指从唐高祖武德元年(618)到哀帝天祐四年(907)二百八十九年间李唐一代的佛教而言。

唐代接着隋代之后,很重视对于佛教的整顿和利用。高祖武德二年(619),就在京师聚集高僧,立十大德,管理一般僧尼。九年(626),因为太史令傅奕的一再疏请,终于命令沙汰佛道二教,只许每州留寺观各一所,但因皇子们争位的变故发生而未及实行。太宗即位之后,重兴译经的事业,使波罗颇迦罗蜜多罗主持,又度僧三千人,并在旧战场各地建造寺院,一共七所,这样促进了当时佛教的开展。贞观十五年(641)文成公主入藏,带去佛像、佛经等,使汉地佛教深入藏地。贞观十九年(645),玄奘从印度求法回来,朝廷为他组织了大规模的译场,他以深厚的学养,作精确的译传,给予当时佛教界以极大的影响,因而在已有的天台、三论两宗以外,更有慈恩、律宗等宗派的相继成立。稍后,武后(684－704)利用佛教徒怀义等伪造《大云经》,她将夺取政权说成符合弥勒的授记,随后在全国各州建造了大云寺,又造了白司马坂的大铜佛像,并封沙门法朗等为县公,又授怀义为行军总管等,这使佛教和政治的关系益加密切。此时新译《华严》告成,由法藏集大成的贤首宗也跟着建立。其后,玄宗时(712－756),虽曾一度沙汰僧尼,但由善无畏、金刚智等传入密教,有助于巩固统治政权,得到帝王的信任,又促使密宗的形成。当时佛教发展达于极盛,寺院之数比较唐初几乎增加一半。不久,安史乱起,佛教在北方受到摧残,声势骤减。禅家的南宗由于神会的努力,渐在北方取得地位。神会又帮助政府征收度僧税钱,以为军费的补助,南宗传播更多便利,遂成为别开生面的禅宗。但是当时国家历经内战,徭役日重,人民多借寺院为逃避之所,寺院又乘均田制度之破坏,扩充庄园,驱使奴婢,并和贵族势力相勾结,避免赋税,另外还放高利贷设立碾硙等多方牟利。这样在经济上便和国家的利益矛盾日深,故从敬宗、文宗以来,政府渐有毁灭佛教的意图,到武宗时(841－846)就终于实现了。从会昌二年到五年(842－845),命令拆毁寺宇,勒令僧尼还俗。综计当时拆毁大寺四千六百余所,小寺四万余,僧尼还俗二十六万余人,解放奴婢十五万人,收回民田数千万顷。这对以后佛教的发展影响很大。当时佛教典籍的湮灭散失情况也极严重,特别是《华严》、《法华经》等的章疏,大半都在此时散失,以致影响到天台、贤首等宗派日趋衰落。

唐代的译经基本上由国家主持,其成绩

是很可观的。这从太宗贞观三年(629)开始，组织译场，历朝相沿，直到宪宗元和六年(811)才终止。前后译师二十六人，即波罗颇迦罗蜜多罗(翻译年代 629－633，以下各人皆附注翻译年代)、玄奘(645－663)、智通(647－653)、伽梵达摩(约 650－655)、阿地瞿多(652－654)、那提(655－663)、地婆诃罗(676－688)、佛陀波利(676)、杜行颉(679)、提云般若(689－691)、弥陀山(690－704)、慧智(693)、宝思惟(693－706)、菩提流志(693－713)、实叉难陀(695－704)、李无谄(700)、义净(700－711)、智严(707－721)、善无畏(716－735)、金刚智(720－741)、达摩战湿罗(730－743)、阿质达霰(732)、不空(743－774)、般若(781－811)、勿提提犀鱼(约 785－?)、尸罗达摩(约 785－?)。在这些译师里有好几个中国僧徒、居士。而且在译籍的数量和质量方面，也超过前人。像其中玄奘、义净、不空等，都是很突出的。玄奘所译有七十五部、一千三百三十五卷，义净译出六十一部、二百六十卷(因当时政变而散失的，不计入)，不空译出一百零四部一百三十四卷(其中有些是属于编撰性质的)。他们各有所长。义净着重律典，不空专于密教，玄奘则瑜伽、般若、大小毗昙，面面俱到。此外，各译师翻出的经典也多有特色，可说当时印度大乘佛教的精华，基本上已介绍过来了。在李唐一代译出的佛典，总数达到三百七十二部、二千一百五十九卷，份量可说是空前的(唐代译师除上述见于经录的各家而外，还有些从现存零星译本和日本学僧"请来录"记载上见到的译人，如戒贤、菩提仙、达摩栖那、宝云、满月、智慧轮、达摩伽那、法成等)。

将历代翻译的佛典编成"一切经"，作为寺院的藏书来缮写，这在隋代，就已编定了《仁寿众经目录》(彦琮等依《法经目录》重编)。唐初，在这一基础上增订而成的目录有好几种。先有贞观初年的德业、延兴二寺《写经目录》(玄琬编，共收七百二十部，二千六百九十卷，比较《仁寿录》增加三十一部、一百五十八卷)，次有显庆三年(658)所编西明寺大藏经的《入藏录》(共收八百部、三千三百六十一卷)，再次有龙朔三年(663)所编《东京大敬爱寺一切经论目录》(静泰编，共收八百十六部、四千零六十六卷)。另外带有经录性质的，有麟德元年编成的《大唐内典录》(十卷，道宣编)、《古今译经图记》(四卷，靖迈撰)，武周天册万岁元年(695)编成的《大周刊定众经目录》(十五卷，明佺等撰)，开元十八年(730)编成的《续大唐内典录》(一卷，智升撰)、《续古今译经图纪》(一卷，同上)、《开元释教录》(二十卷，同上)、《开元释教录略出》(四卷，同上)，贞元十年(794)编成的《贞元续开元释教录》(三卷，圆照撰)，贞元十六年(800)编成的《贞元新定释教目录》(三十卷，同上)。在这些目录里，《开元录》一种实际发生的影响最大。它的入藏目录共收一千零七十六部、五千零四十八卷，成为后来一切写经、刻经的准据。同时有华严寺沙门玄逸对于入藏各经的卷次、品目详加校定，撰成《开元释教广品历章》(三十卷，今残缺不全)，这就更增加了《开元录》的准确性。

中国佛教中的宗派，最先为隋代集大成的天台宗。此宗于智顗圆寂后即由其弟子灌顶(561－632)继续弘传。入唐，有法华寺智威(?－681)、天宫寺慧威(634－713)、左溪玄朗(673－754)相次传承。在这几代里，因新兴慈恩、贤首各宗势力所掩，黯然不彰。及至玄朗弟子荆溪湛然(711－782)，一宗始有中兴之象。湛然初为儒生，二十余岁时从学玄朗，修习止观。天宝末(755 顷)与大历初(766 顷)，曾一再辞谢征辟，专画授徒著述，宏扬自宗。但其立说，随着时代思想的开展，也渐改旧观。后传行满，再传广修(?－843)，值会昌毁佛，声势骤衰。湛然别传弟子道邃，以天台学传给日本最澄，最澄回国后遂在日本开创了天台宗。道邃门人宗颖、宗谔，视《法华经》与《大日经》同等，亦与日本台密

以相当的影响。

另外，还有隋代已具雏形的三论宗，其祖师吉藏(549－623)晚年在长安，曾受到唐高祖的优礼，被聘为十大德之一。他迭住于实际、定水诸寺，得以盛弘其说。吉藏诸门人中最杰出的为慧远，住在兰田悟真寺，时来长安讲说，能传此宗的教化。另有智拔、乌凯、智凯、智命、硕法师、慧灌等。乌凯(？－646)在越州嘉祥寺开讲三论。硕法师著《中论疏》。慧灌为高丽学僧，后去日本开三论宗。其与吉藏同门而活动于唐初的还有慧均，著《四论玄义》，今存残卷。稍后，贞观年中有元康(或说是硕法师弟子)，住安国寺，著《三论疏》，又为《肇论》作注，为日本此宗第三传道慈之师。唐代此宗后因不敌慈恩、天台诸宗的盛势，而逐渐不振。其修习禅法的，则因禅宗勃兴，也就多与合流，无所区别了。

唐代佛教在发展过程中更成立了好些宗派。这是一方面因为佛教的传播日广，要适应各阶层信徒的要求，就不能不有各种教理和修持的体系。一方面也因为寺院的经济基础，日益庞大，佛教徒采取了用宗派形式加强组织，以维持其既得的利益。最先，有慈恩宗，这是由玄奘(600－664)和其门徒们所建立，而以玄奘曾住过的慈恩寺名宗。他们统一了过去摄论师、地论师、涅槃师等种种分歧的说法，特别是在修持依据和方法的议论上，都用新译的资料作了纠正。他们宗奉印度大乘教中从无着、世亲相承而下直到护法、戒贤、亲光的瑜伽一系之说，即以《瑜伽师地论》及其附属论书(所谓十种支论)为典据，主张众生种姓各别，改变了过去说“皆有佛性”的见解。又用“唯识所现”来解释世界，即从“唯识无境、境无识亦无”的次第来作契会实相的观行。玄奘自己的主张只配合着他的翻译随时对他门徒们讲说，并没有专篇著作。他门下人物很多，最杰出的是窥基(632－682)，对于新译的经论作了将近百部的注，特别在《成唯识论》、《因明入正理论》等重要典籍方面有极其详尽的解释，大大发扬了玄奘译传的新说。接着有慧沼(650－714)、智周(668－723)，相继阐扬，遂使此宗达于极盛。但因理论过于繁细，难能通俗，终究归于衰落。玄奘门下还有一些新罗的学人，象圆测(613－696)、道证、太贤、慧景、道伦等，也都有成就，但通常不算在此宗传承之内。又在玄奘译传瑜伽系学说的同时，也对说一切有部的毗昙作了有系统的翻译介绍。特别是《俱舍》一论，以前曾经真谛翻译讲习而有了专门学系，所谓俱舍师，这时又有玄奘重翻本论，并介绍了《顺正理论》之说，而丰富了《俱舍》研究的内容。在玄奘门下普光、法宝等都专事讲求，相承不绝，这就使俱舍师的传统一直延续到唐末。

其次，律宗。从南北朝以来，由于国家对佛教僧徒的管理逐渐严密，教内也需要统一实行戒律的作法来加强自己的组织。这就有了一群讲求律学的律师。其中道宣(596－667)继承北朝慧光(468－537)到智首(567－635)的系统，专事《四分律》的宏扬。他做了《四分律戒本疏》、《羯磨疏》、《行事钞》等大部著作，在理论上吸收了玄奘译传的新义，较旧说为长。因为道宣后来居住在终南山丰德寺，所以一般称呼他一系传承的律学宗派为南山宗。同时还有法砺(569－635)的相部宗、怀素(625－689)的东塔宗，对于《四分律》的运用和解释，各有不同的见解，也各成一派。他们的声势虽不及南山宗之盛，但流行经过了较长时期，彼此存着分歧，不得统一。大历十三年(778)，由国家发动来调和异议，也未见效，不过最后还是南山畅行，余宗逐渐衰落了。另外，义净(635－713)一家也锐意讲求律学。他曾费了二十五年的时间，历三十余国，留心关于实行戒律的各种作法，写成记录。从南海地方寄回国内，即称《南海寄归传》。他回国之后，又大量翻译根本说一切有部的广律和十七事等，很想原封不动地将印度有部制度移植过来。但这一制度在中国基

础薄弱，显然和习惯相违，只徒有理想，留下了丰富的文献而已。

贤首宗。此宗是推尊《华严经》为佛说的最高阶段，要用它来统摄一切教义的。最初由法顺（即杜顺，557－640）创立了法界观门，从《华严》所说各种法相归纳条理，作为逐步观察宇宙万法达到圆融无碍境地的法门。接着有智俨（602－668）著述《搜玄记》、《孔目章》等，对《华严经》文作了纲要性的解释。到了法藏（643－712），因为参加了《华严》的新译，理解经文更为透彻，他还吸收玄奘新译的一些理论，这样完成了教判，并充实了观法，而建成了宗派。后人即以他的法号贤首作为宗名。他的理论曾一度为其弟子慧苑所修改，以致未能很好地传播。但不久澄观（738－838）即纠正了慧苑之说而加以发扬。其后宗密（780－841）融会禅教两方面，贯彻了华严圆融的精神。向后此宗即沿着这样的趋向而开展。另外，法藏门下有新罗学人义湘（625－702），他归国后即在海东开创了华严经宗。

密宗。纯粹用陀罗尼（咒语）来作佛教的修习方便，这在当时的印度还是比较新鲜的事，但因中印间交通发达，很快地就传播过来了。相继来唐的善无畏（637－735）、金刚智（671－741），本来修学地点不同，分别传承胎藏界和金刚界的法门，及到达中国之后，互相授受，就融合成更大的组织。接着经过一行（683－727）、不空（705－774）的阐述，更充实了内容，乃于一般的佛教而外，创立密教（从真言秘密得名）一宗。此宗带着神秘色彩，为统治阶级所特别爱好。当时几代帝王都对不空十分优礼，并以官爵相笼络，这样形成了王公贵族普遍信仰密教的风气。其影响所及，日本也一再派遣学僧来华传习，归国开宗。但不空以后，经惠果、义操、义真等数传，宗势就逐渐衰颓。到了唐末，虽还有柳本尊那样的人远在四川，盛弘密法，但已不是以前的面目了。

以上各宗和从前代继承下来的天台宗、三论宗，都只流行于宫廷或上层知识分子之间，其向民众传播并带着更浓厚的宗教色彩的，则另有净土宗。这是从弥陀信仰进一步的开展，立宗的端绪可上溯到北魏时代的昙鸾（477－543）。昙鸾在并州石壁山玄中寺提倡净土念佛法门。唐初道绰（562－645）在寺中见到记载昙鸾事迹的碑文，得到启发而归心，继续提倡。他的弟子善导（613－681）来长安传教，使净土信仰得到很大发展。善导还著了《观经疏》，在教理上建立根据，这样净土宗就形成了。其后怀感、少康（？－805）等，相承不绝。唐代宣传净土教的人，另外还有慧日（慈愍，680－740）。他从印度游历回来，宣传在健驮罗国得着净土法门的传授，由此别成一系，但实际和善导所提倡的相差无几。此外如迦才、承远（712－802）、法照（？－821？）等，也都致力于净土的宏传，遂使这一宗信仰得以普遍流行。

最后还有禅宗。北魏时菩提达摩在北方传授禅法，以《楞伽经》（刘宋译四卷本）为印证，就有了楞伽师一派。唐初，黄梅双峰山有道信禅师（580－651），他和三论宗的人有些渊源，故在楞伽禅法而外，还参用般若法门，但后人仍视为继承达摩的嫡系。同时从三论师昊法师出家的法融（594－667）从事静坐，据传说曾得道信的印可，而成为一系牛头禅（这因法融住在金陵牛头山而得名），传承了几代。但道信直传的弟子是弘忍（601－674），移住东山，传法四十余年，门人多至千数，尊其所说为东山法门。他的门人中著名的有神秀（606－706）、智诜（611－702）、老安（582－709）、法如、慧能（638－713）等十余人。慧能后还岭南，提倡顿悟法门，又结合世俗信仰而推重《金刚经》，不专主坐禅，这样就和神秀一系墨守成规、信奉《楞伽》、主张渐悟的恰恰相反，而逐渐成为南北两宗的对立。慧能门下怀让（677－744）、行思（？－740）等都在南方地带活动。开元以后，由神会（668

－780)在河南进行宣传，并力争正统，指摘神秀和其门下普寂(651－739)都未得弘忍传衣，不是正系。这样造成慧能为达摩以来的直接继承者的印象，使南宗禅的势力大增。但神会的一系(后来形成荷泽宗)并不太盛，而扩大传播的还是南岳(怀让)、青原(行思)两家。南岳下传承的有马祖道一(709－788)，再传百丈怀海(720－814)、南泉普愿(748－835)。百丈传沩山灵祐(771－853)、黄檗希运(？－855)等。南泉传赵州从谂(778－897)等。青原下传承有石头希迁(700－790)，再传药山惟俨(745－828)、天皇道悟(748－807)。天皇传龙潭崇信，再传德山宣鉴(780－865)。会昌以后，更从这些传承形成支派。象沩山传仰山慧寂(807－883)，后成为沩仰宗。又黄檗传临济义玄(？－867)，后成临济宗。再后曹洞宗、云门宗成立于唐末，法眼宗继起于五代，合为五宗。又从百丈起，制定清规，使禅院从普通律寺(即依照声闻戒律规定组成的寺院)分离而独立，这就更便于集合多数学人共住习禅。它简化寺院形式，但立法堂而无佛殿等。也更适合当时南方经济文化新开辟地区的情况，而易于推进佛教的发展。禅宗从慧能以后，本来转向平民，不重视文字的研习记诵，但是数传之后，学人兼重知见，依旧不能放弃文字的修养，因而它的影响所及，还只是以知识分子为主。不过比较起一般讲义学的宗派来，禅宗总算是流行最普遍的了。

此外，隋代信行禅师(540－594)创立的三阶教，在一度被禁后，因其门徒甚多，又受到隋代重臣肖瑀、高颎等的外护，仍隐然保全实力，延续到唐代，又在长安恢复了相当的盛况。著名的寺院有化度(原为实际寺)、慧日、光明、慈门、弘善五大寺，而以化度为其中枢，无尽藏院就设立于此。到了武后证圣元年(695)，才明令判为异端，将该教的典籍归之伪杂符录一类。圣历二年(699)，又令限制学三阶教的只能乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅，此外所行都视为违法。后至开元元年(713)，废止无尽藏院，断绝了三阶教的经济来源。开元十三年(725)更对三阶教徒作了比较彻底的处分，原来有些寺院里的三阶教徒别院居住的，一律命其拆除隔障，与众杂居，并还销毁了三阶教所有《集录》四十余卷(依《开元录》所搜集，凡有三十五部、四十四卷)，不许再行诱化。尽管如此，三阶教的潜势力依然存在。如贞元年间编纂《贞元释教目录》的圆照，即对三阶教有好感。他曾编辑《信行禅师塔碑表集》五卷(著录于《续开元释教录》卷末)。在《贞元释教录》内还收载由化度寺僧善才请准入藏的三阶《集录》四十四卷(五帙)的目录。附载牒文并说到当时长安城内五十五寺各有三阶禅院，住持相续二百余年，僧尼二众千人以上。但此教到了以后终归衰落，大约在唐末就绝迹了。

唐代佛教除了通过上述各宗派的教义宣传对于群众发生作用而外，还有直接和群众生活联系以传教的种种活动。如岁时节日在寺院里举行的俗讲，用通俗的言词或结合着故事等来作宣传，这些资料大都写成讲经文或变文(所讲的经有《华严》、《法华》、《维摩》、《涅槃》等)。又有化俗法师游行村落，向民众说教。有时也由寺院发起组织社邑，定期斋会诵经，而使社僧为大众说法。至于有些寺院平素培植花木(如长安慈恩、兴唐等寺培植牡丹花)，遇到节日开放以供群众游览，或更约集庙会，这都间接有传教之效。当时民间一般佛教徒的崇拜对象有弥勒、弥陀、观音、文殊等佛、菩萨。特别是因为《华严经》中说及文殊常住在清凉山，别号清凉的五台山遂被看作文殊的道场，而成为佛教信仰的一个中心地点，后来又经密教信徒的并力经营，寺院建筑愈加发达。

入唐以来的佛教由于急速的发展，它和道教不但在政治地位上时有高下优劣之争，并在思想上也加剧了冲突。在道教方面，唐初有教徒傅奕向高祖七次进言，抨击佛教，怂

愚实行佛教的沙汰。沙门法琳和其弟子李师政分别作了《破邪论》和《内德论》,反驳傅奕。接着有道教徒李仲卿著《十异九迷论》,刘进喜著《显正论》,响应傅奕,贬斥佛教。法琳再度作了《辩正论》,予以反击。这样两教的激烈冲突,结果是法琳受到发配益州的处分。其后,在朝廷的内殿里时常举行佛道的对论,其论题涉及道教最高概念的道和佛教所说菩提的同异,又考核到《老子化胡经》的真伪。后来武宗的破佛,虽由于国家与寺院经济上矛盾发展至于不能调和而发生,但表面上仍是以道教徒赵归真的进言为契机,而结合到佛道之争的。

另外在儒家方面,本来与佛教的争论较少。从隋代吉藏以来,佛教徒一贯以人天教看待儒家。象吉藏在所著《三论玄义》里的判释,即说儒道都是外道,还比不上佛教的声闻乘。唐代宗密著《原人论》,也采取同样的见解,但儒者对于这些议论未见有何种反感。大概他们以为儒佛原是以世间道和出世间道来区分的,高下的看法倒不必拘泥。直到了中唐,韩愈才奋起对佛教竭力攻击。他写了《原道》一文,说佛教是教人无为而徒食,是无益于国家的。又说佛教外来,系夷狄之法,和儒教相违。他主张驱使僧尼还俗,焚毁佛经,改寺院为民舍。他又上表论佛骨,以为是枯骨秽余,应付之水火,永绝迷信的根本。这样直率的辟佛议论,曾给后世以很大影响。不过佛教的重要思想依然浸润于一般思想界。特别是经过天台、贤首两家组织过而带着调和中国原有人性说的理论,很容易为儒者所接受。如梁肃服膺天台宗的湛然,写了《天台止观统例》一文(786年写成),就是将佛教的修止观看成和中国旧说穷理尽性一样,而以止观法门之所为乃在恢复实际即所谓人性之本。这样提出了复性之说。其后韩愈的门人李翱更结合禅家的无念法门和天台家的中道观,写成《复性书》,即隐隐含着沟通儒佛两家思想之意。如此倾向也见于佛家。如李通玄用《周易》之意解释《华严》,澄观也吸取其议论,其门人宗密相继用《周易》四德以配佛身四德。这些都开了两家理论转化的端绪。

唐代佛教的发展,也对文学、艺术等方面带来不少影响。首先在文学方面,由于俗讲流行,创作了变文等作品。其次艺术方面,促使佛教艺术更有所推进。如在唐代东都洛阳附近的龙门石窟,北魏时代就经营造像,有了相当的规模。唐代从高宗到武后时约五十年间(650－704),又在那里大加营造。雕造奉先寺大佛(连胁侍菩萨、罗汉、神王、力士,共九尊,俗称九龛洞),并于西山遍筑佛窟,且续开东山各窟。其大佛造像相貌端严,表情温雅,衣褶简洁,菩萨像装饰华丽细致,允称杰作。唐代造像在龙门而外,还于山西太原天龙山、甘肃天水麦积山、敦煌莫高窟、山东历城千佛崖、四川广元千佛崖等处开凿石窟,雕塑佛像。其中敦煌诸窟采塑各像,表情柔和,接近生人,尤有特色。至于随着变文的发达,创出多种多样的经变画图,常常在全幅中综合表现整部经文的重要内容。有时带连续性,展开画面以表白故事的次第经过。这在壁画中别具风格。现今犹存于敦煌石窟的,即有弥陀净土变、药师净土变、弥勒净土变、《维摩》、《法华》、《报恩》、《天请问》、《华严》、《密严》等经变。至于唐代佛教的建筑,殿堂遗构在五台山有南禅寺、佛光寺之大殿。塔的形式则始创八角形的结构,如玄宗时(745)在嵩山会善寺所建的净藏禅师墓塔等。另外经幢的制作极多。由于新译《尊胜陀罗尼》的信仰普遍,刻陀罗尼的尤到处可见。其形式常为八面,后更发展有数层,还雕刻了佛像等。

唐代佛教的发展也在国外发生影响。当时新罗和日本的学僧很多来中国得到各宗大师的传承,归国开宗,中国高僧也有去日本传教的,如此相承不绝。新罗在唐初有义湘学法于智俨,太贤、道伦受学于玄奘之门,后来还有惠日从惠果传胎藏密法,法朗得法于禅

师道信，其弟子信行又受北宗禅于志空（普寂门人），道义受南宗禅于智藏（道一门人）。他们分别在国内传贤首、慈恩、密宗、禅宗之学，禅宗还蔚成禅门九山，极一时之盛。日本学僧入唐求学之风尤盛。唐初，道昭、智达、智通来从玄奘受学，其后又有智凤、玄昉来从智周受学，归国后分为南寺、北寺两传法相之学，而成立专宗。又先有道璿赴日讲《华严》等经，继而新罗审详从贤首学法，授之日僧良辨，而成华严宗。又日僧道光先入唐学南山律，后鉴真律师赴 日传戒，成立了律宗。这些宗派都建立在日本奈良时代（710－774），连同先前传入日本的三论宗、成实宗，又附随法相学传入俱舍宗，并称为奈良六宗。其后日都由奈良迁去平安，而入平安时代，又有最澄入唐从天台宗道邃、行满受学，归国创天台宗。又空海入唐从惠果受两部秘法，归创真言宗，于是日本的佛教便备具规模了。

五代佛教

五代佛教是叙述从公元907－959五十余年间，经历了后梁、后唐、后晋、后汉、后周五个朝代的佛教。这时中国又南北分裂，北方是五代更迭，南方则先有前蜀、吴、吴越、闽、南汉，继有荆南（又称南平）、楚、后蜀、南唐诸国（通常连同北方在后周时割据独立的北汉、合称十国）。北方兵革时兴，社会秩序受到严重破坏，国家又对佛教执行严格的限制政策；南方则各国相安，社会比较安定，帝王都热心护教，因此两方的佛教，一则勉强维持，一则续有发展，其情况各不相同。

北方从后梁到后汉，各代对于佛教多因袭唐代的旧规，也例行诞节诣寺行香、斋僧、僧道对论、赐紫衣师号、度僧等事，但对僧尼的管理则比较严格。管理机构为祠部（后梁），后设功德使（后唐）。度僧一向禁止私度，如后梁龙德元年（921）即再申明令，愿出家者须入京师比试经业。后唐、后晋也同此限制，并禁新建寺院。不过后来功令渐弛，寺僧仍归浮滥，直接影响到国家的赋税、兵役，所以到了后周世宗显德二年（955）便毅然对佛教予以淘汰。凡未经国家颁给寺额的寺院，基本上一律废除，仅在原无敕额寺院的地方许留一、二所。又禁止私度，出家必须通过严格的读经试验。更禁止当时流行的烧身、炼指等眩惑世俗、残害肢体的行为。这一措施的结果，国境内寺院废除的过半。因废寺院还连带将民间保存的铜制佛像全数没收，用来铸钱，以充实国家的经济。这对佛教本身来说，澄清了一切紊乱的现象，得到一定程度的整顿，并不算是很坏的事，其性质也和前代各次的破佛措施不同，只是北方佛教原来仅获维持的，经此波折就更见衰落了。

其在南方，各国割据的局面，如吴越、南汉、闽国等，历时都比较长久，又大体相安，互不侵犯，各在境内还实施些有利民生的改良政策，使经济有所发展而社会日趋安定。各国帝王多有浓厚的宗教信仰，对于佛教的建寺（如闽地在王氏统治时，凡增建寺院二百六十七所，后改属吴越，二十七年中又增二百二十一寺；到后周显德初大废佛寺，杭州寺院获存者仍达四百八十所）、造塔（如闽王王曦于永隆三年即941年在福州乌石山麓建崇妙保圣塔，南汉王刘铱于大宝十年即967年在广州造千佛铁塔，今均存；又吴越王钱弘俶于后周显德初效阿育王故事，铸造八万四千小铜塔，中纳《宝篋印陀罗尼经》印刷卷子，颁布境内，十年方峻）、造像（如闽王王审知在后唐同光三年即925年冶铜铁三万斤来铸释迦、弥勒诸像）、写经（如闽王室在后唐同光元年即923年写金银字藏经五藏等），以至度僧（如闽地初于后唐天成三年即928年度僧二万，自后闽僧日见增多，降至南唐，度僧仍极浮滥，金陵一地即有数千人），所以当时南地佛教始终在发展。

唐代所有各宗派，到了五代时，只禅宗和

天台宗因根据地在南方，条件优越，得到更大的开展。南方禅宗在唐末时，曹洞崛起，大振青原(行思)一系的宗风。同系德山门下的闽僧义存(822－908)参学归来，构居福州西山的雪峰，唐末受到闽王王氏的优礼，十数年间，替他建寺造像、厚施养众，于是教化之盛，甲于天下，四方僧众趋集，冬夏常有千五百人。其门徒中又多杰出人材，如玄沙师备(835－908)、洞岩(越州)可休(874－940?)、鹅湖(信州)智孚、长庆(福州)惠棱、鼓山(福州)神宴，都得闽王尊重，分灯化俗。其中玄沙从《楞严经》入道，识见尤属特别，化行尤广。继有罗汉(漳州)桂琛(867－928)，曾参雪峰法会，但得旨于玄沙，门众推为上座，大弘玄沙之教，遍于全浙。从桂琛得法的有文益(885－958)，后为南唐元宗迎住于金陵报恩禅院，死后私谥法眼，衍成法眼宗。其弟子有天台德韶(891－972)，为吴越国师。门下有永明延寿(904－975)沟通禅教，后著《宗镜录》，成一大家。还有义存另一门人云门(韶州)文偃(？－949)为南汉高祖所尊礼，教化很盛。其门下香林澄远(？－987)后更光大，成为云门宗。此外，临济宗由兴化(魏府)存奖(830－888)、宝应(汝州)慧颙(？－952)相承；曹洞宗由洞山云居道膺一系同安道丕、同安观志相承；沩仰宗由仰山南塔光涌(850－938)一系相承；各弘化一方，与法眼、云门并行。禅家五宗，至此完全建立。

天台宗在五代时直传湛然之学的有义寂(919－987)。他因德韶的推荐，见重于吴越王钱弘俶。钱氏特为他在天台山建螺溪道场。又接受他的建议求会昌以来散失了的天台教籍于高丽。其后高丽遣谛观送了智者诸大部著述来浙，于是一宗典据大备，呈中兴之象。义寂之传有义通(927－988)、宗昱，通后传四明知礼，更大昌此宗之说。

当时北方的义学是不主一宗而以疏通性相、精研大小乘的综合形式出现的。常习的经论有《法华》、《涅槃》、《仁王》、《维摩》、《弥勒上生》等经，《中观》、《唯识》、《俱舍》等论，而以《百法》、《因明》二论归之名数与立破法门，视为研学方便，敷讲尤为普遍。讲学著名的撰述有彦晖(后梁，840－911)的《百法论消台(所住地方)钞》，归屿(后梁)的《百法钞会要》，虚受(后唐)的《俱舍疏钞》及《法华》、《百法》、《唯识义章》，贞辩(后唐)的《上生经钞》，可止(后唐)的《法华顿渐教义钞》，智江(后周)的《百法瑞应钞》，继伦(北汉)的《因明论演秘钞》、《法华经钞》等。又《法华》的研究本来在南方是以天台之说为正宗的，而北方学者南来讲说却常用慈恩宗义相沟通。如可周(后唐)于乾宁四年(897)节《法华玄赞》为五卷《评经钞》，又为音训并解释道宣的《法华经序》，乾化二年(915)以后即在浙江一带弘传其说。又皓端于杭州撰《金光明经随义释》，会通慈恩、天台两家宗要，而启发了天台内部异解的端绪。象慈光悟恩(912－986)即曾从皓端听习经论，而后契入天台，著《玄义》、《文句》、《止观》、《金光明金錍》科总三十五帖，继而就发《金光明玄义》真心观之难。

此外关于律学，从中唐以来就是南山、相部、东塔三宗并行，未得统一。五代时还保持着同样状态。其在北方，新章宗即东塔一系仍在流行，著名的律师如贞峻(847－924)即在东京开宝律院为新章宗主。从乾化元年(914)以来，十年之间度僧尼三千余人。又相国寺澄楚(889－959)亦为新章宗律主，后晋初入内道场，为皇宫妃主等落发受戒。他一生临坛度僧尼八千余人。至于江浙地方，则南山律更盛。律师元表原在长安西明参与法宝讲席，广明中(880)来越州讲南山律钞，诸郡学人莫不趋集。其门人杭州景霄(？－927)著《简正记》二十卷。又有守言再传元解，后为南山宗正系。又法宝高足慧则(835－908)亦于广明中南来传律，其弟子希觉(864－948)著《集要记增辉录》(《集要》为慧则之作)。其门下有赞宁(919－1001)，为吴越僧统，都是宏传南山宗的有力者。

五代时写经阅藏的风气也很盛，但南北所写大藏，依据略有不同。北方多写《贞元录》入藏经，这较《开元录》入藏的多出三百余卷。南方通常依《开元录》写经。南唐升元二年(938)曾由僧勉昌请编李长者所撰《华严经论》四十卷入藏。保大三年(945)僧恒安又从关右写到《贞元录》续入藏经，连同《千钵曼殊室利经》十卷，《一切经源品次录》三十卷，共三百七十三卷，编成《续贞元释教录》，请写录施行，这样南方就也有《贞元录》入藏经的写本了。另外，和写经连带着有音义之作。如汉中沙门可洪，从后唐长兴二年到后晋天福五年(931－940)费了十年功夫，撰成《大藏经音义随函录》三十卷，订正了玄应、厚师(西川)、谦师(浙右)、郭迻(河东)诸家旧作的错误，其书今存。又行瑫(895－956)也以订正郭迻音义的用意，撰述《大藏经音疏》五百余卷，几乎等于疏解一部大藏音义。其书曾风行两浙，全部已佚，最近仅在日本发现其第三百零七卷写本一卷。当时讲家博学的大都遍览全藏。如贞海(后唐)擅长《法华》，三十余年间讲经三十七座，阅览藏经两遍。从隐(后汉)通《弥陀》、《中观》、《百法》三种经论，尝为大众一日作三讲座，阅藏一遍。智佺(后周)讲《百法论》百余遍，登座多不临文，但凭记忆讲述，却极流畅详尽，阅藏三遍以为参考。文荤(南唐)习禅，也览大藏三遍，以佛言为定量。义楚(后周)精于《俱舍》，讲《圆晖疏》十余遍，也阅藏三过，并纂成类书《释氏六帖》二十四卷，今犹存。

五代时佛教艺术无大发展。如在敦煌石窟，五代所筑窟存三十三个，其中塑像仅保存了唐代的旧规模，壁画也缺乏生气。惟雕像之存于杭州南山区的摩崖龛像(西方三圣像等)较胜。在此时塑像和画像里，十六罗汉等题材特别流行。如杭州雷峰塔有金铜十六罗汉像，烟霞洞有十六罗汉像，皆吴越时造。在僧俗间有好些人以画罗汉著名，如后梁的李罗汉(因善画罗汉而得名)、后蜀贯休(禅月大师)等。又唐末奉化(明州)有布袋和尚契此，自称弥勒化身，江浙间多有信者，也时图画其像。至于佛教建筑，特别在造塔方面，因鉴于木材之易引火灾，改用砖石，其结构形式虽基本上模仿木塔，但附加雕刻，别有特色。现存遗构在南方较多，如福州的崇妙保圣塔(闽国时造)、杭州保俶塔(吴越时造)，南京栖霞寺舍利塔(南唐时改建)、苏州虎丘云岩寺塔(南唐时造?)。

另外，当时僧徒有学包内外、吟咏风骚的好尚，故很多擅长诗文或书画的。如可止(后唐)有《三山集》收诗三百五十篇，齐己(后梁)有《白莲集》收诗八百首，栖隐(楚)有《桂峰集》，汇征(吴越)有诗文集七卷，虚中(楚)有《碧云诗》，希觉(吴越)有杂诗赋十五卷，贯休(后蜀)有《禅月集》等。其能书的则有贯休和他的弟子昙域(能篆书)，又晚峦(能草书)等。能画的有智晖(后唐)、智蕴(后周)、蕴能(吴越)等，都很著名。

宋代佛教

宋代佛教是叙述从宋太祖建隆元年到卫王祥兴二年(960－1279)三百二十年间赵宋一代的佛教。

宋代政权建立之后，一反前代后周的政策，给佛教以适当保护来加强国内统治的力量。建隆元年，先度童行八千人，停止了寺院的废毁。继而又派遣沙门行勤等一百五十七人去印度求法，使内官张从信往益州(今成都)雕刻大藏经版。这些措施促使佛教传播逐渐恢复和发展。以后宋代各帝对佛教的政策大体未变。太宗太平兴国元年(976)度童行达十七万人。五年(980)中印度僧人法天、天息灾(后来改名法贤)、施护先后来京，因而朝廷设立译经院，恢复了从唐代元和六年(811)以来久已中断的翻译。太宗还亲自作了《新译三藏圣教序》。后来院里附带培养翻

译人才，改名传法院。又为管理流通大藏经版而附设印经院。当时印度等国僧人送赠梵经来中国者络绎不绝，从宋初到景祐初八十年间，即有八十余人。真宗一代(998－1022)接着维护佛教，在京城和各路设立戒坛七十二所，放宽了度僧名额。天禧末(1021)，全国僧尼比较宋初增加了很多。寺院也相应增加，近四万所。另外，还有贵族私建或侵占的功德坟寺很多。这些寺院都拥有相当数量的田园、山林，得到豁免赋税和徭役的权利。于是寺院经济富裕，举办起长生库和碾磑、商店等牟利事业。到神宗时(1068－1085)，因年荒、河决等灾害频仍，国家需用赈款，开始发度牒征费。这一权宜之策，后来继续执行，数量渐增，流弊也愈大，至使寺院经济与政府财政间的矛盾有加无已。最后到徽宗时(1101－1125)，由于笃信道教，即一度命令佛教和道教合流，改寺院为道观，并使佛号、僧尼名称都道教化。这给予佛教很大的打击，但不久即恢复原状。

宋代南迁之后，政府益加注意对佛教的限制。高宗时(1127－1162)即停止额外的度僧，图使僧数自然减少。但江南地区的佛教原来基础较厚，国家财政又有利用度牒征费及免役税等收入以为补充，故佛教还是能保持一定的盛况，以迄于宋末。

宋代译经开始于太宗太平兴国初。当时特别设立了译经院，并制定一些规章。如译场人员设译主、证梵义、证梵文、笔受、缀文、参详、证义、润文(后更设译经使)等，组织比较完备。从太平兴国七年(982)起，逐年都译进新经，继续到天圣五年(1027)，译出五百余卷。其后因缺乏新经梵本，译事时断时续，维持到政和初(1111)为止。总计前后译家(及其译经年代)可考的有十五人，即法天(译经年代 974－1001)、天息灾(980－986，后改名法贤 987－1000)、施护(980－1017)、法护(中印人，980－983)、法护(北印人，1006－1056)、惟净(1009－?)、日称(1056－1078)、慧询(1068－1077)、绍德(1068－1077)、智吉祥(1086－1093)、金总持(1095－1112，下四人均同)、天吉祥、相吉祥、律密、法称。其中惟净、慧询、绍德都是由传法院培养出来的中国僧人，天吉祥等则帮助金总持翻译。诸人所译的总数是二百八十四部、七百五十八卷。其中以密教的典籍占最多数，论部最少。当北宋之初，印度密教正盛，有关的梵本流入中国的不会太少，但在天禧元年(1017)，宋代统治者注意到密典中有些不纯部分和佛教的传统相违反，因而禁止了新译《频那夜迦经》的流行，并不许续译此类经本，这就大大限制了以后的翻译。此外，从宋代译经的质量上看，也不能和前代相比。特别是有关义理的论书，常因笔受者理解不透，写成艰涩难懂的译文，还时有文段错落等情形，因此，尽管译本里也有中观一类的要籍(如龙树、陈那、安慧、寂天等的著作)，但对当时义学界似未发生多大影响。

宋代译经多属小部，就其种数而言，几乎接近唐代所译之数，因而在大中祥符四年至八年(1011－1015)、天圣五年(1027)、景祐二年至四年(1035－1037)，曾经三度编撰新的经录。祥符时所编，称《大中祥符法定总录》，二十二卷，为赵安仁、杨亿等编修。所载译籍乃从太平兴国七年到祥符四年(982－1011)三十年中间所译，共计二百二十二部、四百一十三卷(此外，还收有东土著撰十一部、一百六十卷)。这部目录的主要部分完全依照各次进经的年月编次，除列出经名、卷数、译人而外，还附载进经表文，这都依据当时译经院的实录，所以连带记载着有关译场的各事。如新献梵筴、校经、更动职事等等，其体裁和过去的各种经录完全不同。天圣时所编新录称《天圣释教总录》三卷(亦作三册)，译经三藏惟净和译场职事僧人等同编。它系当时全部入藏经典的目录，记载着《开元录》各经、新编入藏的天台慈恩两家著述、《贞元录》各经、《祥符录》各经，再附载其后新译各经，一共六

百零二帙、六千一百九十七卷。景祐时所编新录称《景祐新修法宝录》，二十一卷，吕夷简等编。体裁和《祥符录》一样。所收译籍即紧接《祥符录》，从祥符四年到景祐三年(1011－1036)，二十六年间译出的各经，其计二十一部、一百六十一卷，另外，还收有东土著撰十六部、一百九十余卷。又由于汉文佛教经典的影响，当时的回鹘、西夏地区，都用民族文字译成回鹘文及西夏文经典。

从五代以来，我国木版雕刻技术有了很快的发展，因此宋代对于佛教的大藏经，很早就利用了木刻。综计宋代三百余年间官私刻藏凡有五种版本，这也算是宋代佛教的特点。第一种为官版。这从开宝四年到太平兴国八年(971－983)费了十二年功夫在益州刻成，因此也称蜀版。所刻数量达到六百五十三帙、六千六百二十余卷，它的印本成为后来中国一切官私刻藏以及高丽 、日本刻藏的共同准据。第二种是在福州私刻的东禅等觉院版。元丰初(1078)由禅院住持冲真等募刻，崇宁二年(1103)基本刻成，到政和二年(1112)结束，共得五百六十四函、五千八百余卷(南宋乾道、淳熙间又补刻十余函)。第三种是福州私刻的开元寺版。即在东禅版刻成的一年，福州人士蔡俊臣等组织了刻经会，支持开元寺僧本悟等募刻。这从政和二年到绍兴二十一年(1112－1151)经四十年，依照东禅版的规模刻成(南宋隆兴初曾补刻两函)。第四种是湖州思溪圆觉禅院刻版，通称思溪版。此版开刻时期约在政和末(1117)。刻费由湖州致仕的密州观察使王永从一家所出。内容依据福州版，而略去一般入藏的著述，共五百四十八函、约五千六百八十七卷。第五种是平江碛砂延圣禅院版。此版是受了思溪版的影响而发起，在南宋绍定初(1229)由当地官吏赵安国独自出资刻成《大般若》等大部经典作为首倡，端平元年(1234)仿思溪版编定目录，刻至咸淳八年(1272)以后，因战火逼近而中止，后入元代才继续刻成。因此，它对原定目录的内容颇有更动，并补入元刻各书，共得五百九十一函、六千三百六十二卷。

宋代一般佛教徒著重修持，故禅净两宗最为流行。宋初，云门和临济并盛于各地(禅家五宗内沩仰数传以后即不明，曹洞与法眼当时也都不振)。临济宗由风穴(汝州)延沼(896－973)上继兴化存奖(830－888)的系统传承而下。其后各代为首山省念(926－992)、汾阳善昭(947－1024)、慈明楚圆(986－1039)。楚圆的门人黄龙(隆兴)慧南(1002－1069)和杨岐(袁州)方会(992－1049)，分别开创了黄龙、杨岐两派(和临济等五宗合称七宗)，都盛行于南方。南宋时，杨岐且进而成为临济的正统。杨岐方会再传为五祖法演(？－1104)，三传为佛果克勤(圜悟，1063－1135)。佛果克勤曾就云门宗雪窦重显的著作《颂古百则》加以发挥、讲说，门人录成《碧岩录》，为禅学名著。他门下有虎丘绍隆(1077－1136)、大慧宗杲(1089－1163)，都在江浙一带活动。大慧提倡看话禅，其影响尤为久远。后来黄龙、杨岐两宗还远传于日本。

云门宗在宋初也很占优势。得香林澄远(？－987)一系再传的雪窦重显(980－1052)著《颂古百则》，大振宗风。仁宗皇祐元年(1049)汴京新创禅院，即是请云门五世的大觉怀琏(1009－1090)去住持的。其另一系由缘密圆明三传的灵隐契嵩(1011－1072)，祖述《宝林传》，反对天台宗所信奉的《付法藏传》之说，而厘定了禅宗的世系为二十八祖 ，著《禅宗定祖图》、《传法正宗记》及《传法正宗论》。他强调禅为教外别传，一反当时禅教一致的常见。他还针对其时辟佛的议论作了《辅教篇》等。由于他擅长文章，得着仁宗和在朝的官僚们的称赏，他的著述也被许入藏流通，这更加强了云门的宗势。但到南宋，此宗即逐渐衰微，其传承终于无考。

此外，曹洞宗仅洞山嫡传的云居道膺(？－902)一系，绵延不绝，从六世芙蓉道楷(1043－1118)以后渐盛。再经丹霞子淳

(1064－1117)传弘智正觉(1096－1156),提倡默照禅,与看话禅并行。又丹霞子淳一系,在天童如净之后,传入日本。

除禅宗之外,律宗和贤首、慈恩的义学,在宋代也相当流行,天台守则有新的发展。律宗是南山一系单传,其中心移于南方的杭州。宋初,得法宝律师传承的赞宁(911－1001)有律虎之称。另外,从法宝七传而有允堪(1005－1061),普遍地注解了道宣的著述,达七部之多,所著解释《行事钞》的《会正记》尤其重要,因而继承他的一系有会正宗的称呼。他的再传弟子灵芝元照(1048－1116)原学天台宗,后即采取台宗之说以讲律,也注解了道宣的三大部著作。他对《行事钞》的注释称《资持记》,就一些行仪如绕佛左右、衣制长短等,都有不同的见解,于是别成资持宗。后来此宗独盛,传承不绝,并东传于日本。宋末宝祐六年(1258),临安明庆闻思律师,还请得道宣三大部著作及元照的记文入藏印行。

贤首宗(即华严宗,学说在宋初流行的是宗密一系,沟通《圆觉》、《起信》的理论,著名人物有长水子璇(？－1038)。他的师承不明,但尝从琅琊慧觉(传临济宗善昭的禅法)学禅宗,受到慧觉的启示,而重兴贤首宗,因之带有教禅一致的意味。其门下有晋水净源(1011－1088),他虽曾受学《华严经》于五台承迁和横海明覃,但由于子璇的影响,推崇《起信》,以为从杜顺以来即或明或暗地引据《起信》而立观门,所以他在贤首宗的传承上主张立马鸣为初祖,而构成此宗七祖之说。其时高丽的僧统义天(文宗的第四子,1051－1101)入宋,曾就学于净源之门,后从高丽 送回好多《华严经》的章疏,大大帮助了贤首宗的复兴。到南宋时,净源的三传弟子有师会,注解了《一乘教义分齐章》,严格处理同教别教问题,而以恢复智俨、法藏的古义为言。他还批判了在他之前道亭和同时的观复对于教判的说法。他的弟子希迪,颇能发挥其说。后人即并称他们为四大家。又南宋初,慧因教院的义和请准贤首宗著述编入大藏,他又向高丽 搜罗到智俨、法藏著述的佚本,重新雕版流通,因此华严义学的南宋一代始终活跃。

慈恩宗入宋以来的传承不明,但继承五代的风气,讲《唯识》、《百法》、《因明》各论的相继不绝。宋初著名的有秘公、通慧、傅章、继伦等。在译场的执事也多能讲诸论。慈恩章疏四十三卷,在天圣四年(1026)并编入大藏刻版。宣和初(119),真定龙兴寺守千(1064－1143)为一大家,他尝校勘遁伦的《瑜伽师地论记》刊版流通。

天台宗经五代时吴越王钱弘俶,向高丽求得重要著述而复兴。入宋以后的传承,从义寂(919－987)、义通(927－988)到慈云遵式(964－1032)、四明知礼(960－1028)益趋兴盛。遵式尝于乾兴元年(1022)在天竺替皇室行忏,并请得天台教典入藏(天圣四年编入),一宗的势力即以四明、天竺等地为重心。与知礼同时,而属于义寂同门慈光志因一系的有慈光晤恩(912－986)、奉先源清(996顷)。源清传梵天庆昭(963－1017)、孤山智圆(976－1022)等。他们受了贤首、慈恩学说的影响,只信智顗《金光明经玄义》的略本为真作,而主张观心法门应该是真心观,即以心性真如为观察的对象,连带主张真心无性恶、真如随缘而起等说。这些主张都为相信《玄义》广本为真、并专说妄心观的知礼所反对。知礼曾以七年的长时间和晤恩、智圆等往复辩难,意见终于不能一致,而分裂为两派,知礼等称为山家,晤恩等称为山外。其后,知礼还阐明别教有但理(即真如)随缘,与圆教的性具随缘不同,以及色心在一念中都具有三千等说法,以致引起门下仁岳(？－1064)和庆昭门下永嘉继齐等的异议。最后,仁岳和知礼法孙从义(1042－1091)都反对山家之说,而有后山外一派之称(亦称杂传派)。不过知礼门下广智(尚贤)、神照(本如)、南屏(梵臻)三家继续发挥师说,影响甚大,终至以

山家之说代表天台一宗，而盛行于南宋之世。广智系有善月（1149－1241）、宗晓（1151－1214）、志磐（1253年前后）。志磐以著《佛祖统记》而著名。神照系有有严（1021－1101）、了然（1077－1141）等。南屏系有宗印（1148－1213）、法照（1185－1273）、法云（1088－1158）。法云著有《翻译名义集》。宋代天台宗义也前后好几次对日本的天台宗发生影响。

律、贤、台等宗在修习方面，本来各有其观行法门，但宋代很多宗师常联系净土信仰而提倡念佛的修行，这就帮助了一般净土宗的传播。天台宗对净土的关系尤见密切，从知礼起就很重视智顗的《观经疏》，而用本宗观佛三昧的理观方法来组织净土教，并还结念佛净社。其次遵式则重视《净土十疑论》，而采用天亲《往生论》的五念门，并参以忏愿仪式。他常常集合道俗修净业会。此外，智圆同样地阐扬《观经疏》。各人门下的传播也很广，如知礼门下的本如即继遵式之后结白莲社以弘扬净土。其次，律宗元照受遵式的影响，以观心与念佛并重，而视同定、慧之学，与持戒并为实修法门，其门下用钦跟着弘传。南宋初，天台学者道因，曾一度评破其说，但其门人戒度反加以辨正。又其次，贤首宗因有普贤行愿求生西方的典据，开始净源即主张修习净土，后来义和提倡华严念佛三昧，也盛赞往生法门，但未能继续发展。另外，禅宗当云门盛时，象天衣义怀、照圆宗本、长芦宗赜等，都是禅净双修，而约集莲华等会。

至于纯粹的净土信仰，宋初南方有省常（959－1020），效法庐山莲社故事，在杭州西湖集合僧俗结净行社，提倡念佛。后来由于各宗都倾向修行净土的推动，各地结社集会益多；有些寺院建筑了弥陀阁、十六观堂，专供念佛修行的场所，就越加在民间推广净土信仰，而成为风俗。特别是一些在家居士也相随提倡，如冯揖之发起系念净土会，张轮之发起白莲社等。于是净土法门逐渐形成一固定宗派。在南宋四明石芝宗晓所编《乐邦文类》里，即以莲社为专宗，和禅、教、律并称；还以善导、法照、少康、省常、宗赜上承慧远为净土教的历代祖师。其后志磐更改定为七祖（从慧远而下为善导、承远、法照、少康、延寿、省常），一直为后世所沿用。又在净土信仰发展的中间，有关净土的《往生传》类也陆续传出，如遵式、戒珠、王古乃至志磐都有这类著作，其中可以看出净土和各宗相涉的事实，这也可说是宋代佛教的特点之一。

宋代禅教各家的理论组织都有一定的成就，它和一般思想界接触既繁，乃引起种种反响。先是一些儒家学者，仍旧用传统的伦理观点，对佛教著文排斥，如孙复的《儒辱》、石介的《怪说》、李观的《潜书》、欧阳修的《本论》等，都是其代表之作。佛徒对于此等攻击却是用调和论来缓和。如契嵩作《辅教篇》即以佛教的五戒比附儒家的五常，又说佛儒两者都教人为善，有相资善世之用。在这种说法的影响下，儒者间也出现了调和之说。如张商英、李纲等，都以为佛与儒在教化上不可偏废。另一方面，由于禅宗的修持趋向于简易，理论典据又集中在有限的几部经论，如《华严》、《楞严》、《圆觉》、《起信》等，一些中心概念如理事、心性等，有时也牵合到儒家的经典《中庸》来作解释，这些都使儒者在思想上、修养上更多更易地得到佛家思想的影响，终至构成一套有系统的理论来和佛教相抗衡，这便是宋代勃兴的理学。

宋代佛教的发展也影响到国外的佛教界。如高丽，从五代以来常有禅师来中国受学各宗禅法。宋元丰末（1085）更有教家义天入宋，从汴京觉严寺有严、杭州大中祥符寺净源、从竦等学贤首宗天台宗，携归章疏三千余卷，后编录刻入续藏经。他在高丽，弘传贤首宗而外，还弘天台之教。又日本在此宋时入宋僧人不多，知名的有奝然、寂昭、成寻等三数人。他们多为巡礼祖庭，到天台、五台等地。奝然还接受了宋帝赠送的新刻大藏经印

本，又模造旃檀佛像携归，近年在佛像中还发现了当时装藏的各种宝贵文物。成寻也带去宋代新译和著述的印本。及入南宋，中日交通骤繁，日僧入宋者很多，现在可以指数的几达百人，宋代禅宗和律宗即因以弘传于日本。如在南宋孝宗乾道中(1171)，先有日僧觉阿、金庆入宋参灵隐慧远禅师，归国谈禅，引起日本佛教界极大注意。其后荣西地淳熙末(1187)再度入宋，学禅于天台万年寺怀敞禅师，回国提倡，因有临济宗的创立。荣西的再传弟子道元，随其师明全于宁宗嘉定十六年(1223)入宋，历游天台、径山等处，从天童长翁如净得法而归，创曹洞宗。嗣后日僧来宋问禅者还很多，宋僧兰溪道隆也去日传授禅法。又日本律宗原由唐代鉴真律师传入，后渐衰微，南宋宁宗庆元五年(1199)，日僧俊芿入宋，从明州景福寺如庵了宏(元照直传)学律三年，又学禅与天台教，一共在宋十年，归创泉涌寺，大传律学。又有净业，于嘉定七年(1214)入宋，就中峰铁翁学律，在宋十四年，归创戒光寺弘传律学，与泉涌寺并峙。

宋代的佛教文学、艺术，也有其特色。当时禅宗盛行，各家的语录，都运用接近口语的文字，别创新格，因而影响到一般文学。特别是儒者说理的记录，也时常模仿它。还有俗讲变文一向在流行，并演变为唱曲，虽遭到当时政府的禁止，但俗文学中评话、小说及唱讲词本都已受其影响而益加发展了。在佛教艺术方面，塑像技巧显著提高，而以写实见长，形象亦端严优美，能刻画性格。遗存的代表作品有麦积山石窟中供养人像、长清灵岩寺罗汉像、太湖洞庭东山紫金庵罗汉像等。石刻比较稀见，但如杭州南山区及飞来峰诸刻，又四川省大足县宝顶摩崖各像，都极生动精致，技巧也很洗炼。宋代造塔以多檐多角的为常见，仅江西一省遗构即不下十处(如浮梁西塔寺塔为宋初建筑，安远无为塔为南宋建筑等)。又仁宗宝祐初(1048)，开封建塔供奉阿育王寺佛舍利，其塔连基高二十余丈，用褐色琉璃结构，有铁塔之称，尤为突出。在绘画方面，则发挥宋画写实之长，多画观音、罗汉、高僧等像。作者有李嵩、梁楷、贾师古等。僧人以佛画著名者有牧溪、玉涧、仲仁等。

辽代佛教

辽代佛教是公元916－1125年间契丹族统治着中国北部地区建立耶律王朝时代的佛教(耶律王朝初号契丹，于公元947年改号辽，后曾一度复号契丹)。

契丹族原无佛教信仰，唐末，契丹族中一个部落主耶律阿保机统一邻部，扩大经略，即有意吸收内地文化，以收揽汉人。据说唐天复二年(902)，辽太祖始置龙化州(西拉木伦河上流今内蒙自治区翁牛特旗以西地方)即已有开教寺的创建。到了太祖天显二年(927)，攻陷信奉佛教的女真族渤海部，迁徙当地的僧人崇文等五十人到当时都城西楼(后称上京临潢府，今内蒙自治区林东)，特建天雄寺安置他们，宣传佛教。帝室常前往佛寺礼拜，并举行祈愿、追荐、饭僧等佛事，这样，佛教的信仰就逐渐流行于宫廷贵族之间。到了太宗会同元年(937)，取得了燕云十六州(今河北、山西北部)，这一带地方原来佛教盛行，更促进了辽代佛教的发展，而王朝利用佛教的政策亦益见显著。其后诸帝，都对佛教特加保护，在圣宗、兴宗、道宗三朝(983－1100)中间，辽代佛教遂臻于极盛。圣宗除增建佛寺，施给寺院以土地和民户以外，还注意加强统制，禁止私度僧尼以及当时盛行的燃指供佛的习俗，这就使辽地佛教更有发展。他又拨款支持房山云居寺续刻石经的事业，并派僧监督。兴宗继位，归依受戒，铸造银佛像，编刻大藏经，并常如名僧到宫廷说法，优遇他们，位以高官。当时僧人中正拜三公三司兼政事的达二十人，大大提高了佛教在社会上的地位。道宗则通梵文，对佛教华严学

有造诣，尤精《释摩诃衍论》，并好建筑佛塔。辽塔在建筑艺术上创造了独特的风格。又曾于咸雍七年(1071)置佛牙舍利于燕都西山的画像千佛塔中。他还重视戒律，于内廷设坛授戒，开讲习律学之风。又以国家的力量搜集、整理佛典，督励学僧加以注解，刻行流通。他完成了契丹藏及房山石经的《涅槃》、《华严》、《般若》、《宝积》四大部及其他重要经典的刻事，对于佛典的校订作出了贡献。

辽代佛教由于帝室权贵的支持、施舍，寺院经济特别发展。如圣宗次女秦越大长公主舍南京(析京府)亦称燕京，今北京市)私宅，建大昊天寺，同时施田百顷，民户百家。其女懿德皇后后来又施钱十三万贯。兰陵郡夫人萧氏施中京(大定府，今内蒙大名城)静安寺土地三千顷，谷一万石，钱二千贯，民户五十家，牛五十头，马四十匹。权贵、功臣、富豪亦多以庄田、民户施给寺院，遂使寺院多领有广大的土地和民户。这些民户原来都以向国家交税数额的一半缴于领主，施给寺院以后，即将这半数税金改交寺院，因此有寺院二税户的特殊制度，更增加了寺院的收入(史载道宗大安三年即公元 1087 年，海云寺一寺所捐献的济民钱即达十万，可以想见大寺经济的富裕)。民间对于寺院佛事，也时常发起团体性的支持，盛行着所谓“千人邑社”的组织。这是地方信徒为协助寺院兴办各种佛事而结成的宗教社团，隶属于寺院，由寺内有德望的长老领导，下设都维那、维那以及邑长、邑证、邑录等职。社员就是当地居民，分别量力储资于寺库，以供寺用；并依兴办的佛事而有种种名称，如燕京仙露寺的舍利邑，专为安置佛舍利而组织；房山云居寺的经寺邑，则为镌刻石经和修葺寺院而组织等。此外，更有永久性的供塔灯邑、弥陀邑、兜率邑，以及每年一度纪念佛诞的太子诞邑等组织。寺院印置大藏经，也多组织邑社来举办。这样，寺院由于得到更多的资助而佛事愈盛，并且通过邑社的群众支持使佛教信仰更为普遍。当时民间最流行的信仰为祈愿往生弥陀或弥勒净土，其次为炽盛光如来信仰(辽东宝严寺阁上有炽圣佛坛)，药师如来信仰(燕国长公主舍宅建药师院，民间通称她为药师公主)，以及白衣观音信仰(相传太宗移幽州大悲阁观音像于契丹族发神地木叶山，建庙供奉，尊为民族的守护神)等。他如舍利和佛牙的信仰亦盛，且于释迦佛舍利外，更有定光佛舍利的流传。至于由佛教影响而成的习俗，突出的为妇人喜以黄粉涂面，称为佛装；人名以三宝奴、观音奴、文殊奴、药师奴等为小字等。

辽代帝室优遇僧人，同时又通常以经律论三门考选僧材，其学业优秀的授以法师称号。更于各州府选有德望的沙门为纲首，指导后进，就讲(讲解)、业(修持)、诵(讽诵)三方面选习专攻，一代名僧即多出于其中。由于有这些培养考选制度，就促进了佛教教学研究的发展。辽代最发达的教学是华严，其次是密教，再次为净土以及律学、唯识学、俱舍学等。辽西京大同府所辖的五台山，原为华严教学的中心，这对辽境各地佛学有很大的影响。如上京开龙寺圆通悟理大师鲜演，即以专攻《华严》著名，撰《华严悬谈抉择》六卷以阐扬澄观之说。辽帝道宗对华严学也有理解，撰《华严经随品赞》十卷等。辽代密教学的代表人物有燕京圆福寺总秘大师觉苑和五台山金河寺沙门道硕。觉苑曾师事印度摩尼三藏，究瑜伽奥旨，有盛名，撰《大日经义释科文》五卷(已佚)、《演秘钞》十卷，发挥一行学说。道硕通内外学，兼究禅、律，后专弘密教，撰《显密圆通成佛心要集》二卷。两人都据《华严》的圆教思想以融会密义，他们虽祖述善无畏、一行所传的胎藏系，而按其内容，由于会通于《华严》，反而和不空所传的金刚系密教为近。另外，有沙门行琳辑《释教最上乘秘密陀罗陀尼集》三十卷。又关于密典的传译，有中印摩竭陀国慈贤三藏所译《大佛顶陀罗尼经》一卷，《大随求陀罗尼经》一卷，《大摧碎陀罗尼经》一卷，《妙吉祥平等观门大教

王经》五卷,《妙吉祥平等观门大教王经略出护摩仪》一卷,《妙吉祥平等瑜伽秘密观身成佛仪轨》一卷,《如意轮莲华心观门仪》一卷。其时民间风行的密法还有《准提咒》、《六字大明咒》、《八大菩萨曼陀罗经》等(大宁故城白塔第二层各楞即雕有八大菩萨像)。和《华严》思想及密教义学有关的,为中京报恩传教寺诠圆通法大师法悟撰《释摩诃衍论赞玄疏》五卷,又《科》三卷,《大科》一卷;燕京归义寺纯慧大师守臻撰《通赞疏》十卷,又《科》三卷,《大科》一卷(已佚)。医巫闾山通圆慈行大师志福撰《通玄钞》四卷,又《科》三卷,《大科》一卷,形成《释摩诃衍论》传习的热潮。辽代弘扬净土的名僧有上京管内都僧录纯慧大师非浊(? -1063),撰《随愿往生集》二十卷(已佚,他还著有《三宝感应要略录》),他的活动历兴宗、道宗两朝,影响极大。又某师著《汉家类聚往生传》二卷。沙门诠晓撰有《上生经疏会古通今新钞》、《随新钞科文》(现存残卷)。诠晓通唯识学,撰《成唯识论详镜幽微新钞》十七卷,《科文》四卷,《大科》一卷及其他著作六种(都已佚)。辽代治俱舍学的有燕京左街僧录演法大师琼煦,他校了赵州开州开元寺常真所撰《俱舍论颂疏钞》八卷。治律学的有守道,曾应道宗召于内廷建置戒坛。又有志远,应召主持内廷戒坛。非觉(1006-1077)住蓟州盘山普济寺,以律行闻,任右街僧录判官。其弟子等伟(1051-1107)于寿昌三年(1096)在慧济寺讲律,为三学殿主,名重一时,又有法均,清宁年间(1055-1056)校定诸家章钞。其他律学撰述,有燕京奉福寺国师圆融大师澄渊,撰《四分律删繁补阙行事钞详集记》十四卷;思孝撰《近住五戒仪》、《近住八戒仪》、《自誓受戒仪》各一卷,《发菩提心戒本》三卷,《大乘忏悔仪》四卷(都已佚)。思孝博通诸经,据高丽《义天录》所载,他对《华严》、《涅槃》、《法华》、《宝积》、《般若理趣分》、《报恩奉盆》、《八大菩萨曼陀罗》诸经都有注疏和科文,并辑有《一切佛菩萨名集》二十五卷;近世还发现有《法华经普门品三玄圆赞科》一卷。此外,在燕京一带,原来有唐慧琳《一切经音义》和五代石晋可洪《新集藏经音义随函录》等总结性的巨著在流行,影响辽代学僧也欢喜从事于音释的工作。著名的作品有崇仁寺沙门希麟所撰《续一切经音义》十卷,幽州沙门行均于五台山金河寺所撰《龙龛手镜》(鉴)四卷,都对于辽地经典的写刻校订提供了很好的参考资料。

辽代对于佛教经典的编刻,亦有其独到的成就,这就是契丹藏的雕印和房山石经的续刻。契丹藏的倡刻,乃由于圣宗太平元年(相当宋代乾兴元年,即公元1022年)得着宋刻蜀版大藏经的印本所引起,实含有和宋版竞胜的政治意义。他和宋版不同的特点,在内容上尽量补充宋版所缺少的写本,特别是《贞元录》入藏诸经,又在形式上行格加密,并改变卷子式为折本。全藏在燕京刻印,共五百七十九帙。因为它刻版始于兴宗重熙年间(1032-1054),完成于道宗清宁八年(1062),这一时期辽代已恢复了契丹国号,因而通称此藏为契丹藏。它的印本未传入南地,但曾送到高丽,给丽藏再雕本的校补订正以很大影响。另外,涿州房山云居寺附近的石经刻造,始于隋代,以后相继增刻,到了唐末中绝。辽圣宗太平七年(1027),州官韩绍芳奏请续刻,圣宗即拨款支持,并派沙门可玄主持其事。到兴宗时,更施给多额内币,进行大规模的续刻。道宗复于完成《涅槃》、《华严》、《般若》、《宝积》四大部之后,续刻其他经典四十七帙,其底本都和刻本藏经有关,后来大安九、十年间(1093-1094),又有沙门通则和他的弟子善定等,于云居寺发起授戒大法会,募集民间资财,续刻石经四十四帙,约五千片。契丹藏印本现已全部散佚无存,但由于大量续刻石经的遗留,使后代借以考见契丹藏编刻的大概,它的工程和价值,同样值得重视。

辽代的佛教艺术,残存建筑较多。现辽宁、河北、山西诸省都保存有一些遗构。比较

著名的寺院，有河北蓟县独乐寺的观音阁和山门，系圣宗统和二年(984)再建，天井和勾栏多保留唐代的建筑法式。宝坻县广济寺的三大殿，圣宗太平五年(1024，一说太平九年即1028)建。大同的下华严寺，道宗清宁二年(1056)建，寺中薄伽教藏系重熙七年(1038)建；上华严寺，清宁八年(1062)建；都系辽代的巨型佛教建筑。其他如辽宁义县奉国寺，圣宗开泰九年(1020)建；河北易县开元寺的毗卢殿，天祚乾统五年(1109)建；也都是有代表性的建筑。至于佛塔，则有木造和砖造的两类，如山西应县佛宫寺的木塔，传系道宗清宁二年(1056)建，八角六层，高达360尺，为现存木塔之年代最古者。砖塔有内部可以升登和内部闭塞的两型。可登的有内蒙自治区林西白塔子的砖塔(八角七层)，河北涿县的云居寺塔等。内部闭塞的塔基坛大都有佛龛天盖等浮雕，为全塔精华之所在。二层以上，则有作多檐斗拱式的，如房山云居寺南塔。有不用斗拱的，如北京天宁寺塔。更有一种变形的砖塔，如房山云居寺的北塔。此外，辽代亦曾开凿石窟，现可考的有内蒙赤峰灵峰院千佛洞，辽宁朝阳千佛洞和后昭庙石窟。云岗方面也发现有辽代的石窟。辽代经幢，北方亦有残存，以八角形石柱居多，幢身多刻《尊胜陀罗尼》，或佛传故事，或刻多数小佛像(名千佛经幢)。幢下部是有雕刻的八角或四角的石台，上部冠以八角屋檐形天盖。这些辽代佛教建筑，给继起的金代以决定性的影响，所以通常都将辽、金两代的佛教建筑视为一系。

金代佛教

金代佛教是指公元1115－1234年间女真族统治中国北方地区建立完颜王朝时代的佛教。女真族在开国以前，就已有了佛教信仰的流行，这是从它邻境奉行佛教的高丽、渤海等国传入的。迨建国后，它以武力灭辽，又继承了辽代社会盛行佛教的风习。其后南进，占领宋都汴京(今河南开封市)，攻略黄河流域以至淮水以北的地区，更受到了宋地佛教的影响。因此佛教在金代有所发展。

金代帝室的崇拜和支持佛教，开始于太宗时期(1123－1137)。传说太宗常于内廷供奉佛像，又迎旃檀像安置于燕京悯忠寺(今北京法源寺)，每年设会，饭僧。天会二年(1124)，太宗命僧善祥于山西应州建净土寺。同在天会年间，太宗后为佛觉大师海慧在燕京建寺，至熙宗时，命名大延圣寺(以后金世宗时改名大圣安寺，成为金代燕京的名刹)。当时营建塔寺，偏于河北、山西等地，这是和攻占了宋都而加强黄河以北地区的治理经营有关的。但在天会八年(1130)，曾经一度禁止私度僧尼，可知那时佛教范围已相当广大。熙宗时期(1138－1149)金的国境已扩展到淮水以北地带，金王朝的典章制度急速地汉化，对于汉人所信奉的佛教尤其表示尊崇。熙宗巡行燕京，见到名僧海慧(？－1145)，就邀他到首都上京(今会宁市)，特建大储庆寺，请他做寺主。著名律师悟铢(？－1154)也同受优遇，皇统中被任为中都右街僧录。到了世宗继立，是为金代的全盛时期(1161－1189)，开始对佛教采取有节制的保护政策，积极整顿教团，防止僧侣逃避课役，并严禁民间建寺。其间由于财政困难，曾仿照北宋政策，利用佛教教团对于社会的影响而公卖度牒，以助军费，但于军事告一段落之后即行停止，仍持续统制整顿的方针。而世宗自己却喜欢巡游名山古刹，营建塔寺，优遇名僧。他为玄冥颢禅师在燕京建大庆寿寺，又在东京创建清安禅寺。他的生母贞懿太后出家为尼，又特别在清安禅寺别建尼院，增大寺塔。他对各大寺都赐田、施金、特许度僧，表示对佛教的好意支持。章宗时期(1190－1208)继世宗的统制方针，取缔宗教教团的法制更臻完备，严禁私度僧尼，并积极地规定由国家定期定额试经

度僧，并限制各级僧人蓄徒的名额。金代试僧制度大体上承袭辽制，而较为严格。对于童僧，一般是以《法华》、《心地观》、《金光明》、《报恩》、《华严》等五部的谈诵为试课，童尼分量减半。又规定僧人度蓄弟子的限额，即长老、太师得度弟子三人，大德度二人，戒僧年满四十以上的度一人，这大概是和一般试经度僧的规定并行的。僧侣的考选规定三年一次，就经律论三部门课试，中选的授为三宗法师，这种考选每次以八十人为限，由朝廷指定官员办理。法师中学行优异的，更由朝廷敕加种种名德称号，如佛觉大师、宣秘大师等。国家又制定僧官制度，但不象辽代那样与闻国政，专事统理管内僧众的威仪律行，及处理教团内部的诉讼事件。僧官最高的住首都，号称国师，其余四京各设僧录、僧正，列郡设都纲，各县设维那，都三年一任。此外，如五台等佛教胜地，则别置僧官，负责庄严名刹。禁僧尼和朝贵来往，要求僧尼随俗拜父母及奉行丧礼等，这充分表现了政府对于佛教僧团各方面的安排。但章宗在位末年因财政困难，又采行公卖度牒、紫衣、师号和寺院名额的措施，遂使政策缺乏一贯性。他自己曾召万松行秀禅师于内廷说法，奉锦绮大僧伽衣，内宫贵戚罗拜，各施珍品，并为建普度法会，以表示对佛教的尊崇。章宗以后，金代面临着崛起的蒙古族的威胁，为了筹措军费，空名度牒的发行更滥；到了末期宣宗、哀宗时代，这种倾向更甚，遂使金境佛教教团因滥杂腐化，终于日趋衰退而后已。

总的说来，金代佛教是相当隆盛的。大部分寺院都继承辽代旧习，拥有广大的土地和殷富的资财，这些主要出于帝室的布施，如世宗在位期间，于燕京建大庆寿寺，曾赐沃田二十顷，钱二万贯；重建燕京昊天寺，赐田百顷，特许每年度僧十人；又修建香山寺，改名大永安寺，赐田二千亩，钱二万贯；他的生母贞懿太后出家后住东京，特为创建清永禅寺，别筑尼院，由内府给营建费三十万，寺成后更施田二百顷，钱百万，寺内僮仆多至四百余人，其富饶可想而知，另一部分辽代旧寺还保留着原来的经济基础，甚至还有二税户制度的遗存（这一制度是辽帝室和权贵将平民户籍隶属寺院，使纳一半赋税供寺院之用）。二税户中，有的已随辽代朝贵阶层的崩溃而得到解放，有的沦为寺院的附属民户，仍为寺院有力的经济基础。到了金代中期，二税户的残余竟成为当时含有政治性的社会问题。经过世宗、章宗两度诏免二税户为民，才全部消灭了这种制度。一般社会对于寺院佛事的支持，也仍沿辽代遗风，以邑社的组织形式，集资为寺院补充道粮或建置藏经，以及举行种种法会。如兴中府三学寺的千人邑会，就是专为维持寺众的生活而组织的，规定会员于每年十月向寺院纳钱二百，米一斗，这不仅以维持寺院经济为目的，还兼有推广佛教信仰的作用。由于寺院的经济充裕，常以余力来举办各项社会事业，最普遍的是施药和赈饥二事。施药大都就寺内设置药局，以施给贫民，其制创始于清州辨公，后各地寺院相继仿行，很为普遍。赈饥系昭义军观察判官梁姓倡办，章宗明昌二年（1191）在祐圣千佛院施粥百天，后各地大寺院亦多采行，以济饥民。拥有大量资财的寺院更在寺内外设置质坊以贸利，如《松漠纪闻》载延寿院一寺即设有质坊二十八所，这种经营更促进了寺院经济的不断发达。

金代国祚虽短，但在佛教教学方面，如华严、禅、净、密教、戒律各宗都有相当的发展。其中禅宗尤为盛行，这可说完全受了北宋佛教的影响。本来黄河流域的中原一带，在金人未占领以前，禅宗的杨岐、黄龙二派已很兴盛。杨岐系克勤（1063－1135）住汴京天宁寺，黄龙系净如（？－1141）住济南灵岩寺，各弘宗风，为北方禅宗的二重镇。金人占领中原以后，道询（1086－1142）继承净如在灵岩寺弘法，著有《示众广语》、《游方勘辨》、《颂古唱赞》诸篇。汴梁则有佛日大弘法化，传法弟

子圆性(1104－1175)于大定间应请主持燕京潭柘山寺,大力复兴禅学,著有语录三编行世。门弟子中得法的有普照、了奇、圆悟、广温、觉本五人。广温(？－1162)又参学于燕京竹林寺广慧之门,后住河北蓟县盘山双峰寺弘化。另有政言(1125)从慈照禅师处得法,著有《颂古》、《拈古》各百篇,《金刚经证道歌》、《金台录》、《真心说》、《修行十法门》等;相了(1134－1203)从懿州崇福寺超公处得法,他们先后都曾住潭柘山寺弘化。道悟(1151－1205)得法于河南熊耳山白云海禅师,后住郑州普照寺弘化。教亨(1150－1219)从普照寺宝和尚参学有得,弟子宏相传其法。此外,更有河朔汶禅师、利州精严寺盖公、五台铁勤寺慧洪、上京宝胜寺善英诸师,都著名于禅门。这时期的禅学,大抵是看话禅一派。末期的万松行秀(1166－1246),尤为金代著名禅师。行秀,河内人,初从胜默、云岩诸德参学,各契深旨,为两河三晋的佛教徒所钦敬。后住邢州净土寺,筑万松轩自适。因有万松之称。他传曹洞青源一系之禅,嗣法磁州大明寺雪岩满禅师,虽治禅学,而平时恒以《华严》为业。他曾在从容庵评唱天童的《颂古百则》,撰《从容录》,为禅学名著。其他著述有《祖灯录》、《请益录》、《释氏新闻》、《辨宗说》、《心经风鸣》、《禅说》、《法喜集》等。他兼有融贯三教的思想,常劝当时重臣耶律楚材以儒治国,以佛治心,极得楚材的称颂,说他"得曹洞的血脉,具云门的善巧,备临济的机锋",一时传为好评。行秀的法嗣少室福裕,所弘尤广;林泉从伦继事评唱颂古,撰《空谷传声》、《虚堂习听》各六卷。

金代以治华严学著名的,有宝严、义柔、惠寂和苏陀室利。宝严于天德三年(1151)住上京兴正寺,两度开讲《华严》,听受的达五百余人。义柔精究《华严》,有华严法师之称。惠寂从汾州天宁寺宝和尚受《华严法界观》,后弘化于鄂城,转徙流离,不废讲说。遗憾的是三师著述都已失传。苏院室利传系印度那烂陀寺高僧,以专精《华严》著名。他以八十五岁的高龄,率弟子七人航海来华;弟子中三人中道折返,三人死亡,仅一弟子相随,历时六载才到达五台,未及宣译,即示寂于五台灵鹫寺。

密教在辽代末期已衰落,金代可考者有法冲和知玲。相传法冲于大定三年(1163)和道士萧守真角力获胜,所习教法未详。知玲从嵩山少林寺英公传总持法,后于皇统中(1141－1149)住河北盘山感化寺专弘密教。从现存五家子砖塔遗构推测,似金刚界曼陀罗法仍在流行。他如《华梵加句灵验佛顶尊胜陀罗尼》、《大准提陀罗尼》、《佛顶准提咒》等,在民间亦极流行。又遗留在河北房山云居寺附近的金代石刻遗物上,发现和密教有关的文献也占大多数,这主要是承受了辽代佛教的影响。此外西域密教僧人来华的,有北印呼哈啰悉利和他的从弟三摩耶悉利等七人,巡礼五台、灵岩诸胜地。呼哈啰悉利于大定五年(1165)示寂,其他事迹不详。

金代弘净土教可考的,有祖朗、禅悦、行秀、广思及居士王子成等。祖朗(1149－1222)于大定年间(1161－1189)历主燕京崇寿、香林诸寺,日课佛号数万声,感化甚众。广思于河北临城山建净土道场,结白莲华会,谨守庐山慧远的规模,开北地莲社念佛的风气。关于净土的著述,有万松行秀的《净土》、《洪济》、《万寿》、《四会》等语录及王子成的《礼念弥陀道场忏法》。

金代治戒律的以悟铢、智深为最著名,都以律行精严而受丛林敬仰。悟铢(？－1154)兼通经论,尤为燕京佛教界巨匠。他如法律和广恩,都以戒师著称。法律(1099－1166)于天眷三年(1140)住燕京净垢寺,皇统二年(1142)奉命普度僧尼十万余人,后为平州三学律主。广恩(1195－1243)在邢州(今河北邢台县)开元寺,度僧千余,著有《密莲集》。

金代居士中最著名的有李屏山(1185－1231),他是章宗朝的进士,初宗儒学,反对佛

教，后读佛典有得，喜和禅僧交游，曾师事万松行秀，撰《鸣道集说》，批判宋儒的排佛论，主张三教调和之说，对于当时人士影响极大。又撰《楞严经解》、《金刚经解》、《西方父教》诸篇，其主要思想本于华严圆融无碍的教学，以佛教为中心，实践以禅为主体，这样很自然地走向三教融会的思想，而成了金代佛教的特征，并反映于他的著作上。

金代佛教文化方面，值得特别记载的是大藏经的刻印。金代文献残缺，关于这一刻藏事业原未见记载，直到1934年，偶于山西赵城广胜寺发现其印本。据今人考定，全藏凡六百八十二帙，约七千卷，现存的仅四千九百五十七卷（现收藏于北京图书馆）。发起刻藏的是比丘尼崔法珍，她在山西省南部断臂发愿，募资翻刻北宋官版大藏经，并加以补充。始于熙宗皇统九年（1149），中间历时三十多年，到世宗大定十三年（1173）这部藏经才告成，标志着民间刻藏的巨大成就。金藏既保存了宋刻官版藏经的面目，又补了好些重要的著述，对于藏经版本、校刊乃至义学诸方面的研究都起了极重大的作用。此外，金代对于房山云居寺的石经，亦曾进行续刻，现在续有发现。至于零本木刻经典可考的，则仅有《华严》、《大般若》及《无量寿》等经。

金代佛教艺术之可考的，有建筑、雕塑和壁画等方面。建筑现存的有寺院、塔和经幢。金代寺院大都保存著晋唐以来的门楼廊院环布的传统形式，围墙四面设门，四隅筑角楼，和门殿廊庑相连接。仅其在正殿后殿之间添置柱廊一点，稍异于前代。现存的寺院遗构，有山西大同普恩寺的大雄宝殿、普贤阁、三圣殿和天王殿，系太宗天会六年（1128）僧圆满重行修建；上华严寺的大雄宝殿，系熙宗天眷三年（1140）僧录通悟大师等就辽代遗构重修的。又同省应梁净土寺的大殿，系天会二年（1124）建；朔县崇福寺的阿弥陀殿，系熙宗皇统三年（1143）建。此外，可考的还有大同善化寺的三圣殿和山门，五台善文延庆寺的大殿，曲沃大悲院过殿和河北正定隆兴寺的山门等。至于现存的金代佛塔，和辽代的相比，形式上大体相似，但细部略有变化：如各层向上的缩减比例渐小，基坛和初层各方面雕刻不多。立体多层塔有八层、九层的，有平面作六角形的，都于经律无据。塔身多涂饰白色以象征国号等。塔形有八角五层式的，如沙锅屯石塔，章宗泰和六年（1206）建；有八角七层式的，如冀东摩天塔，世宗大定十年（1170）建；有八角十三层的，如开原石塔，传废帝正隆元年至世宗大定三年（1156－1163）建；有六角八层的，如朝阳五家子砖塔，正隆二年（1157）以前建；有六角五层的，如林东街西塔。此外，杂式的更有舍利塔、雁塔、万部华严经塔以及墓塔诸式。金代经幢大体承唐、辽旧制，更普及于各处。其中梵字幢咒语多用梵书，年月题字用真书，亦有梵书一行和真书一行相间的。经幢中制作优美的颇多，如河北正定龙兴寺东方经幢，山东泰安岱庙经幢，大定准提陀罗尼经幢（现藏日本京都藤井郁邻馆内），河北卢龙陀罗尼经幢等，都是有代表性的作品。雕塑以定州圆教院僧人净璋所造的木雕弥陀像最为著名。关于僧人法诲，以长于绘画著名，华原延昌寺壁画即出于他的手笔，其中大殿壁面八明王变相是他个人的作品，法堂华严壁则是和山水名家杨泽民合作绘成的。

元代佛教

元代佛教，是指元世祖即位至顺帝末年的百余年间（1260－1368）蒙古族在全中国范围内建立元王朝时期的佛教。为了叙述方便，将元朝未正式建立以前蒙古时代的佛教也在本文内略加叙述。自十三世纪初叶，元太祖成吉思汗就曾命其后裔，给各种宗教以平等待遇。元世祖忽必烈在即位前，即邀请西藏地区的名僧帕思巴东来，即位后，奉为帝

师，命掌理全国佛教，兼统领藏族地区的政教。帕思巴圆寂后，他这一系的僧人继续为元帝师的有亦怜真、答儿麻八剌乞列、亦摄思连真、乞剌斯八斡节儿、辇真监藏、都家班、相儿家思、公哥罗古罗思监藏班藏卜、旺出儿监藏、公哥列思八冲纳思监藏班藏卜、亦辇真吃剌失思等喇嘛（《新元史·释老传》）。又终元之世，每帝必先就帝师受戒，然后登位。凡举行法会，修建佛寺，雕刻藏经等佛事费用，多由国库支出，并常给与寺庙大量田地以为供养。而喇嘛僧则享有一些政治经济特权。

此外，汉族僧徒与河西回鹘僧，仍受到相当的待遇。元初佛教界一些著名人物，如耶律楚材、刘秉忠等，或为朝廷所尊信，或居政府的要职，对于当时佛教的护持，起了相当重要的作用。且禅宗盛行江南，天台、白云、白莲等宗亦相当活跃。但对佛教教义未有多大的发扬，仅寺院经济的发展与僧尼人数之增加，有甚于过去。而寺院大力经营工商业等，尤成为元代佛教的一特殊现象。

元代管理佛教的机构，最初设总制院，即以国师为领导。后又设功德使司（简称功德司）。至元二十五年（1288）总制院改称宣政院，扩大管理职权，且在各路设行宣政院，代替了功德司的事务。僧官如僧录、僧正、僧纲等，也都由宣政院管辖。后来到至顺二年（1331）撤销行宣政院，另于全国设立广教总管府十六所，掌管各地僧尼事务。元统二年（1334），又罢广教总管府，复立行宣政院。

元代寺院和僧尼的人数，据宣政院至元二十八年（1291）统计：全国寺院凡二万四千三百一十八所，僧尼合计二十一万三千一百四十八人，若将私度僧尼计算在内，恐怕还不止此数。

元代皇室所建官寺很多。从至元七年（1270）到至正十四年（1354）在京城内外各地，建有大护国仁王寺、圣寿万安寺、殊祥寺、大龙翔集庆寺、大觉海寺、大寿元忠国寺等，这些土木费用都很浩繁。英宗至治元年（1321）所建的寿安山佛寺，铸一佛像曾冶铜五十万斤（即今北京西山卧佛寺的卧佛）。

随着寺院的兴造，又规定每寺住僧约三百人，于是朝廷将大量田地给与寺院。例如，中统初（1260）给庆寿、海云二寺地五百顷。大德五年（1301）给兴教寺地一百二十顷，上都乾元寺地九十顷，万安寺地六百顷，南寺地百二十顷。皇庆初（1312）给大普庆寺田八万亩，崇福寺河南地百顷，上都开元寺江浙田二百顷，普庆寺山东益都田七十顷。至正十二年（1352），建清河大寿元忠国寺成，以江浙废寺之田归之。据大略统计，自世祖中统二年（1261）到至正七年（1347），前后共给寺田三千二百八十六万一千亩（《续文献通考》卷六）。这些寺院土地的主管机构是太禧宗禋院。各寺都设有总管府、提举司或提领所来经管业务。其一寺的田地散在各路的，便就各地设立主管机构。如大护国仁王寺，有襄阳、江淮等处营田提举司、大都等路民佃提领所。大承华普庆寺，有镇江、汴梁、平江等处稻田田赋提举司。大承天护圣寺，有平江善农提库司、荆襄等处济农香户提举司、龙庆州等处田赋提领所等（《元史·百官志》）。

元代寺院经济成了畸形的发展。因为寺院在拥有大量土地的同时，还大力从事商业和工业。当时各地解库（当铺）、酒店、碾磑、湖泊（养鱼场）、货仓、旅馆及邸店（商店）等，很多是寺庙所经营。如皇庆初（1312）给与大普庆寺腴田八万亩外，还有邸店四百间，即其一例（《陔馀丛考》卷十八）。其在工业方面，如开采煤炭和铁矿，也有寺僧参加。成宗大德元年（1297）有禁权豪僧道擅据矿炭山的命令（《元史·成宗纪》）。仁宗延祐三年（1316）于山西五台山灵鹫寺置铁冶提举司（《元史·仁宗纪》二），这也是前代寺院所无的经济活动。还有银矿的开采虽非寺院直接经营，而其收入却归寺院所有。如至顺元年（1330），闻蔚州广灵县地产银矿，文宗即令中书太禧院派人经营，而以其所得归大承天护圣寺

(《元史·仁宗纪》三)。寺院的工商业经营,当然和政府赋税收入有关。政府对于寺营的解库,有时禁止,有时命其纳税。而政府对于各处住持僧人将常住金谷掩为己有,修建退居私宅,开设解库,也有禁令(见《元典章》卷三十三)。至元三十年(1293)曾命僧寺之邸店、商贾舍止(旅馆),其货物照章纳税(《元史》卷十七)。其后更时有明令,使僧道为工商者纳税。特别是诸河西路僧人有妻子者,当差发、税粮、铺马、次舍,与庶民同;以防止当时富户冒为僧道,规避差役(《元史·刑法志》卷一百零三)。

元代没有大规模举行官刻藏经的事,这是因为大都(今北京)弘法寺原来已有金代刻成的大藏经版,世祖至元中曾重加校订,成为元代的弘法寺大藏(当时有《弘法入藏录》,今已佚)。至元二十二至二十四年间,更召集汉藏大德僧人学士等对勘汉藏两种大藏经的异同,编成《至元法宝勘同总录》十卷。此外,民间私刻的藏经也还有几种版本。先是杭州余杭县南山大普宁寺白云宗僧徒于至元中募刻了大藏经版一副,约六千卷,此即通称的普宁寺本。稍后,在成宗大德年间(1297－1307),宋末创刻未完的碛砂版藏经继续雕刻,至仁宗至治末年(约1323顷)完成,共六千三百余卷。又在大德十年间(1306),松江府僧录管主八从弘法寺大藏中选出南方各种藏经刻版所缺之秘密经类等,刻成二十八函,约三百一十五卷,以为普宁寺版和碛砂版的补充。管主八还于大德六年(1302)以来刻成西河字(西夏文)大藏经版一副,共三千六百二十卷,并印施三十余部于各地。又白莲宗复兴而传入福建之后,也于仁宗延祐二年(1315)在建阳县发起开雕毗卢大藏,得到当时福建行省长官亦黑迷失的赞助,担任了劝缘主,但只刻成《般若》、《宝积》、《华严》、《涅槃》四大部,今福州鼓山和山西太原崇善寺还存有它的一些印本。至于蒙、藏文大藏经亦于武宗至大年间(1308－1311)由嘉漾在内地和西藏地区分别刻成版片,但印本久佚。

元朝喇嘛教的著名人物,首推帝师帕思巴(1239－1280)。他在至元六年(1269)曾受命为蒙古族制造文字,进号大宝法王。他曾说出《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪轨》一卷。后来又为世祖太子真金讲《彰所知论》。其著名弟子有胆巴、阿鲁浑萨里、沙罗巴、达益巴、迦鲁纳答思等。

胆巴(？－1303),藏族人。幼年依止帕思巴,被命赴国外学习梵典。中统间(1260－1264)帕思巴荐之于朝廷,号为金刚上师。因不容于宰相桑哥,被谪于潮州,后召还。寂后进号帝师。

阿鲁浑萨里(1245－1307),维吾尔族人。从帕思巴修学,旁通一些民族语言并汉文经史百家之学。帕思巴回西藏时,携他同行;后荐之于朝廷,官至集贤馆学士、平章政事。

沙罗巴(1259－1314),西域人。幼从帕思巴剃染为僧,学诸部灌顶法。他能操一些不同民族的语言,尤精通藏文,任世祖和帕思巴之间的译人。他译有帕思巴《彰所知论》二卷、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》二卷、《佛说坏相金刚陀罗尼经》、《佛顶大白伞盖陀罗尼经》、《文殊菩萨最胜真实名义经》各一卷。后授江浙等处释教总统,所译经典都雕板流通。

达益巴(1246－1318),师事帕思巴十三年,帕思巴回西藏时,他送到甘肃临洮,又亲近其地学者绰思吉十九年。武宗即位,召问法要,寂后谥祐圣国师。

迦鲁纳答思,维吾尔族人,通达佛教及诸民族语言。他被荐入朝后,世祖命他从帕思巴学习佛法和藏文,期年而通。他曾用维吾尔文翻译梵文和藏文的经论,世祖命锓版,散给诸王和大臣。

此外,还有必兰纳识里(？－1331),是帕思巴死后仕于元朝的维吾尔族学者。他精通佛教三藏及诸国语言。皇庆中,受命翻译梵文经典。西域各地送来的文书,都由他翻译。

至顺二年(1331)给以国师之号。他用蒙古族文字译了汉文的《楞严经》,梵文的《大乘庄严宝度经》、《乾陀般若经》、《大涅槃经》、《称赞大乘功德经》和藏文的《不思议禅观经》等,皆行于世。

元代的禅宗,北方有金代万松行秀、雪庭福裕一系的曹洞宗师、与海云印简一系的临济宗师。南方则有云峰妙高、雪岩祖钦、高峰原妙、中峰明本、元叟行端等著名临济宗匠,传持禅学。

万松行秀(1166－1246),在金代极有盛名。他撰有评唱天童正觉《颂古百则》的《从容录》六卷,与当时江南的天童如净并称为曹洞宗二大宗匠。他的及门弟子有雪庭福裕、林泉从伦、全一至温及居士耶律楚材等,而以福裕的法嗣繁衍最盛。

耶律楚材(1190－1244),出身辽的皇室而仕于金,后来成了有名的政治家。他从万松行秀参禅三年,得到印可,号湛然居士。他随成吉思汗出征西域时,致书请行秀评唱天童正觉的《颂古百则》,行秀即在燕京报恩寺内从容庵撰出,楚材为作序刊行,即后来有名的《从容录》(《从容录序》)。

海云印简(1202－1257),曾为忽必烈讲说佛法并传戒。他重兴真定临济寺,时人称他为临济中兴名匠。嗣法者十四人,有语录曰《杂毒海》。元代著名政治家刘秉忠,就是他的弟子。

刘秉忠(1216－1274),原是云中南堂寺僧人,名子聪。印简应忽必烈之召赴蒙古,途经云中时,闻他的才名,约之同行,很受忽必烈器重。印简南还,他遂留于行帐,参决军政大事,后恢复本来的刘姓,命名秉忠。世祖即位时,他起草的朝仪、官制等一切典章,成为元朝一代的政治制度。遗著有《文集》十卷。

当时南方,自南宋以余杭径山、临安灵隐等为禅宗五山小刹后,禅门宗匠辈出,其代表人物有:

云峰妙高(1219－1293)于至元十七年(1280)住径山,时教家大毁禅宗,妙高与一、二同志入京力争。和教僧仙林论辩得到胜利(《佛祖通载》卷二十二)。

雪岩祖钦(?－1287)得法于径山无准师范。历主潭州龙兴寺、湖州光孝寺,最后主江西袁州仰山,人们称他所住的地方是法窟。他的语录力说儒释一致。有《雪岩祖钦禅师语录》行世。

高峰原妙(1238－1295),从雪岩祖钦问道,后入临安友须山力参。又至天目西峰狮子岩隐居,常设三个疑问(三关)勘验学者,时称"高峰古佛",有语录行世。

中峰明本(1263－1323)是高峰高足。他有时住庵,有时住船,到处称其所居为"幻住"。丞相脱欢和翰林学士赵孟頫等多从他问法。仁宗时高丽王子王璋特往参谒,明本作《真际说》开示之。遗著有《幻住庵清规》、《山房夜话》及《语录》等,收于《天目中峰和尚广录》,元代编入大藏经中流行。嗣法弟子天如惟则、千岩元长等,皆为宗匠。

元叟行端(1255－1342)和天目中峰同时,阐扬大慧(宗杲)门风于径山,名闻京国。门下人材甚盛,楚石梵琦、梦堂昙噩是他的高足。有《语录》行世。

一山一宁(1247－1317)是南海普陀山的名僧。大德三年(1299)奉成宗命持诏书使日,住镰仓建长寺、圆觉寺及京都南禅寺等处。寂后,给以国师之号,称一山国师。其所传禅学称一山派(《元亨释书》卷八)。

此外,天台、华严、慈恩、戒律诸宗,仍余绪未绝。如天台宗的港堂性澄、玉岗蒙阔、浮休允若、大用必才、绝宗善继等;华严宗的仲华文才、大林了性、幻堂宝严、丽水盘谷等;慈恩宗的普觉英辩、云岩志德、吉祥普喜,以及律宗的光教法闻等,都是当时各宗硕果仅存的学者。

湛堂性澄(1253－1330)从佛鉴铦(音先)学天台教观,弘法于杭州演福寺。至治元年(1321)应召入京,校正大藏。著有《金刚经集

注》、《弥陀经句解》等行世。蒙润、允若、善继等，都出其门下。玉岗蒙润(1275－1324)从古源、湛堂等受业，盛弘《法华》于杭州。晚年隐居龙井白莲庵，率众修法华三昧，著有《四教仪集注》，为台宗学徒入门书。浮休允若(1280－1359)从大山恢学天台教仪，后依湛堂于南天竺寺，极受器重。他的风度严峻，被称为僧中御史，著有《内外集》。大用必才(1276－1343)从蒙润受教，遂嗣其法。至正二年(1342)大弘天台教于杭州。著有《法华》、《涅槃》诸经讲义。绝宗善继(1286－1357)为湛堂法嗣，历住天台荐福、能仁等寺，阐扬《法华》三大部教义，晚年专修净业。他的弟子如玘是明初的名僧。

仲华文才(1241－1302)是元代华严名僧。他讲授经论，主张通宗会意，视语言文字，不过糟粕而已。世祖命为洛阳白马寺住持，号"释源宗主"。后为五台山佑国寺开山第一代住持。署真觉国师。了性、宝严等是他的高足。所著有《华严悬谈详略》五卷、《肇论略疏》三卷、《慧灯集》二卷(《佛祖通载》卷二十二)。大林了性(？－1321)历游诸方讲席，学贤首教，后从文才至五台，备受启迪。当时喇嘛受朝廷尊宠，所有名僧莫不抠衣接足，乞其摩顶，谓之摄受；了性惟长揖不拜。寂后谥曰弘教。幻堂宝严(1272－1322)是文才的嗣法弟子。文才三坐道场，他都随从。后住普安、佑国二寺，与了性大弘《华严》教义(《大明高僧传》卷二)。丽水盘谷的师承不明。他一生好游名山，诗名著当世。世祖的驸马高丽王子王璋，请他讲演《华严大意》于杭州慧因寺，备致礼敬。有《游山诗集》三卷行世(《大明高僧传》卷一)。

普觉英辩(1247－1314)，受慈恩学于柏林潭，弘法于秦州景福寺，道俗称为无佛世之佛。云岩志德(1235－1322)从真定龙兴寺法照学慈恩教义。至元二十五年(1288)朝命江淮诸路立御讲所三十六所，他被选为讲主，开讲《法华》、《唯识》等疏，号佛光大师。吉祥普喜通达《唯识》、《因明》诸论，也是江淮御讲所的讲主之一。当时云南僧端无念为《唯识》名家，曾和普喜辩论《唯识》，对他的造诣极为倾服(以上见《大明高僧传》卷二)。

光教法闻(1260－1317)是元代唯一律师。他从温公受学《法华》、《唯识》及《四分律》。帝师亦怜真请他讲《般若》，指授《因明》要义。后被召居京师大原寺、大普庆寺。当时从他受戒的僧俗很多，号光教律师(《佛祖通载》卷二十二)。

元代佛教在传统的各宗以外，江南还有白云宗、白莲宗等教团。这两家都起源于宋末，都提倡念佛，励行菜食，只是白莲宗许有妻室为异。白莲宗是宋苏州延祥院沙门子元所倡。子元自称白莲导师，其徒号为"白莲菜人"。此宗因发展迅速，遭受"妖妄惑众"之嫌，子元被流放到九江，教团也被解散，后来小茅阇黎纠集信徒，重新倡导，但他的见解就差远了(《释门正统·斥伪志》)。另外，白莲在被禁以后，由于优昙宗主普度的活动，在庐山得到复兴。普度所著《庐山莲宝鉴》旨在显彰子元的教义，破斥当时彰德朱慎宝、广西高仙道等附托白莲的异说。至大三年(1310)他亲自入都，呈上白莲宗书，进行白莲宗的复兴运动，因而得到宣政院的认可。以后，一般遂以白莲教中得到朝廷认可的称为正宗，未得到认可的称为邪宗(明果满编《庐山复教集》)。

元代的佛教艺术有好些特色。特别是由于帕思巴等弘传西藏地区流行的密教，使元代的佛像塑造及雕刻艺术起了一大变化。尼泊尔著名的佛像工艺家阿尼哥擅长画塑及范金为像。中统元年(1260)帝师帕思巴在西藏地区建黄金塔，阿尼哥和尼泊尔一批匠人到了西藏。帕思巴因他技术优异，命他监工。塔成以后，即从帕思巴出家，相随至北京。最初奉命修补了明堂的针炙铜像，京师金工都佩服他的巧妙。至元十五年(1278)还俗，授大司徒，领将作院事。两京(大都和上都)寺观之像，都出其手(《新元史·阿尼哥传》)。其

他自西藏地区和蒙古地区来的工匠，如塑造大圣寿万安寺佛像大小一百四十尊的稟搠思哥斡节儿八哈失，塑造青塔寺四天王像助手阿哥拨，铸造玉德殿三世佛、五方佛等输石像，又制造文殊、弥勒布漆像的诸色人匠总管府总管杂儿只，及奉文宗皇后命铸造八臂救度母等输石像的八儿卜等，多是阿尼哥的徒弟(《永乐大典》本《元代画塑记》)。

从阿尼哥学塑梵像最称绝艺的是汉人刘元。至元七年(1270)世祖建大护国仁王寺，求造梵天佛像奇工，刘元被荐见阿尼哥，从学西天梵像，遂成绝艺。元朝两都名刹的塑土、范金、抟换(即夹纻漆像俗称脱沙)为佛像，出于刘元之手者，皆精绝无比。官至正奉大夫秘书监卿。后人称为刘正奉(虞集《道园全集·刘正奉塑记》)。

阿尼哥、刘元一派以前的旨像手法称为汉式佛像。自阿尼哥始称为梵式佛像。这种梵式佛像，不但盛造于北方寺刹，现今南方杭州也有一些遗迹。如著名古刹灵隐寺前飞来峰岩壁上的几百尊佛像，就是至元二十四年至二十九年(1287－1292)之间所凿造的梵像。

元代僧徒的著述，虽不及唐宋之盛，但如禅宗僧徒行秀的《从容录》、明本的《中峰广录》、普度的《莲宗宝鉴》、德辉的《敕修百丈清规》、庆吉祥的《至元法宝勘同录》、念常的《佛祖历代通载》、觉岸的《释氏稽古略》等，都是一代的要著。

元代僧人中以诗文著名者颇多，如明本、行端、祖铭、栖堂、大圭、宗衍、子庭、本诚、子贡、圆至、实存、善住、大讠斤、清珙、至仁、惟则等皆是(以上各人的作品都收入清代顾嗣立编的《元诗选》)。

明本为著名禅僧，作有船居、山居、水居(住水边)。鄙居所谓《四居诗》数十首，为世传诵。行端亦宗门名匠，尝拟寒山子诗百余篇，自号《寒拾里人稿》。栖堂益为大慧杲四世法孙，有《山居诗》四十首流传于世。清珙居吴兴霞雾山，禅余作《山居吟》，其章句精丽，有《石屋珙禅师诗集》。圆至字天隐、大讠斤字笑隐、本诚字觉隐，诗名相埒，当时称为"诗禅三隐"。圆至善为古文，所著《牧潜集》，雅丽可诵。明姚广孝谓元代僧人的文章，虽三隐并名，应推天隐为第一(见姚广孝《牧潜集序》)。大讠斤为南京龙翔集庆寺开山第一代住持，校正《敕修百丈清规》，为禅门定式。说法之余善为文，著有《蒲室集》十五卷。本诚后名道元，居吴下，善诗并工山水绘画，有文集行世。大圭为文古雅，诗尤有风致，著有《梦观集》。善住字云屋，著有《谷响集》。子庭善口辩，有诗名，平生好游，著有《不系舟集》。这些都是元代特出的诗僧。

明代佛教

明代佛教是从明太祖洪武元年(1368)至毅宗崇祯十七年(1644)前后二百七十六年间朱明一代的佛教。

明代政权建立之初，有鉴于元代崇奉喇嘛教的流弊，转而支持汉地传统的佛教各宗派，因此喇嘛教在内地渐衰，而禅、净、律、天台、贤首诸宗逐渐恢复发展。太祖早年出身于僧侣，对于佛教有意加以整顿。洪武元年(1368)即在南京天界寺设立善世院，命僧慧昙管领佛教，又置统领、副统领、赞教、纪化等员，以掌全国名山大刹住持的任免。三年(1370)又召集各地僧耆，规定寺院为禅、讲、教(包括依瑜伽教修行及应赴佛事等)三类，要求僧众分别专业。随后又召集江南名僧至南京，启建"广荐法会"及点校藏经，进行刻版。对于僧人普给度牒，废除过去计僧卖牒的免丁钱，并命各地沙门讲习《心经》、《金刚》、《楞伽》三经。到了洪武十五年(1382)，对于佛教的整顿更为积极，仿照宋制设各级僧司、僧官[其制在京设僧录司，各府设僧纲司，州设僧正司，县设僧会司。僧录司诸僧官

由礼部任命，有左、右善世，左、右阐教，左、右讲经，左、右觉义等职。主要任务是监督僧众行仪及主管考试等。从洪武二十五年(1392)起，僧录司各僧官都按级给俸，最高的月给米十石，最低的五石。见太祖实录]，制定僧服色别，严格区分禅、讲、教三类。十七年(1384)采纳礼部尚书赵瑁的建议，规定每三年发度牒一次，并加考试，不通经典者淘汰。二十四年(1391)命各州府县只许保留大寺观一所，僧众集中居住，限各府不得超过四十人，州三十人，县二十人。规定男子非年达四十岁以上，女子非五十以上者不准出家(见《明史·职官志》三)。复通告全国，防止僧俗混淆，规定僧人诵经仪式和施主布施金额，这就是所谓《申明佛教榜册》，是明初整理佛教的一项重要文件。又命各府州县的僧官，就地调查杂处民间的僧人实数，要他们集中居住。次年(1392)通告全国各级僧司造僧籍册，拟刊布各寺，使互周知，名为《周知板册》。后以执行手续过烦，不久就停止了。

明初以来，僧道度牒是免费发给的。但考试限制很严，私度因而激增。代宗景泰二年(1451)因救济四川、贵州饥荒，采纳朝臣建议，实行收费发牒制度，凡僧道纳米五石者，给与度牒。宪宗成化二年(1466)，淮扬地方大饥，也用同法以赈济。成化八年(1472)淮扬巡抚张鹏请给僧道空名度牒一万道，以买米济荒，虽一度遭到反对，但到了次年户部却发给空名度牒十万道，以赈济山东。这样，有牒僧道既大量增加，寺观自然随之而增。据成化二十一年(1485)统计：在成化十七年(1481)以前，京城内外的官立寺观，多至六百三十九所。后来继续增建，以致西山等处，相望不绝。自古佛寺之多，未有过于此时者。而纳费发牒之举，直继续到明末为止(《大明会典》卷一百零四)。

明代寺院的土地虽不如元代的多，但明初对于大寺，也常有给田赡僧之举。如报恩、灵谷、天界，号为南京三大寺，都有许多寺田。南京报恩寺的田地塘荡就有一万余亩(《金陵大报恩寺塔志》)。江南各地著名寺院也都有相当多的土地。常州武进县土豪陆衡典了弥陀寺田土三千亩，到期不肯全部交还，因此兴讼，于是开始禁止买卖寺田(《钦录集》洪武十九年条)。洪武二十七年(1394)，规定全国大寺有钱粮者，设钻基道人一人，专办差税，其余僧众都不许在外奔走，交结官司。到了景泰年间(1450－1456)，令各处寺观田地，每所限置六十亩为产业，其余都拨给农民佃种纳粮(《大明会典抄略》"僧录司")，钻基道人之制也就跟着废止了。

明代对于喇嘛仍给以应有的宗教上优遇。洪武六年(1373)前元帝师喃迦巴藏卜入朝，即与以炽盛佛宝国师称号。洪武七年(1374)帕思巴后代公哥监藏巴藏卜入朝，又尊为帝师，加国师称号。设置西宁僧纲司，任喇嘛三剌为都纲；于甘肃河州，设置番汉二僧纲司，以藏僧任僧官。成祖即位后，对喇嘛更加重视。永乐元年(1403)遣中官侯显入藏，迎哈立麻至京，亲往慰问，请于南京灵谷寺启建法会，给与大宝法王称号。当时宗喀巴(1357－1419)在藏传弘佛法，名称普闻，成祖又派大臣四人往请，宗喀巴派遣上首弟子释迦智(1354－1435)前来京师，成祖即给他以大慈法王称号。后释迦智回西藏创建色拉寺(拉萨三大寺之一)，又再度至京，任永乐、宣德两代国师(张建木《宗喀巴大师传》)。计永乐时代(1403－1424)受封的藏族喇嘛，有五王、二法王、二西天佛子、九大灌顶国师、十八灌顶国师(《明会要》卷七十八)。宪宗、孝宗、武宗三代(1465－1521)都深崇喇嘛。来京藏僧，也多给以西天佛子、灌顶国师等尊号。武宗且通达梵语，自号大庆法王，给藏僧食茶八万九千余斤。神宗万历五年(1577)蒙古可汗俺答入青海，闻第三世达赖索南嘉措(1543－1588)至西宁附近弘法，即率众万人欢迎，给以"遍知一切瓦齐尔达赖喇嘛"尊号(达赖喇嘛之名就从这时开始)。索南嘉措遂致书当

时宰相张居正致敬，表示当劝顺义王（时俺答受封为顺义王）早日回蒙，并献礼物四臂观世音、毳毯、金刚结子等。万历十六年（1588）神宗曾派人迎索南嘉措前来北京，但他于是年即在内蒙逝世了。

明初各宗派中，禅宗盛行，而以临济为最，曹洞次之。元末禅僧继续传法于明初的，有楚石梵琦、梦堂昙噩、愚庵智及。明初知名的禅僧有季潭宗泐、恕中无愠、呆庵普庄、见心来复、斯道道衍、雪轩道成、南洲溥洽等。中叶以后，则有楚山绍琦、空谷景隆、笑岩德宝、无明慧经、无异元来、永觉元贤、湛然圆澄等，各阐禅学于南北各地。

梵琦（1296－1370）和昙噩都曾参加蒋山法会，为太祖所礼重，著有《北游集》、《凤山集》、《西斋集》及《六会语录》。昙噩（1283－1371）著有《新修科分六学僧传》三十卷行世。智及（1311－1378）四主名刹，为元叟行端以后的有名宗匠（《南宋元明禅林僧宝传》卷十）。

宗泐（1318－1391）与来复齐名。洪武五年（1372）于钟山建法会，太祖命他升座说法，并作《赞佛乐章》八曲，又命主金陵大天界寺，掌全国僧事。与如玘笺释《心经》、《金刚经》、《楞伽经》，颁行全国。所著有《全室外集》九卷。无愠（1309－1386）从元叟行端出家，居台州瑞岩时，日本怀良亲王慕他的名望，遣使请往日本传教，太祖因此召他至南京，但无愠以老病辞。所著《山庵杂录》二卷，称为宗门七书之一（《南宋元明僧玉传》卷十二）。普庄（1347－1403）深于禅学，又善讲说。洪武十年（1377）朝廷命各地僧徒讲习《心经》、《金刚》、《楞伽》三经，他受请讲授于金山寺，由是著名。又曾主江西云居山及浙江径山。所著《呆庵语录》，后湮没不传（《南宋元明僧宝传》卷十三）。来复（1319－1391）擅长诗文书法，历主宁波天宁及杭州灵隐诸大刹，曾被召至京，受四众归敬。后因丞相胡惟庸案牵连被杀。著有《四会语录》及《蒲庵集外集》六卷。道衍（1335－1418）号逃虚子。成祖起兵时，任为军师，即位后，论功授僧录司左善世。永乐二年（1404）任太子少师，复姓姚，命名广孝。常居僧寺，冠带而朝，还仍缁衣。他除监修《太祖实录》及监修《永乐大典》外，著有《道余录》一卷、《净土简要录》一卷、《诸上善人咏》一卷、诗文《逃虚子集》十卷（《明史》卷一百四十五）。溥洽（1346－1426）博究教典，并通儒书，曾任僧录司左善世。建文帝出奔时，成祖疑他与闻其事，把他拘禁十余年。后因道衍临终之请，始释其狱。寂后，杨士奇为撰塔铭（《补续高僧传》卷二十五）。道成（1352－1432）出于万松法嗣雪庭福裕一系，尝住金陵天界寺，永乐初曾出使日本。

绍琦（1404－1473）住桐城投子山，倡导念佛公案。晚年主持成都天成寺，法嗣多至百余人，在不同地区弘传佛教。景隆（1392－1443）亦提倡念佛法门。著有《尚直编》，力驳朱熹排佛思想。德宝（1512－1581）晚年居北京柳巷精舍，以禅道接引诸方学者。袾宏、真可、德清等都曾从他叩问禅要。有语录四卷曰《笑岩集》。德宝门下出幻有正传，正传门下有密云圆悟、天隐圆修、雪峤圆信三名僧，各传道一方，时称为临济中兴。圆悟（1566－1642）重兴宁波天童寺，为明末禅宗著名宗匠。嗣法弟子有汉月法藏、浮石通贤、破山海明、费隐通容、木陈道忞等十二人。其法系蕃衍，遍于全国。

慧经（1548－1618）住江西新城（今黎川县）寿昌寺，倡导农禅，重振曹洞宗风。其法嗣四人，以博山元来、鼓山元贤二系最盛。由此二系的蕃衍，使曹洞一宗在江西、福建、广东三省和天童一系的临济禅形成对峙之势（《五灯会元续略》卷一）。元来（1575－1631）开法江西博山，门下出宗宝道独、栖壑道丘、星郎道雄等，其法系颇盛于广东。元贤（1578－1657）住福建鼓山，大唱曹洞禅，著有《补灯录》、《继灯录》、《永觉禅师广录》（三十卷）等二十余种。圆澄（1561－1626）在法系上与元

来、元贤为同门昆季。他开法绍兴云门显庆寺，法席大盛。门下麦浪明怀、石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪等，都是禅宗知名者。著有《慨古录》、《宗门或问及语录》八卷（《南宋元明僧宝传》卷十五）。

华严宗在正德至嘉靖之间（1506－1566）稍弘于北方。无极（明信）由鲁庵（普泰）传授贤首教旨历二十余年，门下出雪浪洪恩（1545－1608），尽传其学，著名于江南。雪浪弟子知名的有巢松慧浸和一雨通润。一雨的弟子有苍雪读彻和汰如明河。慧浸（1566－1621）善于讲说，通润（1565－1624）精于著述。明河（1588－1640）曾疏《楞伽》、《楞严》二经，并著《补续高僧传》二十六卷。苍雪（1588－1656）别号南来，善讲《华严大疏》，并工诗文，有《南来堂诗集》行世（弘方《贤首宗乘》）。

天台一宗，宋元两代盛传于江浙。入明以来，只有东溟慧日、原璞士璋、白庵力金（一作万多）等数家。慧日以后，继述的有无碍普智、万松慧林、千松明得、百松真觉诸家。至万历间无尽传灯（1553－1627）住天台幽溪高明寺，始重立天台祖庭，大开讲席。他著有《法华玄义略辑》一卷、《天台传佛心印记注》二卷等，时称为天台中兴。其后智旭继之，著有《法华纶贯》一卷、《法华会义》十六卷、《大乘止观释要四卷》等，为明代天台最后的一大家。

慈恩宗典籍，宋元间渐次失传，至明初几乎成为绝学。正德年间（1506－1521）鲁庵稍弘于北方，无极继之，渐传于南地。雪浪从无极学《华严》，旁及《唯识》，辑有《相宗八要》。其门人巢松曾领学徒在焦山专攻《成唯识论》三年；一雨著有《成唯识论集解》十卷，可知其学风的趋向。后紫柏盛赞慈恩一宗，学者复继起研究。明昱（1527－1616）曾讲唯识于南京、北京及杭州等地，著有《成唯识论俗诠》等《相宗八要解》（王肯堂《成唯识论俗诠序》）。王肯堂（？－1614）亦治《成唯识论》，因感慈恩著疏亡失，乃辑藏中经论及《华严疏钞》、《宗镜录》诸典正释唯识之文，编撰《成唯识论证义》十卷。崇帧年间（1628－1644），袾宏的弟子绍觉（广承）讲唯识于杭州莲居庵，其门下有灵源（大惠）、辩音（大基）和新伊（大真）等。广承著有《唯识音义》八卷，未成而寂，由辩音补辑成书。大惠著有《成唯识论自考录》十卷。新伊著有《成唯识论合响》十卷（《灵峰宗论》卷八之一）。新伊的法嗣智素，又撰《成唯识论音响补遗》十卷。此外，当时的唯识学者还有古德、内衡等（钱谦益：《上内衡法师书》，见《有学集》卷四十）。

律宗自明初以来，也很衰微。正统间（1436－1449）朴原主杭州昭庆寺，奉命开坛传戒，时称宗师（《新续高僧传》卷二十八）。万历初，如馨（1541－1615）在南京古林寺传戒，三昧（1580－1645）继之，律学大振。晚年应请入南京宝华山传戒，著有《梵网经直解》四卷。其法嗣见月继制《传戒规范》，古林遂成律宗道场。同时福州鼓山元贤，广东鼎湖山道丘、弘赞等，均尽力于律学之复兴。弘赞著有《四分律如释》十二卷、《四分律名义标释》四十卷（《鼎湖山志》卷二、三）。

净土法门，自宋元以来成为各宗的共同信仰。明初梵琦、大佑、慧日、妙叶、普智、道衍等，都弘赞净土，各有著作。嘉靖至万历间（1522－1619）宗本、传灯等都宣扬净土法门。特别是云栖袾宏，专志净业，广受缁素的归向，建立了净土一宗的道场。智旭精究各宗教义，亦以净土为三学（禅、教、律）的指归。他的弟子成时，选编有《净土十要》，流传很广。此外，慧经、元来、元贤、圆澄等曹洞宗匠，也都提倡禅净双修。其影响一直延至今日。

明代中叶，自宣宗至穆宗（1426－1572）一百多年间，各宗都衰微。但到神宗万历时期（1573－1619），名匠辈出，形成佛教的复兴气象。这个时期最重要的人物，是云栖袾宏（1535－1615）、紫柏真可（1543－1603）、憨山德清（1546－1623）、藕益智旭（1599－1655），

号称明末四高僧。

明代在家居士对佛教的研究，也形成一种风气。宋濂、李贽、袁宏道、鬘汝稷、王宇泰、焦竑、屠隆等，都于佛学有相当理解，遗有许多有关佛学的著作。

宋濂为明初翰林学士，曾三阅大藏，著有《宋学士文集》。所撰高僧塔铭等文字三十九篇，袾宏辑成《护法录》，为元末明初佛教史传的重要资料。李贽出入儒释之间，尤好禅宗。著有《文字禅》、《净土诀》、《华严合论简要》等书。袁宏道与兄宗道、弟中道三人，俱以文章知名。他初学禅于李贽，后归心净土法门，撰有《西方合论》，宣扬净土。鬘汝稷博览内典，汇集禅门宗师语要，撰《指月录》三十二卷，盛行于世。王肯堂精于医学，学佛研习唯识，著有《成唯识论证义》。焦竑长于文字，举进士第一，与李贽往来论学，因归心佛法。著有《楞伽》、《法华》、《圆觉》等经的《精解评林》各二卷。屠隆是著名的文艺家，晚年学佛，著有《佛法金汤录》三卷，驳宋儒排佛言论。

其他如严讷、虞淳熙、庄广还等，多从袾宏习净土法门。庄广还编有《净土资粮全集》六卷。紫柏、密藏之倡刻嘉兴藏，多得力于袁了凡、陆光祖、冯梦祯、陶望龄等的护持。这些居士对于明末佛教之复兴起着很大的作用（《居士传》卷三十七至四十六）。

明代佛教教义的研究，以《楞严经》为最盛。现存明代研究《楞严》的著述，尚有数十种，著名者为真鉴《楞严正脉疏》十卷、德清《楞严通议》十卷、通润《楞严合辙》十卷、智旭《楞严文句》十卷及《玄义》二卷、钱谦益《楞严经疏解蒙钞》十卷、曾凤仪《楞严宗通》四卷等。《心经》、《金刚经》、《楞伽经》，自明太祖指定为僧徒必须讲习的三经后，注解极多。除宗泐、如玘所释以外，《心经》有宋濂《般若心经解义节要》一卷、真可《心经注解》一卷、德清《心经直说》一卷、李贽《心经提纲》一卷等；《金刚经》有真可《金刚经释》一卷、德清《金刚经决疑》一卷、智旭《金刚经破空论》一卷、曾凤仪《金刚经宗通》七卷等。《楞伽经》有德清《观楞伽经记》八卷、通润《楞伽经合辙》八卷、智旭《楞伽经玄义》一卷及《义疏》九卷、曾凤仪《楞伽经宗通》八卷等。《法华》、《华严》、《起信论》，亦极流行。天台著述，有一如《法华经科注》七卷，如愚《法华经知音》七卷、通润《法华大窍》七卷、德清《法华通义》七卷，智旭《法华会义》十六卷等。华严有德清《华严经纲要》八十卷、方泽《注华严经合论纂要》三卷等。戒律的著述，以《梵网经》为最盛。现存的有袾宏《梵网菩萨戒经义疏发隐》五卷、寂光《梵网经直解》四卷、智旭《梵网经音义》一卷及《合注》七卷、今释《梵网戒疏随见录》一卷等。

明代撰著的佛教史籍，现存的有玄极《续传灯录》三十六卷、文琇《增集续传灯录》六卷、加惺《大明高僧传》八卷、明河《补续高僧传》二十六卷、幻轮《释氏稽古略续集》三卷、元贤《继灯录》七卷、《建州弘释录》二卷、传灯《天台山方外志》三十卷、如卺《禅宗正脉》十卷、净柱《五灯会元续略》八卷、通容《五灯严统》二十五卷、通问《续灯存稿》十二卷、朱时恩《佛祖纲目》四十一卷及《居士分灯录》二卷、黎眉《教外别传》十六卷、郭凝之、圆信合编《先觉宗乘》（辑录居士入道机缘语要）五卷、《优婆夷志》一卷、心泰《佛法金汤编》十卷、屠隆《佛法金汤录》三卷、夏树芳《名公法喜志》四卷等。其他禅僧语录，为《嘉兴藏》及日本辑《续藏》所收的约有百余种。

明代的刻藏事业，前后共有五次。即洪武年间（1368－1398）初刻于南京的《南藏》，永乐年间（1403－1424）再刻于南京的《南藏》和刻于北京的《北藏》，在这以后有刻于杭州的《武林藏》，乃至万历年间（1573－1619）开雕而完成于清初的《嘉兴藏》。前三藏是官板大藏，后者是私刻大藏。《武林藏》是中国最初刻成的方册大藏经，开刻年代不明。《嘉兴藏》是真可及其弟子密藏计划，幻予继之主持，经德清、袁了凡、陆光祖、冯梦祯等支援刻

成的《方册大藏经》。初开刻于山西五台山，后移至浙江径山，而由嘉兴楞严寺发行。故依刻经处所称为《径山藏》，依发行地称为《嘉兴藏》。

此外，明代还有藏文藏经（甘珠尔）的刊行，在永乐和万历时代，前后曾翻刻过两次。此甘珠尔原系十四世纪之初由嘉漾比丘刻成，藏于藏地奈塘寺，世称奈塘版。永乐八年（1410），成祖遣使藏地访求经典，即取其经藏全部翻刻，又翻刻其丹珠尔（论藏）部分要典《般若》、《中道》、《律论》、对论、二种《比量论》六论随经藏发行，称为永乐版。这是明代初刻的"蕃本"大藏经（见永乐八年）"藏经赞"）。其后万历三十三年（1605），又翻刻永乐版蕃本，以黑字印行，称为万历版（吕澂《西藏佛学原论》、深浦正文《佛教圣典概论》第十章）。

明代建国以后，为实行和平外交政策，于洪武三年（1370）命僧慧昙出使国外，开了以僧为使的创举。慧昙率领使节团一行二十余人，访问西域各国，于洪武四年（1371）秋到达僧伽罗国（今斯里兰卡）。他以高龄劳瘁，到僧伽罗后不久即患病，自知不能复命，预向僧伽罗王留下遗表而寂（宋濂《觉厚禅师遗衣塔铭》）。洪武十年（1377），宗泐又继慧昙遗志，奉命率领佛徒三十人，再使西域。往返六年，至洪武十五年（1382）归国，从印度取回《庄严宝王》、《文殊》（真实名义）等经。

其次是对日外交。当时日本为南北朝时代（1336－1393），南朝太宰府怀良亲王曾遣日僧祖来来中国致书通好，洪武四年（1371）十月至京。太祖即命禅僧祖阐、天台讲僧克勤等送祖来还国（《明史日本传》）。迨达九州时，怀良亲王已出奔，新任地方官怀疑祖来乞师中国，把祖阐等拘留在九州太宰府。后经京都王朝得悉其事，派舆马来迎。足利义满欲请祖阐主持天龙寺，克勤未允，只为日本僧俗演说佛法而已。洪武七年（1374）五月，祖阐、克勤等回至南京，太祖以他们不辱使命，给以嘉奖，并令克勤蓄发拜官（宋濂《送无逸勤公出使还乡省亲序》）。建文三年（1401）日本足利幕府也遣僧祖阿等来明。建文四年（1402）祖阿归国时，惠帝亦遣僧道彝（天伦）、一庵（一如）赴日还聘。次年（1403）二月，明使归国时，足利义满又遣僧坚中圭密为正使来明。时惠帝出奔，成祖即位，日使适到称贺，遂遣赵居任、张洪及僧道成等，送日使者还国并赠书通好（《释氏稽古略续集》卷二）。

明代中国和尼泊尔的外交往来，也以僧人为使节。洪武十七年（1384），太祖命僧智光与其徒惠辩等赍玺书彩币出使尼八剌国（今尼泊尔），其王马达纳罗摩遣使随智光入京，送金塔、佛经及名马方物，于洪武二十年（1387）到达南京。太祖报以银印、玉图书及幢幡彩币等。智光在尼泊尔时，曾从麻诃菩提上师受传金刚曼陀罗四十二会，归国后译有《八支了义真实名经》、《仁王护国经》、《大白伞盖经》等（《明史》卷三百三十一《西域列传》）。

清代佛教

清代佛教是从清顺治元年（1644）至宣统三年（1911）共二百六十八年间清朝一代的佛教。清朝对于佛教的政策几乎完全是继承明代的。首先在管理方面仿照明代僧官制度，在京设立僧录司，所有僧官都经礼部考选，吏部委任。各州府县僧官，则由各省布政司遴选，报送礼部受职。所有僧官的职别名称，都和明代无异（康熙《大清会典》卷七十一）。

清初对于寺庙僧尼悉有限制。顺治二年（1645）禁止京城内外擅造寺庙佛像，造寺须经过礼部允许。已有寺庙佛像亦不许私自拆毁。也不许私度僧尼。对于僧道，一律官给度牒。康熙四年（1665）以来，对于私立庵院及私度僧尼都有法律规定。但自乾隆四年（1739）以后，随着人口的增加，私度僧尼人数也有增加，一时难于查补给牒，因之从乾隆十

九年(1754)起,通令取消官给度牒制度。此项政令一直延续到清末。

清初寺庙僧尼数字,据康熙六年(1667)礼部统计:各省官建大寺六千零七十三处,小寺六千四百零九处;私建大寺八千四百五十八处,小寺五万八千六百八十二处。僧众十一万零 二百九十二人,尼众八千六百十五人。寺庙共七万九千六百二十二处,僧尼合计十一万八千九百零七人(《大清会典》卷十五、"礼部方伎")。但自乾隆元年(1736)至四年(1739)止,共颁发过各省度牒部照三十四万零一百一十二纸,并令师徒相传,不必再发。其后私度的人渐多,乾隆十九年(1754)便通令废止给牒。至清末时,全国僧尼约有八十万人(太虚《整理僧伽制度论》)。

清朝统治者最初接触到的佛教,是中国西藏地区所传的喇嘛教。当十七世纪初期,已有喇嘛到关外传教,曾受到清太祖的礼遇。太宗时(1627－1643),盛京(今沈阳)方面已开始和当时西藏的达赖喇嘛第五世(1617－1682)建立关系。世祖顺治九年(1652)达赖第五世应请入京,受清朝册封。世祖又好参禅,先召京师海会寺憨璞性聪(1610－1666)说法。又召浙江玉林通琇(1614－1675)、木陈道忞(1596－1674)等入京说法。通琇弟子茆溪行森和道忞的弟子旅庵本月、山晓本晰相随入京,也各助传教。通琇后又入京,世祖命选僧一千五百人从他受戒,尊为玉林国师,以表示他对汉地佛教的推崇(《普济玉林国师语录年谱》卷下)。其次圣祖出巡南北,常住名山巨刹,赋诗题字,撰制碑文,对佛教也表示接近。世宗常与禅僧往来,自号圆明居士,辑古德参禅语要,成《御选语录》十九卷,以禅门宗匠自居。又从章嘉国师参学。清朝对于西藏地区的政教事务非常重视,于雍正六年(1728)设驻藏大臣,管理西藏政务。乾隆五十八年(1793)制定章程二十九条(即《钦定章程》),确定了西藏地区政教合一的制度。所有西藏地区寺庙和喇嘛都受清朝理蕃院管理。

清代的译经,主要是国内各族文字的互译。雍正初年北京黄寺土观呼图克图第一世奉命将藏文藏经甘珠尔部分译为蒙文。又乾隆六年到十四年(1741－1749)译成蒙文丹珠尔全部。乾隆三十八年至五十五年(1773－1790)又译藏文大藏为满文。乾隆七年(1742)工布 查布在北京依藏文佛典译成汉文的有:《造像量度经》、《造像量度经解》、附撰《造像量度经引》及《续补》各一卷;《弥勒菩萨发愿王偈》、《药师七佛供养仪轨如意王经》各一卷;稍后阿旺札什继译《修药师仪轨布坛法》、《白救度佛母赞》各一卷;嘎卜楚萨木丹达尔吉译《极乐愿文》一卷、萨穆丹达尔吉译《释迦佛赞》一卷。

清代的刻经事业,在顺治、康熙(1644－1722)年间,民间各地所刻的僧传、语录等都集中于嘉兴楞严寺,当时发行的有《续藏经》九十函,二百三十七部,《又续藏经》四十三函,一百八十九部(见 1920 年北京刻《嘉兴藏》目录),都是清初所刻而附于明版《嘉兴藏》的典籍。此外,如福州鼓山清初所刻的有《华严经》、《华严疏论纂要》、《憨山梦游集》等(《福州鼓山庋藏经目录》)。清代官版藏经之刊行,始于世宗时代。世宗雍正十一年(1733),特开藏经馆,延请博通教义的僧人于北京贤良寺校阅编稿。正式开刊始于雍正十三年(1735)二月,至乾隆三年(1738)十二月完成,前后历时四年,称为《龙藏》。内容系据明《北藏》本而增入经论义疏及禅宗语录等,凡七百二十四函,一千六百七十部,七千二百四十卷;嗣于乾隆中,撤去其中五种七十三卷。总理藏经事务者为和硕庄亲王允禄,参加监造、校阅人员共七十余人(《大清三藏圣教目录》)。版本形式为梵夹本,国内名山大刹多请置,并建藏经楼贮藏。全部经版,现保存于北京柏林寺。康熙二十二年(1683)命刊藏文藏经甘珠尔(乾隆初略有修补)。雍正二年(1724)又刊丹珠尔,即今之北京版《西藏大

藏经》。乾隆中又刊《蒙文大藏经》。后又续成《满文藏经》。全藏共一百零八函，六百九十九部，二千四百六十六卷。经版于1900年毁于入侵中国的八国联军之手。

清代从道光以后，国势衰落，佛教也不振。佛徒多致力于经典的校刻与流通，有助于佛教的传播。先是郑学川(1826－1880)于同治五年(1866)在扬州成立江北刻经处，他自己即在这一年出家，法号妙空。以后他又创立苏州、常熟、杭州、如皋四个刻经处，前后十五年间，所刊佛经近三千卷。杨文会(1837－1911)字仁山，初时对郑学川在扬州的刻经事业，极力护持，并募财相助。后在南京自创金陵刻经处，从事校刊佛典。光绪四年(1878)他随曾纪泽到过英法，于伦敦认识日僧南条文雄(1849－1927)，知道中国唐宋间散佚的佛典章疏，尚多保存于日本。归国以后，即托南条在日本搜购古逸经论撰述二百余种。前后刻成经典三千余卷，并图像多种。到了清末宣统元年(1909)，金山宗仰(1865－1921)得罗迦陵之助，与黎端甫、汪德渊等在上海依日本弘教书院《缩刷大藏经》加以校印，全藏共四十函，一千九百十六部，八千四百十六卷，由频伽精舍刊行，号《频伽大藏经》。

清代佛教宗派，继承着明末的遗绪，仍以禅宗为最盛，净土次之，天台、华严、律宗、法相等又次之。

清初禅宗，有临济的天童、磬山二系和曹洞的寿昌、云门二系相对峙。天童密云一系，以汉月法藏(1573－1635)、费隐通容(1593－1661)、木陈道忞(1596－1674)、破山海明(1597－1666)四支为最蕃衍。法藏开法三峰(江苏常熟)，门徒最盛，后继者有杭州灵隐具德弘礼(1600－1667)、苏州灵岩继起弘储等。弘礼门下，出有晦山戒显、硕揆原志等。各传禅道于吴楚。弘储历主浙江大刹，广受缁素皈依。他的门下金赋原直住南岳和德山(湖南常德)，楚奕原豫住潭州云盖山，灵岩之道，遂大行于湖南。通容历主福严(浙江石门)、黄檗(福建福清)诸大刹，他的法系传入福建，门下出有隐元隆琦和亘信行弥。隐元(1592－1673)晚年应请东渡日本，成为日本黄檗宗的开祖。亘信(1603－1659)历主雪峰和南山，大扇宗风于闽南。其徒如幻超弘(1605－1678)住泉州小雪峰，被称为一方宗匠。道忞继密云主持天童，应召入京说法，受清世祖礼遇。海明门下出有丈雪通醉，其法系盛行于四川、贵州，至今传承不绝。磬山天隐门下一系，出有箬庵通问与玉林通琇等。通问开法杭州理安寺，后主镇江金山，成为清初以后禅宗最盛一系。通琇自武康报恩寺应请入京传戒后，名重朝野。晚年开法浙江西天目山，所居号禅源寺，一时称为法窟。

寿昌(在江西新城今黎川县)、云门(在浙江绍兴)二寺，在明末并称为曹洞中兴道场。入清以后，寿昌慧经的法嗣无异元来、永觉元贤、晦台元镜等，各振一方。元来住江西博山，其道大行。门下出宗宝道独、栖壑道丘、星朗道雄等，分传曹洞禅法于岭南和江北。道独门下出剩人函可(1611－1659)、与天然函昰(1608－1685)等。函可以弘法罹难，充配沈阳，开法于千山。天然为广东一大宗匠，明朝亡后，遗民士子多从他披剃。道丘(1586－1658)开山鼎湖，其法系在掺弘赞、迹删成鹫等，皆一时名德。道雄(1598－1673)住安徽庐江冶父寺，鼓扬洞上宗风，著有《教外直指》。元贤(1578－1657)重兴福州鼓山，法嗣为霖、道霈继之，讲学刻经，颇为曹洞生色。元镜弘禅于建阳东苑，门下出觉浪道盛，开法于南京天界寺，其法系颇为繁荣。

绍兴云门一系，自湛然圆澄以后，其势力颇足与临济的天童一系相颉颃。圆澄门下出石雨明方、三宜明盂、瑞白明雪，在清初均为有名宗匠。明方门下的远门净柱、位中净符，明盂门下的俍亭净挺、西遁净超，明雪门下的百愚净斯等，都是很有名的禅宿。

太平天国以后，金山、高旻、天童、天宁，

号为禅宗四大丛林。道华清澄的法嗣月溪显谛与观心显慧(许樾身《观心大师塔铭》)先后重兴镇江金山。其后,大定密源(1824－1907)、常静密传、性莲密法、隐儒密藏,相继整肃禅规,宗风大振。金山遂成为中国的禅宗首刹。扬州高旻寺,自清初天慧实彻(?－1735)经昭月了贞、宝林达珍至楚泉全振(1861－?),其禅规整肃,与金山齐名。常州天宁寺,清初原为律宗道场,自六晓实彻(1685－1757)改为禅宗,至冶开清镕(1850－1920)继主法席,宗风大盛。冶开与宜兴海会寺妙参清虚、南京香林寺济南清然、扬州高旻寺楚泉全振、苏州西园寺广慧圆德,同称为清末江南宗门五老。重兴宁波天童寺的寄禅以及湖南衡阳岐山仁瑞寺的恒志(1811－1875)、江苏句容赤山真如寺的法忍(1845－1905)都是清末著名的禅僧(寄禅:《恒志和尚道状》、《法忍禅师塔铭》)。

明代以来各派禅僧竞撰灯录、世谱。紫柏以《传灯》未续,为他出世一大负,因此能文缁素,都发愿有所著述。此种风气,在清代尤为流行。清代所撰的传灯僧史,有道忞《禅灯世谱》九卷,通容《五灯严统》二十五卷,通问《续灯存稿》十二卷,本晰《宗门宝积录》九十三卷,通醉《锦江禅灯》二十卷,如纯《黔南会灯录》八卷,性统《续灯正统》四十二卷,超永《五灯全书》一百二十卷,净符《祖灯大统》十八卷,弘储《南岳单传记》一卷,纪荫《宗统遍年》三十二卷,自新、性磊《南宋元明禅林僧宝传》十五卷,心圆、火莲居士《揩黑豆集》九卷,聂先居士《续指月录》二十卷,达珍《正源略集》十六卷等。

清初风气,凡是开堂说法宗师,寂后常由门人辑录其机缘法语付版。因之,当时续刻的《嘉兴藏》以语录为最多。临济宗如天童密云门下的通容、道忞等十二弟子;磬山天隐门下的通问、通琇;三峰汉月门下的灵岩弘储、灵隐弘礼及其弟子等。曹洞宗如博山一系的道独、函昰、函可、今无、今释、今辩等;鼓山一系的元贤、道霈;东苑元镜门下的道盛及其弟子等。云门圆澄一系的明盂、净柱、净挺、净斯、智操等,都有语录行世。

净土为清初以来佛教各宗的共同信仰。最致力弘扬者以行策、省庵、彻悟、瑞安、悟开、古昆、印光等为代表人物。行策(1628－1682)字截流,住常熟普仁院,创七日念佛法,著有《起一心精进念佛七期规式》,为清代"打念佛七"的滥觞。省庵(1686－1734)名实贤,住杭州梵天寺,结社专修净业。所著《劝发菩提心文》,广为缁素传诵。净土宗徒称他为莲宗第九祖。彭际清辑有《省庵禅师语录》二卷。彻悟(1741－1810)号梦东,初从北京广通寺粹如参禅,后继主法席,为道俗所归仰。嘉庆五年(1800)居京郊怀柔红螺山资福寺,倡导念佛,依从者甚众,遂成北方著名净土道场。有《彻悟禅师语录》二卷(体宽《彻悟禅师行略》)。

瑞安(?－1864)字悟和,住红螺山,专修净土。魏源在京时曾从他问法,后应魏源请至高邮弘法,信者极众。仁和许息庵延住扬州藏经院,受院主观如所归敬。其后遍历南京、苏州、泰州、通州诸地,到处弘传净土(程兆鸾《悟和法师传略》)。悟开(?－1830)字豁然,号水云道人,住苏州灵岩山下宝藏寺。通达经论,而专以净土接众。著有《莲宗九祖传略》、《净土知津》、《念佛百问》各一卷(江沅《念佛百问序》)。古昆(?－1892)号玉峰,光绪四年(1878)住杭州弥陀寺,摩崖刻大字《阿弥陀经》。光绪十五年(1889)卓锡慈溪西方寺,盛倡念佛。著有《莲宗必读》、《西方径路》、《净土自警》、《念佛要诀》等书。其弟子芳慧著有《净土承恩集》,照莹著有《净土业痛策》,都继承他倡导净土(沈善登《报恩论》卷下)。

印光(1861－1940)名圣量,号常惭。初学净土于北京红螺山。光绪十九年(1893)南游,居普陀山法雨寺专修。时人辑他所撰文章为《印光法师文钞》。晚年移居苏州灵岩

山，寂后门弟子尊他为莲宗第十三祖。

天台宗自明末百松真觉再兴，称为重兴天台教观第一世，幽溪传灯为第二世；以后，藕益智旭、苍辉受晟、警修灵明被继尊为第三、四、五世。天溪受登与受晟为同门、受登弟子灵耀与灵明继绍弘扬台教。受登（1607－1675）住杭州天溪大觉寺专弘天台三十余年。受登的弟子灵乘，字遐运，著有《地藏菩萨本愿经纶贯》及《科注》各一卷。灵耀，字全彰，随侍受登二十余年，康熙初（1662）住嘉兴楞严寺，对《嘉兴藏》的补刻流通很有劳绩。著有《楞严经观心定解》十卷、《法华经释签缘起序指明》一卷、《四教仪集注节义》一卷、《随缘集》四卷等。

清代中叶以后，天台的学者有观竺、广昱、隆范、幻人、寻源、通智、敏曦、定宗祖印、古虚谛闲等。观竺弘教于上海龙华寺，与天童广昱、金陵妙空、杭州玉峰、嘉兴济延五人，同被称为当时法门龙象（《报恩论》卷四）。幻人（1828－1910）名隆范，字献纯。初参大须于焦山，继至天童从广昱听《法华》，众推为天童首座。常讲经于南京及普陀山，与杨文会通信论学，累数万言。著有《法华经性理会解》一卷、《穿珠集》（禅宗语录）二卷（《天童寺续志》卷下《献纯首座塔铭》、杨文会《等不等观杂录》卷五）。通智名寻源，同治十三年（1874）从北京龙泉寺本然出家，得法于浙江普陀佛顶山信真，屡讲《法华经》于宁波天童、南京古林、扬州万寿诸寺，于《楞严》尤有心得，著有《楞严开蒙》十卷（印光《通智法师公堂序》）。

敏曦（1827－1899）字日种，初从温岭明因寺永智受教。历讲《法华经》于嘉兴楞严、上海龙华、杭州天龙诸寺。曾与海盐张常惺同游日本，考察佛教。晚年重兴苏州报恩寺，辑有《苏州报恩塔寺志》（敏曦《苏州报恩塔寺志》）。祖印（1852－1922）名定宗，出家于湖北当阳玉泉寺，后从敏曦、广昱学天台教义，与诗僧寄禅友善。光绪七年（1881）回玉泉寺从香山受法，盛弘天台于湖北荆宜间。光绪二十五年（1899）再游江浙，所至频开讲席（太虚《玉泉祖印宗法师塔铭》）。谛闲（1858－1932）名古虚，号卓三，初于嘉兴楞严寺从敏曦听《法华》，后掩关慈溪圣果寺，专究天台。晚年重兴宁波观宗寺，设弘法研究社。生平讲席遍于各地，为晚近天台宗名家。遗著有《谛闲大师全集》。

清代华严宗的法系，正传旁出，极为纷歧。清初雪浪一系的苍雪、含光等，盛讲《华严》于苏州。杭州方面则以柏亭续法为代表人物。同时北方宝通贤首一派，也出有知名学者多人。苍雪（1588－1656）专讲《华严大疏》，但他好诗，其学为诗名所掩。含光（1599－?）为汰如（明河）弟子，亦弘《华严》。康熙时（1662－1722）雪浪三世孙佛闲（勗六）住南京普德寺，盛讲《华严》、《法华》，时称为华严宗中兴名家（《法华经科拾》卷七后跋）。

柏亭（1641－1728）名续法，从明源学《华严》教义，为明末袾宏五世法孙。他在杭州弘扬《华严》五十多年，著书二十余种，达六百余卷。他的主要著作有《贤首五教仪》六卷、《贤首五教仪科注》四十八卷、《华严宗佛祖传》十四卷、《般若心经事理解》一卷（吴永芳《般若心经事理解序》）。

宝通贤首一派，创始于不夜照灯。照灯为颛愚观衡弟子，北游开法于通州宝通寺，门下出玉符印颗，遂开宝通一派。印颗（1633－1726）于康熙十三年（1674）继席宝通，为贤首第二十八世。他的弟子耀宗圆亮、滨如性洪、波然海旺、有章元焕等，分别传法于河北，称为宝通四支（《宝通贤首传灯录》）。元焕的法嗣通理（1701－1782）字达天，是清代中期有名《华严》学者。通理于雍正十一年（1733）奉召入圆明园校勘藏经，因得研《华严大疏》；后至永祥寺从元焕传《华严》宗旨，遂嗣其法（《宝通贤首传灯录》卷下《有章元焕传》）。乾隆十八年（1753）通理任职僧录司，其后清字经馆成立，他又助章嘉国师校译满文藏经。

乾隆四十五年(1780)班禅六世入京,通理奉命和他谈论佛法,被封为阐教禅师。著有《法华指掌疏》七卷、《楞严经指掌疏》十卷、《圆觉经析义疏》四卷等(《新续高僧传》卷十《通理传》)。

清末《华严》学者,以月霞为最后代表人物。月霞(1858－1917)名显珠,为常州天宁寺冶开法嗣。初学天台不契,继至金山、高旻参禅,后隐终南山,始专究《华严》。他弘法数十年,足迹远至日本、暹罗诸国。晚年创办华严大学于上海,后迁杭州海潮寺,造就人才不少。著有《维摩经讲义》等(持松《月霞法师传》)。

律宗自明末古心如馨传戒于南京古林寺,三昧寂光(1580－1645)继之,分灯于宝华山,其后遂分为古林、宝华二派。古林一派,清初以来,海华(1608－1679)、寂鼎、普璠、本修等相继,至清末辅仁(1862－?)传戒不绝(《律门祖庭汇志》)。寂光重兴宝华山,不久圆寂,门下出香雪戒润与见月读体。戒润弘律于常州天宁寺,见月(1601－1679)继主宝华,发扬光大,遂成律宗著名道场。他著有《传戒正范》四卷,又自述《一梦漫言》,记其生平参学及重兴宝华山始末。他的弟子定庵德基,继主宝华。宜洁书玉(1645－1721),分席杭州昭庆寺,都继承宝华山的规范。又四传至文海福聚(1686－1765),应请入京传戒,成为北京法源寺第一代律祖。著有《南山宗统》十卷,记载南山律宗世系传承。

与见月同时的有福州鼓山元贤、道霈,广东鼎湖山道丘、弘赞等,均致力于戒律之弘传。弘赞著有《四分律如释》十二卷、《四分律名义标释》四十卷。乾隆时北京潭柘寺源谅(1705－1772)亦盛传戒法,著有《律宗灯谱》二卷。湖南方面,先龄长松以各地传戒戒科不一,撰《戒科删补集要》,盛传于湘鄂。太平天国以后,金山的观心、焦山的大须,天台的敏曦等,都倡传戒律于江浙。光绪二十三年(1897)发朗重建杭州昭庆寺戒坛,时称为律宗中兴(俞樾《昭庆寺重建戒坛记》)。

慈恩一宗,自明末昭觉广承于杭州莲居庵讲《唯识》,其弟子灵源大惠、古德大贤、新伊大真等继之,入清传承不绝,时称莲居派。大惠曾讲《唯识》于京师及苏杭等地,著有《唯识自考录》。大贤弘法云栖,智旭曾从他听《唯识》。大贤的法嗣玉庵、法孙忍庵,也都传承此学。大真继主莲居,精研戒律,兼讲《唯识》,亦为智旭所师事,著有《成唯识论合响》。其弟子本全、圣先,相次继席,讲学不替。同时内衡亦讲《唯识》于杭州,为钱谦益所称道,是清初有数的慈恩学者。其后钻研《楞严》者多,《唯识》之学遂渐趋沉寂。

清末松岩、默庵,亦颇研究《唯识》,讲授学徒。松岩于光绪间(1875－1908)住南京清凉山,穷治相宗。尝谓唐代俱舍法相诸论,实为佛教梯航。时《天演论》、《民约论》相继传来,他曾以唯识理论加以评价。但他早年入寂,著述不传(汪德渊《频伽大藏经序》)。默庵(名果仁,1839－1902)居南岳福严寺,精究三藏,常为四众讲《唯识》,著有《唯识劝学篇》、《阅藏日记》等书。道阶、佛乘等为其高足。道阶(1865－1934)弘法南北,时讲唯识之学。佛乘(1872－1922)创办僧学于南岳,亦常以唯识授学人(罗杰《南岳默庵禅师传》)。

清代居士之弘传佛学,成为近世佛教的支柱。清初著名的居士有宋文森、毕奇、周梦颜、彭绍升四人。与彭同时的有罗有高、汪缙。清代中叶,有钱伊庵、江沅、裕恩、张师诚等;清末有杨文会、沈善登等,都是热心研究佛教的学者。

宋文森(?—1702)字世隆,习禅学,曾受天竺行珍付嘱。毕奇(?－1708)号紫岚,从马首山醒愚学禅,有《别传录》八卷行世(《居士传》卷五十五)。周梦颜(1656－1739)字安士,学通经藏,深信净土,著《西归直指》二卷。其所撰述后编成《安士全书》行世(《西归直指》卷首本传)。彭绍升(1740－1796)法名际清,出身于苏州儒士家。初学道教不契,后读

《紫柏全集》始归心佛法。他深信净土，自号知归子。著有《居士传》、《一行居集》、《二林居集》等行世。其侄彭希涑也深信净土，编有《净土圣贤录》九卷。

罗有高(1734－1779)字台山，因与彭绍升交游，遂信佛法，从扬州高旻寺昭月了贞参禅。他出入儒释，有《尊闻居士集》八卷。汪缙(1725－1792)字大绅，与彭绍升、罗有高三人结为法友，从事佛学研究。他为《居士传》作有评语，杨文会称他具宗匠手眼(《等不等观察录》卷三)，著有《汪子遗书》十卷(彭绍升《汪大绅述》)。

钱伊庵(？－1837)深入禅学，辑有《宗范》二卷。书中括引古德参禅方法，与戒显《禅门锻炼说》，为清代禅学名作。江沅，字铁君，曾与龚自珍共同校刊《圆觉经略疏》，为自珍所师事。他为悟开《念佛百问》作序，自称净业学人，其思想似倾向于净土(龚自珍《重刊圆觉经略疏后序》)。

裕恩，号容斋居士，为满清贵族。好读佛典，通达额纳特阿克、西洋、藏、蒙、回及满汉等文字。曾校读大藏，凡佛典有新旧数译者，或校归一是，或并存之(龚自珍《己亥杂诗》自注)。校刊有新译《金刚经》一卷(从藏文本译出)行世。他又精通密宗布坛法仪及佛相方位，刻有《药师七佛供养仪轨经》一卷(阿旺查什《重刻药师七佛供养仪轨经序》)。张师诚(？－1829)，号兰渚，曾任江苏、福建巡抚，号一西居士。抄录古来有关净土的起信、立愿、励行等语要，取袾宏所说"持名一法是经中之经"的意义，编成《径中径又径》四卷。

杨文会(1837－1911)字仁山，他一生以流通佛经为务，创金陵刻经处于南京，对清末佛教文化的复兴起了很大作用。他著述颇多，今已编为全集刊行。沈善登，名谷成，法号觉尘，清末翰林院庶吉士。光绪四年(1878)杭州弥陀寺所刻摩崖大字《阿弥陀经》，即出于他的手笔。著有《报恩论》四卷。

清初，明末遗民出家为僧的颇多。其知名的有戒显、澹归、药地、蘗庵、担当、大错等。这些人物都以诗文为世所重。而八大山人、石涛、石溪、渐江以擅画，被称为清代四大画僧。

八大山人，俗名朱耷，为明朝宗室，明亡出家，久居南昌，擅画山水、花鸟、木石，不泥成法，画笔以简劲胜。石涛，名道济，亦明宗室贵族，俗名朱若极，号大涤子、苦瓜和尚等。善画山水、花果、兰竹，王麓台称他为清代江南第一画家，郑板桥亦极推重他的兰竹。石溪，名髡残，自号残道人，受觉浪道盛衣钵，住金陵牛首山，每以笔墨作佛事，所画山水，有奇逸风格。渐江，名弘仁，善山水，好画黄山松石，晚学倪云林笔法，自成一家。这些人的画风，在清代四王、吴、恽六大家之外，各别树一帜，为艺术家所重视。此外，如扬州的虚谷，焦山的大须，上海的竹禅等，都是清代有名的画僧。

清代的诗僧也不少，比较知名的有苍雪、天然、借庵、练塘、笠云、寄禅等。苍雪(1587－1656)名读彻，云南人，著有《南来堂诗集》八卷，吴梅村很推重其诗(《梅村诗话》)。天然(1608－1685)名函昰，番禺人，著有《天然和尚诗集》(一称《瞎堂诗集》)二十卷。借庵(1757－1836)名清恒，字巨超，浙江海宁人，为乾隆道光间(1736－1850)焦山寺僧，诗名甚盛，著有《借庵诗钞》十二卷。练塘为南京栖霞寺僧，与借庵齐名，寂后洪稚存题其墓碣，称之为"江左诗僧"，著有《旃檀阁诗集》。笠云(1837－1908)名芳圃，湖南人，长沙麓山寺僧，诗书俱佳。王闿运、俞曲园等都推重他。著有《听香禅室诗集》八卷、《东游记》(日本纪行诗)一卷。寄禅(1851－1912)名敬安，别号八指头陀，为清末著名爱国诗僧，著有《八指头陀诗集》正续共十八卷。

佛教人物

安世高

安世高，可说是佛经汉译的创始人。他本名清，是安息国的太子，博学多识，信仰佛教。当轮到即位的时候，他让位给叔父，出家修道。他精研阿毗昙，修习禅定，游化西域各地；于汉桓帝建和初年(147)，辗转来到中国洛阳，不久即通晓华语。那时佛教传入中国内地，已有相当时期，在宫廷内和社会上都有一些信徒。他们虽主要奉行祭祀，祈求福德，但也有切实修行的要求。安世高就为他们译出有关止观法门的种种经论。译事大概到灵帝建宁中(170 年左右)为止。随后，他游历了江南的豫章、浔阳、会稽等地，后来各地就流传 有关于他的神奇故事。他晚年的踪迹不详，在华活动前后约三十年。

安世高译出的书，因为当时没有记载，确实部数已不可考。晋代道安编纂的《众经目录》，列举所见过的安世高译本，才加著录，共有三十五部、四十一卷。其后历经散失，现存二十二部、二十六卷。其中《七处三观经》大概在道安(312－385)以后就成为两卷本，而误收《积骨经》和杂经四十四篇于内，未加区别；现经今人考订，特将那两种分列出来。另外，从翻译用语等对勘，《五阴譬喻经》、《转法轮经》、《法受尘经》、《禅行法想经》四部是否世高所译，尚有问题。又《四谛经》一种，道安也说它好象是世高所撰，但现勘是译本。

安世高的翻译，有时用口述解释，由他人执笔成书。这属于讲义体裁，在道安目录里著录了《阿含口解》(《十二因缘经》)一卷，便是这一类。此书在别的经录也称为《安侯口解》。这因世高原来是王族出身，西域来华的人都叫他安侯，所以经录家就沿用了。还有魏吴时代(220－280)失译本单卷《杂阿含经》，共收二十七卷，《七处三观经》、《积骨经》也在其内，译文和世高余译很接近，唐代智昇《开元释教录》就说它像是世高所译，但未见旧录记载，还不能确定。

此外，道安目录所载安世高的译本现已失传的，一共十三部十二卷。其中《十四意》和《九十八结》，道安都说像是世高的撰述。又《小安般经》一种，《开元录》说它就是现存本《大安般守意经》除去注解所余的部分。

关于安世高的翻译，历来各种经录的记载互有出入。到了隋代费长房《历代三宝记》，漫无简别地罗列名目达到一百七十六种之多。其中好些没有确实出处，只推测是世高在河西和江南旅途中随顺因缘从大部译出。后来《开元录》加以删除，还剩九十五部，而缺本几乎占一半，是非辨别，自然很难说。现在仍以道安目录所记载的为最可信。

安世高的汉译佛典，可算是一种创作，内容和形式都有特色。就内容说，他很纯粹地译述出他所专精的一切。譬如，译籍的范围始终不出声闻乘，而又有目的地从大部《阿含

经》中选择一些经典，且都是和止观法门有联系的。至于译文形式，因为安世高通晓华语，能将原本意义比较正确地传达出来，所以僧祐称赞它说理明白，措辞恰当，不铺张，不粗俗，恰到好处。但总的说来，究竟偏于直译。有些地方顺从原本结构，不免重复、颠倒；而术语的创作也有些意义不够清楚（如"受"译为"痛"，"正命"译为"直业治"等）。因此道安说世高的翻译力求保存原来面目，不喜修饰，骤然看到还有难了解的地方。

从安世高的译籍见到的学说思想，完全是属于部派佛教上座系统的。他重点地译传了定慧两方面的学说，联系到实际便是止观法门。定学即禅法，慧学即数法（这是从阿毗昙的增一分别法门得名），所以道安说世高擅长于阐明禅、数，而他所译的也是对于禅、数最为完备。

关于禅法，安世高是依禅师僧伽罗刹的传承，用四念住贯穿五门（即五停心）而修习。他从僧伽罗刹大本《修行道地经》抄译三十七章，着重在身念住，破除人我执。念息一门另译大小《安般经》，其中说十六特胜也和四念住相联系。所以从这些上见到世高所传禅法是如何地符合上座部佛教系统（特别是化地一派）用念 住统摄道支的精神。念息法门因为和当时道家"食气"、"导气"、"守一"等说法有些类似，传习比较普遍，学人著名的就有南阳韩林、颍川皮业、会稽陈慧等。东吴康僧会从陈慧受学，帮助他注解了《安般经》。僧会更依他的心得，在所集《六度经》的禅度里，对止观有要目式的叙述。其后，晋代道安见到了僧伽罗刹《修行道地经》的全译本（竺法护译），又从大部《阿含经》的翻译上理会声闻乘实践的体系，因而对于安世高所译禅法和有关各书了解得更为深刻。他注解了这些译本，并各各做了序文，现在知道的有《大道经经注》等七种。

关于数法，安世高谨守毗昙家的规模，用《增一》、《集异门》等标准，选译了《五法经》、《七法经》、《十二因缘经》、《十四意经》、《阿毗昙五法经》、《阿毗昙九十八结经》等经论。并在译文里带着解释，所以道安说《十四意经》、《九十八结经》好像是撰述。当时严佛调受到启发，就"沙弥十慧"引经解说，作成章句。跟着康僧会辑《六度集经》，也有这样用意。后来道安得着新译《毗昙》的帮助，对安世高在数法方面翻译的业绩，认识更清楚，因而注释了《九十八结经》，以为是毗昙要义所在。他还模仿《十慧章句》等，从各经中抄集十法，加以解说，成为《十法句义经》。由此可见安世高译传的部派佛教学说在当时发生了相当影响，而到后世还是得到发展的。

支娄迦谶

支娄迦谶简称支谶，是后汉桓帝末年（公元167年顷）从月支来到洛阳的译师。他通晓汉语，除了独自翻译而外，有时还和早来的竺朔佛（一称竺佛朔）合作。他译经的年代是在灵帝光和、中平年间（178－189），比安世高稍迟，译籍基本上属于大乘，内容广泛；可见他的学问广博，思想细致，但他后来不知所终。

支谶所译佛经究竟有几种，因当时无记载，很难确定，晋代道安著述经录时，见到的写本，年代可考的只三种：1.《般若道行经》十卷（光和二年，即179年译）。2.《般若三昧经》二卷（现存本三卷，译年同上）。3.《首楞严经》二卷（中平二年，即185年译）。其中《首楞严经》一种，现已缺佚。另外，从译文体裁上比较，道安认为像支谶所译的还有九种：1.《阿阇世王经》二卷，2.《宝积经》（一名《摩尼宝经》）一卷，3.《问署经》一卷，4.《兜沙经》一卷，5.《阿閦佛国经》一卷，6.《内藏百宝经》二卷，7.《方等部古品曰遗日说般若经》一卷，8.《胡般泥洹经》一卷，9.《字本经》二卷。其中后三种现已缺佚。又支敏度《合首楞严记》里提到而为道安所未见的还有一种：《佗真陀

罗所问宝如来三昧经》一卷。

总计支谶译籍现存九种，缺本四种。僧祐《出三藏记集》依据《别录》加了《光明三昧经》一卷，这是支曜译本的误记。费长房《历代三宝记》又依各杂录加了《大集经》等八种，也都出于附会，不可信。

支谶译籍里比较重要的《般若道行经》和《般舟三昧经》，原本都由竺朔佛传来，支谶为之口译。以支谶学识之博，这两种佛经也应该是他所熟悉的，因此译功专归于他，并无不可；但从费长房以来，经录家都说竺朔佛也曾翻译这两种佛经，就未免重复了。那时候的翻译，因有安世高为先导，遣词造句都已取得一些经验，译文比较流畅，读来有"审得本旨"之感。不过翻译的总方针依然是随顺佛说，了不加饰，要求尽量保存原本面目；就是在译文结构上做了一些"因本顺旨、转音如己"的工夫也是极有限的。所以后人辨别他的译文仍用"辞质多胡音(即多用音译)"为标准。

支谶译籍的种类恰恰和当时安世高所译的相反，几乎全属大乘，可说是大乘典籍在汉土翻译的开端。支谶的译籍反映了龙树以前印度大乘经典流行实况。例如，他译的《宝积经》、《阿閦佛国经》、《般舟三昧经》都是构成大部《宝积》的基层部分。《道行经》是大部《般若》的骨干。《兜沙经》又属于大部《华严》的序品。可见印度的大乘经典开始就是向境、行、果各方面平均发展的。还有支谶译出的《阿阇世王经》(异译本题名《文殊普超三昧经》，道安经录说它出于《长阿含》不确)、《问署经》(也作《文殊问菩萨署经》)、《内藏百宝经》、《首楞严三昧经》，都以文殊为中心，发挥"文殊般若"的法界平等思想。这些方面暗示出文殊对于大乘传播的重要关系，也属宝贵资料。

对于以后义学发生影响最大的，莫过于《道行经》。这因为大乘学说本来以般若的缘起性空思想为基础，由于这部经的译出便有了趋入大乘的途径。又因当时思想界有道家的"无名为天地始"等一类说法，恰好作了接受般若理论的准备，也就是通过这类思想使般若理论更快地传播开来(如在支谶的译文里译"波罗蜜行"为"道行"，译"如性"为"本无"等，都是借用道家思想来传播般若的)。从此《道行》成为研究佛家学说特别是般若理论的入门之籍。只因它译文过于简略，好多义理难得彻底了解，引起了朱世行的西行求法，与《道行》同源异流的《大品般若》(魏晋的义学家都将《大品般若》看作《道行》的母本)也陆续有各种异本的译传。这就丰富了般若学说的内容，但《道行》始终受到重视。

从支谶从事译经的年代中，有一批月支的侨民数百人入了中国籍(见《出三藏记集》卷十三《支谶传》)。月支人信仰佛教较早，他们依照原来的习俗，立寺、斋僧、举行各种宗教活动。其中有支亮(号纪明)从支谶受业，发扬了支谶的学说。佛学的初传虽然依附了道家，使它外观混同于方术，可是在已入汉籍的月支民族中仍旧保持其传统和特点。这对后来佛学传布而逐渐接近真相，起了相当作用。

支　谦

支谦名越，号恭明。他的祖先是后汉灵帝时入中国籍的月支族后裔。他从小就受汉族文化的影响，精通汉文，后又兼学梵书，受业于同族学者支亮，通达大乘佛教理论。他对从前那些过分朴质以致隐晦义理的译本很不满意。汉献帝末年，洛阳一带发生兵乱，他随族人避乱南渡到东吴。在那里他得到从事翻译的机会，从吴黄武元年到建兴中约三十年间(223－252)搜集了各种原本和译本，未译的补译，已译的订正。特别是对支谶的重要译本如《道行》、《首楞严》等，着意加以重译。同时他又帮助从印度来华的维祇难和竺将炎翻译。传说他到东吴后曾得到吴主孙权的信任，叫他辅导太子登；后来太子死了，他

就去穹隆山过隐居生活，年六十岁卒于山中。

支谦的译述比较丰富，晋道安的经录里就著录了三十部，梁僧祐又据《别录》补充了六部。慧皎《高僧传》说有四十九部。隋费长房《历代三宝记》旁搜杂录增广到一百二十九部。其中很多是别生或传抄的异本，不足为据。现经考订出于支谦翻译的只有下列二十九部：1.《阿弥陀经》（又称《无量寿经》二卷，2.《须赖经》一卷，3.《维摩诘经》二卷，4.《私诃末经》一卷，5.《差摩羯经》一卷，6.《月明童子经》一卷，7.《龙施女经》一卷，8.《七女经》一卷，9.《了本生死经》一卷，10.《大明度无极经》四卷，11.《慧印三昧经》一卷，12.《无量门微密持经》一卷，13.《菩萨本业经》一卷，14.《释摩男经》一卷，15.《赖吒和罗经》一卷，16.《梵摩渝经》一卷，17.《斋经》一卷，18.《大般泥洹经》二卷，19.《义足经》二卷，20.《法句经》二卷，21.《佛医经》一卷，22.《四愿经》一卷，23.《阿难四事经》一卷，24.《八师经》一卷，25.《孛经钞》一卷，26.《瑞应本起》二卷，27.《菩萨本缘经》四卷，28.《老女人经》一卷，29.《撰集百缘经》七卷。

在这些佛经里《了本生死经》，据道安的《经注序》说，原来是汉末译出，支谦加以注解或修改，道安的经录便又将它列在支谦译本之内。黄武三年（225）支谦曾请竺将炎译出维祇难传来的略本《法句经》（五百偈本），后来又请他根据中本（七百偈本）加以补订，其间自然也有支谦参加的意见，所以可说是支谦和竺将炎的共同译本。其次《佛医经》，情况也相同。另外，《历代三宝记》载有支谦所译《四十二章经》一卷，并加注说："第二出，与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观；见别录。"别录大概泛指另外一种记录，决不会是刘宋时代的《别录》，因为僧祐著作《出三藏记集》时，曾见过《别录》，并将其中所载的支谦译本都收在《记集》里，却没有提到这样一种《四十二章》。所以支谦是否重译过《四十二章经》尚有问题。最后，《菩萨本缘经》（始见于《历代三宝记》）和《撰集百缘经》（始见于《大唐内典录》），虽然原始的记录出处不明，但从译文体裁上看无妨视为支谦所译。

支谦除翻译外，还作了合译和译注的功夫。他曾将所译有关大乘佛教陀罗尼门修行的要籍《无量门微密持经》和两种旧译（《阿难陀目佉尼呵离陀邻尼经》、《无端底总持经》，现已不存）对勘，区别本（母）末（子），分章断句，上下排列，首创了会译的体裁（后来支敏度的合《维摩》、《首楞严》，道安的合《放光》、《光赞》，都取法于此）。支谦自译的经也偶而加以自注，象《大明度无极经》首卷，就是一例。这种作法足以济翻译之穷，而使原本的意义洞然明白。

支谦又深谙音律，留意经文中赞颂的歌唱。他曾依据《无量寿经》、《中本起经》创作了《赞菩萨连句梵呗》三契，可惜在梁代以前早就失传了。后来连《共议》一章梵呗也绝响了，现在只能想象那三契或者即是《无量寿经》里法藏比丘赞佛的一段和《瑞应本起经》里天乐般遮之歌及梵天劝请的两段而已。他这一创作对赞呗艺术的发展有相当影响。被称为始制梵呗的陈思王曹植，可能是受了般遮瑞的启发而有《瑞应本起经》四十二契的巨构，成为学者之所宗。

支谦翻译的风格，对后来佛典翻译的改进，也起了不少作用。他首先反对译文尚质的偏向，主张尚文尚约应该调和。这当然是为了更好的畅达经意使人易解的缘故。深知翻译甘苦的人，象后来的支敏度就很能了解他。支敏度给予他的翻译文体的评语是："属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也。"假使他不能深刻的明了原文本意，译文就难恰到好处。看他所改译的《大明度无极经》，对般若"冥末解悬"的宗旨是比支谶《道行》更能阐发的。他用"得法意而为证"等译语，虽借用了道家"得意忘言"的说法，但般若"不坏假名而说实相"的基本精神，他已经掌握到了（因此，他的自注说"由言证已，当还本

无”。本无即指的实相)。他翻译的《维摩诘经》,充分表现了大乘佛教善权方便以统万行的精神。后来罗什门下虽对他的翻译还嫌有“理滞于文”的不足处(见僧肇的经序),可是仔细将罗什重译的《维摩经》相对照,不少地方都采用谦译,述而不改,足见支谦译风已远为罗什的先驱。不过,在拘泥形式的学人看到支谦尽量删除梵本的繁复而务取省便,又竭力减少音译到最低程度,以至有时连应存原音的陀罗尼也意译了,不免有些反感。象后来道安就说他是“斲凿之巧者”,又以为“巧则巧矣,惧窍成而混沌终矣”。这是从另一角度的看法。要是从佛典翻译发展的全过程来说,由质趋文,乃是必然的趋势:支谦开风气之先,是不能否认的。

另外,支谦的译文风格也很适合于佛传文学的翻译,因而他继承了汉末康孟祥译《修行本起经》那样“奕奕流便足腾玄趣”的传统,更翻出了《瑞应本起经》。这一翻译不但丰富了佛传文学的内容,而且通过赞呗的运用影响到后来偈颂译文的改进,也是值得提出的。

朱 士 行

朱士行是曹魏时代颍川地方人。少年出家,时当嘉平年中(249－253)昙柯迦罗传来《僧祇戒本》,并创行羯磨受戒。他依法成为比丘,与在他以前仅仅以离俗为僧的有别。从这一点上,后人也将他当作汉土真正沙门的第一人。他出家后,专心精研经典。当时最流行的译本是《道行般若》,他在洛阳便常常讲此经。但《道行》的传译者理解不透,删略颇多。脉络模糊,时有扞格。他慨叹大乘里这样的要点竟译得不彻底,就发愿寻找原本来弥补这一缺憾。甘露五年(260),他从长安西行出关,渡过沙漠,辗转到了大乘经典集中地的于田。在那里,他果然得到《放光般若》的梵本,凡九十章,六十余万字(二万余颂)。因受到当地声闻学徒的种种阻挠,未能将经本很快的送出,直到太康三年(282)才由他的弟子弗如檀(意译法饶)送回洛阳。又经过了十年,元康元年(291)才在陈留界内仓垣水南寺由无叉罗和竺叔兰译出。而士行本人终生留在西域,八十岁病故。

从汉僧西行求法的历史上看,朱士行可说是第一人。那时去西域的道路十分难走,又没有人引导,士行只凭一片真诚,竟达到了目的。他为法热忱可以和后来的法显、玄奘媲美。他求得的经典虽只限于《放光般若》一种,译文也不完全,但对当时的义学影响却很大,译本风行京华,凡有心讲习的都奉为圭臬。中山的支和上(名字不详)使人到仓垣断绢誊写,取回中山之时,中山王和僧众具备幢幡,出城四十里迎接,可谓空前盛况。一时学者象帛法祚、支孝龙、竺法蕴、康僧渊、竺法汰、于法开等,或者加以注疏,或者从事讲说,都借着《放光》来弘扬般若学说。

就因为朱士行求法故事动人,后人更伪托有《朱士行汉录》的经录著作。此录在隋初即已散失,费长房撰《历代三宝记》从当时所见几种南北朝时代经录里转引了二十五条,可看出它的特征是对汉代各译家的重要翻译都臆造了翻译年代,又有些译家象竺法兰、康巨等也独有它的记载。其后唐代法琳《破邪论》更引用了《朱士行录》说秦始皇时即有印度沙门来华传法。由这些资料看《朱录》是有意地表明佛法东传之早,并对几个有问题的早期译家象迦叶摩腾、竺法兰等说得那样斑斑可考,这大概是南北朝时代的佛徒为了和道家校论教兴年代的先后,伪造了这部经录。现在对它的鉴别还是很重要的。

竺 佛 图 澄

竺佛图澄,西域人。本姓帛氏(以姓氏论,应是龟兹人)。九岁在乌苌国出家,清真

务学，两度到罽宾学法。西域人都称他已经得道。晋怀帝永嘉四年(310)来到洛阳，时年已七十九。他能诵经数十万言，善解文义，虽未读此土儒史，而与诸学士论辩疑滞，无能屈者。他知见超群，学识渊博并热忱讲导，有天竺、康居名僧佛调、须菩提等不远数万里足涉流沙来从他受学。此土名德如释道安、竺法雅等。也跋涉山川来听他讲说。《高僧传》说他门下受业追随的常有数百，前后门徒几及一万。教学盛况可见。

他又重视戒学，平生"酒不逾齿、过中不食、非戒不履"，并以此教授徒众；对于古来相传的戒律，亦复多所考校。如道安《比丘大戒序》说："我之诸师始秦受戒，又之译人考校者尠，先人所传相承谓是，至澄和上多所正焉。"

但《僧传》中叙述他的神通事迹颇多，说他志弘大法，善诵神咒，能役使鬼神，彻见千里外事，又能预知吉凶，兼善医术，能治痼疾应时瘳损，为人所崇拜。他的义学和戒行反为神异事迹所掩。

他到了洛阳之后，本想在洛阳建立寺院，适值刘曜攻陷洛阳，地方扰乱，因而潜居草野。永嘉六年(312)二月石勒屯兵葛陂，准备南攻建业。这时佛图澄因石勒大将郭黑略的关系，会见了石勒。澄劝他少行杀戮。当时将被杀戮的，十有八九经澄的劝解而获免。澄对于石勒多所辅导，石勒既称帝，事澄甚笃，有事必谘而后行。石勒卒，石虎废其子石弘而自立称天王，对澄更加敬奉。朝会之日，澄升殿，常侍以下悉助举舆，太子诸公扶翼上殿，主者唱大和尚，众坐皆起。又敕司空李农每日前往问候起居，太子诸公五日一往朝谒。后赵建武十四年(348)十二月八日卒于邺宫寺，年一百一十七岁。

佛图澄既在赵推行道化，所经州郡，建立佛寺，凡八百九十三所。其教诲甚诚笃。石虎的尚书张离、张良家富奉佛，各起大塔。佛图澄斥其贪吝积聚，方受现世之罪，何福可希？问石虎曰："暴虐恣意，杀害非罪，虽复倾财事法，无解殃祸。"由此可知他的教导注重在励行慈济，当时群众由于他的影响奉化，竞造寺宇，相率出家。但其中品类杂滥，生出了许多事故，石虎也认为"今沙门甚众，或有奸宄避役，多非其人"，而下书嘱中书命"简议真伪"。可见当时佛教虽畅行，杂乱情形也自此而盛。

佛图澄的著名弟子有法首、法祚、法常、法佐、僧慧、道进、道安、僧朗、兰法汰、竺法和、竺法雅、比丘尼安令首等。佛图澄的学说，史无所传，但从他的弟子如释道安、竺法汰等的理论造诣来推测佛图澄的学德，一定是很高超的。其弟子释道安博学多才，通经明理，最为杰出。其所注经理渊富，妙尽深旨。经义克明，自安而始。《高僧传》说：道安初到邺地，入中寺遇佛图澄，澄一见安便加以赏识，相语终日。众人见安形貌不称，全都轻怪。澄告众说：此人远识，非尔等可比。安因事澄为师。澄讲学时，安每复讲。众人纷纷提出疑难，道安挫锐解纷，行有余力，四座都震惊。于此显示澄对道安授以心传和教学的善巧。致使道安所证的经义和后来罗什译出的经旨符合，因而使佛法大显于中土(《魏书·释老志》)。《高僧传》卷八《义解论》说："释道安资学于圣师竺佛图澄，安又授业于弟子慧远，惟此三叶，世不乏贤，并戒节严明，智宝炳盛；使夫慧日余辉，重光千载之下，香吐遗芬，再馥阎浮之地，涌泉犹注，实赖伊人。"又《水经注》称僧朗少事佛图澄，硕学渊通，尤明气纬。苻坚、慕容德、姚兴对于朗公皆很尊敬。苻坚时沙汰众僧，特别诏曰："朗法师戒德冰霜学徒清秀，昆仑一山不在搜例。"到唐时义净的《南海寄归内法传》中尚叙僧朗居泰山金舆谷许多事迹。可见僧朗是受到群众尊重的。竺法雅妙达精理，研测幽微。与康法朗创立格义。与道安、法汰每披释凑疑，共尽经要。比丘尼安令首是石赵时兵部令徐冲的女儿，从佛图澄和净检尼受戒。博览群籍，思致渊深。她曾造五寺，从她出家的有二百余人。

这些人既然都是一代英杰，则其师的学问就可知了。

道　安

道安，是东晋时代杰出的佛教学者，生于东晋怀帝永嘉六年(312)，卒于孝武太元十年(385)，年七十四(一说年七十二)。

道安出生于常山扶柳县(今河北省冀县境)的一个读书人家里。由于世乱，早丧父母，从小就受外兄孔氏的抚养，七岁开始读书，到十五岁的时候，对于五经文义已经相当通达，就转而学习佛法。十八岁出家(此据《名僧传抄》之说，《高僧传》等作"年十二出家")。因为形貌黑丑，不为他的剃度师所重视，叫他在田地里工作，而他一点没有怨色。几年之后，才向剃度师要佛经读，由于他有惊人的记忆力，使他的师父改变了态度，就送他去受具足戒，还准许他出外任意参学。大约在他二十四岁的时候(东晋成帝咸康元年，335)，在石赵的邺都(今河南省临漳县境)遇见了佛图澄。佛图澄一见到他就非常赏识，对那些因他丑陋而轻视他的人说，此人有远识，不是你们所能及。因而他就师事佛图澄。

据《高僧传》卷五的记载，道安在佛图澄死后才离开邺都，十三、四年之间，他经常代替佛图澄讲说，并且解答了许多理论上的疑难问题，赢得"漆道人，惊四邻"的美誉。

佛图澄死后，石虎即皇帝位(335)，内部变乱，道安就在这时离开河南到山西的蒲泽(今临汾县境)去住。蒲泽地方很偏僻，可以暂避兵燹之祸，因此竺法济、竺僧辅和竺道护等都先后冒险远集，和道安共同研究后汉安世高所译的有关禅观方面的《阴持入经》、《道地经》和《大十二门经》，并作了注解。

道安在蒲泽住了不久，又和同学法汰至飞龙山(今河北省涿鹿县境)，与僧光等相叙。僧光对于禅定极有研究，是道安还没有受具足戒时的老朋友，相见之后就住下来互相研讨。这时道安已经放弃了"格义"，他和僧光的一段辩论很为珍贵。《高僧传·僧光传》说："安曰：先旧格义，于理多违。光曰：且当分析逍遥，何容是非先达。安曰：弘赞教理，宜令允惬，法鼓竞鸣，何先何后？"这说明僧光的思想比较保守，认为格义是先达传下来的一种方法，只可应用，不必再问是非。道安就不以为然，他以为弘扬教理，首先要求正确，先达不先达的问题可以不必理会。这大概就是佛图澄所说的"远识"，也可从而想见道安的气慨和风度。

《高僧传》说，石虎死后(东晋穆帝永和五年，349)，石遵在位的时候，曾经派中使请道安返邺住华林园，并广修房舍，但为时一定不会很久，因为石遵在位仅一百八十三日就被杀，道安大概就在那个混乱的时候率众去邺都西北的牵口山，又和法汰在山西境内弘化，并在太行恒山建立寺塔。这时，社会紊乱人民痛苦到了极点，而道安率众行道精进不懈，在他的身上和道场里面，人们可以得到精神上的慰藉和寄托。因此"改服从化者中分河北"，慧远也在这个时候从他落发出家。武邑太守卢歆听到道安的德化，派专人请他去讲经。后来又回到邺都，住受都寺，当时他年已四十五岁。

那时石赵灭亡已八年，冉闵和慕容儁的混战也已经结束，慕容儁虽在邺都建立了后燕，而不大信佛，加以战乱不息，元气未复，《高僧传》说"天灾旱蝗，寇贼纵横"，"人情萧索"，道安不得不率众去山西的王屋女林山，不久又渡过黄河到达河南省的陆浑县(今嵩县境)。当慕容皝派慕容恪攻略河南的时候，习凿齿从襄阳致书道安，请他南下弘法，他就和同学、弟子们离开河南，走到新野。他为广布教化，命同学法汰率领弟子昙一、昙二等四十余人去扬州，又命同学法和去四川，他自己率领弟子慧远等四百余人到襄阳，先住在白马寺，后又创立檀溪寺。

襄阳在那时还属于东晋，社会环境比较安定，道安在那里住了十五年，得到充分发展事业的机会。据《出三藏记集》卷十五说：

> 初经出已久，而旧译时谬，致使深义隐没未通；每至讲说，唯叙大意，转读而已。安穷览经典，钩深致远；其所注《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》诸经，并寻文比句，为起尽之义，及析疑、甄解，凡二十二卷。序致渊富，妙尽玄旨；条贯既序，文理会通。经义克明，自安始也。

这是关于考校译本、注释经文方面的事业。同书卷二云：

> 迄及桓灵，经来稍广，安清朔佛之俦，支谶严调之属，翻译转梵，万里一契，离文合义，炳焕相接矣。法轮届心，莫或条叙；爰自安公，始述名录，铨品译才，标列岁月。妙典可征，实赖伊人。

这是创制《众经目录》的事业。中国佛教界有了这样的注疏和经录，才能承先启后，循着正轨发展。否则杂乱无章，毫无头绪，即使后来有了象鸠摩罗什那样的大译师，象僧肇那样的大学者，恐怕也会受到障碍的。

道安在襄阳，除了从事佛学的研究与著述外，每年还讲两次《放光般若经》，《高僧传》说"四方之士，竞往师之"，可见当时的法席之盛；因此就不能不制定僧规。《高僧传》卷五本传云：

> 安既德为物宗，学兼三藏，所制僧尼轨范，佛法宪章，条为三例：一曰行香定座上经上讲之法；二曰常日六时行道饮食唱时法；三曰布萨差使悔过等法。

道安法师所制定的这些轨范，在当时已见到很好的效果。如习凿齿致谢安书中有云：

> 来此见释道安，故是远胜，非常道士，师徒数百，斋讲不倦。无变化技术可以惑常人之耳目，无重威大势可以整群小之参差；而师徒肃肃，自相尊敬，洋洋济济，乃是吾由来所未见（《高僧传》卷五）。

这是习凿齿亲自所见的事实。道安的风范对当时佛教界的影响一定很大，所以"天下寺舍，遂则而从之"。东晋的封疆大吏如桓朗子、朱序、杨弘忠、郗超等都非常敬重他，有的请他去开示，有的供养食米千斛，有的送铜万斤。他创立檀溪寺，"建塔五层，起房四百"，可见工程之大。前秦的苻坚是东晋的敌人，也遣使送来外国的金箔倚像、金坐像、结珠弥勒像、金缕绣像、织成像各一尊，可能也是为了庄严檀溪寺。东晋孝武帝曾经下诏书表扬道安，并且要当地政府给他像王公一样的俸禄。这都说明道安在襄阳十五年，各方面都很成功。

东晋孝武帝太元四年(379)，苻坚遣苻丕攻占襄阳，道安和习凿齿皆被延致。苻坚并认为襄阳之役只得到一个半人，一人指道安，半人为习凿齿。苻坚既得道安，就请他住在长安五重寺，时年六十七。

道安在长安的七、八年当中，除了领导几千人的大道场，经常讲说之外，最主要的是组织翻译事业。如昙摩难提翻译《中阿含经》、《增一阿含经》、《三法度论》，僧伽提婆翻译《阿毗昙八犍度论》，鸠摩罗跋提翻译《毗昙心论》、《四阿铪暮抄》，昙摩鞞翻译《摩诃钵罗蜜经抄》，耶舍翻译《鼻奈耶》，他都亲自和竺佛念、道整、法和等参加了翻译工作，有时对于不正确的译文还加以考正或劝令重译。他在《摩诃钵罗蜜经抄序》上所说的翻译有五失本、三不易，都是他的经验之谈，为后来的译经工作指出了正确的道路。

据《高僧传》卷五说，魏晋沙门依师为姓，姓各不同；道安认为"大师之本，莫尊释迦"，才改姓释氏。又他广博的学问和文学的素养，成为长安一般衣冠子弟请教的目标，当时有"学不师安，义不中难"的谚语，可以想见他为社会所推重的情形。因此当苻坚要想进攻东晋，朝臣劝谏无效的时候，大家又请安乘机"为苍生致一言"。道安在一次和苻坚同车的机会中进言规劝，而苻坚不听，终至败亡。

苻坚建元二十一年（东晋孝武帝太元十

年,385)二月,道安圆寂于长安五重寺。

道安的著作,现存的除了收于各大藏内的《人本欲生经注》一卷外,有《出三藏记集》所收录的经论序十四篇,又同《集》标名未详作者而可肯定为道安所作的经论序七篇,和同《集》的《综理众经目录》原文两段;此外还有《鼻那耶经》卷首的《序》一篇。佚失的著作还很多。

道安的著作现存的不多,对他的治学方法和学说只能知其梗概。例如:上面所引的"起尽之义",其实就是现在所说的科判。吉藏《法华义疏》讲到注疏的体例时,有"预科起尽"的说法;良贲《仁王经疏》说:"昔有晋朝道安法师,科判诸经以为三分:序分、正宗、流通分。"道安法师用科判的方法把佛经的内容分章分节标列清楚,研究起来就容易抓住它的中心环节;同时再用"析疑"、"甄解"的方法,对于每一个名词或每一种句义加以分析推详,自然就"文理会通,经义克明"了。此外道安在搜求经本,考校异同方面也尽了最大的努力,如《渐备经十住胡名并书叙》说:

> ……《渐备经》恨不得上一卷,冀因缘冥中之助,忽复得之。……《大品》上两卷,若有可寻之阶,亦勤以为意。……《首楞严》、《须赖》,并皆与《渐备》俱至。凉州道人释慧常,岁在壬申,于内苑寺中写此经,以酉年因寄,至子年四月二十三日达襄阳。《首楞严经》事事多于先者,非第一第二第九,此章最多,近三四百言许,于文句极有所益。《须赖经》亦复小多,能有佳处,云有五百戒,不知何以不至,此乃最急。……常以为深恨,若有缘便尽访求之。

从这一段文字上,可以知道道安在收集和运用资料方面是非常热心和认真的。他就以这样的治学方法进行研究和撰写著作。养成佛教界朴实谨严的学风,开创了纯正的佛学研究。因此道安的学说在当时起砥柱中流的作用。元康《肇论疏》说:"安法师立义以性空为宗,作性空论;什法师立义以实相为宗,作实相论。是谓命宗也。"又僧睿《毗摩罗诘提经义疏序》说:"自慧风东扇法言流咏以来,虽日讲肆,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。"对于道安法师的学说都备加颂扬,也的确是函盖相称的。

关于道安的学说,大约可以从戒定慧三个方面来谈。在戒律方面,当时虽然戒本未备,广律也只有竺佛念所译的十卷《鼻奈耶》,他认为戒是断三恶道的利剑,无论在家出家都应以戒为基础。他又以为持戒而只重形式也是片面的;也就是说,为了众生的利益,戒律是可以有"开缘"的。这与后来所传菩萨戒的精神相符,也与《般若经》的义理一致。由此可见,道安在戒律方面虽然很严正,而并不是胶柱鼓瑟、偏执不通。

道安的亲教师佛图澄以神变见称,而神变出于禅修;道安自始就注重禅定止观,不能不说是受了佛图澄的影响。他认为禅修达到高深的境界时,"雷霆不能骇其念,火燋不能伤其虑"(《人本欲生经注》),同时还能够发生种种神变(《安般注序》),但它并不是禅修的真正目的。禅修的真正目的在于契入"无本"(即本无)、"无为"而"开物成务"。开物是使天下兼忘我,成务是无事而不适(《道地经序》及《安般注序》)。也就是要从禅修所得到的境界中,使大家忘我、尽性而造成世界的安乐,不仅仅是追求个人精神上的享受或所谓超自然力。《大十二门经序》说:"明乎匪禅无以统乎无方而不留,匪定无以周乎万形而不碍,禅定不愆,于神变乎何有也。"这就说得非常明白。习凿齿致谢安书,称赞道安法师"无变化技术可以惑常人之耳目",如果从这里去理解,就更觉意味深长了。

又佛图澄的教理以般若为宗,道安自始就重视《般若经》的研究。他认为研究般若经典不能单用"考文"、"察句"的方法,而要披开繁复的文句体会它的精神实质(《道行经序》)有了这样的体会,才不至于把虚豁的真如或

本无当作能生万有的第一因(《名僧传抄·昙济传》),也才能把第一义谛与世俗谛不一不异、不即不离的义理表现在行动上。《合放光光赞略解序》(译意)说:

> 没有智慧则无往而不生窒碍,终日所言都不合理,所以成为八万四千尘劳门。有了智慧则无往而不发生良好的作用,终日所言无不合理,故为八万四千波罗蜜。所谓执大净而万行正,就是这个道理。

我们平常所说的"举足下足皆道场",或者"头头是道",也不外乎这个道理。那末,道安虽然处在般若弘传的初期,而对于般若性空的义理的确是已经有了相当正确的了解了。

戒定慧三学是成佛的梯航,而道安都有卓越的见解;因此他在中国佛教史上,不但是杰出的学者,而且也是"完人"之一。他的一言一行在当时起过典范的作用,也为后来佛法的弘传建立了良好的基础,中国佛教信徒永远纪念着他。

支　遁

支遁,是晋朝名僧,号道林,俗姓关,陈留人。亦说河东林虑人。约晋愍帝建兴二年(314),他出生在一个佛教徒的家庭里。幼年时期即流寓江南。在京城建康时,他同一些名士如王濛、殷融等有来往,并备受赏识。在余杭山隐居时,他研究《道行般若》等经典。二十五岁出家。其后他回到吴地建立了支山寺。后来他去剡地(今浙江嵊县)经会稽郡时,与王羲之晤面,王请他住在灵嘉寺。以后移到石城山,立栖光寺。晋哀帝即位(362)以后,曾屡次派人征请。他于是又到建康,住在东安寺。在晋京停留将近三年,上书请求回山,哀帝应允并给了他很优厚的馈赠和照顾。太和元年(366)去世。

魏晋时代老庄的玄学极盛行,佛教僧侣有的也加入了清淡的行列,佛经也成了名士们的清淡之资,而支遁几乎是这种风气的代表人物。因而支遁一生交往的名士很多,名士也喜欢和他来往,并且非常推崇他。在以记载清谈家言行为主的《世说新语》中,关于支遁的记载就有四十多条。支遁是一位典型的具有清谈家条件杂揉老释的僧人,他对于清谈家最为宗奉的典籍《庄子》更有独到的见解。对于《庄子》的《逍遥游》篇尤能独抒己见,曾为当时名士王羲之等所欣赏。

他的生平习好,也带着当时名士所共同具有的风趣。《世说新语》记载他曾养马养鹤,他擅长草书隶书,诗也写得不错。《广弘明集》收录他的古诗二十多首,其中有些也带着浓厚的老庄气味。

支遁在内典之中,对《般若经》下的功夫最深。他在出家以前,就曾研究过《般若》。后来又经常辩论、讲诵《般若》。他所著的论文中可视为支遁般若义的代表作是《即色游玄论》。此论已经亡佚,在慧达《肇论疏》中有所证引:"吾以为即色是空,非绝灭空,此斯言到矣。何者,夫色之性,色虽色而空。如知不自知,虽知而恒寂也。"《中论疏记》引《山门玄义》,文字上稍有不同:"夫色之性,色不自色。不自,虽色而空。知不自知,虽知而寂。"其义又见于《支遁集·妙观章》:"夫色之性也,不自有色。色不自有,虽有而空。故曰色即为空,色复异空"(《世说新语·文学篇》注引)。他这些话的大意是:所谓色不自色者,即明色法无有自性。亦即谓其色虽有,而自性无有,亦即是空。无体,故曰"色复异空"。非别有空,故曰:"色即是空"。既主色无体,无自性,则非色象灭坏之后,乃发现空无之本体,故曰:"非色灭空"。后人对即色义虽有不同的看法,但支公所论要不失为一家之言。

他又著有《释即色本无义》、《道行指归》(并见《出三藏记集》卷十二)。原书已经亡佚,但由书名推测,一定也是解释《般若》的作品。此处还有《圣不辩知论》、《辩三乘论》、

《释蒙论》等，也都亡佚。他又曾就大小品《般若》之异同，加以研讨，作《大小品对比要钞》。但原书也不存在了。《出三藏记集》卷八还保存着这部书的序。

此外，他也曾注意过禅学，撰写过《安般经注》及《本起四禅序》。又曾致力于《本业经》，《出三藏记集》收录他的《本业略例》、《本业经注序》。又曾讲过《维摩诘经》和《首楞严经》。

他又是主张顿悟的一个人，南齐刘虬《无量义经序》论顿悟说："寻得旨之匠，起自支安。"《世说新语·文学篇》注引《支法师传》："法师研十地，则知顿悟于七住。"由于他主张到第七地生起顿悟，七地以上尚须进修，因此又称为"小顿悟"。如慧达《肇论疏》说："第二小顿悟者，支道林师云，'七地始见无生'。"

他的集子《隋书·经籍志》著录八卷，加注说："梁十三卷。"《唐书·艺文志》作十卷。可是到了清初的《读书敏求记》和《述古堂书目》就都作两卷了，可见此书缺佚已久。现存的清光绪年邵武徐氏刊本《支遁集》有两卷，附补遗一卷。

慧　远

慧远，本姓贾氏，晋雁门楼烦（今山西省崞县东部）人。他从小好学，十三岁（346）就随从他的舅父游学洛阳，习儒家典籍，及老、庄之学。二十一岁时（354），他原想到南地从豫章名儒范宣子去隐居，适值战事，道路不通，没有成行。时高僧释道安在太行恒山建寺弘法，名闻各地，他前往参见。极为推崇，从之出家。从此，他常以立宗弘法为己任。勤诵精思，昼夜研习，对于道安所倡弘的般若之学特有会心，登坛讲说，听众悦服。道安也特加器重他，认为佛法在中土，将因他而得到更好的弘传。晋哀帝兴宁三年（365），他随道安南游樊沔。孝武帝太元三年（378），襄阳被苻秦军队攻陷，道安为秦军所获。慧远带着徒众南行，到了浔阳（今江西九江市），爱匡庐峰林清静，就定居下来。他初住匡山龙泉精舍，别置禅林，带领徒众修道。

慧远继承其师道安的遗志，热忱弘法，有感于南地佛典未备，特遣弟子法净、法领等西出流沙，远求众经。闻有西僧来华，便殷勤咨访。太元十六年（391），罽宾沙门僧伽提婆南游到了浔阳，他就迎之入山，请译《阿毗昙心》、《三法度》两论，并为两论作序，标举宗旨，推重提倡，遂开南地毗昙学的端绪。安帝隆安五年（401），龟兹沙门鸠摩罗什到了长安，他即遣人致书通候，后常向罗什寻问经典和大乘深义。罗什亦赞许他的好意，往返酬答，互相切磋。原在庐山亲近他的道生、慧观等，都受了他的影响，相继北行入关向罗什问道。晋室重臣桓玄，威振一时，过浔访晤，钦佩慧远之为人，致书请他罢道从政，他答辞坚决，不为所动。玄后下令甄别众僧，加以裁汰，独尊"庐山为道德所居"，视为例外。又欲令沙门一律对王者尽敬，先写信给慧远，征求意见。他恳切作答，提出异议，同时撰《沙门不敬王者论》五篇。桓玄终于感悟，没有坚持执行。这次争议，在中土僧史上留下了极深远的影响。当时名僧多聚居庐山，各地清信之士，亦多望风来集。彭城刘遗民、豫章雷次宗、雁门周续之、新蔡毕颖之、南阳宗炳等，都来庐山从慧远游止。元兴元年（402），他率众于精舍无量寿佛像前建斋立誓，期生净土，结白莲社，一时参加的达一百二十三人。义熙元年（405），鸠摩罗什在长安译《大智度论》一百卷告成，姚兴特遣送论书，请他作序。他以此论文繁义隐，不易研习，乃加以删节，约为二十卷，并为序文，以便初学。先是罽宾律师弗若多罗在长安译出《十诵律》，没有译完而去世。慧远听说有昙摩流支来华，亦精于律藏，就致书劝请补译，由是《十诵律》得有完备的译本。他又一再遣使到长安，迎中印禅师觉贤到庐山，劝请传出禅经。及知觉贤在长

安因误会被摈，他就写信给姚兴和长安僧众，为之调解，使所传之学继续在南地弘播，不受影响。由是中观、戒律、禅、教诸典以及关中胜义，都仗慧远的热心而流播南地。

慧远隐居庐山，历三十余年，影不出山，迹不入市，平时经行、送客常以虎溪为界。义熙十二年(416)卒于东林寺，年八十有三。浔阳太守阮侃，在庐山西岭营圹安葬，门下著名文士谢灵运为撰文立碑。庐山东林寺就因为曾经是慧远率众行道之所，遂成为中国著名的佛教净土宗发源地之一。

慧远从道安受学，长于般若。他在荆州时曾据师义破斥道恒所执"心无"之说。既定居庐山，感慨南地佛典未备，多方访求，所涉颇广。僧伽提婆在庐山译讲毗昙，极推重《三法度论》，慧远于此书亦很有领会。自是，他的思想常出入于空有之间，在他的《沙门不敬王者论》、《明报应论》诸篇上，都可略见其宗旨。他对于佛家视为宗极的涅槃，理解作"生绝神冥，形尽神存"的境界，其所谓"神"，即是精极为灵，不能定其体状、穷其幽致，因此也不可能以语言来表达。又说人生由化而有，形和神虽各殊，而相与为化则浑为一体；然形只是桎梏，而神却有暗中转移的妙用，可以从这一形体相迭传附于另一形体，有如火之可由此薪传于异薪一般。火薪相传这个比喻在当时原为常谈，而他开始用传于异形来解释，具有自此传于彼的意义。这和犊子部执胜义我为不可说法，虽执受五蕴而又有解脱可能之义很相近，显然是受了僧伽提婆译讲《三法度论》的影响。他说到入道之要，则主张依悟彻以求反本。所谓反本，意指不以情累其生，不以生累其神。而欲遣除尘累，必有待于运用禅观，究生化之源，永息流转，使神灵绝境，这就是所谓悟彻。他在庐山昏晓行道，致力禅观，祈向净土，都可视为他基于这一思想的实践。后来，他接触到罗什的译籍，又迎请觉贤传出禅经，研习中观，兼究寂照相济的说法，很得归宗无相之旨。但他晚年谈到法性无性和禅智究竟时，仍举火传不息，以及形累、神化等说，可见他的根本思想还是保留着，没有完全改变。

慧远初事道安，即以建立教法宏纲为己任，以后他更推广此意，欲根据教法移风易俗。他以为出家的人号为沙门，在于能破习俗的愚暗教导有情转向觉道。因而主张出家修行，即和处俗一切以世法为准则的有所不同，应高尚其事，不敬王侯，才能变俗以达其道。而化导世俗，在先示以罪福报应，使知去恶从善，期易于启发觉意。他自己隐居庐山率众行道，以身作则，在当时确已获得相当的影响。特别是他所主张的，以罪福报应导俗和以禅观念佛入真的见解，对于后世的影响尤其深远。象他所倡行的念佛法门，原是用观想功夫，到了昙鸾以后就侧重称名，形成净土一宗。导俗入真，固不能逸出于慧远的遗规，所以后人仍追奉他为净土宗的初祖。

慧远的著述见于著录的，有《大智度论要略》二十卷，《问大乘中深义十八科》并《罗什答》三卷，《法性论》两卷，《集》十卷。现仅存《问大乘深义》，改名《大乘大义章》，其余都已散失。惟《出三藏记集》、《弘明集》、《高僧传》和《文弘明集》都收载有他的一部分论、序、赞、书。

慧远的门下颇多，以随他一同出家的慧持，及弟子慧观、僧济、道祖、昙邕、僧彻最为著名。慧持系慧远之弟，十八岁随慧远共事道安，后同居庐山。曾到建康，参校《中阿含经》译文。隆安三年(399)入蜀为成都道俗所推重。义熙八年(412)卒于成都龙渊寺，年七十有六，遗嘱诫勉务严律仪。他的近侍弟子道泓和昙兰，都能传经继轨。慧观本姓崔，清河人，少年出家，游方参学，中年以后到庐山从慧远受业。罗什入关，他又北游谘访异同，辨勘新旧，精思入微，撰《法华宗要序》，深得罗什称许。后随觉贤同到庐山，又一同到荆州，转赴建康住道场寺。他精通《十诵》，广习诸部。著有《辨宗论》、《论顿悟渐悟义》、《十

喻序赞》及诸经序等，卒年七十有一。僧济，通大小诸经及世典，长于讲说，太元中入庐山受学。特蒙慧远赏识。后以感疾，专志净土，卒年四十有五。道祖，吴国人，少就台寺依支法济出家，精勤务学。后与僧迁、道流等共入庐山受戒，慧远称其易悟。道流撰《诸经目》，未就而卒，他为之完成。曾至建康瓦官寺讲说。愤桓玄欲使沙门礼敬王者，还归吴地台寺。玄钦重其为人，令郡官送他来京，他托病拒绝，元帝元熙元年(419)卒于台寺，年七十有二。昙邕本姓杨，关中人，少仕苻秦为卫将军，曾随军南征，后回长安从道安出家。道安逝世，即南游师事慧远。不避辛劳，为慧远入关致书罗什，往返传达，十余年间不负使命，庐山和长安在当时能声气相通，全赖他出力，后卒于荆州竹林寺。僧彻本姓王，寓居襄阳，年十六入庐山受业，遍学众经，尤精般若，讲《小品》词旨明析，为同学所推服。他兼长赋咏，落笔成章，慧远以散乱之言皆属违法，遂不复作。后南游荆州，历住江陵五层寺、琵琶寺，一时名流多从受戒法。刘宋元嘉二十九年(452)卒，年七十。此外，昙顺，黄龙人，少曾从罗什受业，后师事慧远，长于义学。南蛮校尉刘遵在江陵建竹林寺，物色住持，存慧远特命他前往。其弟子襄阳僧慧传其学，善讲《涅槃》、《法华》、《十住》、《净名》、《杂心》诸典，齐初任荆州僧主，和当时名僧玄畅，并称黑衣二杰。法安，以戒行著，兼习禅业，善讲说众经。慧要，通经律，尤长巧思。以庐山缺乏刻漏报时，他就山泉创制十二叶芙蓉，顺着泉水流转以定昼夜六时，未尝差失；传说他尝作木鸢，能飞行数百步。道汪本姓潘，长乐人，综习经律，尤精《涅槃》，后被迎住武担寺为僧主。道温本姓皇甫氏，安定朝那人。初师事慧远，后北游长安问学于鸠摩罗什，善大乘经，兼通数论。刘宋孝建间(454－456)被召住宋都中兴寺，大明年间(457－464)任宋都僧主。昙诜，长于义学，著有《维摩注》及《穷通论》等。

鸠摩罗什

鸠摩罗什(华言童寿)，龟兹人。他的先代本出婆罗门族，在印度世袭高位。他的父亲鸠摩罗炎，弃相位出家，东渡葱岭，远投龟兹，被龟兹王迎为国师，后被逼和王妹耆婆结婚，生鸠摩罗什和弗沙提婆兄弟二人。罗什于七岁随他的母亲一同出家，即开始从佛图舌弥诵习阿毗昙，能通大义。九岁时随母亲渡辛头河，前往罽宾，师事当地著名大德、罽宾王从弟盘头达多，从受《杂藏》、《中》、《长》两部阿含。达多常常称赞他聪明，罽宾国王闻知，邀他入宫，和外道论师辩难。十二岁时他随母亲回龟兹，中途在沙勒停住一年。他在那里自习有部的要典《发智论》，以及"六足"诸论，又诵《增一阿含》。沙勒国王听从当地三藏沙门喜见的建议，为了勖励国内僧众，兼以对龟兹王表示友好，特举行大会，请罗什升座说《转法轮经》，年轻的罗什从此声誉益著。

先是罽宾三藏佛陀耶舍来止沙勒，其人学究大小乘，兼通五明诸论和世间方术，善于谈论，为沙勒太子达摩弗多所敬重，留在宫内供养。罗什后到，曾从之受学，他受了耶舍的影响，也于说法之暇，诵习《韦陀舍多论》，研究梵文撰述体制，又博览《四韦陀》和五明诸论，乃至阴阳历算，莫不穷究。他又在此遇到莎车大乘名僧须利耶苏摩，从之参学，听受《阿耨达经》，悟蕴、界、处诸法皆空无相，从此他的学问一变，专务方等，广求大乘义要，受诵《中》、《百》及《十二门》诸论。随后，他复随母北行，经过龟兹北境的温宿时，又以论议挫败当地一有名道士，更提高了他的声誉，龟兹王亲自来迎他归国。

他回到龟兹以后，应王女阿竭耶末帝比丘尼之请，弘宣方等诸经，阐明诸法皆空、假名无实的深义，听众都受了感动，附近诸国也

一同宗仰。二十岁时他在龟兹王宫受戒，从罽宾律师卑摩罗叉习《十诵律》。不久，他的母亲再往印度，临行特勉励他到中国弘传方等深教，他毅然引为己任，表示当忍受诸苦来弘法。他留住龟兹约二十多年，广习大乘经论。

苻秦建元十五年(379)，中土僧人僧纯、昙充等游学龟兹归来，称述龟兹佛教盛况，说到彼处王新寺有青年沙门鸠摩罗什，才智过人，明大乘学。时高僧释道安在长安，极力奖励译经事业，听到罗什在西域有这样高的声誉，就一再劝苻坚迎他来华。建元十八年(382)，苻坚遣吕光等出兵西域，他嘱吕光在攻下龟兹时，从速送罗什入关。二十年(384)，吕光攻陷了龟兹，得了罗什，但因吕光原不奉佛，莫测罗什智量，又见他未达高年，便以常人对待，并强迫他和龟兹王女结了婚，还时常使他乘牛和劣马来戏弄他。次年(385)，苻坚被杀，吕光割据凉州，自立为凉主；罗什相随至凉州，遂被留在那里。后来姚苌继苻坚称帝于长安，慕罗什高名，也曾虚心邀请，而吕光父子忌他智计多能，不放他东行。罗什被留凡十七年，隐晦深解，无法弘传。到了姚兴嗣位，于弘始三年(401)出兵西攻凉州，凉主吕隆兵败投降，罗什才被迎入关，这时他已经五十八岁了。

姚兴对罗什十分敬重，待以国师之礼。宗室显贵如姚旻、姚嵩、姚显、姚泓等，都信奉佛法，尽力维护，公卿以下莫不归心。而长安当地名僧群集，法化颇盛。弘始四年(402)，罗什应姚兴之请，住逍遥园西明阁，开始译经。他先译出《阿弥陀》等经，接着就着手创译《大智度论》和《百论》。次年，姚兴以旧译诸经文多乖失经旨，劝请重译《大品般若》，并选宿旧义学沙门慧恭、僧碧、僧迁、僧睿等五百余人参加译场，详义著文。六年(404)，他校定了《大品》译文，兼在中寺为罽宾律师弗若多罗度语，译出《十诵律》的大半，并重治《百论》译文。以后继出《佛藏》、《菩萨藏》等经。从弘始八年(406)起，他迁住大寺。续出《法华》、《维摩》、《华手》及《小品般若》等经，《中》、《十二门》等论，最后又应请译出《成实论》。他在译经之暇，还常在逍遥园澄玄堂及草堂寺讲说众经。

罗什为人神情开朗，秉性坦率，平时虚己善诱，专以大乘教人，而善于辨析义理，应机领会，独具神解。当时北天竺禅师佛驮跋陀罗来华，到长安来寻他，每有疑义，必共谘决。他又具有文学天才，尝为《维摩经》译文作注，出言成章，不待删改；所作赞法和慧远偈文，都辞理婉约，韵味深长。在来华的外国译师中他是最能精通中土语文的人。他虽届高年，仍从事传译，未尝停歇。弘始十五年(413)四月，他因微疾，骤卒于长安大寺(关于罗什卒年，旧有各种说法，今参照今人所考，假定在这一年)，时年七十。他临终遗言，所出经论三百余卷，惟《十诵》一部未及删订，自信诸译所传非谬，可供后世流通。

罗什虽于苻秦末年入华曾被留住凉州很久，但他在其地长期接触中土语文，深有领会，为他以后的译经事业奠定了有利的条件。他前后所出，据《出三藏记集》卷二所载，共三十五部，二百九十四卷，比较可信，但略有遗漏(约四、五部)。后来《开元录》著录七十四部、三百八十四卷(内缺本二十二部、八十二卷)，则由沿袭《历代三宝记》之误，混入许多失译和伪托经论，须加辨别。

罗什翻译事业，在当时是空前的。他的成就，不仅在所译经论的内容上第一次有系统地介绍了根据般若经类而成立的大乘性空缘起之学，而且在翻译文体上也一变过去朴拙的古风，开始运用达意的译法，使中土诵习者易于接受理解，而为义学方面开辟了广阔的园地。罗什对翻译事业有高度的责任感，特别是传译富有文学趣味的大乘佛典如《法华》、《维摩》、《大智度》等经论，使他感到翻译上兼顾信与达的困难。因此，他的译籍在力求不失原意之外，更注意保存原本的语趣。他既博览印度古典，对梵文极有根柢，又因留

华日久，对汉文也有相当的素养。同时他对于文学还具有高度的欣赏力和表达力。由于具备了这些条件，故能创造出一种读起来使人觉得具有外来语与华语调和之美的文体。他的译文以"曲从方言，趣不乖本"（见慧观《法华宗要序》）为原则，再考虑到中土诵习者的要求，在传译上或增或削，务求达意。因此，他译《法华经》时，常为表达言外的含意而有增文；译《智度论》时，又以秦人好简，裁而略之；译《中论》则将其中繁重乖缺处分别加以删补；译《百论》则反复陶练，务存论旨；这都因他并娴华梵，故能斟酌损益，游刃有余。他在译文上有所增削时，极其慎重，如他译《维摩经》时，常一言三复，精求原意；译《大品般若》则与诸宿学对校旧译，详其义旨，并以释论校经，必求文合然后付写，可见他在传译上惨淡经营的苦心。因此他所译经论，特为中土佛徒所乐诵，且对于后来的佛教文学发生了一定的影响，大乘根本教理的移植和弘传，应归功于这位大家。

罗什在翻译上的成就，也和长安先期的译业基础、以及当时参加译场的许多得力助手分不开。长安当苻秦时代，由于高僧释道安在此奖励译事，创立了译场的规模，已渐成为译经的重镇。到了罗什入关，姚秦奉佛更盛于前，译经事业基本上继承了道安所创的旧规，而由朝廷全力支持，加以扩充，遂为国立译场的开端。曾经参加前期译事的名德如法和、僧碧、僧睿、昙影、僧导等，此时都参加罗什主持的新译场，而成为得力的助手。同时还有原在长安的慧精、法领、道标、道恒、僧肇，以及来自庐山的道生、慧睿、慧观，来自北方的道融、慧严、僧业、慧询、昙无成，来自江左的僧弼、昙干，和来自其他各处的慧恭、宝度、道恢、道悰、僧迁、道流、道凭、昙嵩等名僧，都参加译场，谘受深义。就中僧肇、僧睿、道生、道融、昙影、道恒、慧观、慧严诸人尤其著名，他们既精教理，兼善文辞，执笔承旨，各展所长，故能相得益彰。此外，西域僧人在翻译上和罗什合作的，有罽宾三藏佛陀耶舍、律师弗若多罗和卑摩罗叉。相传罗什译《十住经》时，以于理未善，迟疑未著笔，既而耶舍至，共相谘决，辞理方定。罗什助译《十诵律》时，以无本可据，先须诵出律文，故以戒行著称的弗若多罗为度语，译至三分之二而多罗卒，译事只好中止。其后他的戒师卑摩罗叉来华，才共补译完成。从这些上面，看出罗什对于译事是如何的谨慎不苟。

从罗什的译籍上，可以看出他所弘扬的，主要是根据般若经类而建立的龙树一系的大乘学说。般若各经卷帙浩繁，号称大部，其中《大品般若》（相当于唐译《大般若经》的第二分），是比较早出的根本典籍，在中国早就一翻再翻了（即是《放光》、《光赞》）。学者的异解、争论，也都集中在这上面。但此经的奥蕴，得着龙树的释论即《大智度论》阐扬以后，方明白了然。这对当时佛教学界的需要而言，也非由龙树释论以通经不可，所以罗什于入长安的次年（402），便极其郑重地集五百余人来译《大智度论》。不久，又兼译《大品般若》，即以释论校正经文，又从经本楷定论义。这样，他所出《大品》，在经文分段以及安立品目上，都显出一经宗旨，而迥异于旧译。如他判全经为前后两分，各于其末置《嘱累品》，表示虽同说般若，而前分后分内容各有重点（依《智论》解释，即前分主要说根本道，而后分主要说方便道，以此二道为大乘学的宗要）。又如在经文中依释论安立《金刚品》以表示菩萨发心之精义；又安立《会宗品》，以见大乘学即是般若学。他又依释论在经初安立《三假（法、名、受）品》为发凡，于经末标《如幻品》（此品说涅槃就假名而言，和色香味等法同为如幻）为归结，以见全经乃用假名一义作骨干，以对治小乘视佛说一切法为实在的妄执。如此译文品目始终条理，一丝不乱，尤可见罗什有得于龙树般若学的真传，决非泛泛，而对当时学者纠正了误解，指示坦途，给义学上以深远的影响。跟着，罗什在这一成就的基础

上，译了龙树所撰宗经论的代表作《中论》。此书发挥般若实相之义，反复论证以假名成性空及不坏假名而就实相之义。罗什即于七十二家释论中，特选择善得论义的青目释，更配合译出入中观论门的《十二门论》和提婆破外执的《百论》而为助扬。他又重译《维摩》、《法华》两经，一则详菩萨解脱法门，一则明一乘佛果的究竟，都是和般若经意互相发明的。而从支(谦)竺(法护)以来即有旧译，研寻称盛，亦未得正解，由于他的重翻，也给义学以极大的启发。此外，他于戒律出《十诵律》及《比丘戒本》，于禅学出《首楞严三昧经》及《禅经》等。于小乘论译出比较接近般若的《成实论》，更于比喻文学译出马鸣《大庄严论经》；最后，他还译出马鸣、龙树、提婆诸传，以助学人理解这些大师的生平，提供了有关印度佛教史的重要资料。据《出三藏记集》所载传文，说罗什殁后，有外国沙门来言，罗什多所谘诵，在中土译出的还不及十分之一。由此可见罗什的博学，在传译上是适应当时需要而经过一番选择的。

罗什少时，熟习有部经论。传说他初听须利耶苏摩为讲《阿耨达经》蕴处界皆空无相时，以他一向执有眼根，未即接受(推测他的毗昙学必近于当时所谓"根见家"的一系)。后知理有所归，乃弃小向大。他曾说如作大乘毗昙，非迦旃延子可比，对有部毗昙的不满，溢于言表。故他弘扬大乘以后，必对有部毗昙有所破斥。现以他的著述残缺，不得详知。只在他答庐山慧远问大乘深义中，提到说有为法四相是迦旃延弟子意，非佛所说；佛法中无微尘之名，为破外道及佛弟子邪论故说，无决定相，但有假名；三十四心、九无碍道、九解脱道皆非佛说等项，略见其对于毗昙的批判而已。

罗什来华后专力翻译，著作不多。相传有《实相论》二卷为他有系统的著述，现已佚。他曾注《维摩》，亦无本，又有答庐山慧远及王稚远问的文章多篇，现存后人所集他答慧远问大乘深义十八科三卷，题为《大乘大义章》。此外，《广弘明集》收载他答姚兴《通三世论》书一篇。其他口义散见于关中诸疏。至于答王稚远问二十四项，现仅存略目，载于《出三藏记集》所辑收的陆澄《法论目录》中。现就他答慧远问所涉及的诸点看，如辨法身色、力、命、业相等如化，辨断烦恼残习差品，辨大种造色及生法无定相，辨如、法性、真际等义，多根据《大智度论》所说给以解释，亦可见他著述规模的一斑。

罗什门人号称三千。盖当时义学沙门云集长安，多趋于他的门下。又罗什译经，常随即敷讲，参加译场的诸助手便成了听受义理的弟子。其中最著名的为僧肇、僧睿、道融、昙影等，后世有四杰、八俊、十哲之称。

道　生

道生，一般称为生公，是晋宋间的义学高僧。本姓魏，钜鹿(今河北省钜鹿县)人，寓居彭城(今江苏省徐州市)。幼而颖悟，依竺法汰(320－387)出家，随师姓竺。披读经文，一览能诵，十五岁便登讲座。到受具戒之年，便以"善于接诱"见重当世。中年游学，广搜异闻。晋安帝隆安中(397－401)入庐山。常以慧解为入道之本，故于群经众论普遍钻研。后闻鸠摩罗什(340－409)在长安译经讲学，于是和慧睿、慧严、慧观同往受业。后秦主姚兴在逍遥园接见了他，叫他和罗什的弟子道融论难。往复问答，所说无不中肯。关中僧众都佩服他的英秀。罗什门下有四圣、十哲等称，道生都予其列。义熙五年(409)还至建康，住青园寺(后来改名龙光)。宋少帝景平元年(423)，他请罽宾律师佛驮什共于田沙门智胜，译出法显在狮子国所得梵本《弥沙塞部五分律》三十四卷，及《比丘戒本》、《羯磨》各一卷。名士王弘、范泰、颜延之都相从问道。道生从罗什游学多年，于龙树和僧伽提婆之

旨深达玄奥。因而体会到语言文字只是诠表真理的工具，不可执著粘滞。他说："夫象以尽意，得意则象忘。言以诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣"。于是研思空有因果深旨，立"善不受报"、"顿悟成佛"诸义。《出三藏记集》说他"笼罩旧说，妙有渊旨"。但守文之徒加以嫌嫉，目为"珍怪之辞"。又当时凉译大本《涅槃》还没有传到南方，只六卷《泥洹》先于义熙十四年(418)在建康译出，其中说除一阐提皆有佛性(卷三、四、六)。道生仔细分析经文的义理，主张"一阐提人皆得成佛"。旧学大众以为违背经说，把他摈出僧众。道生遂入吴中的虎丘山，传说他曾聚石为徒，讲《涅槃经》，说到阐提有佛性，群石皆为点头(《佛祖统记》卷二十六、三十六)。元嘉七年(430)再入庐山，时大本《涅槃》传到建业，其中果然说"一阐提人有佛性"(卷五、七、九)，和他先前的主张完全相合，大众才佩服他的卓越见识。他即于庐山精舍开讲《涅槃》，穷理尽妙，务使听众悟悦。后来在元嘉十一年(434)于讲座端坐而逝。涅槃学从此盛行流传。从南朝宋初以后，南方出了不少的涅槃师。其中属于道生系统的，宋有宝林、法宝、道猷、道慈、僧瑾、法瑗，齐有僧宗，梁有法朗等。道猷是道生的弟子，道生寂后，他作新出《胜鬘经》的注释，以弘宣道生的遗训，后来应宋文帝之请，在宫内申述道生的顿悟义，孝武帝也推重他，称为"克明师匠，无忝徽音"。僧瑾也是道生的弟子。宝林在道生之后，住在龙光寺，祖述道生诸义，著有《涅槃记》等。法宝是宝林的弟子，也祖述道生义，著有《金刚后心论》等。

道生的著作，见于记载的，有《维摩》、《法华》、《泥洹》、《小品》诸经义疏，现只《法华经疏》传存二卷。其《维摩经疏》，《出三藏记集》载它较僧肇注更能发明深旨，疏文散见于现存的《注维摩诘经》(僧肇撰)、《净名经集解关中疏》(唐道掖集)、《净名经关中释抄》(同上)中。此外《善不受报义》、《顿悟成佛义》、《二谛论》、《佛性当有论》、《法身无色论》、《佛无净土论》、《应有缘论》等，都已佚失。还有《涅槃三十六问》等关于佛性义的问答诸作，其中只《答王卫军书》(答王弘问顿悟义)一首现存(收入《广弘明集》卷十八)，余已遗失。

道生融会般若空观和涅槃佛性说的精义而成一家言。他先本于"万法虽异，一如是同"(《法华经疏》卷上)的论据，说一切众生皆有佛性，但为烦恼所覆，受生三界；进而说一阐提也是众生，当然也有佛性。这如《名僧传》所载："禀气二仪者，皆是涅槃正因。三界受生，盖唯惑果。阐提是含生之类，何得独无佛性？盖此经度未尽耳"。又日本宗性《名僧传抄》附录有"一阐提者不具信根虽断善犹有佛性事"项目，即是记述他的学说，关于佛性的解释，道生著有《佛性当有论》，其文已佚，但《大乘四论玄义》(唐均正撰)卷七载："道生法师执云：'当有为佛性体'。法师意：一切众生即云无有佛性，而当必净悟，悟时离四句百非，非三世摄，而约未悟众生望四句百非为当果也"。又说："白马爱(昙爱)法师执生公义云：'当果为正因'，则简异木石无当果义"。据此则当有与当果同义，一切众生有当来佛果的性能，只要断坏烦恼，皆得成佛。

顿悟成佛，也是道生的主要学说。所谓顿悟，即是寂鉴微妙，不容阶级，一悟顿了，与真理相契无间的豁然大悟，后世称此种顿悟义为大顿悟，而把支道林(支遁，314－366)等有渐进的顿悟称为小顿悟。依道生之说，真理湛然常照，本不可分，只是凡夫由迷惑而起乖异。然而真理既然不可分，故就悟入真理的极慧，自然也不允许有阶级。以不二的极慧照不分的真理，豁然贯通，涣然冰释，这叫作顿悟。如《大涅槃经集解》卷一载："道生曰：'夫真理自然，悟亦冥符。真则无差，悟岂容易？不易之体，湛然常照，但从迷乖之事，未在我耳'"。又陈慧达《肇论疏》卷上载："竺道生法师大顿悟云：'夫称顿者，明理不可

分',悟谓照极。以不二之悟符不分之理,理智悉称,谓之顿悟'"。但这顿悟的极慧,又必须到佛地金刚心后成就法身才有,如隋硕法师《三论游意义》载:"竺道生师用大顿悟义也,金刚以还皆是大梦、金刚以后皆是大觉也"。又隋吉藏《二谛义》引道生观点说:"果报是变谢之场,生死是大梦之境。从生死至金刚心皆是梦,金刚后心豁然大悟无复所见也"。这叫做顿悟成佛。道生的顿悟义,在宋代风行一时,如梁代著名的法师僧旻就有:"宋世贵 道生,开顿悟以通经"之语(《续高僧传》卷五)。其时谢灵运作《辨宗论》,与法勖等诸道人往复问答此义,以为道生声援(论载《广弘明集》卷十八)。宋文帝亦乐顿悟之说,在道生示寂后,先后延请道猷、法瑗(慧观的弟子)到建康申述此义。和道生对立唱渐悟义的,有慧观,作《渐悟论》;又有昙无成(罗什的弟子),作《明渐论》。还有僧弼等对宋文帝所述设巨难。

道生的法身无色、佛无净土、善不受报诸义,其文已佚,大概都是本于般若的真空绝相义立说。

道生把释迦如来一代的教法分为善净、方便、真实、无余四种法轮,世称"生公四轮"。善净法轮指人天乘的教法,从一善(一毫之善)起说到四空(四空处定,亦称四无色定),去除三涂的浊秽,所以称为善净。方便法轮指声闻、缘觉二乘的教法,以无漏三十七道品获得有余、无余二涅槃,所以称为方便。真实法轮指《法华经》,破三乘之伪,成一乘之实,所以称为真实。无余法轮指《涅槃经》,畅会归一极之谈,标如来常住之旨,所以称为无余(《法华经疏》卷上)。这四种法轮说,和慧观的二教五时说,同为后世教判的渊源。

僧　肇

僧肇,是东晋时代著名的佛教学者,京兆(今陕西长安市)人。少年以佣书为业,遂得历观经籍,亦爱好老、庄。他以为《道德经》于玄远之道还未尽善,后来看到旧译《维摩经》,披寻玩味,始知所归,因而出家。不久即以"善解方等、兼通三藏"知名。鸠摩罗什于晋隆安二年(398)到姑臧(今甘肃武威县),他远道往从学,为罗什最初的弟子,被称为"法中龙象"。罗什于秦弘始三年(401)至长安,肇随行。既而秦主姚兴请罗什入西明阁及逍遥园翻译佛典,他和僧睿等相助详定,列席译场,谘禀罗什,所悟更多。弘始六年(404)《大品般若经》译出后,他著《般若无知论》,凡二千余言。罗什大加赞赏,说"吾解不谢子,辞当相挹。"其时他大约才二十三岁。罗什又译出《百论》,他又作了一篇序文,阐明一论的要旨。弘始八年(406),《维摩经》译出后,他又条记罗什的口义作为经的注解,并作序(此序已佚,现存《经注》,系糅合罗什、僧肇、道生、僧睿、道融各家的注解而成)。约在弘始十年(408)夏末,道生从关中回庐山,以《般若无知论》示隐士刘遗民,遗民赞叹说:"不意方袍复有平叔",因以呈慧远,远也以为"未尝有",于是一同披寻玩味。第二年(409),刘遗民致书与他通好,并谘问关于"般若无知"的疑义。又一年(410),他复书,告以关于佛法盛况,并附赠所作《维摩经注》一本;次述《般若无知论》的旨趣以答。他后来又著《不真空论》、《物不迁论》等。弘始十五年(413),佛陀耶舍译出《长阿含经》,他也列席译场,并作序。他在罗什门下十余年,被称为什门"四圣"或"十哲"之一,又称为"解空第一"。罗什卒后,他"追悼永往,翘思弥厉";更博采众经,著《涅槃无名论》,往复论辩,有九折十演。论成,表上秦王姚兴,姚兴备加赞许,即令缮写,分发子侄。弘始十六年(414)去世,年仅三十一岁(《传灯录》卷二十七说僧肇被秦主所杀,临刑时说了四句偈,不足为据)。

僧肇重要的著述,即是上述《物不迁》、

《不真空》、《般若无知》、《涅槃无名》四论，此外还有《宗本义》，始见于陈小招提寺慧达的《肇论序》所述。四论合而为一，称为《肇论》，或即在此时。关于《肇论》的注疏现存的有晋惠达的《肇论疏》三卷（现阙下卷）、唐元康的《肇论疏》三卷、宋净源的《肇论中吴集解》三卷、又《肇论集解令模钞》二卷、宋遵式的《注肇论疏》三卷、宋悟初道全集其师《梦广和尚书释肇论》一卷、元文才的《肇论新疏》、《肇论新疏游刃》各三卷、明德清的《肇论略疏》六卷等。另外还有明道衡的《物不迁论辨解》一卷。又宋陆澄《法论目录》（《出三藏记集》卷十二所载）及隋法经《众经目录》（卷六）著录有僧肇的《丈六即真论》一卷，已佚。又现存《宝藏论》一卷，题作僧肇注，但文义舛杂，不似出其手笔。

僧肇虽生于玄学盛行之后，早年又曾受老庄的影响，但他的学问实得之于鸠摩罗什，以《维摩》、《般若》、三论为宗。他以缘生无性（实相）立处皆真为中心思想以谈体用动静有无等问题，颇为学术界所称赏。关于体用问题，当时学者有两种不同的主张：王弼注《老子》，法汰、道安等谈般若（本无论），都贵无贱有；向秀、郭象释《庄子》，支道林谈《般若》（即色义），又崇有贱无，都不免偏执。僧肇破斥这些偏执，主张体用一如、非无非有、即静即动之说，对于《般若》、三论的中道思想可说大大地发展了一步。在他现有的几种论文中，《宗本义》从缘生无性谈实相，《不真空论》从立处皆真谈本体，《物不迁论》依即动即静谈体用一如，《般若无知论》谈体用的关系，都是有所发挥而互相联系之作。首先《宗本义》中说："本无"、"实相"、"法性"、"性空"、"缘会"等的涵义是一样的。宇宙万法都由因缘会合而生，未生就无有。又因缘离散万法就坏灭，可知并非真实有。以此推度，万法虽现有而性常自空，所以称为"性空"，性常自空即为"法性"，法性真实如是即为"实相"，称为"本无"。"本无"是缘生实相，超一切名言分别，故不能说它是有，也不能说它是无。其次，《不真空论》中以《放光般若经》所说"诸法假号不真"作依据，立"不真空"义。当时的佛教学者，对于般若性空的解释各出异义，纷纭不一。僧肇在这篇论文中归纳作"心无"、"即色"、"本无"三家，并且随加破斥，然后陈述他自己的不真空义。他以宇宙万法都属虚假，依因缘生，即是不真，也即是空。即不是真生，即非是有。但万事万象都已经呈现，也不能说是无。非有非无，所以称为不真空。但森然万象虽非真实，而由真体起用，即用即体，所以说"立处即真也"。《物不迁论》中更从即动即静来论证体用一如的道理。论文首先引用《放光般若经》所说"法无去来、无动转者"而解释说并非舍动而另求静，而是求静于动，虽静而不离动。由动静的未始不同，而知宇宙万法的不迁徙变易。又说：一般人所谓动，是因为从前的事物已经迁徙而去，而不静止，所以说动而非静。但从前的事物即停在从前，并不来到现在，所以论中说静而非动。如此今昔的事物不相往来，"若动而静，似去而留"；"言常而不住，称去而不迁"；从而"如来功流万世而常存，道通百劫而弥固。"意思就是说法身本体，无去无来，所以常恒不变。盖绝对的本体不可与相对的动静等现象截然划分，即动即静，也正是在辨明即体即用的道理。最后《般若无知论》中，依《放光般若经》所说："般若无所知、无所见"，而说有所知就有所不知，因为圣心无知，所以无所不知，不知之知才叫作一切知，所以圣人虚其心而实其照，"虚不失照，照不失虚"；"用即寂，寂即用"；这也是说明体用一如、动静相即，与缘生实相立处皆真的理论一贯，而贯串了他的般若、三论空的中道思想。

后世的三论宗人很推尊僧肇，常常把他和鸠摩罗什并称，有"什、肇山门"之语，以他的学说为三论宗的正系。

菩提达摩

菩提达摩(通称达摩),是中国禅宗的初祖。他生于南印度,婆罗门族,出家后倾心大乘佛法。梁普通年中(520－526,一说:南朝宋末),他自印度航海来到广州,从这里北行至魏,到处以禅法教人。据说他在洛阳看见永宁寺宝塔建筑的精美,自言年已一百五十岁,历游各国都不曾见过,于是"口唱南无,合掌连日"(《洛阳伽蓝记》卷一)。

达摩抵魏,游嵩山少林寺,在那里独自修习禅定,时人称他为壁观婆罗门。有道育、慧可二沙门礼见达摩并亲近和供养四、五年。达摩感觉他们真诚,传授以衣法。又把四卷《楞伽经》授与慧可说:我看中国人的根器于此经最为相宜,你能依此而行,即能出离世间。

随着禅宗在中国的发展,达摩逐渐成为传说式的人物。首先是传说达摩到金陵(今南京)时和梁武帝的问答。梁武帝是笃信佛教的帝王,他即位以后建寺、写经、度僧、造象甚多,他很自负地询问达摩:"我做了这些事有多少功德?"达摩却说:"无功德"。武帝又问:"何以无功德?"达摩说:"此是有为之事,不是实在的功德。"武帝不能理解,达摩即渡江入魏。记载这个传说的最古文献是敦煌出土的佚名《历代法宝记》(774年间撰)和唐宗密《圆觉经大疏钞》卷二之上。后来禅宗著名的《碧岩录》把它作为第一则"颂古"流传。以后,它便成为禅门众所周知的公案了。

达摩晚年的事迹,各传都未明确记载。后人传说他遇毒而逝,葬于熊耳山(今河南宜阳县),但又传魏使宋云自西域回国时遇达摩于葱岭。达摩手携只履翩翩独逝。所以又有"只履西归"的传说。

达摩的禅法,据敦煌出土资料,古来作为达摩学说而传的许多著述之中,只有"二入四行说"似乎是达摩真正思想所在。唐净觉《楞伽师资记》的《达摩传》中有"略辨大乘入道四行",由达摩弟子昙林记录而传出。据昙林的序文说,他把达摩的言行集成一卷,名为《达摩论》;而达摩为坐禅众《释楞伽要义》一卷,亦名为《达摩论》。这两卷论文理圆净,当时流行很广。

现在一般作为达摩学说的有《少室六门集》上下二卷,即:《心经颂》、《破相论》(一名《观心论》)、《二种入》、《安心法门》、《悟性论》、《血脉论》六种。还有敦煌出土的《达摩和尚绝观论》、《释菩提达摩无心论》、《南天竺菩提达摩禅师观门》(一名《大乘法论》)等,以及朝鲜梵鱼寺所刻《禅门摄要》上下二卷,日本铃木大拙校刊《少室逸书》所收关于达摩诸论文。这些著述内容大致都差不多。

达摩"二入四行"的禅法,是以"壁观"法门为中心。唐宗密《禅源诸诠集都序》卷上之二载:"达摩以壁观教人安心云,外止诸缘,内心无喘,心如墙壁,可以入道,岂不正是坐禅之法?"所谓二入是"理入"和"行入",理入是属于教的理论思考,行入是属于实践,即禅法的理论和实践相结合的教义。

理入和行入的名称,见于北凉所译《金刚三昧经入实际品》第五。但《金刚三昧经》说的理入是"觉观",而"壁观"是达摩传出的独特禅法。道宣在《续高僧传》卷二十《习禅篇》末对达摩禅法的评价说:"大乘壁观,功业最高,在世学流,归仰如市。"

壁观禅法的特点在于"藉教悟宗",即启发信仰时不离圣教的标准,构成信仰以后教人"不随于文教",即不再凭藉言教的意思。二入之中以理入为主,行入为助。

后世佛教徒以"教外别传、不立文字"为达摩禅法的标志,因它直以究明佛心为参禅的最后目的,所以又称禅宗为"佛心宗"。又有人因达摩专以《楞伽经》授人以为参禅印证,因而称它为"楞伽宗"。

达摩的师承已无可考,后人为追溯传统

遂有种种说法。《楞伽师资记》推求那跋陀罗为初祖，菩提达摩为二世，下以神秀为七世。神会坚持南宗为正统，肯定达摩为中国禅宗初祖，主张自达摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能六代是一脉相承的。吉迦夜、昙曜译《付法藏因缘传》等又有西天世系的说法。唐智炬《宝林传》(成于801年)以印度自迦叶传至狮子比丘为二十四世，继以婆舍斯多、不如蜜多、般若多罗至菩提达摩为二十八世。此说为五代南唐泉州静、筠二师所集《祖堂集》(成于952年)、永明延寿《宗镜录》(成于957年)所继承，又为宋道原《景德传灯录》(成于1004年)和契嵩《传法正宗记》成于1061年)所依用，后来即成为禅宗的正统说。

达摩的弟子有慧可、道育、僧(一作"道")副和昙林等。"慧可"另见本书专条。

道育，一作慧育，他和慧可一同亲事达摩四、五年，是达摩最初及门弟子之一。他从达摩学了禅法，专重个人内心修持而少对人讲说。他的事迹已不明，只有《景德传灯录》卷三等记达摩临终时自许慧可得髓、道育得骨、尼总持得肉、道副(即僧副)得皮的传说，可以想见其禅学程度之一斑。

僧副，俗姓王，太原祁县人，是达摩剃度的弟子。南齐建武(494－497)年间住钟山(今南京)定林下寺。他忻慕岷岭峨眉的胜景，趁萧渊藻出镇蜀部(今四川)时随从入蜀，因而使禅法流行四川。后来又回金陵(今南京)，普通五年(524)寂于金陵开善寺，年六十一岁。

昙林自称是达摩的弟子，曾记录过达摩的"二入四行说"。《慧可传》中称他为林法师。北魏永平元年至东魏武定元年(508－543)之间，他在洛阳和邺都参与译经事业，在菩提流支、佛陀扇多、瞿昙般若流支、毗目智仙等译场任笔受，是当时参加译经的重要人物。他博学善讲，在邺都常讲《胜鬘经》。周武灭法期间，他与慧可共同护持经典，被斫掉一臂，人称"无臂林"。昙林早年虽曾亲近达摩，但他以禅法与义学并重，因此后世所传达摩临终对在侧弟子们分别印可得皮、肉、骨、髓的说法，没有提及昙林。昙林在传承达摩禅法上所记的《略辨大乘入道四行观》于中国禅学史上留下了不朽的业迹。

真　谛

真谛(梵名波罗木陀)，西印度优禅尼婆罗门族，原名拘那罗陀(华言亲依)。少时博访众师，学通内外，尤精于大乘之说。他以弘道为怀，泛海南游，止于扶南国。梁武帝大同年间(535－545)，派直后(官名)张汜送扶南国的使者返国，访求名德和大乘诸论、《杂华》等经。彼国乃请真谛来华，谛欣然同意，带着经论梵本二百四十夹，于中大同元年(546)八月到达南海郡(今广东省南部)，当时他已年垂五十了。随即北上，沿途停留，至太清二年(548)八月才到建业，武帝深加敬礼，使住宝云殿。方将从事翻译，即发生侯景之乱，不果所愿，乃往东行。太清四年(550)他到了富春(今浙江省富阳县)，县令陆元哲迎住私宅，为招集沙门宝琼等二十余人，布置译场，请他翻译。是年十月起，始译《十七地论》、《中论》等，不久因世乱中止。大宝三年(552)，他应侯景之请回到建业，住于台城，不久侯景兵败东遁，梁元帝即位，改元承圣，建业地方秩序逐渐恢复，他迁住正观寺，和愿禅师等二十余人，翻译《金光明经》。其后，从承圣三年到敬帝绍泰三年(554－557)，他历住豫章(今江西省南昌)宝田寺，新吴(今江西省奉新县)美业寺，始兴(今广东省曲江县)建兴寺，还到过南康(今江西省赣县西南)。陈武帝永定二年(558)，他再到豫章，住栖隐寺，又转往晋安(今福建省晋江县)住佛力寺。在这一时期内，他转徙各地，生活极不安定，但仍随方翻译讲习，未尝中止。虽年已六十，仍与前梁法

侣僧宗、法准、法忍等重新核定所翻诸经论。逾二载，于文帝天嘉二年(561)，从晋安搭乘小舶到了梁安郡(今广东省惠阳一带)，住建造寺译讲《解节经》等。三年(562)九月，译事告一段落，遂泛海西行，拟还本国，不料风向转变，十二月间又飘回广州。刺史欧阳颜请他为菩萨戒师，迎住制旨寺。天嘉四年(563)，他应慧恺、欧阳颜等之请，译讲《大乘唯识论》(即《唯识二十论》)和《摄大乘论》等。五年(564)又译讲《俱舍论》。天康元年(566)二月他应慧恺、僧忍之请，于显明寺重治《俱舍论》译文，再一次阐讲论义。光大元年(567)，重治《俱舍论》完毕，又为僧宗、法准等再讲《摄大乘论》一遍。二年(568)，在南海郡应法泰之请，译讲《律二十二明了论》。是时慧恺在智慧寺代真谛为僧宗、道尼、智敫等同门二十余人及其他学士七十余人讲《俱舍论》。六月间，真谛有厌世之意，往南海北山将欲自尽，慧恺追至挽留，道俗和刺史欧阳颜等跟着都来劝阻，他还居王园寺。八月，慧恺讲《俱舍》未及半部而病卒，真谛为之大恸，惟恐《摄论》和《俱舍》从此无人弘传，特地邀集道尼、智敫等十二人，勉励他们誓弘二论，勿令断绝。他并接着讲《俱舍论》，讲到第五《惑品》，亦因病中止。宣帝太建元年(569)正月十一日入寂。弟子法海收集他的文稿，编为部轴。真谛平时生活严肃，在广州时常别居水洲，衣食之奉，节俭知足。弟子等受他的熏陶，也都勤奋禀学，晨夕不懈，形成一种刻苦笃实的学风。及真谛殁后，弟子们分归各地，弘传其学，因而形成摄论师学派。

真谛在华期间，虽因世乱，不遑宁处，但他随方译出经典部卷之多，仍为同时诸译师所不及。他所译经论及讲述疏记，据《历代三宝记》所载共四十八部、二百三十二卷(内有重出和他家混入的)，《开元录》刊定其译籍为三十八部、一百一十八卷。

从真谛所译经论的内容来看，他所弘扬的主要是瑜伽学系无著、世亲之学。象《决定藏论》，即是《瑜伽师地论·抉择分》的一部分，《三无性论》相当于《显扬圣教论》的《成无性品》，《解节经》勘同《解深密经》的序和《胜义谛相》二品，《转识论》相当于《唯识三十论》，《唯识论》(唐译作《唯识二十论》)、《中边分别论》、《摄大乘论》等一系列的瑜伽学系主要经论，他都已译出。中土瑜伽学系的规模，可以说是由他开创的。他学说所宗，特别重视《摄大乘》和《阿毗达磨俱舍》二论。他译讲这二部论时，已年近七十，而且是他觉得在中土道缺情离，不副所怀，一再决心西归都未得遂之后，才应道俗恳请而翻出的；他又仔细地治定译文，反复讲解，并特嘱弟子道尼等立誓弘传，可见他的恳挚之忱和郑重其事的态度。这两部论在印度佛学史上，都是划时代的名著，组织严密，义理丰富，可以说是其以前大小乘各种学说的总结。他重视两书，显示他对于整个佛学体系的理解和弘法重点之所在。

真谛生于西印优禅尼国，和西印著名的佛教义学中心地伐腊毗相近，伐腊毗是当时正量部的根据地，由此可以推想他初期承学的当与正量部有关。在他的译籍中，最后所译的《律二十二明了论》，就是以二十二个提纲颂文来解释正量部律相要义的论书。如以《明了论》和东晋孝武帝太元六年(381)来华的竺昙无兰所译的《离欲优婆塞夷具行二十二戒文》，以及刘宋文帝元嘉八处(431)由南海闍婆(今南洋爪哇)来华的求那跋摩所译的《优婆塞二十二戒》一起考察，可以见到正量部和其他教团不同的新的实践条规在各处扩充教势的一斑。又在真谛所译的《部执异论》上，也见到正量部见解的混入，如《论》中述可住子部(即犊子部，正量部从此派生)根本教义处，就有不见于其他汉、藏译本的“三种假”、“一切众生有二种失”等十余条执义。从这些地方，都看出真谛曾受过正量部教养的色彩。此外，他还译出《婆薮槃豆传》一卷，《翻外国语》(一名《杂事》，已佚)七卷，僧佉外

道《金七十论》二卷，对于当时佛学界，都是很有意义的介绍。至于旧传真谛曾译《大乘起信论》二卷，此盖出于后人的伪托。在真谛殁后仅仅二十五年撰成的隋法经等《众经目录》，即说"勘《真谛录》无此论"，而列之于疑惑部。此书不但文献无征，而且所表现的思想体系，亦与真谛学说厘然有别，故不能作为真谛译籍看待。

真谛的翻译，大都保存了原本的面目。文字虽然有些艰涩，或杂入他自己的解释，但从其师承来说，大体是正确的。后来玄奘门下对其译文批判未免有过分之处。又真谛传译主要经论大都经过讲解。弟子们记述师义，通称疏、释，亦称注记或本记。综计属于撰述者达二十余部，可见他不仅是著名的翻译家，而且是极渊博的义学大师。这些疏记上保留了大量印度解释经论的传统学说及有关文献，是有价值的研究资料，可惜都散失不传，仅可于后人著述称引文中略见一斑而已。此外，真谛还撰有《佛性义》三卷、《禅定义》一卷、《众经通序》二卷，大都同样由弟子们辑述而成。

参加真谛译场的人，最初有沙门宝琼、愿禅师等，继有沙门慧宝担任传语，居士萧桀担任笔受。六十岁以后，真谛已渐善解华言，不须传译，当时担任笔受的有僧宗、法虔、慧恺和法泰。至于他晚年的译事，则和慧恺合作最为密切。相传真谛所带梵本达二百四十夹，其中《华严》、《涅槃》、《金光明》三经存于建业，其余梵本都在广州制旨、王园二寺。译出经论仅占其中一小部分，而部卷已甚可观。他遭时多难，又缺乏得力的助手，以致未获大量译本。

真谛门下，以僧宗、法准、慧恺、慧旷、法泰、道尼、智敫及居士曹毗等为最著名。特别是慧恺助师译《摄大乘》、《俱舍》二论，建议重治《俱舍》译文，并记录口义，最著功绩。真谛尝有相见恨晚之叹。现存他所撰《摄大乘论释序》、《俱舍释论序》、《唯识论后记》及《律二十二明了论》的《后记》四篇，为仅存的成于真谛生前的可靠史料。

真谛所传之学，在梁、陈二代并不显著，殁后由于诸弟子返还各地传播，从广州延至闽、越，渐及九江、建业等处。到了隋初，靖嵩传法泰之学北上彭城，道尼从九江应召入长安，其学遂传于北土。当时北方著名地论学者昙迁，获读新译《摄论》，备极推崇，及应召入长安，抄讲《摄论》，请从受业者竟达千数。名僧慧休（玄奘曾从受学），以及北地《摄论》学者道英、道哲、静琳、玄琬等，都出其门下。当时长安名德慧远，亦敬礼听受，其弟子净辩、净业、辨相等都相从研习《摄论》。而靖嵩的弟子智凝，讲《摄论》于蜀地，传播的区域益见扩大，瑜伽系无著、世亲的《摄论》之学，至是遂遍及各地。它和流行北地的地论师学系并传，各尊所闻，莫衷一是。终于导致唐初玄奘之西游求法，解决疑难，而其结果乃有完备的新译瑜伽学说，其影响可谓深远了。

智　颉

智颉，世称智者大师，是中国天台宗的开宗祖师。俗姓陈，家居荆州华容（今湖南华容县），父亲是梁朝的官吏。十七岁时，值梁末兵乱，家庭分散，流离颠沛，遂在荆州长沙寺佛像前发愿为僧。次年，依湘州（今湖南长沙市）果愿寺法绪出空，授以十戒；叫他去慧旷律师处学律，二十岁受具足戒。这时他已精研律学，深好禅观。陈文帝天嘉元年（560）听说慧思禅师从北方南下，居于光州（今河南光山县）大苏山，他就前往请益。慧思为他演说四安乐行，他日夜勤习，造诣甚深。

陈光大元年（567）慧思临去南岳时，嘱他往金陵（今南京）传弘禅法，他就和法喜等二十七人一同东下，到达陈都讲禅。过了两年（569），受请主瓦官寺开讲《法华经》题，树立新的宗义，判释经教，奠定了一宗教观的基

础。

智顗住瓦官寺前后八年，除讲上述《经》题而外，还讲《大智度论》和《次第禅门》(即《释禅波罗蜜次第法门》)，写出《六妙法门》等。陈太建七年(575)离开金陵，初入天台山，于北面山峰，创立伽蓝，栽植松栗，引入流泉。又往寺北的华顶峰，行头陀行，昼夜禅观。

陈至德三年((585)三月，智顗再到金陵，住灵曜寺。陈少主请于太极殿讲《大智度论》题，又讲《仁王般若经》题，慧暄、慧旷、慧辩等名僧都奉命参加讨论。后移居光宅寺，讲《法华经》。弟子灌顶随听随记，录成《法华文句》。此后智顗所讲经义，多由灌顶笔录成书。陈亡，智顗上庐山留居。

隋开皇十一年(591)，晋王杨广为扬州总管，遣使到庐山坚请智顗往扬州传戒，他即前去为杨广授菩萨戒，受到"智者"的称号。次年(592)他回到故乡荆州，于当阳县玉泉山创立玉泉寺。此后两年(593－594)在寺讲《法华经玄义》和《摩诃止观》。

开皇十五年(595)春，智顗又从杨广之请，再到扬州，撰《净名经疏》，九月，辞归天台，重整山寺，习静林泉，这时他已五十八岁了。以后两年(597)，会稽嘉祥寺沙门吉藏，曾奉书天台邀请他到嘉祥寺讲《法华经》，他因病未允前往。过了些时，他在病中对弟子们口授《观心论》。十月，杨广遣使入山迎请，他仍勉强出山，走到石城，疾亟不能前进，不久入寂，世寿六十岁，僧腊四十。

智顗生平造寺三十六所，入灭后，晋王依照他的遗愿在天台山另行创建佛刹，后于大业元年(605)题名为国清寺。

智顗弘法三十余年，其著作小部分是亲自撰写的，大部分由弟子灌顶随听随录整理成书。现存有《法华经玄义》二十卷、《法华经文句》二十卷、《观音玄义》二卷、《观音义疏》二卷、《金光明经玄义》二卷、《金光明经文句》六卷、《维摩经玄疏》六卷、《维摩经疏》(前二十五卷亲撰，后三卷灌顶续补)二十八卷、《维摩经略疏》(唐湛然略)十卷、《四教义》十二卷、《三观义》(由《净名玄义》分出)二卷、智顗前出《净名玄义》十卷(后为晋王杨广著疏，并别制《玄疏》。因将前出《玄义》分为三部，即《四教义》六卷、《四悉檀义》二卷、《三观义》二卷)、《请观音经疏》一卷、《观无量寿佛经疏》一卷、《阿弥陀经义记》一卷、《仁王护国般若经疏》五卷、《金刚般若经疏》一卷、《菩萨戒义疏》二卷、《摩诃止观》(初名《圆顿止观》)二十卷、《释禅波罗蜜次第法门》十卷、《六妙法门》(一名《不定止观》)一卷、《小止观》(一名《修习止观坐禅法要》)一卷、《四念处》四卷、《五方便念佛门》一卷、《禅门口诀》一卷、《禅门章》一卷、《禅门要略》一卷、《观心论》一卷、《观心诵经法》一卷、《观心食法》一卷、《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法华三昧忏仪》一卷、《请观音忏法》(载《国清百录》卷一)一卷、《金光明忏法》(载《国清百录》卷一)一卷、《天台智者大师发愿文》一卷、《普贤菩萨发愿文》一卷。此外，他的著述还有《大智度论疏》二十卷、《弥勒成佛经疏》五卷等，现有散佚。又《净土十疑论》一卷，有说是后人托名伪撰。

智顗的著述，建立了天台一宗的解行规范，其中主要的是《法华经玄义》、《法华经文句》、《摩诃止观》，世称为天台三大部；又《观音玄义》、《观音义疏》、《金光明经玄义》、《金光明经文句》、《观无量寿佛经疏》，称为天台五小部。他的特点在于教观双运，解行并重。在发挥《法华经》的要旨方面，他以化仪四教和化法四教判释释迦一代时教。用五重玄义解释经题，述为《法华玄义》；以四释(一，因缘释；二，约教释；三，本迹释；四，观心释)诠经的文句，述为《法华文句》；以一心三观十乘观法开显圆顿止观法门，述为《摩诃止观》。他的学说，在中国佛教史上发生的影响很大(参照"天台宗"专条)。

吉　藏

吉藏，是中国隋代三论宗的集大成者。他俗姓安，本西域安息人，先世避仇移居南海，住在交广（今越南、广西）一带，后迁居金陵而生吉藏。幼年时，父亲带他去见真谛，真谛为他取名吉藏。吉藏的上辈本奉佛教，他的父亲后来出家名道谅。吉藏七岁时（一说十三岁）即从法朗出家，学习经论，十四岁时从法朗受学《百论》，十九岁时开始为众复述，受到大众的称誉。

吉藏受戒以后，学解更进，声望日高。陈桂阳王（伯谋）钦慕他的学问，对他特加尊敬。陈末，隋兵进攻建康，社会极为混乱。吉藏和一些同学前往各寺，搜集佛教文疏，藏于三间堂内，到战事停止后加以整理。他涉猎典籍非常广泛，后来他的著述注引的赅博，就是得力于此。隋朝平定江浙地方以后，吉藏遂移住会稽秦望山嘉祥寺。他在这里弘传佛法，从他受学者多至千余人。后来学者即因他所住的寺号称他为嘉祥大师。

吉藏在会稽嘉祥寺时，曾开讲《法华经》并自著章疏。及智顗再归天台，他即于开皇十七年（597）八月廿一日与禅众百余人致书请智顗开讲《法华》，智顗因病未赴不久即圆寂。因从智顗弟子灌顶听天台宗义（《续高僧传》卷十九《灌顶传》）。

隋开皇最后几年（581－600），晋王杨广（即隋炀帝）总管扬州，在扬州建置四个道场，延请佛教知名学者入住。吉藏以盛名被延入慧日道场，受到特殊礼遇。开皇十九年（599），杨广自扬州赴长安，邀吉藏同行，到长安后被安置于日严寺，即埋头整理《维摩经》的著述。他的《净名玄论》，就是这个时期的作品（见《净名玄论》）。隋炀帝的次子齐王杨暕，早闻吉藏盛名，于大业五年（609）请他莅临私第，邀集长安名士六十余人举行辩论会，并推吉藏为论主。当时有僧粲和他对论，往复四十余番，结果吉藏获胜。这时他已经六十一岁了。

隋朝亡后，唐高祖李渊初到长安，召集佛教知名人物在虔化门下接见。吉藏被推为代表往见。武德初年（618），唐朝设置十大德管理佛教事务，吉藏被选为十人之一。他在长安先住实际寺和定水寺，后来齐王李元吉（唐太宗之弟）请他住延兴寺。武德六年（623）五月得病逝世，世寿七十五。临终还写了一篇《死不怖论》，葬于终南山至相寺的北岩（《续高僧传》卷十一本传）。

吉藏的学说渊源于摄山学系。摄山自梁僧朗、陈僧诠相继，成为江南三论宗的发祥地。僧诠门下最杰出的有兴皇寺法朗、摄山栖霞寺慧布、长干寺慧辩和禅众寺慧勇，尤以法朗为最著名。僧诠在摄山弘布三论及《摩诃般若经》，到了兴皇法朗始兼讲《涅槃经》（吉藏《涅槃经游意》）。吉藏从法朗受业，后来也广弘这些经论，其学部授受的渊源是可以想见的。

吉藏一生的学说有三变，最初宗承他的本师法朗的学说，深究三论和《涅槃》；继而摄取天台宗的《法华玄义》；最后倾其全力于三论的阐扬，著有《三论玄义》，树立了自己的宗要。在他以前的所谓“古三论”，有罗什门下僧肇、道融的“关内义”（或称“关河旧说”），有僧朗、僧诠、法朗三世相承的“山门义”，到了吉藏始集三论教义的大成，因此他的三论学说被称为“新三论”。

吉藏博学多识，历受陈、隋、唐三代王室的尊崇，不免恃才傲物；加以生活不拘细节，时或招受人们的非难。他在学问上虽有成就，并不善于处众。所以道宣对他的评价是：“纵达论宗，颇怀简略，御众之德，非其所长。”

吉藏弘法五十余年，造就弟子很多。见于史传记载的有慧远、智拔、智凯（同名的两人）、智命、硕法师、慧灌等。慧远晚年住兰田

悟真寺，盛行讲说。智拔，襄阳人，初为智润的弟子，后来京师从吉藏研究《法华》，深得吉藏的器重（《续僧传》卷十四本传）。智凯，丹阳人，因闻吉藏讲《法华·火宅品》而出家，发色较黑，被称为乌凯，随吉藏到会稽嘉祥寺，是吉藏门下的俊才（《续僧传》卷十四本传）。另一智凯是扬都人，闻吉藏在会稽传播佛法，即弃俗从他出家，并受学三论。后随吉藏入京，专攻子史，曾在内殿佛道辩论时折服了道士张鼎，是一个长于辩论的僧人（《续僧传》卷三十本传）。智命，荥阳（今河南）人，初从吉藏听三论和《法华》，发生了信仰。后来夫妇同时出家，不久因事被杀（《续僧传》卷二十七本传）。硕法师从吉藏受学，曾著有《中论疏》十二卷。慧灌，高丽国人，曾入隋至会稽嘉祥寺从吉藏研究三论，后入日本传弘三论，被称为日本三论宗的初祖（日本师镇《元亨释书》卷一本传）。

吉藏生平，曾讲三论、《法华》、《大品》、《智论》、《华严》、《维摩》等经论多遍，并各著注疏行世。他的著述共计四十余种，其中有的已经散失，有的真伪尚未决定，现存的尚有二十六部。其名如次：《华严经游意》一卷、《净名玄论》八卷、《维摩经游意》（即"维摩经义疏"卷首玄义）一卷、《维摩经义疏》六卷、《维摩经略疏》五卷、《胜鬘经宝窟》六卷、《金光明经疏》一卷、《无量寿经疏》一卷、《观无量寿经义疏》一卷、《弥勒经游意》一卷、《大品经游意》一卷、《大品经义疏》十卷（卷二阙）、《金刚经义疏》四卷、《仁王经疏》六卷、《法华经玄论》十卷、《法华经游意》一卷、《法华经义疏》十二卷、《法华经统略》六卷、《涅槃经游意》一卷、《三论玄义》一卷、《中观论疏》十卷、《百论疏》三卷、《十二门论疏》三卷、《法华论疏》三卷、《二谛章》三卷、《大乘玄论》五卷。

吉藏的著述，自隋唐以来并陆续流入朝鲜和日本，曾被广泛研究和翻译刻版，因而有所影响。

法　顺

法顺，俗姓杜，一称杜顺，雍州万年县（今陕西长安县）人，生于陈武帝永定元年（557）。十八岁出家，从因圣寺僧珍禅师（又称魏禅师），受持定业。后来在庆州、清河、骊山、三原、武功等地说教，所说直显正理，删去浮词。当时盛传他有种种神异的事迹，所以《续高僧传》（卷二十五）把他的传记编在《感通类》，并且说唐太宗仰慕他的神德，引入内禁，隆礼崇敬。《佛祖统纪》卷二十九、三十，载有唐太宗和他的问答，并说唐太宗称他为"帝心"，后世遂有帝心尊者之称。他曾游历四方，劝人念阿弥陀佛，著有赞咏净土的《五悔文》。他的门弟子有达法师、智俨、樊玄智、动意等，其中以智俨为特出。据《华严经传记》卷三说法顺于隋炀帝大业九年（613），即智俨十二岁时，向智俨的父母乞智俨为弟子，即交付高足弟子达法师教诲。《华严经传记》卷四又说有居士樊玄智，泾州人，年十六，舍家来从法顺修行，即令以读诵《华严经》为业，并劝他依经修普贤行愿。法顺于唐太宗贞观十四年（640）在南郊义善寺圆寂，时年八十四岁，葬于樊川的北原。

世称法顺为华严宗初祖，其说始于圭峰宗密。《续高僧传·法顺传》虽然没有任何关于法顺弘传《华严》的记载，但在传末说智俨经常讲说《华严》和《摄论》之后，紧接着说是"斯尘不绝矣"，可知杜顺、智俨之间是有华严传承关系的。又《华严经传记》说法顺令樊玄智读诵《华严》，又劝他修普贤行，也可见法顺确是倡导《华严》学说的。

法顺的著述，相传有《华严法界观门》、《华严五教止观》各一卷。《法界观》的全文，又见于法藏所撰《华严发菩提心章》，因此有人疑心不是杜顺的著作，但澄观对它有注解，题作"终南山释法顺俗姓杜氏"撰，并作《华严

法界玄镜》以阐明它。《五教止观》也题作"京终南山文殊化身杜顺说",卷末还载明是"华严杜顺和上略出记",但全文大部分见于法藏的《华严游心法界记》中,这《游心法界记》或者是根据《五教止观》所作。但是《五教止观》中,出现了好些后来玄奘所用的译语,又提到后来的佛授记寺,于是发生了是不是杜顺所说的问题,为学者所聚讼,悬而未决。还有法藏的《妄尽还源观》,孤山智圆也说它是法顺所撰,到了晋水净源才断定是法藏所著(见《妄尽还源观》卷末净源按语)。又智俨所撰的《华严一乘十玄门》,也题作"承杜顺和尚说",假如这是事实,也可以证明杜顺和智俨《华严》传承的关系。此外法顺的著作相传还有《十门实相观》和《会诸宗别见颂》各一卷。

道　宣

道宣,原籍吴兴(今浙江湖州市)人(一说丹徒人),俗姓钱,父在陈时曾任吏部尚书,母姚氏。自幼受到家庭教育,九岁便能作赋。因隋朝大兴佛教,他十岁时,便舍家从长安日严寺慧颉受业,第二年就在日严道场落发。二十岁时,到大禅定寺依智首受具足戒。二十一岁就在智首门下听受律学。智首是当时新兴的律学大家,"钞疏山积,学徒云涌",长安独步三十余年。兼弘《地论》和《四分》的灵裕,以及先在关中弘阐《四分律》的洪遵,都率众预其法筵,听受讲习。道宣在智首门下受教奠定了一生的律学基础。

道宣在受慧颉和智首的教导以外,还经常跋涉山川去到四方广泛参学,自称"居无常师,追千里如咫尺;唯法是务,跨关河如一苇;周游晋魏,披阅累于初闻;顾步江淮,缘构彰于道听。遂以立年(三十岁)方寻铅墨,律仪博要,行事谋猷,图传显于时心,钞疏开于有识;或注或解,引用寄于前经,时抑时扬,专门在于成务"(见《关中创立戒坛图经序》)。说明他在三十岁以前是用咨广学,三十岁以后便从事于各项著述。

武德七年(624)。长安日严寺废毁,道宣随慧颉往新造崇义寺。同年他又往终南山,栖居于仿掌谷修习定慧,时有清泉涌出,因称为白泉寺。他在山整修十余年来的律学心得,于武德九年(626),撰成《四分律删繁补阙行事钞》三卷(今作十二卷),阐发了他为律学开宗的见解。贞观元年(627),撰制《四分律拾毗尼义钞》三卷(今作六卷)。四年(630)出外到诸方参学,广求诸律异传,曾到魏郡访问名德法励律师,请决疑滞(见《量处轻重仪序》)。九年(635)入沁部棉上(今山西沁县绵上镇)山中撰《四分律删补随机羯磨》一卷、《疏》二卷,随后又撰《四分律比丘含注戒本》一卷、《疏》三卷。十一年(637)在隰州益词谷撰《量处轻重仪》(一作《释门亡物轻重仪》)二卷、《尼注戒本》一卷。十六年(642)仍入终南山居丰德寺,至十九年(645)撰成《比丘尼钞》三卷(今作六卷)。时玄奘三藏已由西域归国,他于同年六月被征召到长安弘福寺译场任缀文大德,参与译事。翌年(646)又返终南山,在丰备寺将所撰《羯磨》一卷增广为二卷,又将《疏》二卷增广为四卷(今作八卷),永徽二年(651)九月又增订《含注戒本》并《疏》。于是他所开启的南山宗义的五大部疏钞至此完备。至显庆二年(656)又撰成《释门章服仪》一卷。三年(657)六月,他奉敕为唐京新建的西明寺上座,同年七月迎请玄奘入寺译经,他也参加译业。龙朔元年(661)又撰《释门归敬仪》一卷。乾封二年(667)二月,他在终南山麓清宫精舍创立戒坛,依他所制的仪规为诸州沙门二十余人传授具戒。同年他撰有《关中创立戒坛图经》一卷,《律相感通传》一卷。此外他还撰有《释门正行忏悔仪》二卷、《教诫新学比丘行护律仪》一卷、《净心诫观法》二卷等。

道宣在佛教上的主要成就,即在于他对《四分律》的开宗弘化,以及综括诸部会通小

大的创见。他对于律学的整理，如他所撰《四分律删繁补阙行事钞》和《四分律删补随机羯磨》两书就可以顾名思义。所谓"补阙"就是以其他部的文补充《四分》的阙义；所谓"随机"即是以《四分律》顺中土大乘的机缘。如他在《行事钞》(卷上一)中说：所以随其乐欲，成立已宗。竞采大众之文，用集一家之典。故有轻重异势，持犯分涂，有无递出，废兴互显，今立《四分》为本，若行事之时必须用诸部者不可不用。又说："世中持律略有六焉：一、唯执《四分》一部，不用外宗；二、当部缺文，取外引用；三、当宗有义，文非明了；四、此部文义具明，而是异宗所废；五、兼取五藏，通会律宗；六、终穷所归大乘之极。……此《钞》所宗，意存第三、第六，余亦参取得失随机知时故也。"这说明他以《四分》为本，并对《四分》有义无文的地方参取诸部律，而最后以大乘为归极。同时他所撰的律学著述，则自称是"包异部诚文，括众经随说，及西土圣贤所遗，此方先德文纪，搜驳同异，并皆穷核；长见必录，以辅博知，滥述必剪，用成通意"的。道宣这一综揽诸说成一家言的学风，曾受到当时佛教界的广泛推重。但同时也有少数学者不同意他的见解，如东塔怀素批评说："题云《删补随机羯磨》，斯有近弃自部之正文，远取他宗之旁义，教门既其杂乱，事指屡有乖违"(怀素《僧羯磨序》)。这是代表另一部分学人认为道宣的著述是淆乱了《四分律》的本质而有所指摘的意见。虽然如此，道宣的学说在当时已风靡全佛教界，乃至从那时以来的中土律学家，差不多都以他的著述为圭臬；对于《行事钞》的解记之作，在唐宋两代就已多至六十多家。其影响之大可以想见。道宣以《四分律》会归大乘的主要论据，即为心识戒体说。他认为"戒是警意之缘也，……欲了妄情，须知妄业，故作法受，还熏妄心，于本善识，成善种子，此戒体也。由有本种熏心，故力有常，能牵后习起功用故，于诸过境，能忆、能持、能防、随心动用还熏本识，如是辗转能净妄源"(见《四分律删补随机羯磨疏》卷三)。他这一圆教戒体说的提出，当是受自其时旧新两译大乘唯识学说的影响。至于他证明《四分律》能通于大乘，主要有五种理由：一、《四分律》中，沓婆得罗汉后，心念此身不坚固，即厌无学身，求菩萨法。二、戒本回向文：施一切众生，皆共成佛道，即是大乘的圆顿了义，不以其余二乘为归向处。三、律序一再说如是诸佛子，佛子亦如是和大乘《梵网》戒中所称佛子意义同样。四、《四分》舍堕求悔，先须舍财，如僧用不还，只犯突吉罗轻罪，和大乘戒以心意划分轻重相通。五、如《四分》小妄戒，解释见闻触知，说眼识能见、耳识能闻等，以识为了义，也和大乘义理相通。由此五义，即以《四分》会通大乘。

道宣以心识戒体为根据，因而对于佛说的一切教法判为三种，如《行事钞》说："一者诸法性空无我，此理照心，名为小乘；二者诸法本相是空，惟情妄见，此理照用，属小菩萨；三者诸法外尘本无，实唯有识，此理深妙，惟意缘知，是大菩萨佛果证行"。此中第一种是小乘人行，观事生灭，是性空教；第二种小菩萨行，观事是空，是相空教；第三种大菩萨行，观事是心意言分别，是唯识圆教。他所阐述旨在第三。

道宣又将佛陀一切教授教诫分判为化行二教，如《行事钞》卷一说："一谓化教，此则通于道俗，但泛明因果，识达邪正，科其行业，沈密而难知，显其来报，明了而易述。二谓行教，唯局于内众，定其取舍，立其纲致，显于持犯，决于疑滞。……谓内心违顺，托理为宗，则准化教；外用施为，必获身口，便依行教。"即以属于教理一方面的大小乘经论称为化教，以属于行持一方面的戒律典籍称为行教。这是他判别佛法的另一分类。

道宣基于以上理解，因而主张《四分》圆融三学，并以大乘三聚净戒为律学的归宿(见《删补随机羯磨疏》卷三)。这正合乎中土学人对大乘佛教的爱乐和机运，因而使他所倡

导的南山律学从那时以来即盛行流传。

道宣在佛教文史学上的贡献也很大。他于贞观十九年(645),撰成《续高僧传》三十卷。同年入弘福寺参加译经,兼考证西域方舆,于永徽元年(651)撰成《释迦方志》二卷。显庆五年(660)撰成《佛化东渐图赞》一卷(今佚)。其时佛道二教论诤甚炽,他于龙朔元年(661)撰成《集古今佛道论衡》三卷,麟德元年(664)又撰成一卷,合为四卷。同年又撰成《大唐内典录》十卷、《广弘明集》三十卷和《集神州三宝感通录》(一名《东夏三宝感通记》)三卷。又于麟德二年(665)撰成《释迦氏谱》(一名《释迦略谱》)一卷。此外还撰有《圣迹现在图赞》一卷(今佚)、《后集续高僧传》十卷(今佚、一说已羼入于现行的续高僧传内)、《法门文记》若干卷(今佚)等,可见他的致力范围极为广博。其中《续高僧传》、《释迦方志》、《集古今佛道论衡》、《大唐内典录》和《广弘明集》等,均为佛教文史上重要名著。唐智昇称他"外博九流,内精三学,戒香芬洁,定水澄奇,存护法城,著述无辍"(见《开元释教录》卷八),这是非常允当的。

道宣生平"三衣皆纻,一食唯菽,行则杖策,坐不倚床",他精持戒律的盛名并远传至西域。乾封二年(667)十月三日示寂,年七十二,僧腊五十二,窆于坛谷石室,建塔三所,唐高宗诏令天下寺院图写他的真容奉祀,名匠韩伯通并为塑像,以追念他的遗范。后人因他长时期居终南山,并在山树立了他的律学范畴,即称他所传弘的《四分律》学为南山宗,并称他为南山律师。

道宣门下有受法传教弟子千人,特出的有大慈(住西明寺,撰有《行事钞记》)、灵噩(住崇福寺,撰有《行事钞记》)、文纲、名恪、周律师、秀律师等。其中文纲和文纲的弟子道岸,相继阐扬他的遗教弘化最盛,朝野崇奉,南山一宗风行更广。最后道岸还请得唐中宗墨敕,在江淮间推行南山律宗,使最后奉持《十诵》的东南一隅,也多改奉南山《四分律》。至今中国出家僧徒,还大多以他的《四分律》学为行持的楷模。

玄　奘

玄奘,俗姓陈,本名祎,河南洛州缑氏县(今河南省偃师县南境)人。他的曾祖、祖父都是官僚,到了他父亲陈惠,便潜心儒学不做官了。玄奘生于隋文帝开皇二十年(即公元600年。关于玄奘的生平,现存的《传》、《状》、《塔铭》等都没有记载,而关于他的年岁又有六十三、六十五、六十九诸说,推算不出确实生年来。今以重校内学院本《大慈恩寺三藏法师传》,暂定法师寿六十五岁)。少时因为家境困难,跟着他二兄长捷法师住在洛阳净土寺,学习佛经,十一岁(620)就熟习《法华》、《维摩》。十三岁时(622)洛阳度僧,破格入选。其后听景法师讲《涅槃》,从严法师学《摄论》,升座复述,分析详尽,博得大众的钦佩。隋炀帝大业末年,兵乱饥荒,玄奘和他的二兄前往长安后,得知当时名僧已多聚在蜀地,因又同往成都。在那里听宝暹讲《摄论》、道基讲《杂心》、惠振讲《八犍度论》三、五年间,究通诸部,声誉大著。唐高祖武德五年(622),玄奘在成都受具足戒。武德七年(624)离开成都,沿江东下参学。先到了荆州天皇寺。讲《摄论》、《杂心》,淮海一带的名僧闻风来聚。六十高龄的大德智琰也对他执礼甚恭。讲毕以后,继往赵州从道深学《成实》,又到扬州听惠休讲《杂心》、《摄论》。贞观元年(627),玄奘再到长安,从道岳、法常、僧辩、玄会诸师钻研《俱舍》、《摄论》、《涅槃》,他很快就穷尽各家学说,受到称赞,声誉满京师。仆射萧瑀,奏请令他住庄严寺。但是玄奘觉得多年来在各地讲筵所闻,异说不一,特别是当时流行的《摄论》、《地论》两家有关法相之说不能统一,很想得着总赅三乘学说的《瑜伽师地论》,以求会通一切(这一见解大概是受

了当时来华的波颇蜜多罗的启发而生），于是决心往印度求法。那时出国之禁很严，他正式表请赴印，未得许可，只好作种种准备等待着。贞观三年（629），因北方连遭灾荒，朝廷准许道俗四出就食，他得便西行，到达兰州，应当地人士请求，讲《涅槃》、《摄论》和《般若经》。西域商侣有参加旁听的，回去以后，便将玄奘求法的事向各地宣传了。玄奘继而潜行到达瓜州，得胡人西槃陀导送，夜渡瓠𤊹河。从此孑身冒险，过了玉门关外五烽，度莫贺延沙碛，到达伊吾。高昌王麹文泰得知后，遣使迎往，敬礼备至，延留度过夏坐，并要久留在高昌，他坚决未允。当时西突厥叶护可汗势力遍及雪山以北各地，如去印度，须要取得他的协助，因而高昌王遣使陪送玄奘去叶护可汗衙所，时当贞观三年八月。玄奘离开高昌，过阿耆尼、屈支等国，越凌山到达素叶城，和叶护可汗相见，凭着可汗致所经诸国的信件和陪送的使者，很顺利的经过西域笃赤建等十国，越大雪山，直到邻接北印的迦毕试国。

他从此东行，进入北印度境，过滥波、健驮罗、乌仗那诸国。渡信度河，过呾叉始罗等国，至迦湿弥罗国，于此先后居停两年参学。随后至磔迦、至那仆底、阇烂那达、屈露多等国入中印度境。又经窣禄勒那国，渡阁牟那河至秣底补罗国。过婆罗吸摩补罗等国，至羯若鞠阇国。东南行渡殑伽河至逾陀国。更循殑伽河东下，拟赴阿耶穆佉国，于中途遇盗，几乎丧命。后又过阿耶穆佉等国至吠舍厘国，更南行至摩揭陀国，巡礼华氏城、伽耶等处圣迹，折向那烂陀寺。寺众千余人欢迎他到寺，参谒了戒贤。他离开高昌，进入印度国境以来，随处遇着高僧大德，就停留参学。广学《俱舍》、《顺正理》、《因明》、《声明》、《经百论》、《广百论》、《对法》、《显宗》、《理门》、《众事分毗婆沙》、《经部毗婆沙》、《萨婆多部辨真》、《发智》、《日胄毗婆沙论》等。如此且行且学，到达那烂陀时前后约四年，其时为贞观七年（633）。

玄奘到了那烂陀寺，被推为通三藏的十德之一，很受优遇。他请戒贤三藏讲《瑜伽论》，同听者数千人，历一年五个月讲毕，后复重听两遍。又听讲《顺正理》、《显扬》、《对法》各一遍，《因明》、《声明》、《集量》等论各二遍，《中论》、《百论》各三遍。《俱舍》、《婆沙》、《六足》等论，他先在诸国听过，至此更披寻决疑，兼学婆罗门《声明记论》。如是在寺学习，历时五年（贞观八至十二年，634－638）。

其后，玄奘为了更广泛的参学，便离开那烂陀寺南游，经伊烂那钵伐多国，从怛他揭多毱多和羼底僧诃两师学《毗婆沙》、《顺正理》等论。过瞻波等国入东印度境，经羯罗拿苏伐剌那等国，折西北行至中印南憍萨罗国，停一个多月，从善解因明的婆罗门学《集量论》。从此南行入南印度境，过案达罗国至驮那羯磔迦国，停数月从苏部底和苏利耶两僧学《大众部根本阿毗达摩》等论，他们亦从法师学大乘诸论。过珠利耶国至达罗毗荼国，于建志城逢僧伽罗国大德觉自在云和无畏牙，就问《瑜伽要文》及僧伽罗国佛教情况。过那建补罗等国，出伐腊毗国入西印度境，西至狼揭罗国。从此折回，过臂多势罗等国，渡信度河，至北印钵伐多国，于此停两年，学《正量部根本阿毗达摩》及《摄正法》、《成实》等论。从此东南行，仍还那烂陀寺。又到寺西低罗择迦寺，从般若跋陀罗就萨婆多部三藏及《声明》、《因明》等论咨决所疑。往杖林山，从胜军居士学《唯识抉择》、《意义理》、《成无畏》、《不住涅槃》、《十二因缘》、《庄严经》等论，及问《瑜伽》、《因明》等疑，首尾历时两年。这样在各地游历参学凡经四年（贞观十二至十六年，639－642）。回那烂陀寺后，应戒贤三藏之嘱，为寺众讲《摄论》、《唯识抉择论》，并沟通了当时大乘学说中"瑜伽"、"中观"两家的论争，著《会宗论》三千颂，得到戒贤三藏和诸大德的赞许。他又应戒日王的请求，拟折服南印正量部论师般若毱多《破大乘论》的异说，

著《制恶见论》一千六百颂。

玄奘在印所学至此已经大成，他很想回国弘通，得到戒贤的赞许，遂庄严经像，辞别戒贤，准备东归。时东印迦摩缕波国鸠摩罗王一再遣使迎请前往。适值羯若鞠阇国戒日王征恭御陀回来，又遣使来请，鸠摩罗王就带兵陪送玄奘，到羯朱嗢祇罗国，遇着戒日王。戒日王乃决定于曲女城为玄奘建立大会，命五印沙门、婆罗门、外道义解之徒都来参加。到期与会的有十八国王，各国大小乘僧三千多人，那烂陀寺僧千余人，婆罗门及尼乾外道二千余人。此会即以玄奘所著《会宗》、《制恶见》两论的论点标宗，任人难破，但经过十八天大会终了，没有一人能提出异议。玄奘得到大小乘佛教徒的一致推崇，被给以“大乘天”和“解脱天”的尊称。其后又随喜了在钵罗耶伽两河间举行的五年一次的无遮大施会，这才辞别戒日王，携带几百部梵本和各种佛像，启程东归。路过呾叉始罗渡信度大河时，因遇风浪，失却梵本五十夹及诸异花种，停在乌铎迦汉荼城五十多天，遣人往乌仗那国抄写迦叶维耶部三藏。从此经过滥波等地，出迦毕试境，度雪山，经睹货罗故地，过波迷罗川，越葱岭到了于阗，以国王延留，未得即还。就派人随商侣入朝，表陈还国，日夜为于阗僧人讲《瑜伽》、《对法》、《俱舍》、《摄论》四部论，约停了七、八个月。等到使人回来，并奉敕迎令东归。于贞观十九年(645)正月到达长安。

玄奘去洛阳会见了唐太宗。太宗要求他据游历见闻，修西域传；并劝他还俗从政，玄奘力辞。因留他住长安弘福寺译经，由朝廷供给所需，并召集各地名僧二十余人相助，分任证义、缀文、正字、证梵等职，组织了规模完备的译场。玄奘于是年五月，创译《菩萨藏》等经，次年撰《大唐西域记》成。贞观二十二年(648)译完《瑜伽师地论》一百卷的大部之后，请太宗替新译诸经做了总序，即后世所传的《大唐三藏圣教序》。这一年因太宗问功德利益，他建议度僧，太宗诏诸州寺各度五人，并于北阙造弘法院，供译经用。冬十月，东宫新建大慈恩寺告成，寺内也别造译经院，迎他入住。高宗永徽三年(652)春，他请就大慈恩寺造西域式石塔，安置带回经像，以运石工大，改用砖造。永徽四年(653)夏，印度大菩提寺智光、慧天来信问候他，次年他分别答书。永徽六年(655)，尚药奉御吕才，诵玄奘所译《因明》、《理门》二论，自出新解，指议长短。后经玄奘和他亲自辩论，他才辞屈谢退。显庆元年(656)二月，玄奘为鹤林寺尼宝乘等五十余人授戒，又为德业寺尼众数百人授菩萨戒。玄奘西游求法的时候，路上备尝辛苦，六十岁前后，身体就有病痛，这一年夏间冷疹重发颇剧。他恐怕病危，表请高宗重定佛道名位次第，及废僧尼依俗科罪。显庆三年(658)，他移居新建的西明寺，当时印度僧人阿地瞿多和那提相继来华，译事不专，他因而请求停译，未得允许。继而因大众请详译《大般若经》全部，以京师纷扰，恐难译了，表请赴玉华宫翻译。显庆四年(659)冬，他迁往玉华宫，次年初即开始译《大般若经》，至龙朔三年(663)冬完成，全经十六会，总六百卷。他于译完《大般若经》后，自觉体力衰竭，不再事翻译，专精行道。麟德元年(664)初，他在玉华宫染病，病中命门人嘉尚具录所译经论以及造像、写经、供养、施舍等项，宣读一过，他很觉自庆，到了二月五日中夜便圆寂了。

玄奘回国以后的主要事业，就在翻译经论，并传播新知。因为他对印度佛学全面通达，所以他所译经论亦赅一切。并且他进行翻译，也完全有系统、有计划。他从住弘福寺开始翻译，直到最后迁住玉华宫，译完《大般若》，中间经历十九年，共译出经论七十五部(除《大唐西域记》一种不计人)，总一千三百三十五卷。这十九年的翻译，可分几个段落：最初，在太宗贞观末年，约五年间，译出了“瑜伽”学系的“一本十支”各论；其次，在高宗永徽、显庆中间约十年，译出《俱舍》、《婆沙》和

"一身六足"等"阿毗达摩";最后四年译成全部《大般若》,这些都是整然自成系统的译业。在这中间,他还曾应东印度童子王的请求,将中国的《老子》译成梵文,流传于迦摩缕波;又以中国流传的《起信论》文出马鸣,印度诸僧很想一读,他也译唐为梵,传到印度。这些都是有关中印文化交流的事业。

玄奘所译各籍,因为他对梵文的造诣精深,又亲自主译,所以名相的安立,文义的贯练,莫不精确异常,而且矫正旧译的讹谬,遂在中国译经史上开辟了一个新纪元,后人通称其译籍为新译。另外,从玄奘由翻译而传播的学说看来,纲举目张充分反映了公元五世纪以后印度佛学的全貌。当时印度那烂陀寺等处的佛学,已显然分为因明、对法、戒律、中观和瑜伽等五科。他于因明科译出《理门》和《入正理论》,树立了在论议基础上的佛家逻辑轨范。于对法科,声闻乘方面以《俱舍》为中心,在它以前有根本的"一身六足"和《婆沙》等论,以及其后发展的《顺正理》、《显宗》等论,他都原原本本地传译了出来;大乘对法译出了《集论》和他的注书《杂集论》,显示对法经不同于瑜伽论的特点,并指示大小对法相通的途径。于戒律科,译传大乘唯一的《瑜伽菩萨戒》,并辑出《受戒羯磨》以为实行的规范。于中观科,特别译出护法的《广百论释》,以见瑜伽系贯通中观的成就。于瑜伽科,则"一本(《瑜伽》)十支(《显扬》、《庄严》等)",差不多全部译出,而于最后发展的"唯识"说,则编纂了完备的《成唯识论》,以尽其奥蕴。如上所举,可以说那烂陀寺最盛时期所传承的佛学精华,基本上已都由玄奘译传于中土了。至于他在讲学中阐扬了"理佛性"和"五种姓"之说,这不仅为后来创立慈恩一派的根本典据,即其他宗派也有加以采用,在中国佛学界产生了广泛的影响。

玄奘的著述,除上文说到用梵文写的《会宗论》三千颂,《制恶见论》一千六百颂而外,还应东印度童子王的请求,造了《三身论》三百颂,但这些都没有译成汉文,因而也未流传后世。他回国以后,忙于翻译,无暇撰述,只应太宗的要求而修撰《大唐西域记》十二卷,还是口授辩机写成的。另外,向当时朝廷陈事的表启,现存一卷。至于有关学说,则大都为其门下各家所记的口义,特别是见于园测一系新罗学人著述上的占多数。通称为法师自作的有《三类境》一颂,载《成唯识论掌中枢要》卷二内,又有《赞弥勒四礼文》,载《法苑珠林》卷十六,另传法师论《五种不翻》,周敦义《翻译名义集序》曾见称引。至后人所传的《八识规矩颂》,文义都有可疑之处,并非他的手笔。

玄奘门人很多,参加译业的也大都从他受业。最著名的是神昉、嘉尚、普光、窥基,称玄门四神足。继承法系的自然要推窥基。基师俗姓尉迟,十七岁得玄奘指导出家,常侍左右,二十五岁参加译场,勤于著述,有"百部疏主"之称。他对玄奘所传的唯识学说尤有领会,糅印度解释唯识十家之说而辑译为《成唯识》一论,即是出于他的建议,他所撰《成唯识论述记》,为后世治此学者所奉的圭臬。他释《瑜伽》有《略纂》,解《杂集》有《述记》,弘五姓说有《法华玄赞》,详三支立破有《因明大疏》,其他重要经论都有《疏》、《记》,发扬师说,建立了"慈恩"一宗。其次为普光,于《俱舍》造诣最深,撰《俱舍论记》三十卷,为学者所宗。神昉和嘉尚,事迹不详。神昉撰有《十论经抄》三卷,《成唯识论文义记》十卷,《种姓差别集》三卷等。嘉尚参加译事,玄奘临寂之前,特命他具录译经部卷及造像等,玄奘殁后,曾撰《杂集论疏》。

此外,在奘门著名弟子中被视为异流的有圆测和法宝。圆测系新罗人,为奘门新罗学人的领袖。他曾在译场充证义,著有《仁王》、《深密》、《成唯识》等《疏》,多用真谛等所传的旧说。法宝撰《俱舍论疏》十五卷,与普光《记》并称,见解时有出入。他又著《一乘佛性究竟论》,不同意五姓各别之说。故在奘师

门下，都被视为别系。

智　俨

智俨，俗姓赵，天水人，生于隋文帝仁寿二年(602)。他的父亲赵景，任申州(今河南信阳市)录事参军。炀帝大业九年(613)即智俨十二岁时，法顺到他家里，请求把智俨给他作弟子，赵景夫妇欣然应允，法顺就把智俨交高足弟子达法师教诲。后来有两位梵 僧来游，智俨从学梵文。十四岁时，出家为沙弥。那时正是隋末兵乱，他往北方从摄论学系的法常听受《摄大乘论》，不到几年便洞解精义，为法常同门的僧辩所称赞。二十岁受具足戒后，到处参学，遍听《四分》、《八犍陀》、《成实》、《十地》、《地持》、《涅槃》等经律论。后来又从名僧静琳参学，感到佛教的经典和派别很多，难以遍学，因而在经藏前发誓，信手探取，获得《华严经》第一卷，于是决定专学《华严》。当时智正法师正在至相寺开讲此经，他便去听受。经过一年觉得还有疑义，更遍览藏经，搜寻各种疏释，获得北魏慧光所撰《华严经疏》，对此经所说"另教一乘无尽缘起"的义旨，有所领会。后来又遇到一位僧人，告以要深入一乘，必须先理解十地中六相义。他便从事六相义的研究，作疏解释《华严经》的义理，即《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》，略称《华严经搜玄记》。那时他才二十七岁。这部著述直到他晚年才在至相寺弘传，同时还讲说《摄论》。《续高僧传·法顺传》中称他"神用清越，振绩京皋"；可以想见他当时宣传经教的情况。后来又在云华寺讲说《华严》，宗风大振。时人称他为云华尊者，或称为至相大师。法藏就在这时投在他的门下。智俨于唐高宗总章元年(668)十月二十九日在清净寺圆寂，年六十七岁。后世称他为华严宗二祖。

智俨的门下有薄尘、法藏、慧晓、怀齐(又作济)、义湘、道成等人，而传承他的华严学说并加以发扬光大实际创立华严宗的是法藏。

据《华严经传记》卷三说，智俨所撰经论的义疏一共有二十余部，章句都很简略，而解释却很新奇。现存的有《大方广佛华严经搜玄分齐通智方轨》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严五十要问答》二卷、《华严经内章门等杂孔目章》(略称《华严孔目章》)四卷、《金刚般若波罗蜜经略疏》二卷。还有著作多种，均已失传。

其中《华严经搜玄记》是解释《华严》本经，显示一经的教相及观行的方轨，后来法藏的《华严经探玄记》即系祖述此书而作。《华严孔目章》是指示一经的大纲。《华严五十要问答》是解释一经的要义。《华严一乘十玄门》是根据经义建立十玄缘起的新说，为法藏的《探玄记》、《华严教义章》等阐发十玄所据。因此，华严一宗到智俨就已教相和观行粗备了。

智俨最初受法顺的教育，中间听智正的讲说，末后探讨慧光的文疏。特别是慧光的别教一乘说、无尽缘起说及十地中六相义，影响他的思想最大。他在这个基础上，构成了华严思想体系；所以智俨的思想是与地论师有渊源的。但智俨确是继承法顺的法派，《续高僧传·法顺传》中已有明文，《续高僧传》的作者道宣和法顺、智俨先后同时，他的记载是比较可靠的。

智俨最主要的思想，是十玄缘起。他由六相义的启发，进一步寻绎《华严经》所说缘起法相的条理，于是悟解了十玄的法门。在他所撰《搜玄记》、《五十要问答》中，关于六相的解释，还很简略；只说："所谓一总，总成因果也。二别，义别成总故。三同，自同成总故。四异，诸义自异显同故。五成，因果理事成故。六坏，诸义各住自法不移本性故。"而关于十玄，《一乘十玄门》中却有详细的解说，说明《华严经》的根本思想是法界缘起。

华严一家所立判教的五教义，在智俨的

撰述中还没有具体成熟。他在《搜玄记》的卷端,继承慧光渐、顿、圆三教的教判说,又在渐教中说有声闻、菩萨二种。又说依陈真谛所译《摄大乘论释》,有一乘、三乘、小乘三种教法。而在《五十要问答》卷上,列举小乘、三乘、一乘三种教,在三乘教中,又分作始(又作初)、终二教;在一乘教中,也分共(又作同教)、不共(又作别教)二教。《华严孔目章》已经有"依教有五位差别不同"等语,然而关于五教的名目,也还没有固定,并且也还没有成立明确的教相判释。直到他的后继法藏的著述中才有了完备的组织。

弘　忍

弘忍,俗姓周,湖北黄梅人,生于隋仁寿元年(601)。七岁时,从四祖道信(580－651)出家,年十三,正式剃度为僧。他在道信门下,日间从事劳动,夜间静坐习禅。道信常以禅宗顿渐宗旨考验他,他触事解悟,尽得道信的禅法。永徽三年(651)道信付法传衣给他。同年九月道信圆寂,由他继承法席,后世称他为禅宗第五祖。因为四方来学的人日多,便在双峰山的东面冯茂山另建道场,名东山寺,时称他的禅学为东山法门。

中国禅宗从初祖菩提达摩到三祖僧璨,其门徒都行头陀行,一衣一钵,随缘而住,并不聚徒定居于一处。到了道信、弘忍时代,禅风一变。道信于唐武德(618)初入黄梅双峰山,一住三十余年,会众多至五百。后来弘忍移居东山,又二十余年,徒众多至七百人,这两代禅徒都定住一处,过着集体生活。他们实行生产自给,把运水搬柴等一切劳动都当作禅的修行;弘忍并认为学道应该山居,远离嚣尘。这是后来马祖、百丈等于深山幽谷建立丛林,实行农禅生活的指导思想。

唐显庆五年(660),高宗遣使召弘忍入京,他固辞不赴;乃送衣药到山供养。龙朔元年(661),弘忍令会下徒众各作一偈,以呈见解,若语契符,即以衣法相付。上座神秀先呈偈说:"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃!"慧能另作一偈:"菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物(这句是比较通行的记载,敦煌本《坛经》此句作"佛性本清净"),何处惹尘埃"。弘忍以慧能见解透彻,遂授以衣法,叫他南归。咸亨五年(674)十月二十三日,弘忍圆寂,年七十四,葬于东山之冈。开元中(713－741)学士阎丘均为撰塔碑。代宗时(763－779)谥为大满禅师。

弘忍的禅学传自道信。道信自说他的法门:一依《楞伽经》以心法为宗,二依《文殊般若经》的一行三昧。弘忍常说:"欲知法要,心是十二部经之根本。"又说:"诸佛只是以心传心,达者印可,更无别法"(《宗镜录》卷九十七)。这是他继承道信以心法为宗的设施。又弘忍评神秀的造诣说:"吾与神秀论《楞伽经》,玄理通快"(《楞伽师资记》引《楞伽人法志》)。神秀后来答武则天问东山法门依何典诰时说:"依《文殊般若经》一行三昧"(见《楞伽师资记》)。由此可知弘忍和道信的思想是一贯的。又道信说一行三昧的修法,引《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》:"欲入一行三昧,应处空间,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专念名号,随佛方所端身正向。能于一佛念念相续,即是念中能见过去、未来、现在诸佛,……如是入一行三昧者,尽知恒沙诸佛法界无差别相"(《楞伽师资记》)。弘忍也继承了这一思想,为他的门下建立念佛禅的理论根据。

弘忍的著作,未见记载。仅《楞伽师资记》及《宗镜录》等,散录其法语。《楞伽师资记》且说弘忍常萧然静坐,不出文记,只是口说玄理,默授与人。因此世传有《禅法》一本,云是弘忍禅师所说,是不确实的。但古来传有《最上乘论》(一称《修心要论》)一书,题为"第五祖弘忍禅师述",朝鲜、日本都有刻本。论中设立问答,阐说守本真心为涅槃要本、入

道要门、十二部经之宗和三世诸佛之祖。又说:"若有初心学坐禅者,依《观无量寿经》,端坐正念,闭目合口,心前平视,随意近远,作一日想,守真心,念念莫住。"这比弘忍原来说法似更有发展,当是后人所作。

弘忍会下的徒众极多。其及门弟子,据《楞伽师资记》和《历代法宝记》所载有十一人,《景德传灯录》所载有十三人,宗密的《圆觉经大疏钞》及《禅门师资承袭图》所载有十六人,总计见于记载的约二十五人。

《楞伽师资记》引用玄赜《楞伽人法志》的记载说,弘忍临终前二日,亲语玄赜说:"吾一生教人无数,好者并亡;后传吾道者,只可十耳。"于玄赜以外,更举出了上首神秀、资州智诜、白松山刘主簿、华州惠藏、随州玄约、嵩山老安、潞州法如、韶州慧能、扬州高丽僧智德、越州义方。宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下也举了十人,但人名稍有出入。新见的有襄州通、蕲州显、扬州觉三人。而以岭南新州卢行者慧能最为杰出。又宗密的《禅门师资承袭图》另举出弘忍门下十大弟子,新见的有业州法、江宁持二人。《景德传灯录》所举弘忍弟子十三人,其中新见的有扬州昙光、随州禅慥、舒州法照、枝江道俊四人。《宋高僧传》还载有在广州为慧能剃发的印宗、在大庾岭因慧能的启发而悟道的慧明和越州妙喜寺僧达三人,都出于弘忍门下。此外义净《大唐西域求法高僧传》(卷下)载有曾到印度那烂陀寺留学八年的智弘律师,也曾在黄梅弘忍门下参学过。还有慧能弟子智隍,本出弘忍门下,他修定二十年,后遇慧能弟子智策的启发,始往曹溪参学(《宗镜录》卷九十七)。以上二十五人,可称弘忍门下的著名弟子。他们弘化地域甚广,如慧能、印宗在广东,神秀在长安、洛阳、荆州,玄赜、玄约和道俊等在湖北,智诜在江苏,义方、僧达在浙江,法照在安徽,慧明在江西,各化一方,遂使东山法门传播于全国。因此,达摩一系的禅学,也可说从弘忍门下始发展成为一大宗派。而盛传其法的,首推慧能和神秀。慧能宗《般若》,开法于南方,神秀宗《楞伽》,传禅于北方,成为南顿北渐二系禅学的首导。

神　秀

神秀,是中国禅宗北派的开创者。陈留尉氏(今河南尉氏县)人,早年博览经史,唐武德八年(625)在洛阳天宫寺受具足戒。五十岁时,至蕲州黄梅县双峰东山寺(在湖北黄梅县东北三十里)参谒弘忍(602－674),从事打柴汲水等劳役以求法。如此六年,深为弘忍所器重。弘忍有一天令门弟子各作一偈呈解所悟,来决定付以衣法的人。神秀作了一偈说:"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃。"弘忍看见此偈,只说依此修行也有大利益,但不许可他见自本性,终于把衣法另外付给慧能。弘忍圆寂后,他去江陵当阳山(今湖北当阳县东南)玉泉寺,住在寺东七里的山上,大开禅法,二十余年中,四面八方从他就学的徒众很多。武后则天听到他的盛名,于久视元年(700)遣使迎请,当时神秀已年过九十(见宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》)。第二年(大足元年,701)他到了东京洛阳,住于内道场,受到特殊的礼遇。武后时时向他问道,并命于当阳置度门寺、于尉氏置报恩寺,表彰他的道德。到中宗即位(705),更受礼重。神秀住东京六年,于神龙二年(706)在天宫寺示寂,谥大通禅师。他这时候已经有一百多岁了,但他自己向来不说年龄,所以人们不知其详(见张说撰碑文)。《楞伽师资记》的作者净觉说神秀并没有什么著作,但秀门共传他所作的《大乘五方便》(一作《北宗五方便门》,又作《大乘无生方便门》),晚近在敦煌石窟发现它的写本(巴黎图书馆藏有两本);又有《观心论》一卷,亦于敦煌发现残本。他的嗣法弟子有十九人,其中嵩山普寂(651－739)、西京义福(658－736),

又继续领众，受宫廷与佛徒的崇敬，不下于神秀。普寂的弟子道璇还把北宗禅传到日本。

窥　基

窥基，是玄奘的高足弟子，俗姓尉迟，因其著述常题名基，或大乘基，后人称为窥基，京兆长安人。他生长于以武功受封的贵族家庭里；父亲尉迟宗，唐左金吾将军、松州都督，封江油县开国公。窥基出身将门，少习儒经，善于属文。九岁丧母，平时常感孤单，渐疏浮俗，早有出家志向。唐贞观十九年(645)，玄奘游印归来，回到长安，从事于传译事业，并很注意物色、培养传法的人才。偶然在路上遇窥基，见其眉目秀朗，举止大方，便有意度他为弟子，亲自去和他的父亲商量，得其允许。但因为窥基出身贵族，出家须经手续，直到贞观二十二年(648)十七岁时，才正式舍家受度为玄奘弟子。先住弘福寺，同年十二月随玄奘迁入大慈恩寺。高宗永徽五年(654)，复有朝命度窥基为大僧，并应选学习五印语文，这时他年二十三岁。二年以后，即应诏参预译经。从此，他一直跟着玄奘参加慈恩、西明、玉华等的译场，随从受业。麟德元年(664)玄奘在玉华宫译场逝世，译经事业中止。窥基重新回到大慈恩寺，专事撰述。以后曾有一段时间，在他的祖籍附近游历，沿途仍讲经造疏，从事弘化。他还曾在五台山造玉石文殊像，写金字《般若经》。永淳元年(682)十一月十三日，窥基在慈恩寺翻经院圆寂，年五十一岁。十二月四日葬于樊村北渠，靠近玄奘茔陇。后于文宗太和三年(829)七月启塔荼毗，迁入平原新塔。

窥基随侍玄奘参加译场，前后九年，据《开元释教录》记载，玄奘译籍中标明窥基笔受的，有《成唯识论》十卷、《辨中边论颂》一卷、《辨中边论》三卷、《唯识二十论》一卷、《异部宗轮论》一卷、《阿毗达磨界身足论》三卷。其中特别值得注意的，是《成唯识论》的翻译。这是一部解释世亲所造《唯识三十论》而属于集注性质的论书，是中国传译瑜伽学一本十支中的主要一支。世亲造《三十颂》时，没有造释就去世了，后经亲胜、火辨等诸论师相继作释。玄奘在印度，将著名的十大家的注释都搜集了回来。开始翻译时，拟将十家注释各别分译。但不久，窥基就向玄奘建议：将十家的注释糅合起来，成为一部，作出定解，以免后人无所适从。玄奘同意他的建议。窥基自己说这一部译典是"商榷华梵，甄权重轻，陶甄诸义之差，有叶一师之制"。对于十家疏义，采取了护法的注释为主，加以抉择组织。这种糅译的体裁是窥基独创的，他在《唯识枢要序》里说："虽复本出五天，然彼无兹糅释，直尔十师之别作，鸠集尤难，况更撰此幽文，诚为未有"。可见他对于本论的译成，是有创造性的贡献的。《唯识二十论》，原有后魏瞿昙般若流支和陈真谛的两种译本。窥基《唯识二十论述记自序》说："今我和上三藏法师玄奘佼诸梵本，睹先再译，知其不闲奥理，难具陈述……基受旨执笔……删整增讹，缀补纰阙，既睹新本，方类世亲"。这段话是他对于佛典新、旧译本优劣的总评，也说明了新译是从那些方面来校正旧译的。

玄奘在译经期间，每"黄昏二时讲新经论"，"译僚僧伍竞造文疏，笔记玄章并行于世"；玄奘在印度所学的微言大义，就通过这种方式流传。窥基随侍受业，多闻第一，他又是当时造疏最多的一人，称为百部疏主。他的注疏，很多是在玄奘亲自指导之下写成的，如《成唯识论述记自序》说："凡兹纂叙，备受指麾"。《唯识二十论述记自序》说："我师不以庸愚，命旌厥趣，随翻受旨，编头述记"。他在撰述中遇有疑难，随时向玄奘请示，惜《二十论》疏尚未完成，玄奘就去世了。一部分著作是在玄奘去世后才着手写的，如《杂集述记·归敬颂》说："微言咸绝杳无依，随昔所闻今述记"。这些述记，大体上包罗了玄奘学说的

主要内容。

窥基的著作，共四十三种，计现存三十一种。其所注疏的经典，除《金刚般若》、《法华》、《弥陀》、《弥勒》、《胜鬘》等经外，其余所释诸经论本文，都用玄奘译本。

窥基的著作，善于提纲挈领，建立体系，如《法苑义林章》七卷，把瑜伽一本十支和各宗不同的法义都归纳起来，抉择贯通，细至一字之微，也有专章分析，如《法华为为章》把《法华经》中所有"为"字归纳起来，得出平声"为"有九训，去声"为"有三训，表现出他所提出的"示纪纲之旨，陈幽隐之宗"的特征。他不但通达声明，并且精熟因明，"大善三支，纵横立破"，他的著述内也常常表现运用因明以立说的倾向。要了解玄奘的学说，现在所可依据的，最主要的就是窥基这些著作。

玄奘去印之前，曾在国内到洛阳、长安、成都等处参访研求，对《摄论》、《杂心》、《成实》、《俱舍》都深有造诣，觉得好多问题还不能解决，才发愿往印度求法，以极大的努力，穷佛学的底蕴。他回国以后所译《般若》、《瑜伽》、《婆沙》、《俱舍》、《杂集》、《因明》等重要教典，包罗很广。其学说要点折中于总赅三乘教学的《瑜伽师地论》，而以之贯通一切，这是依据部派佛教、大乘中观学说的发展而得出来的结论。玄奘在印度就学于那烂陀寺戒贤三藏，对继续发扬龙树、提婆学说的无著、世亲，及其后继者陈那、护法之学，均亲所禀受，回国以授门下，各有专弘。窥基组织师说，广制诸疏，加以发扬，对于法相唯识之学，尤其精辟独到。玄奘逝世后，学人多认窥基为玄奘的继承者，讲习取为准据，成为奘门的权威，为国内外同所景仰，后遂成为慈恩一宗。

玄奘在世时，中国佛学的瑜伽学说盛极一时，但在窥基以后，华严、天台、禅宗渐次兴盛。华严宗反对三时判教，天台宗反对五种姓之说，禅宗不重文字、排遣名相，也立于相反的地位，法相唯识之学就逐渐消沉下去。再经过天宝以后的兵乱，唐武宗的灭法，窥基著作在其时就佚失了一部分。宋仁宗天圣初年(1023)，内廷出所藏窥基著作十四种，四十三卷入藏刻版，《金藏》曾据以复刻，元代的《弘法藏》原由《金藏》留在燕都的遗版蜕化而成，所以《至元法宝勘同录》上仍见著录。明代刻藏以南方通行的《碛砂藏》为据，未及搜罗，因而散佚失传，后人讲习失所依据，此学遂终于寥落。

窥基一传弟子慧沼，再传智周，均能继述阐扬。智周弟子有新罗智风、日本玄昉等，于第八世纪初并将窥基著述传到日本，成为日本法相宗。十九世纪中叶，中国从日本搜罗得慈恩宗著作多种，次第刊行，重加整理和研究。

慧　能

慧能，是中国禅宗的第六祖。俗姓卢，先世河北范阳(今涿县)人，其父谪官至岭南新州(今广东新兴县东)，唐贞观十二年(638)生慧能，遂为广东新州人。慧能幼年丧父，后移南海，家境贫困，靠卖柴养母。有一天，能在市中，闻客店有人诵《金刚经》，颇有领会，便问此经何处得来，客人告以从黄梅东冯茂山弘忍禅师受持此经。他因之有寻师之志。咸亨初(670)，他把母亲安顿后，即北行。到了韶州曹溪，遇村人刘志略，引其出家之姑无尽藏尼，持《涅槃经》来问字。慧能说：我虽不识字，但还了解其义。尼说：既不识字，如何解义？慧能说：诸佛妙理，非关文字。尼闻其言，深为惊异，遂告乡里耆老，竞来礼敬，即请慧能居于当地宝林古寺，称他为卢行者。

慧能在宝林寺住了不久，又至乐昌西石窟，从智远禅师学禅，智远劝他到黄梅东禅寺(寺在黄梅双峰之东，亦称东山)去从弘忍受学。慧能于咸亨三年(672)到了黄梅东山，弘忍见着他即问：居士从何处来，欲求何物？慧

能说:弟子是岭南人,唯求作佛!弘忍说:你是岭南人,又是獦獠(当时中原对南方少数民族的称呼),如何堪作佛?!慧能说:人有南北,佛性岂有南北?和尚佛性与獦獠佛性无别;和尚能作佛,弟子当能作佛,弘忍遂命他随众劳动,在碓房舂米。

慧能在碓房间踏碓八个月,当时东山禅众达七百人。相传弘忍有一天为了考验大众禅解的浅深,准备付以衣法,命各人作偈呈验。时神秀为众中上座,即作一偈云:"身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃。"一时传诵全寺。弘忍看后对大众说:后世如能依此修行,亦得胜果,并劝大众诵之。慧能在碓房间,闻僧诵这一偈,以为还不究竟,便改作一偈,请人写在壁上。偈云:"菩提本无树,明镜亦非台;本来无一物(这句是较通行的记载,敦煌本《坛经》此句作"佛性本清净"),何处惹尘埃!"众见此偈,皆甚惊异。弘忍见了,即于夜间,召慧能试以禅学造诣,传与衣钵,并即送他往九江渡口。临别又叮嘱他南去暂作隐晦,待时行化。因此慧能回到广东曹溪后,隐遁于四会、怀集(今广西怀集县)二县间,过了十余年,至广州法性寺;值印宗法师讲《涅槃经》,因有二僧辩论风幡,一个说风动,一个说幡动,争论不已。慧能便插口说:不是风动,也不是幡动,是你们的心动!大家听了很为诧异。印宗便延他至上席,请问深义,慧能回答,言简理当。印宗便问:久闻黄梅衣法南来,莫非就是行者?慧能便出示衣钵,印宗欢喜赞叹,即集众就法性寺菩提树下为慧能剃发。又请名德智光律师等为他授具足戒(按法性寺即今广州光孝寺。寺中有六祖瘗发塔、菩提树、风幡堂、六祖殿诸古迹)。两月后,慧能即于寺中菩提树下,为大众开示禅门,说般若波罗蜜法。

不久,慧能辞众归曹溪宝林寺,印宗与道俗千余人相送。那时,韶州刺史韦璩仰其道风,率同僚入山请慧能入城,于大梵寺讲堂为众说法,兼授无相戒。僧尼道俗集者千余人,门人法海编录其法语,又加入后来的法语,即世所行《法宝坛经》(今世流通的《法宝坛经》有四本:一、敦煌本,二、惠昕本,三、德异本,四、宗宝本。参照本书"法宝坛经"条)。从此以后,慧能在曹溪宝林寺说法三十余年。其间,中宗曾请慧安、神秀二师于宫中供养,并问禅法。二师皆说:南方有能禅师,密受忍大师衣法,可就彼问。。神龙元年(705),中宗即遣内侍薛简往曹溪召他入京。他以久处山林,年迈风疾,辞却不去。薛简恳请说法,将记录带回报命。中宗因赠摩纳袈裟一领及绢五百匹以为供养。并命改称宝林为中兴寺,由韶州刺史重修,又给予法泉寺额,并以慧能新州故宅为国恩寺。延和元年(712)慧能回至新州小住,命门人建报恩塔。先天二年(713)圆寂于新州国恩寺,世寿七十六。弟子等就在那一年迎其遗体归曹溪。宪宗时(806——820)赠以大鉴禅师谥号,柳州刺史柳宗元为撰《曹溪第六祖大鉴禅师碑并序》。元和十年(815)刘禹锡因曹溪僧道琳之请,又撰《曹溪大师第二碑》。从达磨六传而至慧能,故一般称他为六祖大师。

慧能的遗体未坏,弟子方辩裹纻涂漆于其上,形象生动逼真,现存于广东曹溪南华寺(即古代的宝林寺)。

中国禅宗从达摩始百余年间皆以《楞伽经》相印证,故亦称为楞伽宗。达摩的三传弟子道信开始兼以《金刚》等经为典据,到了慧能即以文句简单的《金刚经》义代替了《楞伽经》,其目的在于摆脱名相烦琐的思想束缚,而单刀直入求得开悟。

慧能本与神秀同为弘忍门下的大弟子。但因对禅的看法不同,后来遂分为南北二宗。北宗禅法多弘传于北方贵族阶层,南宗初行于岭南一带。后由慧能弟子神会于开元十八年(730)在洛阳定南北宗是非大会上,极力批评北宗禅为"师承是旁,法门是渐",影响所及,北宗的势力遂逐渐衰退。

慧能的禅学思想,见于其弟子法海集记

的《法宝坛经》。此经后来曾被神会系一度改编作为传宗的典据，故其中夹杂后起之说，但大体上还可见到慧能主张是舍离文字义解，而直澈心源。他说这种境界是"如人饮水，冷暖自知"。又说：心量广大，遍周法界，去来自由，心体无滞，即是般若。一切般若智，皆从自性而生，不从外入。若识自性，一悟即至佛地。

慧能的禅法以定慧为本。他以为定是慧体，慧是定用，犹如灯光，有灯即有光，灯是光之体，这是所谓定慧一体观。他又认为觉性本有，烦恼本无。直接契证觉性，便是顿悟。他说自心既不攀缘善恶，也不可沉空守寂，即须广学多闻，识自本心，达诸佛理。因此，他并不以静坐敛心才算是禅，就是一切时中行住坐卧动作云谓里，也可体会禅的境界。这就不同于北宗的教人静坐看心，以为那样将心境分为两截，不能契自心性而生智慧。他教人只从无念着手，并不限于静坐一途。

慧能强调"见自性清净，自修自作法身，自行佛行，自成佛道"。因此他对于当时僧俗念佛愿生西方的净土法门，另有一种看法。他对韦刺史开示说："人有两种，法无两般，迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛求生于彼，悟人自净其心。所以佛言，随其心净，即佛土净。凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西。悟人在处一般。所以佛言：随所住处恒安乐。使君但行十善，何须更愿往生？"

慧能的弟子很多，《景德传灯录》及《传法正宗记》皆载有嗣法四十三人。《法宝坛经》说有门人十人，《祖堂集》列举八人。但是最著名于后世的，即青原行思、南岳怀让、荷泽神会、南阳慧忠、永嘉玄觉五人。他们得法后，都各成一家，其中以青原、南岳二家弘传最盛；南岳下数传衍为临济、沩仰二派；青原下数传分为曹洞、云门、法眼三派，形成了禅宗五派法流。

此外，《僧传》、《传灯录》所未载而见于金石著录者有净藏（675——746），也是六祖知名弟子，他把南宗禅传入嵩山（《金石萃编》卷八十七《净藏禅师身塔铭》）。

法　藏

法藏，本是康居国人，他祖父侨居长安，因而以康为姓。他生于唐太宗贞观十七年（643），十七岁时，入太白山求法。后来听说智俨在云华寺讲《华严经》，就去听讲，因设数问请教，为智俨所赞赏，从此列为门徒，前后数年，深深领会智俨的妙旨。高宗总章元年（668），法藏年二十六岁，还未出家，智俨圆寂前把他付托于弟子道成、薄尘，说他将要绍隆遗法。既而就长年婆罗门请授菩萨戒，讲《华严》兼讲《梵网》。高宗咸亨元年（670）法藏年二十八岁，荣国夫人（杨氏）死，武后为树福田，度僧，并把住宅施舍作太原寺。于是道成、薄尘等京城耆德连状荐举，度他为僧，得到许可，并且令隶属太原寺。此时法藏只受了沙弥戒（《五祖略记》谓在上元元年，674），奉诏在太原寺讲《华严经》。后来，又在云华寺开讲，有旨命京城十大德为授具足戒，并把《华严经》中贤首菩萨的名字赐给他作称号，一般称为贤首国师。自此以后，经常参加翻译、广事讲说和著述，大振华严的宗风。他常常慨叹晋译《华严经》的《入法界品》内有阙文。高宗永隆元年（680），中印度沙门地婆诃罗（译云日照）来到长安，法藏往问西方的古德有没有关于佛一代教法的判释。据地婆诃罗说：近代印度那烂陀寺，同时有两大论师，一位是戒贤，远承弥勒、无著，近继护法、难陀，依《深密》等经、《瑜伽》等论，立有、空、中的三时教判。一位是智光，远承文殊、龙树，近禀提婆、清辨、依《般若》等经、《中观》等论，立心境俱有、境空心有、心境俱空的三时教判（见《华严经探玄记》卷一）。于是有建立华严五教以对抗慈恩宗三时说的根据。继而闻知地婆诃罗从印度带来的梵本中，有《入法界

品》，遂亲自和他对校，果然获得善财求天主光等十善知识和文殊伸手按善财顶两段，旋即请他于西太原寺译出，这就是《大方广佛华严经续（或无续字）入法界品》。既而又奉诏和地婆诃罗及道尘、薄尘等同译《密严》、《显识》等经论十余部，合共二十卷。武后天授二年（690），于田沙门提云般若（译元无智）在魏国东寺译经，他也列席译场，提云般若译出《大乘法界无差别论》，他特为作疏，发挥新义。证圣元年（695），于田沙门实叉难陀（译云喜学）在洛阳大遍空寺，重新翻译《华严经》，他奉诏笔受，后来并补入日照所译两段。长安三年（703），义净等华梵十四人，先后在洛阳福先寺及长安西明寺，共同翻译《金光明最胜王经》等二十一部，他奉诏证义。中宗神龙二年（706，作元年），南印度沙门菩提流志（译云觉爱），在大内林光殿翻译《大宝积经》，他也奉诏为证义。又新译的《华严经》，虽然增加了《如来现相》、《普贤三昧》、《华严世界》及《十定》等品，却脱漏地婆诃罗所补译的文殊伸手过百一十由旬按善财顶文。法藏用晋唐两译对勘梵本，把地婆诃罗的译文，补在实叉难陀的脱处，于是得以文续义连，现行即此本。总之，法藏对于当时的译事，特别是《华严经》的翻译是有贡献的。当武后圣历二年（699），重新翻译的《华严经》告成，诏令法藏在洛阳佛授记寺宣讲。《宋高僧传》等说他尝为武后讲新《华严经》，讲到天帝网义十重玄门、海印三昧门、六相和合义门、普眼境界门等。武后骤听之下，茫然不解。他于是指殿隅金狮子作譬喻，讲到一一毛头各有金狮子，一一毛头狮子同时顿入一毛中，一一毛中皆有无边狮子，重重无尽。武后于是豁然领解。因而把当时所说集录成文，叫作《金狮子章》。又为不了解刹海涉入重重无尽义的学者，拿十面镜子，安排在八方（四方四角），又在上下各安排一面，相去一丈余，面面相对，中间安置一尊佛像，然后燃烧一支火炬去照着他，令互影交光，使学者通晓刹海涉入重重无尽的义旨。前后讲新旧《华严经》三十余遍。中宗、睿宗都礼请他作菩萨戒师。睿宗先天元年（712），在长安大荐福寺圆寂，年七十岁。葬在神禾原华严寺的南边，秘书少监阎朝隐为作碑文，概略地陈述他一生行化的事迹，这就是现存的“大唐大荐福寺故大德康藏法师之碑”。智俨所创教相和观行的新说，得到法藏详尽的发挥，才使一宗的教观建立周备，所以法藏是华严宗的实际创立者，世称他为华严宗三祖。

法藏的门下“从学如云”，其中知名的弟子，有宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英六人。慧苑的传记见《开元释教录》卷九、《贞元新定释教目录》卷十四及《宋高僧传》卷六。又《法藏和尚传》说宗一续法藏的《华严略疏》遗稿达二十卷，慧苑也续成十六卷。

法藏的著述，据说约百余卷，其中关于《华严》的著述，现存的有《华严探玄记》二十卷，《华严经文义纲目》一卷，《华严一乘教义分齐章》（略称《华严教义章》，又称《华严五教章》）四卷，《华严经旨归》一卷，《华严策林》一卷，《华严经问答》二卷，《华严经明法品内立三宝章》（《十世》、《玄义》等章同卷）二卷，《华严经义海百门》一卷，《修华严奥旨妄尽还源观》一卷，《华严游心法界记》一卷，《华严三昧章》一卷，《华严经普贤观行法门》一卷，（华严经关脉义记）一卷，《华严金狮子章》一卷，《华严经传记》五卷，已佚的有《新华严经序注》一卷，《新华严经略疏》十二卷等近二十种。《探玄记》是旧译《华严经》的疏释。他晚年作新译《华严经》的略疏，未成全书，遽告入灭。此外，他的一般著述，现存的有《般若波罗蜜多心经略疏》、《入楞伽心玄义》等近十种。还有已佚的《法华经疏》等几种。

法藏继承了智俨的法界缘起思想，用缘起因分、性海果分二门阐明宇宙万法的实相。性海果分就是诸佛的境界。缘起，就是法界缘起，其相状为无尽圆融。宇宙万法，有为无为，色心依正，过去未来，通通互为因果。因

此，一法为因，万法为果；万法为因，一法为果。自它互为能、所缘起，相资相待，圆融无碍。所谓一即一切，一切即一；举一尽收，以一尘为主诸法尽伴；相即相入，重重无尽。

神　会

神会，是禅宗六祖慧能晚期弟子，荷泽宗的创始者，建立南宗的一个得力人物。俗姓高，湖北襄阳人。童年从师学五经，继而研究老、庄，都很有造诣。后来读《后汉书》知道有佛教，由此倾心于佛法，遂至本府国昌寺从颢元出家。他理解经论，但不喜讲说。三十岁到三十四岁（697——701），他在荆州玉泉寺从神秀学习禅法。久视元年（700）神秀因则天武后召他入宫说，便劝弟子们到广东韶州从慧能学习。神会去曹溪后，在那里住了几年，很受慧能器重。为了增广见闻，他不久又北游参学。先到江西青原山参行思，继至西京受戒。景龙年中（707——709）神会又回到曹溪，慧能知道他的禅学已经纯熟，将示寂时即授与印记。开元八年（720）敕配住南阳龙兴寺。这时他的声望已著，南阳太守王弼和诗人王维等都曾来向他问法。

神会北归以后，看见北宗禅在北方已很盛行，于是提出南宗顿教优于北宗渐教的说法，并且指出达摩禅的真髓存于南宗的顿教。他认为北宗的“师承是傍，法门是渐”，慧能才是达摩以来的禅宗正统。

开元十二年（724）正月十五日，神会在滑台（今河南滑县）大云寺设无遮大会和当时著名学者崇远大开辩论，建立南宗宗旨；同时批评了当日最有声望的神秀门下普寂。普寂以神秀为达摩的正统，他自己则是继承神秀的人。据李邕的《大照（普寂）禅师碑》记普寂临终诲门人说：“吾受托先师，传兹密印。远自达摩菩萨导于可、可进于璨、璨钟于信、信传于忍、忍授于大通（神秀）、大通贻于吾，今七叶矣”（《全唐文》卷二百六十二）。当时神秀门下的声势很大，他们所立的法统无人敢加以怀疑。但神会却认为这个法统是伪造的，说弘忍不曾传法给神秀。他提出一个修正的传法系统：“（达摩）传一领袈裟以为法信授与慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍，弘忍传慧能，六代相承，连绵不绝。”（独孤沛《菩提达摩南宗定是非论》）神会又说：“秀禅师在日，指第六代传法袈裟在韶州，口不自称为第六代。今普寂禅师自称第七代，妄竖和尚（神秀）为第六代，所以不许。”当时大云寺崇远质问他说：普寂禅师是全国知名的人物，你这样非难他，不怕生命的危险吗？神会从容地说：我是为了辨别是非、决定宗旨，为了弘扬大乘建立正法，那里能顾惜身命？他的坚强态度和言论惊动了当时参预大会的人。从此南北两宗的界线更加分明，争论也更加激烈了（《神会语录》第三残卷）。

天宝四年（745）神会以七十八岁的高龄应请入住东都荷泽寺，这时普寂和义福都先后去世，由于他的弘传，使曹溪的顿悟法门大播于洛阳而流行于天下（宗密《圆觉大疏钞》卷三之下）。天宝八年（749）神会在洛阳荷泽寺又楷定南宗的宗旨而非斥北宗，且每月传坛场为人说法：抑清净禅，弘达摩禅（《历代三宝记》中《无相传》）。这时北宗门下信仰普寂的御史卢奕于天宝十二年（753）诬奏神会聚徒企图不利朝廷。唐玄宗即召他进京，因他据理直言，把他贬往江西弋阳郡，不久移湖北武当郡。天宝十三年（754）春又移襄州，七月间又敕移住荆州开元寺。这些都是北宗的人对神会的报复（《宋高僧传》卷八《本传》、《圆觉大疏钞》卷三之下）。神会虽过着贬逐的生活，两年之间转徙四处，但他的声望并未下降。

神会被贬的第三年，即天宝十四年（755），范阳节度使安禄山举兵，攻陷洛阳，将逼长安，玄宗仓皇出奔西蜀。副元帅郭子仪带兵征讨，因为军饷缺乏，采用右仆射裴冕的

临时建议，通令全国郡府各置戒坛度僧，收取一定的税钱（香水钱）以助军需。这时神会尚谪居荆州，诬奏他的卢奕已被贼所杀，群议请他出来主持设坛度僧，于是他才回到洛阳。至德元年（756）神会已经八十九岁，当时洛阳寺宇已被战火摧毁，他即临时创立寺院，中间建筑方坛，所有度僧的收入全部支援军费，对于代宗、郭子仪收复两京起了相当的作用。

安禄山之乱平定以后，肃宗便诏他入内供养，并敕建筑工程师在他曾住过的荷泽寺中建造禅宇给他居住，所以时人称他所弘的禅学为荷泽宗。

上元元年（760）五月十三日，神会寂于洛阳荷泽寺，年九十三岁。建塔于洛阳宝应寺，谥真宗大师。

荷泽宗的基本理论，具见于神会所著的《显宗记》和《传灯录》卷二十八所保存的《荷泽神会语录》以及敦煌出土的《大乘开心显性顿悟真宗论》。《显宗记》的思想内容，大体和《法宝坛经》的定慧第四品相同。而近代敦煌出土的《顿悟无生般若颂》的写本，其文字和《显宗记》又几乎一致。敦煌本的《般若颂》尚无西天二十八祖之说，而《显宗记》却多了"自世尊灭后，西天二十八祖共传无住之心，同说如来知见"二十三字。因此敦煌本当是早出的写本，初题《顿悟无生般若颂》，后来改称《显宗记》。

《顿悟无生般若颂》虽无二十八祖的记载，却有"传衣"之说，和《显宗记》所记一样。所谓"衣为法信，法是衣宗，衣法相传，更无别付。非衣不弘于法，非法不受于衣"。可见传衣之说似乎是从神会倡始。

宗密在《禅源诸诠集都序》记述荷泽一宗的教义说："诸法如梦，诸圣同说。故妄念本寂，尘境本空。空寂之心，灵知不昧，即此空寂之知是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉缘生，不因境起。知之一字，众妙之门，由无始迷之，故妄执身心为我，起贪瞋等念；若得善友开示，顿悟空寂之知。……故虽备修万行，唯以无念为宗。"

因此神会的禅也称为"无念禅"，谓"不作意即是无念"（《神会语录》第一残卷《与拓跋开府书》）。又说："法无去来，前后际断，故知无念为最上乘。"（《传灯录》卷二十八《神会语录》）神会虽说无念，但据宗密所传，荷泽是主张"知之一字"为"众妙之门"的。可见他最重知见解脱。南北二宗的根本不同是：北宗重行、南宗重知。北宗重在由定发慧，而南宗重在以慧摄定。神会答王维说："慧澄禅师要先修定，得定以后发慧。会则不然。"他又引《涅般经》的"定多慧少，增长无明；慧多定少，增长邪见"的说法而主张定慧同等（《神会语录》第一残卷）。

神会传法的弟子，据宗密《圆觉略疏钞》所记有二十二人，《禅门师资承袭图》有十八人，《宋高僧传》及碑文所见得十六人，《景德传灯录》载十八人。以上各书所列除重复者外合共三十余人。比较知名的有磁州法观寺法如（723——811），法如传成都圣寿寺唯忠，唯忠传遂州大云寺道圆，这是宗密继承的系统。宗密出于道圆门下，自称为神会的第四代法嗣。

神会的法派大约继续了一百五十年，到唐末就中断了。但德宗贞元十二年（796）曾敕皇太子邀集诸禅师制定禅门宗旨，搜求传法的正傍系统，终于敕立荷泽神会为第七祖，并御制七代祖师赞文（宗密《禅门师资承袭图》）。这是在神会寂后三十五年的事情。五代以后，只有当时与神会同门的青原行思和南岳怀让两支系统平分禅宗势力而日行繁衍，这个当年曾大力为南宗争取正统的神会的法系就寂然无闻了。

鉴　真

鉴真，是我国唐代赴日本传戒并首创日本律宗的高僧。唐垂拱四年（688），生于扬州

江阳县，俗姓淳于，十四岁从智满禅师出家为沙弥，神龙元年(705)，从光州道岸律师受菩萨戒，景龙元年(707)，游学东都洛阳，继入西京长安，次年，于长安实际寺从恒景律师受具足戒。这两位律师都是当时的律宗大德。道岸(654——717)是继承道宣的弟子文纲(636——727)大兴南山律宗于江淮的人(《宋高僧传》卷十四)。恒景(634——712)初从文纲受律学，后来又到荆州玉泉寺研究天台止观，有名于时(《宋高僧传》卷五)。鉴真受了这些名师的熏陶，数年之间便通达了三藏教法。后来他又从融济研习道宣的《四分律行事钞》、《羯磨疏》、《量处轻重仪》；从义威、智全、大亮等钻研了相部律宗法砺的《四分律疏》。融济是南山道宣的高足，义威是道岸的弟子，大亮是法砺弟子满意的法嗣。这些师承关系和律学修养，是鉴真后来在传持律学上能有重大成就的增上因缘。

开元二十一年(733)，鉴真四十六岁。这时他已经学成名立，于是自长安回到扬州，先后十年间在江淮地区努力讲律传戒，声名远播，成为当时道岸之后独步江淮的律学大师。《宋高僧传》说他有著名弟子三十五人，各自倡导一方，共弘师教。他同时建造了许多寺院和佛像，书写过三部大藏经，又兴办救济孤贫疾病等社会事业，并曾亲自为病者煎调药物。在长期从事这许多活动中，他掌握了当时许多方面的文化成就，积累了不少实际的领导经验，团结和培养了一批有专门造诣的工技人才。这一切都为他后来东渡日本准备了有利的条件。

日本的学问僧荣睿和普照等于开元二十一年随遣唐大师丹墀真人广成来中国留学。他们同时负有邀请中国传戒师东渡日本传戒的任务，乃先请洛阳大福先寺道璿律师(702——760)乘了日本副使的船先行赴日，为正式传戒作准备。

到了天宝元年(742)，荣睿、普照留学中国已经十年了，他们始不忘请师传戒的使命，为此做了许多努力。他们托宰相李林甫之兄林宗写信给扬州仓曹李湊，请他造船备粮，以备东渡，同时邀请了西京僧道航、澄观，东都僧德清，高丽僧如海，与日本同学僧玄朗、玄法同下扬州，访谒鉴真。这一年十月，鉴真正在扬州大明寺为众讲律，荣睿和普照前往参见，恳切祈请东渡传戒。当时鉴真回答，日本是“有缘之国”，便问弟子们有谁愿意应请到日本国去传法。大众默然良久，无人对答。于是弟子祥彦说，日本和中国，隔着大海，路途危险，前往者很少能够安全到达，而我等“进修未备，道果未克”，所以大家不敢表示。鉴真说：“为是法事也，何惜生命？诸人不去，我即去耳！”弟子们经他这样激励，祥彦首先表示愿意随师同去。接着表示愿意随去的有道航、思托等二十一人。

鉴真接受邀请，决心东渡之后，便立即着手筹划，于当年冬天进行造船及其他准备工作，其间得到了李湊的协助。到第二年春天定期出发之前，道航认为这次东行是为传戒法，去的僧人要求品行端严，提议不让如海等少学的人同去。这件事引起了如海极大的不满，便向淮南采访厅诬告道航造船入海和海贼勾结，因而闹出了一场大风波。经州官调查结果非实，只将所造的船没收，杂物还与僧人，如海坐诬告罪，荣睿和普照依例遣送回国。这是鉴真东渡第一次的挫折。

荣睿和普照因为没有达到目的，便让玄朗和玄法先回日本，他们二人在克服了许多困难之后再去恳求鉴真。鉴真便安慰他们，并表示要积极创造条件，以求达到目的。同时托人买得岭南道采访使刘臣邻的军用船一只，雇得乘务员十八人，备办大量的佛像、经典、法器、名香、钱币、罗袱头、麻靴、粮食、药物、蔗糖等，和祥彦、道兴、德清、荣睿、普照、思托等十七人，连同琢玉匠人、画师、雕镂、铸写、刺绣、修文、镌碑等工手共有一百八十五人，于天宝二年(743)十二月乘船东下。船到了狼沟浦就被恶风急浪打破了。这是第二次

的挫折。鉴真和随同人员涉寒潮上岸，经过一番艰苦努力，修理了船再走，到下屿山住一个月，待得好风出发，拟到桑石山，又被风浪打坏了船，幸而人员没有伤亡，但水米俱尽，饥渴三日，得到当地州官救济，被安置于明州（今宁波）阿育王寺，那时是天宝三年（744）的初春。这是第三次的挫折。

这时越州（今绍兴）龙兴寺僧众听到鉴真在明州，便首先请他去传戒；杭州、湖州、宣州（今宣城）各寺也都来请讲律，他依次巡游开讲授戒，然后又回到阿育王寺。有些越州弟子舍不得他出国，就向州官控告荣睿引诱鉴真要去日本，荣睿因而被逮，解送长安，途经杭州，以卧病假释医疗，经过许多周折，方得脱难。鉴真看到荣睿、普照二人备历艰辛，毫无退悔，深嘉其志，就派法进等三人到福州去买船，并置办食粮用品。他自已率领祥彦、荣睿、普照、思托等三十余人离阿育王寺巡礼天台，经临海、黄岩，想从温州到福州乘船出国。不料这时扬州弟子灵祐和诸寺负责人商议说："我大师和上发愿向日本国，登山涉海数年艰苦，沧溟万里，死生莫测，可共告官，遮令留住。"于是请得江东采访使下牒诸州，派遣驿使，追踪拦截。鉴真于是在被严密防护之下送回扬州本寺。据《东征传》记载，当时诸州道俗，闻大和尚还至，竞来供养庆贺，独大和尚忧愁不乐，呵责灵祐，数月不见笑容，灵祐和诸寺负责人不断忏悔礼谢，始勉为开颜。这是鉴真东渡第四次挫折。

天宝七年（748）春，荣睿、普照从同安郡来扬州，这时年已六十的鉴真仍然充满信心，重作东渡准备，积极造船，备办百物，一如天宝二年所备。扬州道俗，一再受到鉴真的启发与感动，发心随行的，有祥彦、神仓、光演、顿悟、道祖、如高、德清、日悟、思托等十二人，连同荣睿、普照共十四人，水手十八人，及其余乐于相随的共三十五人。六月廿七日从扬州出发，至常州界狼山便遇风浪，后来至越州界三塔山和暑风山各停住一月。十月间再行启航，不久怒涛又至，在海上漂流十四日，经过无数险阻，竟被漂到海南岛的振州（今崖县）。在那里得到地方官员的护送，东行经万安州（今万宁），然后取道澄迈渡海至雷州。从此经广西的藤州、梧州而至桂州，在这里留住一年，然后受请赴广州。至端州龙兴寺，日僧荣睿以屡经艰险，因患重病，奄然迁化，鉴真哀恸悲切，送丧而去。至广州住了一春，又往韶州，停住开元寺。普照在这里辞别鉴真，向岭北去明州阿育王寺，临别，鉴真和普照执手悲泣。此时鉴真感慨过海传戒之本愿不遂，悼念荣睿之为法忘躯，葬身异域，加以受了旅途的热气，眼病突发，遂至失明，那是天宝九年（750）。后经大庾岭至江西虔州，次至吉州，他的高足祥彦又死于船上。北行经江州（今九江）乘船到江宁（今南京），弟子灵祐远迎到栖霞山，旋即重返扬州。此番水陆往返一万余里，费时最久，颠沛最甚。这是第五次的挫折。

鉴真最后的一次东渡是天宝十二年（753）十月，这时他已六十岁了。这一年日本遣唐大使藤原清河、副使大伴宿祢胡麻、吉备真备、安倍朝衡等到扬州来访鉴真，更请东渡传戒，他即毅然允许，乘日本使船出发。同行的有扬州白塔寺僧法进、泉州超功寺僧昙静、台州开元寺思托、扬州兴云寺僧义静、衢州灵耀寺僧法载、窦州（今广东信宜县）开元寺僧法成等十四人、藤州通善寺尼智首等三人、扬州优婆塞潘仙童、胡国人安如宝、昆仑国人军法力、瞻波国人善听共二十四人。带去的经像法物有：如来舍利、弥陀、药师、观音、弥勒等造像，金字《华严经》、《大佛名经》、《大品经》、《大集经》，南本《涅般经》、《四分律》，法砺、光统《四分律疏》，天台《止观法门》、《玄义》、《文句》、《四教仪》、《小止观》、《六妙门》、等，定宾《饰宗义记》，观音寺亮律师《义记》，南山道宣《含注戒本疏》、《行事钞》、《羯磨疏》，怀素《戒本疏》、《比丘尼传》、《西域记》、《戒坛图经》等共四十部。菩提子、

青莲华茎、天竺革履及晋代大书法家王羲之、王献之之真迹行书等。

这次搭乘日本使船出发，事先做了周密布置，避免了道俗的拦阻，是时日僧普照也从余姚赶来同行，十一月十五日由扬州出发，取道苏州黄泗浦东航，十二月七日到了日本九洲西南的益救岛，二十日到达九洲萨摩国的秋妻屋浦。日本天平胜宝六年(754)二月一日到难波(今大阪)，中国僧人崇道等来供养。四日入平城京(即奈良)日朝廷遣正四位下安宿王于罗城门外迎拜慰劳，引入东大寺安置。二月五日，鉴真等人先往日本作传戒准备的道璿和印度菩提仙那前来慰问。日皇的特使吉备真备宣读诏书对鉴真表示慰劳和欢迎，并请他就东大寺设坛传戒。同时又令僧都良辨录诸监坛大德名单送进宫内，特授鉴真为传灯大法师。

四月初，在鉴真的指导下于东大寺毗卢遮那大佛殿前筑了一座戒坛。这座戒坛是依南山道宣的《戒坛图经》建筑的，但在第三重坛上安置着多宝塔，塔中安置释迦和多宝二佛像，则是鉴真依据天台宗的教理而有所改变。鉴真传戒时，日本的天皇、皇后、皇太子以下都次第登坛受菩萨戒；又为沙弥证修等四百四十余人授戒；大僧灵祐、贤璟、忍基等八十余人都舍旧戒重受。这是日本佛教史上正规传戒的开始。后来他在东大寺大佛殿西方造了一所戒坛院，四方闻名来学戒的渐多。天平宝字元年(757)日皇将故新田部亲王旧宅送给鉴真作为建筑伽兰之用。鉴真即指导弟子们开工建筑，至天平宝字三年(759)落成。，这就是现在奈良日本律宗的本山“唐招提寺”。

鉴真从此在唐招提寺讲律传戒，极受日本朝野的尊敬。天平宝字五年(761)，他又在下野的药师寺、筑紫的观音寺各造戒坛一所。这两所戒坛和东大寺戒坛并称为日本三戒坛。鉴真的律学正宗南山，旁兼相部，所以日人尊他为南山系的第三祖。相部系的第五祖(凝然《律宗纲要》)。天平宝字七年(763)五月六日入灭于唐招提寺，年七十六。他的遗体荼毗后，即葬在这寺东北角的松林中。在鉴真生前，他的弟子们为他所制的夹纻坐像，至今还供奉在寺中的开山堂，视为日本的国宝。唐招提寺还藏有鉴真的《东征绘传》五个长卷，是日本名家莲行为了纪念他们东渡传律而画的。

鉴真自从发愿东渡传戒，受了五次航海的挫折，第六次到达日本时，前后同伴已死去36人，道俗退心的二百余人；只有他和日本学问僧普照、天台僧思托始终六渡，不顾生命的危险，经过十二年终于达到了赴日传戒的目的。1963年是鉴真圆寂一千二百年，中日两国佛教界和文化界同时举行了广泛、隆重的纪念活动，并互派代表参加，日本人士将鉴真事迹写成小说，编演戏剧。中国佛教界则在日僧荣睿示寂的端州地方(今广东省肇庆)，建立了一座纪念碑。一九八〇年，鉴真像回国探亲，在扬州和北京都受到中国人民和佛教徒的瞻礼。通过这两次纪念活动，加强了中日两国佛教徒和人民的友好关系。

鉴真和他的弟子除律学之外，对于天台宗义也深有研究，他们带日本去的经典中以天台章疏为最完备。鉴真、法进、如宝、法载、思托等都先后在唐招提寺讲说天台宗义(《唐招提寺缘起略集》)，因此，他们是天台宗传到日本的先驱者。鉴真对于建寺造像又富有经验，随他东渡的弟子如思托、如宝、法力等人都是精于塑造佛像的雕刻家和建造寺塔的建筑家。唐招提寺的佛殿、讲堂、食堂、文殊堂、不动堂、地藏堂、影堂、开山堂、藏经楼、钟鼓楼及各堂佛像，都是鉴真及其弟子们所计划建造的。唐招提寺之建立，成为后来日本佛教的范例，平安朝以后佛教各宗大本山的佛殿建筑几乎都受唐招提寺的影响。

鉴真到日本时虽已双目失明，但他博通三藏，而且记忆力极强。公元760年，日淳仁天皇令就东大寺校正一切经论，因为从中国

传到日本的经论，辗转抄写，误字不少，鉴真多凭记忆和理解加以校正。相传他在日本刊刻了戒律三大部。鉴真又通医学，精于本草。日本医药界遵奉为始祖。据日本史籍记载，当时日本人对于药物有不了解的，请鉴真加以辨正，鉴真以鼻别之，无一错误。藤原佐世所著《日本国现在书目录》中载有《鉴上人秘方》一卷，这是鉴真留在日本医学上的宝贵遗产。

鉴真弟子中多长于汉学诗文，这对于古代日本汉学的风行很有影响。其中思托的诗文造诣最深，他著有《鉴真和尚传》三卷、《延历僧录》一卷，可惜两书都散佚不传。与他同时的日本淡海真人元开所著《唐大和上东征传》则是依据思托的《鉴真和尚传》所载事实而写的。法进也有著作，今尚流传。

希　迁

希迁，俗姓陈，端州高要（今广东省高要县）人。年轻时即沉毅果断，自信力特强。他反对乡邑迷信神祠、定期杀牛洒酒的祭祀，每逢祀期，就前往毁祠夺牛，态度坚决。旋赴曹溪，投禅家南宗慧能门下，受度为沙弥。慧能逝世时，他还没有受具足戒。不久，前往吉州青原山静居寺，依止先得曹溪心法的行思禅师，机辩敏捷，受到行思的器重，有"众角虽多，一麟已足"的称誉。不久，行思又命希迁持书往参曹溪门下的另一位宗匠南岳怀让，经过一番锻炼，再回到静居寺。后来行思就付法与他。唐玄宗天宝初年（742），希迁离开青原山到南岳，受请住衡山南寺。寺东有大石，平坦如台，希迁就石上结庵而居，因此时人多称他为石头和尚。代宗广德二年（764），希迁应门人之请，下山住端梁弘化，和当时师承南岳怀让住江西南康弘化的马祖道一，称并世二大士。希迁弟子甚多，晚年付法给药山惟俨。于德宗贞元六年（790）逝世。

希迁先在曹溪门下受了熏陶，已有所证悟。当他初到青原山和行思见面时，行思问他从曹溪那里带着什么来了，他说，未到曹溪以前，原未曾失落过什么。行思再问，那未为什么要到曹溪去，他就说，若不到曹溪，怎知不失。在这番简短的问答里，可以想见希迁直下承当，自信之切。后来希迁亦常以此旨接引门下，如慧朗问如何是佛，希迁就呵道汝无佛性。朗再问，一切含灵都有佛性，他为何却没有？希迁直示道，为汝不肯承当，朗因于言下悟入，即其一例。希迁自说他的法门"不论禅定精进，惟达佛之知见"，并说"能自知之，即无所不备"，都着重在这一点。希迁自从依止行思以后，受到进一步的陶冶，禅境有了新的开展，禅法益臻灵活细致。门人道悟问佛法大意，希迁答以"不得，不知"。又问，向上更有转处否，答云"心空不碍白云飞"，即暗示在悟入以后，机境可以无限开拓，自在运用。

希迁的禅法总结于他所撰的《参同契》。相传希迁因读《肇论》至"圣人会万物为己"句，得到启发，对于《肇论》中所说的"法身不隔自他，圆镜体现万象"之旨深有契会，于是有《参同契》之作。"参同"二字，原出于道家，希迁盖取其意，以发挥他的以"回互"为眼目的禅法。其所谓"参"是指万殊诸法各守其位，互不相犯。其所谓"同"，意示诸法虽万殊而统于一元，以见个别之非孤立地存在。而他所创倡的"回互"，则指见于万殊诸法间的互不相犯而又相涉相入的关系。修禅者领会此旨。于日用行事上着着证验，灵照不昧，是谓之"契"。他把这种思想导入禅观，加以发挥，丰富了禅法的内容，遂开辟了他这一系的宗风。《参同契》中反复阐明一心与诸法间的本末显隐交互流注的关系，以见从个别的事上显现出全体的理的联系。要是将理事分开来看，则"执事原是迷，契理亦非悟"；如果统一起来看，则每一门都有一切境界在，即所谓"门门一切境，回互不回互"；这里面有相互含

摄的地方，也有互相排斥的地方。中间说到诸法自复其性，如子得母，以见会未归本之不待安排；同时一法体而用（动态的）处（静态的）兼具，而彼此互相倚待，如明暗相生，往来转化，辗转无住。能这样地体认一切事象，自然事存理应，举足知路，而达到"即事而真"的境界。其禅法运用之妙，圆转无碍，如环无端。和希迁同时异派的禅家马祖道一，对于希迁的禅风，常有"石头路滑"之说，很足以道出它的特征。

希迁的禅风，显然带有哲学的思索的倾向，和同时的马祖道一之盛倡大机大用相比较，它是近于静态的。因而他所创倡的禅法，也可以说就是一种禅思想。这种思想，以后还结合了坐禅而续有发展。承受希迁付法的药山惟俨即常事闲坐，并有"思量个不思量底"之说。再传到云岩昙晟（782——841），又提出了"宝镜三昧"法门，以临镜形、影对显的关系，说明由个别上体现全体的境界。续传到洞山良价（807——869）、曹山本寂（840——901）师弟，都向这方向发展，成为曹洞一派。他们更从事象各别相涉的关系上建立了偏正回互、五位功勋等等说法，禅法的运用愈趋细密。曹洞一派和同时马祖下再传临济一派，并世各行其是。临济宗风以棒喝峻烈著称；而曹洞禅则回互丁宁，亲切绵密，颇重传授，表现出慧能门下青原行思和南岳怀让两大系各自发展，形成不同宗风之显著的对照。

希迁的禅法，还经他的门下天皇道悟弘传，到五代时，更衍为云门、法眼两系，他们同样着重在"一切现成"，都和希迁所主张的"即事而真"的宗旨一脉相通。禅宗五家中，沩仰一家早绝，其余四家除临济外，曹洞、云门和法眼三家，在传承上都渊源于希迁，曹洞禅后传入日本，迄今传习不衰。法眼的再传也曾繁衍于高丽，对于国内外的禅学界，希迁的禅思想的影响是相当大的。

希迁的门下颇多，著名的法嗣有药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、招提慧朗、兴国振朗、潭州大川、潮州大颠等。惟俨在同门中最受希迁器重，他传法于云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂和云居道膺。后曹山一脉中断，赖云居门下单传，到了南宋而再兴。另一方面，道悟传龙潭崇信、信传德山宣鉴、鉴传雪峰义存而续传于云门文偃，行化自南而北。义存的别系经玄沙师备、地藏桂琛而传法于清凉文益，为五家中最后出的法眼宗的开祖。文益的再传永明延寿（904——975），著有《宗镜录》一百卷，导天台、唯识、贤首以归于宗门，集禅理之大成。延寿又以禅来融摄净土法门，开后世禅净一致之风，尤为中国佛教从教、禅竞弘转入诸宗融合的一个重要转折点。

道一

道一，是中国唐代著名的禅师，汉州什邡（今四川什邡县）人，俗家姓马，后人尊为马祖。他幼年依资州处寂出家，从渝州圆律师受具戒。开元中（735年顷），到衡山，结庵而住，整日坐禅。当时南岳怀让住在般若寺，见他很不凡，便去问他说："大德坐禅图什么？"道一说："图作佛。"怀让于是拿一块砖在庵前石上磨。道一说："师作什么？"怀让说："磨作镜。"道一说："磨砖岂得成镜耶？"怀让说："磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛耶？"道一因问法要。怀让给以开示，最后说偈："心地含佛种，遇泽悉皆萌，三昧华无相，何坏复何成。"言下道一豁然契会，侍奉十年，才离南岳。后在江西开堂说法，起初住建阳佛迹岭，既而迁临川，又迁南康龚公山，所至聚徒说法，创建禅林。大历年中（766——779），住钟陵（今江西进贤县）开元寺，四方学者云集，法嗣有百丈怀海、西堂智藏等一百三十九人，后各为一方宗主，散布天下。六祖慧能的后世，以道一的门叶最繁荣，禅宗至此而大盛。道一在洪州

弘传怀让的宗旨，当时称为洪州宗。道一的言行，后人辑有《马祖道一禅师语录》（又称《大寂禅师语录》，收入《古尊宿语录》卷一）、《马祖道一禅师广录》（收入《四家语录》卷一）各一卷。

道一虽得法于怀让，但其思想实渊源于曹溪，而对接机方面更有所开展。首先他根据六祖慧能的主张，倡导“即心即佛”，一切皆真；后来又恐人落于知解窠臼，于是进而倡导“非心非佛”。有一天他对大众说：“汝等诸人各信自心是佛，此心即是佛心，达摩大师从南天竺国来，躬至中华，传上乘一心之法，令汝等开悟，又引《楞伽经》文以印众生心地，……”后有一人问他：“和尚为什么说即心即佛？”道一说：“为止小儿啼。”那人又问：“啼止时如何？”道一说：“非心非佛。”道一有个弟子名叫法常（752——839），听到他说即心即佛，立即大悟，就到余姚南七十里大梅山去住。道一想了解他领悟的程度，派一个人去问他：“和尚见马师得个什么便住此山？”法常说：“马师回我道即心即佛。”那人说：“马师近日佛法又别，……又道非心非佛。”法常说：“这老汉惑乱人未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。”那人回去告诉道一，道一却印可他说：“大众！梅子熟也。”这都是从遮、表两方面说明众生心性与佛性无异的。

从是心是佛解释出发，他更认为“道不用修，但莫污染”。此即慧能传怀让“即此不污染，诸佛之所护念”的思想进一步发展。他说：自性本来具足，只要在日常行事上于善恶两方面都不沾滞，就唤作修道人。又说：一切众生，从无量劫以来，长在法性三昧之中，穿衣吃饭，言谈应对，六根运用，一切施为都是法性；只为不了解返本还源，于是随名逐相，起惑造业；假如能一念回光返照，就全体都是圣心；假如能了解圣心，更无他事。因此他更具体地主张“平常心是道”。平常心即是本来具足的圣心。悟得此心则行住坐卧、应机接物都是道，只须护持不染，更无别样修持。这一思想对于后来修禅定的人起了很大的影响。特别是慧海、法常、惟宽、景岑、从谂等都有平常心是道的一说。

又接机的方式，他和慧能有所不同。慧能作风甚为平实，处处透露真谛，而道一则机锋峻峭，变化无方，卷舒擒纵，杀活自如。他的作略有打、画地、竖拂、喝及踢等。不外乎随事截断学人的情解，而使悟得本心。这方式经其弟子西堂智藏等的发展运用，遂开后世临济一宗的家风。

湛　然

湛然，是唐代天台宗的高僧，俗姓戚，常州晋陵荆溪（今江苏宜兴县）人，其家世习儒学，幼年便超然有迈俗志。玄宗开元十五年（727），他年十七岁，游浙东，寻师访道。至十八年（730），于东阳遇金华方岩，示以天台教门并授以《摩诃止观》等书，于是求学于台宗八祖左溪玄朗（673——754）门下。玄朗知为道器，诲以所传天台教观的大旨，其后十余年间专究此学。到天宝七年（748），三十八岁，才在宜兴君山乡的净乐寺出家。既而往会稽的开元寺，就四分律相部宗名僧昙一，广究律部。又在吴郡开元寺，敷讲《摩诃止观》。过了六年（天宝十三年，754），玄朗圆寂，于是在东南各地盛弘天台的教法。当时禅、华严、法相诸宗，名僧辈出，各阐宗风，湛然慨然以中兴天台为己任，常对弟子说：“今之人或荡于空，或胶于有，自病病他，道用不振，将欲取正，舍予谁归？”从而祖述所传，撰天台三大部的注释及其他凡数十万言，显扬宗义，对抗他家，于是台学复兴。天宝、大历间（742——779），玄、肃、代三宗前后征召他，都托病固辞。初住兰陵（今江苏武进县），晚年迁天台国清寺，以身诲人，耆年不倦，当大兵大饥之际，学徒来集的更多。德宗建中三年（782），在佛陇道场圆寂。天台宗人尊为第九祖。一

般称为荆溪尊者，又称妙乐大师。弟子有道邃、行满、元浩等三十九人，其中吴门元浩（——817）于《法华》、《止观》之学深有所得，为湛然嘱累弟子。道邃、行满后来传教观于日僧最澄（767——822），最澄尽写此宗的教籍以归，开立日本的天台宗。贤首宗的名德清凉澄观，早年亦尝从湛然受学止观及《法华》、《维摩》等疏。又有翰林学士梁肃，也曾从湛然学教观，深得心要，尝以《摩诃止观》文义弘博，删定为六卷，又述《止观统例》一卷等。其说出入儒释，和宋代理学极有关系。此外从湛然受学的人士，有李华等数十人。

湛然的著作，有《法华玄义释签》二十卷、《法华文句记》三十卷、《摩诃止观辅行传弘决》四十卷，注释三大部，阐明智顗教观的深旨。又有《金刚钍》一卷、《止观义例》二卷、《法华五百问论》三卷，建立自宗的正义，破斥他家的异解。此外有《摩诃止观辅行搜要记》、《维摩经略疏》各十卷、《维摩经疏记》六卷或三卷、《华严经骨目》二卷、《法华经大意》、《十不二门》、《始终心要》、《法华三昧行事运想补助仪》各一卷等。其中《十不二门》，原是《法华玄义释签》卷十四的一节，湛然在《释签》中，立色心、内外、修性等十种不二门，发挥本、迹十妙的深旨，后人以其说在天台教学上占重要的地位，录出别行，注解多到五十余部。《玄义释签》、《文句记》、《止观辅行》、《金刚钍》、《始终心要》也都有后人的注解。

湛然极力发挥智顗的宗义，然而有时借助于《大乘起信论》，有时接近贤首家言，其独特的学说，是"无情有性"论，他在《金刚钍》、《止观义例》及其他著作中，按依正不二、色心一如之理，说佛性遍法界，不隔有情、无情、一草一木、一砾一尘，皆有佛性。但他在这里所说佛性，是三因（正因、了因、缘因），佛性中的正因佛性，即是法性，又即真如。他进而应用《起信论》的真如随缘不变说，来证明无情有性。依他说："假如依不变随缘理，常住的真如和变化的万法是一体，有情、无情都不在万法之外，那就彼此真如同一。犹如波虽有清浊之分，湿性却无彼此之别。如《金刚钍》说："万法是真如，由不变故。真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故法之称宁隔于纤尘，真如之体何专于彼我？是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊而一性无殊，纵造正造依依理终无异辙。"认为不仅有情具有佛性，无情也本来具有。原来早年从湛然受学教观的澄观，后来转入贤首宗，在所撰《华严大疏钞》中说："经（《涅槃经》）云：'佛性除于瓦石'，论（《大智度论》）云：'在非情数中名为法性，在有情数中名为佛性；'明知非情非有觉性。"（《疏》卷三十）又说："此段疏为遮妄执一切无情有佛性义。"（《钞》卷五十二）湛然的《金刚钍论》，主要对其说而发，间及唯识家的决定二乘及无性有情无佛性论。

怀　海

怀海，福州长乐人，依潮阳西山慧照出家，从衡山法朗受具戒。后往庐江（今安徽庐江县）浮槎寺阅藏经多年。他听说马祖道一在南康（今江西赣县）开法，即前往参学，与西堂智藏同称入室。他侍奉道一六年，得到印可。道一圆寂后，他初住石门（今江西靖安县），继往新吴（今江西奉新县），住大雄山，岩峦高峻，又称为百丈山。不久，四方禅者奔凑而来，又沩山灵祐、黄檗希运为其上首。他传播禅风二十余年而圆寂，有《百丈怀海禅师语录》、《百丈怀海禅师广录》各一卷。

怀海禅学的主要特点，是主张众生心性本来圆满成就，只要不被妄想所系缚，就和诸佛无异。他有一段很著名的语句："灵光独耀，迥脱根尘，体露真常，不拘文字；心性无染，本自圆成，但离妄缘，即如如佛。"这些语句显示心性本自寂照与随事即用显体的禅宗

心要，较道一所说更为具体。他的修行法门，就是根据这个思想，他说："先歇诸缘，休息万事，善与不善、世出世间，一切诸法并皆放却，莫记、莫忆、莫缘、莫念。放舍身心，全令自在。心如木石，口无所辩，心无所行。心地若空，慧日自现，如云开日出。"

怀海的作略，如打、笑、喝、举拂等，和道一相似。他每逢说法下堂，大众已经出去，却呼唤大众，等到大众回过头来，他又问："是什么？"他这种提醒学人反省的方法，诸方称为"百丈下堂句"。

怀海并运用禅学于劳动实践中，实行"一日不作，一日不食"的规制，他本人就是"作务执劳，必先于众"；他还在《禅门规式》里规定实行"普请"（集众作务）法，上下协力劳动。

禅宗僧众以前多半住在律寺，后来参学的人日见其多，感到在律寺中对于说法和住持多有不便，道一才开辟荒山另建丛林，然而还没有规章制度；怀海乃折衷大小乘的戒律，制定禅院清规。禅院的最大特点是不立佛殿，只设法堂，表示佛祖亲自嘱咐，以现前的人法为重。又规定以具道眼的禅僧为化主，称为长老，住在方丈；参学的大众，都住在僧堂；长老说法，两序雁行立听，宾主问答，激扬宗要。此外还有关于禅院事务的种种规定，此即所谓《百丈清规》（《传灯录》卷六题作《禅门规式》）。其书在宋时就失传了，别行宗赜所编《禅苑清规》。元代朝廷令百丈山德辉重编，至元元年（1335）颁行，书名《敕修百丈清规》，八卷，但已全非百丈原来的面目了。明永乐二十二年（1424）同山忠智重刊，即今所传之本。

宗　密

宗密，俗姓何，果州西充（今四川省西充县）人，生于唐德宗建中元年（780）。少时，通儒书。宪宗元和二年（807）二十八岁，将参加贡举考试，偶然造谒荷泽神会系下的遂州大云寺道圆，言下相契，便从他出家，当年从拯律师受具足戒。有一天随众僧赴斋，受得《圆觉经》，读罢有悟，回去向道圆陈述。道圆即印可他当大弘圆顿之教，于是授与《华严法界观门》。元和五年（810），游方到襄汉，在恢觉寺遇澄观弟子灵峰，授与澄观所撰《华严经疏》及《随疏演义钞》，昼夜披寻，认为此疏辞源流畅，幽赜焕然。于是作书寄疏主澄观遥叙弟子之礼，并述所领解，遣弟子玄珪、智辉送往。澄观答书称赞，希望见一面印证所解。他就亲自到长安礼觐。这时宗密三十二岁，澄观已七十四岁。自后二年间，昼夜随侍。元和十一年（816）春，在终南山智炬寺，遍阅藏经三年，撰《圆觉经科文》、《圆觉经纂要》各一卷。后来入长安，住兴禅寺。穆宗长庆元年（821）正月，游清凉山，回到鄠县（属陕西省，在长安县西南），住终南山草堂寺，起草《圆觉经疏》。后到丰德寺，撰述《华严经纶贯》五卷，阐明《华严经》的关节次第。入草堂寺南的圭峰兰若，诵经修禅。太和年中，文宗邀入内殿，问佛法大意。赐紫方袍，敕号大德。以后又累次诏入内殿问法。朝臣及士庶归崇的也很多，特别是宰相裴休常受他的教旨，深入堂奥。武宗会昌元年（841）正月，在兴福塔院圆寂，年六十二岁。宣宗即位（847），追谥定慧禅师，世称圭峰禅师，尊为华严五祖。他的著述现存的有《华严经行愿品疏钞》六卷、《华严经行愿品疏科》一卷、《注华严法界观门》一卷、《注华严法界观科文》一卷、《原人论》一卷、《华严心要法门注》一卷、《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经大疏钞科》中下二卷、《圆觉经略疏》四卷、《圆觉经略疏科》一卷、《圆觉经略疏之钞》十二卷、《圆觉经道场修证仪》十八卷、《金刚经疏论纂要》二卷（会入《金刚经疏记科会》）、《佛说盂兰盆经疏》二卷、《起信论疏注》四卷（会入《起信论疏笔削记会阅》）、《禅源诸诠集都序》四卷、《中华传心地禅门师

资承袭图》一卷(裴休问,宗密答)。

宗密的弟子甚多,据《景德传灯录》卷十三所载,著名的有圭峰温、慈恩寺太恭、兴善寺太锡、万乘寺宗、瑞圣寺觉、化度寺仁瑜等六人,此外还有见于《遥禀清凉国师书》的玄珪、智辉等,事迹不详。

宗密的思想体系,如裴休在《大方广圆觉经疏序》中所说:"禅师既佩南宗密印,受《圆觉》悬记;于是阅大藏经律,通《唯识》、《起信》等论;然后顿辔于华严法界,冥坐于圆觉妙场;究一雨之所沾,穷五教之殊致。"宗密起初传承荷泽宗的禅法,精研《圆觉经》,后来又从澄观学《华严》,从而融会教禅盛倡教禅一致。他早年曾治儒学,所以也主张佛、儒一源。

宗密的主要思想是继承智俨以后的性起说。他在《华严经行愿品疏钞》卷一中,根据《起信论》一心二门的学说,认为一真法界有性起、缘起二门。性起是说一真法界的体性,全体起为迷悟、染净、情非情一切诸法。一真法界的体性,湛然灵明,全体即用;所以法尔常为万法,法尔常自寂然。寂然是全万法的寂然,这和虚空、断空不同。万法是全寂然的万法,这也不同于遍计倒见定相的物体。既然世间出世间一切诸法全是性起,法性之外更无别法。所以诸佛和众生交彻,净土和秽土融通。法法皆彼此互收,尘尘悉包含世界。相即相入,重重无尽。至于缘起,有染缘起,净缘起。染缘起又有无始根本、辗转枝末。无始根本是说独头无明,有迷真和执妄。辗转枝末也有惑、业、苦分别。净缘起有分净、圆净。分净又有声闻、缘觉、权教六度菩萨。圆净也有顿悟和渐修。顿悟是说圆机听闻圆教,了知一切众生皆如来藏,烦恼生死即是菩提涅般。渐修是说已经顿悟,更为断尽多劫颠倒妄执的习气而修行。这又有离过(即离惑、业、苦)成德(称性修行),和显发性上尘沙功德妙用,即是与展转枝末的三障相对的。总之,净缘起门对治染缘起门以和性起门相合。

宗密思想的另一特点,是教禅一致论。他把各家所述诠表禅门根源道理的文字偈句集录成书,称为《禅源诸诠集》(又称《禅那理行诸诠集》,也略称《禅源诠》),全书已佚。并且作了一篇《都序》(现存),来建立禅教一致的理论。他说,佛说顿教、渐教,禅开顿门、渐门,二教、二门各相符契。又说,一部大藏经论只有三种教,禅门言教也只有三宗;而这三教三宗也是相应符合的。禅的三宗是:(一)息妄修心宗,说众生虽然本来有佛性,但是无始无明把它复蔽,不知不见,所以必须依师言教,背境观心,息灭妄念,念尽即觉悟,无所不知。如南侁(智侁)北秀(神秀)保唐(益州保唐寺无住)、宣什(南山的念佛禅门)等的门下,都属这一类。(二)泯绝无寄宗,说一切凡圣等法,如同梦幻一般,都无所有,本来空寂,非今始无,无法可执,无佛可作,凡有所作,皆是虚妄。如此了达本来无事,心无所寄,才免于颠倒,称为解脱。从石头(希迁)、牛头(法融)到径山(道钦)都提示此理。(三)直显心性宗,说一切诸法都只是真性,无相无为,其体非凡圣、因果、善恶等法,而即体之用,能造作凡圣、色相等法。这是指洪州、荷泽等宗。教的三种是:(一)密意依性说相教,说佛见三界六道众生只是迷真性而起,无别自体;但根钝者很难卒然开悟,所以姑且随他们所见的境相,说法渐度。这又有三类:其一是人天因果教,说善恶业报,令知因果不差;其二是说断惑灭苦教,说三界皆苦,令断集、修道、证灭;其三是将识破境教,说前面所说的境相,只是众生无始以来法尔具有的藏识等八种所变现。此教了知外境皆空,所以只息我法之妄,修唯识之心,和禅三宗的息妄修心宗相合。(二)密意破相显性教,说所变之境,能变之识,皆是虚妄,和禅三宗中泯绝无寄宗相合。(三)显示真心即性教,说一切众生皆有空寂真心,无始本来性自清净,灵知不昧,和禅三宗中直显心性宗相合。如此,宗密以三教配对三宗,最后他作了一个结论说:"三教

三宗是一味法，故须先约三种佛教证三种禅心，然后禅教双忘，心佛俱寂。俱寂即念念皆佛，无一念而非佛心；双忘即句句皆禅，无一句而非禅教。”

宗密在所著《原人论》中，说究人的本源，先在第一“破迷执”破斥习儒、道者的迷执，次在第二“斥偏浅”中破斥习佛不了义教者的偏浅，其中先将佛教分为人天教、小乘教、大乘法相教、大乘破相教、一乘显性教五等，后略述人天第四教的教义而一一加以批判。在第三“直显真源”中，以一乘显性教“顿指一真心体”为佛了义实教。最后在第四“会通本末”中，将以前所破斥诸教会归一真灵性一源，以明华严一乘的教旨。但在宗密的种种议论里，都见得他推崇灵知之心以为本源，其受荷泽禅法（主知为众妙之门）影响之深，可不待言。

希　运

希运，福州人，幼年在本州黄檗山出家，后来因人启发，到江西去参马祖道一。那时道一已经圆寂，于是往见百丈怀海，问道一平日的机缘，怀海向他说起关于“竖拂”被喝、三日耳聋的一段话。希运自称得见道一的大机大用，怀海印可他，说他有超师之见。希运后来在洪州高安县鹫峰山建寺弘法，并改其山名为黄檗山，往来的学众很多。会昌二年（842），裴休在钟陵（今江西省进贤县）为廉镇（即观察使），迎请希运上山安置在钟陵龙兴寺，日夕问道。大中二年（848）、裴休移镇宛陵（安徽省宣城县），又迎请希运至开元寺，常去参问，并记录所说，即为现行的《黄檗希运禅师传心法要》。当时黄檗的门风盛于江南，圆寂后谥断际禅师。有《语录》、《传心法要》、《宛陵录》各一卷行世。他的法嗣在临济义玄，睦州陈，千顷楚南等十二人，而以义玄最为特出。

希运继承马祖道一“即心即佛”的思想，而力倡“心即是佛”之说。他说：“诸佛与一切众生唯是一心，更无别法，此心无始以来，不曾生，不曾灭……超过一切限量、名言、踪迹、对待，当体便是，动念即乖，犹如虚空，无有边际，不可测度。唯此一心即是佛，佛与众生更无别异。”但他认为这个所谓心，不是见闻觉知之心，他说：“此本源清净心，常自圆明遍照。世人不悟，以知识见闻觉知为心。为见闻觉知所覆，所以不睹精本体。然本心虽不属见闻觉知，亦不离见闻觉知，但直下无心，本体自现。”假如“当下无心，决定了知一切法本无所有，亦无所得，无依无住，无能无所，不动妄念，便证菩提”。又说：“诸佛菩萨与一切蠢动众生同大涅般性，性即是心，心即是佛，佛即是法。”而发挥其心佛一如的思想。希运的禅风即是沿这一思想基础出发，主张“心即是法、法即是心”，为反对以“见闻觉知为心”，有时也以打、棒、喝等为接机的方便。后来临济的宗风，即渊源于此。

延　寿

延寿，字冲元，王姓，本贯江苏丹阳，后迁余杭。年十六，曾献《齐天赋》于吴越王钱鏐。后曾为余杭库吏，又迁华亭镇将，督纳军需。他因为自幼信佛，戒杀放生，擅自动用库钱买鱼虾等物放生，事发被判死刑，押赴市曹而面无戚容。典刑者怪而问之，他回答说，动用库钱是为了放生，自己没有私用一文，于心无愧。因此被无罪释放，并听其从龙册寺翠岩禅师出家，时年三十。

当时法眼宗文益的弟子德韶在天台山弘化，延寿前往参学，得到印可。由于文益洞悉当时禅宗学人空疏不通教理的弊病，提倡研究教理，延寿深受影响，在国清寺结坛修《法华忏》，又到金华天柱峰诵《法华经》三年。据《景德传灯录》卷二十六及《净慈寺志》卷八所

说，延寿于后周太祖广顺二年(952)住持奉化雪窦寺，从他参学的人很多，其中当不乏深明教理，宗眼明澈的学者，因此《雪窦寺志》有在雪窦寺写成《宗镜录》初稿的说法。

宋太祖建隆元年(960)，吴越国忠懿王弘俶见灵隐寺颓废倾圮，请延寿到杭州主持复兴工作，重建殿宇，前后共计一千三百余间，加以四面围廊。自山门绕至方丈，左右相通，灵隐因而中兴。次年又接住永明寺(即净慈寺)，忠懿王赐智觉禅师号，从学的多至二千余人。《宗镜录》一百卷在此寺的演法堂定稿，因此改名为宗镜堂。开宝三年(970)奉诏于钱塘江边的月轮峰创建六和塔，高九级，五十余丈，作为镇潮之用。当时高丽国王抄读了《宗镜录》，深受启发，遣使航海来宋贲书叙弟子礼，并奉金线织成袈裟、水晶数珠、金澡罐等。延寿为随同使者前来问道的学僧三十六人印可记莂，法眼宗旨因而弘传高丽。

开宝七年(974)，又入天台山传菩萨戒，求受者约万余人。开宝八年十二月二十四日示疾，越二日晨起焚香趺坐而逝，世寿七十二，僧腊四十二。太平兴国元年(976)建塔于大慈山，宋太宗赐额曰寿宁禅院。延寿著作，除《宗镜录》外，又有《万善同归集》三卷、《唯心诀》一卷、《神栖安养赋》一卷、《定慧相资歌》一卷、《警世》一卷，而以《宗镜录》对于后世的影响为最大。

《宗镜录》全书约共八十余万言，分为三章，第一卷前半为标宗章，自第一卷后半至第九十三卷为问答章，第九十四卷至第一百卷为引证章。所谓"标宗"，即"举一心为宗"。此一心宗，"照万法如镜"，《宗镜录》的立名，即自此义而来。据卷三十四所说，教是《华严》，宗是达摩，因《华严》示一心广大之文，达摩标众生心性之旨，其实是发扬了法眼的宗旨。因为法眼有《三界唯心颂》和《华严六相义颂》。《宗镜录》全书在诠释"一心"处，引用《华严经》及贤首宗的理论最多。这是由于贤首宗兴起在天台宗和慈恩宗之后，法藏、澄观博涉教诲而极意谈"圆"，重重无尽，圆融无碍的说教，与禅宗门下经常提举的"佛语心为宗，无门为法门"，互相呼应。有时禅家宗旨得到《华严》义理的引证而愈益显豁，所以禅宗五家宗派最后一宗的开山祖师法眼及其法孙延寿重视华严，乃是佛教发展史上必然会出现的现象。

由于法眼宗重视华严，所以《宗镜录》卷二十四说："此宗镜内，无有一法而非佛事。"又卷六十六说："生老病死之中尽能发觉，行住坐卧之内俱可证真。"这与六祖慧能所说的："念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住名系缚。"马祖道一所说的："若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心，无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣，只如今行住坐卧应机接物尽是道。"沩山灵祐所说的："一切时中，视听寻常，更无委曲，亦不闭眼塞耳，但情不附物即得"，并无二致。这"情不附物"的一念心行，可以说是禅宗的特色，也是历代禅师们行持的心髓，所以他们之中，有的风标超逸，行谊可风，有的自在解脱，坐亡立化，都是从这种涵养而来的。《宗镜录》全书，虽然问答联绵，引证繁富，而千回百转也是着眼于此，所以《宗镜录》毕竟是借教明宗的著作，而不是混宗于教的书集。因此在九十几卷的问答章里虽然罗列了天台、贤首、慈恩的教义，而只是一味会通，借以证明心宗的深妙，并没有料拣异同，解决教理上的问题，这又是《宗镜录》的一大特色。

引证章引证了大乘经一百二十种，诸祖语一百二十种，贤圣集六十种，共三百种。其中保存了一些宝贵的文献。例如：南岳怀让和青原行思的两段法语，都未见于《景德传灯录》、《古尊宿语录》等书。此外在问答章里所引用的《中论玄枢》、《唯识义镜》等书，现在皆已失传，幸而《宗镜录》保存一点资料，还能从而考见原书的大概。

延寿的教理宗眼，非常明澈，相传他又重视净土法门，未免与六祖惠能所说的："凡愚

不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般”，有些凿枘，这又是佛教发展史上不可避免的现象，存而不论可也。

胆　巴

胆巴，是元代藏族高僧。他原名叫庆喜称，西藏地区突甘斯旦麻人。幼时父亲去世，依靠叔父生活。九岁时，便能很流利地背诵一些梵咒。十二岁时，对经咒坛法也能通达。二十四岁时讲演大喜乐本续，四众悦服。以后到印巴次大陆的西部参礼大德古达麻室利，尽得其传。蒙古中统年间（1260——1263）经帕思巴推荐，谒见忽必烈汗（即后来的元世祖）命他住在五台山寿宁寺。至元九年（1272）在京师为王公授戒。至元十八年（1281）奉元世祖命，赴长春宫辩论《老子化胡经》的是非。至元十九年（1282）坚请西归，先到云中，再到西夏，又到临洮，各地从他求法的人很多。他在临洮接受元帝的命令回到故乡，住了六年。至元二十六年（1289）回京，住在圣安寺。这年四月，命他往潮州，八月到达，住开元寺。以后在潮州传法建寺。不久就被召还。至元三十年（1293）在内殿建观音狮子吼道场，为元帝疾病祈禳。元世祖病愈之后，打算在五台山为他建寺，尚未动工，世祖就去世了。以后成宗嗣位，胆巴奏请蠲免僧道税粮，得到许可。元贞元年（1295）四月，奉皇帝命令住当时京师最大的庙宇大护国仁王寺。移居时，皇帝命令太府给他使用皇帝出行时用的仪仗，并由百官护送。这一年西藏边界有警，奉皇帝命在京师西北瓮山（即今万寿山）建曼拏罗祈禳。大德六年（1302）二月，成宗出巡到柳林，在那里得了病，胆巴奉令前往探视。成宗病愈之后，命令天下僧人普阅藏经，并大赦天下。对于胆巴，所给布施极为丰厚。三月成宗继续北巡，命胆巴乘象舆行于皇帝车驾之前。大德七年（1303）夏，胆巴在上都（今内蒙古自治区多伦县西北）示疾，五月十八日午时逝世。世寿七十四，僧腊六十二。遗体就上都庆安寺结塔荼毗，舍利被迎归北京，葬于仁王寺的庆安塔。

元仁宗皇庆二年（1313），追号胆巴为大觉普惠广照无上巴帝师。

帕思巴

帕思巴，是元代西藏萨嘉派佛教的第五代祖师，曾任元世祖忽必烈的帝师。他是中国西藏萨嘉人，他的家族在历史上从宝王建萨嘉寺后叫“萨嘉”。此后，这个家族的名声遍传各地。

帕思巴生于公元1235年。据说三岁时，便能讲喜金刚修法，措辞流畅，听众叹为稀有，因此大家就称他为帕思巴（圣者）。四岁随萨嘉班底达赴阿里的吉庄帕巴瓦底寺。九岁讲喜金刚本续《二观察》，名声大著。十岁在拉萨大召寺释迦佛像前受沙弥戒，并从杰隆堪布听受《三百学处》。后来忽必烈慕萨嘉班底达的名声，通过西凉廓丹汗来邀请，帕思巴及其弟金刚手随侍前往。十七岁在蒙古地区从萨嘉班底达广闻显密之学，深得班底达嘉许，授予释迦金像和经钵，举行教主传法典礼，并将所有徒众托他摄受。班底达付法事毕即逝世。以后经廓丹汗的介绍，帕思巴十九岁往晤忽必烈于潜邸，为忽必烈夫妇等二十五人传喜金刚四种灌顶。忽必烈感彼法恩，遂将西藏十三万户（前藏、后藏各六万户、延卓一万户）作为求密法的供养。此后七十多年间，萨嘉派执掌了西藏的政教全权。当时，他的一个好友西藏大学者奈塘正理剑对此表示不满，寄诗讥讽他：“嘎厦乌云障佛教，国王夺去众生乐。浊世沙门贪富贵，不悟此理非圣人。”读后，他亦作诗回答：“教有盛衰佛明训，有情安乐系自业。随类被机施教化，不解此理非学者。”那时，忽必烈对帕思巴崇

奉备至，打算下令使西藏各派教徒一律改从萨嘉。帕思巴加以谏阻，认为应该谕示各派依照自宗传承清净修学。二十一岁在蒙藏民族聚居区的交界处从聂塘的名称狮子受具足戒。

忽必烈即位，为元世祖。中统元年(1260)尊帕思巴为国师，授以玉印，任中原法主，统天下教门。中统四年(1263)，帕思巴辞元帝西归，不满一月，又被召还。

至元年间，奉诏制蒙古字。即后世所传的帕思巴文。这是一种拼音文字，但在形式上也可以写成大致的方块形，书写格式一般是从右到左，直行。制成之后，元朝廷曾借政治力量大力推行。有这种文字的钱币、碑刻、印刷品等文物，有不少流传到今日。

三十三岁再应元帝迎聘，率领司膳、司寝等十三司的贵族组织盛装出发，抵达北京，先以法供养，后以财布施，共计银两千锭，彩缎六千匹。灌顶时，元帝以西藏三部及一部分汉族地区作供养，并献六角水晶章及册文，颁给帝师的封号。以后曾和许多汉族、印度学者校对佛经，深获元帝崇敬。

四十三岁由世祖作施主，集七万康藏僧众，在后藏的曲弥仁摩寺举行有名的法轮泉法会。

至元十七年(1280)十一月二十二日，帕思巴圆寂，享年四十六岁。元帝为建大窣堵波于京师。并谥为"皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师"的称号。

他去世之后，元朝廷仍然念念不忘。仁宗延祐五年(1318)建帝师帕思巴殿于大兴教寺，给钞万锭。延祐七年(1320)诏各郡建帝师殿。英宗初即位，亦诏各郡建帝师帕思巴殿，其制视孔子庙有加。英宗至治三年(1323)建帕思巴帝师寺于上都。泰定帝元年(1324)图绘帕思巴像十一幅，颁行各省，使据以塑像奉祀。元朝德辉重编的《百丈清规》里载有帕思巴涅槃日的法会仪式和诵文。

现在汉文大藏中保存帕思巴的著述三种：一、《彰所知论》，系应真金太子启请而造，主要依据《起世》、《俱舍》等经论而写成；二、《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》；三、《根本说一切有部苾刍习学略法》。第三种并曾译为维吾尔文字。

帕思巴的弟子很多(参看本书第一册"元代佛教"条)，为汉族人士所习知的是沙罗巴。沙罗巴(1259——1314)西域积宁人，幼时即依帕思巴剃染，习诸部灌顶法。又从其他上师广学显密诸法。善吐番语，兼解诸国文字。世祖命译汉地未备的经典，所译现存于大藏的有《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨》、《药师琉璃光王七佛本愿功德经念诵仪轨供养法》等。辞旨明晰，特赐大辩广智之号。为了革除当时佛教的流弊，世祖特授他为江浙等处释教都总统，后改统福广。又以皇太子令召回燕京，拜光禄大夫司徒，皇太子及诸王尝从问法要，皇帝命他住在燕京的庆寿寺。延祐元年十月五日示寂。

此外，尼泊尔的雕塑师阿尼哥，是经帕思巴的劝导而从之祝发受具的。并由帕思巴把他带到北京，中国的雕塑艺术很受他的影响。北京妙应寺白塔，是他设计并指挥建造的。这是中尼两国人民友谊的象征。

宗喀巴

宗喀巴，是开展西藏佛教最有权威的人。他的原名叫善慧称吉祥，这是受沙弥戒时的名称。宗喀巴是后来人对他的一个尊称。"宗喀"是距离青海西宁五十里的一个地名，"巴"是藏语的语尾之一。"宗喀巴"原义即是宗喀地方的人。

元顺帝至正十七年(1357)，他生于宗喀的一个佛教家庭。父亲名叫达尔喀且鲁崩格，母亲名叫馨茂阿却，两个人都是很虔诚的佛教徒。

他三岁时，正值法王迦玛巴游戏金刚，授给他近事戒，赐号庆喜藏。

这一年，附近有位名喇嘛敦珠仁钦，施舍给他父亲好多马羊等财物，请求把这小孩送给他，得到应允。从此直至入藏以前，他依止敦珠仁钦，学了很多经论，并且受了密教的灌顶，他的密号叫不空金刚。七岁时，依敦珠仁钦受沙弥戒。

为了进一步深造，十六岁时(1372)他辞别敦珠仁钦前往西藏。十七岁到达拉萨东面的止公山林，在止公寺向阿仁波且座前听受大乘发心仪轨、大印五法、拿热六法等教法。以后又到拉萨西面的极乐寺，从吉祥狮子和善满听闻经论。又奉功德海和乌锦巴为正副阿阇黎学习《现观庄严论》。又依曼殊宝听受《大乘庄严论》等及弥勒菩萨所造诸论。这样几年之内学习了好多显密经论。十九岁在那塘时，学习《现观庄严论》；由于论中多引《俱舍》原文，比较难懂，因此又发心学《俱舍》。在那里他又从义贤译师听受意乐贤的《俱舍释》。第二年夏天他又到泽钦请庆喜祥讲《现观庄严论》。庆喜祥又介绍他到仁达巴那里听闻《俱舍》和《入中论》。仁达巴的学问修持都极好，因此成为宗喀巴一生中最重要的师长。那年秋季，又从大译师菩提顶受学《集论》。冬天从慧明律师听受《毗奈耶根本经》及其《释论》。二十二岁时仁达巴为他讲《集论》、《入中论》。那年秋后闭关专修，兼阅经论，对于法称的理论，生起了无限的信心。二十四岁那年的春天，他到那塘，听受高僧义贤讲受所著《释量论》的注释。夏季，他在那塘立《释量》、《集论》、《俱舍》、戒律四部之宗，同时受学许多密法。秋间在蔼寺从空贤学诗词，同时从那塘住持庆喜幢受得中观宗重要经论的传承。当时西藏中观宗诸论传承的人很少，由于宗喀巴得到传承，加以宣扬，后来受到中观宗诸论传承的人就很多了。以上仅仅是把他所学的经论略举几个例子，实际所学决不限于这些。大概藏中所有经论，他没有不听到讲授或受到传承或接触过的。

他学习圆满，即改戴黄帽，以后他的弟子们也就随着戴黄帽，因此形成黄帽派。黄帽原是持律者所戴，据土官《宗派源流》说“贡巴饶塞(朗达玛灭法后复兴佛法的大律师)送卢梅到西藏去的时候，把自己戴着的一顶黄帽子送给卢梅，说戴上这个就想起我来了。因此，过去一些大持律者都戴黄帽子。宗喀巴想振兴戒律，因而也就戴上了与过去的持律者们同样的黄色的帽子”(德格版一百零一至一百零二页)。据此，黄帽并不自宗喀巴始，宗喀巴采用黄帽，用意是复兴戒律，并没有改革宗教的含意。

三十岁时他在雅垄地方恭请错钦薄寺住持戒宝律师为亲教师，错巴吉津寺住持慧依为羯磨阿阇黎，错巴吉津的维那福德金刚为屏教阿阇黎，还有两个寺院的持律比丘为证戒僧众，受比丘戒。

他受比丘戒后，曾从名称菩提请问法义，印证所学，并听受有关道果的传授、拏热六法、帕摩主巴与世间依怙的著述。

以后他到闻道场，讲《现观庄严》、《因明》、《中观》诸论，并到前藏，住在刹寺阅读大藏。他三十一岁那年造《现观庄严论狮子贤释广疏》，取名《善说金曼》。此后一两年中，除了自己修习以外，并在各地讲大小乘经论。如在贡迦的五明道场，为贡迦法王和七十多位三藏法师讲《现观庄严论》、《因明》、《集论》、《俱舍》、《比丘戒》、《入中论》等。住在门喀札喜栋寺时，曾以十五部论，同日开讲。每天从早到晚讲十五座，没有间缺。历时三月，共讲了《因明疏》、《现观庄严论》等十七部论。后来他又在一法会中，同时开讲二十一部大论。又在专修时，曾合讲二十九部大论。一切缁素，叹为稀有。

他三十四岁时，打算学金刚乘讲授、灌顶、密传、事相等法。于是到了后藏，住在努却从错寺住持称友受五种次第密乘法类。会见精进狮子喇嘛，详谈法义。这一期间，他了

知中观月称、清辨的差别，而肯定月称论师是解释龙树论的正宗。

宗喀巴以前所学偏重显教经论，此后打算专攻密法，于是到仰垛的德钦寺，从布敦的上首弟子法祥学习《时轮疏释》、修行事相、六加行法等。以后又从瑜伽寿自在学习各种瑜伽事相。学毕，仍旧回到法祥座前，听受《金刚心释》、《金刚手赞释》等时轮的各种注解，并布敦所造全部二派集密的各种释疏。后又听受了布敦所造的《金刚出生大疏》、《瑜伽部根本经》等重要经续和注释。

三十六岁时赴拉萨朝礼释迦佛像。此后一、二年内闭关专修。三十八岁培修精基地方的慈氏菩萨殿。四十岁时从法依听闻《菩提道灯论释》、《集密五种次第法》等。这一年中，曾往娘地的金沙奔巴行广大供养，在那里讲比丘戒，安立无量众生住戒律仪。在若种安居时，大弟子达玛仁钦阿阇黎开始来谒见。达玛仁钦最初看不起宗喀巴，但听了他讲经之后，肃然起敬，并愿作他的随身弟子。后来宗喀巴圆寂，即由达玛仁钦继承法位。

以后从娘回到俄喀，住拉顶阿兰若一年，自修教他，并造称赞缘起性空的《缘起赞》。

四十四岁那年的春天到迦瓦栋，讲说《菩萨戒品》、《事师五十颂》和密宗十四根本戒等。以后与仁达巴共赴若珍，冬季在若珍广演《大乘庄严经论》、《辩中边论》等诸大乘法。次年夏与仁达巴、胜依法王在囊则敦寺安居时，抉择正法，广弘戒律。四十六岁时造《菩提道次第广论》，这部著作，总依慈氏《现观庄严论》、别依阿底峡《菩提道灯论》，开演三士道次第。后半别明止观，更是他的精心之作。以后又造菩萨戒品广释《密宗根本罪释》、《事师五十颂释》等。四十七岁宣讲《现观庄严论》，讲授完毕，令弟子达玛仁钦依照所讲要义造成释论，即现在西藏讲《现观庄严论》的根本依。四十八岁时，移锡雷扑寺，广演法称论师的《因明广释》，达玛仁钦加以记录造论。以后又到俄喀住慈氏洲讲经，因胜依法王等的劝请，造《密宗道次第》，总明四部密宗的全部。这部论与《菩提道次第》，一明密乘，一明显教，是宗喀巴生平两部主要著作。

五十一岁时，赴前藏，在塞若却顶安居，大弟子克主杰初次参谒，为授大威德灌顶。这一年造《中观论广释》。

五十二岁时，造《辨了不了义论》。这一年（永乐六年，1408）六月，明成祖派大臣四人，随员数百人，到西藏迎请宗喀巴来汉地，他婉然辞谢。大臣们转请派一上首弟子代表前往，他便令大弟子释迦智到京，谒见了永乐帝以后，被封为大慈法王。同年《中观论广释》造讫，在有六百多位三藏法师的聚会中，广为宣讲。此外还讲了《中论》、《密宗道次第》等。又应徒众之请，兴建根本道场格登寺。第二年来到格登寺，讲述《菩提道次第》、《集密月称释》等。

五十八岁时，藏王名称幢迎请他赴闻地的札西朵喀安居，为三藏法王数百人宣讲《中观》、《因明》、《菩提道次第》等。大弟子根敦主初次参谒。以后回到格登寺。五十九岁时，另造《菩提道次第略论》六十二岁在格登寺《入中论广释》造讫。岁末，令刻《集密根本经》，第二年刻成。六十三岁时（1419）宣讲《胜乐轮根本经》等显密诸法，《胜乐轮根本经释》也在这一年作成。同年十月二十五日圆寂。

宗喀巴的平生，在学问修持各方面都具有很高的造诣。对于教理，他总结大小乘、显密一切教诫理论，而自成一家之言。他一方面有囊括大典、网罗众家的气度，一方面又以深刻谨严的态度抉择佛教各宗的见地，以中观为正宗，以月称为依止。他对于戒律，能矫正旧派佛教的流弊。他所介的格鲁派至今为我国藏地第一大教派。藏语系统的佛教徒，大多崇奉他为教主。

宗喀巴的弟子很多，最著名的有：

一、嘉曹杰（1364——1432），名叫达玛仁钦。最初在萨嘉派出家，亲近仁达巴等，以十

部大论在各寺立宗。后来，作宗喀巴的弟子，十二年中受学一切显密教授。宗喀巴圆寂以后，他继承法位，为噶登寺的第一代坐床者。以后依据宗喀巴的成规，以戒律为本，宣扬显密教法。在位十三年（1419——1431）中，宗喀巴的弟子把他当作宗喀巴一样侍奉。

二、克主杰（1385——1438），名叫格雷倍桑。最初也在萨嘉派出家，亲近仁达巴和达玛仁钦，也立过十部大论宗。后来因仁达巴的介绍而为宗喀巴的弟子。宗喀巴殁后，他到后藏弘扬显密教法。以后被达玛仁钦迎回噶登寺，继承法位凡八年。他的学说完全祖述宗喀巴的主张。

三、妙音法王（1379——1448），名叫札喜倍丹。在宗喀巴弟子中称为闻持第一，受持显密经论一百零八部。永乐十二年（1414）受宗喀巴的嘱咐，于次年建立哲蚌寺。讲授《中观》、《因明》等，一切依宗喀巴为依止，摄受弟子极多。

四、大慈法王（1354——1435），释迦智。曾经代表宗喀巴到京谒见明成祖，回藏后创建色拉寺。以后又晋京作永乐、宣德两代的国师，把宗喀巴的教法传布到蒙古和汉地，为向内地弘法的最有力者。

五、根敦主巴（1391——1475），最初依止慧狮子，其后归依宗喀巴门下，后随慧狮子到后藏弘法，在那里创建札什伦布寺，住持三十八年。这是后藏第一大寺，历代班禅在该寺主持。

六、上慧贤，阿里人。学成后回阿里莽域建立达莫寺，弘布宗喀巴的教法。

七、下慧贤，西康人。起初在色拉寺求学，后回西康，在昌都建立寺院，从此黄教即盛行于西康。

宗喀巴的著述极多。他的全集拉萨版共十八帙，凡一百六十多种。此外，还有一些比较重要的著作如：《密宗戒注释成就穗》、《囊则敬寺所说比丘学处》、《金刚持道次第秘密枢要解》、《一切怛特罗吉祥集密广释明灯论贯注》、《安立次第解说集密要义明释》、《怛特罗王吉祥集密优波提舍五次第明灯论》等。

嘉曹杰，是西藏黄教派宗喀巴的第一位大弟子，在宗喀巴去世后，继承噶登寺的法座，为宗喀巴的弟子所尊敬。

嘉曹杰是别人对他的尊称，意思是绍胜尊，法名为盛宝，是后藏仰垛地方人，公元1364年生。十岁时在内宁寺以宝幢为亲教师，以童戒为阿阇黎而出家受沙弥戒，"盛宝"即是这时取的法名。他依止二人学习沙弥律仪，又从祥怙学习藏文文法，次依岗仅庆喜祥学习《释量论》、《决定量论》等因明诸书。依宝金刚学习《现观庄严论》等般若部教义。依仰垛巴义成宝学习对法。依慧贤学习戒律。复从胜依祥贤译师响巴遍智等听讲显密经论。特别是依止惹达瓦童慧复习般若、因明、戒律、对法、中观等显教经论，进学集密等密教诸法，对于内外各种宗派教义，均能贯通，成为惹达瓦的上首弟子。二十五岁时（1388）在后藏拉垛受近圆戒，成为比丘。

此后往萨嘉寺等后藏各大寺院立十部大论之宗，名扬各处。又赴前藏诸寺立宗，会见宗喀巴，发愿为其长随弟子。此后直至宗喀巴入灭以前二十余年一直随侍师侧，凡师所讲显密教授，随所听闻，详为记录，或依意旨作注。《囊则敦玛学处》、《圆满次第春期明点笔记》等，都是他记录师说之作。

1309年春，宗喀巴在拉萨大召寺广兴供养之后，初建噶登寺，即由嘉曹杰与持律名称幢二人负责修建。凡有一切修造仪式，如观地、白僧、规定净厨、差职事人等，皆照律中的制度。

宗喀巴在世时，其徒众已都从嘉曹杰受学，凡经宗喀巴度令出家受戒的弟子，嘉曹杰都摄护使他学业增长，不令荒废。

1419年，宗喀巴临终时，把自己的衣帽赐给嘉曹杰，令他继承

真　可

真可，字达观，号紫柏，也称紫柏尊者，是明末四大师之一。俗姓沈，江苏吴江人。十七岁时，辞亲远游，欲立功塞上。行至苏州，宿虎丘云岩寺，闻寺僧诵八十八佛名号，内心欢喜；次日晨，即解腰缠十余金设斋供佛，从寺僧明觉出家。

真可出家后，常闭户读书。年二十，受具足戒。不久，至武塘景德寺闭关，专研经教，历时三年。后至匡山，深究相宗。万历元年(1573)至北京，亲近华严宗匠徧融于法通寺，又从禅门老宿笑岩、暹理等参学。万历三年(1575)至嵩山少林寺参谒大千常润。见常润上堂讲公案，以口耳为心印，以帕子为真传，不以为然，遂不入众。不久南还，至浙江嘉兴。时密藏(道 开)钦仰真可的风范，特自普陀山来方访，真可即留他为侍者。嘉兴楞严寺是宋代名僧子璿著经疏处，已久荒废，真可发愿重修，命密藏主持其事。

真可在万历初年，曾听法本(幻予)谈起袁了凡慨叹请经困难，有易梵夹为方册以便于印造流布的愿望，而法本自顾力弱难行。至是，真可为撰《刻藏缘起》，陈说刻藏利益，鼓励募刻全藏。得到陆光祖、冯梦祯等热心赞助，真可即令密藏筹备刻经事。万历十七年(1589)，方册藏始刻于山西五台山紫霞谷妙德庵，由真可门人如奇等主持。因山中气候严寒，不便刻经工作，四年后(1593)南移至浙江余杭径山寂照庵。他的门人桐城吴用先为他修复径山下院化城寺，作为贮藏经板之处，并施资刻经数百卷。

万历二十年(1592)，他游房山云居寺，礼访隋代高僧静琬所刻石经，于石经山雷音洞佛座下得静琬所藏佛舍利三枚。神宗生母李太后曾请舍利入宫供养三日，并出帑金布施重藏之于石窟。后来他又与高僧德清(明末四大师之一，详见本书《德清》条)同游石经山，以皇太后所施斋衬赎还静琬塔院等，请德清为撰《复涿州石经山琬公塔院记》(碑现存云居寺)。并与德清共议续修明代的《传灯录》。旋德清被官厅认为私建寺院，谪戍广东，续修《传灯录》之愿未能成就。

万历二十八年(1600)，真可因对南康太守吴宝秀拒不执行朝廷征收矿税命令而被逮捕表示同情。他常慨叹着说："憨山不归，则我出世一大负；矿税不止，则我救世一大负；传灯未续，则我慧命一大负"。因而遭到一些宦官的嫉恨。这时他的门人为他的安全着想，相继写信劝他出都，不久京城发生了一项谣言，称神宗要改立太子，以挑拔起宫廷纠纷的妖书事件。神宗下令搜索犯人。忌恨他的人以太后曾因真可在石经山发见舍利而施资供养，遂诬他以滥用帑金之罪，捕之下狱。并诬陷他是《妖书》的造作人(《紫柏尊者别集》附录《东厂缉访妖书底簿》)，但未得罪证。万历三十一年(1603)十二月十七日圆寂于狱中，世寿六十一，法腊四十有奇。他的弟子们把他的遗骸浮葬于西郊慈慧寺外，后又移龛至浙江余杭径山之寂照庵，以后又移葬于开山。万历四十四年(1616)在开山前文殊台荼毗立塔。

真可现存的著作，有经德清校阅过的《紫柏尊者全集》三十卷和别人纂校的《紫柏尊者别集》四卷，《附录》一卷。全集收载他的法语、经释、序跋、铭传、书信和诗歌等；别集则补收全集所未收的杂文、赞偈、诗、书问、语录和附录等。

真可对于佛教各宗的思想采取调和的态度。他所订的《礼佛仪式》(见《紫柏尊者别集》卷四)，除发愿礼拜十方三世一切诸佛外，还教人礼拜西天东土历代传宗判教并翻传秘密章句诸祖，这是他调和诸宗思想的具体表现。

真可喜拈《毗舍浮佛偈》教人，有时则教人持诵半偈。所谓"假借四大以为身，心本无

生因境有；前境若无心亦无，罪福如幻起亦灭”(《毗舍浮佛颂说示如裴》)。他的僧俗弟子很多，从他问道的人士有陆光祖、冯梦祯、瞿汝稷、王肯堂等。瞿汝稷通内外学，著有《指月录》三十二卷，王肯堂为著名医学大家，著有《成唯识论证义》十卷等。

真可一生参扣诸方尊宿，但他并没有专一的师承。他在祭北京法通寺徧融的文中说：“余往来徧老之门，观其动履，冥启予多矣。……予于徧老之门，未敢言嗣，若所谓德，则此老启迪不浅，焉敢忘之！”

真可虽到处兴修古刹，而从未受请担任寺院住持，所以没有“上堂”“普说”。他只是随缘接引，略说法语而已。他与当时一般排斥文字的禅僧不同，而极重视文字经教。他认为佛弟子不通文字般若，即不得观照般若，不能契会实相般若。他不同意悟道只依靠禅家机缘及念佛求生净土等说法，曾列举盲眼师资七大错误，一一加以辨难(《紫柏全集》卷三《法语》)。德清称他的宗风足以远追临济，上接大慧(《达观大师塔铭》)，可见真可在明末佛教界的名望。

德　清

德清，是明末四大师之一。俗姓蔡，安徽全椒人。年二十，投南京报恩寺出家，住持西林命法孙俊公教他读《法华经》，四月即能背诵。西林见他聪颖，为延师教读《四书》、《易经》及古文诗赋。因此他在童年即能写诗作文。

嘉靖四十三年(1564)，他谒云谷(法会)于摄山栖霞寺，获读《中峰广录》，大为感动，因决意学禅。同年冬又从无极(明信)听讲《华严玄谈》并受具足戒；因仰慕清凉，自号为“澄印”。过了几年，报恩寺设立义学，教育僧徒，他被延为教师，其后又应聘至镇江金山寺教馆二年。

隆庆五年(1571)，他北游参学，先至北京听讲《法华》和唯识，并参徧融(真圆)、笑岩(德宝)二巨匠，请示禅要。继往游五台山，见北台憨山风景奇秀，即有取为自号之意。不久又回北京西山，获识当时名士王凤洲、汪次公、欧桢柏等，以诗文相唱酬。

万历二年(1574)，他又离京行脚，游嵩山、洛阳，至山西蒲州会见妙峰，和他同上五台山，居北台之龙门，专事参禅。万历四年(1576)，袾宏游五台山，特访他叙谈五日而别。万历九年(1581)神宗慈圣太后派人至五台山设“祈储道场”并修造舍利塔，他和妙峰共建无遮会为道场回向。越年在山讲《华严玄谈》，听众近万人。

万历十一年(1583)，他赴东海牢山(山东劳山)那罗延窟结庐安居，开始用憨山为别号。皇太后遣使送三千金为他建庵居住，时山东遭灾荒，他即建议将此费全数施与孤苦。万历十四年(1586)，神宗印刷大藏经十五部分送全国名山，慈圣太后特送一部与东海牢山，因无处安置，又施财修寺，称海印寺。这一年真可(达观)与弟子道开为刻藏事特来访他，住了两旬而去。万历二十年(1592)，他访达观于房山上方山，同游石经山，巡礼隋静琬所刻石经。时静琬塔院为僧所卖，达观出资赎回，德清为撰《复涿州石经山琬公塔院记》(现存)。

万历年二十三年(1595)，神宗不满意皇太后为佛事耗费巨资，恰恰太后又派了个当时大臣所忌的使者送经到牢山，这样就迁罪于德清，他刚从北京回来，就被捕下狱，结果以私创寺院罪名充军去广东雷州。他于十月间携待者福善南行，至韶关，入曹溪南华寺礼六祖肉身，越三年三月到达雷州。时雷州旱荒，饥民死亡载道，他发动群众掩埋并建济度道场。八月间，镇府令他还广州，当地官民仰慕他的学德，经常有人去访问他。他即以罪犯服装登座为众说法，创开岭南的佛教风气。

万历二十八年(1600)秋,南韶长官祝公请他入曹溪,时南华寺衰落已久,他到寺后,开辟祖庭,选僧受戒,设立僧学,订立清规,一年之间,百废俱兴。万历三十一年(1603),达观在京师因《妖书》事,被捕下狱,又累及德清,仍被遣还雷州。这中间他曾渡海游海南岛,访苏东坡故居,作《琼海探奇记》。

万历三十四年(1606)八月,明廷大赦,德清于是再回曹溪。他为复修南华寺大殿,自住端州采运大木。有僧挟嫌诬他私用净财,讼于按察院,他船居芙蓉江上二年特讯,大病几死。后来虽真相大白,他却坚决辞去曹溪的住持,至广州长春庵,为众讲经。

万历四十一年(1613),他从广州至衡阳,居灵湖万圣寺。缁素又在寺傍为他建成昙华精舍。他在衡阳写成了《楞严通议》、《法华通议》、《起信论略疏》,并自开讲。

万历四十四年(1616)四月,他离湖南,至九江,登庐山。九江四众弟子为建静室于五乳峰下,他很爱其环境幽寂,有终老其地之意。后到径山,即为达观举行荼毗佛事并撰塔铭。

万历四十五年(1617)正月,他又去杭州云栖寺为袾宏作《莲池大师塔铭》。时各地僧徒领袖在西湖集会欢迎他,盛况一时。归途经苏州、华严学者巢松、一雨请入华山游览。又被弟子洞闻、汉月及居士钱谦益迎至常熟虞山,说法于三峰清凉寺。同年五月回庐山。

这时九江众弟子为他在五乳峰下扩建道场,他即命名为法云寺,于此为众开讲《法华》、《楞严》、《金刚》、《起信》、《唯识》诸经论,并效远公六时礼念,专心净业。又为继续华严一宗的遗绪,据《清凉疏钞》撰成《华严经纲要》八十卷。

天启二年(1622)十二月他受请回到曹溪,为众说戒讲经,次年(1623)十月十一日圆寂于南华寺,寿七十八岁。崇祯十三年(1640),弟子等将其遗骸漆布升座,安放塔院,即今曹溪南华寺内供奉的憨山肉身像(刘起相《本师憨山大和尚灵龛还曹溪供奉始末》)。

曹溪原是中国禅宗的祖庭,但到了明末久已荒废,经德清锐意经营,始恢复旧观,因此,他被称为曹溪中兴祖师。

德清一生弘法,所度弟子很多。经常随侍他的,出家弟子有福善、通炯等。颛愚(观衡)入曹溪请益后,退居南岳,为一方宗师,也是他的弟子(观衡《华严经纲要序》)。当时士大夫如汪德玉、吴应宾、钱谦益、董其昌、屠赤水等,也都对他非常敬仰。

德清早年诗文和书法都很知名。他说古人都以禅比诗,不知诗乃真禅。他认为陶渊明、李太白的诗境玄妙,在不知禅而有禅味,若王维的诗多杂佛语,后人虽夸他善神,不过是文字禅而已(《梦游集》卷三十九《杂说》)。他在《梦游集》的《杂说》中叙自己的书法说:"余生平爱书晋唐诸帖,或雅事之。宋之四家(即苏、黄、米、蔡)犹未经思。及被放海外,每想东坡居儋耳时桄榔庵中风味,不觉书法近之"。德清一生很有文名,他往来南北,多为人撰写碑记塔铭,所作序跋题赞亦不少。

他博通内过学,他的著作有:《观楞伽经记》八卷、《楞伽补遗》一卷、《华严经纲要》八十卷、《法华击节》一卷、《金刚经决疑》一卷、《圆觉经直解》二卷、《般若心经直说》一卷、《大乘起信论疏略》四卷、《大乘起信论直解》二卷、《性相通说》二卷(卷上为《百法明门论论义》,卷下为《八识规矩颂通说》)、《肇论略注》六卷、《道德经解》(一名《老子解》)二卷、《观老庄影响说》一卷、《庄子内篇注》四卷、《大学中庸直解指》一卷、《春秋左氏心法》一卷、《梦游诗集》三卷、《曹溪通志》四卷、《八十八祖道影传赞》一卷、《憨山老人自叙年谱实录》二卷等。德清寂后,由门人福善、通炯、刘起相编辑刊行的有《憨山老人梦游集》四十卷(现流通本五十五卷)。这些著作都被收入明方册本《续藏》。

他的思想学说,表现在许多方面,并不拘

守一宗一派。吴应宾认为“纵其乐说无碍之辩,曲示单传,而熔入一尘法界,似圭峰(宗密);解说文字般若,而多得世间障难,似觉范(慧洪);森罗万行以宗一心,而产无生往生之土,又似永明(延寿)”(吴应宾《憨山大师塔铭》见《梦游集》卷五十五)。

他最初在南京从无极听《华严玄谈》,继入摄山从云谷学禅。云谷是禅净兼修而又深达华严的大德,德清受他的影响最深(德清《云谷先大师传》)。所以他虽是禅门宗匠,而极力倡导禅净一致,尤致意于华严。他说:“古人说参禅、提话头,都是不得已。公案虽多,唯独念佛审实的话头,尘劳中极易得力(《梦游集》)卷二《答郑颂岩中丞》)。他谪居广州时,即集信徒结社,授以念佛三昧,教以专心净业,月会以期,立有规制。晚年在庐山法云寺,又效慧远修六时净业。他主张禅净双修,认为:“参禅看话头一路,最为明心切要。……是故念佛参禅兼修之行,极为稳当法门”(《梦游集》卷五《示刘存赤》)。

德清对坐禅念佛也有他的特别见解,他说:“所云坐禅,而禅亦不属坐。若以坐为禅,则行住四仪又是何事?殊不知禅乃心之异名,若了心体寂灭,本自不动,又何行住之可拘?苟不达自心,虽坐亦剩法耳。定亦非可入,若有可入,则非大定。所谓‘那伽常在定,无有不定时’,又何出入之有?”(《梦游集》卷十五《答许鉴湖锦衣》)他教人念佛说:“今所念之佛,即自性弥陀,所求净土,即唯心极乐。诸人苟能念念不忘,心心弥陀出现,步步极乐家乡,又何必远企于十万亿国之外,别有净土可归耶?”(《梦游集》卷二《示优婆塞结社念佛》)

德清在佛教内主张禅净双修,对外又宣传儒、道、释三教的调和。他在《道德经解》卷头《观老庄影响论》中,极力主张调和三教的思想。他说:“为学有三要:所谓不知《春秋》,不能涉世;不精老庄,不能忘世;不参禅,不能出世”(《梦游集》卷三十九《学要》条)。

智　旭

智旭,字蒓益,俗姓钟,江苏吴县木渎镇人。十二岁读儒书,辟释老。十七岁阅袾宏《自知录》及《竹窗随笔》,始不谤佛。二十三岁听讲《楞严经》,怀疑何故有“大觉”,何以生起虚空和世界,决意出家体究此一问题。二十四岁三次梦见德清,当时德清住在曹溪,路远不能往,因从德清的弟子雪岭剃度,命名智旭。此年夏秋在云栖寺听讲《成唯识论》,闻性相二宗不许和会,甚以为疑,因往径山(杭州西北)坐禅,至次年夏,自觉性相二宗的义理一齐透彻。腊月八日,在袾宏塔前受四分戒。二十六岁又在袾宏塔前受菩萨戒。二十七岁起,遍阅律藏,见当时禅宗流弊,决意弘律。三十二岁开始研究天台教理。三十三岁秋始入灵峰(浙江孝丰县东南十五里),造西湖寺。此后历游江浙闽皖诸省,均不断从事阅藏、讲述和著作。五十岁冬,自金陵归灵峰,仍继续著述。清顺治十二年(1655)正月示寂,寿五十七岁。两年后,门弟子将其遗体火化,起塔于灵峰大殿右。

智旭生平的著述,经其弟子成时编次,分为宗论和释论两类。宗论即《灵峰宗论》,共十卷;释论包含释经论和宗经论及其他著述共六十余种一百六十四卷。

智旭的学说,综合禅教律而会归净土,同时又融会儒释,是多面性的。

智旭的禅,是承延寿、梵琦、真可的文字禅。他参禅的最初动机,是由听《楞严经》和《成唯识论》,于性相二宗教理不能融会而起疑。后来他教人参究,也只是“究此瞥起一念,起处无从,全依真性。然真非妄因,何因起妄?真非有外,妄岂外来?辗转简责”,以为银墙铁壁话头(《宗论》五之二)。这只是寻求性相会通的推理而已。他常自述学禅经过,力戒“堕禅病”和“误中宗门恶毒”;痛斥狂

禅暗证，以为“独自远行不问路程，必定有误”（《宗论》四之三）。主张“教内自有真传”（宗论》六之二），自称“但从龙树通消息，不向黄梅觅破衣。”（《宗论》九之二）。所以他修的禅，后来就会归于天台教观了。

智旭于三十二岁注《梵网经》，才开始研究天台教义。他于宋人极推崇知礼的《妙宗钞》，以为不可更动一字。于明人唯称许传灯的《生无生论》。他的天台宗的学说，即是继承这两人的系统的。但他也有与两人不同的见解。关于教判，智旭安立了贯通前后的五时说，修正了《四教仪备释》“阿含十二（年）方等八（年）”等说法（《教观纲宗》通判五时论）。在化仪四教的秘密教中，他区分秘密教与秘密咒，将一切陀罗尼章句收于秘密咒下，这也与台宗旧有教判不同。关于教理，他主张性具善恶与色心双具理事两重三千，与山家的主张完全相同。虽然他有时也说“众生现前介尔心性，本无实我实法，亦无五位百法百界千如差别相”，略近山外“理具三千无相”的主张，但不是他的主要思想。关于观法，他也沿用山家的妄心观，以现前一念妄心为止观的直接对象，但更注重实际应用。他与传灯仅曾见过一面，并没有从传灯学教。传灯继承善月、真觉的主张，判《楞严》属于方等，又批判华严宗和禅宗，智旭都不同意，以为台宗应遍摄禅、律、法相，否则就不能成其绝待之妙了。（《宗论》二之五）。他常以《起信论》解释天台宗旨，又用唯识解《起信论》，乃至用唯识解天台教义。在智旭的时代，唯识宗的注疏是很贫乏的。他所根据的有关唯识的著述，主要是《宗镜录》。此录即是会通天台、贤首、慈恩诸宗的，智旭继承了这种思想，也说“马鸣、龙树、护法同契佛心”（《起信论裂网疏》自跋）。他虽深究台宗，但因不满台宗末流的门户之争，所以一再声明自己“究心台部不肯为台家子孙”，“私淑台宗，不敢冒认法脉”。

智旭为纠正宗门流弊，决意宏律，曾遍阅律藏三次，致力于大小乘律藏的疏释和讲说。他著《梵网经疏》依据台宗见解，对于别解脱戒直宗《四分律》，旁采诸家，并参考大乘律。至于主要的著作则为《毗尼事义集要》。在律学这一方面，他可称为元照以后的唯一大家。但他对于戒律重视实践，当时响应的人很少，他为此事非常痛心，在文字里常流露他的悲观失望。

智旭的禅教律学，后来都指归净土。一般净土宗徒，都以为智旭是袾宏的继承者。但智旭平时推崇袾宏的却偏重在戒律，而不在净土，只以净土摄一切佛教，以《阿弥陀经》为中心教典而重视持名，又主张禅净合一，这些都与袾宏一致而已。智旭所认为净土的要典，都收在《净土十要》内，但其中并没有收袾宏的著作，而特别推崇的却是传灯的《生无生论》和袁弘道的《西方合论》。

智旭的净土思想，曾经过几个时期的演变。他二十二岁丧父，闻地藏本愿而发心念佛。这是结合儒家思想为报父母恩而念佛，只是单纯的持名。二十八岁丧母闭关，以参禅工夫求生净土，说“禅者欲生西方，不必改为念佛。但具信愿，参禅即净土行”（《宗论》四之三）则又偏重于理持。三十岁到四十岁，他多疏释律部，结坛忏愿，以“生宏律范，死归安养”自矢。后十年中，他多疏释经论，融通性相诸宗教理，于四十九岁著《弥陀要解》，始形成最后的净土思想体系。

智旭于净土三经中主要所宗的是《阿弥陀经》；所以他关于净土教理的主要著作，也就是《弥陀要解》。此书先依天台宗五重玄义方式，说明此经以能说所说人为名，实相为体，信愿持名为宗，往生不退为用，大乘菩萨藏无问自说为教相。又以《阿弥陀经》总摄一切佛教，以信愿行总摄《阿弥陀经》一经宗旨。在智旭以前，宋代遵式作《往生净土决疑行愿二门》，已包含了信愿行。传灯《生无生论》更正式提出“一念之道有三，曰信、曰行、曰愿。”智旭所立信愿行，即是继承他们的主张，而加以更深细的阐发。《要解》将信的内容分为：

信自(一念回心决定得生,自心本具极乐),信他(弥陀决无虚愿,释迦及六方佛决无诳语),信因(散乱称名犹为佛种,一心不乱宁不往生),信果(净土诸上善人皆由念佛得生,如影随形决无虚刻弃),信事(实有极乐国土,不同庄生寓言),信理(西方依正,不出现前一念心外)。愿的内容是"厌离娑婆,欣求极乐"。行的内容是"执持名号,一心不乱。六字持名,念念欣厌具足,信决愿切,由此就能历九品生,净四种土。"他主张"即以执持名号必不可无净土,净土必不可夹禅机"。所以他所宏的是偏重持名的净土教。

但智旭又将持名分为"事持"与"理持",说"事持者,信有西方阿弥陀佛,未达是心作佛,是心是佛,但以决志愿求生故,如子忆母无时暂忘;理持者,信西方阿弥陀佛是我心具心造,即以自心所具所造洪名为系心之境,令不暂忘。"理持就是唯心净土的教义。因此,智旭所说的念佛,有广狭二义:狭义唯指持名,广义即含摄一切佛教。他说念佛三昧有三种:一、念他佛,以弥陀果德庄严为所念境,或念名号,或念相好,或念功德,或观正报,或观依报,如东林诸上善人;二、念自佛,观此现前一念介尔之心,具足百界千如,与三世佛平等,功深力到,豁破无明,如南岳、天台、禅宗诸祖;三、自他俱念,了知心佛众生三无差别,托彼果上依正,显我自心理智,感应道交自然不隔,如永明(延寿)、楚石(梵琦)(《宗论》七之四)。于此他最推重的是禅教合一摄归净土的延寿和梵琦。智旭最后的净土思想,是将禅宗的参究归纳于天台教观,又以天台教观应用于念佛法门;他作念佛即禅观论,说:"究此现前一念心性名为参禅,达此现前一念心性名为止观,思维忆持现前一念心性名为念佛。"(《宗论》五之三)。天台既圆摄一切佛教,念佛也就圆摄一切佛教,持名一法就能统摄一切宗、教、事、理,故智旭晚年的持名是"以般若为导,以净土为归","以悟道为先锋,念佛为后劲",悟后起修的持名,与袾宏所说"无智称念"有别。

智旭目睹当时佛教中门户分歧的流弊,所以发扬延寿、袾宏等的思想,力求佛教诸宗的调和。他在理论上融会性相,在实践上调和禅净,而主张禅教律三学统一。他说"禅者佛心,教者佛语,律者佛行……不于心外别觅禅教律,又岂于禅教律外别觅自心,如此则终日参禅,看教、学律,皆与大事大心正法眼藏相应于一念间。"(《宗论》二之三)三学摄归一念,以求佛总摄释迦一代时教,为智旭思想一大总结。清以后台家讲教大多依据他的经论经疏,形成了合教、观、律归入净土的灵峰派,一直延续到今。后人并奉他为净土宗第九祖。

智旭受儒家思想影响处甚多,自称"身为释子,喜研孔颜心法示人。"他由于读了袾宏的《自知录》始不辟佛,《自知录》就是综合儒佛的著作。对于儒佛的异同,智旭以为约迹约权而说是不同的,儒家所说"天命之谓性""太极生两仪"等都是"非因计因"的见论;约实约本来说,儒家的圣人都是菩萨化现,方便说法(《宗论》六之二)。他说"儒禅教律无非杨叶与空拳。"又说"以禅入儒,是为诱儒知禅。"所以他说儒释一致,事实上是一种化导方便,并不是真将儒释等量齐观的。

读体

读体,号见月,是明末清初重兴律宗的巨匠,世称见月律师。俗姓许,明万历二十九年(1601)生于云南楚雄。崇祯元年(1628)伯父去世,他信了道教,后来有老僧送他一部《华严经》,阅至《世主妙严品》,翻然有悟,即决心舍道入佛。崇祯五年(1632)三十二岁从宝洪山亮如剃度,法名读体。

他自崇祯六年(1633)起,离滇经贵州至湖南宝庆五台庵,参颛愚(观衡)。礼别后游庐山,又渡江至黄梅破头山、潜山等道场,遍

礼三昧律师重修的诸祖庭。顺流朝礼青阳九华山，至南京报恩寺，闻三昧在五台传戒，北上参礼。但他这时因衣钵萧条，未能受戒。暂住塔院寺，阅《楞严义海》。崇祯九年(1636)离五台南行，到了镇江。第二年(1637)四月才于镇江海潮庵从三昧受了具足戒。从此以后，随侍三昧传戒诸方，开始阅读律藏，为各方所推重。

崇祯十二年(1639)，三昧应请入南京宝华山，擢用他为监院，并为众讲戒。清顺治二年(1645)三昧将示寂，嘱他继任法席。从此以后，他住持宝华山三十余年，重建殿阁，筑石戒坛，定制每年春冬传戒，结夏安居，寺规整肃，成为名方的模范。他治事之暇，即从事著述，对于近世律学的重兴，起了一定的作用。顺治三年(1646)，清兵借口"华山通贼"，派兵围寺，捕去许多僧众。他以至诚无畏的精神从容应付，使华山转危为安。他圆寂前数年，应弟子请，曾自撰《一梦漫言》，追述行脚时事和他一生为法奋斗的历史。康熙十八年(1679)正月二十二日示寂于宝华山，世寿七十九，僧腊四十八。御史李模为撰《见月大师塔铭》，方咸享、尤侗各撰《见月和尚传》，都非常推崇他。

见月戒行精严，护法能干。三昧曾对人说：今日道场魔事不兴，则不显见月的才能。这是我在这一戒期中的收获。可见三昧对他的器重。三昧令他继任华山住持时，他无法固辞，认为要整顿佛门，应该建立规制，革除弊端，按照制度办事。于是提出十条规约，要求全寺僧众共遵。后来华山宗风闻名于全国，应归功于他所建立的制度。弘一跋《一梦漫言》说："师一生接人行事，皆威胜于恩，或有疑其严厉太过未近人情者；然末世善知识多无刚骨，同流合污，犹谓权巧方便、慈悲顺俗以自文饰；师之言行正是对症良药"(《佛学丛刊》第一辑)。

见月禀性正直，规过无隐。他的生平作事，力求依照律仪。顺治七年(1650)蒲益重治《毗尼事义集要》成，致书见月说："律学之讹，将及千载。义净、怀素二师既殁，能知开遮持犯，轻重缓急者，绝无其人。……闻座下奋金刚志，秉智慧炬，革弊遵古，喜而不寐。冀获良晤，尽献片长，以益明圣。"可见对他推重的情形。天童木陈(道忞)在清初望重朝野，目空一切；但他撰《见翁法兄华山大和尚七十寿序》(《宝华山志》卷十一)，对于见月秉承佛制整饬僧纪的业绩也表示极大敬意。

他的著述有《毗尼止持会集》十六卷、《毗尼作持续释》十五卷、《传戒正范》四卷、《毗尼日用切要》一卷、《沙弥尼律仪要略》一卷(以上五种均收于《续藏》，前三种于乾隆二年由福聚奏请入藏)，《薙度正范》、《僧行规则》、《三归，五、八戒正范》、《黑白布萨》、《出幽冥戒》、《大乘玄义》、《药师忏法》等各一卷。

见月弘戒数十年，戒弟子以数万计，法嗣亦有数十人。《南山宗统》卷五记载他的法嗣有：定庵基、宜洁玉等六十八人。定庵德基继席华山，著有《羯磨会释》十四卷、《毗尼关要》十六卷、《毗尼关要事义》一卷(后两种收入《续藏》)、《比丘尼律本会义》十二卷，又尝辑《宝华山志》十二卷未行世(今本《宝华山志》十五卷，系刘名芳纂修，福聚参校)。宜洁书玉别号佛庵，自华山分住杭州昭庆寺，重振戒坛。著有《梵网经菩萨戒初津》八卷、《毗尼日用切要香乳记》二卷、《沙弥律仪要略述术》二卷、《二部僧授戒仪式》二卷、《羯磨仪式》二卷(以上俱收入《续藏》)。清守一的《诸家宗派》中南山律派，以道宣律师为第一世，十三传至金陵古林庵慧云如馨。馨传三昧寂光，为宝华山第一代。自"如"字起演派五十六字，传至浩净发圆为第十六世(蒋维乔：《中国佛教史》卷四)。其中第七世文海福聚分灯于北京，为法源寺第一代律祖，清代中叶以后颇隆盛。

杨文会

杨文会，号仁山，安徽石埭县人，生于清道光十七年(1837)。自幼读书，但不喜科举业。当咸丰三年(1853)太平天国革命军进攻安徽，他随着家人辗转迁徙于各地，前后十年。这时他学习音韵、历数、天文、地理以及黄老庄列等学问。同治三年(1864)，他因病专心研究有关修养的书籍，得《大乘起信论》，反复读诵领会其中的奥义。接着又看到《楞严经》，更有会心，增加了对佛经钻研的兴趣。同治五年(1866)，他到南京在工程界工作，同事中有真定人王梅叔，深通佛学，时相切磋。他又认识了魏刚己、赵惠甫、刘开生、张浦斋、曹镜初等人，和他们讨论，以为当时佛经大部分刻版都毁灭了，对于弘扬佛学很有影响，应将刻经的事业恢复起来。于是设立金陵刻经处，募款重刻方册藏经，由他自任校勘。同时赞助这事最力的有江都人郑学川，出家名妙空，在扬州砖桥设立了江北刻经处，和金陵刻经处分工合作。同治十二年(1873)，杨文会又研究造像，拟好结构，请画家画成极乐世界依正庄严图、大悲观音像等，另外还搜集古代名画佛像，一并刻版流通。光绪四年(1878)，他服务外交界，随驻英、法公使到伦敦、巴黎。光绪十二年(1886)，又再去伦敦认识了日本留学僧人南条文雄。三年后，他任满回家，年已五十三，他感慨当时政治的腐败，决心摆脱政界，专门研究佛经。又与南条文雄联系，托南条在日本陆续搜得大藏经未收录的中国古德著述二百八十余种，择要刻印。同时他也帮助日本编辑《续藏经》，供给了好些注疏和密教典籍。光绪二十年(1894)，他和英人李提摩太把《大乘起信论》译为英文，流通于外国。明年，他又在上海会见了斯里兰卡的达磨波罗，很赞同波罗发起摩诃菩提会将在印度复兴佛教的宗旨，就着手编订《初学课本》等书，准备创办学校，培养弘法人材，作这一运动的响应。由于这些事，他对中国和日本、印度等地佛教文化的交流，作出不少贡献。光绪二十三年(1897)，他于南京延龄巷修建住家的房屋，附带收藏经版并流通佛经，四年后将这所房屋捐给刻经处。光绪三十四(1908)，他于刻经处实现了办学计划，设立祇洹精舍，招收僧俗学生十余人，由他亲自教授佛学。释太虚、邱晞明等都是当时学生中的优秀者。祇洹精舍办了两年，因缺乏经费，就停办了。跟着宣统二年(1901)，杨文会又办佛学研究会，他自己主讲。他此时在刻经方面，因感觉到日本所编《续藏经》的芜杂，就另编了《大藏辑要》的目录，共收三藏要典及各家著述共四百六十种，三千三百余卷，准备陆续刻印。又拟作大藏和续藏的提要，提供读者研究的门径。宣统三年(1911)秋，他患了病，以刻经处的事业嘱咐研究会同人，并以处内事务托欧阳渐、陈镜清、陈义三人分任，于八月十七日去世，年七十五岁。他遗嘱不愿和一生所刻的经版分离，所以他的遗体就葬在刻经处内，并建了纪念塔。他的著作有《大宗地玄文本论略注》四卷，《佛教初学课本》并《注》各一卷，《十宗略说》一卷，《阴符》、《道德》、《庄》、《列》四经发隐各一卷，《论语》、《孟子》发隐各一卷，《等不等观杂录》八卷，《观经略论》一卷，《阐教编》一卷，都已刻版印行。

杨文会宏扬佛学四十年，以刻经和讲学交互为用，对于中国近代佛教所发生的影响是很大的。他计划刻版的《大藏辑要》虽未完成，但重要的著述都已刻了出来。象贤首的十疏之六和一些杂著、嘉祥的《三论疏》，慈恩的《唯识述记》、《因明述记》，善导的《观经疏》等中国久已失传的要典，都从日本搜得底本，精加校勘，刻版流通。这不但丰富了佛教大藏的内容，并还启发了学者的研究，使各宗学说得到平等的传播。所以在他主办的佛学研究会讲习指导之下，会员如谭嗣同、桂柏华、黎端甫、梅光羲、李证刚、欧阳渐等各擅专宗，

有独到的造诣。

至于杨文会自己的佛学思想，则着重在净土法门，推尊明末四大师（莲池、紫柏、憨山、蕅益），对于佛学各宗以及内外学说，带有浓厚的调和色彩，因而常常表示“教宗贤首，行在弥陀”。他对贤首宗著述有深刻研究，并有精确辨别，象《华严三昧章》一书，就是经他的鉴定刻出流传于世的。他并还上溯清凉、圭峰各家思想的来源，特别重视《大乘起信论》和《玄文本论》，要将二论的综合法门来函盖一切。他自己独尊贤首，而对接近他的学人则因材施教，分别鼓励深入余宗。所以他在佛学上诸宗兼顾，规模广阔，影响于当时。

敬　安

敬安，字寄禅，别号八指头陀，是我国近代著名的爱国诗僧。清咸丰元年（1851）生于湖南湘潭县，俗姓黄，世居湘潭石潭村，以农为业。幼时父母先后去世，贫无所依，为邻村农家牧牛，暇时始入乡塾读书。同治七年（1868），一天，牧牛时，忽见篱间盛开的白桃花为风雨所摧落，不觉放声大哭，遂投湘阴法华寺，从东林出家。同年冬到南岳祝圣寺，从贤楷律师受具足戒后，即上衡州岐山仁瑞寺参恒志禅师（1811—1875），并在这里充当苦行僧职。随众坐禅之余，时闻恒志说法，于佛学稍知门径。这时，寺中有精一上座喜吟诗，敬安认为那是世谛文字，非衲子的本分，曾加以讥笑。过了两年，他到岳阳访问舅父，游览岳阳楼，有人分韵赋诗，他纵目四顾，水天一色，不觉吟了一句“洞庭波送一僧来”。诗人郭菊荪说他“语有神助”，因此劝他学诗，并授他唐诗三百篇（敬安《冷香塔自序铭》）。

清光绪元年（1875），二十五岁时，他离开湖南，先到神宗著名道场镇江金山寺，从大定和尚（1824—1906）参禅。不久行脚江南，漫游杭州、宁波等地，遍参江浙名宿。至阿育王寺佛舍利塔前礼拜，燃了二指供佛，因号八指头陀。其后历游天童、天台、雪窦诸古刹。他爱好吴越山水，行脚参禅之外还热爱作诗。他初到杭州时（1876）即以“杭州”为题吟了一诗：“欲把杭州当橘州，闲身到处便勾留。此生不作还乡计，饱看湖山到白头！”音律格调已相当成熟。光绪七年（1881），他最初的诗稿《嚼梅吟》在宁波刊行，使他开始在当时诗坛上占有一席地位。

光绪十年（1884），他自江浙回到湖南，先后住持过衡阳罗汉寺，南岳上封寺、大善寺，宁乡沩山密印寺，湘阴神鼎寺，长沙上林寺诸大名刹。其间从岳麓山麓山寺笠云芳圃（著有《听香禅室诗集》）得法。沩山是沩仰宗的发源地，他住持以后，立志复兴，不到几年，规模已很可观。这个时期他常和邓白香、王闿运、叶德辉、陈伯严、吴雁舟诸名士往来，诗学的造诣日深。同时又加入湖南名士王闿运等创立的碧湖诗社，和各地名流唱酬投赠，于是诗名更噪于海内。光绪十四年（1888），三十八岁，《八指头陀诗集》十卷出版，自述出家行脚及学诗经过附于卷后。前五卷由陈伯严校刊。后五卷由叶德辉续刻，并作序说：“其诗宗法六朝，卑者亦似中晚唐人之作。中年以后，所交多海内闻人，诗格骀宕，不主故常，骎骎乎有与邓（白香）王（湘绮）犄角之意。湘中固多诗僧，以予所知，未有胜于寄师者也。”

光绪二十八年（1902），五十二岁。东南名刹宁波天童寺方丈虚席，幻人首座率领两序班首代表前往长沙礼请。他即辞上林寺法席至天童寺为住持。天童寺自明末密云禅师（1566—1642）重兴以来，规模宏大，俨然为十方丛林模范。清末住持乏人，渐趋寥落。自敬安继席以后，前后十年，任贤用能，百废俱举，夏讲冬禅，宗风大振。他认为佛法衰微，由于僧众人材缺乏。当时杭州白衣寺住持松风计划在杭州开设僧学堂，他首先赞同并赴杭州协助，后因松风为哑羊僧谋害殉教，未见成功。敬安曾作《杭州白衣寺松风和尚哀词》

悼之。光绪三十四年(1908),宁波僧教育会成立,他被推为会长,首先在宁波创办僧众小学和民众小学,致力佛教教育事业。

辛亥革命,国体改变。1912 年全国各省佛教徒于上海留云寺召开中华佛教总会成立大会,公推敬安为首任会长,并设本部于上海静安寺,设机关部于北京法源寺。这是中国各地佛教徒最初的联合组织。当时各地有攘夺僧产销毁佛像的情形,僧众无法应付,纷纷报告佛教总会。敬安鉴于当时情况非常严重,思欲加以根本挽救,于是在这一年十一月一日到达北京,和他的嗣法弟子道阶前往内务部会见礼俗司长杜关,根据约法要求政府下令禁止各地侵夺寺产。但谈话未获结果,他即愤而辞出。十二月二日夜圆寂于北京法源寺。世寿六十二,僧腊四十五。法徒道阶等奉龛南归,葬于天童寺前青龙岗冷香塔苑。

敬安是一个非常爱国的诗僧。光绪十年(1884),他在宁波延庆寺卧病,听到法军侵犯台湾、清军败于鸡笼(即今基隆)的消息,激起爱国的热情,以致失眠。他由于精神郁结,竟发热病。曾写了许多诗以见志,自言爱国之心与大慧杲同,但道德文采不及而已。光绪末年,江浙各省学堂有提取僧产助学之议,杭州的僧界情急,便冒用他的名义领衔,联合浙江三十五寺请外国僧人入内保护,以相抵制。报纸宣传,引起中外的注意。他听到这个消息,认为是辱国辱教的举动,立即致函当局,表明态度,并力请严行拒绝。于是清廷乃命各地自办僧学,以杜绝外国势力之侵入。我国之有僧学开始于此(《冷香塔自序铭》)。

敬安的诗是经过刻苦思索而成的,读来使人感到隽永有味。他所写的各体诗都有佳句,自成风格,意境和格调都非常优美。他的著作,现在流传有《八指头陀诗集》十卷、《续集》八卷、《文集》二卷、《语录》二卷。

第一章 序 说

佛像的产生

每当我们在参观各种佛教寺院，或是在游览观赏各地佛教名胜的时候，往往会看到许多形象生动、造型逼真、千姿百态的各种佛、菩萨造像。这时我们常常会情不自禁地赞叹创造这些艺术形象的艺术家和民间能工巧匠们杰出的艺术创造力和非凡的劳动成果。各种类型的佛像，本是佛教徒崇敬礼拜的对象。塑造这些佛像，本来是为了宣扬佛教教义，便于佛教徒的宗教修行实践。但是，无需讳言，这些像本身又都是具有很高艺术价值的宗教艺术作品。对这些艺术作品的保护和研究，正日益受到越来越多的人们的重视。

佛像的出现，有着将近二千年的历史。根据佛教经典记载，佛教的创始者释迦牟尼佛带着弟子们在舍卫城祇园精舍（佛教最早的精舍之一，佛陀经常在此说法）时，曾经应帝释天王之请，上忉（音 rēn）利天宫为自己已经去世的母亲摩耶夫人演说佛法。当释迦佛在天宫为母说法时，有憍赏国（古代印度的一个城邦国家）的优填王，因思念释迦牟尼佛，所以命人用牛头栴（音 zhān）檀木（一种带有芬芳香味的白杨木）雕制了一尊五尺高的释迦佛像。无独有偶，与此同时，舍卫国（古代印度的另一个城邦国家）的波斯匿王也与优填王一样，因思念释迦牟尼佛而命人以磨金（一种带紫色的金）造了一尊五尺释迦佛像。据说这是世上出现最早的两尊佛像。

然而这仅仅是神话传说而已。实际上，在释迦牟尼在世，以及他去世后的相当长一段时期（约五百余年）内，佛教并无制作佛像之举。当时的佛教徒认为，佛陀是人天之师，他的智慧、人格、道德以及其他各方面都是完美无缺的、至高无上的，因此不能以普通人类的形相来表现佛的形体和相貌。在“佛相不可显现”的传统思想影响下，在早期佛教艺术作品中，当需要表现佛陀的存在之时，佛教艺术家们一般用佛的脚印，或是象征佛的智慧的菩提树（相传释迦佛在菩提树下修行成道，因此佛教把菩提树作为佛的智慧的象征）作为佛的标记。有时则直接以空白来表示佛所存在的空间。在当时一些表现释迦佛一生（即佛传）的佛教艺术作品中，往往以莲花代表释迦的诞生，以菩提树代表佛的成道，以法轮代表佛的说法，以佛塔代表释迦的涅槃（去世）。

佛像的出现，与希腊文化的影响、希腊雕塑技艺的传入有密切关系。公元前 327 年，马其顿的亚历山大王（前 356 年～前 323 年）率军东侵，经阿富汗南下，到达了现在印度西北部的旁遮普一带。建立了横跨欧亚大陆的“亚历山大帝国”。虽然帝国不久就分崩离析，但是在原先帝国的领土内，先后形成了一些由军事将领统治的希腊化的殖民国家。此后的一段时期，历史学家们称之为“希腊化”时代。在希腊化时代，地中海东部沿岸和亚洲的西部，都不同程度地受到希腊文化的影响。这一时期正是印度孔雀王朝的阿育王执政时期，阿育王信奉佛教，宣布将佛教奉为国教，还派遣了许多传教师向世界各地传播佛法。在他的命令和支持之下，一些僧侣带着东方的宗教信仰和文化传统，来到了那些希腊化国家。这样，东方文化和西方文化，在印度的西北部及中亚一带的国家和地区汇合碰

撞，这在人类文明发展史上意义重大，影响深远。于是，古代希腊的艺术思想，古希腊人对人体美的崇尚，他们对人体深刻细致的观察和表现能力以及他们精湛的雕塑技艺，都不可避免地对佛教徒以及古印度的艺术家和工匠们产生深刻的影响。

这时，有一些佛教徒们觉得，在表现佛陀一生经历的雕刻或绘画等艺术作品中，如果仅仅以空白，或是以莲花、菩提树等象征物来表现佛陀本身，显得太不够了。于是他们吸收了希腊艺术的表现形式，开始以人的形象来直接表现佛陀的容貌和身体。当然，这种艺术思想普遍为人们接受，需要有一个长期的发展过程。当印度西北部的佛教徒开始大量制作佛像之时，中印度和南印度的佛教徒还严守着“不可以人的形象来表现佛像”的古训。大约一直到公元二世纪左右，中印度的秣免罗地方才开始出现佛像。

佛像的大量出现，还与大乘佛教的发展有着密切的关系。大约公元一世纪前后，在印度北部的一些佛教教团中逐渐产生了一股革新的潮流。当时一些革新派的佛教徒在教义、教理和经典等各方面与传统的佛教派别产生了矛盾。最后终于形成了两个大的佛教派别，它们各自有着自己崇奉的经典、教义和戒律，它们各自向着不同的方向发展。晚起的革新派教徒自称为“大乘”佛教，而把那些信奉早期佛教教义的僧团则一概贬之为“小乘”。

大乘佛教宣称自己修行的目标是普渡众生。他们认为佛陀不仅是导师，而且是个具有各种神通的超人。释迦牟尼佛的肉身虽然去世了，但他的法身却依然与世长存，而且无处不在，无所不能。在宗教修行实践中，他们不仅崇拜舍利、佛发、佛指甲、佛齿等与佛陀有关的东西，还直接崇拜佛陀的形象。他们的经典宣称，在佛陀灭度后，只要你在修行时设置佛陀的形象，一心观想忆念佛的伟大庄严，那么佛的法身就会永远与你同在。这一时期出现的一些大乘佛教经典如《大乘造像功德经》、《佛说造形象经》、《佛说造立形象福报经》等，都极力宣说建造佛像具有巨大的功德，可以得到无穷的福报等等。在这种思想影响下，大乘佛教徒开始大量制作各种各样的佛像。

除了作为教主的释迦牟尼佛之外，大乘佛教还认为过去未来，上下四维，三世十方，有着无数个佛。这些佛的周围还有着无数的菩萨在协同佛说法，教化众生。于是他们就雕造了释迦牟尼佛之外的各种佛像、菩萨像，以及各种守护佛法的天神和弟子像。这样，各种佛、菩萨像就很快流行起来。

佛像的传入和发展

大约在两汉之际，佛教开始传入汉地（约在公元纪元前后）。据文献记载，佛像可能与此同时传入。但在中国西部的新疆地区（古代称之为西域），佛教和佛教艺术的传入则更要早一些。印度的佛教艺术，经过中国的艺术家和民间工匠的吸收、融合和再创造，形成了更具中国特点的佛教艺术，从而更容易在中国社会流传和发展。

形形式式的佛像，主要是作为佛教徒供奉和礼拜的对象，因此佛像艺术的发展和流行，基本上是伴随着中国佛教的兴衰而兴衰，两者之间的密切关系是显而易见的。

汉魏之际，佛教虽已传入中原，可在史料中，关于佛像的记载却极为鲜见。在出土的佛教文物中，有四川乐山崖墓的佛雕像、彭山崖墓内发现的陶制佛像，这些据考证都是汉代的作品。但是这时的佛教文物遗留下来的为数极少。东汉末年，下邳相笮（音 zé）融建造了一个规模宏大的佛教寺院，据说可容三千余人，其中还安置了身穿锦彩衣物、铜质涂金的佛像，这是中国的造像立寺首次见于正史记载。

中国佛教艺术的飞跃发展，是在两晋南北朝时期。这是中国社会大动荡的时代。来自印度的佛教思想在中国迅速发展，与中国传统文化有了更大的交流。这种交流不仅对中国思想史的发展有重大意义，而且对中国美术和雕塑艺术的发展也起了极大的促进作用。在绘画方面，顾恺之、陆探微和张僧繇（音 yóu）等画家，一方面继承了中国传统的汉画的技艺和风格，一方面又受到了来自印度、西域的佛教绘画表现手法的影响，在绘画理论和表现手段方面，取得了划时代的成就。这一时期的绘画、雕塑等艺术作品中出现的人物形相，大多面目清瘦、褒衣博带，神采飘逸，这基本上是南朝士大夫生活理想和审美情趣的真实写照。由此而形成的“秀骨清相”的风格，成了具有明显时代特征的南朝画风的代表。

两晋南北朝时期的佛教造像艺术，也有了极大的发展。以东晋戴逵为代表的佛像雕塑家的出现，标志着中国佛教艺术发展到了一个新的水平。戴逵的创作态度认真，据说有一次他为了制作一尊佛像，曾潜藏在帐中，倾听众人的褒贬议论，然后加以详细研究，积思三年，才得以完成。因此他所作的佛像，使“道俗瞻仰，忽若亲遇”。这一时期出现的各种佛像，包括塑像和画像，已经不再是单纯地模仿西方传来的佛像图样，而是融合了中国的民族风格，开始走上了独立的发展道路。

遗憾的是这一时期佛教寺院的各种塑像以及画像，现在大多都已荡然无存，我们只能从传世或出土的一些金铜佛像以及当时开凿的一些石窟寺中，来了解和研究当时佛教造像的一些情况。

现存最早有明确纪年的金铜佛像，是后赵建武四年（338）造的释迦佛铜像。此像现藏美国旧金山市博物馆。像通高 39.4 厘米，身着通肩大衣，衣纹以身体胸部为中心，向左右对称雕出，作平行下垂状。两手在腹前作禅定印，肉髻较大，脸部轮廓清楚。佛座为四足方座，这是大多数早期金铜佛像所采取的形式。整个佛像身体略向前倾，衣纹形式化，左右对称，略显呆滞，带有早期还不成熟的佛像制作风格。

南朝佛像，传世遗物较少。但从现在仅有的一些造像来看，其风格有着明显的特点。例如宋文帝元嘉十四年（437）所造的佛坐像，其衣纹、手印、背饰等基本上还保留着较早的传统手法，但其面部表情则安详柔和，与其他一些显得强有力而充满感情色彩的佛像相比，尤为幽雅静谧，具有更多的中国传统色彩。

北魏时期，是中国佛教造像艺术发展史上一个极为重要的阶段。由于政府的保护和提倡，佛教有了迅速的发展，佛教艺术的发展也是蒸蒸日上。这一时期留传下来的金铜佛像数量很多。此外，闻名于世的大同云冈、洛阳龙门两大石窟，都是这时由国家主持开凿的，所以规模巨大，空前绝后，显示了非同凡响的宏伟气势。大同作为当时北方的政治、经济中心，在佛教艺术发展过程中，还形成了被称为“平城模式”的艺术风格（大同古称平城），对当时中原地区佛教艺术的发展起着指导性的作用。

云冈石窟第二十窟的大佛像，历来被视作云冈石窟的代表。由于这一洞窟的顶部和前壁已塌，佛像成为露天，使我们能更清楚地瞻仰这一大佛的雄姿。佛像高 13.7 米，面部丰满，高肉髻，鼻梁挺直，嘴部轮廓清楚，嘴角处略带微笑。眉眼修长，眼睛瞳孔部镶着黑釉陶器，看来炯炯有神。双耳垂肩，颈部肥短，两肩宽阔厚实。双手作禅定印，手肘外张，显示出力量和威严。造像整体看上去端庄凝重。身披袈裟，偏袒右肩，衣纹成阶梯状排列，线条简洁，显示出一种粗重厚实的质感，反映了当时生活于北方寒冷气候中的少数民族服装的特点，也具有犍陀罗佛教艺术的某些特点。

北魏孝文帝于太和十八年（494）迁都洛

阳，并且在政治上和经济上实行了一系列的改革。这些改革措施加速了北方各少数民族与汉民族的融合过程，同时也促进了各民族的文化交流。因此，标志着这一时期艺术水平的龙门石窟，具有更加浓厚的中国风味。其中如古阳洞、宾阳洞、莲华洞等，都显示了极高的艺术水平。

隋唐的佛教艺术，有了明显的转变，形成了中国佛教艺术发展的一个新阶段。这一时期出现的各种佛教造像，在风格上已摆脱了以前的那种呆滞、平板的表情和神秘气氛的笼罩。开始出现一种新的，显得温和圆润、生动柔和的风格。人物造型也从南北朝时的清瘦飘逸转向丰满端丽。这一时期出现的各种佛、菩萨像，显得雍容华贵，颇似唐代宫廷贵妇的形象。衣纹皱折也是线条流畅，富于节奏变化，同时显出衣物的质地轻薄、紧贴身上，更显得肉体的丰腴和体态的婀娜多姿。这一时期的代表作品有龙门奉先寺的卢舍那佛以及敦煌石窟中唐代壁画和塑像等等。

五代宋以后的佛教造像，以四川和云南各处的石窟中保留得较多。这时的像有许多是密宗的造像，反映了这一时期佛教密宗的流传情况。元代盛行藏传密教，藏密寺院中，也塑有不少密宗的造像。此外，杭州飞来峰的摩崖石刻造像，也多为佛教造像，可以说是这一时代的代表作。其中又以笑口弥勒（布袋和尚）的像最为名。它那憨厚质朴、纯真无邪的笑容，看来是发自内心深处的笑，吸引着一群群的游人和朝拜者，给人以深刻的印象。

五代宋以后，还出现了许多罗汉像以及各种各样的观世音菩萨像。有些完全是根据中国民间传说创造出来的。这些像的出现，大大丰富了佛教艺术的表现内容。从造像的风格上看，则更加贴近了生活，世俗化的味道也更浓，这样也更容易为群众所接受。特别是各种各样的观世音菩萨像，大多从唐以前的面部留有蝌蚪形小髭的男相，转变成风姿绰约、美丽端庄的女性形相，而且更具有世俗的风韵。这时的佛教艺术，无论从表现内容还是艺术风格上来看，都已是地道的中国文化和艺术的产物。

佛像的种类和姿态

这儿所说的佛像，不仅仅是指佛陀的尊像，而是广义地指佛教的造像，或者是佛教的图像。因此除了佛陀的尊像之外，还应该包括菩萨像、各种护法天神、明王、罗汉以及佛弟子等等的像。就艺术表现形式而言，有雕像，有塑像，有画像，有刻像，近代还有印刷的各种佛像。就制作材料来看，有金铜铁等金属材料铸造的像，有在石头上雕刻出来的像，有用泥土塑造的，也有用木材雕刻的，此外，还有夹纻的，有绘制在绢、帛、麻、纸等各种材料上的，也有直接绘在泥墙上的等等。在这种种材料中，以金属和岩石最宜保存，因此，现在保存最多的就是金铜像以及石雕像。前者本来多为佛教各寺院供奉，现在除了寺院外，各地博物馆以及民间也有收藏。后者则大量保存在各石窟寺中，如我们所熟知的在世界上也是著名的云冈石窟、龙门石窟、响堂山石窟、巩县石窟等等。至于举世闻名的敦煌莫高窟，则大量地保存着历代艺术家绘制的佛教壁画，以及唐代以来的佛教塑像。

佛像的体姿，大致而言，可分为坐像、立像、卧像等几种。

坐像又可分为结跏趺坐、半跏趺坐、跪坐、倚坐、箕坐、蹲居坐等多种。结跏趺坐又称全跏坐、正跏坐，是各种佛像中最常见的一种坐法。佛教认为这种坐法最安稳，不容易疲劳。且身端心正，因此修行坐禅者经常采取这种坐法。相传释迦牟尼在菩提树下进入禅思，修悟证道，采用的就是这种坐姿。结跏趺坐的姿式是以左右两脚的脚背置于左右两股上，足心朝天。这种坐法又可细分为二种，先以右足押左股，再以左足押右股，双手的上

下秩序也是以左上者，称之为降魔坐；反之则称为吉祥坐。

半跏坐即以左右之一足押一股，也可分为二种：即以右足押于左股上者，称为吉祥半跏坐；以左足押于右股上的，则称为降魔半跏坐。佛教一般以全跏坐为如来坐，以半跏坐为菩萨坐，所以菩萨的坐像大多为半跏坐像。

倚坐又称善跏趺坐，即身体端坐于座上，两脚自然下垂。一般佛陀的坐像都采取结跏趺坐与善跏趺坐二种姿式。另有一种交脚倚坐，即两腿下垂相交于座前。早期的弥勒菩萨像，都取交脚倚坐之姿。还有一种半跏倚坐思惟像，左脚放下，右脚结半跏坐，以右手支下颚作思惟状，这多为菩萨的像。

以上几种都是最为常见的坐像。

立像本于释迦佛游行说法的姿势。相传释迦成道后，在西北印度各地游行说法四十多年。所以佛的立像多为一脚向侧前略伸，表示步行的样子，一般称之为行径像。还有一种双脚并立于莲花台上，双手作接引状，这大多是阿弥陀佛像，表示接引往生西方极乐世界的意思。在尊像旁，有一种站立合掌的菩萨或弟子的像，这称之为侍立像。此外，各种护法天神的像多为立像，其姿势则有各种各样。

卧像只有释迦佛的一种。卧像一般表示释迦佛在住世多年，最后去世涅槃时的情况。其姿态大多为右胁而卧，有的还在其身后塑绘出众多弟子悲哀哭泣的形状，以表现他们对佛涅槃的悲伤心情。

佛像的服饰，根据各种像的身份不同，也有很大区别，一般而言，佛所穿的衣服，大致是下穿裙衣（梵言称“泥缚些那”，旧译为“泥洹僧”）掩盖下半身。裙衣没有带襻，以带束布而成褶。佛教各派所宗的衣褶及布色略有不同。佛的上身穿“僧祇支”（意思是“掩腋衣”、“覆肩衣”），这是一种从左肩穿至腰下的长形衣片。在僧祇支的外面则穿大衣（梵言称“僧伽梨”，意思是“众聚时衣”，一般在大众集会授戒说法，或出入城镇村落及宫殿时穿），大衣的穿法有通肩和偏袒右肩两种。

佛教的菩萨像，一般是以释迦牟尼未出家以前的在家形象为基础。释迦本是迦维罗卫国净饭王的儿子，出身于贵族，所以菩萨像的服饰也多反映了当时印度贵族的生活风尚。菩萨像一般都是头戴各式宝冠，身穿天衣（一种薄而轻柔的衣物，相传为诸天所穿，故称），全身有璎珞、耳珰、颈饰、胸饰、臂钏、腕钏等各种珠宝佩带装饰。

佛教的诸天，也多以世俗的贵族为原型，所以其服饰也同样反映了贵族阶层的生活习俗。而各种护法天王，以及金刚力士等，则大多为武将装束，形体魁伟，肌肉虬劲，威武雄壮，显示着一种力拔山、气盖世的力量和气概。

罗汉是佛的出家弟子，所以罗汉的形象一般是光头僧服的比丘相。

佛教的像，很讲究手的刻划和塑造。佛像的手，有各种不同的姿势，佛教称之为“印相”或“印契”。各种印相有其特定的含意，这是识别各尊佛像的重要依据。最常见的印相，有这么几种：

说法印，以拇指与中指（或食指、无名指）相捻，其余各指自然舒散。这一手印象征佛说法之意，所以称为说法印。

施无畏印，屈手上举于胸前，手指自然舒展，手掌向外。这一手印表示了佛为救济众生的大慈心愿。据说能使众生心安，无所畏怖，所以称为施无畏。

定印，又称禅定印。是以双手抑放下腹前，右手置于左手上，两拇指的指端相接。这一手印表示禅思，使内心安定之意。据说释迦佛在菩提树下禅思入定，修习成道时，就是采用这种姿势。在密教中，这种手印是胎藏界大日如来所用，称为“法界定印”。

降魔印，以右手覆于右膝，指头触地，以示降伏魔众。相传释迦在修行成道时，有魔王不断前来扰乱，以期阻止释迦的清修。后

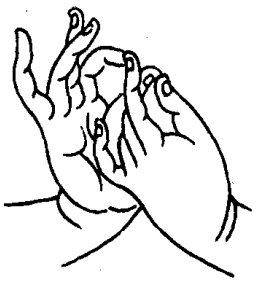
来释迦即以右手指触地，令大地为证，于是地神出来证明释迦已经修成佛道，终于使魔王惧伏。因此此印相称为降魔印。又因以手指触地，所以又称为触地印。在密宗中，这是金刚界曼荼罗内阿閦佛之印相。

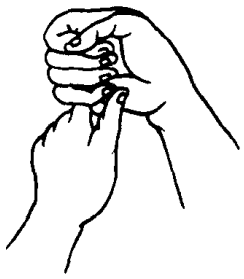
与愿印（又作施愿印），是以手自然下伸，指端下垂，手掌向外，表示佛菩萨能给与众生愿望满足，使众生所祈求之愿都能实现之意。此印相具有慈悲之意，所以往往和施无畏印配合。

以上五种手印，合称为释迦五印，这是最常见的几种印相。除此以外，还有一些常见的印相如阿弥陀佛有九品印，从上品上生到下品下生，分为三等九品，表示阿弥陀佛根据众生不同的修行程度、按不同的待遇接引他们往生西方极乐世界。佛教的密宗又以各种不同的印相来表示佛的内证、誓愿和各种功德，所以密宗特别重视印相，其印相的规定也特别具体复杂。最常见的，则是金刚界大日如来的智拳印和胎藏界大日如来的法界定印。大日如来是密宗所说的法身佛，他集理性与智慧为一体。其理性的显现，称之为胎藏界，因为他们认为佛理具足一切功德，就如子藏母胎一般。其智慧方面的显现则称为金刚界，比喻佛的智慧有如金刚，无坚不摧。代表理性的胎藏界大日如来的法界定印，即与释迦五印中的定印相同。代表金刚界大日如来的智拳印，是以两手分别作金刚拳（以四指握拇指于掌中〈称为金刚拳〉，再以右拳握左手食指于当胸前，据说此印相表示消灭无明烦恼，能得佛智慧。

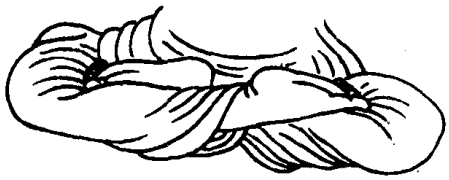
除了手印之外，各种佛像手中所持之物也不尽相同。如药师佛手托药钵，表示此佛以药物济世，拯救众生病痛之苦的本愿。阿弥陀佛则手中拿着个小小的莲台，象征着此佛接引众生往生西方净土，由莲花化生之意。但大多数佛陀的像，手中并不持物，只是以各种手印表示一定的意思。然而，各种菩萨、明王以及各类护法天神的像，手中所持的器物则种类繁多。一般而言，可归结为这么几大类：一种是植物类，如莲花、杨枝等，而以莲花尤为常见。莲花出污泥而不染，花色淡雅，亭亭玉立于碧波之中，迎风摇曳，深得人们的喜爱。佛教常以莲花来比喻佛或佛法。大乘佛教有一部著名的经典，经名就叫《妙法莲华经》。实际上，莲花已成了佛教的象征，是各种佛教艺术作品中出现得最多的一种花卉。一种是宝瓶、宝篋、宝珠、法轮等一类的法器。它们都有一定的象征意义，如法轮代表佛法，佛教中有“法轮常转”的话，就是表示佛法永恒的意思。篋是一种竹编的小盒子，用以盛物。古代印度的佛经是抄在一种叫做贝多罗树的叶子上，称为贝叶经。这些经抄好后，就用线串起来，装在篋中，所以佛教艺术作品中往往以篋来表示佛经。还有一类就是刀、剑、戟、杵等兵器。这大多是明王、护法天神等所持之物，以象征威猛和力量。他们用这些兵器来降伏恶魔，用以保护佛法住世。密教特别重视修行仪轨，因此在密教经典中，对于各尊佛、菩萨以及各种明王等像的形相、服饰、器物以及其象征意义，都有详细的说明。

佛教艺术在中国长期发展过程中，不断发生演变。中国的艺术家们也是在中国传统文化艺术的基础上吸收着外来艺术的影响，并按照中国的习俗加以改造和重新创作。因此，各种佛像虽然起源于印度，并且在一些经文中也有说明，但是在中国的发展过程中却不断产生变化，无论从人物的形相、动作、手持的器物以及其象征意义，都越来越中国化，有些则完全是按中国民间传说故事的形相创造出来，而不一定有经典的依据。这都是我们在接触佛教图像时应当加以注意的。


说法印


智拳印

施无畏印



小愿印

结跏趺坐

法界定印

半跏趺坐

弥陀定印

第二章　诸　佛　部

概　说

佛，是梵语音译佛陀的简称，意为“觉悟者”，是对彻底觉悟佛教真理的人的尊称。觉有自觉、觉他、觉行圆满之意。小乘佛教所说的“佛”，往往是专指佛教的创始者释迦牟尼。大乘佛教除了专指教主释迦牟尼佛之外，则更加强调对于佛法的领悟，认为只要掌握了佛法的真谛，无论是谁都能证悟成佛。因此大乘佛教所说的“佛”还泛指一切觉悟得道者。大乘教义认为众生都有证悟佛教真理的可能，因此人人都能成佛。他们还认为，时间是无始无终的，空间是无边无际的，时间和空间都没有穷尽。从无始无终的时间来看，在不断反复循环着的过去、现在和未来世中，曾经出现过，并且将来还会出现许许多多的佛。

再从无边无际的空间来看，茫茫宇宙间，有无数个和我们一样的“世界”，每一个世界都有一个佛在教化那儿的众生。因此，上下四维，过去未来，十方三世有无数个佛。

佛教认为，制作佛像，供奉和礼拜佛像，会产生和积累很多功德，在佛像前观想佛的庄严以及佛教教义的深奥玄妙，进而进入禅思的境界，能够有利于自己的宗教修习实践。于是当大乘佛教兴起后，一个建造和制作佛像的热潮也跟着出现。

常见的佛的尊像，有现在世界释迦牟尼佛的像，西方世界阿弥陀佛的像，东方琉璃光世界的药师佛像以及未来佛弥勒、法身佛毗卢遮那等等。有些寺院的佛殿四壁，或者一些石柱的四周，密密麻麻地雕有一排排的小佛像，这些统称为千佛（或万佛）。

中国汉地佛教寺院的主殿大雄宝殿中，往往供奉三尊佛像，这一般称之为“三世佛”。三世佛有“横三世”和“竖三世”之说。横三世又称三方佛，即为东方琉璃光佛（药师佛），中间释迦牟尼佛和西方阿弥陀佛。竖三世是从时间上说，即过去世迦叶佛，现在世释迦牟尼佛和未来世弥勒佛。大乘佛教依据教义还有“三身佛”之说，认为释迦牟尼佛在不同的情况下具有不同的身份和性质。这三身佛即为法身毗卢遮那佛，代表了佛法的绝对真理；报身卢舍那佛，表示证得绝对真理的最高智慧；应身释迦牟尼佛，这是随缘应机、教化众生的佛身。关于三身佛，佛教各派还有多种不同的说法。

一切佛的形相，都是以释迦佛的形相为基础。因此各尊佛像的形体、容貌、身体特征，除了手的印相略有差别之外，其他都是大同小异。按照佛教的说法，佛既是修悟证道，觉行圆满者，所以他的身体具有许多常人所无的异常形相。这些异相特征，归纳起来，有所谓“三十二相”、“八十种好”。三十二相又称“三十二大人相”，其中主要是：头顶上有肉髻隆起，眼色如金精绀青，眉间放白毫光，面颊丰满如狮子，两肩宽阔圆满。身体呈金色，身上毛孔青色，全身有光，两手过膝，手指纤长。两足平满无凹处，足底有轮形纹路，称“千辐轮相”。手足指间有缦网相连，等等。据说三十二相并非为佛所独具，而是所谓“大人”者都具这些异相，因此称为三十二大人相。但是具有这些异相的人，在家者必然会成为转轮圣王（统一天下的英武君王），出家则必能修成佛道。除了这三十二相外，佛身还应具有“八十种好”。八十种好全称为“八十种随形好”，是随三十二相而具之好，其中主要有：头发螺旋、眉如新月、眼睛广长、鼻高不现孔、耳轮垂长、面部丰满而美好、唇如频婆果（频婆树之果，又名吉祥果，色泽鲜红）、毛右旋、手纹明直、长而不断，等等。三十二相、八十种好，合称为佛身的“相好”，这是佛像特有的标志。

除了单独的尊像外，还有一种由佛、菩萨、弟子组合在一起的组像。一般由一尊佛像和二尊胁侍菩萨像一起构成一组，称为“一佛二菩萨”。这种组像最常见的由释迦佛及其两位胁侍菩萨，即文殊、普贤配成一组，或由阿弥陀佛及其两位胁侍菩萨观世音、大势至在一起形成一组，及由药师佛与其胁侍菩萨日光、月光在一起构成一组。另外一种组像是由一尊佛像、二尊菩萨像和二尊弟子像配在一起构成一组的，即一佛二菩萨二弟子。最常见的是由释迦佛、文殊菩萨、普贤菩萨以及佛的大弟子迦叶、阿难组成。

释迦牟尼佛

在各种佛像中，最常见的就是释迦牟尼佛之像。而佛教所说的种种佛之中，也只有释迦牟尼才是一个真实的、历史的人物。据史料记载，释迦牟尼是公元前六世纪后期印度迦毗罗卫国（现在尼泊尔境内）释迦部落净饭王的儿子。俗姓乔达摩，名悉达多。

相传释迦的母亲摩耶夫人在蓝毗尼园生下他后七天便去世了，他是由姨母波阇波提夫人抚养成长。悉达多从小就受严格的传统思想文化教育，还经常骑马射箭，练习武艺。这样，他成了一个能文能武的青年。他父亲希望他长大后能继承王位，成为一个具有雄才大略的英明君王，然而事实并未像他父亲想象的那样发展。

社会的动荡和由人的生理原因引起的生、老、病、死等种种痛苦和烦恼，引起悉达多太子的感触和深思，并萌发了出家修行、寻求解脱之道的念头。其父净饭王虽然作了种种努力，希望打消他出家修行的念头，但最终他还是离开了家庭，走上了出家的道路。

悉达多出家后，先后寻访了当时一些有名的宗教学者，希望从他们那儿学得解脱之道，但他还是失望了。于是他离开了他们，开始修苦行。苦行是当时流行的一种修行方法。苦行者认为，人生本身就是罪恶的产物，肉体是寻求解脱的最大障碍。他们通过自虐，希望达到精神的解脱。悉达多经过六年苦行，尝尽了千辛万苦，形容枯槁，身体羸弱，但并未获得预期的效果。后来他又决定放弃苦行，来到了尼连禅河中，一洗六年的积垢，还接受了牧女供给的乳糜，慢慢恢复了体力。他来到一个叫伽耶的地方，在一棵毕波罗树（即菩提树）下，面对东方，敷草设座，静坐思惟。经过七天七夜的禅思静虑，他战胜了来自各方面的烦恼魔障的干扰，终于彻悟了人生无尽苦恼的根源和解脱轮回的方法，获得了无上大觉，成了一个佛。

悉达多成佛后，被人尊称为“释迦牟尼”（意为释迦族的圣人）。他来到了波罗奈城的鹿野苑，向曾顷服侍过他的憍陈如等五人宣说自己证悟的道理，这就是后来经常提到的鹿野苑“初转法轮”（佛教把宣说佛法称为“转法轮”）。憍陈如等五人就成了释迦最初的弟子，佛教史上称为“五比丘”。此后，释迦经常在印度北部恒河流域一带巡游说法，并得到了摩揭陀国国王、拘萨罗国国王等的支持及资助，从而使佛教有了很大的发展。

释迦牟尼一生传教几十年，八十岁时，在拘尸那迦城的婆罗双树下去世。相传他的舍利（遗骸）被分作八分，分别起塔供养。记载释迦牟尼一生事迹的汉译佛教经典有《佛本行经》、《佛所行赞》、《瑞应本起经》、《释迦谱》等多种。

佛教徒为了纪念教祖释迦牟尼，造了许

多佛像供奉礼拜。释迦佛的尊像有坐像、立像和卧像等。卧佛像是表现释迦牟尼佛将入涅槃，离开人世时的情形。本书的释迦像，一幅为坐像，一幅为立像。坐像是释迦佛结跏趺坐于莲台上，身穿通肩大衣，手作说法印。头上有肉髻，螺发，双耳垂肩，眉目修长，双眼微睁。眉间有白毫，背后是火焰纹的身光和头光。立像是释迦佛站立于莲台上，上身内穿僧祇支，下穿裙衣，外穿通肩大衣，右手作施无畏印，左手作与愿印，表示释迦游行说法，济度众生的情况。本书所绘取材于成都万佛寺和敦煌彩塑。

药　师　佛

药师佛即药师琉璃光如来，又称为大医王，按佛经所说，他是东方琉璃国王的教主。相传他在成佛时曾发下十二大誓愿，愿除一切众生病苦，治无明痼疾，令一切众生身心安乐。据隋代达摩笈多所译的《药师如来本愿功德经》所说："佛告曼殊师利，东方去此十殑(音 jìng)伽沙佛土，有世界名净琉璃，佛号药师璃璃光如来。……彼世尊药师琉璃如来，本行菩萨道时，发十二大愿，令诸有情所求皆得。"

据说信奉药师如来能够医治百病，解除各种顽疾苦痛，消灾延寿，因此我国历史上社会各阶层对药师如来的信仰很盛。在许多寺院的大雄宝殿中，都供有代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像，其中释迦佛左边的就是代表东方琉璃世界的药师琉璃光佛。还有的寺院设有专门供奉药师如来的药师堂。

关于药师如来的像，一般是结跏趺坐，左手持一药钵，右手执药丸。据《药师念诵仪轨》讲，药师佛"左手执药器，名无价珠，右手结定印，身披袈裟，结跏趺坐，安坐于莲花台上"。药师如来的胁侍菩萨，一般是日光菩萨和月光菩萨。也有以观音、势至为其胁侍菩萨的。此外也有以文殊师利、观音、势至、宝檀华、无尽意、药王、药上、弥勒等为其侍者的。本书所绘药师佛像取材于陕西黄陵千佛寺石窟。

阿　弥　陀　佛

阿弥陀佛又称作"无量寿佛"、"无量光佛"等。是佛教所说的西方极乐世界的教主。

据说在过去世自在王如来时，有位国王，因听世自在王如来宣说佛法，产生了信仰。后来他放弃了王位，出家成了一个僧人，法名叫做法藏。法藏比丘在修行成佛前，曾经发下四十八个大愿，其中一个大愿就是说，将来他成佛后，凡信奉他并持诵他的名号的人，命终之时，佛就前往，接引其人往生自己的国土，即西方极乐世界。这个法藏比丘就是后来的阿弥陀佛。

对于阿弥陀佛的信仰，很早就传入了我国。北魏时，各种阿弥陀佛的造像就已经出现。据专门叙述阿弥陀佛及西方极乐世界的汉译佛经《无量寿经》、《观无量寿经》等记，阿弥陀如来在极乐净土中，高坐于莲台上。左右分别有观世音菩萨和大势至菩萨为胁侍。因此阿弥陀佛的造像，往往和观世音、大势至二菩萨像相配合，构成“西方三圣”的组像。至于单尊的阿弥陀佛像，则与释迦佛像差不多，其形象特征基本相同。在中国佛教寺院的大雄宝殿中，有时供奉代表东、西、中三方不同世界的三尊佛像，即所谓“横三世”，或称为“三方佛”。这时的阿弥陀佛被安置于释迦牟尼佛的右边，结跏趺坐于莲台上，双手仰掌叠置足上，掌中托有一莲台，表示接引众生往生西方，莲花化生之意。本书的阿弥陀佛像取材于四川安岳的圆觉洞石窟，为立像，阿弥陀佛站立于两朵大莲花上，象征西方极乐世界的清净无染，其他特点则与释迦佛像基本相同。

弥勒佛

弥勒佛是中国民间普遍信奉、非常流行的一尊佛。“弥勒”是梵名的音译简称，意为慈悲。据说此佛常怀慈悲之心，故以“慈”氏为始。他名叫阿逸多，意为“无能胜”。据佛经记载，弥勒出生于古代印度波罗奈国的一个婆罗门家庭。他与释迦佛是同时代人。后来他随释迦出家，修习佛法，成为佛弟子。他在释迦入灭之前先行去世。据说释迦佛曾预言，他离开此世间后，将上生兜率天宫，在那儿与诸天演说佛法。直到释迦佛灭度后五十六亿七千万年时，才从兜率天宫下生，来到人间。据《弥勒下生成佛经》记载，到那时，娑婆世界（即我们所住的“有情世界”）阎浮提有翅头末城，其王名儴佉（音 ráng qū）。弥勒届时

将托生于此城中一个名叫修梵摩的大臣家中，降生、出家、成道、说法诸事，一如释迦牟尼佛。弥勒继释迦成佛后，将在华林园龙华树下三次说法，广度众生。

在我国，弥勒信仰很早就已流行。西秦时就已出现了绘制的弥勒像（甘肃炳灵寺石窟）。五代、宋以前的弥勒像，主要有菩萨形和如来形两大类，分别根据《弥勒上生经》和《弥勒下生经》所作。菩萨形的弥勒像主要表现了弥勒菩萨上生兜率天宫为诸天说法的形象。这时的弥勒像是身穿菩萨装，两脚交叉而坐。或是以左脚下垂，右手扶脸颊的半迦思惟形，表示了弥勒在兜率天宫等待下生的情形。如来形的弥勒佛像表现了弥勒下生成佛后的形象，与释迦佛像的造型没有多大区别。在中国，大约北魏时渐渐流行对弥勒下生的信仰，同时也开始出现穿上佛装的弥勒佛像。五代以后，民间还有笑口弥勒像。本书所绘取材于敦煌彩塑。

笑口弥勒佛

大约在五代以后，江浙一带的寺院中开始出现笑口弥勒佛的塑像。这其实是按照一个名叫契此的和尚的形象塑造的。据《宋高僧传》等佛书记载，契此是五代时明州（今浙江宁波）人，又号长汀子。他经常手持锡杖，杖上挂一布袋，出入于市镇乡村，在江浙一带游化行乞。乞得之物就装在布袋内，因此当时人们称他为“布袋和尚”。相传他身形肥大，衣着随便，言语行为不拘小节。据说为人预测吉凶非常灵验，还能预知晴雨，人们都觉得他神秘莫测。后梁贞明二年（916），契此坐化于明州岳林寺庑下的一块磐石上。示寂前曾留下一偈，说是“弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识”。于是后人认为他是弥勒转世，为他建塔供养。宋崇宁三年（1104），岳林寺住持昙振为他建阁塑像。此后，江浙一带就逐步流行一种按“布袋和尚”形象塑成的，袒腹大肚，喜笑颜开的笑口弥勒像，并将他安置在寺院的天王殿中，使人一进寺门，就有一种皆大欢喜的感觉，因而深得人们的喜爱。

杭州灵隐寺前飞来峰上五代、宋元时所刻的各种佛教造像中，就有一尊这样的弥勒造像。所雕的弥勒佛倚坐于山崖上，光头如比丘相，双耳垂肩，脸上满面笑容，笑口大张。身穿袈裟，袒胸露腹，一手按着一个大口袋，一手持着一串佛珠，乐呵呵地看着前来游玩进香的人。人们见了此像，无不受他那坦荡的笑容感染而忘却自身的烦恼。本书所绘即取材于此。

毗卢遮那佛

毗卢遮那，有时又作毗卢折那、毗卢舍那等，意为“光明遍照”、“大日”，等。是中国佛教寺院中常见的一尊佛像。对毗卢遮那佛，有不同的解释。天台宗将毗卢遮那佛作为法身佛，与卢舍那（报身佛）、释迦（应身佛）合为三身。法相宗亦主三身说，只是名称不同，他们把毗卢遮那佛作为自性身，以卢舍那佛为受用身，以释迦佛为化身。华严宗则根据《华严经》，认为毗卢遮那佛就是卢舍那佛，两者只是译名不同而已。他们还认为此佛即《华严经》中所说的释迦佛的报身净土莲华藏世界的教主。密宗把毗卢遮那佛称作大日如来，作为最高的尊奉对象。他们认为大日如来是佛教所说的理性和智慧的集中体现，是理智不二的法身佛。在密宗的造像布局中，通常以毗卢遮那佛为主尊，配以东方阿閦佛、南方宝生佛、西方阿弥陀佛和北方不空成就佛构成五方佛的组像，称之为金刚界的五智如来。

毗卢遮那佛的形象按其身份不同而有区别。当他作为华藏世界教主（卢舍那佛）时，按照《梵网经》所说，是结跏趺坐于千叶莲华台上。左手安膝，右手轻举。每一莲瓣上有一小化佛像，作为莲台上本佛的现影。每一莲叶象征着一个佛的国土，整个莲台就表现了佛教所说的“三千大千世界”。龙门石窟奉先寺唐代雕凿的大佛像，就是最著名的一尊毗卢遮那佛像。现在它已经成了龙门石窟的象征和代表。

密宗按其教义仪轨，将大日如来分为金刚界大日如来和胎藏界大日如来。金刚界的大日如来表示佛的智慧，其形象为头顶白色五智宝冠，手结大智拳印，结跏趺坐于莲台上。胎藏界的大日如来的形象头顶金色发髻，手结法界定印，安坐于赤色莲台上。本书所绘取材于四川茗山寺石窟。

阿　閦　佛

阿閦（音 chù）佛又名阿閦鞞、阿閦婆佛。意为不动、无动或无忿怒，无瞋恚等。据说他是很久以前东方世界一个名叫阿比罗提国的

教主。又据《阿閦佛国经》说，阿閦佛在成佛久远之前，曾侍奉大日如来，后受大日如来感化，修行成佛，在东方建立了善快净土，现在仍在其国土说法。

按照密教的说法，阿閦如来是金刚界五智如来中的东方如来。所谓金刚界五智如来，按密教教义说。金刚界是体现大日如来"智德"，大日如来具有法界体性智，大圆镜智，平等性智，妙观察智，成就作智。此五种智德，为教化众生而化为五方五佛，其中东方阿閦佛就是代表了大圆镜智，亦名金刚智。

关于阿閦佛的形象，据佛经记载，为偏袒右肩，左手执拳，执袈裟角，右手伸五指，手指指地，置于右膝。一般其像结跏趺坐，坐于青色象背负的莲花台上。另此佛在金刚界曼荼罗中，为左手执拳安于脐前，右手下垂触地，成触地印，如图。本书所绘阿閦佛像取材自《金刚界曼荼罗》。

宝生佛

密教中金刚界五智如来中的南方如来。密号为平等金刚，代表大日如来五智中的平等性智。宝生如来的形象按佛经记载，为身金色，端身正坐，结跏趺坐，安坐于莲台上，左手执衣两角，右手仰掌，成满愿印。或者是左手为拳，右手向外，略屈无名指与小指，其余伸直，作为愿印。本书所绘取材自《图像抄》。

多宝佛

多宝佛是过去世东方宝净世界的教主，据说他曾发誓愿，愿入灭后以全身舍利置于宝塔中，若后世有佛说《法华经》时，其塔庙涌现于前，为作证明。据《妙法莲华经·见宝塔品》记，当释迦牟尼佛说《法华经》时，忽然地下涌出安置多宝佛全身舍利的塔，现于空中。

其塔由金银琉璃等七种宝物装饰，塔中发出大音声，赞叹说："善哉、善哉，释迦牟尼世尊能以平等大慧教菩萨法，佛所护念，妙法华经为大众说，如是如是。释迦牟尼世尊，如所说者，皆是真实。"于是，释迦佛告诉听经的大众说，这宝塔中有如来全身，乃是过去东方世界宝净国土的佛，号为多宝。释迦佛还在诸菩萨恳请下，开启塔门，示现多宝佛身。这时多宝佛于宝塔中让出半座对释迦佛说："释迦牟尼佛，可就此座。"于是释迦入塔，与多宝同结跏趺坐，宣说经义。

《法华经》译出后，在我国流传极广，因此有关释迦、多宝如来的故事，在有关佛教的壁画、雕塑等艺术形式中，是经常出现的一个题材。多宝佛的像，单尊的极少，一般多是将他与释迦佛并列，安置于同一佛龛中，构成释迦多宝佛的组像。本书所绘多宝佛、释迦佛组像取材自四川巴中宁寺石窟。

燃灯佛

燃灯佛又名锭光佛，在佛教中是过去古佛之一。相传他生时身上光亮如灯，所以名燃灯，后来成佛亦以燃灯为号。据佛教传说，释迦牟尼佛在过去世时，曾名儒童，当时正是燃灯佛在世为教主时，有一天儒童看见一个名叫瞿夷的女子，手持七枝青莲，心生喜爱，因以五百金钱买其五枝。瞿夷见他化高价买青莲，觉得奇怪，就问他："你买青莲有何用。"儒童回答，用以供奉佛。瞿夷听了满心欢喜，故把另二枝也托儒童一起拿去供佛。儒童来

到燃灯佛处，供上青莲花。又见地上泥泞，容易污染佛足，因脱下身上所穿衣，铺在地上，见还不够，又解开头发，以发铺地，让燃灯佛履其衣发而过泥泞。燃灯佛因而对儒童说，由于你这一敬佛的功德，所以过了九十一劫(劫，即劫波，佛教所说很长的岁月，有大劫、小劫之分)之后，你一定会成佛，名为释迦文如来。在表现佛陀本生的壁画和雕塑中，有许多是反映这一故事题材的。

本书所绘燃灯佛像取材自《图像抄》。

第三章 菩萨部

概说

菩萨全称“菩提萨埵”，意为“觉有情”、“道众生”等。有时又意译为“开士”、“大士”。所以常有人把菩萨称为大士的，如“观音大士”者即是。佛教中，有时又以“菩萨”一词专指成佛之前的释迦，即悉达多王子。

菩萨是立誓上求佛道，下化众生，又经过一定程度的修行才获得的阶位。大乘佛教中，菩萨的地位很高，仅次于佛，而且菩萨将来都是要成佛的，所以他们是处于佛的候补地位。他们的主要职责是协助佛一起教化众生，传播佛法，普渡众生。大乘佛教有时又把凡是立下宏愿上求佛道，下化众生者都称之为菩萨，这就大大扩展了菩萨的范围。

在佛教中，佛的地位十分崇高，是真理的代表，信仰的化身，无处不在，无所不能。但有时却使人觉得佛的境界可望而不可及，难以接近，神秘而缺乏亲切感。与此相比，被宣称为具有“我不入地狱谁入地狱”的精神而留住人间的菩萨则更具有人情味。他们在世间普渡众生，以种种化身来到众生之间，解救众生的苦难，因此使人倍感亲切。

佛教传入中国后，这种菩萨信仰特别符合中国民众的心理。因此对菩萨的崇敬也很快发展起来。中国的佛教徒还通过种种比附，把五台山、峨眉山、普陀山、九华山分别说成是文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨的说法道场，形成中国佛教四大名山。

大乘佛教经典中经常出现许多菩萨，在中国民间流传最广的菩萨有弥勒菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨、观世音菩萨、大势至菩萨、地藏菩萨等等。

弥勒菩萨是未来佛，据佛教经典讲，弥勒菩萨将继释迦佛后成佛，广说佛法，教化众生。据说当弥勒降生人世时，世界将充满光明幸福。佛教有关弥勒菩萨的传说，容易使民众将自己的理想与对未来美好愿望的追求联系在一起，所以古代有些农民起义就常常打着弥勒降生的旗号来组织和号召群众。

文殊和普贤是释迦佛的胁侍菩萨，文殊象征着智慧，普贤象征着理德。他们和释迦在一起被合称为“华严三圣”。观音和大势至是西方阿弥陀佛的胁侍菩萨，他们在一起被合称为“西方三圣”。

按佛教所说，地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托，在释迦佛去世后、未来的弥勒佛降生之前的无佛时期，留驻于世间，守护佛法，救渡众生。而且他曾发誓要深入地狱，解救在那儿受苦的众生，因此地藏菩萨是深受中国民众喜爱的一位救苦救难菩萨。

菩萨的形象及衣物装饰，在中国变化甚大。中国佛教的菩萨像多为在家装束，一般是上披天衣，下穿贴体羊肠裙或罗裙，颈项和手臂有各种金银珠宝、璎珞、臂钏、腕钏等装饰。这是古印度贵族以及中国古代贵族妇女装束的结合。菩萨的面容，大多丰满健美，肤色润泽莹洁。早期的菩萨像，面部还有蝌蚪形小髭，唐宋以后出现的菩萨像，则越益趋向女性化，而部的小髭消失了，眉如黛翠，双目修长而微张，樱桃小口，乌发垂肩，头上发髻高耸，顶戴宝冠，体态丰润，十指纤细，完全是一种古代贵妇的形象。这就是所谓的“男身女相”。而宋代以后，民间流行的观世音

菩萨像，则完全演变成为一个古代仕女的形相。

观世音菩萨在中国民间信仰尤为普遍，其形相也因结合民间传说而有种种变化，因此本书将观音菩萨另立一部，此外，弥勒菩萨因是未来佛，其形相有菩萨形，也有如来形，本书已将弥勒归入佛部，这儿就不再重复。

文殊菩萨

文殊菩萨，全称文殊师利，有时又作曼殊室利。意为妙德、吉祥。据说他出生时家中出现许多吉瑞祥兆，因此而得名。

据《文殊室利般涅槃经》记载，文殊生于古印度舍卫国的一个婆罗门家庭。后随释迦佛出家。释迦灭度后，他来到云山，为五百仙人解释十二部经。最后又回到出生地，在尼

拘陀树下结跏趺坐，入于涅槃。又据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》讲，释迦牟尼佛曾告诉金刚密迹主菩萨，在赡部洲（佛教称我们现在所住的世界）东北方有一个叫“大振那”的国家，国中有一座大山，山有五峰，称为五顶山。释迦佛去世以后，文殊菩萨将以童子形游行于此，在山中居住，为众生宣说佛法。中国佛教认为山西省五台山就是佛经中所说的“大振那”国的五顶山，因此以五台山为文殊菩萨说法道场而成了佛教的圣地。

在大乘佛教中，文殊菩萨有很高的地位。他是众菩萨之首，被认为是如来“法王”之子，因此常称他为“法王子”。他是智慧的化身，经常协同释迦宣讲佛法。在《维摩诘经》中，他又代表释迦佛，率领弟子们前去探望病中的维摩诘，并与维摩诘反复讨论大乘佛教教义，宣说大乘佛法玄理。

在佛教图像中，他常常与普贤菩萨一起，作为释迦佛的胁侍菩萨，随侍于释迦身边。单尊的文殊菩萨像在五台山各寺庙中则供奉较多。文殊的形象，有种种差别。按其顶髻的形状，可分为一髻文殊，五髻文殊，八髻文殊等。密宗则依据贞言陀罗尼（咒）的字数，分为一字文殊、五字文殊、六字文殊、八字文殊等。其中以五字五髻文殊为本体，最为常见。一般的文殊菩萨像多为头戴五髻宝冠的童子形。五髻表示内证五智（法界体性智、大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智）。童子形则喻天真纯洁。左手执青莲花，花上放般若经梵篋，表示般若之智一尘不染。右手执宝剑，以金刚宝剑能斩群魔，比喻大智慧好像一把锋利的宝剑，能断一切无明烦恼。身坐白莲台，表示清净。但大部分文殊菩萨像都是身骑狮子，以狮子勇猛，表示菩萨智慧威猛。如本书所绘文殊菩萨像取材自四川大足石窟，即作骑狮状。另外还有一种依据《文殊师利法宝藏陀罗尼经》而作的骑金色孔雀的文殊像。

普贤菩萨

普贤菩萨，梵名为“三曼多跋陀罗”，即普遍贤善的意思。是佛教中常见的一尊菩萨。他和文殊菩萨一起，作为释迦牟尼佛的胁侍菩萨，一个象征智慧（文殊）、一个象征真理（普贤）。

据《妙法莲华经·普贤劝发品》说，当佛入灭之后，若有人信奉、诵念《法华经》，普贤菩萨将与诸大菩萨一起出现在此人面前，守护其人，使他身心安稳，不受诸烦恼魔障之侵。而《华严经》则说，有善财童子发大心，一心求菩萨道，后来在文殊菩萨启发下，南行参访名大善知识。最后来到普贤菩萨处，普贤为他讲述“礼敬诸佛”、“广修供养”、“忏悔业障”、“常随佛学”等十大行愿，因此普贤又被称为“十大愿主”（或十大愿王）。随着《法华经》和《华严经》的流行，对普贤菩萨的信奉在中国也非常兴盛。

中国佛教相传，四川峨眉山是普贤菩萨说法道场。晋代有慧持和尚从庐山入蜀，在此修建普贤寺，这是峨眉山供奉普贤菩萨之始。北宋年间，峨眉山又铸建头载五佛金冠，手持如意，结跏趺坐于象背的莲台上的普贤铜像一尊。此像重达62吨，是佛教艺术珍品。

在佛教寺院中，普贤菩萨的像一般都是作为释迦佛的胁侍菩萨，与文殊菩萨一起被供奉在释迦佛像的左右，单独供的普贤像不太多。普贤像大多是头载宝冠，身穿菩萨装，坐于一六牙白象上，如本书所选者即是。这是依据《法华经》所说而作的。据经中记，普贤菩萨曾告诉佛说，若有人诵读《法华经》，“我尔时乘六牙白象王，与大菩萨众俱诣其所，而自现身，供养守护，安慰其心”。

在密教中，普贤有各种不同的形象。《金刚界曼荼罗大钞》中说：“普贤菩萨，左拳右

莲，上有剑，密号真如金刚。”《胎藏界曼荼罗大钞》中说：“普贤头载五佛宝冠，左手执莲，上有剑，右手伸掌。”

此外据说普贤有延命益寿之德，因而出现为祈求延命的普贤延命菩萨像。据《普贤延命经记》，普贤像为面如满月的童子形，头戴五佛宝冠，右手持金刚杵，左手持金刚铃，坐千叶宝花，由一个三头白象王背负着。象足踏一大金刚轮，下有五千群象，金身放宝光。

本书所绘普贤菩萨像取材自四川大足石窟。

大势至菩萨

大势至菩萨，又称得大势菩萨或大精进菩萨，简称为势至。据《观无量寿经》说，此菩萨以独特的智慧之光遍照世界一切众生，使他们解脱血火刀兵之灾，得无上之力，因此号为大势至。

相传大势至菩萨是西方极乐世界教主阿弥陀佛的胁侍，他与阿弥陀佛和观世音菩萨在一起，合称为“西方三圣”。在中国佛教寺院中，大势至菩萨单独被作为礼拜尊像的情况极少，，一般都是和观世音菩萨一起随侍在阿弥陀佛的身旁。大势至菩萨的形象，据《观无量寿经》讲，身放紫金色光，其形相大小及身上装饰，均与观世音菩萨相似。唯其宝冠上以宝瓶为标志，而观世音菩萨的宝冠上一般是以化阿弥陀佛为标志。

本书所绘大势至菩萨像取材自四川大足石窟。

日光菩萨

日光菩萨全称为日光遍照，与月光菩萨一起，是东方琉璃光世界的教主药师佛身边的两大胁侍菩萨。他们的身分如同释迦佛身边的文殊、普贤菩萨，以及阿弥陀佛身边的观世音、大势至菩萨。据唐代翻译家玄奘法师释译的《药师如来本愿经》中说，药师如来国土中“有二菩萨摩诃萨，一名日光遍照，二名月光遍照，是彼无量无数菩萨众之上首”。只是因西方净土在中国民间更为流行，所以日光菩萨和月光菩萨不如观音和势至菩萨那样为人们所熟知。

单独出现的日光菩萨尊像并不多见，常常是与月光菩萨、药师佛一起构成一佛二菩萨格局。这时的日光菩萨像一般为身披天衣，头戴宝冠，或手持莲花，莲上有象征太阳的日轮。也有以手托日轮的。

在密教中，日光菩萨被安放在胎藏界曼荼罗内，这时他密号为威德金刚。其形相为身肉色，菩萨形，左手执宝幢，右手结与愿印，坐于赤色莲花上。

本书所绘日光菩萨像取材自陕西黄陵千佛寺石窟。

月光菩萨

月光菩萨全称月光遍照菩萨，和日光菩萨是一对，为东方琉璃光世界药师佛的胁侍菩萨。

单独的月光菩萨尊像出现得不多。作为药师佛的胁侍菩萨，月光菩萨与日光菩萨一样，在形相与装束上，与释迦佛的胁侍菩萨文殊、普贤，以及阿弥陀佛的胁侍菩萨观世音、大势至几乎没有什么大的差别，只是手中持物略有不同。月光菩萨手持带有半月的青莲花，或是手托着一轮明月。

在密教的金刚界曼荼罗内，他密号为清凉金刚。这时的月光菩萨形相是，身为白色，左手作拳安于腰边，右手持莲，上有半月。在胎藏界内的月光菩萨，其形相为身体是黄色的童子形，左手持附有半月的细叶莲花。

本书所绘月光菩萨像取材自陕西黄陵千

佛寺石窟。

药王菩萨

药王菩萨，与药上菩萨一起，有时取代文殊和普贤，被作为释迦佛的左右胁侍。隋代嘉祥大师疏《法华经》时讲："药王者，过去世以药救病，因以为名。"

据《观药王药上两菩萨经》讲，药王菩萨与药上菩萨本是一对兄弟，他们一名星宿光，一名电光明。他们在过去世因以各种草药供养诸比丘众，所以被大众赞为药王和药上。后来他们还得到释迦佛的授记，要在将来世修成佛道。另据《妙法莲华经》的《药王菩萨本事品》记，药王菩萨曾以香油涂身，燃臂供佛，因此他亦是护持《法华经》的诸大菩萨之

一。

关于药王菩萨的形象，据唐代不空所译《法华曼荼罗威仪形色法经》中记，顶戴宝冠，身披天衣及各种美妙花鬘，绀发垂耳，以璎珞、环钏为饰，以细锦为腰巾、赤绫为带，相好庄严，身光遍耀。左手定拳着膝，右手慧云上日，结跏趺坐于宝莲台上。

本书所绘药王菩萨像取材自《图像抄》。

虚空藏菩萨

梵名阿迦舍孽（音 niè）婆，一作虚空孕。意为此菩萨包藏一切功德如虚空，故名。又说此菩萨拥有无量宝藏，好像充满虚空。《大集经》卷十四“虚空藏品”中记，佛告诉速辩菩萨说，虚空藏菩萨就好像一位极其富有的长者，具有无数宝藏，财富充满。他没有悭恪之心，经常布施，并能尽量满足别人的需求，使众生都得到利益。

据《大集经》说，此菩萨住于东方大庄严世界。但据《虚空藏菩萨经》则说他常住于西方一切香集依世界。密宗又有五大虚空藏菩

萨之说，以虚空藏菩萨所具之五德分身，配置于东、南、西、北、中五方。

《观虚空藏菩萨经》说此菩萨顶上有紫金色如意珠，珠中可观十方诸佛像。他的形象有多种，在金刚界曼荼罗内，作为贤劫十六尊者之一，又名金刚幢，或金幢。其形象为白玉色，左手按拳，右手持莲，莲上有宝珠，趺座于莲台上。

本书所绘虚空藏菩萨像取材自《金刚界曼荼罗》。

地藏菩萨

地藏菩萨梵名乞叉底蘖沙，译为地藏。据《地藏十轮经》讲，由于此菩萨“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如秘藏”，所以称为地藏。

据《地藏菩萨本愿经》说，地藏菩萨曾受释迦佛的嘱托，要在释迦佛灭度后、弥勒佛降诞前的无佛之世留住世间，教化众生，度脱沉

沦于地狱、饿鬼、畜生诸道中的众生。而且他发誓"地狱未空,誓不成佛"。有情众生只要念诵其名号,礼拜供奉其像,就能得到无量功德的救济。

相传安徽九华山是地藏菩萨的说法道场。据说唐代有新罗国(今朝鲜)僧人金乔觉泛舟航海,来到中国。见九华山峰峦迭起,是修道的好地方,于是在山中择地而居,潜心修行。后来,他得到本地闵姓山主等人捐助,于是修佛寺、辟道场。闵姓山主及其子道明亦先后随他出家。金乔觉去世后被认为是地藏菩萨的化身,因此九华山被认为是地藏菩萨道场,成为与普陀、五台、峨眉齐名的中国佛教四大名山之一。而对地藏菩萨的信仰,在民间也越益流行。每年农历七月三十,即传说地藏菩萨诞辰之日,各地前来朝拜的佛教徒摩肩接踵,络绎不绝。

中国佛教寺院中的地藏菩萨形象也很有特点。一般菩萨为头戴宝冠、身披天衣、璎珞装饰的天人相。而地藏菩萨则多为光头或是头戴毗卢冠、身披袈裟的出家僧形之相。一手持锡杖,一手执莲花,或是手持幡幢、宝珠等。据《地藏菩萨仪轨》、《地藏菩萨十轮经》等记,由于地藏菩萨在无佛的"五浊恶世"(即劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊)中济渡众生,为了使众生能深信因果,尊敬三宝(即佛、法、僧),所以显现出家之僧相。本书所绘地藏菩萨像取材自四川大足石窟。

维摩诘菩萨

维摩诘又名"毗摩罗诘",意译为"净名"、"无垢称",意思是以洁净,没有染污而著称的人。他是一个在家的大乘佛教居士,是佛经中一个著名的在家菩萨。在中国,有关维摩诘的故事流传很多,特别是南北朝、隋唐时期,维摩诘的形象,在士大夫中间有很大影响,因而在佛教的绘画、雕塑、文学等作品中,有关维摩诘的故事,往往成为一个热门的题材。

据《维摩诘经》讲,维摩诘是古印度毗舍离地方的一个富翁,他家有万贯,婢仆成群。平时生活豪华,享尽富贵,还经常出入于市井里巷、青楼酒肆。但是他能够处相而不住相,对境而不生境,因此他所有一切表面现象,都是为教化众生的方便,据说这是因为他能精通大乘佛教义理的缘故。

在所有有关维摩居士的故事中,以"文殊问疾"的故事最为著名。据说有一次维摩居士"示现"病相,国内许多王公大臣,权贵豪门都去探访,此事被正在那儿说法的释迦牟尼知道了,释迦决定派弟子们前去问候,可是释迦十大弟子谁都不敢去,因为维摩居士善辩,口才极好,这些弟子们过去曾和他有过接触,谁也辩不过他。最后释迦只得让以智慧著称的文殊师利菩萨带领舍利弗等弟子前去。在维摩居士的丈室里,文殊菩萨和维摩居士反复讨论大乘佛教奥义,敷演大乘佛教义理,使以舍利弗为首的小乘弟子听得目瞪口呆,而维摩居士的深邃思想和口若悬河的辩才,也令文殊菩萨十分赞叹,备加崇敬。

现藏故宫博物院的北宋李公麟所作《维摩演教图》,是有关维摩诘题材的艺术作品中的一幅名作。画面正是表现了文殊问疾、维摩宣演教义的情景。画中的维摩诘清瘦而略带病容,但是精神矍铄,双目炯炯有神。他身穿中华服式,宽袖大袍,左手执扇,右手食指和中指上竖,正有声有色地向周围听众解说佛教奥义。另一边以文殊为首的诸多菩萨,正静静地听他说法,好像已听入迷,渐入忘我的境界。维摩右侧,一散花天女正把鲜花撒在佛弟子身上。此外,两侧还分布着一些听法的天女、神将。整个画面庄严、肃穆,线条流畅飘逸,布局疏密得当,人物形象生动,衣物质感明显,显示了作者高超的绘画技巧。本书所绘维摩诘图像,则取材自敦煌壁画。

第四章 观 音 部

概 说

观音菩萨在中国民间受到最普遍、最广泛的信仰，在佛教各种图像或造像中，观音菩萨的像也最为常见，而且种类繁多，变化也极大。因此这儿将观音菩萨单独列为一部。

观音又作观世音、观自在、光世音等。在佛教中，他是西方世界教主阿弥陀佛座下的上首菩萨，与大势至菩萨一起，是阿弥陀佛身边的胁侍菩萨。

据佛教经典讲，世间众生在碰到各种困厄灾难时，只要信奉观世音菩萨，诵念观世音菩萨名号，这时他就会“观其音声”而前来解救，使受难众生即时得以脱困，所以这位菩萨的名号就称为“观世音”。

佛教中有关观世音菩萨的经典很多，最流行的是《法华经》中的《观世音菩萨普门品》。这一品集中叙述了观世音菩萨大慈大悲、救度众生的功德和能力，因此这部经译出不久，这一品就被人广泛传抄，单独流行，并且被称为《观世音经》。

经中说，观世音是一位大慈大悲、救苦救难的菩萨。如果有众生遭受水火之灾，只要称念观世音菩萨名号，入大火就能够不烧、遇水淹即得浅处。如有众生因刀兵相加，或有牢狱之灾难，只要称念观世音菩萨名号，就能逢凶化吉，遇难呈祥。观世音菩萨能给处于危难中的众生以无畏的力量，使他们不畏恐惧。他还能满足众生生儿育女的愿望，求男得男，而且是“福德智慧之男”，求女得女，还是“端正有相之女”。

经中还说，观世音菩萨能显现各种化身，说法救度众生。如有众生应以佛身得度，观世音菩萨即现佛身去救度；如有众生应以罗汉身得度，他就现罗汉身去说法。他还能随时以国王身、宰官身以及居士、长者、比丘、比丘尼、男女老少等各种不同身份，随机应化，宣说佛法，点化众生。

总之，按照佛教经典的说法，观世音菩萨是一位救苦救难的大菩萨。在《观无量寿经》等宣传西方净土思想的佛经中，还说到观音菩萨会随同阿弥陀佛一起接引希望往生西方极乐世界的众生。因此观世音菩萨的信仰就更容易为人们接受。

大约在两晋之际，观音菩萨的信仰就已经开始在社会上流行。到了南北朝，由于频繁的战乱，社会动荡等原因，使宣称能在现世救苦救难的观音菩萨信仰日益受到社会各阶层的欢迎。不仅专门宣扬观音菩萨大慈大悲、救苦救难的《观音经》在社会上得到广泛传播，而且还出现了一些专门宣扬观音菩萨灵验感应故事的书籍，如南朝宋刘义庆编著的《宣验记》、傅亮编的《光世音应验记》、齐代王琰编的《冥祥记》等等。

由于有关观音菩萨的神话传说符合当时民众要求摆脱苦难、向往幸福美好生活的愿望，而且以慈悲济渡为本愿的传说使大家感到有一种亲切感，所以观音信仰在民间发展迅速。

在佛教各种菩萨像中，观音菩萨像的种类最多，这大概与观音有各种化身的说法有关。一般来说，当他作为“西方三圣”之一，与大势至菩萨一起随侍于阿弥陀佛像身边时，这时的观音菩萨头戴宝冠，冠上有化阿弥陀

佛像。其他形相及衣物装饰则与别的菩萨像没有多大差别。中国佛教寺院中，在大雄宝殿供奉的主尊背后，常常塑有立于大海之中、鳌头之上的观音菩萨像。这是依据佛经所说，观音菩萨说法道场在南海之中的普陀洛伽山而创作，此时的观音菩萨，大多被塑成一位中国古代仕女的形象，如上海玉佛寺、杭州灵隐寺等都是。

有时观音像旁，还塑有一个小小的童子像。童子面向观音菩萨，双手合十，这就是所谓"童子拜观音"。这是按《华严经·入法界品》中所说，善财童子由文殊菩萨指点，先后参拜五十三位"善知识"，而其中第二十七位即是观音菩萨的故事而创作。这种像在中国民间十分流行。

密教的经典又往往把一些密咒(陀罗尼)与观世音菩萨相联系，还规定了在持诵这些密咒时相应的仪轨以及需要礼拜供奉的特定的观音菩萨的形象，由此而产生了所谓六观音、七观音之说。这些观音中，主要的有马头观音(即明王部中的马头明王)、千手观音、十一面观音、不空羂(音 juàn)索观音、准提观音、如意轮观音等。这些观音，又都是圣观音(或称正观音)的化身。

观音菩萨像在中国长期流传过程中，发生了种种演变。中国的老百姓按自己的愿望和喜好，塑造了许多富有民族特点，符合中国人的审美心理和情趣，因而为中国民众所喜爱的观音像，例如马郎妇观音、白衣观音、杨枝观音等。宋代以后更出现了按中国古代仕女形象而创作出来的观音菩萨像，而且这种类型的像成了观音菩萨像的主流，以至观音菩萨有着"东方维纳斯"的美誉。

圣观音

圣观音又作正观音，是密教所说的"六观音"的总体或正体，亦即我们平常所说的观世音菩萨。

据佛教说，观音菩萨是西方世界的一尊菩萨，与大势至菩萨一起，是阿弥陀佛的胁侍菩萨。因他以慈悲为本愿，所以常到我们这个世界来渡济众生。他在我们这个世界的说法道场，据佛经讲是在南海的补陀落山(或作普陀洛伽山等)。那儿林木郁茂，地草柔软，处处是流泉浴池。

五代时，相传有日本僧人慧萼，曾在五台山请得一尊观音菩萨像，准备带往日本。在途经我国舟山群岛中的一个小岛附近时，因为大风所阻，最终未能成行。于是他认为观音菩萨不肯东渡去日本，而愿意留居于此。所以他与当地居民在此岛上潮音洞前紫竹林边建了一座寺院，供奉此观音像，并名此寺院为"不肯去观音院"。后来，佛教信众即以此岛为观音菩萨的说法道场，并称此地为普陀山。由此，普陀山逐渐发展成为中国佛教四大名山之一。每年农历二月十九、六月十九和九月十九，即传说中的观音菩萨诞辰、成道、出家三个纪念日，这儿总是人山人海，挤满了前来朝山进香的信众。

由于观音菩萨能以各种身份随机应化，所以他的化身特别多。宋代以后又出现了中国古代仕女形象的观世音菩萨像，并很快为广大民众接受而迅速流行。但一般我们所说的圣观音像，大多是一首二臂的菩萨相。身结跏趺坐，手持莲花或净瓶，也有双手结禅定印的。身上有璎珞项钏等装饰。头戴宝冠，冠上有化阿弥陀佛坐像，这是依据《观无量寿经》等佛经所作，是观音菩萨的主要标志。本书所绘观音像取材自四川安岳华岩石窟。

千手观音

千手观音又称千手千眼观世音、千眼千臂观世音等。是密教六观音之一(密教六观音是:圣观音、千手观音、马头观音、十一面观音、准提观音、如意轮观音)。据唐代伽梵达磨所译《佛说千手千眼观世音菩萨广大圆满无碍大悲心陀罗尼经》等记,这位观音菩萨具有千手千眼,表示能圆满无碍普渡一切众生。若有众生能供奉这一菩萨,诵持该菩萨所传的大悲神咒,那么此菩萨将以千手护持,千眼照见,并能息灾避祸、降伏邪魔。唐代以后,密宗在中国兴起,千手千眼的大悲观音像在中国许多寺院、石窟寺中渐渐作为主像被供奉。

千手观音的形象,一般以四十二手象征千手。即除中央二手合掌外,两边各有二十手,分别执金刚杵、宝剑、经箧、宝印等法器和

兵器。每一手中各有一眼，据说每一手有二十五种功用，由此合为千手千眼。菩萨头戴宝冠，冠下垂绀发，顶上有十一面（或二十七面等多种），冠中有化佛，结跏趺座于莲花台上。此外也有一首三眼，身具千臂的观音像。臂有千手，掌中各有一眼。大手十八，以两手当心合掌，二手仰掌置于脐前，右掌放于左掌之上。另外十四手，分别持有金刚杵、三戟叉、梵筴、宝印、羂索、杨枝、数珠、澡瓶等法器宝物，还有两手一施甘露，一施宝雨。除十八大手外，其余九百八十二手各执种种器物。本书所绘取材自四川安岳卧佛沟石窟。

十一面观音

十一面观音，别名大光普照观音，密号慈愍金刚，密教六观音之一。从其名字就可以知道，他有十一个面相。其基本形相应是在本来的观音像上再加十个面相，合为十一面。其上十面，有人认为是佛教所说的“十方”的具体化，也有认为其来源于婆罗门教。另外还有一种是在本面之上再安十一面，合为十二面的，但亦称为十一面观音。

关于十一面观音的形相，有多种不同。依耶舍崛多译《佛说十一面观音神咒经》，为前三面作菩萨面，左三面作瞋面，右三面似菩萨面，狗牙上出，后一面作大笑，顶上一面作佛面。面部都向前，各戴华冠，冠中各有化阿弥陀佛。左手持澡瓶，瓶口出莲花，右手串璎珞，作施无畏印。另不空三藏所译《十一面经》则为四臂，右边第一手持念珠，第二手作施无畏；左边第一手持莲华，第二手持澡瓶。还有一种十一面，是本面左右各有一面，其上有五面，再上有三面，共计十一面。另外还有其他各种面部排列，持物、手印等也有各种不同，都是依各种经轨记载不同而有差别。本书所绘十一面观音菩萨像，取材于陕西西安宝庆寺内塑像，塑像现在美国。

不空羂索观音

不空羂索观音又作“不空王观世音菩萨”，羂索是一种绊取野兽的绳索。“不空羂索”意思是用此羂索捕获从不落空，以此象征此菩萨以慈悲之心，以从不落空之羂索，在生死苦海中钓取众生，使他们脱离苦海到达涅槃彼岸。又因此菩萨身披鹿皮衣，故又称为鹿皮观音。据佛经讲，观音菩萨在过去劫时，曾从世自在王如来受“不空羂索心王母陀罗尼真言”。据说烧香供养此菩萨，念诵此陀罗尼真言，将有种种功德利益。

寺院所塑不空羂索观音的形象，有三面十臂、三面六臂、一面四臂、一面十八臂等多

种。以三面六臂及一面三目八臂者为较常见。据《不空羂索神变真言经》记载，三面六臂的不空羂索观音，三面各有三眼，正中大面显慈悲熙怡，眉间一眼。头戴天冠，冠有化阿弥陀佛。左面怒目可畏，眉间一眼，髮发耸竖，月冠，冠有化佛；右面颦眉怒目，狗牙上出，极其畏怖，眉间一眼，头戴月冠，冠有化佛。六臂分别手持羂索、莲花、三叉戟、钺斧、如意宝杖和作施无畏印，结跏趺坐。又《秘藏记》所记之三面四臂不空羂索像，身着鹿皮裙，正面肉色，左右面青色，面各有三目，左边二手分别持羂索和莲花，右边二手分别持澡瓶和作说法相。尽管此观音有多种不同的形相，但其必有一手持羂索，这是一个基本的特征。本书所绘取材自四川大足石窟。

如意轮观音

如意轮观音是密宗所传六观音之一。因其手分别持如意宝珠和宝轮，故名如意轮。密号为持宝金刚。其形相一般为六臂像，至于手持宝物及印相，则依经轨的不同而有多种差异。据《如意轮瑜伽念诵法》说，如意轮观音具六臂，全身金色，头上结宝顶髻，戴庄严冠，以示庄严，冠有化阿弥陀佛，住于说法相。右边第一手作思惟相，表示愍念众生；第二手持如意宝，表示能满足众生愿；第三手持念珠，表示渡一切众生苦。左边第一手按明山，意为成就众生信心无动摇；第二手持莲花，以莲花喻洁净，表示能净各种不合佛法之事；第三手持宝轮，表示能弘扬佛法（又称为转法轮）。六臂表示能游于六道，以大悲心解除六道众生各种苦恼。这是普通较常见的形象。另外，还有手作说法印，或持钩杖等多种。

本书所绘如意轮观音像取材自四川丹棱郑山石窟。

准提观音

准提观音，也作准胝观音、七俱胝佛母准提或作人天丈夫观音等。密教六观音之一。准提意为洁净，指此观音心情清静的意思。又俱胝梵文意为“千万”，七俱胝即“七千万”，但这里指数量众多之意，密教认为此菩萨是过去无量诸佛之母，故称为“七俱胝佛母”。据说此观音常来世间，摧毁一切众生之惑业，能使众生消灾延寿，并能使众生消灭罪障。诵念准提观音之陀罗尼真言，还能克敌制胜，使夫妇和睦、互相亲爱，还能使人得子，止小儿夜啼，治愈诸病等等。因准提观音具有如此广大功德。因此对此菩萨的信仰也很流行。

准提观音的形象，按各经典记载不同，有二臂、十二臂、十八臂、三十二臂等多种，甚至还有八十臂的，以十八臂为较常见。其像作黄白色，腰下着白衣，衣有花纹，身着天衣、绶带系腰，手腕上有白螺钏，臂上有七宝装饰的臂钏，面有三目、十八臂。上二手作说法印，右边另外八手分别为施无畏印、持剑、念珠、子满果、钺斧、钩、拔折罗、宝鬘等，左边另八手分别持如意宝幢、莲花、澡瓶、索、轮、螺、贤瓶、经箧等。此观音处一大池中，池内有红莲花宝座。准提观音即坐于宝座上，莲花座左右有难陀、跋难陀二龙王守护。本书所绘取材自明人绘观音像。

数珠手观音

数珠手观音又作数珠观音，是中国的民间艺术家依据佛教密宗经典创作的观世音菩萨像之一。唐代阿地瞿多所译的《佛说陀罗尼集经》卷四、《十一面观世音神咒经》中，说到观世音菩萨向佛说明他有心咒，名十一面。如有众生诵持此咒，即有许多利益。而在诵持此咒时，必须置观世音菩萨像，掐数珠印，然后一心诵念。

所谓数珠印，是以左手大拇指和无名指，作圆孔状，孔中贯数珠。右手的大拇指与无名指掐数珠。这种手印通于一切经咒。

数珠又作念珠。在佛教中，本来是在诵念佛的名号，或持诵经咒时用以计数之器具。数珠的颗数，有一百零八颗，也有五十四颗等多种。据佛教说，掐珠念佛，能消除魔障，增长功德。而在密宗的修行中，特别注意数珠的功用。密宗的《金刚顶瑜伽念珠经》专门论述数珠所具之功德。另外，《陀罗尼集经·数珠法相品》中也说到掐珠诵念能灭修行者的四重、五逆大罪。由此产生数珠手观音，并成为佛教徒经常供奉的菩萨。

在四川大足石刻以及杭州飞来峰佛教造像中，都塑有头戴宝冠，胸前佩有璎珞等饰物的数珠手观音像。数珠手观音本身是观音菩萨的一种，其像即由一般的观音像演变而来，因其主要特点是手掐数珠印，而称之为数珠手观音。本书所绘取材自四川大足石窟。

水月观音

水月观音是中国佛教寺院以及佛教信徒经常供奉的观音菩萨像之一。此像有多种形式，有的是站立在飘浮于大海中的莲花之上，眺望天上的明月；有的是以月为背景，结跏趺坐于岩石上的莲花座上；也有的是坐在水边，观看着水中之月。总之都与水和月有关。也有人认为，这是以水中之月来比喻色即是空、空即是色的佛教义理的。

水月观音像是中国古代艺术家的创作。主要依据是《华严经·入法界品》。经中说到，善财童子因文殊菩萨指点，到处参访善知识，寻求佛道。他所参拜的第二十七位便是观世音菩萨。善财童子来到南海补陀洛伽山，（意为光明山）观世音菩萨说法道场，见到山水流泉，林木郁茂，地草柔软。艺术家们就以此为

基础，创作了水月观音的图像。

在敦煌发现的一幅水月观音图中，观音以一轮圆月为背景，坐在平整的岩石上，岩石突出在一池碧波中，右膝曲起，左足从岩石上下垂，置于池中盛开的宝莲花上。左手轻置左膝上，手持宝珠。右手置右膝上，手执杨枝。头戴高高的宝冠，冠上有化佛像，身穿带有花纹的衣裳，并佩有璎珞等华丽的饰品。整个画面洋溢着美感，而神秘的宗教气氛则被淡化。这种水月观音图像，据唐代《历代名画记》说，为唐代著名画家周昉首创。本书所绘取材自四川大足石窟。

马郎妇观音

马郎妇观音也是流行于中国民间的观音菩萨化身之一。相传唐元和年间，陕西有一卖鱼女，每日提篮卖鱼，因其生得娇美，前往求婚者甚众。卖鱼女说，欲娶亲者如一夜能背诵《观音普门品》即嫁之。至黎明，得背诵者二十人。卖鱼女又说，我一人岂能嫁给那

么多人，若有一夜能背诵《金刚经》者，则嫁之。到天亮得能诵者十余人。卖鱼女又以《法华经》相约，如此三日，最后只有马氏之子能诵，于是卖鱼女如约嫁与马家。迎娶之日，贺喜宾客尚未散去，卖鱼女却已暴亡。葬于郊外金沙滩。数日后，有一老僧柱锡杖来访马氏，问卖鱼女下落。于是马家带老僧至安葬处，老僧以锡杖开坟验尸，只剩下一副黄金锁子骨。于是老僧对众人曰，这乃是观音菩萨化身前来教化你们。说完以锡杖挑骨，飞空而去。从此陕西信奉佛教者日多。民间所作马郎妇观音像，一般是一手持鱼篮的少妇形象，所以又被称为鱼篮观音，也有画成水上乘大鱼的形象的。本书所绘取材自明代甘露寺石刻。

杨枝观音

杨枝观音是三十三观音之一，也是中国民间供奉较多的观音，他的画像和塑像随处可见。关于杨枝观音的起源，佛教经典中却很少讲到，只是在唐代所译《千光眼观自在菩萨秘密法经》末尾，提到杨枝观音的名号。显而易见，杨枝观音是以手执杨柳枝为其特征的观音像。有人认为杨枝观音起源于西域，据唐义净《南海寄归内法传》讲，西域习俗，每日以杨枝细条剔齿，熟嚼枝头以净牙，称齿木。当地有这样的礼节，向贵客赠齿木及净水，以表示祝人健康，及恳请之意。所以请佛菩萨，也用杨枝、净水。由此慢慢发展，逐步成为观音菩萨手中的法器。另外，古代印度，人们认为杨枝可以消灾除病，如不空三藏所译《千手千眼观世音菩萨大悲心陀罗尼》中，讲到千手观音的四十二个大手臂中的一个手执杨枝时说，身患种种疾病者，应手执杨柳枝诵念真言。据认为，杨枝观音的出现应当与此有关。还有人认为杨柳枝具有旺盛的生命力，这是以杨柳喻佛法的兴旺发展。民间流行的杨枝观音像，一般作手持净瓶、杨枝的女性形象。浙江普陀山现存明代杨枝观音碑，系根据唐代阎立本所绘像镌刻，碑中所刻观音面庞圆润丰满，端庄妙丽，左手托净瓶，袒胸跣足，身披锦袍，作者巧妙地运用了阴刻、阳雕相结合的技法，线条柔和流畅，疏密有致，刚柔相济，成功地再现了原作的神韵。本书所绘杨枝观音像，即取材于此碑。

白衣观音

白衣观音又名白处观音、白住处观音等，是观音菩萨诸形相之一。这位观音菩萨身着白衣，处白莲花中，手执莲花。白色表示纯净，象征菩提之心，表示观音胸怀菩提之心。

白衣观音也是密宗经常供奉的观世音菩萨之一。据《观世音现身种种愿除一切陀罗

尼》中说，供养此观世音菩萨，应该用白净的细布画观世音像，身穿白衣，坐莲花座上。一手持莲花，一手持澡瓶。据说诵念白衣观音经咒后，白衣观音就可出现，见到的人，心不生畏怖，而且能“随其所欲，求愿悉得”。中国古代许多画家都曾画过白衣观音像，不少民间艺术家也在石窟中创作了这样题材的观世音菩萨像。

白衣观音像均为二臂像，但手持的法器，或印契则有种种不同，有的左手持花，右手作与愿印。有的左手持棒或羂索，右手持般若经篋。有的左手持开敷莲花，右手扬掌。有的左手持宝剑，右手持柳枝。也有双手捧钵，站立于莲台上的，等等。本书所绘取材于四川大足石窟。

善　财

善财，中国民间又称“善财童子”。在中国佛教寺院塑像或佛教画中，往往和龙女一起，被安置在观音菩萨的两边，作为观音的胁侍。

据《华严经·入法界品》讲，善财童子是福城一个长者的五百童子之一。当善财诞生时，有种种珍宝自然涌出，所以他被命名为“善财”。当时，文殊菩萨正在福城东的娑罗林中宣扬佛法，于是善财童子去文殊处请教佛法。文殊菩萨指示他到南方可乐国请教功德云。善财找到功德云，功德云又指点他到海云国找海云，如是一而再，再而三，善财童子共参拜了五十三个善知识，最后在普贤菩萨的教化下，终于如愿以偿，获得了正果。

善财童子参拜的第二十七位善知识就是观音菩萨。可能因功成一半，或是善财在观音身边时间稍多的缘故，后来善财就被人们认为是观音的胁侍。据中国神话小说《西游记》故事讲，牛魔王和罗刹女的儿子红孩儿在唐僧西行的路上为妖，擒获唐僧，欲吃唐僧肉。后孙悟空在观音菩萨的帮助下，救出唐僧。观音点化红孩儿，把他收在自己身边，于是红孩儿成了南海观音的胁侍。由于《西游记》的影响，有的人以为红孩儿即善财童子。在中国南方一些大的寺院中，大雄宝殿主尊佛像的背面，往往塑有南海观音和善财童子五十三参故事的塑像，如杭州灵隐寺、上海玉佛寺等即如此。本书所绘取材自北京法海寺。

龙　女

龙在佛教中是八部众(即天龙八部)之一,是佛教的护法神。在佛教雕塑或图像中出现的龙女,往往是指娑竭罗龙王之女。据《法华经·提婆达多品》讲,文殊菩萨在龙宫宣说《法华经》,有娑竭罗龙王女,年只八岁,因听文珠说法,而深入禅定,通达佛法,于刹那间发菩提心,得成正道。当时有智积菩萨者,尚未深信,对文殊讲,我看释迦牟尼佛在过去世经过无数磨难,修行菩萨道,积累了无数功德,坚韧不拔,未曾止息,好不容易才获得菩提正道,得以成佛。所以我不相信这小女孩能在倾刻之间便成佛道。而释迦的大弟子之一,以智慧第一著称的舍利弗也表示,此事实在令人难信。佛道广奥,要具修六度万行,经过许多劫难,勤苦修行,积累功德,然后才有成就,而你一个女身,本身就有各种障碍,怎

么能速得成佛呢。于是龙女显示神通，于刹那之间，当众变成男子，坐莲华宝座，往南方无垢世界成佛说法去了。

《法华经》所记的龙女故事，是为了证明《法华经》在佛教经典中的优越性，也是大乘佛教顿悟成佛的一个典型例子。由于《法华经》在中国民间流传极广，所以龙女的故事在一般民众中也是为人所熟知的。民间还把龙女和善财童子放在一起，作为胁侍观音菩萨的童男童女。因此，在佛教艺术品中，他们往往是作为一组菩萨同时出现的。本书所绘取材自敦煌壁画。

第五章 诸 天 部

概 说

梵音“提婆”，意为“天”。在佛教中，所谓“天”，主要是指有情众生因各自所行之业所感得的殊胜果报。如六道（佛教所说众生轮回的六种趋向，指天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）、十界（前六道“凡界”再加声闻、缘觉、菩萨、佛四类“圣界”）中的天道、天界。这时的天称为“天人”或“天众”，而并非指自然界的天。佛教认为天是有情众生的最妙、最善、也是最快乐的趣处，只有修习十善业道者才能投生天部。然而，“天”虽然处于诸有情界中最高最优越的地位，能获得种种享受，但仍未脱离轮回，一旦前业享尽，则重新堕入轮回之中。另外，佛经中说到“天”时，往往又同时指这些有情众生的生存环境。佛教把世俗世界分为欲界、色界、无色界三种，其中欲界有六天，主要包括四大天王天、忉（音 rēn）利天和兜率天等。色界有十八天（也有说十七天，或二十三天的），主要有大梵天、遍净天、无想天、大自在天等。

除此以外，古代印度神话和其他宗教中的一些神，也有称为天的，有些后来被佛教吸收，成为佛教的护法天神，如大辨才天、大吉祥天、大黑天等等。随着佛教的发展，天的队伍不断扩大，越来越多。

在佛教艺术中经常出现的诸天像有帝释天、大梵天、四大天王、大吉祥天女、大辨才天女、诃利帝母、大自在天、以及种种供养天、伎乐天等等。在中国佛教石窟艺术中，很早就出现了诸天的形象，如新疆克孜尔石窟第一百十窟主室左壁所绘“夜半逾城”的佛传故事壁画中，就出现了帝释天和四天王天的形象。云冈石窟第八窟窟门两侧，则雕有骑牛的摩醯首罗天和骑金翅鸟的鸠摩罗天。四川广元皇泽寺第五窟的天龙八部中的天的形象，也是一个武士装的天王像。最有特色的是敦煌壁画中各种飞天的形象，他们飘浮在空中，或手持供物，或持各种乐器，表示以各种美妙的音声来赞美佛，供养佛。其造型生动，线条飘逸、流畅，本身就如动听的旋律，令人心醉。

帝 释 天

帝释天梵名音译为释迦提桓因陀罗，简称“释提桓因”，意为“能天帝”，一般译作帝释天，或称为帝释。

按照佛教对世界的描述，我们所住的世界中心，有一座须弥山，帝释天就住在须弥山顶的善见城，统领其他诸天。须弥山四周各有八天，加上中央帝释天，合起来为三十三天，即佛教所说的欲界六天中的忉利天。帝释天是三十三天之主。相传帝释天前世是摩伽陀国中的一个婆罗门，姓憍（音 jiāo）尸迦。他与知友三十二人共修福德，命终后俱生于忉利天，以憍尸迦为天主，即帝释天，其余三十二人为辅臣，即帝释天统领的其他诸天。

帝释天既为欲界诸天之一，所以并不断七情六欲。据《譬喻经》说，阿修罗王之女容貌姝丽，帝释天以重金聘求，并且扬言，如果不允，将以武力夺取。阿修罗王听了大怒，兴兵与帝释天战。经多次酣战，互有胜负，最后讲和，阿修罗王以女纳于帝释天，而帝释天则

以甘露作为回报。

帝释天后来皈依佛陀，信奉佛教。他曾率诸天神以牛头旃檀树为佛陀及诸罗汉建造重阁讲堂，并奉献床榻卧具及各种美味饮食供养佛及弟子。因此他是佛教的护法天神。据说他所居住的善见城外有善法堂，帝释天与诸天经常于此相聚，商讨天下善恶诸事。

有关帝释天的佛传故事常常出现在佛教艺术作品中。这时的帝释天往往手持宝盖，随侍在释迦佛左右。密教把帝释天作为护世八方天之一的东方守护神，其形象按照《大日经疏》等说，头戴宝冠，身披璎珞，手持金刚杵。身骑六牙白象，住于须弥山，有诸天及众眷属围绕。在中国，帝释天的形象往往被描绘成古代世俗帝王的模样。本书帝释天像呈女相，取材自北京法海寺壁画。

大 梵 天

按照佛教的说法，世俗世界可以分为欲界、色界和无色界三部分。欲界为具有食、色之欲的众生所居，包括我们人类，也是居于欲界。色界在欲界之上，为已离食、色之欲的众生所居。色界众生均为诸天众，又可分为初禅天、二禅天、三禅天、四禅天四等。大梵天即为初禅诸天之王，故又称为“大梵天王”。

大梵天梵名摩诃婆罗贺摩，意为清净、离欲。原是婆罗门教和印度教的创造神，与湿婆、毗湿奴合称为三大神。据古代印度神话传说，大梵天口中生婆罗门，两臂生刹帝利，两腿生毗舍，两脚跟生首陀罗，于是形成四种姓制。四种姓制是古代印度最重要的社会制

度之一。又说大梵天的心生八子，是为万物之元，等等。

大梵天既是创造之神，同时却又是毁灭之神。据说他高兴的时候，世间安稳，万物兴盛。当他愤怒时，则世间不安，灾难丛生，众生苦恼，连草木也不能幸免。

在佛教中，大梵天成了色界初禅诸天之王。他是释迦的护法天神。中国佛教禅宗有所谓"拈花微笑"的典故，就与大梵天有关。说的是有一次释迦佛在灵山会上，和众多弟子在一起。当时大梵天王以金色波罗花献佛，并以身为床坐，请佛为众生说法。时释迦佛登座，拈花示众。与会大众皆罔然不知所措，唯大迦叶破颜微笑，于是他得佛心印，传涅槃妙心，实相无相之正法眼藏。中国佛教禅宗据说就是在灵山会上，释迦佛和大迦叶心心相印，一脉相承而传。

在各种以佛传故事为题材的佛教艺术作品中，大梵天的形象常和帝释天一起随侍于释迦左右。此时的大梵天手持拂塵，或宝镜、羽扇等物。单尊的大梵天像有四面四臂的，据《大日经疏》等记，大梵天头戴发髻冠，有四面，分别面向四方。身有四臂，右边两手一持莲花，一持数珠。左边两手一持水瓶，一手稍屈第一指，余指直伸，侧手按之，此称之为净行者吉祥印。趺坐于莲座上，乘坐在七鹅(或五鹅)拉的车上。在中国佛教艺术中的大梵天，常常是以人间帝王的形象出现的。本书所绘大梵天像取材于北京法海寺明代壁画。

摩利支天

摩利支，亦作摩利支提婆，意为"阳焰"，或"威光"，实为古印度之光明女神。相传她是帝释天的部属，又常随从日宫天子。当日宫天子出巡时，她在前行，飞走如箭。据说人若奉行摩利支天，能远离一切灾难。她的最大特点是能隐身。据佛经记载，摩利支天有大神通自在之法，无人能见，无人能知，无人能害，无人欺诳，无人能缚，无人能责罚，不畏怨家，等等。因此为武士所特别信奉，成为他们的守护神。

摩利支天的形相，有二臂像、六臂像以及八臂像等多种。据《摩利支天经》中记，欲供奉摩利支天者，应以金、银、铜或檀木等材料塑造。其相为天女形，长一寸、二寸或一肘均可。左手屈臂向上，持天扇，扇形如维摩诘说法时天女所持之扇。扇中画卐字。右手下垂，举掌向外。像两边各作一随侍天女。

有一种三面八臂乘猪的摩利支天像。此像身为金黄色，八臂三面三眼，顶戴宝塔，塔中有毗卢舍那佛，身披红色天衣，有宝带、璎珞、耳珰、腕钏等种种饰物装饰其身。左侧四手分别执罥索、弓、无忧树枝、钱，右四手分别执有金刚杵、针、钩、箭。正面善相，现微笑状，唇如朱色。左面作猪相，忿怒丑恶，口出利牙，令人见而生畏。右面深红色。立于猪身上。还有一种作童女形的摩利支天像。本书的摩利支天像取材自四川大足石窟，是一位站立在莲台上的八臂女神像。身披天衣，中间两手当胸结印，左右其余六手分别执有弓、箭、剑、盾等兵器，象征着她的威猛勇武。

吉祥天

又称为“吉祥天女”。本是婆罗门教、印度教中专司福德的女神。在印度教神话中，她是毗湿奴神的妻子，被尊称为“传大的女神”。在佛教中，她被作为众多的护法天神之一。因她专司福德，故又被称为“功德天”。而且成了鬼子母(诃利帝母)的女儿、毗沙门天王的后妃(一说为毗沙门天王之妹)。

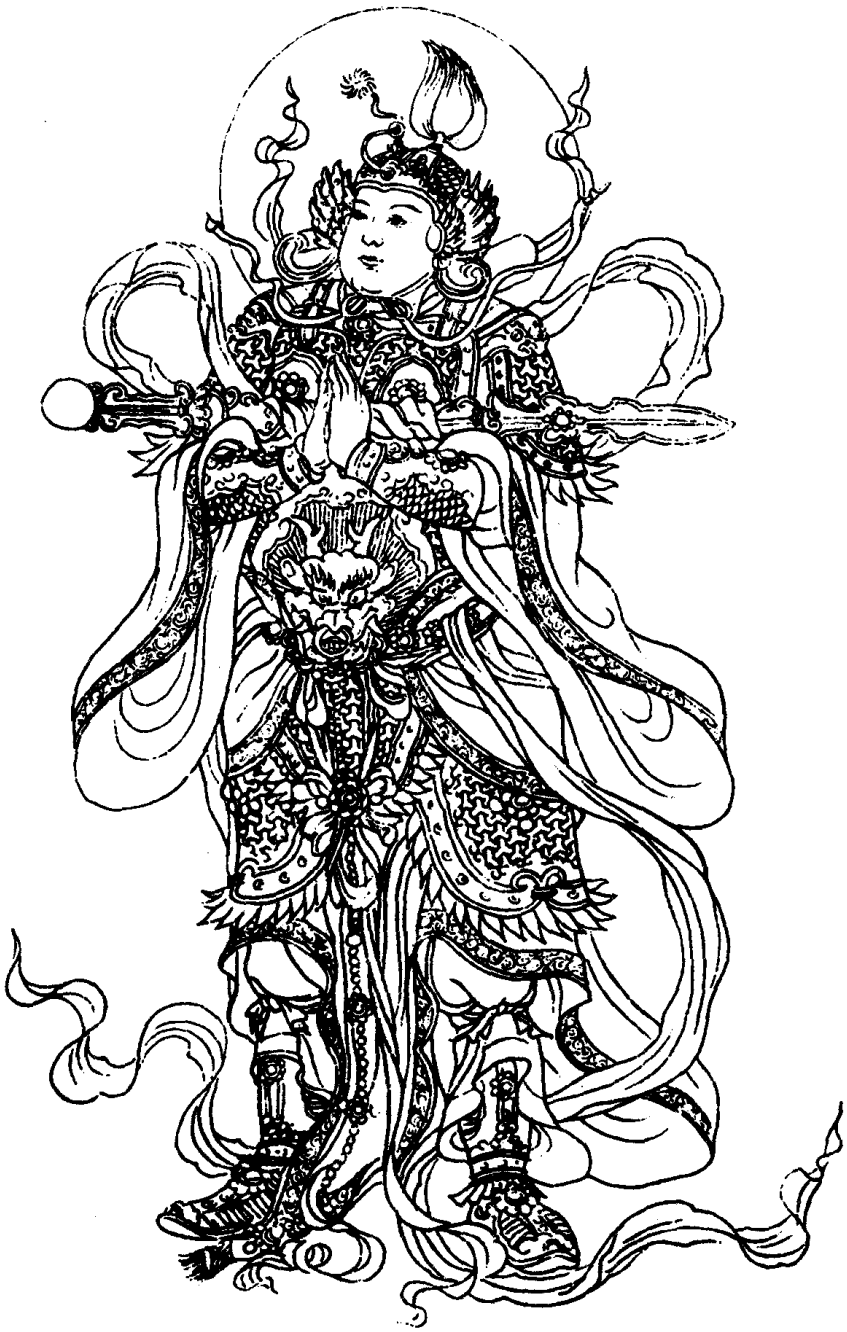
据《最胜王经·大吉祥天女品》讲，吉祥天女住在毗沙门天王城附近。她的形象，据唐代不空三藏所译《毗沙门天王经》说，眼目修长，面部神情宁静，头戴天冠，以璎珞、臂钏装饰。右手作施无畏印，左手执开敷莲花。在《陀罗尼集经》中记得更为详细，说她容颜端正，两臂有各种璎珞环钏。头戴宝冠，身披天衣。右手作施无畏印，左手执如意。其左右有五色祥云，如散花供养天女。背后有七宝

山，天上五色祥云里有六牙白象。象鼻绞玛瑙瓶，瓶中倾出种种宝物，灌于功德天顶。天神背后画百宝华林，头上作千叶宝盖，盖上有诸天伎乐，散花供养。

本书所绘吉祥天像取材于山西崇福寺金代壁画。

韦驮天

韦驮天（又称韦驮菩萨）是大家非常熟悉的佛教护法天神。在中国佛教寺院中，他一般被安置在天王殿中，在笑脸相迎的大肚弥勒像的背后，背对山门，面朝大雄宝殿。



韦驮天梵名作“私建陀提婆”，直译意为“阴天”。他本是婆罗门教神话中的天神，后来被佛教吸收为护法诸天之一。相传释迦佛去世后，诸天神和众王商量火化遗体；收取舍利建塔供养之事。这时帝释天手持七宝瓶，来到火化场说，佛原先答应给他一颗佛牙。所以他先取下佛牙，准备回去建塔供养。时有罗刹鬼躲在帝释天身旁，乘人不注意，盗去佛牙舍利。韦驮天见状奋起直追，刹时将罗刹鬼抓获，取回舍利，赢得了诸天众王的赞扬，认为他能驱除邪魔，保护佛法。

此外，佛教中另外还有一位护法天神韦天将军。相传他姓韦名琨，是南方增长天王所率的八大神将之一。又是护法四天王手下三十二神将之首。有的人把韦驮天与韦天将军相混。

中国佛教寺院中韦驮菩萨的形象，大多为身穿甲胄的雄壮武将样。手持金刚杵，或以杵柱地，或双手合十，将杵搁于肘间。体格魁伟，威武勇猛。面如童子，表示他不失赤子之心。现存杭州灵隐寺天王殿内的木雕韦驮像，相传为宋代遗物，是珍贵的佛教文物。本书所绘韦驮天像取材于北京法海寺明代壁画。

摩醯首罗天

梵语摩醯首罗，即“大自在”之意。据说他住在色界之顶，为三千大千世界之主，在三千界中得大自在，所以又称为“大自在天”。此天神原是婆罗门教主神之一的湿婆神。在印度古代神话中，他是位毁灭之神，又是个苦行和舞蹈之神。据说他有极大的力量，头上生有三个眼，其中第三只眼能喷出神火烧毁一切，还能主宰人间的一切悲喜荣乐。他的形象，据说有五个头、三只眼、四只手，分别持有三股叉、神螺、水罐、鼓等器物。浑身涂灰，颈上绕着蛇，乘坐一条大白牛。将这位神作为主要崇拜对象的宗教派别，在佛教经典中被称为“自在天外道”或“涂灰外道”等。

佛教亦把此天神作为自己的守护神，配于色界之顶，改称为摩醯首罗天。又因其居住不同而有大自在天、商羯罗天、伊舍那天等种种名称。在佛教中，他是护世八方天和十二天之一，守护在东北方。他的形象，据《十二天供仪轨》讲，面上有三目，二牙上出，呈忿

怒相。身为浅青肉色，左手持劫波杯（髑髅杯），右手持三戟剑。身上以髑髅为璎珞，头冠中有二仰月，骑在牛上，边上有二天女持花随侍。此外还有二臂、四臂、三面四臂等多种形象。

毗沙门天

毗沙门天王即多闻天王，与持国天王，增长天王、广目天王合称为四天王。在印度，四天王原是古代神话中的神将。他们的出现要早于佛教的形成。后来佛教把他们作为自己的护法天王。佛教相传，四天王住在须弥山腰的犍陀罗山上，他们各自率领着八大神将守护四方天下。东方持国天梵名“提多罗吒”；率领毗舍阇（颠狂鬼）、乾闼婆（香阴）神将，守护东方弗提婆洲。南方增长天梵名“毗流驮迦”，率领鸠槃荼（瘿形鬼）、薜荔（饿鬼）

等，守护南方阎浮提洲。西方广目天梵名“毗留博叉”，率领诸龙以及富单那（臭饿鬼），守护西方瞿耶尼洲。北方多闻天王梵名“毗沙门”率领夜叉、罗刹将等，守护北方郁单越洲。在中国民间，因受《封神演义》等文学作品及民间传说的影响，又把他们称为“四大金刚”，并传说他们各主风、调、雨、顺之职等。中国汉地佛教寺院大多有“天王殿”，安置四天王像，作为护持佛法、保护寺院的护法神。

在四天王中，北方多闻天王单独出现的场合比较多。在这种情况下，常以梵名音译称“毗沙门天”。据佛教相传，毗沙门天经常守护佛法，维护如来道场，由此常得听闻如来说法，所以称之为多闻天（梵语毗沙门即为多闻之意）。据说他与吉祥天女是夫妻（一说兄妹），在印度，他又是主司施福护财的善神，所以常常被作为佛教艺术表现的对象。

毗沙门天王的形象，多为身穿甲胄的武将，面现忿怒畏怖之相。一手托宝塔，一手持矟拄地；或一手持戟矟，一手托腰。身青黑色，足踩二夜叉鬼。在中国佛教寺院中，因受民间神话影响，所塑多闻天王像大多为头戴毗卢宝冠，一手持伞，以表福德之意。或坐或站，脚下踩有夜叉鬼。

此外，另有一种叫兜跋毗沙门天的像，身着西域式甲胄，一手捧宝塔，一手持三叉戟，以坚牢地神支其两足。脚下蹲有二邪鬼。据说兜跋本为西域国名，后来人们以兜跋讹为刀八，又进一步误解为八刀之意，于是塑造了各种八刀毗沙门像。兜跋毗沙门像在唐时传到日本，后被作为能镇护国土、拒退怨敌的神将而得到尊荣。

本书所绘毗沙门天像取材自辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫。

持国天

持国天王，梵名“提多罗吒”，佛教所说护世四天王之一，主守东方。据说他能护持国土，故称作东方持国天。此天王居须弥山黄金埵，率领诸毗舍阇（颠狂鬼）等守护东方弗提婆洲。在四天王中，除了北方毗沙门天王之外，单独作为供奉对象或作为佛教艺术表现的主题的情况很少，绝大多数场合是一起出现的。持国天王的形象，据《陀罗尼集经》卷十一中记，身着天衣，左手伸臂下垂持刀，右手屈臂向前，仰手，掌中托宝珠。另据《般若守护十六善神王形体》所说，持国天王身青色，紫发，面显忿怒状。着红衣甲胄，手持大刀。中国内地佛教寺院中的持国天塑像，因受《封神演义》等民间神话影响，为一手持琵琶、身披中国式战甲的武将形象。本书四天王像，取材自辽宁沈阳天垢净光舍利塔地宫的臂画，其形象与一般内地佛教寺院中常见的四天王像，在装束和所持兵器上略有不同。

增 长 天

增长天王，梵名“毗流驮迦”，佛教护世四天王之一，率诸鸠槃荼（雍形鬼）、薜荔（饿鬼）等主守南方阎浮提洲。据说此天王能令他人增长善根，故名。

增长天王的形象有多种，据《陀罗尼集经》记，他的衣甲与东方持国天基本相同，右手执矟，矟根着地。另据《般若守护十六善神王形体》中记，南方增长天王，身赤紫色，绀发，脸显忿怒相。身穿甲胄，一手叉腰，一手持金刚杵。在中国佛教寺院中，这位天王则是身青色，手持宝剑。本书所绘取材于辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫中的增长天像，头带盔甲，身体略向左侧坐，怒目圆睁，双手持一支箭。

广 目 天

广目天梵名“毗留博叉”，据说他能以清净天眼观察护持世界，故名。他居于须弥山白银埵，率领诸龙族及富单那（臭饿鬼）等守护西方瞿耶尼洲。

此天王的形象有多种，在《陀罗尼集经》中记，他左手持稍，右手执赤索，其余与持国天王大致相同。在《般若守护十六善神王形体》中，广目天王身肉色，臂挂黑丝，面露微笑，身着甲胄，手持笔作书写状。在中国佛教寺院中，广目天王多为身红色，手中缠绕一龙。本书所绘取材于辽宁沈阳无垢净光舍利塔地宫中的广目天像，则是头束发髻，身体略向右侧，右手持剑，坐在石座上。

鬼子母神

佛教中守护佛法的二十诸天之一。在汉译佛经中一般称之为鬼子母，亦作欢喜母、爱子母等。

鬼子母原为一外道鬼女，关于其归依佛教的故事，佛经中有许多记载。据《毗奈耶杂事》记，古代王舍城有独觉佛出世，举行庆祝会，有五百人赴会，途中遇一怀孕牧牛女，劝其一同赴会庆贺。此女随行，欢喜踊跃，不料中途流产，胎儿堕落。此时诸人均弃她而去，因此她十分恼恨，发下毒誓，要在来世投生王舍城，尽食城中幼儿。后来她果然投生王舍城，为药叉神将婆乞多之女，婚后生五百儿。她自恃强力，天天捕食别人的幼儿，在王舍城引起极大恐慌。佛陀闻知此事，十分忧虑，为解救王舍城中无辜幼儿之厄难，决定以慈悲之心，方便自在之力，教化鬼子母，使其弃恶从善，以此安定天下父母之心。

鬼子母虽然食人子女，却对自己的孩子十分爱怜。佛陀乘鬼子母外出之际，将其幼子藏匿。鬼子母归来不见爱子，焦急万分，到处寻找，然而毫无所得，遂陷入惊悲狂乱的状态。最后她不得不求助于佛陀，哭诉失子之事。佛陀对她说，你有五百个孩子，现在少了一个，尚且如此，世人只有一、二个孩子的，失去了心爱的骨肉，他们心中又不知有多么悲伤呢。佛陀劝她将心比心，并以因果报应说教，动之以情，晓之以理，果然劝化鬼子母，使其顿悟前非，悔过自新，信奉佛教，成了佛教的护法天神。元代杂剧《鬼子母揭钵记》即描写此事。

民间以鬼子母为守护幼儿的慈悲女神。对鬼子母的崇拜在宋代已经出现。她的形象，据佛经记载，是一个美丽的天女形，身穿天缯宝衣，头戴天冠，耳挂耳珰，白螺为钏，身边有一童儿伴随。本书所绘取材自北京法海

寺壁画。

迦 楼 罗

佛教的护法神中有一类称为“天龙八部”或“八部众”，他们是指天、龙、夜叉、阿修罗、乾闼婆、紧那罗、迦楼罗和摩睺（音 hóu）罗伽。据说，在释迦佛过去世未成佛时，天龙八部曾对虚空发誓，一旦释迦成佛，他们都愿成为释迦佛的护法眷属。

迦楼罗就是天龙八部之一。迦楼罗是梵音，汉译意为金翅鸟、妙翅鸟，又称之为大鹏金翅鸟。据佛经说，迦楼罗本是一种凶恶的鸟，体极大，两翼伸展有三百三十六万里，居于须弥山北方。它专以龙为食。据说它抓龙时，先以巨大的翅膀拨动海水，使海水分开，现出海底龙宫，它就在龙宫抓食龙族。海底诸龙被迦楼罗鸟吃得苦不堪言，于是去佛处求救，佛便以袈裟护住诸龙族，使诸龙免遭迦楼罗鸟啄食。迦楼罗鸟得不到食物，便来佛

处评理，说，你以慈悲救龙，可我却将要饿死，你难道见死不救吗？这时佛对他说，如果你能归依佛法，守持戒律，不再杀生，那么我会令弟子们在供佛受食时，以米或粥布施给你以及其他鬼神，使你们免遭饥饿。于是迦楼罗就归依了佛法，成了佛的护卫神鸟。

一般佛教石窟造像中，把迦楼罗塑成鸟形，如云冈石窟第九、十窟外室上层室形龛上的鸟即是。也有把迦楼罗塑成鸟嘴人形的。本书所绘取材于四川广元皇泽寺石窟。

阿 修 罗

阿修罗又作阿须伦、阿素罗等。其含意有三，一为非天，是说阿修罗有天人之福而无天人之德。二为无端正，是说阿修罗容貌丑陋无比，但佛经又说，阿修罗男容貌丑陋，阿修罗女却相貌端丽。三为无酒，是说阿修罗不饮酒。

在佛教中，阿修罗既是六道（众生轮回的六种趋向，即天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生）之一，又是八部众之一。据说阿修罗生性多疑好怒，争强好胜，常与诸天战，是凶狠好战之神。众生若犯瞋疑等，死后就会堕于阿修罗道。但阿修罗又曾作过不少布施功德之事，所以也有不少福德，并成为佛法的守护者。

据《长阿含经》等说，有阿修罗王名罗呵，住须弥山北的大海底，因见诸天神从其头上经过，于是怒斥诸天神无礼，并发兵大战以帝释天为首的诸天。他们之间的酣战，互有胜负，后来帝释天得到佛的帮助，才大败阿修罗。阿修罗最后归依了佛法，还成了护法八部众之一。在八部护法中，阿修罗地位也很重要。佛经中常讲到佛说法时，有众多阿修罗齐聚周围。因此佛教石窟艺术中，常常出现阿修罗的形象，安置在石窟的门两侧，或窟顶上，以示他护卫佛法之意。

阿修罗形象多为三头六臂，或八臂之相。两手分持日月，以示他的勇猛和力量。本书阿修罗像取材自宝宁寺的明代水陆画。像为三面四臂，两臂上举，手中持宝剑，另两臂手指相交于腹前。头上毛发上竖有如火焰，肢体上筋肉凸现，显示了无穷的力量。

第六章 明 王 部

概 说

明王是按照密宗教义和仪轨创作的佛教图像。按密宗的理论说，诸佛可显化为自性轮身、正法轮身和教令轮身三种身。所谓自性轮身，是诸佛住于自性之法身；即诸佛之真身。所谓正法轮身，即诸佛为教化众生而显化为菩萨，以正法度人，这时所显化的菩萨即为此佛的正法轮身。所谓教令轮身，即菩萨受佛之教令而化现忿怒威猛之形相，以摧伏淫刚众生之邪魔，此时的忿怒威猛之身形即为教令轮身。例如密宗以大日如来为真实不变之法体，故大日如来为自性轮身。当他以正法化人时，则垂迹显化为般若菩萨身，此般若菩萨即为正法轮身。而忿怒威猛的不动明王则为他的教令轮身。关于诸佛三种身的具体配置内容，各经典中又有多种不同说法。

此外，有此经典还讲诸佛菩萨以二种轮身显现：一是诸佛、菩萨由所修行愿而得真实报身，此为正法轮身，二是佛、菩萨以大悲之愿而显威猛忿怒之身，此即教令轮身。

一般所说的明王，就是指这种显现威猛忿怒之形相的教令轮身。所以，明王像的特点，就是忿怒相，面目狰狞可怖。据说诸佛为慈悯众生，所以对于顺者以顺而劝，对逆者以逆而制。显忿怒畏怖之形，是为降伏众魔以及众生因无明而引起的贪、瞋、痴（佛教所说危害众生修行最主要的三点，称为“三毒”）等魔障。沉溺于贪、瞋、痴等魔障中的众生，一旦观此忿怒畏怖之相，即如当头棒喝，使之猛然惊醒，摧破三毒之迷障，从而能获得解脱。明王的“明”字是光明的意思，密宗称以佛和智慧光明摧破众生的烦恼业障，所以称为明王。

密宗中的明王有很多，常见的有五大明王、八大明王、十大明王等说。至于这些明王

的具体名称和配属，在各部经典中有不同说法。按《秘藏记》等说，不动尊金刚是中央大日如来的教令轮身，他是降伏一切鬼魅惑乱的明王。降三世金刚是东方阿閦佛的教令轮身，是降伏侵害正法的大自在天魔的明王。军荼利金刚是南方宝生如来的教令轮身，是降伏一切阿修罗鬼神的明王。六足金刚是西方阿弥陀佛的教令轮身，是降伏一切兴恶风雨残害有情的毒龙的明王。净身金刚是北方不空成就如来的教令轮身，是降伏一切夺人精气的药叉的明王。

在上述五大明王之外，再加上秽迹金刚明王、无能胜金刚明王和马头明王，即成八大明王。此外，按《大妙金刚经》说由八大菩萨现为八大明王，他们是：金刚手菩萨现为降三世明王、妙吉祥菩萨为大威德金刚明王、虚空藏菩萨为大笑金刚明王、慈氏菩萨为大轮金刚明王、观自在菩萨为马头金刚明王、地藏菩萨为无能胜明王、除盖障菩萨为不动尊金刚明王、普贤菩萨为步擲金刚明王。

宋代法贤所译的《佛说幻化网大瑜伽十忿怒明王大明观想仪轨经》中，记载了十大明王的名称。四川大足宝顶大佛湾内雕刻的十大明王造像，是我国佛教石窟中一处重要的密宗造像群，也是研究佛教艺术以及关于密宗的传播、发展很重要的材料。

明王的面相，绝大部分都是忿怒形，这是一个特点。一般明王除面相以外，其他服饰等都如同菩萨。他们的形相、衣饰以及所持器物，在密宗经轨中都有详细记载，但由于翻译的不同，或各部经本身内容的差异，所以各种说法也有区别。

孔雀明王

全称为佛母大金曜孔雀明王，因为这位明王身坐孔雀，故名。据佛经记载，当初曾有一个名叫沙底的出家人，被毒蛇咬伤右足大拇趾，闷绝于地，口吐白沫。释迦弟子阿难见此，即来告诉佛陀，以求救治之策。佛陀告诉阿难说，我有《大孔雀明王神咒》，有大威力，依此修持念诵，不仅能除此蛇毒，还能使众生免除一切毒害灾难。于是以孔雀明王为本尊进行修持的方法，成为密教最重要的修持方法之一。孔雀明王亦因能息灾除难、护持佛法、利益众生而特别为密教所供奉。

孔雀明王的形象较为特殊。一般明王面相呈忿怒形，孔雀明王面相却是非忿怒形的菩萨相。据唐代不空三藏译的《大孔雀明王画像坛场仪轨》说，孔雀明王一头四臂，居于八叶莲花中，面白色，身穿白缯轻衣，头戴天冠，身披璎珞。有耳珰、臂钏等种种宝物装饰全身。乘金色孔雀王，结跏趺坐于青白莲台上。右边第一手执开敷莲花，第二手执俱缘果（一种类似木瓜的果物）。左边第一手持吉祥果（一种如茄萎的黄赤色果物，有人认为即石榴），第二手执三五茎孔雀尾。另有一种二臂孔雀明王，左手执开莲，右手执孔雀尾。

四川大足龙岗山宋代开凿的石窟中，有一窟门上题字为“孔雀明王菩萨”，窟内所刻当为孔雀明王像。此像跏趺坐于三层仰莲上，面部清秀端庄，头戴宝冠，颈下胸前有璎珞装饰，肩披帔巾，有四臂。上二手，一托摩尼宝珠，一托方板。下二手，一持麈尾，一拿形似如意之物。像后有背屏。本书所绘即取材于此。此外大足宝顶大佛湾以及石门山都有孔雀明王的造像。

马头明王

马头明王又作马头大士，即马头观音，是密宗六观音之一（见观音部概说）。在明王部则作马头明王。梵名何耶揭梨婆，意为大力持。

马头明王原是印度教神话中毗湿奴神的化身之一。据印度教传说，当恶魔抢去吠陀圣典时，毗湿奴神化身为何耶揭梨婆，夺回圣典。佛教密宗将他作为明王之一，后来又逐步演变为六观音之一。根据《马头观音咒颂》说，此观音能攘除一切众生的灾厄，镇一切众生的恐怖，解救一切众生的危难。

马头明王虽为六观音之一，但无一般观音菩萨那种端庄柔和，表示慈悲和方便愿力的面貌，而是面现忿怒相，呈威猛摧伏之状。

据佛经记载，此明王头戴白马头，身赤肉色。以白莲花为璎珞，象征其白净大悲之心。指甲长利，双牙上出，头上毛发如怒吼的狮子，表示勇猛精进，摧伏邪魔。其像有三面八臂，四面二臂，四面八臂等多种。如三面八臂像，中间两手结印契，左边另三手分别持莲花、宝瓶、棓，右边三手分别持钺斧、数珠和羂索。在《陀罗尼集经》中记此明王三面头上各戴天冠，上有化佛结跏趺坐，着耳珰。中面顶上有马头。项下有宝璎珞，项背圆光数重。左手当胸把红莲花，花台上有化佛。右手仰掌伸五指，掌中有宝珠。赤色光焰围绕。左肩膊上掩虎皮，当右腋下结带，如着僧祇支。不论那种形象，马头明王必戴马头，这是特征。本书所绘取材于四川大足石窟。

不动尊明王

不动尊明王（也称“不动明王”）与东方降三世明王、南方军荼利明王、西方大威德明王（六足金刚）、北方金刚夜叉明王（或作乌刍沙摩明王）合称为五大明王，是密教最重要的五位明王之一。不动尊明王的位置居于中央，为五大明王之首。据说他是奉密教的主尊大日如来的教令而示现的忿怒身，所以密教将他作为大日如来的教令轮身。也有的认为他

就是大日如来为摧伏邪魔、教化众生而变现的忿怒身。

不动尊明王有极大的威力，相传大自在天曾经认为自己是三千世界之主，故心存傲慢，不肯听从佛的召唤。后不动明王受佛的教令，多次捕获大自在天，并以足踏其首，终于使其降伏。

不动明王的形象，有二臂、四臂、六臂等多种，通常所见的大多为二臂像。身为青黑色（也有赤黄色的），一手持剑，剑身缠绕着俱利迦罗龙王，称俱利伽罗剑。左手拿羂索，以剑和羂索表示降伏一切邪魔，引导迷妄众生归入佛法正途之意。面部表情狰狞可怕，能使恶鬼妖魔见而生畏。头发披于左肩，头顶上有称为莎髻的特殊发髻。两眼怒视，也有微闭左目的。下齿啮右边上唇，左边下唇稍翻外出。额上有水波状皱纹，背后有猛烈的火焰，称伽楼罗炎，坐于被称为瑟瑟座的磐石座上。本书所绘不动尊明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

降三世明王

密教五大明王之一，位于东方。按密教金刚界五智如来的说法，则降三世明王为东方阿閦佛的教令轮身，是因阿閦佛的教令而示现的忿怒身。所谓降三世，意为能降伏过去、现在、未来三世的贪、瞋、痴。或以贪、瞋、痴三毒为三世，谓此明王能降伏此三毒。另有一说，则以此明王能降伏三界之主的大自在天，所以称为降三世。在汉译佛教经典中，有时又译作胜三世、金刚摧破、忿怒持明王等。

降三世明王的形象，有三面八臂、四面八臂、四面四臂、一面二臂等多种，其中以四面八臂像在各种仪轨中较多见。据《仁王经仪轨》及《降三世成就深密门》等记，降三世明王身玄青色，四面分别为青、黄、绿、红色。面作忿怒暴恶相。通身周围有烈焰围绕。左足踩大自在天头顶，右足踏天妃乌摩胸部。中间两手当心结印。右边三手分别持五钴、箭和

剑;左边三手分别持五钴钩、弓和索。

在胎藏界曼荼罗内的降三世明王多为二臂形,头戴宝冠,手持五钴,或三股叉等。本书所绘降三世明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

军荼利明王

密教五大明王之一,位于南方,是南方宝生佛的忿怒身。此明王按其梵名本意为甘露,所以又称为甘露军荼利明王。又按他在胎藏界曼荼罗内所处位置不同而有金刚军荼利、莲花军荼利等不同名号。

据说此明王能摧伏各种魔障,又以慈悲方便之心显现大忿怒形,能使众修行者速得成就。以军荼利明王为主体所修之秘法就称为军荼利明王法,据说修此法能降魔息灾,驱除蛇障热恼等各种疾病。

军荼利明王的形相有多种,一般常见的

有八臂像，据《陀罗尼集经》所说，遍身青色，两眼俱赤怒睁，头发黑赤相间，如三昧火焰。上齿外露，咬下唇。胸前两条赤蛇仰头相交，蛇尾穿过像耳，下垂至肩。像有八臂，其中第三双臂相交于胸前，手持赤蛇。右边另外三手分别持金刚杵、三叉戟，或作施无畏印；左边另三手则分别持八角金轮等法器。八条手臂皆着金钏。披天衣，系丝带，两胯挽虎皮与锦。两脚胫有赤蛇缠绕。立于七宝双莲花上，左脚边有一象头人身鬼王，屈膝跪坐，抬头向上，仰视明王。

另外还有一种四面四臂的像。据《甘露军荼利菩萨供养念诵成就仪轨》，其四面表情各异，正面作慈悲相，右边面作忿怒相，左边大笑，背面张口微怒，分别象征息灾、降伏、敬爱、增益。此像以毒龙为璎珞，虎皮为裙，身有威光焰鬘，坐于磐石座上。

本书所绘军荼利明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

大威德明王

密教五大明王之一，配于西方，是西方阿弥陀佛的忿怒身。其梵名阎曼德迦，别称降焰魔尊、六足金刚等。据说此明王有大威德力，能断除一切魔障，摧伏一切毒龙。

大威德明王的形象，常见的有三面六臂、六面六臂六足等多种。据《大神验念诵法》等经轨记，大威德明王身坐青色水牛，通身青黑，手持弓、箭、剑、戟、索、棒等兵器，以髑髅为璎珞，以虎皮为裙。其身长大，遍身火焰。面上三目，赤眼暴恶，竖发如火焰。不着冠缯。当前一面大笑，牙齿暴出，左右各一面，顶上有三面。六足着环，膝胫皆露，状极可畏。

本书所绘大威德明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

金刚夜叉明王

又作金刚尽、金刚焰口、金刚啖食等。是密教五大明王之一，配于北方。在金刚界五智如来中，为北方不空成就如来的忿怒身。

在日本，密教有东密和台密两大系统，台密的五大明王，则以乌刍沙摩明王配北方，而在啖食秽恶，消除灾难，摧伏邪浊等方面，两者是相通的。

金刚夜叉明王的形象，多为三面六臂形。其正面有五眼怒张，左右两面各有三眼。头有马王髻（即头发上竖，有如奔马怒嘶，马鬃竖立之状），周身遍饰珠玉。六臂分别持有弓、箭、剑、轮、五钴杵、金刚铃等法器。手持金刚铃是此明王的特点，表示以铃声振击众生，象征以般若之智警悟群迷，摧伏一切邪魔。

本书所绘金刚夜叉明王像取材于宝宁寺明代水陆画。

无能胜明王

无能胜即无不可破之意。相传即为释迦牟尼佛的化身。释迦以其无比自在神力而显现此忿怒明王的形象，以降伏众生的烦恼魔障。另一说认为此明王是奉如来教令而现愤怒之形，以对治恶魔。此明王单独被祀奉的很少，在密宗仪规中，居胎藏界释迦院释尊之前，与无能胜明妃相对，守护一门。其形状为愤怒相，有四臂四面，面上各有三目，火焰发。

右面第一手曲掌上举，次手置腰间。左面第一手执钺斧，一手持三股杵。本书无能胜明王像，取材自宝宁寺明代水陆画。像为三面六臂，手上执有金刚杵、金钢铃及其他一些兵器，怒发上竖，身上有璎珞等物为饰，手臂和脚上分别有铃、钏等物，还有青蛇环绕。

第七章 罗汉部

概说

罗汉，全称当为阿罗汉，或作阿罗诃。他们是佛的得道弟子，是小乘佛教修行所获的最高果位。据说修到了罗汉的境地，就已经断尽三界烦恼，灭除见、修二惑，永远解脱轮回。因此，从这个意义上说，阿罗汉果位，又可称为"无极果"或"无学果"，表示已经到达极点，所学已尽，再没什么可学的了。

阿罗汉这个词是梵文音译，本身有杀贼、应供、不生等意思。杀贼即杀一切烦恼之贼，佛教把众生因无明迷妄所引起的各种烦恼、疑惑、痴迷等情，称之为心中之"贼"，认为它们是扰乱人们内心清静、妨碍修行的有害情感。而阿罗汉已经灭尽了这种种"心中之贼"，因此称之为"杀贼"。"应供"则谓到了阿罗汉果位，已经断灭一切能导致生死流转的"有漏"法，身心清静，应受人天供养。"不生"即是说阿罗汉已进入永恒不变的涅槃境界，不再进行生死轮回。

佛教经典中，特别是早期佛教经典，经常提到许多罗汉。佛的十大弟子，也是修得阿罗汉果位的圣者。中国佛教文学艺术作品中，经常提到的有十六罗汉、十八罗汉，以及五百罗汉等等。

现在所说的十六罗汉，主要依据唐代玄奘翻译的《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》，他们是：一宾度罗跋罗度阇、二迦诺迦伐蹉、三迦诺迦跋厘堕阇、四苏频陀、五诺矩罗、六跋陀罗、七迦理迦、八伐罗弗多罗、九戍博迦、十半托迦、十一罗睺罗、十二那伽犀那、十三因揭陀、十四伐那婆斯、十五阿氏多、十六注荼半托迦。相传释迦灭佛时，他们曾受释迦佛嘱托，不入灭度，留住世间，流通、护持佛法，直到将来弥勒佛降世。关于十六罗汉的故事，其实早在北凉(397～439年)时道泰所译的《入大乘论》中就已提到。经中说有尊者宾头卢、罗睺罗等十六诸大声闻(佛教称因听闻佛法而修习得道者为声闻)，散布于各处，守护佛法。但此十六人的名字则未一一举出。此后一些佛教典籍，如《续高僧传》、《法华文句》等都曾提到过十六罗汉，说明这一故事已逐渐流传开。但直到唐代玄奘译出《法住记》，才具体列出十六罗汉之名，此后各说均据《法住记》为准。

十六罗汉的像，出现得也较早。据《宣和画谱》记，梁代画家张僧繇曾著有十六罗汉像一幅。晚唐段成式《寺塔记》载上都大同坊云花寺的佛殿西廊立有高僧像十六躯，当为十六罗汉的塑像。及至《法住记》译出后，有关十六罗汉题材的塑像和画像就更多了。五代禅月大师贯休所绘的十六罗汉像，姿态各异，骨相奇特，胡貌梵相，曲尽其志，为传世之名作，在中国绘画史上有很大影响。

十八罗汉的兴起，主要与画家的创作有关，而没有什么经典依据。所以后两位罗汉

的名称诸说不一。有的说是宾头卢和庆友(宾头卢即第一位罗汉宾度罗尊者的异译,庆友即《法住记》作者),有的说当为迦叶、军屠钵叹(此二位是《弥勒下生经》中所说的住世护法四大罗汉中的二位),也有说当为庆友和玄奘(《法住记》的作者和译者)等等。明清以来,藏传佛教寺院中,又以布袋和尚列于十八罗汉之中。由此可见,关于十八罗汉之说,众说纷云,难以推定。但是,由于文学家、艺术家的创作发挥,十八罗汉之说在民间普遍盛行,元明以后,佛教寺院多塑十八罗汉像,因此十八罗汉的传说反而比十六罗汉之说更普遍更通行了。

在中国佛教一些寺院中,如北京碧云寺、成都宝光寺、苏州西园寺、昆明筇竹寺等,都建有五百罗汉堂,内有五百罗汉像。关于五百罗汉之说,佛经中也有不少记载,如《佛五百弟子自说本起经》、《舍利弗问经》、《过去现在因果经》等等。这些记载,主要是讲佛有弟子大比丘众五百人,佛说法时常随侍左右。还有讲佛弟子五百人如何修得阿罗汉果,以及佛灭度后,五百罗汉如何结集佛说,编定佛经等等。五代以后,五百罗汉的尊崇开始兴盛起来,一些寺院建有五百罗汉堂,供奉五百罗汉像,一些佛教石窟中也开始出现了以五百罗汉为题材的造像。关于五百罗汉的名号,现在一般都依据明代复刻的宋绍兴四年(1134年)江阴军乾明院罗汉尊号碑上所刻的名号,但这些名号实为宋人的附会想象,而无经典依据。

罗汉的像均为光头僧形,至于其具体形象,因无经典仪轨之依据,多是随古代艺术家的技艺而创作发挥,所以样子颇多,变化很大,无一定规式。

宾度罗跋罗度阇

又作宾头卢颇罗堕、宾头卢突罗阇等,十六罗汉之一。在《法住记》中,他名列十六罗汉的第一位。据说他率领一千阿罗汉居住在西瞿陀尼洲。据《宾头卢突罗阇为优陀延王说法经》记,他本是跋蹉国拘舍弥城优陀延王宰相之子。自少聪明博闻,出家学道,后行得罗汉果位,乃回家乡,度化亲属,优陀延王也因听其说法而得悟。但另据《贤愚经》等记载,宾头卢罗汉原为舍卫城婆罗门,因家境贫困,心劳形疲,便弃家修道,得阿罗汉果。

宾度罗跋罗度阇以神通见长。据《十诵律等记,当释迦佛在王舍城时,有位树提居士,把栴檀木钵高高悬起,声言若有沙门婆罗门能不用梯杖取下此钵,钵便归其所有。宾头卢罗汉即入于禅定,以神通力腾起空中,取下栴檀钵。佛知道此事后责备他不该在未受大戒之人面前卖型神通,把他摒出阎浮提,让他去瞿陀尼洲,教化那儿的男女信众。

相传中国东晋时代的高僧道安法师曾梦见头白眉长的"胡道人",因不得入涅槃,住在西域,愿相助弘传佛法,请以饭食供养。后来道安的弟子慧远法师看了《十诵律》,才知道安所梦乃宾头卢罗汉。因此在中国佛教寺院中,常常将宾头卢罗汉的像供奉在食堂中,称之为圣僧。

此罗汉的像出现得较早,南北朝正胜寺释法愿,正喜寺释法镜就已画过。五代贯休所作十六罗汉像中,此宾度罗跋罗度阇罗汉箕坐岩石上,左手持杖,右手凭岩,膝上置经。眉骨外突,双目睥睨前方。苏东坡有赞曰:"白氍在膝,贝多在中,目视超然,忘经与人。面颅百皱,不受刀箭,无心扫除,留此残雪。"本书所绘十六罗汉像均取材贯休之作。

迦诺迦伐蹉

有时又作嗄纳嗄巴萨、那迦跋等。十六罗汉之一。在《法住记》中，他名列第二，据说他率领五百阿罗汉，居住在北方迦湿弥罗国，守护佛法，教化众生。

此罗汉的具体事迹不详，他的图像有多种，五代的禅月大师贯休所画的迦诺迦伐蹉罗汉像，身穿法衣，盘坐于岩石上，双手结印，扶杖于肩头。面上满是皱纹，双眉下垂，头略作仰视。苏东坡作赞曰："耆年何老，粲然复少。我知其心，佛不妄笑。嗔喜虽幻，笑则非嗔，施此无忧，与无量人。"

迦诺迦跋厘堕阇

又作迦诺迦跋黎堕阇，嗄纳嗄喇辍杂等。在《法住记》中，他名列十六罗汉中第三，率领六百阿罗汉，住于东胜神洲，守护佛法，教化众生。

五代贯休大师所作此罗汉像，骨瘦棱层，瞠目闭嘴，眉横如剑。右手执拂，左手按膝，倚坐于岩石座上。苏东坡赞辞曰："扬眉注目，拊膝横拂。问此大士，为言为嘿。嘿如雷电，言如墙壁，非言非默，百祖是式。"

苏 频 陀

《法住记》所列十六罗汉第四位，即此苏频陀尊者。据说他率领了七百阿罗汉，住在北俱卢洲，护持佛法，教化众生。在《阿罗汉具德经》中，苏频陀又被译为“输毗多”。

此罗汉的像有多种，敦煌千佛洞第七十六窟壁画中的苏频陀罗汉，趺坐在岩石上，右手屈举，左手持水瓶安胸前。画的左上部题有“北俱卢洲第四尊者苏频陀大阿罗汉”的字。五代禅月大师贯休所作的苏频陀罗汉像，结跏趺坐于石上，着通肩衣，右手握拳当心，左手伸出，安于膝上。苏东坡题赞曰：“聘耳垂肩，绮眉覆观。佛在世时，见此耆年。开口诵经，四十余齿，时闻雷霆，出一弹指。”

诺 矩 罗

诺矩罗又作诺矩那，在《法住记》所说十六罗汉中，他名列第五，率八百阿罗汉，住在南瞻部洲，守护佛法，教化众生。在《阿罗汉具德经》中，又作诺酤罗长者。敦煌莫高窟第七十六窟壁上所画罗汉像中，诺矩罗尊者为一趺坐于石上之罗汉，右手举拳当心，左手持拂子安于膝上，左上部题为"南瞻部洲第五尊者诺矩罗大阿罗汉"，并有七言四句赞。

五代禅月大师贯休所画的诺矩罗尊者像，则是交脚倚坐石上，双手执如意形木童子（古代一种搔痒的器具）当左肩，成爬背痒之势。苏东坡题赞曰："善心为男，其室宝喜，背痒孰爬，有木童子。高下适当，轻重得宜，使真童子，能知兹乎。"

跋陀罗

跋陀罗又作拔达喇、耽没啰跋陀等，意思为“贤”。《法住记》所列十六罗汉中位居第六。据说他率九百阿罗汉住在耽没罗洲，守护佛法，教化众生。

敦煌千佛洞第七十六窟壁上所画的跋陀罗尊者，结跏趺坐于石上，举右手，左手安膝上。像的左上部题有“耽没洲第六尊者跋陀罗大阿罗汉”字。五代贯休大师所作罗汉像中，跋陀罗尊者趺坐于石上，隆额丰颐，面略上仰，右手隐法衣中，左手执念珠安于膝上。苏东坡赞曰：“美狠恶婉，自昔所闻。不圆其辅，有圆者存。现亦报相，代众生报。使诸佛子，具佛相好。”

迦 理 迦

迦理迦尊者，有时又作迦力迦，迦罗，或嗄礼嗄等。在《法住记》中，他列于十六罗汉的第七，率一千阿罗汉住于僧伽茶洲。在那儿守持和宣扬佛法。

贯休所画的迦理迦罗汉之像，最大特点就是长眉绕身，宴坐于岩石上，右手抚右膝上，长眉绕过手指垂于石座上。左手自然下垂支于石座。苏东坡赞曰："佛子三毛，发眉与须。既去其二，一则有余。因以示众，物无两遂。既得无生，则无生死。"

伐罗弗多罗

又作伐阇罗弗多罗、伐阇那弗多、拔杂哩逋答喇等。意即“金刚子”。《法住记》所列十六罗汉中的第八位。率领一千五百阿罗汉住钵剌拿洲。

据佛教经典讲，伐罗弗多罗尊者曾为佛的十大弟子之一的阿难说法。事情是在佛去世后不久，阿难曾游于金刚村，村中居民都围绕阿难周围，听阿难说法。这时伐罗弗多罗也在众人中，心里想，尊者阿难还未修成正果，故未离欲念。于是他从三昧中起，对阿难说颂曰：“山林静思惟，涅槃令入心，瞿昙禅无乱，不久息迹证。”于是阿难受教，独自离去，努力不懈地修行。

五代时禅月大师贯休所画的伐罗弗多罗像，乃一袒裸上身，高鼻深目的胡僧像。坐于石上，两臂相交于左膝上，手掌下垂。身右边置贝叶经，身略侧，似在看经。苏东坡赞曰：“两眼方用，两手自寂，用者注经，寂者寄膝。二法相忘，亦不相损，是四句偈，在我指端。”

戍博迦

又作戒博迦、罽波迦、锅巴嗄等。《法住记》十六罗汉中位列第九，率九百阿罗汉住于香醉山中，守护佛法，教化众生。

五代禅月大师贯休所作的戍博迦罗汉像，侧坐于山石上，高鼻深目，额头隆起，眼光炯炯，凝视前方。左手执扇拂，右手屈指，仰掌按膝。苏东坡赞曰："一劫七日，刹那三世，何念之勤，屈指默计。屈者已住，信者未然，孰能住此，屈信之间。"

半　托　迦

又作半他迦、半托迦、半诺迦、槃陀迦、槃陀、槃兔等。或作摩诃半托迦、莫诃般陀等。意思是“大路边生”、“道生”或“大路”。是《法住记》所列的十六罗汉中第十位。率领阿罗汉一千三百，住三十三天，守护佛法，教化众生。

据说他是中印度舍卫城婆罗门之子，弟弟即十六罗汉中的最后一名，叫注荼半托迦（周利槃特）。半托迦聪明博达，长于书算，精通唱诵音声等，其他各种知识，亦非常丰富。后来因听闻佛法，乃立志出家修道，并以家事托付于弟弟。不久修成阿罗汉果，后来他弟弟也随其教而出家，并修道得果。

半托迦的图像，有五代时禅月大师贯休所画，于石座上敷坐具，趺坐于其上。身穿通肩袈裟，两手持经卷，作读诵之状。苏东坡所作的赞曰：“垂头没肩，俯目注视，不知有经，而况字义。佛子云何，饱食昼眠。勤苦用功，诸佛亦然。”

罗睺罗

又作罗护罗、罗怙罗、罗云等。意为“覆障”、“障月”、“执日”等。据说他在母胎六年才出生。因其长期为母胎覆障，故以此名。还有一种说法，即他在诞生之时，适逢月亮被障蔽，所以名为罗睺罗。

他本是释迦牟尼的儿子，后来出家修道，成为释迦的十大弟子之一。在《法住记》中，他又被列为十六罗汉中的第十一名，与阿罗汉众一千一百名住在毕利陁瞿洲，守护佛法，教化众生。

相传罗睺罗刚出家时，心性粗狂，调皮顽劣，经常戏弄别人，后来受到释迦牟尼的严厉呵责，并严加管束，才逐步改过自新，勤于修行，严守律戒，最后获阿罗汉果。他以能忍辱而著名。据《罗云忍辱经》说，罗睺罗在舍卫国时，曾经被一些轻薄者打得头破血流，但他以慈心能忍，而受到佛的赞扬。

五代禅月大师贯休所画的罗睺罗像，双目圆睁，趺坐石上，右手上举，当胸戟指，左手按左膝。苏东坡有赞曰：“面门月圆，瞳子电烂。示和猛容，作威喜观。龙象之势，鱼鸟所惊。以是幻身，为护法城。”

那伽犀那

又作罗迦那、纳阿噶塞纳等。《法住记》中十六罗汉中的第十二位，率诸阿罗汉一千二百住半度波山，守护佛法，教化众生。

五代贯休大师所画的那伽犀那像，侧坐于巉岩上。面貌奇特，高鼻深目，双目怒睁，额头隆起，后脑突出如肉髻。张口露舌，双手握拳拄于颔下。苏东坡赞曰："以恶辗物，如火自热。以信入佛，如水自湿。垂肩捧手，为谁虔敬。大师无德，水火无功。"

因 揭 陀

因揭陀是《法住记》中十六罗汉的第十三位。有时写作因羯陀，或因竭陀。

五代禅月大师贯休所画的因揭陀罗汉，肩倚仗藜，左手托贝叶经，垂头注视，右手掐珠。苏东坡有赞辞曰："捧经持珠，杖则倚肩。植杖而起，经珠乃闲。不行不立，不坐不卧。问师此时，经杖何在。"

伐那婆斯

又作伐那波斯、拔纳拔西、伐罗婆斯等。《法住记》所列十六罗汉中第十四位。率诸阿罗汉一千四百住于可住山。守护佛法，教化众生。

五代贯休所画的伐那婆斯，趺坐于岩窟内，身着通肩衣，两手隐于袖中，闭目入禅定。苏东坡题赞曰："心如死灰，形如槁木。神妙万物，苍岩骨肉。铁磬谁鸣，空谷传声。呼之不闻，不呼眼瞪。"

阿 氏 多

又作阿资答、呵逸多等。在《法住记》的十六罗汉中位列十五。率一千五百阿罗汉住鹫峰山。守护佛法，教化众生。

五代贯休所画的阿氏多像，双手抱右膝，坐于石上，张口露舌，齿牙毕显，脱牙数枚。清乾隆题赞，称其为“心是菩萨，貌是鬼王”。苏东坡赞辞曰：“劳我者皙，休我者黔。如晏如岳，鲜不僻淫。是哀骀它，澹台灭明。名妍于心，得法眼正。”

注茶半托迦

又作周利槃特、周离般他伽、拘利槃特、租查巴纳塔嗄等。意为“小路”、“小路边生”、“蛇奴”等。《法住记》中十六罗汉的最末一位，率一千六百阿罗汉住于持轴山，守护佛法。

注荼半托迦本为舍卫城婆罗门之子，半托迦（十六罗汉中第十位）的弟弟。据《有部毗奈耶》说，舍卫城有婆罗门生一男，为使其

长生，乃令使女抱着他到大路边，向过往的沙门婆罗门致敬。后来又生一男，则置之小路边向过往的沙门婆罗门致敬。于是兄长称为大路，弟弟则称为小路。另据《善见律毗婆沙》等说，有婆罗门的女儿，与其家奴私奔出逃，后因怀孕而还家，在途中生一男。后来又生一男，于是长兄名摩诃般陀（半托迦）、弟弟名周利般陀（注荼半托迦）。

据说注荼半托迦生性鲁钝，受学诵读，悉皆忘失。所以被人称为“愚路”。后来他兄长出家归佛，修行得道，他也随兄长出家。但因性钝，习经而不能诵，故佛令他日常为众比丘拂拭鞋履，只诵习简单的经句，逐步修习，后来果然获得智慧，忽然启悟，证阿罗汉果。

贯休大师所画注荼半托迦像，侧坐于古树窝中，左手提起，手指稍屈，右手执扇放右腿上。眉骨突出，额头隆起。苏东坡赞曰：“以口说法，法不可说。以手云人，手去法灭。生灭之中，自然真常。是故我法，不离色声。”

阿　难

阿难又叫阿难陀，意为喜庆，释迦牟尼的堂弟。在释迦诸兄弟中，他的年龄最小。相传阿难诞生在释迦牟尼修行成道的时期。阿难有一个亲哥哥叫提婆达多，也是佛教中的著名人物，曾随释迦出家，后来因在戒律修行方面与释迦意见相左而反对释迦领导的佛教僧团，并且自己成立教团，使得佛教僧团产生了最初的分裂。

释迦成道后，在各处巡行教化，宣传他的教义主张。后来他回到家乡迦毗罗卫国，度化他的妻子、儿子和一些亲属。释迦族子弟中有许多人信奉了他的教义，并跟随他出家，阿难就是其中之一。

释迦牟尼在各处宣传佛法，身边需人陪伴随行，随着年岁增长，日常起居也需人侍奉。起先他没有固定的侍者，舍利弗、目犍连都曾侍奉过他。释迦五十五岁时，需要有一个常随侍者，他选中了阿难担当此任。因为阿难当时只有二十多岁，年轻、健康、手脚灵便，而且强记博闻。凡佛所说，他都能准确记忆。此后二十多年，他与释迦形影相随，基本上参与了释迦牟尼后半生的所有传教活动。因此他在释迦的十大弟子中被称为“多闻第一”。

相传阿难因要侍奉释迦的饮食起居，没有太多时间进行宗教修行，故释迦在世时他虽然经常听闻佛法，却未能证得阿罗汉果位（声闻弟子的最高修行境界）。释迦去世后，弟子们相聚，商量举行会诵，诵出佛陀所说之法，当时主持其事的大弟子摩诃迦叶以阿难未得罗汉果为理由，拒绝他参加这一聚会，这使阿难非常伤心，受到很大的刺激。他下决心奋发修行，终于在聚会前一天晚上临睡时，在头碰上枕头的一瞬间忽然大悟，证得了阿罗汉果，从而获得了参加集会的资格。

释迦去世后，阿难与摩诃迦叶一起领导了佛教僧团的活动，在相当长的时期内维持着教团的生存和发展。他最后逝世于摩竭陀国与毗舍离国交界处的恒河边。遗骸分别由两国建塔供奉。公元七世纪前半叶，我国唐代僧人玄奘去印度巡礼时，还见到了这一遗迹。

在中国佛教寺院或石窟、雕塑、壁画中，阿难往往被塑成正在合掌礼佛的年青僧人，与摩诃迦叶一起侍立在释迦佛的两边，构成“一佛二弟子”的格局。本书所绘阿难像取材

于敦煌彩塑。

摩诃迦叶

又叫摩诃迦叶波。梵语“摩诃”意为“大”，故又称为大迦叶。在释迦的弟子中，叫迦叶的至少有五个，由于他是释迦十大弟子之一，又因他年纪较大，故在他名上冠以“大”字以示区别。

摩诃迦叶生于古印度摩揭陀国王舍城郊外的一个婆罗门家。后来信奉了佛教，归依了佛陀。在十大弟子中，他被称为“头陀第一”。“头陀”是古印度一种宗教修行方式，修行者必须行脚、乞食、露宿，不能穿好衣服，吃好东西等。总之，必须严格限制物质欲望。因此，头陀行者一般被称作苦行僧。摩诃迦叶以严格遵守头陀行而著名。据说有一次释迦曾劝他，年纪大了，不必再坚持苦行，但他婉言谢绝了释迦的相劝，因此释迦对他也十分敬重。

相传一次佛陀在灵鹫山为众弟子说法，有大梵天王献金色波罗花，以表敬意。佛陀一言不发，拈起金波罗花向大众展示。在场听众不知佛陀是何用意，百思不得其解，只见摩诃迦叶破颜微笑。于是释迦高兴地宣布：我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，付于摩诃迦叶。这样，摩诃迦叶成了与佛陀心心相印的传法弟子。这就是中国佛教禅宗常说的“拈花微笑”的典故。

释迦逝世后，当大多数弟子还沉浸在丧失导师的悲痛之中时，却有一些忍受不了出家辛苦的弟子如释重负，互相庆贺，认为释迦去世后，可以减少点禁制，解脱些束缚，更自由了。迦叶得知后，十分焦急。想到释迦及一些大弟子如舍利弗、目犍连等已相继去世，因此必须抓紧时间，整理诵出释迦以往的教导，使大家明确遵守。他召集了在各地传教的各僧团长老，主持了佛教史上第一次聚集会诵，由阿难诵出经文，优婆离诵出律典，从而使佛教经典得以保存流传。

传说摩诃迦叶后来隐身在王舍城郊外的鸡足山中，等待将来弥勒佛降世时，再出世转交释迦佛遗留的衣钵，并协助弥勒佛教化众生。在释迦十大弟子中，他与阿难被称为“二贤者”。在中国佛教寺院或石窟寺的雕塑、壁画中，他们二位常常作为随侍弟子而被安置在释迦佛像的两边，形成“一佛二弟子”的布局。

本书所绘摩诃迦叶像取材于敦煌彩塑。

道　　教

概　说

道家与道教

世界有三大宗教，即佛教、基督教、伊斯兰教；中国也有三大宗教，即佛教、道教、儒教。。

佛教与道教主张出世，宗教职业者、专一的信奉者要出家，不过世俗人的生活。儒教主张入世。儒教、道教是中国自己的土壤里生长起来的，具有中国特色，佛教为外来宗教，其生活习惯、服装、礼仪与儒、道不同。儒、释、道三教并称，并得到社会广泛认可，那是在隋唐时期。南北朝已有三教的说法，但不普遍。国家每逢重大节日，诏三教公开辩论，北周已开始，唐代成为制度。大文学家白居易有好几次在三教辩论中代表儒教发言，《白氏长庆集》还保留有他参加辩论的发言提纲。佛教的著作和教义比较明确，唯独对道教的意义的理解比较含混，道教内部和反对道教的人士也没有讲清楚。

先说道家。学术界长期流行一种见解，认为老子、庄子为道家，这是一种误解。春秋战国时期，只有老子学派、庄子学派。老子与庄子没有直接的传授关系。老子或庄子从未自称为"道家"，只有儒家自称为儒，墨家自称为墨。儒墨两家各有自己一派的传承关系。孔子、子思、曾子、子夏、孟、荀均有传授关系，墨家有巨子相袭制度。儒墨两家，系统清楚，号称显学。汉代司马谈《论六家要旨》第一次提出"道家"名称。司马谈的道家反映了汉朝政治统一后，思想界趋向统一的思潮趋势。秦及汉初有许多学派反映统一的趋势，秦朝有《吕氏春秋》，汉初有《淮南子》，后来有董仲舒的哲学思想。汉初道家是吸收儒、墨、阴阳、名、法各家思想的长处而创立的新体系。老子、庄子都是阴阳、名、法出现以前的人，前人怎能吸收他们死后的人的思想？这个"道家"乃是黄老思想的一个分支，与先秦老子、庄子关系不大。

老子是哲学家，不是宗教家，也未创立宗教，与古印度的释迦牟尼一开始就是宗教家，创立佛教的情况不同。老子的著作是学术性的，不是宗教性的，也与佛教经典不同。老子被拉进道教，并奉为教主，那是很晚的事了。东汉末年，汉中张鲁信奉五斗米道，令信徒们念《老子》五千文。念《老子》的也只是巴蜀的五斗米道，影响地区仅限于汉中地区。中原广大地区的道教徒信奉《太平经》，这是一百多卷的大书，内容庞杂，没有多少老子的思想。

道教是中国本土的宗教，它形成于东汉末年，方术、巫术是它的前身。神仙方术信仰由来已久，古代巫、史、祝、卜是与神打交道的专家，他们处在国家的领导层。民间巫术用符水治病，借卜筮占吉凶。战国以后，神仙方士宣传不死之药可以长生，投合上层贵族要求长期享乐的欲望，得到他们的支持；广大群

众缺医少药，方士们用符水治病，驱鬼祭神，在下层群众中也得到推广。早期道教还没有系统的理论。到了东汉末年，天下大乱，民生困苦，于是出现了《太平经》。此书成书时间约在东汉安帝、顺帝统治时期，此书为集体创作，书成于于吉、宫崇等人之手。

关于老子如何被道教捧上教主的地位，现在还无法做出准确的说明。从时间推断，应在东汉时期。首先出现在宫廷和上层贵族阶层。光武帝儿子楚王刘英，"晚节喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀"。明帝诏书也说"楚王通黄老之微言，尚浮屠之仁祠"(《后汉书·光武十王列传》)到桓帝时(在位时间是147～167)，延熹八年(165)正月遣中常侍左悺赴苦县祠老子，十一月使中常侍管霸赴苦县祀老子，九年(166)在濯龙宫祠老子，。桓帝"好神，数祀浮屠老子。百姓稍有奉者，后遂转盛"(《后汉书·西域传》)。这里透露老子被道教奉为神，与先秦的老子无甚关系，而是与西方的佛教与本土的黄老信仰搭伴，以教主的形象出现的。求神佛保佑，祈福延年，是少数上层贵族享有的奢侈品，然后再普及到下层社会，"后遂转盛"。

道教建立后，沿着两条路线传播。上层路线与历代朝廷、官方相配合，可以称为正统的官方道教。还有在社会下层广大群众中传播的道教，它与民间巫术、符咒结合得比较紧。农民起义也往往利用道教这个组织形式。黄巾起义就是第一次道教与农民运动相结合的例子。宋代的方腊，清末的义和团也大体归为这一类。

理论研究，典籍著作，教义发挥，与佛教之间长期互相争辩，也属于官方道教。从北宋开始编辑道教全集《道藏》，多达七千多卷。

官方道教与民间道教并不是绝对对立，如符咒、炼丹、气功等民间与官方的道教都很重视。佛教到后期，大乘兴起，崇拜的偶像越来越多，引出了许多佛，不止释迦牟尼一位。道教到了南北朝时，老子已不占重要地位，老子这个形象也被塑造得更加神秘，演变成"太上老君"。道教的神也越来越多，有等级品位。道教的神与佛教不同处，还在于除了男神之外，还有许多女神，女神也不像庄子寓言中的藐姑射之山的不食人间烟火的女神，更多的神是结了婚的某某夫人。

历代反对道教的学者，对作为思想家的老、庄和作为宗教组织和道教不甚区别。唐朝的韩愈反对佛老，"佛"是宗教的佛，明显无误；"老"是太上老君，还是《道德经》作者老子，他没有讲清楚。宋代的大哲学家朱熹，直接继承了韩愈的道统说，崇儒家，排佛老，佛老并称"二氏"。朱熹驳斥的佛教也指明是释迦氏之教，他驳斥的道教更多的情况下指的是老庄。这种长期的误解，连清代大思想家王夫之也未能避免。他批判"二氏"，涉及道教系统时，重点没有放在道教上，而是指向老庄哲学。老子哲学讲无为、清静、抱一，与道教的宗教修养有关，但老子的哲学思想体系，与道教毕竟有所不同。"道家"、"道教"长期混用，成为习惯，如近人陈垣先生搜集历代道教碑刻，汇编成集，名为《道教金石略》。陈先生是研究宗教史的专家，老庄哲学与东汉以后的道教，他是清楚的，他也把"道教"写作"道家"。可见积重难返。

为了避免长期积累下来的观念含混，有必要把道家与道教严格区别开来。总括起来，有以下四点值得注意。

(1) 先秦无道家，只有老子哲学、庄子哲学，以及与他们的哲学相应的老子学派、庄子学派。

(2) 汉代的道家代表西汉时期融合各派的一种思潮，它以黄老清静无为思想为基础，包括儒、墨、阴阳、名、法各家的部分内容。

(3) 学术界习惯把老庄学派称为道家，是后起的一种学派分类观念。东汉时期严君平《老子指归》开始有了以老庄为道家的倾向。魏晋玄学早期"老庄"联称，后期"庄老"联称。魏晋以后，以老庄为道家的分类法得

到承认。这个“道家”不同于司马谈的道家，仍属于哲学。

(4) 道教是宗教。它有团体、教派、教义、宗教规范仪式、宗教组织、固定数量的信徒、固定的教派传授系统、共同信奉的经典、固定的传布地区等。以上这些特点，使它区别于道家，与儒、佛并称为三教。

以上四点是用来区别道家与道教的标志。

道教是中国土生土长的宗教，不像佛教那样有广泛的国际影响。但也不能说道教作为宗教的影响只限于中国，道教对日本影响就很大。日本的神道教与日本天皇及朝廷的制度，有不少道教的影子。最近日本道教研究专家指出：(1) 日本天武三十年(685)，为行使中央集权，制定“八色之胜”，八姓中“真人”列为第一等级，“真人”为道教术语。“天皇”一词也源于道教。(2) 象征天皇的两种神器，镜和剑，都是道教的法器，用以照妖降魔，天皇传位时，以镜和剑授与新天皇。(3) 天皇宫廷尚紫色，道教称上帝居紫微垣，天皇宫殿门称“紫门”。推古女帝即位第十一年(603)，圣德太子制定六色十二阶冠位，大华三年(647)制定七色十三阶冠位，只有最高官位阶得用紫色。唐宋规定紫色为高级官员的服色，和尚、道士中有声誉、地位的得赐紫衣。唐文化习尚、也影响到日本宫廷贵族。(4) 祝天皇长寿的祝辞，据《延喜式》载，“谨请皇天上帝，三极大君，日月星辰，八方诸神，司命令籍，左东王父，右西王母，五方五常，四时四气，捧以银人，请除灾祸。捧以金刀，请延帝祚。咒曰：东至扶桑，西至虞渊，南至炎火，北至弱水，千城百国，精治万岁，万岁。”这完全是抄自道教的祠祀辞句。只有在中国方位才好说东至扶桑，日本即扶，不必称东至。(5) 天皇拜四方仪式，据《江家次第》载，“圆融天皇天禄四年(974)元旦拜四方仪式，天皇朝北遥拜北斗七星中的本命星，并念咒文曰：‘贼寇之中，过度我身，毒魔之中，过度我身，……厌魅之中，过度我身，万病除愈，所欲随心。急急如律令。’”这咒文也是照抄道教的。(6) 神道教。《日本书纪》在《孝德纪》中“惟神也者，随神道也”，“天皇信佛法，亦尊神道”，“佛法”与“神道”对置。从奈良到江户，把天皇家族的始祖天照皇大神当作国家神祭祀，立伊势神宫。日本是神国，天皇是神的子孙，是人间神。(参见福永光司教授《日本文化与道教》，该文发表于1982年中日学术座谈会《世界宗教研究》1982年第2期，有中文本)。

道教的宗教影响，除日本外，朝鲜及越南也有经过改变的道教信仰。

近三十年学术界道教研究的风气遍布全世界。北美洲。澳大利亚、法国、意大利、西德、英国，都有研究道教的学者及研究组织，也出版了不少有价值的著作，日本学者的研究成绩尤为显著。

几类：(一)历代道书，包括神仙、内丹、外丹、符箓、科仪、戒律、方术及道教类书；第二，道家著作及历代注释，如《老子》、《庄子》、《列子》、《阴符经》等书注疏；第三，医药卫生著作，如《黄帝内经》、《肘后备急方》等；第四，诸子百家著作，包括儒、墨、名、法、兵、纵横、杂、小说、术数各家，数量可观；第五，历代著名道士文集，如《华阳陶隐居集》(陶弘景)、《广成集》(林光庭)、《太古集》(郝大通)等；第六，史传地志著作，如王瓘《广黄帝本行记》，查志隆《岱史》等。其他天文、生物、化学，不一而足。《道藏》的编辑出版。起了收集、保存祖国文化古籍的作用，它是一部超大型中国思想文化史丛书，不仅研究道教史需要它，研究中国文化也要熟悉它。

道教特征

我国现有五大宗教，即佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教。作为宗教，它们有共性，亦即有着共同的本质与社会作用；但在教

理教义方面，它们之间却有所差异，亦即各有其特殊的内容与表现形式，各具其特征。比较正确地把握这些特征，有助于比较全面地认清道教，也有助于辨别它与其它宗教以及民间迷信的区别。

道教有哪些基本特征呢？

我们先从表面形式上谈起。人们偶尔在大街上见到穿古汉装的人，俨然如未卸戏装的京剧演员，觉得很新鲜，往往好奇地打听："你是哪个民族？"其实这是位道士，他穿的是道袍，戴的是古冠巾，着的是云履。他是以从事道教活动为职业的人。他们的宗教活动场所称为宫、观、道院、庙，如山西永乐宫、北京白云观、句容茅山道院、北京东岳庙等等。一座宫观便是一个以宗教为纽带的宗教组织实体，道士大都居住在宫观院庙之内。道教分两大派，全真派为出家道士，蓄发、须，头顶挽髻，素食，重清修；正一派为在家道士，一般均不蓄发，重符箓，主要从事斋醮仪式活动，也叫作道场，有唱诵，有舞蹈，有乐器伴奏，腔调声韵各与其地方剧相近似。这两派道士，都以太上老君、玉皇大帝为最高天神。

道教在形式上的特征很明显，在教理教义方面的特征也同样明显。

一、它是在我国土生土长的宗教，包含有我国古代社会的宗教意识与民族文化。追溯道教的思想渊源，最古的是殷商时代的鬼神崇拜，继之是战国时期的神仙信仰以及东汉的黄老道。可以说道教是我国古代社会鬼神崇拜的延续和发展，道士是古巫祝、方士之遗绪。古代巫祝的占卜、祈祷，方士的候神、求仙等等，靡不为道教所承袭；道教所崇奉的天神、地祇、仙人，莫不由历代相沿流传而来。从道教教理教义上看，我国古代社会的天人合一、天人感应以及谶纬之学等宗教色彩较浓的思想，也都是道教神学理论的思想源泉。道教所宣扬的规戒科禁，亦即宗教道德，也不外乎封建社会儒家所主张的伦理道德。道教的仪法，也基本是本于儒家的礼法仪式。因此，说它具有汉民族宗教意识与文化的特质。

二、道教所包含的内容十分庞杂，一部卷帙浩繁的《道藏》，分三洞四辅十二类，共5485卷。南朝梁刘勰《灭惑论》说道教是"上标老子，次述神仙，下袭张陵"。宋马端临《文献通考》卷二二五说："道家之术，杂而多端"。究竟什么是道教的核心内容？是老庄哲学思想，是神仙信仰，抑或是符箓禁咒呢？我以为老庄哲学不过是道教吸取来文饰其教的；符箓禁咒不过是一种迷信方术，道教也有的道派是不崇尚符箓诸术的；只有神仙信仰才是其核心内容，去掉神仙信仰，也就不成其为道教了。或者有人会说，道教之所以叫"道教"，正是因为信仰老子的"道"，才叫道教。其实，"道教"一词，在南北朝以前，只是一个为诸子百家所共用的概念，那时诸子百家无不将自己的理论和方法称之为"道"，以其"道"教化众人，便称之为"道教"。使用"道教"一词最早的是儒家，把尧舜禹汤文武的先王之道和孔子的五经之道谓之"道教"；其次便是墨家、道家、阴阳家。佛教传入中国，"菩提"汉译为"道"，菩提之教，从而也称道教。东汉末出现的五斗米道，也同诸子百家一样自称"道教"，即，"以善道教化"之意。以后由于道教崇尊老子，逐渐完成对老子的神化，别家也就不再自称"道教"，以示区别，而"道教"一词也就成了五斗米道的专称。或谓，从张道陵造作符箓以后才有道教，其实道教这种信仰与教团组织，早在汉成帝时就有了，甘忠可造作了《包元太平经》，崇奉天神赤精子；尔后汉顺帝时的于吉、宫崇已编纂了《太平青领书》，已经有复文符图了。那时也只是行世的一种道术。符箓禁咒，到以后也只是道术之一。惟有神仙信仰，惟有认为就在这个世界上有仙境、有形体长生不死的活神仙、人们可以追求而登仙，这才是道教最核心的内容，是它的特征。

三、道教理想的境地与虚幻的追求。任何宗教都有它理想的境地与追求，比如极乐

世界、天堂等，而道教所主张和追求的理想境界是两重的。第一是在世俗的、现实的世界上，按道教教义建立一个理想的王国，即一个极大公平、和平的世界，人人都安居乐业，竟其天年，世界上没有水旱灾害，没有战争，没有疫病。这实际是在封建社会农民所理想的有灵光圈的王国。这种理想，在道教的第一部经典《太平经》中讲得很清楚。东汉末太平道的信徒们，并曾为此而斗争。道教宣扬的另一种理想境地叫“仙境”，得道成仙便可以外生死、极虚静、超脱自在、不为物累，在仙境过仙人的生活。道教的“仙境”并不完全指渺茫的天国，如道教所宣称的三十六洞天、七十二福地，便都是我国一些十分秀丽的境地。所谓成仙，也并不是说人死后灵魂入“仙境”，而是说人的形体可以长生不死，你可以和人们生活在一起当活神仙，也可以到“仙境”去超脱自在。由于这种追求的渺茫、虚幻，后来才兴起所谓“尸解”、“蝉蜕”，以自圆其说。正因为道教理想是要实现一个公平、和平的境地，故而在一定程度上也主张向邪魔妖鬼等恶势力作斗争；正因为幻想形体长生不死而成仙，故而也在一定程度鼓励人们向自然作斗争，争取延年益寿，甚而长生久视。我以为这也是道教的一个特征。

四、道教乐生、重生和贵术。宗教是苦难者的呻吟，不少宗教教义认为人生充满了痛苦，无可流连，因而把对幸福的想往寄托于虚幻的天国，幻想死后灵魂得救。但道教却与这些大相径庭，认为生活在世界上是一件乐事，死亡才是痛苦的，因而它的教义是乐生、重生，鼓励人们至少要争取竟其天年，最高理想是长生不死。早期道教的重要秘典《老子想尔注》，就把《老子五千文》中的“天大、地大、王亦大”，改为“天大、地大、生大”，认为“生”比“王”重要。《道藏》的首经《元始无量度人经》也是强调“仙道贵生”。正因为它乐生、重生，因而便寻求能够使人长寿的方法，这就是所谓道功道术。从理论上讲，道教强调形神相须，生道合一，认为欲长生便必须安神固形，性命双修，于是乃有所谓性功与命功，性功修心，命功练形。道教所行养生之术很多，如外丹、内丹、服气、胎息、吐纳、服饵、辟谷、存思、导引、行跻、动功等等。道无术不行，道寓于术，道教重术、贵术，把古代社会所流行的养生之术，皆吸取进来，加以宗教的解释与发挥。著名英国学者李约瑟在所撰《中国科技史》第二册《道家与道教·绪言》中说：“我记得曾在成都听冯友兰博士说过，道教是世界上唯一不太反科学的神秘主义体系。”这大概就是从道教重术，贵术这一点所得出的结论。我认为是有些道理的。

五、我命在我，不在于天。宗教一般都认为人的寿命的长短，皆由天定，所谓“生死由命，富贵在天”。但道教却并不这样断言，相反认为寿命并不是由天决定，而是决定于自己，魏晋时出现的重要经典《西升经》就说：“我命在我，不属天地。”强调个人不懈地修炼，不抱听天由命的消极思想。这一点，颇具有向自然作斗争的精神。可是这种思想在道教的发展中逐渐淡漠，为宿命论所掩盖，而在道教古籍中这是颇具特色的。

六、万物有灵，乃至人体的各种器官俱有神灵。道教是多神教，最高的神仙是元始天尊、灵宝天尊、道德天尊，以下有三十六天帝，还有大明、夜明之神，北斗之神，五星五行之神，太一、文昌、列星诸神，风雨雷电诸神，五岳、五镇、四渎、四海诸神，还有五祀八腊、城隍土地、先农先蚕等等。宇宙遍有神灵，就连人体的各种器官，也都有神灵住守，如：发神苍华字太元、脑神精根字泥丸、眼神明上字英玄、鼻神玉垄字灵坚、耳神空闲字幽田……等。神不仅主宰宇宙的一切，甚而人体的小小器官也被神灵所控制。神权的绳索束人之紧迫，可谓极至了。

道教的圣人

太上老君

春秋后期的某年仲秋。函谷关。

向以鸡鸣为号的关门，今天破例开得很早。关门内外，清洁如洗，一尘不染。关令尹喜正襟端坐，似有等待。不多时，即见一老者飘然而至，关令连忙下座参拜，执弟子之礼。老者早知尹喜命中应得道法，乃应其所求，停住关中，俱以长生之事授之，并著作道书上下两篇，洋洋5000余言。事毕，谢绝尹喜苦留师事之意，西渡弱水，长涉流沙，世人莫能知其的终。

老者何人？道教教主老子！

老子姓李名耳，字伯阳，谥老聃，楚国苦县（今河南鹿邑县东）厉乡曲仁里人。据传，其终感大流星有妊，怀之72年，乃剖左腋而出，生而白首，遂名老子。老子修道务德，以自隐无名为要，在春秋时代即具神秘色彩。大儒孔子去周室时曾问礼于老子，老子寥寥数语，指陈精妙，孔子如堕迷雾，三日不愿说话。弟子问其印象，孔子曰："鸟，我能知其飞；鱼，我能知其游；兽，我能知其走。走者，罔而猎之；游者，纶而钓之；飞者，矰而射之。至于龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！"在孔圣人心目中，老子是神妙莫测，可见其首而不见其尾的犹龙神人，和他相比，孔子自叹无可奈何，渺小寻常，这与后人眼中的仙者没有什么两样。史家司马迁在为老子作传时，对他这样的传奇人物更感力不从心，于是只好把传说异闻一并抄录，待人自辨。由于后世道徒尊奉老子为教主，所以有关老子生平大事神化附会更多，这无异给我们认识老子带来了更多的困难。

据后人考证，老子约生于周简王六年（公元前580年），约卒于周敬王二十年（公元前500年），曾任周守藏室之史，精熟各种典章制度。晚年，看到五霸争胜，周室腐败，愤而去职，退隐他处。老子一生恬淡无欲，专以长生为务，故仕周虽久而名位不迁，被人誉为不求名利的隐君子。作为道家学派的创始人，老子是怎么被推为道教教主的呢？

道家与道教，本来是有区别的。先秦道家，是以老庄为代表的一个学术派别，而道教则是东汉时期形成的一种宗教。但二者又并非毫无联系。道家哲学，乃是道教的思想渊源之一。首创于老子的"道"，是《道德经》的基本思想，老子把它视为超越时空限制的天地万物的总根源，既是宇宙本体，又是万物规律。老子的"道"因其本身界属模糊不清，"玄之又玄"，十分神秘，所以不同的人可以作出不同的解释。在《庄子》书中，庄周把"道"解释成为"有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见"的东西，"在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。"并说，黄帝得道，以登云天；颛顼得道，以处玄宫，"西王母得之，

坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯。”司马迁的《史记》在列传老子时也说，老子修道养寿，“百有六十余岁，或言二百余岁。”这种以“道”为万古常存，得“道”以后即可长生久视、成为神仙的思想，为后来的道教所吸引。另外，道教的基本信仰，也是老子的“道”，其教义思想和神仙方术无不发端于此；道教所追求的最高目标——长生不死、即身成仙，也同样是利用了道家哲学中的一些神秘思想。

老子地位的逐渐上升，始于汉初。西汉承秦末敝，专尚清静无为，与民休息，所以以“无为而治”为特点的黄老思想在西汉初年极为盛行。在此前提下，解说《道德经》的著述亦纷纷出现，仅《汉书·艺文志》中著录的就有《老子邻氏经传》、《老子傅氏经说》、《老子徐氏经说》、刘向《说老子》等数种之多。东汉时，神化老子的倾向已见之于文字。东汉明帝、章帝之际，益州太守王阜作《老子圣母碑》云：“老子者，道也。乃生于无形之先起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽明，观混合之未别，窥清浊之未分。”把老子直接等同于“道”，老子成了先于天地的至上神灵。崇拜老子的现象在东汉也已出现。汉桓帝因无子嗣而在宫中设立黄老祠，延熹八年（公元165年）还派人前往苦县祭祀老子。九年，于濯龙宫再祭老子，祭式依照祭天仪式进行。至于当时的一般崇尚道术之士，更将老子奉为祖师。陈相边韶于延熹八年所作《老子铭》称，世之好道者“以老子离合之混沌之气，与三光为始络终。观天作谶，升降斗星，随日九变，与时消息。规矩三光，四象在旁；存想丹田，太一紫房。道成身化，蝉蜕渡世。自羲农以来，世为圣者作师。”也就是在这个时候，老子已取代黄帝成为好道这士心目中的最高偶像，黄帝只好降居次要地位。老子取代黄帝不仅在于他磅礴不羁、飘逸空灵、恣肆汪洋般自由变化的能力，更主要的是他著有被后人奉为圭臬的《道德经》。

道教自创立之日起，即以《道德经》为主要经典，尊奉老子为教主。张道陵草创五斗米道时，也自云其经典为老子亲授，同时还自作《老子想尔注》。在《老子想尔注》中，张道陵继承发挥了王阜的“道即老子”的思想。该书认为“道”就是“一”，“一”本在天地之外，可以自由进入天地之中，亦往来于人身中。“一散形为气，聚形为太上老君。”太上老君常居昆仑，教化众人。《混合皇帝纪》亦云：“老子者，老君也，此即道之身也，元气之祖宗，天地之根也。”于是“老子”与“道”在道教中便神化为众生信奉的神灵。“道”是天地万物之源，因而作为“道”的化身的太上老君也就成为混沌之祖宗、天地之父母、阴阳之主宰、万神之帝君。

魏晋时候，道教受佛教思想传译的刺激，道士们掀起了著述道经的热潮。虽说著述，但原则上采用了“太上曰”、“道曰”等形式，把所著道书说成是老君亲授。随着道教的发展，神化老子的现象已逾出常规。葛洪《神仙传》言其出生神异，形貌奇特，曰：“老子之母，适至李树下而生老子，生而能言，指李树曰：以此为我姓”，曰：“老子黄白色、美眉、广颡长耳，大目竦齿……鼻纯骨双柱，耳有三漏门，足蹈二五，手把十文。”如此等等，不一而足。

道教极力标榜老子和《道德经》，不仅是出于本身发展的需要，而且也是为了三教对抗形势的需要。道教思想直接渊源于老子，但在发展过程中又融合了其他多种思想成份，以至杂而多端，不可辨认，迫切需要象《道德经》中那样的“道”来加以概括。而老子“善摄生者无死地”的长生思想以及传说中老子的高寿又与道教修道成仙的宗旨相吻合。所以，崇奉老子对道教本身的发展是有利的。秦汉以后，老了被尊为圣哲，受人尊敬礼拜，地位极高。况且孔子亦曾问礼于老子，老子位在孔子之上，所以以老子为教主有利于抗儒。汉末佛教传入后，长期被视为黄老之术的一种，晋时亦有“老子入夷狄为浮屠”之说，

言老子西入天竺变身为佛，教化胡人为浮屠，佛教由此而起，老子俨然又为佛教教主。因此，在三教对抗中，崇奉老子，有利于提高道教的地位和声势。

历代帝王对神化了的老子，或立庙祀奉，或加尊号册封，其中尤以唐代为甚。唐高祖武德三年(620年)，在羊角山为老子立庙，武德八年(625年)又规定三教次序：道先、儒次、佛最后。唐太宗谓"朕之本系起自柱下"，须使"尊祖之风殆诸万叶"。唐高宗乾封元年(666年)，尊老子为"太上玄元皇帝"。唐玄宗于开元十年(722年)下诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，每年依道法斋。开元二十九年(741年)，设立"崇玄学"，置生徒，令其诵习《老子》，每年按明经例考试。唐玄宗还亲自为《道德经》作注，制令士庶均需家藏一本。赵宋王朝对老子亦极力推崇，宋真宗时加封老子为"太上老君混元上德皇帝"，宋徽宗时还在太学、辟雍为《道德经》置了博士。

道教教义

道教的几个基本信仰

道教的教义，上及老庄、中述神仙、下及符箓，其神仙理论、神仙系统、道功道术、斋醮科仪、宗派源流等等，十分庞杂。但庞杂中也还是显示出它的基本信仰，亦即信徒所必须持守的信条，一切教义都是从这些基本信条上演绎出来的。弄清道教基本信仰，有利于我们认清道教的面貌。为简明起见，兹对这些基本信条略作概述。

大道无形　生育天地

各世界性宗教，无不有自己的创世纪，道教也是如此。《常清静经》说："大道无形，生育天地；大道无情，运行日月；大道无名，长养万物。"这就是道教宇宙生成论的最简短的概括。

道教的创世纪，以《太上老君开天经》讲得最为集中，最为清楚。《经》中说，在未有天地时，"太清之外不可称计，虚无之里寂寞无表"。而后，"八表之外，渐渐始分。下成微妙以为世界，而有洪元"。"洪元"是道教创世纪的第一大世纪。

"洪元"经过万劫而有"混元"，又过万劫而有"百成"，"百成"八十一万年后而有"太初"。"太初"是道教创世纪的第二大世纪。这时太上老君从虚空而下，为"太初"之师，"口吐开天经一部"，四十八万卷，一卷有四十八万字，一字辟方一百里，以教"太初"。这时才分别天地，创造了日、月、人。

"太初既没"，便进入了道教创世纪的第三大世纪——太始。这时太上老君下凡为师，"口吐太始经一部，教其太始置立天地"。"太始者，万物之始也"。以后便是"太素"世纪，"天生革甘露，地生醴泉，人民食之，乃得长生"。此前历史为上古。

中古始于"混沌"之世，经历"九宫"、"元皇"、"太上皇"、"地皇"、"人皇"、"尊卢"、"句娄"、"赫胥"而至"太连"。太连之时，"天生五炁，地生五味，人民食之，乃得延年"。

在"太连"之后，进入下古，首有"伏羲"，老君下凡为师，名无化子，又名郁华子，教示伏羲，推旧法、演阴阳、正八方、定八卦。这时的人民有名无姓，世上也没有五谷杂粮，"皆衣毛茹血，腥臊臭秽，男女无别，不相嫉妒，冬则穴处，夏则巢居"。伏羲没后而有"女娲"，女娲没后而有"神农"。神农之时，老君下凡为师，曰大成子。"作《太微经》教神农尝百草，得五谷，与人民播植，遂食之以代禽兽之命也"。神农没后而有"燧人"。燧人之时，老君下凡为师，"教示燧人钻木取火，续日之光，变生为熟，以除腥臊"。燧人没后而有"祝融"，老君下凡为师，号广寿子，"教修三纲、齐七政。三皇修道，人皆不病，作《按摩通精经》"。次有"高原"、"高阳"、"高辛"、"仓颉"、

“轩辕黄帝”。黄帝之时，老君下凡为师，号力牧子。“黄帝以来，始有君臣父子，尊卑以别，贵贱有殊”。黄帝之后，次有“少昊”、“帝颛顼”、“帝喾”、“帝尧”、“夏禹”……

关于天地的开辟者以及万物的创造者，道经中有的说为“太上老君”，有的说为“元始天尊”，有说为“灵宝天尊”。《九天生神章经》说，“三号虽殊，本同一也”，都是“道”的人格化与别名。

“大道”生成宇宙及万事万物，这也是道教最基本的教义。太上老君是创世主，这是道教徒不可动摇的信念。

道教宗元于三宝

《云笈七签》卷三《道教本始部》中说：“上古无教，教自三皇五帝以来有矣。教者告也，有言有理有义，有授有传。言则宣，教则告。因言而悟教明理，明理则忘言。即有能教所教，必在能师所师。”这就是说，立教必有教理教义，必有经诰，必有师授。那么道教之经诰从何起始，说经者为谁？《云笈七签》卷三《道教所起》中说：“寻道家经诰，起自三元。”又说：“其三元者，第一混洞太无元；第二赤混太无元；第三冥寂玄通元。从混洞太无元生天宝君；从赤混太无元生灵宝君；从冥寂玄通元生神宝君。”三元即三宝，天宝君、灵宝君、神宝君分别治于三清境，故三宝又称三清。三清境即玉清境、上清境、太清境；又名三天，即清微天，禹余天、大赤天。天宝君治在玉清境，即清微天，“其气始青”；灵宝君治在上清境，即禹余天，“其气元黄”；神宝君治在太清境，即大赤天，“其气玄白”。

三宝君、三清，在道教经书中即指元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）。三宝君各为经教之祖师，也就是三洞之尊神。这就是说，把天上之道经秘箓传授给世人的是三宝君。三宝君传三洞真经，三洞即洞真、洞玄、洞神。《道教三洞宗元》说：“天宝君说十二部经，为洞真教主；灵宝君说十二部经，为洞玄教主；神宝君说十二部经，为洞神教主。故三洞合成三十六部尊经。第一洞真为大乘；第二洞玄为中乘；第三洞神为小乘。”道教将全部经书分为“三洞”，根据史实应起始于南朝刘宋时的陆修静，但按道教教义则远托于三宝君之说教。认为从远古以来便是如此。

三洞又分为七部，即洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清、正一。后四者为辅经，太玄辅洞真，太平辅洞玄，太清辅洞神，正一总辅通贯。道教统称之为三洞尊文、七部玄教。

道教宗元于三宝君，故敬信三宝（三清、三元、三尊），这也是道教徒的基本信仰。

生道合一　长生久视

道教是一种以生为乐，重生恶死，甚而追求长生不死的宗教。在早期道教行世时，便已强调重生的教义。如《老子想尔注》便把《道德经》第十六章中的“公乃王、王乃大”改为“公乃生，生乃大”；把第二十五章中“故道大，天大，地大，王亦大，域中有四大，而王居其一焉”的“王”字均改为“生”。《注》中说“生，道之别体也。”意即：这个“生”，如生长、生命、生存，都是道的表现形式；“生”和天地同样重大。又如《太平经》中说，“夫天道恶杀好生。”也是重视“生”。晋代的道教理论家葛洪，便鼓吹服食金丹“能令人不老不死”，而且主张最好是止家不死，当活神仙。这也是追求生，以至于永生。

道教又认为，人的生命并不决定于天命。《西升经》说：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”意即人的生命之存亡、年寿之长短，决定于自身，并非决定于天命。人只要善于修道养生，安神固形，便可以长生不死。这是道教异于其它宗教的一大特征。道生万事万物，道与生相守，生与道相保，二而一，一而二，是须臾不离的。这也是道教的基本教义。

正由于道教有生道相守、生道合一的基本教义，故而道教采摭、造作了许多修道养生的方术，诸如外丹、内丹、存思、守一、服气、服饵、导引、行跻、房中、守庚申等等。希求“保神固根，精气不散，淳白不分，形神合道”，达到生道合一，长生久视。道教常用《道德经》中的一句话来表达上述含义，这便是“深根固蒂，长生久死”。

天界、仙境、地府及“五道”

道教以太上老君（或曰元始天尊）为创世主，道经中宣称太上老君所创造的这个天地，无限广阔浩渺，上至极远之玄天，下及极深之地府，有诸天帝之天庭，有仙人游乐之仙境，亦有恶鬼所入之地狱。这个天地既包括“彼岸世界”，也包括人们所生存的世俗世界。关于诸天之划分及诸天之数目与名位，地域之划分及诸洲诸国之数与名，以及仙境、地府阴曹之名位，在道经中说法不一，现谨据《云笈七签》所载，加以介绍。

道教有三十六天说（见附表），总由三宝君所统。其欲界为“有色有欲，交接阴阳，人民胎生”。欲界以上的色界、无色界，“人寿命长”，但未断生死。四梵天又叫种民天、圣弟子天，是“人断生死，三灾所不能及”。三清境则是九圣、九真、九仙所居。

道教又谓有九地三十六音，即有三十六土皇，以应三十六天。道教以人死为鬼，鬼入阴曹地府，受阎罗王之审判，恶鬼即被打入地狱受罚。

道教谓八方巨海之中有十洲三岛，皆人迹所稀绝，为仙人游息之处，有不死之仙草。十洲为祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲。三岛即昆仑、方丈、蓬丘。

道教又谓在地上的诸名山中，有仙人及真人统治之十大洞天，三十六小洞天、七十二福地。其中，十大洞天、三十六小洞天，是上天遣群仙统治之所。七十二福地，在名山大川之间，上帝命真人治之，多得道之所。

圣境四天	大罗天 (36)		
	三清境	玉清境清微天(35) 太清境大赤天(33)	上清境禹余天 (34)
四梵天		贾恋天 (32) 玉隆天 (30)	梵度天 (31) 常融天 (29)
三界二十八天	无色界四天	秀乐禁上天 (28) 渊通元洞天 (26)	翰宠妙成天 (27) 皓庭霄度天 (25)
	色界十八天	无极昙誓天 (24) 无思江由天 (22) 始黄孝芒天 (20) 太安皇崖天 (18) 太焕极瑶天 (16) 观明端静天 (14) 笠落皇笳天 (12) 玄明恭华天 (10) 太极濛翳天 (8)	上揲阮乐天 (33) 太黄翁重天 (21) 显定极风天 (19) 元载孔升天 (17) 玄明恭庆天 (15) 虚明堂曜天 (13) 曜明宗飘天 (11) 赤明和阳天 (9) 虚无越衡天 (7)
	欲界六天	七曜摩夷天 (6) 玄胎平育天 (4) 太明玉完天 (2)	元明文举天 (5) 清明何童天 (3) 太皇黄曾天 (1)

以上所引述的这些，原本为古神仙家、方士虚拟的关于神仙世界的传说，后来为道教所承袭，成为道教的神仙世界。对神和仙及其所统治的神仙世界的信仰与向往，乃是道教信仰的基础。不景仰这个神仙世界的浩渺，也就是不承认创世主——"道"的浩大与力量之无穷；不相信上有诸天、天帝、天庭、天神，也就没有了道教对天神的崇拜的内容，从而祈禳醮仪符箓等等也就没有必要了；不相信地上有仙人、仙境，也就没有了道教徒追求得道成仙、长生久视的愿望。所以说，对神仙世界的崇拜，乃是最基本的信仰，自然是道教不容惑疑的根本教义。

道教在南北朝以后有所谓转轮"五道"之说，何谓"五道"？《老君太上虚无自然本经》说："一道者，神上天有神；二道者，神入骨肉，形为人神；三道者，神入禽兽，为禽兽神；四道者，神入薜荔，薜荔者饿鬼名也；五道者，神入泯黎，泯黎者地狱名也。"意思是，人应守道，如多欲则乱本真，不能还返于道，其神便入"五道"，善则为神为仙，有罪则入地狱。不相信"五道"的存在，也就是不承认人的一切变化皆由冥冥中之神所主宰。这也是道教信仰的基本内容。

天道承负　因果报应

天道循环，善恶承负。这一教义，早期道教便已载入《太平经》。何谓承负，《太平经》中有两种解释：其一是说，前人有过失，由后人来承受其过责；前人有负于后人，后人是无辜受过，这叫承负。换句话说，即前人惹祸，后人遭殃；如果为善的话，则是前人种树，后人遮荫。其二是说，天地人三统共生，长养财物，欲多则生奸邪，害而不止便会乱败，不可复理便还返于虚无，复归元气恍惚。这样的自然循环，也叫承负。这两种说法，前者是就一个家族内子孙祸福的根源而言，后者是指整个自然与社会的变化而言。

关于承负的时间，一说以十世为一循环，即某一人的过失，由其十一世孙受惩；一说承负有三种安排，"帝王三万岁相流，臣承负三千岁，民三百岁"。总之，承负的时间虽不相同，但前人之过均由后人受惩的说法一致。这样，个人的祸福便与个人行为之善恶无因果关系，一切听天道循环，受其承负。怎样才能断止承负而免除厄运呢？一说人要行善积德为后世子孙造福，一说要虔诚信道修行，免除自身的承负之厄。

除相信天道承负外，也有相信现实因果报应的。认为吉凶祸福乃是个人行为善恶的必然报应。"善者自兴，恶者自败，观此二象，思其利害。凡天下之事，各从其类，毛发之间，无有过。"认为上有日月"照察"，身中有心神与天"音声相闻"，有诸神疏记人的善恶，过无大小，天皆知之，到了一定的时候，天便校其善恶，予以赏罚，对善者则赐福、增寿，对恶者则降福、减寿，还要把他的鬼魂打入黄泉，打入地狱。

这种善恶报应的宗教观念，在后世出现的很多道经中，都是被竭力加以阐发宣扬的内容，逐渐成了一般道教徒信仰中最根本、最普遍、最渗透人的意识的教育。

承负与报应，在说法上虽有不同，但实质上都认为客观存在的超自然、超社会的支配力，决定着人的命运，都是用神仙信仰来制约、规范人的行为。在这样的教义思想基础上，因而出现了宗教道德，出现了戒律、清规，出现了修正、修善、积德、修性等等的修持方法。如果不是虔诚的信仰天道承负及善恶报应，则等于是不承认冥冥中有天神照察一切、主宰一切，也就无所谓修持，从而也就不是道教徒了。

道教修炼方法

道教作为汉民族所固有的一种宗教，除

了它特有的宗教教义、文书经典、道法仪式外，还具有一整套系统的修炼方法。这是佛教、伊斯兰教、天主教、基督教及其他宗教不可相比拟的。其中有许多东西还具有生命力，作为道教的精华，传习至今。

从道教发展史上看，历代道教徒都把“修道”放在首位，他们认为生、老、病、死虽是宇宙中不可抗拒的必然规律，但通过他们自身的修炼，遵循一定的方法，是可以达到祛病延年，“长生不死”的。因此，在道教发展的不同时期，就产生了不同的修炼派别与许多实践方法。梁朝刘勰把道家修炼分为上、中、下三个等级，最上乘者指先秦时代老子提倡的清静无为；中乘者为秦汉方士们的神仙服饵；最下乘的是东汉末期张道陵、五斗米道徒的符箓禁魇（见《灭惑论》）。到了宋代，马端临又依修炼的内容分为清静无为派：代表人物为黄帝、老子、列子、庄子等；炼养派：代表人物为赤松子、魏伯阳等；服食派：指卢生、李少君、奕大等；符箓派：以张道陵、寇谦之为首（见《文献通考》）。明、清以来，史学家们认为道教的修炼法可以简捷地分为炼养与符箓两大派。本文则结合现代医学理论把道教的修炼方法为精神、呼吸、形体、食物、内丹、房中术等几个方面来分别叙述。

精神修炼

道教是以古代《老子》、《庄子》哲学体系作为思想基础的，因此对世界的生成，社会的发展，人与社会、自然界的关系等的认识使它形成了“清静无为”、“离境坐忘”的精神修炼核心。

这种修炼方法是循序渐进的过程。首先要除去对物质利益的追求，对名位的奢望，即“去物欲，简尘事”。《庄子·达生》曰：“达生之情者，不务生之所无以为；达命之情者，不务知之所无奈何。”所以道教徒认为人类受生成形以后，因生存的需要，猎取外物，为己所用，但自然界博大无边，无穷无尽，以有限的生命，追求无穷的物质名利，势必会劳神伤身。所以“衣食虚幻，实不足营。虽有营求之事，莫生得失之心”（司马承祯《坐忘论》）。“以名位比道德，则名位假而贱，道德真而贵。能知贵贱，原须去取，不以名害身，不以位易志”（同上）。这一切身外之物，皆是“情欲之余好，非益生之良药”。所以道教一再强调修道立身之人重要的是断简事物，“知生之有分，不务分之所无；识事之有当，不任事之非当。任非当则伤于智力，务过分则弊于形神”（《坐忘论》），“必静必清，无动汝形，无摇汝精，乃可以长生”（《庄子·在宥》）。

物欲之起，固然由于外界存在的刺激，但更重要的是由于“我”的存在，由于“我”的眼、耳、鼻、舌、感觉、思想意识接受了外物的引诱，所以道教徒认为必须“塞其兑，闭其门，终身不勤”（《老子》）。塞之则心不动，闭之则万物不入，我心不起，万念即灭，见素抱朴，正是保守本真的方法，也是“收心习静”的精神修炼过程。在这一过程中充分强调了“心”的作用，把“心”比喻为利剑，可以斩断情丝邪魔，这正是宗教唯心主义的特点。

在“收心”的过程中，还要做到“虚心”、“安心”，心不受纳外物，也不分心于外界，这是心对内、对外的两种不同的修炼。做到此，即达到“心不着物，又得不动”的“静定”。在此，应当指出这种“静定”并不完全是庄子所说的“至人之用心若镜”的心之虚静状态，而是静中有动，动中有静。这个“动”，便是心能“生慧”，心能把“烦邪乱想，随觉则除”的利剑作用，对心灵的净化与专一，对外在事物的屏弃与超脱，起了决定性的作用。功夫做到此，就达到处物而心不染、处动而神不散、本心不起、离乎万境的道教精神修炼的最高境界了。

道教修炼的思想是追求在心理上、精神上、社会环境中达到清静无为的出世境地。隋唐之际，受到佛教的影响，吸收了禅宗的某些思想，进一步发展充实了道教修炼体系，并

对宋明理学的产生和发展有极大的影响。然而作为社会中的人，是不能靠任何修炼超脱现实，揪着自己的头发，离开地球的。尽管道教徒非常重视这一修炼，但千百年的道教史证明没有一个修炼者达到了他们所谓的最高修炼标准。

呼吸修炼

道教的呼吸修炼，即所谓"气"的修炼（简言之为"气功"，但不包括现代硬气功的范畴）。道教中的"气"，有三种不同的含义：一指呼吸自然界的空气；二指父母精血媾精时的元气，又称"先天气"；三指通过饮食物质所化生的能维持生命存在的活力，即人体内的一种能动力，各脏腑器官的功能作用等，又称为"后天气"。通过呼吸修炼达到养气全神，祛病延年的作用，这是道教修炼的另一核心问题。

呼吸修炼中最基本、最重要的是服气法，它与现代气功中所讲的调息、吐纳、内视气功法、守丹田气功法等是相似的。《庄子·刻意》说"吹呴呼吸，吐故纳新"。嵇康《养生论》说："呼吸吐纳，服气养身"，就是服气修炼。人的呼吸，本就是吐故纳新，但吸纳新鲜空气在道教中却有许多种方法，如服六戊气法、服三五七九气法，道教徒认为吸入天地间的四时正气，日、月、星辰的精气，就可以长生。吐故气，在汉代以前就有吹、呴、呼三种方法。吹是吹出凉气；呴是呵气；呼则呼出体内旧气，即二氧化碳气。汉代以后就发展为六种方法了。《服气疗病论》曰："凡行气以鼻纳气，以口吐气，微而引之，名曰长息。纳气有一，吐气有六。纳气一者谓吸也。吐气六者谓：吹、呼、唏、呵、嘘、呬，皆出气也。"又曰："吐气之法，时寒可吹，温可呼。委曲治病，吹以去热，呼以去风，唏以去烦，呵以下气，嘘以散滞，呬以解极。"此法一直沿习，到唐代仍以六字气诀来治病。服气修炼法的要旨是通过深呼吸，锻炼肺部的活动能力，加强氧气的摄入量，扩大二氧化碳的排出量。呼吸中要求气息均匀轻缓而深长，从而达到服气养身、服气疗病的双重目的。

在呼吸修炼的基础上进一步达到鼻无出入之气的最佳境界时，即达到道教呼吸修炼的最高境界——胎息。《抱朴子·释滞》曰："得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如人在胞胎之中。"道教徒认为用鼻呼吸，"一窍即开，元气外泄，泄而不止，劳及性命"。所以强调息之深沉，吸之以踵，使身体内部的呼吸自我循环，如同婴儿在母腹中的呼吸状态，又如同龟鹤入蛰时的呼吸方法。道教中有关资料较多，如《服气经》、《服气精义论》、《尹真人服无气法》、《赤松子服气经》、《胎息经注》、《太上养生胎息气经》、《高上玉皇胎息经》等书。

此外，还有行气布气法，这是在呼吸修炼基础上进一步发展起来的一种气功疗法。当气体进入身体之后，在主观意念的诱导下，在人体内循行一定的路线运行，作用于四肢经络、五脏六腑，引起内脏功能的某些变化。在这一运行中，潜在地就存在着疏通气血、改善机体功能的防病治病作用，故《疗病论》曰："以我之心，使我之气，适我之体，攻我之疾，何往而不愈哉！"这种行气养身疗病法所根据的理论是建立在祖国医学经络学说、脏象学说的基础上的。《疗病论》曰："用气攻病，虽攻其处，肤腠散出，然兼依明堂图，取其所疗之穴，想而引去，尤佳。"这在现代临床治疗中确有一定的疗效，尤其是对于精神情绪有关的疾病，如失眠、高血压、慢性胃病等。在练功的过程中，努力做到意行气行，意到气到，经过一段时期，自己就会感觉到体内有一股热气流随着呼吸节奏、意念控制在体内循行，并且想到哪里，就运行到哪里。将气运到患病之脏腑、经络，就意守之、导引之，反复疏通，就能改善有病部位的血液循环、淋巴循环，调整神经功能，加强各部分组织的功能，从而减轻病势，以至痊愈。

行气疗病法还包括为他人治病，如现代气功师用手掌运气发热，治疗内科、神经科疾病等，均属于行气布气法的修炼。

形体修炼

道教的形体修炼包括按摩、导引、拳术等内容。按摩，即循行一定的经穴，用按压、揉摩、捏推等手法作用于人体；导引、拳术则是引导四肢百骸，做各种屈伸俯仰运动，使之“导气令和”，“引体令柔”，达到疏经活血、理气止痛的防病疗病效果。晋代葛洪《玄鉴导引法》说：“道以为流水不腐，户枢不蠹，以其劳动故也。导引之道，务于详和。俯仰安徐，屈伸有节。导引秘经，千有余条，或以逆却未生之众病，或以攻治已结之笃疾，行之有效，非空言也。一则以调营卫，二则以消谷水，三则以排却风邪，四则以长进血气。”《神仙导引论》曰：“人之五脏六腑百骸九窍，皆一气之所通，气流则形和，气滞则形病。导引之法，所以行血气，利关节，辟除外邪，使不能入也。故修真之士，以导引为先。”故道教徒尤为重视。在《庄子》里有“熊经鸟申”两种方法，《淮南子》中就增加有“鸟浴猿躩，鸱视虎顾”四种，汉末华佗进一步发展成虎、鹿、熊、猿、鸟五禽戏。《抱朴子》中又出现了龙导、龟咽、燕飞、蛇屈、兔惊等各种模仿动物动作的运动方法。隋唐以至近代由导引所衍化派生出来的八段锦、易筋经、太极拳、慢行百步功等都是行之有效的运动方法。

导引行气、各有专门，行气的专讲吐纳，导引的尤重屈伸，但道教徒认为两者必须密切联系，以气先行，以形后随，即呼吸运动和躯体运动相结合，这正是道教形体修炼的特点。

食物修炼

首先是食气辟谷法。此法盛行于晋、唐之际，到了宋、元以后出现了道教丛林，则鲜有覆蹈者。辟谷是不吃谷物，但不是不吃食物。开始由一日三餐减为二餐、一餐，适应一个时期后，则以饮水服气为主，同时服用一些辅助食品，如：白术、山药、黄精、巨胜、茯苓、花生、大枣、栗子、核桃等，由于这些大多为中草药，兼有补养气血的作用，故可以达到解饥、祛病、延年的多重效果。正由于修炼辟谷法，许多道士兼通医药学，为民众治病，促进了祖国医学的发展。

其次为道教徒每日必做的鼓漱功。这种修炼方法包括叩齿、搅舌、鼓漱、咽津液等过程。《遵生八笺》中记载：“平明睡醒时，即起端坐，凝神息虚，舌舐上腭，闭口调息，津液自生。渐至满口，分作三次，以意送下。久行之，则五脏之邪火不炎，四肢之气血流畅。诸疾不生，永除后患，老而不衰。”后世把鼓漱功发展为单独的修炼方法。从现代医学来看，叩击牙齿能促进牙龈、牙周膜、牙髓腔部位的血液循环，增加牙齿的营养供应，还能使食物残渣脱落，保护齿面清洁，不易发生龋齿、牙松动等口腔疾病。唾液是正常的生理分泌物，其中含有溶菌酶、淀粉酶、分泌性抗体等成分，有助消化、杀菌、解毒、抵抗某些疾病的作用。故修炼此法，可以保护牙齿，清洁口腔，促进唾液的分泌，加强消化功能，使嚼咬肌不易萎缩，面颊不易塌陷。此法已成为现今口腔医疗保健操之一。

外丹也是道教徒的一项重要修炼方术，主要采用金石药剂或辅以草木合剂，经过炉火烧炼的化学反应后形成的丸剂。《抱朴子·金丹篇》曰：“丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金人火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令不老不死。”所以自西汉方士创制金丹后，上自帝王，下至道士均以炼丹为事。东汉魏伯阳继承了前代阴阳五行家、神仙家的方术，借《周易》爻象论述炼丹修仙的方法，撰成了《参同契》，是我国第一部系统论述丹法的著作，被道教徒奉为“丹经王”。

从此外丹术成为道教所特有的一项重要修炼方法。随着外丹术的发展，到唐代臻于极盛，但服食丹药致死者也日多，服食者对此亦产生怀疑。南宋以后，全真道皆主内丹，外丹就衰落下来。外丹术经过长时期的烧炼实践，对我国古代化学、医药学作出了积极的贡献。

内　丹

内丹是在服气、行气、导引、胎息、房中术等修炼基础上发展而来的。是金元以后道教徒修炼的核心。

内丹家认为人皆禀受父母先天血气而生，后因酒色劳役，致使精衰神疲，以致死亡。修炼者即是要通过自我修炼（补养亏损），达到精神充沛，气血旺盛。内丹家以人体比做炉鼎，以精、气、神为对象，循行一定的经络，经过一定的炼养步骤，使精、气、神在体内凝成"类如鸡子"形的丹，即是内丹。

内丹家以《参同契》、《悟真篇》为主要丹书，其他可参阅的有《金丹大要》、《金丹四百字》、《还源篇》、《翠虚篇》等。

房　中　术

房中术起源于战国方士，据《汉书·艺文志》记载，当时就有《容成阴道》、《黄帝三王养阳方》、《务成子阴道》等八种。东汉时期张道陵始将房中术引为修炼方法之一。房中术又称"黄赤之道"，"男女合气"之术，多为糟粕。但其中有一部分是讲摄精固气、节欲保身、房中禁忌和正当交合方法的性卫生知识。北魏寇谦之改革旧天师道后，力斥此术，此后便逐渐消亡了。

上面介绍了道教的几种修炼方法，道教的修炼除了外丹外，服气、行气、导引、特别是内丹都是气与身体的有机结合，都是相辅相成的修炼方法。但道教作为一个多神教，信奉不同神祇，有不同的祭祷庆拜仪式，道教徒每日要上殿诵经习符，焚香礼拜，还要遵守道观戒律，这些道教门喻为修持功；道教作为宗教，又要传戒授道，济度众人，还要为统治者登斋设醮，办道场，做法事，这些被道教门喻为广修功德的"积德功"。这两种修炼方法对道教徒来讲同样是不可缺少的。

道教基本典籍

《太平经》和《抱朴子》

《太平经》是后汉时原始道教的经典，流行于民间，属民间道教的性质，它的理论思维基本上代表民间道教类型的特色。

《抱朴子内篇》是晋代神仙道教的代表著作，是在魏晋之际民间道教被官方抑制以后，上层社会门阀士族崇信神仙道教的理论和方术集大成的专著。

原始道教产生的气候和土壤是当时社会、政治、文化、信仰诸矛盾。原始道教的活动家、理论家同世俗的政治活动家、理论家一样，都是企图解决现实社会的矛盾问题，不过所采取的表现方式和途径有所不同罢了。

神仙道教所关心的不是民间的疾苦、现实政治的黑暗腐败等问题。而是统治者的既得利益和地位，想方设法，妄图达到长生不死，永远在天国里享受人间帝王贵族一般的荣华富贵的生活。这就决定着民间道教和神仙道教性质的不同，后者对前者采取对立和排斥的态度。

道教是神学宗教形态的一种。神学宗教最普遍的基本特征就是相信有神。这是任何神灵崇拜，概莫能外。道教是在中国的土壤里生长的，有它自己的特色。首先，原始道教的形成在汉代，因之在原始道教的经典《太平经》里往往反映出汉代社会政治文化思潮的特色。其次，它又是经过较长时间的累积、不同手笔的增修而成的庞杂体系，兼容并蓄着不少文化思想的精华与糟粕，须要细心剖析，认真评价。在这篇短文里，不能详谈，只能有重点地简略说明几个社会政治思想问题。

比如，《太平经》里有维护封建统治的言论，这在当时的思想界是相当普遍的现象，拥有一百七十卷的巨帙的《太平经》并非世外桃源的产物，故也未能例外。也有改良主义的言论，不可忽视。这此言论，与豪门世族的思想不一样，主张任用贤才，公平办事；减省刑罚，避免重刑死法，保障老百姓的生命安全；反对贵戚豪家穷奢厚葬，靡费社会上大量财力和物力。又主张沟通民意，下情上达，能使万民直言疾苦和弊害。如果做到这些，这大致符合国家太平的气象。

特别是那些反映农民善良愿望的言论尤为难能可贵，是值得珍视。众所周知，封建社会里主要劳动的负担者是广大农民（手工业往往是农民的副业）。所以农民群众主张自食其力是天经地义。“夫人各自衣食其力”，“天生人幸使其人人自有筋力，可以衣食者”。这是农民群众的生活原则。剥削阶级靠别人供给衣食，绝没有这样的亲身感受和想法。自食其力的反面是四肢不勤地剥削他人，剥削的对象是终日勤劳衣食无着的穷民。《太平经》描述富翁剥削穷人说：“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏于幽室，令皆腐涂。见人

穷困往求，骂詈不予，既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。"(《太平经合校》246页)富人们就是这样贪得无厌，狠毒心肠！在《太平经》看来，天地间的财物，原是用以共养众人的，不能让个人或极少数人独占为私有。"此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也，小内之钱财，本非独以给一人也；其有不足者，悉当从其取也。愚人无知，以为终古独当有之，不知乃万户之委输，皆当得衣食于是也。"《太平经》认为天地间的财物应该公有公用，谁也不许独占，即如帝王私人府库里的钱财，原来也是从天下万户百姓那里征调得来的。比如大仓里的米粟，本来不是老鼠所独有的。这个劳动人民自己体验的道理很通俗、很切近实际，可是蕴含着十分深刻的真理和智慧的光芒。从劳动人民自食其力的主张，到天地间万物共养人的道理的一贯性，做为原始道教理论的一个方面，不仅是尔后道教史上绝无仅有的思想，而且其通俗透辟感人肺腑的力量，也是当时世俗的政论家所望尘莫及的。早期民间道教思想的精髓就在此。

这种进步的社会政治思想不是孤立的出现、偶然的流露。它和《太平经》里某些朴素唯物论和朴素辩证法有着血肉相通处，因为该书残缺甚多，现在仅存五十七卷，只能略引一些主要文字，以见一斑。在宇宙生成论方面，主张原初物质——元气产生天地万物，"天地人本同一元气，分为三体，各自有祖始"。又说："元气恍惚自然，共凝成一，名为天也；分而生阴而成地，名为二也；因为上天下地，阴阳相合施生人，名为三也。"(《太平经合校》305页)天、地、人三才都是从元气自然而然化生而成。这里没有涉及超自然的上帝或其他什么神秘的力量创造天地人和万物。显然，这是吸收了汉代流行的元气论的唯物主义观点。看来似乎有些奇怪，宗教本来宣扬神学，但同时有意无意地宣传唯物论，这个矛盾，令人难以理解，这同汉代谶纬迷信书里出现元气论一样，事情的错综复杂的状况是如此，并不值得大惊小怪。

《太平经》的言论本是以阴阳五行为家，原始阴阳五行学说含有朴素辩证法的因素。它说："天下凡事，皆一阴一阳，乃能相生，乃能相养。"(《太平经合校》221页)相生相养，即对立物的相互联结，是一方面的情况。另一方面，是对立物相互转化。只要事物的变化达到一定的极限，阴能变为阳，阳能变为阴。所谓"阴极反生阳"，就是这个意思，反之亦然。这在自然界是容易理解的，如气候的变化即是寒极反暖、暖极反寒。但一论及人间社会，受根深蒂固的封建伦常思想束缚，就难以坚持这个阴阳互相转化的原理了。如1973年长沙马王堆三号汉墓出土的黄老学派的古佚书《经法》，其《四度篇》虽则承认"极而反，盛而衰，天地之道也"。但是强调"君臣易位谓之逆。"指明君臣(包括君民)易位是反悖纲常的大逆。而《太平经》没有受此拘束，竟有君、民变化无常的思想，断言："一衰一盛，高下平也；盛而为君，衰即为民。"(《太平经合校》723页)这个十六字箴言，在当时正统思想家看来无疑是异端。由此可见汉初黄老之学与东汉原始道教经典中某些思想有着根本的区别。史称汉顺帝时，有司奏宫崇所上《太平清领书》为"妖妄不经"，把它收藏起来了。这是《太平经》首次遭受不幸的厄运。原始道教经典的这些思想，做为教义教理的一部分，除了对汉末民间道教如太平道、五斗米道和隋以前李氏(李弘等)道的活动有若干影响外，在道教史上毕竟成为绝唱，不再有什么继承发挥和传播的迹象了。因为它同封建统治阶级的利益相冲突，官方舆论和法令不允许，应时而兴，产生了神仙道教并且得到迅速而广泛地发展。

我国的神仙思想，起源很早。魏晋时期，

继民间道教而兴的神仙道教的形成，具有系统的理论和众多的方术，始完成于晋代葛洪的《抱朴子内篇》。

神仙道教的最大目标，就是幻想成为长生不死的神仙。民间道教追求的是现世的利益，贫苦人家要求富人减轻剥削，救穷赒急；要求穷哥儿们自愿互助互济，有疾病则乞求神灵的符水来解除痛苦，如此等等。他们现世生活的日子很不好过，决没有想求什么长生不死的快乐。只有帝王贵戚门阀豪族平时享尽荣华富贵而又厌倦这种物质的生活，想到世事变幻无常，人生不免一死；一死，什么都享受不到，精神上感觉无限空虚，内心里发生一阵阵悲凉的情绪。长生不死的神仙信仰，才成为他们的玄思和梦想。抱朴子深信天地间有不少特异的事，比如夏天草木都在生长，而荞麦枯萎了。冬季草木凋落，而竹柏长青。常言生必有死，而龟鹤能够长存。从此推论，“若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也”（《论仙》）。这种似是而非的言论，所谓以药物养身，术数延命，是有可能的；但过此而往，超越延年益寿的界限，妄求长生不死，这就荒谬透顶了。他强调学仙的方法，必欲恬愉澹泊，涤除嗜欲；必欲静寂无为，忘其形骸；必欲止绝臭腥，休粮清肠，如此等等。清静无为，恬愉澹泊，止绝臭腥，如果控制适中，对保健身体来说，可能有一定的益处，但欲以此求长生，成神仙，未免想入非非，不可究诘了。

抱朴子提倡神仙道教，在理论上反复申述神仙是可学的。在方术上历举金丹、仙药等方诀，令人勤求道法，相信成仙。方术纷纭，首推金丹为仙道之大要。丹法众多，或得自祖传师授，或亲自搜访所得，详加审核，并做试验。神仙道教的主观愿望——贪求长生不死是荒谬的。但是炼丹术的实验，客观上以原始化学的贡献是不可抹煞的。从炼制金丹的实验中观察到的化学变化，有两句概括的名言：“丹砂烧之成水银，积变又成丹砂。”（《金丹篇》）丹砂就是硫化汞，将丹砂锻炼，其中所含的硫变成二氧化硫，游离出水银。再使水银和硫黄化合，便生成硫化汞。这就是抱朴子对还丹总结的话。又如葛洪对于铅的化学变化的认识也是深刻的。他说：“铅性白也，而赤之以为丹；丹性赤也，而白之以为铅。”（《黄白篇》）“铅性白也”，是说铅经过化学变化可以变成胡粉，即铅白。铅白加热后经过化学变化，成为赤色的铅丹。这两句简括的话，正是对铅的化学变化作了一系列实验之后得出的结论。举此二例，可见他对于炼丹过程的观察是严密认真的，具有科学家实验的精神。在这里，他没有以宗教家的玄想代替科学研究，所以在科技史上能够做出卓越的贡献。

炼丹家往往兼攻药物学和医学。《抱朴子内篇》的《仙药篇》更详述诸芝、五玉、云母、雄黄、真珠、桂、巨胜等等，据说服之可以延年长寿，甚至相信可以成仙。此外，他还撰有《金匮药方》（疑即《玉函方》）一百卷、《肘后备急方》八卷、《神仙服食药方》十卷等医药书籍多种。就现存的《肘后备急方》一书看来，他对传染病如天花、结核病等都有研究，对免疫法也有准确的认识，贡献不小。特别值得重视的，他从化学实验的变化，观察到一些自然物能够以人工的方法来制造。外国科技成果新工艺产品的输入，也给他以启迪。他说：“外国作水精碗，实是合五种灰以作之。今交、广多有得其法而铸作之者。”（《论仙》）水精本是自然之物，属玉石之类，现在可以用人工方法制成。葛洪进一步认为云、雨、霜、雪是天地间自然物的变化，只要人们掌握自然变化的规律和方法，都可以人工制造。他明确地说：“云、雨、霜、雪，皆天地之气也，而以药作之，与真无异也。”（《黄白篇》）抱朴子生于一千七百年前的封建社会，已经探索用人工的方法制造人造雨、人造冰、人造雪，真是古代文化史上了不起的科学家！

《抱朴子·杂应篇》还有这样的话:"或用枣心木为飞车,以牛革结环剑以引其机。"从这寥寥十余字中,透露了中国最早的关于飞机螺旋桨的原理。这是科学家的巧思,绝不是宗教家的玄想。今人古工艺史家王振铎氏为此创制了飞车复原图,登载在《中国历史博物馆馆刊》1984 年第六期上。

总的来说,《太平经》做为原始道教的经典,它的特点,与神仙道教的《抱朴子内篇》不同,理论多,方术少。在庞杂的思想体系中,一些有关社会政治的进步言论尤为出色,反映了当时社会政治经济中存在着严重的矛盾。这不但为后来神仙道教所不能言和不敢言,就是比世俗思想家的言论也是更大胆、更深刻,大大超越了一般宗教教义的性质和范围。

神仙道教做为民间道教的对立面而出现,在《抱朴子内篇》里,诸种方术加多,有关社会政治思想,偏向维护封建秩序,这是神仙道教的本质和立场所决定的,这是消极方面。另一方面,葛洪做为学问渊博的道教学者,注重自然科学技术的探索与观察,客观上做出了积极的有益的贡献,在文化史上的价值也是应该肯定的。

《道　　藏》

每种宗教都有它的教义和经典。有些大的宗教,经典很多,后世教徒们为了便于学习钻研和保存,把这些书籍汇集起来编成一部大的丛书。佛教的典籍汇编起来叫《大藏经》,一称《大藏》。道教的典籍汇编起来叫《道藏经》,一称《道藏》。

《道藏》之名,始于唐代。它是包括道教经典及其有关书籍的一部大丛书。现在把《道藏》的编辑、分类、内容及价值简单介绍一下。

道教创始于汉代,魏晋以前,道教的书籍不多。葛洪在《抱朴子·遐览篇》中所列道经有六百七十卷,符箓五百多卷,共一千二百卷。刘宋时道士陆修静广为搜集道书,编为《三洞经书目录》总一千二百二十八卷,其中除道经、符图之外,还包括一些医药书籍,这是《道藏》最早的结集。唐玄宗开元时下诏搜访道经,辑成《开元道藏》凡三千七百四十四卷。到了宋朝,宋太宗时曾命徐铉等校正道经,至宋真宗时,在徐铉等编校的基础上,由王钦若领衔、张君房主持辑成道藏凡四千三百五十九卷,装为四百六十六函,每函按照《千字文》顺序编号,起"天"字,止于"宫"字,所以这部道藏就叫《大宋天宫宝藏》。张君房又摘其精要编为《云笈七签》一百二十二卷,所以《云笈七签》有"小道藏"之称。宋徽宗时,又把《天宫宝藏》增加到五千四百八十一卷,并在福州闽县刻板,这是整部《道藏》的第一次刻印。刻成后贮存于闽县天宁万寿观,故称之为《万寿道藏》。金代金章宗时曾刊印《大金玄都宝藏》凡六千四百五十五卷。元初全真道士宋德方遵其师丘处机的遗志,奉命刊印道藏于平阳(今山西临汾)玄都观,经历八年刻成七千八百余卷,经板藏于玄都观,故称《玄都道藏》。遗憾的是,上述《道藏》均已先后亡佚。

现在我们能见到的是明代《道藏》。明成祖永乐四年(1406)诏四十三代天师张宇初编修道藏,永乐八年(1410)张宇初病逝,他的弟弟张宇清升为天师,继续主持编修。至正统十年(1445)刊成,总计五千三百零五卷,装为四百八十函,仍用《千字文》编号,称为《正统道藏》。明神宗万历三十五年(1607)又命五十代天师张国祥校刊《续道藏》凡一百八十卷,装为三十二函,称万历《续道藏》。正续《道藏》总计五千四百八十五卷,共五百一十二函。明刻《道藏经》板储藏于大光明殿,旧址即现在北京西安门大街光明殿胡同,传到清代经板已有残缺。1900 年八国联军侵入北京,大光明殿被烧毁,道藏经板也全部被

焚。本世纪二十年代，商务印书馆借北京白去观所藏《道藏经》加以影印，这就是现在流传的涵芬楼影印本明正续《道藏》。

《道藏》旧来都按"三洞'、"四辅"的七部分类法。所谓"三洞"，就是洞真、洞玄、洞神。洞是通的意思。"洞真"是说通向真仙之道。类似佛教的大乘经典。"洞玄"是说通向玄妙之道，这是中乘。"洞神"是通于神灵，能够召制鬼神，这是小乘。所谓"四辅"就是把"三洞"以外的经论分为太玄部、太平部、太清部、正一部四类。"太玄"取"玄之又玄"的重玄之义，"太平部"因此《太平经》为首而得名，"太清"取至清虚无之义，传说此经降自太清境，因而得名，这三部是分别辅助洞真、洞玄、洞神三部。"正一部"是以道德为宗，贯通三洞，所以"正一部"是辅助"三洞"，遍陈上中下三乘之义。

"三洞"之中，每洞又分为十二类。即(1)"本文"，就是道经的原文。(2)"神符"，指以符箓咒语为主的道书。(3)"玉诀"，是注解道经的文字。(4)"灵图"，是以神灵图象为主的道书。(5)"谱录"，记神仙谱系。(6)"戒律"载道教的清规戒律及功过格之类书籍。(7)"威仪"，记道教的礼仪制度，斋醮、祀神的仪式等。(8)"方法"，讲修进及招魂制鬼之法。(9)"众术"，即炼丹及变化之术。(10)"记传"，为道史及神仙传记。(11)"赞颂"，是以赞词、颂偈为主的道书。(12)"表奏"，列斋醮、祭祀所用的章表，奏疏等程式。

"三洞"的分类法源于道教的神学体系。道教认为道经都是从天而降的神书。"三洞"经书是由三洞教主即元始天尊、太上道君、太上老君三位尊神传下来的。这些道经本来都在天上，藏于天宫。据道教神话传说，在太古之初，空中"飞玄之气"凝结成字，这些字都有一方丈大，八角放射光芒。像这样的神话，怎么可能做出科学的合理的分类呢？所以"三洞四辅"的分类法，虽是道教传统的分法，但是实际上，这样分类既很混乱，也是不适用的。使人看了只会产生莫明其妙的神妙感而已。

《道藏》卷帙浩繁，商务印书馆从《道藏》中选出一百七十六种影印为《道藏举要》，这是《道藏》的一个选本。清代有《道藏辑要》收道书二百八十七种，其中有一百一十四种是正续《道藏》以外的道书。另有《道藏精华录》一百种，其中也有《道藏》未收的书，这些都是《道藏》的选本。

《道藏》是一部大丛书，收书种类甚多，正续《道藏》共收书一千五百种左右。其中有几百万字一部的大书，也有少到百十字一种的短篇。例如《灵宝领教济度全书》三百二十卷，《道法会元》二百六十八卷，这些都是几百万字的书。而《阴符经》只有三百字，《太上老君说了心经》仅一百四十四字。最短的是《高上玉皇胎息经》只有八十八字。

《道藏》内容庞杂，可以说是包罗万象。其中大量的是道教的经、论、戒律、符诀、法术和威仪、斋醮等书。关于道教历史传记方面的有《列仙传》《历史真仙体道通鉴》《七真年谱》等。记载古地理神话的如《山海经》，关于名山宫观的有《南岳总圣集》《天台山志》《宫观碑志》等。有儒家《周易》类的书籍，如焦氏《易林》、周敦颐、邵雍的《周易图》等。《道藏》中所收诸子类的书有一百多种，从先秦到唐宋都有。先秦的如《老子》《庄子》《孙子兵法》等。唐宋的如《天隐子》《素履子》《无能子》等。《道藏》中所收医药类的书达二十种如《黄帝内经》、《灵枢经》、孙思邈的《千金要方》等。有天文历象方面的书，如《盘天经》《通占大象历星经》等。《通占大象历星经》即所谓《甘石星经》。此书虽为唐宋人所缀辑，但在天文学史上是一部颇有价值的书。有占卜数术之类的书，如《黄帝龙首经》《玉匣记》等。有堪舆书，如《黄帝宅经》《堪舆完孝录》之类。有选编的书，如马总《意林》是摘录诸子的书，曾慥《道枢》摘选许多丹道炼养的书编成。

《道藏》的价值是多方面的，现分五点来

说明。

(1)《道藏》为道教著作的总汇,是研究道教教义、流派、经典和道教史必需的、首要的资料。

(2)《道藏》里有医药、养生的书各数十种,这些书都是历史上长期医疗卫生、养生经验的总结,其中有许多很有价值的东西。

(3)《道藏》除大量的道教典籍之外,还保存有不少的古籍。在《道藏》中关于《道德经》的著作有五十多种,《南华经》的有十多种。这些都是研究《老子》《庄子》的重要资料,并且其中有好些种书仅赖《道藏》本得以保存,流传下来。

(4)《道藏》是明正统(1436—1445)时的刻本,而明道藏的底本好些出于宋藏本,因之《道藏》本在版本学和古籍校勘上都具有重要的价值。

(5)《道藏》中保存有不少科技史的资料。道教讲求炼丹,其中的外丹黄白术就是古代的化学实验。《道藏》中的许多外丹书为中国古代化学史提供了丰富的内容。

总之,《道藏》这部大丛书,在中国学术文化史上有其重要的价值。但由于它分类编排不合理,不便检阅。三十年代,燕京大学引得编纂处曾编有《道藏子目引得》,七十年代,法国巴黎曾出版《道藏通检》。为了便于了解和检阅《道藏》,中国社会科学院宗教所道教研究室用了几年功夫编撰了《道藏提要》。从提要可以知道各书的梗概,后面并附有《道藏》书名及编撰人的索引。只要知道书名或某一著者、编者的名字就能很快地查出《提要》及此书在《道藏》涵芬楼影印本与台湾缩印本的册数。有了这一工具书,研读《道藏》就比较方便了。

《云笈七签》

《云笈七签》是一部大型道教类书,凡122卷,大约170万字左右,编于北宋真宗时期。编者张君房,宋真宗景德(1004—1007)进士,安陆(今属湖北)人。曾任尚书度支员外郎、集贤校理、御史台等职。后因"鞫狱无状",谪官宁海。

张君房在编《云笈七签》之前,曾编辑名为《大宋天宫宝藏》的《道藏》。宋真宗时,司徒王钦若等人同时推荐海宁谪官张君房主持编修《道藏》。大中祥符五年(1012)冬,张君房被任命为著作佐郎,专门从事这项工作。于是,君房得到藏于秘阁(当时的国家图书馆之一)的全部道书,并陆续取到苏州旧《道藏》经本千余卷,越州(治所在今浙江绍兴市)、台州(治所在今浙江临海县)亦各千余卷,以及朝廷陆续赐降到福建等州道书《明使摩尼经》等,率领其他道士依照三洞四辅分类法,删去重复,分门别类,编排次序,编成4565卷,题名曰《大宋天宫宝藏》。至天禧三年(1019),抄录成七部献给朝廷。秘阁道书包括哪些,旧《道藏》为何代遗物,志书未载。但可以肯定,《大宋天宫宝藏》当收进不少宋前古道书。同时,也增加了不少宋代新道书。

《云笈七签》就是在这样一部空前宏富的新编《道藏》的基础上编辑的。君房在《大宋天宫宝藏》大功告成之后,"掇云笈七部之英,略宝蕴诸子之奥",编成《云笈七签》。这就是说,《云笈七签》的全部内容均是采撷《大宋天宫宝藏》而成,是其精华荟萃。在这个意义上,《云笈七签》可称得上《大宋天宫宝藏》的缩编。"云笈"指道教书箱,"七签"即《道藏》七部——三洞四辅,"云笈七签"四个字连起来就是"道藏"的意思,君房以之为书名,大概是有意指明其为《大宋天宫宝藏》缩编,系小《道藏》。事实也是如此。从内容的广泛性来看,现存明《正统道藏》中其他任何一部书都无法与《云笈七签》比拟。

《云笈七签》是以类书的形式完成缩编任务的。张君房自称其编《云笈七签》时,"采摭机要,属类于文","考核类例,尽著指归"(《云

笈七签序》)。这就是说,《云笈七签》将摘录的道经原文,重新进行了分类编次。其每卷卷首均有标题,低两格独占一行,指明该卷为何种内容,笔者称这种标题为类名。全书约有50类,每一类辖一卷或数卷不等,少数类名有副名。类之中再列小标题,低三格独占一行,可称之为项名。

自刘宋陆修静、孟法师编撰道经书目以来,以三洞四辅为纲目的七部分类法一直是《道藏》分类的传统。而《云笈七签》却放弃了七部分类法,另辟蹊径。七部分类法自唐代以来,与新道经实际需要之间的差距愈来愈大。《云笈七签》的分类比起七部分类法来,更准确,更细致,更具有科学性,是一个不小的进步。

《云笈七签》的分类编次颇有系统性。其内容可分为七大部分。

第一部分卷1至卷3,为"道德部"、"混元混洞开辟劫运部"和"道教本始部"三类,围绕一个"道"字,论道德,论述宇宙生成、变化及其主宰,详释道教品位和发源、天尊老君名号及历纪年号、《灵宝经》传授、三洞四辅36部之仙源等。该部分突出的是道教神学的哲学基础。

第二部分卷4至卷20,为"道教经法传授部"、"经教相承部"和"三洞经教部"三类,围绕一个"经"字,述三洞经法传授经过,《上清经》之传授世系及杨羲至李含光十师传说,道经品格,分类原则、名称和主要内容。该部分突出的是道经。

第三部分卷21至卷28,包括"天地部"、"日月星辰部"、"十州三岛"、"洞天福地"和"二十四治"五类,释四梵三界三十六天及三十六天帝、三十六土皇内讳等,述日月星象、三台北斗二十八宿诸星神及三奔、服日月星气、存思日月星神、卧斗、升斗诸法、述仙山位置、帝王神话及神奇景象,释十大洞天、三十六小洞天和七十二福地方圆、位置及仙主,述二十八治位置、仙迹和仙主。该部分突出的是道教的彼岸世界。

第四部分卷29至卷31,为"禀生受命"类,述人生之源、体内诸神、保炁长生法、存思长生法及隐身、变化法等。该部分突出的是从生命奥秘证明人可成仙。

第五部分卷32至卷86,包括"杂修摄"、"斋戒"、"说戒"、"七签杂法"、"存思"、"秘要诀法"、"杂要图诀法"、"杂秘要诀法"、"魂神"、"诸家气法"、"金丹诀"、"金丹"、"金丹部"、"内丹诀法"、"内丹"、"方药"、"符图"、"庚申部"和"尸解"等十九类,介绍成仙的各种途径。

第六部分卷87至卷95,包括"诸真要略"、"仙籍旨诀"、"诸真语论"、"七部语要"、"七部名数要记"、"仙籍语论要记"、"仙籍理论要记"和"仙籍语论要记"八类,述靖气洁精法、三元之术、绝情去欲正性修行之训、理神养性立身修道警句、修性修善之教,论神仙可学、阴阳和合、众生道性无异、世界虚无、法性和道性等。该部分主要讲人应修仙。

第七部分卷96至卷122,包括"赞颂歌"、"歌诗"、"诗赞词"、"赞诗词"、"纪"、"传"、"传录"、"列仙传"、"神仙传""洞仙传"、"神仙感遇传"、"传"和"道教灵验记"等十三类,为诸经及修道之人赞诗、神仙赠答授受诗歌、神谱、仙传及灵验故事。该部分突出讲神仙生活。

这七部分依次排列,始终围绕着修炼成仙这个主题。张君房编辑《云笈七签》,广泛的目的是"少畅玄风"。他评价《云笈七签》说:"习之,可以阶云汉之游,览之,可以极天人之际"(《云笈七签序》)。这一评价透露出,修炼成仙正是张君房取材和编辑的指导思想。事实也是如此,《云笈七签》只录与这个主题有关的最直接的道经,将《道藏》中诸子百家及道教仪轨等基本剔除在外,实为《道藏》中有关修炼成仙的主要道经的缩影。

《云笈七签》的分类亦有不够精审之处。如某些类名区别不大,某些类之间内容相差

无机，还有个别类名跳过其他类名后重现。其次，它前九类名均称“某某部”，以后则无“部”字。再有，某些类名、项名直接移用所著录之子的书名，子书中篇章名亦低三格独立一行。在这种情况下，几种名极易混淆。这同《云笈七签》不少地方全引或大部引原书有关。

《云笈七签》现存版本有蒙古乃马真后三年(1244)刻《道藏》本、明《正统道藏》本和明清真馆本。清初《四库全书》本的底本是浙江孙仰曾家所藏明中书舍人张萱所刻本，与明清真馆本相同。此外还有清《道藏辑要》、民国《四部丛刊》、《道藏举要》、涵芳楼影印《正统道藏》以及近20余年来台湾、日本几种影印《正统道藏》等版本，均与《正统道藏》本同，但《道藏辑要》本有所删削。乃马真后本《云笈七签》距原本时间最近。《正统道藏》本《云笈七签》亦基本保持宋本旧貌，如卷80所收《元览人岛山形图》，“元”字避“玄”讳。有些著作甚至保存着宋前旧貌，如《云笈七签》卷32所收梁陶弘景著《养性延命录》，有《老君道经》、《老君德经》、《老君妙真经》等经名，而不称《混元道经》、《混元德经》和《混元妙真经》。

综上所述，《云笈七签》的特点可以概括为以下三点：

第一，内容丰富，广泛，中心突出。

《云笈七签》所辑录的资料大部分标明出处，仅标明的道经及其他典籍即达千种以上。

《云笈七签》保存了不少《正统道藏》它帙未收的完整佚经或片断。完整的发《紫阳真人周君内传》、《茅三君传》、《精灵真人裴君传》、《真系》、《洞仙传》等，片断就更多。这些为研究道教补充了丰富的宝贵资料。此外，《云笈七签》保存的佚经片断和引用的书目，也是考证道经年代的重要依据之一。

由于《云笈七签》内容全面，主题突出，分类科学，所以阅读它可以帮助对道教初感兴趣的人，较迅速地对道教教义有一个较完整的轮廓印象。它也可以帮助对道教教义某个方面感兴趣的读者和研究者，迅速查找到所需要的资料。通过阅读《云笈七签》，还可以窥知汉魏六朝至北宋初年道教教义的基本内容，得到一个较清晰的总印象，帮助我们宏观的认识前期道教，因而有助于了解北宋以后道教教义的演变和发展。

第二，带有一定程度的丛书性质。如果有一个好的目录，我们则可以将其相应部分当作丛书利用。

第三，存宋本旧貌。《云笈七签》中的一些道经同时也收录于《正统道藏》它帙中。由于《云笈七签》保存宋本旧貌，所以它对于校勘具有重要作用。《云笈七签序》也称“以裨文馆雠之职”。

总之，《云笈七签》具有很高的阅读、研究和使用价值。

《云笈七签》的作者张君房在整理道经方面作出了不可磨灭的贡献，是一位值得纪念的人物。在他之前，宋真宗曾命人编成一部4359卷的道藏，赐名《宝文统录》。但是这部《道藏》质量很差。其“纲条漫漫，部分参差，与《琼纲》、《玉纬》之目，舛谬不同。岁月坐迁，科条未究”。因此，枢密直学士戚纶、翰林学士陈尧佐、故相司徒王钦若转而同时推荐张君房，最后，由他编成质量颇高的《大宋天宫宝藏》。这一史实表明，君房通晓道教，学识在许多大道士之上，不愧为出色的《道藏》总编辑。

《云笈七签》所表明的张君房的水平，还不止于此。《云笈七签》是类书，《大宋天宫宝藏》是丛书。编辑类书比编辑丛书需要更多的专业知识。张君房自述编辑《云笈七签》的过程说“虽年栖暮景，而宝重分阴，于是精究三乘，详观四辅，采摭机要，属类于文。探晨灯红映之微，综玉珮金珰之说。泥丸、赤子、九宫，爰系于一方；神室、婴儿、百道，皆根于两半。至如三奔三景之妙，九变十化之精，各探其门，互称要妙。刻舟求剑，体貌何殊，待

兔守株，旨意宁远。因兹探讨，遂就编联”（《云笈七签序》）。事实也正是如此，张君房虽然述而不作，但他通过编辑《云笈七签》，刻苦钻研道教教义，不愧是一位杰出的道教学者。

从《云笈七签》收录的内容还可以推测，张君房所重视的道教学，偏重于个人修炼成仙，轻视救济利人的斋醮、仪轨等。他的道教思想的这种特点，与他身为道教学者而非道教活动家，大概不无关系。

研究《云笈七签》的文章并不多见，日本学者福永光司在其著作《道教思想史研究》（岩波书店，1987年9月第一版）中，曾对《云笈七签》所引资料的特点进行了分析。目前研究较多的是如何更方便地使用《云笈七签》这部工具书。日本、法国和中国学者都编写了读书的引用书目、简目与索引，但都不够完善。为了便于国内学者进一步使用《云笈七签》，在以前成果的基础上，重编《云笈七签详目和所引书目》，还是有必要的。

道教的轨仪制度

道教的戒律与清规

斋戒、祭祷，在我国古已有之。如《礼记·曲礼》："戒斋以告鬼神"，《易经·系辞》："圣人以此斋戒"。

道教崇敬神仙，注重祭祀祈祷，而且认为神仙禀质清净高雅、整洁肃穆，因此要求祭祀者必须在祭祀之前沐浴更衣，不饮酒，不吃荤，整洁心、口、身，以示虔诚。斋戒原本是一回事，但后来道教把它分而为二，"戒"是斋的进一步发挥，带有强制性，且有固定条文。道教三洞经书的十二类中，每洞皆有"戒律"，讲的便是各种斋戒。早期道教即有所谓"道诫"，如《太平经》中"虚无无为自然图道毕成诫"，"贪财色灾及胞中诫"、"不孝不可久生诫"等。所谓"道诫"，即"道君"对人所降的劝诫、警告、文告、是教团用来规范人心，约制其行为的。戒律系由道诫发展而来。所谓"戒律"，即教团假借天神之名，用以约制教徒思想言行，防止"恶心邪欲"、"乖言戾行"的规定。道教教义认为，人的罪福、生死、贵贱等，都是行愿所得，非道非天非地非人所为，学道的人必须积善、定念、修德、理身，有所禁戒而不为恶行，精进为善，积德累功，以求正果；否则，学道不受戒就无缘登上仙界。因此，戒律是教徒必须遵守的行为、愿念的准则，违背了要获罪受谴。

道教十分注重"戒律"，认为"学道不受大智慧道行本愿上品大戒，元缘上仙也"（《云笈七签》卷三十八《说戒》）。

道教戒律的种类很多，律条有简有繁，约制有松有紧。总的来说，道教主张随缘受戒，因人品高下受戒，《玉清经·本起品》即说："上品之人，身先无犯"，故用不着持戒；"下品之人，恶心万般，难可禁制"，戒也戒不住。因此戒律主要是对那些"心有上下"的中品之人，使他们"以戒自制，不令放逸"，用宗教道德导之向"善"，勿使为恶。

道教之有戒律，并非出自佛教，实源于我国古代之斋戒；但就其某些内容及条文形式，或有所模仿于佛教。道教的正式戒条，是两晋南北朝上清、灵宝及新天师道等道派所造作，一般都托言是元始天尊或太上老君所下传。其内容不外是以维护封建社会的伦理道德，特别是三纲五常观念为主旨。如所谓"五戒"规定：一者不得杀生；二者不得茹荤酒；三者不得口是心非；四者不得偷盗；五者不得邪淫。道教称这五条是"积功归根"五戒。有所谓"八戒"，即：一者不得杀生以自活；二者不得淫欲以为悦；三者不得盗他物以自供给；四者不得妄语以为能；五者不得醉酒以恣意；六者不得杂卧高广大床；七者不得普习香油，以为华饰；八者不得耽著歌舞，以作娼妓。陆修静宣称："受持八戒，思真行道，通而无穷，显验必速，皆如所期也。"除此之外，还有"十戒"、"二十七戒"等等。

早期道教传戒是公开的，由于朝廷镇压黄巾起义，牵连到道教，故魏晋以后转入秘密传戒。全真道兴起后，丘处机创全真龙门派，又恢复了公开传戒。清初"龙门七祖"王常月，在北京白云观传戒，他承继了全真龙门派的传戒内容及程式，其内容分初真戒、中极戒、天仙戒三部分，道教称之为"三坛大戒"，整个过程要一百天。道教传戒，只能在有律师之"丛林"（又称十方丛林，即为教团所公有的大宫观）进行，由各地宫观（包括私有的子孙庙）选派道徒去集中受戒。一次受戒弟子多至千人。现北京白云观还藏有王常月所遗留下来的演戒科仪书《全真说戒威仪科》，也还有记述清末道士陈至霖传戒情况的碑刻。

道教的戒律虽然繁复，但总的来说，在实施中不及佛教要求之严格；就道教内部来说，全真道较重戒律，而正一道则十分松驰。

道教除戒律外，还有所谓"清规"。戒律是防止犯罪的警戒条文，而清规则是对违反戒律的道士的惩罚条例。清规由各道观自己订立，轻者被罚跪、责杖、驱逐，重则被处死。元丘处机住持长春观（即今白云观）时，订有所谓《执事榜》，亦即该观清规。现将清咸丰六年所公布榜文，略举几条以示梗概：

开静贪睡不起者，跪香（就是罚跪，等一支香烧完了才准起来）；

早晚功课不随班者，跪香；

上殿诵经礼斗，不恭敬者，跪香；

本堂喧哗惊众，两相争者，跪香；

三五成群，交头结党者，迁单（即驱逐）；

公报私仇，假传命令，重责迁单；

毁谤大众，怨骂斗殴，杖责驱出；

茹荤饮酒，不顾道体者，逐出；

违犯国法，奸盗邪淫，坏教败宗，顶清规，火化示众。

上述戒律清规，皆属历史陈迹，时代变，道教戒律清规也不能不有所变。现在，其内容与国家法律相抵触者，已大都自动取消；与法律不矛盾的，则依然沿用。我们了解这方面的知识，主要是弄清其宗教道德的内容、性质及其与信仰的关系。

道教的占卜与符箓

道教界常有"道无术不行"及"道寓于术"之说，认为行术即是演道。道教所从事的道术很多，占卜及符箓就是其中最主要的。

什么是占卜？古人用龟壳、蓍草以卜筮吉凶，叫做占卜。道教承袭了这种古巫觋之风，以卜占为沟通神意之术。《太平经》卷四十中说：

古者圣人问事，初一卜占者，其吉凶是也，守其本也，乃天神下告之也。再卜占者，地神出告之也。三卜占者，人神出告之也。

占卜就是求神预示吉凶。后世道教演变而为卜卦、抽签、测字等等。香火道士往往以此术骗财，误事坑人，弊害甚大，早已为清修道士所不为。

什么是"符"？《说文解字》说："符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。"《史记·孝文本纪》："初与郡国守相为铜虎符、竹使符。"索隐谓："汉旧仪，铜虎符发兵，长六寸，竹使符出入征发。"故"符"是帝王下达旨令的凭证，它具有无尚的权威。后来方术之士，亦谓天神有符，或为图，或为篆文，在天空以云彩显现出来，方士录之，遂成神符。或者说，天神授给了方士神符。神符之说，东汉已有之，如《后汉书·费长房传》说：

翁又为作一符曰：以此主地上鬼神。……遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。或在宅坐，独自恚怒，人问其故，曰：吾责鬼魅之犯法者耳。……后失其符，为众鬼所杀。

东汉晚期兴起的太平道与五斗米道，便已大量造作和使用神符了。如《太平经》卷一至十七所说后圣李君传授青童大帝的二十四诀中，便有"服开明灵符"、"佩星象符"、"佩五神符"。认为服符水、佩符图均可以"灾害不

能伤，魔邪不敢难”。服符水也称为“吞字”，因符“以丹为字”，故亦称“丹书吞字”。现在所能见到的道教最早的符字，便是《太平经》一〇四至一〇七卷中所载的“复文”。《太平经》一〇八卷说：“欲除疾病而大开道者，取诀于丹书吞字也。”这时已把符字、符图宣扬为天神的文字与图符，据有神威，吞符则是天神之旨令入人体中，佩符则是有天神护佑，因而有病自除，有邪魔亦不敢侵犯。又据《三国志·张鲁传》载，张陵“学道鹄鸣山中，造作符书”。道书中说太上老君授给张陵的符图有七十卷。五斗米道亦行以符水为人治病和以符咒召劾鬼神之术。魏晋南北朝造作符图及信行符图之术更盛，如《抱朴子·登涉篇》便说：

有老君黄庭中胎四十九真秘符，入山林，以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭之以酒脯，各少少。自说姓名，再拜受取，内衣领中，辟山川百鬼万精、虎狼虫毒也。

“箓”本来是记录之意。一种“箓”是指戒录，即道教所谓登真箓，也就是奉道人的名册，另一种则是指记录天神的名册。据《云笈七签》卷四十五《明正一箓第三》说：

箓者，太上神真之灵文，九天众圣之秘言，将以检劾三界官属，御运元元，统握群品，鉴鹭罪福，考明功过善恶轻重，纪于简籍。

即依照天神的旨令，检劾三界官属之功过，同时也按他们的职责去役使他们。因此符、箓并用，统称“符箓”。“符”与“箓”总起来说，即依照天神所授信符，按诸神名册所定之职责，命令某神去执行。故掌握了符箓，便有了代天神役使三界官属的权威。北魏时，太武帝（拓跋焘）采纳道士寇谦之进言，亲备法驾，接受道教符箓，盖意即太武帝受神意而有了劾召百神，统御宇宙一切的神权。这对其维护统治地位，是十分有利的，故后世帝王颇多效法其事。

道教有所谓“三山符箓”，指魏晋南北朝以后，龙虎山、阁皂山、茅山分传之天师、灵宝、上清三宗经箓。明以后统称正一符箓。

《正统道藏》的洞真部、洞玄部、洞神部中之神符类、灵图类以及正一部内，都载有很多的神符宝箓。

在坛醮祈禳等宗教活动中，常与符箓并用的还有禁咒、令、印。

禁咒，亦称神咒、神祝，即天神的语言。《太平经》卷五十中说：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之神祝也。”宣称对病者念神咒，便能召神为除疾。念神咒役使鬼神之术，源于古时的巫祝。《抱朴子·至理篇》中说：“吴越有禁咒之法，甚为明验。”道教坛醮等仪式中，亦常念禁咒。

令，即仿照官府公文口气对鬼神下命令，坛醮法器中有令旗，道士念咒中常有“急急如律令”之语。

印，仿照官府之印所刻的天神之印，其作用略与符同。《抱朴子·登涉篇》中说：

古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。

《隋书·经籍志》中说：

又以木为印，刻星辰日月于其上，吸气执之，以印疾病，多有愈者。

这种“印”，至今犹为坛醮中的法器之一。

综上所述，道教宣称：“占卜”是表达神的意旨，预示吉凶的；“符箓”是天神的旨令与众神之名录，可以役使鬼神，排除邪魔和成仙；这些所谓的“术”，来源于古之巫祝，尔后演变而为道教的主要教术。道士为人占卜以“决吉凶”；卖符箓以“驱鬼辟邪”；为人斋醮祈禳以“祛灾求福”；念咒以“去灾、退鬼、避猛兽”。这些术，在道教属符箓派，主要为正一派道士所操持。

道教的宫观

在祖国各地众多的名胜古迹中，佛寺道

观以它们独具的特色吸引着人们。在历史上,它们曾是人们精神寄托之所在,无数人拜倒在神灵佛祖面前,祈求赐予幸福,消除灾祸,由于一些封建帝王的崇佞释道,寺观也曾几度获得巨大发展,香火鼎盛。在今天,大多数人虽然并不迷信宗教,而游览胜迹,探寻个中奥秘,仍是人们的兴趣所在。

道观或称道宫,是道士修行、供奉祭祀神灵、做斋醮祈禳等宗教活动的场所。它的产生发展有一个历史过程,从中也可以了解到道教发展史中的一些知识。

据道教传说,最早的道观是陕西终南山的楼观,建于周康王时。《楼观本起传》说:"楼观者,昔周康王大夫关令尹(喜)之故宅也。以结草为楼,观星望气,因以名楼观。此宫观所自始也。"(《终南山说经台历代真仙碑记》引)这和把老子奉为道教始祖一样,是托古自尊,并不可信。

宫、观之名,本来并不是为道教所专设专有的。宫字最初的含义是房屋,《战国策·秦策》:"(苏秦)路过洛阳,父母闻之,清宫除道,张乐款饮,效迎三十里。"这里说的宫,就是指家中的房屋。秦王朝皇帝专权制建立以后,宫字成了帝王所居房屋的专名,俗民百姓便不能再使用了。

观字本是动词,即今日观望之义。作为古建筑之名,它是指那些建有相当高度,且可以登临其上四处观望的建筑,一者为宫门前两边的望楼,一者为台榭。

宫、观本是普通的供居止游息的建筑,后来又与祭祀神灵发生了关系,据可靠史料,至迟在汉武帝时就已出现这种情况。

汉武帝欲求长生不死,喜好神仙方术,于是方术之士纷纷前来投效,公孙卿即是其中之一。《史记·封禅书》记载:汉武帝元封二年(前109),公孙卿报告说在缑氏城见到神仙,武帝赶去却没有见到,公孙卿便说只要做好迎神仙的准备,慢慢地神仙就会来,于是汉武帝令"郡国各除道(修治通路),缮治宫观名山神祠所,以望幸(指神仙降临)矣"。后来公孙卿又对武帝说:"仙人可见……今陛下可为观,如缑城(即缑氏城),置枣脯,神人宜可致也。且仙人好楼居。"于是武帝下令在长安建蜚廉桂观,在甘泉宫建益延寿观,派孙公卿持使节迎候神人,还修建了通天茎台,下有祠宇,用以招徕神仙。

汉武帝令全国各郡国修缮宫观,不是所有的宫观都在内,而是指那些用来祭祀迎候神仙的宫观,这从上下文意及与"名山神祠所"所列即可知。后来修建的蜚廉桂观、益延寿观,更明确指出是迎神祀神之所。祀神之所称为宫,是因为帝王居住的房屋被特别冠以"宫"名,连类以及,皇帝祭祀神灵的祠宇也升格为宫,以显示其不同于一般祠宇的地位。称之为观,与其建筑形式仿照缑氏城有关,即可以登临观望,这是为了观察神仙的踪迹以便于迎接。

道教产生于东汉末期,最早有张角创太平道,用饮符水治疾的方法发动群众,发展到三十六方几十万人,最后掀起了黄巾大起义。几十万人能够在同一天起义,乃是因他们有一套宗教的组织系统,利用宗教活动进行联络,但是关于他们的宗教活动的内容、宗教活动的场所等具体问题,现在已不知道了。现在所知最早的宗教活动场所是五斗米道的静室一类。

张陵在巴蜀汉中传布五斗米道(即天师道),也利用了为人医病的手段,其方法是让人跪拜,在静室中思过,饮符水,同时由五斗米师为他请祷。据说凡是诚心信道的人,用此法医治就能痊愈。受这种宣传的影响,道徒们便要虔诚地念经奉道,而本来是治病思过的静室,就被用作奉道的处所了。

静室又称靖室,或单言靖,是取其安静之义,以屏除干扰,诚心修道。静室最初并不是道民家家都设,也没有固定的格局,贫苦人家往往兼做他用(近现代信仰道教的一般人家仍然如此)。后来的道经中才作了种种规定,

如“不连他屋”,“不余杂物”,“唯置香炉、香灯、章案、书刀四物”等等。

作为五斗米师,家中自应设有静室,一般称之为治,大概是因为道师有统领道众之责的缘故。师治可设厨会,为道民求福,为病者救度,为亡人解罪过。厨会又叫饭贤,因为要设馔请清贤道士若干人,一同为主人烧香求福。此外,在每年规定的一些会日,还要举行祭祀祖师、交纳道米等例行的宗教活动。

为了便于统领徒众,王斗米道又设置了一些不同等级的治所,其中直接属于天师的有二十四治,后来第三代天师张鲁雄据巴蜀汉中时,就是用这套组织机构施行统治的。

治的建筑原是很简陋的,不过是一些茅屋或瓦屋,唐释明概在《决对傅奕废佛僧事并表》中曾说到:五斗米道“杀牛祭祀二十四所,置以土坛,戴以草屋,称二十四治”,即指出了这种情况。另外,道经中判罚犯科法的道民交纳建天师治的覆屋草或屋瓦的规定,也证实了这一点。后来道经中对立天师治有很多详细的规定,如“地方八十一步,法九九之数,唯升阳之气。治正中央名崇虚堂,一区七架六间十二丈,开起堂屋;上当中央二间上作一层崇玄台”(《要修科仪戒律钞》引《太真科》)等等。

静室、靖室,取名于安静之意,并不是某种特定建筑物的专名,所以在魏晋时期还可以见到一些其他名称的道室,如李宽的道室称为庐,杜明的道室称为治(借用原来师治之名);一些山居修道者,住在山洞中,有的还在洞旁筑有馆舍,如许翙“即居方隅山洞方园馆中”(《真诰》卷二十)。另外,魏元帝时终南山还筑有楼观。

南北朝时期,寇谦之、陆修静等改革道教,创立了新的南、北天师道,吸收儒家封建礼法制定斋仪,以服饵修炼求仙,受到了统治阶级的欢迎,北天师道更一度成为国教。于是有很多崇信道教的皇帝纷纷延请有名的道士,并在都邑为他们修建居住修行的处所。南朝有刘宋时修建的崇虚馆、齐代的兴世馆、梁代的朱阳馆等;在北朝有后魏太武帝为寇谦之建的五层重坛道场,北周建有通道观、玄都观等。

隋唐时期道教在上层社会极为盛行,尤其李唐王室奉老子李聃为先祖,崇道风气更盛,所修道观极多(唐朝不再称馆),据《唐六典·祠部》记载:“凡天下观总一千六百八十七所。”此外,唐高宗还封老子为太上玄元皇帝,唐玄宗时还在太清宫建玄宗像,侍立于老子塑像之右,后来又以高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝陪祀老子,更显示出对老子的尊宠。既然老子被封为“皇帝”,唐初六帝都要做他的陪侍,于是道观也就仿照皇宫之名而升格为道宫了。以后的各个朝代,都有大事修建道观之举,而大的道观多以宫称之。

道馆之名,有的学者指出是承袭了山居修道者的馆舍之名。我认为还有另一层意思,即借用古时国家所设的接纳招待宾客的馆舍之名,以示对道士的优礼。南北朝时,终南山楼是北方道法重镇,这是北朝庙宇称观的原因之一。唐代奉老子为皇帝,是称为道宫的一个原因。而后来宫、观取代以往诸名成为道教庙宇的通名,乃因为它们古时就是祀神祠宇之名,与道教供祭神灵有相通之处。

皇帝召请道士,并为他们修建馆、观、宫等奉神修道之所,标志着道教得到了官方承认,因而导致了道教的兴盛。由于是皇帝下令用国家财产修建,其道观规模都很庞大,后魏太武帝为寇谦之建坛、宇,并供养道士一百二十人;唐玄宗免除茅山紫阳观附近二百户百姓的租税,令其专管观中洒扫之事,都说明庙宇不小。宋真宗时建玉清昭应宫,“总二千六百一十区”,更是洋洋大观。

唐宋时期修建道观达到了空前的规模,其建筑形式、格局等也对后世产生了巨大的影响,其时各宫观建筑虽不相同,但都是由供奉神灵的殿堂、斋醮祈禳的坛台(有的是举行斋醮时临时建)、讲经诵经之室、居住之室等

几部分构成。这种建筑格局以及宫殿式的建筑形式、皇宫式的中轴线布局，都为后世所承袭。此外，道观内普遍供奉神像，始于宋真宗时，后世沿之不改。

宋代以后，道教庙宇的名称和建筑形式都没有大的变代。十二世纪中叶，注重清修的全真派在北方兴起，适应其严格修行（出家、不许结婚等）的理论，对宫观制度加以改革，建立了十方丛林与子孙庙两个系统。

全真教的子孙庙又称为小庙，它属于私有财产，故没有接纳十方道众的义务；庙中师父即住持，又称当家，兼管庙中宗教事务和庙产；师父一旦故去，庙产即由继承法嗣的徒弟接管，师徒代代相传，犹如家产的子孙继承（子孙庙之名缘此）；师父可以收授弟子，称道童，教以道经和经咒，待十方丛林开坛传戒时送去受戒后即为正式道士，但小庙师父自己无权传戒。

全真道十方丛林是依照佛教的丛林制度而设立的（它的首领如方丈、监院、都管等名目就是从佛教那里来的），又称为十方常住。其庙产属于本教或其某一派公有，凡是道教徒都有在此挂单居留的权力（经过一定手续考核）；十方丛林不招收弟子，专为小庙推荐来的弟子传戒；丛林内有一整套组织机构，主持宗教事务和管理财产的大小执事都由道众公议推举产生，不称职者也可公议罢免或处罚。另处，十方丛林还悬挂钟板作为日常作息号令，道众依号令做日常宗教功课，项目繁杂，管理严格，是全真道小庙和正一教道观所不及的。

岁星祭祀

位于北京西便门外的道教名观——白云观，每年旧历正月都有盛大的庙会，尤以初七、初八日最热闹，众多的士女都来到元辰殿祭拜岁星，向自己的本命星辰烧香礼拜，祈求一年平安。这种祭拜岁星的习俗，又称作“顺星”。

“顺星”的习俗由来已久，是伴随着元辰殿（瑞圣殿）的修建而兴起的。元辰殿系金代十方大天长观遗留下的一座建筑，它始建于金章宗明昌元年（1190）。当时因金章宗母亲瑞圣皇太后得病求医，求治不愈，于正月初八日祈祷丁卯元辰神，疾病痊愈。于是敕建丁卯瑞圣殿，中奉丁卯元辰神像，左右仿原十方大天长观延庆殿（早已不存），陪祀六十元辰神像。由此，遂有向元辰神祈福免灾之说，称之为“顺星”。所谓“顺星”，就是即使是不顺利的流年，通过祈祷，得到星辰保佑，就可变为顺利之意。后来，逐渐演变成以正月初八日为特定的顺星佳节，至今已有七百多年的历史。

到了元代，十方大天长观更名长春宫，“顺星”之俗更盛，但元辰殿的主神丁卯元辰像几经变化，最后形成瑞圣殿中奉的主神为后土娘娘像。后土在道教中为四御之一，乃掌天地、山川、诸星之女神。后土两侧立“上辅先生太公姜真君神像”、“上清先生灵宝廖真君神像”。

明初长春宫废圮。永乐时敕建白云观，瑞圣殿被保留下来，成为白云观的西路殿堂。明末白云观再废，清初道教全真龙门派第七代宗师王常月重修白云观，改瑞圣殿为元辰殿，民间称之为“顺星殿”。这个时期白云观有中兴之势，香火极为隆盛。参加顺星会与燕九节成为当时京畿仕商农工的两大乐趣，届时游人如云，老幼争相瞻仰拜谒，经年不衰。这一习俗一直延续到近代。

元辰殿的六十甲子托沙神像毁于“文革”期间。幸好观内保存的原清宫如意馆画的六十甲子像完好无损，1983 年，中国道教协会决定以如意馆画像为蓝本，重塑六十甲子像。并将中位改为斗姆像，两侧为北斗星的左辅、右弼。新塑像为重彩泥塑，像高三尺九寸，均为座式。六十甲子神像有文、有武、有喜、有

怒，神态各异，生动活泼，栩栩如生。每位神像手中持有一物，或枪、或剑、或琴、或简笏等等，这些都是每位本命元辰的历史地位以及其法力的象征。

下面再谈谈六十甲子与太岁神和祭星（顺星）的习俗仪式。六十甲子由天干地支相配而成。干支的名称早在甲骨文时代就有记载，《尚是纪始》有"制干支始于伏羲"之说。天干，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；地支，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。十干和十二支顺序相配，由甲子起，至癸亥止，满六十为一周。故名六十甲子。我国古代很早就用干支来纪年、纪月、纪日、纪时，周而复始，循环使用。

战国时期天文占星家根据天象纪年，即星岁纪年法，星指岁星，岁指太岁。大概在西汉时，又根据岁星纪年，推算组合成六十个年名，每年有一个岁星值年，周而复始，六十年为一周。道教称值年岁神，加以供奉，六十个岁神即六十甲子辰神。根据历史记载，我国祭星活动早在殷周时代就有，但年立星神最早为北魏太祖时，《古今图书集成·神异典》载："按礼志太祖立星神，一岁一祭"。又曰："高祖太和三年祷星于北苑。"又载："太和十五年诏罢城北星神祠。"又据杜佑《通典》载，北魏道武帝时已立"神岁十二"专祠。说明在北魏时每年要祭祀星辰，并且还专门设有祭祀岁星神的祠。

岁神又称"太岁"，因岁神为值年之神，掌理人间一年祸福，称"值年太岁"（俗称为"岁君"）。后来道教又把太岁称为"大将军"，《神枢经》曰："大将军者，岁之大将也。"

在道教中六十甲子神均有真名实姓。关于他们的姓名，史书中没有记载，可能是后人加上的。白云观元辰殿的六十甲子神像名称与道藏所记甲子本命元辰的姓名均不相同。究竟这些姓名来自何时，根据为何，都尚待考据。但从六十甲子前五位神名来说乃按五行、五方而立名的，例如：甲子为金，其名金（辨）；乙丑为木，名（陈）材；丙寅为火，名耿（章）；丁卯为水，名沈（兴）；戊辰为土，名赵（达）。《云笈七签》中有干支神姓名，但也与此不符。例：甲从官阳神也，姓宾名远生；乙从官阴神也，姓扶名司马，丙从官阳神也，姓王名师子；丁从官阴神也，姓洪名寄生等。

大概在汉代时期术数家拿十二种动物来配十二地支，子为鼠、丑为牛、寅为虎、卯为兔、辰为龙、巳为蛇、午为马，未为羊、申为猴、酉为鸡、戌为狗、亥为猪（见《论衡·物势》和《论衡·言毒》）。后以为某人生在某年就肖某物，如子年生的肖鼠，丑年生的肖牛，……称为"十二生肖"，也叫"十二属相"。赵翼《陔余丛考》卷三十四则谓十二属相之说起于东汉。

奉祀本命元辰的风俗可能是始于辽代，《方朔占书》载：岁后八日，初一鸡日，初二狗日，初三豕日，初四羊日，初五牛日，初六马日，初七人日，初八谷日，其日晴，所主之物育，阴则灾。古人迷信，认为初七这一天天气如果是晴天，那这一年人口平安，大吉大利。由此正月初七日成为人们祀本命元辰的日子。但白云观祭元辰是由祭奉丁卯本命元辰开始的，而丁卯降诞日为旧历正月初八，初八日本是祈谷之日，故更含有人谷并祈，"上祈人寿年丰，下祷万事如意"之意。

按照白云观旧制，每年正月初八日晚举行祭星仪式，届时设坛，斋供一桌，币帛五份，定香二束，蜡烛两对。坛中间要布三台（上、中、下），左辅、右弼、七星，共十三盏灯，另燃灯花108支。经师们跪叩礼拜，诵北斗经，顺星诰。按照道教教义，更认为修真炼性，须致力于本命元辰，此本命元辰即一灵真性之所在，惟能致力于此，除去杂念私心，方能长寿永生。

现在，求神保佑的人少了，北京人春节期间往北京白云观元辰殿"顺星"这一传统，已成为人们了解古代文化知识的一项活动和一种节日习俗。

道教音乐

道教音乐是道教在斋醮活动时使用的音乐，又称“法事音乐”或“道场音乐”。

道教音乐不但有很长的发展历史和较高的艺术水平，有一定的社会影响和群众基础，而且它的产生、发展和我国民族音乐有密切的关系，因而是一种具有中国特点的宗教音乐。

道教创于东汉，在早期科仪中道教音乐的资料，现在能见到的不多。北魏明元帝神瑞二年(415)寇谦之所得的“云中音诵”，即“华夏颂”、“步虚声”，是道教音乐较早的书面记载。

唐代道教因受帝王之崇拜，盛行一时。高宗令乐工制作道调；武后重视道教，曾一度把内教坊改名为云韶府；玄宗不但令道士、大臣进献道曲，还亲自研究道教音乐，纠正当时道士演唱的一些讹错。同时，唐代道教音乐还不断吸收民间音乐、西域音乐的养分，例如把《无愁》改为《长欢》，《苏罗密》改为《升朝阳》，《龟兹佛曲》改为《金华洞真》等等。道教音乐在唐代得到了较大的发展和提高。

唐末五代时期，道教音乐继续吸收民间音乐。到北宋时，出现了目前能见到的最早的一部道教音乐的谱集——《玉音法事》，其中记录了从唐代传至宋代的道曲共50首，是一份极其重要的道教音乐的文献。

明代道教音乐不但有新的发展，而且更加规范，可以说已进入“定型”阶段。明成祖时，又出了一本道教音乐的谱集——《大明御制玄教乐章》，该书用我国传统的工尺记谱法，记录了道曲14首。从中可以看到，明代道教音乐极其丰富，既有承袭唐、宋、元之旧乐，又有吸收南北曲音调的新制道曲，还有直接采用民间小调和音乐，如“清江引”、“采茶歌”等等。明末清初的叶梦珠在其著作《阅世编》卷九中，列举童年所听的道教音乐与老年所看到听到的道教音乐中的差别，对道教音乐发展变化之快很不理解，他惊叹晚年所听的道教音乐“引商刻羽，合乐笙歌，竟同优戏”。可见，明代道教音乐已经具有较高的艺术水平。

明末以来，道教逐步衰落，但是民间的道教活动，仍然很流行。甚至本世纪四十年代末，道教斋醮仪式在江南及南方各省的农村中，仍然十分流行，这就使明代的道教音乐传统基本上保存至近代。

通过上面这一简单的历史回顾，我们可以看到，道教音乐已有一千五百余年的发展历史，它包含有独唱、吟唱、齐唱、鼓乐、吹打乐和器乐合奏等多种音乐形式，在斋醮法事中，这些形式不断更换，灵活地组合，恰如其份地表现出召神遣将、声势磅礴的场面；镇压邪魔、剑拔弩张的威风；盼望风调雨顺、求福祈愿的心情；清静无为、仙界缥缈的意境。为道教的斋醮增添了庄严而强烈的气氛，给人以“耳听仙乐”之深刻印象。道教音乐漫长的发展历史以及它的艺术成就，说明了它理应是我国传统音乐文化精华的组成部分之一。

道教音乐作为一种宗教音乐，它与其它宗教的音乐有许多共同之处，例如用音乐来渲染和加强宗教仪式的气氛，“赞”、“颂”采用庄严而节奏缓慢的旋律以及吸收民间音乐素材的创作方法等等。

但是，由于道教是在中国社会中产生的，道教音乐势必也受到中国社会的政治经济的特点、中国民族音乐的发展状况、民众的欣赏习惯、道教的教义和宗教仪式结构等的制约，因此，道教音乐必然会产生与其它宗教音乐完全不同的情况，显示出中国的民族宗教音乐的明显个性。首先，在演唱和演奏方面。道教音乐的诵唱和乐器演奏均由道士(即职业的宗教徒，相当于天主教、基督教的神职人员)担任。因此就要求道士不但要熟悉道教经卷，精通斋醮仪式，而且还要有演唱道曲、

演奏乐器、吟表(类似戏曲念白的宗教念白)、禹步(类似舞蹈的步法)等艺术的本领。随着历史发展,对于一个道士应有的艺术水平的要求也愈来愈高。所以,江南民间流传一句谚语说:"出一个秀才容易,出一个佳(能干)道士难。"就是说,一个道士不但要学会宗教的一套,而且在演唱、演奏上也要有较好的艺术水平,只有在唱、念、做、演奏乐器等艺术方面才能出众的道士,才有资格在斋醮法事中担任"都讲"、"高功"等较高的职务。因此,在道士学道过程中,正一派道士从小就要化费大量的时间习艺,这种习艺从教授的形式到学习的内容,几乎和近代戏曲科班相差无几。正因为如此,近代中国南方诸省和江南一带正一派道士,实际上大都具有初级的艺术水平。而且在一大群具有初级艺术水平的道士中还不断产生一些著名的音乐家。如著名的民间音乐家阿炳,他的《二泉映月》是家喻户晓的名曲,他从童年至三十岁左右,都是无锡雷尊殿的道士,他的艺术生涯中有较长的一段时间是从事道教音乐,从艺术学习的规律上来看,这位艺术家曾经受过二十余年的道教音乐的熏陶,道教音乐要求道士演奏、演唱的特点,使阿炳打好了"童子功"的艺术功底。

其次,在音乐和宗教仪式的关系上。中国道教音乐,特别是正一派道教音乐在宗教仪式——斋醮法事中的运用是贯穿性的,由于道教宗教仪式的结构和内容极其繁杂,所以,与此相对应的道教音乐的内容和形式也就十分丰富,且具有内在的连贯性。从唐代以来的资料中,我们可以看到道教音乐不断吸收其它音乐,使音乐和斋醮法事内容的结合日益紧密,形式日趋多样,以致斋醮仪式由开始到结束,包括中间情节的变化,都由音乐把它贯穿起来。道教诵唱歌曲约在元代之前,逐步形成了"步虚"、"颂"、"赞"、"偈"等几种格式,其每种格式有多种的曲调和词。它们在道教斋醮中,并不是单独使用一种词或一首曲,而是以法事情节组合串连各种步虚、赞、颂、偈等道曲。比方说我们把每首歌用英文字母替代的话,在这一出法事中,音乐的组合是A—B—C—D,而在另一出法事中则是A_1—E_2—C_3—F_2(字母下的阿拉伯数字代表同歌异词)。这种类似戏曲板腔运用的方法,我称为是道教音乐的贯穿性和情节性的特点。而当具有这种特点的音乐同念白、诵经腔、禹步、吟表等组合在一起,确实极似中国戏曲的一般模式,只不过道教音乐如果以北宋出现的谱集《玉音法事》中已有50首道教歌曲的情况来看,那么这种模式的产生,还在戏曲、戏文之前。所以,明末清初的文人观察道教斋醮的演习,像叶梦珠所说"竟同优戏"。他把道教斋醮比作戏曲,是并非偶然的。即便是近代,江南道教的斋醮也还是这样,在过去一般农民的心目中,看法事就像看一场戏或一场音乐剧一样,而实际上是一场宗教仪式的"演出"。

最后,在道教音乐和民间音乐的关系方面。道教音乐是一种带有中国各地地方音乐特点的道教音乐。这个地方音乐特点表现之一:同一主旋律的赞、颂、步虚、偈等,各地的行腔、旋律装饰(民间音乐称之谓"加花")都带有本地地方音乐特色而演唱起来各不相同。例如同一首步虚曲调,在演唱上,苏州与上海不同,带有苏州地方音乐的特点,成为苏州腔。地方音乐特点表现之二:同一首词的赞、颂、步虚、偈等,各地选用本地音乐特点的旋律,词同曲不同,例如同一首《三清偈》,广东的是广东曲,台湾是台湾曲,上海是上海曲,各不相同。道教是产生在地大人多、方言和音乐各地不同、民歌和民间舞蹈风格各异的中国,因此,它的斋醮科仪有统一的经典,而它的音乐却没有统一的规定,古代道教这样做,是明智的,是符合人民音乐欣赏的习惯的。道教音乐具有地方音乐的特点的形成并不是偶然的,它和斋醮活动地点以及音乐在斋醮中的作用等关系甚大。道教的斋醮仪式,特别是江南和南方诸省的正一派道教的

斋醮,除了少量在宫观中进行,绝大多数是在地方民众的集会和信众家中进行的,即在"庙观以外"的地方活动。同时,道教音乐配合斋醮,除了感动神灵之外,还有安抚和警戒信众的作用,《要修科仪戒律钞》卷八引"太真科"中说:"斋台之前,经台之上,皆悬金钟玉磬……非仅警戒人众,亦乃感动神灵。"在信众中活动又要使信众受到触动,如果不以他们熟悉的方言及音乐曲调,怎么能达到目的呢?道教音乐的地方音乐的特点,正是顺应斋醮活动的地方以及它对音乐作用的要求的实际情况,以及民众的欣赏习惯的条件下,不断地发展和积累,致使中国道教音乐出现了极其丰富而复杂的局面。道教音乐带有地方音乐的特点,不但受到信众的欢迎,反过来,它又对道教的发展传播以及与农民的联系等等,产生了很大的影响。

诚然,道教音乐的特点远不止以上三点。例如:道教的斋醮仪式中往往穿插进不属于宗教音乐范畴的民间音乐、戏曲等。道教音乐应用的场面往往很难唱歌奏乐,元人所编《道门通教必用集》卷三云:"施主追悼之际,惨戚装怀,讴歌词曲,尤为不便。"但在长期的实践中,道教音乐从"不便"中形成了一整套的解决办法,使哭丧变为闹丧,在音乐的艺术创作上呈现出一些规律,等等。

应该看到,道教音乐作为一种宗教音乐,与欧美的宗教音乐有相同之处;同时它又具有鲜明的中国特点,有与欧美宗教音乐的不同之处。因此,研究和估价道教音乐,我们不能生搬硬套欧美的宗教音乐理论,而应该从客观事实出发,以中国道教音乐的历史与现状、内容和特点作为基础,运用历史唯物主义观点加以分析,总结出我们有关中国宗教音乐的理论。因此从这个意义上说,对道教音乐的中国特点的研究,不是可有可无的,而是一件十分重要的工作。

道教史略

产生、发展和演变

道教是中国土生土长的传统宗教，它产生于东汉中叶。东汉王朝从和帝刘肇开始，政治上逐步形成外戚与宦官两大集团，彼此争夺政治权力，把持朝政，使东汉王朝的统治日益腐朽和黑暗，整个社会一直动荡不安，给广大劳动人民带来莫大的痛苦。特别是在外戚、宦官两大集团激烈争夺政权的过程中，豪强地主大量兼并土地。广大农民丧失土地以后，一部分沦为依附于豪强地主的佃农或雇佣，受着极其残酷的剥削，更多的农民则变成无家可归，辗转道路的流民，处境尤其悲惨。再加上当时各种自然灾害频频发生，疫病流行，广大人民陷于水深火热之中。

“有苦难的地方就有宗教。”造成人民深重苦难的现实世界，就是宗教赖以滋生的气候和土壤。“宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”(《马克思恩格斯选集》第一卷第2页)一方面，广大人民在渴望摆脱苦难而又找不到出路的时候，就常常幻想有一种神灵的力量来拯救自己，把希望寄托在一种宗教的身上；另一方面，统治阶级在面临严重的社会危机的时候，也极力企图利用宗教来麻痹人民，借以消弭随时可能发生的反抗斗争，同时还希望利用宗教来为他们的统治祈求长治久安和个人的益寿延年。于是，宗教的产生，就成了客观的社会需要。可见，道教产生于东汉之际，并不是偶然的。

当然，这些客观的社会历史条件，仅是说明道教所赖以产生的气候和土壤，要回答道教如何产生的问题，就需要进一步考察它的思想渊源和酝酿、孕育的过程。

道教的思想和方术，其渊源是“杂而多端”的，大体有以下几个主要方面：

一、古代的宗教思想和巫术。中国古代社会中，人们对日月星辰河海山岳和祖先甚为崇拜，视之为神灵，对它们进行祭祀和祈祷，并由此而逐步形成了一个天神、地祇和人鬼的神灵系统。道教承袭了这种鬼神思想，并将这个神灵系统中的许多神灵作为道教神灵的组成部分。古代殷人认为，卜筮可以决疑惑、断吉凶，巫师可以交通鬼神。依仗巫术可以为人们祈福禳灾。这种巫术，也为道教所吸收和继承。

二、神仙思想和神仙方术。早在《庄子》和《楚辞》里，有关神仙思想的言论已屡见不鲜。稍后，在燕齐一带出现了鼓吹长生成仙之术的神仙方士。这种神仙方术原无系统理论，这些方士便利用战国时齐人邹衍终始五德之运的五行阴阳学说解释他们的方术，从而形成了所谓神仙家，即方仙道。传说崇尚方仙道的宋毋忌等都向往神仙。以后神仙家的信仰和方术皆为道教所承袭，神仙方术衍

化为道教的修炼方术，神仙方士亦逐渐衍化为道士。

三、谶纬神学。“谶”是一种宗教性的预言，即所谓“诡为隐语，预决吉凶”。起源较早。秦末陈胜、吴广起义时即曾利用谶语。纬是相对于儒家经典而言，即用图谶的观点结合邹衍的阴阳五行思想来解释儒家经典，推验灾异祯祥，这种风气是由董仲舒开其端，并逐步形成为谶纬之学，致使儒家经典宗教化，孔子亦被神化。西汉末至东汉初，由于统治者的提倡，谶纬之学盛行，儒生与方士逐渐合流，造成极为浓厚的宗教气氛，这对道教的孕育和出现，起了极大的推动作用。道教融合了谶纬思想，用他们神化孔子的办法来神化老子，并吸收谶纬术为其方术之内容。

四、黄老思想。黄老学说起于稷下道家学者，他们同尊传说中的黄帝和老子为道家创始人。至汉初，文、景以黄老清静之术治天下，治黄老之学者蜂起。黄老思想包含很多神秘主义的因素；加上治黄老之学者，本来就有许多神仙方士，他们以神仙长生思想和阴阳五行学说对这些因素作出宗教性的解释，使黄老之学与神仙方术相结合，而向神仙方术的方向发展。至东汉，进一步将黄帝、老子神秘化，又由着重尊崇黄帝，转而推崇神化后的老子，逐步形成崇奉老子为神明的黄老道，并与方仙道逐步合流，成为早期道教的前身。

下面谈谈早期道教的两大派别太平道和五斗米道。五斗米道又称天师道，是张陵于东汉顺帝时（126—144）在西蜀鹤鸣山创立的，奉老子为教主，以《老子五千文》（即《道德经》）为主要经典，并自称出于太上老君的口授而造作道书。张陵死后，其子张衡继续在川西北和陕南一带传道。太平道是事奉黄老道的张角于东汉灵帝时（167—189）所创，以《太平青领书》（即《太平经》）为主要经典，以“中黄太一”为其奉祀之至尊天神。教徒数十万，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。这两个早期道教的大派别，主要是在下层群众中间流行，都受早期道教经典《太平经》中部分反映劳动群众愿望和要求的思想影响，并与农民反对封建的经济剥削和政治压迫等要求相结合，为农民起义所利用。太平道于中平元年（184）发动了黄巾起义，一时“八郡同时俱发”，“天下响应，京师震动”，被东汉王朝残酷镇压以后，传授不明。五斗米道亦与黄巾起义东西呼应，张陵之孙张鲁在汉中建立了政教合一的地方政权，统治将近三十年，自号师君，以鬼道教民。并设义舍为过往行人免费提供食宿。有隐瞒小过者，须修补道路百步，将功抵过，略示惩戒。对犯法者，宽宥三次，尔后再犯，方处以刑罚。史称“民夷便乐之”，朝廷“力不能征”。献帝建安二十年（215），为曹操所灭。

靠镇压黄巾起义起家的曹操，深知下层人民可以利用道教来进行宣传和组织，造反起义。他吸取东汉王朝的教训，对道教采取了镇压与利用、限制和改造相结合的政策。把一些道徒方士“集之于魏国”，以防止他们“挟奸宄以欺众，行妖慝以惑民”。在张鲁投降之后，一方面对张鲁及其五子和他的臣僚都拜官封侯，利用他们的影响来笼络群众；另一方面又采用调虎离山之计，把张鲁及其子女和臣僚以及汉中人民大量北迁，对五斗米道的根据地进行瓦解。

此时，天师道内部也开始分化。张鲁在迁到邺城的第二年即死去，五斗米道失去统一的领导。于是，北迁后的祭酒主者们人人各自设治传教。这样，一方面天师道在北方广泛传播开来，另一方面又同时陷入组织涣散、纪律松驰、思想紊乱的状态，从此便开始发生分化。两晋南北朝时候，这种分化日益加剧。一部分向上层发展，参与统治阶级内部的政治活动。站在维护封建统治的立场对民间早期道教进行改造。东晋葛洪系统总结战国以来神仙方术的理论，在《抱朴子内篇》中为道教构造种种修炼成仙方法，并建立了一套成仙的理论体系，丰富了道教的思想内

容,对后来道教的发展有较大的影响。他攻讦民间早期道教,诋毁农民起义,提出以神仙养生为内,儒术应世为外的主张,将道教的神仙方术与儒家的纲常名教相结合,宣扬道教徒要以儒家的忠孝仁恕信义和顺为本,否则,虽勤于修炼,也不能成仙,为上层化的官方道教奠定了理论基础。高级士族参加道教的也日益增多,出现了许多天师道世家。这些高级士族参加道教以后,必然把他们的思想也带到道教中来。反映这种思想的上清、灵宝等派别遂相继出现,并迅速得到了发展。

道教在上层化的同时,民间仍然传播着通俗形式的道教,并不断发动反抗统治阶级的起义。西晋时,道士陈瑞首先在巴蜀犍为地区利用天师道组织发难。继之而起的李特、李雄所领导的流民起义,亦与天师道有密切关系。他们在青城山天师道首领范长生支持下建立了成汉政权,凡经六世四十七年,至东晋穆帝永和三年(343)才被桓温所灭。在晋代,杜子恭一派的天师道,在江南地区也颇有影响。东晋末,孙恩、卢循利用这派组织发动了起义,并提出了"诛杀异己"的口号,诛杀了高级士族中"世奉张氏五斗米道"的道徒王凝之,表明这时道教内部存在着改造与反改造的激烈斗争。

对民间早期道教的成功改造,是在南北朝的时候。北魏太平真君年间(440—450),嵩山道士寇谦之在崇信道教的魏太武帝和宰相、儒士崔浩的共同支持下,自称奉太上老君的意旨,"清整道教,除去三张(张陵、张衡、张鲁)伪法",制订乐章诵诫新法,"专以礼度为首,而加之以服食闭练","佐国扶命",代张陵为天师,是为北天师道;在南朝刘宋,则有庐山道士陆修静,"祖述三张,弘衍二葛(葛玄、葛洪)",搜罗经诀,尽有上清、灵宝、三皇各派经典,遂"总括三洞",汇归一流;又依据封建的宗法思想和制度,并吸收佛教修持仪式,广制斋戒仪范,以改革五斗米道,"意在王者遵奉",称为南天师道。道教的教规、仪范经过寇谦之和陆修静订之后,便逐步定型。在此基础上,陶弘景继续吸收儒、释两家思想,充实道教的内容;构造道教神仙谱系;叙述道教传授历史,主张三教合流,对以后道教的发展影响甚大。经过南北朝时候的改造,遂使上层化的官方道教从形式到内容都逐步得以健全和充实,成为维护封建统治的御用工具,以后便一直受到封建统治者的崇奉和扶值。

从隋唐到明代中叶,均系道教的兴盛和发展时期。只是伴随着政治形势的变化,这一发展过程又呈现出各有不同特点的两个阶段。隋唐到北宋,是道教教理不断深化和向前发展的重要阶段。因为这时整个国家基本上是统一的,虽然有过五代十国的分裂,但为时不久。中国封建时代的经济,在唐宋时期也较为繁荣。生产和经济的发展,为文化的发展提供了有利的条件。从道教本身来说,一方面由于它经过魏晋南北朝与儒、释之间的大辨论之后,促使它加强教理的研究,进一步吸收儒、释各家的思想来充实自己的理论;道教内部南北不同的学术流派亦互相交融,从而使它的教理向纵深和细密的方向发展;另一方面,则是由于唐宋时代的许多封建统治者,都奉行崇教政策,利用道教为巩固他们的统治服务,他们在大力提高道教地位的同时,还大力提倡对道书的研究,在这方面采取了一系列强有力的措施来加以推动。例如,设立道举制度,规定贡举人皆须兼通道经,并把《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》定为"真经",作为"明经"科的内容之一进行考试,规定士庶均须家藏《道德经》一本,又置崇玄学和玄学博士,并配置生员,定期宣讲道书,令群官百僚观礼,不断派人收集和整理道书,加以缮写或刊印,颁布天下,以广流布,便于学者研习,又亲试"四子"举人和带头为道经作注,以及对道士的学业进行培训和考核,不才者勒令还俗,……如此等等。上之所好,其下必甚。所有这些措施,不能不造就一时的风尚,使对道书的研究蔚然成风,道书的造作日

益增多，道教的理论大为发展，著名的道教学者相继出现。如唐之孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、施肩吾，五代十国时的杜光庭、彭晓、谭峭、闾丘方远，北宋时的陈抟、张伯端、陈景元、贾善翔等，都是道教史上或学术史上有较大影响的人物。他们或者创为论著以阐述自己的学说，或者通过整理注释道经以发挥自己的思想，研究范围相当广泛。在道教的教理、历史、修持方法和医学、药物学、养生学以及哲学思想、政治思想、军事思想等许多方面，都作出了贡献。其中许多著作不仅对当时道教思想的发展有重要的意义，且对中国古代学术文化也有相当的影响，对宋代理学的形成起了更为直接的作用。

南宋偏安，先后与金、元南北对峙，民族矛盾异常尖锐。在这种形势下，道教内部也随之宗派兴起，互争教会的领导权，从而形成与前一阶级显著不同的特点。在南方，除旧有的龙虎天师、茅山上清、阁皂灵宝等三山符箓派仍然受到南宋统治者的尊崇而外，自称独得异传而先后别立宗派者也甚多，如神霄派、清微派、混元派(天心正法派)、东华派、净明派等，多系从三山符箓分化而来。还有所谓金丹南宗者，专主内丹修炼之说，奉张伯端为祖师，亦可称之为紫阳派，后来归入全真。这些派别大多倡导儒、释、道三教的同源一致，大量融合儒、释思想，特别是以援引、融摄理学思想为其特色，这与当时南方理学影响愈来愈大有关。在北方，则有金大定七年(1167)由王重阳创立的全真道，亦认为三教同源，主张三教合一，尤以更多地援引、融摄佛教思想为其特色。此外，金初还有刘德仁创立的大道教，后称真大道教，萧抱真创立的太一道，皆一度在北方流传，但历时不久，即衰落下去了，唯有全真道，由于受到元代统治者的支持而盛极一时。天师道为与新起的全真相抗衡，遂与上清、灵宝、净明等符箓派逐渐合流。到元成宗大德八年(1304)，三十八代天师张与材被授为正一教主，主领三山符箓，符箓各派遂由正一派所统一。此后，道教遂正式分为正一和全真两大宗派，在明代继续流传。明代统治者对道教特别是正一道十分重视，尤以明世宗为甚，自号“玄都境万寿帝君”，亲自斋醮，任命道士邵元节、陶仲文等担任朝廷重要官职，深入宫廷，参与朝政，使政教发生了更为密切的关系。明代对道书的整理也十分重视，正统十年(1445)和万历三十五年(1607)所编纂的正、续《道藏》，共5485卷，对道教经典的保存和传播，起了较大作用。南宋以后，特别是明代，道教的各种劝善书逐渐盛行；用诗词等文艺形式来表述道教教理的著作以及宣扬道教法术的神魔小说，也日益增多，一时道教文学特别兴盛，这盖与当时部分文士不愿仕金、元而隐居入道者较多有关。

明中叶以后，随着资本主义因素的萌芽，作为封建社会意识形态之一的道教，也随之逐渐走向衰落。但在上层化的官方道教日趋衰微的时候，民间通俗形式的道教活动却很活跃。以各种宗教互相融合为特点的民间秘密宗教，虽然派别繁多，思想渊源复杂，但其中有些派别在思想上、乃至在组织上，同道教仍有一定的关系，属于变相的道教。如清初出现的八卦教，便是属于这类秘密组织之一，后来的义和拳，和道教也有一定的关系。

上面对道教的产生、发展和演变的历史作了简要的介绍。道教作为我国土生土长的传统宗教，曾对我国的政治、经济、哲学、文学、艺术、音乐、化学、医学、药物学、养生学、气功学以及民俗、民族关系和农民运动各个方面，都产生过深刻的影响。它所积存下来的大量经籍文献，是我国文化遗产的重要组成部分。为了更好地全面了解我国的历史，探讨我国哲学思想和科学、文化思想的发展、演变及其规律，为社会主义两上文明建设服务，有必要对这一亟待开辟的学术领域进行认真的研究。

五斗米道和太平道

道教是我国自创的一种宗教。关于道教的起源问题，后世道教徒编造过许多说法。如起初有借托老子为道教创始人的说法，以后在佛教传入后，受到佛教关于佛国净土迷信的影响，道教徒也编造出一套天宫神仙世界的说法来与之抗衡，并抬出一个据说在天地未分之前就已存在的所谓"元始天王"（或"元始天尊"）作为道教的教主，而老子则成了"元始天尊"所引渡的一个"得道尤精"的"天仙上品"（见《隋书·经籍志》、葛洪《神仙传》）等。其实，道教是从我国古代原始宗教的巫术，特别是战国秦汉以来的神仙方术等基础上发展起来的一种宗教。至东汉末年，才开始出现并形成最初的道教组织。

战国以来的神仙方术，其主要内容是追求长生久视，肉身成仙。方士们或倡导吐纳导引，或鼓吹炼丹制药，或从事巫祝术数等。东汉时期，神仙方术逐渐形成两个派别，一派以内修炼丹为主，如相传为东汉桓帝时魏伯阳所著的《周易参同契》，就是这一派的代表作。这一派以后发展为道教中的"丹鼎派"。另一派以符箓咒语为主，如相传为东汉末出现的《太平经》（又称《太平清领书》），就是这一派的代表作。这一派以后发展为道教中的"符箓派"。内修丹鼎派的炼制外丹，是需要有相当的财力、物力才能做到的，因此它在统治者、上层社会中比较流行。相反，画几张符箓，造一碗咒水则制作方便，因此它结合着"治病"，在下层社会劳动人民中有较大影响。

东汉末年由张陵创立的"五斗米道"和由张角创立的"太平道"，都是利用符箓咒水辟邪驱鬼，为人治病，从而在下层社会劳动人民中组织起最早的道教团体的。"五斗米道"最初具有某些劳动者反抗官府、相互救济的积极精神，因此被统治者诬称为"米贼"。而"太平道"则以宗教的组织形式，发动了汉末最大规模的农民起义——黄巾起义。

"五斗米道"的创始人张陵为东汉顺帝时人，原籍江苏丰县，客居四川，学道于鹤鸣山（或作"鹄鸣山"，相传在四川大邑县境内）中，自称"天师（后来道教徒称他为"张天师"，"五斗米道"也称作"天师道"），借托太上老君口授，造作"道书"，传授道徒。据《后汉书·刘焉传》、《三国志·张鲁传》等记述，因为"从受道者，出五斗米"，所以人们称其为"五斗米道"。又说，其道首为人治病，痊愈后病家要出五斗米，所以也称为"五斗米师"。张陵死后，其子张衡继续行道，张衡死后又由其子张鲁继之。经过张陵到张鲁三代的传道，又加上与地方军阀势力的结合，五斗米道在川北，汉中有很大的势力。据《张鲁传》载，张鲁"雄据巴汉垂三十年"，影响十分大。在他把持的汉中政权中，他实行政教合一，"不置长吏，皆以祭酒为治"，即按宗教组织系统治理民政。张鲁等把初学道者称为"鬼卒"，把入道较久，"受本道已信"的道徒称为"祭酒"，使他们"各领部众"，而在其上又设有"大祭酒"，层层统领。这些祭酒在他们管理的范围内要设立"义舍"、"置义米肉"，使"行路者量腹取足"。就这些情况看，"五斗米道"带有一定的下层劳动人民要求互助的性质。但需要指出的是，张鲁在汉中建立的政权还是依靠于东汉朝廷和地方军阀的，后来又投降了曹操，因此不可简单视为"农民政权"。又据《三国志》注引《典路》等记载，汉中在张鲁入据之前，已有张修在该处传五斗米道，他也是以符咒为人治病，并令祭酒以《老子》五千言教习道徒。汉献帝中平元年，他率领道徒起义，与黄巾军相呼应。黄巾起义被镇压后，张修亦亡。

"太平道"是以崇奉《太平经》而得名的。据《后汉书·襄楷传》记述，在东汉顺帝时，一名叫宫崇的道士向朝廷进献他老师于吉（有的史书作"干吉"）在曲阳泉水上所得神书——《太平清领书》，但被认为其中"多巫觋杂

语”,“妖妄不经”,未予重视。又说,以后张角“颇有其书”,利用这部书组织太平道,发动黄巾军农民起义。据《后汉书·皇甫崇传》记载,张角为钜鹿人,他在汉灵帝光和年间传播“太平道”,通过“符水咒说以疗病,病者颇愈,百姓信向之”。张角自称“大贤良师”,派遣弟子到各地去“以善道教化天下”。十余年间,徒众发展至数十万,分布于全国各州,组织为三十六方(大方万余人,小方六、七千人)。他们声称:“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”,发动了巨大规模的农民起义,张角自称“天公将军”,其弟张宝称“地公将军”、张梁称“人公将军”,“旬日之间天下响应,京师震动”。因为他们起义时“皆着黄巾为标帜”,所以人称为黄巾军。“太平道”发动的农民起义,目的是明确的,即推翻“苍天”(刘汉皇朝),建立“黄天”(农民理想的政权),实现“太平”(均平)。可是由于历史条件的限制,起义最后为曹操率领的地主武装所镇压。

关于现存《太平经》是否就是于吉、张角所崇奉的《太平清领书》,以及《太平经》究竟反映了哪个阶级的利益等问题,学术界尚有争议。但有一点是可以肯定的,“太平道”以“太平”为名,以“黄天太平”(《三国志·孙坚传》)为纲领,显然是与《太平经》有关的。《太平经》中的一些说法,曾为张角领导的太平道起义军所利用。如《经》中说:“此财物乃天地中和所有,以共养人也。”“或积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也。”(《太平经合校》卷67)等等,即可为太平道的平均要求所借用。又如太平道所以定在“甲子”日起义,也是与《经》中所谓“甲为首,子为本”,“今甲子天正也”等说法有关。

由上述情况看,东汉末年形成的原始道教,主要活动于下层劳动人民中,并与农民反对封建经济剥削和政治压迫等要求结合在一起。它的宗教活动内容还比较简单,主要是古代长期以来在民间流传的“阴阳五行”、“巫觋杂语”、“符水咒说”、鬼神崇拜等,在宗教理论方面虽说有象《太平清领书》这样的经典,以及奉读《老子》五千言等,但总起来说,也还是比较简单略、粗糙,还没有形成系统的道教教理。因此,还带着较多的民间宗教的色彩。

魏晋以后,统治者注意了对原始道教的利用和改造。这时除了继续在民间流行着的道教外(如东晋孙恩、卢循等仍然以五斗米道来发动并组织起义),在当时许多门阀士族中也流行起来,如东晋著名书法家王羲之的王氏家族就“世事五斗米道”。而为了适应门阀士族的需要,对原始道教的改造就提了出来。晋代著名道士葛洪、梁代的陶弘景、北魏的寇谦之等都是对原始道教进行改造,使道教适合门阀士族统治者的需要,使道教的教理、教规、教仪系统化的重要代表。如寇谦之即假托得到太上老君的旨意,命他“宣吾新科,清整道教,除去三张(指张陵、张衡、张鲁)伪法”,提倡“专以礼度为首”等等。经过他们的改造和发展,“天师道”(即五斗米道)成了为封建统治服务的道教正统了。

汉魏六朝时期

中国在秦汉时期建立了统一的中央集权制的封建国家,并且确立了以儒家的经学(即经董仲舒改造之后的神学化的新儒学)作为封建专制国家正统的官方思想意识形态。但是在东汉后期,这种政治与思想文化上的大一统局面开始遭到了破坏。东汉王朝自顺帝之后,政治日益腐败,宦官专政、外戚当权,豪强地主兼并土地,人民群众流离失所。严重的社会危机和阶级矛盾的激化,终于导致了汉末农民大起义和军阀豪强的割据战争,使大一统的封建王朝趋于崩溃。东汉以后,经过三国鼎立,西晋短暂的统一,东晋十六国时期的天下大乱和南北朝对峙,直到589年隋朝重新统一,中国先后经历了长达三四百年

之久的分裂混乱。在这段分裂时期，封建社会不仅在政治经济制度上发生了很大的变化，而且在思想文化方面也出现了一些新的情况。儒家学说虽然仍然是官方正统的意识形态，但随着经学的衰落，其地位已相对削弱，而东汉开始形成的道教和外来的佛教却兴盛起来，并且在魏晋南北朝时期逐渐发展成为官方意识形态的重要组成部分。这一新变化，为隋唐以来儒释道三教鼎立，共同服务于封建统治阶级的局面，奠定了基本格局。

道教在汉魏六朝时期产生和演变为官方思想意识的过程中，曾先后经历了两次较大的发展高潮。第一次高潮出现于东汉后期，在古代黄老道家学说与神仙方术结合的基础上，初步形成了原始道教的教义和民间道教团体。第二次是在东晋南北朝时期，道教经过内部的重大改革，逐渐从原始的民间宗教团体发展成为较为完备成熟的官方正统宗教。这一发展过程，具有某些符合一般宗教发展过程中共同的规律性的现象，值得我们认真地加以探讨。

据史记书记载，东汉顺帝时，琅琊方士宫嵩诣阙献上《太平清领书》（即《太平经》）一百七十卷。这部道教最初的重要经典继承了古代道家与阴阳五行家的思想，并受儒家经学、谶纬神学、神仙方术，以及墨家某些政治经济主张的影响。其思想内容主要是神化老子为天神，宣扬“精气神”三者混一的长生成仙之术和“天地人”三者合一的兴国广嗣之术，为统治者巩固专制政权和享乐长生的需要服务，但在一定程度上也反映了劳动人民反对剥削、均平财产、追求太平理想的愿望。它的问世，标志着早期道教基本教义初步形成，对汉代原始道教团体的创立产生了重要的影响。

东汉灵帝时，钜鹿张角自称“大贤良师”，利用《太平经》在中原地区传布太平道。奉“中黄太一”为最高神，以跪拜首过、符水呪语为人治病。十余年间，徒从增至数十万，遍布青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州。设立三十六方（“方”为教区组织），大方万余人，小方六七千，各设渠帅统领其事。张角因后汉政治腐败、灾疫流行、人民困苦不堪的形势，提出“苍天已死、黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的口号，于灵帝中平元年（184）利用太平道组织农民起义，一时“天下响应，京师震动”。因起义军皆头著黄巾以为标帜，故史称“黄巾起义”。这次起义前后坚持了十余年，虽然后来被统治阶级残酷镇压下去，但东汉王朝也在起义的震动下开始走向灭亡。

东汉顺帝时，沛人张陵自号天师，学道于蜀郡鹤鸣山，创立了原始道教的另一派别——天师道。因奉道者须缴纳五斗米，故亦称五斗米道。张陵死后，其子张衡、孙张鲁相继嗣天师位，继续传道于巴蜀。五斗米道亦以请祷首过、符水禁呪为人治病，奉老子为教主，以《五千文》为经典，设立二十四治（“治”亦为传教区，主要分布于巴蜀汉中地区），置祭酒统领道民，众多者号称治差别大祭酒。汉末张鲁建立政教合一的政权，雄距巴郡、汉中近三十年，境内汉族与少数民族人民皆信向之。直至建安二十年（215）曹操攻入汉中，张鲁投降，五斗米道政权才被消灭。

《太平经》的问世、太平道在中原的传播、巴蜀五斗米道的兴起，是东汉原始道教形成过程中的三件大事。黄巾起义失败和汉中政权覆灭后，道教受到沉重打击，迅速发展的势头被暂时抑制。三国西晋时期，道教发展转入低潮。太平道从此消声匿迹，不再见于史籍记载。五斗米道被迫迁至北方，失去道领，处于组织涣散状态。江南和巴蜀地区虽然有一些小的民间道教组织活动，但也没有很大的影响。

西晋末年天下大乱，四海辐裂，短期的统一安定再次破裂，现实世界的苦难不安促使道教在东晋南北朝再次兴起。这时不仅下层人民中信奉道教的更多了，而且统治阶级中也出现了大批信徒。东晋南北朝许多名门望

族，如北方的崔氏、寇氏、江南的琅琊王氏、高平郗氏、会稽孔氏、吴郡杜氏、晋陵华氏、吴兴沈氏、陈郡殷氏、丹阳葛氏、许氏、陶氏，乃至东晋皇室司马氏等等，都信奉天师道。这些门阀士族地主大批涌入道教，带来了他们的阶级意识和思想情趣。我们知道，门阀士族是地主阶级中政治上消极没落，精神空虚而又具有较高文化程度的一个腐朽阶层。显然，他们更醉心于那种追求长生不死，脱俗离世，闲散放浪，游历名山大川，采药炼丹，或者诵经礼拜于静室，海阔天空地冥思幻想的神仙道教，而对经典不备，教义简单，方术仪式粗俗，并且还不时鼓动起义造反的民间道教必然感到强烈不满，企图对之进行彻底地改造。于是，从东晋后期至南北朝前半期，首先由道教中的道教信徒发动，掀起了改革道教的运动。改革的主要内容，就是除去旧天师道中原始粗俗的巫鬼道术、斋仪制度和鼓动造反的教义，同时吸收儒家和佛教的某些思想伦理和礼仪戒规，创造出一套新的教义理论和科仪制度，并从而形成了新的道派组织。

我们先看北方，天师道在经历了曹魏西晋十六国时期的沉寂之后，北魏初年，出身贵族的嵩山道士寇谦之在北方大族崔浩的支持下出面改革道教。他自称老君及其玄孙李谱文降临嵩山，赐以《云中音诵新科之戒》二十卷，《箓图真经》六十卷，以及各种道法，并授他天师之位，令他清整道教，辅佐北方泰平真君（指魏太武帝）。寇谦之的道教改革，“除去三张伪法租米钱税及男女合气之术”，废止祭酒官职的世袭制，激烈抨击民间道教冒充老君之号“称官设号、蚁聚人众，坏乱土地”，谋害国家的造反活动。把他儒家的纲常伦理列为道教戒规的内容，吸收佛教轮回思想为道教教义，并模仿佛教仪轨，主张立坛宇、修功德，诵经持戒。经他改革后的新天师道，“专以礼度为首，而加之以服食闭炼”。424年，寇谦之以新经献给迁都平城刚刚即位的魏太武帝。翌年，于平城东南设天师道场，重坛五层，“遵其新经之制，给道士百二十人衣食，斋肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人。”440年魏改年号太平真君。442年，太武帝亲至道坛符受，封谦之为国师。至此，道教首次获得国家宗教的地位，并且以后在北朝一直受到崇奉。

在南方，东晋后期，吴郡大族杜子恭曾整顿五斗米道组织，清除某些巫觋之术，一时“远近道俗归化，十年之内操米户十万。”杜氏在江南复兴的五斗米道，在信仰与信徒的阶级成份方面均与原张氏米道有很大不同。不过，似乎他的改革还不太彻底，故后来东晋末孙恩、卢循等人又利用五斗米道组织发动了大规模的反晋起义。起义失败后，南方五斗米道便一蹶不振，而新的道派却从此兴起了。

东晋末至南朝齐梁时，以江南句容附近的茅山为中心，兴起了一个新的道派——茅山上清派。它创始于刘宋道士陆修静，完成于齐梁道士陶弘景之手。而它的产生又可追溯到东晋时新出现 的几组道教经典。

早在两晋之际，出身于句容士族的葛洪总结战国秦汉以来的神仙方术，撰《抱朴子内篇》一书，详细论证了长生成仙的可能性，讲述了各种修炼成仙的方术，提出了以神仙养生之术为内，以儒术（纲常名教）应世为外，儒道兼修的修炼长生理论，并且猛烈抨击民间道教，诋毁农民起义。这部著作为后来东晋南朝的道教改革作了理论上的重要准备。

葛洪《抱朴子内篇》曾提及和引用过《灵宝五符经》、《三皇文》等道书。东晋末年，葛洪族孙葛巢甫造构《灵宝经》数十卷，并编造了自葛洪从祖葛玄以来葛氏家族一直传承《灵宝经》的谱系，使《灵宝经》发展成一组重要的道教新经典。至刘宋陆修静又“更加增修，立成仪轨，于是灵宝之教大行于世”。另外，相传由葛洪岳父鲍靖炮制的《三皇文》，经后人改纂增益后，至陆修静、陶弘景时，也形成了一组有十余卷的《三皇经》。

东晋哀帝时，江南句容另一大士族许谧、

许翙父子伙同晋陵士族华侨、晋琅琊王(即后来的简文帝)司徒公府舍人杨羲等人炮制了另一组经典《上清经》。哀帝兴宁二年(364),杨羲等诡称魏夫人(原天师道女祭酒魏华存)及众真降授《上清经》三十余卷,以及诸真传记、修行杂事等道书。东晋末,又经许氏后人及道士王灵期等人改写增修,遂使《上清经》风行于世。后陆、陶等人亦曾搜集整理此经。

东晋时形成的三组新经典,为道教上清派的形成提供了新的教义、方术及科仪制度。刘宋陆修静改革天师道,开创新道派,首先就是从整理这些道经,构造"三洞真经"(洞真《上清经》、洞玄《灵宝经》、洞神《三皇经》)体系开始的。《上清经》是茅山派的根本经法。上清派视天师为"旧道",斥责其巫鬼道术为"浊生之下道",自称修行得道可升入"上清天",其修行理论认为人身中各部位均有真神镇守,修道者思神服气、叩齿咽液、固精安神,辅以诵经念呪,可以内保脏腑,外却灾邪,飞升成仙。这种方术符合士族贵族的口味,大受欢迎。《灵宝经》法的特点是重符箓斋醮、济度众生,不仅自度,而且度人。这即适合于贵族,亦得中下层民众的欢迎,故流传更广。《上清》、《灵宝》,都大量吸收乃至直接抄袭当时翻译过来的佛经义理,如涅槃轮回、因缘业报观念,阴司三界之说等等,以充实道教教义。对儒家的道德规范、礼法制度和佛教的戒律仪轨也大量吸收改造,以构造道教的戒规醮仪、宫观生活制度等等。在这方面陆修静所作的改革创造最多,他"著斋法仪范百余卷",改造天师道斋法以请神收鬼、首过祈福为主的巫鬼之术特点,而创立灵宝斋法,以设会礼拜为主,强调以斋直作为道德和心性修养之本。梁陶弘景撰《真灵位业图》,排列神仙等级,建立了以元始天尊为首位的道教神灵崇拜谱系。陆、陶二人对天师道的组织制度也作了改革。南朝时,天师道以祭酒统领道民的政教合一制度被纯宗教的道师弟子关系取代。宗教活动场所从简陋的靖庐发展为道馆。宗教活动经费从依靠道民交纳租米钱税改为依靠收取斋事赕信,国家赏赐供给和庙产馆田收入。至此,南方的道教改革已基本完成,新形成的道教茅山派后来在隋唐时取代天师道成为道教的正宗。

由上可见。东晋南北朝时期由道教中的封建贵族发动的道教改革,使道教的面貌和性质都发生了根本的转变。经过这次改革,道教从原始粗陋的五斗米道发展成了有相对完整的经典、教义、戒律、方术仪式和教会组织的成熟的宗教,从分散的民间宗教团体转变为官方正统宗教,最终完成了其创立的过程,成为足以同儒释并立的、封建国家上层建筑和意识形态的一个重要组成部分之一。自来有一种看法,认为中国古代传统文化就是儒家学说,不曾有过"真正的"宗教,这显然是不正确的。其实。回顾汉魏六朝道教发展的历史,我们发现它尽管有其特殊的特点和历史背景,但与西方早期基督教从古代犹太教中脱胎而出、并逐渐发展为罗马帝国国家宗教的历史过程相比,二者之间仍有许多共同或相似的现象。在阶级社会中,从不同文化和历史背景发展形成的宗教之间,确实存在着某些共同的规律,这倒是在所谓中西文化比较研究中值得进一步研究的课题。

唐代的道教

道教是汉族自创的一种宗教,目的在对抗外来宗教——佛教。汉族统治阶级也曾想利用鬼神来欺骗民众,《周易观卦彖辞》说"圣人以神道设教,而天下服矣"。《彖辞》相传是孔子所作。如果确是这样,是孔子也知道宗教对统治者的好处。可是孔子所传的儒学,却是不语神怪专重人事的一种学说,儒学对统治阶级有很大的好处,但说教者是所谓圣人而不是天帝或代天帝立言的半神人。儒学虽在汉族封建社会里生了不拔之根,但比起

宗教来，不能不说是相形见绌，因为它缺乏鬼神的威力，最大限度只能管人（民众）的生前，不能管人的死后，而管到死后是更有力地管活人的重要方法。西汉今文经学以董仲舒为代表，曾力图改造儒学成为宗教，结果毫无成就，想改造孔子从圣人变为天神，事实上是困难的。西汉末年古文经学兴起，在阻碍儒学宗教化方面，起着积极的作用。

东汉统治阶段更着重在创立宗教化的儒学，谶纬大为盛行，同时古文经学也盛行起来，反对谶纬，使孔子保持儒师的本来面目。东汉统治阶段创教运动完全失败了。

佛教是强烈的麻醉剂，它那一大套什么布施得福，许愿（贿赂）免罪，净土地狱，因果报应，精神不灭，六道轮回等等耸人耳目的骗术，东汉统治阶段当作新奇的工具，予以接受和利用，是毫无困难的。但汉族有传统的伦常道德，那就是君臣父子夫妇等五伦。佛教恰恰是破坏这些伦常的异端。汉族统治阶级决不肯放弃儒学的伦常，也决不肯放弃佛教的骗术，而佛与儒又各已定型，不能融佛儒为一教，这样，东汉统治阶级只好采取提倡儒学，限制佛教（只许胡僧传教，不许汉人出家），放任道士创立道教。胡僧到魏晋间还叫做乞胡，他们靠讨饭度日，所有骗人的方法，如果不行施出来，就无法谋生。道士在旁偷看，把所有骗术都学会了。骗术中最根本的一条是敢说无边无际的大话，所谓大言不惭，就是佛教绝技之一。道士本来也是敢说大话的，得到佛教的启示，说大话的本领并不比佛教差一些。它迅速拥出黄帝老子为教主，宣称读《道德经》五千言，与读佛经有同样的功德。东汉初年，楚王刘英"诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠"，念的是道经，拜的是释迦，只要能降福，念什么拜什么都无所谓。当时胡僧势力孤弱，没有汉僧作徒党，又不曾译出佛经，只好让信徒读道经。尤其使佛徒不堪的是道士造"老子入夷狄为浮屠"的谎话，后来演化为"《老子化胡经》"。《化胡经》虽在西晋末出现，故事却在东汉时开始编造，编造的方法不外取佛书用以瞎吹释迦的话头，一概搬来给老子装上。例如说老子生下来，即有九龙吐水灌洗其身，化为九井。老子生下即能行走，一步生一朵莲花，共有九朵。老子"左手指天，右手指地，宣告：天上天下，唯我独尊……"。《化胡经》又说"我令尹喜，乘彼月精，降中天竺国，入乎白净夫人口中，托荫而生，号为悉达，舍太子位，入山修道，成无上道，号为佛陀……"，这样说来，释迦是尹喜的后身，又是老子的徒弟，对佛教是很不利的，佛教徒心怀愤恨，但在东汉魏佛教势力薄弱时期，只好默认这种侮辱，并且还可能默认佛是尹喜后身而减轻传教的阻力。

《史记·老子列传》称为隐君子的李耳，被道教徒装扮成比释迦高一辈的大神圣，道教有了教主，还缺少道经，必须从速制造。东汉张道陵造《灵宝经》及《章醮》等24卷（一说数百卷），粗具宗教规模。东汉顺帝时琅邪人于吉派遣学生宫崇到宫门献上所谓神书——《太平青领书》170卷，"专以奉天地顺五行为本"。这是《太平青领书》的宗旨，所有两汉今文经学的阴阳五行灾异谶纬，以及神仙家的长生术，都可以包罗在这个著书宗旨里面。因为东吴孙策杀了道士于吉，结果对孙策不利。曹操引为教训。照曹植《辩道论》说，曹操招收道士，不是想求神仙，而是"恐此人之徒，接奸诡以欺众，行妖恶以惑民"。这里产生了这样的一个矛盾，完全按照统治阶级的意愿塑造出来的道教，现在反成了统治者阶级看作奸诡妖恶的可怕之物，这说明黄巾起义是道教被敌对阶级——农民阶级所利用，对统治阶级说来，道教还必须切实驯化，即增加儒学的伦常，佛教的因果报应，再其次是神仙家的长生术，这样，才能真正成为无后患的工具。东晋葛洪著《抱朴子》，是继《太平青领书》以后第二次制造标准道书。葛洪的先世葛玄，孙吴时造《上清经》，葛玄的弟子郑隐，有道书数百卷，传授给葛洪。葛洪凭借葛玄

的遗业著《抱朴子》。《抱朴子·内篇》专谈炼丹术，这自然是道教本色。外篇专谈人事，谈来谈去，不能超出儒学的范围。道教这一次著书尝试又失败了。葛洪著《抱朴子》以前，道教已经造了不少道书，据《抱朴子·遐览篇》所记异书，大体上分经、图、记、符等四类。这几百卷道书，根本目的是要炼金丹，金丹一成，所有道书都可以作废。统治阶级需要道教，是要像佛教那样，能麻醉广大民众，葛洪著《抱朴子》，依然缺乏宗教的麻醉作用。

南朝刘宋时，有道士陆修静选《灵宝经目》，他对宋明帝说，“道家经书并药方、咒、符、图等，总1228卷，1090卷已行于世，138卷，犹隐在天宫”。陆修静所说道书卷数比《抱朴子·遐览篇》多几倍，大概晋宋间又有人大造道书。造书的方法，看来主要是偷窃佛书，陆修静所说“或采搏余经，或造立序说，或迴换篇目，裨益句章，作其符图”。所谓采搏余经，就是剽窃佛书，所谓迴换篇目，裨益句章，就是取原有道书，改头换尾，增添文句，算是新书。陆修静本人是否剽窃佛书，造出道经，尚无明证。他和名僧东林寺释慧远是朋友，慧远是收藏南北译出佛经最多的僧人，陆修静从东林寺看到许多佛书，窃取一些来补益道书，应该说不是不可能的。陆修静造论文八篇，其中一篇题为《自然因缘论》，所谓因缘，显然受佛书影响，加自然二字便成为道教讲因缘。按照这个方法，取佛书原文，改换几个专用字，如世尊改为天尊，佛道改为真道，真金像改为元始真，佛书很方便地就变成道书。自从道士发现这个方法以后，道教的宗教作用，开始可以同佛教比高低，佛教一整套谎话骗术，道教全部搬来，应有尽有，佛教独家出卖的麻醉剂，现在变成两家分卖了。对统治阶级说来，多开一家麻醉剂分店，以广招徕，并无不利处。它知道让道士偷窃佛书，是充实道教的最好方法，所以任令道士继续偷窃，同时又助佛徒继续译出新书，以便道士永远有新书可偷。纵南北朝以下，统治阶级调剂佛道儒三大势力，力求三方有相当的平衡，使各显其用。道教愈是宗教化，就愈为统治者所重视，而宗教化的关键，在于偷佛书是否足够，尽管僧徒痛心疾首，指控道士偷窃，证据十分确实，却无人查究。统治者利用宗教，是很巧妙的，道教在这种扶植下，发达起来了。

陆修静第一次编道书的总目，说明刘宋时道教已积累起不少的图书，可以自立门户。陆修静以后，又续有添造，南朝齐时陈显明造《六十四真步虚经》，梁时陶弘景造《太清经》及《众醮仪》10卷。北朝元魏时寇谦之造《云中音诵新科之诫》20卷，又造《录图真经》60卷。陆修静与寇谦之同时，这说明南北朝初期，南方和北方，道教都已经是成熟的宗教，可供统治者利用，北朝魏太武帝甚至要兴道灭佛，北方道教势力似乎比南朝更强大一些。北周武帝又一次兴道灭佛，道士焦子顺等人，乘机偷窃佛经一千余卷作为道书。当时玄都观道士奏上道经目录有2040卷。陆修静说道经1090卷，到北周忽增至2040卷，所增之书，主要是《汉书·艺文志》所载诸子书884卷，焦子顺等所偷佛书一千余卷，大概要隐藏一些时候，陆续宣布。依《玄都经目》说，道书共有6363卷，其中2040卷有书可查，其余4323卷并未见书。按《隋书经籍志》载佛书有6198卷，周武帝时佛书卷数比隋要少一些，《玄都经目》所说4323卷未见的书，当是指尚未偷来的佛书全部。如果周武帝的统治能延长若干年，佛书将要全改为道书。

道教偷佛书愈多，本身与佛教的区别就愈少，佛教用来诱惑愚人的一套，道教也应有尽有，有些还是道教比佛教得到统治阶级更多的欢心。例如佛教无父无君，不知忠孝，这在统治阶级看来，是最大缺陷。道教补起忠孝两条，就满足了统治阶级的要求。《玉清经·本地品》说元始天尊讲十戒，第一戒不得违反父母师长，反逆不孝；第二戒戒杀生，与佛戒同；第三戒不得叛逆君王，谋害家国。另一

道书说五戒十善，五戒全同佛教，十善则第一是孝顺父母，第二是忠事君师，二善正补佛教之不足。大抵南北朝末年，佛道两教势均力敌，只要争取到统治者的偏宠，就能暂时压倒对方。隋唐两朝特别是唐朝，佛道两教斗争的形势，甚为剧烈，朝廷忙着做调剂工作，不敢使宗教太显著地失去均势。下文着重讲唐朝的道教，必要时也不能不涉及佛教和儒学。

道教高谈清静无为，佛教专演苦空寂灭，不过这都是些装门面的话头，实际完全相反，他们都积极参加政治活动，有些甚至是政治阴谋的发动者。周武帝兴道灭佛，佛徒助隋反周，特别是女尼智仙，给隋文帝影响最大。周武帝死后，著名道士焦子顺便向隋文帝密告受命之符，帮助他阴谋夺取周政权。隋文帝即帝位，尊焦子顺为天师，经常和天师商议军国大事，怕他往来疲劳，在皇宫附近立一个五通观，使他安居。焦子顺助隋灭周，目的是想在新政权中为道教占一地位，极端崇佛的隋朝，道教还能保持仅次于佛的地位，这大概就是焦子顺政治活动的结果。统治者对道教总没有对佛教那样放心，开皇十三年（593年）命令私家不得藏纬图谶。道教的妖言，使隋文帝畏惧起来了。隋炀帝刚即帝位，于大业元年（605年），便下令禁止图谶与谶纬有关的书，一概烧毁，私藏禁书，查出后处死刑。又在东都洛阳置道术坊，所有懂得五行占候卜筮医药的人，令聚居坊中，朝廷派官检查，不许随便出入。道术坊中人固然也与佛教徒有关，但关系更密切的却是道教徒，隋炀帝这种处置，显然是怕有人像焦子顺那样给政治野心家密告受命之符。事情果真是这样。一个著名道士王远知给唐高祖李渊密传符命。又有僧徒景晖授李渊密记，说他当承天命。道士僧徒看到旧统治不稳，在强宗豪族中寻找可能取得政权的人，给他传符命，事成算是助义有功，事不成，传者口说无凭，可无危险。地主阶级分出若干利益，扶植宗教，原意是要它们起助顺作用，但在统治者地位动摇时，它们又起助反作用。隋朝的经验，使唐朝十分注意儒佛道三种势力的均衡问题。

李渊本是迷信极深的庸人，他在起兵反隋时，对佛许下大愿，说做成皇帝，一定大弘三宝。这个庸人在做成了皇帝，并且削平群雄，政权稳固以后，感到沙门道士"苟避征徭，不守戒律"，对朝廷是不利的。他排除众议，下诏沙汰天下僧、尼、道士、女冠，勒令被沙汰的人还俗，京师留寺三所，观二所，诸州各留一所，其余寺观，一概废弃。寺观比例，似乎两教待遇公平，实际是打击佛教，暗助道教。因为佛教在隋朝得到无限制的发展，现在寺数大减，自然要大批僧尼还俗；道教人数有限，与佛教有不差多少的容身地，还俗就不是什么迫切的利害关系。这个诏令刚宣布，唐太宗发动政变，停止沙汰僧道。

李渊所姓的李，无疑是北周的贵姓，这种关陇贵姓，远不能和山东士族比高低。李渊自称出陇西李氏，即使是真的，门第也不算高。著《道理经》的李耳，早被道教徒吹成高大无比的教主，李渊想提高门第，和教主攀亲是个简便的方法。李渊即帝位的第三年（620年，武德三年），晋州人吉善行，说在羊角山地方见到一位骑着白马的老叟，叫他转告唐天子说：我是你的祖宗，今年击贼（王世充）获胜后，子孙享国一千年。李渊听了吉善行的话，即在羊角山立老君庙。这样，李渊与李耳的祖孙关系就算确定了。次年，他到终南山拜谒老君庙。大概羊角山立庙以后，其他地方也相继立庙，宣扬皇帝与老君是亲属。李渊利用道佛二教，还利用儒学，619年（武德二年）他命令国子监里立周公（先圣）孔子（先师）庙各一所，四时致祭。625年（武德八年），他亲到国子监，正式宣布三教地位，道第一，儒第二，佛最后。

唐太宗李世民与长兄皇太子李建成，争夺帝位继承权，佛教徒以法琳为首，拥护李建成，道教徒以王远知为首拥护唐太宗。唐太宗迅速获胜，道教按照唐高祖与道抑佛的既

定方针继续得到发展。王远知是茅山道士陶弘景的徒弟。唐太宗战胜王世充和窦建德，回到长安，有一天同房玄龄着普通人衣服去见王远知，王远知迎出来说道，这里面有圣人（皇帝），难道是秦王么？这显然是诈术，秦王身被黄金甲，率铁骑万匹，坐兵车，押王窦二俘到太庙行献俘礼，王远知在路旁看热闹，岂有不认识秦王之理，他行施这一诈术，秦王果然被迫承认了。王远知接着说，将作太平天子，希望好好的干。唐太宗不久登上帝位，给王远知在茅山特造太平观，表示崇敬，这个王远知也就俨然成了神仙。所谓神仙异人，说穿了无非是行施诈术是否得售，王远知就是行诈得售的一人。唐太宗为推崇李耳，在儒学方面有所安排，626 年（贞观二年）取消周公的先圣名义，以孔子为先圣，颜回为先师。这是因为老聃不过是东周的一个史官，周公则是西周开国元勋，要周公屈居老聃下，似乎不顺。孔子相传是老聃的学生，尽管唐太宗大崇儒学，不妨碍老第一，儒第二的次序。佛道两教互相排挤，都想本教独尊，637 年唐太宗下诏，确定男女道士地位在僧尼之上。这是僧道争地位，道教得政治上助力，夺得优势的第一次。639 年，道士控告僧人法琳毁谤皇宗（李耳），唐太宗派大臣查勘，判定法琳有罪，流放到益州，法琳在路上死去，又一次给佛教以沉重的打击。不过，唐太宗偏护道教，仅仅是要确定李姓是教主李耳的子孙，并不减损对佛教的信仰，所有佛教徒佞佛的行动，他不曾缺少一件。他信佛教实际比信道教更深，他吃天竺僧的长生药就是明证。他尊崇道教，完全是一种政治行动，目的在提高李姓的地位。638 年即贞观十二年，唐统治已经巩固，吏部尚书高士廉奉命选成《氏族志》，居然仍以山东崔姓为第一。皇族仍居次位。唐太宗出面斥责，才改列皇族为第一，外戚为第二，降山东崔氏为第三。皇族能够勉强列在第一位，首先是因为皇权巩固，其次是道教主姓李，否则就是唐太宗发怒力争，未必能使旧士族承认，可见提倡道教还是有效的。

唐高宗与武则天是夫妻，但争夺权力的矛盾显然存在，唐高宗以道教徒为自己的拥护者，武则天以佛教徒为自己的拥护者。666 年，即政权全归武则天的第六年，这个实际已经失位的懦夫，到孔子庙行礼，赠太师名号，这大概是对儒生表示求助。他又到亳州老君庙行礼，上尊号为太上玄元皇帝，圣母曰先天太后，上尊号丝毫无救于李姓的失势。武则天召集僧道百官议《老子·化胡经》，并下令搜聚天下《化胡经》一概焚弃，不得列在道经之内。这一来佛教徒大占优势。唐高宗教诸州营造孔子庙堂及学馆，儒与道联合，可能给佛徒一种压力。武则天上奏请令王公百官都学《老子》，每年依《孝经》《论语》例考试士人。唐高宗令道士棣宗正寺，班在诸王之次。僧徒自称是释子（释迦的儿子），唐高宗这样处置，意思是说凡道士都是李耳的儿子，应该拥护李姓的皇帝，又令贡举人必须兼通《道德经》，实际是要合儒道为一个拥李的力量。683 年，唐高宗死，武则天夺取帝位的活动愈益迫切，佛徒助武则天夺位有功，得到的报酬是明令规定释教在道教之上，僧尼处男女道士之前。这时候，道教徒知道失势，要恢复首位无望了，就有些道士要求弃道当僧，如洛阳弘道馆主杜义乞改行为僧，武则天赐名玄嶷，并特赐僧寿三十岁，老道士一下变成老和尚，有资格反道了。他作《甄正论》，斥责道经，说是全出伪造，这个道教的叛徒，大受佛教徒的称颂，其实，唐高宗不死，杜义到死也决不会变玄嶷。佛教正在得势，有一个僧人请求销毁《老子·化胡经》，武则天指定八个学士（儒生出身）讨论这个僧人的请求，讨论的结果是“汉隋诸书所载，不当除削”。为什么一向崇佛曾下令焚弃《化胡经》的武则天会保护《化胡经》，可能她正要杀悍僧薛怀义，杀死以前，对道教表示一些好意。宗教只是统治者用来摆弄别人的玩具，宗教徒希望充当的，起初也无非是这种玩具，每当被摆弄的时候，就有得

利的机会。到了后来，即统治者本身中宗教毒极深的时候，宗教就要反过来摆弄政治，甚至宗教指使教徒发动宗教战争，取得政教合一，使政从属于教。武则天中佛教是很深的，但还能保持清醒，掌握摆弄佛道两教的权力，所以她是一个能干的皇帝。她晚年也求长生药，令僧人胡超合药，三年合成，所费钜万。这个僧人名胡超，可能是胡僧冒用汉姓名。大概胡超合药不敢用峻烈药物，这样他自己免了死，武则天也免了死，吃长生药不死，除去武则天恐无第二人。

唐中宗恢复帝位，起初意识到自己复位是唐朝中兴，赶紧下令贡举人依旧学《老子》，老君依旧称玄元皇帝。不久韦皇后掌权，佛教徒又得势。华严宗所谓三祖的法藏，著述甚富，声名甚大，曾被武则天封为贤首菩萨戒师，他在唐中宗时，与僧慧范（太平公主的奸夫）等九个人，因造圣善寺（纪念武则天的佛寺）有"功"，同时受赏，九人并加官阶，赐爵郡公或县公。他是慧范一流的僧人，非善类可知。唐中宗韦皇后作恶不久，就都死去。同样昏懦的唐睿宗继位作皇帝，他依然受佛教的引诱，走向灭亡的道路，"天下十分之财而佛有七八"，"出财依势者尽度为沙门"，佛教控制唐政权似乎颇有可能了。可是，道教起着对抗的作用，使得佛教遇到阻碍。佛道争夺权利互不相让，唐睿宗无法判先后，令在法事集会上，僧尼男女道士并进并退，表示二教平等。

唐玄宗看到了佛教所含有的危险性，即位以后，大兴道教，实际就是阻遏佛教的无限发展，同时也是受长生术的欺骗。唐玄宗自称梦中看到老子，醒来画出真容，又教人画老子像许多张，分送天下各州开元观安置，令当时男女道士庄严迎候，像到后行道七昼夜，朝廷给钱作设斋行道的费用。又赐钱给亲王公主以至全国文武百官兵士，令假日酒食宴会，表示庆喜。这样大规模地提倡道教，佛教是相形见绌了。佛教有四大菩萨，唐玄宗和道教徒李林甫等捧出四个真人来相对，他们对庄子为南华真人，文子为通玄真人，列子为冲虚真人，庚桑子为洞灵真人。庄子著有一部书，列子、文子各有一部伪书，还可以说凭书得封号，庚桑子仅仅名见于《庄子》，硬凑成四真，其荒诞无稽，与佛教四大菩萨相同。宗教本来是从荒诞无稽中产生出来的，不管它有什么说法，都只能一笑置之。道教得势，就企图压抑儒学，取得独尊的地位。最早是唐太宗，取消周公的先圣名号，升孔子为先圣，事实上古文经学盛行的结果，述而不作的孔子决不能代替作者之谓圣的周公，唐太宗受到儒生的抵制，计划失败了。武则天换了一个办法，她封周公为褒德王，孔子为隆道公，老子的名号是玄元皇帝，王爵公爵自然应向皇帝低头，可是，周公的资望，远非老子所能攀附，要周公作老子的侍从，唐玄宗等道教徒也是难于说出口的。后来又出了一个办法，索性推开周公，追封孔子为文宣王，宣称文宣王与圣祖（老子）同时，是圣祖的学生，应该在太清太微二宫圣祖像前，更立文宣王道像，与四真列侍左右。儒家是否肯忍受道教这种侮辱呢，没有人出来说话，大概是忍受了。因为孔子给道教主当侍从，并不妨碍儒生的仕途，而且只在两个道宫里当侍从，在其他许多学宫里，孔子依然南面称王，足为儒生增光。儒者满足于王号，周公的先圣地位，也就无人保卫，从此学宫中的周公，因孔子封王而自然退位。开元天宝时期，道教极盛，佛教相对地衰退，这从佛教徒贺知章弃佛当道士可以看出当时的气候。

唐朝皇帝与道教，不管在政治上有何企图，想要得长生药，却都是一样的。自唐宪宗起，许多皇帝是贪生怕死的愚夫，贪生便要信道教的长生药，怕死便要佞佛求来生的福报，化死后的灾难，唐宪宗、唐穆宗、唐敬宗、唐武宗、唐宣宗都是吃长生药丧命的，唐武宗灭佛，以为可得老君的欢心，唐宣守兴佛，不吃道士药，专吃太医李元伯所制长生药，以为太

医非道也非佛，结果还是中毒死了。至于大臣名人因服长生药而死的为数更多，道教毒死了一批统治阶级中人，这就是统治阶级提倡道教的一点成绩。

每个宗教都有排斥异己独吞利益的愿望。佛道两教都像饿虎似地想独吞利益，这里只举一两个例，可以概见恶斗的危险性。唐初，有道士宋冀，在隆山县新立道观。释道会勾结总管段伦，改观为寺，道众不伏，拒绝迁移。释道会又勾结安抚大使李袭誉，引兵到县，四面鸣鼓，一时驱出，道众怨诉，要求归还道观。道会说，我恨不得天下道观都改为寺，这一所是绝不能归还的。僧徒勾结官府强夺道观，行为极为恶劣。道教徒对待僧徒，也是恶毒有加，例如李抱真为泽潞节度使，军资匮乏，管下有一老僧，声名甚大，李抱真同他商量说，请和尚宣称在操场焚身，后面掘一条地道通我住宅，等火发作，和尚可入地道避到我家来。老僧很满意，正式申请焚身。佛教信徒，男女群集，舍财无数。七日满期，灌油发焰，击钟念佛，李抱真遣人堵塞地道，老僧被一阵猛火烧成灰土。李抱真收取所积财物，送入军资库。这种充满杀机的阴毒行为，如果扩大起来，变成军阀间的冲突，那就可能出现宗教战争。可是唐朝最高统治者，除了少数昏君（如唐中宗）甘心充当佛教的俘虏外，其余皇帝都知道调和三教对自己有利。唐德宗开三教谈论例，促进三教的调和。公元796年（贞元十二年），德宗生日，令儒官与和尚道士讲论，这些人都是精选出来的老滑头，谁肯在皇帝生日自讨没趣！《南部新书》说。三教讲论的格式是"初若矛盾相向，后类江海同归"，有这个格式，三教间矛盾大体上调和了。

因为朝廷要调和三教，三教中自然会产生一批巧宦佞人，适合朝廷的需要，又适合自己做官发财的需要。代表人物如太常卿韦渠牟，他初读儒书，博览经史，后来做道士，又做和尚，自称尘外人，或称遗名子。唐德宗时参加三教会讲，口才便捷，很得皇帝的重视。又如宰相韦处厚，他佩服世教（儒），栖心空门（佛），外为君子儒，内修菩萨行。这种不伦不类的怪物，正好是适合做大官的材料。

儒与佛调和，佛的方面也逐渐和儒合流。僧徒行儒业的很多。中晚唐诗文中，常见文僧、诗僧、琴僧、草书僧等名号，可见不少和尚对儒的学业，很是精通。儒佛之间最大的抵触是忠孝问题。忠和孝是维护封建秩序的纲常，孝为忠之本，在家是孝子，出仕是忠臣，所以有求忠臣于孝子之门的说法。封建统治者为了巩固本身统治，必需提倡忠孝。但佛教有无父无君的教义，这个教义也是佛教信仰的根本，如果根本动摇，佛教的以无为本、以生为苦和超世的向往，都无法说通。所以大部分和尚在君父问题上，不肯让步。他们知道，尽管不让步，封建统治者也舍不得抛弃佛教，因为权衡得失，佛教的免灾得福，因果报应，使被压迫阶级忍受一切苦，不敢起反抗心，统治者因此所得之利，是足以抵补无父无君之弊而有余的。而且佛教虽说无父无君，并未影响汉族各阶层人士之礼法思想和行为，即使是和尚，也还紧紧依赖统治者，得些实际利益，在平常情况下，哪能真的做到无君。所以儒佛之间的这个矛盾，虽然长期存在，还是能够调和下来。不过尽管如此，这个问题终究是佛儒进一步合流的一个大障碍，于是有和尚出来提倡孝道。佛徒师生间，实行儒家的三年丧制，大反佛教的教义，但大有利于佛教的推广。

南宗禅学出现后，佛儒的调和，更大进一步。佛与儒调和，也与汉族的宗教——道教调和。佛道两教，有着可以调和的基本论点。例如佛说性空，道说无名，皆以虚无为本，两教又都以有生为苦厌世无我的思想。在超世的向往上，道有神仙洞府，佛有极乐净土。此外如静坐（道）、禅定（佛）的持修方法，符箓（道）、咒语（佛）的法术等，彼此之间也都有共同的地方（以上佛教以大乘空宗为据）。至于

互相模仿窃取经书，更不待言。道教剽窃佛书，前面已经说过。佛教偷取道教教义，在唐代可以密宗为例。密宗吸取了佛教以外天竺各外道的宗教仪式以及各种神秘法术，内容很庞杂，唐玄宗时开始在中国传播，肃、代、德三朝大盛。密宗的做法，和道教有相同的地方，不少方术，彼此也相似。有些显然是抄自道经的。如道教崇拜北斗星，密宗称为妙见菩萨。道教的司命、司禄之神及泰山府君，也见于密宗经文。密宗又画道教的符，用以治病隐身，求财免灾。此外如七七、九九之数，青龙、白虎、朱雀、玄武、六甲禁讳、十二肖诸神等，都是道教所有而为密宗窃去。晚唐以后，密宗衰微，其法术大都与道教合流。

金元之际北方三大教派

宋徽宗、钦宗的北虏，赵构南下称帝，这标志着北宋的消亡，南宋偏安政权的建立。自此，黄河流域的大片国土沦于金人之手。金政府为了统治北方民众，先立宋太宰张邦昌为楚帝，不久被窜；又立汉奸刘豫为齐帝，建都大名府。刘豫为了巩固自己的权力，不耻厚颜地以“子皇帝”的身份处处取悦金人，因此遭到北方遗民的唾骂。在这国亡家破，民族受辱，社会动荡，民风混乱的华北大地，士大夫不过“苟全性命于乱世”，老百姓也只求“一日三餐有谷粮”。南宋政权的孱弱，政治前途的黯淡，遗民的生活，也掩盖不了信仰危机的加深，这一非常时期，正是宗教产生的机缘。因此，在这片沦亡的土地上先后创立起三种新的道教教派，它们是太一教、大道教、全真教。

太 一 教

太一教创立于金熙宗天眷年间（1138—1140）。始祖为萧抱珍，他以“元气浑沦、太极剖判、至理统一”为教旨，概称其教为“太一教”。根据史料稽查可以确定出近二百年中的七代传承教谱，而在七代教主中，教迹显著者也只有始祖萧抱珍、二祖萧道熙、四祖萧辅道和五祖萧居寿。

始祖萧抱珍，卫州人。他声称曾得仙人所赐秘录，擅长祈祷诃禁法术，要乡间郡里常以符录、符水为百姓治病；用祈祷咒语驱除蝗灾、求雨止雨，利用这些济世利民的手段，得到河北地区民众的尊崇。他以传授“太一三元法录”为名，在河南汲县建立了第一个庵堂，信奉者日众，从此创立了太一教。金熙宗皇统八年（1148）被召至京，为皇室治病，受到礼遇，赐改庵堂为“太一万寿观”，太一之名由此显赫，大定二年（1162）诏准入粟购买度牒，道士所居之处，没有名额者，也可以输买，因此萧抱珍又建太清、迎祥两观，广招信徒入教。太一教借皇家的宠遇，得以在北方地区迅速发展，使太一教初具规模。萧抱珍卒于大定六年（1166）赐号“太一一悟传教真人”。

二祖萧道熙，本姓韩，字光远，卫州人。少年嗣教，得到元世宗的嘉奖，准他在汲县建立朝天观，作为祭祀始祖萧抱珍的永久道场。后被召至京师，任天长观（现北京白云观）住持。二祖仍以符水为大众治病，并在燕京、河北一带发展太一教教徒。后赐号“重明真人”。

四祖萧辅道，字公弼，号东瀛子。忽必烈为太子时，曾与萧辅道来往密切，故世祖即位后，赐号“中和仁靖真人”，当时人们喻为山中宰相。萧辅道凭借与元帝室的特殊关系，又广为结交上层官僚、士大夫及文人雅士，教派力量渗透于各阶层。元朝初期，太一教得到极大的发展和巩固。萧辅道卒于元宪宗二年（1252），在位三十七年。

五祖萧居寿，本姓李，字伯行，道号淳然子，汲县人。十三岁即拜萧辅道为师，掌管符录科式。中统元年（1260）特赐号“太一演化贞常真人”。至元十一年（1274）特旨于奉先

坊创太一广。福万寿宫，主领祠事，并禋祀太一六丁神，以继太保刘秉忠之术。从此太一教又增加了一教法内容。至元十三年(1276)赐太一掌教宗师印。十七年卒(1280)，享年六十，在位二十九年。

六祖萧全祐，洺水人。至元十七年(1280)世祖赐号"观妙大师"，后改为"承化统一真人"。大德元年(1297)建太一集仙观。当时太一教徒东起山东，西至陕西，几乎遍及江北整个地区。可是到了成宗继位，太一教渐失皇宠，北方全真教大兴，南方正一教流行，尽管七组萧天祐被赐号为"太一崇玄体素演道真人"，也无法挽救太一教衰落的趋势。

太一教以"元气混沦，太极剖判，至理统一"为教门宗旨，以"笃人伦，翊世教"为教门法则，是儒、道思想结合的体系。以老子"弱者道之用"为处世原则，以崇尚符录为行世手段。信奉者需出家，遵守教门戒律；居住宫观始称庵，后改宫，墓称塔。接受法嗣者必须先受秘录法物，改姓始祖"萧"姓，这是所有道教派别中仅有的一派。

太一教与当时兴盛起来的真大道教、全真教一样是以拯救民众和社会为目标的重视践性的三教合一的道派。然终因一主之好而兴，一主之恶而亡。其史料散见于《滹南集》、《秋涧集》、《元遗山集》、及《一悟真人传》、《重修太一广福万寿宫碑》等。

大　道　教

大道教创始于金初，始祖刘德仁，沧州乐陵人，号无忧子。自幼喜读诗书。靖康乱起，徙居盐山。由于身历北方社会的战乱，颇尝流离之苦，因而产生了强烈的愤世疾俗的思想。同时又受到儒家、佛教的影响，把挣脱苦海的希望寄托在宗教信仰上，于是他自称遇一白发老翁(暗示老子)，授以《道德经要言》，以此言论为救世大道的理论基础，对己可以修身，对人可以化度，在河北一带民众中广为宣传。信徒渐渐增多后，便创立了大道教。刘德仁定教规九条，其曰：

(1)视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心。

(2)忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声。

(3)除邪淫，守清静。

(4)远势力，安贱贫，力耕而食，量入为用。

(5)毋事博奕，毋习盗窃。

(6)毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈。

(7)虚心而弱志，和光而同尘。

(8)毋恃强梁，谦尊而光。

(9)知足不辱，知止不殆。

自此，我们可以看出大道教是以老子思想中的"清静无为"、"少思寡欲"、"和光同尘"、知足长乐、慈俭不争为教义的；是以禁世欲、禁杀生、禁饮酒、止邪念为戒律的；是以朔望礼拜，祈祷治病，召神劾鬼，自力耕作，苦节危行，不求他人施舍，不崇尚符录，不涉金丹神仙为教行的。这正说明大道教创教初期是在系统地吸收了儒、墨、道家的仁、义、忠、孝、勤、俭、无为的思想，以及佛教五戒十善的戒律的基础上创立起来的。大道教是儒、墨、道、释诸家思想的产物，是战乱时期北方众及士大夫为求生存而提出的适应社会生活准则的宗教化，是当时人民精神依托的对象，故此创教不久，即得到迅速发展。大定元年(1161)金世宗召见刘德仁，大定七年(1167)被赐为东岳真人，后赐封为无忧普济开微洞明真君。

大道教居处始称庵，后为宫观，墓称塔，与太一教同，传承法物有衣钵，与佛教极相似。

大道教二祖陈师正、三祖张信真，四祖毛希琮传承教门，教法不严，渐致混乱。五祖郦希诚号太玄真人，妫川水峪人。先为教门举正，传教于山东，毛希琮病危时，召回燕京天宝宫。继承法位后，出整颓纲，使教风重振，得到元宪宗的支持，特改名为"真大道"，以区

别以前之大道教，同时也是对酈希诚的赞誉。酈希诚建造房山的隆阳宫，广度信徒，从此真大道在河北燕京一带兴盛起来。酈希诚卒于至元十年(1273)，享寿五十六，在位十五年。

至元五年(1268)，元世祖命六祖孙德福统辖诸路真大道，政府加强了对真大道的统一管理。至元十八年(1281)七祖李德和与正一天师张宗演、全真掌教祁志诚共同商定焚毁诸路道经，是对道教的一次清整。

八祖岳德文，涿州人。师事五祖酈希诚，出家于怀来水峪之太玄宫。十八岁受教，领文书、谷帛、受戒之事。七祖掌教，署为法师，充教门诸路提点。至元二十一年(1284)宣授崇玄广化真人，掌教宗师，统辖诸路真大道教事。赐玺书，深受朝廷礼遇，民间尊称"岳祖祖"。岳德文常使人四处布教，江南奉其道者已达三千余人，庵观四百余所。可知真大道教曾传及南方民众。

九祖张清志，奉天县人。十六岁依七祖李德和出家于天宝宫。岳德文大德三年(1299)卒后，张清志掌教，但厌恶谒请逢迎的杂事，又因教门内部的倾轧、管理的混乱、私设监刑等，便隐逸于华山。五年之内三位摄教者先后死去，无人统领真大道教，朝廷遣使访寻张清志，张清志被迫复位。复位后，即改革真大道，严整教纳，执行坚峻，其曰："吾教以慈俭无为为宝，今听狱讼，设刑威，若有司然，吾教果如是乎？继今以始，凡侄楛鞭苔之具尽废之。"从此众安害息，五年宿弊，一旦息除。

真大道教的特点是以清修寡欲，谦卑自守、力作而食为教旨，以无为保正性命，以无相驱役鬼神为教行。信教者仍须出家，遵守教戒。真大道教流行于河北燕京地区，所建宫观甚多，如大都之天宝宫、玉虚宫；平谷之迎祥宫；房山之隆阳宫；缑山之先天观；许州之天宝宫；辉州之颐真宫等，现存无几。

有关真大道教史料较少，可参阅《吴草庐集》中《天宝宫碑》以及《宋学士文集》、《重修隆阳宫碑》及《大道延祥观碑》、《大道教碑》等。

全 真 教

全真教创立于金初。因始祖王喆自题所居庵为全真堂而得名。王恽论曰："自汉以降，处士素隐，方士夸诞，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属之道家。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。"全真教与太一教、大道教一样同属于金元之际道教改革派之一。

始祖王喆，生于宋徽宋政和二年(1112)，原名中孚，字允卿，后改名世雄，字威德。入道后始改名为喆，字知明。因仰慕陶渊明之高风亮节，取道号为重阳子。早年为儒生，兼习射骑。相传金正隆四年(1159)曾遇甘河仙人密付口诀，饮噀神水，自是断绝俗念，悟道出家。于终南山筑墓穴名曰"活死人墓"，开始修道。金世宗大定七年(1167)，云游至山东宁海，遇马钰(道号丹阳)、孙不二拜以为师，从此在山东宣扬全真之道。后又收谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通为弟子，并在文登、莱州、登州等地建立三教七宝会、三教三光会、三教玉华会、三教金莲会、三教平等会。大定九年(1169)，与弟子马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机西归，卒于西归，卒于道中，葬于终南山刘蒋村，从此全真道尊为祖庭，金章宗赐庵名灵虚观，元太宗加封为重阳万寿宫。元世祖至元六年(1269)封王重阳为全真开化真君；元武宗至大三年(1310)加封为重阳全真开化辅极帝君。王重阳著有传道诗词千余首，编于《重阳全真集》内，又有《教化集》、《立教十五论》、《分梨十化集》等。

王重阳创立全真教，而真正发扬光大其教者，实属丘处机。处机字通密，号长春。山东栖霞人。十九岁出家入道，二十岁拜王重阳为师，金大定十四年(1174)穴居陕西磻溪六载，后又在龙门山潜心修炼，开创全真龙门派。明昌元年(1190)，下诏禁罢全真等教，丘

处机回归栖霞。泰和八年(1208)金章宗赐所居观名太虚观。贞祐二年(1214),丘处机以宣扬"不杀不争","正心纯一",招安山东起义军杨安儿,深受朝廷嘉奖,名噪一时,信奉者众。其后南宋及金庭先后遣使来召,俱未应。元太祖十四年(1219),遣使臣刘仲禄召请丘处机西上,丘处机深识政局趋势,偕弟子十八人从莱州出发,行程万余里,到达西域大雪山,拜见成吉思汗。以"一天下者,必在乎不嗜杀人","敬天爱民为本","清心寡欲为要"晓喻元太祖,深得太祖器重,尊为神仙。回燕京后,赐以虎符、玺书、命掌管天下道教,免道院和道人一切赋税差役。丘处机居燕京白云观,建立"平等"、"长春"、"灵宝"等八会,开创传戒制度,公开设坛说戒,广收门徒。全真教得以大力发展,盛行元代,流传至明清。元世祖至元六年(1269)诏赠丘处机长春演道主教真人称号,元武宗至大三年(1310)又加封为长春全德神化明应真君。其著作有《大丹直指》、《摄生消息论》、《磻溪集》等。

全真教早期以个人隐居潜修为主,不仕新朝,不尚符录,不炼黄白之术。以"识心见性,除情去欲,忍耻含垢,苦己利人"为教宗,以性(精神)命(身体)双修为修道之根本。它认为"人心常许依清静,便是修真捷径。"注重修习内丹,认为"夫道以无心为体,忘言为用,柔弱为本,清修为基。节欲食,绝思虑,静坐以调息,安寝以养气。心不弛则性定,形不劳则精全,神不扰则丹结。然后灭情于虚,宁神于极,不出户庭,而妙道得矣。"继承和发展了内丹修炼的理论和方法,成为道教中重大派别,一直影响至明清。

全真教之所以比太一教、大道教兴盛、流传长久,成为元一代道教领导集团,除了受到统治阶级的青睐外,其中最主要原因是教徒能恪守戒律,遵守观规,注意自我的身心修养,得到民众的尊崇。其中一部分道教徒文化水准较高,又广为接交士大夫阶层,唱酬往来,撰碑立纪,影响深远,同时又留下了不少教史史料。全真道徒注重教史的修撰,第一部著作则是真常真人李志常的《长春真人西游记》,除了记载丘处机西上会见成吉思汗的过程、对答、酬唱外,对研究当时的地理、民俗、蒙古政治等均有参考价值。其次全真子宋披云继凿石龙山道教石窟,重刊《金藏》于平阳。秦志安撰著《金莲正宗记》,前收钟、吕,后述七真,是一部全真教早期的教史。其后他在修撰《道藏》中增入了《金莲正宗记》、《烟霞录》、《绛仙》、《婺仙》等有关全真教史料,保存了有价值的资料。特别值得一提的是李道谦,以儒士入道,终身未尝废书。历任重阳宫主事,京兆道门提点,陕西五路西蜀四川道教提点。除自著《筠溪集》外,还著有《终南山祖庭仙真内传》三卷、《七真年谱》一卷、《终南山记》三十卷、《甘水仙源录》六卷,使全真教史大备,历来为道教史家所重视。

全真教由一个有民族意识的宗教而兴起,援儒摄佛,吸收二教思想,形成以道家思想为核心的三教合一的新道教派别。为了招纳三方面的群众,把《道德清静经》、《般若心经》、《孝经》列为信徒必读经典,教人"孝谨纯一"、"正心诚意,少思寡欲"。注重在下层民众中传教,广为结纳中层士大夫阶级,谋求上层达官贵族、皇家宗室的支持,因此教派基础深厚,思想意识渗透各阶层,影响深远,是太一教、大道教不可比拟的。后期受到元代统治者的拉拢,由一个"勤作俭食""求返其真"的民众教团,变成了出入公门、煊赫一时的官方宗教,其本身便走向了背叛教旨的反面。明太祖推翻了元朝统治,全真教受到了冷遇,代之而起统一诸路道教的便是江西龙虎山张天师正一教派。

明代的黄天教

明清时代,随着封建制度的进一步衰落,作为正统宗教的道教与佛教也逐渐走入下坡

路。在宗教信仰的领域，代之而起的是一场规模浩大的民间宗教运动。数以百计的教门，如雨后春笋，相继出现。在这种环境中，深受正统宗教特别是道教影响的黄天教便应运而生，成为一支以佛、道相混，外佛内道为特征的新型教派。

黄天教的产生

黄天教，又叫黄天道、皇天道，由明代嘉靖年间李宾创立于直隶万全卫。创教不久，迅速风靡了直隶、京畿、山西，又在明末清初传入江浙。清初的思想家颜元曾经指出："我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年添出个黄天道，如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有。"（颜元《四存编》）可见黄天教流传盛况。

创教人李宾，道号普明，直隶怀安人，生年不详，死于明嘉靖四十一年（1562）。青年时代曾经务农，后他应征入伍，驻守长城。退伍后到万全卫膳房堡创教。关于李宾的师承，史无记载。有的史料说他"参师访友，明修暗炼，悟道成真，性入紫府。蒙玉清敕赐，号曰普明虎眼禅师，设立黄天圣道……"（《虎眼禅师遗留唱经》）李宾于嘉靖三十七年（1558）开始讲经说法，进行传教活动。他普著《普明如来无为了义宝卷》和《清净真经》。创教初期活动范围在山西大同、直隶宣化一带，特别是桑干河两岸。后来传教中心在万全卫膳房堡附近的碧天寺。碧天寺为五进大殿。号称"祇园"，前三进为佛殿，最后一进高阁为道教三清殿。李宾与其妻王氏（号普光）即在此寺内修行。李宾死后，教权由普光接掌。普光死于万历四年（1576），与其夫合葬于碧天寺内。教徒修建十三层高塔，号明光塔，以示崇拜。从此碧天寺成为黄天教圣地，每年四时八节做会，教徒不远千里，云集于此，"多金舍寺"（《乾隆二十八年四月直隶总督方观承奏折》）。

李宾只有二女，故其夫妇死后，教权即由女儿及外孙女依次递传。至清代初叶，黄天教教权再次回到李姓手中，由李宾胞兄李宸后代把持。

李氏家族从李宾起传了七代，历时二百一十年。乾隆二十八年（1763）三月，当局破获黄天教传教中枢，乾隆皇帝派朝臣兆惠及直隶总督方观承等会同办案，大肆逮捕教徒，毁寺拆塔。并掘出普明、普光等人尸骨，"投弃城外车道，寸磔扬灰，宣示众庶。"清政权对黄天教如此镇压，足见其在民众中的影响巨大。此案一兴，对黄天教打击颇大。但李氏之败，并不意味着黄天教的没落，不过是导致教权易手罢了。在万全县一带，黄天教经历了一个世纪的沉寂，到光绪初年，再度大兴。信仰者"鸠工庀材，建庙祀之，名曰普明寺"（民国《万全县志》）。随后，又有许多黄天教庙宇拔地而起。

黄天教与道教诸流派

（一）黄天教与内丹派　从表面上看，黄天教是崇佛的：圣地碧天寺前三进为佛殿，寺门以"祇园"命名，取佛教"祇树给孤独园"之义；创教人及主要传承人皆冠以佛号；主要经书名目亦有类于佛经。但黄天教不过是外袭释教的一点皮毛。它主要继承的还是道教的思想资料。纵观黄天教初期的几部经书，贯穿着一条修炼内丹，以求长生的主线。所谓内丹，是以人体为一鼎炉，炼神化气，使精、气、神凝聚成"圣胎"。所谓圣胎，又称丹珠或金丹。黄天教经书讲："得道之人，先通内用。养神、养气，神气不散，结成大丹"。"修行人，参求大道，……养成他，仙丹一粒"（《普静如来钥匙宝卷》）。在黄天教徒的眼中，修行是结丹的条件，结丹是修行的结果。一旦丹成，就突破了凡与圣，生与死的界限。所谓"结金丹，九转后，自有神通"。就可以"赴蟠桃，永续长生"，达到天无园缺、人无生死、无饥无

饿、无染无污、来去纵横如意、“寿活八万一千岁，十八童颜不老年”的幻想境界。

李宾等人的内丹理论当然不是独创，而是继承了两宋以后道教内丹派的修炼宗旨。道教丹鼎派自隋唐以后，由主炼外丹转向内丹。宋代张伯端集修炼内丹理论之大成，著《悟真篇》，对后世影响极大。《悟真篇》所言，大抵是排斥外丹，讲求修炼内丹的方法及“妙用”。所谓：“人人本有长生药，自是迷途枉自抛。……丹熟自然金屋满，何需寻草学烧茅。“天仙非金丹不能成”，“盖天仙除金丹之道，则余无他术”（《悟真篇注释》）。这些说法显然对黄天教的修炼理论有很大的影响。

黄天教有自己的一套修炼方法。在创教及传教人看来，人身是一个小天地，宇宙是一个大天地，两者本为一体。天的精华是日月星，地的精华的水火风，人的精华是精气神。认为天地人“凑三才”才能达到丹珠自成的效果。所以这个教门十分注重“取日精月华，天地真宝”，“昼夜家，采取它，诸般精气，原不离，日月光，诸佛之根”（《普明如来无为了义宝卷》），十分崇拜日月天地。从明代末叶起，信仰者就“唤日光叫爷爷，月亮叫奶奶”，“每日三次参拜”（颜元《四存编》）。这种参拜仪式一直延续至清代。

黄天教创立后，随着教派的发展，崇拜教主的气氛日益浓重，普明、普光慢慢变成了宗教偶像。教内把普明比作太阳，把普光比作月亮。碧天寺内所建明光塔即日月塔。教内还编有《朝阳天盘赞》、《朝阳遗留排天论》、《太阳生光普照了义宝卷》等等，都是把普明、普光等人奉为太阳、太阴（月亮）加以崇拜的。这种崇拜仪式与修炼内丹的理论融为一体，构成了黄天教最基本的宗教内容。

（二）黄天教与全真道　黄天教不仅受到两宋以来内丹派的影响，还受到金元时代产生的全真道的影响。元初，全真道鼎盛一时，教势几乎囊括整个北部中国，后来因与佛教争宠而骤然失势。明初，朱元璋以正一道为正宗，全真道再度失势，除通邑大都尚保有实力外，信仰下移，与民间教派合流。这一点在黄天教经卷中有明显的反映：“普贤全真大道，千圣不闻，万祖非说，今遇古佛慈悲，指透天真大道。”“今遇着一真僧，说破虚空全真大道。”（《普明如来无为了义宝卷》）在创教人普明看来，黄天教即全真道，全真道即黄天教。所以他讲“大道本全真”，“全真大道，乃在家菩萨，悟道成真”。当然黄天教并不是全真道。全真道以兼修性命、圆融三教为宗旨，也有兼炼内丹者。但是黄天教毕竟继承了全真道部分教义思想。黄天教也讲性命双修，诸如“性命合，同为一体”，“性命要两投”，“性命是阴阳”等等，把修性修命，同视为要义。与全真道不尽相同的是，黄天教把兼修性命作为“结丹出神”的条件，而全真道则追求全精、全气、全神，认为三者的统一便是“性命之道”。

全真道还主张儒释道三教合一，凡圣同一，这一点对黄天教影响很大。黄天教经卷总是强调“生仙生佛，不离人伦”，“性命相合，凡圣同根”。认为儒家提倡的人伦道理是济养万物的根本，是成仙成佛的基础。不同的是，全真道虽然倡三教合一，推崇儒教，却不许信仰者娶妻生子，而要出家修行。黄天教徒则家居火宅，娶妻生子，各守常业。甚至主张夫妻双修，共同悟道。

（三）黄天教的道场　黄天教创始人李宾是反对做道场的，认为除修炼内丹外，别无正法。所以诸如修庙建塔，念经诵忏等等都在扫除之列。但后世传承人为了现世的经济利益却违背了祖训而广行道场。黄天教有《普静如来钥匙真经宝忏》四卷，其内容，多为道经所载。从这部“宝忏”的份量，可以推知黄天教道场的宏大规模。不仅如此，清代一些黄天教徒还以制造道场乐器为终生职业，可见该教做道场是一种相当普遍的现象。

黄天教道场分两种，一种做于宗教节日，一种是为请忏者“消灾去祸”，宗教节日共有

十二个，是时教徒云集碧天寺，住持该寺的道士与教主李姓配合，教主主持做会，道士则念经诵忏。至于请忏者则情况各异，分别念诵不同经忏。《普静如来钥匙真经宝忏》内又包含九种经忏，诸如《造恶地狱宝忏》、《超拔亡灵宝忏》等。在道场内，人们感受到的是浓重的宗教气氛和盛大的宗教活动场面。这是一种使人受到震慑而心怀畏悚的神秘环境。

在行道场的宗教家眼中，世间无一人无罪恶，无一处无罪恶，茫茫人寰就是罪恶的渊薮。甚至杀猪屠狗、妯娌吵嘴、乱泼污水等等也都成了罪愆。至于欺师背祖、毁天骂地、不尊皇王、污蔑神灵则罪无可逭。只有在道场的经忏声中才能洗涤罪恶，免堕地狱。黄天教就是利用各种宗教手段，使愚昧的民众沉溺其中，遂使教势长盛不衰。

我们指出黄天教与道教的诸多内在联系，仅仅是事物的一个方面。需要着重说明的是：为什么这个教门能在明嘉靖一朝从底层迅速崛起？嘉靖是明代国势衰败的一朝。有明亡国，不亡于崇祯，而亡于嘉靖、万历。衰败的因素很多，但世宗崇道，神宗佞佛，是重要原因。嘉靖皇帝初登基即好鬼神事，日事斋醮。先征龙虎山上清宫道士邵元节，继招陶仲文，大加宠信。嘉靖二十年后，帝"移居西内，日求长生，郊庙不亲，朝讲尽废，君臣不相接"。他在位几半世纪，崇信道教，影响波及整个社会生活。上至朝廷、下至民间无不受其风熏染。廷臣需撰青词，青词是否称旨，往往关系身家荣辱。道士地位骤然提高，达官显宦多师事道士，以问道家故事（参见《明史》邵元节、陶仲文等传）。上有好者，下必甚焉。在民间，"求道访真"，参师会友，秘撰丹方、经书，几成风习。李宾正是在这样的历史环境中，于嘉靖三十二年"悟道成真"，并进而自创教门，自造经书，自称教主的。可以说，黄天教兴起的重要原因是正统道教影响的结果，是封建王朝政治腐败，宗教空气迷漫的一种产物。

清代的道教与红阳教

提起红阳教，一般人都比较陌生，甚至连这个教名也从未听说过。事实上，这是一个与道教有密切联系的民间教派，在明清两代北部中国曾有过广泛流传，教徒众多，影响甚大。只不过因其受到封建王朝的禁止，正统宗教的排斥，不大见之于经传罢了。

红阳教与道教的关系，从清代中叶发生的教案——刘和案中可见其端倪。嘉庆二十年（1817）十二月，直隶总督方受畴，经过明查暗访，在山东德州曹家庵红阳教首刘和家，起出图像和大量经卷。其中一部经卷的刊记中，发现有"山东济南府德州河西高海庄清修观刊销释随堂祖明经板，……康熙三十六年孟夏吉旦"字样。上报朝廷后，皇帝遂令山东巡抚陈预到高海庄清修观查办，经讯问道士明云，在南乡庙内起获经板十九块，明云并称：此板片流传已久，前因官差搜查红阳教经卷，恐致起出被累，故将板片收藏于南乡庙内（嘉庆二十三年正月初四陈预折）。

这件事证明，清代红阳教的许多经卷，是由道教宫观刊刻印刷的。道士们对这些经板不仅妥为保管，传之百年而不失，即使在官府严厉追查时，还把它秘密转移，藏而不露。从中我们可以推断，这些道士是把红阳教的宝卷，当作道教经典一样，视为珍宝，奉若神明的！如其不然，何至于甘冒吃官司，被判刑的风险呢？

红阳教的创教祖师飘高，他究竟是何许人，在研究者中间有不同看法。经过我们考证，认为飘高就是直隶广平府曲周县（今属河北省）的韩太湖。

据《广平府志》卷六十韩太湖传及明刻本宝卷所记韩太湖生平可知：韩太湖，号宏阳，曲周人。生于隆庆四年（1570）五月十六日，早岁曾读书，懂医道。十九岁出家，在北禅山

曹溪洞静修多年，得真人口诀，著明心经救苦忏文若干卷。受封敕为“正德明医真人”。万历二十二年(1594)正月十五日，正式创立红阳教。死于万历二十六年(1598)十一月十六日，时年仅二十八岁。

红阳教的全名叫作“混元红阳教”，简称红阳教、红阳法，又称混元门、混元教。“混元”是道教创世纪说中所说的天地化育生成以前的一个极遥远的时代，北宋真宗曾敕封道教祖师老子为“混元上德皇帝”，把他抬到天地自然的教化者的崇高地位；到了金元之际，社会上曾出现过以混元为名的道教支派，在北部中国广泛流传。在明代，社会上崇礼真武大帝的风气很盛，以佞道闻名的嘉靖皇帝，又特别封赠真武为“混元六天传法教主……天尊”。所有这些，对濡染道教甚深的韩太湖，当然会产生影响。故此，他才在红阳之上，冠以“混元”二字，借以标榜与道教的亲缘关系。至于“红阳”一词，则是由劫变观念演化而来。所谓三阳劫变，即过去之世是青阳，燃灯古佛掌教，现在之世是红阳，释迦文佛掌教，未来之世是白阳，弥勒佛掌教。红阳末劫是世人遇到的最大劫灾，谁能躲过末劫大难，就可以到达无限美好的未来白阳之世。飘高祖师于现在之世临凡，降生“寒(韩)门”，就是来拯救东土众生，逃离红阳末劫之灾，登上法船，驶向极乐的“天堂”。

我国民间的传统信仰是多神崇拜。几乎每种自然现象和社会领域，都有一位尊神作主宰。山有山神，海有龙王，木瓦匠有鲁班爷等等。至于天、地、财、灶，则家家供奉，人人礼拜，普遍遵循着“礼多神不怪”的信条。道教这个中国土生土长的宗教，就沿袭着这个传统，几乎中国老百姓崇拜的所有神灵，都被纳入了道教系统。红阳教随俗效道，也崇拜多神。在红阳教宝卷中，仅有名号的神灵，就有几百位之多。当然，在众多神灵的世界里，并不是平等的，他们也和俗世一样，分等级，论贵贱。

在众多神祇中，红阳教推尊混元老祖为最高神。明清时代许多民间教派，教把无生老母奉为最高女神。唯有红阳教独出心裁，设置了一个凌驾于众神之上的混元老祖，而把无生老母放在妻室的服从地位。究其原因，恐怕也只能从它与道教有千丝万缕的联系中求得解释。

在混元老祖和无生老母之后，则要数飘高祖师。他是老祖和老母鉴于尘世红阳末劫将至，特派遣到东土临凡，普度众生的使者。而且指出，飘高是老母最疼爱的幼子，是老子、孔子、真武诸位兄长的小弟弟，人间真正的救世主(见《混元红阳飘高临凡经》)。僧俗男女，只有入他的教，读他的经，才能得到进入“天宫”的门票。

在红阳教的教义中，最富有诱惑力的内容，是它的速成救赎说。认为东土众生，不论高低贵贱，都是天宫中无生老母的儿女。这些儿女离母投东，为世俗功名利禄所惑，迷失本性，陷入无穷的苦难。人们在苦海中挣扎，悲惨万状，而且末劫来临，难逃难躲。要想脱苦免劫，只有一条路，即入教诵经，礼拜飘高祖师，就能立刻明心，回归“天宫”，永伴老母，无生无死，快乐无穷。这一以神灵担保的救赎说，就是红阳教众多宝卷中反复咏唱的主题。可以想见，它对生活在水深火热中的劳苦大众，具有多么大的吸引力。

和其他宗教一样，劝善惩恶的道德说教，在红阳教中也占有重要地位。但是，它所宣扬的伦理道德，鲜有自己的独创性。在宝卷里，主张三教合一，说什么释迦如来临凡，留大藏真经，建天下寺院，超度亡灵。要天老祖临凡，转生李老君，治天地乾坤，立山林，烧丹炼药，留道德清净真经。善林老祖投胎，是为孔圣人，留下四书五经，仁义礼智信，领三千徒众。于是，飘高将道释两教的清规戒律和儒家的纲常伦理熔铸于一炉，权充作本教的道德观。因而，它的道德观与封建统治阶级所宣扬的道德观在本质上没有什么不同。

其实，红阳教祖韩太湖本人也不安心于只在下层民众中传教，时刻梦想争取王公贵戚们的信奉和支持。一旦在家乡曲周左近打下根基以后，他就迫不及待地来了京城。在《叹世经》卷首，谈到了韩太湖到北京传教发迹的情况："自从万历年中，初立混元祖教，二十六岁上京城。也是佛法有应，先投奶子府内，转送石府宅中，定府护持大兴隆。天下春雷动，御马监程公，内经厂石公，盔甲厂张公，三位护法，同赞修行。世间稀有，博览三教全真，留经吐卷在凡心。"

据此可知，韩太湖二十六岁来到北京，交结权贵，寻找靠山，得到王公勋戚（如定国公）和有权势的太监的信奉支持。正是依靠内经厂石公的奥援，才得以在皇家经厂印造大量红阳教经卷（其印数之多，印制之精美，非其他教可比），扩大了红阳教的影响。这之后，红阳教便在京畿内外，迅速流传开来，信徒也日渐增多。入清以后，统治者视邪教为叛乱之根源，镇压唯恐不烈。红阳教的活动地区因近在畿辅，威胁枢要，所以往往首当其冲，教案迭起。仅在清史档案中，就查到红阳教案件三十七起。

韩太湖是一位出家的道人，没有子嗣。在他死以后，红阳教的祖师就以祖师传承的形式，递传下来。据嘉庆二十二年德州红阳教首刘和供词，到那时红阳教祖已传到了第十二代。这表明，在数百年间，红阳教虽屡遭镇压取缔，但它的组织系统却一直未被打乱，而是以更加隐蔽的形式，在曲周县周围农村，传承接续，从未中断。可见其在农民群众中受到虔诚信奉，有极强的生命力。

还是在刘和一案中，曾搜出迄今所见到的最多的经卷和图像。总计经卷八十八本，图像十一轴。从这些图像和经卷，我们可以对红阳教有一个更具体的了解，并从中看出它与其它宗教的联系。其中不仅有三清、太上、玉皇、元始天尊、普化天尊、真武、清净、全真、清微等大量的道教神祇和专名词，而且有的本来就是道教的正式经典，如《元始天尊说济渡血湖真经》等即是。

最后，谈一下作为民间教派的红阳教有哪些特点。

其一是在它的教义中，尽管更接近于道教，但却不严格拘守哪一个正统宗教，主张兼容并包，三教合一，而且采取机变的以"我"为主，即三教皆备于"我"的态度。因而，红阳教的经卷内容，显得很庞杂，缺乏严密的逻辑性。在表达方面，文字通俗易懂，合辙押韵，多用活在老百姓口头上的语言，便于诵读咏唱。故此，被官府和正统宗教讥之为"荒诞不经，鄙俚不堪"。然而，也正因为如此，红阳教更适合低层次的群众，即文化不高或根本不识字的劳动群众和下级道士们的信仰需要，受到他们狂热的信奉。

其二是注重坛场仪式，善于作斋醮。红阳教与接近禅宗系统的民间教派（如无为教）轻视经教仪式不同，十分重视筑坛诵经，设斋打醮。在它的经卷中，大多是供斋醮用的经忏。教徒们不仅逢节作会诵经，而且常常应村民之请，为丧葬之事设道场，超度亡灵。当然，念经作会，设斋打醮，也是红阳教敛钱的重要手段。

其三是特别重视招引妇女入教。红阳教仿效道教经典，编撰了一部《混元红阳血湖宝忏》，专门为妇女念诵。其内容是说妇女经血、生儿育女血污，触犯神明，死后被打入惨不忍睹的血湖地狱，永无出期。欲求解脱，只有入教设坛，讽诵《血湖宝忏》一途。这对生活在社会最底层，往往产生自卑自贱心理的妇女，有特殊的吸引力。档案史料证明，红阳教取得了很大成功，妇女在该教中占有较大比重。

其四是更注重现实苦难的解救。一般正统宗教，教导人们在现实社会中要茹苦含辛，逆来顺受，以换取来世的幸福。红阳教则不同，更注意解除教众今生今世的痛苦，宣扬入教免劫除灾治病。教祖韩太湖就以"正德明

医真人”自许，以为人治病有奇效而享有盛名。此后，红阳教的大小头目，都以治病除灾相号召，逐渐形成了红阳教的传统，同时也是它吸收教徒的重要手段。据清代档案中红阳教犯的供词，绝大多数人都是因病求治，才加入了红阳教的。

道教人物

天师张道陵

在中国，能与儒教相抗衡的本土宗教只有道教。道教天师道的张天师世家与山东曲阜的孔子世家之所以能并驾齐驱，同显尊崇，与天师道第一代天师张道陵有着极其密切的关系。

张道陵，字辅汉，沛国丰邑（今江苏丰县）人，汉留侯张良八世裔孙。据传，其母夜间做梦，得神人所授蘅薇香草，感而有妊，遂于东汉建武十年（公元34年）上元之夜生下男婴，取名道陵。道陵幼龄聪慧，7岁即着手研读《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》五经，暇时兼学天文、地理及河洛图谶之书。年长入太学，博通五经，成为饱学之士。太学毕业后，道陵回乡讲学，教授五经，从学者达千余人，人称"大儒"。

永平二年（公元59年），张道陵以"贤良"受人荐举，经朝廷考试，中"贤良方正直言极谏科"，并被委任为巴郡江州（今四川重庆）县令。为令期间，他目睹朝政腐败，时局动荡，深感仕途陵恶，前程难卜，心中颇为愤懑，遂生效法先祖（留侯张良功成之后，弃官辞封，飘然而去，据传得道成仙）、告退隐居之意。大约在东汉时帝后期，张道陵谢绝了朝廷的一再挽留，辞去江州令职，退隐于洛阳北邙，开始研习黄老长生之道。三年后，得黄帝九鼎丹法，神兽白虎衔冠而至，其道术日臻成熟。

建初五年（公元80年），朝廷慕其名节，下诏征为博士，张道陵称疾不起，避使不见。和帝即位后，下诏征为太傅，封冀县侯，但他视禄位如粪土，故朝廷三诏而不就。北邙近在京都门外，俗务嘈杂，为避开朝廷使者骚扰，张道陵决定远离洛阳，出游名山秀峰，访求仙术。因蜀地民风古朴纯厚，易可教化，且境内多名山仙迹，遂于顺帝初携弟子入蜀，留住临邛鹤鸣山（一名鹄鸣山，今四州大邑县境内），潜心修道。

入蜀之初，蜀地谶纬之学和神仙方术早已十分流行，张道陵直接承袭了谶纬神学的有关内容，使之成为道教的思想渊源之一。同时，当地故有的民间鬼道巫术，也为道教在这个地区的发生发展提供了肥沃丰厚的土壤。张道陵兼收并蓄，博采众长，著作道书二十四篇，用晓白明快的语言，阐明"天道"的微言奥义。二十四篇成了真正意义上的道教论著，也是他组织道教的总纲领。

顺帝汉安元年（公元142年），张道陵自云太上老君丁上元午夜降临鹤鸣山中，亲手授以三洞（洞真、洞元、洞神）经书、金丹秘诀、三五斩妖雌雄剑及都功印，并任命他为"天师"，令其实行正一盟威道术，替天行道，驱除邪难。于是自创教派，是为中国最早之道教组织。该教规定，凡入道者交米五斗，以供斋之用，故世称之为五斗米道。五斗米道尊奉

老子为教主，以《老子五千文》（即《道德经》）为基本经典。张道陵还自作《老子想尔注》，声称人君按“道意”治国，国则太平，循“道意”爱民，民即寿考；人法“道意”，便可长久；并以“佐国扶命，养育群生”为己任。

五斗米道的发展过程，也是与鬼道巫术的不断斗争过程。据传，张道陵入蜀不久，即鸣钟叩磬，揭露当地原始巫教的罪恶；同时，大力宣讲自己创作的道书，积极争取民众归附。为了把蜀民从巫教的盲目信仰中解脱出来，他一方面号召民众除污害，凿井修路，解决与百姓有直接关系的生产生活等基本问题，另一方面用他摸索出来的中医医术，为民义务治病，解除病痛。张道陵兴利除弊，为民所急的高尚行为，赢得了蜀民的广泛拥戴，“于是百姓翕然，奉事之以为师”，称他为张天师，把他所创立的宗教称为“天师道”。

随着五斗米道的不断壮大，入道教民越来越多，“弟子户至教万”。如何组织人数众多的数徒，是张道陵面临的又一重大问题。经过周密的设计和实践，张道陵把天师道控制的地区划分为二十四治，即二十四教区，二十四治除北邙治（洛阳市北）外，其余俱在巴蜀地区。为约束教民，他还为各教区制定了严密的组织和较为完整的教戒。至此，张道陵已经创建了一个以鹤鸣山为中心，以老子思想为指导思想的道教区域。“治”是五斗米道的基本组织系统。五斗米道规定，天师是整个教区的最高统治者，初入道者称鬼卒，能为道徒和病人请祷仪式者称鬼吏和奸令，信仰确立并能讲授《道德经》者为祭酒。祭酒负责主持一治教民的各项具体事务，受天师直接支配，对天师负责。各治教民在祭酒鬼吏的管束之下必须孝敬长者，礼让外人，不得兴讼斗闹，欺诈世人。每年三会之日（正月七日为上会，七月七日为中会，十月五日为下会），教民必须齐集治所，听候祭酒检查，聆听教区科律。由于五斗米道化导有方，故教化所及，民风为之大变。

道家以超脱尘俗飞升成仙为最高目标，实现这一目标的重要途径，在早期道教史上便是服食丹药，作为道教创始人张道陵自然更不例外。张道陵在洛阳北邙得黄帝九鼎丹法后，便欲依法炼治。但合炼丹药，用度靡费，而其家素贫，营田治生已非所长，靡费合丹更属不切实际，故止而不就。此时道陵成为天师，财富渐多，遂买药炼制。多日以后，药尽丹成。张道陵吞食半剂，即觉身轻欲飘，但他不愿立即抛舍徒众，升天成仙，只是略施会形小技。天师居住，门前有一大池，他常常乘舟游戏其中。道士宾客，往来盈于庭巷，室内座上亦常见他谈笑风生，接待来者。有时两个天师同时分在两处，众宾客莫不惊诧。原来座上天师即其分形，真者在水也舟中。

据传，张道陵有弟子三千，但能得其真传、置为心腹者却只有三人，一为王长，一为赵升，再者即其爱子张衡。王长擅于天文之学，精于黄老之术，在张道陵草创五斗米道时即已倾心归附，大概是他的第一个弟子。赵升，不知是何方人士。据云，张天师吞服半剂丹药，成为“地仙”以后，鉴于身边弟子“多俗态未除”，不足付托，遂留九鼎大要，以待奇人。后来果有一人于上会之日从东方来，此人冰胎玉质，超凡脱俗，天师奇之，为考验他的向道之心，张道陵七度试之，见他不贪财色，忍辱负重，同情穷人，坚守正一，对他非常满意。这人即是赵升。七试以后，天师携带各位弟子，登临云台绝岩，岩下有一桃树，果大色红。为得大桃，天师俗自试投下，众人苦苦劝阻，唯有王长、赵升默然不语。弟子劝阻不住，天师遂望树而投，结果未落树上，失其所在。众弟子惊骇悲涕，失望而归。赵升、王长相视良久，乃相谓曰：“师者父也，自投于不测之崖，吾何以自安？”二人俱投身绝岩，正巧落在天师身边。天师笑道：“吾知汝来，遂授二人大道要术，三日乃还。诸弟子见此情景，个个追悔莫及。

桓帝永寿元年（公元 155 年），122 岁高

龄的张道陵自知大期已至，遂于本年下会之日召集各治祭酒和骨干教徒齐集鹿治堂（今四川绵阳县），对身后之事作了周密安排。会上，天师宣布，其位由张衡继承，并规定："绍吾之位，非吾家宗亲子孙不传"，正式确立了历代天师必须在张家宗亲内部继承的传承系统。

永寿二年，123岁的张道陵在鹤鸣山中神秘地消失了。据葛洪的《神仙传》记载，张道陵将《升丹经》、《九鼎大要》等传给赵升、王长后，永寿二年遂与二弟子白日冲天而去，成了名符其实的神仙。李膺的《蜀记》则云，张道陵因年老体弱，在鹤鸣山中为巨蟒吞噬，其子张衡恐人饥笑，遂编造出乘鹤升天的神话来。孰是孰非，自不待言。

张道陵仙逝后，其子张衡继任"天师"，自此，天师代代相传，至今已传64代（64代天师张源先，现居台湾）。张道陵创立的五斗米是中国历史上第一个道教组强，标志着中国道教的基本形成。以后，经过历代天师和道教徒众的不断完善、发展，道教遂能蔚为大观，与佛、儒二教成鼎足之势，在世界宗教史上产生了重要影响。由于张道陵在道教史上的特殊地位，故历代受封；唐玄宗册赠他为太师，唐僖宗封他为三天扶教辅元大法师；南宋理宗册封他三天扶教辅元大法师正一静应显佑真君；元成宗也加封他为正一冲元神化静应显佑真君。

张道陵的二十四篇道书是否实有，不能妄下断言，但《老子想尔注》（全二卷）却为其著作。《老子想尔注》全称《老君道德经想尔训》，该书佚失已久，今存敦煌六朝写本《老子道经想尔注》残卷，藏于不列颠博物馆。该残卷包含了五斗米道的重要教义。

天公将军张角

张角，冀州巨鹿（今河北宁晋南）人。太平道创始人。

张角能够创立太平道，实得力于《太平经》的启迪。据传，张角曾遇一奇翁。老翁鹤发童颜，精神矍铄，见角至，示一帛书，极言神验，赐之。老翁云：此神书，要求张角用它多做善事，为民造福。同时，告诫张角不要用它惑乱百性，阴谋大逆，如此则天下大安，否则即自遭天谴。言讫，老翁飞升，张角伏地叩拜，敬爱教诲。神书何名？《太平经》也。

《太平经》又名《太平清领书》，道教主要经典之一，该书早在东汉中期即已传诵。顺帝时，有琅岈人宫崇，来京师投献，言其师于吉于曲阳泉上所得，百七十卷，皆缥白素，朱介，清首朱目，其言以阴阳五行为家，多杂巫觋杂语。朝臣以为该书妖妄不经，不屑一顾，乃收藏之。桓帝时，山东文人襄楷再进于吉神书，因他在上书中攻击宦官专权，议论桓帝无嗣，故未得信用。灵帝即位后，肯定了襄楷所上神书，太傅陈蕃等亦推举之，致使襄楷名噪一时。《后汉书·襄楷传》云："后张角颇有其书焉。"张角从何而得，史未明言。故有上文神人授书之说。

熹平间，张角正式组织太平道，太平道崇奉"中黄太乙"，其教义、教号、教区组织以及口号和活动内容、传教方式等皆从《太平经》。张角自称"大贤良师"，"持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，病或自愈者，则云此人信道；其或不愈，则云不信道。"与弟张宝、张梁同在河北一带传道，接纳徒众。其弟子是了著者八人，张角分遣八人，传于四方。

时值汉末，统治集团更加腐朽，豪强势力日益扩张，加之官吏贪残，水旱交侵，人民处境苦不堪言，极为悲惨。大量农民逃亡他乡，成为流民，正常的封建秩序已完全被破坏。流民走投无路，到处暴动。"发如韭，剪复生，头发鸡，割复鸣。吏不必可畏，民不必可轻"的歌谣，生动形象地反映了东汉民众勇于斗争的反抗精神。现实的一切，都为太平道的

迅速传播创造了条件。八大弟子分赴各处，自称贤良师，持九节杖，以巫医相结合的方式为群众防疾治病，并向群众宣讲教义，把他们组织起来。流离失所的劳苦民众，无疑也把张角看成了自己的救星，他们扶老携幼，流移奔赴，纷纷加入太平道。短短十年间，太平道徒即达数十万，连结郡国，遍布青、徐、幽、冀、荆、兖、豫八州之地。

太平道的迅速传播，引起了东汉政府的注意。熹平五年（公元 176 年），司徒杨赐上书汉灵帝，要求朝廷严敕刺史守令“简别流人，各护归本郡，以孤弱其党，然后诛其渠帅”。光和六年（公元 183 年），侍御史刘陶又上书说“张角支党不可胜计”，进一步要求皇帝“宜下明诏，重募角等，赏以国土。有敢回避，与之同罪”。但朝廷内部，宦官外戚交相专权，斗争激烈异常。开明官僚士子，皆被诬为党人，禁锢不用，根本无暇顾及张角等人，更不可能采取实际的镇压行动。张角等人抓住有利时机，积极组织布置武装起义。他把适合战斗的太平道徒编为 36 方。方，犹将军号，以合 36 方之神，大方万余人，小方亦六、七千人，组成 30 多万天兵天将。张角还让道徒广泛传播“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，鼓动民众起来推翻东汉政权，建立太平大吉的黄天政权，并决定在甲子年的甲子日（即公元 184 年 3 月 5 日）举行起义。张角又派人在各处府署门上用白土涂写“甲子”二字，作为起义攻打的目标。大方马元义还多次来京师，物色宦官封胥、徐奉等人，约定里应外合，中平元年（甲子，184 年）年初，张角命马元义调动荆、扬等地道徒数万北上邺城（今河北临漳西南）集结，作为进攻京师的主力。但在预定日期的前一个月，张角弟子济南唐周上书告变，马元义在洛阳被逮，惨遭车裂，洛阳百姓和太平道徒被杀者达千人之多，灵帝还随即下令冀州官府搜捕张角等主要领袖。在危急形势下，张角派人星夜驰告各方，要求他们提前起义。于是 36 方、7 州 28 郡，同时俱发，众达数十万人。张角自称“天公将军”，弟张宝称“地公将军”，张梁称“人公将军”，旬日之间，天下响应，八方振动，烟焰冲天。起义者因头带黄巾为号，故称黄巾军。

黄巾军的主力分布在三个地区。张角率主力活动于冀州的广大地区，是黄巾起义的中心。张曼成自称“神上使”，领导南阳黄巾军，是南方黄巾起义的中心，颍川、汝南、陈国一线，由波才、彭脱领导，是东方黄巾军的主力。自东郡（郡治在今河南濮阳南）到江淮，还有卜已、张伯、梁仲宁、戴风等人组织的黄巾起义队伍。各方黄巾军从北、南、东三个方向对京师洛阳实行战略大包围。

黄巾军在各处攻打地方政府，杀死各级官吏，焚烧官府，摧抑豪强，使东汉地方很快陷入州郡失据的状态。东汉中央，当权宦官和豪门势力互相指责，朝政一片混乱。一些官僚借口有的宦官参加了太平道，要求斩杀掌权的中常侍；有的要求“大赦天下党人，还诸徙者”，以便共同对付黄巾起义。中平元年（公元 184 年）三月，灵帝下诏解除“党锢”，大赦党人。同时以何进为大将军，率左右羽林五营士屯于都亭，以镇京师；在京洛周围设八关都尉（八关为函谷、广成、伊阙、大谷、圜辕、旋门、小平津、孟津），以加强京师外围防御力量。又命左右中郎将皇甫嵩和朱隽率步骑 4 万余重点进攻颍川黄巾军，解除东方黄巾军对京师的直接威胁；北中郎将卢植率北军五校士和地方官军进攻河北黄巾军；南阳一线仍由地方官军防守。灵帝还命令官吏输纳马匹、弓矢，又动用宫中库藏和厩马，以鼓士气。

颍川一线黄巾军起义后，在召陵（河南郾城东）击败了太守赵谦的地方官军，并乘胜向京师推进。四月，波才打垮了素称有才略的朱隽，进围皇甫嵩于长社（河南长葛东北），前锋进抵阳翟（今河南南禹州市），直指洛阳。但由于缺乏必要的军事经验，“依草为营”，被皇甫嵩钻了空子。皇甫嵩派人深夜潜出，乘

风放火，草营连烧不止，黄巾军阵势大乱，死伤惨重。在匆匆撤退之中，又被朱隽、皇甫嵩、曹操三军包围，数万人被杀。六月，波才余部在阳翟、卜已部在仓亭（山东阳谷境）、鼓脱部在西华，相继被皇甫嵩镇压，颍川黄巾对京师的直接威胁暂告解除。

张曼成的南阳黄巾军起事后，很快攻下宛城，斩杀太守褚贡，有众数万。张曼成屯驻宛城城下，与太守秦颉相持一百余天。六月，张曼成败于秦颉，死于非命。黄巾军退出城外，推赵弘为帅，经过整顿后，再次攻下南阳，众达十多万，声势复振。正当秦颉败退的时候，朱隽奉命带兵赶来，会同秦颉和荆州刺史徐缪合围南阳。八月，朱隽起土山攻城，赵弘亲临前线指挥，身冒矢石，不幸牺牲。黄巾军继推韩忠为师，继续固守。朱隽采用声东击西的战略，率五千精兵攻入南阳外城，韩忠退保内城，动摇请降。朱隽利用韩忠的求降心理，诱其出城，俘而杀之，义军多数被杀。余部在孙夏带领下突出重围，向西鄂精山（河南南召南）转移。官军乘胜追击，孙夏战死，万余人被杀。南阳黄巾军至此被消灭殆尽。

冀州黄巾军起义后，在张角兄弟的亲自领导下，击斩冀州刺史郭勋和太守刘卫于广阳（今北京房山县），钜鹿附近农民还俘虏了汉安平刘续和甘陵王刘忠。此后，攻占广宗（领导河北威县东）、下曲阳（河北晋县西），并向邺城集中，准备南下京洛。不久，卢植所部官军亦到达冀州，黄巾军初战失利，张角、张梁退保广宗，张宝固守下曲阳，前后呼应，结成壁垒。卢植"筑围凿堑，造作运梯"，三个未下广宗。东汉朝廷以东中郎将董卓代之。三个月后，卓亦军败抵罪。八月，东汉政府又急调皇甫嵩到广宗，接替董卓。正当两军准备决战的时候，张角染病暴亡；其弟张梁继任统帅。"梁众精勇，嵩不能克"，明日，乃闭营休士，以观其变。张梁在取得小胜以后，未免狂妄自大，滋傲轻敌，戒备逐渐松驰下来。而一向以将才自任 的皇甫嵩则积极备战，准备反败为胜。皇甫嵩潜夜勤兵，亲自布置，鸡鸣时分，率众突袭黄巾军营，张梁仓皇应战。这次战役进行得十分残酷，日出时，张梁被杀，三万部众在战斗中被杀，另有五万士兵因穷途末路而赴河自裁。皇甫嵩烧其辎重车辆三万，虏其妇子无算。张角亦被剖棺戮尸，传首京师。十一月，皇甫嵩会同钜鹿太守郭典攻占下曲阳，张宝及十万部众全部被杀。

三支黄巾军主力虽然失败了，但其余部和各地的农民武装仍坚持了相当长的时间，有的一直战斗到献帝建安中叶。经过黄巾起义的打击，东汉政权迅速衰落，名存实亡了。

黄巾大起义是利用道教组织发动的，具有严密的组织、严格的纪律、明确的纲领和具体周详的计划，是中国农民战争发展到新阶段的标志。张角和他的太平道虽然屡受封建统治的贬抑，被正统道教诬为"妖道"和"逆乱"，但他（它）在广大社会下层中却有极深的影响，北宋宣和年间的方腊起义即宣称以张角为教主。

上清始祖魏夫人

魏夫人（251—334年），名华存，字贤安，山东任城人，西晋司徒魏舒之女。早年志慕仙道，喜读老庄，三传五经无不究览。常打坐静思，服药行气，亲戚来访，一概闭门不见，屡请别居闲处，而父母不许。年二十四，适南阳刘幼彦，生有二子，长曰璞，次曰瑕。但因心期幽灵，精诚弥笃，二子稍长，便与丈夫分居，斋于别室。终因精诚勤苦，感动天帝，命神人降授《上清真经》，并传播于世，从而创上清道派，为上清始祖。

传说，魏夫人与丈夫分居，斋于别室之后数月，忽有清虚真人王褒及众真人降临夫人斋室，谓夫人曰："子注心三清，勤苦之至，我等受扶桑大帝君之命，授汝神真之道。"遂命玉女开玉笈取《上清真经》凡31卷，曰："我昔

日潜心学道，遇南极夫人、西城王君，授我宝经31卷，诵经习行，以成真人，位居小有洞天仙王。今日所授，即昔日之文本。”随后，清虚真人王褒起立向北，毕恭毕敬，执书而祝曰：“奉太帝之命，于今良辰吉日，以褒昔精思于阳洛山所授之宝书，传与魏华存，计31卷。华存当谨守明法，修真成仙。有泄我书者，身为下鬼，族及一门。”祝罢又曰：“此书当传真人，不仅我得如此，子今获之，皆太帝之命。自我之后，当有七人得之，至华存则为四矣。”于是，亲手授与夫人。随后，王褒又摘经中之节度，行事之口诀，一一传与夫人。接着，景林真人又授夫人《黄庭内景经》，令其昼夜存念，诵习万遍之后，可洞观鬼神，调和三魂五脏，以至长生久视。授书已毕，众真隐形而去，遗言他日当会于阳洛山中。

此后，其夫幼彦物故，天下饥馑，夫人广舍好施，救赈贫饥，并得真人示兆，得知中原将乱，遂携其二子渡江南下。夫人自洛阳至江南，千里迢迢，流寇横行，盗贼猖獗，而夫人所过之处，皆得神灵保佑，逢凶化吉。后来二子位立，长子璞为安成太守，次子瑕为太尉从事中郎将，夫人从此得以冥心斋静，诵修虚道，因而修真日进。晋成帝成和九年（334年），清虚王君降授夫人成药二剂，服食之后，即称疾不起，七日之后，化形而去，径入阳洛山中。

夫人在世时，曾为天师道女祭酒，领职理民，尽责尽守，所以，道陵天师亲至阳洛，授以明威章奏，传治精治鬼之法。此外，清虚王君及诸真人又数降阳洛，传夫人真经要秘。夫人谨奉师训，精思苦练于阳洛山中，前后共16年，终于修道有成，白日升天，经诣上清玉阙，太帝授以天人玉札金文，位为紫虚元君，领上真司命南岳夫人，治天台大霍山洞台中，主管下界奉道应仙之人。受赐已毕，王母及众真人龙车凤辇，送夫人至天台霍山台，安驾玉宇。从此，夫人领职受命，尽心尽力，并屡降茅山，传经布道，弘扬上清。

时琅岐王司徒公府舍人杨羲，奉道精勤，当为仙真。于是，晋兴宁三年（365年），夫人降于杨宅，劝其宗道栖真，告以清规戒律，解说方术要诀，以《上清真经》31卷授之，并命其以隶书写出，再传与丹阳许谧、许翙父子，二许又另行抄写了传习。东晋末年，战乱纷起，杨羲、二许均已故去，许翙之子许黄民因避战乱，携真经入浙东，从此《上清经》开始在社会上广为传播，信奉益众。

《上清经》的问世与传播，在道教中形成一个新的派别，即上清派。该派信奉元始天王或元始天尊为最高神，以魏夫人为开山祖师，主要传习《上清真经》、《黄庭经》等经典。在修行方法上特别重视诵经、思神、服气、咽液等，也兼习金丹、符录等术，但力戒淫色之念。上清派宣扬只要谨守经戒，幽诚上达，便可招致仙官前来接引，飞升上清，以成仙真。

上清派后世传人齐梁道士陶弘景，隐居茅山40余年，建道馆、收弟子，著经述道，弘扬上清道法，使茅山成为上清派中心，因而后世称上清派为茅山宗。茅山上清派，是道教的重要派别，唐宋时，人才辈出，历代宗师名噪一时，因此，茅山与龙虎山、阁皂山合称江南道教“三山符录”，当地百姓每年春天上茅山进香，这种风俗一直延续至今。其间也数有魏夫人灵应显化于茅山的传闻，大概是后人的附会罢了。

净明教主许逊

东吴赤乌二年正月二十八日，豫章南昌的许家大院里，主妇王氏顺利产一男婴。据王氏自云，先前她曾做一奇梦，梦见金凤口衔丽珠落于寝帐之中。醒来即觉满室芬芳，通身颤动，由是有妊。今日生此男婴，许家上下一片喜庆之气，主妇王氏更以妊娠吉兆，倍加精心育护，不久，即给孩子取名许逊。望子成龙心切的许氏夫妇当然不会想到，许逊成年

以后会舍身入道，并成为净明道的教祖。

许逊，字敬之，别号旌阳，颍阳许由之后。曾祖许琰，祖父许玉，世居许昌，都是高风亮节不愿入仕的隐君子，素来受到乡民敬重。其父许肃，汉末避黄巾之乱，举室南迁，来到南昌，后遂定居于此。许逊生来颖悟，资容秀伟，性情谦逊，与物无忤。少时好射猎，不喜读书。一日入山围猎，中一母鹿，鹿胎堕地，鹿母犹顾而舐之，未几母子毙命。许逊怆然感悟，由是折弩弃矢，刻意为学，得以博通经史，明天文、地理、律历、五行、谶纬之书。舍此而外，尤其嗜好神仙修炼之术，颇能精其奥妙。弱冠，闻知西安吴猛得至人了义神方，乃前往师事之，尽得吴猛秘术，既而与吴君同游嵩阳，闻镇江府丹阳县黄堂靖有女师谌姆多道术，遂同往致敬，叩问妙道。谌姆对他们说："你们都是夙禀灵骨，仙名在天之人，前程自然不可限量。先时有孝悌王，讳弘康，字伯仲，自上清下降，化度人世，示陈孝道，最初降于兖州曲阜县兰公家中，谓兰公曰：'后世晋代有一位叫许逊的神仙，传吾道术，当为众仙之长'。遂留金丹宝经铜符铁券，令兰公传授于我，以待许逊。吾复受孝道明王之法，也是以孝为本。既然你终于来了，我当尽数传授。"于是择日登坛，依科明授，将铜符铁券、金丹宝经以及正一斩邪之法、三五飞步之术、各阶秘诀，一一传付于他。谌姆又对吴猛说："你过去把丁义神方传于许逊，为许逊之师，今孝道明王之道只有许君有资格继承，所以你应返师于他。"这样许逊便被推上了净明道教祖的位置。

许逊自接受孝道明王之法，日以修炼为事，思想上、行动上严格按孝道要求自己，在乡里威望大增，"乡党化其孝友，交游服其德义"，不久即被公举为"孝廉"。太康元年（公元280年），亚政府任命他为旌阳（今四川德阳县）县令。就位之初，许逊即严厉告诫胥吏要"去贪鄙、除烦苛、脱囚挚"，并以忠孝慈仁忍慎勤俭之道导谕吏民，"吏民悦服，咸愿自亲"。民风吏治为之大变。许逊还领导旌阳民众对三江上游的水利进行开发建设，解除了长期困扰旌阳人民的水旱灾害，成为继蜀守李冰之后的又一治水功臣。蜀民感其功德，歌以颂之："人无窃盗，吏无奸欺，我君活人，病无能为。"离任时，蜀民赢粮而送者蔽于山野，有送至千里才愿归还者，有随至其家愿服劳役而不想归家者。

惠帝初，晋室内部爆发"八王之乱"，朝野上下一片梦乱，社会动荡不安。为洁身自好，许逊乃弃官东归，游于江左。东晋明帝元年（公元322年），王敦乱于武昌，凭高视下，欲窥建康。为制止王敦叛乱，保护晋室安全，许逊乃假为符节，求见王敦。一日，许逊与同学郭璞同候王敦，"敦蓄怒以见之"，对许逊说："昨日偶得一梦，不知吉凶，拟请先生圆之，可乎？"许逊曰："请大将军细细说来。"敦曰："我梦见自己手拿一本，上破其天，这是不是预料我禅位有望呢？"许君曰："此梦并非吉兆。"敦曰："愿闻其详。"许君曰："木上破天，是'未'字也。将军未可妄动，晋祚固未终耳。"王敦听后很不高兴，又让郭璞卜卦。卦成，郭璞曰："从卦意看来，将军举事不会成功。"又问其寿，璞曰："将军若起事，祸将不久；若住武昌，寿不可测。"王敦大怒，又问曰："卿寿几何？"璞对曰："我寿尽今日。"因命武士执之而出。许逊亦以隐身之术逃脱。离开武昌后，许逊南出晋关，抵庐江口，乘船载往钟陵。

在这之后，许逊长期游涉江湖，修德积善，为民除害。斩蛟治水的故事，成了他恩泽后世的佳话。据传，许逊在江南遇一少年，衣着修整，仪容秀美，自称"慎郎"。言谈之间，许君已知少年非人类。少年亦恐裸露真迹，因此很快请求告去。少年去后，许君对门人说："刚才来的少年乃蛟蜃之精，江南累年苦于洪害，实蜃精所为。如不及时剪除，恐其逃至别处为患。"蜃精知道真象已被许逊识破，乃潜藏于沙洲之北，化为黄牛。许君用道眼远远观察，对其弟子施大王曰："精怪已化作

黄牛了。我当化为黑牛，仍以手巾挂臂。汝见两牛奔半，当以剑截杀。”言讫，遂化身而去。俄项，果见黑牛直奔黄牛而来，大王以剑挥砍，中其左股。黄牛负痛投入城西井中。许君所化黑牛，随后亦入井中。蜃精见井中无处藏身，又从井中逃出，直奔潭州而去，化为人形。先是，蜃精化身美貌少年，聪明俊俏，富有宝货。侦知潭州刺史贾玉，有女端丽，欲求贵婿匹配。蜃精乃广用财货，遍贿贾玉亲近，遂得与贾女结为伉俪。婚后，双双住于衙署后院。每年春夏之间，慎良常常旅游江湖，归则携带宝货无数，几年之后家资几至数十万计。贾玉之亲姻僮仆，莫不赖之而成为富豪。至是，蜃精空空而回，且云被盗所伤，举家无不叹惋。正在这时，典客来报，云有道士许敬之求见。贾公延入客室，许君谓贾公曰：“闻君有贵婿，请求一见。”贾公命其出见，慎郎畏怖，托疾潜藏。许逊厉声说道：“你这江湖害物，怎敢如此，还不快快现形。”于是蜃精化为原形蜿转堂下，许逊挥剑斩之，此后江西太平。据云，今江西分宁县梅山尚有许逊磨剑之地。斩蛟之事，当然出自古人虚构，但治水除灾却非乌有。隋唐以后，遍布江西、“不可胜计”的许逊观府、靖坛，以及规模庞大庄严的崇拜许逊的宗教活动，已经表明了江西人民对这位治水英雄的至深怀念。

许逊受孝悌之教，传孝道明王之法，张净明忠孝之本，为日后净明道的形成、壮大、发展奠定了基础。许逊主张道、儒兼修，要求道徒内用道、儒教品修身，外用符录法，积功累德。他说：“净明者，无幽不烛，纤尘不染。愚智皆仰之为开度之门、升真之路”，勤修拂拭，日积月累，即能“道气坚定、神人伏役，一瞬息间可达玄理”。自言曾遇上圣传以“太上灵宝净明之法”，故崇拜太阳真君教道明王（号灵宝真人），由此成为一派教祖。凡来参学弟子，皆尊之曰道师君。

据传，许逊在世136年，于东晋孝武帝宁康二年（公元374年）八月一日，举家42口拔宅上升而去。唯有石函药臼各一所、车毂一具，与其所御锦帐，又从云中落于故宅，遗迹至今犹存洪州西山。

许逊飞升后，里人与其族孙简就其地立祠纪念，以其所遗诗文120首写于竹简之上，置于巨筒之中，令人探取，以决休咎，名之曰“圣签”。后改祠为观，因锦帷名之，曰“游帷观”。隋唐时，焚修中辍，观亦寻废。唐永淳（高宗年号，公元682年—683年）中，天师胡惠超重兴建之，“明皇尤其禽奉”。宋朝太宗、真宗、仁宗皆赐御书。宋真宗还派遣中使赐以香烛、花幡、旌节、舞偶等物，改赐额玉隆，禁止占山采樵，并蠲免当地赋役租税。徽宗政和二年（公元1112年），遣内使程奇请道士37人于洪山玉隆观建道场7昼夜，诰封许逊为“神功妙济真君”。政和六年（1116年），徽宗夜梦许逊真灵下降，托以修整西山遗迹，即下诏洪州改修，并改观为宫，仍如“万寿”二字。元朝成宗皇帝时，加其封号曰“至道玄应神功妙济真君”。于是世称许逊为许真君。

许逊一生颇有著述，传世有《太上灵宝净明飞仙度人经法》、《灵剑子》及《石函记》等。

浙东水仙孙恩

东晋隆安三年（399年）十月，浙东海岛一反往日的宁静，显得嘈杂喧闹，群声鼎沸。人们紧张地忙碌着，有的有条不紊，有的略显慌乱，看来，海岛要出大事了。

海岛西部的坪场上，一支百人上下的队伍正迅速集结，他们手中那原始简陋的武器与他们那山一样强壮伟岸的身躯，似乎已经说明了什么，是的，这是一支非同寻常的队伍，其成员几乎是清一色的道教信徒。

简单而又庄严的誓师仪式结束后，他们出发了。他们分乘几艘战船，带着虔诚和信仰，怀着不满和仇恨，义无反顾地向着大陆驶

去。孙恩，是他们的领袖。

孙恩，字灵秀，祖籍山东琅岈（今山东胶南、诸城一带），后来举族徙居江南琅岈郡（今江苏句容北）。琅岈孙氏在江南位列庶族，累世崇奉五斗米道，是举族崇道的少数几个家族之一。自东汉于吉以来，五斗米道就在江南的会稽、吴郡一带传播。晋孝武帝时，有钱塘人杜子恭在此传教授徒。据《晋书·孙恩传》记载，子恭颇有秘术。一日，向人借一瓜刀，刀主让其归还，子恭云："当即相还耳！"既而刀主行至嘉兴，有鱼跃入船中，破鱼遂得瓜刀。其秘术如此。孙氏家族南渡后，孙恩叔父孙泰师事杜子恭，子恭死，孙泰继为浙东五斗米道教主。孙泰为人狡黠，亦有小才，浙东百姓敬之如神，皆竭财产、进子女以求福庆。同时，社会上层亦有信奉其教者，"黄门郎孔道、鄱阳太守桓放之、骠骑谘议周勰等皆敬事之。会稽世子（司马）元显亦数诣泰求其秘术。"当时司马道子、司马元显父子执掌中枢，专擅国政，致使国家政治败坏，统治集团内部斗争十分激烈。孙泰因卷入普室内部斗争之中，加之其影响较大，引起了东晋统治者的怀疑，遂以他故被流放广州。

孙泰到达广州后，被广州刺史王怀之暂任为玉林太守，南越亦归其管辖。时太子少傅王雅先与孙泰友善，上书孝武皇帝，以孙泰知养性之方，请求召其归还。孝武帝然之，委任孙泰为徐州主簿，不久即升为辅国将军、新安太安。晋安帝隆安二年（公元 398 年），王恭、桓玄、殷仲堪等起兵为乱，进攻司马元显。孙泰乘此机会，私合义兵数千，讨伐王恭。时天下变乱，孙泰以为晋祚将尽，乃鼓动百姓，私集徒众，聚财货钜亿计，准备起事。三吴士庶，亦多从之。朝士皆惧孙泰起兵反晋，但因他与司马元显交情甚厚，莫敢言者，后有会稽内史谢蝠上书告变，司马道子父子出于个人利益，遂诱斩了孙泰和他的 6 个儿子，泰兄之子孙恩逃于海岛（约为今浙江舟山群岛）。

孙泰的信徒，听说孙泰被杀，不肯相信这是真的，他们固执而虔诚地认为自己的教首已蝉蜕登仙，并纷纷给逃亡海岛的孙恩馈送资财。这样，孙恩就在海岛上团聚了 100 多个立志复仇、坚决反晋的同志之士。

隆安三年，司马元显了为同拥兵自重的桓玄（桓温之子，据有长江中游）、刘牢之（北府名将，据长江下游北岸）等相抗衡，决定组织一支由他直接控制的军队，于是下令征发浙东八郡"免除为客者（免除农奴身份成为佃客的人）……充兵役"，一时激起浙东依附农民的普遍骚动。流亡海岛的孙恩认为时机已到，杀上虞令，远近百姓无不拥戴。遂乘胜进攻浙东重镇会稽，杀会稽内史王凝之。王凝之，书圣王羲之之子，工草隶，世奉五斗米道，历任江州刺史、左将军、会稽内史。孙恩进攻会稽时，内史僚佐请求戒备，凝之不从，日日于道室稽颡跪咒。属官请求出兵讨敌，王凝之曰："吾已请借鬼兵守诸要津，各数万，贼不足忧也。"等到孙恩进逼城下时，他才答应出兵破敌，但为时晚矣！结果兵败被杀，祸及妻子。孙恩在浙东的军事行动，得到了当地民众的广泛响应，被迫应征的八郡奴客和占有奴客的郡地主，"一时俱起，杀长吏以应之。"孙恩的队伍迅速壮大，旬日之间，众至数十万。京畿附近的一些州县亦"处处蜂起"，甚至建康城内也有孙恩党徒在暗中活动。起义形势的发展，使东晋朝廷十分惊恐，上下内外，处处戒严。孙恩军队所到之处，焚烧官府，捕杀官吏，江南地区的士族名士，或杀或逃，杳无存者，浙东八郡很快为起义军占领。孙恩坐镇会稽，自号征东将军，号其徒众为"长生人"，对拒不归降的异己之徒，诛杀不贷。东晋王朝在浙东的统治土崩瓦解了。

浙东是以王、谢为首的世族大地主庄园所在地，浙东的陷落，直接损害到了世家大族的经济利益。东晋统治者要派遣大军镇压，选择元帅，也自然以物色王、谢两族中人物来担此重任为适宜。北府宿将、卫将军谢琰（前宰相谢安之子）正是那时王谢两族中最有威

望的人物，被任命为会稽内史兼督吴兴、义兴军事，前去收复浙东。北府名将、南徐南兖二州刺史刘牢之亦发兵前往浙东，协助谢琰镇压。隆安三年十二月，谢琰率军攻下义兴，击杀农民军头领许允之。接着进兵吴兴，击走农民军头领丘旭，屯兵乌程，别遣高素分兵配合刘牢之，向钱塘江推进。

当初，浙东起事，八郡响应，孙恩大喜，告其部属曰："天下无复事矣，当与诸君朝服而至建康。"既而听说刘牢之已兵临钱塘江复曰："我割据浙东，不失作句践也。"不久，刘牢之兵过钱塘江的消息传来，孙恩乃曰："孤不羞走矣。"遂率男妇20余万口向东撤退。官军随后追击，高素攻破山阴，杀孙恩所置吴郡太守陆襄、吴兴太守丘旭、余姚县令沈穆夫。刘牢之兵至浙东后，纵军暴掠，所过郡县"城中无复人迹，月余乃稍有还者"。百姓对此十分怨恨。孙恩退还海岛后，为防备他再次登陆，朝廷任命谢琰为会稽内史，都督五郡军事，率徐州文武戍守海浦。谢琰既以资望镇守浙东，议者皆以为从此无复东顾之忧。乃至会稽，既无绥抚之能，又不认真戒备，令人大失所望。诸将咸谏曰："贼近在海浦，伺人形便，宜开其自新之路。"谢琰不从，且大言曰："苻坚之从百万，尚送死淮南，孙恩小贼，败死入海，何能复出！若其果出，是天欲杀之出也。"

隆安四年（公元400年）王朋，孙恩第二次从海岛登陆，连克余姚、上虞，进至邢浦（今浙江绍兴市北35里），为谢琰参军刘宣之所部击退。几日后，孙恩再度进至邢浦，败上党太守张虔硕。官军的失利和孙恩乘胜锐进，使浙东人情震骇。面对劲敌，众将都认为应稳妥持重，严阵以待，并要求谢琰于会稽南湖布列水军，分兵设伏，以待孙恩。但谢琰恃才傲物，拒不接受。不久，孙恩军至会稽。听到义军倾师来攻，尚未进餐的谢琰拍案而起，对诸将曰："当先灭此寇而后食也。"遂跨民而出，冲入敌阵。会稽城外，河汊纵横，孙恩早在塘路两边布下水军。谢军兵士一入敌阵，就受到孙恩水军的猛烈箭射，前后不能照应，首尾断绝，阵势大乱，谢琰帐下都督张猛见官军败局已定，遂杀之投降。谢琰，这位志大才疏不可一世的谢门名将，就这样饥肠辘辘地战死在会稽城下了。

谢琰被杀，朝廷大震。立即增派冠军将军桓不才、辅国将军孙无终、宁朔将军高雅之等四处堵截。十一月，孙恩大败高雅之于余姚，雅之走山阴，东晋朝廷紧急任命刘牢之为镇北将军，都督会稽、临海、东阳、永嘉、新安五郡军事，统兵进击，屯于上虞，并分军防守诸县。孙恩见朝廷布守严密，乃退至海岛。

隆安五年（公元401年）二月，孙恩从浃口（今浙江镇海县东南）登陆，高雅之败绩。孙恩别遣水军进攻句章（今浙江宁波市南），为刘裕所败。三月，孙恩转攻海盐。海盐兵力单弱，刘裕以空城之法计退之。五月，孙恩率军北上，攻破沪渎（上海），大败晋军，杀吴国内史袁山松。六月，孙恩浮海疾进丹徒，准备一举攻下建康。时义军战士十余万，楼船千余艘，军容极盛，而建康则兵力虚弱。东晋统治者急忙下令驻守江北的军队入卫京师，远在山阴的刘牢之也派刘裕自海盐兼程赴援。孙恩得知建康已有防备，遂分兵一部进攻广陵（杨州），自率水军浮海北上，下郁洲（连云港东云台山一带），生擒晋将高雅之。八月，刘裕被任为建武将军、下邳太守，领水军追至郁洲。孙恩在郁洲、沪渎、海盐三战刘裕，三战皆败，死伤万余人，不得不从浃口远航海岛。

在这以后，由于东晋王朝加强了沿海地区的防务，孙恩给养发生了严重困难。不久，军队内部又传染疾疫，死者大半，势力由是渐弱。元兴元年（公元402年）三月，孙恩第四次登陆，进攻临海，为临海太守辛景所败，军队损失惨重。孙恩经受不住打击，悲观失望，遂投海而死。徒众谓其已成"水仙"，投水相殉者100余人。孙恩死后，余众由其妹夫卢

循率领，转战广州。卢循后为刘裕所败，亦投水自尽。

孙恩起义是继汉末黄巾起义后利用民间道教组织发动的以又一次大规模的农民起义。这次起义沉重打击了东晋王朝腐朽的门阀统治，导致了晋朝的覆灭。孙恩起义失败后，五斗米道由于自身的原始落后已不能适应时代发展的需要，上层道徒为了满足上层需求，也加紧了对民间道教组织的整顿和改造。经过这次重大变革，早期原始幼稚富有反抗精神的五斗米道逐渐发展，完备成熟，成为统治阶级所认可的新道教。因此，我们说，孙恩起义是中国道教发展史上的重要里程碑。

孙恩一生著述不多，《隋书·经籍志》著录《孙恩集》五卷，已佚。

仙道葛洪

“采药仙人去不返，古池冷浸梅花月”。东晋康帝建元元年（公元343年），被后人称为金丹仙翁的葛洪，在广州罗浮山都虚观里安然故去。只见他双目微眠，颜色如生，身骨柔软，轻若空衣，世人皆云已尸解成仙。

葛洪，字稚川，自号抱朴子，世称小仙翁，丹阳句容（今江苏句容县）人，生于西晋武帝太康四年（283年）。葛洪先世“葛天氏”因食封葛地，遂以葛为姓。东汉初，其先祖葛浦庐起兵佐光武建汉有功，官到骠骑大将军，爵封下邳僮县侯。浦庐孝悌，后让国于盲弟葛文，自己携带家小，南渡长江，到了句容定居，以典籍自娱，子孙繁衍，至于累世。三国时，葛洪祖父葛系，学无不涉，有经国之才，后来官至辅吴将军，封寿县侯。其父葛悌，年轻时即以孝友闻于丹阳，成为士大夫的楷模，仕吴，历任五官郎、中正、建城南昌二县令、中令郎、廷尉平、中护军，再拜会稽太守。入晋后，除郎中，迁大中大夫，历位大中正、肥乡令，迁邵陵太守。葛洪是葛悌的第三子，幼时极受父母宠爱，直到13岁尚未入学经史。

元康五年（295年），葛悌死于邵陵太守任上，是年葛洪只有13岁。葛悌死后，葛家家道中落，赖以维持生计的只有数十亩土地和为数不多的积蓄。但事隔不久，又遇兵火之灾，散兵游勇把葛家财产一掠而空，先辈留下来的书籍亦损失殆尽。随着家境的变迁，葛洪的骄矜时代也宣告结束。在生活的压迫下，葛洪不得已而躬耕垄亩，并于农暇时发奋读书。在母亲和兄长督导下，他首先阅读了诸如《春秋》、《左传》等故事性较强的史类书籍。后来家中之收读完了，葛洪只好行借他处。为了寻书问义，葛洪常常徒步行走，有时甚至不远百里。他不砍柴卖钱以买纸笔，将借来的书一一抄下，以便随时诵习。随着阅读量的逐渐增大，葛洪视野渐趋开阔，15岁时，已能作些诗赋杂文。

从16岁起，葛洪开始广览经、史、百家，短短几年中，即以惊人的毅力读书近万卷，开始以儒学知名。虽然如此，葛洪仍属粗而不精，大义不通。为了精治五经，广求异书，著作一部子书，令后世知其为文儒，葛洪遂于此时投奔到大儒郑隐门下。

郑隐，字思远，本大名儒，明五经，善律历，喜纬候，晚而好道，师事葛玄，受仙经，知丹道，于九宫、三棋、天河洛、谶记，莫不精研，成了深通丹道的道士。乃师葛玄，不是别人，正是葛洪叔祖。葛玄在东吴时非常出名，甚得吴主孙权崇信，因其仙技颇有神验，吴人称之为“葛仙公”。郑隐虽为道者，却以《礼记》、《尚书》教授学生，见之者皆肃然起敬。此时郑隐已有弟子50余人，皆充仆使之役，但因葛洪居末，年龄最小，又为葛玄从孙而深得郑隐垂青。郑隐所藏道书甚丰，经常命葛洪抄写，这使葛洪得以独揽了大批别人难得一见的道经，并对古人工的隐逸之士产生了向往仰慕之情，初步树立了隐逸思想。经过几年的考验，郑隐也认为葛洪是继承师道的最佳

人选。于是立坛马迹山，盟誓以后，将金丹仙术及其口诀尽数授于葛洪，并传给他一些重要仙经。

西晋惠帝太安元年（公元 302 年），郑隐预料江南将有兵乱，以马迹山离其甚近，非可久留，遂带入室弟子数人，负书籍仙药，北投霍山（今山西霍县东南）。葛洪以他故未能从行，只好回到故乡丹阳。

太安二年，八王之乱进一步扩大，中原地区民生日艰，流民纷纷举行起义。起义于湖北安陆的张昌，很快占领江南的部分地区。这年春，张昌遣部将石冰进攻扬州，郑隐的预言应验了。石冰占领杨州后，迅速攻下所属的丹阳、会稽、吴、宣城等九郡。

义军在江南的行为，引起了当地人士的不满。大都督顾秘积极组织力量，准备反扑。葛洪惟恐家乡失陷，乃奉顾秘之召，在家乡募集数百勇士，参加镇压石冰义军。在这次战役中，葛洪表现出很高的军事指挥才能，以战功迁至伏波将军。永兴元年（公元 30 年），石冰战败被杀，江南事平，叙功之际，葛洪未被录用，于是投戈释甲，回归故里。永兴二年，葛洪为广其学，决定北上洛阳，搜求异书。

其时八王之乱方殷，京洛地区战火纷飞，人民流离失所，市里为之成墟，葛洪去路为兵乱所阻，只好归返。恰在此时，屯兵历阳（今安徽和县）的司马越右将军陈敏又据江东为乱，葛洪陷入进退无由的境地，过去草创的子书，亦丢失大半。在颠沛流离中，葛洪饱受战乱之苦。由于愤世嫉俗，不愿尘事，他更坚定了自己隐逸山林，修道养性的信念。

葛洪由儒向道的转变，与其自身性格和当时特殊的社会现象有着极其深刻的关系。据葛洪自称，他少年时代就“体钝性驽，寡所玩好”，“期于守常，不随世变”，性格内向，终日默然，对当时在富家子弟中极为流行的斗鸡、走马、弈棋之类的博戏毫无兴趣，与其他贵宦之子相比，显得不入群俗，不合时宜。但他并不以此为意，认定的事情总是不顾社会舆论的非难，勇往直前地朝前既定目标走下去。葛洪从青少年时期就为自己确定了目标，这就是归隐山林，著作一部子书，炼制金丹，修道成仙，为达此目的，他笑看世人的误解和嘲讽，洁身独行，终有所成。葛洪一生奉行安分知足的处世哲学，并把这种哲学同修道结合起来，称其为“真知足”。他说，一个人若能达到这种境界，既可“藐然不喜流俗之誉，坦尔不惧雷同之毁，不以外物汩其至精，不以利害污其纯粹”，把真知足看成是通往神仙境界的阶梯。葛洪破除了当时社会上崇尚做高官、求功名的儒教传统，提出了隐逸高于达官显宦的新价值观念。弄清了葛洪不同于世人的特殊个性，再来分析一下当时特殊的社会现实。葛洪生活在政治黑暗、内外矛盾交织、社会动荡不安的晋世，由于生活很不安定，其精神消极悲观，常常自叹“居世如此，可无恋也”。另外，司马氏政权对江南士族实行歧视政策，从吴土归附的初年算起，40 年来把他们排除在经术考试之外，“视同于左衽之类”。葛洪在进取无路的条件下，立志“决不出身”，并最终舍儒归道，显然是不难理解的。在这以后，葛洪虽有几次被迫出仕，但都为时很短，丝毫没有影响他的归道初衷。

光熙元年（公元 306 年），镇南将军刘弘任命稽含为广州刺史，稽含与葛洪有旧，遂推荐他为参军。葛洪本不愿意为官，但觉得“利可避地于南土”，便接受了稽含的邀请，先期到广州催兵，不料稽含被仇人暗杀。原来，稽含与刘弘司马郭励有隙，临行前，有消息说刘弘准备把原定给郭励的荆州刺史职位改给稽含。郭励听后异常愤恨，以为稽含从中作梗，遂于夜间带人刺而杀之。葛洪只得羁留广州，着手《抱朴子》的写作。

葛洪在广州滞留多年，绝意仕进，隐居罗浮山，惟与南海太守鲍靓相善。鲍靓，字太玄，琅岐人，汉司徒鲍宣之后，学兼内外，明天文河洛之书，师事左慈，得其仙术，能役使鬼神，封山镇魔。永康二年（公元 301 年），鲍靓

登嵩山，得古《三皇文》，后又在江东遇神仙阴长生，受尸解成仙之法。鲍靓对葛洪非常器重，于永嘉六年（公元312年）授葛洪石室《三皇文》，并将爱女鲍姑嫁给葛洪为妻。投在鲍靓座前的葛洪，已不再是郑隐门下那个"意思不专，俗情未尽，不能大有所得"的少壮了，经过打击和磨炼，葛洪此时已专注不二，潜心修道。

晋愍帝建兴二年（公元314年），葛洪同岳父鲍靓离开广州，北返故里，谢绝了官府、守将的做官邀请，一边整理多年所学，一边服食炼丹，不顾世人讥讽，坚定地保持道家清贫精神，继续磨炼意志，继续著书立说。

建兴三年，琅岐王司马睿为丞相，大事延揽人才，"收贤人君子"，葛洪被荐名琅岐王丞相府。而后匈奴刘曜陷长安，俘愍帝，琅岐王承制即位建康，改元建武，重建司马晋朝。葛洪成了东晋"百六缘"中的一员。就在这一年，葛洪完成了他的《抱朴子》的著作。

《抱朴子》分《内篇》和《外篇》两部分。《内篇》20卷，宣扬神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪却祸的仙道学说；《外篇》50卷，论述人间得失、世事臧否的经国治世之道，属政论性著作，深受历代统治者重视。

太兴元年（公元318年），晋元帝即皇帝位，下诏旌录吴之高德名贤，葛洪因前次破石冰有功，赐爵关中侯，食句容之邑200户。葛洪上书固辞，例不见许。

在这以后，东晋朝局多变，斗争激烈，北方士族多受重用，江南士族离仕归隐。永昌元年（公元322年），王敦乱于武昌，葛洪遂退隐山林，直到咸和元年（公年326年）。

咸和初，司徒王导召葛洪为杨州主簿，后转司徒椽，再迁为谘议参军。咸和四年（329年），葛洪以好友郭文辞世，感叹人生无常，又复归隐，在浙江上虞兰风山等地修道，带领门徒和子侄从事炼丹。这期间，奉敕修晋史的著作郎干宝以葛洪"才堪国史"，又推荐葛洪出仕，选为散骑常侍，领大著作，葛洪皆固辞不就。

晋成帝咸和八年（公元333年），葛洪自感年迈，急于炼丹自卫，听说交趾产丹砂，便请求到交趾郡的勾漏县作县令。成帝以其资高望重，不宜为令为由挽留。葛洪上书固请，终得应允。第二年，葛洪带着妻子侄儿南下广州。时广州刺史邓岳慕其为人，邀留葛洪在广州为官，并说广州丹砂与交趾无异，足可炼丹，葛洪遂留于广州，隐居罗浮山。

罗浮山，位于今广东博罗县境，峰峦迭翠，清水幽泉，是理想的修隐之所，被道家称为"第七洞天"、"第三十二泉源福地"。在罗浮山中，葛洪一方面博览道经，著书立说，一方面修道炼丹，优游闲养。

东晋康帝建元元年间，不知何事突然勾起了葛洪对先师的怀念，在给广州刺史邓岳的信中写道："当远行寻师，克期便发"。邓岳得信，仓促往别，未至，而葛洪则坐至中午，象睡着一样死去了。

葛洪继承并改造了早期道教的神仙理论。喜好神仙导养之术，崇信炼制和服食金丹可以长生成仙。同时又将神仙方术和儒家的纲常名教相结合，强调道教徒要以忠孝、言顺、仁信为本，如果德行不修，但务方术，最终不可长生。葛洪主张神仙养生为内，儒术应世为外，对儒、墨、名、法各家兼收并蓄。葛洪对神仙可成的论证，充实了道教理论；他对学仙修道可以不改世事俗务，特别是对儒道可以调和、互相补充的论述，使道教易于为统治阶级所容纳，从而为道教的官方化打下了基础。经过葛洪的整理改造，道教追求肉体飞升、不死成仙的基本特征得以完全形成。

葛洪继承了东汉方士左慈、从祖葛玄和其师郑隐的炼丹理论，整理了当时较为流行的各种炼丹方术，并在长期研制金丹的实验中，积累了丰富的经验，认识了某些物质的特性及其化学变化，写下了有名的炼丹著作，成为炼丹史上一位承先启后的人物，对隋唐炼丹术的发展有相当的影响，为研究中国炼丹

史以及古化学史提供了十分珍贵的史料，在科学发展史上具有重要。

葛洪对后世道教流派的影响很大。他死后不久，其地位即上升到可以与三张（张陵、张衡、张鲁）相提并论。陆修静曾得“祖述三张、弘衍二葛（葛玄、葛洪）”之褒扬；南齐明僧绍撰《正二教论》并提“张葛之徒”。后世道教很多经书都托名抱朴子，以抬高身价，足见葛洪在道教史上地位之重要。

葛洪死后，其弟子中最著者有葛望、葛世、滕升、黄野人等。葛望、葛世为其家族成员。《罗浮记》云：“正座望葛洪，旁有黄野人侍立”，似乎黄野人的知名度还在另外三人之上，据说罗浮山至今还别称“黄葛山”。

葛洪著作极多，除《抱朴子》外，尚有《玉函方》100卷（已佚）、《肘后备急方》4卷、《碑颂诗赋》、《军书檄移章表笺记》30卷，又抄五经七史百家之言，偏撰《兵事方伎短杂奇要》311卷，另有《神仙传》、《隐逸传》、《良吏传》各10卷。

帝王之师寇谦之

北魏太平真君三年（442年），京师平城东南的玄都坛旌旗招展，烟雾腾腾；玄都坛外，万头攒动，瞩目高坛；神坛之上，只见一“天师”，精神抖擞，大展“仙术”，忽而灵咒降神，忽而八音迎驾，忽而步虚赞颂，忽而祈请符录。一番折腾之后，终于功德圆满，一册太上老君赐予的、可以代天神役使三界：（天、地、人）官属和符录，就到了“英明圣武”的太武帝手中。这位神通广大、施展法术的“天师”，就是太武帝拓跋焘的国师、北天师道的教主——寇谦之。

寇谦之（365—448年），字辅真，冯翊万年人。本出身士族，父兄皆为官宦，然而寇谦之自幼无心仕进，“乃倾心慕道”，从家中残存的道书、道器，以及民间流传的道术中，他找到了无穷的乐趣。他整天诵经打坐，练气服饵，虽历经数年无效，却坚持不懈。

正当山穷水尽之时，忽遇柳暗花明。一日，寇谦之到姨母家游玩，见一帮工公成公兴正佣耕力作，形貌甚奇，遂带回家中，令其开垦舍南之田。后来，在一次筹算《周髀》时，发现成公兴本是一位身怀奇学的风尘异人，他不仅长于天文、历算，而且还深解佛道，精通医术。寇谦之大为惊奇，遂拜成公兴为师。不过，他不知道，正是因为他修道精勤，“幽诚上达”，感动了上天，才派成公兴下凡，引他入山修炼。成公兴本为一仙人，因火烧仙宫，被罚下界为寇谦之之受道7年，期满升天。这样，寇谦之学道累年，终遇明师，从此，他的学道生涯发生了巨大转折。

寇谦之拜师不久，成公兴便对他说：“先生有意学道，当然与公兴隐遁。”谦之欣然从之，于是，“浩斋”三日，随成公兴出家修道。先至华山，采得仙药，食之不饥。随后即往嵩山，潜心修炼。

嵩山，古称“中岳”，位于河南登封县西北，在道教中被称为第六小洞天，其神名中天崇圣帝。山有七十二峰，巍峨挺拔，远远望去，层峦叠嶂，郁郁葱葱，真乃仙灵胜境。相传晋代道士鲍靓曾登此山，入石室，得古《三皇文》，修炼成仙。故而成公兴、寇谦之追踪前贤，来此修道。他们选定北山石室为修炼之所，不分四时，不舍昼夜，精心修道。广泛玄机。就这样，成公兴尽心传授，寇谦之敏而好学，道学大有长进。不觉已7年过去，成公兴谪降期满，尸解成仙，飞升而去。临别时，成公兴十分惋惜地说：“谦之笃志道教，潜心学术，然而尘缘未尽，七情未绝，难以成仙。不过，依你的气质学识，去当帝王之师，日后定成大器。”寇谦之牢记师训，不敢有怠，公兴虽去，而他依然“守志嵩岳，精专不懈”。与此同时，他开始广收弟子，布道施术，扩充信徒，以期弘扬道教。

寇谦之生活的时代，正是中国社会割据

混战、动荡不安的时期。在他修道之前，中国北方是前秦的一统天下。公元383年淝水一战，前秦惨遭失败，随即土崩瓦解，北方再度陷入分裂、战乱之中。

公元386年，鲜卑拓跋部建立了北魏政权。北魏统治者一方面积极吸收汉人的先进文化，努力争取汉族士大夫的支持，另一方面励精图治，南征北战，扩大疆域，因此显得生气勃勃，大获成效，在不到几年的时间里，就占领关东的大遍地区，北方汉族士大夫也都竭诚归顺，成为北魏统一中原的有力基础。为了进一步发展势力，争取民心，北魏统治者还自称是黄帝后裔，因此，对于可以强化皇权、笼络汉族地主的儒家学说极为推崇，佛道二教作为汉族地主阶级所尊崇的宗教，也为北魏统治者所重视。据《魏书·释老志》载：北魏太祖道武帝"好黄老，颇览佛经"，太宗明元帝"亦好黄老，又学佛法，而且置仙人博士、玄仙坊，煮炼百药"。

割据、战乱和苦难，给"济世度人"的宗教发展开辟了广阔的天地，而统治阶级的提倡，又为宗教传播提供了政治上的保障。可以说，当时中国北方的形势，对宗教的发展是极为有利的。可是，作为道教自身来说，情形并不容乐观，实际上已面临没世绝传的危机：一方面，自强陵逝世、张鲁兵败汉中以后，道教自身的情况已难以适应形势的发展。它草创不久，一直存在着教义粗浅、科仪简单、组织不健全等缺陷。加上三国时期魏、吴统治者尊儒抑道，道教徒迁居僻张，群龙无首，组织涣散，科律废驰。此外，早期道教吸引人的方式，无蜚符水治病、祈福禳灾、男女房中交接等精陋低能的老一套，所以难为有知识的上层统治阶级所接受。更不合时宜的是，道教教义中一些主张平等、平均、反对不劳而获的思想，往往被劳动人民用来作为造反的思想武器。两晋以来，以道教为外衣而发动的人民起义"岁岁有之"，这就使得两晋以来的统治者在追求长生、迷恋方术的同时，又对道教怀有一种戒备心理。东晋末年孙恩起兵作乱，要求信徒"竭财产、进子女"，而且在战争中杀戮也异常残酷，使得道教大失民心；另一方面，西汉末年传入中国的佛教，此时逐渐在中国扎根、兴盛发展，佛道争夺法统的斗争日益激烈。道教要想对抗佛教，维护其地位，就必须清除弊端，丰富道教思想，完善教义，因此，道教改革势在必行。

寇谦之作为一个有识之士，对当时道教面临的严峻形势有着清醒的认识。他知道，要登上"帝王之师"的宝座，单凭这点修道资本是不够的，因此，他就着手改革旧道教，为其走出民间、步入殿堂打下基础，同时，也为自己位登国师博取政治资金。

寇谦之对道教的改造，也未超出其前贤之故伎，即托称天神降授经书，赐予新科。寇谦之继承并发扬了这个传统，先后两次托神造经。

第一次是在北魏神瑞二年(415年)，传说太上老君在仙人玉女相伴、百灵导从之下，降临嵩山，谓谦之曰："往岁嵩山山神上奏天曹，称自从天师张陵去后，地上修道之人无所师授。今有嵩山道士寇谦之之立身直理，行合自然，堪处师位。吾故来授牧天师之位，赐《云中音诵新科之诫》(又名《老君音诵诫经》)。"并谆谆告诫："汝宣吾新科，清整道教，除去三张伪法、租米钱税及男女合气之术，专以礼度为首，而加以服食闭炼。"这段老君降临的故事，当然是寇谦之自己编造的神话，但通过这个神话，寇谦之便轻而易举地获得天师之位，争得道教正统。同时，借老君之口，指明了旧道弊端及道教改革的方向，为寇谦之日后的改革提供了神圣的依据，世人无可疑虑。

寇谦之第二次托神降临，是在北魏泰常八年(423年)。据说当时正是金秋时节，晴空万里，秋高气爽，寇谦之端坐石室，诵习《老君音诵诫经》。忽然，天空中云蒸霞蔚，五彩缤纷，灵光普照嵩山，只见云上端坐一位神

仙，原来老君玄孙上师李谱文降临嵩山。寇谦之不敢怠慢，赶紧上前拜谒。上师称：受老君之命，特为授汝能“劾召百神”、定“坛位礼拜、衣冠议式”的《录图真经》，并传授销炼金丹、云英、八石、玉浆之法，让他谨慎奉持，“辅佐北方泰平真君”。寇谦之自然感激涕零，立誓凛遵。

通过这两次托神降书，寇谦之就获得了为“帝王之师”的资本，同进也获得了改革道教的神圣依据。为了向统治阶级靠拢，早日实现其“国师”的美梦，于是他就积极着手改革旧道，创立新的教规和斋议。其改革内容大抵如下：

（一）取消蜀土宅治之号，勿复承用。

“治”是五斗米道管理一片地区教民的基层组织，“治”的首领称“祭酒”，教民每年三会于“治”。后来五斗米教徒迁居各地以后，仍然保留原来的宗教组织及名称，造成了五斗米道山头林立，组织涣散，因此，寇谦之假托老君授言，宣布：“其蜀土宅治之号，勿复承用。”

（二）取消“天师”，“祭酒”之位的世袭制度。

自张陵创天师道，“天师”之位，子孙承袭，陵传衡，衡传鲁……而寇谦之由于“立身直理，行合自然”，所以被太上老授予天师之位，从而打破了三张祖孙世袭天师职位的惯例。此外，寇谦之还托老之言：祭酒之官，父死子系，使益荒浊。因而诫曰：“道尊德贵，惟贤是授。……诸道官祭酒，可简贤授明，未复按前父死子系，使道教不显。”这里显然是吸收了儒家“唯贤是授”的思想，从而能有效提高道官的素质。

（三）革除租米钱税。

五斗米道规定，教民须向“祭酒”交纳租米镪税。寇谦之认为，道官祭酒，取人金银财帛，贪秽人己，从而败坏教风，丧失民心。老君对此也极为不满，诫曰：“吾初立天师，岂有了一钱之法乎？吾今出新法，按而奉顺。从今后，若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师。”这样限制了道民搜利教民、危害百姓的行为，从而有助于招揽信徒，扩大影响。

（四）除去男女合气之术。

五斗米道教认为，教民只有通过“男女合气”，才能得到释罪，成为“种民”，三张亦行此术，因而淫风大行，损辱道教。寇谦之对此竭力反对，他借老君之言：“大道清虚，岂有斯事”，宣布予以废除。

（五）宣“新科之诫”，提倡礼法。

五斗米道信仰炼形可以长生久视，服饵可以成仙。寇谦之认为，靠服食饵药不能长生成仙，最多只能保证除病寿终，要想长生久视，就必须“建功斋请”、“诵诫”，以感通天神下界接引，才能飞升成仙。因而坚守老君训诫：“专以礼度为道，而加以服食闭练”，把道教传统的服饵闭练放在次要地位。

在这里，所谓“建工斋请”、“诵诫”等，都是提供斋仪式，以礼祈神降度。正因为如此，寇谦之吸取儒家礼法仪式有音乐伴奏的形式，改“直诵”道经为“乐诵”，以示重仪、倡礼度。所谓“专以礼度为首”，实际上是提供封建伦理道德，以此来制约人心，使之符合封建礼仪规范，维护封建统治秩序。这是道教教义的一个重大变化，以前的五斗米道的思想主要来源于民间巫觋，未免粗陋浅薄，且不能为封建统治阶级所接受，而这里寇谦之则公开提供封建礼法，视之为修仙之要，显然易于博得封建统治阶级的赏识，有利于促进道教与统治阶级的结合。

（六）倡轮回报应之教义。

生死轮回因果报应之说，本出自佛教，为了警训世人，寇谦之把它引入道教。宣扬前世之善恶，影响今身修行之成效；今世之善恶，又影响来世。声称：谁要是惑乱万民、称官设号、蚁聚人众、坏乱土地，就要被太上老君打入地狱，受尽刑罚。“罪重之者，转生虫畜”。这显然是针对人民反抗封建压迫、造反

起义而制定的，其目的是为了维护封建王朝的统治，以迎合统治阶级的需要。试想，如果今生反逆，来世转生牛马鸡狗，受人鞭挞、屠宰，岂不悲哉！早知如此，谁还敢造次！

总之，寇谦之的改革，意义深远。经过改造之后的道教，从组织到教义以及与封建统治阶级的关系，都发生了很大变化。以封建礼法制度为依据而建立的一整戒律和斋仪制度，符合统治阶级的利益需要，从而为道教从民间进入殿堂奠定了基础，故此以后的道教史称为"新天师道"。在他之后，南天师道大师陆修静、陶弘景从理论、神仙谱系等方面进一步对道教进行清理，使道教最终脱下了巫觋粗陋破蔽的外衣，逐渐成为一个具有哲理、神谱、仪式等完整体系的宗教，从而影响中国的民族文化至深至远。

可惜的是，寇谦之当时并没有认识到这一点。他所迷恋的，不过是"国师"梦罢了。

寇谦之青年时代就已抱定以道教为封建统治阶级服务的野心，但是，当时中国北方处于"五胡十六国"的混乱割据之中。弱小之国，不足为恃；而一些强劲大国，对道教都不感兴趣，甚至排斥，也不是投靠的对象，所以，寇谦之隐居嵩山30余年，静观时变。而当北魏复国以后，魏初诸帝励精图治，国势日盛，并且极为推崇佛道，寇谦之看准时机，决心投靠北魏统治者，于是，加紧炮制经书，准备出山。423年，雄才大略的魏太武帝继位，北方门阀士族纷纷归顺，寇谦之也加快了步伐，于当年十月再次托神降临，授《录图真经》，受使"辅佐北方泰平真君"，这显然是为了迎合正欲入主中原的北魏统治者而有意编造的谶语。当做好一切准备工作以后，424年，隐居嵩山30年的寇谦之便戴着"天师"桂冠，捧着天书，长袖飘飘，前往魏都平城。去实现其"国师"的美梦。

可是，出人意料的是，当寇谦之向太武帝毕恭毕敬地献上自己"天书"的时候，竟然受到冷遇。究其缘由，一是因为他这位突然冒出来的"天师"，名不见经传，无人知晓；二是因为他献的经书，卷帙浩繁，这位日理万机、锐志武功的年轻皇帝没有心思一一拜读，领会其中的玄机妙旨。因此，太武帝开始并未看重于他，只让他居于张曜之所，供其食物，把他作为一个普通的山野道士养了起来。而当时的朝野之士，也是"若存若亡，未全信也"。

对此冷遇，寇谦之当然心有不甘。他四处游说，寻找权贵，以求得近天子。经过多方物色。终于找到了一个得力支持者，他就是北魏著名儒学家、原左光禄大夫白马公崔浩。

崔氏之所以独异寇谦之的法术，与他的家世、思想和政治背景有关，崔浩出生于北方第一盛门，其家族自汉末以后，历代冠缨满朝，显赫无比。而崔浩及其祖、父又历仕魏初三帝，身居宰辅，倍受宠信，"政事筹策，时莫之二"。崔氏家族乃儒学世家，崔浩更以当时北方儒学正宗自诩，博览经史百家，对方术也颇有兴趣，但对佛教深恶痛绝。由于他身为汉人，竭力主张提拔汉人做官，实行汉制，因而时常遭受守旧鲜卑贵族的反对。太武帝继位之初，迫于众议，让崔浩暂时去官归第，但每遇军国政要，必问崔浩。因此，寇谦之要接近太武帝，崔浩实在是最好的阶梯。而崔浩此时正赋闲在家，也需要拉拢寇谦之，借其法术重新出山，故而二人一拍即合。于是，崔浩赶紧上书太武帝，为寇氏鼓吹，称天师的经书，"人神接对，手笔粲然，辞旨深妙，自古无比。圣主得天授命，应有天应，今清德隐仙自愿辅佐陛下，此乃上应天命吉兆，陛下岂能有悖天意！"经过崔浩这一吹捧推荐，果然使太武帝对寇谦之刮目相看，欣然准奏，立即将"天师"接到宫中，并派使节奉牺牲、玉帛祭祀嵩山，把寇谦之留在嵩山的弟子40余人，统统接到平城。寇谦之首战告捷，下一步就是如何登上"帝王这师"的宝座了。

寇谦之深知，要在太武帝身边站稳脚跟，做"帝王之师"，不学习儒学是不行的，况且要

实现“以礼度为首”改革天师道的愿望，也不可不懂儒术。可是，他自幼修道，对儒术知之甚少，若不补上这一课，就很难达到上述目的。于是，他就求助一代名儒崔浩，声称：“我行道隐居多年，不营画务。忽然接到神的谕示，让我兼修儒学，辅佐太平真君，继千载之绝统。”可是，自己“学不稽古，临事暗昧”，请崔浩给予帮助。崔氏欣然应允，精心传授，寇谦之倾心学习，每听崔浩讲论古今治乱兴衰之理，“常自夜达旦，辣意敛容，无有倦意。”此外，崔浩还亲自编写历代治国之策 20 余篇，供寇氏参阅。这样，寇谦之在与崔浩的交往中，逐渐弥补了不懂儒学的不足，丰富了他为帝王师的资本。

为了巩固武帝对他的信任，寇谦之投其所好，积极参加北魏的军事行动。

公元 425 年，大夏王赫连勃勃病死，其子赫连昌继位，国内局势动荡。对此，崔浩主张举兵讨伐，而掌握兵权的太尉长孙嵩畏难不肯，双方唇枪舌箭，吵得不可开交。而锐志武功的太武帝倾向于征讨，却又拿不定主意，于是就请来“天师”，指点吉凶。寇谦之同崔浩本来就是一丘之貉，又探知太武帝的心思，并且从当时形式来看，大夏国治国无道，穷兵黩武，民心思乱；国君新亡，政局不稳，如乘机攻伐，可以稳操胜券。所以，寇谦之心中早有主张，于是，装模做样地做了一番法事之后，对太武帝说：“此战必克。陛下以武应天运，当以兵定九州，先武后文，以成太平真君”。太武帝听罢，大为欢欣，立即亲率铁骑 18000 之众，起驾西征。此战结果，虽未就此灭亡大夏，但魏军杀敌数万，获牛马 10 余万头，掳掠人口万余家，可谓战果辉煌，凯奏而还。太武帝因此更加看重“天师”。此后，太武帝又连几年东征西讨，寇谦之多次以“天师”身份随军。运筹谋划，皆获全胜。

从当时天下形势来看，太武帝雄才大略，国势强盛，由北魏统一北方的趋势十分明了。太武帝虽兼崇佛道，但佛教宣扬偃兵息武，戒杀生，总与太武帝的锐志武功格格不入。相反，寇谦之以道教“天师”身份，代表天意辅佐“明君”以武定天下，正合太武帝的心愿。太武帝曾多次叹道：“江山如此，全赖神祇之助”，盛赞“天师”辅佐得力。因此，公开宣布，要“崇奉天师，显扬新法”，并打算授寇谦之其弟子以高官厚禄，经再三推辞后，下令对寇谦之处以方外之礼，“敕天师及门弟子并列在王公之上，不听称臣”。这是一人之下万人之上的高位，至此，寇谦之追求的国师之梦终于实现了。

不仅如此，太武帝还按照寇谦之编造的“新经之制”，在京城东南修建了“重坛五层”、气势雄伟的天师道场——玄都坛，亲选大家弟子有德行者 120 人，令他们出家为道，做寇谦之的徒弟，以壮大道教队伍。并以定制供给道士衣食，不得缺少，违者必究，在太武帝的支持下，平城崇道之风大盛，每月一次的厨会（道教的一种求愿仪式），参加者有数千人之多。各地的“游仙”、散道也沾了寇谦之的大光，许多人被太武帝礼聘出山，授爵拜官，荣耀非常。这是道教自形成以来，从未有过的风光。按理说，寇谦之应当满足了，可是，他却贪心不足，想进一步博得太武帝的宠幸。

公元 439 年，经过十余年的南征北讨，太武帝终于消灭了北方最后一个割据政权，统一中国北方，赢得了海内泰安、万国来朝的局面。这个局面，是太武帝英武圣明、一手缔造的，因此，太武帝此时也不免踌躇满志，洋洋自得。但为了国家的长治久安，太武帝又想从此改弦更张，偃武修文。寇谦之深知太武帝的心思，于是又玩弄起托神降谕的把戏。440 年，寇谦之奏明太武帝，重返嵩山，为皇帝“祈福”。回来之后，喜形于色，告诉太武帝：太上老君又降临嵩山，并谕示，当今皇帝修行敬道，功德无尚，可赐“太平真君”之号及“冠服符录”。太武帝听罢，龙颜大悦，立即下诏改当年为“太平真君元年”，敕令天下：以后百官上书，须敬称“太平真君皇帝陛下”，不得

有违。为酬谢"天师"用心良苦、辅佐有功,感谢天神助佑正式宣布定道教为国教,位在西教(佛教)之上。

寇谦之趁热打铁,442 年,又奏称:"今陛下以真君御世,建静轮天宫之法,自古以来未之有也,应登授符书,以彰圣德。"道家的"符录",在今天看来,真是荒诞不经,一钱不值。而在当时,却是一件了不起的法宝,据说,"符"是天神的印信,"录"是天神的花名册,只要有了这两件法宝,就可以代天神役使三界官属。因此,太武帝领受了"符录",便有了劾召百神、统御宇内的神权,这对太武帝维护其统治地位是十分有利的。于是,太武帝欣然从之,"亲至道坛,受符录,备法驾,旗帜皆青,以从道家之色也"。而且,从此成为惯例,以后诸帝继位,都得登坛受符。

此涨彼消,道教在北魏的兴盛,自然影响到佛教的发展。加上一些僧尼不守清规,丧风败俗,遭到太武帝的怨恨,下令禁止僧俗来往。445 年,借口长安佛寺通叛谋反,下令诛杀长安沙门。次年,又"诏诸州坑沙门,毁诸佛像",禁止百姓信佛。在太武帝严厉打击下,僧侣四处逃散,佛寺焚毁,北魏的佛教顿时衰落。这就是佛教灾难史上"三武之厄"的第一厄——太武灭佛。

对于这场大规模的灭佛运动,身为道教教主的寇谦之反而不太热心,甚至反对。他认为,当时道教已取得国教地位,佛教仅居其次,没有必要逼之太甚;况且,佛教的某些教义,已被他融会到自己的"新经"之中,他改革五斗米道,创立新教,实际上吸收了佛教的一些思想,在理论上佛道有融合之处;再加上除太武帝而外,以太子拓跋晃为首的大部分鲜卑贵族,皆崇佛厌道,如骤然灭佛,行为过激,会引起胡汉民族纠纷,影响政局,不符合道教的长远利益。因此,寇谦之多次与执意灭佛的崔浩争辩,劝其不要火上浇油。而欲借灭佛之机打击鲜卑贵族势力的崔浩,不听劝阻,一意孤行。寇谦之无奈,只好告诫他:恃宠跋扈,恐遭杀身之祸,深为崔浩和道教的前途担忧。他深知物极必反、盛极必衰的道理,预感到灾难即将来临。

寇谦之的担心不是没有道理的。事实丰,不仅锋芒毕露的崔浩早已被鲜卑贵族视为眼中钉、肉中刺,必欲除之而后快,就连比较谦恭的寇谦之及其道教,他们也时常寻机挑衅。寇谦之打着太武帝旗号修建的"静轮天宫",因"必令其高不最鸡鸣狗吠之声,欲上与天神交接,功役万计,经的不成",遭到太子拓跋晃的强烈反对,称之为以无限之期,做办不到的事情,徒费财力,太武帝也觉得言之有理。而天师道后继乏人的现象更令寇谦之心灰意冷。早年的弟子,入京已久,耳濡目染,学会了一套奢侈享乐的本领,早已把道经道术抛到九霄云外。至于后来入道的大家子弟,本来就骄生惯养,不学无术,出家为道,为的是羡慕道家的排场,借机享受荣华,哪有心思去学道修行,弘扬道教。寇谦之一生精钻不懈、谨慎奉持,终于使道教在北魏大显,可是,面对他一人独撑大厦、后继无人的状况,看着工程未竟的静轮天宫,年逾八旬的寇谦之不禁感慨万千,不无悲哀地对弟子说:"及谦之在,汝曹可求迁录。吾去之后,(静轮)天宫真难就!"说明他已预感到,在他死后,新天师道将会衰落。

此后不久,在尚未峻工的静轮天宫中寇谦之"仙化"而去。两年之后,崔浩被鲜卑贵族网罗罪名,下狱诛死,尽夷其族。寇谦之昔日的预言,不幸应验。寇、崔二人,是北魏道教的中流砥柱,他们一死,道教便迅速衰落了。

崔浩被诛当年,在鲜卑贵族的一致要求下,太武帝下令拆毁了修建 20 多年,作为北方天师道象征的静轮天宫。次年,太武帝又终止"真君"年号,改元"正平"。此后的文成帝,继位之初便解除灭佛令,弘扬佛法。至于登坛受符一事,倒未明令禁止,甚至历代皇帝登极之后,都要亲至道坛,接受"符箓",但热

情大不如前，只是到了东魏行都邺城以后，这一存在100多年的道场法事才予以取缔。公元555年，道教在与佛教的论争中失败，北齐文宣帝下诏废道，令道士剃发为僧，于是齐境皆无道士。至此，寇谦之的新天师道团便散亡了。

寇谦之一生，穷心尽智，弘扬道教，却因民族成见，弟子无能而道统不继，遗恨九泉，不能不说这是他的一大悲剧。然而，无论如何，他的活动，对当时的政治、军事、文化等方面产生重大影响。北天师道虽然由盛而衰，昙花一现，但是，寇谦之对于天师道的改革，使得道教摆脱了原始宗教的粗陋浅薄的风貌，从而得到了封建统治者的承认，从民间进入殿堂，他本人也成为道教的一代宗师。在他以后，经过历代道教大师的丰富、发展，进一步完善了道教的思想体系、斋仪式等，使得道教成为中华民族传统文化的一个重要组成部分。

简寂先生陆修静

刘宋泰始七年。建康。

时已深秋，可绵绵的江南雨仍未停歇。劲厉的北风，早已卷走树桠上残存的枯黄；辽阔的江面上，只有几叶孤舟在随波逐浪。建康，离冬天很近了。但就在这冬的入口处，在清冷的淫雨中，一老年道士却用他的意志和虔诚，驱逐了人们身上早已固有的寒意。只见他黄泥涂额，口中衔壁，披发系于围栏，双手反背而缚，两脚开离三尺，俯卧地上，并不停地叩头忏谢。老者所为，乃道教斋中难度最大的以苦节为功的涂炭斋，需要连续36天才能见效。原来，刘宋皇帝尊躬不豫，老者为表达对皇帝知遇之恩的感谢，亲建此斋，为之祈请。

这位老者，就是本传的主人陆修静。

陆修静，字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴）人，出身于江南望族吴郡陆氏，为三国东吴丞相陆凯之后。据云，陆修静生有异相，天挺灵骨，幼含稚性。少小主学儒术，笃好先儒文集，暇时亦旁涉象纬之学，并对此表现出浓厚兴趣。稍长，受父命所迫而与人婚配，并过早步入仕途。陆氏虽然早涉婚宦，外混世务，但却能够内守贞朴，别床独处，为了精研玉书，常常寝食俱废。后来有感于时间易逝难得，乃脱落营务，遗弃妻子，入隐云梦山中。

在云梦修隐期间，陆修静得异人传授秘诀，已能却粒修行。为了遍访仙踪，他又决定出游名山，短短几年里，便已南至衡湘、九嶷、罗浮，西至巫峡、峨眉，收集了大量道书。元嘉末，因市药至京师建康，襟文帝闻其高名，不次召见，对其道术颇为叹服。时太后王氏亦雅信黄老，为寻道问义，而降母后之尊，对陆执门徒之礼。为报答王氏，陆修静"讲理说法，不舍晨夜"，孜孜诱劝，引导不倦。

元嘉三十年（公元453的）太子刘劭发动政变，杀文帝及宗室数人，刘骏（文帝第三子）起兵攻杀刘劭，夺取帝位，是为"太初之难"。在这之后，王室内部子杀父、弟杀兄的悲剧不断上演，刘宋朝局动荡不定。陆修静感叹时事多变，乃拂袖而去，孝武大明五年（公元461年）沿江西上，转至庐山，因慕庐山胜境，遂于庐山东南瀑布岩下建造"精庐"，隐居修道。

陆修静在庐山隐居数年，声名远播。明帝即位后，为弘扬道教，广求名士。闻先生之名，遣使聘请，先生不应。明帝屡诏固请，乃于泰始三年（公元467年），再至京师。明帝召见于华林园延贤馆。作为向道帝王，宋明帝亦屈帝王之尊，躬身下问，陆"标阐玄门，敷释流统，并诣希微，莫非妙范"。帝大悦，于建康北郊天印山筑崇虚馆以居之。

陆修静在崇虚馆居住10年，期间，为使"帝王禀其规，人灵宗其法"，他不顾年逾花甲，对南朝天师道进行了系统改造，为道教的正规发展做出了重大贡献。

陆修静对道教的贡献主要表现在三个方面。

首先，搜集整理道教经典。陆修静早年就十分注意采访收集道教经典，他曾“高诣衡湘、九嶷，访南真（魏夫人）之遗迹；西至峨嵋、西城，寻清虚（王褒）之高躅”，收获甚大。元嘉十四年（公元 437 年），陆修静即已着手刊正《灵宝经》，编撰《灵宝经目》。泰始三年从庐山入京，居崇虚馆，又得到当时由朝廷收藏的杨、许手书《上清经诀》真迹。此外，相传由鲍靓所造的《大有三皇经》也为陆修静所得。于是，他总括三洞，校理卷数题目，于泰始七年（公元 471 年）奉敕编撰《三洞经书目录》，上献朝廷。据北周释甄鸾《笑道论》及唐释法琳《法苑珠林》等书记载，陆编道经目录，共著录道家经书、药方、符图 1228 卷，其中 1090 卷已行于世，尚有 138 卷犹隐天宫未出。陆编《三洞经书目录》是我国最早的道教经书总目，它首次采用了“三洞四辅十二类”的分类方法。即将道书分别三洞（洞真、洞玄、洞神）、四辅（太玄、太平、太清、正一）七大部类，其中三洞各部又划分为十二小类。这一分类方法在道教史上的影响是极其深远的，它不仅排列区分这道经的品级高低，而且隋唐以后历代整理道书，编修《道藏》，均沿用了这一方法。

其次，整理完善了道教的斋仪式。斋，是道教举行祭祷的一种宗教仪式，用以为人祈福、消灾，为死者超度亡魂等等，同时也是道教徒自身修炼的一种方法。晋宋之际，随着佛教戒律的翻译和流传，道教斋仪式在仿效借鉴的基础上也逐渐发展起来。但是这些戒规仪式中还保留有相当的原始巫教的落后习俗，在同佛教、儒教的对抗中，往往因此受到批评和嘲讽，所以，完善斋仪式，对增加道教本身的战斗力，对推动道教的发展，都有直接的影响。陆修静认为，“道以斋戒为立德之本，寻真之门户”，不备斋，即无从论道。为此，撰[illegible]有关斋戒、仪范之书 100 余卷，除对天师传统的斋法进行修订补充外，还全面总结了当时的道教斋仪。经他编撰的《洞玄灵宝斋法》，把道教众斋法分为金箓、黄箓、明真、三元、八节、自然、洞神三皇、太一、指教等九个部分，制定了“九斋十二法”的斋体系。陆修静痛感末世学者“虽欣修斋，不解斋法；或解斋法，不识斋体；或识斋体，不达斋文；或达斋义，不得斋意”。乃融合儒、释思想，从理论上对道教斋仪作了解说，在说明斋法的意义时，陆修静指出，圣人以百姓受五欲驱使，不能自定，故创立斋法，固事息事。“禁戒以闭内寇，威仪以防外贼。礼诵役身口，乘动以反静也；思神役心念，御有以归虚也。能静能虚，则与道合。”又说：“身为杀盗淫动，故役之以礼拜；口有恶言，绮妄两舌，故课之以诵经；心有贪欲嗔恚之念，故使之心思神。用此三法，洗心净行，心行精至，斋之义也。”在说明斋法的基本思想时指出：“夫斋者，正以清虚为体，恬静为业，如对严君。”陆修静的详尽解释，把道教各种具体的威仪轨式上升为理论，为道教的斋仪轨奠定了理论基础。经过这次整理，道教斋从此俯仰有节，进退有度，“威威月斋，轨范洋洋，振扬法音，开化访物，使求揖者闻，来见者见，恢廓弘伟，难可备言。”后世撰集斋仪，大体皆以此为本。不仅如此，陆修静还是一个斋的亲自实践者。泰始七年，为宋明帝祈请的涂炭斋，他一连做了 36 日，这在当时是一般道士难以忍受的。

第三，整顿改造了道教组织，晋宋之际，随着道教经典科教体系的建立完善，以及道教朝着官方宗教方向的发展，组织松弛混乱的祭酒制度作为早期民间道教的组织形式已不能适应新的需要，必须对它进行整理改造。为了实现意在为王者尊奉的目的，陆修静假太上老君指令，提出整饬方案，“置二十四治，三十六靖庐，内外道士二千四百人，下千二百官”，“天师立治置职，犹阳官郡县城府治理民物，奉道者皆编户著籍，各有所属”。每年三会之日，道师正定名籍，落死上生，“某日天官

地神咸会师治，对校文书，师民皆当清静肃然，不得饮酒食肉，喧哗言笑。会竟，民还家当以闻科禁威仪，教敕大小、务共奉行，如此道化宣流，家国太平。”陆修静又立“道科宅录”，登记道徒家庭男妇人口，由守宅之官掌管，依命籍保护教民，禳灾却祸。奉道之家，要建立靖室，置香炉、香灯、草案、书刀四物，按时祭神。如此之目的，在“使民内修慈孝，外行敬让，佐时理化，助国扶命”。可见，陆修静的改造是有利于道教官方化的。

经过陆修静的不断努力，南朝天师道的规范日臻完备，为以后的更大发展奠定了基础。元徽五年（公元 477 年），陆修静卒于建康，其弟子奉葬于庐山。谥曰简寂先生。诏其庐山旧居曰简寂观。北宋宣和年间，封为丹元真人。其门徒最著者有孙游岳、李果之等。南朝名道陶弘景即孙游岳之弟子。

陆修静一生著述甚丰，收入《正统道藏》的有《太上洞玄灵宝众简文》、《洞玄灵宝五感文》、《陆先生道门科略》、《太上洞玄灵福授度仪》、《洞玄灵宝斋说光烛戒罚灯烛愿仪》等各 1 卷。另有《道德经杂说》、《灵宝经目序》、《陆先生答问道义》、《陆先生黄赜之问答》、《灵宝道士自修盟真斋立成仪》《金箓斋仪》等，已佚。

山中宰相陶弘景

一个神不知鬼不觉的夜晚，南朝大梁皇帝萧衍悄然离开京都建康，微服南行 40 里，来到松涛阵阵、崖陡如削的江东道家圣地茅山脚下，他望着幽静宜人、洞虚天成、蜿蜒起伏的群山，慨然叹道：“真乃养生之福境，仙神之灵墟也。”然后，舍舆徒步，孤身一人拾阶而上，当他走到中茅山积金峰西北的玉晨观时，这位真龙天子的御体有点支撑不住了——气吁喘喘，头晕眼花。正在这时，一位身着褐衣葛巾，衣带飘逸的白发道长，神情逸然地从崖顶走来，然笑道：“明主莅临敝观，贫道昨已卜知，故在此恭候圣驾。”他，就是梁帝萧衍微服夜访的“山中宰相”陶弘景。

陶弘景，字通明，自号华阳隐君，南朝宋孝武帝孝建三年（456），出生于丹阳秣陵一个累世为官的陶氏在家族。丹阳陶氏，数百年来一直是江东有名的望族，陶氏中人封侯拜相者，历代有之。陶弘景之七世祖陶睿兄弟三人，都是孙吴时代的名将，陶睿历官镇南将军、荆州刺史，封句容侯，其弟陶坑，官至三品，显赫朝野，其二弟陶璜，以其文韬武略，连任吴、晋两朝的交州刺史。陶弘景之祖陶隆，更是晋朝名将，征战沙场数十年，屡立战功，封为晋安侯。但是到陶弘景之父辈时，陶氏家族的盛世已失去了昔日的殊荣，有中衰的趋势。其父陶贞虽博学多才，誉满乡里，但生不逢时，社会动荡，人心思乱的社会氛围，使这个饱读经书的才子，入仕无途，更无展示自己才华的机会，最终成一介书生。因此，陶弘景的降生，给怀才不遇、一生无大作为的陶贞带来了无限的希望和光明——把光耀陶氏门庭的重任寄托在孩子身上。

陶弘景天资聪颖，幼有异操，尤善字画书法。自 4 岁习书法，不满 6 岁便游龙惊鸿，令士子赞叹不已。8 岁读书，博闻强记，常过目不忘，9 岁时，已把《礼记》、《尚书》、《周易》、《春秋》、《孝经》、《毛诗》、《论语》等儒家经典遍览无遗。胸中万卷、文笔粲粲的少年陶弘景，风采飘逸，神情孤傲，以书为友，从不交结俗人。以书香门第闻名江左的陶氏家族，虽藏书充栋。却不能满足一个 10 岁孩子。陶弘景 10 岁那年，强烈的求知欲促使他不得不走出门家，寻觅古籍奇书，他终于从邻居鞠氏手中得到一本“奇书”：葛洪的《神仙传》，陶弘景如获至宝，高兴异常，如痴如醉，昼夜研读，而且“一事不知，深以为耻”。书中“仙人”练气打坐、炼丹访仙、白日飞升的故事象美丽而可望的梦幻一样，萦绕在天真无邪的幼年陶弘景的心灵中，并打上深刻烙印。从此，他迷

上了道家经典。由于陶弘景天资聪慧，如之勤奋博学，15岁那年，对阴阳、五行、风角、星算、山川、方物、医术、本草、兵学等书，无不通晓，万谙熟道经。

才华横溢，字识渊博的陶弘景，为光耀门宗，不负父命，决心走"读书入仕"的道路，跻身六曹，建功立业，封侯拜相，重振陶家门庭。宋顺帝升明元年(477年)，掌握朝中军政大权的领军骠骑大将军萧道成，发动兵变，杀死宋废帝刘昱，立刘准为皇帝(宋顺帝)，自己把持朝政，顺帝形同虚设，徒为木偶，次年再废刘准自立称帝，代刘宋建立南齐王朝。南齐开国之初，萧道成为巩固自己的统治，励精图治，勤政爱民，大力提拔有志之士为国家之栋梁。22岁的陶弘景认为此乃天赐良机，不可不取，毅然抛掉书囊，步入仕途。十多年间先后出任齐巴陵王、安城王、宜都王等诸王侍读。他的言谈举止、行文风格赢得诸王的赞誉，并被诸王府中的侍读，书佐、典吏奉为楷模，争相仿效。陶弘景的才华被社会承认后，给了他极大鼓舞和力量，其勃勃雄心隐隐萌动，冀盼不惑之年，官至尚书郎，然后外放出宰浙东一名县，"得遇好山好水，便抽簪高迈。"无奈，满腹经纶的陶弘景，虽有入仕之志，而无"为官之道"，他摆脱不了书斋生活的樊篱和读书人的清高傲骨，又不善于官场上的尔虞我诈之术，做起事来总不能如愿，动辄受掣。其耿介之性格与世格格不入。加之无能之辈嫉妒他的才华，群小以谗言相加百般陷害，使他仕途坎坷，步履维艰，一腔热血，毫无回报。36岁的陶弘景，为官十多年，才做到六品文官的奉朝请，可谓官小位微。所谓奉朝请，仅仅是一个无权虚请，主要是授给退休大臣、将军和外戚，魏晋时期则是皇帝的驸马和侍从们的加官，到南朝时，此职主要是为了安置闲散之官而设。陶弘景得授奉朝请时，朝中已有600多人得此官了。

陶弘景仕途一再受挫，其中，对其仕途影响最大的是，南齐永明十年(492)，他奉宜都王之命处理一件受贿案，在这一案件中，行贿者乃一死囚之家属，此人乃江东巨富，恃财称霸乡里，无恶不作；受贿者涉及五六位皇亲国戚和一批不肖谗臣奸官，他们依仗门阀势力，草菅人命，为非作歹，别人望之啧舌，不敢动他们一毛。宜都王想利用这件事杀杀他们的威风，把这一棘手问题交给陶弘景。陶弘景一介书生，办事认理不认人，自恃有宜都王为后援，披荆斩棘历尽千辛万苦，终于把案子弄了个水落石出，受贿枉法者，惩以重刑，昭示天下，百姓大快，纷纷称赞其为官清正。然而，陶弘景的努力，不自觉地当了宜都王同其政敌斗争的工具和牺牲品。案子弄清之后，陶弘景并没有受到宜都王的赞赏，反而助长了宜都王称雄诸王、睨视一切的雄心，根本不把陶弘景放在眼中。更令人发指的是，宜都王担心陶弘景露出其中的丝蛛马迹，对他百般陷害。而牵涉此案而遭刑罚的达官贵人，对他更是咬牙切齿，置之死地而后快，所以，陶弘景的仕途比以前更为艰难，如履薄冰，锅天踏地，终日心情悒悒。他深深体会到"仕途如虎狗可畏"，自忖"不如早退，无劳而辱"，同年5月的一天，他处理完本职的最后一件事，怀抱朝服、官印径直来到皇宫的神虎门，把他的六口朝服、品印和一封洋洋万言的辞官表一并认交，与宦海生涯和肮脏的官场分道扬镳，隐居茅山，不复出仕。

茅山在江苏省西南，原名地肺山、句曲山，这里有道家第一福地、第八洞天和第三十二小洞天，是道家中人修炼仙丹的绝好境地。相传西汉人茅盈、茅固、茅衷三兄弟，因慕此地神气灵通，渡江来此修道成仙，乘白鹤飞去，茅山由此而得名，汉末的左慈入山寻仙，遇三毛真君授以神丹。陶弘景隐居茅山，除寻访前人仙迹以外，主要是搜访上清派创始人杨羲、许谧在此造作的上清经书。

陶弘景罢官隐居茅山的第二年，即永明十一年，南齐王朝陷入了血雨腥风的内讧之中，这年齐武帝萧赜驾崩，明帝僭位。是帝不

施仁政而行苛政重刑，荒淫无度，诛杀大臣，尤嗜杀王室宗人，南齐王朝逆天忤道，天灾人祸随从朝政一片混乱，边疆无卫，防备空虚。北方的拓跋部伺机南侵，各地诸侯纷纷兴兵作乱，问鼎京城。齐明帝四面楚歌。雍州刺史肃衍，乘机打出"替天行道，拯救斯民"的旗号，在三陵起兵，大军征伐东昏侯萧宝卷。

陶弘景早年曾与雍州刺史萧衍交游。两人咏诗论道，切蹉治国之术，相处融洽，萧衍举兵伐齐，直抵魏阙，在新林一带与齐军相持不下。陶弘景听说之后决定助萧衍一臂之力，特派弟子戴猛之假道奉表，以示拥戴，陶弘景本人亲自出马，多方运筹，四处为萧衍游说，编造萧衍上应"天运"的图谶，宣扬南齐气数已尽，必有新帝降福，为萧衍拢络人心，争取力量。陶弘景的游说和神秘谶语，使萧衍的军心大振，士气高昂，似乎是正义之师。遂即以迅雷不及掩耳之势，大败齐军，攻入城内，杀东昏侯。"深托向晦、潜光隐曜"的陶弘景，非常关心政局的发展，他天天诚心祈祷，盼望萧衍能打得天下，统一宇内，赐他一片"东土"。公元 502 年，萧衍代齐而称帝。陶弘景闻之大喜，似乎又有了施展才华的机会。齐、梁禅代，新国初立，急需国号以正名，萧衍的大批群僚，苦苦思索找不到一个合适的国号，陶弘景不失时机地援引图谶，旁征博引，以"梁"字为应运之符，敬献于朝，萧衍采纳之，立国号梁，是为梁武帝。萧衍为表彰陶弘景假道奉表和敬献吉符之功，从天监三年(504)起，每年派遣特使，携带黄金、朱砂、曾青、雄黄等炼丹用品，送给陶弘景。天监十三年(514)，梁武帝又谕征民夫 2000 名，在茅山为陶弘景修建朱阳馆，其规定之宏大、建筑之豪华，其他道观望之莫及。

风雨难测，人生多乖，冠盖江左的博学才子陶弘景，在仕途上坎坷艰辛、悒悒不得志。隐居茅山，遁迹官场之外的陶弘景却能得到朝中名宦的青睐。梁朝兴国后，梁武帝萧衍怀念旧国，大加褒扬，对远离红尘的陶弘景更是"恩礼愈笃，书问不绝"，国家每有吉凶征伐大事，无不前来咨询，以致时人谓之"山中宰相"。

陶弘景以一隐居道人，成为闻名朝野的"山中宰相"，主要是政治因素使然。假如他入仕之初，就能得到象梁武帝萧衍这样的贤君赏识，对他厚礼敬之，大胆用之，他肯定会成为国之良将，君之良相。事实上，他遇到的却是乱政昏君。满腹经纶，一腔热血只好空洒云烟。如此违忤人生，实难卜定。故此成大业者，赖人谋之力和天赋之才是不够的。万事皆有缘份，万事皆有时机，所谓瓜熟蒂落，水到渠成，违背天性，勉强做事，成功者寡。这就是道的人生哲学。

陶弘景隐居茅山以后，服膺的上清派，是一个新兴教派，它的第一代宗师是魏华存，即道教史上的南岳妇人。魏华存，西晋司徒魏舍之女，青年时代就志慕仙道，信笃弥坚，常服药行气。婚后不久又与丈夫分室而居，斋于别寝，谨修道法。据说，在一个夜晚忽有神仙王褒及诸真人降临其室，授以《上清真经》。从此，她足不出户，潜心研习《上清真经》，修炼道术，于东晋咸和九年(334)，她修道得果，成仙飞去，被授以"紫虚元君上真司命南岳妇人"。东晋兴宁年间，魏妇人的弟子杨羲诡称夫人及诸神降临，授以《上清真经》，用隶书将《上清真经》抄写后，传给许谧、许翙父子。杨、许病故后，《上清真经》才开始在江浙地区传播。《上清真经》的传播，标志着上清派的形成。大约是南齐永明初年，陶弘景从上清派传人孙游岳学道，并特蒙赏识，悉心传授。成为得到真传的入室弟子和上清派的重要传人。

陶弘景为弘扬上清派经法，于齐梁之际撰写《真诰》一书，记述上清派的早期教义，方术和历史人物。《真诰》一书，凡七篇，洋洋数十万字，其主要内容是对许、杨二人造作的上清经进行注释、诠次，补遗拾缺，增删改写，去伪存真，使之壁全。晚些时候，陶弘景又将上

清派的养生登仙之术，加以整理，撰写成24卷的《登真隐诀》。全书包括三个方面的内容：(一)有关书写、佩带、吞咽"太极帝君真符"、"太极帝君宝章"等符录升仙的方法，以及按摩、导引、服气、沐浴、驱邪避鬼等方术内容。(二)张天师授给魏夫人的天师道法术，其中包括入静烧香礼拜，书符上章，请天这中降临，驱邪护身等。(三)有关养神、炼形、长生成仙等方术的具体作法，比如"养神"，要少思寡欲，自虚无为，游心虚静，万不可大悲大喜，劳神伤心。"炼形"要饮食有节，起居有度，过度劳苦和放纵淫乐都不利于身心健康。

由于陶弘景的博学多才，悉心甄别整理上清派道法。撰写了《真诰》、《登真隐诀》及《本草集注》等书200余卷，基本上奠定了上清派的理论基础。同时，他又精通炼丹、医药、铸造、养生之术，从其修道受法的弟子达3000多人。其中，齐梁之际的王侯公卿就有数百人。梁武帝的太子萧统、萧纲以及沈约、蒨云、任昉、谢览、谢举、江淹等名人显贵，都是陶弘景的道家弟子。到萧梁一朝，陶弘景隐居的茅山很快成为上清派的中心。此后，茅山宗正式取代了上清派，盛极一时。隋唐之际，因茅山宗得到李唐王朝的崇敬。更是名噪天下，兴旺发达。道门领袖人物和著名高道、道学家大都出自茅山宗。如陶弘景再传弟子潘师正为崇山道长，其弟子司马承祯又掌道衡山和桐伯山。茅山宗传人杜光庭即青城山首领。茅山宗俨然成为道教正宗，一直到宋元久盛不衰，传授不断。陶弘景由此被尊为茅山宗的开山祖师。

上清派理论奠定之后，陶弘景开始进行服饵炼丹的实践活动，以满足社会上谈玄论道的士大夫们追求服食丹药、生命永恒的需要，报答梁朝王公显贵对他的礼敬。据说，陶弘景为了给梁武帝炼金丹，付出了极为艰辛的努力。他曾一次又一次，满面灰垢在深山挖灶安鼎，阳燧取火。自梁天监四年至普通六年(505—525)，陶弘景共进行了7次大规模的炼丹实践。其中前6次均未等开炉，就"灰飞烟灭"。公元525年，近70岁的陶弘景认真总结以前六次开鼎失败的原因，第七次开鼎。这次他终于成功了，他炼出了金丹数烂。据《华阳陶隐君内传》记载说：开鼎之时，只见"光气照烛，动心换目"，金丹滚滚，粼粼发光，陶弘景欣喜若狂，连忙取出送给梁武帝萧衍，以报答他的知遇之恩。据说梁武帝"服之体轻"，对弘景"益敬重之"。

应该说，陶弘景在中国道教史上的最大贡献是，以茅山宗为本源，精心研制的《神仙谱》——《真灵位业图》，把道家信仰的"天神地祇，鬼魅精怪，历史人物，道教领袖"等近700名神灵的名讳称号，以图谱的形式一一列出，使名目繁多的神仙座次井然有序，等级有别。

道教造神，崇奉神灵，始于五斗米道所倡导的"千精万灵，一切神祇皆所废弃，以太上大道君为最高神"的神学信仰，东晋以后，仙道葛洪为了贬抑老子，虚构了一个"元始天王"，作为道教中的最高神。延至南朝，五斗米道尊奉的"太上大道君"和葛洪创造的"元始天王"都被降为传经授道的众多神灵之一。"元始天尊"又成为道教的最高神。南朝以后，道教深受佛教的影响，神仙境界逐渐扩大，形成三位一体的"三清尊神"说。在此以后，道教神仙中发现了新旧浑然、名位难辨的众多神灵：抚长剑佩玉珥的东皇太一，龙驾帝服的龙中君，沉溺于爱情的湘水二神，天姿掩霞、容颜绝世的西王母，乃到秦汉时期的名相大将，也被列入了道教的万神殿堂。以至纷然无序，主次不分，甚至有相互矛盾者，鉴于此，陶弘景绘制《真灵位业图》，为众多神灵排列座次。

《真灵位业图》，按照从上天到地狱的次序，把700多位神灵列为7层。每一层分别有中位之神、右位之神、散仙位和女仙位之神，其中以中位之神为主神，其它为辅佐之神。第一层以"上合虚皇道君应号元始天尊"

为中位之神，凡29名；第二层以“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为中位之神，凡104名；第三层“太极金阙帝君李弘”为中位之神，凡84名；第四层以“太清太上老君”为中位之神，凡174名；第五层以“九宫上尚张奉”为中位之神；第六层以“右禁郎定录真君茅固”为中位之神，凡173名。前六个层次的诸神，是表达“生存”天堂，而第七层则是表达了死亡的地狱，以酆都北阴大帝君为中位之神的88名鬼神系统，包括秦始皇、魏武帝、汉高祖、齐桓公、晋文公……这一层充满阴森可怕的恐怖气氛。

《真灵位业图》，“乍看似乎无聊”，实际上，这是陶弘景为维护封建统治，整理人间伦理秩序的手段，《真灵位业图》把门阀士族严密的等级制度搬到仙界，使神谱中的诸神等级与世俗世界的门阀制度相吻合。不仅证明了封建等级制度的“合理性”，而且也使那些求仙修道者明白：在人间以外的鬼神世界中，也有严格的等级制度。当然，陶弘景炮制《真灵位业图》，骨子里还隐藏有一种自私自利、利用神谱为本派争取人间正统的私心和偏见。比如，《真灵位业图》中，上清派的创始人魏华存、许翙、杨羲列入仅次于元始天尊的第二层中。灵宝派旧宿葛玄、徐来勤被列入第四层，位居上清、灵宝二派之下。上清派被神化为道教的正宗。尽管如此，陶弘景的《真灵位业图》使漫无绪统、不相委属的神仙谱系统化，一个较为完整系统化的神仙谱基本形成了。

西华法师成玄英

“西华法师”成玄英，作为一代高道，却对长生成仙索然无趣，也不追求灵魂在彼岸世界的超升，致力注疏老子《道德经》，以两卷数十万言的宏著《老子道德经注》，释论老子“玄之又玄”一句话，成为唐代“重玄”之道的代表人物。

“玄之又玄”一句，源于《老子》首章。其古义是：幽深而又幽深，喻道深奥莫测，博大精深。道中人，利用《庄子》“无无”、“忘心”说和佛教“能所双亡”、“语观双绝”，把老子的“玄”解释为遣除“滞者”。谓前“玄”遗有、无之滞着，谓后“玄”进遣“不滞之滞”，“玄而又玄”谓之“重玄”。成玄英继承和发挥了道家的“重玄”之说，他在《道德经义疏》中释《老子》“玄之又玄为：“有欲之人，唯滞于有；无欲之士，又滞于无。故说一玄，以遣双轨。又恐行者，滞于此玄，今说又玄，更祛后病。既而非但不滞于滞，亦乃不滞于不滞。此则遣之又遣，故曰玄之又玄”。成玄英就是利用“重玄”之道，进行自我精神解救的。

成玄英吸收郭象的“独化”观点，否认万物的因缘和合，因果关系的真实性，他认为世界万物的运动并没有一定的必然性和因果关系。世界也不是被一条因果链条所联系，如果人们承认万物间的因果关系的话，那么，万物相续，寻赜不已，事实上又否定了第一原因和第一结果存在的真理性。以此而论，万物的因果联系是不真实的，万物亦虚幻不实，万物的运动完全是在独化过程中进行的。既然万物虚幻不实，那么，人们对物质的追求也是虚妄不合理的；既然万物的运动是在独化过程中进行的，彼此处于孤寂独立状态，那么，无“真宰”可言。所以，人们只能自己拯救自己，对物质的追求也是水中捞月，徒劳无益。

既然万事万物都是虚幻的，那么，包括自我的身神也不是真实存在的，所谓“观察万有，悉皆空寂”。成玄英还认为精神意识的作用，就是认识自身的虚假，从而达到“物我两忘，身神为一”。所谓“身神为一”，并非“万神合一”，而是“身神同一于无”。一旦“身神同一于无”，“身心俱遣，物我双忘”，即可从各种困扰、束缚中解脱出来。这才是是修道的最高境界。

药王孙思邈

大唐贞观中，某年大旱，禾苗尽枯。农夫望天长叹，天子愁眉不展。忽有一西城胡僧，自言可降甘霖，天子允其请。胡僧乃于长安昆明池结坛祈雨。越7日，池水下降数尺，昆明龙王大惊，急忙求于孙先生，曰："天久不雨，罪不在我。如今胡僧求雨，表面看是解万民之愁其实是要吸我脑汁。小王命在旦夕，万望先生大驾相救！"孙先生曰："解民倒悬，是我辈份内事。听说昆明龙宫密藏仙方30首，若能让我一看，以济众生，即可救你。"龙王曰："此方上帝有令，不许妄传。今日形势危急，小王何敢吝惜。"有顷，龙王拜方而至。孙先生曰："你只管放心回这中，胡僧无能为矣。"自是池水上涨，数日溢岸。胡僧羞恚而死。

这位羞死胡僧智取仙方的孙先生，就是唐代著名道士、药王孙思邈。

孙思邈，京兆华原（今陕西耀县）人，生于西魏大统七年（公元541年）。幼时家境贫寒，衣食维艰，加之身体单弱，累遭风冷，常常受到病魔侵扰，与药物结下了不解之缘。7岁入学就傅，研读儒经。由于他聪慧过于常人，又孜孜好学，所以很受先生喜爱。弱冠，喜谈老庄及百家之说，亦好佛典，学问渐广。时洛州（洛阳）总管独孤信路过华原，见而奇之，曰："此圣童了"，但恨其器小识大，难以为用。后周宣帝时，思邈以王室多故，遂隐居秦岭太白山。杨坚辅改，下诏征为国子博士，孙思邈认为，做官易致灭身覆宗之祸，使"正气日衰，邪气日盛"，便托疾而辞。他常对身边的人说："过此五十的，当有圣人出，吾方助之以济人。"为实现其助圣济人的人生理想，孙思邈在太白山中度过了一段颇不平凡的时光。

太白山位于陕西眉县南，海拔4000米，为秦岭主峰之一。山中林木繁盛，岩石参差，雾绕云盖，极富变化，动植物品种在1200种以上，是理想的采药修炼之处。在太白山中，孙思邈一方面继续精研道家经典，揣摸先达们的服食养性之术；一方面博极医源，广泛群书，潜心研究古人医方。孙思邈认为，道在身内而不在身外，一个从只要潜心静性、炼气养形，虽无师承，亦可达到修炼目的。有鉴于此，他摒绝俗务，一心向道，在总结前人修炼经验的基础上，终于成了一位奉守道教经律戒规、无师自通的道士。孙思邈主张，道士飞升成仙要建立在修德积善的基础之上，积善愈多，仙阶愈高。结合自己的医务特色，孙思邈为自己制定了"救疾济危"、"无欲无求"的救世原则，广积善德，务欲成仙。为了解药物性能，孙思邈还深入太白山、终南山、峨眉山等深山老林之中，寻访药农，多方采集，做了大量的医务笔记。后来，他在自己所著书中记载的800多种药物和几千个方剂。大部分是在太白山中得到的。

大唐武德年间，孙思邈已成为当时著名的医家。他继承传统，大胆创新。用自己高超的医术，为后世留下了许许多多"妙手回春"、"起死复生"的神话。一个又一个患者在他手下摆脱了病痛折磨。他的事迹迅速传到四面八方，人们纷纷颂扬他是功德无量的神医。

贞观十年（636年）太宗闻其盛名，下诏延请。孙思邈也认为唐太宗就是他50年前预料的圣人，遂应诏来到长安。这位盛世名君见年近百岁孙思邈面色红润，容颜甚少，不禁叹曰："故知有道者诚可尊重，羡门、广成岂虚言哉！"准备给他授以爵位，并留他在京师做官，但一生以淡泊自任的孙思邈固辞不受。据说在孙思邈来京期间，以魏征为首的史馆人员正受诏编修齐梁周隋等朝历史。他们惟恐有所遗漏，所以多次造访孙思邈。孙思邈"口以传授，有如目睹"。

在整个贞观年间，孙思邈一方面继续徒

步行医，救民水火；一方面博采众长，认真总结百家医方。同时不断创新，自树一帜，医术已达精湛程度。

永徽三年(652年)，孙思邈探求古今，融通附会，编成了他的第一部医学著作《备急千金要方》。该书30卷，232门，合方、论5300首，凡诊治之诀，针炙之法，以及引导、按摩等养生之术，无不周悉。在书中，孙思邈对唐代以前历代医家的医学理论和治疗经验作了总结，表述了自己独到的医学见解。他说："人命至重，有贵千金，一方济之，德逾于此"，主张医生要对病人高度负责，勿以私欲陷人于病痛之中。书中最早记载了用昆布、海藻、羊和鹿的大腐(甲状腺)等治疗由于缺碘而造成的瘿病(甲状腺肿大)的方法，记载了用多含维生素乙的杏仁、吴茱萸、蜀椒、谷皮等治疗预防胜气的方法，在这当时都是十分先进的。欧洲人第一次论述脚气病是在1642年，几乎比他晚了1000年。孙思邈对妇科和儿科特别重视，破例把它们列在卷首，主张独立设科；他还首创复方，提出了一方治多病或多方治一病的方法。

永徽四年(653年)，关中地区疾疫流行，居民多其难，迫切需要良医调治。孙思邈昼夜兼行，到处诊治。一些不法僧道亦乘此机会，抛受"秘方"、"神丸"，四处骗取财物，不少人上当受骗，延误治疗，痛苦地死去。四月，唐朝政府下令全国，禁道士、女冠、僧民为人疗疾，违者重治其罪。在此禁令下，孙思邈只好隐居耀县城东的五台山。五台山海拔1100米，山中翠柏葱蔚，鸟语花香。整个山势高而不险，卑而不夷，山顶有五个小峰对峙相聚，顶平如台，故称五台山。后因孙思邈长期在此采药隐居，五台山又称"药王山"。

在整个唐期前期，由于唐高祖、唐太宗和唐高宗三代皇帝的积极倡导，道教一时大盛。不仅道教理论大为发展，名家辈出；而且在修炼方法上也呈现出多样化的趋势。孙思邈作为这一时期的著名道士，明显具有上述两大特点。在五台山中，孙思邈一方面结合医学继续总结养生经验，一方面精心炼丹制药，继续履行济世救人的夙愿。

孙思邈认为，人若善于摄生，当可免于疾病。他说，清晨早起，略作"小劳"即可精神饱满；日中面南禅坐，吐浊纳清，亦能保持轻松。孙思邈指出，饮食有度是长寿的重要一环。他说："万病横生，年命横夭，多由饮食之患"，主张食不烦恼，食不重肉，不食生饭陈羹，并对人类生活关系密切的疏菜、水果、谷米等150余种食物的性质和食疗作用进行了详细研究。同时，孙思邈还把天人相通思想引进到养生学上。他说："天有四时五行，人有四时五脏。天若四时有序，五行恒常，即无灾异之事；人若四时有备，五脏协调，便要健康长寿。他要求人们要做到胆大心细，智圆行方。

孙思邈继承了道教的炼丹传统。他十分重视丹药配方和原料采集，对自认有价值的东西，"虽艰远而必造，纵小道而亦求，不惮始终之劳，讵辞朝夕之倦"，因此在炼丹方面作出了突出贡献。他提出的雄黄要用油九昼夜去毒的方法被医家奉守至今，他记载的火药配方是现存史籍中最早的。但是，孙思邈重炼丹而不服丹。他认为，以服丹为成仙之道是"神道悬邈，云迹疏绝，徒望青天，莫知升举"。他把炼丹作为制药的手段之一，其目的仍在于"救疾济危"。他炼制的"太一神精丹"，主治"客忤霍乱，腹痛胀满，尸蛀恶风，癫狂鬼语，蛊毒妖魅，温疟"，在隋末疟疾流行时大显奇效；他用精制过的雄黄治鼻息肉和哮喘病，见效快，不复发；他用几种矿石炼后配制的"诸霜雪方"，有清热、慎惊、开窍之功效，为明清温病学派的"三宝"之一。孙思邈注重内丹方术，强调精、气、神的修炼，为我国早期气功学的发展奠定了基础。他认为，一个人如坚持每日练一两次气功，即可"身体悦泽，面色光辉，鬓毛润泽，耳目精明……气力强健，百病皆去"，百年之内不惧夭伤。

作为一名道士，孙思邈还十分注意练习

星相之术。他说:道士对"阴阳禄命,诸家相法,及灼龟五兆,《周易》六壬,并须精熟",否则,"吉凶拘忌,触途而生"。据传,他为人星相,多能应验。贞观年间,东台侍郎孙处曾率五子孙埏、孙徽、孙俊、孙侑、孙诠拜谒思貌,以求仕途吉凶。思邈曰:"俊当先贵,侑当晚达,埏最居重要。"又云:"祸在执兵。"后皆如其言。太子詹事卢齐卿,幼时曾请孙思邈相卜将来,孙曰:"汝后五十年,位登一方之伯,吾孙当为属吏。可自保也。"其时孙思邈之孙孙浦尚未出世。后来卢齐卿官至徐州刺史,孙溥果为徐州萧县丞。其神验如此也。

孙思邈接受了葛洪、陶弘景等人吸收儒释,充实道教的思想,积极主张三教融合。他早年精通百家之说,兼好佛教经典,对儒、释两家的思想精华颇为叹服。隐居终南时,与唐代著名高僧、南山宗的创始人道宣往来十分密切,互相参请宗旨,切磋教义,成了融合三教的积极实践者。孙思邈那种"不问其贵贱贫富,长幼妍媸,怨亲善友,华夷愚智",都"普同一等"的高尚医德,那种救疾济危,解民倒悬的仁爱之心,显然是吸收了儒、释精华以后才逐渐培养起来的。为阐述自己三教融合的思想,孙思邈还专门写了《会三教论》。

永徽六年(655 年),孙思邈在撰写《丹经》之后,又推出了《摄生真录》1 卷、《福禄论》30 卷和《五兆算经》、《明堂经图》等书,并自注老庄,为道教的发展做出了不可忽视的贡献。

显庆二年(657 年),唐高宗李治诏令许敬宗、苏敬、许孝崇等人,会同各种名医 20 余人,编撰《唐新本草》。第二节,孙思邈被召至长安,寓居鄱阳公主旧宅,编撰并审订即将成书的《唐新本草》。在编审过程中,孙思邈不仅校正了陶弘景《本草》及《名医别录》中的许多错误,而且还根据他自己的亲身实践,增加了 100 多种行之有效的药物。显庆四年(659 年)七月,图文并茂的《唐新本草》编写。这是世界上第一部由国家颁定的药典,共 53 卷,收集药物 844 种。由于孙思邈在编审过程中的突出贡献,唐高宗亲自召见了他,授以谏议大夫职,思邈以力不能任固辞。高宗遂制授承务部,让他贡献尚药局的工作。

在这次旅京期京,孙思邈以懂医知药、德高望尊得以多次从幸高宗,与京中名士建立了十分密切的关系。当时的名士,如宋之问、孟诜、卢照邻等,皆执师弟之礼以事之。特别是他和文坛名将卢照邻的忘年厚交更让人称道不已。

高宗初年,卢照邻以仕途受挫,心怀抑郁,不幸身染恶疾,卧病长安光德坊官舍,后闻孙思邈道术高明,遂移居鄱阳公主宅,拜师求治。两人博洽医道,纵谈古今,一见而成忘年之交。卢照邻在其《病梨赋》中写道:"时有处士孙思邈,道洽古今,学殚数术。高谈正一,则古之蒙庄子;深入不二,则今之维摩诘。至于推步甲乙,度量乾坦,则洛下、安期先生之俦也……不啻百岁人矣,然犹视听不衰,神彩甚茂,可谓古之聪明博达不死者也。"在孙思邈的精心治疗下,卢照邻的恶疾奇迹般痊愈了。有感于孙思邈的深妙道法,卢照邻后来也幡然向道,成了好道之士。

咸享四年(673 年),高宗患疾,令其随御,颇得高宗看重。上元元年(674 年),孙思邈在阅读了大量的医学道学著作,并集累了许多资料以后,准备对《千金要方》作些补充修订,便借口身患疾病,请求辞职返山。高宗特赐良马及鄱阳公主邑司以居之。不久,孙思邈回到了华原五台山。他返山之后,继续著书立说,开耀元年(681 年),撰成另一部著作——《千金翼方》。该书亦 30 卷,是对《千金要方》的补充。孙思邈自为其序,"其末兼及禁术,用之亦多验"。就在这年冬天,孙思邈故于华原五台山,享年 141 岁。死后遗令薄葬,不藏明器,不奠性牢。停尸月余,颜貌如生,色润不改。举尸就廓,空衣而已,时人异之,咸谓已尸解成仙。

孙思邈一生著述其多,共约 30 余种,其

中最著者为《千金要方》、《千金翼方》，二书历来被奉为医学圣典。北宋英宗治理三年(1066年)，林亿奉敕修订《千金要方》后，大量刊行，广泛流传。徽宗宣和四年(1124年)，郭思删《千金要方》为《千金宝要方》，刻石于华州公署，明朝代宗景泰六年(1455年)，由杨胜贤木刻印行。穆宗隆庆六年(1572年)，刻《千金宝方》、《海土方》石碑于五台山。《千金要方》一书于唐高宗咸亨二年(672年)，被日本留学生抄录回国。后定为教科书，对日本医学的发展起了很大推动作用。日本现存的宗本《千金要方》，一直被视为"国宝'，称为"东方医学圣典"。孙思邈的方剂，在历代临床上一直收到良好的效果。

孙思邈死后，人们为纪念他，在五台山立了药王祠。宋徽宗时，封孙思邈为"妙应真人"。明世这示把他定为"先臣"，清顺治帝奉他为"神医"。同时，遍布各地的药王祠每年还举行一定规模的纪念活动。

孙思邈，这位伟大的医药学家，将永远受到人民的尊敬和怀念。

视人为神的司马承祯

神仙，在世俗之人的追求中，似乎是高不可攀的境界，不少人为成仙成神，步入空门，苦修一生，仍脱离不了尸首红尘。人之成仙可谓难矣。然而，唐睿宗时的高道司马承祯说：人即神仙，"神仙亦人"。人的禀赋本都有成仙的素质，只要"修我虚气"、"遂我自然"即可成仙。

司马承祯，字子微，自号白云子，河南温县人。少好学，不以豪门贵胄为耀，薄于为吏，年20入道，师事潘师正，传其符箓豚辟谷、导引、服食之术，颇得潘师之欣赏，独得真传，且善篆、隶，自为一体，号称"金剪刀书"。玄宗闻之，趋访山中，两人抵掌相谈，很是欢洽，玄宗直以"道兄"呼之。睿宗亦奇其才，于景云二年(711)召入宫，睿宗问以阴阳术及治国安民之术，答以"阴阳术数为异端"，"无为之旨，理国之道也。"所答很合帝意，即赐宝琴及霞纹帐。及司马承祯归天台时，卢藏用指终山谓之曰："此中大有佳处，何必天台？"承祯沉思有顷，乃对曰："以余观之，仕宦之捷径耳。""终南捷径"一辞由此而来。唐代确有不少隐士逸客，以遁世为入仕的途径，但司马承祯却无意仕途，虔心于道，以松风为娱，以野鹤为伴，寄情于山野林壑之间。

司马祯认为，成仙就是为了长生，长生便是神仙之道的根本，要长生就必须以养气为先。人的禀赋本就有成仙的因素，即"虚气"，也就是人的"真性"。"真性"以道为本，与尘不染。因后天受外界的影响，"遂与道隔"，削弱了成仙的禀赋。如果不注意约束自己，必丧尽真性，形损神伤，成仙无望。人要成仙本不是一件难事，只须修炼"虚气"，保存"真性"，即可成功。而保存"真性"和修炼"虚气"，必须信敬"坐忘之法"。坐忘之法，源《庄子·大宗师》："隳肢体，黜聪明，离形去知，同于大道，此谓坐忘。"司马承祯在《坐忘记》中说："如人有闻坐忘法，信是修道之要，敬仰尊重，决定无疑者，加之勤行，是道必矣。坐忘者，何所不忘哉？内不觉其一身，外不知乎宇宙，与道冥一，万虑皆遗"。意思是说顺应万物大化，不存彼此之别。世俗社会的真、善、恶，以及被人们普遍遵守的道德标准、价值观念和真理观，都是有损"虚气"、削弱"真性"、玷染人先天禀赋的罪恶渊薮，如能断除之，归还清虚自在人，即是所谓的神仙。

司马承祯反对繁琐方术，提倡"易简"之道，即立地成仙。司马承祯在吸收佛教的止观、禅定学说的基础上，进一步阐述了"易简"成仙的方法和修真步骤。他把修山的过程分为五道"渐门"：一斋戒，二安处，三存思，四坐忘，五神解。他在《天隐子》中说：何谓斋戒？曰澡身虚心。何谓安处？曰深居静室。何谓存想？曰收心复性。何谓坐忘？曰遗形忘

我。何谓神解？曰万法通神。“习此五渐之门者，至五神仙矣。”即“神仙之道，五归一门。”同时，他还把敬信、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道作为修道的七条“防次”。然后把“五渐门”、“七防次”总结为三戒：一曰简缘，二曰无欲，三曰静心，如能“勤行此三成而无懈退者，则无心求道而道自至”。

司马承祯静心坐忘的修道理论和“易简成仙的主张，成为以后道教养生修真的圭臬，五代以后演变成为神台内丹道。

怪才吴筠

神仙可学乎？唐代道士吴筠答曰：“远于仙道者有七，近于仙道者亦有七，如能取‘近七’而避‘远士’，即可走上成仙之路。”

吴筠，唐代道士，字贞节或正节，华州华阴（今陕西境内）人。少通读经书史籍，善属文，其文哲理深邃，深入浅出，时而通畅如流水，时而坚涩难意会，也有人谓之怪才。年20，举进士不第，万念皆灰，愤而焚书自叹曰：苦读寒窗十余载，犹如浮云尽缥缈。遂入嵩山，拜潘师正为师学道，得上清经法，喜而读之，遂爱不释手，昼夜推研。潘师正嘉奖之曰：如能四方周游，遍访高道，兼收并蓄，以子之才必能得道成仙。吴筠纳其言，于开元（713—741）年间，南游金陵，访道茅山；转游天台，观沧海，与名人相游乐，辗转飘逸于道家圣地。其行踪传于京师，其文辞竟相传倾。唐玄宗特召之于大同殿，问以礼法，答以“道法之精，无如《五千言》，其诸枝词蔓说，徒费纸札”。又问神仙修炼之事，答以“此野人之事，当以岁月功行求之，非人主之所宜适意”。玄宗本奉道，听吞筠言道有理，令其留于京师，以备垂询道家之事。

修道之人以清静为要，滞留在人声鼎沸、市井喧闹的京师的吴筠，终日郁郁，很是不快。况且，他一向以山水为伴，与宫观相依，岂能困囿于红尘纷呈的大都闹市。天宝（742-756）中，他其斟酌再三，决定上书皇上，要求结束京师生活，还道嵩山，继续修炼，然而皇坚持挽留，并在岳观为他别立道观，但仍不能留其心。不久，安禄山起兵，中原大乱，吴筠乘机出京，东游会稽，隐剡中，逍遥泉石，与李白、孔巢父相酬和。

吴筠主张神机可学，他认为修道成仙的关键是对性和情的治理。他在《玄纲论》中说：“性动为情，情反于道，故为化机所运，不能自恃也。”就是说，外物诱惑寂然不动的性便产生了情，情悖于道，任情则悖远于道。对于人来说，性是内在的，情是外在的。虽然情动的祸根本源于外物的诱惑，然而“我心”可以扼斥外物的旅惑。“我心不倾则外物无不正，动念有属的物无不邪，邪正之来在我心而已。”所以，全性修道要在恬淡。既不可迷醉于外物，也不能苦求心中无物。只有全民生守允才有可能成仙长生。《玄纲论》曰：“性全则形全，形全则气全，气全则神全，神全则道全，道全则神全，神在则气灵，气灵则形超，形超则性彻，性彻则反复通流，与道为一。可使有为无，可使虚为实。吾将与造物者为寿，奚死生之能累乎？”

总之，性全则自身不受伤害，与造物之彻无别，不为生死计而自然超脱。所以，吴筠在《神仙可学论》中既批评佛教“以泯灭为真实，生成为假幻”和修来世之谬，又指了但知追求名利声色，不知养身，修道者之非。在此基础上，他总结了求仙七弊：（一）不知性形关系以守形全性；（二）对仙道之信心不足；（三）“强以存亡为一体，谬以道识为悟真。云形体以败散为期”；（四）贪求名利，悦色耽声；（五）为情爱所役，有慕仙之名，无契真之实；（六）“汲汲于炉火，孜孜于草木”，务金丹而弃修性之术；（七）虽身栖道流，却心溺尘境，外邀清誉之名，内蓄奸回之术；（八）虽身栖道流，却心溺尘境，外邀清誉之名，内蓄奸回之计；只要能谨忌其七憋，惩忿欲，齐毁誉，处林岭，修

清真，以摄生为务。虚凝澹泊怡其性，吐故纳新和其神，高虚保定之，良药医辅之，表里兼济，形神俱超，便可“挥翼于丹霄之上”，成仙长生

玉玄览论“道”

玉玄览，名晖，法名玄览，号洪元先生，广汉（四川绵竹）人。据玉太霄《玄珠录·序》载：年15时，忽异常日，独处静室，不群希言。自是之后，数道人之死生，童儿之寿命，皆如言，时人谓之洞见。可见他很小对方术玄理就有很大兴趣，而且对“神仙方法丹药”很有研究。至年30余，“亦卜筮数年，云不定，弃之不为，而习弃玄性。”曾与二三乡人去茅山学道，行至半路，觉同行者概非“仙才”，而归故里。感叹“长生之道，无可共修”，于是行坐起住，唯道是务，遍研道、释二教经论，务究其源奥。年49，益州长史李孝逸慕才召见，请其入仕，玄鉴坚辞不出，遂入道，居成都，士人和道士均与之谈经论道，仰慕其学。年60余，以耄耋之年因事入狱，在狱中著述不止，置若仙界桃源。武则天神功元年，奉召入京，行至济州，遽然仙逝。

王玄览受唐代神化老子及其“道”风潮的影响，企图通过对“道”的阐述，来论证神仙长生的道家理论，并把“道”视为宇宙万物的根，是永恒存在的。他根据老子《道德经》的：“道可道，非常道”的思想，把“道”分为“可道”和“常道”。

他认为，“常道”生天地，“可道”生万物，万物有生有灭，不能常在，而天地万古长青，可以常在。因此，“可道”无常，是假；“常道”才是真，是实。故此“可道为假道，常道为真道”。虽然“常道”不同于“可道”，但二者又统一于“道”，所以，二者又是互相联系的，不可分割的。他说：“不但可道可，亦是常道可；不但常道常，亦是可道常。皆是因相生，其生无所生；亦是因相灭，其灭无所灭。”既然“道”是“可道”与“常道”的统一，所以，“道”的实质，是真又不是真，是常又不是常。王玄览以此把“道”说成是超出物质世界以上而永恒存在的实体。

王玄览的修道理论，首先从道与修道者即众生的关系问题入手。在这一问题上，他遇到了与他的“常道”、“可道”相悖的逻辑难题：如果众生不是道，那么众生修得的始终是身外道，如果众生即是道，那么，不假修习，自合天理，虽各尽其能，始终不外乎道。他为解决这个逻辑难题，把“道”与“众生”的关系论证为：“道与众生，亦同亦异，亦常亦不常，何者？道与众生相因生，所以同；众生有生灭，其道无生灭，所以异。”就是说，虽然“众生禀道生”，但“众生非是道”，正因为“众生非是道”，所以“众生能得道，而必须修习道”，正因为“众生非是道”，所以“众生能得道，而必须修民产道”。王玄览认为，修道不仅是必须的，而且是可能的，之所以说必须，是因为人的俗情、尘念都能在修道中荡除，之所以说必须，是因为人的俗情、尘念都能在修道中荡除，之所以说可能，是因为众生禀道生，人生本是道体显现出来的印迹，寻迹而求，乃知众生即是道。就是说，道与众生相因而名，互为依倚，道乃众生之道，众生乃道之众生。

王玄览根据道与众生的关系，认为修道成仙，不应外求，而应内求。因为道不在人心之外，而在人心之中具有的道性，道是万物，就是心生万物，“心之与境，常以心为主”，“心生诸法生，心灭诸法灭，若证无心定，无生亦无灭”。比如，见诸物之有则有欲，见诸物之无则无欲，此两者均在一念之中。如果排除见有见无的意念，也就不存在有物无物、有欲无欲的问题。所以说：“法若有属，有所而不属；法若无所属，无所而不属。”法本由人起，法本由人灭，起灭自由人，法本无起灭。一心一念里，并悉含古今，“十方所有物，并是一识知”。

他认为修道成仙的要旨，是要修得一个清静不变的“识体”。“识体是常是清净，识用是变是众生，众生修变求不变，修用以归体，自是变用识相死，非是清净真体死。”只要修得使道体为一，还复为道，便可以不变不死，长生久视，成仙成神。

毁佛道士赵归真

唐武宗会昌五年（845年），武宗诏令全国僧人支：佛教“诱惑人意”，“坏法害人”。下令拆寺4600余所，还俗僧尼260500人，收充两税户，拆招提，兰若4万余所，收膏腴上田数千万顷，收奴婢为两税户15万人。又勒大秦穆，祓3000余人还俗，不杂中华之风。这就是中国佛教史上著名的“会昌法难”，其实为始作俑者，乃毁佛道士赵归真。

赵归真，唐代有名的毁佛道士，宝历二年（826）任两阶道门都教授博士，文宗时曾被流放岭南。唐武宗好长生之术，“志学神仙”，登基以前即“颇好道术修摄之事”。登基不久，即召道士赵归真等81人入禁中，于三殿修金箓。此后，赵归真被授以左右阶道门教授先生，武宗以赵归真为师，学神仙之术。据说，武宗为得长生仙术，先后在关中建望仙观，在南郊筑望仙观，在龙道池造灵符应圣院。因武宗好神仙异术，“道士方术多至辇下”。道士刘玄靖、邓元起均被召入宫，修仙传道，尤以赵归真受宠有加。传说他有神法道术，能吸引万里以外之重物，会昌五年（845年），赵归真在望仙台主持飞升仙炼，需用大量生银，诏使采取不得。赵归真斋数朝，写御书置于岩穴间，山神显灵，涌现银液，与人用之数相符。

赵归真等道士，依仗武宗的宠爱，肆意贬毁佛教，经常在武宗面前说长道短，诋毁佛徒。据《旧唐书·武宗本纪》记载，赵归真曾对武宗说：“佛生西戎，教说不生，不生者死也。化人令人涅槃，涅槃者死也。盛谈无常苦空，殊为妖怪，未涉无为长生之理”。道士们还用孔子所言“黑衣继十八子”附会，黑衣指僧人，十八子指李氏，意为僧人将代替李氏为帝，武宗信以为真，《旧唐书》记载说，“时帝志学神仙，师归真乘宠，每对，排毁释氏。言非中国之教，蠹害生灵，尽宜除去，帝颇信之。”由于赵归真的策划和鼓劭，唐武宗决心毁佛排释。会昌五年四月，武宗下排佛令，唐曰：

（朕闻三代以前，未尝言佛，汉魏之后，佛教覆兴，是由季时传此异俗，因缘染习，蔓衍滋多，以至于蠹耗国风，而渐不觉我，诱惑人意，而众闪益迷。泊于九州山原，两京城阙，僧徒日广，佛寺日崇。劳人力于土木之功，夺人利于金宝之饰，遗君亲于师资之际，违配偶于戒律之间。坏法害人，无逾此道。且一夫不田，有受其饥者，一妇不蚕，有受其寒者。今天下僧民不可胜数，皆待农而食。晋宋齐梁，物力凋靡，风俗绕诈，莫不由是而致也……）

诏令一出，全国大规模的毁佛排释斗争迅猛展开，寺庙坏于一旦，僧民还俗无数，佛徒僧人怨声载道，无一幸免。

武宗因崇信赵归真等人的仙术道法，以致于惑于道术，吞服九转金丹，中毒暴死。唐宣宗继位后，赵归真因毁佛惑君，被活活杖死，可谓罪有应得。不过，唐武宗毁佛排释，固然与赵归真有关，但也有其政治目的。此时的皇权和僧侣在政治经济上的矛盾相当尖锐。唐武宗借赵归真毁佛主张，达到其抑制僧侣势力之目的。

传真天师杜光庭

杜光庭（850——933年），字宾圣，号东瀛子，处州缙云（今属浙江）人，一说括苍人。自幼习诵经史，工于词章，唐懿宗咸通年间，应科举不第，遂入天台山为道士。师事陶弘

景七传弟子应夷节，故杜光庭也算是茅山宗道士。唐僖宗时应诏入觐，命充麟德殿文章应制。中和元年(881年)，黄巢破长安，除僖宗避难入蜀，遂留成都不返。王建据蜀时，任户部待郎、上柱国，封蔡国公，赐号广成先生。王衍继位，尊其为"传真天师"，兼崇真馆大学士。晚年移居于青城山白云溪，修持著述，直至仙逝，享年84岁。

杜光庭是唐末五代著名的道教学者，他一生著述很多，较著名的有《道德真经广圣义》，《常清静经注》、《圣异记》、《神仙感遇记》、《道教灵验记》、《天坛王屋山圣迹记》、《洞天福地岳渎名山记》、《塘城集仙录》、《广成集》、《道门科范大全集》等，凡200余卷，包括道经注疏、神仙传记、斋科仪等方面，著述宏博，立论精湛，对道教理论的发展作了重要贡献。

在唐代，由于道教被视为皇家宗教，老子被神化为最高天神，并被奉为道教始祖，老子的《道德经》便被奉为道教最崇高、最奥妙的经典，视为最根本的信仰。因而，唐代为《道德经》作注疏的人很多，杜光庭也曾作《道德真经广圣义》，阐发老庄思想，大论老子之"道"，并神化其道，以此来论说神仙长生的信仰，对前人研究《道德经》作了一次理论总结。

在《道德真经广圣义》中，杜光庭首先论证了老子之"道"，认为"道"是宇宙的本体，是永恒的存在，声称"众物之中，道无不在，秋毫之细，道亦居之。"道非有法者，不可正言其有，物皆有道也"。认为"道"泛存一万物之中而不为有，事物中必有此"道"。虽然这个"道"看不见、摸不着，却主宰着整个世界，万物之所以迁流变化，是因为道从中起作用，"万物皆由之而通"。既然道主宰万物，那么，若能自觉地遵循道的规定，便能体道悟道，与道为一而万古不灭，就能超凡入仙。

其次，杜光庭详细地辨析了道与德的关系。道和德是老子《道德经》一书中两个基本范畴，杜光庭认为："道者德之通，德者道之功。"在道与德的关系中，道为德之根本，德是证明道存在的可感知的根据。《在道德真经文圣义》中，杜光庭还从本迹、理教、境智、人法、生成、有无、因果七个方面，详细辨析了道与德的关系，这七个方面涉及道教的其本教义，是道教援引道家学说的最为系统的表现，其中有些内容如因果，并非道家学说所固定有，而是援佛入道，是对道家思想的丰富发展，同时，也反映了唐代佛道融合相长的发展趋势。

再次，杜光庭阐述了道与物的关系。他认为，道以自然法则生成万物，物的存亡取决于道的存亡，"万物，道存则生，道去则死"，"道以妙无生成万物谓之自然，物之生物、形之生形谓之因缘"。但是，在他的思想体系中，关于道与物的关系又有自相矛盾之处，他说："万物自古而固存，岂待为之而后存哉?"既然万物是自古就有，那就与道外于并存的地位，不存在由道而生的问题。

为了指导道教修炼的实践，以实现其成仙证道的信仰，杜光庭也和同期的其他道学者一样，把取自佛教的"观行"作为修道成仙的门径，而且多有创见。他把观行分两种：一为目见，一为神鉴。他说："以目所见为观(音观)，以神所鉴为观(音贯)"。关天"目见"和"神鉴"的区别，他说：观者，外以目周览，内以神照微。目览则辨乎有无，神照则契乎冥寂。"他认为，目见为感知外物，困境生知；神鉴则是体道悟道，使神与虚无之道合一，以成仙证道。在《道德真经广义圣义》中，杜光庭还把"观行"分为十四种门径，他说："从初发心至于极道，舍凡证圣，故有一十四等观行之门"，宣扬只要按照这十四种观法，潜心修炼，循序渐进，就能与道为一，位登仙品。

杜光庭道教思想的一个重要特点就是纳儒入道，将孔孟之道融入老子之道。在儒道关系中，他认为老子之道与孔孟之道是统一的，但是他坚持以老子之道为主，称道教为"本朝家族"，以老子为至尊。在《道德真经广

圣义》中，他说："仲尼谓敬叔曰：吾闻老聃博古而达今，通礼乐之源，明道德之归，则吾师也。"表明了他的儒道既相契合，而道又高于儒的态度。他以儒家思想来解释道家学说，称老子的"不尚贤"，仍是不尚"矜徇夸炫之行"，老子的"绝圣弃智"，并不是绝仁义圣智，而是在于"抑浇诈聪明"，欲使君君臣臣父父子子，见素抱朴，"臻一忠教"。这种以道为本，纳儒入道的思想，是唐代道教的一个共同特点，它既是唐王朝统治的需要，也是道教自身发展的需要，这一思想也为后世道教所沿袭。

杜光庭对于道教的最大贡献，当推其对道教斋仪式的整理，并使之规范化。杜光庭师事天台茅山宗道士应夷节，得上清大法真传，也曾受过龙虎山天师的法箓，因此深谙符箓道法。他尝谓道法科教，自汉天师及陆修静撰集以来，岁月久远，几将废坠，于是他考订真伪，条例始末，将茅山宗与龙虎宗两派的斋仪式融合为一，加以分门别类，整理成《道门科范大全集》，计83卷。一方面将符箓道派的斋仪式统一起来，并使之规范化；另一方面，将其表奏、词章、颂赞、咒、愿等威仪加以文饰，使之大众化。因此，杜光庭是自南朝陆修静以来，道教斋仪式的集大成者，也可以说是完成者，他所制定的道门科范，盛行于两宋之际，影响到明清，成为符箓派道士做法事的依据。

纯阳祖师吕洞宾

河中府永乐县的吕氏宅前，贪儿乞丐成群结队，他们从四面八方风闻而来，等候好心的主人吕岩分散家资。原来，这吕岩久试不第，心灰意冷，后受仙人指点，幡然向道。他谢绝亲友的好意劝阻，毅然倾其家资，散与贫民，吕岩一边散财一边吟道：

捎碎葫芦踏碎琴，飘然指袖出儒门。

太初实相纯如玉，元始真如莹如金。

丹焰冲天神莫测，剑峰人地鬼难寻。

自从一觉黄粱后，始信从前枉用心。

散毕，好翩然而去。

吕岩何人？八仙之一吕洞宾也。

吕洞宾本出书香名门，其先辈多为朝廷达宦。曾祖吕延之，做过唐浙东节度使；祖父吕渭，德宗时官至礼部侍郎；乃父吕让，历任太子右庶子、海州刺史。吕洞宾少有异志，研习儒经，不舍昼夜。弱冠，以博学通达闻于乡里。为光大先祖鸿业。吕洞宾选择了科举入仕的道路，但此路亦非坦途。唐朝晚期，政治腐败，科举不实。吕洞宾凡举数次，皆名落孙山，转眼已届惑，心中郁闷可想而知。一日洞宾百无聊赖，闲看行人，忽见一位道长朝店家径直走来。道长一边走一边咏唱：

莫厌追欢笑语频，寻思离乱可伤神。

闲来屈指从头数，得到清平有几人。

有道真仙不易逢，几时归去愿相从。

自言住处连沧海，别是蓬莱第一逢。

落地仕子听此绝唱，心中暗感契合。出于至诚，吕岩上前问道："弟子敢问道长大名？"道士答曰："贫道钟离权，字云房，自号正阳子。"吕洞宾延入上座，以酒相待。酒过三杯，钟离权请吕洞宾赋诗助兴，借以窥其向道诚意。吕洞宾喟然吟道：

生在儒家遇太平，悬缨重滞布衣轻。

谁能世上争名利，臣事玉皇归上清。

钟离权听罢大喜，知其已幡然向道，乃携之同入终南山钟离隐听。为款待吕洞宾，钟离权亲自下厨备饭。黄粱刚入锅内，吕洞宾已伏在桌上昏昏入梦了。朦胧中，他赴京应试，名中甲魁，官运亨通，自州县官而京师朝官，政绩十分卓著，两娶清河大族崔氏之女，家丁兴旺，儿孙满堂，权势显赫40余年，最后独任宰相10年，执掌大政，位极人臣。忽然遭难，家产遭没，身谪边州，孑然一己，穷困至极，面容憔悴，两袖入风，立马霜雪之中，不禁仰天长叹。正当长叹之际，突然醒悟，方知大

梦一场。立在一侧的钟离权笑道:"黄粱米饭未熟,梦境就已结束。"吕洞宾大惊:"先生何以知之?"钟离权笑而不答,却乘机开悟道:"适才你梦中升降沉浮,荣辱多端,五十年来只一瞬间。富贵不足喜,贫贱何足忧!纵然这富贵好梦,贫贱是悲梦,然皆梦也。是梦就总有醒的时候。"吕岩领悟,深感仕途不足涉,官场不足恋,遂请钟离道长收他为徒。钟离权经过"十试",乃授以延命之术,金液大丹之功。从此,吕岩改名吕岩,字洞宾,道号纯阳子,过上了"逍遥碧嶂青松下,坐看残花逐水流"的隐士生活。

关于吕洞宾的隐修生活,从其诗中即可得出大概。他有时"闲来无事玩青山,闷即街货丹药";有时"起来旋点黄金卖,不使人间作业钱"。有时"木雕泥塑静中身,心境休沾一点尘","闭门清昼读书罢,扫地焚香到日晡",靠坐禅、读书度日;有时"绿酒醉眠闲日月,句苹风定钓江湖","等闲倒尽十分酒,遇兴高吟一百篇",以垂钓、饮酒、赋诗自娱。除此之外,吕洞宾不还精通剑术,《宋朝国史》称其善剑术,行走如飞。据说,吕洞宾曾遇火龙真人,传天遁剑法。他改剑术为"一断烦恼,二断色欲,三断贪嗔"。他说:"剑有道剑、法剑之别。道剑,出人无形,杀奸以去神散气之法;法剑,世俗目睹,治人以技艺。"后世传说的飞剑取人头的剑术当指"法剑"。

吕洞宾大致生活在唐末宋初的100多年里。据《宋史·陈抟传》记载,吕洞宾在宋初曾"数来抟斋中"。"百余岁而童颜,步履轻疾,顷刻数百里。世以为这刘仙。"时华州地方官在拜访陈抟时,还亲自见过他。清人黄宗炎的《太极图辨》,确认吕洞宾是陈抟的师友。两人同隐华山时,吕洞宾将经河上公、魏伯阳、钟离权传下的《无极图》传授给陈抟,抟又将此图刻于华山石壁上。至于宋初以后的大量吕洞宾形象,显然是宋朝妄人多窃其名以自炫的结果。

唐末宋初,是道教神仙思想的重要嬗变时期。道家外丹方术虽受重视,但内丹理论已获重大发展,道教金丹思想开始了由外丹向内丹的转化。作为这一时期的著名道士,吕洞宾的丹道思想显然是二者兼而有之。在《纯阳真人浑成集》和《吕祖志·艺文志》所收载的吕洞宾诗词中,既有炼制丹药的。又有存养精神的。他在《外丹百字吟》中写道:

铅汞鼎中居,炼成无价珠。
都来两个字,了却万家书。
用铅不用铅,非铅汞不归。
会盗铅里气,定死石中朱。
大药良无头,金丹釜无耳。
不须用别药,铅汞自相制。
相制成夫妻,自然得相契。
百日火符功,鼎中有天地。
一载成大丹,功能方出世。
用铅者无数,贵铅者有几。

对传统的金丹方术作了充分肯定。他在《内丹百字吟》中写道:

养气忘言守,降心为不为。
动静如宗祖,无事更寻谁。
真常须应物,应物要不迷。
不迷性自住,性住气自回。
气回丹同结,壶中配坎离。
阴阳生返复,普化一声雷。
自云朝顶上,甘露洒须弥。
自饮长生酒,逍遥谁得知。
坐听无弦曲,明通造化机。
都来二十句,端的上天梯。

把内丹方术看成是上达青天的阶梯,可见他对内丹更为重视。吕洞宾这种内外侧重内丹的丹道思想,对南宋以后的全真派产生了重大影响。

宋初以前,吕洞宾还只是一个乱世归隐者,民间对他尚属陌生。吕洞宾受到膜拜,形成普遍的信仰意识,大概始于北宋末年。当时已经有相当多的关于神仙吕洞宾的传说,仅《夷坚志》一书即收录了近30条。吕洞宾的信仰意识的形成,首先是道教神仙思想长

期演变的结果，其次也与吕洞宾众多的济世救人的善举密切相关。

唐宋之际道教神仙思想的变化主要表现在两大方面。一是神仙可成的传统思想发生动摇。唐朝以前，道士们对飞升成仙一套理论深信不疑，为达此目的，他们付出了一定代价。唐代定道教为国教，采取种种措施优礼道士，所以信奉道术的皇帝大臣尤多。相应地，为寻求飞升成仙，受道士引导而服丹中毒身死的例子也特别多。皇帝中，有唐太宗、宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等，大臣中见于记叙的有杜伏威、李道古、李抱真、归登、孟简数十人，名诗人白居易亦曾习道士炼丹之法。到五代时，梁太祖、南唐烈祖亦因服丹致死。但在五代宋初，道士们已不再导引帝王行方术、求神仙，而更多的是给他们以安邦定国、以治为道的建议，道士入世的迹象也越来越明显。有些道士虽然也谈修养与还丹之事，但已不再象过去那们真心相信仙界实有，而是承认“神仙之道难致”，承认“大数有终”了。二是对尘世的态度发生了变化。道士们不但不再以尘世为累，而且越来越关心世俗的苦难。唐宋之际的这些变化，增加了神仙的道德内容，神仙的神奇色彩减少了，人性的色彩却增加了，并最终带来了神仙意义的改变。这一改变给道教带来的后果之一，就是自然而然地与儒释二教的结合，三教合一是唐宋时代宗教思想发展的总趋势，道教神仙思想的发展也和其他宗教思想一样，与这种趋势相互影响，相互作用。北宋初年，在道教应奉读的经典中，就已经强调读儒书、佛书的意义和重要性。当时甚至认为，只有三教合修，才是真正的修道。所有这一切，都深深表现在吕洞宾身上，融化在正在形成的吕洞宾信仰中。因此，从这个意义上讲，吕洞宾信仰的形成，正是唐宋之际神仙思想演变的结果，它标志着宋代以后道教的更新。

济世救人，积善累德，是唐宋之际道士的一贯义举，也是吕洞宾信仰形成的社会基础。唐宋之际，道士成份发生重大变化。到五代宋初，那种隐居山中，高尚其事，精究道术，精修至道，不求闻达的传统道士越来越少，甚至逐渐趋于消失。一些身怀异术，逃于形骸，和光混俗的修道者越来越多，这些修道之人隐于市厘，以其方术助善除恶，扶弱济贫，成为道教从出世转为入世内容的一部分。唐末五代的社会动乱，又给修道者的队伍增加了两类人。其中一类是仕途无望，归隐山林，到道教中寻找寄托的人，他们大多兼读儒书，习禅法，修方术，具有一定才干，这些人的入道，给道教信仰增添了新的内容。影响着道、儒、释在内容上的结合。另一类是专修道教方术，以求乱世生存自保，救助贫弱，这类人虽然并不一定都是读书人，但同时也是借助道教以度乱世。唐末五代所出现的这两类修道人物，可以找出一个把二者融于一身的代表，这就是本传主人吕洞宾。由于吕洞宾具有浓厚的入世救世思想，所以关于他的传说才能流传开来，并且形成信仰，历世不衰。

据《吕祖志》记载，钟离飞升时，洞宾再拜曰：“岩之志异于先生，必须度尽天下众生可上升未晚也。”此后便在华山羼羽谷苦修40年，弱于圆成道果。以后或隐或显，悠游四海，除恶扶善，行侠仗义。吕洞宾助济贫民、惩恶扬善的善举颇多，兹录数条：

《夷坚甲志》卷一载，后周时，汴京有一石家茶店，吕洞宾化为乞丐，每日来店求茶，石家有一女，不以为意。每日总拿好茶相待，月余无厌。洞宾曰：“我乃吕先生也，你想富贵长寿吗？”石女曰：“小女不望显贵，能有富寿足矣。”后来石女果然富裕，终寿135岁。

《夷坚志》补卷载，江陵有付氏，家境贫寒，日以志纸为业，但喜接云水之士，并塑吕翁像供奉。吕洞宾化一方巾布袍人，为其治疗眼疾，并书“利市和合”四字，付贴于壁，于是生意兴隆，家境好转。

同上书有吕洞宾出入青楼妓馆，为妓女排愁解忧的故事。安丰县有娼女曹三香，身

患绝症，贫困不堪。吕洞宾化为寒士来求宿，见娼女不贱贫贵富，便给三香治病，很快治愈，三香建吕真人祠奉之。

《吕祖志》卷二载，究州有妓院老板侯姓，初先厌恶吕洞宾吃住不愿付钱，继而发现吕洞宾手臂上有一金钗，千方百计灌醉了他，乘夜去偷金钗，结果被吕洞宾猛击一拳。

梓潼歪道娄道明，利用邪门怪术奸污良家少女数十人。吕洞宾化为乞丐前来惩治，被其驱赶，遂自纸尾倒书诗一首而去，不几天，娄道明口吐膏数斗而死。

《夷坚志》补卷第十二有"文思亲事官"的故事。云有文思院长官赵应道身患瘰伤不可疗，辞官之际对吏曰："吾死而无怨，唯有老母无人奉养。"言讫潸然泪下。吕洞宾见其至孝，遂化为道士救之，不数日，应道恢复健康。

以上数条虽然未必尽可相信，但在思想内容上抑富济贫，嘲弄权贵，鞭挞恶邪，表扬善举，这无异给贫苦无告的下层民众以极大的精神安慰，反映了他们渴望改变窘境的要求。因此，这些故事流传甚广，吕洞宾成了贫苦民摆脱苦难的救世主，为吕洞宾信仰最终形成奠定了坚实的社会基础。

由于吕洞宾信仰在宋代的广泛影响，宋代形成的全真教南北二宗都把吕洞宾信仰吸收到自己的教派中来。全真教的南宗的创始人是宋初的张伯端，北宗的创始人为王重阳，这两个人物与吕洞宾本没有任何联系，但在南宋时却建立起他们与吕洞宾的师承关系。《道藏》洞真部方法类有《玉溪子丹经指要》，附《混云仙派图》，云吕洞宾传授20人，其中就有王重阳和刘海蟾，刘又传之张伯端。北宗七真甚至编造出"家风谁是祖，钟吕亲自传"，"我师弘道立全真，始遇纯阳得秘文"的神话。到蒙元时期，吕洞宾被奉为"全真五祖"之一。除全真教外，正一天师也同样有傍依吕洞宾信仰的倾向，上述《混元仙派图》中，述刘海蟾所传七人中就有三十代天师张虚靖。

道宗徒崇奉吕洞宾，封建统治者也以其为神，对其步步加封。北宋徽宗宣和元年(1119年)七月诏"妙通真人"。元世祖至元六年(1269年)，忽必烈诏曰："大道开名，可敬元为之化；至真在宥，成不宰之功。朕以祖宗获成基构，若稽昭代，雅慕玄风"，故封吕洞宾为"纯阳演正警化真君"。元武宗至大三年(1301年)再封吕洞宾为"纯阳演正警化孚佑帝君"。到了明朝前期，虽然朱元璋、朱棣拒不承认"帝君"封号，但他们仍是信奉道教的。嘉靖皇帝即位后，以吕洞宾"屡著灵异"，重新恢复其"纯阳孚佑帝君"之号。

吕洞宾著述甚丰。《宋史·艺文志》神仙类著录吕洞宾《建筑物真玉书》一卷。《全唐诗》有其诗四。《道藏辑要》收录其著作多种，或出于扶乱，功为后人伪托，莫能辨其真伪。

"万事回头看"的张果老

唐玄宗开元初年，人们在西京长安行人熙攘、车水马龙的大道上，经常能见到一位老者，齿落发衰，须眉尽白，然而体力强健，笑容可掬，倒骑一白色毛驴之上，来往奔走。他就是我国民间传说八仙之一的张果老。

张果老，本名张果，相传他原是天地混沌、盘古初开时的一个蝙蝠精，后来历岁久远，受天地之灵气，取日月之精华，修炼成人。然后就隐瞒身世，隐居山西中条山潜心修道。功夫不负有心人，历数百年，终于修道有成。修得正果，并得到真人指点，学会烧炼金丹之术，吞服后可长生不老，而且张果还善于胎息。所谓胎息，就是道家行气法的最高境界，其方法是，闭住口鼻，尽量不让口鼻呼吸外界空气，而是调动自身固有的内气，使之在体内循环，长期坚持修炼，就能达到长时闭气，完全不以口鼻呼吸外气，而只靠身体中的内气自我呼吸循环，就像胎儿在母体中不用呼吸一样。张果颇精于此道，而且胎息时，可以百

日不饮不食，却依然面不改色，体力如常。此外，世传张果还擅长点化之术，可以指鸟鸟落，指花花谢，指锁门开，如再指一下，又恢复如初。真可谓道法高深，奇妙绝伦。

斗转星移，沧海桑田，转瞬又是数百年过去了，大唐帝国的浩荡皇恩布泽众生，经济繁荣，百姓安居乐业，一派太平盛世气象。此时，张果修道已成，常倒骑一白色毛驴之上，来往于汾晋间，点化凡俗，开劫度人。相传张果所骑之驴，本为一纸驴，经点化而成为一神驴，在骑之则日行数万里，休息时以重重折叠，其薄如纸片，放置巾箱之国。而需要笔走时，用水一喷，则又变成一真驴，倒骑其上，奔跃而去。由于张果道法高深，不仅精于胎息、点化之法，而且有长生不老之术，因而成为一位闻名遐迩的神道，所居中条山道观，香火鼎盛，求道拜神之人终日不绝。此事被深居皇宫的当翰皇帝唐太宗知道，作为一个终日梦求长命百岁、皇位永固的天之骄子，也不禁欣喜异常，如获至宝，于是赶紧下诏，派朝廷重臣为钦差，率大队人马，浩浩荡荡前往中条山，征召张果入朝。此事早为张果卜知，但作为一个来去自由、放纵不羁之人，他当然不愿受皇帝的羁縻，因而当钦差奉旨到来之时，他在妒女庙前佯装死去。当时正值盛夏，骄阳似火，苦热难熬，不过一日，尸体就腐烂生虫，奇臭难闻，软差见状，知其已死，无奈只好扫兴而归。此后，张果又依然往来如初。至武后登极后，一方面，为巩固其统治地位，不愿尊崇李氏的"祖先"及其宗教；同时由于佛教徒在其夺取取帝位过程中曾助一臂之力，因此，在她统治期间，采取尊佛抑道的政策，道教及其教徒受到压制。尽管如此，作为一个世间凡人，他不无希望能长生不老、永享天年，所以当她得知精于长生不老的秘术的张果还在人世的时候，也急忙下诏征辟入宫。但张果故伎重演，佯装死去，拒不奉诏，令武后也不无遗憾地叹惜，天不假年，长生无术。

唐玄宗继位之后，崇尚黄老，广征天下方士。开元二十三年(735年)，玄宗又遣使至中条山征召张果，而他又故伎重演，不肯奉诏出山。后来使者摆上香案，叩拜启请，宣天子求道之意，张果见其意诚，才恢复原状，奉诏入京，当张果倒骑毛驴，进入长安之时，城门大开，鼓乐齐鸣的，声振建筑物天，大街上万头攒动，争相一睹千年神道的风采。玄宗皇帝对张果崇奉备至，把他安置在东都集贤院，敬之如神。当时张果齿落发衰，玄宗对此多有疑惑，于是问他："既然你已得道，何以齿发尽衰?"言下之意，怎么没有一点仙风道骨。张果一听，便笑道："有无生相，有生于无，到了衰朽的年纪，道术也没有用。如果觉得这样很可耻的话，我把斑发危齿全部队掉，不如当初一样了吗?"于是当面拔去鬓发，击落牙齿，以至光头如僧，满口流血，玄宗见状，甚是惊恐，赶紧制止，劝其回去休息。一会儿，玄宗再遣使召之，但见齿发皆生，形如壮年。玄宗暗自称奇，遂留侍内殿，行不离左右。

此后，玄宗常以神仙方术之事相试，张果皆灵应相对，玄宗愈加宠信。

一日玄宗饮酒，随赐张果，张果推辞说："山臣饮不过二升，不过臣有一弟子，可饮一斗。"玄宗闻言，颇为好奇，令召之。不一会儿，只见一小道士自殿上飞身而下，年仅十六七，眉目清秀，举止优雅，拜见皇上，言词清爽，礼貌周全，玄宗甚为满意，赐坐，张果说："弟子常侍立于侧，不宜赐坐。"玄宗决言更为高兴，遂赐之酒，小道士也不推辞，饮及一斗。玄宗又赐之，张果上前推辞说："不可再饮，过度必有所失。"玄宗又逼赐之，及小道士饮罢，酒忽从头顶涌出，黄冠落地，化为一磕(酒器)，玄宗及嫔御皆忍俊不禁，开怀大笑。仔细观瞧，只见一金磕在地，根本不是小道士，经验证，乃集贤院金磕。

有一次，玄宗与宦官高力士闲谈神仙方术之事，玄宗随口说道："我听说苦堇汁酒毒性极大，人饮之必死。如果不是仙人，饮此毒酒，必败其质。"高力士为取悦玄宗，就说："人

称张果为神仙，可召试之。”于是，召张果进宫，赐之苦酒，张果也不推辞，连饮三杯，微有醉意，环顾左右说：“此非美酒也。”遂回舍休息，不久即醒，揽镜视其齿，皆斑然焦黑，遂用铁如意击落牙齿，从衣带中取红药一贴，敷于穴窝中，而后又寝。第二天醒来，牙齿复生，灿然如玉，恢复如初，玄宗甚奇之，信其为神人，遂下招册封张果为“银青光禄大夫”，赐号“通玄先生”，并打算把奉道的玉真公主许他为妻。对此，张果戏言曰：“千岁老翁取妇得公主，甚可畏也。”竟不奉诏，玄宗无奈，只好作罢。

有一年金秋，晴空万里，秋高气爽，玄宗兴起，率文武百官到咸阳狩猎。一时间，御林园中，万马奔腾，尘埃滚滚。玄宗纵马驰骋，倘若流星，无一虚发，连获数物，不禁心花怒放，洋洋自得。正在此时，一只麋鹿急驰而去，其体大无比，形态特异，奔腾跳跃，快若流星。玄宗策马紧迫，一箭中的，猎获此鹿，群臣皆呼万岁，称圣上英明。于是玄宗与众人兴高采烈，抬着猎物，摆驾回宫。适逢张果见之，大惊曰：“此仙鹿也，已满千岁。汉武帝元五年，臣曾侍从畋猎于上林园，生获此鹿，既而放之。”玄宗不信，曰：“时代之远，岂能不被狩猎者捕获？”张果答曰：“武帝放生时，在其左角下志以铜牌。”众人验之，果然发现一铜牌，长二寸许，注明元狩五年放生，至其时已852年了。

至此，玄宗与群臣皆服其灵验，信其长生，对其愈礼敬。公卿士大夫竞相拜谒，以求指点迷津，探寻方术。一时间门庭若市，应接不暇，以至无法潜心修炼，累陈老病，再加上的久行思归，因此就上奏玄宗，乞求归山，玄宗虽有不舍但也知不可强留，遂允奏。及行至恒州，不久即死，其弟子葬之于深山密林之中。玄宗闻讯，悲痛至极，立栖霞观而祀之。

后来有人不信其死，打开棺椁视之，乃一空棺。于是世传真尸解成仙，飞升而去，我国宋代以后的民间传说中，把他列为八仙之一，盛赞其除恶扬善，济世度人，关于他的传说，在民间广为流传。

由于张果常倒毛驴，四处游荡，因而后世有人赞之曰：“举世多少人，无如这老汉。不是倒骑驴，万事回头看。”

奇仙异士叶法善

在唐代众多道士中，叶法善是颇以其神奇而著称的一位，就连他的投胎转世也充满神奇色彩。

据说，叶法善母刘氏，一日晚正酣睡帐中，冥冥之中，忽闻天鼓鸣响，阵阵声急。开眼视之，见一流星飞驰而来，及张口结舌、惊恐之余，流星已入口中，囫囵吞之，顿觉有孕，未及15日，即生一子。世人皆异之，以其为神仙化之人。只因其祖宗三代皆为得道高人，深为朝廷所依重，因而为其取名法善，字道元，希其能继祖上之业，弘扬道统，光宗耀祖。

叶法善不负众望，自幼聪慧过人，超脱不凡，习诵经书过目成诵。不曾想，叶法善7岁那年，溺于江中，家人以其已死，悲痛欲绝。谁知3年之后，叶法善又回到家中，而且毫发未损，气色如初。家人见状，惊喜异常，问其缘由，告曰：乃一青童招之而去，至一胜境阆苑，见一老者，鹤发童颜，长髯垂地，乃太上老君，谓其有仙骨灵气，故而留之，至今放还。家人听罢，无不叩道膜拜，感谢神佑。可是自从由仙府归还后，习性与前大不相同，常一人独处幽室，打坐静思，或游历山林，而且不食荤辛，专以素食为生计，更为神奇的是，他还能役使鬼神，驱灾避祸。世人甚异之，敬之如神。叶法善弱冠之年，已身长9尺，形貌殊异。他还时常游历括苍白马山，历年不缀以。一次登山，忽遇三神，招至石室，告曰：“奉太上老君秘旨，前来告汝：汝本为天神，位居太极紫薇左仙卿，只因校禄不勤，被贬谪于人

世。但只要济人佐国，积善积德，功行圆满之后，即可复任。”法善听罢，俯首称是，愿谨守训诫，但唯恐道术粗浅，无以为持，三神遂授以正一三五之法。从此，叶法善诛除精妖，扫荡凶怪，以济世利物为志。留下众多灵迹。

高宗时，征召入京，欲拜为上卿，坚辞不就，请度为道士，出入禁内。然而叶法善时刻不忘老君的训诫，立志济世佐国。他针对当时一些金丹术士哗众取宠，献媚皇上，徒费财力烧炼金丹，叶法善对此颇为不满。他认为，神丹之效虽大，但需有道之士精心烧炼，而且不可能很快就能炼成，因此，极力马阻高宗广征金丹术士，滥服丹药。高宗晚年，体弱多病，自知气数将尽，因而更为器重金丹术士，希望炼就长生法第药，以求永生。并下诏征辟四方术士凡余人，于东都凌空观设坛斋，且遣使观之，但见其中数十人自投火中，使者大惊，法善告之曰：“皆鬼魅，吾以法除之。”并乘机上奏高宗：“丹不可遽就，徒费财与日，请核真伪。”高宗闻言，也觉有理，遂遣散四方的金丹术士百余人。朝廷上下无不称法善贤德，一时间，官宦、市井弟子竟相师事之，收弟子千余人，所是金帛无数，而法善或修葺宫观，或抚恤孤贫，无一私藏。

叶法善入侍禁中，久而思归，于是上奏高宗，请归隐松阳故里，高宗允奏。凡经过之地，除妖诛怪，救人无数。四川张尉之妻，死而复生。法善路过此地，闻知此事，前往探视，乃鬼魂附体，若不除去，张氏必死。于是投符驱之，遂化为黑烟而去。时钱塘有一哈蝌，历经岁月，修炼成精，常倾没舟楫，吞食行旅，方圆百里，深受其害。法善途经此地，投符江中，使神人斩之，除害灭凶，恩泽一方。如此等等，不一而足。

武后称制后，复召入京。后中宗复位，武三思尚秉国权，叶法善明察妖祥。顺应天意，设法保护中宗、睿宗和玄宗，为武三思所忌恨，流放南海。先止于龙兴观，后入洪洲西山，养神修道，历经数载。景龙四年，括苍三神又降传老君之旨，让他佐睿宗及开元圣帝（玄宗），不可隐逸山野，有所懈怠。未及数月，果有诏征之入京。此后，平定韦后，拥立相王睿宗，玄宗登极，叶法善皆尽心尽力，辅佐圣主，凡凶吉动静，皆预先奏闻。玄宗继位之初，吐蕃遣使进宝，函封呈上，并称：请陛下自开，无令他人知其机密。朝廷上下无人质疑，唯法善劝阴道：“此为凶函，请陛下不要找开，而令蕃使自开。”玄宗从之，及令蕃使自开，函中弩发，蕃使中箭而死，满朝震惊。玄宗因感其忠诚，遂授银青光禄大夫、鸿胪寺卿，加封越国公，并景龙观住持。平时玄宗行事，不离左右，君臣相处，随和自如，因此，叶法善也常常在玄宗面前炫耀他的法术。

开元初年，纷争骤平，政通人和，因此，一年一度的元宵灯会隆重非常，举国欢庆。玄宗皇帝也兴致勃勃，移驾上阳宫观灯。自宫门到殿门，连烛不绝，洞照宫室，辉煌如画。能工巧匠，搭构灯楼39余间，高150余尺，悬以金银珠玉，微风吹拂，锵然成韵，并且用彩灯编成龙、凤、虎、豹腾跃之状，形象逼真，巧夺天工。玄宗见状大为欢喜，乃召法善同来观赏，并夸赞说：“此等绝技，真是天下无比。”而法善却不以为然，声称西凉州的灯会与之不相上下。玄宗问道：“难道你亲眼所见吗？”法善答曰：“则从凉州返回，就被陛下召来。”玄宗不信，愿一同前往观看，法善欣然应允。于是令玄宗紧闭双眼，不是随便睁开观看，否则，必受惊骇，诫之又诫。玄宗从其言，法善施展法术，于是玄宗腾空而起，顷刻便到了千里之外的凉州。举目观瞧，灯烛连绵数十里，车马来往不绝，人海如潮，玄宗连称其盛，良久乃还，及至故处，而歌舞之曲未罢。

有一年中秋，圆月普照，天地生辉。玄宗端坐亭中，把酒赏月，乐工舞女陪伴左右，而玄宗尚觉乏味，欲知月宫中仙境景象如何，法善遂邀玄宗同游月宫。玄宗历游仙境，真是耳目一新，叹为观止。月中亭台楼榭，远非自己皇宫帝苑所能比拟，而闻月中天乐，比之皇

宫乐工之曲，真乃天壤之别，因而默记所闻天乐，自作一首《霓裳羽衣曲》。自月宫返回，途径潞州上空，时月光如画，夜深人静，悄无声息，法善问玄宗此行所得，因所谓制一曲，法善欲闻之，玄宗以玉笛奏曲，曲毕，投钱于城中。不曾想，10天以后，忽有潞州使者来报：中秋之夜，有天乐临城，倾城皆闻之，而且还拾得金钱。玄宗闻言，自知其中缘由，因而对法善愈加礼敬。

由于叶法善得宠于皇帝，位至公卿，而擅长神仙方术，因而朝廷百官多有依附，过从甚密，其中不乏趣闻。有一次，燕国公张说到景龙观饮酒，未及三巡，便放下了酒杯，叶法善不解，问其故，乃说无人作陪，没有雅兴。法善遂谎言道："有一位处士，久隐山林，性情拘谨木讷，而耽于饮酒，颇善饮，即可召之。张说闻言，酒兴顿起，遂召之。但见这位处士身高不过3尺，而腰粗数围，行动笨拙。邀入座，杯盂皆尽而其面不改色。喝完酒，张说起身要走，叶法善忽然拔剑怒叱处士，说他只沉湎于酒而无高谈阔论，怠慢了客人，因以剑斩之，处士于是现出原形，变为一个酒桶。张说见状，不禁捧腹大笑，与酒桶对饮，岂能胜之，难怪自己已有醉意。

叶法善生活的时代，正是中国社会经济发展、文化繁荣的盛唐时期，由于封建帝王的推崇，道教得到迅速发展，许多道士受到了皇帝的宠信，荣耀非常，象叶法善等人还加官进爵，位至公卿。与此同时，传入中国已千余年的佛教，也在中国扎根繁衍，颇有影响，因而，佛道二教争道统的斗争也很激烈，不仅表现在教理教义上的相互辩难，而且，和尚、道士斗法的事情也时常发生。叶法善也数有传闻。

当初，叶法善隐居四明山，静心修炼，历时数年，某年五月初一，忽有一老翁叩门求救，泣之甚哀。弟子引见，叶法善问之，乃是东海龙王也，天帝命其主八海之宝，千年一更其任，无过失者可位登仙品，其时970年矣，眼看功业垂成。岂料有一沙门，逞其幻法，住进了龙宫，昼夜念咒，已20多年了。五月初五日，其法将成，届时海水如云，卷往天空，大海将涸，而上帝镇海之宝，制灵之物，必为幻僧所取，因此，前来乞求赐丹符救助。法善应其求，于五日午时，发一丹符，飞往求之，海水巍然不动，幻僧愧恨之极，投海而死。次日，龙王率虾兵蟹将奉珍贵奇货，前来拜谢，法善推辞说："山野之中，无所适用，"因而一无所受。并顺便地对龙王说："此崖石之上，离水较远，如能辟一清泉，即为惠赐。"于是，当天晚上，风雨骤起，及至天明。一道石渠，环绕山麓，蜿蜒而去，泉水流注，终年不竭。当地百姓深受其惠，名之曰"天师泉"。

有一次，玄宗与武妃幸东都，叶法善与僧人金刚三藏随同前往。当时正在兴修宫殿，有一根方梁长数丈，粗六七尺，众工匠合力搬移，举步艰难，玄宗好奇，就说："闲得无聊，可试小法以为乐"，遂让法善试举这根方梁。法善受诏作法，方木一头离地数尺，而一头未起，玄宗就问："大师的法术何以不灵？"法善曰："三藏使众神压住一头，故不举。"时玄宗奉道，武妃崇佛，因而武妃面有得意之色，三藏也满心欢喜，玄宗心中不悦，为有意刁难三藏，命其施咒术，咒法善入瓶中。于是金刚三藏咒法"大佛真言"，一遍咒罢，法善即入瓶中。玄宗又问三藏："大师功力运用自如，你既然能把他咒入，还能把他咒出来吗？"三藏点头称是，然后诵咒数遍，法善不仅没有出来，反而消失不见了，武妃失色，三藏大惧。过了一会儿，高力士传报叶法善到，玄宗问其何往，法善自称宁王请赴宴，无法脱身，借此机会赴约去了，而不是因为三藏的诵咒。玄宗闻言大笑，武妃、三藏稍稍平静。

叶法善自隋大业丙子（617年）降谪人世，谨守训诫，济世佐国，除妖荡伪，功行圆满，自应飞升天庭。于是开元庚申（721年），忽有仙鹤数百，翔集道观上空，徘徊三百，五色端云，覆其居所。其后不久，叶法善即化仙

于景龙观，享年104岁。玄宗闻讯甚哀，诏赠光禄大大夫、越州都督，依其遗愿，归葬故里。出殡之日，文武百官皆缟衣素服，送于国门之外，诏三州助葬，供给所需，可谓隆重之极，虽死犹荣。

千年睡仙陈抟

中秋过后的华山云观台，秋风清爽，菊花飘香，朗朗歌声，随风飘动，由远而近：

臣爱睡，臣爱睡，不卧毡，不铺被。
片石枕头，蓑衣铺地。
南北任眠，东西随睡。
轰雷掣电泰山摧，万丈海水空中坠；
骊龙叫喊鬼神惊，臣当恁时正鼾睡。
闲想张良，闷思范蠡，
说甚曹操，休言刘备。
两三君子，只争些小闲气。
怎如臣，向清风岭头，白云堆里，展开眉头，
解放肚皮，且一觉睡，
管甚玉兔东升，红轮西坠。

这潇洒尘外、超凡脱俗的《睡歌》的作者，即是以绝世睡功闻名于世的千年睡仙陈抟。

陈抟，字图南，自号扶摇子，他的身世颇富戏剧性和神秘色彩。那是公元871年的一天，千里冰封，万里雪飘，在涡河岸边居住着一家靠打鱼养家的陈氏。这天，年过花甲的陈老汉早早起来推开房门举目四望，但见天地一色，白茫茫，一望无际。老汉望着这冰天雪地，凄然地叹了口气，决定回屋闷头睡觉，当他伸出右手关闭房门里，屋门传来了孩子们饥饿的哭声……是啊！四五个孩子全靠他打鱼养活。今天如打不到鱼，孩子们可吃什么呢？老汉犹豫了半天，最终还是抖抖精神打起网钢，咬着牙顶着寒风朝河边走去。他费了九牛二虎之力，才把两尺多厚的冰层打开个窟窿，正犯愁如何下网时，一股莫明其妙的暖流吹得河水清澈可见。老汉兴奋万分，举起网钢撒入水中，不一会儿，有一个沉重的东西被打了上来。老汉激动得来不及细看打的是什么东西就慌慌忙忙携带回家，釜下添薪，为孩子们烹食，当他把从河中出的东西放入锅中，添水煮食时，“雷电大震良久，渔人惶骇，取出掷地，衣裂儿生。”一个活泼可爱的男婴就这样来到人间。陈老汉苦于足下多女无子。遂收为养子，从陈姓。这一神奇传说，说明陈抟出身低微。

至于陈抟其人生于何地，世人只有以“莫知所出”四个概括。尽管日后学者多方努力，仍没确定他的籍贯，仅仅留下三个问号：或华山、或亳州，或普州，莫衷一是。

持华山说法的依据是，西岳华山有很多关于陈抟的遗迹的传说。比如华山脚下的“希夷祠”（又称“玉泉院”）及院中的“山荪亭”，相传乃陈抟弟子贾德生为祀其师而修建的，“山荪亭”左侧“希夷洞”里面的一尊陈抟卧像我们现在还可以看到。据亳州说者，大都以《太华希夷志》、《玄品录》和《宋史·陈抟传》为依据，然而，这些宋元人的著作，大都受“仙有灵根，道有夙契”的影响。他们把陈抟祖籍记到亳州的目的是想把睡仙陈抟与道教始祖老子拉为“同乡里人”。持普州说的依据，是普州境内圆觉洞后山下的“陈希夷墓”及《宋文鉴》中收存的陈抟的署名之作《易龙图序》。我们认为，华山陈抟较为切实，普州、亳州二说不足以为信。

史载，陈抟天资聪慧，有异才。年15，已通究考校诗、书、礼、教之书，尤精于《易》，慨然有拨乱济世之志。陈抟的青年时代，正是藩镇割据、战火频繁的大动乱时期。大小诸候，为扩张地盘，穷兵黩武，把战火撒向无辜的民众。陈抟深感世乱至此，非雄才大略者不足以挽此将倾之大厦。他试图通过科举考试，跻身六曹，然后以自己的济世之才，匡正邪弊，救生灵于水火。后唐长兴年间（930—993年），陈抟两度参加科举，均名落孙山。

他悲愤万分，绝望有日，竟胸中悒悒，萌生断绝尘缘之念。一场大病后，陈抟心中忽然开朗，知学儒简陋，不堪大用，他决心放弃仁途，周游四海，访寻救世济民之学。20多岁的陈抟从此离家访道，出没于京洛之间，后隐居武当山，再迁西岳华山云台观和少华石室，与隐士李琪、吕洞宾两位高人为友，服气辟谷，凡28年，咏嘲风月之清，笑傲云霞之表。""精神高于物外，肌体浮乎云烟"。

这位自称"道门弟子"的陈抟，隐居期间，苦修精炼道家内功的同时，还潜心钻研易学。陈抟的追求不是一般求学士子和出家道人所能及的。他自持有"奇才远略"，有悟性，又善观骨相，熟悉星算，经常拂镜目识曰："非仙而即帝"，其自任如此，并非傲物妄言，实其雄才大成之真切流露。据说，陈抟字图南，即图南自帝之念。因此，他一刻也没停止对动荡时局的细心观察和把握，千方百计地寻找图南帝的契机。为此，有意地将自己的奇行怪举流露给世人，以扩大自己的影响和威望。在他隐居的武当山、华山一带很快出现了关于他的传说，或云陈抟睡觉时远远望去白骨一堆，走到峰边才知是一人熟睡。或云陈抟住所杳无人烟，只有兽迹鸟声，从来看不到人影。华川县官罗彦威曾亲眼看到过陈抟的隐居处：没有灶台也没有床铺，更没有粮油，到处都是兽迹鸟粪，很是奇怪，于是把所见所闻和民间的传说一并奏报给周世宗柴荣。周世宗是五代十国出了名的废道毁佛明君，他对道徒僧侣没一点好感，并把他们视为男不耕女不织的寄生虫，曾多次诏令废佛。然而，当周世宗柴荣接到罗彦威的富于传奇色彩的奏章后，他不禁为之心动。他要看看这个道士陈抟有多大能耐，是否真有象人们传说的那种奇才。于是周世宗柴荣传谕华川县官罗彦威，责令他想方设法把陈抟召进京城。罗彦威苦苦乞求数十天，陈抟才答应随他进京。陈抟进京后，柴荣派人把他紧紧锁在房中，又派数十名大内高手轮流昼夜监护，看他有什么动静，陈抟一进房便大大咧咧地躺在地上，不多时便鼾声大作，监护人员认为其中有诈，可能是陈抟的金蝉脱壳之计，更加小心警惕，怕他醒后溜之大吉，不敢离开寸步，列不敢稍有懈怠，一个个熬得唇干眼红，叫苦连天。一天天过去了，监护者换了有几十班，陈抟一直睡在席片上，不吃不喝也不动，鼾声如常。一个月以后，周世宗准备召他时，他还在熟睡中。

周世宗对陈抟的睡功非常佩服，连连赞其为高道名士，非虚妄怪诞之徒。而且很是虔诚地向陈抟请教询问飞仙之道和黄白之术。陈抟对周世宗的询问大不以为然，他答曰："陛下仡四海之主，当以治国理民为急务，岂宜留意黄白事乎？"周世宗闻之很是不悦，但他言之有理，又是一片好心，使其欲发作而不能。所以万乘之尊的周世宗不仅没有降罪于冒犯龙颜的狂傲道士，反而视为朝外贤才，大加器重，拜为谏议大夫，赐号"白云先生"。陈抟当即谢过皇恩，拱手辞退，回归华山。

陈抟此次进京，他的最大收获是：探视了周王朝内部的混乱、虚伪和分崩离析的隐秘，坚定了自己图南皇帝的信心。他的心中暗想，自己山村野夫式的生活快要结束了，出头得天下的机会很快就会到来。陈抟果然料事如神，时隔不久京中就传来周世宗柴荣病故的消息，朝中一片混乱，幼主无力控制朝政，佞臣奸官横行霸道。陈抟视此为天赐良机，率领追随者数百人，星夜兼程，赶赴京师图南自问。谁知后周大将赵匡胤早有二心，在陈桥驿发动兵变，黄袍加身。在部将的拥立下，废周而自立，建立宋家天下。陈抟闻传，万分悲痛，苦心经营20年的大业因晚一步毁于一旦，一失足成千古恨，大好江山坐付人。陈抟只好率领众徒退回华山，永为道士，绝了乐称帝的念头。所谓"非仙而即帝"的陈抟，时至今日只有一个选择，称帝已不可能。

却说那靠发动兵变、僭主越位得天下的赵匡胤，虽尊为天子，却忧心如焚，食不甘味。

他担心不一定哪一天，自己的部位将也会摸仿自己“黄袍加身”，僭赵主位。赵匡胤每想至此，不寒而栗，又一筹莫展，不得已只有问计于陈抟。已不念红尘之事，决意修炼成仙的陈抟，对于赵匡胤捷足先登，夺取江山皇位的历史毫不存芥蒂，而且他坚信赵匡胤乃真龙天子，必能霸天下，从此天下大可太平。所以，他愿意帮助赵匡胤渡过难关，授计两条。其一是“怀酒释兵权”。赵匡胤以此施之，果然奏效。兵权收归皇帝，大将沉于天伦，天下遂定。其二是预卜宋王朝有“一汴二杭三闽四广”之忧。赵匡胤不解其意，再四请教，终未奉告。后人把它附会为宋王朝步步南迁之谶语，从开封迁杭州，直到广州崖山。

关于陈抟与宋王朝皇室之间的传说很多，说法多有不同。

公元976年，宋太祖赵匡胤驾崩，其弟赵匡义登基继位，是为宋太宗。然而宋太宗得位非正，且太祖死于非命，朝中骚然，多有微言，人心不服。太宗心忧之，他为了证明自己的皇位是顺天应人，奉天承运的。登基不足百日，便遣使赴华山，诏陈抟进京，帮助他粉饰太平。但是，潜心于修道、不问人间世事的陈抟，对宋太宗的黄衣使者毫无兴趣，以“轩冕浮荣绝念此，三降只乞睡千年”，表示自己无意进京。宋太宗并没有因陈抟的谢绝而善罢干休，再于984年6月差遣能说会道的葛守中携带诏书御诗赶赴华山。其御诗云：“三度宣卿不赴朝，关河千里莫辞劳。凿山选玉终须得，点铁成金未见烧。柴袍绰绰宜披体，金印累累可挂腰。朕赖先生相辅佐，何忧万姓辍歌谣。”陈抟对太宗的引诱手段嗤之以鼻，答之以四句诗：“调和四气凭烧药，修炼千方只要安。黄阁高爵无意恋，闲居佳境胜为官。”还是执意拒绝进京，愿终生为草泽愚人。葛守中怕请不到陈抟，无法交皇差，绞尽脑汁，死缠硬磨，动之以情，晓之以理。他对陈抟说：普天之下莫非王土，率土之滨，莫非王臣，君命怎敢推辞，诏旨岂能抗拒！观他“暂离仙洞去，可应帝王宣”。事已至此，陈抟自知不应帝宣，终无宁日，遂答应进京。他的老师麻衣道者，担心陈抟此次进京，踏入红尘后，会惹出什么麻烦，临行时赠诗一首：“独坐茅庵迥出尘，亦无衣钵日随身。逢人不话人间事，便是人间无事人。”告诫他要做“人间无事人”。

陈抟在葛守中带领下，头戴华阳巾，身服道袍，离开华山来到人声鼎沸的京都汴京，在皇宫延英殿与宋太宗相见。宋太宗每每以甜言快语夸耀自己的文治武功，自诩什么，“朕自即位以来克服八方，威临万国，遐迩悉归皇化。”同时，也称赞陈抟为山中宰相，国中奇才。然后，亲自带领陈抟登高远眺，游览街市。太宗总是以荣华富贵、功各利禄引诱陈抟出山做官。一日，太宗与陈抟在城楼之上对棋，见一富豪人家日上三竿才起床。太宗灵机一动，吟诗一首：人人未起朕先起，朝来万事攒心里，可慕东京富豪民，睡至日高犹未起。以示富豪人家，有钱有势，不必为烦事操劳，大可终日高枕酣睡。陈抟见太宗诗中有诗，也不甘示弱，作诗对答曰：“昨夜三更梦里惊，一声钟响万人行。多应又是金朝阙，臣自无官睡到明。”太宗听罢心中一亮，暗想陈抟终于开窍要做官了，马上拜他为谏议大夫。殊不知，太宗误会了陈抟的诗意。陈抟的原意是说：他无官一身轻，不为俗务缠绕，大可大睡终日。

宋太宗见陈抟唯以睡觉为念，山中为乐，无出将入相之意，便如实相告说：朕召先生来，以整朝纲，安社稷、济人民相期。希望能献济世安民之术。陈抟下山时，其师明告“逢人不话人间事”，他恪守师训，不愿参与朝政事。然而，他也清楚地知道，如不说个一二三，宋太宗绝不会放他回山，陈抟心生一计，在宰相宋琪面前大吹宋太宗：有天人之表，为仁圣之主。声明皇上龙颜秀，博达古今。宋琪把陈抟的话告于太宗，太宗当然很高兴。谁知陈抟此计不成，反而更加引起大家的极

大兴趣，坚决要请他赐教。陈抟在万不得已的情况下，献上“远近轻重”四字。远者，远招贤士；近进，近去佞臣。轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。太宗以为陈抟所言，为历朝帝王济世安民、永固皇位的精华，如获仙人真言，对陈抟大加奖励。下诏册为希夷先生。其诏有云：陈抟，一代高人，累朝逋客。慕我隆平之化，来修觐谒之仪。不有嘉名，何彰贞范，宜赐号希夷先生。并诏令华州地方官员修缮陈抟隐所云台观。

此后，宋太宗对陈抟钦佩有加，常宴于宫中与之密语。每遇大事，辄请教于他。据《邵氏闻见前录》记载，宋太宗立王储一事，陈抟帮了他的大忙。宋太宗欲立寿王（真宗）为储，又怕诸王不服，请陈抟抵诸王宫殿，给诸位王子看相。陈抟知道太宗意在寿王，他走到南街寿王府，没进入府中，就折回头，告于太宗曰：“王门厮役皆知，何必见王。”太宗在陈抟的帮助下，顺利完成了皇位继承，陈抟由此也名震朝野，海内贤人闻风而慕之。

陈抟作为道中奇人，以“善睡”闻名于当世，有“睡仙”之称。他隐居华山期间，“每寝处多百余日不起”，在云台观修炼时更是“多半门独卧，经累月至百余日不起”。据陈抟的研究者认为：陈抟的睡法有固定的姿式，一般分左侧式或右侧式。左侧式是：弯曲左胳膊，以垫面部，把左耳放在大拇指和食指的分开处，直伸腰。左腿亦弯曲，且接触腹部，然后将右腿伸直放在左脚之侧。用手心贴放在肚脐轮上，右侧式如同左侧式，只是把左手换为右手。陈抟有崇拜者金砺目睹过陈抟安睡时姿势总是：平伸仰卧，面色红莹，呼吸不声息，十分安祥。当然，也有人说陈睡觉时，鼾声成“华胥调”，合“混沌谱”。可见，陈抟之睡和一般世人和睡非一概念。他自己认为，睡觉分世俗之睡与至人之睡。

世俗之人沉湎于宦海情场之中，追逐的是妻妾禄位，钱财官爵，以致名利声色汩其神识，即使在睡梦境中，也无法片刻安守，所谓“困倦而卧”，欲睡而不能，即为世俗之睡。而奉道修炼，脱离世俗杂念有德功夫之人的睡，才叫至人之睡。陈抟的睡可称为“至人之睡”。他的睡，实际上是道教内丹派的一种独特功夫，名叫“蜇龙法”，或“胎息法”。这种功夫，绝对摒弃世间一切杂念，以奉道修炼为唯一之念，即使在睡熟时也不能停止修炼。陈抟的修炼“蜇龙法”就是“借睡炼养，成其大丹”，经常处于似睡非睡状态。或侧卧片石之上，或行于鼎沸人群，一旦进入炼养境地，呼吸无声，数日不食不饮，“金门牢而不可开，土户闭而不可启，苍龙守乎青宫，素虎伏于西室，真气运炼于丹地，神水循于五内。”达到“六脉俱无，闭气胎息”的静寂世界。外人不知还以为真是睡了，其实在炼功。

陈抟的“睡”并非真睡，他是借助睡达到修炼的目的。陈抟之老友吕洞宾对他的睡作过精辟论述，他曾说：“抟非欲长睡而不醒也，意在隐于睡并资修炼内养，非真睡也。”陈抟自己也说：“至人本无梦，其梦乃游仙。真人亦无睡，睡则浮云烟。”

睡仙陈抟，“借睡修炼”，开内丹道家的独特睡功，很流行于世，成为千古不变仙家睡功。张三丰的睡丹决、罗春浦的先天睡功、虚静天师的睡功以及小搭桥卧功法、大搭桥卧功法，都是从陈抟的睡功中演绎出来的。

陈抟在道教内炼养理论方面作出的贡献，也是中华民族文化宝库中的一束奇葩，他一生“好学《易经》，手不释卷”。精研易学玄机。务穷宇宙之奥秘，致力于养生之道，道创《无极图》，开创以图式解析《易》理的先河。他假《易》理而论仙道，系统地阐述了内丹大道。

关于《无极图》的源流和含义，清代学人黄宗炎在其《太极图说辩》中记述道：此图本名《极图》，陈图南刻于华山石壁，列此名位。创自河上公，魏伯阳得之著《参同契》，钟离权得之以授吕洞宾，吕洞宾后与图南同隐华山，因此授陈。陈又受《先天图》于麻衣道者，皆

以授钟放，放以授穆修。个以《先天图》授周茂叔，乃方士修炼之术。其义自下而上，其明逆成丹之法。就其图而述之，其最下一“○”名为玄牝之门。玄即神谷也，牝指窃也，谷者虚也。在修炼之家，以玄牝谷神为人峰命门两肾间隙之间，气由此而生，是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉，皆根于此。于是提其祖气，上升为稍上一“○”，名为炼精化气，炼气化神，炼有形之精，化为微艺之气，炼依希呼吸之气，化为出无有入之神，便贯通于五脏六腑而为中（三五至精图），名为五气朝元。行之而得也，则水火交媾，而为又其上之○，名为取坎填离，乃成圣胎。又使复还于元始，而为最上之一“○”，名为炼神还虚，复归无极，而功用至矣。盖始于得窃，次于炼已，次于和合，次于得药，终于脱胎，诚仙真求长生之民术也。

陈抟发明的《元极图》，根据“逆以成丹”的原理，分为得窃、炼已、和合、得药、脱胎五个人阶段和筑基、炼精化气、炼气化神、炼神化虚、复归无的四段功夫。“逆以成丹”的“逆”，主要是指“水火”之逆。水性本润下，火性本炎上，如逆其水性，使水向上不卑湿；逆其火性，使火向下而不燥烈，温养和燠于肾阴。如此一来，“滋养之至持续而不已，温养之至坚固而不败”。即可谓炼养成丹，修炼得法。陈抟在《无极图》中展示的炼养理论和方法，不仅包含有老子“复归于无极”，“归根日静，静日复命”的思想，而且对魏伯阳模拟自然的丹道理论和钟吕金丹道的内丹修养方法，也进行了整理和吸收，把内丹炼修方法明确地划分为五个阶段，使其具有浓厚的哲学色彩，从而发展了丹鼎派中最神秘的内丹道，受到道徒的崇敬和奉仰，尊其为“陈抟老祖”。

陈抟以《无极图》传钟放、穆修，几经辗转，至周敦颐斤中，被改造成阐释理学奥秘的《太极图》，创立了较为完备的宇宙起源说，同时，陈抟又以《先天图》授邵雍，邵雍将其“心法”推演扩大，建立一套象数体系，陈抟由此成为宋代易学体系的开山鼻祖。

紫阳道人张伯端

刀笔随身四十年，
是非非是万千千。
一家温饱千家怨，
半世功名百世愆。
紫绶金章今已矣，
芒鞋竹杖任悠然。
有人问我蓬莱路，
云在青山月在天。

这首出自紫阳道人的感事诗，以平缓无奇自然托出的和调，展示了主人顿然自悟后伤感无奈、愤世嫉而又超然自视的复杂心境，读来回味绵长，发人深思。

紫阳道人张伯端，字叔平，一名用成（诚），浙江天台人。生于北宋太宗雍熙四年（987年）。少时聪慧好学，精三教曲籍，通刑法、书籍、医卜、战阵、天文、地理、吉凶死生之术。年长为府史，精明干练，颇得有司重看。后因一事刺激，遂发道之心。原来，平叔有嗜鱼之癖，午间在衙办事，家人送膳，必有鱼味。偶有一日，吏友将其饭中之鱼藏匿梁间，平叔不知，疑为侍婢所窃，归来责打拷问，侍婢自白无由，又不堪忍辱，乃投缳梁上，自绝人间。平叔对此甚感歉疚。后数日，有小虫自梁间落下，验之，鱼烂出虫也。至此，平叔方才大悟，不禁潸然叹曰：“积楗盈箱，其中类窃鱼事不知凡几！”愤然慨叹之余，纵火将所署案卷全部焚烧。因此触犯科条，按火烧文书律戍岭南。

治平中（1064—1067年）龙图阁学士陆诜镇桂林，陆诜以其贤能，引置帐下，掌管机要。熙宁十二（1069年），随陆诜到成都，遇青城丈人，得金液还丹之道，遂改名用成（诚），号紫阳山人。熙宁八年（1075年），因念世之慕仙修道者十之八九，而达乎真要者

未闻一二，为阐扬真人内丹妙决，写成律诗九九81句，号《悟真篇》。其中七言四句韵16道，以表二八之数；绝句64首，按《周易》诸卦；五言诗一首，以象太乙。续添西江月12首，以周岁律。

《悟真篇》是道教内丹丹法主要经典，它以诗词形式总结了北宋以前的内丹方术，在道教史上是一部承先启后重要著作，与魏伯阳的《参同契》一样，并为道家正宗。

晚唐以来，道教进一步吸取儒、释两家的思想充实自己，三教融合成为文化思想发展的总趋势。在《悟真篇》里，张伯端上承钟（离）吕（纯阳）派内丹之说，并顺应时代思潮倡导三教归一。他说："教虽三分，道乃归一"。又说，佛教以"空寂"为宗，若能顿悟圆通，则可直达彼岸，如果习漏未尽，就要继续循于有生；道教以"炼养"为真，若能得其妙决枢要，就可立即身列圣位，如果未明本性，只好继续停留于幻形；孔子也有关乎性命之辞，只所以略而未详，是因为他要正人伦，施仁义礼乐之教，故于无为之道未偿显言。既然三教同道，故而主攻以"性命双修"的钟吕派内丹为中心，撮合三教精要。

《悟真篇》成后，张伯端又觉其中惟谈养命固形之术，于本源真觉之性有所未尽，遂研读佛经禅语，作诗曲杂言32首，附于《悟真篇》后，欲以诸佛经妙用广其神通，以真如觉性遣其妄幻，以达到"归于究竟宁寂之本源"。

过此后不久，陆诜死于四川成都，张伯端辗转于秦陇，以其所著的《悟真篇》授予马处厚，对他说："生平所学，尽在是矣，愿公流布，当有因书会意者。"神宗元丰五年（1082年），平叔病故，享年96岁。

《正统道藏》除收入《悟真篇》外，题名为张伯端所著的还有《玉清金司华秘文金宝炼丹决》3卷和《金丹四百字》1卷。《悟真篇》及其"三教合一"思想，对道教的影响甚大。南宋以后，张紫阳被奉为南宗祖师，列南五祖之首，称紫阳真人。弟子中最为著名者为石泰，再传弟子中以白玉蟾影响最大。

惊世骇俗的白玉蟾

南宋道士白玉蟾，自幼放荡，浪游天涯，时而蓬发赤足，时而青巾野服，或狂走，或兀坐，或镇日酣睡，或长夜独坐，或哭或笑，状如疯癫，可谓惊世骇俗。

白玉蟾，本名葛长庚，字白晦、白叟，号海琼子、海南翁、琼山道人、武夷散人。福建闽清人，出身高门，幼年入塾，曾举童子科，因任侠杀人，亡命武夷，出家入道。师陈楠，学内丹，且相从云游。陈楠死后，盘桓于罗浮、武夷、龙虎、天台诸山间，形踪无恒，出入莫测。宋宁宗嘉定十一年（1218年），先后为守宗在兴州玉隆万寿宫和九宫山瑞庆宫建醮。嘉定十五年（1222年），赴临安伏上阙书，不仅没得到皇上诏见，还因其醉酒放荡被逐出京城，此后隐居著述，隔绝人间红尘。

白玉蟾是张伯端以后颇有影响的内丹理论家，以精、气、神为内丹修炼核心，且以神为主，"神即性也，气即命也。"其丹法分炼形、炼气、炼神三关。三关修炼，以"忘"字为要决：初关炼形，要在忘形养气；中关炼气，要在忘气养神；上关炼神，要忘神虚养。其具体炼法分为19决：一采药，收拾身心，敛藏神气；三结丹，凝气聚神，念念不动；三烹炼，玉符保神，金液炼形；四同济，忘形绝念；五武火，奋迅精神，驱除杂念；六文火，专气致柔，含光默默，温温不绝，绵绵若存；七沐浴，洗心涤虑；八丹砂，有无交人，隐显相符；九过关，胎仙成就；十分胎，犹如"鸡能抱卵心听，蝉到成形壳自分"；十一温养，知白守黑，神明自来；十二防危，戒曰："一意外驰，火候差失；"十三工夫，要"朝收暮采，日炼时烹"；十四交媾，念念相续，打成一片；十五大还，对景无心，昼夜如一；十六圣胎，必须蜇其神于外，藏其气于内；十七九转，"火候足时，婴儿自视"；十八换

鼎，称“子又生孙，千百亿化”；十九太极，形神俱妙，与道合真，即为最高功果。十九决修炼过程，以凝神聚气入手，自始至终坚实静定无为，忘形绝念，以调心为要决，不拘年月时辰，卦爻斤两，不同于钟吕的内丹炼法，是受佛教禅法影响的结果。

白玉蟾的内丹理论，受禅法影响是很大的，有人说他“禅宗死了”。比如，白玉蟾在《修仙惑感论》中说，成仙之道有三等：上士可以学天仙之道，学成后可以变化飞升。方法是：以身为铅，以心为汞，以定为水，以慧为火，身心合一，定慧合一，片刻间即能“凝结十月之胎”而成大道。中士可以学水仙之道，学成后可以出入隐显。方法是，以气为铅，以精为汞，以子为水，以午为火，一百天后可以混合神、气、子、午，三年后可成道。世俗之人，若能学地仙之道，学成后可保身体健康，延年益寿。方法是：以精为铅，以血为汞，以肾为水，以心为火，一年内可以融结精血肾心，九所方可成功。

白玉蟾把成仙之道分为三等，而且把禅宗式的“顿悟成佛”说成是“天仙之道”，而道家的内丹理论反而从次，可是其内丹理论，几乎被禅宗哲理所代替了。

神霄天使林灵素

宋徽宗宣和元年（1119年）正月的一天中午，温柔的阳光洒在隆冬时节的大地上，饱受冬雪之寒的人们非常珍惜这难得的阳光，纷纷走出家门，接受沐浴。东京汴梁城的大街小巷都堆满了懒洋洋的人们。在通往皇宫的大道上，忽然一阵骚乱，皇太子赵桓外出回宫，人们不由得东躲西藏，以示回避。然而，迎面走来一大队人马，气势汹汹，耀武扬威，见太子御驾，不仅不回避，反而快马加鞭，横冲直撞，把太子御驾猛然挤到路边。年轻气盛的皇太子，蒙此羞辱，气急败坏，大骂“妖道”、“孽障”……

被皇太子痛骂的这大队人马的主人，便是神霄天使林灵素。朝野上下也只有他，才敢对当朝皇太子如此无礼。

林灵素，原本一僧徒，因不堪忍受佛门戒规和师傅责骂，愤而改佛入道。此人善于装神弄鬼，欺世盗名。他是在鬼神魔妖的陪伴下来到人间的。道家史籍的讯功说：林灵素的母亲刘氏一日夜归，酣睡中恍惚有红云覆身，感而有孕。怀胎两年之后，梦一神人，绿衣玉带，目喷金光，手执朱笔，高叫要来借宿。次日，阴云猝起，惊雷三声，便生下他来。林灵素有神护佑，自然是天资聪颖，博闻强记，读史颂诗更是过目不忘，常为人之瞠目。然而，天神误中投胎，苦得他生而家贫，父亲早亡，母子孤苦伶仃，相依为命。更可悲的是，林灵素出生于王安石变法失败、“青苗法”被的年代。刘氏任务为一个农家妇女，无依无靠怎能抵挡着灾荒的威胁。她越来越感到养活一个孩子，有些力不从心。然而，母子连心，况且，林灵素已是一个十二三岁的男孩子，白白饿死，岂不作孽！她一狠心，决定把儿子送到温州永嘉县附近的一座寺院中当小和尚，以免一死。

林灵素削发为僧，投佛门，最大的收获是生活有了保障，一日三餐绝无问题，偶尔还能在山下的酒楼中偷喝一壶水酒。5年以后，林灵素已长成人，身材修长，也称得上健壮，再也不象以前那样蓬头耷耳，瘫坐一团了。

随着年龄的增长，在林灵素的内心世界里也增添了不少新鲜的内容和欲望。他已不满足在树墙绿树之中，伴随着晨钟暮鼓和袅袅香烟，饱食终日的生活。他对外面的花花世界产生了很大的向往和羡慕。渐渐地，林灵素已经不再把佛门五戒放在眼里，什么杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒，样样俱全，特别是饮酒。他经常喝得酩酊大醉，受到师兄的责骂。慢慢地，被骂声和白眼所包围，他在佛门已经无立足之地了。一个凄凉萧杀的夜晚，

林灵素收拾了行装，悄然离开了高墙深院的佛门，怀着怨恨，走滚滚红尘的人间世界。

现实生活打碎了林灵素的美梦。自从他离开寺院的两年中，受尽了饥饿、寒冷和无家可归的折磨。流浪生活将要消尽他人生的旅程时，一个姓赵的道士出现在他的面前。林灵素望着赵道士优厚的经济条件和政治待遇，心中很激动，他决心弃佛入道，重新做人，开始追求潇洒飘逸的道家之风。赵道士见这个青年人，灵敏聪慧，颇有仙骨道风，又心诚意虔，遂收他为徒。林灵素一阵兴奋，两人师徒相称，云游四方。然而，林灵素天生命硬，刚一出生就死了父亲，跟随赵道士不到两年，心善行慈赵道士，因为收他为徒，就在一家客栈里登仙远游。林灵素实遭丧师之痛，很是悲哀。但是，他很快转悲为喜。因为，他从师傅赵道士遗物中发现了被道中之人视为生命的秘籍——《神霄天坛玉书》。

《神霄天坛玉书》，为道家绝籍，凡3册19篇，书中大部分内容是记载民间幻术，在设坛、驱鬼、兴云致雨等道事活动中的具体运用方法。谁拥有这本秘籍，谁就会比其他道士技高一筹。林灵素如获至宝，万分高兴，为了报答师傅赐书，花了25贯铜钱，埋葬了赵道士的灵尸，打起"温洲道士"牌子，携带《神霄天坛玉书》，往汴京城走去。

林灵素经过两个多月的长途跋涉，于政和三年(1113年)十一月初到达汴京，正好赶上宋徽宗在南效祭天。

原来，昏聩无能、崇道信邪的宋徽宗昨晚梦见了太上老君。梦中太上老君对他说："汝以宿命，当兴吾教。"第二天早朝时，徽宗晓谕群臣，全朝出动，到南效祭天。宰相蔡京的长子蔡攸为执绥官。君臣数十人，加上武将、卫士和侍人，浩浩荡荡从皇宫出发，当御车行至南薰门时，徽宗忽然令卫士停驾，询问群臣，"朕见玉津园东有楼台数重的，尔等是否看到?"群臣面面相觑，莫名其妙，纷纷耷下头。拱手奏道："臣下愚钝，未曾见到。"执绥官蔡攸奏曰："臣看得十分清楚，这是仙境，楼阁均在云雾中，距地面数丈高。"顷之，徽宗又问："见人物否?"攸奏曰："有道流童子，手持幡节盖，相继出入云间，衣服眉毛，历历可识。"徽宗大叫："太上老君已莅汴京。"边说连走出御车，献牲焚香，面对南天叩首不已。一个自欺欺人"天神降临"之怪事，被朝野上下大加渲染，徽宗深信太上老君降临，亲作《天真降临示见录》，颁行全国，诏令京师广建迎真馆，迎接天神降临。

林巡素从"天神降临"的闹剧中，受到鼓舞，他心中暗想，当今皇上如此崇信道教，而且又如此浅陋。凭手中的《神霄天坛玉书》，略施小技，就可以把当今皇上糊得神魂颠倒，围着自己团团转。想到此，他按捺不住内心兴奋、激动的心情，迫不及待地夜奔皇城，拜访主管全国道教事务的左街道录院长徐常知。林灵素凭借他的机警和三寸不烂之舌，在徐常知面前云里雾里大吹一通，自称他早年跟赵升学道，颇得真传，自诩善于道符，能呼风唤雨，驱邪去灾，求富祈灵，身怀"五雷之法"绝技。他还在徐常知面前献争宠。这位左街道录，乃泉州道人，精通儒术，为人圆滑，颇得徽宗宠信，与宰相蔡京内外勾结，共同策划迷惑徽宗。徽宗也多次请他寻访高道。林灵素的一番表露，徐常知大喜过望，立即答应向皇上举荐，令他在太乙宫候用。

林灵素住在太乙宫，既欣欣自喜，又坐卧不安。因为10天、20天过去了，仍没得到皇上录用他的佳音。等来的除了惆怅就是渺茫。他有点悲观失望了。一个漆黑的夜晚，林灵素早早就脱衣上床，门口传来轻轻的脚步声。他心中一征，翻身下床，上前开门，徐常知一头撞在他怀里，细声细语絮叨不停。原来，皇上昨日又梦见两黄盔金甲的神仙，脚踏青云，直奔寝宫，将他带到一个青衣神人面前，但见此境楼阁重叠，云雾缭绕，仙乐阵阵，隐约可见"神霄府"三字。徽宗一觉醒来，很感蹊跷，询问大臣，均无言以对。徐常知急忙

上奏，说：太乙宫有一温州道士林灵素，此人常言神霄事，并有《神霄诗》一首。

侍内卫士查访了林灵素按徐常知授意写好的《神霄诗》，回禀皇上说确有其事，并双手呈上从壁上抄来的《神霄诗》。皇上看罢立即传旨，宣林灵素上殿。

徽宗问其知何术，林灵素对："臣上知天堂，中知人间，下知地府。所有的事，我无有不知者。"

徽宗对他的胡诌妄语，大喜不已，继而又荒唐地问："朕好象在什么地方见过你？"，林灵素一时措手不及，不知如何回答，干脆将谬就谬脱口而出，说："往年上朝玉帝，臣与陛下曾相见，故而面熟。"

谁知林灵素的回答，使徽宗大喜过望，连忙问："卿所骑青牛哪去了？"林灵素答曰："已牧外国！"

原来，徽宗把一年前梦游天宫时遇到骑青牛的道士，当成林灵素，林灵素又索性以假充真。他知道皇上已钻进了他的迷魂圈，他索性来一个趁热打铁，利用徽宗急于神化自己的心理，大吹起来。他说：天有九霄，神霄最高，神霄设有神霄府。皇上即是那神霄府中的神霄玉清王，号长生大帝君，是上帝的长子，统管一切雷神，主宰天上、人间、地府的一切祸福。为拯救人间苦难，才下降为主。神霄府暂由皇上的弟弟青华帝君代理。当朝宰相蔡京、五黼，枢密使童贯，都是神霄府的仙伯、仙吏、甚至连徽宗的宠妃刘氏都成了九华玉真安妃。自己是神霄府的仙卿，皆奉玉帝之命，下凡辅佐徽宗治理朝政……说得神乎其神。

徽宗已信道多年，宠信道中多人，又有太上老君降临之鹰辙语，但独思未有一个压服群下者。林灵素投其所好，把天堂的玉帝搬到人间，使玉帝与人主，仙吏与人臣合而为一，即神化了宋王朝的统治权，又增加了内部的稳固力，更巧妙的是，林灵素在其中仅仅充当了联络天人之间的不起眼的仙卿小吏。所以，他的说教，无一人看出破绽，心悦诚服，统统接受。林灵素这下子帮了徽宗的大忙，为他找到一个治国安民，抑制臣下的有力武器。徽宗为奖励他的劳绩，赐字"灵素"，赐号"通真达灵先生"，并下令在皇宫附近兴修上清宝录宫以居之。随后赐与金牌、万岁藤杖和"金门羽客"称号，准其出入皇宫。

政和七年(1117年)二月，徽宗在林灵素的导演下，自称青华帝君夜降宣和殿，授他"帝诰"、"天书"、"云篆"等物，遂命道士2000余名集于上清宝录宫，听林灵素公此事，道士们虽大表怀疑，但反对进寥寥，只有一老道士冲上讲坛，大骂林灵素胡言乱语，坛下一片哄笑。同年四月，徽宗再次诏道录院，宣称：朕乃上帝长子，大霄帝君。睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚悯焉。遂哀恳上帝愿为人主，令天下归于下正道。帝允所请，令弟弟青华帝君权朕大霄之府。朕夙昔惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可上表章，册联为教主道君皇帝。于是群臣及道录，一齐上表章于上天，请以上帝的名义册封徽宗为"教主道君皇帝"。据史载，神霄玉清王，是仅仅次于昊天玉皇上帝的尊神，既然徽宗是神霄玉清王下降人间，当然也是天上、人间、地府的主宰，集天神、教主、人君于一身。林灵素别出新裁，以神仙下凡来神化皇权和帝王的造神欺世行为，极大地满足了徽宗的神欲。

重和元年(1118年)四月，林灵素为巩固自己的地位，扩大自己的势力，唆使徽宗诏令天下各府州县，仿照儒学的形式设立道学，由林灵素主持"正一黄录青科仪"，编排三界圣位，校正丹经予书，册定道史、经、灵坛等。凡入道之道徒，必须在所在州县道学中学习经书，每年考试一次，根据成绩可分别授以元士、高士、大士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士名号，从元士到志士凡10品。道士还可通举考为贡士，到京师太学学习；参加大比或殿试合格者，称为有道之士，授以道官道职。当时徽宗曾设有道官26等、道职8

等。林灵素、张虚自授位最高。另外，道士和官吏一样有固定的俸禄和服饰。

林灵素为进一步提拔私人，排斥异已，通过徽宗先后封了800多名朝臣和官吏为“仙伯”、“仙吏”。对于不服自己，或怀疑“神霄说”者严惩不贷。

林灵素早年与僧人结怨，一直耿耿于怀，遂借徽守崇道之好，怂使其排斥贬抑佛教。宣和元年(1119年)，徽宗郑重诏告群臣，自先王之泽竭而胡教始行于中国，虽其言不同，要其归与道为一般，虽不可废，而犹为中国礼义害，故不可不革。下令“改佛陀为大觉金仙，其余佛教诸神改为仙人、大士、僧人，尼姑改称德士、女德”。把僧人的管辖机构僧录司改为德士司，隶属“道德院”，把佛教降为道教的从属。并要求要德士(和尚)象道士一样蓄发戴冠。林灵素抑佛扬道的作法，也招惹不少麻烦。关于和尚蓄发的诏令颁布第二天，皇太子赵桓亲自出马，率领十多名和尚，公开与林灵素“斗法”。林灵素虽有皇上作后盾，但在此次“斗法”中，仍以尴尬局面收场，锐气大挫。

经过十几年苦心经营，宣和元年以后，林灵素已道盾徒盈门，党羽两万余众。自己更是广邸厚禄，锦衣玉食，臣下为他所凌，连皇亲国戚也怕他三分。林灵素每出门，必高马轻骑，仙乐导前，武士殿后，如御驾出京，其权位显赫，无一出其右者。汴京城的人根本分不清谁是林灵素，谁是宋徽宗，干脆称他们为“道家两府”。

当林灵素目空一切，飞扬跋扈之时，灾难从四面八方向他悄悄围拢而来。

林灵素的胡言乱语和丑陋行为。不仅开罪于佛门、儒家，就是一部分正直道士也深以为耻。比如，林灵素每遇初七，都要给朝中大臣和乡里百姓讲《神霄玉清经》。一次，他正口惹悬河，大放厥词时，有一老道士指着他的鼻子，大骂他“以庸俗之语辱没老君之言”，紧接着是太学博士王俊义大声责道：我的先师孔圣人与老聃同德比义，相师为友，我岂能摧眉折腰听妖道胡言。林灵素的骗局一点点被揭穿，听他讲话的人越来越少。

其次是以蔡京为首的一班权贵，他们眼看着林灵素势倾朝野，皇上为他左右，遂有自危之感，他们与皇太子一起告御状，说他“妖惑圣听，毁谤大臣”，应杀勿赦。

对林灵素打击最大的是他的道术，一而再，再而三在皇上面前失灵。

公元1118年秋，黄河上游大雨磅沱，数十日不止，洪水泛滥，民房倒塌，大水吞噬着黄沙，卷着黄龙奔腾而下，地势低洼地汴京城外黄沙滚滚，一片浑黄。京师面临灭顶之祸，朝廷内外一片骚然。宋徽宗惊恐不安之余，一边征召民工搞洪救灾，一边派内侍敦请“真仙”林灵素，降捉“黄魔”。林灵素非常清楚，黄河泛滥乃自然规律，汴京受害历年有之。但他还是趾高气扬地走城墙设坛请神，指手划脚，投符舞剑一昼夜。林灵素望着汹涌澎湃的黄水，无可奈何地摊倒在城头上，后被徒儿们抬回府中。当他向皇上奉报时，却诡称：此水灾乃天意，无法降服，轩皇太子不敬神霄教，玉帝以此惩戒。只有皇上当机立断废掉太子，黄水自可不降而服。徽宗对这套嫁祸与人的把戏颇不以为然，悻悻而去。

不久，宫中宫女纷纷报告，说宫出现件“怪事”，每一黄昏，有一黄衣老妇，携一个十余岁的男孩，乘车而出。徽宗闻报不敢怠慢，诏请林灵素到宫中驱邪镇妖。林灵素不知中计，装模作样，在宫中设坛书符，驱赶邪妖，煞是骇人。4天以后，筋疲力竭的林灵素，拖着的疲惫的身体向皇上回报时，一群宫女同时跑来禀与皇上，说宫中黄衣老妖不见了，但又有四五个模样怪异的大汉，手持刀斧在宫中游动……林灵素站在旁边听完宫女的叙说，亦无语可言，立即瘫倒，面色苍白，奄奄一息。

几天后，威风扫地的林灵素，带着贴身弟子，灰溜溜地离开京城，成为受人监视的落魄道士。精神的打击和环境的突变，伴随他走

完了人生旅程的最后一段，在惨淡的月光下咽下了最后一口气。

全真教主王重阳

王重阳，金代著名道士，道教全教创始人。原名中孚，字允卿，后改名世雄，字威德，入道后再改名吉，字知明，号重阳子，自号王三或王疯子。陕西咸阳大魏村人，北宋政和二年(1112)年，出生于一介“家业丰富，累世豪门”的庶族地主家庭。王重阳，自幼美须髯，目长于口，形质魁伟，任气好侠。长入府学，习儒术，因其聪慧明智，勤奋有加，儒家经典习无不精，尤以善属文兼擅骑射闻于乡里，人皆佩服之。

金天眷(1138—1140 年)初年，王重阳应武举之考，名中武，遂为小吏。他伏义疏财，施道 于桑梓，胸怀家万卷经纶，服膺兴汉复宋之宏志，欲大展宏图，济世救民。

然而，南宋王朝内部腐败，国库空虚，政局紊乱，内无贤相，外无良将。金兵袭来，城下结盟，拱手献地，苟且偷生。如此山河易主，国破家亡，复宋无望，报国无门。47 岁的王重阳郁郁无所为，“天遣文武之进两无成”，悒悒然，心灰意冷。王重阳哀国之不幸，愤而辞官归田，闲居山野，不久又遭家财被盗之厄，所谓福无双至，祸不单行。王重阳遭两次不幸，心力怏怏，郁闷烦燥，大有痛不欲生之感。经常疯言疯语，游荡待市，行迹无恒，如市井流民。

王重阳为解除烦恼，到 40 里外的刘庄访友。长途跋涉一整天，使他颇感困顿劳累，回家途中遇见一家客栈，便在里面坐下，想喝二两酒解乏，即唤店小二拿酒上菜。但是，时隔许久仍无一人出来应酬。王重阳靠在椅子上耐心等待，不知不觉中他浑沌入睡了。他刚闭上叟睛，随着一阵轻风吹来，两位仙人长袍博带，满面红润，手持秘籍，飘然而至。这两位白发丈余、恬静淡然的仙人，轻轻进入客栈，唤着王重阳的名字，然后两手合在胸前，双目微闭，口中念道：“今日金犯境，铁蹄南下，中原大地兵荒马乱，生灵涂炭，灾难无已，此乃天数。非人谋之。我等授你金丹口决，你当苦心修炼，传教四言，晓喻众生，数年以后，必然卓然有成，即可成仙归真，免除人间凶气……”倏然间，两位仙人潜身遁去。王重阳一觉醒来，见客栈中空寂无人，很感蹊跷，便寻仙迹夺门而出，追而不及，呼而不应。他满腹疑虑回到店中，在室内正中的小方桌上，一个金光灿灿、粼粼耀眼东西映入眼帘，走近一看，王重阳不觉大吃一惊，原来是一本修炼真决。他急切地拿起这本小书仔细看了一遍，顿觉心静神明，万事淡泊，凡俗之事飘飘远离，人间天堂，长生飞仙之事梦游神萦，驱而不散。此所谓“遇仙悟道”。

王重阳遇仙悟道以后，大感仙境之有序，人间之纷杂，他决定摆脱人间红尘，追求仙道，遂辞妻离子，孑然出家，隐居在终南山，虽然妻子捶胸顿足、号陶大哭而不为动容。他在终南的南时村掘地为隧，封高数尺，书榜额曰“活死人墓”。从此以后，王重阳一年四季，寒暑易节，出入于茔地墓穴，似幽灵鬼魂，“内则潜修金丹，外则佯狂装疯”，村童子之恐疑为鬼怪，老叟亦视其为疯癫怪异之徒，均以“王疯子”呼之。久而久之因“活死人墓”地处不毛之地，人烟稀少，既无衣无褐，卒岁度日，又无从授教，布施道民。王重阳欲迁居他处，择木而栖，于大定丁亥(1167 年)自焚其居，大火熊熊，路人争相赴救，而其主人王重阳形若无事，婆娑起舞，哂于火边，作歌以讽世，让人难以理解，见者无不摇首而去。

火后，王重阳迁归刘蒋村结庐而居，修行传道，经常口中念念有词，多系荒诞不经之语。比如，他经常朗朗咏颂什么“酆都路，定是个凌迟处，便安排好了镬汤、刀山、剑树……鬼使勾名持黑薄，设推辞与他去。早掉下这尸骸，不籍妻儿与女，地狱中长受苦”。

还有什么。“恋恩亲，恩生害，死难逃，气不来身卧荒郊，改头换面，轮回贩骨几千遭。世华非坚，如石火，火灾难逃”云云。村民对此不知所云，不寒而栗，闻之掩鼻而疾走，没有人理会他。天长日久，自持悟道成仙的王重阳，对此境况大惑不解，怨恨村民缺乏悟气，俗气太重，仅以传道，不足以启其蒙，悟其性，可谓朽木不可雕也。他决定离乡出游，择善施教。金大定七年（1167年）他再次一把火烧了自己的一间茅舍小屋，仅携铁罐一枚，东走潼关，沿路乞讨，到山东半岛去了。

同年四月，王重阳抵达山东，时值齐鲁大地，春意盎然，百花争艳。儒家圣地，施礼重教，社会秩序井然有致，世民们安居乐业，讲信修睦，一派太平景象，与关西地区的萧条、紊乱相比，实在有天壤之别。王重阳见之大喜，兴奋、激动的心情久久不能平静，似乎有了用武之地和大展宏图的机会。在传教的过程中他这次特别注意吸取在家乡传教失败的教训，充分发挥“以诗歌曲词劝诱士人，以神奇诡异惊世骇俗”的特长，随机而施教，加之他卓越的宗教宣传才干，宵旰奔走，循循善诱，不到半年的时间，就大有成效了。从王重阳受习道者遍布齐鲁大地，达到高潮时日日盈门，应接不暇。虔诚的学道之徒慕王重阳之名气，千里迢迢，艰辛跋涉，相望于路途，络绎不绝。王重阳由此而威名远扬，声誉鹊起，齐鲁大地几乎无人不知，他每到一处，总是倍受欢迎，奉若神明，崇敬有加。王重阳见时机已经成熟，正式打出“全真”旗号，先后在文登、宁海、福山、登洲（今蓬莱）、莱州（今掖县）等地创立三教七宝会、三教金莲会、三教三光会、三教玉华会、三教平等会等5个群众性的的社团组织。齐鲁大地的苦难民众、中下层绅士和地方官吏潮水般地涌向了“全真庵”，都拜倒在王重阳的脚下。他终于成功了，全真道在山东半岛风行一时，席卷齐鲁大地，此所谓“全真之风起于西，而兴于东”。此时的王重阳也非初到山东半岛之时了，奉行有教无类，他开始分类施教，有意选拔奇才异志者，作为他的高足，于是门槛高筑，平庸之辈望而却步。经过严格筛选的“全真七子”终于汇聚在王重阳门下，共同弘扬全真精神，光大全真教义。他们分别是马（丹阳）、谭（长真）、刘（长生）、丘（长春）、王（玉阳）、郝（广宁）、孙（清净散人）。据王重阳弟子回忆说：有谭伯玉者，患大风病；病入膏盲，乞为弟，王重阳即以涤面余水赐之，盥毕，眉发俨然如旧，顿亲全真之道。先生训名处端，号长真子。又有登州的栖霞县丘哥者，幼亡父母，未尝读书受理，先生使掌文翰，自后日记千余言，亦善吟咏，训名处机。

王重阳被奉为全真祖师后，关于他的神奇传说，更是纷杂离奇、不胫而走。据载，大约大定八年（1168年）三月，官府令百姓在昆仑山之岭上采石为用，不意有一巨石受触，千丈飞落，滚滚而下，众人皆悚傈不知所措，唯独王重阳不慌不忙，赶到崖下面对东方大喝一声，巨石戛然而止。众人以为奇，他却大不以为然，行同无事一样。次年四月，王重阳至登州，游蓬莱，下阁观海，忽发飓风，遮天蔽日，房倒树拔，乱石飞走。人们亲眼看见他被大风卷入海中。惊讶间，他又从水中跃出，安然无恙，唯遗失簪冠而已。还传他餐瓦吃石，成一身两头，坐于庵中。有人夸他目秀，他即示以病眸；有人赞他无漏，他竟在州衙前大小便。凡此怪异，人不可测。

那么，王重阳宣传的全真道何以能吸引如此众多的信徒呢？原来，全真道是以儒、道、释三教融为一体的“性命之道”。“全真之意，为全其本真也”，即要保全作为人们性命之根本的精、气、神而不受玷污，以全真教的李道纯的解释最为详尽，最为服人了，他说：

> 所谓全真，全其本真也，全精、全气、全神，方谓之全真。才有欠缺，便不以全也，才有点污，便不以真也。全精可以保身，欲全其精，先要身安定，安定则无欲，故全精也。全气可以养心，欲全其气，先

要心清净，清净则无念，故气全也。全神可以返虚，欲全其神，先要意诚，意诚则心身合而返虚也。是故精气神为三元药物，身心意为的三元至要。学神仙法，不必为多，但验精气神三宝丹头，三宝会于中宫，金丹成矣。

可见，“全真”追求的是无欲、无念和意诚。把全精、全气、全神，返虚成丹，长生不老作为最高境界。

王重阳初创全真道时，就强调“三教圆融”。即“天下无二道，圣人不两心”。他认为道家的清净无为，释家的禅宗，儒家的真实无妄，三者都能使人精神上超凡脱俗，可殊途同归。他把儒、道、释三教之学，追根到底统一于“道德性命之学”。所以，他力主全真通融汇三教，他创立的五个教团，前面都冠以“三教”之名，凡入教者，必先读《道德经》、《清静经》、《般若心经》。王重阳所说的传道“不妄语”，即系指对儒、道、释三家经典尚未的悟通以前，就不能传授丹道秘决和修仙之法。他还特别把《般若心经》和《清静经》作为性功修炼的指南。并利用诗词的形式，表达自己“三教圆通”的主张。比如，“心中端正莫生邪，三教搜来做一家，义理显时何有异，妙玄通后更无加。”儒门释户道相同，三教从来一祖风，悟彻便令右出入，晓明应许觉塞宏”。“释道从来是一家，两般形貌理不差。识心见性全真觉，知汞通铅结善芽”。

由于魏晋以来道教宣扬的肉体长生，飞升成仙之说。经不过实践的检验，唐宋之际，不少崇道成嗜的皇王贵子死于成仙之术。肉体成仙在人们心目中的地位大大下降。所以，王重阳的全真道极力反对传统道教的外丹烧炼和符箓驱鬼之术的，而在“钟吕内丹说”的基础上，摄取佛教的因果报应、轮回、涅磐、佛性说，使长生成仙精致化，摆脱了肉体成仙的俗套，而把精神修炼作为成仙境界。王重阳的全真道义，虽吸收了钟吕丹派的精华，但是在内丹理论方面，融摄禅宗理论，从而超出了钟吕内丹派，创立了“本来真性唤金丹，四假为炉炼作团”的炼丹方法。所谓“本来真性”为金丹，即是以人体的自身为炼丹炉鼎，以体内之精、气、神为药物，通过意念的引导，使药物在人体内循环烹炼，阴阳和合，最后使精、气、神在人体丹田中凝结成金丹，即可长生不老，飞升成仙。在具体修炼方法上，坚持“修仙必先修道”，修仙即命功，修道即性功，性功是命功的前提和基本。命功的成败取决于性功，性功不成，命功万难成，即使有成，亦不免终于一毁。经此法修炼，就是先收心降念，明心见性，使心定念寂，然后静坐调息，依次炼精化气，炼气化神，炼神化虚。此即全真道的“先性后命”观。

在这里需要指出的是，王重阳所倡导的传道不别门户，遇佛言佛，遇儒言儒，遇道言道；宣扬三教一家，三教平等，实际上并没有做到，也不可能做得到。自魏晋南北朝到宋元两朝，道教一直是儒、释、道三家中实力最小、人数最少的一家。根据任继愈主编的《中国道教史》的统计说：北宋以后，全国的僧尼总人数一直是道士女冠人数的 10 倍左右。元代的道士势力不及佛教的十分之一。即使就是在道教鼎盛之时的唐代，全国道士女冠总人数还是不及僧尼人数的二十分之一。王重阳宣扬三教一家和三教平等的观念，在一定程度上是为了提高道教在三教中的地位和影响，以此避免儒、释二家对道教的排斥和兼并。所谓的“三教一家”，其实不过是王重阳的传教策略而已。全真道在山东地区发展迅速的原因之一，就是他很注意传道策略，注意利用人们的心理因素和社会环境。比如，他在山东半岛吸收的“全真七子”，多系出身豪门的庶户地主知识分子。他们成为王重阳的嫡传弟子以后，利用自己家族在地方的势力和影响，大力发展全真道团，劝民入教，如有不从者，施以强迫。据说在马钰的家乡方园几百里内，信仰全真道的教徒占当地百姓总人数的五分之四还多。除全真道以外的其他

教派在他的家乡根本不可能存在。“全真七子”以及他们的家族势力，对于弘扬全真道教义起了不可忽视的作用。

王重阳“化行山东”，虽然仅仅3年时间，因得到“全真七子”的奔走游说，使全真道在儒家圣蔚然成风，其教徒之多，影响之大，在丹鼎派道教中，实属空前。王重阳3年传教，基本上奠定了全真派的理论基础，但他认为自己应该回到家乡，重新施教于乡里，以期在关西地区传播、扩大全真道。金大定九年(1169年)，他率领马钰、谭处端、刘处玄、丘处机四大弟子离开山东，西归关中。不幸地是，王重阳因年岁已高，经不得长途跋涉和风餐露宿之苦，行至开封时，染病到在一家客栈中竟不能起。次年正月初，一个风雪交加的夜里，弥留之中的王重阳把四位高足唤到自己的病榻前，将弘扬全真道的使命交给他们，自己却带着未见“教风一家”的遗憾离开了人间，终年58岁。

道师西游仙逝，弟子们悲恸万分。大弟子马钰以其道高一筹而嗣教。遵先师之遗教，于大定十二年(1173年)偕众师弟护灵柩加回归先师故籍陕西咸阳，葬于终南山。金章宗为昭示其教之功，赐王重阳之墓庵名为灵虚观，元太宗再加封为重阳万寿宫，全真道徒称为祖庵。

“全真七子”尽孝庐墓三年后，他们为光大师门，弘扬全真精神，制定了一个宏大的传教计划：马钰留居终南山，谭处端、刘处玄东出潼关，入主河南，丘处机因“乐秦陇之风”而西入磻溪。陕、冀、鲁、豫等，都有王重阳的弟子在此修炼、传教。

马钰作为全真道第二代教主，基本上保持了王重阳的全真精神，提倡“清节苦行”，“以无为为主”，大量吸收下层民众和中小地主入教。因此，全真教在关中地区很快传播、发展起来。但是时隔不久，时局遽变，中原易主，对全真道的继续传播极为不利。金人初入中原，民心未服，江山未固，反抗之事此起彼伏，金廷防不胜防，惶惶不可终日。为了防止旁门左道、“异端邪说”侵扰他的江山社稷，对民间宗教活动防范甚严。金廷曾发布命令，“遣发的道士各还本乡，守土务农”，并明文禁止民间创立寺观，全真道陟然下减，留在道中的也失去了活动场所，只能在野市井中修炼，“以异迹畸形惊惑世人”，别无所为。

刘处玄和丘处机掌教时，为摆脱全真道在社会上的被动地位，改变了“以无为为主”的教义，力主“无为有为相半”或“有为十之九，无为十之一”。此时的全真道为生存的需要，特别注意在社会上层中传播，使社会上层接受和承认甚至利用他们的主张。经过刘处玄和丘处机的苦心经营，全真道在社会上的地位大有提高，而且受到金政权的青睐。金大定二十七(1187年)，金世宗为求养生之术，曾软召全真道徒王处一入京晋见，讲授长生不老之术，次年再召全真道掌门人丘处机入京。金廷的一再征召，表明全真道已受到金政权的高度重视，同时也大大提高了全真道士的身价、地位。大约在1219年全真道臻于极盛。这一年，尚在西域征战的蒙古大汗成吉思汗遣使征召丘处机。丘处机审机度势，以70高龄，率弟子跋涉数万里，西赴大雪山应召。劝说成吉思汗“内固精神，外修阴德”。丘处机修身之术和治国之方，使成吉思汗大为钦佩，尊其为“仙翁”。元代统一后，全真道在蒙古的政权的庇荫之下，大兴宫观，广收门徒，盛大至极。至元六年(1269年)，元世祖忽必烈封王重阳为“开化真群”，封王重阳的七大弟子为“七大真人”。至元三年(1310年)元武宗再加封王重阳为”辅极君”。全真道历代掌教者和著名高道，都得到元朝王室的册封或赐真人称号，其贵胜堪称道派之冠。

全真道臻于极盛之后，其修炼方法也有所改进，除继续奉行“先性后命”观外，不主张“以性兼命”的丹法。即只要坚持修炼或直接炼神还虚，就可以自然了命。全真高道李道

纯，在总结全真道义的基础上，加以概括，把“直接修性而自然了命”之法概括“夙有根器，生而知之者宜修的最上一乘顿法”。其修炼要决是：以太虚为鼎，太极为炉，清净为开基，无为为丹田，性命为汞铅，定慧为水火，窒欲惩忿火水交，性情合一为金木并，洗心涤虑为沐浴，存诚定意为固济，如此，“六根清净，方寸澄澈”，便是真丹。

王重阳一生虽然只度过过58年春秋，但他提倡的“全真精神”，在中国道教史和中国文化史上大放光芒，成为中华文化宝库中一朵奇葩。

王重阳宣扬的“全真精神”就是以“识心见性，除情去欲，忍耻含垢，苦已利人”为宗旨，号召全真道徒“克已忍辱，清修自苦”，保持“自放草泽，安贫守苦”的精神。全真道徒只要能做到剪除念想、不茹荤腥、清修数年、积动累行、内而修已、外而济世，必能超凡脱俗，进入仙圣之境。

全真精神还主张不要妻室，出家住观，视功名富贵为空中浮云，财产妻妾为身外之物。把人间说成是众苦难熬的火宅和无边无际的苦海，功告世人清淡人生，学道炼丹，追求仙界真乐，脱离人间苦海。

全真精神受佛教“众生皆有佛性”说的影响很大，认为“凡有七窍进，都可以成真”。据载，有一70老叟，两鬓白发，问王重阳：72岁修可行乎？”王重阳答曰：“便如百岁未得迟，只要心中换过时。”就是说，只要保持“全真精神”无论男妇老幼，都能长生成仙，达到极真。

长春真人丘处机

公元1221年。

在沙碛翻滚，黄尘如云的茫茫漠北，广袤无垠的戈壁滩上，忽深忽浅，东扭西斜的脚印在延伸……在迷茫之中，一队疲惫不堪的行人，敝衣蓝缕，步履蹒跚，在一位白发长者率领下，艰辛地前进着。从冰天雪地走向春暖花开；从高山岭走向深壑大谷；从死尸狼籍的古战场走到了精灵古怪出没的邪妖洞。只有那呼啸的阴风，可怖的嚎声，散乱的兵器。那里没有人烟，没有水草，没有牛羊。

这群奇奇怪怪、吃力地跋涉着的行人，既不是出征边寨、抗击夷人侵扰的军队，也不是万里贸易的行商，而是的启城东海，历经数十国，跋涉数万里，专程到西域雪山晋代一代天骄成吉思汗的全弟子。那位白发长者，便是成吉思汗封为万乘国师的仙翁丘处机。

一代国师，姓丘名处机，字通密，道号长春子，山东登州栖霞人。其祖父业农，世称“善门”，少而聪悟，敏而勤学，且天生神福，眉宇闲旷，举措详雅。然而真人生而有难，年少时即孤，四海乞游，无以为家。19岁出家，入昆仑山学道。时全真教主王重阳在宁海传道，漫游昆仑山，与丘处机邂后相遇，王重阳后来对弟子回忆他初见丘处时的情景时说：遇之大惊，但见此人，眉清目秀，相貌堂堂，四周常有灵气环照，粼粼有光，所谓神灵仙兆，遂收为弟 子。”训名处机，与之论道，亦颇多惊世骇俗妙语，特送《金鳞》诗一首：“细密金鳞戏碧流，能寻香饵会吞钩，被予缓缓收纶线，拽入蓬莱永自由”。以示器重。从此，丘处机拜王重阳为师，在山东半岛东西奔走，跟随师傅勤勤修业，辛辛布道，悟感颇深。

金大定九年(1139年)冬，王重阳东游中原，仙逝大梁(开封)，丘处机与刘处玄、谭处端、马钰诸弟子护师灵柩归葬故里。尽孝庐墓3年后，为弘扬全真教义，诸弟子分散传教，丘处机因“乐秦陇之风”，西入蟠溪(今宝鸡市虢镇)，遵师遗教穴居修道6年，再迁龙门山隐居修炼7年有余。几度风雨，几度春秋，凡13年如一日，清修苦炼，孜孜勤勉。行则一蓑一笠，居则肋未沾席，“散发披襟远市朝，持峭行不屈于俗”。如此苦修，终得“道果”，在修真体上，丘处机达到了“妙合虚无，理通率奥”的博深道境仙界。同时，他以“清

修自苦，自放草泽”的“全真精神”惊世骇俗，博得赞誉，远近而闻之，无不钦佩，从学求道者不绝于途。有诗云：“休休道者方归去，赫赫王候又到来，自愧心中无道术，空教处迹播尘埃”。丘处机因道术远播，使自己的茅草小屋门庭若市，黎民百姓、达官高人纷纷上门问道。

金宣宗贞佑二年（1224年）秋，山东宁海、登州一带的贫苦百姓，因不堪金兵我铁蹄蹂躏，愤而举兵造反，杨安儿树起反金大旗，招兵买马，老幼影从，旬日之间波及数州县，大有燎原之势。金宣宗钦令附马都尉统兵弹压，征战数月，损兵折将，死伤惨重，仍无安抚一人，义军攻城掠地，势如破竹，金兵束手就擒徒唤奈何。丘处机奉命出山，招抚义军，他以教化训导为旨，不动干戈，不带兵甲，每到之处设坛论道，劝良从善，以孤身独人，传檄四乡八里，道之年至，莫不钦服，义军纷纷趋迎聆听，杨安儿亦上门询访。一经丘处机劝导，义军心服口服，为道义所驱，“皆投戈拜命，甘心降服”，二州遂安。由此，丘处机声威煊赫，名噪遐迩，宋、金、辽三方均视其有安民治国之仙术，如赖其辅弼必称霸天下，济大事，成大业。于是争相的接纳，重金高官相许者自不在话下。先是宋宁宗、金宣宗遗使携厚礼，聘请且丘处机出山辅政，共图霸业，被他婉言谢绝。他认为宋、金两朝之主，胸中无道，鲜能寡德，外无力御敌卫国，内不足安民修生，朝中上下，腐败相因，晦气弥漫，违道而行，气数将尽，无辅助之必要。他虽隐烟霞洞，时刻都在观察天下政局的变化，他将待价而沽，择主而事。

却说那戎马倥偬，撕杀征战数十年的蒙古大汗铁木真，正指挥着千军万马西征西域。一天，他无意中在一清澈见底的湖边勒马垂首，看见自己被风吹动着的一头蓬乱白发，心中一阵凄然，衰老正向他逼，他感到十分悲哀和遗憾，经自己一手创下的江山，尚未巩固，自己却垂垂老矣。从此铁木真无心战事，四处打听长生之术。在他身边有一个叫刘温的谋士原本是中原士子对中原仙道之术、养生之道很了解，不失时机地向铁木真介绍说：“中原有一高道丘处机，身藏长生之法，今已300多岁，仍耳聪目明，身体健康。”

铁木真听了刘温的介绍，喜出望外：“嘻！世上还有如此高深之道术，实乃我之大幸”，言下神色欣然。他自千军万马都能召之即来，挥之即去，小小一个道人，何虑请不到？铁木真憧憬着即将到来的长生福音。

兴定三年（1219年），成吉思汗自西域乃蛮国遗臣刘仲禄、札八儿为宣差使，东归中原，持诏的敦请丘处机西行。刘仲禄手持谕旨，颈悬虎头金牌，上刻“如联亲行，便宜笔事”。另遣身怀绝技。武功高强的卫士20名，从中护送。他行一行怀着虔诚之心，经燕京，过中山，历真定，昼夜奔走，风餐露宿，不敢稍有懈怠。历时一年才来到丘处机的隐居处宁海东莱，传旨请教。刘仲禄向丘处机传禀成吉思汗的谕旨中说：

> 闻先生真体履规，博物洽闻，探赜究理，久栖岩谷，藏身隐形，坐致有道之士，云集仙迳，真可胜数，自干戈而后，伏知先生犹隐旧境，朕心仰怀不已，奈何山川悬阔，有失躬迎之礼。朕但避位侧身，斋戒沐浴，特差刘仲禄轻骑素车，谨邀先生暂屈仙步……

当然，在谕旨中，成吉思汗还称自己“视民如赤子，养士若兄弟”。说自己征西域，灭金朝乃替天行道，“七载之中成大业，六合之内为一统”等恭廉谦堂皇的语言，加之刘仲禄软硬兼施，给丘处机晓以利害，迫使他最终答应明年元宵节后启程前往。

公元1220年正月十八日，丘处机作完正月十五上元节的三天事，即率18高徒，从掖县出发，开始万里西行，到雪山流沙谒见明主成吉思汗。据说丘处机启程之日，天气晴朗，万里无云。全真弟子和地方官吏、僧侣、道士排成长队欢送处机一行登途。忽然晴朗的天

空中，飘起朵朵白云，倏然间又变成十只白鹤，从西北方向悠悠而至，在空中鸣叫数声，然后朝东北方向飞去。第二天又有数十只白鹤鸣叫着从西南飞来，中午以后，成千上万只白鹤从四面八方朝丘处机的旧居聚集，层层叠叠的白鹤似白云朵朵，遮盖了太阳，大地一片阴凉。空中的白鹤或高高飞翔，或绕圈盘旋，只有一只老鹤飞得特别低，几乎撞着屋脊，加上声声惨叫，看上去很是伤心，很是留恋，不愿远飞他方。众人见此，咸以为奇，纷纷含泪挽留丘处机，劝其打消西行之念，丘处机只有不停地向大家拱手作揖，连声叹道：而今天下兵革大起，战云纷叠，百姓遭难，生民遭劫。吾辈当以弭兵息革，济世救民为本，岂敢苟全生命，无所作为？贫道此次西行，晋见圣武皇帝成吉思汗是为了劝说皇上息兵弭战，与民生息，“欲罢干戈致太平”。

丘处机师徒一行，在刘仲禄的精兵骁骑护卫下，从莱州起程北上，经潍阳、青州、常山至燕京，然后西出居庸关，经宣化、野狐岭、翠屏口、盖里泊，到达贝尔湖北，折而西行，经呼伦湖，翻过“松括森森，千去蔽日”的长松岭，和“车帐千百”的窝尔朵，来到金山东侧的科布多。此地“高峰如削，松柏随茂”。丘处机轻装简从，继续西行。他们越过“其山高大，深谷长坂”的阿尔泰山，在一个冰天雪地，寒气凛凛的隆冬来到准葛尔盆 地东侧的戈壁滩死域白骨甸。首先是一座奇形怪状的高山阻住了他们的去路，但见此山红、黄、蓝、白、黑五色杂呈，方圆 200 余里草木不生，亦无人烟，地面被层层黑石子覆盖无遗。经太阳照晒，热气滚滚，看上去如火光跳跃，黑石飞走，很是骇人。越过黑石戈壁，再往上走便是 100 里长的大沙漠。

走在前面的刘仲禄，勒兵住脚，下马施礼，双拳一抱，很是谦疚地回首望着已经疲备不堪的丘处机说，前面是白骨甸，这是一段最难走的路，这里滴水没有，寸草不生，广袤的沙漠无边无际，而且常有鬼魔出没其间，我们怎么办才好呢？

累得上气不接下气的丘处机慢慢问道：“白骨甸是什么地方？”

刘仲禄对曰：据传，白骨甸乃是一古战场，这里白天光照炽热，阴风习习，遍地黑色怪石夹杂着砂粒，风吹飞动，呼呼作响，似船只行走在惊涛巨浪间。更让人心悸胆寒的是，这里尸遍地，骷髅堆丘，大天白日之下亦常有鬼妖怪自我作祟捣乱。无论是白天黑夜，均无法越过这块险地。据传说，白骨甸是一块死地，无论何人一旦进入这里，就十有九死，难以生还。前不久就有一支乃蛮军队，两万人马因没入白骨甸，全军覆没，惨不忍睹。刘仲禄建议说，我们必须在夜间，温度下降，阴风稍息时走过白骨甸，而且还必须在马脸上涂上鲜血，妖怪一见的到血，就四处躲藏，无法伤人。只有这样，我们才有可能幸免一死。

丘处机听罢，神情大不以为然，他欣欣笑着说：邪精鬼怪，乃阴暗卑劣之精灵所，遇正人君子，浩然正气者，必远而疾走。古书中早有记载，难道你们不曾知晓嘛！刘仲禄愧然对曰：恕在下无知，请大师指教。丘处机若有所思，自言自语道：“自古中原为华夏文明之摇篮，边陲之民只会争战沙场，掠地屠城，亟待启蒙开化，灌输道经。”言之声音极低，一会儿他转过头对刘仲禄说：壮士勿多虑，我等出家之人扶正御邪，岂能为鬼怪之事犯愁！他选择一外凹地，设坛作道，施展法术，顷刻间，砂砾荒漠刈绿水汪汪、清馨四溢的绿洲，骷髅死尸荡然无存，借皎洁月光远远望去，前面水清草绿，平坦无垠，丘处机一地踏着挂满露珠的小草，轻松愉快地走出白骨甸，安然无恙。

出了白骨甸，无人不佩服丘处机的道法神灵，大家正欲聚食小憩，忽然南边有一道白光，似银霞从天边射出，照得大家眼花缭乱，不知东南西北。谁也说不出是什么东西，很快紧张起来。人们以为真的有哪家怪物显灵，每人心中捏一把汗，刚才的高兴劲全没

人。丘处机思索片刻，沉着地告诉大家，诸位不要惊慌，前面并没有什么鬼怪，这道白光是阴山覆盖的白雪折射而成。第二天，从打柴的樵夫口中打听到，果然前面有座阴山，常年积雪。此时丘处机心潮澎湃，诗兴大发，欣然赋诗云："高如云气白如纱，远望那知是眼花。渐见山头堆玉屑，远见日脚射银霞。"

五天以后，丘处机一行翻过5400米的阴山，经过高昌国，进入吐鲁蕃盆地。再经"冰山环之倒影水中"的天池海，眼下是一望无际的混交林。此地众流入峡，奔腾汹涌，曲折环绕，六七百里，再穿过"两壁千仞辣竦立，石壁如铁"的铁门关，便是雪海茫茫，寒气逼人的雪山。经过两年多的长途跋涉，丘处机以七旬老叟，顶风寒，冒暑热，涉流沙，跋戈壁，行程万里，历尽艰险，终于踏着五尺深的积雪来到成吉思汗的行宫。

成雷思汗访道心切，早已在他的军队和固定区内明颁谕令，凡真人所到之处，必须严加保卫，派兵护送，且要速速启程，不得私令讲道，违者必重罚。丘处机一行到达邪未思干城时，成吉思汗的卫队就已恭候多时了。

公元1222年4月5日中午，劝人行善、好生恶杀的长春真人丘处机，与征战一生、杀人如麻的成吉思汗，在雪山之阳的一个华丽行宫里相会了。

成吉思汗在行宫设下的大帐，以上宾之礼隆重欢迎"不辞暴露于风霜，自愿跨涉于砂碛"的丘处机。成吉思汗与丘处机初次会见，鞠躬拱手，行主客之礼，非君臣之礼。

首先是成吉思汗兴致勃勃地慰劳说："宋、金征召，真人不赴，今跋涉万里来到行宫，辛苦万端，朕欣喜极矣。"

丘处机答道："山野奉诏而来，诚禹天意。"

两人寒暄之后，主客入座，转入正题。成吉思汗急切、虔诚而直截了当地问："真人远道而来，有什么长生不老的药给朕。"

丘处机谦然道："山野有延生保命之道，无长生不老之药。"

翌日，成吉思汗特在行宫中设下酒宴，率文武众臣为丘处机洗尘。酒过三巡，成吉思汗站起身来，举起酒怀，走到丘处机面前大声道："今日得以与真人相遇，实乃朕之大幸，奉敬真人水酒一怀，请万勿推辞。"丘处机对答道："皇上奉天承命，视民如赤子，贫道早有拜谒之心矣。"

于是宴席上一片欢腾，群臣大悦，举怀共饮，高呼皇上万岁，真人神明。

是夜，成吉思汗源近臣两名，带旨赴丘机处询问，是否每天都与皇上同吃住。丘处机说："我辈乃修道之人，最喜欢清静。"皇上得知后，再传圣旨，诏曰："真人喜欢清静，无论如何都不得打扰，更不能惊动他，违者杀勿赦。"并明令，对丘处机"机翁"相称。

元太祖十七年(1222年)10月26日，成吉思汗在雪山南麓一个风景优雅、恬淡清静的帷账之内，设下道坛，燃起松明火把，屏退左右侍女。帐内是烛光辉煌，无一动静，成吉思汗第一次问道于丘处机，乞讨"长生不老之药"。

丘处机对曰：万物起源于"道"，"道"是生天育地，宇宙之内日月星辰，鬼神人的堵阳"道"的派生物。根本不存在"肉体长生"飞升成仙。所谓"长生不老之药"纯系子虚。然而，如能从世俗中解脱出来，彻底去掉声、色、味、情等杂念，以清静为娱，以恬淡为美，勤于修道，行善施德，自可保健防病，延年益寿。

成吉思汗问及长生久视之道，丘处机以八字相告，即"去奢屏欲，固精守神"。

丘处机说：欲求长生，延年益寿的关键是戒绝色情。因为男阳属火，女阴属水，阴能克阳，水能克火。贪色纵欲，追欢逐乐必是耗精损神，以致阴盛阳衰，沉沦死鬼。所以，出家修道之人，以清静为要，凡迷惑人心、不健康的音乐不听，美容女色不能看，珍馐美味不能尝。如是即可延年益寿。一般之人修行之道如此，皇上是上天派来骄子，天上是有星宿

的。上天治天下一言不发，借皇上之身行事，借皇上之口言事。然而，上至帝王，下及百姓，虽有的尊卑贵贱不同，但生命是同样可贵，皇下如要长生，也应和百姓一样，不要贪声好色。一般百姓娶一个妻子，尚且有损身体，何况天子三宫六院，嫔妃成群。所以皇上应珍惜每个一个夜晚和每一次活动。皇上如能一月静寝，不行房事，必觉精神清爽，筋骨强健。古人有言："服药千朝，不如独卧一宿"。成吉思汗闻之折服不已，欣然从之。

成吉思汗问及的治国之术，丘处机以"外修阴德"告之，即敬天爱民，恤众保民，禁掳止杀。劝成吉思汗停止杀戮，与民生息，建议大汗差遣精明能干的官员，到中原地区恢复生产，治愈战争创伤。从而占领兴王这地，创建霸业。

成吉思汗恭敬、严肃的听完丘处机传授的"修身之术，治国之方"后，十分高兴。这个要征服世界的一代天骄，居然地一道士面前，表现出温顺谦让的神情，可见其道术威力之大。不仅如此，成吉思汗还决心服从仙命，勤恳修道，保境安民，期盼飞升成仙。即命耶律阿要海把丘处机所传之道，以蒙文详细记载，编为《玄风庆会录》，严令"勿泄于外"。

1223年春，丘处机第三次步进成吉思汗帐内，请求东归中原。成吉思汗挽留再三，不得已，才命了阿里鲜为宣差使，派甲士千人护送神仙东归。丘处机因归心似箭，思归心切，忧郁成疾，不吃不喝，面容憔悴。弟子们束手无策，不知好何是好。只有尹志平里清楚，他对诸位师兄们说："抓紧赶路，待到汉地，尊师之病不治而愈矣。大家齐心协力，马不停蹄，护卫师傅东归，当他们到达汉地第一站云中府。丘处机的病果然痊愈，饮食正常，精神振奋，只用4个月时间，就回到久别的内地中原，第二年春，应邀主持燕京天长观（今白云观）。

丘处机回燕京以后，成吉思汗有旨西来："尽免全真教徒赋役"；"丘神仙至汉地，凡朕所有城池，其所欲居者居之。"并赐给虎符、玺书，命他掌管天下道教。从此。全真教与蒙古贵族吉结下了不解之缘。丘片机及其全真教在蒙古政权保护下，广收门徒，开坛说戒，建立教会。京中官绅名儒的争相接纳。全真教冠盖各道之首：教门四辟，道侣云集，臻于极盛。如时人所言："国朝隆兴，长春真人起应召之后，玄风大振，化洽诸方，学徒所在，随立宫观，往古今来，未有如此之盛也。"

公元1225年7月的，80岁仙翁丘处机，带着万乘国师的殊荣，安祥的离开人间。

玄教宗师张留孙

元英宗至治元年（1321年），自京师而南走来一队送殡的队伍，幡旗招展，号角齐鸣，数百人身着素服，执绋而行。自京师至江南，行程数千里，所过郡县，文武百官迎送致奠，恭顺虔诚；平民百姓，不约而集，争相一睹此盛景况。这个殁世之人并非什么王公将相，乃是侍阙黄冠、玄教大宗师，人称"神仙宰相"的张留孙。

张留孙（1248——1321年），字师汉，是信州贵溪（今属江西）人。他幼年从其伯父张闻诗学道于龙虎山上清宫，后来以其所学游历于江淮，遇到一道人，称其日后当作神仙宰相，劝其精勤于道。此后留孙又师事于第三十六代天师张宗演，道学大进。至元十三年（1276年），元世祖召天师张宗演赴阙入觐，张留孙随行。元世祖与语，对答称旨，深合上意，遂留侍阙下，从此便开始了他一生中飞黄腾达的时期。

张留孙入侍不久，世宗亲祠幄殿，太子侍奉于侧。忽然，狂风大作，暴雨骤至，众人大惊失色，不知所措。时留孙侍于殿下，见此情景，遂祈寿求福，风雨乃止，世祖甚喜，众皆称服。后来，世祖又幸日月山，随行的昭睿顺圣皇后得疾甚危，急召留孙请祷，既而，若有神

人的献梦于后，皇后遂愈。于是，上大喜，命为天师，留孙固辞不敢当，乃号之“上卿”，铸宝剑，镂其文曰：“上元赐张上卿”，敕两都各建的崇真宫（后改称崇真万寿宫），令留孙居之掌祠事，并赐由良田、栗园若干顷，高弟门人皆给馆传车马。至元十五年（1278年）加授“玄教宗师、道教都提点”，管领江北、淮东、淮西、荆襄道教士，佩银印。其后，隆遇有加，比于近臣，或奉命祀名大山川，或奉旨访求隐逸，又相继受命为武宗、仁宗取名，更在至元28年（1291年），以卜筮解除了世祖任用完泽为相的疑虑，参与朝政机要，足见世祖对其宠遇之隆厚，信任之非常。

张留孙侍帝阙40余年，历侍世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗等朝，恩宠日盛，信任不衰，“朝廷有大谋议，必见谘问”。由于政治上处遇日隆，历代皇帝给他的头衔与权力也逐渐加码：成宗大德年间，授“玄孝大宗师同知集贤院教士”，追封其三代魏国公；大德10年，加“特授上请”；武宗继位升“大真人集贤院大学士”；即仁宗继位，谕近臣曰：“累朝旧德仅于彰上卿尔”随加封其为“开府夷同三思、辅成赞化保运，玄教大宗师”，并刻玉印赐之。至此，其头衔之崇高，地位之显赫，虽历代天师亦无以过之，至于其他道派首领就更难忘于其项背了。延佑四年（1317年），张留孙70寿辰之时，仁宗为他大举庆祝，“赐宴崇真宫，内外有司各以其职共聚，宰相百官咸于焉。”并命画工画其像，坐赞文，以镇崇真宫，至至元年（1321年），张留孙逝世，初立之英宗皇帝降旨厚葬之，并以其遗愿，归葬故里。“自京师至其乡，水路数千里，所过郡县迎送致奠，不约而集；比葬，四方吊问之使交织。自王公以下，治丧治客，未有若此盛者。”元文宗天历元年（1328年），追赠其为“道祖神应真君”。

入京朝觐直至逝世，40余年间，张留孙历事五帝，朝夕从驾，所受之隆遇、恩宠无以复加，显耀至极。纵观道教史上诸多祖师、名道，皆无可与之比拟。这一方面反映了元代道教的鼎盛，以至统治者也需借助其力量，笼络人心，加强统治。在元代道教兴盛，教派分化繁衍过程中，特别张留孙利用元室宠信而建立的龙虎宗支派——玄教，异军突起，规模庞大，大大加强了龙虎宗的力量，从而促成了龙虎宗主领江南三山符箓，三派膈流为正一道，奠定了元代正一、全真两派南北对峙的格局。

早在张留孙入侍朝阙、任江淮荆襄道教都提点时，他就陆续从龙虎山征调道士到两京崇真宫，或委任以京师道职，或派至江南各地掌教务，这批出身龙虎宗、先后聚集到张留孙周围、成为其弟子的人很多，其中堪称高徒者75人，他们作为骨干担负着京师及江南广大地区各级道教组织的宫观的领导职，从而形成一个较为庞大的道教别派。

张留孙所建立的玄教，一个突出的特点就是它有一个相当完备严密的组织领导体系。其最高首领是玄教大宗，居大都崇真万寿宫，负全面统领玄教之责，其副手为玄教嗣师，辅助大宗师掌教。大都崇真万寿宫设提点一职，协助大宗师处理日常事务。在大宗师之下，设江淮荆襄都提点一职，作大宗师指挥各路道教的直接助手。以上是玄教的最高领导机构，但担任上述职务的人不多，仅有吴全节、夏文泳笑五、六人而已。在玄教大宗师之下设立的各级地方组织，系根据元代的行政区划而地设置的。在行省一级设都提点，以管理该省的道教事务；行省之下的路设道录、道制；路之下的州设道正；最基层是宫观，设主持、提举。除两都崇真万寿宫而外，张留孙的许多弟子管理各地宫观，这些宫观遍布今苏、浙、湘、粤、赣等地区。由此可见，当时玄教势力强大。而玄教所散布的区域主要集中在江南，这与元世祖开始封张留孙掌江淮荆襄道教的初衷是有出笔记的。这种玄教大宗师坐镇北方两都崇真万寿宫，而教事主要活动于南方的状况，一方面是由于江南特别

是苏赣等省，是符箓三宗老根据地，在那里它们有深厚的基础和广泛的影响，作为龙虎宗支派的玄教在那里生根、繁衍的土壤；另一方面，由于全真道在北方的兴盛、发展，使得玄教在北方无法染指，因而很少有教事活动，于是就形成了有元一代，正一（玄教为一支）、全真南北分治的局面。

张留孙所建立的玄教，散布地区既广，兴盛时间也较长，有元一代皆呈上升趋势，自第一任掌教张留孙起，直至元亡，五移师位。张留孙掌教 44 年，于元英宗至治元年（1321 年）逝世，弟子吴全节嗣教。全节掌教 25 年，于至正六年（1346 年）传教于夏文泳。文泳掌教 4 年，于至正九年（1348）去世，传位于张德隆。德隆掌教 5 年，传教于第五任大宗师于有兴，于有兴掌教直至元亡。继元之后的明王朝，对道教也相当尊崇敬奉，但只崇奉应其承受命而得天下的正一道，只承认天师后嗣，而对其他道派多有抑制，也不再承认玄教大宗师，因而，张留孙所创之玄教迅速解体。

玄教大宗理由在其传承过程中，逐渐形成一套制度：其一，除第一任掌教大宗师终身留孙为元室直接任命外，其后继任的大宗师，皆由前任荐举，再由皇帝降“玺书”加以任命。其二，历代大宗师继任，都须以张留孙遗留的大宗师玉印和宝剑相承传，作为凭信。大宗师印原为仁宗所赐，宝剑则是世祖所赐。历代大宗师既然由皇帝任命，手中持有象征教权的玉印和宝剑又为皇帝所赐表明他们的权力直接来自皇帝，而不是正一天师，所以，玄教虽为龙虎宗支派，但对龙虎宗天师有很大的独立性，事实上，玄教只听命于大都崇真万寿宫，而不是龙虎山上的天师府。只因为皆出身龙虎宗，众多玄教统领来自龙虎山，历代天师又受命管理江南道教，因而，某些外部事务必须商请于天师，玄教与龙虎宗的联系仅此而已。

值得一提的是，尽管玄教首领地位显赫非常，玄教之卓立于元代，并非以其道教理论见称，而是以它政治上的尊宠显贵，思想上的儒化而闻名于世，所以元代以后，教派解体，从此便销声匿迹。

尽管如此，玄教在道教发展史上仍有着相当的地位和作用。玄教的产生时代，正是中国道教发展史上的辉煌时期，其间由于历代统治者的推崇尊侍，儒释道三家融合相长，从而促进了道教的更新变革，主要表现在教理日趋完备，教派繁衍，各教派之间离分融合，异常活跃，而张留孙所创立的玄教正是在这种适时的气候下，因时而起，声势浩大。玄教组织的发展，大大增强了龙虎的力量，为正一道的形成、江南各派的统一奠定了基础。同时，玄教大宗师长期居于大都崇真万寿宫，有如江南道教首领——因代天师在京的常驻代表。因为，因代天师虽受命统领江南道教，但天师除被召入觐外，常年的居于龙虎山，所以，江南道派的不少事务，往往是由玄教大宗师出面解决。玄教大宗师入侍朝阙，朝夕从驾，对于沟通元室与江南道教的关系，沟通各道派的关系，加强江南各派的团结，发挥了重要作用。

此外，张留孙师徒，还利用元室的尊宠，维护道统，弘扬道教，促进道教在儒释的夹缝中生存、发展。

至元十八年（1281 年），由于奸相桑哥怂恿挑拔，佛道二氏争头激烈，当论及《化胡经》真伪时，有人上奏世祖：“《道藏》经多淆杂，宜焚去不录。”上允其奏。张留孙闻讯大惊，速请在太子裕宗进谏，称：黄老之言，治国有不要可废者。上始悔悟，集群臣论定所当存者，天下复崇其教。值此道教经典即将被焚的紧要关头，张留孙筹谋疏通，才使道经大部幸免于难，从而使得中国土生土长的宗教遗产得以保存。至元二十二年（1285 年）张留孙以集贤、地翰林、国史三院同一官署，多有不便，奏请分而为二，世祖允奏，遂分时置两院，由集贤院专管儒、道，这对于道教发展无疑是有利的。因此说，玄教虽然解体，但其历史功绩

不可磨灭。通过张留孙及其后继大宗师的不懈努力，促进了有元一代道教的繁荣兴盛。

玄教嗣师吴全节

吴全节（1269——1346年），字成季，号闲闲，饶州安仁（今江西余江人）。元英宗至治二年（1322年）继玄教第二代大宗师，按掌玄教，深得元室庞信，封爵赐印，参与政要，尊荣至极，名重一时。

吴全节13岁即学道于龙虎山，空山先生雷思齐深谙《易》、《老》，全节往师之。其后达观堂李尊师延请雷思齐至山，全节与多人同受其业。至元二十四年（1287年），玄教大宗师、大都崇真万寿宫主持张留孙征离龙虎山道士，全节随征入京，师事留孙，助其掌祠事。至元十三十一年（1294年），成宗召见，深契之，赐古雕的玉蟠螭环，敕每岁侍从行幸，并依制供给所司庐帐、车马、衣食等。成宗大德二年（1298年），授"冲素玄道德法师、大都崇真万寿宫提点"。大德十一年（1308年），授"玄教嗣师"，赐银印，视二品。元武宗至大元年（1308年），赐七宝金冠，织金文之服，追赠其祖为昭文馆大学士，其父为饶国公的，其母饶国太夫人，并名其所居之乡曰"荣禄"，里曰"具庆"。英宗至治二年（1322年），继其师掌玄教，授"特进上卿玄大宗师、崇文纺弦道玄德真人、总摄江淮荆襄等处道教、知集贤院教事"，赐玉印一，银印二。文宗至顺二年（1331年），欲告老还乡，请以弟子夏文泳嗣教，文宗不允，执意挽留。惠宗（顺帝）至正六年（1346年）寿终正寝，享年78岁。

吴全节人侍帝阙60年，尊宠显贵无以复加。全节累受命祠名山河渎，实际上了也为皇帝作"调查"工作。一次祠岳归来，成宗问曰："卿所过郡县，有善治民者乎？"对曰："臣过洛阳，太守卢贽平易无为，而民以安靖。"成宗曰："吾忆其人"，即日拜卢贽为集贤院学一士。因此观之，成宗对全节的信任可见一斑。

吴全节雅好结交士大夫，无所不倾其交，长者尤见亲而敬。而且，对其中贤德之士，全节无不以其得近天子之便，举荐说项。仁宗的继位之初，有人危言攻击翰林学士阎复，事情危急，命运叵测。全节为力为言于上，仁宗意解，敕阎复告老还乡，不治其罪。朝野上下，无不颂仁宗爱护贤者，不以小眚掩大德，其实全赖全节之力。至顺二年（1331年），全节又进地了陆九渊语录于朝，陆氏心学始为元室所重，昌行于世。因此，全节为人颇以侠义著称，《元史·释老志》称他人"推毂善类，唯恐不尽其力，至于振穷周急，又未尝以恩怨异其心，当时以为颇有侠气云。"

不仅如此，吴全节对其他教派也一并扶植，举贤荐能，不以门户之见而相排斥。泰定元年（1324年），全真道掌教缺人，全节荐汴梁朝元宫道士孙殿道主之，上用其荐。世人皆称其贤德。

全节既为道士，又好儒学，"博览群书，遍察文艺"，能文能武，且有诗集传世（现已佚），与当时文人儒士相唱和。遗憾的是，吴全节虽累受封赐，尊荣至极，且颇有文才，但他在道教理论上无甚建树，因而，与其师张留孙一样，虽能教于一时，但不能遗传百世。至和6年（1346年），吴全节逝世，其徒夏文泳嗣教。

"忠孝神仙"刘玉

刘玉（1257——1308年），字颐真，号玉真子。其先鄱阳石门人，后迁南康建昌。早岁熟读经书习诵程朱。弱冠，父母继亡，居丧尽礼。家贫，力耕而食。视尘世不足为，志于神仙之学，隐居南昌西山。

元世祖至元十九年（1282年），忽有真人来降，告之真君许逊将有至道降授。许本为东晋道士，传说他曾游历江湖，遇上圣传《太上灵宝净明法》，曾以其道法为民除害，恩泽

一方。后来在其修道之南昌拔宅飞升，北宋时封其为“神功妙济真君”，因而后世皆称之为许真君，在道教中地位仅次于天师张道陵。许逊飞升之时曾谶记后120年，王陵之内将出弟子为800人为师，至此而应是刘玉。所以真君来降临西山刘宅，告曰：“吾昔修真之，曾遇太上，授吾其道，传以《太上灵净宝明法》，吾今日授于你，汝当不昧心君，不戕性命，忠孝存心，方便济物。”言罢而去。刘玉得此宝经，勤谨修持，开净明忠孝之道，以许逊为第一代祖师，刘玉自称第二代祖师。

其实，刘玉托神降经，乃道士玩弄的传统把戏，其目的是借神灵之佑，以其失儒学改造成道教之实。

晚唐以来，一度沉寂的儒学，在佛道二教的推动下开始振兴。在先秦儒学的基础上，融摄佛老之学形成的新儒学，更能适合统治者巩固封建秩序的需要，因而得到统治者的大力提倡和崇奉，以至儒学重振，迫使佛道二教向它靠拢，以求自保。宋元时期诸道派，皆不同程度上表现出融会儒家的倾向。刘玉首创净明道，实为承袭前代儒道融合之成果，在理学思辨的指导下，改造道教的结果，堪称为儒道融合的典型。这种融合已远远超出过去那种简单模仿、抄袭或吸取个别思想的水平，而是以自己为主，采摭消化新儒学，从而组建全新的教义。

刘玉自称其教为“净明忠孝道”，盖其说以本心净明为要，而制行必以忠孝为贵。何谓“净明”，刘玉曰：“净明者，无形大道，先天之宗本也。清则净，虚而明，无上清虚之境，谓之净明。”刘玉取佛教常言心性本净本明之义，认为人心本来净明，但为后天物欲所染不净不明。刘玉说：“人之一性本自光明，上与天通，但苦多生来渐染熏习，纵忿瘿恣欲，曲昧道理，便不得为人之道。”既然如此，那么如何才能返朴归，行净明之道呢？刘玉说：“何为净？不染物；何谓明？不触物。不染不触，忠孝自得。”所谓不染不触，即要人心不为物欲所动，惩忿窒欲。这就是刘玉所说的“正心诚意”。但是，要使净明道的教义符合封建伦理规范，仅仅清心寡俗、正心诚意是不够的，因而刘玉提出，净明只在正心诚意、而忠教则是扶植纲常，把忠孝置于至高无上的地位。真君许逊所示的“垂世八宝”：忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍被视为净明道的宗教伦理信条，尤以忠孝为首，称之为“大道之本”。而且，忠孝还是人性中所本具的，“谓“忠孝者，臣子之良知良能，从具此天理，非分之事也。”对于其教徒和信教群众，刘玉提倡以孝悌为先，谓之的做人之本。他说：“孝至于天，日月为之明；孝至于地，万物为之生；孝至于民，人道为之成。……若不能以孝道自牧者，就要取消他的做人资格了，甚至连天灾人祸也归咎于世人不行忠教所致，“其世间不忠不孝怨怒诸气上至天中黄八极，其气返为水旱疾疫之灾。”又曰：“子不见民之不忠，天生聚敛之臣，子之不孝，妇生败宗之孙；兵戈旱蝗，非国之罪也，君不忠不孝于上，臣民不忠不孝于下，气感而生。”显然，刘玉在这里竭力宣扬净明忠孝，无非是附会儒学的忠孝仁义思想，其目的是要把人的心念和行为拉入到封建伦理纲常中去，做封建统治者的忠臣、孝子、良民，一方面为维护封建统治服务，另一方面也是道教自存之策。

净明道在力倡“忠孝”的同时，特别强调要落到实处，履行实践。刘玉说：“世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实。”并制有“履践三十字”曰：“惩忿窒欲，明理不昧心天，纤毫失度，即召黑暗之愆，霎顷邪言，必犯禁空之丑。”如此强调忠孝实践，维护封建纲常，实为以往任何道派所不及，自然也得到了当时不少官宦儒士的敬重。

明净道以净明忠孝为立教之本，因此宣扬修仙得道也只在净明忠孝，声称“净明之妙，不外人心中孝，出忠入孝，即是修身之经，存诚居敬，乃入道之门。”并说：“倬倬孝悌，聪主不亏，虽无大药，亦可以悟法，名列巍巍。”

就是说，只要忠孝诚敬，即使不得丹药也可以名列上仙。因此，净明道以净明忠孝的履践为上乘内丹之道，而鄙视一般内丹修炼精气之说，至于道家传统服食、金丹之术，更为净明道所不齿。和儒家思想一致，净明道也重人道，声称“欲修仙道，先修人道”，反对佛道出家离俗。刘玉认为这样做是刻意求道，乃心地不明之过，也就是动机不纯。去俗是自求烦恼，自危其身；不治身，不事亲，连起码的“忠孝”人伦都不懂，怎能飞升成仙？因此，刘玉说：“要不在参禅问道，入山修炼，贵在乎忠孝立本，方寸净明。”“忠孝为本，立本可成仙，则天下仙举可数矣，未有不忠不孝地奉宸极也。”所以入净明道者，或宦或游，听其自便，衣食住行，与世人无二致，得其道者，不在是否出家绝俗，殊形异服，关键在于方寸净明，祖师刘玉遇真君许逊之时，也是在俗之身。

刘玉融摄儒释创净明道派之时，正是中国社会儒、释、道三家经过长期斗争，走向大融合时期，三教同源之说兴盛，因此，刘玉也顺应这种三教合流的思潮，高唱三教归一。刘玉把三教同源于一致点归结于本派所倡的净明之心，并附会说：“何谓一？太上之净明，夫子之忠恕，瞿昙之大乘，同此一也。”他论三教应并立相辅，济世度人，缺一不可。针对当时理学兴盛，不可一世，理学家对释道二教多有攻讦，他辩解说：“但二氏之教若过盛，则于纲常教未免有所伤。……又二氏真人真僧，皆是人欲净尽，纯然天性，奈何如此者少，末流之弊每多，真儒于是乎出，以实理正学而振伤之。”既维护仙佛权威，让人未庸轻议，又神化攻讦释老的理学家，公开称赞周、程、陈、张，称他们为天人，让道教徒效仿他们，吹捧朱熹“亦自是武夷洞天神仙出来，扶儒教一遍”，竭力调和释老与儒学的关系。

净明道如此和会儒学，盛倡同源，反映了当时儒学的强盛，以至对道教的挟迫。另一方面，对道教自身来说，也是为对付儒家攻讦的自存之策。刘玉自己也不加掩饰地说：“今净明大教之兴……每用儒家文字开化，何耶？此是教法变通处。”对儒学的过份藤援攀附，不能久持。1308年刘玉逝世，其后的几代净明大师，学渊道显，广交士大夫，名重一时，净明道因此得以盛行于世，但终为昙花一现，明代之后净明道即衰微，不复以教派存在。

金丹术士陈致虚

陈致虚（1290—?），号上阳子，生平经历不详。据载他曾“遍游夜郎、邛水、沅芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西，凡授百余人。”可知他主要活动于江南地区，道徒众。陈致虚师承丹道南北二宗，初为马钰（全真北宗）的五传弟子，后来又师呈事南宗赵友钦，因此，他的丹道与南宗关系也很密切。他一生著述很多，曾注释《参同契》和《悟真编》，并著有内丹名著《金丹大要》，为元代著名的内丹理论家。

陈致虚的道教理论主要包括两个方面：一是讲丹道炼养，二是盛倡三教合一。其丹道理论无非是讲修性修命，更的则是对以往丹道理论作注，因而无甚新意。其倡三教合一，则是在融会前人的基础上，以其多丹之道合一三教。

在中国的思想文化界，自东汉以降，存在着儒释道三足鼎立的局面，三家学说相互吸引，融会相长，特别是晚唐以后，三教融合成为一种势不可挡的历史趋势。但是，在这种“三足”之中，道教自始至终都是较弱的一支，虽然历代不少皇帝崇尚黄老，众多道士显贵非常，但无论从思想理论上，还是从组织规模上，道教都不及儒释。道教理论比之正统的儒家学说相形见绌，与佛精致的宗教哲学相比，更难忘其项背，因此的，早在魏晋时，道教就开始不断融摄儒佛。到了宋元时期，儒学复兴，在融会佛老基础上形成的新儒学，倍受统治教员的推崇，迫使佛道二氏向其靠拢；而

元朝统治者对佛教的尊宠，加上在多次佛道论争中道教隆惨败，更加动摇了道教的地位，道教在儒释二氏的夹缝中生息艰难。当时，虽然三派皆倡三教同源一致，而道教主张最力，喊声最高，但是，在三教合一的基础问题上，道教中的看法不尽一致，有的认为三教圣人救世之心一，有的强调三教旨归同源一致，而陈致虚则认三教合于一"道"。

陈致虚在其《金丹大要》首卷中，便十分明了地说：三教一家，实无二道。其分彼我者，乃是一个盲人，鞭骑瞎马，而与人较胜负，岂不为明眼的所败?"他认为三教本来同根同本，强分三教，便是盲人瞎马而与人较胜负，实在可笑。既然三教同源，那么，关于三教合一的基础是什么？陈致虚则认为：三教合一于老子之道，他说："此道以老子为法，天为清，地以宁，三光以明，万物以荣，圣人的仙佛以修以成。噫，道果何物而若是的其大也，孔子而佛皆明此道，非别有不道也，后来乃分三教。"而三教各以其学传世，忘其本源，以致多生弊端，"儒者不明曾子子思之相授何事，却猜之为日用当行；释者不能明心见性，只得念诵顽坐；道则不究金丹窍妙，以为焚修法术，皆非道也。"究其缘由，"盖未有所授受耳"。若考究道的根本，则道即是气，"道也果何谓也，一言以定之，曰气也，故郑真人曰：道乃气之用。当的知其体道者，是气也。"不仅如此，"道之为物，通气而生气，复资气而育天地。万物未有非生气而自生者。"对于道之根本的"气"，陈致虚进一步解释说："然吾所谓气，却非天呼吸口鼻往来。要知是气之名，须究外内二道。气之在外者曰黑铅，即金丹之道也，释云佛法，儒谓仁义，道曰金丹三教大圣必用是气，而后方能成佛作仙，即是此道，非别有一路耶。气之在内者曰黑汞，即修定之道也。"既然道即是气，而且又生气资气以养育天地，是万物循环往复、生生不已的本源，所以说道是三教的根本。三教的既然同本共根，那么也就可以合而为一，三家所谓的佛法、仁义、金丹，只是同源异流，归旨一致。

陈致虚承继钟吕内丹学说，信奉金丹道，但为了申明道统源流，他宣称："老子之道即金丹大道也。"认为由东华帝君得诸老子而历代传授以至于陈致虚的"道"，就是金丹之道，金丹之道统括儒者纲常之教，释氏定慧之学，是三教的根本。他说："夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧。纲常既明，则道自纲常出，非出纲常之外而别求道也，是谓有为，故云'和其光，同其坐'也。乃至定慧圆明，是谓无为，故云'知其雄，守其雌'也。道至无为，则神仙之事备矣。"在这里，陈致虚融会儒释之意昭然。道徒修炼金丹之道，首先要合乎三纲五常，与世俗无忤，甚至神化三纲五常为"万古不易"之大道，宣称只要行合纲常，就获得了证道登仙的资格，这就给为封建朝廷效命尽忠的官僚们以升仙的优待，自然也就博得了儒士们的赏识；其次则要象佛教那样定慧圆明，清虚无为，超凡脱俗。陈致虚认为，只要做到这些，就可位登仙品。由此观之，成仙证道并非难事，修持者只要做到外以儒学纲常制约其行，内以佛学收拾心性即可，而且人人皆可成仙。陈致虚就曾经宣称：金丹之道"至简至易，一得永得，得其口决，虽至愚小人，直跻圣位。"这里显然就是模仿佛教"众生皆有佛性"之说，把成仙证道的空头支票慷慨地发放给一切人，同时，也是在元代民族矛盾尖锐的情况下，汉族地主参政意识的体现。

在元代全真道兴盛的过程中，发生过一件非常重要的事情，即南北二宗的合并，而陈致虚就是其合并的有力推动者。全真道始创于北方，开始并无南宗北宗之分，所谓全真，反映的是就是王吉和他的七大弟子宣称钟吕得内丹之传而创立于北方的道派。在王吉创立全真之时，由于中国正处于南北对峙的局面，在南宋统治的江南地区，也出现了一个与全真道相类似的道派，这一派也不讲符箓、外丹的，专讲内丹修炼，宣称祖师也为钟离权的

吕洞宾。据说钟吕丹道与北宗张伯端，张传石泰，石传薛道光，薛传陈楠，陈传白玉蟾，此五人被称为南五祖，其道派被称为南宗。入元以后，南北统一，隔绝百余年之久的南北文化开始交流融合，原来地处南北的两派道徒，相互交往传道，结果发现，二宗实同出一源，于是逐渐产生了统一合并的要求，特别是南宗，教团不大，力量较弱，未受元室重视，看到北宗道显势众，繁衍兴盛，对合并二宗更为积极，至元代中后期，南北二宗相互授意，教理融会相长，合并的条件完全成熟。陈致虚正好兼承南北二宗，因而得以融合二宗，成为其合二为一的推动者。陈致虚认为，老子之道即金丹之道，金丹之道既然同出于老子，又何分南北？因而对合并二宗尤为努力。在他的推动下，大约在元顺帝时，南北二宗正式合并。为了把原来的两家合为一家，就需将过去各自传授的系统和所尊奉的祖师加以调整，以求一致认可。经过协商，结果把过去北宗所尊奉的五祖——东华帝君、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王吉作为共同的五祖，其下各设七真：北宗七真即王吉的七大弟子，南宗则把过去的南五祖降格，加上刘永年、彭耜，合称南七真。南北二宗合并以后，全真道的力量大为增加，遍传南北，盛大至极，其势力足与当时一统江南三山符箓的正一道相抗衡。所以说，全真道的兴盛发展，陈氏之功不可没。

正一嗣教大真张宇初

张宇初（1359——1410 年），字子睿，江西贵溪人，张陵第四十三世孙。明洪武十年（1377 年），继其父为第四十三代天师。洪武十三年（1380 年），授正一嗣教大真人，掌天下道教，从此，便得近天子，位登教主，常奉诏祈祷打，陪祀访逸，东奔西走，显耀非常。洪武十六年，奉敕建玉吉大斋于南京紫金山地，十八年奉诏祈雨神乐宫，二十三年奉命重建龙虎大上清宫。永乐元年（1403 年），命陪祀天年；四年，奉敕编修道教书，明《正统道藏》就是在此基础上编辑刊行的。永乐六年，奉诏建荐杨玉吉大斋于朝天宫，次年，又受命传延禧法吉。此后，多次奉诏亲往武当山，寻访仙人张三丰，皆不得见。永乐八年（1410 年）卒，享年 51 岁。

张宇初本为一符箓派道士，但他曾师事全真内丹之传的刘渊然，因而在他的道教理论中吸收了诸多全真派的思想。张宇初后来与刘渊然不协，相互攻讦诋詈，其人品颇不足称道。但他博学能文，才华出众，为张陵后嗣中较有学识的一位。其生平著述很多，流传于世的有诗文集《岘泉集》，以及《度人经通义》、《龙虎山志》等，其中最有影响者，当首推其以道教教主身份撰写的《道门十规》。《道门十规》是应明王朝清整首道教的需要、针对道教弊端而撰写的，是张宇初道教思想的集中体现。

继元而兴的明王朝，以光复汉唐宋汉族政自任，因而，在一个定程度上也继承了唐宋的思想文化传统。对于传统的道教，虽未象唐宋王朝那样演出借其外衣神化皇室的闹剧，甚至还施行过一系列的检约措施，但从其维护封建纲常的需要及鬼神崇拜的信仰出发，也在一定程度上继承了唐崇道之制，特别是对嗣汉天师着意扶植利用。早在朱元璋为吴王时，张宇初之父、第四十二代天师张正常即遣使上谒，和朱氏拉上关系，此后又多次入觐。朱元璋称帝以后，为了表示和元制不同，有意扶持嗣汉的正一天师，而抑制其他道派。洪武元年，张正常入朝礼贺，革其天师之号，改授正一嗣教大真人，赐银印，视二品，把天师的官禄定以为制。后来又加授掌天下道教事，历代世袭，以树立起正统道教的地位，更好地约束天下道教。正因为如此，天师道的地位大大提高，较之宋元时期呈“中兴”之势。但是，伴随着天师道的贵盛，其腐化亦愈甚。张宇初之时即显腐化之端倪，他自己在“建文

时坐不法夺印诰，成祖继位复之”。至于同时的其他道派，科律废驰，组织涣散，有德之士，多隐逸山野，清静自守；名利之徒，多贪赃枉法，逢迎媚上在，因而道风大坏。这种善状况与明王朝检约道教、利用宗教手段巩固封建统治的初衷大相径庭。正是在这种情况下，作为道教教主的张宇初，秉承皇帝旨意，于永乐初作《道门十规》，以训诫道徒的口气，列述道教源流、道门经箓、坐圆守静、斋法笔持、道法传绪、住持领袖、云水参访、立观度人、金谷钱粮、宫观修葺十条，涉及教义、教规等各方面重要问题，颇有清整道教、清除积弊的气势，以竟其“辅国济民”之大业。

在《道门十规》中，张宇初竭力推行全真教风于诸道派之意灼然可见。张宇初精心构思，为修道之士成仙证道设计了一条坦途：“其初道者，须先择明师参礼，开发性地，恪守初真十戒，白祖师（白玉蟾）、冯尊师（全真道士）堂规等文，均收习身心，操持节操，”“凡行持之士，必有戒行为先”。规诫修持道法者必须先离情舍爱，远离世俗，“选择山水明秀、形全气固之地，创立庵舍，把茅盖头，聊蔽风雨，懈餐露宿，水迹云踪，……草衣木食，箪食瓢饮，乞食化衣，真功苦行，槁木死灰，乃磨励忝以为份内之事”，提倡云游四海，参访明师，本为全真道士们所践行，而张宇初力图把全真派这种刻苦俭朴之风推广于道教各派，为前所未有，这对于清整教团积弊着有一定积极意义。

不仅如此，在《道门十规》中，张宇初还对教规的具体细节作了界定，规诫宫观住持须由公议推举年耆德高、刚正方直之士担任。住持要勤俭勤勉，以精严戒行规矩为蓄众之要，不得交结权贵、干预公事、私蓄俗眷、对不遵守清规戒律的轻薄之流要依律遣断，严加惩处。针对教团的贪赃蓄私，挥霍无度，《道门十规》规定，宫观金谷田粮须“公同出纳，明白登载”，不得出卖常住的土地，各蓄私财。“如钱粮所不敷，功资于经？，或籍以题注”，但不得借募化之名结交权贵商贾，强人所为。这个清规，大多为全真派所创。

有明一代，天师虽呈“中兴”之态，但是就整个道教而言，已经日趋衰微，再加上理学的兴盛对道教的挟迫，唐宋以来儒、释、道三家鼎立、分庭抗礼的格局已经不复存在。对此，作为道教教主的张宇初当然不能漠然置之，为了实现其振宗兴教之志，他除了大力推行全真教风于诸道派，以图清整道教积弊，而且他还合会理学，阐发道教的义理。张宇初对道教义理的阐发主要表现在以下两个方面：一个是申明道统源流，上攀先秦道家；二是盛倡三教合一。

一个宗教的教祖，总是被内外人士视为该宗教的总化身，其显耀圣贤如何，对于一个宗教来说至关重要。张陵创五斗米道之初，虽上攀老子，教人诵五千文字，但实际立足于巫觋之学。魏晋时，上清、灵宝诸道派出现，所奉教祖互不一致，而置老庄之学于不顾。至南北朝时，道教诸派认同宗源于“三清”之说，但三清于史无证，神格模糊，很难取得社会广大人士的敬仰。自唐王朝着意推尊老子为道教祖以来，社会人士多视道教为先秦道家的衍流，而先秦道家的威望，则远远高于巫觋之流，可与儒释并驾齐驱。在儒学日兴、巫觋之术衰微的形势下，紧抱老子为祖宗牌位，无疑是道学自保的上策。张宇初作为一个有识之士，当然懂得这一点，因此，其《道门十规》开篇即说：道教“虽有道经师三宝之分，而始自太上授道德五千言于关令尹喜”，以老子为道教宗源，他沿袭道教关于老子历代“降迹示现”的神话，上溯道源于黄帝时的广成子：“三代以前，则黄帝问题于广成子，即太上也。乃曰生子殷末周，在文王时为柱下史，迨武王时迁藏室史，其所著道德上下经，其徒则有关、文、庄、列、亢仓、柏矩之流，其言则修齐治平、富国强兵、经世出世之术互有见矣。”张宇初认为：老子之道本以清虚为本，无为而治，因而称道教炼养之学、内丹之道皆合于至道，

而视方士之术及符道教传统的祈禳祓禊之术，皆为哗众取宠的异端，颇有否定之意。其《道门十规》批评说："自秦汉以来，方士竞出，若文成五利之以金石草木杀身取祸，遂称方术矣。外而施之，则有祈祷祠祝之事，自寇杜葛陆之徒，其说方盛，由后之师匠夸诞，奔竞声利，而世曰异端矣。然二者太上之初所未彰显。后之不究其本，不探其源，流而忘返，眩异失同，则去太上立教之本、虚无清静无为不言之妙远矣。"作为符箓派首领张宇初贬，如此否定方术、贬抑符箓祈禳之术，力倡太上之清静无为，视之为立教之本，无非是想以此表明道教与先秦道家思想的渊源关系，抱紧老子这块祖宗牌位，同时，欲图以先秦道家思想约束教徒，以配合明王朝对道教的检约。

宋元以后，作为道教自保之良策，倡导三教同源成为道教教义的一个共同特点。张宇初也顺应这种时代潮流，盛倡三教同源一致。他和会理学的心性之说，以心性作为三教共同之源，声称："元始道之元神也，宝珠即心也，儒曰太极，释曰圆觉，盖一理也。"从而形成了他的以心统性命而为一太极的哲学结构。对于儒之太极，他解释说："太极者，道之全体也，浑然而无所偏倚，廓然无得形似也，其性命之本欤？性本于命，理具于性，心统之之谓道，道之体曰极。"这样，既和会了理学心性之说，而又不背其性命双修、内炼为本有炼修理论，实在是聪明之举。

作为一个符箓派道士，张宇初也没有忘记其传统的斋本，祭炼之道，但他强调内炼为外炼之本，训诫道徒不得行圆光、扶乩等术，以划清道教符箓，与民间巫术的界线，力图以"辅国济民"作为道士修炼行法的准则，使道教的斋？科仪无悖于明王朝的统治规范。

由于明王朝着意扶持正一天师，所以，有明一代天师道呈"中兴"之状，介就整个道教而言，已日趋衰微。张宇初掌教之时，虽然对教理教义有所阐发，教派也有所繁衍，如永乐初，张宇初命正一道士孙碧云为武当山南岩宫住持，后来孙碧云门下形成武当本山派，属正一支派。但毕竟如强弩之末，张宇初振宗兴教之志也只好付诸东流。张宇初之后，正一道腐化愈甚，无复以符箓名世者，其它道派也少有名士出现。为了迎合世俗心理，道教多以符术巫技面目流传于民间，干世民之视听，于是道教也就更广泛地溶入世俗社会了。

武当神道张三丰

张三丰一生神奇而诡秘，恍惚迷离，谜中有谜，世人难以捉摸、忖度。就连他的名、字、号、籍贯、生于何时、死于何日都是不解之谜，遑论其传奇经历。我们只有依据零星的记载和纷纭的传说，来追寻这位神奇道人的踪迹。

张三丰自称江西龙虎山张天师的后裔。其祖父叫张裕贤，通晓星算之学，深知帝王气象，为追逐帝王之灵气，乃于南宋后期举家迁徙辽东懿州，在此定居。其父张居仁名中窝阔台朝科第。此人喜恬淡，无意仕途，虽有登科之进，终无居官之心，淡泊一生于山林泉石间，年60便悄然而逝。张三丰排行第五，年幼体弱，但聪慧灵敏，稍长入塾，博闻强记，苦修儒业。元世祖时张三丰参加朝考，希冀捞点功名，光宗耀祖。果然，他的考卷颇受当朝宰相廉希宪的赞誉。被任命为中山府博陵县令。所谓天有不测风云，人有旦夕祸福，张三丰新官上任，意欲大展宏猷，谁知祸从天降，居官不满一年，父母双亡。张三丰修业求官，纯为显扬父母，如今两位老人双亡黄泉，张三丰心灰意冷，遂绝意仕途，潜心修道，遁入道门。然而，在史料记载中，张三丰既不是江西张天师后裔，也没当过博陵县令。原本是福建一个管犯人的狱卒。这位狱卒在明朝洪武年间，因犯罪获咎也成了犯人，在被发配到四川工卫途中，伪造官文，假借水道遁沈。从此，世人以神仙目之。至今，我们已很难确定张三丰早年的身份，是县令还是囚徒。

至于张三丰的生年，更是一桩悬案。清代学者黄宗羲在所撰《王征南墓志铭》中称他是北宋道士，《异林》亦持此说，还称其曾随太守入华山谒拜宋代名道陈传。《明史·张三丰传》记载说：张三丰于明朝初年修道武当山，声名显煊海内外，朝延闻之四处征召。以此说来，从北宋到明初凡300年，则300多岁的张三丰尚能修炼武当绝技，似有悖人情，玄之又玄。

张三丰是中国历史上名、字、号最多的人之一。他的名字号中，能够查到文献依据者有：保和容忍三丰子、三丰居士、玄玄子、三丰、三峰、山峰、居室、君实、思廉、玄素、玄化、铉一、金一、猷、金、通疯汉人、邋遢道人。此外，他还有明朝皇帝赐给的三赐号、英宗赐他为“通微显化真人”；宪宗特封他为“韬光尚志真仙”；世宗赠封他为“清虚允妙真君”。在这如此众多的名字号中，张三丰本人最偏爱“邋遢道人”，每每以“邋遢道人”自称，世人也常以“张邋遢”呼之。当然，我们已无法考证，这20多个名字号中，哪一个是名，哪一个是字，哪一个是号；哪一个是道号，哪一个是绰号；哪一个是自封的，哪一个是别人道的；哪一个是使用在前，哪一个使用在后……然而，张三丰曾对世人泄露过自己名号众多的天机。他在《武当前提术秘诀》中称：“吾之名虽多与古今人同，知之即改，于心乃安。”足见其人求新求奇，怪僻成癖。

据传，张三丰的生平事迹亦神奇怪，荒诞不经。他5岁那年突患眼疾，两眼通红，肿似铜铃，数月不消。老母心忧如焚，四处寻医访道。竟不能愈。两年以后，张三丰双目失明。一筹莫展的老母痛不欲生，不得已只好祈求神灵保佑。碧落宫的白云道长张云庵见张三丰身材魁伟，如龟似鹤，两耳垂悬，硬长的眉毛下镶嵌着一双圆大的眼睛……天生一副神仙像。其仙风道骨，使这位碧落宫的白云道长惊汉不已。认为此人非凡夫俗子可比，必能修道成仙，创一世之业，欲收为徒。遂以治好眼疾为条件，得到张母同意后收为弟子，在碧落宫调养。不到半年时间，张三丰眼疾痊愈，重见光明，跟随老道长研习道教经书。

张三丰在碧落宫入道，师事全真门，白云道长即其启蒙道师。后被丘真人点化，毅然脱尘出家，“日游名山古刹，夜习道教经书”，出没于北京、太原、西安一带。游至母南山遇火龙真人，授以秘诀，最终觉悟得道。而张三丰自称师承华山睡仙陈抟老祖。其《蛰龙吟》有云：“天将睡法传图南，图南一派谁能继，邋遢道人张半仙。”据研究者认为：张三丰在《蛰龙吟》中把自己说成是睡仙陈抟的弟子，是因为他的几位老师，包括碧落宫的白云道长和终南山的火龙真人，均名轻位微，无大影响。张三丰此举，不外是为了抬高自己的地位，扩大自己的影响。

洒脱不羁，不修边幅的张三丰，善嬉谐，以云游为乐，且游处无恒，四季不辍。他云游时，无论寒暑，只一衲一蓑，或隆冬卧雪中，鼾鼾如常时；或登山行如飞，出没隐现如浮云。最引人注目、令人迷惑不解的是，张三丰携带的一刀一尺。或饮食，或睡觉，或行走，或坐卧，一刀一尺从不离身。张三丰“以刀开混沌，以尺挈蓬莱”，故相随而不失。他曾作《刀尺赋》解授一刀一尺的玄奥妙蕴。赋云：“刀兮刀兮，妙之又妙；尺兮尺兮，要所必要。与我偕行，任他嘲笑。”歌曰：“一刀一尺遍天涯，四海无家却有家。破衲补成云片片，神中笼住大丹砂。”一刀一尺虽体小量轻，在张三丰眼里却力大无边，威施天涯，玄之又玄，妙之又妙，其中之妙大约只有他自己才清楚。不知是怪僻成癖，还是内功的深玄，改变了张三丰常人的心理征和生理规律。比如，他吃饭也怪，睡觉也奇。他可以三五天，甚至数月吃一顿饭，一切如常，不过，他一旦要吃饭，就大吃不已，无法控制，据说他可以连续吃两三天，且量大惊人，所谓“所啖升斗辄尽”。睡觉亦然，他可数月不眠，但是，他一旦要睡觉就不会寒暑昼夜，月余不醒。或躺在冰天雪地，

鼾声如雷，或悬于空中，睡意恬然。可见张三丰的睡功也不逊于华仙陈传，以此说来，张三丰以陈抟弟子自命也非妄言。

“阳神出游”便是张三丰利用‘睡功”给世人赞成的“死而复生”的假象。

张三丰一生曾两次“阳神出游”。早在他隐修南峪山时，服气辟谷，与山野村民同苦同乐，种地耕田，一天他突然患病，且日趋严重，不久便卧床不起，病人膏肓。病痛之中，向村民请求一缸，嘱咐村民待他死后用此缸把他的尸体装好，面北朝南放在南峪山上。不几天，张三丰果然大病不起，一命归天，村民闻之既惊奇又悲痛，出于对他的崇敬，按照他生前遗嘱，把他的尸体用净水洗上一遍，放入缸中。从此，村民们失去了一个和蔼可亲的长者。可是，几年以后，人们很奇怪他在西安与他相遇，问他有何功夫，可以死而复生，张三丰笑而对曰：“老夫从未死，何谈复生，我乞求你们把我放在缸中，本为阳神出游，非真死者。”

大约在明洪武初年，张三丰再次“阳神出游”。是年，张三丰从武当山云游至宝鸡金台观时，见祥瑞彩云从北方腾腾而起，越散越大，彩云越飘越薄，飘逸高大的真武大帝在瑞云中隐隐欲出。张三丰见状，肃然止步，恭身揖手，面北而立，口中念念有词，神情木然虽痴，从者大惊诧异，莫名其妙，忙上前扶持。还没等从者走到他身边，张三丰已经闭目垂首，周身软弱，倒卧于地，奄奄一息，含糊不清地对门人杨轨山说：“我命数已尽，归天有期”。一个时辰以后，他真的登仙而游，全失知觉，惟面色逸然，红莹不变。杨轨山等众门人惊恐不知所措。在荒郊野岭以外，人迹罕至之地，师傅遽然归天，这如何是好。夕阳西下，墓色降临，深秋的西北，已冷风习习，突遭丧师之厄的众门人悲悲凄凄，很是痛心，夜幕下，他们拢起干些，燃着篝火，围坐在师傅之灵前，借火光守尸尽孝，避邪气附身。如此昼夜更邕，日复一日，师傅仍不醒人事，他们认定师傅业已归天，遂买来棺材，把尸体放入棺材准备入殓下葬。正当众门哭声嚎啕，鸣炮安葬时，棺内发出轻微的呻吟声，众人启棺一看，个个大吃一惊：但见他两颊红晕，眉目清晰，阳气上升，呼吸加快；片刻又猛地站起来，如同梦醒一样，打个呵欠，伸伸懒腰，环视四周，犹莫名其妙，问众门人：“你们都呆在这里干甚，还不快赶路？”

被吓得目瞪得口呆、魂魄四散的门人门，还以为是妖魔鬼怪附了师傅的尸体，正欲采取应争措施，忽听师傅问话，而且语调口吻一如往常，才悟出师傅并非逝，而是阳神出游，遂破啼为笑，纷纷围着师傅询问奇异的阴间世界。

张三丰坐稳身子，慢慢叙述道：我们行至金台观时，真武大帝遣使来召，让我上天议事，事毕，因天圣、天蓬、天罡、天猷四大护神失职，误把我送到武当山，所以迟至今日才回来，让众徒儿受惊啦。门人听罢，大赞师傅仙功高深，仙道有成，欢声笑语中，师徒一行继续往西天走去……

张三丰的奇行怪举，早在远乡近里广为流传，加之神秘附会，道听途说，越传越神，使张三丰名噪一时，而今，他又能死而复生，阳神出游，世人更视他为神仙，就连大明天子也被他吸引，遣使征招，敦请入朝，一睹其仙风神姿，祈灵问道。

据载，明朝有三位天子，都与张三丰有不解之缘。

《天潢玉牒》记载说：明朝开国皇帝朱元璋之母陈后服黄冠道士的大丹始有孕，朱元璋本人又是和尚出身，对仙道、佛徒很有感情，他从兴兵讨元，到面南称孤，其间南征北战，除病解厄，登基称王，均有道士参与，神人保佑。1368年，朱元璋登基时，龙虎山第四十二代天师张正常亲往金陵朝贺，受到朱元璋的嘉奖和赏赐，已至耄耋的朱元璋，虽已称了24年皇帝，但仍不愿过早脱下龙袍，然而，年龄和生理的因素，使他不敢多想。当他

从大臣口得知张三丰怀有“死而复生”之绝技，尤其是传说他被宋徽宗片召，寿高200多岁。渴望“延年益寿”的朱元璋，于洪武二十四年，派人前往武当山诏请张三丰入朝。遗憾的是，朱元璋兴师动众，遣使不绝于途，诏书接二连三，连张三丰的影子也没见到。公元1398年，莫可奈何的朱元璋在绝望和郁闷中驾崩。

明成祖朱棣为燕王时，即对张三丰的奇才道术钦佩不已，苦于无缘相见。明成祖得天下后，为遂夙愿，登基不久即寻访这位“深藏道法，广具神通”的真仙，张三丰象对待明太祖一样，对待明成祖，避而不见。害得明成祖又派胡、纪永吉二大臣带领人马，遍历名山古刹，河海湖泊，四处寻访，十年有期，仍不见张三丰踪影。明成祖寻访不成，并没灰心，而是更为虔诚，他一边聘请名道元虚子在武当山设置道场，焚香祷告，希冀感动张三丰；一边派孙碧云手持诏香书，赶武当山敦请。诏曰：“皇帝敬奉书真仙张三丰足下：朕久仰真仙，渴思亲承仪范，常遣使致香奉书，遍诣名山虔请。真仙道德崇高，超乎万有，体合自然，神妙莫测。朕才质疏庸，德行菲薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘，敬再遣使，谨致香奉书虔请，拱候云车凤驾，惠然贲临，以副朕拳裁仰慕之怀。”紧接着，明成祖又于永乐五年(1407年)，亲作《赐张三丰书》，御赐诗云：“若遇真仙张有道，为言盱俟长相思”。皇帝御诗果真非同一般，缄默不语，避而不见的张三丰，在御诗感召下很快露面了。不久，使者在南岩发现了张三丰留下的回敬诗，有云：“三丰隐者谁能寻，九室九涯深更深，玄猿伴我消尘虑，白鹤依人引道心。笑披皇冠趋富贵，并无一个是知音。”原来是一首讥讽诗。明成祖以真命天子之资，万乘之尊，遣使屡访一道人，竟不能如愿，到头来落得一首讥讽诗，可谓龙颜受创，伏尸百万也不足奇，然而，明成祖为政治之目的，未敢震怒，只好默默吞下苦果，绝其夙愿，另谋新途。

明成祖打着招揽真仙张三丰的旗帜，于永上年(1415年)前后，派给待中胡偕内侍，役夫30万众，在张三丰的隐居地武当山，火兴土木，历时12年，耗资数百万武当山宫观冠盖，巍峨而起，山上山下140多里均被金壁辉煌的宫观覆盖，气势磅礴，历朝罕见，号称八宫、二观、三十六阁堂、七十二岩庙，十二祠、十二亭、三十九桥，宫观庙宇达200多间。随着大规模建筑群的落成，“遇真宫”里的张三丰铜像更是引人注目。据现今保存完好的“遇真宫”里的张三丰铜像看，这尊鎏铜像呈坐式，高1.44米，头戴斗笠，脚穿草鞋。然而，是不是张三丰的模样，恐怕连明成祖本人也不清楚，因为，张三丰从未回过这座堂皇的“遇真宫”居住，白费了明成祖的一片诚心。

明成祖大肆营建武当山，使张三丰隐遁高蹈，声望弥远，然而，不少人认为，明成祖此举并非为张三丰，而是欲以真琥大帝神化自己。却说“真武，本为“玄武”，北方七宿(斗、牛、女、虚、危、室、壁)的合称，是我国古代崇拜的北方之神。明成祖起兵北言而得天下，遂称“真武转世”、“真武下凡”。他为巩固自己的皇权，千方百计把自己塑造成真武大帝的化身。据说，武当山主峰紫霄峰供奉的真武大帝尊像，就是按照明成祖的相貌塑造的。为了塑造一尊明成祖满意的真武神像，不知有多少人坐牢、充军、杀头、家破人亡……原因是被召进宫的画工和雕匠们，所设计的图案，没有表达明成祖的隐衷。直到永乐十五年(1417)，一位姓姬的高丽雕匠被召进宫，才结束了这种滥杀无辜的惨局。

据传，这位姓姬的高丽雕匠，非常聪明，也很幸运。他被召选进宫时，明成祖正在池中沐浴，因索图案心切，即在浴室见驾，姬匠低头禀告时，明成祖刚从水中出来的一双赤脚，水淋淋、红灿灿地映入他的眼帘。他心中暗疑：其中大有文章，然后颤颤禀告道：“真武神像，乃圣贤帝君之躯，小民从未见过，不知如何雕琢，更不敢冒犯神威，请皇上赐教，”言

廛怯怯。

明成祖跺脚骂道:"难道你没有长脑袋?"

姬匠更疑,试探说:"雕塑之要,明察为先,只有熟悉身体、形貌、才能雕出逼真的雕像"。

明成祖来个顺水推舟,佯装无意地说:"那你不会抬头看看。"

姬匠听罢,犹如冰消雪融,彻底明白了明成祖的隐衷,他稍加琢磨,就按照明成祖出浴时的体态神情:披头散发,打着赤脚,圆脸大鼻,双目略鼓,身体魁悟。花了半年多的时间,精心铸造了一尊重达两万斤的鎏金铜像。明成祖见后,非常满意,赞不绝口,还兴一致勃勃地把自己的胡须剪下,插在神像的下巴上。武当山上118座庙观殿堂中供奉的真武神像,均是圆胖脸庞,披发跣足,人称"真武神,永乐像"。可见,明成祖亲访张三丰也罢,营建武当山也罢,其真实用意只有一个,神化自己的皇权而已。

张三丰在中国道教史上可谓一传奇式人物,他不仅是三丰教派的创始人,而且也是武当拳的开山之祖,在中华武术史上有不可磨灭的贡献。所谓"少林功夫,武当绝技",都是中华武术宝库中的魂宝。

武当绝技,即内家拳,其特点是"行如蛇,动如羽。"黄宗羲有言曰:"所谓内家者,以静制动,犯者诮手即仆,故别'少林'为内家,盖起于张三丰。"至于张三丰与内家拳的来历有不同的记载,据《太极拳剑推手各势详解》一书的作者南岳国师文进之记载说:一日,有鹊急鸣院中,张三丰闻之,由窗口窥见树上有一鹊,地上蟠有一长蛇,二物相斗,历久不止。每当鹊上下飞击长蛇时,蛇就蜿蜒轻身,摇首内避,不曾被击中,相持时久,鹊已精疲力竭,无可奈何而去,长蛇若无其事地回到自己洞中。张三丰由此悟通"以静制动,以柔克刚"的道理,于是模仿长蛇的动作,练出一套内家拳。当然,也有史料记载说:张三丰在北赶汴京途中的一夜晚,梦见真武神君降临,授以拳法。第二天,张三丰就利用梦中神授拳法打散了数十个彪形大汉,张三丰的拳技由此名噪一时。

张三丰创造内家拳时,虽然有梦中的灵感和动物的启示等因素存在,但是从内家拳"内以养生,外以却恶",强调意、气、力协调统一的特点看,均与道家清静无为主张和道教"三宝"修练有内在的必然的联系。其内家拳技,分太极拳、八卦拳、形意拳、五行拳、纯阳拳、混元拳、玄武棍等,据今人唐代剑等人的研究,内家拳的练法分练步和练手。练步以马步为主,凡18种步法。练手分残、推、援、夺、牵、挎、逼、吸、贴、撺、圈、插、抛、托、擦、撒、吞、吐18字。每一字为一个动作,且有四句口诀为分解动作,比如"守字"诀云"夺字猛如风迎门照架中。回身势莫夺,分推气更雄"。据说,内家拳的精妙高深之处,在于"六路拳"和"十段锦"。六路拳以练骨聚力为要,其防卫攻打功能极为神奇,"一缩形周身无缝隙,一撒臂通身皆有手",十段锦的功能是放开骨胳,非修练有年,功底厚者,不能展示此法。

张三丰创造的内家拳,饮誉武林界,然而历史上有两个张三丰,但不知哪一个是内家拳的祖师。

史载,宋徽宗时武当山有一丹士张三丰,徽宗征召之,道梗不前。夜梦神授拳法,厥明,以单西杀贼百名,遂以绝技名于世,三丰之术,百余年后,传于陕西,而王宗为最著。到明初,武当山又有一个叫张三丰的道士,辽东懿州人,读书过目能诵,精通三教经书和武当内家拳技。根据史料,北宋时的张三丰首创内家拳之说比较可靠,明朝时的张三丰,可能是利用"张三丰"的影响,予以附会,也可能是继承和发展了武当内家拳技,闻名海内外的内家拳祖师至今仍是历史之谜。

派别林立,博大精深的内家拳,虽然都奉张三丰为祖师,但他们也很难搞清自己的祖师爷是北宋人或是明初人。

八卦都祖刘佐臣

中国的道教发展到明清时期，已无可挽回地衰落了，但这仅仅是指作为正宗教的道教的衰落，代之而起的是不可遏制民间宗教运动的狂潮。这些众多的民间宗教与土生土长的道教有着密不可分的联系，也可以说是道教流衍或异端。在这些众多的民间宗教中，八卦教是清代前期新崛起的大教门之一。它的兴起，为清代民间宗教的发展起了推波助澜的作用，也对清代历史的发展产生过重要影响。

八卦教的创始人为河南人刘佐臣。康熙初年，刘佐臣举家迁往同东单县定居，并开始招徒纳众，传道立教。创教之初，教名五荤道，后又改为清水教、八卦教、天理教、先天教等。八卦教有着严密的组织结构，刘佐臣创教之始，就以山东县为中心，“分八卦，收党徒”。所谓八卦，即《周易》中的八种基本图形，八卦的名称是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，分别代表着天、地、风、雷、水、火、山、泽八种自然现象，后来又被赋予了不同的方位。刘佐臣就利用了《周易》中的这种思想，将门徒按八卦方位，分成八个派别，如：离卦主南，封与河南商丘郜姓；坎卦主北，卦与直隶容城张姓；震卦主东，封与山东金乡侯姓。而且，清代民间宗教中流传的八卦、九宫之说，也被刘佐臣引入八卦教。在道教理论中，每一卦即为一宫，八卦即八宫，加上中央宫即为九宫，并绘制出八卦九宫图。刘佐臣据此创立“内安九宫，外立八卦”的教义，刘姓家族为教首，居于中央宫，从而形成了九宫之中，中央宫为尊，刘姓教首不立卦，其它八卦尊其为首的组织形式。这样，八卦之说，就促成了八卦教组织结构的创立与巩固，并使之成为一个组织严密、有固定教首的宗教派别。

八卦教在其形成和发展过程中，受到儒、释、道三家的极大影响，特别是受到理学和道内丹派的影响，因而极力提倡内丹修炼，宣称只要参透修炼内丹的“玄机”，就可以实现内结“圣胎”，飞升成仙的愿望。这种所谓的“玄机”，“不打坐，不参禅，中当人密密言。包的紧，藏的严，才敢替祖把道传。”八卦教把内丹修炼看得非常神秘，因此，一反清代民间宗教炼养方式传授上通俗化，一般都是“直指单传”，“除了己，人不知，默默无言回天机，子午卯酉一定，合眼就是上天梯。”

在八卦教的教义当中，一个非常重要的思想就是日月崇拜。日月崇拜可以说是清代许多民间宗教的共同特点，八卦教继承了这个传统，并把这种崇拜加以发展。教内编有《太阳经》歌诀，把太阳人格化、神格化，自称“天上无我实难过，地上地多不收成……有人传我太阳经，合家大小得安宁；见了不传太阳经，眼前就是地狱门。”把太阳描绘成一个人类必须依存而又十分凶恶的神灵。正因为如此，崇拜太阳，成了八卦教各派的共同信仰。例如：八卦教中的离卦教，要求教徒：“每日早、午、晚朝太阳吸三口气，把唾沫咽下，功夫用久，可以给人家治病下针。”八卦教中的震卦教，指太阳为圣帝，要求弟子“每日早、午、晚三次朝礼太阳，两手抱胸，合眼趺坐，口念真空等八字八十一遍，名为抱功，功成可免灾难临身”。可见，八卦教对太阳的崇拜与其内丹修炼的理论是联系在一起的。在道教内丹派看来，人与宇宙混而为一，都是精华所致。人的精、气、神为人身三宝，而天上的日、月、星乃宇宙三宝，它们对应相通。人要想长生久视，成仙升天，只有取日、月、星之精华，充人体三宝，疑神化气，以结“圣胎”。不仅如此，八卦教中这种对太阳的崇拜，还与其偶象崇拜密切相关。在清代的一些民间宗教中，宗教首领为了巩固其个人及家族的地位，往往神化自己的祖师。由于太阳和月亮光被万物，普照生灵，神通广大，往往被视为教派祖师的化身。例如，普明之妻普光被比作月亮。二人死后合葬，教徒建日月塔祀之。黄天教

这种日月崇拜染及八卦教。在八卦教内，教徒奉刘佐臣为太阳，尊为圣帝老爷，向太阳的顶礼膜拜，就是向圣帝老爷刘佐臣顶礼膜拜，具体地把太阳视为创教祖师，从鹘一种崇拜太阳的固定的宗教仪式。这种宗拜太阳的仪式与修炼内丹的理论融为一体，就构成了八卦教最基本的宗教内容。

八卦教创教之初，其教义主要是宣扬清静自守，修炼内丹以成仙升天，其中也不乏对清王朝的颂扬，吹捧封建伦理道德劝诫教徒尽人臣之忠。但是，作为一个民间宗教，无疑要反映广大的民众的意愿和要求。随着教势的发展，特别是在社会动荡，民生多艰的时代，带有不同目的的民众涌入教团，宗教组织急剧扩大和分化，部分教门的教义则发生变化，在一定程度上体现了社会的黑暗和人民的苦难与抗争，甚至间有鼎革王朝、改天换地的内容，并进而走上以暴力相抗衡的道路。这实质上是激烈的社会矛盾在民间宗教领域的反映，是社会变革对民间宗教的一种改造。由此也可以理解为什么中国历史上的农民起义与民间宗教有那么密切的联系，甚至于许多农民起义就是由于宗教团体直接组织发动的。八卦教发展的历史也体现了这一点。

乾隆中叶以后，清王朝走完了繁荣兴盛的发展时期，步人多事之秋。由于社会危机的加深，农民起义风起云涌。八卦教各派也数举义旗，成为华北地区一支重要的反清力量。

八卦教最初的大规模反抗斗争，是乾隆三十九年(1774 年)爆发的山东清水教徒起义。清水教与八卦教异名同教，因入教者须先饮清水三杯而得名，当时山东清水教首领是寿张县王伦。王伦善于拳棒与气功，他在寿张县设拳坛，传授弟子八卦拳法，并把这些拳法与清水教的气功融为一体，显示出超人的功效。乾隆三十九年，清当局探知王伦设坛聚众，图谋不轨，欲派兵前往镇压。王伦事前得知此讯，决定先发制人，举行起义。当年八月，起义爆发，数日之内，连克数城，并乘胜向临清进发。清政府不敢怠慢，慌忙从冀、鲁、豫三省调集八旗劲旅，携带先进武器，围堵义军。在清军先进的火器面前，清水教徒无论怎样发气练功，都无济于事，火器一发，血肉横飞，惨烈悲壮。经过一个多月的血战，终于失败，王伦自焚而死。

八卦教领导的最为著名的起义，当推嘉庆十八年(1813 年)的天理教(八卦教)起义。这次起义，规模盛大，遍及直隶、山东、河南等地，在三省交界的十几个县，起义军与清军展开殊死搏斗，坚持数月之久。其中，以林清为首的坎卦教长驱直入，进逼北京，并攻入紫禁城，给清朝统治者以极大的震动。

中国古代史上最后一次大规模的农民起义，也是八卦教的分支先天教发动的，先天教原属于离卦教一支，离卦教在乾嘉时期屡次犯禁，为避免清政府的镇压，山西赵城县一带的一支离卦教改名先天教。道光十五年(1983 年)，先天教首改换曹顺。曹顺是个粗通文墨、善于拳棒之人，他谎称教内之人皆为天神转世，而他自己则是如来化身，以推翻满清、救民水火相号召。是年三月，发动起义，攻占赵城。清政府闻讯，调集精兵马队，合力围剿，由于起义军力量弱小，准备不足，历战数日，即告失败。

正是由于八卦教屡次起兵造反，对抗满清，所以，清政府对其极为痛恨，急欲铲除祸根。于是，在派兵镇压的同时，对八卦教的各级组织进行严厉打击。嘉庆二十二年(1818 年)，清政府彻底破获刘姓家族，尽灭其族。刘佐臣自康熙初年始立八卦教，自任教首以来，刘姓家族在一个半世纪中六传其位，至此，则断绝香火。取而代之者为李姓家族，教名也改为九宫道，然而宫、卦间的关系仍旧未变，只不过随着教势的发展，逐渐丧失其进步性，成为阻碍社会进步的反动势力。

道教和神仙

讲求得道成仙，是中国道教的一大特征，因此有人称它为神仙道教。

神仙之说，并非源于道教，早在先秦道家著述中就已颇为流行了。《庄子》中说：藐姑射之山，有神人居焉”，这些神人“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。《史记·封禅书》载：“渤海中有蓬莱、方壶和瀛州三神山，“诸仙人及不死之药在焉”。自齐威王、齐宣王开始，不断派人前往寻求不死之药。秦始皇统一中国后，于公元前219年派徐福率数千童男童女出海，便是受了这传说的影响。东汉时期道教创立后，以得道成仙作为道徒信仰追求的目标。从此，神仙之说经宗教势力的渲染增饰和推波助澜，愈益发达完备，便作为道教的重要标志在中国深入人心，也是我们研究中国传统文化不可不注意的一个侧面了。

道教的神仙谱系

道教构筑了一个完整的神仙谱系。根宋以前的几种道教经籍《列仙传》、《神仙传》、《续仙传》、《集仙录》、《集仙传》等记载，共有神仙四百余人。南朝梁陶弘景撰《真灵位业图》，给这些神仙排列座次，共分为七阶（七个等级），每阶设一中位，由一位神仙主持；再于左边和右边分设若干席位，按插诸神，共排定四百三十多位神仙。任继愈主编的《宗教词典》，收录道教诸神二百三十余人，是流行中国民间而最具代表性的。

道教的神仙谱系，实际上是天神地祇人鬼和仙真的总汇。天神中间，除日月星斗雷电诸神外，以三清四御为最高。三清为居于清微天玉清境的元始天尊（即天宝君），禹余天上清境的灵宝天尊（即太上道君），以及大赤天太清境的道德天尊（即太上老君）；四御为昊天金阙至尊玉皇大帝，中天紫微北极大帝，勾陈上宫天皇大帝和承天效法土皇地祇。四御中最后一位掌管阴阳生育及大地山河，实际上是最大的地神。民众普遍信奉的地神则有城隍和土地。所谓人鬼多是历史上声名显赫的英烈，后被道家尊为神，如关圣帝君即关羽，还有两位门神秦叔宝和尉迟敬德等。

这些天神地祇人鬼，有许多来自汉民族的古代神话传说，原属于民众的创造，经道家作了加工改造。道教诸神中，数量最多的是各式各样的仙人和真人，如赤松子、鬼谷子、张天师、许真君、陈传老祖以及人们所熟知的八仙等。他们大都是著名的道教人物，被徒众神化而进入神仙行列。其中也不乏民间神话传说中的著名形象，如尊盘古为“成立天地，化造万物”的元始天王和盘古真人，尊西王母为天下女仙之首，并说她是盘古真人与太玄圣母通气结精而生等。

道教神仙最早本来活动在山上，《释名·释长幼》称：“仙，迁也，迁入山也。”后来受了佛家三十三天说的影响，才造出三十六重天

来，把神仙安排到天宫居住，但大部分仙人真人还是住在号称三十六洞天、七十二福地的仙山洞府之中。

道教将它们收罗尽致的诸神，按中国封建统治秩序进行组合，所谓太清境有九仙，上清境有九真，玉清境有九圣，共二十七个位子，显然是仿《礼记·王制篇》中的天子——三公——九卿——二十七大夫的结构而来。后世民间信仰的上天玉皇大帝——地方城隍、土地——家中灶神、门神——阴词判官、小鬼这个鬼神体系，更是中国封建社会组织结构的投影。

道教神仙的特征

葛洪在《抱朴子》中告诉人们："古之得仙者，或身生羽翼，变化飞行，失人之本，更受异形，……老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳。"(《对俗》)这里所憧憬的不死和飞升，是道教所信奉的神仙的首要特征。要达到长生不死，就须能抗御寒温风湿五兵百毒从外部的侵害，还须从内部修养，不受忧喜毁誉之累。这样的人，自然不适宜久居尘世，所以得有一种变化飞升、出处任意的本领，以便到另一种专供神仙们逍遥的境界去生活。不死和飞升是密切相关的。

什么叫神仙？闻一多先生在《神仙考》中说得好："神仙是随灵魂不死观念逐渐具体化而产生的一种想象的或半想象的人物。"灵魂不死本是一种原始观念。中国古时居住在西北地区的氐羌族盛行火葬，火葬习俗中便含有企求灵魂乘火上天而得到永生的意思。早在《墨子·节葬》下篇便有记载："亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上，谓之登遐。"这种观念最先是毁弃肉体而使灵魂永生，至今藏族的天葬，一定要让鸟儿将尸体啄尽，死者亲属才高兴，否则，就意味着死者上不了天堂，就是上述原始观念的遗留。后来道家吸收这一观念，演变成灵魂和肉体可以同时得到永生。是否做得到呢？《抱朴子》中说："若夫仙人，以药物养身，以术数延命，使内疾不生，外患不入，虽久视不死，而旧身不改，苟有其道，无以为难也。"(《论仙》)在道家看来，长生之道是可以寻求的，为此，他们作了许多实际的努力，如模仿自然界长寿动物的生活习性，发明行气导引(即气功体操)等养生之法，服食自己烧炼的丹药等。于是"长生不老"，"一人得道，鸡犬升天"，便成为道教神仙说的主要标志而为人们所熟知了。

有人说，道教的这种神仙观念，反映了贵族阶级企求永远享受人间富贵生活的消极思想。长生不死的神仙生活，深深吸引着历代封建贵族，也只有他们，才有足够的金钱和时间来烧炼九转金丹，将道教方术付诸实践。可是企求延年益寿，长生不老，并非贵族阶级如此，广大人民群众何尝没有这种愿望！它实际上是人类的一种普遍的欲望，在中国更为突出。中国的"五福"，不论是寿、福、康宁、攸好德、考终命、还是寿、福、贵、康宁、多子，都把寿摆在第一位，体现长寿和长生不老愿望的神仙形象便格外受人景仰。日本研究中国道教的学者说："在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙说这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的"(窪德忠《道教史》第一章)我国第一部道教史的作者傅勤家将儒释道三家的生死观进行比较之后说："儒畏天命，修身以俟；佛亦谓此身根尘幻化，业不可逃，寿终有尽；道教独欲长生不死，变化飞升，其不信天命，不信业果，力抗自然，勇猛何如耶！"(《中国道教史》214页)这些话颇有见地。

神仙的第二个重要特征是富于神通变化。这种神通或法术，如《抱朴子》中所描术

的，不仅包括能将自己化形为飞禽走兽及金木玉石，可以隐身易形，还包括变化创造出自己所需要的各种东西，乃至画地为河、撮壤成山、兴云致雨。放光万丈，自可洞悉幽暗中和地底下的奥秘。有了因风高飞的本领，可以突破山河的阻隔，便在空间取得了任意行动的自由。这些幻想出自道家著述之中，实际上是我国人民世代追求的企图最大限度地控制自然、主宰世界的理想愿望的体现。在空间自由飞行，以人工兴云致雨，属于科学幻想之列，现代科学技术已将它变为现实。有些纪想虽未能实现，可是道家认为“有生最灵，莫过乎人”，相信人的能力最终可以达到“无所不作”的地步，其精神是富有积极意义的。

中国封建社会中贵族信奉的道教和下层民众信奉的道教，其区别并不在于有无神经，而在对神仙的信仰中各有所求。贵族学道主要是企求长生，以便无限享受今生的富贵荣华。他们对服食烧炼丹药这一套最感兴趣。遭受剥削压迫的下层民众则渴求神通广大的仙人们主持人间正义，济困扶危，消灾赐福；或希望向仙人学法，用无所不能的法术来武装自己，以便战胜自然界和社会上的邪恶势力，摆脱贫困不幸的命运。关于某些仙人用法力斩妖驱邪，护佑一方百姓，和关于普通人入山学道，掌握了某种法术，最后报仇雪恨的故事，在民间特别流行，就表明了下层民众神仙信仰的特点。道教在封建社会里，能够和农民起义想结合，除“均贫富”的政治主张具有号召力外，同它鼓吹的某些神秘法术，如预知天意、刀枪不入、撒豆成兵、剪纸为马等，也有很大关系。它们虽然是幻想，却可以振奋士气，威慑敌胆，起到积极鼓舞作用。

神仙是虚妄之物，像宗教信徒那样，虔诚地相信神仙，把他们看成是自己祸福吉凶的主宰，或者认真地企求得道成仙，不用说是迷信愚昧的表现。时至今日，在我国一些文化落后地区，这类由迷信愚昧造成的悲剧，仍时有发生。我们不可忘记对破除迷信的宣传。可是道教的神仙说世代相传，家喻户晓，已成为汉族和南方许多少数民族的一种文化心理，我们不能简单地作为封建迷信完全予以否定。

神仙说与文化

神仙说在某些方面实际上是现实世界的投影，然而它又表现出人们对许多超自然超现实的事物的大胆追求。它是某些人类基本欲望的伸张，也是人们对自己创造潜力的预测，可以说具有潜科学的价值。过去有人说中华民族重实际，缺乏想象力，仅从道教构造的神仙世界便足以打破这一论断。

在中国封建社会里，神仙说曾被封建统治阶级所利用，构造鬼神世界，同封建伦理道德和封建政权结合，对广大群众进行神权统治与精神奴役。但民众也利用改造这些神仙形象，寄托自己的理想与追求，鼓舞自己反抗黑暗邪恶的斗争。

道教神仙说广泛吸取了汉民族许多古老神奇的神话传说材料，使它们得以保存和光大，这是“不语怪力乱神”的儒家所不为和所不及的。另一方面，道家又把自己的哲学思想融注在神仙世界里。在道家看来，“道者，虚无之至真也；术者，变化之玄伎也。道无形，因术以济人；人有灵，因修而会道”（《云笈七签·秘要诀法序事》）。道是虚无的，它又无处不在，贯串于天地万物之中，得其道，即可长生不老，变化通神，役使万物，主宰世界，无所不能。神仙就是得道者。各种神奇的道功道法，均可传授于人。所以普通人只要勤求明师，也可得道，“仙之可学致，如黍稷之可播种得”。他们把宇宙万物作为一个整体来看待，探求贯串其中的“道”，固然是把道神秘化了，陷入了唯心主义，却接近于我们对事物本原或内部规律的求索，具有某些辩证法的因素。它强调作为万物之灵的人类，能洞察宇

宙间的奥秘，掌握役使万物的方术，更表现出一种积极进取精神。在道教神仙所说中所包含的自然哲学思想，很值得我们珍视。

道教神仙说给予中国文学艺术以相当深远的影响。收入道藏的许多神仙传记，如汉代刘向的《列仙传》、晋代葛洪的《神仙传》、唐末道士杜光庭的《墉城集仙录》及尔后的《续仙传》、《集仙传》等，用活泼自由的散文笔调，记叙优美的神仙故事，是具有独特风格和价值的文学作品。见于道藏之外的作品，为文学史家所注目的，则有魏晋时期的游仙诗，元代的神仙道化剧及明代的神魔小说。

神仙说的流行激发了古代许多诗人的幻想和激情，演成“游仙诗”。曹植、曹丕、张华、郭璞等人均有代表作流传于世，读之使人有飘飘凌云之感。这些诗或写诗人与神仙同游，或不包括诗人在内，仅写仙人漫游。直到现代，毛泽东同志还用游仙体写过《蝶恋花·答李淑一》，抒写自己怀念牺牲战友的深情。

后来神仙故事被人们搬上舞台，成为戏剧的一个特殊品种。《太和正音谱》分元剧为十二种，“神仙道化剧”为其中之第一，专演道教神仙度脱和飞升的故事。《录鬼簿》所载四百本元杂剧剧目，这类戏竟占了大约十分之一。赤松子、东方朔、张天师、陈抟老祖和八仙，均为舞台上活跃人物。《八仙庆寿》等剧目流传至今，依然为民众所喜爱。

明代小说盛行，其中一类叙述神魔相斗故事，与道教关系密切。有的学者认为，《西游记》受佛家思想影响，而《封神演义》则深受道家思想影响。它们已成为流行不衰的中国古典小说名作。

道教流行民间，给予民间文学以深刻影响。许多神仙事迹，为民众所津津乐道，演成种种民间传说，其中以八仙传说流行最广。它们即有道教传说作依据，又融进民众的思想情趣。近年来不仅由民间文学工作者记录整理成文，还被艺术家搬上影视屏幕，成为人们喜闻乐见的艺术品。

这些不同历史时期，不同体裁的作品，或借神魔争斗，象征性地描写封建社会各种社会势力之间的矛盾斗争；或由神仙出来主持人间正义，赏善罚恶，表达善恶各有所报的主题；或抒发愤世嫉俗、飘逸超脱的思想情趣，其生活思想内容也是较为丰富的。但都贯串着神仙思想，以具有广阔的时空背景、大胆神奇的幻想、出人意外的巧妙构思和浪漫主义的激情为其特征，深深吸引着中国民众。神仙道教的世俗化，同这些作品的广泛影响是分不开的。

一些研究东方文化的学者指出：“中国哲学从一开始就有互补的两方面。中国人是讲实际的人民，具有高度的社会意识，所有的哲学流派都以这种或那种方式关心社会生活、人的关系、道德价值和政治。但是，这只是中国思想的一个方面。与此互补的还有具有中国特色的神秘主义方面。它要求最高的哲学目标超越社会和日常生活世界，达到更高层次的意识。在这个层次上，中国人的圣贤达到了和宇宙神秘统一。”（《现代物理学与东方神秘主义》第79页）这互补的两方面，前者以儒家哲学为代表，后者以道家哲学为代表。道教神仙说就是以早期道家哲学为基础而发展起来的神秘主义思想。它在广阔的时空背景上进行观察思索，富有探索奇异未知世界的好奇心，渴望超脱现实，把握支配宇宙万物的隐秘力量，最大限度地享受人生欢乐，获得变化创造的自由。神仙说意味着人的思维和想象向广大空间的大胆飞跃，意味着对人的潜在能力的无限信心。经过两三千年的积淀，它已成为我们民族文化心理的一个重要方面。它曾推动道家在科学（主要是化学）上作出过不少发现发明，即使对今天的科学探索也有不少启发。本着去其糟粕、取其精华的原则，我们完全可以吸取其中的积极因素，为建设社会主义精神文明服务。

西王母的演变

虽然在中国人心目中，历来是“男尊女卑”，连升天作神似乎也只有男性的份儿。可偌大一个神的世界，缺乏女性，那这些神祇们也会颇感寂寞。世人很会根据现实生活来替生活在另一个世界中的神祇们着想：天上的神祇中也当有些女性才是。于是，天界中出现了不少女性。但这女性升天做神仙的事由谁来管呢？人们首先想到了和凡人得道升天关系最近、居于东方大海蓬莱仙岛上的东王公。东王公是鬼神世界的“神事总管”（见《古今图书集成·神异典》引《仙传拾遗》），但凡鬼神世界升升降降的事，统统由他掌管。但在“男女授受不亲”的社会，男女升天皆由东王公一人掌管，可能不那么方便。于是，女子得道升天的事儿，就交给了一位女神。这位女神，就是西方昆仑山上的那个与东王公权力相当的神祇——西王母。

西王母与东王公，一个在西，一个在东；又一个为男，一个为女，并且两人共同掌管凡人得道升天的事，一来二去的，就有些好捕风捉影的人硬把西王母配给了东王公，使这二位真成了一对夫妻。

不过，东王公虽然是丈夫，而论资格，西王母可老得多。从辈份上说，将西王母配给东公，真有点儿“乱点鸳鸯谱”了。东王公出生在汉代，西王母却在上古神话传说中就已经神气活现了。不过，那时的西王母可不像后来传说的那么有魅力，那么浪漫。上古神话中的西王母住在昆仑山上的一个山洞里，它的相貌有些像人，却长了一口虎牙，一条豹尾，头发乱得像鸡窝，善于长啸，身边还有三只青身红头黑眼的大鸟供它驱使，为它捕食。那时的西王母主“灾厉五刑残杀之气”，即掌管灾役和刑罚（见《山海经》中《西次三经》、《海内北经》、《大荒西经》等）。实际上，西王母是个半人半兽、残暴凶猛、不知其性别的怪神。

到《穆天子传》中，西王母这种令人恐怖的形象才开始发生变化，开始成为多才多情的女神了。《穆天子传》说，周穆王巡游天下，来到西王母统辖的地盘，恭恭敬敬地捧着白圭黑璧去拜见西王母，还献上了许多锦绣丝带。西王母高兴地接受了礼物。第二天，周穆王又在瑶池之上大摆宴席款待西王母。西王母则在宴席上即兴赋诗以作酬答：“白云在天，山陵自出。道里悠远，山川间之。将子无死，尚能复来。”周穆王也和了一首，西王母吟罢，感到意犹未尽，又跟着和道：“徂彼西土，爰居其所。虎豹为群，鸟鹊与处。嘉命不迁，我惟帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翱翔。世民之子，惟天之望。”宴后，周穆王登上崦嵫山顶，立下“西王母之山”的石碑而回。

这个传说为日后西王母的形象奠定了基础。首先，西王母的身份提高了，成了所谓上帝之女，而且是一位善于吟诗作赋的天仙。但从这个西王母“徂彼西土，爰居其所。虎豹为群，鸟鹊与处”的诗中，其实还是可以隐隐看到《山海经》中西王母的影子的，这也反映了神话传说在民间不断流传过程中的演化。

在汉代，西王母形象离一个美貌多姿的少女尚有较大差距。司马相如《大人赋》中西王母就还是一个“嚱然白头戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使”的白发苍苍，住在昆仑山洞穴之中的老太婆，并不惹人喜爱。然而随着西王母神通的越来越大，影响随之扩大，形象也愈来愈美。据说，西王母手中掌握着不死之药，吃了以后可以长生不老，当年嫦娥偷服了丈夫的灵药，奔上月宫，而这药正是羿历尽千难万险从西王母那儿讨来的不死之药。不死之药，这本身就够诱人的了。对人生短促的感受，早已是人类认识了自己在自然界中的位置之后所产生的最强烈的人生主题。特别人们在这种种瘟疫、战乱、饥荒等天灾人

祸面前所表现的渺小软弱、无能为力，更迫使人们产生了对生命的忧患与对人生享乐渴求的心理。而西王母的不死之药，正成了人们这样一种心理缺憾的补偿。尽管对大多数人来说，可能都明明知道长生不老的虚妄。这样，这个有不死之药的西王母，就格外地受到人间的崇拜。在汉代，她就已经开始接受起人们的祭祀了。汉哀帝建平四年（公元前3年）夏，"京师郡国民聚会里巷仟佰，设祭、张博具，歌舞祠西王母。"

在天上众多的男神之中，忽然冒出这么个多才多情的女神，有关西王母婚嫁的传说也就不断地出现。先是把西王母嫁给那个曾与炎帝、蚩尤大动干戈的黄帝，说他们都住在昆仑山，一个男神与一个女神住在一起，岂有不成夫妻之理！道教兴起之后，为了将道教体系宣扬得更为完美，又从一种哲学的需要出发，把西王母嫁给了东王公。等到民间信奉的玉皇大帝做了天界的第一把交椅，成为万神之主，人们又把西王母献给玉皇大帝做后，称之为"王母娘娘"。西王母就这样一次次地出嫁，不知道她到底该算是谁的妻子。

作为女性形象的西王母，不仅吸引了天上诸神，连人间之主也为之动情。从周穆王拜见西王母后，人间君主与西王母交往的故事就愈传愈神了。这里既暴露了编造者对风流佳话的醉心，亦反映了帝王渴望得到女神庇护的心理。其中的《汉武帝内传》，说西王母特别垂青汉武帝，曾特地遣使早早通告汉武帝她要下凡。七月七日夜漏七刻，只见西王母乘着紫云车，来到宫殿之西，顿时青气如云，三只青鸟侍立在西王母身旁，后面还跟随着几千位神仙，光耀宫延殿宇。西王母在两位侍女搀扶下登上殿堂："侍女年可十六七，服青绫之袿，容眸流盼，神资清发，真美人也。王母上殿东向坐，著黄金褡褊，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨嬰之冠，履玄璚凤文之舄。视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。下车登床（坐卧之具），帝跪拜问寒暄毕，立，因呼帝共坐。"她还送给汉武帝大如弹丸的五枚"三千年一生实"的仙桃（见《博物志》卷八）。这段西王母会见汉武帝的佳话，实际已完全把西王母当作一宫延贵妇来描写，使这位原本应让人望之却步的女神，成了雍荣华贵，绝色风流的女子。

不过，这些大都属于民间的传说。当道教整理自己的神鬼世界，建立自己的理论体系时，就不能允许堂堂天界的女神向人间君主频送秋波了。他们很严肃地对西王母的身世经历进行了"正名"工作。他们说西王母本是元始天王和太元玉女的女儿，叫九光元女，号太真西王母（见葛洪《枕中书》）。她出生在神州伊川，姓侯，刚生下来就会飞翔，可以结气成形，"与东王公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣"。"天上天下三界十方女子之登仙者、得道者，咸所隶焉。"并说西王母所住的地方在"昆仑之圃，阆风之苑。有城千里，玉楼十二，琼华之阙，光碧之堂，九层元室，紫翠丹房，左带瑶池，右环翠水。其山之下，弱水九重，洪涛万丈，非飙车羽轮，不可到也"（《古今图书集成·神异典》引《西王母传》）。道教徒从出生、职能、治地等诸方面为西王母勾画出一个总体形象，使之成为了道都中的一位重要女神。

这位在道教、民间都深受人所爱戴的女神西王母，虽说早已改妆成妙龄少妇，而且掌管着女子得道升天的大权，但毕竟曾有过"豹尾虎齿善啸，蓬发戴胜"的历史。这种中国人务求"十全十美"的审美心理来说，确实成了一大缺憾。道教终于想出了一个彻底美化西王母的办法：首先不承认这"豹尾虎齿善啸"者为西王母；其次，编造出西王母的使者金方白虎之神，说它才具有豹尾虎牙的特征，而以往的说法都属讹传（见《古今图书集成·神异典》引《西王母传》）。这样，西王母那形象可怕的历史，就被一笔抹掉了。

作为女神，西王母同时也成为人们对母

亲崇拜的象征。她的宽厚，慈悲比起她的美丽多情来，有时更能赢得人们的崇奉。据《隋书·张季珣传》上说，隋仁寿末年，隋高祖第五子汉王扬谅起兵谋反，杨谅派遣大将刘建攻打燕赵。到井陉，张季珣的父亲张祥率兵拒守。刘建久战不下，遂用火攻城，老百姓都惊慌失措。张祥见城侧有一座西王母庙，于是亲自登城向西王母庙拜求，他流着泪说："老百姓有什么罪过？竟遭到大火焚烧。如果西王母真有灵验的话，就请降下大雨救救百姓吧！"张祥祈祷的话音刚落，只见西王母庙上黑云腾起，须臾大雨降下，大火被扑灭了，老百姓得救了，这个故事的本意，是为了宣扬神灵也不允许贼子造反，但它寄寓的神话意识，却反映了人们对救苦救难的伟大母爱的崇拜。在人类的苦难面前，只有西王母挺身而出去扑灭大火，救助百姓。在她的慈悲里，让人感动的不仅是要惩恶扬善，更有一种庇护自己儿女的母性精神。从这个故事里，是不难体会出这一点的。正因为如此，西王母才成为与人间交往最密切、最富有人情味的一位女神。甚至她的名号也和其他天神有所不同。有人说她姓杨名回，又名婉吟；有人说她姓缑；有人说她姓何名回，字婉吟。尽管说法不同，但这些都纯然是人间的名姓，仅此也可见出人们对西王母亲切之一斑了。

八仙的来历

八仙的故事在民间流传已久，影响很大，在古典文学、戏曲、绘画、雕塑作品中，都留下了他们的形象。作为神话传说，其中自然有不少虚无缥缈的成分，但是这八位神仙，倒也不全是凭空虚构的，历史文献中留下了不少关于八仙记载，只是真假掺半，说法不一，令人难辨其实。

八仙中至少有五名见于北宋以前的记载，其中张果、韩湘、吕岩三人，均见于唐代史料中。

张果的事迹最早见于唐玄宗时的记载，《旧唐书·方伎传》有一篇唐玄宗《加张果封号制》，称他为恒州（治所在今河北正定）人，赐予他银青光禄大夫之衔，号为通玄先生。据此制文，可知张果实有其人。开元诗人李颀有一首《谒张果先生》（《全唐诗》132卷）诗，诗中说："先生谷神者，甲子焉能计。自说轩辕师，于今几千岁。""尝闻穆天子，更忆汉皇帝。"还有一些"餐霞断火粒"，"炼骨同蝉蜕"之类的神异之事，但全都出于张果"自说"，是他的自我吹嘘。后来这些故事流传于民间，便越传越神了。

在八仙传说中，"张果老倒骑驴"的形象十分著名，但早期传说中并没有倒骑驴的说法，有人认为"倒骑驴乃宁潘阆事"（见清人翟灏《通俗编》）。这是因为宋朝诗人潘阆游华山时，题诗有"昂头吟望倒骑驴"的句子，故诗人魏野写诗赠他说："从此华山图籍上，更添潘阆倒骑驴。"这与张果老无关。

张果老倒骑驴的形象来源于民间传说，但经过戏曲舞台的传演，其影响更加广泛了，成为文学、绘画、雕塑中常见的艺术形象。清人金埴《不下带编》中说："画家有《张果老倒骑驴图》，或题其上云：'多少世间人，不如个老汉，非是倒骑驴，凡事回头看。'"可见"张果老倒骑驴"已成为一个深入人心的艺术典型了。

韩湘（韩湘子）是唐代大文学家韩愈的侄孙，韩愈著名的"云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前"一诗，就是写给这位侄孙的。与他同时（稍后）的段成式撰写的《西阳杂俎》中，便载有韩愈贬官途中遇韩湘、从牡丹花中显出这联诗句的故事，说明在当时韩湘就被传说成神仙了。

吕岩（吕洞宾）是唐末人，《全唐诗》卷八五六至八五九收有他的大量诗作；有名的岳阳楼边的三醉亭，就是后人根据他的"三醉岳阳人不识，朗吟飞过洞庭湖"一诗而建的。但

他的诗中有不少是宋人所伪作,《全唐诗》收入时没有加以甄别。

八仙中的钟离权、何仙姑,均始见于北宋时的记载。《宣和书谱》中说:"神仙钟离先生,名权,不知何时人。间出接物,自谓生于汉。吕洞宾于先生执弟子礼。""自称天下都散汉。"南宋计有功的《唐诗纪事》中则说:"邢州开元寺有唐钟离权处士二诗";《全唐诗》把他的诗收在卷860"仙"类,但清人历鹗却把他的诗收入《宋诗纪事》卷九十"道流"中。总的说来,钟离权大约与吕岩同时;关于他的一些传说,约起源于五代至北宋期间。

关于何仙姑的说法也不一致。北宋刘颁《中山诗话》云:"永州何仙姑,不饮食,无漏泄,世传其神异。"北宋刘斧《青琐高议》载有何仙姑的传说两则。历鹗据此把刘斧《摭遗》中所载何仙姑《题永州故人亭》一诗,收入《宋诗纪事》卷九十四。但中华书局出版的《全唐诗外编》中,童养年辑录的《全唐诗续补遗》,却据《太平广记》、《孔氏六帖》、《舆地纪胜》及《广东通志》等书,把何仙姑列入初唐,说"仙姑,增城何泰女,生唐开耀(681—682)间"。

八仙中的其余三名,按现在一般的说法,是铁拐李、曹国舅、蓝采和。铁拐李未见史籍有何记载,大概是一个传说中的人物。就现存材料看,他最早见于岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》杂剧,剧情是宋朝郑州孔目(官名)岳寿病死后,吕洞宾救他复活,因尸已焚化,借刚死的屠夫李某尸体还魂。李是个瘸子,走路要拄拐杖,因而剧名又叫《岳孔目借李铁拐还魂》。由此看来,得道成仙的是岳寿,只不过借用李铁拐的尸体罢了,所以清代的赵翼说"铁拐无姓李"。也有人认为铁拐李是由刘跛子演化而来。刘跛子是宋代传说的得道之人,寿一百四十余岁,事见宋僧惠洪的《冷斋夜话》,但未见他与八仙的传说有何关系。

八仙中的曹国舅叫曹友;但据史书记载,宋朝仅有一个"曹国舅"叫曹佾,是宋初名将曹彬之孙,宋仁宗(赵祯)曹后之弟。《宋史·外戚传》说他"卒年七十二",并无好神仙修炼的记载。《宋史》上说他"美仪度,通音律",想是因此而被民间传说加工成"八彩眉象简朝绅"(《邯郸梦》)、"吹铁笛韵美声和"(《竹叶舟》)的仙人的吧?

蓝采和的事迹,最早见于南唐沈汾的《续仙传》,说他"不知何许人也,每行歌于城市乞索","持大拍板,长三尺余","常衣破蓝衫",唱"踏踏歌"等等。后人因歌词中有"蓝采和"字样,傅会为其姓名;其实,据专家研究,"蓝采和"只是踏歌的泛声,有音无义,并不是人名。元无名氏《汉钟离度脱蓝采和》一剧,写的是五代时伶人许坚,艺名蓝采和,为钟离权引度成仙的故事。许坚实有其人,见宋人郑文宝《江南余载》。《全唐诗》卷七五七、卷八六一都收有他的诗,说他"有异术,常往来庐阜茅山间。李璟(南唐中主)时,以异人召,不至,后不知所终"。又说:"许坚,字介石,庐江人。"并没有他是优伶的记载。这本杂剧虽一般称之为元杂剧,但究竟作于元代还是明初,尚难确定。蓝采和系许坚艺名之说,当从这本杂剧开始。是剧作者的创造,还是民间也有此一种传说?亦无材料可证。

在明代以前,八仙中的曹国舅与何仙姑的位置是不稳定的,常为别的神仙所代换。这些都留到后面再说。

清代史学家赵翼(1727——1814),有一首题八仙图轴诗,其序云:"戏本所 演八仙,不知起于何时。按,王(圻)氏《续文献通考》及胡(应麟)氏(笔丛),俱有辨论,则前明已有之;盖演自元时也。"这只是就"戏本所演八仙"而言,而八仙之称,则起源更早。唐王勃有《八仙径》诗,杜甫有《饮中八仙歌》,这显然不是今天所说的八仙。两宋都城都曾有"八仙楼"酒家,也许是借用杜诗。但在此基础上却逐步演化出八仙的故事。据周密《武林旧事》"迎新"条记载:"杂剧百戏诸艺之外,又如……八仙故事",虽然我们不知那时杭州(武林)流行的八仙故事的内容,但推测它与后来

的传说当有着渊源关系。

要考察八仙集团的形成，比较可靠的文字资料还是元代的杂剧。现存有关八仙的元杂剧，可考知写作年代的，最早的是马致远的《黄粱梦》和《三醉岳阳楼》，后一剧第四折中还罗列了八仙的姓名：

> 这一个是汉钟离现掌着群仙箓，这一个是铁拐李发乱梳，这一个是蓝采和板撒云阳木，这一个是张果老赵州桥倒骑驴，这一个是徐神翁身背着葫芦，这一个是韩湘子、韩愈的亲侄，这一个是曹国舅、宋朝的眷属；则我是吕纯阳，爱打的简子愚鼓。

清人梁廷枏在《曲话》中说："元人杂剧多演吕仙度世事，……其第四折，必于省悟之后，作列仙出场，现身指点，因将群仙名籍数说一过，此岳伯川之《铁拐李》、范子安之《竹叶舟》诸剧皆然，非独《岳阳楼》、《城南柳》两种也。"产生剧末八仙出场、现身指点这种格式的现象，说明了当时八仙故事在社会上十分流行，八仙形象很受观众的喜爱。

但是，从元杂剧中所数说的"群仙名籍"来考查，可以发现各剧中八仙的姓氏是不一致的。如：马致远的《岳阳楼》中没有何仙姑而有徐神翁；岳伯川的《铁拐李》中没有徐神翁而有一个张四郎；范子安（康）的《竹叶舟》中却没有徐神翁或张四郎而第一次出现了何仙姑；到元末明初谷子敬的《城南柳》中，却有何仙姑、徐神翁而无曹国舅。明初朱有燉的《八仙庆寿》中，也是有徐神翁而无何仙姑；朱有燉另有一个杂剧《吕洞宾花月神仙会》、里面插演了一段院本叫《长寿仙献香添寿》，其中出现了十个仙人；八仙中除何仙姑没有外，其余七仙都有，另三仙是白玉蟾、东方朔、徐神翁。实际上也就是八仙（包括徐神翁）外加两仙。

综观上面所举从元初到明初的几种杂剧，只有元初范子安《竹叶舟》中的八仙完全与明以后所传的八仙姓氏相符。到明代教坊编演本《八仙过海》中的八仙，便继承了《竹叶舟》中八仙的全班人马（包括何仙姑）；以后汤显祖的传奇《邯郸梦》中的八仙，也是沿用《竹叶舟》中的八仙而来。由此可见，现在民间流传的这个八仙班子的形成，最早的文字根据应该是元代范子安的杂剧《竹叶舟》。

从这里引出了一个有趣的问题：为什么很多有关八仙的元杂剧中都没有何仙姑，而在《竹叶舟》中却突然出现了一个何仙姑呢？我想：也许当时民间传说的八仙中原是没有何仙姑的，这一点，现存的永乐宫纯阳殿元代壁画《八仙过海》中也是八个男仙而没有何仙姑，便是有力的物证。范子安将徐神翁换成一个女仙，可能是从舞台演出的角度来考虑的，是他的创举。因此，明代的教坊编演本及以后的戏剧家们便都沿用何仙姑代替徐神翁，而使之固定下来了。

在八仙集团的形成到固定的过程中，八仙本身还在发生着一些变化。如钟离权，因他自称"天下都有散汉"，传说中竟把"汉"字割裂开来当作朝代看，因而傅会出一个"汉钟离"来。蓝采和的形象变化更大，首先是他的出身有了变化，朱有燉（1379—1439）的杂剧《紫阳仙三度常椿寿》中，开始出现"蓝采和是乐探官员"的说法；在《瑶池会八仙庆寿》中，也说他是个"乐官"，还说要他到勾栏里去做院本。后来，汤显祖的传奇《邯郸梦·合仙》一折中，蓝采和的出身也就沿用了朱有燉的说法，称他"是个打院本乐户官身"。到了清初，甚至又由一个男仙变成女仙了。此后，这一人物在戏曲舞台上和民间传说中或男或女，是八仙中形象最不稳定的一个。他手持的道具，也由原来《续仙传》中描写的他行歌乞食用的"长三尺余"的"大拍板"，演变为曼舞轻歌用的"六扇（或八扇）云阳板"，然后又变成演剧唱曲用的"檀板"了。

到了明代中后期（大约1566年前后），吴元泰以有关八仙的民间故事和杂剧、说话等为素材，写出了通俗小说《八仙出处东游记》，

又名叫《上洞八仙传》。从此，八仙故事的影响更加扩大了。在明、清文人的笔记、小说中关于八仙出身的记述很多，众说纷纭，但大都查无实据，这里就不必详叙了。

赵翼诗中对八仙形成过程作了这样的概括："把他多少古仙人，乱点鸳鸯集冠帔。"这一见解是十分精辟的。如前所述，所谓八仙，不过是把古代传说中一些互不相干的神仙，乱点鸳鸯、牵强傅会而成的一个"拼盘"而已。不过，赵翼是以历史学家的眼光来看八仙；若从神话创作的角度来看，八仙故事能流传数百年之久而不衰，可见民间文艺生命力之强，它丰富的想象力，至今还能给人以智慧的启迪和美感的享受。可以预卜，它还将继续流传下去。

吕洞宾及其信仰的形成

吕洞宾信仰在中国源远流长，影响广泛。在旧中国，人们对他的信仰往往超过了对佛教、道教等正统宗教的信仰，但对于吕洞宾是否真有其人，他的信仰是怎样形成的，后来又怎样成为道教神仙，人们却并不清楚。其实宗教只不过是现实生活在人们头脑中扭曲了的反映，神是人创造的。

或许是由于尚征实的史官文化传统的影响，中国人造神往往皆有所出，大多是先有其人再有其神话，古代的神话传说如此，后来的神仙故事也还是如此，所以大概可以相信吕洞宾确有其人。但是关于吕洞宾其人的时代，历来说法不一，最早说他是唐太宗时人，最迟说他是唐僖宗时人，一般道教典籍都说他生在唐德宗贞元中。这些说法多不可信。

关于吕洞宾人物传说的记载很多，最早见于北宋初年，如杨亿《谈苑》就说：

> 吕洞宾者，多游人间，颇有见之者。丁谓通判饶州日，洞宾往见之，语谓曰："君状貌颇似李德裕，它日富贵，皆如之。"谓咸平初与予言其事，谓今已执政。张洎家居，忽外有一隐士通谒，乃洞宾名姓，洎倒履见之。洞宾自言吕谓之后，渭四子，温、恭、谦、让，让终海州刺史，洞宾系出海州房。让所任官，《唐书》不载。……洞宾诗什，人间多传写。（江少虞《宋朝事实类苑》卷四十三）

杨亿所记是生前的见闻，他和丁谓、张洎都是宋初的名臣。此外，《宋朝事实类苑》记陈抟时说："关中吕洞宾者，有剑术，年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾，皆尝至抟斋中。"（同上，卷四十一）《宋史》陈抟传也有相同的记载。修道者多夸其年岁，年百余岁似不可信，但可知吕洞宾北宋初尚在，而且已经被传为神仙了。

根据《谈苑》所记和一些其他的材料，吕洞宾大概确出河东吕氏，为吕渭之后，是五代时一个以剑术著名的江湖术士，因兼有道术而于宋初传为神仙。

如上所述，吕洞宾大约为五代时人。然而在众多的传说中，却说他是唐代人，而且说法不一，迷离恍惚，以至我们很难搞清他的真实事迹。这些传说是如何形成的呢？

吴曾《能改斋漫录》卷十八引《雅言系述》说："吕洞宾传云：'关右人，咸通初举进士不第，值巢贼为梗，携家隐居终南，学老子法'云。以此知洞宾乃唐末人。"此说是北宋末以吕洞宾为唐末人的诸多传说之一。另有《阳风土记》说他"会昌中两举进士不第"；《墨庄漫录》说他是"唐僖宗时进士"；《集仙传》则说："吕嵓字洞宾，又字希圣，九江人也。"大概北宋末关于吕洞宾姓名、籍贯、时代的说法是很多的。关于吕洞宾的得道过程，传说中也是多种多样的，或两举进士不第，或三举不第；或隐华山，或隐庐山，或隐终南；或遇苦竹真人，或遇火龙真君，或遇钟离权。诸多传说中以元赵道一《历世真仙体道通鉴》"钟离权"条最为典型："后有唐进士吕绍先屡举不第，纵游天下，首于庐山遇火龙真人传剑法，后于长安道中遇真人。……真人临去，谓绍先曰：

'尔即到此,从吾奉道,今子当名喦字洞宾。'"他大概综合了宋代流传的几种不同的说法。

《能改斋漫录》卷十八又说:

> 吕洞宾尝自传,岳州有石刻,云:"吾乃京兆人,唐末累举进士不第,因游华山,遇钟离传金丹大药之方,复遇苦行真人,方能驱使鬼神,再遇钟离,尽获希夷之妙旨。吾得道年五十,第一度郭上灶,第二度赵仙姑。……吾惟是风清月白,神仙聚会之时,常游两浙、汴京、谯郡,尝著白裥角带,右眼下有一痣,如人间使者筋头大。世传吾卖墨,飞剑取人头,吾闻哂之。实有三剑,一断烦恼,二断贪嗔,三断色欲,是吾之剑也。……

根据一些史料,可推知此碑约出现于宋徽宗时或更晚,是好道者所为。综合上述情况,基本可以认为:大致在北宋中期出现了以吕洞宾为吕渭之孙的传说,使吕洞宾成了唐代人;各种传说又纷纷对吕洞宾为唐代人之说加以解释,这样就在北宋后期出现了有关吕洞宾来历的许多不同说法。上引"自传"对吕洞宾的籍贯、时代、履历、传授、弟子、形象、行为、说教,都做了总结,语气中颇有匡谬正误的意思,所以在这个自传碑出现以后,关于吕洞宾的传说就逐渐统一起来,对于吕洞宾唐代人的说法也固定下来。

唐宋人好神怪之说,所传神仙之众,不可胜记,然多限于一时一事,唯吕洞宾自宋初以降,历朝显化,屡现灵异,传为故事,详载诸书。何以吕洞宾的神仙故事能如此流传,形成信仰,而且久盛不衰呢?寻其原因,大概不外乎两个方面,一是深刻的社会根源,二是吕洞宾传说和信仰的广泛的人民性。

吕洞宾的传说和信仰,都出现和形成于北宋。北宋一代,社会始终处于动荡不安的状态,阶级矛盾、民族矛盾、统治阶级内部的矛盾此起彼伏。到了徽宗时,大地主官僚对土地的掠夺变本加厉,财政上入不敷出,官俸、粮饷、岁币、军备、皇室的奢豪,各种开支都由劳动人民负担,人民生活的苦状可以想见。社会矛盾的尖锐和激化,使社会上的部分人都只好遁入空门、寻求宗教上的精神慰藉。这大概就是北宋时期宗教气氛日益高涨的社会原因。

然而北宋时期,佛教和道教都日益趋于腐化堕落,社会上的奢靡颓风亦渗入其中。神宗之后出售度牒,以至售紫衣和大师衣号,使僧侣道士的数量竟达百万以上。《宋会要》"道释"云:

> 尚书省言,近年僧徒猥侈,寺院填溢,冗滥奸盗,其势日甚。诸州每年经试,其就试者率不过三四十人,经业往往不通,州郡姑息,惟务足额,盖给降度牒,许人进纳,官中旧价百二十贯,民间止卖三十千,稍能营图,便行披剃。

度牒之蔽,导致了宗教教团的极大混乱。大量没有文化,不懂修行戒律,甚至市进无赖,嚣顽不法之徒通过买度牒混入教团,使一些寺观竟成了作恶巢穴。

由于佛、道两教的腐败和堕落为人民所唾弃,从而失掉了广大民众的信仰基础。广大民众为了弥补精神上的空虚,不得不另寻出路,于是,民间的各种信仰也就从此兴盛起来。吕洞宾信仰就是其中之一。

宋代关于吕洞宾的神仙故事,多在民间流传,传说中的吕洞宾,或为道士,或为贫人,或为乞丐,或为匠人,或为卖药老翁,和他打交道的,也多是社会底层的劳苦大众。大体说来,吕洞宾的传说故事有以下几类:

第一,救助贫人。如"傅道人"的故事(《夷坚志》补卷第十二)讲的是江陵傅氏家贫,以鬻纸为业,但喜欢结交道士,并塑吕翁像供奉,吕洞宾化做一方巾布袍人为其医眼疾,并书"利市和合"四字付贴于壁,自此生意日隆。又如"曹三香"的故事(《夷坚志》补卷第十二),吕化为一个贫寒的书生为娼女治恶疾。

另有一些宣传善待穷人的。如"石氏女"

的故事(《夷坚甲志》卷一)讲的是石氏女开茶店,吕化为一病癞丐者索饮,女敬而与之,后来终于富贵长寿。

贫苦无告的人民得不物质的解放,只能以精神上的满足来麻醉自己,这样的故事正是穷苦人民希望有人救助,改变自己苦难处境的愿望的反映。

第二,惩戒恶人。吕洞宾传说中,有许多是讽刺和打击官僚、地主、商贾、仗势欺人的看门人的。如"神霄宫商人"(《夷坚乙志》卷十九),说吕洞宾化为一商人至神霄宫,"语阍者:'我欲见知宫",时道教尊重,出入门皆有厉禁,阍者索姓白名及刺谒,此人不与,纷争良久,捽阍于地,殴之,径入户。"这里反映了人们对道教的藐视态度,以及对道士骄横的愤慨。又如"吕元圭"(《夷坚志》补卷第十二),对一个小官吏的横暴进行揭露和诅咒。"华亭道人"(同上),讽刺了一个商人的贪得无厌。这些都是符合社会下层人民的愿望和要求的。

第三,封建道德说教。孝敬父母,与人为善,诚实无欺,始终是劳动人民的道德要求,在封建社会中更是如此。吕洞宾的传说故事中,也包含了这类说教。如《庚溪诗话》中,记阆中一杨姓士人,家贫而事亲孝,吕洞宾化为回道士至其家,点小石为金赠之,并题诗于壁:"杨君真憨士,孝行动穹壤,上帝怜其勤,七夕遣回往……。"又如"文思亲事官"(同上),记赵某患瘰疬不可疗,吕洞宾因其"濒死念母,一言起孝",化为道士救之。其他故事中,吕洞宾化为贫道士、寒士、丐者,优游出没于人世间,报善罚恶,不一而足。这些故事都和老百姓的道德要求相一致,所以为他们所津津乐道。

后代所传的吕洞宾传说中,都谈到他要"度尽天下众生方上升未晚也"(《吕祖志》)卷一,真人本传)。自己修成神仙,但不愿上升仙界,要度尽天下众生,使所有的人都成仙,这对于那些希望"摆脱完全的绝望处境"(恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》)的人民当然具有绝大的吸引力。所以说,吕洞宾的传说有着广泛的人民性和较深的社会基础,这在北宋征剑无度,剥削严苛,百姓生计断绝,生活痛苦的社会中,总还可以给受压迫的人民带来一点渺茫的希望,所以吕洞宾信仰的形成有其深刻的必然性。

北宋初吕洞宾既已传为神仙,大约在仁宗时,就有人开始将他绘像供奉,并偶有为之立祠造像者。据《夷坚志》记载,吕洞宾信仰多挂其图形或塑其像于这中供养,信奉者多为商贩市民。大概在北宋末南宋初吕洞宾信仰就已经十分普遍了。

金代中国北方兴起的全真教,最初并没有把钟离权、吕洞宾做为自己的祖师。金真教的创始人王喆,一直以会通儒、释、道三教来标榜其宗旨,直到他死前一、二年,还建立"三教七宝会"、"三教金莲会"、"三教平等会"等宗教组织。由于此时的全真教具有很强的民间宗教的性质,它把宋代遗民组织起来,形成了对金朝统治者的威胁,因而受到统治阶级的猜忌,终于在王喆死后二十年,金明昌元年(1190)年,遭到章宗的明令禁止。虽说这个禁令没有对全真教起太大的作用,但必竟是一个警告,所以全真教为了有所依傍,借用当时钟离权、吕洞宾信仰的普遍影响,开始在传承上祖述钟、吕、以成为道教正宗,于是渐渐得到了统治者的承认。后来由于丘处机会见成吉思汗,全真教得到元统治者的大力支持,全真教达到了历史上的全盛时期。随着全真教的极盛,被作为全真教教主的吕洞宾信仰,其影响也就更为深远了。

财神的来历

大凡从旧中国过来的人,没有谁不知道赵公元帅赵公明的。即便现在,喜欢翻翻旧小说或者看过《封神演义》的人,大概也会记

得那位玄坛真君。所谓赵公明、玄坛真君，就是中国古代诸神中重要的一位——财神爷。

自从有了私有制，有了商品，发财的念头就在人们的心中悄悄埋下了根。但是，在民风淳朴，以节俭为尚的封建理想社会模式里，发财的念头又是不大光彩似的，颇为人所鄙薄。中国人历来以农为本，以商为末，君子是应该自甘淡泊、安于贫困的；所以，一直到明代资本上义生产关系萌芽，财神爷才开始在中国出现。

不过，赵公明这个神界人物，并不是迟至明代才被创造出来，他的前身，是一位人们躲之唯恐不及的冥神、瘟神。晋代干宝《搜神记》说，有一位散骑侍郎王佑临终前正与老母辞诀，忽听有人来访，此人声称今年国家有大事，上天派三位将军到人间征兵，自己是赵公明将军的属下，见王祐屋室高大，故前来招兵买马。王祐见是冥界来招，想到自己一死，老母无人照顾，心中十分感伤。这位鬼官得知便到赵公明那里为他求情，又替王祐治了病。后来，那位鬼官说过要召的其他人，一个个都死了，王祐这才想起当初流传的妖书说："上帝派遣三将军赵公明、钟士季，各率数鬼到世间取人。"这就是说，赵公明在晋代便出现了，不过，这时的赵公明和财神一点儿也不沾边，只不过是上帝手下的一员大将，专司冥间职事，是勾取人命的。陶弘景《真诰》一书中也说他"司土下冢中事"。

到隋唐时期，赵公明的权力又增大一些，成为"瘟神"。据说隋文帝开皇十一年六月，人们在天空中看见五位力士，身披五色袍，手中各持一、两件器物。隋文帝问太史张居仁这是什么神，主什么灾福。张奏曰："这是五方力士，在天为五鬼，在地为五瘟。这五瘟是春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟钟士贵，总管中瘟史文业。这几位神一出现，就要发生瘟疫了。"果然这一年瘟疫流行，死了很多人。于是，隋文帝便为五神立祠，并封他们为将军，这赵公明便是五神之一。隋唐两代人们深受五神之害，故每年五月五日都要祭祀他们，祈求他们别来人间作祟（三教源流搜神大全》卷四）。自此，赵公明头上就有了名正言顺的将军头衔。

赵公明的形象在明代以前，都是作为死神与瘟神在道教中以及民间流传着的。即使在明代，他的本来面目也并没有彻底改变，如《列仙全传》中就说他为八部鬼帅之一，专行下痢，虐毒啸祸，暴杀万民，祸害人间。到了明代，赵公明开始逐渐摆脱他那令人厌恶，恐惧的面目。《历代神仙通鉴》卷九说，张天师在灵奇山上炼九天神丹，一天，来了位铁面虬髯，身着皂幞、手执金鞭、骑着黑虎的神人，自称"赵公明愿意永远为您守护丹炉"。自此，赵公明便摇身一变，不再当什么死神、瘟神了，而换上了涂改一新的光辉历史：说赵公明原是终南山人，秦时避世修行于山中，功成之后被玉帝降旨召为"神霄副帅"，他头戴铁冠，手执铁鞭，面色黝黑，一脸大胡须，身跨老虎。赵公明的职责也颇多，他上奉天门之令，策役三界，巡察五方，提点九州，为直殿大将军，兼北极侍御史。当初张天师修炼仙丹时，龙神曾奏请玉帝，请求派一位威猛神吏为天师守护仙炉，于是，玉帝便委派赵公明前去充担重任，封他为"正一玄坛元帅"。这就是赵公明又称作赵玄坛、赵公元帅的来历了。后来，张天师升天做了"正一真人三天法师"，赵公明便永镇龙虎名山，专管人间那些趋善、谢功、谢过之人以及顽冥不化的人。在他的手下，还有许许多多神将。经过这一番彻底的脱胎换骨的改造，赵公明成了能驱雷役电、呼风唤雪，制止瘟疫、治病消灾的善神，谁有冤枉不平之事，他可为之主持公道；谁想做买卖求财，他能帮忙赢利调合，等等。于是，赵公明有了"财神"的头衔（见《三教源流搜神大全》卷三）。

在赵公明成为财神的初期，知名度并不高，他是靠了明代通俗小说《封神演义》的大肆渲染描绘，才成为一位家喻户晓的人物的。

在《封神演义》中，赵公明原本是峨嵋山罗浮洞中的一位仙人，被商纣王太师闻仲请去助商抗周。赵公明法力无边，曾把姜子牙打得死去活来，后姜子牙在岐山设起一坛，束了个稻草人，上书赵公明三字，焚符念咒，到了第二十一日，姜子牙取来桑弓桃箭，先射草人左目，再射右目，又射心窝一箭，终将赵公明射杀。姜子牙灭商后，在封神台上封神，也封给赵公明一个神位：金龙如意正一龙虎玄坛真君，他的职责是率领部下四位正神，迎祥纳福，追逃捕亡。赵公明手下的四位正神是：招宝天尊曹升，纳珍天尊曹宝，招财使者陈九公，利市仙官姚少司。赵公明的职守为“迎祥纳福”，他的部下为“招宝”、“纳珍”、“招财”、“利市”。赵公明成了名副其实的财神，就是从这时开始的。

古代人们信奉的财神最有名的就是赵公元帅，然而财神不唯赵公明一个，还有所谓“五显神”、“五通神”、“五圣神”、“五路神”、“五盗将军”、“利市仙官”、“金元六总管”、“金元七总管”等等，他们都在不同时期、不同地区受到不同的信奉与崇拜。有意思的是，这些神与赵公明的名目有异，受人信奉的程度也大有差别，但他们在成为财神之前，差不多全是一帮凶神恶鬼，就是说，他们都有相似的演讲历史。为什么财神都是由凶神发展而来，这是偶然的巧合吗？看来不是，这恐怕多少反映了中国传统文化对“财”、“利”的轻视与蔑视，所以就连造神，也觉得正儿八经的神是不会去干什么发财赚钱之类卑琐的事的，因而只好挑选那些有劣迹的神去充当了。

赵公明以及其他的几位财神，做神的历史都挺长，但真正成为财神，却全是在明代，这是一个很能说明问题的现象。明代，是中国资本主义萌芽的时代，在这时，中国千百年的封建大厦面临着新的经济因素的强烈冲击，商品经济的蓬勃发展，迅速地撕毁了封建尊卑等级社会的温情脉脉的面纱，引起社会风气等一系列变化，“商贾既多，土田不重。操赀交接，起落不常。”金令司天，钱神卓地”（顾炎武《天下郡国利病书》卷三二引《歙县风土论》），真正是一种礼崩乐坏，人心不古的纷乱局面。在这样一场泥沙俱下的时代洪流里，“君子讳言利，君子不言钱”、“小人喻于利”、以经商为耻等传统观念动摇了。言利在明代终于不再为人耻笑，并形成了社会风气变化的一个标志。这种商品经济发展到一定阶段时所带来的现象，就是财神爷出现在明代的真正原因，也是更深层的原因。这一点，从财神爷出现的地区也可以得到印证。财神爷在神州大地上出现的情况很不平衡，它主要出现在商业经济最发达的南方沿海地区和大都市，而在民风依然古朴纯厚的黄土高原则并不流行。

财神的诞生即是商品经济发展的产物，又反映了在封建经济的强大压力下，商人处境的艰难和内心的怯懦。商人就要讲发财，然而，这种发财，尽管是正当的合理的发财，在当时也是得不到保护的，更何况经商本身就带有极大的冒险性，所以他们只有求助于神灵，创造出一位属于自己的财神。就这样，赵公明等具有很大法力、又十分残暴的神，就经过一番改头换面坐上了财神的宝座。

历史故事

老子说经

老子是个神奇人物，三言两语说不清楚。道家学者称他为老子，或者直呼其名，叫他李耳、李聃、藏家史；

道教信徒称他为老君、太上老君，至李唐王朝，封他为太上玄元皇帝，宋真宗还封他为太上老君混元上德皇帝；

学者只把他看成春秋时代的道家创始人；

信徒则把他视为混纯初开的道教祖师爷；

学者认为他是善于思辩的哲学家。黑眼睛黑头发黄皮肤，楚国苦县（今河南鹿邑县人）；

信徒认为他是替天行道的活神仙，母吞流星而孕，72年后破腋而生，大耳朵巨人，足蹈二五，手把十文；

……

总之，众说纷纭。

既然说不清，道不明，也就不再分辩。下面讲点历史与传说兼而有之的事儿。

大概是老子多少有些卓异之处吧，反正是周王朝任命他作了藏室史。这是一个管理国家档案文献的机关，身为这个类似皇家图书馆馆长的官员，老子有机会长时间泡在那里博览群书。人类文化科学知识的结晶，就收藏这个丰富的宝库里面。老子在这个宝库时勤奋探宝，不舍昼夜。照耀人类历史的思想巨星，就在这里冉冉升起来了。

这颗思想巨星，为后人初步揭示了宇宙本源：元气生成说。天下万事万物，都是从这个看不见、摸不着的元气中孳生出来的。这就是自然规律，就是天道。

天道既明。老子自然成了圣人。不过，学者更注意于孔子问道，信徒更热衷于老子骑牛。这里有两个故事。

老子的学问越来越深，老子的名气越来越大。泰山脚下的另一位圣人孔夫子坐不住了，他要来向老子请教。他坐了一辆马车，由贤弟子子贡驾驶，千里迢迢、风尘仆仆地赶到了洛邑。

马车停在了老子的家门外边，孔子在子贡的搀扶下走下车来。尽管一路劳累，可是，一想到马上就要见到老子这位大宗师，孔子又显得格外兴奋，于是毕恭毕敬地走了进去。

与老子这位哲人相比，实话说，孔夫子更象一位牧师。他关心的只是人类伦理规范，而老子思考的是宇宙变化规律。两圣相遇，难免牛头不对马嘴。

一阵寒暄之后，孔子把话题引到了仁义礼法上面。老子把身子向后一仰，叹了口气说：

“嗨，你所宣扬的那一套，其人其说，统统都是腐朽不甚的，只剩下一点鸡毛蒜皮了。

天不言自高，地不言自厚，日月不言而自明。星辰有列，人兽有别，何必用得着仁义礼法呢？我只听说，精明的商人是从不轻易显示自己的财宝的，美德的君子反而装出谦退愚蠢的样子。不是我批评你，你应该去掉身上的骄气与淫气，这些东西，只对你的身心有害。有钱的人用财物送人，有道德的人用良言赠人。我要告诉你的，也就只能是这些了。”

一番话，说得孔子张口结舌。

在回鲁国的路上，一连三日，孔子缄口不语。子贡忍不住了，便问：“夫子以为老子到底如何？”

孔子慢慢地说：“天上的鸟，我知道它能飞；水下的鱼，我知道它能游；山中的野兽，我知道它能跑。但是，会跑的逃不过陷阱，会游的逃不过钓钩，会飞的逃不过弓箭。至于龙呢，我就说不明白了，只知道他能乘风云而上九天。我现在见到了老子，他大概就是龙吧！”

老子看到周朝的统治一天天衰落下去，便在一个月黑风高的夜晚，骑着一头青色的公牛，悄悄向西边方向走了。

青牛健步如飞，只一夜功夫，便驮着老子来到了函谷关。镇守关口的官员名叫尹喜，也是一位隐德修行的有道之士。这天清早，他突然看到一团紫气自东向西而来，状如龙蛇，心知真人降临，便亲自守住了关口。

不多时，老子骑着青牛悠哉游哉地过来了，尹喜见此人鹤发童颜，神彩飘逸，立即走上前去，恭恭敬敬地把老子迎进署内。待老子坐定，尹喜口齿清晰地说道：

“真人降临，蓬荜生辉。看来，真人是打算就此隐遁了吧？果真如此，请真人传授天机，我要让它世世代代流传下去。”

老子心想，此人能认出我来，想必也不是寻常之辈，且试他一试。于是，故意讥讽道：

“小小关尹，你有何德何能，也想得我天机！”

尹喜毫不在意，神色自若地说：“我也无德，我也无能。不过，君子有德而不自居，他行动起来象流水一样自然，他安静下来象镜子一样沉稳，他随机应变时就象声音的回声一样迅速。他虚怀若谷，毫无私欲。我还听说，用则和，守则失，只有庸人才患得患失呢！”

老子听完，哈哈大笑，连声说：“孺子可教，孺子可教！”

尹喜乘机说：“此处嘈杂，俗务又多，不如陪真人找个清静的地方，听你讲经布道。”

老子连连称善，于是，二人来到秦岭脚下，结庐而居，筑台讲经。从此，朝阳中，月色下，老子谈玄说奥，侃侃而谈，滔滔不绝：

道可道，非常道；名可名，非常名。

有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相合，先后相随，恒也。

上德不德，是以有德。

天下之物生于有，有生于无。

道生一，一生二，二生三，三生万物。

损之又损，以至于无为，无为而无不为。

这些玄妙深奥的天机，老子说得头头是道，尹喜听得津津有味。老子本想说了就拉倒，后来经不住尹喜一再劝说，便把这些天来的谈话写成了5000字的韵文，交给尹喜，骑上青牛，到西方昆仑山去了。

而道教信徒们则坚持认为，老子不仅留下了这部5000字的《道德真经》，还给尹喜传授了道符，炼造了神丹，一起飞升上天，老子作了太上老君，尹喜作了无上真人。庐观说经台至今还在，《道德真经》碑仍然挺立。

徐福东渡

避秦男女渡三千，
海外蓬瀛别有天。
镜玺永传笠缝殿，
尚疑世系出神仙。

清·黄遵宪《日本杂事诗》

徐福入海不归，东至日本，历代传说如此。现在，又在中日学术界中，形成初步共识了。

个人的学术考证且不必多管，只把那当年的动人故事细说一遍。

春秋战国时代，燕齐一带（包括现在的北京、天津以及山东半岛）盛传海中仙山之说。传者传得维妙维肖，声称目睹仙山琼阁的人，成百上千。用现代科学知识解释，那就是海市蜃楼，是太阳光与空中水气的一种变化反应。可是古人不知道呀，加上当时迷信思想又重，于是就产生了海上神仙之说。一时间闹得沸沸扬扬，齐威王、齐宣王、燕昭王等，先后派人入海求仙，结果都是一无所获。

秦始皇扫平六合，统一了中国。可是，他严刑峻法，防民如贼。在供他射猎的大苑中，关押了许多无辜百姓，他们一批批地被毒打致死了，暴尸于野，无人掩埋。这时候，天上飞来了无数小鸟，每只小鸟嘴中，都衔有一枚青草。它们把青草放在死人脸上，不久，死人一个个都活了过来。于是，消息层层上报。秦始皇得知此事，便询问身边的方士，方士们请教了500岁的神人鬼谷先生。鬼谷先生说："东海中有十洲，叫祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、光生洲、凤麟洲、聚窟洲。这种青草叫祖洲不死草，也叫养神芝，一株可以救活千人。活人服之，则可以长生不老。"

秦始皇心想：吕不韦只要求我如何抑制情感，节制欲望，也不过是养生长寿，清苦得很。现在简单了，只要找到这种长生不死草，我可以长生不老了。这样，不就可以永坐江山、长保富贵了吗？于是，他立刻下令，派遣方士远出东海，寻找仙鸟、仙药。

可是，信口胡诌是容易，真正去做却很难，一批又一批的方士派出去了，有的遭遇风浪，船翻人沉；有的遭遇鲨鲸，葬身鱼腹；有的侥幸逃回，却又被皇始皇杀了头。

秦始皇亲自出马了。皇舆浩浩荡荡向东海挺进。到了目的地，望着波涛汹涌的大海，秦始皇传令，一面修造楼船，一面搜罗方士。

没多久，船造成了，人也找到了。这人便是本篇主人公——徐福。

徐福世居齐国，因为不满秦朝暴政，所以不曾入仕做官，过着半耕半读的生活。闲暇时候，他也看些道家神仙之书，远近也还有些名气，因此被人推荐给了官府。徐福早就听说了那些入海求仙方士们的遭遇，心里很害怕，可是又推脱不掉，只好硬着头皮去见秦始皇。

这段日子，秦始皇耽搁在齐国，每天到海边祭神，企图招致仙人，也极想看看海上仙山。可是，神仙没有出现，海市蜃楼也没有出现。因此，他变得更加暴躁，一见徐福，便命令他次日启程，务必要找到仙山、仙人、仙药。

第二天一大早，徐福带着一帮人匆匆出海了。经过十几天的簸荡，楼船来到了东海深处。可是，一连十几天，徐福什么也没有找到，头上是天，脚下是海，除了天就是海，连个岛屿的影子也没有。徐福急得直跺脚，他想：再这样飘泊下去，船上就要断水绝粮了！再不回去，就是等死了；回去吧，不是送死吗？怎么办？徐福束手无策，躺在船上，翻过来，倒过去，什么主意也没有。

第二天黎明，徐福来到船边，海风吹荡，海浪起伏，徐福的心也随之七上八下。这时，东边海面，一轮红日正喷薄欲出，朝霞映红了半边天空。徐福的心情也为之开朗起来。就在红太阳跳出水面的那一瞬间，他心中一动，一个念头闪现出来。到了吃早饭的时候，他召来船上所有人员，说出了自己的打算，得到了大家的一致拥护。接下来，徐福下令：

"掉转船头，回去！"

海岸上，每天都有官员守候楼船的归来。这天下午，人们远远望见楼船，立即报告了秦始皇。秦始皇马上离开行宫，赶到岸边。待楼船靠岸，徐福下得船来，向秦始皇叩道汇

报：

“陛下，小民此次出海，历经千辛万苦，终于在一天深夜见到了仙人。仙人问：‘来者何人？’小民答：‘大秦小民徐福。’仙人又问：‘来有何事？’小民答：‘寻访十洲仙山，采长生不死之药。’仙人问：‘礼物何在？’小民答：‘临行仓促，未及采办。’仙人说：‘谅你初次不懂规矩，又不辞劳苦，权且带你到蓬莱仙山一游。不过，要采仙药，下次用礼品来换。’于是，小民便到了仙山。只见山上琼楼玉宇，金碧辉煌。其中一殿，高50丈，广100丈，全用不死草作成，号称灵芝宫。小民本来疲惫已极，可是，一进灵芝宫，吸进那清香的气味，顿时神清目爽，体力倍增……

秦始皇早已心花怒放，不待徐福说完，便打断了他的话：“行了，行了，你快说，仙人要什么礼品？”

徐福答道：“仙人要童男三千、童女三千，其他各色工匠、五谷杂粮、诸子百家之书，凡是人间日用之物，无所不包，多多益善。仙人答应兑换一万株长生不死草。”

秦始皇喜不自禁，立即下令犒赏徐福一行，又派遣文武百官分赴各地，选求金童玉女以及其他仙人所需之物。徐福等人则乘着空闲，回到家里，把父母妻儿接到身边，准备随船入海。

一个月后，万事俱备。不想，临行前又出了一件大事，险些儿打破了徐福的如意算盘。

原来，秦始皇求仙心切，意然提出要亲自出海，到海外十洲去周游考察一番。徐福死命劝阻，把海上的风波之险描绘得阴森恐怖，什么飓风呀，鲨鱼呀、暗礁呀，……吓得秦始皇只好作罢，徐福这才松了一口气。

到了那一天，十艘高大结实的崭新楼船，迎着风浪，扬帆起航了。船头，徐福领着家人，面对大陆，齐刷刷地跪下，三跪九拜，热泪长流。他心里默念着：“别了，祖国！别了，故乡！”

船头直指太阳升起的方向，疾速前进。驶至大海深处，徐福下令停航，命令船靠拢，然后放开喉咙，大声宣布：

“乡亲们！皇上残暴，鱼肉百姓，为了寻求海上仙山，他不知耗费了多少财力，不知滥杀了多少无辜！徐福这次出海，并不是去找什么长生不死药的，这些神仙之说，统统都是鬼话！大家既然上了船，就必须同舟共济。回去是死路一条，咱们要自求活路！我相信，天外有天，山外有山，只要认准一个方向，总会有块立足之地的！我们现在什么都不缺，士农工商，应有尽有，我们可以去创造一个崭新的生活天地！”

众人一听，无不欢呼雀跃，立即响应：

“我们听你的！”

“我们要走得越远越好！”

“好！”徐福兴奋地喊道：“现在，每船推举一个头领，负责各船的指挥。女人们分两组，一组烧火做饭，一组照顾小孩；男人们分两组，一组掌舵划船，一组寻找陆地。”就这样，徐福率领十艘楼船，在海上不知航行了多少个昼夜，历尽千辛万苦，终于找到了一个孤岛。于是，大家欣喜若狂地奔上岸去，在那里安营扎寨，男耕女织，繁衍生息。

据说，他们就是今天的日本人的祖先。现在，日本有很多徐福祠，新宫熊归山上，还有徐福的墓呢，每年，成千上万的日本人都要前去祭拜这位勇敢、聪明的航海家。

蓬莱岩下已荒莱，
漠漠平畴土一堆。
二千年后吾游此，
不见仙人采药回。

清·黎庶昌《凭吊新宫徐福墓》

秦始皇之死

由于求仙不成，所以秦始皇十分暴躁，稍不如他的意，他就要杀人。他身边的方士卢生、候生，整日生活在恐怖之中。

一天，卢生对侯生说："俗话说，伴君如伴虎。我俩侍奉皇上，是个朝不保夕的苦差事啊！真不知道哪天惹恼了他，咱们的脑袋就得搬家了！"

侯生一听，满面愁容："那你说怎么办？"

卢生说："办法倒有，但你得听我的，一起行动。"

侯生一口答应："行，你点子多，我听你的！"

卢生便如此这般地向侯生耳语了好一阵子。

过了几天，卢生找个机会，对秦始皇说："陛下年年求仙，次次不成，以臣愚见，肯定是有什么事得罪了神仙，因此处处遇到麻烦。是不是神仙喜欢安静，不爱吵闹呢？要不然，他们怎么总是生活在天外，出没在夜间呢？"说到这里，他故意停了下来，观察秦始皇的反应。

秦始皇沉思片刻，说道："有道理。你说下去。"

卢生见状，接着说："今后，陛下最好是独居一处，不令外人得知。每日静心等待，这样，神仙肯定会被陛下的诚心所感动，一个接一个地来会见陛下的。"

秦始皇马上同意，不过，他又怕寂寞孤单，便这样说："总住在一个地方，太枯躁，还是把朕的所有行宫统统连接起来，朕愿意住哪儿就住哪儿，往来移动，外人也看不见了。"

此言一出，举国上下，征用役夫，调用财力，很快便把咸阳周围几百里内的270座行宫，用连绵不断的走廊连为一体。工程结束，卢生、侯生一起去见秦始皇，说道："神仙只与尊贵的人交往，臣等凡庸之辈，无缘拜见仙人，也应当居于别处。陛下若有什么事，臣等召之即来。"

秦始皇把手一挥，说："去吧！"

就这样，卢生、侯生便象处处樊笼的小鸟，一旦逃出，便头也不回地远走高飞了。

秦始皇得知消息，恨得咬牙切齿，大骂："仙人请不来，仙药找不到，卢生、侯生竟敢逃之夭夭！可见这些可恶的方士都在戏弄于朕。来人！把城里的方士给我统统活埋了！"

第二天，咸阳城外挖了一个很大很大的坑，460多个方士，还有一些别的书生，一齐遭到活埋。

卢生、侯生无比悲愤，于是合计了一个报复秦始皇的办法。在这方面，方士们不愁没有拿手好戏。

当时，卢生、侯生逃命的地方，正好落下了一块陨石，他们就在陨石上刻了几个字：

"始皇帝死而地分。"

这条咒语很快传到了朝廷。秦始皇大发雷霆，立即派人追查。卢生、侯生早已转移，秦始皇没有查到造谣者，便把陨石降落点附近的村庄血末了一遍。还不解恨，他又命人把陨石放进大火中烧得粉碎。他生平最忌讳死，所以才追求长生不老的仙药。现在，仙药求不到，咒语却自天而降，他怎能不愤怒呢？想来想去，他想出一个避邪的办法：从此以后，不再称"朕"，而自称"真人"，又命令博士们写了许多仙真人诗，传令乐工谱曲歌唱，企图借以驱除不祥。

过了不久，卢生、侯生又把一块玉璧丢到大路上。玉璧被行人捡到，又在上面看到一行字：

"今年祖龙死。"

消息不胫而走，很快又让秦始皇听到了。这次，他没有发怒，而是吓得脸色苍白，半天没说出一个字。过了许久，他才喃喃自语："鬼神只讲当年事。现在是秋天了，想个办法，或者可以躲过去呢。"

他身边的那些方士，跑的跑了，杀的杀了，他只好去求助于巫师。

城里的巫师早让卢生串通好了，秦始皇一连问了好几卦，卦上都说："游徒四海，避祸远灾。"

于是，秦始皇带着惊恐，带着祈求，满腹心事地离开了咸阳。他首先来到了云梦（今

湖北安陆），祭拜虞舜。然后，他顺长江一路漂流，到了海褚（今安徽桐城），经过丹阳（今江苏江宁），到达铁塘（今杭州）。稍事休息，又赶渡浙江。当时，正赶上浙江潮汛，江水滔滔，声如雷鸣。秦始皇吓得双腿发抖，说什么也不敢渡江，只好顺着江岸，向西走了百余里地，才挑了一处平缓的江面渡过。

秦始皇这一路马不停蹄，四处奔走，心中又总是想着陨石上的咒语和玉璧上的谶言，加上这一吓，他就生出一身病来。生了病，又不敢停下来休息，生怕与卦言有冲突，引出不祥之事。就这样，带病上路，在江乘（今句容）渡海北上。船行海上，神志虚弱的秦始皇又作了一个恶梦，梦见自己与一个满身杀气的海神作战，被杀得大败。醒来之后，他的病势更重。到了河北平乡，秦始皇终于一命呜呼了。当时正是夏天，随从秘不发丧，尸体烂在车中，臭不可闻。

秦始皇误信方士，最终死在方士手下。一代霸主，落得如此下场。

张良与黄石公

张良字子房，本是韩国人，世代宦事韩王。秦始皇灭六国，张良一家只好避居江南。

张家那时血气方刚，立志为韩王报仇，他的弟弟去世了，他也顾不上安葬，尽出所有家产，暗中购求杀手，准备刺杀秦始皇。功夫不负苦心人，张良后来在江北一带找到了一位大力士，又为力士特地锻造了一付120斤的大铁椎。

不久，秦始皇东游，张良与大力士在博浪沙抛出铁椎。铁椎划出一条长长的孤线，流星赶月般地向皇舆击去。可惜，铁椎投偏一点，只是击偏了一点，只是击中了秦始皇的副车。秦始皇大怒，立即下令追捕刺客。张良只好改名换姓，逃亡到了下邳（今江苏睢宁）。

在下邳，张良遇到了一位异人，从此，便改变了他一生的命运。

这个原来只知单枪匹马冒险行刺的忠烈之士，由此成为指挥千军万马、运筹帷幄、决胜千里的谋略家。

一个风雪弥漫的黄昏，张良独自经过下邳的那座木桥。来到桥中间，他忽然看见一个老人斜坐桥边，头戴旧乌巾，身穿黄单衣，一动不动。张良心想："这么冷的天气，老人家还不冻出病来？"于是走过去，轻轻叫道："老人家，您怎么独自一人坐在这里？"

老人眼睛半睁半闭，古怪地一笑，脚一抖，把只烂布鞋弹到了桥底下。张良还没反应过来，老人不紧不慢地发话了：

"小子！下去捡起来！"

张良不解其故，只好踩着厚厚的积雪，跑到桥下，把鞋子捡了上来。

放下鞋子，张良正要离开，老人又开口了："给我穿上呀！"

说着把脚丫子伸到了张良胸前。这时，张良越发感到奇怪，心里嘀咕："这老头到底是什么人呢？"尽管如此，他还是跪下身子，神色恭敬地为老人穿好了鞋。老人站起身，拔脚就走。张良木然地站在桥上，不知所措。

老人走出里把路，复又折回，摸着张良冻得通红的脸，慈祥地笑道："好，你这个孩子很不错，可以造就。五天以后的清早，你在这里来，我要传给你一些东西。"

张良心里十分惊奇，便答应了下来。

第五天早上，张良来到桥上，但老人早已坐到了那里。一见张良，他便发脾气了："与长者相会而姗姗来迟，太不应该！你走吧，五天之后再来！"

五天过去了，张良又赶到桥上，可是，老人又比他早到，照旧生气，照旧扔给他那句话。

又是五天过去了，这天凌晨，张良气喘吁吁赶到桥边，一看老人还没来，心中好不高兴。他刚想坐下喘口气，背后传来朗朗的笑声：

"哈哈,精神可嘉,造化不坏呀!"

笑声未停,老人已出现在桥上。张良定眼望去,只见老人今天一身紫袍,气宇轩昂,神采奕奕,心里已明白了八九分。于是,他毕恭毕敬地跪下,给老人行礼。老人亲热地扶起张良,从宽大的袍袖中摸出一卷黄绫,递给张良,说道:

"好好把这部书读通,日后一定会成为帝王之师的!"

张良展开书卷,上书四个大字:《太公兵法》,便郑重地放进怀中。

老人又说话了:"好了,我们就此分手吧!30年后,必有一见。谷城山下的那块大黄石头,就是我了。"

说完,忽然不见人影。张良心里一阵难受,含着眼泪回家去了。从此,他一心钻研《太公兵法》,朝吟夜诵,潜思默想。10年之后,张良已把兵书烂熟于心,成了当时独一无二的军事家。

也就在这时,陈胜、吴广揭竿而起,四方响应。沛县的刘邦也乘势拉起了队伍,张良便带着人马投奔了刘邦。这样,这位年轻的军师,运筹于帷幄之中,决战于千里之外,战无不胜,攻无不克,辅佐刘邦推翻了秦王朝,建立了汉家天下。汉高祖登基,推许张良功居第一,位居司徒,受封留侯,成为一人之下,万人之上的大丞相。

可是,没过几年,张良忽然要抛弃一切荣华富贵,进山修道去了。他对高祖说:"臣根据《太公兵法》,以三寸之舌,为帝王之师,位列侯,封万户,作为一介布衣,这已经是达到顶峰了。从军之初,也只为韩国报仇。现在,暴秦已灭,张良该知足了。臣已决计舍弃人世的事情,追随仙人赤松子,学辟谷导引之术,以求长生不老。"

高祖十分奇怪,连忙问道:"你这是怎么了,放着高官厚禄不要,修的哪门子道呀?"

这样,张良执意要走,高祖坚决不放,最后,张良只好直说了。他缓缓问道:"齐王韩信、大梁王彭越、九江王英布,他们如今都在哪里?"

高祖答道:"不是因为谋反,被朕杀了吗?"

张良说:"想当年,楚汉交战,终日撕杀,这三王身不离甲,马不离鞍,冲锋陷阵,浴血沙场。到头来,落得个身首异处的下场,叫人寒心啊!"

高祖不乐意了:"他们要造反,犯上作乱,你难道不知道?"

张良长长地吁了一口气,苦笑着说:"臣知道。古人说过,君不正,臣投外国;父不下,子奔他乡。还是常言说得好,飞鸟尽,良弓藏,狡兔死,功狗烹啊!黄金铸印不是福,官场本是是非场。为臣还是抽身引退的好。从今以后,张良只求过一种避身远害、无拘无束的平淡生活。30年前,黄石公与臣有约在先。天意不可违啊!"

高祖理屈词穷,只好听之任之。张良辞别京城,直奔谷城山而去。到了那里,一切都如黄石公所言,张良揖拜,挥泪离去。

从此,张良便散诞江湖,萋息林泉,避谷炼气,世人都说他成仙了。

安 期 生

安期生是传说中的一个著名人物。历代口耳相传,把他神化成了仙人:居于海上蓬莱仙山,出没于风浪之中,往来于陆海之间,装疯卖傻,随身总带着一筐枣子,其大如瓜,要么索价高得吓人,要么白白相送。要是有谁吃了他的枣子,便可长生不老,永葆青春。据说,秦始皇东游时,曾与安期生谈了三天三夜,临走,留下一句话:"几年后,到蓬莱山来找我。"

汉武帝即位后不久,长安城中出现了一位方士,名叫李少君,自称怀有"祠灶谷道却老方",是仙人安期生所赠。今来京城,要献

给当今新天子。

当时，武帝对方术还抱着将信将疑的态度，并不怎么热衷。一日朝会，大臣中有个马屁精向武帝上奏了李少君献方之事。武帝笑到："却老？朕年纪轻轻，却个什么老？不理他！"

马屁精说："陛下现在年轻，可是，岁月流逝，青春不常。陛下是绝世英明之主，四海之内，皆盼陛下青春永驻，保佑国家呢！再说，见见这个方士，看看究竟如何？如果并不灵验，那把他赶走就是了；如果灵验呢，那不是天下的喜事吗？"

当天，李少君被带进宫中，这样，一场旷日持久的求仙闹剧开始了。

李少君吹嘘说："这个仙方的关键，就是祠祀灶神。祠灶之后，就可把丹砂炼成黄金。用这种黄金当饭吃，就可以延年益寿。年寿越长，道心越深。道心深厚，就可以飞到蓬莱仙山。小民就是在蓬莱看到了仙人安期生，得到了一枚大枣，回家后煮了三天三夜，把它吃了！今生今世，小民必将长生不老了！"

武帝见他说得煞有介事，不觉跃跃欲试。于是，在宫中设下祭坛，武帝亲自祭祀灶神。同时，他又派两拨人马，一拨去炼黄金，一拨去找仙人。

事过不久，自诩长生不老的李少君，却突然一命呜呼了。按说，武帝应该迷途知返了吧，可是他这时已中毒很深，反倒认为这是李少君成仙而去，是安期生的大枣发生了作用，因而进一步加紧了求仙活动。

皇上对安期生坚信不疑，这对那帮方士不啻是天大的福音。因此，一批批贪婪之辈，为博得一官半职，便如过江之鲫，成群结队地涌入长安，个个都说自己能找到安期生。

刚刚死了一个李少君，转眼又来了一个李少翁。李少翁不同于李少君，他是直接入宫求见，而且大言不惭，声称自己能使死人复现。正好武帝上月死了一位爱妃，日夜思念不已，便决定一试。李少翁让武帝详细描绘爱妃的音容笑貌，武帝不知是计，便打开记忆的闸门，历历陈述二人的恩爱情谊，说到动情处，不觉潸然泪下。而李少翁却催眠般地哼哼唧唧：

"说下去……再说下去……贵妃快要来了……马上就要来了……"

武帝早已陷入无穷无尽的思念之中，不知不觉中，爱妃的身影似乎恍然闪现在眼前。武帝惊喜地叫道："看见了！看见了！先生的方术真神啊！"

这样，李少翁被封为文成将军。新任将军心里清楚，死人出现，完全是活人的幻觉，所谓致幻术，不过就是催眠术而已。正在他得意之际，武帝却急着要他去找安期生。李少翁本来就是想入宫享清福的，自己就是海边人，几时见过什么海上仙人呢？他当然不愿意离开京城，便谎称心诚则灵，长安同样可以招致仙人。于是，武帝马上命令修筑甘泉宫，宫中敬奉着安期生的牌位，日夜祈祷，把个皇宫搞得乌烟瘴气。

半年过去，李少翁坐享富贵，只觉得光阴似箭，而武帝求仙不至，却是度日如年。李少翁见一计不成，又生一计，又怂恿武帝修建柏梁台。武帝把他奉若神明，早已言听计从，又把柏梁台修起来了。这柏梁台高数十丈，台中起一殿，为了修这座殿堂，砍伐了终南山几乎所有的香柏。等到殿成，香气传出10里之外。殿前还树起了一座20丈高的铜盘，用来承接雨露。

武帝每天顶礼膜拜，苦苦等待，又是半年过去，照样是"竹篮打水——一场空"。武帝火了，大骂李少翁，把他斩了。

杀了李少翁，自有后来人。反正有人不怕死。在李少翁的故乡山东，又有一个栾大，不远千里赶来。一见武帝，他便语惊四座："受安期生派遣，特来拜见陛下。"

武帝大惊，问道："什么时候？他派你来干什么？"

栾大说："三个月前，小民独自出海，看到

一个白胡子老人，浮在海面，拿着一个大枣，只顾自己吃。小民想讨口刺吃，他不肯，说小民穿着破烂，身份低贱。小民语吾皇尊贵，也爱仙人。他说他就是安期生，早已知道陛下求见心诚，但要相见，必须指派一位法术精深的方士，作为国家的使者，拥有权威，才能与他相见。

说完，为了证明自己就是那个法术精深的方士，还主动表演了斗棋的戏法：棋子在棋盘上你碰我，我碰你，声音甚是好听。这些棋子，不过就是掺和了大量的磁石粉，所以互相吸引，但武帝又给轻易蒙过，马上任命栾大为通神使者，接二连三地封他为乐通侯、五利将军、天士将军、地士将军、大通将军、天道将军。还怕不够亲热，武帝又把公主嫁给了栾大，赏赐黄金万两，其余僮仆、车马，不可胜数。

两个月后，栾大在武帝的一再催促下，十分不情愿地离开了长安，没精打采地回到了山东。望着茫茫大海，这个从前的穷光蛋、而今的皇帝特使，到哪里去见什么安期生呢？他只好掉头上了泰山，在山顶胡乱祭拜祷告一番，然后急忙赶回长安，想继续做他的富贵梦。

武帝威严地坐在御座上，一脸杀气。栾大见状大惊，但马上装出一副欢喜的样子，对武帝说："臣在蓬莱见到仙师了，仙师非常高兴，认为臣的地位已经高贵，便给了臣一枚大枣吃，哎呀.可好吃了……"

"哈哈哈哈！"不等栾大说完，武帝再也忍不住了，放声大笑，然后骂道："骗子！快收起你的把戏！你哪里到了什么蓬莱岛，你是上了南天门！欺君之罪，罪该万死！"武帝说完，上来两个武士，把栾大架了出去，一刀砍了。

原来，武帝一再受骗，这次便派了一个武士，暗中跟踪栾大，这才揭穿了栾大的骗局。

从此，武帝再也不敢相信方士。不过，这个空缸很快又让一帮官吏占领了。河南太守报告河南出现了仙人脚印，青州刺史报告青州发现了仙人足迹……武帝便风尘仆仆赶赴河南、青州……结果连个安期生的影子也没见到。几个脚印，也不知道是仙的，还是鬼的。

武帝回到长安，垂头丧气，又十分不甘心，于是拿天下百姓出气。他动用了数十万的役夫，修筑了建章宫、泰液池。建章宫千门相属，泰液池假山林立，各自取名蓬莱、方丈、瀛洲，模仿传说中的仙境，聊以过瘾。

巫蛊之祸

自古以来，君王好道，百姓遭殃。

话说这汉武帝自打迷上了神仙之事，便对仙道之说益发深信不疑。这种近于愚狂的迷信，终于导致了"巫蛊之祸"，使皇室、国家百姓蒙受了巨大的灾难。

这巫蛊之术是古代的一种诅咒厌胜之术。打个比方说，张三与李四有仇，张三便把一个木偶人埋进土中，好象这木偶人就是李四，然后张三常常来祭祀，口中发出对李四的诅咒之词，咒他病，咒他死。或者，王五生了一场重病，想活命，于是也拿了一个木偶人放在赵六的屋后，然后日夜诅咒，希望把病转移到赵六身上去。这种事情，当然荒诞不经，发生在一般小民百姓之间，还无损于大局；可是，一旦引入政治斗争中，那就不是儿戏之事了。不幸的是，由于武帝好道，宫中皇室成员及满朝文武大臣，也大多数受其影响，使得巫蛊之术在京城大为流行。这就为后来的巫蛊之祸埋下了种子。

武帝当时年事已高，体弱多病。他身边的一个爱妃便建议他也试用巫蛊之术，武帝竟然也同意了。他本来是想借此消灾度厄，没想到，反倒做了一个梦：成千上万的木偶人，手持棍棒，大肆向自己围攻。武帝大叫一声，惊醒过来。他便派人去召宠臣江充进宫。

江充是个十足的小人，平日仗着皇帝的

宠幸，张扬跋扈，看着谁不顺眼，就立即奏他一本，闹得朝野上下，鸡犬不宁。很多人都跑到卫太子那儿去诉苦。太子生性仁恕，待人宽厚，便派人传过话来，叫江充不妨宽容一点，国家还是安定一些为好。可江充目中无人，哪里听得进去。太子的家使违反禁令，江充便扣留了太子家的马车，向武帝邀功讨好，连太子求情也没有用。

江充进得宫来，听武帝说起梦中的情形，便在一边低头沉思起来：皇上一天天老了，身子又多病，怕是不行了，我该给自己准备一条后路了。明摆着的是，在那些皇子中间，卫太子最贤，很得人心，一旦皇上驾崩，卫太子即位，等着自己的，不是死路一条吗？想到这里，汗如雨下。

武帝见状，忙问："爱卿为何不出声？又为何满头大汗？"

江充一惊，急中生智，便答道："愚臣不敢讲。"

武帝心中着急，连声催促："只管讲，直言无妨。"

江充故作神秘地说："愚臣以为，皇上龙体欠安，实因有人巫蛊作祟。"

武帝大怒，追问："何人作祟？"

江充答道："近年京中巫蛊风行，依臣愚见，此人就在咱们京中。"

武帝厉声说到："朕命你为治巫使者，限期为10日，抓获罪犯！"

江充领旨，马上率领一群匈奴巫师，先在皇城以外装模作样地挖掘木偶，挖到木偶不抓人，连累了几万无辜者。这中间，有方士，有巫师，更有江充平日的仇人。一晃9天过去了，武帝的病还是没有好，而且，由于急火攻心，病势反而更重了。武帝把江充召进宫中，骂道："你说有人作祟，到底谁是真正的作祟者？明日抓不到罪犯，灭你九族！"

江充装出一副诚惶诚恐的样子说道："小臣知罪。臣连日出入宫中，见到处都有蛊气，可见陛下中毒很深，再若不除，那皇上的病可就要……"

武帝怕死，见江充把话挑明，一拍椅子，喝道："大胆！胡说！该死！"

江充连连磕头："臣罪该万死，罪该万死！"

武帝气得连连咳嗽："蛊气既在皇宫，你就进宫搜查嘛！"

江充煞有介事地说："陛下圣明，只是进宫搜查，多有不便。微臣不敢！"

武帝站起身来说："有何不敢？你是依圣旨行事，谁也不要害怕！"

江充等的就是这句话！为了制造声势，他决定先从皇帝御座下开始搜查，武帝竟也赞成。于是，一场闹剧开始了。一个皇帝，一帮大臣，一群胡巫，推倒御座龙椅，就在座下挖了起来。挖了一阵子，江充这才赶到后妃们的居室，又是翻箱倒柜，又是掘地三尺。到了傍晚，江充率人闯入太子宫，轻而易举地挖出六枚木偶，那木偶人身上，钉满了钢针！

当时太子不在宫中，闻讯赶回，江充刚刚离去。太子又惊又怕，不知所措，倒是太子太傅石德显得冷静，他说："这一定是江充事先谋划好了的！"太子急得跺脚，叹道："宁可得罪君子，不可得罪小人！不行，我要找皇上去讲清楚，不是我干的！"

石德连忙拦住太子，急切地说："您这不是自投罗网吗？皇上迷于仙道，惑于巫蛊，现在年老志昏，才做出这等事来。如今江充又找到了证据，您还讲得清楚吗？不如先下手为强！您假称皇上诏令，杀了江充再说！"

太子心一横，跳上快马，率领卫队飞也追地追了上去。江充正坐在车上暗自得意，猛然听得后面传来急促的马蹄声，心知有变，赶紧吩咐手下人应战，但是这些人哪里是太子卫队的敌手，一阵厮杀之后，江充被带到了太子面前。

仇人相见，分外眼红。太子厉声喝道："奸贼！为何如此苦苦相逼！"

江充知道自己活不成了，于是骂道："怪

老子谋事不周，落到你的手上！要杀就杀！杀了老子，你也活不成！”

太子愤怒已极，抽出宝剑，一下捅进了江充的心脏。其他匈奴巫师，也大多遭到砍杀。于是长安一片混乱，纷纷传言太子谋反。

消息传到甘泉宫，正在养病的武帝简直不敢相信。他说：“太子素来温和，怎肯加害寡人？这一定是江充搞错了，太子年青，一时冲动。”说着，他叫过一个侍臣，让他去叫太子，以便平息事变。

侍臣领旨，走到半路，心里直打鼓：谁知太子是真反还是假反，他连江充都敢杀，我又何苦去送死？于是退回甘泉宫，撒了个弥天大谎：

“哎呀！陛下，不好了！太子是真的要反了！不是臣跑得快，这条命就没有了！”

武帝一听，怒不可遏，立即下诏，命令丞相刘屈氂发兵 10 万，攻打太子宫。这样，一场激战便在皇城展开。两军对垒，血战 5 天，死者数万。最后，太子败绩，退出户县，在大兵的围追堵截中，绝望自杀。他的三个儿子，一个女儿，一齐遇害，他的母亲卫皇后，也被迫自尽。

一波刚平，一波又起。第二年，丞相刘屈氂，外带一个贰师将军李广利，双双被人指控为诅咒武帝。武帝连太子都不相信了，何惜一个丞相，一个将军？于是，堂堂丞相被要斩于长安东市，其夫人同日枭首。李广利正在边境与匈奴浴血奋战，朝廷把他的九族一并收捕。李将军闻变，阵前投敌，7 万大军一个没回。

好在这年秋天，也许是天意厌乱吧，事情出现了戏剧性的变化。田千秋，一位负责守卫高祖陵庙的官员，做了一个奇怪的梦，梦中，一个白胡子老头向自己诉说太子之冤。次日，田千秋便上书武帝。武帝得奏，大为感痞，立即召见田千秋，相对唏嘘，哽咽道：“父子之间，旁人是很难说清楚的。只有您才敢为太子辩白，这是高祖的神灵派你来的啊！您就作朕的辅佐大臣吧！”当即下诏，为太子平反昭雪，不久，又任命田千秋为丞相，封富民侯。千秋乘机进言：

“陛下，依臣愚见，巫蛊之术，祸国殃民，方士巫师，妖言惑众，望一律取沙撤遣。”

武帝这时也悔悟了，感慨万千：“我真蠢哪！被人害苦了！生老病死，皆有天定，哪里是巫蛊之术所能改变的呢？我醒悟得太晚了！”

三年之后，武帝因病去世，享年 70 岁。

曹操与魔术大师

东汉末年，庐江有个左慈，字元放，学通五经，兼善星纬，本来是个很有前途的青年学者。可是，连年内战，白骨遍野，民不聊生，左慈书生报国的愿望破灭了，愤而叹道：“值此衰运之际，高官者危，财多者死。身前荣华富贵，死后委沟填壑，实在不值得羡慕！”于是，他转而修习道术，专攻术数变化之道。

左慈散诞江湖，云游名山大川。这一年，来到天柱山。天柱山古木参天，奇峰入云。到了八月十五中秋夜，月色如银，山峦一片清爽。左慈一番呼吸吐纳之后，登觉神明朗澈，双目熠熠生辉。正要转身回房，忽见一巨石之旁，陷约有洞，便拨开草丛，侧身而入，果然是个山洞。洞内杳无一人，石台上，放着三轴竹卷。左慈过去，拂去厚厚的尘土，拿出洞来，就着月光一看，脱口叫道：“啊，《九丹金液经》！”一时激动得手都发抖了。

原来，这《九丹金液经》是道教秘笈，久已失传。平时，方术之徒口耳相传，或者只言片语，不知所云，或者以讹传讹，适得其反。学道之人，莫不以亲眼目睹为幸。左慈无意之间，得此天书，难怪如此欣喜了。

从此，他便按照书中指示，早晚修习。10 年之后，左慈成了一个万能的魔术大师：他能呼风唤雨，役使鬼神，千变万化，不可胜纪。

左慈成了远近闻名的人物。

魏王曹操平生最恨方术之士。在他看来，方士文不能治国，武不能杀敌，只靠着一点旁门左道愚弄百姓、蛊惑君王，成事不足，败事有余。尤其值得警惕的是，造反叛乱之事，每每与他们这些人有千丝万缕的联系，远的有陈胜吴广，近的有黄巾张角，都是靠了妖言惑众，这才煽动百姓起来犯上作乱的。因此，他对方士的态度，既不同于秦始皇，也不同于汉武帝。为了防止这些人"挟奸宄以欺众，行妖慝以惑民"，他采取了集中收容的手段，把方士客客气气地迎进洛阳，严严实实地监视起来。放在眼皮底下，置于指掌之中，谁还敢兴风作浪？比起历史上的那些佞道昏君来，曹操确实老谋深算，技高一筹。

左慈当然也给送到了魏王府上。

初次见面，曹操把左慈仔细审视了一番：突出的额头，细细的眼睛，枯黄的胡须，焦干的嘴皮，中等的个头，从头到尾反映不出丝毫的异人模样。足足三分钟，曹操一言不发。左慈见状，闭上眼睛，养起神来。

这可激怒了曹操。刺董卓、剿黄巾、平吕布、战袁绍，赫赫的盖世英雄，竟受到一介草民的如此轻视，当时一怒，曹操就想把左慈推出去斩了。可是，曹操毕竟是曹操，天下还没平安，正是用人之际，老远把他接来，转眼把他杀了，让天下人如何看待，曹操才不干这种蠢事呢！于是，曹操换上一付笑容，好酒好菜款待左慈。

过了几天，曹操对左慈说："听说先生身怀异术，可以不吃不喝。请为我一试。"说完，命人把左慈关进一间屋子。

过了100天，曹操心想：左慈早该饿死了吧！因此命人打开房门。谁知左慈仍然活着，容颜不改。

这下，曹操反而更加坚定了除掉左慈的决心，妖术如此深厚，这还了得？

当天，曹操摆上丰盛的酒宴，表彰左慈高深的道术。

席间，曹操对左慈说："今日高兴，山珍海味都有了，可惜就是少了一条吴淞江的鲈鱼。"

左慈离开座位，来到客厅中间，叫人取过一只铜盘，装上水，然后手持一根筷子，朝水中一捅，眨眼钓上一条活蹦乱跳的大鲈鱼来。

曹操不信，连说："看花了眼，看花了眼，再来一遍！"

左慈笑笑，放慢动作，再次表演。曹操双眼紧紧盯住铜盘。盘内清澈见底，左慈将筷子插入，立即水波层层泛开。待抽出筷子，又是一条生鲜可爱的鲈鱼跃上桌面。

曹操拍手叫绝，连连称赞。可是，一待席散人去，他马上紧锁眉头，苦思计策。

第二天，左慈不请自入，揖拜礼毕，左慈说："大王盛情款待，左慈没齿不忘。今日辞别，将远离人世，高蹈远举。"

曹操哪里肯放，自然热情挽留。

左慈正色说："没想到区区薄技，竟招致杀身之祸！"

曹操故作惊讶："先生何出此言？"

左慈颜色稍为缓和一点，恳切地说："山人闲散惯了，不乐荣华，求明公放行！"

曹操作出恋恋难舍的姿态，握住左慈的手，象要流泪的样子："先生志行高洁，我也不便久留。只是不知今日分手，何日才能重逢？"

左慈再次揖拜，转身要走。曹操大叫一声："且慢！"

左慈缓缓回头："何事？"

曹操掩饰地说："无他，再喝一杯。"

当时天气寒冷，曹操命人温酒。左慈摆摆手，取过铜汤勺，插下酒中，快速搅动起来。不一会，杯中热气腾腾，而铜钓却象研墨一样地给搅融了。

左慈端起酒杯，一饮而尽。一抬手，将杯子抛上房梁。曹操仰头望去，只见酒杯吸住梁木，纹丝不动。曹操心中暗自称奇，回头再看左慈，早已无影无踪。

曹操大怒，立即传令，全城戒严，通缉左慈。

左慈神出鬼没，在洛阳城里与曹操捉起了迷藏。他一会儿出现在酒楼，旁若无人地饮酒。等到军士得到消息，前往捉拿，他却又出现在城楼，得意洋洋地唱歌。他一会儿变个老太婆，驼背弯腰，口中自报姓名："我是左慈。"一会儿变个少女，亭亭玉立，嘴里自报家门："庐江左慈就是我。"如此这般，几乎每个洛阳人都变成了左慈。

曹操气得没法，便叫人敲锣打鼓，沿街吆喝："左慈先生，快请出来，您的道术，天下第一！"

左慈早已远走高飞了。

三朝元老向上帝自首

沈约历仕宋、齐、梁，三朝元老，位极人臣。

沈约73岁了，多少有些人老志昏，梁武帝过去视沈约为左右手，现在却有些嫌他多事了。沈约却浑然不觉，这天，散朝之后，沈约留下来，走近武帝，为死去的亲家说情，想为亲家争个好的追谥。没想到武帝拉下脸，带着怒气斥道："张稷并非良吏，多次遭到朕的谴责。您说这话，还象个忠臣吗？"说完，拂袖而去。沈约猛然受到申斥，吓得怔了半天，连武帝离座也没发觉，一个劲地傻坐在那里。

沈约两眼直呆呆地回到府中，下台阶时，一脚踏空，重重地摔在了地上。这一下一摔，沈约就病倒了。

半夜，万籁俱静之际，沈约突然看见一个鬼影向自己奔来。沈约吓得毛骨悚然，定眼一看，更是大惊失色。这鬼不是别人，而是被害致死的少年天子齐和帝。沈约拔腿就跑，和帝紧追不舍。沈约毕竟上了年纪，和帝则报仇心切，猛跑几步，一把抓住沈约举剑便刺。

沈约"扑通"一声跪下，鸡啄米似地磕头不已，口中哀求："陛下饶命！陛下饶命！"

和帝怒火满腔，骂道："无耻奴才！朝廷待你恩重如山，你为何恩将仇报，置朕于死地？"

沈约无言以对，只是一口一个"饶命"。

和帝托起沈约下巴，喝道："今天朕不杀你，且割下你的烂舌头，看你还能胡说八道不！伸出舌头！"

沈约咬紧牙关，死也不肯张口。

和帝冷笑一声，用剑抵住沈约的喉咙，厉声说道："奴才，要命还是要舌头？"

沈约万般无奈，只好伸出舌头。

和帝一手捏住沈约的舌尖，一手持剑，银光一闪，舌头已落入手心。

沈约一声惨叫，从梦中惊醒过来。他直挺挺地躺在床上，一双惊恐的眼睛死死地盯住房门，生怕鬼影再次闯入。

这是怎么回事呢？事情还得从头说起。

沈约出生于江东豪门，世代累居高位。只是由于连年战乱，到了沈约出生时，他的家境已是十分贫寒。但他聪明过人，刻苦读书，从早到晚，手不释卷。他母亲怕他累坏了身子，到了夜里，便将灯盏中的桐油倒出，迫命儿子睡觉休息。于是，沈约便白天看书，夜晚背诵。这样，十年寒窗下来，他已是博通群籍，满腹诗书。常言道，读书破万卷，下笔如有神。沈约的文章，天下无敌，凭着这枝笔，他很快进入了仕途。不久，又成了齐太子的座上客，官运更加享通。吏部郎、黄门郎、五兵尚书、征虏将军、东河太守、清河太守、太子家令……官帽子左一顶、右一顶地直飞过来。

但是，齐朝的统治已是摇摇欲坠。外有北魏入侵，内有宗室作乱，下有百姓造反。雍州刺史萧衍，乘机率兵攻入首都建康（今南京）。沈约急于投靠新主子，便极力怂恿萧衍夺位称帝，花言巧语说得萧衍动了心。当晚，沈约又串通大司马咨议参军范云，信誓旦旦地约定明日一同入见萧衍，可是，第二天一大

早，他却独自去找萧衍，把范云关在门外，与萧衍密谋篡位计策。

中兴二年（502）年三月，15岁的齐和帝让位于萧衍，这就是本文开篇斥骂沈约的梁武帝。沈、范二人加官进爵，不在话下，一个月后，梁武帝不知怎么处置和帝，问范，范不作声，问沈，沈竟暗示武帝下狠心，以免后患。结果是和帝被迫自杀。

这就是和帝向沈约索命的原因。

沈约信奉天师道，是个虔诚的信徒，现在为了活命，他当然要求助于上帝了。清早起床，他就叫来道士，祈求消灾祛祸。

道士手持九节杖，喝令沈约跪下，又取过一碗符水，示意沈约喝下。然后关上门窗，吩咐沈约自首其一生过失。

沈约闭目思过，向上帝一一坦白平生所犯之错。可是，说来说去，他总是回避齐梁禅代一节。他知道，别的过失好说，这一件事，却是天理难容，万万不能承认的。

道士推门进来，手持三官手书。这三官手书，就是一式三份的自首书，上写自首者姓名、生辰八字以及一生罪过。按照规矩，一份丢在山上，告之于民；一份埋进土中，告之于地，一份沉于河中，告之于水。

沈约双手颤抖地接过三官手书，然后，五体投地，口中结结巴巴地说："自……首者沈约、约奏上天曹，请……请，请为陈……禅……禅代、代之事，不是我、我的主意……我是我的主意……"

道士站在一旁扮作鬼吏，听完了沈约的自首，接过三官手书，转身走了出去。留下沈约一个人，关在室内，烧香叩拜，继续自首。

梁武帝听说沈约病了，不得不派出亲信前来探问，毕竟是三朝老臣、开国元勋，不好不装装样子。

使者来到沈府，里面空无一人，只有内室香烟缭绕，便走过去探个究竟。进屋之后，沈约毫无察觉，还跪在地上，拜一次，说一声：

"禅代之事，不是我的主意。"

使者一听，悄悄退出，赶回宫中，向武帝报告了此事。武帝龙颜大怒，骂道："昏老头！老昏了头！禅代之事，不是你的主意，难道是朕的主意吗？禅代又怎么了？难道不应该吗？齐朝无德，朕承天受命，难道错了吗？"

当即武帝又叫使者赶往沈家。使者来回奔波，也怀着一肚子的怨气，闯进内室，看到沈约还在自首，怒气更不打一处来，大吼一声：

"听旨！"

沈约一个激灵掉过身子，糊里糊涂地问："听什么旨？"

使者又好气又好笑："圣旨！你也不用向上帝自首了，你看，你必须向皇上请罪了！"

沈约明白过来，一屁股坐在地上，关天起不来了。

没多久，沈约一命呜呼。天师道没能挽救它的这个信徒，也不知是道法不灵呢，还是道徒不诚，反正这个三朝元老，在做完自首之后，最终还是死了。

寇谦之与西天高僧

北魏时期，道教中又出了一个了不得的大人物，名字叫做寇谦之。

寇谦之祖籍上谷昌平（今属北京），后来迁居冯翊万年（今陕西临潼），自称是汉朝雍奴侯寇恂的第十三代孙。但他不爱作官，专爱仙道，尤其钟爱家世祖传的天师道。

天师道创自汉朝张陵，也就是张道陵，道陵自称老君授法，任为天师，故称天师道。天师道在汉魏风行一时，到了寇谦之这会儿，人们已渐渐对它失去兴趣，而纷纷信仰佛教了。

谦之却始终不渝地奉行祖传家教，不过，尽管他修道精勤，但却仍然进展甚微，收获不大。他表面不动声色，内心却十分着急，但又一时想不出什么好办法。

这时，有人送上门来。

有一天，寇谦之去看望姨母，走到门口，一个新来的仆人正在劈柴。这人光着膀子，长得五大三粗，红脸膛，蓝眼睛，连腮胡。谦之想："傻个儿，不赖，是个出力气的好手！"汉子见谦之一个劲打量，也回过头来，报以神秘的一笑。

临走，谦之央求姨母把仆人转让给自己。

主仆二人回到家里，第二天，谦之便打发仆人去垦荒，自己也坐在田头，靠着梨树，铺开筹码，作起历史算术来。

中国古代谈天文者，有三家学派，一为盖天学派，二为宣夜学派，三为浑天学派。盖天说认为天圆如盖，地方如盘，日月星辰只在天盖上运动；宣夜说近似乎现代的日夜说，宣却暄，白天的意思；浑天说认为天如蛋壳，地如蛋黄，天转地不转。一般地说，儒家多持浑天说，楚人多持宣夜说，天师道奉行盖天说。但是，谦之用周髀推算盖天，遇到了麻烦。

日、月、金、木、水、火、土七星交错，运行各有规律，用旧的盖天说推算，却是矛盾重出。谦之算了一天，太阳也都落山了，还是算不准。谦之又急又恼，又不甘心失败，便坐在那里抓耳挠腮。这时，仆人过来了。他站在旁边，两眼瞄着算码，一言不发。

谦之火了，斥道："干活儿去！傻看什么！"

仆人转身走了。过了半个时辰，他又来了。谦之恼羞成怒，把算筹一摔，骂了起来："该死的！只管干活。你看得懂吗？"

没想到，仆人淡淡答道："不太懂，稍知一二。"

谦之报以鄙笑，讽刺道："你懂？那我这些年不是白活了？真看不出！"

仆人不恼不怒，反而笑嘻嘻地说："试试看嘛！我来讲，您摆筹子。"

说着，他便自顾自地讲起来。谦之起初不屑动手，后来听出一点点门道，便照着仆人讲的去摆，仆人越讲越精妙，谦之越摆越惊奇。约摸一个时辰，七星图算出来了！"

这时，谦之明白眼前这个人决非寻常之辈，于是整齐衣帽，恭恭敬敬地向"仆人"行礼："先生必是神人。如果不嫌弃，请收下小生作个役使随从！"

"仆人"连连还礼，口中只说："颠倒了！您是我的主人，我才是您的仆人。"

谦之又要分辩，"仆人"笑道："您要是实在不同意，那我们就师生相待，您是先生，我是弟子。您别争了，要不，我就只好走了。"

谦之见他态度坚决，只好答应下来。当晚，二人月下坐谈，这位来历不明的"仆人"，只说叫成公兴，对自己的身世便不肯多说了。

从此，他们便时时在一起切磋盖天学说。相比之下，谦之觉得自己的那一套，显得非常陈旧、费解，而成公兴介绍的盖天说，则非常科学、实用。于是，谦之更加谦虚地请教，成公兴也毫无保留地传授。

待到一部《九章要术》烂熟于心，谦之又提出修道成仙之事。成公兴笑道："你可能误会了，我不是什么仙人。不过，你要成仙，我可带你到华山去。"

谦之一听，几乎拔腿就想走。成公兴笑道："呃，这哪儿成啊！按照你们的规矩，你还得香汤沐浴，清斋三日吧？"

三天之后，寇谦之与成公兴上了华山。这华山奇险峻峭，高入云端。他们一直上了华山第一峰，成公兴领寇谦之进了一个大山洞。洞有三进，第一进是个四方大坪，第二进有石桌石凳，成公兴让寇谦之住了，自己住第三进。从此，采药、讲经，成了他们的日常功课。

一晃七年过去，成公兴对寇谦之说："你要成仙，我去给你找个人，只看他肯不肯度化你了。"

到了午后，有一个怪人，送来一碗怪药，叫寇谦之吃了。谦之一看，里面尽是一些毒虫烂作一堆，臭不可闻。谦之说什么也不肯吃，把来人赶走了。

傍晚，成公兴回来，一脸高深莫测的神

情。对谦之说："吃了那碗药，你或者就能长生不老了！"

谦之听了，好不后悔。没想到，成公兴的另一番话，更是吓人："我明天就要走了。我死后，自然有人来接。"

第二天早上，谦之去见成公兴，成公兴已坐化了。没多久，进来两个小和尚，一个手托法服，一个手持金钵、锡杖。他们为成公兴穿上法服，把他背下山去了。

到了这个时候，寇谦之才知道自己的这位"仆人"、"弟子"，原来是个高僧。

老君显圣

老君姓李，唐朝天子姓李，老君便特别乐意在唐朝显圣。

人们也许要问，老子是春秋时代的人，距唐朝有一千几百，怎么显圣啊？

对了，显圣无疑是荒诞不经的，但随之而发生的一系列事件却是基本真实的。时间、地点、人物，见诸载籍，班班可考。正史、杂史、道流经典，皆有详细记篆。若不相信，请往下看：

唐朝武德二年(619年)。晋州浮山县羊角山。

山下住着一个樵夫，叫吉善行。

那天清早，吉善行正在山上打柴。这里山深林密，百鸟丛集。一阵清风吹过，林中出现了一位银须闪烁的老人，他朝善行朗声叫道：

"后生！歇息片刻！"

善行蓦地转过身来，只见老人慈眉善目，精神矍铄，一脸笑容，让人感到特别亲切。善行放下柴刀，问道：

"道人是何方人氏？何故到此？小生不曾见过的。"

老人微微一笑，说道："后生，你且听说：我便是当年骑牛过函谷，写下《道德经》的太上老君……

不等老君说完，吉普行惊叫一声，结结巴巴地说："什么什么？你就是太、太上老、老君？"

老君见状，哈哈大笑，答道："对！姓李名耳字伯阳，不相信吗？"

吉善行说："您怎么让我相信呢？"

老君捻着长长的白胡子，点点头，赞许地说："嗯，是个诚实的人。那我告诉你，我是唐朝天子的祖先，李渊是我们老李家的后代。我当年上了昆仑山，超升上仙，所以活到现在，既然我们李家的后代当了皇帝，我不能不显圣来看一看了。"

吉善行摸着后脑勺，又迟疑地问："那又凭什么让皇上相信您的话呢？"

老君不慌不忙，一字一句答道："亳州曲仁里，是我出生的地方，那里有一株枯死了的老桧树，现在又重新复活了。这就是我显圣的证明。而且，你告诉你们皇上，枯桧再生，兆示李家的王业永世不衰。说听明白了吗？"

善行连连点头："明白，明白。"

老君又说："李渊既是我们李家的后代，就必须崇奉道教，宣扬道教，道教至高至上，将保佑天下安定，江山永固。"

言毕，老君隐身不见了。

吉善行飞奔下山，立即报告了刺史贺孝义。贺孝义带上吉善行，星夜赶赴长安，入宫禀报高祖李渊。

与此同时，亳州曲仁里，果真有一株千年老桧，一夜之间，死而复生。昨天还是枯干朽枝，今天便已枝叶葱郁，直指蓝天。新生的树叶散发着浓郁的香气，人们从树下走过，一个个都如醉如痴。于是亳州刺史又将此事上奏朝廷。

高祖可不象吉善行那样谨慎，他压根儿就不想怀疑此事的真实性。他想的是，有人总认为我家出于番胡，这下好了，老君显圣了！我是老君的后代！从今以后，用道教笼络人心，治理天下，那该省下多少事啊！

于是，高祖降旨，命令通事舍人柳宪在羊角山大兴土木，修建兴唐观；任命吉善行为朝散大夫；将浮山县改为神仙县，封羊角山为龙角山。一时间，朝野上下，热闹非凡。

武德七年(624年)，高祖亲临终南山，参拜老子庙，遥祭兴唐观。归途之上得一龟，龟背刻着四句话：

天下安，

子孙兴。

千万年。

千万叶。

高祖大悦。回到京城，他便亲临国学，宣布道教为本朝第一教，儒、佛皆居其后。

乾封元年(666年)，高宗谒亳州老君庙，为老君上尊号，曰"太上玄元皇帝"；

天宝二年(743年)，玄宗作升仙宫，加号玄元皇帝曰"大圣祖"；

天宝八年(749年)，玄宗谒太清宫，加号玄元皇帝曰"圣祖大道玄元皇帝"；

天宝十三年(754年)，加号玄元皇帝曰："大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝"；

……一直捧到天上，好在老君本是天仙，也无所谓"高处不胜寒"了。

李白入道

大唐大宝三年(744年)十月，诗仙李白在齐州(今山东济南)正式受箓入道。用他自己的话来说，他已"名在方士格"了。

名闻海内的大诗人，长安城里的大红人，怎么一下子从西京跑到东海，而且还竟然做了什么道士呢？

说来话长。

李白的家乡四川昌明，历来道教兴盛。县里有座紫云山，是个道教胜地。邻近绵竹，还出了一位大道士王玄览。推而广之，峨眉山的王仙卿、青成山的赵仙甫，都是名闻四方的著名道士。李白从小生活在这么一个仙风弥漫的环境中，不能不对道教产生浓厚的兴趣。

到了15岁，李白已是饱览道书，仙游四海，"五岳寻仙不辞远，一生好入名山游"，可说是行者李白的真实写照。只要听说哪里出了个有名的女道人，李白总是不远万里，跋山涉水，风餐露宿地赶去拜访。有次，他听人说起嵩山有个焦炼师，道术精妙，十分了得，于是立即动身上了嵩山。可是，36座高峰寻遍，也不见焦炼师的影子。人虽没有找着，但李白展开想象的翅膀，在脑海中与焦炼师神仙了一番："八极恣游憩，九垓长周旋。下飘颍水，舞鹤来伊川。还归东山上，独拂秋霞眠。萝月挂朝镜，松风鸣夜弦……愿同西王母，下顾东方朔。紫书倘可传，铭骨誓相学。"又有一次，他听说泰山有仙人，又风尘仆仆登上泰顶，闭上眼睛，在想象中遨游了一番："登高望蓬瀛，想象金银台。天门一长啸，万里清风来。玉女四五人，飘遥下九垓。""仙人游碧峰，处处笙歌发。寂静娱清辉，玉真连翠微。想象鸾凤舞，飘飘龙虎衣。天扪抱匏瓜，恍惚不忆归。"

要说起李白寻仙访道的事儿，那可是三天三夜也说不完。但是，李白尽管爱道，可他作为一个封建士大夫，更爱功名，总希望做出一番匡扶社稷、名垂青史的伟业来。他想，而今天子圣明，国家昌盛，天下太平，再凭着自己的一片报国之心，凭着自己的一身治国之术，唐尧盛世，不就指日可待了吗？于是，怀着幸福的惮憬，天真的李白冒失地闯入了长安。这一年，正是开元十八年(730年)。

可是，到了长安，纸醉金迷、歌舞升平的首都却对他理也不理。长安，这个李白原以为就此可以施展身手的政治中心，似乎更象一个花天酒地的游乐中心。歌台舞榭、勾栏瓦舍，比比皆是。皇宫巍峨，威严冷峻，常人连看都不敢多看一眼。想进去，没门儿！

于是，李白不得不放下了架子，开始奔走于各权贵之间，指望被哪个公卿看中，把自己

推荐给皇上，实现自己建功立业的心愿。可是，李白又一次失望了。偌大一个京都，谁在乎一个布衣书生呢？

李白只好满怀激愤地回到家乡。“大道如青天，我独不得出！”“行路难，归去来！”

10年过去了。忽然有一天，朝廷送来文书，宣李白进京。原来，李白的道友元丹丘近来受到玉真公主器重，元丹丘便乘着讲经论道的机会，向公主推荐李白。公主是当今皇上的掌上明珠，于是，李白得以轻而易举地奉诏赴阙。

李白雄心勃勃，一路上都在考虑国家大计。可是到了长安，朝廷又似乎把他忘了。好容易奉旨进宫，叩见礼毕，李白正待上献国策，玄宗却连打几个呵欠，赏了李白一个翰林待诏的官儿。便叫他退下了。从此，李白倒是吃穿不愁，坐吃坐喝，可是，就是没有机会，施展自己的安邦之才。

朝廷压根儿就没想让这个大诗人去参与国家大事！皇帝需要的是一个文学弄臣，高兴了让他写几首诗，助助兴，开开心。这样李白违心地写了一连串宫中行乐诗。

冬去春来，兴庆宫的芍药开了。这芍药是洛阳贡献的名贵品种，煞是娇艳。唐玄宗带着杨贵妃出来赏花。玄宗一时兴起，说道：

“对妃子，赏名花，不可无诗。李翰林呢？叫他来献诗！”李白领旨，三步并作两步跑来，嘴里还在喘粗气，玄宗命令：“快快献上新诗！”

李白随口吟出《清平调》三道：

云想衣裳花想容，春风拂槛露华浓。
若非群玉山头见，会向瑶台月下逢。

一枝红艳露凝香，云雨巫山枉断肠。
借问汉宫谁得似，可怜飞燕倚新妆。

名花倾国两相欢，长得君王带笑看。
解释春风无限恨，沉香亭北倚栏干。

李白吟毕，举杯畅饮，玄宗乐不可支，命李龟年领梨园弟子纵声歌唱，贵妃也亮开嗓门一起合唱，玄宗手舞足蹈，亲自吹笛伴奏。

这种身份，这种生活，这种快乐，在那些势利小人看来，简直就是神仙过的日子。可是，李白是一个胸怀大志的有为之士，这种压抑、苦闷、被人玩耍、供人使唤的生活，简直比地狱还难熬。

一天，李白好容易抽个空当，逃出翰林院，与饮中八仙张旭、贺知章等人在酒肆中狂饮，李白喝得烂醉。忽然，几个宦官闯进来，一路高叫：“李学士奉诏！”李白翻着白眼，朗声吟诵起来：

李白斗酒诗百篇，长安市上酒家眠。
天子呼来不上船，小臣本是酒中仙。

玄宗自然不高兴，可是玉真公主却深深地爱上了才气飘逸的诗仙，情愿嫁给李白。李白闻讯后，哭笑不得：奉诏进京，不是陪皇帝吃喝玩乐，就是作公主入赘附马，我李白是这种人吗？于是，一气之下，上书朝廷，请求还山。玄宗朱笔一挥：“恩准赐金还山。”

这样，便有了本文开篇的那一幕。

李白入道，特地从北海请来了天师高如贵。高天师站在高高的祭坛上，披发仗剑，踏罡布斗。李白身着道袍，头戴云巾，双手反绑，围着坛边团团转。口中念念有词，向道君忏悔自己一生的过失：

“我太天真，太幼稚，一心妄想功成名就，成天幻想救苦救难，我看不清朝廷的腐败，我看不清官府的黑暗……”

七天七夜，李白忍饥挨饿，就这么一边走一边念，硬是挺了过来。

高天师停止作法，李白也停止转悠。天师训示真言：“凡道士者，大道为父，神明为母，虚无为师，自然为友……延尔冰雪之容，延尔金石之寿……”

最后，高天师取过白绢朱文的道箓，亲自佩在李白臂上。

从此，李白名隶紫府，品登仙箓，采石炼丹，散诞江湖，得意之际，引吭高歌：

一鹤东飞过沧海，放心散漫知何在。
仙人浩歌望我来，应攀玉树长相待。
尧舜之事不足惊，自余罢罢直可径。
巨鳌莫戴三山去，我欲蓬莱顶上行。

终南捷径

“终南捷径”这个词儿，源于唐朝。说起它，还有一段有趣的故事呢。它的当事人，就是本文的主人公——卢藏用。

卢藏用的父亲卢敬是个精明干炼的人，担任过许多州、县的长史、典史一类的职务，治理政事很有一套，当时号称“才吏”。可是才吏，才吏，尽管有才，终究只是个吏。古代官吏的界限是很分明的：六部堂官自然是官，州、县正职也是官；可是郎中、别驾、从事、长史之类，属于僚佐，那就是吏了；官有印，吏无印，再小的官也有印，再大的吏却无印；官是朝廷任命，叫命官；吏为官所调用，叫属吏。卢敬一生不得为官，受尽屈辱，深知看人眼色行事的滋味。于是一再告诫儿子，要么做官，要么为民，千万不要做那倒八辈子血霉的什么吏不吏的。这一点，在儿子的名字上也体现了出来：藏用，不得志就藏，得志就用。

藏用在父亲的激励下，发愤苦读，头悬梁，锥刺股，背书背得口舌生疮，写字写得指肘起茧，20岁时，一举中第。可是雁塔题名、曲江流觞的仪式完成不久，一瓢冷水泼了过来，各处州县一时无缺，若到达官贵人家走走门子，或者还能捞个属吏什么的当当。藏用哪里肯当属吏，一咬牙：“不用则藏，回家去！”脚一跺，出了长安。

走在路上，藏用越想越伤心，越想越渺茫：不用则藏，不用则藏，这一藏谁知要藏到什么时候啊！此生此世，还有出头之日吗？自己学富五车，诗书满腹，十年寒窗，图的并不是藏而是用啊！这一负气回去，有何面目见父老乡亲啊！……想着想着，一屁股坐了下来。

脚一停下来，思绪也好象停了下来，藏用只觉得脑子里像是一片空白，空荡荡的。就这么傻坐了半个时辰，藏用看看天色不早，又站起来朝前走去。

脚步一动，思维又随之动了起来：路都是人走出来的，要想当官，未必只有一条路？难道就没有别的什么捷径？……对，捷径，捷径……可是又有什么捷径呢？上马杀敌？军功起家？不行，现在边境安宁，兵旅不兴，犯不着书生从戎。那么，攀龙附凤？找个好泰山？不行，这付穷酸相，简直是癞蛤蟆想吃天鹅肉。哎呀，天无绝人之路嘛，我怎么就没想到呢？对呀，访仙学道去！

人们也许不明白，访仙学道又与做官有什么关系？这在唐代关系可大了。道教是大唐国教，老君是皇帝祖先，自从李唐开国以来，道士的地位是一步登天，简直是炙手可热。一时间，出入宫禁的道士，几乎比公卿还多。事实上，如果哪个公卿不表现出自己对道教的尊敬，那么，他的官也就做到头了；如果他再对道教表示一些亲热、迷恋，那么，他的前程必须更加远大。

而卢藏用正是及时看到了这一点。

当晚，他随便找了个客店曷下，第二天一早，他便掉头向长安南面的终南山走去。

终南山林木葱郁，清幽爽人，当然，这么宜人的所在，是少不了道教的。只见五里一小观，十里一大观，做起道场来，鼓乐齐鸣，互相呼应，煞是有趣。卢藏用便在这里安顿下来，今日访道，明日练气，后日炼丹，一副清高避世、超凡绝俗的样子。

第一年，因为乍从功名场中退出，卢藏用倒也觉得山林自有山林之趣，练气、辟谷也还有些新鲜之感，日子也不知不觉过得比较舒坦。

第二年，因为归心道教，不慕势利，卢藏用竟然淡淡有了一些名气，与道士、文士的周

旋应酬也慢慢多了起来。卢藏用与道士谈道，与文士论诗，与善奕者对奕，与解琴者弹琴，日子也不觉得怎么乏味。

第三年，卢藏用有点坐不住了，他心想：藏用藏用，不能总藏不用呀！人生一世，功名还是要的呀！当日上山的目的，并不是真的要学什么道，成什么仙的呀！这名声也传出去了，怎么就是不见朝廷征聘呢？莫非主上冷落道教了吗？不象呀，这终南山中，还是很气派、很热闹的啊！这么想着想着，渐渐便冷淡了往日的那些道友、文友、棋友以至琴友们。道友、文友、棋友、琴友们也慢慢看出了他的心思，于是也都避他而去，私下里送他一个“随驾隐士”的名号，讥刺他不能静心道门，热衷名利。卢藏用被朋友们晾在一边，朝廷又似乎没听说过这个人，因此在山中度日如年，每日只能靠卜筮、占卦推算自己的前程。是个上签，高兴几天，可是高兴之后又是捻；得个下签，又是几天不高兴，心里堵得慌。一来二去，他也懒得卜、懒得占了，于是又去这与字，草书、篆书、隶收、楷书，轮着写、轮着练。

就在卢藏用心灰意冷，百无聊赖，下决心真的回故乡去“藏”的时候，朝廷的诏书下来了，授职左拾遗。这拾遗虽说是个谏官，并非卢藏用所期望的掌印官，可是，也毕竟身处朝廷，可以随时向皇帝进言，而且，这山中修道的日子也实在捱不下去了，于是，他便下山就职了。

没多久，卢藏用参加县令科举，得甲科，被朝廷任命为济阳县令，终于成了一名正式的掌印官。此后，藏用便一用再用，终于大用，累擢中书舍人、吏部侍郎、黄门侍郎、尚书右丞，官位日隆，权势日重，为人亦颇骄纵，士人侧目。

这时，著名道士司马承祯应诏从王屋山赴京，逗留一月，受到睿宗以及文武百官的热情接待。后来，卢藏用陪同承祯出京，将别，卢藏用手指着终南山，对承祯说：“此山大有佳处，何必老远跑到王屋山去呢？”

承祯本来就不满藏用的为人，一听这话，心中老大不高兴，便立即反唇相讥：“在我看来，这可是一个当官的最好捷径！”

卢藏用大惭而退。

女道士之死

唐朝咸通九年（868年），正是秋风生渭水，落叶满长安的时候。

东市刑场，一片肃杀之气。刑场四周，被几千名围观者堵得水泄不通。

突然，人群中传来一阵骚动：死刑犯被押过来了。

刽子手甩去上衣，举起了酒碗，一饮而尽。

囚车进场，人们看清了囚犯：一位尽管憔悴却依然美丽得叫人惊奇的年轻女子。

她叫鱼玄机，名噪京都的女道士。

鱼玄机，字幼徽，小名蕙兰，出生于长安城一户小康人家。蕙兰自幼聪颖过人，活泼可爱。6岁启蒙后，耽爱诗句。10岁能诗，京师叹为咏絮之才。长到16岁，她已是一位亭亭玉立、婀娜多姿的大姑娘了。她的美貌，她的才气，不知倾倒了多少人。可是，在那个等级森严的社会里，如此一位才貌盖世的女子，只落得个为人作妾的命运。

蕙兰的丈夫李亿，字子安，在朝廷作补阙，是个无足轻重的谏官。婚后，他们相亲相爱，情意甚洽。蕙兰生性温柔多情，一次，子安远行，蕙兰春闺寂寞，忍不住拿起笔来，在彩笺上挥手写了一首情诗，题目就叫《春情寄子安》：

如枪匪石盟长生，比翼连襟会肯迟。
虽恨独行冬至日，终期相见月圆时。
别君何物堪持赠，泪花晴光一首诗。

几个月后，子安归来，蕙兰喜不自禁，扑上前去，孩子似地叫了起来：“你可回来了！

真是想死我了！我说是怎么了。今日喜时闻喜鹊，昨宵灯下拜灯花，果然是喜从天降！”

蕙兰就是这么一个天真、纯洁、感情丰富的姑娘。可是，子安的夫人却是个妒妇，她见蕙兰才貌双全，各方面都胜过自己，便大发淫威，三天两头撒泼吵闹，嚷着要赶走蕙兰。蕙兰尽管善良，但不懦弱，她还有刚烈、好强的一面。为了家庭、为了丈夫，她强忍着心中的痛苦，毅然抽身退出，离开了这个家。

临别，她满怀幽愤，也满怀留恋，留下了一首凄婉动人的诀别诗：

醉别千卮不浣愁，离肠百结解无由。
蕙兰消蜀归春圃，杨柳东西绊客舟。
聚散已悲云不定，恩情须学水长流。
有花时节知难遇，未肯恹恹醉玉楼。

在那个时候，被夫家休弃的妇女，大体只有两条路走：一是沉沦青楼为妓女，二是遁入宫观作道姑。作妓女，出卖色相，但可以享受豪华生活；作道姑，青灯凄苦，但可以获得精神自由。蕙兰毅然选择了后者。这样，长安城咸宜观里，出现了一位女道士，道号玄机。

初入道门，玄机倒并不在乎粗茶淡饭的清苦生活，而是摆脱不掉对子安的思念，在一首《感怀寄人》的诗中，玄机还表现了自己对前夫的一片痴情：

恨寄朱弦上，含情意不任。
灼灼桃兼李，无妨园士寻。
月色苔阶净，歌声竹院深。
门前红叶地，不扫待知音。

狠心的子安没有回音。玄机又一次遭受感情上的创伤。昔日的青春情怀，终于消逝了。从此，玄机心如古井，每日只是丛篁作伴，片石为侍。她写道：

落叶纷纷暮雨和，朱弦独抚自清歌。
放情休恨无心友，养性空抛苦海波。
长者车间门外有，道家书卷枕前多。
布衣终作云霄客，绿水青山时一过。

不久，这种平静的生活又被打破了。

尽管身为道士，但玄机仍然是一位如花似玉的妙龄女子，而且正是作为道士，玄机比一般女人有更多的机会出入社交场合，因而也惹来许多的麻烦。起初，一些轻薄公子，自命风雅，纷纷舞文弄墨，向玄机献上诗来。有个胡公子，诗中竟然夹带有挑逗、狎戏之词，玄机秉性高洁，又不避权贵，于是作诗回击：

何事玉郎搜藻思，忽将琼韵叩柴关。
不用多情欲相见，松萝高处是前山。

刚刚打发走那些风流哥儿，又有市井无赖找上门来。有个屠夫，叫陈二，他不象文士那样羞羞答答，而是开口就是借银子。玄机不信邪，竟然一口回绝。

正当玄机困于群小，自叹“茫茫九陌无知已”、“年年灯前欲白头”时，一位英俊潇洒、博学多才的刘郎出现在她身边。

一个是阆苑仙葩，一个是诗家才子。咸宜观里，少男少女一见倾心，一见钟情。

这位纯真、直率，而且美丽动人的女道士，重新燃起了青春之火。玄机似乎又回到了天真烂漫的少女时代。她爱得那么纯真热烈，爱得那么一往情深。她与心上人草上打毬，说出了“无滞碍时从拨弄，有遮拦处任钩留”的双关情话；她与心上人灯下斗诗，袒露了“易求无价宝，难得有心郎”的火热情怀。

就在这个时候，一件不幸的事情发生了。

春节过后，邻院赵道姑邀玄机一同去城外拜访焦道姑。玄机已与刘郎约好午后相会，便想推脱不去。可赵道姑硬是连拉带扯把她拉上了车。玄机便交待女僮绿翘，教她请刘郎稍候。玄机本想速去速回，可焦道姑热情挽留，玄机便多喝了几杯酒，到了晚上才赶回来。

进了内室，绿翘来报：“刘郎久候不至，走人了。”

玄机一听恍然若失，片刻，她说：“我找他去！”

绿翘面露鄙夷之色：“炼师也该省省心了，你的刘郎回家去了，他说他在长安呆腻了，要回家看望父母去了！”

玄机又是伤心又是气，便责备绿翘："我是怎么跟你交待的？你怎么不留住他？你是干什么的！"

绿翘本来看不惯玄机的自由开放，便顶撞说："我是干什么的？我只是个道僮，只管观里的道务，谁管你的儿女私情！"

玄机气得粉腮转白，喊道："儿女私情怎么了？儿女私情怎么了！"

绿翘也不示弱："既入道门，就要超凡脱俗，可是你，只想着投桃报李！"

玄机一听，两行泪水夺眶而出："投挑报李也只一个，还叫你给拆散了！"

绿翘冷笑道："今年只是一个，谁知明年又是几个！"

玄机再也忍不住了，嚷道："好啊，你竟敢凭白侮辱我的人格！"

说着就向绿翘扑去，借着一股酒力，竟把绿翘推倒在地。绿翘脚下一滑，自己绊倒了花架，花盆猛地掉下，正好砸在自己的头上，顿时鲜血直流。

玄机一见鲜血，酒也吓醒了，马上跪下去，抱起绿翘，一边哭，一边急切地叫道："好妹妹，好妹妹！你醒醒，你醒醒呀！"可是绿翘已经说不出话了。玄机放声大哭："好妹妹，是我杀了你，是我杀了你啊！"

正在这时，房门猛地被人踹开，陈二、胡公子一阵风似地闯进来，嘴中大叫："出人命了！鱼玄机杀人了！"

原来，陈二、胡公子这帮无耻之徒，自从被玄机碰了一鼻子灰，仍不死心，三天两头总在观外转悠，只想占点便宜。这天晚上听到观内吵闹之声，就跑进来看热闹，正好听到玄机的哭喊，便破门而入，当下就把玄机押到官府去了。

官府中，并不乏陈二、胡公子这般垂涎玄机而遭到嘲笑、遭到拒绝的各色小人。这样，玄机竟以杀人罪被判处死刑。

饱受了半年的狱中折磨，玄机已经变得形容憔悴，遍体鳞伤了。但是，她仍然尽可能笔直地挺立在囚车上，眉宇间仍是那么清秀，一双明眸仍是那么清澈，神态仍是那么娴静，气度仍是那么高雅。

下了囚车，玄机抬起头来，凝视着铅灰般的天空，一言不发。而后，她回过头来，久久眺望着城南的大小雁塔，雁塔下面，是她儿时嬉闹的地方。现在是看不见了，而且马上就要永远地看不见了。两行凄清的泪水，缓缓地从瘦削的面颊上滑过，无声地洒落在这块即将用鲜血染红的刑场上。

刽子手高高地举起了屠刀。

解放肚皮　且一觉睡

五代末年，亳州真源（今河南鹿邑）有个陈抟秀才，读书十分勤奋，经史百家，治乱兴衰，莫不认真探究。可是，他总是过不了科举这一关。进士考不上，空怀济世壮志，慢慢地，他由失望变得激愤，由激愤变得消沉，一气之下，抛弃家庭，抛弃理想，上了武当山，在九室岩隐居，作了道士。渐渐名声大著，人称老祖。

这老祖有两手绝活儿，非旁人可比。一是精于《易经》，创立先天易学，传《无极图》于石壁之上，推算祸福，无不灵验；一是善于睡觉。这是他在邛州天师观向道士何昌一学来的锁鼻术，也就是一种神奇的蛰龙法，经过呼吸吐纳的自我调节，可以长睡不醒。而他的好朋友吕洞宾则认为："陈抟哪里是睡啊！他是在修炼内功，不是真人，谁做得到啊！只有他，才是真得睡仙三昧哟！"老祖自己也说："至人本无梦，其梦乃游仙；真人亦无睡；睡则浮云烟。炉中长存药，壶中别有天。欲知睡梦里，天下第一玄。"

于是，便引出一场故事来。

当时，五代十国。各种称帝，天下纷纷不宁。老祖一个百日觉睡醒来，又开始摆弄八卦。摆着、摆着，他忽然瞪大了眼睛，一动不

动地盯住卦图，半晌，自言自语道："天地之道，一阴一阳。天下大乱，终归大治。看来，这江山要归新人坐了。"说着，环顾天空，俯视群山，慢慢地，他的目光停留在中原大地。在那里，紫气萦绕，团团簇拥，历久不散。老祖以拳击掌，暗自说道："这是帝王之气，当有真命天子出世！看来，还须咱下山走一趟！"

老祖下山干什么去呢？老祖下山摆了一个算卦的摊儿，为将来的新天子指点

卦摊儿摆开，旗上写着两句话：

传圣人清高道业，算君子暗昧前程。

第一天，无人问津。

第二天，问津无人。

第三来，来了一主一仆两个人。老祖一见，双眼闪亮，赶紧招呼："请坐，请坐！"

仆人问过卦，老祖沉思片刻，对主人喝道："丙丁戊已庚，乾元享利贞。一字连珠格，三重坐禄星。您若不相信，罚我十锭金。"

主人微微点头，仆人便又催着老祖往下说。老祖一捋胡须，压低嗓门，又停了起来："到这戊字上主冠带，水成形，火长生，避乖龙大小运今年并，若交得丙辰一运大峥嵘。您是南方赤帝子，上应北极紫微星。"

主人这才开口："先生大概就是陈抟老祖吧？"

老祖答道："贫道扶摇子，拜见圣……"

"上"字还没出口，仆人赶忙止住，老祖会意，又对主人说："这天下形势，中原为先。江山理王气，草木动威灵。贫道昨见中原王气腾升，陛下应当在汴梁建都，占住这块龙兴宝地。"

一阵密谋之后，各自分手。

没多久，这位问卦的主人发动"陈桥兵变"，果然黄袍加身，君临天下。他，便是宋太祖赵匡胤。那位仆人，就是后来权倾一时的王继恩。

老祖回到山上，醒时炼丹，醉后酣睡，没事儿时，拿个破镜子，左右端详，一本正经地自吹自擂："这是富相啊！非仙即帝！"得意时哼几句诗："万事若在手，百年聊称情。他时南面去，记得此岩名。"总之，山中岁月，好不自在。

但是，有人找上门来了。

原来，赵匡胤为酬谢陈抟的算卦指路之恩，也为了招揽这位预知前途的百事通，钦命王继恩前来迎接老祖下山，去往京城，作朝廷的特别顾问。老祖是人中之龙，当然一百个不愿意，谁去跟那些凡夫俗子、势利小人为伍呀！但是，王继恩既然带着圣旨，便不管三七二十一，硬是连接带扯地把老祖带到了京城汴梁。

宋老祖一见老祖，也顾不得皇帝尊严，跳下龙椅，一把拉住老祖的手，问长问短，好不亲热，当下就给老祖封了一个嘉号，叫"希夷先生"，同时，又赐与鹤氅、金冠、碧玉圭，特许老祖着道士装参与政事。

老祖不是自许"非仙即帝"吗？现在既为帝师，太祖又恳切求救，他就把自己的南面之术展示一二。他显得不耐烦地说：

"哎呀，治国治民，小事一桩，成仙都有法，理民还不是小菜一碟？叫下面的人拿纸笔来！"

说着，抓过笔，胡乱涂了四个字："远近轻重。"

太祖笑道："天书，天书！还求希夷先生稍加解释。"

老祖撇撇嘴，说："远嘛，远招贤士；近嘛，近去佞臣；轻嘛，轻赋万民；重嘛，重赏三军。"

太祖拊掌上悦，连连称是。

可是，没多久，老祖不干了，跑到太祖那儿发牢骚："不舒服，不舒服！我本来是闲云野鹤懒散惯了的，可现在倒好，朝觐啊，听政啊，罗里罗嗦的事不知道有多少！再不，张三李四、王五赵六、这个官、那个官，三天两头上门请教道术。想得道，想成仙，热衷名利、贪图富贵、鱼肉百姓、无恶不作的人，也想得道，也想成仙？真是叫人笑掉大牙……"

太祖见老祖这样生气，忙打断他的话：

“息怒，息怒，有话好说嘛！”

老祖不理睬，继续发脾气：“酒也喝不醉，觉也睡不足，整日无精打采，还要为这些世俗琐事耗费心血和元气。真是气煞人，真是笑熬人！贫道早已灰心名利，怎么又跑下山来招惹是非呢？不行，不行，归来去兮！”

太祖还是笑，说：“慢慢就会习惯的嘛！”

老祖本来已经平静，一听这话，火气又冲上来了：“习惯？我干嘛要习惯？红尘中的鸡虫得失，黄阁上的蝇头利禄，还让我习惯，好笑！”

太祖沉不住气了，拉下脸说：“我给你高官厚禄，享不尽的荣华富贵，怎么不好？”

老祖也不示弱，顶嘴回击：“我自有高山流水，做不完的蝴蝶仙梦，岂不更好？”

太祖提高了声音：“这里有山珍海味，雕梁画栋，怎么不好？”

老祖也提高了声音：“我自有灵丹妙药，鸟语花香，岂不更好？”

太祖气得大拍龙椅：“这里有黄金成山，美女如云，难道不好？”

老祖气得直戳拐杖：“我自有石枕上的清风，脚底下的白云，岂不更好？”

左右大臣闻讯，都来劝解，可是老祖始终不肯松口，只是说：“我只会睡，我只想睡，除此之外，一无所求！”

最后，太祖没了办法，只好大摆三天宴席，文武百官都来送行，恭恭敬敬把老祖送回了武当山。

从此，老祖便在山上过着茅舍土炕、瓦缸野菜的简陋生活。怎么舒服怎么着，哪样高兴哪样来。走到哪里，便睡到哪里，反正是幕天席地，倒头便睡，直睡得松枯石烂，斗转星移。

臣爱睡，臣爱睡，
不卧毡，不盖被。
片石枕头，蓑衣铺地，
震雷掣电鬼神惊，
臣当其时正鼾睡。
闲思张良，闷想范蠡，
说甚孟德，休言刘备。
三四君子，只是争些闲气。
怎如臣，向青山顶上，白云堆里，
展开眉头，解放肚皮，
且一觉睡！
管甚玉兔东升，红轮西坠！

——陈抟《对御歌》

宋真宗天书封禅

宋真宗伪造天书，借此“天瑞”举行封禅大典。它的起因，还是从著名的澶渊之盟说起。

北宋景德四年（1004年），辽国萧太后、圣宗耶律隆绪集中几乎所有的兵力，大举南侵。这时的辽国，已经完成政治经济的封建化进程，国力大振，君贤民强；而北宋政府却安于现状，不思进取。在这之前，鉴于辽国日益强盛，觊觎中原，宋军也曾主动进攻两次。第一次在太宗太平兴国四年（979年），宋军攻至北京城外高梁河，两方激战，宋军败北；第二次在雍熙三年（986年），宋军三路分进，辽军集中优势兵力，各个击破，宋军著名将领杨继业兵败被俘，绝食而死。这一次，却是辽军主动进击了。宋朝屡败之余，早已胆怯三分，加上宰相王钦若等人贪生怕死，纷纷主张迁都退让，便使宋朝处于更加不利的境地。当时，只有一位忠臣寇准力主抗战。真宗也觉得迁都有损国格，于是委任寇准负责全面指挥军事行动。寇准深知士气低落，决难取胜，因此极力动员真宗亲自出征。真宗不便固辞，便同寇准一起北进，迎击辽军。两军战于澶渊（今河南清丰、濮阳一带）。刚一交战，辽国大将萧挞览便中宋国伏弩而死，辽军士气大挫，不久主动提出议和。宋军本可乘胜追击，但是真宗不愿久战，只希望敌军能够尽快撤退，竟然同意议和。辽军一看宋人软弱

可欺，又提出割地要求。真宗不愿割地，主动提出赔款。这样，作为战胜国的宋朝居然每年必须向辽方贡献白银10万两，细绢20万匹。如果不是寇准大力抗争，那么，赔款的数字还要大得多。在这个基础上，两国结盟，成为兄弟之国。这就是历史上有名的"澶渊之盟"。

自古以来，只有边疆地区向中原之主称臣纳贡，这一次，一个泱泱大国的天子亲自出征，却与一个小小的辽国订立城下之盟，一时间，舆论哗然。

这时候，当初主张迁都的王钦若乘机跳出来了。

王钦若早年流浪四川，曾遇见一位道士，举止怪诞。那道士告诉他，今后定可官至宰相。从此，他便开始留心道教。五花八门的书，什么都看；三教九流的人，哪个都交。天长日久，他自己也几乎成了一个道士。后来作官，便经常找些灵芝啊、甘露啊，说成是主上圣明，才能招致这些吉祥之物，花言巧语地进贡朝廷，以此官运享通，步步高升，终于作了宰相。这样，他对道教更是深信不疑。辽兵南下，他就是听信道士之言，说是"战必败，凶无穷"，因此才极力鼓噪迁都。后来寇准主战，又把真宗争取了过去，他便视寇准为眼中钉、肉中刺。现在举国上下都以和议为耻，他便觉得时机已到，可以一箭双雕：一来报复对手，二来重新争取皇上的宠信。

这天退朝之后，王钦若独自留下来，向真宗挑唆："澶渊之役，国人皆以为耻，陛下却反以为寇准有功于社稷，臣实在不解。"

真宗反问道："我方不是顶住了敌军，保住了国土吗？寇准指挥有方，当然有功。怎么不可理解？"

王钦若故作激愤地说："城下之盟，《春秋》耻之。寇准一再坚持陛下亲征，结果却害得陛下以万乘之贵而屈为城下之盟。这样的奇耻大辱，都是由他一人引起，罪不可赦！"

真宗一听，果然快快不乐，便说："朕知道了，以后对他的话，朕少听一些就是了。"

第一个目的达到，王钦若又着手第二件事。他不露声色地说："匹夫匹妇也知报仇雪恨，难道我大军就这么忍气吞声吗？"

真宗火了，大声说："那你说怎么办？"

王钦若知道真宗怯战，便故意将他一军："杀到辽国，活捉辽主！"

真宗一听，不作声了。王钦若乘机端出自己的如意算盘："陛下如果哀叹民生，不愿用武，那么，臣建议我朝迅速举行封禅大典。这样，既可以夸示四海，威镇四夷，又可以洗刷前耻，挽回民心！"

真宗迟疑地说："无缘无故，怎么好封禅？"

原来，封禅是古代一种非常隆重的祭祀仪式，一国之主，亲至泰山，封土建禅(坛)，祭拜天地。秦皇、汉武以下，历代沿袭。可是，有一条规矩，必须有嘉祥之瑞，才能举行封禅典礼。

王钦若早已谋划好了，马上答道："陛下肯定是因为国家没有天瑞，所以不便封禅。可是自古以来，一切天瑞，几乎都是人为的。《河图》、《洛书》，果真定有其事吗？这都不过是圣人凭借神道用以宣施教化罢了！"要天瑞还不容易？自己编一个就是了。只要陛下深信不疑，谁还敢说个'不'字？"

一番话，说得真宗动心了。

过了一段日子，真宗朝会，煞有介事地对群臣说："近来啊，朕总是做一个同样的梦。一个神仙总对朕说：'春天做个道场，天书三篇为赏！"朕不敢相信。又不敢不信。只道是天机不可泄漏，便在城内做了一个道场。今天得到报告，果真有天书降临。"

说完，便带领群臣去迎接天书。他们来到承天门，望天拜谢，将天书迎进道场。王钦若上前，展开两丈有余的黄帛，取出一轴，将封口处的一行大字展示给众人看。

"赵受命，兴于宋，付于恒。"

君臣一见最末一字，纷纷跪下叩首，向真

宗表示祝贺。原来，真宗叫赵恒。“付于恒”，不就是付于真宗吗？王钦若见状，又打开卷轴，现出天书三篇，名曰《大中祥符》。

这下可不得了了，天书降临，举国同庆：奏告天地，大赦天下，加官文武，改元中有祥符……当然，所有这一切，王钦若必定拉辽国使臣到场参观。

既然有了天书，当然就有资格进行封禅了。于是，文武百官，僧道百姓，成群结队，成千上万地前来诣阙请愿，其神色之虔诚，态度之坚决，连真宗等人也没有料到。可是，虽然他急不可耐，恨不得一步跨到泰山，但又不得不摆出一副谦让的姿态，再三推让，再三拒绝，翻来复去地表示：“寡人无德，怎能轻议封禅呢？实在是不能批准你们的请求！”

于是，王钦若又制造了一篇天书，这次不偏不倚，正好降在宫中，从而全国上下，再一次掀起了请求封禅的热潮。在这种情况下，真宗才装出一付听天由命的样子，答应前往泰山封禅。

就在皇舆浩浩荡荡开赴泰山的途中，一路上，不断有新的祥瑞之事奏报上来：什么山出醴泉呀、天降甘露呀……最奇特的是，天书第三次降临，而且就直接出现在泰山半腰的一棵老松树上，此外，在山顶玉女池，又捞出了一尊石雕神像……

这次封禅典礼，简直是隆重极了：高高的祭台上，中央供着上帝的牌位，左右两边，宋太祖、宋太宗配享。祭礼官万分虔诚地捧上天书，置于上帝之前。真宗亲自祭拜，然后，大臣宣读玉册文、玉牒文……最后，王钦若率群臣山呼万岁。

天书一连三次降临，真宗身上蒙上了一层神圣的色彩，臣民们也暂时淡忘了澶渊之盟的记忆。封禅大典的举行，又展示了宋朝作为上国的风威，辽国的君臣多少也收敛了一些嚣张的气焰。从此以后，辽军再也没有南侵，直到真宗去世。这次天书封禅，总算起到了一点点作用了。

被俘虏的教主道君皇帝

北宋徽宗皇帝赵佶，是个臭名昭著的佞道昏君。

追溯起来，有两件事促使徽宗崇奉道教。第一件，道士郭天信预言赵佶“当履天位”，后来登极，他便对道士格外垂青；第二件，哲宗孟皇后误将钢针吸入喉中，御医束手无策，皇后命在旦夕，是茅山宗师刘混康将钢针取出，皇后转危为安。自此以后，徽宗对道术便是深信不疑。

即位之后，徽宗便亲自掀起了尊奉道教的高潮。

首先，他一次次下诏，在全国范围内征求方术精妙的道士。徐守信、王老志、王仔昔、张虚白、王文卿、林灵噩……一个个走出洞府奔赴汴京。

其次，他亲自颁赐道号，一时间，什么“观妙先生”、“通玄冲妙先生”、“通真达灵先生”、“洞微先生”、“通妙先生”……数不清的“先生”满天飞。

第三，他下诏品秩道士，即依照政府官吏的品秩，置道官二十六等、道职八等，天下郡县官长与各部监司，必须尊敬道士，以客礼相见。

第四，他规定各级各部门设立道学、道举，也就是使道教象儒教一样成为官学，各地推举优秀道士进京大考，按成绩高低，低次授予元士、高士、大士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士等称号，分别授予相应的官职。

其他诸如编道藏、修道观、祀道君之类，不胜枚举，不一而足。

常言道：“上有所好，下必有盛行焉。皇帝如此偏爱道教，群臣便蜂涌而起。首先便有蔡京、蔡攸父子投其所好，四处搜罗道士，进献朝廷，又通过道士装神弄鬼取信贴近徽

宗的后妃、宦官，很快便受到了徽宗的重用，位登宰相。此外，又有王黼、童贯、梁师成、朱功、李彦等与蔡京臭味相投，朋比为奸，时人号为“六贼”。“六贼”掌权，便诬陷司马光等100多人为“奸党”，把他们赶出权要部门，然后，便肆无忌惮地利用道教蛊惑徽宗，用以巩固自己的地位。

徽宗一味沉湎于道教，日思夜想，有一天竟然梦见了太上老君，老君托付他振兴道教。第二天，徽宗喜形于色，绘声绘色地向臣下讲述了这个异梦。自然，君臣称颂，大拍马屁。

过了几天，徽宗便到南郊祭天，行至南薰门，徽宗以手指天，叫道：“我怎么觉得空中有好多楼台宫殿呀？”

其他人赶紧朝天上搜寻，半天无人回答，还是蔡攸反应快，连忙附和：“是呀，小臣也看见了！”

群臣回过神来，争先恐后地嚷道：“臣也看见了！啊，多么壮丽辉煌！”

徽宗以手遮目，又问：“楼台上是不是还有人呀？”

蔡攸又说：“有，有！有童子数人，手持幡盖，轮流出现，衣服、眉毛，臣都看得一清二楚！”

徽宗回宫，亲自写了一篇《天真降临示现记》，布告全国，好让天下百姓都知道皇上的神圣。

蔡攸拍马屁有功，不久又加官晋爵，更加不可一世。

这情景，道士林灵噩一一看在眼里，恨在心里，他吃醋啊！他好不后悔，痛心疾道地反思：装神弄鬼，咱是行家呀！怎么叫那姓蔡的小子争了先着呢？他们得宠了，我们这些道徒怎么办？不行，得赶紧想个法子，不然，就得卷铺盖滚蛋了！

林灵噩根本不是一个正经道士。早年他在佛门为僧，因为不守教规，常常受到师傅鞭打。他实在吃不消了，竟改换门庭，摇身一变，蓄起头发，作了道士。这人别的本事没有，只有一样，胆子忒大，反正吹牛皮不犯法。当他第一次晋见徽宗时，便口出狂言，吹嘘“上知天上，中识人间，下知地府”。徽宗已被骗子骗惯了，一切假话，在他那里畅通无阻。听了林道士的大吹大擂，还着力表扬了他一番。

一连几天，林灵噩苦思苦想，终于想出了一个绝妙的计策，于是立即进宫。

见到徽宗，林灵噩故作神秘地说：“陛下，昨夜三更，老君向贫道托梦，讲了一件惊天动地的大事情。”

大言欺世，这是他的惯伎。徽宗果然中计，忙问：“什么事？快讲！”

林灵噩上前一步，满脸堆笑地说：“老君说了，天有九霄，神霄最高。神霄府有个神霄玉清王，名叫长生大帝君，是上帝的长子，为了救苦救难，暂时来到人间，作了大宋皇帝……”

叫到这里，徽宗跳了起来：“那么说，就是我！”

林灵噩继续说：“对，就是陛下！老君说他曾经给陛下托过梦。老君还说，蔡京、童贯他们本都是神霄府的仙伯、仙吏，刘贵妃本是神霄府的九华玉真安妃。至于贫道，也是仙卿，本名诸慧，受上帝派遣，辅佐陛下！”

徽宗高兴得连姓名都忘了。为了感谢林道士，徽宗亲自为他改名林灵素。

没多久，徽宗下诏：“朕乃昊天上帝之元子，为在霄帝君，悯中华惑于佛教，遂哀求上帝，愿为人主，令天下归于正道，从今以后，天下百姓皆须诣道观受我神霄秘箓。卿等可以上书，册朕为教主道君皇帝。”天子圣旨，谁敢不从？

林灵素被封为“金门羽客”，从此出入宫禁，与宰相平起平坐。没几天，因为与皇太子争道，被贬斥回家。

北边的金人见到大宋江山把持在这帮昏君佞臣之中，乘机挥兵南下。这些年，宋朝一味兴修道宫，国力顿减，军事松驰。外兵人

侵，当然不堪一击，于是节节败退。

教主道君皇帝连连求助于神霄道术，可是金兵仍象潮水般地涌来。教主见大势已去，只好宣道士王文卿进宫，向上帝乞求指示，上帝问答四个字："革则无悔。"于是，教主匆匆传位天太子，带上祭京、童贯向南方逃跑了。

新任钦宗皇帝的兵部尚书也是个道教崇拜狂。他手握重兵，偏偏不用，却迷信道士郭京。郭京拍着胸口保证："只要我一作六甲法术，金兵主师立即俯首就擒！"说完打开城门，正要作法，金兵呼啸而至，郭京丢下首教，只身逃走。

徽宗、钦宗双双被俘。这个被俘虏的教主道君皇帝，就这么穿着紫色道袍，戴着逍遥云巾，被金兵作为战利品押走了。

张三丰与武当内家功夫

武当功夫名闻天下，它的创始人，是明朝初年的大道士张邋遢。

邋遢本名三丰，道号玄玄子，为人不修边幅，整天邋里邋遢，人称张邋遢。

三丰其实是一个很有学问的读书人，也是一个富于修养的出家人。一般人常把他混同于那种跑江湖、混饭吃的末流道士，实则不然。

三丰年轻是时，刻苦好学，什么书都读，儒、释、道，有什么看什么。他又生得聪明，读书过目成诵。天长日久，便已精通三教，融会贯通。在他看来，天下只有正邪二教，儒、释、道皆为正教，其他违背自然法则的异说才是邪教。只要真心修道、成圣、成佛、成仙，都是必然结果。

由于三丰于教派不持门户之见，对道德修养又有很多独到见解，因此，他受到了社会各阶层的欢迎。

当然，三丰后来还是入了道。正因为他入了道，碰巧又姓张，人们便盛传他是汉代天师张道陵的后代。见过他的人，又四处传颂，说张天师这个后裔不是凡人，身姿魁伟，圆眼睛，方耳朵，美髯齐胸。不论严寒酷暑，身总是穿着一衲一蓑。要么就是几个月不吃不喝，要么就是吃他三天三夜。

总之，人们对三丰，说什么的都有。三丰从来不关心外间评说，说张邋遢也好，说张天师也好，一概付之淡淡一笑，依旧我行我素，随心所欲。

三丰是辽东人，却跑到陕西宝鸡修道。在金石观静心修炼了三年，然后进入蜀中。在道教第九洞天青成山又修炼了九年，然后折回荆楚，在武当山定居下来。

武当山气势险峻，有上十八盘、下十八盘等险关，有三十六涧、七十二峰等险境，宫观林立，道徒众多。三丰到此，谢绝尘务，一心悟道。

三丰人在山中，名声在外。朱元璋，先前的穷和尚，而今的明太祖，特派宫中使者，入山迎接三丰进京。三丰不屑于以方术杂伎迎合帝王，一口回绝。过了十几年，明成祖朱棣移都北京，仍然器重三丰，屡屡遣使拜访，三丰干脆避而不见。成祖是真心钦佩三丰，亲自给三丰写信，热情邀请。信是这样写的：

皇帝敬奉书真仙张三丰先生足下，朕久仰真仙，渴思亲承仪范，尝遣使致香奉书，遍诣名山虔请。真仙道德崇高，超乎万有，体合自然，神妙莫测。朕才质疏庸，德行菲薄，而至诚愿见之心，夙夜不忘，敬再遣使谨致香奉书虔请，敬候云车风驾惠然贲临，以副朕拳拳仰慕之怀。

三丰也确实坚贞，抱定一个死理：既入道门，则不诣权门。结果使者只在岸石上见到了三丰的一首明志诗：

三丰隐者谁能寻，九室云崖深更深。
玄猿伴我消尘虑，白鹤依人引道心。
笑拔皇冠趋富贵，并无一个是知音。

真是个天子不能屈。明成祖却因此更加

崇敬三丰。

三丰就是这么一个人，清静无为。

这种清静无为的修养，却使他无意间创立了武当内家功夫。

那阵子，三丰正在山上温习《道德经》。洋洋5000言，三丰似乎只看到了一个意思：虚静。虚即不有，静则无为。由此推衍，拙胜于巧，静胜于躁，虚胜于盈，柔胜于刚……归纳起来，便是无为而无不为。

于是，一连数日，三丰心里默念“清静”、“柔弱”，考虑怎样把5000言的主旨更好地运用到处世摄生之中。

当时正是初夏天气，藏于深山老林的道观，空气清幽，甚是宜人。三丰这天正在窗边沉思，突然，庭中传来几声急促的鹊叫。三丰抬头看去，只见梧桐树上，栖着一只喜鹊，双眼下视，正张牙舞爪地跃跃欲试。三丰再往地上一看，只见地上蜷着一条长蛇，蛇头昂起，盯着喜鹊，身子却一动不动。蛇鹊相视片刻，喜鹊猛地扇动翅膀，朝长蛇扑了下来。蛇头灵巧地一摆，躲过喜鹊袭击，而喜鹊用力过猛，一下子冲到地上，蛇却见机而动，闪电般地向鹊身袭去。喜鹊赶紧跳过一边，随即又飞上树枝。长蛇仍然蟠踞地而，昂首以待。

三丰起初只是觉得好奇，这时似乎发现了什么奥秘，便伏在窗口，屏住呼吸，饶有兴致地观看这场蛇鹊之战来。

树上，喜鹊仍在用力鸣叫，翅膀不停地扑动，似乎想以气势镇住长蛇；而蛇则以逸待劳，以静制动，鹊不近身，便不主动出击，喜鹊叫了一阵子，再次扑下来，动作更凶猛，蛇则蜿蜒摇摆，轻身闪避，瞅准机会，竟咬了喜鹊一口，喜鹊哀叫，掉头反击，蛇却早已躲在一边。喜鹊受伤，再次飞上树梢。喘口气，喜鹊第三次飞下来，摆出一副不要命的架势，嘴中不停地叫，翅膀不停地扑，双爪不停地抓，缠住长蛇拚命。长蛇不急不忙，总是招架躲避，等到喜鹊精力衰竭时，以迅雷不及掩耳之势，一口咬住了鹊头。喜鹊顿时一命呜呼。

看到这里，三丰以拳击掌，脱口叫道：“好！好一个以静制动，以柔克刚！”

当即，三丰来到庭中，模仿长蛇“静如处子、动若蛟龙”之势，一招一式地练了起来。三丰本来道性深厚，5000言已烂熟于心，便运用老子虚静柔弱的原理，吸取长蛇尚意不尚力的经验，拳术、剑术顿时出神入化，成为天下绝技。

张三丰一生清虚自守，没想练就了天下第一的武当功夫。

后世的人，根据少林主搏、武当主守的特点，把少林称为外家拳，把武当称为内家拳。

内家拳流传至今，风靡天下。

这一切，都是三丰始料不及的。不过，就是预料到了，他也必定懒得管。

雍正大帝怒斩道士

康熙帝的四阿哥雍亲王胤真耍尽手腕，终于登上了帝位，这便是清世宗雍正皇帝。

雍正帝每日生活在政治斗争的中心，给折腾得心力交瘁，天长日久，终于生出一场大病来。

这病来得很猛，御医个个束手无策。雍正缠绵病榻，不禁想起一个人来。

这人是位身怀绝技的老道。二十多年前，雍亲王的心腹戴铎被派往福建，路经武夷山，禁不住游兴大发，便轻车简从上了山顶。绝顶处，松风阵阵，云雾飘飘，热衷功名的戴铎竟一时产生了出世之想。这当儿，一位采药的老道也来到了山顶。道人一见戴铎身着官服，扭头就走。戴铎追上去，问老道所采何药，所医何病？又问老道擅长何术，问自己前程何如？老道急于脱身，只说采无名之药，治未病之病，贫道一无所长，大人前程无量。戴铎听得有趣，正待进一步探究，老道却打开酒葫芦，连喝几口，打个呃，口中传出浓烈的酒药气味，把戴铎的眼泪都沧出来了。戴铎下

得山来，便给雍正亲王上了一个书启，把老道的情况作了详细汇报。雍亲王当时正觊觎帝位，很想找一个身怀异术的相面先生为自己掐算前程，一听说载铎的奇遇，便赶紧回信，指示戴铎速上武夷山，然后又如此这般地密嘱了一番。戴铎便二上武夷，花了老大功夫，好容易找到了老道。他先是七扯八拉地瞎聊了一通，然后便转弯抹角地问起雍亲王的八字。老道一听，脸色刷地一沉下来，厉声说："国家大事，山野小民不敢多嘴！"说完起身就走，戴铎冷笑道："四周都是雍亲王派来的亲兵，你今日不说实话，量你也插翅难飞！"就这么僵持了半个时辰，老道终于开了口，吐出三个字来："万字命。"戴铎不解，老道恨恨地斥道："蠢才！你的主子心中有数！"载铎恍然大悟，丢下老道，飞也似地跑下山，命人火速将密信送往北京。雍亲王得信，欣喜若狂：万字命，不就是万岁爷的命吗！几年之后，雍亲王真的成了雍正帝。

现在，雍正帝见病势沉重，只好再求助于道家方术之士，只是苦于不知那位武夷老道的姓名，而且，他也不便说出当年那段争储夺嫡的往事，更何况，聪明绝顶的老道，自知犯了杀头之罪，还不早就远走高飞、隐身埋名了吗？雍正考虑再三，强打精神，勉支病体，给四方疆臣下了一道密谕，嘱留心察访医术高明、道性深厚的出家之人，倘若访得，一面奏闻，一边送京。雍正求医心切，一口气写了九份。

浙江总督李卫接奉密谕，立即命人四处延访，没多久，找到了一个很有名气的道士，据说是有起死回生之术，医道高明得不得了，人称活神仙，简直是扁鹊再世，华佗重生。李卫听了，好不高兴，心想："只要治好皇上的病，我就不愁没有飞黄腾达的那一天！"于是，一面向朝廷奏报，一面将道士请进府中，待为上宾，殷勤款待。

雍正得奏，反问侍臣："贾士芳？是不是那个白云观的贾士芳？不要，不要！"

侍臣回答："奏子上没写。不过，既然是浙江所荐，想必不是白云观的那个贾道士吧？"

雍正一听，便沉吟不语。

侍臣进一步说："奏子上说，贾道士医术精深，所活无数，陛下试试也无妨。"

雍正苦笑道："病急乱投医。那就让他来吧，不管假道士、真道士，能治病就是好道士。"

雍正为什么不喜欢白云观的那个贾道士呢？这里面还有一段小插曲。

前几年，京西白云观有个道士贾士芳，此人并不潜心修道，反而追逐声名。仗着白云观处于全真道第一宫观的地位，为自己捞取声誉。每年春节前后，这里都要举行盛大的庙会，特别是正月十九的"燕九节"，更是车马络绎，游人如云。相传，这一天是长春真人丘处机的生日，四方百姓都来烧香礼拜，进山门时摸摸小石猴，到老律堂摸摸大铜骡，以求祛病免灾，讨个吉利。贾道士便利用世人的这种心理，装神弄鬼，为人们治病。这样，名气一天天大了起来。怡亲王允祥为了讨好皇兄，便把贾道士推荐给了雍正。

贾道士奉旨入宫，好不快活，自以为了不得了。雍正一见，便断定此人浮华不实，不是那种涵养深厚、宠辱不惊的真道士，便冷冷地把他打发走了。贾道士乘兴而来，扫兴而归，自知再难以在京城立足，便知趣地离开了白云观。

真是无巧不成书，李卫总督府中奉若神明的这个活神仙，正是当年白云观的那个贾士芳。这些年来，贾道士浪迹中原，四方求师，倒也真还学了一些本事，他生性灵巧，一学就通，加上自吹自擂，人们便把他看成神医了。最后，发展到"二进宫"的戏剧性一幕，连他自己也没料到。

有了第一次进宫的教训，贾道士这次处处显得小心谨慎。也许是天意的安排，雍正帝这次生的病，正对贾道士的路子，几副药下

来，雍正病情大减，没多久，病完全好了。于是，雍正帝对贾道士赞口不绝，恩赏有加。

贾道士从一个不受欢迎的妄人，成了一个最受宠信的神人。整日间，贾道士就生活在皇上的褒奖状、公卿的吹捧之中，不知不觉间，他又开始趾高气扬，自命不凡起来。

一天，贾道士照例入宫，为雍正检查身体。适逢雍正这几天心情不好，一见贾士芳，便不耐烦地打发他退下。可是，贾道士不识趣，反而故弄玄虚地说："陛下气色欠佳，不可忽视，千万，千万！"

雍正帝板起面孔，斥道："你看朕哪点气色不佳？"

贾道士凑上来，装模作样地打量了一遍，答道："陛下病体初愈，元气未复，还须贫道用心调理……"

雍正把手一挥，打断了贾道士的絮叨："那你就再开几剂药好了！"

贾道士也许是鬼迷心窍，说道："今天不开药方，只需按摩，便可手到病除。不是贫道自吹，我这手上功夫，没人能比！"

这样，雍正只好耐着性子让贾道士开始按摩。贾道士便在雍正身上，这里捏捏，那里捶捶，足足折腾了半个时辰。雍正帝已是忍无可忍，而贾道士却兴致正浓，他一边按摩，一边叽哩咕噜念起经咒来："……天地听我主持，神鬼听我驱使……"

谁知道，雍正帝纵身跃起，指着跌倒在地的贾道士骂道："朕是至高无上的皇帝，也还不过是上天之子，也还要敬奉鬼神，你是什么东西，竟敢妄自尊大，竟然说天地鬼神都要听你摆布，你该当何罪！来人，拉下去！

一个月后，刽子手的鬼头刀一挥，贾士芳的头颅落到了地上。

第一洞天

道教里有个特殊的词儿，叫"洞天福地"。什么叫洞天福地呢？说白了，就是神仙境界。唐宋大道士杜光庭，就是那个大名鼎鼎的广成子，作过一段奇妙的描绘：

乾坤既开，清浊始分。融则为江河，结则为山岳。它们各自配对星辰、洞天，由大圣之君、上真之主主宰。至于那些灵官秒府，玉宇金台，究竟是怎样形成的呢？它们或者是阴阳所成，凝云虚构，或者是瑶池贯注，碧波荡漾。那里有神凤飞龙，有天马仙鹤。日月星辰，风雨雷电，都一一蕴涵其中。洞天福地，就是天地之枢纽，阴阳之机轴。时而漂泊于海上，时而回环于天中。它们或者为细流所萦绕，或者为洪涛所阻隔，或者为日光所不照，或者为人迹所不及。《龟山玉经》上说：宇宙之间，有十大洞天，三十六小洞天，七十二福地，皆有真人居住、仙王管理。

总之，要把这洞天福地一一描绘，哪怕是一年360天也说不完。这里，单把这第一大洞天王屋山说一说。

王屋山位于洛阳以北100多里，南望黄河，西接昆仑，东连沧海。气势雄壮，岗峦起伏，高耸云霄，倚悬星晨。《龟山玉经》云：周回万里，为山水之源。上有天坛，为清虚小有洞天之所。

你可别小看了这个地方，而且，它也不同于一般的洞天福地。上古时代，一场关系人类命运的大决战，最终还是在这里得到解决的。

话说远古以前，盘古开天辟地，女娲造生人类，人类拥立黄帝，作为四方主宰。可是，常常有臣民起来造反，南方的蚩尤就是其中的一个。蚩尤是炎帝的后代，长着人的身子、牛的蹄子，有四只眼睛六只手，铜头铁额，毛发如戟。他吃石头、吃铁片，又善于制造各种兵器，更擅长呼风唤雨，驱妖驭怪。他发动了南方的苗民，浩浩荡荡向中原杀过来。

黄帝仓促迎战，第一个回合，便败下阵来。第二天，黄帝派应龙督战。应龙上阵，行云布雨。蚩尤则变幻多方，生出漫天大雾，直

杀得应龙人仰马翻，丢盔弃甲。第三天，黄帝派出爱女旱魃。旱魃一出现，顿时烈日当空，把大地烤得通红。可是蚩尤请来夸父族的队伍，个个能征善战：他们都是追日英雄的后代，当然不怕太阳了。于是，黄帝又失败离。

在这阪泉之野，黄帝九战九不胜。

黄帝没法子，只好求助于西王母。首先，他清斋三日、香沐三日，然后来到了王屋山。他登上山顶，来到琼林台。这台上上有一级、高二丈，下有二级，高三丈，四方壁立，恰好一个天造地设的祭坛。于是他选定此处，上告皇天。三天过去，终于感动了九天玄女王母娘娘。娘娘浮现空中，降授九鼎神丹经阴符策。黄帝稽首拜谢，回去后即运用神策布战，与蚩尤战于涿鹿。九天九夜，血流成河，最后，蚩尤被黄帝活捉 。黄帝砍下蚩尤的头，抛在大荒之中。

从此，黄帝战无不胜，攻无不克。天下才渐渐安定下来。

到了八月十五日，黄帝横渡黄河，再次登临天坛，祝香祭拜。不一会，西方天空传来阵阵香气，黄帝抬头望去，只见空中千骑万乘，皆穿五彩羽衣，手持珠幢锦伞、霓旌绛节，翩然而至。其中一只青鸟，飞到黄帝面前，声音清澈地说："阿母降矣！"

话音刚落，王母娘娘来到眼前。娘娘头戴金冠，身穿金黄羽衣。黄帝纳头便拜，千谢万谢，献上酒食。娘娘笑道："天仙不饥不渴，不食人间烟火。今后如若供奉上界神仙，只须择吉日、筑道场、设净席、布香灯花果而已。"语毕，冲天而去，天乐嘹亮，响彻云霄。

从此，这里草木葱郁，山泉甘甜，天地灵气，尽萃于此，成为三十六洞天神仙集会之地。后世道徒，更是把这里视为道教圣地。每到八月十五日，四方道士云集于上经，考校功行仙籍，得道者，即可进入洞天。

据说，有个虔心修炼的道士，就在这个神仙境界中畅游了一次。

当然，那是一个八月十五的朝会之日。经过考评，这道士名列第一。到了五更之初，天气清明，道士神明澄朗，忽闻岩际传出仙钟乐声。俄顷，岩下飞出天鸡数只，一声接一声啼鸣报晓。道士随着天鸡，拾阶而下，来到一处悬崖上。天鸡俯身冲下，道士也觉气血充沛，临崖而立，俯身万仞，丝毫不惊，纵身一跃，落在一个石座上。座右有一巨石，高数十丈，中间有个洞。道士探身进去，侧身穿过一段石梯，忽见天日明朗，别是一个世界。

这里的一切，都是那么瑰丽、那么秀美，言语难以描绘。道士便信步漫游，来到一付葛藤织就的天梯前，攀援而上。来到峰顶，黄河、蒿山、昆仑山，尽入眼底，仙风拂襟，白鹤环舞，道士只觉心旷神怡，飘飘欲仙。

道士盘桓多时，转身向别处游去。走仙人桥，来到踩云洞。只见青溪万仞，碧洞千门。又听烟萝嘶风，溪水淙淙。道士顺着溪水走下去，来到一处悬崖下。崖上，一道瀑布从天而落，道士叹道："飞流直下三千尺，疑是银河落九天！"

话音未落，瀑布里面传出莺歌般的声音："谁在说话呀？"

道士闻声而入，猛见洞中重重叠叠，尽是金玉之殿，金童玉女，穿梭往来，日月辉映，星辰列布。道士脱口赞道："此真王者之居也！"

金童玉女，闻声止步，一齐朝道士俯首行这礼。人群中，转出一位长者，朗声笑道：

您真是得道之人啊！此处正是西王母之宫，故称王屋山。您此番仙游，也是道缘所至。出去之后，慎勿轻传。"

道士从洞天中走出，赋诗一首：

王屋天坛福地玄，清虚小有洞天仙。
无穷胜境于人物，有感神通今古传。

凤凰来仪

春秋时代，有个名叫萧史的英俊潇洒的青年，得到了仙人的指引，名登仙籍，来到了

天国。天国风物，奇妙无比，可是，萧史却常常望着下界出神。

一位仙姑善解人意，有一天，她悄悄问道："你好象总有心事？"

萧史脸红了，支支唔唔："嗯——哦——不，没有。"

仙姑轻轻地笑了，说："有心事不要憋着，说出来，大家帮你解决嘛！"

萧史这才不好意思地说："飞升之前，来不及通知她，否则，可以把她带来的。"

仙姑笑得更加粲然，问道："她是谁呀？"

萧史更加害羞，答道："她叫弄玉，是秦穆公的女儿。"

仙姑微微点头，又问："弄玉姑娘今年芳龄几何？"

"今年，今年……12岁。"

"嗨，人家才12岁，你呀，单相思！"

萧史辩白道："她很喜欢我的！"

仙姑直摇头，说："12岁的女孩，今天喜欢你，明天就讨厌你了。"

萧史急了，大声说："不会的，她不是那种人！"

这时，仙姑掩嘴笑了起来："看把你急的，我是和你闹着玩呢！不过，可以看出，你是真心的。难得啊！"说着脸上现出一片阴云。

萧史没有在意，继续说："我要把弄玉接上来，一起过幸福的生活。"

仙姑叹了一口气，缓缓说："倒底还年轻。你说接她上来，就能接她上来？仙缘不到，也是枉然啊！"

萧史央求道："好姐姐，帮我想个法子！"

仙姑沉吟片刻，答道："好吧，精诚所至，金石为开。我去为你说说情吧。"

第二天，仙姑找到萧史，一脸笑意："好了，玉皇大帝特批，放你回人间度假三年，度弄玉成仙……"

不等仙姑说完，萧史一跳老高："啊，太好了，我这就走。"

仙姑双手拦住："这就走？你打算怎么度她成仙？"

萧史搔头头发，说："咦，这倒没有想过。"

仙姑嗔道："不成仙，如何上得来。楞头青！来吧，告诉你，你不是擅长吹箫吗？你就教她吹箫。等到她学会了，你们可以合奏的时候，看能不能引来凤凰。引来凤凰，你就可以和她乘着凤凰飞升到这里来了。"

萧史辞别天庭，重下凡间。第二天一早即去拜见秦穆公。

穆公一见，惊奇地问道："你一走五年，到哪里去了？"

这下轮到萧史吃惊了，五年？怎么会有五年？但他随即明白了，仙凡不同时，不足为怪，俺掩饰道："到昆仑山上玩了一玩。"

穆公走到萧史身边，亲切地说："你走后，弄玉想你想得好苦啊！这孩子懂事了。及笄以后，谁也不嫁，一直痴情地等着你呢。"

萧史听了，热血沸腾，久久说不出话来。

秦穆公慈祥地笑了，乐呵呵地说："好！看得出，你也是爱得很深的。我作主，今晚成亲！"

从此，小两口整日厮守，百般恩爱，如胶似膝。

蜜月过后，萧史便开始教娇妻吹箫。箫史取出二十三管洞箫，自己先演奏起来。洞箫刚一沾唇，那奇妙无比的乐声如从唇吻中轻快地流了出来。那乐曲，清亮而欢快。

一曲终了，白鹤、孔雀从四面八方云集过来。

弄玉高兴得跳了起来，一边拍手，一边央求："好哥哥，你快教我，你快教我嘛！"

弄玉不仅长得漂亮，人也聪明伶俐，遇事又爱动脑子，不出一月，便学得象模象样了。

穆公大为欣喜，又下令为他们修了一座凤凰台。每天，当朝阳冉冉升起，梧桐叶上嘀嗒嘀嗒地掉下露珠时，萧史、弄玉便开始练习吹箫了。

一年过去了。

两年过去了。

第三年的春天来得特别早。春风和煦，春花烂漫，春山如笑。凤凰台上，更是一派春意。

这天清晨，红日刚刚涌出地平线，萧史、弄玉便各执一箫，一唱一和，开始吹奏起来。晨风中，箫声和鸣，时而如高山流水，时而似九天行云。

一曲吹罢，白鹤起舞；
二典吹罢，古松增翠；
三曲吹罢，和风拂煦；
四曲吹罢，祥云四起；
五曲吹罢，太阳生辉；
六曲吹罢，江河汹涌；
七曲吹罢，山岳回鸣；
八曲吹罢，蛟龙翻腾；
九曲吹罢，凤凰来仪。

萧史、弄玉放下洞箫，四目相对，久久凝视。

直到一双凤凰分别落在他们夫妻二人肩上，萧史、弄玉才如梦方醒，然后猛地扑到对方怀里，万分激动。

“我成仙了！”

“对！你成仙了！我们都成仙了！”

凤凰台上，成千上万的凤凰扑动翅膀，冲天而起，这声音，象一阵风，象一阵雷，滚滚流动。

最后，萧史、弄玉满怀深情地看了凤凰台一眼，双双骑上凤凰。凤凰也解人意，驮着他们，缓缓起飞，一圈、二圈、三圈，围着秦宫绕了九圈，这才昂起了头，直插云霄。

骊山神女

秦始皇定都咸阳，过起了荒淫奢侈的生活，方圆几百里内，到处都修起了金碧辉煌的行宫。

咸阳以东80里外，有座骊山，雄浑端庄。山上住着一位神女，容貌绝艳，气度非凡。秦始皇得知消息，便马上征用徭役，在骊山修了一座行宫。为了行走方便，他又别出心裁，设计了一种“立交桥”，从咸阳到骊山，架起了一座笔直的栈道，人行桥上，车马走在桥下。一旦皇舆启驾，阁声登登，车声辚辚，马蹄踏踏，煞是壮观。走到桥上，秦始皇便生出一种恍然若梦，飘飘欲仙的感觉。

皇舆来到行宫，秦始皇顾不上休息，便吩咐使臣：“有请神女！”

使者登上山顶，求见神女。片刻，一位青衣小姑出来答道：“神女清静惯了，多谢秦主盛情。”

使者赶下山来，禀报此事。秦始皇一听，龙颜大怒：“朕扫除六国，统一天下，威震四海，难道连一个神女都请不动？再去，叫她非来不可！”

使者又匆匆赶上山去。这时，小姑连门也没出，只在房里冷冷答道：“井水不犯河水，何若一再逼迫？”

使者想来硬的，抬起腿来，向大门踢去。谁知那门竟如磐石般坚固，使者一脚过去，弹回来时，腿脚已断成好几节。

使者连滚带爬下得山来，一进行宫，便“哎哟哎哟”诉起苦来。秦始皇这个暴君，哪里受得了这般轻视，一时性起，抽出宝剑，一刀捅了使者，便带领卫兵杀上山来。

来到神女门口，秦始皇命卫士攻门。可那薄薄一块门板，任你怎么碰，任你怎么撞，就是纹丝不动。秦始皇气得嗷嗷叫，又叫卫士从墙上翻进去。可是，那土墙却“忽啦”一声朝空中窜出数丈。秦始皇气得七窍生烟，又叫卫士搭人梯。可是，500名卫士还没攀上10个，底下的人就被踩扁了。

这时，里面传出小姑调皮的声音：“怎么样，没法子吧？”

秦始皇何曾受过这样的窝囊气，便跳起来，破口大骂。

里面又传出小姑的声音：“什么臭皇帝！滚回去！否则，休怪你姑奶奶不客气！”

秦始皇还赖着不走，突然，一群天兵天将自天而下，吓得秦始皇抱头鼠窜，落荒而逃。

几天之后，秦始皇斋戒沐浴，恭恭敬敬来到神女门前下跪认罪。小姑懒得开门，连声说道："凡夫俗子，又来干什么？"

秦始皇答道："烦仙姑开门，我要向神女请罪。"

小姑一听，没好气地说："哦，只向神女请罪，那我呢？"

秦始皇赶紧赔不是，忙说："得罪，我先向仙姑赔礼道歉。"

小姑笑了，说："今天不算，明儿再来吧。"

秦始皇只好退下。

第二天，秦始皇又上山来，小姑把门打开一条缝，玩皮地说："今天只要向我认错，回去吧，明天再向神女赔罪吧。"

第三天，下起了倾盆大雨，秦始皇一心想求得神女的宽恕，便顶风冒雨，一步一滑地赶上山来。

门开处，一位超凡脱俗的二八姝丽含笑而立。秦始皇后宫三千，见过的绝代佳人不计其数。可是，与眼前这位少女一比，那简直有天壤之别。当下，秦始皇倒头便拜："叩见神女！"

少女嘻嘻笑道："认错人了，我是神女的侍女眉娘。"

秦始皇尴尬地笑着，随眉娘进了内室。只见白玉为床，黄金为几，地上铺着五彩锦绣，墙上插着名花异草，空气中弥漫着阵阵幽香。到了这时，秦始皇才知道自己平日挥金如土，追求豪华，追求气派，那是多么的俗不可耐。

眉娘拉开一幅帷幔，露出一个洞口，脆生生地叫道："哎，快上来看看吧，那愣小子来了！"

秦始皇贵为万乘之主，几时被人叫作"愣小子"，正待发作，忽见洞口几缕紫气冉冉上升，随即，一阵清风拂过，眼前已立着一位盖世无双的年轻女子。

秦始皇只觉眼前一亮，顿时头晕目眩，几乎站都站不稳了：这女子实在太美了，那眼神、那气度、那风姿、那体态、那一举一动，简直就是梦，就是诗！一时间，秦始皇忘记了所有的一切，瞪着两只牛大的眼睛，一动不动地只顾着看。

眉娘"扑嗤"一笑，推了秦始皇一把，嗔道："傻小子，讲点礼貌！"

秦始皇随声应道："是，讲礼貌，讲点礼貌……"

眉娘笑弯了腰，一边喘气，一边说："那你干什么来了？"

秦始皇木木地说："来——讲点礼貌。"

神女再也忍不住了，情不自禁地笑出声来，眉娘更是笑得前仰后合。

过了一会儿，神女恢复了常态，缓缓坐下轻声细语地训导起来："你南征北战，混一宇内，结束了战乱，结束了分裂，当然是有功的。可是，你太残暴了，你太奢侈了，你太荒淫了。作为一国之主，你应该体恤你的子民，让他们过几天轻松一点的日子。你也知道江山来之不易，想让你的子子孙孙二世、三世、二十世、三十世地传下去，可是，你把百姓压得太苦了！人心惟危，道心惟微，你要与民休息，清静自守，无为而治。国家才能长治久安。"

可是，这一番款款叮咛，完全是对牛弹琴。这暴君杀人如麻，只崇拜强权，哪里听得讲这些柔弱自守的话？相反地，这婉转的口吻，这关切的语气，这房中一切女性化的陈设，竟使得他萌发了可耻的邪念。慢慢地，他又恢复了一个皇帝的威严。在他眼里看来，神女化成了皇后，眉娘化成了宫女……突然，他猛地向神女扑过去，一把搂住神女。

神女一惊，刷地站起来，一把推开秦始皇，厉声喝道："放肆！"

秦始皇从地上爬起来，又向神女闯过去，被眉娘一把揪住，动弹不得。

神女凛然肃立，盯着这个无赖，一言不发。良久，她吐出一口唾沫，唾了秦始皇一

脸，然后掉头下了地洞。

眉娘把秦始皇推出房子，咬牙切齿地说："再见吧！有你受的！"

秦始皇回到行宫，脸上便生起疮来。他万分惊恐，立即叫来御医。可是，一切药物都用过了，毫无效果。昔日不可一世的君主，成了一个满头溃疡的癞子。

过了两个月，善良的神女一指戳开地上的岩层，让洞中涌出热气腾腾的温泉，托眉娘捎话，叫他用温泉洗头。这时，秦始皇的癞头才奇迹般地好了起来。

这口温泉，到今仍在。

"老子就不认这个皇帝"

道家提倡出世思想，学都者也大多数淡于热利，不慕富贵，往往孤傲清高，视王者如粪土。

下面要讲的，就是卫叔卿笑傲汉武帝的一段故事。

中山郡（今河北定县）有位老人，名叫卫叔卿，一生服食云母，不食五谷。九九八十一岁，卫叔卿仙道修成，作了神仙。终日逍遥，不在话下。

西汉建元元年（前 140 年）八月的一天，新任天子汉武帝正在宫中闲坐。此时朝会已散，进食已毕，武帝手执一书，爱看不爱看地放在膝上。忽然，有个老头乘着一片彩云，骑着一头白鹿，飘然来到大殿之中。武帝一惊，问道：

"什么人？"

老头笑嘻嘻地回答："我便是中山卫叔卿。卫叔卿，知道吧！"

武帝见来人并不跪拜，说话又如此没个尊卑上下，便非常生气："普天之下，莫非王土；率土这滨，莫非王臣。什么中山外山的，朕不管你是卫叔卿还是卫伯卿，反正都是朕的臣民。你连这点规矩都不懂吗？"

叔卿两眼睥睨着武帝，动了动嘴皮，想说什么。可是终于什么都没说，撇撇嘴，哼了一声，飘然而去。

武帝刚即位不久，年轻气盛，所以做出此等事来。第二天，他把此事说给一位老臣听的时候，仍旧愤愤不平。到底是老臣，毕竟见多识广，赶紧提醒武帝："陛下！那老头不是凡人，怕是神仙呢！对了，早些年是听说过中山卫叔卿避谷成仙，臣后来忙于公务，就把这事儿慢慢忘了，忘到后脑勺去了！就是他，卫叔卿，神仙！"

武帝听了，跌足长叹："啊呀！得罪神仙了！得罪神仙了！这可如何是好？"

老臣迷着眼睛，低头想了好半天，这才决断地说："只有向他赔个不是了。"

武帝不干，瞪大了眼睛："什么？给他赔不是？你昏了头了！"

老臣笑道："臣清醒得很。卫叔卿早已成仙，过他的神仙日子，干嘛要跑到宫中来呢？一定是有什么大事。"

武帝还是不相信："他能有什么大事？"

老臣着急了："哎呀，仙人降临，不是大事，也是喜事啊！说明陛下英明，天下太平呀！"

武帝这才明白过来，于是，手一挥，命令老臣："快去，快去赔不是吧！"

老臣领旨，星夜兼程，马不停蹄地赶到中山，一路寻访，找到了卫叔卿的家。但是卫家只有一个儿子，名叫度世。老臣心想："老子跑了，还有儿子，先把他带回朝廷，交了差再说吧。"于是连请带押地把度世领到了京城。

武帝一见度世，非常客气，面带笑容，问道："卫公子，令尊大人下凡，可曾回过家？"

度世答道："父亲少好仙道，孜孜不倦，只靠云母为生。十年前已成仙遁去，就一直没有回来过。只听说他这儿下凡，那儿下凡，就是不下凡到家里走一趟。"说着说着，这个大汉子竟呜呜地哭了起来。

武帝心想："看来这人说的是实话。"于是

和蔼地问道:“卫公子,令尊大人成仙之前,最喜欢什么地方?”

度世脱口答道:“华山!西岳华山!”

武帝咧开嘴笑了,对老臣说:“辛苦你再跑一趟,和卫公子上华山去恭请卫仙人。”

老臣只好带上度世,高一脚、低一脚地上了华山。华山那个险哪,没法说。老臣累得要死不活的,暗自伤神:“嗨,自由不当差,当差不自由,我这么大年纪了,整日奔波,何苦来!命啊!”

一连找了三天,连个人影也没见着。度世心里犯嘀咕了:“按说,我找不到我父亲,父亲应该看得到我呀,我是凡人,他是仙人哪!会不会是因为我带了外人,父亲才避而不见的啊?”

到了半夜,等老臣睡熟,度世悄悄溜走了。到了一座山顶,度世突然看见父亲正与另外几个人围在一块石头上嬉戏。在他们的头顶上,有一片紫色的云霞。度世远远地看着,不敢打扰。直到太阳升起的时候,众人散去,他才跑上前去。

卫叔卿问道:“你在山上转了几天了,有什么事吗?”

度世回答:“皇上很后悔,说他得罪了您,叫我前来,给你陪礼道歉,请您再回宫中谈一谈。”

卫叔卿不听还罢,一听火气又上来了:“毛孩子,作了个皇帝,以为很了不起!赔礼道歉,让你来陪礼道歉?”

度世连忙插话:“还有个大臣作使者,在山下。”

卫叔卿脸都气红了:“大臣又怎么样?就是刘彻自己来,我也照样不理睬!现在捎一句话,就想让我下山?痴心妄想!没门!”

度世吓得不敢作声。卫叔卿又学着武帝的样子,说:“他还神气得很,‘普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣’,哼,真是不知天高地厚!洞天福地就不是你的‘王土’,神仙真人就不是你的‘王臣’!我就不认你这个皇帝!”

度世看父亲的脾气发得差不多了,就说:“您要真不去,也就算了。不过,您上次又跑去干什么呢?”

卫叔卿不想儿子问出这样的话,很尴尬,只好自我解嘲:“嗨,凡心未尽呗!我是看到下界近来多灾,想教给他消灾之法。这样,他的皇位还可以多坐几年。可是他,妄自尊大,把我气跑了。不过,气跑了也好,要不,还耽误了与中黄太一诸位神仙讨论天元九五之经呢!”

沉默了一会儿,卫叔卿慈祥地看着儿子,终于说道:“度世,度世,我先把你度了吧!过些年,国家要乱,你赶快回去,我有一方仙药,埋在衣柜底下,你把它吃了,也可成仙。哼,老子不作他汉武帝的臣民,连老子的儿子也不作你臣民!”

度世下山,路上被老臣堵住。老臣也厌弃了富贵,恳切要求成仙,二人便潜回中山,吃了仙药,顿时身轻如药,御风而去。

一人得道　鸡犬升天

这是一个流传久远、脍炙人口的故事。

汉高祖有个儿子叫刘长,封厉王;厉王有个儿子,叫刘安,封淮南王。淮南王不同于一般的公子哥儿,他对声色犬马之事毫无兴趣,一门心事只沉迷于方术变化之道。他的王府中,供养着好几千方士、道徒,其中真伪混杂,鱼龙不分。淮南王是个绝顶聪明的人,他何尝不知道门客中杂有滥竽充数之辈呢?但是,他要的就是折节下士、招揽贤才这个名声。他想:真要赶走几个不学无术之徒,那还不容易?使个眼色就够了。但天下的人不明底细,还认为我刘安逐客,那么,谁还会上门啊?我又不是养不起!于是,他每日与诸方士游宴谈乐,讲道说法。因此,他的名声也就越来越大,天下挟异术、怀奇才的人士,从四

面八方爬山越岭，竟相投奔淮南王府。

一天，王府门前来了八位老人，个个须发皓白，看上去少说也有八、九十岁了。他们七嘴八舌地对门卒说：

“我们是来投奔贤王的。”

“快让我们去见贤王吧！”

“啊，好阔气的王府呀！名不虚传！”

门卒心想：这都是哪里来的一些乡里老儿，土里土气的，因此，微微露出不屑之色，说：“我们老爷要招揽的人士，上要明长生不老之道，中要怀博物精义之才，下要具打鼎搏虎之勇。”说到这里，他停顿了一下，又加重语气说：“可是，先生们都已进入垂暮之年，能说您几位明长生不老之术吗！还有，明摆着的，哪位先生现在还有举鼎之力、斗虎之勇呢？恕我冒昧，你们中间也很难说有谁修习过三坟五典、八索九丘吧。三者皆无，怕是不能放你们进去了。”

八公一听，一齐摇了摇头，又一齐笑了起来。其中一位开口道：“我等久闻淮南王礼贤下士，竭诚纳才，是当今第一的贤王。我等虽已年老，不合要求，但只求一见，于王府又有何损呢？如果您一定认为只有年轻人才是俊才，老家伙都是庸人，那么，您再看，我们不是很年轻吗？”

话音刚落，八公眨眼已变成了八童，个个满头青丝，面如桃花，顶多也就是十四、五岁的样子。门卒大惊失色，连连后退，赶紧去报告淮南王。

淮南王一听，慌得连鞋子也没穿好，三步并作两步跑了出来，恭恭敬敬将来客迎上了思仙台。这思仙台本是为迎接有道之士而设的，平日只有极其尊贵的客人到来，他才在这里见客。台上建有一阁，阁中金碧辉煌，异香满室。淮南王招待八童入座，然后亲执弟子之礼，长跪叩道：

“刘安不才，羁于世务，沉于流俗，早就想求道寻仙，洗涤红尘中的渣滓。今天，八位道君光临寒舍，乃是三生有幸，万望垂怜指教，千万勿辞！”

八公这才还原为八公，一个个脸上都现出慈神的神态，其中一位和蔼地说：“闻道有先后，我等只是早学了几年，多少会一点杂技，知贤王慕道志坚，故来相会。怎么样，老哥儿们，我们都来为贤王助助兴，如何？”

其他老人应声附和：“好呀，好呀！您先请吧！”

于是，老人便开始作法：画地为江河，顿现江水滔滔；撮土为山岳，立见群山森林。片刻，他停止作法，脸不红，气不喘，笑着对其他人说：“哥儿几个，轮着上吧！”

一公应声而起，弹指之间，不知所在，转眼一看，环列上周：

一公冲天而起，悬于空中；

一公刀枪不入，水火不进；

一公摇身千变，为所欲为；

一公呼风唤雨，召虎捉龙；

一公煎泥成金，点铅为银；

一公只手遮日，天昏地暗；

这下，把个淮南王看得眼花缭乱，喜得心花怒放，连连向八公施礼，然后传令，为八公举行欢迎宴会。

次日，淮南王急不可待地请求八公传授异术。八公却说：“所谓异术，都是末技。雕虫小技，不足多羡。贤王目前最紧要的问题，是要静心修道，先固根本。至于方术，那是功到自然成的事儿。”说着，八公各出一书，授与淮南王，然后隐身不见了。

从此，淮南王便与门客日夜研习仙书，一年之后，写成《淮南中书》，谈成仙入道这术，共20多万言。

尽管淮南王一再强调保密，但天下没有不透风的墙，八公之事，神仙之书的消息，仍然不胫而走，很快传到了汉武帝的耳中。按辈份，武帝管淮南王叫叔叔，两人性情颇为相似，关系也较融洽。近年来，武帝也渐渐爱上了仙道之学，听了八公的消息，便将淮南王召进宫中，开口就问：

"您的仙术修炼得怎么样了?"

淮南王假装糊涂:"臣何时修炼过什么仙术呢?"

武帝不悦,追问道:"就是八公所传之术哪!你不是从他们那得到了八本仙书,而且,你和门客不是还写了一本书吗?朕于仙道这事,慕之颇深,你为何这般吝啬?"

淮南王心想:不好,瞒不住了!怎么办?皇上是一国之主,他要学仙,国家怎么办?于是他矢口否认:"臣平日服膺道家,身边也确实是有一些方术之士,闲暇之时,谈些方外之事,聊以消遣。不过,八公之事,纯属外间谣传,决无其事。陛下富于春秋,当以国事为重,以江山社稷宗庙为重,不必学臣的样子。"

武帝哪里听得进去,本想发作,但对方说的句句在理,只好强压怒火,怏怏不乐地打发淮南王走了。

淮南王出宫,暗自思量:皇上年轻,最易意气用事,万一他纠缠不放,事情就不好办了……对了,有办法了!当晚,他便召集门客,让大家突出合编一本书,越快越好。

果然不出所料,书刚编成,武帝又派人来索要仙书。淮南王便把这本新书取书《淮南鸿烈》呈了上去。武帝得书,高兴得不得了,如获至宝。可是,待他把书从头到尾看了一遍,压根儿找不到自己需要的东西,里面尽是一些阴阳五行、天道自然等儒、法、杂家之说,而主旨归于治国治民。武帝知道自己被耍了,气得吹胡子瞪眼睛,没多久,他便给淮南王罗织了一个谋反的罪名,把淮南王看守起来。

这时,八公又出现了,淮南王好不惊奇。八公说:"贤王升天的机会来了,这是天意,也是贤王专心修道的造化。"

淮南王不解,问道:"弟子有何造化?"

八公答曰:"贤王对皇上保守秘密,拒不交出仙书,这就是你对社稷和百姓的一片至诚之心,不是得道之人,是做不到这一点的呀!"

说话的工夫,八公已调好了仙药,说:"吃了这药,白日可升天。"

淮南王吃了几口,顿觉神清气爽,体态轻盈。八公说声"起!"只听得"嗖嗖嗖"几声,淮南王与八公冲天而起,御风而去。众门客吓得目瞪口呆,又听得鸡鸡天上,狗吠云中,追随淮南王去了,原来,淮南王没有把药吃完,叫家里的鸡和狗吃了。

这正是:一人得道,鸡犬升天。

西王母传道

自从汉武帝沉迷于神仙之道,便荒为国家大事,常年累月地祈祷名山大川,一心只想成仙。

元封元年(前 110 年)春三月,汉武帝正在承华殿与东方朔聊天,内容不外乎长生修炼之事。忽然,一位青衣女子翩然而至。

武帝愕然问道:"什么人?"

女子长得十分俊俏,煞是可人,她笑吟吟地答道:"我是墉宫玉女,受王母娘娘派遣,从昆仑山来。"

武帝一听,喜不自禁,立即走下宝座,向玉女揖拜。东方朔呢,老熟人般地朝玉女扬了扬手。乘武帝跪拜的时候,玉女也连连报以亲昵的微笑。

一转眼,玉女又庄重地对武帝说:"听说你不爱江山,只求成仙,王母娘娘很高兴。从今天开始,斋戒沐浴,不管人间俗事,到七月七日,娘娘要到你这儿来。"说完,人就没影儿了。

武帝使劲地揉眼睛,似乎不相信眼前的事实,又问东方朔。东方朔懒洋洋地答道:"没错儿,陛下,刚才来的是西王母紫兰宫的王子登,跑来跑去,常干这种差事。"

武帝不信,说:"又瞎编了!"

东方朔连忙掩饰:"道听途说,道听途说而已。"

当晚，武帝斋戒沐浴，转移到延灵台中居住，一切政事，统统交付三公。

日子很快过去了。到了七月七日，皇宫中张灯结彩，喜气扬扬。宫殿内外，一律铺设绵绣地毯，摆上各种珍果、美酒。夜幕降临，武帝斥退左右，盛服立于殿前。

这时候，宫里边一片寂静，只有武帝的心中急得"嘭嘭"作响。

约摸二更光景，西南天空突然涌起一片白云，径直朝皇宫飞来。随即传来箫鼓之声，人马交响。西王母驾九色斑龙，乘紫云之辇，走在中间，数百万天兵天将环卫左右，簇拥而至。到了皇宫顶上，西王母在50名天仙的陪伴下，缓缓降落。天兵天将悄然隐去。

西王母走下銮，众仙列成两行，夹道肃立。西王母由两位小美人伴侍，来到殿前。武帝恭恭敬敬地将其迎入殿中。

西王母头戴太真晨婴之冠，足穿玄谯凤文之履，胸佩凤纹之绶，腰挂分影之剑，翩若惊鸿，婉若游龙，丹唇外朗，皓齿内鲜，容眸流盼，神姿清发。环资艳逸，仪静体闲。

武帝三跪九拜，将西王母迎入座中。西王母凝视片刻，叫武帝坐在自己右边。武帝不敢与之平起平坐，恭让着坐到了对面，以示臣服。

西王母缓缓问道："你很喜欢道教？"

武帝闻声而起："十分十分喜欢！"

西王母抬起纤纤秀手，示意道："不要太拘于礼节了，坐下说。我再问你，你有哪些道性？道教的宗旨是什么？你为什么这样喜欢道教？"

对于前两句，武帝支支唔唔的一个字也答不上来，但对第三个问题，倒是毫不费劲，说道："学道可以成仙呀，可以长生不老呀！"

西王母大度地一笑，说："你呀，这个样子也想成仙？我听人说，你有五恶呢！"

武帝一惊，忙问："谁说的？"

西王母仍然不紧不慢地说："自然有人向我报告。你性暴、性淫、性奢、性酷、性贼。暴则使人气奔而攻神，神扰则气竭；淫则使人精漏而魂疲，精竭而魂消；奢则使人真离而魄秽，灵失则命逝；酷则使人丧仁而自攻，仁失则眼乱；贼则使人心斗而口干，内战则外绝。此五恶，皆是杀身之刀锯，伐命之斧斤。你五恶具备，还说好道，还想成仙？"

武帝吓得双腿发抖，结结巴巴地说："小子生性凶顽，面墙不学，不得上仙指引，因此滋生五恶。愿娘娘指点迷津，小子将永远铭记娘娘的恩德！"

西王母淡淡一笑，说道："你是一国之主，教育你一个，就可以感化千千万万的愚顽之辈。说不上什么恩德。不过，只要你从今往后，戒除五恶，归于柔顺，体恤百姓，清静自守，无为而治，那么，长生之道，将不求而自来。"

说完，侍女端上天厨：奇珍异果，芳华百味，玉液琼浆。顿时，空中弥漫着说不出的香味。武帝享尽人间美味无数，但与眼前这些仙品一比，那就是小巫见大巫了。于是口水直流，狼吞虎咽起来。

片刻，侍女手捧玉盘，置于几上。盘中装着七颗仙桃，形状酷似鸭蛋，一律青色。西王母吃了两颗，武帝吃了四颗。还剩一颗，西王母拿在手中，朝身后喊道："东方朔，别躲躲闪闪、偷偷摸摸的了！给你留了一颗呢。"

东方朔不知从哪里闪出，双手接过，笑嘻嘻地说："多谢娘娘，不客气了！"

西王母开心地笑了，转身又对武帝说："我这仙桃三千年才结一次果，可东方朔已经偷了我三次仙桃了，馋猫！"

武帝这才知道东方朔的底细，心里叹道："天天求神仙，没想到身边就有一个。"

西王母又开口了，说："东方朔，仙桃不能白吃，你表演一个节目吧！"

东方朔故意逗趣，"说道："嗨，吃了别人的嘴软，我嘴软了，还是闭嘴最好。"

殿下仙群中，玉女王子登尖起嗓子叫起来："没那么便宜！吃了就想抹嘴巴开溜，没

门儿!"

东方朔朝玉女做个怪脸,回击道:"你的长舌头还没缩进去一点啊!"

武帝有趣,不觉又摆出君王命令臣子的架子,催促道:"别罗嗦了!快一点!"

东方朔一口答应道:"臣领旨!"于是载歌载舞,极尽滑稽之相:

海外有十洲哟!
瀛洲玄洲炎洲长洲元洲哟!
流洲光生洲凤麟洲祖洲聚窟洲哟!

海外有三岛哟!
昆仑哟!
蓬莱哟!
方丈哟!

十洲三岛有仙人哟!
仙人种了不死草哟!
……

东方既白,众仙散去,武帝还宛在梦中,东方朔歪睡在一边。

魏伯阳炼丹

魏伯阳炼丹,是一个很有趣的故事。

相传,魏伯阳本是汉末富豪子弟,他的兄弟都是腰缠万贯,姬妾成群,每天花天酒地,过着纸醉金迷的生活。但是,魏伯阳却对这些丝毫不感兴趣。他想:人生在世,过一天少一天,离死越来越近,离生越来越远,即使做了皇帝,可是,一旦死去,便什么也没有了。只有修道成仙,长生不死,这才是最有用的。因此,朝廷多次给他高官厚禄,他总是不肯接受。他不屑于接受。

魏伯阳独居一室,对外面的冠服、车马不闻不问。置若罔闻。他静心研究道家秘笈,边读书,边实践。十年之后,形魄大变:面如桃花,宛如少女;肌肤晶莹,恰似冰雪。这时,他又动了另外一个心思:炼造仙丹,济世度人!

第二天,魏伯阳便收拾行装,只身入山。走出村外,一条白狗尾随而至,挥之不去。伯阳笑道:"这狗看来也有灵性,那好吧,给我作个伴吧!"伯阳健步如飞,白狗穷追不舍,待到日午,便已来到大山深处。只见山深林密,涧清雾白,一块光滑如镜的巨石,横卧在山涧之中,将溪水一分为二,鬼斧神工般地拖出两条瀑布,风景煞是可人。伯阳当即看中了这块宝地。

一天,伯阳正支炉炼丹,忽然,不远处传来急促的脚步声。他定睛一看,只见三个牧童。牧童上前行礼,说道:

"真人在上,请受徒儿一拜!"

伯阳笑道:"我几时收了你们做弟子?"

牧童笑道:"心诚便是弟子。"

伯阳笑得更厉害了,说:"罢,罢,就收下你们吧!"

七年过去了,金丹炼成了。伯阳有心试探三位弟子的诚心,便对他们说:"神丹虽已炼成,只是还要试一试它的功效。你们说怎么办?"

大弟子说:"让狗先吃!狗要白日飞升了,我们就跟着吃;狗要死了,这丹就万万不能吃了!"

伯阳连忙夸奖:"还是我的大弟子聪明!"

说着,取出一粒紫色的仙丹,塞入白狗嘴中。只见白狗两眼一翻,四脚一蹬,死了!"

二弟子吓得直哆嗦,连声说:"死了,死了!

伯阳哭丧着脸,一屁股坐到地上,哼哼唧唧地哭了起来:"哎呀!我好苦啊!炼了七年,只怕炼不成。现在炼出来了,即又吃不得。看起来,我们得罪上天了!"

弟子们说道:"真人快想个办法吧!"

伯阳捂住脸,边哭边说:"我抛弃高官厚禄,抛弃万贯家产,跑到这深山老林里来,只图炼出仙丹,也好成仙。现在炼不出仙丹,我

也不想回去了。反正死活都一样了，我吃了它吧！”手一抬，仙丹已落入嘴中，随即身子一倒，也死了！

大弟子说：“炼丹是图长生，吃了反倒送命，这是何苦来？不行，我要回去！”

二弟子说：“是啊，回去还能活个几十年，既使不能长寿，也不至于现在就死了！我也回去！”

三弟子却留了下来，他说：“师傅不是凡人，服丹而死，也许是有意试我们的呢？”捡起一粒丹来就要吃，又一想：“要是真死了呢？”于是把药又放下。过了片刻，又对自己说：“死就死吧，与师傅作伴去！”

犹豫再三，终于把丹塞进口中。丹一入喉，人就死了。

这时，伯阳一个鲤鱼打挺跳起来，吐出自己嘴中的丹药，分别送进三弟子和白狗口里。一眨眼，三弟子和白狗便复活了。原来，伯阳有一种毒丹，服用这种毒丹，有严格的时间规定。如果在不当吃的时候吃了，人会暂时麻醉，失去知觉，甚至连呼吸都会停止。他就是用这种毒丹给弟子们制造了一场生死考验。

他感慨地对三弟子说：“你平日不声不响，关键时候，就看出你的道心深厚了！难得呀！”

说着，取出真丹，和弟子、白狗分着吃了。顿时，人和狗一起飞上了九霄。

后来，魏伯阳结合炼丹的经验，著有《参与契》三卷，借爻象而论炼丹之旨。后世俗儒不知神仙之事，曲为解释，大失伯阳本意。不过，这是后话了。

爱是不能忘记的

隋朝初年，有个名叫杜子春的怪人，沉迷道书，一心只想白日飞升，有时走火入魔，便把娇妻幼子丢在一边，不闻不问。

华山云谷峰有个老道士，功夫深，道术高，每每听人说起杜子春，觉得此人诚心慕道，便有意收为弟子，因此传过话来，招其入山。

杜子春得意，乐得一蹦三尺高，当下就准备盘缠，恨不得一步飞到华山。这些年来，杜子春毁家修道，家底子早就掏空了，可查，为了做套新的道士服，他竟然开始变卖家产，简直是不顾老婆孩子的死活了！一家大小失去依靠，便苦苦哀求，但他只是充耳不闻，完全是一付铁石心肠，第二天便头也不回地出发了。

一个月后，杜子春风尘仆仆赶到华山脚下，老道亲自迎接这个远客。走到半山腰，老道站住了，他要开始审查了。

老道问：“你想学道？”

杜子春答：“是的，我想学道。”

老道问：“你真想学道？”

杜子春答：“是的，我真想学道。”

老道问：“你学道干什么？”

杜子春答：“我学道求登仙！”

老道问：“学道很苦、很苦，你怕不怕？”

杜子春答：“只要能成仙，什么都不怕！”

……

一连问了十几个问题，杜子春都是满口应承，对答如流。老道不动声色，提出了最后一个问题：

“学道之人，要根除七情六欲，你，做得到吗？”

杜子春自豪地大声回答：“完全做得到！弟子早已抛妻别子，七情六欲，斩截都尽！”

老道满意地笑了，于是二人继续赶路。到了傍晚，来到一处清幽的山冲。杜子春抬眼看去，只见彩霞满天，白鹤翱翔。山脚有一道观，墙上爬满了青苔，看上去显得更加神秘。正堂上摆着一个大药炉，高八九尺，炉中紫焰闪烁，室内香烟袅绕。这情景，在杜子春看来，是那么的亲切，那么的温馨，是那么的神圣，那么的动人。

二人入室，东向坐定。老道从葫芦中倒

出三颗紫砂，又从怀中取出酒筒，吩咐子春服下。杜子春神色激动，眼中饱含幸福的泪水，把丹砂缓缓送入口中，口味片刻，这才用酒送入喉咙。丹砂顺着食道流进肚里，泪水顺着腮帮流到膝上。

老道语气严峻，一脸严肃地说："从现在开始，我要作法了。无论发生什么样的事情，你都不许作声，不要理睬！只要你静下心来，那么，你所看到的一切都是假的。千万，千万！切记，切记！"

说完，老道就不见了。

不一会儿，杜子春忽听以一阵呐喊，立见千军万马杀向前来。当中一位将军，长得一丈多高，全身披着铁甲，挥舞宝剑，寒光闪闪。他对杜子春喝道："你是何人？竟敢挡道！"子春视若罔闻，众怒，刀枪交下。子春岿然不动，毫发无损。于是众人退下。

接着，一群毒蛇猛兽咆哮而来。老虎张着血盆大口，蟒蛇吐着两条长剑，直逼子春。子春怒目相视，于是野兽散去。

这时，传来一声炸雷，眨眼这间，狂风大作，电闪雷鸣，地动山摇。顷刻，大雨倾盆，山洪爆发，呼啸而至。子春一丝不动，洪水悄然退下。

杜子春连过三关，心中好不得意。正在这时，一阵悦耳动听的歌声传来，子春定眼一看，两位妙龄女子翩然而至。少女天生丽质，眼角眉梢都是情，而且轻歌曼舞，百般挑逗。子春只是端坐不动，默不作声。少女收起千种风情，含怨而去。

随即跳上几百只癞蛤蟆，黑压压一大片，挤作一堆。那情景，要多难看有多难看。子春平日最厌恶这东西，一只两只就够他受的。这会上来这么多，他心里一阵恶心，马上想到老道的交待，于是只当不见。这样一来，癞蛤蟆倏忽不见。

沉默了一会儿，传来一阵哭声。子春一看，原来是自己死去的父母来到面前。他们拉着子春的手，问长问短。子春十分感动，只是不敢作声，一转眼，父母不见了。

突然，一阵阴气逼来，一群小鬼拥出阎罗。群魔乱舞，阴森恐怖。阎罗狞笑道："不怕你不说话。带上来！"子春抬头，猛地看到娇妻幼子被五花大绑地推上来。众小鬼挥刀便砍。子春见状，失声叫道：

"住手！"

话音未落，众鬼消失，老婆孩了也都不见。子春正在惊奇，身后传来老道的叹息声：

"哎呀，你呀你，喜怒哀乐都已忘掉，偏偏还有一个'爱"字忘不了呀！你要是刚才不开口，我的神丹就炼成了，你就可以白日飞升了！"

杜子春沉思片刻，坦然笑道："多谢先生指点迷津。看来，神仙虽好，最终也不是凡人所能期望的。如果让我一人成仙，而对妻子儿女见死不救，那么，我情愿拥有这份爱心。"

于是，杜子春连夜下山，日夜兼程，赶回家中，从此，他抛弃神仙幻想，踏踏实实做人，恩恩爱爱过日子。

黄 梁 梦

说起来，那是唐玄宗时候的事情了。

有个姓卢的秀才，困于科举，屡试不中，身上银两花得干干净净。无奈，只好仓皇辞别这惹人爱也叫人恨的长安城，骑了一头小毛驴，一步一步朝故乡走去。

那一天，卢秀才来到邯郸城外，看看天色已晚，便走进了一家小客店。

俗话说，店大欺客，客大欺店。卢秀才一个落第文人，骑的不是高头大马，背的不是尚方宝剑，进得店来，先觉得矮了三分。

他向老板娘点头哈腰，陪着笑脸说：

"烦店主备上饭菜。"

老板娘看他这副穷酸相，懒洋洋地说：

"黄粱饭凑合着吃一餐吧，好歹也算填饱肚子。酒菜就免了吧！"

说完，屁股一扭，进厨房去了。

卢秀才挑了个干净的凳子坐下，这时，门口又走进一位道士。卢秀才抬眼看去，道士衣衫褴缕，满脸灰尘，便善意地朝道士笑了笑，算是打过招呼。道士大大咧咧地挨着秀才坐下来，两人便你一言我一语，天南地北，海阔天空地聊了起来。

过了一会儿，秀才想起伤心事，不觉叹了一口气，满腹牢骚地说："唉！男子汉，大丈夫，自应得意舒坦，但是，看看你我二人这副模样，窝囊不窝囊！"

道士不解，问道："咦？怎么说的？你看这里炊烟缭绕，鸡犬之声相闻，你我二人，尽兴聊天，没病没实，无忧无虑，这不是很舒坦吗？这还不舒坦，还有什么叫舒坦啊？"

秀才说："跟你说不清！你想想，夫子曰：'学而优则仕。'学成文武艺，售与帝王家。古往今来，概不例外。读书人，自当建功立业。光宗耀祖，列鼎而食，选声而听，这才叫做舒坦呢！"

说着，一连打了几个呵欠。道士见状，就从背囊中取出了一个青瓷枕头，递给卢秀才，说："困了吧？那就先打个嗑睡迷糊一下吧。"

秀才枕上枕头，便慢慢变得迷迷糊糊，只觉得枕头越变越大，就身不由已地钻了进去。嗬，里面别是一番天地，山水如画，景色宜人。卢秀才便一路游山玩水，也不知道过了多久，竟然回到了自己家中。一回家，好运便接二连三地找上门来，连门板也挡不住。

崔家有位千金小姐，风姿绰约，模样俊俏，平时谁都看不上，这下忽然爱上了外出归来的卢秀才，于是，她就成了秀才的妻子。崔家是个名门贵族，陪嫁的财宝装了几十车。这下子，卢秀才可神气了。穷秀才只要有银子，收拾打扮，完全是一付贵公子的模样儿呢！

第二年，凭着岳父与礼部侍郎的老关系，卢秀才轻而易举地考中了进士。接下来，凭着礼部侍郎与吏部侍郎的老关系，卢公子又顺利通过了博学鸿词科的考试，授官秘书郎。然后，凭着一层又一层的关系，换句话说，凭着关系的关系，他由郎中、侍郎……层层上升，一直做到了宰相。

卢宰相为官清廉，关心民瘼，兴修水利，整顿吏治，广招贤才，惩罚贪官污吏。天下无人不知卢相国的贤明，人们为他立碑，百姓为他歌唱。

后来，边境受到了外人侵略，什么将军、元师，什么节度使、招讨使，一个个都对付不了，灰溜溜地败下了阵来。羽书告急，皇上大怒，这时，卢相国自告奋勇，带兵迎敌，斩杀数万，收复了失地900里。凯旋之日，皇上亲自迎接。朝廷大摆宴席，庆贺三日。

文武全才的卢相国，越来越得民心，越来越得宠信。当然，奸臣嫉妒了，于是设地陷害。隔二差三地，总有人到皇帝那里去告状，诬告他勾结边防将领，准备造反，自己好做皇帝。起初皇上不信，可是，人口铄金哪，曾子杀人，不信也得信哪。终于有一天，皇上大怒，派人将卢相国抓了起来，关进死牢。卢相国心里直后悔，每日唉声叹气，自言自语："唉！何苦来！本来可以依着几亩薄地，填饱肚皮就是。为什么偏要做官啊？这下倒好，头都保不住了？现在要想象当年那样，穿破衣，骑蹇驴，在邯郸城外吃黄粱，也是想不到了！苦啊！命啊！"

后来，幸亏有人给说情，卢相国这才减去了死罪，但还是充军到了外地。虎落平川遭犬欺，落毛的凤凰不如鸡，他不知吃了多少苦，不知受了多少罪。过了三年，皇上又忽然为他平反，官复原职，又加封燕国公，权位比以前更加显赫。

他的五个儿子也一个个长大成人，自然也都一个个进士及第，一个个官居显要，一个个娶妻生子。自然，五房媳妇也都是大家闺秀，亲亲公不是尚书就是将军。再过几年，孙辈十几个又都长大了。

他的财产一年比一年多，他的家业一年

比一年大，山珍海味吃腻了，绫罗绸缎穿厌了。美女、珍宝，简直多得没法说。

这时候，他也老了。一辈子功成名就，荣华富贵，封妻荫子，出则为将，入则为相。想得到的，他都得到了。当然，不想得到的，比如坐牢、充军，他也得到了。

然后，有一天，两腿一伸，他就死了。

脚下碰倒了椅子，卢秀才从青瓷枕头上惊醒过来。他睁睛一看，自己仍然趴在客店饭桌上，对面是那个古怪道士。厨房里，老板娘的黄粱饭还没烧熟。

道士只管望着卢秀才发笑，一言不发，半晌，秀才一拍桌子。霍地站了起来，大声说道：

“终于明白了！终于明白了！什么宠辱之道呀，什么穷达之运啊，什么得失之理罗，什么死生之情哪，通通都是身外之事，通通都是虚的，恰似这黄粱一梦啊！”

道士连连点头，笑得合不拢嘴：“醒了就好！醒了就好！跳出是非名利场，萧然做个局外人，这才是最大的舒坦哪！”

秀才对道士深深一揖，说道：“感谢先生指点迷津，度化小生。从今以后，小生愿随先生静心修道，哪怕是草衣木食，露宿风餐，也强似那枕中的繁华，梦中的虚幻！”

说完，道士、秀才相视一笑，翩然离去，两碗黄粱米饭，放在桌上，直冒热气。

这正是：

梦中富贵梦中贫，梦里欢娱梦里嗔。
热闹一场无一事，谁个不是梦中人？

南柯太守

盛唐时期，东南一带流传着一个南柯太守的故事。

有个游侠之士，复姓淳于，单名一个棼字，江南人。他自小精通武艺，后来从军，骁勇善战，积功升为裨将。但他为人不拘细节，借酒使性，终于得罪了主师，好端端地把个官儿丢了。因而丧魂落魄，流落扬州。

过了一些日子，淳于棼结识了两个朋友，一个是武士周弁，一个是书生田子华。三人气味相投，终日饮酒为乐。反正是轮流坐桩，轮流作东，在醉乡中打发岁月。

这天，淳于棼买了几斤下酒菜，招来周、田二人，在庭院南边的大槐树下划拳猜掌地喝起酒来。从早上喝到正午，三个人都烂醉如泥。淳于棼又是吐来又是哭，还一边发牢骚：

“想我淳于棼，空有一身本领，功不成，名未就，家徒四壁，空守着这一株老槐树，好闷气啊！……”

说着，就晕头晕脑地靠着槐树睡着了。

不一会儿，淳于棼恍恍惚惚看见两个紫衣使者来到面前，下跪行礼，说：“小臣受槐安国王派遣，特来迎接附马大人入宫。”淳于棼好不奇怪：“什么槐安国？没听说过啊？国王请我作甚？懒得去！”心里这么想，人却不由自主地站起来，随来便登上油车，钻入槐树根下的蚂蚁洞中。

淳于棼常听人说什么“别有洞天”，他只是不信，这下，可以让他真正看到了别有洞天的景象了：崇山峻岭，古树参天，鲜花香草，漫山遍野，和风拂面，叫人心旷神怡。车行数里，一座城楼忽现眼前。淳于棼抬头看去，城门上镂着四个金字：

大槐安国

城上下，肃立着两列军士，又有一位黄衣宦官，早已恭候多时。淳丁棼入城，一位将军策马奔来，一路传呼：“国王传旨，驸马爷下榻东华馆！”于是，一行人来到一座深宅大院前，只见亭台楼阁，雕梁画栋，又听丝竹钟声，阵阵传来。淳于棼受宠若惊，却又异常兴奋。大伙儿步入厅堂，一位丞相迎上前来，宾主各行礼毕，丞相说：“国王器重先生，欲以公主许配，明天是吉日，就此举行婚礼。”淳于棼听了，当然更加欣喜，心里还忍不住胡思乱想：

“驸马爷！我要当驸马爷了！公主，公主不知好看不好看？……一定是国色天香了！……”

第二天早上，一队乐工舞女吹吹打打来到东华馆。淳于棼一身新郎装扮，由众人伴入皇宫。正中王位上，自然坐的是国王，王后居旁，文武百官列于殿下。这气氛，既威严，又隆重；新郎官呢，既紧张，又兴奋。淳于棼叩见国王、王后，一如君臣相见之仪。正在这时，鼓乐齐鸣，众宫女拥出公主，当下拜过天地，然后新郎新娘被送进洞房，自然是热闹非凡，不在话下。

公主果真生得花容月貌，且又多才多艺，琴棋书画，无有不会。驸马爷呢，武官出身，当然是十八般兵器，样样拿手。小两口互相倾心，情爱日隆。每日游宴畅饮，酒酣之际，淳于棼月下击剑，公主花间起舞，众歌女伴唱。到了夜半，皓月当空，庭中流光溢彩，淳于棼便恍如置身仙境，觉得自己是天底下最幸福的人了。

这样舒舒服服过了一年，淳于棼又想满足官瘾，便向国王奏了一表，吹嘘自己是如何的能干，简直是文武全才，举世无双。国王自然十分欣赏，立即传下诏来：“前南柯太守昏庸无能，淳于棼才堪治国，着即前往接替。南柯为国之大郡，土地丰饶，人物豪盛。今有贤才治理，朕可高枕无忧了！”

次日，淳于棼便带着公主及文武随从走马上任了。反正郡中也没有什么大事，淳于棼便倚仗着驸马的威势，倒也把南柯管理得象那么回事。后来，境外檀萝国发起侵略，国王又命令淳于棼率兵迎剿。他是久经沙场的骁将，自然马到成功，大获全胜。这下，人们对他更是赞不绝口了。

一晃20多年过去了。淳于棼位极人臣，自然引起国王的猜忌，怕他功高震主，便想方设法削弱他的权力。不久，扫帚星见于南方，国王又想，淳于棼正是南柯太守，于是更加疑神疑鬼。恰在这时，公主又一病不起，淳于棼念平日恩爱，好不伤心！可是，一等治丧完毕，国王就传下旨来：

“南柯太守连年勤于国事，又遭公主之丧，急需休息。今免其太守职务，以示恩眷。”

淳于棼十分恼怒，急忙入宫上奏：“臣为国驱驰几十年，陛下何苦如此相逼？臣实在不甘心！”

国王冷冷地说：“你离家多年，该回去看一看了！”

淳于棼不解，忙问：“什么离家多年？我回哪儿去？这儿不就是我的家吗？”

国王讥笑道：“你本在人间，这槐安国才不是你的家呢！你可真是白白地享有富贵荣华，简直是乐不思蜀了！”

淳于棼还要分辩，国王不耐烦了，喝令：“叉出去！”

禁卫军闻声上前，把淳于棼推出宫外，淳于棼一个趔趄，摔了个狗吃屎。

淳于棼只觉得脑袋被什么东西撞了一下，睁开眼睛一看，自己仍然坐在槐树根上，周弁、田子华睡倒一旁，桌上杯盘狼藉，一切还是入睡前的样子。只有一样不同，便是日已西沉。

淳于棼揉揉眼皮，想了半天，突然一拍脑门，失声叫道：“梦中倏忽，便是一生，咄咄怪事啊！”走过去，推醒周、田二位，把梦中的一切详细讲了出来。三人大惑不解。淳于棼想了想，拿来斧头大锹，三人一齐动手，挖开树下的蚂蚁穴，一个黑森森的土洞展现在眼前。

淳于棼点上油灯，三人步入洞中，转个弯。他们看见了几条蚁粪，大体象城廓、台殿。左边有无数蚂蚁，往来穿梭。右边有块紫土，两只大蚂蚁匍匐在上面，紫土周围，又有几十只蚂蚁整齐排列。淳于棼恍然大悟：“啊，这就一定是槐安国了！那两只大蚂蚁，必是国王和王后了！”再往前走，又见几块蚁粪，状若楼墙，群蚁一见淳于棼，纷纷朝拜。淳于棼叹道：“这里就是我的南柯郡吧！”此外，当年笙歌饮宴之所，跃马金戈之地，一一

皆可寻到依稀痕迹。

淳于棼在洞中盘桓良久，然后同周、田二位爬出洞来。他追想梦中景，不禁悲从中来，仰天长叹，感慨万分：

“真的是浮生若梦啊！笑我淳于棼，南柯一梦，贵极禄位，权倾一时，可是到头来，不过是蚂蚁国里见分晓。可悲，可叹！是啊，世事纷纭，一如蚂蚁，功名利禄，都是虚幻。人生苦短，不如求仙！”

当下，淳于棼别过周、田二位朋友，径往茅山修道去了。从此，他绝意功名，潜心道门，后来，不知所终，也有人说他已升了仙的。

这正是：

不须看尽鱼龙戏，浮世纷纷蚁子群。

宰相与神仙

李林甫是唐朝一个很坏的宰相，在他死后，人们根据他生前的种种劣迹，附会了这么一个故事：

李林甫年轻时，不爱读书，游手好闲，整日戏耍。父母也无可奈何，只当养了一个败家子，从来不指望这个不肖子会有什么出息。

这一阵子，他又迷上了斗蟋蟀，每天跑到城墙跟下去玩。蟋蟀斗累了，他也玩累了，就走到槐荫底下，直挺挺地躺下，四仰八叉地闭目养神。

一天中午，李林甫正在树下打嗑睡，迎面走来一位道士。这道士瘦骨嶙嶙，眼球突出，歪着嘴巴呲着牙，一副令人恶心的样子。他一直走到李林甫身边，用脚拨了拨李林甫。李林甫鼾声如雷，纹丝不动，道士把脚一跺，震得李林甫跳了起来。

道士说：“相公，挺在这里睡觉，也是一种乐趣吗？”

李林甫被人无故搅醒了美梦，又见来人奇形怪状，便没好气地说：“关你屁事！”

道士掉头就走，边走边摇头。

第二天，李林甫照旧来玩蟋蟀，玩累了，照旧四仰八叉地打呼噜。怪道士照旧也出现了，照旧用脚拨，用脚跺，照旧问那句话。

李林甫怒不可遏，挥拳便打。道士左闪右闪，轻巧得象一只蝴蝶。李林甫懒是懒，可并不笨，几个回合之后，他觉出了异样，马上住手，纳头便拜。

道士装糊涂：“相公，何事要拜？”

林甫说：“求真人赐教！”

道士兜圈子：“相公要得到什么？”

李林甫答道：“求真人指点前程！”

道士还是卖关子：“只怕天机不可泄潜心啊！”

李林甫便长跪不起，信誓旦旦，保证不泄漏天机。过了一个时辰，道士见耍得差不多了，就换上一副正经的模样，认真地说：“相公不象寻常之辈，耍点小聪明，可做大宰相；作个老实人，将来可成仙。二者不可得兼，你挑一样吧！”

李林甫想了想，反问道：“为什么不可兼得呢？”

道士笑了笑，幽默地回答：“因为爱耍小聪明的人和大老实人是背道而驰的。”

耍小聪明，李林甫可以无师自通；大老实人怎么个老实法，他却想象不出，于是问道：“要怎么做，才算大老实人呢？”

道士盯着李林甫，慢慢答道：“劳其筋骨，饿其体肤，出生入死，救国救民。艰难困苦，玉汝于成。吃得苦中苦，做得人上人。老实人到头不吃亏。”

李林甫抓耳挠腮想了半天，汗都急出来了，最后说：“真人容弟子想一想！”

道士爽快地说：“这是你自己的前途，当然要好好想一想！三天为期。”

这三天，李林甫饭茶不香，彻底难眠。两个声音在耳朵里面互相争吵。一个声音说：“成仙吧！成仙多好！神仙日子谁不想过！”另一个声音说：“九死一生，艰苦备尝，犯得着吗？”前面那个声音又说：“机不可失，时不再

来，仙人引路，这可是千载难逢啊！”后面那个声音则主产：“求仙为了什么，还不是为了图个快活！当宰相，大权在握，为所欲为，人世间不还是很快活吗？”三天下来，李林甫整个儿瘦了一圈。

第三天晚上，他们又如约见面了。李林甫说：“弟子只求生前，不管身后。”

道士愤然骂道：“真是一个稀泥巴糊不上壁的家伙！”

李林甫挨了骂，脸涨得通红，嚅嚅道：“要不然，还是做个老实人吧？”

道士斜眼鄙视，冷冷地说：“拉倒吧！你的仙缘尽了！”

李林甫痛哭流涕，连连嗑头：“我一定脱胎换骨，重新作人！我能吃苦……”

道士拍拍衣上的尘土，宽容地笑了笑，安慰李林甫：“算了！别伤心了！你只要为官清廉，爱民如子，忠心报国，天帝也许还会再给你一个机会的。”说完，撇下李林甫，走了。

李林甫本是李唐王朝的宗室子弟，他又擅长耍小聪明，一个劲地巴结外戚武氏，10年之后，一个宰相的职位果真让他抓到手了。

李林甫为相之后，拉帮结派，结党营私，顺我者昌，逆我者亡。而且，他为人口蜜腹剑，国人皆曰可杀。

忽然有一天，相府门外来了一个丑老道，声称要见李相国，直往里边闯。俗话说：宰相家奴七品官。平日来访李林甫的官儿，对门卒都是客客气气的，从没见过这种叫化子般的丑老道，于是，门卒打起了官腔：“何处老道，不懂规矩？走开，要不抓你去见官！”

老道嘿嘿笑道：“多谢，你太客气了！我就是来打官的。有你带路，省得我瞎转。”

门卒遭到戏弄，挥拳便打。老道左闪右闪，象蝴蝶般灵巧。门卒打累了，只好去通服。

李林甫一听，顿时脸色苍白，呆若木鸡。半晌，他无可奈何地说：“有请！备宴！”

李林甫朝报相见，老道一见，忍不住揶揄道：“俗气不是？故人相见，何劳相爷如此隆重？”

李林甫想起这些年来的胡作非为，吓得汗如雨下。老道摇摇头，苦笑道：“相爷不必紧张，我不是来惩罚你的。你想当官，又不当个好官。你看你这一桌酒食，就是百姓一年的口粮啊！”

李林甫结结巴巴地说：“弟子知罪，望真人饶恕！”

老道勉强换上一副笑容，说：“知错就改，改了就好。我早就对你说过，只要你做个好官，还会有成仙的机会的。一年为期，只要你幡然悔悟，从此多做好事，我自然会来接你。你若不思悔改……嗨！”说到这里，径自走了。

第二天，李林甫一反常态，谦恭下士，刻意为善，倒也真做了几天好官。众人见了，无不奇怪，李林甫自己也觉得拐扭。再过几天，故态复萌，依然故我。这样，别人倒觉得顺眼，他自己也很自在。

这一切，老道在暗中都看到了，长叹一声，无可奈何地说：“枉废了我一片心机啊！罢了罢了！宰相是宰相，神仙是神仙，真个是二者不可得兼哪！”

八仙过海

三月初三，是王母娘娘的生日。每逢这一天，王母娘娘都要请来各界神仙，在瑶池举行热闹非凡的蟠桃盛会。

这一年，又是三月三，下八洞神仙结伴而来，兴致勃勃地赶赴蟠桃会，王母的玉液琼浆灌得他们酩酊大醉，日落时分，他们才踉踉跄跄往回赶。

下八洞神仙形影不离，可要说起他们的成分，那可真是五花八门：男女老幼，富贵贫贱，文庄粗野，样样齐全。老有张果老，少有蓝采和、韩湘子，贵有曹国舅，女有何仙姑，钟离权是将军世家，吕洞宾为风流书生，还有个

李铁拐，又黑又瘦，又丑又瘸。

可是，你可别小看了这八仙。李铁拐的原身是个相貌堂堂的美男子，当年修道砀山，元神出壳，后来借尸还魂，虽然变得黑脸蓬头，凸眼跛足，可是他功行圆满，被玉帝封为上仙。铁拐李在民间则被奉为药仙，他的狗皮膏药，包治百病。张果老堪称魔术大师，据说是混沌初分时一只白蝙蝠精所变。他有一只白毛驴，常常倒骑着到处闲逛，日行数万里。更奇妙的是，这驴可以象纸片一样折起来收进书箱中，要骑的时候，对着纸片喷口水，它又成了真驴。至于吕洞宾，更是集剑仙、酒仙、诗仙、色仙于一身。他的雌雄二剑，可以斩蛟劈虎；他酒量奇大，自谓"指洞庭为酒，渴时豪饮，将君山作枕，醉后高眠"；他的风流韵事更是不胜枚举。其他如蓝采和、何仙姑等人，也都是道性深厚、法术高超的赫赫大仙。

这当儿，八仙来到东海边，只见白浪排空，卷起千堆雪，景象煞是壮观。何仙姑和韩湘子到底年轻，早已嘻嘻哈哈地跳进水中互相追逐起来。

吕洞宾则一屁股坐到海滩下，打着饱嗝，喷着酒气说："王母娘娘好不懂事，我好心为她祝寿，她竟然当着众仙的面，骂我酒色财气，真是老糊涂了！"

张果老笑着说："你呀，活该！"

吕洞宾涨红了脸，一跳八丈高："扫兴！扫兴！一个刁老婆子，一个糟老头子！不和你们玩了，咱到海上去遨游一番！"

蓝采和随声响应，马上召唤韩湘子和何仙姑。倒是钟离权老成持重，他劝阻说："龙王最近不搭理咱，今日的蟠桃会也没参加，咱们还是早点回去歇息吧！"

铁拐李把拐杖一戳，怪目圆睁，说道："他不搭理咱，咱也不理会他。这东海难道是他一个人的？我今日偏要到海上高兴高兴！洞宾兄弟，我陪你去！"说完，将龙头拐杖掷向浪涛之中，然后纵身一跃，跳上拐杖。刹那间，拐杖变成龙舟，昂首驶入大海深处。

吕洞宾连声叫道："好样的，李大哥！沧海横流，方显出英雄本色！"嘴里说着，从腰间解下金黄色的宝葫芦，拧下盖子，一阵摇荡，葫芦中冒出一朵形似莲花座的彩云。洞宾翻身上去，悠哉游哉，眨眼不见踪影。

何仙姑将背上的花蓝放入水中，花蓝便象一条彩船迎风破浪而去，仙姑立于船头，听任海水冲荡，十分快乐。

蓝彩和简直是个冲浪行家，只见他弓身站在玉板上，迎着浪头，左冲右突，时而跃上浪峰，时而跌入谷底，惊涛骇浪之中，竟如闲庭信步。不一会儿，海上还传来了他的歌声：

踏歌蓝采和，
世界能几何？
红颜一春树，
流年一掷梭。
古人混混去不返，
今人纷纷来更多。
朝骑鸾凤到碧落，
暮见桑田生白波。
长景明晖在空际，
金银宫阙高嵯峨。

韩湘子与众不同，他只管吹笛，笛声激越清彻，悠扬宛转。这美妙的乐声在大海之间回荡，所到之处，海浪竟让出了一条通道，韩湘子便在这条通道中穿行。

张果老不紧不慢地取出纸驴，喷上一口水，叫声"得儿——嘟！"眨眼间他已倒骑在一头活蹦乱跳的小白驴身上。毛驴撒开四蹄，跃向大海。果老手捧渔鼓，有一下没一下地拍着，嘴里还东一句西一句地唱着。

曹国舅坐在一只巨大的龟背上，两手各执一块竹板，噼噼叭叭地敲着，任海龟出入水面，时紧时慢，尾随众仙在海上畅荡。

钟离权摇了摇头上的两只大丫髻，无可奈何地摸了摸坦露着的大肚皮，然后把乐鼓投进水中，以鼓为船，箭也似地追了上去。

却说龙王在龙宫饮酒作乐，忽听得一阵

喧闹声，赶忙吩咐夜叉去探个究竟。不一会儿，夜叉惊慌失措地来报："禀报王爷，是八仙，八仙来了！"

龙王一听，气不打一处来，把酒杯一摔，骂道："这些个烂八仙，招摇撞骗，吹牛拍马，你们去普度众生好了，你们去瑶池祝寿好了！酒足饭饱，跑我这儿逞威风来了！小的们，去给我把这帮狗男女统统赶去！"

龙子立即率领虾兵蟹将冲出龙宫，蹿上海面，对八仙发动了突然袭击。八仙猝不及防，只有招架之功，并无还手之力。混战中，龙子抢走了蓝采和的玉板。

这玉板是采和的护身之宝，一理被龙子抢去后，顿时怒火冲天，当即潜入海底。要与龙子决战。吕洞宾等人见状，也纷纷操起家伙，追至龙宫。铁拐李一拐撞开宫门，蓝采和一马当先冲了进去。一时间，刀光剑影，杀声四起。八仙各显神功，把那些虾兵蟹将杀得屁滚尿流，激战中，吕洞宾一剑击中了龙子右臂，龙子惨叫着逃往龙王殿中。龙王一见爱子受伤，气得嗷嗷直叫，于是亲自披挂上阵。钟离权、韩湘子、吕洞宾、蓝采和四人，将龙王团团围住，左右进攻。龙王寡不敌众，渐渐招架不住。正在这时，铁拐李、何仙姑、曹国舅、张国老绕到后园，在龙宫四处放起火来。龙王见龙宫已陷入一片火海。琼楼玉宇即将化为灰烬，顿时象泄了气的皮球，乖乖投降认输，然后，亲自将玉板归还蓝采和，嘴里不住地赔礼道歉。当晚，龙王在龙宫设宴，招待八仙。

次日，八仙再显神通，沿原路返回陆地，又开始云游四方。

陈季卿悟道竹叶舟

唐朝有个陈季卿，本是江南人，自幼苦读，诗书满腹。自从别了老母娇妻，进京赶考，满以为可以高中进士，图取功名富贵，但是，由于没有后台，自己又不会钻营，因此，十年过去，次次都没有考中。身上的盘缠早已用尽，只好流落长安街头，靠代人抄书，勉强糊口。

转眼已是冬天，大雪积尺，季卿饥寒交迫，无奈，只好去找一肝龙寺的惠长老。不巧，长老外出化缘，庙中空无一人。季卿一身雪花，冻得瑟瑟发抖。正在犯愁，忽见墙角走出一个人来。

来人是个道士，丰神秀骨，标格不凡。提起他的名字，那可是妇孺皆知。他便是道号纯阳子的吕洞宾。他也是个读书人出身，深知书生的理想与痛苦，每当遇见那些穷途末路的没用书生，他都一视同仁地给予帮助。这一路上飞苍梧，过洞庭，入潼关，不知点化了多少落第文人。

一看陈季卿这副失魂落魄的穷书生模样，吕洞宾心里便明白了八九分，于是开口问道："秀才在此何干？"

季卿答道："赶考不中，访亲不遇，冻馁不堪。劳道长相问，也不隐瞒了。"

洞宾听不下去，心中十分难受。过了一会儿，他爽朗地一笑，从背后取出一个葫芦，倒出几烂药丹，又取下药壶，一并递给季卿："秀才喝口酒，吃点丹，暂时充充饥。"

季卿谢过，接了酒和药，囫囵吞下，顿时觉得有说不出的舒服，方才的饥寒之苦，转眼消失得无影无踪。

洞宾长长吁了一口气，又在庙中生起火来。季卿漫无目的地踱着步子，转到东壁，借着火光，他看见墙上挂着一幅寰瀛图，便凑上前去，仔细察看。图上、长江、淮河、西子湖，历历在目。季卿想："离家十年，也不知家里怎么样了。要是能回去看一看，该有多好啊！"奇怪，这念头只在心里，那边吕洞宾却答话了："秀才，这有何难？贫道一帆清风，即可送你回家！"

季卿转身看去，只见吕洞宾从地上拣起一片竹叶，手指翻动几下，折出一只竹叶船，

抬手一扬，竹叶船就飞到了图中的渭水之上。这时，季卿已是恍恍惚惚，身不由己地跨上了竹味船。随即船下波涛翻腾，只听吕洞宾叫道："季才，看住船头，坐好了！"

这一叶小舟便飞也似地向东飘去。

水面上，月冷风清，云浮烟寒。季卿下在寂寞之际，云端出现了四位仙人。他们是：足履烟波、身入八荒的列御寇，伴赤松子、居神仙洞的张子房，乘浮槎、人天都的张骞，携明皇、游西凉的叶靖禅。四人翩然而至，在船舱随意坐了，并不理睬陈季卿，只顾自己说话。

先是叶靖禅开口："昨日东周今日秦，咸阳灯火洛阳尘。百年一枕沧浪梦，笑煞昆仑山上人。你们说，这天底上小小的一索寰土，今日你争，明日我夺，兄弟成仇，父子反目，这都图的是什么哟！"

列子笑了，接口说："不管人家图什么，我只管我自己。自从盘古开天地，三皇五帝到如今，沧海桑田，我也不知看了多少遍了！人世繁华，都是过眼云烟，只剩下一堆粪土，只有我还秘养得精神似水，颜色如玉。我也不吃什么玄精云母，我也不采什么茯苓桂子，我也不佩什么宝箓灵符，只要把这肚子里的心猿意马牢牢拴住，明月清风中，闲谈《黄庭经》，哪管他星移斗转，海枯石烂呢！"

季卿肃立一边，恭恭敬敬地听着，只觉得字字是金玉，句句是药石。正在体味，他忽然感到船一晃，家园出现在眼前。

看到季卿，母亲妻儿一齐扑上来，一家人悲喜交加，抱头痛哭。这当儿，张骞又说话了："我看哪，这科举是天下最一毒药，而这毒药又偏偏挂在功名利禄的钓钩上，苦海茫茫，多少读书人争先恐后地咬钩啊！看这陈呆子，学那凿壁偷光的匡衡，学那映雪读书的孙康，非要丢下一家老小不可，去寻那不着边际的功名，可悲啊！"

季卿神志不清地让家人拥进屋里，耳边又清晰地听得张子房说话了："我是有过功名的，宦海风波，仕途险恶，我看的多了。有了功名又怎么样？该杀头时还得杀头，该株连时还得株连。身居高位，有时还没有平头百姓自在呢！"

季卿是服了仙丹的，家人听不到仙人的谈话，他却一句不漏地听了进去。家人说了些什么他似乎都不知道，但仙人在船上的歌吟，他却听得十分真切：

快挣脱了金枷连玉锁，
早抛弃了燕侣共莺俦。
准备下蓑笠、纶杆、钓钩，
蟠溪侧岸，渭水河头，
趁烟波，渔父散诞优游，
宽袍大袖，几那阆苑瀛洲。
早去休，
休生受。
管什么龙争虎斗，
鸟飞兔走，
只我这麻袍草履，傲杀肥马轻裘！

这时，季卿似已清醒，冲出门来，大叫一声，跳上竹叶船。四仙人早已杳无踪影。竹叶船箭也似地溯江而上，不一会儿，停在青龙寺东壁的寰瀛图上。

洞宾拥炉而坐，支肘而眠，季卿下船，上前行礼，恭恭敬敬地说道："多谢道长指点迷津，度弟子长生之路！"

洞宾打个呵欠，笑嘻嘻地说："贫道做个梦的工夫，哪能指点什么迷津啊？"季卿答道："弟子从前在苦海中煎熬，现在，我把这红尘看破了，什么功名，不过是石上的火星！什么荣华，不过是水中的浮泡！弟子愿随师父学道，远离这肮脏世界，做个快乐神仙！"

吕洞宾哈哈大笑，驾起祥云，师徒二人向终南山飞去。

文铢改过自新

唐末大道士广成子杜光庭写了很多道教劝世文，劝人为善，度人长生。在《道教灵验

记》中，他给人们讲述了这么一个故事：

从前，长安城里有个富贵人家，家有万贯，可是，美中不足，年过半百，膝下无子。后来，求神拜佛，好容易生了个儿子。老来得子，便把孩子看成比什么都金贵，又给孩子取了个名字，就叫文铢。

文铢从小受到父母百般溺爱，养成了好逸恶劳、为所欲为的坏脾气，长到18岁，成了一个不折不扣的长安恶少。

父母为了让他学好，不惜巨资，给他在城外选择了一个幽静的山村，盖起了一片小别墅。别墅里僮仆成群，给他供奉丰衣美食。但是，老父母给他提出一个要求：读书。

文铢散闲惯了，哪里能安心读书？看得两行字，不是昏昏欲睡，就是打骂下人。日子久了，不仅看书看不进，他对睡觉、打人也失去了兴趣。

随即，他对另外的事情发生了兴趣：打鸟、打兔子、钓鱼、捕野猪……凡是山上所有一切动物，能打则打，能捕则捕，从早到晚，一年四季，好不快活。两年下来，书没翻过几卷，兽皮倒挂了一屋子。猎枪坏了再修，渔网烂了再补，陷井少了再添。别墅四周，几乎成了他的私人狩猎场。

父母也是垂垂老矣，根本无奈他何，只后悔当初娇生惯养，到如今自食苦果。

一天，后花园里忽然出现了一位胖道士。这胖道士慈眉善目，肥头大耳，他拦住文铢，连声惊叹："哎呀，哎呀！你的头发怎么长得这么难看？"

文铢忙问："怎么难看？"

胖道士说："你自己看，你自己看，这还象个人头吗？"

说着便把文铢拉到井边。文铢朝井下探头一看，大叫一声，晕了过去。

胖道士在井台上悠然地坐了下来。

过了一阵子，文铢苏醒过来，战战兢兢地说："我怎么长成了一个兔子头啊？"

胖道士说："谁说你是兔子头啊？你再看看，到底是什么？"

文铢扒到井边，慢慢朝下一看，又是一声惊叫，再次晕了过去。

胖道士盘腿而坐，依旧是那么悠然。

又过了一阵，文铢再次清醒过来，便一头拜倒在道士脚下，连连嗑头："神仙救命！神仙饶命！"

胖道士扶起文铢，说："你不是活得好好的吗？来，再参观参观你的尊容。"

文铢慌忙后退，死活不再看。胖道士把手一挥，文铢便一个跟头栽到了井边。胖道士按住文铢的头，井中便出现了一个个血淋淋的猴头、猪头、羊头、狗头、鱼头、鹊头、猫头鹰头……走马灯似的，依次变换。

文铢已是吓得面如死灰，嘴角抽搐，不住哀求："我该死，我该死！求神仙饶我一次！"

胖道士正襟危坐，一字一顿地说："天地之大德曰生。草木禽兽，都是上帝所生。你滥杀无辜，是违返了天道。这是上天对你的报应。你在井中看到的，每变一头，都是一条生命的冤孽。总计起来，你要一条条地偿命，日积月累，你一辈子也抵偿不尽。自今以后，你就是个死人了。千年万年，你永远也没有恢复人头的那一天。"

文铢听完，放声哀号。三天三夜，茶水不进，口称改过，长跪不起。

也不道士使了什么法术，园中仆人对这里发生的一切，浑然不觉。

到了第四天，胖道士扶起了文铢，又问道："你是真心悔改了吗？"

文铢答道："老天有眼，文铢再不改恶从善天打雷轰！"

胖道士说："我奉太上老君之命，遍历人间，普救众生，人称救苦真人。你也算是个有道缘的人，再不挽救，就要遭受灭顶之灾了！"

说着，双手一拌，变出一副道袍，递给文铢："从此以后，你必然终身修道，广积阴功，广济一切禽兽之命，才能免除从前的罪过。

言毕，胖道士纵身一跃，离地八丈，立于

金莲花座上。只见他左手托着琼碗，右手抓着柳枝，头戴金冠，脚穿风履，身高三丈，浑身闪着五色光芒，天上的祥云，地上的紫气，浑为一体，好不壮观。良久，救苦真人才渐渐隐于空中。

从此，文铢便砸烂猎枪，烧毁渔网，填平陷井，辞别父母，摒退僮仆，以别墅为道观，供老君于堂前。白天云游四周，劝人惜生，夜晚端坐堂前，焚香忏悔。

30年后，救苦真人再次降临，授以成仙秘诀，文铢乃得道而去。

留下这所道观，后人叫做文铢宫。

不知过了多少年，几个和尚来到文铢宫，指手划脚，大喊大叫："既然是我佛文铢圣迹所在，为什么会有道士功德？这肯定是那帮恶道，坏我佛名！"

说着，他们抬起一根木头，朝老君像撞去。撞了半天，精疲力竭，老君纹丝不动，毫发无损。这当口，几个和尚却口耳流血，一命归天了。

重阳子与七朵金莲

辽金时期，咸阳有户富贵人家，姓王，一连生了五个女儿，当家的便斋戒沐浴，跪在老君像前，祷告了三天三夜，祈求神明保佑，生个儿子，传宗接代。不久，夫人怀孕了。可这一孕就是24个月，一个胖小子才降临人间，父母以其久孕，取名久卿。

这小子长大后，生得一副怪模样：骨架庞大，眼大于口，发过于肚，声如洪钟，脸如秀玉。早年学文，得罪了考官，进士落榜，于是改习武功，终于中了武举。

一天，久卿正在甘河桥上行走，忽然，从西南昆仑山方向飞来两个白毛道士，一个是烟霞态度，一个是霄汉精神。久卿不觉惊起，赶上前去，俯道揖拜："凡夫俗子王久卿，今日得睹仙容。实乃三生有幸！"

一个道士哈哈大笑："彼此，彼此，君本非凡人，只是误落尘网而已。"

久卿又惊又喜，半信半疑："这是真的？"

另一道士答道："岂能骗你。我二人游历秦中，一路年见，满目疮痍，众生尽是凶顽，得道惟君一人。今日相逢，贤弟可以顿抛俗海，猛悟浮嚣，好餐霞于碧峤之前，堪炼气于松峰之下。斡旋造化，反复阴阳，灿列宿于九鼎之中，聚万化于一壶之内。千朝功满，名挂仙都。贤弟不要迟疑了！"

久卿"扑通"一声跪下，说道："弟子愿求仙人点化！"

道士取下拐杖上的葫芦，倒出一烂金丹，抛给久卿。久卿纵身跃起，一个"九天揽月"抓在手心，然后轻轻送入喉中。顿时，只觉得遍身尘垢，为之一扫；膏盲之间，清流环流。

这时，另一道士又发话了："仅有仙丹是不够的。这里是《灵宝无量度人上经大法》100卷，传与贤弟，待到心领神会，付之一炬可也。"

久卿郑重接过，说道："既蒙引度，尚求恩敕道名。"

道士想了一想，说："名吉，字知明，号重阳子。"

言毕，两位道士拄杖一跃，腾空而起，手腕一甩，变出七朵金莲，然后乘风而去。半天云中，传出一句没头没脑的话来：

"速往东海，丘刘潭中，有一俊马，擒之可也。"

于是，重阳子辞别家人，往东海走去。经过甘河，桥下忽然转出一位道士，声称口渴，重阳子便取下酒壶，递给道士。道士仰天一笑，把酒全都倒进河中。重阳子正在吃惊，那道士又说道："我是东海龙王，我们算是见过面了，来日欢迎你到龙宫作客。"说完不见。

重阳子走下桥去，在河边舀了一壶水。一路上，他就靠这壶水，粒米不进。那水味道极香，总喝总有。久卿好不快活，口中唱道：

重阳饮水知多少，因此通玄妙。

白麻衲袄布青巾，好模好样真个好。
精神不须镜子前来照，
事事心头了。
梦中识破梦中身，便是逍遥。

重阳子还在途中，东海岸边宁海县内，有个叫做马从义的年轻人，做了一个异样的梦。

马家是个积善之家，家财万贯，人称“马半州”，用以形容他家的富足。17年前，马家的夫人梦何仙姑赐与仙药，醒来便觉怀有身孕。马从义从小乐善好施，人又生得一副福相，曾有道士为他相面，赞曰：“身体堂堂，面圆年长。眉修目俊，鼻直口方。相好具足，顶有神光。”这年秋天，马从义梦一只丹顶鹤从天而降，立在自己肩头，赶也赶不走。醒来时，不仅肩上留有鹤趾印迹，枕边还发现了两片羽毛。

当天上午，马从义与朋友聚饮遇仙亭，酒酣之后，互相联句为诗。轮到从义，从义脱口而出：“醉中却有那人扶。”此句一出，不仅同席莫名其妙，就连他自己也不知所云。

席散，众人歪歪倒倒正要离开亭子，重阳子赶到了。重阳子尽管旅途劳顿，但依然标格不俗，众人一见，纷纷问道：“客从何来？”

重阳子答道：“来自长安，扶醉人归。”

众人一听，酒也醒了，立即推出马从义来。从义浑然不觉，斜眼看着重阳子，问道：“道人名灶道士，可知何者为道？”

重阳子随声答道：“五行不到处，父母未生时。此即为道。”

从底一听，跳上重阳子肩头，转眨没了人影。

如此这般，不出三月，重阳子已在尘世中先后收得马从义、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通六位高足。一天，师徒一行来到一位孙姓人家。

孙家有个16岁的姑娘，长得甚是标致，鹅蛋脸，桃花腮，柳叶眉，樱桃嘴。别看姑娘长得秀气，可是个性却是特别：不信道不信佛，平日看见僧道，从来没个好脸。这天猛地看见这么多道人，便心生一计，一反常态，热情款待。到了半夜，孙姑娘悄悄起来，把这师徒七人全都锁到了屋里面。然后，洋洋自得地说：“什么臭男人，叫你们辟谷去吧，姑奶奶叫你们饿上十天八天，看你们还神气不？”

头十天，房里笑声不绝。

第二个十天，房里传出了鼾声。

第三个十天，房里竟传出了歌声。

……

第九个十天，房里鸦鹊无声。

孙姑娘见状，起初还很得意，过了一天，慌了神了，急忙打开房门，只见重阳子等人埋头看书，颜色如常，呼吸自如。

孙姑娘这才心悦诚服，甘心成为重阳门下的第七名弟子。

七名弟子，马从义最贤，年又居长，重阳子便立他为大弟子，赐名丹阳子，以下依次是：长真子谭处端、长生子刘处玄、长春子丘处机、王阳子王处一、广宁子郝大通、清静散人孙不二。

赐号这完毕，天上飘来七朵金莲。重阳子一见，才知当年那两位道士所暗示的一切。于是，自己驾起一片白云，命弟子跳上金莲，向天空升去。

此后，重阳子创立全真教，成为道教的主要流派，七位弟子即成为全真北七真，这都是后话了。

我心即是道场

元朝时候，江南水乡有户小康人家，姓吴，小两口恩爱逾常，可是，结婚三年，一直没个孩子。

一天夜里，吴妻梦见一位麻衣道士疯疯颠颠地朝自己走来。那道士手中托着一只玉蛤蟆，笑嘻嘻地说：

“服了我的玉蟾蜍，保你生个神仙客。”

吴妻开始还很犹豫，但经不住道士苦苦

相逼，而且，她又是求子心切，便接过哈蟆，一口吞了进去。

不久，吴妻便觉得自己怀孕了，小两口好不高兴。过了10个月，吴妻的肚子鼓得老高老高，但是胎儿就是不出来。

直到两年过去，孩子才“哇哇”地哭叫着降临人世。小家伙一出生，便现出一副丰神秀骨的模样，吴氏夫妻好不高兴，就给孩子取了一个单名：秀。

吴秀一天天长大了，一转眼，成了一个风流俊俏的美少年。

忽然有一天，吴妻梦中出现的那位麻衣道士真的出现在他们面前。吴氏夫妇一见，脸色顿时变得惨白惨白的。他们知道：自己的宝贝儿子将要远走高飞了。

道士好象一眼洞明了他们的心事，朗声说道：“你们放心，秀儿还是你们的秀儿。我不过只是来领他去天台山悟几天道，一年之后，保证送他回来。”

于是，吴秀与父母挥泪相别，随道士到了天台山。

天台山景色清秀，林木茂密，鸟语花香，气候宜人。吴秀进得山来，顿时觉得神明清朗，浑身尘污为之一扫而光，不禁脱口而出：

“好个神仙世界！”

道士淡然一笑，说道：“你本不是凡种，理当超升上仙。不过，你生长人间16年，怕是早已世俗化了。”

吴秀从未见过如此美丽的山水奇观，不觉得留连忘返，一时间把父母也抛到了一边。他整日里央求道士，早传法术，以求得道成仙。

道士耐心地向他解释：“得道须有道性，成仙须有仙缘。你仙缘早在，只看你的道性了。但你俗心太重，还得勤加修炼……”

吴秀急不可捺地打断道士的话，说：“弟愿长随真人学道！”

道士闭上眼睛，微微摇头：“你急于成仙，就是名心太重的表现啊！功到自然成，心急吃不了热饽饽嘛。再说，道岂可学得到吗？所谓学道，都是浅人之见。真要学道，哪里不可以学呢？呆在家里，抱本《道德经》、《阴符经》什么的，那不也是学吗？道，要靠修炼、靠领悟！好了，贫道要说的都说了，你自个儿去修炼吧！”

说完，道士隐身不见了。

吴秀独自呆在山里，茫然不知所措，糊里糊涂过了三天。

第四天，麻衣道士翩然而至。吴秀一见，便一个劲地诉起苦来：“真人叫我修炼，可是，修炼修炼，真人一不告诉我修，二不告诉我炼，如何得道呢？”

道士一听，怔住了，不解地问：“你说什么？怎么才叫修，怎么才叫炼，你要怎样才算修炼？”

吴秀更来劲了，似乎理直气壮地说：“修习道术叫修，炼化丹药叫炼。不修不炼，将来一无道术，二无丹药，怎么能算得道，怎么才可升仙呢！”

道士听完，哑然失笑，半晌，道士才缓缓说道：“算了，我们暂时不讲什么道不道了，本来嘛，道可道，非常道，名可名，非常名。我们就在这江南一带，过过游山玩水的日子，如何？”

从此，天台山、天目山、雁荡山、括苍山、庐山、黄山带，时时出现了这师徒二人的身影；鄱阳湖、洞庭湖、太湖、巢湖、西子湖，处处留下了这师徒二人的足迹。他们见山便登山，遇水便游水，登山只说山，游水只说水。一年光景，转眼消逝。

道士这才问道：“一年已过，有何收获？”

吴秀神清气爽地答道：“弟子似乎已经得道。”

道士不动声色，继续追问：“何者为道？”

秀才不假思索地应道：“与山水合德谓之道。”

道士喜笑颜开，乐不可支：“这才是得道之言啊！可以了，一年期满，我要如约把你送

回去了。”

路上，道士又故意问：“既已得道，何不更术成仙？”

吴秀淡淡回答：“斤斤于道，则不得道；忘心于道，则道自来。侧道皆有自然，可以置之不顾，顺乎自然即可。我命在我，不在于天。”

道士听了，开怀大笑，连声说道：

“我心即是道场，道场在我心中。”

崂山道士

清初文学家蒲松龄是个故事大王。他在《聊斋志异》中绘声绘色地讲述了这么一个故事：

在我们山东淄川县，有个王七，是个世代富裕的大户人家子弟。王七坐享富贵，一不愁吃，二不愁穿，日子消闲得没法子打发。于是，忽然有一天，他心血来潮，竟然生出了访道求仙的念头。听人说崂山住着很多很多成仙得道的人，便辞别妻子，背了一大包道教典籍上了崂山。

崂山地处黄海之滨，景色秀丽，气势磅礴，兼有山、海、林、泉之胜。自古以来，这里便是道教胜地，被人称为“神仙之宅，灵异之府”。太清宫、上清宫、太平宫、华楼宫、潮音瀑、明霞洞、龙潭瀑……一处处名胜古迹，星罗棋布，比比皆是。

王七来到直插云霄的崂顶，一眼看到一座爬满青藤的古道观，便径直闯了进去。

观内很幽静，只有一位老道坐在蒲团上打坐，白白的头发垂于胸前，象是王七刚才见过的瀑布一样。王七顿时肃然起敬，立即趴在地上，向老道叩头行礼。老道缓缓还礼，便与王七聊起天来。王七本来就敬畏老道的仙风道骨，这时，又听了老道玄妙高深的谈话，更加叹服。因此，他便请求留在观内，做老道的徒弟。

老道说：“你来游山玩水即可，何必要入道呢？道门清苦，看上去，你是个富家子弟，怕是娇懒惯了，吃不了这里的苦哟！”

王七信誓旦旦地回答：“弟子能吃苦，真的不怕苦！”

老道轻轻摸着白发，笑着说：“那就试试看吧。”

傍晚，观里的其他道士都回来了，王七便与这些师兄一一施礼见过。

第二天清晨，太阳刚刚冒出海面，老道便叫醒王七，递过一把大斧头，吩咐他随师兄们去打柴。王七便老老实实地照办了。一晃一个月过去，每天早出晚归，打柴不止。王七在家坐吃坐喝，几时吃过这种苦，细皮嫩肉的手，打出了厚厚的茧子，心里便一个劲地后悔，暗暗产生了回家的想法。

一天晚上，王七砍柴回来，看见观里来了两位陌生的客人，正与老道喝酒。当时已经天黑，观里还没点灯。老道便用剪刀剪了一个月亮贴在墙上，片刻，这个纸月亮便发出明亮的光彩，跟真月亮一样照亮了整个道观，引得其他师兄也都聚拢来了。

只听其中一位客人说：“如此良宵，岂可独饮，来，大家一起分享！”说完就从桌上拎起小酒壶，叫众人取来杯、碗，一一斟上，嘴里还不停地说：“满上、满上，一醉方休！”

王七在家里山珍海味都吃厌了，哪里看得上这种寡酒。正想离开，忽然觉得奇怪：小小一壶酒总倒总有，七、八十个人喝了一碗又一碗，竟然还没例完。这才恍然大悟：啊，来客并非等闲之辈。

这时，另一位客人说话了：“承蒙主人招来明月，不过，毕竟太寂寞了一点，干嘛不叫嫦娥来助助兴呢？”说着，从桌上拿起一只筷子，一挥手，投到了纸月亮上面。顿时，一位绝代佳人便从上面走了下来。一开始，不过一尺高，等到落地，眨眼变得与真人一样大小了。她长得细细的腰肢，丰润的面容，笑吟吟地跳起了霓裳羽衣舞。舞罢，神情一变，又唱了一首凄婉的歌：

神仙哟，神仙哟！

你们回到了人间哟，

把我留在了广寒宫哟！

一曲末了，嫦娥离地而起，飘然落在桌上。王七惊讶地张圆了嘴，正想说话，又见嫦娥已变成一只筷子。

半夜，客人们起身告辞，对老道说："今夜真是尽兴，只是喝多了一点。老朋友，送我们一下好吗？"

老道答道："理当相送。"说着，三人便挪入了纸月亮之中。纸月亮随即飘动起来。

王七等人目送三人远去，三人坐在月亮，还在一个劲地喝酒，王七站在地上，连他们的胡子、眉毛都看得一清二楚。

随着纸月亮冉冉上升，观内又渐渐暗了下去。王七点上灯，却看见老道独自一人坐在那里，客人早已不见，桌上还残留着碗筷和果肴。道士扬起脸来，朝大家问道："酒都喝好了吗？"众人齐声答道："喝好了！"老道把手一挥："那么，快点睡觉，天明还要砍柴呢！"

王七便又暂时打消了回家的念头。可是，这日复一日的劳作让他实在受不了。又熬了一个月，他便找到老道，说："弟子大老远地爬山涉水跑来，是来学道的。可是两个月过去了，您总叫我打柴、打柴，什么道术也没有传授一点，我想下山算了。"

老道笑了，说："当初我不是说过了吗，你呀，吃不了这份苦。行啊，明天你就回家去吧。"

王七央求道："打了几十天的柴草，您总得传我一点法术啊，要不，这苦不白吃了？"

老道问："那你想学什么呢？"

王七答："您走起路来，连厚厚的墙壁也挡不住，您就教我穿墙术吧！"

道士点点头，便教了王七一个口诀，叫他自己念一遍，然后，手指朝墙一指，喝道："进去！"王七抬起眼皮，望着坚硬的墙壁，试都不敢试。老道说："别怕，低下头，闯就是了，心里只当没这墙一样。"于是，王七后退几步，低下头，猛地朝墙跑去。身后传来老道叫声："好！"王七回头一看，嘿，竟真的穿墙而过了。

第二天上午，老道把王七送出观门，递给他一包银子，叮嘱说："回去以后，坚持洁身修行，否则，就不灵了。"

王七回到家里，便向老婆大吹牛皮："我得道了！我学到了穿墙术！嘿，穿墙而过，你信不信？"

他老婆说什么也不相信，非要他试一试不可。王七便摆出一付十足的派头，后退三步，低下头，拔腿朝墙上闯过去。只听得"嘭"的一声，人已倒在墙边，"哎哟、哎哟"地叫了起来。他老婆急忙跑过看，一看，王七额头上已撞出了一个鸡蛋大的疙瘩。王七在老婆的搀扶下，费劲地站起来，不服气地说："再来一次！"于是，口中念念有词，又是一头闯去。这下，头破血流。

王七血流满面，疼痛难忍，旁边，老婆又连声嘲笑，于是恼羞成怒，破口大骂：

"什么老道！简直是个老骗子！"

画　皮

故事发生在清朝。

山西太原，有个姓王的秀才，一天清早，正在路上行走，忽然遇到一个年轻的女郎，抱着一个花布包袱，也在赶路，象是很疲倦的样子。王秀才便快步迎上去，走近一看，原来是个十五、六岁的小美人，心里顿生怜爱之意，便问道："这么大清早的，你怎么孤身一人在这里？"

美人满面愁容地说："行道之人，萍水相逢，也解救不了我的忧愁，何必劳神打听。"

王秀才又说："你到底有什么愁苦？说出来，我一定帮你解决。"

美人悲凄凄地说："父母爱财，把我卖给人家做妾。大老婆嫉妒，一天到晚打我，我实在受不了，今天就逃了出来。"

王秀才本有妻室，但实在喜爱这个姑娘，便说："那你打算到哪里去呢？"

美人说："现在只管逃命，哪里都行。"

王秀才乘机说："那么，请到我家去吧。"

美人一听，很高兴，便把包袱交给王秀才，随他回了家。王秀才把她藏进书房，又听从美人的吩咐，对外严格保密。到了夜里，两人俩同居了。

过了几天，事情叫王秀才的妻子发现了，妻子怕惹出事来，想打发那美人走，但王秀才捡来的便宜，哪里舍得抛弃？整天只是同那美人厮混在一起。

有一天，王秀才偶然碰见一位老道。老道凝视片刻，问道："秀才近来可曾遇见什么异样的东西吗？"

秀才答道："没有啊！"

老道肯定地说："你浑身上下被一股邪气缠绕，一定是被什么怪物缠住了！"

王秀才不悦，懒得理睬，径自走了。

老道摇摇头，也走了。

走到路上，王秀才有点怀疑美人的来历了，可是转念一想，明明一个绝代佳丽，怎么会是怪物？这老道只是故意吓人混饭吃罢了。

回到书房，王秀才发现里面反锁，感到奇怪，便趴在门缝一看，顿时吓得魂都没了：里面一个青面獠牙的恶鬼，正跪在床边画一张人皮！画完，扔掉彩笔，拎起画皮，双手一轮抢，披在身上，立即便变成了一个美丽姑娘。王秀才屏住呼吸，悄悄爬了出来，撒开脚丫，四处寻找刚才那位老道。

到了傍晚，王秀才终于在城外找到了老道，于是"扑通"一声跪下，哀求老道驱鬼救命。老道说："只怪你自己守身不谨！不过，这妖怪也可怜，刚刚找了一个替身，我也不忍心杀了她。我帮你赶走她吧！"说着，解下手中的拂尘，交给王秀才，郑重地说："你把这个挂到书房，妖怪就会逃走的。事成之后，你到青帝庙中还我拂尘。"

王秀才赶回家中，战战兢兢地把拂尘挂到书房门口，然后上气不接下气地逃回自己的卧室。

美人见王秀才没有同寝，准备去探究一下。打开门，看见拂尘，连连后退，过后，咬牙切齿地骂道："该死的老道，要你管什么闲事！难道我就这么善罢甘休吗？到了嘴边的肥肉，还能讲客气吗？"说着，她猛扑上去，一把扯下拂尘，摔在地上，随即撞开卧室，直奔床上，撕开王秀才的肚皮，掏出他的心脏，捧在手上跑了出去。王妻吓得大喊大叫，张灯一看，秀才被撕得血肉模糊，早已断了气。

隔壁的二弟听到哭喊声，披衣赶了过来，一见哥哥已死，马上跑到青帝庙告诉了老道。老道大怒，骂道："我本来还可怜她，谁知她竟这么猖狂！"立即赶到王家，可是妖怪早已无影无踪。

老道审视良久，舒了口气，说："幸亏还没走远。"

二弟问："她在哪里？"

老道说："就在隔壁你的家中。"

二弟大惊。老道说："我先留在这里，你偷偷回去，看有什么生人来过没有。"

不一会，二弟过来报告："刚才来了一个老婆婆，要到我家做仆人，我妻子收下了。"

老道兴奋地说："就是她！"

接着，老道冲入二弟院中，厉声叫道："孽鬼！还我拂尘！"

房里，老婆婆惊慌失措，正要夺路逃跑，老道一剑挥去，人皮"哗啦"一声滑了下来，现出恶鬼原形，躺在地上鬼喊鬼叫。老道赶上一步，砍下鬼头，那尸身便化作一股青烟。老道赶紧解下腰间的葫芦，拔去塞子，投入烟中，那烟便统统收进了葫芦里面。老道盖上塞子，依旧挂在腰间，转身又去捡那画皮，"哗哗哗"象卷纸一样地把它卷了起来。

王妻闻声过来，跪在地上恳求老道救活秀才。老道说："秀才贪色，罪有应得，救他干什么？"可是，经不住王妻一再哀求，便叹了口

气说:“难得你一片真心,秀才不知足,还要沾花惹草,真是不长眼。秀才生肖属什么?”

二弟答道:“属鸡。”

老道吩咐:“杀只公鸡,把鸡心放进秀才胸膛,一天之后,或者可以起死复生。”

说完,手持画皮,昂然离去。

名山圣迹

丰都城

由重庆坐船沿长江顺流而下，过“榨菜之乡”涪陵，东行百余里，便到了丰都。丰都古名平都，曾是先秦时期巴国的别都，东汉和帝永元二年(90)初置平都县，隋代改称丰都，至今已有二千多年历史。

丰都城位于长江北岸，江水经城南而折向东北流，风景秀雅，物产富饶，街市繁荣，一派生机。谁能想到，这里曾被称作“鬼城”，流传过大量怪诞离奇的宗教故事，遗留了不少人造的“仙踪鬼迹”，并屡见于文献记载。

丰都得“鬼城”之号，直接与道教有关。东汉后期，我国的原始道教已经出现，其中的一个支派叫五斗米道，为张道陵所草创，先在蜀郡流播，接着传入巴郡、汉中地区。又经其徒张修、其孙张鲁的完善发展，建立政教合一的组织，势力大振，教徒更多。后来形成天师道正一派，并成为宗教正宗。丰都在汉代属巴郡，是早期道教的一个传习中心，所以北魏郦道元《水经注》说：“平都有天师治。”张道陵设“二十四治”之说虽系后人记载，但丰都之为天师道的一个宗教传习中心，当是可信的。

五斗米道有着复杂的历史渊源，它继承了秦汉方士的神仙思想和炼丹术，从西南氐羌系统的少数民族那里撷取了巫术；把先秦道家著作《老子》奉为经典，又把儒家的诚信仁孝之类的伦理观念视为教徒的行为规范。佛教的因果报应思想和轮回说，对后世道教的影响也越来越大。从五斗米道到天师道的演变看，可以说是神仙人鬼混同，巫道儒佛杂糅。丰都之称“鬼城”，即与上述源流中包含的各种“鬼”的因素有着密切的关系。如果到平都山去探访一下那里的“仙踪鬼迹”，便可略知其详了。

平都山又叫名山，矗立在丰都城东北的长江之滨。它“西连岷岭千秋雪，东接巫山十二峰。”登顶远眺，苍山叠翠，长江如练，山水相映，美若仙境。曾有不少迁客骚人、羽士名流到此游览题吟。宋代诗人苏东坡就曾写诗赞叹：“足蹑平都古洞天，此身不觉到云间。抬眸四顾乾坤阔，日月星辰任我攀。”

但是，在道教的经典里，这个风景宜人的地方，却成了“总真群仙之府”，“阴真鬼帝之庭”，是道教的“七十二福地”之一，也是“阴曹地府”的所在地。南朝道书《度人经》曾描绘过平都山景象：其上是“玉京”，系群仙都会；其下即“鬼庭”，为众鬼所居。可见早在南北朝时期，这里就不但“仙气”飘飘，而且“鬼影”憧憧了。后来，平都山的“鬼气”越来越浓，自唐以降，文献记载和民间传说中，径称丰都为“鬼城”的也愈来愈多了。考察一下平都山现存主要道教建筑的制度沿革，便可与文献相印证。

自唐初始建第一座道观——仙都观以来，平都山上下先后出现各类寺庙四十多处，

至今尚存道教建筑十余座。地处山腰的寥阳殿,据说是进入地府的第一站。殿外现存石拱桥三座,为明朝蜀献王所建。此桥明代以前即有,名通仙桥,意为走过它便可得道成仙。明代却改称"奈何桥",道士们常在桥面涂上桐油、蛋清,使桥面光滑如镜,难以行走。并宣称:人死之后,其鬼魂必过此桥。生前作恶者,会跌下桥去;生前为善者,能顺利通过,再次投生变人。仙桥变成了鬼桥。

经寥阳殿登上山头,即到阎罗殿。此殿始建于明代,清康熙三年(1664)重修。殿内光线昏暗,塑像林立。这里的主神是威行赏罚的十殿阎罗王,还有按察善恶的"六曹"、"判官",勾魂追命的无常、恶鬼,十八重地狱的种种惨景。这些大小不一,神态各异的彩塑,是近年重新制作的。彩塑的内容充分体现了佛道杂糅的特点。阎罗之名,源于古印度,梵文作:Yamarāja,全译为"阎梦罗阇",阎罗"是其简译。它是古代印度的一位神祇,意为"幽冥界之王"。到了唐末,中国佛教将阎罗一变为十,并分别加上了中国化的王号,后来才被道教采用,只不过略施道教色彩,说十殿阎罗王就是张天师手下专司捉拿孽鬼的"十大鬼帅"。地狱也是舶来品,本是梵文 Naraka 的意译,亦源于古印度,后为佛教所用,也被道教吸收。于是,一大批中国化的外国鬼神涌上了平都山。

走出"鬼气"冲天的阎王殿,紧接着便是"神气"十足的天子殿,现存建筑是清代遗物,颇有气派。门楼雄伟,飞檐四出,门楼两侧各有一重檐式角楼。门楣上方大书"天子殿"三字,门外墙面绘有以道教故事为题材的壁画。正殿大门上高挂"乾坤一气"匾额,匾下悬宝镜一面,大有明察秋毫、人妖立辨的意味。门前二柱,各盘云龙,形象生动。殿内正中的金身塑像,便是道教幽冥世界的最高统治者——天尊阴真鬼帝。鬼帝头戴王冠,脚穿方履,身着衮袍,腰围玉带,秉圭端坐,二目圆睁,表情极为威严。头顶高悬"善恶昭彰"匾额,两旁侍立着手操硃笔、算盘、生死簿的四大判官。整个大殿的气氛十分森严。颇为有趣的是,殿后配祀着一位漂亮的"天子娘娘",传说她是"肉身成圣",其塑像具有弹性。殿侧耳房是鬼帝夫妻俩的卧室,床榻被帐俱全,颇带人间烟火味。

那么,这位坐镇丰都的鬼帝究竟是谁呢?道教著作中各说不一,但鬼帝是人这一点却是公认的。对比之下,以鬼帝为张衡的说法比较合乎殿中情况。张衡为张道陵之子,张鲁之父,被天师道尊为第二代天师,并被神化为鬼帝。《三国志》载,张衡有一个漂亮的妻子,孀居后曾和割据益州的刘焉有过暧昧关系。她"妻以夫贵",也被神化了。可见道教还把真人变成鬼神。

值得注意的是,现存的天子殿是建造在仙都观的旧址上的。仙都观是平都山的第一座道观,始建于唐初,宋改名景德,又名白鹤观。观中长期供奉的对象,并非鬼帝,而是道教神仙王方平和阴长生,号称"二仙"。据东晋葛洪《神仙传》说,"二仙"都是汉代著名的炼丹方士,阴长生在平都山东"白日飞升",后世道流把王方平也附会到平都山,说他在此"羽化登仙"。方士本为道教的源头之一,炼丹术又是道士特有的看家本领,因此"二仙"早就被纳入道统。《神仙传》已经让王方平去"主天曹","一日之中,与天上相反覆者十数过,地上五岳生死之事,皆先来告王君"忙得不可开交。紧接着,南朝陶弘景《真灵位业图》又赠给他一顶"西域西极总真君"的桂冠,成了道教的仙官;而南朝道书《上清天关三经图》则封他为"平都主筭"(suàn,即算或算筹)官,又当上道教的鬼官。唐初在王、阴成仙了道的平都山头修建仙都观时,他们便理所当然地登上殿堂,坐享信徒的香火了。但在佛教因果报应、生死轮回之说的影响下,本以追求长生为宗旨的道教,兼而修求来世,导致"鬼势"大振,"仙风"日下。到了明代,终使天子殿代替了仙都观,鬼帝取代了二仙。平都

山上的“鬼”更多了。

但“二仙”的资格毕竟很老，又是平都山的土著，尽管被挤出原来的香火宝地，总还要给他们另觅安身之所。于是，在天子殿后平都山头的绝顶处修建了凌虚阁，亦就是现存的明代建筑二仙楼。楼中有四尺高的二仙铜像和石刻棋盘、炼丹石炉。这里没有阎罗殿那种恐怖的“鬼气”，也没有天子殿那类森严的“神气”，而是飘散着一股轻松的“仙气”。这在平都山上是仅见的。

在二仙楼东侧，有一个深不见底的山洞，旧志称它为五云洞，传说是阴长生的炼丹井，因时有五色云气从中升起，故而得名，原是平都山上的一处“仙踪”。到了明代，有人将洞口山石凿成炉状，指认它就是通往阴曹地府的入口。过去善男信女到此朝拜，都要烧纸钱投入洞中，地风瑟瑟，纸钱飞旋，被称为“群鬼争钱”，是平都奇观之一。现在洞口之上覆有一座亭式建筑，中间玲珑宝顶高耸，成辐状排列的每条屋脊上都装饰着一条行龙，首外尾内，跃跃欲飞。正面两门相依，门上各悬一匾，分别赫然大书“鬼城”、“地府”字样。“仙踪”又变成了“鬼迹”。而且地下茫茫，更有数不清的“鬼”了。

说到这里，丰都之被称作“鬼城”的原因已不难理解。但还须进一步追溯。如前所述，天师道的前身五斗米道，与氐羌等少数民族及其所信奉的巫教有密切关系。西南地区的氐羌系统的少数民族，和“鬼”有密切关系。《山海经·海内北经》说有一个“鬼国”，“人面而一目”。同书《大荒西经》又说：“有人一目，当面中生，一曰威性，少昊之子，食黍。”威、鬼系一音之转，威即是鬼。所谓一目，指双目之外，额上尚纵立一目。属氐羌系统的古代蜀族，正是以“纵目人”之名见诸史册的。这纵目并非真眼，当是刻画点染而成。确认为蜀地古羌人后裔的马尔康嘉戎人，有的至今仍有用艾香在额上炙疤的习俗，此即纵目遗风。可见从族源上氐羌系民族与“鬼国”、“鬼姓”之族有关。氐羌族所信奉的巫教亦称“鬼道”。由于五斗米道吸取了巫术，信徒中又有大量氐羌族人，因此史籍或径称五斗米道为“鬼道”，称道中巫师为“鬼吏”，称初学道的信徒为“鬼卒”、“鬼兵”。可见五斗米道从一开始就和“鬼”结下了不解之缘。不过，这里的鬼实际上是人。南朝《度人经》在说到坐镇丰都的鬼帝及其部属时说：“惟此鬼神，实与人等，并皆胎生”，他们“还来人间，与人婚宦商贩生业，一与人同”。这曲折地反映了五斗米道时期鬼实为人的历史真实。平都山头天子殿中的鬼帝之家，不也微弱地透露出了一点人鬼同体、结婚生子的消息么？从这个意义理解，“鬼城”即是“鬼道”所治、“鬼吏”、“鬼卒”所居的地方。

综上所述，我们可以理出这样一条线索：汉魏之际，丰都是“鬼道”传习中心之一，即可能出“鬼城”之类的传闻，但这时鬼即是人；东晋南北朝时期，在道教典籍中，丰都是仙鬼同居，纯属宗教迷信，“鬼城”之类的传说日多，但无更多实物；唐宋时代，宫观林立，已是仙鬼一体，“鬼城”之称正式见诸文献记载；明清以降，道观涌入各色鬼众，仙踪多成鬼迹，“鬼城”之名因之大噪；建国后，“鬼城”终成历史陈迹。丰都平都山上的仙踪鬼迹看似荒唐可笑，但它从另一方面反映了道教的发生、发展史，它遗留下来的建筑、雕塑、壁画，更是中华文化宝库中的珍品。

永　乐　宫

中国的庙宇有寺观之分，奉祀佛教神的称寺，奉祀道教神的叫观。永乐宫是道教北宗——全真教的一处著名宫观。

永乐宫原位于山西省永济县永乐镇。相传这里是八仙之一吕岩（字洞宾、号纯阳）的故里。唐代人为了纪念他，将他的故居改为祠。宋、金时代改祠为观。元世祖中统三年

(1262),观被火焚毁,在原址上重建后改称大纯阳万寿宫,因地处永乐镇,故亦称永乐宫。由于工程规模浩大,宫内的建筑和壁画先后历时一个多世纪才全部完工,距今已有六百多年。

五十年代后期,国家决定修建三门峡水利工程,按照施工设计,永乐宫正处于水库的蓄水区,为了保存这一珍贵的历史文化遗产,自 1959 年开始,由文化部组织中央美术学院、浙江美术学院师生、专家、技术人员和能工巧匠,经过缜密的筹划和精心的施工,用了四年时间,将这座雄伟壮观、结构复杂的古建筑群,和四座大殿内的八百多平方米的精美壁画全部拆下,安全转移新址。重建后的永乐宫建筑保持了原来的格局,壁画也完好无损,不露痕迹,完全按原样复原。

永名宫的新址,位于山西省芮城以北五华里的古魏城。它北枕中条山岭,南望秦岭诸峰,宫前有碧波如镜的南湖,拔地而起的宋代古塔,西北有唐代修建的五龙寺,寺内清泉五眼,其一流入宫内,清如碧玉。其环境之优美,较旧址尤佳。

永乐宫的建筑结构和形制,基本上继承了宋代的建筑传统。但只在中轴线上安置一排殿宇,不设东西配殿,却是打破传统布局的设计。永乐宫的建筑面积原为八万六千八百八十平方米。但六百多年以来有不少已毁坏,现存建筑尚有五进,即:宫门、无极门(也叫龙虎殿)、三清殿、纯阳殿和重阳殿。除宫门外,都是元代原来的建筑。这五座建筑排列在宫内一条五百米长的中轴线上。

最南面的是宫门,进宫门顺着一条长达八十米竹柏排列两旁的甬道前进,由磋碴(jiāng chá)台阶(即斜坡式台阶)到两米高的台基上便是无极门。宫门与无极门之间的两侧建有碑廊,里面陈列着三十块古碑,碑文记载着永乐宫的修建经过及壁画内容。无极门的正中悬有"无极之门"方匾一块,是元代原物。台基的四块角石及三扇门的砧台上,都雕刻着剔地突起的石狮,质细工精,姿态各异。

穿过无极门,沿着砖砌甬路北行九十米就是三清殿。三清殿是永乐宫诸殿中规模最大的主殿,建在高大宽敞的台基上,殿顶用黄蓝相间的琉璃浮雕组成五条屋脊,屋脊上的鸱兽高达三米,姿态生动,润泽美观。屋顶前坡用蓝色琉璃瓦组成三个菱形图案;殿檐周匝镶着琉璃瓦边,与殿内外的雕塑、彩绘相互辉映,真是气魄豪迈,金碧辉煌。殿前的月台两侧有石狮一对,左右对峙,将三清殿衬托得更加雄伟。

纯阳殿在三清殿的北面,两殿相距三十三米,建在与三清殿同一高度的台基上。规模仅小于三清殿,殿顶上的一对鸱兽各高二点三米,姿态威猛。殿内外梁架全部彩绘,笔法浑厚流畅,正是宋、元时代的风格。

中轴线上最后是重阳殿,殿的格局与三清、纯阳二殿相同,只是规模略小。

永乐宫的建筑规模宏大,布局疏朗,各殿飞檐凌空,斗栱重叠交错,平棊藻井结构精巧,是现存较完整的元代建筑之一。宫内的殿宇不仅外观壮丽,墙体内部的构筑方式也极为独特。拆迁时发现四座大殿的墙壁,绘有壁画部分的是土坯墙,其它部分则是砖墙,土墙与砖墙之间隔着麦秸束和木板,用以防潮防碱,土坯墙的四边及背后用砖包砌。土墙正面抹有多层粗、细砂和粘土调成的灰浆,最外层除细砂粘土之外还加入麻纸浆,这样制成的壁墙,坚固如石,毫无龟裂痕迹。显示了当时劳动人民为壁画能够永久保存的精心设计和创造精神。

永乐宫艺术价值最高的是它精美的壁画,总面积达八百七十三平方米,分画在无极门、三清殿、纯阳殿、重阳殿内,壁画内容丰富,技艺精湛,是中国绘画史上的珍贵遗产。

各殿的壁画以三清殿最为精美,据殿内壁画作者题记记载,壁画完成于元代泰定二年(1325),面积共 403.34 平方米,分布在殿

内四壁和神龛周围，画中有神像二百八十六个，按对称的仪仗形式排列。全画以南墙两侧的青龙、白虎星君为先导，神龛背面的三十二天帝君为后卫；东、西、北三壁及神龛的左右侧壁上分别画着八位主神，围绕这八位主神的有雷公、电母、八卦星君、各方星宿及龙、虎、蛇、猴等神君。此外，还有生有两头四臂的天蓬元帅，三头六臂的天猷元帅，披发戎装的黑煞将军，气象清穆的真武元帅，威武骠悍的天丁力士和端庄美丽的玉女。这些人物有的对话，有的倾听，有的顾盼，有的沉思，神态表情不同，性格形象不一，所有这些，作者只用了简练的线条，就表现得各尽其妙。

从源流和风格上看，三清殿壁画很像宋代道教壁画名手武宗元的《朝元仙仗图》。例如画中帝君和圣母的脸型都丰满端凝；武将个个虎背熊腰，气魄豪迈有力；仙伯、真人、金童、玉女等像，男貌温文儒雅，女容俏丽清秀；衣纹的刻画又都精致流畅。所不同的只是《朝元仙仗图》画的是行进中的神仙行列，而三清殿壁画中的诸神正处于朝拜的静止状态，一个是动中求静，一个是静中有动。

纯阳殿壁画完成于至正十八年(1358)，比三清殿晚三十余年，画的风格也不一样。全殿壁画画的是吕纯阳的一生经历，题为《纯阳帝君神游显化图》，全图由五十二幅连环壁画组成。壁画的内容包罗万象，可以说是一幅十三、十四世纪中国社会生活的缩影。画中绘有宫殿、园林、山野、村舍、街市、茶肆、旅店、私塾、医馆、道观……以及活动在这些地方的各类型人物，如帝王、大臣、农民、渔人、樵夫、教师、学童、道士等等。画中充满了浓厚的生活气息，富有时代和地方色彩，是研究当时社会生活的宝贵资料。

纯阳殿壁画的构图十分巧妙，作者采用山靠山，树连树，房接房，路通路的方式将五十二幅连环图组织在一幅有整体感的大构图里，毫无生硬的感觉。譬如一幅画里的远山，恰好是另一幅里的近景，一片分隔两画的绿树，既是这幅画中的景，又是另一幅画中不可缺少的点缀，远望宛如一幅巨型青绿山水画。

纯阳殿中央神龛的背面有一幅面积近十六平方米的人物画，画的是道教神仙钟离权与吕洞宾谈道的情景。笔法挺健，色彩和谐，气韵生动。作者将画中人物安排在一个幽静的环境之中，那里有苍松、山石、飞瀑、奇花异卉，钟离权美髯袒胸，背松倚坐，双目炯炯有神，正在垦切地向吕洞宾说道；吕端坐石上，俯首凝神，静听教诲，神情恭谨。这幅画下笔奔放，墨色淋漓。作者以极洗炼的线条刻画出人物的性格、情态和内心活动。画的设色清雅古朴，看去十分调和。

重阳殿壁画的布局和构图与纯阳殿大体相似。由四十九幅连续性画面组成，各幅之间用山、石、云、树相连，粗看上去是满壁的青绿山水，细看却是金代道士王重阳的画传。

重阳殿壁画笔法简练遒劲，尤其是画中之马，极为出色，每匹马的姿态、体质各不相同，但都栩栩如生，能于形似中得筋力，于筋力中传精神。是全殿壁画的精华。这个殿的壁画损坏较严重，几乎达三分之一，题有作者姓名和作画年代的墙面已毁，但从壁画风格可以判定仍是元代作品。

永乐宫旧址永乐镇在唐、宋时代就是山西省南部名镇，隔黄河南望山东大道，西面的潼关是通往唐代都城长安(今陕西省西安市)的门户，东面有古城洛阳(今河南省洛阳市)，当时这一地区是壁画名手辈出的地方，像唐代著名的壁画大师吴道子，宋代的道教壁画名家武宗元、王拙等都曾活动于这一带。除此之外，这里还荟集着许多画史上不曾留名的民间画师，他们在技法上继承了中国古代壁画的优秀传统，所以他们的作品技法纯熟、真实、生动而富有创造性。

永乐宫壁画继承了唐、宋绘画的优秀传统，又具有元代壁画的特色，它的规模和艺术成就在中国现存的同类题材壁画中可谓首屈一指。

白 云 观

在北京西便门外的闹市中，有一片清幽之地，这便是著名的道教全真第一丛林——白云观。

金元时期中国道教大致可分为全真派与正一派两大派别。全真派的始祖是王重阳，金大定七年(1167)，他在山东宁海(今牟平)的全真庵中讲道，集儒、释、道为一体，创始全真派的雏形。以后，他的弟子丘处机继承并发展了他的学说，正式创立的全真道。全真道主张以“澄心定意、抱元守一、存神固气”为“真功”；“济贫拔苦、先人后己、与物无私”为“真行”，功行俱全，故谓全真。

以往道教不要求道士出家，长期以来也没有道徒群居的道观，没有佛教那样的“丛林”制度(“丛林”，本指佛教僧众聚居的处所，后泛指寺院)。王重阳吸收了佛教的一些组织形式、规章制度，修建了宫观，并要求弟子们出家修行、受戒。建立起全真道的一整套丛林制度。

道教丛林制度的建立，对道教宫观建筑的发展起了很大作用。白云观便是现存的一个较宏大较完整的道教丛林。

白云观建于唐开元年间，是唐太宗为奉祀老子而建造的，当时叫天长观。白云观内至今仍存有一座老子石刻像，据说是唐代的遗物。金正隆五年(1160)，契丹族南下，天长观遭兵火焚烧殆尽。大定十四年(1174)重建，以后几经修葺，先后改称“十方大天长观”、“太极宫”，接纳四方云游道士。元代，改称“长春宫”，元太祖诏“天下出家人皆隶焉……”，从此，参谒者云集。明初，以处顺堂(丘祖殿)为中心扩建，更名为“白云观”，此名一直沿用至今。白云观今日的主体建筑，基本上是清代白云观第七代方丈王常同重修时的规模。

白云观的建筑格局是以八卦方位布局的，以子午线为中轴，座北朝南形成中路，东西两路互相对称，形成一个建筑群。

白云观的主要殿堂座落在中路，其建筑风格与中国的宫殿建筑十分相似。这是因为道教的神仙信仰是从中国民间的神仙崇拜发展而来的，它的建筑风格也就吸收了中国早期神庙、明堂的特点，而宫殿也是由神庙、神社等古代祭祀场所逐渐演变形成的缘故。另外，道教还认为人间的一切都是天上的反映，所以天上诸神的住所应与人间帝王所居的宫殿相似。这样，道教宫观也就与人间帝王、天上诸神的宫殿大致相同了。可见，任何宗教都是现实社会的折射，都不可能脱离现实世界。

道教是多神教，它有严格的等级制度，讲究上下尊卑。这在道教宫观建筑中也有所反映。白云观中路殿堂，无论是外观还是殿内陈设、殿前的院落都较东西两路的高大、华贵、宽阔。如果说中路的建筑类似于宫廷中的正殿，充满刻板、肃穆的气氛，那么，东西两路的建筑较接近于民间的四合院，更富有人间烟火味。这些都与它们所奉祀的神明的身份相吻合。中路奉祀的是道教中的尊神，如玉皇大帝、三清四御、全真道的教祖、北七真人、丘处机等，东西路供奉的多是民间传说中的人物，如八仙等。

白云观中路的主要建筑大致分为五进，有灵官殿、玉皇殿、七真殿、丘祖殿、三清阁和四御殿。灵官殿在山门的北面。道观的山门一般有三个门洞，这是因为道教将诸神分为三界，即天神、地祇、人鬼，山门的三个门洞就象征着“三界”。走入山门，便是跳出“三界”。王灵官是山门的护法神，专司人间天上纠察之职。

白云观的中心建筑是丘祖殿。丘处机与白云观的关系最为密切。元太祖曾封他为国师，赐其居“太极宫”，并以其字“长春子”易宫名为“长春宫”，令他掌管天下道教，自此，白

云观成为当时全国的道教中心。丘处机八十七岁时去世,死后,就安葬在丘祖殿下。

观内的老律堂也叫七真殿,供奉着王重阳及其七大弟子——马钰、谭处机、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二,人称"北七真人"。殿内悬挂的匾额为康熙皇帝御笔——"琅简直庭","琅简"即玉皇的诏敕,"真庭"是为奉祀真人的祖庭。老律堂是观内道士的主要宗教活动场所,也是全真龙门派历代律师传戒之地。

中路最北端是一双层建筑,上层叫三清阁,下层是四御殿。四御是天上神界的四位大帝,位在三清之下,管辖天庭神界诸事。四御殿内设有经坛和各种做道场用的法器、经书,每逢重要诞节,都在此做隆重的道场。四御殿东边有一小门,里面叫"抱元洞府",是道士修炼之处;西边叫"会仙福地",是众生与神仙相会的场所。三清阁供奉着三位尊神。三清之首是玉清元始天尊,也叫天宝君;其次是上清灵宝天尊,亦称太上道君;居第三位的是太清道德天尊,一般称之为太上老君或尊称为老子,他著的《道德经》一书是道教的主要经典。道教中有"一气化三清"之说,相传三清都是元始天尊的化身。三清阁东有一藏书楼,藏有明刻道藏五千余册。其中明赐经碑仍完好无损。

白云观东路的殿堂,因神像早已毁坏,已辟为寮房,现为道士的生活区和中国道教协会所在地。

尽管白云观的中路建筑宏阔,供奉的神明也都是道教中的"正神",但实际上受老百姓香火最多的,还是西路殿堂里供奉的民间传说中的诸位仙人。西路主要殿堂有祠堂、八仙殿、吕祖殿、元君殿、元辰殿等。

元君殿也叫子孙堂,奉礼着碧霞元君的塑像。碧霞元君相传是东岳大帝的女儿,她的职责是照察人间善恶。在其两旁分别供奉着送子娘娘、催生娘娘、眼光娘娘和天花娘娘。这里曾吸引了不少"善男信女",为了求医、求嗣、保佑子女平安,到这里来烧香许愿,祈求神明的保佑。

元辰殿也叫六十甲子堂,以往,每年正月初七、八日这里最热闹。元辰殿奉祀的是道教中的六十位星宿神,即六十甲子日值日的六十位神。这些神的名字都是用天干、地支循环相配而命名的。过去人们迷信地认为每个人在天上都有一个相对应的星宿,故而以自己的生辰、属相为根据来此寻找、礼拜自己的本命神,以求命运顺达,平安无事。六十甲子堂始建于金代,清代时重修,易名为元辰殿,现在殿内陈设的六十甲子塑像是近年重塑的。

白云观的整体建筑风格体现了道教的入世思想,除有殿堂外,还有亭、台、楼、阁、假山、回廊、殿堂森森,树木匝地,廊腰曼回,确是十分清静典雅。白云观的后花园——云集园,素有"小蓬莱"之称。

白云观内还有许多珍贵的历史文物。玉皇殿内的百寿幡,相传是慈禧过六十大寿时所用之物,后赐给白云观。丘祖殿内的"大瘿钵",相传是宋代遗物。它上宽下窄,用一棵完整的大树瘤剖开挖空制成,下面还有一个汉白玉石座为托。乾隆皇帝将它赐给白云观,道士们便用他募化。遇灾年观内断炊,还可抬着它从正阳门入宫,由宫内供给食物。这只"大瘿钵"不仅是珍贵的历史文物,也是植物中的珍宝。

观内祠堂的墙壁上,嵌有元著名书法家赵孟頫所书的《道德经》、《阴符经》石刻,可以称得上是古代书法的珍品。

白云观的石猴和铜骡也吸引了不少游客。关于白云观的石猴,老北京有这样的传说,"神仙本无踪,只留石猴在观中",这石猴便成了神仙的化身,过去还流传这样的典故:"三猴不见面,铁打白云观,有门无人走,倒坐南极殿。"观内有三只石猴,其中一只雕刻在山门的石壁上,只有手掌大小,形象活泼可爱,其它两只在它处。来白云观的游客走至

山门，都要用手抚摸这只石猴，讨个吉利。

白云观的铜骡，其实是一只非马、非驴、非骡的四不象，伫立在老律堂门前。据说这是清康熙皇帝为了纪念他下江南时的坐骑，令人铸造的。老北京传说这只铜骡有祛病免灾之功，头疼触其头，腹痛摸其腹，便可痊愈。当然现在人们是不会相信这些的了，但在昔日盆穷落后的中国，人们把它做为寄托和安慰也是可以理解的。

道教是中国土生土长的宗教，它与中国的民间风俗有着千丝万缕的联系。白云观作为全真道第一丛林，在民间的影响更为广泛。过去，每年春节前后这里都要举行盛大的庙会，特别是正月十九日的“燕九节”吸引了众多的信徒、游人。相传“燕九节胜会”的由来，与丘处机有很大关系。据载，正月十九日是丘处机的生日，在他生前，每逢此日，道教徒便为他祝寿，渐渐形成了庙会。所以正月十九日也是白云观最为热闹的一天。其实，十八日晚上，白云观已经是热闹非常了。据说，丘处机死后，在每年正月十八日夜，都要变成士绅、游人。乞丐等重返观中，有幸与他相逢的便可逢凶化吉、祛病延年。于是，这天晚上前来烧香礼拜、碰运气的人便络绎不绝。就连皇帝有时也派人在十八日夜送来酒席。孔尚任曾做诗描述人们求仙的迫切心情：“春宵过了春灯灭，剩有燕京烟九节，才走星桥又步云，真仙不遇心如结。”十九那天，庙会达到高潮，《帝京岁时纪胜》记载道：“车马喧阗，游人络绎，或轻裘缓带簇雕鞍，较射锦城濠畔；或凤管鸾箫敲玉版，高歌紫阳村头。已而夕阳在山，人影散乱，归许多烂醉之神仙矣。”隆重的燕九节胜会一直沿续了七百多年，直到解放后才逐渐被人们淡忘。

有一千七百多年历史的白云观，几经修葺，形成今日之规模。现在，她不但是道教信徒们的宗教活动场所，还是人们了解祖国传统文化的一个窗口。

道教与文化

蓬莱仙话

上古神话中的“神”和后来传说中的“仙”，虽被人们想象为遨游天地，来去自如，但也有一个歇脚的聚集之地。例如中国神话中的昆仑，希腊神话中的奥林匹斯山，大概都因为大山高耸、幽深莫测，符合于“神”的超凡身份，所以便成为众神的集中活动之地。神话之后出现了仙话。仙和山的关系更为密切。《说文》：“仚（按：即“仙”字），人在山上貌，从人山。”《释名》“老而不死曰仙。仙，迁也（按：仙古字作遷，遷也），迁人山也。故制字人傍山也。”得道成仙，必须隐进深山，长期修炼，吐纳导引，服食养生，方能达到“老而不死”。因此随着“仙”的形象出现，在与昆仑相对方向的东部，又有了一个仙人的居住集散之所，那就是渤海之中的“三神山”，也有说是“五神山”的，分别见于《史记·封禅书》和《列子·汤问》：

> ……蓬莱、方丈、瀛州。此三神山者，其传在渤海中。
>
> 渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实为无底之谷。……其中有五山焉：一曰岱舆，二曰员峤，三曰方壶，四曰瀛洲，五曰蓬莱。

其中蓬莱和瀛洲是共有的，所以古有“蓬瀛”之称，《拾遗记》载：“历蓬瀛而超碧海。”而蓬莱之说似更为古老。《山海经·海内北经》即载：“蓬莱山在海中。”《楚辞·天问》之一问谓：“鳌戴山抃，何以安之？”王逸注引《列仙传》，说明这里问的大龟背着它而戏舞于沧海之中的，就是蓬莱山。后世流传的仙话亦往往多称蓬莱。因此蓬莱可以视为“仙山”的代称。唐高宗时东内称蓬莱宫，宫后有蓬莱池；宋治平中在山东省蓬莱县北丹崖山上建蓬莱阁，其取名都体现了这一意思。因此所谓蓬莱仙话，指的是以蓬莱为中心、为标志的关于仙人的系列传说故事。

蓬莱等仙山之所以出现在渤海之中，是有历史、地理原因的。战国中世以来，燕齐一带神仙观念和方术盛行，当时的统治者热衷于求仙活动。《史记·封禅书》说：“（齐）威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。”燕齐濒临海域，可望而不可即的海市蜃楼对于渴望求仙的人们来说，很容易被附会成仙山。古人已曾有悟于此。清钱泳《履园丛话》卷三“海市蜃楼”条云：“玉仲瞿常言：‘始皇使徐福入海求神仙，终无有验。……后游山东莱州，见海市，始恍然曰：秦皇、汉武俱为所惑者，乃此耳。’此言甚确。”但是在仙道之说炽盛的年代里，人们对于“老而不死”的仙人们聚集的仙境心向往之，仙山于是被披上了神奇瑰丽的外衣，气势十分壮观，较之《山海经》中仅提及其在海中的情况大不相同。《史记·封禅书》说：“三神山，上有不死之药，……其物禽兽皆白，而黄金白银为宫阙。未至，望之如

云;及到,三神山反居水下;临之,风辄引去,终莫能至云。"《列子·汤问》述五神山,更详细而有趣:"其山高下周旋三万里,其顶平处九千里。山之中间相去七万里,以为邻居焉。其上台观皆金玉;其上禽兽皆纯缟。珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死。"《海内十洲记》分别叙及三神山,说蓬莱周围环绕着黑色的圆海,"无风而洪波万丈";方丈"专是群 龙所聚,有金玉琉璃之宫";瀛洲"上生神芝仙草。又有玉石,高且千丈,出泉如酒,味甘,名之为醴泉,饮之数升辄醉,令人长生。"仙山固然美而奇,最重要的还是这上头有着种种使人不老不死的药、草、果、水。缥缈的仙境,寄托着人们在仙道思想影响下对于纷扰、短促的人生的超脱心理,随着道教的盛行又带上了宗教的色彩。但是追求长生乃是人的普遍愿望,其中也包含着一种积极的热爱生活的精神。

蓬莱仙山说的兴盛和扩布远在昆仑神山之后,二者之间既有史的区别又有史的联系。古籍载录中的一些细节明显透露出这一信息。《天问》在"鳌戴山抃,何以安之"之下,接着就问道:"释舟陵行,何以迁之?"这就又关涉到以下的故事。《列子·汤问》载:"龙伯国有大人,举足不盈步而暨五山之所,一钓而连六鳌,合负而趣,归其国,灼其骨以数焉。"经他们这么一闹,"岱舆、员峤二山流于北极,沉于大海,仙圣之播迁者以亿计"。这"龙伯"是古神话中的巨人,他们身高力大,敢于侵犯仙山,而仙人拿他们没办法,终于是天帝出来惩罚了他们,"侵减龙伯之国使埳,侵小龙伯之民使短"。《列子·汤问》并记当初五神山因为无根连着,故随海浪上下翻腾,仙圣们受不了,就诉之于天帝以求助。天帝于是"乃命禺强使巨鳌十五,举首而戴之,迭为三番,六万岁一交焉,五山始峙"。这个为稳定五神山作出贡献的禺强也是古神话中的角色,"人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇"(《山海经·海外北经》),他身为水神,因此可以役使灵龟,叫它们去把仙山驮稳当了。仙山既受神的侵扰,又受神的护佑,相形之下,它的神圣性和庄严性确实不如神山。可见仙话初起之时,由于上古神话的余势尚在,神的威力尚深入人心,所以仙话还往往受到神话的制约。

凡人到不了仙山,连至高至尊的国君派人去求仙也达不到目的,居住和来往于仙山的,是人中修炼出来的超脱尘世人的"仙人"。长生不死和神通广大是他们的两大特点。《神仙传·彭祖传》具体描述了仙人的神通变化:"仙人者,或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶;或化为鸟兽,游浮青云;或潜行江海,翱翔名山;或食元气;或茹芝草;或出入人间而人不识;或隐其身而莫之见。"仙人们还被按照得道的深浅,分成不同的品级,有分为三等的,也有分为九等的。三分法由晋代神仙道教的代表著作《抱朴子》提出,说:"上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。"仙作为中华民族的独创形象,颇能迎合各阶层人们的生活情趣和心理愿望,因此关于仙的故事长期盛传不衰,扩布面极为广泛,其在古文献中载录之多,与各类传说比较显得很突出。从汉代到清末,载录仙话的集子数以百计。仙话不仅是志怪小说的重要内容,也是诗歌、戏剧创作的重要题材来源。其影响之深远,在中国文学发展史上,是一个值得注意的事实。

蓬莱仙系是一个为数众多的群体。汉刘向所著的第一本关于仙人的专著《列仙传》,就载有"七十余人"(《神仙传序》),今本为七十人。晋葛洪著《神仙传》,今传版本一种为九十二人(刊于《龙威秘书》、《说库》等),一种为八十四人(《四库全书》)本);而据唐人梁肃《神仙传论》云:"予尝览葛洪所记……《神仙传》凡一百九十人。"此仅二书所载,可见一斑。那么多的仙人,从其来历和身份看,一般有以下三类。

一是神仙家、方士修炼而成。《史记·封

禅书》载："宋毋忌、正伯侨、充尚(《汉书·郊祀志》作元尚)、羡门子高、最后(仙名，王念孙《读书杂志》谓即《文选·高唐赋》所说的"聚谷")皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。"宋毋忌等人，就都是"为方仙道"的，因此达到"形解销化"(把灵魂从肉体中解放出去)，永生而成仙。传统观念中求仙还必须修德。《抱朴子》曰："求仙者要当以忠孝和顺仁信为本。若德不修而但务方术，终不得长生也。"求仙必须做好事，而炼丹采药又是修炼济度的一项重要内容，因此传说中多有推崇仙人救死扶伤的故事。《列仙传》记琅邪阜乡人安期生，"卖药海边，时人皆言千岁公"，赞誉他的药治病有成效。秦始皇接见他，赐金璧数万，但他"出于阜乡亭，皆置去"，留下话说"复千岁来求我于蓬莱山下"。始皇派遣数人入海，未至蓬莱山辄风波而还，"立祠阜乡亭海边十处"，这实际上也表现了广大群众对他的纪念。《列仙传》又记一负局先生，说他"语似燕代间人，因磨镜辄问主人，得有无疾苦者，若有辄出紫丸赤药与之，莫不愈。数十年后大疫，每列户与药，愈者万计，不取一钱。后上吴山绝崖，世世悬药与人，曰吾欲还蓬莱山为汝曹下神水崔头，一旦有水白色从石间来，下服之，多所愈，立祠十余处"。他们医术高超，医德高尚，造福人群，不计报酬，可以说是人民群众理想中的仙人形象。这两个仙人都与蓬莱有关系，其中安期生与蓬莱的关系更密切。《史记·封禅书》记方士李少君对汉武帝陈说："臣常游海上，见安期生。安期生食巨枣，大如瓜。安期生，仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐。"于是汉武帝就派遣方士入海求蓬莱安期生之属。二是从神转化而来，如盘古、黄帝、西王母。盘古是神话中的创世神，开壁天地，化生万物。道教接过去尊为"元始天王"。据葛洪《枕中记》：在二仪未分，天地日月未具时，已有盘古真人游于其中。后与太元圣母通气结精，生东王公与西王母。后又生地皇，地皇生人皇。原始人类解释天地万物形成的不自觉的艺术想象，被彻底宗教化了。黄帝原是部落征战神话中的胜利者，他"与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貙、虎为前驱，雕、鹖、鹰、鸢为旗帜"；他又是天上神国的组织者，自任"中央天帝"，"其佐后土，执绳而制四方"(《淮南子·天文篇》)。战国秦汉时代，仙家思想渗入，《史记·封禅书》记有关传说云：黄帝在征战的同时即学神仙，百余岁得与神通。又采首山之铜，铸荆山宝鼎，"鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝，黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人。龙乃上去，余小臣不得上，乃悉持之髯，龙髯拔堕，堕黄帝之弓。百姓仰望，黄帝既上天，乃抱其弓与胡髯号"。这场面真够热闹的，人们争先恐后，反映了求仙的强烈愿望。西王母的仙化过程，其形象和职司都有很大的变化。据《山海经》载，西王母原住"昆仑之丘"的玉山，"其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜"，形象凶恶可怖，职掌的是人间的瘟疫和刑罚。在《淮南子》中，"羿请不死之药于西王母"，可见她主掌不死之药，成为长生不死的象征神。到了《墉城集仙录》里，又一跃而为掌管女仙名籍的仙界女领袖，《汉武帝内传》中描述她凌空驾云而行，雍容华贵，群仙数千簇拥，气派非凡。以上三例，可见宗教对于神话的利用；也显示了仙话对神话的承继与变革。三是一些历史人物，如老子、吕尚、介子推、范蠡、东方朔等。老子作为道家创始人，被尊为"太上真人"，住在"唯飞仙能到其处"的蓬莱山上的"九天真王宫"里(据《海 内十洲记》)。这些历史人物各有其不凡的事迹传说，因此被奉为仙人。

唐宋元明期间，道教仙术继续发展并得到统治者的大力支持。唐高宗以老子为李氏祖先，上"太上玄元皇帝"尊号。宋徽宗自称"教主道君皇帝"，诏天下访求道教仙经。由于承袭和现实的因素，仙话盛传不衰，出现了群体性的八仙传说，唐以后各代文籍均有载录。唐代已有《八仙图》和《八仙传》，元杂剧

也敷演八仙故事，但究竟是哪八仙，尚有游移。明吴元泰著《八仙出处东游记》，确定八位神仙是：李铁拐、钟离权、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。明代青花瓷瓶上以西王母为中心的八仙祝寿图，画的就是以上八个仙人。他们各有自己得道成仙的故事，但往往有彼此超度的关系。民间传扬他们的故事，既渲染他们的神通法术，也表彰他们为民造福、替民除害。有的故事情趣横生，反映了仙与人之间亲近的关系。如赵州桥上的七八个驴蹄印，相传就是张果老牵驴驮上日月过桥时压出来的。因为赵州桥的建成轰动远近，连蓬莱岛上的仙人也听说了，所以就来试试这桥的承受力。通过人、仙之际的较量，热情歌颂了造桥工匠的创造。被文人、戏剧家采为创作题材的，更多是“八仙过海”和“八仙庆寿”的故事。八仙过海的故事最早见于元明之际无名氏杂剧《争玉板八仙过海》。说的是三月十五日蓬莱仙岛牡丹盛开之时，白云仙长邀请众仙前来观赏。八仙宴后回程，各自拿出灵物，渡越东海。东海龙王之子抢走蓝采和的玉板，激怒八仙，大闹龙宫，终获全胜。在山东，以演唱八仙过海故事为主要剧目，竟形成了蓝关戏、八仙戏、渔鼓戏等剧种，可见影响之深。八仙庆寿剧目富于喜庆气氛，因而成为贵族富人“庆寿佐樽之设”，清代并成为御前应承戏中的剧目。

综上所述，蓬莱仙话勃起于神话之后。神山仙山东西对峙，神话仙话各成系统。然而超现实的想象本质相通，所以二者藕断丝连，其间有明显的承继关系。但神话中的“神”出于“天生”，仙话中的“仙”却可修炼而成，这既配合了宗教劝世之旨，又迎合了人们乐于长生之心，因此能较长地适应历史变化，在千多年中盛传不绝。群仙形象体现了民族文化心态，成为我国文化史上的独特创造。群仙形象也大量进入古代文学创作，在形成文学的民族风貌方面起了作用。因此，要了解中国文化和中国文学，都不能不了解仙话。

道教与古代科技

道教形成以前，我国古代自然科学已经有了高度发展，出现了许多著名的科学著作。道教形成以后，我国古代自然科学也主要是在国家政权的支持下发展的：国家设有专门的天文学研究机构，并通过科举考试招揽天文历算人才；国家设有太医局或太医院，一些知识分子可通过考试担任医官。国家的科学机构以外，是民间的科学活动。一些封建社会的知识分子，抱着对国家的忠诚、对生产的关心、对人民的同情，经年累月，历尽艰辛，从事科学活动，涌现了许多出类拔萃的人才，写出了影响深远的科学著作。比如贾思勰的《齐民要术》，沈括的《梦溪笔谈》等等。上述种种，基本与道教无关。

与道教有关的，主要是古代化学（炼丹术）和人体科学（主要是气功）。在道教中，前者属“外丹”，后者称“内丹”。

道教的核心是追求长生不死，追求长生不死最初是个科学问题，不是宗教问题。

人的正常死亡，至今还主要是由于得病。人们想：如果不得病，是否就可以不死？战国秦汉时代，我国古代医学已有高度发展。医药可以治病，那么，有没有一种“好药”，可治一切病，甚至使人根本不得病，因而长生不死呢？

最早寻求不死药的，据战国时代文献载，是燕王和荆（楚）王。不死药的效果，很快可知。人们想，人间的药大约不行，于是想到了神仙。

认为自然界有神，是远古就有的传说。人生生死死，但传说却长期不变。神在人们思想中的长期稳定使人们把神当作在实际上是永远存在、长生不死的。这些神，有许多成了后来的神仙。

神仙不死，他们一定有不死的办法，有不

死药。所以秦皇、汉武才不惜工本，大规模地寻仙祀神，以求得到不死药。在这里，科学由于自己的目标太高（长生不死），无法实现，而去向神学求援了。

秦皇、汉武也失败了，失败引起了更大的反对，但仍然有人坚持下去，他们认为，要想长生，求神不行，应该另辟门路，寻找新药。

最初的不死药大约是草木药（也许还有动物药），因为治病用的就是草木药。今天认为，药能治病，是因为药杀死了病菌等等。但在古人看来，服药，就是把药物的性质转移到了自己身上，比如有人吃了九牛二虎，就有九牛二虎之力。但草木药，放久了就干枯朽败，下锅可以煮烂，架火可以烧焦，自己不能不死，如何能让人不死？要让人不死，药物本身就应有不死的性质。这样的药，只能是一些性质比较稳定的矿物，主要是黄金。后来又有水银。水银来自丹砂，水银一炼又成为丹砂，变来变去，水银自己似乎没变。而神仙就是会变来变去，但自身仍然存在。比如孙悟空不论变成什么，孙悟空还是孙悟空。所以人们后来把丹砂和水银看作最好的不死药。水银以外是铅。因为铅和其他物质一起，可以炼成一种像黄金一样的物质。人们认为，这炼成的金更宝贵。铅是主要原料，当然受到重视。道士们常常讲到铅汞（水银），原因就是这里。

铅和汞都有剧毒，由此炼出来的金丹效果如何，不问可知。于是有人又说，自然界的铅汞不是真铅汞，真铅汞在人自身，只有“冶炼”人身自有的真铅汞，才能成丹，才能长生。“冶炼”的办法，是气功。这样炼出的丹叫“内丹”，与此相对，用自然界药物炼出的叫“外丹”。

“内丹”一词出现较晚，但作为一种养生方法，战国时代就有了。服药求长生，是借助外物的力量；用内丹来养生，是调动自身的功能。调动自身功能的办法也很多：熊经鸟伸，呼吸吐纳，对着日月呼吸，叫作餐日月之精化；早晚叩齿咽唾液，叫作饮玉液琼浆（神话中的玉液琼浆原来就是人的唾液）；还有房中术等等，但主要是气功。

战国秦汉时代，人们形成了这样一种认识：人体由三部分组成：形、气、神。形是形体，神不仅指精神，还指人体器官的功能。人死是怎么回事呢？古人说，是神离开了形体。有时候，人还活着，只是某个器官不管用，比如瘫痪，古人说，那是这些器官的神跑了。如果神不离开形体，人就可不死。体育锻炼，可使人体功能正常，于是也被作为长生手段。人们知道，有关生死的，主要是头和内脏，四肢缺一两个也死不了人，所以作为锻炼内脏手段的气功就逐渐排斥了其他手段。

内丹和外丹几乎是同时发生的，但初期道教，外丹势力强大，唐末以后，由于外丹的屡次失败，内丹才逐渐扩大了自己的影响。

早期的炼丹家们并不向鬼神乞求，反而排斥鬼神。魏伯阳说，有些人天天祭神，甚至梦里也不忘记，自认为一定要长生，结果却夭折而死。葛洪说，祭祀的丰盛如果能使人不死，那么富人就一定可以长生了。他也不相信求神可以治病。他甚至要求国家把那些用求神来治病的巫婆神汉统统杀掉，不管他们罪行轻重。

这说明，求长生，本身是个科学问题。人们错了，但也是科学本身的错误。科学在这里追求的目标太高，高到了荒唐的程度，但是，谁敢说自己就不办荒唐事呢？况且，直到至今，谁又能说清，人究竟能活多久呢？

科学追求的目标太高，科学的手段又无法实现这个目标，秦皇、汉武已经因此而向鬼神屈膝了，后来的炼丹家们，由于屡次失败，也被迫向鬼神屈膝了。

葛洪炼丹，已开始向鬼神求援，后来的道士则更甚。求助鬼神的手段五花八门，比如说，祷告、禳祭、佩符、念咒，来乞求或强迫鬼神替自己服务，而且每一手段都有一套繁琐的程式。甚至炼丹的时间、地点，丹炉的形

状，都有种种讲究，还加上必须积德行善等等内容，以求得到鬼神的庇护。这一切，完全是宗教内容。在我们局外人的眼里，只见那神秘主义的重峦叠嶂。如果道士们偶尔搞出点什么东西，比如火药，有人就说那是神秘主义对科学的贡献。而且，神秘主义还把科学技术与现实生活隔离开来，比如火药发明了，却直到很晚才应用于实际。

至于气功，也遭到了同样的命运。作气功前，必须祷告，拜祝，求神保估。在古人看来，气功健身，就是保留住"神"，使它不离开形体。道教则把这说明人体功能的"神"人格化，说人的每一器官似乎都有一个神在管理着，并指出了神的名字、形象、衣着及活动情况。这样，体育和健康的关系成了人和神的交通，体育锻炼就有变为祀神活动的危险。

道教用一套神秘主义的东西帮助一些人坚定了求长生的信心，他们不仅保存，而且发展了古代的化学成就。丹药虽然不能使人长生，但有些确实可以治病。这些，都是道教对科学的贡献。道教保存并发展了气功，他们在修炼中确实积累了一些实际体验，也是宝贵的科学遗产。一些道士对医术深有研究，为祖国医学的发展作出过贡献，如葛洪、孙思邈等。不少道士还通天文历算，据说祖冲之就可能是道家信徒。不过，道教徒的贡献不是这些学科的主流，而且有些科学活动仅是以个人身份进行的，与他们的信仰无关。

道教与气功

中华气功之道，渊源极为久远。据传早在商周以前，就有赤松子、彭祖等以气功养生名世，尤其是彭祖以"吹呴呼吸、吐故纳新、熊经鸟申"(《庄子·刻意》)之术，寿至八百，成为养生延寿的代表人物。周朝王子乔，据传以气功养生而登仙。战国秦汉，各种气功相当发达。《老子》、《庄子》、《黄帝内经》等，论述了抱一、守静、专气、心斋、坐忘、内守真气等炼养之道。战国中期所镌"行气玉佩铭"，扼要描述了内气在身中运行的轨迹；屈原《远游》，王船山释为内炼之谈，可谓后世内丹说的先声。气功不但被作为养生延命之术，而且被宗教化，当作能通往长生不死的"仙道"，不断有人专事于此。直至北宋末，专行炼养学仙者尚未有其教团。近代道教学家陈撄宁主张把中华传统"仙学"与道教分开，自不无一定理由。

道教教团酝酿之初，就继承采摭了秦汉炼养成仙说，从此道教一直把宗教化的气功作为炼养成仙的主要途径，中华传统气功从此主要在道教中发展，从而也被道教进一步宗教化，掺杂进不少糟粕。"气功"一语，即出道书，六朝隋唐的《中山玉匮服气经》、《延陵君修养大略》等道书，以"气功"专指"服气"一类炼养术。当今气功界以"气功"泛指自我调控身心而有内气效应的各种炼养术，包括印度瑜珈、佛教禅功、道教炼养术等，严格说来这种称号并不十分确切。但在尚无更确当的名称之前，只能姑仍其旧，将道教各种炼养术也纳入气功一类。

近二千年来，无数道教徒怀着长生成仙的宗教热忱，竭其毕生精力多方探索、矻矻修炼，积累了正反面两方面的大量气功实践经验，开辟了多种功法门类，创立了系统的气功理论，写下了大量气功著述，形成了体系庞大、包罗宏富的道教气功学。道教气功学，可称作中国传统气功学的集大成者，它堪与印度瑜珈学、佛教禅学比肩并立，为世界古代气功学的三大家。道教气功学长期以来广泛流传，对儒佛二家及民间诸派气功，中医、武术、书画等都深有影响。今天国内流行的气功，以渊源于道教者为最多。《道藏》内外数千卷道书中，气功专著及含气功内容者不下二千卷，它们是我国传统气功学遗产中的主要组成部分。官私史籍、文人笔记及道史仙传中还有不少道教徒修炼实践的记载，今天看来

也是研究古代气功实践史及人体生命科学的宝贵史料。

道教徒抱着长生成仙的宗教信仰练功，再加上时代认识水平的局限，他们不可能科学地探索、认识气功，往往夸大气功功效，按其信仰的需求而把它宗教化。道教气功文献中，气功和宗教往往混熔在一起，把气功的内核包裹在层层宗教外衣之下。道教徒所崇拜的不少"神仙"，如钟离权、吕洞宾、张三丰之流，今天看来也多是一些气功有素、延寿却老并表现出"神功异能"的历史人物。

道教气功门类甚多，即有守一、存思、行气、内丹等静功，又有导引、按摩等动功。道教诸派各时期所主张的功法互有不同。总的看来，道教气功学为其长生成仙的宗教信仰服务，被以长生成仙为旨的练功实效所推动，功法在不断发展，理论在不断深化。道教气功学的发展史，我们大体上可以把它分为三个阶段。

后汉末至西晋末，为道教气功学发展的第一阶段。这一阶段，道教各种炼养功皆已创立，尤以守一、内丹为最系统。魏伯阳的《周易参同契》，参合《老子》、汉《易》系统论述内外丹修炼，被尊为"万古丹经之祖"。原始道典《太平经》详细叙述了守一等炼养之道，描述了修守一者由守元气虚无而渐见种种光明等幻象，及身心怡悦的主观感受。《太平经》以合炼精气神三者为一、宝精惜气啬神为养寿之要，这一思想后来一直被奉为道教炼养学的宗要。该经还叙述了存思符箓、八卦以还精治病之法。传为张陵或张鲁撰的《老子想尔注》，宣扬"积精成神，神成仙寿"；《河上公老子注》也以"固守其精"为养身之要。与气功炼养密切相关的房中卫生术，也为五斗米道所传授推行。

东晋至唐末，为道教气功学发展的第二阶段。这一阶段道教上清派最为兴盛，该派所主张的存思、服气，在社会上影响最大。传为魏华存所出的《黄庭经》盛传于士大夫间，该经宣称人身各部位皆有神主掌，尤以上中下三丹田之神，为全身诸神之军，令人主要存思三丹田中之神，积精累气而臻成真。又说身中哪一部位有病时，存思该部位或主该部位脏腑之神，便能治愈。上清派编造了大量经咒符图，其修炼方法是把存思神、诵咒诀祝词及吐纳、导引、按摩、咽津等结合起来，他们所谓"存思神"不仅存思自身中神，而且存思日月、五方气及众多的天神、仙真。这种从形式到旨归都渗透了宗教内容的存思之道，表面看来颇为怪异，其实从其客观作用来看也多属气功修炼，并有一定的治病健身之效。葛洪《抱朴子内篇》除宣扬守三丹田中之神（"守真一"）外，还主张一种以调息闭气为门的"行炁"功，据传其从祖葛玄行炁功夫极深、能盛夏不热、入水不濡。行炁功由上清派发展，与导引、按摩等结合起来，集为"服气"之道。服气一称食气，具有辟谷休粮的含义，服气者或者希图通过长期调息行气而逐渐达到能不饮不食、不饥不渴，或则于练行气功时兼辟谷休粮而服饵草木金石之类的药物，道书中留下服饵药物的方子有成百种之多。服气功至唐代趋于成熟，多趋向服内元气。《幻真先生服内元气诀》等所述服气过程分调气、淘气、咽气、行气、散气、委气、炼气、闭气等诸节，强调吞咽者必须是自己丹田气海中升上来的元气，服咽入腹后还要以意领气，沿任督二脉运转，谓之"行气"。服气之始，先行导引、按摩、叩齿、咽津。孙思邈的《存神炼气铭》则以意守脐部丹田为长生之门。这类功法的继续发展，便走向内丹。

这一阶段道教不仅以服气、存思等为养生延寿、成仙登真之径，而且还很现实地用这些方法来治病。陶弘景《养性延命录》、孙思邈《摄养枕中方》、司马承祯《服气精义论》等，具体阐述了用六字气、存思日月、存思脏腑及火、导引、按摩、运气等自疗各种疾病的方法。《摄养枕中方》等还介绍了服气功深者"布气"（发放内气）为别人治病之法，及远距离发气

治病的“遥禁法”。道教气功医道，在这一时期最为发达。隋朝巢元方等所辑医方《诸病源候论》所列导引吐纳治病方千余条，其中多数皆来自道教。

唐末以后为道教气功学发展的第三阶段，这一阶段道教诸派在炼养方面渐趋归内丹一途。内丹之说虽早已出现，但总的看来，它在前一阶段被外丹与服气功所掩，影响、发展都不大。服气存思及外丹服炼盛行数百年之久，实验结果证明外丹成仙说为伪谬，服气、存思等虽不无祛疾轻身乃至延龄及百岁之效，但终不能达到道教徒所期长生成仙的目的，于是便渐渐冷落，内丹说遂代之 而起。服气、存思一类炼养术，理论上相当粗糙，而内丹则有其相当玄深的理论根据，它从道教传统的“人身一小天 地”的 天人合一论哲学观出发，外究天地万物生成之源，比附于人体生命现象，以人生具有的精气神“三宝”为内炼的药材，声称逆天地——生命生成之序炼精气神返本归元，“与道合真”，便可结丹长生。内丹学又引《周易》卦象、河图洛书、中医经络说等描述高深静定中内气运行的轨迹，它几乎搜集了当时所有学说组织理论体系，其长生成仙之说较前大大深化，具有更大的宗教吸引力。

唐末以后内丹学的发展又可分为前后二期，前期从唐末至北宋中期，以传统内丹的渐兴为特点，有钟离权、崔希范、吕洞宾、施肩吾、彭晓、刘海蟾、陈抟等内丹大家活跃于世。北宋中期以后为后期，这一时期内丹学深受禅宗影响，朝道禅交融的方向发展，从修炼次第上，可分为南宗、北宗。南宗以张伯端为代表，主张先命后性，北宗（全真道）以王重阳为代表，主张先性后命。后来两派合流，其内丹学说的发展一直延续至晚清。

内丹以祛疾健身为初效，以延年永寿为中效，以“阳神”飞升为最高目标，具体修持从意守丹田或降情摄念入手，是一种见效较快、弊端较少的静功。它虽然终以求成仙证真为旨归，以唯心哲学为依据，但理论、方法最为完备、成熟，可谓集道教传统炼养术之大成，尤对高深静定中的身心反应及掌握要点阐述最为周详，在现代气功界仍有相当广泛的影响。

道教与文学

道家、道教与中国古代文学

在中国古代文学的发展过程中，儒、道、释三家的思想，都曾以各自不同的方式，对创作、理论的不同方面，起过积极或消极的作用。甚至可以说，中国古代文学其文体系统的创立，风格、流派的形成，审美规律的发展，思想倾向的流变，理论体系的演进，都要到儒、道、释三家思想的发展、变化、斗争、融合中去寻找内在的思想动因。

所谓儒、道、释三家中的“道”，完整地说，应当包括“道家”与“道教”这两大部分。“道家”是一个学派，“道教”是一种宗教，二者的性质是根本不同的。但是，种种复杂的历史原因，不仅使它们在各自发展的历程中，结下了不解之缘，而且共同影响了中国古代文学创作和文学理论的发展。尽管二者对文学的影响，有先、有后，有分、有合，有直接的、有间接的，有深层的、有表面的诸种区别，但它们的基本倾向却是一致的。道家与道教虽然不是一回事。但道家思想，特别是其宇宙观、人生观、方法论，始终是道教宗教哲学的理论基础。唐宋以后，甚至可以说主要是道教理论家继承发展了道家的哲学。虽然有的是向朴素唯物主义方向发展，而更多的是向唯心主义方向发展；但无论如何，“道”作为与儒、释并列的三家或三教中的一教，既不能单指作为学派的道家，也不能单指作为宗教的道教。二者相关而又相异，因而对中国古代文学和文学理论发展所起的历史作用，是很难截然分开的。

道家、道教对中国古代文学和文学理论发展的影响是多方面的，这里主要谈谈文学本体论、审美认识论、审美现象论和艺术想象等几个方面的问题。

文学本体论 文学本体论是关于文学的本原、本性、本质的理论，或者它是对文学的本原、本性、本质作出的最高的哲学概括。在中国古人对文学艺术现象的认识史上，最早出现的是儒、道两家。儒家主要是从政治、风俗、道德、伦理的角度，具体论述了“诗”、“乐”等文学艺术现象的社会价值和政、教作用。就其主要内容而言，可以说很接近于我们今天所说的文艺社会学，文艺政治学理论和方法，而没有对文艺现象作出更高的哲学概括。道家则与儒家不同。他们首先提出了哲学本体论，以“道”作为其哲学体系的最高范畴、逻辑起点，对宇宙人生、万事万物的本原、本性、本质作出了总体概括。所谓“道家”，所谓“道教”，之所以以“道”命名，就是因为他们共同认为“道”是宇宙人生、万事万物的本体。尽管道家和道教学者之间，对“道”究竟是物质性实体，还是精神性实体的看法并不一样，但道家、道教的哲学本体论却为文学理论家的文学本体论的建立奠定了哲学基础，提供了论证方法。

《淮南子·原道训》中，较早地具体指出："天无形者，物之太祖也。无音者，声之大宗也。……无形而有形生焉，无声而五音鸣焉，无味而五味形焉，无色而五声成焉。是故有生于无，实出于虚，……道者一立而万物生矣。"可见，一切文学艺术现象和构成文艺的诸要素，都是"道"的产物，其本原、本性、本质都是"道"。扬雄，一般被认为是儒家学者，但他不仅接受了道家的哲学本体论，而且认为文学创作应该"循道""而体自然"。文学理论家刘勰信奉佛教，但他论文学现象，实际上却应用的是道家——玄学的哲学本体论。所以在《文心雕龙》中开宗明义第一篇《原道》，把日月星辰，山川草木，五经六艺，诗赋杂文，都称为"道之文也"。《文镜秘府论》南卷《论文意》第一则，据说采自王昌龄《诗格》，文中明确指出："夫文字起于皇道……一生名，名生教，然后名教生焉。以名教为宗，则文章起于皇道，兴乎国风耳。自古文章，起于无作，兴于自然。"这种在道、玄、儒融汇调合的基础上提出的文学本体论，很有唐代三教并用，三教融合的时代特色。到了司空图撰写《诗品》，则直接运用了王弼在《老子注》中提出的"体"、"用"一对哲学范畴，来揭示"雄浑""冲淡""豪放""悲慨"等诗歌创作与鉴赏中审美现象的本原、本性、本质，从而把前人已有的文学本体论升华为美学本体论。中国古代在道家——道教哲学本体论影响下提出的文学——美学的本体论至此算是基本完成了。宋代的理论家在哲学本体论方面，吸取了道家、道教的某些观点，但在文学——美学本体论方面没有根本性的突破。但是明代王学一派的哲学家中，却有人接受了道家的自然之道，自然人性理论。例如泰州学派的创始人王艮，就把"心"称之为"体"、"本性"、"天性之体"、"良知之体"，也就是素朴的合乎自然之道的自然人性。在泰州学派的影响下，有的文学家和文学理论家也吸取了道家的自然之道——自然人性理论，把"真心"、"本心"、"童心"作为文学的"本体"。李贽的"童心说"，就是以自然人性为文学本体的文学本体论。如果说在李贽以前，在道家哲学影响下提出的各种文学本体论，程度不同地带有唯心主义色彩；那么，到了明清之际的王夫之那里，则把文学——美学本体论完全建筑在"细缊生化"的素朴唯物主义哲学本体论之上，从而把中国古代的文学本体推上前所未及的高峰。虽然王夫之的哲学——美学本体论与一切道家、道教学者的哲学本体论根本不同，但仍然不难发现，其中吸取了道家——道教哲学理论中的某些带有素朴唯物主义因素的思想材料。

审美认识论　按照道家——道教的哲学本体论的观点来看，包括人在内的宇宙之间的一切有生无生的万事万物，都是"道生"的，都来自一个共同的本原。而不同事物的不同本质，不同本性，即作为哲学范畴的"德"，都是"得"自于"道"，是"道"的一部分，或者说是"道"之存在的个别形态。因此，人对万物的正确认识，既不依靠实践活动，也不借助知识积累，而是得之于"道"的素朴人性与得之于"道"各种物性之间的自然契合。《老子》教人"致虚极，守静笃。万物并作，吾以观其复"。又说，"多闻数穷，不如守中"，"故恒无欲，以观其妙"。这就是说，人要保持住得之于"道"的素朴人性，对万事万物，都采取静观默察的态度。《庄子》中也说，"至道之精，窈窈冥冥；至道之极，昏昏默默"；明见无值，辨不若默；道不可闻，闻不若塞；此之谓大得"。宇宙的本体，万物的本质，都是超感官的绝对存在；因此靠感官获得的知识，用言辞表达的认识，都是不全面、不真实的知识，不能达到对事物本质的真正把握。只有在静观默察中，以素朴人性与诸物本性自然契合，才能本质地把握事物。道家的这种认识论，被人们称为"妙悟"或"神秘的直觉"。虽然它不是对人的认识活动、思维规律的科学总结，但也确实从理论上概括了人在认识活动中经常发生的一种

思维现象。特别是人在审美活动、艺术创作中的思维特点与道家认识论所揭示的规律非常接近。因此,在中国古代,有些文学理论家便把道家揭示的认识规律,直接当作人的审美活动的规律,而提出了一种超感官、超言象的审美认识论。人对外物的审美把握,不是凭借感官去把握外物的声、色、形、象,而是在静观默察中以主体的素朴人性去"妙机"、"直契"美的本体。一般说来,声、色、形、象是构成事物的美的要素,人们把握事物之美,总要先以感官去把握声、色、形、象,进而深入地把握事物美的本质。审美活动总是由表及里,由外及内,由形式到内容,由现象到本质不断升华。但道家认为,"大音希声,大象无形",单凭感官去把握声、色、形、象,是把握不着美的本质的。只有"素处以默",才能"妙机其微"。(孙联奎《诗品臆说》:"机者,触也,契也,心通造化,自然妙契。")只有"超以象外",才能"得其环中"。"情性所至,妙不自寻。遇之自天,泠然希音。"(《二十四诗品》)不过,这种审美认识论,也并非绝对排斥感官作用和感官经验,也并不否认声、色、形、象诸因素构成的形式之美的审美价值,而是极力反对人们把审美活动局限于感官活动,论审美经验只重视感观经验,把追求形式之美当作审美活动的主要、甚至唯一的目标。用这种理论指导诗歌创作,则求"不著一字,尽得风流"。依这种理论鉴赏作品,须得"言外之意","象外之象"。话说得虽然有点玄虚,但却高度抽象地揭示了人的审美活动的本质规律。过去,人们给它加上"唯美主义"、"神秘主义"、"反现实主义"的恶谥,是不公平的。

审美现象论 在道家、道教思想影响下,不仅产生了以自然之道、素朴人性为本性的文学本体论,以素朴人性与自然物性相契合的审美认识论,进而又引申出了崇尚自然、含蓄、冲淡、质朴的审美现象论;并且进一步,在阳刚、阴柔两大审美范畴之上,确立了"自然"或"素朴"这样一个最高的审美范畴。老子教人"见素抱朴,少私寡欲",说是"五色令人目盲,五音令人耳聋","信言不美,美言不信",就是说素朴是最美的,破坏了素朴,人为地雕饰是不美的。《庄子》中主张"法天贵真",赞美"天籁",说"淡然无极而众美从之","素朴而天下莫能与之争美"。其论美虽然不绝对排斥雕琢,但主张"既雕既琢,复归于朴"。此后,《淮南子》重"自然";王充《论衡》重"真美";刘勰"标自然为宗";钟嵘倡"自然英旨";皎然更是推崇"真于性情","风流自然";司空图《诗品》中,"冲淡"、"高古"、"典雅"、"自然"、"含蓄"、"精神"、"缜密"、"疏野"、"清奇"、"实境"、"超诣"诸品中论列的审美现象,基本上都可以归入素朴之美的范畴。甚至论"纤秾"取"采采流水,蓬蓬远春",状"悲慨"以"大风卷水,林木为摧"。可见华美、壮美也无不要求合乎自然。至于苏轼论诗推崇"天成"、"自得"、"发纤秾于简古,寄至味于淡泊";汤显祖借杜丽娘之口唱出"一生儿爱好是天然",这都是明显地受到道家思想影响的文学家的审美观。即使一些论诗恪守儒家观点的人,如张戒等,也强调"自然"、"天成"。甚至近代的王国维,他虽然完全接受了叔本华、康德的美学理论,但依然认为"古今之大文学,无不以自然胜";元曲之佳处,"一言以蔽之,曰自然而已矣"。

艺术想象 在儒、道、释三家中,对中国古代文学创作中艺术想象的发展,影响最深最久的是道家与道教。当代文艺理论界,有这样一种看法:文学艺术的本质就是创造性想象的感性显现。作为定义,这也许并不全面,但至少它可以提高人们对艺术创作中创造性想象的地位和作用的认识。而我们也不妨借它来说明道家、道教对中国古代文学艺术创作的巨大贡献尤在于推动了中国古人创造性想象的丰富、发展。其中需要特别指出的又有两者:一是《庄子》之文的典范作用,二是道教的神仙思想和创造神仙系统的思维方法。《庄子》之文是以极其丰富的创造性想象

为基本特征的。正如其书《天下篇》里所概括的那样："以谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞，时恣纵而不傥，不以觭见之也"。可以说集中概括地指出了文学创作中创造性想象的诸要素：夸张、虚构、想象以及物化为语言文字的特殊方法。至于说："以天下为沈浊不可与庄语，以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广，独与天地精神往来，而不傲倪于万物"，简直可以看作是中国古代小说创作，特别是志怪——神魔小说创作的基本方法、艺术原则。至于道教的神仙思想和它创造的神仙系统，是从中国上古原始宗教中继承发展而来的，这无疑是宗教迷信。但是，道教创造神仙系统的思维方式的特点规律同艺术思维非常接近。首先，道教的神仙，绝大部分是典型化、理想化了的真实的人。他们有姓、有名，并有一部得道成仙的生活史，就连作为"道"的化身的最高神"元始天尊"，也并不总是住在"大罗天"上的"玄都玉京"，而是历代都现身于人世，成为有姓名的活人，老子就是其一。第二，道教的神仙大部分都是形神、灵肉共得永恒，与造物者同游，处生死之外的真实的人。他们靠吐纳导引，服食养生的方法长期修炼成仙，所以有形、有质，有情、有欲。第三，道教创造的神仙系统，等级森严，层次繁多，分工细密，有与世俗同样的伦理关系，有与世俗同样的矛盾斗争，甚至也不乏污浊、黑暗；实际上天界就是典型化了的人世。第四，道教的天界具有无限的广阔性，永远不会以仙满为患，随时欢迎一切得道者飞升而来；因而人们就可以根据需要不断地创造神仙，源源不绝地把活人输往天国。总之，神与人有同一本体，仙与凡无绝对分界。这就不仅给文学家进行创造性想象以充分的启示，而且为文学家物化思想情感从事创造性想象提供了丰富的材料。郭璞"游仙"之作，揖"浮丘"，友"洪崖"，"飧霞倒景，饵玉玄都"，"乃是坎壈咏怀，非列仙之趣也"。李白诗中"蹑太清"，"朝玉京"，往往是为了反衬现实的苦难；而神交列仙，梦游洞天的自由自在，也是他不肯"摧眉折腰事权贵"的思想在创造性的想象中得到了升华。至于中国古代的小说创作，从"志怪"到"神魔"的大量作品中，虽然有一些直接地表现了道教的宗教意识，个别的甚至是赤裸裸地进行宗教迷信的宣传；但是，其中的大部分作品，特别是优秀作品中的神仙鬼怪，矛盾斗争，都是为现实写照，都是作者以创造性想象制成的物化思想情感的载体。虽然这些创造性想象的发生，不能忽视佛教的作用；但道教的神仙思想和道教创造神仙的思维方法，应当说起了主导的作用。像唐人小说中，《虬髯客传》一类的由道士创作的作品自不必说。即便如《西游记》、《封神演义》等处处渗透着佛教影响，不仅人物又是直接取自佛教传说的作品中，其创造性的艺术想象，还是以道教的作用为主导的。《西游记》是以取经故事为主线，但一切神、魔、人、鬼都活动在道教观念中的天上、人间、幽冥三界。书中塑造的艺术形象，也大部分出自神仙系统，神魔斗争的方式方法以及由此构成的情节场面，也无不染有浓重的中国固有的巫觋、方士的法术色彩。特别是主人公孙悟空的形象的塑造，可以说几乎全是以道教思想为基础而作的创造性想象。就连"西方妙相"菩提祖师半夜三更传授给孙悟空的修炼秘诀中，也大讲"精、气、神"谨守勿泄，还有什么玉兔、金鸟、龟蛇盘结、五行相用等等，从思想到语言都是道教的东西。至于猪八戒讲"九传还丹"，沙和尚谈"明堂肾水"，女妖们挖空心思摄取唐僧的"元阳"以求长生，等等，更没有多少佛教的气味了。当然归根结底《西游记》的作者既非语道，亦非谈佛，只是用创造性的想象为现实人生留影，并寄寓其思想情感。所以在创造性的想象中，不妨"释迦与老君同流，真性与元神杂出"，但他使用的素材、方法还是主要得自中国固有的巫术、神仙、道教。概括言之，离开道家与道教，就无法理解中国古代文学创作，特别是志怪、神魔以及某些剑

侠小说中富有浪漫色彩的创造性想象的民族形式、民族特点；而这一切又决不能贴上“消极浪漫主义”标签，给予全盘否定的。

释道精神与古典诗歌理想

杜甫说：诗是吾家事。实际上，作为中国人，何妨说：诗是吾国事。要探究中国民族的精神趋向，要把握中国文化的基本特质，都少不了要研究古典诗歌艺术。尤其是对古典诗歌理想的阐发，可以使我们对民族的文化心理结构和传统的哲学思想精神作出动态的考察。当然，这种阐发本身是一个颇有难度的课题，本文不可能作到全面而透辟，只能简要地理出个端绪来。

古典诗歌的理论自觉，应该说，是始于汉代的《毛诗序》。前此孔子的言论，虽多有涉于诗者，其大旨却在政教。关于这方面的问题，世人议论已多。至于汉儒之论诗，虽依然为政教观念所圈，毕竟是专意于论诗了。不过，需要指出，汉儒对诗歌特质的认识，还渗透着初民文化的精神，如“正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗”的观念，实则正缘于“最古之礼，专重祭祀”，且祭祀必以诗歌媚神的上古文化精神，而“情动于中而形于言”进而衍为咏叹歌舞的观念，也正基于对祭祀时媚神歌舞之生动形态的概括。其实，这也难怪，无论孔子还是汉儒，所谓论诗，都是专对《诗经》而言的。问题的实质在于，首先，汉儒将诗人“感于物而后动”的个体情感导向了与媚神活动——实际上是由图腾与禁忌发展为社会仪礼规范——有关的群体意识，同时，又使这种群体意识成为与政教有关的道德自觉。显而易见，这种诗歌观念体现着对诗歌本体价值的异化，它虽然也肯定诗歌之“发乎情”的先赋特质，但终于让它消泯在对社会功用的自觉之中了。因此，只有具备反异化精神的道家思想才能使诗歌观念发生根本性的转变。

中国思想史上的儒、道关系，远比人们所想象的要复杂，仅仅以儒、道互补来总结概括，便有点言不尽意。应该指出，所谓互补，乃是一种逆向追求中的价值发现。儒家精神在于肯定现有文明，道家精神在于弃绝现有文明，似乎水火不相容，实质上，儒家是以肯定现有文明秩序为个体生活之目的的方式肯定着人体人格，道家是以认定保持个性真实必须弃绝现有文明秩序的方式肯定着个体人格，于是，以道化儒，相逆而相成，便有了对独立的个体情感之真实的肯定。从哲学思想上讲，以道化儒的具体形态是所谓“内圣外王”。这样一来，儒家体用不二的精神势必面临着分析之势，个体本体已不必以社会伦理规范为其存在之目的。对于古典诗歌来说，则不复于“厚人伦，美教化”的政教功用上实现自身的价值，创作主体亦不必“发乎情，止乎礼义”，而是正面地去肯定诗缘情的本体特质。古诗十九首已发出“涤荡放情志”的呼声，到陆机则公开扬起“诗缘情而绮靡”的大旗，从创作实践的追求到诗学理论的探讨，古典诗歌之演进的必然正体现着以道化儒的文化思想之演进的必然。

道家之“道”在“无为”，“上德无为而无不为”。落实在社会政治上，这是“君人南面之术”，势必导致无法为法、“非法法也”的阴谋政治。但影响到诗歌艺术，却给诗的灵感提供了自由翱翔的无限空间。儒家所遵从的周文化，非常强调“敬德”、“明德”，《大戴礼·盛德》云：“礼度者，德法也。”“德”存于“礼”，故诗歌之“发乎情，止乎礼义”便正是以诗“明德”，《周易》亦言圣人观物取象旨在“以通神明之德，以类万物之情”，这些，都正是诗歌创作之“比德”规范的思想基础。所谓“仁者乐山，智者乐水”，便是类情以明德，发展为“善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞”，遂成了“比德”的艺术程式。道家以“无为”之精神夺儒家“明德”之魂魄，于是“德”即非德，“比德”规范缘此而进行为不比之比的自由境界。

古典诗歌发展到魏晋南北朝，已渐由讲求“比兴”转而为“独标兴体，而“兴”的审美特质已在“文已尽而意无穷”，绝非类情明德的精神了。唯因如此，古典诗歌才能缘情而作，无所依傍，依真而发，无所比附，真正去“穷情写物”。

其实，当我们考察魏晋前后的思想文化形态时，应同时注意到诸家思想的多元融汇和每家思想的多向演化。比如，在发生以道化儒、出儒入道这种现象的同时，道家思想本身又与佛家思想发生了微妙的关系。而就道家思想与佛家思想的融汇而言，也绝不是简单的合一，而是一种在彼此的击撞冲突中寻找契合点的矛盾统一运动。在汉末人的眼中，浮屠之学与黄老之言一般无二，所谓“此道清虚，贵尚无为”，实际上，这是以道视佛的阶段。魏晋哲人一方面以道化儒，一方面也以道化佛，但儒家与佛家的精神本是截然不同的，因此，化儒之道与化佛之道必然有所区别。当时，王弼、何晏与向秀、郭象皆本乎道家而立说，但王、何之精神在贵无，而向、郭之精神在崇有，如果说向、郭之学在于“明内圣外王之道”，那么，王、何之说便易为佛家所用。东晋道安正是以王、何的贵无论去宣扬般若说的，应该说，这已经是援道入佛了。道家万有归无的思想，本就潜在着歧义，人格本体与宇宙本体的混同，是其哲学上的致命点，所长在此，所短亦在此，当人们将强调宇宙本体虚静而一的思想落实到对人格本体的自觉时，便很容易蹈入佛家无念无知湛怀息机的宗教式心境，而如果将对宇宙万物多样互殊之现象的把握同对人格本体的自觉相统一时，又可能使个体人格的独立价值得到认可。说透了，王、何之学与向、郭之学的分歧，乃是道家思想内在矛盾的外观，“王既着眼在本体，故恒谈宇宙之贞一，向、郭既着眼在自生，故多明万物之互殊”（汤用彤《魏晋玄学流派略论》），在中外思想文化的击撞与融汇中，道家思想的内在矛盾必然导致佛家思想在演化中的分化，从而使体现于古典诗歌之中的释道精神也绝非一种单纯的状态。

众所周知，西晋之前，世间还很少真正皈依佛教者，但东晋以降，情形便两样了。士林中的高蹈之风助长了人们超尘脱俗的精神追求，援道入佛使“无为”之说与般若精义妙相契合，从而又给人们一种理论上的导引。于是，那种永恒的宁静和无所滞碍的空灵境界，便成为诗人心灵的趋向处，对“意境”美的追求便是理所当然的了。“境”乃是佛家妙语，其实质在于“即色”，亦即感觉的真实，岂不闻佛家道：“所言境者，谓六尘境：一，眼对色；二，耳对声；三，鼻对香；四，舌对味；五，身对触；六，意对法。”但契合于道家本无之义的佛家精神，在于超越感觉的真实而去把握永恒虚寂的涅槃境界，这就意味着，其所执著者并非日常之境，而是“妙绝常境”的“真境”、“无为境”。体现在古典诗歌中，便是于“物境”“情境”之外别求“意境”。

参照王昌龄“诗有三境”之说，我们知道，“意境”作为一种古典诗歌的审美理想，其精神在于对“真”意的追求。庄子认为，“古之真人，不知说生，不知恶死；其出不诉，其入不距；翛然而往，翛然而来而已矣”，佛说以为，“若能空虚其怀，冥心真境”，顾恺之面对虎丘，道，“含真藏古，体虚穷玄”，陶渊明见南山夕色，亦曰，“此中有真意，欲辩已忘言”，一句话，以去情息念的虚空心境外契于“云无心以出岫”般的无目的性的自然存在，从而以清虚淡远的格调展现出一种自然而空灵的诗歌世界，是谓诗中“真境”，而此中便有无可言传之“真意”。如王维《辋川绝句》那样，所有被后世神韵派推为“清远”之品者，便是能得“意境”之美的作品。这类作品的审美特征，在于具有味外之味，钟嵘论诗，以“穷情写物，最为详切”的五言诗为众作之有滋味者，但是，写物之“物境”与穷情之“情境”只是常境，故而欲求意境之味就必须超乎味外。

在这里，一个不可忽略的现象在于，有关

意境说的言论，多出于沙门诗僧或奉佛之士，多见于文人与僧徒交往的文字。这就说明，古典诗歌之追求意境之美，是与佛学精神深入人们的文化生活密切相关的，从而也就提醒我们，当古典诗歌超越了“自勉以役其德”的精神束缚之后，又高蹈而至于对虚寂无为之精神本体的艺术把握，也就是说，体现在古典诗歌中的哲学思想精神，在出儒入道之际，便出现了借道以入佛的倾向。

古典诗歌之于审美理想的追求，到以禅喻诗而进入新的境界。禅学，是中国化了的佛学，它更多地体现着中国人的人生态度和艺术气质，的确，我们与其说道家之庄子的精神为审美，倒不如说禅宗的精神为审美，因为恰恰是禅宗将庄子思想中具有审美意义的内容吸收并发扬了。

当然，禅宗的形成有着很复杂的原因，非三言两语所能说清，不过，其中极重要的一项，正在于玄学思辨对道家思想的分析和因此而引发出的不同阐释。前面已经说过，魏晋玄学虽共衍道家之说，但有着贵无说与崇有说的区别，不同于贵无论者之执著于宇宙本之贞一，崇有论者是执著于万物自生之互殊的，其论《逍遥游》曰：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事物其能，各当其分，逍遥一也。”（郭象《庄子·逍遥游注》）这个道理并不难懂，世间人个性万殊，若都欲为大鹏之游，势必万有归一，不能保持其个体之独立，所以，只有自以其逍遥为逍遥者，才能是具有独立个性的逍遥精神。不必于个体之外去追求什么逍遥。禅宗的精神要旨也正在这里。禅宗大师在解答何处识佛的问题时说：“大似骑牛觅牛”，寻到天边，还在身边，归结于一理，还得“放于自得”“物任其性”。唯因如此，禅宗的要领便在唯执“现量”，何谓“现量”？就是对现前实境的感觉的真实。同样是释道合一的精神，同样是以领悟虚寂无为之道为精神生活之目的，但或者专以虚寂无为为念，致使心入此念而恒守虚静，而唯居清远；或者在自得之中求无为，亦即以无不为为无为，以无不有为虚空，于是就能心各自适而生动活泼；禅宗的精神正在后者。禅宗的精神既然有如此灵妙的一面，也就难怪古人要说，以禅喻诗，莫此亲切了。

以禅喻诗的关键在“妙悟”。“悟”者，个体感性经验的某种神秘飞跃，那么，“妙悟”的妙处又何在呢？《大珠禅师语录》云：“顿者，顿除妄念；悟者，悟无所得。”妙就妙在以无所得之悟为第一义之悟，为透彻之悟。严羽以禅论诗有“不落言筌”“不涉理路”之说，因为一落言筌，便要解说，一涉理路，便要推衍，而解说推衍必然导致某种既定的心得意念，这便是悟有所得，其虽属悟而实大不妙了。所谓“羚羊挂角，无迹可求”的理想境界，首先是诗人悟有所得却并不解说推衍，其次是读者共其所悟而又不待诗人之解说推衍，而这种可使创作主体与接受主体自然契合的中介，便是具有神宗所谓“现量”之特质的诗歌形象世界，即一种诗化了的现实的感觉真实。如苏轼诗《六月二十七日望湖楼醉书》：“黑云翻墨未遮山，白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散，望湖楼下水如天。”作者于此，本有借自然界的风雨变幻来彻悟“人生不信长辖轲”之哲理的意思，但诗中所写，却纯是当日所见所历而已。又如皇甫松《浪淘沙》小令：“滩头细草接疏林，浪恶罾船半欲沉。宿鹭眠鸥非旧浦，去年沙嘴是江心。”汤评云：“桑田沧海，一语破尽。”其实，词中何曾道破？不过摹写实境而已，所以，与其说“一语破尽”，倒不如说“顿然可悟”更恰当。诗人作诗，多在抒写一时感触，而理想之品，便是以“初无定景”之景与“初非想得”之情构成完全个性化的艺术直觉世界，如温庭筠诗“鸡声茅店月，人迹板桥霜”，如贾岛诗“怪禽啼旷野，落日恐行人”，皆实写“身之所历，目之所见”，但旅途的清苦与野行的孤寂却自在言外。

古人将这种诗歌的理想境界概括为：“必能状难写之景如在目前，含不尽之意见于言

外。”与此相关，又有“兴象”“兴趣”之义。超越了“比兴”规范的“兴”的特质，一在于“有感之辞也”，二在于“文已尽而意无穷”，唯因如此，“兴象”恰如禅宗之所谓“现量”，而“兴趣”也正合禅宗之所谓“妙悟”。对于自始就讲“人禀七情，应物斯感；感物吟志，莫非自然”（《文心雕龙·明诗》）的中国古典诗歌来说，这种理想不正是其本体特质的自然而合理的演进结果吗！

综上所述，我们看到，古典诗歌的演进历程是在儒、道、释三家彼此击撞、参融的复杂运动中完成的，而它之所以臻于这样而不是那样的一种审美理想，更是同在这复杂运动中融成的释、道精神密不可分。需要强调的是，释道精神与古典诗歌理想的关系，是一种文化演进中的动态联系，因此，割断历史长流的静态考察，很难穷其渊源而究其本体。

道教与唐代文学

至少，从东汉末年起，对生命的忧患就时时萦绕在人们心头了。“生年不满百，常怀千岁忧”，“人生忽如寄，寿无金石固”，“人生非金石，岂能长寿考”，它令人忧郁，令人痛苦，令人沉思。整个魏晋南北朝时代，从“对酒当歌，人生几何”到“树犹如此，人何以堪”，这种感慨成了文人士大夫们咏叹的基调。唐王朝建立以来，富裕风流的生活和繁荣昌盛的社会虽然在现实中给了人们以生活的热情与进取的信心，却没有消除人们心灵深处对生命短暂的忧郁，反而更增添了人们对“生”的几分渴望，对“死”的几分恐惧。李白《拟古》一诗说得极明白：

> 日月终销毁，天地同枯槁。蟪蛄啼青松，安见此树老？金丹宁误俗，昧者难精讨，尔非千岁翁，多恨去世早，饮酒入玉堂，藏身以为宝。

因此，讲长生不死神仙之术的道教便大受人们青睐，而迅速兴盛起来了。

和佛教以生为苦，以死为解脱正好相反，道教是以生为乐，以长寿为大乐，以成仙永生为极乐的，这正好吻合人们的第一欲求——生存；和佛教实行禁欲、苦行相反，道教是主张人要活得自在、活得舒服的，这又正好吻合了人们的第二欲求——享受；既能生存，又能享乐，道教还能让人超尘脱俗，高雅飘逸，赢得清名，这种日子是神仙日子，这就吻合了人们的第三欲求——精神满足。道教打出了长生不死做神仙的招牌，因此具有极大的诱惑力。尽管道教那里有种种令人难以忍受的斋醮仪式，有种种严酷的清规戒律，有很难学会的金丹炼制术，有吃下去十分危险的丹药，甚至还要经过许多可怕的考验，但毕竟挡不住飞升成仙、长生极乐的诱惑，特别是当人们在现实世界中感到痛苦和压抑的时候，那种求仙访道的热情就更难以克制。所以，很多文人士大夫都信奉道教，如王勃便“常学仙经，博涉道记”（《游山庙序》），常常叹息“流俗非我乡，何当释尘昧”，梦见自己成了仙人（《忽梦游仙》）；卢照邻则“学道于东门山精舍”，还到处乞讨银两和药石为炼丹（《与洛阳名流朝士乞药值书》），陈子昂也在那篇著名的《与东方左史虬修竹篇》中说自己“常愿事仙灵，驰驱翠虬驾……永随众仙逝，三山游玉京”，并“临霞永慨，抚膺叹息，常谓烟驾不逢，羽人常往。”（《别中岳二三真人序》）而著名的李白，更是“清斋三千日，裂帛写道经”（《游泰山》六首），连做梦都想着羽化飞升——“余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山”（《下途归石门旧居》）。一直到中晚唐，文人学道之风依然长盛不衰，刘长卿《寄许尊师》说：

> 独上云梯入翠微，蒙蒙烟雨映岩扉。世人知在中峰里，遥礼青山恨不归。

韦应物《饵黄精》说：

> ……自怀物外心，岂与俗士论，终期脱印绶，永与天壤存。

李端《长安书事寄卢纶》说：

……勿以朱颜好，而忘白发侵，终期入灵洞，相与炼黄金。

就连白居易，也曾炼铅烧汞，学制金丹（参见《西溪丛语》卷下所举白居易炼丹诸诗）。

“若许随师去尘网，愿陪鸾鹤向三山”（王起《赠毛仙翁》），“愁是独寻归路去，人间步步是尘埃”（赵嘏《早出洞仙观》），“使我浮生尘鞅脱，相从应得一盘桓”（牟融《赠羽士》）。这是一种对尘世充满眷念，又对尘世感到失望的矛盾心理的折光。在这种心理氛围中，道教那种既能免除生老寿夭之苦，又能安享尘世之乐，既能满足心中情欲，又能活得高雅脱俗的生活情趣弥漫开来，形成了文人士大夫生活理念的一个侧面。他们隐逸学道，受箓炼丹（如李颀、李白、顾况），其实都是在这种生活理念支配下的行为。

并不能简单地把它归之为一种消极的人生情趣。这种人生哲学与生活情趣是复杂的，也许，正是这种厌倦与失望的灰暗色调中，掩盖的却是活泼泼、火辣辣的追求；也许，正是这心灵中充满了过多的美好理想，才显示出了这自然与社会对人的压抑和人对自然与社会的反抗。所以，它虽然表现了道教给人们带来的消极情绪，但又在道教给人们构筑的虚幻世界里表现了人的自然的、正当的、却受到了压抑的人生理想——生存、爱情与事业的自由境界！因为只有在这个世界里，人才是自由的：时间凝固了，人成了永恒，既可以“三见沧海变桑田”，也可以一枕黄粱之间度百年；空间变化了，“遥望齐州九点烟，一泓海水杯中泄”，大千世界化为芥子，也可以蚁穴缘槐为大国，一芥子化为大千世界，人可以飞来飞去，朝发扶桑，夕宿昆仑，与神仙抚膝相谈，“明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻”，飘然挥手凌紫霞，从风从体登鸾车”；人的情感冲决了一切罗网，想爱就爱，想恨就恨，想哭就哭，想笑就笑。这虚幻世界乃是现实世界的反衬，既然现实世界限制了人的那么多自由，那么，只有在虚幻世界中去寻找解脱。所以，从社会角度来说，道教的影响可能消弥了人的活力，窒息了人的进取热情，造成了人的灰色的人生情趣，使人们沉醉于一种虚假的心理满足中，但从文学角度来说，它却带来了积极的批判精神，丰富的想象力，浪漫的审美理想以及色彩绚丽、神奇谲诡的意象。

作为一个宗教，在道教那里，有象征生存与死亡的神鬼谱系。神仙长生不死，超越现世，悠哉游哉，自由无羁，生活在美丽的仙境。这里有三岛十洲十大洞天三十六小洞天七十二福地，有居于天心的玉京山，有元始天尊、太上老君、王母、玉女和种种仙人，有光碧之堂、琼华之室、奇花异草，它们能令世人长生不老，青春永驻；而鬼魅精怪则丑恶可怖，或“晦夜出行，状如炎火”（《抱扑子》佚文），或“有身无头，赤毛无衣，有耳无目（《道要灵祇鬼神品经》），它们能令世人死亡或疾病。而道士的职责，就是引导人们飞升仙境、交接仙人，寻得永恒的生存、美好的享受而避免可怕的痛苦的磨难与死亡，这需要靠各种仪式（如斋、醮）和方法（如符咒、炼丹）。因此，在道教这里，就有着三组彼此相关联的特殊的意象，一是有关神仙与仙境的意象，它们象征着生存、享乐、美好；二是有关鬼魅精怪的意象，它们象征着死亡、苦难、丑恶；三是有关道士及各种法术的意象，它们象征的是超越人间的一种神奇的力量，它能拯救人类。这三组意象与听者读者信奉者即俗人构成了一个以道士及法术为中心的意象结构，没有道士及法术，俗人们就不能摆脱死亡、苦难与丑恶的鬼魅精怪的纠缠，没有道士与法术，人们也不能通向生存、享乐与美好的神仙世界。因此，这只是一个宗教性的意象结构，它的功能只能是劝诱人们匍伏在道教的脚下，做一个忠实的信奉者。

道教的意象与文学的意象恰好发生了契合。道教搜罗整理与创造了这些意象来劝诱人们信仰道教，而文学家们却正好借用这些意象来编织文学之梦。所以我们可以看到，

在唐代文学中，凡是那些以瑰丽、神奇色彩见长的诗歌与小说中，都有道教的意象在熠熠生辉。“三岛”、“瑶台”、“阆苑”、“明星玉女”、“飞龙”、“鸾驾”、“王乔”、“丁令威”，人是飞翔自由的仙人，露是五色之露，楼台是琼玉瑶台，花是万年之花、草是不死之草，“如何雪月交光夜，更在瑶台十二层”（李商隐《无题》），这是一种意象；鬼魅、狐精、幽圹、坟茔，阴风惨惨，阴森幽暗，“百年老鸮成木魅，笑声碧火窠中起”，“桂叶刷风坠桂子，青狸哭血寒狐死”（李贺《神弦曲》），“鬼神知妙欲收响，阴风切切四面来”（顾况《刘禅奴弹琵琶歌》），这又是一种意象；《枕中记》里道士吕翁“得神仙术”，能令人梦中参悟，《长恨歌传》中临邛道士能令人生死相会，《薛昭传》中申天师能以绛雪丹令人复生，《太平广记》卷十“王苞”条中道士叶净能能以符除妖，这又是一种意象，这些意象是多么神奇而新颖！

然而，当这种意象进入文学领域中的时候，它就开始转化为具有人性美的文学意象而不再是宗教意象了。因为它不再由道士讲述而由俗人——过去的听者——讲述，因为它不再表达宗教情感而表达俗人——过去的接受者——的情感，因此它的结构发生了变化，人取代道士成了结构的中心，人的情感如同一种渗透力极强的色彩，使这些意象换了一种色调，在这种换了色调的意象中，人们倾诉着自己的爱情与理想。例如在爱情题材的文学作品中，神仙与仙境既是美好的理想世界的象征，也是充满了人间的情感的象征，顾况《梁广画花歌》中的“上元夫人最小女”，不再是一个远离尘世、冷漠高傲的仙人形象，而是一个“凝嚬掩笑心相许”，天真烂漫、情窦初开的少女；王翰《赋得明星玉女坛送廉察尉华阴》中的玉女，“含情迟伫惜韶年，愿侍君边复中旋”，却被仙凡悬隔，不能如愿，只能是一个满心痛苦的女郎形象，《玄怪录》“崔书生”一则中，西王母第三女玉扈娘子在封建婆婆的歧视下，不得不被迫与崔生含泪分离；在这里，神仙消褪了它的神性而具有了人间的情感。而鬼魅精怪，也不再是死亡、苦难与丑恶的象征，《灵怪集》“许至雍”一则中，鬼魅与丈夫相会时泣泪成血；《李章武传》中，王氏子妇的鬼魂对旧日情意眷念缠绵；《任氏传》中，狐精任氏对爱情忠贞不渝；这里的鬼魅精怪又与人有什么区别！自从《古镜记》中所记的狐精鹦鹉对着宝镜在生命垂危时说出了“变形事人，非有害也”之后，鬼魅精怪也逐渐失去了鬼性而具有了人间的情感。

当然，在唐代文学中，道教所提供的意象并不仅仅用于爱情题材，更多的，则是用来表现人们所向往的自由境界。人们生活在自然与社会的双重牢笼之中，人的自然生理条件，决定了人不能超越时空，逃避死亡；现实社会的物质条件，使人不能随心所欲；世俗的观念，使人的精神受到压抑；封建伦理纲常，又扼杀了人的感情。因此，只有在想象的虚幻世界中，人才能获得自由。李白《元丹丘歌》说：

> 朝饮颍川之清流，暮还嵩岭之紫烟，三十六峰长周旋。长周旋，蹑星虹，身骑飞龙耳生风，我知尔游乐无穷。

这是诗人对生命自由的追求。李商隐《玉山》诗说：

> 玉山高与阆风齐，玉水清汹不贮泥，何处更求回日驭，此中兼有上天梯，珠宫百斛龙休睡，桐拂千寻凤要栖，闻道神仙有才子，赤箫吹罢好相随。

这是诗人借用虚幻仙境在表达对自由爱情的向往。李贺《天上谣》说：

> 天河夜转漂回星，银浦流云学水声，玉宫桂树花未落，仙妾采香垂珮缨。秦妃卷帘北窗晓，窗前植桐青凤小，王子吹笙鹓管长，呼龙耕烟种瑶草。粉霞红绶藕丝裙，青洲步拾兰苕春。东指羲和能走马，海尘新生石山下。

这是诗人对美好、神奇、恬情的世界的憧憬。当然，这种自由、美好境界是虚幻的，它是人

们的梦想，但这梦，却是那么美好，美好得令人不忍去戳穿它，宁可在这梦中沉睡，而道教所提供的许许多多神奇的意象，又正是文学家们构筑这个梦所需要的素材。

道教不仅提供了神奇谲诡，色彩绚丽的意象，也给唐代文学带来了丰富的想象力。

人们都知道，在屈原时代，楚地的巫风便影响了文学，使中国古典文学中有了富于想象力的楚辞。而道教，正保存了楚文化的巫觋因子，并以它构成了自身的基本构架。所以，在道教中，不仅有神仙、精怪等意象，还有着种种沟通人神、人鬼的巫术。其中，“存想思神”就是其中的一种。

所谓“存想思神”，就是在斋醮、符咒、行气、炼丹时想象神灵的形象。人们可以想象周围有紫气环绕，可以想象有神人降临，可以想象自己飞升天空，可以想象仙女翩翩起舞，据道教说，这种想象不仅要想得奇妙，而且要想得虔诚，真正进入幻觉，“不可以空静寂然无音响，趋拜而退也”（《云笈七签》卷四十五）。而道教的斋醮仪式上，星灯闪烁，烟雾缭绕，道教的法术中，诡秘奇幻，变化莫测，道教的壁画仙姿绰约，瑞气浮升，道教的音乐钟磬齐奏，笙竽和鸣，更令人“临目内思，驰心有诣”（司马承祯《天地宫府图序》），令人“灵气相感，不由正衿（《异苑》）。置身在这种气氛中的人，怎能不精血沸腾、心动神摇，怎么能不想到昆仑、方丈、瀛洲、蓬莱，想到玉皇、老君、玉女、仙人，想到自己上天入地、周游九霄、腾云驾雾，出将入相、入了富贵温柔之乡！尤其是服下那种以水银、硫磺、白矾、黄金等为主炮制的丹药之后，人们就更容易在药力刺激下进入到一种近乎幻觉的想象境界。

然而正是这种近乎幻觉式的想象，使唐代文学尤其是唐诗有了绚丽神奇的色彩。唐代笃信道教的诗人中，如李白，在诗中就常常写下那种近乎迷狂的幻觉，他常常幻想自己“抚顶弄盘古，推车转天轮”（《上云乐》），幻想自己登上天空“素手把芙蓉，虚步蹑太清”（《古风》十九），常常把俗世歌舞想象为鸾歌凤舞，把小妓家僮想象为玉女金童，把酒楼想象为蓬莱宫阙，把自己想象为神仙，“或欲把芙蓉而蹑太清，或欲挟两龙而凌倒景，或欲留玉舄而上蓬山，或欲折若木而游八极，或欲结交王子晋，或欲高揖卫叔卿，或欲借白鹿于赤松子，或欲餐金光于安期生”（《韵语阳秋》卷十一）；而曾真正当了道士自号“华阳真逸”的顾况，也曾把苔藓想象为“白云飞山壁”、“飞雨岩前滴”、“腾虎欲咆哮”、“懒龙遭霹雳”，所以皇甫湜在《顾况集序》中称他的诗“往往出天心，穿月肋，意外惊人语，非常人所能及”。至于被称为“鬼才”的李贺，在他的诗中就更显示出了这种惊人的想象力，诗人时而遥立于九天之上，俯看尘世，“黄尘清水三山下，更变千年如走马”（《梦天》），时而伫立于大地之上，仰望星空，“青霓扣额呼宫神，鸿龙玉狗开天门”（《绿章封事》），所以杜牧才在《李长吉歌诗叙》中说：“鲸呿鳌掷，牛鬼蛇神，不足为其虚荒诞幻也。”而这种上天入地、超越时空，“出天心穿月肋”、“鲸呿鳌掷”的诗歌，正是唐代道教与文学联姻的产物，神奇瑰丽的意象与超越时空的想象力结合的产物。

道教与《红楼梦》

《红楼梦》不是佛书和丹书，但佛、道二教对于该书的影响却是深刻的，这说明了历史上宗教与文学之间有着密切的联系。这样说，并不会降低《红楼梦》的价值，一者这是历史事实，二者宗教对文学的作用有两重性，要作具体分析。以往红学论著谈《红楼梦》与佛教的多，谈该书与道教的关系者较少。本文专就“红楼道影”问题，做些粗略分析，看一看道教对于作者创作活动有多大影响和作者对于道教持何种态度。

道教对《红楼梦》的影响，可以分成三层论述：“一、作为主题思想的一部分；二、作为

艺术构思的手段;三、作为内容和情节。先看道教对《红楼梦》主题思想的影响。关于《红楼梦》全书的纲要在哪里的问题,历来诸说不一:有的说是第一回作者交待此书来历,有的说是第四回的护官符,有的说是第五回的红楼梦十二曲。各人的眼光不同,所以引起的认识效应也各异,这大概是文学名著欣赏中常有的情况。我则认为第一回中的"好了歌"及其解注起了提示全书主题的作用,它与第五回的红楼新曲互相补充,相得益彰,都是极关紧要的文字。"好了歌"是跛足道人所唱,其解注是刚悟道的甄士隐所作,都是道教中人物。内中佛教气息很浓,可以看作是佛教化的道教,但"好了歌"念道神仙,毕竟还是道教。疯跛道人用"好了歌"点化甄士隐,度他出世,这也是道教的典型做法。"好了歌"的言词是:"世人都晓神仙好,惟有功名忘不了!古今将相在何方?荒冢一堆草没了。世人都晓神仙好,只有金银忘不了!终朝只恨聚无多,及到多时眼闭了。世人都晓神仙好,只有姣妻忘不了!君生日日说恩情,君死又随人去了。世人都晓神仙好,只有儿孙忘不了!痴心父母古来多,孝顺儿孙谁见了?"歌词嘲讽了世人俗见的荒谬可笑,指出人们所热心追求的功名、金银、姣妻和多子多孙都不可恃,不是求而不得,就是得之复失,人一闭眼,万事皆休。"好了歌"给人们的世间求福之情兜头一瓢凉水,先把你浇得心灰意冷,然后告诉你"世上万般,好便是了,了便是好",只有了结世事,出家修道,才能得到永生的好处。"好了歌"的宗教悲观论色调很强烈,它反映了作者的傲俗厌世情绪,给《红楼梦》全书罩上一层悲剧云雾。不过,"好了歌"的"看破"之言,也并非毫无合理成分,人的一生为什么一定要去追求功名和财色,然后把自己的生命活力消磨在物欲享受之中呢?能不能有所看破和超越?这是值得深思的。作者并没有希企得道成仙,但他借助于对俗见的某种越越感,才看清了名利场中的卑污,用生花之妙笔把一群追名逐利的小人,刻画得入木三分。甄士隐的解注就更深入一步,其中"金满箱,银满箱,展眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长,哪知自己归来丧","因嫌纱帽小,致使锁枷扛;昨怜破袄寒,今嫌紫蟒长;乱烘烘你方唱罢我登场"等数句,相当生动地揭示了封建上层社会风云变幻、起伏难测的动态。封建社会的政治舞台是一座充满杀机的格斗场。在位者一时骄奢淫逸、志满意得,他的对手却正在窥测时机,以求取而代之,所以总是危机四伏、祸福相邻。当一批晦气的旧权贵败亡下去,又会有一批新权贵加入这人生的厮杀行列,开始又一场新的权力角逐。由于作者能看透封建政治的黑暗和残酷,所以才能以生动的笔触,展示一个"昌明隆盛之邦,诗礼簪缨之族"内部的明争暗斗和腐朽颓堕,这种内在的痼疾必然要导致邦族走向分崩离析和最后的灭亡,这是《红楼梦》全书的基本线索。第五回也很重要,红楼梦十二支曲与金陵十二钗册判词互为补充,暗示了书中主要人物的命运和结局,是佛道纠结的产物,里面反复称说因缘命定、冤冤相报、天数难违,把宝玉、黛玉的恋爱说成是"风月之债"、"木石前盟",把宝玉、宝钗的婚姻说成是"金玉良缘",皆由前定。后来的故事就是按照这种宿命论的框架发展的。第六十六回写柳湘莲遭尤三姐自刎变故,生趣俱息,遇一跛腿道士,问:"此系何方?仙师仙名法号?"道士笑道:"连我也不知道此系何方,我系何人,不过暂来歇足而已。"柳湘莲听了,不觉冷然如寒冰侵骨,掣出那股雄剑,将万根烦恼丝一挥而尽,便随道士,不知往哪里去了。作者很欣赏这位道士的高妙,第六十七回开头说他能用"数句冷言打破迷关",度柳湘莲而去,意在告诉读者:人生如旅途,世间只能暂时歇歇脚,并无安身立命处,真正的归宿在于出家修道。柳湘莲是作者给予深切同情的男性公民中仅次于贾宝玉的人物,而有如此结局,可见道教的出世观对于作者思想有多么深刻的影响。总括起来,

曹雪芹由于极其厌恶世上的丑恶行为而与佛道的出世思想发生共鸣，他在思想上对于道教的度世理想是向往的，对于道行较深、远离富贵的道教人物是敬佩的，他的这种心态在《红楼梦》的主题思想中留下了鲜明的印痕。

其次看道教对《红楼梦》艺术构思和写作方法的影响。书中借用道教仙话和由道教诱发出来的丰富想像力进行艺术构思，使这部伟大的现实主义作品具有浓厚的浪漫主义色彩。故事是以女娲炼石补天之时，弃置在大荒山无稽崖青埂峰下的一块顽石，灵性已通，幻形入世的神话形式开始的，一下子把读者带进洪荒的时代、飘渺的仙境，然后再由远及近、由虚而实地转入人间的悲欢离合，书的起手便气度不凡。又以西方灵河岸上三生石畔绛珠仙草和神瑛侍者的离奇故事，引出"还泪之说"，为尔后宝玉黛玉的相爱和黛玉性好愁哭埋下伏线。第五回作者又用美丽的辞藻和奇思异想，构造出一个美妙无比的天国——太虚幻境，那里"居离恨天之上，灌愁海之中"，"光摇朱户金铺地，雪照琼窗玉作宫"，"仙花馥郁，异草芬芳"，住着警幻仙姑和众多仙子。作者借宝玉梦游太虚幻境的情节，驰骋其联翩浮想，表达了自己对美好生活的向往，也交待出十二金钗的来历，预示了全书和主要人物的发展线索和终结；同时，天上人间、虚虚实实、出神入化，使故事起伏跌宕，妙趣横生，产生极大的艺术魅力。第七十八回"痴公子杜撰芙蓉诔"，写宝玉将晴雯当作芙蓉之神，以仙话为悼文，寄托无穷哀思，相当生动地描绘了宝主同情弱者的性格。全书以道教仙话开头，又以道教仙话结尾，其间一僧一道飘然而来，忽然而逝，时显时隐，形成若明若暗的另一条线索，贯穿始末。这种带有道教色彩的艺术虚构，由于不受实人实事的限制，可以任情去描写，将真事真意隐在背后，用假语村言泻尽作者对世态时政的不满，此等用意，须细细体会。此外，书中诗词大量使用道教典故也是一大特色。儒家入诗太俗，佛学入诗太玄，而道教仙话入诗却是中国古诗早已形成的浪漫主义传统。写诗如要脱俗超逸必须借入神仙。形容某人脱俗，必谓道风仙骨；形容某处优美，必谓蓬莱仙境。道教的神仙理想代表了人间最美好的追求，既超拔非凡，又无固定图式，可以任人想像发挥，于是大受文人的青睐。楚辞、汉赋、唐诗、宋词、元曲，无一不借重神仙，《红楼梦》也是如此。

再次看《红楼梦》对道教人物和活动的描写。道教在漫长岁月里已经成为封建时代社会生活的组成部分，上层道教又特别成为封建贵族生活的组成部分。清初道教虽然不如明后期那样受皇室恩宠，却依然在全社会有广泛影响，这种影响还有向民间进一步扩散的趋势。作为深刻反映封建社会后期社会面貌的伟大作品《红楼梦》，不能不写到道教，这是自然的，问题在于作者描写道教的立场和态度。看来《红楼梦》作者比较欣赏道教出世哲学和清修德高者，欣赏较高层次的道教文化，而对于一般道教活动和一般道士则有很大的保留，或者客观描述，或者给予揭露，使我们对于清初道教社会活动，有很生动具体的感受。书中描写了道教为社会提供宗教服务的情况。第十三回，宁府秦可卿死，停灵期间，请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度亡魂；另设坛请九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后另请五十众高僧、五十众高道，对坛按七作好事。通过这些描写可知当时僧道联合为贵族丧事服务，规模相当宏大，费日持久，花销也一定很多，这大概是僧众道士们的重要经济来源。中国富人的心理，不去细辨佛道教义之异，只要对死者有好处，不管什么教门都可请来助丧，僧道兼用可以起双保险的作用，又能使丧礼的场面更隆重，以显示其高贵阔绰。第一百零二回，尤氏生病，贾蓉请毛半仙占卦。大观园不宁，贾赦请道士到园中作法事驱邪逐妖，择吉日，起坛场，上供三清圣像，旁设二十八宿并马、

赵、温、周四大将，下排三十六天将图像。道纪司派四十九位道众净坛。三法官擂法鼓，法师们披法衣，拜表请圣。念《洞元经》，祭七星旗，举打妖鞭，洒法水，击牌令，收妖于瓶罐，加封书符。这番法事好不热闹，为者虚张声势，观者将信将疑，虽然真假未知，但由此去了人们对鬼怪的疑心，大观园便复趋安宁。这一回是高鹗续写的，他与曹雪芹一样也不信打醮作法之一套，但给我们提供了许多道教活动的 知识。

《红楼梦》写了几个人间道士的形象，都是暴露和批判的对象。一 个是清虚观张法官，他是当日荣国公的替身，曾御封“大幻仙人”，掌管道箓司印，今封“终了真人”，王公贵族称他为“神仙”，是个有职有权的官方道教上层代表人物。这个人深受朝廷器重，与贵族家庭关系甚密，能说会道，惯于阿谀逢迎，将手下众道士的金玉法器敛取三五十件，孝敬贾母，又会保媒拉绛。这哪里是出家之人，分明是披着法衣的俗气十足的政客、官僚。这一类道士是极少数。一个是天齐庙里的道士王一贴，他比起张法官来是等而下之的人物，除了香火钱外，还要靠卖药为生，故不甚富足。此人油嘴滑舌，江湖术士气味很重，自己也承认，不仅妒妇方是胡诌的，“连膏药也是假的。我有真药，我还吃了作神仙呢。有真的，跑到这里来混?”这是个靠宗教混饭吃的道士，这样的道士恐怕不在少数。一个是道姑马道婆，这又是等而下之的人物，走家串户，讨些小惠小利过活，根本不懂得道经玄机，却满口菩萨因果，专会那魇魔邪术，干一些骗钱害人的勾当。这样的道姑与巫婆神汉一类迷信职业者绝无两样，民间到处可见到。还有一个是宁府的贾敬，贵族中好道修行的典型。此人一味好道，想作神仙，抛弃官职不袭，只爱烧丹炼汞，常年住在城外玄真观修炼，手下有一批道士服侍，终于因吞金服砂，烧胀而死，死时肚中坚硬如铁，面唇烧得紫绛皱裂，人们却说他“功行圆满，升仙去了”。这是一个修炼外丹的牺牲品，为了长生而得速死，大家当作笑料，连他的孙子贾蓉在丧礼中对他也是“假敬”，热孝在身竟跑去和两个姨娘调情 。作者在写上述道教人物时采用冷嘲热讽的态度，把他们形容得卑俗、世故、愚蠢可憎。第一百一十八回袭人对宝玉说：“至于神仙那一层更是谎话，谁见过有走到凡间来的神仙呢!”这可以代表曹雪芹和高鹗的共同认识。看来《红楼梦》作者所追求的并不是长生，而是超俗无累的一种环境和精神境界，这是道教最能吸引愤世嫉俗的知识分子的地方。这样，我们透过《红楼梦》的形象化描写，看到了清初道教的复杂性格和多层次结构，有道教的信仰和哲理，有道教的寺观和道士，有道教的仪轨和活动，有道教对社会文化生活和民间习俗的渗透，符箓与清修、道教与佛教、意识形态与有形活动交错并存，这才是现实生活中道教的较为真实的整体面貌。《红楼梦》所写的道教，虽然不能作为史料看待，但它来源于生活，深刻反映了生活，往往比那些带有宗教偏见、支离破碎的史料更具有典型意义，它使我们看到了一个世人眼中的道教，一个经过进步文学家审度批判过的道教，这对于我们今日全面深入研究道教，是有重大参考价值的。

道教与《封神演义》

聂绀弩在抗战时期写的一篇杂文里，曾经谈到《封神演义》这本小说在民间的深远影响，他提到乡村庙宇中供奉的神像，不少是《封神演义》中的人物。佛、道两教中无案可查而在《封神演义》中有的火灵圣母、多宝道人之类，常常出现在某一土地庙的偏殿上；至于农村里起房造屋，“破土”时贴一张“姜太公在此，百无禁忌”的红条子，直到近年我在旅途中还偶有所见，那出典便是《封神演义》第十六回姜尚“压星收妖”的故事。

历史文化反思是当前的热门议题，但人们的议论大抵集中在研究儒家思想、道家思想对民族精神素质的影响，这诚然是大题目，可是更直接、更深广地塑造民族心态的，恐怕还要推在广大人民中长期流传的通俗文学。鲁迅多次说过中国社会有《三国》、《水浒》气，孔夫子之类倒是下层人民所敬而远之的。就"圣人以神道设教而天下服矣"这一点来说，也许圣经贤传、佛经道藏的力量都比不上有如《封神演义》这类小说的形象教育。

《封神演义》成书的具体年代难以考定，今存的最早刻本有现藏于日本内阁文库的明万历(1573－1620)金阊舒载阳本，鲁迅断为隆庆(1567－1572)、万历间，即十六世纪后叶写定，大概是没有错的。明朝自成化(1465－1487)以后，特别是嘉靖(1522－1566)、万历两朝皇帝，都崇信道士羽客的妖妄之说，这股风气从上层蔓延到民间，"明小说之两大主潮"(鲁迅语)之一的神魔小说的崛起，显然是和这一风尚下的社会精神状态密切相关的。中国最初的长篇小说是宋元人说话艺术中的讲史，历史小说是早期长篇小说的唯一品种。那些历史小说中也夹有神魔鬼怪的超人间现象的情节，但只起次要的、渲染性的作用。我们现在所能看到的宋人讲史话本《新编五代史平话》和元人的五种"全相平话"都是如此。最早将神魔故事从历史故事中独立出来的是元人的《西游记平话》(现仅残存《梦斩泾河龙》的段落，在《永乐大典》卷13139的"龙"字韵中；更早的《大唐三藏取经诗话》还属于"变文"性质，未具备小说的规模)，亦即吴承恩百回本《西游记》的前身，若以艺术的完美程度说，百回本《西游记》才使神魔小说这一品种臻于成熟，确立了神魔小说在长篇小说中的独立地位。紧接着就要数《封神演义》较为优秀，而其影响之广，也几乎可与《西游记》相提并论。

《封神演义》的作者有两说，一是号"钟山逸叟"的许仲琳，这是有书为证的，上面提到的舒载阳万历初刻本卷二的首页上，题有"钟山逸叟许仲琳编辑"字样，从"钟山"两字，可推定许仲琳当是今江苏南京人，或寓居南京也说不定。另一说是明代道士陆西星所作，但研究家虽然找出了陆西星与此书关系的不少线索，到底还没有版本上的直接证据，不能像许仲琳这样确凿。

《封神演义》和《西游记》之间的关系和两书的孰先孰后，也有过争议。引起争议之点有三：一是从回目上看，《封神演义》是单句题，《西游记》是对偶句题；早期的平话都是单句题，有人据此推断，单句题的《封神演义》应成书在《西游记》之前。这个论据不坚实，明清有些分明成书于《西游记》以后的长篇小说，用单句题的也不少。二是从小说中的诗词韵语来看，两书有不少是雷同的，例如《西游记》中孙悟空被太白金星召上天宫时对天堂景色的那段赋体描写，和《封神演义》第十二回哪吒到天宫门口的那段文字，彼此一字不差，其他雷同的还有不少；究竟是谁抄谁也一直有争论，但从比勘这些诗词与情节的联系来审察，应该说《封神演义》是袭用《西游记》的原词，这点近年来已有研究者作了可信服的论证。三是《西游记》中的有些情节，似乎援引了《封神演义》中的故事，最惹眼的是《西游记》中"无底洞"故事，孙悟空去请托塔天王李靖降白鼠精，李靖和哪吒言语龃龉时，提到过去李靖曾有惧怕哪吒的因缘，但叙述中不道其祥；而这个故事，正出于《封神演义》第十四回《哪吒现莲花化身》。因此人们认为《西游记》所以不详叙因由，乃是已有《封神演义》叙明在先无庸重复之故。其实这也未足为据，《封神演义》成书以前，哪吒出世一类的神魔故事传说，在民间先已流行，民间艺人也广为传播，以至《西游记》作者认为已是众所周知的老话，无须再加分说，正如福、禄、寿三星的故事，民间久已熟谂，《西游记》无需再细表来历一样。

神魔小说既系从历史小说分化而出，因

此所有的神魔小说都借一点历史事件作因由。《封神演义》的前身是元代的《武王伐纣平话》,演商周废兴的历史。但正和出于《三国志平话》的《三国志通俗演义》汰除了民间荒诞的传说,大大向历史记载发展,成了比较"标准"的历史小说相反,《封神演义》则以大量超人间的荒诞情节的内容,把本来还是以人间故事的历史传说为主的《平话》改造成了仅仅托体于历史因由的神魔小说。《平话》只是四万字左右的仅具梗概的作品,虽然很多是虚构的人物和事件,但故事是立足于人间的,神异情节的比重不大;《封神演义》扩充成了七十万言的百回大书,神仙魔法和教派之间的争斗成了小说的主轴,神与人之间的隔阂被取消了,成了神人混合的世界,超人间的现象包容了人间现象,共同体现着小说作者"正邪相争、邪不胜正"的思想。

除了通过神魔斗争宣扬正克邪、顺胜逆的思想外,小说在"三教混同"的观点中偏崇道教的倾向也极堪注意。释道之争中自来就隐伏着旧时代民族排外斗争的曲折意愿,其中彼此争夺宗教信徒的努力最堪玩味。例如,观世音菩萨是印度佛教传来的最能征服人心的救世尊者,特别是南宋以后固定为女身以后,更是深入闺闼,为妇孺所虔信,成了不仅可敬而且可亲的心灵上的导师。道教徒曾千方百计地找一个道教神来取代或分享观音的权威,比如吕洞宾就曾以其民间影响较广而成了道教抗衡观音的候选人;但吕仙是男性,进闺房就无能为力。于是,想出了九天玄女、梨山老母等道教女神,可是都比赛不过观音菩萨,《封神演义》异想天开地把她复归男身,名他为慈航道人,并成了元始天尊的玉虚宫十二弟子之一,连带把文殊、普贤两尊菩萨也一起拉过来成了元始天尊的弟子,即道教教主太上老君的师侄。又如燃灯佛(据《智度论》旧名锭光佛)原是释教的一尊佛,《封神演义》也把他拉入道教,称为燃灯道人;虽然师承不明,但比老子、元始天尊要晚一辈。至于西方教主,则根本没有提什么释迦如来,当家的只有一个接引道人(也是"道人"!),用同化法把佛教神网罗了过来,辈分上虽似乎是老子、元始天尊的同辈,可是比起老子们的师父鸿钧道人来也就晚了一辈。对这些西方神祇也以"中学为体,西学为用"的原则,把他们当作客卿,用来帮助元始天尊共同完成兴周灭纣的事业。这种三教混同、道教作主的作法是十分有趣的。

道教内部又分三派,除了太上老君这派和元始天尊掌教的阐教没有分野以外,有以收罗狐群狗党的通天教主掌教的截教。截教的门徒都自称是"炼气士",这恐怕和明代道士中得势的丹鼎派排斥吐纳派的教派斗争不无联系。这种教派门户之争的描写对后来神魔小说乃至较后的剑侠小说都有影响,如昆仑派与崆峒派之争、武当派与少林派之争,都袭用和师承《封神演义》的故伎。书中的五行遁法、法宝斗赛等程式也为后来的神魔小说以及历史演义中神魔因素的情节所习用,如演薛家将故事的《征东》、《征西》,演狄青故事的《五虎平南》、《五虎平西》等演义中梨中老母、黄禅老祖辈的本领,也无非是斗法宝来降服对方,与《封神演义》同一路数。

《封神演义》强调天命与定数,历史和人物的命运是天数安排定的,成汤气数已尽,这才决定了纣王的无道;促成他的无道也是代表上天意旨的女娲娘娘派遣狐狸精化为妲己给他的迷惑;商周战争是由于神仙要开杀戒的劫数,哪个该亡,死于何地,死于何人之手也是上天早有安排的。因此,所有的人物,包括法力无边的太上老君和元始天尊在内,都是天命预定的棋谱上的一枚棋子。这个宏观定局就决定了人物命运实现的道路,而作为实现命运的人物的性格也就不得不陷于模型化,出场的百十个人物除了妲己、哪吒、杨戬、土行孙、申公豹、云霄娘娘等少数人还有些个性给读者以较明朗的印象外,其余大都是一些类型化的符号人物。作者唯一能腾挪变化

的余地，便只是驰骋其想象力于奇幻的情节。小说的得以广传和产生颇大的影响，也就由于它天花乱坠的情节所带来的娱乐价值。乃至它所宣扬的定命论和封建伦理的消极思想也在吸引人的情节下相形减色，使它成了一部不很有害而很有趣的小说。

除了奇幻有趣的情节以外，《封神演义》也有刻画人情颇为真实动人的精采片段。其中最值得一提的是哪吒出世以及他和父亲李靖争斗的故事（第十二至十四回），云霄娘娘由拒绝下山到终于摆设黄河阵的故事（第四十八至五十回），广成子三谒碧游宫的故事（第七十二至七十三回），杨戬智擒余元的故事（第七十五回）。哪吒的故事刻画了初生之犊不畏虎的刚强鲁莽的小勇士的形象，云霄娘娘的故事表述了坚守理智的人物如何在情感和周围舆论逼迫下不得不屈服的心理变化，广成子三进碧游宫的故事描写通天教主在群小包围下改变初衷而倒行逆施的过程。杨戬两度擒获余元的故事写出了除后患于顷刻的人物的机智。这些故事都合乎情理，合乎人物感情变化和事件发展和逻辑，丰腴的形象具有颇富诗意的人生经验的基础，是作者才华迸发的部分，将它们抽取出来，可以和任何中国古典小说的杰作媲美。

道教与"道情"

道情是现今还在流行着的一种古老的曲艺形式，其初是道士们布道、化缘时所唱的宣传教义的歌曲，后来逐渐发展成为抒情、叙事的民间说唱。因用渔鼓伴奏，故一名"渔鼓"；又因本为道士所唱，故又称"黄冠体"。"道情"一名的涵义，明初人朱权作了较为合理的解释，他说："道家所唱者，……寄傲宇宙之间，慨古感今，有乐道徜徉之情，故曰'道情'。"（《太和正音谱》）这与元代燕南芝庵《唱论》中"三教所唱，各有所尚：道家唱情，僧家唱性，儒家唱理"的说法是一致的，和道情歌词宣扬离尘绝俗思想的实际情况也是相符的。道情的体制，有单纯韵文和韵散相间的两类。若只着眼于韵文，又分乐曲、诗赞两体。乐曲体为遵循着一定格律的长短句，诗赞体则以七言和十言句式为主。

唱道情用的乐器是渔鼓和简板。渔鼓以二至三尺长的竹筒为体，在一端蒙上猪或羊的护心薄皮为鼓面。简板又称"简子"，系两根上端稍向外折曲的长竹片；短的二尺左右，长的可至四五尺。演唱者以左臂抱鼓，左手执简板夹击发声；右手指击鼓面。

当代学者考证道情渊源，一般都上溯到唐代。有人明确指出，道情源出于唐代的道教音乐。其实唐代的道曲早已失传，早期道情的曲调亦不可闻，它们在音乐上的关系究竟如何，在无文献可征的情况下，实在是谁也说不清的。李家瑞先生在《北平俗曲略》中，援引南唐沈汾《续仙传》关于蓝采和行乞唱歌的记述，作为唐末已有道情的实证。并说他"唱时手持大拍板，至三尺多长，必是现在唱道情所用简子之类"。细玩蓝采和所唱《踏踏歌》词意，确有离尘绝俗的味道，但指实为道情却不免臆测之嫌。又，仅以拍板过大，长度与简板巧合，便认定是"简子之类"，亦欠妥当。须知这"三尺多长"的拍板，乃是蓝采和为招徕看客而特制的招幌；同时也是异人的一种畸行，并不足论。顺便交代一句，唐代的拍板是以两手分执其下端合击的，故虽大至三尺，也是拿得动的。

在唐代以道曲唱道歌的情况或可存在，但严格意义上的道情，即打着渔鼓、简板抒唱"乐道徜徉之情"的一种说唱形式，却不曾在唐代出现过。根据可掌握的材料，以渔鼓、简板伴奏的道情是在南宋初期的几十年间产生的。

渔鼓的出现是有具体年代可考的。南宋江万里《宣政杂录》"通同部"条云："靖康初，民间以竹径二寸、长五尺许，冒皮于首，鼓成节奏，取其声似曰'通同部'。又谓制作之法

曰:'漫上不漫下。'通衢用以为戏云。"(《说郛》卷二十六)文中 所谓"通同部"就是渔鼓。"通"、"同"、"部"是三个象声字。"通"、"同"象手击鼓面复迅疾抬起时发出的清脆之响,"部"则象手击下后顺势按住鼓面而形成的沉闷之音;若按今天的书写习惯则可作"通通噗"。引文明确指出,"通同部"出现于"靖康初"。靖康为宋钦宗赵桓的年号,只使用了两年北宋便灭亡了。"通同部"既起自民间,是"通衢用以为戏"的土乐器,可见原非道士所创。那么,道士们借来为道情伴奏,或当在靖康之后,即进入南宋时期了。

"通同部"一名为"渔鼓"所取代,其具体时间已无法考证。在元杂剧中"渔鼓"一般写作"愚鼓"。马致远《吕洞宾三醉岳阳楼》杂剧曲文对"愚鼓"一称的意义作了解释。剧中人吕洞宾唱道:"赤紧的简子唤做'惜气',但行处愚鼓相随。'愚'是不省的,'鼓'(瞽)是没眼的。"说明"愚鼓"有以超凡入仙之说警醒世人、指示光明之意。"愚鼓"是道士们为通同部取的新名,后来遂讹"愚"作"渔"。

"道情"的名称及简板的使用,首见于南宋周密的《武林旧事》。书中卷七记述了孝宗淳熙十一年(1184)宫中唱道情的情况:"后苑小厮儿三十人,打息气唱道情。太上云:'此是张抡所撰鼓子词。'"这里小厮儿打的"息气"也就是简板。前引《岳阳楼》曲文"赤紧的简子唤做"惜气",但行处愚鼓相随",可见简板又称作"惜气",亦即"息气"。"惜气"与"息气"在意义上复有关联,都有在过门击简板时可止息停歌、节省气力之意。但近来有些著作将"息气"指为"渔鼓",不知何据。

在《武林旧事》卷四、卷六中还提到了乾道、淳熙年间两位唱道情的专业艺人。一为名隶教坊乐部的张守道,是俗人;一为在瓦子勾栏里作场时叶道,是道流。

从《武林旧事》的记载可以知道,至迟在南宋乾、淳年间就已经有了打着简板演唱的道情,而且当时已有了相当的发展。这表现为它已由一种道士布道、乞讨的形式,演进为一种民间娱乐性质的伎艺;不但在瓦子勾栏里演出,而且进入了官属的教坊乐部,乃至深入到了宫廷。若从出现渔鼓的靖康年间算起,到这个时候大约有五十年左右的样子;道情的产生不会超出这个时间范围。

从一些资料分析,南宋初的道情是乐曲体而非诗赞体的。它在道士手中,有可能是用当时的道曲唱的,而传入民间以后,则改用了世上流行的词调和小曲。前面提到的乾、淳间唱道情的叶道,在《武林旧事》卷六中是被列入"唱耍令"一类的艺人名单中的。南宋耐得翁《都城纪胜·瓦舍众伎》中说:"嘌唱,谓上鼓面唱令曲小词,驱驾虚声,纵弄宫调,与叫果子、唱耍曲儿为一体。"而在吴自牧《梦粱录·妓乐》转引《都城纪胜》的文字中,这段话则作"唱令曲小词,须是声音软美,与叫果子、唱耍令不犯腔一同也"。可知耍令又可称作"耍曲",并和"唱令曲小词"的嘌唱"为一体"。道情既属于耍令一类,自然也应是唱"令曲小词"的,且同样须"声音软美"。这种由短小的词和曲子组成的以声腔优美取胜的道情,一般说是不宜铺叙故事的,大约以抒情写景、歌咏人物为内容。在清初,王夫之有以[鹧鸪天]、[渔家傲]词调写的二十六首《愚鼓词》,郑燮有以[耍孩儿]曲牌写的十首《道情》,当是远绍着早期道情"唱令曲小词"的传统的。

前引记淳熙时宫中唱道情的文字中有一句话:"太上云:'此是张抡所撰鼓子词。'"能够作为初期道情可以唱词调的例证。鼓子词是用词调唱的,一篇只能用一个牌子,短则只唱一两遍,最长也不过十一二番。今存宋代鼓子词作品所用词牌,如〔点绛辰〕、〔渔家傲〕、〔采桑子〕、〔蝶恋花〕、〔减字木兰花〕等,都是短调。高宗("太上")的话意思是:小厮儿所唱道情是借用移植了张抡写的鼓子词的现成词句。设若道情不能唱词调,这就不可能办到。但是道情和鼓子词还不是一种东西。

那么,南宋时有没有诗赞体的道情呢?

我们只能说这种可能性是存在的。在南宋有一种叫作"陶真"的民间说唱十分盛行，其唱词是七言的诗赞体，完全有可能影响到道情。当然，这只是一种推测。但有一点可能肯定，南宋如有诗赞体道情，也必然出现于乐曲体道情之后。

到了元代，无论是乐曲体还是诗赞体道情，便都能找到实例了。范子安《陈季卿误上竹叶舟》杂剧第四折，"列御寇引张子房、葛仙翁执愚鼓、简板上"说："我等无事，暂到长街市上，唱些道情曲儿，也好警醒世人咱。"接着便唱了由〔村里迓鼓〕、〔元和令〕、〔上马娇〕、〔胜葫芦〕等四支曲子组成的道情。这是乐曲体道情的一例。在《岳阳楼》杂剧第三折，正末扮吕洞宾持愚鼓、简子唱了一段道情，便全是诗赞的句式。如开头的几句：

> 披蓑衣戴箬笠怕寻道伴，将简子挟愚鼓闲看中原。打一回歇一回清人耳目，念一回唱一回润俺喉咽。……

像这种"攒十字"的十字句他一连气唱了二十六句，然后以七言四句结束。从"念一回唱一回润俺喉咽"一句来看，元代的道情已不全是纯歌唱的了，也出现了韵散相间、有说有唱的形式。这是长篇叙事道情赖以产生和发展的必要条件，但元代并没有这类作品留传下来。

明、清两代，道情发展的轮廓比较清晰。特别是入清以后，道情的发展呈现出越来越繁盛的趋势。它所流行的地区在不断地扩大，并和各地的民间音乐相结合，先后形成了几十个地方品种。其中分布于北方地区的基本上是乐曲体的，而诗赞体的则流行于南方。其中既有文人的仿制，也有民间的创作。

明、清文人道情都是抒情性质的。传世作品中较早的有由明入清的文学家归庄的《万古愁曲》。作者借评论历代史事，抒发亡国之痛和穗居不仕的情怀，写得酣畅淋漓，极嬉笑怒骂之能事。稍晚一些的则有康、乾间徐大椿的《洄溪道情》和郑燮的《道情》十首；而以后者艺术成就最高，成为脍炙人口的名篇。《道情》第一首为：

> 老渔翁，一钓竿，靠山崖，傍水湾，扁舟来往无牵绊。沙鸥点点轻波远，荻港萧萧白昼寒，高歌一曲斜阳晚。一霎时波摇金影，蓦抬头月上东山。

它以平易而又雅丽的语言，写出了这位渔翁在山青水绿之中自遣自歌、独来独往的闲适情态，优美的景色和人物恬淡的心境交融在一起，诗情画意，盎然纸上。以上三种文人创作都是乐曲体的。

明、清民间道情基本上都是叙事作品。成书于隆庆、万历间的长篇小说《金瓶梅》第六十四回，写艺人在酒筵上"打起渔鼓"唱道情，先"唱了一套《韩文公雪拥蓝关》"，然后是《李白好贪杯》；这两种显然都是演述故事的。明末刊本《庄子叹骷髅南北词曲》是留传下来的叙事道情作品中最早的一种。它名为"南北词曲"，实际上是以七言诗赞为主体的。在与之同时的话本集《醒世恒言》中有唱这段故事的描写："那瞽者说一回，唱一回，正叹到骷髅皮生肉长，复命还阳，在地下直跳将起来，……瞽者就住了鼓、简。"（《李道人独步云门》）入清以后，道情唱本刊刻传抄得更多。如仅是述韩愈、韩湘子故事的就有《韩湘子九度文公道情》、《蓝关道曲》、《新订考据真实湘子全传》等多种。同时，这时的道情在题材上也有所扩大，一些古典文学名著也被改编成道情演唱。嘉庆间人写的《画舫余谭》记有当时京师道情艺人"挟渔鼓，诣诸姬家"说唱《西游记》的情况。道情在四川的一支——四川竹琴，曾改编了《三国志演义》，有光绪年间刊本。

时至今日，道情仍活跃在祖国的大地上。据《中国大百科全书·戏曲、曲艺卷》所附《中国现代曲艺曲种表》，现在流行于各地区的道情有二十七种之多，分布于华北、华东、华南、西北、中原及西南的十三个省份。可见道情这一古老的艺术形式，在今天仍然受到广大人民群众的喜爱。

道教神仙

九天玄女

九天玄女又叫九天、玄女、九天娘娘，是中国古代神话中的女神，后为道教所信奉，成为女仙中著名的一位，在民间颇有影响。《水浒传》中，即载有此女仙事。

在《水浒传》第四十二回中，宋江被梁山好汉们打劫了江州法场救上山后，又下山去接老父和弟弟，不料被官兵发现，慌忙中逃往道村玄女庙。官兵寻到庙中，玄女显灵，吹起一阵怪风，飞沙走石，罩下一阵黑云，官兵们惊恐逃走。玄女派两个青衣仙女请宋江相见，授予三卷天书，并命其道："宋星主，传汝三卷天书，汝可替天行道为主，全忠仗义为臣，辅国安民，去邪归正。"又道："此三卷之书，可以善观熟视，只可与天机星（指军师吴用）同观，其他皆不可见。功成之后，便可焚之，勿留在世。"

宋江谨受命，从此坚定了造反的决心，不再三心二意。后来晁天王殒命，宋江代之而为梁山泊义军领袖。

到第八十八回时，宋江人马已归顺了朝廷，奉命领兵征辽。辽军摆设"太乙混天象阵"，十分厉害，攻打了几次，宋军损兵折将，宋江无计可施。宋公明烦闷，寒夜困倦，梦二仙女引其拜见九天玄女。玄女当面授以破阵之法，宋江即以此法破阵，大败辽军。

书中的九天玄女是位颇谙军事的女神仙，但她的模样却像是一位雍容华贵的后妃：

当绾九龙飞凤髻，身穿金缕绛绡衣。
兰田玉带曳长裙，白玉圭璋擎彩袖
脸如芝萼，天然眉目映云环。
唇似樱桃，自在规模端雪体。
犹如王母宴蟠桃，却似嫦娥居月殿。
正大仙容描不就，威严形像画难成。

玄女九天玄女这一女仙，并非是《水浒传》作者凭空编造，而源于远古的神话传说。不过，最初的玄女并不像《水浒传》中那么漂亮，而是一个鸟身子上长着个人脑袋的怪物！

九天仙女授天书（《水浒全传》四十二回）

《诗经·商颂·玄鸟》说：

天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。
古帝命武汤，正域彼四方。

这是殷商后代祭祀自己祖先的诗歌。是说天帝命令玄鸟生下契来，建立了强大的商

朝。玄鸟就是商人的始祖。《史记·殷本纪》也记载了这种传说：

殷契，母曰简狄，有娀氏妇，为帝喾次妃。……三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。

《吕氏春秋·音初》亦载

有娀氏有二佚女，为之发成之台，饮食必以鼓，帝令燕往视之，鸣若隘隘，二女爱而争搏之，复以玉筐，少选，发而视之燕遗二卵，北飞，遂不返。

东汉高诱对此注道："帝，天也。天命降卵有娀氏，吞而生契。"契，读作屑(xiè)，亦作偰、卨。传说中商的始祖，帝喾之子，母亲叫简狄。曾经助禹治水有功，被舜任为司徒，掌管教化，居于商(今河南商丘南)，一说居于蕃(今山东滕县)。传说商族与玄鸟有血缘关系，当是与商族崇拜玄鸟图腾密切相关。

这个玄鸟后又化身为玄女，并被编入黄帝神话中，成为黄帝之师。早在隋朝之前，就有一部《黄帝问玄女兵法》，详载玄女助黄帝战胜蚩尤事：黄帝与蚩尤九战九不胜。黄帝归于太山，三日三夜，天雾冥。有一妇人，人首鸟形。黄帝稽首再拜，伏不敢起。妇人曰："吾玄女也，子欲何问？"遂得战法焉。

此时的玄女，虽尚未脱离鸟形，但到底进了一步，成了一位救助危险、传授后法的半人半禽女神了。

还有一种说法，九天玄女是由"天女魃"衍化而来。根据是《山海经·大荒北经》："有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水。蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女魃，雨止，遂杀蚩尤。"

这一天女魃是由黄帝为专门对付蚩尤所请的风伯雨师的，原来大约属于旱魃之神，后来变成了人身鸟首的玄女。

黄帝战蚩尤是我国最著名的神话传说之一。蚩尤一般被认为是"贪虐"、"暴"、十分凶残的恶神。他长得十分可怕，《述异记》记载

说："兽身人语，铜兴铁额，食沙石子"，或曰"人身牛蹄，四目六手，耳鬓如剑戟，头有角"。而作为华夏祖始的黄帝却代表进步势力，故黄帝克蚩尤是正义战胜邪恶。帮助黄帝取胜，则是顺乎天意、天命，所以玄女成了天廷中掌管天书秘录，专门传授救世英豪兵法，以裁决人世劫运的大神了。

西王母成了诸女仙之王以后，"女子登仙得道者咸所隶焉"(《集仙传》)，玄女自然也成为王母娘娘驾下的一位女仙。道士们则把玄女鸟奉王母命授黄帝天书的传说，进一步加工，玄女已不再是"人首鸟身"，而由半人半禽"进化"为人了。至于所授天书，一言"道"一言"法"，一言"术"，所谓"天机之书"，大概就是《水浒传》中九天玄女送给宋江"天书三卷"的来历。

在宋代张君房编撰的《七笈七签》中，玄女已是九天玄女，并且彻底人神化，成为地道的女神仙："九天玄女者，黄帝之师圣母元君

弟子也”，黄帝“战蚩尤于涿鹿，帝师不胜”，“居数日，大雾冥冥，昼晦，玄女降焉。乘丹凤，御景云，服九色彩翠之衣，集于帝前。帝再拜受命。玄女曰：‘吾以太上之教，有疑可问也。’……玄女即授帝六甲六壬兵信之符、灵宝五符策使鬼神之书”，“帝遂率诸侯再战，……遂灭蚩尤于绝辔之野。”（《云笈七签》卷一百一十四）

这时的九天玄女已完全脱离了动物痕迹，成为一位传授天书兵法，扶助应命英雄的上界女仙了。

玄女鸟被道教改造、仙化为九天玄女以后，常被古代小说家所用，充当授予小说主角（多是造反英雄）天书兵法的角色。

玄女娘娘

《大宋宣和遗事》。宋元间无名氏编撰。这部讲史小说中，有一部分是讲梁山泊好汉聚义故事。前文所引《水浒全传》中的九天玄女授宋江天书事，即源于此“亨集”中“九天玄女授天书”。宋江得天书指示，便反上发梁山泺。

《三遂平妖传》（四十回本）。《三遂平妖传》是明代小说家冯梦龙，将二十回本《三遂平妖传》（元末明初罗贯中著）增订而成。二十回本无玄女、天书内容，四十回本加入了有关情节。

第一回述周敬王时吴、越交兵，九天玄女化作处女助越伐吴，于下山途中收白猿为徒。后玉帝命白猿掌管九天秘书，白猿盗天书“如意册”，将册中道法刻于白云洞石壁。第二回写盗书事发，玉帝命其守护白云洞天书，平日浓雾十里护洞，每年仅端午日白猿上朝天廷时收雾。以后写北宋王则与圣姑姑、胡永儿、蛋子和尚等起兵造反的经过。蛋子和尚在白云洞摹得天书，圣姑辨识，知是“如意宝册”，共议练法（第十一、十二回）。最后乱事被平定，是得力于九天玄女。玄女收去了圣姑的神刀，擒住了圣姑，文彦博等才能大破贝州城（第四十回）

《女仙外史》。清代吕熊撰。全书一百回。写明代农民起义领袖唐赛儿起兵勤王，对抗燕王朱棣的靖难军，以谋求惠帝朱允炆复位之事。唐赛儿实有其人。但书中所演故事，故纯属虚构，小说还摘取一些神话传说，吸收了释、道、魔三家的许多神明，九天玄女即其一。

第七、八两回，写专为辅佑唐赛儿的下凡仙女鲍姑，带赛儿到神仙曼尼处取得天书七卷、宝剑一匣。但天书剑匣都是一块整玉，须请玄女娘娘下降，方能开得。玄女下降后，轻轻一分，玉匣即开。玄女对唐赛儿讲了道教天书三笈的具体内容，并称“黄帝得传下笈，以平蚩尤；姜子牙仅得半传，遂著《阴符》；黄石公、诸葛、青田诸人所得，不过十之二三，皆已足为帝一王之师矣。”赛儿掌“杀劫”，本应得下笈，“因南海大士特启上帝，所以得赐上笈。”唐赛儿习得天书秘法后，乃兴兵造反与明成祖朱棣对抗。

唐赛儿得“天书”(或称“妖书”)宝剑事，不少明人笔记有载，有的史书也记有这种传说。如明·祝允明《野记》卷二：“永乐中，山东民妇唐赛儿夫死，唐墓祭回，经山麓，见石罅露出石匣角，唐发现之，中藏宝剑妖书。唐取书究习，遂通晓诸术。剑亦神物，唐能用之。”明·沈德符《野获编》卷二十九：“一云赛儿至故夫林三墓所，发土得一石匣，中有兵书宝剑，赛儿秘之，固以叛后终逸去，盖神人所佑助云。”清·谷应泰《明史纪事本末》卷二十三：“初，唐赛儿夫死，赛儿祭墓，固经山麓，见石罅露出石匣角，发之得妖书、宝剑，遂通晓诸术。剑亦神物，惟赛儿能用之。”

以上所载唐赛儿于山中得“天赐”兵书宝剑的“仙迹”不过是“佛母”(赛儿自称“佛母”)自己或其门徒所编造，到了小说家笔下，则又安到了九天玄女的身上。

《薛仁贵征东》(《说唐薛家府传》)。清代无名氏撰。全书六卷四十二回。是以薛仁贵跨海征高丽的史实与民间传说杂揉交织而写成的一部书，在民间广有影响。书中第十一回写薛仁贵随张士贵大军东征，途中忽遇地裂成窟。薛仁贵被派下洞探索，发现窟中原来别有洞天。他在地道中放了被玄女娘娘锁住的青龙，后在仙童的指引下见到了玄女娘娘。玄女将五件宝物(白虎鞭、水火袍、震天弓、穿云箭及无字天书)赐给薛仁贵。说到天书，玄女道：“这一本书曰无字天书，不可被人看见，凡有疑难之事，即排香案，拜告天书，上露字迹，就知明白。此五件异宝你拿到，高丽就能平服。”薛仁贵得玄女娘娘护佑，最终征东成功。

北京过去有三座专祀玄女的庙宇，叫九天娘娘庙、玄女庙。在北方和南方的不少地区都有玄女庙。

宁　封　子

在四川灌县青城山麓丈人峰下，有一座著名的道观建福宫。建福宫原叫“丈人观”，殿内有一位折髯飘洒，峨冠博带的神像。这位主神就是五岳丈人宁封子。

宁封子是传说中黄帝的陶正，也就是当时专门管理制造陶器诸事的官儿。宁封很会烧制陶器，而且技艺超群。相传，有一天他正在烧陶，有个人路过这里，愿意帮助烧烧火，宁封高兴地答应了。这位不速之客出手不凡，他烧的火能出现五色烟，制出的陶器不知比宁封高出多少倍。宁封拜这位奇人为师，得到了真传。有时兴起，竟能跳进火窑里，随着烟气上下升腾。后来蚩尤作乱，黄帝打不过蚩尤，便来找宁封子。宁封送给黄帝一部仙书《龙跷经》，黄帝得以御云龙以游八极。终于打败了蚩尤，于是拜宁封为“五岳丈人”，让他管领川岳百神。

宁封的来历另有一说。四川灌县青城山建福宫后面有座山，叫“丈人山”，是轩辕黄帝问道于宁封丈人的地方，宁封因封于此山，故

名“宁封”。当时天地初开，洪水泛滥，百姓们只好住在山上的洞穴里。每天到山下取水，便用潮湿的泥土做成盆状器皿，用来盛水。但这种器皿很不结实，极易碎裂。

有一次，宁封在洞中烧烤野兽，他忽然发现火坑底部的硬泥块，十分结实坚硬，眼睛一亮，悟出了道理。宁封烧出了第一批陶器，成了制陶专家，被黄帝封为陶正。一天，宁封在窑中架火烧陶，他爬上窑顶去添柴，不料窑顶忽然坍塌，宁封不幸葬身火海。人们急忙跑出来，看见宁封的形像，随着烟气上升，于是大家都说宁封火化后成仙了。从此，宁封便成了陶神，又叫“宁封子”、“宁封真人”。

宁封子的祖庙建福宫始建于唐代开元十八年(公元 730 年)，今建筑为清末重修。前有亭楼映衬，后有丹台翠林掩覆，很是幽静。由石级梯道穿过外山门，即见内山门，门额题“建福宫”3 个大字，两侧楹联为：

一楼和气看山笑；
半榻禅心印月明。

庙宇由山门、回廊、正殿及厢房组成。正殿即供奉宁封子神像，侧壁有清代壁画。后殿内供奉太上老君、东华帝君(东王公)和王重阳神像，板壁刻有张三丰祖师诗，楹柱上悬挂著名的 394 字青城山长联。

八　仙

中国的八仙是最受人们欢迎的神仙群体之一，八仙传说可以与孟姜女、白蛇传、牛郎织女、梁山伯与祝英台所谓“中国四大传说”相媲美。

八仙的产生与定型，经历了一个长期过程。

“八仙”一词，可追溯至东汉三国。牟融《理惑论》说：“王乔、赤松、八仙之录，神书百七十卷。”但此“八仙”并无实指，似泛指列仙。又有所谓“淮南八仙”，是指汉代淮南王刘安的八个门客，即苏非、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌八人，世称“八公”，他们都是《淮南子》的作者。淝水之战时，“草木皆兵”的八公山，即因八公和刘安曾登此山得名。魏晋以来，《神仙传》、《录民记》等道家著作以刘安好方伎，遂附会八公为“八仙”，当然他们皆非仙人。

晋代还有“蜀中八仙”，指容成公、李耳、董仲舒、张道陵、庄君平、李八百、范长生、尔朱先生。晋·谯秀《蜀纪》称八人均在蜀得道成仙。

八仙酌酒炼丹

唐代也有“八仙”，为“酒中八仙”，即李白、贺知章、李适之、李琎、崔宗之、苏晋、张旭、焦遂，八人皆好饮酒赋诗，杜甫曾作《饮中八仙歌》咏其事。

今天人们熟知的道教八仙，是指李铁拐、钟离权、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。他们的传说故事先后见于唐宋文人的记载，但他们凑成一个班子是在元朝，而且班子的人选也不是一下就定好的。元代马致远的《吕洞宾三醉岳阳楼》中就没有何仙姑，而多了个徐神翁。岳伯川《吕洞宾度铁拐李岳》中，何仙姑还是缺席，却又多了个张四郎。明代小说《三宝太监西洋记演义》中的八仙。缺少张果老、何仙姑，却多了风僧寺、玄虚子。明代的《列仙全传》又用刘海蟾顶替了张果老。一直到明代吴元泰写了《八仙出处东游记》，才确定了以上八位，并沿用至今。这正显示了民间造神的随意性。

八仙这一组神的组合并不因他们属于不同的历史时期而显得不伦不类，相反，倒使人觉得合情合理，十分圆满。每逢迎神赛会和祝福拜寿，八仙必是不可缺少的角色，直到今天，北京白云观春节民俗庙会中，还有巨大的八仙卡通人在庙前欢迎人山人海的游客。中国的各路神仙多达数百，为何独独八仙如此光彩？这不能不说八仙迎合了社会各阶层人们的心理需要，满足了全民喜庆娱乐的需要。八仙具有广泛的代表性：男女老幼，富贵贫贱，文庄粗野……，社会各色人等，均可找到自己亲近的“知音”。何仙姑最终取代了徐神翁或张四郎，为女性在八仙中取得一席之地，也可说明这一问题。

八仙形象五花八门，丰富多姿，与道貌岸然、正襟危坐的一些神仙大不相同，他们本身就是一台热闹好看的戏。明代王世贞在《题八仙像后》即指出：“以是八公者，老则张，少则蓝、韩，将则钟离，书生则吕，贵则曹，病则李，妇女则何，为各据一端作滑稽观耶？”故而八仙在民间大出风头，极受欢迎。

“八仙过海”传说的流布，更使他们名声大噪。

元明时无名氏杂剧《争玉板八仙过海》，最早表现了这个传说：蓬莱仙岛牡丹盛开，白云仙长宴请八仙、五圣——齐天、通天、搅海、潘江、移山五位大圣，观赏牡丹。宴罢回程，吕洞宾等各拿出自己宝贝，大显神通，渡越东海。东海龙王之子摩揭、龙毒抢了蓝采和的玉板，并把他拉下海去。另七仙大怒，一场厮杀斩了摩揭，伤了龙毒。四海龙王齐来参战，不敌，又求救于水、天、地三官助战。“五圣”来助八仙，大获全胜。如来佛出面，将八仙、四海龙王、三官、五圣请到灵山，让他们和解消仇。

《东游记》的第四十六回至第五十六回即写八仙过海闹龙宫事，情节大体相同。“八仙过海”肯定了八仙的造反行动，赞扬了他们超群的本领和团结精神。“八仙过海，各显神通”，成为富有积极意义、人们常爱使用的俗语和典故。

由于八仙闹海事，旧时渔民还有一种禁忌：凡驶船出海，船上决不能坐七男一女，否则就会在海里出事。大概怕引起龙王爷的误会，以为来了“新八仙”，便要大打一通，这七男一女怎能抵挡的了？还有的说，这一女就成了“何仙姑”，龙王爷或太子就会来抢亲。有的地区，甚至禁止妇女下海，说什么“妇女乘船船要翻，妇女下海海要荒。”这一迷信陋习，还流传于日本沿海地区，更有甚者，有的地方连梦见女人下船，都认为很不吉利。

就像佛教最初有四大罗汉，而后发展为十六罗汉、十八罗汉乃至五百罗汉一样，八仙出现以后，有人感到还不够热闹，于是又凑出了另外两组八仙，成为上、中、下八仙。

元代已有“上八仙”的说法，即指李铁拐、吕洞宾这组八仙。但到了清代，一般将此八仙列为“中八仙”，而增出上、下八仙。最早排出下仙的是明代无名氏杂剧《贺升平群仙庆寿》，下八仙的名目是：王乔、陈抟子、徐神翁、

刘伶、陈抟、毕卓、任风子、刘海蟾。这几位其实是一伙乌合之众，任风子是个屠户被仙人点化，这是个戏曲人物；刘伶和毕卓则是晋代有名的“酒葫芦”——以能喝酒名扬四海。

上、下八仙的组成有更大的随意性。除上一种外，《何仙姑宝卷》中的下八仙是：广成子、鬼谷子、孙膑、刘海、和合二仙、李八百、麻姑。《八仙上寿宝卷》的下八仙则是：张仙、刘伯温、诸葛亮、苗光裕、徐茂公、鲁宁秀、牛郎、织女。在鼓词《孙悟空大闹蟠桃会》中的下八仙又是：罗圣主、张仙、鲁班、张千、李万、和合二仙、刘海、刘伶、杜康。

与这三组相对应的上八仙则是：福星、禄星、寿星、张仙、东方朔、陈抟、彭祖、骊山老母；寿星、王母、观音、斗姆、黎山老母、圣母娘、金刀娘（原文缺一）；东方朔、李大仙、王禅、五敖、毛遂、白猿、二郎神。

李铁拐

李 铁 拐

李铁拐（或铁拐李）是传说中的八仙之首。有关他的姓名和年代，众说纷纭，根本无法统一。他的姓名就有七个之多，而他所处的年代，也有六七种说法。

《历代神仙通鉴》卷一：“长淮有徂神氏，亦善修炼之学。出驾六蜚（飞）羊，头弯一角，肋排六翅，其行若电。巡行天下，人民从其化。治世三百岁，亦隐而不现。”

这位“其行若电”的古徂神氏，赤松子曾对仙人宛丘说，其“善导出元神之术，更姓名曰李凝阳，惜未得真道。”这个李凝阳，就是从老子修行而得道的铁拐李先生。按此说法，所谓“古徂神氏”即铁拐李的前身，与赤松子同时，赤松子是传说中的仙人，神农时代的雨师。徂神氏——铁拐李也就被说成为远古时代人了。

徂神氏更名为李凝阳后，从老子学道而成仙，为铁拐李，老子乃春秋时人，如此，铁拐李又成了春秋时人。

《续文献通考》：“李铁拐，或云隋时峡人，名洪水，小字拐儿，又名铁拐。常行丐于市，人皆贱之。后以铁杖掷空，作为龙，乘龙而去。”

此说较前边所引诸书的说法稍中靠一些。大概隋朝时候有个要饭的李洪水，常拄一铁拐杖，行为怪诞，被视为异人。后道徒编出了一些仙迹，将其神话。

明·吴元泰所撰《八仙出处东游记》述李铁拐出处谓：铁拐姓李，名玄，铁拐乃其后假身别名也。李玄慕老子之名，往投华山向老子求道。大体与《历代神仙鉴》的说法相似。

清人黄斐默《集说诠真》引《通考全书》，谓李铁拐姓李名孔目，有足疾，西王母点化他升仙，授以铁拐，前往京师度汉大将军钟离权。把李铁拐说成是汉代人。同书又引《事物会原》，谓李铁拐名李元中，唐玄宗开元、代宗大历间人，学道于终南山。

元人岳百川写了一部杂剧《吕洞宾度铁

拐李岳》，在戏里铁拐李又叫做李岳，李岳是何时人不详。

李铁拐的仙号，其实就是他的绰号，源于其尊容：黑脸蓬头，金箍束乱发，卷须巨眼，跛右一足，铁拐拄跛足。传说他的这副容貌，并非其本容，他的改头换面是得道的结果。

《列仙全传》等说他本来长得十分魁梧，是一位相貌堂堂的伟丈夫，他在砀山洞中修行时，欲拜老子和宛丘仙人为师，前去修行，临行时对徒弟道："我欲从游华山，倘游魂七日不返，你就把我尸壳焚化。"据说他的魂藏于肝，魄藏于肺，元神出游时魂一起去，只把魄留下守着尸壳。于是李先生的元神赴华山从老子游，徒弟日夜看守师父的躯壳。不料到了第六日，弟子家里来人报信，老娘病危，徒弟坐卧不安，又坚守到第二天中午，见师父元魂还未归，无奈烧了师父的尸壳，回家尽孝道去了。不久李先生的元神赶回洞府，失其尸壳，真是丧魂落魄，也似孤鬼游魂。他忽然发现林中有一饿殍，灵机一动，心想："即此可矣！"马上从其囟门而入，站起以后，才觉得不大对劲儿，他忙从葫芦里倒出老子所赠仙丹，葫芦忽然起道金光，光中映出一人："黑脸蓬头，卷须巨眼，跛右一足，形极丑恶。"正在惊讶，身后忽然有人鼓掌道："青脊茅檐，毁窗折柱，此室陋甚，何堪寄寓！"回头一看，正是师父老子。

李先生一看改头换面得来的尊容实在不像样子，有些不高兴，忙要把元魂跳出，老子急止曰："道行不在于外貌，你这副模样蛮好。我有金箍束乱发，铁拐拄汝跛足，只须功夫充满，便是异相真仙！于是依言结束，以手扪两眼如环，遂自号"李孔目"——通俗的说法即"李大眼"（但此号并未流行）。这就是"世称为铁拐李先生"的来历。此说载于《历代神仙通鉴》卷五、《列仙全传》卷一、《潜确类书》等书，《八仙出处东游记》的第五回《杨徒守尸误化》、第六回《铁拐托魂饿莩》亦演说此事。

元人岳百川写的杂剧《吕洞宾度铁拐李

岳》，虽与以上传说不同但也借用了“借尸还魂”之法。剧情如下：有个郑州孔目岳寿把持着衙门大权，吕洞宾来度化他修道，被他吊起。大官韩琦私访路过此地，放了吕洞宾，自己却被岳寿吊起。岳孔目手下人乘机对韩琦敲诈，后来知道了韩琦的真正身份，岳寿惊吓得了重病。韩琦阅案卷，发现岳寿是个人材，派人去安慰他，但岳寿已惊恐而死。岳寿到了阴司，阎王要将他严惩，吕洞宾来救，收他为弟子，但其尸身已被焚化，于是将其魂附于应死的李屠户身上，李屠是个瘸子，岳寿得以借体还生。岳寿思念旧家，逃回岳家。岳寿与家里人相认后，李家人前来争夺。两家相持不下，争到官府，韩琦也无法断案，吕洞宾出现，度化岳寿成仙而去。

此剧共有四折，故事来源似出民间传说，岳寿姓岳，李屠姓李，故还魂后取名李岳，剧名便称《吕洞宾度铁拐李岳》，简名《铁拐李岳》，剧中情节与前引诸书很不相同，只是借尸还魂的说法如出一辙。李铁拐元魂出窍、躯壳被焚的传说很可能借用了宋代一个无名道士的故事。南宋·周密《齐东野语》卷一记载了这一传说：

> 有道人于山间结庵，炼丹将成。忽一日入定，语童子曰：“我去后，或十日、五日即还。谨勿轻动我屋子。”后数日，忽有扣门者，童子语以师出未还。其人曰：“我知汝师死久矣。今已为冥司所录，不可归。留之无益，徒臭腐耳。”童子村朴，不悟为魔，遂举而焚之。道者旅归，已无及。

李铁拐的事迹多见于元明杂剧及明清小说中，如前边提到的《吕洞宾度铁拐李岳》，明代贾仲明还写了《铁拐李度金童玉女》，剧演王母娘娘办蟠桃会时，金童玉女一念思凡，被罚下人间配为夫妻。王母复命铁拐李度脱他二人归真。此外不少八仙戏如《八仙过海》、《群仙庆寿蟠桃会》等，亦有李铁拐故事。小说则有《东游记》、《八仙全书》、《八仙得道传》等，其中以《东游记》流传最广，影响

最大。

《东游记》，又名《上洞八仙传》、《八仙出外东游记》，明代吴元泰编著，作者的编著水平不大高明，如第二回《老君道教源流》，根本不像小说，倒是一篇道教源流宣传材料。好在本书保留了许多民间传说，把这些故事拼凑结合而成。许多八仙流传故事都能在书中找到。书中第一回至第十回主要写李铁拐得道事迹，前六回写李玄修真求道，往华山寻老君、宛邱仙人投师，徒弟为其守尸壳。李玄游魂七日未归，徒弟母亲病重，为尽孝道而将李尸焚化。李玄只好托魂饿殍，而为李铁拐。后几回说他用仙丹救活徒弟之母，复归老君之所，与仙童相戏，放走了老君青牛。青牛下凡，冒充国王，淫秽后宫。李铁拐因放走青牛，被贬下凡立功赎罪。李乃化身一老翁，隐名埋姓，背一葫芦，施药于人间，病者救之，无不立验。并在市头悬一壶，乃罢市，即跳入壶中，市人没人能见。李铁拐功行圆满，复归老君所谢罪，被玉帝封为上仙，于是乘云琼岛，跨鹤瑶天。每降凡间，就到贫苦百姓中去。

吕洞宾淫媾名妓白牡丹，李铁拐看不惯，就与何仙姑、蓝采和合谋，用计使白牡丹泄了吕洞宾之真阳。吕洞宾鬼迷心窍，帮助辽国萧太后攻打宋朝，铁拐得知大怒，把吕洞宾一顿臭骂。其余七仙合力助宋，大败辽国，并将吕洞宾收伏，洞宾请罪，众人才和好如初。最后十回演八仙过海，大闹龙宫事。赵景深先生认为此书之前可能有《八仙宝卷》，《东游记》是根据《八仙宝卷》改编的。

李铁拐在民间影响很大，但主要是与其他七仙作为一个群体——八仙出现的。大概是因为传说他身背的大葫芦里，有治病救人的灵丹妙药，过去民间特别是医药行把他作为狗皮膏药的发明者和祖师爷。卖狗皮膏药这一行业敬的药仙就是铁拐李。

传说彰德府（今河南安阳）有一家做膏药的王掌柜，乐善好施，不管贫富，只要生了疮，

就给人治，名声不错。一天，王掌柜带了一些膏药去赶庙会，半路碰上一个瘸腿乞丐，浑身破破烂烂，直冒臭气。乞丐见了王掌柜，伸开瘸腿，腿上长了个小疔疮，请王掌柜给治治。王掌柜一看，取出一贴膏药贴在小疮上，说道："明天准好。"

第二天，王掌柜又碰上了瘸腿乞丐，忙问："好了吗？"乞丐说："不好，疼得更厉害了。"王掌柜揭开膏药一看，果然疮更大了，就说："我给你换一贴药力大的，再不好，你到我家找我。"于是给乞丐又换了一贴。

到了第二天，一大早王掌柜要出门，刚迈出大门，就见那个瘸腿乞丐在门边等着呢。没等王掌柜开口，瘸子就大骂起来："你真坑人！彰德府的膏药——净是假货！"王掌柜揭开一看，不得了，腿疮变得碗口大了。王掌柜挺过意不去："我再给你配贴好膏药。"说着扶起乞丐走进家去。刚一进院，一条大黄狗扑了过来，咬住了乞丐的腿，王掌柜一着急，抄起乞丐手中的木棍，一棍将狗打死。乞丐笑

了:“今天有狗肉吃了。”

王掌柜跑到后院,找出几味名贵药材,给乞丐配好了一贴膏药。过来一看,乞丐正吃着烤肉,旁边摊着几块狗皮。乞丐接过配好的药,往腿上一按,又拿起一块狗皮,也捂到了上面。功夫不大,乞丐把狗皮膏一揭,碗口大的脓疮不见了,真是奇迹。王掌柜接过狗皮膏,感慨万分,这时瘸腿乞丐忽然不见了,他这才明白是拐仙——铁拐李前来传授仙方。

从此,彰德府的狗皮膏药出了名,治个腰酸腿疼、生疮长疔十分灵验。以后狗皮膏药传到了全国各地。不过,因为铁拐李曾说过卖膏药的坏话,所以至今留下了个话把儿:人们常把那些专靠说大话、说假话过日子的人,叫做“卖狗皮膏药的”!

汉 钟 离

有关汉钟离的仙话颇为不少,据《历代神仙通鉴》卷九、《列仙全传》卷三等,其主要故事大体如下。

钟离权

汉钟离,即汉代钟离子,姓钟离名权。京兆咸阳(今属陕西)人。钟离权字寂道,号和谷子,又号王阳子,又号云房先生。其父钟离章是东汉大将,以征北胡有功,封燕台侯。其兄钟离简为中郎将。《历代神仙通鉴》和《列仙全传》为其编造了武将世家,将其打扮为“将门虎子”,完全是道教宣传的需要。钟离章与钟离简纯属子虚乌有,历史上根本不存在。

钟离权的诞生笼罩着一派仙气,大白天就有一巨人,大踏步进入其母内室,自云“是上古黄神氏,当托生于此”,顿时“见异光数丈如烈火”!这位大仙一降生,就像3岁小儿一般大,天生一副神相:“顶圆额广,耳厚眉长,目深鼻耸,口方颊大,唇脸如丹,乳远臂长”,更怪的是,此儿昼夜不声不响不哭不吃,第七天突然说了一句话,语惊四座:“身游紫府,名书玉京。”“紫府”与“玉京”是玉帝的宫城,这就是说他是在玉皇大帝的仙班中挂了号的。

因其“自幼知识轻重”，心里像是有杆秤，于是父亲给他起名曰“权”，“权”者，秤砣也。

这位“秤砣”长成后，俊目美髯，身长八尺，真是一表人材，不久在朝廷里当了谏议大夫。当时吐蕃造反，钟离权奉诏出征。权臣梁冀怕他得了头功，给了他两万老弱残兵。被敌人夜间劫营，全军覆没。他只身逃入山谷。在林中迷路，遇一胡僧，将他带至一小村庄，道：“此是东华先生住处，将军珍重。”揖别而去。

不久，一老人披白鹿裘，扶青藜杖，问道：“来者是汉大将军钟离权吧？你何不寄宿山僧之所？”权大惊，知遇异人，乃回心问道。这位东华先生叫王玄甫，是位上仙，传他长生真诀、金丹火候及青龙剑法。后又遇华阳真人，传其太乙刀圭、火符内丹、洞晓玄玄之道。最后在崆峒紫金四皓峰得玉匣秘诀，成了真仙。玉帝封其为“大极左宫真人”。

此后，钟离权或隐或现，历魏到晋，又做了边关大将。改名为“金重见”，“金”、“重”，“钟”（鍾）也，意为我钟离权又重来。这位三军统帅打扮甚为古怪：“丫头坦腹，手摇棕扇自若，赤面伟体，龙睛虬髯。”所谓“丫头”，即其头上梳有两只大丫髻。这位浪荡将军委实不是当统帅的材料，又被人打得大败。这回算是死了心，跑到终南山隐居去了，从此决不再当什么将军。直到唐朝，他才又出来，度化了吕洞宾。

《八仙出处东游记》第十一回至第十八回全叙汉钟离事迹。书中所述钟离权来历与以上诸书略同，但说是李铁拐度化了钟离权。后面又编演了钟离权与吕洞宾斗法，助杨家将大破辽军天门阵事，最后则是八仙过海闹龙宫。

唐代确有个钟离权，《全唐诗》中收有他的三首绝句，并有其小传云：

咸阳（今属陕西）人。遇老人授仙

诀，又遇华阳真人、上仙王玄甫，传道入崆峒山，自号云房先生。后仙去。

他留世的诗为《题长安酒肆绝句》，诗中倒有些“仙味”：

其一

坐臣常携酒一壶，不教双眼识皇都。乾坤许大无名姓，疏散人中一丈夫。

其二

得道真仙不易逢，几时归去愿相从。自言住处连苍海，别是蓬莱第一峰。

其三

莫厌追欢笑语频，寻思离乱好伤神。闲来屈指从头数，得到清平有几人。

看来这位唐代钟离权是个道士，而且是个酒不离口、放浪形骸的狂道人。他自称“天下都散汉”（见《事物原会》）即天下第一个闲散之人。《全唐诗》成书于清代康熙年间，其小传中“仙去”的说法，当时吸收了历代一些民间传说。

这位钟离权据说宋朝还露过面，并被载入正史。《宋史·陈抟传》谓：陈尧咨不敢造次，悄悄问陈抟：“这位是谁？”陈老道说：“钟离子也。”陈抟生于唐末，是五代、宋初的著名道士。此事被载于正史，当会有一定根据。又《宋史·王老志传》亦载：一天孝子王老志碰到一个叫花子，叫花子自称是“钟离先生”，给了王老志几粒“仙丹”，老志吃了以后，变成了狂癫，抛弃了妻儿老小，不知去向。王老志后来成了奸相蔡京的门客。这个王老志遇见钟离先生之类，像是他招摇撞骗的谎言。

至于一些书中把钟离权说成是汉代人，也是一种误传。一是将他与汉初的大将钟离昧相混淆。钟离昧原是项羽手下大将，项羽失败后，钟离昧投奔了好友韩信。刘邦发现后，韩信为洗清自己，逼着钟离昧自杀了。清人胡鸣玉所撰《订讹杂录》已辨其非：“汉钟离权，唐人。今误为汉将钟离昧，非。”二是钟离权成仙后，自称“天下都散汉钟离权”，后人遂

以“汉”字属下，讹为“汉钟离”其实“天下都散汉钟离权”中“天下都散汉”，意为天下第一闲散不羁之人，或天下闲散放浪人的头儿。

钟离权

钟离权借着道教的吹捧，名声益大，地位益高，全真道将其奉为道派祖师。全真教与正一道为元以后道教的南北两大派。全真教的创始人是金世宗时的王重阳。全真道为尊崇其道统源远流长，又立几位神仙为道派祖师，凡有第一祖王玄甫（号东华帝君、紫府少阳君）、第二祖钟离权（汉钟离）、第三祖吕岩（吕洞宾）、第四祖刘操（刘海蟾）、第五祖王重阳，合称“北五祖”。

张　果　老

赵州桥什么人儿修？
玉石栏杆什么人儿留？
什么人骑驴桥上走？
什么人推车轧了一道沟？
赵州桥呀鲁班爷修，
玉石栏杆圣人留；
张果老骑驴桥上走，
柴荣推车轧了一道沟。

张果老

这是旧时十分流行的民间小戏《小放牛》中，村姑与牧童问答的一段唱词。这里面有个传说故事，鲁班修了座赵州桥（其实是隋朝著名工匠李春所造），张果老想试试石桥坚固与否，就约上仙人柴荣，他倒骑着驴，驴背的褡裢里放着“太阳”和“月亮”，柴荣的独轮车里载的是“五岳名山”。两人一上桥，把桥身压得直晃动，紧要关头，鲁班跳到桥下，用双手把桥托住。两人带着日月和五岳大山顺利通过了石桥。如今桥面上有几处圆坑，人们说这是当年张果老的驴蹄子印；还有一条沟痕，说是柴荣的车道印。《小放牛》唱遍了全国，张果老的大名也就传遍了全国。

张果老在历史上倒是实有其人。他是唐代道士，叫张果，“老”字是人们对他的尊称，也是因他模样长得老，显是岁数大。神仙没有一个说自己岁数小的。唐初他就说得到长

生秘术，“自言数百岁矣”。等到唐明皇的使臣去请他入朝，他又吹嘘：“我生尧丙子岁位侍中。”从尧时到李隆基时，足有三千来年！其实，尧是远古代传说中的炎黄联盟首领，当时是根本没有侍中这一官职的。此事到了当时被明皇十分尊宠的道士叶法善（一说叶静能）口里，就更邪乎了，张果老被说成是“混沌初分白蝙蝠精”所变。“混沌”，是道教的说法，指世界还未开辟以前的状态。《三五历纪》说，“未有天地之时，混沌如鸡子（卵），盘古生其中万把千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地。”从盘古开天地到天地形成又经过了一万八千岁。这一过程，《枕中书》说得更长，要经过“四劫”。“劫”是借用佛教的说法，一劫有43亿2千万年，或43万2千年，四劫合起来就是个人的数字，叶老道编造张果老是混沌初分时白蝙蝠精所化，那他的岁数也是个惊人的数字。所以张果大名的后面加个“老”字，是当之无愧的。当然，张果年岁的无稽之谈。

张果老的轶事载于《旧唐书》、《明皇录》、《新唐书·方伎传》等史书中。明代吴元泰《八仙出处东游记》第二十回、二十一回专述其事，明末凌蒙初所撰《初刻拍案惊奇》卷七，对张果老事迹亦有详述。其“仙迹”主要如下。

张果，自称是帝尧时代的待中，至唐初，隐居恒州中条山。此山在山西省永济县东南，山狭而长，东是太行，西为华岳，此山居中，故名“中条”。张果得宛丘、铁拐诸仙道法，往来汾晋间，长生不老。

张果出入常乘一匹白驴，每倒骑之，日行数万里。更有趣的是，到了所在，住了脚，便把这驴似纸一般折叠起来，其厚如纸，置于巾箱中，乘则以水噀之，便又成了真驴。

唐太宗、高宗闻其名召之，皆不去。后武则天召之，乃出山，但半道佯死也未去成。至唐玄宗时，派使臣裴晤去中条山请他。裴晤一见张果齿落发白，是个不起眼的糟老头子。有点看不起他，态度傲慢。张果老不动声色，当时来了个气绝身死。吓得裴晤赶紧焚香诵念天子求道之意。一会儿张果老渐渐醒了，裴晤不敢相逼，驰还奏之。玄宗愈加奇异，认为裴晤办事不中用，又命中书舍人徐峤带玺书迎之。

张果老见唐明皇

张果进宫，玄宗见了，也有些疑惑，问道：“先生得道者也，何故齿发衰朽如此？”张果道：“我是齿落发稀时得的道。只好这副样子，今陛下见问，不如把齿发尽去了更好。”说罢，把头上的疏发薅个净光，又将几个残缺不全的牙齿敲掉，满口血出。玄宗一见大惊：

"先生何故如此？且去歇息。"过了一会儿，张果摇摇摆摆走了出来，面貌虽是先前的，但"青鬓皓齿，愈于壮年"。玄宗大喜，留下于内殿赐酒。饮过数杯，张果辞道："老臣量浅，饮不过二升。我有一弟子可饮一斗！"玄宗令召之，张果念念有词，只见从殿檐飞下一小道士，十六七岁，长得很精神。玄宗赐他酒喝，饮到一斗，还不推辞。张果辞道："不可更赐，过度必有所失，致龙颜一笑耳。"玄宗又固赐之饮，只见酒从顶上涌出。冠子落地，化为金榼。玄宗及众妃吃了一惊，接着哄笑起来。再一看，小道士不见了，地上的金榼原来是集贤院的，此榼只能盛酒一斗。

一日玄宗出城打猎，擒得一只大鹿，要烹宰之。张果见了道："此仙鹿也，已满千岁，本是汉武帝上林之鹿，"玄宗道："如何得知？"张果说："武帝舍放时，以铜牌系于左角上。"玄宗使人验看，果有一块两寸铜牌，但上面文字已凋落，张果说此鹿已历852年，玄宗与群臣十分佩服。

当是有个邢和璞，善知人夭寿，还有个师夜光，善视鬼。玄宗叫邢和璞推算张果生死，邢和璞根本算不出，又让张果悄悄坐在屋内，命师夜光来看，师夜光根本看不见他。玄宗知其是个神人，授他"银青光禄大夫"，赐号"通元先生"。玄宗有个好道的女儿，叫玉真公主，玄宗有心把公主下嫁张果，结成仙姻仙眷，女儿跟他学道，可以双修成仙。

这一天张果与两个官员闲谈，突然笑着对二人道：

娶妇得公主，平地升公府。人以为可喜，我以为可畏！

二人听得没头没脑，不解其意。这时中官突然传旨："玉真公主欲降（下嫁）先生。"张果哈哈大笑，坚辞不受，他对当附马毫无兴趣。

当时玄宗崇信道士叶静能（一说叶法善），此人多奇术。玄宗问："果老何人？"叶道士答曰："臣知之，然臣言罢即死，臣不敢言。若陛下免冠跣足救臣，臣方能活。"玄宗许之。叶道士曰："此混沌初分白蝙蝠精。"言讫，七孔流血，扑倒在地。玄宗急至张果面前，免冠跣足，替叶静能求情。张果道："这小子多嘴多舌，不治治他会泄露天机"。玄宗哀恳久之，张果老以水噀其面，叶道士即时复活。

常言道：伴君如伴虎。张果老见好就收，恳辞还山，玄宗诏可，并赐帛300匹，侍从二人。走到恒山薄吾县，张果忽暴卒。弟子葬之。后发棺，空棺而已，或言尸解。所谓"尸解"，是道教的说法，指遗弃肉体（尸骸）而仙去。有了这种理论，便可堂皇地把道士的死亡说成是"成仙"而去，这种说法也避免了道士吹嘘的"白日飞升"一类神话经不起考验的危险。李隆基听说张果尸解，便下令在当地建栖霞观以祀之。

综上所述，张果不过是唐玄宗时一老朽之江湖术士，识辨千年仙鹿、使叶法善七窍流血又使其复生之类，大概是他与内侍、道士们

串通起来，哄骗“圣上”的把戏，这类骗局史不绝书，并不新奇。只是旁观者清，当局者迷，“圣明天子”常被蒙在鼓里。其他仙迹则是道教凭借民间传说，张大其词，为了宣传的需要加以夸饰的。有些还是将他人事迹附会在张果身上，如倒骑驴之说，本是宋代诗人潘阆的典故。

潘阆是北宋进士，为人狂放不羁，自号“逍遥子”，为标榜自己不同凡俗，常倒骑着驴满处闲逛。后受案子牵连，逃入中条山。于是这种玩世不恭的奇态，被安到了张果老的身上，并家喻户晓。至今还有两句歇后语：张果老倒骑驴——往后瞧，骑驴看唱本——走着瞧。

张　果

后人还专门给张果老题诗一首：

举世多少人，无如这老汉；
不是倒骑驴，万事回头看。

传说宣玄宗要把玉真公主下嫁张果老时，他敲打着渔鼓简板唱道：“娶妇得公主，平地升公府。人以为可喜，我以为可畏。”唱完大笑不止，然后掏出纸驴，吹气成形，倒骑驴

背走了。此后张果老云游四方，敲打着渔鼓简板，在民间传唱道情，劝化世人。以后有人学着他的样，唱起道情来。人们便将张果老说成唱道情的祖师爷了。所谓道情，源于唐代的道曲，以道教故事为题材，宣扬出世思想。后用简板和渔鼓伴奏，故又称“渔鼓”。明清流传甚广，题材也更广泛，在各地同民间歌谣结合而发展成多种曲艺。如陕北道情、义乌道情、湖北渔鼓、山东渔鼓、四川竹琴等。

如今在民间还流传着一种用物品代替八仙人物的说法，叫做“暗八仙”，指的是葫芦、掌扇、花蓝、道情筒、莲花、指尘（或宝剑）、笛子和尺板八样东西。其中的道情筒就是暗指张果老。

何　仙　姑

广州郊区有个增城县，此地有些名气

——地以仙显，增城人引以自豪的是，他们家乡出了个家喻户晓的女神仙——何仙姑。

何仙姑的履历比较简单。

何仙姑

她的籍贯有二说，一是广州增城县人氏，一为湖南永州（零陵）人氏。《续通考》说，“何仙姑，广州增城人，何泰之女也。”增城当地的传说更为具体，说她是增城县小楼区新桂乡人，原名何秀姑，生于唐武后某年农历三月初七，中宗时八月初八升仙。父亲何泰是做豆腐的，何仙姑是位“豆腐西施”，帮助父亲卖过豆腐。今天新桂乡还有何泰的坟墓，但不知是真是假。认为何仙姑是湖南永州人的见于宋人曾慥《集仙传》、刘贡父《中山诗话》、魏泰《东轩笔录》等。

同所有神仙出生时伴有祥异一样，何仙姑的出生也不同寻常，《历代神仙通鉴》卷十四称：“何女生而紫云绕室，顶有六毫。”有人认为其“顶有六毫”令人费解，“是头发中有六根特别突出的长发呢，还是头上光秃秃的只有六根细毛？而这‘顶有六毫’又有什么值得神奇的呢？不得而知。”

何仙姑的得道经过，《续通考》云：

> （何仙姑）年十五，梦神人教食云母粉，可得轻身，因饵之，誓不嫁。往来山顶，其得如飞。每朝出，暮则持山果归遗其母。后遂辟谷，言语异常。武后遣使召至阙，中路失之。景龙中白日飞升。

《集仙传》则说她十三岁时入山采药，遇纯阳仙师，赐之一桃，道：“食此尽，他日当飞升。”自是不饥不渴，洞知人事休咎，后尸解。宋·曾敏行《独醒杂志》则谓何仙姑放牧野中，得仙人赐枣而食之遂绝粒，能前知人事。

总之，何姑娘尚是少女时，就得吕岩等仙人赐以仙桃或仙枣，从此便能“洞知人事休咎”，“能逆知祸福”，于是“乡人神之”，为构楼以居”，“士大夫之好奇者多谒之以问休咎”，这样一来“何仙姑”的名字就叫开了。此后，何仙姑即以女仙身份干起女巫职业来。

何仙姑为人占卜休咎，预测祸福，有几件突出的。宋·李昌龄《乐善录》载：

> 何仙姑在世间时，一主溥忽得天书，字不可识。以问仙姑，姑曰：“天书方：主簿受金十两，折禄五年。”

这是何仙姑做了件好事，假借天命警告受贿的贪官。宋·曾敏行《独醒杂志》亦载：

> 狄武襄征南侬出永州，以兵事问之。对曰：“公必不见贼，贼败且走。”初未之信。武襄至邕境之归仁铺，先锋与贼战，贼大败，智高遁走入大理国。其言有证类如此。阁中有遗像，尝往观之。

狄武襄即北宋名将、枢密使狄青。狄青征广源州蛮侬智高并大获全胜，历史确有其事，但是否预先请何仙姑占卜，则不得而知。但曾敏行亲眼见过“阁中有遗像”，何仙姑被十分尊贵地供奉在阁中。史称狄青熟谙兵法，用兵如神。狄元帅亲见仙姑卜问事虽不一定实有，但其虔信何仙姑却无疑，可见何仙姑在当时影响之大。

何仙姑到底是谁的弟子也有不同说法

何仙姑

明·陈仁锡的《潜确类书》说何仙姑为吕岩所度,《东游记》第十回、第二十回则谓何仙姑为李铁拐、蓝采和二人所同度。有趣的是,广东增城有个何仙姑,而福建、浙江、安徽、湖南、广西等地也都有各自的"何仙姑",她们的"仙迹"也有些相似,大多是吃了异道人的仙桃而成仙。在《古今图书集成·神异典》中载有许多。看来各地为了给梓里加些光彩,都硬认了何仙姑这位"乡亲"。但似乎各地"冒牌"的仙姑并未得到合法地位,只有广州增城的何仙姑才是"正牌"。

除增城县城内建有何仙姑庙以外,在其家乡小楼还建有一座何仙姑家庙,此庙至今尚存,大门两侧写有一副楹联:

千年履迹遗丹井,
百代衣冠拜古祠。

"履迹遗丹井"是传说何仙姑父母给她找了个婆家,并择定了良辰吉日。何仙姑不肯嫁人,便悄悄从家门口的水井里"问仙"去了。去时只穿了一只鞋,另一只绣鞋遗留在井台上。

传说阴历三月初七是何仙姑诞日,届时乡里要唱大戏,小则三五晚,多则几个月。附近数十里的人们从初六下午,就来此请"仙汤"喝。所谓"仙汤",就是仙姑家前的"问仙井"中的井水,说是喝了可包治百病。庙中的道士感到"仙汤"味道不够,便别出心裁以井水加红枣冰糖熬煮,制造出味道甘美的"仙汤",分发给求汤的人们。自然,"仙汤"不能白请,要献上可观的供品和钱粮。初七正日子,要用三牲致祭,还请来道士打醮、诵经,做水陆道场。村里还要唱大戏,放烟火,热闹非凡。

蓝 采 和

蓝采和的原型是个有点才气的流浪汉,他的事迹在《续仙传》、《南唐书》、《确潜类书》

等书中均有记载。据南唐·沈汾《续仙传》云：

蓝采和，不知何许人也。常衣破蓝衫，六铢黑木腰带，阔三寸余。一脚著靴，一脚跣行。夏则衫内加絮，冬则卧于雪中，气出如蒸。每行歌于城市乞索，持大拍板长三尺余，带醉踏歌，老少皆随看之。机捷谐谑，人问应声答之，笑皆绝倒，似狂非狂，行则振靴。……

歌辞极多，率皆仙意，人莫之测但以钱与之，以长绳穿，拖地行，或散失亦不回顾。或见贫人即与之，或与酒家。周游天下。人有为儿童时至，及斑白见之，颜状如故。

后踏歌于濠梁，酒楼乘醉，有云鹤笙箫声。忽然轻举于云中，掷下靴衫腰带板拍，冉冉而去。

蓝采和

蓝采和的这套行状，颇类布袋和尚契此和济颠僧。不同的是，他还是位流行歌手，歌不离口。最有名的是那首“踏歌”：

踏歌蓝采和，
世界能几何？
红颜一春树，
流年一掷梭，
古人混混去不返，
今人纷纷来更多。
朝骑鸾凤到碧落，
暮见桑田生白波。
长景明晖在空际，
金银宫阙高嵯峨！

《东游记》第十九回《采和持板踏歌》载其歌词十二首。但上引踏歌，据宋代陆游《南唐书》和龙袞《江南野录》称，此歌为南唐隐士陈陶所作。故这首踏歌的著作权到底归谁，尚无定论。

蓝采和的姓名亦有些问题。陆游、龙袞，及元杂剧《蓝采和锁心猿意马》、明末清初的《蓝采和长安闹剧》等，皆说蓝采和原名陈陶。元杂剧《汉钟离度脱蓝采和》（简称《蓝采和》）则说蓝采和是艺名，原名许坚。他在勾栏里唱杂剧，中有“雪拥蓝关马不前”一本，年50岁做寿。因失误官身，为官府扣打四十大捧，后为钟离权所引度成仙。许坚实有其人，字介石，庐江人。《全唐诗》收有其诗。金代文学家元好问曾有诗《题蓝采和像》云：“自惊白鬓似潘安，人笑蓝衫似采和。”则认为蓝采和决非姓蓝，是因其常着蓝衫，故名。

《东游记》说蓝采和“乃赤脚大仙之降生”，更属无稽之谈。清人又将其名曲解为“蓝采荷”，进而附会为一女仙，有些民间小戏中，蓝采和是一身小旦打扮，尤为可笑。

看来，蓝采和原来不过是个玩世不恭，行为怪僻，好唱好谑的行乞道士而已。

吕　洞　宾

吕洞宾是八仙中影响最大，传说故事最多的一位。道教全真道奉其为北五祖之一，通称“吕祖”。元代封其为纯阳孚佑帝君。吕

洞宾在八仙中虽只排在第六位，但其名气远在其他七位之上，专祀吕洞宾的吕祖庙、吕祖祠，遍布全国各地，在许多道观中亦多设吕祖殿或吕祖阁。另外七仙则无此殊荣。

吕洞宾

吕洞宾的传说既多且杂，单他的姓名与籍贯就有许多说法。

有说他姓吕名岩字洞宾，号纯阳子，唐蒲州永乐县人。有说他名吕岩，河中府（今山西永济县）人。有说吕岩字洞宾，一字希云，九江人。还有说他是京兆（今陕西西安一带）人。明代天启年间，民间流传《吕仙自叙传》，对吕洞宾的得名做了如下解释：

> “吕仙本唐宗室，避武后之祸，挟妻而遁，因易吕姓。以山居多岩，字洞宾。妻又死，号纯阳子。”

据《武当山志》，吕洞宾本唐宗胄父亲姓李，母姓吕，因武后歼唐子孙，乃从母姓。其实，吕洞宾本来就是个被民间神化的一个道士。所谓“吕仙自叙”为后人附会。

明人邓志谟在其所撰《吕仙飞剑记》中，对吕仙名号之来历，解释为：其诞生时乃贞元十四年（公元 798 年）四月初四日巳时，因其“掌心之文，有一山三口之异，乃取名岩表字洞宾；以此生年月日时，并属其四皆是阳数，因号为纯阳子”。吕洞宾的身世也是众说纷纭。《唐诗鼓吹》注，称他于唐懿宗咸通年间及第，做过两任县令，碰上黄巢造反，全家搬到终南山，修行得道，不知去向。但更多的说法是，他幼年即通晓典故百家，可考了 20 多年，三举进士不第，直到 46 岁（一说 64 岁），又去赴试，在长安酒肆遇云房先生钟离权，被点化而得道。他被道教奉为尊神之后，有人便将他与唐宗室攀上了亲，并称其曾祖吕延之做过浙东康使，祖父吕渭是礼部侍郎，父亲吕让为太子右庶子和海州刺史。他的出生也很神异：《历代神仙通鉴》卷十四说，其母王夫人于贞观丙午四月十四日巳时，“天乐浮空，一白鸿似鹤，自天入怀而生”。

洞宾既长，生就一副仙貌。《列仙全传》卷六说他：

> 生而金形木质，道骨仙丰，鹤顶龟背，虎体龙腮，凤眼朝天，双眉入鬓，颈修颧露，额阔身圆，鼻梁耸直，面色白黄，左眉角一黑子，足下纹起如龟。……身长八尺二寸，喜顶华阳巾，衣黄襕衫，系大皂绦。状类张子房。

不过吕洞宾的画像和塑像并不完全如此，常为一清秀道士模样，他戴的头巾十分有名，顶有寸帛折叠，如竹简垂于后，世称“纯阳巾”，即以吕纯阳而得名。《水浒传》中的军师吴用最爱戴这种纯阳巾。

吕洞宾传说故事中最有名的有黄粱梦、云房十试吕洞宾、吕洞宾三戏白牡丹、飞剑斩黄龙等。吕洞宾的这些传说除载于宋明笔记、神仙传记以外，更主要的是通过戏剧小说，广泛流传，造成影响。吕洞宾传说从宋代开始盛行，至元明出现了大量吕仙戏，著名者有《吕洞宾三醉岳阳楼》、《吕洞宾度铁拐李岳》、《吕洞宾三度城南柳》、《吕洞宾桃柳升仙

梦》、《吕洞宾花月神仙会》、《吕洞宾戏白牡丹》、《吕洞宾飞剑斩黄龙》、《吕洞宾九度国一禅师》等。专门敷演吕洞宾仙迹的小说也很不少，除《上洞八仙传》(第二十三回至第二十九回专叙吕洞宾事)外，尚有明·邓志谟的《吕仙飞剑记》，清·汪象旭的《吕祖全传》、《吕祖全传后卷》，清·无垢道人的《八仙得道》等。吕洞宾的传说故事大体如下：

洞宾从小饱读诗书，一肚子学问，但屡试不第。纯阳子有如此学识，为何不第？此所谓"仙文不入俗人眼，非是朱衣不点头"。64岁时，已是一老翁，又去赴试。在长安一酒肆中遇一道士，偶书三绝于壁。洞宾惊奇道士状貌奇古，诗意飘逸，因揖问姓氏。羽士道："吾钟离权，云房其字也。君可吟一绝，予欲观子之志。"洞宾即授笔题诗一道：

生在儒家遇太平，悬缨垂带布衣轻。
谁能世上争名利，臣事玉皇归上清。

钟离子度吕洞宾

钟离子见了不胜之喜，遂与纯阳子同憩肆中。钟离子执炊煮黄粱，洞宾于店中昏睡。梦以举子赴京，状元及第，始自节署，擢台谏、翰苑、秘阁，及指挥使，无不备历。两娶富贵家女，生子婚嫁早毕，孙甥云绕，簪笏满门，又独相十年，权势显赫，荣耀无比。忽被重罪，投没家资，妻孥流于岭表。孑然一身，立风雪中，方兴长叹，忽然梦觉，炊尚未熟。云房先生笑吟道：

黄粱犹未熟，一梦到华胥。

"华胥"为古代传说中的国名，《列子·黄帝》称黄帝昼寝，梦游于华胥氏之国，故后用为梦境的代称。此句见《列仙传》引《云房先生谣》。《列仙传》成书于东汉或魏晋，有些仙家事迹为后人所补，但也可见吕洞宾"黄粱一梦"的传说流传较早。"黄粱梦"最著名者，要属唐·沈既济之《枕中记》，写卢生在邯郸客店中遇道士吕翁，昼寝入梦，历尽荣华富贵。梦醒，小米饭尚未煮熟。这就是著名典故"一枕黄粱"的出处。

钟离子以黄粱梦破除了吕岩功名利禄之心，吕岩感悟慨叹，乃拜钟离为师，求度世之术。钟离骗他道："骨节未完，志行未足，要想成仙，今世难成，要等几辈子才成。"钟离子想考验他是否真心学道，于是安排了"十试洞宾"的把戏。

洞宾一日从外归，忽见家人皆病死。洞宾毫不悲伤，买好了棺材要埋，须臾死者又都活了。他也无所谓。于是第一试通过。一天他去卖货，说好了价钱，可买主又反悔了，只给了一半价钱，洞宾并不争论，笑呵呵地同意了。这是二试。大年初一洞宾出门，遇一乞丐求施，洞宾马上拿来钱物给他，可乞丐索要没完没了，还出口伤人，洞宾倒满脸堆笑向他赔罪。此为三试。第四试：洞宾牧羊山中，遇一饿虎扑羊，洞宾以身挡之救下羊群，老虎扭头跑了。五试：洞宾山中读书，忽然来了一个漂亮姑娘，调弄百端，夜逼同寝，洞宾始终坐怀不乱。姑娘闹腾了三天，没辙走了。六试：洞宾一日从外归，家中被偷个净光。他并不气恼，乃躬耕自给。忽锄地挖出几十锭金银，洞宾赶紧用土埋上，分文不取。七试：一次洞

于是钟离又传其上真秘诀。

宾买回一堆铜器，回家一看，全是金器，马上退还给卖主。八试：有个狂道士卖药，说什么服者立死，来世可以得道。人们听了，哪个敢买？洞宾却买了服之，全然无恙。九试：河水泛滥，洞宾与众人坐在船中，忽风涛波涌，众皆危惧，独洞宾端坐不动，生死置之度外。最后一试：一日洞宾独坐室中，忽然来了无数狰狞鬼怪，有的要打他，有的要杀他，洞宾毫无所惧。又有一群夜叉押着一个血肉淋漓的死囚，前来找洞宾索命："你前世杀了我，今世要偿我命。"吕岩道："杀人偿命，理所当然。"于是拿刀欲自尽偿之。突然空中大喝一声，鬼怪全无，一人抚掌大笑而降，原来正是云房先生钟离权。

钟离子对吕岩的表现极为满意，道："吾今授你黄白之术，济世利物，使三千功满，八百圆行，再来度你。"所谓黄白之术，即炼丹之法，以白汞为母，朱砂为父，黑铅为子，用一日月炉，一秀文武火，七回九转，炼得丹药而成。

后吕岩遇火龙真人，得其雌雄二剑，此剑"一断烦恼，二断色欲，三断贪嗔"，真人并授其遁天剑法。洞宾携剑游于江淮，斩蛟杀虎，为民除害，并称"削平浮世不平事"。吕岩作为民间传说中的一位大仙，很有自己的个性，其一即"剑仙"形象。他弃儒学道，仗剑云游，处扶弱济贫，锄暴安良，在民间传为美谈。吕洞宾的许多传说都与剑有关，"斩蛟劈虎"、"招蛇化剑"，以及"飞剑斩黄龙"等都很有名。吕洞宾的诗中也有"家居北斗星杓下，剑挂南天月角头"，"剑术已成君把去，有蛟龙处斩蛟龙"，"夜深鹤透秋空碧，万里西风一剑寒"之类的句子。

除"剑仙"形象外，吕岩的"酒仙"特征也很突出。好喝贪杯是他的一大爱好，他宣称"鹤为车驾酒为粮"，他常"指洞庭为酒，渴时浩饮；君山作枕，醉后高眠"，吕岩还高唱出"无名无利任优游，遇酒逢歌且唱酬"，"行即

高歌醉即吟"的诗句，简直是一幅"酒中仙人"的自画像。

吕岩"化水为酒"的故事流传很广，《东游记》第二十九回，说他游于岳阳之间，以卖油为名，遇一老妪买油，从不求添，并以酒谢洞宾。吕岩欲度之，见其家有井，乃以米数粒投井中，谓妪曰："卖此可以致富。"老妪回视井中皆酒也，卖了一年，大富。一日吕岩又至其家，老妪不在，问其子卖酒如何？其子曰："好则好矣，但苦于猪无酒糟耳。"洞宾叹道："人心贪得无厌，已致于此。"乃取其米而行。井中又复为水矣。后来吕洞宾三醉岳阳楼的故事流传开后，更使纯阳子"醉"名远扬了。澧州（今湖南澧县）有一仙明洲，据说即因吕仙而得名。明·袁中道《澧游记略》说："仙明洲一名仙眠洲。相传吕道人醉岳阳，飞渡洞庭，于此地籍草酣眠，故洲得其名。"

吕洞宾还是位"诗仙"。《全唐诗》载有其诗249首，词30首。虽有些真伪难辨，但想来成"仙"前的吕道士肯定是个诗人。

吕洞宾的诗作有一些是炼丹的歌诀和宣扬修真养性思想的，这很符合他道士的身份。有一些表现其超凡脱俗的情操。如"物外烟霞为伴侣"，"草衣木食轻王侯"之类。还有不少诗作表现他"削除不平"的志向，充满了剑侠的豪气："眉因拍剑留星电，衣为眠云惹碧岗"，"两轮日月凭他载，九个山河一担担"，"偶因博戏飞神剑，摧却终南第一峰"！

除"剑仙"、"醉仙"和"诗仙"雅号外，吕岩还有个不大光彩的称号："色仙"。吕岩虽经"十试"严峻考验，而得师父钟离子所传上真秘诀，及火龙真人天遁剑法，功成圆满，已升入仙班成了神仙，但其于"酒"、"色"二事上却从不放过。这位"花神仙"在诸仙中是很突出的，就连他的师父也批评他："饮酒恋花，二者并用，铁拐诸友笑汝为仙家酒色之徒，非虚语也。"王母娘娘过生日时，也对前来祝寿的众仙说："这么多仙，谁来给我做寿都可以，就是

不让吕洞宾来，他贪图酒、色、财、气。”《吕纯阳祖师全传》后卷收有吕岩“市尘混迹”诸事，其中兖州妓馆、广陵妓馆、东都妓馆等，都留有纯阳子的“仙迹”。看来吕仙爱在妓中厮混，最有名的“桃色事件”当首推“吕纯阳三戏白牡丹”。

三戏白牡丹之事载于《东游记》、《吕滚飞剑记》、《醒世恒言》卷二十一等，元明杂剧也有《吕洞宾戏白牡丹》。《东游记》谓白牡丹乃洛阳第一名妓，长得国色天香，吕岩一见心神荡漾，于是化为风流秀才登门拜访，两人一拍即合，鱼水相投，各呈风流，“自夜达旦，两相采战”，吕岩本是纯阳，“连宿数晚，云雨多端，并不走泄”，白牡丹大奇之，以为遇此异人，当尽力奉承，“不怕彼不降也”。白牡丹使出浑身解数，曲尽春意，但“竟不能得其一泄”。此事被铁拐李、何仙姑与张果知晓，三人商量个坏主意，将一绝招暗中告诉白牡丹。次日牡丹与洞宾云雨，至其恣意之时，“以手指其两胁，洞宾忽然惊觉，不及提防，一泄其精”。《吕仙飞剑记》则说是黄龙禅师教给牡丹这一绝招儿。纯阳子丢了元阳至宝，吃了大亏，恼得他飞剑斩禅师，不料黄龙禅师法力极大，将其二剑收去，吕岩只得拜服。黄龙禅师将雄剑留下护法，只把雌剑还吕岩，并命他佩在背上，叫做“洞宾背剑”。

清人《八仙得道》的作者无垢道人是道教信徒，在书中力辩吕岩无三戏白牡丹事，而是“三试”白牡丹。其实，吕岩对自己的好色倒直认不讳，并有一套理论根据。在《东游记》第三十一回中他对钟离子道：“嗜欲之心，人皆有之，而遇美色，犹为难禁。弟子虽已脱胎换骨，遇此绝世佳人，不能自持，不免迷恋。”采补本为道家修养法之一，所谓“采日月之精华，夺天地之大气，心思意想，望结丹砂，以补不足之胎息”（《仙术秘库》）。后有些道士把“采补”用于男女交合之术，称“采阴补阳”，成为左道旁门。“采阴补阳”被个别道士所利用和宣传，成为旧时一些人纵欲淫乐的理想理

论。有人称此举为度人之法。白牡丹得了其精至宝，便可长生不死。后来白牡丹果然“亦仙去”。这套“度人法”，也被后世一些奸邪会道门利用，成为骗奸、淫戏妇女的拿手好戏。

吕洞宾集“剑仙”、“酒仙”、“色仙”于一身，成了一位充满人情味的大仙，受到人们的喜爱。吕纯阳不仅在道教中地位很高，被奉为纯阳祖师、吕祖，也颇得帝王们的青睐，被封为纯阳帝君；而且，他在民间影响极大，超过了另外七仙和其他仙人。吕岩曾发大誓愿：“必须度尽天下众生，方愿上升也。”这完全是一副救苦救难、大慈大悲的男菩萨形象，可与佛门观世音相媲美，正如《聊斋志异》作者蒲松龄所言：

> 故佛道中惟观自在，仙道中惟纯阳子，神道中惟伏魔帝（关帝），此三圣愿力宏大，欲普渡三千世界，拔尽一切苦恼，以是故祥云宝马，常杂处人间，与人最近，而关圣者，为人捍患御灾，灵迹尤著。

这也是全国各地遍布吕祖庙的重要原因。

过去有些道观借吕洞宾济度众生的誓愿，便在庙内设立灵签、药方，伪托“吕祖药方”，用以哄钱。如山西晋祠中的吕祖阁内，悬药方于两壁，其灵签八筒，供于神案。凡登阁求方者，照签检取。这神案上的八个签筒，包括药方签筒六：内科一、外科一、男科一、妇科一、幼科一、目科一，还有问事签筒二。当年来此“问病求方者，终岁屣相接”。

几乎所有大城市都有宏伟的吕祖庙，但最著名者要属山西芮城之永乐宫。此宫原名“大纯阳万寿宫”。宫殿规模宏伟，布局疏朗，殿堂巍峨，气势壮观。此宫在芮城西永乐镇上，传为吕洞宾之诞生地。吕死后，乡人将其故居改为“吕公祠”，后扩充为道观。至元时，道教全真派首领邱处机极受元帝宠幸，纯阳祖师吕洞宾也大走红运。此观敕令升为道宫，并开始扩建。永乐宫全部建筑及殿内壁画，前后营建了110余年，几与元朝相始终。

永乐宫元代道教壁画总面积1000平方米，为中国绘画史上的珍品，三清殿内壁画是有290多个人物的《朝元图》，纯阳殿内壁画则为吕洞宾神化故事——《纯阳帝君仙游显化图》，从其降生起到成仙度人共计52幅。其中钟离权度吕洞宾一幅，景色秀丽，画面开阔，师徒侧身对坐，钟离开怀畅饮，吕岩俯首沉思，师徒形态十分生动。该殿壁画作于元至正十八年(1358年)，至今已600余年。

或说吕岩故家岳阳，或说其得道于岳阳，故洞庭湖畔岳阳市留有不少吕仙遗迹。这里有专祀吕岩“真像”的吕公庵，有其“招蛇化剑”的折鹤池，城南度柳的“吕公洞”，还有其亲题的“诗壁”，亲作石刻《自纪》等。江南三大名楼之一的岳阳楼，亦与吕岩有关，主楼之右有座“三醉亭”，即因吕洞宾三醉岳阳楼的传说故事而得名。

据《宋史·陈抟传》载，吕岩为“关西逸人，有剑术，年百余岁，步履轻捷，顷刻数百里，数来抟斋中。”看来，这位大名鼎鼎的纯阳祖师的原型，应是一位会剑术，有点法术，云游四方的老道。后人不断加以附会，为其编织了丰富多彩的众多仙话，终而成为诸仙中之卓著者。

韩　湘　子

韩湘子，本名韩湘，是唐代大文学家、刑部侍郎韩愈的侄孙。据《唐书·宰相世系表》，韩湘乃韩愈侄老成之子，为韩愈侄孙，登长庆三年(公元823年)进士，官大理函，但史书上从未记载过韩湘任何学道成仙事。韩愈曾给侄孙韩湘写过三首诗，即著名的《左迁至蓝关示侄孙湘》一首和《宿曾江口示侄孙湘》二首。诗中亦未叙及韩湘有何道术。相反，有个叫姚合的曾有《答韩湘诗》，其中几句云：“子在名场中，屡战还屡北。”“昨闻过春闱，名系吏部籍。三十登高科，前途浩难测。”清代学者

韩湘子

俞樾在《茶香室丛钞》卷十四中所言：

韩湘"固功名之士，世传为仙，非其实也"。

据说韩愈倒是有个学道的族侄。这位侄子是位少年，韩愈让他到学校里读书，但他折腾得别人无法念书，韩愈就把他送入庙中读书。没几天，寺主前来告状，说他轻狂不好好念书。韩愈十分生气，斥责他道："市井小民都要有一技之长来谋生，你为此胡闹，将来能干什么？"其侄道："我有一艺，恨叔不知。"因指阶前牡丹曰："叔父想要此花开成青、紫、黄、赤，凭您吩咐。"于是他用物遮起牡丹丛，不让人窥视，七日后，这株紫牡丹开成了白红绿三色牡丹，最奇的是花朵上有紫色字迹，成一联诗：

云横秦岭家何在，
雪拥蓝关马不前。

韩愈大为惊异，其侄辞归江淮，竟不愿仕。

韩愈的这位好道、会点魔术的侄子，自然不是侄孙韩湘，不过这位侄子似乎也并非子虚乌有。韩愈曾写过一首《徐州赠族侄》诗："击门者谁子？问言乃吾宗。自云有奇术，探妙知天工。"大概就是写给这位使牡丹变颜色的侄子的。但后人把这位族侄事安在了侄孙韩湘身上，并尊之为"韩湘子"。

在宋·刘斧的《青琐高议前集》卷九中，韩湘子的"奇术"比《酉阳杂俎》更进了一步。韩愈勉之学，湘乃笑而作诗言志，诗曰："青山云水窟，此地是吾家。……一壶藏造化，三尺斩妖邪。解造逡巡酒，能开顷刻花。有人能学我，同共看仙葩。""逡巡酒"是指逡巡间便可酿成美酒，"顷刻花"指一眨眼便可开花。韩愈不大相信："你能有此造化之功吗？"韩湘遂撮土盖上一盆，一会儿说："花已开矣。"拿开盆只见碧花两朵，叶间有小金字，乃诗一联："云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。"韩愈见了不解其意。

后来韩愈上表谏阻佞佛的唐宪宗迎"佛骨"进京，宪宗大怒，将他贬到荒远的潮州去做刺史。途中有一人冒雪而来。原来正是韩湘，对韩愈道："您还记得当年花上的句子吗？说的就是今日事也。"韩愈一打听这里地名，正叫"蓝关"，于是嗟叹再三，方信湘之不诬也。韩愈对韩湘道："我为你凑成一首完整诗吧。"遂赋道：

一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。
俗为圣朝除弊事，肯将衰朽异残年？
云横秦岭家何在？雪拥蓝关马不前。
知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。

此即著名的《左迁至蓝关示侄孙湘》，写得很不错。显然，韩湘子的诗谶和雪拥蓝关的故事是根据韩愈的诗而编演出来的。元人据此编写了《韩湘子引渡升仙会》、《韩退之雪拥蓝关记》等杂剧。

明末杨尔曾撰有《韩湘子全传》，凡三十回，20万言。书叙汉丞相安抚之女灵灵有才貌，汉帝欲将其赐婚皇侄，安抚坚辞不允。汉

帝大怒，将其罢职发配。灵灵郁郁而死，投生为白鹤。白鹤受钟离权、吕岩点化，投生为昌黎县韩会之子，乳名湘子，幼丧父母，由叔父韩愈抚养。湘子长大，又得钟、吕二仙传授修行之术。韩愈怒斥之，因遁至终南山修道，得成正果，为八仙之一。

韩湘子屡次化形，度其叔，但韩愈始终不悟。韩愈官至礼部侍郎，因谏迎佛骨，被贬至潮阳，路经蓝关，雪拥不前，湘子出而点化，护送至任。潮阳有鳄鱼为患，韩愈作《祭鳄鱼文》驱之，湘子施法相助，鳄鱼遁去。唐宪宗闻之，了解韩愈之冤，欲召回复职。韩愈伪死不赴，遂入卓韦山学道。后成正果。

韩愈谏迎佛骨，被贬潮阳，雪拥蓝关，驱鳄鱼文等史实有证。其余则为宗教宣传。

除戏剧小说外，弹词《韩祖成仙传》，道情《九度文公》，以及宝卷《蓝关宝卷》等。皆曾流传一时。

曹　国　舅

曹国舅是八仙中出现最晚的一人，材料也最少，颇有凑数之嫌。

曹国舅

曹国舅的身世有三种说法。

一说其系宋仁宗曹皇后的长弟，名景休。据《历代神仙史》卷四《宋仙列传》云：

> （景休）天资纯善，不喜富贵，酷慕清虚。……国舅有弟骄纵不法，后罔逃国宪。国舅深以为耻，遂隐迹山岩，精思元理，野服葛巾，经旬不食。一日遇钟离、纯阳二祖，问曰："闻子修养，所养何物？"对曰："养道。"曰："道何在？"曹举手指天。曰："天何在？"曹引手指心。二祖笑谓曰："心即天，天即道。子亲见本来面目矣。"遂授以还真秘术，引入仙班，有仙传、文集传于世。

《神仙通鉴》说的更具体些。曹景休弟名景植，恃势妄为，曾不法杀人，包拯案之，

伏罪。景林深以为耻，遂隐迹山间，矢志修道。

但上引曹景休之事根本靠不住，因为历史上并无曹景休其人。《东游记·国舅学道登仙》所叙，与以上略同，但称其名为曹友。曹友也是虚拟人物。

一说曹国舅系宋仁宗朝之大国舅，名讳不详。据明无名氏所撰《龙图神断公案》卷七《狮儿巷》：曹国舅乃宋仁宗之大国舅。时有广东潮阳县秀才袁文正，携妻张氏往京城赴试。二国舅贪恋张氏姿色，邀袁生夫妇入府，绞死袁生，逼迫张氏。张氏不从，监幽深房。

袁生魂诉包公，包公准究。时大国舅虑此事被包公严办，乃告知二国舅，务将张氏置于死地，以绝后患。于是二国舅投张氏于井。张氏逃逸，太白金星化作老人引之出。张氏途遇大国舅，误以为包公，投呈诉冤。大国舅接呈大惊，罪以冲道，令铁鞭击之。疑张死，弃尸僻巷。

张氏醒后，往诉包公。包公问清真情，诈病，赚大国舅来府问疾。包公令张氏出诉，遂将大国舅长枷监禁。又作假书骗二国舅来府，令张氏面诉冤情，又将二国舅枷入牢中。曹皇后暨仁宗亲来劝释，包公不从，令将二国舅押赴法场处决。仁宗颁诏大赦天下罪犯。包公领诏，令开大国舅长枷。

大国舅获释，自谓死中复生，遂入山修行，得遇真人点化，引入仙班。

与此题材相同的，还有传奇《袁文正还魂记》、《雪香园》，词话《断曹国舅公案传》等。这一传说故事，倒较符合一般皇亲国戚的本来面目，二国舅是个地地道道的花花公子、混世魔王，大国舅也是个邪恶之徒。就是这么个可恶的家伙，只要能改过迁善，竟也能加入八仙之列，始信"放下屠刀，立地成佛"之说不谬。

一说曹国舅即宋朝的曹佾。历史上确有其人，为宋初名将、鲁国公曹彬之孙，其姐即

曹国舅

宋仁宗赵祯的皇后。曹皇后是历史上能干的皇后之一，史称其性慈俭，重稼穑，常于禁苑中种谷亲蚕。还能写一手好字，善飞白书。一次宫内突发兵变，曹后当机立断，组织近侍相拒，布置井井有条，迅速平定叛乱，救了仁宗。可谓智勇双全，不愧将门之女。神宗即位，成为太皇太后，竭力反对王安石变法，成为保守派的后台。

其弟国舅曹佾，字公伯。性情和易，通音律，善于弈射，喜作诗，多才多艺。靠着曹后的权势，做了同中书门下平章事的高官，后封济阳郡王。曹佾是个很会明哲保身的人物，在当时政治动荡的时代，他却安然无恙，一帆风顺。曹佾的诀窍是一出朝门，从来不谈国事。神宗曾对大臣们说："曹王虽用近亲贵，而端拱寡过，真纯臣也！"这位"纯臣"靠着自己的一套处世哲学，逍哉悠哉地活了72岁，这在当时是个了不起的岁数，曹佾可谓福、

禄、寿三全了。但其并无任何成仙事。正如清代学者赵翼在《陔余丛考》卷三十四中所言：

> 曹国舅，相传为曹太后之弟。按《宋史》慈圣光献太后（即曹太后）弟曹佾，年七十二而卒未尝有成仙之事。此外又别无国戚而学仙者，则亦传闻之妄也。

曹国舅是如何进入八仙之列的确有些莫名其妙。在后来的八仙形象中，曹国舅不是葛巾野服，一身隐士打扮，而是身着红官袍，头戴纱帽，脸上涂着豆腐块，一副小丑县官模样。八仙故事普及以后，民间的庙会扮了他们来娱神，贵人们的筵宴上扮了他们来祝寿，八仙的形象服饰也就与戏剧上挂上了钩，戏曲中生旦净末丑的行当也挪到了八仙身上。这样扮起来让人觉得五花八门，热闹非凡。高跷会上，如只有才子佳人、绿林好汉，使人总会感到缺点什么，于是在其中必得夹上一个花花公子的小丑，跳来跳去，做出种种滑稽表演，显得气氛十分活跃。所以有人指出，或许八仙中的曹国舅就是承担这种使命而登场的。

黄大仙

我国东南一带过去普遍敬祀一位区域性显神，这就是赤松黄大仙。旧时，黄大仙庙遍布东南广大地区，并流入东南亚地区乃至美国。如今大陆上的黄大仙信仰虽已衰微，但香港的黄大仙却更加走运，极受崇拜，是当地第一大神。去黄大仙庙观光，不需向人打听，只查一下九龙黄大仙区即可。政区竟以大仙命名，可见其名气之大！

有黄大仙区，必有黄大仙站，乘汽车或地铁在黄大仙站下车，只需十来分钟，就可到黄大仙庙。庙前有一大石门坊，石坊正中题有四个大字：金华分迹。金华即浙江金华县，金华是黄大仙的“仙乡”，金华的赤松观，则是黄大仙的“祖庙”。“金华分迹”，意谓此地的黄大仙庙是金华祖庙派生出来的“分庙”。此庙是典型道观，石门坊两边分别醒目地题有“丹炼”、“回春”等字，使人联想起道教的绝招儿——烧丹炼汞、长生不老。庙门横匾上写着“赤松黄仙祠”，庙内主殿金瓦红柱，彩饰辉煌。殿内供黄大仙像。

这位大仙何许人也？对其来历有一些不同说法。比较一致的说法，黄大仙是晋代道士黄初平。黄初平是浙江金华人，他“叱石成羊”的法术，十分有名。据《金华府志》卷二十二《仙释》载：

> 晋，皇（黄）初平，兰溪人。牧羊遇道士，将至金华山石室中。兄初起寻之四十余年，一日逢道士，引入山相见。问羊安在？初平曰：“在山之江。”初起视之，但见白石。初平叱之，石皆成羊。初起遂绝粒，服松柏、茯苓，亦得仙。后还乡，其族尽亡，乃复去。初平别号赤松子云。

《历代神仙通鉴》卷六亦载黄初平、黄初

起兄弟得道成仙事，只是把时间提前了六七百年，说他俩是东周时晋国人。事迹则与上引相同。并说“(黄)初平归淮阴黄石山，改名黄石公”。《神仙通鉴》把黄大仙附会为黄石公，并未造成多大影响。

黄大仙叱石成羊

黄石公是个历史传说人物，后被道教尊为神仙。又叫圮上老人，一天他见张良游于下邳(今江苏睢宁北)，故落履于圮(桥)下，令张良取履，伸足令穿之。张良皆如命，老人谓“孺子可教也”。于是授张良《太公兵法》。说13年后，见我于济北谷城下，黄石即我。张良熟读兵法，助刘邦夺得天下。13年后果于谷城山下见黄石，取而宝祠之。此事载于《史记·留侯世家》”

黄初平因别号赤松子，故有些黄大仙庙称“赤松黄大仙祠”。黄初平入金华山石室中修行得道，其兄黄初起从弟修道，亦得仙。故有人认为黄大仙是指黄初平弟兄二人。金华北山早于晋代即建有最早的黄大仙祠——赤松观。当初这座道观十分宏伟：“宫殿，亭宇，廊庑，碑碣，诰敕，御墨及名公巨卿题跋，为江南道观之冠”(《金华县志》)，时过境迁，号称江南道观之冠的赤松观早已荡然无存，成为历史遗迹。

因黄大仙又号赤松子，故有人认为其即神农时的赤松子。其实，神农时的赤松子是传说中的仙人，是主行霖雨的雨师，与黄大仙是两码事。还有一种说法，黄大仙是广东东莞人，是东晋著名道士葛洪的得道弟子黄野人。但黄野人的“仙迹”要比黄初平逊色多了。

黄大仙信仰之盛，如今首推港澳。香港黄大仙祠终日香火缭绕，进香朝拜求签者有如潮涌，热闹非凡。进香者所求五花八门，应有尽有，求福、求子、求财、求工作、求良缘，乃至求医问药，无所不有。有趣的是，庙前街巷也成为极富特色的迷信闹市。这里一是卖风车的多。这种风车与大陆春节所卖风车不同，除纸做风轮以外，上面还有神像、关刀、八卦、小旗等道教饰物，俗称“转运风车”。说是持此风车进庙求神，即能走运，使厄运转为福运。所以进香者无不破费，买一风车，欣然入庙。风车摊主生财有道，财源茂盛，他们确是靠此时来运转。成本微薄，盈利颇丰，风车摊贩竟有数百上千，一路排来花花绿绿，煞是热闹。另一多是相摊多，算卦的相士靠着黄大仙的“灵应”也占光不少，而且多以黄大仙的徒子徒孙自诩，在卦摊上持起“黄半仙”“黄也仙”、“黄小仙”、“松仙馆”之类的大字招牌。

刘海蟾

在民间诸神中，刘海的知名度颇高。“刘海戏金蟾”的故事流传很广，地方戏曲如湖南花鼓戏中即有《刘海戏蟾》、《刘海砍樵》剧目，民间年画中以此为题材的吉祥画，更是比比

皆是。

刘海蟾

刘海在历史上实有其人。是五代宋初时道士。本名刘操，字昭远，又字宗成。又叫刘哲，字元英。燕山（今北京）人。曾为辽朝进士。后事燕主刘宗光为丞相。平昔“好谈性命，钦崇黄老”。一天，有个道士自称正阳子来见，刘操待以宾礼，道士为其演“清静无为之宗，金液还丹之要”。后索鸡蛋十枚，金钱十文，以一钱间隔一蛋高高叠起，若浮图伏（即叠成塔状）。刘操惊叫起来：“太危险了！”道士对他说：“居荣禄，履忧患，丞相之危更甚于此！”刘操顿时恍然大悟。这个正阳子据说就是钟离权，特意前来点化他的。

后梁太祖朱温于开平三年（公元909年）封刘守光为燕王。过了两年，即乾化元年（公元911年），刘守光僭称燕帝。刘操谏之不听，遂托疾挂印而去，并改名刘玄英，道号“海蟾子”。遍游访道，后遇吕纯阳传授秘法，乃修真得成仙道，遁迹于终南山、太华山之间。道教全真道奉其为北五祖之一。全真道为金代道士王重阳所创，为标榜其道统源远流长，故又尊王玄甫（东华帝君）、钟离权、吕岩（吕洞宾）、刘操（刘海蟾）四人为祖师，合称“北五祖”。元时，世祖忽必烈封刘海蟾为“明悟弘道真君”，至元武宗时，又加封为“明悟弘道纯佑帝君。

刘海蟾曾作长歌云：

醉骑白驴来，倒提铜尾柄。
引个碧眼奴，担着独胡瘿。
自志尘世事，家住葛洪井。
不读黄庭经，岂烧龙虎鼎。
独立都市中，不受俗人请。
俗携霹雳琴，去上昆仑顶。
吴牛买十角，溪田耕半顷。
种黍酿白醪，便是神仙境。
醉卧古松阴，亲立白云岭。
要去即便去，直入秋霞影。

追求的完全是一种悠闲恬淡、无忧无虑、自得其乐的生活。

刘海出家后，改名玄英，道号海蟾子。人多呼其刘海蟾，这个名字就越来越响亮，他的本名刘操（或刘哲）倒渐渐无人知晓了。后来又将刘海蟾拆开，称其名为刘海，剩下的“蟾”字，为“蟾蜍”之“蟾”，渐而又讹为“刘海戏蟾”了。正如清人瞿灏《通俗编》卷一中所说：“刘元英（刘操）号海蟾子。……海蟾二字号，今俗呼刘海，更言刘海戏蟾，舛谬之甚。”刘海戏金蟾的说法广泛流传，清时更有人编出刘海显化人间戏金蟾的“仙迹”。

清人孟籀甫在《丰暇笔谈》中说，苏州有个商人贝宏文，世居阊门外南濠，行善乐施。康熙年间，有个不相识的男子自称阿保，找上门来要当佣人。贝宏文答应了。阿保干活很卖力气，给他工钱，坚辞不受，有时一连几天不吃饭也不饿，贝家很惊异。他刷洗尿壶时，竟能翻其里洗刷，刷完再翻过来。陶瓷东西在他手里，像羊肚似的柔软。贝家更惊奇了。

元宵节时，阿保抱着小主人去看灯，半夜未归，家里人十分着急。直到三鼓始归，主人责怪他，阿保说："这儿的灯不热闹，我带小主人去了一趟福建省城，那里的灯才漂亮呐！主人何必着急呢？"贝家人哪里肯信？不料，小主人从怀中掏出一把鲜荔枝，让父母尝尝。大家才知道阿保是个仙人。

又过数月，阿保"汲井得三足大蟾蜍，以彩绳数尺系之，负诸肩上，喜跃告人曰：'此物逃去，期年不能得，今寻得之矣。'于是，乡里传述，以为刘海蟾在贝家，争往看之，至拥挤不得行。"此时，人们只见"负蟾者举手谢主人，从庭中冉冉乘空而去"。

刘海所戏金蟾为三条腿的蟾蜍，被认为是灵物。俗话说："三条腿的蛤蟆难找，两条腿的人有的是。"故三条腿蛤蟆被看成难得的稀罕之物。

清初，刘海戏蟾的吉祥画已十分流行。褚人获在《坚瓠五集》中说："今画蓬头跣足嘻笑之人，持三足蟾弄之，曰此刘海戏蟾图也。直到刘海为名，举世无知其名者。"

其实，刘海戏蟾图明代已有。明·李日华《六砚斋笔记》云：

> 黄越石携来四仙古像，……一为海蟾子哆口逢发，一蟾玉色者戏踞其顶。手执一桃，连花叶，鲜活如生。

有意思的是，刘海16岁登第，50岁至相位，出家后应为一白发老人，而且相貌清癯，不修边幅。但在民间版画中，刘海被彻底地返老还童了，他成了个丰满可爱的胖小子模样，并且成双成对，穿红披绿，笑逐颜开，两手各提一串金钱，画面再配以三足金蟾、喜蛛、荷花、梅花，象征着欢天喜地、生活富裕。

民间还流传着"刘海戏金蟾，步步钓金钱"的俗语，故又有"刘海戏金钱"的说法。宋代柳永词《巫山一段云》有句云："贪看海蟾狂戏，不道九关齐闭。"即指刘海戏金钱之戏。此说源于前边提到的正阳子"以一钱间一卵高叠"成浮图之状的故事。于是，刘海又被视

刘海戏金蟾

为钓钱撒财之神，过年时人们常张贴此类画，以取吉利。在传统年画《福字图》中，刘海戏金蟾与和合二仙、天官、财神、麒麟送子、状元及第等合绘在一起，充满了吉祥、喜庆的气氛，很受人们欢迎。

因传说刘海曾从钟离权、吕洞宾学道成仙，故有把其列为八仙之一的，但后世流行的八仙中没有刘海。

麻　姑

希望长寿，长命百岁，乃至长生不老，是人们最大的欲望之一。于是，斋醮祈祷，吃砂服丹，参星拜斗，辟谷导引，各种求长生的方法，五花八门，应运而生。同时，人们造出了几位长寿的偶像。除了传说中的彭祖以外，还有家喻户晓、专管长寿的南极仙翁（寿星），另外民间还有一位漂亮的女寿星——麻姑。

麻姑神像、“麻姑献寿”，是民俗年画中重要的题材之一。但麻姑的来历，却众说纷纭。

晋代的葛洪在《神仙传》里说，有个东海人叫王远，字方平，举孝廉后当上了中散大夫。他精通“天文图谶河洛之要”，以后弃官入山修道，成了著名仙人。他有个妹妹叫麻姑，是个漂亮姑娘，年岁看似十八九，“顶上作髻，余发散垂至腰”。穿着文彩绣衣，光耀夺目，世间没有。不过，手长得不太漂亮，“手爪似鸟”。王远有个徒弟叫蔡经，虽学道十余年，但凡心未死，一见麻姑的尖手，心里忽发奇想：我脊背大痒时，要是叫麻姑挠痒痒，太妙了。不料，这个念头马上让王远和麻姑二位仙人知道，他挨了一顿鞭责。不过这倒成了后代文人常用的典故。如唐·杜牧的《读韩杜集》有句曰：“杜诗韩笔悉来读，似倩麻姑痒处搔。”

麻姑的本事并无惊人之处，只是《闻奇录》称其“生时有道术，能屐行水上”，就是能穿着木屐在水面上行走。还有就是掷米成丹砂。

《太平清话》说麻姑姓黎，字琼仙，是“唐放出宫人也”。《列仙全传》说她是宋代政和年间人，修道于牟州东南姑余山，被册封为真人。相传麻姑修道是在江西南城县城西的麻姑山。道教宣称神仙所住的名山仙境有十大

洞天、三十六小洞天、七十二福地等。麻姑山即为三十六洞天之第二十八洞天，全称叫“麻姑山丹霞宛陵洞天”。此洞府又为七十二福地之第十福地。晋朝的大道士葛洪就曾在此炼丹。唐代著名书法家颜真卿任抚州刺吏时，曾撰写了《麻姑仙坛记》碑，至今犹存。文中详述麻姑仙话和麻姑山风景名胜，此碑帖素有“天下第二书”之誉，成为书法楷模。因记中有“高石中犹有螺蚌壳，或以为桑田所变”之语，故颜真卿又被认为是世界上最早认识化石地质意义之人。麻姑山共有三十六峰，十三甘泉，五大潭洞，山多怪石，风景奇丽。

麻姑的来历，还有一种说法。说她是北朝十六国后赵时麻秋之女。麻秋是历史上有名的残暴将军。当过后赵暴君石虎的征东将军。当时民间夜晚如有小儿啼哭，母亲就拿这个恶魔来吓唬孩子：“麻胡（指麻秋，他是胡人）来了！”这一招儿很灵，“啼声遂绝”。麻秋曾驱赶民夫服役，“筑城严酷，昼夜不止，惟至鸡鸣少息”。麻姑十分同情这些民夫，常常学鸡叫，她一叫，群鸡全叫，能早点收工。后来让麻胡知道了，要找女儿算帐，麻姑赶紧逃走，“入仙姑洞学道”，后于城北石桥“飞升”，百姓们叫此桥为“望仙桥”。外，在“鬼城”丰都，有“仙姑岩”、“麻姑洞”，传说是麻姑住过和修炼的地方。

以上诸说，以葛洪《神仙传》最早，流行也较广。

至于麻姑何以成为女寿仙，一是麻姑曾自云：“已见东海三为桑田”，说她已看见东海三次变为陆地。这就是“沧海桑田”这一典故的由来。沧海变成一次桑田，时间不知千万万年，她已见过三次沧桑的变化，该有多大岁数？虽说她长得像个十八九岁的大姑娘，可实际年龄是无法计算的。麻姑长寿当之无愧。二是传说三月初三王母娘娘诞辰时，开设蟠桃会，上中下八洞神仙齐至祝寿。百花、牡丹、芍药、海棠四位仙子采花，特邀麻姑同往。麻姑乃在绛珠河畔以灵芝酿酒，献于王母，欢宴歌舞。这就是麻姑献寿的来历。于

是麻姑成为民间流行的女寿仙。

麻姑形象多为一美丽仙女模样，或腾云，伴以飞鹤；或骑鹿，伴以青松；也有直身托盘作贡献状。手中或盘中，一般为仙桃、美酒、佛手等。麻姑像的传世之作不少，其中以清代任熊的《麻姑献寿图》和《麻姑掷米图》最为著名。赠送麻姑像，是用于妇女作寿。男人作寿，则送南极仙翁像。

妈　祖

天妃（又称天后）实有其人，她原名叫林默。祖籍福建莆田湄州屿，是个海岛。林默的生卒年，据一些史书的记载，也很不相同。她的生年竟有六种说法，卒年也有四种。比较一致的说法是，生于宋太祖建隆元年（960），卒于宋太宗雍熙四年（987），只活了27岁，所谓"室居未三十而卒。"

天妃林默的祖辈可追溯到唐代。唐宪宗时，莆田有个林牧，有九个儿子，据说都做了刺使，人称"九牧林氏"（刺使又称"州牧"）。林默是林牧的十世孙女。林默的父亲林愿，做过兵马使（也有说做都巡检），林默在家最小，是个"老闺女"。为什么叫"默"呢？据说，她出生后一个多月，从来没有啼哭过，因此父亲给她取名"林默"。《莆田县志》说，林默出生时"地变紫，有祥光异香"。《三教搜神大全》说，林默母"尝梦南海观音与以优钵花，吞之，已而孕，十四月始免娩身，得妃（林默）"，"诞之日，异香闻里许，经旬不散"。总之，林默的出生伴随着无比的吉祥。

大概林默天生是个当"神"的材料。刚刚1周岁，尚在襁褓中，见诸神像，即"手作欲拜状"。5岁能诵《观音经》，11岁"能婆娑按节乐神"。小林默似乎与神佛有不解之缘。林默长大后，即"通悟秘法，预知休咎；乡民以病告，辄愈"。一次，林愿与四子分乘五船去福州办事。林默与母亲呆在家中。夜晚林默忽然手脚乱动。母亲赶忙推醒她，问女儿是否做了恶梦。林默睁开眼睛道："不好，爸爸他们的船遇上了风暴。"母亲大惊失色。林默埋怨母亲道："我两手各拉一条船，两脚又挂上了两只，嘴里还叼着一只，本来没事了，可您一喊，我嘴一张，叼着的那只船给刮跑了。"说完哭了起来："我大哥性命难保了。"

几天后，父兄弟们回来，哭诉海上遭遇风暴事，大哥的船已沉没海中；并说风作之时，见一女子牵五条桅索而行，渡波涛若平地。全家这才明白，林默当时瞑目而睡，"乃出元神救弟兄也"。此事越传越神，林默名声大震。

林姑娘长大后，誓不嫁人，经常乘船渡海，云游岛屿间。凭着她一身好水性和一颗菩萨心，在海上多次救护遇难渔民和商人，被人们呼为神女、龙女。她的海上救难行善事迹，在蒲田地区广泛流传。

在一千年前的一个暴雨天林默奋不顾身，在海上抢救遇险船民，因风浪太大，林默不幸被台风卷去。人们不愿承认林默遇难而死，认为她已"升化"——变成了女神。有人

编造说，林默升化时，闻空中乐声，氤氲有绛云若乘，自天而下，神（林默）乘之上升。后来还有人见她“常衣朱衣，飞翻海上”。于是莆田百姓修了个祠堂，纪念神女林默。

宋徽宗宣和五年（1123），给事中路允迪奉旨出使高丽。他率领八艘大船航行在渤海之上，忽遇大风暴，一下刮沉了七艘。路允迪惊恐万分，赶坚闭目祷告：“神女下凡，保我平安！神女下凡，保我平安！”说也怪，路允迪忽然觉得船一下平稳了，他睁眼一看，果然有位穿红衣的神女站在船樯上。靠了神女的保佑，路允迪独船驶向高丽，完成了出使任务。徽宗听说此事，亲赐林默祠一块题为“顺济”的匾额。

以后，神女的“灵应”越来越多。宋绍兴年间，江口海寇猖獗，神女“驾风一扫而去”，后屡有助剿海寇事。淳熙年间，“岁屡旱灾，随祷（神）随应”。神女不但保佑商船渔民，助剿海寇，还有捍御水旱疫疠之灾等“法力”。因此，神女的影响越来越广，香火由最初的莆田地区，逐渐扩展到从南到北，沿海一带的极广大区域。

神女的“灵迹”也得到从宋至清历代帝王的褒奖。帝王们在七八百年间对其册封多达40次，封号累计竟有五六十字：如辅国护圣、护国庇民、灵惠助顺、妙灵昭应、宏仁普济、昭灵显佑、广济明著等。林默的地位，由最初的林姑娘而为夫人、为妃、为天妃、圣妃，直高升至天后！祭礼也由民间祭祀而逐渐升为朝廷派大臣祀祭，并载入国家祀典。

应该指出的是，天妃的显赫，与古代航海事业的发达，有极大关系。南宋建都临安（杭州），属沿海城市。南方各沿海城镇经常通过海运，把粮食和物资运往临安。元朝南粮北运，史称“漕运”，多走海路。古语道：“天下至计，莫于食；天下至险，莫于海。”在当时条件下，海运非常危险，“天有不测风云”，安全没有保障。船工葬身鱼腹，十分普遍，正如《直沽谣》所唱：“北风吹儿堕黑水，始知渤溟皆墓田”！朝廷为了安定民心，百姓们也要找到一位海上保护神，于是，天妃娘娘成为最佳人选。这样，与漕运、通商和渔业有关的许多沿海城镇如直沽（天津）、扬州、南京、平江、周泾、泉州、福州、兴化等，都纷纷修建了天妃宫。

明代航海事业极为发达，三宝太监郑和七下西洋，是举世闻名的壮举。郑和多次宣称在海上屡得“天妃神显灵应，默伽佑相”。因此，永乐帝命令在湄洲、长乐、太仓、南京以及京师北京建天妃庙宇。永乐帝还亲自写了《南京弘仁普济天妃宫碑》碑文，盛赞天妃“功德”。

以后随着海外发展的繁荣，天妃也漂洋过海，在东南亚一些地区安下了家，受到人们的供奉。

有意思的是，天妃这位海神娘娘后来又多了个帮助妇女生儿育女、保护孩童的“功能”。天妃也成为众多子孙娘娘中重要的一员。

如天津小直沽天妃宫，是天津16座天妃宫中年代最久、规模最大的一座。一般称作西庙，俗称“娘娘宫”。娘娘宫大殿正中供奉着天后圣母。天后塑像方面大脸，头戴凤冠，

身穿黄袍，十分富态。天后左右侍立着众多娘娘，其中有眼光娘娘——治眼病，耳光娘娘——治耳病，斑疹娘娘——治疹子，千子娘娘、百子娘娘、子孙娘娘——送子，还有乳母娘娘等。后面则是泰山娘娘（碧霞元君），前面还有四位宫女侍从。再前边是手持令旗的报事灵童和挑水哥哥，他们是报告疫情和挑水浇"花"的——浇灭"天花痘"。旧时妇女不懂科学，迷信神鬼。结婚后，先是盼望着早点生儿育女，有了儿女以后又怕染上各种疾病，尤其最怕出天花。天花流行起来不得了，要死好多孩子。可有了天妃为首的诸位送子护子的娘娘们以后，妇女们则有了主心骨，有了靠山，常来这里给娘娘们烧香上供，祈求祷告。

在九龙，有一座名叫"大庙"的天后宫十分有名。与其他天后庙不同的是，庙内设有天后娘娘的寝室，室内设有龙床，每逢农历三月二十三神诞日，婚后尚未生育的信女们，常来这里拜娘娘。求子心切的女士们只要肯掏腰包，给庙内一些"好处费"，就获准去摸摸龙床，然后会得到一声祝福："早生贵子！"

元明时代，每逢粮船安全抵达港口城镇，人们就要到天妃宫答谢神灵，迎神赛会。这种酬神活动逐渐衍变成庙会，这就是有名的"娘娘会"。天后宫每年正月、三月、五月有庙会，八月、九月还有宗教活动，各地大同小异。

农历三月二十三日是天妃的生日，这天要举行隆重的道场活动，人们也来此进香求佑。清代又增加了"出会"活动，即在天妃诞辰之前，将天后、眼光、子孙、斑疹、送生等五位娘娘的神像，用木辇抬着沿街游行，接受人们的香火，所谓"出巡散福"是也。一路上还要表演各种民间技艺：如法鼓会、大乐会、中幡会、高跷会、五虎杠箱会、拾不闲会、庆寿八仙会等。届时人山人海、热闹非凡。如庆寿八仙会、除八仙外，还有个老寿星。唱完祝词后，老寿星把手捧的大寿桃盒，猛然打开，顿时群鸟飞出，煞是好看，名曰"百鸟朝凤"，引得人们齐声喝彩。这一天，有许多人从百里之遥坐着香船前来赶会，船头上还要挂起一面大旗，上面写着"天后宫进香"五个大字。

在天津，天妃沿街出巡散福以后，还要送到她的娘家——闽粤会馆天后殿里住上两天（后来改送如意庵），然后再"接驾回宫"。可笑的是，光绪二十年（1894），人们高高兴兴地把天后送到了如意庵。不料庵内人多拥挤，不小心香火烧着了幔帐，引起大火。纷乱中，有人竟将天后的头窃走——过去传闻天后娘娘的头中藏有许多珠宝。县官知道后慌了神，急派捕快追缉，并重金悬赏，但毫无下落。最后只好给娘娘又配了个楠木头。

有一年，乾隆皇帝路过天津，正赶上天后娘娘过生日。乾隆看了表演，大加褒扬，特"恩赐"管事人几件黄马褂，又赏了几面会旗。这在当时，被认为是至高无上的恩宠，此后，娘娘会就改称"皇会"了。清代诗人崔旭曾写过一首《咏皇会》诗，描写了当时迎神走会的盛况：

逐队幢幢百戏催，笙歌铙鼓响春雷；
盈街填巷人如堵，万盏明灯看驾来。

迎神会一直办到民国时候，最后一次是在民国25年（1936年）。不久，日本帝国主义发动了"七七"芦沟桥事变。此后，人们再也没有心思办"皇会"了。

我国澳门有句俗话："先有妈阁，后有澳门。"这"妈阁"就是妈祖庙，即天妃庙。

妈祖庙始建于明代成化年间，距今已五百余年，当时澳门地区不过是个荒凉的海湾。妈祖庙位于澳门半岛的西南端，背山面海，依山而筑。建庙之初，形制十分简朴。

有趣的是，这座古庙与澳门的外文名称有直接关系。葡萄牙殖民者于明朝嘉靖三十二年（1553年），借口曝晒水渍货物，强行上岸租占。葡人初登澳门，不知这里地名（当时叫"蚝镜"或"壕境"），但知道这座妈阁庙，遂以庙名称呼该地为"妈阁"、"妈港"。英文写作MACAO。MACAO即为"妈阁"的音译。

澳门之名，起于其地有"亚妈"一神祠，盖

以神祠之名名其地者也。有“亚妈海门”之意，此祠迄今犹存。

日人藤田丰八著《葡萄牙侵占澳门考》亦称：

> 西方之 MACAO，因其地有天后宫，即亚妈宫，故名。

我国学者陈沂著《澳门》亦如是说：

> 葡人初入中国，寄碇澳口，是处有大庙宇，名曰妈阁，葡人误会此庙为地名，故以初到所见者以名其地。

葡文的澳门名称，与英文稍异作 MACAU，此为简称。全称的意思为“妈港神圣之市”，也与妈阁庙有关。一说澳门西方最早的名称为“Amacao，是“阿妈澳”的音译。“阿妈”与前文提到的“亚妈”，皆是“娘妈”意，即“妈祖”、“天后”，也是由妈祖阁来的。

香港的得名有多种说法。其中一说，是源于“红香炉”。传说很久以前从海上飘来一个红香炉，泊于这里的天后庙前。百姓们认为是天后显灵，便将红香炉供奉起来。岛上有个山也叫做“红香炉山”。以后就把这里叫做“红香炉港”，简称“香港”。

香港是个宗教信仰自由泛滥的地方，世界各教“荟萃一堂”。不过，庙宇也有个三六九等。若论起庙宇之多，分布之广，香客之众，场面之盛，恐怕当推天妃庙为首。被香港同胞称作“娘妈的女神”，深得人们爱戴。这也难怪，可不，香港自古就是我国的渔港，渔民们成年累月在惊涛骇浪中生活、挣命，除了迷信神灵，寻找精神支柱，别无他法。于是香港数百个岛屿，差不多有人烟的地方，都建造了大大小小的天后庙。香港最古老的天后庙，要数九龙佛堂门的天后宫了。

据考证，此庙建于北宋。当时福建的航商林长胜，带领全家迁居九龙彭蒲围（今大勘村附近）。途中遇到风暴，他的两个孙子在佛堂门附近不幸舟覆。两人落水后，紧抱天后神位不放，后来漂浮到东龙岛登陆。林家认为这是天后保佑，方得以生还，遂出资在佛堂门修建天妃大庙，以酬报“神恩”。数百年间，此庙一直由林氏后人管理，直至本世纪 30 年代方移交当地政府。

台湾与大陆隔海相望，许多福建人漂洋过海到台湾定居。天妃也被请到了台湾。台湾人民还流传着这种说法：林姑娘在宋太宗雍熙年间“升化”那一年（987 年），从福建渡海来到了台湾。于是台湾各地纷纷建立起天后宫——在当地称朝天宫或妈祖庙。林默最初被称作“通贤灵女”，后又被尊为“天圣母”，俗称“妈祖”。“妈祖”是福建方言，意思跟北方的“奶奶”差不多。妈祖庙亦即奶奶庙、娘娘庙。

妈祖在台湾极受崇拜，《陔余丛考》说，“台湾往来，神迹尤著。土人呼神为妈祖。倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应；若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻。”由于妈祖“神迹尤著”，台湾的妈祖庙、天妃宫竟多达五六百座！而且至今兴盛不衰。如北港镇的朝天宫，香火极盛，每年前来烧香保平安的达 100 万人以上！

不仅在台湾，而且在东南亚各地湾埠，甚至日本、欧美一些地区，如美国檀香山、法国巴黎等地，只要是海上能通航的华人聚居地，几乎都建有不同风格的天后宫。如日本一些港口城市的庙宇中，即有妈祖堂。清朝时期，中国船员们一到长崎等地，便把船上的小妈祖像奉安于某一庙内。出发时再“请”回到船上。人们把奉安妈祖像于寺中的仪式称为“奉天妃”。只长崎一市，奉安妈祖像的寺庙即有三座，日人称之为“唐三寺”。在长崎锻冶屋町的崇福寺妈祖堂内，至今尚有奉安妈祖像的棚，称为“天妃棚”。到了每年三月二十三日天后诞辰日，各地侨胞往往组织进香团，欢聚一堂，张灯结彩，舞龙耍狮，踩跷演戏，热闹非凡，以此来纪念先贤，团结同乡，联络感情，代代相传。“妈祖”成为中华民族向海外发展的一种象征。外国人则把妈祖称为“中国的女海神”。妈祖信仰实际上早已冲破了国界，被誉为国际性的航海女神。

张　天　师

张道陵(公元 34 年——156 年)一名张陵,东汉人。他是中国本土宗教——道教的实际创立者。张道陵没被神化前的经历并不奇特。他是沛国丰(今江苏丰县)人。曾入太学,通达五经。汉明帝时,当过巴郡江州(今四川重庆)令。后听说蜀地人纯厚,易教化,且多名山,便入鹤鸣山(今西川大邑境内)修道。著道书 24 篇,自称"太清玄元",创立早期道教,凡入道者要交米五斗,故称"五斗米道"。教人悔过奉道,用符水咒法治病。为病人请祷之法为:

> 书病人姓名,说服罪之意。作三通,其一上之天,著山上;其一埋之地;其一沉之水;谓之三官手书。使病者家出五斗米以为常,故号曰五斗米师。(《三国志·张鲁传》注引《典略》)

百姓对其视如神明,竞共事之。拜他为师的成千累万。张道陵遂建二十四治(道教

组织),立祭酒(头目)以领道民。魏晋以后,道徒尊张道陵为"天师",五斗米道也被称为"天师道",成为道教正宗。天师的名位,也由其后人世代承袭,历代嗣位天师的,也就名正言顺地成为全国道教领袖。金元以降,北方出现了道教另一大派全真道,天师道改称"正一道",盛行于南方。

张道陵既为道教祖师爷,逐渐被神化,而由人成神。一些道书便编撰了不少张天师的仙话。《汉天师家传》、《历代神仙通鉴》、《列仙全传》等书中说,张道陵乃汉初留侯张良的九世孙,母亲夜梦神人自北斗魁星降临,以蘅薇香草送她,说道:"我奉上帝命降到你家。"遂感而孕,后生了张道陵。张道陵7岁时遇仙人河上公,给他一部《道德经》,张道陵读后即通晓其义。长大后,相貌很是不凡,身长九尺二寸,庞眉广额,朱顶绿睛,目有三角。精通五经、天文地理、河图洛书谶纬之学的奥秘,成为一代大儒。皇帝召其进京为官,坚辞不去。入蜀,隐居于鹤鸣山,与弟子炼龙虎大丹。第一年红光照室,第二年有青龙白虎绕护丹鼎,第三年龙虎丹成。当时张道陵已60开外,吃了丹后如30来岁青壮年,行走如奔马。后太上老君送他经书、符箓秘诀一千余卷,雌雄剑两把,都功印一颗,并冠衣、方裙、朱履,命其翦除八部鬼神、六天魔王。

天师奉老君诰命,布3万6千龙虎神兵,一场恶战,终于灭了众鬼魔,元始天尊封其为"正一三天抉教辅元大法天师。"凡升天者,都要先参拜这位三天大法师,然后才能去灵霄宝殿朝拜玉皇大帝。

由于张天师被赋予了降妖伏魔、驱凶避邪的功能,所以民间将其作为一种镇宅保护神。过去流行一种"天师镇宅"的年画很受世俗欢迎。

因正一道信奉《正一经》,崇拜鬼神,画符念咒,祈福禳灾,驱鬼除妖,故旧时民间有"请张天师驱邪捉鬼"之俗。

张天师虽是道教的实际创始人,但道教却抬出老子(太上老君)作为教祖,以后又发展到三清(元始天尊、灵宝天尊、道德天尊即太上老君),在神仙世界里还出现了以玉皇大

帝为首的各路高级神明，这样一来，张天师在道教诸神中的地位日渐低落，在《西游记》中他只不过是护卫灵霄宝殿的张、葛、许、丘四天师之一。

张天师在民间的影响不小，在各地众多道观中也有不少香火，他的祖庭在江西贵溪县龙虎山上清宫。据传此处最初为张道陵炼丹修道之草堂。张道陵入蜀创立早期道教，百年后他的第四代孙张盛张天师（张道陵后代世世有一子承袭“天师”名号，一律统称张天师）于晋初将传道中心迁还龙虎山，并在张道陵所筑元坛旧址建传箓坛。

经历代经营，龙虎山建成了拥有十大道宫、81座道观、36座道院，号称“仙都灵会”的庞大道教胜地。世称道教第32福地。传箓坛也成为历代张天师传经布道的场所——上清宫。上清宫是我国规模最大、历史最久的古老道宫之一。在建筑布局上，以三清殿、玉皇殿为中心，分八门四方，为周天、八卦和青龙、白虎、朱雀、玄武四象之象征。上清宫具有独特的建筑布局和古典艺术风格，在道教建筑中名气很大。

上清宫下二里的天师府（全称“嗣汉天师府”）为历代张天师的起居之所。历代帝王推崇其道，官其子孙，修建府第。天师府多达500余间，楼房殿阁，龙柱金壁，宏大瑰丽，形似皇宫。其中天师住房和养生殿，面积900多平方米，设有头门、二门、三门、仪门、前厅、正厅、大庭院、三省堂等。

三茅真君

过去有不少三茅真君庙，多在南方。庙中供祀的是三位茅姓神仙，即茅盈、茅固和茅衷三兄弟，其中以老大茅盈最为知名。三茅真君庙的祖庭，在江苏茅山。

茅山在江苏句容县境内，是我国道教名山，被誉为道教第一福地、第八洞天。两千年

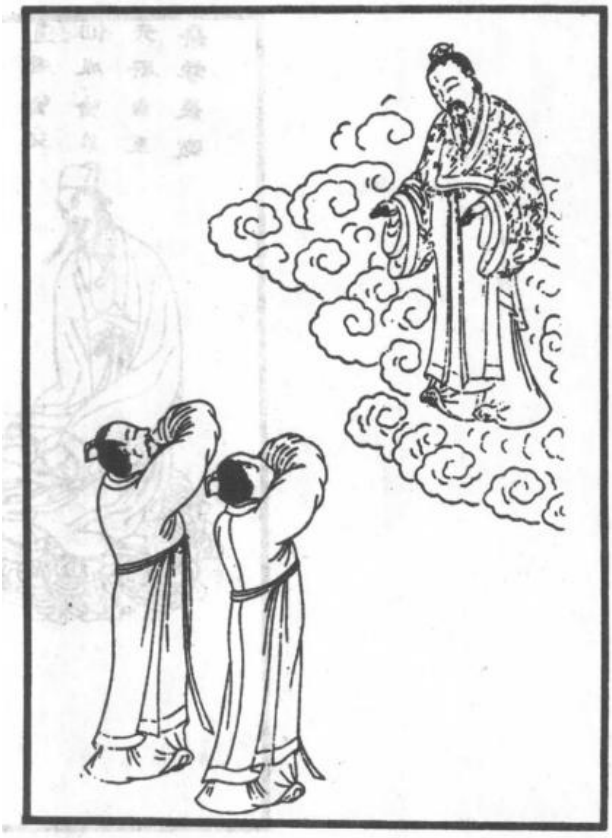
前的西汉初年，咸阳（今属陕西）出了个高人叫茅盈，据说他出生时，红霞蔽天，三日不散，因此得名。茅盈饱学不仕，酷爱采药炼丹，修真养性。18岁时入北岳恒山修炼，悟道三十载，后来到江东句曲山（今江苏茅山）华阳洞隐居。修道同时常常采药为百姓疗治沉疴顽症，药到病除。

31年后，49岁的茅盈兴冲冲地回到家乡，老爷子一见，勃然大怒："你这个不孝的孽子，不侍奉双亲，一跑就是30年，还回来干嘛！"说着举起拐杖要打。茅盈赶紧跪在地上劝阻道："请父亲息怒，孩儿如今已有了道行，千万打不得。"老父哪里肯信，举杖便打，谁知拐杖还没有碰到儿子身体便折成数段，如飞石强矢，竟把墙壁穿成一些大窟窿。父亲大惊，不由得消了气。又问儿子："你说得了道，能让死人复活吗？"茅盈说："有罪而死的不可让他复生，暴病夭亡的另当别论。"正巧村里有个才死了几天的少年，茅盈还真让他起死回生了。这一下轰动了乡里，夭亡者的家人都请茅盈施术还生，茅盈果然道行不浅，真个是救死扶伤，药到病除。人们对他佩服得不得了。人人称他"茅神仙"。

茅盈的两个弟弟也很出息，茅固做了武威太守，茅衷做了西河太守。他们出巡时，随从仪仗前呼后拥，十分威风，茅盈见了觉得好笑，就对两个弟弟说："明年四月初三我要上天去做神仙，希望你们这两位官老爷去送送我。"据说到了那一天，有一群仙官和金童玉女从天而降，把茅盈迎上彩车，簇拥着升空而去。

两个弟弟见了，无比羡慕，也想作神仙，便辞官而去。最终寻到了哥哥，茅盈向他们传道，两人也羽化成仙。哥儿仨住进了江苏句曲山。

茅家兄弟常常不辞劳苦到深山采集药材，然后制成丸散膏丹济世救人。不管是酷暑风雨，还是冰雪严寒，他们随请随到，而且不取分文。修道讲究自己延年益寿，追求个



人的实惠，像茅家三兄弟的所作所为，意在他人，可钦可佩。

茅盈三兄弟仙逝后，百姓们为感谢他们生前的恩德，建庙供祀这三位善人，并把句曲山改为"茅山"，以为永久纪念。后人称茅盈哥儿三人分别为大茅君、中茅君、小茅君，道经谓太上老君封三茅分别为司命真君、定箓真君和保生真君，合称"三茅真君"。他们也成为道教茅山派的祖师爷。茅山派主修《上清经》，以符咒劾召鬼神，兼修辟谷道引炼丹术。后世有一些著名道士都是此派门徒。茅山与龙虎山、阁皂山同为道教三大符箓派，元朝时归入了正一道。

茅山的主要宫观有崇禧、元符、九霄等三宫及乾元、玉晨五观，宫内主殿供奉三茅真君圣像。三位真君并肩而坐，和颜悦色，一派平和祥瑞。

许　真　君

在《西游记》中，描绘了一个极其庞大纷繁、五花八门的神佛魔怪世界。诸神怪大多是在民间广有影响的。其中护卫玉帝灵霄宝殿的是道教著名的四天师，即张、葛、许、丘四大天师。“张”，是张道陵；“葛”，是葛洪；“许”，是许逊许旌阳；“丘”，是丘处机。这四位都是实有其人，而且皆是中国古代极有名气的道士。

许逊（239年——374年）是东晋著名道士，活了135岁。不要说当时，即使1600年后的今天，这也是了不起的岁数。许逊，字敬之，当南（今属河南）人。后迁到南昌。

许逊喜欢打猎，一天他进山射鹿，射中了一只母鹿，母鹿腹中胎堕地，母鹿伤心地舐其子，不久即死去。许逊见了很难过，怆然感悟，折弓弃矢，此后不再打猎，专心读书。他博通经史，明天文、地理、五行、谶纬之书，尤

好神仙修炼之术。听说吴猛有道术，便去投拜，学得了三清秘法。

晋太康元年(280年)，许逊举孝廉当上了旌阳县(今四川德阳县，一说湖北枝江县)县令，故世称许旌阳。许逊为官清廉，为百姓做了不少好事。传说当地有一年闹饥荒，百姓无力纳租，许逊便以灵丹点瓦砾成金，叫人埋于县衙后菜园，然后派交不出租的百姓来干活，百姓锄地得金，用以纳租。又一年瘟疫流行，许逊"以所得神方拯救之，符咒所及，发时而愈"邻县疾民相继而至，每日数以千计，许逊遂立竹江中，倒入符水，使疾民竹下饮之，皆愈。许逊看到晋室将乱，于是弃官而走，与名士吴猛到各处游历。蜀民感其德化，所到尽立许逊生祠，家供其像。

晋明帝太守二年(公元324年)，镇东大将军王敦造反，许逊与吴猛去见他，打算劝他不要轻举妄动。王敦见了他两人，道："我做了一个梦，用一根大木捅破了天，这是不是预兆我可以称帝啦?"许逊说："这可不是好梦"。王敦说："我想听听是怎么回事?"吴猛答道："'木'上破'天'，是个'未'字。将军未可妄动。"王敦听后大怒，想加罪于二人，许逊与吴猛便用隐身术逃走了。后来，王敦果然举兵造反，但未成功，死于军中。

许逊最突出的业绩是除蛟斩蛇，为民除害。当时南方许多地方，江河为患，人们认为是水中蛟魅为害。蛟，又叫蛟龙，古代传说中的动物，民间传说认为它能吃人，并能发洪水。其实是鳄鱼一类的动物。晋代周处除三害，其中之一即为蛟。李冰、赵昱等人都是古代传说中除蛟的好汉。

据明·徐道《历代神仙通鉴》卷十一、卷十二谓，当时豫章(江西南昌)一带常发生大水灾，是因一条孽龙兴风作浪造成的。于是许逊便带弟子甘戟、施岑来到豫章，这一天，他们在城里遇到一位衣冠楚楚的美少年，礼貌勤恪，应对敏捷，他走后，许逊对弟子说："这家伙就是那条孽龙变成的，故意来试探，非剪除不可。"老龙知自己已被识破，便躲到郡城江边，化作一只黄牛躲在沙滩上。许逊追踪而来，剪纸变化成一只黑牛与黄牛搏斗，并让施岑持剑助黑牛一战。二牛斗酣之时，施岑一剑击中黄牛左股，黄牛复伤而逃，又化为人形。许逊等穷追不舍，终至将其除掉。

水患是古代一大自然灾害，严重威胁人们的生命和财产安全，人们企盼着能有翦灭水妖，消除水患的英雄或神仙出现，许逊生前大约做过一些"周行江湖，殄灭毒害"的善事，所以有关他除蛟的传说流传很多。

许逊斩蛟后，为彻底消除其害，遂在南昌南井镇铸铁为柱，下施八索，勾锁铁穴，镇住蛟龙。并祝告曰："铁柱若歪，其蛟再兴，吾当复出。铁柱若正，其妖永除。"后人在此建祠，又叫铁柱宫。

许逊最后的绝活儿是全家举宅飞升。道

教传说，许旌阳135岁时，他带领“仙眷四十二口，同时向日拔宅升天，鸡犬亦随”。所谓“一人得道，鸡犬升天”。他有个仆人叫许大，与妻子去买米没有在家，闻许逊等飞升，即赶车奔来。赶到时，许逊等已升到半空，许大哀泣求从行，许逊告之缘份不到，授他地仙之术。(《列仙全传》卷四)看来，许逊家的鸡犬比许大还有福气，宋代封其为“神功妙济真君”，世称许真君。

许逊飞升后，相传其历代屡显神通，最著名的是明朝正德年间。许真君135岁升仙之时预言道：“吾去后一千一百四十五年间，豫章之境当出地仙八百余人，大阐吾教。”这一年是东晋宁康二年(公元374年)，到明正德十四(公元1519年)即1145年后，这里的宁珠宸濠造反，他亲去玉隆宫卜问，许真君降箕笔云：

三三两两两三三，杀尽江南一檐耽；
荷叶败时黄菊绽，大明依旧镇江山。

后来宁王果然兵败被杀，“诸灵验不可尽述”。

许真君的祖庭为江西南昌西山玉隆万寿宫。初为“许仙祠”，南北朝时改祠为“游帷观”，宋代升观为宫，扩建为6大殿、5阁、12小殿、7楼、3廊7门庞大宫观，宋徽宗曾亲书“玉隆万寿宫”匾额。后屡毁屡建，今存山门、前三殿、中三殿、后三殿、文昌宫、逍遥津、戏台等。宫内尚留有三棵参天晋柏，其中正殿前右侧一株，传为许逊手植。宫内建筑金碧辉煌，气势宏伟。万寿宫的主殿为高明殿，殿名因传说许逊升天后被玉帝封为“高明大使”而得名。殿内阔五间，深三间，四周围廊，重檐彩壁，覆盖黄绿相间的琉璃彩瓦，入口处建有牌坊式门楼，宽敞崇宏，十分壮观。殿内大柱红漆描金龙，中央为一座大神龛，龛内供许真君像，抱笏端坐，头后有八卦头光。左右金童玉女侍立，前又有一小像抱笏而坐，白脸黑髯，也是许真君像。龛外左右有两个高大立像，是著名道士吴猛、郭璞像。东西两壁有十二真人坐像。除供奉许真君神像外，还有关帝、周仓、关平等神像。宫内还有珍贵壁画，描绘了许真君自四川返回江西途中为民兴利除害的种种传说故事。

在南昌还有一处著名的万寿宫，坐落在翠花街西、棋盘街东。宫左有井，与江水相消长，中有铁柱，即所谓许逊所铸镇伏蛟螭之害的“镇龙柱”。此宫又名“铁柱观”、“妙济万寿宫”。殿宇建筑也很宏伟壮丽。

葛　仙　翁

葛洪(公元284年——364年)，字稚川，江苏句容人，生于江南士臣豪族家庭。葛洪年轻时以儒学名噪一时，兼具文才武略。20岁时在吴兴太守顾秘的部下作将兵都尉，因作战有功，被封为伏波将军。葛洪志向不在高官厚禄，专好神仙导养之法，尤其喜好研究

道教经典。葛洪的伯祖父，是三国时的“仙公”葛玄。葛玄是三国著名道士和炼丹左慈的门徒。左慈道术奇绝，曾把曹操戏弄了一番。葛玄的道行也很高超，据说有一天他和几位好友吃饭，客人们让他露一手，葛玄就咳嗽一声，口里的米饭立刻变成了几百只蜜蜂，飞集在客人身上，葛玄又一张嘴，蜜蜂便全部飞回口中，变回了饭粒。葛玄也是个炼丹专家，他在荆门军紫盖山炼丹时，天寒地冻，光赤着双脚。两个屈姓农家姑娘见了，顿生恻隐之心，就做了一双鞋送给他。等她们送去时，葛仙公已飘然离去，丹炉的底部还是热的。姐俩拨开灰烬得到一粒仙丹，各自分吃了半粒，从此不饥不渴，精神旺盛。

葛洪出身炼丹世家，他为了学得祖上炼丹秘术，特意拜葛玄的高足郑隐为师，得其真传。后来他又拜南海太守鲍靓为师。鲍靓精于道术，会占卜。他见葛洪是个人才，将来必成大器，便把自己的绝招倾囊相授，还把女儿鲍姑许配给他，鲍姑成了丈夫的得力助手。

葛洪四十几岁时，辞了官职，别了家小，带着一名老仆周游江南。他在临安（今杭州）看到宝石山以西山岭，风景奇丽，盛产红色碧石，是潜居静息和炼丹的绝好地方，便在此结庐修炼，静心参道。人们便以名其姓称此山为“葛岭”。葛洪在葛岭一边修道炼丹，一边采药为百姓治病，他还开避山路，以利行人通行。这一切给当地人民带来不少好处，人们称其为“葛仙翁”。以后百姓修了葛仙祠来供祀他，后来扩建为抱朴道院。

葛洪晚年听说交趾出丹砂，便来到广州，滞留在罗浮山中。罗浮山被誉为道教第七洞天和第三十一福地。葛洪在此炼丹采药，著书立说，开创了岭南道教圣地。葛仙翁在此活到81岁仙逝，后人在他结庐炼丹处修建了著名的冲虚古观。观中有葛洪炼丹取水用的“长生井”。据现代科学化验，井水中有14种益于人体的微量元素。过去传说饮用此水，可保长生，所以曾经“一斗米换一斗水”。罗浮山冲虚观内供有葛洪及其夫人鲍仙姑的塑像。

葛洪在中国道教史上最大的功绩是炼丹术上的成果，他35岁时完成的著作《抱朴子》（七十卷）奠定了他在道教史上的地位。

此书是葛洪的代表作，以其号“抱朴子”命名。“抱朴”意为持守本真，不为外物所诱惑。《老子》云：“见素抱朴，少私寡欲。”（十九章）是说人们应外表单纯，内心淳朴，去掉私心，清心寡欲。葛洪的一生就是这样做的，其号“抱朴子”（抱朴之士）当之无愧。

《抱朴子》分为两部分，《内篇》二十卷，讲神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳邪避祸的仙道学说。《内篇》总结了战国以来神仙家们的理论，确立了道教神仙理论体系；又继承了东汉魏伯阳的炼丹理论，集魏晋炼丹术之大成，所举仙经神符，多至282种。在其神仙学理论中蕴含着道教哲学思想。《外篇》五十卷，论述人世得失、世事臧否的经国治世之术。外篇阐发其社会政治思想，反映了葛洪内道而外儒的主张，他把神仙道教与封建纲常紧密地结合起来。

大小鼎炉图图说

葛洪宣扬神仙是存在的，凡人可通过修炼而成为神仙，可以长生不老。最重要的途径是服食金丹。他在《抱朴子·金丹》中说：

> 五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死。又况于神品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶？夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不销，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。

但服食金丹并不像葛洪所说的那样，“能令人不老不死”，倒有不少嗜服金丹者提前结束了生命，中毒而死。烧炼金丹常用的砷、汞、铅及其化合物大多是有毒的，因此必然发生慢性中毒和急性中毒猝死（信徒们美其名曰“白日飞升”）现象。不过，少量服食金丹对一些人来说也可能有些效验。丹砂等药物本身具有一定的健脑、安神、强身等药理作用；服用一些矿物药可补充人体矿物质的缺乏，一些微量元素进入人体后也会获得健身祛病的奇效；服用少量砷剂和汞剂后可引起毛细血管舒张，从而起到刺激神经的作用。但这些效验因人而异，而且是有限的。

葛洪从小体弱多病，体质很差，为此他青年时曾习武强身，他的一身武艺后来在与农民军作战中发挥了很大作用（《抱朴子·外篇·自叙》）。为了强身，也与他后来学医学道直接相关。葛洪最终以81岁高龄辞世，他的长寿主要并非大吃“仙丹”（金丹），而是得益于他清心寡欲的处世哲学，他高深的中医学识、内丹气功修炼及房中养生。

葛洪对人世的功名富贵看得很淡，他40岁时参加镇压流民起义的战争，以战功升至伏波将军，后还被晋元帝赐爵关中侯，但葛洪不想当官，激流勇退，离仕归隐。他认为：“祸莫大于无足，福无厚乎知止。”（《抱朴子·外篇·知止》）“乐天知命，何忧何虑，安时处顺，何怨何忧。”（《抱朴子·外篇·名实》）他还以道教神仙的观点论说神仙与荣华富贵的格格不入：“仙人殊趣异路，以富贵为不幸，以荣华为秽污，以厚玩为尘壤，以声誉为朝露。”葛洪贫而乐道，怡然自得，有着愉快健康的心绪，这是他长寿的重要原因之一。此外，葛洪对内丹气功也很有研究，无疑，这对他的长寿也有重要作用。这位抱朴子还讲究房中养生。他曾写过《玉房秘术》一卷、《葛氏房中秘术》一卷，可惜已失传。但在《抱朴子·内篇·遐览》中收载了不少房中术著作，如《玄女经》、《素女经》、《彭祖经》等。葛洪认为正常的性生活是必要的，否则“幽闭怨旷”，性欲得不到满足，会“多病不寿”，但他反对放纵情欲，肆意淫乐会“损年命”，只有和谐的性生活才能“令人老有美色”，安享天年。（《微旨篇》、《释滞篇》）

葛洪去世后，渐被仙话，在《西游记》中他成为玉皇大帝驾前四大天师之一，在民间流传着葛仙翁施法除妖的一些故事（见郑土有、陈晓勤编《中国仙话》），甚至有些地区把葛洪当成地方主要神祇来敬奉。

浙东的镇海、鄞县、奉化、象山及舟山群岛一带，自唐代以来，民间一直信仰葛仙翁，说他能驱魔、禳邪、医病、祛灾。葛洪像塑在宁波市镇海邬隘乡的灵峰山巅灵峰寺仙翁殿中，仙像着道袍，白袜黑履，捋袖握笔，肃穆端坐。像旁有一石井名“丹井”。

世传葛洪为采药、炼丹，遍游四方，路经于此。当时乡间瘟疫流行，葛洪遂在此结茅而居，广为群众治病，十分灵验，人称“葛仙翁灵丹妙药”。这里的香期每年农历四月初一至初十，进香者达数十万之众，当地流行着“上靠葛仙翁，下靠娘娘宫”的俗语，可见其影响之大。

二 徐真君

北京旧皇城以西有一条街叫“灵境胡同”。这是一条以庙得名的街道，当初这里有座著名道观“灵境宫”，原名为“洪恩灵济宫”。

灵济宫建于明朝永乐年间，570余年前，这座永乐皇帝敕建的道观，“雄伟轩敞，不下宫掖”，列为“京师九庙”之一。此庙为官方所

祭，据《明史·礼志》载，逢正旦、冬至、圣节等日，朝廷要派礼部高级官员致祭。

灵济宫所祀神明为二徐真君，即徐知证、徐知谔兄弟。"二徐"实有其人，他俩是五代时南唐的两位藩王。他们成"神"经过十分简单。据《明大政纂要》卷十五载：

> 初，其父（徐）温事吴杨行密。及温没，养子徐知诰代杨氏有国，封知证为江王，知谔为饶王。尝帅兵入闽靖群盗，闽人德之，为立生祠于闽县之鳌峰，累著灵应。宋高宗敕赐额"灵济宫"。

徐温生有六子，但其养子徐知诰（后自称李唐后代改名李昇，史称烈祖）建立南唐时，只有徐知证、知谔哥儿俩活着。知证是第五子，封江王，卒年43。知谔第六子，封饶王，35而卒。历史上的二徐并无所谓"尝帅兵入闽靖群盗"之功德。《蟫窠别志》对此考证翔实，认为当时"前后遣将攻闽者具载于史，未尝有知证、知谔领兵之事，则所云屯兵金鳌峰下者，妄也。"结论是：二徐非但未尝有功于闽，反而人品低劣，尤其徐知谔更是个"好珍异物，所蓄不可计"，穷极享乐一生的"狎昵小人"。徐知谔常对人讲："人生七十为大限，吾生长王家，穷极欢乐，一日可敌世人二日，年三十五其死乎！"这位醉生梦死的花花太岁，一天要当两天享受，吃、喝、淫、乐，样样加倍，还能活得长？最终果如其言，35而亡，但这位加倍享乐的藩王，认为等于活了70岁。他是心满意足，寿终正寝的。

再者，二徐亦无任何信奉道教之举，既无师承，又无弟子，与道教全不相干。正如明人刘侗在《帝京景物略》卷四中所言"二王皆不至闽及燕，亦不闻雅言道术"，只是"其殁也，则为神明"。看来，二徐之成为道教神明，全在于人为"制造"。周在浚《南唐书注》卷八记有后人编造的二人成神的神话：

> 二人（指二徐）尝平闽，闽人爱戴，相率建生祠山北，图像奉人。一日谓众曰：不忍汝违，来岁当别。及期相继化去。未几，神降于人，言并奉上帝列职斗官，以佑下土。于是闽人立灵济庙祀人。

二位当时的神称是"九天金阙大仙真人"和"九天玉阙上仙真人"。二徐后来虽受过宋高宗的重视，但他的大走宏运，还是到了明朝永乐年间。明成祖朱棣对二徐可谓推崇备至，先是封二徐为金阙真人，后升格为真君，二徐的父母也封为真君、仙妃。然后，下令将闽地灵济宫拓址重建，还将二徐神像从万里之遥的福州闽县请到京城，并为其大造宫观。二徐一跃而为官方礼祀之高级神仙。任何历史现象都不是孤立的，朱棣竭力抬举、神化二徐，有其深刻的社会原因。

朱棣是个"篡嗣"皇帝。明太祖朱元璋死后不久，这位太祖第四子即以"清君侧"为名，发动靖难之变，经过四年战争（1399——1403年），朱棣从侄儿建文帝手中夺得了帝位，是为成祖。朱棣雄武大略，颇具权术，为保住帝位和巩固统治，可谓不择手段。在武力镇压反对派的同时，朱棣强化思想统治，利用宗教即为其一。

朱棣迁都北京后，即将众多神魔仙佛亦"请"至北京，在京城大建寺观。著名者有灵济宫、真武庙（显佑宫）、灵官庙（显灵宫）、关帝庙、正觉寺（五塔寺）等，并重修了天宁寺、都城隍庙，甚至在宫内专建钦安殿，奉祀真武大帝。朱棣在"圣谕"中，连篇累牍宣称自己"靖难"继统，得到佛祖、道神等"神明相协"、"翊卫辅助"，为自己称帝正名，大造"君权神授"舆论。有时，宗教的欺哄与迷惑作用，是任何武力或法律所远远不及的。推崇二徐不过是朱棣大量宗教活动的一个组成部分而已。朱棣宣称"常梦二神人言南处海滨，来辅家国"，"上（指成祖）异之。明日适有礼官言闽中灵济二真君事，正符所梦，遂专使函香迎请神像至北京，而于宫城之西南作洪恩灵济宫以奉祀事"。

永乐帝崇尚二徐，还有一重要原因，即迷信灵济宫的"仙丹"。朱棣在《御制洪恩灵济

宫碑文》中自称：

> 朕躬弗豫，用药百计。罔底于效。神（指二徐）默运精灵，翊卫朕躬，顷刻弗违，屡显明徽。施以灵符，天医妙药，使殆而复安，仆而复起，有回生之功，恩惠博矣、盛矣。

明人黄瑜的《双槐岁钞》对此亦有详载：

> 入国朝，灵应尤著。有道士曾辰孙者，扶鸾则二神（二徐）降之。文皇帝（即朱棣）遣人祷祠辄应。间有疾问神，神降鸾书药味，如其法服之，每奏奇效。辰孙大被宠赍。

朱棣宣扬二徐翊卫国家，保佑"朕躬"，即把自己打扮成得神明辅佐之"真龙天子"也。

至于朱棣所吹嘘的二徐真君"神降"灵丹妙药，其"奇效"到底如何呢？对此，《明史·方伎传》中亦有载：

> 庙祝诡为仙方以进，药性多热，服之则痰壅气逆，多暴怒，至失音。中外不敢谏。（袁）忠彻一日入侍，进谏曰："此痰火虚逆之症，实灵济宫符药所致。"帝怒曰："仙药不服，服凡药耶？"

袁忠彻是当时名气极大的术士，颇被宠信，但朱棣对其劝告根本听不进去，迷信仙丹已至顽固不化程度。所谓"仙丹"多朱砂、汞化物等，朱棣大吃这些"化合物"，似与其晚年的身体垮下去，有相当关系。朱棣虽为帝王，但与历史上不少皇帝一样干出这类蠢事。

朱棣推崇二徐，二位的封号各长达32字。朱棣并在京城敕建洪恩灵济宫，此宫观极为宏伟。据《宛署杂记》，此宫内前后二大殿，后殿左右有无极、通灵二殿，前殿东西列威灵、高玄等四殿，殿前为大阐威门，前列碑亭四座，钟鼓楼二座，再前为天枢总门，最前为山门。观内有法堂、道房等350余间。山外尚有二座大牌坊。宫观周围缭以坚垣，长83丈5尺，广57丈8尺，共占地80亩。真可谓"雄雄轩敞，不下宫掖"！明嘉靖年间，大学士徐阶等曾在灵济宫内讲学，听讲学徒竟至千余，灵济宫之宏大，可以想见。

这一切也影响了后世帝王。成化年间，明宪宗又将二徐加封为金阙、玉阙上帝，二徐的父母也升格为圣帝、元君，并派重臣致祭。至崇祯帝朱由检时，国家已不可收拾，内忧外患之际，朱由检还命真人羽士在灵济宫大搞"章醮之举"。但二徐之类的神明们并未能挽救明王朝的覆灭，数年后，李自成打进了北京城。随着明朝的灭亡，二徐真君及洪恩灵济宫也一落千丈，终至荡然无迹。

陈　抟

五代宋初，道门出了一位了不起的"活神仙"，被道徒们尊为"老祖"，这位"老祖"就是自号"扶摇子"的陈抟。"老祖"是道徒们对道教祖师的尊称，道教史上获此美称者屈指可数，只有教老祖李老君、纯阳老祖吕洞宾以及陈抟老祖这么有限的几位，可见陈抟在道教

史上的影响和地位。

陈抟字图南，自号“扶摇子”，宋太宗赐号“希夷先生”，生于唐朝末年。由于其出身低微，所以有关他的籍贯、家世，乃至生卒年，史无定论。《宋史》说他是亳州真源（今安徽亳县）人。一说他是河南鹿邑人，一说普州崇龛（今四川安乐县）人。元·赵道一《历世真仙体道通鉴》称陈抟享年118岁，而庞觉的《希夷先生传》则认为陈抟活了190来岁。

有关陈抟的家世，没有留下什么可靠的资料，陈抟自己也从未谈及，只在《群谈采余》中留下这样一段文字：

> 陈图南，莫知所出。有渔翁举网，竿物甚巨，裹以紫衣，如肉珠状。携以返家，溉釜热薪，将煮食之。俄而，雷电绕室大震，渔人惶骇，取出掷地，衣裂儿生，乃从渔人姓陈。

《历世真仙体道通鉴》记载陈抟“生而不能言”，直到四五岁时才会说话，并且聪明过人。他少年时代便开始攻读经史百家之书，“一见成诵，悉无遗忘，颇以诗名”（《宋史·隐逸传上》）。他像封建时代所有读书人一样，想通过科考踏入仕途，跻身官场。但不料在后唐长兴二年（931年）的科考中名落孙山，陈抟一下清醒了，认为自己过去所学的东西只不过“足以记姓名而已”，决心弃家修道，浪迹天涯。

陈抟抛弃家业，只揣了家里的一只石铛出走。他在山水间游历时，遇到了高士孙君仿和麝皮处士，他们谈论《周易》和老庄之道十分投机，一连七天七夜不停息。经两人指点，陈抟到湖北武当山修道。

在武当陈抟学习了道家内丹气功，“服气辟谷历20余年，但日饮酒数杯”。这20余年间他修炼得有很深的内练功夫，并对《易经》极有研究，他善于观相看骨，预言未来，“其应有如蓍龟”，颇为灵验。

陈抟虽出身低微，入仕无途，被迫隐居，寄情山水，但其内心深处却并未出世，而是胸怀大志，有很大的政治抱负，或者说有很大的“野心”。他曾“揽镜自照曰：‘非仙而即帝’”（《太华希夷志》）就是说陈抟自信自己将来不是当神仙，就是当皇帝！他在《隐武当山诗》中说得也很明确：

> 万事若在手，百年聊称情。
> 他时南面去，记得此名山。

他在华山结交的都是当时的高道异人，有钟离子、吕洞宾、李八百、麻衣道者、白麻先生、女真毛女、李琪、谭峭等。《宋史·陈抟传》载：

> 华阳隐士李琪，自言唐开元中郎官，已数百岁，人罕见者。……皆数来抟斋中，人咸异之。

《太华希夷志》载：

> 陈尧佐知华州，一日谒（陈）希夷先生，坐室与语。少顷，有一道士风资英爽，自如点漆，真神仙中人也。径入坐次，希夷急避尊位。略话数语，皆方外之事。须臾，豹囊中取枣一枚与尧佐，（尧佐）却而不受。希夷起，接啖之。不久，辞去，送于观外。复会坐，尧佐曰：“此何人？”希夷曰：“即洞宾（吕岩）也。”尧佐悔愕不语。

宋·陈葆光《三洞群仙录》载：

> 毛女字正美，隐华山，形体生毛。自言秦时宫人，后流亡入山，道士教食松叶，遂不饥寒，身轻如飞。陈抟常与游，华山樵人多见之。

《太华希夷志》又载：

> （陈希夷）先生忽谓弟子贾德升曰：“今日有佳客至，当速见报。”少顷，一人衣短褐青巾，扣门，贾未及报，其人忽尔而去。先生遽出，追之一里余，遇老人衣鹿皮，因问曰：“前去远否？”老人曰：“此神仙李八百也，动则八百里。”又悟鹿衣者乃太清得道白鹿先生也。

陈抟的这些师友都是方外之士，他们匿迹山林，潜心学问，修道练功，身怀绝技，形成一个水平高超的华山道教文化学术圈，陈抟

在这个文化圈中造诣日深，终于成为道门一代大师。

陈抟的名气越来越大，引起了最高当局的注意，周世宗柴荣特派人将陈抟请至宫中，留止禁中月余，询问黄白炼养之术，陈抟不是以技干世、钓取功名之人，遂从容答道："陛下为四海之主，当以政治为念，奈何留意于黄白之事乎？"柴荣听了并没有不高兴，任命陈抟为谏议大夫，陈抟哪有什么心思当谏议大夫？固辞不受，又做他的隐士去了。

周世宗柴荣死后，赵匡胤发动陈桥兵变，取而代之，是为宋太祖。陈抟很兴奋，据说：

> 陈抟常乘白骡，以恶少年数百，欲入汴州，中途闻太祖登极，大笑坠骡曰："天下于是定矣。"遂入华山为道士，葺云台观居之。

赵匡胤当皇帝似乎是在陈抟预料之中，有关这方面的传说很多。

初兵乱时，（宋）太祖之母挑太祖、太宗于兰（篮）以避乱。先生遇之即吟曰："莫道当今无天子，却将天子担上挑。"

陈希夷

赵匡胤长大成人后，陈抟游长安，与其弟赵匡义、好友赵普相遇。陈抟十分高兴，相邀入酒肆畅饮，赵普无意中坐在了上座，陈抟不客气地说道："你乃紫微帝垣一小星，怎能居主座！"让他移于下席。四人尽兴而罢。

后来赵匡胤"事周为殿前都检点，（陈）抟常见天日之表，知太平自此始耳"。

《太华希夷志》说陈抟"明《易》深造玄妙之理，视人之祸福、物之休咎，其应有如蓍龟"，称他是一位高明的相士。陈抟是位大学问家，与江湖术士有天壤之别，赵匡胤年轻时即很有胆略，很有器量，英武过人，自然气度不凡，如陈抟果真见过他，当然能看出其与众不同，只是上引一些传闻有些神化这位老祖了。

陈抟与宋太祖、太宗的关系很不一般。《画墁录》等史籍称，太祖赵匡胤为巩固自己地位采取的"杯酒释兵权"的高招儿，可能就是陈抟的主意。太宗赵匡义继位后，多次请

陈抟入朝，派宰相宋琪向其请教养生之术，陈抟答道："我是山野之人，非有方术可传。假令白日冲天，亦何益于世！真圣上乃仁圣之主，君臣当协力同德，兴化致治，勤行修炼，无出于此！"陈抟虽自称"山野之人"，但实际上是个在野的政治家，在治国安邦上有着清醒和卓越的见解。元·张辂《太华希夷志》载：

> 先生入朝，坚持还山，帝（太宗）恳求济世安民之术，先生不免，索纸笔书四字："远、近、轻、重。"帝不谕其意。先生解之曰："远者，远招贤士；近者，近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。"帝听罢，大悦。

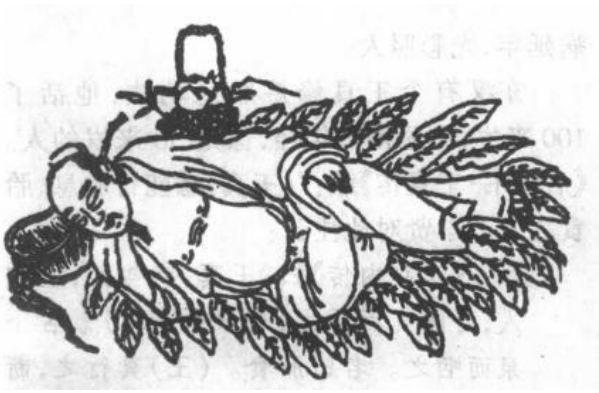
陈抟虽算不上"山中宰相"，但他的政治见解是高明的，对宋初朝廷的稳定起了积极作用。太宗对其很钦佩，特赐号"希夷先生"。

陈抟作为一位高道，大学问家，他的学术贡献主要在易学、老学和内丹学三个方面。在内丹修炼上，他成就了著名的睡功，成为中国历史上著名的"睡仙"。

陈抟曾写过一首著名的《睡歌》：

> 臣爱睡，臣爱睡，
> 不卧毡，不盖被。
> 片石枕头，蓑衣覆地。
> 南北任眠，东西随睡。
> 轰雷掣电泰山摧，
> 万丈海水空里坠，
> 骊龙叫喊鬼神惊，
> 臣当凭时正鼾睡。
> 闲想张良，闷思范蠡，
> 说甚曹操，休言刘备。
> 两三个君子，
> 只争些小闲气。
> 争似臣，向清风，
> 岭头白云堆里，
> 展放眉头，解开肚皮，
> 打一觉睡！
> 更管甚，红轮西坠。

陈抟的"睡"是一种高明的修炼，与常人



的睡眠毫不相干，是一种形似睡眠——采取了睡姿，实为道家内丹的一种功法。

陈抟的"睡"确实睡出了水平。或说陈抟"多闭门独卧，经累月到百余日不起"（《谈苑》），或说陈抟之睡，短则月余，长则数年（《贵耳集》）。陈抟"睡"名远扬，周世宗柴荣曾把陈抟请至宫中，检验他的睡功，他果然熟睡一月有余（《坚瓠续集》）。这种睡法，世间多么嗜睡的人也很难做到。所以，他的道友、著名神仙吕洞宾说："（陈）抟非欲长睡不醒也，意在隐于睡，并资修炼内养，非真睡也。"

吕洞宾一语道破天机，陈抟的"嗜睡"是一种高深的内丹修炼功夫，即"胎息"。道书《养真经》称：

> 止有一息，腹中旋转，不出不入，名曰胎息。

《抱朴子·释滞》称：

> 得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如人有胞胎之中。

《胎息经·胎息铭》对此有详解：

> 三十六咽，一咽为先。吐惟细细，纳惟绵绵。坐卧亦尔，行立坦然。戒于喧杂，忌以腥膻。假名胎息，实曰内丹。非只治病，决定延年。久久行之，名列上仙。

道家认为修炼内丹者，练功达到高深境界时，呼吸异常微弱，口鼻中出入气已无感觉，仅丹田内有极其微弱的起伏。此时丹田内已结"胎"（内丹），后天之口鼻呼吸已停止，气息仅靠丹田内之微弱起伏维持，类似胎儿在母体内之脐带呼吸。修炼胎息功法，可祛

病延年，光彩照人。

东汉有个王真修炼胎息功法，他活了100来岁，可显得很年轻，像是50来岁的人。《后汉书·王真传》载："（王真）悉能行胎息、胎食之方。"李贤对此注云：

> 《汉武内传》曰：王真，字叔经，上党人，习闭气而吞之，名曰胎息；习嗽舌下泉而咽之。名曰胎食。（王）真行之，断谷二百余日，肉色光美，力并数人。

陈抟修炼的胎息功法，《武当福地总真集》说是神龙传授，自然是神话。但龙其实是蛇的变异，蛇有冬眠的习性，或许一些道人从中得到了某些启发，也是可能的。陈抟的功法当然得于人传。据宋文同《丹渊集》说，陈抟曾从师于西蜀高道何昌一学"锁鼻术"，《吕祖全书》、《匣记》等书又称陈抟从吕洞宾、刘海蟾那里学得了"蛰龙法"。陈抟集众家之长，创立了高超的睡功。

不论陈抟的睡功被人们说得多么高深、多么神妙，其实说穿了，除了难度很大的胎息功夫很难达到外，最关键的、最难做到的还是"睡心"。陈抟对此发表了许多见解，他认为常人之睡是：

> 汲汲唯患衣食之不丰，饥而食，倦而卧，鼾声闻于四远，一夕辄数觉者。名利声色汩其神识，酒醴膏粱昏其心志。
>
> 银河斜转夜将阑，枕上人心算未闲。堪叹市廛名利者，多应牵役梦魂间。
>
> 世人妄妄不息，情欲交织，心被万缘所染，神无一刻宁静，茫茫乎昼亦梦也，夜亦梦也，寤亦梦也，寐亦梦也。

世俗之人整天沉溺于名利声色之中，没有一刻清净踏实，怎能睡得安稳？而陈抟则不同了：

> 时人尽道臣憨痴，臣自憨痴无烦恼。
> 调和四气凭烧药，修炼千方只要安。
> 黄阁高官无意恋，闲居佳境胜为官。
> 轩冕浮荣绝念虑，三峰只乞睡千年。

所以，不解决迷恋名利声色的问题，是无法修炼睡功的，不仅睡功，无论什么功也练不成。

有关陈抟的睡功，明·周靖《赤凤髓》中作了记载：日间或夜半子时安静时，端身正坐，叩齿36通，以唤集身上诸神。然后宽松衣带侧卧，闭口垂帘（眼睑），舌抵上腭。并膝，收一足，一手掐剑诀，掩生门（脐眼），一手掐剑诀，曲肱而枕之。（"剑诀"，即"剑指"，食指、中指伸直并拢，无名指、小指屈向掌心，拇指压在无名指和小指上。）眼对鼻，鼻对生门（脐眼），合齿，开天门，闭地户（即闭口用鼻呼吸），心目内观，坎离（水火）会合，内日月交精也。功法如鹿之运督，鹤之养胎，龟之喘息。陈抟还有一些其它睡式，兹不赘述。陈抟睡时，"出入无息，面色红莹"（《历代真仙体道通鉴》），得以"蜕老而婴，动如神人"（《丹渊集》）。

陈抟作为一代高士，睡得悠然，睡得安稳，也睡得清醒，在远大政治抱负无法实现的情况下，他下功夫修炼睡功，同时一心研究易学，取得了很高成就。

《宋史·陈抟传》载:"抟好读《易》,手不释卷。"《玄品录》称:"图南(陈抟)淹通群经,尤精《易》学。"

陈抟鄙弃符箓小数而深究易理象数,创立"先天易学",开创了宋明以来易学研究的规模与传统,成为宋代易学的开山鼻祖。陈抟的易学得之于当时易学大家麻衣道者,《太极先天图》则得之于吕洞宾。陈抟曾写过一篇《龙图序》,认为龙图的象数是一连串有次序的排列组合,是天意对圣人的启示,龙图(即"河图",是儒家关于《周易》卦形来源的传说)是沟通天人的"桥梁",天意以龙马负图启示圣人,圣人依龙图象数探求天意。

陈抟发现了《河图》九宫十五(即此图九宫,纵横倒正回合交错,随意数之,皆得十五)排列的秘密,始著诀传世。至于《太极先天图》,其中秘诀只在道教内部少数人中流传,直至陈抟将其在华山勒石刻图,传诀后人,其中真义才逐渐明瞭。陈抟依《先天图》而作《无极图》,此图共有五圈,自下而上,以明"逆则成丹"之法。最下圈为玄牝之门,玄牝为谷神,牝者窍也,谷者虚也,指人身命门两肾空隙之处,气之所由以生,是为祖气。提祖气上升为稍上一圈,名为炼精化气,炼气化神。使之贯彻于五脏六腑,而为中层之左木火、右金水、中土相联络之一圈,名为五气朝元。又其上之中分黑白而相间杂之一圈 ,名为取坎填离,乃成圣胎。又使复还于无始而为最上一圈,名为炼神还虚,复归无极。无极图实际上是一张内炼程序图,共分为得窍、炼己、和合、得药、脱胎五大阶段。首先要纯化自己的精神意念,进入一个虚静状态。静极之后,体内真机才会萌动,内炼无形,炁生有窍,玄牝一窍即为意念所集之所。意静无形迹,入于混沌,故称"无极"。炁动有作为,有生于无,进入第二圈,称为"太极"。大道根源于此,无中生有,炼精化炁,炼炁化神。五脏六腑之气得到炼化,"五气朝元,凝结中宫"。命宫真阳之气达于性宫,"取坎填离",久而久之,精满炁足神旺,"炼神还虚,复归无极"。通过此番逆修,遏止了人类生命自然地走向尽头,从而回归到自然之始,"蜕老而婴,动如神人"。

陈抟的《无极图》几经辗转,到宋代理学大师周敦颐手中,将由下而上的"成丹之法"改为由上而下的宇宙万物化生之《太极图》,变"道"为"儒",为理学的形成建立了一个比较合理而相当完备的宇宙起源学说。

陈抟是把"无极"(指物质性的气)作为哲学最高范畴的第一人,并与"太极"并列使用,来说明宇宙的本原。其学说直接影响了宋明理学的形成,推动了中国哲学的发展,成为道士中少有的大学问家、大思想家。

王 重 阳

南宋初年,北方是金朝统治的地区。当时战争频仍,人民生活极其痛苦,加上异族的压迫和统治,汉族百姓需要一种精神上的解脱和慰藉,于是北方的一个道教新道派——全真道应运而生。全真道曾对当时的政治、经济、乃至人们的生活产生过重大影响,在中国道教史上也占有重要地位。它的开山鼻祖即重阳王嚞(音哲)。

王嚞(公元 1112 年——1170 年)又叫王重阳,是金代著名道士。王重阳本名中孚,为咸阳(今属陕西)望族,长得气宇不凡,眼大于口,须过于腹,声如洪钟,面如白玉,才思敏捷,膂力过人,武艺高强,"置家事俱不问,放旷自适"(《金莲正宗仙源像传》、《金莲正宗记》卷二)。他早年即精通经史,曾应礼部试,未第。又去考武举,中了甲科。但他当了多年吏员之类的小官,就再也升不上去了。他作为一个小官吏,对人民的痛苦生活是同情的。

有一年,王重阳家乡闹了灾荒,他祖父拿了些余粮救济灾民,但远处的饥民得不到粮食,便前来抢粮。王家财产被抢一空。地方

官带兵抓住了带头的饥民，准备处死。王重阳就对地方官和祖父说："乡民因饥荒才抢粮食活命，我不忍心看见他们为此而死。"要求把人放了。乡亲们因此对王重阳十分敬仰。王重阳从动荡不安的社会中，深感人生的无常、短促和苦痛。他感叹自身价值没有实现，他终于辞官解印，抛弃妻儿，遁入玄门。自此他改名王嚞，号重阳子。"重阳"意为去掉一切阴气而免于生死之轮回，他在追求个人的精神解脱。王重阳蓬头垢面，放浪形骸，自称"王害风"——王疯子，过起了"神修"的生活。

据说，一次他在甘河镇酒醉，遇到两位异人，教给他修真的口诀。原来这两位就是大名鼎鼎的吕洞宾和钟离权变化的，后来他又见到了吕仙翁，吕洞宾对他说："你马上到东海去投谭捉马。"

此后，王重阳来到终南山刘将村（今陕西户县祖庵镇），自己造了间茅庵，垒起几尺高的封土，下面挖了一丈深的墓穴，自称居处为"活死人墓"，在此穴居修行。王重阳在墓上立了一块牌子，上写"王害风灵位"。他还在墓的四角各种一棵海棠树，人问其故，答曰："吾将来使四海教风为一家耳。"（《金莲正宗仙源像传》）

王重阳出身于名门大族，家业殷富，但时逢战乱，社会动荡，他文不能入仕，武不能安邦，内心十分苦闷，于是佯狂装癫，放浪形骸，自称"王害风"、"活死人"，做出了世俗所不能理解的怪异举止。其实这正是王重阳对残酷现实的一种无奈，也是一种反思，一种反抗。出于对现实生活的反思和对人生的感悟，当他觉得无力解救这个社会时，便转向了解救自身。他所作《悟真歌》中谈到了这种体验：

"不修家业不修身，只凭望他空富贵。
浮云之财随手过，妻男怨恨天来大。"
"静虑澄思省己身，悟来便把妻儿掉。"
"家财荡尽愈无愁，怕与儿孙作马牛。"
"前头路险是轮回，旧业难消等闲失。"
"须知未老闻强健，弃穴建坟云水游。
云水施兮别有乐，无虑无思无做作。
一枕清风宿世因，一轮明月前生约。"

但王重阳又很自信，相信自己能独创一派，大行天下，将来必"使四海教风为一家耳"！果然，他死后七位高足（北七真）大倡其教，使得全真道传遍南北，盛大至极，成为后期道教中最大的道派之一。

据说有一天，王重阳携酒一壶立于路旁，有个道士呼叫他道："害风，害风，拿你酒来。"王重阳听了便把酒壶递过去，道士一饮而尽，又叫他用空壶去甘河中取水来饮。王嚞汲来一尝，其味极佳，竟是仙家佳酿。那道士问道："你知我是何人？吾刘海蟾也。"说完大笑而去。

王嚞得遇钟离权、吕洞宾、刘海蟾几位高道未必实有其事，但为表明王重阳创立的全真教道统源远流长，特抬出王玄甫（东华帝君）、钟离权、吕洞宾、刘海蟾为祖师，加上王重阳，为全真道"北五祖"。

过了三年穴居生活，王重阳填死了“活死人墓”，迁至终南刘蒋村，盖了个茅庵居住。四年后，他一把火烧了“茅庵”，在火边又唱又舞，告别乡邻道：“我到东海（山东一带）捉马去。”从此，开始了创教收徒的生涯。

王重阳56岁时烧庵离陕，开始东游。过北邙山上清宫时，题诗于壁云：

丘谭王凤捉马刘，昆仑顶上打玉珠。
你还般在寰海内，赢得三千八百筹。
（《七真年谱》）

诗中提到的几个姓氏是王重阳陆续收纳的几位大弟子。王嚞曾收有不少弟子，但最出息的只有七个，即丹阳真人马钰、长真真人谭处端、长生真人刘处玄、长春真人丘处机、玉阳真人王处一、广宁真人郝大通、清净真人孙不二。此七人史称“北七真”。王重阳度化七位高足，不过一二年间事，在度化最后一位弟子刘处玄后不过半年，即仙逝。

王重阳第一个度化的大弟子是马钰，山东宁海州（今山东牟平）人。马家为地方大族，号称“马半州”。马钰（原名马从义，字宜甫）长得相貌堂堂，为人重义轻财，很有人缘。一天，他与友人畅饮，酒酣题诗，末句云：“醉中却有那人扶。”几日后，一个道人来见他，马钰问：“从何方而来？”道人说：“从终南来，特来扶醉人。”众人听了很惊异。马钰递瓜给道人，道人先吃瓜蒂，马钰怪问其故，答道：“甜自苦中来。”又问其姓名，答曰：“王害风。”马钰又问：“何名为道？”道人说：“五行不到处，父母未生前。”马钰知遇异人，便请至家中，以师礼待之。马钰又告诉王重阳曾梦见一只仙鹤从家中南园地中涌出，遂建了庵堂，请王嚞居住。王重阳便命名此庵为“全真堂”。全真教的名字由此而始。以后马钰抛充了万贯家财，与妻子一起皈依全真，双双成了王重阳的弟子。此时改名为马钰，号丹阳子，妻子道名孙不二，又叫孙仙姑，号清净散人。

不久，又有一位宁海人谭玉投到王重阳门下。谭玉为人慷慨重孝义，后受风瘫痪，针灸药石都没能治愈。听说王重阳有道行，便柱杖前来求治。夜晚天寒地冻，屋内无火，王重阳伸出脚，让谭玉抱在怀里，一会儿，他便汗流浃背，如在热锅里。等谭玉下床，旧疾痊愈，四体轻健，奔走如飞。谭玉遂心悦诚服，拜王重阳为师，改名谭处端，号长真子。王重阳收了马谭二人，正是仙人所预言“投谭捉马”的含义。

当地有个郝大通，厌恶仕途，精通《易》理，擅长卜卦占巫之术。一天，他正在集市上给人算命，王嚞来到他的卦摊前，背对着他坐下。郝大通说：“请先生回过头来。”王嚞说：“你为何不回头？”郝大通听了悚然惊异。王重阳起身离去，郝大通马上收了卦摊，追了上去，一直追到马丹阳南园中的全真庵，拜谒请教。王重阳授以二则隐语，大通读后顿时大通大悟，拜重阳为师。大通改名郝璘，号恬然子，又号广宁子。

此后，王重阳又陆续收了刘处玄（字通妙，号长生子）、丘处机（字通密，号长春子）、

王处一(字玉阳,号伞阳子,又号玉阳子)为徒。

金世宗大定十年(公元1170年)王重阳召马钰、谭处端和丘处机立于榻下,对他们说:"丹阳已得道,长春已知道,吾无虑也。吾今赴师真之约耳。"(《七真年谱》)马钰等立刻醒悟,知道师父将不久于人世,王重阳又道:"吾归天之后,不要悲伤。"说完气绝而亡。众人不禁号啕痛哭,王重阳忽然又睁开眼道:"不要如此!你等是得道之人,还不悟此?"又以五篇秘诀授与马丹阳,遂溘然而逝,享年58岁。马钰等扶柩归葬陕西刘蒋村故庵,结庐守墓三年,然后四方传教,使王嚞开创的全真道盛极一时。元世祖特封王嚞为"重阳全真开化真君",元武宗又加封为"重阳全真开化辅极帝君"。

后人有诗赞王重阳云:

占断终南一洞天,曾来东海领众仙。
只凭入圣超凡手,种出黄金七朵莲。

王嚞作为一介平民,一不靠官府,二不靠家势,三不靠钱财,只凭着自身的道行,竟赤手空拳打出了一个全真道的天下。这虽然有着社会和时代的原因,但其创建的全真道本身所具有的许多合理成分,从而吸引和争取了众多信徒,应该是更重要的原因。

王重阳创立全真道之前的丹鼎派(又称金丹道派,炼金丹以求成仙)是以炼外丹为主的,服食金丹而求肉体飞升、长生成仙的目的。金丹术起源很早,先秦时即有术士从事这种修炼,幻想成仙。后金丹术为道教所继承,并有了重大发展。东晋著名道士葛洪,身为医学家,精通外丹术,他在著作《抱朴子·内篇》中详述炼金丹的方法,并称炼丹术乃"仙道之极"。

由于葛洪等大力提倡金丹术,将其作为道教活动的主要功德,于是以符箓消灾为特征的早期道教,开始转变为贵族化的金丹道教。

丹鼎道派把烧炼金丹搞得非常神秘,他们选择门徒和传授丹经时都十分郑重,向弟子传授丹经时,还要举行秘密仪式。所传授的丹经丹方,里面有很多隐语,所以传授时还要同时传授口诀,进行讲解,否则,得到了丹方也无法烧炼。金丹道派因其内容的神秘化以及传道方式上的神秘化,自然限制了它的传播,又因烧丹炼汞这种修炼必须得有相当的经济条件作后盾,所以丹鼎道派只能是一种上层道教、贵族道教,不可能在群众中普及,只能是皇家贵戚、王公大臣,乃至富贾豪绅"成仙"的专利,平民百姓则无法问津。

而王重阳创建的全真道则不同,他力斥传统道教宣扬的肉体长生、肉体飞升说法,认为"欲永不死而离凡世者,大愚不达道理也。"认为成仙证真不能靠服食金丹,而在于修炼真性。所谓"真性",又叫元神、元性,指心的本性、本体。王嚞认为世间只有真性不变不动、不生不灭,而肉体是四大合成(这里借用了佛教的说法,"四大"指地、水、火、风,佛教称世界万物和人的身体均由"四大"构成),不可能长生,他在《金关玉锁诀》中说:"唯一灵是真,肉身四大是假。"所以王重阳侧重于精神和气功的修炼即内丹术上,所谓"气神相结,谓之神仙"。

王重阳的"神仙"概念已与过去有很大不同,他在《金关玉锁诀》中述及了几种神仙:养真气,长命者为地仙;打坐修行者为神仙;孝养师长父母,救一切众生,出意同天心,正直无私者为天仙。这里没有任何外丹修炼,只讲内丹修炼,不用繁琐的丹经丹诀,不用炉鼎匮等贵重设备和汞、四黄、八石等较贵重的原料,不用复杂的炼丹技术,人人可以修炼,得道"成仙"。王重阳回答一位老人询问"七十二岁修行可否"时,明确地表示:"便如百岁未得迟!"这些都显示了全真道"普济群生,遍超庶俗"的宗旨。

王重阳成仙理论的世俗化,将贵族道教转变为民众道教,还在于其成仙方法的简易性。全真道成仙悟真强调精神修炼,离尘脱

俗,"身在凡而心在圣境"(《立教十五论》)。如何达到这一境界呢?王重阳专门写了一篇《重阳立教十五论》回答了这一问题。一论至六论乃为日常生活之准则,如出家者须投庵,茅庵草舍已足,使身有所依,身安则心安;学习经书;精通药物;选择高明者为道友等。七论至十一论为内心之修炼,论述了打坐、降心、炼性等要领,丹成则身在人间而神游天上。十二论至十五论乃修道者应达到之境界,炼性为修道之根本,入圣则形寄于尘中,而心明于物外;心离三界,则神、性可居仙境,身在凡而心在圣境矣。

相对而言,内丹术要比金丹术简便一些,由于学道者文化修养差别很大,对有较高文化的学道者,王重阳教其修炼大法,而对一般平民百姓,则不但不要求他们打坐静修,甚至反对他们打坐。他对这些信徒们说;

> 诸公如要真修行,饥来吃饭,睡来合眼也,莫打坐也,莫学道,只要尘冗事屏除,只要心中清静两个字,其余都不是修行。诸公各怀聪慧,每日斋场中细细省悟,庶几不流落于他们。

这种修行方法确实简便易行,连打坐也不用了,只要做到消除杂念,心中清静就可以。这对广大普通道徒来说,是比较容易接受和掌握的。当然,要真正做到内心清静也并非轻而易举之事。

王嚞幼学儒术,熟谙儒典,后又研究过佛学,皈依道门后立主三教合一,宣称:

> "儒门释户道相通,三教从来一祖风。"
> "释道从来是一家,两般形貌理无差。"
> (《重阳全真集》卷一)
>
> "三教者,如鼎三足,身同归一无二无三。三教者,不离真道也,喻曰:似一根树生三枝也。"
> (《重阳金关玉锁诀》第十二)

全真道以道教《道德经》、佛教《心经》和儒家的《孝经》为必修经典。王嚞认为"三教圣主之意",是要人们忘情去欲."心虚气住",只有"气住则神清,神清则德合道生矣"。全真家以"性命"为修炼的核心内容,"性"指心性,"命"即生命。通过修心炼性,炼气修命,使人的精神和肉体产生根本变化,脱胎换骨,返老还童,遂登仙道。如何达到这一目的呢?王嚞认为就是"精"、"气"、"神"三者的统一,他鉴于宋儒主"理",禅宗主"性"道教主"命"的特点,巧妙地运用道教"精、气、神"的内丹修炼来说明"理、性、命"三者的统一,即"气神"、"性命"能"体用"如一,达到"三教圆融"的"全真"境界。

王重阳死后,其弟子马钰等七人分别在北方各地传道,影响很大。尤其是丘处机在元初受到太祖成吉思汗的礼遇,命其掌管天下道教,全国各地大建宫观,全真道达到鼎盛。元后逐渐衰落。

全真道祖庭为陕西户县祖庵镇北重阳宫。原为王重阳埋骨处,故称祖庵、祖庭。王重阳死后葬此修成道宫。马钰在宫内修建了一套大厅,亲书横额"祖庭"二字。以后改称"灵虚观"。元朝皇帝封王重阳为重阳真人后,丘处机请旨改灵虚观为"重阳宫"。元太宗又加封为"重阳万寿宫;,增建了大量楼台亭阁,遂成为关中著名道宫。

重阳宫在元代为全国 72 路道教的总集合点。宫内建筑多达 5048 间,宫内道士万余,元朝皇帝还派来 3500 名道兵保护道宫。如今重阳宫建筑已大部倾圮,仅留遗址及一座四合院,北门 5 间,正殿 5 间。但尚有 30 条通碑石,组成"祖庵碑林",其中线刻"重阳祖师之图"、"玄门七真像"、"终南祖庭图"等为重要文物资料。

由于王重阳及其弟子北七真在社会上影响很大,他们去世后,门徒们将他们的事迹记录下来,出了几种传记,重要的有元代道士秦志安编的《金莲正宗记》五卷、元·刘志玄、谢西蟾编《金莲正宗仙源像传》、元·李道廉编《七真年谱》。后人根据他们的事迹和传说又创作了一些小说,重要的有清·黄永亮著《七

真因果传》(共二十九回)、清人著《七真祖师列传》(两卷)、清·潘旭著《金莲仙史》(共二十四回)等。

全真教的祖师高道们更活跃在元代的戏剧舞台上。在元杂剧中神仙道化剧占有很大比重,明朝初年宁献王朱权在其所著《太和正音谱》中,将元杂剧按内容分为"十二科","神仙道化"被列为第一。有人作过统计,元代的神仙道化剧共有34种,占元杂剧总数的十六分之一,这些道教戏剧故事中正一教只有两种,而与全真教有关的作品达26种,占了绝大多数。全真教的领袖们五祖七真成了这些作品里的主角,敷演王重阳及北七真的主要剧目有:

马致远:《王祖师三度马丹阳》
《马丹阳三度任风子》
郑廷玉:《风月七真堂》
杨景贤:《王祖师三化外行首》
贾促明:《丘长春三度碧桃花》

其则是钟离权、吕洞宾等八仙道化剧。以上作品都是根据全真教一个传说或拼凑几个传说构置而成,神仙的身世和性格也采用全真教的说法。这些全真教神道剧内容上有个基本模式:某个凡夫俗子沉溺世俗生活,贪妻恋子,后遇一些危险,得某位神仙再三点化,终于幡然省悟,弃家修道,超凡成仙。

在中国古代,文盲占绝大多数的群众特别是农民群众,主要是从戏台上认识和了解各路神仙的,全真祖师们占领了元代戏剧的舞台,对扩大全真教尤其是八仙的影响,无疑起了巨大的推动作用。

丘 真 人

丘处机(公元1148年——1227年)是金元时期著名道士。对于这位被元太祖成吉思汗尊称为"丘神仙"、当时声名极其显赫的丘处机的身世却有不同的说法。

据元代全真道士秦志安编写的《金莲正宗记》卷四载,丘处机"家世栖霞,最为名族",称其出身于山东登州栖霞县的名门望族。但更多的说法是丘处机出身于一个本分的农民家庭,元·陶宗仪《南村辍耕录》称其"祖父业农,世称善门"。清人黄永亮编著的《七真因果传》、清刻本《七真祖师列仙传》(不题撰人)敷演丘处机事迹甚详,皆言丘处机为普通农家子弟,父母早丧,由兄嫂照顾长成。陶宗仪是元末著名学者,见多识广,治学严谨,所著《南村辍耕录》学术价值极高,故其所记丘处机身世是比较可靠的,而丘氏门徒秦志安所记则难免有抬高祖师之嫌。

丘处机虽为农家子弟,但非同一般,少时便显出超群的气质,"敏而强记,博而高才,眉宇闲旷,举措详雅"。据说,丘处机儿时即"有相者谓其异曰当为神仙宗伯"。《金莲正宗记》对此有较详阐述:丘处机少时,一位善相者看相后对其言道:"足下有龟文,必为帝王师。"此处"足下"当指丘处机的脚掌,其脚掌

上有龟文，此为吉兆。

丘处机父母早丧，靠兄嫂拉扯成人，读了几年书，但无心于功名，一味好静，常独坐终日，似有所得意处。兄嫂屡劝他读书求功名，又欲与之议婚，但他坚辞不肯。丘处机道："人生在世，终日争名夺利，贪妻恋子，无常一到，万事皆空。人以为世事皆真，于我视之如浮云朝露。"他十分羡慕道门生活，便去宁海崑崙山（今山东牟平东南）隐居修行。

此时全真道祖师王重阳来山东传道，名噪一时，所到之处"人如云集"。丘处机慕名往投，俗拜王重阳为师。王重阳一见丘处机心中暗喜，知其有根器，但因其少年学道，需经磨练才成，开始并未收留他。经过多次考验才正式收他为徒，道号长春子。

王重阳创立的全真道，除倡导三教合一外，在修持方法上，抛弃旧道教的练丹，符箓等"奇、技小数"，实行"性命双修"，先修性后修命，即所谓以修炼精、气、神为内容的内丹。丘处机悟性极高，颇得其中精髓，成为王重阳七大弟子（马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二）中佼佼者。

王祖师去世后，丘处机与马钰、谭处端、刘处玄护送师父灵柩，归葬终南。然后四人分头去各地传道。丘处机没有回山东老家，而西入磻溪（今宝鸡市虢镇附近）。

丘处机磻溪穴居，苦修6年，日乞一食，行则一蓑，人称之"蓑衣先生"。（《甘水仙源录》卷二）他遵照王重阳祖师的全真宗旨，苦己利人，以吸引道众。他曾赋诗言志道：

十年苦志忘高卧，
万里甘心作远游。
特纵孤云来此地，
烟霞洞府习真修。

据说，数年间丘处机经常忍饥挨饿，有"大饿二十二回，小饿无数"的说法，这位蓑衣先生不仅有挨饿的毅力，而且还用不睡眠来磨练自己，据称人在磻溪6年从不睡觉，昼夜不眠。全真道提倡驱散睡魔来修行，"全真家禁睡眠，谓之炼阴魔向上，诸人有肋不沾席数十年者"。全真道派认为：

> 修行之害，食、睡、色三欲为重，多食即多睡，睡多情欲所由生……必欲制之，先减睡欲，日就月将，清明在躬，昏浊之气自将不生。

丘处机在磻溪的苦修奇举名播遐迩，引得行多信徒前来拜访求道，其中不乏达官贵人。此后，丘处机离开磻溪，往陇州龙门山隐居修道，成为全真道龙门派的创始人。王重阳死后，其七大弟子（即北七真）分别创建道派，但以龙门派影响最广，势力最大。

龙门派主张以清心寡欲为修道之本，认为一念无生却自由，心头无物即仙佛。但已改变了王重阳不入仕门，浪迹草泽的基本精神，而是配合"人主一时之好尚"为朝廷服务。因而丘处机便与当时的统治者产生了一些瓜葛。

由于丘处机等北七真的努力，全真教在金朝大定年间得到了迅猛发展，百姓纷纷归向全真。元好问在《紫徽观记》中记载了当时全真道传播的盛况：

> ……故堕窳之人，翕然从之（指全真教）。南际淮，北到朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破。

对全真教的发展，金朝统治者世宗皇帝也很担忧，曾下诏进行限制，但收效甚微，于是他便改变手段，转为拉拢和利用。

大定二十七年（1187年），王重阳七大弟子之一的王处一被召赴至京，金世宗亲问以养生之道。第二年，又召丘处机进京，向他请教"至道"。为便于咨询问道，世宗特在自己居住的万宁宫侧建一道观，御书门额"全真堂"，供丘处机居住。这一年世宗命他主持万春节（皇帝生辰）醮事，为自己祈寿，为全国祈福。

丘处机见时机有利，便回山东兴建了宏伟的太虚观。章宗时，其宠妃李师儿为在宫

廷斗争中得到全真道的支持，特将《玄都宝藏》两部各6000余卷以皇帝的名义分别赐给丘处机所居的太虚观和王处一所居的玉虚观。

几年后成吉思汗的蒙古铁骑横扫山东，齐鲁大乱，反金的农民军红袄军乘乱而起。金朝无力镇压，于是就想借助宗教的力量。贞祐二年(1214)，丘处机应山东驸马都尉之请，出面招安了杨安儿、耿京的起义军。为此金宣宗赐给丘处机"自然应化弘教大师"称号，并派钦差大臣请他赴京议事，但丘处机却拒不奉诏。以后南宋朝廷慕其名，请他南下赴临安，但也被其婉绝。

心有城府的丘处机拒绝了金、宋两朝的召请，但不久却欣然答应了远在西域的蒙古成吉思汗的召请，行程数万里，历时三载，千辛万苦地拜谒了成吉思汗。

公元1219年，远在中亚地区征战的成吉思汗特派使臣刘温不远万里来到山东，邀请丘处机前往中亚。表面看，成吉思汗召请丘处机为了求长生。刘温曾向成吉思汗宣称丘处机已有300余岁，有保养长生秘术。这时成吉思汗已是60岁的老人。连年征战加上身旁嫔妃成群，元气已损，深感力不从心；而征服异族建立大蒙古帝国的功业尚未完成，健康长寿成为他拼命追求的目标。但成吉思汗召见丘长春不仅于此，还在于这位长春子宗教领袖的地位和名望。他在给丘处机的手诏中清楚地表明了这一点：

> ……朕但避位侧身，斋戒沐浴，选差近侍官刘仲禄备轻骑素车，不远数千里，谨邀先生暂屈仙步，不以沙漠远游为念，或以忧民当世之务，或以恤朕保身之术，朕亲侍仙座，钦惟先生将咳唾之余，但授一言，期可矣。

成吉思汗明确表示了求贤辅治的意图，要向丘处机请教治国安民和保身之术。

对于成吉思汗的邀请，丘处机不顾自己72岁高龄、数万里之遥、恶劣的天气和道路，坚定地奉诏西行，会见成吉思汗，成为一代壮举。

丘长春此举当然也有自己的目的。首先，他力图劝戒成吉思汗不要杀戮太过，"拳拳以止杀为劝"(《元史·释老传》)。丘处机是一位极富同情心的道人，当时天下三分，连年战乱，民不聊生，尤其是蒙古骑兵，铁蹄所到之处，城灭镇毁，生灵皆亡，残暴无比。丘处机对百姓的深重苦难极为同情，他在《愍物》一诗中写道：

> 天苍苍兮临下土，胡为不救万灵苦？
> 万灵日夜相凌迟，饮气吞声死无语。
> 仰天大叫天不应，一物细琐徒劳形。
> 安得大千复混沌，免教造物生精灵。

他此次西行面见成吉思汗，就是为了去"教万灵苦"，他在途中赋诗言志道：

> 十年兵火万年愁，千万中无一二留。
> 去年幸逢慈诏下，今春须合冒寒游。
> 不辞岭北三千里，仍念山东二百州。
> 穷急漏诛残喘在，早教身命得消忧。

后来他与成吉思汗第三子窝阔台的医官郑景贤相遇，他赠给郑医官的诗中再次表明奉诏西行的抱负："我之帝所临河上，欲罢干戈致太平！"

丘处机率十八弟子万里跋涉，行经数十国，历尽千辛万苦，在公元1222年终于到达大雪山成吉思汗的行宫(今阿富汗东北巴达克山西南)进谒了成吉思汗。成吉思汗见了丘处机十分高兴，称他为"丘神仙"，并说"天锡(赐)仙翁，以寐朕志"，对他的话语极为重视，"命左右书之，且以训诸子焉"。还对丘处机说："谆谆道诲，敬闻命矣，斯皆难行之事，然则敢不遵依仙命，勤而行之？"

丘处机面对这杀人不眨眼的蒙古大汗，苦口婆心，拳拳以止杀为劝，总算打动了一点大汗的心，从历史文献来看，丘处机的劝诫对成吉思汗的屠城滥杀多少起了一些作用。

丘处机取得成吉思汗的欢心后，全真道取得了很多特权，丘长春回中原后，"使其徒

持牒召求于战伐之余，由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，毋虑二三万人，中州人至今称道之”。丘处机万里西行，除了“教化”成吉思汗为首的蒙古贵族集团外，自然也有宗教目的，即借元太祖的力量发展全真教的势力。

全真道的开创者是王嚞王重阳，而使其发扬光大显赫一时的则是丘长春丘处机。

据元·李志常《长春真人西游记》载：

> 馆舍定，（丘处机）即入见，上（成吉思汗）劳之曰：“它国征聘皆不应，今远逾万里而来，朕甚嘉焉。”对曰：“山野诏而赴者，天也。”上悦，赐坐。食次问真人：“远来有何长生之药以资朕乎？”师（丘处机）曰：“有养生之道而无长生之药。”上嘉其诚实。

因为成吉思汗听侍臣刘温说丘长春已有300多岁，有仙药仙方，召请他的重要目的之一就是向丘长春寻求长生不老之药，所以刚一见面就迫不急待地向他要长生之药。丘处机不愧为当世高道，不带半点虚妄，以实相对，显示了他正派诚实的人格，仅此一句实话就使杀人如麻的元太祖肃然起敬。同样作为一代名道，与北宋末那位招摇撞骗、祸国殃民的林灵素相比，确有天壤之别了。

成吉思汗虽未从丘处机那里得到梦寐以求的长生之药，但从他口里却得到了“养生之道”即养生术。成吉思汗对丘处机的养生术很重视，听得满心高兴，命令手下人用蒙汉两种文字记录下来，并对左右人说：“神仙（丘处机）三说养生之道，我甚入心，使勿泄于外。（《长春真人西游记》今天看来，丘处机所谈内容毫不神秘，无非是清心寡欲、理身治国的道理，重点谈的是养生之道。丘处机的养生之道大体有以下几点。

人人皆可成仙

成仙证真是全真教的主旨，所以全真领袖们皆宣扬人人有道性，人人皆可成仙。曾有一位姓邢的老人询问王重阳：“七十二岁修行可否？”王重阳回答道：“便如百岁未得迟，只要心中换过时。”丘处机也认为：“凡有七窍者，皆可成真”，“畜生饿鬼，皆堪成佛”。他对成吉思汗说：“学道之人知修炼之术，去奢屏欲固精守神，唯炼乎阳，是致阴消而阳全，则升乎天而为仙”，这种成仙方法不但凡是学者之人都可做到，而且像火苗往上飞升那样轻快——“如火之炎上也”（《玄风庆会录》）。

不过，全真教所说的成仙，与魏晋隋唐道教宣扬的肉体长生，飞升成仙不同，主要是指精神上的即所谓“真性”——心的本性，全真家认为只有“真性”才不生不灭，不变不动。认为只要在心中做内省功夫，便顿见真性，超出生死，得到精神解脱，北七真之一的谭处端认为“一念不生，则脱生死。”丘处机也认为“一念无生即自由。”全真家宣称精神上真正超脱的人，就能做到“身在凡而心在圣境”，虽身居一室之内，却会“性满乾坤”。

丘处机所宣扬的全真教成仙证真的理论是很容易让广大信徒信服的，这一套也深深打动了成吉思汗。

内丹修炼，先性后命

丘处机代表的全真道的成仙的途径与魏晋隋唐外丹服炼不同，强调内丹修炼。外丹，是我国古代的炼丹术，超源很早，有两千多年历史。道士们用铅汞配制其它药物作原料，放在炉火中反复烧炼成为丹药——所谓“仙丹”或“金丹”。著名炼丹家葛洪在《抱朴子·内丹》中称，金丹为物，烧之越久，变化越妙，百炼不消，毕天不朽，人服之能令人不老不死。但因“金丹”多含毒性，服后中毒而亡者不少，唐代就有六帝和许多官僚文士、道士女冠服“仙丹”中毒而死。所以经过几百年的实践，外丹成仙说已禁不住考验，受到越来越多的怀疑，日趋衰落，而内丹学乘势而起，逐渐取而代之。

内丹与外丹的最大区别是不借助药物，而是以人体内的“精”、“气”为药物，以人体为“炉鼎”，再运用“神”去烧炼，据称可以使精、

气、神在人体内凝聚结成“丹”(“圣胎”),此即所谓“内丹”。内丹家认为炼内丹可延生成仙。外丹主要靠药,内丹主要靠气,《通幽诀》说:“气能存生,内丹也;药能固形,外丹也。”内丹家宣称不论贵贱男女,得诀即可修炼成仙,不像外丹仅为贵族豪绅的专利品,所以有很大的群众性。

全真道的内丹学还强调先性后命,先修性后修命。即先教人收心降念,做到对境不染,明心见性,以使心安念寂,然后静坐调息,依次炼精化炁(“气”的古字,道教多指人的元气),炼炁化神,炼神还虚。丘处机在其所撰《大丹直指》中述九节丹功,三节为命术,六节为性学,对先性后命的修炼有详述。

丘处机在与成吉思汗讲道中也谈及内丹修炼,认为“神为子,气为母……气全则生,气亡则死;气盛则壮,气衰则老”,“陛下修行之法无他,当外修阴德,内固精神耳”(《玄风庆会录》)。

道教内丹家研究、修炼内丹,以追求长生不死、成神成仙,固然是水中月、梦中花,永远不会实现,但内丹家努力探索宇宙生成,生命的本源,寻求道炼归元而成仙长生之道,力争“我命由我不由天”。有积极的一面。

内丹修炼属于道家气功,虽不能成仙,但确可治疾强身,延年益寿。据史料记载,著名内丹家都是出奇的高寿,如吕洞宾“年百余岁而童颜,步履轻疾,顷刻数百里”(《宋史·陈抟传》),再如陈抟活了118岁,张无梦99岁,蓝元道172岁,张伯端96岁,石泰136岁,薛道光113岁,还有钟离权、刘海蟾等都是高寿者。丘处机与以上老前辈相比只能算小字辈,活了80岁,但他以70余岁高龄,餐风宿露,跋涉数万里,历时三年,显示了超人的体魄,难怪成吉思汗见了这位精神矍铄、鹤发童颜的老道长,不由得你他为“丘神仙”。

学道之人,首戒女色

全真教提倡的养气炼丹的修炼,是以极端的禁欲主义为基础的。而内丹修炼最初的炼精化炁,又以断绝色欲为先决条件。

丘处机对成吉思汗讲道时强调戒色的重要性:“夫男阳也,属火;女阴也,属水。唯阴能消阳,水能克火,故学道之人首戒乎色。……贪婪色欲则耗乎精神,亦散其气,而散之多。”又针对成吉思汗本人告诫道:“切宜减声色,省嗜欲”,“庶人一妻,尚且损身,况乎天子多畜嫔,御宁不深损!贪欲好色,则丧精耗气,乃成衰惫。陛下宜加珍啬一宵一为,已为深损,而况恣欲乎!”并请他身体力行,亲自试一试:“夫神气同体,精髓一源。陛下试一月静寝(即不行房事),必觉精神清爽,筋骨强健。古人云:服药千朝,不如独卧一宵。”

丘处机还特别举了金世宗的例子,世宗因色欲过节(度),不胜衰惫,每朝会,二人掖行之。自是博访高道,求保养之方。亦尝请余问修真之道,余如前说。自后身体康强,步行如故,凡在位三十年升遐(去世)”。金世宗因为听从了丘处机的劝告,戒色节欲,身体由衰变强,多活了20多年。

远离名利,恬淡为美

全真教提倡修苦行,王重阳的七大弟子即北七真皆以修苦行著称。如马钰(号丹阳子,山东大财主,后弃家学道)修道时每日仅乞食一钵面,常年赤足,夏不饮水,冬不向火。丘处机曾六年“入磻溪穴居,日乞一食,行则一蓑,虽簞瓢不置也”。一生过着清苦的生活。

丘处机把清静恬淡作为养生之道的重要内容。他对成吉思汗说:“人止知天大,不知道之大也。余生平弃亲出家唯学此耳。……故世人爱处不爱,世人住处不住。去声色,以清静为娱;屏滋味,以恬淡为美。……人以气为主,逐物动念则元气散,若气鞠(球)之气散耳。”还说:

> 人间声色衣食,人见以为娱乐,此非真乐,本为苦耳!世人以妄为真,以苦为乐,亦悲哉!
>
> 出家学道之人恶(粗)衣恶食,不积

财，恐害身损福故也。在家修道之人，饮食居处珍玩货财亦当依分，不宜过差（悬殊）也。（《玄风庆会录》）

由于丘处机得到成吉思汗的礼遇和封赏，全真教得到自由建造宫观、广收徒众的特权，教团迅速发展，达到了鼎盛。丘长春曾满心欢喜地对门徒们说："千年以来道门开辟，未有如今日之盛！"

丘长春东归后，住在燕京（今北京）长春宫，从此这里成为全真道活动的中心，成为全真派"天下第一丛林"和全真道龙门派祖庭。长春宫建于唐代，原名天长观，至今已有1200多年历史。此宫历代多次重修，明代改名为白云观。丘处机80岁时去世，遗蜕（遗体）便埋在观内今丘祖殿堂下面。据说明永乐皇帝亲临长春宫，欲瞻仰丘祖灵柩，忽见白云一团由墓门涌出，飘向天空而散，永乐感悟。当时有人咏诗道："风吹稻谷香千里，云护仙容亿万年。"由此改长春宫为白云观。

白云观经明清两代修缮，成为一座宏伟的道教宫殿建筑群。进入山门，分为中、东、西三路和后花园。中路为主要殿堂，供奉道教尊神及全真祖师，依次为棂星门《牌楼》、山门、灵宫殿、玉皇殿、老律堂（七真殿）、丘祖殿、四御殿、三清阁，东西两路殿堂有藏经阁、宗师殿、南极殿、丰姥阁、八仙殿、吕祖殿、元君殿、元辰殿等。后花园内游廊迂回，假山错落，清雅幽静，园内还有一座大戒台。

丘祖殿是白云观建筑群的中心，系全真龙门派后裔奉祀丘祖的祖堂。殿正中为丘长春真人彩塑像，周围墙壁原有壁画，画有丘长春西游事迹及十八宗师像，今已不存。

殿内中间还有一奇特的"瘿钵"，瘿（yǐng音影）是中医所说的生长在脖子上的一种囊装瘤子，而这件瘿钵是用树身上的树瘤做成的，上宽下狭，近似瓢形，钵体呈深棕色，为宋代古物。钵口上还嵌有一道金边，这是乾隆皇帝下旨用黄金装饰的。这件巨钵放在一座汉白玉的云水座上，能容纳5斗米，可见瘿钵之巨大。乾隆何以对此钵如此器重？原来这件古钵是其父雍正皇帝赐予长春真人的贡品，并有上谕称："庙中他日有绝粮乏食之时，道众可舁此钵从正阳门入皇宫，宫中必有赐给。"白云观道士可以直接向皇帝募化，虽然道士们不曾当真抬着巨钵招摇过市，去皇宫向皇上要"功德"，但这在当时确是白云观的一种殊荣。

乾隆帝还曾为丘祖殿题了一幅著名的对联：

万古长生，不用餐霞求秘诀；
一言止杀，始知济世有奇功。

对丘处机作了极高的评价。

白云观藏有不少珍贵的道教文物，其中以"镇山三宝"最为著名。一是《大明正统道藏》，这部道藏为明英宗正统九年（1444年）所赐，共480函、5305卷。二是唐代老君石雕坐像，像为汉白玉雕成，已有1200余年历史。文化大革命时，观内道士将像埋于地下，直到1979年才重见天日。第三宝是刻在西路祠堂内壁上的元代赵孟頫书《道德经》和《阴符经》。

白云观作为道教圣地和道教活动中心，历来有一些重要的道教法事和民俗活动。最有名的是正月初八拜岁星和正月十九燕九节。每逢农历正月初八，许多人来到白云观的元辰殿（六十甲子殿）中祭拜岁星，向自己的本命星辰（被塑成神态各异的各种神像）焚香礼拜，祈求本命星保佑自己一年平安。这种祭拜本命星辰的习俗，又叫"顺星"。

"顺星"习俗由来已久。金朝明昌元年（1190年），金章宗的母亲瑞圣皇太后得了重病，久治不愈，后于正月初八日祈祷于丁卯元辰神，不知怎的病倒好了，于是，下命在观中修建了瑞圣殿供奉丁卯辰神，陪祀六十元辰神。从此，就有了向元辰神祭拜可受星辰保佑免灾得平安的说法，叫做"顺星"。"顺星"之"顺"就是平安顺利之意。到了清初，瑞圣殿改名为元辰殿，民间则俗称"顺星殿"。这

一天游人如云，前来祭拜本命星君的络绎不绝。晚上观中要举行祭星大典，设坛祭拜。大殿香案上排列108盏灯，两旁列二十八宿和七星星灯。方丈率领全观道士穿戴法服，鸣鼓击钟，跪叩礼拜，诵玉枢经、北斗经、顺星诰，祈祷灾除福降，国泰民安。

丘处机分粮济饿

白云观另一重要节日是燕九节，是为了纪念丘祖丘处机的。正月十九为丘真人生日。这一天观内外人山人海，摊贩云集，人们烧香求福，杂耍游乐。明人吴宽在《燕九日诗》中写道：

京师胜曰称燕九，少年尽向城西走。
白云观前作大会，射箭击毬人马蹂。
古祠北与学官依，箫鼓不来牲醴稀。
如何义士文履善，不及道人丘处机？

这一天前夜（十八日晚）俗传丘处机和八仙等神仙将会下降人间，变幻成各类人物，善男信女如有缘相遇，即获福无量，此即所谓“会神仙”，故十八、十九两日，游人云集，以期会仙。《燕京岁时记》载：

（白云观）每至正月，自初一起，开庙十九日，游人络绎，车马奔腾。至十九日为尤盛，谓之会神仙。相传十八日夜内必有仙真下降，或幻游人，或化乞丐，有缘遇之者，得以却病延年。

张三丰

道教从金元开始，逐渐分为正一教和全真教两大教派，一南一北，大体以江淮南北地域为界。正一教为道教符录各派的总称，崇拜鬼神，画符念咒，驱鬼降妖，祈福禳灾；而全真教则重于自我道德的修养和功行。至元末明初，两派又有交流融合的趋势，其中张三丰起了很大作用。

张三丰是一位了不起的道教大学问家、大武术家和大气功师，还是一位道教史上少有的大“隐仙”，他的一生充满了扑朔迷离的云雾和传奇色彩。

张三丰是个行踪不定、颇具神秘色彩的道士，所以他的名字、号、籍贯，乃至时代，竟多达20几种。比较通行的说法，这位异道人又叫张通、张全一，字君实（或君宝），号玄玄子。辽东懿州（今辽宁彰武西南）人，金末元明时道士。张三丰长得丰姿魁伟，大耳圆目，须发如戟。无论寒暑，只一衲一蓑，有时一餐能吃数斗，或数日一食，或数月不食。因其不修边幅，破衣烂衫，人称“张邋遢”。（《明史·方伎传》）

道教传说，张三丰曾为华州太守属员，一次，他与太守去华山拜谒著名道士陈抟，陈抟请他们坐下后，又在上位摆设一个座位，像是要等候什么人。一会儿，果然来一位道士，蓝袍葛巾态度傲然。陈抟对他却十分恭敬，二人山南海北，谈天说地，十分热闹。太守见自己受到冷遇，十分不快。这时二人谈笑已毕，道人从袖中摸出三个枣子，一红、一白、一青

说:“来时仓促,没带礼物,只有三枣,我们分着吃吧。”遂自吃红枣,白枣给了陈抟,青枣给了太守。太守认为道人轻慢自己,遂将青枣给了张三丰。张三丰随即吃了,顿觉精神焕发,身轻体健。道人大笑,作礼而别,倏然不见。

太守惊问其故,陈抟道:“此道人即仙人吕洞宾。这三个枣子是仙枣,分上、中、下三种,量质而食,大人身为凡身俗骨,只能食青。修身之道,不可一步登天,只能循序渐进,欲速则不达。”太守听后,为自己失此机缘而懊悔不已。

张三丰吃仙枣后,已是得道仙人,遂浪迹江湖,行踪不定。他时而到闹市嘻笑自如,为人祈福禳灾,时而到农家做些农民意想不到的好事,被人们视为“真仙”。张邋遢后来到湖北武当山,入山修炼,结庵于玉虚宫前,在古木林丘之下,炼成九转金丹。张三丰对当地人说:“此山异日将大显。”(《明史·方伎传》)

明太祖朱元璋慕其名,派人觅之不得。后明成祖朱棣屡派使臣寻访,皆不遇。永乐十年(1404年)二月,成祖朱棣还给张三丰写了亲笔信:

皇帝敬奉书真仙张三丰先生足下:

朕久仰真仙,渴思亲承仪范,尝遣使致香奉书遍诣名山虔请。真仙道德崇高,超乎万有,体合自然,神妙莫测。朕才质疏庸,德行亦薄,而至诚愿见之心,夙夜不忘。敬再遣使,谨致香奉书虔请,拱俟云车风驾,惠然降临,以副朕拳拳仰慕之怀!

二月初六日

这位雄武大略的“真龙天子”对一个邋里邋遢、屡请不睬、狂傲轻慢的“牛鼻子老道”如此谦恭诚恳,真可谓礼贤下士、思“仙”若渴!不过张三丰就是避而不见,他倒与蜀王朱椿、侍讲学士胡广交上了朋友,大造修复武当道场的舆论,并通过他们向成祖吹风。成祖遂命工部侍郎郭琎、隆平侯张信督夫30余万人,大营武当宫观,费以百万计。既成,赐名太岳太和山。成祖大肆营造武当山教宫观主要出于政治原因,这位篡位皇帝极力鼓吹“君权神授”,自己继统得到真武大帝保佑,故营建武当宫观以供祀之,但为取悦招揽张三丰也是重要原因之一。

遇真宫为张三丰之祖庙。在武当山北麓,距“神道”山门玄岳门一公里处,史载张三丰曾在此修炼,初名“会仙馆”,成祖敕令在此建真仙殿、琉璃八字宫门、郎庑、东匝方丈、斋堂等大小殿堂屋宇近三百间,赐名“遇真宫”。遇真宫在明朝即被誉为“灵境”,真仙殿为庑殿顶式,面阁三间,进深亦三间,单檐飞展,彩栋朱墙,巍立于崇台山。殿前曾有金象、金龟、金钟、玉石、赑屃(音毕细)驮御碑等仪仗排列。殿内所供张三丰铜铸鎏金像,高一点四米,身穿道袍,头戴斗笠,脚穿草鞋,面庞丰润,风姿飘逸,别具神采。此像为明铸,是道教艺术珍品。

明成祖虽未遇到这位张邋遢,但在诏书中尊其为“老师”、“真仙”。明英宗朱祁镇则封这位行踪莫测的真仙为“通微显化真人”,明世宗朱厚熜又加封其为“清虚元妙真君”。由于统治阶级的推崇,张三丰很受世人敬奉。在真仙殿张三丰神像前,青砖平地已被信士们磕头磕出了深凹。

历代著名的高道,无不以受到皇帝的召见为殊荣,尽管有的最初藏着不见——不是不想见,而是为了抬高自己的身价,吊吊“圣上”的胃口。张三丰则压根儿就不想见。虽说不想见,张三丰还是给朱棣回了两次信,表明了自己的态度。第一封信是他作的一首诗:

天机不肯轻轻泄,犹恐当今欠猛烈。
千磨万难费辛勤,吾今传与天地脉。
皇帝寻我问金丹,祖师留下长生诀。
长生之诀诀何如,道充德盛即良图。
节欲澄心澹神虑,神仙那有异功夫!

下面又抄写了吕洞宾的一首诗:“金丹重一斤,闭目静存神。只在家中取,何劳向外寻。炼成离女汞,吞尽坎男精。金丹并火候,

口口是元音。”

张三丰在第二封信中诚恳地说,“伏愿陛下,澄心治理,屏欲崇德,民福主福,民寿主寿”。又一次强调“澄心寡欲是长生!”,还在信中声明自己只有“祛欲修身之道”,并无任何“异术”。

张三丰飘泊一生,行踪不定,来无影,去无踪,是位传奇色彩极浓的人物,所以有关他的名字、他的籍贯乃至生活时代,都有许多不同说法,而关于他的身世情况也没留下什么可靠的记载。但从他留下的大量诗文和功法中,可以清楚地明了这位邋遢道人不凡的人生哲学。

张三丰的物质生活降到了最低点,一年四季,一笠一衲,衣不遮体,食不果腹,不修边幅,邋里邋遢,整个一个“叫化先生”。在世俗眼中,张邋遢真是苦不堪言了,但他却乐在其中,真快活,真自在,也真长寿! 他只要见太祖或成祖一面,荣华富贵就全有了,但张三丰视权势如草芥,财富如粪土,拒不应召。

张三丰主张生活随意,无拘无束。甚至连道门的戒律也可以不管,只求逍遥自在。这反映在他的许多诗作中。

快快快,红尘外。
闲闲闲,白云间。
妙妙妙,松崖一声啸。
来来来,蓬莱岛花开。
(《云水后集·快快吟》)

快活,悠闲,自鸣得意,自得其乐。

野步安闲真福地,
山居快活即壶天。
(《云水后集·静中乐》)

洞中藏得小天地,
睡到盘陀石上温。
(《云水后集·与梦九》)

无忧无虑,随遇而安。

无根树,花正青。
花酒神仙古到今。
烟花寨,酒肉林,
不断荤腥不犯淫。
犯淫丧失长生宝,
酒肉穿肠道在心。
打开门,说与君,
无酒无花道不成。

要当神仙也当“花酒神仙”,不但酒肉不戒,可以大块吃肉,大碗喝酒,而且在色上也不必太拘泥,见色不色,心中无烟花,方是高手。吕洞宾《敲爻歌》云:“酒是良朋花是伴,花街柳巷觅真人,真人只在花街玩。”(张三丰对夫妻男女情爱是肯定的,但反对淫乱,曾作《戒淫篇》、《戒淫文》警世人。)

不参禅,不礼拜,不打坐,懒受戒;
遇酒吃几杯,遇肉啖几块;
顽石当枕头,青天作被盖;
不觉睡到日头红,无恐无惊无怖骇。
从今打破是非门,翻身跳出红尘外。
拍手打掌笑呵呵,自在自在真自在!
(《玄要篇上·后了道歌》)

清茗清香清道心，清斋清夜鼓清琴。
人能避浊谈清静，跳入云山不可寻。
（《云水三集·清吟》）

笑呵呵，复高歌，
风流醉舞书烟波。
披渔蓑，走岩阿，
日暮江山乐事多。
我在斜阳村外过，
何人知我醉婆娑！

真是一幅幅酒肉神仙、自在隐仙的活画像。

如何才能活得轻松自在？张三丰做出了解答：淡泊名利，清心寡欲，随遇而安，在尘出尘。

首要的是抛开功名利禄：

功名无大小，总要及时进退。何以能知其时？凡于功名中平心一想，曰吾之功名不过止于是也，即止之，便可得其时也。抑或有不尽头处，然宁不及，毋求太过。……故知进退者，乃能称为哲人。
（《水石闲谈·闲谈》）

人能看得破，撇得开，自然不羡人富，不羡人贵，求吾安命之理，守我修真之道。人竞嚣嚣，我独默默，人皆烦恼，我独清凉，又安问人之达与不达、穷与不穷，为旁观者之不平也哉！
（《水石闲谈·闲谈》）

六七百年前这位哲人的至理名言，今天读来，还是这样的发聋振聩！

湖北武当山以其雄伟气势，自古以来便被推崇为“太岳”、“天下名山”，成为道教胜地，周之尹喜、汉之阴长生、晋之谢允、唐之吕洞宾、宋之陈抟、元之张宗清等高道都曾在此修炼。唐时，这里开始修建道观，宋元都有增建，但元末时，道观大部分毁于乱。至明时，成祖大规模营建武当山宫观建筑群，使这里成为名震海内的道教名山。前文已述，明成祖振兴武当与仰慕张三丰直接相关。

武当山是张三丰传道修炼的大本营，他入武当山后，并未公开自立门派，而是以游方高道的身份收徒受道。弟子们原本各有师承，所承道派也不相同，但皆以张三丰为祖师。明朝永乐以后，武当道士即将张三丰奉为武当派的祖师了。武当山道教中以张三丰为开山祖师的道派多达17个，有邋遢派、三丰派、三丰自然派、三丰清微派、三丰祖师自新派、三丰祖师蓬莱派等。这些道派一直到清末民初还在流行。

张三丰所创武当道有自己独特之处，一是突出崇祀真武大帝，以真武大帝为祖师。二是重修内丹。武当道属道教清修派，重修内丹，并主张先人道，而后仙道。所谓“内丹”，为道教炼丹一种，与“外丹”相对。“外丹”是指在炉鼎中烧炼矿石药物，以制“长生不死”的丹药——“金丹”。后道士将此方术加以扩充，又将人体拟作炉鼎，以体内的“精”、“气”为药物，运用“神”去烧炼，据称可使精、气、神凝聚结成“圣胎”，此即所谓“内丹”。三是习练武当内家拳技。四是教义上主张三教合一。

不少书籍记载，武当内家拳为张邋遢张三丰所创。其实这里面有个误会。考武当内家拳祖师，乃北宋徽宗时张三峰，张三峰又作张三丰。传说他夜梦真武大帝授拳法，而创武当派内家拳。其法以御敌为主，非困不发，纯用内功，故称“内家拳”。明末黄宗羲在《王征南墓志铭》中说：“有所谓内家者，以静制动，犯者应手即仆，故别‘少林’为内家，盖起于张三丰。”

宋代技击家张三峰（张三丰）创立武当内家拳技三百余年后，元末明初武当山又出了一位著名的道士，亦叫张三丰，但他是前者内家拳技继承者和发扬者。张三丰在发展武当内家拳上有自己的独到之处，做出了重大贡献。

中国的先哲们在两千年前探讨天地起源时，就提出万物一体，世界万化皆由“阴”、“阳”二气和合而成的观点，认为千变万物皆以“乾”、“坤”为祖。张三丰继承了这一观点，

他的名字“三丰”从字形看，大约就与“乾”(☰代表天)“坤”(☷代表地)有关。他在一首修炼诗中写道：“修真大道乾坤祖，采取阴阳造化功。”他在《太极拳论》中，即将内家拳法与阴阳、八卦、五行等哲理结合起来，并进而与医学中的金、木、水、火、土即人体内的心、肝、脾、肺、肾结合起来：

> 十三势者，掤、攉、挤、按、采、挒、肘、靠，此八卦也。进步、退步、左顾、右盼、中定，此五行也。掤攉挤按，即坎离震兑四方定也；采挒肘靠，即乾坤艮巽四斜角也。进退顾盼定，即金木水火土也。

张三丰还特别强调习炼内家拳，要以养心定性、聚气敛神为主，要修身养性，抛弃功名杂念。他认为养神养气之贵重，世上凡金凡玉虽百两不换一分，修功者何必与世人争利息乎？随遇而安，则心平气和，神气冲淡。涵养中大有学问，和平处有真性情。诸子需要容人之所不能容，忍人之所不能忍，则心修愈静，性天愈纯。还说：须要死心踏地做功夫，俗事以“莫管他”三字为主，则万念冰消。(以上见《张三丰全集·水石闲谈》)张三丰最向往追求的生活则是：

> 吾极爱此金秋之气，至清至肃，安得提一壶酒、一张琴、一枝笛，登陟乎高峰之顶，笑玩大地山河，烟蒙蒙，云淡淡，看日暖暖之村墟，波渺渺之长川。彼时笛声起林梢，琴声发乎石上，酒气通乎红泉碧嶂之间，山禽自鸣，空翠洒落，真快事也！(《水石闲谈》)

如此旷达潇洒，真活神仙也！难怪张邋遢懒得理睬太祖成祖这些皇帝老儿！

同少林拳一样，内家拳不外传，武当道士历来均在教内秘密传授内家拳技。至今仍保持这种传统。武当道士习拳练武主要是为了健身御疾、抵抗野兽和保护道观。

张三丰所创武当道，后来逐渐并入了全真道。后人辑有《张三丰全集》(其中有一些为托名之作)收入《道藏辑要》。

元　帅

道教在作道场祈禳时，常伴有一重要方术——“请神”，即请有关神明“降临”，帮助请者“驱魔降妖”。请神的法术，在明清小说中多有反映。如《金瓶梅词话》第三十九回说到西门庆为小儿子寄名，去玉皇庙打醮时，就有“请神”的仪式，在众多的神灵中，其中有“马、赵、温、关四大元帅”。在《三宝太监西洋记通俗演义》第十三回里，张天师和敌手斗法时，更是动不动就请神，他请神的情景写得倒细致、有趣：(张天师)自家披着发，仗着剑，蹑着罡，步着斗，捻着诀，念着咒，踏踏了一会。却又取出那个令牌来，拿在手里，连敲三下，喝声道：“一击天门开，二击地户裂，三击马、赵、温、关赴坛！”敲了三下令牌，急忙里把个飞符烧了两道，猛听得半空中划喇喇一声响，响处

吊下了四位天神："同是一样儿的长，长有三十六丈；同是一样儿的大，大有一十八围。"

说得活灵活现，煞有其事。这马、赵、温、关四元帅，到底是何许人也？

我们看看《三宝太监西洋记》中对这几位的描绘，即可明了。

赵元帅

马元帅

第一位马元帅，生得白白的，白如雪：

一称元帅二华光，眉生三眼照天堂。
头戴××攒顶帽，五金砖在袖儿藏。

第二位赵元帅生得黑黑的，黑如铁：

铁作幞头连雾长，乌油袍袖峭寒生。
喷花玉带腰间满，竹节钢鞭手内擎。
坐下斑斓一猛虎，四个鬼左右相跟。

第三位温元帅我们最后说，先看第四位关元帅，生得赤赤的，赤如血：

凤翅绿巾星火裂，三绺髭须脑后撒。
卧蚕一皱肝胆寒，凤眼圆睁神鬼怯。
青龙刀摆半天昏，跨赤兔坛前谩竭。

很清楚，马元帅就是灵官马元帅、马天君，又叫华光天王、华光大帝；赵元帅是赵公明，又叫赵玄坛；关元帅即关圣帝君关羽，又叫关帝、关公。

温元帅生得青青的，青如靛：

蓝靛包巾光满目，翡翠佛袍花一簇。
朱砂发梁遍通红，青脸獠牙形太毒。
祥云霭霭离天宫，狠狠牙妖精尽伏。

据明代学者宋濂《温忠靖公庙碑》和《三教搜神大全》卷五，这位温元帅是泰山神，为东岳大帝的部将。他姓温，名琼，浙江温州人。父亲温望，曾中科第，但年老无嗣，与妻张道辉夜祷于上帝。一天晚上，张氏梦一巨神手擎火珠自天而降，云："我乃天火之精，玉帝之将，欲降胎为神。"张氏觉得赤光被体，因而有妊。于后汉顺帝汉安元年（公无142年）诞生（一说是唐武则天长安二年即公元702年）。生时左胁有篆书符文24字，右胁有16字。对家人说梦见神人送给玉环，因而名之曰"琼"，字小玉。温琼"幼而神明，7岁学步天星，10岁通儒，经传子史天文等书靡所不通，19岁科第不中，26岁明经射策亦不中。"温琼拊几感叹道："吾生不能致君泽民，死当为泰山神，以除天下恶厉耳。郁抑间，忽见苍

周元帅

温元帅

龙堕珠于前，拾而含之，流于腹。于是温琼瞬间变幻，“面青，发赤，兰身猱猛，握简，游衍坐立，英毅勇猛”。他并显金盟玉字曰：“有能行吾法，诵吾偈者，慈惠民物，以伐妖精，治病驱邪，吾当显应，斯言不忘！”

东岳大帝闻其勇猛，召为佑岳之神。玉帝又封他为“亢金大神”，并赐玉环一只，琼花一朵、金牌一面，上有“无拘胥汉”四字，这是出入天门的特级“通行证”。五岳众神将中，只有温琼有此殊荣。以后36代张天师及蜀中叶天师用其符召之法，为人除灾，十分灵应。宋代，温琼被封为翊昭武将军正佑侯、正福显应威烈忠靖王。

《北游记》第十九回中，有个威灵瘟元帅，形象、法宝及武器，皆与温琼相同，只是姓名及出身有些不同。这个瘟元帅姓雷名琼，成神前是个很有牺牲精神的平民——卖豆腐的。说是班竹村人人作恶，玉帝大怒，派瘟神使者去灭班竹村。使者把药交给了土地爷，让他放在井中，瘟死全村人。全村只有卖豆

温　琼

腐的雷琼是善人，有玉帝的“特赦令”，可免一

死，土地爷把内幕偷偷告诉了雷琼，雷琼不愿自己独生，心想：不如用我一死，救了全村。于是，他把土地爷的毒药抢在手里，一气吞下，即对瘟死在地，四肢青黑。雷琼舍己救人的精神，使玉帝大为感动，就封他为"威灵瘟元帅"——盖为遭瘟而死。并赐他琼花一朵，金牌一面，上有四字"无拘霄汉"，出入天门无忌。后派他做了真武大帝的部将，在降妖时得了两件宝器：玉环和铁筒。

温琼的庙宇，有的叫广灵庙，有的叫温将军庙，最有名的为温州忠靖王庙（温在宋时曾被封为忠靖王），俗称元帅庙。在每年阴历五日，温琼"诞辰"之日，人们要抬着他的神像在街上游行，用来驱赶疫疠。

在《北游记》中，马、赵、温、关四元帅都被真武网罗门下，成为其手下36员天将之中的第四位。到了清代，又有了"马、赵、温、周四大将"的说法

《红楼梦》第一〇二回写大观园冷落以后，闹起鬼来，贾赦请道士来园中作法事驱邪逐妖，坛场上中间供着三清圣像，两旁即设有二十八宿及马、赵、温、周四大将神像。马、赵、温已经述及，这周元帅又是一"莫名其妙"。在众多谈仙说怪的书中，并未见其名号。唯能提供一点线索的是《北游记》第十三回，根据他与马、赵、温三元帅的关系、地位，这个"周"当是风轮周元帅广泽大王，生得赤发獠牙，用着风轮，手提大刀，见人有好物美色，即用风吹入洞内享用。他的绝招是念动真言，风轮中便狂风大作，可把对手吹到33天之外。后真武帝将其降服，玉帝封他为风轮元帅，随真武行道。

在民间，道士为人家作法祈祷时，有请神仪式，即口念一个个神名号，有时多达百十个。其中即有马、赵、温、关、周几位名号，周的名号是"雷门主令风轮周大元帅"。

此外，还有岳、赵、温、康四大元帅的说法。岳，即岳飞、岳武穆王，死后世人祀之为神。第四位康元帅是"仁圣康元帅"康席。据《北游记》，他本为西安府黑公林一妖，在仁圣兴妖作怪，杀人越货。后被妙乐天尊降服，玉帝封其为"仁圣康元帅"，手执金斧，助真武降魔。《三教搜神大全》则谓其生而慈善，不伤蝼蚁，"四方谓之能仁，声闻天下"，故有"仁圣"之誉。这与《北游记》的说法截然相反。他与温琼一样，都在东岳十太保之列。

因佛教有四大天王（四大金刚），威风凛凛，无人不晓，给佛门增添了不少光彩。这也引得道门十分羡慕，道教也必得增加四大元帅的编制，给道门"风光风光"。但道教不如佛教"严谨"，故四大元帅（四大将）有了几种说法，好在民众并不在乎，更不会深究，让他们尽管并存。这也反映了道教这一多神教的特点。

关圣帝君

一说关公、关羽，或者关云长，可以说是家喻户晓，妇孺皆知。关羽是如何由人而成"神"的呢？旧时他的香火又如何呢？

北京是明清两朝的国都，而关帝崇拜在明清乃至民国，是兴盛时期，因此北京颇具代表性。旧时北京哪种庙宇最多呢？正是关帝庙。据《京师乾隆地图》所载，当时城内专祀关帝和以祀关帝为中心的庙宇加起来，竟达116座，几占北京城内全部庙宇总和的二分之一，为京城庙宇之冠。仅次于关帝庙的是供奉观音菩萨的观音庵、观音寺、白衣庵、白衣观等，有108座。其次是土地庙与真武庙，各有四五十座。再次是火神庙、地藏庵、五圣庙、天仙庵、三官庙、龙王庙、玉皇庙等，各有二三十座。

北京的关帝庙，如果加上郊区、县的数字，当会超过200个。真可谓"关庙遍北京"了。前明王朝甚至在宫中宝善门、思善门、乾清门、仁德门、平台之西及皇城各门，皆供关圣之像（《酌中志》）。京城九门的月城内，亦

皆有关庙。清朝甚至在“万园之园”的圆明园中，也要建造几座关帝庙，可见其影响之大。

关老爷的香火为何如此之盛？关羽如何由将军而高升为“帝君”、“大帝”的？这里边是有着深刻的历史和社会原因的。

关羽字云长，河东解良人（今山西运城解州）。

陈寿《三国志》对关羽生平有详载：东汉末年，关羽亡命奔涿郡。当时刘备在乡里招兵买马，他与张飞往投，誓共生死，三人寝则同床，恩若兄弟。后世传为佳话：“桃园三结义”。官渡之战前，曹操分兵东征，大败刘备，关羽被俘。曹操封其为偏将军、汉寿亭侯。以后挂印封金，仍投奔刘备，被派镇守荆州。刘备为汉中王，拜关羽为前将军，假节钺。率众攻曹军。关羽水淹七军，擒于禁，斩庞德，威震华夏。后孙权派将袭荆州，他因骄傲轻敌，兵败被杀。死后谥为“壮缪侯”。

其实，自魏至唐，关羽在民间的影响并不大。从宋以后才大走宏运，青云直上。关羽庙这才在全国普遍建立起来。宋哲宗封其为“显烈王”，宋徽宗封其为“义勇武安王”。元代加封为“显灵义勇武安英济王”。特别是元末著名长篇讲史小说《三国演义》的产生，使得关羽名声大震，在民间产生了极为深远的影响。在历史上地位并不很重要的关羽，在小说中被描绘得极为完美，俨然为勇武和忠义的化身。关羽的美誉不但在刘关张三兄弟之首，甚至跃居历代名将之上，成为“古今第一将”。正如湖北当阳关陵的一副对联所云：

汉朝忠义无双士；
千古英雄第一人。

到了明代万历年间，明神宗加封关羽为“协天护国忠义帝”、“三界伏魔大帝、神威远镇天尊关圣帝君”。甚至让陆秀夫、张世杰（二人为南宋末大臣，抗元兵败殉国）为其左右丞相，岳飞为元帅，尉迟恭为伽蓝（护法神）。清代顺治皇帝更甚，对关羽的封号竟长达26字：忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝。关羽由一员武将而升为“王”，升为“帝”，以至“大帝”。其名义上的地位，甚至超过了人间的帝王。

由于帝王们的推崇，关羽的地位无比显赫，不但成为民间供奉的神明，而且成为国家祭祀的高级神祇，还充当了皇家的保护神。佛、道二家也争相把关羽拉进自己的教门，以壮声势。

佛教有天台宗隋朝智顗大师在当阳玉泉山建立精舍，关羽请求受戒，寺成后关羽为该寺伽蓝（寺庙护法神）的说法。这种说法宋代开始流行，以后各寺院争将关羽列为本寺护法神。如著名的杭州灵隐寺中十八伽蓝神之旁，就加了个关羽神像。山西交城万卦山著名的天宁寺中，在大雄宝殿旁就建有关帝庙，另一侧为观音殿。意味着关帝与观音可平起平坐。有趣的是，北京最著名的喇嘛庙——雍和宫的西跨院中，也有座宏伟的"关帝殿"，殿内正中即供奉着一尊精美的关羽铜铸坐像。中国本土的道教，更把关羽奉为"荡魔真君"、"伏魔大帝"，甚至附会其前身为雷首山泽中之老龙，又制造了种种"神迹"，以张大其灵验。于是，关公成了儒、释、道共同尊崇的"超级"偶像。这在我国民间神祇中是独一无二的。

明清时代，关羽极显，有"武王"、"武圣人"之尊，俨然与"文王"、"文圣人"孔子并肩而立。由于关帝被说成具有司命禄，佑笠举，治病除灾，驱邪避恶，诛罚叛逆，巡察冥司，乃至招财进宝，庇护商贾等"全能"法力；所以，民间各行各业，妇孺老幼，对"万能之神"关帝的顶礼膜拜，是远远超过孔老夫子的。再者，关羽是一位义气千秋、忠贞不二、见义勇为的英雄好汉。《三国演义》中桃园三结义的故事，家喻户晓，深入人心，成为旧时江湖义气的楷模，人们心目中崇拜的偶像。再从统治阶级方面来说，用集忠、孝、节、义于一身的关羽，来"教化"亿万臣民，是强化封建统治的再好不过的"灵丹妙药"了。以上这些，就是为何过去关庙数量最多、遍及天下的主要原因所在。

关帝庙数量大，名称不一，种类各异。可分专祀和合祀两大类。

专祀关羽的庙宇：

关帝庙　关圣庙　关王庙　关圣帝君老爷庙　这些是常用的庙名。因为关羽曾被封为王、帝、关圣帝君，故名。老爷庙是民间的俗称，特别是农村，常爱把关帝称作"关老爷"，所以关庙就称"老爷庙"，既尊崇又挺亲节。有些庙历史悠久，名气又大，逐渐成为所在街巷的地名。如北京过去就有关帝庙街（今崇外南羊市口街）、关帝圣境胡同（今崇外薛家湾胡同）、关王庙（今广外滨河巷）、关王庙街（今西厅胡同）、老爷庙胡同（今西城勤劳胡同）等。

伏魔庙　伏魔庵　因明神宗曾加封关羽为"三界伏魔大帝"，故名。据《乾隆京城全图》，当时京城有伏魔庙（庵）25座。

白马关帝庙　又名汉寿亭侯庙，在地安门以西。明永乐年间，成祖特赐龙凤黄旗一面，揭竿竖之，以彰威灵。清代乾隆时，又将

门殿全部换成黄瓦。明清皆派官致祭。此庙何以有“白马”之名？有二说。其一曰“昔慕容氏都燕罗城，有白马前导，因以为祠”(《宸垣识略》)。另一说法：“明英宗梦见帝乘白马，故名”(同上)。因《三国演义》中关羽骑的是有名的赤兔马，故白马关帝庙十分著名。

双关帝庙 庙内关羽、岳飞合祀。“双关帝”者谓何？民间说法，岳飞乃忠义神武之关羽转世，故能精忠报国，两人合祀称“双关帝庙”。

高庙 关帝高庙 由于此处关帝庙高于四周而得名。北京曾有多处。

白庙 红庙 此为俗称。指庙宇围墙而言。关帝庙多为红墙，称“红庙”；少数为白墙，称“白庙”。据说白庙若涂上红色，即有灾祸。

倒座关帝庙 关羽被封为关圣帝君，享有帝王之尊，庙宇可用黄色琉璃瓦，一般建置为坐北向南。但北京西单安福胡同内的关庙却坐南向北，与众不同，故称“倒座”。庙门曾有石额曰“古刹倒座关帝庙”。

关帝庙的名目尚有一些俗称。

关羽与其他神明合祀的庙宇有：

武庙 又称关岳庙。民国三年(1914年)，北洋政府下令在鼓楼西建关岳庙，关羽、岳飞合祀。

三义庙 合祀刘备、关羽、张飞。

五虎庙 合祀关(羽)、张(飞)、赵(云)、马(超)、黄(忠)西蜀五虎上将。

姚斌关帝庙 取材姚斌盗马故事。殿内关帝像正坐，怒视姚斌。姚斌袒衣赤足，系发于柱，勇悍不屈之色可掬。其余诸将皆仰视帝指而属意姚斌。马顾关羽若长鸣仰诉之态。

七圣庙 关羽与赵公明、土地爷、天仙圣母、二郎神、财神爷、火神爷合祀。也有的是关羽与龙王、药王、土地、财神、雷神、青苗神合祀。

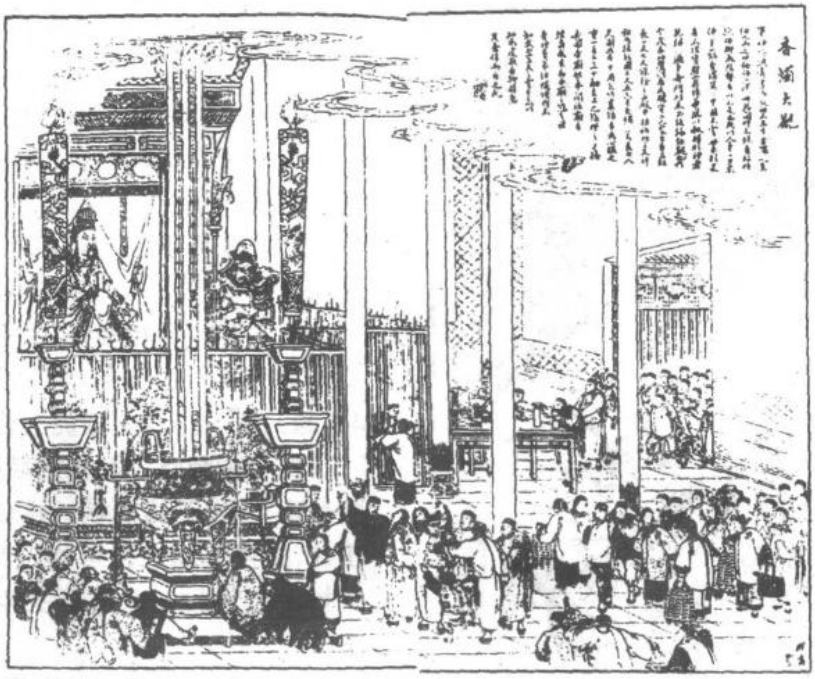
虽说全国的关庙多如毛，但论起气派大，名声响，称得起“关庙之最”的，应当首推关爷家乡的一座。山西运城县解州西关的关帝庙是全国规模最大、最为壮观，也是保存最完好的“关庙之最”。此庙占地近30亩，中心建筑春秋楼宽7间，进深5间，高达30米。楼内关羽彩塑坐像，极为逼真传神。庙内建筑满是黄、绿、蓝三彩琉璃饰和瓦件，富丽堂皇，十分壮观。庙内有一副著名的对联：

三教尽皈衣，正直聪明，心似日悬天上；

九州隆享祀，英灵昭格，神如水在地中。

此联为秦漳泉所作。秦氏何许人？清乾隆时状元、南宋第一大奸臣秦桧之后人也。

关老爷誉满全国以后，很快占领了戏剧舞台。有关关羽的剧目多达数十种，成为独特的“关公戏”，关公戏作为一种专门行当，有自己独特的唱腔和服装道具。关公戏在清代还有特殊规定。



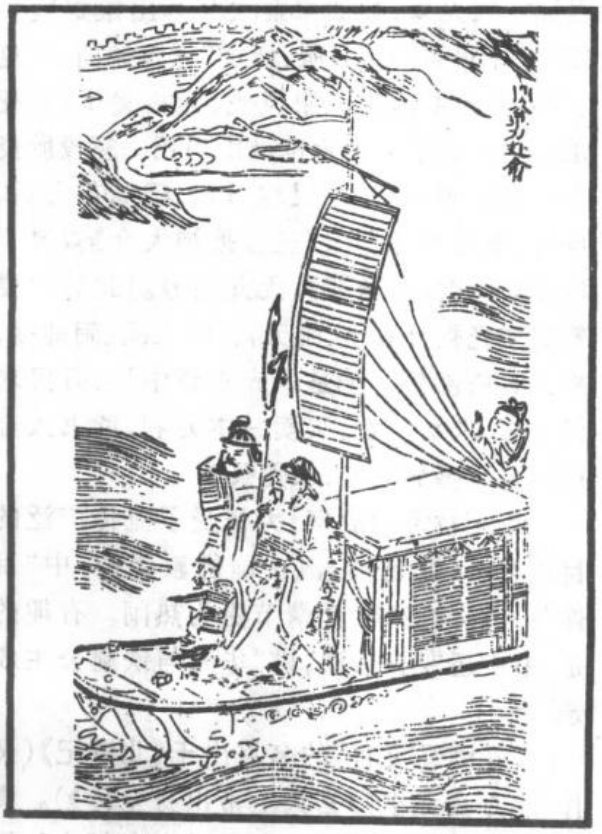
关帝庙

清代对孔子、关公这两位文武圣人，极为尊重。孔、关二人的名字皆避讳，羽字虽不能严重避，但要将笔画少写两笔。清末朝廷曾下令禁演关公戏，因违禁，官府非要把班主程长庚带走不可。后经很多人说好话，才将别人带走了事。此后，各戏班再不敢演关公戏了。后来禁令稍松，三庆班演全本《三国演义》，又上了关公戏。但通名时仍不许称“关羽”二字，只称“关”字，本人则称“关某”，别人都称“关公”。

据说戏班在宫里给西太后演关公戏时，只要关羽上场，皇上和慈禧全都离座，假装散步，然后再坐下。《走麦城》是绝对不许演的。扮演关公的演员，演前一周需要净身，不准有房事，在台后要供关公神位，焚香礼拜，这些规矩是其他戏根本没有的。

旧时求签迷信十分盛行，人们常去庙中在神佛面前抽签来占卜吉凶。关庙中用来占卜的专用签称“关帝签”。北京名气最大的“关帝签”要属正阳门月城内的关庙了。

这座庙规模并不大，很小，但庙小神灵大，遐迩闻名。明代帝王对此庙十分重视，连



庙中的关帝雕像也是宫内移来的。此处地势极好，处于市中心，开庙时人山人海，烧香求福者络绎不绝，求“关帝签”来占卜吉凶的，更是热闹非凡。正如《都门竹枝词》里唱的：“灵签第一推关庙，更去前门洞里求”。

近代社会的许多帮会，如哥老会、青红(洪)帮等尤敬祀关帝。一些重大活动，都要求签问卜。关帝崇拜，在台湾和香港至今兴盛不衰。

关羽在台湾，备受尊崇。除了享有大陆上的全部尊号以外，还有“伽蓝爷”、“恩主爷”、“恩主公”等称呼。台湾并不是很大，但关庙倒有160余座，而且还在不断地建造规模宏伟的新关庙。如新竹县普天宫新塑的关羽神像，连台座竟高达十四五丈！“爱乌及屋”，为关羽扛大刀的周仓也沾了光。周仓原本不过是关羽的警卫侍从，一般他只有侍立一旁，听候差遣的份儿；可在台湾，周仓也高升为正神，各地建了不少周仓庙，与关老爷同享香火，大陆也有一些周仓庙。

阴历五月十二日是关帝的生辰，届时，港台各大关庙皆举行盛大祭典，隆重无比。在电子时代的发达社会中，人们依然争相虔诚地在关羽面前，上香叩头，顶礼膜拜，祈望“恩主爷”降恩降福。更多的人在求签问卜，祈求关老爷的“神示”。这一奇特现象，是耐人寻味的。

灵官马元帅

在道教诸神中，有几位三眼神将，都非常厉害。如二郎神杨戬、玉枢火府天将王灵官，都十分了得。此外，还有一位有名的“三只眼”，即“灵官马元帅”。俗话说：“马王爷三只眼。”至今还常听有人向对手示威道：“叫你知道马王爷三只眼！”——可见马王爷的厉害。这“马王爷”就是灵官马元帅的俗称。

马元帅

灵官马元帅又叫“三眼灵光”、“三眼灵耀”、“华光天王”、“花酒马灵官”、“马天君”

等。

《三教搜神源流大全》卷五有一篇“灵官马元帅”称，他本是如来身边的至妙吉祥。因为毁了“焦火鬼坟”，违反了佛家慈悲为怀的教义，罚他下凡。于是以五团火花托胎于一马姓家，生下后三只眼，母亲就叫他“三眼灵光”。马灵光生下三天就会打架，为除水孽杀了东海龙王，很像哪吒闹海。为报仇，偷走紫微大帝的金枪而被杀。灵光又“寄灵”于火魔王公主为儿，出生后，左手有个“灵”字，右手有个“耀”字，故又名“灵耀”，开始了第二次“显灵”。他拜妙乐天尊为师，学得“风雷龙蛇首或鬼安民之术”，并得三角金砖。他神通广大，收 500 火鸦，降乌龙大王，斩扬子江龙。玉帝让他掌管南天事，并赐琼花宴。宴上金龙太子惹恼了灵耀，火烧南天门，大败天将，又下海大闹龙宫。后被追得走投无路，只好投胎于鬼子母。鬼子母有 500 个儿子，中国民间常把她称为“送子观音”、“送子娘娘”。（详见拙著《中国佛教诸神》中“鬼子母”一字）马王爷第三次“出世”后，为救母亲，入地狱，步灵后，过酆都，入鬼洞，战哪吒，窃仙桃，又像是孙猴子闹三界。不料，他又与齐天大圣大打一通，后来如来佛为他俩和解。玉帝看他是个将才，让他当了真武帝的部将。世间百姓对他极为虔诚，凡有“妻财子禄之祝，百叩百应”。

灵官马元帅的以上事迹，并不见于《佛经》、《道藏》。据近人叶德辉考证，《三教搜神大全》应为元版《搜神广记》之异名。就是说，马王爷的故事至迟于元代就已在民间流行。到了明代更编为杂剧广泛演唱，故明人沈德符说：“华光（即灵官马元帅）显圣、目连入冥、大圣收魔之属，则太妖诞”。明人余象斗根据《三教搜神大全》的内容，编了一部《五显灵官大帝华光天王传》（简称《华光天王传》），又名《南游记》。此书收入《四游记》中。余象斗把一篇 500 来字的履历表，演为一部四卷十八回近 5 万字的小说，增加了许多情节。妙祥因烧死独火鬼，被如来贬去马耳山娘娘腹中抽胎，并赐他第二只眼，所谓“天眼挪门，可见三界”。出生即为三眼灵光，为报父仇，杀死龙王。偷紫微大帝金枪被困而死。复投胎炎玄天王家而为“三眼灵耀”。大闹琼花会后，自号“华光天王”。（《三教搜神大会》叙灵官马元帅三次“显圣”后，无此名号。）此后主要敷演华光救母故事，闹天宫、闹人间、闹地狱，终于皈依佛教。于是华光永镇中界，万民求男生男、求女生女，买卖一本万利，读书人金榜题名，“感显应验，永受祭享”。

华光救母的故事，大概受了流传广泛的目连救母（详见拙著《中国佛教诸神》中“目连”一节）的影响，但情节更为热闹。有趣的是，书中还专有一回，讲“华光与铁扇公主成亲”事。

“花酒马灵官”的名目出于《北游记》（又作《北方真武祖师玄天上帝出身全传》）。真武大帝收伏华光之时，喝道：“来者何人！不得无礼！”华光答道：“某乃在此名胜，好酒贪花，号作花酒马灵官是也。”但书中（包括《华光天王传》）并未写他“好酒贪花”的风流韵事，即他与铁扇公主成亲之事，亦是二人有“宿世之缘”故。总之，“花酒马灵官”并不像个“花花太岁”，名不符实也。

一些城隍庙中祀华光大帝，南方亦有许多主祀华光的华光庙。旧时，民间也有供奉华光大帝牌位的（与其他神合祀）。照《华光天王传》和《北游记》的说法，华光乃“火星”，是“火之精、火之灵、火之阳”，玉帝曾封他为“火部兵马大元帅”之职，法宝除金砖外，尚有“风龙降火龙数条”及“火丹”，只有真武帝用北方壬癸之水，才将其制服。所以民间又视其为火神。道教把他的“神诞”（生日）定为阴历九月二十八，可他八月初一就由天上下凡，如果八月初一这天下雨，那么一年的火灾就会少。因此，旧时南方旧历八九月间，街街巷巷，都要作“华光醮”，三四天不等。打醮的目的，是为了免除火灾，届时每家预备腊烛、冥

钱、火炭、鸡毛，以及柴米油盐等，捆成一堆，放在门口。打醮的最后一天，五更时分，有一班人打着明锣从门口经过，把这些东西放在大筐内，再放进一只纸糊的大纸船里烧掉，叫做“送火灾”。打醮的日子，张灯结彩，迎神赛会，街坊邻众，齐往参拜，在娱神的迷信气氛中，倒也洋溢着娱人的欢乐情绪。

宋人鲁应认为马灵官（华光）即佛教中的“华光如来”。华光如来，即释迦如来的十大弟子之一舍利弗（详见拙著《中国佛教诸神》中如来十大弟子一节），舍利弗与三眼灵光、灵耀、花酒马灵官是没有关系，有的学者又认为华光即王灵官，似嫌证据不足。

元明杂剧中即有《华光显圣》，演华光事。元末杨讷写了《西游记》杂剧，共六本 24 折。此剧与小说《西游记》有异同。观音为保唐僧去西天取经，奏明玉帝。玉帝派十大保官保护唐僧沿途无事。华光天王即为十大保官之一。第二本即演华光事。

华　光

萨　真　人

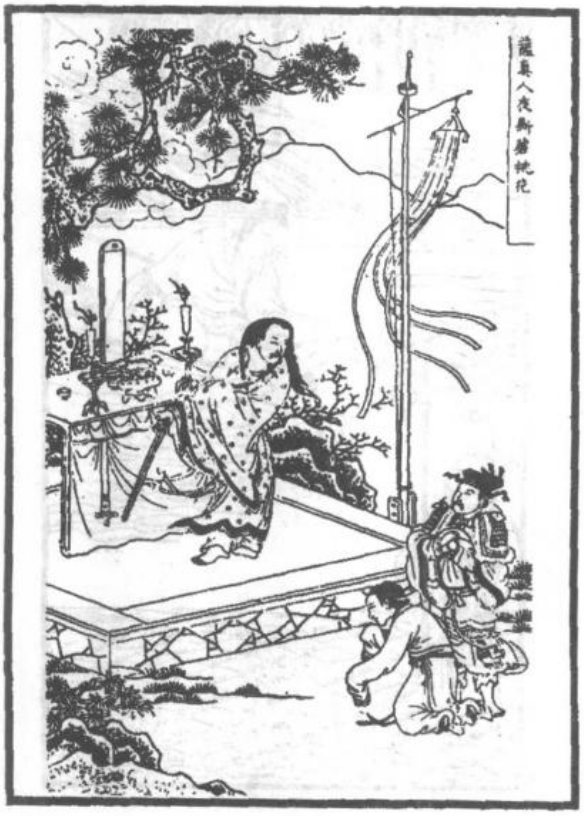
萨真人，历史上实有其人。真人是对“修真得道”或“成仙”之人的称谓，也用来称呼著名道士。萨真人姓萨名守坚，是西蜀人。年轻时学过医，不过医术低劣，是个庸医，曾经开错了药，药死了人。于是弃医学道。当时是北宋末年，萨守坚听说江南第三十代天师张虚静及林灵素、王侍宸三位最有道行，就前往投奔。走到陕西境内，已是囊空如洗，分文皆无。正在发愁，只见来了三个老道，问他何所往，萨守坚如实相告。一老道摇摇头说：“天师已羽化矣。”所谓“羽化”，是指道士去世。道士避讳“死亡”字样，道士死，美其名曰“羽化”或“仙化”。再问林灵素何在，答道：“亦化矣。”又问王侍宸，答道：“亦化矣。”萨守

萨守坚

坚听了大失所望。

此时，一老道对他说："如今新天师道行也很高明，我跟他是好朋友，我给你写封信，你可去拜访他。我看你身无分文，授你咒枣之术。咒一枣可取七文，一天咒十枣，就能得七十文，足够一天的花销了。"另一道人曰："我有一雷法，也传你吧。"于是萨守坚学得了秘法。第三个老道给了他一把棕扇，对他说："遇有病者，一扇就会痊愈。"

于是萨守坚每天共咒百余枣，止留七十文作为日用，其余六七百文全都施舍给穷人。等到了信州，去天师家投书，全家见书大哭，原来所捎之书正是张虚静天师的亲笔信。信中说："吾与王侍宸、林天师遇萨君，各赐一法授之矣，可为参录奏名。"萨守坚这才知道，路遇的三位道士正是自己要投奔的三位高道。此后，萨守坚大显道法，遐迩闻名。后被玉帝封为"天枢领位真人"。



萨真人的神仙故事，在元代即已流行。当时有杂剧《萨真人白日飞升》和《萨真人夜断碧桃花》。前剧已佚。《萨真人夜断碧桃花》今尚存。戏演张道南与徐碧桃系未婚夫妻，两人某日在园中偶遇相谈，被碧桃父——知县徐端撞见，徐端怒责其女，碧桃一气身亡，葬于园中。后张道南举第，做了本地知县，赴任至园，适逢碧桃盛开，追思旧游，忆碧桃不已，是夜忽见女，赠以词，由此得疾。徐端派嫫嫫去看他，并答应将次女玉兰许给他。张道南的父亲请萨守坚真人设坛，提来徐碧桃的鬼魂，查明她阳寿未终，又和张道南有姻缘之分，并查出玉兰阳寿已尽。于是令碧桃借玉兰尸还魂。玉兰果暴亡，苏醒后，则自称碧桃，叙前事历历。萨守坚乃道其详。两家遂再合姻缘。

明人邓志谟还撰写了小说《萨真人咒枣记》，二卷十四回。书中所叙萨守坚事，兼采宋元人记载并多里巷之谈。小说述萨守坚人衙为吏，为医误药，三神仙授法，见张天师，收王恶（即王灵官），往酆都，游地狱等事。不过，萨真人在世俗中的名气和地位，远不如他的徒弟王灵官。

王灵官

据《列仙全传》卷八说：王灵官本名王善，是湘阴城隍庙的城隍。萨真人得道后，路过湘阴，就住进了城隍庙。几天后，当地太守梦见城隍告之曰："有个姓萨的住在庙里，闹得我挺不方便，请替我把他赶走。"天一亮，太守带人来到庙里，马上把萨真人轰走了。萨真人怀恨在心，走不多远，见有人抬着一口猪到庙里还愿，他拿出一把香交给他们，说："还完愿，替我烧烧香。"这些人如约办理，不料忽然来了一阵雷火，把城隍庙烧了个精光。萨真人出于报复心理，用法术把人家的"家"全毁了，闹得城隍老爷没地方安身，看来萨真人也

王灵官

是个肚量狭小之人。还有一种说法,《三教搜神大全》卷二称,萨真人路过此处时,见人用童男童女活祭本处庙神,大怒道:"此等邪神,即焚其庙!"说罢,雷火飞空,立焚此庙,人莫能救。

此后萨真人云游四方,遍行救济。十数年后,来到龙兴府,正在江边洗手时,水中冒出一员神将,方脸膛,黄巾金甲,左手拽袖,右手执鞭,对真人说道:"我是先天大将火车灵官王,久值灵霄殿,奉玉帝之命庙食湘阴,以惩此方恶业。自真人烧我庙后,我便偷偷相随十二年,伺机报仇。不想真人功行高,又将供职天廷,我愿为部将奉行法旨。"这里,又把王灵官说成本是玉帝的御前大将了。还说他司天上、人间纠察之职。《明史·礼志》说的还算有些接近事实:"宋徽宗时,尝从萨守坚传符法",又说"灵官受法萨守坚,萨复受法于林灵素,而林乃一诗弈道士耳。"就是说,王灵官是宋徽宗时人,是宋朝著名道士林灵素的再传弟子。

王灵官的走运,归功于明朝永乐时的一个道士周思得。永乐年间,杭州道士周思得来京,"以王元帅法显京师"。元帅者,世称灵官,二十六大将中,他居第一位。周思得在北京"行灵官法,知祸福先,文皇帝(朱棣)数试之,无爽也"。以至"招弭祓除,神鬼示魁,逆时雨,远罪疾",无所不能。朱棣大喜,乃于禁城之西建天将庙及祖师殿,以祀萨真人和王灵官。宣德年间,明宣宗改庙为观,称"火德观",并封萨真人为崇恩真君、王灵官为隆恩真君,又在观内建崇恩殿、隆恩殿。成化年间,明宪宗进一步改观为宫,称"显灵宫"。四季为二神更换袍服,三年一小焚化,十年一大焚化,复换新袍服,珠玉锦绮,所费不措。而且规定,每年万寿圣节(皇帝生日)、正旦、冬至及二真君示现之日,皆遣官致祭。此时是王灵官最红火的时候。

有意思的是,永乐时,有个世传的灵官藤像被明成祖朱棣得到,藤像分量很轻,朱棣就把它放在寝宫,"崇礼朝夕,如对宾客"。朱棣雄武有大略,征战一生。每次征战,都要带上灵官藤像,作为军中保护神。第五次出征漠北,打到金川河时,突然藤像重得抬不动了。成祖祷告,答曰:"上帝有界,止此也。"不久,朱棣果然重病,不能前行,终于病死返京徐中。把偶然巧合,附会为神明的"灵验",在稗史笔记中不胜枚举。藤像作答,实属荒唐,但从中我们倒可看到灵官信仰的深远。

后起的道教为扩大影响,争夺信徒,就要与颇有实力的佛教相抗衡,其中之一就是同佛教一样,造出众多冗杂的神明。只要佛教设置了何种职掌的佛神,道教也必安排相应的道神。佛教有个重要的护法神韦驮,被派到寺庙去镇守佛殿,道教便把灵官作为重要的护法神将,去镇守道观山门。佛教的经书最后一面,必有一韦驮像;道教的经典最后一面,也准刻一灵官图。

灵官一般安置在山门后的灵官殿内,有的山门殿即是灵官殿。灵官殿相当于佛庙的

天王殿。王灵官的形象也不尽相同，大多威武凶恶：红脸膛，额上还有一眼，三目圆睁，锯齿獠牙，虬须怒张，披甲执鞭，确有镇妖压魔气魄。也有些灵官像威武而不凶恶。灵官造像以北京白云观、天津娘娘宫、武汉长春观、苏州玄妙观以及武当山元和观等处最有名。天津娘娘宫前殿（灵宫殿）的王灵官像个火神爷，红脸，三目怒视，顶盔贯甲，左手持风火轮，右手拿单锏。因他是保护海神娘娘的，人们就叫他"镇海神"，还给他挂了一副对联：

三江六河主；
五湖四海神。

有趣的是，湖北道教胜地武当山中，还有"五百灵官"之说。在天乙真庆宫（又叫南岩石殿）内，环列着五百尊铜铸饰金的灵官像，各高尺许，神态各异。据《太和山志·圣迹》载：净乐国王太子（即后来的真武帝）在武当山修炼时，国王思念太子，令大臣率百众，至南岩"传启王命，部众忽僵仆不能举，同声告曰：愿从太子学道。"于是俱隐山中，太子成仙后，五百众皆登仙道。后人造五百灵官像供祀。当然，这与佛教五百罗汉之说虽各有不同，却颇有类似之处。

由于王灵官曾被封为"玉枢火府天将"，人们又把他看成火神，有的灵官像就是一副火神爷模样，故有的火神庙也供灵官。

耐人寻味的是，灵官本为道教的神仙，是专门守护道观大门的。可有时却被佛教拉去，充当寺院的门官儿。如佛教胜地九华山金地藏（地藏王）肉身宝殿对面，即有一座灵官殿，原有王、马、赵三灵官，即王灵官王善、马灵官华光、赵灵官赵公明，现存王、马灵官，赵灵官在文革期间被毁。此外，在灵官殿后正天门以及甘露寺、祇园寺等处，均有灵官塑像。原来，事出有因。九华山灵官塑像的出现，是在金元之际。当时全真道的创立者王重阳，立主儒、释、道三教合一。他宣称"儒门释户道相通，三教从来一祖风。"又谓"释道从来是一家，两般形貌理无差"。所以，道家之神给佛家看门，倒也相安无事，没有引起什么纠葛。在庙观中，佛中有道，道中有佛，二教融合的事例，并不少见。

灵官塑像无观不在，有的灵官像两侧，还悬有一副联语：

三眼能观天下事；
一鞭惊醒世间人。

王灵官，道教一般说是宋徽宗时的王善，但也有说唐太宗时人王恶。据《三教搜神大全》卷四，说他有"膂力，性刚暴质直"，曾焚烧一江湖古庙，忽怪风大作，适值萨真人赶到，遂作法反风而灭妖。玉帝封他为豁洛王元帅，赐金印，掌监察之职。看来，此神是由王灵官附会衍生而来。在明代小说《萨真人咒枣记》和《北游记》中，皆作王恶。

旧时昆曲、京剧正式节目开场时，都要加演一种不唱不说的舞蹈节目，即"跳加官"。"加官"多脸戴面具，打扮成天官模样，这是跳天官，还有的是跳财神、跳灵官。跳天官是为了"赐福"和"升官"，跳财神当然为了"发财"，而跳灵官则为了"驱邪"。过去清朝统治者就很信这一套，宫廷中演戏时，照例要先演"跳加官（灵官）"：

> 龙虎山只灵官一人，当门接引，三只眼，红须红袍，左手挽袂，右手持杵。宫内演戏，则用灵官十人，选名角十人跳之；形象须袍，皆仿龙虎山灵官状。据《升平署志》所载，有全班出而跳灵官者。清亡，不复跳灵官矣。

四值功曹

四值功曹，是道教所信奉的值年、值月、值日、值时的四位小神。"功曹"本为人间的官吏名称。在汉朝是州郡长官的帮手，在功曹、功曹史。主要工作是考查记录功劳，掌管功劳簿。北齐以后叫功曹参军。到了唐朝，在府的还叫功曹参军，在州的则叫司功参军。

四值功曹

道教在编织神仙天廷世界时，也给玉帝等大神配备了这一记功官。

《西游记》谓，孙悟空大闹蟠桃会，反出天宫后，玉帝大怒，即派四天王，协同李天王并哪吒太子，点二十八宿、九曜星官十二星辰、五方揭谛、四值功曹等，布下了一十八架天罗地网下界，来捉那妖猴。不过这场恶战四值功曹倒落了个轻闲，天兵天将被齐天大圣打得大败，哪有什么功劳可记？后来还是请来了二郎神，才拿住了孙猴子。

四值功曹除了是记功官，还作守护神将。他们和护教伽蓝、六丁六甲、五方揭谛等，奉菩萨法旨，暗中保护唐僧。每当唐僧遭难，孙悟空又不在身边时，他们就成了唐僧的保镖。此外，他们又充当传令官。如第三十二回《平顶山功曹传令　莲花洞木母逢灾》，就是值日功曹变了樵夫给唐僧师徒通风报信，让他们事先做个准备。四值功曹中以值日功曹最累，因为他每天值日当班司事，又叫当值功曹。古典小说中，写法师、道长作法请神时，动不动就是："值日功曹何在？"还得随叫随到，怎能不累？

功曹本为书吏，道士们自然不会让他们闲着。他们宣称，凡是人间"上达天廷"的表文，焚烧后就是由四值功曹"呈送"的。如《金瓶梅》第三十九回，写西门庆在玉皇庙打醮，道观铺设许多文书符命，其中一道就是请功曹符使等神"捧奏三天门运递关文"。第六十六回，黄真人炼度荐亡时，斋坛上"金童扬烟，玉女散花，执幢捧节。监坛神将，三界符使，四直(值)功曹，城隍社令，土地祇迎，无不毕陈"。《红楼梦》第十三回，秦可卿死后大办丧事，僧道念经作法的宣坛上有榜文也书写着"恭请诸伽蓝、揭谛、功曹等神，圣恩普锡(赐)，神威远镇"等语。

《金瓶梅》和《红楼梦》是明清时代社会生活的真实写照。道教和世俗对四值功曹的信奉，于此可见一斑。

六丁六甲

六丁六甲与二十八宿、四值功曹、三十六天罡、七十二地煞等，都是道教中常说的神将群。道士斋醮作法时，常用符箓召请他们"祈禳驱鬼"。道经中即有《灵宝六丁秘法》和《上

清六甲祈祷秘法》。早在汉代，就有方士用六丁之法“占梦”。《后汉书·梁节王传》即载梁节王“数有恶梦，从官卞忌自言能使六丁，善占梦。”他役使六丁的方法是，先斋戒，然后其神至，“可使致远方物，乃知吉凶也”。后来衍变为六丁六甲。

六丁六甲是合称，包括十二位神。即六丁：丁卯、丁巳、丁未、丁酉、丁亥、丁丑；六甲：甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅。《天上九霄雷霆玉经》说：“六丁玉女，六甲将军。”《续文献通考》说的更为明确：“丁卯等六丁，阴神玉女也。甲子等六甲，阳神玉男也。”道书上宣称，六丁六甲能“行风雷，制鬼神”。

六丁与六甲，名称全取于干支，应是值日神演化组合而成。这十二神最初是真武手下大将。宋代陆游《老学庵笔记》中，就谈到他亲眼见过抚州紫府真武殿“像旁设有六丁六甲神，而六丁皆为女子像”。据《真武本传妙经》记，六甲神将的名讳是：甲子水将李文思、

甲戌土将李守通、甲申金将李守全,甲午火将李守左、甲辰风将李守进、甲寅木将李守迁。但这些名字与《三才图会》和《老君六甲符图》所记不同。后者所记名讳如下:

甲子神将王文卿,甲戌神将展子江,甲申神将扈文长,

甲午神将韦玉卿,甲辰神将孟非卿,甲寅神将明文章。

丁卯神将司马卿,丁丑神将赵子任,丁亥神将张文通,

丁酉神将臧文公,丁未神将石叔通,丁巳神将崔石卿。

六丁的大名,看起来实在不大像女性。六丁六甲虽为真武部将,可还得听玉帝调遣,所以他们常和二十八宿等,成群搭伙地到各处平息"叛乱"。可这12位神将,除了性别之外,很难让人记住她们和他们的名字,这是一群没有什么个性的"乌合之神"。

作为宗教艺术品来说,六丁六甲神像也有塑得好的。武当山元和观内,有6尊精美的六甲神像,均为铜铸鎏金,各高6尺许,总重量有1万多斤。六甲的神态各异,造型巧绝,为明代所铸,具有很高的文物和艺术价值。

道教还有一种六甲符箓,用来"除恶驱鬼"。《云笈七签》卷十四称:

若辟除恶鬼者,书六甲、六乙符持行,并呼甲寅,神鬼皆散走。

在旧小说和戏曲中,有"六甲天书"的说法。所谓"六甲天书",是道教编撰的据称可以驱遣鬼神、呼风唤雨的法术秘书。著名讲史小说《三国演义》第一〇一回写诸葛亮与司马懿在陇上相持,孔明装神迷惑魏军,司马懿传令众军曰:"孔明善会八门遁甲,能驱六丁六甲之神。此乃六甲天书内'缩地'之法也。众军不可追之。"小说虽依据历史写成,但诸葛孔明已被小说家神化,他的一些"法术",是后人强加的。

六十元辰

北京白云观中,有一座元辰殿。元者,善也。所谓"元辰",是指吉利时日。这座元辰殿又称"六十甲子殿",供奉六十甲子神。

此殿建于金章宗明昌元年(公元1190年),至今已有800年历史。金时此殿原名称"瑞圣殿",这是金章宗为自己生母所建,为了奉祀太后本命之神。

中国古代传统的记时方法,是天干地支法。用十天干即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸与十二地支即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、申、酉、戌、亥,循环相配,由甲子起至癸亥止,共得六十,用此计年,六十年为一周,称"六十甲子"。道教吸收民间流行的"本命"说法,提出"本命星"、"本命年"、"本命日"的理论。凡本人的出生年在六十甲子干支之年,叫本命元辰,也叫本命年。如某人出生于辛巳年,那么辛巳即其本命元辰、本命年。本人的出生日在六十甲子的干支日,叫本命日。如某人生出于辛巳年丙子日,那他的本命年是辛巳,本命日是丙子。道教把六十甲子星宿化,神化,六十甲子成为六十尊元辰星宿神。并把他们附会上人名,将其塑为文、武、长、幼,形态各异的60位神仙模样。如甲子太岁金辨大将军,面目清癯,五绺长髯,奇特的是二目中各长出一支小手,手心中各托有一目,身穿长袍。乙丑太岁陈材大将军,是位年轻公子模样,身着铠甲、手执长枪。

元辰殿中,中央为三目四首臂斗姆女神,斗姆两旁为"左辅"、"右弼"二神,周围即六十元辰像。旧时习俗,礼拜本命元辰之星宿神,乞求本命星保佑自己吉祥如意,一生顺利,这叫"求顺星"。

祈禳北斗、本命星,以求延寿,在古代十分盛行。《三国演义》第一百〇三回,就谈到五丈原诸葛亮禳星之事。孔明在帐中设下香

花祭物，地上分布7盏大灯，外布49盏小灯，内安本命灯一盏。孔明在帐中披发仗剑，踏罡步斗，祈禳北斗，若七日内本命灯不灭，即可增寿一纪（十二年）。不料，大将魏延夜闯入帐中报告军情，将本命灯扑灭。诸葛亮弃剑叹道："死生有命，不可得而禳也！"孔明禳星并不一定实有其事，但古人礼拜顺星却很普遍。

"本命"迷信习俗一直流传至今，民间还有把"本命年"叫做"槛儿年"的，度过本命年如同迈过一道槛儿一样。如生于龙年（戊辰年，1928年，1940年，1952年，1964年等）在龙年时要加倍小心，谨慎从事，有的还要一整年系上红裤带，以"驱凶避邪"。

六十元辰在南方同样受到信奉，过去广州金花庙中，即有六十元辰，称"当年太岁至德尊神"。

青龙　白虎

一些道观的山门内，一左一右有两位威武的神将塑像，左边是青龙神，叫孟章神君；右边是白虎神，叫监兵神君。他俩的职责是守卫道观山门，就像佛庙山门中的"哼哈二将"一样。

青　龙

白　虎

道教本有以青龙、白虎（还有朱雀、玄武）为护卫神的说法，而青龙、白虎的名目，则来源于古人对星辰的崇拜。早在战国时期，我国就有了"二十八宿"和"四象"的说法。（详见真武大帝一节）其中东方七宿——角、亢、氐、房、心、尾、箕，古人把它们想象为龙的形象，因位于东方，按阴阳五行给五方配五色之说，东方色青，故称"青龙"。青龙与白虎、朱雀（朱鸟）、玄武合称"四象"，又称四方四神。这四方之神，在当时已被广泛用于军队阵列，以为保护神。军队行军的时候，"前朱鸟而后玄武，左青龙而右白虎"（《礼记·曲礼上》），在旌旗上画上这四兽，用来标明前后左右之军阵，并可鼓舞士气，战无不胜。前人论及其作用时说："如鸟之翔，如龟蛇之毒，龙腾虎奋，无能敌此四物。"（《十三经注疏·礼记曲礼上》）。

道教兴起后，把青龙、白虎、朱雀、玄武作

为护卫神，以壮威仪。《抱扑子·杂应》中述老子《太上老君》形象时称。“左有十二青龙，右有二十六白虎，前有二十四朱雀，后有七十二玄武”，着实威风。以后，四象被人格化，还给起了名字。青龙叫“孟章神君”，白虎名“监名神君”，朱雀称“陵光神君”，玄武为“执明神君”。

后来，玄武（即真武）在同伴中脱颖而出，一步登天，跃居“大帝”高位而独显。老子出巡时，左右护卫的青龙、白虎出息不大，只当了道观的守门官，有时也给老子庙把守大门。宋朝时，岳阳地区的老子祠内，就有青龙、白虎二神像，替老子看门。

青龙、白虎二神君塑像，最精美者当首推武当山紫霄宫、五龙宫内的四尊。像高丈余，着铠持械，威严肃穆，神态鲜明，栩栩如生，是元代著名宗教雕塑家刘元一派的传世佳作，弥足珍贵。

白虎神君

金童　玉女　周公　桃花女

古人有诗云："金童擎紫药，玉女献青莲。"这金童玉女，据道教的说法，凡是神仙所住洞天福地，皆有得道的童男童女来伺候他们，叫金童玉女。玉女本来是指仙女，后来仙人的侍女也叫玉女。据《汉武帝内传》说，汉武帝一次闲居承华殿，忽见一女子，穿着青衣。武帝大吃一惊，宫中女子从来没有这种打扮的，忙问她是谁？青衣女子回答说："我墉宫玉女王子登也，为西王母所使。"这是王母娘娘的侍女，来替她传递消息的。金童玉女的职责主要是替主子通报传达、端茶递水，相当于"小听差"。

桃花女

神仙们虽说生活得逍遥自在，可还是不能没有人伺候，而且听差的越多越好——这当然得与级别挂钩。高级天神如三清之一的太上道君，身旁有金童玉女各30万人侍卫，共60万人听差的。真不知他怎么使唤！据《高上玉皇本行集经》，头号天神元始天尊竟有灵童玉女9千万人！元始与太上道君相比，可谓大巫小巫之别了。

玉　女

北方真武大帝的身旁，常塑有一金童、一玉女，二人捧册端宝。他俩的身份是听差加秘书。据《真武本传妙经》说，金童、玉女是分掌威仪，书记三界中善恶功过的小神，权力还不小。这两位，在南方又俗称周公、桃花。

有趣的是，金童、玉女大量出现在宋元以来的大量戏剧中，成为神仙戏的重要角色。宋元时，即有南戏《金童玉女》传奇。元代贾仲明有《铁拐李度金童玉女》杂剧，戏演王母举办蟠桃会，金童玉女一念思凡，被谪下人

间,配为夫妇。后命铁拐李度脱二人归真。这是一出神仙道化剧。

明初刘兑写了《金童玉女娇红记》,剧演金童玉女思凡,被贬下人间。金童叫申纯,玉女叫王娇娘,二人偶然相遇,互相爱慕,后几遇挫折,都得了相思病。跳神婆说二人是前生注定夫妻,故得以成亲。仙女董双成到来,说明二人是金童玉女下凡,业缘已满,理当升天。

影响很广的神话戏《张生煮海》(元代李好古作),书生张羽与龙女琼莲最终成婚,他二人也被说成是上界金童玉女临凡。后东华仙人来,接了二人归位。

至于金童玉女又是周公、桃花女的说法,源于元明戏曲和小说。桃花女故事在民间流传久远,元代已有《桃花女破法嫁周公》杂剧,此戏又名《智赚桃花女》、《破阴阳八卦桃花女》。戏的剧情是:算命人周公开业30年,从无差错,某日有石婆婆算命,周公说她儿子石留柱在外必遭横死,石婆婆回家途中遇到桃花女,桃花教禳解之法,救了石留柱。石婆婆找周公退卦钱,说他的卦不灵。周公又给仆人彭祖算命,断定他必死。彭祖路遇桃花女,桃花亦教他禳解之法,彭祖便依法祭拜北斗七星,得以延长寿命。彭祖见周公,周公知其不死原因,顿生妒意,请彭祖媒,娶桃花女为儿媳。

桃花女进门后,周公费尽心思要害死她,但都被她破掉,反而差点害死了自己的女儿。周公再次害桃花,又被她破了法,使周公一家死而复生。在周公复生后,真武大帝出场,说明周公与桃花女是金童玉女转世。业缘已满,应复归天位。《桃女花》的戏曲一直流传,直到近代有些剧种还有这一题材的剧目。

桃花女故事,也被吸收入小说中。如明代吴承恩所撰《西游记》中,第三十五回写孙悟空斗金角大王、银角大王时,有把银角大王装在宝葫芦里,口中不断向"桃花女先生"祝告的情节, 在明末小说《七曜平妖传》中,写徐洪儒乜巢儿学法事,也提及"桃花女"。清代道光年间,出现了无名氏编撰的《桃花女阴阳斗传》,共十六回。后又有《桃花女斗法奇书》、《桃花女阴阳斗异传奇》。小说博采世代里巷传说,突出了桃花女向"人之死生大数"舍命抗争的形象,在神魔小说中别具一格。

书中还叙述了桃花与周公真武的瓜葛。真武玄天上帝在雪山修道时,用戒刀剖腹洗肠,昏迷过去,把戒刀弃了。后戒刀修炼成一个阳体,刀鞘修练成一个阴体。数百年后,王母诏刀鞘上天,管理桃花,即成桃花仙子。戒刀做了太上老君的童子后私自下凡,投胎商朝周姓诸侯,名周乾,后袭父职,人称周公。此时桃园仙子奉玉帝命下凡,做了任太公的女儿叫桃花女。书中详述了二人斗法事,最后被真武玄天上帝改为周、桃二元帅。

小说中有不少内容,再现了古代婚嫁习俗,颇有民俗学价值。如花轿上绣八洞神仙,花轿要用杂色绸结成。空的宝瓶一对,内放五谷熨斗一个。花轿一到门,要男方家一人提着熨斗,绕轿三周,方才进门。大门二门要马鞍一个,方斗一个,新人下轿跨过马鞍,然后才拜天地。从大门到内堂要铺上彩毡,新人下轿,脚不能沾泥土。父亲要抱女儿上轿,并念道:"夫妻百年和好,子孙昌盛,福寿绵长,百无禁忌。"花轿走到男方大门时,女方家人取出柳弓一把,桃箭一枝,搭好箭,高声念道:"柳木弓,桃木箭! 射左扇时,射右扇。丧门、吊客影无踪,一切凶神不见面!"念完,照定门上正中一箭! 后世有些地区每逢不吉时年,大门上皆挂上柳弓、桃箭,来源于此。桃花女所用镇破凶神恶煞的方法、器物,有些日后竟成了风俗,传至今日。

另外,此后的京戏、弹词等扮演的桃花女节目,多受此书影响。

千里眼　顺风耳

中国民间故事中，有个著名的“十兄弟”故事。故事讲的是，有个妇女一共生了10个儿子，依次叫顺风耳、千里眼、大力士、钢头、铁骨、长腿、大头、大足、大嘴、大眼，各有独特本领。一天哥儿10个正在地里干活，顺风耳忽然听到哭声，忙叫千里眼站起瞭望，才知是

妈祖　千里眼　顺风耳

秦始皇为修长城，役使民工，民工又累又饥，痛苦号哭。大力士闻听奋起代役，半日完工。秦始皇怕他作乱，想要杀害他。于是钢头前往替代，刀砍不入，倒损坏大刀数十把。再用棍打，铁骨来替，折断了数十根大棍。又要扔入大海，长腿来替，水仅没过小腿。长腿兴高采烈地捉起鱼来，一会儿捕到几十斤，正发愁没处放，幸亏大头赶来，盛在大头戴的草帽

里，才装了半帽子。一起带着鱼返回家中，要炖鱼可缺柴禾。大足马上从脚上挑出一刺，足有一棵树粗。鱼炖好后，大嘴喉急，尝了一口，一食而尽，还不够填牙缝的。大眼一下气哭了，泪浪滔滔，汇成江河，推倒长城，连秦始皇一起卷入海中。

这个民间故事流传久远，因与秦始皇修长城有关，产生时代不会很晚。元明几部小说中出现的千里眼、顺风耳，大概与这个民间故事传说有一定关系。在元代讲史小说《武王伐纣平话》和《南游记》里，则进一步把千里眼和顺风耳二位小神，落实到了两位古人身上：师旷和离娄，并被称作“聪明二大王”。

师旷实有其人，是春秋时期的著名音乐家。代表作品有《白雪》、《玄默》。他是晋国的乐师，双目失明，但精于弹琴，而且辨音水平超群。晋平公曾铸大乐钟，乐工们听到都信为音律准确，只有师旷不以为然。后来证实他的判断是完全正确的。看来他的听力十分高超。另外，他还能预知吉凶。师旷从太子晋的声音、面色，知道他“不寿”，三年后太子晋果真夭亡了。师旷又预言晋平公“入来月八日，修百官，立太子，君将死矣”。到了来月八日，晋平公果然死了。当然，其中迷信色彩不少。如此看来，师旷倒有些像是后世“瞎子算命”的祖师爷。

离娄是古代传说中的人物，又叫“离朱”。传说他是黄帝时候人，有一次黄帝丢了一颗黑色的明珠，叫离娄来找，离娄一眼就把明珠找到了。离娄能在百步以外，看见“秋毫之末”——秋后鸟兽刚长的细的毛尖！离类的眼力已超过了现在的高倍望远镜，被古人视为“千里眼”，当之无愧。而师旷以其超人的听力被视为“顺风耳”，也是理所当然了。

到了《封神演义》里，千里眼、顺风耳又被说成是神荼、郁垒，显得莫名其妙，毫无道理。神荼、郁垒已是公认的门神，（详见《中国民间俗神》中门神一节），与眼力和听力是不相干的。影响最大的还是《西游记》，孙悟空闹东海、搅地府后，事达天廷，玉帝询问“妖猴”来历，班中闪出千里眼、顺风耳，将“妖猴”的来历奏明。此时的千里眼、顺风耳，充当着玉帝的得力耳目，是个不大光彩的角色。千里眼、顺风耳还被道教拉去，做了护卫神。在天后宫前殿两侧就塑有二位神像。千里眼四肢裸露，散披衣裤，右手持叉，左手搭凉棚作远视状。顺风耳也是四肢裸露，袒胸露肚，略披袍褂，左手握住一条红蛇，蛇身缠绕手臂，右手持一方天画戟，侧耳作听音状。他们两旁又各有一神像，亦为武士模样，一名“加恶”，一名“加善”。这四神是仿照佛教的四大金刚而设置的，叫“四大海神”。不过这是硬拼凑起来的，不像四大金刚，有一套“理论根据”。

雷神　雷王

雷与风、云、雨、雪同属气象中的自然现象，这些自然现象均发生在天上，古人当时无法认识这些自然现象的成因，对其充满神秘感与畏惧感，于是将其神化，以为皆是天上神灵所为。

原始人在同自然界的斗争中，不明白为何一时红日当空，万里无云，和风拂面；一时又乌云滚滚，狂风暴雨，电闪雷鸣。而这些自然现象又与人们的生活密不可分，太阳带来了光明与温暖，雨水可使草木繁茂，果实累累，雷电暴雨则会造成灾难和死亡。他们对变化莫测、庞大而神秘之自然界的规律和现象，无法理解，更无法支配，认为存在着一种超自然的力量，这种力量支配着自然界和人的命运，这种力量就是神，即“自然神”。如雷神、雨神、风神、太阳神等等。

最初，古人是按照动物的形象来创造雷神的。这是因为最初原始人的生活，要依赖动物，来满足生活上的需要，而且当时原始人并未把自己与动物完全区别开来，甚至认为动物比人更高明，它们有不少高超地功能，是

人无法与之比拟的；因而自然产生了动物崇拜。我国古代著名神话典籍《山海经》，收神454种，动物神即占大半。故最初的雷神被塑造成动物神，也毫不为奇。

雷　公

《山海经·海内东经》中即有雷兽的说法，并说黄帝用雷兽之骨击鼓，“声闻五百里，以威天下”。郭璞注云：“雷兽即雷神也。”在《山海经·海内东经》中，对雷神又作了具体的描绘：

雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹，在吴西。

由于打雷发生在天上，古人将雷神与天上的龙联系在一起，又因打雷要发出隆隆之声，于是又将雷神的肚子想象成一面大鼓。

雷 公

以为雷声出自天鼓——天神所击巨鼓，我们不能不佩服远古人们的丰富想象力。

以后，雷神的模样又有很大变化。有说是“豕首鳞身”的(《古今图书集成·神异典》卷二一)；有说“色如丹，目如镜，毛角长3尺许，状如六畜，头如猕猴的”(《搜神记》)；有说其“形如奇鬼，长仅3尺许，面及肉色皆青。首上加帻，如世间幞头，乃肉为之，与额相连”(《夷坚丙 志》卷七)；元代还有所谓“雷公旗”者，所画雷神“大道鬼形，白拥顶，朱犊鼻，黄带，右手持斧，左手持凿，运连鼓于火中”(《铸鼎余 闻》卷一)；还有谓其“若力士之容，……左手引连鼓，右手推椎，若击之状”(《集说诠真》)。

综上所述，雷神的身形或为龙，或如六畜，或为力士；其脸形或为人头，或如猪头，或像鬼形，或是猴头，众说纷纭，不一而足。到了明清，雷神的形象逐渐统一，其标准像为：

> 今俗所塑之雷神，状若力士，裸胸袒腹，背插两翅，额具三目，脸赤如猴，下额长而锐，足如鹰鹘，而爪更厉，左手执楔，右手持槌，作欲击状。自顶至傍，环悬连鼓五个，左足盘踞一鼓，称曰雷公江天君。

雷神最突出者，是猴脸和尖嘴，俗称“雷公脸”、“雷公嘴”。所以《西游记》中，高老庄的高太公将孙行者当成了“雷公”，孙悟空还被人谑称为“雷公脸”、“雷公嘴”。

《封神演义》中有个著名的雷震子，即是典型的雷公形象。周文王姬昌行至燕山时，正遇雷雨，他道：“雷过生光，将星出现。”果然捡得一小儿，收为义子，起名雷震子，并交与终南山云中子学艺。雷震子艺成，吃了两枚仙杏，两肋生出一对肉翅，“鼻子高了，面如青靛，发似朱砂，眼睛暴湛，牙齿横生，出于唇外，身躯长有二丈。”飞腾之时，起于半天，脚登天，头望下，二翅招展，空中俱有风雷之声。

如同许多自然神一样，雷神形象的演变也经历了一个由兽形到半人半兽形，再到人形的发展过程。雷神的人形化以雷州雷王、闻仲及雷部诸神为著。

雷州，即今广东省雷州半岛，始建于唐代贞观年间，治所在雷城，今称海康。雷州地处热带，属海洋性气候，“四时如夏，气候蒸郁，故雷易发生”(《梦溪笔谈》)。雷州即因多雷而得名。唐宋时，此地常发现黎人先民的石斧、石楔等石器遗物，以为雷神所坠雷斧、雷楔，故当地颇重雷神之祀，雷州雷神庙著称于世。此庙雷神极其排场：

> 雷神端冕而绯，左右列侍天将，一辅髦捧圆物，色坚，为神之始，盖卵也。堂庑两侧又有雷神十二躯，以应十二方位，及雷公、电母、风伯、雷师像。

此庙正中大雷神头戴冠冕，身着红袍，两侧列侍天将、小雷神等数十躯，俨然帝王。这位雷神确实是个雷王——宋元时被封为“威德昭显王”。这位雷王据说是有来历的，他的出世倒也哪吒十分相似。

传说南朝陈宣帝太建初年，雷州有个猎户叫陈铁，陈铁无子，以打猎为生。他养有一

条九耳犬，甚灵。凡要出猎，就卜之狗耳朵。一只耳动，则将捕获一兽；动的耳朵多，就会捕获三四只兽，最不济也能猎得两只。

这一天，他准备出猎，一卜，狗的九只耳朵全动。这是从未有过的吉兆，陈铁大喜，满以为会大获丰收。他兴致勃勃来到野外走到一片丛棘时，九耳犬围绕狂叫不去。陈铁觉得奇怪，进入丛棘，发现一巨大肉球，直径有一尺多。陈铁没心思再打猎，抱着大肉球回了家。突然，屋外雷雨大作，肉球开裂，从中蹦出一小儿，手上有字，左曰“雷”，右曰“州”。此后常有仙人入室哺乳。陈铁给他起名叫“陈文玉”。乡亲们称他小名为“雷种”，把他当成神。

陈文玉长大后，当了雷州刺史，在任时多行善政，为民造福，死后有灵，乡人立祀之，以为雷神，“阴雨则有电光、吼声自庙而出。”宋、元累封王爵，“其庙曰显震，其神早威德昭显王”。每年乡人以麻布造雷鼓雷车献于庙中。

雷　王

雷州已造出了个雷王，雷王下管一些普通折雷神、雷公及电雨风雹诸神，地位已很高了。但道教仍觉不够用，又衍出一位诸雷神之总司令——九天应元雷声普化天尊（或真王），地位又在雷州雷王之上。天尊，是道教对最高级的天神的敬称。如道教最高神三清，称元始天尊、灵宝天尊和道德天尊。玉皇大帝称玉皇大天尊。雷声普化天尊，即总领雷部众神之统帅。这位雷神大天尊，就是大名鼎鼎的黄帝（轩辕氏）。

我国传说中的五帝是黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜。黄帝为五帝之首，本为历史传说人物，道教将其不断神化，而尊为神。他的最初神职却是雷神。《重修纬书集成·河图帝纪通》说，“大电光绕北斗权星，照耀郊野，感而生黄帝轩辕于青邱”，认为“黄帝以雷精起”，是说黄帝诞于雷电。黄帝既为雷之骄子，他的职掌当然会与雷雨有关。《重修纬书集成·春秋合诚图》谓：“轩辕，主雷雨之神也。”又以星象说法，加以附会：“轩辕十七星在七星北，如龙之体，主雷寸之神。”（《大象列星图》）

以后，道教又把黄帝封为“九天应元雷声普化真王（天尊）”，说他住在神霄玉府，行雷之时，十分有趣：

> 真王之前有雷鼓三十六面，三十六神司之。凡行雷之时，真王亲击本部雷鼓一下，即时雷公雷师兴发雷声也。……三十六雷，皆当时铺相有功之臣。

道都称雷声普化天尊总司五雷，五雷为天雷、水雷、地雷、神雷、社雷、，或曰天雷、地雷、水雷、神雷、妖雷。天雷，箕星掌之；地雷，房星掌之；水雷，奎星掌之；神雷，鬼星掌之；妖雷，娄星掌之；道都又有所谓“五雷天心正法”的方术，说是得雷公雷篆，依此法行之，可致雷雨，祛疾苦，立功救人。宋代著名道士林灵素自称精通“五雷法”，他搞过呼风唤雨一类的名堂，招摇过市。

上引《历代神仙通鉴》谈到，在雷城左右有玉枢、玉府五雷使院，有雷院鼓 36 面，36 神司之。这是把众多雷公组织了起来，有如官府，称为雷部。《封神演义》姜子牙封神时，将闻太师闻仲封为雷公部部长——九天应元雷神普公天尊，属下有 24 员雷公“催云助雨

护法”。这24位天君还包括内电神和助风神，其中以邓、辛、张、陶、庞、刘、苟、毕八位最有名。所谓有名，是说常在一些神魔小说中出现。如《西游记》第八十九回，离孙悟空因大竺国凤仙郡久旱不雨，特去天廷雷府找九天应元天尊“告借雷部官将相助相助。”天尊道：“既如此，差邓、辛、张、陶、帅领闪电娘子，即随大圣下降观仙郡声雷。

邓、辛、张、陶与闪电娘娘来到凤仙郡上空调弄，雷声隆隆，闪电渐沥，风云际会，甘雨滂沱，下了一场好大雨。这邓、辛、张、陶、宠、刘、苟、毕八天君，没有声雷行雨公差时，还得帮助增长天王把守南天门。这八大天君虽被《搜神大全》、《封神演义》等作者安上了姓名，其实也是随意点染。

雷部诸神在民间影响不小，著名的山西永乐宫元代壁画中，就有雷部诸神的形象，十分威武。在元明杂剧《太乙仙夜断桃符记》中，有一段请神的情节，即包括众雷神。

俗话说：“迅雷不及掩耳。”暴雨之时，雷电迅疾，常能击折树木，焚毁房屋，击死人畜。于是人们附会雷神能代天执行刑罚，击杀有罪之人，并认为其善天辨别善恶，惩罚坏人，是主持正义之神。

至今民间诅咒仇人，还常说：“遭雷劈”、“天打五雷轰”。清代洪门天地会对雷神也是敬奉的，在他们的《请神祝文》中，雷公雷母亦是在所请诸神之中，并在文中对洪门内“奸心反骨，不仁不义，忘誓背盟着”，发出了“死男绝女，五雷诛击，五路分尸，永世不昌不吉”的严酷诅咒。天地会中的《把守二门诗》和《把守乾坤诗》中，亦有“忠肝义胆洪门进，奸心反骨五雷焚”，“忠心义气为兄弟，奸心必定五雷焚”的誓语。可见民间秘密组织对雷神五雷轰顶一套的推崇。

对雷神的崇拜，虽与求雨有关，但这一功能龙王的权威更大，在求雨活动中，雷公不过是龙王属下的小神。古人对雷神的崇拜，更主要的是将其视为正义之神。其实，如同钟馗信仰一样，这不过是表达了人们的一种祈求和愿望，希冀有超越人间的正义之神能“为民作主”，然而历史有几个恶人曾被天打五雷轰，遭了天报？所以，这不过是百姓们可怜巴巴的一种精神寄托而已。但这种说法却流传了下来，人们还爱把一些正直敢干的人，称作雷神爷。

民间以农历六月廿四为雷公生日，称“雷公诞”。过去在这一天，农民常要祭雷公，因雷雨与农业生产密切相关。祭品用三牲、菜肴、米馍等物。祭毕，家人亲友便大吃大喝一顿，尽情享用祭品。祭祀雷公也有全村合办的，届时大伙凑“份子”，请和尚老道念经，还要唱大戏，十分热闹。

过去南方有些地区，还盛行拜雷公为“干爹”的风俗，以期得到雷神爷的保佑。用一银牌，上面打有“雷公电母”字样，放在祭品之上。祭神焚化金纸后，将银牌在香炉上或纸灰上，绕上几绕，表示“通知”了雷公，再给小孩带上。算是成了雷公的“干儿子”。

雷神信仰在我国各民族中十分普遍，有的称“雷祖”（侗族）、“雷公鬼”（黎族）、傣族、瑶族、布依族、拉祜族、赫哲族等民族皆信奉雷神。

闪电娘娘（金光圣母）

雷神最初为兽形神，是无所谓雌雄的。以后逐渐人神化。为力士状，成男性神，俗称雷公。公者，男性也。中国古人既把崇拜物加以神化，又好把诸神世俗代，道教和民间中的不少神仙被配成了对儿，组成了神仙“家庭”。如玉帝和玉母，龙王和龙母，灶王爷和灶王奶等等即是。

雷公也如是。宋人徐铉在其所撰《稽神录》卷一中，记载了一村姑被雷神所娶事，并称雷神“亲族甚众，婚姻之礼，一同人间”南宋洪迈也记有“雷母”（雷媪）事，雷母形象为：

电　母

发茁然，赤色甚短，两足但三指，大略皆如人形。良久，云气斗暗，霞电交烁，遂去不见。

雷公很丑陋，雷母自然也不能太漂亮，上述雷母完全是个怪物。打雷时，常与闪电相伴，二者形影不离。最初的雷神是兼司雷、电二职的，以后雷公逐渐男性化，电神便自然演变为雷公的配偶神，成为电母——闪电娘娘了，雷母则被取而代之。

电母之称，早在唐代即已出现。唐·崔致远的《补安南录异图记》，就有"然后使电母雷公，凿外域朝天之路"的说法。宋代苏轼在《次韵章传道喜雨》中，亦有"麾驾雷公呵电母"的诗句。

著名的元杂剧《柳毅传书》第二折，就有雷公、电母出场，并以配偶形式出现的。泾河老龙上场云："今有钱塘火龙与俺小龙斗胜，未知胜败，我使的雷公、电母看去了，这早晚敢来报捷也。"然后正旦改扮电母两手持镜上场云："这一场厮杀非同小可也。"接着向泾河老龙报告了战斗情况。"两手持镜"是代表闪电的，这也是石人颇为滑稽的想象力，以为闪电的亮光，有如镜子反射日光，所谓"两手运光"。这种形象成为闪电娘娘的标准像。《元史·舆服志》载，元代军中即有"电母旗"，上面形象为："画神人为女人形，纁衣朱裳白裤，两手运光。"

电母这一形象作为雷神的助手，在明代神魔小说《西游记》、《封神演义》中都曾出现。《封神演义》还将电母（闪电神）说成是金光圣母。明·余象斗所著《北游记》卷四，又把电神说成叫朱佩娘，雷神给了她雷电镜二面，雷神打人时，电母"先放电光，照得明白。"

电母作为雷神配偶或属神，每与其他气象神合祀。如兰州著名的道观金天观，进入正门，即为雷坛，正中供奉雷祖，左右分列十大雷神，雷公、电母、风伯、雨师侍立其下。

风　伯

风伯是民间对风神的习惯称呼，风神又称风师，箕伯。

我国地域广大，古代各族对风神的信仰也有所不同。有些地方是把风神与神鸟联系在一起的。这大概是有的民族看到鸟翅搏打可以生风，并且还能利用风力飞翔，于是把风神幻想成某种神秘的鸟类。我国古人想象的著名的风鸟，就是这种幻想的产物。殷契时的"凤"字即当"风"字使用，凤，风没有分别成两个字，而凤字的象形文字，完全是一幅鸟的素描画。凤是古代传说中的百鸟之王，雄的称"凤"，雌的叫"凰"，据说它长得模样为："鸡头，蛇颈，燕颔，龟背，鱼尾，五彩色，高六尺许。"这大概是殷人风神迷信，在象形文字上的反映。在商周时代的古文里，都是把"凤"字作为"凤"字来使用的，这也大抵是借"凤鸟乘风，歌舞升平"，"凤凰朝兮，风雨顺兮"之意。所以，神鸟凤凰与风，与风调雨顺是有关

系的。

《山海经》里，把北方的风神称为鵕，也是鸟类。

风源除来自神鸟的翅膀，有些民族还认为风起于山谷和洞穴。《山海经·南次三经》说，令丘山之南有个大山谷叫“中谷”，条风从那里刮出来，“条风”就是东北风。还说旄山尾之南有个大山谷叫“育遗谷”，凯风从那里刮出，“凯风”是南风。这两个山谷成了风源，具有了起风的神性，当人们对这两种风力有某种要求时，就会把这两个山谷当做风神来崇拜。

风是一种客观存在的自然现象，但它与雨雪冰雹不同，形体是看不见，摸不着的。于是古人凭借各种想象，把风神的实体归之于其他有形的实体，如前面谈到的凤鸟，山谷等。古人有时又看到风吹云动，星辰、月亮会时隐时现，于是又将风神与某个星体联系起来，此即古代星宿崇拜。

早在《书经》中就有“星有好风”的说法（《尚书·洪范》）。唐·孔颖达认为此星是“箕星”，箕星为十二八宿中东方苍龙七宿之一。《春秋纬》说：“月离于箕风沙扬，故知风师其也。”东汉应劭《风俗通义·祀典》对此进一步解释道：

> 风师者，箕星也。箕主簸扬，能致风气。

同时的学者蔡邕也认为：

> 风伯神，箕星也。其象在天，能兴风。

箕星又称箕斗、斗宿，共有星4颗，即人马座的υ、γ、ε、η四星，古人将其想象在簸箕形，故附会此星“主簸扬，能致风气”，好象簸箕搧动，定能生风。以星宿为风神。代表着中原地区人们的信仰，南方则以怪兽“飞廉”为风神。屈原在《离骚》中云：“前望舒使先驱兮，后飞廉使奔属。”诗中的“望舒”又称“纤阿”，是为月神驾车之驭者。“飞廉”，即风神。王逸注云：“飞廉，风伯也。”飞廉，传说是一种奇特的怪兽：

> 飞廉，鹿身，头如雀，有角，而蛇尾豹文。

唐宋以后，风神逐渐人格代，并有了“封姨”、“方天君”这类的名字，其实都是“风”字之音转化，虽民间有女性风母的说法，但男性的风伯流行广泛，影响最大，其典型形象为：

> 今俗塑风伯象，白须老翁，左手持轮，右手执箑（shà，音煞，扇子）若扇轮状，称曰：风伯方天君。

最初由于大风吹毁墙屋，刮坏庄稼，给人们带来损失，初民是将风神视为恶神、凶神的。殷契中即记载不少殷人怕遭风害，祈求风停而献祭的记录。当时祭风神要杀狗。《尔雅·释天》中说：“祭风日磔。”郭璞对此注道：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”在《淮南万毕术》中记载着：“黑犬皮毛烧灰，扬之以止风。”可见杀狗祭风神的迷信，在汉代十分流行。

不过，风神又有其作为善神的一面。古人认为风神为天帝的属神，受命于天意刮风或息风；又因其飞跑神速，而成为天帝的信使。《龙鱼河图》说：“风者，天之使也。”风神又被认为与雷神、雨神等合作，而有养育万物成长的功能，正如《风俗通义·祀典》所说：“鼓之以雷霆，润之以风雨，养成万物，有功于人，王者祀以报功也”。这是风神表现为善神的一面。

雨　师

我国远古初民一般都有崇拜风、云、雷、雨的情况，尤其是进入农业社会之后，由于天气自然变化对农业的收成影响极大，而当时又缺乏抵御这些天灾的能力，限于认识能力，不可能对自然现象作出科学解释，只好认为冥冥之中有神灵主宰一切，故而虔诚地礼拜风云雷雨诸神，祈求诸神保佑。而在众多气象神中，尤以雨神崇拜为最。因为雨水与古代人类社会生活最为密切相关。远古采集植物食料，狩猎活动都与雨情有重要关系，特别

是当时的农业收成好坏，雨情要起决定性作用。（时至今日，我国还有许多地区要“靠天气吃饭”。）所以殷商时常有天旱求雨和阴雨求晴的祭祀。这些载于大量的殷契中。

雨 师

如同风神被附会为箕星一样，雨神也被说成是某一星体。

《尚书·洪范》云“星有好风，星有好雨。”孔颖达解释说：“箕星好风，毕星好雨。”东汉·蔡邕的《独断》也认为：“雨师神，毕星也。其象在天，能兴雨。”

西周及春秋列国皆将祭雨师列为国家祀典。《周礼·大宗伯》：“以槱燎祀司中、司命、飌风（风）师 、雨师”。“槱”是聚集木柴，当时祭祀风神箕宿、雨神毕宿，要架起大柴堆来焚烧。秦国还专门修建了国家级的雨师庙。《汉书·郊祀志上》载：“（秦时）雍有二十八宿，风伯、雨师之属，百有余庙。”

我国最早的诗歌总集《诗经》中，就有“月离于毕，俾滂沱矣”的说法（《诗·小雅·渐渐之后》）。“离”在此读（丽），当“落入”讲。汉代毛享《传》曰：“月离阴星则雨。”阴星即毕星，“月儿投入毕星”，是指天象，有雨的征兆。这两句诗是说：月亮靠近了毕星，大雨就会滂沱降落。

赤松子

毕宿是二十八宿之一，为西方白虎七宿之第五宿。共有星八颗在金牛座。古人以其形状像毕网而命名为“毕”。古人认为“其象在天，能兴雨。”

在一些地区，雨神则被说成叫屏翳（或萍翳、荓翳，）见《楚辞·天问》中“荓号起雨”注和《山海经·海外东经》。还被说成叫玄冥，见《风俗通义·祀典》。但这些名目的形象是十分模糊的，雨神形象最为鲜明的，一为鸟神商羊，一为仙人赤松子。

据《三都源流搜神大全》卷七：

雨师神，商羊是也。商羊神鸟，一足，能大能小，吸则溟渤可枯，雨师之神也。

传说，早在春秋时期，商羊神鸟就能预示大雨。一次，齐国飞来一群一足鸟，集于宫朝，飞至殿前，舒翅而跳。齐侯十分惊异派使臣去鲁国，向孔子请都。孔子说："此鸟名商羊，水祥也。昔有童儿屈其一足，振迅两眉而跳，且作歌谣曰：'天将大雨，商羊鼓舞。'如今齐国出现此鸟，应急告百姓趋治沟渠，修筑提防，将有大水为灾。"后来，果然下了大雨，水溢泛诸国，只有齐国因有准备没受什么损失。

传说中的商羊虽也号称雨师，但其并不能兴风作雨，主降雨之职。它主要是给人们传达降雨的信息。比较而言，赤松子似乎比商羊更名符其实。

赤松子是传说中的仙人，又作"赤诵子"。《列仙传》等书说他是神农时代的雨师，服"水玉"（又叫水精，即水晶）而登仙。赤松子主要事迹如下：

（神农时）川竭山崩，皆成砂碛，连天亦几时不雨，禾黍各处枯槁。有一野人，形容古怪，言语颠狂，上披草领，下系皮裙，蓬头跣足，指甲长如利爪，遍身黄毛覆盖，手执柳枝，狂歌跳舞，曰："予号曰赤松子，留王屋修炼多岁，始随赤真人南游衡岳。真人常化赤爸神首飞龙，往来其间，予亦化一赤虬，追慑于后。朝谒元始众圣，因予能随风雨上下，即命为雨师，主行霖雨。"

赤松子被描绘为一颠狂野人，能化为一条赤龙，随风雨上下，后被道教最高神元始天尊封为雨师，主行霖雨。赤松子化龙行雨的说法很重要，龙王降雨成为后世十分流行的说法，龙王也完全取代了其他雨神的职能。不过，雨师的位子也并未取消，成为龙王的属神。雨师常与雷公、电母、风伯等合祀，其典型形象为：

乌髯壮汉，左手执盂，内盛一龙，右手若洒水状。

这位雨师既不是商羊，也不是赤松子，而是什么陈天君。这陈天君当然与雷公江君、电母秀天君，风伯方天君一样，不过是发事者虚拟的名目而已。至于"天君"则是道教对神仙们的一种尊重称谓。

雨神除了上面提到的几位外，还有龙蛇、蛤蟆、金鱼神、水母娘娘，以及陈鸾凤、李定国等。

龙是我国古代最受崇拜的神灵，为四灵（龙、凤、麟、龟）之首，很早就被赋予了上天入水、腾云驾雾、生风作良、兴云布雨的神性和功能。

最早把龙称作雨师的，大约是在魏晋时期，晋·葛洪《抱朴子·登涉》说："山中辰日有自称雨师者，龙也。"由于龙的地位日益提高，后来已不是专职的雨师，成为掌管云雷电诸神和广大水族世界的"王"即龙王了。

蛤蜡（青蛙）被视为雨神起源很早。西汉时董仲舒在《春秋繁露·求雨篇》中即说，天旱时取五只青蛙放于方池中，进酒祝天，再拜请雨。西汉焦赣《易林·大过》中载：

蛤蟆群坐，以天请雨，应时辄下，得其愿所。

蛤蟆被奉为雨神，主要是它有预告雨水的功能。

金鱼神被当作雨神，是关中地区的民间信仰。传说如当地久旱不雨，人们祭祀上天，玉帝便派金鱼下凡，金鱼带着泉水涌出，即会兴雨除旱。

水母娘娘本为水神，山东一些地区把水母娘娘当作雨神来祭拜。

至于雨师陈鸾凤，则源于民间传说。陈鸾凤是广东海康人，不畏鬼神。当地有一风俗，不能黄鱼猪肉一起吃，否则会被雷公劈死。陈鸾凤不信这一套，招来大雷雨，他持刀砍断了雷公左股。从此，他走到哪里，人们便请陈鸾凤吃黄鱼猪肉，大雷雨便跟踪而来。有陈鸾凤保护，人们只得雨利，不受雷害。他

死后，便被奉为雨师。每逢旱情，即用黄鱼、猪肉祭祀这位陈雨师。由于陈鸾凤不信邪，冒死为乡里做了大好事，算得上一位好汉。

李定国也是一位好汉。他是明末清初农民起义军首领张献忠的大将，张死后，李定国率部转入云南大理，军纪严明，受到百姓欢迎。一年大旱，李为民祈雨于龙王庙，但久未有应，李大怒，上表责龙王，令其速降雨，否则定毁其庙。龙王惊恐，帮助李定国得到水灌溉当地农田。玉帝怒龙王私助李定国，将其囚禁，另派母猪龙司雨。母猪龙断了水脉，大理又遭大旱，李定国杀死母猪龙，死后化为神，代龙王行云布雨，搭救苍生。民感其德，奉为雨神。这个传说显示了群众对有功德于民的历史人物的景仰。

由于雨与人们的生产和生活关系太密切了，所以过去天旱时，广大农村都有向雨师、龙王乞求降雨的风俗。这种风俗流行于汉族和一些少数民族地区，祭祀的对象、仪式和方法，因族因时因地而异，一般要举行一定的祭祀仪式，由法师或巫师主持。求雨的风俗起源甚早，西汉刘向等著《淮南子》载："汤之时，七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。"汤是商朝第一代国王，生活在公元前17世纪初，距今已有3700年了。

求雨祈祷的神明有玉皇大帝、雷公、风伯雨师、龙王等。祭祀方式多样：有以牺牲供献神明的；有以人祷求雨；有抬神像游乡以娱神；有以惩旱魃的象征性表演来求雨的；有扎泥龙、草龙舞之以求雨；有在门口插柳枝的；还有捕捉蛇、鱼、蛙等动物作祈雨物的。《中华全国风俗志·天津求雨之风俗》载：

> 天津农人遇天旱之时，有求雨之举。求雨者，或抬关壮缪（关公）之偶像出送，或抬龙王之偶像出送，前引以仪仗多件，锣鼓喧天聒耳，有如赛会一般。另有一人，身披绿纸制成之龟壳，以墨粉涂面，口中喃喃有语。其余随从之人颇多，大都头戴一柳圈，手持一柳枝，亦不知何所取意。每到一外，该处之人皆须放鞭炮，陈列供口迎接。有街市之外，门口皆行柳枝，用黄纸书"大雨时行"四大字悬之，亦有书"大雨如注"，或"大雨倾盆"，或"天降大雨"者。

旧时各地求雨仪式都十分隆重，"有如赛会一般"。多以三日为期，至期不雨，候三日仍不雨，继续设坛再祷。如果"雨既降，则宰牲祭神，或演戏唱戏，名曰'谢神'，城乡同"（《辽宁》凤城县志）。

天旱无雨时要向龙王雨神等求雨，但雨水太多了也不成，会发生洪涝灾害，这时又要要求龙王雨师等止雨了，平时则祈求风调雨顺，五谷丰登。

雨神作为自然神后被道教吸收，成为与雷部诸神密切相关的道教神。道教方术中有所谓"五雷法"（又称"五雷天心正法"），谓得雷公墨篆，依法行之，可致雷雨，祛疾苦，立功救人。故道教用雷法以祈雨。《道藏》正一部中收有一部大型道法汇编《道法会元》，共二百六十八卷，内容庞杂，以雷法为主。其中有专门的祷雨之法如《太级雷坛祭四维神法》等。与民间的求雨不同，道士祈雨有专门的仪轨，在《西游记》第四十五回《三清观大圣留名井车迟国猴王湿法》中，有孙悟空与虎力大仙设坛场斗法求雨的情节，坛场的布置和祈雨的过程叙述得十分详细，比较真实地反映了当时道门祈雨的情景。

清代捉蛙祈雨(《点石斋画报》)

清代民间赛灯求雨(《点石斋画报》)

洪　　幫

洪门起源

洪家、洪门和洪帮、红帮

清朝初年有一个民间秘密结社，“拜天为父，拜地为母”，称之为天地会。天地会会员们对内互相称为洪家兄弟、洪家、洪门。而天地会对内为何称洪家、洪门，历来说法不一。一说是为了纪念康熙十二年起义的朱洪英；一说是与朱洪竹有关，朱洪竹是天地会传说中的始祖所拥戴的幼主朱明皇室后裔；一说天地会是由乾隆年间的洪二和尚创始的，成员入会后一律改姓洪；一说天地会是由五位和尚所创，这五位和尚的法名中皆有洪字。也有学者认为：天地会的创始人是明末遗老，他们暗中结成了反清复明的秘密组织，取明太祖洪武年号中的“洪”字，自称“洪门”。虽众说纷纭，但多数学者承认天地会以“反清复明”为宗旨。天地会的传说，都直接或间接与朱明王朝有关，因而较多的人认为天地会自称“洪家”的“洪”字具有怀念朱明王朝的含意。

天地会及其各种支派统属于洪门。洪门又称洪帮，而洪帮之“洪”以后又与“红”字通用，称“红帮”，这也与朱明王朝有关。“红乃朱也”，朱、红二字字义相通，“红”代表朱洪武。此外“红”还有历史渊源方面的含意，明太祖朱元璋早年为元末农民起义领袖郭子兴的部将，其军队头缠红巾称红巾军。有人认为洪帮为纪念明太祖朱元璋起义时所带之红巾，而自称“红帮”。天地会文件中有包头诗云：“红巾一条在手中，包在头上访英雄”。

洪门的起源

洪门的起源历来说法不一，虽经史学界多年的考证，仍然没有统一的说法。有人认为是康熙甲寅年(1674)创立的，其主要根据为贵县修志局发现的天地会文件《反清复明根苗第一》的记载。同意这一创立时间的学者，在创始人、创始地点等问题上又有意见分歧。

有人认为洪门应是雍正甲寅年(1734)创立的，主要根据是萧一山氏在伦敦博物馆发现的许多天地会文件，特别是其中的《西鲁序》和《西鲁叙事》。同意这一说法的学者，认为洪门创始人为五位和尚。但对于这五位和尚的经历及首创天地会的地点之考证，又各持异议。有人认为洪门于乾隆二十六年(1761)，由漳浦县洪二和尚(即万提喜)首创。其主要根据为故宫有关天地会的档案资料。又有人认为洪门起源于乾隆三十二年(1767)，其史料根据主要是清朝官修史书《清实录》、《饮定平定台湾纪略》等。还有人认为洪门创始的时间不晚于康熙元年(1661)，创始人为起兵抗清，随后驻兵和开发台湾的郑成功，其继承者为陈近南。洪门的发源地为

福建一带。持此说法者的主要依据是洪门《海底》多由福建漳州一带传出，而这正是郑成功父子从事抗清斗争及其家族分布的地带。

又有人认为：天地会既为秘密结社，在当时交通极为不便的情况下，不可能像近代政党那样，举行正式的成立大会。当时天地会的组织建立的情况，很可能像清末资产阶级革命团体那样，各地先后自建组织，经过一段时间的互相影响、互相融合、互相补充后，才逐渐形成具有共同特色的反清组织。因此，统称为洪门或天地会的组织，实质上支派繁衍、名目纷纭，始终没有形成一个统一的组织。仅嘉庆年间变换天地会名称的就有小刀会、百子会、阴盘阳盘会、添弟会、洪莲会、龙华会、三点会、串子会、江湖串子会、仁义会、双刀会、仁义双刀会、父母会、阳盘教、忠义会、担子会、情义会等近二十种。

支　派

洪门的支派很多，主要派别如下：

1. 天地会

天地会祭五祖歌词称："一拜天为父，二拜地为母，三拜日为兄，四拜月为嫂，五拜五祖，六拜万云龙大哥，七拜陈近南先生，八拜兄弟和顺"。因其拜天、地为父、母，所以名为天地会。

2. 三点会

天地会三点革命诗歌称："三点暗藏革命宗，入我洪门莫通风，养成锐势复仇日，誓灭清朝一扫空"。所谓"三点"，即"洪"字左边的"三点水"。天地会宗旨是"暗藏三点革命，誓灭清朝，扶回大明江山"。可见三点会也是天地会的别名。

3. 三合会

萧一山的《天地会起源考》，以"三合"本意"三河"，以天地会初起时于三河相会，传说洪门烈女郭秀英、郑玉兰在三河合流处，为避免被清军俘虏，投河而死。洪门对联有"三河合水万年流"，这"三河合水"简称"三合"，故取名三合会。也可理解为天地会之别名。

4. 哥老会

有人考证"哥老"原名"角脑"，即"龙头"，"龙头"即"铜头"，后转为"咽噜"、"咽噜"、"哥老"。但据档案史料查证，哥老会原为仁义会，为天地会的分支，太平天国农民战争兴起后，开始改名为哥老会，主要在清军营中活动，太平天国失败后，逐渐深入民间。该名称最早出现于清代官方文书上在同治四年(1865)。由于它是天地会分支，所以也属于洪门。

5. 添刀会

以会员人人带刀而得名，每添一会员就增加一把刀。又名千刀会，系洪门天地会支派。与该会性质相近者还有浙江的钩刀会；川、闽粤省的双刀会；闽、粤、赣等省的铁尺会；赣省的天罡会(又称铁义会)；闽南小刀会；湘、赣棒棒会、靶子会。

6. 红布会(太平帮、长生帮)、红钱会、金钱会、边钱会

分别以红布条、银硃涂抹钱文，以铜钱为记号。属于洪门的支派。

7. 汉留、汉流、汉刘

汉留之"留"与"流"、"刘"，虽音同字不同，但都包含了民族精神。"汉留"，汉族之遗留的意思，有反清复明的含意。"汉流"，汉人之流，非满人之流的意思。"汉刘"，崇敬刘、关、张桃园三结义，所以也称汉刘。三者中以"汉留"名称较普遍。

8. 袍哥

袍哥是汉留的别名，其名称来源于《汉留史》所引用诗经中的句子："岂曰无衣，与子同袍"，意为穿同样衣服的弟兄，又称"同袍"。俗名"海皮"，哥老会也称为袍哥。

9. 江湖会

哥老会在清代咸丰以前，是以江湖会的

名称在民间活动的，为天地会的支派。当江湖会中分出哥老会之后，原有的江湖会仍旧存在。鄂北地区洪门于1900年以后，各山头逐渐采用了江湖会的名称。辛亥革命时老河口起义是江湖会领导的。

10. 仁义会

哥老会在嘉庆年间又叫仁义会，是天地会的分支。以后在哥老会活动期间，原有的仁义会也继续存在并有活动，有时也和哥老会的名称通用。

11. 社会、公社

明代复社于崇祯五年(1632)在苏州虎丘开会，合诸社为一，为清代秘密社会所继承，所以四川等地称洪门为社会。

光绪二十九年(1903)十月初二日，川中各山堂代表于江油县统驭乡开会，改革山堂名义与宗旨，到会者四十八县，报名上香者(入会者)三千八百六十余人。将洪门山堂改为公社名称，名为广益公社。

广益公社社规纲要云："因见山堂内容不纯，后乃改山为公，但无社字，改码头为公口"。

12. 海皮、袍皮闹

海皮，其实为"海弼"，海是广的意思，弼是互助的意思，海还有洪门海底的意思，即深奥莫测，为秘密会社的神秘色彩。袍哥自称海弼，而外人称其为海皮。

民间以袍哥下层人物衣冠不整，行为欠端，多起哄闹事，而取名为"袍皮闹"，含有贬意。

此外，尚有清水会、匕首会、金线会、双刀会、小刀会、致公堂……等，大都属于洪门的支派。

历史传说

始祖与前五祖

相传创立洪门之始祖为殷洪盛。

殷洪盛又名洪英，山西平阳府太平县人。明朝崇祯四年(1631)，“辛未进士，为人贤明练达，慷慨好义”。崇祯十四年(1641)，他率领门人南下，投奔史可法麾下。他与当时名人顾炎武、黄宗羲、傅青主、王夫之等都有交往。他有五位最得意的门生，即蔡德英、方大成、马超兴、胡得帝、李式开五人。清兵入关攻入北京后，明朝遗臣痛感亡国之恨，力图光复明朝。相传史可法令殷洪盛赴北京游说吴三桂，要吴倒戈反清，吴不听从。殷洪盛逃出北京南返途中，“遍访志士顾炎武、王夫之、傅青主、黄宗羲诸人，议创‘汉留’组织，以为‘反清复明’的企图”。当殷洪盛得到史可法在扬州殉难的消息后，乃转到安徽芜湖，投靠明朝将领黄得功，参赞军务。后来因黄战败自刎，部众分散，殷洪盛遂招抚、集合二万余人，抗拒清兵，屡战屡败，而于清顺治二年即崇祯十八年（1645）五月十三日死于三汊河(即安徽无为、含山、巢县三县交界处，距芜湖西南六十余里)。其门徒蔡德英等五人，誓死继承其遗志，为社稷效命。五人投奔潞王，不料潞王投降了清廷，五人就投奔了台湾郑成功。

相传，郑成功于顺治十八年(1661)占领台湾，依旧抱复国之志，日夜招兵买马，卧薪尝胆。当他得知永历帝和太子遇难之后，十分悲痛。这年九月间，他和部下将领及士兵共同结为兄弟，宣誓复明灭清，歃血为盟，并以驻兵的金台山为会盟地点，开山立堂，称之为“金台山明远堂”，这便成为郑成功创立洪门组织的起点。

洪门秘籍的《金台山开山令》如下：

明远堂愚兄大令下，满堂哥弟听根芽。令出开山非戏耍，犹如金殿领黄麻。只为满清兴人马，无端抢我大中华。扬州十日遭残杀，嘉定三屠更可嗟。把我人民当牛马，视同奴隶毫不差。马蹄袖又加马褂，凉帽缀成马缨花。本藩闻言喉气哑，率同豪杰奔天涯。权借台湾来住扎，金台山上饱风沙。今日结成香一把，胜似同胞共一家。万众一心往前杀，声摇山岳起龙蛇。不怕满虏军威大，舍死忘生推倒他。还我河山才了罢，补天有术效神娲。人生总要归泉下，为国捐躯始足夸。战死沙场终有价，将军马上听琵琶。争回疆土功劳大，流芳千古永无涯。奋我精神秣我马，勇往直前莫呼嗟。大众兄弟情不假，请进香堂把誓发。

“郑成功为了要发扬复明大志”，必须深入大陆活动，“于是派了他的部将蔡德英、方大成、马超兴、李式开、胡德帝等五人向中国(大陆)推进，这五个人是洪门始祖洪英(殷洪盛)的门徒，后来便称为洪门前五祖。”

少林和尚征西鲁

蔡德英等五人到达福建蒲田县九连山少林寺(即南少林),投拜于智通长老门下。智通出家前原为明朝大臣,因明末朝政腐败而急流勇退,到福建少林寺落发为僧,后来为少林寺方丈。满人入主中原后,智通怀有光复明朝之志,当其得知蔡等五人的来历后,劝五人受戒为僧,以便于掩护其反清复明的活动。于是五人受戒为僧,并从此在少林寺练习武艺。

郑成功之父郑芝龙秉承清廷意旨劝郑成功投降,为郑成功拒绝而遭到满门抄斩时,郑成功之兄郑书丹在广东经商,得免于难。郑书丹之子郑君达得知蔡德英等五人奉郑成功之命到闽省活动,借少林寺为立足点,于是携带其妻郭秀英、妹郑玉兰、两子郑道德、郑道芳,千里迢迢来到少林寺,求得与蔡德英等五人合作,誓杀鞑子,以报国仇家恨。

智通长老接纳郑君达一家在少林寺内居住,郑君达每天同众和尚一起练习武艺,准备等待机会反清复明。

康熙十一年(1672),西鲁(有的抄本说是西藏)和清兵发生战争,清兵屡次被西鲁打败,"清廷惊惧惶急,悬榜招贤",广求将才。智通长老对郑君达及蔡德英等五人建议趁机应征入清营,以报效朝廷为掩护,俟机倒戈反清。众人都认为此计甚妙。于是由郑君达、蔡德英等和少林寺和尚百余人揭黄榜应募。

郑君达、蔡德英和一百多个和尚浩浩荡荡向西鲁进发,"遇敌迎击,百战百胜,西鲁国王屈服,亲至阵前'求和',未及三月,寺僧凯旋归来,清廷大加赏赐,加官晋爵"。清廷授予郑君达以总兵要职,蔡德英和其他和尚不愿为官,仍旧回到少林寺,锻炼武艺。当时清廷重赏金银绢帛,加赐"玉僧"名号,赐对联三副:英雄居第一,豪杰定无双;不用文章朝圣主,全凭武艺见君王;出门朝见君王面,入寺方知古佛心。

少林寺和尚中有位马福仪,武功居第七位,但六根未除,对相貌俊美的郭秀英、郑玉兰诱奸未遂,事为智通方丈及众僧所知,将其赶出山门。马福仪衔恨将少林寺僧反清复明的打算向清廷官吏陈文耀、张近秋二人告密。陈、张二人启奏清廷:"西鲁叛乱为少林寺僧人轻易征服,将来少林寺僧人如有异志,则危及社稷也。"于是,清廷派兵三千人,携带硝磺燃料及易燃物品,由陈、张二人率领,以马福仪为向导,深夜包围少林寺,纵火焚烧,霎时间火光冲天,少林寺尽付一炬,僧人仅十八人逃出寺外,其余皆葬身火海。蔡德英、马超兴、方大成、胡德帝、李式开等五人恰在此十八人之中。蔡德英等十八人突围后,马福仪率清兵紧追不放,蔡德英以袖箭将马福仪射死。蔡等且战且走,到达黄泉村时,已有十三人战死,仅剩下蔡德英、马超兴、方大成、胡德帝、李式开五人,此时忽然浓雾弥漫,使五人便于隐蔽,追兵迷失方向,五人逃到沙湾口始得喘息。后辈尊称蔡德英等五人为洪门前五祖。因马福仪属于负义小人,以其武功居第七位,以后洪门有以七为戒的传统。

五僧逃难遇义士

蔡、方、马、李、胡五人继续逃跑,清兵又追赶上来,突然五人被一条大河拦住去路,正在万分危急之时,船户谢邦恒恰巧摇船而来,将五人救过河去。这位谢邦恒乃是明室遗老之后,隐居于此,后为洪门五义之一。蔡等五人刚渡过河,瞬时昏天黑地,飞沙走石,清兵只得退走。谢邦恒将蔡等五人邀请到家中作客,并介绍了勇士吴士佑、方惠成、张敬之、杨天佑、林大江等与蔡德英等相见。吴士佑等五人得知蔡德英等的来历后,十分钦佩,便都入了洪门,成为以后洪门的中五祖。

吴士佑等五人跟随蔡德英等五人投奔惠州宝珠寺。清兵追踪到宝珠寺。蔡德英、吴士佑等十人得到了寺僧吴天成、洪太岁、姚必达、李式地、林永超五人的援救，这吴、洪、姚、李、林五人为洪门后五祖。

蔡、吴等人逃向乌龙山，追兵又到，遇到原史可法部将吴烈之子吴廷贵在山上砍柴，以樵斧将追赶蔡德英等人的清军将领陈文耀劈死，蔡等得救。这位吴廷贵后为洪门五义之一。

五僧与二圣相会

蔡德英等转向江西赣州的阎王庙，守庙者为南明唐王部将黄昌成与其妻钟玉英（又名文君），被他们留住半月。又转向湖北襄阳的丁山，遇到郑君达妻郭秀英、妹郑玉兰、子道德和道芳，得知郑君达早已被陈文耀杀害，葬于丁山，遂同往君达墓致祭。此时在湖北做官的张近秋探知五僧及郑妻等人下落，领兵前来缉拿，各人相率逃散，唯郭秀英奋勇当前，挥剑迎击，斩杀甚众，清兵不支溃退，郭秀英嘱二子潜逃，遂与郑玉兰“投三合河而死，由船户谢邦恒得尸葬于河畔，并立碑志之。”

蔡德英等五僧逃到欧家庙，又与宝珠寺僧吴天佑等会合，准备前去解救郭秀英，途中遭遇张近秋，众僧奋勇冲杀，将张近秋杀死。至此，陈文耀、张近秋先后毙命，蔡等五僧初步为少林寺僧人报仇雪恨。

五僧转到万云山的万云寺，遇到方丈万云龙。万云龙原名吴德超，浙江台州人，原为潞王部将，起义失败后逃至此地，与陈近南相会并结义，以图反清复明，共举大事。

陈近南原名陈永华，湖北人，明翰林院学士。清兵入关后，参加扬州救国组织（即明社）。郑成功在南京从钱谦益学礼时，彼此相识，曾游说郑成功脱离郑芝龙，使之雄踞海外转战十八年。郑成功死后，郑氏子弟互讧，陈便离开台湾，前往云南游说吴三桂起兵反清，未能奏效，遂寄迹江湖，于雍正十二年（1673），在四川的雅州，以洪门的支派汉留组织开立精忠山。后又回到湖北，在白鹤洞研究道教，自称白鹤道人，与万云龙交往，万云龙与陈近南被称为洪门二圣，二圣得遇蔡德英等五僧，共同会商举义事宜。

奇遇暗记，群英结义

蔡德英等五僧，有一天在河畔发现一只白石香炉，炉底刻有“反 汨复汨”四字，并注明计重五十二斤十三两，他们将此香炉带给陈近南观看，陈认识炉底为“汉留”文字，含意为“反清复明”，所注重量为暗记，五十二斤十三两，即“五湖，南北二京，十三省”之意。当时，众人认为是“天赐预兆，清室将亡”，喜出望外，于是各人分途招集各地的志士，不久即有一千余人来聚集。这时有位朱洪竹，“少年英俊，仪表非凡”，众人认为他有帝王之像。据说他是崇祯帝之孙、太子妃李氏之子，众人认为他是明朝的正统，一致拥戴他为盟主。

康熙十三年（1674）七月二十五日丑时，在红花亭聚会，由陈近南主香，同盟结义，以先来者为兄，后来者为弟。结盟者以朱洪竹之“洪”字为姓，并拆“洪”字为“三八二十一”，为会中暗记。传说此乃“洪门”之由来。

天祐洪与三合军

红花亭结盟后，陈近南奉朱洪竹之令整顿军旅，发号施令。统率洪家军由湖北襄阳进发，势如破竹。将抵武昌，为清将于成龙所败，朱洪竹在乱军中失踪。陈近南被迫退守襄阳，三个多月内无力进军，遂分散部众，到各地开山立堂，秘密发展组织。并留诗一首：“五人分开一首诗，身上洪英无人知；此事传

与众兄弟，后来相会团圆时。”于是万云龙往广东、广西，开太乙山，永茂堂，珠江水，两广香。胡大常往苏浙一带，开万历山，洪顺堂，苏浙水，万年香。洪启胜往甘肃新疆边界，开云梦山，忠义堂，五湖聚众水，西岳一炉香。焦天成往云南、贵州、四川一带，开九龙山，同庆堂，重庆龙珠山，扫清复汉香。朱天顺往湖南、湖北一带，开天宝山，湖广堂，洞庭长江水，五岳得真香。陈近南督勉部属四处活动，自己不久即逝世于白鹤洞中。陈近南逝世后，部众于康熙三十七年(1698)，重集于惠州高溪庙，再图大举。陈近南临终时，因万云龙等相继战死，遂将洪门事务委托予宝珠寺后五祖吴天成、洪太岁、姚必达、李式地、林永超主持。康熙五十二年，后五祖又相继逝世，仅余先锋苏洪光。苏洪光率众与清后转战，清廷悬赏缉拿苏洪光，不仅未能得逞，洪门反而日益发展。雍正元年(1723)，苏洪光病逝。众人因群龙无首，不知所措，忽然见苏洪光又苏醒过来，自称崇祯宦官王承恩，随驾缢死煤山，忠魂不散。遇达摩传谕，令其借尸还阳，以便领导众人实现“反清复明”的心愿，继“洪门”未竟的事业。这种借重于鬼神，耸人听闻，是为了便于号召群众，组织力量。当时大家听了这一借尸还魂的述说，惊喜交加，遂公推苏洪光为首领，改名天祐洪，以天为父，以地为母，日为兄弟，月为姊妹，定名天地会，又名三合会、三点会。其军队称为三合军，取天时、地利、人和之义。进一步推广组织，另组会社，尊达摩为祖师，招收门徒弟子。以仁、义、礼、智、信五旗相号召。表面上投效清廷，督边粮运，实际上为了广布势力，于船工之中，刺探秘密，称为粮帮。他们平时穿清朝衣冠，但设香堂焚香拜祖时，掷清朝帽子于地，剥去清朝衣服扔在一旁，并将发辫盘于颈上，以示阳奉阴违之意。

天祐洪到各地广纳贤豪，自称三合军大元帅，统率三合军攻打清兵，连战皆捷，迭克名城，震荡湘、鄂、粤、桂、闽、浙、赣七省。有明朝总兵周于吉之侄名豪(又名玉英)，率领韩龙、韩虎、李昌国等，先后来会。以史可法之侄史鉴明为军师，女侠关玉英为女军统领。兵发襄阳时，祭万云龙、郑君达、陈近南墓。尊朱洪竹为先皇，大举入四川。清廷川督王春美派遣心腹符四、田七诈降作为内应。天祐洪未察觉其阴谋诡计，对他们深加信任，当时部队以排为单位编制，以符四为会中四排，四七为七排，并任命他们为三合军副军帅。当大军抵达重庆与清兵交战时，符四、田七为清军内应，致使三合军因内变而惨败。天祐洪中流矢，退驻白虎山。女军统领关玉英拿获田七，以其心肝致祭先烈。符四化名邱荣新，也被擒获，处以一百单八刀死刑。从此，会中以符四、田七为戒，忌用四、七两排。并且认为知识分子容易动摇，以后严禁知识分子入会，同时也严拒官僚入会。从此，洪门以下层社会秘密结社进行活动，便于隐蔽潜伏。并修改会章，定三十六步半官阶，及十条、十款、五伦、八德、三纲、五常、三十六条、二十一则、十八律例；建木杨城制度，即制立木斗，上书“木杨城”三字；会盟立誓，须立三十六誓以明心迹。

这时，天祐洪伤势加剧，全部军务交苏洪宇与林烈主持。不久，天祐洪逝世，洪门中尊其为威宗。

苏洪宇刺死王春美

苏洪宇与林烈遵照天祐洪遗愿，统率三合军转战数县，又被清兵包围，关玉英率兵来助苏、林突围时英勇战死。

苏洪宇等对于镇压洪门起义军的川督王春美恨之入骨，立誓要杀死王春美为洪门弟兄报仇雪恨。而王春美因进剿三合军有功，调任粤督，移驻广东。苏洪宇得知王春美到了广东，便将洪门事务委托林烈一人主持，运用飞行术赶到广东，准备入督署刺杀王春美。

临行前，林烈再三劝阻，但苏洪宇决心不变。

林烈便在各地秘密活动，发展组织。不久，人们传说粤督王春美给人刺杀，而刺客也当场受擒。审问时，知道刺客便是苏洪宇。清吏问苏洪宇为什么要行刺？苏洪宇直言不讳说是为洪门死难兄弟报仇。苏洪宇英勇不屈，壮烈牺牲。林烈等得知后，沉痛悼念苏洪宇并决心继承他的遗志，为洪门事业而努力。由于清廷对洪门严加防范，洪门的活动十分困难，遂将部众遣散。会中志士秉承洪门精神，分头向海外南洋各埠及内地各省发展组织，开山立堂。但由雍正到乾隆末年，洪门在国内处于中落时期，各地的活动都遭到清廷的镇压，只有海外各地组织得到发展。直到嘉庆十五年(1810)之后，由于清廷更加腐败，农民日益破产，游民增多，社会动荡，洪门在国内的活动又振兴起来。

五月十三日，是关帝诞生日，福建范松如在这一天开人义山；嘉庆十九年，贵州林怀开筑青山；嘉庆二十三年，四川方安澜开蓬莱山；嘉庆二十四年，四川郭禹钦开华严山；道光五年，云南胡林章开广金山。此后，洪门进入复兴时期，反对清朝统治的起义连绵不断。

上述这些来自洪门会内部的代代相传的传说，大多比较混乱、粗陋，都缺乏史实根据，但却反映了洪门的强烈的民族意识，这种民族意识中含有很大成份的以汉族为正统的大汉族主义和封建主义的忠君思想。他们的"反清复明"虽在客观上对于反对清朝封建统治有积极意义，但其主观上不是反对封建制度，而是反对满族统治。

海　底

1. 郑成功与金台山

洪门以郑成功为传说中的创始人之一，奉为洪门的武宗，并有以下所述的"海底"之说法。

郑成功(1624—1662)，福建南安人，名森，又名福松，号大木，字明俨。为郑芝龙长子。明天启四年(1624)七月，生于日本，其母为日本田川氏。成功少年时期治学勤奋，且爱好武术。

唐王聿键在郑芝龙、郑成功支持下，于顺治二年在福州即帝位，改元隆武，继承南明王朝。隆武帝赐郑成功国姓"朱"。改名成功。封为御营中军都督。清兵南下，隆武帝知郑芝龙有异心，召见郑成功，垂询如何应战，在郑成功建议下，御驾亲征，不幸被俘身死。清兵进袭泉州，郑成功之母恐被辱，自缢而死，成功闻讯号泣不已，国仇家恨，悲愤万分。

郑成功之父郑芝龙不听从郑成功关于坚决抗清的劝告，向清廷投降，郑成功与父断绝关系。为了维护明朝，坚持抗清，郑成功集合友好义士九十余人，乘船入海，至南澳募兵数千，泊于厦门鼓浪屿，设明太祖神位，团结部属，在金门、厦门一带厉兵秣马，军队不断扩充，在闽浙沿海同清兵作战数十次，战绩辉煌。郑成功治军纪律严明，受到民众的欢迎。随后打通闽浙交通，对清兵发动攻势，对海外日本、吕宋、暹罗、交趾各国友好通商，以充实军需。清廷对郑成功作战屡次受挫，改以招安之计，为郑成功坚决拒绝。永历十年(1656)，郑成功攻福州，克舟山等地。当时隆武帝朱聿键死后，桂王朱由榔(原封永明王)在广东肇庆即位，年号永历。封郑成功为延平郡王招讨大将军。永历十三年，郑成功率兵大举北征，大军由舟山出发，入长江，取镇江，克芜湖。但围攻南京久攻不下，军事上一再失误，坐失良机，功亏一篑。

顺治十七年(1660)，南明永历帝已被迫逃入缅甸，西南反清复明基地丧失，东南沿海金、厦一隅孤立无援，难以立足。于是郑成功决心东向开拓台湾。以便作为长期抗清的基地。

郑成功的同乡何斌通荷兰语，常来往于台湾与福建，向郑成功献了秘密测绘的台湾

海岸港口地图。郑成功于是召集部属讨论东征，收取台湾。

永历十五年(顺治十八年，公元1661年)三月一日，郑成功誓师东征，四月间攻入台岛，次年一月，荷兰人全部被打败，荷人占台凡三十八年，至此时彻底结束了在台的统治。

郑成功为了反清复明大业，在台励精图治，休兵息民，发展农业。兵士实行屯田自给，以减轻人民养兵的负担。

康熙元年(1662)夏，郑成功患病，五月初八日病危，于六月十八日逝世。传说郑成功生前开金台山明远堂，为反清复明而誓盟，与所部官兵结为兄弟，为组织洪门的起点。郑成功逝世后，遗著《金台山实录》和结盟兄弟之花名册传于其儿子郑经(又名经立)。郑经仍用南明永历年号以台湾为基地，曾率兵攻克闽、粤八郡，继承郑成功图复中原、赶走清王朝之志。不幸于康熙十九年兵败厦门，忧愤而死，其次子郑克塽嗣位。康熙二十二年(1683)，清提督施琅率兵攻取台湾，克塽抗敌失败，见大势已去，决心一死报国，。拔剑自刎而死(注：根据史实，郑克塽是投降清朝的)，台湾遂被清朝平定。当郑克塽自刎之时，为了防止先人遗物被清兵抄获，而将金台册的一切案卷文件、花名册、印信等，装入一铁匣密封后沉入厦门附近海底。

施琅得胜后曾悬赏缉查洪门成员，因花名册已装入铁匣沉入海底，洪门名单无从得到，洪门兄弟幸免于难。相传这个铁匣子于一百六十年后为福建渔民打捞起来。

2. 海底巧捞铁匣子

福建厦门附近有一渔民叫陈寿亭，妻子早亡，只有一子名兆官，父子二人相依为命。陈寿亭自幼练就一身好水性，能潜入海底打捞。有一天，陈寿亭打捞到一只铁匣子，见铁匣子密封很紧，希望里面有金银珠宝。于是搬到家中，以铁锤、铁钻用力撬开。只见内藏金银珠宝少许，小玉印一方，印文为"延平郡王招讨大将军印"，书一册名《金台山实录》。陈寿亭将珠宝兑换使用，玉印售于邻人，得五两银子，将那些书籍胡乱放在水缸旁边的破桌上。

3. 义士奇获传家宝

道光十五年(1835)，云南大理有位帮会人物名郭永泰，以贩卖药材为生。这年春天，他贩卖药材来到福建，路过陈寿亭家，此时陈寿亭已死，其子陈兆官继承父业仍以打鱼为生。郭永泰在陈家歇脚，向陈兆官要水喝，兆官给他一个木瓢，叫他自己到水缸里取水喝。郭在水缸边的破桌上发现了那本《金台山实录》，上面还盖有"延平郡王招讨大将军印"。因为郑成功生前曾派人到云南一带联络志士进行反清活动，郭曾辗转听得郑成功开金台山的秘密，所以马上向陈兆官问明了《金台山实录》的来历，以十两银子向陈兆官买下来。又打听到玉印的下落，也以十两银子买了下来。

道光二十八年(1848)，郭永泰在四川开尽忠山，一切香堂礼节，发给会员的证书，都是照《金台山实录》中记载的洪门组织章程的样子。会员证书上皆盖有"延平郡王招讨大将军印"。至太平天国时期，其印遗失，其书尚存。洪门称这本书为《海底》，这"海底"二字是双关语，即含有它是从海底取出之意，更含有洪门秘传深奥难测之意。

以上传说主要来自洪门内部，大都缺乏史料根据。但既然洪门内部代代广为流传，却也反映了洪门的一些思想文化现象。洪门所以杜撰出自己的一些创始者，主要在于以这些具有民族气节的忠臣、烈士作为精神支柱，作为维系会众的精神武器。

三把半香

洪门内部没有一个不知道三把半香这句话的。各地、各支派洪门之间联系的暗号、礼节、手式、茶壶阵等等，也都离不开三把半香。

三把半香成为洪门兄弟们共同尊崇的道德规范和江湖义气的信条。

三把半香包含了四个历史传说，这四个传说中的历史人物成为洪门崇拜的江湖义气的好榜样。

第一把香为纪念羊角哀和左伯桃，这把香称仁义香。第二把香为纪念刘、关、张桃园三结义，这把香称忠义香。第三把香纪念梁山泊一百单八将，这把香称侠义香。半把香为纪念秦叔宝和单雄信，这半把香称有仁无义香。

1. 二鬼战荆轲

二鬼战荆轲的故事即关于羊角哀与左伯桃的传说。

春秋时期，楚元王重礼喜招贤纳士，天下人才闻风而来。西羌积石山有位贤士，姓左名伯桃，童年时父母双亡，勤奋读书，艰苦求学，成为旷世奇才。因看不惯诸侯恃强称霸，直到年近半百，仍不肯出来做官，后来听说楚元王礼贤下士，慕仁崇义，于是背上一袋书，投奔楚国而来。途中结识了羊角哀。二人交谈中心心相印，十分投机，相见恨晚，于是结拜为兄弟。

羊角哀学识同样渊博，才能出众，在左伯桃劝告下，愿同左伯桃一起去楚国。二人晓行夜宿，行程千里，所带干粮将要吃光，偏又遇到大雪齐膝。左伯桃考虑到这点干粮若供一人受用，还可到得楚国，否则两人都将会饿死。他自认为自己的学问与才能远不如羊角哀，决心以牺牲自己来成全羊角哀的功名。于是设法使羊角哀暂时离开时，将自己衣服脱下，决心将自己冻死，要羊角哀把自己的衣服穿上，把干粮带走，速去楚国发挥才干。

羊角哀到了楚国，经上大夫裴仲荐于楚元王。羊角哀向元王上疏献上治国的十大良策，元王大喜，拜羊角哀为中大夫，赐黄金百两，绸缎百匹。羊角哀弃官不做，要回去安葬左伯桃的尸体。以香汤沐浴。选择一块好地妥为安葬，并决心为左伯桃守墓三年。

不料左伯桃的坟和荆轲的墓相距很近。荆轲因刺秦王未成身死后，阴魂不散，与左伯桃在阴间发生冲突。夜间羊角哀梦见左伯桃遍体鳞伤，前来诉说荆轲凶猛，自己斗不过荆轲。羊角哀惊醒生，提剑到左伯桃坟前自刎而死。羊角哀到阴间之后，帮助左伯桃与荆轲激战，结果战胜了荆轲，荆轲之坟在雷雨中爆开。

此事被楚元王知道后，为左伯桃、羊角哀修建一座忠义祠，并树碑立传以记其事，后世香火不断。这一神话般的传说标榜“义气”，是洪门的第一把香。

2. 桃园三结义

东汉末年，朝政日衰，中山靖王之后，景帝玄孙刘备，与关羽、张飞三人在桃园结拜为异姓兄弟，对天盟誓，不能同年同月同日生，但愿同年同月同日死，誓必振兴汉朝社稷。

刘备、张飞于小沛、徐州同曹操作战失败，关羽孤军守下邳，不久关羽在下邳城外中曹操之计，前有重兵阻挡，后无退路，被围困于一座土山上。曹操爱关羽的武艺与才能，派遣与关羽有旧交的张辽前往土山劝降，张辽向关羽分析了只有暂且投靠曹操才有利于刘备、张飞，有利于匡扶汉室，有利于保护刘备托付的二位夫人的安全。关羽听从了张辽的劝告，有条件的暂时的投靠了曹操。曹操为了收服关羽的心，利用挟天子之便，封关羽为汉寿亭侯，并铸一大印相送。生活上关怀备至，三日一小宴，五日一大宴，上马赐金，下马赐银，并赠美女十名及名贵衣袍。尤其是将赤兔追风马赠送关羽。

可是关羽却始终是“身在曹营心在汉”。

当关羽打听到刘备下落后，便写一信向曹操辞射，将累次所受金银一一封置库中，悬汉寿亭侯印于堂上，请二位嫂夫人上车，骑上赤兔马，手提青龙刀，保护二位皇嫂而去。一路上过五关、斩六将，历尽难关，终于找到了刘备。

汉献帝建安二十四年(219)，关羽率兵进

攻襄樊与曹操作战。曹操联络东吴孙权，请东吴方面出兵切断关羽的后路。当关羽失去荆州走保麦城时，遭东吴伏兵袭击，人马跌入陷坑，被东吴将领潘璋部下马忠擒获。与其子关平二人壮烈捐躯。不久曹操病死，刘备将东吴视为主要敌人。建安二十六年，刘备称昭烈帝，改元章武，以桃园结义的"誓同生死"为重，力排众人劝阻，决心为二弟报仇，誓师伐吴。

张飞出兵为二哥关羽报仇万分激愤、心切，鞭笞部属人员，为部属暗杀，并拿着张飞的头投降东吴。刘备因二位仁弟惨死，痛不欲生，决心倾力报仇。

刘备出师后，势如破竹，连连告捷，潘璋、马忠，一一被活捉处死。东吴方面看到形势急，速将杀害张飞而投奔来的范疆、张达囚禁起来，献给刘备，并愿以交还荆州求和停战，但刘备不肯罢休。东吴被迫以陆逊为大将，起倾国之师，与蜀汉决战，汉军驻于彝陵，因天气炎热，扎营于树林茂密处。陆逊乘机用火攻，造成火烧连营七百里之惨剧，刘备一败涂地，忧愤而死于白帝城。

其实刘关张之惨败惨死与战略失策，处理问题失去理智有关，从历史学与军事学角度来说，没有什么值得称赞的，但洪门从儒家传统伦理观念出发，崇拜刘、关、张三人的义气，效法三人不负桃园誓言的精神。这就是洪门的第二把香。

3.《水浒》一百零八将

第三把香是纪念《水浒》一百单八将的故事。

宋代徽宗时，奸臣当道，皇帝懦弱无能。官府横征暴敛，百姓难以为生，山东梁山泊上有宋江为首的一百单八位好汉聚义。这一百单八人虽各有不同的出身，各有自己的性格和武艺特长，但大家在忠义堂前结拜为异姓兄弟姐妹，能够捐弃私仇，团结一心，打出替天行道的大旗，干出一番除暴济贫、震动朝野的英雄事迹，这也正是洪门弟兄所要效法的忠义精神，所以成为洪门的第三把香的标志。

4. 秦琼哭回半把香

在三把香之外，尚有半把香，是纪念秦琼与单雄信的传说。

山东济南府历城县人秦琼（叔宝），押了十三名江洋大盗前往潞州，因半途中死了一名，没有得到刺史蔡某的批票回文，秦琼路费用尽，只得卖马当铜。幸遇好汉单雄信，此人武艺超群，仗义疏财。秦琼得到他的大力资助，渡过了困难。秦琼长期流落他乡，家境贫困，无力维持家中人的生计，单雄信屡次派人送钱给秦琼家中，并安慰秦母秦妻。后来秦琼为唐王李渊的部将，而单雄信因其兄被李渊杀害，誓不与李合作，乃与反对李渊的窦建德、王世充等合作，因而秦琼和单雄信这两位挚友各事其主。

公元618年李渊登皇帝位，年号武德。武德四年，秦王李世民打败了窦建德、王世充，单雄信等人也被活捉。秦琼与拜把兄弟徐懋功、程知节等向秦王李世民苦苦哀求保释单雄信，但李世民知道单雄信决不会向他妥协，所以拒不同意。单雄信也表示决不向李世民屈服，声称兄仇不报不可算人。

单雄信临刑的前夜，秦琼、徐懋功、程知节等轮流把盏劝酒，单雄信大碗豪饮。秦、徐、程眼看救不了好友，仰面大哭起来。秦琼搬来火盆，用刀割了股上的肉炙了给单雄信下酒，以表心意。

单雄信被杀后，秦琼为之安葬，痛哭不止。因秦琼未能像羊角哀那样"舍命陪君子"，所以洪门中说："秦琼哭回半把香"。

上述洪门三把半香的传说，主要在于借重江湖义气为精神支柱，加强帮内团结，特别是防止帮内兄弟受敌人收买。而这些传说故事本身带有某些封建迷信色彩的落后性，反映出洪门缺乏明确的政治纲领，以崇尚义气代替政治纲领，这是洪门在反清斗争中屡遭挫败的主要原因之一。

洪门为了普及宣传崇尚义气，将三把半

香的故事编为歌词，便于会内背颂。歌词如下：

头把香是仗义香。周朝时有二大贤，羊角哀与左伯桃，二人结拜生死交。角哀求官楚国去，伯桃冻死空柳中，角哀受爵返齐国，金旗金表祭伯桃。道旁有个荆轲墓，欺他孤魂苦零凋。角哀舍命全仁义，留下美名万古标。

二把香是仁义香。汉朝时有刘关张，桃园结拜义气重，三人同心一炉香，乌牛白马祭天地，剿灭黄巾共苦劳。千里单骑保皇嫂，张飞喝断当阳桥。四弟子龙威飞将，长板坡前逞英豪，赤心保兄西川坐，诸葛先生妙算高。

三把香是忠义香。宋朝水浒梁山岗，众人结拜同生死，高扯替天行道旗，一百八将等招安，俱是天罡地煞将，天罡地煞结拜香。

半把香是威风香，隋炀无道乱朝纲，此香本来不算香，弟兄结拜在瓦岗。混世魔王三年正，气数已满各一方。大众英雄保唐王，惟有雄信保世充，唐王既把世充灭，雄信舍死不投降。受刑吃剑心坚硬，罗成背盟乱箭亡。虽说瓦岗威不大，秦琼哭回半把香。

以上所谓歌词只不过是粗、浅、俗、陋的顺口溜，封建正统观念浓厚。

汉留的传说

汉留两字顾名思义，是汉族遗留，又含有留存汉家天下之意。汉留又称汉刘、汉流。汉流其实是洪帮的支派，又混同为洪门的别名。以下有关汉留的传说，很少能为确凿史料证实，仅为民间流传的说法，本来就有杂乱无章的特点，笔者尽力梳理，仍有个别处与别的传说交叉以至稍有矛盾之感。但是，这些传说中是鱼龙混杂的故事，对于了解洪门文化思想及文化思想背景有一定的参考价值。

1.“弯帽根”与“换袍”

传说郑成功部将陈近南——洪门称为宣宗，探知吴三桂蓄有异志，拟与吴联合灭清。因而赴四川雅州，并开精忠山，预在四川潜伏健儿，以便举事。不料结果大失所望，原来吴三桂完全为个人权利而对清廷不满，并非为民族利益。陈近南只好在建昌待时养晦，这时有位四牌（排）的方宾良，绰号“弯帽根”，见利忘义，向建昌镇台告发了陈近南，建昌镇台马赓武率领亲兵500人，包围了陈近南住所。幸亏陈近南精通武术，易服逃至湖广白鹤洞出家，后称白鹤道人，因此，洪帮忌用四排（此说与别的说法稍有差别），对叛徒都称为“弯帽根”。

嘉庆十九年（1814），贵州林怀明开筑青山，其子林涛，任侠尚义，汉留群众希望林涛入盟，但因碍于生父在堂，父子不可同堂，否则称为潜越。为了吸收林涛入盟，汉留添设了“换袍”仪式，经换袍后，即改变为同袍之意，父子可以同堂，根据这一规则，祖孙亦可以同堂。但同时又规定，换袍入堂的后辈，从记名之日起，须呼大伯盟叔三年，始能在盟内称哥道弟。这种入盟的后辈称为矮举，矮举记名，须从小老么开始，小老么尚未达到正式品级，系记名矮举，在品级上属于半步。后来边省各处尚有“子孙要换袍，先请问林涛”之谚。据说矮举换袍为洪门组织级别上设有半步的开始。

2. 查如龙的惨祸

如前所述传说洪门（汉留）的始祖洪英，山西平阳府太平县人，明进士，在洪门文宗史可法幕下任事后，奉史命至燕京游说吴三桂复明，三桂不允，于是遍访王船山、傅青主、黄黎洲、顾亭林诸志士，共商灭清计划。便由王船山作史论，黄黎洲作《明夷待访录》，宣传尊华攘夷思想，但诸志士仅作文字宣传，无实际力量。幸而顾亭林、傅青主两人，忽然获得一巨款，在陕西各地创办汇票号和当铺等，藉此从经济上接济反清斗争。这笔巨款与李闯王有关。闯王李自成本是陕西米脂县人，他当“流寇”期间，将积累的金钱，归藏故乡，及至

清兵入京，逼其西走，又与其部下，将从北京取得的财物，运往故乡。可是当他的先驱部队到达陕西时，后续部队被清兵截断，转入湖广的罗公山，而自成本身以后下落不明，因而解到陕西的金银珠宝，被前来陕西讲学的顾亭林、傅青主与地方人士，乘闯兵不备而截取，共得金银八百余万两。就用这笔巨款开设汇号当铺，为地方谋福利，亦成为支援反清活动经费。此后，凡在边省各地经管汇票与当铺者，多为山西、陕西人，至民国期间各当铺与汇票号，当被人称为"当光棍"，似与江湖上称的洪帮"光棍"有关。

上述事例，为汉留史上传说的明朝遗老，在清朝统治下仍忠于明朝的故事。而在这批明朝遗老中，却出现了查如龙惨祸。

查如龙为下江人（长江上游称中下游人为下江人），明弘光朝时，曾任部郎，明亡后，流落江湖，一意从事反清复明活动。在康熙初年，伪造各督抚提镇的书札、官封、印信、花押、图章等，十分逼真。书中多有联络声气，共图大举的含意。并均具有报章章稿，汇为一册，携往滇南，寓于山寺僧舍中。秘造血书一封，上平西王（吴三桂），内容是说："天下督抚提镇以及朝中大臣，皆有同心待王为盟津之会，王乃汉人，必能排满，当年之事，王系出于不得已，今天下之枢纽在王，王若出兵以临中原，天下响应，此诚千古一时之机会"。书成之后，令一童前往王府，上呈此书。查如龙故意欲将此事泄露于世，以达到胁迫平西王骑虎难下之势。可是这位送信的童子到王府时，眼花缭乱，未能找到门路，仍把原书携回。后来查如龙因假银一事，在曲靖府败露，曲靖知府李索祖与吴三桂本有宿仇，得到了上吴三桂的书札后，甚是欢喜，但因那书稿中牵涉到很多疆臣，因而将其焚灭，单以上平西王的血书，申呈于督抚闻于朝。闻氏令千总董三纲将查如龙解往京师，如龙临出发时，大呼吴三桂的名字道："我死不足惜，尔灭九族，亦不远矣。"到京后，查如龙被凌迟处死。但从这一事件发生后，清廷疑吴三桂叛变愈深，终于酿成了康熙十二年十二月吴三桂的叛变。洪门传说中认为，如果吴三桂早日响应查如龙的请求，当时义旗一举，"不难四海景从，……一误误国，再误误人，三误误己，三桂真是全无心肝的人了。"

3. 江湖"十三惊"

汉留飘泊江湖，在从事的各种谋生职业方面，既有公开的一面，又有秘密活动的一面。其中又不乏流氓、骗子活动。这里的"惊"是惊疑的意思。其中又有男女之别，男子九惊，女子四惊，合为十三惊。

惊生意。凡属江湖上算命、推流年、敲三才板的，称为"子平惊"；算命代卜课推数的，称为"三元惊"；算命代看相的，称为"柳子惊"；算命提雀笼的，称为"嘴子惊"；算命弹三弦的，称为"幌幌惊"；瞎子算命拉胡琴的，称为"默弦惊"；测字的，称为"朵朵惊"；看相的，称为"盘盘惊"；摸骨相的，称为"手扪惊"。以上为男子九惊。至于女子的四惊是：女子下乡抽花书的，称为"花花惊"；抽花书代观水碗并看香头，称为"帕帕惊"；抽花书代拴魂烧胎的，称为"带带惊"；抽花书代卖丸药的，称为"奶奶惊"。这就是女子四惊。总称为"惊生意"。

培生意。培是培补之意。凡是江湖上卖补品的设摊卖药的都称为"四平摊子"，而在四平摊子中又分为文四平与武四平，内四平，外四平，根根棚，马马棚。所谓"文四平"，即设摊卖膏丹丸散，并临时看病的；"武四平"，是设棚厂，摆刀叉以及用种种武器吸引人们，卖跌打药的。"内四平"，即设摊摆列各种补药，及卖药酒等药品饮料的；"外四平"，是用灸功，按摩，神水，符咒等治病的。"根根棚"，是在空地或空塌上扯着棚子卖梗子药如芳香、白芷、人参、洋参、何首乌等的，这是指根子上生出来的植物药品。"马马棚"，或称"马马霜"，是假冒各种药品，骗人钱财的，钱一骗到手，马上就走。以上这些卖药的统称"培生

意。”

飘生意。飘放的意思，江湖上又称“飘叶子”，这种飘叶子又分为有资本与无资本的两种。如裁许多字条，上面写着俚俗的字谜，专到茶社酒馆中向顾客索钱的，这是不费资本的“飘叶子”。至于略花费些资本的飘叶子，是用一种宣纸，在上面画了画，或写了字，落上送给对象的款，然后向送给对象索钱。或者是探听到某位财主有某种嗜好或爱好，就有针对性的将某种吃的或玩的，送上门去，开始不谈价钱，可以暂放在财主处，等到财主已吃了或玩得有损坏后，即索要原物，借此敲诈勒索。

猜生意。猜字为猜想测度之意，这类生意多含赌博性质，如“摇宝”、“开宝”、“花宝”、“估标”、“诗谜”等等，均属于猜生意，以各种形式设谜局，引人来猜，猜中是较少的，多数情况下，使人猜不中，有人在屡猜不中情况下，出于气愤情绪，倾囊为止，诸如彩票、奖券之类，也属于这种性质。凡设局引人猜测或碰“运气”的，统称“猜生意。”

此外，还有如：“风门”，即在江湖上以多种看风使舵方式行骗，往往利用美人计行骗。“火门”，即是“火候”之意。也往往利用美人计或发财的诱惑使人上当。

以上是旧时代洪帮中广大下层人员在江湖上从事的职业，也只能理解为部分帮会人员从事的职业。

组织制度

元始山堂

传说自少林五僧与陈近南创立洪门会后，起兵反抗清廷失败，乃转为隐蔽活动，积蓄力量，开始在各地秘密发展组织。

洪门内部相传其组织系统是仿照《水浒传》梁山忠义堂的组织加以改进而形成的。其组织的秘密名称一律规定为："某某山、某某水、某某堂、某某香。这种山、堂、水、香的秘密名称，称为四柱。除四柱外，还各规定内、外口号。

传说有万云龙带彪字印信到两广开立太乙山，水为珠江水，堂为永茂堂，香为两广香，内口号为"龙希"，外口号为"彪"。胡大常带麐字印信到苏浙一带开立万历山，水为苏浙水，堂为洪顺堂，香为万年香，内口号为"常希"，外口号为"麐"。洪启胜带麒字印信往甘肃新疆边境，开立云梦山，水为江湖水，堂为忠义堂，香为西岳一炉香，内口号为"胜希"，外口号为"麒"。焦天成带龑字印信往云南贵州四川一带，开立九龙山，水为香庆龙珠水，堂为同庆堂，香为扫清复汉香，内口号为"成希"，外口号为"龑"。朱天顺带麒字印信往湖南湖北一带开立天宝山，水为洞庭长江水，堂为湖广堂，香为五湖德真香，内口号为"顺希"，外口号为"麒"。

三十六部半职位

洪门历史悠久，组织系统随着其历史的演进，逐步严密起来，在清朝道光后期，洪门天地会内已经形成了一套职衔名称。但当时职称还较简单，首领人物仅有洪棍、白扇、草鞋三个衔，先锋这一职衔还未列入领袖人物之列。其领袖人物中的职衔名称都是隐语暗号，洪棍相当于元帅，纸扇或白扇相当于军师，草鞋相当于通信联络的首领，因为他要走动通信联络，所以以草鞋为代号。本来洪棍又作红棍是龙头的代号，但后来演变为在会内执掌刑罚者。白扇又称先生、三哥。以后在哥老会和其他洪门支派中，组织系统的职务分工逐步发展到三十六个半职衔名称。三十六部(步)半职位，形成了一套组织结构，同时也是晋级阶梯，有功劳者才能够晋级。每一部位(又称步位)各有专职，分工合作，秩序井然。三十六部半职位，即三十六个官职加上制皇这半部官职。制皇为前任山主，恐碍现任山主权力，规定其不得参与机要，是个可有可无的职位，所以称为半部。他虽然没有实权，但在山堂中的地位极其显贵，相当于太上皇。

洪门组织按排编制，排又称行，几排又称为行几。

有关洪门组织系统的各种抄本中的记载

略有差别，有的十分繁琐，在此删繁就简，并略加解释。

行一有制皇、龙头、坐堂、陪堂、盟证、香长、管堂、刑堂、执堂、礼堂、护剑、护印、心腹、新一，共十三位半大爷。

行二有圣贤，一位二爷。

行三有桓侯、披红、插花，共三位当家三爷。

行五有红旗、黑旗、蓝旗、执法、青刚，共五位管事五爷。

行六有花冠（巡风）、镇山、巡山，共三位六爷。

行八有白旗、八德，共二位八爷。

行九有九江、江口、检口、守口、斗口，共五位九爷。

行十有大、小么满、铜章、铁印，共四位么爷。

共三十六部半官位。

因为少林寺僧人马福仪武功居第七位，又因天祐洪时的符四、田七二人占四、七行步位，他们三人都是洪门的叛徒，故以四、七为忌。此后四、七行步位都以女子入洪门者任之。这也反映了洪门中妇女地位低下。女士行四，金凤前山。行七，银凤后山。

三十六部半职位的职责简述如下：

龙头——统辖全权的山主。

副龙头——统辖全权之副山主。

坐堂——辅助龙头办理全山事务，权力极大，仅次于正、副龙头。

陪堂——辅助坐堂办理公口上一切事务。坐堂处理公务，须陪堂签署始能生效。

盟证——盟誓之证人。非元老不得担任。

香长——主香之长。开香堂的主祭者，非元老不能任该职。有的山头以龙头兼任。

管堂——管理全山之事。

刑堂——处理刑事。如有本山堂哥弟争执事，经营堂处理后，凡违法者经刑堂定谳后才能执行。刑堂命令传出后，由外八堂遵照执行。

执堂——统计本山人数，类似兵部，管军事组织训练。

礼堂——按洪门礼仪，负责教育大家。

护剑、护印——为龙头近身之掌剑、掌印者。

心腹——亦称新服、新福、刑副，有特别资格，于洪门有伟大功绩者才可充任。如地方上声望隆重之绅士，在会内有实力地位者，或在物质上大力资助会内者。

圣贤——桃园结义时，关圣居于老二的位子，洪门开山立堂必行迎圣典礼。圣贤行伴圣、送圣及迎圣之职。

桓侯——又称当家。桃园结义，桓侯居三。督管钱粮出纳事务，为当家三爷之第一级。

披红——管理局部钱粮之收支，或管理各码头粮台会计。为当家三爷之第二级。

插花——管理催、督、护粮等事务。

红旗——大管事。专管外务，包括各方交际及联络各码头等职责。能弹劾内八堂大爷，约束外八堂兄弟，有发号司令召集弟兄之特权。为管事之第一级。

黑旗——在管事中负责内务，负责检查新会员的出身和个人历史情况，防止“身家不清”者混入会内。为管事中之第二级。

蓝旗——负责平时巡查本山堂内一切事务，及迎风接驾等事宜，佐理各大管事职务。为管事中之第三级。

执法——为惩戒官。凡属哥弟有违犯香规及一切不法情事，轻者由执法呈明龙头大哥，照例执行。重者由全堂议处，举行刑堂大令执刑。

青刚——又称帮办，协助红旗、黑旗、蓝旗、执法的职责。检查会员是否身家清白。为管事中之第四级。

花冠——又称巡风，负有严防奸细，保护山头之责。为六排中之第一级。

镇山——为花冠的助手。负有开山堂时

巡风瞭哨的职责。平时巡查外码头来客，通风报信，为全山耳目。

巡山——又称巡查，为花冠的助手。负责山内外防守巡查之责。

白旗——又名纲纪，护掌十八本律书，管记功过，为八排中之第一级。

八德——管金鼓旗帜及军用品制造，如会内兄弟有过错，负责找保人讲情。为八排第二级。九江——又称九排。管挂牌，凡开山堂，栽培新进，或办提升，职名确定后，五排之上者高挂金牌，五排之下者，高挂银牌。如属于降级即挂蓝牌。此外兼管承办筵席等。为九排第一级。

江口、检口、守口、斗口(堵口)——负责盘查外来人员防守要隘关口。为九排第二、三、四、五级。

大老么——又称辕门，或称大满，专管内八堂收发传达之责。为十排第一级。

铜章——管发铜质腰牌。为十排第二级。

铁印——管察看登记来宾腰牌号码，复查用印。为十排第三级。

小老么——亦称小满，管迎送招待宾客及一切杂务。为十排第四级。

以上所列洪门三十六部半职位反映出洪门组织制度上等级森严，分工具体，官职庞杂，是中国封建制度的一个缩影，也是官僚体制的一个缩影。在这个封建性的官僚体制缩影中，以龙头大哥为首，龙头大哥有至高的权力，各级官职根据职位高低，享有不同的特权。这种封建等级制，缺乏权力上的制衡，于是形成龙头大哥的专制独裁。这是落后的自然经济基础所决定的上层建筑的一个缩影。

内八堂和外八堂

洪门按照组织内部与外部事务的分工，有内八堂与外八堂。

内八堂有：正龙头(即山主，或称正龙头大爷)、副龙头(即副山主，或称副龙头大爷)、坐堂(或称左相大爷)、陪堂(或称右相大爷)、管堂(或称京内总督大爷)、执堂(或称尚书大爷)、刑堂(或称西阁大爷)、礼堂(或称东阁大爷)、盟证(或称中堂大爷)、香长(或称总制大爷，系临时推派)。

外八堂有：心腹(或称京内军师，又称心腹大爷)、圣贤(或称京外军师，又称二爷)、桓侯(或称京外总督粮饷，或称行贴三江总督营务处，又称当家老三)、红旗(或称督管粮台)、蓝旗(传报山堂，或称帮办管事)、黑旗(侍候坐堂，或称管事五爷)、红旗、蓝旗、黑旗(又总称管事老五)、巡风(或称巡营查哨，又称老六)，白旗(或称老八)、江口(或称老九)、么满(又称老么)。

堂口字号与五堂尊称

堂口字号有：仁(西北堂)，义(东北堂)，礼(状元堂)，智(四喜堂)，信(五福堂)。

洪门五堂为：坐、陪、刑、执、礼，其尊称次序为：彪、麉、麙、麅、麙五字和虓、彪、麙、麙、麙五字，分公、侯、伯、子、男五等，其尊称如下：

坐堂——彪虓公，

陪堂——麉彪侯，

刑堂——麙麙伯，

执堂——麅麙子，

礼堂——麙麙男。

从以上内八堂、外八堂的名称，堂口字号及五堂尊称中，可见洪门组织内部不仅职位繁多、等级多、层次多，而且每一职位又有许多繁琐的名称。这种情况反映了民间下层社会组织的秘密性与落后性。

禁 条

洪门会起源于民间秘密结社，最初就具有互助性，为了保持其内部团结互助，很重视会内的纪律性。这种纪律性，不仅是为了会内的互助关系，也是为了保持秘密的非法的活动方式所必需的。洪门会运用许多禁条、誓词来加强内聚力。由于洪门早年的秘密活动方式，这些禁条、誓词大多口头相传，缺乏原始文献记载，后人著述中所记载的大都经历了代代相传，难免在相传中起变化。随着历史条件的演变和各地洪门组织环境的差别，洪门的许多禁条、誓词，十分杂乱，在内容、格式、条文顺序、文字表达方式上，各有差别，总的反映出这些洪门会众的文化水平不高。从思想内容来看，其中既接受了传统文化中一些民族性美德，也承袭了封建性的糟粕。以下列举一些较有代表性的禁条。

1. 十禁例

一禁，自入洪门之后，不得领花红（官府的人）捉拿兄弟。如有不依者，定然洗身（杀头），不许兄弟取保。

二禁，自入洪门之后，不得奸淫义嫂义妹。如有不依者，定然斩首，决不徇情。

三禁，自入洪门之后，不得私传馆底教习外人。如有不依者，先取顺风（割耳）一对，另行重责。

四禁，自入洪门之后，不得与兄弟斗气伤害手足，不得臭言恶语辱兄弟。如有不依者，重责。

五禁，自入洪门之后，不得酒后横凶，斗事喧哗，藐视香主父母等长辈。如有不依者，重责。

六禁，自入洪门之后，兄弟托带财物须要送到询交，不得私吞藏匿。如有不依者，重责。

吉禁（洪门禁用七，以吉代七），自入洪门之后，不得私行捡银肥己自用。如有不依者，被兄弟查出重责。

八禁，自入洪门之后，与兄弟赊借财物须要有借有还，不得拖延。如有不依者，重责。

九禁，自入洪门之后，不得恃强欺弱，须要富贫一体，不得藐视贫弱。如有不依者，重责。

十禁，自入洪门之后，身为执长者，倘兄弟有事须要酌议，应行则行，不得推委，借事躲避。如有不依者，定然革职另行重罚。

以上这十条禁例，除了一、三两条属于防范敌人破坏之外，其余八条，都属于维持会内团结的内容。

2.《十禁令歌词》

十禁大令传下来，位台哥弟听分明。
十禁大令有明文，十禁原来禁咱们。
小弟略略受教训，试看讲出行不行。
还望位台多指示，如有错误请改正。
一禁红面来视兄，二禁礼貌不周全。
三禁拖扒来反说，四禁背地巧生嗔。
五禁拐逃人妇女，六禁穿灶作游神。
七禁对兄不恭敬，八禁胡言来诳语。
九禁乌合与乱为，十禁办事不留心。
小弟十禁讲不清，还望位台海量深。
十禁讲完条例尽，海湖规则本非轻。
小弟从此知途径，汉留原是一家人。
十禁大令讲完了，忠义堂前把令交。

以上的十禁令内容，都是防止会内发生不利于团结的行为或发生不利于维持等级秩序的行为的禁条。

3. 十条三要令歌词

十条要令往下传，在园哥弟听我言。
汉留原来有十条，编成歌诀须记牢。
语言虽俗理玄妙，各要遵行才算高。
第一父母要尽孝，尊敬长上第二条。
第三不可大压小，兄宽弟让第四条。
第五乡邻要和睦，敬让谦恭第六条。
第七要把忠义抱，行仁尚义第八条。
第九上下须分晓，谨慎言行第十条。

此外还有三大要，一个色字便含包。
逢遇弟妇和兄妇，俯首潜心莫乱瞧。
见得妇女休调笑，犹如姊妹为同胞。
孀妇尼姑最紧要，奸淫妇女要三刀。
上例便为三大要，行为谨慎要记牢。
任你偷香手段妙，天网恢恢岂能逃。
人纵不知神明晓，法理人情定不饶。
若是违反不依教，无论轻重先脱袍。
轻则红棍四十下，重则按刀自己剽。
初入汉留须通晓，方是光棍称英豪。
十条三要讲完了，忠义堂前把令交。

以上的十条三要令，属于社会道德规范。它用于洪门会内部，有利于维护会内的安定团结。在三要令中，主要是戒色，以便防止在男女关系上不利于会内的团结。凡民间下层秘密结社，男女关系上的问题往往引起内讧以至火拼，所以强调这方面纪律。

4. 十款歌词

袍哥原来规矩大，在缘哥弟要详查。
还有十款更值价，范围谨守始堪夸。
汉流章法要文雅，不是山蛮野性家。
一不许前后把衣札，二不许帽子戴歪斜。
三不许敲脚把腿掛，四不许口内乱开花。
五不许当堂把架打，六不许胡扯与胡拉。
七不许谈言无上下、八不许吵闹肆喧哗。
九不许裁瓜还逗撮，十不许灭股并卡娃。
同人学得修身法，声名早著大中华。

5. 十要歌词

一要孝弟和忠信，二要久远讲交情。
三要礼义为根本，四要廉耻切实行。
五要谦和与诚信，六要仁爱并和平。
七要处世多端正，八要品节允详明。
九要视财如粪土，十要作事秉良心。
但将十要牢记定，顶天立地作完人。

以上十款、十要歌词，反映出洪门要求会员讲究礼貌，防止流氓习气和野蛮行为；洪门还提倡儒家的传统道德如忠、孝、仁、爱的道德准则。但是，这些禁条并没有得到始终如一的贯彻执行。否则是可能防止民国以后的洪帮走上流氓化的。

6. 十条十款刑律歌词

十条十款不要犯，禄位高升紫罗袍。
有人若犯十条款，条条款款定不饶。
上三排哥子犯了戒，自己挖坑自己埋。
中三排哥子犯了戒，三刀六眼洞自开。
下三排哥子犯了戒，金枪红棍两分开。
有仁有义来结拜，五湖四海一母胎。
自从盘古分天地，忠孝仁义把名传。
桃园根本义为重，异姓结拜胜同胞。

从十条十款刑律歌词中反映出洪门的刑律是很严厉的，有关刑律将在刑法部分以实例说明。

民国时期的纲常、规要

民国以来的洪门纲常、规要，反映出历史背景的变化，除了洪门原有的某些特点被继承下来之外，洪门纲常、规要受到了民国期间政治上的影响，此外，在文字表达方面也比以往通俗、明确些。试看以下的三纲五常、五伦八德：

1.《三纲五常》

三纲是：

岳武穆——遵循慈母训，精忠报国仇，杀身成仁义，忠孝传千秋。

文天祥——奉诏勤王事，矢志不瓦全，舍身而取义，丹青照万年。

孙文——赤心救人类，主义曰三民，民国赖以立，……

五常是：

仁——尧帝择婿配农夫，大舜耕田入皇都，万里洪基齐推让，史册斑斑颂唐虞。

义——孟尝好义世间稀，日用斗金不足惜，三千食客迎门里，鸡鸣狗盗一般奇。

礼——关雎载咏首国风，大礼告成是周公，男婚女嫁桃夭赋，今人盍效古人风。

智——唐朝有个徐茂公，神机妙算胜卧

龙，保主瞒天过了海，唐王驾前作国公。

信——关公放曹义气长，秉烛待旦堪钦尚，封金却印辞曹往，护嫂寻兄信字香。

洪门在民国前以至民国后的某些较落后地区所鼓吹的三纲、五常，具有传统的封建伦理道德观念，如：洪门的《五阴六阳》诗歌称："知三纲来知五常，分开五阴合六阳。……乾坤八卦定纲常，君臣义道为三纲。仁义礼智信为五常。"这其中，三纲遵循的是封建帝制和君臣关系，五常是传统的伦理道德。民国后，洪门的以上三纲，虽然仍沿用这一名称，但其内容已经改变了。原来的三纲是"君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲"，是封建社会的三种主要的道德伦理关系。而民国后洪门的"三纲"却将内容改为以岳武穆、文天祥、孙文三人为学习的楷模，学习其精忠报国，舍身取义和赤心救人类的精神。这在洪门的精神教育上是一个进步。

至于洪门的五常，在民国后并没有明显的改变，仍然是鼓吹传统的伦理道德，只是对五常的每一个字，都树立了一位古人为榜样，如："仁"以尧、舜、虞为榜样；"义"，以孟尝君为榜样；"礼"，以周公为榜样；"智"，以徐茂公为榜样；"信"，以关羽为榜样。这其中虽有民族传统文化中可供筛选，可供批判继承的精神遗产，但其主要方面却是宣染封建意识。对于洪门来说，孟尝君的养士之风，正迎合了洪门各码头之间交往和江湖上笼络党羽的需要。徐茂公式的智，关羽式的信也迎合了洪门闯江湖的需要。

2. 五伦八德

五伦是：

一、执政者待人民博爱平等，享权利、尽义务、责任分明。

二、为父母对子孙堂前教训，为子者敬父母如爱己身。

三、为夫者对妻挈时常理论，夫雄飞妻内助，振启家声。

四、为兄弟必须要兄友弟恭，弟兄和，家道成，百事亨通。

五、为朋友必须要言而有信，患难倚，祸福共，相爱相亲。

八德是：

一、孝，孝顺父母；二、悌，兄弟和睦；

三、忠，忠心报国；四、信，一诺千金；

五、礼，循规蹈矩；六、义，见义勇为；

七、廉，不苟取与；八、耻，明辨是非。

以上洪门在民国后的五伦八德，在内容与含意上都已经有所改变。将封建社会中五伦的君臣关系，改变为要求民国政府的执政者以博爱平等对人民，而人民对国家要"享权利，尽义务"。同样，在父与子，夫与妻等关系上，也改变了原来的父为子纲，夫为妻纲的关系，反映出资产阶级民主主义观念，影响到了洪门。民国以来的洪门以资产阶级民主主义、资产阶级法权观念，改换了封建社会中五伦的具体含意，也可以说是偷换了概念，使其为吾所用。

至于八德，也是中国传统的伦理道德，中国资产阶级可以将中国封建社会中的孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻，一字不改全部继承下来，赋予资产阶级所需要的含意。这也对洪门产生了影响。

3. 十规要

第一，凡入会者须守会之宗旨，合群团结，保全大局，顺天行道；拥护政府暨最高领袖，爱护国家，消灭汉奸。

第二，入会之后，兄弟和好结为手足，出入相顾，患难相扶，不得相残，成一家之亲。

第三，凡会内兄弟须要孝顺父母，不得辱骂粗言、藐视兄弟、有伤手足之情。

第四，凡是会内兄弟，须要涤身为本。凡百事若有害己者免之，有益群众者增之，是大丈夫之根本。

第五，凡兄弟者，不论老少，有能者居上。凡事有职责，竭力为之，以免误事。

第六，凡我会兄弟，不得伤残、言语相争，有害本会之基础，以和为贵。

第吉，凡会内人等，礼义相对一家亲，不可听旁人之言，恐生是非有失和气，遵守本分为先。

第八，凡会内兄弟未入会之前有多少争斗事件，入会之后作为骨肉之亲不得多论。

第九，凡会内兄弟有志者立成基础团体，百事有能者，传教兄弟，以备后用。

第十，本会之基础以实力为首，凡兄弟有能教习者，有职任者用心来教之，以助社会之盛名。

以上这十规要反映出它的历史背景是抗日战争时期，在第一条中提出“拥护政府暨最高领袖，爱护国家，消灭汉奸”，反映出该洪门团体是附属于国民政府的，也表现出其抗日的基本立场。

除第一条之外，其余九条，都是关于加强会内团结的内容，强调了“出入相顾，患难相扶”的互助精神。其中第四条提出：“凡百事若有害己者免之，有益群众者增之，是大丈夫之根本”，说明洪门团体尚能考虑群众利益问题；第五条提出“凡兄弟者，不论老少，有能者居上”，说明洪门团体，破除了论资排辈的传统。

三十六誓

三十六誓为入洪门的每一会员必须宣读的誓词。各历史时期的三十六誓，在内容上大有差别，但在洪门内部的互相帮助和遵守纪律，保守秘密的内容方面，基本精神是一致的。

1. 萧一山搜集的《三十六誓》

萧一山先生在伦敦不列颠博物院发现的抄本《Orietal2339》两件，都属于清朝后期咸丰年间的抄件。内容繁杂，文字粗陋，且文理多不通顺。

这两篇三十六誓，前一篇附有诗歌，后一篇注明了罚规，两篇在政治内容上略有差别。前一篇反清复明的政治内容较鲜明，其中第一誓内即有：但看清朝江山改变，……兴兵同心合胆，夺回明主江山，登基龙位”，而后一篇，仅有“俟至反清复明之日，方可施展英雄”一句。

前三十六誓中，一律以“㐂”字样代表洪门会。誓词的内容要点大致有：须孝顺天地，奉敬神明，如有不依，五雷诛灭；不得私通官差以及巡船三板，捉拿㐂内兄弟，如有不依，死在万刀之下；作事公平，不得恃强欺弱，霸占㐂内兄弟妻妾子女，以及田地屋舍等项。如有不依，吐血而死；要信实为本，或有㐂内兄弟寄妻托子，银两书信物件，不得途中自作不良，如有不依，天雷打死。此外如：即路切莫贪淫、当义气相交、廉耻须顾；命令不可失，腰屏衫仔旗色，不得父传子，兄传弟，亲戚朋友亦不得相传。如有不依者，是必吐血而亡也；天伦父母第一要孝顺，和睦乡里，伯叔、兄弟、姐妹一切等亲，不得忤逆，如有不依者，被五雷诛灭而死。

前三十六誓所附诗歌如下：

五祖流传被一张，洪家兄弟效忠良。
分开五房招义士，开州开府姓名扬。
初进洪门读誓章，夫妻永保万年长。
若系奸心来投降，蛇伤虎咬路中亡。
莫话誓章无报应，举头三尺有神明。
今晚新人来进庆，三十六誓达天庭。

后三十六誓中大部分内容与前者相同，但在文字表达方面，有所变化，如：“洪家兄弟以忠孝为先，不可伤碍父母，倘有不法之人敢伤碍父母者，百日内死在五湖，骨沉海底而亡”。这一誓与前三十六誓中的有关内容雷同，文字上略有变化，但后三十六誓的特点在于，每条誓词之后，列有罚规。如上述这条誓词之后，列有：“查出打百零八棍”。

后三十六誓内容中又如：“洪家兄弟闯出事来，有官差来捉拿，须当打救兄弟出关，不得阻挡。如有不法之人，不肯救兄弟出关，以及阻挡者，五雷打死，拖尸而亡。查出打百零

八棍”。“洪门兄弟到来相探,须以礼相待,有粥食粥,有饭食饭,不可弃嫌无菜。如有不正之人弃嫌兄弟,传说于人,臭自己弟兄名声者,死在万刀之下而亡。查出打十八棍”。“洪家兄弟犯难到尔家中取借路费,须当出力相赠,倘或家中无,便如衣服亦可持一半件与他当质作路费。如有不法之人,不肯出者,死在街头路尾而亡。查出打三十六棍”。“洪家兄弟今晚结拜回家,不可私下借卖本底。洪门律法:父不传 子,子不告父,兄不教弟,弟不教兄。如有不法之人私传、私借、私卖、私教者,蛇伤虎咬而亡。查出洗身(处死)”。

纵观前后两篇三十六誓,绝大部分誓词都是有关洪门纪律和伦理道德规范的内容,可见其主要目的在于加强洪门组织的内聚力。后三十六誓中较有特点的内容如:“洪家兄弟有两(京)十三省的书札到来招兵,须当即速通知大哥先生、四大头目。如有不法沉埋十三省洪门来往书信者,死在乱刀碎剑,分尸而亡。查出打百零八上棍”。这一条誓词反映出重视各地洪门的联络和互助。

2. 三合会的三十六誓

这一誓词启首部分称:“今夜吾人各介绍数新信徒于‘三合会’”。可见这是洪门三合会于深夜开香堂发展新会员时的誓词。誓词启首部分又称:“吾人以甲寅年七月二十五日丑时为生诞时”。可知宣誓的时间是1854年(清咸丰四年)。启首部分又称:“今夜拜天为父,地为母,日为兄弟,月为姊妹;复拜始祖及五祖洪英、万云龙等,与夫洪家之全体神灵。”可见三合会与天地会一脉相承。

誓词启首部分还有一段值得注意的话:“凡新会员,各以其范围行所任务,顺天行道,顺天者存,逆天者亡,如有能回复明代,报仇雪耻,建设天下太平之治者,身封王侯,子孙则历世永昌 ”。这段话反映出:第一,承袭了农民起义中顺天行道的通俗的、易为群众接受的口号;第二,具有“顺天者存,逆天者亡”的民间传统的天命观,但这里的顺天、逆天,在很大程度上是指人心向背;第三,强调“回复明代,报仇雪耻”,具有强烈的反清复明意识;第四,当时正是太平天国起义的第四年,其“建设天下太平之治”的口号,与当时太平天国的影响不无关系;第五,以“回复明代”,“身封王侯”为目的,说明其严重的封建传统观念。他们所反对的仅是清朝的统治,并不反对帝、王、将、相的封建制度。他们的眼界丝毫没有超越封建主义框架。

在三十六条誓词内容中,大部分属于加强组织纪律、维护团结和提倡互助的,而独有第三十六条(即最后一条)誓词称:“士农工商,各执一艺,既入洪门,必以忠心义气为先,交结四海兄弟,日后起义,须同心协力,杀灭氵月朝(“氵月”为“清”的隐蔽字),早保汩主回复(注:“汩”为“明”的隐蔽字),以报五祖火烧之仇,如遇事三心二意,避不出力,死在万刀之下。”这条誓词反映出三合会以反清复明为宗旨,准备武装起义。将反清复明的政治目标,与为洪门五祖报火烧之仇结合起来,更可看出洪门内部有关火烧少林寺等传说,是为反清复明的完结服务的。

另有日本学者平山周所著《中国秘密社会史》中所载的洪门《三十六誓》全文,与上述三合会的三十六誓内容基本一致,只是文字表述的详略方面稍有差别。

3. 抗日时期的三十六誓

抗日战争时期,洪门的三十六誓比以往大有变化。

首先,体现了抗日救国的精神。如誓词称“现是倭寇侵我国土,杀我人民,残暴兽行,此仇此恨不共戴天。我辈誓以至诚捍卫国家民族,拥护党国及军事最高领袖,以恢复中华民族山河领土,驱逐倭寇除灭汉奸,誓为争自由平等独立之真民国为目的。倘有悖盟,天诛地灭。”当时,中日民族矛盾是社会主要矛盾,洪门拥护国民党军委会“最高领袖”,这在当时历史条件下还是有利于抗日救国的,这与当时洪门中投靠日本侵略者当汉奸的那部

分组织和成员，大有区别。同时，誓词中称：抗日救国“要同心协力，输助军饷，不得事外造谣诽谤。如有不遵，雷打火烧。”“倘有汉奸窃图破坏国土完整，我辈兄弟在内则效力戎行，在外则输财助饷，不得退缩。如有不遵，炮火焚身。”

其次，在处理会内外关系方面的誓词，比以往的简明、确切。如誓词称：“会场中排列仪仗及秘密训词，不得泄漏于外，不得私卖腰凭衫仔。如有不遵，大炮焚尸。”“不得串同官差拿园内（指会内。沿桃园三结义之园的含意。）兄弟，不得捏造手足逆伦之事设谋陷害，不得私领外人赏封行刺手足。如有悖盟，大炮焚尸化骨扬灰。”“所有洪门本底不得私传于园外之人，如有不遵，就地而亡。”“凡园内兄弟发财，兄有兄份，弟有弟份，不得眼红眼赤，以及偏门不得混骗洪门手足银两首饰物。如有不依，山头海角而亡。”“见园内手足与别人争斗，认准洪门牌号，须要上前，有理相帮，无理相劝。如有不遵，死在海面。”“所有园内手足均一体优待，勿存彼此之念。如有不遵，自跌而亡。”“如遇园内手足有争执事，须要聚堂声明，公判曲直，不得横行交涉，以存公理。如有不尊，烂口而亡。”这些誓词反映出，对外维护洪门的利益与保守秘密，对内维护私人财产和秉公处理会内纠纷。在对内、外关系方面，充分表现出帮会小团体利益至高无上，誓词中称：“手足有难报到，须要打点出关，以尽同盟之好。如有不遵，穿肠烂肚而亡。”“凡文武衙内行走人员，遇兄弟有案情，务宜预早通知，以便提防，不得私领花红串同官差摘食手足。如有不依，万刀之下而亡。”这两条誓词暴露出在国家机关内任职的洪门会员，营私舞弊是符合会内要求的。因此，国民党统治时期，有许多官员为了得到洪门的保护以便营私舞弊、以权谋私，而参加洪门。蒋介石深懂得帮会的内情，所以他对帮会在利用的同时又尽力控制。尽管如此，政府的经济情报常为帮会分子向会内泄露，会内首领人物得到经济情报后，靠投机发财成为常有的事。有时军事情报，也会从帮会系统泄露出去，因而各种特务机关都曾利用帮会窃取情报。

第三，有关会内互助团结方面。誓词称：“如手足有事报到，不论早晚，先查明本底。确非假冒，务宜招待，毋负手足之情，如有不遵，死于猪羊狗口。”“手足遇紧急患难求助途费，有多帮多，有少帮少，不得袖手旁观。如有不遵，死于街头街尾。”“忠信为本，义气为先，倘园内手足付托书信银两物件，须要周全送到，交该手足家，不得隐匿吞噬。如有不遵，五雷诛灭。”“自入洪门有福同享有祸同当，荐举园内人才，为国为民进行会务，不得爱贤爱能。如有不遵，大炮焚尸。”“洪门有寄妻讬子之意，如有手足之孤儿寡妇无人倚靠者，集众帮助，不得坐视，如有不遵，天诛地灭。”洪门的这种互助、互济的要求和规定，是其内聚力的基本方面，也是洪门历经政局变幻，仍能绵延与发展的基本原因。

4. 民国以来的“改进誓词”

洪门誓词据洪门会自称“前后相承，古今一贯”，但事实上不同历史时期，不同地区，各有差别。民国以来，各山堂都改进了誓词，形成了通行的简明的誓词，举述如下：

余誓以至诚，加入洪门，奉行五祖遗教，遵守洪门法规，服从

大哥命令，互信互助，精诚团结，复兴民族，振兴中华，如有越礼反教，愿受严惩，并敬砍红香

为证，此誓。

显然，民国后，经改进后的这种通行誓词，简化很多，已近似一般政党、社团的誓词。这不能不说明，洪门向文明迈进了一步。但仍保留了洪门的基本传统，如“奉行五祖遗教”、“服从大哥命令”，以及斩香（代替杀鸡）起誓等。在这些内容上，又与一般党团的宣誓大有区别。

以上所述洪门各个时期的各项禁条、规约、三纲五常、五伦八德、三十六誓等，都属于

团结和加强内聚力的“约法”，可总结为以下几点：

第一，“江湖义气”。如：“忠信为本，义气为先”、“有福同享，有祸同当”、“出入相顾，患难相扶”……这一类誓词、规要，都体现了这种“江湖义气”和互助精神。这种江湖义气和“互助精神”在不同的历史条件下，具有不同的性质和作用，有的历史条件下，它是十分反动的，也有的历史条件下，它具有一定的积极性，例如抗日战争时期，用于民族抗战，能够起一定的积极作用。但在国内阶级斗争中，它却模糊阶级意识，有时甚至不分敌我。因此，应当对“江湖义气”、“互助精神”作具体分析，不应一概肯定或一概否定。但洪门缺乏明确的政治目标和正确的政治、经济纲领，其“江湖义气”往往陷入政治上的盲目性和盲从性。

第二，伦理道德。这些禁条、规约、三纲五常、五伦八德、三十六誓中，贯穿了儒家的传统道德观念，特别是“五常”的仁、义、礼、智、信，“八德”的孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻，基本上是儒家的伦理道德规范。洪门借以作为约束会内弟兄的信条。但民国以来，洪门的“三纲”已改为新的内容，把学习孙文的革命精神放入了“三纲”之中；洪门的“五伦”中，更提出了平等博爱之类的资产阶级政治思想。反映出民国以来，洪门已经不完全墨守封建礼教，而是具有了一定的资产阶级的道德观念和政治思想。但在维系会内等级和秩序方面，基本上仍然遵循儒家的封建色彩浓厚的道德规范。

应指出，洪门奉行的传统道德如“孝”、“悌”、“忠”、“信”、“礼”、“义”、“廉”、“耻”等，其中既有封建糟粕，又有传统的美德，不应绝对否定或绝对肯定。例如洪门将“信”解释为“一诺千金”，“信”的含意广泛，也包括讲信用，信用应属于民族传统中的美德，信用对于各项事业以及对于商品经济的发展，也是有积极意义的。又如“廉”，不应当因封建社会中某些统治者企图以虚伪的“廉”维持反动统治，而将“廉”视为糟粕，其实“廉洁”是民族传统中的美德，人民政权更需要廉政，革命干部更需要廉洁奉公。因此，洪门的许多规约、誓词，不应简单化的一概否定或肯定，应看到其中既有封建糟粕，也有民族精华。

还应看到，洪门所提倡的信条，并非在实际活动中都能够实行。例如：抗日战争时期，洪门“三十六誓”中曾提出：“在城镇市埠要公买公卖，不得恃强欺弱”（见其中第 26 誓）。这是有利于社会秩序和有利于商业贸易的。但是，各地洪门并非都认真实行，由于洪门的封建帮派观念，在实践中往往以是否帮内弟兄论定是非，难以做到公平。

第三，迷信色彩。洪门的各种禁例、规要、誓词之类，反映了半殖民地半封建社会的旧中国法制衰萎。他们不是以法制来约束会员的行为，而是靠指天起誓。如清朝后期洪门的“三十六”誓中称：“如有不依者，即被五雷打死，火烧永不得转轮”，又如“死在万刀分尸，永不超生人轮”。反映出他们具有生死轮回的迷信观念，受到了佛教思想的影响。而有的誓词之后，除了如有不依，死于“万刀分尸”、“雷打火烧”、“万箭穿身”等等之外，还规定了罚规：分别为打“三十六棍”、“一百零八棍”、“去顺风”、“洗身”等。在抗日战争时期的洪门“三十六誓”中，仍有“倘有悖盟，天诛地灭”，“如有不遵，皇天不佑”，“如有不遵，五雷诛灭”等誓词。这些都反映出洪门会在思想意识上和组织上的原始性、落后性，同时也反映出洪门所处的中国社会制度的落后性，这是科学不发达，文化落后，法制没有得到提倡的产物。

开立山堂和入会仪式

开立山堂和进、出山柬

洪门会凡内八堂中之大爷辈，经本山山主之许可，皆可开立山堂。但新开山堂的大爷必须多仁多义，有智有能，平时收兄弟甚多，有相当的名声者，才能够得到本山山主的许可和海内各山头之赞成。否则是不能开山立堂的。

开山堂之前数月，要派遣许多兄弟分别赴邻近各洪门山头邀请有声望的洪门龙头大爷参加。到会客人多，山堂才算开得体面。

举行开山仪式的地点，必须选择深山古庙，因为帮会本属非法组织，只能秘密活动。开山堂还要选择黄道吉日进行，并请近地各山头的五堂大爷及本山堂十排全部兄弟到场。

场内正中设坛供五祖及关圣神位，备有三牲祭物及红纸所书的进山柬、出山柬。也有的挂关羽夜读《春秋》图及岳飞像。两旁设十二把交椅，供龙头大爷们坐。举行告祭仪式时，全堂兄弟各就位置，诵读誓文条例，气氛十分严肃，参加这一仪式的洪门弟兄仿佛身在水浒梁山，豪情义胆油然而生。举行开山式时，大都就便广收弟兄，大办筵席。仪式过后，新山主命令聪明伶俐、谙熟洪门海底、善于交际者数人，带上山柬（即檄文）送到全国各山头请求赞成，犹如现代新建立的国家，在国际间呈递国书，取得国际间承认一般。新山堂开辟，大都能够取得各地山堂的承认。新立的山堂，获得外地山堂承认后，所收的弟兄才能够到外地跑码头，才能够得到外地山堂的招待。

进山柬本为会内兄弟昭告天地神灵的誓文，出山柬为通告各地山主的文告，但内容大同小异。民国以来，进山柬与出山柬改为一文两用，称为《开山宣言》，举例如下：

《天龙山开山宣言》

窃维外侮侵凌，人民惨遭浩劫，匹夫有责，古训昭然。仗义而起，乃志士以成仁；风从相应，正英雄之立业。某等自幼读书，粗明大义，出身军政，寄迹江湖，少受仁兄之指教，多蒙前辈之栽培，于此世变时艰，以期聊尽职志，秉承五祖之遗教，同争洪家之光荣。某等既承冒昧，点出龙头，集合龙虎兄弟、仁义英雄，开山立堂。爰本易经"乘龙御天"之意，定山名为"天龙山"；乃因浩劫当前，以义为善，故名其堂为"义善堂"；祝五祖之灵威，兆升平之永祀，馨香勿替，日月常存，故名其香为"升平香"；纵观水源，汇集四海，故名其水为"四海水"。际此春光明媚，万象更新，天气之清朗，惠风之和畅，谨选吉日，择定良辰，设五祖之圣位，虔伸祭奠；当三光之照耀，矢志同盟。互信互助，精诚团结，保存黄炎之土地，恢复汉室之山河；一心一德，众志成城，洪家之英雄崛起，四海之豪杰来归。复兴民族，振兴中华，以为职志。伏愿当道俊产，执事仁兄，予以赐教，助成义举，是为幸甚！

洪运庚辰年三月十五日，在上海西城外，上海义善会，关帝堂，英雄聚会，志士同盟，十五日酉时进香，十六日辰时圆香。

中华民国二十九年，岁次庚辰，农历三月十五日酉时进山，十六日辰时出山，谨此宣言。

有的出山柬落款处署有"龙头某某某，副龙头某某某同启"字样。

开山令诗歌

1. 山门威严

《开山大令》诗称："开山今日午时开，众家兄弟听开怀。齐到月宫旗挑起，忠义堂前把话排。九道安了生死路，那个敢进咱山来。不是能人他莫进，不是知己他莫来。身家不清早早走，己事不明早回头。冒充光棍天下有，清查包袱要人头。不是愚下言语陡，大哥将令不自由。上四排哥子犯了令，自己挖坑自己跳。中四排哥弟犯了令，自己拿刀自己剽。九十老么犯了令，四十红棍定不饶。五堂弟兄请升帐，我今把令往下传。"

这首《开山令》诗歌的内容与文字都十分粗陋，但集中反映了山门威严，防范外人混入洪帮。

2. 崇尚"忠义"

洪门《开山令》的许多诗歌，常以歌颂民间流传的《三国演义》、《水浒传》中的"忠"、"义"事故为题材，以下列洪门诗歌为例：

《奉令请神》诗歌称："天门开，地门开，奉请圣人下天台。身骑赤兔胭脂马，手拿青龙偃月刀。左关平，右周仓，圣人请到忠义堂。位台哥弟大吉祥。"

《挂刀令》诗歌称："……关公千里保皇嫂，文远顺说假降曹。五关斩了六员将，立斩蔡阳古城壕。此刀挂在香堂内，名叫青龙偃月刀。宋江驾坐梁山寨，大开龙会一把刀。西灭王庆剿田虎，南擒方腊一把刀。此刀挂在香堂内，挂起此刀鬼神嚎。忠者到此升三级，奸者到此命难逃。"

《破土条》诗称："焚香破土赵太祖，破土焚香义宋江，要学桃园三结义，莫学瓦岗无下场。忠义堂前来破土，英雄豪杰结朋友。……"《仪注回答》诗歌称："……梁山一百单八将，五湖四海把名扬。……桃园兄弟来结拜，同心同意如同娘。黄巾贼子把反造，天降大任刘关张。收服黄巾功成就，后来成都为帝王。"

《十支大令》诗歌称："忠义堂前往前站，龙兄龙弟听心间，梁山现有十支令，一支一支往下传，……犹如宋江坐梁山。"

以上反映出，洪门十分崇拜《三国演义》中的关羽和《水浒传》中的宋江。洪门会员多为民间下层，文化水平较低，他们所标榜的"忠"、"义"的具体模式就是《三国演义》、《水浒传》以及许多民间传说中的"英雄"人物的故事。在他们所崇拜的"忠"、"义"中，是没有阶级观念的，上述的《破土条》诗歌中，就是把"赵太祖"与"义宋江"并列的，在《挂刀令》诗歌中甚至把镇压方腊、黄巾等农民起义的反动行为，也当作"忠"、"义"来歌颂。

3. 帝王思想

在开山堂诗中，也反映出洪门中的封建帝王思想，如《安位》诗中称："天皇皇，地皇皇，汉室开基立帝邦。上面坐的汉高祖，下面坐的楚霸王。右军坐的韩信将，左边坐的张子房。"

又如《点烛》诗中称："有请大哥登龙位，龙兄虎弟站两旁。"再如《红旗大令》诗称：大哥要学刘备样，他在四川称帝王。"与帝王思想相联系，洪门成员也追求高官厚禄。如《登台令》诗称："有日国正天心顺，禄位高升坐八台。"洪门虽然曾经有反对清王朝的口号和行动，但他们在思想体系上不仅不反对封建制度，而且是维护封建帝制的。

4. 追求奢侈

在开山堂诗中还反映出洪门具有中国封

建统治阶级的讲究奢侈、排场，追求豪华的思想。例如《架紫金梁》诗中称："来在忠义堂，……上面盖的琉璃瓦，两边砌的玉砖墙。上面雕的龙盘顶，两边双凤来朝阳。有请大哥登龙位，龙兄虎弟站两旁。"《造堂令》中称："前有朱雀和白虎，多少美景内边藏。上边走兽琉璃瓦，金砖铺地放毫光。"这些正是反映了农民、小生产者的意识，一旦取得地位，缺乏扩大再生产的眼光，仅仅追求奢华排场，体现了农民小生产者的谁打天下、谁坐天下的封建意识。打天下是为了自己和团伙享荣华富贵的愿望。

开香堂

香堂也称忠义堂，为洪门一神圣庄严的处所。初入洪门者，必须经过香堂仪式的严格洗礼，其目的在于使入会者对于洪门会从精神上绝对崇拜和服从。香堂设置之庄严，礼节之隆重，皆富有浓厚的神秘色彩，给参加者以一种神圣不可侵犯的感受。此外，也是出于洪门秘密活动的需要，是提防奸细和严防叛徒的一种手段。

香堂的种类，大约有三种。

喜事香堂——收新会员或喜庆事宜。

评事香堂——评判纠纷或重要是非。

刑事香堂——对犯规者施行判罪和惩罚。

各历史时期和各地区的香堂布置和仪式多有差别，但大致都要经过以下几个步骤：第一步对要求入会者审查，演变到近现代特别是民国后，要审查入会志愿书。第二步，洪门有关人员布置香堂。第三步，举行繁琐的香堂仪式。

1. 入会志愿书

凡要求参加洪门会者，必须经洪门会中人员介绍。民国以来入会手续有所变化，预先要到专事发展组织的头目处报名登记，有的要填入会志愿书（又称红单）。交上入会志愿书后，接受考查。介绍人（称为"成兄"）需查明被介绍人的情况，保证被介绍人的身家清白。入会志愿书的格式为：

立志愿书人○○○（前蒙某某山某大哥栽培○○步位），今由○○○介绍，志愿参加洪门组织，在

○大哥领导下，服从指挥，并遵行

五祖遗教，及一切法规，绝无反悔，立此志愿书为证。

附开

年龄　籍贯　出身

经历　职业　住址（现在/永久）

立志愿书人（亲笔签署）

介绍人（亲笔签署）

中华民国　　年　　月　　日立。

2. 布置之一

开香堂是洪门收徒弟（即发展会员）的仪式。一般情况下，不为志愿入会者分别举行香堂仪式，而是积有数人、数十人乃至百人以上集体举行香堂仪式。

开香堂时，山主派一头目如"坐堂"职位者，专门负责香堂工作。香堂的布置在各个历史时期和各地区各有差别。在此先介绍一种有代表性的类型：清代洪门为反清复明的民间秘密结社，当时开香堂的地点往往选择在深山野林古庙之中。在庙堂高处正中，设一大神坛，坛中供奉关圣帝神座或刘关张三人结义神像。但也有的香堂正中神台上供有始祖郑成功（或洪英）及洪门五祖神位。有的还写有"彪、彲、虓、虣、彪"五字。有的香堂内设关帝牌位，上书"关圣帝君神位"六字。两旁案上供有有功洪门的"先烈"的灵位。香堂神坛上方最高处有一"洪"字，其下有横幅"顺天行道"与"反清复明"。关圣帝神座或三结义神像上有"忠义堂"三字，为仿效《水浒》之忠义堂。三结义神像两旁各有许多对联，如"忠心义气，共同和合"，"忠义堂前无大小，是

友无情切莫交”,“门朝大海三河合水万古流,地镇南岗一派青山千载秀”等。

神坛前置一大木斗,上书“木杨城”三字,斗上竖立“三军司命”及各部旗帜。神位前及左右各置小香炉,香炉内都点燃香烛。神坛左方有“洪花亭”等字样。

香堂内供有各种祭品,如五色果、洪酒、洪钱等。此外,值得注意的是,香堂内还放置几样具有特殊象征的东西,如:高挂一盏红灯,灯下插七星宝剑一把,还放置着一尺、一秤、一镜,还有刻画着龙凤的棍棒一对。这几样物件各有意义,“一杆秤,称公平”,“一面镜照邪正”,“一根尺量规矩”,“一盏灯照前程”。七星宝剑是用于杀尽贪官污吏的,龙凤棍棒是用于打翻满清王朝的。

香堂又可分为大香堂和简便香堂(即小香堂)两种。大香堂必须全体弟兄到齐,令杀鸡,称为“斩凤凰”,礼仪隆重。简便香堂只须成兄与二三大爷到场,以斩香代替斩凤凰。民国以后的香堂,由于不易找到合适的“哑叭窑子”(即荒山古寺),多改为在较隐蔽的私人住址开设,以喜庆祝贺为掩护,于深夜举行。

民国以来香堂布置形式略有变化,洪门各支派、各地区香堂布置也并非完全相同。如:有的坛内布置为前层忠义堂(全山会议之所),中层孝义堂(内外八堂会议之所),上层红花亭(即前辈聚义地点)。供奉顺序为左挂洪门先贤表,中挂关圣像,右设本山系统死亡弟兄牌位。两旁摆设南斗六星灯,北斗七星灯。

香案有三级:上级设斗,内盛粮米,并贮大旗一面,上书“三军司命”四字,旗杆一支,有刁斗,斗下小旗书“替天行道”四字。另设十室,即红灯、红棍、草鞋、云板、数珠、袈裟、盂钵、白锭炉、阴阳镜、桃李剑。中级贡献太牢(即三牲)、果品、蔬菜。下级有香烛、茶酒、剑印、尺,算盘、剪刀、秤。桌案前孔中用黑丝线悬挂七星宝刀一把。

座位次序与旗彩:

龙头:中座。黄盖盘龙,遮阳二,大旗有彩。

香长盟证:副座。黄盖颜色与山主同,遮阳一,黄旗中央书写姓氏。

坐堂:淡黄盖,遮阳一,黄旗中央书写姓氏。

陪堂:红盖有须彩,遮阳一,淡黄色旗中央书写姓氏。

刑、执、礼堂:有旗有盖,淡黄旗中央书写姓氏。

护剑、护印:在山主两边,内八堂位置上面后侧,有淡黄旗书写姓氏。

新服:末座,设在内八堂之末尾,有盖,有遮阳,淡黄旗中央书写姓氏。

圣贤:在内八堂上侧,山主左侧,有蓝盖,有遮阳,淡黄旗中央书写姓氏。

外八堂:桓侯当家、红旗管事为首。当家有盖,大旗浅黄色、中央书写姓氏。红旗有盖,大旗红色、中央书写姓氏。。黑旗有盖,大旗黑色、中央书写姓氏。

共设三十六把金交椅,七十二条银板凳。

客位有老山主或老内八堂大爷,在两边月台,参与会议。

坛外布置为:设置炮手、鼓手、号手、执事等项职务。此外设有头门、二门、三门、月宫门共四道门。

头门有横匾一方,上书“道德禅院”。两旁对联为“贤僧隐古寺,英杰聚名堂”。

二门有横匾一方,上书“患难与共”。两旁对联为“有道须当敬,无情切莫交”。

三门有横匾一方,上书“普济众生”。两旁对联为“国亡方知人种贱,义高不碍客清贫”。

月宫门有横匾一方,上书“再见桃园”。

3. 布置之二

香堂布置,因时因地而有差别。再介绍与上述复杂形式的香堂有区别的另一类型的,即较简单的香堂布置。旧时代,洪帮的秘密活动时刻提防官府镇压,迫于环境,严守秘密,只能匆匆举行仪式,因而香堂陈设尽可能简化。而这种简化的陈设在今日看来仍然繁

琐。

秘室即会场沿袭传说中陈近南首次聚义地点，称“洪花亭”(红花亭)。室内供“五祖牌”、祀“关帝像”、悬“忠义堂匾”，堂中央并设各种神位，如“女军神关英”、“前五祖”、“后五祖”、“郑君达”、“万云龙”、“郑玉兰”、“郭秀英”、“朱洪英”、“朱洪竺”，以及洪家已故会员与其他相关者之神位。神座前设“高溪庙”，“九层塔”，置盛果品之器皿及香炉一座，香炉上刻“反 汩 汩复汨”四字。民国以来无“反清复明”之必要，有的改为其他口号。其余置“宫伞”、“七星刀”、“洪棍”、“七星剑”、“木杨城”之“木斗”等物。案上置三牲，或简化为三牲之肉各一块。缚活公鸡一只于神桌下，作为“斩凤凰”之准备。案上置有：“算盘”——象征计算洪门成功日期；“洪灯”——以辨忠奸真伪；“剪刀”——剪开蔽空暗云；“桃枝”——以明昔日刘关张兄弟结义之意；“珠患”、“木鱼”——以成穹剑之形，以示系出佛门。……也如同前述大香堂布置中置有“尺”、“秤”、“镜”但解释之含意与前者稍不同。置“尺”——量兄弟之行为；置“秤”——以权正义公道；置“镜”——以照破一切忠奸善恶。

4. 离奇的仪式

开香堂的形式有多种多样，现选择二种模式叙述之。

△模式之一

新入会的会员必须由老会员介绍，保证其身家清白，介绍人称为“成兄”或“保举”。保举将要求入会者介绍给管事，由管事引保举及要求入会者进入香堂。拜见盟兄后，举行“丢海誓”，即问答仪式。命新会员跪在神位前，盟兄问：“你为什么来此?”答曰：“来入洪门。”问曰：“你是什么人引进的?”答曰：“保举人○○○。”盟兄转问介绍人：“此人是你引进的吗?”答：“是。”又问新会员：‘是你自愿来，还是他人劝你来的?”答：“是自愿来的。”问：“入洪门之礼都你知道吗?”答：“全仗成兄与拜兄指教。”问：“你何故要入洪门?”答：“来学忠义。”问：“进我会后，为敌人所知得杀你，犯我会中条款亦得杀你，你愿意吗?”答：“原意，决不连累兄弟。”问答的仪式十分严肃，有时考问通宵达旦，回答问题要求准确无误，才能合格。问毕，盟兄向新入会者告戒十条十款，有的则另加三十六誓、七十二例、二十一则、十禁、十刑。然后问：“你如果违犯了条、款，应当怎样?”答：“死于刀枪之下。”盟兄令管事斩凤凰，管事立刻应声立于神位之前，将白雄鸡斩首后喊：“有如此鸡!”或以香一股截断代斩鸡，喊：“有如此香!”并将一根根香分赠予新入会者，留作纪念和鉴戒。

民国以来，洪门开香堂收徒弟时，香堂布置虽和以往大同小异，但对新入会者的问答已不像以前那样繁琐，只问明是否自愿而来即可。至于问到为何入会时，回答已不再强调“反清复明”，而是根据各历史阶段、各山堂的具体政治目标而定。如抗日战争初期，有的为立志抗日救国而开设的洪门山堂，开香堂收徒弟时就强调抗日救国的目的。民国以来洪门香堂之斩香仪式，有的不由管事来斩，而由新入会者斩。盟兄问：“所发誓言，以何为凭?”新进会者回答“以香为凭!”跪地将放在地上的香举刀斩断。这些“丢海誓”完毕，新入会者才可起立。然后进行行礼仪式，称为“丢拐子”或称“拉拐子”，又称“拉歪子”。礼毕，盟兄将新入会者向在堂各兄弟一一介绍，并由专人分发票布，称为“解宝”。解宝者需双手捧“宝”(票布)，并口诵：“大哥命我解宝来。”受宝者双手接宝，回答：“多谢某哥来解宝。”新入会者受宝后，即缴纳香费。香费作为开香堂的费用，余款由盟兄收存作为“粮台”(即公积金)。

从以上洪门香堂仪式中可看出其典型的秘密组织发展会员的方式，它是把绝对服从组织纪律与绝对保密放在首位的，仪式的繁琐在于锻炼和考验新入会者的决心和意志。

△模式之二

第一，行礼之前

先派定执事，演习礼仪，布置一切。本堂弟兄来临，上五排请入议事厅，下五排请到大客厅。来宾签名，管事接入迎客阁，内八堂当事拜兄前来迎风接驾，大么侍候烟茶。

第二，行礼仪式

司礼宣布行礼开始。

〇〇〇〇年〇月〇日吉时〇〇山〇〇堂举行开堂典礼。执事者各执其事。

请红旗大五哥传解冤令。红旗老五传令如下：

“适才拜兄把令降，命令先设解冤堂，结仁结义美情况，少时就要进香堂，有福同享祸同当，打破老壳也能镶，有仇有恨先讲明，莫将仇恨记心旁，阴险本是小人样，光棍做事贵阳刚，说出大家来酌量，情顺理安议周祥，世仇也要了妥当，弃嫌修好代代昌。解冤大令传出帐，莫到香堂说短长”。

请执法大五哥设禁门。大五哥传令：

“从早拜兄传下令，命弟前来设禁门。禁门之内非凡品，天下英雄到此行。光棍原要讲根本，身家己事宜认真，第一要他根基正，第二品性要常敦，三要仁义多恭敬，中正和平往内迎。新入江湖须认定，山堂香水记分明，谁为龙头谁盟证，谁是香长把令申，谁是坐堂谁认印，谁是陪护礼执新，谁是保举谁引进，谁的承行谁的恩。履历从头讲清顺，然后方许入禁门。倘若假冒充光棍，荆条驱除不容情。交接办完一声请，依次而入把礼行”。说完敬一礼。

请红旗大五哥传令开月宫门：

“山堂开出多齐整，三十六道月宫门，此间本是蓬莱境，到处都是有缘人，凤尾在前开路径，龙头香长次第行，盟证坐堂和总印，后随陪护礼执新，圣贤当家管事进，六八九十么很跟，齐立香堂宜肃静，主盟令下好同遵”。

请问大五哥：月宫门贴额子否？答贴好了。

请问大五哥：月宫门贴对联否？答贴好了。

请红旗大五哥传接客令：

“欣逢吉日开黄道，群仙济济赴蟠桃，三山五岳都来到，贵客纷纷似海潮。忝作主人居东道，欢迎金驾赴西郊。礼貌荒疏休见笑，招待不恭量要高，仪不熟练望指教，莫加热笑与冷嘲。少时方手做完了，再来陪伴饮酒肴。请到香堂把茶泡，吩咐迎宾大小么”。

请正副龙头老大哥就位：

香长老大哥就位，盟证、总印、坐堂、正堂、陪堂、护堂、礼堂、执堂、新服，位台老大哥俱就位。位台来宾就位。圣贤老二哥就位。以上立于首排。

桓侯老三哥、位台老三哥俱就位。以上立于二排。

承行、执法、红旗、黑旗、帮办、位台大五哥俱就位。以上立于三排。

镇山、位台六哥、纪纲、位台八哥俱就位。挂牌、位台九哥俱就位。辕门、位台十哥俱就位。凤尾么哥、大小么哥俱就位。以上依次站立。

设忠义堂，设盥洗所，请圣贤老二哥出班盥洗。恭贴关圣神牌，贴毕请归班。左设汉流先贤表，右设荐亡碑。

请承行大五哥传令开堂：

“天开黄道日，金兰义气香，英雄齐聚会，禀开忠义堂”。

请香长老大哥出班上香，赞上香词：

“信香三炷，奉祀明堂，虔诚顶礼，万言馨香。烛腾宝焰，接引神明，祥光万丈，直达天庭”。赞毕归班。

请正副龙头老大哥率领全堂弟兄望空迎神。全体转身向外，脱帽行三鞠躬礼，静默三分钟 。

神降，恭迎神驾入堂升座。复帽，全体转身向内。

请圣贤老二哥出班安神，赞安神词：

“恭迎神驾，銮卫遥临，以安以佑，鉴此微忱”。赞毕归班。

请正副龙头老大哥，率领全堂弟兄恭诣圣哲位前，行三跪九叩礼。

请盟证老大哥出班，赞三把半香：

“第一把香结同心，管鲍知交旧有名，今我弟兄来结义，胜过同胞共母生”。

“第二把香义气高，羊角哀与左柏桃，今我弟兄来结义，效他舍命也全交”。

“第三把香效桃园，大义千秋尚凛然，今我弟兄来结义，乌牛白马祭苍天”。

“三把香外半把香，梁山弟兄也留芳，虽然被逼把山上，兄宽弟敬有纲常”。赞毕归班。请来宾到迎宾阁休息。支宾大么照料烟茶。

第三，安位之后

执事者于香堂内分东西两排，安设位台老大哥、老二哥、老三哥座次。或于两排座次之后，香案两侧之前各设来宾座次。请正龙头老大哥东席首座，请副龙头老大哥西席首座，香长老大哥东席副座，盟证老大哥西席副座，坐堂老大哥东席就座，总印老大哥西席就座……。请位台（注：尊称）大五哥鹄立听差，闲职五哥以下兄弟分立两旁候差。

请红旗大五哥传安位令：

“安位拜兄曾指派，在缘哥弟听从来，梁山名号传千载，忠义堂前挣下来，三十六把金交椅，七十二座银将台，正副龙头升龙位，坐堂大爷坐虎台，香长大爷把榜拜，盟证大爷把咒堂开，总印大爷管印授，正陪堂大爷把事裁，……，恭喜各位仁兄展奇才”。

执法大五哥请青锋出库：

“拜兄传令请龙泉，此宝威俊不可干，双手捧呈龙案上，寒光闪闪镇盟坛。”

请桓侯老三哥赞剑：

“龙泉三尺放光毫，忠义堂前气象高，乱草茨荆齐斩尽，魑魅魍魉尽潜逃。”

请龙头老大哥传斩草令：

“白虎堂前传大令，黑旗管事听分明，今朝在缘结刎头，开辟山堂气象新，八方乱草齐斩尽，邪魔魍魉化灰尘，留取中央作坛镇，拈香拜把结同心。”

请黑旗大五哥斩草，执法大五哥申令：

黑旗曰：一斩东方草。执法曰：不孝除去了。

黑旗曰：二斩东南草。执法曰：不悌除去了。

黑旗曰：三斩南方草。执法曰：不忠除去了。

黑旗曰：四斩西南草。执法曰：不信除去了。

黑旗曰：五斩西方草。执法曰：不礼除去了。

黑旗曰：六斩西北草。执法曰：不义除去了。

黑旗曰：七斩北方草。执法曰：不廉除去了。

黑旗曰：八斩东北草。执法曰：不耻除去了。

黑旗曰：斩齐乱草筑盟坛。执法曰：气象雍容有万千。

黑旗曰：异日风云齐际会。执法曰：桃园而后又桃园。

请盟证老大哥设咒堂：

“异姓同胞结刎头，各人要洗各人心，倘有虚假不诚恳，神人共鉴不容情。”

请龙头老大哥开山立堂：

“×××山，×××堂，××××水，×××香”。

此即本社之山、堂、水、香“四柱”，请弟兄们牢记。并说明取此名称之意义。

请龙头老大哥传开山令：

“××堂前传令号，在缘哥弟听根苗。今逢吉日开皇道，弟兄结义赴西郊。探得名山临北道，地势巍峨气象超。四境英雄齐会哨，到来都是大英豪。开山立堂来设教，职责分明不混淆。正副龙头齐请到，十二圆觉把名标”。

“香、盟、总、坐、正都好，陪、护、礼、执、新更高。”

"恭写神牌迎圣灵,圣贤专责早挥毫。桓侯赞剑先斩草,执法管事把律操。红旗管事司令号,闲五排迎人多少。六排巡风掌律条,八排天秤怀中抱。九排挂牌众目瞧,十排辕门司禀报。支宾待客大小么,各人专责莫轻抛。倘有故违迟不到,处名缺职法难饶。开山大令齐遵照,承行传示把令消。"

请香长老大哥传巡山令:

"巡山大令往下传,红旗管事听我言,香堂之内宜肃静,禁止喧哗与笑谈。"

请红旗大五哥接巡山令:

"拜兄命我把山巡,各守香规要至诚,交头接耳把规犯,罚跪红香土地庭。"

请盟证老大哥传巡山令:

"一枝巡山令,管事听分明。进步当光棍,巡查要认真,卑贱难藏隐,英雄许进门。鱼目将珠混,法律不容情。奉令须维谨,逐一复查清。"

请黑旗大五哥接巡山令:

"巡查大令如雷吼,满堂哥弟听从头。咱们今日做方手,同心整顿旧神州。前人立法原来久,唯一驱除下九流。身家不清早些走,来历不明莫停留。冒充光棍香堂走,自讨方便把身抽。清查出来要出丑,当着人前把底掉。须知卑贱难相偶,汉流身价重金瓯。非怪愚下言语陡,君子原来恶下流。"

请龙头老大哥传张榜令:

"风云际会会英雄,弟兄结拜古今同。管事张开龙虎榜,恰如红日正升东。"

请承行大哥张榜:

"姓也香来名也香,拜兄命我把榜张。德星照世群伦仰,共与邦家作栋梁。"

请红旗大五哥传胪:

"兄弟答上一个请字,起居位台,老父兄,老恩兄,老仁兄,老拜兄,满堂哥弟,大众弟兄,今将本山当事负责、职位姓名报告如下:社长×××,副社长×××,……申登不清,上复不明,仪柱不熟,总望拜兄伙多多指示,海涵海涵。"敬一礼。

请执法大五哥传堂:

"有道是人须礼义为先,地须花果成园,弟兄结仁结义,当效古圣先贤。倘若为非作歹,管教首领难全。非事立法隆重,汉流自古皆然。今日者,位台老父兄,老恩兄,老仁兄,老拜兄,先进老盟兄,后进新兄弟,满堂哥弟,大众兄弟,齐集盟坛,拈香拜把,果真风云际会,虎啸龙吟。结义虽属社团,礼法自来严明,拜兄请升龙位,弟等奉命维虔。自古道国家序爵,乡党序齿,军中序功,同盟哥弟,讲的是三纲五常,十条十款,孝弟忠信,礼义廉耻,有志有能者,只要深明此义,德行无亏,少长先后可以同堂。今日同堂,今日香堂聚会,便须整顿纲常。如有祖孙父子同堂者,宜先请示请罪,有少兄换袍者,礼当四礼八拜,谢恩谢罪,方合大理,名正言顺。倘若疏忽怠慢,不自来请示请罪者,三朝一夕,或一年半载,查出底蕴,即惟该保举、承行是问,凭众议处,不许再入汉流之门。江湖规矩要紧,休怪小弟不情,申登在先,总总请罪。"敬一礼。

请总印老大哥捧印上堂,印至,进呈香案,当圣起封,赞启封词:

"有守有为,惟凭此印,当圣启封,祥光普荫。"

赞毕,请香长老大哥出席用印,请护印老大哥出席监印,请香长老大哥赞开印词:

"开印盖印,金玉满堂,在缘哥弟,富贵吉祥。"

请护印老大哥致监印词:

"盖印一颗,一路福星,由一至极,福寿骈臻。"赞毕,请二位老大哥归位。

请总印老大哥封印,致封印词:

"用印已毕,例应归封。吉星高照,万事亨通。"赞毕,收印归坐。

请龙头老大哥指示今后方针:

"汉流革命已成功,今日目标又不同,秘密工作今不用,同为建国主人翁。"

请龙头老大哥传通山令一体遵行:

"天下袍哥本一家,汉流义气最堪夸,结

成异姓同胞后，忠义建国保中华。”

请承行大哥接通山令：

“建国堂，正龙头，传出号令。

有五常，和八德，总要留心。

一任你，在政府，官居极品。

结盟后，就不论，富贵贫穷。

切不可，嫌为小，不安身份。

有工苦，和劳绩，自往上升。

又不可，先为正，后改品行。

逞横豪，欺良善。不务正经。

这种人，原不够，汉流身份。

玷辱了，弟兄们，侠义名声。

从今后，在缘中，遇了此等。

清查出，追宝札，不与同群。”

请龙头老大哥传红旗令：

“××堂前瑞气高，国旗招展趁风飘，近来远来趋此道，红旗职责须记牢，内安外攘司枢要，上分下解最勤劳，一堂济济多和好，尽知三略与六韬，谨守十条和十款，三十六章多紧要，汉流名约死生交，江湖大义须通晓，不再横行和霸道，不可犯教乱规条，一堂和善无价宝，兄宽弟敬是英豪，兄为心腹弟牙爪，兄如鹏翅弟羽毛，荟萃英雄把国保，要作擎天柱一条。”

请龙头老大哥传黑旗令：

“天开黄道良辰好，英雄结义在今朝。黑旗职责非关小，江湖律例把权操，对外有奸全斩草，对内检查穿黑袍。君子处事有正道，欺软怕硬不英豪。有过亦宜分大小，情虽可恕法难饶。轻则红棍要领教，重则安刀自己剽。上五排犯罪亲自跳，下五排犯罪插三刀。将令如山休触蹈，汉流规矩大家操。”

红旗大五哥传利害大令：

“……自古圣贤讲忠孝，何况你我是人豪。昔者孔子入太庙，每事都要问一遭。进了佛门这一教，皈依佛法少波涛。十年学士易得找，十年江湖不易操。……越礼犯教罪非小，自己挖坑自己跳。上五排自裁不准保，下五排六眼与三刀。利害二字申登了，千年不遇化冰消。”

第四，授职情形

办理提升，挨班举行，依一三五六班次，分班进位（按：进位即就职），请位台新进士（按：即新入会、社者）齐集盟坛，举行授职典礼。进位，跪。

请盟证老大哥赐把（按：把指香把子），赞把：

“捆成把子赐新香，千古流传世泽长。但愿弟兄能继志，××山色郁苍苍。”

新进士拜把，行四叩首礼后俯伏。

请明证老大哥赞把词：

“虔诚拜把结同心，上下神祇作证盟，谨守十条和十款，顶天立地作完人。”

亲进士宣誓宰香，请盟证才大哥赐香：

“×××自入桃园之后，谨守本社十条十款，学作完人，如有上不认兄下不认弟、口是心非、违犯汉流规则，照香而亡（同时自己宰香）。谨誓。”

宣誓毕，请恩、保、承、引大盟兄成全×××为×排。挂牌。九哥高挂×牌（按：五排以上金牌，六排以上银牌）。新进士起立。

请引进大五哥引进新进士向恩、承、保三大盟兄谢恩行三叩首礼。退位。新进者能三个歪子两个揖退下更善，否则退行叩头而出，表示不敢穿堂背圣，（即不敢背转屁股走出去。）

与位台拜兄请安道喜。

第五，赞刑具

有罚跪者，跪于凳，上贴红笺，称为红凳。

赞红凳：“红凳不多长，责罚莫伦常，语言不谨慎，秉性太乖张，违背汉流律，罚跪忠义堂”。

犯罪稍重者，用红棍责背。

赞红棍：“红绫缠棍，紫气飞腾，上打不义，下打不仁，喜的是忠孝节义，恨的是奸盗邪淫。”

罪稍轻者，用天平责手心。

赞天平：“汉流法律，有重有轻，重者责

棍,轻责天平,蒲鞭示辱,改过自新。”

执刑时赞曰:“……打在弟身痛兄心,过而能改是善行,吉祥莅止多安定,再犯教袍不徇情。”

第六,讲规章

所谓讲规章,就是分别请圣贤老二哥、桓侯老三哥、当家老三哥、承行大五哥 红旗大五哥以及八哥、九哥、十哥分别讲:春秋、三纲、三要、五常、五伦、八德、九章、十条、十款、十禁等。这里所讲的“春秋”内容为:“周自东迁,王纲失坠,君臣大义,久已不明,鲁国孔圣人根据鲁史,作春秋,尊周攘夷,褒善贬恶,乱臣贼子,乃有所惧,我关夫子,义结桃园,志扶汉室,讲习春秋,名垂千古,今我在缘兄弟,谨当效法圣人。”显然,在这里是要洪门兄弟效法“孔圣人”和“关圣人”,反映出洪门接受儒家的传统伦理。

第七,裁〔宰〕牲情形

请龙头大哥传裁〔宰〕牲令。并唱:“裁〔宰〕牲大令往下传,各位哥弟听我言,结拜二字非儿戏,结仁结义结金兰,昔日桃园三结义,乌牛白马祭苍天,今日无有牛和马,裁〔宰〕牲相替效先贤,承行领宝裁〔宰〕牲去,挂红酒宴摆堂前,弟兄齐饮挂红酒,有福同享祸同当。”

请承行大五哥遵令裁〔宰〕牲。并唱:“……将鸡抬一抬,宝刀请出来,今日看财后,脱衣上天台,左转左发财,右转右发财,不转更发财,……”。

请大哥制挂红福酒。……

请大五哥歃血于名单。并唱:“异姓结拜胜亲生,知人知面不知心,此血淋过名单后,患难相顾依令行,……”。

请正副龙头老大哥赐歃血酒。正龙头曰:“福酒盟心自古传。”副龙头曰:“弟兄同饮效桃园。”正龙头曰:“自从谊结同胞后。”副龙头曰:“共树勋华照大千。”

请龙头大哥传镇山令。……(略)

以上每一大令及尊令者的每一动作,都要唱一首诗歌,每一诗歌的内容大都粗陋不堪而且内容上罗嗦重复。反映了民间下层社会“俗文化”的特色。

第八,送圣

送圣也就是送神仪式。送神仪式同样十分繁琐,每一动作都要吟一首诗歌。在此一律从略不作繁琐介绍。最后,请龙头老大哥传出山令。请红旗大五哥接出山令。(同样念诗歌)。

至此,礼成。

洪门隐语

洪门会在清朝被当局作为“非法”组织，严令禁止。当局一旦发现洪门的组织或活动，就会立即缉捕严惩“法办”。因此，洪门各派系为了秘密活动的需要，专用一套术语，也就是其组织内部的隐语，民间称之为“黑话”。但洪门各派别之间，及同一派别所处的不同地区之间，所用的隐语稍有差别，总的来看是大同小异。兹将一般惯用的隐语介绍如下：

会所用语

会所　称“公所”，又称“红花亭”，或称“松柏林”。

秘密会所　称“三尺六”，或称“古松”。

入会　称“入圈”，又称“拜正”，或称“出世”，或称“归标”。

投拜　称“受栽培”，或称“领香”。

集会　称“开台”，又称“放马”，称“开山”，或称“开香堂”

集会地　称“忠义堂”。

执事　称“办差事”，或称“站班护卫”。

洗面　称“开光”。

会员　称“香”、“洪英”，或称“豪杰”。

新会员　称“新丁”，又称“新贵人”，或称“堂”。

征求会员　称“搂堂”。

到会　称“去睇戏”，或称“赶香堂”。

蜡烛　称“古树”。

线香　称“桂枝”。

法棍　称“红棍”。

令旗　称“飘风子”。

木斗　称“木杨城”。

跪下　称“矮倒”。

杀鸡　称“斩凤凰”。

法刀　称“小宝”。

香主入位　称“登山”。

站起　称“升起”，又称“独起”。

淌血　称“流光子”。

发誓　称“宣誓”，又称“抖海式”。

条香　称“红香”。

斩香　称“砍条”。

行礼　称“拉拐子”、“丢拐子”，又称“拉歪子”。

办会员　称“办采堂”，又称“采红堂”。

香主讯问　称“坐大堂”。

作证　称“指红”。

处刑　称“执法”。

秘密文书　称“衫子”、“金不换”，又称“海底”。

印信　称“翻天子”。

会员证书　称“腰凭”，又称“八角招牌”、“八卦”、“罗汉头”、“宝”。

印版　称“天花子”。

会员用语

书信　称“锦囊子”。

名片 称“荷叶子”。

通知 称“上服”，又称“上副”，或称“上付”。

姓名 称“金名玉讳”。

有劳 称“负累”。

口才 称“钳子”。

口才好 称“钳子快”。

肚腹 称“瓶子”。

肚腹好 称“瓶子满”，又称“条规熟”。

对上 称“哥子家”。

对下 称“兄弟伙”。

洪门 称“汉留”，又称“汉流”、“汉刘”，或称“海湖”、“玄家”。

同门 称“自己人”，又称“自家兄弟”。

外人 称“外马子”，又称“疯子”、“鹞鸽”、“贵四哥”。

女人 称“阴马子”。

自己山头 称“本山”、“本堂口”，又称“公口”。

自己 称“余下”。

振兴洪门 称“混光棍”，又称“耍光棍”。

破坏洪门 称“越礼反教”，又称“扰乱香规”。

在会 称“在玄”，或称“在洪”。

教训 称“戒摩”，又称“夹磨”。

骂人 称“开花”。

打人 称“斗霸”。

表示洪门 称“挂牌号”。

盘门 称“清袍袱”，又称“请袍袱”。

介绍朋友 称“拉场”。

赞许 称“捧场”，又称“架势”。

说坏话 称“打烂条”，又称“打黑字旗”。

办分会 称“背公事”，又称“背榜”、“领字号”。

释误会 称“叫粉子”。

解争端 称“叫梁子”。

遇对头 称“碰钉子”。

生事 称“找皮绊”，“造皮绊”。

助势外人 称“抱马子过关”。

欺骗人 称“瞒天过海”。

不敬兄弟 称“欺兄灭弟”。

搬是非 称“挑灯拨火”。

证明 称“指红作证”。

对上侮慢 称“红面视兄”。

睡觉 称“歪下”。

生病 称“拖罗成”。

家 称“甲子”。

道路 称“线子”。

旅行 称“游线子”。

走运道 称“红光子”，又称“红点子”。

收起来 称“捲起来”，又称“统起来”。

剃头 称“扫青”。

剃头匠 称“扫青生”。

洗澡 称“闹海”。

唱戏人 称“跳板生”。

吏卒 称“马子”，又称“湾马点子”。

和尚 称“花疤子”。

地名 称“川子”。

请会 称“盘桃子”。

拜客 称“拜码头”。

城 称“圈子”。

船 称“平子”，又称“底子”。

乘船 称“搭平子”。

梦 称“黄粱子”。

海 称“大天”。

市镇 称“混子”。

风 称“八面子”。

雨 称“摆子”。

雷 称“震天子”。

雪 称“花球子”，又称“鹅毛片”。

闪电 称“光光子”。

星斗 称“亮光子”。

马 称“跑蹄子”。

牛 称“大够子”，又称“长角子”。

羊 称“孝角子”。

龙 称“溜子”。

虎 称“巴山子”。

竹篙 称“通天子”。

服装用语

明朝服装　称“袈裟”。

帽子　称“雪盖”，又称“万笠”、“顶宫子”。

鞋子　称“踢土子”。

草鞋　称“跨弓子”。

拖鞋　称“扯八子”。

长衫　称“大篷子”，又称“扫把子”。

皮袍　称“蓑衣子”。

马褂　称“蝴蝶子”。

背心　称“穿心子”。

裤子　称“叉儿”，又称“兜把子”。

棉袄　称“八狗子”。

套裤　称“菱角”。

围巾　称“盘龙子”。

袜子　称“竿筒子”。

短褂　称“衫子”。

短袄　称“球笼子”。

围腰　称“竹筒子”。

雨鞋　称“踏水子”。

饮食用语

茶叶　称“青莲心”。

饮茶　称“收青子”，又称“收黄杨子”。

烧酒　称“家和兴”。

饮酒　称“收玉子”，又称“收红花雨子”。

吸烟　称“收燻子”。

吸香烟　称“收燻条子”。

鸦片烟　称“云游子”。

吸鸦片烟　称“咬云”。

水　称“三河”。

油　称“洪顺”，又称“滑水子”。

盐　称“进兴”。

青菜　称“青苗”。

咸鱼　称“丫环”。

火　称“光明子”。

烧鹅　称“金六”。

烧鸭　称“金八”。

毛鸡　称“亚七”，又称“凤凰”。

毛鹅　称“亚六”。

毛鸭　称“亚八”，或称“琵琶子”、“扁嘴”。

鸭蛋　称“昆轮”。

猪　称“毛瓜”。

猪肉　称“白瓜”。

熟猪肉　称“金瓜”，又称“红瓜”。

牛肉　称“大菜”。

狗　称“蚊”，又称“皮条子”。

鱼　称“穿浪”，又称“摆尾”。

米　称“沙”，又称“八木子”。

谷米　称“洪沙”。

饭　称“粉子”。

煮饭　称“打沙”。

吃饭　称“收粉子”，又称“耕沙子”。

吃粥　称“打浪”。

物件用语

扇子　称“摇风子”，又称“湾月”。

茶碗　称“莲蕊”。

酒盅　称“莲米子”。

饭碗　称“莲花子”。

大碗　称“大莲花子”。

调羹　称“飘婆子”。

筷　称“玉箸”，又称“篙子”。

床铺　称“戏台”。

帐子　称“灯笼”，又称“满天子”。

枕头　称“鸳鸯子”。

棉被　称“盖体子”。

垫被　称“铺体子”。

灯火　称“太公”。

酒壶　称“载子”。

新鞋　称“兵兰”。
新帽　称“万笠”。
行李　称“卷子”。
白包袱　称“象牙卷子”。
花包袱　称“牡丹卷子”。
箱子　称“肚子”。
手巾　称“柳叶子”,又称“五色丝罗”。
眼镜　称“照珠子”。
表　称“叶子”,又称“叫油子”。
金戒指　称“筋子”。
当票　称“朵子”。
钞票　称“花花子”,又称“花叶子”。
铜钱　称“芝麻”。
洋钱　称“饼子”,又称“瓜子”。
雨伞　称“开花子”。
洋伞　称“独脚”,又称“洪头”。
锁　称“匣子”。
钥匙　称“把子”。
手铐　称“划子”。
铅丝　称“黑线”,又称“线子”、“链子”。
尿桶　称“金鱼缸”。

人体用语

头　称“帅拂子”,又称“张点子”。
发　称“青丝子”,又称“乌云”。
脸　称“扇面子”。
眼　称“罩子”,又称“玲珑子”。
鼻　称“气筒子”。
口　称“樱桃子”,又称“钳子”。
耳　称“顺风子”。
舌　称“口条子”。
齿　称“才条子”。
手　称“鸡爪子”。
心　称“定盘子”。
肚　称“罗汉子”。
腿　称“金刚子”。
脚　称“踢头子”。
胡须　称“巴腮子”。
胆　称“苦水子”。
屁股　称“巴篓子”。
阴囊　称“绣球子”。

职业住所用语

住宅　称“窑堂”。
饭店　称“粉子窑”,又称“伞窑子”。
旅馆　称“落马窑子”,又称“拖窑子”。
浴室　称“罗汉窑子”,又称“闹海窑子”。
烟馆　称“燻头窑子”。
菜馆　称“混子酒”,又称“混子窑子”。
酒馆　称“玉子窑子”。
面馆　称“千条窑子”。
茶馆　称“黄汤窑子”。
当铺　称“富贵窑子”,又称“糟子”。
栈房　称“窑堡”。
钱庄　称“水窑子”。
剃头店　称“扫青窑子”。
庙堂　称“哑叭窑子”。
衙门　称“威武窑子”。
监狱　称“书房”。

地名用语

上海　称“龙海川子”。
江阴　称“重阳川子”。
镇江　称“南土川子”。
十二圩　称“流州混子”。
南京　称“宝贝川子”。
安徽　称“登山川子”。
湖北　称“巴山川子”。
武昌　称“破土川子”。
芜湖　称“洞天川子”。
黄陂　称“咪河底川子”。
汉口　称“汊口川子”。

九江　称“腊河川子”。
沙市　称“怡河混子”。
宜昌　称“城岩川子”。
兴国　称“亲寄川子”。
湖南　称“点翠川子”。
通州　称“交河川子”。

军事用语

大刀　称“大片子”。
小刀　称“小片子”,又称“小青子”。
炮　称“烘天子(轰天子)”。
大炮　称“黑狗”。
火药　称“狗粪”,又称“粉子”。
子弹　称“钉子”、“种子”。
大炮声　称“狗吠”。
手枪　称“喷筒子”,又称“牲口”。
出枪　称“出窠”。
开枪　称“开口”、“张口”。
截路　称“打鹧鸪”。
去　称“游”。
官府　称“对头”。
官差　称“风仔”。
官兵　称“猛风”。

姓氏用语

金姓　称“园河里”。
姚姓　称“拱河里”。
李姓　称“紫河里”。
周姓　称“沙河里”。
陈姓　称“烟河里”。
俞姓　称“摆河里”。
楼姓　称“望乡子”。
张姓　称“湾弓里”。
朱姓　称“顶宫里”。

交际用语

见面请教　称“参教”、“请教”。
对帮内人　称“自己人”、“自家兄弟”。
对帮外人　称“马子”、“洋盘”、“空子”。
言语不周　称“半吊子”。
拜客　称“请安问候”。
出门　称“开码头”。
有事不到　称“挂号”。
托人带信　称“上服”、“上付”。
同患难　称“同稻草铺”。
立等回信　称“双挂号”。
回信　称“回号”。
说人穷苦　称“桂花”,又称“打水仗”。
衣服　称“行头”。
换衣服　称“换季”,又称“调行头”。
当衣服　称“困槽子”。
耍光棍　称“混人”,又称“跑江湖”。
有意见　称“难过”、“多心”。
管外事　称“吃空心饭”、“混事”。
拍马屁　称“跳加官”。
年岁　称“太岁子”。

交涉用语

计划　称“割药”。
无中生有　称“装榫头”,又称“栽钉子”。
办交涉　称“上枪”、“上班”。
不怕事　称“有种气”。
约地方　称“摆地点”。
到人家　称“闯窑堂”。
显威风　称“摆华容道”。
用手面　称“看颜色”。
多带人　称“摆炮”。
与人理论　称“看他”。
说理　称“叫事”。

讲和　称“叫开”。
借端　称“起奔头”。
争吵　称“张事”。
威吓　称“放炮”。
争执　称“跷角”。
让步　称“落篷”。
解决　称“落角”。
遇对头　称“碰僵”。
说话转弯　称“兜圈子”。
下面子　称“出丑”、“坍台”。
被逼迫　称“看相”。
当场难堪　称“出挺”。
相持不下　称“逼苗头”。
无法自转　称“现相”。
负责　称“肩胛”。
回事不成　称“卸肩胛”。
从此不问　称“退排”。
倒头相帮　称“放掉头炮”。
缺理　称“吃瘪”。
拜服　称“领盆”。
事不成　称“滑边”、“走油”。
事无望　称“失匹”。
瞒人　称“偏门”。
假称无事　称“打过门”。
报复　称“翻梢”。
报仇　称“报赤壁”。
托事人　称“原主”。
讲理　称“吃讲茶”。
说坏话　称“吐臭”。
自己人　称“老朋友”,又称“脚碰脚”。
做事爽气　称“漂亮”。
出办法　称“开路”。
主使　称“撑腰”。
帮忙　称“抱腰”。
代人争执　称“掌梢”。
根本解决　称“一了百了”。
勾结　称“连党”。
凶恶　称“招凶”。
自称　称“光棍”。

钱财用语

找钱财　称“找财路”。
无端找钱　称“拆梢”。
无端讲理　称“讲斤头”。
受人酬谢　称“为情”。
包办事情　称“树上开花”。
中途参加　称“靠边”。
乘机参加　称“挨一脚”。
损失用费　称“倒窑费”。
分钱　称“劈把”。
大家分钱　称“开花”。
讨回分钱　称“殴把”。
失钱归还　称“转槽”。
示人以钱　称“现梢”。
易出钱财　称“酥桃子”。
向人借钱　称“告帮”。
取佣钱　称“脱帽子”。
外加钱　称“加交头”。
问人钱数　称“量底子”。
既去又来　称“回票”。
要钱　称“吃血”。

出事用语

防守　称“望风”。
监守　称“下卡”。
请人相助　称“调将”。
跟随　称“钉梢”。
住家　称“炉口”。
住址　称“落脚”。
出事　称“失风”。
逃走　称“避风”。
办事　称“上阵”。
负伤　称“带彩”,又称“带花”。
报告　称“放笼”。

警察　称“条子”。
探捕　称“木老”。
被捕　称“跌进”。
吃官司　称“下水”。
攀害同人　称“洒口水”。
互相为害　称“窠里犯”。
搜腰　称“洗衫”。
无法逃避　称“硬挺”。
官司解决　称“出水”。
出主张　称“出点子”。
转变　称“掉枪花”。
看事情　称“轧苗头”。
看人　称“照相”。
给人路线　称“划线头”。
使眼色　称“划玲子”。

混事用语

头脑　称“掌舵”、“舵把子”，又称“瓢把子”。
领人　称“领马子”，又称“领伏子”。
见事急转　称“识相”。
老走码头　称“老棍子”、“老光棍”，又称“老江湖”。
行为不端　称“浑水光棍”。
做事清正　称“清水光棍”。
站码头　称“站角子”。
问话答复　称“接条”。
开妓院　称“开门子”。
窃贼　称“跑腿”，又称“混事”。
撬门　称“拨扇子”。
挖洞　称“开桃子”，又称“划圈子”。
白日进门　称“白日闯”。
私进人家　称“掩门”。
早晨偷窃　称“找早清”。
由高而入　称“扒条”。
抢劫　称“拔庄子”。
大抢劫　称“洗庄子”。
绑票　称“请财神”，又称“架票”。
被绑人　称“票子”。
被绑小孩　称“肉蛋”，又称“小财神”。
早上抢劫　称“开门挡子”。
晚上抢劫　称“打灯花”。
探路　称“打眼”。
在外守候　称“望风、“望清”，又称“保水”。
带枪　称“带牲口”。
奸淫事主　称“采花”。
挖去眼睛　称“吹灯”。
打死被绑人　称“撕票”。
出钱赎人　称“赎票”。
联络一起　称“搭当”。
扒手　称“找明钱”、“靠山子”，又称“相公”。
路劫　称“路挡子”。
牵贼　称“牵猴子”。
断路(即拦路抢劫)　称“剪径”。
偷鸡　称“剪柳”。
偷菜　称“放地火”。
小偷　称“跑花香”。
用假票　称“放花叶子”。
贩卖人口　称“贩条子”，又称“吃浪家饭”。
抢帽子　称“抛顶宫”。
骗赌　称“郎中”，又称“吃乱把饭”。
在车上偷窃　称“路滚盘子”。
在船上偷窃　称“路底子”。

留尾用语

以下大都是在一句成语中利用第四个字的谐音表示隐语，将第四个字即末尾一字留住不说出，以为暗示。
茶　称“半夜巡”(查与茶谐音)。
酒　称“交冬数”(九与酒谐音)。
碗　称“莲花大”。

女人 称“金童玉”。
母 称“黎山老”。
妻 称“大夫小”。
子 称“东床半”。
婿 称“乘龙快”。
肉 称“娇皮嫩”。
篮 称“二八提”。
钱 称“刘海戏”。
辣 称“九十冬”。
有 称“无奇不”。
吃 称“皇亲国”。
气 称“酒色财”。
饿 称“忍饥受”。
打 称“细吹细”。
头 称“枣木榔”。
发 称“披头散”。
面 称“牛头马”。
鼻 称“扶墙摸”。
眼 称“荔子圆”。
耳 称“金针木”。
口 称“樱桃小”。
手 称“香橼佛”。
膀 称“绳捆索”。
肚 称“袁樵摆”。
腿 称“金华火”。
脚 称“蛇虫百”。
瓜 称“刘全进”。
刀 称“寡话劳”。
黑 称“乌儿摸”。
板 称“鱼鼓简”。
风 称“金殿装”。
店 称“贺后骂”。
亮 称“通光照”。
父 称“显财卖”。
庙 称“莫名其”。
图 称“糊里糊”。
糖 称“太子登”。

上述洪门隐语中，有些已在民间广为流行，有的与上海等地的“切口”类似，如服装，称“行头”；根据情况变化改变态度以取得对方谅解，称“识相”；老走码头的，称“老江湖”；事不成或说话出格了，称“滑边”；不负责，称“没肩胛”；丢面子，称“坍台”、“出丑”等等。洪门隐语中，有些已在上海等地青年一代中成为“切口”，如，无中生有，称“装榫头”；讲不出道理了，称“吃瘪”；主使或支持，称’撑腰”；欺骗或隐瞒，称“瞒天过海”。

洪门的“隐语”，在洪门活动中是一种“伪装术”或称“隐蔽术”，是以防范秘密泄露为目的的。洪门使用“隐语”主观上是为了维护洪门自身的安全和便于秘密活动。洪门的“隐语”又好比洪门语言信号秘密的钥匙，洪门活动中，严防语言秘密“钥匙”落入敌人手中，因而，不向会外传授。

洪门隐语大部分比较粗俗，反映出其成员文化水平较低。但留尾用语中却利用了许多成语，又反映出民间下层社会中流传着丰富的通俗的成语，对研究民间语言学，具有参考价值。

个别术语注释

五湖——湖南洞庭湖，江西鄱阳湖，江苏太湖，浙江镜湖，安徽巢湖。

九江—扬子江、楚江、湘江、荆江、汉江、南江、吴江、松江、浙江，总称九江。

木阳(杨)城—木属东，阳者指当阳；意思是东虏当阳，汉族应群起而攻击之。攻打木阳城，为洪门的隆重典礼。作木阳城制度：制一斗，上书“木阳城”三字，下书“木立斗世”四字，取木字十八，立字六一，斗字十三，世字二卅，代表清顺治十八年，康熙六十一年，雍正十三年，乾隆(二卅)六十年，四代隐语。洪门(汉流)以反清复明为宗旨。攻打“木阳城”暗示“反清复明”的职志。凡问洪门(汉流)从何而来？必回答从昆仑而来，喻其高大。问向何处而去？必回答向“木阳城”而去，意思是

攻打木阳城取胜为结局。但洪门多数史籍中将木杨城不写为“阳”而写为“杨”，作为洪门保卫的象征。

东门三灶十八锅，西门三锅十八灶——意思是木阳城内，东门灶少于锅，西门锅少于灶，吃饭问题必然困难，由此必生内乱，其统治地位难以巩固。

五旗名称——即五个堂口的名称为：仁、义、礼、智、信。

十旗名称——即十堂人名称为：威、德、福、志、宜、松、柏、一、枝、梅。

外十个字——即十旗名称。

内八个字—孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。

公口——全体同心谓之公，出人必由谓之口；公口也就是全体出人的总机关，为洪门机关名称。

在园——在桃园的意思，洪门结盟以桃园三结义为榜样，在园也就是参加了洪门。

苑内人——以传说中得到洪门“海底”秘传的郭永泰有林园名称为松柏苑，为开山堂时聚义的场所，也是会内密商事宜的场所。因而，苑内人即洪门会内人，即园内人。

在缘——洪门（汉流）称结盟为大结人缘，因而，在缘即在园，即参加了洪门。

光棍——光是明的意思，“棍”字析为十八昆，即十八省昆弟。光棍二字含意为大明十八省昆弟，勿忘大明江山。因而含有反清复明的意思。另一解释为，光者胆也，棍者直也，即光明正直之人。但前一解释较符合洪门反清复明的宗旨。光棍的另一含意是“贫穷如洗，只有手中之棍”，为“穷光蛋”加入秘密结社的意思。

海底——是由洪门传说中的郭永泰首先得到郑成功开精忠山明远堂的秘密传本，该密本经海底打捞出来，名为“海底”，又名“金不换”。后来洪门会内代代秘密相传的洪门起源、宗旨、家法、禁条、隐语等等统称为“海底”。鉴别江湖来客是否会内人员，需盘问一番，称为“盘海底”。学术界另一解释为，“海底”的真意在于深奥莫测。

丢歪子——洪门（汉流）“自家人”见面行礼称之。由于洪门在清代属于秘密结社，为严防外来刺客或密探、间谍，采取以武术会友以自卫，以比武形式行礼，以后虽然会内行礼未必都采取武的形式，但仍将行礼称为丢歪子或丢拐子。

丢歪子—另有一说：歪者，外也，意思是对外施礼。凡丢歪子，必斜扭身躯，歪斜屁股，俗称“作歪屁股揖”。以示甲胄在身，不便照常规行礼。清代男子也必须留发辫，丢歪子行礼时，身体斜扭，使发辫挂在前面，示意为剪去这根猪尾巴，必须反清复明。

上九流——一流佛祖二流仙，三流皇帝四流官，五斗六秤七流工，八流商人九庄田。

中九流——一流举子二流医，三流风鉴四卜筮，五流丹青六流画，七僧八道九琴棋。

下九流——一流打狗二卖油，三流修脚四剃头，五拈食盒六裁缝，七修八漂九吹灰。

以上这种上、中、下九流的划分，反映了洪门中浓厚的封建落后意识，将剃头、修脚、裁缝等劳动者列入下九流，将皇帝和官吏列为上九流，这种封建等级观念是十分腐朽的，民国以后，这种观念逐步淡化。随着社会经济结构的变化，人们在观念上逐步改变了上、中、下“九流”的界限。

拜码头——帮中有一种专门在江湖上混事的人，他们不从事生产，全靠一张嘴，能顺口如流的讲江湖术语，和熟练做江湖动作，到处行走，称为跑码头。每到一处，必拜见当地码头。拜码头时，要运用江湖术语，行帮中礼节，不得随便。洪帮中有所谓文见和武见之分，文见为'盘海底”，武见还要耍刀子。拜见之后，如有所请求，当地同帮兄弟，有相当的招待，招待的厚薄，按其身份和本领而定。

洪门家法

洪门的家法主要指会内的纪律和刑法。洪门纪律森严，但会内弟兄不管犯了洪门的什么规章制度，都不会被开除出洪门组织。因为唯恐被开除的弟兄，一旦脱离洪门，难免泄漏洪门内部的秘密，所以家法中有各种处分以至死刑、极刑，却没有开除这一条。

刑　法

洪门的各种文献记载中对刑法的规定不一致，有的规定五种刑法称为“五刑”，即极刑、重刑、轻刑、降刑、黜刑。但也有的规定为六种刑法，即极刑、重刑、次刑、轻刑、黜刑、降刑。

极刑　“凌迟”，即以刀零割至死。

重刑　“沉水”即溺死，或“挖坑”即活埋。

次刑　“剥刀”、“三刀六眼”，“剥刀”即以刀自己割肉，“三刀六眼”即自己挖个坑，内插三把刀，刀尖朝上，自己对着刀尖猛扑下去，三把刀，刺穿身体，造成六个洞眼。但又规定“三刀六眼”只用于一、二、三、五这上四排。

轻刑　“红棍”即打四十或八十棍，但打棍只用于五排以下者。

黜刑　“连根拔”即撤销会内一切职务。

降刑　“降级”即降一或二级。

以上刑法过于简单，各地洪门组织往往根据具体情况改变或补充一些刑法。

《十八本律书》

洪门为自治团体，原有十八本律书，民国后时代变迁，法律屡易。然为追求本源，展示原始文献面目，特照原件摘录于下：

第一本　不孝父母罪

忤逆不孝者——重刑或次刑。情节稍轻者，轻刑。情节更轻者，黜。情节再轻者，降。

第二本　不敬长上罪

不敬长上——轻刑。情节稍轻者，黜。情节更轻者，降。

第三本　殴辱尊亲属罪

殴尊亲毙命者——极刑。

殴尊亲有伤者——重刑。

殴尊亲无伤者——次刑。

第四本　殴同堂兄弟罪

殴同堂兄弟毙命者——重刑。殴同堂兄弟有伤者，次刑或轻刑。殴同堂兄弟无伤者，凭众议处。

第五本　调笑有关妇女罪

调笑有关妇女者——黜。

第六本　调笑尊亲妇女罪

调笑尊亲属妇女者——轻刑。

第七本　调笑卑亲妇女罪

调笑卑亲属妇女者——黜。

第八本　淫尊亲属妇女罪

乱及尊亲妇女者——重刑或次刑。

第九本　淫卑亲属妇女罪

乱及卑亲属妇女者——轻刑或黜。

第十本　擅造孤子罪

擅造孤子者——轻刑。情节稍轻者，黜。情节更轻者，降。

第十一本　装人卖客罪

装人卖客，致受害人家有生命危险者——重刑。无生命危险者，次刑或轻刑。

第十二本　私卖梁山罪

私卖梁山，致全体被害——极刑。受害轻者，重刑。

第十三本　受贿卖法罪

受贿卖法者——次刑或轻刑。情节稍轻者，黜。情节更轻者，降。

第十四本　带线引水罪

受人财物，作带线引水者——次刑或轻刑。情节稍轻者，黜。情节更轻者，降。

第十五本　兴空灭汉留罪

兴空子，灭汉留——轻刑。情节稍轻者，黜。

第十六本　私看内财罪

私看内财，有凶暴行为者——重刑。无暴行者，轻刑。

第十七本　吞没股礼罪

擅吞礼物，吃股灭份——轻刑。情节稍轻者，黜。

第十八本　捏造黑白罪

捏造黑白毁人名誉者——次刑或轻刑。情节稍轻者，黜。情节更轻者，降。

以上洪门的《十八本律书》是洪门维持会内纪律和秩序的"法典"，这《十八本律书》和以上的几种刑法相结合，反映出洪门"独立"于"国法"之外，在会内所采取的严刑峻罚。

执刑诗歌歌词

洪门对犯法者施刑时，龙头大哥为主持人，执法管事遵照大哥命令执法。请刑、施刑程序繁琐，并且几乎每一动作都要唱一首诗歌。受刑者也要唱。

施刑时，先由执法管事开口唱："走上前来礼恭敬，弟见仁兄忙禀明，执法拜兄传口令，请兄开库前发刑。"当执法管事上前向执事当家请示时，执事当家连忙回答道："红棍原来有根本，水浒留下库内存，开库取刑弟接令，专打江湖越礼人。"这时管事喝咐么大送红凳，同时唱道："适才仁兄发红棍，执事么大听分明，今有英雄越了令，送来红凳好施刑。"么大遵命，恭恭敬敬把红凳送到，同时唱道："命令兄弟送红凳，执法堂前走一遭，还望五哥讲情份，举得高来责得轻。"么大如此讲情，是份内应做的，可是管事表示不肯，要求大哥赏示，回答道："么大刚才讲情份，愚兄焉有不留情，只因法是众人定，大哥赏示谁不遵！"不一会儿，他又继续唱道："扭转头来赞红凳，眼观红凳起祥云，红凳四方又四正，执法堂前重典刑（有的为'执法堂前搪莫能'）。"接着管事要请领刑人上红凳，并继续传令："依礼如规是根本，订定条款制横人。军有礼，纪律定严明。民依礼，国事定太平。父有礼，子当把孝敬。子依礼，家内五伦兴。兄有礼，弟当礼恭敬。弟依礼，同结团体不分心。贤弟做事越了令，请上红凳来领刑。"这时，领刑人心中惶悚万分，忙向管事说道："兄弟跟大五哥讨交道，递问呈，红棍何人所兴、何人所制，出于何时，轻重长短，宽厚若干，拜兄赏示。兄弟领刑以后，江湖行走，兄弟问到，也好答复，才知贵重。"大管事急忙解答，唱道："贤弟休盘问，红棍有根生，此树世间少，天上梭罗星，大宋梁山顶，晁盖宋公明，朝北四大寇，朝内四奸臣，果老去伐木，驾雾坠凡尘，霎时风声静，字字现分明，上有鹅毛字，满刻是篆文，众人不认识，吴用认得清，轻时如灯草，重时如黄金，忠义大堂前，吴用解分明，一百单八将，天罡地灵生，凤凰圣贤像，巧匠造成形，取名叫红棍，威镇众豪英，连把三尺六，厚有寸八分，重有十六两，四钱零五分，七十二丝宽，内有天地人，左造有八德，右造有五伦，上打无道者，

下打无义人，英雄谁拗令，犯法不容情，梁山办李虎，威令到如今，小弟请人手，崙打越教人。”

管事执刑时责打数法与众不同，因汉留切忌四、七，故数时采取双单两数，如以单数数，则一三五九不数七，如数双数，则二六八十，不数四又倒数十九八六，五三二一，又顺数一二三五，六八九十。总之避去四、七两个数。

打毕，最后还要赠言教道：“红棍打出头，恭喜贤弟挂印又封侯，英雄领刑志气在，福从今起永无灾，知恩必报知过改，谨守八则人尊爱，有请贤弟下凳来。”

从这些执刑歌词中可以看出，洪门在执行刑法时所以唱这些歌词，其目的在于教育内部弟兄。责打之后，再赠言教导，并鼓励其改正错误，似有“惩前毖后，治病救人”的意味。这是洪门维持组织秩序的一种办法。

文场、武场

民国前，洪门内部弟兄间如发生争执，处理办法分文场、武场两种。文场大都是在茶馆中以“吃讲茶”的方式来解决。即争执的双方和会内首领人物以及充当调解人的弟兄，都到茶馆内围 坐在一起，堂倌将争执双方的茶壶嘴相对放置。争执双方各摆出道理，中间调解者遵照洪门帮规、禁令、条款之类及传统习惯上的是非标准评议双方的是非，首领人物作仲裁者。如果通过讲理，使双方矛盾取得解决，堂倌便笑嘻嘻地将双方的茶壶嘴交叉放置，表示双方已和好。

但是武场的解决形式却令人惊心动魄。武场往往在野外进行，由会内的巡风担任警卫工作。双方先要展开辩论，凡无理的一方，必须“自己挖坑自己跳，自己插刀自己剽”，即自己要按照规定挖好坑，坑底铺上红毡，插上三把尖朝上的刀，自己迎着刀尖跳下去。

相传四川万县有一洪门弟兄报告会内某人与他的妻子通奸，于是决定开武场处理这一案件。

当场审案的大哥问原告，说某某与你妻通奸，“证据何在？”原告即持利刀在自己大腿上割了一块肉，掷在众人面前说：“这就是证据。”大哥认为虽无人证物证，但能够不惜割肉之痛来申诉苦衷，当不会弄虚作假。于是大哥问被告，被告看到原告以割自己的肉来申诉，无言可答。当场议决，被告只得自己挖坑自己跳，自己插刀自己剽。但当剽下去时，插的刀倒了。大哥高呼：“刀倒了剽不进去，定有神灵，是此人冤枉！”再重新盘问原告，原告认为神灵已“显了灵”，弄虚作假隐瞒不过神仙，心中畏惧，终于坦白出诬告实情。于是改为原告自己挖坑自己跳，自己插刀自己剽，结果自剽而死。

从这一传说中可以看出，当时洪门会内审理案件过于简单化，不是依靠调查研究和人证物证，而是以自伤肉体和对神仙鬼怪的迷信代替人证物证。

“自己挖坑自己埋”

洪门《十条十款刑律歌词》中有“上三排哥子犯了戒，自己挖坑自己埋，中三排哥子犯了戒，三刀六眼洞自开”。在洪门历史传闻中，各地都有“自己挖坑自己埋”、“三刀六眼洞自开”的事例。以下列举洪门“义士”自己挖坑，自我执行“三刀六眼”的悲惨而又带点“野蛮”的场面。

故事发生在河南省朱仙镇。有一位洪门义士名叫占敖，其江湖义气名闻遐迩，人称“赛宋江”。占敖父母早亡，也无兄弟姐妹。多年修文习武，养成安邦定国之才。有诸葛武侯卧龙之志，羊（角哀）、左（伯桃）之贤，桃园之义。“万众一家，广结金兰”，江湖上多有盟兄义弟。他有位结拜弟兄姓周名定国，也

是一位"豪杰"。有一天,占敖与周定国等众兄弟一起在芝兰轩茶楼吃茶,见有一位女子,生得眉清目秀,俊美异常,随便对这位女子说了几句笑话。过了一会,待女子走近时,众位兄弟认出她是周定国的妻子,不禁大笑,说是刚才占敖所笑话的正是尊嫂。占敖一听说是周大嫂,吓得面如土色,当场对众兄弟说道:"我不能正己,焉能正人。"约定十八日,请三山五岳、水旱两帮、南北英雄来朱仙镇聚集。占敖自己在镇外挖了一个坑,坑深一丈二尺,名曰"十二时辰"。长七尺二寸,名曰"七十二重地狱"。宽三尺六寸,名曰"三十六天罡"。内安三把刀,名曰"天地人三才"。三刀六个眼,名曰"三江六码头"。上以黄沙树天(即堆积好黄沙准备掩埋),下有红毡铺地。同众豪杰痛饮一场。自己跳下坑自杀了。后来这一事迹为皇帝得知,封占敖为利害神。洪门会组织以这一利害为戒。周定国夫妇后来亦"尽忠身故"。

这个故事说明,洪门为了团结内部,"家法"森严,严禁调戏会内成员的妻子。标榜占敖的"自己挖坑自己埋"和"三刀六眼洞自开"精神,主要目的在于加强内部团结,这是加强内聚力的一种措施。洪门标榜的这种"江湖义气"带有流氓无产阶级的盲目性、落后性。封建皇帝为稳定统治秩序的需要,也利用这种"义气"。洪门在占敖的传说中以皇帝的敕封为荣,这里所指的皇帝显然是清朝皇帝,这与洪门反清的宗旨是相矛盾的。

"自绑自杀"

洪门施行"自绑自杀"的事例很多,请看以下一例。

1904年,黄兴、彭希明、陈少芝、曹亚伯等为在长江中游准备起义,公推万武与刘道一前往湘潭策动哥老会首领马福益共图大业。

马福益有位结盟兄弟叫马龙标,少年英俊,办事能干,颇得马福益的宠信。因他生得漂亮,会中一个兄弟的妻子和他勾搭上了。按照洪门纪律,对于穿红鞋(又称同穿绣鞋,指与会中弟兄的妻子通奸)是犯死刑罪的。事发后,会内根据龙头马福益的命令,将马龙标交刑堂提讯,讯问明白后,判了死刑。到了执刑那天,马龙标当面托马福益照顾他的母亲,然后"慷慨"自赴刑场。那天夜晚是苦雨凄风,送他的人约六、七位。马福益依依不舍地对马龙标说:"兄弟呀,你不该生得太体面了,所以送了你的性命。"说罢就向刑场走去,马龙标在前,马福益在后,寂静无声,气氛惨然。正走时,忽听马龙标用极悲惨的声调叫了一声:"大哥,地下滑得很,前面又有一条小水沟,你留心一点啊!"大家听了都不觉泪下,尤其是马福益,声泪俱下,叫了声:"兄弟,谢谢你,祝你十八年后再做一个顶天立地的好汉!"说话间,已经到了刑场。原来刑场是浩荡奔流的大江。那时马龙标高叫了一声:"各位兄弟们,一齐少陪!"说罢纵身跳入江中,只听得咚的一声水响,人已淹没于汹涌的波涛之中。马福益默祷了半晌,才率领大家返回。这一"自绑自杀"的事实,既说明洪门纪律严厉,又说明洪门的刑法是违背现代文明的法制精神的。依靠近乎野蛮的落后"家法"维护洪门的纪律,这是一定社会条件、一定历史环境的产物。当时的"会党"也只有依靠这种"家法"来维持组织纪律,否则内部会因男女关系问题而经常性的引起内讧。

洪门暗号

各码头联络暗号

洪门为了保持其民间秘密的活动方式，各山堂之间的联络一概使用暗号。洪门弟兄如负责联络使命或因事外出，临时需要与外码头洪门组织取得联系，都必须对本山堂的四柱——山、堂、水、香的名称，和四大盟兄——恩、承、保、荐四位大哥的姓名，牢牢记住。此外，还必须牢记各种暗号，才能走遍天下，到处取得洪门兄弟招待照顾，帮助办事。关于洪门四柱名称和四大盟兄的姓名，对洪门以外的人必须绝对保密，上不告诉父母，下不告诉妻子儿女，这是洪门的绝密暗号。它主要用于在洪门各山堂之间的联络问答。

洪门各山堂为了彼此联系，在某些城镇或地区设立码头，内部称为“方首”（一方之首的意思）。在清代，洪门山堂在某地区设立码头“方首”，必须通报全国洪门各山堂，以便联系。清末，没有全国性统一的洪门组织，联系面不大，大致一省的洪门组织相互有联系，能够互通“方首”地址，大都以茶馆酒店为联络地点，各山堂接洽工作，联系事宜，一般不用书面联系，唯恐泄密，大都仍用暗号联络。码头“方首”之间的联络，一般成员不堪胜任，必须由高层级别者如“红旗老五”主持或由“执法老五”代行，他们必须非常熟悉洪门的规章制度，以及各山堂的四柱——山、堂、水、香的特殊名称和各山堂的山主、坐堂大爷的姓名，以便盘问前来联系的洪门弟兄。

在外码头使用暗号联络的洪门弟兄，大致分为两种，其一，为组织派遣，负有使命者，组织会告诉他要联系的外码头“方首”的联络地点，以至茶馆酒店的名称字号，前往联络者易于寻找。其二，无组织交代任务的过路洪门弟兄，一旦遇到困难或缺乏路费时，因不知该地“方首”所在地点，只得到处找茶馆酒店，摆出暗号寻找。

凡是洪门弟兄到外码头联系“方首”者，进茶馆酒店时，必须以右脚向前跨门槛。如该店有当地洪门的红旗老五，必然留心来客进门时先迈哪只脚。来客坐下将两手分开扑在桌边，高声喊：“请堂倌泡茶！”即使在酒店也称“泡茶”。堂倌问：“先生要什么茶？”来客回答：“要红茶！”（红与洪谐音），“红茶”也属于暗语。如茶馆中有当地“方首”派的红旗老五，必须以盖碗茶杯送茶来（茶叶并不一定是红茶），同时拿一双筷子给来客，来客将筷子放在茶碗左首桌上，同时将茶碗盖子仰放在筷子左首。堂倌问：“先生要吃什么？”来客应答：“我要吃粮。”堂倌又问“先生从哪里来？”来客答：“从山里来”（由山堂来之意）。堂倌又问：“先生到哪里去？”来客答：“从水路回家。”（意思是从山堂水香访自家人）。此时堂倌如果是当地“方首”派来的红旗老五（有的是执法老五代理），便称呼：“您哥子府上哪里？”答：“家住堂头乡（香）下”，（到此来客已

暗言完了山、堂、水、香四个字)。堂倌又问:"您哥子尊姓大名?昆仲几人?"答:"兄弟姓某名某,弟兄八人,我是长房老几,或二房老几(八人暗示洪门内外八堂,长房指内八堂,二房指外八堂,老几指担任的职位)。现在民间常说的"你算老几?"来源于帮会黑话。

此时,红旗老五从来客的动作暗号和暗语中,已初步认定来者是洪门弟兄,点心或酒菜尚不送上来,再向来客说:"您哥如要解手,便所,我可领您去"。(便所暗示可以方便谈话的地方)。来客随即跟随堂倌去"便所"。凡"方首"设立的茶馆、酒店,都预备一个便于秘密谈话的空房间。

红旗老五(即堂倌)将来客领入密室内低声问:"你宝山的四柱?老寨主尊姓大名?"回答是山、堂、水、香的名称和山主姓名。老五如认为四柱和山主姓名对上了"布票"(凭证),便约定晚间几时请到某处找兄弟细谈。到此,双方握手,认定为"自家人",并请来客入座,招待吃喝。如在茶馆,由客人要点心多少,如数送上。如在酒店,由堂倌送上二菜一汤,酒一壶,饭随量。吃罢,来客说:"请结帐!"堂倌(红旗老五)说一声:"记帐了!"来客不能说:"谢谢!",这又是暗号。来客晚间遵守约定时间,去访红旗老五,细谈来此任务。如欲见"方首"、"舵把子"等大哥接洽公务,均由红旗老五领见。如因山堂公事来访,不论住多少天,本"方首"都必须招待吃、住等,临走时还要送路费。如属于私人过路者,本"方首"招待食宿三天,临走时所送的路费,可到达下一有"方首"的码头。超过三天,送过路费,不再招待。

各种暗号

1. 行礼——为了与洪门自家人联络,行礼时,左右双手,各以拇指直伸,食指(即第二指)弯曲,其余三指直伸,表示"三把半香"。然后双手以直伸三指尖,稍向上附贴胸前,行鞠躬礼。如对面为自己人,即作同样回答。

2. 倒茶——向人倒茶,如接茶人以右手的拇指置茶杯边,食指置茶杯底向倒茶人相迎如图一;而以左手成"三把半香"形如图二;直伸三指尖附茶杯或向下附于右手,由拇指上面起,沿手臂至肩膀之间的任何一部位,接茶人必须以自己在洪门的地位放置如图三。这样,倒茶人一看便知道接茶人为"自家人",同时根据接茶人左手"三把半香"附于右手的位置,便知其在洪门组织中的职位。

倒茶者在倒茶后,必须将茶壶嘴向自己怀面旋转。如果壶嘴对着对方,就意味着双方敌对。

3. 取物——如有人以物三件请客人取时,客人如果是洪门成员,就必须取中间的一件,谓之"忠臣"(中与忠谐音相同)。

4. 三法连演——"三法"为"天地人"的含意。以左右双手各成"三把半香"形状,各以其余直伸的三指尖向内按附胸以表示"天",此乃第一法;将右手的拇指与食指及中指直伸,其余二指屈曲,左手和右手同样,按附胸前,以表示"地",此乃第二法;以右手的拇指与小指直伸,余三指屈曲,成表示数码"六"的形式,左手和右手同样,按附胸前,以表示"人",此为第三法。如此三法连演,以表示"三合会"的继承者即洪门成员。

5. 告急——遇有紧急情况发生,需和洪门组织联络时,如在夏季,带白纸扇,当场以白纸扇慢摇三、四次,为召集近旁的同人;若扇过头顶轻摇三次,即暗示同人与外人斗争。

6. 停止斗争——同人与外人斗争,在场者以手掌向外人,手背向同人,即表示需要停止斗争。

7. 嗾使斗争——双方斗争时,见对方不肯让步,在场者以两手掌向外,连呼"勿要再打了",佯为劝解,实则嗾使斗争。如发觉对方为自己人,而与其斗争者尚不知道,则将两手掌向内,连呼"勿要打",即为当场劝解。这

种手掌向外或向内，称为“阴阳法”。

8. 求援——斗争时，如自知力量不敌，向自己人求援，即以右手的拇指与食指及中指直伸，余二指屈曲，手臂伸直向前，又以左手同样手式置于右手的肱骨（即手腕与臂弯之间）为求援的表示，称为“三角法”。

9. 求援又一法——如以右手的四指屈附于手掌，拇指附于四指外，成为拳形，置于头上，此为求援第一法；以右手掌向外伸直，左手成“三把半香”形，所直伸的三指尖，向内附于胸前，此为求援第二法。

10. 路中探询——行路途中，遇到别人向自己探询，则问：“你是瞎子吗？”如答称：“我不是瞎子”，继称：“我的眼睛比你大”，即知是“自家人”。

11. 手语——洪门在有些场合，不便使用语言进行联络，则完全使用手语，即以手指动作代替语言，这就与哑巴之间以手式交谈类似，如下图：

茶　碗　阵

洪门的茶碗阵也是暗号的一种形式，由于洪门这一民间秘密结社，常以茶馆为联络地点，茶碗阵作为联络信号是比较方便的。茶碗阵的作用是多方面的：首先是用于鉴别对方是否洪门“自家人”；其次是遇到困难或危险时，向同人求援；第三是用于山堂之间的斗法或个人之间的斗法。

茶碗阵多达数十种以至百种以上的变化。在此仅举数例。

1. 单鞭阵（求援助）

布阵——以茶满杯，将壶嘴对杯。

破阵——如能援助，即饮杯中的茶，如不能援助，即倒去杯中的茶，再倒入饮之。

2. 忠义阵（鉴别对方是否“自家人”）

布阵——不用茶壶，仅以满茶三杯，平列或分次直列、斜列，但三杯要等距离在一直线上。

破阵——取中间一杯饮之。中与“忠”谐音，表示奉行“忠义”。

3. 斗争阵

布阵——以茶壶嘴，对平列三满杯，表示要与对方斗争。

破阵——如不应请，即取当中一杯饮之；如应请，即取三杯饮之。

4. 反清阵

布阵——以左、右分置四空杯，中间置一满杯。

破阵——任取一空杯，倒茶饮之。

5. 复明阵

布阵——以四满杯，分置于四角，当中置一空杯。

破阵——取当中的空杯倒茶饮之。

6. 桃园阵

布阵——以三满杯列为“品”字形。

破阵——任取一杯饮之。

7. 五虎将军阵

布阵——以壶嘴对平列的五满杯。

破阵——将五杯依次倒入壶中，再将中间一杯倒入茶饮之。

8. 梁山阵

布阵——以上横列三满杯，中横列五满杯，下横列二满杯，再下分“八”字式，左右各列八满杯。

破阵——任一边取一杯饮之。口中颂诗：

“头顶梁山忠义本，才取木杨是豪强。三八廿一分得清，可算海湖一能人。脚踏瓦岗充英雄，仁义大哥振威风。”

这首诗虽不合韵律，语句粗俗，谈不到文学艺术价值，但对照茶碗阵的摆法，却含蓄了一些洪门暗语。

这一茶碗阵的摆法，上面比作梁山，洪门以梁山忠义精神为榜样；全阵样式比拟为木杨城，洪门常以木斗比拟作木杨城，梁山阵类似木斗状；上面八满杯，下面左右各分为八满

杯，共有二十四满杯，但洪门的“洪”字拆开来却是：“三、八、廿、一，所以不称三八二十四，而称三八廿一。

9. 梅花阵

布阵——五满怀与壶嘴相对

破阵——中心一杯不可饮，前面的可顺手饮一杯。

颂诗：“梅花吐蕊在梦中，五虎大将合英雄。三姓桃园来结义，又收常山赵子龙。”另有诗云：“十月梅花开，四方兄弟来。复明从此日，请主坐龙台。”

10. 绝清剑阵

布阵——九满杯摆成桃李剑阵

破阵——将剑柄一杯倒入茶壶，再斟入茶，方可饮。口中颂诗：“联盟兄弟本姓洪，四海和圆共一宗。若有奸心无义子，动开宝剑实难容。”

洪门在各地区、各派别，茶碗阵的摆法大为不同。例如：广西东兰州天地会成员姚大羔所藏《会簿》中有关茶碗阵的摆法及破阵法，就是另一种类型。如其中的“桃园阵”：

此三杯，将中杯移上，吟诗二句：“桃园结义三兄弟，刘备关张共条心。”此三杯茶，中间杯可饮。即说：“黑龙过渡收了己（几）万人”。将头尾两杯倒在中杯，可饮。

此三杯茶，将上杯移下平坐，将移杯先饮，亦是桃园之茶。

姚大羔所藏《会簿》中记载了数十例茶碗阵及多种手式暗号，与别处资料记载有差别。其他文献资料及传说材料中也各有差别，反映出洪门会事实上未形成全国统一的暗号、茶碗阵之类。这些都反映了社会经济落后，交通不发达，洪门囿于地理上阻碍，组织上较分散，未能打破地区界限形成统一的联络信号。

路途暗号

洪门会为了秘密活动的需要，处处以暗语暗号与同人联络，为了鉴别行路人中的会内、会外人员，常在路上画图或摆石子作暗号。路途上常用的暗号如下：

1. 盘蛇阵

出门到外码头行路时见路中间画着一条蛇（如图）：会内同人一看便知这是当地“方首”派人布置的，或是过路弟兄为取得与同人联络布置的盘蛇阵。如要破阵，则以脚底（鞋底）抹去蛇头。同时唱诗歌一首曰：“天高地厚访相伴，太子皆因未出头。今日义兄来劫驾，恃强欺弱有天收。”

2. 圆圈阵

洪门弟兄如果在外码头行路时，见到路上画一大圆圈（如图）：这是洪门弟兄布下的圆圈阵。会内同人如要破阵，即向前跨入三步，并口中唱诗歌：“姑嫂相逢在路中，乃是玉莲郭秀英。三汊河旁尽忠死，缘门恭奉为三英。”

3. 五石挡路阵

洪门成员在外码头行路，如果发现路上整齐横列着五块石头（如图一）：

这是当地洪门的五石挡路阵。来客如要破阵，应当以脚将石头踢开二块排列在后（如图二），同时，口颂诗歌：“五员大将平天下，同心一片保国家。万人同往金兰路，誓灭胡人归大化。”

当地“方首”所派遣的弟兄如看到有人破阵并听到诗歌，必然前来搭话。

4. 三石挡路阵

洪门弟兄在外行路，如见到路上三块石头并列横排（如图）：

这是洪门布置的三石挡路阵。同人如要破阵，则以脚将边上一块石头移向前方（如图）：同时口唱诗歌：“三条大路通京城，孔明操练百万兵。桃园结义三兄弟，同心协力破曹营。”

也可颂洪门“划船诗”：“桃花开放万里香，久闻阁下是英良。天下英雄红花会，自己莫把自己伤。”

或颂“行船诗”:“太公八十识天文,共成其事释迦尊。三三两两会一句,三八二一共一宗。”

以上可见,洪门的路途暗号,是一种较原始的、简便的联络方式,其诗歌内容,有的结合洪门五祖、三英,有的结合桃园三结义,有的结合洪门的红花亭聚会,也有的联系到“封神榜”中的姜子牙和佛教的释迦牟尼,并含蓄了“洪”字拆字的“三八廿一”。反映出洪门的“文化”来源是既杂又乱的。

民国以来,洪门上述各种暗号,大都在商品经济不发达,交通不便的地区或偏僻的乡镇使用,随着都市的发展,商业贸易的发达,洪门的手式和某些暗号大都不用了,熟人见面时,以举手为礼。洪门手式以及其他暗号的逐步废除的最根本原因,在于国民党南京政府时期,帮会组织已“合法化”,或“半合法化”,洪门的秘密活动方式逐步淡化了。

盘“梁山“与盘“海底”

旧时代,洪门成员在江湖上活动时,为了摸清对方的底细,除了隐语、暗号之外,进一步就是各种问答,其问答的内容多种多样,但往往离不开盘问“梁山”与盘问“海底”。洪门以梁山聚义的义气作为“根本”,又以“海底”作为渊源。其实“海底”从洪门传说来看,是指郑成功创立洪门的《金台山实录》等秘密章程,而从研究洪门史的学术观点来说,“海底”的含意主要在于深奥莫测,或称为深奥难测。

盘“梁山”与盘“海底”的几种形式简介如下:

1. 清袍袱问答

以下每一问句都有“请问阁下”四字,在此从略。

问:有站无站?

答:有站。

问:站东站西?

答:站西(西北老人堂口)。

问:水旱二字站哪个字?

答:站水字(因当初关帝水擒庞德)。

问:站文站武?

答:站武。

问:玄斗二字站哪个字?

答:站玄字。

问:金木水火土五字站哪个字?

答:站金字。

问:威、德、福、自、萱、松、伯、一、枝、梅(有的不是梅字改为喜字)十个字站哪个?

答:站威字。

问:孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻八个字站哪个?

答:站(按照自己步位)某字。

问:有爱无爱?

答:承蒙你老哥的雅爱。

2. 三请教问答

问:尊姓?(一请教)。答:(自己的姓)。

问:尊姓?(再请教)。答:(拜兄的姓)。

问:尊姓?(三请教)。答:姓“洪”(此为洪家的姓)。

问:为何一人有三姓?

答:父母所生一姓;随身拜兄一姓;咱们洪家一姓。所以兄弟一人三姓。

3. 梁山根本问答

问:梁山寨上好威风,千军万马逞英雄。宋江仁义高天下,才得招安成大功。请问你老哥从哪里来?

答:我兄弟从梁山而来。

问:是水道而来,还是旱道而来?

答:水旱两道而来。

问:水道见了多少滩?旱道见了多少山?

答:波浪滔滔不见滩,雾气腾腾不见山。

问:你老哥往哪里而去?

答:往梁山而去。

问:你老哥往梁山去做什么?

答:去看我的仁义拜兄。

问:梁山有多高?周围有几里?穿城又

有几里?

答:梁山有三百六十丈高,周围八百里,穿城四百里。

……(问答内容过于繁琐,在此从略)。

但是,洪门文献资料中,各种版本的问答形式和内容各有差别,例如另一种问答形式:

请问阁下梁山有多高?多长?几关?几卡?几酒店?有何景致?

答:好说,梁山有三百六十丈高,周围八百里长,四关、四卡、四酒店,均卖一种酒。上有宛子城一座,内设五堂:一曰仁义堂,二曰忠义堂,三曰信义堂,四曰恭义堂,五曰天王堂。前有金沙滩,后有鸭嘴湖,左有梭罗树,右有荷花池;梭罗树内有光棍,荷花池内有三教九流,菱子、莲子、九节子,统归宋大哥辖管。

算梁山问:

猛然想起梁山事,当初一时记不清,梁山可有多少重?不知宽阔在其中,请问梁山几多房?多少禁律多少款?多少条例在香堂?何人栽竹桥上走?何人台下逞英雄?金炉烧的什么香?多少香炉左右排?何人赐剑扶明主?何人宝剑刀下亡?算得清来真光棍,一字错误也不成。

回答:

手持算盘算梁山,算清梁山把账还,梁山重有二斤十三两五钱四分,九厘八毫不差分,三百三十六丈高,七百二十里路宽,西洞三十六条,东西牌坊七十二款堂,单人桥上我走过,观音栽竹桥边藏,左栽杨柳右栽竹,关公栽的仁义树,结交好友扶洪英,紫金台前逞威风,左边金炉烧沉香,右边银炉烧松香,三十六根来供奉,七十二根左右傍,王母赐你一支剑,除奸削堂血淋淋,无仁无义无明主,奸党之人刀下亡,我算梁山已完了,免得仁兄扯皮绊。

4. 盘问"海底"

请问:金山银山,你老哥打坐哪座宝山?

答:好说,金山银山是你老哥的宝山,鄙草山是○○山。

请问:金堂银堂,你老哥是哪座名堂?

答:好说,金堂银堂是你老哥的名堂,鄙草堂是○○堂。

请问:金香银香,你老哥烧的哪炷宝香?

答:好说,金香银香是你老哥烧的宝香,鄙草香是○○香。

请问:金水银水,你老哥吃的是哪座宝水?

答:好说,金水银水是你老哥的宝水,愚下吃的○○水。

请问:梁山上置有三十六把金交椅,七十二条银板凳,你老哥身坐哪一把金交椅,足踏哪一条银板凳?

答:好说,愚下外十派虚站○字,内八步虚站○字,……(略)。

5. 五阴六阳问答

问:何谓五阴和六阳?

答:原来三纲和五常,分开五阴并六阳,地为阴来天为阳,月为阴来日为阳,母为阴来父为阳,太阳照出星斗光,瓦岗阴来梁山阳,鸡爪山只半个阳,坤为阴来乾为阳,乾坤八卦定纲常,群臣父子为三纲,仁义礼智信五常,君为臣纲国富强,父为子纲振家邦,夫为妻纲乐安康。

这一"五阴六阳问答"中,最明确地反映出封建主义的纲常礼教,封建社会传统的伦理道德对洪门有严重的影响。

6. 三根半光棍条和三根半光棍问答

(1) 三根半光棍条

第一光棍本姓孙,他保唐僧去取经,筋斗十万八千里,十二金仙谁不闻;第二光棍本姓李,他去北海把澡洗,手拿一个乾坤圈,脚踏风火轮如飞;第三光棍本姓赵,打尽天下逞英豪,走关东来闯关西,后来陈桥加黄袍;半个光棍本姓洪,五湖四海访宾朋,三山五岳都走到,三八二一共一宗。

从上述"三根半光棍条"中,可看出,洪门本是民间下层社会的秘密结社,文化水平低,

提不出高深的文化思想见解，在它的文化思想中，大量吸收了民间文学和古典小说中的人物。洪门会将古典小说、民间文学及历史上的传奇色彩的人物和故事，七拼八凑，加以歌颂。就在这“三根半光棍条”中，被歌颂的有《西游记》中的孙悟空，《封神榜》中的哪吒，宋代开国皇帝赵匡胤，洪门传说中的始祖洪英。将孙悟空、哪吒、赵匡胤称为三光棍，而洪门始祖倒只称为“半个光棍”。其逻辑有时相当混乱。

(2)三根半光棍问答

问：请问阁下棍有几根？

答：天下有三根半。秤杆算一根，能知轻重；赶面棍算二根，能知厚薄；笛子算三根，能通七窍；骡子后楸算半根，根本稳当。

问：你阁下玩的是棍，讲的是棍，你头上剃的那样光，辫子五股混成三股，眉毛为何一粗一细，眼睛为何一大一小，鼻子为何一个窟窿出气，一个不出气，耳朵为何一个向前一个向后，这有何道理？

答：愚下玩的不成光，讲的不成棍。辫子五股混三股，昔日火烧少林寺，五股烧掉二股，余下三股，留与桃园三结义；眉毛一粗一细，咱们弟兄粗中有细；眼睛一大一小，咱们弟兄有大有小；鼻子一个出气，咱们弟兄一个鼻孔出气；耳朵一个在前一个向后，是招财童子，扭转乾坤。

这里的“三根半光棍问答”竟然与前面的“三根半光棍条”，没有任何联系。除了辫子三股“留与桃园三结义”之外，其余的问答更是杂乱无章。

7. 盘底问答

问：请问阁下在何处发烛，在哪座名山得道，拜兄头上何人？

答：兄弟在昆仑山发烛，罗浮山得道，洪始祖相传，老拜兄二人。

问：何谓插柳上山，上山插柳？

答：步步超群，是插柳上山；一步登天，连升三级，是上山插柳。

问：何谓“指日”与“红日”？

答：“指日”是东升之日；“红日”是西坠之日，又日出为东，日落为西。

8. 木阳(杨)城问答

问：哪里而来？

答：木阳城而来。

问：你可知木阳城何人所造？

答：洪祖所造。

问：你可知洪祖死在何处？埋在何方？

答：我兄弟闻听老大哥言道：死在郸成县，埋在卧龙岗。尹木山，乾山巽向。

问：你在洪祖坟前见过什么景致？

答：只见一块碑。碑上有九个大字。……“仁义过天，昔日安天下”九个大字。

问：你可知木阳城有多高，有多少垛口？

答：……三十六大垛口，七十二小垛口。

问：木阳城什么为大？

答：洪祖为大。

问：什么为多？

答：粮草为多。

问：什么为轻？

答：五色花戟为轻。

问：什么为重？

答：盾牌棍为重。

问：什么为长？

答：义气为长。

问：你在那里做什么？

答：兄弟闻听老大哥开山立堂，登台点将，在木阳城扯旗挂帅，三山五岳哥子，三教九流文士，五湖四海高人，海角天涯的能人，龙华大会群仙，我兄弟特在哥子处站班。

洪门各文献资料中，对于“木阳城”的解释是混乱的。有的是“阳”字也有的是“杨”字。又“木斗”插有旗帜，“用以参拜唐太宗李世民，此为宗教的仪式，以使后人知清朝必亡，但须洪门的同人努力。”

“木斗”(即“木杨城”所插旗帜，除中间为“三军司命”旗外，两边各插五旗，代表“前五祖”与“后五祖”，又五旗，代表“中五祖”。

上述对"木阳城"的解释,虽然与取自《金不换》的"问答"内容、角度不同,但至少并不矛盾。然而,在有的史籍中的说法却与上述解释大有矛盾。如《汉留全史》中说:"木阳城意义,木属东,阳者当阳也,即言东虏当阳,吾汉旗应群起而打倒之也。攻打木阳城,为洪门最重要典礼。"

这里明确指出木阳城为敌方的城,洪门史籍中有多处提到"攻打木杨城",而又有多处标榜保卫木杨城。保卫木杨城诗歌为:"木杨城内有三重,花红宝珠在其中。干戈壘壘扶明主,大清世绝尽归洪。"又如:"唐王始立木杨城,云龙重修显威名,灭清四海皆宁静,尽把胡人一扫平。"又如:"木杨城内八营兵,当天结拜为朝廷。君须有义存君正,四海九洲尽归明。"这都是歌颂木杨城的。

以上洪门的盘梁山与盘海底,都属于盘问的形式,盘问的内容和形式随场合不同而不同,几乎任何场合都有盘问的问答内容。特别深入细致的盘问或故意找麻烦的盘问,称为"皮绊问答"。这些复杂、繁琐的盘问,是洪门在江湖活动中的一个组成部分,也反映出洪门思想文化的一些特点。这种问答的目的,主要在于辨别对方是否会内弟兄,防止奸细冒充洪门会员,但并非仅仅为了这个目的,而是要通过这些问答,对洪门会员进行纪律教育、精神教育和道德信念的灌输。它在文化水平低的会员群众中,能够起到精神约束和加强洪门内聚力的作用。

江湖交结

洪门人员在江湖上联络同党、交结洪门弟兄,除了上述办法外,还有许许多多的交结诗,择其主要者列述如下:

1. 出山交结

"日出东方一点红,秦琼跨马过山东,跨下一匹黄骠马,五湖四海访仁兄。秦通六国访伊尹,文王渭水访太公,张良背剑访韩信,刘备关张访孔明。敬德曾把白袍访,孙权自出访周郎。天上英雄访英雄,地上豪杰访豪杰,惟有兄弟无处访,今日幸得遇仁兄。义兄之恩无处寻,中心钦服喜不胜。只是兄弟交结不到,过门不清,尚望海涵海涵。"

2. 四十八句总交结诗

"手提算盘重几斤,推算木阳城内几十宗,高溪庙内三层佛,招军旗下五堆烟。旗竿之上红光现,桃李乾坤一统归,三关六将保九佛,内有洪家兄弟扶圣君。燕盘广植仙人板,白石香炉有缘因。溪汰红花白云连,天赐少林寺,又有万云龙,七星八卦不非轻,四九三召五本同。披发当头座,头戴方巾一点红,身披袈裟铁罗汉,双龙宝剑在其身,始祖本是洪殷盛,祖母金丹有名声,高溪庙内观音佛,外有关公显神灵,花溪之中逢手段,五祖命令坐当中,复转仁义礼智信,重新日月立乾坤,号江洪,内附塔,印信彪魈、魈、魈、魈。韩龙韩虎李国昌,头门披守万云龙,七盏明灯分左右,五阴六阳定分明,……桃花镜子金交椅,太平毯子一色新,钢铁桥上兄弟过,抬头一望木阳城,松柏堂前分大小,桃李树上共一宗,千年仇恨虽要报,扭转乾坤归一统,福德寺内把愿许,公义堂上起英雄,兵饷根源真悟事,原来一百零八层,若问木阳城内根源事,四十八句逢对清,可算一位好英雄。"

"请问到哪里去?"问。

"到木阳城去。"答。

"可有公文牌位?"问。

"有!"答。

"有在哪里?"问。

"左手为票,右手为牌,合掌为印,良心为凭,口为号令。"答。

"有何为证"? 问。

"有诗为证。"答。

"何诗?"问。

"五祖赐我天下同,文凭藏在我心中,位台若问根源事,三八二一共一宗。"答。

3. 送行交结

"我与大哥来送行，恭祝大哥赶路程，旱路得财宝，水路遇顺风，孔明台上祭东风，刘备古城遇关公，你哥哥好比得胭脂马，人是猛虎马是龙。"

4. 赞刀

"此刀不是平凡刀，老君炉内炼宝刀，炼了七七四十有九天，一共炼成三把刀。一把刀，关公青龙偃月刀；二把刀，杨戬救母刀；三把刀，赐与咱们兄弟曹。我兄弟一不斩猪，二不斩羊，赐与兄弟斩凤凰，有仁有义刀下过，无仁无义刀下亡。"

5. 大小通用

"你老哥不看一山看二山，不看芙蓉看牡丹，你老哥格外海涵海涵。"

这是关于大小通用的帮中术语。只要是入帮的人，都应掌握这两句通用术语。

6. 洋烟开火

（洋烟即鸦片烟，招待客人的装烟者照规矩故意缺最后一道通孔手续，以检验客人是否洪帮自己人。）

"周郎设计用火攻，孔明台上借东风，子龙惯使长枪技，关公得令会华容，非是兄弟见识浅，如何阳关路不通。"

装烟者听到客人诗词无误，立即接过烟枪，口中唱道："……子龙施展长枪技，杀开大路破曹兵"。完成最后通孔手续，客人就火吸烟。

7. 红旗安会

"天皇皇，地皇皇，此处立的公义堂，上面坐的刘皇叔，下面坐的关云长，左边坐的张将军，右边坐的诸葛亮。关平周仓提刀印，站在两厢不离身。坐堂大爷当头坐，陪堂盟监在两边，礼堂执堂坐两位，佐台盟兄入三堂，少坐一时把令下，提身调将公议堂。"

以上交结诗歌仅仅是洪门大量拜码头或梁山大典交结诗歌中的数例。旧时代，洪门为保秘密活动不被官府侦知，各码头间互相联络时，在互不相识时，为了严防对方假冒洪家兄弟，即以诗歌形式盘诘，如果对方对答如流，词句无误，礼节无差，即可证明是洪家人，应给以热情招待，彼此以家人相视。

上述诗歌特点：第一，俗、粗、浅、陋，反映出文化水平较低；第二，许多内容来自民间文学如《三国演义》、《水浒传》、《说唐》等等以及民间的传说；第三，多有词句内容上的重复，仅求得大致压韵，有时文理不通。

这些也正是民间"俗"文化的特色。在歌词中，提到关公、五祖、刘关张、秦琼等较多，尤其崇拜关公，关公成为各类民间下层秘密结社共同崇拜的神，在这一点上，从文化史角度看，属于民间下层的神缘文化。

凭证、旗帜

洪门会在清代进行秘密活动，最担心自己的组织情况被官府侦知，为了防止泄密和防止奸细混入会内，除了使用隐语、暗号之外，还使用"凭证"、"旗帜"。洪门会的凭证不同于当今许多合法团体的证件。洪门的凭证仅供会内成员识别真伪，故意使外人看不懂，以便隐瞒其真实性质。早期洪门会中的凭证，为了不被外人识破底细，故意伪照宗教中惯用的形式，伪装成"合法"的宗教团体的凭证。在字句上故意弄些颠三倒四的句子，使会外的"空子"（洪门对会外人的称呼）看不懂。

早期洪门的"凭证"为了收藏携带方便，常用布制成，故又称"票布"。当甲地会员赴乙地组织中联系工作时，甲地会员为证实自己的真实身份，以消除乙处组织对自己的怀疑或误会，在运用暗号和盘梁山、盘海底问答之后，亮出"凭证"作为证据。乙处组织在接到凭证之后，唯恐被官府搜去，往往看后立即烧掉，绝不"存档"保存。

早期洪门凭证多种多样，采取八卦样式的较多。其中有些凭证十分复杂、繁琐。后

来，随着工商业和贸易的发达，洪门凭证多以某某公司的入股书的样式为掩护，其隐蔽方式更为巧妙。

以上《凭证》上的文字解释如下：

第一幅（腰凭之一）为七言诗四句：

“五人分开一首诗，身上洪英无人知。

自此传得众兄弟，后来相认团圆时。”

中间插有“飘”、“飙”、“日”、“月”四字，“家后”二字未知何意。飘“日”是“复明”的含意。

第二幅（腰凭之二）与前者诗句相同，所不同处为左上角“澮”字系“忠、心、义、气”拼成的。右上角“禨”字，系“千、变、万、化”拼成的。

洪门的旗帜，也是一种暗号的形式，它有隐蔽含蓄的意义。洪门旗帜多式多样，如图一、二、三。

洪门天地会《插旗诗》如下：

福建乌旗第一枝，甘肃起义始开基。“彪”字金兰传四海，一九江山谁敢欺！广东红旗第二枝，高溪分开两胡时，“寿”字根机成九四，四九变化自相依。云南赤旗第三枝，四川起义灭胡儿，合成“洪”字为暗记，君臣自有太平时。湖广白旗第四枝，广西贵州共此旗；“和”字结拜来起义，恢复江山主登基。浙江绿旗第五枝，山东兄弟暗扶持；“同”祭此旗来起义，复转明朝团圆时。

这首《插旗诗》反映出洪门分别在各地举行起义，其政治目的是“反清复明”。

以下旗帜之一、之二、之三是将洪门的许多旗帜中，选择的三种类型。其中第一旗，系遍游天下的通旗，第二旗系“军令”，第三旗系“将令”，周围有‘川”、“大”、“丁”、“首”四字，系“顺、天、行、道”四字的减笔，即“川”为“顺”的偏旁，“大”为“天”字少一横，“丁”为“行”字的一部分，首为“道”字的一部分。共三十四旗，在此仅选三旗样式。

从洪门天地会的旗帜和《插旗诗》中，可看出，洪门的旗帜与洪门起源及其首领分头赴各地发展组织的传说是一致的。学术界有人认为洪门早期仅是互助团体，是否有“反清复明”的政治要求，还有待于发掘史料，进一步考证。而《插旗诗》中却明确有“四川起义灭胡儿”，“复转明朝团圆时”诗句，但据学术界多种史料查证，洪门天地会“盟书”和“会簿”中出现“反清复明”口号，是嘉庆以后的史料。由此，可以推断，这些洪门凭证、旗帜及《插旗诗》等大约都是嘉庆以后的产物。

文字的奥秘

洪门因属于当时“非法”的民间秘密结社，各种活动都十分秘密，稍不留心，为官府侦知，就要被逮捕、杀头、绞刑甚至株连亲族。因此会内使用的文字也以特殊形式加以创造，也成为保密的暗号。如字去偏旁，或改偏旁，减省笔画，或变换形体，或代用名字，数字合编，或拆字为句，或以数目字码为暗记，兹举例如下：

1. 去偏旁字

“川大丁首”为“顺天行道”。“川大车日”为“顺天转明”。

2. 改偏旁字

“反 氵月 氵月复汩”为“反清复明”。“彪寿合和同”为“彩寿合和同”“

3. 减省笔划字

“关井足王”为“关开路现”。

4. 变换形体字

“飙兴飘旺”为“天兴地旺”。“龙虎龟蛇岃”为“龙虎龟蛇会”。“滲涣洸滂”为“参太宏化”。

5. 代用名字

“兴孙唐气碧”为“天日月云星”。

6. 数字合编字

‘“靣”为“结万为记”。“洲”、“昨”、“墾”为“洪顺堂”。“龠”为“金兰郡”。“禨”为“共同和合”。“蠡”或“澮”为“忠心义气”。“囡”

为“一片丹心”。“𩵦”为“顺天行道”。“𩵦”为“反清复明”。

7. 拆字为句

“三八二十一”为“洪”字。“三六”为“天”字。“七二”为“地”字。以“三六”与“七二”的合数“一百八”代“会”字。取“天有三十六宫，地有七十二魔”之意。

“金兰结义”四字，拆编诗句为：人王头上两堆沙，东门上面草生花。丝线穿针十一口，羊羔美酒是我家。

8. 数目字码暗记

“三六”为“新会员”，“七二”为“各头目”，“一百八”为“大总理”即“总首领”。

“双”为“洪”字。“88”为“英”字，“𠔃”为“通”字，“𠔃”为“大哥”，“𠔃”为“香主”，“𠔃”为“白扇”，“𠔃”为“先锋”，“x＝1”为“红棍”，“x－8”为“草鞋”。

附至今沿用文字

“彪𠔃𠔃𠔃𠔃”为“先圣”的官爵，即所谓“公侯伯子男”，洪门以为“五路先锋”，或称为“五路统帅”。

洪门的文字，如上所举的种种暗记，反映了洪门会众多属下层社会人员，文化水平低，也只能创造一些低层次的暗号；同时也反映出历史条件的局限性，即当时没有密电码，他们没有更好的保密办法来传递信息。这些文字暗号中也带有一定的迷信色彩，有些如符咒术语，会员相信其能够避恶驱邪。适应广大会员的文化心态。

洪门第一次大规模起义

林爽文起义是洪门天地会在台湾发动的一次大规模的农民起义，也是天地会有史以来，第一次大规模的武装起义。

从林爽文起义的档案史料中，并未发现与郑成功在台湾开金台山明远堂创立洪门的传说有任何联系，也未发现有台湾洪门天地会与郑成功的关系。相反的是，发现台湾洪门天地会来源于福建，在福建的创始人是洪二和尚和一位姓朱的。第一位将天地会传入台湾的人是福建漳州平和县人严烟。据严烟被清政府逮捕后所供，他以卖布为生。乾隆四十七年(1782)，同村有位行医的陈彪，系广东人，劝人入天地会，严烟随同入了会。于乾隆四十八年，到达台湾，在彰化地区开设布铺，也时常介绍别人入天地会。凡入会者，通过香堂仪式，“在刀剑下鸣誓”。“遇有事情，同教之人大家出力，公同帮助”。“相约见人伸三指，并有洪字暗号，口称五点二十一，便是同教之人。”凡入会者“有婚姻丧葬事情，可以资助钱财；与人打架，可以相帮出力；若遇抢劫，一闻同教暗号，便不相犯；将来传教与人，又可得人酬谢”，既然有这么多好处，所以“愿入这会者甚多。”会内密传暗号口语：“三姓结万李桃红，九龙生天李朱洪”，据严烟称“这就是天地会的根由。”又据严烟称：“同会所称洪二和尚，并非实有其人，乃暗隐朱、李二姓及万和尚的总称。”会内相传，天地会创始人为朱、李二家，最早起会地点在四川。但当时清政府根据严烟供词中提到的人物四处追捕查办，结果查出林应伟收藏会簿，内有“顺天”、“李朱洪”、“五点二十一”以及“祖万大哥”等句。据清政府缉捕的与天地会有牵连的许多人供词追查，洪二和尚万提喜系福建漳浦人，为天地会创始者之一。万提喜死于乾隆五十三年，清政府当局“刨验骨殖属实”。向台湾传播天地会的严烟，为万提喜所创福建地区天地会的后辈之一。

林爽文起义发生于“康雍乾盛世”的乾隆年间，这正是广大人民特别是农民受剥削压迫加重，社会主要矛盾——地主与农民的矛盾趋于尖锐的时期。当时的台湾也与大陆情况相似，土地兼并严重，大批农民日益贫困，失去土地的农民沦为佃农、雇农，更加遭到残酷剥削。大批失去土地的农民，成为无业游民，无业游民增多，增加了社会不安定因素。

另一方面，统治集团奢侈腐化普遍成风，文官贪赃，武官克饷，这种吏治腐败的风气，转移到社会经济上，就更加重了人民生活的苦难。社会两极分化严重，“富者日见其富，贫者日见其贫”。

这一时期，台湾出现了许多独霸一方的大地主；同时在台的大小官员，也争先抢占土地。由于地主豪绅与官府勾结，大量隐瞒土地，结果重赋大多转嫁到广大农民身上，形成“强者有田无赋，弱者有赋无田”。田去赋存的情况很多。清政府在台湾征收的田赋，比内地重一倍。租赋之外还有各种苛捐杂税，广大农民不堪忍受。这就成为林爽文领导的

以天地会为核心的大起义的主要原因。

这次起义有其导火线。天地会经严烟等人传向台湾之后，得到迅速而广泛的传播，清政府当局长期来并没有注意到天地会的存在。乾隆五十一年(1786)六、七月间，诸罗县九芎林地方发生的部分天地会员与雷公会的一次械斗，使清政府察觉到天地会的存在，由此引发了林爽文领导的大规模起义。从此清政府认识到天地会的势力不可低估，开始把天地会视为洪水猛兽。

原来，台湾诸罗县的九芎林地方有位捐款买到州官职位的杨文麟，他有一位义子杨光勋(又名功懋)，又有一位亲生儿子杨妈世(又名功宽)。杨光勋与杨妈世争夺财产，杨文麟溺爱妈世，将光勋分居于数里外的石溜班。每年给予一定的钱和粮食，但光勋不敷花用，父子兄弟之间时常因争夺财产而吵闹。乾隆五十一年六月间，光勋纠集一帮人，潜入文麟卧室搬取财物，被妈世发觉，率领一帮人将光勋一伙赶跑。光勋更加忿恨，于是想结会树党，到秋收时节到妈世田中抢割稻谷。遂约了好友何庆为他主谋，组织了添弟会。妈世听到消息后，也以结会树党相对抗，约了潘吉为他主谋，组织起雷公会。台湾镇总兵柴大纪等得知杨氏兄弟结会图谋相斗的消息，即派遣有关人员前往缉捕。……杨光勋等侦知添弟会重要成员张烈被捕，即纠集数十人，各执刀棍，前往放火劫囚，夺走张烈，并杀死把总陈和人官兵。之后柴大纪等带领兵役驰往诸罗，会同督饬文武官员分路查拿，在诸罗及彰化县境内陆续拿获添弟会劫囚首从要犯杨光勋等，雷公会伙犯潘吉等，计八十九名，分别处死或充军。添弟会与天地会本是统一的。张烈、赖荣、叶省、蔡福、张圆等天地会主要骨干及其他会众则纷纷逃向彰化县大里杙。大家推举林爽文为首领，发动起义。

大里杙是台湾彰化县东二十里的一个村庄，纵横各有五里，“四面有溪水、毛竹，大树丛密，可容万人，离生番(台湾高山族)界有二十多里”。该村庄有肥沃田地百里，粮食丰富，不求外援。天地会成员逃到这里，拥护林爽文率领大家建立根据地，举兵对抗官府。林爽文，原籍福建漳州平和县。父林劝，因贫不聊生，于乾隆三十八年(1773)挈妻子来到台湾，在彰化当雇工，住在大里杙庄。林爽文兄弟四人，林爽文为老大，其弟为林勇、林跃兴、林垒。林爽文成年后，在台湾充当过彰化县役，但主要以赶车谋生。他为人慷慨，不吝钱文，交结一些青年穷朋友，凡有人坐牢，林爽文总要解囊相助，乡人受到感动。严烟于乾隆四十九年在彰化溪底阿密里庄遇见林爽文，林爽文经严介绍入会。由于林爽文平日在群众中威信较高，所以入天地会后，很快成为头目。

天地会群众在大里杙推举林爽文为大哥，充当总头目，以大里杙为根据地，建立起领导机构。以林泮、陈奉先、王芬、刘升、刘礼生、严烟、董喜等为领导机构的核心人员。又以陈泮、李乞(即李七)、张圆、阮和、蔡福、叶省、赖达、何有志等为羽翼。又以林琴、林水返、林领、林绕等，经理粮储或制造器械。此外还有杨轩、高文麟、杨振国等数十人充当各种头目。短期内，大里杙聚集了数千会众。随即筹集粮草银钱等军需物资。联络和发动高山族人民。

同时，南路的天地会首领庄大田，也与大里杙遥相呼应准备起义。庄大田，原籍福建平和县，乾隆七年(1742)随其父庄二到台，居住于诸罗县，其父死后，迁居于凤山笃加港。他勤于耕种，为小康之家，加入天地会后，与林爽文联系密切，成为莫逆之交。当南路得知北路的林爽文起事后，随即推举庄大田为首领，以庄大韭、庄大麦、庄锡舍、王抗郎、简天德、许光来、李惠等为领导核心人员，举行了起义。

林爽文起义于乾隆五十一年(1786)十一月二十七日，起义在彰化爆发后，以数千之众连战告捷，利用雷雨掩护，攻克了彰化城。占

领彰化后立即建立了自己的政权，建号“顺天”，林爽文被推为大盟主、盟主大元帅。设立机构，分封官职，以杨振国为副元帅，高文麟为管海口总爷，王芬为大将军，陈泮、何有志为左右都督，陈奉先为军师，侯老为谋士，刘贤士为海防同知，林光为理番同知，刘四为彰化知县，林与为先锋，林仓负责支放军粮，杨轩负责军务。林爽文开仓放粮，打开监狱，放出“犯人”，并出榜安民，榜文中称“诛杀贪官，以安百姓”。随后，分兵南北进击。南路攻诸罗，北路攻淡水。农民纷纷响应起义军，清军不战而溃。起义军攻占诸罗与淡水后，林爽文又连发安民告示，宣布“今据台湾皆贪官污吏，扰害生灵，本帅不忍不诛，以救吾民，特兴义兵，当天盟誓，不仁不义，亡于万刀之下。”这时南路天地会首领庄大田等在凤山树起“顺天”大旗，广招部众，起兵攻克凤山县城。庄大田自称南路辅国大元帅，其下设有副元帅、将军、先锋等职。庄大田转战南路，连续攻克许多县城。南北起义军于一月之内席卷台岛。起义军南北两路合攻府城。

起义军以扬长避短，利用夜战、雨天突然袭击，起义军在爬山越岭涉水越河等方面远优于清军。起义军迅速取胜的原因主要在于：人民尤其是农民受剥削压迫深重，对清政府不满，而天地会组织在当时宣传和组织群众反抗清政府方面能够起到积极作用；从双方力量对比来看，起义初期，起义军占优势地位。

清政府为了镇压起义军，一方面不断从大陆大力调遣军队援台；另一方面在台湾各地大肆招募乡勇、“义民”，建立地主武装对抗起义军。在招募乡勇、“义民”武装方面，进展颇为顺利，主要原因在于清政府利用了民间存在的地区间、宗族间械斗的恶习。在林爽文起义前，台湾曾发生过漳州籍与泉州籍的民众间的大械，由于粤东与漳州地区在语言及习俗上相近，粤东籍的民众也卷入械斗，帮助漳州籍者。清政府利用了民间械斗的无限度的报复心理，招募了大量的地主武装对抗起义军。

起义军方面也作了一番调整和准备，在战略上：起义军在清军援师大批渡台前，林爽文当机立断，“舍城而争险要之地”，对于截击和牵制敌军主力，起了一定的作用。起义军建立了比较巩固的根据地，并控制了许多交通要道。这些战略部署是比较正确的。

在战术上：起义军注意扬长避短，例如昼伏夜起，冒雨进攻，并且在情报方面优于清军。

在策略上：起义军比较注意争取敌占区群众和瓦解敌军。通过阵前喊话宣传以乱敌军军心。通过文告争取民众。但起义军在战略和策略上也存在着严重的缺点和错误。在战略上兵力过于分散，未能集中优势兵力，对敌各个击破；策略上，未能从群众切身利益（主要是物质利益）方面争取群众，更没有提出解决农民迫切需要解决的土地问题的政策和口号。

这一阶段，历时十一个月（自乾隆五十一年十二月底至乾隆五十二年十月初）。击溃清军援师数万，杀死杀伤副将、参将、游击、都司、守备、千总、把总等营官百余人，打退了清军数十次的反扑，坚守了大部分地区。可见，起义军在战略、战术方面的成绩是主要的。

在起义军的沉重打击下，清政府的福建水师提督黄仕简、福建陆路提督任承恩、海坛镇总兵郝壮猷等——被打败。乾隆帝发出谕旨：以黄仕简、任承恩“调度失宜”、“贻误军机”，解刑部治罪；将郝壮猷于军前正法。又诏湖广总督李侍尧调任闽浙，湖广总督常青渡海督师，常青又派福州将军恒瑞等统兵渡海支援。仍然被起义军打败，乾隆五十二年十月，乾隆帝又愤而解除了常青、恒瑞的职务，以协办大学士陕甘总督嘉勇侯福康安为将军，海兰察为参赞大臣，舒亮、普尔普为领队大臣，拣派曾经战阵的巴图鲁、侍卫一百余人，征调十万大兵，米粮百万余石援台。从此，清政府在军事力量上占了优势，战争形势急转直下。

清政府方面，吸取了前阶段军事失利的经验教训。采取了三项决策，第一，厚集兵力，征调各兵不下十余万。第二，充分拨运军饷弹

药。第三，确定了集中力量先平台湾北路后平南路的作战方针。

清政府援军渡台后第一步先集中力量解了诸罗之围。诸罗解围后，曾在大里杙展开一场激战。林爽文率数万部众迎敌，未能取胜。此后集集埔战役成为决定性一仗。集集埔为内山隘口，前有大溪天险，四周崇山峻岭，林深竹茂，路径丛杂。福康安等乃督广西、贵州、四川屯练兵增援。屯练兵泅水而过，攀援而上，推倒石垒，拥入墙内，枪炮齐放。起义军奋勇抗击，因众寡悬殊，抵抗不住，牺牲惨重。从此，起义军的战斗力大为削弱。在这种情况下，清政府又对起义军内部进行了分化，引诱杜敷等将领投降，破坏起义军的后方。

至乾隆五十二年十二月底，清政府拉拢台湾少数民族，袭击林爽文的后方。同时清兵由隘口“分路进山，连夜追赶”。27 日，在狮子头社地方，山沟内，起义军“尸横遍地，数里不绝”，而河内淹毙的也很多。

乾隆五十三年正月初四日，起义军大盟主、大元帅林爽文、都督何有志等在老衢崎被俘。

清军平定北路之后，又集中兵力向南路起义军围攻。2 月 5 日，南路起义军首领庄大田等及其家属部众共八百余人被俘。庄大田于押解途中病死。林爽文等于乾隆五十三年三月初十日，被清政府在北京菜市口凌迟处死。一场轰轰烈烈的天地会领导的农民战争，宣告失败。

林爽文起义，是天地会发动的第一次大规模的武装斗争。它历时一年零四个月，控制了台湾岛平原地带的绝大部分，建立了政治机构，创立了年号。清政府为镇压这次起义，耗费的军费竟达全年国库收入的三分之一。动用了全国七、八个省的军队。可见这次起义对清政府的统治起了重大的震撼作用。但另一方面，天地会创立后至少已活动二十多年，波及到南方广大地区，而清政府第一次发现天地会的组织并认识到天地会潜在力量，是从镇压林爽文开始的。虽然这次起义并没有提出推翻清政府，夺取国家政权的政纲或口号，仅提出反贪官污吏的斗争目标，但清政府却将这次起义定为叛乱的性质。在镇压林爽文起义过程中，乾隆皇帝对天地会组织采取了斩尽杀绝的政策。在镇压了这次起义后，清政府修改了《大清律》，规定了对天地会“首犯与曾经纠人及情愿入伙希图抢劫之犯，俱拟斩立决。其并未转纠党羽或听诱被胁而素非良善者，俱拟绞立决。”这就是说，凡参加天地会者，一旦被捕，必处以杀头或绞刑。这虽然是针对林爽文起义被镇压后台湾彰化县的林爽文余部张标、谢志等人于乾隆五十五年发动复兴天地会的活动而订的，但却通用于镇压全国各地的天地会活动。这样一来，各地天地会活动遭到沉重打击。这便成为此后相当长的时期内，天地会活动虽然此起彼伏，但规模都不大，活动都比较分散的主要原因。以至嘉庆、道光年间，天地会为了对付清政府的查拿而不断改换名称，出现了如三点会、三合会、小刀会、仁义会、双刀会……。

林爽文起义发生于乾隆“盛世”，这与起义口号仅提出反对贪官污吏，没有能够以推翻清朝统治为政治纲领，是分不开的。此后，到了嘉庆、道光年间，清朝统治走向衰落，政治更加腐败，于是天地会文件中才出现了“反清复明”的口号。从林爽文起义的大量史料中可看到以往史学界许多有关论著中认为天地会一贯“反清复明”的说法是不符合史实的。就以林爽文起义来看，并未发现其“反清复明”的纲领口号。

洪门与太平天国

有位洪大全，湖南衡州府衡山县人(一说湖南兴宁县人)。原名焦大，又改名焦亮。生于清道光二年。早年聚众创立天地会，活动于两广地带。道光三十年十二月，洪大全与以后成为太平天国天王的洪秀全相会并结拜为兄弟，因以洪秀全为弟，故名大全。这时洪秀全已为举行金田起义发布了动员令，号召各地拜上帝会会员到桂平县金田村集中编队，积极准备起义。次年一月，洪秀全领导了金田起义，建立了太平天国。三月间，洪秀全在广西武宣东乡，被部属推举为天王，并分封五军主将。此时，洪大全被封为天德军师。洪大全以诸葛亮自居，故改名焦亮。太平军攻克永安后，洪大全又被晋封为天德王。为了宣传恢复明朝衣冠，将“天德”画像广播于众。而后来出现在新中国建国初期的中学历史教科书中的“洪秀全像”(无胡须者)，其实是洪大全像。太平天国创营制，定官制，整军律，秀全“事无巨细，必决于大全而后行”。由于洪大全是以天地会首领的身份与洪秀全合作的，天地会在嘉庆之后政治上提出了“反清复明”主张。太平军初起时，军中分为“复明派”和“耶教派”，洪秀全是总首领，而洪大全为“复明派”的首领，以天地会等组织为其支持者。洪大全所定的官制、礼制以及一切政治、军事，十之八九取法于周代，这是由于“复明派”推行的是反满复古的主张。大全在军中的地位仅次于秀全。洪秀全在制造符命，制作“朝天朝主图”时，多次利用“三八二十一”等天地会的暗号，这与洪大全为首的天地会的影响有关。太平天国以假想的天德皇帝为总首领，在天德皇帝之下，太平王洪秀全代表上帝会，天德军师洪大全代表天地会，名义上地位平等，但由于洪大全没有军队，所以没有掌握实权。”太平军于永安突围时，洪大全被清军俘虏，于1852年被清政府杀害。

有关天地会首领 洪大全与太平天国的关系问题，学术争论颇多。其中有人认为天德王洪大全其人其事，完全是清方捏造出来的。太平天国史专家罗尔纲认为洪大会被俘后的供状是清钦差大臣赛尚阿等伪造的。认为“天地会并没有一个代表全会势力的人物，在太平天国领导集团里面也没有一个代表天地会势力的人物参加”；“太平天国始终都是主动地争取天地会加入”，“完全没有如同有些人所说自洪大全被俘后太平天国就排斥天地会，拒绝天地会参加”。指出天地会文献证明“天德”乃天地会起义所用的年号，“天德皇帝”乃天地会起义假托的皇帝，当时并非实有其人，洪大全死后天地会尚以“天德皇帝”作号召。罗尔纲考证了洪大会是太平天国的一个囚犯，真姓名叫焦亮。但认为焦亮是天地会系统招军堂的山堂领袖。又有学者经深入研究，认为洪大全并非太平天国的“渠魁”。他很可能是活动于广东、广西、湖南一带的天地会首领，有条件自称为天德王。在当时天地会中，自称元帅、军师，稍后称王或其他名号的，不是个别现象。在太平军永安突围的

紧急情况下，为了转移敌人的视线，洪大全“故着囚服，以自别贼党而冀幸脱”是可能的。数年后，罗尔纲经进一步研究，指出：焦亮（1823—1852）即洪大全，湖南兴宁人。湘、粤、桂天地会起事时，他加入天地会，开招军堂。在永安投太平军，洪秀全留备顾问。因不赞同太平天国建制封王、反孔改历及用天父天兄之“妖言”教育军民，谏而不纳，出永安时为太平军所拘。太平军突围时，焦被清军俘获，解送北京杀害。

尽管有关洪大全的说法有很大差别，但却反映了洪门天地会的领袖人物参加了太平军起义。

洪秀全利用了基督教的宗教色彩创立了拜上帝会。它与宗教色彩不浓而民族主义色彩极浓的天地会似乎大相径庭，其实他们本属“一家人”。拜上帝会初名天帝会，为天地会的一派。洪秀全初年诏檄，自称是宏光皇帝之七世孙，与天地会同奉洪英为祖宗。天地会员证上有“太平”、“二房在广东红旗洪太岁”等字样，亦是洪秀全与天地会关系密切的旁证。洪秀全拜天为父，这是天地会本来就有的。然而洪秀全的天父天兄之说是他所独创的，天地会没有这种说法，这正是以后洪秀全与天地会的分歧。起初洪秀全为团结天地会会员而避免天父天兄之说时，大批天地会会员参加了太平军。以后天地会员发现信仰上有分歧，就逐渐脱离太平军，投入湘军中去了。天地会本来也是将洪秀全及其所领导的太平天国视为“一家人”的，其中的一个重要证据即是咸丰年间的洪门《三十六誓》的抄本中，在誓词后面抄有洪秀全的来历。这一抄本为洪门会成员流传于会内的秘传“文件”，将洪秀全的经历放在誓词后面，显然是将洪秀全当作洪门英雄人物或领袖人物看待的。台湾学者则认为洪秀全领导的太平天国起义系承袭了天地会势力，拜上帝会亦由天地会改名而来，在倒满兴汉的号召下，各地会党遂同时蜂起响应，为太平天国作前驱。太平军既克武汉，洪秀全等不循汉水以趋汉中，而却沿江东下，定都南京，即因天地会的根据地主要在南方；其后林凤祥、李开芳率军北伐，其失败的关键固然是由于孤军深入，后援不继，而北方缺乏会党的接应，为太平军作前驱，亦为不可忽视的因素之一。太平天国与天地会在“反清”的共同宗旨下，彼此呼应合作，但洪秀全不同意“复明”。由于彼此意见分歧，致使对天地会之举义响应者，不积极援助，任其被消灭。厦门小刀会及上海小刀会起事后未得到太平军之援助，即是显著的例子。各地会党旋起旋灭，使太平军失去同盟军，遂间接导致太平军的覆亡，这也是太平天国早期的一个重大失策。

太平军起义前夕，天地会的组织和活动已遍及南方各地，其中如三点会、三合会、添弟会、添刀会、双刀会、钩刀会、棒棒会、靶子会等，名称虽繁多，但基本上都属于洪门系统。这些洪门的支派为太平军起事后奠定了得以迅猛发展的有利条件，“太平军初起时众不过两万，短期内竟能奠都南京，各地会党的响应实为主要原因。”在太平天国的酝酿发动期间，两广和湘、赣、闽等地的天地会不断发动大小规模不等的起义，分散了清朝统治的力量，对太平天国农民战争的酝酿和发动起了掩护和配合的作用。由于天地会的斗争吸引了清政府的视线，拜上帝会得以顺利地发展，直到1851年，清政府才发现洪秀全等人的秘密活动。

有关三合会的传说中称：洪秀全与冯云山曾经“同投朱九涛的门下，列为弟子行”，朱九涛领导的起义，属于三合会起义，朱自称太平王。说朱九涛创立上帝会，朱死后，会众推洪秀全主持会务云云，虽查无实据，在朱起义与死的时间上也与洪秀全的活动，都不一致，在史实上矛盾百出，但朱九涛起义自称“太平王”是有史实为证的，朱的太平王，与洪秀全的太平天国，难道毫无关系吗？这一问题仍是值得研究的。三合会的传说中云：“世人多

以洪秀全为三合会的首领，而呼太平军为三合军，实则，太平军与三合军，不过稍有一点关系而已。"洪门史籍中又认为：三合会与太平天国的教义上有分歧，前者奉道教佛教，后者所奉的教类于基督教。因而，二者合作上是有障碍的。洪秀全曾向人宣称：三合会的目的在于覆清得明，创始时代提出如此口号是正当的，而目前来说，满清还我旧有山河，必当建立新朝，"今以复明为言，岂可得到人心，至于我们的上帝教，完全仰赖上帝的威力的援助，……在上帝援助之下，推翻满清的朝廷，建立新的国家。所以，古时的孙膑、吴起，韩信、孔明等的名将，在我教是不怎样需要的，至于三合会，虽说灭清，却历二百余年之久，还未做过灭清的工作，更遑论完成灭清的事业，所以，我认为三合会的价值，不及我们的上帝会。"洪秀全确实批评过三合会的"反清复明"的宗旨，在初创时果然不错，如今已不适用了。我们仍然要"反清"，却无必要"复明"，应当开创新朝。此外，洪秀全对三合会落后的入会仪式及三十六誓等等，也颇为憎恶。后来洪秀全命令：凡三合会成员，必须放弃原有三合会的旧习，接受太平天国的纪律，才可纳入太平天国队伍。

但是，另一方面，太平天国即然要发展力量，就要争取群众，既然要争取群众，当时反抗清朝，并遍及南方各地的三合会群众，就不可避免地会卷入太平天国队伍中去。

太平军抵武汉之前，武昌城内的天地会组织即贴出布告，号召人民响应太平军。太平军沿江东下时，沿途得到天地会的响应和支援。太平军抵达南京之前，南京的天地会已贴出诏书，欢迎太平军到来。

洪门天地会在太平军起事前后，即充当了太平军的前驱，又充当了太平军的后援力量。

太平天国从拜上帝会时期就主动争取天地会分子加入，如天地会首领罗大纲率众参加了金田起义，在太平军攻占永安的战斗中，他利用与当地会党首领何洪基旧部的关系，配合作战并发展队伍，邀约"艇匪"任文炳进攻梧州、藤县、平南、桂平等地。属于洪门天地会支派的上海小刀会起义后，罗大纲负责天京（南京）与上海小刀会的联络工作，并准备接应小刀会。罗大纲还曾联络粤北、湘南等地的天地会力量支援太平天国西征。总之，天地会首领罗大纲参加太平天国起义后，在促进天地会系统的反清武装与太平天国合作方面起了重要作用。又如秦日纳率龙山矿工千余人参加金田起义，大都是天地会成员。罗大纲的这一行动，影响到此后天地会成员纷纷参加太平军的局面。太平军在湘南吸收的天地会人员达五万之众，相当于太平军进入湖南的十倍。太平军抵武汉时队伍已发展到五十万人，抵达南京时已发展为百万雄师。

小刀会系洪门天地会的一个支派，其宗旨原为"反清复明"，其活动地区分布很广。上海小刀会是由广东、福建小刀会承袭下来的。

上海小刀会起义具有广泛的社会基础。上海开埠后，在外国资本主义入侵下，上海的棉纺业和航运业受到很大打击。社会矛盾激化。小刀会起义前夕，上海聚集了大批无业游民、粮船水手、手工业工人，纷纷结党建会，主要有宁波帮、福建帮、南京帮、江北帮、百龙党、蓝线党、小刀会、双刀会等等，名目繁多。上海小刀会是闽、粤的五个党和宁波、上海各党联合组成的。其主要成员是破产农民、手工业工人、航运水手、无业游民和一部分工商业主。小刀会对外用"义兴公司"为代号。原小刀会的刘丽川外，还有陈阿林、百龙党的潘起亮，罗汉党的徐耀，天地会的周立春，兴安会馆的董事李仙云，嘉应公所的董事李少卿和上海商董徐渭仁等，都是它的领导人员。

小刀会成员每人身藏小刀一柄，作为秘密标志。他们还派遣成员打入清军内部。

1853年9月7日，小刀会发动起义，占领上海县城。起义当天，建立了革命政权，根

据洪门天地会“反清复明”的传统，称“大明国”。刘丽川被推为第一首领，称大明国统理政教招讨大元帅；李咸池为奉天承运平胡大都督，陈阿林和林阿福为左右元帅。下设四大将军：飞虎将军潘起亮，招讨将军徐耀，扫北将军蔡永良，征东将军陈汉宾。在城内多处设指挥部。

起义军建立政权后，张贴布告，痛斥贪官污吏残害庶民，宣布起义的目的是“剿灭贪官，以除残暴”。起义军没收了道台官署的四十万两库银，以充军用和赈济贫民，并宣布豁免地方赋税钱粮三年。起义军保护和鼓励正当的商业贸易，打击奸商和高利贷商人，命令奸商不得抬高粮价。起义军纪律严明，得到人民群众的拥护。

在外交关系上，革命政权采取独立自主政策，主张在平等条件下，与外国商人进行军火和粮食贸易。

在军事上，起义军从9月9日至16日，发动进攻，从上海和嘉定两路出击，攻克宝山、南汇、川沙、青浦四县，并乘胜追击，向太仓进攻，13日攻占太仓城。在清军进攻下，起义军寡不敌众，从攻势转为守势，22日嘉定失守，25日至27日南汇、川沙也相继失陷。清军逐步对上海县城合围。

上海小刀会起义不久，外国侵略者趁机攫取了上海海关，实际上已站在清政府一边。清政府与外国侵略者的勾结，以1854年4月4日泥城之战为转折点，至同年7月11日，租界工商局成立，中外反动派完成了反革命勾结。11月22日，英、美、法三国协议建筑界墙，则是外国侵略者公开干涉起义军的开始。由于他们联合经济封锁，起义军弹尽粮绝，最终失败。

上海小刀会起义是洪门天地会支派武装起义中光辉的一页。它坚持了一年又五个月之久，出现了许多英雄人物，它对清朝统治者和外国侵略者是一次沉重的打击。

洪门本来就是重视武装斗争的，但如同上海小刀会起义后建立起政权的事例，则是少有的。

有关上海小刀会的学术研究问题有以下说法：

一是“小刀会”和“上海小刀会”的起源问题。

小刀会起源于1742年，发源地在福建漳浦县（即洪二和尚万提喜创立洪门天地会的地方），1782年台湾才有小刀会名称。而与上海小刀会关系密切的福建小刀会则是1849年至1850年由天地会改名的，系小刀会的第二代。上海小刀会（包括以后与“天地会”等合并的“小刀会”）是小刀会的第三代。由天地会“改立”的小刀会很快从福建传入上海，1851年7月上海小刀会就已经组织和发动了上海人民反对英国侵略者的斗争。不能因为广东人刘丽川为首的“天地会”和“小刀会”及其他会党联合起来，又称“小刀会”，就认为“小刀会”发源于广东。

二是太平天国对上海小刀会起义的态度问题。太平天国派人联络刘丽川，当是争取刘丽川。其时太平军陆路受阻于向荣，水路罗大纲的皮篷小船又敌不过久已到上海的清军水师，因此未能具备东援刘丽川的条件。另一种意见认为：上海小刀会是无限向往和拥护太平天国、积极主动争取参加太平天国的。不同意罗尔纲的“太平天国曾经主动地争取刘丽川小刀会的加入，曾经进行过企图赴援刘丽川的准备工作”之说法。认为“太平天国绝对没有派人在上海联络刘丽川”，太平天国对刘丽川的态度是准许“投降”、“率众来归”，所谓罗大纲造船六百只准备与刘会师也只是“清方风闻之信”。太平天国未积极争取和援助刘丽川的原因，一方面是出于“现当今之大局，知真主为天王”的自满情绪，一方面可能是鉴于小刀会没有放弃天地会的传统。太平天国这种不积极争取团结天地会的做法，产生了严重的恶果。

鸦片战争后，洪门天地会起义遍及福建

全省，此伏彼起，连年不断。在太平天国时期，咸丰三年(1853)闽南小刀会的起义是福建天地会许多支派起义中规模较大的一次。闽南小刀会又称双刀会，其最初首领为海澄县人华侨江源、江发兄弟，二人被捕刑毙于狱中后，同安人黄德美、黄位被推为起义领导人。

闽南小刀会的建立和起义，是清政府迫害华侨，剥削压迫广大人民的必然结果。清朝封建统治阶级为了维护其反动统治，一贯仇视华侨和靠航海贸易为生的贩洋者。而华侨有爱国爱乡的优良传统，在国外直接身受殖民主义的奴役，对亡国惨祸有较深刻的体会，具有强烈的反抗精神，回国后又遭受清政府反动统治的蹂躏，因此对家乡人民反抗剥削压迫的斗争，能够积极参加，踊跃向前。在社会矛盾尖锐化，广大人民强烈要求推翻清朝反动统治的情况下，归国华侨就把反清秘密组织天地会传回家乡，组织起闽南小刀会。小刀会成立后，会内实行互助互济，深受群众欢迎，“不数日间，入会者已近数万人”，活动范围遍于闽南。

闽南小刀会是在清政府厚集兵力围攻，又断绝厦门粮食来源的形势下失败的。失败的主要原因，在于本身的缺点，如仍以“反清复明”的旧口号相号召，打出了“汉大明皇帝”的旗号，缺乏号召力；起义领导者胸无大志，缺乏学识和能力，未能作出全局性长远规划，以图积极进取，只限于困守孤城。未能联络各方力量牵制敌军，也未建立起强有力的统治机构和交战团体。在这些方面仍体现出会党的散漫性，政治上的落后性。也有人认为历史条件的局限和敌人的强大，是这次起义失败的客观原因；政治纲领不明确、内部不团结、对反动派没有坚决镇压、对外国侵略者认识不足、军事上被动保守，则是起义失败的主观原因。但是，这次起义震撼了清朝在福建的反动统治，支援了太平天国，推动了全省人民起义的发展，促进了上海小刀会起义，使闽南人民一度免受清政府的赋税剥削，这些都具有重大历史意义。

宁波双刀会是天地会的支派，是以劳动人民为主体的民间秘密结社，最初起于清乾隆年间，发源于福建漳浦县。1853 年上海小刀会起义后，宁波双刀会积极准备响应，为当局侦知遭到镇压。后来，双刀会在洪世贤领导下，以鄞县姜山为据点，发动起义，进攻宁波。1854 年 3 月被清军镇压。

浙南金钱会于 1858—1861 年举行了较大规模的起义。曾两次攻温州，占平阳，围瑞安，分兵攻福鼎，在清军围攻下失败。

浙南金钱会属于洪门天地会系统。平阳的金钱会退入浙闽山区后，又改称红布会，继续活动。

浙南平阳金钱会首领共有八人，分作八卦，其初用康熙钱十六文，系以辫绶，藏于衣襟内，作为凭证。以后不再用康熙钱，而是会内以铜铸造不作货币，专门作为凭证的金钱，正面铸“金钱义记”四字，以“金”字中“人”字铸成“八”字为记号。所铸金钱并不统一，有的金钱反面铸有“天”字，又有的铸成“地”字，显然说明该会属于洪门天地会支派。金钱之外还有红贴与票布。这种金钱与红贴、票布都是入会的凭证。

福建红钱会也是天地会的一个支派，以“红钱”为标志而得名，主要分布在闽北、闽中一带山区。1853 年 5 月底，林俊领导的红钱会和永春黑钱会首领陈湖联合，揭竿起义，攻克德化县城。起义军在永安、沙县和泉州等地活动，纪律严明，深得群众拥护。1854 年夏，林俊应仙游乌白旗起义军之请，到界尾共同抗击清军。失败后，林到南安、永春交界的云峰山建立新根据地。1856 年初又失败，红钱会起义军化整为零潜入乡勇队伍，以后参加了宁化尖刀会、福安八卦会起义。1857、1858 年太平军两次入闽作战时，红钱会积极响应和配合。林俊率部北上与第二次入闽的太平军合师途中，遭地主武装袭击而牺牲。

红钱会的斗争对太平天国是个有力的支援。

1854—1855年是天地会在广东一带最活跃的时期。陈开、李文茂分别在佛山、佛岭市发动红巾军起义,进攻广州;粤北起义军十余万人围攻韶州府城;粤西起义军曾攻克肇庆;粤东起义军先后围攻惠州、潮州府城。1855年红巾军被叶名琛勾结外国侵略者击退后,陈开、李文茂部又在广西浔州建立大成国,坚持斗争达十年之久。陈金钉部红巾军十余万人,留在广东坚持斗争也达八年之久。周春、陈荣部和翟火姑部分别转战湘浙,改名花旗军,先后于1855年底、1856年6月加入石达开部太平军。广东天地会的这些起义,有组织、有纪律、有纲领,既反封建压迫,也反外国侵略者,有力地支援了太平军。广东天地会也具有破坏性、分散性和宗派性的一面,它的游民阶层的特性也的确有一定的消极作用。广东天地会起义和太平天国各自牵制清军力量,在客观上互为友军,互相支援,但在他们直接相会后却又出现了许多不可克服的矛盾,如加入太平军的花旗军彼此始终互相猜疑。广东天地会起义军本身的主要弱点为:第一,起义的纲领口号比较模糊,缺乏措施,未能满足广大群众的经济、政治要求。第二,分散行动,自立门户,始终未能形成统一的领导核心。第三,起义领导人大多缺乏远大的抱负。但其历史作用是不可磨灭的。

广东天地会红巾军中由何六领导的一支相当突出。何六是广东天地会洪义堂首领,1854年首先在东莞起义,为红巾军的东路大元帅,曾参加围攻广州。多次进行反抗英国侵略者的战争。1855年2月10日,以红巾军统领水陆兵马众大元帅的名义,致书各国领事,谴责其干涉中国内政。在红巾军的领袖中,何六特别主动地争取与太平军联合。何六牺牲后,其部下的一部分红巾军和太平军西征军会合。

关于红巾军在广西建立的大成国。红巾军在广东起义遭到清政府镇压后,遂转入广西。1855年5月,包围浔州府城,激战九十多天,于9月间攻克浔州,建立大成国,定年号"洪德"、改浔州城名为秀京。陈开、李文茂、梁培友、区润、梁昌等人为大成国的领导核心。大成国实行耕者有其田的政策,废除封建剥削,发展农工商业;严禁商贾囤积居奇,严禁赌博、高利贷和贩卖鸦片,并提出所有地方官吏唯贤能是用。对外争取民族独立,反对侵略。贵县、武宣、横县、平南、容县等地起义军也参加了大成国。大成国以桂平为中心向外发展,起义烽火燃遍广西各地。由于敌人的反扑和起义军领导集团内部不团结,1861年8月起义军在平南、浔州战败,秀京沦陷,起义军领袖陈开被俘就义。但大成国隆国公黄鼎凤、荣国公范亚音部以及姚新昌、黄德三、黄德四等部仍坚持斗争,直到1865年年底黄德三、黄德四相继阵亡,大成国的战斗才最后失败。大成国失败的原因在于:第一,地主阶级、外国侵略势力和反动商人对清军联合支持。第二,起义军内部流氓无产者的涣散。第三,领导核心是具有封建色彩和宗派性的落后组织天地会,其首领宗派思想严重,缺乏政治远见。大成国的斗争对清朝统治崩溃和社会生产力发展起了重要促进作用。

升平天国。在南方各省天地会起义中,还有一支具有特点的起义军,建立了升平天国。升平天国的领导人为朱洪英,湖南东安人,(一说耒阳人)。1852年在南宁领导起义,转入桂北,招集小股起义队伍,会合广义、洪顺、从文、顺义各堂,扩充至万余人。不久,与另一支天地会起义军胡有禄部会合,转战桂北及湘、粤交界地区。1853年9月,占领灌阳,于次年建立"升平天国",年号"太平天德"。朱洪英称镇南王,胡有禄称定南王。1855年,清廷调湘、粤两省军队合攻义军,义军在永安突围,胡有禄遇难。朱洪英复于10月攻占灌阳,次年牺牲。余部由陈永秀率领,后又由黄金亮率领一部归入石达开部西征的

太平军。1860年,陈永秀部投奔广东会党陈金刚,"升平天国"全部瓦解。

以上可见,太平天国农民战争期间,南方浙、闽、湘、粤、桂一带,不断发生洪门天地会系统的会党起义,虽然有的攻占府城,建立政权,有的坚持十多年斗争,对于反抗外国侵略者和清朝政府都起了一定的作用,但是,始终未能发展到如同太平天国那样的规模。原因之一在于领导人的政治、文化水平和纲领、制度,都比不上太平天国。

哥老会的兴起

哥老会起源

太平天国失败后，天地会的活动很少出现，而在两湖地区及长江上游等地哥老会却活跃起来。似乎哥老会以及哥老会系统的民间秘密结社继承并取代了天地会的活动。陶成章在其《教会源流考》中指出：太平天国失败后“三点三合之势衰，而哥老之势转盛。”有关哥老会的起源问题，学术界说法不一。故宫清代档案部所藏的《上谕档》、《军机处录副奏折》、《刑部档案》以及《宫中朱批奏折》等清代档案，提供了有关哥老会起源问题的史料。有的学者根据这些史料认为：哥老会在清代咸丰年间以前，是以江湖会的名称在民间活动的。在嘉庆年间，又称为仁义会，而仁义会是天地会的分支。因而哥老会本属洪门天地会的支派。大约在太平天国革命兴起后，由于斗争形势的需要，仁义会，江湖会的一些组织，开始变名为哥老会，并把重点放在清军营中，以清方勇丁及一些下级军官为重点发展对象，进行有组织的秘密活动，以实行推翻清王朝的政治主张。太平天国革命失败后，随着清军营伍的裁撤，哥老会的组织随着被遣散勇丁返乡务农，逐渐深入民间，许多贫苦农民和手工业工人参加进去，组织获得很大的发展。哥老会这一名称最早出现于清代官方文书中是在同治四年，但估计在咸丰十年以前，它的活动就已经引起清官方的注意。在哥老会活动期间，原有的一些江湖会、仁义会等组织也继续存在并进行活动，但它们有时也使用哥老会这一名号。哥老会有时也用江湖会或仁义会的名称进行活动。随着清政府对哥老会的残酷镇压，哥老会不断隐蔽自己，于是又有许多化名，其中主要有：洪门、在园会、洪江会、老教会、英雄会等。江湖会和仁义会既然都是天地会的支派，哥老会当然也源出于天地会。由天地会，而仁义会，而江湖会，而哥老会，这就是哥老会的源流。

湘军遣散与哥老会的发展

清朝的许多封疆大吏奏称，哥老会“起自军营”虽然不够确切，但哥老会的蔓延与发展却与清朝军营，特别与湘军有密切关系。

湘军制度是经常遣散、招募的。民间的哥老会成员伺机应募混入湘军。由于湘军中将领对士兵的剥削压迫十分残酷，克扣军饷吸兵血的情况越到后来越严重。本来哥老会是民间下层社会互助性的结社，在湘军中士兵为了对付长官的压迫剥削，就成为哥老会得以秘密发展的好机会。哥老会在军中先以患难相助，祸福同当的江湖义气播下思想感情的种子。等到士兵感到受欺骗、被剥削的时候，他们就暗中结合那些士兵，秘密组织和

发展哥老会。湘军将领鲍超原是四川人，后来流落到湖南，由于四川原是哥老会的主要发源地之一，鲍超的军营有很多哥老会成员。经过各军营间的串连交往，到同治初年，湘军中普遍成立了哥老会。哥老会在湘军中得以发展的原因，除了官兵之间的矛盾尖锐迫使士兵以哥老会的秘密结社办法团结互助外，还因为士兵们担心一旦被遣散离开军营后，生活上没有出路，加入哥老会后，既可互相周济衣食，又可避免遭到抢劫。

到清同治三年(1864)三月二十八日，湘军中的新仁、依仁两营，就发生了哥老会夺取粮台的事。清同治三年六月，湘军攻陷天京后，曾国藩定下立即遣散军队的决策，但因欠饷太多，只得分批遣散。于是军队起来索饷而发生兵变的事不断出现。清同治四年三月，鲍超部奉命开往四川作战，待到武昌附近六十里的金口，军中的哥老会分子歃血为盟，鼓噪索取欠饷，由黄矮子、欧阳辉领导，登岸起义，攻入咸宁县，经江西、湖南、入广东，在兴宁加入太平军。12月驻防湖北的成大吉部在麻城宋埠起义，将成大吉打伤，迎接太平军从河南商城入湖北。其他驻防安徽休宁、徽州、石埭、湖北汉阳的部队，都有暴动索饷，闭城索饷的事件。

本来曾国藩创办湘军是为了镇压农民起义维护清政府的统治。但由于哥老会盛行于湘军，使湘军走向了曾国藩愿望的反面，曾国藩不得不遣散湘军。而湘军的遣散造成哥老会更大的发展与更快的在各地蔓延，形成了反抗清朝统治的一支巨大的社会力量。

当时被解散回到家乡的湘军士兵，没有职业可干，用完得到的欠饷后，又无法生活了。那些得到保举而无缺可补的官员同样受欺骗，他们用生命换来的保举，无法兑现。于是，被遣散的湘军下级军官和被遣散的士兵结合起来，在哥老会领导下，于清同治六年(1867)夏首先在曾国藩的老家湘乡发动起义。曾国藩虽然采取软硬兼施的手法镇压哥老会起义，但哥老会起义却此伏彼起。几乎年年在湖南一带起义。其中如同治九年(1870)十月发生湘潭之役，同治十年(1871)四月发生益阳之役。哥老会势力愈来愈盛，迅速发展到长江流域，到光绪十七年(1891)，哥老会便把长江上下三千里联为一气，一处起义，处处响应。二十年后，辛亥革命中，哥老会就与资产阶级革命党人联盟，共同推翻了清政府。曾经镇压太平天国起义，挽回过清朝国运的湘军，后来急剧转化成清王朝的掘墓人，这正符合历史的辩证法。

史籍中另有一说：太平天国趋于失败时，太平天国的李秀成及其弟李世贤等知大仇未复，而大势已去，痛心疾首，预料到湘勇嗣后必为清政府所器重；“日后能有左右中国之势力者，必为湘勇无疑”，于是暗中派遣福建江西之洪门兄弟，投降于湘军，从中引导湘军反抗清政府。同时又避去洪门的“三点”“三合”的名称，这就更便于在湘军中的秘密活动。“因会党首领有老大哥之别号，故遂易其名曰哥老会。于是湘营中哥老会之势大盛，且凡湘军所到之处，无不有哥老会之传布也。”哥老会因而成为清政府的一大巨患。这一说法也是值得重视的，这也可能是湘军所到的某些地区，传播哥老会的原因之一。

哥老会不仅流行于湘军营中，同时也流行于其他军营，随后又经过其他军营散布于民间，其情况与湖南一带相似。

山西的哥老会起于清咸丰初年，后来山西绿营和豫军中的遣散归乡者成了其主要成分。哥老会在发展过程中，注意了纪律性问题，规定对乡里、亲友的保护政策，受到广大群众的欢迎，于是“人会者相继不绝”。

1882—1891年，安徽哥老会力量得到发展壮大，其特点如同天地会，例如：第一，山堂各有名称，组织复杂，如天宝山、玉龙山、福寿山、忠义堂、金龙山、中华山报国堂、大雄山忠义堂、太平山、紫肖小银河水集义堂等。第二，首领普遍称为龙头。第三，散发会员证布

票。第四，会内组织完备，有龙头、副龙头，内、外八堂等名目。

1891年哥老会曾发动了长江下游以安徽为中心的大起义。1900年，秦力山联络安徽会党在大通发动自立军起义。这两次起义都失败了。

陕西地区的哥老会的发展与左宗棠的军队有关。同治年间，左宗棠进军新疆，其部下有不少哥老会成员留在陕西，成为哥老会在陕西发展起来的一个主要原因。其分布地区多在陕南，少数在关中及陕北。大都在破产农民、小手工业者、船夫和无业游民中发展会员。

民国前，哥老会在宁夏已有很大发展。左宗棠所率领的湘军镇压了马化龙起义后，湘军官兵在宁夏各地落户，湘军中原有的哥老会散入民间，随之在宁夏发展起来。

李丰密购军火案

哥老会虽然由来已久，但由于采取秘密活动方式，长期未被清朝当局所注意，直到光绪十七年(1891)，李丰秘密购置军火案发生，哥老会的活动才使当局震惊，也为世人所瞩目。

李丰之父李昭寿，本是淮北的一个无赖。后来投靠在太平军忠王李秀成麾下，很受李秀成信任，成为谋士，也有的史籍中称“李昭寿是洪门中人，学识甚广”。李秀成在天长县一役，被清兵击败后，“昭寿孤军不敌，倒戈以降，钦差大臣胜保大喜，奏奖三品顶戴，赐名世忠。”不料李昭寿虽然投降了清朝，却暗中和洪门通情报，后被清廷发觉，将李昭寿拘捕，严刑拷打，“李昭寿直认是洪门中人不讳，并且在公堂上破口大骂清廷的腐败。”结果被清廷斩首。

李昭寿的儿子李丰，立誓为父报仇，遂在安徽加入哥老会，入会后，往江苏镇江拜访哥老会首领关熙明，向关熙明表述对形势的看法和推翻清政府的决心。李丰认为清廷在镇压了太平天国和义和团起义后，兵力衰落，国库空虚，朝政更加腐败，哥老会应乘此机会举行暴动。关熙明表示赞同。二人商定购买军火事宜，李丰毁家捐助白银六万两，作购买军火之用。关熙明又在会中动员大家捐助了一些款项。托镇江税关洋人弥逊代购军火，弥逊又介绍了关上的六位洋人，接洽运输办法。弥逊自己请假赴香港，和军火商订购枪械弹药。不料这批军火运到镇江时，竟被清廷探知，将军火抄出。弥逊、关熙明和李丰一一被捕，弥逊交上海英国领事馆查办，监禁了九个月，解送回国。“李丰于狱中自杀，其妻妾及婢，亦同时自杀”，关熙明被处以死刑，与李丰尸一同枭首。

此案发生后，沿江各地哥老会同志，十分痛恨清廷，要为关熙明、李丰报仇。而限于实力，不能对清廷大规模作战，只得在各地进行局部的、长期的斗争。由于李丰案引起的对洋人的愤恨，借杀洋人来打击清廷。于是哥老会杀洋人，毁洋房之类事件不断发生，“沙市之日本领事馆税关招商局怡和洋行等房屋，俱为灰烬，而破坏外人财产之责任，乃转在清国官吏及旁观之人。”长江流域的洋人领事馆、教堂、海关，太古、日清等洋行，时常遭到烧杀，大都是哥老会所为。

清廷为外事纠纷而恐慌，于是出赏格缉捕哥老会人员。捉到哥老会的主持人便可封官，告发哥老会的会员也可得到奖金。

光绪十八年(1892)，清廷在江西和湖南交界处的醴陵捕获哥老会会员四人，二人已被杀，另二人正在审问时，便有一千多个哥老会会员蜂起劫狱，和清兵一场混战，救出二人，逃往五台山中。

光绪二十三年(1897)，日本进步人士平山周偕同哥老会重要分子毕永年、林述唐，到湖南和哥老会首领李云彪、杨鸿钧、张尧卿、李堃山等会晤，向他们介绍了孙中山的革命

理想和事迹，计划在长江沿岸联合哥老会各头目，组织英雄会。光绪二十五年(1899)，才形成了哥老会与孙中山的联合。哥老会与革命党人联合，才开始了哥老会历史性的转变。

龙 华 会

哥老会属于洪门支派，而哥老会系统又有许多支派。如处州王金宝领导的双龙会；衢州刘家福领导的九龙会；浦江林亦勇领导的千人会；严州濮振声领导的白布会等也都不同程度上参加或支援了辛亥革命。在十多年斗争中，都遭到清政府的残暴镇压而瓦解。

又如绍兴竺绍唐领导的平阳党；嵊县裘文高领导的乌带党；又如金钱党、祖宗教、百子会、白旗会、红旗会、黑旗会、八旗会等，都参加过反洋教斗争，以后在资产阶级革命党的启发教育下，认识到反对清政府斗争的重要性。革命党人陶 成章、沈英、张恭等，在杭州举行会议，提议从事革命实际工作，招集福建、江苏、江西、安徽、浙江五省的会党头目开大会，将上述等会党联合起来，组成一个统一战线的大团体，定名为“龙华会”。

龙华会又称龙华山，俗称九龙党，为哥老会系统的终南会的支派之一。1900年(光绪二十六年)至1901年间成立，以沈荣卿为会主，张恭、周华昌为副会主。本部设于金华，浙东许多地区设有分部。会众达三万余人(一说二万多人)。遍及浙中。会员以农民为主，也有手工业者、城市贫民与游民参加。

1．十条《会规》

宣统元年(1909)，陶成章主持下为龙华会制定了十条《会规》。文字十分通俗。

第一条，阐明“宗旨”，解释说：是打定什么主意。“宗旨”，“就是报复我们兄弟家祖上的大仇，和历来的种种虐待我们的新仇，赶去了满洲鞑子，收回了大明江山，并且要把田地改作大家公有财产，也不准富豪们霸占，使得我们四万万同胞的子孙，不生出贫富的阶级，大家安安稳稳，享福有饭吃。”显然，在解释宗旨中，提出了千百年来农民盼望的大家有田地的主张，特别引人注目的是，提出了“要把田地改作大家公有财产”的主张。提出了“不生出贫富的阶级”的平均主义理想。

第二条，“命名”，解释说：“就是所做的事体的名目。我们兄弟家所做赶去皇家的事件，并非一个人可以做得到的，还要众兄弟们同心协力。所以，我们的会，就叫做革命协会，山名叫做‘一统龙华山’，堂名就叫做‘汉族同登普渡堂’。”这里所说的革命协会，是龙华会的又一名称。

第三条的“职官”，解释说：“职官”，“就是职位官衔，现在我们最要紧的事件，第一件，就是练兵，所以，我们所设立的官职，第一部分，就是军政省分作内外二府，内府呢？就叫做‘枢密府’，所管的事件，就是筹划军饷，购买枪炮等大事。但因内府职官与外府不同，凭票另给，所以，详细的职衔，不载在这个上面。外务府呢？就是叫做‘都督府’，都督府共有五个，第一叫做‘中军都督府’；第二个叫做‘前军都督府’；第三个叫做‘后军都督府’；第四个叫做‘左军都督府’；第五个叫做‘右军都督府’。这五个都督府中，每府设一个‘大都督’，又有一个‘右都督’，一个‘左都督’。都督以下还有统制使，军政使三等。第一等叫做正军政使，第二等叫做副军政使，第三等叫做协军政使，军政使以下的官，还有巡察使，有正巡察使，副巡察使二等；还有正副介士，随多随少并无一定的限额。五个都督，正缺以外的大都督，左右都督等，都加寄衔两个字在上面，权柄位置，亦是一式一样的，以上新设立的官职，乃是取法于大明大唐的，并不是杜撰出来的，现在所授的什么官什么职，将来也就是什么官什么职了。”

第四条的“对照”，解释说：对照，“就是拿新官职与旧官职比一比，因为现在所设的官职同洪家潘家的旧官职是一式一样的。现在

的五大都督府，就是以前的五堂；左右都督，就是以前的龙头；统制使，就是以前的当家；正军政使，就是以前的红旗正管事；副军政使，就是以前的红旗副管事；协军政使，就是以前不管事的红旗；正巡察使，就是以前的巡风；副巡察使，就是以前的蓝旗管事；正介士，就是以前的大九；副介士，亦是大九。圣贤，总么满，并大满、小满，大么、小么，小八牌等官，一齐裁去不设。所有口号、暗号，各家名教一切等，一仍其旧，内中单有黄令改作师令，红令改作特令，蓝令改作军令。”

以上这条，主要是说明，龙华会沿用了洪门官职，只是名称有变化。其实龙华会官职与洪门哥老会对照，并非仅是名称改变，而是更加突出了军事特点，意味着龙华会是要发动武装斗争的。

第五条的“权限”，解释所谓权限“就是各人守各人的本分”，譬如大都督的权柄是大的，所有自己手下的兄弟，都需听其命令。但是欲举义旗的时候，必须要同枢密府商量妥当，然后可以举行。若使自己盲动，枢密府是不答应的，并且不帮助他军火，不做他的军师，左右都督相帮大都督行事，倘若左右都督上面没有大都督时，他的权柄是和大都督一样。统制使、军政使、巡察使，都应服从大都督和左右都督的命令，受了大都督和左右都督的委任状后，各行职责内的事。正副介士都要服从统治使、军政使的命令。

第六条为“陟黜”，解释：陟就是升迁，黜就是革职。有功劳者可升级，如副介士有功劳可升为正介士。一级级均可按功升职，而大都督有功劳时，往上没有更高的职位了，“便在枢密府功劳簿上，注定他的姓名，将来等到新朝廷成立以后，还要封侯封王。”若帮内弟兄中有人犯罪就要革职，“若本来是大都督，一革就是左右都督了。副介士犯了罪，没有更低的官职了”，“就受罚，或跪或杖等不一。”“若不从命，就斥革出会，重罪则劈，若犯了十条戒约，无论都督或正副介士，一体治罪（十戒条附载在凭约上）。”但升官革职也都要有凭据，要看功劳大小，罪过轻重。由枢密府议定后，然后执行（刑罚正副介士，由大都督决定，枢密府不过问，由军政司执行）。

以上这条内容中有关“等到新朝廷成立以后，还要封侯封王”的表述，即完全暴露出这一组织有一定的封建性。他们的政治目标仅是反满，并不反封建，企图恢复明朝的封建制度，以取代清朝的封建制度。可见龙华会虽提出了公有土地以及均贫富的主张，但并未提出有利于社会发展的进步的政治、经济主张。

第七条，“追卹”，解释：凡是殉职的会内兄弟，本会都要抚恤其家属，“如有子女三个人以上者，每月给洋三元。……如有五人以上者，每月给洋五元，等他的长子到十八岁为止。如果无子有女，则给至嫁人为止。此费由大都督与左右都督给予，若大都督与左右都督无钱时，告诉枢密府给予；不过这是要经过切实查明的，不得滥领滥给的。”查明了他出力的功绩，记入枢密府功劳簿，“等到新朝廷成立之后，论他功劳的大小，还要封他的祖宗，荫他的妻子，使他的子孙，世世代代，做官食禄”。“还要铸一个铜像，宣扬他的忠义的名誉”，另外还照洪门传统为他安排超度仪式。

以上在抚恤制度条文中，反映出龙华会基本上照历代封建王朝的办法，在思想意识、观念形态方面，基本上是封建主义的。

第八条“追罚”，解释：追罚就是“假如在我们兄弟中，有坏了良心，出首会中秘密事件，我们是一定要劈死他的”，如果一时捉不到他，也要将他的罪恶登记在枢密府的罪人簿子中，“等到把鞑子皇家赶去以后，各省各府各县严行查办，务必拿到处以极刑而后已。并且还要罪及妻子，重者满门诛戮，轻者妻女为娼，儿子为奴，世世代代，受罚无穷。还要铸他的石像，跪在人人往来的大路上，使人人把尿撒在其上，同西湖上的秦桧一样，并且还

要行文阴间，告诉岳爷爷，沦入地狱，万劫不得翻身。……列位要晓得，鞑子皇家的命运，已经要完了，大家务必勉为忠义，不作恶人才好。”

以上这一条的内容中却反映了龙华会对叛徒十分仇恨，又反映出龙华会承袭了唐代、明代对待叛变者的刑罚。

第九条，“入会”，解释说：“凡入我们这个革命协会的时候，大都督，左右都督，均写志愿书一张，交给介绍人，从介绍人交给军政府收藏，然后由军政府枢密府发下委任状，给予大都督或左右都督，然后由大都督或左右都督发下委任状，给予统制使，军政使，巡察使”。正介士，副介士，亦写志愿书一纸，交给自己的统制使，或军政使，然而因为没有具体任务，所以不发给委任状。

以上这第九条表述得不够明确。既然这一条是“入会”，就应讲清入会的条件、程序、规则，而这些均未讲清楚。

第十条，“称呼”，“正副介士对大都督，称做老大哥，对左右都督称大哥，对统制使，军政使，巡察使，称二哥，对自己平辈兄弟，彼此都称老三。统制使，军政使，巡察使，对大都督也称老大哥，对左右都督也称大哥，对自己平辈兄弟，彼此都称老二，对正副介士，叫三弟。左右都督对大都督，也称做老大哥，对自己平辈兄弟，都称大哥，对统制使、军政使、巡察使，称做二弟，对正副介士称三弟。大都督对自己平辈兄弟，都称老大，对左右都督称做老弟台，对统制使、军政使，巡察使，都称二弟，对正副介士都称三弟。大都督左右都督，对枢密府管事，都称老哥；枢密府管事人对大都督左右都督，也都称二哥。”见面礼节，各会各教，都仍其旧；内中单有枢密府中的人，和大都督左右都督相见之时，彼此拱手为礼；拱手之时，左手掌在外，右手掌在内，因为是平等的，所以拱手到胸乳为止，不必过高，也不可过低。书信往来的称呼，也如上述。

以上这一条有关龙华会的“称呼”，既不同于洪帮传统的称呼，又与洪帮的传统称呼有密切关系。

2. **檄文**

龙华会之檄文是一篇十分通俗的政治宣传文件，从中反映出该会一系列的主张。原文之主要内容及笔者评议于下：

檄文首先指出：“怎样叫做革命？”回答是：“革命就是造反”，引证了《易经》上说过的“汤武革命，应乎天而顺乎人”，指出：后来的皇帝害怕人家夺了他的位子，才把革命称为“大逆不道”。檄文中引用孔子学生问孔子治理国家的道理，孔子指出应效法三代的制度，又指出，普通人也有资格做皇帝。檄文中说孔子最恨异族统治中国。“至于孟夫子说的话更多了，如‘民为贵，社稷次之，君为轻’，檄文中以通俗文字阐述了自秦始皇统一六国以后的一系列造反者的英雄事迹，如张良在博浪沙以铁锤击秦始皇，又如：“陈涉的一把斧头，刘邦的三尺剑，便都等不得始皇的肉冷就都起来了。那陈涉虽然没有做到皇帝，然中国平民第一个造反的，就是他，而且一个种田帮工的人，生前做到楚王，打破了封建的全局，也可以心满意足了。那汉高祖刘邦的出身，不是一个亭长么？秦时的亭长，就是现在的地保，地保而做皇帝，你道他的力量，岂不比秦始皇还大吗？三国时的刘备，他虽自己说是中山靖王的后代，其实，这种说话，不过拿来摆摆场面，我们大家不都是轩辕皇帝的后代吗？若说起刘备的出身，是个织草鞋卖的，至于宋朝那个赵禅郎，列位看过戏文的，就没有一个不晓得他是个光棍出身。咳！可怜！可怜！他的子孙不争气，到了后来，被杂种的四太子金兀术杀得他无地可钻，两个老皇帝，是被掳到金国去了，单剩一个小康王，泥马渡江，做了一个小朝廷，当时虽有个岳爷爷惊天动地的出来替他扫仇，只恨岳爷爷是个宋朝的臣子，被那奸臣秦桧害死了。这个时候，岳爷爷如果自己想做皇帝，怕不把江山一统，那元朝的鞑子，也不会乘势进来，来做

中国的皇帝了。列位啊！自从盘古以来，虽有五胡乱华，但一统中国的，就是元朝，这是中国第一次的亡国纪念，幸亏坐不到百年的江山，就出了一个朱洪武，把那元鞑子赶出塞外，仍旧是汉人做皇帝，我们算是再见天日。这位朱洪武的出身，列位也都晓得的，他是给人家看牛的小厮，到着没奈何时节，还到皇觉寺做过和尚，万不料到后来会做皇帝。可是那杀不尽的杂种，又乘着我们年岁饥荒，有了内乱。崇祯皇帝吊死在煤山的时候，几个做奸细的像范文程、洪承畴、吴三桂开门引贼，他又进了山海关，强占着北京城，做我们中华的皇帝了。那时我们南边，都立着明朝的亲王，论理，我们汉人，已让了北方，他也不当抢到南边来了，不料他狼子野心，得寸进尺，又带着许多丑类，把我们南边的亲王，一个一个灭了，并且到一处，屠一处城，不知死了多少忠臣义士，剩下来的，又因为要逼迫我们作那鞑子的打扮，又不知被杀了多少，当时有两句口号，叫做'留头不留发，留发不留头'。到今剃头担子上竖着的那根旗竿，就是当时因为不肯添(剃)头，拿来杀了，把头挂在这旗竿上面，做个榜样，你道可残酷不残酷，凄惨不凄惨。他既削平了南北，更想出种种极不平等，极其阴险的暴虐的制度，……近来他们又想出新鲜的法子，要想夺取我们各省的田地，凡是好的都要夺来归给他们，而那狗屁的上谕，反说是满汉平等，时价沽买。……诸位要晓得，今日的人心，为什么要比几十年前的人明白得多呢？这都是各国，交通的好处，原来外洋各国从未有异种人来做皇帝的，就是同种的人如果暴虐百姓，也就要起来革命，我们如今与外国来往的多了，再把孔夫子孟夫子的说话印证起来，这个道理就明白了。而如我们革命成功，外国人那一个不来称赞我们；虽然也有口口声声在拍着满洲人马屁的外国人，同着几个昧心忘理的中国人，竟然想望满洲立宪。……无论什么君主立宪，共和立宪，是基于少数人的私意，平民依旧吃苦，将来天下各国，定然还要革命，……革命成功以后，或是因于万不得已，暂时设立一个总统，由大家公举，举出之后，或五年一任，或八年一任，年限不定，但却不能传子传孙，或者是市民政体，或者竟定为无政府，不设总统也可，这是要看那时候我国国民的程度而定。但无论如何，皇帝是不能永远让他霸占的。"

檄文中的上述内容着重宣传了皇帝不是天生的，历史上有不少平民百姓成为皇帝，既然如此，平民百姓也是可以把皇帝推翻的。檄文中更加宣传反对满洲人骑在汉人头上做皇帝。

檄文中反对君主立宪，但是却把共和立宪与君主立宪相提并论，均在反对之列。檄文中主张革命成功后"可实行总统制，总统由大家公举，总统不得世袭"；檄文中又认为革命成功后"或实行市民政体，或者竟定为无政府，不设总统也可。"反映出领导龙华会的这批资产阶级、小资产阶级革命派受到西方民主共和观念的影响，同时也受到了无政府主义思潮的影响。他们对于革命成功后的政治体制，尚未形成较成熟的设计，仅有些不成熟不稳定的设想。

檄文接下去一段文字是说革命成功后所理想的社会，解除了平民百姓的痛苦，"因为到那时候，也没有独拥田地的大财主，也没有贫无立锥的苦百姓，税也轻了，厘捐税关也都废了，兵也少了，从此就大家饥了不愁无饭，寒了不愁无衣，于是乎可以太太平平，永远不用再造反、再革命了。这才是我中华民国的万岁。"檄文中把革命后给人民带来的幸福想象得十分具体。接着檄文为了宣传废除帝制和反对世袭制度，列举尧舜虞选贤任能的事迹，又引用孔子所说的关于皇位当由大众共举的话即："大同之世，天下为公，选贤与能，使人人不独亲其亲，不独子其子，使老有所养，幼有所长，壮有所归。"从这一檄文中可看出，中国资产阶级和小资产阶级革命派所领导的洪门会党，也要借重在中国文化史上深

人人心的孔子学说来为自己的政治主张服务。

檄文中对“外国人”,尚未形成明确的反帝思想,只是反对支持清朝的外国人。檄文中称:“在革命的时节,我们立定了两个主意,满洲人是我仇人,各国人是我朋友,万万不可误会的。”檄文最后部分称该檄文也是“现在所定的章程”因而以往许多人所称《龙华会章程》也将檄文包括在内。

纵观上述龙华会章程有如下特点:

(1)从总体上反映出这是资产阶级、小资产阶级革命派与洪门会党联合并从而领导洪门会党的章程,其实章程的前部分称为《十条会规》,后面部分称为《檄文》、《约章五条》、《入会仪式》、《入会规则与次序》等。在该章程中出现的该团体名称为“革命协会”,该洪帮的山名为“龙华山”,所以后人称其为龙华会。

(2)以上该会檄文与十条会规,虽然文字都是十分通俗,但在革命成功,建立政权的形式上,却有不一致的主张,在会规第六条中提到“将来等到新朝廷成立,还要封侯封王”,而在檄文中却说,革命成功后,“可暂设总统,不能传子传孙;或者是市民政体,或者竟定为无政府”。封王封侯是旧式洪门会党的政见,而设总统,或无政府,是受到海外政治思潮影响的革命党人的政见。前后不一致,正反映了这一团体的复杂性。

(3)国内洪帮团体(海外洪门例外)有上述“檄文”中的政治认识,已属于政治思想上的飞跃。所不足之处在于仅侧重于反满,虽有反对封建帝制的主张,但反对封建制度的认识较薄弱,反对帝国主义侵略中国的认识更为薄弱。

(4)能够将会规、檄文运用十分通俗的文字进行宣传,反映出该团体具有发动群众的观念。

3. 约章五条

龙华会除上述十条会规、檄文外,还有约章五条附于章程中。五条全文如下:

第一条:“凡在枢密府的人,如大指挥,左指挥,右指挥,懂得内地情形的,可以带领都督府座堂的职衔;又在都督府的人,如大都督左右都督,懂得外边情形的,可以带领枢密府座堂的职衔。枢密府座堂,就是大指挥,及左右指挥,都督府的座堂,就是大都督及左右都督。

第二条:“凡在枢密府各部的司员,得都督府座堂差委者,亦可以做得统制使,军政使,巡察使等职,又在都督府属下的司员,得枢密府座堂差委者,亦可以做得枢密府联络部长,侦察部长,副部长及交通使大使、副使,报信使大使、副使等职。

第三条:“凡在都督府的,带有枢密府的职衔者,然后可以直接写信于枢密府商量事情,若尚没有枢密府兼衔的,必定要有枢密人员介绍书为凭,枢密这一边也照这个样子的办法。”

第四条:“凡枢密府人员,同都督府人员往来,彼此多以图章为记号,图章是一处有(与)一处不同的。这图章从枢密府发出,如若信中没有图章,这个信是不生效力的。若图章遗失,必定要告诉枢密府,由枢密府再给一个图章,而以前的图章就是再寻到了,那么就要作废。倘然差人往来用铜牌为记,与图章是同等效力的。”

第五条:“枢密府所做的工作完备以后,则指定一处最重要的地方,先举起了义旗,然后再派人通知各属,让大家一齐响应,使鞑子皇家防不胜防,这样,自然而然一举即成了。倘然这事是那一个最先响应,那么便居首功,至于不约定起义的原因,是因为恐怕把秘密传出了,给官方知道,所以临时用迅雷不及掩耳的手段去进行那个必要工作。”

4. 入会仪式、规则、程序

龙华会的入会仪式比较特殊,主要程序如下:凡入会者举行仪式,选择岳庙或其他较清洁处,设立公案,供奉岳飞神位,在岳飞神

位左方列杨再兴神位，右方列牛皋神位，在杨与牛神位下，分别列王、施等从属人员神位。公案排列三牲，酒一壶，杯五个，神位前缚在桌下一活鸡。

由主盟人先向神位行四跪四拜礼，再以针刺臂滴血于岳神前的杯内，再坐于公案左方。然后入会人，也仿照同样仪式，坐于公案右方。然后，盟证人（就是香长）重行进跪神前，行四跪四拜礼，起来时再上香，同时宣读进会的祭文，祭文内容为："千载有公，继武羲轩，气吞胡虏，威被八挺，觉罗不灭，公目不眠，黄农遗胄，都四亿千，凭藉公灵，逐彼腥膻，国命可复，配公配天，尚飨！"读毕将祭文在神前燃化。然后行刑执法者进跪行四跪四拜礼，起来的时候将预先缚好的雄鸡抓起，叫一声主盟人的姓名，这时主盟人必答曰："有！"再以同样方法，也叫一声新入会者的姓名，复叫一声盟证人的姓名，被叫到者都答一声"有！"然后新入会者走到神前发誓：

第一誓：诚言入会，不敢反悔，如有反悔，天诛地灭。

第二誓：入会以后，协力同心，不敢畏避，如有畏避，雷击火烧。

第三誓：会中秘密，不敢漏泄，如有漏泄，身受千刀。

第四誓：祭祖起义，闻命必到，如有不到，命尽立殒。

第五誓：兄弟同心，如同手足，如有外心，身心五刑。

誓毕，执法行刑者，左手持鸡，右手握刀，高叫曰："岳爷爷英灵鉴者，我等协力同心，誓杀鞑子，报我祖宗的大仇；有福同享，有难同当，若要不照这句话的，难逃夭殛，如若不信，请看此鸡"，说到将完的时候，把右手所握的刀，向左手的鸡头顶上，用力一劈，鸡头便应手落地，就把那流出的鸡血，滴入列在神前的五个酒杯中，至是，所有的监盟人，主盟人，及执法行刑人，一律走到神前，同时下拜，再行四跪四叩之礼。行礼既毕，乃将滴血的酒，四人分饮，而在中间的一杯，则由主盟人和入会人分饮。饮毕将神位焚化，送神散胙，再将前执法行刑之鸡，烹而共食。

上述誓词与鸡血酒仪式类似以往洪门传统的入会仪式，略有变化。

至于入会之规则、程序大致如下：

主盟人。入会人（新加入会者）。盟证人（又称香长，为执香者）。执法行刑人（相当于洪帮、哥老会中的红旗）。以上各职由会中兄弟担任。

入会主要规则与次序如下：

（一）写入会志愿书交给介绍人。

（二）择黄道吉日，举行入会仪式。

（三）行入会礼式后，隔一至三日，发委任状。

（四）发下委任状后，知会军政省本部或支部。

（五）军政省得介绍的知会后，发下图章和铜牌。

（六）凡属内府的人，都照此项规则入会。外府的人，如大都督左右都督招收兄弟加入自己的部下时则照各会各教各党的固有的规矩，如若大都督左右都督本不是会党或教党中的人，在招收兄弟加入自己的部下时，也照以上的新规则，如介士以上，统制使以下的兄弟，本非会党教党中的人，来入会时，也照以上新规则。

（七）以上官名、职衔，为便于读者明了，再列表如下：

新中国军政省，内府、枢密府。

（一）总司令——大指挥；

（二）司令副理——左指挥；

（三）司令协理——右指挥；

甲、参谋部

乙、运输部

丙、侦探部

以上都没有部长和副部长等官职。

丁、交通司，以上设大使副使等官。

戊、报信司，外府，都督府，共分左、中、右、前、后五部，都有如下官衔：

大都督、左都督、右都督。

甲、统制使;该官职无定额,而以第一、第二、第三、……字样相区别。职位相同。

乙、军政使。

(一)军政使;(二)副军政使;(三)协军政使。以上亦无定额,如数量多,即以第一、第二……字样相区别,官职相同。

丙、巡察使

(一)巡察使;(二)副巡察使。以上亦无定额,以第一、第二……字样相区别。

丁、介士曹

(一)正介士;(二)副介士。以上也以第一、第二……字样相区别。

以上是龙华会的组织系统,看来该会是个军政组织的缩影。又据龙华会自称:"现在我们的同志,凡22行省内,以及新疆、蒙古、满洲等地方,都是有的,但因中国的地方广大,所不得(不)分头办事。而以江苏、安徽、江西、浙江、福建五省为一大部,但这五省的地方,也不是小的,所以尚须要分开来办理,现在我们将这五省的地方分为十路,每省二路。

第一,江苏省,江南路,江北路。

第二,江西省,江左路,江右路。

第三,安徽省,皖南路,皖北路。

第四,浙江省,浙北路,浙西路。

第五,福建省,八闽上路,八闽下路。

"以上十路,凡相接近的地方,如果都督拥力比较大的,可以兼管。"

龙华会自称22个行省内都有他们的"同志",这显然是夸张的说法,其实该会会员主要涉及地区为苏、浙、皖、赣、闽地区。他们在这里又 称会内人员为"同志",这与洪门传统称弟兄相比较,更反映出资产阶级、小资产阶级革命派参加并领导了该会。

三合会的起兵

三合会为洪门天地会的分支,一说当天地会遭清政府镇压难以开展活动时,改名以三合会名称继续活动。三合为传说中洪门三河的谐音,三合又含有洪字的三点之义。三合会内部仍有自称天地会者。凡三点会、清水会、匕首会、双刀会等,均为三合会的支派。

三合会以福建、广东、广西为基地,洪门史籍,有的将台湾林爽文起义列为属于三合会的反清战争,又称太平军兴起与三合会提供的群众基础有关云云。在南方各地三合会的斗争此伏彼起。

嘉庆十四年(1809),三合会支派的清水会会员胡炳耀等17人在江西崇义无端被清政府逮捕,冠以叛乱煽惑等罪,处以死刑。激起三合会进一步开展秘密反清活动。

嘉庆二十二年(1817),广东三合会聚集千余人起义,不断遭清政府镇压,但仍不断斗争。到1827年曾起兵进攻清政府在广东的官吏,又遭挫败。江西三合会组织较严密,势力较强大,与官府抗争,多有获胜,迫使官府免去某些虐政。

道光七年(1832),在三合会的影响与策动下,两广、湖南的徭族起兵反抗清政府。清政府派兵征徭的同时,残暴屠杀三合会众,无辜遇难者达二千余人。如此残害无辜,迫使三合会与徭族联合抗击清兵。徭族利用夜幕,采取田单火牛阵的故智,在羊角上燃上火炬,将羊群驱向清军,清军向羊群进击,徭族乘机突袭清军背后,大败清军,徭族声势大振。不料清政府采取向徭族行贿方式,使徭族向山中退却,造成三合会孤军奋战局面,遭到惨败。

三合会的反清斗争虽然多次惨败,但清政府始终达不到消灭三合会的目的。三合会的秘密活动连绵不断,蔓延的地区日益广阔。道光之后,三合会在南方各地势力有相当发展。据洪门史籍称,闽南、上海小刀会属于三合会支派,这两次武装反清战争,本书另有专题叙述。

咸丰二年(1852),三合会乘太平军北上

节节获胜之机，在两广等地先后蜂起。咸丰四年(1854)广东各州和广西全省，都有三合会员纷纷起义，并占领广东的肇庆、佛山、东莞等地，已形成了包围省城之势，珠江一带完全成了三合会的天下。三合会所揭旗帜，仍是“反清复明”，统率人员大都由能力强者担任，军纪远胜过清军，因而到处受群众欢迎，在群众支持下屡次打败清军。同时对外国人也积极联络，承担保护责任，只要外国人不帮助清军与三合会为敌，决不敌视外国人。但是，列强诸国实际上处处袒护清军，给三合会设置障碍，并利用三合会对外国人友好的政策，列强对运饷广东的清军，一律允许其悬挂外国旗帜，得以安然通过三合军的炮台与军舰之间。当时若无外国侵略者大力帮助清军，不仅广东省，而且整个南方一带，皆可为三合军占领。

1854年11月，广东三富商与三合军为敌，自费备置舰队，运输清兵至佛山与三合军作战，结果三合军获胜，俘获清军将弁45人，而在俘获者中，遇有英、美两国的军队，即行释放，可见三合军对外政策上对外人是十分宽厚的。然而，外国侵略者仍然不思悔改，继续帮助清军。三合军缴获这一舰队后，严加训练，成为水上劲旅，其后在珠江之战中，三合军以这支舰队攻破清军兵舰44艘之多。

三合军终于失败了。失败的主要原因来自外国侵略者帮助清军镇压三合军。此外，就三合会本身来说，未重视保护与发展工商业，遭到中外工商业者的敌对。再者，三合会内部各首领间未能紧密团结。在英国人支持清军镇压三合军的形势下，三合军溃败，仅有其中一位首领人物率领会众大半退往广西，其余八千人加入太平军。

1855年，清军对广东三合会成员及广大村民大肆屠杀，“人头滚滚，积成山阜”，“只要清军一到，千万生灵，就断送在他们之手，而且除了斩腰之外，有的还用活剥方法处死，真是神号鬼哭，惨不忍睹。”

清政府广东当局，残暴镇压三合会，但南方各地仍然时时有三合会暴动。当太平天国翼王石达开率大军自湖南进入广西又转向广东，复入广西期间，三合军配合太平军攻击清军，并有大批三合军加入石达开部。两广地区的三合会首领人物陈政受清政府收买，竟然暗杀了三合会大首领陈清康，使清军进攻三合军获胜，三合会众又遭残暴屠杀，有些三合会员携家属逃向海外，成为此后海外洪门的主要渊源之一。

同治、光绪年间，两广三合会仍多次武装起事。光绪十二年(1886)，广东惠州府的宁山，有三合军三千人抗官起事，另有石工四百人编为一队应援三合军，后为清军击败，溃散。光绪二十四年(1898)，三合会头领李立亭、洪振年等在广西南宁一带集众起事，连陷各城，席卷全省。仅桂林、梧州二城未为三合军占领，清军见三合军势大，大半向三合军投降。三合军占领广西大部达十个月之久。

光绪二十六年(1900)，三合会头领郑弼臣等，与孙中山领导的兴中会联合，在广东惠州举行武装起义，部队发展到二三万人，但因外绝运输弹药之途径，清援军大增，势不可支而解散。

以上所述洪门三合会的活动概况，可以看出：三合会是南方民间下层顽强反抗清政府的一支社会力量，但由于其仅有落后于时代的“反清复明”的宗旨，未能发动和团结广大劳苦群众，尤其是未有发动农民的纲领与政策；缺乏近代化政党的组织形式、活动方式与先进的意识，其屡次起事屡遭失败，是不可避免的。在三合会斗争史上，最有历史意义的是它于19世纪末至20世纪初，能够成为以孙中山为首的中国资产阶级民主派的同盟军。1908年以前，孙中山在南方发动的多次武装起义，大都是依靠洪门会党，主要是三合会与哥老会发动的。本书另列篇幅阐述。

洪门与辛亥革命

孙中山与洪门

在美洲的华侨洪门团体的总称为致公堂。致公堂总部设于旧金山，而纽约、芝加哥、波士顿、圣路易斯、费城等数十城市，都设有分堂。檀香山、菲律宾、澳大利亚也有致公堂团体，华侨集中之地皆有致公堂会员。华侨列名洪门会籍者，占总数的十分之八、九。

海外洪门形成的历史由来已久。其中一部分是明末清初和太平天国失败后逃到海外的反清志士及其部众、眷属。如明末清初率领四百余人跑到柬埔寨的莫玖；太平天国失败后逃往香港的太平天国左天将瑛王洪全福；远去海外的辅王杨辅清（杨秀清之弟）；遁逃婆罗洲的洪日升（洪秀全侄孙）；避居爪哇岛的福建海澄县等地小刀会二元帅黄志信等，就是其中著名的代表。在清朝两百多年的长期统治中不断有以“反清复明”为宗旨的洪门人士出海远遁。这些海外的洪门人士，在世界各地“开山立堂”，念念不忘“反清复明”的宗旨。道光二十九年（1849）和咸丰三年（1853年），新加坡洪门首领陈正成先后两次潜回福建厦门发动反对清朝政府的武装起义。

海外洪门中也有的是在国内难以维持生计，赴海外谋生的华侨，以及19世纪起，作为“猪仔”、“苦力”被贩运或欺骗到世界各地去的“契约华工”。当时清政府对他们漠不关心，他们备受当地政府的压迫欺侮，处境十分痛苦，他们为了自身生存而不得不团结互助，以团结一致的力量对抗当地对他们的压迫，因此，洪门应运而发展兴盛。

海外洪门最早出现于何时何地？史学界说法不一。有人认为，1770年广东梅县石堡人洪门大哥罗方伯等人，在国内犯罪，受当局通缉，遂率天地会会众出国，到现今的印度尼西亚加里曼丹岛西部山口佯挖金矿，以洪门名义，建立起兰芳公司（1777—1884年），其后称兰芳共和国，推选总长，管理政务，且领有万劳、邦戛等根据地，存在了百余年，才被荷兰人占领。南洋沙劳越矿，多为洪门会党，以石龙门为中心，也常起而与当地官吏作斗争。1857年，天地会乘沙劳越政府不安定之机，曾率众一举推翻其统治，后英人率土人大举反攻，天地会失利。

1786年台湾林爽文领导的天地会起义失败后，大批天地会成员逃到海外。据英国人纽波尔调查，新加坡天地会成立于1825年之前。美国的第一个天地会是1853年在旧金山成立的。加拿大的第一个天地会组织是1863年3月21日在百驾委路（Barkerville）成立的，当时称为“洪顺堂”，后改名“致公堂”，由广东开平人黄深贵创办，黄参加过太平天国起义，这又看出海外洪门与太平天国的关系。英国的第一个“致公堂”出现在利物浦，时间与美洲各国相差不远。日本天地会

组织主要有“忠和堂”，约成立于1903年。资产阶级革命党人尤列到日本后帮助整顿。革命党人陈少白任该堂顾问时，倡议改名为“中和堂”。1904年，骆观明、梁慕光、张积民等在日本横滨发起组织“三合会”，革命党人冯自由、刘道一、秋瑾等都是在日本加入天地会的。秋瑾还被封为“白扇子”。

洪门在海外对外称义兴公司，美洲洪门多称致公堂，其分支为秉公堂、协胜堂、莘胜堂、安良堂等，势力很盛。1899年，梁启超在国安会馆入洪门，在檀香山发展保皇会，接着，康（有为）、梁（启超）在加拿大、美国迅速发展起保皇会。1901年，欧榘甲运动金山大埠致公堂创立《大同日报》，鼓吹改良政治。康有为还诈称奉光绪帝密诏以向华侨骗款，后因分赃不均，发生内讧，华侨始有觉悟。

19世纪初，美国属地檀香山的洪门组织十分发达，以香山为主组成“国安会馆”，以客家人为主组成“和安全馆”，以四邑人为主组成“致公堂”。孙中山于1894年在檀香山创立兴中会，1896年去旧金山活动，拟发展会员、扩大力量，但因孙中山尚未加入洪门，缺乏社会基础，仅发展了6名会员。当时世界各地，凡有华人车辙马迹，就几乎都有洪门会、堂。如美洲各地的致公堂、秉公堂、萃华堂、瑞端堂和东南亚一带的广义兴、潮州义兴、福建义兴等，山堂林立，名目繁多。1903年仅旧金山一地就有26个山堂。

这些海外洪门组织以“联卫共济，手足互助，患难相顾”为堂规，这是当时海外华侨唯一可以帮助自身对付各种逆境，互助互济，生存自卫的团体。失业的弟兄可以在堂内食宿；缺乏资本时，洪门兄弟可筹款相助；吃了官司时，堂馆代为保释、交涉；遇有红白喜事，会堂协助张罗；遭人欺压时，会堂作后盾；送骸骨故里，堂里接济费用等项。于是各地华侨，特别是小商小贩和劳苦大众，纷纷加入各种洪门堂口。1907年美洲华侨二十七万二千八百九十二人，“名列洪门会会籍者占十分之八、九。”

这些海外洪门组织，在辛亥革命时期，成为支援辛亥革命的一支重要力量。而革命党人中与海外洪门密切联系的代表人物首推孙中山。

孙中山是广东省香山县（今中山县）人。出生于珠江口翠亨村的一个贫苦农民家庭。少年时代，他自睹水盗、清兵入村抢劫，贫苦农民受官府欺压，心中忿忿不平。就以他自己家来说，他祖上数代前，曾变卖田地，变卖时按一般习惯用白契转手，而未花钱给官府改作红契。后来家境败落，一贫如洗，但在官府的粮册上孙家仍是田主，不得不每年按册交纳赋税及向征税官吏行贿。这些社会黑暗、政府腐败现象，已引起了他的愤恨。而他家乡一带正是洪门帮会活跃地区。“翠亨村附近一带乡村如石门坑、信福隆、峨嵋、大象埔、山门等，都设有三合会的武馆。孙中山常和村塾同学杨帝贺、孙梅生等，偷偷跑去观看三合会员练习技击。回到家里，便仿效起来，舞弄拳棒。”

孙中山十二岁之后，长期生活在檀香山、广州、香港等地。这些地方的天地会、三合会的活动，对孙中山的早期反清思想大有影响。孙中山与洪门的联系，最初约在1884年中法战争之后。中法战争期间，孙中山正在香港英国当局所办的中央书院（1889年改名为维多利书院）就学。当时在香港英商船厂的中国工人，拒绝修理法国战舰，举行罢工，码头、驳艇、旅店等业工人群起响应，使孙中山深受鼓舞。他认为这些足以“证明中国人民已经有相当觉悟”，“表示中国人还有种族的团结力”。1886年，广东惠州宁山地方“有三合军三千，抗官起事”。这些群众性的反帝反封建的斗争，促进了孙中山早年的革命思想，并使之开始了联络洪门的工作。1886年，孙中山在广州博济医院附属的南华医学堂就读，同学中即有洪门成员。据孙中山所说：在同学中结识了郑士良，“其为人豪侠仗义，广交游，

所结纳皆江湖之士，同学中无有类之者。”孙中山一见到此人，就认为是个奇才，稍熟悉后，则与郑谈论革命，郑对于孙所说的革命道理心悦诚服，并告诉孙，他加入了洪门，“如他日有事”，可为孙“罗致会党以听指挥”。

会党为以“反清复明”为宗旨的民间秘密结社的总称。其实是以洪门天地会与哥老会为主。这些民间秘密结社，长期来既缺乏先进阶级的思想武器，也缺乏先进的组织形式，他们虽有强烈的反抗性和巨大的潜力，但斗争成效甚微，总是呈此伏彼起的小规模分散状态。他们中具有文化知识的先进的首领如郑士良等人，认识到，需要争取资产阶级革命派的先进的思想来武装自己，也需要接受如同孙中山这样的先进的革命志士的领导。郑士良曾向孙中山表示：“我虽是三合会的头目，但我近来想，非有新思想的人不能成大事。所以我想找一个这样的人。我觉得你是这样的人，便跟着你来了”。

孙中山在这期间所交往的多属洪门人士，除郑士良外，还有尤列、陈少白、杨鹤龄等，孙、尤、陈、杨四人，宣传革命言论，被人们称为“四大寇”。

1888 年郑士良辍学回家乡归善，于淡水墟开同生药房，“专从事联络三合会党，为举事之预备。”1893 年冬，尤列提供广雅书局扩风轩为秘密聚会所，孙中山就曾在这里邀集郑士良等人召开兴中会筹备会，并于会中提出“驱逐鞑虏，恢复华夏”的宗旨。为以后兴中会的成立作了准备。这也是孙中山为首的资产阶级革命派最初与洪门合作并领导洪门反抗清政府的政治纲领的最初的表达。

孙中山在未成立兴中会之前，在香港九龙准备开“大陆山”，邀请海内外洪门代表前来集议，洪门人士认为孙中山在洪门中还缺乏资望，未给予切实的支持，孙中山成立“大陆山”的计划落空了。为了利用洪门进行革命活动，孙中山伙同毕永年、平山周等人，从广州赴湖南邀请洪门李华棠大哥游长江各省，并请其在上海主持联络会众。

1894 年 10 月，孙中山在郑观应帮助下，从上海经日本赴檀香山，向当地华侨宣传反对清政府的革命。11 月 24 日，孙中山借卑涉银行经理何宽的寓所召集赞成反清革命主张的侨胞二十多人开会，正式建立了兴中会。二十余名华侨革命志士高举右手，跟着孙中山向天宣誓：“驱除鞑虏，恢复中国，创立合众政府。倘有贰心，神明鉴察”。中国第一个资产阶级革命小团体宣告诞生了。誓词中的“驱除鞑虏”，是要推翻满清贵族的反动统治；“恢复中国”就是要拯救中国的民族危机，恢复以汉族为主体的“堂堂华夏”；“创立合众政府”，是要在推翻清政府之后，以建立欧美式的民主共和国。这比洪门的“反清复明”宗旨要进步得多，这是适应历史发展趋向的。这是中国历史上第一个资产阶级民主革命纲领，在当时是最先进的纲领。至于誓词中的“倘有贰心，神明鉴察”，正反映出资产阶级民主主义者改造洪门时又受到了洪门的影响，这种“倘有贰心，神明鉴察”正是继承了洪门“三十六誓”中的形式。

在成立大会上，通过了《檀香山兴中会章程》，在这一章程基础上，经修订补充，于次年 2 月 21 日，又订立了《香港兴中会章程》。在这两个章程中指出了列强侵略中国和清政府腐败无能所造成的严重的民族危机。宣布“本会之设，专为联络中外有志华人，讲求富强之学，以振兴中华、维持国体”为宗旨。

章程中还发出了“联结四方贤才志士，切实讲求当今富国强兵之学、化民成俗之经，力为推广，晓谕愚蒙”。这也就是要广泛联络爱国志士，“群策群力”共同救国。章程中还规定了拟举办一系列“利国益民”的实事。

兴中会的纲领和章程中反映出的资产阶级革命派比洪门系统的民间秘密结社的政治目光远大、政治视角宽广。

兴中会后，洪门三合会、哥老会……之类的以“反清复明”为宗旨的民间秘密结社，被

统称为会党，兴中会成为资产阶级革命派联络会党的桥梁，也是联络会党的总司令部。同时也是资产阶级革命派联系农民的“桥梁”。从此以后，在中国历史上出现了一个以孙中山为代表的资产阶级革命派联络并依靠会党发动武装起义的历史阶段。资产阶级革命派在与会党的联合中，既吸收了会党口号中“反清”的合理成份，又扬弃了其“复明”的陈旧观念。孙中山的民族主义思想中剔除了会党的种族复仇主义的落后观念，而吸取了其反抗民族压迫的要求，同时也吸取了会党的平等互济思想以作为自己的民权主义的思想营养。

会党与资产阶级革命派合作，使会党得到改造，同时洪门为资产阶级革命派搭起了联系群众的桥梁，使资产阶级革命派从下层群众中取得革命力量源泉。

1895年2月，孙中山在会党人士郑士良、朱贵全、丘四等人的帮助下，在香港成立了兴中会总会。兴中会香港总会的会员中，会党分子占百分之三十。更加说明了兴中会成为资产阶级革命派与会党合作并领导会党的“司令部”。

孙中山在兴中会中吸收了大批会党（主要是洪门）成员。兴中会成立后，孙中山依靠会党首领郑士良等联络广东沿海的三合会，为了通过联络会党联合农民，举行武装起义，而在广州双门底王家祠内设立农学会。洪门三合会加入农学会的甚多，可分为顺德、香山、北江三路。顺德一路由陈锦胜统率；香山一路由李纪杞与侯艾泉统率；北江一路由刘裕统率；另有龙眼洞一路，由一位姓麦的人士统率。3月6日，兴中会香港总部决定于广州举行起义。潮汕方面吴子林率领的三合会群众也准备响应广州的起义。这次起义的口号为“除暴安良”，意思是推翻清朝暴政，解救百姓出水火。这次广州起义计划，因失密而失败。

1899年秋，孙中山为了发动第二次武装起义，派陈少白回香港组织机关，联络会党，创办兴中会机关报。随后又派史坚如与兴中会会员毕永年等，偕日本人平山周到长江、湘江一带联络哥老会。两湖哥老会龙头大哥李云彪、张尧卿、杨鸿均、辜鸿恩、辜天佑、季堃山、师襄等，与闽粤三合会大佬曾捷夫、林海山、曾仪卿等，均约集于香港，于孙中山所创的《中国日报》馆集会，经协商，取得一致意见，于次年春3月举行兴中会、哥老会、三合会联合大会，参加者除上述各会党领袖外，兴中会的参加者有史坚如、郑士良、陈少白、杨衢云、毕永年等，为议定武装起义大计，决定三方面合并统称兴中会名称。后曾改为“兴汉会”。议定纲领三则，会员歃血为盟，公举孙中山为总会长。当时，孙中山还在日本，总会长的大印交由日本人宫崎寅藏携带到日本呈交给孙中山。但兴汉会是一个缺乏稳固信仰的松懈联盟，并且也暴露出会党组织在政治上的不稳定性。长江流域的哥老会头目，很快就惑于重利，转投保皇派。仅珠江流域的三合会经过郑士良的工作，坚定地拥护民主革命。

1900年，孙中山发动的惠州起义，主要是依靠洪门三合会。7月间，孙中山为了拟订惠州起义计划，亲自由日本乘船到达香港，在香港附近海域的轮船上召集同志举行会议，决定由郑士良督率黄福、黄耀廷、黄江喜等赴惠州，准备发动。这时，除了长江会党与福建、两广会党与兴中会合并的有利条件外，又正值义和团起义和八国联军入侵中国，清政府正在内外交困。孙中山选择了这一发动起义的有利时机。孙中山的指挥总部设在船上，三合会成员邓耀担任孙的警卫人员，洪门领袖人物郑士良为前敌指挥，会党首领黄福充任起义军的先锋。黄耀廷等率会党志士二百余人前来参加起义。10月6日，惠州起义爆发，黄福率八十余人猛扑沙湾，斩敌四十，夺枪四十，擒敌三十余，首战告捷。起义军声势大振，与清军激战，连战告捷。至平新、梁

化等地，三合会志士江维善、梁慕先又率众来参加起义军，因此，义军所至，声势越来越大。据孙中山事后回忆这段历史时说：起义发动时，史坚如奉命入广州，招集同志响应起义。……郑士良奉命亲率已集合于三洲田的队伍，攻击新安、深圳之清兵，尽夺其械。"随而转 战于龙冈、淡水、永湖、梁化、白芒花、三多祝等处，所向皆捷，清兵无敢挡其锋者"。遂占领新安、大鹏至惠州、平海一带沿海之地，以等待孙中山与干部人员到来，及接济武器。……郑士良连战月余，弹药已尽，而集合的队伍足有万余人，渴望干部、军官及武器十分迫切，而忽得支持中国革命的日本义士山田良政报告消息，得知整个形势已十分不利，遂立即解散，率其原有数百人间道赴香港。郑士良在惠州苦战和史坚如在广州的响应，皆不得当，"遂决意自行用炸药攻毁两广总督德寿之署而歼之。炸发不中，而史坚如被擒遇害"。这是继陆皓东后的为共和殉难的第二健将。

这次起义虽然失败，但它却开始了孙中山领导会党工作的新阶段。孙中山在这次起义中看到义旗所举，从者如云，起义队伍迅速扩大到二万人，这对孙中山是个很大的鼓舞，使他看到下层群众中蕴藏着巨大的革命力量。同时也初步看到了会党散漫性的缺点。起义失败后，孙中山并没有灰心，而是进一步联络会党进行斗争。此后，孙中山发动了八次武装起义，其中主要骨干如许雪秋、邓子琼、黄明堂、王和顺、关仁甫等都是会党领袖人物。他们协助孙中山发动多次武装起义，每次武装起义都有会党参加，有的以会党为主体。资产阶级革命派在发动新军为主要工作之前，是以发动会党为主要工作的历史阶段，虽然都失败了，也为推翻清政府作出了贡献。即使以后的第九次武装起义，虽然已由发动会党转为策动新军为主，但联络会党的工作并未中断，仍联络会党配合新军。至于第十次起义，即3月29日的广州之役，虽然有广泛的阶层参加，但会党人物是其中一支重要力量。

孙中山在联络会党、发动和领导会党进行武装起义的过程中注重以资产阶级民主主义思想引导会党。由于会党的首领人物在组织内部有绝对权威，孙不得不将主要力量用在联络会党的首领人物身上。为了联络感情和取得密切合作，孙中山有时也不得不对会党的政治思想意识和落后的习惯势力作一定的让步。由于会党的成份往往以游民和其他下层群众为主，不是纯粹的农民组织，又加以孙中山仅注意发动会党的武装起义，忽视了联络广大农民，尤其未能从解决农民土地问题入手，发动起广大农民，因而，多次武装起义未能收到更大的成效，也未能在国内广大农村中形成强大的革命影响，这是中国资产阶级革命派软弱性的一种表现。也是辛亥革命最后失败的主要原因之一。

当孙中山于檀香山准备再次赴美洲宣传革命时，深感美洲华侨较檀香山多，且力量巨大，但如果不亲自加入洪门，就无法利用美洲华侨的人力、财力。因此，听从舅父杨文纳的建议，请洪门前辈叔父钟水养（又名钟国柱）介绍，于1904年1月11日，加入檀香山洪门致公堂组织"国安会馆"。这一天同时拜盟者有六十余人。正当孙中山到国安会馆举行入会仪式时，这个国安会馆（即同兴公司）中有列名保皇会籍的分子，竟提议阻止孙中山入洪门，幸得到钟水养仗义执言说："洪门宗旨，在于反清复明，招贤纳士，孙逸仙先生所倡导的革命目的与洪门宗旨相符，何以拒绝而不许加入？"反对者才哑口无言，孙中山亲在五祖像前发三十六誓，愿遵守洪门二十一条例，十条禁，遂得以加入洪门，由主盟人某大佬封为"洪棍"。洪门称元帅为洪棍；另一说法是"棍"即先锋，故洪门中人皆称孙中山为孙大哥。当时孙中山加入洪门的会员名册，现仍保存于檀香山。兹节录如下：

天运甲寅癸卯年吉月十一月念五念四

日，在会馆大放洪门招贤纳士

归邑　高华　领票　林璋　保
香邑　邝林　领票　郑裕文　保
香邑　黄信　领票　陈佩　保
香邑　程天恩　领票　梁福　保
香邑　梁泽袍　领票　古福三　保
香邑　梁正　陈保　保
太岁大吉大昌　五祖　保
香邑　程显　甘连贵　保
香邑　孙逸仙　领票　钟国柱　保
香邑　林先　陈保　保

1904年3月11日，孙中山抵达旧金山，这时檀香山的保皇党人，因怀恨孙中山，探悉其赴美日期，密报旧金山的保皇党设法阻止孙中山入境。当孙中山抵达旧金山时，担任税关翻译的保皇党人，向美国税关长官控告孙中山入境护照系伪造。孙中山因此一到旧金山即遭移民局扣留。幸而孙中山由檀香山启程时，檀香山洪门曾电告旧金山洪门致公堂大佬黄三德等，电云孙大哥某月某日由檀香山启程，某日至旧金山，请派员前往迎接等语。黄三德届时前往接船，未见孙到，心起疑惑，前往查询，得知孙中山受人陷害，困于码头木屋，于是与《中西日报》社长伍盘照等，延聘律师向当局解释，致公堂英文书记兼《大同日报》总理唐琼昌等以五百美元保出孙中山，并雇请律师向首都华盛顿当局申诉，才使孙中山脱难。孙中山与美洲洪门这一初次相会之日，也正是得到美洲洪门援救之时。

孙中山留美期间，洪门致公堂对孙礼遇倍至，彼此亲如兄弟。孙中山也相机对他们宣传洪门的历史与革命的宗旨及革命的前途。美洲致公堂负责人经孙中山的宣传，才明白洪门致公堂创立的历史过程，对洪门的宗旨才有了正确的认识。美洲洪门致公堂遂开欢迎大会欢迎孙中山，并对保皇党陷害孙中山的勾当，表示极大的愤怒。

美洲华侨十之八九加入了致公堂，总部设于三藩市，各埠设有分堂，总堂与分堂缺乏联络，主张常不统一，又加上保皇党人从中破坏，几乎忘掉了反清复明的本来宗旨。基于这种情况，孙中山与黄三德大佬往各埠演说洪门宗旨，议论中国时事，并建议举行洪门总注册。孙中山亲手代致公堂拟定新章程。新章程将反清复明范围更为扩大，使洪门成为一个革命团体。新章程分纲领、权限、专责、保卫、薪俸、进款、支款、办法八章，下署“金山大埠致公堂订”。第一章纲领部分提出：“本堂以驱逐鞑虏、恢复中华、创立民国、平均地权为宗旨”。这是在中国历史上第一次提出了资产阶级民主革命的完整的纲领。这是以资产阶级民主主义革命纲领注入了洪门致公堂新章。这是孙中山改造洪门并依靠洪门的突出表现。

孙中山预计，通过洪门致公堂总注册，可以解决革命经费问题。当时美洲华侨七万人左右。如每人征收注册费美金三元，即可得款二十一万美元，足可充作国内发动起义的经费。为了争取各埠致公堂赞助总注册，孙中山由黄三德陪同前往各埠宣传，受到了各地分堂的欢迎。在纽约有雷月池、黄溪记，在波士顿有梅宗炯，罗省有杨廷光、吕统积，在山之古有谭淦明，在纽柯连有陈秋谱等均表示赞助。但华侨中不少人因父母妻子在国内，而对于捐款在国内起事有顾虑。结果注册费未能达到理想。不久，孙中山将美洲的革命工作交由致公堂大佬黄三德办理，自己赴欧洲活动。

孙中山在美洲的重订致公堂新章要义，对美洲华侨革命工作，关系重大。

《致公堂重订新章要义》要点如下：

“原夫致公堂之设，由来已久。本爱国保种之心，立兴汉复仇之志，联盟结义，声应气求，民族主义赖之而昌，秘密结社因之日盛。早已遍布于十八省以及五洲各国，凡人所到之地，莫不有之，而尤以美国为隆盛。盖居于平等自由之域，共和民政之邦，结合联盟，皆无所禁，

此洪门之发达，固其宜矣。惟是向章太旧，每多不合时宜；维持乏人，间有未惬众意。故有散漫四方，未能联络一气，以成一极强极大之团体，诚为憾事。近且有些背盟负义赴入歧途、倒戈相向者，则更为痛恨也。若不亟图振作，发奋有为，则洪门大义必将沦丧矣！有心人忧之，于是谋议改良，力图进步，重订新章，选举贤能，以整顿堂务，而维系人心。夫力分则弱，力合则强，众志可以成城，此合群团体之可贵也。我堂同人之在美国者不下数万余人，向以散居各埠，人自为谋，无所统一，故平时则消息少通，有事则呼应不灵。以此之故，为外人所轻藐、所欺凌者，所在多有，此改良章程、维持堂务所宜急也。”

这两段话说明了改订新章是为了使洪门适应新时代的要求，也是为了更好的加强洪门的团结统一。

新章又指出：

“语有之曰：‘人无千日好，花无百日红’。若无同志以相维护，相赒恤，一旦遇事，孤掌难鸣，束手无策，此时此境，情何以堪！此联合大群，团集大力，以捍御祸害，赒恤同人，实为本堂义务之不可缺者一也。本堂人数既为美洲华人社会之冠，则本堂之功业亦当驾乎群众，方足副本堂之名誉也。乃向皆泄泄沓沓，无大可为者，此又何也？以徒有可为之资，而未有可为之法，故虽欲振作而无由也。今幸遇爱国志士孙逸仙先生来游美洲，本堂请同黄三德大佬往游各埠，演说洪门宗旨，发挥中国时事，各埠同人始如大梦初觉，因知中国前途，吾堂实有其责。先生更代订立章程，指示办法，以为津导。我旅美同人可以乘时而兴矣！”

这些话说明了洪门“联合大群，团集大力”的必要。而孙中山先生游美及关于洪门宗旨的演说，大大启发了洪门会众的觉悟，洪门欢迎孙先生帮助改订章程和指示办法。

《改订新章要义》中在论述了中国面临的民族危机时指出：

“今之时代，不争竞则无以生存，此安南印度之所以灭也；唯争竞独立，此美国、日本之所以兴也。当此清运已终之时，正汉人光复之候。近来各省革命风潮日涨，革命志士日多，则天意人心之所向，吾堂以顺天行道为念，今当应时而作，不可失此千载一时之机也。此联合大群，团集大力，以图光复祖国，拯救同胞，实为本堂义务之不可缺者二也。”“中国之见灭于满清二百六十余年而莫能恢复者，初非满人能灭之、能有之也，因有汉奸以作虎伥，残同胞而媚异种。始有吴三桂、洪承畴以作俑，继有曾国藩、左宗棠以为厉。今又有所谓倡维新、谈立宪之汉奸，以推波助澜，专尊满人而抑汉族，假公济私，骗财肥己。”官爵也，银行也，铁路也，矿务也，商务也，学堂也，皆所以饵人之具，自欺欺人者也。本堂洞悉其隐，不肯附和，遂大触彼党之忌，今值本堂 举行联络之初，彼便百端诬谤，含血喷人。盖恐本堂联络一成，则彼党自然瓦解；而其所奉为君父之满贼，亦必然覆灭，则彼汉奸满奴之职，无主可供也。其丧心病狂，罪大恶极，可胜诛哉！凡吾汉族同胞，非食 其肉，寝其皮，无以伸此公愤，而挫兹败类也。本堂虽疲弊，亦必当仁不让，不使此谬种流传，遗害于汉族也。此联合大群，团集大力，以先清内奸而后除异种，实为本堂义务之不可缺者三也。”

这些内容反映出在反清的政治目标上，洪门的民族主义与当时资产阶级革命派的民族主义是基本一致的。

重订新章的《纲领》部分的条款共有十七条。其中规定：“本堂以驱逐鞑虏，恢复中华，创立民国，平均地权为宗旨”。可见新章中的

宗旨与孙中山领导的同盟会纲领是一致的。其中也规定了“凡新进堂友须遵守洪门香主陈近南遗训,行礼入闱。”这又反映出保留了洪门的传统。条款中又有:“所有堂友无论新旧,其有才德出众者,皆能受众公举,以当本堂各职”。这就改变了以往洪门中依照三十六部半的等级排列的封建等级制和落后的人事制度,而以资产阶级民主主义的形式,进行“受众公举”。

新章废除了龙头大哥的终身制以及“三十六部半”的晋升制,规定:“总理协理以四年为一任,管理银核数一年为任,议员由初举时执筹,分作三班,第一班一年为一任,满期照数选入补充,或再留任;第二班两年为一任,满期选补,第三班三年为一任,满期补充。如是议员之中,常有三分之二为熟手之人。”“判事员为长久之任,若非失职及自行告退,不得易人。判事陪审员分两班:第一班为一任,满任由总理择人充补;第二班两年为一任,满期择人充补如之”。这些规定体现了组织制度上以资产阶级民主主义的原则,取代了以往的小生产者和游民的封建性的原则。

此外,《致公堂重订新章要义》中还规定了权限、专责、保卫、薪俸、进款、支款、办法等项。都具体反映出孙中山为首的资产阶级革命派对致公堂的领导与改造精神。

中国资产阶级民主革命的多次武装起义所用经费,其中包括购买军火的费用,主要是靠海外华侨的捐助。在这些捐助中,又主要依靠了洪门致公堂的努力。自 1895 年至 1911 年 4 月发动的十次武装起义中,所捐款额约百万元以上,其中,1907 年至 1908 年第二至第八次起义,就捐助了六十余万元。

1910 年夏,孙中山经日本到达南洋,10 月间,在槟榔屿召开会议,邀黄兴、赵声、胡汉民等商讨大计。这时新军同志逃来南洋的很多,孙中山依靠会党支援对其生活费用予以接济,并鼓励大家不要灰心,要振奋精神,继续斗争。10 月 12 日于槟榔屿再开秘密会议,参加者除黄兴、赵声、胡汉民外,南洋各地会党黄金广、吴世荣、熊王珊、林世安、李孝章、邓泽如等,也踊跃出席。为了筹集巨款,孙中山作了动员,于是“一夕之间,则醵资八千有奇。再令各同志到各埠分头劝募,数日之内,已达五六万元,而远地更所不计”。有了这些经济力量,于是才策划了在广州发动大规模起义。议定由黄兴、赵声、胡汉民回香港组织革命统筹部,孙中山随即赴欧美致力筹款。此时孙中山曾致书与美洲致公堂同志,请其为武装起义筹款。原函为:

“前函所云需十万元,乃能布置周到而实收成功之效者,非待十万到齐而后发。刻下已开始陆续布置、在在需款矣!此次之动,乃因日俄协约,时势甚急,岌岌不可终日;而内地革命风潮亦已普及,军心民心,皆同归向,……决意为破釜沉舟之举,誓不反顾,与虎一搏。有十万元,为事前之布置,固起;无之,亦必冒险而起也。”

美洲致公堂接到孙中山的信后,立即筹款募捐,当时以加拿大华侨最为积极,当时冯自由正在加拿大,乃约集热心于革命事业的华侨青年出力支持,冯后来函请孙中山赴加拿大一行。孙中山于 1911 年 1 月 2 日到达温哥华,即与致公堂大佬陈文锡、书记许昌平及各职员发起洪门筹饷局,别名国民救济会,事务所附设大汉报。众人推举刘儒堃为会长,岑发琛为副会长兼司库,马廷远、陈文锡、冯自由为监督,陈榛如为中文书记,黄希纯为英文书记,积极展开筹饷工作。为了急需筹款起见,当地洪门将致公堂现有楼房向银行抵押。当时加拿大致公堂在维多利埠。总堂盟长马廷远积极响应孙中山的号召,首先将公产抵押,借款筹饷,各地致公堂多相继抵押公产,借款筹饷。维城致公总堂公产抵押于银行,筹得港币三万元。温哥华致公堂公产,抵押港币一万元。都郎度(多仑多)致公堂亦将公产抵押得港币二万元。孙中山偕谭义大佬(加拿大东部致公堂盟长)、李汝大佬

（加拿大中部致公堂盟长）由加拿大西部起，途经各埠而至加拿大东部，沿途向各致公堂演讲，宣传革命，共筹得港币三万余元。连前共筹得港币八万余元，汇往香港。4月27日（农历三月二十九日）黄花岗之役，用款共约十六万元，而加拿大致公堂所汇之款约占半数。

香港统筹部收到这些捐款后，曾由黄兴、赵声、胡汉民联名致函维多利致公堂申谢。原函云：

> 致公堂同志列位仁兄大鉴：前日收到尊处汇来军费三万元，当即电复温哥华转达，想已收悉。此间诸事俱已着实进行规划，以两粤为主，而江湘鄂亦均为布置，经济问题，自得尊处巨款后，亦已解决过半，若美洲旧金山埠等皆能实力相助，则成功必矣。
>
> 尊处同志闻系先变产业以急应军需，热度之高，询为海外所未有，同人等不胜感服，内足以振作战士之气，而他埠同志闻风而起者，亦当踊跃倍于寻常矣。不审中山君此时尚在英属否？各埠致公堂情义相通，尊处以大力为倡，想必已有电函转告，便皆倾力赞助，事甚迫，于现时多得一分之经济，不止有百十分之效力也。专此奉报，即颂义安！

当时，冯自由任职于温哥华《大汉报》，奉孙中山之命发动劝募革命军饷，非常卖力，当时香港统筹部主持人黄兴等曾联名致函冯氏申谢，原函云：

> 自由我兄大鉴：连接手书两通，敬悉。自前次收到维多利致公堂款三万元后，即具公函作复，并请转寄一函向维埠致谢，想俱收览，昨午得来电，知温哥华又汇到一万元，以加拿大一属而筹得如许巨款，兄赞助之力，必不及此，佩感何似。弟兴、声、汉民顿首。二月十二日。

1911年，孙中山第六次赴美洲，在古巴、加拿大温哥华、维多利先后成立同盟会分会。孙中山推动了美洲洪门致公堂与同盟会的联合，组成洪门筹饷局，筹款四十余万元。

6月间，孙中山抵旧金山。他总结以往革命受挫的主要原因之一在于致公堂与同盟会不能密切合作。他倡议旧金山致公总堂与同盟会实行组织联合，即命令同盟会会员一个个加入致公总堂，实行“堂内合作”，以便于合作筹款。

孙中山倡议致公堂与同盟会实行组织联合的设想早已有之，在他1905年1月在欧洲留学生中进行革命活动时，曾主张使留学生加入会党，从而改变会党的组织成份，结果留学生意见不一致，欧洲缺乏美洲那样的海外洪门的社会基础，孙的愿望未能实现。同年10月，孙抵西贡，为统一当地革命组织，促使当地分散的洪门团体加入了同盟会，形成了“会内联合”方式的组织上的联合。但孙中山倡议旧金山实行“堂内合作”时，同盟会员认为参加洪门的手续烦琐，不愿加入。孙中山与致公堂大佬黄三德、《大同日报》司理唐琼昌商议合作方法，由致公堂开特别会，删除繁文缛节，简化入会仪式，优待同盟会员加入。获得黄、唐赞同，遂由双方各在《大同日报》与《少年中国报》刊登联合布告，以示宣告合作。

《同盟会与致公堂联合布告》

> 洪门为中国提倡排满革命之元祖，而人称致公总堂之改良新章，更与本会三民主义相合，原可互相提携，共图进取。惟洪门内含有秘密性质，而本会会员尚多未入洪门者，故不免窒碍。今得孙总理驾抵金山，主张联合，而致公总堂开特别会，以招纳本会会员之未加入洪门者。本会集议全体赞成，特此布告各埠会员一体遵照，以成大群，合大力，而共图光复之大业，是为厚望。天运辛亥年五月二十二日，三藩市中国同盟会启。

《致公总堂布告》

孙文大哥痛祖国沉沦，抱革命真理，遍游五洲，驾抵金门，与众义兄聚集，倡议与同盟会联合，结大团体，匡扶革命事业。同盟会员热心祖国，全体公议，其未进洪门者一律入阐，联成一气。本总堂叔父大佬义兄备极欢迎，开特别招贤之礼，以示优遇，尽释从前门户之分别，翼赞将来光复之伟业，扫虏廷专制恶毒，复汉家自由幸福，仰我洪门人士一体知悉。须知招纳天下英才，乃本总堂之主义，特此布告，是为厚望。天运辛亥五月二十二日，美洲大埠致公总堂启。

黄花岗起义失败后，海外华侨的捐款活动更加积极。经孙中山提议，美国、加拿大各地同盟会和致公堂联合设立“洪门筹饷局”，在半年中筹集十四万四千一百三十元四角一分。并由孙中山拟订洪门筹饷局缘起章程及革命军筹饷约章若干款。

洪门筹饷局对外的名称为“国民救济局”，办事处设于旧金山波士波福街三十八号致公堂三楼，局中职员由致公堂和同盟会推举黄三德为监督，朱三进、罗敦怡为总办，李是男为会计，其他职员也由两团体各推十余人担任。该局成立于1911年6月26日。经孙中山提议先电汇香港一万元予黄兴领导的革命统筹部。在黄花岗起义失败后，杨笃生在英国愤而自杀，赵声不幸突然逝世（赵认为胡汉民之弟胡毅生在起义中违反军纪，应按纪律处死，但胡汉民袒庇其弟，未能处分。有一天晚上，赵声在胡汉民家中食粥，回寓后，腹中剧痛，旋即毙命。赵声之死为历史疑案）。黄兴则悲愤填膺，准备采取暗杀手段以为烈士报仇。因此，这一万元电汇黄兴处，拟作为暗杀机关的经费。两个月后，清政府的将军凤山被炸死于广州，正是这个机关策动的。孙中山还令洪门筹饷局印刷一种中华民国金币券。

1911年9月间，芝加哥同盟会建议购买飞机作为军用。经筹款局核准，至10月初，购买寇缔司式飞机六架，于11月12日运到上海，孙中山派人迎接。袁世凯听到革命党人已有飞机的消息后，乘机迫清帝退位，“声称倘不即议共和，行将轰炸皇城”。“故飞机队对促成共和，其功不少”。

孙中山于11月13日（即中华民国元年1月1日）由沪赴南京，就任临时大总统职。十月间，洪门筹饷局办理结束，三个月内，共计筹美金十四万四千元。中南美洲致公堂均有捐款，尤以墨西哥致公堂为多。筹饷局结束后，海外洪门在武汉首义的振奋下，仍有大量捐助，“有一人捐几百元者，有一人捐几千元者，甚至一人捐几万元者。”

孙中山在他所写的《建国方略之一——孙文学说——行易知难（心理建设）》中，特别写了一段他对洪门的认识。

孙中山认为：洪门为明朝遗老所创立，起源于康熙时代。在康熙之前，明朝的忠臣烈士为反清复明而斗争，誓不臣服于清朝，舍生赴义，但屡次斗争，都失败了。到了康熙年间，清朝势力已强盛，而明朝的忠臣烈士也死亡殆尽。少数明朝遗老看到大势已去，无可挽回，乃计划将民族主义的根苗流传给后代，因而组成以“反清复明”为宗旨的团体，以待后人起来抗清。这原是洪门创立的本意。但是，为了防止清朝政府察觉，这一活动只能绝对秘密的进行。因为清政府的爪牙是官吏，而官吏的耳目又是士绅，因此，他们认为凡是士大夫之类的人士都需要严加防范，秘密团体杜绝知识分子加入，只有这样才有可能长期潜伏于清朝专制政府下蔓延滋长。这只是立会的条件，那么通过怎样的途径与办法才能够使洪门会创立、存在而不断发展呢？这就必须遵照符合群众心理的措施，来传播民族国家的思想。所以洪门拜会，举行一系列仪式。传布民族主义思想时，则以打抱不平，复仇的事例来引导，这是最容易激发常人感情的。其口号、暗语，则以下层社会粗俗的语言来表达，这是最容易使士大夫闻而生厌、避

而远之的。为了加强团体内部的团结，在团体内部互相爱护，“使彼此手足相顾，患难相扶”，这是最符合江湖间旅客、无业游民的需要的。而这些都是为其最终目的服务的，其最终目的是传播民族主义，以实现“反清复明”之目的。洪门在国内和国外的团体，因其环境不同，在结社目的上有所差别，国内的会党常与官吏发生矛盾冲突，所以他们不忘其与清政府处于反对地位，对于“反清复明”的口头语，尚能够了解其含意；而海外的会党，大都处于别国自由政府之下，其结会的需要不在于反清复明，而仅仅在于“手足患难之联络”的互助目的，政治意味完全消失了，所以他们大都不明白“反清复明”口头语的意义。当孙中山本人在美洲宣传革命的初期，海外洪门人士也不明白孙中山的政治宗旨，孙反而问他们“反清复明”的意义是什么，他们大都回答不出。后由在美洲的革命同志鼓吹革命多年，而洪门之众才知道他们的组织“原为民族老革命党也”。

日本有华侨万余人，然而风气闭塞、听到革命就害怕，这和别处的华侨并无多大区别。革命党同人往返于横滨、神户之间鼓吹革命主义的，经数年努力，而接受革命思想者不过百数十人而已。以日本华侨之数，比例尚不及百分之一。向海外华侨宣传革命，其困难就更可想而知了。国内的人，听到革命排满的言论不以为怪的，只有会党中的人员，因为这与他们反清复明的宗旨是一致的。然而，会党群众大都文化知识浅薄，团体散漫，没有力量凭借，他们只能响应革命，“而不能用为原动力”。

从上述孙中山对洪门的看法上可见，孙中山认为洪门本来具有“反清复明”的政治宗旨，但海外洪门与国内洪门因环境不同，在性质上已有区别。海外洪门从其实际需要出发，不以“反清复明”为号召，并且世代相传中，早已忘掉了“反清复明”这一政治宗旨，而成为华侨中的同甘共苦的互助团体，它的生命力在于团结互助。而国内洪门因面临清政府的压迫，除了互助性之外，还有“反清复明”的政治要求。

但海外洪门由于接触到资本主义近代文明，民主主义思想有一定基础，经过革命宣传，他们出于爱国热情，积极反对清政府的封建专制与腐败，能够热情支持革命。国内的洪门，虽能够基于其“反清复明”政治目的中“反清”的要求，能够作为一种革命力量，并具有相当的战斗性及反抗性，但，他们是以游民小生产者为基础的，孙中山认为他们“皆知识薄弱，团体散漫，凭借全无，只能望之为响应，而不能用为原动力也。”这是从与会党联合的革命实践中得到的可贵的认识。然而，孙中山尚未认识到广大农民群众可作为“原动力”，未曾致力于发动农民，这是政治认识上的历史局限性。

孙中山为代表的革命党人与国内会党的合作，只能算是松散的联盟，难以克服会党的散漫性。国内会党也没有全面的接受资产阶级革命派的领导。

“二次革命”失败后，孙中山被迫逃亡日本，袁世凯于11月下旬悍然下令解散国民党，国民党籍的国会议员也被取消议员资格，革命党人在国内已无法合法活动；同时，国民党内互相不团结，有的完全丧失斗志，声称今后不谈革命，或称十年后再说；更有些无耻之徒卖身投靠袁世凯。孙中山在日本总结了“二次革命”失败的教训，他把失败原因归结为国民党品类不纯，在斗争的关键时刻，许多党员不听指挥。因此，他认为，继续开展革命的首要问题是要建立一个比国民党纯洁的、有信仰的、有纪律的新的革命党。于是，经过一段时间的筹备，于1914年7月在东京成立了中华革命党，孙中山任总理，“以实行民权、民生两主义为宗旨”，“以扫除专制政治，建设完全民国为目的。”孙中山力图清除积弊，重新建党以发挥领导反袁的战斗作用，这是正确的，但，为了纠正“党员有类于散沙”、无法

统一指挥的弊病，要入党者宣誓服从孙中山个人，还要在誓约上加盖指模，这就效法了洪门帮会组织的封建家长制。

中华革命党成立不久，孙中山于7月29日发出致南洋各埠洪门同志函，孙中山在函中强调了革命党员服从党魁的重要性，指出"此次组织革命党事，以服从命令为唯一之条件。凡入党各员，无论其前隶何党，无论其党籍之新旧，必须其宣誓服从，毫无疑义而后可。"孙中山信中又说："望诸同志固结团体，振起精神，再做革命工作，爱党爱国，洪门之责任也，亦弟之厚望也。"同年11月，孙中山又发出《各埠洪门改组为中华革命党支部通告》，通告中阐明了反袁斗争和组织中华革命党的意义，在肯定洪门革命历史的基础上，指出"种族革命无妨多立秘密机关，以为分头并进之活动；政治革命则仗义执言，非以堂堂之阵，正正之旗，不足以耸国民之视听，而避外邻之干涉。今日无论各种团体，均已一体改并，万流汇源，实此意也。"这也就是说，以往洪门的秘密结社状态，能够适合反抗清政府的种族革命的需要，但目前反袁的政治斗争，需要统一的革命组织，否则就不能适应形势的要求。接着他以洪门成员的身份，也以中华革命党领袖身份，要求各埠洪门"全部填写誓约，加入中华革命党"。各埠洪门的对外联络名义，仍然可一律照旧，但"其内部则一律按照总章、通则，改组中华革命党支部，以免消息隔阂，而收指臂相助之妙用"。孙中山要求洪门同志"极力提倡国家主义，而破除门户各立之微嫌"。孙中山最后说："倘天佑民国，完全之目的能达，则洪门之名誉事功将来益垂无穷矣。"

显然，孙中山此时将洪门看作是一支重要的革命力量，同时也认为洪门原有的组织形式已不适应政治斗争形势发展的需要，而要求将洪门改组为孙中山领导下的中华革命党的支部。这在洪门历史上是一页具有重要意义的记录。

秋瑾与洪门

秋瑾由李自平（冯自由之妻）介绍，在日本横滨加入了洪门三合会（又称三点会）。

秋瑾（1875—1907）原名闺瑾，乳名玉姑，字璿卿，号竞雄，又称鉴湖女侠，浙江绍兴人。为辛亥革命时期著名的女革命家，1907年被清政府逮捕，壮烈牺牲。早在1893年秋瑾随其父入湖南。1896年嫁于湘潭富豪子弟王廷钧。1903年，王廷钧捐纳为户部主事，秋瑾随王进京。在京期间，阅读新书报，关心国事。1904年夏，秋瑾自费赴日留学，进了中国留学生会馆办的日语补习所补习日语。同年秋季，资产阶级革命家、湖南衡山人刘道一（字炳生）来到同是湖南留日学生王时泽的住所，邀集同志参加一个"以推翻清朝，恢复中华为宗旨"的秘密组织。两三日后，冯自由与大家约定某日晚饭后，在横滨华人聚居的一条街上的一家广东商店中举行入会仪式。入会者共计十一人，其中有秋瑾、刘道一、龚宝铨、王时泽等。首先由冯自由向大家交代宣誓的问答语，让大家在宣誓时依样回答。随即由梁慕光主持宣誓仪式。"他手执钢刀一把，架在宣誓人颈上，由各人依次宣誓。"梁问："你来做什么？"宣誓者回答："我来当兵吃粮。"问："你忠心不忠心？"答："忠心。"问："如果不忠心，怎么办？"答："上山逢虎咬，出外遇强人。"全体宣誓毕，梁与冯自由横牵一幅六七尺长的白布，上书斗大的"翻清复明"四字，命各人俯身鱼贯从布下穿过，以示忠于主义。又在室内烧一堆火，命各人从火上跳过去，表示赴汤蹈火，在所不辞。然后分别刺血，宰了一只大雄鸡，共饮雄鸡血酒。冯、梁两人当场宣布这个团体叫做"三合会"（取合天、合地、合人之意）。随后又向新入会者交代了一些规矩，如见面时手势和问答语，进门要先跨右脚，握手时要捏紧对方的无名指，等等。最

后,每人交纳入会费十日元。当场有人被封为"洪棍",秋瑾被封为"白扇"(俗称军师),刘道一被封为"草鞋"(俗称将军),这是"洪门三及第"。这一史实说明秋瑾曾在日本留学时加入了洪门,而当时的入会仪式是比较简单的。与此一致的记载是,冯自由在《革命逸史》第三集中,以及徐双韵在《记秋瑾》文中,也都证实了秋瑾在日本横滨留学时加入洪门的事实。秋瑾加入洪门,与她准备发动会党进行革命活动是分不开的,她回国后在浙江和洪门系统的各派联络,发动了武装起义,都与她加入洪门、被洪门视为自家人有关。

1905年秋瑾回国,经徐锡麟介绍在上海加入光复会。7月再赴日本,参加中国同盟会,被推为评议部评议员和同盟会浙江省主盟人。1906年初又回国,往浙江湖州南浔镇浔溪女校任教,后与陈伯平等以锐进学社为名,运动长江一带和浙江地区的会党,作起义准备。1907年秋瑾在绍兴徐锡麟创办的大通学堂工作,后为该校督办。秋瑾等革命党人联络会党,组织"光复军"。将"光复"职员分为十六级,以七绝诗一首为表记。诗曰:"黄祸源溯浙江潮,为我中原汉族豪。不使满胡留片甲,轩辕依旧是天骄。"即从黄字起排到使字,共十六级,推徐锡麟等五人为黄字辈,即首领,秋瑾自居于祸字辈,为协领,源字辈为分统,以洪门首领担任。溯字辈为参谋,也以洪门红旗等担任。浙字以下为部长、副部长等职。

秋瑾将洪门各部编制为八个军,用"光复汉族,大振国权"八字为八军记号。与诸同志议定,先由金华起义,处州响应,等待杭州清兵攻击金、处时,即以绍兴义军渡江袭击杭州,入军学界为内应。若攻不下杭州,则返回绍兴,入金华经处州出江西以通向安庆。因有人告密,秋瑾急忙派人赴安庆通知徐锡麟,徐在安庆仓促起事,刺杀恩铭,自己也被捕壮烈牺牲。清廷大为震惊,随即大肆搜捕革命党人,派人包围大通学堂,秋瑾被捕。7月15日凌晨,就义于绍兴轩亭口下。

浙江洪门所开设的山堂称为九龙山,具有"反清复明"的含意。浙江省并没有地理意义上的九龙山,九龙山原在安徽凤阳。传说明太祖朱元璋的父母讨饭到安徽凤阳,其父病死,家中买不起棺材,只得以席子卷上尸体抬到城西南山掩埋。兄弟两人抬着尸体走到半途中,遇到狂风暴雨,无法行走,只得将尸体安置于山坡下,暂时找个地方避雨。暴雨通宵,次日天明时风雨停息,只见尸体已被风雨冲下的山土掩没,自然地形成了一座坟堆。据风水家的迷信说法,所埋葬的地点正是东南西北九条山脉结穴之处,为九龙戏珠的风水宝地。这座小土山以后被称为九龙山。浙江洪门开九龙山,是为了取纪念明朝的含意。

九龙山初创时,会员多为贫苦农民和烧炭工人。政治目标不够明确,组织状况也较为落后,在接受了光复会的领导与帮助后,才得以发展壮大。

光复会成立于1904年11月,总部先后设在上海新闸路仁和里、三马路保安里。蔡元培任会长,但实际上是陶成章起主导作用。以"光复汉族,还我山河,以身许国,功成身退"十六字为入会誓词。积极宣传民族主义和民主主义思想,提出了朦胧的社会经济改革的要求。以暗杀和暴动为主要反清手段。中国同盟会成立后虽有许多光复会会员加入了同盟会,但仍保持了光复会的独立活动。1905年秋瑾经光复会员徐锡麟介绍,曾在上海加入光复会。1906年秋瑾协助光复会领袖陶成章联络浙江会党,他们在浙江地区原有会党组织中发展力量,在会党原有基础上略加变通,将他们吸收为光复会员。这期间帮助了九龙山整顿组织和明确政治目标。从此,九龙山发展成为辛亥革命时期浙江的一支革命力量。

辛亥革命前夕,九龙山与光复会合并,在光复会的领导与帮助下,政治认识提高,在杭州的浙江陆军学校及新军、警察中发展组织,

并通过多种关系打入清政府衙门中活动。其力量伸展到社会各阶层，其活动方式包括宣传革命、筹款、运输、侦察、联络、组织兵员粮秣等，曾发动了多次武装起义。

洪门九龙山在辛亥杭州光复之役中发挥了重大作用。1911 年 11 月 4 日，杭州之役中，九龙山会众成为主力军，九龙山义士与陆军小学堂的学生包围了杭州城。经过与清军的激烈战斗，起义军攻克了杭州城。随后，秋瑾的挚友王金发率九龙山会众攻取了绍兴，成立了绍兴府属军政分府，九龙山领袖张伯岐在杭州任浙江军政府直属敢死团团长。附近地区洪门会众纷纷响应起义，洪门成为当时革命武装的重要支柱。

以后浙督朱瑞根据袁世凯的指使，残暴地镇压了浙江洪门，洪门领袖人物有的英勇牺牲，有的转入国民党。

共进会与武昌起义

资产阶级革命派于 1907 年在日本东京成立的“共进会”，是一个洪门成员众多、具有秘密结社传统色彩的革命组织。该会主要成员中有不少洪门系统的首领人物，如张伯祥、邓文翚、孙武、张振武、焦达峰等人都是哥老会、三合会、孝友会等首领。该地公推哥老会首领张伯祥为会长，以后又由哥老会首领邓文翚继任会长。该会采用烧香、结盟等民间秘密结社的传统的入会仪式，并按照洪门山堂 的“四柱”订立为“中华山”、“光复堂”、“兴汉水”、“报国香”。每字各系一诗。该会的主要任务是策动长江流域的武装起义。根据东京共进会决议的革命运动方略和多头进展的方针，会员回国各归本省秘密活动。于是在东京推定了各省的负责人。湖北共进会大力进行了争取新军的工作，设立了吸收新军士兵加入革命团体的地下机构，以武汉为发动武装起义的基地。1911 年 5 月间，共进会商定与革命团体文学社联合行动，七月间两个团体实行合并，组成起义领导机构，于十月十日领导发动了武昌起义。

武昌起义前后，大多数地区的会党，已不再固守山堂的组织形式，而以个人身份参加资产阶级、小资产阶级的革命团体，这种变化与革命党人对会党的改造是分不开的。而在发动和改造会党过程中，共进会的贡献最大。例如著名会党首领出身的共进会员刘玉堂在汉口河街开设的新大方客栈，为联络同志，掩护党人，传达情报，招纳志士的秘密机关。刘玉堂于武昌起义发动后，被军务部长孙武任命为陆防稽查长。他率领兄弟们捕拿清军密探，分赴四乡收集溃兵丢弃的枪械，动员人力向前线运输弹药装备，介绍和选送弟兄投军，维护地方治安和市面秩序，至青岛提取食盐以解武汉军民淡食之苦，等等，都直接支援了汉口和汉阳前线。同时，文学社社员、新军队官刘化欧与会党代表王春发，在敌后武胜关一带进行游击战争，牵制敌人兵力。他们不怕牺牲，英勇杀敌，有力地支援了武昌民军。

川陕等地哥老会

在四川，辛亥革命前，哥老会已遍及城乡各地，以至沿途场镇，都有“公口”、“码头”、“各省汉留之盛，莫过于四川，及保路事起”，“仁字公口至三百七十四道之多，……故民间有‘明末无白丁，清末无倥子’之谣。”可见，哥老会在四川是一支拥有广大群众的社会力量。

辛亥革命时期，四川同盟会非常重视联络和领导哥老会的工作。同盟会当时的方针是“因地制宜，互相联络，联合哥老适时起义。”为了联络和领导哥老会，很多革命党人参加了哥老会，如吴玉章、熊克武等。许多哥老会首领经过革命党人的介绍，加入了同盟会，如川东北的张百祥、李绍伊等，川南的佘

竟成等。川西南哥老会首领秦载赓、张达三、张捷先、罗子舟、胡朗如、高照林、王天杰等在革命党人龙鸣剑帮助下，参加了同盟会。重庆哥老会首领况春发、田得胜等人也接受了同盟会的领导。以川西地区来说，参加同盟会者竟达“七百余人”，川南也相当多。四川同盟会与哥老会的这种组织上的交叉关系，为发动群众进行革命斗争准备了条件。

在四川的保路运动中，哥老会发挥了巨大的作用。首先，川西地区有哥老会积极参加的各路同志军的兴起，鼓舞了各地实行武装起义。川西南著名的哥老会首领侯宝斋于1904年即召集各哥老会首领数千人成立“九成团体”，1911年7月，集会于新津王爷庙准备起义。大家公推秦载赓为川东一带同志军首领，侯宝斋主持川南的起义。同年8月，各路哥老会首领集会于资中县罗泉井开“攒堂大会”，具体布置武装起义，并一致决定改同志会为同志军。哥老会成为同志军的主力军。由于哥老会普遍参加同志军，武装起义席卷了全川，在川清军及鄂军，都被同志军分割于各地，终于被各个击破。其次，同志军兴起后，依靠哥老会组织筹办了军需。哥老会首领带头捐助，有的变卖财产充军饷，有的“出家财招兵”。另外，在军事情报方面，哥老会发挥了探听敌情、传递消息、承办交涉方面的重要作用。

辛亥革命时期，哥老会在各地都在不同程度上对革命作出了贡献，而四川哥老会组织较其他省普遍，革命党人和哥老会结合得也较密切，在全川各地武装起义中，哥老会是同志军的组织、领导者，也是积极参加者。哥老会在川发挥的革命作用特别突出。

辛亥革命时期，资产阶级革命派通过加入哥老会，另组山堂，联络具有许多哥老会成员的新军等途径发展革命力量。清末陕西哥老会组织有李汉章的太白山、提笼山；马秉乾的秦凤山；马文伯的定军山、琥珀山；高志清的贺兰山；张云山的通统山等。与同盟会员并勿幕等加入哥老会的同时，哥老会首领张云山、陈得贵、玉荣镇等也加入了同盟会。1910年7月，在同盟会的策动下，新军的头目和少数非新军的哥老会头目在西安大雁塔举行结盟，为起义打下了基础。1911年8、9月间，又以张云山的通统山为基础，组成了同盟会和哥老会共同参加的秘密组织“同盟堂”，进一步为起义作了组织上的准备。

西安在辛亥革命中的光复，主要依靠了哥老会的力量。农历九月初一，起义爆发，起义军迅速占领了除满城外的西安城，许多营队的军事指挥权落在哥老会的各级“舵把子”手中。西安光复后，军政府为了加强军事力量，进一步与清军作战，首先整编了哥老会头目率领的没有正规建制的队伍，成立了六个标。同盟会掌握政治和财政经济，而军事上主要依靠哥老会的力量。

在抵抗清军的战斗中，哥老会弟兄们作战英勇，作出了重要的贡献，但同时也出现了不少“越轨行为”，如争权夺利、干涉地方行政，甚至扰乱社会治安。哥老会首领与同盟会也产生了些矛盾。另一方面，同盟会对陕西哥老会也缺乏正确的政策，没有也不可能对哥老会落后的一面进行改造，相反的是在西安等地光复后，马上抛弃了哥老会并加以屠杀。如哥老会首领万炳南、邹子良、马开臣等先后被革命党人张凤翙杀害。1912年，张投靠袁世凯后，哥老会更加受到镇压。

尽管陕西哥老会在起义后，暴露出它的严重缺点和落后面，但它对于响应辛亥革命，举行武装起义，起了西安光复的主力军作用是应当肯定的。

辛亥革命前夕，统辖宁夏东部、陕北、绥西哥老会的是“贺兰山山堂”，领袖高士秀；宁夏平原、河套地区则是西全山、虎威山（或作虎形山）、中华山、铁血山等山堂势力范围，著名领袖有刘华堂、刘照藜等；宁夏南部地区有金龙山、西梁山（或作西凉山）等山堂。贺兰山与陕西的通统山、太白山、秦凤山为同一系

统，与同盟会员张凤翙有联系。哥老会本来进行自发性的抗官围城、抗税斗争。1910年，陕西同盟会主要领导人井勿幕、钱鼎等与哥老会各堂口坐堂大爷张云山、李汉章等共三十余人在西安结盟后，于1911年8、9月间，同盟会员刘先质等到宁夏发展哥老会头目及各界人士入会，成立宁夏革命同盟支部，陕西来宁夏的同盟会员也加入了哥老会。西安光复后，11月14日，宁夏革命党与会党在岳武庙会议决定各地哥老会众于次日起义，起义后迅速取得胜利。11月21日，宁夏革命同盟支部召开扩大善后会议，组成以旧官僚孙庭寿为首的宁夏军政府。后因反动势力反攻，宁夏革命失败。但哥老会在宁夏革命中却有突出的表现。它与革命党联合并接受了革命党的领导，具有良好的纪律；其会众包括了回、汉、满、蒙各民族，打破了民族隔阂。

在宁夏起义中，平罗哥老会的起义最为突出，他们起义后打开监狱、武库、仓库，并以三家当铺的质衣解决民军御寒问题。次日，设立了军指挥部，以蒲春山为首，旗号“顺南”。农历初三日举行祭旗式。为协助宁夏民军攻打满营，平罗民军飞檄各哥老会组织人马，向商会绅富募军饷，赶制武器，由宝丰哥老会首领哈明率队伍向宁夏进发。交战多日，因甘肃清军援宁，宁夏哥老会与民军同时战败。

辛亥革命时期会党代表人物

马福益，原名福一，又名乾。祖籍湘潭，1866年（清同治五年），出生于醴陵西乡瓦子坪。马姓为湘潭大族，自马家堰沿河至朱亭，数十里间都是这一宗族的“姓地”，族中地主、富商甚多。但马福益家世代贫寒。其父大良，佃同族某户的田地耕种。后被迫退佃，经醴陵一刘姓亲戚介绍，转佃醴陵西乡瓦子坪傅某地主的田为生，全家遂移居于此。十余年相安无事，从此马福益一家遂改为醴陵籍。故醴陵县志称其为“醴陵西乡瓦子坪人”。马福益成年后，与父亲、兄弟分家，携带妻子迁居附近的渌口，本人则到渌口对河湘潭县属的雷打石石灰窑做工。

马福益少年时上过几年学，粗通文墨，能写普通书信及作简短文稿。成年后，体格魁梧，且有胆略，多阅历，善辩论，性格明快。遇乡中有争论及不平事，常挺身而出，进行干预和调解，处理问题果断、公平，深受群众拥护和爱戴。为生活所迫，曾入清军当营弁，管理伙食，不久即被革退返乡。马福益还在瓦子坪时，就已经加入了哥老会，担任小头目。迁居渌口后，与当地会党首领联系密切。渌口赌窑很多，流氓、地痞、盗贼群集，作案累累，商民惶惶不安。商民以市内治安为虑，因知马福益为人正直，且在哥老会中有一定影响，乃由商会会长马某以同族关系，约福益密商，请其协助维持市内治安。马福益答应其委托。某日，马福益在市内最大酒馆湘江阁宴请各路会党头目协商搞好市内治安问题。共同订立了五条秘密条规：一、赌博者不得做假行诈；二、不得行凶打架；三、遇有争端，由众公平处理，不得徇私袒护；四、禁止抢劫和拐骗；五、离市二十里内不准盗窃，违者不得再行在市区居住。这些条规实行后，渌口市面治安果然迅速好转，马福益的威望也越来越高。于是，他着手开堂放票，招收门徒，雷打石石灰窑工人和渌口市民加入的很多，势力逐渐扩大，会员遍布醴陵、湘潭、浏阳，以至江西、湖北等省，徒众发展至万人之多。

马福益的影响不断扩大，他领导的哥老会辗转散放票布，发展组织，并与贵州天地会首领袁坤山、广西天地会首领陆亚发取得联系，声势日盛。1900年（光绪二十六年）唐才常组织自立军起义时，马福益所部哥老会曾准备起义，由于起义先期事泄失败，未及举事。

马福益于湘潭聚集矿工数千人为其心腹,"更于萍乡矿夫之中,择剽悍者数千人编为羽翼,蓄财购械,势力渐成,军器渐整,遂于三年前(甲辰)召集大会于浏阳益迹市,部下来者达二万余人,咸愿出死力,誓以恢复祖国。"

马福益与革命党人刘揆一、刘道一兄弟早有交往。刘氏兄弟的父亲刘鹏远,为湘潭县侦捕盗贼的快班头,马福益所部哥老会的活动常得到他的掩护。刘氏兄弟将马福益所部哥老会作为发动革命的主要力量。

马福益所参加的哥老会属于洪帮,在全国没有总指挥部,由各首领自行开堂放票,招收门徒。马福益所开的山堂 的"四注"(即"山、堂、水、香")为:"昆仑山"、"忠义堂"、"去如水"、"来如香"。

湘潭的雷打石产石灰石,有二十几个石灰厂,其中以马家河黄姓所设的窑居多,窑工大都加入了哥老会;流氓、地痞、盗贼也混入窑工之中,以致地方秩序受扰乱。黄姓及各厂主聘请马福益为各厂总工头,并在每厂设一位分工头,其下再设若干工头,每一工头统窑工若干人;厂主与窑工之间的相互要求事项,通过各工头办理,于是仅二、三个月之间,使矿山秩序井然,流氓盗贼无隙可乘,居民得以安居乐业,于是马福益更受到人们的爱戴。

1904 年前后,革命党著名的领袖人物黄兴为了加强革命力量,积极主张联络会党,于是,马福益为首的哥老会便成为黄兴要联络的主要对象之一。

黄兴(1874—1916)原名轸,字廑午,号杞园,别号克强。湖南善化(今长沙)人。早年就读于西湖书院,接触到西方资产阶级政治学说,萌发反清思想。1902 年被派赴日考察学务,注重于学习军事。后往返中日两国,从事革命活动。1904 年组织华兴会,任会长。该会提出了"驱除鞑虏,复兴中华"的口号。计划由湖南发难,取得根据地,谋求各省响应,以达"直捣幽燕"的目的。早在 1903 年 5 月,黄兴从日本回国前夕,与哥老会关系密切的革命党人刘揆一,就曾向黄兴建议,应利用马福益的哥老会作为武装起义的基本队伍,黄兴同意这一意见。当华兴会成立后,黄兴深感到发动武装起义的基本力量过于单薄,于是积极采纳了刘揆一关于联络马福益的建议。华兴会会内同志也赞成黄兴联络哥老会的主张,于是决定在华兴会之外,另组织"同仇会",为专门联络会党的组织。"同仇会"实际上成为华兴会的外围组织。

黄兴与刘揆一商讨了争取马福益的办法,决定由刘揆一的弟弟刘道一偕同华兴会会员万武,先到马福益处探访,为黄兴与马福益会晤进行准备。刘道一早年加入了哥老会,熟悉会内规矩,也懂得哥老会的隐语。

刘道一与万武带上黄兴致马福益的亲笔信,由长沙出发赴湘潭雷打石与马福益会见。这是刘道一与马福益的初次见面。当时,马福益约三十多岁,为哥老会在这一地区唯一的正龙头大爷,看了黄兴的信之后,因不了解黄兴是何许人,对刘、万二人"深表轻慢"。刘道一不亢不卑,晓以革命大义,向马尖锐指出:"马大哥究竟是遵照洪门遗训,担起灭清复明的责任呢?还是开开山,拜拜台,收点党徒,集点金钱,头上插个草标,出卖人头呢?还是集点力量,使官兵疲于奔命,莫奈我何?然后再受官厅的招抚,别开一条门径,去做满清的奴才呢?我们闻大哥之名久矣,知道大哥是个汉子,又是替老百姓打抱不平的英雄,所以我们黄先生才特地派兄弟们来,同马大哥谈。"马福益听了这番话,不觉为之动情,肃然起敬道:"听了先生一番言语,令我茅塞顿开,……先生来意我大概晓得了一些,最好是告诉我将来要我如何进行的办法。如果有用得着的我时候,无不唯命是从。"吃饭时,刘道一又侃侃而谈,向马福益宣传了华兴会的政治主张:"第一是为图强,请看我们今日之中国,还成国家吗?推其缘故,都是满洲人弄成的,所以非革他的命不可;第二是满洲人的心

中,认为我辈是他的家奴,情愿将国家送给外国人,不愿还给原有的主人。古人有一句话说得好:'非我族类,其心必异'。因此,又非实行种族革命不可。……若能得到马大哥的赞助,我们的革命事业,就有一大半把握了。"由于马福益本来就有反满的思想基础,很容易接受这番种族革命的道理。马福益欣然表示同意与革命党人联合起来干革命。刘道一向马福益说明了华兴会之外还成立了同仇会,并转告马福益,黄兴将亲自前来拜访。

刘道一、万武返回长沙向黄兴复命后,黄兴偕刘揆一乘雪夜步行三十里至雷打石附近的茶园铺,在一个岩洞中与马福益相见。沿途都有哥老会保卫。三人在山洞中席地而坐,烤着火共议反清大计。计划于当年11月16日(旧历十月初十)西太后七十生辰时,在长沙发难起义,外分五路响应。马福益手下的哥老会会员加入起义队伍,以军学界人士指挥。并决定以黄兴为主帅,刘揆一为总指挥,马福益为副总指挥兼五路督办。

马福益以往遭清军追捕时,曾受到刘揆一的搭救,与刘早有交往。黄兴决定同仇会仿照日本的"将佐尉军制"编制,由黄兴任大将兼同仇会会长,刘揆一任中将,掌管军事,由马福益任少将,专掌哥老会事务。

不久,即在雷打石附近的五龙山某寺举行正式开堂。数日后黄兴将白马一匹,并备酒、肉、布匹若干赠送马福益。马点收礼物时,发现肉中夹有手枪及子弹,布中夹有长枪及子弹,因而十分高兴。同年9月23日(旧历八月十四日),趁浏阳普迹市例开牛马交易大会之机,黄兴命刘揆一、陈天华、徐佛苏、陈福同等与马福益在这里秘密相会,为马福益隆重举行授予少将军衔的仪式,并赠送长枪二十枝、手枪四十枝、马四十匹,此后"哥老会相继入(同仇)会者,不下十万人。"根据黄兴的意见,进行正规军事训练。

同仇会计议各路军队布置均已就绪,等待大批军械运到,即如期起义。不料华兴会员中有个武备学校的朱某,误泄机密。同时,又有哥老会员何少卿、郭鹤卿两人在湘潭县城一家酒馆里边喝酒边高谈阔论,说道:"万寿节快到了,我们快要动手了。"恰被清政府的密探听到,当即逮捕了这两人,随即从其住处搜出证件。经严刑拷问,二人供出了准备起义的机密。湖南巡抚陆元鼎慌忙下令"按名捕索"。在哥老会的掩护下,黄兴、刘揆一改装逃往上海,马福益逃往广西。起义未及发动而遭镇压。

1905年春,马福益返回湖南,化名陈佑衡,准备以洪门为根据地,召集哥老会会员,重新部署起义。他派人往上海和刘道一取得联系,希望黄兴资助饷械并派人指挥起义。黄兴与刘揆一得到消息后,复刘道一表示赞成马福益的计划,并请其转告马福益。

马福益正在积极筹备武装起义时,湖南巡抚端方派人缉捕马福益。4月12日(旧历三月初八日),马福益不幸在萍乡车站被清军逮捕。以刀洞穿肩背,锁上铁链,解至长沙。经残酷刑讯,马福益英勇不屈,4月20日(旧历三月十六日)壮烈就义于长沙浏阳门外。

在日本的中国革命党人为马福益开了追悼大会。国内马的旧部属矢志为马复仇,一年后发动了萍浏醴大起义。

从马福益与华兴联合反清的事迹中,反映出哥老会在资产阶级革命派的帮助和领导下,进一步明确了政治目标。马福益是一位优秀的哥老会领袖人物,但由于中国资产阶级在政治上的软弱性,不敢充分发动群众,也没有能力领导哥老会彻底克服自身的落后性、散漫性,资产阶级革命派联合哥老会起义大都遭到失败,并非偶然。但是,马福益英勇反抗清朝政府的革命精神,以及马福益领导的哥老会的斗争,在辛亥革命史上仍有重要的意义。它激励革命党人和哥老会为主体的劳苦群众,终于推翻了清朝的反动统治。

焦达峰(1886—1911),湖南省浏阳人,字大鹏,笔名达峰樵子。祖父焦添龄同情太平

天国革命。父焦舜以开明绅士著称，曾加入南学会，并支持焦达峰入会党。达峰四岁读书，1903年十六岁时高小毕业参加哥老会系统的洪福会。次年赴长沙，入东文讲习所，参加华兴会专门联络哥老会的组织——同仇会。华兴会起义失败后，亡命日本，加入同盟会，任联络部长，负责联络会党。1906年回国参加萍浏醴起义，任浏阳会党铁血军总司令李金奇的联络参谋，起义失败后，再度赴日本，与宁调元等组织四正学会。1907年入东斌步兵学校，同年与张百祥等发起成立"共进会"，任交通部长。1909年，焦达峰与孙武等人在武汉联络会党，组织五镇军队，夏季，暴动失败，焦回到长沙，设立共进会机关，统一湖南会党，并组织属洪江会系统的"四正社"。所谓"四正"，就是心正、身正、名正、旗正。焦达峰早在参加萍、浏、醴起义时，即认识了洪江会(属哥老会)的"龙头大哥"，1909年秋在浏阳的普集市开山堂，称为中华山光复堂，前来参加的有湘阴、平江、萍乡、万载、长沙、醴陵、浏阳等县"龙头大哥"三十多人。经许多"龙头"抬举，焦达峰作为"穿靴上山"一步登天的"龙头大哥"。本来洪门系统的哥老会规定，入会后至少应从老五做起，一步步升迁，越级升到龙头称为"穿靴上山"。经这次开山堂升任"龙头大哥"后，焦达峰短期内即可调动十多万哥老会人员声援革命。同时通过会党联络新军和巡防营。1911年3月，谭人凤到长沙，招集革命党人部署响应广东起义，焦达峰分工为联络会党，后因新军活动被清方侦知而受破坏。5月，西湖共进会负责人开会决定同时发难。10月10日，武昌起义。焦达峰与其革命团体配合，部署湖南起义，成立了以焦达峰、陈作新为首的同盟会战时统筹部，领导起义。因清方戒备，焦达峰、陈作新决定将起义日期提前，于10月22日以新军力量占领长沙，宣布湖南独立，焦任都督，陈为副都督。随即调兵增援武汉，并编练各县民军，组织第二批援鄂队伍。立宪派阴谋夺取政权。成立参议院，又分设军政、民政两部，使都督府失去实权。立宪派趁焦达峰调大批起义军援鄂之际，于30日，唆使军官梅馨发动政变，杀害了焦达峰。

焦达峰的特点是肯听取别人的意见，善于联系群众，为人直爽，对于名利二字非常淡泊。焦做了十天都督，未用过都督府一文钱。

革命党人联络的部分山堂

曾大力支持中国辛亥革命的日本著名学者平山周，在辛亥革命时期，曾周游中国，与洪门各山堂多有来往，对中国秘密社会史特别是三合会、哥老会具有深入的了解。他认为辛亥革命时期洪门在"中国十八省中，约有山堂数十个，其组织虽相同，然各地自为统属，绝少联络运动，又无总括之大本部。自近时革命党员投其中，全国名山，始谋合一。"当时革命党人联络的部分洪门山堂如下：

所在地	山名	正龙头	所在地	山名	正龙头
湖南	金龙山	杨鸿钧	甘肃	西凉山	贺桂林
甘肃	虎形山	杨鸿钧	四川	峨眉山	颜鼎章
湖南	泰华山	萧松山	广东	天宝山	萧朝举

所在地	山名	正龙头	所在地	山名	正龙头
山海关	宝华山	萧松山	江苏	东梁山	李云龙
湖南	锦华山	刘传福	浙江	终南山	何步鸿
湖南	楚金山	陈尧	浙江	飞虎山	刘家福
湖南	金凤山	胡佐臣	浙江	万云山	王金宝
湖南	天台山	胡云			

民国以来的洪门

民国初年的涣散

洪门各支派奉行"反清复明"宗旨，曾与资产阶级革命党人联合，在一定程度上接受了革命党人的领导，参加了辛亥革命。但是洪门组织很少有单独发动起义建立革命政权的。即使个别地区属于洪门支派的会党团体单独发动武装起义夺取地方政权之后，也很快遭到镇压而失败。

清政府被推翻后，洪门系统各帮派失去了反清的政治目标。他们基于小生产者和游民的思想意识，具有浓厚的"打天下坐天下"的封建目光，当他们的首领人物因参加辛亥革命而在辛亥革命后取得一定的权位时，就立刻以权谋私，失去了原有的革命性。转变为不利于社会经济发展和破坏政治安定的因素。例如在长沙起义后的一个短时期内，进出焦达峰都督府的人，车水马龙，熙熙攘攘，吃大锅饭，要求安置，都督忙于应接，几至无暇治事。"他们以为起义成功，就百事大吉了，根本没有想到如何巩固革命成果和建设问题。衡阳以南各属会党更是风起云涌，得意洋洋，认为'焦大哥做了都督，今天是我们洪家天下了。'他们就是这样庸俗地看待革命的。因此各地的流氓、痞棍就乘机假冒会党之名，破坏社会秩序，为人诟病。"浙江洪门系统的支派乌带党领袖王金发，于辛亥革命后督绍兴期间，同样是为所欲为、任人唯亲，手下的一批人为非作歹，为当地民众所不满。其政敌乘机攻击，不仅造成了王为首的一帮人大权旁落，而且致使王死于敌人的阴谋诡计。贵州地区光复后，洪门系统的支派哥老会，因参加辛亥革命有功，于辛亥革命后，其组织大发展，他们在省城"明目张胆占领民房衙署，以立公口（即哥老会的组织机构）。在城外各地，各公口之间为争夺地盘，械斗时有发生。""公口盛行，秩序紊乱，人心恐怖"，确是革命政权失去人民拥护的一大原因。其他各地如四川、陕西等地，也都有类似情况。这说明帮会这种下层社会的民间结社，其基本成员是游民、小生产者，其思想意识是十分落后的，能够在一定时间内为革命党人所利用，成为革命动力之一；但随着清政府被推翻，他们失去了原有的政治目标，他们以封建意识看待革命的胜利，只注意谁打天下谁坐天下，根本不懂得革命后如何巩固革命成果，如何进行经济、文化、民主、法制等方面的建设。历史事实说明，这些文化知识低下、意识落后的民间下层社会的结社，能够成为破坏旧政权的重要动力，却不能成为建设新政权和发展经济、文化的动力。

资产阶级革命党人，曾在民国初年试图对一些会党组织进行改造。例如民国元年7月1日，由洪帮、青帮和公口三家联合在上海正式成立了"中华国民共进会"，由应夔丞任会长。宣布"三家合而为一，成一大团体，自

应协同共济，振作精神，启沃固有之良能，研求旧遗道德为切要，不可稍存私利之心，破坏团体。”针对帮会当时破坏社会治安的错误，明确指出：“深望同胞痛改前非，从兹为善，共守法律，同享自由。”随后设立了中华国民共进会总机关，发布通告，要求各省成立支部。显然，革命党人试图将帮会联合起来改组成为近代的政党组织。但是，事与愿违。江浙会党纷纷打起“中华国民共进会”的旗号，扰乱社会秩序，因此受到社会舆论的谴责。浙督朱瑞遂在浙江全境查禁共进会，并照会江苏一体查禁。于是江苏都督程德全也对国民共进会实行了严厉镇压、取缔的措施。民国二年三月二十日，宋教仁被刺案发生后，案情真相很快被揭露，原来是袁世凯通过洪述祖收买了应夔丞，应指使刺客武士英刺杀了宋教仁。应被捕归案后，国民共进会因失去首领而完全瓦解了。

由于中国资产阶级的软弱性，未能担负起教育、改造会党的历史任务，它在利用会党发动革命，取得部分政权后，对会党的落后性、散漫性、盲动性、破坏性，未能进行积极教育改造，而是着重于镇压。当革命党人反袁斗争失败后，袁世凯因会党曾经是革命党人的同盟者，也对会党采取残暴镇压的措施。因而，民国初年，会党因遭到革命党人与北洋军阀两方面的镇压而一落千丈，以至在有些地方销声匿迹，乃转入秘密活动。

唯有革命党人陈其美任沪军都督期间，大力支持了会党活动，中华国民共进会也是在他的支持下在上海成立的。当革命党人镇压会党期间，陈其美仍然支持青、洪帮的活动。为以后上海帮会势力有突出的发展奠定了基础。

上海的洪帮

辛亥革命期间及民国初年，国内的洪门团体有：大陆山（孙中山开立）、大洪山、通洞山、西陆山、春宝山、栖霞山、太极山、民国山、九华山、谷云山、大同山、同登山、龙会山、桐柏山、九龙山、天寿山、天目山、飞龙山、十龙山、景阳山、武当山、鑫华山、五圣山、中华山、群英山、大龙山、复华山、天龙山、五行山、复办复明山（停顿后又恢复的组织）、复办泰华山等。此外，以会、社等为名的洪门团体有：义兴会、同兴会、复兴会、民兴社、正诚社、侠谊社、正谊社、信谊社、安信怀公社、洪兴协会、致公堂（在国内的组织）等。

洪门团体遍布国内各地，尤其是长江流域各省及福建、广东、广西最为集中。

民国以来，各地洪门人员纷纷迁居上海，洪门团体也随之设立于上海。有的洪门组织全部由外地搬入上海，有的沿用原来在外地的组织名称，在上海另组机构或另拉山头，因而上海洪门组织林立。上海洪门组织由于来自五湖四海，地方帮派色彩浓厚，以后随着上海经济的发展，人员五方杂处，洪门组织也逐步打破了地方界限。

国民党南京政府时期，原来以山堂为名的帮会组织，改用会、社名称，以现代化社团名目出现，向国民政府机关立案，取得了合法地位，许多帮会不再是原来的民间下层社会的秘密结社，而是以公开或半公开形式开展活动。

抗日战争前，上海洪门组织约有四十多个。在抗日战争期间，一部分洪门组织参加抗日活动，成为抗日民族统一战线中的一支力量，他们大都转到大后方去活动；而另一部分洪门组织为日本帝国主义和汪伪政权所利用，被人们视为汉奸洪门。抗日战争胜利后，被日本帝国主义和汪伪利用过的那批洪门组织销声匿迹，曾参加过抗日活动的洪门组织大为活跃，原有的洪门团体也各自恢复活动。

洪门组织大致如下表：

山名	负责人	山名	负责人
五圣山	白海潜、张子廉等	聚胜和体育会	不详
侠谊社	郑子良	五祖祠	致公堂在沪组织
终南山	白玉山	福寿山	王铁民
十龙山	石振江、龙清泉	鑫华山	兰少亭
江湖联合会	石振江、龙清泉	大龙山	周镇坤
天寿山	姚庚白	大华山	不详
长白山	张树声	民兴社	汪禹丞
楚荆山	李文辉、李栖云	兴中山	杨虎、程壮
正诚社	王知本	民国山	不详
五行山	汪禹丞、徐逸民	复兴山	不详
峪云山	徐朗西	瑯琊山	不详
大洪山	王铁民	复明山	不详
新胜和体育会	不详	洪顺互助会	杨文道

洪门团体在上海影响较大的为五圣山、五行山及广帮洪门。有关五圣山、五行山将在本书内专题介绍，此处仅简介广帮洪门。

广帮洪门集中于上海虹口区四川北路一带，人数较多，成份较杂。一部分是继承了三合会、小刀会的传统，但民国以来多数走向流氓化，从事贩卖鸦片、拐卖人口、开设赌场、妓院等活动。各组织之间时因利害冲突而发生械斗、惨杀事件。

广帮洪门，有的以现代化会社命名，如侠谊社、洪顺互相会；有的以体育会命名，如新胜和体育会、聚胜和体育会等。1945 年抗战胜利后，郑子良为首的侠谊社在逸园跑狗场开过一次复员大会，到会者达四五千之众，其势力范围早已扩大到旧法租界等处。广帮洪门中也有不少工商业界人士。抗战前和抗战期间，如洪顺互助会的杨文道等人曾于“九·一八”后参加抗日救亡活动，被国民党当局判徒刑十年，抗战后出狱，继续从事洪门活动，并在虹口区中州支路洪顺互助会会址创办了洪顺小学。

除广帮洪门外，还有湖南帮的楚荆山、四川帮的民兴社等也都有相当大的社会影响。

为了统一上海的洪门组织，洪门五圣山的首领向海潜等人曾于 1935 年发起成立“洪兴协会”，含意为“同心协力，复兴洪门”，上海三十多个洪门团体，各推代表五人作为“洪兴协会”的会员，在老西门关帝庙举行成立大会，选举理事、候补理事三十多人，监事、候补监事二十多人，其中有汪禹丞、向海潜、程壮、姜豪、张子廉、王知本、郑子良、毛云、陈培德、白玉山、石振江、王铁民、龙清泉等，并推汪禹丞、向海潜为理事长。

洪兴协会成立后，会址暂设于浦东大楼五行山的会所内，经费无来源，以收取会费应付日常开支。洪兴协会成立后，每月举行理、监理会一次，各团体派代表参加，通过交流情况，联络感情，消除隔阂，加强了洪门各团体

之间联系，帮派之间的争斗大为减少。抗日战期间，洪兴协会停止了活动，抗战胜利后又在上海恢复活动，其领袖人物汪禹丞已病故，公推向海潜为理事长，原有理监事大部分仍当选，会址设在威海卫路正诚社内。

此外，抗战胜利后上海洪门新开的山头还有：世界大同山（山主陈国屏为国民党特务）、万寿山（山主张先道）、太平山（山主田西园，军人出身）、益社（山主范绍增，为袍哥军阀）等。这些山主的政治面目和政治态度各不相同。

四川袍哥

“袍哥就是汉流”，而汉流又是洪门的另一名称，因此袍哥属于洪门。哥老会在四川通称为袍哥。它在组织上分为仁、义、礼、智、信五堂，与洪门天地会相同，组织内部职位名称，以及开香堂仪式等等，与洪门略同。

辛亥革命后，随着民风民俗社会道德的变化，袍哥中的“孝悌忠信礼义廉耻”八个字信条，也逐渐失去作用。“在袍哥兄弟伙中占百分之九十的人，把清规戒律，都抛得一干二净，一切坏事，无所不为”。袍哥中多数头目成为包庇作恶、坐地分赃的赃主。野心较大的大爷，则利用袍哥势力，暗收枪弹，组织武装队伍，在偏僻地区，霸占要口，征收货税，贩运食盐和烟土。有的甚至盘踞一县至几县，称霸一方，如陈兰亭、魏楷（辅臣）、邓国璋、杨春芳、汤子漠、郑启和、龚谓清、范绍增等都是靠袍哥势力起家的军阀。曾经在辛亥革命时期，为革命作出过贡献的四川袍哥，在民国后，特别是在二、三十年代，除了混迹于盗匪流氓为非作歹者外，有不少组织为军阀所利用，成为军阀扩张势力和混战的工具。四川军阀熊克武、刘湘、杨森、潘文华、刘存厚、田颂尧、邓锡侯等都利用过袍哥队伍，同时，袍哥活动也为军阀混战推波助澜。

四川袍哥与军阀勾结的渊源起于辛亥成都起义。当时尹昌衡杀清廷总督赵尔丰，利用保路同志军袍哥队伍为支柱，成立四川军政府。从此，四川各地袍哥纷纷渗入军队。民国初年，川军编为五个师，袍哥除编入正规军外，大部分编为地方团队，被遣散回乡者，以后又成为兵源。

川军第五师师长熊克武为同盟会员，当初为了发动袍哥而参加了袍哥，该师官兵多为袍哥成员。熊克武的这支队伍以后加入护国军，在川南、川东收编了大批袍哥，组成招讨军。

熊克武任重庆镇守使兼第五师师长期间，属下九旅十八团，全团军官都是袍哥。熊克武任川督期间，属下第六师余际唐部系由全川江防军改编而成。江防军四个区司令杨春芳、陈兰亭、范吉祥、刘鹏程，都是川东袍哥队伍，后编为第六师的四个团，第一军第八混成旅郑英部和独立师周燮卿部，亦系袍哥队伍。

革命党人，著名的师长石青阳、颜德基、卢师谛、黄复生，旅长郑启和等，都是由袍哥起家，在护国、靖国各役中，都收编了袍哥队伍。

川军其他各部，都有许多师、旅是袍哥队伍。袍哥组织和力量，也借重于军队得以迅速发展。

袍哥在川军中大发展的主要原因与川军连年混战有关。军阀借助袍哥关系招募游民解决兵源问题，而落草抢劫的袍哥，也往往按其势力大小分别于招安后，委任其为司令、队长等。总之，四川军阀扩大实力的重要途径之一是利用袍哥扩充军队。川军人数最多时达三、四十万，袍哥队伍约占五分之一。

四川袍哥在社会活动中，很注重“江湖义气”。有钱的袍哥，对穷困者，要有些周济，出手越大越被称颂为讲“义气”。遇上外地袍哥闯了祸，跑来避风头时，要尽力掩护营救。遇有困难危险事情临头时，要挺身而出，为弟兄分忧解难。凡是这方面突出者，被称为“嗨得开”，名声大振。一张名片可通行八方，方圆

数百里吃得开。

四川袍哥的"豪侠仁义"事件,不胜枚举,以下略述一、二例:

例一:1902年,重庆袍哥大爷唐廉江,同袍哥弟兄况春发、田得胜、廖敬之、沙国清、董云卿等,在陕西街虬蜡庙巷口,偶然遇到洋教堂司铎无理殴打中国人。地方官员奉承洋人,不但不秉公处理,反而责打中国人二百大板,激起了围观民众的公愤。唐廉江挺身上前大呼打抱不平,于是民众将洋人和地方官痛打一顿。事后教堂的洋神父逼迫重庆府县捉拿袍哥头子和打洋人者严办。

廖敬之为了营救唐廉江出险,自行跑到巴县衙门自首,让唐廉江避往日本留学。廖敬之则被判无期徒刑,押回原籍遂宁执行。遂宁袍哥码头认为这是遂宁袍哥的莫大光荣,大办筵席,在监狱中送廖敬之出山,由"幺大"一步登天升为行一大爷,并在监狱中成立一道公口,掌旗执事。

数年后,唐廉江由日本返蜀,专程赴成都设法营救廖敬之,并到遂宁狱中拜望廖敬之,被县官查获,关押三个月才释放。遂宁袍哥码头又代为具保,盛宴饯行,认为重庆袍哥最重义气。

例二:有位仁字袍哥大爷吕兰生,在重庆鸡街口家中设有赌场,聚赌抽头,赌客输赢运用筹码,到期结账,由吕兰生负责收付,很讲信用。有位绸缎商号的店员前来打牌,输了银钱百余元,尽力付讫。第二次又输四、五百元,无力交付,被东家得知后将其开除。此人走投无路,求救于吕兰生。

吕兰生亲往见其东家,声明这位店员所欠赌债由他本人代偿,当面撕毁债据,并保证通知全城赌场,今后不让该店员参加赌博。吕兰生要求东家准许该店员复职,给予生活出路。东家感动允诺,该店员更是感激涕零。此事为袍哥的义举,传为美谈。

但袍哥的江湖义气有时是非不分,坏人坏事有时也能借助"江湖义气"得到保护。

帝国主义侵略者为了获得四川丰富的资源和广大市场,除了通过不平等条约掠夺四川资财和迫使中国政府镇压民众反侵略斗争之外,也利用四川袍哥的组织关系进行侵略活动。

法商异新洋行大班斐洋人(重庆人称其为"老洋人"),致力于联络袍哥码头,包席请客,与袍哥拉关系。斐洋人的儿子斐利比蒂、孙子河斯达,也都与袍哥拉关系。特别突出的是洋行推销员希腊人巴巴达,竟然跻身于袍哥组织,并以袍哥的身份到处拜访码头。民国初年,美商永明保险公司大班开普,经翻译人员胡文钦引进,也加入仁家袍哥,见袍哥人员也以袍哥礼仪相待。

由于洋人与袍哥联络并加入袍哥组织,洋人便通过袍哥关系代办收购原料物资,推销洋货商品,出现了一批专做洋货生意的袍哥买办。

民国后的军阀混战时期,帝国主义进一步勾结袍哥进行军火走私。大批军火由上海运往长江中、上游各地,同时也进行鸦片、吗啡运销。袍哥军阀更是借助于外国商轮或兵舰掩护运输,进行鸦片、吗啡和军火走私。

袍哥军阀邓国璋的大批吗啡,正是托法国兵舰"柏林"号由重庆运到上海的。袍哥大爷唐绍武专营军火,与德商洋行勾结,往来于重庆、上海,凭借洋人与军阀的关系,正式取得了国民政府的护照,大批军火,由太古、怡和、日清各公司轮船以及英、法兵舰运输。

袍哥与洋行、外轮的勾结,最初多靠洋人袍哥巴巴达牵线搭桥。巴巴达是一位希腊游民,少年时游荡海外。法帝国主义侵入云南后,巴巴达曾在滇越铁路进行走私活动,逐步深入中国内地。他了解到四川各地袍哥组织势力兴盛,便设法找到袍哥人物孙鲍某引进,参加了仁字袍哥的"进同社",步位为三排。他又到重庆经重庆仁字大爷邱绍芝超拔出山,升为大爷。巴巴达最初仅推销钟表、日用百货、装饰品等,请袍哥李炳南充当助手。凭

藉袍哥关系的协助，在长江上游各地推销货物，获得厚利。他有一次在内江打麻哥（注：即打麻将），一夜输银千余元，次日拾了几箱钟表偿还赌债，返回重庆结账时，仍有盈余，可见赚钱之多。

巴巴达为了畅销洋货，曾以小型电影机流动放映电影，招徕顾客，这是电影机最早在四川出现的原因。刘湘驻军重庆期间，巴巴达与袍哥师长范绍增、陈兰亭等结识，过从甚密，曾在重庆开设华洋旅馆、西餐厅、酒吧餐厅等，招徕外国军舰的船员水手，并为其接洽走私买卖，介绍妓女玩乐。华洋旅馆成为军阀、买办、袍哥与洋员水兵相勾结的中心，进行了许多罪恶交易。

巴巴达是个中国通，能说一口流利的中国话，谙熟中国生活方式，嗜赌如命。与袍哥商人等交往时，调笑戏谑，十分随便。巴巴达娶了一位重庆女子为妻，系袍哥李炳南的姨妹，生二子五女。重庆解放后，于1951年5月，携全家返回希腊。在蜀地活动达四十多年。

1933年，刘湘任四川省主席期间，兼"剿匪"总司令，统率邓锡侯、孙震、李家钰、杨森、王陵基、刘存厚等六路川军，与川北的红四方面军为敌。刘湘为了维护自己在四川的统治地位，任用袍哥大爷冷开泰为情报处长，选择精干的袍哥分子设立情报处，组织情报网。大力发挥袍哥组织的活动特点，搜集各种情报，这支情报队伍被四川人称为"土特务"。

1934年，刘湘因惧怕长征中的红军进入四川，亲赴南京向蒋介石求援，随身保卫工作即由冷开泰指挥袍哥情报人员担任。

蒋介石早就想控制四川，乘刘湘求救兵之机派贺国光率参谋团到重庆，上官云相率六个师进驻万县，康泽的别动队也由江西调入四川，随后蒋介石的"武汉行营"迁到重庆。

康泽指挥的别动队是一支特务组织，它入川的目的既是为了反共反人民，也是为了帮助蒋介石控制四川。别动队入川后，首先和袍哥的活动发生了冲突。

别动队员以查拿共产党，查禁烟毒为名，到处搜查，甚嚣尘上。刘湘部宪兵司令李根固的谍查队长、重庆义字袍哥大爷李少周，原是冷开泰的情报人员，因私卖吗啡，被别动队查出实据，将其逮捕，报经"行营"处理，予以枪毙。同时又将许多鸦片贩子及烟客扣押关禁，其中也有些袍哥成员。

川军将领多有吸食鸦片者，别动队在川北前线各部队防区活动时，往往与川军将领冲突。南部县驻军李家钰部的袍哥队伍旅长陈绍堂是位瘾君子，别动队员侦知后，闯入旅部。陈正在对着烟灯过瘾，别动队员登堂直入将其烟盘烟灯抢走。陈绍堂和他属下官兵异常激愤，随即联络地方袍哥暗杀别动队员。

蒋介石与刘湘的矛盾进一步加深，别动队转而注重搜集刘湘及其部队的政治军事劣迹情报，上报重庆行营，采取措施，向刘湘施加压力。

刘湘则以眼还眼，以牙还牙。令冷开泰的情报队着重搜集别动队在各地贪赃枉法、制造纠纷、引起军队和民众反对的情报，由刘湘上报给蒋介石，后来竟公然请求调走或解散别动队。

别动队依靠行营及中央的势力，借故逮捕情报队员。情报队员则依靠川军和地方袍哥势力，伺机暗杀别动队员。

中央特务与"土特务"的斗争愈演愈激烈，后来发展到李注东旅派人在成都行刺康泽事件，三枪未中，仅将与康泽同车的副官打死。康泽见情况于己不利事后未敢深究。

其时，蒋介石鉴于刘湘及川军各部力量庞大，袍哥势力又根深蒂固，对刘湘及袍哥为基础的"土特务"莫可奈何，不得不采取怀柔和笼络手段。别动队只得退避三舍。康泽鉴于袍哥势力难对付，也采取了些收买拉拢利用袍哥的手段。经过一番活动，先后投靠他的袍哥大爷有刘伯龙、戴绍章、王会云等。但因各地袍哥组织与别动队的关系十分紧张，

积怨难消，刘伯龙等因投靠康泽，受到袍哥各码头的鄙视，也难以为康泽发挥作用。

抗日战争开始后，刘湘病死于汉口，冷开泰的情报处宣告结束。国民党中央政府迁到重庆后，军统中统特务入川，也都采取利用和控制袍哥的办法，于是重庆袍哥组织更为发展。

新疆哥老会

哥老会随左宗棠所率的湘军于光绪初年传入新疆。最初，会员多系下级军官和士兵，在多年征战中，有些下级官佐晋升为高级军官，所以高级军官中也有哥老会成员或首领。年长日久，哥老会蔓延到政府机关职员以及民间下层各界中。因清政府禁会党，哥老会长期秘密活动。哥老会在新疆的组织结构，各步位名称以及各种仪式仍与关内洪门系统的各会社较一致。

迪化（即乌鲁木齐）曾发生刘先俊联络当地哥老会密谋起义事件。刘系湖南人，曾留学日本学陆军，宣统三年袁大化任新疆巡抚时，刘前来投效，袁未予重用。武昌起义的消息传到新疆后，刘先俊即运动军队及民间的哥老会起义。但由于刘先俊过于轻敌，缺乏周密的准备，遂遭到袁大化镇压而失败。被缴械的起义者分别遣往焉耆、库车、阿克苏等地补充军队缺额。这样就为此后新疆各地哥老会起事传播了种子。

民国元年四五月间，哥老会在阿克苏、库车等地发生杀地方官的事件。阿克苏总镇查春华（安徽人）是哥老会中人。5月4日，库车县知事毛英畏在游击署内被会党用刀砍杀。随后，会党往县署劫狱，抢去钱财。查春华委任谭长谷接任库车游击之职。谭是哥老会首领。查春华呈报，库车血案系营中司书钟国柱勾结营兵游勇所为，事后钟等被捕"正法"。实际"首犯"却是库车巡防哨长陈福魁和马队都司陈昆林等。阿克苏总镇查春华袒护了哥老会，并重用哥老会首领谭长谷。谭长谷曾在库车开立山堂，建立码头，并擅理词讼，设立财局，苛索民财。库车成了以谭长谷为首的哥老会中心。当时南疆到处发生哥老会杀地方官的事件，威胁到"新疆王"杨增新的统治。杨明知查、谭互相勾结，但鞭长莫及，只得暂时容忍羁縻。直到民国二年（1913）冬，杨在新疆的大局稳定，才委任回族新教首领马绍武为库车县知事，带领回族部队赴任。同时调谭长谷回省城。民国三年（1914）五月，杨增亲派管带马存德带队，递解谭长谷回湖南衡州原籍。密令马途中将谭暗杀了。查春华感到形势对自己不利，遂离开新疆，途经俄境返回湖南原籍。

民国五年（1916），发生轮台会党萧秋舫等杀轮台县知事李华嵩案。

焉耆参将吴首怀也是哥老会中人。轮台血案后，吴被逐回原籍。

在阿克苏发生哥老会杀官事件的同时，喀什也发生类似事件。民国元年四月，迪化袁大化电请北京政府任命喀什道袁鸿佑为新疆督军，袁鸿佑奉命后，即令剪发易服。5月7日深夜，喀什哥老会联合提标会党，乘民心混乱之机，以边永福、魏得喜等为首率众直入疏附喀什道署刺死袁鸿佑夫妇，同时被杀的有参将汤殿恒和疏附县知事张秉铎，革职官吏张舒锷等人。事后经省方报告北京政府，奉令查缉凶犯，但驻疏勒的喀什提督焦大聚也是哥老会中人，他多方庇护哥老会，借口事变是袁鸿佑勒令人民剪发易服所激起的，如操之过急，恐生意外，请维持现状。焦大聚将发难的会党编为治安左右两营，委边永福、魏得喜各任营管带。喀什哥老会加给袁鸿佑的罪名是剪发易服，如此说来，哥老会这次杀官，是在维护清朝制度了。这与辛亥革命前后新疆以及其他地区哥老会起义的政治目的恰恰相反，哥老会以"反清复明"为宗旨，不可能维护清制，其实这次事件具有盲目性，离开

了哥老会的宗旨。

自民国元年四月起，焉耆、阿克苏、喀什、库车、轮台、巴楚连同东路巴里坤，先后发生戕官案共八起，文武官吏及眷属被杀者15人。戕官事件使地方官惊慌不安，各城市地方官为保全生命财产，对哥老会供应财物、粮食等，竭力讨好哥老会。于是哥老会明目张胆地开山立堂，吸收会众，散发会票，聚众滋事，勒索钱财，吃喝嫖赌，为所欲为。

杨增新于民国元年任新疆都督兼民政长之后，起初因自己统治地位未稳，对哥老会不敢大肆镇压，多采取羁縻政策。但自哥老会首领谭长谷、边永福先后调离库车、喀什后，以及哥老会中人武官查春华和焦大聚去职后，杨增新开始对哥老会采取大张旗鼓的镇压政策，杨曾电令莎车一带和北疆各县雷厉风行地查缉哥老会，对阿克苏等处戕官在逃的首恶和查拿法办的当地会党，都分别枪决、解散或遣送回籍。同时通令全疆和迭次张贴告示，严禁会党开山立堂，其已入会者令其自行焚毁会票，改过自新；其能自首并报告会中重要情况者，免究给奖。各地文武查办会党有功者，优加奖励，办理不力者论罪。在如此严加查禁之下，民国三年一月还在迪化查获肃州会党杨生华一名，搜出布票一百余张，盖有印章的传牌一张，牌上第一行有“洪命双金花分部肃州后续统通山主韩”字样。另有红绫传单一张，内开有肃州山主韩应中等以下会党各头目的姓名。杨生华系奉山主之命出关联络开山立党、吸收会员和密谋暴动的。杨生华被捕后遂被枪毙。杨增新致电肃州地方官拿获韩应中，同时饬知东路各处查办被杨生华吸收的会员。自民国三年后，新疆共枪杀会党约二百人以上，哥老会在新疆的势力至民国四年已趋于瓦解。民国七年(1918)又有精河所属博尔塔拉接连俄境地方发生杨进财等开山立堂事件，他们联络俄境华侨“红胡子”(以抢劫为生的匪徒)闹事。杨增新据报后，派童明才带队前往，逮捕会首多人一律枪决，余众解散。此后在新疆未发现哥老会再有大规模的活动。哥老会的小规模活动转入更秘密状态，在社会上未起大的影响。

总之，哥老会在新疆除辛亥革命时期曾响应辛亥革命表现出一定的积极意义之外，以后缺乏明确的政治目标，这是在杨增新镇压下土崩瓦解的主要原因。

规模庞大的五圣山

反袁斗争失败后，逃亡于日本的革命党人曾酝酿在国内重建洪门组织进行反对北洋军阀的斗争。1922年前后，洪门中几位参加了国民党的上层人物，集聚于上海，打算以上海为基地，重整洪门，东山再起。于是1923年4月在上海建立了五圣山。这个山头取名“五圣”，并非地理上真有五圣山，而是意在纪念洪门的前五祖、中五祖、后五祖。另一个含义是，开始结义时，只有国民党员五弟兄，所以以五圣为名。结义的宗旨是反对北洋军阀。这五人是朱卓文、梅光培、明德(字润身)、向海潜(字松坡)、张子廉。

五圣山分五堂：第一个称仁文堂，以朱卓文为堂主。第二个称义衡堂，以梅光培为堂主。第三个称礼德堂，以明德为堂主。第四个称智松堂，以向海潜为堂主。第五个称信廉堂，以张子廉为堂主。五圣山成立后，随着组织的发展，内八堂的大爷及心腹有背榜下山自行设社的，分别开设了许多分山。

各山堂的发展及活动情况大致如下：

1. 仁文堂

堂主朱卓文系广东人，在香港及两广方面发展弟兄，拥护孙中山领导的革命事业。朱卓文死后，继起无人，此堂无形消失。

2. 义衡堂

堂主梅光培也是广东人，与仁文堂同时在香港和两广发展，堂众达数千人之多。当日本侵略军进攻香港时，曾组织义勇军抗日，

带病坚持抗日。1947年有人提议由李福林继任堂主,但未经本堂弟兄通过。

3. 智松堂

堂主向海潜,湖北大冶人。"早年曾参加兴中会、华兴会,隶黄兴部下,在洪门中之根基较深。"在辛亥革命时曾任鄂军民军司令。其后投靠张宗昌部充任团长,但得不到重用,失意而去。据传向海潜进洪门是在徐朗西榜下,后来脱离独立。1923年在上海开立山堂时,以反对北洋军阀为目标。他的势力在长江流域,上溯四川,下至江浙,均有发展,吸收不少国民党军政分子,商家也不少。上海各大寺院的住持或当家和尚大多站在他的山头,如静安寺的持松,就是其中的一个。但是向海潜对进山的弟兄,没有公开名册,只有他自己知道,堂内兄弟集合聚宴碰头时,经他介绍才互相认识。他反对蒋介石,蒋令戴笠派高级亲信特务徐亮(为彬)进了他的堂,把他紧紧控制。他反对杜月笙,但是他很贫寒,又染上了鸦片烟瘾,要靠徐亮、杜月笙给他些生活费,为此,他不敢公开反蒋反杜。早在1927年蒋介石发动"四·一二"政变后,向海潜就曾多方拉拢国民党的上层人物,"与吴铁城、商震、钱大钧、杨虎城、谭延闿、居正、王正廷、郑毓秀、刘纪文、李济深等均常有接触,或函电往来。"这些人中既有亲蒋的,也有反蒋的。他曾在经济上得到了吴铁城等人的接济。后来李济深也入了他的山门,被聘为五圣山会办,尊为客卿,地位在山主与副山主之间,这是洪门中未有过的先例。

抗日战争时期,广东的大批难民向内地撤退,在李济深的支持下,由五圣山洪门弟兄沿途负责护送,沿珠江西走至梧州,然后转到南宁、桂林,历经艰难,将老弱妇孺等两万余人送达安全地带。这显然是五圣山在抗日战争时期做的一件好事。抗日战争时期,向海潜曾企图以洪门弟兄为基础,组织抗日武装,他懂得掌握武装的重要性。但是蒋介石坚决阻止他掌握武装。他所派遣的一位姓王的洪门弟兄在湖南组织游击队时,即被蒋指使薛岳抓去枪毙了。蒋介石还下令通缉向海潜,向急忙逃往桂林,托庇于李济深帷幕之中。

1941年,向海潜派洪门弟兄由上海经浙江转运棉纱及其他物资到桂林,充作五圣山"粮台"之用,实际上是做走私生意。

向海潜在桂林隐蔽期间,多方托人活动,经樊崧甫、吴铁城等人向蒋介石疏通,才取消了通缉令。但蒋介石对向海潜仍不放心,要他住到重庆去,给以战时民众动员委员会一个常务委员的空衔,实际上等于软禁在重庆。

1946年,向海潜回到上海,办理洪门复员事项,改组洪兴协会,仍任理事长。在九个常务理事中,五圣山首领占了四个,即向海潜、张子廉、樊崧甫、毛云,但实际权力抓在上海市社会局派来的王知本手中,名义上算是发展新经济,实际上啥事都没做。

中国新社会事业建设协会成立后,以向海潜任傀儡董事长,徐亮为总干事把持会务。后由徐聘章士钊为秘书长向浙江发展,被浙江省参议会所拒绝。徐亮盗用王晓籁、樊崧甫等浙江人名义电浙疏通,乃获许成立,乱收社员为特务作外围。后被蒋军驻浙部队总司令刘建绪以扰乱治安控告于蒋介石,蒋介石勒令新社会建设协会解散。

向海潜为便于自己的控制,由毛云疏通上海市社会局,获准创立上海市协社,自任理事长,以五圣山五堂堂主为常务理事,成为一个联络感情、生活上互相的团体,绝不过问国家政治。在樊崧甫的建议下,向海潜表示愿与李济深合作。此后智松堂盟友如杭州的汪云山等参加了民革地下工作。上海解放前夕,向海潜被国民党特务押上飞机,送往香港。上海解放后,向海潜派王智圣到上海,表示拥护人民政府,后在港被国民党特务监视,失去了行动自由。1949年以后,智松堂无形中瓦解。

4. 礼德堂

堂主明德,湖北人,在郑州陇海路所办学

校任教，他发展组织以陇海路工作人员为基础，并涉及到工商、文教各界。陇海路局的副局长（如吴士恩）、工程师、段长、副段长、站长、副站长大都是其结盟兄弟，不论哪方面派来的局长，遇事都要和他商量。他对全路各方面拥有许多实权，俨然是陇海铁路线的一霸。抗战时期，他与汪伪许昌绥靖主任李西峰暗中向重庆国民政府输诚。1944年，明德赴重庆，戴笠曾拨步枪八千枝给他组织部队。随后戴笠忽然改变态度，电胡宗南将枪截回。抗战胜利后，被蒋介石委为副总指挥，却又被戴笠指使别动纵队司令刘慕德夜袭逮捕活埋。

1946年1月，五圣山首领向海潜、张子廉、樊崧甫、毛云、樊光、邵爽秋想乘政党解禁机会，将帮会改为公开的政党。经张子廉介绍，礼德堂内八堂执事大爷欢迎樊崧甫代理堂主，而樊崧甫时任国民政府军委会战区军风纪第五巡察团主任委员，礼德堂因群龙无首，积极列名具函表示拥护其为堂主。

樊崧甫原系九龙山的红旗老五。1940年，樊越山过岭转入五圣山智松堂，部位升为执堂，随即又升为信廉堂座堂。由于樊在军界地位较高，帮会中人士热衷于拉拢他，以利用他的名声。樊崧甫于抗战胜利后筹组洪门政党一再受挫，1949年被蒋介石逮捕入狱。解放后，樊崧甫通知礼德堂成员接受共产党领导，从此停止了洪门的活动。

5. 信廉堂

堂主为张子廉，浙江杭州人，少年时在上海制造局当机械工人，后返杭州自营机器修理店，参加了光复会。辛亥光复杭州之役，陈其美令蒋介石率敢死队攻打杭州的清军，当时得到张子廉暗中协助。张窃取了清军旗营火炮的主要机件，使炮弹发射不出，敢死队趁机攻破巡抚衙门，杭州得以光复。张子廉后来在上海经营三友实业社，转创三星绵织厂，五四运动时，他建立了路段商会联合会，与官方控制的总商会对抗，号召工人拥护孙中山的革命主张。但他的文化水平低，又缺乏领袖人物的素质。他也缺乏明确的政治目标，曾加入杜月笙的恒社，受到杜的控制。

抗日时期的分化

五行山为抗日而成立

正当日本帝国主义侵占中国东北后，步步加紧侵略华北，中国民众意识到有亡国灭种的危险。在上海的洪门五圣山成员徐逸民、范文藻、杨宝璜、邱汉平、韦敬周、崔锡麟等人，认为应当发扬洪门先祖列宗“反清复明”的精神，创立一个新的洪门山堂，团结文武英雄志士，反抗日本的侵略，收复东北失地。于是从1934年冬季起开始筹备，其筹备经费大多是徐逸民私人解囊。

这几位筹备人，大都是美国留学生。其中韦敬周是财政部造币厂厂长，杨宝璜是英国怡和公司上海海洋轮船部经理，徐逸民是著名外科专家，范文藻是上海著名建筑工程师，邱汉平是有名的大律师，崔锡麟是新闻界人士。他们都具有较高的文化知识水平。

他们新创立的山堂定名为“五行山”，取意于用金木水火土的物质力量来消灭日本侵略者，收复东北。他们拥戴参加过辛亥革命的年逾七十的洪门老前辈汪禹丞担任“五行山”山主，徐逸民等六人分别任副山主和内八堂等职。又请汉口的洪门前辈山主白玉山任副山主，以便于指导洪门规章制度，并利于邀约邻省邻县各山头堂口的弟兄来沪参加“五行山”成立大会。公推崔锡麟拟订“五行山”的山、堂、水、香、名称，并起草出山柬檄文，以便分发三山五岳的洪门袍哥，藉以联络号召。

“五行山”的山、堂、水、香的四柱名称为：五行山、卫国堂、保家水、团结香。山柬檄文要点为：

呜呼！九·一八、一二·八，我大好河山竟被日寇侵略，东北沦陷，沪江喋血，倭奴小鬼，

俨同野兽，鲸吞我土地，劫掠我财富，杀害我同胞，奸淫我妇女。我无辜小民，白骨如山，血流成河。……是可忍也孰不可忍也。石达开有言："忍令上国衣冠，沦于夷虏；相率中原豪杰，还我河山。"我洪门哥弟皆炎黄之子孙，不能坐以待毙，爰创立"五行山"，高举义旗，联合中原之豪杰，聚合天下之英雄，誓扫东夷，还我河山。为此呼吁三山五岳之袍哥，协力同心，浴血奋战，灭此朝食，痛饮黄龙。谨此柬告。

"五行山"成立大会定于1935年农历二月二日，民间称这天为"龙抬头"的日子。会前，徐逸民又托黄金荣向巡捕房打招呼请予保护。租界巡捕房中的巡捕多数是青、洪帮成员，只要打个招呼，他们就不来干扰。

成立大会前，还专门订做了六套明代服装，方巾帽子，圆领长袍，一律黄色，是专为正山主和五位副山主开山时准备的。

农历二月二日夜九时，洪门弟兄来到寺庙，巡捕房担任警卫工作的四位便衣巡捕，也正是洪门弟兄。

深夜来临时，由汪禹丞老大哥宣布大会开始。黄华大哥担任司仪，一切照事先规定的程序进行。在宣布开会之前，神台上已供奉了彪、麃、翲、龘、翲五祖之神位，墙上贴着"五行山"成立大会顺序单，内容有：

第一，净面净手，由预定的山主、副山主及内八堂大哥挨次进行。当司仪宣布净面时，山主第一个净面，这时司仪口念"金盆打水亮铿锵，照见汉家日月长，反清复明来净面"，此时山主将毛巾在水面反复一次，接着司仪再念"恭迎五祖鉴忠肠。"于是以下各人挨次净面。

第二，燃烛焚香。由当家三爷燃烛并念燃烛诗："高烧红烛照山堂，洪门义气万年长，中华儿女心如火，民族前途放异光。"焚香诗由当家三爷焚香时宣读："五祖堂前万载香，同心合力定家邦，凯歌高唱班师日，痛饮黄龙喜更狂。"

第三，全体哥弟朝拜五祖，行三跪九叩首礼。

第四，拥护汪禹丞老拜兄荣任"五行山"山主。

第五，拥护徐逸民、杨宝璜、范文藻、韦敬周、白玉山五位大哥荣任"五行山"副山主。

在宣布正副山主后，管家三爷即将预制的明朝服装黄袍、方巾给正副山主穿戴齐全。

第六，全体哥弟向正副山主行祝贺礼，即向五祖神位行跪拜礼，一跪三叩首，正副山主立神台前作揖还礼。

第七，请山主封内外八堂各位大哥勋位。在封内外八堂哥弟前，汪山主指定徐逸民，杨宝璜、范文藻、韦敬周四位大哥为今晚被封内外八堂勋位之大哥，担任恩、承、保、荐四大盟兄（湖南洪门称恩、盟、拜、证四大盟兄。洪门有的山主自兼坐堂，统称恩兄，有单独设坐堂者，皆以坐堂为本山堂恩兄）。

司仪传令称：奉汪老山主命令：

封副山主徐逸民大哥兼本山坐堂大爷。

封副山主杨玉璜大哥兼本山陪堂大爷。

封副山主范文藻大哥兼本山文堂大爷，加封崔叔仙大哥为文堂大爷。

封副山主白玉山大哥兼本山武堂大哥并兼礼堂大爷。

封副山主韦敬周大哥和韦颂冠大哥为本山堂粮堂大爷。

封邱汉平大哥为本山刑堂大爷。

封梁其田等大哥为本山堂心腹大爷。

第九，全体哥弟向内八堂各位大哥行祝贺礼，向五祖神位行跪拜礼，一跪三叩首。正副山主和内八堂各位大哥立神台前作揖还礼。

第十，请山主封本山外八堂各位哥弟的勋位，由司仪传令称：奉汪老山主命令：

封某某等为"五行山"三哥担任当家三爷。

封某某等为"五行山"五哥担任红旗五爷。

封某某等为“五行山”六哥担任□□六爷。

封某某等为“五行山”八哥担任□□八爷。

封某某等为“五行山”九哥担任□□九爷。

封某某等为“五行山”十哥担任执法么爷。

第十一，全体山主、内外八堂兄弟行礼，向五祖报喜，行跪拜礼，一跪三叩首。

第十二，请山主宣读本山头的山、堂、水、香名称。山主宣读本山头是“五行山、卫国堂、保家水、团结香”，并说明山、堂、水、香是本山头最秘密的组织暗号，上不告父母，下不告妻儿，只作串连暗号。

第十三，请坐堂大爷宣读《五行山出山柬》檄文。

第十四，请刑堂大爷宣讲洪门纪律十条十款如下。

十条：一、打倒日本小鬼。

二、继续反清复汉。

三、收复东三省。

四、消灭满洲国。

五、反对投降卖国。

六、铲除一切汉奸。

七、反对外国侵略。

八、不做外国奴隶。

九、义气团结，互相帮助。

十、有福同享，有祸同当。

十款：一、不准杀无辜。

二、不准奸盗偷窃。

三、不准营私舞弊。

四、不准扶强欺弱。

五、不准出卖山堂。

六、不准屈服投敌。

七、不准私通敌伪。

八、不准泄漏秘密。

九、不准卖友求荣。

十、不准私立山堂。

按照洪门五祖纪律，如有违犯本山十条、十款者，“光棍犯法，自绑自杀。”

从洪门“五行山”的十条、十款中可以看出它明显地具有抗日救国的性质，同时它在纪律方面继承了洪门的传统的江湖义气。

第十五，歃血同盟，由红旗五哥左手缚着雄鸡，口中念道，杀尽倭奴还我血，同心合力复河山。右手举起钢刀斩断鸡头，将鸡血流入一大型瓦盆中，把鸡血与白酒搅和，由山主汪大哥领头排队，由五哥舀起一碗血酒，各人挨次饮一口血酒，表示万众一心消灭日寇，恢复东北三省，痛饮黄龙。

第十六，全山哥弟宣誓，由坐堂徐逸民大哥领读誓词。誓词曰：义气团结，誓灭倭奴，如有违背本山纪律，甘愿自裁，此誓。

第十七，请副山主白玉山大哥讲洪门简史，讲全国洪门组织，讲洪门串连暗号、码头接待规矩等等。

第十八，坐堂徐逸民大哥宣布明天下午六时在某某餐馆酒会，共庆本山胜利成立。

第十九，全山兄弟团拜，庆贺“五行山”成立大会胜利完成。由山主、副山主、内外八堂全体哥弟分班列队向五祖神位行跪拜礼，一跪三叩首，以示庆贺。

第二十，恭送五祖，仍由山主、副山主、内外八堂全体哥弟分班列队向五祖神位行跪拜礼，一跪三叩首。最后由汪禹丞山主捧着五祖神位放在纸马上焚化，送祖回天，以免留下五祖遗迹被人利用。焚纸马送祖时，山主口念：“五祖神前盟誓愿，洪门义气万年长，今日送祖回宫阙，全仗灵威复旧邦。”

大会结束时已是次日早晨红日东升之际。

洪门“五行山”的成立与仪式具有典型性，反映了洪门抗日救国的政治目标，在香堂程序方面也比清朝时期洪门仪式有所简化。

留华山有志抗日

“八一三”上海抗日战争爆发，冯玉祥将军任第三战区司令长官，指挥上海抗战。冯

的旧部王修身(字蒂民,早年任冯玉祥卫队旅旅长)任三十二师师长,率全师人马在上海大场附近与日军浴血奋战。王修身得到了洪门"皕华山"与"五行山"的大力支援。洪门"五行山"首领人物崔锡麟任三十二师驻沪办事处处长,专门进行抗日募捐工作,曾为抗日部队募捐了大量军需物资,计有大小汽车、大量石油、军用电气器材和无线电器材,以及军用服装和大量罐头食品。在一个多月内,经由崔锡麟等交副官处押送前方的军用物资有二十多卡车。

洪门"太华山"在武汉也为抗日募捐了大量军用物资,并帮助抗日部队转运大批医疗器械。

上海沦陷后,一部分洪门人士在上海秘密进行抗日活动。1940 年 4 月(农历三月十五日)在上海义善会关帝堂举行了"天龙山"开山仪式并发表了《宣言》,以"复兴民族,振兴中华"为职志。

1939 年,洪门"皕华山"在重庆山王庙成立,其宗旨为"反对日本异族,还我河山",继承了"反清复明"的传统精神。

"皕华山"的山、堂、水、香四柱为:"皕华山"、"抗日堂"、"四海水"、"义气香"。

"皕华山"举行成立大会时,约请了青、洪两帮在重庆的上层人物近百人参加。其中大多数是军政人员,如孙桐萱(军长)、张汶(字景贤,副师长)、蒋锄欧(字讵心,铁道铁甲车总司令)、钱公南(交通部技正)、壮智焕(经济部司长)等人。其中有两位朝鲜人参加,一名李青天,一名李范奭,他们二人于抗战胜利后分别担任南朝鲜李承晚政府的陆军总司令和国务总理。

洪门"皕华山"的出山诗是:

(1)

东夷日寇逞猖狂,犯我河山夺我疆。
关外沦为新傀儡,南京屠杀血汪洋。
强抢财物伤人命,奸淫妇女剖胸膛。
黄帝子孙齐努力,誓把倭奴一扫光。

(2)

大好河山遭掠夺,中华儿女忾同仇。
妻离子散抛园宅,国破家亡泪横流。
愿献此身驱日寇,拼将一死救神州。
今朝歃血同盟后,不灭倭奴誓不休。

出山诗表达了强烈的民族爱国意识和抗日救国精神,这是值得称赞的。

"皕华山"开山立堂的程序节目及十条十款等,一律沿袭了"五行山"的那一套。

"皕华山"拥洪门上层人物韦作民为山主兼坐堂大爷,蒋锄欧、崔叔仙为副山主兼陪堂大爷。山主以下的内八堂不称大爷,都称大哥,反映出一定的开明色彩。

洪门"皕华山"成立后,联络了在重庆的洪门仁字号堂口的老舵把子田得胜、"长白山"山主张树声、"五行山"山主向海潜、"太华山"山主杨庆山等人,由韦作民设宴聚会,讨论组织全国统一性的洪门组织,以图共同抗日救国。同时也企图借此扩张洪门的势力影响,争取政治权力。他们的活动被军统特务头子戴笠发现后报告蒋介石。蒋介石担心洪门组织联合起来有可能被"异党"利用。同时认为四川袍哥组织遍地林立,势力强大,是一种有危险性的势力。为了控制帮会势力特别是四川各县的袍哥组织,蒋介石指使戴笠拉杜月笙出面组织全国青洪帮大联合。为此,杜月笙在四川加入了洪门,组织了一个由蒋介石控制的"中国人民动员委员会"。这一帮会大联合的组织具有两面性,即有抗日的一面,又有对付国内民主运动的一面。

为虎作伥的败类

三、四十年代,随着日本帝国主义加紧侵略中国,国内阶级关系发生了变化,各种社会势力在对待日本帝国主义侵华的态度方面也发生了变化。面临民族矛盾的尖锐化,洪门中一部分组织采取了抗日的立场和态度,而另一部分组织却投靠了日本帝国主义,充当了汉奸。就同一组织而言,每个成员对待日

本侵华的态度也并非完全一致，都应当作具体分析。另一方面，日本帝国主义和汪精卫汉奸政权很重视利用青洪帮这支社会力量，推行其反动政策。中华洪门联合会就是日伪御用的汉奸洪门组织。

中华洪门联合会自1942年11月开始筹备，于1943年1月4日在上海国际饭店成立筹委会。此后每星期五下午在上海国际饭店十二楼举行常会。

筹委会的首领人物为：李炳青、高汉声、许凤翔、周伯甘、周拂尘、陈亚夫、项佛时、李凯臣、张长生、白玉山等。他们大都是各山堂的龙头大哥，如李炳青为"终南山"的大龙头，号称"洪门巨头"；许凤翔为"五龙山"龙头兼"玉圣山"代理龙头；白玉山为"终南山"龙头、汉口洪兴正义会会长；张长生、陈亚夫分别为"复华山"、"大华山"的龙头；周拂尘为上海洪门联合组织"洪兴协会"的评议；周伯甘为"五伦山"龙头。其中李凯臣任汪伪交通航运局长，周拂尘任汪伪财政部侦缉处队长，项佛时任汪伪监察委员，周伯甘为汪伪政府的边疆委员。这一筹委会在组织成员上就具有汉奸性质。

中华洪门联合会于1943年冬季正式成立。它以日本帝国主义和汪伪政权为靠山，妄图联络全国帮会，统一全国洪门，为日本帝国主义效劳。其成立大会《宣言》声称，中华洪门联合会的重要工作与使命是"要使洪门组织健全化明朗化，把狭义的民族思想转变到国父的大亚洲主义方面。同时要把洪门固有的道德观念恢复起来，着重于五伦八德的实践，征集优秀会员，结成强有力的阵线，准备担任时代所赋予我们的一切使命"。这里所说的把狭义的民族思想转变到国父的大亚洲主义方面，实际上是歪曲孙中山先生早年所说的大亚洲主义的原意，抽掉了孙中山先生原话的具体历史条件和具体内容，是要洪门成员放弃爱国的意识，支持日本帝国主义的侵略政策。《宣言》还鼓吹日本军国主义的"大东亚战争顺利进展"，标榜汪伪政府卖国的"中日同盟条约"，并厚颜无耻地说要"动员我们洪门所有的雄厚潜在实力，在汪主席领导之下，内而对于国家民族期有伟大的贡献，外而协助友邦盟国，本同甘共苦，互相提携的精神意志，努力本位工作，俾有裨于东亚新秩序的树立与共荣圈的结成。"汪精卫已是日本帝国主义的走狗，而这批洪门首领人物则又充当汪精卫的走狗，公然鼓吹日本帝国主义的"东亚新秩序"与"东亚共荣圈"。

这一洪门联合组织的工作"标的"和"使命"又概括为："协助政府完成全面和平运动"，"努力遵行及实践新国民运动"，"以整个力量完遂大东亚圣战"。其汉奸嘴脸暴露无遗。

中华洪门联合会筹委会成立后，曾组织了多种活动，其中如：1943年春，在上海市四十家影剧院放映银幕广告，散发数万份《告同胞暨哥弟书》。5月16日起举行宣传周，利用日伪的广播电台举行广播演讲，为日寇鼓吹"大亚洲主义"和中日"共存共荣"，胡说"没有日本，中国就无法生存"。日本帝国主义分子船津辰一朗也来为中华洪门联合会打气、撑腰，以"中华洪门联合会光明的建立"为题目，在电台广播演讲。

当1943年12月，中华洪门联合会正式成立时，受到了汪伪政府当局的重视，伪司法院院长温宗尧亲为题词："蔚为大观"；伪监察院院长梁鸿志亲为题词："见义勇为"；伪部长任援道题："兴复中华，保卫东亚"；伪秘书长赵尊嶽题："众志成城"；伪部长彭年题："会友辅仁"；伪局长卢英题："人能弘道，非道弘人，同德同心，协力和平"。

中华洪门联合会由于汉奸嘴脸昭然若揭，在帮会和洪门中十分孤立，参加 这一联合会的大都是该会发起人所控制的那些山头中的一部分人，许多具有爱国心的帮会或洪门组织对这一联合会采取了抵制态度。

中华洪门联合会是在太平洋战争爆发

后，特别是在法西斯侵略者德、日、意面临失败的形势下出笼的。这批民族败类和政治投机分子只看到眼前的势利，根本看不清世界形势。他们扮演的这场丑剧既反映了政治品质恶劣，又反映了他们的愚昧和盲目。他们的行为是对洪门爱国传统的背叛。1945 年随着日本帝国主义战败无条件投降，中华洪门联合会也就成了日伪的殉葬品。

黄埔军官入洪门

以往很少见蒋介石的嫡系黄埔军人参加帮会，因为蒋介石“最忌讳他的学生和部下去拜别人当老头子。”但也有例外情况，当蒋介石看到帮会活动能为他利用时，他不仅指使军统、中统参加并控制帮会，也准许黄埔军官打入帮会。抗日战争时期，洪帮头子杨庆山在重庆以他的“忠义堂”名义，捐献飞机十几架，得到蒋介石的特别嘉奖。从此杨与国民党上层拉上了关系，与“党国要人”交往甚密。国民党上层人士也拜杨为大哥并正式参加洪帮。1939 年，汤恩伯部下的军长王仲廉、副军长李铣及其他一些将领都正式参加了洪帮，拜在杨的山堂下。这些人都是黄埔第一期学生，与蒋介石关系密切。他们说：“在军队中发展红帮组织具有重大政治意义。”并说是老头子（指蒋介石）同意的。据他们说蒋介石重视帮会的原因在于青洪帮成员中，“九流十三教都有，各方面的消息都很灵通，可以作为政府耳目，得到一些重要的情报。”

杨庆山派遣洪帮中的红旗老五王文治到湖北恩施，帮助汤恩伯手下的李铣收徒弟，并传授洪门的各种隐语、帮规、礼仪等。1940 年夏季，在湖北恩施先后正式开过三次香堂。第一次是经李铣动员所辖的六个团团长、中校团副、少校团副、各团营长正式参加洪帮。六位团长都被封为内八堂的礼堂，在洪门中步位较高。第二次开香堂时，六个团的全体官员都正式参加了洪帮，拜副军长李铣为大哥。李借此使全体军官对他效忠。

李品仙利用洪帮反共

1939 年 11 月，李品仙被任命为二十一集团军总司令兼安徽省政府主席。这时安徽省政府已迁移到“立煌县”（现金寨县）。李品仙从湖北老河口前来就职时，带来一位名叫欧阳长松的湖南人，是湖南洪门的龙头大哥，也是李品仙的老部下。李想利用欧阳发展洪帮作为党羽。路过鄂东时，欧阳介绍黄安洪帮头子王贵和和李品仙相见。李称王为“大哥”。王随李到了立煌县。李封王为豫皖鄂边区党政分会上校专员。这位洪帮头子便摇身一变成了国民党军官。不久，王即与大流氓倪荣仙勾结，创立了洪门“大别山祖堂”，在大别山一带发展洪门组织。

李品仙遵照蒋介石的指示，要在安徽阻止、破坏共产党的抗日活动。李就职后即利用王贵和为首的洪帮势力于 1940 年 2 月制造了杀害共产党领导的抗日“动委会”人员的惨案，严重打击了安徽的抗日动员工作。此后，李品仙更加重用王贵和，任命王充当党政军总办公厅的视察组副组长。在李品仙支持下，王贵和计划在大别山地区发展一百个山堂，并企图使他手下的一千多人变成一支武装力量。但是，由于大别山地区的人民过去受过工农红军的教育，对于王贵和发展洪帮破坏抗日工作，进行抵制，王活动了三年，也仅成立了七个山堂。王感到大别山地区发展洪帮阻力大，便到大别山外围地区发展组织，企图吸收巢湖盗匪为基干力量，然后伸入日伪地区组织山堂。但由于在三河地区与青帮势力发生了冲突，遭到当地青帮头子张斗山的反对。张斗山通过二十一集团军副总司令兼安徽省政府委员的张义纯，沉重打击了王贵和的活动，促使大别山洪帮活动销声匿迹。

胡宗南纵容下的洪帮

抗日战争时期，陕西省国术馆副馆长郑汝平，由于教胡宗南练太极拳，取得胡宗南的

默许，组织洪帮“西华山”。郑汝平是借助于李海帆在洪门的资历开山堂的。李海帆幼年时即加入洪帮，由老幺一步步升到内八堂大爷，他对洪门的仪注（规章）、条子（隐语）十分熟悉。郑汝平在李海帆的大力帮助下，“一步登天”，打出“西华山”的招牌，自封山主。在西安发展组织盛极一时。常于夜间在北大街通济坊大楼摆设香堂，广收门徒。“西华山”的“四柱”为西华山、忠信堂、泾渭水、义气香。

郑汝平开山堂，号称五千之众，除本市外，陇海铁路由郑州至宝鸡段，沿线从站长到打旗、挂钩的铁路工人，大都是西华山的弟兄。由段长以上至路局处长、课长，都是“五圣山”的哥弟。五圣山是由上海发展过去的老山头。

在西安解放前数月，郑汝平到汉中曾纠集洪帮千余人，组成“忠义军”，妄图追随胡宗南反扑西安。汉中解放时，郑汝平率部缴械投诚，被押送宁夏劳教数年。后回到江苏沛县原籍病故。

军统特务控制帮会

抗日战争时期，国民党中央政权迁到四川后，见四川袍哥组织力量强大，决定加以控制利用。军统特务头子戴笠派警察总队副总队长徐亮出面，联络本地袍哥及外来的青、洪帮，组织一个在军统特务控制下的统一的帮会机构。这一决定原出于蒋介石的授意。

这一统一的帮会机构名称为“人民动员委员会”，于1941年夏在重庆莲花池江苏同乡会礼堂开成立大会。“参加大会的袍哥代表有田得胜、谭备三、冯什竹、唐绍武、石孝先、何占云等，青帮代表有张树声、韦作民，洪门代表有杨虎、杨庆山、程壮等。另有各帮会骨干分子数百人到会。”推杜月笙为名义首领，大会由军统头子徐亮主持，宣布“人民动员委员会”的宗旨为“联合全国帮会，抗战建国”，要求大家“服从三民主义，拥护蒋总裁”云云。并声称：“戴先生（指戴笠）是代表总裁领导大家的。”其组织章程为：委员会内部设书记、常务委员、委员及办事人员。

并设办事处，由书记主持一切会务；设指导委员会、设计委员会，聘各帮会骨干分子参加工作。委员会采取秘密组织方式，不挂牌子，不用委员会名义公开对外活动，而用各帮会名义对外活动。办事处秘密设在重庆戴家巷37号。

第一任书记为军统特务蒲凤鸣，原系云阳袍哥，他死后由特务金玉波（洪门）接替。当金随戴笠乘飞机失事摔死后，由军统特务严守三（洪门）继任。

常务委员中有徐亮、张树声、杜月笙、杨虎、杨庆山等。委员有田得胜、冯什竹、韦作民、唐绍武、石孝先、程壮、蒋相臣等人。指导委员、设计委员更有一批人。

该组织成立后，曾于1942年藉蒋介石五十六岁生日祝寿为名，发动各帮会募款，捐献飞机协助抗战。1943年初，宣称共捐款购飞机十八架，其实是旧飞机十八架油漆一新，编为“忠义”号。

军统利用“人民动员委员会”控制帮会，与中统发生了争夺。当时，国民党重庆市党部主任委员为中统头子方治，他也想控制袍哥组织。曾于1943年动员田得胜、冯什竹等袍哥大爷率各堂袍哥集体加入国民党。此事被“人民动员委员会”的军统头子洪帮成员金玉波得知，立即阻挠，使田得胜等人不敢遵照中统指使行事。1944年，方治又令田得胜等率袍哥山堂组织“文化列车”，游行街头，又遭到了军统的阻挠，方治未能如愿。抗战胜利后。因金玉波与戴笠同机丧命，加以抗战胜利，原以动员抗战为名的“人民动员委员会”名称业已过时，遂自行销声匿迹。国民党中央政府迁回南京后，于1947年春，又在上海成立了由特务控制的“新社会事业建设协会”，并在各地成立分会。中统与军统继续争夺对帮会的利用、控制。

幻想参政组建政党

抗战胜利后，各地洪门团体幻想中国实现多党政治，幻想通过议会民主参政，于是纷纷组建政党。先后出现了中国民生共进党、中国洪门民治党、中华社会建设党、民主社会协进会、中国民主合众党等等。各洪门政党的基本面貌及其政治主张如下。

中国民生共进党的夭折

1945年初秋日本投降后，国民党军委会军风纪第二巡察团中将主任委员、洪帮首领人物樊崧甫决心冒风险组织洪门政党。1946年1月，樊崧甫乘到重庆述职之机，与军界洪帮人物樊光等共同协商，拟建立中国民生共进党。

樊崧甫在《中央日报》发表《对于协商会议前途之展望》一文，促进蒋介石开放政权。但是，这些发起人各顾自身利益，畏首畏尾，怕得罪蒋介石，推樊崧甫出面。而樊崧甫系现役军人，受军纪约束，不敢放手干，就鼓动国民党中央委员方觉慧（字子樵）脱离国民党来领导帮会成立新政党。但方觉慧认为帮会界的成分过于复杂，不敢承担这一任务。不久，樊崧甫以国民党"军风纪视察团主任"的身份进驻西安，声称得到孔祥熙的同意，以青洪两帮为骨干联合其他帮会组成政党，定名为"民生共进党"。1946年3月，该党在西安初步组成筹委会，其宗旨为："团结青、洪、汉、礼、白各帮会及回教教胞，努力工商业之发展，以为实行民生主义之基础，打倒国民党之贪官污吏，反对共产党之武力攫取政权"。该党命名的含义，除了改进民生外，主要还在于继承民国以来帮会组建全国性党派、会社的传统，其中如民元青洪帮为主体组建的中华国民共进会，该会遭袁凯压迫而解散。此外，北伐前，袁世凯的二儿子袁克文字寒云、上海帮会首领（青帮大字辈人物）在上海设立"共进社"等。总之，注重帮会传统是该党的一大特色。该党在筹委会成立后的成立宣言全文如下：

中国民生共进党成立宣言

（1946年3月）

中国民生共进党，由青、洪、汉、礼、白各帮会及回教同志为基础所组成。此六大支系，在近三百年来对于中华国家民族有悠久奋斗之光荣历史，值兹抗战胜利，暴力崩溃，世界提倡和平，我国宪肇始之时，同人等为生存演进，决议作进一步之民生建设，公开为政党之组，秉承"唯中哲学"三纲五常八德之祖训，立己立人，达己达人，以建民国，以臻大同。敬布宣言，伏维公鉴。

中国民生共进党制定了总章，共分十一章五十八条。内容较详细，基本上参照了民国以来国内各资产阶级党派的章程，基本上属于旧民主主义的政党章程与格式。

中国民生共进党制定了政治纲要共计十条。其中第二条为："本党人生观，依据我中华五千年历史，以唯中哲学为基础，取人我互助，不相侵犯为原则，不采唯心唯物二大极端理论。"第四条："政治方式以全民意见为基准，治权竞争以民心向背决定。"第五条："经济以人尽其才，地尽其利，物尽其用，生产多，消费少为原则，排除剥削与掠夺。"第七条："武备只求维护生存，反对外争及内争。"第十条："在法律面前，人我平等，男女平等，种族平等，宗教平等，职业平等。"

从中国民生共进党的政治纲领中可看出，该党企图走资产阶级中间路线，其哲学理论是"唯中哲学"，其政治、经济、军事、法律等主张，也都以"中间派"面貌出场，较明显地表现出脱离实际的特点。

樊崧甫自称曾奉蒋介石电召到南京面呈该党党纲政策，并与各地帮会首领杜月笙、张子廉、杨啸天等联络，于1946年9月7日在上海设立中央总部，地址设峨嵋路144弄7

号。该党内的主要山头有五圣(武胜)山,负责人为樊崧甫和张子廉;喜马拉雅山,负责人张兰亭;西华山负责人郑汝平;民众山负责人张师珏;复兴民国山负责人罗海沉;金鼎山负责人刘海亭;中华山负责人候雅轩;遍统山大别山负责人张伯英;万寿山负责人李孔裕等。组织原则为民主集权制。最高权力机关为全国代表大会(每年举行一次);大会闭幕后,即为中央理监事会(理监事以省为分配单位,每省理事三人,候补理事二人,监事一人,半年开理监事联席会一次)。中央理事会设总书记、秘书处、组织部、宣传部、调查部、经济部、文化部及设计委员会等单位。各省代表大会闭幕后(每年举行一次),大会为省理监事会。其总书记以下,仿照中央组织,分设处、组、股。县代表大会每半年举行一次,闭幕后为县理事会;由常务理事一人兼总书记,以下分设干事若干人。区代表大会三个月举行一次,闭幕后为区理监事会,设常务理事兼总书记一人,及干事若干人。区党部以下设区分部。党员入党条件:第一,须为青、洪、汉、礼、白及回教教胞;第二,须经党员二人以上的介绍,及各级党部理监事会许可;第三,须接受党纲,实行决议,遵守党纪,履行党员之一切义务。

中国民生共进党以西北、河南和上海为活动基地。该党初期主要在西北活动。陕西省负责人为张子翔、刘海亭、王月波、何家成、马青苑等三十一人。河南负责人为贾成林、陈琪、高晴岚、赵良卿、马效良、尚滋干等二十一人,赵良卿任主任委员。陕西省支部对外活动,以"汉威社"名义为掩护,由张兰亭任社长,社下设组长,每小组六人。陕西各县公开组织分部,已成立者计有宝鸡、同官、宜川、宜君、黄陵、洛川、白河、凤县三原等地。又成立青洪帮调整委员会,调整青洪帮所有法师,及山、主之系统;规定收徒、结盟应先呈报,经考核准许,方可入党。陕西省支部为筹集活动经费,组建"伍轮运输股份有限公司",资本除由该党中央供给外,并征求党员入股。河南省支部设于郑州,筹备处主任委员赵良卿,以军委会少将高参名义,大肆活动,尽量拉拢青、洪帮入党,并开山收徒。该地区发展党员成份十分复杂,曾被敌伪利用的"先天妙道会"的徒众也多被拉入党。

该党为统一西北之组织及行动,特联合河北、山西、绥远、陕西各省支部,各推代表三人,在西安市总工会该党办事处,开会筹备组织西北执行部。西北执行部决定设理事九人,监事三人,总书记一人。马彦翀、叶新甫、李秀珊等代表陕西,侯伯猷代表山西,李广恒等代表绥远,高延年等代表河北。该党中央特派员杲海烂、马青苑为当然理事,其余理监事由各省支部代表推选。

蒋介石起初并非直接禁止樊崧甫组建帮会政党,而是通过国民党陕西党部主任委员张守钧告诉樊崧甫,"中央欲将戴笠的军统人员安置在民生共进党里",樊向张表示"不同意"。

中国民生共进党在西北地区和河南发展很快,在广收洪门弟兄的同时,不断扩张"筹备会"。当军风纪巡察团调驻郑州后,樊崧甫即在河南各地发展组织,利用陇海铁路和京汉铁路两线的洪门关系,在西安成立同德运输企业公司,在郑州成立五伦企业运输公司为民生共进党开辟经费来源。正当民生共进党筹委会兴高采烈时,国民党中统和军统一致反对樊崧甫的组党活动。同时南京国民党中央秘书长吴铁城致电陕西省党部主任王宗山,制止樊崧甫"以帮会组党"。随后,中国民生共进党的秘书长李非凡被胡宗南逮捕,永远不知下落。随后,蒋介石以军委名义密电刘峙、胡宗南,令刘、胡将西北民盟和民生共进党强行取消,勒令其停止活动。西北方面组党工作就此告终。

1946年5月,国民党政府由重庆还都南京,军委委员会撤销,改组为国防部,各军风纪巡察团亦奉令结束。樊崧甫经南京到达上

海，与从美洲来的洪门致公党首领司徒美堂合作，筹办洪门政党。名称尚未确定。司徒美堂等反对蒋介石的独裁，遭蒋疑忌。受到蒋介石所派特务的摆弄与挟制，无法开展工作，樊崧甫只得单独行动。这时洪门领袖人物向海潜召集五圣山各堂首领开会，终南山山主韦以黻（字作民）也来参加。智松堂主向海潜自封为总堂主，提议以毛云代理仁文堂堂主，义衡堂堂主留给李济深或李福林，礼德堂堂主由韦以黻兼、以樊崧甫为副堂主。会后不久韦以黻病故，又公推樊崧甫继任，并兼管终南山事务。樊在沪杭两地开香堂数次，收了上千洪门弟兄，“仍以促进民德发展民生为目标，在政治上走中间路线。”仍积极组党。

蒋介石派特务头子徐亮来上海，以重金和国大代表为诱饵，拉拢洪门首领，以阻止洪门成立政党。为了抵制洪门成立政党，蒋介石又指使徐亮等人组织“新社会事业建设协会”。笼络了众多帮会由特务控制，这使洪门组织政党更加困难。

在“新社会事业建设协会”成立后，司徒美堂曾积极创办民治党，而樊崧甫与张子廉合作筹备民生共进党。这两个政党的政治人才和财政经济条件都不佳。尤其是樊崧甫创办的民生共进党，得不到左右两方面人士的欢迎。因樊崧甫是国民党军官，以往与蒋介石关系密切，被左翼人士看作是受命于蒋的。而樊原是国民党员，今脱离国民党别树一帜，被右翼分子视为反党行为。而“民生共进党”简称为“民共党”，竟然又被认为是从属于中共的。

1947年春，以孙科为背景的自由党林东海等到沪，拉拢民治党、民生共进党，举行记者招待会，宣布组织中间政党联盟，受到蒋介石控制的报界的攻击。1948年，樊崧甫由邵爽秋介绍，答应与中国国民党革命委员会京沪地下工作人员王葆真合作，樊崧甫的组建政党活动就此终止。1949年初，蒋介石要樊崧甫担任京沪杭警备副司令，遭樊拒绝，怀疑樊在政治上有异变，令特务头子毛森逮捕樊入狱，直到上海解放。樊出狱后，成为接受中国共产党领导的民主人士。

在樊崧甫领导洪门组建政党过程中，上海洪门派别间曾经发生过激烈的组党与组社之争。

洪门五圣山几位堂主曾在组建洪门政党还是会社问题上发生争执。礼德常主樊崧甫曾在国民党军界任要职，因受陈诚排挤，对国民党不满，于抗日战争胜利后，力求以洪门为基础，组建政党，在政治上另谋出路。而智松堂主向海潜虽然也与蒋介石有矛盾，但由于抽鸦片，在经济上依赖杜月笙和国民党方面接济，不敢得罪国民党当局，在政治上比樊崧甫要软弱得多。1947年4月，向海潜在上海祝寿，设寿堂于静安寺内，贺客盈门，除洪门弟兄外，上海国民党军政警宪的要人几乎都到了，居正、孙科等党国显要也送上了寿屏、寿联，“蒋介石也送来一封厚礼。”可见当局是拉拢向的。因此，当樊崧甫积极筹组“中国民生共进党”时，向海潜反对组党，主张组社。

当蒋介石指示徐亮以“中国新社会建设协会”统一对帮会的控制时，樊崧甫极力主张组织政党，徐亮主张组织会社。争论的实质在于国民党要控制帮会而帮会势力反对控制。樊所主张组建的政党是脱离国民党政府的控制，在政治上求独立的政党，这当然是当局所不许可的。会上樊、向之间争论激烈，向声称：“决定组会不组党，谁反对，以家法制裁。”而樊愤然抗议，并指出：“老大不仁，莫怪兄弟不义，各干各的，谁敢卖友求荣。”洪门首领人物覃振与樊的意见一致。

其实，向海潜有难言之隐，他也亟欲为洪门在政治上争取一个公开独立的地位。杜月笙曾将蒋介石反对洪门组织政党的意思暗示过向，况且“自军统特务徐亮打入洪门之后，不仅智松堂，而且整个五圣山的活动，都在军统严密监视控制之中，很难有自由施展之余地。”

1948年，樊崧甫在上海协社一次会议中，建议用洪门几个领导人的名义，对时局发表一个声明，呼吁国共两党停战言和，向海潜公开反对。最后樊又提出与李济深暗中联络，向默许了。有人曾问向，为何不同意呼吁停战言和，向说："他们只图个人发展，不考虑我和洪门弟兄的安全，发表了这样的声明，我们还能存在吗？"可见向海潜内心并不反对将洪门组成一个独立的政党，而是由于不能摆脱对"蒋家王朝"的依附，为了个人的安全，不敢组党，也不敢公开提出自己独立的政治要求。向海潜仿效杜月笙组织"恒社"的形式，组织了一个"上海市协社"。

中国洪门民治党成立前后

海外洪门在辛亥革命期间为辛亥革命筹饷作出过重大贡献，抗日战争时期为抗日救国出钱出力，名标史籍。但是抗战后，在政治上发生了分化，有的反对蒋介石独裁内战，也有的被国民党"中统"利用。

海外洪门组织分为四种："一为'致公堂'；二为'金兰公所'；三为'达权社'；四为'洪顺堂'。""民国以来活动最力者乃致公堂。"

1923年10月10日，在美洲洪门致公总堂倡议下，于美国旧金山举行全球洪门代表大会，将致公总堂改组为民治党，由美洲华侨领袖人物陈竞存、唐簪赓任第一届正副总理。陈、唐逝世后，改选华侨领袖司徒美堂为主席，继续负责领导，但由于组织不够健全，且缺乏基本政纲和有关章程，组织上也较分散，多年来无显著发展。

抗战胜利前后，在国内外民主潮流推进下，国内新党派相继产生，海外洪门热情参加国内的政治活动，力图组建现代化政党，在国内参政。1945年3月，在纽约举行全美洲洪门代表大会，宣布改名为"中国洪门致公党"。总部设在上海，仍由司徒美堂任主席，海外各地多设有总支部及分部。该党之宗旨为："统一海内外洪门组织，团结社会劳动群众，促进民主政治，安定世界和平"。对国是的主张是："以省为地方自治单位，反对一党专政，武力统一与地方割据；在民主联合政府未成立前，美国应停止训练与装备国军；东北各省区地方政府，应改为联合政府，并尽速筹备地方普选，建立由下而上的地方自治政府。"显然，该党当时能表示反对美国支持国民党政府发动内战，并响应了中国共产党关于成立联合政府的号召，其政治态度的进步性比较明显。

在司徒美堂组织"中国洪门民治党"之前，上海广帮洪门首领杨文道与华北地区帮会首领张书城、段剑青，上海帮会首领吴纪舜（博士）、陈亦康（商人）等三十余人协议举行"全球洪门恳亲大会"，争取"青洪合流"，同时电请在美国的司徒美堂等人，欢迎他们归国参加恳亲大会。但因上海青帮首领杜月笙反对"青洪合流"，遂中止此议。

当司徒美堂等人回国召集"洪门恳亲会"，准备成立统一的洪门政党时，国民党中统特务头子陈果夫、陈立夫派大批特务混入洪门内部。本来军统通过杜月笙控制帮会，自戴笠坠机摔死之后，军统失去了对帮会的控制作用，遂由中统控制了洪门。当时正值蒋介石发动全面内战的形势，国民党中统头子陈立夫声称，解决中共问题"应当施用外科手术"，他们拼凑御用的"民主党派"，伪装民主。

中国洪门民治党成立前，先于1946年7月25日在上海贵州路湖社举行了"中国洪门恳亲大会"，到会者三百余人，主席团成员为杜月笙、向海潜、赵昱、徐朗西、郑子良、司徒美堂、杨虎、韦作民、杨庆山、张书城、程壮、张子廉、陈其芬、杨文道、杨天孚。但杜月笙与司徒美堂两人称病未参加开幕式，司徒后期到会。

恳亲大会代表名单中有：美国吕超然，加拿大谢志如，檀香山张鹏一，澳洲赵文藻，古巴朱家兆，秘鲁蔡杰则，巴拿马吴克泮，印度

何劲洲，非洲麦璧，香港王志圣、洪少植，澳门陈文川，上海郑子良、张子廉、程壮、石振江、杨啸天、徐逸民、杨文道，以及西北、山东、河北、重庆、南京、华北、河南等地区的代表。来宾中有洪深、姬觉弥、祝平、赵祖康等。大会工作人员有秘书长姜豪、总务组长陈瑞华、登记组长高仁绂、交际组长陈培德、宣传组长葛肇基、警卫组长王铁民。

洪门恳亲会的开会仪式，具有浓厚的帮会气氛。礼堂门前的对联是“义气待兄弟；忠心报国家”。场内正中高悬绿、白、紫、红、黑的洪门五色旗帜，象征仁、义、礼、智、信五德。巨幅横额上书“洪门是我们的家庭，要情同骨肉，亲如兄弟”、“我们要行侠仗义，除暴安良”。

主席团主席程壮致开会词，赵昱报告了洪门的历史，杨于孚报告了美洲洪门的情况。主席团成员郑子良发言中反映出海外洪门领袖司徒美堂回国后受到冷落的情景。秘书长姜豪报告提案为建立洪门先烈祠一座；筹备光洪中学；上海设立洪门总通信处二处；海外为华山路四七六号致公总堂（五祖祠）；国内为威海卫路二〇七号洪兴协会。临时动议有二，一为用大会名义向蒋介石致敬；二为用娱乐方式筹募洪门福利基金。警卫组长王铁民是“军统”分子，在会上提出“不受分化”案，是针对“中统”的分化洪门而提出的。此次会上“中统”人数居多数，“军统”自戴笠死后在帮会中的势力已是一蹶不振。

这个恳亲大会后来又搬到丽都花园举行，至8月2日闭幕。会前“中统”并没有安排成立“中国洪门民治党”的议程。会议进行过程中，“中统”布置好力量，再以多数表决的形式决定成立“中国洪门民治党”。司徒美堂虽然表示坚决反对，然因人少势单，无济于事。大会还决定成立中国洪门民治党的“中央执行委员会”的各种机构，主席、副主席、六部、一处、四委员会的人选。主席司徒美堂，副主席赵昱、朱家兆，宣传部长骆介子，组织部长杨天孚，生产部长黄守中，社会运动部长甘纶，训练部长高仁绂，（尚缺一部）。设计委员会主任委员陶履中，财务委员会主任委员谢志如，考核委员会主任委员朱家兆，党史编纂委员会主任委员黄建中，秘书处处长吕超然（一说是姜豪）。不久机构与人选改变为中央执行委员会取消主席制，由司徒美堂、赵昱、朱家兆三人担任执行委员。各部人选是秘书长陶履中，组织部长张书城、联络部长吕雒九，宣传部长骆介子，财政部长任荣野。工作委员会一律取消。

会议讨论了“堂”与“党”的问题。有人主张“堂”内对政治有兴趣者可组党，堂党应分立，不可混合为一。有人主张“堂”、“党”一家，堂即党，党即堂。两种意见争论相当激烈。关于组党的目的，也是议题之一，有主张组党协助国民党，拥护国民政府者；有倾向中共及民盟，意图推翻国民政府者。当时因意见分歧，讨论无结果。暂且因国内政局不定，讨论意见不作决定。

起初，司徒美堂坚决主张组党，而且认为是刻不容缓的任务。司徒美堂等酝酿组建中国洪门民治党，希望参加多党制的民主联合政府。同时，“另有一部分洪门致公党分子，则加入国家社会党与民主宪政党，合并改组之为民主社会党”。后来，司徒美堂发现自己为代表的美洲洪门受排挤，于是表示抵制民治党。

在中国洪门民治党成立之前，于1946年8月即拟订了《中国洪门民治党第一次代表大会宣言》，该宣言要点如下：

> “本党旷观国际大势之所趋，国内事实环境之需要，认为我国今日所应创建与革命者，从政治而言：必须提早完成地方自治，颁布宪法，以实现民主政治，建立文官制度，规定政务官任职期限，至改善公务员待遇，奖励廉洁，严惩贪污，以增加政治效能。从军事方面言：应实行征兵制，并将现有全国军队整编为国防

军，所有国防军官兵一律宣誓，永不参加任何党派战争及永不干涉国家行政。从外交方面言：必须保持国家领土主权之完整，赞助其他国家独立自主之运动；并拥护联合国机构，及保障与国际和平有关之一切公约，以维持世界永久和平。从经济方面言：在提高国民生活，充实国防需要之计划生产原则下，尽量发展国营事业，保障民营事业。又为免致贫富悬殊激起社会变乱，衡[彻]底举办全国财产总登记，并确定私人土地资产最高限额，使用种种方法，增进农业生产，以发展农村经济，励行保护关税，防止外货倾销，以保障民族工业，在不防害国家主权原则下，利用外资及国外技术人才，以开发富源，侨胞人力资力之用以开发祖国者，尤予以鼓励；并推行各种合作事业，以利生产运销分配而制止中间人剥削垄断，渐渐达到社会财富之均衡。从文化教育言：吾人认为须发扬中国固有之文化，以培养国民道德，提高科学之研究，以改进国民生活；实施义务教育，工读教育及各种补习教育，以期教育之普及；提倡举办各项文化事业，奖励文化界人士进修，以求本位文化之发扬；奖励科学发明，及外文译著，并与各国交换大学教授及学生，以期国际文化之沟通。最后，从社会方面言：吾人认为应从速制定国民共同遵守之礼仪，革除社会恶习，养成良好风气；并推行社会保险，实施劳工保护，及举办各种社会福利事业，以达到人心及社会之安定。”

“本党之组织，从其数百年奋斗之历史言，固以洪门志士为其重心，但以‘复兴民族安定国家’之政治主张言，则此伟大使命，艰巨责任，非仅限于洪门人士单独肩负与完成者，因此全国同胞，青年志士，凡对本党宣言政纲及对国是之主张表示同情拥护并愿努力以求实现者，一律欢迎其入党为本党党员。再，本党对于关内各党派亦皆表示至诚友好之态度，盖吾人之政治主张，容未一致，所采取途径，未必尽同；但保障吾人国家之生存及民族之生命之延续，则为共同之目标，殆无疑义。故今后与各党间相互为援，共同努力，以求此最高目标之实现，乃必然之事，亦必然之势，本党对此特郑重而表示之。”

以上从该党第一次代表大会宣言中可看出该党的主要政治主张可归纳为几点：

1. 主张“民主政治，建立文官制度”，“奖励廉洁，严惩贪污”，在当时具体情况下，有针对国民政府的专制独裁，推行军阀政治，吏治腐败的意义；

2.“不参加任何党派战争”，在当时有反对蒋介石发动内战的含意；

3.“必须保持国家领土主权之完整”，在当时有针对国民政府对外尤其向美国出卖主权的意义；

4.“确定私人土地及资产最高限额”，“励行保护关税，防止外货倾销，以保民族工业，在不妨害国家主权原则下，利用外资及国外技术人才，以开发富源，侨胞人才资力之用以开发祖国者，尤予以鼓励；并推行各种合作事业……渐达到社会财富之均衡。”这些经济主张是具有进步意义的，是发展民族资本主义工商业的主张，和孙中山的经济主张比较一致。

5.“提高科学之研究，以改进国民生活；实施义务教育，工读教育……”。反映出较进步的教育思想。

6.“革除社会恶习，养成良好风气”，“实施劳动保护，及举办各种社会福利事业”。从社会改良来说，也属于进步的主张。

综上所述，中国洪门民治党宣言中的政治主张，基本上属于资产阶级改良主义的主张，在国民党统治下这些主张是行不通的，但在当时国民党专制独裁统治下，这些关于民

主政治，发展民族资本主义的主张，是具有进步性的。

该党在拟订出第一次代表大会宣言的同时拟订了《中国洪门民治党政纲》，分为：总纲、政治、军事、外交、经济、文教、社会七个部分。该政纲基本上是第一次代表大会宣言的具体化。

此后，中国洪门民治党逐步受到国民党"中统"特务的干扰，具有进步主张的司徒美堂等人受到排挤，不久即挤掉了来自美洲的洪门人士。

1946年9月1日，民治党正式宣告成立，举行记者招待会，并发表了《对时局之五项主张》，内容为：

（一）民主政府要以民意为依归，现在人民公意所要求者为和平统一，因此本党主张国内军事冲突即应停止，在和平统一原则下从速解决一切政治、军事问题。

（二）改组政府，为过渡时期办法，其目的在依各党派协调，解除人民痛苦，本党对此甚表赞同，唯各党务须推选贤能人士，参加中枢组织，切实革新政治，不应垄断名额分配问题，延阻和平实现，加重国家危机。

（三）关于军队整编，应由各党派推选代表组织整编委员会，依照既定整军方案，切实执行，以期达军队国家化之目的。

（四）现有争执区可划分若干"新政治实验区"，由政府选派无武力之政党人士合组"新政实验委员会"，暂行负责治理，一俟宪法颁布，各级民选政府成立，此项临时治理权仍应移交于民选之地方政府。

（五）任何党派均应顾到国家民族利益，尤其保持国家领土主权之完整，本党不同意将任何内争问题交联合国讨论，或要国际间作直接间接之干预。

以上五项政治主张反映出"中国洪门民治党"的活动虽受"中统"阻挠和破坏，但却反对内战，主张和平统一，反对独裁，主张多党制，是以"中间"党派的政治主张出现的，在军队等问题上暴露出民治党倾向国民党的主张。反映出"中统"虽然企图从中控制民治党，但此时民治党尚未完全受"中统"摆布，仍有自己洪门"中间势力"的一些政治要求。

从该党以上的宣言和政纲中所反映的是资产阶级改良主义的主张，尚看不出受"中统"控制的迹象。

此后，"中国洪门民治党"中央执行委员会发表致海外洪门各团体通电，要求海外各洪门团体戮力同心，统一步骤，实现"民治党"之决策。一时间，美洲各地和菲律宾的洪门报刊都刊载了在上海召开的恳亲大会及"民治党"成立的消息，转载了《对时局之五项主张》和领导机构人选名单，大部分拍来贺电，有的洪门侨报还特为发表社论。绝大部分的海外致公堂或致公党都改称"民治党"。

国民党"中统"乘洪门恳亲大会之机，混入洪门，又通过参加"民治党"实现了涉足美洲致公堂的阴谋。

国民党当局对于中国洪门民治党的活动相当注意，采取了拉拢一部分人从中分化的手法。

从国民党当局于1947年5月至10月间所搜集的有关中国洪门民治党组织活动状况如下：

其一，赵昱在南洋的活动：

中国洪门民治党内部分为二派，一派以司徒美堂为首，其力量在美洲；另一派以赵昱为首，其力量在南洋一带。国民党当局为了防止中国洪门民治党成为不利于国民党实行专制独裁统治的政治力量，从中拉拢收买赵昱为首的一派，排挤打击司徒美堂为首的一派。赵昱别字寿彭，曾任致公党总理。自司徒与赵合作改致公党为民治党后，不设主席，"由九位常务委员执行党务常委。其中隶于

司徒美堂派者有:朱家兆(古巴代表)、杨天孚(又名健夫,美国代表兼组织部长,燕京大学毕业);朱今石(加拿大代表)。属于赵昱派者有:张书城(浙江衢县人该党秘书长)、任荣野(河南人)、高仁绂(陆军中将山东人)。赵昱授命张书城收买杨天孚、朱今石等,以谋孤立司徒美堂,朱家兆旋即同情赵派",司徒美堂受排挤。

赵昱赴香港联络各堂洪门负责人。赵昱访国民党驻港机关及港府各机关。李济深、蔡廷锴、黄精一等曾作赵的工作,希望赵与他们一同走爱国、民主道路,但为赵拒绝。赵在香港积极筹组港澳总支部,准备向香港当局正式呈请备案。该总支部全体委员均已内定,其中有刘宝钧、黄适缘二人被国民党当局称为"奸伪分子"。"该党港澳方面约有党员十万。"

在赵昱筹划下,中国洪门民治党港澳总支部正式成立。由熊少豪任主委,黄沧海任副主委,刘锦灿任主任秘书,陈伟涛任总务科长,叶碧珊任组织科长,另于港澳各区分设支部。总支部设于香港于诺道中一三四号,公开挂牌。赵昱一度赴澳门活动,被澳门当局以扰乱治安罪驱逐出境。

赵昱于1947年6月中旬乘美琪将军号邮船赴菲律宾,寓于马尼拉苑伦街侨商杜泽生处。赵到菲律宾活动的目的主要是筹募大批经费。洪门在菲律宾的组织有:中国洪门青年团、青年尚武国术社、洪光学校、侨商公报、抗日锄奸义勇军同志总会、秉公社、竹林协议团、协和社等。均与该党采取联络。赵昱预定在菲岛作一个月之逗留,于捐款集有成数后,再行转往

南洋各埠活动。

其二,洪门民治党内部分化:

中国洪门民治党成立前,内部即有意见分歧,有主张党(原名致公党)堂(致公堂)合一者,有主张党堂并立者。"迨该党成立后,即有洪门人士张子廉、王知本、郑和本等另组'洪兴协会',许君武、林有民等另组'洪门民治建国会',声明民治党不足以代表全体洪门,陈其尤等在香港仍称致公党,表示不合作。该党虽承认司徒美堂为领袖,但又表示中央宜采理事制,由常务理事共同负责,且不承认司徒美堂为主席。"

该党存在着多方面的纠纷。

港澳总支部发生纠纷:赵昱前次赴香港时,曾委任执监委员六十一人,此后该党中央按照编制重新委任执监委三十四人,候补十六人,遂引起施伦佐及熊少豪二派之正面分裂。该部举行新执监委员就职时,施等拒不参加,认为现在新任之委任状系由该党中央驻会委员高天绂一人所署委,而司徒美堂及赵昱均未签署,真相不明。现施等拟进行另组"整理委员会",并电催司徒美堂、赵昱等来港。港澳总支部业已就职之执监委员计有:熊少豪(主委)、黄沧海(副主委)、叶碧珊、陈直中、刘宝钧(有政见分歧者)、黄晓山、宋约云、曾玉波、彭天雄、林维德、钟懋将、陈绮云、赵善灿。纠纷原因:(1)赵昱前委任之执监委员及各部主任被该党中央推翻重新委任,遂引起大部分党员反对。(2)该党执监委员分为三派,即朱家兆派,司徒美堂派,赵昱派。三派中赵派约二十余人,占最多数。赵派与司徒派曾一度合作抵抗朱派。(3)主委熊少豪在洪门资历短浅,且把持党务,也是引起内部纠纷的原因之一。

港澳总支部中的反对派在施伦佐领导下,已组成执监委员整理委员会,并在大中华酒店五楼七号房设办事处,提出排除跨党分子及出卖该党者的口号,声称必要时将另行组织新民治党。该党整理委员会推定刘锦东、施伦佐、梁创仲、区标、赵礼东、刘锦灿、梁国权、林飞熊、张海若、陈传涛等为常委,杨大枢、杨馥、黄启林、谢佐基等为委员,并推定施伦佐、赵礼东为该会对外发言人。

洪门民治党港澳总支部的主干人物是熊少豪(主任委员)和黄沧海,他们的支持者是

美洲方面的朱家兆。由赵昱支持的反对派施伦佐，虽曾登报公开否认熊少豪领导下的港澳总支部，可是反对派在香港的洪门弟兄群中，缺乏号召力，结果无法阻止熊少豪的活动。

熊少豪，本来是青帮人物，在香港置有产业，手头相当阔绰；黄沧海，在香港洪门弟兄群中亦颇有钱财。因此，他们的活动较有经济力量，同时他们还得到朱家兆领导下的美洲洪门在财力等方面的支持。

熊少豪这一派，在香港洪门中不能完全取得控制地位，党员不过六七百人，洪门弟兄们只知道凭藉帮会组织找生活，不关心组织党派或参加什么政党的活动；更因港澳帮会中人都离不开警界的庇护他们怕参加政党活动引起政府当局的注意。该部支部联络各方，委员中也有民盟人士以及其他党派分子。

香港政府对于洪门民治党港澳总支部的组织，虽然不曾阻挠，但予以严密监视，尤其对于作为民治党党员的洪门分子监视更为严密。洪门帮会中人，不管是否民治党党员，只要参加帮会的械斗或有其他违法行为，警方断不放松。该总支部第一区党部（设于湾仔轩尼诗道四八八七号三楼），自成立后，因所属党员"连胜"。（黑社会堂口）分子与"冬"字头分子争地盘利益，酝酿斗殴，为警察当局到该部搜查，捕去十九人。查该部负责人张若海，现参加施伦佐之反对派，该部已无形中与熊少豪主持之港澳总支部脱节。洪门民治党的美洲等地的首领人物尚不知港澳总支部发生内讧，美洲洪门捐汇的二千元美金，为熊少豪截收。熊少豪接到美洲洪门代表会来电称：将拨十万元美金在港办报，另拨五十万美金建筑大厦，作招待华侨及洪门分子之用。熊少豪回电致谢，并拟筹办《民治月报》为宣传喉舌，已派冯啸天、李子诵等负责筹办，将来该报亦由冯、李二人主持。

中国洪门民治党中央常务委员兼粤港菲特派员赵昱，在港登报启事谓：该党中执会秘书处推翻其本人所委之港澳总支部职员，而另行委派，此举未经常会通过，其委任状亦未经驻会委员三人之签署，为不合法，当属无效。又革除施伦佐党籍事，并未经中常会之通过，亦未经驻会委员三人之签署，亦属无效（该会驻会委员为赵昱、司徒美堂、朱家兆、黄守中、高仁绂五人，凡有关文件经驻会委员三人签署始为有效）。唯熊少豪派主持之港澳总支部，为使社会人士注意，造成既成事实，以对抗改组计，于10月12日，在香港大同酒家举行正式成立大会，事前发出请柬甚多，到会者有蔡廷锴、何香凝、余兆麒、潘公弼、徐季良、卫文纬、沈慧英、陈公哲、马叙朝、王志圣、黄翠薇（港府政治部主任）、张沛松（民社党港澳总支部代表）及该党中委钟仲芍及党员约二百人，礼堂中分挂国旗及该党五色党旗，中悬"义气团结"、"忠诚救国"、"义侠除奸"三大信条，由熊少豪主席阐述该党工作及主张，并强调今后愿与各友党合作，为民主政治而努力。后由副主委黄沧海致谢词，并分发开幕特刊。是日并未请来宾演讲。反对派施伦佐对熊少豪所领导的港澳总支部认为非法，表示反对到底。

其三，司徒美堂退出中国洪门民治党：

国民党控制下召开的"国民代表大会"开幕前，司徒美堂曾对"国大"抱有幻想，代表洪门民治党要求国民政府给国大代表一百席，遭拒绝，司徒美堂遂对"国大"表示消极。洪门民治党的另一领袖赵昱，排挤司徒美堂扩展个人势力，曾代表该党参加"中间党派联盟"，司徒美堂表示反对。随后，司徒美堂正式宣布脱党。于9月6日在上海大西洋菜社公开招待记者，发表脱党声明如下：

> "去岁自美返国后，鉴于国内时局动乱，乃有集合海外洪门同志组党，以发扬洪门传统精神，而协助政府安定人心之志。惟民治党成立一年来，徒见多数党内分子致力于党派之纷争，而未能从事于国家生产建设事业之努力，舍本逐末，

实违初衷。个人意见既不同于众，脱党亦不致影响党之前途，近复经华北华南及海外洪门同志李梅林、魏大可、王慕诉、张逊之、陈铁吾、张辅邦、王志圣等二百余人通电赞成，乃毅然宣布脱党。今后将竭力教育，以实现不争之为争的建设本志。”

司徒美堂退出中国洪门民治党后，该党由赵昱继续领导，又经过改组，活动中心移往华南及海外。

当司徒美堂宣布退出该党时，该党重要分子谭护等五十余人通电挽留司徒美堂。

司徒美堂退出中国洪门民治党后，该党内部并没有平静，而是在国民党“中统”挑拨下继续发生纠纷。

国民党“中统”竭力插手该党在海外的活动。该党本来想在国内参政，力图在国民党政权下争取到一定的席位，结果其政治目的基本落空。这一事实进一步说明了蒋介石是反对帮会以独立的政治态度在国内组党的。

两个哥老会政党

哥老会属于洪帮的支派，在抗战胜利后组建政党，力图在中国推行多党制政治的风潮中，哥老会也在某些地区组建起政党，其中有中华社会建设党、民主社会协进会等。这两个哥老会政党的概况和章程如下：

中华社会建设党。

该党系四川哥老会首领冷开泰、邓叔才所组织，总部设于成都。并设有“汉华社”、“生活互助社”等外围组织。该党自称以“阐扬民生主义”为宗旨。在其党纲中声称：“本互助之精神，以求共同解决人生经济问题。最终目的在使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养”。并订立《党章》及《行动纲领》。其发展组织，曾以“汉华企业公司”名义，在川西各地大量吸收成员。党员以一次缴纳党费多少而分为甲、乙、丙、丁、戊五个等级。党费最高五万元，最低一万元。该党利用哥老会扩展党务，欢迎四川各县及西康哥老会人员参加；并联络社会人士，以充实力量。当时，该党还以“大同学术研究社”名义，发行《大同日报》、《大同画刊》；并组织大同出版社，以扩大宣传。该党党章如下：

中华社会建设党党章

甲、权力机关：

（一）全国党员代表大会，闭幕时由中央执行委员会代行其职权。

（二）全省党员代表大会，闭幕时省执行委员会代行职权。

（三）全县市党员代表大会，闭幕时由县市执行委员会代行职权。

（四）小组党员大会闭幕时，由小组执行委员会书记代行其职权。

（五）全区党员代表大会，闭幕时由区执行委员会代行其职权。

（六）各级组织中，并设立监察委员会，分别执行监察任务。

乙、中央执行委员会设委员十一人至二十四人，中央监察委员会设委员七人至十九人，均由全国代表大会选出之。

丙、省执行委员会设委员七人至十七人，省监察委员会设委员五人至七人，均由县（市）代表大会选出之。

丁、区执行委员会设委员三人至五人，区监察委员会设委员三人，均由区党员代表大会选出之。

戊、小组设执行委员一人。

己、各级监察委员之任期与执行委员同。

庚、其选法及各级党部委员之任期另有规定。

上述中华社会建设党党章属于近代资产阶级民主化类型的政党的章程。它反映出哥老会在组织制度上的进步。

中华社会建设党也制订了行动纲领，共

分六大部分。对该党纲领进行如下介绍与分析：

中华社会建设党行动纲领

甲、争取民族自主，一切内政外交均应争取自主，接受国际援助，应不妨害民族自我之最高利益。

乙、开放国家政权，次第实施普选，并广延有名望之在野社会人士，及各专家，共襄政事，以求达到真正民主政治之途径。

以上这两条内容，一是争取民族独立自主，一是争取真正的民主政治。这些资产阶级民主革命的要求，在中国共产党领导的新民主主义革命时期，虽然属旧民主主义的政治要求，相对新民主主义的政治主张，有其落后性，但是，由哥老会建立的这种小党派，当时在国民党统治地区，对于争取民族独立，反对国民党专制独裁统治，却有一定的积极意义。

丙、力主经济平等：如地权平均，劳资利益平均，公教人员待遇等事，以求社会主义实利之发扬。

丁、彻底改革教育：(1)义务教育之扩大与发展；(2)强迫教育之实施；(3)扫除全部文盲。

戊、扩大物资建设：在交通工矿农业垦殖国际贸易等部门之分头扩大发展，其节目如后：(1)建设铁路(五十万公里计划规定)；(2)建设公路(各省县乡镇构成公路网)；(3)建设各种纤维工业工厂(棉花丝织之类)；(4)建设重工业工厂；(5)建设各种原力工业工厂；(6)建设各都市公民住宅；(7)建设各都市县公用事业。

己、加紧救济工作：(1)救济婴儿；(2)救济鳏寡孤独；(3)救济老弱残废；(4)救济天灾人祸之难民；(5)救济失业；(6)救济贫苦病人。

以上纲领中的四条，关于力主经济平等、彻底改革教育、扩大物资建设、加紧救济工作，发展轻重工业的主张相当突出。在经济落后，广大人民贫苦的中国，是具有进步意义的。

旧时代的哥老会主要方面是在社会秩序、社会经济文化建设中起破坏作用，有些地区的哥老会的活动类似土匪，但是，从《中华社会建设党党章》和《中华社会建设党行动纲领》中所看到的，哥老会迎合时代潮流，随着时代的进步，自身进步了。从组织上，完全放弃了“三十六步半”的封建等级制的形态，改变龙头大哥专制的封建家长制为党员各级代表大会制，并设各级监察委员。从政治上争取民族独立与政治民主。从经济上主张多方面开展现代化建设，并重视大力发展教育事业等。虽然这一哥老会组建的政党的纲领在当时是不可能实现的，但是，它却反映出哥老会中的一种现代化的进步趋向。

民主社会协进会。

该组织也是哥老会的党派之一，为成都哥老会首领方茂山、马昆山、李侯亭等所组织，以彭焕章的公馆为办公地点，并于太平街浓化茶社内办理入会登记手续。该会宣称以民主立场，根据三民主义最高原则，从事社会改进工作，期于迅速达成政治民主经济民主之目的。该会曾印发缘起及章程分发宣传。该会在仁寿等县均有活动。

该会章程如下：

民主社会协进会章程

第一章 总则

第一条：名称：本会定名为民主社会协进会。

第二条：宗旨：本会以民主立场，根据三民主义最高原则，从事实际努力，推动社会改进工作，期于迅速达成政治民主经济民主之目的。

第三条:会址:本会总会暂设成都,得由决议改适当地点。

第四条:关于民族方面者:

(一)依据民族主义,发扬社会团体固有之优点,及适合现在需要之民族文化。

(二)灌输各国民主制度下养成之公民道德。

(三)矫正旧有习惯之劣点,改革环境熏染之恶习。

(四)注重生活指导及互助。

(五)以社会力量扶助陷于穷困之特殊天才。

(六)推行民族保健运动,发扬拳术及有关卫生之及其他国技。

(七)以社会表示鼓励急公好义之行为及乐于社会服务之精神。

(八)注重社会交际,化除社会隔阂。

(九)协助妇女运动青年运动之正当发展,及儿童保育工作。

(十)加强社会联系及民族联系。

(十一)实现民族平等广大原则。

(十二)进行其他有益民族之工作。

第五条:关于民权方面者:

(一)培养运用四权之基本问题能力,及优良方式,灌输民治精神。

(二)以社会力量依法保障会员之基本自由,使获得正当之运用。

(三)提倡社会正义使其普及。

(四)造成选贤与能之风尚。

(五)发扬社会公意,表现社会制裁之公正效用。

(六)推行各项自治工作,树立法治规模。

(七)奖励民众参加政治工作,促进民众对于社会之责任。

(八)补助及监视公务人员之行动,俾能展其所长去其所短。

(九)造成健全舆论。

(十)介绍并普及民治基本知识及有关学说。

(十一)化除党同伐异气习提倡合作精神。

(十二)拥护和平统一国策,努力民主建设基本工作。

第六条:关于民生方面者:

(一)促进资劳合作,尊重劳工利益。

(二)扶助生产事业,并指引群众参加其规模生产事业。

(三)谋求农工商之和谐,发展增进其互助互利精神。

(四)推广各种合作运动,及合作事业俾有时效。

(五)扶助出口事业,增加其便利,俾能获有利之机。

(六)促进地方性之物质建设。

(七)保持旧有社会信用之效能,增加金融活动。

(八)促进交通运输之便利及安全。

(九)以社会互助工作,保障平民职业之发展,并增进工作效能。

(十)促成劳工保险制度之有效施行。

(十一)联络各种职业团体,保障各种职业之合法利益。

(十二)以社会力量,推广地方公用事业。

(十三)推广合理生活,促进经济繁荣。

(十四)辅助平民改进生产技能,增加时代应具之经济常识及民生要义。

(十五)培养企业所需之功能。

(十六)促经济民生之基本条件。

(十七)进行其他有关民生之工作。

第七条:关于社会方面者:

(一)提倡社会福利事业。

(二)增高社会文化水准。

(三)铺(助)社会救济工作。

(四)促进平民教育,及成人补习学校。

(五)普及社会正当娱乐。

(六)参加地方公益机构及工作。

(七)注重仲裁工作,减少民间纠纷。

(八)提倡自卫精神,保障地方安宁秩序。

(九)注重童、女工之工作情形,助其改善待遇及生活。

(十)助济异乡遭遇困苦患难之人士。

(十一)以适当方法,表扬社会善举及其他美德,增进社会友谊及良好风尚。

(十二)举办社会调查,建议社会改良改革事项。

(十三)于可能范围内,推进社会运动,研究社会问题。

(十四)交换社会信托工作。

(十五)进行其他有关社会工作事项。

(注:原件缺第八至第十四条及第二、三章)。

第四章 组织

第十五条:本会组织基础分为地域单位、职业单位、事业单位及工作单位四种。

第十六条:本会组织系统,以组为基本,组以下设若干分组,五组以上得成立支会。各支会构成分会,分会隶属于总会,不能成立支会之组,直属分会或总会;未便构成分会之支会直属于总会。

第十七条:本会各级组织以理监事为主脑,主席临时推定。总会设理事七十五人,互推常务理事二十三人,监事三十九人,互推常务监事十一人。分会设理事二十一人,互推常务理事九人,监事十三人,互推常务监事五人。支会设理事十五人,互推常务理事五人,监事七人,互推党务监事三人。理事会设总书记一人,干事长三人,书记干事若干人。各组设组长一人,干事若干人。支会以上得设名誉理事及顾问会。

第十八条:本会各级组织另订立。

以上《民主社会协进会章程》的总则和组织两大部分共十八条。其总则部分,分为民族、民权、民生、社会四方面。正如其宗旨中所说的,是"以民主立场,根据三民主义为最高原则,……以期迅速达成政治民主经济民主之目的。"实质上是要在奉行孙中山的三民主义的原则下,进行一定的政治、经济、社会等方面的改良,并未超出资产阶级、小资产阶级改良主义的范畴。

"民主社会协进会"这一哥老会组建的党派团体,以资产阶级、小资产阶级的改良主义为宗旨,虽然是行不通的,但是,前面所述的哥老会的"中华社会建设党"相类似,都反映出哥老会随着时代进步,自身有进步。它所提出的"实现民族平等广大原则"、"培养运用四权之基本问题能力及优良方式,灌输民治精神"、"拥护和平统一国策,努力民主建设基本工作"、"促进资劳合作,尊重劳工利益"、"提倡社会福利事业"等项,都不能解决中国的社会主要矛盾和政治、经济中的实际问题,但将这些主张与旧时代哥老会的"三十六誓"中所反映的封建专制政治与自然经济基础上的民间下层秘密结社的政治、经济主张相对照,就明显地看到哥老会的政治主张已发生了重大变化。它已经不再局限于游民、小生产者的结盟互助的观念,而是跨入了现代化的资产阶级小资产阶级的政治、经济意识。

"民主社会协进会"在组织上是分为以地域、职业、事业及工作四种单位。组织系统是在总会下设分会、下设支会、下设小组。各级

组织均“以理监事为主脑，主席临时推定。”这种组织模式，基本上采纳了资产阶级、小资产阶级政党的模式，哥老会所组建的党派团体的组织结构，完全放弃了旧时代的“三十六步半”的封建等级制，说明哥老会意识到必须以自身的变化适应时代的进化。

其实这一问题具有普遍性，任何一种社会团体、政党等组织，都是一定历史条件下的产物，当历史条件发生变化后，必须相应地进行自身的改造、变化，否则必然要被历史淘汰。

中国民主合众党和铁血党

中国民主合众党。

中国民主合众党的前身为“中国宏济社”，首领为在香港行医的“李大夫”。该党为一部分洪门人士相结合的组织，以有饭大家吃及扶弱济贫为号召。其经费来源，依靠标会抽息，以十人为一会，每月各出百元，以利率最高者得标，抽利息百分之七十五作为党费，已在港吸收党员一百五六十人。该党的政纲及组织条文如下：

中国民主合众党政纲及组织

甲、党的政见。

一、目前拥护中国国民政府，推行宪政。

二、维护世界和平，郑重邦交，加强各民族之联系。

三、谋求中国实现真正的民主，人民真正的自由，及世界各民族真正的平等。

四、实行人民社会化，国家民主化，民族大同化，打破疆域界限、种族界限。

五、反对流血主义，反对专权主义，反对同室操戈，反对军队私有。

六、绝对谋解决人民的衣食住行，五十者衣帛食肉，颁白者不负载于道路，黎民不饥不寒。

七、打倒贪官污吏、土豪劣绅。

八、实行工厂、矿产、铁路交通等一切公有。

九、反对经济财政官僚化。

十、提高人民智识，扫除文盲，广设小中大等[学]义教，推行科学教育。

十一、发展机器事业。

十二、以最短期间，建设新中国为真正的文明国，农工商学一切机器化，一切科学化。

十三、提倡人民的德治精神，提高人民的人权地位。

十四、技术人才学识分子，道德耆老，实行国家给养，并予资助。

十五、保障合义的私人资产，接受资本主义，调济人民及国家的一切需要。

十六、反对操纵居奇行为。

乙、党的组织

一、本党系中国应运而生之政党，即现时中国之进步的党。

二、本党的建国大纲及组织纲要，须待本党的全国代表大会厘定。

三、本党的代表大会以伦敦、纽约、上海为适当的地址，当临时决议通知之。

四、入党手续，必须本党党员二人以上之介绍，再由本党小组会议通过转经本党最高委员会审查而厘定，发给入党证明书。

上列中国民主合众党政纲及组织规定条文中反映出以下几点具有积极意义，但也有某些不切实际的幻想。

1. 追求资产阶级政治民主，主张“国家民主化，民族大同化”，反对一切战争，反对专制独裁，“反对同室操戈，反对军队私有。”这些针对蒋介石当时的内战、独裁政策，具有一定的积极意义。该党又以一种“中间势力”的姿态出现，企图走“中间路线”。

2. 提出“打倒贪官污吏、土豪劣绅”，“实

行工厂、矿产、铁路交通等一切公有”，“反对经济财政官僚化”。这些问题在当时是针对中国的阶级矛盾、社会矛盾的，有相当的进步意义。

3. 主张“提高人民智识，扫除文盲”，广设义务教育，“推行科学教育”，“发展机器事业”。这些主张在落后的旧中国，皆有一定进步意义。

4.“以最短期间，建设新中国为真正的文明国，农工商学一切机器化，一切科学化。”这些愿望是好的，但不可能在“最短期间”实现，也不可能在南京国民政府统治下实现。

5. 主张以“接受资本主义”，来发展经济和提高人民生活水平。这在当时历史条件下只能事与愿违。

该党的组织章程要等待该党全国代表大会召开后才能制定。

该党虽然是洪门人士的集合体，但其政治思想的认识水平，远超出了旧时代的洪门。

铁血党。

铁血党，为苏北帮会分子所组织，首先出现于高邮，自称组党目的：为改善人类生活。该党以“改善人类全体生活促进会”名义，对外活动。

铁血党以改善人类全体生活促进会名义发表了征求会员启事，全文如下：

> 挚爱的朋友们：我们都是时代的健儿，可是，惭愧得很，应该知道的我们无从知道，不应知道的却时时刻刻在[刺]激我们的思想。同样，应该做的事我们无法着手做，不应做的事偏偏有人要强迫我们做。是的，我们不能否认自己有缺点，有过失，但在事实上，很多不是补救缺点或纠正过失的事，相反的是促使我们缺点更大过失更深的作为。难道这类的情感我们也要接受吗？难道我们还不自觉地与那般自命中理的人去犯同样的错误吗？我们希望政府党团先进及社会贤达，本着正义的态度来超拔，来栽培。结果，什么人也不可靠。甚至有犯上述同样错误的危险。我们处在这样极端复杂而矛盾的生活状态（环境）之下，难道我们就此自甘废弃度时光吗？我们有我们的热情，我们爱国家，爱民族，爱世界全人类，爱宇宙间顺应自然而滋生的事物。我们愿意和他（它）们发生共同进化的密切关系，培养伟大的创造力，孕育万世不朽的新生命。因此，我们要根本消灭倚赖心，我们要从此自觉自助自动自强自立自治。于是，早想与正在苦闷中的青年朋友密切联络，相互策勉，可惜时机不许，直到而今才决定了一个“铁血党改善人类全体生活促进会”这样的目标，并订于五月五日在江苏高邮北门外民族路五三号正式成立办事处，专司会员登记、通讯、组织、宣传事宜。希望英勇有为的好学青年热烈参加（入会志愿者及会员登记表函索即寄），负起我们做人的责任。除分寄党政机关其有根据监督指导外，特此通告周知。并祝
>
> 前程远大！

从以上该党的这篇启事来看，其宗旨不明确，该党的有关资料，仅有这样一个启事，未制订出党章和党纲。这篇征求会员启事中所反映出来的该党的政治认识水平不高，未能摆脱帮会团体的民间下层社会结社的低层次的特点。

该党声称要“改善人类全体生活”，口气不小，而如何改善？有哪些切实可行的措施？有什么计划？这些都不明确。作为一篇征求会员启事，未能申明自己的宗旨也未能申明自己的组织状况及组织原则。这篇启事中的语无伦次，言不成章及逻辑混乱，概念含糊的特点，近似痴人说梦，无法与上述几个洪门哥老会所组成的政党的党章党纲相比。这一事实说明了洪门以及有关帮会的思想文化水平发展不平衡，这是中国社会史中的实际状况。

中间党派联盟

中间党派联盟的概况。

中间党派联盟是由三个党联盟组成的，这三个党中的中国洪门民治党、中国民生共进党都是洪门政党，而另一个中国国民自由党，虽然不是洪门组建的政党但其中也有部分洪门人士。

中国洪门民治党、中国民生共进党、中国国民自由党为联合发起组织“中间党联盟”，于1947年6月21日下午2时在上海西藏路大新公司五层楼酒家，招待各报记者。由民治党杨大孚、民生共进党樊崧甫、国民自由党林东海等，分别报告此次发起组织“中间党联盟”之经过及其主旨；并宣布联盟的共同纲领，最后并表示尚有其他政党，也准备参加该联盟，采取一致行动。

民治党总部设于上海市华山路四七六号。民生共进党总部设于上海市虹口峨眉路一一四弄五号(办公处)。这两个党的创始人分别为司徒美堂和樊崧甫，本书前面已介绍过，在此不重述。而联盟者之一的中国国民自由党，“原名中国自由党，1938年元旦成立于长沙，1946年元旦，在重庆改组。”该党创始人林东海，早年在加拿大留学时即追随孙中山致力于革命工作，回国后从事教育、外交等工作二十余年。抗日战争时期主张“唤起民众”开展全面抗日运动，反对蒋介石的独裁政治和官僚政治，主张“铲除一切特权，使每个人在民主的法律之前真正平等。”主张在国际上中国要有独立自主地位，在国内“政治与经济的民主”。抗战期间，该党西南支部藉帮会力量发展组织，这与抗战胜利后与洪门政党联盟不无历史渊源关系。

中间党派联盟，顾名思义，是以“中间势力”的姿态出现的，自称在抗战胜利后党争剧烈的现实政局中，“系依民意为准绳，不偏不倚”，“遵循政党政治的常轨”联合的中间党，“共同促进政党政治的实现。政党政治是各以政纲政策，争取人民的信仰与拥护，而参与政权是受人民的付托，而为人民服务。政党无所争，所争唯国家人民的利益”云。

该联盟成立后，为扩展阵容，决定继续欢迎国内各党派参加，樊崧甫、高仁绂、张书城、任荣野、杨健夫等分别与具有洪门会党历史渊源的光复会、中和党、国民自强社、忠义党以及中国宗教徒和平建国大同盟接洽，林东海负责在南京向政府各方接洽。该盟规定各党参加联盟后，仍有独立性，互相合作，以壮声势。盟内所需经费，由参加之各党平均负担，每月二十万元，不受任何方面之津贴。向外宣传该盟可以负起第三方面之任务，调处国共之争端，向政府表示，愿于政府改组时予该盟各党参加之机会。该盟在南京召集会议，参加联盟的各党首领人物均出席。决议：(1)创办周报，加强宣传；(2)规定每月最后之星期日举行联席会议一次，各党可派代表六至七人参加；(3)准备继承民主同盟之任务，负起第三方面之责任，继续从事和平运动。该盟集合各小党组合而成，以“中间”为号召，表面上宣称以第三方面从事和平运动，同时又要求参加政府，实际上是争取参政机会。

《中间党联盟宣言》要点如下：

宣称：“我们的目的，即在联合这样的中间党，共同促进政党政治的实现。”认为国家“要有秩序，有进步，就应该统一、民主，尤其应该立刻实现和平。”

该党要求国民党和共产党双方“顺从民意，放弃战争；拿出诚心，解决问题，大家共纳政治活动于政党政治的常轨。不满意现状，尽可用政治方式解决一切，改善一切；绝不可以战争方式，摧毁国家仅余的元气，断绝人民一息的生机。国家祸福，政治功罪，都系此一念。”

该盟制定了共同纲领，其中要点为：为求国家秩序“必须实现和平统一。”为求政治进步，“必须实现多党的政党政治。”在安定民生方面“必须采取切中时弊的有效措施，并确立适合国情的经济制度。”在国际方面“必须建

立平等,互惠,友好的国际关系”。

该盟提出了对时局的主张,共分四部分,要点如下:

(1)“主张国共双方,为顾全国人民的利益,应在和平统一之原则下,立即无条件停战。”

(2)“主张政府为昭天下人以共信,应有还政于民的信心,彻底开放政权。……建立一个综合多方面人民意见利益的多党政治。”

(3)为反对官吏贪污、官僚资本作祟,“主张立刻举办现任官吏及曾任官吏的财产总登记,并严订实施办法。”

(4)“坚决反对任何形式的国际干涉。”

上述该盟对时局的主张中,有关反对内战、反对国民党专制独裁、反对官吏贪污、反对外国干涉中国内政等方面,是具有积极意义的。但是,“中间党联盟”所主张的走国共两党间的“中间路线”,是根本行不通的。“中间党联盟”的大多数成员,作为“中间势力”或称“中间力量”或称“中间派”是中国新民主义革命中,共产党应当争取、团结的力量,而对其所采取的“中间路线”则采取批评态度。也就是说,“中间力量”与“中间路线”是两个概念,共产党的政策是争取中间力量,批评、否定“中间路线”。对于洪门成员为主的“中间党联盟”,中国共产党同样是争取、团结这支“中间力量”,孤立和打击国民党反动派,而对于“中间党联盟”的“不偏不倚”的“中间”政治路线,是否定的。

流氓特务的末日活动

恶贯杭城

抗日战争时期,浙江地区的青帮势力大发展,青帮与日伪勾结,形成危害地方的黑社会势力。抗日战争胜利后,这些青帮头子有的被杀,被关,有的逃亡远匿。当青帮势力消沉之后,洪帮势力乘虚而入。1946年,洪门五圣山首领张子廉、向海潜都主张在杭州建立“码头”。为此,向海潜对当时浙江国民党党、政、军,金融界一些头面人物,竭尽拉拢联络之能事,彼此间投帖拜客,设宴招待。向海潜还在下城七宝寺内大摆香堂,亲自主持收了一批弟兄。杭州八大丛林的方丈和尚,如净慈寺的钦亮、灵隐寺的弘妙、昭庆寺的弘法、六和塔的妙乘等,都收入洪门五圣山。当夜七宝寺外,车水马龙,途为之塞,警察局专门派警察来警卫。

杭州的洪门“码头”建立后,张子廉请了一位军统特务陈庆尚(字炳如)充任“码头官”,向海潜不同意。后来趁陈庆尚进陆军大学将官班受训之机,向海潜改派了曾广澍为“码头官”,又称“掌旗大哥”,并加派郑国琛、蒋诚(即蒋成言)、汪日昌、许友夏、康健、杨必勇等协助曾广澍办理“粮台”事务。这些人有的是特务,有的是国民党军官。

曾广澍,湖南湘西人,在国民党军队中曾充任八十三军政治部主任。抗战胜利后,在杭州经商,与许友夏合伙开设西子汽车公司。1946年加入洪门,当时出了一大笔香金,奉敬给向海潜。向起初封曾广澍为心腹大爷,杭州建码头时,即派他为杭州码头官,同时提升为内八堂的执堂大爷。

陈庆尚,浙江永康县人,黄埔军校第四期毕业,参加蓝衣社,是个职业特务,曾任军统局江西站站长。在杭州加入洪门,后为五圣山内八堂的执堂大爷。

郑国琛,浙江瑞安县人,早年毕业于黄埔军校第三期,后伙同曾扩情、刘咏尧、邓文仪、贺衷寒、康泽等组织蓝衣社。1943年在重庆加入洪门。被向海潜封为智松堂内八堂的“陪堂大爷”。1947年任杭州市在乡军官会总干事,利用职权,将大批地痞流氓甚至汉奸,冒充退役军人,吸收入会。五圣山在杭州建立“码头”后,他就以这批人作为自己的基本力量,杭州洪门分子复杂而作恶多端,这便是其主要原因之一。

蒋诚(字成言),浙江东阳县人,曾入黄埔

军校第三期，中途离校，后毕业于上海南洋大学曾任浙江省常备团团长、浙江省交通管理处视察、浙江省政府浙东行署科长等职。抗战胜利后弃政经商。1947年在上海加入洪门，被封为内八堂的礼堂大爷。

汪日昌，湖北人，与向海潜是同乡。汪伪时期在浙西游击部队充团、旅长，在太湖一带当土匪。1947年入洪门，其步位是内八堂的刑堂大爷。

许友夏，湖南人，在国民党部队中的最后职务是八十三军军需处长。1947年加入洪门，在洪门的步位是内八堂的刑堂大爷。

杨必勇，湖南芷江人，职业特务。曾任军统金兰特别站站长。抗战胜利后，从十二军官总队转业，任杭州市政府视察，兼任保密局浙江站直属通讯员。1947年，由曾广澍介绍入洪门，其步位是心腹。

康健，湖南人，在国民党军队中历任团长、副官主任等职。抗战胜利后，从十二军官总队转业，任浙江省政府视察。1946年入洪门，其步位是心腹。

以上可以看出，洪门五圣山在杭州"码头"主要成员是些国民党军官、军统特务、土匪，他们所组成的"码头"，只能是一个恶势力集团。

杭州码头建立后，组织上大力扩张，一年内即达六千余人。先以杭州为中心，进一步扩张至郊外塘栖及嘉兴，均设有大小"码头"。

1947年5月，洪门在杭州成立杭州市协社。该社成立时，特在西湖饭店大厅举行典礼和庆祝大会。张子廉、樊崧甫等都到场祝贺。参加大会的来宾有国民党党、政、军界头子，"如杭州市市长周象贤，浙江省保安处副处长王云沛，杭州市警察局局长沈溥，国民党省党部主任委员张强，《东南日报》副社长刘湘女，退役军人陶广，国大代表吴孝姑（十二军官总队总队长周建陶之妻），社会名流马文车、吕公望，金融界金润泉、张范园（中央银行杭州分行经理张忍甫之子）等等。西湖饭店上上下下都挤得水泄不通，大门外也站满了看热闹的人。军警机关也出动一批人来维持秩序。洪门五圣山在杭州对外的招牌，就这样挂起来了。"

洪门在浙江省，除杭州以外，各县也稍有活动，主要有建德、缙云、昌化等地。这些地方的活动，多与国民党军、政界有联系。

1947年，国民党杭州市长周象贤曾利用樊崧甫洪门首领兼军界上层人物的身份，推举其任浙江在乡军官会评议会主任，以约束浙江省的退役军人。

樊崧甫每次到杭州，都要开香堂收弟兄，先后七次收弟兄千余人。第十二军官总队队长柏天民也加入了洪门。

当时加入洪门者，各有不同的目的。如杭州市警察局局长沈溥，是北平警高派的首脑，想借洪门力量来巩固自己的地位，并想利用洪门搞情报，以配合其特务活动，于是加入了洪门。杭州的国民党宪兵十三团团长黄公霸也想借洪门势力拉拢上层，达到自己升迁的目的。当时杭州"五毒"（即国大代表、立法委员、军官总队、青年军、新闻记者）中的一些人，为了巩固和加强自己的势力，纷纷加入洪门。也有金融界、工商界的人物，想借重洪门势力搞投机生意，而加入洪门。一般老百姓中，也有为借重洪门的"保护"作用，而加入洪门者。所以杭州码头建立后，"拼凑了六、七千人，对外号称万人"。

杭州解放前夕，洪门五圣山杭州"码头"的一批军统特务、流氓地痞、太湖土匪、国民党退役军官，曾扮演了一幕冒牌革命武装的丑剧。他们冒充地下革命武装，贴出迎接解放军的布告和"安民告示"。还向杭州市商会勒索派款。他们自封为"司令"、"队长"，准备大搞劫收。当解放军到达杭州后，查明了他们的真面目，对他们作了应有的处置。

南宁复办"大洪门"

大洪山原是光绪中叶湖北襄阳人李肖白

创建的，属于哥老会系统的山堂。原宗旨为“推翻清朝”。在两湖地区有相当发展。武昌起义前，湖北的新军有不少人参加大洪山。大洪山的堂名为抱冰堂，直到40年代，武昌蛇山上仍遗留着一座抱冰堂房屋建筑。老龙头李肖白于抗战前八十岁高龄寿终正寝，临终前并没有指定大洪山的继承人。李肖白逝世后，大洪山的活动中断了多年。

参加过大洪山的熊社曦于1947年初筹备复办大洪山，请军统局越桂边区站站长何崇校任副龙头。在此之前，军统为了控制帮会，已在上海组织了“新社会建设事业协会”筹办处，参加“国民大会”代表的竞选，这一组织后来在各地设立分会，意图在于控制和利用帮会进行特务活动。于是军统局批准了何崇校在大洪山的任职。洪门“大洪山”于1947年4月2日经熊社曦、何崇校等人的活动，复办于广西南宁。传说大洪山老山主李肖白有一掌门宝剑，继承人应以此剑为凭证。熊、何密谋设法弄到了这把“镇山宝剑”，宣称受命于李老山主，“复兴大洪山”。

复办“大洪山”的开山仪式是在洪门“礼堂大爷”周家琪家中举行的。清末洪门因反清秘密活动，香堂仪式称为“做戏”，是为了掩护秘密活动，后来“做戏”成了开山堂或开香堂仪式的代名词。这次“做戏”是熊、何二人配合下进行的。

何崇校本来虽参加过洪门，但步位只是六排，根基太浅，熊社曦早年在洪门中较有根基，他需要依靠何崇校的军统势力的支持，而何也需要依靠熊在洪门中的旧影响，准备利用洪门搜集情报。

复办“大洪山”“做戏”时，宣布了熊社曦为正山主，何崇校为副山主，由何主持这场“戏”。“大洪山”复办时下分三个分堂。第一个分堂堂主为南宁的邓笃初，他曾充任过桂军的团长；第二个分堂堂主为广西百色的卢明轩，此人在百色掌握汽车运输业，暗中贩运鸦片；第三个分堂堂主为广西贵县的周俊，此人曾任桂军某师副官处长。当何崇校宣布“授旗”时，三位分堂堂主走上香台，行礼如仪，接过旗绕场一周。“做戏”之后，照例举行了宴会。

复办的这个“大洪山”已经背离了原来的大洪山在辛亥革命时期的革命性质，而成为受军统控制的帮会组织。

“大洪山”复办后一年中，除了上述开山仪式上已成立的三个分堂外，又在梧州、龙州、归州、靖西、广东小董、钦州、云南剥隘、贵州兴义等地都建立了分堂。

“大洪山”复办后，在南宁等地半公开活动，规模不断扩大，会员猛增。新会员一律交纳“香规钱”，各人按自己的地位和经济条件“自愿”交纳，数目下不保底，上不封顶。

但是，“大洪山”的好景不长，面临解放战争的节节胜利，国民党对帮会加强了控制。特别是桂系广西当局深恐帮会发展会影响他们的统治，出告示严禁在职军政人员参加帮会，否则严惩。为此，“大洪山”改为由与桂系有一定关系的广西人邓笃初主持，熊社曦、何崇校等外籍头目，“退居二线”，并离开广西。这种情况反映出桂系与蒋介石操纵的军统的矛盾，也间接反映出蒋、桂之间的矛盾。

何崇校离开广西后前往澳门，他在澳门读了些进步报刊，开阔了眼界，加以在军统中“不得志”，已无心再利用帮会搜集情报等活动。他向“大洪山”提出三点建议：第一，只能将大洪山办成一个互助团体，筹一些基金，为总堂打下经济基础，注意同堂兄弟的福利事业；第二，不要让“大洪山”卷入政治漩涡，要提防一些政治派系，包括军统的人员攫夺大洪山的领导权；第三，大洪山的发展前途，应是海外而不是国内，先在国外打下基础，万一不能在国内立足，将来可以跑到海外去，留有回旋余地。

1948年8月，主管大洪山的邓笃初死去，继由十一人“护山委员会”主持大洪山事务，该组织没有与“新社会建设事业协会”桂

林筹办处进行联系。熊社曦带家眷赴武汉，何崇校也因受桂系排挤在广西无法立足，移向广州。

当时越南正进行内战，越南国民党头子阮海臣及其同伙，被胡志明领导的越南共产党武装打得溃不成军，逃到中国境内。当时中国国民党已自顾不暇，不能对越南国民党提供援助，越南国民党为了取得生活出路和立足点，积极参加大洪山，这正适应了大洪山向海外发展的长期战略，着眼于在越南建立分堂。从此大洪山加入了越南人。

大洪山在广州的分堂由李日全为堂主，该堂的字号是个"格"字，通常被称为"格字号"。"格字号"开堂仪式十分隆重。香堂地点设在大德路海军联谊社的大礼堂。参加者除李日全在广州的长江分会的全班人马和一批新入会的昆仲之外，还邀请了广东洪门忠义会会长葛肇煌等人，达四、五百人之众。"格字号"开堂的隆重仪式影响到香港的洪门组织。香港洪门三合会"四和"成员莫郁芳前来联系，要求在香港设立大洪山分堂。这就更加符合大洪山向海外发展的愿望，香港分堂很快建立了。泰国华侨早在第二次世界大战结束后，即在曼谷建立了大洪山组织，他们却以国内的大洪山为"正统"，接受了旗帜和印记，称为曼谷的分堂。

1949 年春，面临着人民解放军渡江南下，何崇校认为人民解放战争的胜利已是不可阻挡的历史潮流。遂以大洪山正副山主名义发出内部通告，再次重申大洪山只能成为江湖上的互助组织，不能介入目前的政治斗争，但文件为中统扣留未曾散发。熊社曦却盲目追随国民党反动派，企图重整旗鼓，负隅顽抗。随后熊、何二人分道扬镳。何逃亡至澳门。

广西解放前后，广东小董和广西南宁、百色的大洪山骨干分子对抗解放军和人民政府，很快就被镇压。熊社曦等大洪山头目潜伏下来，也一一落入人民法网。大洪山在大陆遂被消灭。

1950 年 3 月 1 日，何崇校受到了人民政府政策的感召，在其妻写信劝告下回到广州，接受了人民政府对他的处理和改造。

特务化的洪帮

军统特务于抗日战争时期除了通过"人民动员委员会"控制帮会外，还于抗战胜利后派大批特务人员参加到帮会中，使某些帮会特务化。其中最典型的是在四川，军统特务大批参加洪门"武圣山"，参加创办（袍哥组织）"正诚社"、"融志社"等。"武圣山"原与上海的洪门"五圣山"有关。原"五圣山"的首领张子廉于抗战胜利后在四川活动，与军统特务头子罗国熙以及杨森的亲信夏炯交往密切，罗、夏都是仁字袍哥，又结交了范绍增部的旅长廖开孝，廖为礼字袍哥。罗、夏曾在上海参加过向海潜为首领的"五圣山"。在川的张子廉主张由川籍的罗、夏组织"武圣山"。由于袍哥本属洪门系统，组织与礼仪大致相同，彼此可以交叉参加，于是许多仁、义、礼各堂袍哥转入武圣山，使武圣山得以迅速发展。

1948 年末，正当人民解放战争胜利发展，国民党在政治上愈加腐败、经济上愈加危机、军事上面临困境时，国民党反动派为了维护其即将崩溃的统治，加强了特务活动。四川武圣山就在此时于泸县举行开山立堂大典。军统特务头子罗国熙主持这一典礼，各县及重庆市的反动袍哥头子前往参加。武圣山内绝大部分是稽查处的特务和杨森的军官。

在罗、夏等特务头子指挥下，武圣山执行军统和重庆市政府的指示，到处打击进步人士，专与进步力量为敌。1949 年春，在"蒋家王朝"覆灭前夕，夏炯、廖开孝等暗中指挥武圣山分子以武力镇压进步学生的民主运动。重庆解放时，"夏炯率一部分武圣山分子逃向川西，后来在懋功地区被捕获解回成都镇压。"罗国熙在泸县曾办"游击干部训练班"，

将武圣山分子变为武装特务。解放初，曾纠合川南地主袍哥的土匪武装，与人民解放军为敌，被人民解放军剿灭。罗等被镇压。

军统特务组织的“正诚社”，全部以军统人员为骨干。总社长周迅予，副总社长贺鳌。参加该社的袍哥，绝大多数是稽查处、警察局、侦缉队和刑警队系统的人员，并有重庆仁、义、礼各堂袍哥与军统有关系的特务分子。正诚社的活动与军统的活动是结合在一起的。他们在军统局命令下，经常夜间出动逮捕共产党员，迫害进步人士。他们奉军统局命令，曾封闭《新华日报》馆、接收八路军办事处。他们平时依仗军统势力无恶不作，危害人民。解放后，少数正诚社分子随军统逃向台湾，大多数先后被捕，依法受到杀、关或管教劳改。

军统特务组织的“融志社”，由曾成武任社长，寇忠大、李如德任副社长。这三人都是特务头子唐毅手下的干将，有“三凶”之称。他们原来都是袍哥分子，组社后，大量吸收军统下层特务分子入社。该社配合军经稽查处人员，进行反共、反人民的活动。由于该社社员尽是下层特务和警察，在民间作恶多端，到处敲诈勒索，民众畏如蛇蝎。融志社的“舵把子”曾成武、寇忠大之流，也完全抛弃了袍哥的“江湖义气”，一意横行霸道。他们对戏

院等场所敲诈，戏院稍有不慎即遭捣毁。1947年，曾成武因争女人与当时重庆警备司令孙元良发生纠纷，孙将曾逮捕，以抢劫罪名送法院，拟将曾处死。警察局长唐毅袒护曾，迫使孙将曾释放，曾后因恶贯满盈，在成都被人打死。解放后，融社骨干分子纷纷被捕伏法。

典型人物

传奇人物司徒美堂

司徒美堂（1868—1955）原名美意，字基赞。因他排行五，洪门人士多称其为五叔，而洪门内以叔辈为尊称。他出生于广东省开平县中股乡（现名牛路里）破产农民家庭，幼年丧父，寡母历经艰辛将其扶养成人。少年读过四年私塾，因贫苦辍学，到新会县一家小作坊当学徒。因受人欺侮而习武自卫。十四岁时赴美国。十七岁时读了《扬州十日》、《嘉定屠城》等揭露清统治罪行的书籍，遂加入洪门致公堂，从事“反清复明”活动。为了维持生计，在旧金山加阑街八０八号中国杂碎馆“会仙楼”当厨工，每天工作十六小时，月薪美金十二元。当时美国常有流氓欺侮华侨，喝酒吃饭不付账，还要打碎碗盘桌椅，动辄打骂华人，华侨们无处申诉，只得忍气吞声。司徒美堂因少年时曾习武，体格健壮，勇武骠悍，好打抱不平，手持一刀一棍，十数人莫能近身。见有流氓捣乱，三拳两脚将其打翻在地，如抓鸡一般扔到街上。二十岁时，因与流氓格斗时将流氓打成重伤致死，而入狱，几乎被判为绞刑，幸得华侨及洪门人士募款营救，十个月后得以出狱。

出狱后失业，以给洋人管家当“男褓姆”谋生。1894年春，他在美国军舰“保鲁磨”号上当厨工，随舰游弋南北美洲和欧洲各地，不仅开阔了眼界，而且交结了许多“三教九流”的人物。离开军舰后，在波斯顿以贩卖肉类瓜类的小生意谋生。1894年冬，他感到洪门致公堂组织涣散，成份复杂，缺乏统一指挥，为了发挥洪门的组织作用，立志要在致公堂的系统内另立山头，别树一帜，乃与阮本万、李圣策等人共商，集合堂内少年气盛、敢作敢为之辈，组织了“安良工商会”，简称安良堂。安良堂以“锄强扶弱，除暴安良”为口号，集结了一批洪门兄弟，组织逐步发展，司徒美堂被拥为“大佬”，从此奠定了他在洪门中的基业。安良堂的组织比致公堂严密，所举办的互济事业也多，它具有较雄厚的经济力量，有武器、有房屋地产，有雄厚的群众基础，并聘请美国著名律师为法律顾问。

1904年,孙中山在美洲联络洪门进行革命活动期间,司徒美堂在波斯顿认识了孙中山并任孙的保卫人员兼厨师。他从孙中山的教导中懂得了许多革命道理,同时在孙中山的帮助下,使他掌握的洪门组织带上了革命色彩。1905年,他又到纽约组织"安良堂",大力支援孙中山领导的革命运动。

除波斯顿、纽约外,在华盛顿、芝加哥、费城、积彩、必珠卜、哥伦比亚、哈佛……等三十一个城市,先后成立了安良分堂或安良支堂,入堂人数剧增。

安良堂内,供奉着反清复明的"始祖"洪英,"五祖"、"武宗"郑成功,"文宗"史可法,"军师"陈近南等的神位,设有长明灯。为新入堂者举行的入堂仪式,类似国内的洪门的传统仪式。安良堂的各项规则、信条、纪律基本上继承了国内民间秘密结社的特点,例如神秘性、秘密活动方式、宗派性等等。只是由于所处的资本主义社会环境的关系,其封建色彩相当淡薄。

司徒美堂有一副侠义心肠,又能对华侨社会的人事动态、姓名籍贯都记得清楚,遂以其品德和才能博得洪门兄弟的拥护。洪门致公堂与安良堂两个洪门组织互相协助、互壮声势,"从本世纪初叶到五十年代,司徒美堂、阮本万、李圣策等人交替轮换被选为致公堂'总监督'和安良堂'总理';其余如陈光耀、李祁俊、江昌缨、陈益迪……等,也分别掌握各地安良堂领导权,或担任致公堂的办事人员,数十年而不变。华侨社团的大小活动(小而至排难解纷,大而至抗日募捐各项爱国活动),他们都有所涉及。司徒美堂还被选为中国出席联合国代表团的华侨顾问。致公堂和安良堂的集堂决议,有时甚至成为当地华侨所必须遵守的规矩,有些事情,他们赞成,而凡事顺利;他们反对,则障碍丛生。"司徒美堂善于交际各方人士,在美国商界、政界、警方、法律界都有交际,"罗斯福(即富兰克林·罗斯富一笔者注)在当选为美国总统之前,也充当美堂和'安良堂'的法律顾问十多年之久,至直到当了总统才解了聘约。"美国地方官员也有加入"安良堂"者。

司徒美堂在制止海外洪门"堂斗",团结华侨各团体方面,有着巨大的贡献。"堂斗"在美国东、西部华侨团体之间持续了三十多年,即各"堂"之间互相残杀,造成一幕幕触目惊心的惨剧。

"堂斗"与华侨"堂口"成立的社会背景有关。早期到美洲各地的华侨大多是在国内较贫困的劳苦人民,以及太平天国失败后逃向海外的反抗清朝的志士。他们到美洲后,多受美国等国的流氓、官员、警探的欺凌,清朝钦差也勾结外国官员、警探欺压华侨。华侨为了生存自卫,纷纷成立互助互济的团体,这些团体具有"帮会组织"的性质称为"堂口"。它有别于华侨中上层所组织的商会、会馆或公所。据梁启超《新大陆游记》所述,在美国的堂口为数众多,计有致公堂、秉公堂、瑞端堂、协英堂、合胜堂、萃胜堂、保良堂、保安堂、秉安堂、群贤堂、昭义堂、保善社、西安社、松石山房、华亭山房、竹林山房、聚良堂、安益堂、俊美堂、协善堂、敦睦堂、安平公所、洋文政务司二十六个,但缺安良堂。据司徒美堂说的,与上述情况稍有出入:除致公堂和安良堂外,旧金山计有秉公堂、萃胜堂、协胜堂、安益堂、合胜堂、瑞端堂、聚良堂、竹林山房、协英堂、华亭山房等十二个外,还有属于南海、番禺、顺德(三邑)的秉安堂、松石堂、西安堂等三个;属于香山籍的俊英堂一个。合计为十六个,已比前减少。但总堂之外,分堂均有增加。如秉公堂有二十六个分支机构,协胜堂有十六个分支机构,合英堂和英端堂,各有八、九个分支机构。除了洪门帮会组织外,还有姓氏组织、同乡会组织、行业组织。有些堂员则四种身份兼而有之。可见美国华侨团体、洪门会堂的复杂性。

各堂口中最大的是致公堂,最盛时期达八、九万人;其次是后起之秀的安良堂,达二

万余人，因司徒美堂的关系，安良堂堂员一般均为致公堂堂员。这些堂口形成一种海外华人团结互助的社会力量。但是美国帝国主义当局和中国当局派到海外的反动势力勾结，

敌视这些堂口，他们利用洪门团体与海外同乡团体中传统封建性、宗派性、保守性与政治上的盲动性、冒险性，加以挑拨离间，收买内奸，混入堂中，掌握大权，转而利用堂口压迫华侨。于是引起许多堂口之间不断争斗，以至互相残杀、复仇，美帝国主义和中国海内外反动势力坐收渔利，逐步削弱和控制堂口。每次引起堂斗的具体原因多种多样。有的是保皇派与革命派的矛盾引发的；有的是美国移民局对华侨敲诈勒索挑拨堂口之间的关系引起的；也有的是参加了某一堂口的华侨充当美国移民局的“狗腿子”欺压同胞而遭到另一堂口以斧头劈死，“暴尸唐人街”，引起了两堂口之间一场惨酷的堂斗。堂斗之前，美国流氓来兜售手枪，三八左轮每支三十美元。堂斗时，美警冷眼旁观，肆意施展“以华制华”、“以华乱华”的阴谋。二十世纪初，“大小堂斗不下六、七十次，在美东纽约一带死的有二百余人，美西旧金山一带死的有一百多人。也有被美国警察捉去‘问吊’（绞刑）的”。

在各堂口堂斗频繁的年代，司徒美堂几乎是生活于“枪林弹雨”之中，不得安宁。“因此在‘堂斗’期间，美堂也常怀两支手枪，以备同暗杀的凶手实行‘驳斗’。辛亥革命期间，美堂等美洲洪门领袖人物，支持孙中山等革命党人的革命活动，加强了洪门堂口的团结，堂斗减少。辛亥革命后，旧金山的岗州公所主席李宝湛，经过奔走联络各侨团，共同洽谈之后，于是召开了一个“和睦团结会议”，由各堂签立了和约，并联合大摆“和头酒宴”。席间同胞揭露了敌人、坏人挑拨堂斗的阴谋和事实，与会同胞互相回忆谈论堂斗往事，觉悟提高，“有人竟至抱头痛哭。”由此之后，堂斗遂基本上停息下来。“直到‘九一八’事件爆发后，当地华侨感到国势垂危，于是共同发展和组织了‘纽约华侨抗日救国筹饷总会’，美堂担任该会的常务委员，他发动华侨捐款支援抗战，出力很多。他还与宋庆龄女士所领导的‘保卫中国同盟’保持了密切接触，支持了中国人民的抗战主力部队——八路军和新四军（见陈其瑗写的《司徒美堂先生生平事略》一文），这时，极大多数侨胞都能做到团结一致共同对敌，就更进一步平息了‘堂斗’了。”

以上从“堂斗”激烈，到平息“堂斗”的过程，是海外洪门、华侨团体政治觉悟的提高过程。“堂斗”是落后的政治、文化意识被敌人、坏人利用所致，而辛亥革命期间，侨居美国的洪门及华侨团体在支援辛亥革命的前提下，减少了“堂斗”；抗日战争到来后，在抗日救国的前提下，停息了“堂斗”。可见国内外政治形势的变化影响到海外洪门的状况，而司徒美堂在辛亥革命与抗日战争期间，他的革命和爱国态度及其在海外洪门团体中的重要地位，对于平息“堂斗”具有重要的意义。

司徒美堂及其领导的海外洪门团体一贯支持国内的爱国运动和进步活动。从清朝政府经北洋军阀、国民党统治时期，司徒美堂及其所领导、影响下的海外洪门团体致公堂、安良堂一贯反对中国的反动腐败专制独裁的政治，支持进步、民主运动。爱国民主人士冯玉祥、陶行知及抗日救国名将蔡廷锴、杨虎城等旅美期间，均受到司徒美堂领导的洪门组织的保护，国民党特务也不敢捣乱。

1933年反蒋抗日福建事变，在蒋介石的大力镇压下失败，抗日将领蔡廷锴流亡美国。司徒美堂事先已收到陈铭枢将军由香港来电，请美堂保护来美的蔡廷锴将军，免遭国民党特务暗害。蔡廷锴作为十九路军军长，领导一二八淞沪抗战，誉满中外，深得华侨敬佩。在司徒美堂发动下，华侨热烈欢迎蔡廷锴来美。“蔡抵纽约之日，侨团、洪门的群众，带着鲜花，舞着广东土特产的狮子到码头，迎

接的汽车也有百多辆，还有少数美国人抱着崇敬英雄的热忱，参加到码头迎接的队伍，极一时之盛。当蔡将军离船上岸时，华侨群众欢迎队伍，热烈高呼：'向蔡将军致敬！'于是献花的，赠金钥匙的，赠小宝剑和纪念戒指的，使蔡应接不暇。美堂等与蔡将军握手，接上汽车，其余汽车护送，侨众舞着狮子随后，还有美国侦探部派来'保护'的十多架机器脚踏车跟着迎接队伍回到'纽约安良堂'。美堂等以盛筵款待蔡将军。"

蔡廷锴抵美后，在美国的蒋介石的特务声称要对蔡行刺，美国密探还多次对蔡纠缠问讯。美堂除加强保卫工作外，还在《纽约五洲公报》登出严正声明："谁敢动蔡将军一根毫毛，就当场把凶手捣成肉酱……"。随后，美堂陪同蔡廷锴遍游美国各大城市，确保了蔡的安全。

与张学良共同发动"西安事变"的杨虎城，在释放蒋介石之后，被蒋逼迫出国。当杨抵美时，美堂发动侨团群众热烈欢迎，设盛宴款待。杨向美堂讲述了西安事变的原因和经过，并介绍了中国共产党坚决抗日的态度和抗日民族统一战线政策。"美堂对这位英雄豪迈、热爱祖国的好将领，印象深刻，极表崇敬。"当美堂得知蒋介石派出大批特务跟随杨，伺机对杨下毒手后，极为愤慨，立即吩咐"安良堂"的兄弟加意保护杨将军，直到送杨下船去伦敦，美堂向杨珍重道别。杨到伦敦后，来信向美堂致谢，此后再未能见面。

上述，司徒美堂热情招待和保护两位爱国将领，既反映出他对抗日救国的赤胆忠心，也反映出他对抗日英雄人物的崇敬；既说明了他有力量保护抗日志士的安全，又说明了他仍然保持并发扬了洪门传统的江湖义气。

司徒美堂先后六次回国，每次回国都促进了他政治认识提高并显示了他的爱国精神。

1941 年冬季他第四次回国时，先回到香港，正值蒋介石迫害新四军的皖南事变发生之后。当他在海外得知皖南事变时，曾向蒋介石发出通电："反对分裂，坚持团结；反对投降，坚持抗战"。他对蒋介石消极抗日，积极反共的态度有所了解。这次到香港后，恰巧碰上太平洋战争爆发，香港陷落。日本控制下逼美堂当"维持会长"，美堂坚持爱国立场，在爱国洪门兄弟帮助下，化装逃出香港，于 1942 年辗转抵达重庆。途中他看到了国民党抓壮丁的暴行；国民党特务剖开小孩腹腔，挖出肚肠，藏进鸦片、吗啡进行毒品贩运的罪恶；到达重庆后，又得知 1936 年蒋介石所号召的"献机祝寿"（为蒋祝寿为名，捐献飞机）运动是一场骗局，美洲华侨捐的巨款并没有购飞机用于抗日，而是中饱了私囊。又了解到美洲华侨将血汗换来的美金，寄托中国银行转给国内侨眷做战时生活费。但是国民党当局有关官员层层炒卖，侨眷收到侨汇要到半年以至一二年后，"害得许多侨眷全家饿死"。

美堂于抗战时期，逃出香港后，曾手拄木杖，步行三百里到达东江抗日游击区，经曲江、桂林抵重庆。蒋介石以"国府委员"为诱饵，企图拉美堂入国民党，遭到美堂拒绝。1942 年经印度飞返美国。嗣后周游南美十余国宣传抗日救国，广交各地洪门人士，名声更为扩大。

1945 年初，随着世界反法西斯战争的胜利，中国抗日战争也面临胜利，司徒美堂拟组织华侨政党回国参政，为此拟将致公堂改为"致公党"，于是 3 月 12 日在美国纽约召开了"美洲洪门恳亲大会"，南北美洲九国的致公堂组织均派代表出席。会议结果，洪门致公堂改称为"中国洪门致公党"（美洲的致公党与以后国内成立的致公党为两个不同的组织）。司徒美堂被选为该党全美总部主席，古巴的朱家兆、加拿大的陈宜显、墨西哥的甄显炽被选为副主席，并设组织、宣传、联络、财务各部，大会还通过了党纲和时局宣言，表示要"以华侨资本和人力参加复兴中国的建设"。

洪门报纸、美国《五洲公报》,加拿大《大汉公报》、《洪钟时报》,古巴《开明公报》、《民声日报》,秘鲁《公言报》等,又联合其他爱国华侨报纸,发出《十报宣言》,号召"结束国民党的一党专政,还政于民,召开国民代表会议,成立民主政府",各国致公堂改组为致公党。但这种改组仅限于名称上的改变,其宗旨及组织结构等,皆无变化。

抗战胜利后,司徒美堂抱有返回祖国参政的意愿。致公党决议:各地派出代表,由司徒美堂率领回到上海,召开"五洲洪门恳亲大会"。回国之前,分别致电中共、民盟和蒋介石。中共和民盟均复电欢迎,唯蒋介石不予答复。

1946年4月,司徒美堂率领海外洪门致公党十位代表从纽约来到上海。

美洲致公堂不仅对辛亥革命有巨大贡献,而且出钱出力支援了祖国抗日战争,但这次回国后却受到蒋介石的冷遇。1946年6月21日,司徒美堂在吴铁城陪同下见到了蒋介石,与蒋话不投机。6月23日又到南京梅园新村三十号会见了中共代表周恩来。7月25日,出席了中共代表陆定一和上海民主人士马叙伦、黄炎培、陶行知、郭沫若、沙千里、梁漱溟、沈志远、张云山、孙宝毅等在来喜饭店举行的欢迎茶会。陶行知早年在美国就与司徒美堂建立了友谊。当日早晨,陶行知因愤于蒋介石的专制独裁而患脑溢血突然逝世,半天之差,未能与司徒美堂相见,使司徒深感遗憾。周恩来代表中共亲自到美堂寓所谈过两次话,并邀请他到解放区参观。

原先在上海的赵昱自称"代表五洲洪门",倒向国民党中统一边,对抗司徒美堂。上海的青帮大亨杜月笙也唯恐司徒美堂与他争夺帮会的领导地位,也对抗司徒美堂。上海的广帮洪门想借重司徒美堂的盛名"青洪合流",组成统一的帮会团体,平分上海码头。军统则想借重司徒堂的势力与中统对抗。

在各种势力包围中的司徒美堂,穷于应付。本来在抗战时期,司徒美堂受蒋介石委托在美洲宣慰华侨,用了三万美金的巨款,这时在辛亥革命人物朱兆燊之子朱树楠的怂恿下,向蒋介石讨债,蒋令吴铁城来应付。吴表示因司徒美堂在美不听指挥,自行组党,国民党已安排梅友卓为国民党中委,夺取了安良堂总理之职,等于推翻了司徒美堂。这样一来,双方关系很紧张。吴铁城向司徒美堂表示:"政府的钱不能给异党去用。"又说:"你们组党,可到美洲去搞,为什么要回来?!"司徒美堂闻言,拍案大怒。要用手杖打吴铁城,后由众人劝开,悻悻而去。

在上海召开的"中华洪门恳亲大会"决定成立"中国洪门民治党",于1946年9月1日正式成立。在上海华山路五祖祠正式办公。党内事务由张书城、陶履中、吕维九三人把持,司徒美堂被搁置一旁。此时司徒美堂看清了成立"民治党"是政治骗局,于1946年9月间对各报记者发表谈话:"本人主张联合各党派和爱好和平的人民,建立民主统一的政府,然后再以经济从事于建设。我们并不是任何党派的尾巴,我们愿以人民的意志为行动。"此后蒋介石对司徒美堂采取拉拢的政策。南京政府召开"国大"期间,没有给"民治党"代表名额,只给司徒美堂本人一个名额和特别费美金三千元,司徒美堂拒绝接受。国民党当局见拉拢不成,就实行威胁,司徒美堂更不肯屈服。美国驻华大使司徒雷登认为司徒美堂对美洲华侨有一定的影响,请司徒美堂到美国大使馆吃饭,进行劝解。司徒雷登声称以"半个中国人"的资格来欢迎司徒美堂这位"半个美国人"。这两位司徒进行了一番有趣的谈话。司徒雷登自称其虽属美国人,但在中国住了五十年,父母的山坟也在杭州,他爱中国,了解中国人民的思想感情,一定要协助把中国建设好。司徒雷登还吹嘘他办燕京大学的功劳,说要老死在中国。司徒美堂回答司徒雷登说:我虽然在美国住了六十多年,可是并不怎样爱美国,所以不是"半个美

国人”，而是一个地道的中国人，只爱恋中国。华侨到美国也只是当小贩，做厨子，没有办什么“教育”，在国内和国外都受人欺侮。美国人在中国开学堂办医院，并没有使华侨对美国人较为亲热一点。美国今天许多人失业失学，没有房子住，没有面包吃，美国政府应该花点精神办好他们自己的事情再说。如果美国人真诚援助中国，很感激。但是美国兵开到中国的任何一个角落，掀起中国的内战，这不是援助，这样下去，中国未亡于日本而要亡于美国。

这场谈话结果，司徒美堂未被说服，仍然拒当国大代表，并关照朱家兆、谢志如、杨天孚等九位美洲洪门代表先行离沪返美，他一人继续顶着。

1946年8月，国民党政府以“妨碍市容”为名，禁止上海摊贩设摊谋生，逮捕了继续营业的摊贩六七百人。11月30日，上海摊贩三百人汇集黄浦区警察局前请愿游行，抗议国民党当局的取缔令，要求释放被捕摊贩，遭到反动军警的野蛮镇压，当场被打死七人，受伤被捕多人。12月1日，摊贩继续斗争，又被打死十余人，受伤者达百余人，被捕二百余人。激起了上海摊贩的更大反抗，参加斗争的人数增至五千多人。上海各界人士抗议国民党当局的暴行，声援摊贩斗争。这时司徒美堂坚决支持摊贩反抗国民党当局的斗争，并对当局镇压摊贩提出严正抗议，司徒美堂的抗议产生了重要的社会影响。

司徒美堂于1947年离沪赴香港，并返回离别了数十年的故乡广东开平，蒋介石一直派特务监视着司徒美堂的行动。

1948年8月12日，司徒美堂在香港建国酒店七楼的航空厅举行了记者招待会，声明：中国为四亿五千万人之中国，非三五家族所得而私，必须给人民以民主自由。本人即将返美参加洪门恳亲大会，讨论国内形势，提出主张，以贯彻洪门革命目的。

司徒美堂于记者招待会后分别拜访了李济深、蔡廷锴、陈其瑗、陈其尤、陈滨生等洪门人士。随后以“出席在加拿大召开之美洲洪门恳亲大会”为理由，向南京政府要了出国赴美的护照，于10月26日，自港乘飞机经沪返美，10月30日安抵纽约。返美前夕中共人士为之设宴饯行，司徒美堂即席亲自写了《上毛主席致敬书》表示接受中国共产党领导，并表示愿于将来回国参加新政协。返美后，香港各报刊登了《司徒美堂拥护中国共产党召开新政协的声明》，其内容为：

美堂于1946年春自美返国，适逢当时之政治协商会议，为之大慰。奈因蒋介石玩弄阴谋，背信弃义，行独裁之政治，置民生于不顾，一手撕破政协决议，发动剿民内战，美堂乃愤而赴港，视蒋介石如寇仇。窃思谋国之道，旨在和平，剿民内战，元气大伤。今中共及民主党派所号召以四大家族除外之新政治协商会议，进行组织人民民主联合政府之主张，余认为乃解决国内政治问题唯一良好之方法，表示热诚拥护，并愿以八十有二之老年，为中国解放而努力。

陈其尤同志等所继续组织之中国致公党，民国二十年在港组中央党部时，美堂已亲自出席，加以签字赞同。今能彻底整理，奋发前进，揭民主之大旗，为新政治协商、人民民主联合政府之主张，坚决奋斗，美堂以洪门老人地位，深表同情，并竭力赞助。当随处呼吁洪门弟兄，予以声援，俾将洪门忠诚救国之精神发扬光大。美堂复郑重声明：

> 中国致公党之民主工作，乃洪门兄弟之良好楷模，必须团结并进，以争取中国革命之彻底成功。
>
> 司徒美堂（签字、盖章）
>
> 1948年10月8日

美洲洪门内部情况复杂，特别是当致公堂改为民治党后，国民党中统特务分子渗入民治党，造成内部四分五裂。司徒美堂返美后，对洪门的领导与作用受到削弱。司徒美堂在进步华侨青年的支持下，到美国西部各

城市唐人街去访问演讲，报告了祖国的政治形势，也解释了民治党组党失败的原因，并登报发表《致美洲全体洪门人士书》，声明中除总结了为祖国实行民政治而斗争的经验教训外，还指出“美洲洪人当务之急者三事”一为促进洪门团结，二为实行彻底革命（支持解放战争，彻底消灭国民党反对派），三为支持祖国建设。

1949年1月，毛泽东致函邀请司徒美堂来解放区参加会议，原件如下：

司徒美堂先生：

去年10月23日惠书，因交通阻梗，今始获悉。热情卓见，感佩殊深。中国人民解放斗争日益接近全国胜利，召开新的政治协调会议，建立民主联合政府，团结全国人民及海外侨胞的力量，完全实现中国人民的独立解放事业，实为当务之急。为此，亟待各民主党派各界民主人士共同商讨。至盼先生摒挡公务早日回国，莅临解放区参加会议。如旅途尚需时日，亦祈将筹备意见先行电示，以利进行。谨电欢迎，并盼赐复。

人民政协开幕前夕，司徒美堂被推为美洲华侨代表，于1949年8月9日乘飞机离开美国，8月13日抵香港，9月初到达北京，

他拒绝曾追随“中统”排挤他的某些人的“拥戴”，不与这些人来往。他对于当年在上海的一批“民治党”当权人物深恶痛绝。1949年9月，出席了中国人民政治协调会议第一届全体会议。他从此定居北京，有时也赴全国各地参观游览。1951年4月27日，他在广东省鹤县（今高鹤县）农村参观土改时，又收到毛泽东给他的信，信中说：“4月14日来信收到，甚慰。鹤山农民同志们送来了礼物也收到了，请先生转告他们，并致谢意。先生在南方暂留一时期很好，希望先生能于6月上旬返京，面聆教益。”

司徒美堂定居北京北池子筒子河边宁静的四合院中，担任着中华人民共和国中央人民政府委员、全国人大常委会委员、全国政协委员华侨事务委员会委员。进行多种社会活动，游历了祖国的名山大川，度过了幸福的晚年生活，1955年5月病逝于北京，安葬于八宝山烈士公墓。

司徒美堂的一生反映出海外洪门领袖人物的坎坷经历，而他晚年回到新中国参加祖国建设，又成为爱国洪门领袖人物较典型的美好的归宿。

袍哥军阀范绍增

范绍增（1894—1978）原名舜典，号海廷，四川大竹县清河场人，农民家庭出身。少年时曾进私塾读过书。但当地赌风极盛，范绍增自幼不爱读书，嗜赌成癖，经其祖父教育，屡教不改。十三岁时即投奔袍哥头目张作林门下，加入袍哥组织。张作林从事反清革命活动，靠赌场聚钱购买枪支，并持枪抢劫，积累基金。四川保路运动期间，张作林等袍哥首领随同以袍哥为基本队伍的保路同志军举起反抗清政府的革命旗帜，范绍增被卷入革命潮流，摇旗呐喊。

民国三年，范绍增随张作林部队上牛头山充当张部管事。1913年，随张部揭起讨袁旗帜，活动于四川大竹、渠县一带。1915年袁世凯派陈宦督川期间，北洋军三个旅入川“清剿土匪”，张作林、范绍增将队伍分散隐蔽。1916年，重整队伍响应护国军讨袁。张作林原为同盟会员，袍哥礼字号山堂的“舵把子”。张牺牲后，范绍增被公推为礼字号袍哥首领，率部继续反袁，为革命党人领导的四川靖国军颜德基部收编，为第五团的营长，后升为第五团团长。同年，讨袁战事结束，熊克武为川军第五师师长，兼重庆镇守使。1917年和1918年熊又在护法运动中任四川靖国军总司令和四川督军。熊为了统一川境，联合刘湘部打败颜德基部，范团改编为熊部第六师余际唐部的二十一团，范仍任团长。范利用袍哥关系将广安的郑启和师周绍轩团拉过

来编为第六师第二十二团。余际唐的第六师所部四个团都是袍哥队伍，余不放心，排挤袍哥，范离开了第六师到熊克武部杨春芳旅的一个营部作客。杨旅也是袍哥队伍，与范建立了交情。

范在当团长时，从经济上周济过家乡乡亲，家乡人对范颇有好感，特别是又有袍哥关系，所以以后范的队伍的骨干力量是家乡子弟兵和袍哥组织，这便是范维系部队的基础。

1920年，范绍增在万县召集手下弟兄商议出路，决定不在熊部干了。在范的朋友罗君彤策划下，袭击了盘踞于奉节的唐式遵部，获得许多枪械。从而到长江南岸集结起一、二千人，活动于酉阳、秀山、黔江、彭水一带。不久，范部编为杨春芳独立旅的独立团长。杨、范等攻打熊克武部，帮助了杨森。杨春芳，范绍增被杨森分别委任为第四师师长和第四师第八旅旅长。此后，在熊克武与杨森混战中，范又因战功，被杨森委任为新成立的第九混成旅旅长，该旅拥有新枪，编制也大。

杨森任四川军务督理后，要统一四川，但三年后，刘湘联络四川各地军阀并取得黔军袁铭支持，起兵反对杨森，杨战败由范绍增护送出川。1926年，杨森又由湖北返回万县。同年杨森投靠蒋介石，被蒋委任为第二十军军长。1927年春蒋介石叛变革命后，杨森奉蒋介石命令，率范绍增等部进攻武汉革命政府军。被武汉革命军打败，范绍增受伤。杨森以蒋介石为靠山，排斥异己，计划暗杀对他有功的范绍增，范得到讯息后连夜逃走。范在长寿联络川军各派共同计划讨伐杨森。讨杨联军以赖心辉为总司令，以刘湘为后台，与已背叛革命的蒋介石、汪精卫联系，借口杨森庇护北洋军阀吴佩孚为讨杨的理由。1928年5月战事爆发后，杨森的第二十军军长和川鄂边防军总司令等职被撤免。任命郭汝栋为二十军军长，范绍增为川鄂边防军总司令。但战争结果，联军战败，范绍增遂依附刘湘。

1928年冬，杨森联络川境其他军阀进攻刘湘，被刘各个击破。在这次作战中，范绍增为刘湘出了大力，把谢德堪部打垮，占领大竹、邻水两县，取得了刘对范的信任。经这次战争，刘湘几乎抢夺到杨的全部地盘，杨被迫龟缩在渠县、广安两县。刘湘当上了四川省主席，大肆扩充军队，并打败了川南的刘文辉，刘退居雅安。范绍增经过讨杨胜利后，由三个旅七个团，扩编为四个旅十二个团。刘湘将范部编为第二十一军第四师。

1931年，刘文辉拉拢范绍增，赠送给范五十万元，刘、范的来往为刘湘得知，范只得向刘湘说明刘文辉赠送了五十万元，问刘湘如何处理，刘湘回答："你拿到上海去玩，假都不必请。"于是范绍增带了一部分钱赴沪，并在重庆上清寺修建了豪华的范庄。

范绍增到沪后，由于袍哥头目的身份，受到上海青帮首领人物杨虎、杜月笙的盛大欢迎。款待范吃喝玩乐，无微不至。范离沪返川后，杜又花巨款买下妓女黄白英乘飞机送到范处。新闻界诩之为：千里蝴蝶飞，万金送美人。

范绍增与上海青帮"大亨"杜月笙是1925年前后开始来往的。杜常介绍自己徒弟们到四川找范绍增，要范帮助他们在范的防区内收购鸦片烟。范每次接到杜的介绍信，总是尽力帮助。

1928年后，范绍增在刘湘部下当川军第四师师长时，杜月笙还介绍他的同门兄弟、吗啡大王陈坤元到范绍增的防区邻水县来开设一座吗啡工厂，由范绍增给予保护。当时在鸦片烟出产地设厂制造吗啡，所获的暴利比从四川运鸦片到上海要大十几倍。

1929年，范绍增第一次去上海和杜月笙见面时，杜月笙除了对范热情欢迎外，还和范换帖结拜兄弟，并陪范在上海尽情玩乐，极力显示他在上海的特殊势力。以后范绍增几乎每年都要抽时间到上海玩玩，范每次到上海，杜月笙都尽范的所好来招待范。

1933年，蒋介石调四川部队去湖北进行

反共战争。范绍增率部队两旅，进犯洪湖革命根据地时，被贺龙指挥的严英所属部队在老河口、新沟嘴地带痛歼，被俘千余人，范绍增负重伤，仅以身免。范所骑的马、雨衣等都被红军缴获。范绍增到汉口养伤时，蒋介石派人携巨款慰劳，积极拉拢范为其反共内战效力。当杜月笙得到范绍增在汉口养伤的消息时，立即派徒弟张松涛赶到汉口，接范到上海就医。船到码头，杜月笙又叫顾嘉棠代表他前来迎接范，送范到白渡桥公济医院，找了一个英国医生为范诊治，此后范与杜的交情更加深了。

1934 年，范绍增部进攻红军川陕根据地，遭重大伤亡。1935 年夏，红军突破嘉陵江。范绍增部尾追红军到川西。刘湘命令范部阻止红军北上，结果红军胜利北上。刘湘要求蒋介石对范绍增撤职查办，企图借此剥夺范的兵权，蒋介石认为刘湘的意图在于排挤亲蒋的力量，乃复电给范以“革职留任戴罪图功”处理。以后范看到刘湘加紧收买范部下的旅、团长，对范“釜底抽薪”，于是促使范进一步投靠蒋介石。

抗日战争开始后，范绍增调赴前线任十一兵团副司令，随军到汉口，当时刘湘任第七战区司令长官，入汉口万国医院就医。戴笠嘱咐范绍增暗中监视刘湘的行动，凡与刘来往者，向戴报告。范绍增旧部团长潘寅久从刘湘的长官部参谋处长徐思平处偶然发现了刘湘令王缵绪带两个师出川占领宜昌，同即将到襄樊的韩复榘取得联络的机密，转告给范绍增，范立即报告给孔祥熙。蒋介石得到这消息后，当晚即乘火车到开封，以召开会议为名，借韩丢失山东战略要地的罪过，逮捕了韩复榘，押解到武汉处死。韩被处死后，刘湘也很快死去。人们说杀掉韩复榘，吓死了刘湘。

蒋介石因范绍增报告刘、韩勾结叛变有功，命令范新成立第八十八军，委任范为军长。孔祥熙为了酬劳范的告密，也决定拨款买机枪九百挺，赠送给范，顾祝同也送了些武器。范绍增回四川组建部队参加抗日。范召集旧部官兵、哥老会兄弟参军抗日，队伍发展很快，编了三个师的军。

军统头目康泽企图将范的一部分军队抓到手中成立“禁卫军”，范立即由顾祝同将范部调到三战区鹰潭、乐平一带。1940 年初，三战区长官部突然电令范绍增将新二十一师少校副营长曾汝林押送上饶。同时又接叶挺军长电要曾到新四军去。原来曾汝林是共产党员。经范绍增与幕僚研究结果，乃备旅费将曾送走。同时复电长官部称：“曾汝林在病假中失踪”。后得叶军长复电致谢。1950 年曾汝林还去重庆山洞会见罗君彤（范的亲信幕僚）、陈章文（曾在范部时的团长）表示个人谢意。

1940 年冬，范部在太湖地区与日军激战，伤亡一千多人，将日军击退，博得了老百姓的慰劳。1941 年范部在江西临安、新登打退日军两次进攻。范部抗日本属有功，但 1942 年初，蒋介石突然调升范绍增为三十二集团军副司令，实际上是抽掉了范的兵权。范绍增回到重庆。

抗日战争胜利后，范对蒋介石发动的内战态度比较消极，长期住在上海，与杜月笙来往密切。杜月笙的二女儿杜美霞拜范做干女儿，杜、范家眷也经常往来。范在上海原有住宅，能长期驻沪，靠着与青帮首领杜月笙等人的关系以及上海地区川军中的旧同事旧部属和袍哥等多方面的关系。范有富华银行，乃积极参加社会活动，在金融界也颇为活跃，有上海“闻人”之称。

1946 年，范绍增出面在上海组织“益社”，这是一个袍哥团体，它的成立得到了杨虎的大力支持，名誉理事长是杨虎，理事长是范本人。社内既有反蒋分子也有国民党特务。益社成员多为军官总队的被编余的军官，该社帮助遣运回川编余官兵，先后达万余人，博得舆论好评。又借做生意的招牌，与中

共地下工作人员伍云甫、管大同等联系，自组裕增贸易公司，运销苏北华北解放区棉花，或以现金，或以药品、纸张交换。范绍增还参加了杨虎、郭春涛组织的“民主同志联谊会”；与中共地下党的李剑华结识，掩护了一些中共地下党员和民主人士的活动。

1948年，范绍增、杨虎在上海的活动触怒了蒋介石，蒋手令上海警备司令宣铁吾“立即逮捕范绍增、杨啸天。”由于高级特务泄密，范、杨求救于来沪检查身体的何应钦，始得脱险。1949年春，范绍增回到四川，协同罗君彤编组军队，准备拉些政治资本迎接解放。范看到“蒋家王朝”将要崩溃，一面组织力量迎解放，一面与中共地下党联络。他家乡一带的袍哥，大都拥护他迎接解放。当中共地下党员周绍轩被国民党特务逮捕后，范设法救出了周。范遵照中共地下党的指示，利用国民党部队和番号组织倾向革命的武装。范通过顾祝同的关系取得国防部暂编第十八纵队的任命，限于最多成立十二个团。范追求十万人的兵团司令职位，以便扩大实力，但当局借口军费困难，限制范扩大编制。主要原因是国民党特务机关早已侦知范绍增旧部与民革有联系，特别是周绍轩曾在苏、浙、皖、赣几省的军官总队中利用“益社”的工作关系进行过反蒋活动。当局认为第十八纵队“政治面貌不清”。1949年11月初，范绍增得到顾祝同的帮助，出任国防部挺进军总指挥，驻兵于自己家乡四川大竹一带。

范绍增在起义前夕，曾在思想上的动摇，主要在于感激顾祝同知遇之恩，这位袍哥出身的将军思想上有浓厚的封建传统意识并有袍哥头领的“江湖义气”，这种“江湖义气”险些使他是非不分，他一度有加入到移驻大巴山胡宗南余部的打算，但经倾向革命的部属庞佑珣等人的委婉启发，范终于坚定了起义决心。

1949年12月初，范绍增在四川渠县通电宣布起义，中共地下党已与范事先联系。范的起义在所属地区，保护了人民的生命财产，并将各县仓储，完全交给了解放区军政机关。1950年范部在湖北改编。范被安排在中南政委员会工作，后调任河南省体委副主任。1978年因病逝世。

范绍增本是一位由四川袍哥起家的国民党军阀，又与上海青帮首领有密切关系并参加了青帮，其经历曲折，他的经历反映了国民党军队内的派系矛盾和蒋介石的排斥异己。也反映出范绍增的洪门袍哥军阀的特色。范绍增最后弃暗投明，在共产党领导下获得新生，说明了只有在共产党领导下，才能使三教九流的人走向正确道路。

台岛闹剧

日本占领台湾期间，台湾洪门为反抗日本侵略者的压迫，多次袭击日本侵略军，随后为保存力量而散居民间，成立金兰辛木会。1945年台湾光复后，始公开称“金兰亲睦会”。

中华人民共和国成立后，在中国大陆上洪门组织基本上已消失，而在国民党统治下的台湾，洪门组织却遍布全岛，在台北等大城市中，更是山堂林立。自1949年“洪门迁台活动后，陆续有五十余个‘山头’在全省各地活动，其中有将近四十个是公开性质，其余仍是秘密组织。”国民党当局曾扶植和利用洪门宣传“反攻大陆”，洪门的某些山堂也依靠国民党当局以求发展。1956年11月1日至3日，在台湾当局的支持下，曾举行了“中国洪门海外昆仲恳亲大会”，借以鼓吹“反攻大陆”。在这次恳亲大会的《缘起》中，宣扬洪门传统说教，将明朝大儒顾亭林、黄黎洲、朱舜水、王船山、傅青主等奉为洪门的创始者，标榜郑成功 也是继明朝大儒之后的创始人。以史可法为文宗，以郑成功为武宗。以“光复故国”、“拥护圣有文化”，来为国民党“反攻大

陆”打气。又以洪门在辛亥革命、抗日战争中的“光辉懋绩”相鼓吹，“呼吁同胞，协助政府”。在其《宣言》中，进一步叫喊“反共抗俄反攻复国”这个“恳亲大会”还向蒋介石发出了《上总统副总统致敬电》、《向三军将士致敬电》、《慰问大陆昆仲电》等。陈诚以台湾国民党的“副总统”名义致“大会”一“训词”，俞鸿钧以国民党“行政院长”名义致“大会”一“训词”，国民党“中央党部秘书长”张厉生在“大会”闭幕式上“致词”。完全暴露出这个“中国洪门海外昆仲恳亲大会”，是依附于台湾国民党当局的，其“反攻大陆”的活动内容是逆历史潮流的，也是自不量力的闹腾。

台湾洪门近四十年来，暗中广泛发展组织，这些组织在政治上并非都是追随国民党当局的。他们大都仍具有政治上的不稳定性和组织上保留传统的封建性。

台湾洪门最突出的表现在于介入政界的选举。每当选举高潮到来时，散布于全岛的洪门山堂，立即动员起“十万昆仲”，在洪门组织的指挥下，秘密策动竞选活动，成为“选战”中一支“秘密部队”。

国民党政权在大陆被打跨后，盘踞台湾近四十年来，台湾岛上的各种帮会、黑社会势力猖獗，洪门在平时并不太引人注目。存在于台湾的洪门山堂约有四种类型：第一种是山主从大陆逃到台湾的，山堂经整顿后有新的发展；第二种是山主未逃到台湾，由内八堂大爷在台重新整顿后复办；第三种，在台湾新建立的山堂，是土生土长的新山头；第四种，由流氓假洪门之名开立的山堂。

前两种山堂在组织结构上变化不大，但龙头大哥已失去往日的势力。后两种山堂，组织成份复杂，尤其最后一种山堂为流氓把持，以出卖大爷步位赚钱，只要捐一笔“香规钱”就可入会，甚至可直升为内八堂大爷。多数山头在经费上都有困难。这些山堂企图找到政治上的靠山，重振山门。他们在选举竞争高潮中倾向于支持执政和国民党，而对于其他党派采取排挤态度。有的山堂以金钱为目标，在“选战”中谁给钱就为谁“抬轿子”，有时不惜采用流氓暴力手段，充当打手。因此，洪门势力介入“选战”，使选举更加违背“民主”和法制。

在“选战”中发挥作用的洪门组织有：大同山、西华山、五圣山、太华山、中华山、春宝山、天目山、栖霞山、南华山、洪发山、锦宝山、九龙山、楚荆山、同德山、金台山、大陆山，等等。这些洪门组织对原来洪门的宗旨、规章各项皆作了重大修正，他们虽然感到洪门已不可能重振昔日的光彩，但想以企业化经营的改革方向，和吸收新成员，以使洪门脱胎换骨。如大同山等组“中国洪门总会”，提出修正洪门规则，以适应时代潮流，废除三百年前设立的家法，对违反十条十款者，改以开除会籍论处。他们代表了台湾中小企业家的经济和政治要求，筹备由各山堂集资发展企业，成立“中华国粹企业股份有限公司”。西华山创“龙铸实业公司”，以进口药材、出口五金、清洁剂为主。五圣山由大陆转移到台湾之后，其成员吴健胜经营天阨兴业公司，以销售帝王石建筑材料闻名于建筑界。五圣山的成员涉足于工商界的各种行业，其中有游览公司、水泥公司、客栈、进出口贸易、法律会计事务所、建设公司、电子公司等。由于他们跻身于工商界，在“选战”中，他们对选情与候选人在与其自身利益关系方面十分注意，他们把支持候选人应战视作一种“投资”。

每当“选战”高潮时，洪门组织除了为自己支持的一方拉选票，搞宣传，充当“保镖”等活动外，还对竞选的对方暗中使“绊子”，进行各种破坏、干扰活动，以造成对方的失败。在这种情况下，洪门的介入“选战”，妨碍了选举的正常化，使本来“民主”和“法制”不正常的台岛更加混乱。

同属洪门山头但成员的成份并不相同。其中有的知识分子居多数，有的工商人士居多数，有的退伍军人掌握山头实权，也有的多

为游民、闲杂人员。

台湾洪门于八十年代初出版了不少宣传洪门的小说、电影，也有的是供洪门内部观看的纪录影片。其中大同山成员一属洪，写了一部一百五十余万字的小说《洪门兄弟》，以通俗小说的文体，描写了洪门在江湖上的活动。大华山曾投资拍摄电影《洪门兄弟》，由欧威和、马骥主演，是洪门史上第一部自己制片的洪门电影，上映时不仅受到洪门昆仲的瞩目，且卖座率很高。此后还有《洪门三柱香》、《青洪帮》等影片出现，都是反映洪门或青门内情的影片。春宝山山主胡少和曾请人将三年中开香堂活动的情景拍成录像带作为记录，供在山堂内部观看。锦宝山与蓝天影业公司合作拍摄了《洪门兄弟》影片，这是洪门兄弟自演的影片。在洪门出版、发行的杂志中，较出名的是中华山出版发行的《忠义论坛杂志》，为研讨洪门历史和宣传洪门走向现代化的刊物。

台湾洪门虽然山头林立，号称十万昆仲，但其力量未能得到更大的发展。原因是多方面的。首先，洪门成员入会后除固定缴费外，每个月应付昆仲间的红、白帖的花费是巨大的，凡有正当职业者受不了这些应酬开支，而一些无业游民、闲杂人员以从事各种非法活动牟利，或利用选举捞取钱财，因而有正当职业者，入洪门的不多。其次，各山堂各自称雄，搞山头主义，难以团结一致。再则，有些政客利用洪门的组织力量，在选举中取得胜利，坐上了“立法委员”或“国大代表”的宝座，但一步入政界，即丢掉了原赖以起家的洪门山堂的“招牌”。这些，就使得洪门在台岛，不大可能有更大的发展。但是，洪门的组织特点和秘密活动方式，使洪门一直成为台湾不可忽视的一支社会力量，特别是在竞选时期，它具有不可忽视的作用，被称为“选战”中的秘密部队。

1989年初，台湾洪门决定一改以往的秘密活动方式，向台湾当局申请登记，但当局以“洪门”帮派色彩太浓，未予核准，因此改名为“社会事业建设促进会”，才获得批准。

台湾洪门与国民党原来就有一定的关系，近年来关系更密切，国民党党政要员中，也有不少人参加洪门组织。1989年夏季，洪门成立“社会事业建设促进会”时，台湾“考试院院长”孔德成及国民党社工会副主任陈寿昌均亲自到场致词，国民党党政要员李焕、蒋纬国、林洋港等也纷致花篮祝贺。

1989年下半年，洪门在高雄公开成立了“洪门高雄联谊会”，“场面热闹非凡，参加聚会的洪门兄弟姊妹有三千人众。”虽然成立大会的全部拜堂仪式，仍然沿用江湖礼仪进行，“执事口念七字诀，以关公等重义之士为崇拜对象”，这一联谊会却是在公开场合以公开的方式进行的，完全丢弃了传统的秘密性质和神秘色彩。再一次说明了台湾洪门活动已得到了当局的许可。

青　　幫

罗 祖 师

说起青帮的起源，有多种传说，且其间往往相互矛盾，漏洞百出，皆因帮会成员口头相传，缺乏原始真实记录所致。因帮会长期以来一直处于隐秘之中，最多是半公开活动状态，外界很难知晓其内幕。帮中成员又普遍不擅文字，只有少数能写几笔的帮中成员根据从不同渠道得来的传说和记录，编了不少各有特色的"秘笈"。通过这类东西再加上清廷史录，我们可粗知青帮历史的大致起源。

青帮之产生晚于洪门和白莲教，因此关于青帮的历史传说经常与后两者搅在一起。中国历史上的帮会，甚至一些农民起义，都喜欢给自己找些古代圣人作始祖，祖师越多越出名越好，以证明自己是源出正路，而非左道旁门。青帮史集甚至把自己的渊源追到当年一苇渡江、嵩山面壁九年的僧人达摩那里。经过禅宗五祖神光、僧璨、道信、弘忍、慧能而到金碧峰，这才正式和青帮接上了头。

青帮有所谓的"前三祖"和"后三祖"之说。前三祖打头的就是金祖，即金碧峰(名幼孜)，他祖居南京(那时叫应天府)，系麒麟门外金家村人氏。生于元末，是明朝初年进士，明成祖永乐年间，曾任文渊阁大学士。因见世之无道，官场险恶，辞官隐居栖霞山紫云洞，参悟佛法，深有所得，后又去五台山拜禅宗临济派三十六传鹅头禅师，取法号"清源"，最后死于五台山紫霞洞。

前三祖的第二位的罗清，号静清，甘肃兰州人。此人传人最多，也最有神秘色彩。他道法不凡，妙算玄机，是进士出身。嘉靖年间，把持朝政的奸人严嵩，要想做官非有厚礼送他不可。一时朝纲败坏，有血气的正直之士不愿与之为伍，为避奸臣陷害纷纷自谋出路。这罗祖当年曾官至监察御史户部侍郎。因其不但读得书本，也能舞枪弄棒，曾以都督职务领兵征讨吐鲁番。一次曾陷于绝境，被番兵围困在两狼山下，粮尽三日。忽有一和尚来告，寺后石崖下有清源禅师在明成祖北征辽东时所储存的粮草，结果发现果如其言。全军饱餐后重振声威。大败番兵，番主臣服。罗清班师回朝途经五台山，访金碧峰之遗迹，承其衣钵。然后由恨修引到金祖舍利塔下跪拜，成为金碧峰徒弟。后来这种在师父死后拜师的做法被称为"灵前孝祖"，青帮徒辈多有仿效。灵前孝祖是有要求的，一是拜的师父要有名气，二是进行灵前孝祖的徒弟要有势力有名气，三是要经过青帮辈份较高的首领一致赞同。话说罗祖拜师后，仍去作官，为政清廉，谨慎小心，可后来仍未逃过严嵩父子之手，入狱十二年。只因万历年间边关吃紧，方才复出，并再立战功。但他已看破红尘，不愿受禄，径去栖霞山紫云洞他师父修炼过的地方隐修，了此残生。

前三祖第三位是陆逵，号道元，江苏镇江丹徒人。精于武艺，曾出任江右总兵，明亡后隐居茅山。因慕罗祖师功德，并认准罗祖承接禅宗正传，故往五台山求道，拜罗祖为师，然后四海云游。他曾到新疆、甘肃回民地区，

针对回汉宗教纠纷，屡起事端，即向朝廷提出感化之策，为康熙帝赞许，授以西北宣化法师名号。他赴任西北，订“回汉约法”，规定民族之间互相尊重，互不侵犯。康熙因其功绩，曾许之以官，他因不恋尘世，乞归佛门。后被封为“靖国尊人”，其师罗清被封为“一清佛祖”。晚年陆逵在杭州武林门外宝华山讲经说法，听者甚众……青帮前三祖可说均为佛门中人，这使青帮后来有着浓厚的宗教色彩。

青帮后三祖的说法较复杂，但人物不外是翁岩、钱坚、潘安三位，说到三人事迹有些出入。一种广为流传的说法是从张岳这个人开始。张岳是淮安人，生于清康熙年间。他自小臂力过人，武艺不凡，生得又有些气派，青年时颇有进取之志。雍正初年他随年羹尧大将军平定青海，因功升为千总，但终为一介武夫，官场混得不行，不得发达。解甲归田后，以教授拳棒为业，手下有徒弟五百多人，在当地很有势力，且人又豪爽义气，深得信任。乾隆十二年间，他的拜把兄弟林锦开设的盐局被一恶霸何义抢去。这何义也算得是当地一个蒋门神、郑屠户一类人物，决不是等闲之辈。林锦斗他不过，遂求张岳为他出气。张岳闻言大怒，心想：一个无赖抢地盘竟抢到我兄弟头上，我张岳还有何面目见父老乡亲。张岳虽武勇，毕竟官场混了多年，有些头脑。他先请林锦告知详情，知何义是本县捕快泥身金刚李得的结拜兄弟，而李得是新任孙知县的亲信，想此事私下和平了结最妥。遂一人会李得，请李劝何义还了盐局。李得说，他当初不知林锦与将军的关系。只因何义初来此地，求他帮忙占据林锦的盐局，就答应了。现在已到县衙备案，许何义开业，生米煮成熟饭，要变过来实无办法。张岳起身道：“我们一起去劝他。”他约了李得一起来到盐局门口。见里面一帮人正在大呼小叫地喝酒，张岳与李得找到何义，由李得介绍了张岳。张岳见何义是粗汉，不用拐弯抹角，马上开言道：“林锦是我兄弟，他的盐局现在你占了，他当然不情愿，但你已经占了，要你让出来也不好办。我出个主意，我和李得担保，帮你在镇上选个好位置再开一所，各自营业，互不相扰，不知尊意如何。”

何义不晓得张岳厉害，加之又喝了点酒，根本没把张岳这个老头放在眼里，二话没说，就要叫手下把张岳赶出盐局。张岳忍无可忍，只两拳便送何义上了西天。张岳原准备为双方说和，这回一时性起，打死了人，就准备好汉做事好汉当，去县里自首，可又被他的高徒翁岩当即劝住。翁岩说：“本县如此昏官，为了此事吃官司万不可行，不如找个地方避一下。”说话间官军已来到门外，别无出路，张岳带领林锦和翁岩，依仗一身武艺，趁夜杀出，逃到徐州绿林人物陈园那里。

陈园生得与宋江一般，黑矮肥胖，是个讲义气有胆识的黑道人物，平时聚众干些打家劫舍的勾当。现见来了诸位英雄，十分欢喜，马上请各位英雄作了头领。张岳本是个天地会头领，他的徒儿翁岩当然也是他的部下。来到陈园这里后，张很快又结纳了天地会的人物钱坚。几位头领商议要联合天地会，作番事业。一次翁岩与钱坚二人负命下山，在安徽安庆巧遇另一天地会道友潘清。三人一见，意气相投，大有相见恨晚之感，即结下金兰之契。

有一天，三人正在闲谈，仆人跑进来急报：“有个和尚不待通报，直闯进来。”三人来到中堂，只见一僧相貌古怪，形态龙钟，一见三人，便双手合十为礼道：“恭喜三位，尔等大富大贵的机会到了。”三人莫名其妙，请和尚上坐，这才问来者何人。一听老和尚是大名远扬的罗清佛祖便一起跪拜，请高僧指点迷津。祖师说：“当今皇上悬挂黄榜，，征求天下奇才押运粮米。若能肃清运河匪患，保证粮船安全进京，便有重赏。你们与白水村陈园那里的好汉多有关系，若去揭了黄榜，招安了白水村大寨，其余小盗自然不在话下。”三人还未反应过来，罗祖又说：“你们所为之事，贫

僧尽知。我知过去未来，依吾言去揭黄榜，定是富贵双全。否则死无葬身之地。"三人崇拜罗祖，不敢不信其言。遂拜罗祖为师，遵师命去揭黄榜。自此开始有了真正的青帮历史。

青帮后三祖如何揭黄榜，还有另一种说法。还是翁、钱、潘等三人。这翁岩字福亭，江苏常熟人。秀才出身，后弃文习武，在嵩山少林寺拜师学艺，为一豪侠之士。钱坚字福斋，江苏武进人，幼时从父经商，后改习拳术。为人精明，武艺高强。潘清字清宇，号德林，浙江杭州人。承继父母遗产，颇有家资。幼年读书习武，吟诗作画，无有不能，是一个文武全才，且喜交天下好汉，地方上称为"小孟尝"。传说有一天，罗祖在打坐，忽然有异样感觉，掐指一算，断定浙江方向尚有一段未了佛缘。便与陆祖腾云驾雾到杭州艮山门外一桥边落地，在那里住下，施展佛法为人治病，普渡众生。时翁岩与钱坚已是至交，形影不离。一日两人正游青龙山，忽见山下有一茅棚边人来人往，热闹非常。两人心下大异，入内一看。只见罗陆两位祖师仙风道骨，为人看病，手到病除。翁岩五体投地。罗祖知佛缘已到，召二人入内宣讲佛法。翁深为所感，跪求拜师出家。罗祖指陆祖收徒。钱坚开始不愿出家，后见到缘份如此，不能不遵天意，也拜师陆祖。四人一起又到嘉兴，收潘清为三徒弟。三人均不剃度，带发修行，随罗陆二祖去五台山参佛。一日，二祖召三人到洞中，说道："你们还有一段尘缘未了。现朝廷正张榜招贤，护漕粮入京。你三兄弟可当此大任，从速下山揭榜。"言毕，一阵清风，二祖已无影无踪。三人只好遵师命下山揭榜。

漕运是封建时代的一种制度，即把河南、山东、安徽、江苏、浙江等省的一部分田赋，经运河运到北京，供统治者和军队所需。青帮后三祖应招护粮后，沿运粮河道的大码头，建立起完整的组织。漕运之量巨大，清代每年所运之粮超过四百万石。从事这个行业的有几十万水手和上万艘粮船。朝廷为管理如此庞大的漕运，特设立一个"漕运总督"。他是一个上马管军，下马管民的角色。带的兵叫"漕标"，也称"卫军"。然后卫下设所，所下有联，联下是帮。一般是卫帮合在一起叫，如"江安卫五十二帮"；或径称帮名，如"光武六帮"等等。但这一套统治组织欺下瞒上，压榨船民，使下层水手生活濒于绝境。因此，秘密结社，保证生存是当时最可行的选择。这种结社还是利用官方旧有的粮帮结构，故一切名称不变。其中势力大，且对青帮日后发展最有影响者是所谓"安庆帮"，青帮历史的早期传说多与此帮有关。这青帮后三祖揭榜护粮后，一时间匪盗不兴，风平浪静，直到乾隆年间，其所运漕粮，从未误过钦限。漕督奏明皇上，准其开帮收徒，直受漕督节制。

翁、钱、潘三人首先联络旧有粮帮组织，组成一个"道友会"。供奉达摩为始祖，金幼孜为第一代祖师，罗清为第二代祖师，陆逵为第三代祖师。翁岩等三人又请教陆祖扩大帮众之事，陆祖以祖传二十四字的字派相授。此二十四字就是："清静道德，文成佛法，能仁智慧，本来自性，圆明兴礼，大通悟学。"这里面"清静道"三家已为清源、静清和道元三位祖师所用，正好三辈。真正的帮会用字是从"德"字开始。后来帮中人所称的小祖师王德降，怕徒众日多，二十四字不够用，又续订二十四字，即"万象皈依，戒律传宝，化度心回，临持广泰，普门开放，光明乾坤"。实际上，解放前的上海青帮，主要是"大通悟学"四辈，青帮依此形成严密的纵向承启关系。

一切就绪，翁岩、钱坚和潘安三位决定正式立帮，定名为江淮四帮，奉罗清为祖师爷。翁、钱、潘各立一帮，将来看情况再立一帮。当下三人定了三堂、六部，并宣布了二十四字辈。钱坚对着众人把它们解释了一番："什么叫做和三堂？就是我与潘、翁三人每人兴立一堂。若拜潘清为师，就用潘清堂票布作为入帮之证；拜翁岩为师，就用翁岩堂票布；拜我为师，就用钱坚堂票布。那六部职司也有

区别。引见部专司接待帮之人;传道部是劝导人家入帮;掌布部专管票布;用印部专司打印;司礼部执掌一切入帮典礼;监察部查究同帮兄弟有无不法的事情。那二十四字辈就相当于家谱辈份。代代相承,不能乱了顺序。"钱坚说完,陈园便在大厅上点起两支大红蜡烛,中间放了三把交椅,请翁、钱、潘三人坐下,叩了三个头,陈园于是做了江淮四帮的开山徒弟。当下,三人又各自收了几名徒弟。张岳、林锦因为资格老,没有拜人为师,做了军师。不久,陈园禀明三位师傅,也开始收徒。以后帮会发展日见强大,潘就建议趁陈园收徒之时订立帮规,以便管理,众头领都表示赞成。

到了那一天,罗祖神像前点起抱头香五支。潘清吩咐林锦做引见师,引进五个小喽罗,先向罗祖像叩了三个头,又向三位大头领各叩三个头,然后向自己师傅陈园叩三个头。完了之后,引见师林锦指挥各徒弟,一律向里直立。要每人手执一支香。潘清又请张岳做司礼。张岳随即参赞,喝一声"跪",那五个新徒弟急忙跪在庙檐下,眼观鼻,鼻观口,口观心,执着烟香,不敢稍有声息,一会儿,又有执事人手捧一盆清水出来,自左而右,叫各徒弟各呷了一口,一一嗽口,这叫净口。净口完了之后,陈园忽地站了起来,对五个徒弟问道:"你们今天入帮,是有人教你们,还是有人逼你们,还是自己情愿?入帮并没有好处,不但要遵守十大帮规,还要严于律已,你们一定要知道,做到!"那五个徒弟齐声回答说:"我们入帮是出于自愿,甘受约束,誓守帮规,决不违背祖训。"话间刚落,张岳便高声读出了十条帮规:一不欺师灭祖,二不扰乱帮规,三不藐视前人,四不江湖乱道,五不扒灰放笼,六不引水带线,七不奸盗邪淫,八须有福同享,九须有难同当,十须仁义礼智信。张岳读完后,陈园又对徒弟们说:"入帮之后,若有违反帮规,定当家法处置,绝不饶恕。"五个徒弟又齐声答应:"徒弟牢记。"说罢,张岳将十大帮规和票布发给他们。

后来,江淮四帮又与活跃于皖东的一个道友会及活跃于浙北的嘉海卫帮合流,势力更大了,潘清提议将三帮结合起来,成立一总帮,定名为青帮(也叫清帮)。潘清很会笼络人,无论上中下三等,他都乐于结交。不出数年,他的徒弟便遍布长城以南各地。后来,翁岩、钱坚去青海、蒙古等地朝佛,去而不返,帮务实际上由潘清一人主持。因此,青帮的徒子徒孙大多持"潘清堂"票布。雍正十三年,潘清在一次事故中丧生,帮务由祖师王德降接管。

又过了几十年,太平天国起义爆发,青帮发生巨变。当起义发展到东南地区时,受战争影响,漕运停止。战后虽有短暂恢复,又因洋务运动兴起,运粮改走海道,漕运很快终结。青帮水手出身者居多,一下没了饭碗,纷纷另寻出路。苏北等地青帮,因靠近海盐产地,多以贩私盐为主,其头领成为盐枭。

青帮历史传说的另一种,涉及洪门,在此也简略一提。红(洪)帮据说历史更早于青帮。它以"反清扶汉"为其宗旨,而青帮护粮是在为清廷做事,两者应为敌人才合常理。早年洪门也确实仇视青帮,痛斥其为"投靠满清"。但青帮后期那些写历史的特别宣传青帮原为反清组织的"真相",此说虽难有实据可考,但也不能说都是胡说八道。

青帮标榜它的反清宗旨,是以"内应"一说做文章。即将其"安清"口号和替清廷做事说成是"打入敌人内部",以为将来举事做准备。此一说要追溯到天佑洪这个人。相传康熙五十二年,洪门后五祖相继去世。此时洪门领导人叫苏洪光,传说他曾死而复生,托名与崇祯皇帝一起吊起的王承恩,受神灵之佑,再生转世,名唤天佑洪。天佑洪领导洪门已成大势引起满朝震惊,故全力镇压,洪门活动开始困难,天佑洪想出两招要使洪门摆脱困境,一是给洪门改名为天地会、三合会等等,二是派一部分兄弟假装投靠清廷,作为内应,

发展会众,这一部分负有特殊使命的洪门兄弟成了一个单独的组织——清门。而青帮后三祖的三个人都是奉了天佑洪的密令,假意投靠清廷的。这就又接上了前面此三人揭黄榜那一茬。故帮会中人有“红花”(洪门)、“白藕”(理门)、“青荷叶(青帮)之说,是谓三教源出一体。

盐枭巨头徐宝山

徐宝山是清末民初两淮及长江流域著名的青帮首领和盐枭头目。上海青帮的兴起，同此人有着非同小可的关系。在民国初期，上海的青帮主要有两大系统：一个是李徵武领导的湖州帮，一个是徐宝山为首的江北帮。从时间的先后看，最早进入上海经营地盘的是湖州帮，因清末漕运停止后，江北粮帮原在海盐产地，尚有盐业可作，江南粮帮无此便利只好进军当时正进入繁荣期的上海，以求生存。只是由于清末民初时运不佳，迭遭败绩，才被江北帮后来居上，不得不作了二流角色。实际上，上海青帮全盛时最有势力的队伍基本上都与江北徐宝山有渊源关系。

徐宝山是丹徒南门人，生于1866年，其父是一个竹店的老板。徐宝山少年时曾在其父所开的竹店里做生意。15岁时父亲病逝，宝山与母亲及弟弟宝珍一起度日。徐宝山生性放荡，既不愿经商，更不思务农，无人管束后愈是无所顾忌，常游食四方，结交各路豪杰。他身材高大，臂力过人，精于剑术，更擅枪法，双手发枪，百发百中，能够在黑暗中击灭香火。因此，年纪轻轻已在镇江、扬州一带帮会、盐枭中以豪侠闻名。大家都知道他为了"朋友"，不怕得罪官府，不怕触犯法律。可以"两肋插刀"，绰号"徐老虎"。

徐宝山"出道"不久，偶遇京口（今镇江市）驻防旗兵拦路奸污妇女，徐路见不平，拔刀除害。1893年，徐宝山又同顾某等联手抢劫江都县东乡仙女庙。案发后，徐潜回镇江，躲到宝盖山下，被丹徒县主簿张焕文发现擒获。后被县衙惩办，发配甘肃充军。在押解途经山东时，徐宝山瞅准机会，趁夜盗得驿站中骏马逃脱。回来后，藏匿在私盐贩子陶龙雨家中。那时的徐宝山远不像后来那样神气，整日东躲西藏，惶惶不可终日，吃住无着。有时实在无法就睡在土地庙、麦田或芦苇丛中，最艰难的时候，甚至躺在棺材里与死人作伴。为防止官府掌握他的行踪，他想出一个很实用的办法，就是在每次睡觉前，都点着一根香缚在手上，待其烧到手指，爬起来就走。如此折腾，总算没被抓住。熬了几年，最后投奔了盐枭头目孙七。

徐宝山自从投了孙七，慢慢恢复了元气。整日价又想着做点大事，至少也能为孙七的山头立个大功，一来是个进山之礼，二来也显示一下"徐老虎"的本领。当时与孙七为敌的还有另一伙枭匪，以柏某为首领，势力很大，孙七自觉不敌，常避让之。徐宝山觉得就从柏某这里下手最为合适。因此，早已在等待时机。恰巧，这一日，徐宝山在路上与柏某的两个儿子相遇，见这两个恶棍正在掳掠妇女，怒不可遏，上去教训柏某二子，打斗中，柏匪300余人闻讯赶来将徐宝山围住。正在危难之时，孙七率众赶到。已感不支准备败走的徐宝山，陡然胆力倍增，再抖精神返身杀入敌阵，力劈柏氏二子。经此一战，"徐老虎"重新又成为江湖中声名远播的人物。各地闻其声名者纷纷来投，徐宝山开始有了培植自己

势力的资本。最后，他干脆脱离孙七，另树一帜，以武力抢了匪首朱福胜的地盘，占据十二圩和七濠口一带，初步有了自己的队伍和自己的势力范围，并由此起家。

徐在自己的队伍逐渐壮大后，并没有忘乎所以，心满意足。与普通小匪不同的是，徐宝山是一个深谋远虑、野心很大的人，用现在的话说，叫有战略眼光。使他始终忧心忡忡的原因有两个：一是周围的大小盐枭头目对这个暴发户颇为猜忌和敌视，大家都感到他的威胁，这种感觉的可怕之处在于四邻有可能联合起来对付他，叫他徐宝山对所有敌人同时开战，那真是吉凶难卜；二是徐宝山的势力已在当地首屈一指，所谓树大招风，官府一旦派兵来剿，胜负也难预料。徐宝山的高明之处在于，他看出要与官军和众匪抗衡并要得到不断发展，不能简单地招兵买马，兵要招好兵，马要找骏马。他深知自己部下全是一勇之夫，只见眼前小利，并无大志。且自己的手下，组织松散，更非大队官军敌手。他们农忙时回家种田，农闲时结伙贩盐。一旦官兵大队来袭，便四散回家，官兵去后，则又啸聚如故，对官府而言，此是匪患难除。但对徐宝山的"宏伟目标"来说，则实在是个不利因素。因此，他与谋士们反复商讨，权衡利弊，深觉只有联络当时势力强大的洪门，才能利用洪门组织搞起一支层次更高的武装。

徐宝山本来应算是正宗的青帮首领，属于比"大"字辈高一辈的"礼"字辈。他听说泰州城内有个洪门首领任春山，便立即带领其心腹，秘密赶到泰州去同任结交，要与其合作，共图大业。时逢任春山正在泰州相机发展组织，以算命为公开职业，联络会众。两人一拍即合，结为异姓兄弟。结果是任春山介绍徐宝山加入洪门，徐宝山介绍任春山加入青帮。两人决定合开洪门山头，以两名字中各取一字作为山名曰之"春宝山"。两人为并列山主，徐的部下自然就成了洪门兄弟。

徐宝山此举可谓一箭三雕。首先，他实现了"整军经武"提高自己队伍素质的愿意。洪门纪律原来就较青帮严明，一经加入洪门，用洪门纪律约束队伍，便是顺理成章的事情，这样整个队伍的组织性就得到了提高。另外，促成战斗力提高的一个关键因素是，当时清政府对帮会的镇压政策，凡加入帮会者，均一律处死。但由于青帮一直标榜"安清"，官府对青帮分子一般并不深究。而洪门一直以"反满"为旗帜，清政府对其成员是务必要从严惩处。故徐一进洪门，其手下便没了退路，只有听徐的指挥冲锋陷阵，否则被开革，便只剩下死路一条。

其次，任春山同徐宝山结拜，徐的跨帮地位，使青洪两帮兄弟都聚集门下。另外洪门大旗更招引四方豪杰，加之工于心计的徐宝山善于经营，很快形成以徐宝山为中心的核心集团。这就是徐后来发达的资本。

再次，青洪联合，减少了过去相互之间的相互仇杀，避免了两败俱伤，本身也为帮会中人所欢迎。这样的"善举"当然功劳也主要记在首倡联合的徐宝山头上。同时，徐宝山还不断制定一些深得人心的新举措，以博得好感。徐宝山的方法是恩威并施，既要有宋江式的义气，又要有"大义灭亲"的决断。平时他出手大方，不为小利而伤了兄弟之情，徒众有难，无论尊卑定然全力相救，使会众均感他义气深重，可为其效犬马之劳而不悔。另一方面，他利用洪门帮规严办对帮会不忠之人，以树立自己的威信。比如，一次任春山派帮中几个小头目去几个码头接运私盐。当各处盐船集中通过关卡时，因这几个人大意，未事先与官兵联络，买通关节，结果动了真刀真枪。往常贩盐，虽也有防卫准备，但并没想真的动手，这次玩真格的，这几位当然不是对手，逃了性命也都是老天保佑，哪里还顾得上盐船。他们知道失风逃走有犯帮规，如果回去，必然要被治罪。几个人当下一合计，决定干脆流落江湖，专在长江轮船上做些偷鸡摸狗的营生混日子。过了一段时间，山头上发

现这几个人迟迟不归，也无一消息，忙派人下山打探，方知其详。宝山听得，怒不可遏，定要抓这几个违反帮规者回山严办。终于，有一天几个人正在长江轮上搞他们的“生意”，被下山巡风的同帮兄弟当场拿住，押解回山。

这一日，徐宝山脸色铁青，端坐堂前。他开口问道：“帮规的第三条，你们还记得吗？”几位知道今日不能善了，话已说不拢，但还答道：“第三条是临阵脱逃者斩。”徐冷笑一声道：“帮规第六条也没忘吧？”这帮规第六条是：“吞没水头者斩。这几个哪还敢说。徐怒道：“既然你们知道帮规，为何临阵脱逃，又在长江轮私做差使，吞没水头，如今已被拿来，更有何说？”因其中一人是徐故交，徐怕众人出来求情，不待众人说话，徐宝山即叫手下人动手。次日，徐将此事通告全帮兄弟，并称今后一律以帮规为准，违者按律处罚。自此以后，徐的手下见他执法严厉，不论亲疏，知其是个说到做到的人，不敢轻易搞些小动作。因此徐在帮中地位直线上升，实际上已掌握了全权。

徐宝山扩大影响还有一个办法，就是利用帮会的经济实力，努力改变盐枭的匪盗形象，形成有利的影响和群众基础。当时，徐宝山提议，把所贩私盐每船抽两包或四包，储为赈济之资。然后，用这笔资金，冬天给穷人散发衣粥，大灾年景，救灾济民。这样一来，徐在当地及苏北一带颇著声名，造成一种救世济民而又有实力的一方之主的形象，吸引了一批很有才干的人来投奔他。

盐城当时有个武秀才，叫杨瑞文，是个人物。他既精武艺，也颇有儒雅之风，粗通文墨。后来有一次结伴进省赶考，按惯例可携带免税批盐作为旅资。后当三江营缉私官兵查问时，发现其所携超过规定限度。双方冲突，杨依仗习武出身，发起狠来，一怒打死两名官兵，闯下大祸，逼上梁山，投到徐宝山门下。那时，类似情况投来的还有后面要提到的张仁奎等人。这些人比起普通青帮徒众，确实高出一截。无论是知识水平、武功、军事素养还是看问题的眼光等都是徐的老班底所不能比的。这些人既能出谋划策，本身又是独当一面的干将，不少人后来成为上海青帮举足轻重的大人物。

经过一段时间的努力，徐宝山派系进入全盛时期，徒众达数万，并拥有一支包括700多艘走私船的船队。其活动范围从江阴往西到汉口、大通、芜湖乃至江西等地的长江两岸，三江口、西马大桥、七濠、十二圩等地的两淮线也是徐部的势力范围。这时的徐宝山已是这一广大地区帮会的总头目。徐宝山是一个相当精明的人，很有些政治头脑。他的眼光已超出苏北及长江中下游地区，对全国政局也有独到见解。比如，他在戊戌变法兴起时，曾说过“光绪皇帝太怕洋人，是个膺弱的人”这样的话。此话不能说没有一点道理。光绪二十六年正月间，有两个自称是康有为同党的人，到七濠口与徐密谈。声称听说徐宝山是个做大事业的英雄，所以前来相邀，如有此意，可即随他们去广东面见康有为，那边提供经费和军火。徐宝山当然不能随便行动，他不拒绝，也不急于采取实质性的行动，而是虚张声势。因此，他马上打发心腹干将郑大发随二人前去广东探听虚实。郑大发等人还在广东，徐宝山便又作出姿态。他给江苏巡抚鹿传霖寄去一封信和一纸告示。信中指责鹿坐视荣禄、西太后囚禁光绪帝，不知主忧臣辱之义。声称“仆具有天良，不忍坐视皇上罹戾太子之威，已定于秋间整我六师，会师江淮，取道北上，以清君侧，而枭奸宄。”那张告示写得更是气势汹汹，自称“两江两湖兵马大元帅徐，”“奉光绪皇密诏”，要号召两湖两江豪杰之士，遵旨行事。并告“约于本年秋间，听候本帅军令，即率本部人马会师江淮，取道北上，以清君侧而奠国基”。

明眼人一看，就能看出此处大有文章。第一点徐宝山现为洪门山主，不提“反清”口号，开口“囚我圣皇”，闭口“救我圣主”，并且

全部行动是由光绪密诏而所为，俨然一副忠臣义士之形。第二点是更有深意的，徐声言的出兵日期在半年之后，这是演给朝廷看的，既是打招呼，又是要挟。

清朝的官员们有许多人已看出些苗头，当徐宝山表露"蠢蠢欲动之意"后，镇江及苏北地区士绅、官僚纷纷上书两江总督刘坤一，力陈招抚徐宝山的必要性。光绪二十六年5月2日，张謇向刘坤一上"招抚徐老虎策"，并建议招安徐部后，专令其镇缉沿江诸匪。经刘坤一授意，当地一知名人士陈重庆约徐的代表密谈，徐接受招安，并提出三个条件，一是赦罪，二是赏官，三是收编其部下。接着，刘坤一等人举行正式仪式，招抚徐宝山，并命令他将部众编为新胜缉私营，由徐亲任管带，驻守扬州。

清廷此举实际上帮了徐宝山大忙，因为清朝官吏们不知帮会内情。因"春宝山"自创立起，一直打着洪门旗号，但实权握在徐宝山手上。洪门兄弟一直把"春宝山"认作洪门，按洪门规矩行事。由于历史上两派仇见甚深，时间一长，矛盾重又暴露出来。虽然洪门旧部仍尊任春山为首领，但头领中以蔡金标最有威望，在帮中是个说话算数的人。据说蔡与革命党有联系，思想倾向革命，有组织能力，也有一些见识。故他虽也尊徐宝山为大哥，实际上对徐内心不服，加上徐为私利、不择手段的小人作风，这样，"春宝山"已自分成两股势力：一是洪门旧人，自号"清水光棍"；另一股是徐的势力"浑水光棍"。徐宝山认为蔡是他独霸山头的主要威胁，早想除之。最后用刺杀手段杀蔡金标，接着又杀刺客以灭口，但这类事一般是包不住的，慢慢帮中人都知道了事情真相。蔡手下有一批心腹和忠于他的兄弟，当然不能放过徐宝山，要杀徐为蔡报仇。徐宝山虽已有些力量，但终日要防范势力广大的洪门徒众，长此以往也不是办法。正在苦思之间，清廷的招安让他得到解脱，甚至还扩大了他的影响。

故此，徐宝山"归标"后，自然对清廷感恩戴德，甘效犬马之劳。当时任春山幸好先得到徐降清的消息，悄然离去，躲过此难后不知所终。"春宝山"之外洪门各部因徐宝山降清，并风闻徐逼杀任春山及其他种种危及洪门兄弟的行径，便严令帮众不准与徐宝山及其手下来往，并宣布永远不许再提起"春宝山"这三个字，否则以背叛洪门论处。青洪两帮有了这段事由，一下子又回到敌对状态。徐宝山也一心投靠清廷，替清王朝出力，镇压异帮，与盐枭匪盗为敌。徐宝山自小在帮会和盐枭中活动，亲历其间，当然对江淮一带地理民情、帮会内幕、匪盗行踪等了如指掌，他本人手上又握有江淮地区最大的一支土匪武装，如今反戈一击，自然比官军追剿有效得多。几年之间，连破大案，连诛巨凶。他降清不久，立的第一件大功便是设计擒住了他的旧日相好、著名女匪白寡妇。接着，又进兵剿灭当年他落魄时曾救过他的陶龙雨的亲属陶龙翔匪部。到1910年他又消灭专劫官盐船的土匪王正国部和著名匪首王狮子匪部。几年下来，盐枭、土匪遍地的江淮一带被他整治得服服贴贴，民间士绅一片赞扬之声。官府因此提升徐宝山为帮统，并作了清军统领王有宏的副手。

这时候，清政府已摇摇欲坠，全国反清浪潮不断高涨。徐宝山又开始为将来筹划。善于投机的徐宝山首先同驻守镇江的新军管带林述庆（同盟会员）拉上关系，并与驻扎在清浦的江北督练蒋雁行打招呼。辛亥革命一爆发，1911年11月3日，徐找同盟会员林述庆和李竟成谈判，经过一番交涉，李竟成发现徐宝山是他的远房亲戚，就约徐起义，徐立即答应。但称等时局稍定，不愿为官，需稍沾利益。双方条件谈妥，徐即表示愿派兵保护起义领导机关。他还利用革命之机，扩编队伍，把自己手下的队伍从1000多人一下扩到20000多人。凭这些资本，徐军被南京政府编为扬州第二军，徐充任军长。他手下的帮

会头领，成为其军中骨干。这样，徐的军队也就成为中国现代史上颇有特色的、以帮会联系为主体的军队。

投机革命成功，使徐宝山的政治势力、社会影响和军事实力迅速增强，其野心也随之膨胀。进而要过问全国政局。1912 年 3 月，南北议和，本来极力主张建都南京的徐宝山，突然又改口为袁世凯帮腔，支持建都北京，为了靠拢袁世凯，他极力迎合袁的“统一治权”的主张。4 月 19 日他致电袁世凯，称大局已定，全国统一，他徐宝山愿意率先取消扬州军政分府，以为统一倡。徐宝山的这个全国“首倡之举”，正是袁氏所求之不得的，袁自然对此深为赞许。1913 年春，袁世凯同革命党人的矛盾日益激化，冲突已不可避免。扬州历来为兵家必争之地，发动讨袁，必先取扬州。得了扬州，便可北上进取徐州，若出师不利，尚有退守长江一路可走。故扬州不可失，失则败局立定。为此，宋教仁案发生以后，国民党人在最后关头仍极力争取徐宝山，使人劝徐反袁，但徐自恃拥兵两万，雄踞江淮，不想办不保险的事，因此对来人不予理会，照旧按他的保袁方针行事。甚至接受袁的贿赂 25 万元。为使袁相信其诚意，徐将儿子送到北京作人质，并公开表示必要时武力保袁。如此，除掉徐宝山，是国民党人的唯一选择。

主持刺杀徐宝山的据说是陈其美。当时徐本人还蒙在鼓里。有人告诉消息时，他自信手下亲随众多，本人又武艺高强，故对此一笑置之，毫不在意。他垄断两淮盐场，又经多年为官搜刮，财大气粗，到处求购古玩。当时，他派两名古董商携 5 万元巨款去沪觅购名瓷“美人霁”古瓶，该古董商二人打听到某商保存此瓶，便写信给徐。不料此信为陈其美手下截得，当即将一枚炸弹装入一精美木盒内，派人将信及木盒送到扬州。1913 年 5 月 23 日晚，东西送到，因徐睡下，便放在书桌上。次日晨，徐与其两手下同来欣赏他的“宝贝”。他的手下怕弄坏花瓶，不敢用力，徐恼了，推开他人，自己亲自下手，结果一声巨响，徐宝山双手折断，血肉模糊，待众人赶到时，徐命已归天。话说这徐宝山一死，群龙无首，军心动摇，众人推宝山之弟宝珍继任。但帮会组织是以首领个人威望和权势来维系的，压台人物一死，便没有了当年的战斗力。另外，袁世凯也不愿让地方土皇帝过分膨胀势力。徐宝山死后，袁世凯将其队伍一再缩编。徐部在“二次革命”中最后溃散，其手下精华人物转而去上海混世界，是为江北帮大规模进入上海的开始。

湖州帮刺杀宋教仁

宋教仁案是民国初期震惊中外的一桩大案，也民青帮参与的几桩最重大的政治性行动之一。刺杀宋教仁的主使者是袁世凯，而执行的杀手是上海的著名青帮分子应桂馨和其结拜兄弟武士英。

袁世凯窃夺辛亥革命成果后表现出的独裁野心，使资产阶级革命党人觉得必须有所行动。宋教仁意欲建立“责任内阁”，以约束袁世凯。当时宋教仁对在中国实现民主政治很有信心，他首先把同盟会改组为国民党，任代理理事长，接着领导国民党争取国会的多数席位，由于同盟会在革命中表现的政治影响，结果在第一次国会选举中，国民党大获全胜，得近半数票。宋教仁大有出马组阁，当国务总理的势头。袁世凯也知道，宋教仁是国民党核心人物，所以早已准备下手，欲除宋教仁。

宋教仁以理事长身份周游江中下游各省后，踌躇满志，决心登程北上一展鸿图。宋在杭州发表了竞选演说，到上海与诸位同仁协商后，就准备出发。当时有人头脑比较清醒，劝其要注意安全。宋当时心绪正佳，听不进去，哈哈一笑说道：“吾此行为统一全局，调和南北，正正堂堂，何足畏惧。”陈其美甚至已对他明言：“小心他们用暗杀手段来对付你。”宋的回答就更豪迈了：“只有我们革命党人会搞暗杀，哪里还怕他们来搞暗杀。”他不听于佑任劝告，不走海道，坚持乘火车北上。

1913年3月20日晚十点半左右，宋教仁在黄兴、陈其美、廖仲恺、于佑任、吴铁城等陪同下，来到上海沪宁车站检票口。突然，宋身后窜出一条汉子向其连发三枪，转眼间刺客即逃走。枪声响过，宋大叫“我中枪矣”，仆倒在前面的栏杆上。众人急上前送他去铁路医院急救。虽经多方抢救，终因伤势过重，于次日晨不幸身亡。陈其美抱尸恸哭，连呼：“此事真不甘心！”国民党人更是痛感“斯人如此死，吾党复何言”。孙中山的挽联是：“作民权保障，谁非后死者；为宪法流血，公真第一人。”

陈其美之不甘心，是有实际行动的。他首先与黄兴一起致函公共租界总巡捕卜罗斯，请求他们破案，并宣布若彻清全案，则赏银一万元。陈分析此案必有政治背景，指使最可能是北京方面。他通过电报局局长吴佩璜（是陈派支做情报工作的），找出北京方面与上海可疑人物往来电报，有了初步线索。

实际上，在案发的次日上午，两个四川籍学生向国民党上海总部报告，他们所住的五马路宝善街鹿野旅馆一名叫武士英的客人行踪诡秘，十分可疑。特别是最近，这个自称是无业退伍军官的人，突然暴富，扬言事成后还有千元可得。20日晚此人未回旅馆，21日晨匆匆结帐离去。国民党即派人往查，结果一无所获。

直到23日下午，一自称为古董商的王阿法到工部局巡捕房报告：一星期前他售字画到小西门外应桂馨家，应出示照片说要干掉

一人，说若能办到，酬洋 1000 元，他未答应。现在发现各报所登宋教仁照片正与应所持照片相同，故特来报告。开始租界方面以证据不足，不同意马上逮捕应桂馨。但国民党方面一再要求，加之此案已为社会各界所注意，出些差错，不好收拾，于是与国民党特派代表一起，将正在湖北路迎春坊三弄妓女李桂玉家中饮酒作乐的应桂馨抓获，关押在英租界捕房。

第二天，押解应桂馨去其家中搜查。经过一番努力，终于查出关键证据，当场搜出两箱文件和电报，证明应受袁世凯和赵秉钧指使，谋杀宋教仁。同时还找到一支白朗宁手枪，枪内剩下的两发子弹，验明与刺宋所用子弹属同一类型。当时在应家一下拘捕 27 人，其中一个黑矮的男人，神色不对，巡捕当即找人前来指认，正是刺杀宋的凶手武士英。武在证据面前完全崩溃，供认不讳，此案真相大白。这件总统杀议员的奇闻一下子轰动全国。

刺宋案是民国第一大案，此事之所以帮会卷入如此之深，与帮会的性质和帮会当时的现状有关。帮会原本是一种反社会的力量，一般没有明确的政治纲领，这一点早期洪门也许是个例外。因此，帮会根据其受到危害或保护的情势，决定其暂时倾向于哪一边，故极易成为受人利用的政治工具。青帮分子在刺宋案中，特别是在“四·一二”政变中的表现，就是明证。

在辛亥革命中，帮会起了不小的积极作用，曾帮助革命党进行一系列重要的军事、政治活动。但新政权建立后，在一个较稳定的时期，帮会的消极方面无法为革命党所接受，因此许多地方对帮会采取了镇压措施。这引起帮中人物的不满，认为简直是过河拆桥。这种情绪极易为袁世凯方面所利用。所以北京方面找帮会分子作杀手不是没有道理的。

刺杀宋教仁，青帮这头的联络人和主持者主要是应桂馨。他是浙江宁波人。事件发生那年他正好 50 岁。此人父亲是个商人，发迹以后，转而经营地产。后与洋人做生意，不久成为当地一个大富翁。应桂馨从小长在这样的人家，明白不少“作人的道理”，如巧取豪夺，勾结官府，狂嫖滥赌等等。他年龄不大，在当地已颇有名气。他父亲由于经常以不正当手段夺取别人土地，害怕别人找麻烦，因此出万元，让儿子认上海县道台作了干爹。从此应桂馨更是无恶不作。

清末上海帮会最出名的人物中，数得着范高头。此人原名赵阿宝，原是个撑船的苦力。他自恃人高马大，最爱帮人打架。洋人的铁甲火轮当时很神气，在中国内河横冲直撞。有一回，一外轮在黄浦江中撞沉一艘满载驳船，外轮竟不当回事，开足马力就走。当时许多中国小船靠上去，要找外轮算帐。但外轮是铁甲，马力又大，根本拦不住。正当外轮由于速度太快，就要撞上另一艘中国船时，赵大叫一声，举起碗口粗的竹篙，死命一撑，外轮船身一歪，中国船避过此难。这时外轮因为这突如其来的一撑而慌了手脚，连忙停了下来。中国船工趁机上船与洋人交涉，终于使洋人认输赔偿。此事传开后，“范高头”之名开始叫响，他的原名反而被人忘了。

范高头成名后，不再满足于靠撑船吃饭。当时沿江一带许多人都靠偷盗洋人船上的货物发财。范利用自己的名气把这些人组织起来，把小偷小摸变成整批整船的“大偷大摸”。他们的主要手段是将给外国货轮装货卸货的中国船故意弄沉，再利用黑夜把货物捞上来，然后拿出去倒卖。当然，那时赚钱的买卖是鸦片，故运鸦片的船是他们的主要目标，后来范的生意发展到从偷鸦片，到贩鸦片，再到开烟馆卖鸦片的一个大的集团。手下有数千人，成为威震上海滩的一霸。

应桂馨与帮会搭上关系，以认识范高头开始。当时有个祥园烟馆是范所开。应整天泡在那里，因此与范结识，很快就成了范高头最得力的助手，两人一起走私贩毒，大发横

财。后来，应桂馨为扩大势力，出重金作了洪门的一个首领，又拜湖州帮李徵五为师，排“大”字辈。

时间不长，范高头在江苏海门与巡江缉私营开战，杀死丁勇被官府通缉。开始范依靠党羽掩护，躲过一段时间。后来官府用重金买通同党林得胜，设计将范拿获正法。范做下大案后，其党羽均为官府捉拿对象。应因为发财，不愿出外流亡，花钱捐了一个候补知县，投到江苏督练公所总办袁树勋门下。应很会办事，又相貌堂堂，特别难得的是他还能说几句英语，很为袁赏识。不料，应不久就暴露出一个花花公子的本来面目，使袁极为失望。那时袁为帮助他，破格委任他为江苏官办印刷局坐办，并批给5000两官银作为开办费。谁知他等钱一到，立即花天酒地，整日不务正业，待银子花完，觉得元法交待，竟一走了之。

说到应桂馨后来如何参加了革命，还有一段趣事。应桂馨从袁树勋那里跑出来之后，先到河南，最后被迫逃到乡间暂避，其父怕他再到外面胡闹，给了他5万银元，叫他在宁波办个学堂。但应这种人实在也不是办教育的料，不久有3000族人告他强夺族祠公产。正闹得不可收拾时，该校教务主任因事来上海，碰到好友陈其美谈到此事。陈其美那里正在发展革命组织，对帮会人员极为注意。陈得知应在会党中有影响，便有意结识，遂出面为之调解。应由此十分感激，一时两人相交甚密。

应跟随陈其美投入革命后，非常卖力。他利用自己身在帮会，手里有些得力干将的优势，具体参与了一些重要活动，光复上海之战中，他亲自率敢死队，攻打制造局。因此，上海光复后，陈其美任沪军都督，特委应桂馨为谍报科长。后来孙中山来上海，应直接负责接待，由于应会办事，也很机灵，孙中山印象不错，任临时大总统时，特任命应为卫队司令，并令其组建卫队随同前往南京。

尽管应桂馨已混迹官场，但多年在黑社会中养成的流氓习气一时难改。他经常为一些小事寻衅闹事，甚至动刀动枪，所以虽几次做官，但每次都官运不畅。这回又是如此，本来他已取得孙中山信任，前途有望，可时间一长，便忍不住把江湖上的那一套又拿出来。开始，他对孙中山由广东来访的亲朋故友还较客气，后来人来得多了，他时常恶语相向。孙中山对此并未深究，又因其为陈其美介绍，也不便说就让他回家，仅将其改调下关兵站任职。谁料应桂馨竟不买帐，无理取闹要将他从上海带来的卫士带走。卫士的直接上司（时应已改任政府庶务长）侍从队长郭汉章不愿回上海，应桂馨竟找了几个亲信，让他们杀害郭汉章。事情闹到这种地步，孙中山只好打发他回了上海。

应回到上海后竭力投机钻营，抓住新老政权交替时的机会建立起自己的组织，希望能成为与他党抗衡的政治势力。应自然要依靠帮会的力量，因为在这方面他最有根底。当时上海青帮、洪门和公口正酝酿联合建立一个政党，应积极促成，终于在1912年7月由三家联合组成了“中华民国共进会”。这是上海帮会的第一个联合政团，也是由帮会组织到公开性团体的开始。应桂馨因名声大，又号称在临时政府中任过要职，并为新团体出了一笔开办费，很自然地当上了会长。

应桂馨搞了共进会，并没有什么明确的政治目的，只是一种招兵买马的手段，他也并不是从事政治活动的料。他到处串连，扩大会众，主要兴趣就是搞暗杀。湖北张振武被黎元洪所害，张妻曾出价2万元，找杀手为夫报仇。应桂馨想干，还没得手，就被黎元洪得知，遂下令通缉。应慌忙逃回上海后，又组织了一个暗杀队。这个暗杀队被袁世凯听说了，袁打好主意，首先招呼各方，取消通缉令，然后由内阁总理赵秉均派内务部秘书洪述祖出面，召应桂馨北上进京。对应桂馨的接待应该说规格很高，甚至大总统袁世凯和总理

赵秉均都亲自召见了他。洪述祖是青帮"大"字辈,为人颇有心计,他说通了应桂馨后,立即与应共同南下。首先,让江苏都督程德全任命应桂馨为驻沪巡查长,给大洋5万元作经费,并答应每月再给3000元。最后谈判结果是:袁世凯、赵秉均允诺"毁宋酬勋位",并答应以当时发行的公债350万元优惠价卖给应桂馨,使其可净得200万元。谈妥以后,应允诺尽快履行刺宋诺言。应桂馨马上物色武士英做杀手,策划杀宋,这就是刺宋案的背景。

只可惜宋教仁至死也没明白谁是杀他的凶手,仍对"大总统"抱有希望。他在医院抢救中还向黄兴口授一封给袁世凯的信,原文如下:

"北京袁大总统鉴:仁午夜乘沪宁车赴京,敬谒钧启。十时四十五分,在车站被奸人背后施枪,弹由腰上部入腹下部,势必致死。窃思仁自受教以来,即束身自爱,虽寡过之未获,从未结怨于私人。清政不良,起任改革,亦重人道,守公理,不敢有一毫权力之见存;今国基未固,民福不增,遽而撒手,死有余恨。伏冀大总统,开诚心,布公道,竟力保障民权,使国会得确定不拔之宪法。则虽死之日,犹生之年。临死哀言,尚祈鉴纳。"

宋教仁被刺案真相大白后,孙中山先生对当时中国形势有了更深刻的认识。一次在陈其美家里,他说:"他(指宋教仁)实际死在袁世凯手中。今后的斗争,是官僚与民党的斗争。过去我看错了袁世凯,是我的过错。现在袁世凯想使专制死灰复燃,辜负国民付托,必须起兵反袁,将他除去。"

关于刺宋内幕还有一种说法不能不在此一提。据说当年袁世凯派洪述祖来沪时,首先是找了上海青帮湖州帮的巨头李徵五。李当时的两个高徒,一个是应桂馨,一个是张宗昌,当下李就选择了他认为最合适的应桂馨,介绍给洪述祖。同时,因李徵五已得知宋教仁与陈其美因权利之争而矛盾激化,他想到还可用刺宋一事再作一笔交易,就又跑到陈其美那里拍胸脯担保他将刺宋拥陈,代价是50万元和一支手枪。陈答应条件,很快将钱、枪送到。案发后,陈先布置手下设法取回枪支,然后将应桂馨捉拿归案。李徵五原想万一事情败露还可把陈其美推出,现在眼看就要弄到他的头上,赶紧将武士英杀了灭口。据史料载,武士英暴死狱中,死因是偶感风寒,殊为可疑。应桂馨越狱逃走,后为袁世凯雇人刺杀。从此,刺宋案证据确凿之真凶已身亡,袁大总统又无法捉拿归案,只能了结此案。几年后,李徵五为报一箭之仇,派其另一高徒刺杀了陈其美,这位高徒正是后来的大军阀张宗昌。

这种传说并无很有说服力的理由,也没有真凭实据,完全根据一些表面现象和政坛传闻,又加上陈其美也是青帮李徵五系统中的人物,与李有深交,于是此事似乎颇为可信。人们一联想到陈其美曾使人刺杀光复会巨子陶成章,就觉得此一说法也有可能。但如果我们纵观陈其美的政治生涯和其革命活动,并考察当时国民党内部矛盾的真实情况,就不能不对此说法提出疑问。

张仁奎了断风流案

20世纪20年代，上海滩出现了一个怪现象，就是在中国历史上破天荒地产生了一批被称为“大亨”的帮会分子。他们公开的身份是“党政要人”、“社会名流”，参与并控制社会政治生活，甚至利用帮会势力左右政局，制造经济风潮。当时无论文人政客还是工商巨子都不能不借助青帮的势力。旧上海青帮中最有影响的人物当然首推“三大亨”，即黄金荣、杜月笙、张啸林。可以说，从20年代开始，上海青帮的历史就是此三人的历史，因为几乎所有重大的事件都与他们有紧密的联系，或者说他们三人就是这些事件的总导演。故本书辟专章“沪上闻人”，此不赘述。

但这个时期确实是青帮历史上的鼎盛时期，可说是“人才辈出”，成名人物还有不少，奇闻轶事无可计数。限于篇幅，本章仅择其一二而概述之。

除“三大亨”之外，上海青帮中最著名的的人物要首推张仁奎。张的名气不在于做了什么惊天动地的大事，而是由他在帮中的辈份、他的历史以及他的那些“出色”的徒弟造成的。张仁奎是山东大汉，号锦湖，是上海青帮中少有的几个“大”字辈之一。来上海之前，他曾在徐宝山手下担任过扬州第二军步兵二十四旅旅长，后来还做了大官，任通海镇守使。1927年，他的部队被打垮，向北伐军投降，他本人丢了兵权，便逃到上海去做寓公。青帮的早期组织中，啣马匪盗、毒贩盐枭之类人物占绝大多数，普通帮会成员多是下层贫民或农民、水手等，头领则多是所谓黑道出身。像张仁奎这样当过旅长，又曾镇守一境地方的“大人物”，在帮会中可说是凤毛麟角。所以帮会徒众心中对张仁奎的尊重远超过对“三大亨”的尊重。当各帮会头面人物之间、帮会与军人与政客集团之间发生矛盾时，几乎总是要找“张老太爷”（帮中人对他的称呼）出面调解。他的角色有点像大家族中的族长，凭德高望重解决家族内外的纠纷。

张仁奎也不是完全凭老资格吃饭的，因为在青帮中，光靠资格是不行的。要想站住脚，还得有实力。张仁奎对实力有另一番独特的看法，就是重收徒的“质量”，可能这一点是从他过去的上司徐宝山那儿学来的。张有地位，决不屑于与社会上的“小混混”以及地痞流氓之类为伍。故虽然张收徒数量可观，据说有三万人之多，但其层次也颇高，这些徒子徒孙给他撑足了门面。下面我们列举张的几位“高徒”，就可看出张之收徒的规格是很“讲究的”，大军阀韩复榘，蒋鼎文，朱绍良；大资本家、上海银行公会会长陈光甫，交通银行总经理钱新之，中央造币厂厂长韦敬周；大买办中国旅行社总经理陈香涛；以及政客、文人、交通部次长韦以黻，汪伪政权外交部长夏奇峰，宣传部长林柏生。军统分子淞沪警备区稽查处长陶一珊，《时事新报》总经理张竹平等等。甚至青帮大亨杜月笙也只能“屈尊”做了他的徒孙。杜月笙的师傅叫陈世昌，是青帮“通”字辈，他的老师也姓陈，为苏州大字

辈陈彪。陈彪除辈份高外，一无所有，收的徒弟都没什么大出息。早年陈世昌拜师后，自己在上海闯江湖，以制作兜售鸦片烟杆子谋生。后来在街头玩点小本钱赌博的把戏，骗些小钱糊口。后生晚辈杜月笙等出名后，师傅也叫响了。陈世昌觉得陈彪与他现在的名头不配，又改拜张仁奎为师，这样杜月笙就成了张仁奎的徒孙。

张仁奎收的徒弟看起来似乎比他更有名、更有势、更有钱，可这些人为什么会拜他作老头子呢？这里有多种原因，像军阀韩复榘这样的人，主要想利用帮会特有的内聚力控制部队，更重要的，士兵为龙头大哥打仗和为长官打其勇敢精神差别很大，所以军阀多喜与帮会结缘得到好处。当年韩复榘由葛光庭介绍准备拜张仁奎为师，有人问葛："韩将军有权有势，为什么要拜现已无权无势的张仁奎为师？"葛的回答颇有深意，他说，加入帮会很要紧。当年大帅左宗棠出兵新疆，军至平凉，忽然三军勒马不前。左忙问何故，众军答曰要暂住一日迎接大龙头。左帅治军之严，威望之高是出了名的，官兵甘冒军法，要去迎接大龙头，可见大龙头之要紧。左帅从此深知利害，很快也拜了老头子，将士们与其关系则更进一层。韩是冯玉祥的部下，连冯玉祥也玩这一套，韩有何说，等一旦拜了张老太爷为师，韩就可以自开香堂，自立门户了。

拜张仁奎为师者有各色人等，目的也不一样，有钱的多是因怕人抢劫或敲竹杠，拜张作为保护神。还有一种人财大气粗，终日在风月场中鬼混，惹出风流韵事又怕流氓敲诈，就找张作为靠山。张仁奎在上海滩出面了结了几起这类事件，一下子更提高了他的名声，青帮内外都知道张老太爷确实极有能量。下面几件事是张仁奎扬名上海滩的几件"得意之作"。

当年上海银行金融业有个极著名的大亨叫朱成章，是中国国货银行总经理。国货银行是上海数得着的大银行，而上海又是当时全国乃至亚洲的金融中心，这朱总经理腰里的硬通货当然少不了。人一有钱，就容易招来麻烦。朱成章虽是混世界的大人物，知道各方土地不可轻易得罪，但财大气粗，胆子也就大了。他自认有钱，关系多、名气大，谁也不敢随便找他的麻烦。对于帮会之类，他常对手下人说，你们不要听他们瞎传，没有那么厉害。真是像传说的那样有办法，为什么不也来当当总经理，靠几个小瘪三能成什么大气候。朱成章万万没有想到日后他的命会丧在这些"小瘪三"手下。

1929年，朱成章想建些房子出租，但找不到合适的地皮盖房。后来有人介绍他认识了静安寺主持，他就打上了庙产的主意。开始，朱成章怕不好说，找人代为传话给老和尚，希望他能让出这块宝地。谁知当家和尚竟一口应允，经过讨价还价，事情就敲定了。也是朱成章命该如此，正当他办好一切手续并向地政局登记时，半路杀出个张啸林，也看中了这块宝地。张是在别人家里的一次宴会上听说静安寺有地，位置不错，价钱也好。他马上派人去静安寺。不料当家和尚告诉来人地已卖出。张啸林觉得这块地特别理想，听说别人已买走，立即就想法子要把它弄回来。当时张啸林和黄金荣、杜月笙已结拜兄弟，在上海滩可说是路路通，没有办不到的事。他当即向寺里管事的表示，我多出点钱，只要你答应把地皮让给我，朱成章那边我去说。

出家人是有些规矩的，完全靠钱在这里不见得可行。老和尚看到张啸林很霸道，根本不想与他沾上边，就推辞说："出家之人，办事要凭良心、信义。地皮已答应给朱成章，实在不能另许他人。阿弥陀佛，善哉善哉！"张啸林虽是杀人不眨眼的魔君，但见老和尚如此说，也不好再坚持，叙谈一会，即告辞出来。现在剩下来的办法只有直接找朱成章，叫他出个价钱把地让出来。

第二天，张啸林亲自到朱成章家里拜访，很客气地对朱说他特别喜欢朱总经理已买下

的这块地，反复说他愿意出个好价钱，决不让朱总经理白忙活一场。朱成章当时哪里想到帮会中人如何厉害，又见张啸林举止粗俗，全无"高等华人"气派，更加看他不起。但张啸林毕竟是在一个有头有脸的人物的家里，又确实想要这块地，忍住气没发作。朱成章心下也不想得罪黑道人物，只是以银行董事会已经商定，他个人无权私自更改为由，婉言拒绝了张的要求。张啸林虽是帮会头领，有无数不怕死的徒弟，但一直不想来硬的，因为总是公开买下来省事些，面子上也好看。没想到朱成章就是不让步。张啸林见软的不行，只好使出看家本领，桌子一拍道："请侬朱总经理去打听打听，我姓张的在上海滩谈生意，就是阎王爷也得让我三分，你今天不卖我这个面子，好！改日有你的好果子吃。"说罢拂袖而去。

朱成章想，看这个小子能有什么大本事，只不过说几句大话出出气罢了，所以并没有把这件事放在心上。过了一个多月，朱成章已计划在静安寺破土动工，前面那些事也早已淡忘。由于工程刚开始，诸事繁多，朱成章身体有些顶不住。一天早晨起来，他略感身体不适。娇妻劝他卧床休息，同时派人去请洋医生。可朱总理事先已安排了公事，要去银行与某大人物谈一笔生意，不去不行。夫妻俩商量一阵，决定让私人护士邓小姐陪同，先去医院检查一下，拿点好药，然后再去银行办事。有护士小姐陪同，凡事也有个照应。再说护士小姐也确实有些本事，虽然年龄跟朱大经理的女儿相似，但社交场上是个人物。青春少女，豆蔻年华，又会迷人，自是万种风情。虽然到朱家才几个月，但已成实际上的总经理秘书，整天与总经理形影不离，虽说还没有将朱妻取而代之，但朱家人上下很多事都要看她的眼色。这护士小姐每日给朱总经理推拿、按摩，推到什么程度，按出什么结果，连府下人心里都一清二楚。

话说朱成章的汽车从愚园路朱公馆开出后，朱大经理忽然声称他感到腹部胀痛，边捂肚子边把身子趁势靠在护士小姐身上，头也正好枕在这位小姐玉面与粉颈之间。护士小姐开始为朱成章治疗，无非是推拿按摩之类，当然效果非常之好，朱总经理已渐入梦境。

汽车里正在做着好梦，外面却有惊人的事件发生。汽车在飞速行驶间，突然路边窜出两名大汉，拦住轿车的去路。司机一见拦车的手里拿枪，就知来者不善，准备加大油门硬冲，把截车人吓退，使主人免遭绑架。绑匪知道有钱人的司机都是学过两下子的，不先治住，就无法对后面的朱成章下手。所以一见司机开车想逃，便连发数枪。不料因车速太高，歪打正着，子弹钻进了朱总经理的肚子，护士小姐一声尖叫顿时晕了过去。司机一慌，车速就慢下来了，两大汉手拉车门逼司机停下车，一边一个把浑身是血的朱成章架下车来，推推搡搡地把朱成章架到一辆事先准备好的轿车上，一溜烟儿没了踪影。

司机虽是有些武功，但还从来没见过这阵势。半晌才回过神来，连忙关了车门，调转车头，开往朱府报信。朱太太一听开始倒还能沉住气，当了这么多年总经理的夫人，总还有些见识。当下通知银行中朱的亲信来府商议对策，并叫下人将护士小姐送到医院，因护士小姐也不幸为经理大人挡了一颗子弹。朱夫人正想向警察局报案，突然客厅中电话铃声响了。朱太太刚拿起电话，就听一人粗声命令："叫朱太太听电话。"朱太太一听就明白这是绑票的来要价了，忙应道："我是呀，你是哪一位？"

对方传过来的声音又急又狠："朱太太，你想明白点，如果你不打算做寡妇的话，立即准备50万来赎你先生。交钱的时间地点我们到时通知国货银行。要是你拖延时间，不肯交钱，那你就等着收尸吧！"

朱太太一听这话，腿也软了，胸口直跳，一时没了主意，一帮家人也跟着大呼小叫，乱作一团。还是朱成章的几个心腹接到朱夫人

的电话，及时赶到，急忙布置人去筹款，并派专人在银行守电话。一直到晚饭时间，银行守电话的才接到通知，叫携款前去赎人。朱家立即派车去了指定地点。到了一片荒郊野地，对方来人点验钱款后，准备上车，车已发动时，才扔下一纸条，上写"由此向南500米稻田中"。手下人抬着担架、医疗用品往南直奔过去，见总经理躺在地上，满身血污，早已不省人事。朱太太算松了一口气，朱太太虽说对破财也有点心痛，然而钱财身外之物总可以再赚回来，只要总经理有救，钱不在话下。但朱太太万万没想到，丈夫已经奄奄一息，真是连留遗言也没有能力了。她原来听司机说，总经理被架走尚能说话，伤并不太重，没想到人已经成了这样。大概是司机当时已吓呆了，看别人架着总经理，还以为总经理尚可以走路，故以为伤不重。实际上，事后经医院检查，朱成章虽腹部中弹，但伤不至死。只要及时抢救，原无大碍。只是张啸林手下一整天根本没有采取有效的救护措施，失血太多。以朱太太的想法，他丈夫本来伤不太重，匪徒只为要钱，肯定不愿意弄出人命，只要适当抢救，不至危及生命。谁想会是这种情形。朱成章被送往海格路红十字会医院抢救，上海医界外科专家数名亲往手术，但终因时间耽误过久，当晚便气绝身亡。

总经理一死，国货银行整个笼罩着一片不祥气氛。大小职员、经理们倒不是悲痛，而是害怕，真悲痛的也许只有朱成章的女儿和太太。手下人只是担心他们总经理手上的那张威胁的纸条，如果黑道人物真要把纸条上的话当真，他们就将小命难保。朱太太悲痛一阵之后，也开始着手接管银行业务，因人心惶惶，总经理又突然死去，银行业务已出现危机。朱太太原来并不知道张啸林与丈夫的那段过节，因为当时朱成章根本没把那当回事，所以也就没向夫人汇报。朱太太只是觉得这事可疑，不像是一般的敲诈钱财。她找了一个合适的时机，专门与朱成章的那些亲信谈及此事，想看看朱家到底跟谁结了仇。别人就谈起了一个多月前张啸林要买地这件事。朱太太一听就明白了，花钱雇人一打听，果然是张啸林手下干的。

朱太太一想，招惹了这个魔头，银行别想好好办下去了。如果他一会儿绑了这个，一会儿杀了那个，谁还敢在国货银行做事，银行有多少钱经得起这样的折腾，便决心找一个彻底的解决办法。她的心腹中有人熟悉黑道人物，就提议说，要想把国货银行办下去，就只能采取黑吃黑的对策，也拉拢上一个黑道人物做靠山，按时进贡，张啸林的手下就不敢随便来找麻烦了。

主意有了，下面就是找谁做靠山的问题，知情者就告诉说现在上海青帮中辈份最高、影响最大的就是张仁奎"张老太爷"。拜此人为师，即可为"通"字辈，辈份较高，且身份也不低，因张为官多年，从前是大人物，故拜他最为理想。因此，国货银行的高级职员纷纷托人去找张仁奎，拜张为徒。其他金融界的大亨，因有了朱成章的前车之鉴，也纷纷投到张仁奎门下，张仁奎有了越来越多的有名徒弟，声望日高，在上海滩说话更加有份量。这样一来，又吸引了更多的人拜其为师。

1935年春天，张的徒众在新利查饭店聚餐，很多人提议组织上海"仁社俱乐部"，以谋团结互助，并使团体有正式的社会法人地位。"仁社"是取张仁奎的一个"仁"字，且这字本身意思不错，最后张仁奎表示同意。过了些日子，张的几位徒弟张罗，在福煦路383号买了一所房子。此房原是孙科一帮广东同乡的俱乐部，里边的家俱一应俱全，连房子一起一同被"仁社"出价买下，共花几十两黄金，都由几位有钱的徒弟支付了。这一点体现了青帮义气互助的传统精神。"仁社"在社会局备案，并很快得到市长吴铁城批准。吴也是张仁奎的门生。可见当时青帮在上海的势力之大。"仁社"成立后，发展迅速，与黄金荣的"荣社"，杜月笙的"恒社"，鼎足而立，成为上

海帮会中最有势力的三个团体之一。

张仁奎的总经理一级的徒弟还有很多，其加入青帮的过程也与朱成章的部属们类似，总是因为自己或与己有关的别人惹了事，找到张老太爷那里要求保护，然后投帖入帮。如上海银行业第一号大亨商业银行总经理兼上海银行业公会会长陈光甫也是惹了麻烦后，投到张仁奎门下的。不过他的麻烦是风流韵事，与朱成章买卖上的事有些不同。有钱的大银行家，终日鼓捣票子，绞尽脑汁，空闲下来就总想跑到花街柳巷去鬼混。他们虽然钱财万贯，可钱只能买些虚情假意，光去风月场中寻开心，也觉得太没意思。他们想换换层次，于是办公室里就出现了花枝招展的女秘书，家里就请艳丽风流的女护士，陈老板经过严格挑选，也聘用一名私人女护士，当然声称此为贵体健康之所需。陈总经理这位护士也姓陈。陈小姐之父为一小商，为人精明，很会筹算，其女自然也聪明过人，一般男人无论如何挣扎也难离其股掌之间。自从进入陈府以后，颇有大将风度，指挥若定。陈总经理很自然地上了轨道，接受她的科学护理。她一到陈府，便按照科学方法制定一张时间表，每天要对她的病人进行两次全面检查，一会儿吃药，一会儿量血压，出现在总经理办公室和卧室的频率决不少于每十分钟一次。每天早晨陈小姐要根据气温决定总经理今天的穿着，而且是必须执行。陈总经理稍有异议，她小嘴一噘便道："将来看谁来管你！"俨然一位未来夫人的口气。陈总经理一听，哪里还能抗辩，只有言听计从。

时光如飞，转眼几个月过去了。那位整天在外打麻将、经常深夜不归的陈夫人还蒙在鼓里，这边她的地盘已被一位小姐占了。护士小姐晚上也不下班，变成全日制工作。现在轮到陈小姐"病"了，慢慢地病状在外部显露出来，陈先生可治不了这种"病"。然而不治又不行，陈大总经理整天愁眉不展，苦无良方。护士小姐到底更专业一点，为解燃眉之急，开出很有水平的两张"药方"：一是与陈总经理公开结婚，明媒正娶，并且陈必须与原妻离婚；二是传统方式——堕胎。陈总经理当然对后一药方完全赞成，而且陈小姐也答应可从此一刀两断。可是药价太高，要10万元，没这些钱此药决不可行。

陈总经理毕竟是个商人，凡事讲究经济效益。收入支出需得相抵才能保本。他略一盘算，深觉这桩生意亏本太大，有种在商业场上被骗了的味道。他从前有过不下数十个这种女人，总共也没花到这价钱。这个小护士一张口就要10万，以为我陈某人没见过世面，竟班门弄斧来敲竹杠。他决定先给女护士一笔小钱，再到公司安排了闲职，一来可继续相好，二来也花费不高，经济上划算。他想一个小护士一定好哄，给点甜头，再许上几个愿，比如将来如何如何，此事即可了结。退一步想万一那小丫头不干，闹将起来，我陈光甫这等人物找个关系反告她个乱敲竹杠，花点钱，一混也能过关。

一日中午，陈总经理把护士小姐叫到楼上卧室。他原以为陈小姐会哭哭啼啼，然后他甜言蜜语一灌，便大功告成。哪知这位平时娇滴滴的小姐，不待他把话说完，就踢翻了椅子，指着陈光甫的鼻子说道："陈大经理，侬张开眼珠子看看清楚，老娘是什么人。老实告诉侬，高鑫宝是我师父。今朝侬要是不痛快交出10万元赔偿费，看我老头子勿摆平侬才怪呢！"

陈总经理这一惊非同小可，他比朱成章要识相。虽不知这高鑫宝是何方人士，但起码知道招徒弟的人肯定不是善主，明白这一关不是轻易过得了的。陈光甫盘算，先探探虚实再说，不能贸然行事。女护士一走，他就派人去打听高鑫宝是个什么人物。还没等手下人回报，女护士的师傅就找上门来了。高没有亲自出马，派了个小头目来到陈府。进门大咧咧地往沙发上一坐发话道："喂！陈老板，我师傅叫我传话给你，两条件你自己考

虑，三天后若不满足我师姐条件，就给你点颜色看看！”颜色当然是红色，这意思是要放点血。这陈总经理钱是不少，血可并不比别人多，如何舍得随便让别人放。他终日坐卧不安，不想对策三天后可不得了。好在有朱成章走在前面，他也听说朱的高级职员现在都是张仁奎的徒弟，猛然想起这是一条路。于是找人引见，并备了厚礼，往见张老太爷。张仁奎听了陈光甫一番述说，朗声笑道：“小事一桩，你不必担心，我去跟高鑫宝打招呼，你现在入了帮，没人再敢来找你的麻烦。”

张仁奎是个有身份的人，他一般不用恐吓的办法对付小字辈，也不是动不动就要给谁三刀六洞。张知道高鑫宝是杜月笙的同乡，又是杜手下的得力干将，如果找到杜月笙说一下，高肯定也就不能说什么了。但张仁奎干事总是有板有眼，他不能光凭一面之词，就去压服另一方。如果他总是靠权威去压人，而不是合理地解决问题，那他在帮中的形象就不会那么好。再说张仁奎也还赏识高鑫宝。虽说高是个粗人，但天不怕地不怕，敢为自己的徒弟出头，是个很讲义气的人。所以张仁奎想此事最好能公平地解决，既使陈光甫过关，又使高鑫宝有面子，另外也能给陈小姐一点补偿。

张仁奎于是叫人喊高鑫宝来见他。高是通字辈，见了师叔把此事来龙去脉一讲，张就明白了事情原委。所以说服高不要再闹，他已知理在高的一方，此事由他作主解决。他叫陈亲送10000块钱到他家里，当面把钱转交陈小姐，并为双方说和，就这样顺利地了断了一桩风流案。

张仁奎办事公道，有风度、有气派。他从不随意向其门生要这要那，不像黄金荣他们那样以做寿为名向徒弟收礼。门生孝敬他，以“自愿”为准，有钱的就多送些，没钱的就少送些，他从不计较。蒋介石对张仁奎也很尊重。1936年，在“八·一三”日军侵华前，蒋介石据军统密报，得悉山东省政府主席韩复榘有反蒋的想法，但不愿武力解决，且当时蒋正与红军作战，又有日本人大举侵华的苗头，不想四面出击。蒋介石早年与青帮关系很深，因此知韩复榘和手下的几位高级军官都是张仁奎的徒弟，遂托张的门生当时上海市市长吴铁城和交通银行董事长、张的好友钱新之请仁奎去南京见面，商讨如何解决山东问题。张仁奎先生觉得此事与己关系重大，便决定去南京见蒋。蒋得到消息，非常高兴，派专列去上海接张，并亲自在中山陵官邸门口迎接。蒋按照青帮规矩，称张仁奎“张老太爷”。蒋介石与张谈了近三个小时，谈当时中国形势，谈解决山东问题各种方法的利弊，最后亲自请张仁奎去山东，说服韩复榘放弃反蒋意图，以免战祸，对国家和双方都有益。蒋还答应如果韩听从劝告，将为韩拨款以示诚意。张仁奎认为这样解决可行，答应去山东劝说韩复榘，蒋又派专车送张去山东。

山东将领多为张仁奎门徒，听说老太爷到来，齐集车站迎接张仁奎。韩复榘已知张的来意，但他自恃拥兵十万，又有整个山东作为依托，有力量与蒋对抗一阵。他想蒋之重兵仍在“剿共”前线，一时无力调兵山东，现在反蒋正是时机，所以在内心不赞成张仁奎的意见。然而，青帮讲究尊师重道，又不便直接反对，所以请了他手下的师长们相议此事。这些师长都是张的徒弟，对张很尊重。同时觉得张仁奎分析得有道理，一起来劝韩谨慎从事。这时，张又找韩，以利害说之。让其明白以十万之师对百万之众，以一省之物力财力对全国之政权，则必败无疑。韩见还未动作，手下干将已无信心，此事难成。只好听从张仁奎的劝告。为张仁奎山东之行的功劳，蒋介石一直十分感激。抗战开始后，蒋劝张仁奎一同西迁，张因年老未去。在敌占区他拒绝敌伪劝诱，托病不出。抗战末期，他病死上海。蒋特以重庆政府名义下令表扬。

苏北大亨发家史

人有时候真想不到哪天能碰上好运，碰上一回，也许让你终生受用无究。说起顾竹轩这人，当年只是个拉黄包车的，没啥大出息，除力气大点，别无所长，他鼻子稍大，人称“顾大鼻子”。顾竹轩自小没过什么好日子，小小年纪就到上海混饭吃。

有一年英租界巡捕房招考华人巡捕，要求只有一项，就是要块头大。顾竹轩正合适。没多久，顾竹轩因工作卖力，被提拔当了小头头。他最恨别人欺负苏北人，遇到苏北同乡有困难，他都要拼死相助。正是由于他总是护着同乡，一次正宗上海人与他的老乡械斗，他利用职权帮忙，被人告到他的上司那里，很快他就丢了饭碗。后经同乡介绍，拉起了黄包车，当时他未曾想到日后有一天能时来运转，成为上海滩威震四方的帮会巨头。

那一年夏天，天热得出奇。顾竹轩拉了一位客人去一家剧院，放下车，就在树荫下坐着打瞌睡，听到旁边乱哄哄一群人不知在干什么，揉揉眼睛一看，见路边人行道上躺着一个老头，老头脸色很不好，看来可能是天热走远路中暑了。老人在跟周围人述说着什么，表情很绝望。顾竹轩还要拉车挣钱，没有时间多管闲事。他正准备再去剧院，突然听到老人说的是苏北话，这一下顾竹轩来了情绪，放下车跑过去看个究竟。

他拍拍老人的肩膀说：“你遇到什么事，仔细说给我们听听，看我们大家能不能帮你。”老人一听顾竹轩也是苏北口音，一下子眼泪就淌了下来。他断断续续的说起他如何千辛万苦从苏北到上海，原来老家有人在上海，答应来接他去找他大儿子顾祝同。但不知带信的人出了什么差错，下船没碰到一个熟人。他又不知道地方，也不知儿子住在哪儿，瞎摸瞎撞，钱和儿子地址装在包里，包也给人偷了。从下船到现在快一天了，饭也没吃上，请大伙帮帮忙。说着又哭起来。

顾竹轩当然知道顾祝同是谁，但开始也没当真，因为眼前这老头无论如何也难跟顾祝同拉到一起，他想可能是同名同姓。顾竹轩有点侠义心肠，他答应帮忙就得有个结果，不能撇下老人就走。他对身边几个年轻人说：“大伙帮忙把老爹爹扶到我的车上。”又转身对老人说：“老爹爹，别着急，我一定帮你找到儿子。你现在身体弱，先到我那里住下，我再帮你去打听。”

顾竹轩把车子拉得飞快，回到家就搀老人进屋坐下。他光棍一个，家里只有一张破床，两把椅子。顾竹轩赶紧去隔壁邻居要了一碗开水让老人喝。看老人精神好点了，就扶老人躺下，然后跑到外面小饭馆买了一些吃的，让老人先吃着，他自己连忙去找他的那些小兄弟，让他们分头在苏北人居住区打听有没有叫顾祝同的。顾竹轩那时已加入了青帮，拜刘登阶为师。刘登阶牌子不响，却是一个“大”字辈人物，所以顾竹轩有一帮小兄弟。两天过去了，没打听到一点眉目。老人急，顾竹轩也急。他想，如果没有一点线索瞎找，好

比大海捞针，终究不是个办法。这天下午，顾竹轩没出去拉车，在外面买了一瓶酒，又买了些熟食凉菜，摆在门外树荫下，与老人一块谈天拉家常。平时顾要挣钱，早出晚归，没有多少时间同老人聊天，这酒一喝，俩人话匣子都打开了。老人把自己的家世和儿子的情况都给顾竹轩说了，顾竹轩这才明白老人的儿子正是那个大人物顾祝同。一拍脑袋连说："糊涂，糊涂。"其实老人平时也说了不少他儿子的事，只是顾竹轩没敢往高处想，因此这耳进那耳出。明白了老人是何许人，问题就简单了。顾竹轩马上就打听到顾祝同的住址，回来后他准备了一些菜，又请老人喝酒，说他的一朋友已打听到他儿子的住处，明天他先去看看，设法找人通报进去，再回来送他过去。老人一听很高兴，也觉得这个年轻人安排有道理，因为就这样直接去，看门的不知底细，不一定会让他们进去。

第二天，顾请了一个稍有点身份的朋友，也是帮会中兄弟，他自己扮作亲随，来到顾公馆。见到顾的副官，没说什么递上一封信，请他转交顾长官。信中只简单提到顾长官父亲已到上海，现暂住同乡家中，并写了详细地址。顾竹轩有个计较，他不愿日后那人觉得他想巴结高官，迫不急待。而且在江湖上，帮别人一点小忙，就想别人报答是很不义的行为。他与朋友去送完信，就自己拉车去干活了，此后几天都一直住在另一个朋友家。

顾祝同接到信，立即派人去接他老爹来府，不在话下。第二天，老人给儿子详细谈了此次来上海经过，当然顾竹轩的名字也输进了顾长官的脑袋。顾祝同觉得此人讲义气，颇有好感，有心帮助他，老人也一再要他派人去找顾竹轩一起来府一叙。可是派人去了几次均未找到，问邻居，都说好多天未见回来，这更增加了顾祝同对他的好感。顾祝同这样的人物，平时有多少人像苍蝇一样往上沾，而眼下这人不但不往上靠，反而躲，所以顾祝同更要找到顾竹轩。顾祝同派人打听，终于找到顾竹轩。由他爹带着侍卫副官亲自来请顾竹轩。顾竹轩那天坐在屋里眼皮直跳，正不知是福是祸，看见外面那么气派的一辆小汽车开到，心想大福大贵的日子要开始了。遂穿戴整齐，随车前往顾府。

到了顾家，顾竹轩于席间表现还算得体。他到上海时间不短了，已有些见识，谈吐很有分寸。顾祝同想帮他在军中谋个差事，可顾竹轩考虑自己混社会这么长时间了，受不了军中约束，想依靠顾长官支持搞点自己熟悉的行业，赚钱挣点资本，再干大事。所以当顾祝同的老爹问他将来打算时，他就说想开一个车行，做个小老板，出租黄包车。这当然是小意思，不久顾竹轩的车行就开业了，包车行也就成了日后顾竹轩干大事业的资本。现在他终于有了点身份，就逐步扩大自己的影响，拜了青帮另一支派的有名望的首领曹焕智为师，后开香堂，广收门徒，渐渐地成了上海青帮中仅次于三大亨的、能控制各种黑道买卖的大头目。抗战胜利后，"苏北大亨"顾竹轩在上海滩的地位更是直线上升，连黄金荣和杜月笙这些人也不敢随便碰他。

顾竹轩的车行因有人支持，发展很快。他觉得光做一种生意难成大事，就是上海的所有黄包车都归了他，也算不上真正的大亨。他一直打主意要开辟另一块天地。一天下午，他去利达饭店会客，与客人同在饭店餐厅吃饭。当顾出去接了个电话回来，发现桌旁多了一个女人，约二十六七岁，年轻少妇颇有风度。客人介绍说是他一个朋友的前妻，在此巧遇。顾竹轩虽认识不少女人，可这少妇的风度还是把他镇住了。倒是这位女士老练成熟，几句话把顾竹轩抬得轻飘飘，然后一声"拜拜"，少妇迈着颇艺术的步点，咯噔咯噔走了。顾竹轩待少妇一走，回过神来，忙问客人这少妇究是何人。客人当然要讨好顾老板，把此女身世描述一番。顾竹轩当晚便鼓足勇气找上门去，如此一来二去，两人成了相好。这是顾竹轩一生中第二次好运气。

这少妇是个有钱有貌有本事的人物。她对顾竹轩敢打敢冲的好汉风格很欣赏，自己又有经营产业的经验，很快使车行生意扩大到整个上海。她一直劝顾竹轩眼光放远些，要做大生意。顾也赞同，只是一时还无机会进入其他行业。

这一天，顾竹轩遇到一个朋友，此人是个巡警，专管南京路一带茶楼、戏院。两人多日未见，提议找个地方喝两杯。两人边饮边谈，顾谈了他有再干其他行业的意思，那巡警当时就说："兄弟，你别急，我帮你想个好主意。你看黄金荣他们开戏馆很来钱，你为什么不能开一个。"顾竹轩听了当即摇头道："你别说胡话了，南京路这一带是寸土万金，买地造房要好多万，我开个车行，到哪儿弄这么多钱。"他的朋友挡住他的话头，胸脯一拍说道："对朋友我决不胡说，现在丹桂斜对面有块地，是公董局圈了的，现在他们想卖。我想办法保证几千块就能买下来，你放心。"

朋友看出他是因缺钱为难，所以犹犹豫豫，就干脆径直找到顾的相好，即那个少妇，那女人完全赞成，拿出积蓄，把地买下了。不久，一座很有气派的大剧院盖了起来，顾请人给剧院起了名叫"天蟾舞台"。

戏院一开张，因为地段好，经营也不错，一下子发了财。正当顾竹轩财运亨通，准备要大干一场的时候，黄金荣派人请他去，开口就对他说："你那个天蟾舞台恐怕保不住了。"开始顾还以为他在开玩笑，不料黄金荣接着说道："你们剧院附近有个永安公司，对吧？他们想要你这块地方盖大楼。这公司在英国注册，公董局准备出价收这块地皮。租界是洋人作主，我们也无力帮你。"

顾竹轩一听就凉了，心想好不容易有点大搞头了，又碰上这等倒霉事。满面愁容来到他的相好那里，一迭声地说："完了，完了。"谁知他的相好样子倒满开心。她在顾竹轩额戳了一指头开导他道："你这人可真没见过世面，地是你的，别人要买就买？"顾很沮丧地说："永安公司后台是英国总领事，我跟他们斗，还不是个输。"那位少妇很有主意，说道："理在你这一边，大不了上法庭打官司。洋人的法庭是认理不认人，就是伦敦市长没理也不一定能打赢官司。"这一下顾竹轩来了勇气，当场表示要拼老本打赢这场官司，争这口气。决心已定，俩人商议去请上海滩与洋人最有关系、又最不怕洋人的虞洽卿老先生出面为他们请几位洋律师，准备就绪后，一状告到英国驻上海的总领事馆。

领事馆这批人原是永安公司后台，当然向着公董局。几天后批文下来，说什么该地原系公董局产业，现在应由双方协议备价赎回。顾请问他的洋律师穆安素，这是什么意思。洋律师告诉他，他如果愿意接受此项裁决，公董局将赔偿他的地皮价款，但不能包括地上建筑，上面建筑由顾先生自行处理。顾竹轩一听就火了："不管地上建筑，难道我能把房子搬走？真是欺人太甚！"不过这一回倒逼得顾竹轩背水一战非得把官司打下去。穆安素是职业律师，他希望顾竹轩把官司打赢，一是可得一笔可观的酬金，再则也可提高自己的名望。因为中国人与洋人打官司，历来总是洋人胜诉，他若打赢这场官司，就开了一个先例。他告诉顾竹轩，总领事无权最终裁决，他的裁决要有大使或公使一级批示，才能生效。若公使裁决结果你仍不服，还可告到伦敦大法院，那里才是最终裁决的地方。不过他补充说："如果官司打到伦敦，将只能用外币付费，花费很大。您若决心把官司打到底，我愿意为您效劳，请您考虑一下告诉我。"

顾竹轩能在上海滩立住脚根，靠的就是一种狠劲，他已经横了心，倾家荡产也要把官司打到底。从穆安素那里出来，他直奔阿德哥虞洽卿家里请教。虞洽卿鼓励他道："竹轩，这官司到这份儿上，只能进不能退，一退连你的地皮钱也拿不着了。这次你敢把状告到北京，告到伦敦，已是租界中轰动的大事，涉及国际视听，英国人现在不能乱来。这件

事我仔细想过，你合理合法。外国人司法不受行政指挥，我帮你造舆论，这官司很大可能会赢。”

顾竹轩随即正式向北京英国公使上诉。公使早已听说了这桩案子。他觉得真要闹到伦敦去，舆论上对英国人太不利，不如派人私下调解为好，况且此事英国人不占理，闹得越大越没什么好处。他电告上海领事馆，要求他们派人与顾竹轩协商，争取劝顾谦让，给予一定的补偿。领事馆与公董局商议后，派了一个洋董事来找顾竹轩，还想强词夺理为公董局开脱。顾竹轩有了些与洋人打交道的经验，胆气越来越壮，他明确提出两种解决办法，一是不让，也不要任何赔偿；二是若一定要让，必须在市中心建一座三层楼的大戏院作为赔偿。此两条若不接受，就要把官司继续打下去。洋董事一看顾竹轩不好对付，就想吓唬他一下，“据我的经验，将来的裁决恐怕很难满足你的要求，我劝你还是三思而行！”顾竹轩吃软不吃硬，一听这话火就上来了，大声道：“我顾某不在乎倾家荡产，大不了再做个穷光蛋。这场官司我要打到底，决不退让！”

一下子状纸又飞到伦敦。这些天顾竹轩心里七上八下，在等待命运的裁决。因为只要一败诉，顾就一无所有，多年的努力就要付诸东流，一连几个月过去，杳无音讯。这一天他已不抱任何希望，准备另找出路。请了帮他买地的那个巡警在家中吃饭，商议将来的去向。这时电话铃声响了，是他相好的声音：“竹轩，好消息，你快到我这来。”说完就把电话放了。顾竹轩摸不着头脑，驱车来到她家，进门见他的心上人眼里含着泪，手里拿着一张纸，吓了一跳，搞不清是福是祸。这当口儿，标准的仿宋体映入他的眼帘：“顾竹轩先生，您的上诉经本院终审裁定，公董局违约拆迁不合法，应赔偿损失费10万元，由您另择新址，重新修建天蟾舞台。”顾竹轩一下子把他的相好抱起来，激动得半天说不出话。原来他的相好出身世家，上面有人，正式通知未到，已托人搞到了裁决书的中文副本。这场前所未有的洋官司终于打赢了，顾竹轩在上海一下子家喻户晓。

顾竹轩并不总是有好运气，他也有倒霉的时候。他一生中最不露脸的一次是栽在了黄金荣手里，蹲了半年大狱。

原来在上海滩演京剧的场所，就数黄金荣的共舞台和黄金大戏院有名，黄金荣在黄楚九死后还接管了“大世界”游艺场，成为上海娱乐行业的霸主。后来杀出个顾竹轩，搞了天蟾舞台等几处戏院，都很红火，且顾竹轩占码头根本也不看黄金荣脸色，黄早就想找机会收拾这个“苏北大亨”了。

顾竹轩早年创业时，有个好朋友苏北同乡唐嘉鹏，顾与唐还多少有点亲戚关系。他们都是青帮兄弟。顾竹轩开设天蟾舞台时，唐嘉鹏为他到处奔走，出力不少。戏院建成后，顾觉得唐虽能干，但搞戏院经营不适合，仅给唐当了个稽查，唐十分不满，一气之下，又投拜到黄金荣门下为徒。唐在黄金荣手下干得卖力，他为黄金荣办的第一件大事就是绑架尹启忱的儿子。尹是苏北人，同顾竹轩家有姻亲关系，其时在上海做寓公。顾竹轩在此事发生后与唐嘉鹏矛盾更深。

唐嘉鹏因干了几件漂亮活，很得黄金荣器重，后来黄金荣委任他做了“大世界”游乐场的经理。唐当上经理后，不可一世，利益独吞，目中无人，引起了帮中其他人的嫉恨。当时黄金荣的徒弟分两帮，一帮以唐嘉鹏为首，另一帮以陈荣生为首。黄把大世界经理职位交结给唐嘉鹏，陈很恼火，就跑到老板黄金荣那里打小报告，说唐嘉鹏对师傅的儿媳妇李志清有不良企图。不料此事被唐嘉鹏听说了，一怒之下，派人将陈荣生暗杀在天蟾舞台后门。陈荣生的师弟许福保为陈荣生报仇，也将唐嘉鹏暗杀，地点也是天蟾舞台，不过这次是前门。

事情发生后，黄金荣并不为唐之死惋惜，

因唐当了经理后太得意，得罪人太多，又风闻与李志清有染，黄金荣早就想把他给撤了。黄金荣几位谋士出主意可用唐之死治一下顾竹轩，黄金荣觉得也是个机会，就通过租界巡捕房抓了顾竹轩拘留审查。理由有三点：一是唐嘉鹏死在顾竹轩的天蟾舞台门口，且两人过去矛盾很深；二是许福保杀唐前曾去找过顾竹轩；三是杀人凶手也是苏北人。开始，法院判顾竹轩入狱一年后，顾的家人和徒弟纷纷上诉，告初审判决证据不足，最后，国民党最高法院作出终审判决，确定无罪释放，所以顾竹轩只蹲了近半年班房，黄金荣在初审后这段时间，也觉得事情有点做得太过分，又收了顾竹轩徒弟的厚礼，在上边进行疏通，终审判决才免了顾竹轩半年牢狱之苦。

老太爷收徒开香堂

青帮的规矩不像洪门那样严格，对外也不像洪门那样防范森严。这是因为青帮早期就不是一种被严格查禁的政治组织，其帮会的基本宗旨没有很强的政治性。青帮的基本宗旨是："义气团结，互帮互助。有福同享，有难同当。"青帮组织中有所谓"十大帮规"和"十戒条"之类，若人人真能遵守这些帮规，那真成为大善人了。实际上，青帮在早期阶段，对帮规还看得较重。后来，在上海青帮大发展时期，由于帮会成员的成分复杂，以及当时的社会环境，严格执行帮规已经不可能了，大家也就看得淡了。比如黄金荣，连是否加入过青帮都没有搞清，就大收徒弟，真使人啼笑皆非。青帮历史上，有许多江湖黑话、暗语、"切口"，甚至在日常生活中也可以用帮中特有的语言相互问询。例如家中来了客人，只要来客把帽子朝上(代表船)，用手绢(代表锚)往帽子上搭便知是否要求在此吃住。如果手绢全搭进帽内，这就告诉对方，不必准备吃住，坐一会就走；若将手绢一端搭在帽檐上，另一端搭在桌面上，表示"下锚"，即今天不走了。

青帮历史上一直延续下来的一项重要的活动就是收徒仪式，即所谓上"香堂"。投奔青帮，有两道手续。第一步是上小香堂，拜师父做门生，算是预备考察阶段，这一阶段大约三到五年。青帮后期对考核不太看重了，自然这个阶段就大大缩短，又有些高官或文化人加入青帮都各有目的，一直就只是门生，故更无所谓考察。要做门生较简单，若你要拜某人为师，只需找该师傅两位徒弟做介绍人，由他们向师父推荐，师父同意后，就择时机搞一个小小的仪式，这就是上小香堂。在上小香堂前，要先写一个拜门贴子，帖子格式固定。大致如下：

门生×××，××岁，由××、××介绍，自愿拜在×××公麾下为徒，终身聆训，听候驱策。

帖子写好后，备上一份礼物，由介绍人领到师父家拜门。面见师父要一跪三叩首。然后入座由师父问几个问题，无非是家庭、个人背景之类。这时司仪在佛堂上燃烛焚香，拜师者要上佛堂向祖师爷行大礼，面向如来佛三跪九叩首。接着由司仪带领，向引见的师兄行大礼，仪式就算完成。最后，作为礼节，新入门的徒弟将由司仪领着去拜见师母，也是行一跪三叩的大礼。

上过小香堂的人，才刚刚入门，叫作"一只脚门里，一只脚门外"。这时的师父还不传授帮规海底，初入门者对帮会内部还了解不深。但只要上过小香堂，就被帮中其他人认做自家人，帮中称"家里人"。同一个师父的徒弟之间称为"同参兄弟"，对帮外则称之为"空子"。

一个门生，经过一段时间考察，师父认为门生可靠，考察合格，便准许门生上大香堂，正式履行收徒仪式，这时才算是真正的青帮弟子，可以称"徒弟"了。但开大香堂正式收

徒，这入帮的第二步程序较复杂，花费也很高，不能经常举行，只是有了合适机会，并同时有一批门生正式入帮时才举行。

开香堂不是公开庆典，不论在清代还是民国时期，一般都不公开举行，总是选择较僻静之处和夜深人静之时。

开香堂招收徒弟时，必须有三个师父，一是“本门师”，也就是徒弟要拜的老头子，另一个是“引进师”，即介绍人，还有一个叫“传教师”，负责主持整个仪式，并传授帮规。上香堂有一个规定，就是上述三个师父所谓“帮口”必须有所不同，换句话说，三个师父要属于不同的帮口。帮口的涵义是这样的：早期粮帮，按归口分为三十六帮半，每帮拥有自己的船队，象征周天三百六十五度，帮名再按“江淮”、“兴武”等各由一排到十二，形成所谓“江淮四”、“兴武六”各帮口。在开香堂时，有一项仪式是三个师父分别交待自己的帮口和三代姓名籍贯，因三个师父不属同帮，故称“三帮九代”。这“三帮九代”加上“十大帮规”是徒弟们必须熟记在心的。

为了清楚说明上大香堂的过程，这里根据史料，大致描述1935年张仁奎办的一次大香堂。大约是1935年春天，张仁奎决定搞一次上大香堂的仪式。提前一个月，张的门徒已着手准备。开大香堂前十天左右，张老太爷在各省的徒弟和门生都陆续赶到上海来参加盛会。所有的门生和徒弟自然不能空着手，都备有贺礼，按通例一律送钱。按能力大小，多者千元，少的十元。这些礼物，都充做开大香堂的费用。

大香堂就在张府举行，来参加的有徒众数百人，像韩复榘、黄琪翔等外省大人物均委托同参兄弟代表送礼参加。上海青帮名人黄金荣、陈世昌、杨虎等于晚八时都来到范园张府。一般说，开香堂时，除了三位师父和投师的人外，其他人若参加，都称做“赶香堂”。来者多属于前往捧场道贺，即所谓“帮场架势”的，大多数是开香堂老头子的故交；或虽无交情，但因某种考虑特别邀请来的，也有不请自来的想拉关系的。所以，上海青帮巨头开香堂往往各色人物云集。

香堂正中悬挂着罗祖画像，供桌上从左到右依次是钱祖、翁祖、潘祖之神位，神位前供干果四包，荤素菜八件。在门外设有“陈四小祖”神位，设香炉供四菜。这陈四就是本章开头说的陈园，可以说是青帮的第一个徒弟，后来因犯帮规被革出师门，但陈园于青帮有大功，且是整个青帮的开山弟子，所以给他供一份香火，以为纪念，但因已不算青帮中人故将神位放在门外。

那次的大香堂本命师（本门师）是张仁奎，属兴武六帮；传道师樊锦臣，属嘉海卫帮；引见师高士奎，属江淮四帮。三位师父入堂之后，由二位先进山门的老资格徒弟担任香堂执行兼司仪。他们燃点五束用红纸条裹着的香烛插在桌下的香炉内，名唤五指抱头香，香的安排象征帮中兄弟抱头团结。

然后司仪口称：“请本命师张师父孝祖。”张仁奎便在翁、钱、潘三祖师神位前三跪九叩首。依次樊、高二位师父依此办理。接着三位师父到门外陈四小祖神位前行一跪三叩首大礼。

三位师父回入香堂，在香案左边就座。司仪又宣布：“各兄弟孝祖。”站在堂前的百十位徒弟一起跪下行大礼。对三位祖师大礼毕，全体原地面向门外小祖神位行大礼，然后，全体起身立于堂前。这时司仪请三位师父移坐在香案前正中位置，宣布：“各位先进老大参师，新进弟兄陪拜。”于是全体跪下，再行大礼。站起后，先进老大立于两旁，新上大香的立于正中。司仪又说：“各位新兄弟行拜师大礼。”诸新徒再行大礼。

礼毕，司仪宣布：“各位新兄弟跪下受训。”各位新兄弟又听命跪于堂前，由执事把桌下五指抱头香提起给每一位新上大香者各一支，用手执于面前受训示。三位师父每人讲几句，再由司仪每人发给一份油印的十大

帮规和三帮九代的名单。张仁奎开言道:“这是我们门里绝密之宝,要妥为保存,不得对外泄露,上不可告诉父母,下不可告诉妻女。你们只要牢记三帮九代,腰中不带柴和米,走遍天下有饭吃,这就是你们的终身饭碗,切记切记。”

仪式的最后一步是兄弟向三位师父的谢恩,再来一次三跪九叩首,再向各位先进老大行见面礼,接着各位先进老大一同向三位师父道喜,这时司仪焚纸马宣布礼毕。大伙由司仪领着,新兄弟在前,老兄弟在后,去拜见师母,全部过程结束。接下来是非正式的活动,因为时间已是午夜,司仪对大家宣布,师母已备好元宵,请大家入席团圆。第二天上午大家一起又在范园吃团圆酒,新老兄弟坐在一起亲若家人,气氛很有喜庆的味道,席间还有许多名人出席前来捧场。最后与师父一起合影留念。在这之后,新徒弟集资设宴向各位师父谢恩,至此全部大香堂正式、非正式活动就圆满结束。

青帮开香堂的仪式是很能代表旧中国帮会特色,具有浓厚的封建色彩,又集中显示了帮会与其他社会组织不同的特点。

流氓大亨黄金荣

20世纪20－30年代，上海滩的名流中出现了一种被称为“沪上闻人”的大亨。他们出则前呼后拥，入则保镖成群，并常以“工商巨子”自居，实乃黑社会的首领，帮会中的超级流氓。他们的出现不仅说明上海帮会力量的增强，而且也使帮会活动由秘密转为公开，成为反动当局的重要构件。当年，能称得上“沪上闻人”的帮会大亨首推黄金荣，杜月笙和张啸林。这三位各具特色，自成势力，且互相勾结，明争暗斗，他们的浮沉直接反映了上海帮会势力的兴衰。

黄金荣是上海滩资历最老的青帮“闻人”，生于1867年农历十一月初一，祖籍浙江余姚。其父黄炳泉曾在苏州衙门当过捕快，后举家迁往上海，黄炳泉仍操旧业。黄金荣爬出娘胎后不久便患了天花症，病愈后落下了一脸麻皮，故被称为“麻皮金荣”。他的父母被麻皮搞得心烦意乱，恐怕破了相的黄金荣会遇上个一灾半祸的，于是就带他到城隍庙旁的算命摊去看相。相面人对黄金荣的麻脸端详了一番后，摇头晃脑地说：“你这儿子天庭饱满，地角方圆，难得一脸福相，只是皮肉单薄，加上麻皮破相，难免要多灾多难；不过，如果养大成人，倒是能成大器。”黄母听了这些，且喜且忧，忧的是这个麻儿会遇灾夭折，喜的是麻儿可能大福大贵。后来，黄炳泉听说小儿出家可以免灾，便赶紧将儿子送到一个庙中，寄名给一个和尚，并让儿子在庙中住了很长一段时间。从此，黄家周围的人都称麻儿为“小和尚”。黄母为了让麻儿改变皮肉单薄的形象，便千方百计地给儿子滋补身体，顿顿鱼肉，连粥里也常加上一二匙猪油，把个“小和尚”吃得肥肥胖胖、又粗又壮，这个“小和尚”常常因吃得过多而肚子痛。为了让“小和尚”长大后能“黄金满堂、荣宗耀祖”，黄炳泉给“小和尚”取名“金荣”。

转眼间，黄金荣混到了17岁，因为吃得好，睡得着，长得结实矮胖。黄炳泉为了让儿子能有一技之长，将来能出人头地，便把黄金荣送到他姐夫的裱画店去当学徒。但是，这个被娇惯坏了的“小和尚”根本不想从事这种清苦的小生意，他要赚大钱，要出人头地，可一时又无法达到这一目的，只好常常寻衅打架以解内心的烦闷。

黄金荣最常去的地方是得意茶楼，在这里既可以听到无数的逸闻趣事，还可看到流氓相互厮杀的场面。每当他看到别人打的血肉横飞时就高兴得麻脸通红，好像自己就是那个胜利者似的。在这里，他还常看到别人大吃大喝、一掷千金，更使他幼小的心灵孕育着难以遏制的欲望。他发现，干捕快差役不错，油水很大，还可能有所升迁、受人奉承，比当个小小店员有出息多了。黄炳泉很赞成儿子的想法，把多年的积蓄拿出来为黄金荣打点门路。经过多方奔走和请客送礼，黄金荣终于在上海府衙谋到了一个差役之职，不久又当上了捕快。他原以为进了衙门就可以终日在外游荡，吆五喝六，捞到不少油水，没想

到当上捕快要常年在外奔跑办案，常常风餐露宿，虽可仗势欺人，弄些外快，但过于辛苦，没几个月就干得泄了气。黄金荣深知，上海是个人吃人的地方，“大鱼吃小鱼，小鱼吃虾米。百姓怕官吏，官吏怕洋人”。1900 年，法国为了扩充上海法租界，开始招收华人充当巡捕。黄金荣得到这一消息后，如获至宝，当即就去报名应考，结果没有考上。但黄金荣并不死心，到处托人送礼，后经向主管官员行贿，才被录取为一名三等华捕。当上了租界巡捕，黄金荣觉得自己也成了洋人，对当地居民总是横眉立目，对那些敢于抗争的中国人更是大打出手，深得洋人的欣赏，不久便领到了一张令所有巡捕羡慕的包探卡，每月凭卡可领得 30 多两银子。此刻的黄金荣踌躇满志，名利双收，权势炙手，决心在十里洋场一显身手。

黄炳泉一生虽只作过捕快头目，但深谙衙门真情。他告诫麻儿，要想闯出前程，除了要博取主子的欢心外，还要有自己的一帮势力，尤其是要和那些盗匪搞好关系。官与匪名为冤家，实是一家，官是匪的靠山，匪是官的升迁帮手。黄金荣平时很少肯听老父的陈词滥调，但却把这些话牢牢地记在心中，并付诸行动。

黄金荣早就听说洋泾浜郑家木桥有一群瘪三闹事生祸，搞得当地居民苦不堪言。他决定采取“黑吃黑”的手段制服这群流氓并为他所用。一日，他和外勤股打了招呼，提前埋伏在这群瘪三常常出没的地方，待他们正要动手抢劫时，外勤股的便衣突然出现，欲将这伙瘪三送到巡捕房。这时，黄金荣出面从中调解。瘪三头目知道对方乃外国捕房的便衣包探，不由得惊惧万分，连请黄氏高抬贵手。经过双方讨价还价，最后敲定：这群瘪三可以为非作歹，但必须听黄金荣的指派。自此之后，黄金荣便成了他们的新首领。这个黑团伙在黄金荣的指使下对当地商店、摊位、居民及富户大肆骚扰，收取所谓“保护费”，把租界搞得鸡犬不宁，而黄金荣自己则当好人，亲手消除这种纷乱现象。比如，黄金荣每次出巡，若碰到流氓滋事必严惩不怠，那帮受到惩戒的流氓对黄服服贴贴，使旁人看了觉得黄金荣确实是个人物。一次，有个大商场准备次日开张，挂在门口的那块金字招牌在夜里突然不见了。老板一时急得团团乱转，犹如热锅上的蚂蚁。这时，一个身着长衫的人过来对老板说：“这事只要托巡捕房黄老板出来一压，保证太平无事，原物奉还。”商场老板只好差人请黄金荣出场。结果，那些摘牌的瘪三敲锣打鼓，把招牌送了回来，并端端正正挂在商场门口。正是通过这种两面三刀的手法，黄金荣博得了附近居民的“好评”。“黄老板”俨然成了救世主。

黄金荣为了表现自己的侦缉才能高人一筹，换取法国主子的赏识，他还依靠其爪牙充当“眼线”、“耳目”帮助他破获治安案件，特别是那些社会影响较大而又直接侵犯法国人的案子。他或是利用一批惯偷惯盗去破获另一批盗贼犯下的案子；或是指使爪牙先在辖区内作案，然后由黄带人将其一网打尽；或是令其喽罗冒名自首，以欺骗舆论。

在黄金荣的办案生涯中，有两件案子对他的升迁起了至关重要的作用：一是法国神甫失踪案；二是法国驻沪总领事馆书记遭劫案。

先说失踪案。法国天主教神甫自上海乘火车前往天津。不料，火车刚刚行至山东界内就被山东督军张宗昌所部截住，神甫被绑走关在一个秘密的地方。这一事件一时轰动国内外。法国领事馆连连下令，限期破案。黄金荣自告奋勇，亲率几名探员潜往山东，经过多方打探，得知神甫被关在一个深山的破庙中，于是找了两个老乡作向导，一行八人，分作前后两队，随身带武器干粮和抬人长棍，按标记潜到距古庙不远处的丛林中暗伏下来，夜至三更，黄金荣率队突然闯入古庙，以迅雷不及掩耳之势干掉了看守的四名士兵，

找到了神甫，并连夜将其护送回沪。法国领事馆十分高兴，当下便赏给黄氏万元，并提升他为督察长。

另外再说遭劫案。法国驻沪总领事馆书记范尔迪携其新婚夫人到太湖游览，被湖匪看中绑走并向法领事馆勒赎。法租界当局要求黄金荣全力营救。黄金荣接案后立即召集门徒商讨营救之计，门徒高鑫宝声称他与太湖帮的老大吴世魁颇有往来，可以前往一试。次日，高鑫宝便单枪匹马亲赴太湖烟波寨拜山。吴世魁见旧友来到，非常高兴，大摆酒筵，热烈欢迎，并把范尔迪夫妇从囚牢里请出来，奉为座上宾，最后列队送高鑫宝及范尔迪夫妇下山。范尔迪夫妇有惊无险，平安归来，令法国总领事馆深感意外，也更对黄金荣另眼相看。黄金荣因此获得了"破案如神"的夸赞，被聘为法租界公董局顾问，领少将衔。

黄金荣在法捕房的地位得到了巩固，在上海黑帮组织中也崭露头角，但这仍然无法满足他要成为上海滩"大亨"的欲望。他深知，要真正成为上海滩的霸主，目前这点人马和势力远远不够，必须进一步招兵买马。不过，要达到这一目的，他还有两个障碍：一是捕房里有人作梗；另外就是财力单薄。当时，捕房中最令他头痛的是徐阿东。此人心狠手辣，而且背后有帮会撑腰。不过，机会很快就来了。黄当上公董局顾问后，捕房中的所有华捕均须由黄提名升级；徐阿东本不买黄的帐，但此刻却在黄的控制之下，无奈只好请黄能高抬贵手。黄当即满口答应，并约其在聚宝茶楼与黄的门徒杜月笙等见面。他声称，提名一事由杜全权负责。等徐阿东按约来到聚宝茶楼后，杜月笙担保徐的升职，同时要求徐对"白相人"（帮会流氓）多加照顾。徐只好一口应允。从此，徐在捕房中再难以和黄金荣作对。

消除了捕房中的拦路石，黄金荣就开始肆无忌惮地聚敛财富、招兵买马了。当时，私贩鸦片最能赚钱，黄金荣自然不会忘掉这一财路。他一方面利用租界禁烟之机，一批又一批地没收烟土，转手倒卖；一方面采取"硬爬"的方法，以血淋淋的厮杀抢劫各地贩到上海的烟土。一次次明夺暗抢，一批批毒品赃货，使黄金荣的地下仓库堆满了金银财宝。有了财力就不乏人力，黄金荣很快便成为上海滩黑势力的巨头。由于贩烟利润奇高，帮会流氓为争夺地盘和烟源常常斗得不可开交，黄金荣虽然从中获取巨利，但毕竟仍是暗中行动，限制太多。于是，他就向法租界建议使贩烟公开化，法租界既可以从"烟土税"中捞取厚利，还可杜绝那一起起惨烈的械斗。更主要的是，黄金荣打算利用职权赚取更多的利润。经过协商，法租界考虑到自身收入的增加，于1925年5月，同意黄金荣成立"三鑫公司"负责法租界的烟土公卖并预先付给法租界当局14万元。后来，法租界的"土捐"、"烟枪捐"统归该公司收取，法租界则坐享其成，每月向公司收取税款，一年可向公司收得1000万元以上。三鑫公司在外国主子的支持下，以各种流氓头目为骨干，拥有数百名职业打手，控制了上海数万家烟馆、赌场、妓院，势力伸展到全市的每一个角落，年利润高达5600万元。

腰缠万贯的黄金荣一方面广置产业，满足他的私欲，一方面广收门徒，扩展他的恶势力。虽然黄金荣是个从未拜过青帮师傅的"空子"，却要以青帮名义收徒。因其权倾上海滩，青帮之中也无人敢指出他的非份之举。而且，黄金荣收徒并不按青帮已有的排行，特意编造出一套"荣记"独有的24字排行来。这24字是：文行忠信，孝悌树人，礼人廉明，正心吉祥，松柏长青，永葆德成。黄氏门徒主要是些游手好闲的白相人、为非作歹的流氓和无恶不作的帮徒，也有大量的军、警、工商、艺人等各色人物。由于门生过多，黄自己都叫不出许多门生的名字。与黄联系最为密切的约有二三十人，其中有大世界经理唐嘉鹏、天蟾舞台老板顾竹轩、英租界捕房督察长陆

连奎、法捕房督察长金九龄、上海市警察局侦缉队长卢英等，当然还有众所周知的杜月笙、张啸林。此外，不少正当人物为了在上海滩求生存、求发展也不得不附在黄的门下。当时，有位戏剧老生常春恒在顾竹轩天蟾舞台演出，因见卖座很盛，提出增加包银，顾不应允，常提出罢演，结果被顾的门徒活活打死。此后不久，顾又请名演员周信芳到天蟾演出，周深知顾氏手段毒辣，不敢硬性拒绝，可又不愿受顾氏苛扣，一年的演出合同期满后不肯续定，引起顾氏的不满，他声言要给周点颜色看看。周只好托人拜黄金荣为师，求其保护，顾竹轩忍气作罢。

黄金荣的声势越来越大，他的门徒也就越来越飞扬跋扈，霸人钱财。某日，黄金荣率领其徒子徒孙到聚宝茶楼吃茶，见茶楼既有雅座，又有幽室，是享乐的宝地，不由得起了凯觎之心，想把它搞到手。几天过后，聚宝茶楼刚开门营业，突然间，一大批横眉立目的家伙闯了进来。这批流氓边往楼上走边互相对骂，还未等上到楼上便早已大打出手，一时桌飞凳舞，杯盘乱飞，随后斧头、片刀、匕首、铁棍都掏将出来，直杀得惨叫声声，鲜血横飞。待到厮杀声绝时，活着的流氓早已逃之夭夭，剩下的只是六具血肉模糊的尸体和几个半死不活的断臂缺腿人。这种飞来横祸把个茶楼老板搞得魂飞天外，损失倒在其次，这六条人命叫这个小小的老板如何吃得消？如果再重演一次，他非得把命赔进去不可！他左思右想，觉得这个茶楼不能再经营下去了。就在这时，一个熟人建议他把茶楼卖给黄金荣，说："你若不把茶楼奉送给麻皮金荣，他早晚会把你连肉带骨吞掉。"茶楼老板觉得此言有理，只好忍痛割舍，以低廉的价格把茶楼卖给了黄金荣。

黄金荣就靠这种流氓手段，由一个贩运烟土的黑帮头领变成许多家银行、公司、工厂、舞厅、旅馆、酒楼的老板，从而成为上海滩知名的"社会闻人"。

黄金荣深知，尽管自己已经有了一定的势力，但只有与政治巨头勾结、与政治党派联结，才能鸿运长久。他的信条是：尽量与任何强大的政治势力保持关系，见风使舵。他首先看中的是直接与自身势力发展有关系的浙江军阀。为此，他设法与当时任淞沪军使的何丰林结为异姓兄弟，又与淞沪警察局长徐国梁打得火热，后又被浙江督军卢永祥聘为上校督察。浙江军阀失势后，黄又对实力日盛的奉系军阀大献殷勤。奉系头目张宗昌、毕庶澄到达上海时，黄金荣阿谀奉承，竭力讨其欢心。黄金荣在与各派政治势力交往中练就了一套随机应变的本领，对当权者曲意逢迎，对在野者也示以仁厚，以备日后之用或赢得好名声。

20年代初，孙中山先生为了使国民党人在上海便于活动，曾亲自到黄府拜访，要求黄对国民党要多加照顾，后又多次写信给黄金荣，要他联系志同道合的朋友并在人力、财力上予以帮助。黄金荣满口答应，但并不行动。不过，后来国民党人来沪活动，多少也得到黄金荣及其手下的照顾和资助。袁世凯当政时曾要求上海法捕房协助逮捕国民党分子汪精卫和陈公博。黄金荣在带领巡捕出发前早已派人去通风报信，使汪、陈二人逃脱险境。以致后来黄金荣到处吹嘘："我一生之中最讲义气、重友情，连孙中山先生的革命，我也曾出过一些力。"不过，他一生中最得意的还是和蒋介石的结交。蒋介石原属陈英士部下，陈死后，蒋在政治上失去靠山，混迹于上海滩，与陈果夫、戴季陶合伙做投机生意，不久因投机失败而狼狈不堪。蒋决定去广州投奔孙中山先生，但债务缠身而又身无分文，最后在虞洽卿的引荐下去投靠黄金荣。自此之后，蒋的处境大为改观，在虞、黄等的资助下，重新干起炒卖股票的勾当，尽管亏蚀惨重，黄金荣却毫无怨言，不仅出面代他还清债务，还资助他大洋200元前往广州投奔孙中山。1926年，蒋当上了北伐军总司令，黄金荣感到异常

荣耀。他为了保持蒋的面子，私下遣人将蒋投递于他的门生贴子送还，不再以“师父”自居，从而使蒋、黄长期保持着密切关系。黄金荣正是依靠自己编织的一张张保护网，才能在政治风云变幻中不仅未受时局变动的影响，反而一步步发展起来。

能够说明以黄金荣为首的青帮之真实面目的莫过于他们在“四·一二”反革命政变中的表现了。当时，法租界为了阻止中国共产党领导的罢工运动，命令黄金荣组织纠察队，以备镇压。黄遂以法捕房督察长的名义成立了一支二三千人的流氓武装，随时准备对工人运动进行镇压。蒋介石来到上海后，不仅对黄金荣礼遇有加以表先前救困之恩，而且打算借助于黄氏集团打击上海的工人运动，并派杨虎、陈群前往黄府游说。起初，黄金荣还有点犹豫，因为当时工人运动势力强大，何况还有共产党人的支持和领导。杨虎意识到黄的心态，便火上加油道：“共产党口口声声‘打倒帝国主义’，‘反对军阀’，现在他们占了上海，和租界对抗，把军阀赶跑，说不定几天后，就会把那些与军阀洋人有关系的统统杀掉，像黄先生这样的大亨更是难逃一死！那年共产党在上海开代表大会，你曾亲自带人去抓他们，他们会轻饶了你吗？”这几句话把黄金荣激得脸色铁青，麻皮泛红，当下便犹如王八吃秤砣了，誓与蒋介石共存亡。他大肆招兵买马，亲自出面组织了“中华共进会”，纠集地痞流氓，分发武器，充当蒋氏政权的反革命急先锋。“四·一二”政变期间，黄金荣亲自指挥数千名流氓到处袭击工人纠察队，屠杀工人群众。事件之后，黄金荣受到蒋介石的表彰，说明黄金荣已沦为帝国主义、国民党反动派的代理人。

20年代中后期是黄金荣黑道生涯下跌的一个转折点。尽管他的势力仍举足轻重，但已失去了上海帮会第一把交椅的位子。

黄金荣第一次跌霸是因同卢永祥之子卢小嘉争夺露兰春而发生的冲突。露兰春是名坤角，姿色艳丽、技艺超群，早已被黄金荣霸占为妾。这天，共舞台来了位不速之客，身着白纺绸衫裤，后随两名仆从。台上，露兰春正演她的拿手戏《镇潭州》，不料一时疏忽，在唱“哭板”时竟走了调，场内观众大多没有听出，听出的也未苛求。而刚刚入场的那位不速之客却毫不客气地喝了一声倒彩，登时全场噪动。出尽风头的露兰春自登台以来哪受过如此侮辱，掩面下台，正在后台为露兰春“把场”的黄金荣见状大怒，喝令爪牙马上把那个该死的“捣蛋鬼”抓来。几个凶神恶煞的爪牙横冲直撞地闯到不速之客面前，点着鼻子问道：“是你喝倒彩？”哪知这位不速之客根本没把他们放在眼里，手里的折扇一摆，转身便走。站在前面的一个爪牙拦住去路，上去就是两耳光，并把这位不速之客连推带搡地抓到后台。黄金荣正准备好好整治整治这位“不知天高地厚”的家伙，猛然发现此人原是认识的，顿时目瞪口呆，不知如何是好！你道这是何人？他是上海权势最大的浙江督军卢永祥的宠子卢小嘉。卢小嘉可不是一般人物，号称当年中华“四大公子”之一。四大公子都是豪门之后，第一位是袁世凯次子袁克文，第二位是奉系首脑张作霖的公子张学良，第三位是大实业家张謇的大公子张孝若，最小的一位就是卢小嘉。卢小嘉虽居“四大公子”的末位，但自以为风流倜傥，平时浪荡逍遥，依仗父亲权势，在上海滩横行无忌，从未吃过今日这样的亏。卢小嘉气得咬牙切齿，恨不得把眼前的黄金荣一口吞掉，但他知自己目前势孤力单，好汉不吃眼前亏，故未发作。黄金荣此时心中犹如倒了五味瓶，酸甜苦辣，难受至极。明知得罪不起卢永祥，又不愿在徒子徒孙前丢脸，过了好半天才冷冷吩咐：“让他走吧！”

卢小嘉回府后将此事哭诉于卢永祥。卢永祥闻言大怒，即命淞沪护军使何丰林将黄拘捕，并准备置黄于死地。黄知闯下大祸，命系于一旦，忙请地方豪绅出面说合。几经斡

旋，卢永祥答应留下黄的性命，但提出两个条件：一是赔偿人体损伤费银元10万块，二是要黄亲自写下认罪书，否则，立杀无赦。

黄金荣自然保命要紧，忍痛答应下来。这一事件虽未使黄大亨丧命，但已丢尽了面子，大大的"塌台"。此后不久，黄与原配林桂生离婚，欲强娶露兰春为妻。露兰春婉言拒绝，并下嫁给唱老生的安舒元。黄金荣无可奈何。

黄的这一系列挫折被帮会分子视为奇耻大辱，一些帮会分子纷纷指责黄是个"空子"，这恰恰戳到了他的痛处。实际上，不少青帮分子早就对黄身为"空子"却自视大辈的行为颇有微词，但在黄权势显赫之时，谁也不敢指斥他的悖谬。此刻见黄金荣台面已塌，便大加起哄，要求黄澄清是非。黄自知心虚，忙请张仁奎出面调解，又四处散布流言，说他曾在镇江入过帮。他还准备通过拉拢袁克定，以2000两银子取得"大"字辈身份。哪知此事风声走漏，"通"字辈大哗，扬言要他请100桌客，否则将兴师问罪。黄金荣被搞得焦头烂额、黔驴技穷，又托人向张仁奎交付2万元大洋，请求张仁奎收他为徒，但张仁奎退还了贴子。结果，折腾了半天，黄金荣的帮会身份仍然悬而未清。后来，虽不了了之，但黄金荣的声望已远不如前，再不敢像以往那样在帮中横行了。

蒋介石的升迁如给黄金荣注射了兴奋剂，他力图依靠蒋的力量东山再起。"四·一二"事件以后，黄虽受蒋嘉奖，但只有杜月笙得到蒋的单独召见。黄金荣、张啸林自叹弗如。不觉心存嫉妒，与杜的矛盾日益加剧。后来，张啸林主持的"共进会"活动遭到法租界巡捕房禁止，因而归咎于黄并断绝了与黄的来往。黄金荣更觉大势已去，意气消沉，不久辞去法捕房督察长一职，回到漕河泾黄家花园，退休闲居。

此时的杜月笙已取代黄坐上了上海滩帮会势力的第一把交椅，但杜仍伺机削弱黄门势力，表面上却对黄金荣毕恭毕敬。"九·一八"前夕，杜的门生、淞沪警备司令部军法处长陆京生秉承杜的旨意，决定煞煞黄门子弟、英美烟厂工会主席陈培德的威风，指责陈有共产党嫌疑，将其关押在牢。黄金荣只好亲自出马，直接向司令杨虎说情，陈才得以获释。陈出狱后直向黄哭诉陆的种种不是，并说陆在审讯他时一口一个"杜先生"，根本不知有"黄老太爷"。一席话把个黄金荣气得手足乱抖，当即给杜公馆打电话质问此事，杜却假装不知，连忙答应好好管教门下。为了专门对付气焰嚣张的杜党及其组织"恒社"，黄于1936年夏准许其门生秘密组织"忠信社"，由黄任会长，目的是采取各种手段搞垮杜氏"恒社"。该社起先在黄家花园聚会，每星期日以聚餐为名，密谋搞垮"恒社"之策。黄发现，杜党势力已远远超出自己的想象，依靠自身密谋难以达到目的，于是又与杨虎的"兴中社"结成同盟，并订下了初步策略：第一步，拉拢"恒社"骨干分子脱离杜党，制造杜同门师生矛盾；第二步，搜集杜月笙在政治上的劣迹，然后由黄密告蒋介石。结果，秘密会议举行了六七次，计划制订了一个又一个，仍无法搞垮"恒社"。不久，"八·一三"战事爆发，该组织便无形中解体了。

"八·一三"战火燃起后，黄金荣表现得倒很慷慨，即令共舞台、黄金大戏院和大世界游乐场停止营业以收容难民，两天就收容了约6000多难民。黄又拨出1000万担大米供应难民。后上海守军撤退，上海遂成为孤岛，黄金荣不愿逃离，也不肯公开"下水"当汉奸，只与日伪保持密切关系，以求明哲保身。日本特务机关早已知道，黄金荣乃名贯全沪的闻人，门徒众多，让他出任市长是再合适不过了。1938年春的一天，日本特务佐藤来到黄府，邀请黄出面组织上海伪政府，黄以身染重疾推辞不见。佐藤并不罢休，再次拜访黄金荣，并身着戎装，随带众多宪兵，声称必见到黄金荣方可复命。黄金荣只好出门迎接，但

他事先已伪装瘫痪，由家人扶他出来相见。佐藤先问了问黄的病情，然后问道："你们中国人对日本皇军印象如何？"黄金荣故作有气无力地答道："皇军初来中国，彼此了解不够，日子久了，自会消除敌意。"佐藤点头称是，接着说道："本人来府造访是请阁下助皇军一臂之力，出任上海大道市市长之职，不知意下如何？"黄金荣面露难色，道："鄙人承蒙皇军关照，不胜荣幸，只是染病在身，力不从心，无法为皇军效力。"佐藤见黄身体僵硬，口中常有涎水流出而不自知，也只好作罢。不过，他要求黄金荣答应下列条件：一是黄必须全力支持伪政府并派弟子参加汉奸组织；二是黄必须负责为日军运销烟土充作军饷，黄金荣一一答应。佐藤辞行时，黄金荣拿出两件珍贵礼物相赠，一是碧绿翡翠雕成的观世音菩萨，一是纯白玉雕成的弥勒佛。

黄金荣坚辞伪市长的消息传出后，他的许多门徒感到疑惑不解，纷纷前来劝说他就任此职，以便能在他的庇佑下青云直上。黄金荣讲出了他的一番道理：在中国，作大奸大恶可享一世富贵，要做汉奸就要短命了，因为中国人最恨汉奸。为了避免担上汉奸的名份，黄还想方设法为国民党政府效力。1940年后，他多次派家人弟子同国民党方面联络，他为儿子黄源焘、门徒秦炎兴被国民党委任为特别行动队大队长、支队长之职，成为国民党政府的"地下工作者"。黄氏本人则以"年老体弱、大病缠身"为名，谢绝一切社会活动，每日下午到逍遥池浴室洗澡，有时也到其弟子组织的各种社团走走。与此同时，黄金荣又竭力与日伪方面和睦相处、曲意逢迎。他自己虽未就伪职，他的弟子则在他的授意或默许下纷纷出任伪职，他的得意门生郝鹏举当上了伪淮海省保安司令，过房儿子陶雪生出任伪淞沪铁路护路团司令，弟子李长江出任伪和平军集团军司令，而其中最为恶名昭著的要算他的得意门生卢英了。卢英在抗战前任上海市警察局侦缉队长，后出任伪上海市警察局长、军委会参军长，成为显耀的"新贵"。黄金荣不仅不对他加以劝止，反而十分宠待，并以此炫耀黄门威风。从黄的所作所为中，我们可以看到一个活脱脱的中国式"变色龙"。

1945年日寇投降，杜月笙以"抗战英雄"身份回到上海，恢复了"恒社"的活动。黄金荣这个苟生于沦陷区的大亨显得更加暗淡无光，但他不甘于落在杜氏之后，也决定恢复已停顿8年的"忠信社"，不久改名"荣社"，以与"恒社"相抗衡。1945年11月"荣社"成立时，社员2万多人，声势浩大，但因内部骨干分子各有山头、内讧不已，致使"荣社"远不如"恒社"活跃。

尽管如此，黄金荣还想以"第一闻人"的身份横行沪上，可惜好多人已不买他的帐，连一些名不见经传的小人物也敢在"黄老虎"头上动土了。1946年秋，国际饭店为庆祝上海市长生日而大摆宴席，黄金荣自然是席上贵宾，周围的宾客对他极力奉迎，他狂妄地说："黄某承各位抬举，才撑到这个市面，不敢夸口在上海滩没人敢和我作对，但若哪一个敢敲我一次'竹杠'，我就真服了他。"众人连连称是。可是一位国民党元老对黄不大买帐，冷冷地说道："你黄老板身带手枪，出入有保镖，当然没有人敢动你。"话中带刺，把黄金荣呛得直喘粗气，当下拔出手枪，离座出门，扔下满场保镖，独自乘车回府。当车开到霞飞路时，司机突然拔出手枪顶住黄的脑袋，要他把钻戒、手表摘下。这一下把黄金荣真搞懵了，他万万没想到他自己的司机会劫他。司机拿到钻戒、手表后并不离去，而是说："这次不会要你命，今晚12点，必须把20年前勒索的那尊金佛放到愚园第十八根电杆下的垃圾箱内，否则后果自负。"说完跳车离去。黄金荣气得半天没转过向来，没想到大话还没吹完就有了报应。他回府后立即召集爪牙前往愚园，把金佛放在指定位置，然后埋伏好，只等取物者来后格杀勿论。直等到夜里3点

钟，放金佛的垃圾箱里突然窜出一只狗来，嘴里叼着一个布包。众爪牙一顿乱枪，那只狗顿时一命呜呼。等一个爪牙打开布包一看，金佛早已换成了石头，石头下还压着张纸条，上写："原物归主，前事两讫。"原来是黄当年的勒索对象的后代设计取回了金佛。爪牙们再去看那个垃圾箱，箱底有一深洞，狗就是从洞中窜出来的，取物人也是从洞中溜走的。黄金荣听到汇报后暴跳如雷，可又无奈何，吃了个哑巴亏。

1948年8月，蒋经国出任上海区经济督导，立志整顿上海经济秩序，声称要打几只大老虎。黄金荣的亲信黄振世被蒋太子聘为评价委员。黄金荣认为时机已到，决心要煞煞杜月笙的气势，长长自己的威风。他授意黄振世调查杜的各种投机活动。黄振世报知黄金荣。黄金荣大喜过望，于是邀请蒋太子赴宴，准备在席间告诉他有关杜的事情。蒋太子答应得倒挺痛快，可酒宴那天，他仅派了两名属下赴宴，黄的倒杜计划成了泡影。此后不久，杜月笙次子杜维屏被蒋经国扣押，终使黄稍稍出了一口气，当时杜已风闻黄曾宴请蒋太子，认为肯定是黄老头在背后捣鬼，更加忌恨于黄。

解放前夕的上海已是风雨飘摇、人心浮动。青帮大亨或出于自保，或出于投机，或出于自愿，纷纷与中共接触。黄金荣在这方面显得比较消极，直到1949年4月解放军攻克南京后才同中共人士建立联系。当时，在北平的章士钊托人给黄带来口信，称中共中央某首长已向章士钊表示，只要黄金荣拥护共产党，不再与人民为敌，一定既往不咎，希望他留在上海，不要轻举妄动。陈毅也让上海地下党转达希望黄金荣留下的意见。此时，杜月笙、金廷荪等超级大亨均已逃往香港并捎回话来，劝黄离沪赴港。黄沉思再三，还是没去香港。他说："我已年过八十，死在香港倒不要紧，只怕在路上生了毛病，岂不要死在半途中。"故而坚持不动，并向解放军献上三件"礼物"：一是在国民党出逃前的大屠杀中，他掩护了一批中共党员；二是向地下党交出一份国民党财产表；三是交出400多名青帮头目名单。

上海解放后，黄金荣的寡媳李志清席卷黄家贵重财物逃往香港并多次电催黄赴港。黄还是未动，得到了人民政府的宽大处理。1951年5月21日，黄在人民民主专政的强大的压力下，在《文汇报》上发表了《黄金荣自白书》。《自白书》说："我今年已84岁，已经二十多年不问世事，但经过这个翻天覆地的变化，看了伟大的人民力量，再检讨自己60年以前的一切行为，感到非常痛苦。一方面我对于人民政府对我的宽大表示深切的惭愧和感谢，一方面我愿向人民坦白悔过，恳切检讨我的历史错误，请求允许我立功赎罪。"然后，他又对上海帮会分子说："凡是我所知道的门徒，或和我有关系的人，过去曾经参加反革命的活动或做过坏事的，都应当立即向政府自首坦白，痛切承认自己的错误，请求政府和人民饶恕；凡是我的门生或和我有关系的人，发现你们亲友中有反革命分子，要立即向政府检举，切勿隐瞒。从今以后，我们应当站在人民政府一边，也就是在人民一边，洗清个人历史上的污点，重新做人，各务正业，从事生产，不要再过以前游手好闲，拉台子，吃讲茶乃致鱼肉人民的罪恶生活。这样政府可能不咎既往，给我们以宽大，否则我们自绝于人民，与人民为敌，那将受到最严厉的惩罚。"他表示："我坚决拥护人民政府和共产党，对于政府的一切政策法令，我一定切实遵行。我敢向上海市人民政府和上海人民立誓，……我的懊悔、惭愧与感谢的心是真诚的，绝不是虚伪的。"自从发表《自白书》后，黄金荣闭门不出，常常独自一人沉思默想，于1953年发病身亡。

强盗书生杜月笙

"沪上闻人"之中，杜月笙最富传奇色彩，被外国报刊誉为"最有趣的人物"。他虽出于黄金荣门下，但其势力和影响在旧社会的上海滩无疑已超过了"黄老太爷"。可以说，杜月笙的名字已成为上海帮会的同义词和上海黑社会势力的象征。

杜月笙，名镛，1888年阴历八月十五日生于上海浦东高桥镇。因他生于中秋节月圆上夜，故取名为"月笙"。杜月笙自幼父母双亡，随继母张氏生活，小月笙聪明、顽皮，不仅甚受继母疼爱还得私塾老师之宠。无奈家境过于贫寒，一个妇道人家实在无法供他读书，只好忍痛辍学。从此，小月笙便以乞讨方式瞻养继母。那知"屋漏偏逢连阴雨"，一日，小月笙自外乞讨归来后，只见房门大开，继母不知去了何处。事后得知，继母是被一帮贩卖人口的流氓拐骗走了。年仅8岁的杜月笙就这样永远地失去了亲人的抚爱，后虽为外婆收留，但外婆家也很穷，杜月笙就整天和一帮街头流浪儿混在一起。一混就是五年。这种坎坷童年经历不仅使杜月笙尝尽了人间的苦难，而且练就了一副好勇斗狠、察言观色的性格，也激起了他向上爬的欲望。

杜月笙14岁那年，因偷他舅父的钱财而被痛打一顿，随后被送到上海十六铺水果店当学徒。舅舅是想一来让他学点手艺好谋生，二来借以约束性格，以免再堕落下去。哪知此时的杜月笙已变得放荡不羁、难以收敛了。杜根本无心于生意经，常常和街头上的小瘪三混在一起。遇到以强凌弱的，他就打抱不平，为此他常和别人打架。他被别人打伤，从不叫一声；他打伤了别人，受伤者就找水果店老板纠缠。老板一气之下，把他从店里赶了出去。

杜月笙虽在店里没学到什么生意经，但却学会了削果皮的独特本领。他可以在谈笑之间，用很短的时间削下一圈圈均匀不断的果皮，人称"水果月笙"。被老板炒了"鱿鱼"后，杜月笙一时生计无着落，但他又不愿意整天靠扒窃过活，于是他摆了个水果摊，并代顾客削水果皮。因以贩卖莱阳梨出了名，他便得了个"莱阳梨"的绰号。当初，他非常喜欢这一诨号，以后他慢慢发达起来，再也没有人敢当面这样叫他。不过，当年曾和他在一起混过的一些小流氓在要钱不遂意时也当面叫他"莱阳梨"。碰到如此场合，他倒也不怒，吩咐手下加点钱了事。

杜月笙比较注重江湖义气，常把卖水果得来的钱分给与他共患难的小兄弟们，加上他在这帮小流氓中处事果断，敢于出头排难解纷，也因而深得这些人的爱戴，在当地竟有了一些小名气。一次，有位锡箔商人从杭州运来一批锡箔，要在十六铺码头卸货上岸。他打算找个流氓头儿保护货物，结果找到了杜月笙。杜见得钱不少，强过暗地扒窃，便答应了商人的要求。锡箔卸上码头那天，其他帮派的流氓蜂拥而至，动手抢劫，杜月笙懂得拿人钱就得为人卖命的道理，当即出手阻拦，

双方立刻打起来。杜月笙这帮人不多，而且没见过大阵仗，不一会儿便被打得抱头鼠窜，最后只剩下杜月笙一人。他被打得鼻青脸肿，鲜血直冒，但仍在拼命厮杀，直被打得趴在地上，无法动弹，对方才扬长而去。多亏他的姑表弟万墨林来把他抬走，否则早已暴尸街头。万墨林为他请医、煮药，尽心服侍。杜月笙对他十分感谢，含泪说道"有朝一日我交了好运，一定不会忘记你今天对我的好处。"这位小表弟说了几句安慰话，内心里却根本不相信杜月笙将来会有什么出息。

经过这一番打斗，杜月笙的"狠劲"出了名，成为流氓地界无人不晓的人物。杜月笙自己则在盘算着以后的出路。他深深感到若靠码头吃黑饭，非得找个有名望的靠山不可，否则再凶再狠也不会有立足之地。虽有找靠山的想法，可谁又会接纳小小的流氓头儿呢？杜月笙感到十分绝望。他把心事告诉了帮内叔爷、老相识黄振忆。黄振忆是黄金荣的亲信，动了恻隐之心，见帮内小辈沦落到穷途末路的地步，答应帮他，荐他到黄金荣家当差。黄金荣见他生得个头不高、清瘪瘦削，手无缚鸡之力，对他不甚满意，但因是黄振忆荐来的，只好暂留府中。杜不仅好勇斗狠，而且工于心计，在流氓中有"诸葛亮"之称，尤其擅长揣摩别人心思。他深知难以巴结上黄老板，故尽心尽力去讨好黄夫人。他整天站在老板娘林桂生的房门口，轻易不离开一步，也不敢踏进房门一步。每逢丫头给林桂生送茶送饭，他总是把亲手削好的水果托丫头送进去。奴仆的忠实和殷勤打动了人人畏惧的"白相人"桂生姐那骄横的心。她开始让他收盘子钱，他总是速去速归，如数交上；让他去收她用私房钱放债的利息，他更是不漏风声，按时完成。经过一次次考验，林桂生知道这个瘦小个子是个头脑灵活、忠心耿耿的帮手。不过，林桂生是个极挑剔的女人，她不仅看杜的忠心，还要看他有没有胆量和本事，于是向黄金荣提议，让杜带人去抢新开河、陆家嘴两个新建码头，既可扩充地盘，也可借此掂出杜的斤两。霸占新开河、陆家嘴两码头的地头流氓，约有100多人，他们的头领是以凶狠著称的"独眼龙阿财"和"惠根和尚"。杜月笙起初还真有些胆怯，他早就听说过这两个人是远近闻名的地头蛇。不过，他转念一想，这是表现自己的好机会，刀山火海也得闯。第二天晚上，杜月笙带着一帮喽罗埋伏在新开河码头的暗处。等独眼龙和惠根和尚一伙人一到，杜月笙便一声吆喝，手持锋利的三角小斧，带头冲出去，惠根和尚闹不清发生了什么事就被杜月笙一斧劈中，顿时脑浆崩裂，倒地毙命。新开河流氓见首领被对方劈死，都手持利刃向杜袭来。杜月笙身陷重围，越斗越狠，接连又劈倒几个，自己身上也被砍了几刀，浑身血迹斑斑。双方有的被打落水中，有的被刀劈倒，但依然喊声冲天，搏斗不止。就在这时，十六铺巡捕房的巡捕赶到，与杜月笙一起殴打新开河流氓。这群流氓见状不妙，纷纷逃窜。

经过这场械斗，杜月笙赢得了黄公馆上下的称赞，渐渐成为黄府的红人。但他并不满足于一个小角色，一边作黄金荣的"军师"、"打手"，一边暗中蓄势，准备有一天"自立门户"。因此，他充分利用黄的地位多方交结、拉拢各种关系，培植私党。征得"黄老头子"同意，网罗了顾嘉棠、叶焯三、高鑫宝、芮庆荣、杨锦堂等人组成以自己为首的"小八股党"，名义上是为黄争夺烟土生意，实乃杜氏的私人爪牙。这批人全是心狠手辣、杀人不眨眼的亡命之徒，而且对杜忠心耿耿。其中高鑫宝常常随身携带利斧，人称"斧头党"。有一次，高鑫宝要强行与某赌场老板分成，该老板拒不答应，高二话不说，拔出斧头，顺手将赌客砍翻，扬言要"摆平赌场"，老板只好屈服。杜正是利用这一批黑手恶棍，通过几次凶狠的拼杀，从沈杏山的"大八股党"手中夺得了鸦片贸易的保护权、批发转运权。这样，不仅财源滚滚，而且树起了"小八股党"的牌

子，杜一下子名声鹊起，成为黑帮中的响当当人物。黄老板妒心遂起，杜也借机离开黄府，自立门户。

杜离开黄府时很有自知之明，知道自己虽有了一定势力，但目前仍没有超过黄金荣。不过，他有决心夺得黄金荣的上海第一把交椅的宝座。他与黄金荣的明显不同在于，黄氏乃流氓闯荡江湖的气派，喜欢蛮干，一副强硬作风。杜月笙则善于智取，他的所作所为无不留下这种风格。

在与帮中元老、社会名流打交道时，杜月笙吸取了黄金荣跌倒后的教训，轻易不得罪人。别人有事找他帮忙，只要他认为以后能从这人身上找回本钱，总是痛快地答应下来，暂时吃些亏他也不在乎。他常说："花一文钱能收到十文钱的效果，才是花钱能手。"他首先结交的是宋子文。宋曾在上海火车站遇刺，从此视上海为畏途。杜主动提出由他安排大批人马暗中保护。1933 年，宋子文发行"航空奖券"，杜月笙指使金廷荪组织了大达公司，不仅为宋子文大赚金钱，自己也发了不少横财。

应当承认，杜月笙捧人的手法确实高明，他捧人捧得不露声色，使被捧之人十分高兴。有人替他总结经验，大致有"烧冷灶"、"趋势门"、"捧场面"、"行贿赂"、"讲义气"等诸般手法。他所捧过的人中最识其捧的莫过于孔祥熙了。杜深知孔是位难得的财神爷，他也了解到，孔祥熙是位爱出风头又不愿干事的主儿，必须投其所好。一次，四川发生水灾，四川省参议会议长向传义和何北衡抵沪募捐，先找市长吴国桢，吴对此毫无兴趣。向、何二人又找到杜，杜听了后满口答应帮忙，并在几天内把这件事办得有声有色。本来他完全可以把募得的钱直接交给向、何了事，但他欲借此机会捧孔祥熙。他找到孔，先向孔述说了吴市长不肯帮忙而由他代办的事，然后请孔出面，一切具体事情由杜来办。孔当然愿意插手这种只有名利而又不干实事的事情。结果，孔既大大出了风头，杜也因此得以与孔结交。

自此之后，两人关系十分亲密，凡是出风头的事杜都尽量让给孔，自己则退居幕后，并从中得到无数赚钱的机会。

他与戴笠的关系也非同一般。1927 年 8 月蒋介石下野时，戴笠在上海很是狼狈。杜慷慨解囊，先后借给他 100 银元，以致若干年后，戴笠仍不忘怀，二人结成异姓兄弟。人道戴笠残酷无情，六亲不认，但却最买杜的帐。杜氏在政界的交往并不仅限于几位国民党要人，无论南北军阀、官僚政客、外国名人，只要来到上海，他都要联络应酬一番。李顿调查团到沪后，杜就曾设盛宴款待。以至于在上海，杜成了"路路通"，所谓"杜先生一句话，人人都要买他的面子"。

除了结交权贵，他也注重收买人心。即使有时某一事情缺乏实用价值，只要有利于提高他的声望，他都肯干。

一次，几个法国士兵喝醉酒后在街上胡作非为，坐黄包车不给钱。车夫争辩了几句，竟被一法国士兵当场用刀刺死。车夫家中还有一妻三子，一时衣食无靠、状告无门。上海华人报纸纷纷谴责法国人的强盗行径，而法国领事馆对此则置若罔闻，杜月笙闻讯后，异常气愤，觉得法国人欺人太甚，决定管一管，于是率人前往拜见法国驻沪领事。你道这位法领事是谁？原来是那位曾被太湖帮绑架过的范尔迪。范尔迪获释虽是由黄金荣直接出面的结果，但实际上却是杜为黄出的主意。事后，范尔迪知道真相后，对杜一直感激万分，两人交情甚笃。范尔迪见杜登门造访，自然是一番热情款待。杜月笙讲了几句客气话后，单刀直入地说："今天，杜某非为私事而是为贵国士兵杀人之事而来，还望领事先生能秉公办理，交出凶犯。"范尔迪低头沉思了半响，作为难状："那位士兵已经回国，恐怕难以照办。我也无权把他召回。"杜月笙微微一笑："我已得到确切情况，他就在领事馆中。"

范尔迪知道杜机警过人，眼线很多，心知是个难斗的主儿，但又不甘心将凶手交出，便正色道："不是我不给杜先生面子，按法律，我国士兵犯法，应有我国执法机关处理。我一定将该事件调查清楚，严惩凶手。"杜见范尔迪执意推脱，也毫不相让，软中带硬地说："贵国士兵在我们中国杀人，应由我国政府处理。如果领事先生不交出凶犯，那以后恐怕我们之间很难相处了！"范尔迪深知杜在上海的势力，知道此人得罪不起，口气软了许多。两人谈判的结果，法方同意付给被害人家属4000元银洋作为抚恤金，并保证法国士兵不再滋事胡为。杜也未再坚持要法方交出凶犯。他想，人死不能复生，关键是要法方拿出钱来，保证不再生事；如果总要法方交人，恐怕也会大大地得罪洋人。杜月笙回府后，派人将4000元送给被害人家属，并又加上4000元自己的钱。杜一再嘱咐送钱人，不要讲是他向法国人要的钱。受害人一家正愁日后生计没有着落，这8000元犹如雪中送炭，可一时又不知恩人是谁。过了几日，受害人之妻几经周折，打听到恩人原来是杜月笙，忙带一家老小到杜府叩头谢恩。这件事一时被上海滩传为美谈，杜月笙的名声更响了。

除此之外，杜月笙还有许多"义举"。据说，在杜月笙极盛时，每天早晨都有不少人在杜公馆等杜起床。杜在床前放置一个装满钞票的箱子，他起床后第一件事就是向门口等候者散发钞票，直至箱内钞票发完为止。所以，上海滩的帮会分子都把杜月笙比作"及时雨宋江"或"当代春申君"、"小孟尝"等。

杜月笙有其隐忍、宽容、慷慨的一面，也有凶残、狠毒的一面。这首先表现在他的铁心反共上。他自己常说，他一生事业奠基在反共之上。正是由于在"四·一二"政变中的突出表现，他才长期受到帝国主义和蒋介石反动政府的信任和支持。

1927年4月，蒋介石在上海密谋反共策略，并请杜帮忙。杜当即答应，他先去劝说张啸林，张同意后，杜又去说服黄金荣。之后，以杜、黄、张三大亨为首纠集了一批流氓恶棍为国民党反动派效劳。当时，蒋密令杜必须首先将总工会委员长、共产党员汪寿华谋害，以便使工人纠察队群龙无首。杜马上请来张啸林、顾嘉棠等密谋对策，最后决定由杜出面送给总工会一面"共同奋斗"的锦旗，顺便带一请帖，请汪寿华当晚到杜公馆来，称有要事相商。等汪寿华一到，顾嘉棠、叶焯山、芮庆荣立即从暗中扑出，用铁棍朝汪寿华头上猛击，汪寿华及随行人员人少势单，很快就被击昏倒地。这几个凶手七手八脚地将汪等人装进几只大麻袋，搬到大门外的车上，拉到西郊的黄地上活埋了。杜等杀害了汪寿华，就开始对工人纠察队进行血腥大屠杀。他在上海滩滥杀仍嫌不过瘾，4月下旬，杜又亲率200多名打手与杨虎、陈群一道前往宁波协助蒋鼎文清党，屠杀三天之久。回沪之后，他又命高鑫宝等杀往松江、青浦。经过此番"杰出"的反革命表演，杜博得蒋政府的青睐，乘机取代黄金荣，坐稳了上海帮会的第一把交椅。

在个人生活方面，他同样也心狠手毒。有一次，听说他的大老婆与他的堂侄杜小宝有暧昧关系，立即指使其爪牙把杜小宝抓来，亲手将杜小宝双脚砍去，后来才知完全是谗言，又把杜小宝接到家中同住。不久，杜小宝得病归天，杜月笙的大老婆也因不堪虐待而死。

1931年，一家小报登了知名作家宋某一篇评论著名影星胡蝶的小品文《杂谈》，文中略略涉及杜的私生活，杜马上将宋和报纸主编抓来痛打一顿，并打断了主编手臂以示惩戒。后虽经多方周旋，二人获释，但主编神经受到极大刺激，从此疯疯癫癫，宋某不久也忧愤而死，年仅30岁。

杜月笙最初的主要财源是三鑫公司。杜曾担任公司的董事长，把握公司的实权。正是从三鑫公司的活动中，他深知毒品买卖和赌业的诱人厚利。从此，他总是千方百计地

争夺毒品买卖和赌场。不过,他也明白,在这方面以及娱乐行业,他无法与黄金荣竞争,只有向工商业发展才能广开财路。因为黄固步自封,从来不肯投资工商界。1921 年,杜月笙开办了中江银行。杜办银行只是入了"干股",即白手起家,银行主要由大英银行买办徐懋棠和另一富豪投资。中江银行很快就成为一家资金雄厚、信誉良好、获利甚丰的著名银行了。杜因此在金融界站稳了脚跟,后被吸收为中国银行和交通银行董事,不久又当上了上海市银行公会理事和浦东、国信两家银行的董事长。

在金融界得手后的杜月笙又把手伸向实业界,扩大地盘。他采取的手段五花八门,充分暴露了他的流氓本性。他先以投机方式控制了面粉业,后又觊觎全国闻名的申新纱厂。一天傍晚,杜的几名爪牙驱车来到纱厂老板荣德生的住宅,守门人刚要问话,早已被车上跳下来的人击倒捆了起来。此时荣老板正在吃晚饭,发觉外面有异,想从后门逃走。几名歹徒窜将进来,把他按倒,嘴里塞上棉布,装进麻袋,放进汽车疾驰而去。

杜月笙对这位"肉票"倒也优待,将其密藏,然后逼交赎银 60 万元,不得讨价还价。荣家几次请警方破案都无下落,只好按对方要求卖掉工厂的动产以赎回老板。荣德生大半生经营的血汗钱被杜氏敲去,再也无心经营工厂,卖掉厂房设备回无锡老家去了。

杜以这种流氓手段霸占了申新纱厂,又开始打纱布交易所的主意。一次,纱布交易所理事操纵市场,促使行情不断看涨,杜月笙受到一些损失。他得知内情后,认为时机已到,便让经纪人顾永园率大批打手闯到交易所大吵大闹,要求调查此事,搞得交易所一片混乱。交易所只好求救于巡捕房,巡捕房早已得到杜氏的招呼,不予置理。交易所负责人袁履登、闻兰亭被迫登门拜访杜月笙,请他出面调解。杜大摆"闻人"架子,指责袁、闻无理取闹,要他们让行情下跌,一直跌到大家都不吃亏为止。袁、闻唯唯诺诺,最后只得请杜出任交易所理事长。

航运业是个利润丰厚、影响广泛的行业,杜月笙自然馋涎欲滴。不过,航运业的骨干大达轮船公司历史悠久、实力庞大,是块硬骨头。杜耐心等待、寻求时机,采取了软硬兼施的战略。30 年代初期,该公司因变故迭出而处于困境之中。杜趁机大量收买大达的股票,成为公司大股东,然后又指使公司董事会内外的同党到处造舆论,要杜出任董事长。这一提议遭到了大达一批旧人的强烈反对。杜又指使一批年轻股东向上海社会局呈交要求改选大达公司董事会的报告。早已得到杜的好处的社会局指令大达召开股东大会,改选董事会。同时,杜又派出大批打手涌入大达码头。双方发生激烈械斗,以致惊动上海警察局封锁交通,使大达公司轮船多日无法装卸开航。董事会的强硬派只得让步,亲自上门请杜月笙出任董事长,后杜又当上了上海船公会理事长和全国轮船公会理事长。

杜月笙在实业界的频频得手,标志着他已成为上海滩的头号"闻人"。成名后的杜月笙与黄金荣不同,很是关心自己的形象。为了与各种所谓"上流人物"打交道,不得不放弃过去那种歪戴帽子、高卷袖口、拖着鞋子走路的姿态,竭力装出一副文质彬彬的模样,说话尽量文雅,举止力求稳重。对他的手下,杜也一改以往帮会流氓身穿密排扣黑色拷绸短衫裤、翘大拇指的习惯,要求他们在一切公共场合甚至在家中重要场合都要穿长衫马褂。他念的书不多,字也写得极差,于是他就天天练习写自己的名字以便签名,以致许多局外人看了他的签名,真以为他读过几年书似的。而且,杜不愿别人像对黄金荣一样称呼自己为"老板"、"老头子",而喜欢别人称他为"先生"。杜的这些举止连他的手下也颇不以为然,戏称他是"冷气间里出来的",外界称他为"强盗扮的书生"。

1927—1937 年是杜月笙势力发展的极

盛时期。杜身兼数职，除了上面提到的几种头衔外，他还是上海《申报》的董事长、《新闻报》的董事、《中央日报》的常务董事、上海市地方协会会长、中国红十字会的副总会长、上海商会常务监事、证券交易所理事长、世界书局董事长等等。头衔多达100个，有时连他自己的也记不清楚。

这一时期最能说明杜的势力和影响的是1931年6月他在浦东新建的杜氏家祠的落成典礼。这次活动自6月8日起历时3天，筹备工作主持都皆为"沪上闻人"。总务主任是虞洽卿和黄金荣，副总务主任是张啸林，卫生主任是王晓籁、庞京周，招待主任是袁履登等。第一天是将杜氏宗祠的总神主牌位从华格臬路(今宁海西路)的杜公馆送往新建的占地50亩的宗祠中，整个护送队伍达5000余人，由英国、印度巡捕组成的骑兵队开路。法国巡捕、安南巡捕组成的自行车队护卫两侧，殿后的是中国陆军第五师一个连的步兵。中间还有警察局的保安警察大队、陆海军军乐队、保卫团、童子军、缉私队、侦缉队、工会等组成的队伍，护卫着蒋介石手书"孝思不匮"的金匾及何应钦、熊式辉、吴佩孚、段祺瑞、孔祥熙、刘峙等新旧军阀政客送来的无数匾亭。杜氏的祖宗牌位用特制的神轿抬着，前面用八面特大铜锣开道，几十个盛满鲜花的花篮和几十个烧着檀香的大香炉，由穿着彩衣的少女捧着随轿前行。他的儿子跟在轿后。一路鞭炮齐鸣，引得途中数万人围观，交通为之中断，不少人被挤落黄浦江中。

第二天是神主"奉安"典礼。由陆、海军及警察局西乐队等组成的联合乐队奏乐，要塞司令部在附近鸣礼炮21响。由国民党中央委员、国民政府参军杨虎宣读国民政府贺电和蒋介石的祝词。法国、日本总领事及领事等到场致贺。

从10日到12日是三天连台好戏，梅兰芳、荀慧生、程砚秋、尚小云、马连良等几乎所有著名京剧演员全被请来。这几天中，贺客达8万人，每餐开饭2000桌，几乎整天都在开饭。明星电影公司全体出动，将如此盛况拍成记录电影。从各方送礼之多、堂会戏目之精采、排场之阔绰来看，在上海都是空前的。即使后来宋子文的老娘出殡，虽有蒋介石、孔祥熙去执佛，也没有杜家宗祠落成时的排场。被上海人称作洋财神的哈同死去时，他虽为沪上最有钱的大地主，也只能望杜之项背。杜每当谈起这件事的时候，总是得意非常。

"七·七"事变爆发后，杜月笙对抗日表现出一定的热情。他在上海大声疾呼，要那些还正在花天酒地的人不要再醉生梦死，并着手组织上海市救护委员会，捐献飞机"月文"、"月辉"号各一架。"八·一三"事件后，上海燃起战火，他根据戴笠的意图组织帮会抗日武装——上海别动队。同时组织抗战后援会，向工商界摊派和征募了巨额物资和资金，为数在4万元左右，全部由他支配。上海沦陷后，这笔钱大部分成了他自己的囊中物。

一日，日本大本营特务部长土肥原和关东军要员板西利八郎突然上门拜访杜月笙板西笑咪咪地说道："杜先生是上海滩数一数二的大人物。上海不能没有你。如果杜先生愿与皇军合作，一定会获得比以往更高的利益。"杜虽是一位八面玲珑的人物，但为日本人做事他是最讨厌的，又不愿公开得罪，只是笑着摇摇头。绰号为"亚洲的劳伦斯"的土肥原窥穿了杜的心思，把脸一虎，道："我们大日本皇军是帮你们中国人建立王道乐土，你们不应与皇军为敌。如果你对抗到底，将受到惩罚。而且，你也不会逃出皇军的手掌！"宾主不欢而散。本来杜不愿离开上海，还想利用租界作保护，但发现日本人如此咄咄逼人，留在上海只能成为日本人的鹰犬。同时，蒋介石也电催上海"闻人"离沪，戴笠则亲自来沪活动，于是，杜于1937年11月26日赴港。

杜月笙到达香港后，人生地不熟，觉得十分不自在。在这段时间里，他在与日伪勾勾

搭搭的同时，又接受重庆国民党政府的指示，遥控上海徒众开展抗日工作。1938年1月，杜被蒋介石任命为“中央赈济委员会”常委，分管第九救济区事务。杜在香港挂出“赈济委员会第九区赈济事务所”及“中国红十字会总办事处”的牌子，帮助一些著名人士逃到香港。

当时，身为汪伪政府教育部长、外交部次长的原国民党政客高崇武、陶希圣对汪精卫所作所为不满，可一时又难以逃脱。杜得悉后，决定将二人救至香港，打击一下汪精卫的气焰，并要求手下务必获得那份日汪签订的《日支新关系调整要纲》密约。杜门弟子先是把高崇武趁夜偷运出上海港，又掩护陶希圣搭乘美国客逃轮逃走。高崇武亲手把密约副本交给杜月笙。次日，香港《大公报》就将《日支新关系调整要纲》全文刊载，举世为之震惊。这份密约，内容庞杂，核心是由日本完全控制中国的一切。密约的公布，使日本人和汪精卫狼狈不堪，完全剥下了汪精卫“和运使者”的画皮。杜月笙因此也成为全国闻名的大人物。

除此之外，杜还配合戴笠在上海进行除奸活动。臭名昭著的大汉奸傅筱庵就是杜直接收买傅的佣人杀死的，张啸林的死也与杜有密切的关系。这一系列的除奸活动引起了日伪“76号”特工总部的大肆报复，上海滩陷入腥风血雨的恐怖之中 。杜月笙的亲信万墨林和黄国栋先后为“76号”捕去。杜闻讯，焦急万分。他深知，一旦万、黄泄露机密，后果将不堪设想。于是，杜一面派人去疏通关系，营救万墨林等，一面邀“76号”头目吴世宝赴港面谈。吴世宝曾当过杜府司机，但连杜公馆的大门也不曾踏进去。他虽然凶神一般，对杜还是敬畏三分。此刻见杜亲自邀请，感到受宠若惊，一面叫人放掉万、黄，一面悄悄离沪抵港。杜月笙予以盛宴款待。席间，杜月笙对吴说，中国人不应该杀中国人，尤其是青帮兄弟更不应该互相仇杀。吴世宝一口答应。后来，双方果然不再大打出手，蒋汪的特工都暂停活动。上海的武装恶斗就这样被杜月笙轻而易举的“摆平”了，杜由此再次显示了大亨的手腕和势力。

尽管如此，杜始终觉得有寄人篱下之感。为此，他力图在大后方建立经济基地，扩充自己的经济势力。1938年，他到武汉找到孔祥熙，后又去昆明、重庆，准备重新做鸦片生意。几经奔波，他在戴笠的支持下，成立了港济公司，专门进行鸦片贸易，至于什么“赈济委员会常委”和赈济一事早已抛到了脑后。1939年，他接洽了3000多万元的定额，可拖了一年仍无法交货，心中十分焦急，忙前往重庆找戴笠，催促戴履行合同，否则他在香港再也呆不下去了。恰在此时，太平洋战争爆发，香港沦于日寇之手，杜侥幸未成为俘虏。但在重庆更感到处处掣肘，昔日的许多狐朋狗友也不再趋奉于他，只有孔祥熙、戴笠等少数人和他处得还可以。最使他伤心的还是蒋介石对他的冷淡。一天，孔祥熙私下告诉杜，蒋介石认为四川帮会势力太大，准备杀一二个青洪帮头子压一压。孔说，他曾问蒋，别人拥护你，你为什么还要杀？蒋不置可否。杜吃惊不小，对蒋翻脸无情的作风大不以为然。后来，蒋果真借故杀了兵役署署长、四川袍哥大爷程泽润，引起几十万四川袍哥的愤恨，准备大闹一场。杜得知蒋准备大开杀戒的消息后，便出面劝阻袍哥的行动。他说，如果大家闹了起来，蒋会借口杀更多的人，因此不能莽撞。许多袍哥头子比较信任杜，也考虑到闹起来不会有什么好结果，只得罢休。从此，杜对蒋的看法有了明显改变。1941年，杜曾与杨虎、黄琪翔、章伯钧等密谋倒蒋就充分证明了这一点。但杜在表面上仍对蒋十分忠心，为蒋干了不少事情，最主要的是他主持的上海统一委员会。这是蒋为保住上海这块阵地、加强和统一沦陷区工作而设立的。该委员会成立初得到的任务是稳住上海工商界打击汪伪汉奸，但很快夭折。此外，杜还帮助蒋

在上海沦陷区推销了几十万元的战时爱国公债。

抗战胜利后，杜以“抗战功臣”身份重返上海，一路浩浩荡荡，不减当年威风。不少人去车站迎接。此时的杜月笙大有上海帮会唯我独尊的气势。昔日三大亨中的老大黄金荣已年老体弱无力称雄，老二张啸林早已一命呜呼。作为老三的杜月笙自然有独霸天下之想。为了重振帮会，他竭力庇护一大批投靠日伪的汉奸帮会分子，为日后的东山再起蓄势。他经过多年的苦斗，得出结论，只有向政界发展才能使帮会有真正的靠山。因此，杜氏在抗战胜利后活动的一个重要特点是力图涉足政界。不过，蒋介石一直不愿公开重用他。而杜的野心又非常之大，一般的官职他还看不上。抗战即将胜利之际，杜月笙看中了上海市长一职。他想老蒋会念他昔日反共和长期为蒋卖命的功劳，一定会把职务给他。尤其是宋子文、孔祥熙等政界巨头也支持他，他更觉得上海市长一职非他莫属。可是，最终蒋却任命钱大钧为上海市长，为此他感到了一种从未有过的失望。1946 年底，上海市参议会成立，杜又觊觎参议长之职。CC 系得知消息后，公开扬言，蒋已明确表示希望潘公展出任议长。杜哪肯服输，动员了自己所有的力量，打算使自己全票当选议长，然后“让贤”，这样既可保持老蒋的情面还可显示自己的实力。谁知投票结果公布后，选票中 1/4 是空白票，他虽获得多数，但距全票差得太远，最后职务还是给了潘公展，杜仅捞到个参议员。两次政界争雄遇挫给杜震动很大。他清楚老蒋并不想在政治上重用他。同时也表明，在政治斗争的舞台上，杜还不是 CC 系的对手。他只好自我解嘲道：“推进社会力量、扶持经济事业以辅佐政府，乃个人生平夙愿。”

不过，杜从内心深处仍不肯就此罢休。1947 年，国民党选举行宪国民大会代表，杜决定再与 CC 进行较量。于是，他参加了上海市的“国大”竞选，以抢全市票数第一为目的。他一面要 CC 派分子吴开先领头提名，造成他靠拢 CC 的假象，一面则让恒社出面通知全体社员，让他们再转达所属组织及其有关人员都投他的票。但是，他的把戏早已给政坛老手 CC 系看穿，于是集中力量进行反击。结果，开票那天，市参议长潘公展得票最多，名列第一，在上海毫无基础的方治获得第二，他仅获得第三。这使满怀信心的杜大大地跌了价，他自己都不明白为什么会输得这样惨。

次年，行宪国大在南京开幕，一直未得到政治满足的杜又想进入主席团神气一番。他原以为南京方面的许多老朋友会支持他。他在选举主席团前两天摸了一下底，才发现可靠的选票少得可怜。他又气又急，气的是昔日老朋友大多已背他而去，急的是一旦进不了主席团，他感到丢脸。他连忙找到挚友、四川袍哥首领范绍增帮忙。范乃杜女儿的干父，两人私交甚密。范当即答应帮忙，杜才转忧为喜，告诉范他还差四票。范为了防备万一，给了杜六票。结果在开票时，范给的六票中只有四票投给杜，使杜刚刚够当选的票。事后杜出了一身的冷汗，对范感激万分。回到上海后，他把后来投他票的几个人好好招待了一番。

杜月笙在政治上的连连受挫既与帮会内讧日趋激烈有关，又与蒋介石及国民党高层人士对帮会的反感日渐强烈有关。但当时朝中有戴与杜勾结，杜在政界还算吃得开。1946 年，戴的暴亡给杜以毁灭性打击。此后，国民党高层人士逐渐削弱帮会势力，而且戴死后的“军统”秉承蒋的旨意也开始疏远杜，杜因此明显地走下坡路。

或许是预感末日即将来临，或许是故意向外界显示威风，1947 年 8 月 27 日，杜要在 60 岁生日之际大办庆典。他专门请狐朋狗友组成了所谓“祝寿委员会筹备处”，并利用一切关系进行宣传和联络。蒋为了表示祝

贺，亲笔写下“嘉乐宜年”镜框匾额并派专机送来。此外，蒋专派吴鼎昌代表祝寿，蒋纬国夫妇出席了寿典。南京政府要员宋子文、王宠惠、吴铁诚等也专程从南京赴沪祝贺，各省也都派代表参加。祝寿当天，去杜府的汽车有1000多辆，宾客达8000人以上。中央电影制片厂把这一热闹场面摄成了新闻片，在上海等地放映。不过，杜既然以“书生”自居，也就随时忘不了充当善人。他60大寿之时正值南方水灾横行，他在穷奢极欲之余提出搞祝寿赈灾的京剧义演。10天义演共得20亿元，这些钱全部存入中江银行，名义上他一文不沾，可是等他把钱取出时，米价已由30多万元一石涨至50多万元一石了。这种因钱贬值所得的巨额利润自然全部装进了杜的腰包。他捞了个名利双收。

无论如何，他的好景已过。他的60大寿似乎是一个预兆。CC派分子为了把持上海的权力，时时不忘拿他开刀。不过，他万万没想到，上海滩首行向他发难的竟是他的得意门生、上海市副市长吴绍澍。吴曾是恒社社员，抗战胜利后出任上海市副市长。杜刚刚回到上海，他就派人到上海北站书写反杜标语，致使杜的专车临时改停西站，并在他主办的《诚报》上大肆披露杜的私事丑闻。杜又伤心又恼怒，这是30年来上海报纸第一次敢这样搞他，而且搞他的还是他的旧属。他决心报复，一面派人搜集吴的部下“劫收”的贪污劣迹，通过戴笠向南京方面告御状，一面指使手下在上海制造事端。吴遭到上下夹击，终以“办事不力”被撤职。杜仍不肯罢手，在利用报纸极尽咒骂、嘲讽吴之能事的同时，还派门徒暗杀吴，以斩尽杀绝而后快。毛人凤知悉后，赶紧派沈醉到上海制止此事，吴侥幸捡了一条性命。

这一事件过后，杜更引起了国民党一些高层人士的反感。尤其是当时身为上海经济督导员的太子蒋经国和上海警察局长兼淞沪警备司令宣铁吾更是不满。他们认定杜不是个甘心受国民党政权约束的角色，决心用铁腕遏制杜权势的膨胀。1947年7月，法币贬值，物资奇缺，米价飞涨。杜的亲信管家万墨林（时任上海米业同业公会理事长、上海农会理事长）囤积居奇，大发横财，引起上海人民公愤，人送绰号“米蛀虫”。宣铁吾见时机已到，决定杀鸡儆猴，下令逮捕万墨林，并向外界发表强硬谈话：“万墨林有恶势力为后台，囤积居奇，操纵米价，政府要以军法从严惩办。”矛头直指杜月笙。杜怎能意识不到这一点，知道硬敌不过，不敢公开出面袒护，但也极力招架，一方面大造舆论，称米价上涨是由共产党封锁造成的，与万无关；一方面亲自出马用巨款贿赂有关人员假造万的病危证明，把万保外就医。宣铁吾知道内情后，大骂杜氏“流氓”，但考虑上海帮会势力盘根错节，不可能彻底击溃，而逮捕万也只是敲山震虎，给一点颜色，因此并未深究。

经过这一番折腾，杜的勃勃雄心已减去大半，只要不让他过于难堪，他也不想惹是生非。但他的反对派却不肯放过他。1948年秋，他的三子杜维屏以“非法交易，投机倒把”的罪名被蒋经国关押，这真好似晴天霹雳，当时杜正大病缠身，一连好几天起不了床，可又不敢公开反抗，只好表示：“这孩子破坏了交易所的规章，应当查办，我决不保他。”背后却大骂蒋介石无情：“我捧老蒋捧了这么多年，捧到今天，竟然连我的儿子也抓了！”接着又哀叹：“现在租界没有了，该是他要我下台的时候了。”

客观地说，这一件事纯属杜氏倒霉，因为上海的股票投机是人人皆知。蒋经国要到上海“打虎”，一时又找不到对象，恰好碰上个不知天高地厚的杜维屏（时任上海证券交易所的经纪人），他自恃父亲的势力，非要去撞蒋太子的枪口，在交易所外抛售了永安纱厂股票2800股，在他看来，此乃小事一桩。没料到蒋太子偏要在这件“小事”上做大文章。不过，还算杜氏的运气不错，蒋太子碰上了硬钉

子。同年9月，孔祥熙的大少爷孔令侃和二小姐孔令俊所办的扬子公司囤积案发，蒋太子要严办这只"大老虎"，可孔少爷直飞南京，向宋美龄哭诉，宋出面调解，无效后向蒋介石求援。蒋介石闻讯大怒，指责蒋经国蛮干，致使太子的"打虎"行动虎头蛇尾，自己也悄然离去。杜维屏因此只判8个月徒刑，后被保释，但杜从此威风扫地。

此刻的上海已有山雨欲来之势。而对末日的来临，身为"沪上闻人"的青帮大亨纷纷寻求出路，其中不少人与中共加强了联系。狐狸般精明的杜月笙自然不会放弃这条途径。早在抗战初期，他了解到八路军缺乏防毒面具，马上调拨上海抗战后援会募捐款1.6万元购买从荷兰进口的新式防毒面具赠给八路军驻沪代表潘汉年。他在避居香港后也表示要约束他的属下不妨碍共产党抗日救国活动。回到上海后，杜又与蒋介石勾结，从事反共勾当，但杜维屏被抓一事对他打击很大。此后，他虽曾参与由蒋炮制的上海"国际化"阴谋，但已丧失了早年的反革命热情，对于是否离开上海显得犹豫不决。然而，一件小小的插曲终于使他决心离沪抵港。

一天，杜府来了位不速之客，送来礼盒。杜打开一看，里面一封信赫然写着："老杜，兄弟如今手头紧，特向你借5万元美金，明天来取。"杜未看完贴子就已气得一佛出世、二佛出天，当下就把贴子撕得粉碎。他一面与警察局联系，一面布置人马，准备抓住敲诈者后狠狠整一整，让他尝尝杜某人的滋味。尽管布下天罗地网，次日还是有五个人硬是来到杜公馆，他们每人身上缠满手榴弹。杜氏一看，一旦打起来，将会同归于尽，只得忍气吞声把钱拿出来。这伙人见钞票到手，道："多谢老杜慷慨，兄弟们还得麻烦杜兄送我们一程。"到了这个份上，杜氏早已无大亨的威风，只好硬着头皮上了车。车开了很远后，他们才把杜扔下，扬长而去。

杜又惊又怒，惊的是以后难免有第二次，怒的是成名以来第一次在阴沟中翻船。他越想越后怕，觉得上海确是是非之地，还是走为上策。所以，杜于1949年1月以45万美金的低价把他杜美路70号的房子卖给美国领事馆，下定了逃亡的决心。4月，蒋介石在上海会见杜月笙，威胁他说："'四·一二'清党，你在上海是出了大力的，还亲自派人处决了汪寿华，所以你不能留！"接着，他为蒋经国扣押杜维屏一事向杜道了歉。杜心中对留下更怀恐惧之感，于4月底便举家迁往香港。

上海解放后，章士钊亲赴香港，劝杜回沪，杜子维翰、老友杨虎也写信要他返回，他都婉言拒绝，但表示：他在香港决不从事反共活动，也决不去台湾，并要求他在上海的门徒服从人民政府的法令。1951年8月16日，杜月笙病逝，潘汉年代表政府同意其家属在上海《新闻日报》上刊登讣告。而他本人的遗体被他的老婆和旧友顾嘉棠运往台湾，停在寄柩所内。显赫一时的杜月笙落得个凄凉下场。

汉奸张啸林

20世纪20年代后期，张啸林与黄金荣、杜月笙结为八拜之交，并称上海滩“三大闻人”。实际上，他的实力和声势远不能与黄、杜相比，而且他还是一个短命闻人。

张啸林，1877年生于浙江慈溪，原名小林。因他从小顽皮，不受约束，又长得虎头虎脑，取乳名阿虎，到上海后改为现名，取“猛虎啸于林”之意。张本生于穷人家，父亲不幸早亡，他就整日在外游荡、寻衅打架。后因实在难以在乡里混下去，全家迁往杭州府拱宸桥。拱宸桥一带是流氓地痞出没之地，张啸林如鱼得水，很快就和当地流氓混成一团，专以打架行凶、豪赌敲诈为生。转眼间几年过去了，张觉得这样混终不是出路，他认为自己是个干大事业的，于是就硬着头皮报考了浙江武备学堂并被录取。这家学堂专门训练武官，半天练武、半天习文，还可自由自在地练枪打拳。张虽无心读书，但却写得一手好字，所以这种学堂正合张的心意，将来还可以有朝一日登台拜将。不过，他的美梦很快就破灭了。武备学堂被撤销，他不得不重新回到杭州街头。

张啸林流浪期间，结识了一个唱滩簧的陈效岐。此人专演浪荡货角色，人称“马浪荡”。两人臭味相投，一见如故，很快就结拜为异姓兄弟。他俩常常走在花轿前，或者是跟在送殡的行列后面，吹吹打打，混口饭吃。一次，张啸林正跟着一支送殡队伍前行，不小心撞到了一个日本妇人身上。日本人以为中国人故意挑衅，三四个人抓住张啸林便打，张啸林刚要还手，被马浪荡拉住，又作揖又赔礼地才算了事。张啸林哪吃过这样的亏，等棺材到了坟地后扔下乐器，掉头就走。他一路走，一路纠集浪迹街头的流氓乞丐，还拉拢了不少平时受日本人气的工人、平民，一路浩浩荡荡，冲向日本人经商的聚集地，不分是非好坏，把几家日本商店砸了个稀巴烂，然后扬长而去。日本人怎肯罢休，告到县衙门，要求缉拿带头闹事的凶犯。张只好逃到老家慈溪躲了起来。

虽说是避祸，但张实在耐不住寂寞，整日喝得醉醺醺的，寻衅滋事。后在老家实在呆不下去了，才逃往上海闯天下。

到了上海滩，张啸林首先投拜青帮元老曹幼珊，后经曹引荐，他又拜樊瑾成为师，成为青帮兴武六帮的“通字辈”。张啸林胆大果断，凶顽异常，讲究江湖义气，敢为朋友两肋插刀，对孤身女子不欺侮，他认为“好男不和女斗，从弱女子身上敲竹杠没有本事”。他专拣硬的碰，械斗起来，手持铁棍，上下飞舞，大有李逵人阵之势，人送外号“张大帅”——因为他常自比为奉系军阀张作霖。

当新开河码头建成后，外省船商因不堪上海稽征吏的勒索，纷纷求张啸林等青帮流氓帮忙。张手拍胸膛，满口答应，让船商到别处卸货，并说：“出了事，我顶着。”稽征吏得知张啸林暗中捣鬼，不由怒火胸中烧，决定结果他的性命。一日傍晚，张啸林正在南码头联

系事务，十余个稽征巡警涌上前来，不问情由，劈头盖脑一顿臭打，张拼命抵抗才得以逃脱，但已被打得皮开肉绽，休养了数日才得以康复。他咽不下这口气，派人打听这件事起因。当他得知率众打报的是巡警头目"金狮狗"时，发誓要报仇雪恨。可他又听说金狮狗是一个手段非常残忍的家伙，而且有官府后台。于是他就请三十六股帮流氓头子"吊眼阿定"助他一臂之力。吊眼阿定也曾吃过金狮狗的亏，当即答应帮忙。一天上午，金狮狗正独身一人巡查商船时，张啸林、吊眼阿定等十余人突然窜出来，铁棍刀棒一起上，把个金狮狗打得鬼哭狼嚎，然后这些人又把他拖到江边，抛到停泊在江边的大粪船中。金狮狗虽保住了性命，但已饱尝了大粪滋味儿，再也不敢在码头露面了。正是靠这种凶顽，张啸林的名气越来越大，他也就趁势在沪、杭一带广招门徒，发展自己的势力。

不过，张啸林和官府搭上关系却颇富戏剧性。一天，他开的旅店里来了位客人，穿着讲究，举止大方，手拿公文包，俨然官府中人。奇怪的是，这客人一住就是20多天，房钱却一文也不交。张啸林火气上升，准备给这位客人点颜色看看，便闯进客房，粗声粗气地说道："朋友，白吃白住总不是个办法吧！我这里可不是救济院。"哪知这位客人并不惊慌，问道："张老板，你难道怕我赖帐吗？"张被问得有些尴尬，觉得此人有来头，便道："先生，您错了，我只是看看先生出了什么事，我是个粗人，讲话没分寸，还请包涵。不过，我这人喜欢交朋友，您有什么难事，但说无妨。"这位客人见张如是说，倒也不客气，说："张老板，既然如此，我也就直言相告。我的一位朋友在北京段祺瑞手下做事，我想托他谋个差事，现已有了回音，我想在上海买些礼品，可我又没那么多钱。我写信向家中要钱，至今无回信。钱一汇到，贵店的费用一文不会短少。"张啸林觉得此人进京谋官，日后必会大有前途，应该交这个朋友，于是就显出一副豪侠心肠："先生，你需要钱，尽管开口，只要我拿得出，我必给你凑齐，以免耽搁先生的前程。"这位客人好像也并不难为情，说只有200元就够了。张啸林真不含糊，当即拿出二百大洋相送。

时间过了两个多月，走了的客人一点消息也没有，张啸林不免有点受骗的感觉，眼看二百大洋"放了白鸽"。过了许多天，店里来了两个身穿警服的人要面见张啸林，其中一位双手递上份公文，说："我们是淞沪护军使衙门的副官，奉命给你送这件公文，上司一定要我等面交张老板。"张啸林犹在云里雾里，不知何时与政界有了瓜葛，心中真有些忐忑不安。他打开信封一看，原来是张"淞沪水上缉私总队长"的委任状。他一打听才知那位曾受恩惠的客人现已成为淞沪护军使的总文案，为了报恩，他送给了张这个肥缺。

张啸林意外收获，穿上了缉私队的警服，变得更加颐指气使、横行无忌，财源也滚滚而来。因为缉私队名为水上缉私，实乃上海衙门对水上船只敲竹杠的机关，尤其是对那些本小利大的鸦片贩运之船，他更是雁过拔毛，为此不惜大杀大砍，搞得许多鸦片贩子纷纷求保于张。有一次，张截住一艘鸦片船，与前来抢土的杜月笙大打出手。不打不相识。杜月笙听说这只老虎原来也是青帮兄弟，比自己大一辈，和自己一样"亨"，开始注意与之结交。双方臭味相投，很快就达成合伙走私鸦片的协议。时隔不久，黄金荣因卢小嘉之事与卢永祥发生冲突，而张啸林曾与卢永祥在浙江武备学堂是同学，关系较深，因此张亲自出面调解，卢黄之争才得以平息，黄对张也愈加信任。随后，黄、杜、张结成八拜之交，三人中以黄为长、张次之、杜居三。黄金荣把法租界华格臬路两亩地基赠与张、杜。从此，三人互相勾结，横行上海滩，成为沪上三大"闻人"。他们上可影响当局的决策，下可决定普通百姓的生死，气焰十分嚣张。

1927年"四·一二"反革命政变中，张伙

同黄、杜充当反革命打手，并亲自出马鼓气，亲率帮会流氓进行疯狂的大屠杀。但事后只有杜月笙获得蒋的召见，张妒火上升，对杜心生不满。不久，以张为首的“中华共进会”遭到法租界禁止，他又对黄大表不满，两人一度避免见面。三大亨的间隙由此出现。

不过，由于“四·一二”中的反共表演，张仍然成为国民党的大红人，声势更壮、威风更大。他托黄金荣从蒋介石那里给自己的长子张贵显买到了一个国民党内政部次长的官职。他做上海闻人，儿子在南京为官，张家俨然成了上海的显贵门第。张依靠自己的权、财、势在上海滩逞尽威风。

1929年，上海静安寺路变得日趋繁荣起来，张看中静安寺旁一片空地，想用其为公司之基，可是已被上海国货银行总经理朱成章租去，于是就派爪牙俞叶封去见静安寺方丈，要求买下这块地皮，方丈拒绝，俞又提出租用，方丈说已租予朱总经理，让他去找朱谈。张于是亲自出马来到朱的寓所，说他愿以高价从朱手中转租那块地皮。朱深知张的心毒手狠，心中不快却未直接拒绝，提出将吴文义路（今北京西路）的一块地皮租给张作为交换。张则非要静安寺那块地皮不可，朱也上了火，执意不肯，两人争执不下，张愤然离去，走时甩下一句话：“那就走着瞧吧！”

几天后，朱携护士乘车出外，刚刚出了弄堂口，一伙蒙面大汉突然冲出，向汽车连连开枪，令车停下。等车停下后，朱已中弹昏死过去，护士小姐手上也中了一弹，吓得昏了过去。两个蒙面人过来打开车门把朱拖上自己的汽车扬长而去。朱家立即报了案。案子出在英租界，英捕房根据调查怀疑是张啸林所为，可无人证物证，而张又是上海滩的显赫人物，一时也不敢轻举妄动。

朱家见公办无效，只好托人面见黄、杜，黄、杜两人早知是张所为，只好敷衍了朱家一番。朱家无奈，直接求情于张啸林，而张则闭门不见。朱家转而又请青帮元老张仁奎出面。张仁奎早年曾与朱有一段交情，便一口答应下来。张啸林在张仁奎的压力下，同意放人，但要求大笔赎金。朱家只好破财免灾。结果，人是放回来了，可是朱因伤势过重，很快死去。由此可见张啸林的凶残之一斑。

30年代以后，杜月笙在上海滩的势力已远远超过了黄、张。张啸林更觉得难以忍受。1935年，蒋实行“法币”政策，杜事前闻讯后大捞一把，却没告诉张，气得张大骂杜氏全无交情。张的门徒见杜的力量日盛而张脾气暴躁，便纷纷改投杜门，张一时不知该如何是好。这时，张的次子张清尧从法国留学归来，张很想让老蒋栽培他一下，于是尽弃前嫌，托杜向蒋疏通。蒋在接见张公子时听说在法国读书一年要花十几万元，心想这肯定是个花花公子，便不肯重用。张大骂蒋氏无情，又抱怨杜不尽心帮忙，杜听了很不高兴。张、杜之间的裂痕进一步加深，张对国民党的态度也大大改变。

“八·一三”后，上海沦陷，张躲到莫干山张公馆中避难。蒋劝他离沪赴港，他充耳不闻，一是不愿再与蒋合作下去；二是认为这是他独霸上海的大好时机。恰在此时，占领上海的日本人要扶植汉奸政府。他们首先收买的汉奸是傅筱庵。傅正准备成立伪“大道市政府”时被人刺杀了。日本人又急匆匆地再次物色对象。这次他们选中了张啸林，因为他是上海的“闻人”大亨，在上海势力雄厚，可以一呼百应，于是，日本人就派人到莫干山与张密谈。张看到以往三分天下的局面现已只有他自己在独撑市面，不由得野心勃起，欲将原三人势力统一起来，由他独霸上海，因而一口答应帮助日本人治理上海。

张得意扬扬地回到上海，大有上海滩唯我独尊的架势，随即他组成了一个“新亚和平促进会”，专门为日本侵略者采购急需的物资，而他自己则大发国难之财，把个汉奸嘴脸表演得淋漓尽至。远在香港的杜月笙觉得张已走得太远，念其旧交，来信劝张谨慎从事，

不要冒天下之大不韪，而张对此嗤之以鼻，仍我行我素。1939年冬，张在日本特务机关的支持下，准备成立浙江省伪政府，自任省长。国民党军统得到这一消息后，决定除去张啸林。为此，戴笠通知杜月笙，要杜“大义灭亲”，帮助行动。杜则以有手足之情为由，不忍下手。不过，杜的许多门下早已加入军统机关，大搞“铁血除奸”的恐怖活动。军统决定瞒着杜下手。杜的门生、军统特务于松乔奉命刺杀张啸林。等张的汽车开近时，于显得有些手忙脚乱，胡乱放了几枪就赶紧溜走了。张不仅皮毛无损，而且还认出了杀手是于松乔，当下张口大骂杜的黑心无情。

这次刺杀并未给张造成多大的精神压力，张反而变本加厉地与日本特务勾结。军统吸取第一次失利的教训，决定先从张的爪牙下手，第一个目标就是张的儿女亲家俞叶封。俞是张的左膀右臂，杀掉他就等于杀去了张的一半性命。一天晚上，俞叶封像往常一样来到更新舞台为一女伶捧场，俞正得意忘形地击手拍掌、大声喝彩时，突然枪声大作，俞本能地趴在地上。枪声过后，俞睁眼一看，自己倒无任何伤害，而他身旁的老友吴某却满身枪眼，当了替死鬼。对俞的遇刺未遂引起了张的警戒，他开始想到有一天会遭到暗杀。为了保护自己、也为了扩充势力为自己壮胆，张开始大肆招兵买马。也就在此时，他招到一个得意的保镖——林怀部。张与林怀部的父亲曾有私交，林枪法奇准、臂力过人，毛遂自荐替张当保镖，张自然大为高兴，哪知这却是他的索魂人。

不久，俞叶封被刺身死，张大有兔死狐悲之痛，预感到末日将至，从此足不出户，戒备重重。时间久了，这种囚犯式的生活他怎能熬得住！张终于胆子又大起来，每天晚上带着保镖外出，10名保镖分乘三部汽车为他保驾。一天晚上，当张的车队开到善钏路（今常熟路）与霞飞路（今淮海中路）的交叉处，突然前面亮起红灯，张的车队只好停下。就在此时，周围一片机关枪声。张的司机王文亮见状，本能地一踩油门，汽车猛地窜了出去，张才侥幸免于死在乱弹之下。

从此之后，张犹如惊弓之鸟，几乎每晚都恶梦缠绕，常常睁着眼睛到天亮。晚上睡不着，只好白天补，所以张的午睡时间特别长。1940年8月14日中午，张吃过午饭刚刚睡下，忽然外面传来阵阵吵闹声，而且声音越来越大。他侧耳细听，原来是保镖林怀部同司机王文亮在吵架，而且就在自己的卧室窗口下面。张大怒，穿上拖鞋，奔上阳台，连连大声呵斥，骂他们不知好歹。林怀部从腰间掏出手枪，骂道：“老子受了委屈，还用你这个老汉奸来教训，送你上西天算了！”边说边向张连发数枪，几乎每颗子弹都命中要害，一颗子弹从喉部穿入自眼部而出……正好在此作客的杭州锡箔局局长吴静观出门想看个究竟，也被林怀部当场击毙。

张被杀后，林怀部成了人们关注的焦点。尽管杜月笙、军统都纷纷否认与己有关，但林怀部曾是杜的亲信万墨林的密友这一线索就很值得注意。后来，万也私下承认，他与此事有关，只是杜不愿担当谋杀同门兄弟的罪名而不公开承认而已。

竹　联　帮

天下第一帮

1949年，即民国三十八年，几百万人随着国民党政府一涌而入台湾，使整个社会在相当长一段时间陷于混乱状态。这些来自大陆各地、操着不同方言、有着不同生活习惯的外省籍人与本地居民挤在这块弹丸之地，所受的生存压力简直难以想象。大批青少年由于失业、失学或家长的疏失而流落街头，聚众斗殴。尤其是那些刚踏入人生大门的外省籍孩子，饱尝颠沛流离之苦后，来到一个完全陌生的环境，父母因苦于生计而疏于照顾，因此常受到本地弟子及社会渣滓的殴打侮辱，受的罪也就更难想象。渐渐地，他们开始抱团成伙，依不同的居住区、出身和就读的学校而形成不同的派别，以寻衅滋事、打架斗殴来渲泄心头的失落感和苦闷之情，用拳头和刀棒来维护各自人格的尊严，回敬仇敌的凌辱。

因"江南命案"而"闻达于诸侯"、"享誉"于海外的竹联帮，便是这些少年帮会中的声名最著者。

竹联帮是竹林联盟的简称，因其组建地而得名；正式立帮的时间是1953年，当时叫中和帮，由一个叫孙德培的中学生率领，其成员也大都是台北市永和镇的中学生。刚开山时，也只是十几个人的一支小太保队伍。

孙德培个子矮小，难免会常常受到那些人高马大的同学欺侮。他的父亲就请了龙虎武师教他武术，使其练就了一身娴熟的功夫。拳头硬了的孙德培在混战中崛起，由孩子王而为一帮之主，可以说是顺理在章。他率领手下的"五虎将"，与其他少年帮派争夺地盘，向摊贩收取"保护费"，很快就成了从莺桥到秀朗与永和交界的一条条街上的霸主。刺杀江南的现场主持人陈启礼，就是这个时期拜入中和帮，开始他的黑道生涯的。

一年之后，孙德培在一场帮派火并中打死了一个叫周天送的少年，锒铛入狱。失去头领的中和帮因"五虎将"的互不买帐而成分崩离析状，其至有人投入了敌对的四海帮和万国帮。五虎将之一的潘世明于1955年率先组成万字帮，在水源地一带打天下；另一位虎将湛洲吾于1956年2月也拉出一个山头，组成三环帮，在台大、师大、泰顺街一带混世界。剩下来的帮众虽仍然奉中和帮为正宗，但常常内讧，属于强恕中学的学生与属于励行中学的帮众经常打得鼻青脸肿。结果，这竟然成了中和帮兴旺发达的契机。

1956年，以赵宁为首的几位"有识之士"，痛感于中和帮的中落，倡议召开"第三次代表大会"，以克服分裂、重振声威。这一倡议得到不少好事之徒的响应，他们于6月的一天纷纷赶到永和镇竹林路尽头的一片竹林里，结成了所谓"竹林联盟"，即竹联帮。这时候你如果恰巧路过，走进这片茂密的竹林，便会幸运地看到这一番只能在章回小说中看到的情景：

两百左右的中学生混混儿围着一罐酒席地而坐，都是一副郑重其事的模样。从中走出几个头领模样的人来到酒坛子前，把三柄

匕首一一插在地上，口中念念有词：

“第一刀，插中央，叛帮出卖弟兄的，千刀万剐无人葬！”

“第二刀、第三刀，刀口刀刃向外方，齐心协力对外帮！”

三刀插毕，众人依次沥血入酒。几个帮众排开一圈大海碗，斟上血酒。先是几个帮中头领，即后来的各堂堂主捧起海碗，口诵帮词：“竹叶飘飘片片生，竹棍光光根连根；狂沙万里皆竹联，傲笑江硝唯竹尊。”诵毕，仰头将血酒一口饮下。其余帮徒，效仿首领们，一一来过。

成立之初的竹联帮，约两百来人，大都是安置国民党军人及家属的“军眷区”内的中学生。为表示对身在狱中的孙德培的尊敬，规定不设立帮主。帮中设堂，各堂有“掌法”一人，主管堂中事务。帮中大事则由各堂掌法会商处决。当时设了狮、虎、豹、凤、鸭五个堂口。其中鸭堂的掌法是周榕，绰号“旱鸭子”的陈启礼便是他手下的一个小混混。这一时期，竹联帮主要在冰果店一带活动，以打群架、向摊贩和三轮车夫收保护费为主要活动内容。武斗时多以钢丝鞭、飞轮等“冷兵器”为武器，偶尔出现一、两把武士刀就称得上“现代化”的东西了。

进入60年代，竹联帮的势力开始强盛起来，“旱鸭子”陈启礼脱颖而出，坐上竹联帮的前排交椅。旱鸭子的飞升和竹联帮与四海帮的“世仇”有关。

四海帮的骨干分子是台湾大学的学生。1955年5月，一名冯姓和一名王姓的大学生，在台湾大学校园内召集了44名一二年级学生，以四海蓝球队的“四海”为名，组成四海帮，成为台湾第一个最具组织规模的青少年帮派组织。四海帮的成员多为富家子弟，有些还是国民党高官之后，因而帮会的财政基础好，帮众的文化素质也高。他们以“有难同当，有福共享，打平台北”为口号，以“一条心，二不白(不白吃、不白嫖)，三结义，四海为家”为帮决，以某些帮众家的公馆为据点，活动于西门町、台湾大学、北商一带，专门找“凯子”打架斗欧。凯子就是他们看中的有钱好欺侮的富家子弟。竹联帮的陈启礼、董桂森这两个“江南命案”的首犯，在读中学时就当过他们的凯子。可以说，竹联帮帮众与四海帮的仇恨始于他们成为帮众之前。1959年9月，竹联帮初定“帮规”时，第一条就是“专门对付四海”。可见，打击四海帮乃竹联帮的第一使命。

竹联与四海的打斗几乎从未止息，双方的恩怨也就越结越深，1959年，四海联合文山、三环等几个小帮派，大举围剿竹联，迫使竹联退避三舍，含韬养晦。如果说黑道活动就是地下活动的话，这时的竹联就是处于地下的地下了。1960年，经过一年涵养的竹联恢复活力，并在春节之夜绑架了四海一个绰号叫加贝的头目，带到中和郊野施以酷刑，剃了他全身毛发。嗣后，竹联乘胜追击，收复失去的地盘，一时间名声大噪，不可一世。1962年3月6日，四海帮因犯案而宣布“解散”，帮中干将纷纷金盘洗手；竹联帮乘虚而入，直捣四海帮老巢，使其一蹶不振，沉寂多年。此役的头号功臣，便是陈启礼这只与四海仇恨似海、在战斗中茁壮成长、在竹联帮内羽翼渐丰的旱鸭子。

60年代前期，竹联帮在人才方面亦有充实，一批后来成为其灵魂人物的新鲜血液加盟竹联。1964年，在南海路帮担任“护法”之职的张安乐投身竹联，成为竹林中的一只“白狼”。此人旋即成为竹联的狗头军师，在“江南命案”查审期间曾公开在大众传媒露面，名噪于海内外华人社会；向江南射出致命一弹的“鬼见愁”吴敦，也是在1965年与白狼前后拜入竹联。

这一时期，对竹联邦势力膨胀贡献最大的当数另一位新进人物绰号“杨站长”的杨剑平。他率领凶狠的“竹联远征军”四面出击，横扫台北市各地大小帮派，尤其是打下了西

门町这块原属四海帮的“黄金宝地”,从经济上保障了竹联势力的进一步扩张。至1966年,竹联帮已有帮徒上千人。在接掌了台北市帮派的龙头地位之后,其远征军更南下台中、桃园、嘉义、台南、高雄、彰化;打拉结合、恩威并施,铁蹄所到,各帮派望风披靡,大有一统江湖之势,被当时的黑道许为“天下第一帮”。

黑道“现代化”

60年代后期，台湾经济起飞，现代经浪潮之中黑道角头帮会在组织结构、武器装备、观念意识等诸方面开始了“现代化进程”。

最早具有现代社会组织特色的是竹联帮的世仇四海帮。前面说过，四海帮的骨干是一批大学生，成员文化素质较高。建帮伊始，他们就效法其父辈治党治军的方式治帮。帮中元老十分重视人才的吸收和训练、订有考核制度。考核分初审、复审、决审；考核的项目包括体力、智能、反应、口才、仪表等。帮众有职业化分工，分属于战斗组、社交组、经济组、内务组等。四海帮也是最早走向企业化道路的黑帮之一，他们仿效美国的黑手党，以发展企业作为帮派生存的基础。除开设赌场、舞厅等特种营业之外，还在台北复兴北路开了个期货公司，大搞买空卖空，在买进卖出的差额上做手脚。参与期货买卖的商人如发觉受骗上当要报案。他们就亮出凶器，露出黑道的本来面目。有了本钱的黑帮进一步公开化，纷纷组建营造厂、建筑公司、煤气公司等合法企业，甚至开始插手演艺界，组成影业公司和大众传播公司，以暴力为后盾，包档包秀，从歌星影星身上大赚香艳之钱，又得皮色之便，可谓双倍的实惠受用。

就在竹联帮拳打全岛之际，它也开始向它的世仇四海帮看齐，注重人才培养、组织管理与企来经营。其中发挥过关键作用的有灰鸭柳茂川、白狼张安乐、元老周榕，当然也离不了陈启礼这位竹联帮的“教父”。

1967年，柳茂川服役退伍后，靠着家中的万贯家私，从永和镇选了几十名竹联帮众，在新生北路“中兴妇孺教养院”中集训，成了竹联帮训练杀手的高等学府。这批未来的杀手每日里跑步、打球、练剑道，灌输帮派思想，传授黑道活动经验，交流临场打斗体会。柳茂川组织的这个“战斗堂”，实际上已具有一定的职业武装性质，后来竹联帮的突击队即是在此基础上组建而成。

大约在1967年底，陈启礼在赌场中结识“赌博郎中”陈仁。旱鸭子慧眼识英才，将其网罗入帮，从此两人通力合作，一个诱“凯子”入局，另一个则凭高超的作弊手段榨财，自然是财源滚滚、财星高照。早期竹联帮众靠家里零用钱接济度日的时代一去不再。

1968年，竹联帮杀手型巨头之一，绰号“杨站长”的杨剑平因打斗犯案，与几名竹联头目相继入狱；1970年7月，“赌博郎中”陈仁私吞帮中60多万元台币的基金后想抽身脱帮，并向警方请求保护。陈仁的叛帮行为迫使新近成为帮中实际上第一号人物的陈启礼不得不动用帮规，清理门户。否则既不能服众，也不足树威。旱鸭子派出张如虹等三人，在西门町闹市区找到陈仁，将其连砍三刀。竹联帮于光天化日之下在街头人群中行凶杀人，震动了整个台北，成了当日各大小报的头条新闻。警方因之大力搜捕陈启礼等人。7天后，陈启礼在台南市的藏身之所被逮捕，送绿岛管制6年，作了当代最著名的知识分

子李敖的"同窗"。

竹联帮巨头纷纷落入法网,一时间元气大伤,进入不景气阶段。这时"白狼"张安乐在几位帮中头领的敦促下粉墨登场,重组竹联。张安乐是淡江大学历史系的高材生,凭着学得的一些历史知识,模仿满清八旗旧制,组成了"新竹联"。新竹联制定红、白、黄、蓝、黑、灰各色旗帜、用虎、豹、龙、狮、熊、凤、狼、鸟为名立堂,确立堂口制度。每堂有堂主、护法、副堂主等人,张安乐自任总掌法,遥尊陈启礼为总堂主大哥。新竹联在其成立大会上确立了遍设赌场广开财路、吸收新人扩大基层组织两项方针大计。

张安乐意识到在工商社会之中,发展组织最有效的途径也是最根本的前提条件是能搞到钱,有了坚实的经济基础,组织才能生存壮大。暴力只是手段,暴利才是目的。因此,他在广辟财路的同时,完善了帮内财务管理体制,建立了所谓"母金提留与流动资金的分层管理制度"。其要点是,基层组织开赌场及收取的"保护费"、"抽头",分层上缴留成,缴入总堂的称为母金,平时不得动用,专为受警方通缉的在逃帮众和抚恤入狱帮众及在打斗中死伤帮众的家属而备,也可以视财政状况的好坏而作为开设新企业的本金。

竹联帮的基本成员都是些在校或中途退学的中学生,打架虽然狠凶,常常令四海帮的大学生帮众望风而逃,其仪表风度却没法儿跟人家比。张安乐出掌新竹联后,一方面向他们灌输"国家民族"观念,进行"思想政治工作",另一方面教他们待人接物的礼数,把他们手上的破表换成金表、布鞋换成皮鞋,让他们脱下牛仔裤、T恤衫,换上了西装领带、名牌衬衫。在张安乐的着意整顿下,这批新竹联小兄弟的帮派意识已初步成熟,其手下"鸟"、"狮"、"豹"辈的弟兄一个个沐猴而冠,为人练达起来,亦能担当独挡一面的重任了。

白狼张安乐虽然宏才大略,但资历不深,难令以周榕为首的老竹联帮众服气。这期间的竹联实际上分成了新旧两派,双方各行其是,互不买帐,后来在柳茂川等人的协调下,才勉强组成松散联合。这期间发生了新竹联分子在台北街杀人为警方通缉的事件,新竹联在警方压力下被迫解散。同时,张安乐也因帮内分子的明争暗斗而心灰意懒,于1975年去美国留学深造。

在陈启礼被管训之后,竹联元老周榕成了名誉老大。周榕早在中和帮成立之初就是"五虎将"之一,排名"老幺",竹林结盟之后,仍然位居"老幺",是陈启礼的顶头上司。他可以说是竹联中自始至终仅存的资深头目,即使作了竹联帮教父的陈启礼,对他的所作所为也不大管束,留几分香火之情。周榕曾在国民党军队干过几年,混到少尉军衔后退役。退伍后的周榕立即与往日的竹联兄弟沆瀣一气,开赌场、办公司、插手演艺界,是竹联帮走向企业化道路的主要推动者之一。周在作期货生意时结识了日本最大的黑社会组织"山口组"的重要成员永野一郎、末户千秋等人,于是走向黑道国际大联合的道路,双方在台北敦化北路国泰金融中心买下两层楼面,办起了"香港恒升国际有限公司台湾分公司"。

这期间,竹联帮在武器装备上也逐步实现了现代化,进入"热兵器"时代。他们用已掌握的现代化武器,与"世仇"四海帮狠狠地干过几仗。先是与竹联帮交往密切的港台武打明星王羽等一干竹联兄弟,在台北民生西路杏花阁酒家,为争夺一个绰号叫"贵妃"的粉头而与四海帮人马大打出手,开枪见血,酿成所谓"杏花阁大血案"。其后,已入竹联帮的王羽在台北南京西路天厨餐厅吃饭时为四海帮头目刘伟民所派的枪手暗算,受重伤后幸免一死。不久之后,台北法庭开庭审理"天厨餐厅血案",王羽手下竟在法庭走廊上当众砍了四海帮头目刘台生一刀,造成轰动港台各界的"法庭大血案"。

"三血案"之后,竹联帮为警方所忌讳,气

焰稍有所抑。

1976年，旱鸭子刑满获释，飞回台北。他先是有过脱离黑道，过普通人生活的念头，多次拒绝与往日弟兄来往。但人在江湖，身不由己，一方面是往日弟兄的拉，另一方面是警方与社会大众的推。于是，在白道上谋生有成的陈启礼再度下海，重整竹联帮。

在监狱这所大学校磨练成熟的陈启礼如今已是今非昔比，更上层楼。竹联帮在他出任总堂主后，势力急速扩充。到80年代初，已有"忠、孝、仁、爱、信、义、和、平、天、地、至、尊、万、古、长、青、东、西、南、北"等28个堂口，每堂二三百人不等，最多者800多人，总计约有三四万人之众。其基本帮众仍是失学、逃学的中学生，称为"竹叶青"。一时间，"竹叶青"满街走，竹联帮处处有。竹联各堂口之间基本上独立活动，只维系一个联盟的形式。但陈启礼由各堂口中挑选出了一批强悍的帮众，组成所谓"竹联帮突击队"，由总堂直接指挥，专门用于需要显示武力的场合。因为组织过于庞大，各堂口之间有时也会发生争夺地盘之类的打斗事件，连陈启礼这样智勇双全、德才兼备的人有时也觉鞭长莫及，难以控制。

竹联帮各堂口以收保护费、开赌场、搞色情特种营业为重要经济来源。除控制电影院、戏院、夜总会及其他娱乐场所外，还拥有各种合法商店、公司，从事建筑、水电、桥梁、公路、铁路等工程的承包施工，并开设银行，投资金融事业，代办运输，插手营运业等等。陈启礼为扩大社会影响，还极力打入文化圈，出版报刊杂志、直至侧身于社会名流。据好吹牛的"黄鸟"陈志一透露，竹联帮实际上控制了台北市50%以上各类型生意。财大气粗后的竹联帮鸟枪换炮，除各堂口配备有先进的枪支弹药外，还有武装组织"突击队"和训练专职打手、杀手的训练营。从1982年起，在石碇山区、鹭鹚溪畔的训练基地，每三个月就有一批职业凶手学成毕业。竹联帮还拥有自己的律师，"拿法律玩玩"还不算什么，甚至插手地方选举、操纵地方政治动作。处于鼎盛期的竹联帮，更把其势力延伸到港澳和海外华人社会。这期间，赴美留学、经商的竹联骨干分子"青蛇"邓国沣"黄鸟"陈志一、"白娘"张安乐等人在美国打下了基础，其成员遍布纽约、洛杉矶、旧金山、休士敦、费城等大城市，号称1万多人。在香港，竹联帮设了分堂——侨堂，帮众约150多人，大都栖身于娱乐圈或体育界。另外，日本、新加坡、泰国、菲律宾、南非等地也有竹联帮的势力。上述国家和地区与竹联帮挂钩的黑社会组织计有：日本的山口组、赤旗军；美国的华青帮；菲律宾的虎克党，香港的十四K等。

据台湾特务机构透露，1985年前后，竹联帮主要堂口及头目如下：

总堂主：旱鸭子陈启礼
总护法：鬼见愁吴郭
执　法：陈功
总巡查：幺幺黄少岑
巡查：汪沛雷、船长林庆增、小蔷薇张启民
忠堂：堂主董桂森
孝堂：堂主花枝花继忠
仁堂：堂主项美华、副堂主冯在政
爱堂：堂主刘振南、副堂主张恕隆、汪裕弘
信堂：堂主蕃薯邱文钦
义堂：堂主大锤杨榕顺
和堂：堂主周士弘
平堂：堂主小鬼黄云龙
天堂：堂主狗仔王国庆
地堂：堂主李宗奎、副堂主张北华
至堂：堂主小佛张伟华
尊堂：堂主彭荣沪
万堂：堂主阿斌
古堂：堂主阿南陈永南、副堂主郑文斌
长堂：堂主郅长老
青堂：堂主老鼠何根成

一帆风顺的陈启礼这时已是得意忘形，不思进退之度，竟想效法青帮大亨，作杜月笙

第二。1984年8月,陈启礼从国民党情报局局长汪希苓处接受刺杀美籍华人作家刘宜良(笔名江南)的密任;同年10月15日,江南命案发生;同年11月13日,台湾当局为了控制局势,掩盖江南命案真象而实施所谓"一清专案",陈启礼第一个被捕,此后,竹帮重要成员数百人相继落网。

1985年1月,潜至日本的竹联帮"冷面杀手"刘焕荣被日本警方逮捕,随之移交台湾当局。

同年9月16日,竹联帮在美国各大城市的分支机构被美国联邦警察局破获,首要分子无一漏网。

同年9月20日,杀害江南的凶手之一董桂森在巴西里约热内卢被捕归案,引渡美国。

至此,横行江湖三十年的竹联帮元气大伤,一蹶不振。但有道是,百足之虫,虽死尤僵,谁也吃不准这个黑道大帮会有没有重振雄风之日,东山再起之时。

杜月笙第二

前面说过，旱鸭子陈启礼于1962年率领一帮弟兄端了四海帮的老巢。竹联帮由此兴旺发达，成为“天下第一帮”，陈启礼也因此脱颖而出，进而成为该帮的龙头老大；1984年，陈启礼受国民党利用，制造了震惊海内外的“江南命案”，导致竹联帮土崩瓦解、一蹶不振。因此，可以说竹联帮的兴衰与旱鸭子有着密切的关联。而旱鸭子从一个受人欺诈的中学生成长为名噪海内外的黑道一霸，在台湾新一代黑道帮派人物中，也可说最为典型。

陈启礼祖籍江苏太仓，本人出生于四川省广安县。1949年，7岁的陈启礼随着父母一道去了台湾。

陈启礼怕父亲现在是台湾一家大报《联合报》报社的人事室主任，名叫陈钟曾。在大陆时曾任职于四川省政府，到台湾后，长期任法院推事。陈的母亲也在同一家法院的财务法庭担任书记官。有一名老话，所谓“严父慈母”，用在陈启礼头上可以说再恰当不过。母不仅慈，而且在其丈夫前还显得懦，这样一来。在一般中国家庭常见的那种“父亲手挥鞭，母亲身相护；父训于前，母哄于后”的场景，在陈家根本见不到。虽然有“棒头出孝子”之说，但出个把反叛之徒也不足为奇。

陈父可谓典型的中国旧式文人，谨守书诗传家的传统，从小就对陈启礼抱有非常高的期望，用一整套严格的礼教规范来要求他、训练他。他本人熟读典籍、书画亦佳，颇有几分才气，对于将来要担当“光宗耀祖”重任的儿子，书画琴棋，无所不教。更有甚者，陈启礼刚刚10岁的时候，就得每天清晨4点钟起床，用手推石磨为全家人磨早餐吃的豆浆，因为按陈父的逻辑，也是孔圣人的逻辑，欲成非常之志，先受非常之苦，所谓“天将降大任于斯人，心先苦其心志，劳其筋骨”。

怀才不遇的父母期望儿女身上看到自己未曾取得的成功，原是一般人都能理解的人之常情，但陈父望子成龙之心太切，其训练陈启礼的方法，似乎着着在考验儿童潜力的极限，其结果如何也就不难揣测。刚刚10岁的陈启礼，当然不能理解老父的良苦用心，小小年纪便视上学为解脱，视回家为畏途。在解脱的天地里自由地释放家庭中压抑的能量，也就成了他维持身心平衡之道。因此，他个儿虽然不大，在学校却以好勇斗狠出名，常常与同学们打得头破血流。特别是在大陆藉孩子与台湾本地孩子发生争斗时，陈启礼总是冲锋在前，每仗必打，很快就成了他那一茬大陆藉子弟中的“孩子王”。而每打一仗，必有人上家来哭诉，因为同学们吃准了法官先生家教之严，每告一状自有一顿重重的板子等着陈启礼，每挨一顿板子，陈启礼幼小的心灵就会与这个家庭、社会拉出一段距离，他开始寻求一条自我解脱的道路。

14岁的陈启礼在强恕中学时，遇到了一件改变他整个人生态度的事。有一天，他的手表和钢笔在回家的路上让一个大他几岁的少年抢了，他先是找了父亲，又找到老师和校

长,学校和家庭在解决这件事时却显得无能为力,近在身边的强徒不仅未受丝毫惩罚,被抢之物竟然也索之不得。从此之后,陈启礼对家长与社会抱有的最后一丝希望也终于破灭,得出了第一条不是来自家长和老师的人生哲理:家庭和学校并不能真正替他解决什么问题,朋友和拳头才能在困难面前显出力量。陈启礼之父后来忆及此事,曾感慨良深地说道:"当时,我看到他那满是失望的眼光就明白了,这孩子以后在外面不管遇到什么事,都不会再来告诉我了。"

其实,早在1952年,12岁的陈启礼就加入了中和帮,在"中和五虎将"之一的周德新、"老幺"周榕的带领下开始混江湖。为了逃避家长的监督,他每天骑车到学校,把车放到学校附近之后再到竹林中向周榕等大哥报到,然后或盟兄盟弟们比划拳脚,或与仇人对头动拳动脚。下午放学的时候,他便回学校附近取了车骑回家,俨然学后归来。久而久之,陈父当然不会被蒙在鼓里,眼见儿子越来越野,便与学校商量好,要儿子每天带一本联络薄,由上课教师签上上下课时间后带回家,缺一节课便是一顿板子。这样一来,陈启礼干脆连家也不回,由逃学而至逃家了。

陈启礼第一次离家出走是在他14岁的时候,也就是他对家庭与学校彻底失望之后。他后来曾向朋友描述过当时的感受:当他从睡梦中惊醒,发现自己不是睡在家中的床上,而是躺在一栋破房的干草堆里时,心中有种难道其妙的轻松感。他感到了完完全全的解脱,完完全全的自由自在。从此之后,他便决心自己管自己的事,自己拿自己的主意。因此,陈启礼常向朋友们表示,他最恨人家说他是因为家教不严而走入歧途。不,他是因为老子管教太严了,要求太高了,这才走上了反叛之路,开始他的黑道生涯的。

1956年,永和镇竹林大结盟之后,陈启礼与他的中和兄弟们自然转入竹联,成为鸭堂中的一员悍将。因为打起架来不要命,只知进不知退,"赢"得了"悍鸭子"的称号。又因他不会游泳,每次弟兄下河戏水他总抱膝而观,悍鸭子便成了旱鸭子关于其绰号的来历还有一说,亦与其作战勇猛有关。

陈启礼加盟竹联不久,陈父将其转入南强中学,企图把他与那帮不良少年隔离开来。但此时采取任何措施都已嫌晚,陈启礼反其道而行之,与"青蛇"邓国沣等人组织了"南强联盟",成为竹联帮势力扩充时期的一个重要分支组织。从此,陈启礼由一个普通的帮派小喽罗成了颇有点权势的黑道小头目。

陈父的"意志训练"未在"光宗耀祖"时建功,先在帮派火并中立威。有一次,从中和帮分裂中出的三环帮一个老大因小事与陈启礼起了争执,将陈的左臂砍伤了,陈父见他整天吊着绷带养伤,一心想着伺机报仇,这时已不敢教训他了,只是担心儿子有仇必报不服输的性格,会闹出人命大事,便拉扯上陈的母亲四处跟踪陈的踪迹,想诉诸母子之情来消弥一场大祸。但任凭父母喊哑了嗓子,陈启礼吊着发炎红肿的膀子躲在酷热的竹林之中就是不出来。陈父知道儿子强烈的复仇欲和自尊心只能用软的办法,便老着脸皮打到那个三环帮老大的父母,说服他们带着儿子向陈启礼当面陪话示小,这才化解了一场怨祸。

1959年,陈父在无可奈何之中竟出新招,把儿子亲手送到了台北市警察局的"特别保护室",试图做最后的挽救工作。在陈启礼铁窗独处的日子里,陈父每天下班之后便来陪他,教他念《古文观止》,诵"四书五经"。然而,已开始自己写自己的人生哲学的陈启礼,当然不会把这些腐儒之论放在心上,他要在自己的人生哲学指导下走他自己的人生之路。

1960年,陈启礼考入当时的淡江文理学院五年制专科学校,即现在的淡江大学,学的是测量专科。在积极投入黑道活动的同时,居然能通过各种各样的考试,而且成绩优良,倒也能说明他天赋不低。陈父见高分成绩

单，于忐忑之中颇觉欣慰，以为浪子回头有望，然而，1962 年发生的事使他对这个聪明的儿子又一次失望了，彻底失望了。

1962 年，陈启礼率领一帮弟兄端了四海帮的老巢，由此一飞冲天，成了竹联帮最具实力的老大之一。也就是在这个时候，他彻底地与学校割断了联系，成了一名名符其实的职业黑道头目。

1967 年，有勇有谋、智勇兼备的陈启礼成了竹联帮的头号老大，开始掌管一帮大事。这时候，他结识了一位重要人物，台北市理发公会会长、红楼剧场经理陈惠文。陈惠文早年混迹于大上海十里洋场，当过青帮的小头目，是杜月笙的再传弟子。到台湾后，陈惠文先在台北西门町落脚，广结社会下层的三教九流，一度拥有三百多名弟子，并想待机恢复青帮组织。陈启礼与他相见恨晚，从他那里听到了不少杜月笙的黑道铁事，也学到了不少的黑道经验，尤其是用暴力控制娱乐场所的“知识”，陈启礼现炒现卖，竟是大获成功。他把自己的手下干将派到舞厅、夜总会等娱乐场所充任“业务经理”、“场务经理”，真是外行领导内行，铜钿滚滚入帮。可惜好景不长，良师益友陈惠文的所作所为早为警方所忌视，在陈启礼与他相识数月之后被警方抓到一点由头，被判管训三年。

这时候，陈启礼的个人生活中出现了绯色，一个艺名“曼娜”的舞女成了他的相好，曼娜的真名已不可考。与陈启礼一样，她也是读过两年大学后中途退学的，只是陈启礼是因为要干黑道而主动弃学，她则是因为父亲盛年早逝，家中唯一能挣钱的顶梁柱垮了。她之为舞女，原也只利用业余时间挣几个钱，一来帮妈妈养活弟弟妹妹，二来为自己弄几个学费，然而，这种场合里混久了难免染上恶习，又无陈启礼边干黑道边拿高分的才能，退学就舞也可谓是迫不得已。

如今的陈启礼已开始走向成熟，在黑道生涯中打滚，陈启礼逐渐悟出了一点道理：要想在危机四伏的黑社会站稳脚跟，除了心狠手辣之外，更需要的是运筹帷幄、以智降力。尤其在现代社会中，动辄拳脚相向、凶相毕露，顶多只能成为一个逞凶于一时的流氓打手，决当不上杜月笙那样的流氓大亨。为竹联帮发展，他可谓殚精竭虑、费尽心机，常常彻夜不眠。在杜交场合，他每每显得谦谦有礼，陈父早年对他进行的“礼仪训练”又开奇葩。加之他人长得清秀，赚了大钱之后衣着人时，作了帮头之后气度不凡，的确是一般倩女梦中王子。曼娜与他一舞而情动，她作了他怀中的人儿。他作了她心中的人儿。这在丈夫夜夜换、新娘时时有的风月场中，可谓是一件颇为罕见的事儿。

自与陈启礼相识，曼娜即抽身舞场，不再接待外客，虽知陈不会认真对待，也要勉力为其尽一时之欢。一年之后，陈启礼正式娶妻生子，曼娜即杳如黄鹤，从陈启礼的生活中彻底地消失了。如果不发生意外，她如今当还在台湾某地，或为良家妇、或为寮中娼。但不管为良为娼，对于铁帷重重之中的陈启礼，也只有遥寄相思，暗忆往昔了。

1968 年，复活了的四海帮联合三环、文山等几个小帮派起而反抗，企图改变竹联帮独霸江湖的局面。竹联帮虽然捷报频传，但“杀人一千，自伤八百”，自身也陷入穷途末路。为摆脱这种不景气的状况，陈启礼广辟财路，进而谋求武器装备的现代化。他先和警界一名姓何的退休警察搭上了线，通过他认识了在中山区开餐馆的陆某。陆某受够了牛埔帮的压榨，便投入竹联帮，出资为竹联帮购买枪支弹药，帮助陈启礼迈出了武器现代化的第一步。

一块肥肉溜入竹联帮之口，牛埔帮当然感到不满，即使为着本帮在黑道中的声誉，也必须起而反击。1970 年，一场久经酝酿的帮派大火并终于在七七餐厅爆发。在这场战斗中，竹联帮亮出了四支手枪和一支卡宾枪，牛埔帮则动用土炸弹还击，成为黑社会帮派进

入热兵器交战时代的标志。

通过这一场大交兵，陈启礼更深刻地认识到，在已成为现代工商社会的台湾要发展黑社会帮派势力，必须走全面现代化的路子，仅有现代化的武器装备是不够的，还要有现代化的组织分工方式、现代化的管理体制。于是，把竹联帮逐步改造成类似美国黑手党式的帮派的目标在他心目中确立了。

陈启礼认为最重要的是首先使竹联帮"按理性的原则行事"，消除原始黑帮间义气用事、无利可图的争斗，即使有了仇隙，也要通过"讲道理"的方式解决，不要凭藉武力逞一时之快。为此，他一方面改革帮务，一方面向往日的冤家伸出和解之手，准备和组建四海、文山、三环、牛埔五大帮派的兄弟联盟，以达共同谋利、五马分肥、共存共荣之目的。一时之间，陈启礼因讲义气、讲道理、势衷于主持公道而在台北黑社会名声鹊起、地位日重，成了黑道上名副其实的第一人。

1970年7月14日，就在陈启礼踌躇满志、宏图大展之际，发生了"赌博郎中"陈仁卷款叛帮，陈启礼为正帮规而指使手下降其重伤的事件。旱鸭子因此事一跤跌入谷底，竹联帮也因此一度中落。

原来，陈仁之叛帮固然因为见钱眼开，也不是没有金盆洗手、为老婆孩子谋一份安稳日子过的想法，主要是受了一名索贿未成而与陈启礼翻脸相向的刑警组长的唆使。这名刑警组长曾出面为一个木材商摆平赌债，想借职业的力量压制陈启礼。陈启礼于谈判的餐桌上当场翻脸，根本不吃他那一套。说来也是陈年轻气盛，尚未完全成熟。他一脚踢翻酒席，点住木材商的鼻子威胁道："到期还钱，一毛不能少，否则要你的好看！"又转头对那位警官大人道："你干你的警察，我干我的流氓，咱们井水不犯河水，没什么可谈的了！"

殊不知，井水固然不犯河水，河水泛滥起来则有可能淹没井水，而流氓与警察的关系要么同流合污、要么兵戎相见，绝不可能出现井水不犯河水的情形。于是，刑警组长与陈仁演出了一场双簧。陈启礼在顺境中过了一段顺风满帆的日子后不愿退让，亲自携带利斧化装成油漆工，先后多次前往汉中街华美整形医院找"赌博郎中"算帐，直至怂恿张如虹等三名帮众将其杀伤。

陈仁重伤后奄奄一息，却奇迹般活了过来，于是将竹联帮核心人物及砍伤他的前后经过和盘托出，警方将以陈启礼为首的竹联骨干及酒店合股人陆、何两位老板一举成擒。

1970年10月，陈启礼被提起公诉，判刑三年。也算是祸不单行，在他服刑完毕时，恰逢台湾国民党当局制订"防治青少年参加不良组织方案"，在1977年第一次办理"不良帮会自动解散登记"，陈启礼因之"青春二度"，被送往专门关管训政治死囚和甲级流氓的绿岛（即火烧岛）服刑，成了李敖的学年弟。李敖是当代中国最著名的一位知识分子，不仅挥笔痛骂国民党及其"大有为政府"，对那些一面向国民党当局献媚、一面又向台湾大众邀宠的党外文化人等也是极尽讽刺挖苦之能事，因此为国民党所不容而于1972年以煽动叛乱罪被送入绿岛，又为高级小市民型的台湾知识分子所忌恨而冠之以"文化太保"。从此后，一文一武、一假一真两个太保在风光旖旎的绿岛之上比邻而囚、同监受训，直至1976年，国民党政府因蒋介石逝世而大赦，一龙一蛇重入江湖。

绿岛风光美丽，祖居于此的亚美族人的古朴风俗亦令人陶醉，其为台湾之圣赫勒拿。国民党当局看中了这里四面环海，交通不便，若置犯人于此，即使逃出监狱也难逃岛外。有关绿岛监狱内的种种令人毛骨悚然的酷刑传闻，早在台湾大众之间广为流传，即使是黑道之中杀人不眨眼的硬角色也闻之色变，视为人间地狱。若一黑道角头敢以"进绿岛"来起誓时，对其给予信任绝不会有错。

陈启礼被囚于此，受尽了人间折磨。数年之后，每当他酒醉谈起这一段往事，仍是唏

嘘不已泪洒衣襟。除了最残酷的各式刑罚，他还被逼吞吃自己的大便，甚至惨遭剥皮之苦。台湾狱政的黑暗更加扭曲了陈启礼本来不变形的灵魂，更加坚定了他彻底反社会的决心，可谓是继陈父早年所谓“意志训练”之后的又一次“意志训练”。陈启礼没有被压倒，他在一次次非人的折磨中变得更成熟、更坚强了。

五年的苦囚生活，也使陈启礼有了一个相对平静的环境。他开始苦读父亲寄来的古文史书，咀嚼自己的人生经验，反思黑道生涯的点点滴滴，并与历史人物的成败得失印证检讨，终于写完了他那黑道哲学的最后一章。以后的事，就是如何适时运用了。

尚在狱中，陈启礼就迫不及待地要检验其哲学的“真理性”了。有一次，他为了试验“众口铄金”的效果，利用出庭时同乘一辆囚车的机会，把一个流氓头子的嘴堵住，狠狠地揍了他一顿。回到狱中之后，他又让人大肆造谣，说那家伙如何如何“草鸡”，如何如何下跪求饶，架子倒尽，丑态百出。有人不相信那个平时骄横霸道死硬到底的家伙会如此丢人下作，乖乖就范，陈启礼又心生一计。当晚，他和几年同伙夹在那家伙两边睡下，乘夜深人静，故作抽泣之声，再以耳语向挤得密不透风的囚犯们低语：听，那小子做梦都在撒猫尿求饶呢！果不其然，此事第二天就在狱中轰传开了。一个黑道上响当当硬梆梆的人物的名声就此毁了。

另外，监狱中的劳改生活也成了他试验管理方法、锻炼领导能力的场所。他运用黑道经验与科学管理相结合的方法，把同车间劳动的犯人按各人的体能和工作经验分成不同的几个小组，采组分工协作，按特长承包工作的流水线作业方式把整体生产联系起来，成效很是突出。几乎每次评比，陈启礼带领的职训班所做的外销纸花都超额完成任务，名列前茅。

五年的牢狱生活，虽然改变了他那锋芒毕露的外观，却没有磨去他桀傲不驯的棱角。他将锋芒深深地敛起，用仇恨的毒液磨得更加锋利。他变得老谋深算了，即使受到故意刁难，他已不再暴跳如雷。就是跳，他也是事先想好了跳的后果，觉得跳一下后果更佳才跳。

监狱真可谓是一座大学校，它代替淡江大学成了陈启礼高分毕业的唯一一所大学。在这里，陈启礼真正获得了作杜月笙第二的资格。

驰骋黑白道

1976年,“先总统蒋公”的故世为陈启礼签发了“绿岛大学”毕业证。但此后的一大段时间里,其所作所为说起来却颇令家人高兴,他似乎一夜之间改过从善,成了孩子的好父亲、妻子的好丈夫、父母的好孩子。他的名字被列入《工商企业名人录》,并获得过英国伦敦公布的“世界对社会公益事业卓有贡献者”称号。我们虽然知道他再入黑道的原因,却实在不明白他忽然改恶从善的根由,因此,叙述这一段历史时,我们只讲行为,不谈动机。

1976年的某一天,在台北市辛亥路四段的一栋小楼前,出现了一个脸色苍白、头顶早谢的三十出头的男子,浑身上下只有一双眼睛能表明他不是一个穷途末路之人。然而,面对白发苍然的双亲、木然呆视的孩子,他的眼神也很快变得黯然。

两个女儿望着这个陌生的穷汉不知所措,当她们的母亲哭着扑了上去后,方知面前的就是铁窗相隔六年之久的父亲陈启礼。

我们吃不准是否就在他拥着痛哭的妻子、望着衰老的双亲、听着女儿呼叫“爸爸”的陌生声音之时,已然决心退出江湖,脱离那种终日录仇斗勇、眦仇必报的险恶生涯。反正自他出狱之始,似乎便踏上了一条靠劳动吃饭、凭双手发家的生活之路。昔日的竹林兄弟送来几百万开办赌场的本金时,他继然拒绝,宁愿去建筑工地做监工,甚而作沿街揽活的油漆工、四处求人的小广告代理商人。

在他做临时工的这段日子里,他们家的生活水准大概属于全台北市最低的档次了。由于收入少且不稳定,吃饭的人口多,陈启礼常常不得不靠打野狗,或偷偷到寺庙的放生池钓乌龟甲鱼,为菜色满面的妻女打一点营养品。而以他这样自尊心极强的人,在干这种事时常常受到奚落甚至痛斥后,居然能忍气吞声,低眉顺眼而退,似乎确曾表明这时候的他已成为一个我们司空见惯的中国式社会顺民。

手头积攒了几个钱后,陈启礼开始小心翼翼地经起商来,他先后经营过电子工厂、不锈钢管业、重机械进出口贸易等买卖,似乎都不太成功,家庭经济状况虽有所好转,但未有太大的起色。直到他接手一家正在亏损的消防公司,经营消防及水电设备后,才开始从根本上改变经济状况。

即便当临时工卖苦力,生活又困难,陈启礼仍坚持抽空学习各种现代科学知识,短短的三年时间,他自修完了他早年半途而废的学业,并获取东吴大学土木工程系的大学学历。进入商界之后,他又开始自修现代工商管理及财政金融等科目,并努力使其所学运用于经营实践之中,不仅靠资本赚钱,亦靠知识赚钱。到1984年,陈启礼靠着系统的知识、黑社会的关系、不服输的个性和善于迎合新潮流的灵活头脑,已成为承安水电工程公司常务董事、台北市消防公会常务董事,几乎控制了台北市所有的水电消防工程项目。经商时期的陈启礼能伸也能屈,即使别人欠公

司几百万元帐也不去追讨。逢年过节，他还给一些政府官僚上供，给警察老爷送礼。曾听一位茶店老板说过，陈启礼每次为送礼到茶行买茶叶时，总是笑嘻嘻地对伙计们说："我要给那帮贪官污吏送礼，你们拿些次茶给我，只要用上好的包装盒就行。那些酒囊饭袋懂得什么，别让他们糟蹋了好茶！"

陈启礼真正切身感到白道权势之重要是在1979年。一个偶然的机会，陈认识了一个姓杨的人。杨某告诉他，如果他肯拿出300万元新台币行贿送礼，就可以承包到国营或公营事业的工程项目，这些项目的承包几乎为国民党权贵子弟及亲信们全部垄断了。当时他的经济底子还很薄弱，但经过反复思量后，陈启礼决定孤注一掷，取出所有存款，加上东挪西借，凑足了300万。果然他就此一举成功，发了起来。

腰缠万贯的陈启礼并不以作一个安乐富翁为满足，又开始以"名"和"权"为目标，为其日后身财名裂，再沦绿岛埋下了伏笔。

为了提高自己的社会地位和知名度，陈启礼确定的第一个步骤是办报纸。他先是接过了日渐亏损的《华美日报》，由于看不到什么起色，又与余祥生另辟疆域，创办了图文并茂的杂志《华美报道》。余祥生即原《华美日报》的独家股东兼社长，就在他这家报纸迹近倒闭之时，陈启礼向他伸出救援之手，从此，余祥生便在报业同仁中获得了"黑道新闻局长"的头衔。

名声故然重要，但应使自己不受金钱方面的损失为前提，老是赔钱办报的傻事陈启礼是不干的。他办《华美报道》，第一宗旨乃是杂志的销路，销路好才能赚，杂志才叫得响，他这个昔日的黑帮分子才能藉著名杂志的发行人身份一跃而为文化名人、社会贤达。为此，陈启礼向采编们宣称："没有耸人听闻、轰动社会的内容绝对不允许出刊。"在陈启礼一手策划下，《美华报道》创刊号果然"出手不凡"。歌星上官明莉的全裸照片赫然出现在封面，里面的内容也是香艳刺激，有色有血。诸如"亚洲羚羊"纪政的婚姻内幕、"青蛙王子"高凌风被枪击始末，还有竹联帮的老大之一、曾与陈启礼联组"南强联盟"的青蛇邓国沣如何涉及杏花阁争夺酒女"贵妃"的血案，潜逃海外后摇身一变而为华侨领袖人物的传闻，均是绘声绘色、添油加醋地编成故事和盘托出。而国民党党外"党员"许信良在美国自杀的内幕，则完全出于陈启礼的杜撰。

经过精心谋划，陈启礼邀请了一大批新闻记者，在发布《华美报道》创刊号正式面世的消息时，同时亮出了上官明莉的裸体原版照片，企图一鸣惊人。然而，在报刊同业竞争日趋激烈的情况下，官办的时报系统因其《时报杂志》的销路受到影响而对《华美报道》大加挞伐。最后，《华美报道》被指控为与原发行旨趣，即以报道工商财经问题的旨趣不而遭到查禁，受到停刊半年的处分。

陈启礼遇挫不馁，高招叠出。他以退为进，不仅挽回败局，并藉此一举成名。一方面，他将杂志改换一下名称《美华报道》重新登记出刊，另一方面又以杂志社董事长的身份公开亮相，接受同业杂志的"访问"，向全社会吹嘘创刊动机和刊登上官明莉全裸照片的始末。这样一来，原来影响不太大的杂志反而身价倍增，销路更畅。他自己也因此与权倾一时的国民党将军王升同时成了一家很有影响的刊物《在野者论坛》的封面人物。

陈启礼业已证明，在黑道中积累的经验用于白道上的企业经营可以大赚其钱，将黑道的手法稍作修订，用于办报出刊也能大获成功。《美华报道》第一期就以报复《中国时报》老板、国民党中常委委员余纪忠为目标，集中报道了余纪忠的爱将王笃学兄弟的风流帐，极尽嘻笑怒骂之能事。陈启礼使用的手法高明之极，不留丝毫予人可乘的痕迹，余纪忠只好服输，央人出面请陈启礼酒肉一顿和解了事。

陈启礼一着得手，又花样翻新，在《美华

报道》上办了个"大亨摘星点将录"专栏，专事向财界大亨、娱乐界明星敲榨勒索，若有不肯就范者，使在"点将录"上见高低，将其发家史、床第秘闻大曝其光。这一招既来钱又能招徕读者，乃是典型的黑道手笔。

敛财成名之后，陈启礼又向"权势"方面进行试探，利用手中杂志与国民党当局作开了交易。他偶尔也捧捧国民党方面不喜欢的人，像党外人士江鹏坚、雷渝齐等他都曾作为社会名流而大吹大捧，搞得"中央文工会"和市党部颇为紧张，常常得与他私下沟通一番，不敢轻视于他。有时候，他又在一些江湖秘闻中间插入几篇"忠党爱国"之类的文章，捧一捧国民党，讨好"中央文工会"。可以说，陈启礼办杂志成了他一生中的转折点。他因此获财获名，从一个黑道角头、奸诈商人一跃而为"文化名人"、"社会贤达"，并进一步结识权贵，与国民党上层也拉上了关系。

为了成为"文化人"，陈启礼早在办杂志之始就有心全面涉入文化界，尤其是演艺圈子。他早就看准了是个既来钱又捞名的场所，更是欲得之而心甘。《美华报道》上办起"点将录"后，机会终于来了，著名"爱国导演"刘家昌有所求而来，成了他的座上客，两人又合伙开办了一家欧帝威唱片公司。

其实，陈启礼的竹联同志早已有人捷足先登，在演艺界混得颇为不错。竹联帮第一代元老，陈启礼昔日的大哥周榕曾组织一家飞龙影业公司；竹联"大护法"吴敦一直是刘家昌的导演助手，在刘家昌的昌江影业公司任制片主任之职，制作过《圣战千秋》之类捧国民党的影片。实际上，竹联帮介入电影圈，大都是他居间策划。不过，导致陈启礼进入演艺界的关键人物，还是前面提过"三大血案"中的主要人物，港台武打电影明星王羽。

王羽可谓影视圈中天生的"江湖艺人"。在香港邵氏公司时，曾献百万元港币的晋见视而拜入"十四K"。到美国拍片时，又以30万港币的"资助费"拜入"华青帮"。1970年到台湾后，很快就与竹联帮的几名重要分子打成一片，"杏花阁血案"一役，王羽初显其空手道三段的真功夫，自此正式拜入竹联。"三大血案"之后，王羽更干出了一件大事，惊动了竹联帮帮主陈启礼。

1982年11月，"亚太影展"在台北市东来大饭店举行，其主题礼仪曲"亚太颂"的作者刘家昌于某日应邀前来参加彩排，中途休息时，王羽忽然率领一帮竹联弟兄闯了进来，指责刘家昌派人砸了他的汽车。刘家昌不仅是港台影视圈中名人，与国民党上层权贵亦有着不寻常的关系，在电影界向来是自高自大惯了的，见王羽点着鼻子叫阵，张口就甩出一句口头禅："你他妈的……。"还没骂完，空手道三段王羽叭叭两响，当众甩了他两个耳光。素有"赵城之虎"之称的刘家昌不肯吃瘪，跳起来就要与三段拼命。当时在场的吴敦见对方人多，好歹把双方劝住了。事先，王羽请动竹联帮元老作陪，在天吉楼餐厅摆宴向刘家昌道歉，仍未平息刘家昌的怒气。于是，导致了刘家昌请陈启礼，陈启礼又通过刘家昌结识国民党权贵，黑白两道巨寇联手谋杀一名出走异乡的艺人丑剧。

为了替刘家昌出气，陈启礼一面令人在《美华报道》上抖搂王羽的劣迹，一面下令总护法吴敦遣派杀手追杀王羽。王羽在竹联帮内朋友的警告下，东躲西藏，惶惶不可终日。陈启礼得知帮内有人通风报信，便将一向维护王羽的帮众叫来，要他们发誓不再报信，否则格杀勿论。帮内弟兄知道，"老鸭"要杀的人谁也救不了，于是纷纷表态不再帮忙。一向气盛的王羽这时也只好托人求饶，答应交付1700万元"罚金"和他拍制的所有电影版权为交换条件，求旱鸭子放他一马。

陈启礼东山复出，以"总堂主"的身份重操竹联帮大权，是在1980年。与帮中弟兄重新交往，则可追溯到他经商有成之初。

从组织形态上看，如果说四海帮采取的是青帮那种拜师收徒，上下相传的发展模式，

竹联帮则是仿效洪门的横向裂殖方式，各堂口互不统属。当初竹林结盟之时，为表示对身在狱中的孙德培的尊敬而未设帮主，帮中大事往往由几个有位份的老大会商处理。但如果谁有足够的名望与实力，未尝不可行帮主之实权，陈启礼就曾于60年代中期至70年代初这段时间里凭实力接掌帮中龙头位份。陈启礼入狱之后，竹联元老周榕、陈大伟等人都先后充任帮中名誉上的龙头大哥，但其名望与能力都不足以服众而相继退位。陈启礼经商后，曾一起混过的老兄弟常常找他叙旧，遇到问题也愿意来听听他的意见。帮内发生冲突，陈启礼以资深大哥的身份出面摆平。弟兄手头紧时，陈也往往出资周济。由于他处事公正，出手大方，深谋远虑，颇得帮中大哥们的尊重。但很长一段时间内，陈虽然未脱离黑社会的圈子，却小心翼翼地避免让外界认为他又重新入主竹联。

陈启二度出山，还有一半原因与国民党当局有关。陈启礼曾为一位国民党权贵的儿子摆平过债务纠纷，这个贵胄之后希望陈启礼能把帮派组织统一起来，为其所用。当时，陈启礼以不愿再混迹于江湖为借口加以推托。结果出现了一连串怪事，一些与陈启礼关系很深的竹联帮成员在未犯案的情况下纷纷被拘捕。过去，陈启礼出面保人，警方一般不会为难，可现在他越保警方越抓。接着另一权贵弟子通过一名叫林嘉麒的人出面，希望陈启礼利用帮派力量在菲律宾搞一组织，保护他家的产业，陈启礼还是推托了。其后，国民党中央党部和情报部门的要员纷纷出动，或直言无忌，或曲言相邀，其目的无非是要他重主竹联。

政府支持所辖范围的黑社会发展势力，可谓罕见罕闻，听起来令人不可思议。我们听了陈启礼于江南命案发生后留下的一盘磁带，也许疑虑顿释。陈启礼在录音中说："……在四年以前，政府方面希望我能够出来，重新组织竹联帮，把它发展到全省各乡镇地方去。这样一来，第一是可以控制台湾的黑社会，第二，如果有党外人士或者是台独分子要暴动，地方上的流氓去聚集的时候，我都可以知道，然后政府可以采取措施……"虽是陈启礼的一面之词，多少也有可信之处。陈启礼正式出任总堂主的仪式，于1980年的一个夜晚在"自由之家"举行。仪式之后，陈启礼当即宣布三条措施：(1)整顿纪律重订帮规；(2)成立"竹联突击队"；(3)重组堂口，大力吸收社会下层不良少年。而没有宣布的一条措施也许更为重要，即逐步使竹联帮的活动"公开化"，用合法的外衣掩护非法活动。在他看来，白道与黑道的唯一区别就是前都披了一件合法的外衣，竹联帮也能做到这点，而且会做得更好。为此，他把台湾许多退役军人、情报人员聘请安插到竹联帮控制的企事业机构中，与官方及大企业财团建立起共存共荣、相互利用的关系。1983年，《华美报道》杂志开业时，当时的警备总部副司令刘戈仓，台北市警察局长颜世锡等前往祝贺，与陈启礼交杯换盏。陈启礼曾十分狂妄地宣称："竹联帮旗下的'名商俱乐部'(竹联帮总堂)是警总的大本营！"这个俱乐部就是陈启礼与原在香港从事情报工作、后从台湾警总保安处上校组长一职退休的朱国良共同经营的。他手下第一堂"忠堂"堂主就是退役的国民党员，堂中弟兄十来人是退伍军人。陈本人还是国民党"花瓶"青年党的少壮派主席，陈对此颇为得意，将委任状高高挂在办公室墙上，并通令竹联帮兄弟，凡是尚未加入任何党籍者，一律加入青年党。

陈启礼重建竹联的消息在黑道传开，不少黑道人物纷纷投效门下，如三重天台帮、三环西门堂帮，以及中坜、新竹一带小帮派都先后归入竹联旗下。竹联帮原是外省籍人的帮会，现在却扩展到全省各乡镇，连许多不会说国语的本地角头，也摇身一变成了竹联分子。入帮的不良青少年更是猛增，在台北市上招摇过市的"青竹叶"，一时间如过江之鲫。

对其他帮派，陈启礼实现了入狱前未来得及实施的政策，即有仇释仇、有怨释怨，尽可能化干戈为玉帛，甚至对仇深似海的四海帮，也以共存共荣为第一要务。黑道上的朋友们对陈启礼的深不可测的城府与善于应变的手腕无不又敬又畏，遇有大的纠纷，都渐渐愿请“老鸭”出面摆平、主持公道。

经过陈启礼的刻意整顿，四分五裂的竹联帮迅速强大起来，帮众从400多人膨胀至上万人，势力扩展到台湾全岛，并越洋过海至东南亚、沙特阿拉伯、日本、美国和香港。竹联堂口到1984年已扩充至20多个，台北市的地下酒家、陪酒女郎几乎全为各堂口控制。竹联帮总堂办的几家期货公司更是生意兴隆、财源滚滚，为竹联帮组织提供了雄厚的资金，为其企业化、公开化、合法化创造了必要的社会经济条件。陈启礼高居“名商俱乐部”内豪华办公室里，一手处理帮内大事，一手摆平帮间纠纷，确乎抓住了台湾黑社会的牛耳朵。陈启礼的老婆陈怡帆曾得意地告诉朋友：“没有结婚的时候，有一个算命先生坚持说我将来会嫁给一个王。当时我想，都什么年代了，哪有什么王呀？婚后有时想想，那个算命先生的话也算灵验，在台湾黑社会中，陈启礼哪一点不像一个王？”

陈启礼用黑道的经验在白道上奋斗，又用白道上的要求来修饰黑道，从1976年出狱到1984年入狱，八年之间成绩斐然，令人可望而不可及。他曾说过：“作不成人上人，也要当兽中王。”而他既作成了人上人，也当上了兽中王。

越洋杀人案

以“江南命案”而见之于报端、渲之于人口的事件，是竹联帮、尤其是陈启礼一生中干出的最为“轰轰烈烈”的大事。它震惊了整个华人社会。正直的人们，尤其正直的知识界人士，既震怒于黑白两道竟然联手谋害一个毫无自卫能力的文人，又惊惜于一个正直善良的英才被毁。

被害人江南，本名刘宜良，江南是其笔名。他1932年生于江苏省靖江县，是个富家子弟。1941年，其父为新四军所杀，因此，按国民党的说法，他与共产党“有杀父之仇”。江南从9岁起由有过功名的祖父抚养，直至1994年与国民党政府一起到台湾。

大概沾了“出身好”的光，江南于1950年进了“国防部”的政治干部训练班，两年之后又被送进干校受训。如果照此混下去，不辜负党国的栽培，前程似锦当可保证。然而，他却于1954年脱离了国民党军方的栽培，跑到台北市师范大学念英语去了。毕业后在《台湾日报》任过记者，去过香港、菲律宾等地采访，还写下了《香港纪行》、《动乱的东南亚》两本书。1967年，江南被报社派到了美国，实现了他生活于自由世界的梦想。据李敖说，“江南搭机离开台湾时就下定决心不再回台湾”。如今在北京大学哲学系任客座教授的陈鼓应曾宣称，江南是他所遇到的朋友中，对国民党了解得最为透彻的人。

到美国后，江南利用业余时间，在美利坚大学攻读博士学位。1972年，江南修完博士课程，准备以蒋经国生平及其政治理想为主题，撰写博士论文，但因申请不到奖学金，经济来源没有着落，论文也就搁浅了。为了生计，江南改文从商，在华盛顿市区“郎芳购物中心”开设礼品店，1978年，江南迁至旧金山市，在渔人码头开了个瓷像店。

从商后，江南仍在继续写作，于1973年完成《蒋经国传》前四章，交由香港《南北报》月刊连载，前后刊了两后。连载完后，《南北报》，月刊社在未经作者同意的情况下，于1975年擅自结集出版，遭到江南去信抗议。1983年初，江南写完了《蒋经国传》后几章，并改写了前面四章，遂与洛杉矶华文报《论坛报》签定合约，将《蒋经国传》改写稿交由该报连载并出版单行本，这便是造成轰动的《蒋经国传》一书的由来。

除《蒋经国传》之外，江南还写了《龙云传》的上卷，接着便写下卷 。同时，他还答应把英文版的《吴国桢传》译成华文。

江南于1956年与刘冠伦在台湾结婚，生有一儿子，1959年，两人因意见不合而离异。第二任妻子叫崔蓉芝，两人于1967年结婚，也有一个儿子，叫家禾。据说崔蓉芝很是温顺体帖，因此夫妻二人感情甚笃，家庭生活其乐融融。

1984年10月15日清晨，崔蓉芝像往常一样，开车送完孩子上学后把车子开进了自家楼下的车库。车库的门没有锁，因为她上楼稍作整理后，便要与江南一起开车去渔人

码头自己的瓷像店开门营业。

9点20分,江南先下楼进入车房。随后就是三声枪响,崔蓉芝以为是江南不小心碰翻了什么重物。待到她下来察看,江南已倒在血泊之中,人事不省。这时候,行凶的歹徒已逃得不见踪影。半小时后来了警车和救护车,但江南的生命已无可挽救了。

据崔蓉芝回忆,那天清早她和江南都曾注意到门前有两名骑自行车的人留连忘返,但没有当回事。按当时美国警方的估计,这两个骑单车的便是凶手。因江南家在德利市一条死胡同的顶头,汽车进入易引人注意,凶手可能是乘车到巷口附近,换骑单车进来作案,再乘车逃走的。果然,警方在附近大路上找到了两辆被抛弃的自行车。

由于江南的名字在华人社会广为人知,江南之死当天就成了美国各大报的头条新闻。紧接着,包括大陆在内的整个华人社会为之震动,有关江南命案的新闻、社论连篇累牍,对其死因更是议论纷纷。其实不难猜测,一个手无四两力的穷文人怎么会成为被谋杀的对象呢?当然是笔下惹祸了,而他写的东西能惹上谁,看看内容也就一清二楚。当然是国民党,是蒋氏家族了。

然而,开枪的却是竹联帮总护法吴敦、竹联帮忠堂堂主董桂森,现场策划人是竹联帮总堂主陈启礼。就是说,堂堂国民党政府与其辖下一个黑社会帮派组织勾结在一起,合黑白两道之力杀了一个手无缚鸡之力的穷书生。

按事后逐渐显露的情节,国民党与竹联帮的联系虽早,但真正计划合伙作成江南命案,则始于1984年5月的一顿家宴。中国人的买卖,从政治军事到婚姻家庭,似乎都与请吃饭有关。而这一顿饭,请者与被请者固然很重要,单是那个联系请与被请双方的引线人,就不是个马虎脚色。

引线人叫帅岳峰,出身于国民党将校之家,海军士官学校毕业。帅于1972年7月退伍后混迹于电影圈,因制作获台湾电影界最高奖——金马奖的影片《金大班的最后一夜》而爆得大名。1984年5月,台湾电影圈里发生了一起暴力事件:帅岳峰所在的锦华影业公司被竹联帮所控制的昌江影业公司派人砸了。帅是制片人,理应对此事负起处理的责任。于是,他通过熟人找到陈启礼,请他出面摆平。这本来是件小事,但帅岳峰却因此结识陈启礼,随之便加盟竹联。因他神通广大,能弄到连警察也配备不上的新式武器装备,虽然入帮很晚,在竹联帮中的职位却是不低,掌管着部分堂口的军火供应。

在"江南命案"里,帅岳峰是个关键性人物,但他究竟扮演了什么样的角色,到今仍然是一个谜。值得一提的是,他年轻的时候加入过青帮,是杜月笙正宗的第三代弟子。而杜月笙的第一代弟子,如今大都是党国要人,他们在台北设有"恒社",并有定期聚会。同时,帅岳峰与白道也有密切关系,通过拍电影认识了不少国民党军政界要人。

1984年7月,在帅岳峰的牵引下,陈启礼往贺电影《金大班的最后一夜》的导演白景瑞的乔迁之喜。白是国民党情报局局长汪希苓的密友,邀请汪氏夫妇与宴自不待言。然而,席间赫然在座的还有"蒋总统"的二公子蒋纬国将军,可见白氏身手之不凡。帅岳峰与汪苓挂上钩,白便是引路人。

帅岳峰为什么千方百计为汪希苓与陈启礼引线搭桥,有两种可能。第一种,帅本来就是汪手下的谍报员,作引线人是出于汪的授意;第二种,陈自己想与国民党上层密切关系而利用手下人。现在一般人都倾向于前一种看法。1984年5月间,陈启礼以"观光"名义赴海外视察、组建竹联帮分支机构回来,曾在香根餐厅宴请帮中的头面人物。饭后,帅岳峰向陈启礼报告:"有一条线路已经和情报局长接上了,他希望我们为国家做些事。汪局长想和你面谈,你意见如何?"

自和国民党上层结交以来,陈启礼已饱

尝了甜头，如今情报局局长找上门来，岂能轻易错过？当时听了，不由两眼放光。于是，汪与陈便有了前面所提的宴上交杯、宴下换言。国民党情治系统想利用竹联帮干些他们自己不便出面干的事情，而竹联帮则企图通过与情报局的交往提高自己的地位，使帮派活动合法化。二者各有所图，自然一拍即合。经过一段时间的往来试探，双方均感满意，于是合伙投注，大赌一场。白景瑞乔迁之喜的饭局，算是一个小小的序幕。

数日之后，陈启礼与帅岳峰正式应召前往中央情报局所在永康街招待所。副局长胡仪敏开门见山，向他们布置了竹联帮"海外工作"的大政方针：

"汪局长安排你们从事敌后工作，这是很好的构想。此事以前没有做过，汪局长这次也是大胆一试。希望你们本着忠党爱国的精神，好好为国家做事，发展敌后布建情事。希望竹联帮到海外发展，挑选好忠心干部，不必急在一时。慢慢做去，一二年内建立即可。"

胡副局长"宣导"完毕，接着是陈启礼汇报竹联帮在海外发展的情况。真正的召见目的，是其后的酒席之间，由局长汪希苓之口吐出："在美国有个刘宜良，你知道吧？此人当年在蒋总统经国先生开办的政工干校学习，跑到美国之后却写了本《蒋经国传》，对领袖诬蔑丑化。他与共匪有杀父之仇，居然还秘密跑到大陆去与共匪勾结。这个叛徒……"

陈启礼当即大怒道："这样的党国叛徒，为何不严厉制裁？"

"是呀，应该教训教训他。不然的话，这些吃党国奶水长大的人都会投向共匪了。可是，这家伙如今在美国，入了美国籍，我们出面恐怕有损党国的形象……"

陈启礼马上心领神会。汪希苓既要杀一儆百，又不愿弄脏自己的双手。经过反复思量，陈启礼决心"慷慨请战"，通过这件事使竹联帮与情报局成为一条线上拴着的两只蚂蚱，建立起祸福与共的关系。于是，陈启礼提出了接受情报局正式培训的要求。

8月14日，陈启礼依约与帅岳峰一起到阳明山"松竹山庄"情报局训练中心基地，接受培训。在这里，他正式成了国防部情报局谍报员，化名为"郑泰成"，秘密代号是730063，直属局长汪希苓指挥。帅岳峰的化名是"谢振业"。当天，二人参加只有局长汪希苓、副局长胡仪敏、主管东南亚方面事务的第二处副处长陈虎门上校加上他们二人参加的特别会议。会上，陈启礼正式接受了谋杀江南的任务。为避免嫌疑，决定由陈虎门提担任陈、汪之间的联络官，即汪希苓通过陈虎门向陈启礼发命令，陈启礼亦通过陈虎门向"上面"汇报工作。

陈启礼在"松竹山庄"受训了5天，训练课程有密码、照相、密显、射击等科目。陈虎门一直陪同受训，并负责照料陈启礼的生活起居。其中局长曾两次前来"慰问"。

9月14日，陈启礼一切准备就绪，携同太太陈怡帆、助手帅岳峰与侨居美国的竹联帮头目黄鸟陈志一搭机赴美。

到洛杉矶略事休息，便与帅岳峰及竹联帮另一名在美居住的头目灰鸭柳茂川一起到了旧金山。他们到江南开设的瓷像店探查虚实的时候，江南正好不在店中。在旧金山呆了三天后，他们返回洛杉矶。这时，帅岳峰借口自己17岁的女儿离家出走，先回了台湾。

这些天里，陈启礼发现，在美国华侨界，江南是个很有点名声的人，一般人都与他熟识，为避免走露风声或事后暴露身份，陈启礼决定不用在美的竹联帮分子，于是电召在台的竹联帮总护法鬼见愁吴敦、忠堂堂主董桂森以及他自己的贴身卫士、竹联帮王牌杀手——"冷面杀手"刘焕荣。吴与董随之奉召而至，冷面杀手因从前杀人太多，名声在外，不能露面公开办理出关手续而未成行。

10月10日，陈启礼选中了"双十国庆"这个黄道吉日，带着吴敦、董桂森又到了旧金山，住在一个姓宋的朋友家里，开始侦查江南

的行动规律及附近的地形。他们发现渔人码头正举行罢工，警察很多，不易下手，便决定把作案现场选在江南的家里。随之，制定了伪装晨练而潜入江南住宅行刺，得手后骑单车脱离现场，再乘小车远遁的作案计划。

10月15日上午7时，吴敦、董桂森各带一支左轮手枪，骑单车到江南住宅处，尔后潜入未关门的车库埋伏起来；陈启礼坐镇一辆小车中等候消息；另一辆工具车由俞大钧驾驶，停在江南住宅所在的巷口附近，等候吴、董二个作案归来一起逃匿。9时20分，江南下楼进了车库，当他发现车库中有人时，只是平静地看了他们一眼，便转过头去。吴敦当即从楼梯后热水器旁一跃而出，对着江南的头部，迎面一枪命中江南眉心，随即窜去了车库。董桂森见吴敦抢了头功，忙朝着江南脸部补了两枪，然后窜回街上，骑自行车到等候的接应车处，与吴敦一起弃了单车，乘俞大钧的车飞速往汇陈启礼，再分头处理作案的手枪，化妆用具等物，各自前往洛杉矶相会。

两天之后，即10月17日，陈启礼在洛杉矶打电话向负责联络的陈虎门副处长报告："生意已成交，准备返台。"这时，"江南命案"已成全美各大报及华埠各报的重大新闻。面对舆论界如此强烈的反应，情报局颇为慌乱，因此陈虎门叫他们暂缓几天返台，但随后不久，陈虎门又急促陈启礼返台，并一再申言三人同返。陈启礼以黑道上翻滚多年的经验，察觉事情有异，吴敦与董桂森也担心回台湾后有被灭口的可能，甚为踌躇。为防万一，陈启礼便将整个案件经过口述录音，并复制了几盘录音带，分别存放在美国竹联帮弟兄的手里，以备后患。

10月20日，陈启礼偕吴敦、董桂森三人乘机抵达日本东京，然后换乘国泰航班，于21日下午9时许返回台北桃园国际机场。一场越洋谋杀案降下帷幕。

江湖风波恶

杜月笙曾说:帮会好比夜壶,尿急时赶快拿来救急,尿意一去,便只能藏身最黑暗的角落。以杜月笙第二自居的陈启礼不会不知这一段名言,因此,为防止事发后国民党洗脱与竹联帮的干系,推出竹联帮当替罪羊,他留了几盘磁带后才返回台湾。他以为这样一来就使国民党失去了杀人灭口依据,或许私下还打算今后作为与国民党讨价还价的筹码也未可知。

回台湾后,陈虎门上校与帅岳峰等竹联头目能陈启礼的妻子陈怡帆亲至机场迎接。在"大大"公司黄卓汉的办公室里,稍事休息的陈启礼向陈上校详细地汇报了赴美执行任务的经过。陈上校当即表示:"你们为党国立了一件大功,过两天老板会当面听取你的汇报,并给予嘉奖。"至此,不知是"荣归故里"还是"自投罗网"的三名杀人犯,总算松了一口气。

10月23日,陈启礼、帅岳峰被陈虎门接到情报局招待所。局长汪希苓、副局长胡仪敏设宴为其接风。席间,陈启礼汇报了赴美经过后,汪希苓示意胡仪敏,胡取出一个纸包道:"这两万元给你,你们辛苦了。"

陈启礼忙摇手推却:"钱我不能收,我本人是情报局的成员,杀敌报国乃是本人职责。"

"那给吴敦、小董两人好了。"

"他们也不会收。依我之见,局里最好派员安抚他们;他们有案在身,如能吸收进情报局,他们会为党国拼死效忠的。"

"这事由陈虎门办。"汪希苓点点头,"你把这次行动详情尽快整理出来,我好向大老板汇报。"

然而,陈启礼再度去见汪局长,却是数月之后公堂之上。

江南命案轰动全美,不少报刊文章当即指出必与台湾官方有所牵连。美国联邦调查局出动反间谍干员200多人全力侦破,数天之内便有突破。陈启礼在旧金山给陈虎门打的越洋电话,曾被美国电话公司录音,旋为联邦调查局所获;陈启礼等人在察看江南住宅时,曾被一名华裔女大学生看见,此人成了重要人证。江南命案指日可破,台湾情报局在美派有大量特工人员,对此岂有不知之理?

11月12日下午6时,陈启礼在台北市辛亥路家中被捕。当晚11点,内政部长吴伯雄在警政署召开记者会,宣布全面扫黑行动开始。这就是后来舆论所称的"一清专案"。

很明显,一清专案是专为陈启礼等人所发动的,其他黑帮分子不过是其陪衬。因此,第一波行动就是抓陈启礼。几天之内,竹联帮上至护法、堂主,下至各级头目,大都一网成擒。在台中避风的吴敦亦被诱至台北,作了笼中之鸟。董桂森见势头不对,匆忙逃之海外。

一清专案使竹联帮慌了手脚,也引起他们极度的不满,认为"狡兔死,走狗烹"。陈启礼在被捕时曾质问:"我为你们做事,你们为

什么要抓我?"《雷声》周刊发行人雷渝齐收到一个神秘电话后,江南命案与一清专案的关系开始曝光。11月24日,《雷声》刊出独家新闻:"江南是竹联帮所杀。"于是,台港各报竞相发表分析性文章,回答了陈启礼提出的问题。

一般认为,国民党派遣竹联帮分子刺杀江南,乃是一石二鸟之计。试想,以国民党之能耐,暗杀一个毫无自卫能力的文人并非难事,何以处心积虑地收买一个黑道头目,亲自越洋作案?按情报局的算盘,暗杀江南后,若该案不破,万事大吉;一旦东窗事发,则推出陈启礼顶罪,并乘机接收竹联帮。因此,从江南遇刺到老鸭入笼,乃是杀人灭口至抓人禁口逻辑发展,而专抓陈启礼与竹联帮首要,太过显得此地无银三百两,因此便有所谓一清专案的出台。

国民党的一清专案的掩护下抓了陈启礼及其他重要证人,果然掌握了局势发展的主动权。当美方11月29日宣布江南命案凶手并要求引渡时,台湾当局以双方没有引渡条约为理由予以拒绝。这也在一定程度上证实了舆论界的分析有理。

情报局的算盘固然精妙,久历江湖的老鸭也非容易对付,他毕竟留下了磁带;而天下第一帮虽然首脑尽失,却也能量惊人,还逃出了江南命案重要证人董桂森。这样,一石二鸟变成一石三鸟,第三只鸟便是国民党自己。

竹联帮与国民党就推脱罪责、援救老鸭之间展开了激烈争斗。先是董桂森、吴敦打电话给陈虎门以公布江南命案相胁,要当局放人,而《雷声》登出的那篇文章,则是国民党先发制人的谋略,随后又诱捕了吴敦。1985年1月8日的香港《文汇报》首次暴露了陈启礼录有磁带的消息后,在美国的白狼张安乐第二天便在《中报》上予以证实,有关江南命案的一卷录音带,"目前正在有关人士手中",问是否将交给美国警方,回答"那是肯定的"。同日,美国德利市警方也表示,他早在一个月前就听说有陈启礼录音带之事,目前正在追查之中。

1985年1月15日,合众国际社自台北发出消息,国民党情报局代理处长陈虎门上校已经被捕,局长汪希苓中将"因故停职",其职务暂由安全局长汪敬煦兼任。1月17日,美联社自台北报道:"情报局局长汪希苓已被军方收押待审"。同日上市的美国《国际日报》引述"台北消息人士"的说法:"汪希苓和副局长胡仪敏少将目前被软禁于情报局招待所内,不准会客。"至此可以断定,国民党已被迫将汪希苓、胡仪敏、陈虎门收押,从"丢卒保车"到"弃车保帅"了。

1月31日,台湾的《中国时报》公布了陈启礼录音带的主要内容。据称,陈启礼的自述包括五个部分:一、自我简介;二、刺杀江南的原因及与情报局官员的关系;三、作案的计划和准备;四、行动过程和参与者;五、制作录音带的目的。其中大部分情况已为人所知或推知,只是不及其详而已。

小小一名刘宜良,区区一个竹联帮,竟然在台岛内外造成如此之大的冲击,实为国民党始料不及。2月2日出版的《雷声》周刊报道:"突然爆发的情报局高级官员涉及江南命案的不寻常事件,为经国先生知悉后,连续数夜,即使勉强入眠,也经常惊醒,一夜之间,数度如此。"另据一位台北高官透露:"大老板(蒋经国)生气极了,在国民党中常委会议上大发雷霆。党政首长一个个俯首危坐,噤若寒蝉,脸色发青。"台湾《前进广场》报也透露,台湾几十名"中央研究院"院士联名通电蒋经国,要求他严惩真凶。

正式审判陈启礼本人是1985年3月20日,在台北地方法院刑事庭进行。这次审讯是再三拒绝美方引渡要求后进行的,而海内外舆论早就对江南命案有了定论,之所以有大量岛内外记者前往听审,乃是对国民党将如何掩饰自己涉案及对陈启礼的处置结果感到好奇。另外,当然也希望陈启礼会突然抖

出一些出人意料的黑内幕来。

陈启礼和吴敦在法庭上只是反复强调汪希苓指派他们行刺的事实。陈说，汪希苓要他去杀江南，而他只叫吴敦、董桂森去教训江南。吴敦也说，陈启礼只要他们教训江南，而开枪是出于意外，因为江南曾与他纠缠。

4月10日，台北地方法院宣判陈启礼、吴敦两人无期徒刑，罪名是共同杀人。判决书拒绝了陈启礼供词中杀江南为情报局汪希苓所命令的说法，而说陈启礼是想邀功于汪希苓而主动请战。对于陈自供"只想让江南躺一个星期"的供词，亦裁定不能成立。根据台湾法律，无期徒刑在执行十年后，若犯人表现良好可假释出狱。就是说，陈、吴二人十年后便可复出江湖。

与此同时，台湾国防部军事法庭亦开庭审理汪希苓、胡仪敏、陈虎门涉嫌江南命案。汪等三个均否认汪曾指示陈刺杀江南，只说是教训江南，而且说只是"以后有机会教训"。对三人的判决在4月19日。汪等三人分别以共同杀人和帮助杀人被判有罪。汪判无期；胡与陈被判二年半管训。判决书认为，汪是出于私怨而利用职务之便指使他人行凶的，从而刷洗了国民党手上的斑斑血迹。

陈启礼从被捕之日起就已预感不妙，也曾勉力挣扎，以图打乱当局的玩弄法律的步骤。首先，他在首次审讯前二天出版的第44期《美华报道》上发表了两份书面自白，一份自白称自己杀江南是"制裁判逆，杀敌报国"，所以无罪，另一份自白则把自己打扮成早已脱离竹联帮的"自新"分子，甚至还为社会"消弭了不少铤而走险的事，造成了许多人自新的机会"，因此有功。在法庭对质时，面对汪希苓的矢口否认，陈怒目圆睁："白景瑞当时亲口说，如果运用竹联在美的兄弟教训一个人，简直是小事一桩。现在却一口否认，实在令人费解。"又叫道："我去白景瑞家吃那顿饭，就是他们设计安排的！"

另一次发怒是在4月2日的庭审辩论时，面对帅岳峰否认他知情江南命案，陈声色俱厉地问："你四十多岁才进竹联帮，很不寻常！四十岁进竹联，没几个月就去自首，你笔录上说，你四月去自首，而警方要求自首是七、八、九月才开始的。你自首不去向治安单位自首，却去向主管大陆工作情报局自首求助，我怀疑你是不是也是双重间谍！"帅直被问得汗流浃背，张口结舌。最后是审判长出面制止陈的追问，救了帅一把。

在法庭的最后辩白中，陈启礼大概已经完全感到绝望，谈起自己当年被囚绿岛，整日里赁窗呆看海水，不由悲从中来，洒下几滴"英雄"泪，想当杜月笙第二却被国民党玩弄于股掌之中，不仅自己受罪，亦给杜月笙丢脸。

9月12日清晨，陈启礼被一辆警车悄悄从台北看守所送往龟山监狱，关入叫"和一舍"的牢房区。同被关在这里的还有吴敦及著名党外反对派人士林正杰、施性忠等人。为了防止被谋杀，陈启礼专门养了一盆花，每天吃饭时要将一些饭菜汤洒在花上，看是否有毒。他后来还托人带进一双银筷子，用它检验饭菜是否有毒。平时放风时，他与吴敦打打羽毛球，共同活动一下。每周他可以对外通信一封，收受亲友寄来的物品。定期会见亲友，即使是父母、妻子、儿女，探视也要经过荧光屏或玻璃屏风进行，而且有人在旁监听录音。很显然，陈对当局来说，虽在囚笼之中，仍是危险人物。

陈启礼有着良好的家世，本人天赋甚高，性格沉稳，从不在朋友、妻女前粗语相向。他对自己的孩子很有耐心，还在办公室放了一个糖盒，让偶尔来玩的儿子有糖可吃。他的第一个妻子齐淮莉曾参加了菲律宾选美大赛，是个名噪一时的女人，因受不了陈专心帮务而离异，带着两个女儿定居美国。与第二任妻子陈怡帆相恋时，每天上班前都要到她家中为其烧牛奶；下班后，不管刮风下雨都要到她的住处检查门窗，以确保她的安全。陈

怡帆的父母常常夸他是个“有责任心的人”。

如今，刘宜良墓木高拱，其死因仍是疑雾重重。台湾当局经历了一阵慌乱后，已在时间老人的帮助下脱出身来。我们不禁要问，陈启礼是否还在坚持他的“杀敌报国”之说？吴敦和董桂森早已对江南之死感到忏悔，董看到报载“江南的母亲是饿死的，所以他最大的愿望是希望中国尽快富强”之时，曾热泪滚滚道：“谁不希望中国富强？作为一个中国人，我却杀死了一个希望中国尽快富强起来的同胞！”据说陈启礼在狱中习画自娱，国画造诣已颇具功底，其父甚至为他在台北市举办过个人画展，陈似乎真成了一名“文化人”了。以一个“文化人”的良心，是应该为廓清江南命案疑雾尽力的，也理该为江南之死深深忏悔的！另一方面，台湾最后一位政治强人蒋经国已于1988年1月去世，强人政治时代已一去不再，台湾当局是否应该理性从事，主动出面澄清江南迷雾，以谢国人？

竹联点将台

忠堂堂主董桂森，国民党军人之后。其父一生为党国尽忠，死后其灵位得供台北“忠烈祠”之中。董的大哥和妹夫都是国民党军官学校毕业生，是现役军人。

董桂森祖籍四川，有着一副四川人的短小身材。他从小生长于军眷村，初中毕业后，继承父业进了士官学校。士校毕业后在金门等地服役近十年，并加入了国民党。但军队似不能用其所长，干了十年只混上个上士士官长，于是退役不干，在社会上另谋发展。

董桂森从2万多元台币的退伍金中抽出1万元送给寡母，用剩下的钱买了一辆货车，开始干送货员、外务员的工作。好不容易积下一些钱，便和几个朋友跑到台北市合伙开了一家印刷厂。小本经营，自然需要倍加努力，方能在资金雄厚的同业们的竞争中生存下来。生意开始好转后，董桂森还是毫不松懈，仍然吃大苦流大汗，一心想的是先苦后甜，有朝一日拥有自己的公司，当个公司老板，虽不能光宗耀祖，也对得父母的养育之恩了。他是个孝顺的儿子，深知父亲早丧，寡母养育兄妹三个着实吃尽了苦头。如今大哥与妹夫都是军官，只有他在军中混不出名堂，因此希望在社会上作为一番。

然而社会上着实太复杂了，同业竞争也不讲究什么商业规范。董桂森一着不慎，工厂被骗破产了。在其事业有成之际突遭如此重击，董桂森只觉前途一片黯淡，深深感到商场如战场，而且不如战场来得公正。社会上的司法制度一如军队，对没有势力的人毫无保障作用。他平时不仅要给警察老爷们送红包以免除骚扰，一旦出了事，钱被骗找到司法机关求个公道，也同样需要钱来开路，否则“有理无钱莫进来”。黑暗的社会在董桂森心中投下的黑暗阴影，再也无从抹去了。

1978年，董桂森穷困潦倒之时，通过从前军中的一位老长官结识了竹联帮执法陈功，并在陈功开办的兰沁咖啡店当小弟。1980年，陈功转到新生东路开了一家银禧餐厅，董桂森也跟着转了过去。恰在此时，陈启礼准备二度出山，正在网罗人才，在与陈功的几次接触过程中，发现了董桂森。

董桂森个子虽不大，但十年军旅生涯却使他变得异常强健。他肤色棕红，胸肌结实，头发浓黑，声音宏亮，一身刺青。一支半自动步枪在他手里可以变成全自动枪使。由于他具备训练有素的军人气质和一定的组织能力，很快为陈启礼所器重，收为心腹，并一手栽培他当了竹联帮最大堂口忠堂的堂主。自此之后，董桂森戾气大增、除陈启礼和白狼张安乐之外，连竹联元老也不放在眼里。

有一次，忠堂几个小弟在外饮酒，碰到几个竹林元老喝醉了耍威风，要他们当众下跪掌嘴，受辱的弟兄报告了董桂森。董火冒三丈：“他娘的，打狗还得看主人，这口气非出不可！”一面打电话要总堂执法陈功开堂执法，一面磨拳擦掌，准备开战。

惹事的大哥绰号猴子，请了人解释，却又

不肯认错。董更是恼怒，联络了天堂、和堂的弟兄，将猴子等人开在中山北路的几家餐厅砸了个稀烂，并“俘虏”了店中的“新军”。

这一仗打出了威风，也为老鸭陈启礼挣了面子，董桂森从此名声大震，忠堂在董桂森的领导下愈见兴旺。可好景不长，竹联帮的兴盛引起了警方的注意，他们开始三天两头地来找麻烦。一帮流氓小混混也常打着忠堂的旗号到饭店、餐厅收保护费，弄得管区警察动不动就找他去问话。1981 年 3 月，警方从他家里查到一件他朋友的防弹衣，以“共同犯公共危险罪”判了他 8 个月管训。出牢不久，恰逢台湾警方开始第三次“不良帮派自首登记”，董桂森几次想去自首，但考虑到大哥和妹夫是现役军官，不能有一个流氓小弟或大哥，结果选择了出走美国的道路。在美国，董桂森整天住在白狼大哥家里，直到陈启礼召唤，才犯下刺杀江南之罪。

陈启礼被捕之后，董桂森在一位黑道上称为卓大姐的女人的帮助下逃出台湾，亡命菲律宾 。其间，台湾当局曾唆使一名叫刘伟民的黑道头目去菲律宾追杀他，结果为冷面杀手刘焕荣所救。其后，董桂森与刘焕荣、齐瑞生一道去了泰国，准备赴美汇合白狼张安乐和黄鸟陈志一，为营救老鸭出力，因为他现在是唯一还能自由说话的江南命案当事人了。不曾想白狼送给他的路费让一个泰国朋友在赛马场输掉了，只好再回菲律宾。

几经周折，董桂森辗转到了巴西。这一段时间的逃亡生活，大概是他一生最为艰难的。在巴西的时间，他有一段日子是靠捉鸽子活过来的。就在他准备经巴拉圭前往美国汇合黄鸟时，在里约热内卢的旅馆失手被擒。在巴西监狱中，董桂森吃尽了苦头，越狱不成曾想过自杀，据说是靠了“营救老鸭”的念头支撑，这才忍辱活了下来。

1986 年 4 月 16 日，巴西法庭作出判决，将董桂森引渡赴美。对他的判决是 1988 年作出的。美国以一级谋杀罪判处董桂森有期徒刑 27 年。

白狼张安乐，1949 年出身于书香门第，父母均是大学教师；自幼聪明过人，进中学后，开始加入不良少年的帮派活动。他那时年纪虽然不大，却是泡妞、打架，无所不为，成为学校里一名著名的太保，并一度成为南海路帮的护法。

16 岁那年，张安乐在台北永和镇杀伤了一名便衣宪警，被捕入狱一年，成了“有前科的人”，如此注定了他一生的命运。本来，一个人在其成年之初那段心理不稳定的时期，干出些荒唐事也不为怪，随着各方面的成熟，也会走上正常人的道路。比如第一个上太空的中国人王赣俊也曾于 60 年代初干过竹联帮，后来去了美国，终于学有所成，成为受人尊敬的科学家。张安乐出狱后，成日踯躅于台北街头，看到往日的朋友抓的抓，关的关，不由万分感叹。他原本是个刚愎自用而又多愁善感之人，如今有了前科，遭人白眼，心中的滋味，外人也难体会。为此，他动拳头的时候就更多了。父亲先后把儿子转到建国中学夜间部、基隆一中和台北师大附中就读，但这个性格刚硬的儿子总是不能成为训导员眼中的好学生，张安乐于入狱前已从南海路帮过底的竹联帮，出狱后基本上与竹联帮失去了联系。大概他此时在家长劝说下熄灭了帮派念头，可他不肯让人的个性、好讲道理的脾气不改，又怎么能让“大人们”满意，从而取得进入正常社会的入场券呢？

1967 年，张安乐考上淡江文理学院历史系，成了一名大学生。台湾的大学，汇集着各种思想，也组合着各种小团体。各大学生团体因政治取向和志趣而辩论，因辨辩论而动拳头的事时有发生，成为一时的时尚。以张安乐之巧舌如簧、铁拳如锤，他在淡大的名气很快就大了起来，甚至有人给他起了个“地下训导长”的雅号。

正是张安乐的硬汉派作风，再一次把他引进了竹联帮，成了陈启礼的莫逆之交。

张安乐的名字响起来之后，有个叫斧头的流氓很不服气，便纠集了一帮弟兄前来寻衅。当时张安乐正在屋中读书，见对方人多，便不予理睬。后来外面的叫骂更凶了，还砸进来一块大石头，人单势孤的张安乐已再无选择余地，当即一手持土枪，一手持扁钻冲了出去。趁着对方不及反应，他举手向着人群上方轰了一枪，然后一扁钻刺伤了斧头。众流氓被白狼的气势彻底压倒，竟然没有反击。

陈启礼知斧头心有不甘，欲聚众报复后，领了一帮竹联弟兄找到斧头的上司烧饼，双方达成了协议后，陈把白狼带回了台北。在淡江大学的张安乐同伙不明真相，又与斧头的弟兄们干上了。事情越发不可收拾，最后还是靠陈启礼出面摆平。经此一事，张安乐深为陈启礼的义气所折服，加上两人有着共同的出身经历、相似的智力水平，一致的人生志趣，很快便结为莫逆。1968 年 4 月，张安乐二度加盟竹联帮。

当时竹联帮因杀手型头目杨剑平等人被捕而陷于不景气阶段，张安乐便以淡大 63 名太保和太妹为骨干，成立了新竹联，又称为淡竹。这个组织存在不过一年，因一名帮众在臣龙街杀伤人命而被警方强行解散。存在时间虽不长，但张安乐组织帮派的方法，管理帮会的措施却成了竹联帮的宝贵经验。日后陈启礼二度出掌竹联，许多革新帮务的措施皆源出于此。

淡竹解散后，张安乐又开始专志于学，并很快沉入爱河。恋爱虽无结果，大学却顺顺当当毕业了，随后又考上了研究生。这期间，他所至爱的老父过世，算是少了一道与黑道交往的感情障碍，但他似乎已彻底脱离了竹联帮，又安安隐稳地读完了研究生，取得历史学硕士学位。

张安乐再返竹联是在 1972 年。陈启礼于 1970 年入狱后，陈大伟、周榕等人都曾以元老身份出掌竹联，但他们心胸不广，领导无方，把竹联帮搞得四分五裂。当时，帮中新一代有识之士力主请张安乐出山，重振江湖第一大帮的威风。张安乐经不起老友们一再恳请，也是感于陈启礼的义气，觉得陈人狱后不能眼看着陈的基业毁于一旦，于是决定出山。

这时的张安乐已有一整套关于现代社会与现代帮派的成熟看法，出山之后踌躇满志，准备大革大改，使竹联帮彻底成为一个类似黑手党的组织，即以企业为基地、以盈利为目的、以暴力为手段的现代化黑社会组织。他的努力成效显然，但也引发了帮中老一辈的忌恨。经过多次帮内的明争暗斗，张安乐又多愁善感起来，遂生退避江湖之念。

1974 年 6 月的一晚，竹联弟兄在长桥餐厅聚会。酒过三巡，两位帮众起了争执。当一个拔出扁钻向对方刺出时，白狼及时出手，抓住了扁钻。鲜红的血液从指缝间淌了出来，席间一时间沉默了。张安乐看了看众位弟兄，长叹一声，扬长而去。

随后，张安乐不愿再与竹联弟兄往来，整日里在家读书课子。但他的妻子李青是个颇具“大姐头”风范的女子，对道上的弟兄极为照顾。她不但为弟兄们洗衣烧饭，还掏腰包给零花钱。因此，张虽有心摆脱帮务，帮务却不肯摆脱张安乐。

1975 年，张安乐通过托福考试，把手下的势力交给康宁后，赴美求学去了。

两年后回台省亲，因其妻李青窝藏一名警方追捕的三光帮分子而受牵连，被判了 6 个月刑。亏他的同学寄来了他在美国的优异成绩单，加上留学生的招牌，很快被保释出来了。但这样一来，也就又与保释他的昔日弟兄们拉上了关系。据说，张安乐就是在这个时候萌发在美国组建竹联帮分堂的念头的。

1979 年，张安乐去美国继续读书；1981 年返台与李青离婚；1983 年与珍妮斯·杰克逊结婚，获得了永久居留权。

张安乐在美期间勤奋好学，若有王赣俊的生活条件，可能也会学业有成，无奈生活迫人，只得弃学从业，到处找零活干。一次，向

过去的朋友柳茂川告贷遭拒绝，二人便有了隔阂。1982 年回台湾时，陈启礼已东山复出，陈对白狼道："你有抱负有什么用？有理想没有经济后质，你凭什么实现理想？"柳与陈是竹联帮中让他佩服的人，如今一个遇难不助，一个劝他经济自救，顿觉自己拼命苦读太不现实。

弃学后，张安乐在洛杉矶遇到了黄鸟陈志一，二人合伙开餐馆，果然生意兴隆。二人又都有在美国组建竹联的理想，因此合作愉快。

江南命案后，张安乐多次在电视、记者会等公开场合露面，成了援救陈启礼最热心的竹联分子。而他的所作所为令美国警方不快，结果以餐厅有死老鼠为由，吊销了他的执照。他虽然多次受到警方和台方的骚扰，仍决心全力搭救陈启礼，还为此写了遗书。然而，凭一腔义气是斗不过两个政府的。1985 年 5 月，张安乐因涉嫌绑架而被捕。

张安乐智力超群，正义感很强。只是在白道上求不到正义，这才求诸黑道；感受到黑道上的凉薄之后，又想返身白道。因此，他一直徘徊于黑白道之间，只是感于义气，才成了狱中之囚。当一切趋于平静之后，张在狱中又作何感想呢？

冷面杀手刘焕荣，又号神经刘，1957 年出生于台中市北屯区陆光八村的一个军眷区里，是家中的老幺。像陈启礼等人一样，刘也由一个受人欺侮的外省籍子弟逐渐成了不良少年。上台中商工职校后，他加入了小梅花帮。1974 年，刘与小兄弟们在收保护费时为警察所困。突围中，刘伤了一个警察的脚部，当晚被抓进警局吊打一顿，然后被判刑 4 个月。

刘焕荣出狱后一心想改过从善，但令人惊心的是，社会的确没有给他丝毫机会，不仅到处遭白眼，而且警方还时时威吓他，似乎不进黑道就不放过他。于是，刘只有走黑道一途。

1979 年，刘焕荣因赌债纠纷杀了第一个人，从此开弓没有回头箭，从被动干黑道变成主动闯江湖的硬手，很快获得了"神经刘"的绰号。竹联帮忠堂堂主董桂森慧眼识英才，千方百计将他罗织进堂，封为执事。

刘焕荣进了竹联后，并未获得他万分仰慕的陈启礼的信任，刘急于表现，遂起"要出头，杀老大"之心。再说，他不愿默默无闻地在黑道混，于是决心走职业杀手之路。

刘焕荣杀的第一个老大是台湾黑道很有名气的大树林帮帮主杨伯峰，获酬金 40 万元。因为此事，刘焕荣一夜成名，且开了为求成名而杀老大的新风尚，竹联帮总堂主陈启礼也不再有疑，将其收为贴身待卫。

杀杨伯峰 3 个月之后，即 1983 年 9 月，刘焕荣再爆冷门，于光天化日之下当街枪杀了有"九命怪猫"之称的大湖帮帮主廖龙辉。从此，刘焕荣成了黑道上闻名丧胆的人物，竹联帮也因拥有这样一名王牌杀手而名声更彰。每遇到难题，陈启礼只要动用刘焕荣，莫不迎刃而解。同时，刘也成了黑白两道追杀、寻捕的目标，开始过起难见阳光的逃亡生活来。

1984 年春节时期，台湾黑道发生了一起诈赌大案。受诈者肖家训不甘心两亿元台币有去无回，便通过一位警官请陈启礼出面摆平。陈因一时没有找到诈赌的黑道分子而无所作为，肖某病急乱投医，又找了松联帮老大吴仕杰、四海帮老大杨南光等人调停，答应事成之后，各以 500 万元相酬。此时，其他帮派也知道了这一肥票，人人都欲分一杯羹。经过一番交易，终于达成协议：以 2300 万元一次偿还，在纪德旺师律事务所交割。到了交割时间，纪德旺事务所人头晃动，角头云集。当肖某的代表入场时，众角头暗叫不妙，陪同他的竟是冷面杀手刘焕荣！原来陈启礼觉得这件事没能由自己解决有失面子，这才在关键时刻拿出了"秘密武器"。

看着刘焕荣俨然以保护人的面目出场，

与会群魔知道碰上了难缠的鬼了。一位角头和众人交换了一下眼色，缓缓说："阿荣仔，这件事你最好不要插手。"他心想在座诸位都是有头脸的人物，刘焕荣这个后起之秀还能不给面子？谁知刘焕荣道："凭什么？这事我管定了！这是我竹联帮面子的问题，我非得给陈大哥挣回这个面子不可！"

律师见证，交割已毕。众人待富商的代表走后，盯住被刘焕荣坐在屁股下的800万现款和桌上1500万的支票，问："怎么分？"

"这样分！"刘焕荣一脚踢翻座椅，左手握着一颗手榴弹，右手拔枪，大喝一声。

一时间，众人全愣了。俗话说，胆小的怕胆大的，胆大的怕不要命的。刘焕荣不辱使命，凭一支枪、一颗手榴弹镇住黑道群雄，不仅为竹联帮挣够了面子，也使自己的名声更响了。而他干职业杀手的价码也随着名望看涨，一个月后杀一山帮老大张德忆，也得了80万元酬劳。

当初杀杨伯峰，刘受台南另一个黑道老大游国麟所雇，如今刘的枪口在无人所雇的情况下指向了游国麟。刘与游本是哥们儿，但游颇不识时务。自刘名声鹊起之后，连董桂森这个昔日栽培过他的人也有意躲着他，以免一个不小心开罪了这个因遭追杀而变得疑神疑鬼的职业杀手。游国麟倒好，仍以刘的朋友自居，可谓自辟死路。1984年6月21日晚，游从刘之邀到了台北大安区一家宾馆。刘显得格外热情："今日我们只叙友情，不谈其他。兄弟我做东叫你逍遥一夜，以尽地主之谊。"酒足饭饱之后，刘又换了个地方，为游叫了三个陪酒女郎。游摸摸这个的乳房又捏捏那个的大腿，还说不满意。刘按住性子唤来鸨儿，厉声道："你再给我们搞这些肥臃瘦骨的，老子砸了你的台子！"鸨儿战战兢兢的去了，果然领来四个上等货，令游国麟胃口大开。

在游辟屋做乐时，同来的竹联帮天堂堂主王国庆不耐烦了："不是讲好杀掉他吗？怎么对他那么好，连叫四个小姐？"刘语出如冰："让他死个痛快，也算我刘焕荣对得起朋友了！"

游国麟逍遥一夜后，被刘焕荣带到忠堂开设的荔坊餐厅。任他百般哀求，刘还是砍了他四肢，然后用布袋装了，开车拉到一处山崖，对其脑袋开了一枪。半年后，登山者在坪林山区发现一具白骨，又怎知原是一个横行台南的黑道大亨级人物？

江南命案后，竹联帮头目几乎一网成擒。刘是台湾警方近年来每年公布一次的十大枪击要犯榜上的状元公，一直在逃之中，这一次也未能让警方如愿。但岛内是无论如何呆不下去了，刘于是亡命菲律宾、泰国，最后到了日本。在菲律宾曾协助齐瑞生杀陈正昌、陈南光兄弟两家九口人。到日本后，他展示了人性的另一面，一个被迫走上职业杀手之路的人对人世温情的深沉感。那是在东京新宿的一个酒吧里，刘焕荣豪饮之时被旁桌一个女孩子的哭声打动。"喂，台湾人吗？"刘端着酒杯走过去。这女子是台湾来的"淘金者"，如今为黑道挟持卖春挣钱，金是淘了，却落不到自己手里。刘焕荣向来不近女色，的确是出于同情，这才过去搭话。攀谈起来才知，其老公大大有名，乃是台湾十大枪击要犯排行榜上的探花，绰号珍珠呆的梁国恺。梁在与警方激战一夜后弹尽自杀，其情人竟然落到如此地步，刘不由有物伤其类之感。他从口袋里掏出所有的钱放到这个叫小支的女子前，醉晃晃地离开了酒店。

第二天去那家酒店时，小支的姐姐大支已等在那里。刘应邀去了她们姐妹的住处，三人交杯换盏间，谈的都是童年趣事。同是天涯沦落人，相逢很快便相知。刘焕荣于流亡之中平生第一次为了一个女人而陶醉了。1986年1月26日，刘与大支于温柔之乡中被急促的打门声惊醒。刘焕荣轻轻推开紧拥着他的大支："该来的总是跑不掉的。"这样，刘焕荣因黑道"朋友"的出卖而落入日本警方

之手，一个月后被引渡至台湾。

刘的回台是江南命案后的最大新闻。在回答记者的提问时，刘说："我不希望我家人以后来看我出庭，他们增加我心里的负担……""我恨自己，我恨社会！""不错，我是黑的，不能见光，更极少出现公共场所。但我没有神经病！"

1986年5月，刘焕荣被判处极刑。在走向死刑台时，刘回首自己的职业杀手生涯，不无忏悔地说："我杀的人都是该杀的黑道老大，只是除了陈正昌、陈南光兄弟，我感到很难过。"

香港黑社会

香港黑社会人物常以"洪门人马"自居，其实不然。中国大陆解放前的洪门组织，确实已有近三百年的历史，香港自开埠以来，大陆洪门组织的头脑也由内地辗转抵港，进行活动。然而，由于中国近代社会的变迁，大陆洪门组织已经由"反清复明"的政治组织蜕变为走私贩毒、作奸犯科、欺凌弱小的猖恶势力。而香港更是落入英国殖民者的股掌之中，再加之社会环境、风气习俗的潜移，所以，尽管香港黑社会组织有些表面上因袭"洪门"之名，但是其早已丧失原来洪门组织初期的革命性质，从一开始就定型为香港的黑社会组织。

组织演变

香港黑社会组织演变大致分为三个阶段：

香港今日英国殖民地的版图格局，是经由中英1842年《南京条约》割让港岛、1860年《北京条约》强租九龙、1898年《展拓香港界址专条》借新界三个历史文件而最终形成的。香港开埠以来，其重要国际地位当数贸易、交通方面了。在本世纪初，香港的出卖劳力者，多数以搬运货物为业，另外还有一些小商小贩等等，几乎都栖居、活动于上环三角码头及湾仔两地。然而，你来我往，长期相处，摩擦与纠纷时有发生，当时的香港政府又管理不善，除非爆出命案，否则一概不问不理，因此，一度情势十分混乱。

当时，一东莞藉小贩由广州至港谋生。以前曾加入广州的黑社会组织"洪胜会"。现在，耳闻目睹此地劳力者聚众斗殴、互相残害，于是发起组织"洪胜会"，以欲解释纠葛。接着，其他行业也纷纷以行业或地区为限，一时间建立起了十多个堂口。不料，这样反而使原来属于个人之间、少数人之间的纠纷酿成堂口之间的争执，发生近十次大械斗，问题日趋严重。香港政府命令警察部门密切监视各堂口活动，并责成其缉凶归案。于是，这些组织便转为秘密活动。直至宣统元年(1909)，在十多个堂口中的"勇义堂"内，有一名绰号为"黑骨仁"的头目发起联合所有堂口和平相处的协议，万一出现纠纷摩擦，则用"讲数"方式解决。如若非打不可，也需指定时间地点，决一雌雄，但却不可泄密给官府。这些协议得到各堂口赞同。于是，在同年端午节，召开了香港有史以来的第一次"洪门大会"。大会发起人黑骨仁，原为大陆洪门组织的一支"天宝山"、"碧血堂"中职位不低的"红旗五哥"，所以便把这个堂口联合组织冠之以"洪门"二字，而黑骨仁则被列为香港洪门的"开山祖师"。并且，根据黑骨仁的提议，各堂口名称之前，一律加上"和"字，是取"和为贵"之意，此乃当时所谓的"和"字头黑社会。

在香港，还有一个比"和"字头更早的秘密组织"福与兴"，又名"义兴公司"。但是，由于它的活动范围仅限于替当时中国大陆某一个洪门山头筹措经费，因此，只能说它是中国大陆某一洪门山头的海外筹款部门。香港

"义兴公司"向侨胞募捐经费,分为两种:一种是对该公司成员的固定募捐;另一种是向社会各界的临时募捐。估计"义兴公司"的筹款活动在"和"字头组织诞生之时已经停止。否则,就难以解释宣统元年成立"洪门大会"并无"义兴公司"参与之事。至于后来"福与兴"变成潮帮三大黑社会组织中最有势力的一派,则又另当别论。

自民国初年至太平洋战争爆发前夕,香港黑社会组织人数最多、经费最足、规模最大的,当推"和安乐"。"和安乐"在未加上"和"字头之前,称为"安乐堂",初期成员大多数为茶楼酒馆、街边熟食摊点从业人员。初期的第一辈"开山祖师"缺乏才略,其会员未见多大进展。民国十年(1921)左右,出现了一名"组织天才",几年内,会员由300多人发展至3000多人,扩大地盘,调整组织,一切会务有声有色,令其他黑社会组织瞠目结舌。此"天才"名叫温贵,习文练武不成,却有指挥、组织之策。在"和安乐"与"和胜堂"冲突之中,他设计瓦解敌方,一举击溃对方主力,使整个油麻地区(当时九龙最繁盛地区)完全处于"和安乐"控制之下。于是,他自己也一举成名,由一个普通会员跃升要职——"白纸扇"。继之,温贵更加施展"抱负",其一,是划分"和安乐"为十条线,线之下又分为若干堆,堆之下又有若干小头目联络普通会员,遍布九龙、香港、新界,从而形成由上至下的组织系统;其二,不论会员在业或者失业,一律交纳会费六毫,以此积聚钱财发放高利贷,一时间声势大振,别的堂口的会员纷纷"过底"。在香港历史中出现过两次与黑社会有关的大灾害,一次是日军入侵九龙时,"胜利友"大施烧杀抢掠,另一次是1956年的黑社会大暴动,"和安乐"均在其中扮演了非常重要的角色。只是最近十多年来,才渐渐被"十四K"压了下去。

1925年的省港大罢工,是一次轰动中外的群众运动,是中国工人阶级力量和中华民族气概的充分展现。然而,香港的黑社会却在这次运动之中混水摸鱼,窃取不少利益,组织也随之壮大。当时,香港的黑社会组织大致有:"和"字头的"和安乐"、"和胜和"、"和利和"、"和洪胜"、"和群英"、"和合图"、"和勇义"、"和联胜"、"和合群"、"和合义"……等等;非"和"字头的"福与兴"、"同新和"、"同新义"、"单义"、"联义社"、"联英社"、"新同乐"……等等;还有外来组织统称"粤东",来自澳门的统称"马交仔";另外,还有以社会团体之名、为非作歹之实的组织,如"青年社","三圣体育会"、"西河体育会"等等。各个组织的人数少则数十人、数百人,多则数千人。几乎都是各据一方,欺凌弱小。而堂口与堂口之间,自然也为了争权夺利不时互相火并。那么,香港黑社会人物究竟是如何发"罢工财"的呢?当时,五卅惨案殃及大陆各地,而港督史塔斯密而不宣,但香港各界同胞早已通过其他渠道得知此讯,无不热血沸腾,纷纷声援大陆民众,反击香港政府。首先罢工的是香港海员工会,继而,包括电车公司员工在内的各行各业工人、店员,甚至政府雇员、外商雇员、皇仁书院学生、各界商人也纷纷响应,罢工、罢课、罢市使整个香港陷于瘫痪,一部分老弱妇孺纷纷离港。香港政府见状,便调动英军,荷枪实弹,整日巡逻。致使一般市民不敢外出,甚至取水、购物也不能。这时,黑社会人物便蠢蠢而动。湾仔区"单义"人马首先出动,代为挑水,代价每担一元(当时一元钱几乎可购上白米50斤,相当于现在的70——80元),而后其他各区的黑社会人物纷起效尤。以至强行勒索,入室盗窃,更有甚者,不管你是否需要,自动送上门,水到收银,否则就叫人皮开肉绽。所谓代客购物,更含诡计,歹徒们趁军警忙于镇压罢工、疏于治安之机,闯入店主回乡而仅有几人看守的店铺强取豪夺,呼啸而来,满载而去。然后,将抢来之物送至购物者家庭,收取货款,还要加一笔服务费。当时工人失业现象极为普遍,黑社会敞开大门,招兵买马,历时一年多的罢工行动,

每个黑社会组织较之以前"大大壮大"!

30年代初到1941年底香港沦入日军铁蹄之下止,这一时期是香港黑社会的黄金岁月,其主要原因是:黑社会人物和警方已经开始挂钩,使黑社会组织得以逐渐半公开化;警方侦缉手段落后,每遇大案,都要借重黑社会人物作线人,方能破案。这样,黑社会人物的地位大增;当时的市民较之今日比较保守,因而使黑社会人物的活动几乎未受什么阻碍;香港政府未有反黑的机构,法律上也未有惩罚的条款,因而黑社会活动没有什么顾忌;当时的黑社会帮规比较严格,也更讲究义气,组织内外如遇纠纷,尚能通过"讲数"求得解决,因而局面大致还较为"稳定"。基于上述原因,黑社会组织在十年之内得到了"空前发展",犯罪活动非常活跃,非常普遍,只是方式、方法以及技巧上仍较为陈旧,尚不能引起大的轰动而已。主要罪行除了包庇黄、赌、毒及老千行以外,还有扒、窃、撬、诱、拐、卦、劫等等,有些人居然能选其中一业而终一生,可见,它的收入程度如何了。

1941年12月,日军发动太平洋战争,圣诞前夕,整个香港落于日军铁蹄之下。此后的三年零八个月,日本占领军对香港实行军事管制,香港居民苦不堪言。但是,香港的黑社会组织却为虎作伥,充当走狗。若观下列种种恶行,便可一目了然。其一,在九龙陷落之前,以及香港被围之际,港、九两地均曾受到黑社会人物的打、抢、烧、杀,而沦陷之后,又替日军残害我无辜同胞;其二,香港沦陷后,黑社会组织"福与兴"的一名红棍林满勾结日军宪兵部的中尉军官久宫传一郎(中国名:李志廷),在上环街市附近开设近十家赌场,庄家财源滚滚,其他黑人物也纷纷挂钩牵线,在西环、湾仔、九龙的油麻地、官涌地区,开设赌档;其三,沦陷期间为日军效力最大的黑社会组织,诸如"和安乐"、"和洪胜"、"和利和"、"同新和"以及"福义兴"等等,竟然为了50元军票奖金,出卖潜伏的抗日分子,为了一两烟土,用三个同胞的生命去换取;其四,更有甚者,黑社会人物居然协助日军在湾仔及油麻两地,建立慰安所,任由强盗蹂躏我姐妹同胞,其卑鄙行径,令人发指。

战后,香港又回复了英国殖民地的地位。遵照国际法庭指示,处理了诸如林满之类的汉奸罪犯之首领,其余黑社会人物则躲过风头,相安无事;不久,便蠢蠢欲动,重新活跃起来。最先恢复活动的黑社会组织,首推"和安乐",其次是"福与兴"。一年之内所恢复或新兴的拥有会员500名以上的黑社会组织,大致有"和安乐"、"和胜和"、"和利和"、"和洪胜"、"和义堂"、"和胜堂"、"和勇义"、"和合图"、"和义和"等和字头的;另外还有非和字头的,如"同新和"、"联英社"、"单义"、"粤东"等等,属于潮州帮的则有"福与兴"、"新义安"等等;战前有一些组织,或被吞并,或渐消失,成为了历史陈迹,至于"十四K"、"敬义"、"马交仔"及青帮等组织,五年后陆续崛起。

此时黑社会组织的活动,除了一些例行罪恶,如盗窃、抢劫、街头骗局及街头赌摊之外,最普遍的莫如收规及包庇娼妓了。所谓收规,即是黑社会人物向市场、街头摊贩索纳"保护费",否则,就藉端闹事,毁坏货物与生财工具,纵火焚烧摊点设施等等。此乃一条生财之路,于是战后黑社会组织厮杀争夺,无不为此。经过一番拼杀,强者生存,划分了各堂口控制地区。九龙方面:"和安乐"控制旺角地区;"和胜和"控制深北河街以北地区;"和胜义"控制佐敦道以北油麻地地区,"联英社"控制官涌以至尖沙咀地区;"福与兴"控制土瓜湾以迄九龙城地区。香港方面:"单义"控制湾仔地区;"和合图"控制中环地区;"和胜堂"控制西营盘以迄薄扶林地区;"新义安"控制铜锣湾以迄筲箕湾地区;"同新和"控制湾仔部分及西环部分地区。当然,这种控制是随着力量升降而变化的。

尽管战后黑社会组织在短期内重新设坛立舵,但其阵势远非战前。会员人数虽有所

增加，但组织指挥未见得得心应手，以致除了“和乐安”、“福与兴”等较为健全的单位，仍然留有“海底”（亦名会员花名册）之外，其他连会员人数都不甚了了。至于会员的忠诚程度则更难以与战前相提并论了。战前的黑社会人物，绝大多数都能做到“打死不报官，刑死不招供；公司有令谕，誓死要服从”的诫条，但战后黑社会人物一旦被警方逮捕，或招供同党，或作线人，堂口首脑也很少有呼云唤雨的无比驱策力了。

但是，值得一提的是，战后黑社会组织——“十四K”在香港的崛起。1949年春，人民解放军强渡长江攻势已备，南京上海回归人民之日在望，而华南两广地区蒋部惶惶不可终日。在军统头子毛人凤密令下，其部下加紧联络两广各地洪门组织，以日后加以利用，图卷土重来。于是，由葛绍煌在广州再设“洪发山”，重建“内八堂”，时间为1949年4月下旬的一个晚上，地点乃广州市西关宝华路十四号。今天的“十四K”组织，则是由“洪发山”蜕变而来的。广州解放前夕，葛携各堂“香主”等至港，后又转留台湾。但其手下之众在港组成“十四K”，并自恃为“洪门”源宗，以国民党为靠山，与原来的香港黑社会各组织判若仇敌，时发火并。到了60年代初期，手下已达8万名（包括未经正式手续者）左右。到了70年代初期，其组织竟然拓展至欧美、东南亚各国和日本。至于台湾、澳门或由“十四K”操纵黑社会的组织，势大压人。鉴于其崛起的特殊背景，“十四K”与台湾特务机构保持着千丝万缕的联系。连香港政府也在1956年黑社会大暴动之后作如是说。

60年代初期，又有两个组织在港成立。它们是粤帮的“同乐”和湖帮的“义群”。“同乐”是由离开东南亚国家侨居地而获留港的部分华侨青年组成，后来成分也愈来愈复杂，有刑满释放者，有街头摊贩等等，但人数不多，难以与其他组织对抗。另一黑社会组织“义群”，原来是由一群小巴司机为了应付衙门的苛捐杂税而组成，初属“福义兴”、“新义安”人马。他们组成“义群”之后，又推出收租佬直接与衙门贪污分子联系，以免受多重剥削。此乃明智之举，别开生面。衙门方面只要金钱到手，对这个组织的存在也就默许了。其后，它也就堂而皇之地生存、发展起来了。

组织结构

据统计，直至1978年，在香港仍然有组织、有活动的黑社会组织及其人数，大致如下：

“十四K”：香主为陈仲英、欧标（继任），二路元帅为陈×华，人数约5万人（澳门除外）。

“和记”：香主为黄老润，二路主帅为黑鬼棠（绰号）。下属有13个和字头组织：

“和安乐”：3万人。

“和胜和”：1.7万人。

“和胜堂”：5500人。

“和义堂”：5000人。

“和勇义”：1500人。

“和合图”：8000人。

“和利和”：4000人。

“和胜义”：4000人。

“和洪胜”：1000人。

“和群乐”：500人。

“和群英”：500人。

“和一平”：700人。

“和二平”：400人。

“四大”：香主为沙皮×（绰号），二路元帅为靓坤（绰号）。下属有：

“单义”：1万人。

“同新和”：5000人。

“同乐”：700人。

“同义”：500人。

“联英社”：7000人。

“联群社”：1000人。

“联义社”：500人。

“联群英”：1000人。

“马交仔”：1000人。

“潮帮”：香主为能十，二路元帅为老虎仔（绰号）。下属有：

“福义兴”：2万人。

“新义安”：1.5万人。

“敬义”：3000人。

“义群”：1000人。

总之，上述这些有组织系统的黑社会人数共约19万人。而且，组织不定形的松散人数不计在此内。

香港黑社会组织人数似乎众多，但绝非想象的那样指挥得力、整肃有致，当然，也并不是处于瘫痪状态。基本状况是：第一，具有约束、指挥力量，但较之以前大为逊色了。比如，在战前，如不服从大阿哥命令者，会遭家法处置。而今日，除利益冲突之外，即使大阿哥陷入重围，也无手下拼命相救。第二，早已丧失了“打死不报警、刑死不招供”的严明堂规。在战前，黑社会组织之间发生械斗时有伤死，损失惨重。但是也有宁肯寻机报仇，而不报警执法的。而今日，一旦被捕，原来威风凛凛的黑道人物，也无不叩首求饶。

现在的香港黑社会组织与旧时的中国帮会性质已经迥然有别，但是其组织形式仍然前后因袭，未曾改变。

香港黑社会组织中，职司等级分明。这点与大陆以前的洪门帮规大同小异。主要职

司等级如下：

香主：又名四八九。

二路元帅：又名四三八。

红绲：又名四二六或十二底。

白纸扇：又名四一五或十底。

草鞋：又名四三二或九底。

四九：即最底层的普通会员。

在这些职司等级中，香主职位为每个字头的最高掌权人，也称大陆元帅。如“十四K”、“和记”、“四大”、“潮帮”，其下属有众多堂口。但这四个黑社会组织中，每个只能选一名香主，以统辖下属各堂口组织。可见，香主的地位和权力是不可小视的。二路元帅则与之不同，每个堂口均有一名或多名二路元帅。平时如非坐馆，则有职无权，也有多人爱戴的退任坐馆，后被推举为二路元帅的。红棍则为黑社会堂口的打手领班，被推为坐馆者，必具红棍资格。白纸扇乃各堂的军师，每一堂口的内部事务一般由坐馆和揸数处量，而揸数一职非白纸扇不可。一旦遇有对外事务时，白纸扇则“运筹帷幄”，为决一雌雄出谋划策。草鞋乃黑社会组织中的最低职位，主要任务就是负责各方联络。剩下的就是四九，也就是黑社会组织的基本群众。但或有十年以上会龄，如蒙坐馆、揸数提报，也可参加会务谋划或招收门生。

香港黑社会组织等级的升迁制度也是确定的。其一，四九可以升职为草鞋、白纸扇或红棍，但仅能升一项职位，并非按级递升。而且升职之后，几乎是终身任职，曾经坐馆或揸数才可以升任二路元帅或香主。其二，如果某一正式入会的新会员，对堂口有特殊功绩，可以在坐馆保荐之下，不经四九阶段，直接升为鞋、扇、棍，因此被称之为“平地一声雷”。其三，接收临时会员。按照黑社会传统规矩，入会时须经一系列手续、仪式。如：大开香堂时千斤重誓、拜过五祖、初习诗词暗语、列名海底等等。这样，才是正式会员；如只是由某一职员收为门生，口头传授初级诗词暗语便成为会员的，只能称作临时会员，便可称之为挂蓝灯龙。其四，不管是否正式会员，入会者必须向自己的大哥献毛诗（利是红包）一封，其数目须带六字。大哥则须将半数归公，作为堂口经费。但今日，由于堂口办事处不固定，办事员也难见其人，大哥便乐得坐享其“钱”了。而且，入会的规矩是“无事三十六，有事三百六”，即有意加入某一堂口以求避灾躲难的，还得加倍交纳。其五，黑社会会员也有“过底”之允。即由黑组织甲转到黑组织乙，在新旧双方的拜兄同意之下，便进行“过底”仪式。从此，与原堂口脱离一切干系。如遇纠葛，则必须为新堂口效力，不得陈仓暗渡。

从前的洪门组织，与现在香港的黑社会组织的组织目的完全不同了，前者以反清复明为宗旨，后者则完全蜕变为为非作歹、抢劫民众的恶猖了。然而，由于两者于当朝当政所不屑，贬为非法，因而，在谁敌谁友难以识别之时，便均采用暗语联络，进行活动。香港黑社会组织的暗语基本上因袭了原洪门组织，但由于粤语音韵与普通话有些区别，又加上使用暗语者的即兴创作，所以，现有暗语也就五花八门，说怪不怪了。

香港黑社会人物惯用暗语（又称背语），据有关人士记载，大致有如下几类：

日用品类：披（衫）、横角（裤）、踩街（鞋）、底横（内裤）、线超（眼镜）、金枝（火柴）、雀（香烟）、盔（帽）、孔明（灯）、飘（船）、莲花（碗）、千张（纸）、毛诗（利是）、锚花（匙羹）、耍花（筷子）、大瓦（被）、轮（电话）、蛋（手表）、黄指（戒指）、青（刀）等等。

食品类：毛瓜（猪）、大菜（牛）、摆尾（鱼）、砂（米）、耕砂（食饭）、班莲（饮茶）、青莲（茶叶）、摆横（吸鸦片）、啤灰（吸白粉）、减灰（戒白粉）、玩波仔（吸红丸）、耕罕（吃药）等等。

人称类：老亲或羊牯（非黑社会人物）、花腰（警察）、本（探员）、天牌（父亲）、地牌（母亲）、倏女（女朋友）、倏仔（男朋友）、吉佬（女

人)、柳记(狱警)、老表(同门手足)、灰斗(外国人)、金手指(警方线人)、老道(吸毒者)、擘口仔(戏子)、老记(记者)、老伏(律师)、大爷(即老千们专用,所指被骗对象)等等。

其他还有:爆江(流血)、受把(坐牢)、一碌(一年)、抹(判案)、过江(渡海)、挂枝(香港)、马交(澳门)、大圈(广州)、开片(打架)、超(看)、爆冷格(人无人之屋行窃)、爆热格(人有人之屋行窃)、墨漆(衣盗)、文雀(扒手)、高买(窃取店铺货物)、跳流罕(卖假药)、咬老软(靠女人吃饭)、熬老亲(暂有正当职业)、陀地(本地)、一斤(一百元)、一栋(一千元)、一简(犯案一次)、狗咬(枪伤)、入册(入狱)、出册(出狱)等等。

另外,香港黑社会组织,还有彼此之间问答的诗词(民称黑话),以揣心迹。比如:经大哥正式收进会门的,必会传授一些普通回答的诗词加手势,此乃"过野",否则,若遇上内部人物问及时,答非所云,便要换拳头了。因此,要熟谙此道。当遇到别的黑人物盘问时,若问:你是贵公司(或格什)的?就答:我是老歪(因发"和"字的音时口略微歪斜)的。又问:谁是你的大佬(收已为门生的大哥),谁是你的顶爷(开香堂时的坛主)?答:×××是我的大佬,×××是我的顶爷。然后,问者要求答者交出宝、印。宝乃以左手握拳单独竖起中指;印乃以右手的拇指、食指及无名指并在一起。一般是先宝后印。如果答者不服,便可正容回驳:你何德何能,要我交宝交印?若见问者方面人多势众,便只有唯命是从了。至此,如若双方愿意和解,便无事了。若有心挑衅,便会继续盘问风、流、宝、印四首诗词了。

风诗云:

说我是风不是风,五色彩旗在斗中。

左边龙虎龟蛇会,右边彪寿合和同。

流诗云:

说我是流不是流,三河合水万年流。

五湖会合三河水,铁锁沉蛟会出头。

宝诗云:

一湾过了又一湾,我家原住五指山。

一心找寻姑嫂庙,左右排来第三间。

印诗云:

若问印头头二四,排成三角订佳期。

结义金兰为表记,同心合力主登基。

到此或止,或继续盘问过五关。所谓"过五关",乃是右手从肩到掌的五个部分的名称,即:高溪庙、龙岗、长沙湾、二极桥、姑嫂坟。如当被问及时,答者便需以左手姆指和食指作圈状,其余三指伸指,然后将左手搭右手由肩至掌于五个部分,并念出名称。"过五关"中的每关,都有诗一首,但一般盘问多数不需再提诗句,在此也不过详赘述。

总之,要想成为正统的黑社会人物,不仅要熟暗语,精诗词,而且要会手势以及"过五关"。

香港黑社会的组织系统,可谓简而全。每一大组织,如上面提到的"十四K"、"和记"、"四大"和"湖帮"等等,均设有香主一名。下属各堂口均设有坐馆一名,揸数一名,另外还有具叔父资格的执事者若干名。这些人等的职责乃是代表本堂与外界交涉,管理内部属员晋职或解释纠葛。坐馆必须具有红棍资格,揸数多数自白纸扇任职,尊称先生。

黑社会组织上述头目的产生方式,美曰"选举",任期一般为三年。但是,至于如何选举,则令人啼笑皆非。选香主时,下属各堂口的坐馆和原任香主共聚共饮,酒足饭饱之际,某人提议本届香主名单,若无人反对,便大功告成,当选者如不在场,由卸任香主告知;如有异议,再提再议,直至通过为止。有时由卸任香主介绍推荐下任,事后口头通知于下属会员。坐馆与揸数的产生亦与之相似。坐馆召集堂口中名人,介绍下届坐馆、揸数情况,由到会者通过;如果大家认为原任德高望重,也可连任这两个职务。1956年10月前,香港黑社会组织新旧两任交替,还举行隆重仪式庆贺一番,后因禁止非法组织集会,便无此

举了,时有一两次仪式也难以引起什么轰动了。

香港黑社会组织中的香主与坐馆等头面人物,其地位还是令普通会员仰目相看的。但是,时至今日,被称之为"新血"者的,绝大多数是目无规矩的青少年,什么帮习道义,与他何干?所以,头面人物也奈何不得,只好顺其自然,从而内部指挥效能日趋削弱。

骇人罪行

1939年,第二次世界大战全面爆发。此后,日本帝国主义军队在大举侵占了中国大陆的同时,于1941年12月发动了太平洋战争,东南亚一带也成为日军攻击的目标,香港岛未能幸免。1941年12月8日凌晨,日本军队空炸启德机场、金钟兵房以及太古船坞,步兵在炮火掩护下由深圳向新界挺进,海军也协同作战。到了9日午时,已近九龙市区,港岛危在旦夕。可是,恰在家园倾覆之前,香港黑社会组织头目及其门徒,却密谋蠢动发财,极尽烧杀劫掠之罪恶。

9日下午,大约有660名左右粗壮大汉,在软州街的一幢楼房天台上聚会,一名削瘦烟容的中年登高疾呼:"各位手足,我们发财的日子终于来临了。所有花腰都跑到对江去对付架仔了。我们要把握机会,及时出动。各堂口要齐心合力,互相支持,提防羊牯们的反抗。至于我们内部划分地盘,待稍后各堂口再行商议。各位现在如有什么意见赶快提出来,以免延误发财的时间,……。"此乃何许人也?他是"和安乐"的白纸扇梁棠,虽有鸦片烟瘾,但却粗通笔墨,诡计多端。集会中,有"和安乐"、也有"和洪圣"、"和群英"、"和利和",还有"和勇义"的人。另外,广州陷落后来港的粤东帮也有两人参加。这些人七嘴八舌,各显高见,或提议抢银行,或提议掠民宅,或提议劫金铺、公司,……。结果,无一人能说服众人,吵成一团。最后还是粤东帮两人之一,绰号四眼球的,讲出了一番颇能服人的道理。所云如下:"虽兵荒马乱,羊牯对于财物还是非常重视的。如果轻敌,或者力量分散,遭遇反抗必伤无疑。"随之,还亮出左臂一处伤痕以示佐记。原来这是当年在广州西关一家世宅抢劫时落下的"光荣"伤疤。众人听罢,纷纷计教锦囊妙计。于是四眼球得意地说出计策。他以为,一是要集中力量,至少100人为一股;二是要有足够的武器;三是未行之前,必须先划分地盘,免得自相残杀。众人表示赞同,先把地盘划分出来。各堂口推选一人,以抽签方式获得所分地盘。结果,"和安乐"得旺角区,"和洪圣"与"和群英"得深水涉区,"和利和"与"和勇义"得油麻地区,"粤东"帮由于人手少未参加抽签,地盘划分停当,又规定白布缠绕左臂作为识别标志。胜利二字作为口号,故这伙人等后来被称之为"胜利友"。事毕,已是黄昏时分,各路人马便四头奔走联络,集合本堂口帮兄,准备大发国难财了。

历数黑帮罪恶,说来令人发指。首先,"和利和"、"和勇义"两个堂口,共约出动250人,在上海街找到两家刀剪店,破门而入,各自找寻适用的架撑——武器,如西瓜刀、牛肉刀和大菜刀。然后,分成五组,进行活动。言明:单独发现财物,归个人所有,集体发现的则见者都有份。而且还商定:不伤人、不劫色。但在抢劫时,就顾不得许多了。如在上海街附近榕树头的某号4楼,三名匪徒轮奸一名年仅13岁的少女,致使其跳楼自尽。

9月、10日，各区警署人员不知何故，无人出勤巡逻，当然若干警员被调往前线协助英军行动为明人所见之外。这样，“胜利友”得以横行肆虐。9日整晚，黑帮奸、杀、烧、掠，无恶不作，深水涉、旺角、油麻地三个地区，早已混乱至极，惨不忍睹。上海街的金铺集中地，则为重点抢掠目标。其中有一金铺未能疏散，铺主拒绝交出金柜钥匙，被抢劫者乱刀砍死。5位店员因不知店主钥匙所藏，也被逐一砍死。最后的死者乃是一名18岁少年，苦苦求饶，言父母双亡，还有一祖母靠他侍奉，也未能幸免。至于其他的银铺商户及一般居民，其财产损失，或被杀被烧的，简直不计其数。

10日早晨，黑社会人物已将上述地区洗劫一空，便向南继续发展。起初因南面多数为外籍居民栖息地，因不知底细，不敢贸然动手。可现在，各区已被洗劫殆尽，九龙城区也早被湖帮的福义兴反复洗劫，何况日军已进入九龙市区，再不动手就坐失良机了。于是孤注一掷，向尖沙咀拓展新地盘。这时，许多黑社会以外的地痞无赖或胆大之徒，也纷纷趁火加入打劫行列，和安乐主力率先捣毁九龙粮仓大门，人群蜂拥而入，掠劫大米、砂糖、棉纱、布匹、罐头和洋酒等等。留守员工或伤或死，多达十人。随后，黑社会人物袭击黄埔船坞，原以为会有所得，不料全是机械或钢铁材料，恼羞成怒，一把火烧毁了整座船坞。

接着，匪徒们又向红勘三约的居民点进发。战前的红勘、土瓜湾一带，家道足者甚少。尽管如此，匪徒们仍想水中捞油。他们先把各户人家赶到街中排列成行，点然一堆易燃物品，然后逼迫居民交出财物。如若不从，就把居民推入火堆活活烧死。据一位目击者张老太太回忆，她自己的一位同胞兄长，就是这样惨死的。还有一位老妇人，为抢回匪徒抛进火中的一领棉絮，扑上前去，歹徒却一把将她推进火堆，可怜老人就这样活活烧死了。

下午，匪徒们烧钉抢掠，前进到九龙城道北帝街附近时，与正在该区烧杀的潮帮人物遭遇，狼虎相斗，大打出手，一场恶战下来，死伤不计其数。晚上，匪徒又回军尖沙咀，这个时候，抢劫的已不仅是所有的黑社会人物了，还有不少地痞无赖。甚至他们的家属，也肩挑手提，大包小裹，趁乱发财。他们都用白布缠左臂，手持锐器，破门而入，喝令屋主蹲下，拳打脚踢。然所胡乱翻腾，寻找值钱的物什。金钱自然不肯放过，甚至连眼镜、发饰等物也要抢去。临走时，乒乒乓乓乱砸一通，扬长而去。洗劫尖沙咀之后，部分匪徒又回军角地区，以为还有“漏网之鱼”，再度扫荡。

港岛警察与九龙警察比较起来，尚能就地维持秩序，故而还未促成大乱之势。但是，九龙方面抢劫消息传来，港岛方面的黑社会组织——“和合图、“单义”两股堂口，也按捺不住，聚众过江。“单义”的一名红棍想出妙计，英军由九龙撤至港岛的铜锣湾及北角，并在此集结以对付日军。而上环以至西环部署甚少，因而有些往来于港、九两地之间的居民。暗想：何不渡海到九龙去发财？于是，11日上午，他率领两帮人等约60余名，胁迫8只小船艇，由上环码头渡海到九龙山东街码头登陆，先到钦州街跟“水房”的梁棠联系，梁棠以为这个顺水人情还是做得的，既然自己已经捷足先登，就让他们再搜刮一次吧，且浙出手下协助。于是，再度洗劫又开始了。由于商店堂铺早已被抢劫，这回的目标主要是住户。但是这些住户都是小户人家，平时仅可温饱，省吃俭用也许有几个钱，这时也已补贴家用，哪 还有什么节余呢？因而，这帮人物所到之处，抢到的也只是新旧衣服、米油盐茶，甚至日用品也照拿不误。结果，使一些人家衣食无着。这是匪徒在九龙的最后一次搜刮。因为日军在12日黄昏已经攻下市区了。

也就是在这最后一次搜刮中，出乎意料地遭到了一次抵抗。事情原委是这样的：在今日的大角咀一带，原来是修船工人居住的

棚屋集中地，因为破破烂烂，初时的洗劫者不屑一顾。但是工人们仍然提高警惕，由青壮男子组成自卫队保护妇孺，准备一旦万一发事也好反击。恰巧，最后一拨匪徒路经此地，一念之差，总觉得还有些油水可捞，于是呼啸而上。不料，木屋顿开，一下子冲出数十名手执铁具的大汉，挡住来路，恶战一场。这帮乌合之众哪是工人们的对手，一下子倒下了十多个。12月12日，日军侵占九龙，九龙居民进入更黑暗更悲惨的时代。

1956年在香港发生的黑社会组织双十大暴动，是由台湾特务一手策划的。自国民党败退台湾之后，每年10月10日辛亥革命纪念日（国民党政府是把它作为中华民国国庆日看待的），都以机票、食宿引诱海外同胞赴台观光，港澳地区也对亲蒋社团补助聚餐费、花牌费，并印制大量的青天白日旗，令这些社团四处张贴，以壮门面。继之，亲蒋报纸刊物，大加渲染，讨好蒋家政府。当时香港的涉置区，包括黄大仙、石峡屋和李郑屋村三处，每年10月10日，都是亲蒋人马活动的重点区，张贴标语、挂旗等。1956年10月10日也不例外。早在8日，李郑屋村涉置区的一个居民组织（属亲蒋派人士吴某把持）领回不少青天白日及若干庆祝补助费，吩咐各位成员加紧布置。当晚每户十面旗，贴到或挂到门外显眼地方。结果，上述三个涉置区未到双十那天，已经是旗山旗海了。9日午间，又再次在临街楼群墙壁上贴满纸旗、标语、纸串等等，甚至连浴室、公共厕所也照贴不误。

可是，李郑屋村却因挂旗问题，出现了纠葛。10日上午，涉置区一姓李的职员，看到公共墙壁上张贴着花花绿绿的纸物，认为这与管理条例有悖。于是，通知居民自动拆去，但谁敢应声呢。该职员只好自己动手拆了，然后回到办事处办公去了。可是，当那个居民组织知道此事之后，一个绰号为猪肠粉（"十四K"分子）的男子，集合三四十人包围了办事处，质询此事，职员解释一番，但未能被接受，人群云集，后来竟达600多人。办事处职员见势不妙，忙通电深水涉警署，请求派警维持秩序。20名警员随后赶到，但发觉实在是警力有限，只能是采取保守态度。滋事分子见状，胆子也大了，由猪肠粉提出条件，限涉置区在15分钟内答复，否则采取行动。条件是：重新张贴上纸旗，并加上蒋介石像；燃放价值五百元的爆竹作为认错；李姓职员向蒋介石像三鞠躬道歉；在全港大小报章刊登由滋事分子拟定的道歉启事，不得更改；以纪律处分于撕旗职员。条件苛刻之甚，办事处难以答复。

猪肠粉原来只是一个摆摊卖猪肠粉的，哪有这等精明？细想原委，是那个居民组织的吴某幕后操纵。吴某原来是台湾国民党中央委员会第六组（专门负责海外工作的）的外围人物。在教唆猪肠粉提出条件之后，立即派人打电话向在××戏院开坐的梁××报告。梁××是六组驻港特务头目，公开身份是出版社副总编辑。梁××获悉情况，立即奔赴现场，与吴某商议计策。岂料事态发生变化。原来涉置区办事处主任，为了息事宁人，竟然答应滋事分子的部分要求。但滋事分子拒不让步。深水涉警署援兵赶到，为首的是位副警司。另外，九龙警察总部也取消各级警务人员休假，待命行事。

梁××与吴某，也设立临时指挥部，当梁××获悉官方让步之意后，急令滋事分子要为"国家"争口气，条件不得变更，如有拖延，立即以暴力相对。接着，暴徒们蜂涌而入办事处，冲开警察拦护，见人便打。那位副警司，立即吩咐部属，全力保护20多名办事处职员离开。但暴徒们一面纵火焚烧办事处，一面追打警察和职员，直至在永隆街口展开混战，致使警察职员多人受伤，暴徒最后被警方发射的催泪弹驱散。

事已至此，本应告结。但是，梁××却想乘机掀起大浪。还有比梁××更有地位者，乃是军统（六组属于中统系统）派遣在港的头

目毕××(少将)。于是,梁××便把事件始末报道上级和毕××。毕××指示,此后此事由军统处理。以后,事态发展进入了另一个阶段:直接与台北方面联系,获得指令。同时,香港警察总部的政治部主任英籍人哥×,也召集几名部属研究此事 ,得知台北驻港特务机构有可能从中策划,为避免事态扩大,便采取种种措施,抽调各区警署人员一部分到九龙总部,并令九龙总部尽量多派警员守护现场,防止暴徒再次集结。

岂料,台北方面已直接派遣物务前来指挥,利用这个偶发事件做起文章来了。10日当天傍晚,在九龙长沙湾道××号2楼屋内,潜伏在港的军统物务陈×阶,作为毕××的心腹助手,又与"十四K"人马密谈,面授机宜。指出,此事是可忍孰不可忍,为了"国家"的体面,为了香港方面不敢轻视"右派"力量,台湾方面准备轰轰烈烈地大干一场,希望"十四K"和香港洪门兄弟报效"国家",把左派打得落花流水,出出这几年的怨气。5名"十四K"头目听得眉飞色舞。陈×阶继续指示:由十四K联络全港洪门,编成5个大队,人数、武器、联络事宜,10月晚10时之前完成;由台湾方面派人指挥,5个大队以孙逸仙先生为编号,台北来人分别以孙君、逸君、仙君、先君、生君作为代号;大队召集人仍以"十四K"人物为主,其他若忠贞可靠亦可,人选得立即通知指定联络人×先生,必要时召集学生参与宣传工作;香港总督葛量洪在度假,署理港督戴维德才智不足,尽可放手大胆干,攻击对象主要是左派报馆、商店、学校、社团、工会……等等,力求一举摧毁左派在港实力;斗争区域主要是九龙与新界,香港方面视情况发展而定,尽量不要分散精力;各大队于明日(11日)午间领取连夜赶印的"国旗",战斗指挥部暂定为长沙湾球场,……如此如此,陈×阶唾沫飞溅,布置停当。

就在10日晚9点30分,一场大规模的洗劫发生了。一辆消防车被推倒,若干警察及消防员被玻璃瓶、砖头打伤;嘉顿公司十多辆货车被烧毁;新中国货公司、荣华茶楼、大丰国货公司……被砸开门窗,推动一空;大发土产公司、学生书店、元×参茸行、益丰食品公司均遭洗劫;周生生金铺被毁坏,但保险库坚不可摧;暴徒围攻九龙警察总部、旺角警署和九龙交通部,警察关上大门,采取保守态势。

11日凌晨,受害地区逐渐扩展至旺角、长沙湾以及整个深水涉区。11日早晨8点,暴徒们分别集合,多者二千,少则三百,长沙湾球场,更是人头攒动。球场内外还有约二百左右的骨干分子臂缠白布到处巡逻。一面青天白日巨旗不知何时树在球场中央。可能整个九龙地区的黑社会组织都已接到通知,编成若干大队。军统特务陈×阶,也到处驱车指挥。上午,暴徒们首先攻占了中建国货公司、龙门冰室、雪山冰室、×祥匹布店,益群食品公司……等,掠烧一空。警察却不敢单独行动,只能百人方队在远处向暴徒施放催泪弹。

同时,台湾方面又派出7台特务来港,致使暴乱形势更加恶化。一是凡进入北九龙地区的车辆,都要用10元或10元以上代价购得一面纸旗,贴在车头之上,方可能行。一位佩戴名贵金表的车主竟被诈取1000元。有些车辆一路驶过,竟然被勒索十一次之多。二是发放特别通行证给他们的同路人以及有特殊身份的人。三是整个北九龙地区的商户被暴徒强行勒索,言之支持反击香港左派的斗争,如若不"捐助",抄家灭族则有之。少则100元,多则竟达5000元。如长沙湾道一个五金店,因挂一幅毛泽东像,被勒索5000元,还强迫店主在门口跪罚半小时。"捐助"之后,发给暗玛纸旗贴在显眼处,据说便无人敢来骚扰了! 四是围攻香岛中学、嘉顿公司和宝×纱厂、南×纱厂、东×酱油厂,掀打左派职工,勒索巨款。至于葵湾闹市所有商户均遭劫掠,极少幸免。五是酝酿成了轰动中外

的惨剧，即焚烧瑞士共和国驻港领事馆副领事兼参赞及其夫人同坐的汽车，司机当场死亡，参赞夫妇均负重伤入医院抢救，但参赞夫人终因医治无效，在第三天死亡。

10月11日由早到晚，九龙半岛被烧杀抢掠，已无半寸净土。据统计，被洗劫焚烧的工厂、学校、工会、商店不下300家，死伤人数到11日下午5点，已过300人。至于参加这次暴乱的人数，除了乘机混水摸鱼的居民之外，各堂口黑社会人物竟达3万人之多。台北方面，则大加赞赏，鼓励暴徒为"护旗"战斗到底。但却回避这场事变与台湾的联系。

下午3时，港府召开高级紧急会议。署理港督戴维德决定颁布戒严令，并调英军进入市区，维持秩序。戒严令明言：由11日晚上7时30分起至12日午10时止，整个九龙半岛将实施宵禁。参与者将指挥部由长沙湾球场移至于葵涌的一处民宅，筹划下步密谋。主要事件有：一是洗劫三×布厂、联×兴漂染厂以及一家工会宿舍，二是血洗荃湾，杀死居民50多人，被强暴的妇女有60来名，伤者不计其数，至于财产损失，则难以估量；三是攻占港九工联荃湾医疗所，人员伤死数名。但是，香港政府逐渐控制了局面。

10月13日，周恩来总理约见英国驻北京代办欧念儒，严正指出，在九龙的中国居民，其生命财产在国民党特务的残杀劫掠下遭受重大伤记损失，特表示极大的愤慨和关注。对于香港英国当局未能采取有效措施，制止国民党特务分子策划的暴乱，以保障中国居民的生命财产，提出严重抗议。强烈要求香港英国当局立即采取有效措施，严厉制裁国民党特务分子，切实保扩在港九的中国居民和中国政府附属机构和企业。同时，英国政府应对上述问题予以答复。中国政府保留在以后提出要求的权利。周总理这番话，指明了这次暴动的性质，斥责了台湾国民党特务的丑恶行径和香港英国当局的软弱立场，果断地表示了中国政府的态度。

在中国政府压力之下，港府加快步骤进行大搜捕，自13日晚至16日解除戒严令，共拘捕人数达5300余人。当然，真正的黑社会人物确实不少，但也不敢肯定没有无辜市民受牵连。但港督葛量洪否认国民党策划、指挥暴动，而且竟然指责周总理对港府的措施不当的批评为"干预内政"，把这场暴乱说成是香港"难民"对"左派"的报复。由此，港府还向中国政府提出了"反抗议"。香港英国当局之所以持这种立场，应该联系1956年的国际局势加以解析。当时英国和美国是国际政治关系中的伙伴，而英国视美国为西方世界的盟主。美国当然庇护台湾当局，仇视中华人民共和国了。因而，香港英国政府怎敢指逆盟主之意，抨击台湾呢？除此之外，港英当局也有从港岛的安全、稳定考虑的因素，这也是可以理解的，只是港岛居民何以能接受？

镖　　行

[illegible]
3,
日

什么是镖

镖行是缘票号而生，理由是“镖者，金票也”。保镖就是保金票。

镖局和票号的关系，确实是一个值得探讨的问题。首先是镖局和票号均是封建社会内商品经济高度发展的产物；其次是镖局和票号都是属于封建经济范畴，都是在“新政”的冲击下由鼎盛急转直下归于衰落；再其次是镖局、票号和清王朝均有千丝万缕的联系，而且二者是相关企业。

一提起票号，人们立即会联系到晋商。中国两大商帮有南徽北晋之说，而且从经济实力上来讲，晋商要超过徽商。因为晋商控制着票号，在经济领域中有举足轻重之势。可是山西在明、清两朝均不是经济、文化发达的地区，于省份来说称得上是贫穷之地，自然经济居于主导地位，商品经济很不发达。万历时实行“一条鞭法”，山西未能推行；雍正时推行“摊丁入亩”，山西执行时阻力也很大。原因很简单，商品经济不发达，老百姓生产出来的农副产品，一时难以变成银两去交纳田赋。但晋商为何有如此雄厚的经济实力，创造出了富甲天下的山西票号？要弄清这个问题，要上溯到明朝初年。

明初设“九边”以防御蒙元的残余势力南下，防卫的重点在山西地区。当时山西布政使的辖区还包括现在的河北、内蒙、陕西的许多地区。沿边的军事重镇如章化、大同、东胜、榆林、太原、延绥……或设于山西境内，或临近山西省区。所以山西就成了明廷对付蒙元残存势力南下的战略后方和补给基地，出现了许多军需承包商，这些大小承包商均发了“军财”。

民族关系缓和下来后，明廷又开了“茶马互市”和沿边少数民族进行贸易以通有无。名为“茶马互市”，其实贸易的范围很是广泛，盐、布、绸以及百货之属无所不易。晋商利用地利之便垄断“茶马互市”，从法律形式上来说“茶马互市”是官营，可是山西商帮也成了互市的承包商。

万历之后明王朝的防卫重心已转向了山海关外，山西失去了军事重镇的地位。但是此时的晋商羽翼已丰，积累了雄厚的资金，已有虎视黄河两岸、大江南北之势。位于大运河汇入长江的水衢扬州是中国南北商帮的会聚之所，晋商、徽商均“择扬州而居，以窥天下之利”。二者虽然同居一城，但仍然保留着自己的传统和特色。晋商善于聚财、守财，经营上比较保守重信，生活上也比较有所节制；徽商在经营上比较灵活，生活上好大肆挥霍。

晋商发祥于承包军需和茶马互市，和朝廷有传统的联系，好走上层路线。晋商南下北归均沿京杭大运河，所以北京是其中转基地。在扬州“窥天下之利”，在北京“窥天下之势”，“挟利势而无敌于天下”。

综上所述，晋商这个概念不是活动在山西地区的商人，而是山西籍的商人。许多地区的会馆称之为山陕会馆，从广义上来讲，晋商这个概念还包括部分陕西商人。许多晋商

在经商地区已经生活了许多代，但仍然保留山西省籍，其原因是山西商帮的势力大，招牌响，可做依托。

晋商足迹遍布全国，为了保障自己生命财产的安全，当然要寻求保护。不但要寻求官方和半官方的地方势力的保护，也要进行自卫。商人进行武装自卫，可以说是伴随着商业活动的产生而产生的，但自卫的形式有多种。康熙初叶，隐居在陕西华阴县的顾炎武致书在山西的傅山，商议以护商为名建立武装力量以谋反清复明的大业。有的学者以此为依据认为镖行缘起于山西，并推论镖行和票号同根、同源，得出了“镖者金票也”的结论。

镖行的产生并不排除多元论，更不排除镖行笔票号有一种内在的联系。但保镖做为一个行业来说它是独立的，绝不是任何行业的附庸或其中的一部分。因为保镖和被保护对象不是一种简单的雇佣的关系，而是一种对等的合同关系。“丢镖”时镖局要按合同进行赔偿，订立合同的双方有明确的权力和义务。

北京会友镖局的镖师们师徒口碑相传，该镖局创建于康熙年间。即使是口碑无讹，镖行的产生也只能是在康熙末年，或是康雍之际。因为在此以前不存在着镖行产生的条件。

票号的产生可溯源到唐代“奏事院”的“飞钱”，但有文字可考，也得到各界人士公认的说法还是雏形产生于乾隆时期。第一家见诸记载的票号日升昌是嘉庆年间（约 1824 年）在山西平遥诞生的，该店前身是染料庄。在乾嘉以前可以说也不存在着产生票号的条件，因为封建社会内商品经济的发展冲垮了国家对主要商品的垄断专卖制度是镖行、票号产生和兴盛的前提条件。而真正具备了这种条件时应该说是乾嘉之际。

大型镖局的镖路覆盖大半个中国，在主要城市均设有分号和外柜；大型票号的分支机构不但遍布全国，而且打出国门在大阪、神户、新加坡等地设有分号，俨然有国际化的趋势。可是二者对外的经营方式，对内的管理方式都是封建性质的。

镖行和票号有业务关系，可以说是相关企业。镖局不但为票号护院、坐店，还为票号运送银两。票号之所以用“逢百抽五”的高额费用请镖局运送银两，是因为镖局一旦“丢”了“镖银”，将按合同照价赔偿。如果镖局是票号的附庸或是票号的组成部分，那么票号也就失去了请镖局运送银两的意义。

有的票号研究专著上认为“票号兴而镖局衰”，从表面上来看确是如此。庚子之后票号进入了鼎盛时期，而镖局却是一蹶不振了。但镖局一蹶不振的原因绝不是票号兴，只能说是票号鼎盛也并不能挽救镖局的衰落，何况票号由鼎盛到败落也不过是八九年的时间。

票号在咸丰朝渡过了第一个黄金时代。太平天国攻下镇江后切断了京杭大运河，清廷不但漕运中断，而且江南各省的饷银也难以解送到京。此时票号发挥了巨大的作用，利用民间渠道为清廷提供金融服务，几乎成了“国家银行”。此时镖局也发了票号的财，正常情况下运送银两“逢百抽五”，在兵荒马乱的动荡时期绝非此数，价码多少，视路途“匪情”而定。

清廷为了解决财政危机，在道咸以后大肆卖官，四品的京卿、道员之下直至监生（相当于秀才）皆可用银子来“捐”。票号包揽这项买卖，用银子打通了由中央到地方的大小关节，俨然成了吏部的分支机构。

八国联军攻占北京后慈禧。光绪“西狩长安”，户部银库成了联军的“战利品”。清王朝没有国家银行，所以此时完全失去了财政来源。在这种非常情况下，只好再度依靠票号。票号此时也全力以赴支持清廷度过了财政危机，所以庚子以后票号鼎盛。

辛丑条约签订后帝国主义国家开设的汇

丰(英国)、花旗(美国)、道胜(俄国)、正金(日本)等银行在中国的大中城市普遍设立了分支机构。一九〇五年后清廷推行"新政",也开始设立大清银行、大清邮政等新式的金融、邮电机构。各省也设立了"省行"或"官银号"为地方官办的金融机构。当国家和地方的官营金融机构建立起来并发挥实体效用后,票号也就一撅不振纷纷倒闭。所以票号由鼎盛到全面衰落只用了七八年的时间。

镖局的全盛时代是"同治中兴"时期,从时间上来说不但早于票号而且长于票号。辛丑条约签订后镖局一蹶不振,二十年之后以会友镖局的关闭标志着中国传统镖行的瓦解。可是票号不但在辛丑之后"红火"了七八年,而且有的票号苦苦撑持到四十年代的抗战时期。

综上所述,镖局和票号只是相关企业,而且不是同步相关。但镖局和票号在对外的经营方面、对内的管理方面、对社会的交际方面都有许多相似之处。造成这种相似之处的原因是镖局和票号产生的时代背景相同,二者都是封建社会内商品经济高度发展的产物,又都是在半殖民地半封建社会中畸型成长起来的,在成长的道路上和清廷上上下下的官僚体系都有千丝万缕的关系,所以二者有许多相似之处。

镖局和票号有很深的业务联系,可是这种联系并未造成二者之间兴衰与共。但二者的兴衰均和清王朝的政治局势有直接关系。镖局和票号之间的关系是否只限于产生的时代背景相同、成长的时期大体一致、以及业务上镖局为票号运送银两、护院、坐店还是值得进一步探讨,保镖就是保金票说也还需要进行更深入研究。一些研究票号的学者把票号本身拥有的武装自卫力量和镖行混一而谈是有些欠妥的。镖行是由镖局、镖户、个体镖师所组成的一种行业,镖行和被保护对象之间的关系不是简单的自由雇用和受雇之间的关系。镖行的主体部分镖局已经把这种自由雇用和受雇之间的关系上升为权利和义务分明的商业合同关系,丢镖后照价赔偿正是对等的商业合同关系的集中反应,也是保镖做为一个行业而独立存在的具体标志。镖行的独立性不但在研究镖局和票号的关系时要给与充分的注意,在区分镖师和警卫、家丁、团丁、打手……时也应给充分的注意,不要把绅、商、黑社会直接拥有的武装力量和镖行混一而谈。

镖缘水起

北京是京杭大运河的终点码头，运河对北京地区的发展起了重大的作用。隋炀帝把以洛阳为中心的运河北上开通到涿郡(北京)的目的主要是为了东征高丽的军事需要。当时涿郡是辽东前线的后勤补给基地和朝廷的前进指挥所。元、明、清三代是以北京为首都的统一王朝，大运河是连接京师和经济发达的江南地区的交通大动脉，其功效是综合性的，体现在经济、军事、政治、文化诸方面。清代平定三藩之后，南方各省局势稳定，长城之外亦无"边患"，运河的功效在经济上突出了起来。清廷维护运河畅通的直接目的是确保南粮北调，解决北京地区十余万携眷驻防的八旗官兵的口粮和朝廷命官的俸米。

由于京杭大运河横穿海河、黄河、淮河、长江、钱塘江五大水系和直隶、山东、江苏、浙江四大省区，在航管上、运输上有许多复杂的技术问题和跨越省区的河政问题，所以清代设河道总督综理黄河、运河事务，官阶为正二品，并例兼兵部侍郎和右副督御史衔。河道总督额定三缺，北河由直隶总督兼任；南河由漕运总督兼任；东河为专任。河道总督直辖的军队名曰"河标"。本标有左中右三营，分防驻守的部队有八营。河道总督衙门之下辖有"管河道衙门"，直隶、河南、山东、江苏四省的河政官员总计有同知22人、通判13人、州同5人，州判13人、县丞37人、主簿42人，巡检11人，河政机构之庞大可想而知。由于漕运也是跨越省区的复杂问题，所以清代设有总漕部院衙门，简称漕运总督衙门主管漕政。漕运总督驻节淮安，管辖山东、河南、江苏、安徽、江西、浙江、湖北、湖南八省漕政，并节制八省卫(守备)、所(千总)官兵，官阶为正二品(加尚书衔者为从一品)，因例兼兵部侍郎、督察院右副都御史衔，所以全称为总漕部院衙门。漕运总督直辖的部队称为"漕标"，本标有左中右三营，分防的城守、水师部队有七营，驻守运河沿岸要冲之地。在运河沿线还设巡漕御史，分驻淮安、济宁、天津、通州四镇巡视漕务，稽查漕政。巡漕御史是钦差官(监察官)直接向皇帝述职。

由于清代的河政、漕政独立于地方行政之外，所以大运河两岸具有特殊的地位，在政治、经济、文化、风尚诸方面也均有其特殊性。大运河流经河北、山东、江苏、浙江四省，全长一千八百余华里，两岸途经的地区又是人烟稠密经济发达的地区，所以造成的影响也甚为巨大。中国有句俗话，"靠山吃山，靠水吃水"。靠运河就吃运河。吃运河的人，士、农、工、商，各界均有，本书只就黑社会吃运河的情况加以介绍，因为黑社会的存在和发展与镖行的存在和发展是密切相关的。

运河两岸的黑社会团伙通称之为"吃漕的"，吃漕的方式"非偷即抢"，"偷不到就抢"，"偷时被发现就抢"。总之是以偷为主，抢为辅。从官方来讲，"吃漕的"自有漕标官兵进行镇压，偷者锁拿送县，交地方官治罪。抢者格杀勿论。可是官船(运粮船)上的船丁和押

船的官兵对运河两岸的骚扰也足构成一害。为害方式是白天穿着号坎(官衣)为非做歹;晚间官船照例停航,船丁和押船官兵脱下官衣或偷或抢,做案之后只要跑回运粮船,地方官则奈何不得。

"吃漕的"既然敢在太岁头上动土——偷抢官船,对于航行在运河之上的民船更是不会轻易地放过。从历史上来看,人类最早的暴力行动——抢劫行为比交易活动产生的更要早。因为交易活动只能是在生产力发展到一定的水平,有了剩余产品时才可能产生部落之间的交易行为。而在此以前,原始人为了争夺生存空间,原始群之间,部落之间即有暴力行动,而且早期的交易活动,经常伴随着抢掠行为。"神农氏日中为市,聚天下之民,交易而退"。为何非等到"日中"才"为市"呢?其主要原因是光天化日之下便于管理和控制,防止发生暴力行动。早期的西方殖民主义者到达我广东、福建沿海地区时也是"交易"和"抢掠"相结合,在有驻军守卫,或地方势力控制下的武装力量十分强大的地区,有些西方"客人"就以商人的面貌出现;在没有防卫力量的地区,就从事海盗式的抢掠。所以官方、非官方、合法、非法的商业活动都存在着"保卫"问题。国家专卖、垄断形式下的官营贸易,自有国家机器进行有效的保卫。非法商业活动中的与官方对抗行动,以及"黑吃黑"的互相火并的行动,是伴随着非法商业活动的产生而产生的社会现象。早在春秋时期,齐桓公用管仲为相,实行食盐专卖时,也就产生了"私盐"。为了保护私盐经销的顺利进行,非法商人在组织非法经销活动时也就组织了非法武装,但这种非法武装是非法商业活动整体中的一个组成部分,不是,也不可能是商业性质的雇佣关系。明朝中叶以后就有"松江衣被天下"之说,万历年间张居正推行"一条鞭法",实行"一律征银"促使民间商业交易活动频繁了起来,因为农民生产的农副产品只有销售出去后,才能变成银两,来交纳明王朝的"征银"。这无疑是刺激封建社会内部商品经济发展的积极因素,客观上也起到了刺激资本主义萌芽因素产生的积极作用。而大运河的南段正是中国经济、文化最发达的江浙地区,因此明代万历之后,大运河南段地区,镖行产生的条件已经开始趋向成熟,所以笔者妄加推论,大运河上的水路镖,可能比华北平原上的陆路镖产生得要早一些,在明代万历之后,可能产生过雏形镖局、镖户,但未见文献记载,又无口碑相传,因此只敢妄论,不敢妄断,只有抛砖引玉,求教于诸贤达。

清廷移鼎入关,八旗兵挥师南下,"扬州十日","嘉定三屠",江浙地区惨遭空前浩劫,生产力遇到了严重的破坏,刚刚产生的资本主义萌芽因素,亦为战乱所摧残,即便雏形的镖局、镖户已经产生,兵锋所至,亦随兵风逝矣。

十九世纪中叶以后,京杭大运河开始逐段断航,但华北平原上以白洋淀为中心,还存在着一个水网地带,保定、天津、沧州等地区仍有水道可航,所以水路镖仍然留下了一些有限的文字记载和相传的口碑。有些内容前文已述,本章仅就镖行和船户的关系进行阐述。

民谚有云:"车、船、店、脚、衙,无罪都该杀。"其实从事这五种职业的人在封建社会中的地位也不一样,以船户的地位最为低下。车、船同为交通工具,但车户的专业性不强,因为农户离不开车马,历代封建王朝的指导思想均是以农为立国之本,士、农、工、商,农居第二。船户就不同了,明初朱元璋的竞争对手失败后或潜迹江湖水泽,或远走沿海岛屿,所以明王朝实行海禁,"寸板不许下海"。同时极力贬低内陆江河之上的船户的地位。清初以郑成功等人为首的南明武装力量,在沿海地区和太湖水泽之中与清王朝对抗了将近半个世纪,清廷视舟船几乎与叛逆为同意语,所以继承了明朝歧视船户的政策。康雍

之后广东沿海的淡水船、浙江的江山船、江苏的花船又兼有水上妓院的性质，所以船户在世人心目中的地位更为低下。镖师的封建正统思想很浓重，虽然长年以车船为伴，但只和车马结缘，镖局、大车行，大车店、骡马店是相关企业，甚至形成保镖、运输、贩卖骡马一条龙。镖师虽然视走水路为美差，但和船户共处而不合流。

清初，大运河上的官船都是运粮船。康熙时台湾统一由中央管辖后，清廷对福建水师进行了裁撤，将淘汰下来的战船转入内河，成了长江、运河之上接送官员上任下任的官船。康熙和乾隆二帝均六下江南，此时大运河上的官船非常之多，龙舟的护卫船、运输船首尾相接，遥连百里。但这些官船平时利用率极低，中下层官员上任、下任均雇用民间船户的私船，私船上挂起了雇主大人的衙牌，夜间点上带有品级的官灯，于是私船也就成了“官船”。

清末时江、浙一带的官员上任下任，因公出差，大多公然乘坐江山船、花船，富商大贾对江山船、花船也颇感兴趣。江山船、花船上有类似妓院“臭靴”的打手，“臭靴”是船主雇来的，其职责是对付妓女反抗，嫖客闹事。镖师是乘客雇来的，其职责是保护乘客生命和财产的安全。二者各司己责，业务上泾渭分明。镖师和船主不论是一般的客船，还是江山船、花船，均能保持良好的关系，这是职业的需要。镖师最看不起“臭靴”，但“臭靴”也决不会和镖师“叫份”，这也是职业的需要。镖师走水路镖时，如保的是“货镖”，则在运输货船上插镖旗，衣着打扮也“带像”。如在水道上走“客镖”，一般不在客船上插镖旗，衣着打扮也不“带像”。插不插镖旗，带不“带像”都是根据工作上的需要，因为大运河的水道上贼匪们的作案方式都是入夜之后暗偷、暗抢，镖师也是根据具体情况或明保或暗保。大体上是货船明保，客船暗保，但江山船、花船上的“臭靴”都挺“带像”，所以不明真像的人就把二者混一而谈，这是不适当的。

京杭大运河未断航时，水路镖是镖行的大宗买卖，运河开始分段断航后，不几年也就进入了“同治中兴”时期。这时虽是镖行的黄金时代，但水路镖已是局限于运河沿线的部分地区，因此水路镖的影响和作用主要是十九世纪中叶以前。京杭大运河也可以说是镖行最早的一个摇篮，但这个摇篮还没有等到婴儿成长为中年壮汉时就消失了。消失了也就意味着被遗忘了，所以小说中，评书艺人的段子中，一般世人的心目中，镖师的形像都是马上健儿，或是夜行高手，不是驾舟弄帆的水上豪杰。

北京最大的一家镖局是会友镖局，它一直存在到一九二二年才走完了自己最后的路程。它不但名气大，给市民们留下的印象也深，都知道这家镖局是康熙时代开设的，有二百多年的历史。老北京的市民有个习惯，就是什么东西都是老的好，吃米讲究吃陈年的老仓米，喝酒要喝窖存的老白干，所以商人们迎合这种心理，把新米熏成老米，把新酒乔装成老酒，到市场上加价出售，以显示本店资本雄厚，存货多，来个名利双收。有人认为会友镖局开创的时间，可能比康熙要晚一些，是雍乾老店，即便确是康熙年间创办的，也是康熙末年，或是康雍之际的产物。因为康熙初年，汉满间的民族矛盾还很尖锐，统一战争尚未结束，生产力还没有得到全面恢复，商品经济的发展也未能超越前代水平，封建人身束缚也还普遍存在着，不存在创建镖局的条件。

统一 战争结束后，清王朝的统治得到了相对的稳定，但人压迫人的社会里，社会的稳定总是相对的，所谓稳定就是没有发生大规模的阶级对抗或民族对抗的战争，也没有“匪情”。但贼资的活动，在“盛世”中也是不可避免的正常现象。匪、贼、盗是阶级社会的必然产物，匪、盗、贼是三个不同的概念，匪是揭竿而起，和封建王朝公开进行武装对抗，但不一定有政治要求和主张的武装力量。盗有“偷

盗”和“强盗”之区分，“偷盗”者暗窃也，“强盗”者明抢也。贼者，小偷小摸之暗窃也。镖行把自己的对手统称之为“贼”，镖师所称的贼是小股的“匪”、“强盗”、“偷盗”这三概念的综合外延。

在我国封建社会里，政治上相对稳定的盛世是不难出现的，可是政治上的“盛世”，也是自给自足的自然经济的盛世。政治上是“盛世”，商品经济也得到发展，封建人身束缚全面松动，却只有康雍乾时代，所以镖行只能在这时诞生。

商品经济在我国已有数千年的历史，但雍乾以前的商品经济不外是三种形势，(一)是邻近地域的民间交易；(二)是为官僚贵族服务的长途贩运；(三)是国家的垄断贸易(专卖物资)和官方严格控制下的交易。邻近地域的民间交易是自然经济的自然补充。为上层服务的长途贩运，不但为上层服务，而且依靠和附属于官僚贵族阶层。国家的垄断和控制下的贸易，是国家机器运行过程的一个环节。自然经济的自然补充不可能请镖行去保护；为上层服务的长途贩运；为国家垄断、控制的官营贸易，自有国家机器保护运输过程中的安全。只有在康雍之后形成的商品经济，才具有较大的民间性和自由性，才需要镖行去保护。

既然康雍之际镖行产生的历史条件已经具备，那么镖行的雏型是如何产生的呢？政治上动乱的地区，匪患不断的地区，商人对之是裹足不前，避而远之的。无匪患的地区，在封建社会即称之为太平之地。可是太平之地也不乏盗贼之忧、商人长途贩运仍然需要有一种外在的保护力量，在这种形势下，华北平原上的保镖行业应时而出。

冀南豫北的民风多习武尚勇，练功者豪侠仗义，好打抱不平。路遇盗贼抢劫商人旅客时挺身而出，抗暴安良是武德所系，驱走盗贼之后，认为自己对弱者有帮人帮到家的义务，往往送上一程，目睹商旅进入安全的地界后才返回。被救护者自然是千恩万谢，援救者最初认为这只是一种义务。后来逐渐发展成为过境商人登门请求保护，于是义务也就向着职业发展。

镖行的雏型是三二习武之人，在交通枢纽之地，等候要求保护(雇用)的商旅。他们推着一辆小车子，车上装着武器和生活日用品，为了醒目，车上往往插着一面小旗子，旗子的功效类似商店的幌子。过境的商人和他们谈妥后，就推车上道，送上一程。发轫之初，送的路程不会太长，本乡本土、地熟人灵，一远离本地区未免人地两生，所以雏型的镖行有接力衔接的性质。因为原始的镖师是本地人、盗贼也是土著之士，双方都很熟习，若考究起习武世序来，说不定还是一师所传，低头不见抬头见，彼此都知根知底，所以都不会做出“绝”事来，留有再见面的余地。镖师和盗贼都是熟人，都不会做出“绝”事来的特殊关系，奠定了双方共事的准则，而且贯穿了镖行的始终。

原始镖师的团伙，根据组合之初的不同结构，向着镖户和镖局两个方向发展，以同族、同里为基础的团伙，往往形成镖户；以习武练功之友为基础的团伙，大多形成镖局。

“镖”字望文生意是一种武器，属于暗器的范围。旧小说中称之为金镖，有“金镖压绿林”之说，其实金价高而质软，绝无用之制造武器的道理。金、斤二字同音，金镖者，斤镖也，镖这种暗器轻了杀伤力太小，重了打不动，一斤一个较为适合，故称之为斤镖。镖师之中善使镖这种暗器的人固然有之，但镖太笨重，身上不便多带，不是镖界偏爱的武器。

镖行之所以被称之为镖行，确实和镖这种武器有关，镖行发轫之初，原始镖师的小推车上放着的生活日用品和武器中，最醒目的武器是许多短矛，短矛的头类似镖，一排排的短矛，矛头朝上立放着，以便于遇到贼匪拦路时迅速“飞”出去，其实这种武器应称为“飞矛”，由于矛头类似镖的形状，所以世人又称之

为“飞镖”，它比镖的杀伤力大，飞出去后又便于找回来，重复使用，也可当做近战武器，用于白刃格斗。久而久之，世人就把原始镖师的小推车称之为镖车，车上的小旗称之为镖旗，镖行的名称也就确立了下来。

还有一种说法是：“镖”是指镖师所护送的财物银两，所以镖行的人管外出执行任务叫“走镖”；财物银两被贼人抢去称之为“丢镖”；贼匪们管抢夺镖师护送的财物叫“劫镖”、“夺镖”。笔者认为两说有一定的内在联系，甚至是因果关系，前说是因，后说是果，两说结合起来，是较为完整的释意。

世间存在着的事物，都会在文学艺术中有所表现，清末民初，以镖客为题材的小说喧闹一时。可是，保镖这一题材且不说不见之于唐宋传奇、宋人评话和明代的小说，就是成书于乾隆年间的《红楼梦》也未涉及镖行的内容。《红楼梦》号称中国封建社会末期的一部百科全书，三教九流，五行八作，无所不包容，无所不反映，镖行在书中无立足之地，可见镖行在当时的影响还不大，镖行的黄金时代是“同治中兴”时期，存在落后于意识，所以镖行反映到文学艺术中时已是清末民初之际。尽管进入二十世纪后，镖行已迅速衰落，可是“达官爷”（镖师的尊称）在小说和评书艺人的演说词中正在走红。

镖行不同于土匪

镖行和贼匪是斗争的双方。镖行的存在单方面依靠贼匪的存在,因为没有贼匪的盗窃和抢劫,也就没有人会花银子雇用镖师保卫生命和财产的安全,镖行也就没有存在的必要和可能。所以镖行的存在和发展,不但依靠商品经济的兴隆和发展,同是依靠贼匪们的存在和发展。如果商品经济发达,交易的商队络绎不绝,可是四境安康没有匪情贼患,镖师们也只好另谋生路。

贼匪们铤而走险的目的是盗窃、抢劫钱财。图财害命,杀人越货,在受害者看来是一个统一体;在官方看来是一个案件。但从匪贼 们角度来讲,图财和越货是目的,害命 和杀人是手段,是一种最好不采用的手段,因为害命和杀人的过程中必然要引起受害者的反抗,妨碍图财和越货的顺利进行,同时一旦出了人命,地方官由于职责所司不得不过问,事情闹大了,不但马步捕快会奉命限期缉匪归案,甚至巡防营也会出动限期剿灭以绥靖地方。所以贼伙、匪股拦路抢劫时总是横刀舞枪,拿出一副山大王的面孔,满脸杀气,商人行旅见到后如吓得叩头求饶,或是弃财而逃,那是贼匪们最期待的效果,因为不杀人就达到了越货的目的,如果这个匪读过孙子兵法,他就会说:"不战而屈人之兵矣!"

镖行的目的是保障雇主生命财产的安全以收取酬全,和贼匪武力对抗是镖师为了达到目的的一种手段,而这种手段是镖师最不愿意采取的一种手段。因为镖师无剿匪缉盗的责任和义务,只要不丢镖,就是完成了任务,既然完成任务的途径和方法可以是多样的,镖师当然选择不流血、不对抗、不动武的和平方式。可是来者不善、善者不来,贼匪和镖师都是吃镖路上这碗饭,敢来劫镖的一定是剽悍的强人,敢出来走镖的也一定是武艺高超的镖师,否则不但会丢镖,还会丢命,一旦相遇,双方心里都有个"谱",不会帮胡来,更不会妄动。土匪们常说:"人为财死,鸟为食 亡,豁着干啦。"但人活着才能享有钱财,人死了钱财是带不走的,贼匪虽称为亡命徒,其实都是期弱畏强的惜命鬼。和镖师相遇之后,当然明白不杀 人就能越货只是幻想,但杀人的过程中,很可能也被杀,人死当然也就财空。所以贼伙匪没有绝对的把握、绝对的优势和周密的善后安排时,是不会用流血的方式进行一场殊死的搏斗来劫镖的。但拦路抢劫本来是"把脑袋挂在裤腰带上"的事,何况又是两强相遇,很难说谁具有绝对的优势和善后安排,更不能保证不出差错,所以再强悍的贼匪,拦住 镖车时心里也有点打鼓。因此,镖师利用贼人胆虚的心理状态展开和平攻势,以求达到而屈人之兵的目的。斗争双方的战略、战术的指导思想都是"不战而屈人之兵",可是贼匪们从实践中得到的经验是:镖师这个朋友是战而不屈的角色,更不会不战而屈,这是由职业性质所决定的,而战与不战,流血与不流血的主动权不掌握在镖师手里,全凭自己决定。镖师从实践中得到的经

验是:贼匪是个知难而退的朋友,只要给他面子,他就会不战而屈,高抬贵手,放自己过路,避免一场流血格斗。用贼匪们的行话来说就是:留得青山在,不怕没柴烧,放走了扎手的(镖师),就能捞到顺手的(无抵抗能力的商旅)。用白刀子挣白银子;要用红刀子挣白银子,划得来划不来就难说了。所以镖路上斗争的双方虽然经常相遇,可是真正上"斗"了起来百不遇一,发生流血事件更是"斗"中所稀见。

镖师们在走镖过程中,最常碰见的是"打杠子"的朋友,所谓"打杠子"的都是些半路出家的业余贼匪,不但劫道的经验阅历不深,而且武艺往往也不高,或三五结伙,或数十成群,临时组合起来捞一把,这些团伙大多是输光了的赌徒,或是村镇中的无赖,手持大片刀或红缨枪,身上头上打扮得花里胡哨,脸上有时还勾着花脸,拦住镖车去路时,口里唱着由评书艺人那里学来的套语:"此路是我开,此树是我栽。若从此路走,留下买命财。牙蹦半个不是字,大刀管杀不管埋。"镖师一见就知道是群利巴,也范不上和他们废话,"三下五去二",就把这群"山大王"通通打翻在地,把刀搁在他的脖子上教诲几句,劝其改邪归正,当个老老实实的庄稼人,然后放他走人。如果"山大王"确实改邪归正了,那么和镖师也就只有此一面之缘;如"山大王"在实践中闯了出来,由"业余"上升为"专业",真正的落草为匪了,那么总会有和镖师重逢的时候,既然是重逢,当然就是故知,况且故知还有不杀之恩,当然要继续交朋友。镖师和利巴们交手时不但不杀,而且尽量手下留情,不把"山大王"们打残,这固然是为了交朋友,同时也为了别结冤家和少找麻烦。因为"山大王"们好歹也是地头蛇,一旦出了人命,就会总缠镖车处处做对,时时寻机报仇。同时只要一出人命,镖师就得报案,地方官验明正身,查清真相后才能了结,说不上要耽误上十天半个月,给自己找一身麻烦。

走镖的路上,碰上一群"山大王"是小事一段,可是遇见了"朋友"就得好好应酬应酬。按照走镖的规矩,沿途要喊镖号,镖号又称为"趟子",因此镖行内部称走镖为"走趟子"。镖号是"合吾"二字,其意是"和我合的来的",也就是"朋友"之意,越是爱出事的地段,镖号喊得越要勤,目的是向朋友——贼匪致意,礼多人(贼)不怪嘛。过桥、过山口时"合吾"二字喊得要抑扬迂回,叫作"凤凰三点头"。因为朋友大多在这些地方恭候镖车,如贼匪是打过交道的"熟人",看见镖旗后就打算放镖车过去,是不看僧面看佛面的仗义朋友,他就也喊一声"合吾"。于是埋伏在暗处的小贼们听到首领的号令,也就一齐喊"合吾"以壮声势。这时领队的镖师赶紧下马,走上前去和贼首见礼,不管认识不认识,一律抱拳拱手道:"当家的辛苦了。"镖师称贼首为"当家的",就等于承认贼匪是镖行的老板,镖行的这碗饭是贼匪赏的。如二人未见过面,贼首就会说:"贵宝号的某某达官可好?"镖师回答:"小字号的某某托我向您问好,这回又惊动宝山,在下姓×草字××,吃的是朋友饭、穿的是朋友衣,又给朋友添麻烦了。"这几句话是恭维贼首的,但也是实话,于是彼此叙叙旧,拉拉老关系,又谈谈新,这个朋友就进一步交上了。

如果朋友看见镖旗后不买账,听到镖号后不答腔,横刀拦住去路,是位生脸的朋友,眼看就是一场斯杀,可是领头的镖师却赶紧跳下马来,放下武器,上前施礼道:"当家的辛苦。"贼首也回礼答道:"掌柜的辛苦。"这时镖师要自报名号,可是不能问"当家的"名号,因为为贼、为匪,焉有留下姓名、籍贯、住处之理。接着双方用黑话对谈,镖师得承认吃的是朋友饭,穿的是朋友衣,天下习武之人同师同源,所以得讲江湖义气,求朋友借路。如果缘份,朋友交上了,贼首同意"借路",就会回头喊一声"合吾",埋伏在附近的小贼,有几个人就喊几声"合吾",以示人多势壮,有时"合

吾"声连接不断,喊上好大功夫,其实未必有那多人。

如二人话不投机,总也说不拢,贼首叫镖师留下××两银子买路钱才肯放行,可是镖局的规矩是绝无交买路钱之理,这个例不能开,交了买路钱不但镖师栽了,也没处报账去。这时镖师只好说道:"既然当家的不肯放小字号过去,那也别叫弟兄们伤了和气,在下就陪当家的几招,当家的赢了,我就照着您的吩咐办,如在下赢了,求当家的放我们过去。"这时出阵的二人都很明白,如果镖师赢了,贼首理当要借路,如镖师输了,也用不着交买路钱了,镖车上的东西全归贼匪了。一般说来贼首们重江湖义气的,如果输了,会借路放行,但也不排除恼羞成怒后仗着人多势众,背信行抢。

和贼匪谈判,镖界行话称之为"点春"。因为与贼匪相遇,本应是一场厮杀,异常严酷凛冽,恰如寒冰冷霜,如谈判成功,自然是冰河解冻,带来大好春色,故称之为"点春"。吃镖行这碗饭光凭武艺高强还不行,还要"点春"有术,方能化险为夷,趟开镖路。总的说来在发生劫路时,匪方有人出来答话就是没有关闭谈判的大门,只要镖师不卑不亢,"点春"得当,都能交上朋友,化险为夷。从匪首贼头们的角度讲,他们横刀拦住镖车去路时,往往是正等着镖师前来"点春",因为只敢"捞顺的",不敢碰"扎手的",未免在"小的们(部下小贼匪)"面前也显得跌份,难以压众。对没有什么真本事的匪首来说,劫镖是醉翁之意不在酒,对内是树威,对外是找朋友。可是镖师对这种朋友也不能慢怠,俗语说:"羞刀难入鞘",要是点僵了,也会弄假成真,因为没有真功夫的人往往有混劲,急了眼后就铤而走险,不考虑后果。

镖师们赶趟子时最怕碰上"饿虎"。"饿"者,饿红了眼也。"虎"者,有些真本事也。饿红了眼,而又有些真本事的贼匪,见了镖车当然志在必夺,所以和"饿虎"相遇,无"点春"之余地,只能是景阳岗上的老虎与武松——你死我活。"饿虎"劫镖时绝不出来答话,因为已经志在必劫,氢也就没有必要出头露面,叫镖师给他画画像,登登记,好来个冤有主,债有头。"饿虎"劫镖大多首先阻断交通,如破坏桥梁,设置路障,其中最常用的方法是事先锯断了路旁的两 棵树,用绳子牵着,等镖车一到,立即放倒,同时树倒就是动手的号令,潜伏在路旁的贼匪们一拥而上,见了镖师后不容分说举刀就砍,由于倒树断了道,押车的镖师无法打马狂奔夺路冲出,几个贼罪用车轮战的方法困住一个镖师,当镖师们都被"钉"住后,小匪们就扛起镖车上的财物狂奔而去,车上的东西差不多被抢光了时,一声口哨,围困镖师的贼匪们狂逸而逃,劫镖行动也就宣告完成。如果"饿虎"没有阻断交通,那么这只虎真是饿极了,饿得连镖车也准备一同吞下,所以有经验的镖师一见到这驼种情况,立刻把骡马的牵引绳割断,使饿虎无法连车吞。在劫镖的过程中,无论匪方阻断交通与否,镖师都希望能打一场持久战,因为时间只要一拉长了,就会惊动官府和地方势力,官方的治安机构由于职责所司,不能不出来拿匪擒贼。地方势力虽无缉匪捕盗之责,但光天化日之下,竟然敢在坐地虎的地盘上劫道,是把他看小了,无视他的存在,一气之下也会鸣锣集众,上千条壮汉浩浩荡荡地开赴出事地点。坐地虎一旦出动,"饿虎"也得退避三舍,走为上策。

走镖时一旦和"饿虎"相遇,免不了要付出血的代价,所以说镖师以身殉职也不是什么罕事,不过"虎(匪)"要不是真的饿极了,也不会去扑武松(镖师),还是叼只大肥羊(无抵抗能力的商旅),既省事,又不冒风险。不过景阳岗上的老虎扑了武松,武松才成为打虎英雄,镖路上有"饿虎"劫镖车,镖师才有存在的价值和发展的可能。所以镖师真正的衣食朋友不是打杠子的"山大王",而是敢于共同流血的"饿虎"。

打杠子的“山大王”没有资格和镖师往来，劫镖的“饿虎”又没有可能和镖师往来，所以镖路上的朋友，只有经镖师点过春的，才能成为镖局的坐上客，是镖局经常需要接待的朋友。贼头匪首们在山沟、道边呆够了，蹲腻了，和镖师们混熟了，于是心血来潮也要进京城逛逛，开开眼界，这是惯例，因为贼和镖师交朋友，所图也就是到北京城时有个落脚之地。

贼头匪首们进北京时都乔装成商人，可是其言行举止、起居做派和商人的距离都很大，往 往是贼风不改，匪气尤存，一进城门就让采访局的探子给盯上了，探子们的办案方法都是放长线钓大鱼，盯上了后看“窝”在哪，到时候来个连锅端。可是发现贼人进了镖局，探子们也就不盯了，因为黑道上有规矩，贼匪进城，只要是到镖局落脚，就不是来做案的绝对奉公守法，不给朋友添麻烦，在城里不做案，也就抓不到捕他的把柄，生抓进去，镖局就会搬出“大门坎”（后台）来要人，弄不好给自己招麻烦。

贼头匪首们到镖局不报姓名，只说：在下是某某达官的朋友，和贵宝号跑×路的达官们都认识。坐内柜的一听就明白了，这是“朋友”到了，赶紧就请进去，哪位镖师和他最熟，就负责出面接待他，寸步不离地陪着这位朋友逛庙会、听戏、洗澡、遛天桥。下馆子吃饭一律由镖局结账，不能叫“朋友”在城里破费了。好吃、好喝、好待承，一切悉听尊便，只是有两样不行：一是上妓院；二是去宝局（赌局）。因为贼头匪首们到了妓院和宝局后非出事不可。同时宝局和妓院也是镖师们禁忌之处，怕沾上臊臭气。

贼头匪首们在北京逛够了，玩腻了，也就该回乡重操旧业了。镖局给朋友雇好骡车，派镖师送他出城上路，事先已经关照好了车把式：“不要问客人上哪去，只管听吩咐。叫向哪赶，就向哪赶，到地点后客人自会有重赏。”望着朋友扬尘而去，镖局才一块石头落了地。因为贼头匪首们如在北京城里闹出了事，叫官府捕去，镖局就算栽了，镖路也就封了。朋友进京时又爱凑正月十五灯节，七月十五中元节，八月十五中秋节的热闹，万一酒后一时高兴，在帝京之内，御辇之下演出了一场闹元宵或闹花灯，那镖局可真吃不了兜着走了。

镖局和贼匪交往如此之密切，会不会有跳槽的呢？贼匪改邪归正入镖局当上达官了；或镖师入黑道落草为匪，啸聚山林，成了山大王。这均是不会发生的事，因为江湖上有规矩，贼匪可以“金盆洗手”。但洗手不干后只可异地为民，不能投官，也不能入镖局，洗手后干这两行就是黑道上的死敌，贼匪们不除掉这个祸患誓不罢休。因为知根知底的人一但投入对手的行列，会泄露出全部的内幕，造成极大的危害。镖行的规矩也不收留黑道上的朋友，怕是“饿虎”的引线，造成引狼入室的恶果，更怕造成收下了一个，得罪了一片的局面，那是自封镖路，因小失大。镖行的达官如想落草为匪，那也只能在镖路之外另辟蹊径，因为黑道上也有规矩，不收镖路上的达官。吃江湖上这碗饭的人，都重义气，讲究礼尚往来。如落草的达官在镖路上另立山头，自成门户，那么镖、匪就会组成联军共讨之。当然这种联军不是并肩作战或分师进剿，而是互通情报，密切配合，借刀杀人，以除掉这个最危险的对手。“弃明投暗”的镖师在镖路之外落草，不破坏镖行的利益，镖行当然也就犯不上非除掉他，可是镖路之外大多是商旅稀少的穷乡僻壤，在这样的荒漠之地当山大王，也就只能劫探亲赶集的老乡民，或是绑土财主的“票”，没有多大油水。所以镖、匪两家渭泾分明。尽管长年在一起厮混，是礼尚往来的朋友，但没有跳槽的，各自都不招降纳叛，都注意保持自己队伍的纯洁，俗语说“镖门、匪门，只入一门”，就是这个道理。

斗争艺术

走江湖卖艺的人有句口头禅,"在家靠父母、出门靠朋友"。镖师一年四季在外走镖,免不了要和形形色色的人打交道,贼故然是镖师的对手,也是镖师的衣食朋友。但和贼相遇的时候毕竟是少数,和贼真刀真枪打起来的时候更是少数中的少数。但官方的巡防营、巡检司、税务司、厘金局在镖路上却是比比皆是,地方势力更是无处不有,只不过大小不同而已。外出走镖,如处理不好与官方及地方势力的关系,那将是寸步难行,其危害程度,远远胜于贼人。所以镖师走镖必须和沿途的官员及地方势力的头面人物交好朋友。

镖路上的官方机构分三种:一是管理治安、弹压地方的巡防营、巡检司等武装力量;二是设关立卡课收税款的税务司、厘金局等财税机关;三是如沿运河走水路镖,那就要和河政、漕政机关打交道。清代设漕运总督,称之为漕师;河道总督,称之为河帅。漕政、河政均独立于地方行政机关之外,自成系统,故走水路镖,必需通晓"河漕之道",方能畅行无阻。

镖车起程前不但镖局开有"镖单",官方还发给"路引",一路之上本应畅行无阻,沿途官兵均应放行并给与保护。其实不然,官视商为一块肥肉,雁过尚且拔毛,肥肉焉有从嘴边放过之理,故镖车经过巡防营、巡检司的驻地时照例先行呈上镖单、路引,如系初次见面,还要出示大门坎后台的官帖,声称:"某大人命在下向贵长官××大人(或老爷)致意。"说罢也就将官帖收起来,并不实递,原因是只有此一张通行证。兵头将尾们见镖车通行的手续齐备,无可挑剔,又有大官的帖子,也就只好放行了。这时镖师也乘机和他们攀谈、混熟,摸清其底细,但尽量叫官面上的人对自己是丈二的和尚——摸不清头脑。不知道镖局的来头有多大,门坎有多深。因为只有这样才能使官兵们对镖局有三分恭敬之心。一旦镖师与贼人相战时发生失利,求助于官兵,兵头将尾们看在熟人的份上,大门坎的面上,不能不助一臂之力。况且谁都知道,弹压地方,缉拿贼盗,是巡防官兵职责。但破贼之后,镖师的雇主总得意思意思吧,所以这个忙是不会白帮的。再说镖师和这些把总、哨长、棚头混熟的过程中,免不了已经先破费上了二顿酒肉,镖车遇劫时,他们帮助喊几嗓子、放几枪也不是什么大不了的事,好歹是朋友嘛。

镖师对雇主的责任是防劫、防盗,保证货物安全到达,沿途和税务司、厘金局打交道是雇主自己的事。但有时雇主自己并不押车同行,而把一切事情委托给镖局代办了,即便是雇主押车同行,地于沿途的税关、厘卡,也未必有镖师熟悉,所以在交纳税金、厘金时,镖师们还要帮忙打通关节。所谓打通关节,用现在的话来说就是偷税漏税,坑国家,肥执法人员,利自己,花一个要省十个。但镖师对雇主这个忙也是不会白帮的,到达终点后,雇主也当然要意思意思,有所表示。

如果说沿途打通税关、厘卡的关系，镖师对雇主是帮忙之举，那么和地方势力打交道，则是镖师的正差了。因为大车上只要一插上镖旗，就称之为镖车。在地方势力的眼中，只知有镖局，不知有雇主，一切纠纷均以镖师为对象。地方势力最强大的地区，在镖道上要属河南省。中州大地上遍布着半官方的乡兵、团练等组织和地方豪强控制的红枪会、大刀会，以及强宗大姓，习武团体等等。地方势力的特点是均打着保境安民的旗号，雄踞一方。在其势力范围内可谓是名符其实的土皇帝，其作用和影响甚至不亚于官方。镖车要想平安通过，就必须避免和土皇帝们发生矛盾。地方势力和黑社会不一样，不抢、不劫、不盗，也不勒索过境税，在一般情况下，他们和镖师斗得是“气”。称雄争霸的地方势力也明晓自己只不过是地头蛇，生怕外来的强龙把自己看小了，来个强龙压倒地头蛇，这样不但失了面子，倒了行市，而且无颜和同侪相见，用他们自己的话来说就是“人争一口气，佛受一炉香”“不蒸馒头，也要蒸(争)口气”，这往往是地头蛇的待客之道。

镖师们深知各种地方势力的心理状态，故采取强龙礼敬地头蛇的策略来与周旋。遇有半官方性质的民防局、团练所，镖师用对官方的礼节待之，主动出示镖单、路引，并要求保护。在乡兵、练勇眼里镖师们是由京城里出来的人物，又有大门坎的贴子，自然是要礼敬三分。常言有云：“礼尚往来，交友之道也。”红枪会、大刀会等组织系地方豪强所控制的武装团伙，成员较为复杂，其中不乏歹人，但这些歹人大多也是在本地盘称王称霸，对过境的强龙的要求只是礼敬自己而已，以满足颜面上的“风光”。强宗大族、习武团体，对过境者的态度是人不犯我、我不犯人，你不斗气、我不争气。正因如此，当镖车通过村、集、镇、屯时，镖师是均下马步行，以免马上的英姿，触动地头蛇的自尊心，造成不愉快。镖车要进入较强大地方势力的地盘时，镖师一般都策马先行，拜会其头面人物，称给地头蛇烧香顺气，然后再驱车过境。

可是有些地方势力中的头面人物，或是不知天有多高，地有多厚；或是逞强心切，骄横已极。把镖师的礼敬当成胆小怕事，认为走镖的只不过是凭旗号吓唬胆小的，没什么了不起的真功夫。于是地头蛇也想腾云驾雾，要出穴斗斗强龙。当镖车将进入他所控制地盘时，率领手下强徒，列“一”字阵挡住去路。镖师下马与之见礼，地头蛇狂妄地宣称：“别害怕，看见没有，我旗上所书是‘保境安民，联村自卫’。我们一不劫、二不抢、三不收过路钱，只因乡土狭窄，镖车不便通行，要想借路，那就把镖旗拔下来，拖在车后，拉着过去。”镖师不卑不亢地答道：“小字号走镖为生，镖车多次途径贵宝地，想来有骚扰地方，失礼得罪之处，在下赔礼了。”说罢一抱拳。地头蛇把脑袋一晃，扬言道：“车过压路、马过踩草，本应让你们从哪来，回哪去，今天看在你这一揖的份上，也不得不给你点面子，留条道，你要赢得了我手中的家伙，我就闪出条路来礼送镖车过境，要赢不了我手中的家伙，那就对不住了。达官爷是见过世面的人，今天就露两手叫大家长长见识吧！”碰见这种蛮横的人，实难晓之以理，动之以情，只好让他见识见识。于是镖师又一抱拳道：“朋友既然看得起，在下只好奉陪了，但客不压主，先让您三招。”凡是伏势逞强，依众期寡之徒，大多武德甚差，往往没有什么真功夫。因为武林名师传徒都是很慎重的，最怕不肖徒儿败坏自己的名声，一但发现徒弟有不轨不肖之处，即弃而不传，打发他走人。不知天高地厚的地头蛇，往往没有出去闯荡过，是井底之蛙，不但没有见过什么天日，更没有受过名师的传教，不知武德、不晓事理，听镖师说让他三招，认为是把他看扁了，于是勃然大怒，愣头愣脑地扑上来就连进三招，常言道：“程咬金三斧——把看家的本事都使出来了。”三招进完了，镖师也就把地头蛇的底摸清了，于是狠银

地回敬他三招，这三招不但使地头蛇清醒了，而且长了见识，知道天外有天，人外有人。镖师再进三招后，混小子可真有些搪不住了，可是又找不到台阶下台，真是欲进不得，欲退无路，心里十分懊丧。而这时镖师却突然收住招式，抱拳拱手道："小字号走遍直、鲁、豫、皖，没见过足下这样的真功夫，敢问大名？何师所传？跟您走这几招，胜过练功十年，在下受益非浅。"地头蛇一听这番恭维，头脑又立刻发涨，答曰："我打遍三十六方，今天才算碰上对手，不打不成交，赶快进标，好好叙谈叙谈，喝上两盅。"说罢回过头去喝道："快备宴，接客。"于是化敌为友，镖路上又添了一条门径。

如果镖师也逞强好胜，把地头蛇打翻在地，使其"风光"全无，颜面扫地，那么这伙亡命歹徒说不定会恼羞成怒，伏着人多势众，一拥而上，来个好虎难敌群狼，那后果真是不堪设想，说不完造成一场惨烈的流血事件。无论官了还是私了，或是不了，都难以善其后，这条镖路只好不走了。即便是地头蛇被镖师的武功所镇慑，被迫来个光棍不吃眼前亏，礼送镖车过境，从表面上来看是强龙压倒地头蛇，达官爷大获全胜，但实际上却是后患无穷。因为这些逞强歹人什么事都干得出来，不但会尾随镖车沿途捣乱，或许还会勾结贼匪，明劫暗袭，镖师们最怕的一招是夜间纵火，当镖车进店之后，歹徒们乘着夜色，用火箭攻击镖车。所谓火箭就是用弓射出的箭上安装有发火装置，箭射到哪里，就在哪里起火。一旦遇见火攻，镖师心里就明白了，这回遇见的不是贼人，是仇人。镖车遇贼人是劫而不烧，因为烧毁了镖车也就失去了劫的意义。遇仇人是烧而不劫，因为劫车是个案子，地方官不能不过问，烧车往往是无头官司，地方官可以不受理，来个不了了之。

总之，地头蛇地熟为灵，一旦结仇为害，程度实胜于贼匪；一旦结友，等于给镖路上添个兵站。因为贼匪们一般是不敢骚扰地方势力控制下的村、屯、镇、集，也怕和地头蛇结仇。

镖师外出走镖时，会交上形形色色的朋友，而形形色色的朋友也会找上门来，以武会友。京中有气名报的镖局，免不了有人找上门来，声称：自己是武林之士，粗通器械，略知拳脚，今日登门前来请教，以武会友。凡是上门以武会友者，不外是三种人士，一是潦倒的习武者前来混吃混喝，实是请求救济。二是有真功夫的武林高手，前来亮亮相，想在镖局从业。三是专门前捣乱、恶作剧的公子哥，老北京称之为秧子（意为小苗，小雏）。对此三类人镖局的接待原则都是以礼相待，坐而论道，即兴表演，决不较量，因为"相骂无好口，相打无好手"，如进行比试，一旦失手使对主受伤，穷朋友就吃上了，公子哥就讹上了，镖师若败给了以武会友的高手，不但自己面上无光彩，镖局也会进退失据，因为留下了不好安排（份太大，是打出来的），不留下又显得太小家子气，容不得能人。因此对三种来访者，以三种不同的方式接待。对武林中的失落朋友，本着人不亲、功夫还亲的原则，总要留他吃顿饭，送些银两和衣物，好生送这位朋友上路。对武林中的高手，则热情留他多住几天，以客礼相待，暗中火速摸清这位炕手的来路和师传，一旦确认是正道中的朋友，就直言请他帮忙，以客卿相待，走上几趟镖后，认为"是块材料"，不但武功，而且阅历、胆识、人品均够得上位达官，就由前辈老镖师出面请他留下来一道干了。若道不相合，则婉送之。在帝京之内、御辇之下，敢于胡折腾的公子哥大多是王公之后，或是宗室、觉罗、高官、显宦的衙内，这些人周围往往有一群歹人，挑唆他闹事，以便从中混吃混喝，甚至敲诈勒索。老北京称这些起游手歹人们为架秧子，或捧秧子的。秧子们都是不知世事的小雏，一架就晕、一捧就转。歹人们把"秧子"架到镖中来以武会友，镖师们则以其人之道还治其人之身，来个你会架秧子，我会哄秧子——连恭维带奉

承，使“秧子”把进店时的初衷早忘得一干二净，有的“秧子”高兴糊涂了，竟在附近酒楼上摆上几桌，宴请镖局诸达官，庆贺以武结友，而镖局也说不定因祸得福，又添个“大门坎”。

由镖师交友之道看来，达官们不但是武林中的练家，也是颇有阅历和经验的社会活动家，善于折冲衔樽的外交家，能巧合秦楚的纵横家。不但武功十全，而且有公关先生的气质和风度，能不战而屈人之兵，故又可谓是久经战阵的谈判家，能通过谈判获得战场上得不到的东西。

镖行行规

镖师一年四季大部分时间在外走镖，以逆旅为家。若赶上走水路镖，泛舟而行，得免鞍马车骑之劳，实为美差，因为水路较陆路安全舒适得多。水镖大多沿运河而行，途经地区多属富饶之地，故铤而走险者相对减少，运河沿线税务司、厘金局林立，水关、船闸甚多，这些地方都有官兵驻防，少有贼人出没。在运河行船，船家要经官方注册，行船要有河泊课的船票路引，船家又是携眷行船，以船为家，故通贼之事罕见，对于镖师来说，船家是可靠伙伴，舟行内河，风波不惊，一日三餐，自有船家安排，但走镖不是旅游，镖师重任在肩，因为运河沿线虽无"明抢"但多"暗劫"，要想一路平安不出岔子，必遵水路"三规"。

"水路三规"可称为镖界的"水法"。第一规是"昼寝夜醒"。白天除值班者外，其余的人都进舱酣睡，直到红日西斜才走出船舱，准备夜晚上岗。因为白天几乎不会发生拦河抢劫之事。夜晚贼人经常前来夜袭，或抢或偷，镖师不得不防备。第二规是"人不离船"。运河沿线多是人烟稠密地区，城、镇、村、集，数里相望，一些繁华地段，茶楼、酒肆比比皆是，不但献艺者、卖唱者出没其间；村会、社戏亦属常见；运河之中"花船"、"江山船"（载妓而行的客船）经常是笙、管、笛、箫，歌舞翩翩，但镖师们决不会登岸围观或移船相看，因为"走神"即意味着"失镖"。镖师们不但不会离船去看热闹，也不会离船去追贼，怕中贼人调虎离山之计。岸上出事，镖师们绝对置之不理，甚至恶棍们欺男戏女，也不与过问，怕是"套子"，因为贼人常常利用镖师们扶危济弱的武德，"调虎离船"。第三规是"避讳妇人"，船家以船为家，妻女同舟，船家女在封建社会中是最"开放"的女性，而镖师们大多是阳刚豪爽的汉子，如按照旧小说中英雄美女、才子佳人的逻辑，那将是"一路行舟一路情，郎情如意妾情浓"了。其实不然，镖师素重武德，船家女亦守闺道，皆知自尊自重，恪守封建道德规范。镖师登船后均不入后舱，一帘之隔如内外宅之分，如雇主携有"宝眷"，镖师更是退三舍以避之。至于沿途青楼女子、花船歌妓，镖师绝对不屑一顾，怕"色眩"误事，也怕贼人"放白鸽"。因为这样才能使船家和雇主放心，如果镖师登船吓跑了盗贼，但又造成色狼入舱，那岂不是一得一失，得失之间，船家和雇主可真是"细权量了"。

走陆路镖，护送镖车，是镖局的主要业务。南道上不论东路还是西路，都处于华北平原，是地平人稠之区，镖车顺着大道，一天可行进八十多华里，一路之上镖师们大多骑马护卫着镖车。镖师骑马不是为了摆威风，而是在贼人一旦出现时，能迅速灵活地做出反应，同时也避免旅途的疲劳。因为进入大车店后，镖师的任务并不是休息，镖车总是找个较大的村镇投宿过夜，这种村镇的地方势力一般都比较强，有民团、乡丁一类的自卫组织，在夜间执更巡逻，贼匪在作案时会有所顾忌，比较安全。尽管如此，镖师在住店时还有

"三不住"之原则，一是不住新开设之店，因为镖师一般都走固定的镖路，对沿途客店均很熟悉，并和店家结成好友，对新开设之店由于不知根底，总是驱车直过，绝不留宿，怕遇见《水浒传》中张青、朱贵式的店，闹个人财两空。二是不住易主之店，老店突然易主，必有原因，在未弄清之前，镖车对其总是敬而远之，怕老店易主后成为贼店，所以镖车未进村镇之前，镖师总是策马先行，打探一番。三是不住娼店，所谓娼店就是旅馆、妓院的功能合二为一，这种客店门前总站着几个花枝招展的女人，卖弄风姿，招揽客人，娼店的客人正经人少，歹人多，难免明者为娼，暗者为盗。

住进店后，镖师们并不忙着休息，而是要按照"进店三要"的准则，首先在店内巡视一遍，看看有无"异相"，怕被贼"瞟上"。二是在店外巡视一遍，看看有无"异风"，是否有人"贴着"。三是进厨房巡视一遍，看看有无"异味"。所谓"异相"就是店中有可疑的人；"异风"就是店外有可疑的迹像；"异味"就是厨下恐有手脚。如有"异相"、"异风"，当采取有效的防范措施，如恐有"异味"，则宣称已经"打过尖了(即吃过饭了)"，等到晚上关上房门，再吃些随身携带的干粮充饥。

吃过晚饭后，除值更者外，镖师们都上炕就寝，北方人睡觉的习惯都是头枕炕沿，图个暖和，免得窗外寒风吹着头部。可是镖师睡觉一年四季都是头枕窗户，脚蹬炕沿，因为这样一来便于视听窗外动静；二来一但有情况不用翻身下炕，只要一蹿，即可着地。一般人上炕时总是鞋的后跟向外，下炕时再倒过鞋来穿上，但镖师总是脱鞋上炕时就把鞋倒过来，让鞋跟向着炕，一旦出事，跳下炕来，也就穿上了鞋。镖师的这些习惯都是在血的教训中养成的，因为一旦发生夜袭，刹那之间，生死已定。

入睡时，镖师还要执行"三不离"的"睡法"，所谓"三不离"首先是武器不离身，此条法规不言自明，一旦手无寸铁，镖师比常人也高明不了多少，银幕上的武打尽是拳术，八卦掌、鸳鸯腿之类的套路使观众眼花缭乱，其实真正拼杀起来是你死我活的搏斗，有谁会靠拳头取胜呢？所以兵器是决不可离身的，特别是"腰间之物(手枪)"不但决不离身，而且决不示人。贼人有规矩，不许向朋友借腰间之物一用或一睹。镖行中的人久和贼人打交道，也知"借枪"和"下枪"的关系，故也以借腰间之物一用、一睹为忌，怕遭人暗算。况且腰间之物不外是盒子(驳壳枪)、槽子(白朗宁)、左轮，一旦"曝光"，动起手来对自己不利。二是身不离衣，镖师在旅途中一年四季都是和衣而卧，因为一旦出事，决无穿衣服的时间，北方的冬天 也不便赤臂上阵。三是车马不离院，镖车进店后，就有值更的负责看护车马，院外不管发生了什么事，镖师们均不闻不问，怕中"调虎离车"之计。

镖行中的人有句口头禅，叫"三分保平安"。所谓"三分保平安"就是：带三分笑，让三分理，饮三分酒。镖师的做派不是电影中横眉立目的角色，而是十分谦和，待人接物总是面带三分笑，尊老敬长，礼贤下士，实为谦谦君子，颇有武德风范。如在行车、打尖、住店时与人发生矛盾，镖师总是礼让三分，不以武压人，尽量不和地方上的"恶人"发生冲突，遵行强龙不压地头蛇之道。地方上的"恶人"一般也不找镖师的麻烦，深知来者不善，善者不来，没点真本事，敢出来走镖吗？故镖师遇事礼让三分，诸事皆可大事化小，小事化了。镖车上路后，镖师们就不再喝酒，但隆冬时节，为了御寒暖身，年高辈长的镖师有时也喝上两盅，但以三分酒量为限，决不多饮，中午打尖时不喝酒，更不会和不相识的人开怀畅饮，道逢亲朋好友，虽是久别，也是以茶代酒，老镖师饮酒是进店后一切安排妥当了，关起门来独乐自饮，年轻的镖师则滴酒不沾。

走北道的镖是一件很辛苦的事，出安定门过昌平州后就进了山，长城蜿蜒于燕山之中，有许多关口，如古北口、冷口、喜峰口、杀

虎口等等，所以一出长城就通称为“口外”了。当时口外人烟稀少，所以不论东路还是西路，食宿都很不方便，镖车在途中一旦出点差错，就会造成前不着村，后不着店的局面，只好就地风餐露宿了。所以走北道镖的人在生活上多能自理。跑口外，有“三会一不”之说。三会首先是会搭炉灶。无论是山区还是平地，路遇风霜还是雨雪，镖师们都能因地制宜，因天制宜，搭起一个炉灶，埋锅做饭。其二是会修鞋，旅途之中如果鞋发生了问题，很烦人，所以出远门的人多备有新鞋，但“新鞋上脚，别扭三天”之说并非虚语，因此镖师们都会修鞋，以保自己两脚不受委曲。三是会理发，一路之上风尘仆仆，胡子头发乱成一团，过城、镇、村、屯时，免不了要去拜访“地方人士”，如果一副狼狈像，就容易被人看轻了，所以镖师要理过发后再前往，俗语云“理理发、刮刮脸，有点晦气也不显”。理发刮脸后换上一身干净衣服，气宇轩昂地前往会晤地方头面人物，一者不跌份，二者也显显镖行人士的气派。

“三会”之外，还有“一不”。所谓“一不”就是不洗脸，因为口外冬季寒风凛冽，春秋风沙扑面，夏季草滩上骄阳似火，烈日灼人，当时的肥皂是洋物，镖师尚与之无缘，用土造碱面洗脸后经风一吹，容易造成皮肤干裂，所以镖师进旅店后只用毛巾擦一把。在北道走镖的过程中，“洗脸”和“到家”是同意语，年轻的镖师们欣然曰“明天该洗脸了”，也就是明天该到家了，大家可以好好休息休息了。

走镖有时护送的不是财货，而是旅客，能雇镖师护驾的旅客当然不是平民百姓，这些旅客大多是上下任的官员，或是迁居及回籍探亲的富商大贾。不是有权，就是有钱，或是二者皆备于一身，因为“三年清知府，十万雪花银”。雇镖师护驾者都是携眷、携财的阔主，是贼人算计的对象，不但目标大，而且行动不便，故保客镖比保货镖要难，不但不能“丢镖”，而且要给大人、小姐、老爷、太太们以诸方面的安全感。

保客镖有三忌之说，首先是忌问行囊内为何物，只问一但发生意外时，哪件行李为必保之物。因为“财聚于身、德失于心”，旧社会发财的人，发的都是不义之财，最怕“露白”，用现在的话来说就是“曝光”，为商者怕“曝光”后树大招风，为官者怕“曝光”后御史闻风参奏。二是忌同雇主“宝眷”接触，高官富贾大多是三妻四妾之辈，平日家居，金屋藏娇，最怕“戴绿帽子”，甚者男仆不许进二门，但旅途之中饥餐渴饮，晓行夜宿均无法回避镖师，所以心中总有些异样感，故镖师只和男主人一人打交道，这样一者可使大人、老爷们放心；二者也避免太太、小姐们提出些不好解决的问题，造成不愉快。三是忌中途“讨赏”，因为中途讨赏往往被视为敲诈勒索，即使是因意外之事开口借钱也会认为企图“讹一笔”，一般说来平安到达终点后，雇主总会酬劳镖师一宴，并给些赏银，这就是镖师的“外快”。如果反三忌之道而行之，往往会带来一些不愉快，影响本镖局以后的生意。况且雇主都是有钱有势之辈，即便是下任的官，凭三寸官贴，仍然可以给镖师些颜色看看。所以三忌之道，实为走客镖的“路规”。

镖师的旅途生活之中规章、制度如此之多，现在的年青人或许难以置信。其实众多的“法规”，均无成文条例，尽管大型镖局的分号遍布半个中国，从业人员不下千人，但均不设检查和考核机构。因为镖局的规章制度不是什么人定的，而是在多年实践中形成的，既代表了镖局的利益，也代表了镖师的利益，可以说是十几代镖师用血的教训写成的经验总结，在自然形成的过程中得到了自觉的贯彻执行，并且一代一代地传了下来，同时在执行的过程中又进一步得到了完善，逐渐达到了规范化、制度化的标准。维护这种规范的思想基础是镖师的武德之道；执行这种制度的外在力量是群体的凝聚力；持之以恒的原因是这些规范和制度已与镖师融为一体。

镖行的武功

俗话说，“没有金钢钻，别揽磁器活”，没有点真功夫，也别想吃镖行这碗饭。不眼观六路，耳听八方，身怀绝技，就出去走镖，那等于去送死，所以镖师都是实打实的练家，有一身硬功夫。打场卖艺的人中有“天桥的把式——光说不练”。当兵吃粮的职业军人可以当“营混子——开仗就溜”，福气大、造化大的还可能当个“太平军人——没打过仗。”镖师可就不同了，路不拾遗的太平世界没有请镖师护驾；如“见贼就溜”，那将是“照价赔偿”；如“光说不练”，碰上贼人是只“练”不说的“朋友”，那将是无开口的时间和余地。所以要想当一名镖师要比习武卖艺、当兵吃粮困难得多，非精通水战、车战、马战、步战、夜行五大门类的功夫不可。

在运河尚且畅通的时候，南道镖路大多是沿运河而行，由京东通县的张家湾登船，放棹南下，可直达临清、永济、淮安、扬州、镇江、南京以及苏州、杭州、湖州、绍兴等地，故走水路镖，是镖局的大宗业务。走水路镖的镖师非习水（会游泳）会使舟船不可。行船使帆、过闸升船，这虽然均是船家的事，但镖师不能不晓，否则上了贼船还蒙在鼓里，非吃“馄饨”不行（捆上手脚，装入麻袋中，投入水里）。镖师一旦和水贼交上了手，交战地点不外是船舱之内和两船之间。地域异常狭小，长兵器绝对耍不开，所以双方都是使短兵器或超短兵器，尤其是在舱内交上了手，那更没有回旋余地，往往斗不了几招，生死已定，所使的套路又只能是直刺，故“闪功”特别重要，不管什么兵器刺来，都能让利刃在离身寸间之距闪过。如在舱顶上或两船之间交了手，“轻功”和“梅花桩”功夫绝不可少，因为船顶都是蓆木结构组成，若没有“轻功”双足会陷入舱中，而且可供立足之点不多，不打过梅花桩，非失足落水不可，镖师们虽习水，但水性和水贼相比，往往是逊色三分，一旦落水就要吃亏。

自从赵武灵王胡服骑射，车战就开始退出历史舞台，秦汉之间已声销迹灭。可是镖师们非习车战不可，因为运河中断之后，南道商旅、货运，都集中到东西两条陆路上来了，南道陆路均处于平原之地，无需使用骡驮，一马平川之地正好走大车。所谓大车就是由骡、马拉的平板木车，这种车辆在我国北方农村至今仍在“服现役”，只不过是换上了橡胶汽轮胎，装上了滚珠、轴承。镖师们走镖时，如车上所装的是珍贵的货物，在行进途中不但有人骑马在车旁护卫，还有人坐在车上“压车”。“压车”者的任务是人不离车，人在车在。故一旦与贼相遇，要进行车战。车战时车把式的任务只是策马狂奔。车行有行规，不参与雇主和贼匪之间的械斗，严守中立。如车被迫停了下来，车把式则仍然手持鞭子以表明自己的身份，在一旁静观双方的战斗，贼匪们也以不伤害车把式为贼匪之道。战斗结束后，车把式有处理双方善后工作的义务

(当然是在力所能及的范围内)。车把式策马狂奔时,镖车异常颠簸,镖师要有"站功",能在颠簸的车上保持自己的平衡,不但不被颠下来,还要与贼人进行战斗,镖师进行车战时的武器是丈八长矛和单刀,一手持矛,一手握刀,矛的任务是保护骡马不被贼人所伤,以便迅速奔逸,夺路而走。单刀的任务是不叫贼人爬上车来,保证自身安全。对贼人的战术是远者枪挑,近者刀砍、脚踢,所以十八路转盘刀、三十六路绝命枪是车战必用之术。鸳鸯腿也是不可缺少之功。

北道镖路地处塞外,沿途都是荒滩、草原,是无路政可言之地,大车行走不便。所以跑口外买卖的商队大多使用骆驼运输货物,镖师则骑马跟随护卫。口外有句俗语"好汉要配千里马,千里马配千里人"。所以跑北道的镖师都要亲自"压"出一二匹好马来,未经调训出的马称为"颠马",这种马奔跑时前蹄双双并抬,向前蹦着跑,人若骑在这种马上非颠个翻肠倒肚不可。所谓的调训就是"压马",在马鞍前坠上两袋沙土,使马无法蹦着跑,只好双蹄分开走着跑,训成习惯走着跑的马,称之为走马,人骑着很是平稳。把马压出来后,还要把马弄出点"毛病"来,目的是使马除了主人之外,别人休想骑,"飞蹬"、"飞鞍"就是镖师们常用的养马"毛病"之计。"飞蹬"是一足刚踏上马蹬,还未及翻身入鞍,马即飞奔起来,在飞跑的过程中,骑者翻身入鞍,另一足入蹬。"飞鞍"就是骑马的人刚一贴近马腰,准备踩蹬,马即飞奔而去,骑士要从马的臀部蹿上马鞍,马飞跑,人飞起入鞍,故称之为"飞鞍"。试想,有这些"毛病"的马,如果骑者不是主人,那后果真是不堪设想。镖师们把马训出"毛病"来,故然是为了叫马只能为我所骑,同时也有以骑技显胜、示威之意,因为贼人在动手劫镖时,总先派探子尾随观察一段路程,摸摸虚实,而镖师的骑术,对贼人是有威慑作用的。

大草原上一望无际,商队和贼匪均处于明处,商队无法隐藏,贼匪也无法进行袭击。故一旦相遇,贼匪往往采取两翼包抄,围而后劫的战术。镖师们则环阵以待,因为商队行动迟缓,不可能在大草原上突围逸去。当贼匪们进入弓箭的射程时,一场马上战斗就展开了。唐诗有云:"挽弓当挽强,射箭当用长。射人先射马,擒贼先擒王。"走北道的镖师,大多是神箭手,有百步穿杨,辕门射戟的真功夫,弯弓搭箭,专射贼人的马鼻子,因为鼻子是马最敏感、最娇嫩的部位,一旦中箭就狂逸不止,什么样的骑手也休想驾驭,非翻身落马不可。如脚不能及时离蹬,说不定会落个拖死狗的下场。如贼人被镖师箭法慑服,也许会知难而退。但贼匪所最忌的是"走空",所谓"走空"就是什么也没抢着,一旦"走空"就要用血来洗洗晦气,商队和镖师都知道这一点,当贼人被弓箭所阻,暂停进攻,重新调整队形时,就把无用的老病骆驼赶 出环阵,有意让贼人抢去,于是贼人有了台阶,赶着"胜利品"呼啸而去。若这股贼匪都是些亡命之徒,舍命不舍财,或是因自己的好兄弟被射死,非以血还血不可,一场 短兵相接的肉搏战就不可避免了。所以镖师们都会拼马刀,讲究马上十八路转盘刀的功夫。但镖师是不希望和贼人拼马刀的,故"射人先射马",避免造成以血还血的局面。

南道的镖路有时也会发生马战。但南道的贼人一般不骑马,因为骑马目标太大,易暴露自己的身份,所谓马战,其实是马(镖师)步(贼)相搏。镖师和贼在大道上相遇,若双方首领总也说不拢,交不上朋友,只要一翻脸,在车旁进行护卫的镖师就催马向前,用手中长矛挑开贼人所设的路障,引导着镖车夺路而奔,并用"苍龙出水卷两堤"的招路,闪电般地挥动着长矛,使胆小的贼人根本无法拦劫镖车,其他镖师则纵马在镖车两侧来回奔驰,一方面配合"压车"的镖师车战,一方面威慑着路旁待机蹿出的小贼,使其望而生畏,怕被马趟了,如胆大的小贼跳出拦截或袭击,远者

枪挑，近者刀砍。

由于南路上人烟稠密，村镇林立，贼人一般不敢打持久战和追击战，怕惊动了官兵，或追近村镇后引起地方势力的干涉。当镖车冲出危险地段后，在车队后面断后的镖师总和企图追赶的贼人打个招呼说："朋友，别再伤面子了，青山不改，绿水长流，咱们还是交个朋友吧。"这时为首的贼人也就会乘机下台阶道："告诉你们当家的，这个朋友咱们是交上了，在这条道上，遇事尽管提我的名字。"这时镖师也下马和贼人相见握手言欢，说道："咱们是不打不成交。"

在镖路上有时也发生步战。步战发生的地点大多在镖车的夜宿之地，镖师对镖路上的夜宿点都很熟悉，住宿时总是尽量找城、镇、村、集之处，因为"贼人胆虚"，一般不敢在人口密集之地下手。但也有要钱不要命的亡命贼，在镖车住店之后进行夜袭。凡是夜袭，都是贼人早就瞟上了，但路途上一直找不到下手的机会，只好冒风险，豁着干了。所以一旦发生夜袭，镖师 与贼匪无言和的可能性，双方只要一交上手，就是一场你死我活的殊死搏斗，谁都不会手软。交战地点大多在客店院内进行，因为镖师有人不离车的"路规"，绝不会出门迎敌接战，打胜了也不会进行追击，由于交战之地在院内，甚至室内，所以步战也是以短兵器为主，是一场短兵相接的白刃肉搏。如果这场夜袭发生在十九世纪末期以后，那将是一场枪战，镖师身上的手枪是备而不用的威慑性武器，但威慑作用只能发生在"冷战"之时，一但展开"热战"，当然要使用热兵器(手枪)。混战之中往往从房下打到房上，从房上跳到房下，所以镖师在步战之时要用蹿房越脊的"轻功"。由于步战大多在夜间进行，镖师还要掌握一些"夜行术"，方能从容应付。

如果说走镖时发生的步战多在夜间进行，是一场你死我活的较量，那么镖师"坐店"时发生的步战，则是一场打人不兴带外伤的特殊拳斗。老北京的一些商店，为了防止"恶人"到店中敲诈勒索，扰乱正常营业秩序，往往出资到镖局聘请镖师到店中"坐店"以示威慑。常言道："动铁为凶"，所以"恶人"进店闹事时一般是手无寸铁，因此，镖师"坐店"时也是寸兵不携。一旦和"恶人"发生了冲突，讲究干净利落，三招两式，就将其打翻在地，而且还能叫他爬起来，自己走着回去。如果镖师和"恶人"大战三百回合，才将其制服，那必然是观者如堵，妨碍店家正常营业。要是出拳过重，把"恶人"打个筋断骨折，按照老北京不成文的习惯条例，店家要负责医治，如恶人致残，店家要养其终身，所以镖师和"恶人"交锋，特别要注意手下留"情"，有的"恶人"系一介无赖，被打倒了就装成筋断骨折，躺在地下不起来。可是镖师心里有数，因为习武练功者 ，大多有些骨科知识，一看即知真假，碰上耍赖皮狗者，镖师就搔他痒处，使其耍赖不成，在围观者哄笑声中，狼狈离去。

镖师的夜行功夫，主要用于为"宅门"看家护院，和为商号"坐夜"。北京城是"天子腹里，辇下重地"，正常情况下，"宅门"和商号均不会发生"明火"事件。所谓"明火"就是"长灯"之后，贼人进宅入店明劫、明抢，因为一旦发生"明火"，那将是一件大案子，要轰动五城十六门，步军统领衙门、顺天府衙门、五城兵马司指挥，均会"严行缉访"。光绪年间，因为皇城之中发生了白日抢劫案，"都老爷"(御史)们一本竟参倒了步军统领。所谓皇城就是天安门、地安门之间的地区，清末时已是三教九流杂居之地。对于偷，清廷一向不大关注，可以说是只重视匪情，不重视盗案，故"宅门"和商号雇聘镖师的目的是防偷盗和防仇家纵火。

所谓"坐夜"就是镖师吃过晚饭后到商店去值夜班，凡能雇得起镖师的商号，都是中型以上的企业。东家和掌柜的都不会携眷店居，而是另有私宅，所以"上板(即停止营业)"后，店中只剩下徒弟、伙计等人。由于东家、

掌柜的均另有私宅，所以他们的细软不会存放店中，店里值钱的东西不外是前柜后柜的货物和账房先生的小金库。“上板”后一般也不会发生歹徒前来骚扰的事件，若破门而入，就是非偷即抢了。下更前店方还要给镖师准备夜宵，街上的更鼓一响，徒弟、伙计们也就开始入睡，镖师正式上岗了。因为商号的院子不会太大，而需要保护的对象又都集中在前柜和后柜，所以镖师一般都是坐在屋里听外面的动静，故称为“坐夜”。如有贼进店行窃，镖师一般不惊动他，而是任凭窃贼溜门撬锁形成明显偷盗现场后，镖师再大呼捉贼，窃贼如有此功夫，当然蹿房跃墙而逃；如系笨贼，也就难免被擒。镖师这一嗓子捉贼，行话叫“送客”，实际上是给贼人打个招呼“快逃”，如窃贼蹿墙而逸，镖师也跳上房去故作追找，这时伙计、徒弟们一拥而出，镖师也就跳下房来，大家一齐检查做案现场。贼虽然没有捕获，但东西没有丢失，镖师总算有一功，如窃贼刚一进店，镖师就大喊捉贼，窃贼逸去，店方没准要说镖师是“瞎咋呼”，闹个劳而无功。

和坐店相比，镖师的护院业务就复杂得多了。能够雇用镖师护院的“宅门”可以分为三档，一是王公府第，以王公之尊，是不会到镖局雇聘镖师进府护院的，王府中的镖师都是有渊源的，身价高的有客卿之尊，一般者处于半客半仆的地位。但真正的武林高手大多是侠义之士，不愿进王公府第。因为府中规矩太多，繁琐的礼节，有辱五尺之躯的尊严，因此王爷的镖师未必有什么真本事。再说一般的窃贼和歹徒，吃了熊心豹胆，也未必敢到王府行窃，护院工作有名无实，所以镖师只不过是王爷及其子弟外出闲逛，寻花问柳时的护驾侍从而已。二档的宅门为高官府邸，军机大臣、六部尚书、侍郎、满汉大学士以及外省的封疆大吏，一般在北京都置有私人官邸，这些官邸的护院工作，大多由他们退役的旧部担任，但也有委托给镖局负责的。李鸿章京中的寓所，就由会友镖局来护院。三档宅门是富商大贾的私人住宅，这些人有钱无势，寓所虽大，街门不大，一方面是受封建等级制度的限制，另一方面是怕“露白”、“树大招风，人阔招祸”。不过钱能通神，商贾们虽然多数不招摇，但也不是好惹的主，何况他们大多都捐了个道员之类的虚衔，所以商人们的寓所一般都雇镖局的人来护院，因为商贾们长途贩运，和镖局打交道的时候较多，形成了老主顾的关系。

宅门不论大小，都有一定的规矩和礼节，对于镖师来说，最重要的一条是白天不进二门。大小宅门均有内宅外宅之分，以二门（垂花门）为界，门外为外宅，系男人天地；门内为内宅，是女性的世界。垂花门前备有几件大褂，如外宅短衣帮阶层的仆役，因工作需要进入内宅，得先罩上大褂，以示斯文。镖师向来短衣襟，小打扮，如果变成“长衫党”，那非误事不可。好在镖师大多是白天睡觉，晚上才上岗，下更之后，太太小姐们闭户入睡，镖师和“打更的”才进入内宅执行自己的任务，更夫的职责是报时、报点，由一更到五更得按时敲响梆子，并注意防火。镖师的职责是缉拿夜间入宅者，因为夜入民宅非偷即抢，何况官邸乎？镖师和更夫进入二门后，走路的规矩是只许走院子中间，不许靠近门户，以防窥视“宝眷”。

镖师护院时穿的工作服称为“夜行服”，因为护院工作是在夜间进行，“夜行服”是保护色，故伸手不见五指的夜晚，穿一身黑，云月朦朦时穿一身深灰，一弯半月时穿一身浅灰，皓月朗照时穿一身月白，雪夜则穿一身白，目的是减少反差，和周围景色和谐起来，融为一体。在这点上，镖师的工作服和飞贼的工作服是完全一致的。胆敢进宅门做案的飞贼，绝非寻常之辈，故镖师不可等闲视之，所以护院和“坐夜”不同，要携带武器，一般的情况下是带一口单刀和一袋飞蝗石子。十九世纪末，镖师们先后装备上了左轮手枪。由于手枪系威慑性武器，一般的情况下是备而

不用，故镖师们又称之为腰间之物，腰间有物，就是身带手枪，腰杆硬起来了。

镖师进入宅门后，在行规上是对雇主的家政不闻不问，但为了展开工作，不得不注意人际关系，以便确定重点保护对象。所谓重点保护对象，就是钱财细软的持有者，一般说来是老爷主政，太太掌财，但也有时是太太虚有主妇的名份，而是姨太太掌财。旗门（满族贵族）有时是姑奶奶终身不嫁，一生呆在娘家既主政又掌财。俗语说："没有家贼，引不来外贼。"窃贼入宅门行窃，不能大海捞针，往往先买通内线，为之指明钱财细软的存放处，护院的行规虽然不许打听雇主的钱财状况以及存放之处，但镖师不能心中无数。镖师最关心的是雇主有无仇家，以及如何结的仇。一般说来王公高官的仇人大多是政敌；富商大贾的仇人往往是生意上的竞争者。雇主来头大，他的仇人的来头也不会小，镖师要特别小心，别成了他们之间矛盾的牺牲品。故镖师护院，驱贼为上策；击毙为中策；生擒活口为下策。一旦生擒活口，说不定给自己和雇主都带来麻烦。对于雇主的仇家，镖师不但不能明问，就是暗中了解到了，也要装作全然不知。忌知仇家，甚于忌知钱财。

常言道："月黑杀人夜，风高放火天。"入宅门做案，不论是行窃，还是纵火、杀人，大多发生在雨夜、风夜以及节日之夜，故每逢这些"日子口"镖师都特别小心，风夜、雨夜，镖师的行动和视听都受到了限制，给入户做案的窃贼造成大好时机，所以雨夜镖师不会穿上当时流行的黄色油布雨衣，因为雨打在这种雨衣上有一种特殊的声响，等于给飞贼送信。当然，飞贼也不会穿着雨衣做案，那等于给镖师送信，所以雨夜之中，镖师和飞贼是一对难兄难弟。风雪之夜镖师也不会披上斗篷，或穿上长大衣，因为一旦长衫裹身，就束缚了自己的手脚，无法蹿房逾脊。节日之夜宅门上下往往是红灯绿酒，歌舞翩翩，或是"竹城大战"，夜半方散。众人各入梦乡，窃贼此时入户，真是如入无人之境，故镖师于节日之夜绝对滴酒不饮。

入院的飞贼一旦被镖师发现，当然是夺路而逃，镖师则大呼捉贼，上房追赶，双方有时也会对上几招，但多是虚晃，为的是给打更的看的，贼人逃逸后，镖师决不真追，一者是镖师忌擒生口；二者是怕飞贼走投无足，只有死中求生，对镖师下毒手。而飞贼有时也故意留下点"遗物"，给镖师去当报功的凭证，避免镖师追赶。飞贼留下"遗物"时往往喊声"接着"；镖师则回一声"着打"，并飞出两颗飞蝗石子，打得房瓦振响，一场夜战也就告结束了。

清末北京习武者之间有一种说法：当个"达官（达官系镖师的尊称）"比考个武进士还难，因为武进士的考试课目"文场"为策论兵经，只要熟读了几部指定的兵书也就可以应付了。"武场"考"移石"（举重）"较弓"（箭术）"马技"和"器械"（自选一种兵器进行表演）四种而已！一旦喜登龙门即可简拔内廷侍卫和出任军官。清代兵种只分马、步、水三种，通晓一种即可独挡一面。善扑营、健锐营、火器营待特种部队也均是以一技而鸣长。可是镖师非精通水战、车战、马战、步战、夜行五技不能成为合格的镖师，否则被同行称为"半路货"。"达官"之中目不识丁者不乏其人，但要把镖师所应具有的经验、阅历、知识总结起来，汇编成书，恐怕比武进士们腹中的兵经也少不了多少。正因如此，武进士先于镖师退出历史舞台。

镖行的武器

工欲善其事，必先利其器，百工之人尚且知道“器”和“事”之间的关系，何况生死存亡，依靠手中兵器的镖师乎。人们常说十八般兵器，其实我国古代的兵器何止十八般。有的武器随着时间的推移，在实战中被淘汰，只留下了习武、健身、装饰、仪仗的功效。旧武侠小说之中，英雄豪杰、传奇侠士，大多是剑术高超之士，古代龙泉、太阿、莫干等名剑，更被描写得神乎其神，有“削铁如泥”、“吹风断发”、“杀人不沾血”等功效，实际上我国古代冶锻技术虽然先进，但也达不到上述水平。春秋战国时代的剑，大多是短剑，因为当时的金属中磷、碳含量均较高，脆而易折。秦汉以后，剑已在实战中被刀取代，渐渐成了军官们随身的装饰品，习武者的健身器械，书房宅院中的镇邪之物。后来陆续出现的金瓜、钺斧、画杆方天戟等，也大多是仪仗部队的兵械，实战价值不高。镖师所钟爱的兵器是长枪和单刀。长枪称为百兵之王，最适于车战，马战；单刀是防身佳器，近战、夜战实不可少。试想镖师走镖时所携带的长兵器不是长枪，而是“金钻开山钺斧”，短兵器不是单刀，而是“紫金八棱锤”，不但行旅不胜其劳，一旦和贼人交战，恐怕要不了几下就会汗流浃背，被手中兵器所拖垮。走水路镖时所携带的兵器更要短小，除单刀之外，还要带上舱战、水战时使用的分水攒、雁月刺、峨嵋刺、梅花状元笔之类的兵器，至于随身的“暗器”，镖师们常用的是紧背花装弩，一旦和贼人说翻了，紧背低头，冷不丁地给他一家伙，同时也少不了装上一袋飞蝗石子。至于飞镖，轻了杀伤力小，重了也就“飞”不起来，以一斤一个为适当，带十个飞镖就是十斤重，所以镖师对这种暗器并不垂青。

在洋枪没有引进之前，镖师们所使用的大多是上述传统的武器。十九世纪中叶，中国的黑社会就出现了左轮手枪，开始是在沿海地区，后来逐渐进入内地。贼盗手持洋枪，镖师当然也不会甘当洋枪的靶子，于是争相引进各种新式武器。洋务运动开始后，清军开始用后膛枪炮装备了起来，克虏伯的毛瑟枪（步枪）、左轮手枪开始进入现役。镖局因为给一些洋务派大官僚、大军阀护院，所以能请求他们“代购”一些新式洋枪，一些大方的高官，为了自身的安全，有时也慷慨地赏镖师几支好枪。第二次鸦片战争以后，帝国主义的侵略势力深入我国内地，建立了不少银行、洋行，这些银行和洋行有时也请镖局去护院，镖局可以通过洋人获得新式枪支，华俄道盛银行就雇聘会友镖局的镖师来为其护院，并向护院镖师赠送了俄制左轮手枪。俄国为了把长城以北纳入自己的势力范围，极力拉拢蒙族上层人物，向王公们赠送、出售武器即是其扩大影响的重要手段，走北道的镖局，经常往还于内外蒙地区，所以也通过不同的途径获得一些俄制武器，但俄国武器比较笨重，使用枪弹的口径通用性低，在我国不大受欢迎，镖师们还是喜欢使用德国造的枪支。

习武者大多重传统，但职业的性质又使镖师在对武器的态度上不能当顽固派。端王是清廷顽固守旧势力的代表人物之一，端王府护院的镖师当然不允许使用洋枪，但后膛枪优于前膛枪和弓箭；而"六响炮"（左轮手枪）的功效和威力更是远远胜过形形色色的暗器。这是正在发生着作用的客观现实，端王府的镖师们急于更新装备，于是向端王爷建议选用湖广总督张之洞所创办的汉阳兵工厂所生产的武器，没想到这位王爷听罢连连摇头说："张之洞虽是两榜进士，正途出身，但空读了圣贤之书，身为天朝的封疆大吏，却购洋人的机器，聘洋匠，耗中国之财力习舶来之淫巧，他造的枪，使不得！使不得！"最后这位王爷在众人劝说之下，选定了高记铁铺的产品，该店用土造方法生产"金眼毛瑟"（土造后膛步枪）和"六响炮"。产品上均锻有"高记"二字。但端王爷还不放心，亲临高记铁铺视查，确信该店确无洋机器、洋匠之后才定购了二十支"金眼毛瑟"和十把"六响炮"。高记铁铺的产品，枪管均无膛线，发火后子弹乱飞，打不了几枪，枪管即灼热膨胀，不能再打，而且做工粗糙低劣，可是王爷验枪后却十分满意，在他的心目中，只要不"哑火"，就是好枪，而且还拨下一批巨款，叫高家为他生产"快炮"。据高氏后人在六十年代回忆，这笔银子到底有多少也说不清了，只记得有一炕之多，后来"快炮"生产出来了，但"快跑"究竟是什么性质的武器，现在已无从考查。既然名之为"炮"，想必不会是镖师所用。由于端王爷的捧场，高记铁铺的声名大振。

义和团运动在山东、河北兴起之后，南道东西两条镖路都被团民所控制。义和团的旗号是扶清灭洋，视一切带有洋字者均为异端，洋人、洋教、洋鬼子，故然当代天诛灭；一切带有洋字的物品也应代天摧毁。甚至和洋兵开仗时，缴获洋枪、洋炮也毁而不用。走南路镖的车队和义和团相遇时，团民们照例要检查镖车上有无洋货，镖师身上有无洋枪，镖车之上如有洋货一律没收，镖师身上如有"六响炮"，例行收缴，并哂笑镖师无真功夫，有的镖师携带的六响炮是高记铁铺的产品，经解释后竟免于被收缴，于是高记左轮手枪一下子成了镖界的抢手货，但却给高家带来了想不到的灾难。一些团民认为高记铁铺既然会造洋枪，则一定是私通洋鬼子的二毛子，留下来一定是祸害，于是将掌柜高文祥杀害，其弟高星桥只好弃店另谋生路，入开滦煤矿后发迹成为天津最大的房产主，劝业场和惠中、国民等饭店均是他的私产。

进入二十世纪后，克虏伯兵工厂生产的九子毛瑟，十响驳壳，在镖界特别走俏，甚至白朗宁手枪也成了镖师们的腰间之物。国内兵工厂生产的老套筒、汉阳造木把左轮等武器，称得上是不起眼的家伙了。但万变不离其宗，君子不忘其本，镖师们虽然身佩洋枪，仍把中国传统武术视为正统功夫、看家本领，故镖行之中神枪手的地位不如神拳手，对洋枪的态度是备而不用，对贼人起到威慑作用而已，因为一旦用上了，不战而屈人之兵的根本战略也就失去了现实意义。

镖师从官方和洋人手中购买武器，是否就因此可以得出结论：他们是一丘之貉呢？笔者认为这种结论是欠妥的，因为武器是一种商品，它的销售只受价值规律制约，你买我卖是一种现金交易，正因如此，资本主义国家把武器卖给清政府；也把武器卖给太平天国。用军火商的话来说就是："谁的银子都是白的。"在八国联军的侵华战争中，德国报刊作过如下报导：驶入大沽口的英国军舰被击沉的事实，说明了克虏伯的大炮在中国人手中并没有失去它的威力，再过几天，德国士兵就可以领略一下本国杀人武器的滋味了。

镖　户

如果说镖行是由镖局、镖户和个体镖师所组成，那么三者间的关系有如现代同行业中的大中型企业，小型企业和个体户三者之间的关系。镖局是大中型企业，镖户是小型企业、个体镖师是自由职业者。镖行中的人同吃一锅饭，你吃多了，我就得吃少了，是竞争的关系，但竞争中都不排斥对方，尚能保持良好关系，这是因为各有自己的镖路和护院、坐更、坐店的门径，在别人的传统世袭领地上，外来的人极不易插手，如果不识时务地到别人镖路上去抢生意，那是最不明智之举，因为一来得罪了同行；二来和"朋友"不熟，非出事不可。况且三者之间各有自己的优势，抢别人买卖就是放弃自己的优势，用自己之短，和别人之长竞高低。

要想弄清镖户对镖局的优势，首先要从二者的人员组成关系谈起。镖局的从业达官彼此间大多是师兄、师弟、师伯、师叔、师祖，是习武授业上的师承关系。所有的从业人员的从业目的都是一个——养家糊口。而镖户的组成人员都是同宗、同里的血缘关系和地域关系，用镖户们自己的话来说是："打虎亲兄弟、上阵父子兵，走镖要找一村的。"因为一村的人往往既同宗又同里，彼此之间"砸烂了骨头还连着筋"。

镖局和镖户几乎是同时形成的，但镖户比镖局更具有地域性。镖局趟开镖路的重要条件之一就是和地方势力搞好关系，而镖户本身就是地方势力，镖户在自己的声势所及的范围内走镖，比镖局有明显的优势。

镖户形成的渠道是多种多要的，镖户的前身大多是习武尚勇的强宗大族，强宗大族叫子弟们习武尚勇的目的有二。一是不受外界骚扰，不受外人期压，在封建社会里，大村欺压小村，大户欺压小户是正常现象，不闹出人命来，官府是不过问的。二是称霸一方，取得联乡共主的地位。《水浒传》中宋江三打祝家庄的章节，就是习武的强宗大姓在小说中的反映。

强宗大族大多是军功地主之后。封建王朝在战争结束之后，对各级统兵将领往往采用杯酒释兵权的政策，按照他们军功的大小、职位的高低分配给田宅土地，这些人率领家族和部属在赏赐的土地上定居下来后，享有一些封建特权，再加上昔日的余威、余势、余部、余众，就形成了称雄百里以至数百里的强宗大族，这些退役的将领及其余部、余众都是久战疆场，精习鞍马，所以子弟大多也是习武尚勇这辈，虽然时过境迁，封建特权已不复存在，但仍不失为雄踞一方的地方势力。

朱元璋统一全国后建立了许多卫、所，卫、所士兵及其家属被称之为军户，他们免赋、免役，不受地方官管辖，是一个特殊阶层。卫、所解体之后士兵们往往就地转化为属于地方官管辖的编户民，将领们也就成为了享有一些封建特权的豪强地主。北京城内有许多拱卫皇帝的京卫，由于京卫是皇帝安危所系的亲军，所以无屯垦任务。后来国家的财

政不景气，养不起这么多只吃闲饭的京卫，于是令驻防城内的京卫开出城来，在京畿近地屯垦就食，这些卫、所由于有拱卫帝京的职责，所以解体得较晚，在北京郊区遗留下来一些以卫所为名的村镇。这些由卫、所军营转化而来的村镇里，居民们当然有习武尚勇之风，又系"祖上都是穿一个号坎的，"所以凝聚力较强，大家都是客籍，故和外村往来较少，往往自成一体，形成一股地方势力，卫、所将领们的后裔，大多成为控制这股势力的强宗大族。

商旅们为了平安地通过地方势力控制下的地区，往往在车队入境前，先行拜谒地方势力中的实权派——强宗大族的头面人物，要求容许通过，进而要求保护，并送上一份礼品恳请笑纳。强宗大族认为这是自己的荣耀，理当慨然应允，派习武了弟或庄户送一程，并在商队的运输工具上插上一面大旗，上书某地、某姓以示"风光"。人世沧桑，当豪门大姓进一步失去封建特权，商品经济进一步发展时，"豪户"也就转化成了镖户。

总的说来，虽然镖局和镖户几乎是同时形成的，但形成于不同地区，在交通干道上、商旅云集之地往往形成镖局，在地方势力强大的地区往往形成镖户。

镖局和镖户形成的历史过程不同，形成的地区也不同，所以经营的方式也不同，尽管两者走镖时都在运输工具上插上镖旗，押镖的达官们的言谈举止，衣着做派也大抵一样，但这只是一种形式上的一致，不是经营方式的统一。

大镖局往往有遍布半个中国的分号和外柜，趟开的镖路长的可达二三千华里。镖户只走固定的一两条镖路，而且镖路一般说来也不会太长，因为"坐地虎"是不能远离自己的势力范围去发挥威力。

镖局受理走镖的业务不分一年四委，镖户多少要受些时令上的限制，好在农闲时正是商忙时，因为中国封建社会的人口几乎全部是农业人口，所以消费市场在农村，消费高潮是秋收之后和过旧历年之时，两者都是农闲时期，农闲商忙，镖户们正好去走镖。

开办镖局不但要呈官方注册登记，还要有三家以上资产丰厚的大店铺来当"店保"，镖局一旦"丢镖"，要赔偿雇主的经济损失，这是法律上的责任。镖户承揽走镖的业务，既没有官方的营业执照，也没有三家以上的"铺保"，所凭借的是镖户的声望和家庭的名誉。

镖户的镖旗在自己声威所及的地区，比镖局更具有威力，因为镖户属于地方势力，而贼匪们做案也不能离开自己的地盘，两者共存于同一个地区，彼此都很熟悉，若反目相争，必然是两败俱伤的结局。所以贼匪们是不会去劫镖户的镖，因为镖户"丢镖"后"追镖"一定会追到底，而且能轻而易举地查清劫镖的贼匪，不惜以血夺回失镖，确保家族的声望和荣誉。

由于镖户声威所至不会太远，能走的镖路不会太长，所以镖户和镖户往往联合起来，像接力赛跑一样，各跑一段，各自护镖一二百里，到衔接地点后，就换人换旗，这样一段一段的走镖，镖路也能延长到千里之外。

镖户和镖局相比更具有封建性，不能根据外界的变化而调节自己，总是在自己的世袭势力范围上墨守成规，所以镖户比镖局早二十年退出历史舞台。当二十世纪的钟场敲响时，他们还手持传统的十八般武器，顶多加上两支炎枪和手冲手，可是他们镖路上的对手，正由贼伙向匪股转化，习武世家的声望，传统的十八般兵器，对匪股已失去了威慑能力。

北京地区最著名的镖户要属贯市李家，相传雍正时的"神弹子"李五就是贯市人。李氏世居居贯市，是习武世家，雄视京北二百多年。贯市位于京北昌平州的交通干道上，分为东贯市、西贯市两部分，是个人口众多的大市镇。昌平在历史上一直是军事重镇，明朝建都北京后成为皇家陵寝的所在地，所以驻

军众多，遗留下不少军户，民间也颇有习武尚勇的传统。清代统一大漠南北，贯市又成了内地商队前往蒙古草原的必经之地。贯市通往北京的大道可以说是安全地区，从贯市往北就开始进山了，出了长城就不属直隶首管辖，算是口外之地，所以商人大多都愿意在贯市雇镖师，把贯市当做中转和落脚之地。于是贯市的保镖行业应时而兴，声名大振，贯市居民多信仰伊斯兰教，故对西北镖路也是地熟人熟。

贯市李家最出风头的事是走了一趟特殊的镖——护驾。庚子时（1900 年）八国联军攻入北京，光绪皇帝和慈禧太后在没在军队护卫的情况下慌忙逃出北京，这就是所谓的“两宫西狩”。途经贯市时，到李家求援。因为慈禧入宫之前，已幸临贯市后，李家赶忙用黄布围制了两乘骡轿，做工虽然不精细，但还算说得过去。献给慈禧后，老佛爷心花怒放，因为蒙难之中有子民进献黄轿，意味着大清国运尚在，自己仍有太后之尊。于是光绪和慈禧乘坐着李家进献的黄布骡轿，在李家伙计的护送下，直赴太原。故贯市李家享有护驾之荣。辱国丧权的《辛丑条约》签定后，两宫由西安返京，慈禧感念献轿护送之功，明旨褒扬，李家不但受了皇封，而且获得了实俸的恩惠，给慈禧牵骡子的杨某人也受封为引路候，每年新春正朔赶上大车，扯起黄旗，上书“引路候”三字进宫进贡（送些土产）领赏，一路之上招摇过市，观者如堵，于是贯市的声威大振。李家虽有御前镖户之称，可是已无镖户之实。因为进入二十世纪后，京张线由张家口延伸到绥远，后又延伸到包头，顽固不化的慈禧太后，也还知道乘坐火车比乘坐骡轿舒服，故对贯市李家进献黄幔骡轿，仅赏四品顶戴，对监制“太后专列”的比利时工程师沙窦，赏二品顶戴。虽说庚子之后慈禧已经崇洋媚外了，但也说明了在慈禧的心目中，火车的功效确实是胜过骡轿。镖户这时仍然以不变应万变，所以先于镖局二十年退出了历史舞台。

镖　局

保镖行业的主体是镖局，首行是由于镖行的从业人员大多数大镖局工作。其次是镖局的规模大、业务范围广，业务项目多。在大型镖局就业的人员可达千余，在总号之下设有许多分号和外柜，业务覆盖范围可达半个中国。镖行的主要业务项目：走镖、护院、坐店、坐夜、保护库丁、汇款等。而镖户和个体镖师就不行了，最多可以承揽其中的二三项，至于汇款业务，非大型镖局不难办理。在邮政和银行未兴办之前，大型的镖局确实担负起了邮局和银行的汇款业务。由于镖局的从业人员多，规模大，所以影响也大，人们和达官们攀谈时，开如总先问“贵宝号是那个局子”，在一般人的心目中，镖师都是镖局的人。

现代的人一提到“局”，立刻联想到国家机关的公安局、税务局、民政局、教育局等，其实镖局是地地道道的民办企业，镖局所承揽的各项业务都是完全的商业交易。

镖局的企业性首先表现在国家的法律规定上，开办镖局要向地方官领取执照、交纳商税。从内部组成来说镖局有股东、掌柜的、伙计、徒弟，四者按照不同的身份获得工酬和红利，完全是企业性质的组合。在对外展开业务时，以独立的法人地位承担责任和义务，进行独立的经济核算，以赢得利为目的，以效益为中心进行商业活动。只不过镖局的经营方式不是以货易货、以钱易货或以货易钱的买卖形式，而是金钱和责任的交易——受人钱财，为人保安。

但镖局这种企业确实具有特殊性，这种特殊性首先表现在镖局建立的过程中和股份制度上，即便是在镖局生意兴隆的全盛时代，也不会有哪位富翁出资兴办一个镖局，因为镖局几乎是无本的买卖，用不着多少资金就可开办一个镖局。在后膛火器（洋枪）没有进入镖局之前，镖师的武器都是属于个人私有的，不是柜上发的。马匹也是个人的。但由柜上发饲料喂养。这项制度是仿照清王朝骑兵部队的典章制定的，清军中的马匹都“私马公养”，因为“公马不肥私马肥”，士兵对乘马有所有权，退役时可带走，战马在战斗中如致伤残或死亡，由国家另行补发一匹，但所有权仍属于个人。因为八旗士兵早期都是带着战马来服兵役的，故马匹是个人财产，但在服役过程中由国家发饲料喂养。镖局的门面房和后柜房大多是租的，一个镖局能否办得兴旺发达全靠人的因素。镖局也有股东，每个股东的股份也不一样，但每个股东领股的大小不是由出资多少决定，而是由能耐大小决定，是公议出来的，股份的多小决定分红的数额，但也决定丢镖时出钱赔偿的份额，领股多的多赔，领股少的少赔。至少在镖局的组建初期是这样，后来形势发展了，机构增多了，业务范围和项目也有所变化，情况也有所变化，但基本框架还是不变。人力股不是终身的。更不能传之子孙，一旦告老，或“退居二线”立刻一笔勾销。所谓退居二线是个借用名词，当时叫“领个外柜”，更确切的含义是“办个三

产”，继续发挥余热。

镖局的创建过程，大致有三种形式，各有自己的特色，三种特色汇集到一起，构成了镖局的总体特色。

习武的人受结成练功的小团体，以便切磋技艺，互相提高。小团体往往是师兄弟之间的自由结合，即便不是一师所传，由于地域的限制，也免不了互有师承关系，不是一家人，不入一家门嘛，在此基础上组成的镖局，自然是友情为重，所领的股份也比较平均，人际关系也比较平等。

以习武世家为主体所建立起来的镖局，在创建之初以血缘关系的长幼之序维系着成员之间的关系，但它毕竟是镖局，和镖户还是有着严格的区分，镖户是坐地虎，不会离开本地盘，在经营方式上是等客上门的业余户，还是以务农为主体。走镖时临时组合，其成员之间无固定的股份和工资。镖局建立在中心城市里和交通枢纽上，是按照商业布局的分布来选择营业地点的，在经营方式上是招客上门的专业户，其成员之间是固定的股份、工资、股东之间是组合关系；与镖师之间是雇佣关系。创始之初的血缘关系，长幼之序，后来逐渐演化成了成员之间的恭悌之礼。

清王朝在镇压太平天国的战争中，依靠了由汉族地主武装发展起来的湘军、淮军。当太平军北伐进入直隶，京、津告急时，远在长江流域的湘、淮军远水解不了近渴，于是朝中一些大臣建议在直隶、河南、山东三省模仿湘军、淮军的建军模工，建立新的武装力量。当捻军驰骋中州大地时，直、鲁、豫三省虽未能出现湘军、淮军式的部队，可是地方武装得到了扩编和发展。“同治中兴”以后，清政府为了减轻财政负担，开始大规模裁军，湘军，淮军大幅度缩编了，直、鲁、豫三省的绿营也恢复了原来的建制。大肆裁军缩编后，被裁的士兵又没有适当的安排，不免又有铤而走险、落草为匪者，所以世人讥之曰：“化兵为匪。”在镇压起义的过程中，清军每打了一个胜仗就放抢劫若干天，放抢的天数多少，看胜利的大小而定。所以下级军官和士兵都有不少“家当”，营官、哨长有个上千两白银不足为奇，士兵也往往不失一二百两。行武之中重德守，讲道义之士，往往是长官放抢，我也不抢，恪守武德和军规，这些人投军时是两手空空，复员时是“二只胳膊夹一个脑袋——一无所有”。在军旅之中尚知洁身自爱，复员后当然也不肯落草为匪，除了一身武功之外，又别无谋生之技，于是不论原来是长官还是下属，现在以义相聚，凑在一起开个镖局共度余生。以退役军人为主体建立起来的镖局，其成员之间的凝聚力是个“义”字，在战场之上共同出生入死，镖路之中当然也是风雨同舟，患难与共了。

由三种不同的原始形态组建而成的镖局，在组建的过程中，组建后的发展过程中都不可避免地保留下一些自己原始形态时的特征——情、礼、义。而情、礼、义三要素汇集在一起，也就构成了镖局的经营方式、分配原则、管理制度、人际关系等方面的特征。

镖局均设立在中心城市和交通枢纽上，清代几乎尚无工业中心可言，所谓的中心城市是指政治、军事中心，政治和军事的中心必然会成为人口集中之地，成为商业和消费的中心。在镖局兴盛时期，铁路尚未开通。所以交通枢纽这个概念与铁路无关，是指长江和京杭大运河的水运及元、明、清三朝修筑起来的，北京通往各省的官道。所谓官道就是地方官负责维护保养的道路。一般说来官道的路面比较平整，沿途的桥梁也坚实安全，渡口、码头管理也比较统一。如果绘制清代的镖局分布图、交通图、物资流通图，三者几乎可以重迭。商人的目光总是盯着由于政治、军事原因而形成的城市消费市场。所以城市消费市场也就成为了商业的中心区。镖局是为商人和官僚这两个阶层服务的，所以，镖局的分布和交通的设置、物流的走向是统一的。

清代的物流主要是粮、棉、绸、茶、盐、糖、

碱、皮货、药材以及日用品等。四川、湖南、湖北三省的稻米，均由长江这条黄金水道东下，在镇江、扬州一带聚集，然后沿运河北上。江浙一带是丝绸产地，又是棉布的生产区和产茶之地，绸缎、棉布、茶叶三大宗南货沿运河源源北上。蒙古地区的毛皮、革制品，直、鲁、豫三省的原棉，直沽和两淮的海盐又沿运河源源南下。这是清代总的物流趋势。各省的省会和将军、都统的驻节地往往是物资的聚(收购)散(消费)场所和中转地。但聚、散、中转都是相对的，张家口是副都统的驻节地，是北货的聚集地，南货的销散地，但对蒙古地区来说，张家口是个中转市场。

镖局根据物流的走向，以及天时、地利、人和的优势，选择自己的大本营和辐射地。北京的大型镖局可以说是得天独厚，雄踞京师可以辐射河北、山西、山东、河南、安徽、江苏、浙江、湖北、陕西九省，北向可达热河、张家口、绥远等将军、都统的驻节地。确有通朔漠、俯中原、连江淮、控秦晋这势。

镖路和官道从地理上来说是重合的。北京各大镖局在镖路的终点大多设有分号，镖路的终点一般是省会或将军、都统的驻节地。分号的任务是招揽生意，避免镖师归途走空，同时也为了以分号为基地辐射周围城市，如北京的总号接受了一批由张家口运来的皮货，专走北道的镖师到京后就算完成了任务，无特殊情况不再向南走，要是临时走趟南路镖也是跟着跑跑龙套，不能当"角"。而皮货的运送终点是山东烟台，于是总号派专走南道东路的镖师把"皮镖"押运到济南的分号，分号再派镖师把"皮镖"押送到烟台。济南的分号在附近城市设有外柜，分号辐射外柜，就像总号辐射分号一样，外柜大多设在府、道二级的行政中心或是商业、交通的枢纽。以山东为例，济南分号大多在烟台、威海、青岛、德州、泰安、兖州和号称小扬州的维县设外柜，外柜也承揽业务，是总号和分号业务上的分支机构(总号也设有自己直属的外柜)。

总号、分号、外柜之间的关系十分复杂，归纳起来不外三种：一是派出机构，在经济上统一核算。二是联营伙伴，在经济上各负赢亏。三是类似今日企业和"三产"之间的关系。清代的镖局在三百年前就开创的这种经营方式，到清末之时，已经发展得很完备了。总号向分号辐射，分号向外柜辐射，反过来外柜又向分号辐射，分号向总号辐射，大型镖局就是这样形成了自己的镖路网络。总号的大掌柜，相当于今日联营公司的总经理，总号就是今日联营公司的主体企业，在联营中起着主导作用。

北京是清王朝的政治中心，又是大运河的终点码头，不仅是全国最大的消费城市，又是南货北运，北货(口外)南运的中转市场和货驿，不但官僚云集，而且商业发达，于是为官僚阶层和商人阶层服务的镖局比比皆是。镖局全部座落在外城，因为清初实行"迁汉"，把内城变成"满城"，变成一座大营房供八旗官兵携眷驻防。除了八旗营地外就是六部、九卿和内务府诸院、司的衙门，不准汉人居住。外城是"汉城"，不许满人居住，是北京的商业区、居民区、娱乐区。在外城众多的镖局中，会友、永兴、义合、志成、正兴、同兴、义友、光兴最为驰名，号称八大镖局。会友镖局是老北京最大的一家镖局，开设在粮食店街南头路西，全局内外有一千多人，清末民初时掌柜的是孙一廷，前门、珠市口一带几乎无人不知道孙老四，或孙四爷、孙四掌柜的大名。会友镖局的镖路遍布在东三省、口外(张家口、热河)直、鲁、晋、陕以及江浙地区，在天津、南京、上海、西安等地都设有分号，在交通枢纽和货物集散地设有许多外柜。

镖局在城里的业务主要是护院，顾名思义护院者保护私宅也，但世人为什么称镖师为护院的达官，不称为护院的打手呢？原因是镖师虽为宅门护院，但不替宅门打人，正宗的镖局在签定护院合同时有不少条款，如：只防飞贼夜人，不管家贼外盗；强行入宅者，不

过内影壁不管等等，这些条款是为了划清工作界线，不介入宅门内外的人际关系，如老爷、太太要对奴仆实施家规——责打若干大板，此事镖师当然不管，少爷在外和人发生了冲突，镖师从不与过问，总之镖师只负责防匪防盗，不介入宅门内务和外部斗争，有的镖局还和宅门定有“回避宅主”或“客礼相见”的条款，所谓回避宅主，就是宅门的主人地位虽尊贵，但镖师不与他相见，自然也就不用请大安，行大礼了。“客礼相见”就是不请大安、行大礼，见面时拱手做揖，虽无宾客之尊，也要有半个客人的地位，不能如仆人而视之。

老北京还有一些“流外镖局”、“野鸡镖局”，这些镖局都是嘎杂子们中的头面人物开设的，从业人员都是嘎杂子们中的习武尚勇者。嘎界的精英们凑在一起，租上二间铺面房，挂上块镖局的招牌，也就对外称起达官爷来，世人称其为流外镖局，是由于正统的镖局不和他们往来，镖师不把他们视为同仁，镖局的行会也不吸收他们参加，视之为“未九流”。又因为这些镖局专给妓院“打岔”，所以又称之为“野鸡镖局”。妓院的“岔”确实很多，一旦出了岔，就需要有人来“打”。如嫖客要给妓女赎身，在价钱上和老板总也谈不拢，嫖客恃强动武；或妇女被拐卖到妓院后，其父兄带领着族人找上门来要人；或两人嫖客同时来嫖一个妓女，各不相让，打了起来；或嫖客把妓女包下来后，老板乘嫖客不来之机，叫妓女接待了别的客人，包主来时碰上了，发雷霆之怒，大打出手。遇到这种情况，妓院既要有打手来出面打人——把弱者打跑。也要有能挨打的人来“应差”——让强者臭揍一顿来消消气。所以凡是到妓院打岔的，不但会打人，也能挨打，打弱者时讲究不打出外伤来，也不打成筋断骨折，受了内伤后还能“爬着走”。挨打时讲究扛得住，，任凭“强者”拳打脚踢，滚爬起来还得叫声“爷息怒，您碰痛了脚没有”，所以能挨打也是个功夫，要会躲、会闪，但又不能真躲、真闪，还要叫“强者”打着、踢着，实在扛不住时，自己碰破鼻子，流一身血，躲在地下装死，“强者”的气也就出了，于是扬长而去。

为了防止“流外镖局”、“野鸡镖局”破坏达官爷的声誉和影响，许多正统镖局的镖师外出时都穿上号坎，带上腰牌，号坎和腰牌上都醒目地标出镖局的字号，以示身份和区分。

大小镖局，包括非正统的“流外镖局”、“野鸡镖局”都得有个后台，后台的势力和影响与镖局的活动范围几乎是相等的，大型镖局的活动范围几乎达到半个中国，投靠的“大门坎”也得是中央大员，所以会友镖局利用给李鸿章护院的关系，请出这位文华殿大学士、一等肃毅伯、直隶总督、北洋大臣来当名誉东家。其它的大型镖局也物色军机大臣、各部尚书、侍郎为自己的后台，并打通镖路沿途各省的三大宪衙门，一旦出事时好有个依托。所谓“打通”，并不是非交结上巡抚、布政使、按察使不可，因为对于镖局来说，这是很难办到的事，只要能同三大宪的幕友、亲朋说上话，必要时能请得动一纸公文、一封书信、一张贴了(名片)也就行了，往往是备而不用，以免得临时抱佛脚。走口外的镖，跑蒙古买卖，非交结上绥远将军、都统、巡防统领和张家口都统不可，因为口处和蒙古道是多事之区，没有这些地方军政大员相助，是寸步难行的，一旦和这些官员“交上了”，沿途的驻军也就成了镖路上的保安队了。运河畅通时，水路镖是北京各镖局的大宗生意，在运河上走镖虽然安全，但是麻烦，两千多里的大运河上到处都是“司漕的”和“吃漕的”，“司漕的”是漕运总督属下的官方人员；“吃漕的”是类似北京嘎杂子团伙的歹人，要想在运河上走镖首先要条通漕运总督衙门关节，同时也要和沿河的牙主、大舵头们搞好关系，同税务司、厘金司通上气，对沿河的闸务所要按时意思意思。活动范围不出省界的处柜，当然用不着打通中央要员和封疆大吏，但也要和本地区的道、府、县三级行政衙门中的有关人员说得上话，

和巡防营的驻军长官在所交往，对兵头将尾也不可小视之，因为一旦出事时，这些人能帮大忙。有的地区有跨县的地方势力，如河南省的红枪会，但只要和会首“交上了”，小会头们自然是“唯会长马首是瞻了”。

打通的门径、说得上话的要员、“交上了”的官员、搬出来的“大门坎”、混熟了的“有来头”之人，在镖局出面相求时，根据彼此的关系，大小都能给些帮助。所以可以通称为镖局的后台。镖局不是富翁，更不是散财童子，各后台的关系不是银子买出来的，主要是趟出来的，因为在邮政、铁路没有兴办之前，后台也确有不少事要让镖局代劳。

和镖局关系最密切的企业是货栈和大车店。一般的商店都是整买零卖，赚批零差价之利，货栈是整买整卖，取地区差价之利，所以凡是货栈都是千里经商长途贩运，货栈和镖局的业务往来最多，是镖局的主顾。在大运河断航以后，南来北往的物资可以说是全部依靠大车来进行运输，大车业由大车行和大车店组成，大车行备有若干辆大车等待雇用；大车店就是专供车把式投宿的旅店，所以被称之为大车店是由于这些旅店都备有停车场、牲口棚，并负责喂饮骡马。镖局、货栈、大车行、大车店，可以说是相关企业，兴衰与共。有的货栈把运输工作完全委托给镖局，镖局又定点雇用车行的大车，大车上路之后又在固定的大车店投宿，于是无形之中就形成了“货支一条龙”。镖局、大车行、大车店都建立在中心城市、货运枢纽和交通干道上，大车行和大车店本属同业，只不过各有侧重，大车行备有停车场、牲口棚；大车店也备有大车，平时运送饲料，如投宿的大车发生了意外，也可进行替代，二者本无严格的区分。镖局都养有不少骡马，也免不了有几辆大车，常跑北道的镖局往往买下一批物美价廉的好马，自己也办起大车行来，镖局办大车行的主要目的是安置多余人员，因为镖局办得红火之后，镖师们的亲朋免不了前来投奔，这些人未必是达官爷的材料，但拒之门外又有伤和气，所以柜上总有些住闲的人，很不好安排，办个大车行、开个大车店，这些人也就都有活干了。镖局和所开办的车行、车店有的是单立门户，也有的是附在柜上，是本局的一部分。一些告老时不愿意务农的镖师，如老家在镖路上，一般都开个大车行、大车店以度余生，由于退体镖师懂得镖局的业务，所开的车行、车店又是在镖局扶持下创建的，如果所处的地利条件好，往往发展成镖局的外柜。

货栈把运输业务委托给镖局，久而久之镖局对镖路上的货流走向、时间差价、地区差价都了如指掌，有些物资只要能准时由出产地运到消费地或中转市场，是旱涝保收的行市，多少也会赚，于是镖局也就不光瞧着货栈发财，自己也带上一批快货，赚上一笔。最典型的是财货中的茶叶，运到口处就能卖出好价钱。北货中的骡马，只要一进长城，口内和口外就不是一个价，秋肥时贩一批牲口到河南、山东、准能多换回几成银子。镖局做生意的特点是不和货栈竞争，只是看准时机抓上一笔，镖局做买卖是捎、帮、带，很近似现在的企业家经营的原则——“人无我有，人有我优，人优我廉，人廉我走。”因为压价竞争、拼死争夺某一市场是愚蠢的事，弄不好两败俱伤，况且镖局也无力、无心和货栈竞争，所以绝发不了大财，但也赔不了本。因此镖局很难发展成货栈，因为镖局的人员构成、人员素质、资金积累上都不具备转化为货栈的条件。有的老北京认为庚子事变中有不少镖师成了义和团的武术教练，八国联军进入北京时，许多有钱的人把细软送到镖局保存，因些镖局改成了八国联军洗劫的目标，从此镖行一蹶不振，许多镖局改成了货栈，并能历数在镖局旧址上建立起来的货栈名称，对此种观点笔者不敢苟同。八国联军进入北京时镖局确是受到了很大的损失，但是“庚了之难”北京几乎所有的行业都是在劫难逃，可是“两宫回銮”之后，北京的商业很快的恢复了起来，但

镖局的确没有“中兴”，其直接原因是几条以北京为中枢的铁路干线先后通车，镖师们无事可干了。在镖局旧址建立起来的货栈，大多已经易东易伙，由于镖局和货栈的建筑格局相近，都是几间门面房，但后院很大，可以存货，存放车马，住房比较多，所以镖局关闭时往往把房屋倒给了货栈。在镖局旧址建成的骡马店、大车行、大车店一般说来到和镖局有直接关系，大刀王五 1900 年遇难，源顺镖局被清政府封闭，大刀王五之子王少斌在母亲王章氏的佐助之下，把镖局改成了骡马店，民国初年还火红过一阵子。由于王少斌中年早逝，所以骡马店也就中衰了。

镖局业务

镖行的主体是镖局，镖局的业务范围比镖户和个体镖师要广泛得多，镖局的业务归纳起来有六项，即走镖、护院、坐店、坐夜（坐更）、汇款和保护库丁。

走镖是镖局的主要业务，走镖要有“镖路”，按现代的术语来说就是“承揽业务的范围”。北京的在任何一家镖局都不会受理西北、西南地区的业务，因为过远地区不但民族杂居，而且地方势力盘根错结，镖师一旦打着镖旗闯入人地两生的地区，不但会失镖，而且会丢命，到头来落个人财两空，所以不管雇主出多大价钱，镖局也决不会承揽这丢人赔本的生意。北京的镖局所能达到的地区大致分布如下：

北道有两条镖路，一条是出居庸关，过八达岭，经宣化到张家口，被称之为西路。一条是出古北口，途经鹰手营子等地到热河（承德），被称之为东路。东道是出山海关到锦州、营口、奉天（沈阳）、长春、哈尔滨等地。西道是出娘子关途经太原、运城等地到西安。南道有两条，东路是经任丘、河涧、大名等地进入河南省城开封，再取道徐州、蚌埠到南京、上海等地，该路徐州以南地区大体上沿现在的津沪线而南下。西路经保定、正定（石家庄）、邯郸、郑州、信阳，到达武汉，基本上是按照现在的京广线行进。还有一条山东道，途经廊坊、天津、沧州、泊头，进入山东德州府，然后到达济南。

北京地区最重要的交通线是京杭大运河，运河是否畅通事关北京的兴衰，因为北京城中人数众多的各级官员的俸米，和携眷驻防的十几万八旗官兵的口粮，都是沿运河水运而来。为此清代设有漕运总督，总管南粮北调，官阶为正二品，俨然同各省封疆大吏等而同之。十九世纪四十年代的鸦片战争中，英军攻陷镇江，切断了京杭大运河，清政府在南京接受了城下之盟，签定了中国近代史上第一个不平等条约——《中英南京条约》。太平天国定都南京后，京杭大运河再次被切断，清政府改漕运为海运，以确保南粮北调。中国历史上第一家轮船公司——招商局，就是在这种情况下组织起来的。实行海运后京杭大运河对清政府来说已失去了重要意义，所以河政随即无官过问，山东境内的运河首先湮阻，只能分段行船了。

在京杭大运河畅通时，北京镖局最大的一桩买卖是走运河的水路镖。水运平稳、方便、安全、舒适，不但南来北往商人利用运河水道交汇南北的物资；大小官员离京上任，进京述职也总是尽量沿运河而行，以免车马之劳。运河中断后，河北省境 内的天津、保定、沧州三角地带仍是水网交错，尚可通航，故直到二十世纪初，北京的镖局还有一些走水路镖的买卖。

老北京城里有三多，一是王公勋戚多，二是达官显贵多，三是富商大贾多。这三种人都是“窃天下钱财以供己欲者”。财宝汇聚后，既得之，患失之，怕贼人入府行窃。同时，

为官、为商，大多有不义之行，难免要树敌，不论政界的冤家，还是商界的对头，明枪斗罢未分胜败，就难保不施以暗箭，所以不得不防。故此北京城内的"宅门"多请镖师驻府护院，以保生命财产的安全。

北京城内的王公勋戚、达官显贵、富商大贾，是形形色色的消费市场上的大主顾，因此北京城内的各种商店、饭馆、戏园子、宝局(赌局)、妓院比比皆是，大小老板们怕贼人偷，同时也怕嗄杂子(老北京对歹徒、恶人的统称)前来骚扰，所以也请镖师来坐夜、坐店，确保财产安全和正常营业。

上叙四项镖局的业务，在"镖师的武功"等章节内已经介绍，本章仅将"汇款"和"保护库丁"两项业务的概况略加说明。

早在唐代，我国就出现了类似邮政汇款的"飞钱"。唐代的文武封疆大吏——观察使和节度使，在京城都没有"奏事院"，其职能类似今天的外省市驻京办事处。商人们外出经商携带巨额银两是很不方便的，所以就将银两交给经商地的"奏事院"，任奏事院的收据到经商地的观察使、节度使衙门邻取银两。封疆大吏们所以代办邮政汇款，是由于此事一举两得，一是可从中收手续费，二是可按收据的数额减少向京城运送税款的数额，减轻运输的工作量。北京的一些大型镖局的账房先生，腹中也颇知些诗书，受到了唐代"飞钱"的启发，也承揽起荡款业务来。由于大型镖局的信誉高，分号和外柜遍布半个中国，镖路也是四通八达，所以开展汇款业务很是方便。的具体的办法是"逢百抽五"，每汇一百两银子收取五两的手续费，除巨额汇款外，镖局一般不派专人送款，而是走镖时顺手就办了。清末实行新政，成立了邮传部，于是"大清邮政"在十八行省之地，甚至行省之外的边陲地区都建立了起来。镖局的汇款业务也就自然无人问津了。

镖局还有一项特殊的业务——保护库丁。顾名思义，库丁者，一介贱役也，怎能出得起钱请镖师去保护他的人身安全。即便是有钱，身为贱役，又何用烦镖师去"护驾"，为了弄清这个问题，得从清代的税收制度说起。

康熙末年宣布了一项税收制度的重大改革政策——"盛世兹生丁口永不加赋"。雍正初年在此基础上实行了"摊丁入亩，"并宣布税收"一律征银"，取消了人头税、劳役税和实物税。这无疑是一种进步，不但促进了农民的人身自由，而且促进了商品经济的发展。可是上有政策，下有对策，地方官吏借口征收的碎银不便直接上交国库，要改铸成银锭(圆宝)、银块(方宝)，方能上交，所以征银时要加收改铸时所造成的损耗，并把这种损耗称之为"火耗"，成为征银时的定例。最初是一分或二分，后来层层加码，有的地区竟然增加到四分、五分，增收火耗的土政策是基层地方官借此从中渔利，同时也是朝廷的户部和各省主管财政的藩台衙门向基层加收"库耗"的恶果。白银的性质稳定，很难造成自然的损失，为什么会不库耗呢？其直接原因是藩户和户部银库的库官、库吏、库丁，均有究取银两的高招妙计，库官、库吏的妙计与本文无关，姑且不谈，现将库丁盗银的高招简介如下。

清代的户部银库警戒守卫得十分森严，外贼是休想入内。可是家贼难防，所谓家贼就是库丁。针对库丁偷盗的方式，银库订立了许多奇特的规章制度，库丁进库工作时首先换上库衣方可入库，离库时脱下库衣裸体走出，在执法队的监视下喊着号、拍着手，双脚并起，跳过十二条横放着的扁担，如没有发现"下蛋"(从肛门里、嘴里、耳朵里掉出银子)，即可离库下班，如发生"下蛋"行为，"立即正法"。可是"道"高一尺，"魔"高一丈，一些有真功夫的库丁仍可从肛门里、嘴里、耳里、鼻孔里带出数两银子，一年能有几百两，甚至上千两的外快，据说这种真功夫是一种气功，发功这后人体产生磁力，故银两不会掉出。

库丁是一介贱役，社会地位十分低微，可

是一年又有几百两，甚至上千两银子的外快，怎能不叫嘎杂子们红眼？于是嘎杂子们结起伙来，专门对库丁进行敲诈、勒索，甚至绑票。库丁们的银子是豁着命挣来的黑钱，对于嘎杂子们的欺扰不便声张，更不能诉之于官，因为报官会把自己送上断头台。所以唯一的方法是出钱请镖师保护自己的安全。

库丁们的外快来之实为不易，所以他们不会把拿命换来的钱大把大把地送给镖局，而镖局也知道这些人的油水也不大，鉴于这种情况，历史遗留下来了一套镖局保护库丁的传统方法。这套方法不仅是根据库丁的经济条件而制定，也是根据嘎杂子们对库丁敲诈、勒索，甚至绑票时所采用的手段而制定。

库丁们早晚上下班的时间甚为严格，因为一旦发生迟到行为就会赶不上穿库衣，进不了库，弄不好就会丢了差事，故嘎杂子们在库丁上班的途中制造意外事故，如手捧着一个打破了的罐子，破瓷是用蜡沾上的，内装些淡茶水，迎面往库丁身上一撞，罐子破了，淡茶水洒了，于是拉住库丁说："你撞碎了我的罐子，我罐子里装的是吉林老参汤，是给我老娘灌下去救命的药。"说罢扭住库丁不放，库丁见势不妙，怕因小失大，只好息事宁人，掏出二两银子来消灾免祸。嘎杂子有时找个"老头子"往库丁身上一撞，就躺在了地下装死，在场的嘎杂子们一拥而上，拉着库丁要去见官，说是出了人命。库丁一看这个阵势，知道"中了局子"，只好破费破费，只要够数的银子一掏出来，嘎杂子们就会架起"老头子"一拥而散，声称带"老头子"去抢救。如碰见"不开面"、"不晓事"的库丁硬不肯掏出银子来；或是银子的数量不够——"打发要饭的还行"。嘎杂子们就会群起而上，将库丁扭架而走，弄到没人的地方藏起来，通知家属来赎票。

所以凡是到镖局要求保护的库丁，镖局都派车接送他上下班。在商店坐夜的镖师，白天除了睡觉之外别无他事，于是利用坐夜前和下夜后的时间接送库丁上下班，镖师赶着一辆骡车，这种骡车档次较低，一般都 是小骡所拉，按照事先排列好的路线接四至六个库丁去上班，下班时再送回家去。嘎杂子们法制观念很强，总把自己的活动限制在"闹事"而不犯法的范围内，在阻劫库丁敲诈勒索时，一定是寸铁不带，因为大清的王法是动铁为凶，带上铁制武器，当然也就可以说是有行凶犯罪之意图。鉴于这种情况，镖师接送库丁上下班时也是寸铁不带，顶多揣上一条枣木三节棍，棍头上还包上厚厚的皮子，打在人身上软中带硬——不出外伤。赶车的镖师都是神鞭手，手中的鞭子把短、鞭绳粗、鞭梢长，讲究打掉人头上的帽子不伤头皮，打掉人嘴上叨的洋烟卷，不碰上人的鼻子，飞鞭可以打落麻雀甚至蚊蝇，如遇不识像的嘎杂子敢拦车闹事，则以鞭相向，轻者给脸上、手上留点记号，重者抽个一溜滚。

上下班路途之外的时间，库丁们只得好自为之了，以深居简出为妙，嘎杂子是不会破门而入的，因为强入民宅，非劫既抢。可是库丁们也免不了会出去听个小戏、洗个澡……嘎杂子们就趁这时下手，库丁被绑票后，则通知其家属赎票，家属于力赎票时向镖局报案，镖局受理后则要执行找票、救票的侦破任务，从这项业务来看，镖局也具有西方国家私人侦控所的性质。

镖局受理找票、救票的业务岂不是大海捞针吗？其实不然，镖师们心里有数，北京城的五城十六门均有步军统领衙门的巡捕五营的官兵把守，大活人绝架不出城去，装入箱子、柜子中也休想混出城去，因为崇文门关在十六座城门均派有司税巡检、员役，专门检查出入城门的人有无挟带私货，遇有大箱柜非开箱查验不可。小说、电影中经常出现把活人或禁物装在棺材里运出城去的情景，但在清代的北京城是没有这种可能的，因为北京城区的户籍、里甲制度甚是严格，满族居民（旗人）的户籍、里甲工作由步军统领衙门和

八旗都统衙门双重管理。汉族和其他少数民族的户籍、里甲工作由顺天府衙门和五城巡城御史双重管理。人死后要报地面上的街坊官吏，查验后方可销籍入殓，凭丧埋条上指定的城门出城安葬。一介小小的嘎杂子，休说把大活人弄出城去，就是把大活人从内城弄到外城，恐怕也没有这个能力。嘎杂子只能在本地盘闹事，所以出事地点和藏票的地点不会相距太远，若是在同、光之间，镖师甚至不担心嘎杂子们把"票(绑架的库丁)"夜间转移，因为当时北京内外城的街头巷尾有不下二千道栅栏，由官方司管夜闭晨启。

镖局受理找票、救票的业务后，首先到出事地点，分析一下失踪库丁所走的线路，了解一下沿线嘎杂子的团伙的活动情况，然后确定几个窝藏库丁的地点，分头去寻找。嘎杂子知道绑票是犯法，决不敢把"票"藏在家里，同时嘎杂子们都是流氓无产者，家居都是平民区的大杂院，也不可能在家里藏个大活人，所以排除库丁被藏在住户中的可能性。能藏"票"的地方只能是离出事地区较近的破庙、废屋(无人敢住的"凶宅")以及其它荒僻之所。嘎杂子们也决不会派人看守着"票"，而是把"票"手脚绑上、眼蒙上、嘴堵上、藏起来后一走了之。街头巷尾的栅栏无人管理后，嘎杂子们就有可能在内城或外城的城区范围内将"票"转移，所以镖师们找"票"救"票"的工作也就麻烦了一些。但在外城失踪的库丁大多也就被藏到龙潭湖、陶然亭等幽避之地的草丛中，或是破庙、废屋里。在内城失踪的库丁大多是被窝在北城根一带 的废弃旧屋里，因为清末北城根一带人烟稀少，旗地上空屋子甚多。所谓旗地就是废弃了的八旗营地，在当时是三不管地区。镖师们只要下些功夫，是不难把库丁找回来的。如果找不回来，嘎杂子也不会撕票，因为"票"有时会被窝藏地的附近居民，或捡破烂的、甚至捉蛐蛐的小孩发现，并送回家中，被绑架的库丁家属如果真是无力赎"票"，镖师也一时找不到"票"，可就要出人命人。因为"票"手脚被绑着、嘴堵着、眼蒙着，嘎杂子们决不会派人供应食物和饮水，人生命的耐力在这种情况下坚持不了几天，嘎杂子们不派人看守"票"的原因是一旦"票"被官方或镖局发现，看票的不免会被缉拿归案就地正法，所以不看为佳，估计"票"快顶不住了时，嘎杂子们就装成过路行人，发现了"票"，并把票送回家去，家属当然要表示酬谢，因此绑库丁的"票"纵发不了大财，也可发笔小财，即便是"票"被镖局找到，嘎杂子也不会赔上饭钱。

镖局联军

镖行对外界的一切挑战，都是采取避战的政策，善于运用不战而屈人之兵的战术原则。这并不是镖界人士高人一筹，是镖局的营业目的和镖师的从业原因所决定的。开办镖局的目的是赚钱，使用的手段是保证雇主人财平安。习武者到镖局从业，冒着流血的风险去当一名达官，是为了养家活口，且不说地主老财家中的少爷，就是小康人家的子弟也不会冒着风险去干这行当。镖师对雇主的责任是不丢镖，无擒贼剿匪之义务；将军对朝廷尚知留寇自重的道理，镖师又何苦对贼人非赶尽杀绝呢？留着贼等于给自己留口饭吃，因为贼盗尽灭之日，也就是镖师失业之时，所以镖师和贼人完全可以成为“朋友”，犯不上结成死“冤家”。一旦发生交战，双方均是胜败难卜，即便是大获全胜的一方，也不会不付出代价，何况往往是两败俱伤呢？可是北京镖行的历史上，确发生过八大镖局组成联军开往冀中地区会剿宋锡朋的战斗。

光绪二十七年(1901 年)，会友镖局受理了一桩大买卖，是押“皇杠”。凡是朝廷的税银，民间都把它称之为“皇杠”。所走的镖路是由保定到天津，雇主是盐法道，当时海河流域的水网还是四通八达，“皇杠”由保定上船可以直达天津。当四条镖船走到下西河时，遇到了税务司巡检拦河检查，这批“检察官”身穿着号坎、青坎肩、白边、白字，上书“税务司”，喝令镖船停航，领班的镖师赶紧迎上去出示路引、镖单以及盐法道衙门的公文，可是“检察官”们声称要查查有没有夹带私货，打头的镖师赶忙说：“‘皇杠’上都有道台衙门的封条，您可以照单点箱，小字号的规矩也是不许不有带的……”言未毕，“检察官”们已强行登船，上船后镖师们才发现来者是匪不是官，在船上打了起来。镖师们借助于六响炮(左轮手枪)的威力，很快把“检察官”们打了出去，可是船被困在河心走不出去，只好派人突围去报官，巡防营派来一哨马队，才把围攻镖船的土匪击溃。在等待救兵的过程中，土匪又组织了二次进攻。战斗十分惨烈。押船的达官死伤过半。这是会友镖局开业以来最大的流血事件，战后清点“皇扛”损失了二千多两，镖局只得照数赔偿。以后南道的水旱镖路上又发生了好几起劫镖事件，而且干得都很干脆，上来就抢，根本没有交朋友的余地，各镖局都蒙受了不同的损失，一向平安无事的冀中地区，一下子成为了镖师们的畏途。镖局派人到冀中一带明查暗访，获悉南道上劫镖的大案都是宋锡朋所为。宋是冀州李家庄人，自幼武艺出众，后闯关东当了“马达子(马匪)”，乘庚子之乱，又回到冀州，纠集了一批歹人，为匪做案。义和团运动失败后，许多团民又投奔了他，手下有一千多人，盘踞在南道的镖路上。八大镖局为此举行了联席会议，大家一致认为这个“朋友”胃口太大，没法交，只有把他除掉，否则南道不通，北京的镖行要失去大半生意。于是八家联名照会宋锡朋，向他发出最后通牒，但宋依然我行我素，

凡有镖车过境照劫不误，八大镖局只好组成联军，开往冀中地区进行会剿。

宋锡朋在迎击镖局联军的战斗中犯了战略上的错误，如果他进一步化整为零，或停止活动转入地下，则镖局联军只有空手而归。可是宋锡朋一时气盛，不但想一战打垮联军，叫镖局向他纳贡，还想夺取镖师手中的洋枪，改善一下自己的装备，所以和联军打了一场硬仗。宋锡朋是双枪将，而且枪法极好，但他手下的人几乎没有洋枪，手中的火器大多是白洋淀上打野鸭子用的抬枪，再加上大砍刀和长矛，临时组织起来的庄稼汉，没经受过训练，哪能是习武高手们的对手，况且双方手中的武器又悬殊极大，尽管宋部以死相拼，还是被联军打垮了。但是他们垮而不散，继续和联军周旋了好几个月，最后在保定地区被联军打散了，于是庄稼汉们回家务农，宋锡朋又窜回东三省当他的："马达子"。一年多以后，会友镖局忽然接到冀州衙门的信，说宋锡朋已从关东潜返回冀州，现藏匿在家中，和党徒们频频往还，图谋东山再起，衙门约会友镖局派人前往冀州，协助擒拿宋匪归案。

会友镖局接到信后认为机不可失，因为一旦宋锡朋从官府手中溜掉，招集余党，再拉起杆子，后果则不堪设想。于是派出了一支四十多人的精悍队伍，由久经战阵的老镖师焦林朋率领，骑马星夜驰往冀州。到州城后没有声张，分批进城，住进了两家客店，冀州的马队捕快得知："会友"的镖师到达的消息后也整装待发，得到在李家庄蹲坑的密探回报说宋锡朋确在家中，两支马队分批出城在半路上会齐，直赴李家庄。乘着夜色把宋家团团围住，五更后天已放明，捕快们鸣枪示警，想把宋吓出来，可是宋坚守不出，大家畏于宋是神枪手，谁也不敢冲进去，只是逗着他开枪，把他的子弹耗光，宋锡朋把子弹打光了后，从房上蹿了出来，刚一落地，焦林朋迎上去就给了他一个"夫子三拱手"，当场把宋犯擒住。

不知道是什么原因，慈禧太后也知道有个叫宋锡朋的土匪，双手会使洋枪，而且是武艺高强、本领出众的神枪手。宋犯被擒之后，老佛爷一时心血来潮，想看看他是一条什么样的好汉，于是下了道懿旨，把宋犯解到北京去。消息传到会友镖局后，大家心里都有些不安，因为老佛爷晚年办事喜怒无常，万一碰上她一时高兴，一言出口就能把宋犯赦免了，说不定还会赏给他什么官当，对镖行来说可真是后患无穷。可是宋锡朋面圣之时吓得面无人色，体似筛糠，哆嗦成了一团，瘫在地下起不来，老佛爷一见大为扫兴说："敢情是这么块料呀，快给我拉走。"宋犯被押解回保定后砍头示众了，镖行才一块石头落了地。

会友镖局在北道上也和土匪发生过一次较大的战斗。这次走的是花市的麻镖，价值有十几万两银子，都是用毛驴驮着。由于北道一向爱出事，所以这趟镖跟出去的人也比较多，出了居庸关后，在八达岭地区遇见了一股土匪，用火枪封住了前进的道路，镖师们本想退回去，但后路也被截断了。好在土匪们使用的是灌沙子的火枪，射程近、威力也不大，镖师们只好躲在毛驴和麻包的后面，用"驴城"掩护自己，毛驴很快就被打死了十好几条，躲在"驴城"后面的人也伤了好几个，由于土匪害怕镖师手中的洋枪，故不敢冲上去劫镖，形成了对峙状态。镖师们只好派人冲出去报官，眼看太阳就要下山，如果天一黑，镖师们更要吃大亏，恰巧这时县队赶到解了围，麻镖虽然没丢，可是人员伤亡惨重，毛驴损失也不少。和地面上的人一打听，劫镖的匪首叫大光棍、二光棍，在延庆、怀 柔一带啸聚山林，各股合起来也有好几百人，走北路镖，过了昌平州就进山，有这二条光棍出没山林，镖师们对北道真是有点发怵。好在事情闹大了后，密云、延庆、怀柔、怀来几个县的官兵开始会剿，大光棍和二光棍在怀来县境内被巡防营捕获，就地正法了。

镖师和大股土匪发生武装对抗时，地方

官和治安部队接到求救的报告后，都能及时赶到解围，故然是由于职责所系，从治安部队的角度来说，土匪劫镖时往往是结集各股的实力，镖匪相争，正是官兵进剿的好机会。告捷之后长官当然会有奖，镖局也必然要酬谢，一箭双雕，公私两利，真是何乐而不为。如果不闻不问不采取有效措施，必然会给自己带来些麻烦，因为雇得起保镖的人，不是"大门坎"，也是"有来头"，在北京城中有一定的影响和势力，一旦请出御史老爷奏上一本，弄不好就会使小小地方官头上的项戴保不住。

京西妙峰山本是朝廷香火圣地，敕封为金顶娘娘，自康熙朝以来香火极盛。每年农历四月初一至十五是妙峰山开山的时间，也正是赏春踏青的好时机。山中十余里长的涧沟，号称玫瑰谷，朝山的香道蜿蜒其间，十里飘香，使游者如醉如迷，京城之中的农工商各界人士，达官显贵、甚至王公勋戚都前往妙峰山朝山进香，大有万人空巷之势。天津、保定、济南等地的善男信女也不远千里而来，一时冠盖如云，仕女如潮。可是在庚子之后，仅距朝廷香火圣地妙峰山十六里之遥的滴水岩，却有一股土菲据险而守，公然安营扎寨称起山大王来，并不时地下山进行骚扰，出没于北安河、三家店一带，匪锋所及，竟达温泉、太平庄地区，直接威胁到颐和园附近的治安。尽管这股土匪的主要作案方式不是明抢而是绑票，也很快就被官兵所剿灭，但也可谓一叶落而知秋矣。

镖道上的贼伙发展成匪股，劫镖的方式由劫得成、劫不成均是速决、速撤，发展到敢于围 困镖队，长时间对峙，京畿近县也出现了匪患，这一切不但说明了镖行的黄金时代已经过去，同时也说明了《辛丑条约》签定以后，清政府的昏庸、腐败，卖国的本质已暴露无遗，统治上的相对稳定时期已经过去，处于风雨飘摇之中。

镖局与走会

中国是个多神的国家，不同的宗教供奉不同的神，各民族又有自己图腾崇拜的神，三百六十行几乎又都有行业神。可是华夏人民对宗教的信仰又很淡薄，主宰人们意识的主流是儒家仁义礼智信的传统观念，对神的态度是“祭神如神在”，“信之则有，不信则无”。在我国封建社会里，老百姓对当官的态度是不论官大小，见面总得行个礼，对神的态度是不管教义如何，见着就叩个头，反正是礼多人神都不怪。自唐代以后，儒、释、道三教合流，三教圆通的观念更是流行，儒生是孔门弟子，在至圣先师牌位前行礼，可是在太上老君、释迦矣尼的像前也烧香，所以盛行于民间的庙会活动，不是宗教的道场，而是植根于人民群众之中的民俗活动。

走会，广义来说，就是在庙会期间结队进香。北京城区的庙会大多按月举行，三十天中排得满满，所谓庙会，是按月定期开放的商业市场，所以在庙会期间没有人结队去朝山进香。而且不少举行庙会的寺观“香火已绝”，根本不再接待施主前来叩头烧香。

走会从狭义上来讲，是指在庙会期间，专门以某种特殊的方式，前去朝山进香的群众团体。走会又可分为文会和武会。文会被称为善会，专门在朝山进香的过程中做好事、行善举，广结善缘。武会又被世人称这为花会，专在朝山进香的过程中进行自我娱乐形式的表演。群众看到表演队伍后，尾随围观，称之为“看走会的”或“看过会的”。在一般人的心目中，“走会”是指在朝山进香的过程中，进行自我娱乐表演的武会。

北京地区的庙会甚多，但影响大、香客范围广、走会的多的庙会还要数京西妙峰山和京东丫髻山。两山距北京城区都在百里上下，开庙的日期都是在春季。囿于城中过冬的居民们借进香之名行踏青之实，出城领略一下郊原春色，山林风光，妙峰山和丫髻山都是皇家的香火地、御道场、丫髻山还建有行宫，清朝皇帝曾多次前来与民同乐，共同朝山进香。丫髻山不但是香火圣地，开山之时也是京东、京北的货物集散地和商贸市场。山下的十里长街，摊商林立，百货云集，“聚四方之物为一衢，虽京师无以过之也”。妙峰山坐落在京西旅游线上，大觉寺、金山寺、莲花寺、妙高台、鹫峰等景观环列山前。进香的山道途经十六华里长的玫瑰谷，开庙之日，北京城中工商士子倾巢而出，王公显贵亦混迹其间，一些直、鲁、豫、晋的香客，不远千里而来，故妙峰山金顶有天下第一香火圣地这称。

善男信女在朝山进香时故然要当施主，但阔绰的施主还要数高官、巨商和贼匪这三个阶层中的人物。因为这三个阶层的人有一个共同的心理状态——怕。当了大官后怕丢官，发大财之后怕破产，做大案之后怕落入法网。向空门施舍几个钱，破财消灾，是三者的共同愿望。

走会的名目繁多，有舞狮、龙灯、扛箱、小车、旱船、高跷、开路、五虎棍等等，总之，“会”

的内容大多和习武练功者相关连，能够组织起一伙人去走会、大多是习武团体、村社、镖户和镖局，千里走会也只有镖局才有这份人力物力。因为走会和走江湖卖艺不一样，是一项自我娱乐的活动。途经城、镇、村、集，地方上的人士“截会”是友好的表示，走会的表演一场分文不取。

镖局组织千里走会，从表面上来看是劳民伤财之举，其实不然，走会的效果是一箭双雕，名利又收。首先走会是为了进行宣传，镖局的会队确实阔绰，一个个会众（镖师）骑着高头大马，后面跟着许多辆大车。车上装载着生活用品和走会时所用的“行头”。队前飘扬着两面大旗，上书“××镖局×××进香”和××镖局××老会”。如该会曾在御前表演过，就打着一面皇上赏赐的黄旗，世人一见就知道这是朝见过天子的“皇会”，顿时风光异常，声价十倍。一路之上会首拿着帖子，遍拜地方人士，地方人士也扶老携幼拦路“截会”，宾主执手联欢，然后会众尽兴表演，“会规”虽说“所过之外茶水不扰”，可是地方上的头面人物，见会首前来拜谒，会众在门前列队表演，觉得很风光体面，也免不得要出面招待招待，如果是“皇会”，那更会受到礼遇，因为黄旗在大门上一插，宅院仿佛顿时四壁生辉，也沐浴了天恩。千里走会千里表演，千里结友，岂不是一支千里宣传队。

同时走会也是为了进行“示威”，因为镖局的会是结结实实的武会，大多是开路、五虎棍之类的武打行当。走会的有路规，两会相遇，皇会先走。两皇会相遇，开路先走。所谓开路就是耍叉，名为开路当然忌单，所以耍叉的人都是偶数，最多时可达八八六十四人。一路之上叉光闪闪，叉盘鸣响，不论有多少围观者，耍叉的总能把路挤开，所以称耍叉的叫开路。明晃晃的钢叉在人群中飞舞，可不能碰着任何人，要碰伤了人，开路的就算栽了。所以敢在庙会时开路，没有点真功夫可不行。到了进香时还得露两手绝活，要破纪录，创纪录，如到妙峰山、丫髻山进香都要过十八盘。所谓十八盘，就是十八段陡峭的石阶，想露脸的人，就单腿或双腿蹦过去，一蹦跃几道石阶，一口气蹦多远，都有最高纪录，而且年年都有创最高纪录的，如哪家镖局在创立的纪录中总是独占鳌头，或年年总是首先开路上山，那不但在同行前面显示了自己的实力，在朝山进香的贼匪面前，也显示了自己的威慑力，在官僚、富商面前扩大了影响，在世人面前露了脸、出了名。

在名山古刹举行庙会之时，武林高手往往摆下擂台，以武会友。擂主有时是一人，有时是若干人。设擂的人有两种，一是具有武德的侠义之士，想借此结识天下武林豪杰，确实是以武会友。也有的人是地方上的土皇帝或是称霸府州的地方势力，这些人摆下擂台的目的是为了镇灼四方，加强自己的霸主地位。镖局对这两种不同的擂主，采取不同的对待方法。对侠义之士以武会友，当然希望一举夺魁，风光本局声威，如败在高手名下，也可增长见识，仍不失以武会友之初衷。对待土皇帝们设下的擂台，则送上“过擂”的贴子。所谓“过擂”，就是告诉设擂的擂主，本局的会众将从擂台下经过。当镖局的会队打着镖旗、会旗、边表演边行动，路过擂台时，擂主到擂台前抱拳向下一礼，台下带队的会首也拱手向台一礼。台上的人一礼是表示自己的身份不是擂主，是看过会的观众。台下一礼是表示自己的身份是走会的会首，不是前来打擂夺魁的猛汉。观众施礼，会首当然还礼。于是一场打擂和过会的分案就了结了，双方都赏得自己很露脸、很风光，都扩大了影响，起到了宣传和示威的作用，也就算彼此交下了朋友。过擂的方式很稳妥，所以后来镖局走会时，遇见设擂的大多采取过擂的方式。

走会起到了宣传、示威的作用，使镖局获得了名，镖局走一趟会，也就是走一趟镖，而且是走一趟最平安的镖。官僚们的夫人、小姐、少爷，在庙会期间朝山进香。贵人出行，

当然要请镖局保护。商人们赶庙会，是借朝山进香之便，做趟生意，也免不了请镖师护卫，求个平安。贼匪们有不劫香客的行规，地方势力也不会刁难过境的会队，于是会队、商队、夫人小姐们的卫队混杂在一起，浩浩荡荡平平安安地直达进香的圣地，礼佛纳福后皆大欢喜而归。镖师们一路虽然辛苦些，准能得到一笔赏钱。所以北京各大镖局的会众，不但每年必在妙峰山、丫髻山开山门时去朝山进香，也不远千里到泰安、扬州等地走会。

慈禧太后是北京土著。幼年时就喜欢看走会的，入宫后还记忆犹新。颐和园的北宫门位于北京城区通向妙峰山的要道上，所以庙会期间老佛爷也驾临北宫门门楼上看过会的，一来饱饱眼福，二来可以显示与民同乐，共享太平。如果老佛爷看上了哪档子会，就叫进宫来表演，演完了后赏一面黄旗，该会也就被人称之为皇会了。

辱国丧权的《辛丑条约》签定以后，祸国殃民的慈禧太后由西安起驾回京。由于"庚子蒙尘"的"教训"，老佛爷不但完全接受了半殖民地的政治铁序，也变得："开化了"、"维新了"，进了娘子关到达正定府后，就乘上了火车直奔北京。一路上她心花怒放，高兴之余，赏给了"太后专列"的监造者比利时工程师沙窦一个二品顶戴衔，洋人受宠若惊，也双膝跑倒，向老佛爷行起叩头大礼来。这一礼可真使得老佛爷飘飘然了。到前门车站下车后，在子民的欢呼万岁声中，穿过张灯结彩的街市，回到了阔别已久的紫禁城。可是余兴犹未尽，为了庆祝"与列国重修万年之好"，下懿旨大办"皇会"。

北京地区的走会活动，是人民大众自发的娱乐活动，是一种民俗活动，由太后下诏，官方组织的走会活动尚属首次。顺天府衙门负责承办这次庆典，所以京兆二十四县的县太爷们格外卖力气，生怕属下小民在走会时出了什么差错，误了皇差，断送了自己七品县太爷的前程。在各级地方官的层层催办之下，会首们岂敢把这次活动等闲视之，因为出了岔子当然要获罪，若老佛爷看着高光赏一面黄旗，就成了堂堂正正地御前皇会，露脸、风光的事也就接踵而来了。

镖局往年走会，都是传统的开路、五虎棍、少林十八棍等等，对这些节目，想来老佛爷也看厌了，而且，断命刀、追魂枪、夺命剑等称谓往往令人闻名胆颤，生怕老佛爷听后不悦。于是各镖局纷纷争先创出什么进禄刀、定福枪、祝寿剑，会友镖局赶排了"八仙祝寿剑"。

各走会团体排出的节目，经过各级地方官的严格审查后，呈报到内务府的还有一百二十多起，若每个节目演十分钟，得演二十多个小时。分三天演，也得每天演六个小时。老佛爷不会有如此大的雅兴。于是内务府堂官们和大总管李莲英进行了多次商议，结果是把全部节目表呈送老佛爷御览，凭圣意定夺。消息传出后，各大镖局纷纷托门路，把自己报送的节目向前排 ，拼上一笔银子，也要挣面黄旗回来，以振镖威。

不知道是银子的功效，还是名子的功效，会友镖局的"八仙祝寿剑"让老佛爷选中了。在御着表演后，老佛爷虽然没有大加垂青，可是赏了一面黄旗，于是镖威大振，预期的目的完全达到。八仙祝寿剑在走会的过程中沿街表演，引起了北京市民的注意，后来梅兰芳先生演"霸王别姬"，其剑法就取材于八仙祝寿剑，是李尧臣镖师把这套剑法传授给梅先生的。

大办皇会之后不到六年，老佛爷魂归西天。二十年后，会友镖局也走完了自己最后的一程。可是八仙祝寿剑却长传了下来，走会的活动也长传了下来，十年浩劫之中，走会活动才中断。进入八十年代后，各地的老会又陆续恢复了活动。

镖局与解饷

清王朝实行中央集权，不但军权、人权集中在中央，财权也高度集中，由朝廷统一收支。故各行省、盐运使、海关道以及户部所属的稽征百货的户关，工部所属稽征竹木船钞的工关，所征税银均需解往北京，入户部银库，然后按各部门的需求，再统一分拨。清廷实行摊丁入亩后，各种税收一律征银，地方官把征收的碎银集中后，再熔铸成二百两一锭的大圆宝解往北京。熔铸的理由是碎银不便运输，容易造成失漏和偷盗，二百两一锭的大圆宝既便于运输保管，又不易失漏，入库行窃的家贼、外贼也不易把重宝携带出去。清王朝的各级财政当局认为把碎银熔铸成巨锭乃是万全的金科玉律。所以官方向民间征收税银时要加收熔铸时的火耗，大圆宝解到北京后，户部声称大圆宝的成色不合格，要熔铸成统一规格，统一成色的方宝再行入库，所以也要按质增收火耗。加工熔铸方宝的"银炉"均是户部核准颁照的专商，并享有世袭权。"银炉"设在前门外珠市口一带与镖局为邻，解到北京的大圆宝也有不少是由镖局负责解运来的。

朝廷的税银民间俗称为皇杠，事关重大，本应由军队解运到京。可是十九世纪中叶以后许多皇杠却由镖局解送到京，这种现象实在令人费解。究其源是太平天国和捻这起义的过程中，清王朝风雨飘摇，上下动荡不安，军队解送饷银的过程中有时被山大王所劫；有时解饷的官兵哗 变，抢了皇杠去当山大王。如果饷银确实是被山大王所劫去，那么解饷的官员是失职之罪，出事地点的地方官是纵盗之罪。如果护饷官兵哗变，则主管解饷事务的布政使、盐运使、海关道等大人们则有"滥用匪类"的失察之罪，头上的顶戴花翎恐怕要保不住，所以官场之上，均视解饷为畏途，特别是负责交验的文职委员，受委之后坐立不安，仿佛死期已近，因为一旦出事，不被山大王或属下哗变官兵所杀，就是被朝廷"明正刑典"。于是大人们就想出了一条妙计，把皇杠分批分期委托给镖局解运到京。解饷委员去京验收镖局解来的"皇杠"，点验后如签封未开、成色未变、数量不少，则可逢百抽五，也就是说平安解送一百万两银子到京后，有五万两银了的"赏钱"。镖局若丢了皇杠则照价赔偿。地方财政当局虽然多花了一笔银了，可是主管解饷的大人、负责解饷的委员均是无责一身轻，但大人们也怕丢了"皇杠"后镖局赔不起，所以多找几家可靠的镖局分批分期把"皇杠"解送到京，大人们为了头上的顶戴花翎，可谓用心良苦。

解送"皇杠"是镖局最爱受理的业务，解"皇杠"虽然关系重大，但不用专门派人解送，而是将带有官封的大圆宝夹藏在其它货物中运送，这不光是算经济账，同时也是安全上的需要，十万两银子折合成市斤约六千斤（每斤按十六两计算）杂在棉、麻、丝、绸、茶等包装中很不显眼，到京后即可获得五千两赏银，真是何乐而不为。一旦经常受理解皇杠的业务

,布政使、盐运使等大吏还会给带队的镖师委任个八九品武官的虚衔,以便在和匪盗相遇时,持公文调附近的驻军解围助战,所以解"皇杠"对镖局来说是名利双收的买卖。

八国联军攻占北京时,洗劫了户部大库中的数百万两存银。慈禧太后挟光绪皇帝西逃西安,在"行在"颁发上谕,令各省饷银解往西安。由于"行在"的机构不健全,许多技术上的问题无法解决,大圆宝无法转铸成成色规格统一的方宝,只好又改为"留省听候户部调用",由户部派委员到省查验,查验合格后加盖封记,然后才能按照户部通知发往领取单位。户部的验收委员到省后大敲竹杠,百般挑剔,于是地方财政当局只好和验收的委员意思意思,"打点"奏效之后,负责验收的委员又睁一只眼,闭一只眼,大开绿灯,通通放行。银饷发放到有关衙门后,接饷的官员又认为成色不够,规格不符,于是纷纷向朝廷告状。《辛丑条约》签定之后,大清国又恢复了"平静",于是一切"率由旧章",地方财政当局和户部依然加收火耗,镖局依然解饷到京后逢百抽五。清廷和镖局都企图以不变应万变,但世界在变,二十世纪的晨钟已惊醒了神州大地,清政府为了挽救危亡,被迫实行所谓的"新政",在财政金融方面也进行了一些改革,成立了大清银行,发行统一的货币"龙洋",各省也成立了"官银号",在这种情况下,镖局逐渐失去了解"皇杠"的生意。

进入二十世纪后新式的银行、邮局、铁路、海运纷纷在中国兴起,银行汇款用电讯划拨,邮政通信由铁路挂专用车皮包揽。铁路沿线有路警负责保护列车沿线的安全,车上也有武装乘警负责押运,保护旅客和托运物资的安全。这一切无疑是敲响了传统镖行的丧钟。可是镖局这种企业有自己的特殊性,往往是僵而不死,因为镖局有一张关系网,镖师也是"能人",用镖行人士自己的话来说:"到什么时候也能挣搏几下。"新开设的银行、银号,往往也请镖局派镖师常驻,有大宗款项往还时大多也雇镖师解运以防止发生意外。当镖局先后歇业时,这些由镖局派往银行、商店、私宅的镖师大多变成了由雇主直接雇用的保镖,二十年代初期"请愿警条例"公布实施后,银行、商店(主要是新型大商场)的保镖又纷纷被请愿警所取代。因为请愿警是官方的现役警察,又是私人所雇用,故有双重身份,既听雇主指示,又可以以官方的身份处理各种非常情况,其作用实胜保镖一筹。

镖局与车马

北京地区自秦汉以来，历朝均是边陲重镇。辽金时成为中国北部王朝的都城，元、明、清三朝均是统一王朝的京师。封建王朝为了政治、军事的需要，修筑了由全国各地通往京师的官道（又称驰道）。十九世纪中叶以后，京杭大运河逐渐断航，于是各省通往北京的官道就成了北京地区交通运输的主动脉，这种现象直到二十世纪初期，铁路、海运畅通之后才发生变化。官道上的运输工具主要是骡、马、驴力挽的车辆，运输货物的通称之为大车。有几个牲口拉挽就称几套车。客车通称之为骡车，高档的套一匹马骡，低档的套一匹驴骡。马车这个概念比较特殊，是专指"庚子"之后出现在北京街头的西式客车，由于这种车是泊来物，所以拉车的马匹也需用洋马。

镖局的主体业务是走镖，走镖就离不开骡马和各种车辆，镖师自己要乘马，所护送的客人乘坐不同档次骡车，货物大多由大车运载，珍贵怕碰的装箱后用毛驴驮。由于许多客商都把货物的运输工作委托给镖局代办，所以镖局就纷纷附设大车行，免得肥水外流。走北道的镖局，有贩运骡马的传统，许多镖局也附有骡马店，出售由口外贩运进来的牲口。镖局、大车行、骡马店有相关企业，往往形成保镖、运输、贩卖骡马的"一条龙"。有的镖局不但以保镖闻名，而且还以运输有道著称，镖界的京北贯市李家就以所备的骡轿舒适闻名遐迩。北路、西路的客商贪图乘坐骡轿比乘坐骡车舒适，所以贯市的保镖行业十分发达，针对这种情况，各大镖局都备有许多不同档次的骡车、骡轿，供客人选乘。

北京地区有养马传统，明代京畿各县有不少马户，马户专替国家养马，免除其它力役。也就是说，国家把马寄养在马户家中，马的所有权属于国家，使用权属于马户，一旦国家有应时之需就向马户调马，马户要保证马匹健壮。清初八旗兵进关，"旗兵"在当时也可称之为"骑兵"。清末时北京城中养马、赛马、斗马的人士仍然不少。能够玩马的人在经济上当然是中产以上之家。摄政王载沣的胞弟贝勒载涛就有爱马之癖，而且是马背上的高手，在国内外都享有声誉。民谚有云："千里马还要配千里人。"涛贝勒固然是马上健儿，但王公勋戚，公子王孙大多是提笼架鸟的游手之徒，根本驾驭不了烈马龙驹，所以八旗子弟赛马时少，斗马时多。所谓斗马就是互相攀比坐骑是否是《马经》上在谱的千里驹，马的毛色越有讲究声价就越高，黑马头上有块白，称之为"乌骓抱月"，白马黑尾，名之曰"雪中送炭"……总之马的名字起得越雅声价也就越高。还攀比马的装饰，非金鞍玉佩、风铎响铃不足以眩世。所以跨下宝马良驹，坐上金鞍玉佩的代价往往是千儿八百两银子。有的花花公子只知青楼问柳，实属花腰软腿之徒，就是跨马招摇，也力不从心了。所以就热衷于跑骡车。跑骡车者，名为跑骡车，实为斗骡车，因为骡车由车把式架驭，公子只是稳坐其中。

骡车兴起于乾隆年间。清初官员们多乘轿,不同品级的官员乘坐不同品级的轿子。雍正年间实行摊丁入亩后,各种赋役摊入田亩,一律征银,官员乘轿所需轿夫不能再从民间征役,要自己掏腰包雇用。雍正又整顿吏治,严罚各级官员贪污,京官们的合法收入只是有限的俸银,又身居皇帝眼皮子底下,就更不敢乘轿摆排场,大多互相标榜清廉、简朴。所以上朝外出,均乘坐驴车。驴小力单,车行缓慢,外观也显得寒酸。到了乾隆时,官员们又先后改乘骡车。当时骡车有两种,一种是低档的客货两用车,以客运为主。这种车大多套一匹驴骡,车轮在车身的中部,载重时重量垂直地压在车轮上,挽车的骡子负重不大,主要起向前拉的作用。但乘车的人上下不方便,只能蹬着一张长凳子,由辕木上进入车棚内。高档次的骡车专门载人,车轮在车的后部,车的中部两边均设有门,乘车者上下都很方便。但载重时重量一半压在车轮上,一半压在辕骡身上,运行时马骡又驮又拉,故只便载客,不但载货,可谓专用客车。此种车发展到清末时日趋豪华,不但制造车身的木材十分考究,而且车身上的紧固件、挽骡缰绳上的衔接环也由锻铁件渐渐发展成铜制品,甚至包金、包银。挽车的走骡也是物以稀为贵,大多使用毛色稀少的青色、黑色、红色的马骡。"枣木、铜活、大青骡",是人等的标志。等而上之的是"朱辕披紫(铜)火龙驹(红色骡子)"、"银鞍玉挂菊花青"、"堂紫金环铁乌雅"等名目众多的、互相配套的高级豪华车和雄健的大走骡。镖局也预备不同档次的骡车当然不是为了斗富,而是用于待客,但对车质和挽骡也不能不讲究。镖局骡车的优势是在骡不在车,车身的材质大多是"枣木铜活",因为枣木坚硬结实,"铜活"不生锈,枣木通红,青铜镫亮,组合在一起后反差大,对比度强,显得富丽堂皇,光灿夺目。

清末盛行的跑骡车,主要是斗车富,不是赛车速。每年春季是"秧子"们斗骡车的季节,斗骡车的地点大多在庙会前的空场上,或踏青寻芳之地。如正月的白云观、大钟寺,三月蟠桃宫、高梁桥,四月的南顶碧霞元君庙等地。由于南顶附近地势平坦,所以成为斗骡车的主要赛场。庙会时期各寺观开山门进香,届时摊商林立,士女如云,王公之后、勋戚子弟、富贾儿孙都爱趁庙会的热闹来跑骡车,以夸富显胜。跑骡车并无竞赛规则,更无裁判员,只是"拉出来遛遛,亮亮像,叫人见识见识"。与其说是比赛,不如说是比富。首先是比走骡的高大雄健,其次是比车质的豪华程度。由于斗骡车是自发性的活动,所以竞赛的方式也不一样,有时是十几辆,甚至几十辆骡车自然结合成车队,在庙会前的空场上绕圈子,是和平游行,招摇过市,显胜显富,风光风光而已,自视牲口和车子均不够上场之份的,则灰溜溜地扬尘遁去。有时是一人想独占鳌头,尽夺风光,于是驱车扬鞭在空场上放驰三圈。车把式有二种鞭子,一种是小鞭子,专打牲口屁股,一种是大鞭子,鞭杆、鞭绳、鞭梢加起来有二丈多长,其功用并不是打牲口,而是抽出巨大的声响,振奋牲口前进,其性质有些类似古代的战鼓。车把式驱车振鞭放驰是"叫份",如果跑满三圈无人应战,则站立在车上,用大鞭子连甩三个"振天鞭"宣告"夺魁"。在"叫份"的过程中如有驱车应战者,那么双方就要斗一斗,斗车的方式是两辆车并行疾驰,挽车的骡子个头大、力气足、跑得快,骡车结构坚实,在并行疾驰的过程中就能压对方一头,将其挤到路旁。"秧子"们是来斗车的,不是来拼命的,车把式心中更有数,一般在胜局已定时就嘎然而止。但是如果对手不甘失败,或胜者不知"见好就收"也会发生车毁人伤的事件。

镖师们都是驱车走马的行家里手,而且都打过梅花桩,练过车战的功夫,所以站在疾驰的车上决不会被颠下来。镖师参与跑骡车的活动,当然不是斗富,是来卖骡子,所以车子虽然不能夺魁,但骡子一定能够压众。雄

健高大的大走骡一上场就鬃尾乱炸，嘶鸣不已。镖师站在车上徐行放驰，手中的长鞭连甩“振天鞭”，发出了惊雷般的声响，向四周的“秧子”们“叫份”。只要应战的一上场，镖师立刻驱骡绝尘而去，叫对手望尘兴叹，想斗也斗不上，在众人的叫好声中，“秧子”气急败坏，于是就对镖师说：“这骡子我买了。”“斗骡车”有个不成文的条例——失败者只要把胜利者的骡子买下来，就算反败为胜，夺回了风光和体面。镖师这时则和颜悦色地回答说：“这骡子我不卖，就是卖您也买不起。”“秧子”一听勃然大怒，扬言道：“你说得出价，我就给得起钱。”镖师见火候烧得已到，就缓和下来说：“我是不想卖，您既然非想买，您就给个价，您给的价合适我就卖，不合适我就不卖，咱们不打价还价，就听您这一锤子定音。”“秧子”的特点是死要面子，这种场合下当然不能当众栽跟斗，所以开口没准就是七八百两银子，“振振雄风，壮壮场面”。于是一场斗车之急宣告结束，“秧子”觉得异常体面，夺尽风光，镖师则揣着七八百两银子满载而归。

清末跑骡车之风久盛不衰，跑车的人士中杨三最为有名。杨三爷是北京富贾金灯杨家的少东家，杨家乾隆年间就垄断了紫禁城中宫灯的制作和修理，制做宫灯的原材料，均出产于南方，经过长途运输，才能到达北京，长途运输自然要和镖局打交道，所以杨家和镖局也算是“世交”。杨三爷虽然是京师游手，但不赌，不抽，也不嫖，专好赛马跑车，马术虽然不甚高超，但车技甚为出众，跑车时不用车把式，而是亲掌鞭杆。由于性格豪爽，出手大方，又略知拳脚，练过几天功夫，所以在镖行之中交了不少朋友。镖师们也都是重交情讲义气之士，帮助杨三爷物色了不少骏马走骡。杨三深和骡马的秉性。骡子的特点是耐力强，动作迟缓；马的特性是爆发力大，动作敏捷。权衡骡马之间的利弊，杨三爷大胆创新，断然革了骡子的命。在跑车、斗车中以马代骡，结果是出尽风头，大获全胜，连夺魁首，风光和体面集于一身，赢得了“快马杨三”之称。杨三爷以马代骡成功之后，又“引进”西方马车的制造工艺，对传统的骡车进行了改造，更换木轴，木轮为铁轴、铜瓦、铁轮，于是车速大增，并在车棚上安装了西洋花玻璃，前后左右共安装十三块，取十三太保之意。各阶层路车的玩主，争相效法，京城之中，一时马贵骡贱。各镖局乘机卖马买骡子，大发“秧子”财。“置车、购马、雇把式”，“驱车、走马、交朋友”，造成了巨大的经济支出，中产之家能够因之倾家荡产，故清末民谚有云：“和谁不对，劝他拴车走会。”以“快马杨三”为例，金灯杨家在北京城中可谓殷实富有之户，财运长达百年之久，可是辛亥革命后不到十年，“快马杨三”已经落破到给人看房的地步，其主要原因故然是宫中买卖断绝，但跑马、赛车造成的巨大开销也是重要原因之一。镖师们参与跑马、赛车和千里走会一样，是为了做广告。乘骏马，挽强骡，夺赛车之魁首，是为了吊“秧子”们的口味，迫使“秧子”开口出大价，“秧子”伤财，镖师才能发财。

庚子之后，西洋马车开始时兴，宅门中的少爷、小姐夏季晚饭后乘坐马车出来兜风乘凉，当时称之为“跑热车”。开始时马是海运来的洋马，车是外洋舶来的“洋”车，但洋马海运而来常闹水土不服，“洋”车跑了一段时间后也要整修或重造，于是仿制的“洋”车很快在北京城内出现。镖局给达官贵人、富商大贾们护院，这方面的信息自然是很灵通，于是捷足先登，由外蒙地区购入大批俄国后贝加尔湖马，这种马身材高大，可骑乘、可挽车，价格比海运来的洋马贱得多，由于是经陆路而来，所以无水土不服的毛病，于是大受欢迎，镖局从中又发了一笔。

进入民国以后，各大镖局先后歇业，传统的镖行趋于瓦解，但会友镖局还苦苦支撑到1922年才宣告解体，其原因众多，但善于从口外贩运骡马到河北、河南、山东等地区出售，从中获取重利也是重要原因之一。第一

次世界大战爆发后，段祺瑞借参战之名，编练了三师参战军，参战军对外是“宣而不战”，对内是“战而不宣”。当时的军队骑兵是重要兵种，炮车、运输车也都由骡马力挽，所以参战军司令部马政司由内蒙地区购进大批骡马，其中有一部分是委托会友镖局代办，“会友”从中着实发了一笔，否则撑持不到1922年。贩马、赛马、跑车不仅是镖局的生财之道，也是镖局交结权贵的途径，是打开“大门坎”的敲门砖，是扩大走镖和护院业务关系网中的一条重要通道。

镖局做为一种企业，镖师做为一种职业，确有其特殊性。清代重文轻武，镖师乃是一介武夫，武举人、武进士尚且不可与文举人、文进士同日而语，难入士绅之流，所以镖师的社会地位可想而知。如果习武练功者是一座金字塔，处于最低层的是走江湖打把式卖艺的；中间阶层就是传统的镖行；武举人、武进士为其上层。纵观有清一代的提、镇大员中，武举人、武进士出身的人并不多。武举人、武进士即便是熬红了顶子，当了提、镇大员，也不会像“正途出身”的督、抚大员那样尊荣显赫。由此可知镖师（包括上层镖师和掌柜）也不能算是上层人物，不但政治上的地位如此，经济上的地位也是如此。因为镖局不是资本雄厚的企业，镖师也不可能是富有者。可是镖师又决不会反对上层社会，并和上层社会中的官、绅、商三界都有密切的联系，不但为其服务，而且从上层人物身上获取不少“外快”，但“外快”也不是轻而易举就可获得的，也要有“投入”，必需当“穷大手”，在应酬场合花掉许多银子，才能给世人以“衣着阔绰，举止豪爽，出手大方”之感，让“门官”不把自己看小了，让“秧子”把自己当个“人物”。所以镖师的路子也不是光凭一身功夫趟开的。

爱犬与宠鸽

大型镖局的镖路遍布半个中国，在邮政、电讯没有创办之前，总号、分号、外柜之间的联系全靠走镖时带信，但遇见非常之事，镖局不可能像总督、巡抚、将军、都统那样发个“八百里快秉”，换人换马地接力飞奔。这样耗资巨大，平均计算，一封“快秉”要花上二百多两银子，朝廷都感到这是一项沉重的负担，区区镖局，当然无法效尤。为了解决通信联络，许多大型、中型镖局都训养有大批镖鸽，镖鸽其实是信鸽，由于为镖局所训养，所以世人也就称之为镖鸽。

大型镖局的总号、分号、外柜均训养有大批镖鸽，如从北京向西安走镖，出发时带上总号的镖鸽，平安到达保定后即放飞报平安，由保定起程进带上保定外柜的镖鸽，到正定放飞报平安……镖师走一站，放飞一次镖鸽，无事时放鸽子添趣，发生非常之事时，可以放出镖鸽进行联络，请求援助。所以镖鸽在镖局中有很高的实用价值。

鸽子生性喜群和恋旧，不论在天涯海角都有强烈不可遏的归巢“信念”（动物学上称之为归巢欲），所以镖局往往把鸽子看成是吉祥物，鸽聚、鸽来是事业兴旺发达的象征；鸽去、鸽散，则是不祥之兆。同时鸽子也是平安的象征。镖师们在走镖时好唱镖歌“千里镖路镖旗展，三江五湖汇一川。财源人缘两皆茂，镖鸽站站报平安。”

清末民初时，北京养鸽子之风很盛，养鸽子的阶层很广泛，各档次的人均有。王公贵族、富商大贾、名优红角的宅院之中均雇有鸽把式，负责训养大批的鸽子，其目的是显胜。这些玩主见镖局的鸽子能“千里传书”，于是争相购买，但镖鸽进入邸院之后，也就成了“宅鸽”，至多是主人出城踏青、进香、赶庙会、打猎时放飞助兴的玩物。阳春四月京西妙峰山、京东丫髻山开山门进香时，“香客”中就有不少“放鸽子的”。鸽子平安返回，则大肆夸耀自己训鸽有术；鸽子一去不返，则是放生（回归大自然）的“善举”。有时阔少们互相争胜，出重金斗鸽子，同时放飞后，鸽子先飞回来为“大胜”，后飞回来为“小输”，没飞回来为“大输”，双方鸽子均未飞回来为“平局”。由于放飞的地点越来越远，所以只好出资委托镖局代为放飞进行比赛。镖师们都会哄“秧子”，二位阔少谁出钱多，就先放谁的鸽子，所以胜负几乎操纵在镖师手中。胜者为了保持独占鳌头的荣誉，一定要多买镖鸽从中选拔出色的再行参赛。败者为了挽回失去的体面，当然不惜出重金物色佳品。镖师们往往使斗鸽子的“秧子”各有胜负，吊其胃口，从中大发其财，一只好镖鸽开价能高达五十两纹银。

镖师们在外走镖，虽有车马代步，但常年与风霜雨雪为伴，终是一件十分辛苦的差事。风尘仆仆地奔波了一整天，投宿之后确实需要好好休息一下。可是住店后，店方并不负责保卫旅客生命财产的安全，土匪对住店过夜的镖车进行夜袭也是常事。所以镖车夜宿

时得留值班人员，少数值班人员看守众多的镖车确有困难，一时失神就可能发生严重的后果。所以镖师上路时都带有训练有素的镖犬，镖犬白天关在镖车上的木笼子里睡觉，晚上放出来守护镖车。如果镖师在旅店中占了一个独院，镖师就会对店家说："晚上我们的狗就不锁了，也就甭麻烦您了。"这时店家就会明白，这是镖师通知自己晚上别进入院内，否则会被镖犬咬伤。走北道镖的镖师，如果遇上前不着村后不着店的情况，就要在草原荒滩上露宿，不但要防止马匪抢劫，还要防止狼群袭击，可是北道上的镖师夜宿荒原时都全部安然入睡，从不留值更的，因为大草原上一望无际，千米之外就会暴露目标，所以镖犬对于夜间进袭的马匪、狼群都能准确地发出预警信号。

由于镖犬在走镖的过程中能发挥重要的作用，所以各大镖局都很注意镖犬的训养。要想培养出合格的镖犬，首先要找好种，甘南地区的藏獒，（当时称为蕃犬），体重凶猛，"一只可敌三狼"，体大性烈的藏獒，甚至敢和"熊瞎子"（黑狗熊）对峙，但对主人却十分温顺忠诚，是不可多得的好犬种。遇有出色的藏獒，镖局不惜重金买下，训熟后和狼犬共育后代。镖局的狼犬也是精心培育出来的优良品种，当时无现代人工杂交技术，要想培育出狼犬很不容易，最简单的方法是发情期把母狗锁在狼道上，如遇公狼，则交配可能成功，但成功的可能性很低，因为狼大多群体活动，母狗更大的可能性是葬身狼腹。所以镖师们只好掏狼窝，把小狼弄回来，在发情期和狗交配，第一代狼犬，狼性太大，不易训养，但和藏獒相配，产生的后代是最理想的镖犬。这种狗个头大，性格凶猛，但善解人意。所以镖界有"趟子（走镖）三件宝，走马、毛瑟（九子）、二代獒"之说，因为骑着走马不颠，克虏伯兵工厂生产的毛瑟枪虽然重些，但射程元、精确度高，弹槽内一次可以压进九发子弹，是19世纪末、20世纪初步枪之林中的佼佼者，为镖师所钟爱。一身好功夫，骑着好走马，身背九子毛瑟枪，在镖路上就大有所向无敌的气势。若身边再有条好镖犬（二代獒）为之守夜，不但可以睡上安稳觉，出事时还可以助上一臂之力，真是如虎添翼。

镖师们宠爱镖犬，与世人钟爱宠物的性质是截然不同的。哈巴狗、狮子狗之属是太太小姐们怀中的玩物，镖犬是镖师们的"助手"，非常之时，关系到镖师生死，同时也可以给镖师带来巨大的经济收益。

清代定制是诸皇子按其德行，受封为亲王、郡王、贝勒之爵，除八大铁帽王之外，受封后代代降封一级，降至辅国将军为止。不袭爵的诸子就成了闲散宗室、觉罗（由清"太祖"之父起算，他的本支是"宗室"，伯、叔、兄、弟之支为"觉罗"）。但宗室、觉罗也由宗人府负责供养，遇有婚、丧、嫁、娶之事还有"恩恤"、"恩赏""恩加"。亲王的年俸高达两万两白银。满洲贵族挥师入关，定鼎燕京时，大肆实行圈地，强行占据了众多的田产，经过多代经营，形成了规模巨大的"旗庄"，所以经济收入颇为丰厚。到了清末之时，北京城中形成了一个人数众多的八旗贵族阶层。这些人依仗着"天恩祖德"不耕、不桑、不工、不商，终身坐吃俸禄，无所事事，整日以斗车、赛马、养鹰、放鸽、训犬、提笼架鸟、斗蛐蛐为乐，玩物丧志。

八旗贵族以弓马取天下，天下太平之后又好行围打猎，代代相传，于是狩猎也就成了八旗贵族的一项传统活动。到了清末之时，北京城中的八旗子弟早无猎虎殪熊的气概，只以放鹰纵狗猎取野兔为乐。猎兔要鹰犬配合，才能稳操胜券。清代在京北、京东设有养鹰的专业部队——鹰手营。专门为皇家捕鹰，清末时皇家已无用鹰之需，所以养鹰部队捕获的鹰大多高价卖给八旗子弟。各大镖局的镖犬在北京城中有独树一旗的地位，镖犬不但性格凶猛，而且体貌魁梧，确实非常犬可敌。于是"秧子"们最喜欢镖师的二代獒，一

旦看中，不惜重金。镖师们闲遐时牵犬外出亮相，“秧子”看见镖犬之后一时兴起，拦住镖师道：“这条狗，我买了。”镖师们知道“秧子”大爷最好“体面”，讲“气度”，认为打价还价是小家子气，有失阔少的身份，最怕镖师当众说：“这条狗我不卖，就是卖也没人买得起。”碰上这种情况时，很容易“吊”出“秧子”大爷拍着胸口道：“你说得出价，我就给得起钱。”只要这句话一出口，镖师即可漫天要价，秧子只能就地付钱。老北京有句歇后语：“五百两银子买条狗——追着找坑。”其出典是几个“秧子大爷”都看上一只镖犬，追着镖师非买不可。这条狗是典型的二代狼獒，长吻、利爪、细腰、长腿，身躯高大，实有力敌三狼的气派。秧子们执意要买，镖师执意不卖，在大街上招来了不少围观者，镖师见火候差不多了，于是说：“您非要买，我要是再不卖伤了您的面子，只好这么办了，您出个价，我看着值，我就卖，我看着不值，咱们就各忙各的去，都别再开口，免得失了体面。”秧子们最怕当众栽跟斗，也最好在同侪中显胜斗富，于是一个“秧子”脱口而出：“本少爷出五百两。”其他秧子被镇住了，镖师也愣住了，于是交易成功，留下了“五百两银子买条狗——追着找坑”这句歇后语。

清代北京城中的王公勋戚、达官显贵、八旗子弟、富商大贾均有斗蛐蛐之嗜好，并对蛐蛐的产地颇有讲究，常言道，“物以稀为贵，以远为奇。”北京地区并不缺少蛐蛐，可是玩主们偏要以山东、陕西等地的蛐蛐为“上品”。于是镖师们利用工作之便，从山东、陕西等地收购，捕捉些“上品”的货色到京中宅门出售。上场一斗，只要“秧子”们看上了，一二十两，三五十两，甚至百八十两银子即可到手，“秧子”们不惜重金购买蛐蛐的目的是豪赌，因为斗蛐蛐时不但双方出赌金，观阵的有时还押了一宝助兴显胜，押准了的借此宣耀自己“有眼力”，是行家里手。

镖局训养镖鸽、镖犬是要耗费资金的，所以只有家底厚、买卖兴隆的大中型镖局才花得起这笔钱，但这笔钱是投资，往往是花一个，捞回十个的赚钱买卖。贩卖蛐蛐往往是无本的买卖，弄好了即可赚个百八十两的银子，只要镖师在宅门中有出手的路子，旱涝保收，净赚不赔。

进入二十世纪后由于海运、铁路的畅通，警政、邮政的兴办，传统的镖行逐渐失去了走镖、护院、坐店、汇款几项主要业务。辛亥革命后，八旗贵族退出了历史舞台，斗骡车、赛走马、放鸽子、斗蛐蛐、饲猎犬……也随之声消迹匿，镖局是雪上加霜，又失去了“外快业务”，以不变应万变的传统镖行，未能使自己跟上时代的变化，在经济上已无立足之可能，所以急转直下，由“庚子”前的“兴隆红火”，到传统镖行的最后堡垒——会友镖局的关闭，只用了短短的二十年。

蒙古道上的镖局

康熙平定了噶尔丹叛乱后，在多伦召集蒙古诸部分盟，内蒙、外蒙统一建立盟旗制，大漠南北连为一体，割据和混乱的局面得到澄清，为牧业、商业的发展提供了条件。生产恢复、商路畅通后，蒙古草原和内地的物资交流也兴旺了起来。雍正九年(1731 年)，清廷根据《恰克图条约》的有关条款，规定俄商自恰克图入境，俄国在恰克图建立了贸易市场，中国在其对面兴建了买卖城，作为双方互市场所。自此以后，俄国商队不再由尼布楚经黑龙江绕道进入北京，可以由买卖城，经绥远、张家口直抵北京。

北京安定门外至今仍有一处地名称为外馆，外馆是清王朝《尼布楚条约》、《恰克图条约》签定后接待俄国商人和留学人员的招待所。这些俄国商队，经常和蒙古商队一齐结伴进京，所以内外蒙各盟的商人也就在外馆地区下榻，因为该地地处北郊，卸货、上路都很方便，一些专做蒙古买卖、俄国买卖的内地商人也在外馆附近建屋开店，以利就近开展业务。人们称这些商号是做蒙古买卖的，其营业范围属于贸易货栈性质。蒙古买卖的最大商号名为大盛魁，总店在绥远，分号甚多，几乎遍布内外蒙各地，其商路南起北京安定门外外馆，中经张家口、绥远、包头、二连、库伦，直到中俄边境的买卖城，形成了以绥远为中心，辐射南北，连贯中俄的贸易网络。

绥远城始建于明神宗万历九年(1581)，由阿拉坦汗妻三娘子所建，明朝封三娘子为忠顺夫人，三娘子城赐名为“归化城”。乾隆二年(1737 年)，距归化城五里另建新城，因缓远将军驻节该城，所以称之为“缓远城”。自明清以来，归化、绥远一直是内蒙地区的政治、经济、文化中心，也是内地和外蒙地区商业贸易的中转市场和对俄外贸的基地。辛亥革命后缓远划为特别行政区，最高长官为绥远都统，后来特别行政区改为绥远省，省会就设在绥远城。清末时绥远地区在行政关系上隶属于山西省，最高民政长官是道台(归绥道)，绿营驻军的最高长官是巡防营统领，巡防营的任务是“弹压地方，保护商旅”，防区西起包头东接张家口，所部共有八营，系左宗棠西征时的湘军东归后缩编而成，装备大多是克虏伯的老毛瑟和湖北兵工厂的汉阳造，在当时的地方部队中尚属精良。清廷在绥远地区还驻有将军和都统，其职责是统率八驻防营和管理旗务、边务。

内外蒙地区多沙漠、戈壁、荒原，自然条件较为险恶，在行政区域上又是蒙古王公的领地、地方军政长官的辖区，主管边务、旗务的八旗驻防营营区，交相杂错，有许多三不管、三全管的地区。茫茫草原上不但狼群出没，而且马匪嚣张，匪股多且杂，群龙无首，外界很难和这些马背上的亡命徒打交道、“交朋友”。所以北京各大镖局的北道镖路，一般都是东路止于热河(承德)，西路止于张家口，延伸到绥远的不多，几乎没有镖局敢深入蒙古腹地。

跑蒙古买卖，只要中途不遇到抢劫，那是有利可图的生意，蒙货只要运到张家口，南货只要运到绥远，立刻就能换成白花花的银子，关键的问题就是如何保障运输过程中的安全。蒙古道上的保安措施和内地商路上“走镖”相比，是绝然不同的方式。因为马贼呼啸草原之上，匪股繁多，行动迅捷骠悍，不但不扎寨据守，而且又不划分“盘子”（地盘），根本无法和他们交朋友。雄踞塞上，垄断口货的“大盛魁”，为了保障自己的商业利益，根据蒙古地区的特殊性，建立了一套特殊的保安措施，所以“大盛魁”虽是货栈，却也起到了镖局的作用，可称为蒙古道上的镖局。“大盛魁”的具体保安措施是以官压匪、联官抗匪、武装商人，结队运输。

大盛魁“跑外的（业务员）”都捐有候补官的虚衔，小跑外的捐上个八品县丞（副县长），大跑外的甚至捐到候补知府、候补道台。也有捐内阁中书、主事等京官虚衔的，以便给人以钦差私访的错觉。所捐之官不但不是“急补”，而且也不用“到省效力”、“候委”，纯属虚衔，故花费的银子不多，即可顶戴花翎，官仪、官帖地招摇一番，不但可以以同僚的身份拜访地方官，还可以以朝廷命官的身份和蒙古王公打交道，真是一旦翎顶在身，顿时身价十倍。马贼虽多，但《水浒传》中的梁山好汉终归是少数，黑道上的朋友，劫富济贫者固然有之，但大多数还是欺软怕硬，仰信“光棍不斗势力”的哲学，即便马贼是要钱不要命的亡命徒，候补大人也可以凭官帖要求驻军沿途给予保护。

联官抗匪就是“大盛魁”凭借着强大的经济实力，厚结绥远地区的军政官员，特别是巡防营统领。因为巡防营部队由包头到张家口成长蛇阵摆开，其任务是“弹压地方，保护商旅”。地方上只要不发生反清起义和重大骚乱，无须军队出面弹压，于是保护商旅就成了巡防营的主要职守。“大盛魁”交结绥远地区军政长官的方法不是送礼，它的高招是拉诸位大人做蒙古买卖，刚开始是“大盛魁”给他们搞捎、帮、带，让他们尝些甜头，后来逐渐发展成为大人们的代理人，当官的大多不会经商，不懂得资金在周转中的妙用。“大盛魁”利用他们的银子做买卖，资金周转了三圈时，只告诉周转了一圈，昏庸的官僚只关心这趟买卖赚了多少钱，不关心这笔银子做了几趟买卖。大人的鸡（银子）生了三个蛋，只挑一个大的送给他就行了。既然商队中有大人的货，沿途驻军当然要严加保护。巡防营的职责原是保护商旅，后来逐渐发展成了分段护送“商旅”。碰上大买卖时，甚至绥远将军属下的驻防营，也会以野操为名，开出来千里护送。“大盛魁”不但厚交绥远地区的现任军政长官，而且对卸任的官员也给与礼敬，不时地帮着捎带上点快货。民国初年时，清朝的绥远将军揎岫和巡防统领周介仁已经是将军府和陆军部挂名的闲员，可是逢年过节，“大盛魁”总得送上些土特产意思意思，目的是让现任绥远地区军政长官们看，“大盛魁”待人不薄，只要一切按前任的事例办，那一定是“青山不改，绿水长流”。

商人一般都是手无缚鸡之力的弱夫，跑蒙古买卖的商人强悍些，会些马上功夫，可是也仍然不是挎着盒子炮，背着汉阳造，能够进行自卫的角色。商人不持枪的主要原因是怕招事，一怕被贼匪抢去，因为贼匪们对枪最感兴趣，路遇时“没看上你这个人，还看上你这支枪了呢”；二怕被官方收缴，因为枪照有地方性，弄不好就被沿途军警没收。“大盛魁”针对这种情况，把所购的枪械均在陆军部、内务部备案，在绥远都统公署领有枪照，只要不带进北京城，在直隶、察哈尔（张家口）、热河、绥远，以至外蒙地区均属合法，不会被军警所收缴。“大盛魁”把枪和枪照租给跑蒙古买卖的商人，每支驳壳枪的押金是一百元，每发子弹押金一元，其实枪都是旧货，绝不值一百块现大洋，一发子弹也不值一块现大洋。商人们租枪的目的是一者可用来壮胆自卫；二者

平安归来后把子弹和枪如数交还，押金则如数退还，分文不少。商人既省去了自己买枪的费用，又省去了办照的麻烦。而“大盛魁”把淘汰下来的老枪出租后，所收取的押金，又可用于周转，此事一举三得。

在马匪嚣张、人烟稀少的草原上长途贩运，一般商号的做法是化整为零，分散上路，即便和马匪相遇，损失也只是一部分，最忌大队行进，一旦碰上了马匪就会倾家荡产。“大盛魁”的做法是反众人之道而行之。分头出城，上路后就汇齐成大队人马，浩浩荡荡地向前进发。分头出发的原因是怕上路前就被马匪派在城中“卧底的”侦知，所以上路前尽量缩小目标，进入不安全地带后再汇聚起来，此时已是人众枪多，小股马匪们见商队 阵容颇为强大，不下百八十的人枪，也就不敢下手了。或是有巡防营护送的大型商队，在这种情况下，大股马匪也就只好望洋兴叹了。

“大盛魁”集中运输的原因并不只是人多、枪多、气就壮，以势压匪，而是有个通盘算计。如果商道上有一百股马匪，有一百支商队，那么相遇的可能性是一比一。如果只有一支商队，相遇的可能是一百比一，商队集中了，马匪并没有集中，商队强大了，马匪并没有强大，二者在草原上相遇，马匪就不敢妄动了。二次世界大战中，德国海军潜艇在大西洋航线上截击美国开往英国的运输船队，美国运输能力损失惨重，于是采用了扇形航线、分散航行的方针，力求减少一旦与潜艇遭遇时所造成的损失。分散航行后护航的兵力更单薄了，由于德国潜艇也是分散活动，所以与运输船队相遇的机会也增多了，损失不但没有减少，而且呈直线上升之势，把美国海军搞得狼狈不堪。后来美国一位数学教授通过精确的理论计算，得出了集中运输、集中护航的最佳方案。大队商船在众多的驱逐舰、护卫舰、猎潜舰的护航之下，浩浩荡荡地横渡大西洋。德国分散活动的潜艇，被强大的护航力量所威慑，不敢发动攻击，即便是冒险发动了水下攻击，也往往成为护航舰队深水炸弹的靶子，使自己葬身海底。战争结束后，美国给这位教授授勋，大肆吹捧他的神机妙算，其实早在十九世纪，“大盛魁”就采用了这种最佳的运输方案，而且也取得了实效。

“大盛魁”的分支机构遍布内外蒙地区，形成了收购、销售、交通运输的网络，所以在塞外草原上有独占鳌头之势，跑蒙古买卖的商人都唯“大盛魁”马首是瞻。“大盛魁”向前来投靠要求给与保护的商人发“路引”，凭“路引”在所属的各分号和外柜都可以得到接待和照顾，沿途的巡防营见到了“大盛魁”的“路引”也会给予保护，实效胜过张家口（察哈尔）都统衙门签发的通行证，当然路引不是无代价的，是用银子换来的。久而久之，就形成了一种约定俗成的章法，凡是跑蒙古买卖的商人一到张家口，就到“大盛魁”柜上领路引、租枪，“大盛魁”负责安排结队起程的日期，在大道上会齐后就插上“大盛魁”的“镖旗”，向着蒙古大草原浩浩荡荡地进发了。每队之中都有“杆子手”（神枪手）负责押运。“杆子手”们都是双枪将，肩背九子毛瑟枪，腰挎盒子炮。进入二十世纪后，还装备了捷克式的轻机枪，所以马匪们确实不敢轻意地打“大盛魁”的主意。马匪们似乎也没有合过股，也没有组织过联军，因为呼啸草原上的马匪都是群龙无首的亡命徒，相互之间动辄火并，谁都不服谁，彼此之间的“过节”甚深，不可能组成联军，同时草原上的客观环境也不可能组成非官方的几百人的部队，因为人集中了后，不但居住和饮食都会发生问题，而且会造成驻防营、巡防营和蒙古王公的会剿，容易被一网打尽。

“大盛魁”的商队之中的“杆子手”固然是威慑力量，但所饲养的巨獒确也不可小看。“大盛魁”在组织法中规定了神、人、犬三大股，狗是股东之一，溯其源是“大盛魁”始创之时，狗起了不小的作用，而守成之时，狗的作用也未消失。“大盛魁”的巨獒一只可敌三

狼，马匪逼近商队时，狗会突然窜出，把马匪从马上扑下来咬死。

“大盛魁”虽然是个货栈，但在保障蒙古草原商路通畅的作用上，确是发挥了镖局的功效，只不过是方式和内地镖局不同罢了，采取了镖商一体化的原则，商队之中的“杆子手”并不多，可是人人能持枪上阵，人众枪多，声势夺匪。一望无际的大草原上，千米之外马匪就暴露了目标，就会成为“杆子手”的靶子，临近商队时又会遇到强大火力的阻击和巨獒的扑咬。由于商队能进行有效的防卫，使马匪见到“大盛魁”的旗号，如同见到了镖局的镖旗，在一般的情况下还是不劫为妙，免得人财两空，横尸草原。

清末实行新政，在归绥一带“放垦”，引起了社会各阶层的动荡。辛亥革命时，四子王旗的蒙古王公大兴“勤王之师”要为清室誓死效忠，袁世凯派张绍曾出任绥远都统，用武力平息了动乱，可是政局并没有完全稳定下来，再加上归绥地区的军政长官更替频繁，使得“大盛魁”在展开业务之时难以“率由旧章”。

民国初年，外蒙的封建王公在沙俄的挑动下，多次宣布独立，经济上也逐渐纳入了俄国的经济体系，和内地贸易日稀。俄国的西伯利亚铁路和中东铁路接轨后，恰克图失去了中俄贸易枢纽的地位，所以进入二十世纪后“大盛魁”基本上以内蒙地区为主要市场。京绥铁路通车后，不但北京的镖局失去了北道买卖，“大盛魁”也失去了蒙古道上镖局的地位。

五十年代初期，北京偶尔还能看见骆驼队在市区行进，二十年代电车刚开始运行时，还得礼让过街的骆驼队，这也是中国人尊重传统的一种表现形式吧。这些驼队，大多是跑蒙古买卖的商队。老北京几乎无人不知道安定门外有个外馆，那儿的人专做口外的生意，如果说江苏扬州出盐商，苏州出丝绸商，安徽六安出茶商，那么外馆就是专跑口外买卖、做蒙古生意的北京商人的发祥地和聚集区。说到北京商人，只有外馆能称为正宗，其它字号大多是客籍。明清两代商业的繁荣，固然是由于北京政治中心的地位所造成的，但是沿大运河而北上的南货，由东北地区、热河、张家口南下的北货，在北京相聚集，形成了中转市场的作用亦不可低估。外省的商帮控制着北京市场上绝大部分行当，只有外馆的口外买卖是北京商人所垄断，北京商人、大盛魁和镖局共创了外馆的商业繁荣。

做口外买卖离不开大盛魁和镖局，北京的镖局虽在张家口设有分号或外柜，可是张家口以北，镖局就得依靠大盛魁。大盛魁虽然雄踞塞上草原，可是从张家口南下后又得依靠北京的镖局，两者之间各有自己的天时、地利、人和、各占不同的优势，彼此之间无法互相取代和排斥。合作的范围已经超过了安全方面的互补，还贯通着经济方面的互补——捎、帮、带的共同利益。

北京的镖局大多是靠北道的生意起家，著名的镖师也往往在北道之上成名，不敢走口外镖路的就会被同行小瞧，哂之曰：“没见过什么世面。”镖师告老或改行时一般也是经营大车店、大车行、骡马店，仍然离不开北道和大盛魁。外馆、大盛魁、镖局，三者之间有着千丝万缕的联系，其范围已经超出了保镖的业务，贯穿到经济和意识形态领域方面，这确实值得研究北京地方史、经济史、民族史的学者们给予一定的注意，控掘其更深的内在联系和内在影响。

镖局与嘎杂子

清代北京城虽为天子辇下的首善之区，可是有一种奇特的现象——嘎杂子闹事官不问，嘎杂子是老北京居民对流氓、地痞、无赖、恶棍之辈的统称，其外延有时延伸得很广。嘎杂子们“闹”的是“事”、“犯”的不是“法”，也可能是由于《大清律》中对嘎杂子们的闹事行为无处罚条例，所以一般情况下嘎杂子们闹事时，民不报官，官也不究问，而是双方自行解决，试举三例，就可以使现在的年轻人对老北京嘎杂子阶层明其大端。

北京从元代起居民的口粮都要依靠南粮北调，特别是清廷移鼎北京后，北京地区一下子增添了十几万携眷驻防的八旗官兵，这些官兵其及家属都是由国家供应口粮的特殊阶层，所谓当兵吃粮，即当兵是义务，吃粮是权利，每年要消耗巨大的“国供粮”。同时北京城又云聚着清廷的众多官员，各级官员均向国家领取俸米，故清政府特别重视“漕运”。每年由漕运总督从南方产粮区沿运河向北京运送大批稻米，这些大米到京后储存在东城的几大仓库中，直到现在北京是城区还有禄米仓、东门仓、海运仓等地名。这些仓库本是国脉所系的紧要之区，应不容许有任何窥测骚扰之举，其实不然，老北京专门有一群“吃仓讹库”的嘎杂子，敢在“太岁”头上动土，而“太岁”对动土者动十分宽容。如嘎杂子中有一条“硬汉子”铤而走险，躺在仓库大门口不肯起来，叫满载大米的马车从他腿上压过去，闹得观者如堵，交通中断。这时库方就会“依例办理”，叫满载大米的马车从他腿上压过去，如果这位嘎杂子咬住牙关，不吭一声，则承认这条“硬汉子”吃仓讹库得到成功，速派人请上驷院绰班处的御医赶到现场，把压碎的骨头给他对上，打好夹板，送回家中休养，并发给他终身有效的米券，按月领取口粮。御医们医术高超，一般情况下都会使嘎杂子痊愈。如果系粉碎性骨折，使嘎杂子致残，则给两份米券。还有一项更奇怪的规矩——就是从嘎杂子腿上压过去的马车装的是什么米，嘎杂子就按月领取什么米，如果车上装的是高级官员领取的上等俸米，或是皇上享用的“御米”，那么这位嘎杂子真是口福不浅。但嘎杂子如在被压、候医、医治的过程中哼出声来，则众人哂笑而去，诸事一笔勾销，死活均与库方无关。故吃仓讹库者，失败的也不乏其人。在嘎杂子吃仓讹库的过程中，掌管北京行政治安的机关，如步军统领衙门，顺天府衙门，均不与过问，更不会绳之以法，这种听之任之的方式，不知是由于无法可依呢，还是“率由旧章”，尊重历史前例，实令不不解。

嘎杂子吃仓讹库成功之后，不论致残还是不致残，均洋洋得意，以硬汉子著称，俨然嘎界的知名人物，而且此生不愁吃。

有时嘎杂子数人来到一家饭馆，均是小衣襟短打扮，腰横把带，一副恶棍之相，对跑堂的声称：速备十桌酒席，送到某处，而且要快，否则误了我们兄弟聚会，唯你是问。说罢连连拍桌子敲板凳地催促。跑堂的见事不

中大观42B

妙,赶紧把掌柜的请了出来。按照当时的惯例,凡是叫送酒席的均是酒席送到之后,客家罢宴终席之时,送席的伙计才收拾盘碗,领赏收款。而嘎杂子们叫送酒席的地址,都是南大洼(今陶然亭),天坛东墙等令人闻名生畏的荒僻多事之地,分明是来勒索敲诈。如拒绝这项业务,嘎杂子们就会乘机闹事,大兴问罪之师,闹得营业中断,权衡利弊,掌柜的只好陪笑道:"诸位稍候,小店一时也赶不出十桌酒席,容以他日定行酬办,今天诸位既然来了,先坐下品尝一下小店风味。"说罢连忙吩咐跑堂的安排嘎杂子们入坐,虽不上山珍海味,但也需肥鱼大肉,再加上几斤老白干才能送"客",临走时嘎杂子们还声称:"这顿饭记在账上,明天酒席送到后一总交钱。"

如果饭馆老板向官方报案,无论那个衙门的捕快,都无随叫随到之"理",定会耽误生意,即便马班捕快及时赶到,但嘎杂子们一不抢,二不偷,是在坐催酒席,无犯法之举,说不定报案这一招,不但未驱走私嘎杂子,反而又招来了官嘎杂子(捕快),要赔上几桌肥鱼大肉,才能送"客"。

不同经历的嘎杂子,有不同的招数,有的嘎杂子把一捆芹菜根往药铺柜台上一放,声称是掌柜的托他代购的,共花了四十两银子,今天前来送货收钱。有阅历的伙计遇到这种情况就会和颜悦色地说:"您来的不巧,掌柜的外出了,下月才能回来,这么大的钱数,柜上也没有,您这货可真是好货,不愁买主,到别处或许还能卖个高价钱,我看您也犯不上等我们掌柜的了。"说罢到柜上给他拿二吊大钱,送"客"了事。如果处理不当,或嘎杂子嫌钱给得太少,就会大骂店家诓了他,一跃跳上柜台,声称:我这根"人身"你们收不收,不要钱,只要管饭就行了,躺在柜台上不起来,闹得坐堂的医生起身告退,买药的顾客纷纷离去。如果店家报了官,这桩官司确不太好打,因为那时既无《合同法》,又无商检局,正好给刑房师爷们有可乘之机,先将原告、被告双方均按"闹事"锁拿到堂。如果掌柜的识相,衙门里上下"打点"一下,店方被锁拿到堂的"闹事犯"(一般是和嘎杂子直接发生冲突的伙计)则当堂开释,如掌柜的不识相,则将双方带枷示众,逼着店方非破费不可。如果掌柜的"打点"时出手大方,也许将嘎杂子责打二十大板,带枷示众七天,要想获得如此结局,不花上一大笔银子那是办不到的。所在碰上嘎杂子闹事,店方决不报官,而是息事宁人,自行了结为上策。

从以上三个事例中,可以看出嘎杂子在老北京的影响和危害,吃仓讹库的对象虽是官方,但那毕竟是十分罕见的事,是嘎界"精英"所为,一般的嘎杂子是没有这种胆量和横劲。中国黑社会有个传统,叫"光棍不斗势力",在任何情况下,都避免和官方作对,如嘎杂子们排着队到官仓门口,依次叫大车从腿上压过去,尽管《大清律》上对此无明款,步军统领大人也不会听之任之,定对闹事者严惩不贷。平民百姓虽然力单可欺,可是油水不大,故嘎杂子闹事的受害者绝大多数是商人。而商界人士为了镇慑嘎杂子们的骚扰,只好求助于镖局,花钱消灾,以保证正常营业。于是大字号、大买卖家就雇用镖师去"坐店";中小商号也合资聘请镖师去"保驾"。受雇的镖师们也搞起了"联防",一旦有嘎杂子依群仗众闹事时,附近'坐店"的镖师也一齐出动。一些中小镖局,由于人力所限,无法在外地趟出"镖路",所以就专门受理京中的坐店业务,八大镖局对京城之内的"坐店"业务也是来者不拒,但不接受赌局、妓院的雇聘,原因是赌局、妓院的老板都不是正经人,和外界发生冲突的原因十分复杂,素重武德和声誉的镖师耻与之为伍,也不参加赌局、妓院的"联防",用他们自己的话来说就是:"好鞋不踩臭狗屎","好汉不沾臊臭气"。所以为妓院"扛岔",给赌局"坐店"的镖局均被排斥在正统镖局之外,"扛岔"的"镖师"也就渐渐演变为"臭靴"(妓院中的职业打手),已不属于镖界的人

了。

镖师坐店如遇嘎杂子前来闹事，也是采用“不战而屈人之兵”的策略，首先是自报“门号”：“在下是小字号××的，朋友既然来了，此处人多杂乱，不便招待，改日到敝号一斟如何？朋友不会不给面子吧！”所报“门号（镖局名称）”越响，对嘎杂子的威慑力量越大，而嘎杂子们一般都没有什么真功夫，又奉信“光棍不吃眼前亏”的“名言”，于是来个顺坡溜，抱拳拱手道：“改日必到宝号骚扰。”说罢扬长而去，不知底细的人，还以为他要改日到镖局登门比武较量呢，其实他是自找台阶一走了之。因为嘎杂子登门的目的是敲诈勒索一些钱财，不是为了打架，更不是前来寻个高手比武较量。闹事是手段，敲诈勒索才是目的，目的既然达不到，手段也就不必使用了。如嘎杂子自负有两下真功夫，彼此还要盘盘道，各报师传以及所学的套路，这时镖师就要“露一小手”。如伸手拿过一个茶杯，用硬气功攒碎，然后心平气和地说：“这里的茶碗不结实，朋友还是改日到敝号喝茶吧。”如嘎杂子被镇住，则灰溜溜地退去。有时嘎杂子们仗着人多势众，认为好虎不敌群狼，于是镖师只好诉诸武力一战，但镖师的战略是有理、有利、有节，决不扩大战果，更不打追击战。尽管如此，镖师们还是和嘎杂子结成了冤家。

老北京的嘎杂子没有统一的组织，只有一方之霸，如康小八就是他们中间的头面人物。康小八是京东康家营人，从小横行乡里，他的信条是软的怕硬的，硬的怕不要命的。来到北京后，很快就成了嘎界的一方人物，而且声名旧增，手下也聚集了一批人。他的武艺并不超群，但心黑手狠确是过人。康小八有些飞檐走壁的夜行功夫，传闻他在夜间潜入东交民巷的英国公使馆，窃得了英国国王送给光绪皇帝的礼品——两支蓝钢左轮手枪。所谓蓝钢就是枪支的表面镀有一层烧蓝（四氧化三铁），这种工艺在当时很是罕见，属于兵工界的上乘精品。于是康小八成了双枪将。这段传闻很具传奇色彩，但笔者认为大概不会属实，因为英王赠送大清皇帝的礼品在英国使馆被盗，那将成为轰动一时的大案，官方会有详细的记载，并见诸报刊和档案材料。也有人认为康小八是一介地地道道地土造嘎杂子，不可能从洋行中购买两支洋造蓝钢左轮手枪随身携带。况且《辛丑条约》签定后，东交民巷使馆区已不归中国政府管辖。英国公使馆被资，英王礼品丢失，和中国当局无关，英国公使只好自认晦气，因为声张出去，中国政府无责，英国使馆丢人。总之，一旦双枪在手，便是如虎添翼，与人相争，动辄开枪射击。走夜道时发现身后有人尾随，疑心被盯梢，于是有意识地放慢了行走速度，缩短了双方的距离，然后突然回首就是一枪，把后面的人撂了，第二天才知道被击毙者是一跛足老翁，系捡破烂为生者。康小八不但没有负疚之感，还得意洋洋地宣称：“那个庙里没有几个屈死鬼，虽然阎王爷没传他，可是康八爷叫他先走些日子，判官也照样得收。”有一次康小八在理发馆刮脸，听理发匠和等候理发的熟人闲谈，二人均大骂康小八“净胡来”、“心黑手狠”、“真不是个玩意”。康刮脸毕问二人曰：“你们认识康小八吗？”二人回答说：“正经人谁认得这东西。”康小八嘿嘿一乐说：“你们既然不认得他老人家，我也不叫你们当糊涂鬼，叫你们见识见识，我就是康八爷。”二人听罢吓得面色如土，跪地求饶，康小八说：“明白了，也晚了，去当个明白鬼罢。”言毕拔出手枪将二人击毙。回头对另一个等候理发的人说：“算你走运，这两个混蛋骂我时你没搭腔，回去给八爷传个话，告诉他们一声，要想多活的，就避避康八爷的字讳。”说罢扬长而去。

康小八及其手下的嘎杂子们横行街市无恶不做，而镖师们是“受人钱财，与人消灾”，事闹到自己头上时没有不挺身而出之理，所以镖界、嘎界不断地发生冲突。但康小八处世，“混”中有“清”，他知道镖局的人也是腰间

有物(手枪),起码是个"六响炮"(左轮手枪),所以心照不宣,谁都"没动真格的"——枪战。但双方都打红了眼,不管是哪个镖局的人,只要和康小八及其手下的人相遇,都会大打出手,恶战一场。

康小八所做所为,早已超出了"民不告、官不究"的范畴,于是步军统领衙门、顺天府、五城兵马司指挥所属的巡检、捕快、练勇奉命捉拿他。通缉的告示张贴出去后,康小八手下的人如鸟兽散,因为嘎杂子们都奉信"光棍不斗势力(官府)"的原则,谁还跟着他去冒坐大牢、掉脑袋的风险呢。于是这条恶棍"落了单",后被五城练勇(警察的前身)所捕获,解到顺天府衙门大牢之中,不等秋审,刑部的批文就下来了,在菜市口"身正刑典",处以剐刑。

关于康小八被捕获的经过其说不一,有人说他的子弹打光了,于是令人畏惧的蓝钢左轮,变成了蓝钢废物,只好弄了两支手冲子防身。所谓的"手冲子",就是土造的前膛式一响手枪,响过之后要从枪口向枪筒里填火药和铁砂,威力有限,射程不远,使用起来很不方便,又遇到官方和镖局"联防队"的追捕,被五城练勇堵住后双方展开了枪战,康小八的"手冲子"响了两声后,只好上房逃命,在房上被五城练勇中的高手打翻落地,当场擒获归案。有人说他误杀亲叔,其婶母向官方告密,乘他洗脸时将他捕获。

三四十年代,北京的评书艺人有以说"康小八大闹北京城"为业的人。他们把康小八的劣迹汇编起来加以渲染,很具有传奇色彩,于是康小八的声名大显。其实康小八只是活动于北京外城的一介恶棍,是个标准的亡命徒。但康小八及其手下嘎杂子们的猖獗,使得清末之时镖局的"坐店"业务兴隆一时,从这点上来讲,康小八可谓为镖师们的衣食朋友了。进入二十世纪后,铁路、海运已经畅通,镖局的走镖业务很快的萧条了下来,如不是坐店业务兴旺一时,镖师们恐怕要提前改行。

镖局与绑匪

中国官僚有悠久的历史，民谚有云："官匪一家"，也就是说，有官就有匪。匪字前面常常冠以个"土"字，于是匪就成了土匪。这是由于匪和贼、盗不同，匪是公然呼啸草原，出没山林，安营扎寨，据险固守和官方进行对抗，因而是失去"国家"户籍的"歹人"。匪徒们划分地盘，只能在自己的"盘子"范围内称王称霸，所以世人往往在匪字前加个土字，于是匪就成了土匪，以便于区别户籍尚存，仍以"良民"身份活动于城镇之中的不法之徒。绑匪者，在匪字前面冠以绑字，其行径当然和土匪有所区分。和土匪相比，绑匪做为专用名词，产生于十九世纪中叶以后，在此以前，土匪、海盗均有"虏获勒赎"的行径。但只是一种做案的补充形式，公开行抢时无所获，于是以"虏获勒赎"为"无所获"的补充。其起源于原始战争中双方交换战俘，或赎回战俘。"虏获"是战场上的一种行为，"勒赎"是战后的补充。

道光十五年(1835 年)英国驻华商务监督叶利我妥因阿柔号水手十二人被海盗"虏获勒赎"和两广总督卢坤进行交涉，叶利我妥赴总督衙门的途中，被前去阻拦他进谒总督的清军击倒在地。英方认为外交官受侮，"水手"被"虏获勒赎"，决心用武力改变"英国商人"在华的地位。其实中国当局并未接受叶利我妥的委任书，也未承认他为外交官(驻华商务监督)。阿柔号上的"水手"本是鸦片走私贩子，于法应送上断头台。走私贩子和海盗发生了冲突，被"虏获勒赎"，实乃"黑吃黑"的纠纷，中国官场上的惯例是不过问黑社会内部之事，故此事不是绑票案，而且文字记载上也未见"票匪"、"绑匪"、"票"、等专有名词。

绑匪的做案手段是绑票。"票"者，强行抓走的人质也。绑匪强行抓走人质后，通知其家属限期"勒赎"，如果过期不赎，即行"撕票(杀掉人质)"。所以绑匪又称之为票匪，人质的家属称之为"票属"。土匪的做案方式是公开抢劫，不但路途之中的商旅，村、镇、集、屯中的居民，甚至偏僻地区的中小县城，均能成为其洗劫的对象。洗劫完毕后立即返回其根据地，官兵进剿时或据险固守；或化整为零，逃之夭夭。总之是凭借武力和官方或周旋或对抗。

绑匪是由贼盗发展而成的。活动于大中城市的绑匪是正宗绑匪，活动于村镇的绑匪是土匪的一种兼职行径。因为大中城市总驻有一定数量的军警，城门和通往农村的水陆要道之上均设有关卡、警所，土匪要想持枪公开抢劫是很困难的，只好用绑票的方法做案。村镇中一般无军警驻防，公开抢劫后可迅速撤离，在撤离的途中又无城门、警所、哨卡之类的治安检察机构，很容易返回根据地，所以土匪在乡间的活动以明抢为主，绑票为辅，抢不到时才绑票。

绑匪绑得肉票后，首先遇到的问题是"存票"。由于绑匪不可能建立自己的"监狱"，所以总得找个既安全又方便的"存票"之所。其

次是“说票”，说票的核心内容是采取适当的方式和“票属”联系，确定赎票的时间、地点、方式、价格。城市中的绑匪经常把“票”存放在农村土匪的山寨中，土匪结寨据险而守，小股官军进剿时遇险难攻，也就只好望洋兴叹。于是慌报军情，声称土匪四散无踪，就班师了。大队官兵进山会剿，声势浩大，沿途之中征粮拉夫，常常是剿匪不成，扰民有余。土匪得知大部队进山的消息后，立即弃寨而逃，化整为零。所以“票”存放在山寨之中很是安全，可是土匪的山寨也不白替绑匪“存票”，“票属”来“赎票”时，交纳的赎金“二一添做五”，各分一半，山东临城抱犊崮就是各路绑匪存票的大本营。抱犊崮地势险峻，四周均是悬崖绝壁，绝壁间有一条羊肠小道，行人能攀登而上，山顶平坦，有几十亩可耕地，并有一个天然储水池。由于大牲口无法攀登石岩，所以要想利用牛来耕种山顶的土地，只有把小牛犊抱上山顶，这就是抱犊崮之名的来源。官兵多次进剿，均未能攻破抱犊崮这个天然要塞，所以匪势十分嚣张。匪首孙美瑶在津浦线上劫客车，绑了十几名“洋票”，造成了震惊中外的临城劫车案。北洋军阀控制下的北京政府，对绑匪无计可施，只好进行招安，于是孙美瑶就抚，荣任少将旅长。孙部下山之后，地方官和一些慈善机关清理抱犊崮的善后事务，由于临城劫车案发生后官兵围困了抱犊崮多日，所以赎票活动完全终断，各方绑匪寄存在山上的“票”甚多，其中有的“票”是“废票”。所谓“废票”，就是勒赎令发出后无人前来赎票，匪方为了“积阴德”起见，未与“撕票”，来了个废物利用——男票服苦役，女票当众匪的压寨夫人。官兵进剿时又把“废票”摆在阵前当肉障，“废票”受残害的情况实令人发指。

绑匪把“票”寄存在山寨中故然是很安全，可是赎金被土匪分去一半，而且把“票”由城市中运送到山寨里是个十分复杂的问题。以北京地区而言，城里的绑票案不多，可是距北京东城只有四十里之遥的通县，却是个绑匪猖獗的地区，产生这种现象的主要原因就是“票”运不出城。因为京师首善之区的五城十六门，均有步军统领衙门、京师警察厅、崇文门关的值勤人员把守，稽查出入城门的车辆和行人，“票”是出不了城的。于是绑匪们想出种种办法在城内“存票”。可是把“票”存在城内的风险很大，一旦被官方查获，绑票的“存票的一律由军方的执法机构立即执行枪决。上海、天津、汉口等商埠之地，华洋杂错，租界之中更是藏污纳垢的场所，所以绑票的案子较多，绑匪们经常把“票”藏在“眼皮底下”，甚至藏在警署对面的小阁楼上，来个“危中求安”。

“票”运不进山寨存票固然有许多困难，赎票时的问题就更为复杂。因为到山寨赎票的手续很简单，土匪们讲“信义”，十分重视为匪之“道”，只要按照勒赎的价码送来现金，即可一手交钱，一手放人。可是“票”藏在城里，交钱和放人的方式就复杂多了。交钱时匪方怕票属届时带着军警前来救票擒匪；票属怕匪方收钱后不放人再行加码，所以双方都进行了周密的安排。匪方在办理赎票手续前都严正地发出警告：“只要发现交接现场有警方人员设伏，立即撕票。”有时匪方在交接现场雇用一个“叫花子”（乞丐）乔装成人质，票属在远处不容易区分出来，这时故意制造些纠纷，诱使警方设伏人员暴露。绑匪进行火力侦察时如发现有警方人员设伏，只要真“票”没有暴露，一般也不会撕票，而是将赎金加倍。票属在办理赎票手续时往往提出先行验票，然后交款，可是验票也是担风险的事，即要验明正身，又不能叫验证人也变成“票”，有时验证人在绑匪的威胁下，被迫发出“验证属实”的信号。所以办理赎票手续时，双方都挖空心思寻求万全之策，都想把交接地点设在自己有优势的地方，于是繁华的闹市，偏僻的山村，戏园子的包箱，澡堂子的雅号都成了交接场所。更有甚者，北洋政府交通部的外客

厅、大饭厅，都让绑匪当过赎票的现场。原因是交通部在北京众多的衙门中人数最多，有八百多名办事员以上的“文官”，其业务管辖范围是铁路、海运、邮政。在各部之中，交通部是不欠薪的单位，而且部机关的排场最大，“堂官”（总长、次长）有上客厅，“司官”（各司司长）有中客厅，大客厅是处级、科级干部（佥事、主事）会客的场所，人来人往经常的高朋满座。茶房（服务员）对待客人一律恭而敬之，目的是图个小费。大饭厅就是公共食堂，总长、次长以下的官员都在大饭厅就餐，大饭厅是纯商业性质的经营，有名厨料理，办得挺有特色。由于饭厅设在衙门里，所以不用纳税，也不会受到“官扰”和“私扰”。于是北洋政府其它衙门的中下级官员往往也到交通部就餐，交通部大门二门均设有双岗，但只要是穿大褂和西装的即可畅通无阻。票匪和票属之所以看中了交通部的客厅和饭厅，是由于双方都认为这里很安全。票属在交通部院内验票，不用担心验票的人也变成“票”，因为大门、二门均设有双岗，绑票的斗胆包天，也不敢在大衙门里绑票。绑匪也把交通部院内视为安全之地，原因是门卫虽然是双重、双岗，可是实为虚设，而且看见汽车、豪华型西洋马车出入，立即敬礼，决不阻拦。交通部院内最简单的赎票方式是票属携带赎金坐在大客厅（或大饭厅）内等候，绑匪雇一辆汽车或高档马车驰入交通部大门，在大客厅（或大饭厅）门前停下来，“票”坐在车内，旁边有绑匪暗中用枪顶着，另一个绑匪走进大客厅（或大饭厅）通知票属到车门口验票交款，验明正身后，一手交钱一手交“票”。然后一个票匪携款登车而逸，另一个则满面笑容地邀请“票”和“票属”进入客厅内休息，或到大饭厅进餐，待“票”和“票属”坐定之后，这个绑匪才离去。“票属”不敢通知警方在交通部院内缉匪的原因是绑匪预先警告说，大饭厅（或大客厅里）都安排了“黑无常”（绑匪的射击手），只要交接现场一发现有警方设伏，“票”和赎票的都休想活着出去。因为按照“民国惩治盗匪条例”，绑票是死罪，遇有警方设伏，现场撕票只是找个垫背的，已犯死罪的人，不怕罪上加罪。

绑匪猖獗的受害对象大多是富有者，而票属大多不向警方报案。票属不报案的原因不止是绑匪发出了报官即撕票的威胁，更主要的原因是报官对于救票来说是有百害无一利。警方经常借救票为名行敲竹杠之实，有时为了报功，就抓说票的严刑逼供。说票的人员很复杂，有的是匪方的外围人员，有的是“票”的亲朋好友，匪方不便和票属直接联系，就通知这些人转告，也有的是地方上爱出风头的好事者……不论说票的人是何种身份，只要说票的一被捕，就说明了票属已经报案，赎票当然无望，所以匪方立即撕票报复。警方还经常在票属交出赎金后，匪方释“票”之时，开枪打死票匪，一者可对外宣称“毙匪破案”；二者可乘机哄抢赎金，来个名利双收。对于“票”的安危，全然不顾。二十年代末期，北京东四十条发生了一起涉及到银行界、京戏界、新闻界知名人士的绑票大案，案情各说不一，似有所隐，本书不便引用，其最后结果是宅主向警方报了案，于是侦缉队包围了现场，当赎金送到时，官匪们红了眼，乱枪并发，把匪和“票”一齐击毙，哄抢了赎金。对外则宣称：“毙匪破案”，把绑匪的头割下来挂在胡同口示众。

东三省本是“胡子”、“马匪”出没之地，后来绑匪又猖獗其间。二十年代奉军几次进关，其兵锋达到长江流域。奉军的总参议杨宇庭号称“小孔明”，此公首创过一条“法令”，此法虽然没有认真执行，但也使票属闻之生畏，因为此法核心内容是：凡是遭绑票之人，一律立即注销户口，由官方宣布死亡，并令家属为之发丧，如有说票、赎票的行为，说票的、赎票的和赎出的“票”一律按通匪论处——就地处决。其“理由”是抓不到绑票的，就毙赎票的，没有人敢赎票了，也就自然没有绑票的

了。在这种法令之下，票属不但不敢报官，而且不敢声张，怕落个通匪的罪名，无奈，只有求助于镖局。

票属求助于镖局有三项目的，一是要求侦破，因为票属难以分辨说票的是真是假。地方上的歹人获悉有人成了票匪的人质时，就会冒充说票的，票属信以为真，按照指定的时间、地点、方式交纳了赎金，可是上当受骗了。更有甚者，有时会出现好几起说票的。于是票属只有请镖局来进行侦破，以便确定真伪，镖局此项业务有些类似西方的私人侦探所。票属在去伪存真之后，方能进行赎票谈判，确立双方同意的时间、地点、验票、赎票的方式。二是营救性的，票匪开价太高，票属无力支付赎金，只有和票匪以死相拼，设法救票。三是保卫性的，一般说来，票匪也有"职业道德"，不会伤害赎票的，可是有些黑社会成员专劫赎票的，票匪称其为"黑票的"，绑票的对"黑票的"只要查清之后，千方百计的设法将其除掉，决不会有半点手软，因为大块肥肉焉有狼叼来喂狗之理。可是票匪没有保护赎票的义务，赎票的身携巨款，到指定地点赎票，特别是到土匪的山寨去赎票，途经荒山野岭，难免发生意外。正牌的土匪一般都遵守行规，不会在别人的地盘内干不仗义的事，可是"吃生米的"可不管这一套。"吃生米的"是指未能加入黑社会行业组织的单干户，这些人有的是初出茅庐，和同行尚未挂上钩，有的是艺高人胆大，来者不善，善者不来，准备自立山头，谁的账也不买，逢货则劫，遇香火则受。票属的赎金在未交给票匪之前，当然是谁劫去就是谁的，所以赎票时得请镖师去保驾。

镖局对于各票属侦破性的要求，大多受理，因为镖师都是阅历很深的行家里手，不难甄别真伪说票的。对于救票的要求，镖局则慎重考虑，不敢轻意地承诺。因为镖行的人士最重信义，不诺则矣，一诺千金。对于赎票现场的保卫工作，镖局一般也都受理，因为票匪也有"匪德"，一般不会把验票的、赎票的也变成"票"，如果赎票现场出现"黑票的"，票匪也不会手软，往往形成"绑票的"、"黑票的"以死相拼，镖师则保护着赎票的安全撤离。但镖局不受理赎票现场救票的要求，因为现场救票的结果十中有九是"同归于尽"，而且事后还有许多麻烦，因为镖师一旦暴露了身份，票匪会对镖局进行报复，彼此结下死过结。

镖局对绑匪的方针是预防为主。绑匪再猖獗也不敢在城市中破门而入公然抓走人质，而是暗中物色，一旦确定猎取对象后即因地、因人而宜地制定行动方案，最理想的方案是乘猎取对象外出时巧妙地将其变成"票"。绑匪常用的方式是乔装成赶骡车的车把式或洋车夫，在预定地点等候猎取对象的雇用。只要猎取对象一登上车，自然也就成了"票"。方法可谓既简单又方便。可是中产以上之家均自备有骡车，所以票匪就千方百计地在车把式身上打主意。最常用的方法是换人（车把式）不换车，例如猎取对象外出听戏，归途中绑匪乘着夜色突然窜出，把跨在车辕上的车把式一闷棍打下车来，于是换人不换车的行动宣告成功，车棚里的猎取对象也就自然成了"票"。针对这种情况，份小的镖师在保护对象外出时也就兼任了车把式，或和车把式一右一左均跨坐在车辕木上。正统的镖师自己不嫖不赌，对被保护对象，则明言告之：凡是去宝局（赌场）和妓院，镖师不跟随前往。因为宝局和妓院是是非之地，镖师无法保障嫖客和赌客的人身安全。绑匪和妓女结合起来，可轻而易举地把嫖客变成"票"。特别是街头拉客的暗娼，受雇于绑匪后，把嫖客诱至预定的地点后就直接交给了票匪，所以绑票的获悉猎取对象是好色之徒时则大喜，只要放只"白鸽"，则大功即可告成。对待不嫖不赌，平日深居简出的猎取对象，绑匪只好用"掏被窝"的方式将其变成"票"。所谓"掏被窝"就是入夜后绑匪信逾墙而入，把猎取对象从被窝里掏出来强行架走。所以绑匪们又管

"掏被窝"叫"暗进明出。"所谓暗进就是暗暗地翻墙潜入院内,明出就是把猎取对象强行从大门架出变成"票"。针对这种情况,镖师受雇之后首先把雇主家的狗白天关起来。狗被关了一整天,也就只能睡一整天,晚饭后才把狗放出来,饱饱地喂上一顿。狗白天睡了一整天,晚上又吃足了,所以精神头十足,一旦有生人夜入,自然会惊觉,发现了目标后定会扑咬。镖师听到狗的叫声后即可赶来。此时镖师的腰间之物(手枪),可不是威慑性的武器了,因为镖师和夜间入户的绑匪绝无"点春"的余地。在黑夜之中枪战,绑匪们门径不清,镖师是地熟人灵,打一枪换一个地方,准能把绑匪击毙。

民国初年绑票的大案很多,不但农村中的土老财常常变成肉票,就是城市中的企业家、银行家有时亦不能幸免,不论何人,一旦变成了"票",自然是票匪的阶下囚,其结果不外是四种:(一)由家属赎出;(二)被撕票;(三)由镖局救出;(四)由于政治上的原因,军警当局全力破案,票匪见势不妙,将"票"释放了事。镖局救票都是暗中进行,事成之后绝不宣扬,以免票匪报复,所以翔实可考的救票案传留下的并不多,本书选两例以明大端。

张家口是内外蒙地区和内地商品交易的中转市场,由于蒙族以牛羊肉为主食,所以茶叶是不可缺少的生活必备品。销往塞外之地的茶称为茶砖,是一种紧压茶,状似长方形的砖,用茶树的老叶压制而成。此种茶便于携带,味纯厚浓重,深受内外蒙地区的消费者欢迎。而生产的成本又很低,所以安徽、江苏、浙江的茶商均向张家口地区贩运大批茶砖,然后转销内外蒙地区。许多以贩茶为主体业务的货栈,都在张家口设有分号或外柜。安徽六安是茶叶产区,茶商张广缘专营口外的买卖,以六安为收购点,以北京为大本营,总号称皖源货栈,位于珠市口东街,张家口的分号名为察源货栈。"察"是张家口地区的简称,"察"、"茶"同音,可谓字简意深。张广缘是茶行的行家,由收购、运输到销售形成了一条龙。所以事业上大有"买卖兴隆通四海,财源茂盛达三江"之势。张老板春天在六安居住,以便就近掌握茶叶的采收情况。夏天在北京居住,指挥新茶的运销。秋天时在张家口居住,亲自布署茶砖的批发业务。因为秋季正是牛、马、羊膘满肉肥之时,蒙古商人要在张家口地区出售大批牲畜,换回大批茶砖等物品。由于近年来茶行的竞争颇为激烈,张老板这次张家口之行准备和竞争者一块雌雄,以期威震察绥。所以下车伊始就遍访商界头面人物,"拉场子",造声势,因而社交特别多。由于"富贵生淫欲",张老板在商务之余,也不时地寻求一些异乡情调的刺激,故眠花宿柳之事也非偶然。张家口地区的绑匪获悉张总经理莅临的消息后,已是跃跃欲试,又闻总经理是"花间常客",于是惊喜若狂,遂布下了一张大网。

察源货栈有一辆豪华型骡车,枣木、铜活、花玻璃,辕上的走骡是一匹菊花青,此车在北京也算得上是"入档的",在张家口地区更是十分惹眼。张总经理莅临后,此车当然是老板的专用车。一日张广缘青楼会友,车把式知道这一进去,不近午夜不会出来。塞外秋寒风硬,所以车把式也走进附近小酒店自寻其乐。三杯酒入肚后和同桌的酒友谈得甚为投缘,于是互相满了几杯,结果是平时海量的车把式酩酊大醉,同桌的"客人"代付了酒钱后,扶着新交的朋友上车而去。进入车棚后两个绑匪就扒了车把式的衣帽和大皮袄,换人不换车的行动也就宣告完成。由于票匪盯了骡车多天,所以车把式伺候总经理上车的规矩完全知晓。当张老板青楼尽兴之后,带着醉意走向了自己的骡车时,"车把式"掀开毡帘扶总经理上车后扬鞭而去。总经理青楼会友,夜宿未归,分号的同仁们也没有介意。第二天一早,车把式慌慌张张跑回来报信说:"总经理和车都丢了。"于是大家如梦方醒,一致认为张老板已成了"票"。此时京张

线已经通车，但绑匪绝无携带着“票”乘车南下之理，大家认为此案系马匪所为，张老板已经连人带车远走塞上，若花重金请官方派马队分路追赶，茫茫大草原上如同大海捞针。即便追上了，马匪也会弃车撕票而逃。要是城中绑匪所为，很可能就地存票，张老板说不定就在市区之中，在眼皮子底下。由于谁也拿不定主意，只好电告总号同仁并请少老板速来张家口。第二天早上“察源货栈”大门内发现了一封由门缝塞进来的信。信封是白纸、黑框、红字，懂行的一看，就知道是票匪的“催命单”。信中明言相告，张老板安好，令票属在两个月内凑齐十万块现大洋，赎票的时间、地点、方式另行通知，不准进价还价。

常跑口外的商人都知道，呼啸草原的马匪也经常进城绑票。马匪绑票的特点是开价大，赎票时间长。原因是马匪的做案方式主要是在荒原草滩上行抢，一旦和商队相遇，车辆、骡马、骆驼及所载运的财物均洗劫一空，进城绑票也不小打小闹，总是物色一条“大鱼”。“大鱼”都不是张家口的土著，票属都在“口内”（指长城以南地区）。马匪和票属联系很不方便，而票属凑齐巨款赶到张家口也需要较长的时间，在茫茫大草原上，马匪存票很是方便，内地的商人一旦成了“票”，票属根本无法营救，而“票”民无法自行逃跑，因为逃跑的结果不是被马匪轻而易举地追回来，就是丧身狼腹。所以马匪存票不怕夜长梦多。从“催命单”上开价大，赎票时间长来判断，绑张广缘票的准是马匪。马匪们都是价真货实的亡命徒，只要成了马匪的“票”只有按价、按时、按指定地点去赎“票”，决无讲价还价和救票的可能。和马匪办理赎票手续是统一的模式，大草原上一望无际，千米之外一目了然，赎票时各出对等的“杆子手”（神枪手）在后膛步枪的射程外列队排开，票属方面派出一人在中间地带验人、交钱，票匪方面派出一人押着“票”在中间地带验钱、交票。双方验证完毕后，即向本阵发出预定的暗号，然后票方代表领着“票”，匪方代表扛着钱袋，背道走回本阵，入阵后各自扬尘而去。如票属方面企图在验票交款时强行抢“票”，那么验人的、验款的和“票”都会在杆子手枪下作鬼。因为双方的杆子手均在步枪射程之外，而“票”和双方的验证人都步枪射击范围之内。

总号的二掌柜和少爷、侄少爷赶到张家口后，分号的人总算有了点主心骨，因为同车到达的还有盛远镖局的十几名镖师，个个都是肩背九子毛瑟，腰挎二把盒子的杆子手。侄少爷眼皮宽，路子多，认识驻防大境门的一位营长，可以借出一挺马克沁式重机枪，必要时还可以出动一个连的兵力助阵。具体的营救计划是由镖师充当“票方”的验证人、交款人，十万块现大洋得用好几峰骆驼驮到中间地带，骆驼跪下卸“货”时就成了掩护体，张老板只要进入骆驼障之后，镖师立刻干掉匪方验钱的代表，隐藏在“票方”阵后骡车上的重机枪也同进开枪射击，马克沁式的重机枪的射程和威力均在步枪之上，可以轻而易举地消灭匪方的杆子手，十万块大洋分文也不会少。但此项计划也不是万全之策，因为匪方钱交“票”的代表如果是个老奸巨滑的贯匪，就很可能在验钱之后先把骆驼拉走，然后再释放张老板，所以有的镖师认为这个方案不妥，万全万安之策是等双方验人、验款、交“票”的手续完毕后，张老板进入本阵，重机枪再开火射击，马匪们见事不妙，一定哄抢现大洋，成麻袋的现洋放在马背上，任凭什么样的好马也休想逃出重机枪的火力网。可是马匪也决不是肯吃亏的角，在张老板返回张家口的途中，一定会进行追截报复，所以还得请驻军出来接应。但驻军开出来接应，也是要用现大洋才能请出来的。万一兵大爷又见钱眼红，哄抢由马匪手中抢出来的大洋……

正在众议难决的时候，突然得到了张老板南下的消息，一位由宣化回张家口的同行，在半路上和张老板的豪华型骡车走了个碰头，于是掀开车帘招呼道：“张总经理到宣化

吗?"可是没见张老板搭腔,车把式也没有停车,扬鞭向南疾驰而去。这位同行心里很不高兴,回到张家口后,听说张老板已经变成了"票",于是赶忙跑到"察源货栈"来报告消息。张老板是连车带人一块被绑走的,骡车南下,老板是南下还是北上,大家一时众议纷纷,拿不定主意,怕骡车南下是个幌子。张广缘好交往,在镖行中有不少朋友,此时够交情的镖师都先后赶到了张家口,这些达官爷都是走南闯北,阅历很深的行家,大家一致认为到大草原上追"票"、抢"票"是不可能的事,因此马匪没有必要用"声南走北"之计做幌子,从马匪活动范围来看,大多是南到张家口为止,不会再从张家口南下,既然骡车在宣化以北地区发现,此案并非马匪所为,张老板可能被"存"在宣化地区,于是众镖师分兵分路进入宣化地区查访。在宣化城东关,镖师们找到了张老板的豪华型骡车,赶车的把式是两个穷孩子,穿戴和豪华型骡车很不配套。镖师借故和这两个半大小子闲聊,这两个孩子由于没有见过什么世面,所以有点缺心眼,很快就从他们口中得知,上半月他们哥俩在北门外看见了这辆骡车停在道旁,枣木车身通红,车上的铜活锃亮,花玻璃窗,拉车的大青骡子,骠肥体壮,遍身菊花斑,……小哥俩虽是车户出身,可是头次开眼,所以都看呆了。这时赶车的把式拍着大青骡子说:"看上我的车了,算咱们有缘,你们哥俩有福,我们掌柜的老娘生病时,在佛爷面前许了愿,只要老娘病能好,哪个赶车的童男子看上了这套车,就换给他,你们哥俩看上了这套车,是我们掌柜的吉兆。"我们哥俩以为他们是逗笑话,没想到这个车把式一本正经地说:"许了愿就得算数,不算数就得遭灾。"说着就把手中的鞭子扔了过来,喊了声:"接着!"车行的规矩换车先换鞭子,我接住了他扔过来的鞭子,他伸手抢过了我的鞭子说:"还愣着什么,这套车是你俩的啦。"这时他们从车上扶下来一个穿着大氅,戴着礼帽,鼻子上架着一副黑墨镜,嘴上戴着口罩的大掌柜来,还一个劲地向他道喜说:"掌柜的有福,老东家的造化大,刚许上愿,就换成了车……"说着就扶着他们掌柜的上了我俩的破车,赶起来就向南下去了。镖师一听心花怒放,因为穿大氅是人被捆着,戴黑眼镜是镜片里面涂上了墨,戴口罩是嘴里塞着毛巾。阔老变成了"票"之后,大多是这种打扮。看来张老板就在宣化地区。于是当机立断对小哥俩说:"你们哥俩真有福,我们看上你俩这套车了,想用我们这两辆车来换,哥俩一人一套还不好吗,省得娶媳妇分家时捣麻烦。"小哥俩见镖师的两辆车也挺够"份"的,以一套车换两套车也划得来,于是欣然许诺。换车的事定下来后,一名镖师赶着张老板的豪华型回张家口报信,另二名留下的镖师说:"从今天起,我们哥俩雇你们哥俩的车,你们小哥俩分头拉着我俩去找你们原来那辆破骡车,什么时候找到,什么时候算完,车钱一个也不少你们的,吃的更不会亏了嘴。"为了让小哥俩的打扮和车配上套,镖师在宣化城中给他们换了装束,免得照眼,惹人注意。

两名镖师分乘着小哥俩赶的骡车,在宣化地区分头查找了好几天。一天中午在鼓楼前找到了小哥俩原来赶的那辆破车,这辆骡车此时已是旧貌挨新颜,车身漆新上色,还加了大铁箍和蓝布棉棚,可是拉车的驴骡还是原来的,所以旧主一眼就认了出来。镖师不动声色暗中盯了下来,发现这辆骡车现宣化西门后就上了通往山西大同的官道,跑了四十余里后在路旁一座小庙前停下来。赶车的搬进去许多食品,但未见有僧人出来接送,明眼的人当即知晓这个车把式和庙里的和尚是一伙。庙前有棵古槐,树下有个石桌和几个供行人休息的石墩。庙的左侧有口水井,井台上的辘轳显然是重新修整过的,为了加固起见,辘轳的两头都加了铁箍,铁箍的材质和小哥俩旧车上新加的铁箍完全一样,从工艺上来看,也是同一匠人所为。小庙不大,前院正殿三间,东西配殿各三间,正殿后新接出来

了一个狭长的小院，院内有东西厢房各二间，此时镖师心中已经明晓，这座小庙是存票的“窝”。但不能直接进庙观察，以免打草惊蛇。

第二天镖师乔装成携带宝眷的军官，在庙旁歇脚，顺便进庙讨水喝。“军官”穿着大马靴，马靴踏在古殿的方砖地上分外地响，太太见佛烧香，还留下了两块大洋的功德钱，十二三岁的少爷不听话，到处乱跑，在殿后墙的木门上踢了一脚，殿后小院里立即传来了恶狗的叫声，太太立刻喝住儿子“净招人讨厌，还不快走”。于是一家三口和二个护兵上马驱车而去。此镖师已完成了侦察任务，“军官”的马靴踏在方砖地上声响不均，说明地底下有虚有实，定有暗道，殿的后墙加厚，佛像前移，墙内一定是中空，和殿内地下的暗道相连，“太太”跪在佛像前念念有词时，“军官”背着手在殿中徘徊，利用军靴踏地的不同振响声，已摸清了暗道的走向。这条暗道出自中空的后殿墙，由东殿墙下通向殿外，庙的四周均是旷野，土质又十分坚硬，暗道势必不能通得太远，庙左侧的水井一定是暗道的出口。为了保障从暗道中出走时方便，不但把辘轳加固，而且还垂下了一条粗绳，以备应急之用。“小少爷”向殿后墙的木板门上踢了一脚，后院立即传来了狗的叫声，说明后院关着一条长年不见人的恶狗，后院及东西厢房都是后建的，但庙内只有二僧，东西配殿各三间，二人居住已是绰绰有余，穷和尚那来的钱财修无用之房，所以后院一定是存票之外。东厢房中一定有和后殿墙相通的暗道口，后院只有四间房，所以看票的绑匪也有不了几个人，可是后院的具体情况不明晓、越墙救票不论黑夜还是白天，准会惊动恶狗，弄不好就会坏事。众镖师合计之后，决定用敲山震虎，引蛇出洞之计来确保救票的顺利进行。

两天以后，二十几名大兵在两名小军官的率领下押着十余辆大车，车上的麻袋装得满满，其实都是草充起来的，傍晚时从庙前官道上经过，由于天色已黑，就到庙里来投宿。大兵和车把式们共有五十多人，丘八大爷一进庙就吵吵嚷嚷，骂着叫两个僧人快给他们做饭吃。二个僧人好言相劝说：“老总们再向前赶二十几里就有个大镇子，那里有店，小寺实在住不下这么多人，更别说预备饭了。”大兵们听了后又吵又闹，说：“你们两个秃驴不让本老总住，是不是庙里藏着小尼姑，有小尼姑也不要紧，叫出来一块开开心……”说罢就用枪托碰开了正殿后墙的木门。恶狗见来者人多势众，没敢扑上来，退到了院子角汪汪地嚎叫，两个僧人连忙喝住恶狗，说：“老总们不怕后院狭小，就在后院住吧。”丘八大爷嘻皮笑脸地说：“老总们是想看看你们后院藏没藏尼姑。”说罢就闯进了东西厢房，看见屋内桌上有吃剩下的酒肉，于是大做文章，骂两个僧人是“花和尚”，叫“花和尚”快备酒肉伺候老总，没有肉就宰这条狗，再敢慢待连你们这两条秃驴也一同下汤锅……在这种情况下，躲在夹壁墙中的两个看票的见势不妙，赶紧架着“票”由暗道奔水井，来个三十六计，走为上策。因为东厢房中的丘八大爷只要一搬动靠着后殿墙的木柜，暗道口就会暴露出来，一切均会真相大白。这时守候在井口的六名镖师，三名持枪准备射击，三名手持拍砖，准备上来一个拍一个。在小庙中丘八大爷的叫骂声中，井内传来了壁砖的落水声，辘轳上垂入水中的绳子也拉直了，显然是有人顺着绳子在向上爬，刹那间就由井口钻出了一个穿一身黑的人，镖师乘他低头整理辘轳上的绳子之机，从脑后猛地就是一拍砖，这小子连吭都没吭一声就倒下了。这时井下传来了一个急促而低沉的声音“你这小子快往上拉呀”，于是镖师摇动了辘轳把，拉上来了一个大的台筐，里面装着一个蒙着眼睛，堵着嘴的人，无疑是个“票”。镖师把“票”从抬筐中抱了出来，把绳子又顺了下去，紧跟着从井口又钻出了一个“一身黑”。这回镖师手急了点，还没等这小子迈出井台，就从脑后给了一拍砖，只听“咚”地一声，“一身黑”又从井口掉了下去，

这时井下再也无声了。把“票”的蒙眼打开，嘴里塞着的毛巾掏出来后一看，果然是张总经理。于是留下二名镖师守着井口，四名镖师拥扶着这位总经理走进庙内，两名僧人见真相已经大白，跪地求饶。经审讯后得知，老僧圆寂之后，两个不肖徒儿就和绑匪勾结上了。绑匪之所以看中了这座小庙，一者小庙位于官道旁，存票、取票都很方便；二者小庙是香火地，也供往来旅客歇脚喝茶，绑匪往来不显眼；三者小庙虽是人来人往之地，但乱中有静，同时谁也不会想到官道之旁、佛门之内会有存票之所，于是绑匪出资将小庙略加修整后，加盖了后院，又暗中修建了夹壁墙，凿通了暗道，建成了这座“肉票存放所”。两个“和尚”自称只计日收取“存票费”，绑票、看票、赎票均是绑匪的事，与自己无关。因此也不知道“票”的身份贵贱，赎金多少，只知道绑匪来存票就有钱花，还能跟着混酒肉吃，于是何乐而不为。镖师们商议了一下，认为既然已经乔装了大兵，干脆就装到底，让地方官去了结这个案子。这时天已放明，大队人马保着张总经理回张家口，四名“大兵”把两个“和尚”五花大绑起来，押解到了宣化城关巡警分驻所。这时巡官老爷还未到衙门办公，只有个当班的警长。四名“丘八”高声喧喝道：“你们管界内尽是他妈的绑匪，这两个秃驴是我们团长捉到的，告诉你们署长赶快审问，过几天，我们团长由北京回来还要听口供，要是找不出个头来，别说我们团长不客气。”常言道：“小巡警一身青，不怕别人怕大兵。”当班的警长也不敢多问，于是四名丘八上马扬鞭而去。

张广缘回到张家口后，当天就乘京张线火车回到了北京，镖师们大多同车而归。镖局救票成功后绝不声张。察源货栈对外则宣称是一场误会，张总经理和朋友去大同了，打算合伙办个煤矿，由于事情急，所以临行前没有回柜上交代一声，接电话的老张头耳朵聋，又没有听清，所以造成一场虚惊。察源货栈对外否定张总经理被绑票后由镖局救出来的原因是省得官方来调查事情的经过，捣麻烦。但事过境迁之后，镖局内部还是把事件的过程传了出来，因为露脸的事都愿意在同行面前说说。镖界人士对此案的评论是绑了张广缘这样的“大票”应该存到塞外，别怕和马匪“二一添作五”而且赎票时不能照旧例，因为侄少爷借来的马克沁式重机枪可不是一般杆子手能对付的，但白花花的五万块现大洋落在别人腰包里，谁都心疼。把“票”存在庙里也是个办法，但败就败在张老板的骡车上，这辆车太显眼，应该在张家口城内就来个换人换车，并把张老板的车把式灌了迷魂汤后塞入“豪华型”中，赶出大境门外，叫他有口也说不清。“豪华型”载着张老板南下，半路上被人认出，绑匪想用换车的方法嫁祸给两个傻小子，让小哥俩去当替死鬼，这招太损了点。因为官方发现了“豪华型”，小哥俩跳到黄河里也洗不清，非屈打成招，被就地处决不可，可是鬼使神差，太损了就遭报应，所以绑匪没有把小哥俩的破骡车当柴烧了，把骡子下了汤锅，竟然赶着原来的驴骡，拉着见新加固后的老车进城购买食品，叫小哥俩认了出来，这才轮到盛远镖局露脸。民国初年十万块现大洋是笔吓人的巨款，张广缘是个外场人，既然省了十万元赎金，在盛远镖局的酬金上当然也不会太缩手缩脚，于是“盛远”也发了一笔。总的说来，镖局对于救票这项业务是不感兴趣的，因为救票是狼口夺食，是一场你死我活的搏斗，不论失败还是成功，只要暴露了身份，就和绑匪结上了死过结。但镖行的人又最重义气，老主雇、老熟人出了事后，于情于理又不能不管，所以只好冒风险去救票。但是不论阅历多深的镖师，对救票也是没有绝对的把握。绑匪也有自知之明，对镖局的保护对象一般也不进行猎取，怕偷鸡不成折把米。但绑匪一旦猎取了镖局的保护对象，镖局为了自己的信誉，一定拼死救票，双方的死过结就算结上了。

通州(县)距北京只有四十华里之遥，河

北地区有一京、二卫(天津)、三通州之说,言下之意是保定府、王定府的繁华程度都比不上通州,因为通州不但是京东重镇,而且是京杭大运河的水路码头,运河断航后,通州乃是进京要道。民国时期,通县是拱卫北京的驻军之地,经常是军旅云集,故"县政良好",在京兆有模范县之称。通县的西关住着一位徐老财,此翁平日颇有员外风度,其实家产也不过是中产之资。徐老员外的长子在保定经商,次子是乡间游手好闲之徒,只知提笼、架鸟、斗蛐蛐,还有吸鸦片烟的嗜好。一日午夜之后土匪逾墙而入,本想把细软洗劫一空,但徐家经济重心已经南移到了保定,所以大失所望。于是绑了老员外和孙少爷的票。徐老员外这时已经年逾花甲,孙少爷不足八岁,这下二少爷可慌了手脚,天一亮就跑进北京城找其表兄问计。表少爷在前门外开饭馆,大号叫"兴盛居",经营中档菜肴,以京东肉饼闻名于城南地区,生意很是红火。由于"兴盛居"附近有好几家镖局,许多镖师都是吃肉饼的常客,久而久之,老主顾和掌柜的也就成了朋友。因为表少爷也练过两天功夫,爱交结武林中的朋友,镖师们在"兴盛居"请客会友时,表少爷往往敬上二个菜,一壶酒,坐下陪着喝两盅,所以在镖界交下了不少朋友。

表兄弟俩见面之后,二少爷只知道哭天抹泪,表少爷也拿不出个主张,立即派店中的伙计请来了几位镖局的朋友。几位镖师听二少爷把昨夜发生的事情说过一通后,得出的结论是:(一)绑匪蒙面,阴阳怪调地说话,很可能是本乡本土的歹人;(二)追找细软延误了很长时间,其目的本是"明火"(抢),抢不到预想的东西才绑票;(三)离开徐家时已是大后半夜,即便附近有车接应,天亮前也走不远,很可能就近存票。由这三点来推测,绑票的大概是乡间的"土造",叫二少爷回去等说票的。第三天上午,说票的果然来了,这个人是个镇中的游手之徒,和二少爷是熟人,虽无鸦片烟的嗜好,但好喝好赌,整天提笼架鸟,泡过了茶馆歪酒馆。这个说票的自称早上遛鸟回来,在镇外遇见一个生人截住他,叫他给二少爷带封信来。二少爷把信打开一瞧,真是大吃一惊,绑匪漫天开价,就是倾家荡产,也赎不回祖孙二人。于是嚎啕大哭,对说票的道:"我家只是个空架子,把房子和地都卖光了也凑不上这个数,而且房契、田契都在我大哥手里,他在保定的药店赔了本,把田契、房契都押给了银号……信发出去了也不见人回来,准是去江南办货去了,这叫我如何是好。"二少爷的这套说词都是镖师事先教好了的,这个说票的露了面之后,镖师就暗中盯上了他。此人生活很规律,每天早上遛鸟,遛过鸟后上茶馆侃大山,把二少爷和他说的话原封不动地陈述一篇,一连二天都是这样。说票的在茶馆中演讲时,有个身穿蓝布大褂、头顶灰呢礼帽、鼻梁上架着一副黑墨镜的客人坐在靠窗户的椅子上独自品茗吸烟,仿佛和周围的人顶都不相关。镖师心里明白,这位客人是个"听鸟叫的"。因为说票的大多是绑匪的外围成员,并不认识"受香火 的"(绑匪首领),也不知道"票"的存放处,只是按照"舌人"(连络员)的通知和票属接触,并在指定地点"遛嗓子"(公开汇报票属的动态)。所以票属向官方报案,把说票的抓起来也起不了任何作用,只会造成赎金加倍或撕票的后果。两天之后,徐家大门缝中扔进来了一封信,信中说先付五百块现大洋,权当老员外的生活费,否则饿死活该。镖师认为可以交这笔钱,先稳住绑匪。于是二少爷按照指定的时间到达接头地点,干等了半天,没人来收款,见太阳已经偏西,二少爷只好起身离去,快进西关时,迎面走来了二个人,见到二少爷后,亲亲热热地打招呼,二少爷还没有醒过味来,其中一人一把接过了二少爷手中的提包,并把一封信塞到了二少爷的手中,另一人大褂袖口里显示了枪口,命令二少爷不许回头,照直回家去,否则……。这位只知吞云吐雾的瘾士,此时已是吓得半死,心惊胆颤地回到家后打

开信一看，信中严辞责令大少爷速归，大少爷回到家中后，七天之内如数交纳赎金，否则撕票。第二天一早两名镖师也回来了，原来镖师知道绑匪不会在指定的地点受香火（收赎金），而是在票属一出门就盯上，暗中尾随观察，看看有无"拆庙的"（官方或镖局人员），如果在指定地点和路途之上都未发现有"拆庙的"，绑匪就在票属归途中"受香火"。两名镖师早就预料到绑匪这一手，就在西关外等候绑匪"受香火"。绑匪"受香火"后，径直进了西门，此时已近关城门的时间，镖师猛然醒悟到，这是绑匪惯用的"切尾巴"之计。于是一人跟随二名绑匪进城，一名盯在西门外。二个绑匪进城后，在离西门不远的一家小茶馆坐了下来，不一会就从茶馆出来了，猛地跳上茶馆门口的两辆自行车，像飞箭一般地直射向西门，在城门关闭前的一刹那飞车出城而去，尾随他们进城的镖师被关在了城里。北洋军阀统治时期，城门的管理上还是承袭清朝旧制——到了时辰就得关城门，不到时辰决不能开，对任何人都是一样，否则就会冲了城隍爷。城隍爷一怒之下，就会放出恶鬼附在违时辰出入城门的人身上做怪。因为关城门之前是"阳官"（县太爷）主"门政"，关城门后是"阴官"（城隍爷）主"门政"，按时辰分权，不可侵越。若遇非常之事，非违时开城不可，要先鸣炮、升伞（县太爷仪仗）然后才能通过。所以这招最灵，别说尾巴是镖师，就是侦缉队也准被切在城内。两名绑匪出城后车速就减慢了下来，好像在争论着什么，从守在城门外的镖师身边经过时，就听见其中一人骂道："你这小子太没出息，钱刚到手就向窑姐裤裆里塞。"另一个说："今晚你辛苦一趟，可别骑车去，太招眼，把车放在小凤家。"说着两个人就进了一家暗门子（土娃家）。其中一个绑匪进门后放下车就出来了，镖师盯在他身后，他全然不知，径直到了西关南村，进了村头的一所小院中。镖师施展夜行术飞身上房，看见"受香火"的正在给三名看票的分钱，分过钱后，四个人一同带上面具，进入西厢房内。不一会这四个人拥着一个蒙着双眼的老头子走了出来，由两个人架着在院子里乱转，院子里还设有许多障碍物，四个人连扶带拥地架着老头子攀登，折腾了半天之后才把老头子扶进屋去。镖师未惊动这四名绑匪，飞身下房而归。

二名镖师和二少爷合计了一下，认为既然已经找到了存票处，事不宜迟，今晚就动手救票，但不能报官，因为警察一到，不管人质死活，只管缉匪破案，所以还是自己救票为上策。于是当天就又请来了六名镖师，入夜后包围了南村口的小院，四名镖师在院外"观风"打接应，四名镖师飞身上房。这时三名看票的正在院子里扶着蒙着双眼的老员外乱转，又架又拥地攀越设立的障碍物，折腾够了后，才把老员外扶回西厢房。镖师们虽然都是阅历深、见识广的行家里手，但面对着这出戏也是丈二的和尚——摸不着头脑。只见不一会，三名看票的从西厢房内出来进入北屋酣然入睡，镖师们飞身下房，因而易举地就将三个看票的擒获，把老员外从西厢房中"请"了出来，可是却不见孙少爷。经单独审训后，三个人的口供相同，皆曰："孙少爷由受香火的用自行车带走，下落不清，大概在三河县。原来也想把老员外用自行车带走，可是怕天亮后不方便，于是临时改变了主意，来个就近存票，两名受香火的每天一大早总有一个人来看一趟。"镖师们认为擒贼要擒王，只有抓住"受香火"的才能找到孙少爷，于是告诫三名小匪，要想活命就得听话，只要抓住"受香火的"，立即释放他们，决不一同送官。天亮后"受香火的"果然按时来到，用暗号叫开门后，问小匪道："老头子怎样？可别给折腾大发了。"小匪回答："没事。""受香火的"见小匪面色不对，突然高声说道："老乡，真对不住，我走错了门。"小匪正不知所措，镖师已从"受香火 的"背后下了他的枪。起初"受香火的"还想抵赖，后来看到人赃俱在，自己身上又有

枪，镖师们又都是行家里手，于是表示愿作君子交易。具体的条件是匪方交出孙少爷和抢去的财物，五百块现大洋也如数交还。票方不报官、不宣场，把此案一笔勾销，并移居到北京城，免得碰头碰脑，从此彻底了结，来个河水不犯井水。双方达成协议后，六名镖师身上揣着二把盒子，分乘二辆骡车押着"受香火的"去三河县接孙少爷，到了地点后一名镖师下车凭着"受香火的"提供的信物，从一家小院中领出了孙少爷，验明正身之后，驱身驰上大道，镖师也就释放了"受香火的"。

徐家祖孙三代在镖师的护卫下进入北京城，下榻："兴盛居"，表少爷设宴为舅舅压惊，谢众镖师搭救之恩。这时徐老员外才惊魂初定，向大家诉说了自己的历险记。……双眼被蒙着黑布，深一脚浅一脚地不知道走了多远，等到打开蒙眼的黑布后，发现自己在一间布帐子里，帐子外面是什么全然不知，有两个蒙面人给他道惊，劝他进食，说少爷把钱送到，立即送他回家，钱多钱少无所谓。孙少爷也很平安，由于小孩贪玩，安排在别处住了。吃过饭后，拿进了马桶请他方便方便，然后又送来了洗脸水和旱烟袋，一切伺候完了后，两个蒙面人就拿出了凶恶的语调说："您老人家只要不出这顶帐子，我们保您平安无事，只要把头伸出帐子，可别怪我们不认人。"说罢撤灯而去。此时徐老员外已经疲劳之极，心想听天由命吧，也就安然入睡了。不知是什么时候帐子外面出现了灯光，两个蒙面人又进来请他喝茶、抽旱烟、吃饭、方便、洗脸、洗脚。然后对他说："今晚要换个地方，把您老送到山里去，反正您老到那也住这顶帐子。"于是拿出了黑布带，在蒙他双眼时还在眼前放置了两个特大的"铜钱"，免得糊坏了眼睛，因为"铜钱"外圆内有方孔，有很好的透气隔离功效。被拥出帐子后，又是深一脚浅一脚地向前走，有时山路很险，两边有人架着，后面的人推着他才爬了上去，实在走不动时，看票的就背他一段。好容易才迈进了门坎，等打开蒙眼布后，已经又进入了帐子里。看票的又请他喝茶、吃点心、抽旱烟，最后又让他吃一丸牛黄清心丸，才撤灯离去。老员外偷偷掀起帐子向外看看，只见内外一样黑，好像在阴曹地府里，由于山道走得太多，太累了，所以不久就睡着了。以后天天都是这套格局，最初老员外还听鸡叫计算时间，后来渐渐变得无时间概念，这种生活一直持续到被镖师救出帐子见到天日。这时镖师才明白两个绑匪在院子里架着老员外"爬山越岭"的原因。此举是个高招，一者使老员外认为自己被带进了深山，绝了逃跑的念头；二者活动老员外的身体，使他好能吃能睡。至于吃牛黄清心丸，是怕老头子一时心火上攻，魂归西天，验票时无法交待。孙少爷的经历比较简单。出门后绑匪威胁他不许哭，把一顶大帽子扣在他头上，于是什么都看不见了，然后又把他抱到自行车的后座上，骑车的人用绳子把他两人的腰捆在一起，向前猛骑，天亮后车骑得慢了下来，把他们腰上的绳子也解开了，进了一个院子后，才把他头上扣的大帽子摘下来。这个院子是个后院，院墙很高，绑匪告诉他说："别害怕，过几天你爸爸就来接你。"院子里什么人都没有，他只能和猫玩，但一天三顿，吃的还不缺……

众镖师听完这一老一小的叙说后，认为此案的绑匪还是有些阅历的惯犯，唯一的失招是先要了五百元现大洋，暴露了目标，而急要五百元现大洋的直接原因是嫖娼所需，看来身为绑匪，不但不能抽（大烟）最好还不嫖。中国封建社会经常用"女色误国"来评论帝王的得失，没想到评论绑匪时也有"女色误匪"之说，由此看来，"官匪一有"言之不虚。

1928年国民党"北伐成功"，东三省易帜后形式上统一了全国。可是由于只热衷于私斗和"江西剿共"，所以社会治安仍无好转，绑票热还在升温，被绑票的人员各阶层均有。蒋介石在武汉设有行营，行营参谋长朱柏林是中将官阶（该人后任福建军管区司令），可

谓“党国军政大员”,其令尊在老家也竟然成了绑匪的“票”,朱柏林上书蒋介石,痛陈曰:“绑匪自称为通天教主;小民畏之曰扫地魔王。”“通天教主”之意是想绑何人,何人即变成“票”;“扫地魔王”之意是票属为了救票,只有倾家荡产,自行扫地出门。蒋介石见到朱柏林的呈文后很是震怒,下手谕给安徽省军政当局,严令破案。于是官方出动了一个保安旅的兵力,在可能藏票的地区拉大网,挨家挨户地搜查,虽世绅之家、豪强之宅,亦强行入院逐室搜查。凡与“说票的”有牵连的人,通通“扫地”入狱,严刑审讯。绑匪见势不妙,知道此时若是撕票,后果不堪设想,于是偷偷地把朱老太爷送到村口外释放。老太爷进村时恰和一个外出的老友相遇,道惊之后问道:“这些天可犯烟瘾?”此言一出,朱老太爷突然倒地。原来成了“票”后心情紧张,无形之中戒了烟,听此老友一言,前功尽弃,烟瘾大发。

三十年代初期,京东通县地区又发生了一起绑票大案。美国教会所办的潞河中学(现为通县一中),校址在通县城关,几个学生结伙外出购物过夜未归,第二天下午校方就向警方报案。第三天号房(传达室)收到一封绑匪致校长的信,信中声称失踪的学生现在平安,但已经成“票”,限令校方备款赎票,而且开价惊人。校方认为自己有保护学生义务,地方行政当局有保护学生的责任,于是通过美国驻华使、领馆和华北最高军政当局大办交涉,北平军分会严令通县地区的军政长官限期破案,冀东专员和地方驻军长官们连夜举行了联席会议,周密地安排了搜捕绑匪的行动方案。没想到第二天凌晨几个被绑票的学生平安地回到了学校。原来潞河中学的几个学生是被北平军分会收编的土匪队伍刘黑七绑去。官匪原以为洋学生的家长一定有钱,可勒出一大笔赎金,由于潞河中学的名气很大,在全国范围内招生,报考潞河中学的目的是为了毕业后报考美国洛克菲勒基金会办的协和医学院,被刘黑七绑去的几个学生的家长都在外地,联系不方便,于是官匪就把“勒赎令”送到学校,没想到学校系洋人所办,校方通过美国使、领馆向地方最高军政当局施加压力,北平军分会严令限期破案,刘黑七见势不好,乘着夜色用大车把学生悄悄地送到学校附近释放,于是一场绑票案化为乌有。

从以上两个案例中可以看出,即便是绑匪有眼不识泰山,干了触犯特殊阶层的蠢事,地方军政当局定会全力破案。绑匪本着中国黑社会不斗势力(官方)的传统,不但不敢撕票,还乖乖把人质送回,来个“销案大吉”。至于城乡中产阶级,在不断升温的绑票热中,只有依靠镖行人员来保护自己生命财产的安全了。所以二十年代初期传统的镖局瓦解之后,在城市中的镖师有许多人成为了和雇主之间纯属直接雇用的资本主义性质的保镖,还乡谋生或养老的镖师则成为地主老财的护院头领,仍操保镖行业的营生。

镖　客

个体镖师是自由职业者，他的自由度要比镖局、镖户大得多，镖局、镖户属下的镖师，不但要对雇主负责，而且要受镖局、镖户的制约，承担着双重的责任和义务，对雇主来说他是雇聘来的，对本局、本户来说，他们是派遣出去的。

其次是个体镖师既然没有镖局、镖户名下镖师的凭借和依托，所以他们走镖和护院的方式和镖局、镖户也不一样。

再其次是个体镖师的地位和镖局、镖户名下的镖师的地位不同，个体镖师不是雇来的，也不是派来的，而是请来的，对于雇主来说，他们是客，故合则留，不合则去，全凭镖师本人的意志决定。

基于以上原因，个体镖师在走镖时不插镖旗、不声张，而是凭着自己的经验、阅历、胆识和贼匪周旋，因为黑道上的朋友大多也是势利眼，不会买"个体户"的帐，而且个体户也不敢轻易地"交朋友"，因为"交上了朋友"也招待不起，弄不好就会落个通匪的罪名。所以个体户去走镖时不会受理大宗的货运买卖，而只承揽一些宝物细软的押运业务。既然个体户不交"朋友"所以只好瞒着"朋友"。瞒天过海、暗渡陈仓、声东击西、调虎离山等招术为其所常用，而且无论武艺和胆识均需高人一筹。个体镖师上路后就隐瞒了自己的身份，一般多乔装成办案的公差或外出的小军校，因为这些人多少都会几招，真假都能练几下，是不太好惹的主，而黑道上的朋友，又有不斗势力(官方)的传统。况且这些人身上也不会有什么大油水。同时个体镖师上路后没有那么多的框框，更无事先拟定的路单，而是根据途中所观察到的情况随机应变。如道上可能有"打扛子"的，则亲自乔装成脚夫推着小车先行，骡车则相隔半里之遥后随，贼伙当然不会因小失大，为了劫小推车而惊跑大骡车。或是骡车先行，镖师乘马怀揣宝物后随，贼伙们劫骡车时，镖师即策马绕道而逸。因为黑道上的朋友也有行规，不伤不劫车把式(车户)，也忌劫空车。如运送的宝物细软较多，则乔装成运灵柩回原籍安葬的丧主，骡车上拉着一具棺材，棺材内装宝物细软，一路之上白幡招展，缓缓而行贼人一见就觉得晦气，认为劫之不祥，所以一路之上畅通无阻。但贼人也不是傻子，一旦识破之后，焉有不劫之理，所以个体镖师更讲究速战速决，只要一交手，出招就要把贼人打倒，以便立即讲和。在一些匪患颇多的地区，个体镖师还会危中求安，来个昼寝夜行，因为贼匪们绝想不到会有押运宝物夜间行进的人。有时镖师们还恶作剧，乔装成夜游神出巡，如真和贼匪们相逢，则给他个"罩眼雷"。所谓的罩眼雷其实是类似礼花的一种爆炸物，众贼匪对夜游神正在恐惧、狐疑之际，突然一个罩眼雷使他眼花缭乱，以为天神显灵，即跪伏在地，叩头乞生。因为贼匪们不但贼人胆虚，而且贼人胆小，极为迷信，对鬼神的信念极强，镖师正好利用贼匪们作恶多端，惧怕因果报应的心理，

使用罩眼雷戏弄这些恶人一番。当然罩眼雷不能常用，也不是所有的贼匪都会被“罩住”。

清末民初时，个体镖师走镖的几乎没有了，因为在走镖业务上，镖局和镖户不可否认地具有优势。但在护院业务上，个体镖师又占有一定的优势，因为护院的达官，不论是雇的、聘的、派的、请的，都是为了银子而来，为养家活口而来，一旦出事时，有谁愿意为银子而丧命呢？为了解决这一问题，镖师和他们的保护对象的关系渐渐地发生了变化，由单纯的金钱关系，发展成为道义上的关系，情谊上的关系。总之，镖师和他们的保护对象的关系变得越来越复杂了。

归纳起来，个体镖师在和保护对象结合起来之前，不外是武林高手、江湖奇人或退役军官。武林高手、江湖奇人和保护对象的结合往往是道义上的结合。执法如山、为民除害、造福一方的朝廷命官，在国家法律范围之内为老百姓做了一些好事，在封建社会里，这样的青天大人太少了，于是物以稀为贵，其人其行也会感动一些武林高手、江湖奇人慕名而来。因为习武者重武德、浪迹江湖者重义气、青天大人重封建道德规范，于是保护者（武林高手、江湖奇人）、被保护者（青天大人）在传统的武德、义气、规范的基础上结合了起来，保护者（这可以称之为镖师了）虽然在经济上依靠被保护者，但不是雇用关系，这种保护与被保护的关系不具有官方性质，所以笔者把保护者也称之为镖师。退役军官与保护对象的结合，往往是有深厚的历史渊源，二者大多是老上级和老部下，同历戎行，战场上同生共死，彼此之间建立了深厚的情义，一旦老上司官场失意挂冠而去，老部下也愤然退役，追随旧主隐退；或是老部下因故失官，老上司在官场上爱莫能助时，也就把这位亲信部下留在府中以客礼相待，以求他日之用。对于退役军校来说，已不负有保护昔日上司的官方责任，在经济上又依靠昔日上司，二者间虽不是雇用关系，但笔者也把保护者称之为镖师。

封建社会的高官显贵，为了政治斗争的需要，有时会用重金高价、美酒美女，豢养一些刺客、死士。但这些刺客、死士，不能称之为镖师，因为豢养者与被豢养者的结合是在金钱、美女基础上的结合，被保护者与保护者的结合，是在封建道德规范基础上的结合，保护者和被保护者结合起来之时，往往是被保护者的失意之时，保护者在封建道德的感召下，毅然担负起保护被保护者的义务。

在清末民初之际，达官显贵府中的个体镖师甚多，庸庸者不足道也，笔者选择具有代表性的三人，就其与被保护者的结合与离异，简介如下：这三位是福建巡按使汪晓岩的镖师李汝槐、新疆巡抚袁大化的镖师王仙斋、段祺瑞的镖师孙传久（九），这三人分别以武林高手、江湖奇人、退役军官的身份进入镖师的行列，又分别在不同的情况挂镖离去。

汪晓岩，安徽六安人，世家子弟，进士出身，既有家世之荣，又秉科第之贵，所以仕途风顺，但为人恪守封建道德规范，是封建社会的卫道士，正人君子。汪早年指腹为亲，亲家系世交。可是汪夫人出世后不甚聪惠，难当贤内助，汪中举后，女家主动提出退婚，汪执意不肯，积极主动，自觉自愿地成了这桩封建婚姻的牺牲品。婚后生男育女，未闻有三妻四妾之举，这在清末民初的官场上确是十分罕见之事。汪晓岩进入仕途后，不久即出掌淮军执法营务处，该职即现代官制中的军法执行总监。当时的淮军官兵都以中兴功臣自居，十分骄横，纪律松弛，骚扰民间实成一害。汪到任后厉行整顿军纪，凡触犯军纪者，有杀无贷。北洋军阀时期曾任参谋总长的张怀芝，系淮军管带（营长）出身，对福州镇守使（后改为督军）李基厚说：“总统派汪晓岩去当巡按使，负有监军之责，你可要当心，老家伙任营务处时，把我们整苦了，他哼一声，是五十军棍；哼二声，是一百军棍；哼三声是就地正法。他一哼哼，我们的腿肚子就转筋，许多

人都想干掉他出口恶气……”

汪晓岩秉公执法，严惩不贷的政策，确实使淮军的骄兵悍将不得不有所收敛，驻军防区的人民受益。但淮军军官都是在镇压太平天国中起家的亡命徒，是杀人不眨眼的刽子手，声称要和汪白刀子进去，绿刀子出来，看看姓汪的胆是怎么长的。于是汪晓岩几次险遭暗算，幕友们诫之曰：“遇事不可过于认真，积重难返之事，力返之，积怨深也。”有人劝汪暂且告病，躲避一下，汪笑而答曰：“临阵脱逃，杀无贷，临危而逃，岂不同罪乎。”此时一位不满二十岁的青年谒门求见，声称父母双亡，自幼习武，略知文墨，慕大人之名而来，愿追随左右以效犬马之力。汪试之，武功果然不凡，遂慨然许之。幕友们曰：“安知不是欲加害大人的亡命徒所遣。”汪亦笑而答曰：“春秋乱世也，晋贤臣赵氏仍可使刺客愧死于阶下，若彼童子取吾胆而去，是吾德不济也。”幕友们询之来历，自云姓李名汝槐，潜山县人，幼入天柱山拜师习武，仰慕汪的为人，故愿追随左右，以肝胆涂地在所不辞。淮军军官大多是亡命徒出身，没有什么师传和真功夫，李汝槐在他们面前露了几手后，亡命徒也就变成了惜命鬼。

从此以后李汝槐一直追随汪晓岩，其身份既不是下属（未任公职），也不是仆人，只可称之为镖师。民国初年汪任福建巡按使，官职相当于省长，依照清初的旧例，巡按使负监军之责，袁世凯所以取名巡按使，有以文辖武之意也。一日汪忽然接到乃翁家书。告之曰：“白狼（白朗义军）破六安，汪晓岩长子蒙难，媳妇亦为夫殉节而死。汪长子早年赴日学习法政，归国后任黑龙江推事（法官），回六安完婚时遇白朗反袁义军攻破六安县城，为流弹所击毙，新婚夫人吞鸦片烟与夫同归，被救活后又吞金跳楼而死。乃翁书中责汪晓岩曰：“我家乃诗书门第，忠厚传世，不应遭此劫难，想汝在外为官多年，不有遗行，亦有冤案，天理报应……”命汪晓岩立即辞官，闭门思过。汪见乃翁家书后即命秘书长代拆代行，挂冠而去。督军李基厚送川资二万元，汪拿出大半分给幕友，亦与李汝槐二千元。李辞曰：“吾幼年亦小康之家，因被淮军帮统朱开基所欺，家破父母双亡，故入山习武，誓报双亲之仇。后闻大人查清朱开基劣行，将其正法，吾仇已报，本想遁迹空门，但觉得有仇必报，有恩也得必报，遂奔到大人门下，跟随大人多年，大人为官清廉，家无余财，吾自知之，力辞不受。汪强与之，曰：“吾家无余财，亦有薄产，汝无隔月之粮，可持此二千元回籍置几亩水田，盖几间房屋为美生之资。”严词令李不可再推辞。李汝槐曰：“大人厚意，吾持此钱回籍修父母坟墓，周济困娥之乡人，以示大人仁德，然后遁迹空门，亦是报大人之恩也。”后李汝槐在天台山出家为僧，“七七事变”前还健在。

老北京们也许还记得，西四仓颉庙中住着一位王半仙，其人精通医道，性格怪僻，用现在的话来说，就是有些特异功能，是位气功师。这位半仙的大号叫王仙斋，无职业、无收入、无家室、独身一人，可是生活上又过得舒适安逸，三教九流之人无所不来往，但谁要是送钱给他，准碰一鼻子灰。京兆尹张广健的长子患病，久治无效，请王半仙过府一诊后，药到病除。张派幕友给这位半仙送去八百块现大洋，半仙严辞拒之。幕友道：“此钱不是谢先生的，是借先生之手，做些好事，施舍些药品以解寒士之病困者。”王厉声曰：“当官的钱来路大多不正，恐寒士骨耿，不但拒收施舍的药品，连我的药方子也不用了。”说罢指着门说：“请你由此出去复命说：“他儿子的病是不该死，该死的病也治不活，以后再害病就是该死，不要再来找我。”王半仙看病不收钱，又无其他济来注源，外间风传他能驱神役鬼，点石成金，所以根本用不着钱。又有人说他是江湖奇人、飞行大侠，夜入宅门，取富济贫。如果两说之中取其一，笔者当然是取信后者。王仙斋虽然被称为半仙，但确实是实实在在

的人——是一位以镖师身份进入北京的江湖奇人。

辛亥革命爆发后，新疆省虽远在西陲，也卷入了革命的狂澜，伊犁地区成立了军政府，与迪化（乌鲁木齐）的清王朝新疆巡抚形成了对峙局面。巡抚袁大化鉴于自己已经无力控制新疆的时局，随让位给按察使杨增新，取道星星峡东归。行至甘肃嘉峪关附近时，遇到匪徒的拦截，危难之际，突然从庄稼地中窜出一条汉子，挥舞着锄头，将匪徒打散。袁向其谢救命之恩，来人却曰不足道出，并对袁说："你在新疆任封疆大吏数年，官声还好，我有所耳闻，今见你的行囊，知所闻不虚，你为官尚属清廉，现在兵荒马乱，匪贼遍起，我保你平安进京，不过一路之上，晓行夜宿，你都得听我安排，我也不和你同行。今晚你必须赶到某地住宿，我在那儿等你。"说罢飘然逸去，袁大化赶到指定地点后，果然看见自称"不足道也"的壮士已在那里等候。连忙问道："壮士见爱，与我一同进京，总得留个姓名，以便称呼才好"于是"不足道也"笑而答道："王仙斋。"并对袁大化说："你明日起程，途经某地，到某地住宿。"说罢又飘然逸去。路途之上，袁大化发现王仙斋不但武功超群，而且满腹诗书，对沿途山川、河流、历史、人物、风土、民情无所不知，又精通医道，实为饱学之士，随改口不称王仙斋为壮士，而以先生呼之。可是王仙斋从不和袁大化同行、同宿，安排好行程后，就飘然逸去，在指定地点等候。袁大化一路之上按照王仙斋的安排行进，果然平安到达北京。

袁大化到京后任将军府将军，托旧友把王仙斋安排在陆军部任主事，以施展文武全才。王坚决不就职，表示自己不当官，找个谋生吃饭的小差事尚可。于是在陆军部军需司所属的清河织呢厂，当了一名办事员，不久王即去职，在仓颉庙里过起半仙的生活。三十年代初，吴佩孚寓居北京，王仙斋和这位一度"八方风雨会中州"的直系军阀首领谈得颇为投机。吴标榜平生奉行三不主义，即不签定志国条约、不借外债、不进租界，表示自己誓同帝国主义划清界线，和友人唱答的诗词中有"百战愧无国际功"句，后被日本特务医生毒死。一日吴驱车到仓颉庙，邀王仙斋同游颐和园，汽车开出西直门后，王命司机停车，对吴说："我还有些事要在西直门外办一下，你先走，等会颐和园见。"说罢下车而去，吴乘车到达颐和园后，王仙斋已在乐寿堂前等候，吴佩孚及随行人员均大吃一惊。王仙斋从不与人同行，袁大化骑马、吴佩孚乘汽车，可是步行的王半仙都能先行到达，看来这位半仙可能是个飞毛腿，或是自有巧安排，故设虚玄以惊世人。

"七七事变"爆发后，七月二十九日凌晨一时，二十九军军部接到命令由中南海居仁堂转移到西苑，军部参议方仲纯和秘书处周处长所乘之车未到西直门，即得到报告说西直门已经换岗，由警察把守，不放军部人员出城。说"日军就在城外，你们出城是去送死"。副参谋长张克侠即命大家各自隐藏起来，方、周二人随即弃车而去。方仲纯未敢回家，乘着夜色来到西四附近好友陈贯生家中暂避，后闻寓所已被日本宪兵所查抄，私产被封，觉得留居城中决非长计，想取道天津租界，乘外轮南一。陈贯生不以为然，对方说："警界的人大多认识你，你若乘火车去天津，恐怕登不上火车就会被日本人抓去，闲着没事，不妨去和王半仙聊聊，听听他的高论。于是二人步行穿过小巷，来到了仓颉庙。时值秋日，王仙斋所住的小院内大丽花盛开，居室之中古朴高雅，多宝阁上无金玉之器，多为古瓷、青铜、海贝、珊瑚之属，窗明几净。壁上字画，多是扬州八怪手笔。王半仙的衣着打扮，可称得起是土气十足，布鞋、布袜，大五幅的白布上衣，和街上卖柿子的小贩相仿。但黑鞋、白袜、蓝裤、白褂子，均一尘不染，俗中免俗，颇有雅气，使人觉得他绝不是卖柿子的。书案之上墨迹未干，所书系柳诗、柳体，铁划银钩，

真是诗如其字、字如其人，深得柳河东之真意。宾主言入正传之后，王半仙首先问道："方先生是军界中的人，国难当头，有何打算？"方仲纯答曰："蒋委员长庐山谈话有云，一旦战端一开，地无分南北、人无分老幼，皆有守土抗战之责。我打算取道天津，赴南京看看国民政府有何全局安排，再作个人打算。"王听罢忿然作色曰："何为国民政府？贪污集团罢了。我路过南京时，但见黑气沉沉，劫数大了。"言谈之中，以江浙为偏安之地，颇不耻蒋介石之为人。以为抗日大业，当依靠河朔子弟、关陇健儿。力劝方仲纯勿南下，认为留在北方，才会有用武之地。

王仙斋于五十年代初期，在院子里打水浇花时突然倒地身亡。传闻他遗物之中有致国内外各方面头面人物的书信，传闻难以落实，不敢妄加引用。

以退役军官的身份进入镖师行列的人，以刘传久（九）最有代表性。刘系安徽人，与段祺瑞同乡，袁世凯小站练兵时，段祺瑞为炮兵管带（营长），刘系段身边的马弁，虽目不识丁，可是武功超群，枪法绝伦。后来段祺瑞扶摇直上，官拜江北提督、第二军军统，俨然成为北洋军中的第一员大将，刘传久（九）也随之荣任营长。可他不善为官，因与标统（团长）发生冲突，触犯了"军纪"，险些被枪毙。因他是段祺瑞的马弁出身，不看僧面看佛面，才留下了一条小命。刘传久（九）被革去军籍后，只好来投老上司段祺瑞，段这时任陆军总长，可是觉得对这位被革去军籍，永不叙用的老部下不太好安排，因为刘的案子影响很大，若马上重任军官，怕有妨视听，于是叫刘暂在私邸中住了下来，成为了一名镖师。

袁世凯窃国后，派军警包围国会，雇用打手组成"公民团"，强迫议员们选举他为正式大总统。宋教仁案件发生后，又挥兵南下，消灭了国民党在南方的实力。北洋军不但控制了湖广，而且兵锋到达了川、黔。袁世凯认为大局已定，要杯酒释兵权了。袁世凯第一个目标就是段祺瑞。因为段的门生、旧部，遍布北洋六镇，有举足轻重之势，而且为人刚愎自用，不好驾御。段企图以陆军总长的身份控制全军政；袁则在总统府内成立了陆海军统率办事处，直接指挥各省督军、各师师长，把陆军部架空，使之成为承上启下的行文机构。这时袁世凯权威正盛，段祺瑞敢怒不敢抗。洪宪的闹剧开场后，段认为时机已到，随称病去职，暗中指挥旧部拥兵自重，对袁的"旨谕"，讲价还价，消极对待。

段称病离职后，袁经常派人去探视，并送去食品、药品，以示关怀。外间传闻段祺瑞的一位姨太太，吃了袁送去的坛煨九斤黄（老母鸡）后中毒身死。其实这是谣传，段家并不缺少佳肴美食，绝犯不上冒着生命危险去吃袁世凯送来的食品，凡是袁送来的食品、药品都倒入了厕所中。在洪宪帝制的时候，段府中确是抬出了一具棺材，对外声称是某姨太病故，因为姨太太大多是从妓院中买来的，位微人轻，死后一埋了之，用不着发丧办事。这是为了遮人耳目，其真相是一名身份不明的人，夜间潜入段宅，被镖师刘传久开枪击毙。段祺瑞不愿此事声张出去，故命家人将死尸收殓，对外声称某姨太病故，一埋了事。如段家向警方报案，外间一定会认为被击毙的人是袁派来的刺客，一经新闻界渲染，便会添枝加叶，不论死者是否是袁派来的刺客，袁世凯见报后都会恼羞成怒，对段祺瑞更会不利。

直皖战争中皖系战败，段下野后寓居天津日租界，日本天津驻军在段的私宅中为他安装了无线电台，以便段和皖系的督军、师长们直接联系。刘传久知道此事后甚不以为然，认为日本是中国之死敌，亡我之心不死，怎能把小鬼子请到家里来，可见国人责骂段祺瑞为亲日派乃是事实，于是把随身携带的两支驳壳枪留下，只身离去。因为目不

识丁，当然不会有留言，可是老粗有时也会粗中有细，在枪下压了一张学生们所散发的反日宣传画，表明了自己的观点，也表明了自己来得正大，走得光明。

刘传久走后，无人知其下落，目不识丁，一文不名，只有一身武功，在二十年代初的中国，哪里是这位镖师的路？他又能走向何方？

女 镖 师

在一般人的心目中，保镖男性的职业。在女性刚刚被允许登上表演舞台的二十年代初期，镖局就走完了自己最后的一段路程，退出了历史舞台，因此，一般人认为中国没有女镖师。其实镖界中确有坤角，只不过没有唱红，鲜为人知罢了。中国封建社会的高官显贵、富商大贾，大多是妻妾成群的好色之辈，虽然金屋藏娇，自认为是艳福非浅，可是多占之，患失之，是最怕"戴绿帽子"的角色，所以不得不严加防范。而在男女授受不亲的社会里，各种清规戒律又都被视为理所当然，故凡宅门，均是划地为牢，以垂花门为界，门前为外宅，客厅、客房、外书房、外花厅、大厨房……以及"下人们"所居的住室，均设在外宅。门后是内宅，内宅的小花厅、闺阁、绣楼，是太太、小姐们的天地，是男性的禁区。老爷在没有太太们的陪同下，决不会出现在自己亲生女儿的房间，太太们陪同前往的唯一公干，是探视生病的女儿。少爷们更不会进入姨太太的住室，因为那将有"下丞上报"之嫌。男仆们无事不进二门，如要进入太太小姐们的房间，绝对要事先请丫环、婆子们回一声，如自行闯入，后果将不堪设想。太太小姐们送客，以垂花门为界，不下台阶一步，方符合妇道闺范。

镖师们在宅门中的地位一般是非仆非客，半仆半客。但不论仆客，只要是男性，对主人的宝眷"一律要回避。不但无事不可进入内宅，一旦发生路遇，绝不许争道或并行，要赶快侧目转身，让太太、小姐们先过去。一般情况下，镖师白天在外宅的客房里睡觉，下更后，太太小姐们的住室关门、闭户、下帘子，这时镖师方进入内宅执行勤务。因为内宅不但是藏娇之地，更是储财之所，和外宅相比，更需要加强保护，同时谁也不能保证，下更前，内宅就一定平安无事，说不定贼人还会专门利用下更前镖师不入内宅的时机来做案。可是大人、老爷们又不愿意授给镖师"内宅行走"的权力，因为镖师们都是阳刚豪爽、魁梧伟岸的汉子，老爷们在外是寻花问柳的高手，在家就生怕有人以其人之道还治其人之身，怕他的家花被染。

北京城毕竟是畿内腹里之地，首沾王化的礼义之区，不但五城十六门均有重兵驻守，街头巷尾皆设栅栏，晨启夜闭。高官显贵、富商大贾们的官邸私寓又都是高墙环绕，门户森严的洞天福地，又有镖师长住外宅担任警戒和守护，一般情况下，安全还是有保障的。可是一旦大人"外放"（出任地方官）或老爷外出经商，情况可就不同了。不但路途之上缺少安全感，而且到达任所或经商地后，也难免时运不佳，碰上个不太平之区，使大人老爷们对内宅中的宝眷、宝物，实不放心。既然叫女人看管宝物，何不再找些会武功的女人来看护宝眷。在这种情况下，女镖师应时而出了。

我国封建社会的上层女性，以"大门不出二门不迈"为守妇道。小门小户的良家女子也以"不依门倚户"为"知闺德"，甚至于村姑

也把“至老何曾识别村”当做本份。所谓家教，上层是“请安行礼，女红针绣”，民间是“上炕一把剪子(做衣服)，下炕一把铲子(做饭炒菜)”，略知文墨者已经不多，通晓武功拳脚者更是罕见了。即便是习武世家中的女性，能习武知勇，也是少见。因为汉族妇女，大多是小脚，以三寸金莲为美，女性一旦失去天足，形如半个残废，走路尚且不稳，何况习武尚勇。小说中的十三妹、吕四娘，是缠足女性，但还会飞檐走壁，那毕竟是小说。汉族妇女，能天足习武者，只有江湖艺人之女。而少数民族中的女性，由于所处环境的不同，相对而言比汉族妇女要解放和开放，知鞍马、通弓箭、习武尚勇者不乏其人，所以宅门物色女镖师，只能是习武世家之女、江湖艺人之女和少数民族的姑娘。

习武世家往往有一定的影响和声望，若想请其家族中的女性到宅门中来充当镖师，要登门邀请、重金相聘，一旦成约，进入宅门后有客卿之地位，太太、小姐们要依礼相待，虽无西宾(教书先生)之尊，但享为客之重。所以宅门主人往往买几个大脚丫头，伺候女镖师，并跟她习武约满之后也就礼而送之。由大脚丫头中培养出来的女镖师当然不能受她师傅的地位，但是晋升镖师以后，和其他的下房之女总会有所区别。江湖艺人之女和少数民族的女性，虽然进入宅门的渠道有所不同，但地位相近，都处于非仆非客的地位上，说她是仆吧，不干伺候人的差事；说她是客吧，又是雇来的，甚至是买来的，但买来的也不能狎之，因为她毕竟有一身好功夫，还指着她来护院，以保证“宝眷”、“宝物”的平安。

女镖师的职责是守护内宅，确保“宝眷”“宝物”的安全，由于职责所系，所以在饮食起居的待遇上大体和男镖师相同。他们的住室一般设在垂花门内的厢房之中，这种安排不仅为了就的守护二门，而且还有监视男仆、男佣们出入二门之意。太太、小姐们外出，女镖师同车护 卫而行，即便是会亲访友，女镖师跟着进垂花门，升堂入室，也算不上失礼，从这点上来看，倒颇有些尊重女性之意了。

女镖师和男镖师虽然同居一院之中，但划门而守，大有分庭抗礼之势。因为凡有女镖师的宅门，男镖师则不许登垂花门的台阶，而女镖师也颇知自重，模仿小姐、太太们不逾二门一步。男女镖师们本应具有的协同关系，却仿佛根本不存在，更不用说同是武林中的人士，在一起切磋技艺了。因为宅门中的男女绝不会平等，老爷和太太不会平等；少爷和少奶奶不会平等；小姐和姑老爷不会平等。所以男女镖师之间也不会平等。扭曲的社会，把一切都扭曲了。男尊女卑的习惯势力使男镖师自尊，不把女镖师视为同道；女镖师自重、自爱，不与男镖师往来。但是透过这种自重、自爱，实是一种自卑，是封建社会里女性的悲剧。

在中国近代史上，能留下文字记载的镖师恐怕不多。留下文字记载的女镖师更为稀少，有一位只留下事迹，未留下姓名、籍贯、民族的女镖师，这位女镖师实为中国封建社会女性的一曲挽歌。

清末，赵尔丰出任川滇边务大臣。赵系正蓝旗汉军，举人出身，受过严格的封建正统教育，是个忠实的卫道士，但又是个务实派、实干家。他在川边使用铁腕政策推行改土归流，同时修建了由成都到昌都的驿道，准备经略西陲，在西藏推行“新政”。实施这些措施的目的当然是为了加强清政府在川滇少数民族地区的统治，但客观上也有一定的积极作用，因为英、俄、法三国都在觊觎藏滇地区，企图染指。实行改土归流打击了割据势力，有利于加强祖国的统一。土司们为了保卫自己的世袭王国，群起反对，赵则用铁腕治之，发兵平定。

在赵尔丰经略川滇的过程中，在他身边出现了一位少数民族的女性，旧时的文字记载多称其为蛮女或蛮丫头，她的民族已不可考，有人认为是藏族，但是笔者认为不妥，因

为清末之时，藏族女性被称之为蕃女。她也没有留下姓名，至于她的身世和来到赵尔丰身边的因由，有两种说法：一是这位蛮女是一个勇敢的女性，因为不能容忍主人不轨的企图，起而反抗后，逃出土司城堡，被抓回后来，主人将对她处以极刑。恰遇赵尔丰巡视到该地，赵认为既然已经改土归流，土司和蛮女均是大清子民，同沐王化，均受《大清律》保护，所以对土司绳之以法，搭救了蛮女的性命；二是这位蛮女原是一位土司的掌上名珠，在土司们找冤家的战斗中其父被杀，家庭被毁，该女为报杀父之仇、灭家之恨，投到赵尔丰门下，为民请命，力促赵氏实行改土归流，后又协助平定土司暴乱，为其父报了仇，为家庭雪了恨。两说有一个共同点，就是赵尔丰是她的恩人。由于蛮女性格刚烈，英勇善战，赵对她颇另眼相看，叫身边卫士教她枪法，把她培养成能双手持枪射击的女镖师，保卫自己的内宅。

赵尔丰调任四川总督后，这位女镖师跟随他一同来到成都。1911 年四川爆发了保路运动，成都各界群众云集总督府门前请愿，赵尔丰下令开枪镇压，当场打死、打伤请愿群众二百余人，造成了震惊全国的成都血案，成为了亥革命的导火线。武昌起义后各省纷纷响应，四川也宣布独立，建立了军政府。军政府经过人事变迁，由新军中的实力人物尹昌衡出任了督都。可是赵尔丰仍然拥有一定的实力，巡防营还听他调遣，他命十营巡防营部队开入成都，拱卫他的总督府，俨然要同军政府分庭抗礼。赵尔丰如此不识时务，是由于他的封建正统意识的影响，总相信“天不变，道亦不变”；同时也是由于他接到了袁世凯的密电，叫他“暂留成都，静观其变”，还企图东山再起，重掌蜀政。“政不出两门，地不存二主”。年轻气盛的尹昌衡，当然不能容许形成两个政权并存的局面。于是利用自己是赵尔丰之兄赵尔巽的旧部的身份，向赵尔丰递门生帖子，亲自登门密访，向赵尔丰表示自己和赵家的渊源甚深，在时局动荡之际，谁也不能预卜未来，如民国开基，则有尹保证赵的安全，如大清中兴，则请赵保证尹的安全。于是二人执手定盟，指天立誓，定立了互保密约。尹乘机进一步向赵进言：十营巡防营驻扎在成都，造成军政府内部对他的压力，很不好应付，希望赵能下个手令给巡防营统领，令巡防营部队归军政府节制，反正这十营官兵都是大帅的亲信官兵，归谁节制都是大帅的卫队。赵认为言之有理，所以就慨然同意了尹的要求。尹接管了这支部队后，立刻用重金收买了主要的军官，把赵尔丰变成了光杆总督。尹昌衡把一切都安排妥当了，即令军政府警卫标(团)标统(团长)陶译坤去执行逮捕赵尔丰的任务。陶砂是巡防营管带(营长)，系赵尔丰早年的侍卫出身。故对总督府内的门径十分熟悉，破门而入后，带兵直扑内宅，赵的随身兵弁们未做抵抗，如鸟兽散，当陶泽坤进入总督衙门的寝院时，才遇到蛮女的抵抗。这位女镖师手持双枪，拼死守护赵尔丰的寝室，但寡不敌众，当场被击毙，躺在病榻上的赵尔丰在束手被擒。

赵尔丰解到军政府，当众斩首示众后，成为轰动全川的新闻，一时街谈巷议，妇孺皆知，但新闻很快就成了旧闻，赵尔丰也就成为了历史的陈迹，而蛮丫头的身世和以身殉职的事迹却久传不衰，不但当时许多文人为之写下了凄楚哀惋的祭文和挽联，事后一些评书艺人又把她的身世和封建社会中巾帼所少有的坚勇和刚烈编成评书段子来演说。人们听罢站在不同的立场和角度上，或是赞叹，或是惋惜，四川人在茶馆摆龙门阵时，也经常以这位女镖师为话题。无论人们怎样评说，她的一生实是一曲中国封建社会女性的挽歌。她以惊人的勇敢冲出了牢笼，却又自觉自愿地带上了桎梏，最终还是勇敢地成为了封建社会祭坛上的牺牲品。

镖师生涯

清代的最高统治者鉴于鳌拜专擅、三藩割据之祸，深知武人一旦大权在握是十分不好控制的，所以全国平定后，为了确保大清的一统江山，实行了一套重文轻武，以文辖武的政策。在官制上，武官的品位高，可是受品位低的文官节制。以封疆大吏而言，一省的最高军事长官——提督的官阶为从一品，可是要受官阶为正二品的总督、从二品的巡抚节制，因公晋见时要执下属之礼，最多是来个“软进硬出”。清代官场上的礼仪是本官不外出，上司不莅临，衙署正门是关闭着的，下属进见一律走旁门出入。提督拜谒督、抚时也按属员之礼，但提督毕竟是一品大员，所以告退时督、抚开中门送客。武官自请转授文职，降级录用是皇上的恩典。雍正时发生了一起总兵和学政的纠纷，学政认为自己是钦差官，对总兵进行指令，总兵认为自己是皇上钦命的二品大员，不是举业考生，在官制上无听学政调遣之礼。学政吃了苦头后，诉之于皇上，雍正竟然变更官制，凡各省学政一律加提督衔。学政一般都是进士的外差，按原官品级赴任，职责是主管 、举人的考试，加提督衔后俨然一省军官的上司。其重文抑武，以文辖武之意昭然若揭。在这种皇权思想的指导下，读书人的地位当然远远高于习武者。因为读书人读圣贤之书，明中庸之道，大多是封建社会的卫道士，一生不遇，至多以诗文自怜自叹，终会安贫乐业。习武者持力尚勇，如不被皇家所用，会铤而走险，以武犯禁，甚至亡命山泽，聚众造反。因此以军功起家的提、镇大员之后，绝大部分都弃武习文，改换门庭，走上了科举仕子之途。左宗棠中举人后在骆秉章门下作幕，一日和总兵官樊某相遇，左责问樊为何不与他见礼，樊答曰：“朝廷定制，有二品实缺 大员给举人请安之例吗?”左听罢大怒，即打了樊两个嘴巴，樊没还手，告到朝廷，企图以“欧打朝廷命官”之罪，办左一个“犯上凌长”，置之于死地。没想到这场官司不了了之，樊一气之下辞官还乡，闭门课子，发誓要改换门庭，叫儿子给他争口气，中个进士，压左宗棠这个举人一头。后来樊总兵之子果然中进士，这位进士就是清末大儒樊樊山。

从民间来讲，“耕读继世之家”，也远远胜于“习武长久之门”。在地方官眼里，读书人知书达理，安分守法，是一介良民，习武者尚勇好斗，任侠持力，难免不生祸患。读书人集会讲学是明孔孟之道，教化乡里；习武人结社练功是谋图不轨，恐生奸妄。民间的上层社会里，也是习武者日稀，人们往往把习武和闯江湖联系起来，把练功和以力欺人相等语。镖师就是在这种社会环境中成长起来的习武者。长工、雇农身不由已，不便习武；整日为温饱奔命的贫农恐怕也无暇练功；上层社会不以子弟习武练功为正途；所以习武练功者除了武林世家外，就是小康之家的子弟。武林世家虽然不能和诗书旺族相比，但只要家道不衰，其子弟终归是世家子，成与不成，均

可在家中习武练功，奔武举、武进士的前程。小康人家只要“三十亩地一头牛，一套大车乐悠悠”的生活仍然存在，就不会干起镖师灾流血的行当来。当习武世家中衰、小康人家破败后，子弟们不甘半温半饱的务农生活，在社会相对稳定的情况下又无军可投，何况我国有传统的“好男不当兵，好铁不打钉”的说法，又由于家世所系，受封建正统的教育和影响较深，又不会聚啸山林，亡命草泽，于是就走上了当达官的道路。

当个保镖的达官，虽然冒着流血的风险，但也不是个容易的事。首先要有个好的身子骨和真 功夫，镖局招徒弟伙计和官方招兵可不同，招兵时拍拍脑袋算一个，不够数就强行抓壮丁，进镖局要家世清白，师承有序，还要有三户铺保，证明所言不虚后方能进镖局的门坎。

开镖局的不会是达官显贵，也不会是地主老财，大多数的镖局是由习武朋友们自带武器、马匹组建起来的，柜房是租来的，朋友们按照武功高低、能力大小 计算人力股，掌柜的是公推的，没有只出资不出力，坐等年终分利的股东，这是由镖局这种企业的特殊性质所决定的。首先镖局几乎是无本的买卖，其次是镖局的业务范围、业务能力、业务收入和从业人员的多少成正比，走镖、护院、坐店、坐夜、保护库丁都要一个萝卜顶一个坑，要实打实地去干，没有什么生意经和鬼花活，买卖做大了，就得添人，添人就得添开支，不会有太大的赢利，一旦丢了镖还得照价赔偿。正是由于以上原因，有钱的人不会去开镖局，富翁们也不会入股来当股东，当了多年掌柜的也发不了大财，保了一辈子镖也置不了几顷地，混不上一个小地主。

一般的镖师每月挣四、五两银子，武艺高强 、德高望重的老达官，每月可挣到七两二钱银子。入镖局就领工资，学徒也是一样，未出师也能挣上二三两，柜上不但管吃，有时还发镖服，特别是冬装。清末光绪年间六品京官的年俸是六十两、七品四十五两、八品四十两、九品三十三两，外加俸米和冰碳。粗看起来镖师确是高薪阶层，一般镖师的工资和六品京官不相上下，刚进门的小学徒也顶得上一个刚入流的九品官，其实不然，清代的各级官员都不靠俸银过活，外官刮地皮，京官靠外官调济和吃孝敬，从一些杂谈日记来看，清末的穷京官年开支都不下几百两银子，都有私人的骡车，交游应酬的花销都不是小数目，没有个千八百的银子下不来。民元之后镖师的收入没有增加，把银两折合成现大洋，镖师的月收入在十元和四元之间。可是当时立立小学的教师月薪二十多元，京汉铁路局的办事员的月薪三十多元，各部主事在清朝也就是个六品京官，但月薪可达二百元上下，部里的科长月薪总得近三百元。镖师的经济收入表面上没有动，实际上在下降，但也没有下降到贫困线之下，因为民元时一个巡警月薪是四块大洋，巡警也是公家管饭，但没有镖局吃得好。

镖师的经济收入除了月薪之外，年终还有分红。分红的银子能有多少不太好说，首先要看这一年买卖如何，其次要看是否是打头的，有无人力股，总的来说由于平时开销大，年终分红时不会有大数，一般的镖师也就分个十两上下。护送官员上任，平安到达之后，大人高兴，每人赏个十两二十两的就是大数的外快 ，坐店、坐夜、护院的达官们，每到年终时，雇主也总得赏个三两五两的，若能到十两那就是大手笔了。一般说来镖师的年收入多的可达一百多两银子，少的也能五六十两。

镖师们的家庭绝大多数在农村，自己出来保镖，家中就少了一个壮劳动力，所以达官们逢年按节都得住家里捎钱以赡养妻儿老小，同时也得想方设法存点钱置几亩地，以便归老时有个依靠。镖师的工作是外向型的工作，身上的衣着，就是工作服，要不穿得体面一些，容易叫人看小了，所以镖服虽说不上豪

华，但也接近于阔绰，特别是坐店、护院的达官们，衣、帽、鞋、裤，总得和周围环境协调起来，再加上魁梧的身躯，轩昂的气宇，才能显示出镖师的风度和威慑的气派。在大字号、大宅门里坐店、护院的镖师都是冬夏绸，干净、利落、洒脱，所以服装费花去不少钱。镖师们一年四季都在外面闯荡，自然是路子广、朋友多，可是朋友多，应酬开销也就多，镖师们的银子确在饭馆、酒馆、茶馆中花去了不少。世人见镖师们出行则骑走马、乘骡车，衣帽比较阔绰，性格豪爽大方，又是酒楼茶舍的常客，所以误认为镖师是富有阶层，其实顶天也就是一百多两银子的年收入。

镖师们都有口福，不论走到哪里都吃得好，雇主都得管饭。镖局柜上的伙食，肥鱼大肉不常见，可是大米白面是有保障的，猪头、猪蹄、牛羊下水是餐桌上的常物。一般的商店开饭时分三桌，大掌柜、二掌柜、三掌柜、内柜（财房先生）、外柜（跑外的业务员）是吃小灶；伙计们吃中灶；徒弟们吃大灶。镖局上上一下下的饭可是一个锅里出来的，不分等级，这是由于行业的特殊性决定的，因为一旦出了事，大家都得拼命，所以吃饭时也就得吃一锅饭。也正因为这个原因，年高望重的老达官刚进门的小学徒，在工资收入上也就差个一倍左右。从这点上来看，镖局是颇有些平均主义色彩。

镖局在组建过程中大多是合伙关系，几个习武练功过程中交结的好友或师兄弟，各自带着徒弟、武器、马匹，创办了一个镖局。镖局的发展过程中确是人的因素第一，因为走镖、坐店、坐夜、护院，靠得全是人。若众人不抱成一团，患难与共，一旦出了事，“能人”、“精英”也是没有单挑的能力，众人要是都看“能人”、“精英”一手，“能人”非见阎王去不可，“精英”也非成鬼雄不可。况且大家都是师兄、师弟、师徒的关系，遇险时当师傅的总是挺身而出，当徒弟的也是当仁不让，生死与共，结成了铁血情义，所以大家都互相关心、互相爱护，讲情重义。镖局的组织原则既不像一般企业那样是单纯的雇佣关系；也不像军队、衙门那样是固定的上下级关系；所以镖局不像商号那样设立了种种规章制度、奖惩条例，也不像军队和衙门那样官大一级压死人，层层管辖，礼节繁多，等级森严。一个锅里吃饭，使镖师们好像都是一个家庭的成员；血铁之灾中生死与共，使镖师们如同一个战壕里的战友；可是镖局既不是家庭，也不是军队，而是企业。

由于镖局业务的特殊性，所以从业人员都是终身制，只要不亏德坏，规就不会被解雇。镖局有添人的时候，有散伙的时候，却没有裁人的时候。镖行的规矩是只有伙辞东，没有东辞伙，全局公议亏德坏规者的劣迹后，该人也就灰溜溜地离去，明晓事理的不待公议也就自行卷铺盖。镖局的生意兴旺时，大家多分红，买卖不济时少分红，到撑不住门面的时候，吃散伙面——关门。也就是说：“宁碰饭锅，不摔饭碗，全体成员，共存共荣，可称得起是“终身制的铁饭碗”。所以镖局都是进门难，对从业人员要严加审查，不但要考核武功、人品，还要调查家世、师传，一切合格后还要有三家铺保，才能成为“柜上”的正式成员。一旦端上铁饭碗后，镖师们当然珍惜它。所以镖局不景气时，镖师们都能同心协力地共度难关，很少发生伙计辞东家的现象，即便是有想裂锅的，也得先搁搁，等“过了罗锅子上山的节骨眼再说”，免得让大家笑话他不仗义。有想另谋高就或自行开业立字号的也是明人不做暗事，好来好散，决不挖墙角，讲究自己另闯一个新局面。

镖师因伤致残，家中无人的就在柜上供养，老家有人愿意还乡的，柜上花钱给他置上十来亩 地，送上一头骡子、一匹马、一辆大车，好友们再帮他凑上一二百两银子送他回乡退养。镖局退役下来的骡马，走镖是差点劲，干庄稼活还是很顶用的好牲口，所以因伤致残的人还乡后也不会饥寒至身。

镖师以身殉职的，镖行负责厚葬，送灵柩还乡后，给遗属置上十几亩地，送上一辆大车和二头牲口。家中如有兄弟子侄愿意吃镖行这碗饭的，镖局也都挑一个收下，不是镖师的材料，就在柜上干点杂活。

有的行业不怕老，如教馆的先生、看病的医生，都是越老越有经验，只要走得动就能干。可是保镖的行当就不行了，四十多岁就算老镖师了，年过五十，干起来就力不从心了。年老的镖师大多不外出了，有本事的支应人分号，或者掌个外柜，一般的人也得在柜上再干几年，帮着支应支应，料理料理，老马识途，指点指点后辈，出出主意，当个主心骨，无家可归的老镖师就在柜上养老送终了。中国人有落叶归根的习惯，没有儿子的，有个侄子也要回老家去度过余年，所以镖师们对自己归养之路一般都早有安排，好歹都能置下十来亩地，走镖常年累月地和骡马打交道，所以都识货，特别是走北道的镖师经常从口外捎回物美价廉的好牲口来，几两银子就能闹上一匹，调训好了送回老家去拉车犁地，所以镖师告老前总能混个上中农。镖师告老时，柜上照例送一辆大车、一头骡子、一匹马，当时的大车都是木轮大车，值不了几个钱，镖局退役的骡马也还能再用一气，柜上派人送老镖师还乡，也是捎带脚的事，但在乡人眼看来，可真是衣锦还乡了，多少有些羡慕之情。可是老达官心里是酸溜溜的，因为骑走马、坐骡车、夏绸冬皮、大米白面、大碗肉、大碗酒的时代逝去了，人老还乡，等待他的是土屋土炕，贴饼子窝头。在外闯荡了一辈子，白刀子见过红，死里逃生，多少惊涛骇浪，多少艰难险阻他都闯过来了，现在总算平平安安地回乡了，回想起那长眠在镖路上的好友，他多少又有一丝满足和宽慰，但这一丝满足和宽慰，却远远赶不走浓郁的悲凉和怅惘。

一些上层镖师，由于“吃大股”，或当上了掌柜的，所以积下了较多的银子，或是工于心计，看得多了后，也搞起了捎、帮、带，发了点小财，告老还乡时蒙中能置上了上百亩地，当上了小地主，并且盖上了新瓦房，开了磨房、油坊、粮店等相关企业，日子过得挺火红，大有家道中兴的气派，但这是百里无一的镖界幸运儿。

镖师中也确有改行的。因为走镖的过程中和商界人士接触的比较多，走南闯北的眼界也宽了，逐渐掌握了各地区的商品差价，开始做起买卖了。镖师们做买卖大多从贩卖骡马开始，内外蒙均盛产牛马，秋肥后牧民们把将要出售的牲口赶到绥远、张家口等交易市场出售，价格比内地贱许多，镖师们常年在外走镖，懂得骡马的习性，挑骡子相马是不会打眼的，开始是走北道镖时给柜上和亲朋友们搞捎、帮、带，后来渐成副业，以至发展到喧宾夺主，当起马贩子来。镖师们走镖离不开骡马，经达官爷调训出来的大走骡，压出来的好走马骑起来稳当舒适，闹好了一匹能赚上个百八十两的银子，快赶上保镖一年的收入，于是在北道上的镖路趟开后，商情也就明晓了，有的镖师就活动了心眼，和柜上好离好散，当上了马贩子，把口外的骡马贩到河北、河南、山东等地出售，并在家乡地区开大车店，接待过往的商旅。贩马、开大车店和走镖可以说是相关的活动，互相服务、互相促进，镖师改行后和原来的同仁们仍是低头不见抬头见，大家也不会骂他不仗义，一般都能继续合作。

沿运河走水镖的达官们，对江南的丝、茶，行情了如指掌，北京是茶叶、丝绸的消费地，也是中转市场，一些走南道的镖师改行从商后把大宗的茶叶、丝绸运到北京，卖给跑北道的老朋友运到张家口、绥远等地销售，长途贩运中确可以赚些大钱，等到买卖做大了后，又找原来的同仁给他保镖，所以说改行后的镖师大多能同原来的伙伴继续合作。

清代盛行清明节献新茶的习俗，京中王公勋戚、达官显贵、富商大贾们讲究品尝“江南春色”。所谓“江南春色”就是谷雨前采摘的新茶。鲜、嫩、新、清，品之春意盎口，故称

之为“江南春色”，俗称为雨前茶，即谷雨前采摘的茶。茶商们以小锡瓶贮茶数两，外贴红签曰“马上春色”。因为雨前茶是飞马接力运到北京的，所以价格昂贵。清明节前一天送到宅门府第的“马上春色”，一小坛价钱高达百八十两银子。清明后三于内运到北京的雨前茶每斤价五十两银子，再过几天后就跌到了二三两银子。一位姓杨的镖师，改行贩茶后，专门跑“马上春色”，由于他的道路熟，沿途各站衔接得紧凑，不会发生耽搁，所以号称为“马上杨”。杨记茶庄的“江南春色”准是第一家到京，故能卖出大价钱来。他的茶庄前有幅对联，“马上扬春色，杯中潜碧龙”。杨扬协音，龙指“龙井”，碧是“碧螺春”，两者都是江浙名茶，对得虽不甚工，可是很中肯。

俗语说无商不富，镖师改行从商后固然有富起来的，但败了的也不少，因为习武之人重德讲义，守信笃情，善于武战，不习商斗，在商海风波中略有闪失，就会闹个倾家荡产。可是镖师一旦改行后就走不了回头路，一旦开始经商，生活方式就变了，当了几年老板之后，在心气上、体质上就都当不了达官了，想回头时不但无颜开口，而且也心有余而力不足了。改行经商的镖师一旦经商失败，处境是十分凄惨的，所以镖师对从商是十分慎重的，手中有了几个钱后不回家置地，宁可去开赢利不高的大车店，也不去跑买卖，因为大车店即便不景气，大车和骡马也跑不了，还可以卖掉后回乡置地，不担什么风险，在发财致富的道路上，镖师是保守主义者。

义字当先

镖师的祖辈大多是习武世家和小康农户，习武世家的子弟所憧憬的前程当然是武进士出身。可是家道一旦中衰，此路也就不可行了。“穷习文、阔练武”，虽是民间的口头禅，但反映出了习武练功，要有一定的经济基础，考武秀才，武举人也要通文墨、知兵书，考武进士还要通兵经、策论，一般的教书先生只能传授子曰诗云、唐诗宋词和八股文的起承转合，要想走武进士的道路，非请专馆传习不可。弓马骑射是武科举的重要考试项目，耕田犁地的笨马是进不了考场的，专门调训出来的走马跑起来才能不蹦、不蹿，使马背上的人稳如泰山，便于骑射，只有马跑得快，箭射得准才有考取的希望。所以习武世家一旦中衰，子弟对于武进士的前程也只好望洋兴叹了。小康农户家的子弟，习武练功的目的是强身自卫，不受人欺，有人找上门来时，家中好有个“顶门杠”，可是家境走下坡路后，饥寒交迫，要为生存而奔忙，子弟练得一身好功夫后，又不甘心当一个贫穷的庄稼汉，有不少人走上了当镖师的这条路。

在封建社会里，习武世家被称之为“国家干城”，是正途军官成长的摇篮。小康农户也有“根本人家”的美誉，是国家的经济基础。从其政治、经济地位来讲，二者都是不反封建、不反皇权的，是正统观念很强的阶层。社会意识落后于社会存在是历史唯物主义的基本原理之一，习武世家和小康农户家境中衰之后，其子弟的意识形态也不会马上发生改变，正统观念也不会立即动摇，所以镖师的意识形态中封建正统观念极强，仁义礼智信是他们的思想基础，重情、仗义、守信是行动的准则，非礼勿为、情发有止是他们的为人风范，故尊师重道，恪守武德为其所标榜。总而言之，中国人民几千年来形成的纯朴的道德品质、伦理观念、礼义行为反映到镖师身上时是和封建正统观念交织在一起，所以镖师不是封建统治阶级中的一员，但也不会成为封建统治阶段的叛逆，确实是一个很特殊的阶层。而镖师成长道路上的外部条件，更促进了镖师特定的思想意识的发展。镖行的主体是镖局，镖局的组成、经营管理的方式、劳动人事的制度，给镖师特有的思想意识的发展创造了良好的外部环境。

镖局的组建和创始基本上有三种情况，一是习武练功中结识的好友或师兄弟们在平等一致的基础上组合而成。二是以习武世家的家族为主体，以邻里乡党为辅，在血缘和地域基础上组合而成。三是退役军人组合而成。由于镖局组建过程中的特殊性，所以镖局东伙之间的关系不是单纯的雇佣关系，这种非单纯的雇佣关系反应在劳动分配上、人事关系上，就是工资悬殊不大，比较平均；大家吃一锅饭，比较平等；没有繁琐的奖罚制度和等级、礼仪观念，比较自由；概而言之，镖局组建之后仍然在不同程度上保留了一些组建前的人际关系，而这些人际关系在镖局发展的道路上却发挥了重要的作用。因为镖局

的组建和发展所依靠的不是资金，是人，人的因素决定着镖局成败，只有众人拾柴火焰才能高。

镖师的意识形态能够得到保持和完善，镖局的内部环境固然起到了主导的作用，镖师职业的稳定性，也是重要的因素。和镖师打交道的不外是商、官、匪三方面的人物，这三方面也是保镖行业能够存在的相关阶层，可是镖师几乎不存在着向三个相关阶层的转化问题，镖师仿佛只能当镖师，和相关的阶层总是渭泾分明。

商人是镖行的雇主，镖行的存在和发展依靠着商业的发展和兴隆。商人在封建社会里不是统治阶级中的上层，但是是富有阶层，镖师和商人的雇佣关系不存在着人身依附关系，是你出钱我出力的平等交易，你有雇佣不雇佣的权利，我也有受雇不受雇的自由，达成交易后签订一纸文契，规定双方的权利、责任、义务，协议执行完毕后，一切关系即终了。如双方有缘份，就成为老主顾，建立比较稳定的契约关系，如无缘份，从此以后也就如同路人了。镖师中虽然有人改行从商，那只是偶然的，不带有普遍的意义。镖师和商人尽管是封建社会里荣辱与共的相关阶层，是业务上的老伙计、老搭档，可是在思想方法上几乎是黑白不染。商人唯利是图，镖师是疏财重义，有究大手之称。商人之间是互相倾轧，镖师之间是铁血同当，风雨同舟。尽管在偶然性之中有镖师商化的；可是绝对不会发生商人镖化了的事例。从中确可看出，镖师在思想和生活方式中实有特殊的独立地位。

官僚是镖师第二人雇主，官僚是为皇权服务的阶层，可是官僚对于皇权来说又具有相对的独立性。这种相对的独立性首先表现在旧王朝复灭时，大部分官僚是不会成为殉葬品的，新王朝不但可以接纳他们，同时也需要他们为自己服务，不但地主阶级改朝换代的内部斗争中是这样，农民起义所建立的新政权也不例外。李自成进入北京后，就明令明王朝的中下级官员留任。清王朝是少数民族所建立的政权，爱新觉罗氏移鼎入关后，不但接收了大批的贰臣，而且对于不肯与清王朝合作的明王朝遗老旧臣，只要不仕南明者，一律保留官僚身份和免役特权。五代时的冯道写了一部《长乐经》，记叙了自己历任多朝、臣事多主、长享荣乐的历史，此公可谓官僚的典型，他的指导思想是不管谁当皇上，他都叩头称臣，都甘心当奴才。可是官僚之中曹操者流也是不乏其人的，为人臣之时，暗定取旧主而代之的反志。鉴于这二个原因，皇上对官僚又不得不防。皇帝最忌讳的是官僚建立自己的亲军，所以对文武封疆大吏经常调动，不能长时期专任一方。曾国藩是清王朝"同治中兴"的功臣，他统率亲手缔造的湘军把太平天国农民革命镇压下去后，带领为数不多的卫队北上进京，受封领赏，没想到慈禧太后和他见面后第一句话就是，"你带了多少兵来"？曾国藩回到私邸之后，绕室彷徨，有大祸即将临头之感。李鸿章接受曾国藩的教训，进京面圣时轻装简从，一兵不带。他任直隶总督时驻节天津，淮军劲旅距京近在咫尺，可是李鸿章在北京的寓所不驻一兵一卒。但大官僚宦海浮沉，各方面难免树敌结怨，私宅无武装力量保卫又深感不安，所以李鸿章用重金请会友镖局为他护院，后来索性当起会友的名誉东家来，在警卫住宅，保护自己人身安全方面可谓用心良苦。小官僚不怕皇上疑心他拥兵不轨，三年一任，二年一调，在任上也培养不出亲军，离任时在官制上又无带兵随卫之例，所以也找镖师长年相随，私人保镖对于官僚来说，胜过官方的卫队。因为卫队是国家的，首先是对朝廷负责，又听本官上司的调遣，弄不好对保护对象还负有监视之使命，用于保护衙门尚可，用于保护私寓，确实有些不便。

镖师为官僚服务既不是上下级的隶属关系，也不是家丁、家仆的人身依附关系，而是雇佣关系、契约关系，协议的条文基本上是平

等的，当然这种平等只是权利和义务上的平等，不可能是封建礼仪上的平等。镖局在开展业务的活动中确实离不开各等级的"大门坎"，但"大门坎"确也需要镖局的"孝忠"，故尊贵如李鸿章者，仍需兼任会友镖局的名誉东家。会友镖局固然以之为荣，李鸿章也不认为此举有损声誉，所以李鸿章有生之年，"东伙"合作得挺融洽。既然镖师和官僚关系如此密切，有的镖师又系退役军官出身，镖师能否步入官僚的行列呢？依笔者所知，清末民初是没发生过镖师向军官转化的反向运动，因为退役后还能当镖师的军官，总得年富力强，武功出众，本应在军界是有所作为的人，被弃退役的原因大多是抗上，军人以服从为天职，有抗上之习者，难以见容于行武，退役之后，对于官场已心灰意冷，况且军界有"兵不再役，好马不吃回头草"之说。故镖师不可能成为军官，自己也不打算再成为军官。更主要的原因是两者之间在意识形态上的分歧，军官被称为营混子，能够混得上去的都是获得了上级的欣赏，得到了有权势者的提拔和栽培。在战争环境中尚有可能凭战功而获得功名富贵，在相对稳定的环境中，军官的前程是退役还是提升，全凭长官是否垂青。所以官僚（不论武官文官）的处世哲学是恪守敬从之道侍奉上司，一切按长官的意志办事，只对上级负责，不管士兵和百姓的死活，简而言之就是媚上压下，欺软怕硬，凌弱惧强。保官、升官的目的是千里为官只为财，所以刮地皮、喝兵血无所不用其极。镖师是恪守封建正统观念和传统道德的正人君子，敬上尊老、守信重义、抗强扶弱、非礼不为、非礼不取，而且为之有节、取之有道，所以在封建道德范畴之内，镖师和官僚的为人处世之道可以说是背道而驰的，镖师特有的思想作风做为一个阶层来说，很难向官僚转化。而军官之中洁身自爱恪守武德之士，由于在意识形态上和镖师相近，身体素质亦可以保镖为生，所以一旦成为了军中的弃儿，就有可能向镖师转化。

镖师和贼匪不能互转化的具体原因，在第一章第二节中已做了阐明，本节只就意识形态领域中，镖、匪的异同加以分析。意识指导行动，镖、匪不能互相转化的最根本原因，也是意识形态中的分歧。这些分歧主要表现在对皇权的态度上、对社会的态度上、对祖宗的态度上、对鬼神的态度上。

镖师和贼匪都承认皇权，可是对于当今皇上的态度可就不同了。镖师尊重皇权，并且礼敬当今皇上，愿意为其子民，盼着有个好皇上，自己也好沐德浴恩，当个尧舜之民。贼匪虽然承认皇权，可是并不礼敬当今皇上，对"皇上老儿"已经绝了望，不再当皇上的编户民，对当今皇帝为何主，并不感兴趣，要舍得一身剐，敢把皇帝拉下马，也想有坐龙庭的福份。

镖师和贼匪共处于一个社会之中，可是对客观存在的态度是绝然不同的。镖师虽然被严酷的现实从习武世家和小康农户的天地里赶了出来，可是镖师接受这种现实，镖师的职业和工作方法就是稳定客观存在着的现实。贼匪对于现实社会强加给他的不公平的待遇是不能接受的，落草为匪、结伙做贼就是对社会现实的抗议和反叛。

镖师往往有一个值得回忆的过去，有一个值得自己尊重的祖 宗，列祖列宗给自己留下了习武世家的门第，给自己留下了小康农户的安适生活，可是自己"没有守住"，觉得愧对祖宗，生怕成为不肖子孙有辱了祖宗，时时刻刻想着的是通过自己的努力来恢复逝去的过去，光宗耀祖，成为列祖列宗的可靠传人。贼匪在被迫铤而走险之前，往往诅咒自己的祖宗，认为自己今生今世还没有缺过什么德，为什么天不给条路，祖宗也不保佑，既然老天不开眼，祖宗不显灵，所以贼匪不信天命，也不信祖宗，在结伙为匪，下水当贼之前，大多更改姓、背井离乡，告别了乡亲，也辞别了祖宗，旧的一切已经死去，新的一切将在铁、火、血中诞生。

镖师受封建正统思想的影响极深，可以说是儒家在武林中的传人，镖师信天命，对神佛虽然敬仰，可是并不崇拜和畏惧，也不畏鬼，认为“为人不做亏心事，半夜不怕鬼叫门”。贼匪不信天命，可是怕鬼畏神，对鬼神的态度，和对人间官吏的态度一样，是惧之、畏之，并不尊之、敬之，贼匪的鬼神观念极强，是怕神降罪、怕鬼敲门，所以叩头烧香，遇庙则拜，可是又没有宗教信仰，宣称“神鬼怕恶人”。镖师虽然在为今生血斗，可是对来生和彼岸也很关心，所以镖师遁迹空门、为僧为道者不乏其人。贼匪只顾今天，不考虑明天，来生和彼岸似乎与之无关，所以很难放下屠刀立地成佛。

镖师意识形态的特殊性，决定了镖师是镖师，不论做为一个阶层还是个体，它都是稳定的，这种稳定又进一步促成了镖师意识形态的稳定，意识形态不但决定政治态度、职业道德，也决定了镖师的生活方式。

镖师在个人生活上大多能洁身自爱，贼匪们常说：“吃喝嫖赌我不抽(抽大烟)”，因为当贼为匪的目的就是为了吃、喝、嫖、赌，如抽上鸦片烟，五尺之躯也就要困卧在床，也就难以当贼为匪，也就不能吃喝嫖赌了。嘎杂子们是以“坑、蒙、拐、骗、我不偷”为信条，因为坑、蒙、拐、骗几乎无人过问，偷则触犯王法。镖师常年和贼匪、嘎杂子打交道，可是不但和坑、蒙、拐、骗、偷绝缘，也不沾嫖、赌、抽，在生活上追求的也就是吃大碗肉，喝三盅酒而已。

镖师的业余时间不多，但走镖回来后总得歇几天，在休息的日子里，镖师也仍然要早起遛马、练功、习武，这三件事完毕后方能休息，镖师们的休息娱乐之所是茶馆、饭馆、酒馆、戏园子和逛天桥，逛庙会。

北京人有喝早茶的习惯，早上起来练功的、遛鸟的、赶晓市的、卖早点的……完成了所该完成的事情后，都到不同档次的茶馆来喝早茶，休息一下，消磨时光。镖师走镖回来后，忙中偷闲，早课完毕，也好到茶馆坐上个半天。老北京的茶馆中有不少书茶馆，茶客们一边品茗，一边听评书。茶馆中流行的书目大多是包公案、彭公案、雍正剑侠图、七侠五义等，其内容充满了封建正统思想，即便是人民性较强，带有反抗精神的《水浒传》中，也贯穿了忠君、敬上、守义、孝亲，而且是片面的愚忠，单方面的守义，在这种思想指导下的反抗，只能是带着桎梏的反抗。镖师心中敬仰的人物，也正是评书艺人口中赞美的人物，耳边听着赞歌，心里演奏着一支和谐的共鸣曲，镖师在茶馆里一坐，可以说是融娱乐和封建教化为一体。

和好友吃顿饭馆是镖师生活中的一大乐趣。八大堂、八大楼中的山珍海味、水陆八参自然是和镖师没有缘份，但老北京的许多中低档饭馆都有自己的拿手好菜和特殊风味，前门外的中小饭馆都是镖师们经常光顾之外。镖师们在饭馆中的做派是豪爽大方，不吝小费，但吃多少叫多少，不穷作、不摆谱，饮酒有德，七分而已，八分算尽量，决不会有酒后无德之举。

清末是京戏走红的时代，在北京的舞台上大有一花独放之势，前门一带镖行和茶园(戏院)大有竞盛之意。八大镖局均开设在前门一带，八大茶园(楼)和八大镖局几乎是比肩而立，所以镖师也就成了戏园子的常客。镖师听戏有不叫倒好、不起哄的行规，因为许多戏园子都有镖师“坐店”，自家人总不能拆自家人的台。镖师称得起是文明观众，模范看客，而且许多镖师还和演员结成好友，特别是武生。因为武打戏中也确需要演员有点真功夫，不能老是光摆不练的花架子功，所以许多演员都向镖师学习武练功，梅兰芳的剑术，尚小云的猴拳，就是向镖师李尧臣学的。五十年代初，梅先生和老友们谈到镖界的朋友时，不胜感慨地说，自己很感激几位镖师朋友的鼎力保护，使早年得以不失人身尊严。

前门一带的镖局和天桥是近邻，所以镖师们是天桥的常客。天桥有许多打把式卖艺

的武林朋友，老北京有“天桥的把式，光说不练”的谚语，其实天桥的把式也不乏有真功夫者，但却也有不少光说不练的把式，于是一些习武功的人，对于口出狂言的把式就加以戏弄，教训教训他。可是镖师由于武德所系，决不干踢场子的事，不帮钱缘，也会帮个人缘。

老北京的庙会众多，一个月三十天几乎排得满满的。城区的庙会已经不带有宗教色彩，有的庙里香火已绝，只是个定期开放的商场和娱乐场所。每逢开庙之日商摊汇集，逛者如云。镖师门大多是外地人，在北京没有家室，所以也是白塔寺、护国寺、隆福寺等地的常客。在镖行从业的达官和外地进京走镖的达官们的穿着、做派、言行、举止都很惹人注目，一在公共场的露面，人们一眼就能看出这是一位保镖的达官爷，所以清末时在北京颇有影响。再加上镖师秉性刚烈、性格豪爽、仗义疏财，和人交往的过程中是爱交友的穷大手，遇事时总爱帮人排忧解难，在老北京街面上闻事的嘎杂子们和镖师相遇时总得礼让三分，市民们见之无不称快曰：“一正压百邪”，或曰“邪不侵正”。小商小贩们碰到嘎杂子们的敲诈勒索，旁人都怕祸及其身，所以不敢出来说句公道话，这时如有镖师在场，一定会挺身而出，仗义执言。久而久之，街面上如出了什么纠纷，受害的一方往往会拦住过路的镖师，“请达官爷帮着评评这个理”。镖师在这种情况下总是在力所能及的范围内，有理、有利、有节地解决这场争端。如嘎杂子们蛮横到底，“给台阶不下”，镖师也不惜武力解决，三招二手将其打翻在地，然后又把他扶起来，拉着他喝酒去，表示愿意交个朋友，声称：“不打不相交。”镖师所以赔上几个酒钱的原因是“帮人帮到底，送人送到家”。如将嘎杂子打翻在地后，责令他爬起来快滚，嘎杂子一定会恼羞成怒，待镖师走后，更加资本加利地闹事，使受害者蒙受更大的损失，老北京的市民们管这种情况叫“帮人不到家，不如不帮”。所以镖师宁可赔几个酒钱，也要“帮到底、送到家”，彻底了平这件事，也不枉叫别人喊声：“达官爷。”镖师的这种义举也就给小说家和评书艺人提供了素材，所以清末民初出现了不少描写镖师生涯的小说，和评书艺人自己编出来的段子。进入二十世纪后，北京街头的达官爷已经逐渐灭迹，可是评书艺人说得还挺起劲，赞美逝去的，仿佛是想唤起人们的记忆，又像是在鞭笞现实。

清末民初以镖师为素材的小说和评书段子，从文学性、艺术性、思想性来说均不甚高，是不登大雅之堂的俚俗之作，但是它反应了老北京的社会现实，特别是评书艺人编的段子，在当时具有写实性和新闻性，由于无文字记载，未能引起人们的注意，以至逐渐湮没了。今日的八旬老翁，特别是尚且健在的老评书艺人或许还能记忆着一些，若及时抢救，也可能会挖掘出一部分，这此评书段子植根于北京市井，带着天桥的气息，经加工后剔除其中封建思想意识的糟粕，吸取我国人民传统道德和正义行为的精华，那将是一支京味京韵具佳的曲坛奇葩。

镖师的家乡大多在山东、河北一带。镖师在京从业后，家室绝大部分仍在老家守着祖业，尽管祖业可能只剩下二间土屋三亩半地，可是依然眷恋如故、重土难迁。这固然是农民只有和土地结合在一起时才有安全感和归宿感，同时也由于京城米贵，居大不易，家室在京会造成不胜负担的经济压力，使买地建屋的计划落空，到告老时没有任何依托和凭借，无以养老送终。所以镖师不当上掌柜的是不会有家室相随的。可是镖局的徒弟、伙伴们毕竟比其它行业的人要富裕一些，而前门一带是妓院、暗娼、宝局比比皆是的地区，镖师虽重武德，但人总有七情六欲，不能皆是圣贤，所以暗中眠花宿柳，偷入宝局一赌为快者皆有之。但镖师既不是有钱阶层，也不是有闲阶层，在经济上、时间上都不容许经常光顾情场和赌场，所以纵有嫖赌之事，也只能是偶然暗中为之。对于嫖赌行为只要不伤

风败俗，有失镖局的声誉，同仁们也只是规劝而矣，而有嫖赌行为的镖师大多也是“为之有节、行之有度”，不会闹到非同仁“公议”不可。

专给宝局坐店、妓院“扛岔”的打手们为了壮声势，给自己脸上贴金，有是也会打出镖局的招牌，以达官爷自居，可是正宗的镖界人士不但不和他们往来，也不承认他们是同行，所以有的镖局还专门做了号坎，以示区分，免得鱼目混珠。镖局的行会也不接纳这些流外嫖局参加，久而久之这些人附骥尾无望，也就不再打镖局的招牌，进而和嘎杂子们勾结在一起，投到康小八之流的麾下，专和镖师为敌了。

大刀王五

燕赵多慷慨悲歌之士。宋辽对峙时代，以白沟河为界，边民多习武尚勇。河北沧州滨海地荒，曾是历史上专门发配犯人的地方，《水浒传》中的林冲，就是在沧州走上了反抗的道路。沧州人怀格豪爽耿直，阳刚不阿，是闻名遐迩的武术之乡，也是武林高手的荟萃之地和镖师的摇蓝，镖界英烈——大刀王五就是沧州人士。

王五名文斌，字正谊，居家排行老五，所以江湖人称大刀王五。祖居沧州，回族，家世已不可考。生于道光二十四年(1844 年)，光绪二十六年(1900 年)遇难，享年五十六岁。王五十二岁就到烧饼铺学徒，所以出身恐非习武世家和小康农户，即便是，也是在祖父时就已经衰落为微寒之士了。王五“志学”之年拜镖师双刀李凤岗为师，成了“成兴镖局”的一名小达官。沧州地处河北山东之间的交通干道上，大运河流经其间，是水陆交通的要冲，“成兴镖局”专给北运的南货押镖，跑口外的蒙古买卖。少年的大刀王五跟着师傅李凤岗出居庸关、越八达岭、纵览燕山群峰的耸峙，踏遍了热河、张家口、绥远、包头的山山水水，并深入到蒙古高原的腹地。塞外浑厚无垠的自然环境，不但开阔了王五的眼界，而且陶冶了他的性格，他心怀坦荡，不存民族的芥蒂，认为蒙族兄弟是可共生死患难的好朋友。十几年的塞上走镖生涯，不但使王五由一个习武少年变成了一条而立之年的壮汉，而且培养了他的意志和阅历，他不仅是个刀术精湛、马技超群的骑士，而且成为了一名老练成达、胆略过人的真正的镖师。

1874 年，年已而立的王五进京创办源顺镖局。七十年代是镖行的兴盛时期，外城一带镖局比比皆是，源顺镖局坐落在前门外东珠市口西头的繁华商业区，当时北京城中到处都是一派歌舞升平的景象。太平天国革命和捻军起义被镇压下去后，人民的反抗斗争暂时处于低潮，清王朝的统治处于相对稳定之中。这时尽管爆发了一系列的边疆危机，可是中法战争尚未爆发，封建文人讴颂的“同治中兴”，尚能是统治阶级欺人和自欺的幕布。王五进京后凭着十几年闯练出来的胆识、经验和阅历，事业上一帆风顺，源顺镖局办得挺兴隆。从宏观角度为来。王五创办源顺镖局时正是镖行的得意之秋，原因是第二次鸦片战争之后，我国自然经济进一步解体，商品经济进一步发展，封建统治又处于相对稳定时期，故镖行很是走红，这一切给大刀王五的创业提供了良好的外部环境。

王五的源顺镖局在当时来说是一家小镖局，可是“小而专”、“小而精”，办得很有特色。所谓“专”，就是专走北道，所谓“精”，就是从业人员不多，但素质高、队伍精悍。王五为人豁达，通于进取，善于接受新事物，这在重传统、重正统、偏于保守的镖师队伍中，确是难能可贵的性格。五王创办源顺镖局后，在一般人的心目中已是名成业就的掌柜了，而且双刀王文斌在北道也确有些名气，但王五在

实践中发现双刀有些"虚",于是不顾已经年逾而立,并且已是立门户的人了,毅然又拜武林高手"山西董"为师,改学单刀,由于王五武勇、骠悍、臂力过人,所以手中的单刀又大又重,为名匠所锻造,是世间稀有的上乘兵器,江湖上都称他为大刀王五。这把大刀不但威震塞外,而且享誉京华。但王五为人处事,从不以威相压,而是以诚相待,以义相交,以礼相序,以情相合。镖界同仁,对王五颇为敬重,感其仗义疏财、裘马与共的情怀,曾送王五"义重解骖"的金匾一块。赠匾的具体原因已不可考,此匾尚存于王五故居之中,王五故居之中还保存着一块"德容感化"的功德匾,此匾的意义深远,它是王五侠肝义胆,见识过人,深明大义的写照。

北京城是汉、满、蒙、回杂居的城市,清王朝的民族政策是尊满、联蒙、抑汉、制回。到了太平天国革命爆发后,"抑汉"已经成为了过去,因为清王朝的军政实权已转移到曾国藩、左宗棠、李鸿章等汉族封疆大吏的手中。这些人都是汉族地主阶级的代表人物,他们缔造的湘军、淮军已经成为了清廷的主要支柱。十九世纪五、六十年代爆发的西南、西北回民起义,被清王朝镇压下去了,但回族人民的斗志并没有被瓦解,声称是"三十年一小反,五十年一大反,天下未先回先反",要当反对清王朝腐败统治的先锋。清王朝推行了恶毒的以汉制回、以回制回的政策。当汉民和回民发生纠纷时,地方官往往"护"汉"抑"回,回民发生内部教派之争时,更给清王朝以可乘之机,地方官不予过问,不在法律范围内进行干预,任凭事态发展,唯恐冲突不扩大。回汉械斗,地方官亦不积极制止,而是等到流血冲突结束后,再"绳之以法",美其名曰:"如此方可以警效尤。"能够煽动起大规模械斗的人,大多是以土豪劣绅为代表的封建地方势力,地方官"绳之以法"时,被斩首示众的大多是盲从或胁迫而来参加械斗的下层百姓,所以在械斗发生前,械斗的组织者就往往安排好了地方官"强之以法"时送出去应差的替死鬼。

老北京是个官多、衙门多、僧多、寺庙多的城市,寺庙中有不少定期举行庙会。庙会其间摊商罗列,逛者如潮。每逢农历七月十五南横街东口的小东岳庙举行庙会,由于南横街和回民聚居的牛街较近,回民也爱到庙会来闲逛。这本和宗教信仰无关,但南横街的纨绔子弟和回民发生了冲突,出言不逊,说出了一些污辱回民信仰的话,引起了牛街回民极大的愤怒,定要到南横街去拼个你死我活。南横街的坐地虎当然也不示弱,于是双方磨刀擦枪、弓张剑拔。牛街方面久闻大刀王五之名,认为天下回回是一家,到源顺镖局王五出来助一臂之力,并向王五表示,已经准备好了"应差"的替身,让王五放心地去杀,杀几个有几个"应差"的,绝连累不了王五。王五襟怀坦荡,深明大义,奔走于牛街和南横街之间,对双方晓之以理,明之以利害,终于平息了这场即将爆发的回汉械斗。事后地方上的各界人士,到源顺镖局向大刀王五赠送了"德容感化"的功德匾,以示崇敬这意。王五的义举,意义深远,不仅是避免了一场流血的械斗,同时也维护了民族的和睦与团结,在北京的地方史上,确是留下了值得大书的一笔。

第一个为中国变法图强而流血的爱国志士谭嗣同,祖籍是湖南浏阳,但他出生在北京,从1865年到1877年,他在北京度过了自己的童年。1898年9月28日,年仅三十三岁的谭嗣同在北京宣武门外菜市口为国家、为民族献出了自己的生命,一腔热血洒在了哺育自己生长的土地上。谭嗣同慷慨成仁的碧血,向中国人民郑重地宣告:丢掉对清王朝的幻想,革命的手段只能是铁、火、血的斗争。

谭嗣同不但生在北京,牺牲在北京,主要事业的政治舞台在北京,和大刀王五肝胆相照的友谊也建立在北京。谭嗣同自1877年离开北京后随父亲在陕甘、两湖等地度过了自己的青年时代。1895年的甲午战争中,洋

务派苦心经营的北洋海军、北洋新建陆军覆没了，无情的事实说明了铁甲战舰和克虏伯的后膛枪炮振兴不了中国。年已而立的谭嗣同悲愤交集地来到了已经阔别十七年的北京，寻找康有为、翁同龢，共求救国图强之路。在一个偶然的机会里，他结识了大刀王五。

谭嗣同和大刀王五在封建社会中是属于不同档次的人。谭是宦门之后，父亲官拜湖南巡抚，是封疆大吏，官运正红，本人是候补知府，出身门第和本人的身份已定下了他四品官的前程，如按照封建社会的正统道路走下去，或许也会不失尚书、总督之尊。谭嗣同博通群书，著有《仁学》一书，用"以太"来解释世界之本源，在中国哲学史上占有重要地位。大刀王五不通文墨，出身寒微，是个小镖局的掌柜的，但从他个人来讲，已经是混得很不错了。十几年的功夫，由烧饼铺的小学徒混成了北京镖界中有头有脸的人物，无论源顺的买卖，还是个人的声誉，都处在上升时期，继室夫人王章氏比他小十八岁，妻娇子幼，家庭美满幸福。尽管谭王二人的门第不同，身份各异，只要按照自己原来的道路走下去，都能出人头地。可是，他们都放弃了自己原来的道路，重新探讨、求索，重新认识自己的价值，重新塑造人生，爱国忧民的仁者情怀，使他们成了知音，除旧布新，创造未来的想往把他们结合成同志。轻身重义为理想而奉献一切的信念，在两个不同的心弦上，弹奏了一支和谐的共鸣曲。英雄、烈士、义侠拥抱在一起时必然迸发出闪灼耀眼的火光，化成惊天地泣鬼神的壮举。

谭嗣同和大刀王五相识恨晚。谭1895年到北京寻找康有为时，康已南归广东，谭在京结识了大刀王五。二人一见如故，遂成为莫逆之交，但不久谭又离京。第二年谭又进京，拜谒翁同龢在京住的时间也不长，刚和大刀王五把酒接风，弹指间又长亭相送了。两年之后，1898年六月谭嗣同奉旨进京任四品京卿衔军队章京，参与新政，九月二十八日在菜市口走完了人生最后的路程，在京和大刀王五相处也只有百日之缘。在这百日之中，谭嗣同日理万机，恐怕和王五共叙友情的时间也不会太多，他们之间的知心不是"路遥知马力，日久见人心"的"渐悟"，而是理想和信念交融在一起后激迸出的"顿悟"，使之"立地"成为生死可托，患难与同的义友。有的书中记载谭嗣司幼年拜王五为师习武练功，此说恐不可靠。王五只身进京创办源顺镖局时，谭嗣同年仅十岁，而三年后谭即随父离京，王五进京之初艰难创业，又拜山西董为师改学单刀，正风尘仆仆地奔走于塞外镖路之上，大概无遐在镖局之外收徒传艺。况且谭家是浏阳世族，书香门第，谭嗣同之父在京时又有司官之尊，不会叫儿子向一个小镖局的土掌柜的叩首称徒，拜师习武。即便王五确是谭嗣同的启蒙老师，有过师徒名份，当时谭只是十来岁的孩子，师徒之间谈不上是"知音"，王五百忙之中，对谭的教诲也是泛泛为之而已。谭既不是武林中的人，更没有进入达官的行列，所以他和王五谈不上什么师徒之序，他们之间的关系不是师徒关系，是志同道合的战友关系，是一支理想和信念的共鸣曲，同时拨动了两个心弦而形成的知音，所以二人之间"顷刻间，生死同，一诺千钧重"。

在慈禧太后发动政变的前夕，大刀王五为了挽救变法，曾出谋保光绪皇帝出走口外，到塞上之地，号令蒙古王公勤王。他凭自己多年的塞外生涯，认定了蒙族人民是可生死相托的好兄弟。从今天的高度看来，这个主张是犯了方向性的错误，因为蒙古之地是我国政治、经济、文化都很落后的地区，不论是上层王公，还是下层民众，都尚未觉悟到要起来支持变法维新的阶段，但它反映了大刀王五在临危时不是个束手待毙的平庸之辈，而是有胆略、敢做为、勇挑重担闯难关的血性男儿。

变法失败后，康有为由天津乘英国轮船出走香港，梁启超也东渡日本。慈禧太后最

恨之入骨的人却是谭嗣同，因为他曾夜访袁世凯，共同定立了杀荣禄，派兵包围颐和园，用武力迫使慈禧就范的计划。袁世凯向荣禄告密，出卖了谭嗣同，他已经完全暴露，是后党必除掉的祸首。为了保护同志，避免诛连无辜，谭嗣同决定不走，牺牲自己。被捕后在三法司会审时，他把一切"罪行"都承担下来，这是谭嗣同在浏阳会馆坐等入狱的原因之一。他对好友们宣布说："中国新旧两党，非闹得流血遍地，国家才有希望。""各国变法，无不从流血而成，今日中国未闻有因变法而流血者，此国之所以不昌也，有之。请自嗣同起。"他决心用碧血惊醒国人，唤起民众。

在谭嗣同被捕的前一天上午，他看望过已避居外国使馆的梁启超，梁执意劝他留在使馆不要走了，下午使馆中的友人又到浏阳会馆敦请他赶快去使馆暂避一时，谭直言谢绝了好心的朋友的安排。晚上大力王五再次赶到济阳会馆，力劝谭即刻移居顺源镖局。天明城门开启时，混在镖师之中，随镖车出城。谭再次斩钉截铁地向王五表明了自己的心意，并直言要求王五马上离去，王五深知三军可夺帅，匹夫不可夺志的道理，何况谭是秉性刚烈的顶天立地男子汉，所以本着中国传统的道德观——君子不夺人之志，不强人之所难，和谭嗣同洒泪告别。"男儿有泪不轻弹"，夺眶而出的英雄泪，是王五成为男子汉后第一次流泪，也是这位镖界英烈最后一次流泪。王五离开浏阳会馆后，凭直觉意识到今夜一定会出事，于是又悄悄返回，拿出夜行的本领，藏身于谭嗣同的住室莽苍苍斋对面的房脊后面，静静地观察着。他看见谭正在写什么，王五的热血在沸腾，他真想跳下房来，拉着谭嗣同就走，可是他的理智又告诉他，君子不夺人之志，谭嗣同既然心志已定，这时不应该再打扰他。谭写完后，拿出了信封，这时王五才知道谭在写信，其实谭是模仿父亲的口气，写了一封谴责儿子的"家信"，目的是为老父开脱，以免受到诛连。谭将信装入后，未封就把信的封口撕开了，王五看着真有些不解其意。谭嗣同就义后，清廷宣布谭是君之乱臣，父之逆子，并公布了这封"家信"时，王五才明白了谭临危之时的苦心。谭嗣同把撕掉了封口的信，收入书案中的抽屉里，就提着剑走出屋来，在院内松树下起舞。这时夜正深，雄鸡还未报晓。突然步军统领衙门的提骑破门而入，谭嗣同从容被捕了。谭嗣同就义后，王五冒着附逆的风险为谭收尸，并运回湖南浏阳安葬，此事一时成为京师各阶层的美谈，世人无不交口称誉。

老北京也盛传着谭嗣同被捕后王五打算冒死劫狱，可是刑部大牢守卫甚严，无从下手，于是王五布署了劫法场。清代的杀人刑场的菜市口，菜市口距广安门不过二华里，王五派人乔装成石匠，用三头壮骡子拉着一辆大车，车上载着一块巨形石头台阶进广安门，车过城门洞时故意造成断轴，挡住城门，使之无法关闭，谭嗣同是个好骑手，只要飞身上马冲出刑场，杀那之间即可从广安门夺路而出。可是后党们也有提防，不等午时三刻，就行刑开斩，使五王的计划落空。笔者认为上述传说恐怕不属实，因为由康有为出走到谭嗣同被捕，间隔有三天的时间。如果大刀王五要"夺"谭嗣同之"志"，完全可以带着源顺的镖师们，从容地把谭嗣同架上骡车，出城而逸。正是由于王五尊重谭嗣同必死之志，才没有实施类似的方法。所以也不会用劫法场的方式去救谭嗣同，因为镖师是最重诺守信的。

义和团运动兴起后，义和团大师兄张德成久慕王五之为人，由天津赴京，亲临源顺镖局，恳请王五出山，赴天津共建灭洋大业。五五慨然答应。到天津后，协助张德成整训团民队伍。天津的混混儿在义和团运动高涨时，有不少人参加了义和团，这些人本是"根基不正"的歹徒，带着自身的目的参加义和团是准备捞一把，王五厉行整顿义和团的队伍，使一些混入义和团的"混混儿"恨之入骨。义和团在天津的老龙头火车站、北仓、廊房等地

和八国联军展开了浴血奋战，以血肉之躯与后膛枪炮相拼搏。前仆后继，王五率集训的大刀队冲锋在前，刀劈洋鬼子多人。战罢擦着刀上的血，对他最后收下的徒弟赵崇斌说："这把刀，今天才成为真正的刀，因为它开了洋荤，沾了鬼血，我王五也不虚称大刀王五了，对得起这把刀，也对得起祖宗了。

义和团运动失败后，王五返回北京，本想出走塞上，再谋发展。可是许多北京的友人都来投奔大刀王五，把源顺镖局当做避难之所，外柜、内柜三十多间房住得满满的。这些人携老带幼，既不能随王五出走口外，又不能丢下不管，由于王五是个义重如山的人，所以冒着风险留了下来。

关于大刀王五之死，老北京流传着许多说法。有的老人说在八国联军洗劫源顺镖局时，王五进行了英勇的抵抗，中弹身亡。有的说王五知道自己的大限已到，势不能免，在街口迎上前来逮捕他的八国联军，用双枪应战，击毙了洋鬼子多人，子弹打完了，挥舞着大刀冲了出来，进行肉搏，被架在街口的重机枪打成了马蜂窝，倒在血泊中后，又突然跳了起来，砍了一个企图刺他一刀的侵略军军官，倒在地上后两目圆睁，仍然手握大刀，人死气不夺。

大刀王五的继室夫人王章氏，1960 年病逝于王五的故居，享年九十八岁，她生前对来访者和义和团运动失败后，由于"混混儿"向清政府告密，五城练勇前来逮捕王五，王五怕连累了在镖局中避难的一百多口男女老少，没进行任何抵抗，从容就捕，后被清政府转送给八国联军，被德军枪杀在前门外东河沿。

大刀王五就义后，北京市民对他的传闻很多，把他描绘成了一个壮怀激烈、刚勇强悍、嫉恶如仇、一诺千金的传奇式人物。王五确是一个英雄烈士，但他不是武侠小说中或评书艺人自编的段子中的传奇式人物，而是个现实社会中的人，有血有肉的人。他富于开拓，勇于创新，能接受新事物，当国家和民族的利益与个人利益发生矛盾时，他人利益和自己的利益发生矛盾时，他能毫不动摇地牺牲个人利益。可是他又是个镖师，具有封建正统观念的镖师，这就 决定了他和谭嗣同的共同命运、共同悲剧。在半封建半殖民地的中国，他们的情怀、理想、信念，在召唤着他们和帝国主义、封建统治者抗争，可是又没有勇气与帝国主义、封建传统一刀两断，大刀王五比谭嗣同多在人世间和命运抗争了两年，所以他认清了帝国主义的本质，不但加入了义和团的队伍，而且大刀开了洋荤，沾了鬼血，他长眠在中华大地上时，确实对得起祖宗了。谭嗣同临刑高呼："有心杀贼，无力回天，死得其所，快哉快哉！"大刀王五面对着八国联军带血的刺刀，灼热的枪口时说了些什么，现在已经无人知道了，可是他倒下后，谁又能说他只是一条江湖好汉呢？他是中国人民之中的反对帝国主义侵略的志士英烈。谭嗣同题写在狱中墙壁上的《狱中诗》："……我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑。"据梁启超在《饮冰室诗话》中所释："两昆仑者，其一指南海（康有为），其一乃侠客大刀王五。"历史证明，康有为实有愧于昆仑之誉，大刀王五却无愧于昆仑之称。

九十年过去了，源顺镖局的旧址依然存在，大刀王五的四世孙依然住在高祖的故居之中。王五当年用过的红木八仙桌、太师椅和"义重解骖"、"德容感化"二块金匾保存得完好，金字虽然已经失去了光泽，但木匾饱经风雨之后，显得更加苍劲古朴。令人遗憾的是王五那把开过洋荤、沾过鬼血的大刀，在 1958 年大炼钢铁的狂热中被送进了土高炉化掉了。可是大刀王五的形象一直留在中国人民的记忆之中，闪烁在银幕之上，北京市民也一直传颂王五的英雄事迹，并不断地渲染，把它传奇化，这个逝去的英雄，永远长留在人间。

形形色色的保镖

公友镖局的关闭，标志着传统镖行的瓦解。因为传统的镖行以镖局为主体，镖局的业务范围广、影响大、从业人员占镖行的绝大多数，故世人一般把镖局和镖行当成同义语。二十年代之后，镖局成为过去，保镖行业依然存在，但是组成人员变了，服务对象也有所变化，业务范围变成单一了，即保护雇主的人身安全，所以人们不再尊称这些人为达官爷、也不称之为镖师、镖客，而是称为保镖，或贴身保镖。爷、师、客的称谓，无疑是有几分敬意，敬意的消失，说明了“保镖”和“达官爷”之间确实存在着巨大的差异。

本世纪二十年代以后的保镖，有一部分是镖局瓦解之后的镖师。在镖局瓦解之时，这些人大多正在从事护院的业务，镖局不复存在了，这些镖师和雇主的关系仍然继续了下来，只不过是由镖局“派来的”，变成了直接“雇来的”，其服务对象基本上是富商大贾。身居要职的官僚、军阀，受到现代国家机器强有力的保护，似乎无需再掏腰包雇佣保镖来保护自己的人身安全，可是一旦失势或下野，那就另当别论了。清王朝的王公勋戚，只要府邸尚存，仍为富有之家，也需雇个保镖来壮壮门面。黑道上、帮会里，形形色色的老头子、大龙头、大舵头们和内部、外部往往结怨都很深，这些人在杀人的过程中，也会被人所杀，所以总得有几个贴身的保镖来助威壮胆，并确保不被暗算。于是物以类聚，人以群分，形形色色的保镖和被保护的对象也就纷纷结合起来。

工商界中的头面人物，如纱厂大亨荣德生、报纸大王史量才，都有贴身的保镖，外出之时随车护卫，形影不离。保镖们都持有官方的枪照，不但可以在华界持枪，还得到了帝国主义的认可，可以在租借地持枪。保镖们都是通过各种途径物色来的神枪手，不但武功高强，而且根基和来路都正，和黑社会没有任何关系，平日厚待之，情如子侄，以求一旦遇非常之事，保镖可尽力相救。

史量才控制着中国发行量最大的《申报》，三十年代初，鲁迅等左翼作家以申报“自由谈”栏目为阵地，对国民党当局进行冷嘲热讽，掷出了许多刺中要害的“投枪和匕首”，军统特务们对史量才进行了恫吓，认为商人的胆子要比文人小，鲁迅先生敢于蔑视恐怖行动，不怕寄来的子弹，但史量才就未必有“横眉冷对千夫指”的气慨了。没想到史量才虽是报界豪富，但对军统特务的恫吓却嗤之以鼻。于是戴笠决定杀鸡给猴看——干掉史量才，看哪家报纸还敢再登“嘻笑怒骂”的文章。史量才寓居租界之中，军统特务们不便下手，于是乘史由杭州乘自备的小轿车返回上海之机，在沪杭公路上将其刺杀。

荣氏家族是中国最大的民族资本家，控制着上海、无锡一带众多的棉纺厂、面粉厂，抗战胜利后，军统特务在上海绑了荣德生老先生的票，强勒了三十万美元的赎金，后来此案虽破获，但荣家破费的美金却超过了三十万。

史、荣两案发生之时，保镖均在场，但未进行抵抗，可见不但黑社会不斗势力(官方)，保镖亦不斗势力。

清王朝的遗老，当首推末代皇帝溥仪之生父——摄政王载沣。溥仪在伪满州国称康德天子时，载沣也避居天津租界，不敢留居北平。什刹海畔的摄政王府，遂无人掌管，许多不法之徒皆生觊觎府中财物之心，于是载沣雇用了一名日本浪人——持原武夫，充当府中保镖。该人每日酬金大洋一元，可见其身价并不高，更无武功可言，但以邪压邪，身跨东洋刀的日本"武士"，一旦逡巡于府中，打摄政王府宝物算盘的人就只好远避三舍了。持原武夫原系一介浪人，现在也是声价十倍，因为他是摄政王府的镖师，俨然武林高手，日本宪兵也对其有三分敬意，竟成一方人物。

载沣原系醇亲王，是光绪皇帝载湉之弟。醇亲王府在宣武门里太平湖畔，现在的中国音乐学院即其府邸。光绪登极后，醇王府就成了潜龙邸，载沣之父老醇亲王奕譞即移居什刹海畔的北府，将太平湖畔的南府上交朝廷，表明自己不敢僭越之意。从法律上来说，南府已是国家财产，与载沣无关，官方文件上对此事有明文记载。可是持原武夫竟能多方奔走，化公为私，最后由载沣出面将南府出售，获大洋二十万元，持原也就以功臣自居，一直在摄政王府充当保镖，直到1945年日本投降后才被遣返回国。

唐绍仪是外交界的政客，在清末之时颇有名气，民元南北议和时，唐是袁世凯的代表，与南京政府方面的代表伍廷芳是谈案桌上的对手。唐、伍二人在声望上是旗鼓相当之士。谈判结束后，唐绍仪见机行事，参加了同盟会，借此抬高自己的身价。袁世凯为了减少临时参议院对总理人选的阻力，也就请唐绍仪担任了袁政府的首届国务总理。唐是个久经官场，八面玲珑的人物，为人能上能下，只要有官干就行。失去总理的高位后，回到家乡广东中山县，打着建设家乡，造福桑梓的旗号，又当了中山县县长。东北易帜，国民党在形式上统一全国后，唐又以党国元老的身份当上了国民党的中央委员，寓居上海租界之中。"七七事变"后，全面抗战爆发，淞沪战役即将结束之时，国民党要员和各界知人士纷纷撤离上海，唐稳居租界之中，安然不迁，并乘机兼并左邻右舍的房产，大肆扩建私邸，还贱价大量购入珍贵文物，和日本住沪人员时有接触。种种迹象表明，唐绍仪要有叛国投敌之举，有关人士也多次劝唐速离上海赴内地，唐置若罔闻。于是军统决定除掉他。唐绍仪平日自卫甚严，家中雇有四名白俄保镖，都是久经战阵的沙俄军官，寓所又在租界之中，受到帝国主义势力的保护，军统方面很不易下手。经周密策划之后，军统行动队的杀手们乔装成了古玩商，携带着古玩、古瓷、钟鼎之类的珍品到唐公馆献宝求售。此事乃唐家的常例，不足为奇，门口值勤的二名保镖略事检查就放了进去，唐绍仪正在鉴赏古玩之际，杀手抽出藏在古瓶中的锋利钢斧，猛击唐的头部二下，唐当场毙命，杀手们扬长而去，走到楼门口时故意高声说："请老先生留步，只要有真货，我们一定首先给您送来。"说罢出门登车而逃。唐家的仆人发现唐倒在血泊中后，高呼主人被杀，保镖们才拔枪追击，但汽车已经冲出了手枪的射程。

日本浪人、流亡的白俄在中国充当豪门的保镖，并不是中国武林乏人，而是豪门崇洋，官方媚人，黑道上的人士也惧外的情况下，产生的一种奇特现象。日本浪人，有日本的军国主义势力为靠山，故然有可"畏"之处；白俄已是有国难回，是被苏维埃政权驱逐出来的丧家犬，可是由于是黄头发、蓝眼睛的洋人，所以身价也还不一般，身穿西装，腰带左轮手枪的洋保镖，总使旁人敬畏三分，真是丧家犬也是洋种的值钱。在这种情况下，印度保镖也应时而出。英国人的仆人、看门人(保镖)大多是印度人，于是一些买办阶层的"高等华人"，也就雇用个印度人来充当保镖，假

冒英国绅士，同时也可借助租界里印度“红头阿三”（印籍巡捕）的形象，以邪压邪，虚张声势，半封建半殖民地的社会里真是无奇不有。

溥仪寓居天津时，仍然以真龙天子自居，做着复辟大清帝国的梦。一些封建正统观念极强的遗老、遗少，对张园（溥仪在天津的寓所）中的“小朝廷”也怀有故主之情。不但清王朝的孤臣孽子对溥仪有仰慕之心，天津、河北的一些武林高手也欣然充当了这位末代皇帝的镖师，并以此为荣。后来溥仪潜逃到东北，走上了背叛祖国的道路，这几位镖师封建正统观念虽强，可是深明民族大义，无人随其前往。溥仪在伪满洲国梦想建立自己的武装力量，于是招募了一批满族、蒙族的青年组成护军，该军只有三个连，系溥仪的私人一批满族、蒙族的青年组成护军，该军只有三个连，系溥仪的私人卫队，想征招旧日镖师去充当武术教官，可是又都得到了敬谢不敏的回报。三十年代以后，武林中的人士就业极难，因为当时的中国社会，各行各业几乎都是无业可就，习武练功之士，想找个衣食之所确实是很不易，可是这几位镖师不慕名位，不图厚禄，所重者武德，所明者大义，毅然再次与溥仪分道扬镳，实有武林风范，颇具有民族正气。

李莲英和小德张均是清末红极一时的权阉宠寺，李莲英为人老成，深明韬光养晦之道；小德张张狂，但也知晓进退之机。隆裕皇太后在民国二年死去之后，瑾妃即享有太妃之尊，并被袁世凯指派为“清室代表”，小德张知瑾妃不会容他继续留在小朝廷之中当“九堂总管”，于是立即辞职，恳请放其出宫为民。小德张出宫那天，他的专用骡车清晨即停在神武门外，等候接他回府，宫门口也聚集了一大群太监，有的是为他送行，有的是想痛骂他一顿出气，有的还备下了鞭炮，准备在他登车时放鞭炮、烧纸送瘟神。可是时至下午也不见这位总管太监出来，原来小德张深知自己积怨很深，已于夜间消然离宫，乘火车避入天津租界之中。清晨停在神武门外的骡车，只是个幌子，用来戏弄打算嘲笑辱骂他的太监们。

小德张虽然避入天津租界之中，可是还担心自己的人身安全，于是厚交租界的工部局（帝国主义所设立的警察局），并用重金雇用了几名保镖，物以类聚，人以群众，这几名保镖都是为虎作伥之士。小德张的母亲身边有个贴身的丫头，年方花信，丰丽多姿，小德张将其收房为妾，身为太监，本不能人道，于是小德张用施虐的方式满足自己的性欲，使该女侍寝如受刑，遍体伤痕累累。于是逃到工部局，要求帝国主义的巡捕依法给与保护，并向法庭申请“离婚”。小德张得到这个消息后大为震怒，花了五万块大洋，把租界有关方面上上下下都打点了一通，于是一切化为乌有，得到工部局领人的通知后，小德张即派保镖将该女用汽车接回，关在地下室里，施以骇人听闻的的暴行。二天之后，该女气息奄奄，小德张又将其活体肢解，把碎尸装入麻袋，倒入海河。在这桩杀人案中，保镖不但是打手，而且成为了名副其实的帮凶。

黑社会的头面人物，都有多名贴身保镖，这些人名为保镖，其实都是黑社会中的中坚分子，是一些心黑手狠、无恶不做的歹徒，这些人的所做所为，不但和传统的镖师无关，而且和保镖的公开身份也不相符，是名副其实的杀手和恶棍。他们从事夜黑杀人、风高放火的勾当均颇为能干，但保护雇主的人身安全时，却没有“士”为知已而死的气概。“七七事变”后，青帮大头子张啸林滞留在上海租界之中，既不肯内渡，又不迁居港澳，不久就下水当了汉奸。此人早年就做恶多端，故平日自卫甚严，当了汉奸后为虎作伥，更怕热血之士为民族除暴去害，于是从在帮的“高手”之中物色了六名贴身保镖，每人都有一手“绝活”。这些保镖乔装成不同身份的人，有的是长衫布袜，一派斯文，俨然府中之清客，有的西装革履，鼻子上架着博士境，如同大公司的高级职员。此六人不论家居和外出，都跟随

在张啸林身边形影不离，要想除掉这个大汉奸，确实是很困难。军统特别行动队在青帮中明晓民族大义之士的协同下，混入张啸林的私邸之中充当门卫。这位特别行动队的队员以神枪手著称，其职责是守卫楼梯口，一日中午张啸林正在午睡，该队员故意和别人口角，竟破口大骂起来，将张吵醒，张平日最护睡，午休时间神圣不可侵犯，被吵醒后怒气冲冲地闯下楼来，大发雷霆之怒，该队员即出枪将张击毙，然后冲出楼门来，可是张的六名贴身保镖畏于神枪手的声威，不敢追赶，这个队员只好装成跌了一跤，将枪摔掉了，这时保镖们才追了出来，将其擒获。枪响之后惊动了在街上巡逻的租界工部局巡捕，到张家来查问，恰逢张的保镖正将该队员擒获，于是将双方一同带到工部局立案调查。该队员在租界的法庭上声称，张冲下楼来高呼："你这小子找死，我扒了你皮。"并回头呼叫保镖们动手，为自卫起见，先下手为强，将张击毙。租界法院根据英国的法律，处该队员15年徒刑。按照当时的司法协定，移交中国政府收监执行，该队员被押解到宁波后，立即获得了自由，到重庆归队报到。该队员故意跌一跤，摔掉了手枪，其目的是叫张的保镖将其擒获，到租界法庭上了结此案，张公馆门口巡逻的巡捕也是军统精心安排的，该队员行刺之前已宣誓舍身除奸，因为被擒后，在巡捕赶来之前，张的保镖很可能将其杀害，可是只有被擒才能到法庭上了结此案，变政治性刺杀，为帮会内部冲突，叫投敌的青帮吃哑吧亏，有苦难言。张啸林被刺后，其党徒和贴身保镖大多投到日伪特工总部，正式挂牌当了汉奸。

军统特务头子戴笠，不但做恶多端，在国民党内部树敌也甚多，和黑社会结怨也很深，惯于从别人背后开枪的人，最怕别人以其人之道还治其人之身，故多方物色武艺高强，枪法出众的武林高手充当自己的保镖，出家为僧为道者亦在其网罗之中。可是物以类聚，人以群分，武林高手，方外奇人，对军统的戴老板并不买账，皆退三舍以避之，直言谢退，有的虽迫于军统淫威勉强应约与戴笠一会，但话不投机，终以互诽而终。戴笠几个贴身卫士都是气焰嚣张，但枪法武功均很平庸之辈，和戴笠能共处的惟一原因是对老板逆来顺受，拳踢脚打是家常便饭，甚者竟有一碗热汤淋头之虞。常言道："国士待之，将国士报之。庶人待之，将庶人报之。不肖者待之，将不肖者报之。"士只能为知己者而用，为知己者而死，故戴笠有生之年，也没物色到一位保镖，可见奇人和高手都是有骨耿之气者，重武德、知自爱，虽以重金相诱，权势相逼，但都能洁身自好，不以物累，不至已忧。

侠　　客

概　说

"侠客"在古代有多种称谓，有所谓"侠"、"游侠"、"任侠"、"剑士"、"剑客"、"刺客"等等。最早提出"侠"这个概念是战国时的韩非子。他在《五蠹》中将"侠"列为"五蠹"之一，说"儒以文乱法，侠以武犯禁"，明确指出"侠"的特征是以其武力触犯法律。西汉时，司马迁作《史记》，专辟一节，为"侠"立传，称之为《游侠列传》。他说：

> 今游侠，其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果。已诺必诚，不爱其躯，赴士之阨困。既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。

司马迁所说的游侠，就其"不轨于正义"这一点来看，正与韩非所谓的"以武犯禁"相同。同时又更具体地指出了"游侠"的三大特征：一、讲信用；二、愿舍己而救人；三、施恩义于人而不自矜不图报。司马迁是将"游侠"与"侠客"并称的。他说："要以功见言信，侠客之义曷可少哉？"在司马迁看来，所谓"游侠"、"侠客"大抵都是生活在社会底层的，是所谓的"乡曲之侠"或"布衣之侠"。荀悦作《汉纪》又为此进一步作了注脚，他在《孝武纪》中说："世有三游，德之贼也：一曰游侠，二曰游说，三曰游行。立气势作威福，结私交以立行于世者，谓之游侠。"司马迁《史记·游侠列传》中的朱家、剧孟、郭解等可说都是这类人。

到了东汉时，班固作《汉书》，承《史记》亦为游侠立传。在《汉书·游侠传》中他曾谈到战国时的四公子：

> 由是列国公子，魏有信陵，赵有平原，齐有孟尝，楚有春申。皆藉王公之执，竞为游侠，鸡鸣狗盗无不宾礼。而赵相虞卿弃国捐君以周穷交齐魏之厄；信陵无忌，窃符矫命，戮将专师以赴平原之急。皆以取重诸侯，显名天下，扼腕而游谈者，以四豪为称首。

后人以战国时的信陵君、平原君、孟尝君、春申君为"卿相之侠"，就是根据班固此说。其实，这四位公子，在战国时都是以善养门客而闻名的。所养之士中，既有文士，亦有侠客。他们都是靠这些谋士、侠客而得以倾动君国的。他们能够戮将专师甚至弃国捐君，真可视为政治家的作为。在他们身上固然也有些侠气，但还是班固称四人为"四豪"为妥，而不必称其为"侠"。

另外，司马迁《史记》中又有"任侠"之称。《季布传》说："季布者，楚人也。为气任侠。"班固《汉书》三七《季布传》亦云其"为任侠有名"，颜师古注："谓任侠使气力，以权力挟辅人也。"到底"任侠"与"游侠"有什么区别呢？明末清初人方以智的文集《曼寓草》中有一篇《任论》，其中说"上失其道，无以属民，故游侠之徒以任得民"。"盖任侠之教衰，而后游侠之势行"。他的《稽古堂文集》中又有《结客赋》一篇，其中有"古之结客者，意欲有为也"。"养客以乘会立功，可不谓杰欤"。揣摩他的意思，大概认为那种能养士结客、有很多人依附的是任侠；单身或少数的侠客或剑客，是游

侠。但这种看法却未必妥当。《史记·孟尝君列传》太史公赞曰:“吾尝过薛,其俗闾里率多暴桀子弟,与邹鲁殊。”问其故,曰:“孟尝君招致天下任侠,奸人入薛中盖六万余家矣。”司马迁指出孟尝君所养门客中有任侠之徒。这类任侠依附于主子当然是与闾巷之中的匹夫之侠不相同的。如冯谖在司马迁看来即当以任侠视之。反过来讲,如果认为能结士养客的才算任侠,则司马迁就不当称郭解、朱家为游侠了。所以《辞源》解“任侠”为“抱不平,负气仗义”,这是比较妥当的。

司马迁的《史记》中另有“刺客传”,叙曹沫、专诸、豫让、聂政、荆轲等五人之事。有人说刺客不是侠客,不然何以司马迁不将“游侠”与“刺客”合而记之。这里我们不必臆测司马迁在写《史记》列传部分的分类用意。但从“刺客传”看,这五个人的事迹都是惊心动魄的,并且有一个共同之点,那就是“行刺”。专设“刺客传”应当是以类相从。至于说他们是否可视为侠客,还要看他们的言行。这五人,除曹沫本来就是鲁国的大将外,其他几位都是布衣之徒。从本质上讲,他们的甘心冒死去行刺,实是由战国时的“士为知己者死”的时代精神所驱使的。在“已诺必诚,不爱其躯,赴士之阨困”这个方面,正表现了他们的“侠”的精神。而从身份上看,他们正是秦汉时人们所说的“剑客”或“剑士”,所以,此五人除曹沫之外,其余四人并可称为“侠客”。

由以上所述,我们对先秦两汉时关于“侠”的种种称谓有了一个概略的了解,那么“侠”的特征究竟当如何来概括呢?这实在是个难题。崔奉源将侠的特征概括为以下九点:一、施不受报;二、不贪财物;三、不矜德能;四、不守国法;五、不妄杀人;六、不分是非;七、不爱其躯;八、不一定用武;九、以闾巷为活动背景。而侯健著《武侠小说论》又将“侠”的特征概括为十种:

1. 尚气任侠,急人之急。

2. 恩怨心强,特别是报恩。

3. 自信心强,一击不中,飘然远行。

4. 有是非心,能从谏如流。

5. 独往独来,不沾不滞。

6. 名利之心或无或极为淡薄,常为隐士或士隐。

7. 千里户庭的飞行术,至少登高如履平。

8. 能杀人于不知不觉中的剑术,一定用短武器。

9. 常能先知,至少能望气观色,知所趋避。

10. 可以有时代背景,甚至历史人物,但主要人物必属虚构。

二者所论虽然都是谈侠客的特征,却是相同之处少而相异之处多。如果再将前面所谈到的司马迁和班固的观点联系起来看,就不难发现彼此之间都难有一个统一的认识。之所以如此,是因为人们对“侠”的认识因时代的不同而有所改变。历史是流动的,人们的观念也随着历史的变迁而有所变化。例如“游侠”,先秦两汉时,人们大体上有个统一的认识。但到了三国时期就不同了,一个显著的例子,是曹植的《白马篇》诗中所塑造的的游侠形象,乃是一个善于骑射、弓马娴熟、勇武绝伦,且有建功立业的雄心壮志的翩翩少年。如果用这个游侠形象与司马迁、班固笔下的“游侠”相比较,可以说是毫无共同之处了。南北朝时,人们对“游侠”的认识又有变化,看这一时期文人的游侠诗篇中所描绘的游侠,大都活动于繁华热闹的都市之中,乘肥马,衣轻裘,东郊斗鸡,南陂射雉,或出入歌楼酒肆,或交攀名门豪族。这样的游侠,实际上就是富家少年,豪门子弟。倘在秦汉时人看来,这样的轻薄之辈,显然是不能称之为“游侠”的,他们的“游”是优游,而决非是“侠”。到了唐代,人们对“游侠”的认识又不同于南北朝时期,看卢照邻的《结客少年场》诗和王昌龄的《游侠》诗就可知道唐代的游侠虽然仍是玉剑金鞍、斗鸡走马,但在另一面又能“横行徇知己,负羽远从戎”,这倒有些像曹植笔

下的游侠了。宋代以后，人们对“游侠”的认识才逐渐固定下来。这就是快意恩仇，打抱不平，急人之难，出言必信，见义勇为。

以上所举只是游侠诗中所反映的情况。严格地说，游侠诗所反映的乃是文人的见识，或者说是上层社会的人们眼中的游侠，而在其他类的作品，如正史、稗史、传奇、小说等中所表现的侠客又是各有其面目的，尽管他们仍有共同之处。所以，要想为“侠客”下一个准确的定义，恐怕很难。本书谈古代文史中的侠客，大体上既要按照历史上各个时期的人们对“侠”的认识来谈，更要照顾到现代人的“侠”的观念。

侠客无论是作为一种社会现象还是作为一种精神现象，都是一种历史的存在。自春秋战国以迄于明清，漫长的历史长河中积淀下来的典籍文献浩如烟海。要想将其中有关侠客的资料钩稽出来，并梳理出一头绪，实非易事。故而拙著遗漏欠妥之处自然难免，敬希大方之家不吝斧正，更望亲爱的读者多多指教。

正史中的侠客

先 秦

侠客产生于何时？司马迁在《史记·游侠列传》中说："古布衣之侠，靡得而闻。"又说："闾巷之侠，修行砥名，声施于天下，莫不称贤，是为难耳。然儒墨皆排摈不载，自秦以前，匹夫之侠，湮灭不见。"所以在其《游侠列传》中，只记了汉兴以来的几位游侠。但这是司马迁所界定的"匹夫之侠"或"布衣之侠"，可以说这只是侠中的一类。而称为"剑客"、"私侠"、"侠"、"刺客"、"死士"、"巨子"的侠客，在先秦决不是没有的。韩非子在《五蠹》中说"儒以文乱法，侠以武犯禁"。他将侠与儒并称，并且把侠列为危害社会的五蠹之一，可见侠在战国时代已成为不可忽视的社会现象。那么侠客起源于何时？荀悦以为侠"生于季世"，以周秦之末为盛，却未作具体说明。章太炎先生说："漆雕氏之儒，不色挠，不目逃，行曲则违于臧获，行直则怒于诸侯。其学废而闾里游侠兴。"又说："世有大儒，固举侠士而并包之。……大侠不出世而击刺之萌兴。"看来他是主张侠出于儒的。儒学因孔子而兴，则侠客的出现当在春秋之末了。然而自古就有另外的说法，韩非子《显学篇》说："世之显学，儒墨也。"下文又说"国平养儒侠……儒侠毋军劳显而荣者……。"既称"儒墨"又称"儒侠"，可见在韩非子看来，"墨"即是"侠"，大概以为"侠"是由墨子一派人物转变而来的。今人吕思勉先生在其所著的《先秦学术思想概论》中也说：

> 墨之徒党多为侠，多"以武犯禁"，为时主之所忌。……巨子死而遗教衰，其党徒乃渐复于其为游侠之旧。高者不过能"不爱其躯，以赴士之阨困"，而不尽"轨于正义"，下者则并不免"为盗跖之居民间"者矣。

这可以视为"侠出于墨"的一种说法。

但"侠"是一种社会现象，"侠"这一类人是以他们行为的特异而被世人另眼看待。而无论儒也好，墨也好，都只是学术派别，作为学派，都是要推行自己的政治主张，宣扬其社会理想，这样看来，如果绝对地说"侠出于儒"或"侠出于墨"，恐怕都不够允当。当然，孔子兴儒学，有弟子三千，在他死后，儒学又衍为若干流派，其再传弟子乃至后世儒者，自然地在社会上形成了一个"群"。可以想象，在这种情况下，有"侠者"加入儒学门派，亦有儒者出而为"侠"都是很自然的事。例如子路，他在入孔子之门以前，就可以说是个仗剑浪游的侠士。孔子"以甘辞说子路而使从之。使子路去其危冠，解其长剑，而受教于子，天下人皆曰孔丘能止暴禁非"。这即可说是一个侠士加入儒学门派的例子。而他后来"欲杀卫君而事不成，身菹于卫东门之上。"则又可说是儒者行侠了，尽管当时还没有侠这个称谓。

所以说，如果要探讨“侠”的起源，则应当从对社会历史的了解入手，而不应当简单地说侠从何出。近人柳亚子先生有诗曰：“乱世天教重侠游”，这是很能给我们一些启迪的。“侠”的产生实与春秋战国时的社会形势大有关系。周王朝在西周以前，其统治可以说是相当稳固。自公元前770年周平王迁都洛邑（今河南洛阳）之后，王室势力一步步衰弱，西周以来森严的君臣上下等级名分遭到了破坏。王室衰弱，政归诸侯，西周时的“礼乐征伐自天子出”，到春秋初年，已经变为“礼乐征伐自诸侯出”了。周天子“天下共主”的地位在周平王东迁之后不久即已名存实亡了。

春秋初年，诸侯国有140多个，由于各国政治经济发展的不平衡，其强弱大小各有不同。一些势力较强的大国诸侯，便以“尊王攘夷”为招牌，相互间展开了弱肉强食的兼并战争。于是大国争霸，小国图存，在一片混乱之中，周王朝的井田制也随之破坏，到春秋中后期已趋于瓦解，“溥天之下，莫非王土”的情况已不复存在。随着土地国有制向私有制的转化，以前被牢牢束缚在井田里的奴隶，获得了自由，成为独立的手工业者或商人。有一些则成为新兴地主阶级的“隐民”或“私属徒”。于是一个获得了人身自由的平民阶级逐渐形成了。

到了战国时期（公元前475年—前221年），诸侯争霸更加严重。此时周天子之位已形同虚设，一方面是齐、楚、燕、秦、赵、韩、魏等七个大国之间竞相争霸称雄，外交斗争，军事争夺，连横合纵，真可谓一片混乱。另一方面是各国为了图强求存，或积极或被动地进行变法革新。变法的结果是奴隶制的崩坏与封建社会制度的逐步确立。整个春秋战国时期，可以说就是一个“乱”与“变”的时期。班固《汉书·货殖传》说：“及周室衰，礼法堕，……稼穑之民少，商之民多，……于是商通难得之货，工作亡用之器，士设反道之形，以追时好而取世资。……礼谊不足以拘君子，刑戮不足以威小人。”礼坏乐崩，纲常失纪。正是在这种情况下，才有了韩非子所说的“儒以文乱法、侠以武犯禁”的条件。乱法犯禁，实在是因为“法”可“乱”而“禁”可“犯”。这样看来，乱世之中侠客的产生也就是自然而然的了。

不仅如此，随着春秋战国时期养士之风的兴起与炽盛，也进一步促成了侠客的大量出现。从《左传》、《国语》、《战国策》等书中也可以看出当时政界人物的兴替，已完全不同于西周时期。春秋时，一些贵族领主出于自身利益的需要已经开始养士，到了战国，由于贵族领主与新兴地主之间的权力争夺加剧，养士之风更为普遍，于是一个最引人注目的士的阶层出现了。士的成份很杂，有学士、策士、术士、侠士等，品流虽杂，但都为时主所重。读《史记》中的孟尝君、平原君、信陵君、春申君传，便可知这四位公子的共通之点，是皆善养士。司马迁说四公子各有“门客”数千人。他们的《传》大半都被这些“客”的活动占有了。孟尝君能逃秦昭公之难，是借了两个鸡鸣狗盗之“客”的力，鸡鸣狗盗之徒被记载下来，连名字都不知道。可是这无名的“侠客”却救了他的命。《孟尝君列传》的后半部是弹剑而歌的“客”冯谖的生动记录。可以说没有冯谖就没有孟尝君。《平原君列传》中最重要的部分是记录按剑叱楚王的“客”毛遂的行动。再看《信陵君列传》中的“客”，被信陵君发现的魏之隐者侯嬴，侯嬴的朋友屠夫朱亥，还有出入于博徒之间的处士毛公以及跻身于卖浆者流中的薛公。没有他们，可以说信陵君什么也做不成。

这些人，被称作“客”也罢，叫作“士”也罢，总之他们是活跃在当时社会大舞台上的一个阶层。而其中占有相当大的比重的就是“侠客”。虽然正史上很少记载他们，但“靡得而闻”的豪侠之士被湮没在历史长河中的却多不胜数。在刺客荆轲的周围，我们就看到了许多豪侠之士的身影时隐时现。和荆轲论

剑的盖聂，同他博弈的鲁句践等，仅仅是一现身影就消失了。为了激励荆轲，田光自刎而死；为使荆轲达到目的，樊于期捧出了自己的头颅。易水边，为荆轲送行，一群身着素衣的士人，个个目瞋发竖，可以说这一群都是豪侠。

侠产生于乱时，但究竟起源于何时？《汉书》卷九十二《游侠传》说：

> 周室既微，礼乐征伐自诸侯出。桓文之后，大夫世权，陪臣执命。陵夷至于战国，合纵连衡，力政争强。由是列国公子魏有信陵，赵有平原，齐有孟尝，楚有春申，皆藉王公之执，竞为游侠，鸡鸣狗盗，无不宾礼。虞卿弃国捐君以周穷交魏齐之厄。信陵无忌，窃符矫命，戮将专师以赴平原之急。皆以取重诸侯，显名天下，扼腕而游谈者，以四豪为称首，于是背公死党之议成，守职奉上之义废矣。

他说游侠以四豪为称首，四豪都是战国时人，也就是说侠起于战国了。这是值得考虑的。因为春秋时天下已乱，篡窃、弑逆、兼并已经不少。刺杀赵盾的钮麂、刺庆忌的要离，可说都是侠客。但他们都是春秋时人。《中庸》里子路问强，孔子回答说"衽金革，死而不厌，北方之强也"。孔子描绘的正是一副侠士面孔。可见春秋时侠就已经出现了。章太炎先生认为《庄子》中所描写的盗跖，实应称为大侠，看来也不是没有道理的。

侠起于春秋而盛行于战国，这样说才是基本上符合历史事实的。但不可忽视的是墨子之徒与侠的关系。《墨子·兼爱》篇中说"兼相爱则交相利"。出于这种兼爱相利的感召，"墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刀，死不还踵。"墨子死后，其继承者名为"巨子"，《吕氏春秋·上德篇》记载了这样一个故事：巨子孟胜与楚国的阳城君相友善。阳城君让他守卫封地。剖玉璜为信符，各执一半并与孟胜约道："不管谁来，持此玉璜，能合就听他的指挥。"楚王死后，君臣攻吴起，发兵于丧所，阳城君也参与了。这场兵变平息之后，楚国要捉拿阳城君问罪，阳成君逃跑了，其封地也被没收。孟胜说："我受命于阳城君来守卫他的封地，与他有符约。现在未见到符，而我的力量又不能阻止他们。这样的话，不为阳城君而死是背信弃义的。"弟子徐弱劝孟胜说："如果死了，有益于阳城君，那为他而死是值得的。对他没有益处，反而使墨者绝于世，这是不行的。"孟胜说："话不能这样说，我和阳城君如果说不能算是他的老师，也算是他的朋友。如果算不上他的朋友，也算是他的臣子了。不为他而死，今后，一定无人向墨家求严师、贤友和良臣了。现在为他而死，正是为了行墨家之义，使墨子的事业后继有人。我将传巨子之位于宋国的田襄子。田襄子是位贤人，何必担忧墨子之学后继无人呢？"徐弱说："这样的话，那就请让我先死。"他回去以后就自杀了。

孟胜于是让两个弟子到宋国去见田襄子，由他继承巨子之位。孟胜自尽时，为他而死的弟子达183人。那两人传命于田襄子之后，也要返回楚国死到孟胜身边。田襄子说："孟胜已将巨子之位传我了，你们就不要回去了。"二人不听，返回楚国后果然也自杀而死。

这个故事很悲壮。巨子孟胜与其说是个墨者，倒不如说是位坚守信义的大侠。而他的一群弟子，与其说是墨家信徒，倒不如说是一群侠士。为了取信于天下而集体自戕，正是重然诺而不爱其躯的侠义行为。由此可见，墨子之学，在墨子之时，主观上是要以"兼爱"为本以图天下之治，但在客观上，墨家学说却使其后继者们养了一身侠气。所以，我们虽不说"侠出于墨"，但墨子之徒多侠却是事实，尽管他们的名字在后世多湮灭无闻。

先秦古侠的事迹，散见于《左传》、《国语》、《战国策》和《史记》诸书中，尤以《史记》所载为详，今择其要者，约略述之。

先秦时的侠客，有不少是感于知己之恩而甘心舍命相报的。《史记·刺客列传》所记

载的豫让和聂政即属此类。

豫让是晋国人，当初曾经在晋国的大夫范氏和中行氏手下做事，却没有什么名声。他便辞去，转而投到当时为晋国六卿之一的智伯门下，得到了智伯的宠信。后来智伯攻伐晋国另一个大夫赵襄子，赵襄子与韩康子、魏桓子合谋消灭了智伯，瓜分了他的封地。赵襄子为了解恨，把智伯的头骨涂上油漆，作为饮酒的器具。豫让逃到山中，自叹道："士为知己者死，女为悦己者容。智伯把我视为知己，现在智伯死得这么惨，我一定要为他报仇，即使死了也无什么遗恨了。"

于是他隐名改姓，装成被判罪服苦役的人，到赵襄子的宫中修整厕所，怀揣匕首，准备刺杀赵襄子。赵襄子上厕所时心中一惊，拘问这个粉刷厕所的人，才知道是豫让。从他身上搜出了凶器，豫让见事已至此，即声言要为智伯报仇。赵襄子手下的人要杀他。襄子却说："这是个义士啊。智伯身死没有后代，他的家臣要为他报仇，这是天下的贤人呢！我注意回避就是了。"结果把他给放了。

过了不久，豫让又全身涂漆，使身上长满癞疮；吞咽焦炭，使声音变得沙哑。搞得自己面目全非，甚至连他的妻子也认不出他了。他这样做的目的就是要寻找机会刺杀赵襄子。

又过了一段时间，豫让探听到赵襄子要外出，就潜伏在他将要经过的桥下。襄子过桥时马突然受惊，便说："一定是豫让在此。"派兵搜索，果然是豫让。赵襄子责问他道："你过去不是也服事过范氏和中行氏吗？智伯把他们给消灭了，你却不为他们报仇，反而委身服事智伯，现在我杀了智伯，你为什么单要这样深切地为他报仇呢？"豫让说："我服事范氏和中行氏，他们只将我当一般人看待，所以我只像一般人那样来报答他们。智伯把我当作一国之中杰出的人物看待，所以我要以死相报。"襄子感慨唏嘘，流着眼泪说："你为智伯报仇也成名了，而我对你的宽赦也足够了。事已至此，我不再释放你了！"于是下令士兵把他包围起来。豫让说："我听说明主不埋没别人的美名，而忠臣自有为名节而死的义务。上次你宽恕了我，天下人莫不称颂你的贤德。今日之事，我理当伏法受诛。但我想能得到你的衣服砍它几下，以了我报仇的心愿，也就死而无恨了。"当时赵襄子很赞赏他的义气，便让侍从拿衣服来递给豫让。豫让拔剑三次跳跃砍击，说道："我可以报答智伯于地下了！"遂拔剑自刎而死。豫让死的那天，赵国的有志之士听到这个消息，无不为之感慨流涕。

这是发生在晋国的事。其后魏国的一位侠士聂政也有感于知己之恩而慷慨赴死。

聂政是魏国轵邑深井里人。为逃避杀人罪带着母亲和姐姐逃到了齐国，以屠宰为业。过了很久，濮阳人严仲子服事韩哀侯，与韩国宰相侠累有仇。严仲子恐遭杀身之祸而逃走了。他到处访求可以报复侠累的人。到了齐国，有人说聂政是个勇士，为了躲避仇人隐居在屠夫中间。严仲子找到聂政，并多次登门拜访，然后又备置酒筵，亲自捧酒进献聂政的母亲。看大家都喝到了兴头上，严仲子又捧出黄金百镒，为聂政的母亲祝福。聂政对这样的厚礼感到惊奇，坚决不受。严仲子这才避开其余的人对聂政说："我与别人结了怨仇，为寻访能替我报仇的人已走过好多诸侯国了。到齐国来，听说你很重义气，所以进献百金，作为供给你母亲一点粗粮的费用，表示我愿与足下交好的心情，难道敢因此有所指望吗？"聂政说："我现在降志辱身与市井屠夫为伍，仅仅是为了奉养老母。老母在世，我是不敢以身相许为朋友捐躯的。"严仲子坚持要送，聂政决不肯接受。然而严仲子终于周到地履行了宾主相见的礼仪才离开。

数年之后，聂政的母亲去世了。丧服期满，聂政又想起了这件事，他说："我一个市井小民，只不过会拿屠刀宰杀牲畜，而严仲子是诸侯的卿相，却不远千里来结交我，我有何德

能当得起他如此礼遇？他献上百镒黄金为我母亲祝福，我虽没接受，但足以说明只有他才是我的知已。贤明的君子因感于怨愤来结交我这个市井穷巷之人。我岂能不声不响就完了？如今老母已经寿终，我应当为知己者效力了。”于是西行来到濮阳进见严仲子，问他的仇人是谁。严仲子说：“我的仇人是韩国的宰相侠累，侠累又是韩王的叔父。宗族强盛，居处行动，防卫严密。我几次想要派人杀他，都没有成功。如今蒙你应允下来，我多安排些车骑壮士作为你的助手。”聂政以为干这种事情不宜人多，就辞别了严仲子独身一人前往韩国去了。

聂政持剑直奔韩国都城，韩国宰相侠累正坐在大堂上，门外站满了持刀荷戟的武士。聂政冲上台阶，闯入大堂，一剑刺杀了侠累。侍卫武士一时惊乱扰嚷，把聂政围了起来。只见他声如虎啸狮吼，左刺右砍，顷刻之间数十人死伤倒地。聂政见不能走开，就用匕首剥去自己的脸皮，剜出眼睛，剖腹出肠而死。

宰相被杀，轰动了整个韩国。国君命令将聂政的尸体陈列在街市上，悬赏千金，查问凶手的姓名，却没有人知道。

聂政的姐姐聂荧听说了这件事，估计是她弟弟干的，便起程到韩国都城，看到了聂政的尸体，不禁伏尸痛哭。往来的人都说：“这个人刺杀的我国的宰相，国王悬赏千金征求他的姓名，夫人难道没听说吗？怎么还敢来认尸呢？”聂荧回答说：“我都听到了。过去我弟弟之所以蒙垢受辱，自己置身于市贩之中，是因为老母在上，我还没有出嫁。如今老母寿终，我也已嫁人。严仲子竟能从困苦污浊中选择我弟弟作为心腹之交，恩深义厚，志士本来就应当为知己者死。现在他还因为我活着的缘故，又摧残自己的肢体，让人辨认不出，使我免受牵累。我怎能怕遭杀身之祸而埋没弟弟的英名呢？”一番话使围观的人惊得目瞪口呆。聂荧连连大呼“天哪！天哪！天——哪——！”竟一痛而绝，死在了聂政身边。

当时晋、楚、齐、卫等国的人听说这件事，都感慨道：“不仅聂政了不起，就是他姐姐也是一位少见的烈女子呀！”

豫让、聂政都可以说是报恩行侠。因感知遇之恩而以性命赠人。这即使在今天看来，仍有其惊心动魄、瑰伟动人之处。“士为知己者死”正是春秋战国时形成的一种时代精神。这种精神的形成也是有其时代原因的。不畏死，不爱其躯，可以说是当时生活于社会底层的人尤其是士这个阶层的人的普遍观念。春秋时期以前，在奴隶制度下生活的下层人本来就没有人身自由，而由奴隶主掌握其生杀予夺之权。奴隶死于刑戮、殉葬、行役者实为司空见惯。死对于他们来说即成一件无所谓的事。到了春秋战国时代，篡窃，弑逆，战争连绵不断，战争与死亡可说是紧密相连。一些英雄豪杰壮烈地死，甚至常常为人所艳羡。加之原始宗教的深入人心，人们对于鬼神世界的存在坚信不移，所以对于很多人来说，死只不过是换了一个生活的世界而已。而另一方面，当奴隶制度渐趋崩溃，社会底层的人获得了人身自由之后，渐渐认识到自己生命的价值。身处乱世之中，那些有志之士爆发生命光华的机遇和场所可谓数之不尽。然而这些人却不像世家贵胄、豪门巨富有地位和财富可倚恃。他们只有靠知己者的赏识和重用来认同自己的价值，靠自己的行动去获得名声。豫让所说“士为知己者死，女为悦己者容”，正是那一时代的士子，无论是学士、策士、术士还是侠士所具有的共同的心态。

豫让与聂政虽都是为“知己者死”，就其行为方式来看，却又有所不同。豫让为报智伯的知遇之恩，甘愿赴死，但他的行为却令人不解。本来他的两次行动都是大有可能实现其报恩复仇的心愿的。第一次扮为涂厕之人，若真想刺杀赵襄子，其成功地把握是很大的。但他竟无所动作，及其被拘，马上自报家

门，反倒被赵襄子誉为“义人”放归。第二次他“漆身为厉，吞炭为哑”，可算是意志坚决了。当他伏于赵襄子经过的桥下，这次如想刺杀赵襄子，可能性也不是没有，却又先惊动了马匹，被军士所围。最后只好乞来赵襄子的衣服戏剧性地“拔剑三跃而击之”，就算是“下报智伯”了。可以说豫让报恩行侠，实无意于刺杀仇人。他以死行侠，只不过是以自己的生命换取节义名声罢了。

聂政则不同，他是因杀人避仇而隐于市井之间为屠夫。愿为知己者死这一点虽和豫让一样，但他是重孝悌之义的。老母在时，严仲子虽以卿相之尊厚为结纳，但他为了尽孝，决不肯以身许人。及至刺杀侠累之后，又“自皮面决眼，自屠出肠”而死，则完全是为了不牵累其姊。在聂政，只为有知己而感到生命的价值和意义而愿为效死，但他却并不以名节为重。倒是他的姐姐为不灭“贤弟之名”而殒命。由此又可见当时人对名节的看重。

聂政刺杀侠累与豫让刺杀赵襄子相比，要难过十倍，然而他却成功了。他以自己的豪壮之举，使声名播施于晋、楚、齐、魏之间，可谓死而无憾。但还有一点值得思索。他们的行动是出于正义吗？智伯与赵襄子、严仲子与侠累，正义究在何方？我们不知道。豫让与聂政也未问。看来当时的侠士，如同策士、术士一样，是只为知己而不问是非的。

在战国时，当强大的秦国兴师欲吞灭赵国之时，却因魏国当时的两位“匹夫之侠”的行动，迫使秦国退兵而去，使赵国免于灭顶之灾。这两位侠士便是魏国大梁夷门的看门人侯嬴和他的以屠宰为业的朋友朱亥。司马迁在《史记·信陵君列传》中记载了这件事。

侯嬴已是70多岁的人了，在大梁夷门作守门人。虽然很贫穷，但了解他的人都说他不是个平凡的人。当时，魏安厘王同父异母的弟弟名叫无忌，被封为信陵君。人称魏公子，善养士人，招致门客达3000人之多。他听说侯嬴是位隐者，就前去问候，并以厚礼相赠。侯嬴却不肯接受，说：“我几十年来修身洁行，不能因为看守城门贫困的缘故就接收公子的财物呀！”

魏公子于是就以更为隆重的礼节来结纳侯嬴。他摆设盛宴，遍请宾朋。待众宾入席坐定之后，公子赶着车马，空下车子中的上位，亲自去迎接侯嬴。侯嬴仍是他那一身破旧穿戴，也不谦让，登车坐在公子上首。以此来试探公子的态度。公子亲自驾车，很是恭敬。行至半道，侯嬴又对公子说：“我有个朋友在屠坊里，请绕道去那里一下，我去看看他。”公子又驾车来到屠市，侯嬴下车去会见他的朋友朱亥，故意在那里耽误时间，以观察公子的情绪。魏公子心里明白，也显出很悠闲的样子坐在车上等他。

这时候，魏国的将相大臣、贵宾佳宾满坐堂上，等候开宴。街市上的行人都看到魏公子亲自执鞭握缰，就为了等候一个老门人；侍从们都已不耐烦得心中暗骂。直到此时，侯嬴见魏公子的脸色始终不变，才辞别朱亥，登车来到魏公子府上。公子又请侯嬴坐在上首，并向他一一介绍宾客。众宾客都大惑不解。酒至半酣，魏公子又亲自执酒给侯嬴祝福。到这个时候，侯嬴才对公子说：“今天我也算为公子尽力了。我只不过是一个守门人，而公子却屈尊劳驾，不顾满座贵宾，亲自去迎接我。本来嘛，我没有必要去看望朱亥的。城中的人都把我看作小人，而认为公子是有德望的人。我这样做就是为了成全你礼贤下士的美名啊！”

就这样，侯嬴成了信陵君的上宾。

侯嬴又对魏公子说：“我的朋友朱亥，才能非凡。可是一般人都不了解他。所以才隐居市井，以屠宰为业。”魏公子因此又去问候朱亥。朱亥却不答谢，也不回拜，魏公子觉得这人也很奇怪。

到了魏安厘王二十年，秦昭王兴师包围了赵国的都城邯郸，赵国的灭亡只是旦夕间的事了。因为魏公子的姐姐是赵惠文王的弟

弟平原君的夫人，所以在这个生死存亡的关头，赵国频频送信向魏王和王子求救。魏王派大将晋鄙率十万大军前去救赵。秦昭王就派使者来警告魏王，如敢救赵，那么他攻下赵国之后，就发兵来攻打魏国。魏王害怕了。派人命晋鄙停止前进，把军队驻扎在邺地（今河北省临漳县西南），以观望形势的变化。这时平原君络绎不绝地派人来向魏公子求救。魏公子多次求魏王发兵，魏王因惧怕秦国，始终不听。公子看难以说动魏王，激于义愤，他凑集了100多辆车马，率领着门客准备去跟秦军拼命，同赵国人一道去死，以表明自己的志行。

魏公子出发经过夷门，告诉侯嬴说他要去同秦军拼命。没想到侯嬴却说："请公子尽力而为吧，老臣不能跟你去了。"魏公子走了几里路，心里很不是滋味，他想：我对侯嬴优礼有加，天下无人不知。现在我要去赴死，他却毫无表示，到底怎么回事？于是他又驾车返回来，要问个明白。侯嬴笑着说："我就知道你会回来的。"他接着又说道："公子礼贤下士，天下人所共知。现在有了急难，那么多门客都束手无策，只好去同秦军拼命。凭这几个人去，不就像以肥肉投饿虎，有什么用呢？你待我很厚，要去拼死，我却不送你，知道你一定会因为恨我而返回来的。"

魏公子似有所悟，恭恭敬敬的向侯嬴请教。侯嬴避开旁人，悄声对公子说："我听说晋鄙的兵符放在魏王的卧室中，而如姬最受魏王宠爱，只有她可以随便出入魏王的卧室，她有办法把兵符盗出。如姬的父亲被杀，三年找不到仇人，是你派门客报了他的杀父之仇。如姬想替你出力，还怕没有机会呢？如姬一定会替你办的。那么你就能得到兵符，去夺晋鄙的兵权，然后向北去救援赵国，向西去击退秦国。这正是建立霸业之举啊！"

公子依侯嬴之计去请求如姬，果然拿到了兵符。

魏公子带着兵符准备去夺晋鄙的兵权。临行时，侯嬴又对他说："将在外，主命有所不受。即使你带着兵符去，晋鄙还是不愿把军队交给你，反而再请示魏王，那就很危险了。我的朋友朱亥，极有勇力，可让他同你一起去。晋鄙交出兵权则罢。不然，就让朱亥击杀他。"听侯嬴这么一说，公子不禁潸然泪下，侯嬴说："公子害怕死吗？哭什么呢？"公子说："晋鄙是叱咤风云的老将，恐怕他不会听我的。这样就一定要杀掉他，我是为这个伤心。哪里是害怕死啊！"

于是公子去请求朱亥，朱亥笑着说："我不过是一个操刀宰牲的屠夫。而公子却多次来照看我。以前我不去报谢你，是因为小礼无用。现在公子有急难之事，我理当效命。"就同公子一道出发了。

公子又去谢侯嬴，侯嬴说："我本应跟你一起去，可是已经年老无用了。我数着公子在路上的行程，等你到晋鄙军中的那一天，我就面北自尽以谢公子。"

到了邺地，魏公子假传魏王军命取代晋鄙统帅军队。晋鄙见虎符虽合，却又觉得可疑，一挥手对公子说："我现在统帅十万大军，驻扎在边境之上，这是国家所托的重任。你连随护兵卒都未带，什么道理呢？"这时，朱亥也站立一旁，看晋鄙根本就没有要交出兵权的意思，他便趁势将藏在袖中的40斤重的大铁锤突然甩出，一锤击杀了晋鄙。魏公子夺得了兵权，统帅晋鄙的军队，进兵攻击秦军。秦军见腹背受敌，就撤退回去了。邯郸城因此得以保全，赵国才免了一场亡国之祸。

侯嬴果然在魏公子到达晋鄙驻军的地方时，面向北方，自杀而死了。

侯嬴与朱亥，作为古代的侠士，一可谓侠之智者，一可谓侠之勇者。信陵君虽有门客三千，在抗秦救赵之际，竟一无可用之才。到底只能凭借侯嬴之智与朱亥之勇去达到救赵的目的。信陵君的美名因有此两位侠士得以远扬。赵国的倾危因有此两位匹夫得以消解。侯嬴数语，朱亥一锤，遂成不世之功，何

其壮哉！

仔细品味，二位侠士之可嘉，更在精神。明人李晚芳评侯嬴道：

> 盖贤士在泥涂中，不知几经阅历，练成满腹知微知彰之学，本无求于人，非其人，即求之亦不吐也。有抱璞终耳，惟遇当世之贤，中心好之，忘势而笃岩穴之交，隆礼而敦道德之好，于是不得不以知己许之，许以知己，则为之献谋，为之捐躯，亦不惜矣。①

此说可谓中肯。侯嬴年逾七十，仍自甘清贫，作夷门监者。虽胸有韬略，因未遇知己，决不急于事功。如此修身洁行，自重人格，真可谓难能可贵。礼贤下士的魏公子就在身边，且已养门客三千，而侯嬴却并不为其所动。及至魏公子知其贤，去邀请他，并以厚礼相赠，他则却之不受。公子再设盛宴相邀，他又来了个"以贫贱骄人"，反倒说是为了成全魏公子"礼贤下士"的美名。真是语惊四座。但从此之后才真将公子许为知己了。不过他却不像一般的门客那样坐享衣食，而是仍去尽他看守夷门的职守。直到魏公子真有急难之时，才起而为之策划。由盗兵符、夺兵权的安排，足见他对天下时事的关心和智慧之过人。待到诸事安排已毕，他又以死来激励魏公子去完成救赵大业。这又是为知己者死，死得多么豪壮！

至于朱亥，在这里似乎只有一个简单的动作。但也决非一条莽汉。魏公子因侯嬴之荐举，屡屡亲去存问。他却从不回礼，到关键时刻却挺身而出。并说明平日之所以不去回拜，那是因为"小礼无所用"。多么干脆，真正的豪侠正是这样甘为知己者用而决不图报施的。

人们常说"春秋无义战"。春秋时期，大至国与国之间的战争，小至豪门强族乃至于个人之间的争斗，确实是"无义"者多。时风所染，当时的许多所谓的英雄豪杰、谋士、侠客，他们大都只关心行为的成败而不问礼义是非。专诸刺杀吴王僚，可算是典型的一例。

专诸是吴国一位有名的侠士。伍子胥因父兄皆被楚平王所杀，为了报仇从楚国逃到了吴国。他知道专诸的本事，就把他推荐给了吴王的儿子公子光。

吴王诸樊有三个弟弟，依次是余祭、夷昧和季札。诸樊知道季札最有才能，想把王位传给他，却没有理由。临死时，嘱托把王位依次传给三个弟弟，还是想由季札最终来继承王位。诸樊死后，传位给余祭，余祭死，传位给夷昧，夷昧死，本当由季札继位，可是他却逃跑了，不肯继位。没有办法，吴国人就立夷昧的儿子僚为吴王。但公子光却想：自己是吴王诸樊的儿子，假如以兄弟的顺序，季札当立为王；如果父子相传，当立的是我。怎么能挨到僚呢？于是他就暗暗地招养谋士豪侠，伺机篡位。

公子光得了专诸以后，像贵宾一样待他，养了九年。到楚平王死时，吴王僚借楚国发丧之际，派自己的两个弟弟率兵包围了楚国的潜邑（今安徽省霍山县东北30里处），又派季札到晋国去，观察诸侯的动静。楚国也发兵截了吴军的退路，吴军被困在那里了。

于是公子光对专诸说："不可失去这个机会。不争取哪能得到？何况我才是真正的王位继承人，当立为王。现在夺了王位，即使季札回来，也不会废我的。"专诸也说："现在是个杀僚的时机。他母老子弱，两个弟弟又被楚军困在那里。国中又没有中用的大臣，这样他就奈何不得我们了。"

这时，公子光竟伏身对着专诸叩头，并说道："我的身体就是你的身体，干吧，你的身后之事全由我担当。"

四月的一天，公子光把豢养的一批武士藏在家中的地下室里。然后设宴请吴王僚。吴王僚的侍卫兵士从王宫一直排列到公子光的家中。公子光家各个出入要道口都有吴王

① 《读史管见》卷二，《信陵君传》。

僚的亲信把守。夹道站立的侍卫，个个手持利刃，真是戒备森严。酒至半酣，公子光假装脚疼，退入地下室中，叫专诸把匕首藏在烤熟的鱼腹中进献上去，到了吴王僚跟前，专诸将鱼拆开，趁势抓起匕首直刺过去。吴王僚还没有反应过来是怎么回事，就被刺死了。侍卫武士也立刻冲上来杀死了专诸。内外一片哗然。公子光趁机率领埋伏的武士攻击吴王僚的侍从卫队，一举将其全歼。公子光遂自立为王，这就是吴王阖闾。专诸死后，他的儿子被吴王阖闾封为上卿。

专诸助公子光刺杀吴王僚，正是一种"助篡逆"的行为。他的行为心理我们已不可揣度，大概就是因为公子光对他九年的恩养？搭上性命去行刺，虽可称为豪侠壮举，但这也正是司马迁之所谓"行为不轨于正义"。有人称专诸为"无意识之义侠"，智也？遇也？

战国中期以后，秦并六国之势已经形成。面对强秦这个虎狼之国，六国的有志之士上至诸侯卿相，下至闾巷布衣，都激于义愤，奋起抗秦。将相士大夫如廉颇、蔺相如、屈原、唐睢，布衣如鲁仲连、侯嬴、朱亥等，而以匹夫之侠奋起抗秦最为悲壮的要算是荆轲刺秦王这一幕了。

荆轲是卫国人。喜欢读书和击剑。曾以剑术游说卫之君，没有得到任用。后来他到榆次（今山西省榆次县）与当地一位豪侠盖聂论剑术，盖聂对他怒目而视，荆轲并不与他计较，一走了之。继而到邯郸，鲁勾践与荆轲博戏，为争执博局上的通道，鲁勾践发火骂了他，他又一声不响地走开了。

荆轲到了燕国，跟一个杀狗的屠夫和一个擅长击筑（一种乐器）的人叫高渐离的交上了朋友。每天跟这两个人一起喝酒。喝到兴头上，高渐离击筑，荆轲就和着节拍唱歌。过一阵子又一起哭起来，就好像周围没有人看见他们似的。荆轲虽然混迹于屠夫酒徒之间，却深沉稳重，喜欢读书。燕国的隐士田光看出他不是个平庸之辈，待他很好。

过了不久，恰逢在秦国作人质的燕太子姬丹逃回燕国。太子丹以前曾在赵国作过人质，而秦王嬴政也是出生在赵国，当时二人很要好。后来嬴政作了秦王，燕太子丹又到秦国作人质，嬴政对他却很不客气。一怒之下太子丹逃回了燕国。

当时秦国正大举进攻齐国、楚国和三晋，眼看就要轮到燕国了。燕国君臣一片恐慌。太子丹见国难临头，再加上他对秦王的怨恨，很想报复秦王。就去问他的老师鞠武，鞠武劝他要慎重，不要触摸秦王颈下的逆鳞。

又过了不久，秦国的大将樊于期因得罪了秦王，逃到了燕国。太子丹收留了他。鞠武以为不可，对太子丹说："留下樊于期，就更要触怒秦王，危及国家安全，倒不如让樊于期到匈奴去。"太子丹不忍心抛弃朋友。鞠武无奈，又向太子丹推荐了田光先生。田光来拜访太子丹，二人坐定，左右没有其他人。太子丹离开座位请求道："燕与秦势不两立，请先生多留意。"田光自称年老体弱，已不能图谋国事。就向太子丹推荐了荆轲。太子丹表示很愿意与荆轲结交。

田光随即起身去找荆轲，走到门口，太子丹郑重地嘱咐他说："你我所说的都是国家大事，希望先生不要泄露啊！"田光应了一声，曲背弯腰，慢慢走着去见荆轲。对他说希望他去宫中拜访太子。荆轲答应了。田光又说："我听说年长有德行的人做事，不让别人怀疑他。现在太子告诫我不要泄露国家大事，这说明太子不信任我。一个人的行动如果让人怀疑，就算不得有节操的侠义之士了。"他想以死来激励荆轲，就说："希望你立即去见太子，就说我已死，事情不会泄露了。"说完田光就自刎了。

荆轲去见太子，说田光已死，并转述了田光的话。太子跪在地上拜了两拜，痛哭不止，说道："我告诫田先生不要泄露，是想要完成这件大事。现在田先生以死来表示他的心迹，这哪里是我的本意呢？"

荆轲落座之后，太子却离开坐席向荆轲磕头说："田先生不知道我的无用，使我能够见到你。这是老天可怜燕国，不抛弃他的孤儿呵！如今秦王贪得无厌，他已经灭掉了韩国，又向南攻打楚国，向北进逼赵国，等赵国降秦之后，灾祸就要降临到燕国了。燕国本来就很弱小，多次被战争拖累，现在就是动员全国的兵力，也抵挡不了秦军。各国都畏服秦国，不敢联合起来反抗。以我的想法，如能找到一位天下无双的勇士，派遣到秦国去，以重利诱惑秦王。秦王贪利，如能趁机会接近他，像曹沫胁迫齐桓公那样，胁迫他全部归还各国被侵占的土地，那就太好了。如不行，就趁机刺死他。秦国的大将统兵在外，而内部出了乱子，君臣就会互相猜疑。趁此机会，各国得以联合起来，这样就一定能打败秦国。这是我最大的愿望，但不知把这个任务委托给谁才好，请您留意这件事。"过了一会，荆轲说："这是国家的大事，我才能低下，恐怕不能胜任。"太子上前磕头，坚决请他不要推让，荆轲才答应下来。

于是太子尊荆轲为上卿，住上等的宾馆。太子每天都去问候，供给他牛羊酒馔，还不时进献给他珍贵物品和车马美女。尽量满足他的欲望，让他过得舒适开心。

过了很久，荆轲仍无动身的表示。秦国这时已派大将王翦灭了赵国，进军到达燕国的南部边境。太子丹很焦急，便请求荆轲说："秦兵渡易水只在旦暮之间，我虽想长久地奉陪你，恐怕也办不到了。"荆轲道："这话即使太子不说，我也要向你请示行动。但现在去秦国，如果我没有足以使秦王相信的东西，那是难以接近他的。秦王现在悬赏千金，封邑万户来购买樊于期的脑袋，如果能得到樊将军的头颅和燕国督亢的地图进献秦王，秦王一定会信任我，这样才能成功。"太子丹说："樊将军走投无路，才来投奔我，我不忍心为了自己的利益而伤害他。请你另想办法吧。"

荆轲知道太子丹于心不忍，就私下去会见樊于期说："秦王对待将军也真够刻毒了。父母家人全被杀死或被没为官奴。现在又听说要用黄金百斤和封邑万户来购买将军的脑袋，你打算怎么办呢？"樊于期仰天长叹，泪如泉涌，说道："我每想到这些真是痛入骨髓。可是有什么办法呢？"荆轲道："我现在有一个办法，既可解除燕国的危难，又可报将军的仇恨，怎么样？"樊于期走到荆轲面前问道："什么办法？""我如能借将军之头献给秦王，秦王一定高兴接见我。我左手拉住他的衣袖，右手用匕首直刺他的胸膛，这样将军之仇可报，燕国之耻也可雪了。将军以为如何？"樊于期捶胸扼腕道："此是我日夜切齿碎心之事，如今才听到你的指教。"于是便自刎而死。太子听说此事，驾车前来，伏尸痛哭。事已至此，也只好将樊于期的头颅装在匣子里密封起来。

太子丹还从赵国的徐夫人那里，花黄金百镒购得一把天下最为锋利的匕首，让工匠用毒药水淬它。用此利刃试验杀人，只要渗出一丝血，受试者无不毙命。于是就整理行装安排荆轲出发。燕国有个勇士叫秦舞阳，13岁就敢杀人，人们都不敢用反抗的目光看他，太子便派秦舞阳作荆轲的助手。荆轲等待另外一个朋友，打算同他一道去。那人住得很远，还没有到来。而荆轲已为那个人准备好了行囊。过了几天，太子丹见荆轲还不动身，怀疑他是不是反悔了。又对荆轲说："时间不多了，荆卿反悔了吗？那么我就先派秦舞阳去吧。"荆轲一听火了。斥责太子道："你怎么这样派遣？只顾去而不考虑能不能完成使命，那是傻小子也能办得到的。何况这是仅提一把匕首到强暴的秦国！我之所以暂时不能出发，是要等待我的我朋友一起去，既然太子嫌我迟缓，那我马上就上路。"

于是荆轲便带着秦舞阳出发了。太子丹和知道这件事的宾客，都穿着白衣戴着白帽来为他送行。到易水边上，祭了路神，然后登程。高渐离为他击筑，荆轲和着节拍唱出了

低沉苍凉的歌声。送行者无不为之流泪。众人边走边唱道：

风萧萧兮易水寒，
壮士一去兮不复还。
……

歌声激昂慷慨，送行者个个双目圆睁，怒发冲冠。于是荆轲上车，头也不回一直向前去了。

到了秦国，荆轲带着价值千金的重礼去见秦王的宠臣嘉蒙。嘉蒙就去向秦王说："燕王实在是畏惧大王的威严，不敢抵抗。愿意像各诸侯国那样，向大王称臣，交纳贡物和赋税，只要能保住先祖的祠庙就行。但燕王不敢亲自前来，便特以砍了樊于期的头，用匣子密封，并献上燕国督亢的地图，派使者来拜见大王，请大王指示。"

秦王一听，大为高兴，就安排了最隆重的仪式，在咸阳宫接待燕国的使者。荆轲捧着装樊于期头的匣子，秦舞阳捧着装地图的匣子走了进去。到殿前的台阶下，秦舞阳脸色突变，浑身发抖。满朝大臣都感很奇怪。荆轲回过头来讪笑秦舞阳，上前谢罪说："北方藩属蛮夷之人，没见过天子，所以心惊胆战。请大王宽容。"

秦王对荆轲说："拿地图来看。"荆轲随即献上。秦王伏案展开地图仔细观看。快到尽头时，匕首露出来了。荆轲猛然跃起，左手抓住了秦王的衣袖，右手抓起匕首直刺过去。秦王大惊，慌忙起身躲闪，撕裂了衣袖才没有被荆轲抓住。秦王急忙拔他的佩剑，因剑太长，加上惊慌急迫，剑又套得太紧，一下子没有拔出。荆轲窜过来追赶秦王，秦王只得绕着柱子跑。因为事情来得太仓促，满朝大臣惊得目瞪口呆，都失去了常态。依照当时秦国的法律，侍从大臣上殿不许携带任何兵器。侍卫兵士排列在殿下，没有诏令是不准上殿的。急迫之际，秦王来不及召唤下面的武士，因此荆轲才能追赶秦王。大臣们没有武器，只好徒手对付荆轲。这时，有个侍从医官叫夏无且，用他所捧的药囊击中了荆轲。秦王惊惶失措，还在绕着柱子跑，有个侍从大臣喊："大王，把剑推到背上！"秦王急忙将剑推到背上，才抽出剑来。挥剑砍断了荆轲的左腿。荆轲倒下了，便举起匕首投掷秦王，可惜没有击中，匕首扎在柱子上。秦王挥剑再砍荆轲，荆轲被砍伤八处。他知道事情已不能成功。便靠着柱子，岔开腿坐着骂道："事情不成功，是我想要劫持你，一定要得到你的承诺去回报太子。"

直到这时，侍卫武士才冲上来杀死了荆轲。秦王好大一会儿喘不过气来。

因为这件事，秦王大怒，便令大将王翦攻打燕国，燕国很快也就灭亡了。

荆轲是一位千百年来为人们所熟悉和称颂的豪侠人物。司马迁当时是从他年轻时的一位老师董仲舒那里听说了荆轲的事迹的。而董仲舒就曾同那位在秦廷上以药囊击中荆轲的夏无且有交往，所以对此事知道得很详细。司马迁倾注了他的全部感情将荆轲的为人和事迹写进了《史记》中，描绘了一个深沉克制，见义勇为，不畏强暴，不惜自我牺牲、重义气、重然诺的豪侠形象。

荆轲既不是能征惯战的武略大将，也不是什么公卿贵族。他仅是一个身处社会底层、却有济世安邦之志的豪侠之士。他要刺秦王，决不是仅为燕太子丹报仇，也不是为了个人名声或恩怨。他的行刺是激于义愤，是为天下除暴以救亡图存。荆轲不是一个感情用事的人，他很能用理智控制自己的感情。他同盖聂论剑，被盖聂"怒而目之"，同鲁勾践博戏，又被"怒而叱之"，他都不与计较，主动退避，决不愿为这些小事去作无谓的牺牲。这颇有点后来韩信那样的甘受"胯下之辱"的味道。荆轲到燕国以后，同狗屠和高渐离交上朋友。常在闹市之中击筑饮酒，时而高歌，时而相对饮泣。这种悲喜失常的状态，正是其忧国忧民思想感情的流露。所以，到了太子丹请田光来以燕国的国事相托时，他就义

不容辞地挺身而出了。在整个事件的过程中，从事前准备到易水送别再到秦廷行刺，我们看到的始终是一个有勇有谋，刚毅果断，充满侠义精神的英雄形象。

在这极为悲壮的一幕中，田光以自刎来激励荆轲，樊于期也主动献出了自己的头颅。但终因荆轲准备不足，剑术不精而归于失败。但是，真正的成败并不在于他能否刺中秦王。不能寄希望于一刺一击而改变历史的进程。在当时，秦统一天下已成为势不可挡的历史潮流。所以即使行刺成功，秦国也决不会"悉反诸侯侵地"，使天下恢复到诸侯分封的稳定的奴隶制时代。但当时，"秦取天下多暴"，每有侵伐，常至"伏尸百万，流血漂橹。"其残暴行径，为时人所不能容忍。所以荆轲奋起抗秦，正反映了弱国人民的共同愿望，仍是正义之举。这正是历代人们对荆轲之事传诵不衰的原因所在。东晋时的陶渊明有一首《咏荆轲》诗，正反映了人们对荆轲的敬仰之情，诗云：

> 惜哉剑术疏，奇功遂不成。其人虽已没，千载有余情！

汉魏六朝

秦国在吞并了六国之后，于公元前221年建立起了中国历史上第一个封建制的中央集权国家。但由于秦朝统治者推行暴政，刑法严酷，赋税繁重，加上沉重的徭役与戍役的压榨，终因陈胜吴广的揭竿而起导致了秦王朝的迅速灭亡。

汉朝的开国皇帝刘邦在经过了与楚霸王项羽的激烈角逐之后，于公元前202年建立了西汉封建王朝。汉高祖刘邦在统一了天下之后，鉴于秦王朝的灭亡，从政权的稳固考虑，采取了"与民休息"的政策，减轻徭役赋税，制订礼法等。由于汉初统治者施行"无为而治"的政策，使汉朝在开国以后的70余年中出现了政权稳固，经济繁荣的局面。但这种"无为而治"又使地方封建割据势力得以大肆活动。分封的同姓诸王，竞相[illegible]敛钱财，建立私人武装，招募游侠勇士，养士之风不亚于战国时期。这一时期的游侠之风也是很盛的。司马迁作《史记》、班固著《汉书》均为游侠立传，就说明这一点。《史记》载游侠朱家家藏"活豪士以百数"。郭解家中也多藏亡命之徒。当时游侠各占区域，游侠郭解不肯从它县夺人邑贤大夫权，乃至京师一城之中，各有界限。《汉书·游侠传》叙至萬章时，说当时"长安炽盛，街闾各有游侠。章在城西柳市，号曰'城西萬子夏。'"张衡《西京赋》中也有一段文字描述当时长安游侠盛行的情形：

> 都邑游侠，张赵之伦。齐志无忌，拟迹田文。轻死重气，结党连群，寔蕃有待，其从如云。茂陵之原，阳陵之朱：赟悍虓豁，如虎如貙。睚眦蚤芥，尸僵路隅。

张衡是东汉后期人，他所写的是他那个时代的情况。也许有些夸张，但也总有他的依据。诗中所提到的几个人物，如"张赵"，即指班固《汉书·游侠列传》中与萬章一起被除死的游侠张回和赵君都。接下去的两位是指战国时的魏公子无忌和孟尝君田文。"茂陵之原"指《汉书·游侠列传》中的原涉，"阳陵之朱"指朱世安，也是汉代一位颇有胆量的侠客。当时游侠风气之盛，由此亦可想见。

关于汉时游侠兴盛的原因，班固说得很清楚：①

> 及汉兴，禁网疏阔，未之匡改也。是故代相陈豨从车千乘，而吴濞、淮南皆招宾客以千数。外戚大臣魏其、武安之属竞逐于京师。
>
> 布衣游侠剧孟、郭解之徒驰骛于闾阎，权行州域，力折公侯。众庶荣其名迹，覩而慕之，虽其陷于邪辟，自与杀身

① 《汉书》卷九十二《游侠列传》。

成名，若季路，仇牧死而不悔也。

汉时游侠之风盛行，是因为“禁网疏阔”，但并不等于统治者对游侠很宽容。在文、景、武三代，统治者对游侠的诛伐是相当严酷的。郭解之父因任侠尚气，在汉文帝时被诛。郭解行侠也被公孙弘“以睚眦杀人”罪诛灭三族。萭章等一批豪侠被京兆尹王尊所杀。汉武帝时更立所谓的“沉命法”，凡敢蔽匿盗贼者，即判以杀头之罪。

尽管如此，汉代的游侠之风并没有因统治者的裁抑而衰息。汉景帝亲自下诏诛戮了一批游侠之后，游侠反而“纷纷复出”。郭解被杀，但“自是之后，为侠者极众，敖而无足数者”。真是“野火烧不尽，春风吹又生。”之所以如此，是因为“制度不立，纲纪废驰”，为游侠的活动提供了一个活动舞台，这就不是杀戮所能抑止得了的。

汉代的游侠，《史记》和《汉书》中各有若干记载，但应当知道司马迁与班固在著述历史的思想和态度上是有差异的。过去，人们常论“班马异同”，其实二人最大的差别就在于司马迁作《史记》不尊正统，不为统治者歌功颂德。他是为了“究天人之际，通古今之变”，所以敢于“不虚美，不隐恶”，秉笔直书，同时又常常寄寓自己愤世的牢骚。而班固则不同。他作史既受命于最高统治者，也就时时不忘颂扬正统，是非褒贬都不掺己意。这一点从他们对游侠的看法和记述上也是可以看得出的。司马迁认为，游侠是值得歌颂的。游侠虽“时扞当时之文网”，触法犯禁，但“其私义廉絜退让，有足称者”，这些布衣之侠常能救人于穷困窘迫之中，“言必信，行必果，已诺必诚，不爱其躯”，① 而又不自矜其德能，这是很值得称道的。班固却不然，他认为：“郭解之伦，在匹夫之细，窃杀生之权，其罪已不容于诛矣。观其温良泛爱，振穷周急，谦退不伐，亦皆有绝异之姿，惜乎不入于道德。苟放纵于末流，杀身亡宗，非不幸也。”② 在他看来，这些游侠，虽有值得首肯之处，但到底仍是罪不容诛。

他们对待游侠的态度不同，在记述游侠的选材上也就有所不同。司马迁所记的游侠，大都是以侠始以侠终的布衣之侠。而班固所记除萭章因行侠遭杀身之祸外，其余多是以行侠始而以为官终，或为官而仍行侠。所以下文中我们将据这些不同分别作些介绍。

自班固《汉书》以后，史家都不再为侠客单独立传。有人以为游侠之风在两汉之后，即已衰息。如近人梁启超说：③

> 故文、景、武三代，以直接间接之力，明推之，而暗锄之，以绝其将衰者于现在，而刈其欲萌者于方来，武士道之销亡，夫岂徒哉。

这其实是个错觉。恪守正统的史家，以游侠为不屑不齿，不再为之作传，并不等于社会上并无豪侠存在。

汉末以迄六朝时期，士族与庶族的区分俨然如丘壑，再加上自曹魏时开始施行的九品中正制，更加助长士族而压抑庶族，造成了严重的阶级对立。庶族之中有志之士，长期被压抑，雄才大略不得施展。如鲍照“对案不能食，拔剑击柱长太息”者岂只一二人？因受压抑起而行侠者当不在少数。

在士族中间，那些世家大族的纨绔子弟，在竞其豪侠之余，也常以游侠相尚。当然，这些游侠的行动，又大不同于汉代，有些只不过斗鸡走马、饮酒狎妓而已。不过其中也不乏以利刃杀人的所谓豪侠。

自东晋以后，长江以北大片土地沦入西北诸族的铁蹄之下，形成了一个五胡十六国长期战乱的局面。北人尚武，自然也就尚侠，豪侠勇武之人必不在少数。但正史中不为游侠立传，我们也只能从一些人物的传记中看到一鳞半爪了。

---

① 《史记·游侠列传》。
② 《汉书·游侠传》。
③ 《中国之武士道》。

司马迁《史记》中所载朱家、剧孟等人都是可以称之为"闾巷之侠"或"布衣之侠"的。

鲁人朱家与汉高祖刘邦是同时人。鲁人因孔子的缘故,大都以儒家思想设教,但朱家却以行侠而闻名。当时的豪侠或杀人犯法者无处躲藏,大都到朱家这里向他求助,朱家总是想尽办法解救他们,把他们隐藏起来。经他隐藏解救的豪杰数以百计。其他一般的人就更是不可胜数了。但他从不以此炫耀自己,从来不求报偿,甚至害怕碰见他们。救人急难,总是先照顾到那些贫贱的人。他自己家中也并无多少财富。他穿着破旧,连色彩都不讲究。每顿饭也决不吃两个荤菜。出门乘坐的也是用小牛犊拉的车子,却到处奔走救人急难,比干自己的事还用心。

当时楚人季布也是一位尚气任侠的豪杰,在当地很有名,楚汉相争时,楚霸王项羽让他带兵,他曾多次窘困汉王。到后来项羽败亡,刘邦当了皇帝,就下令悬赏千金捉拿季布,如有敢隐藏季布的,诛灭三族。季布躲在濮阳一位姓周的人家里。这位姓周的说:"当今皇上悬赏重金捉拿您,风声很紧,马上就要搜捕到我家来了。将军若能听我的话,我斗胆献计;如不能,我愿先自杀。"季布同意了。这位姓周的就将季布的头发剃去,把他打扮成奴仆的样子,装在一个运载货物的大车里,连同周家的几十个奴仆一起运到鲁地朱家的住所,卖给了朱家。朱家心里很清楚,知道是季布,就买下来让他到田庄上去干活。并告诉他儿子说:"地里的活凭这个奴隶怎么干都行,但一定不要亏待他。"

朱家就乘着一辆小牛车往洛阳去见汝阴侯滕公。滕公留朱家喝了几天酒。朱家趁机对滕公说:"季布犯了什么大罪,皇上追捕这么急?"滕公说:"季布多次替项羽窘困皇上,皇上怨恨他,所以一定要将他捉拿归案。"朱家说:"那么你看季布是个什么样的人?"滕公说:"是个很有才能的人呀。"朱家说:"这就是了,作为人臣的总是要向他的主上效劳。季布替项羽出力,完全是职分内的事呀!项羽的臣下莫非全要杀掉吗?如今皇上刚刚得了天下,就凭着私人怨恨来追捕一个人。这岂不是向天下人显示自己的心胸狭窄么?况且凭着季布的本领,汉朝悬赏追捕这么急,他没有办法,不是北投匈奴,便是逃到南越。因忌恨贤能反而帮助了敌国,伍子胥掘墓鞭打楚平王之尸不就是这个原因吗?你为什么不给皇上讲这个理呢?"

汝阴侯知道朱家是位有名的大侠。既然这么说,便猜想季布一定藏在他那里,就答应找个机会劝说皇上。皇上果然赦免了季布,并任命他担任宫廷侍卫官,季布因此出了名。但等到季布官居权要,名显位尊之后,朱家就终身不再去见他。

朱家的为人就是这样。所以自函谷关以东的广大地区,一般士子无不伸长脖子盼望与他结交,当时楚人田仲也以行侠闻名,喜欢剑术,却来拜在朱家门下,像侍奉父亲那样侍奉朱家,可见朱家当时的令名高义。

田仲死后,洛阳又出了一位游侠叫剧孟。当时洛阳人大都以经商射利为能,剧孟却以行侠显名于诸侯。汉景帝时,分封在东南的刘姓王侯起而叛乱。时称作吴楚七国之乱。条侯周亚夫为太尉,皇上派他去平定叛乱。周亚夫乘坐驿舍所备的快车到洛阳,见到了剧孟,高兴地说:"吴楚诸王发起这么大的行动而不求剧孟参与。我知道他们成不了气候的原因了。"周亚夫觉得在天下动乱之时,得到一个剧孟这样的豪杰,真好像得到了相当于一个国家那么大的力量,剧孟的为人行事大体像朱家。但喜欢下棋之类的博弈活动。剧孟的母亲死时,四方远近前来送葬的竟至车马千乘,冠盖盈门。但到剧孟死时,他家中所剩的财产居然不值十金。

当时以豪侠闻名于江湖的还有符离(今安徽省宿州市东北)人王孟,济南瞗氏,陈地(今河南淮阳一带)人周庸等。汉景帝听说了便派使者去诛杀这些游侠。但杀也无用,后

来代郡白氏诸豪、梁地(今河南东部)的韩无辟,阳翟(今河南禹县)人薛兄,陕县人韩儒等又纷纷复出,竞为豪侠。

因行侠而被诛杀的还有郭解。郭解是轵县(今河南省济源县轵城镇)人,字翁伯,郭解的父亲就是因为行侠而在汉文帝时被处死的。郭解身材短小,精明强悍,却不善饮酒。年轻的时候,内心阴狠,稍有不快就动武杀人。常常义气用事,为朋友甘愿两肋插刀。什么犯法的事都干过,藏匿亡命之徒,抢劫财物,私铸钱币,盗掘坟墓,真是无恶不作,但也算他走运,每次被追捕他要么侥幸逃脱,要么正好赶上皇帝大赦,总是平安无事。到郭解年长之后,却能一改恶习,对自己严加约束,常常以德报怨,施恩于人从不图报偿。救了别人的性命,却从不炫耀自己。但因他内心狠毒成性,有时难以自控,免不了有时对仇人怒目而视。那些仰慕他的年轻后生,总是替他报仇,却不让他知道。

郭解的外甥倚仗其舅父的声势,有一次和另外一个人在一起喝酒。硬要人干杯,人家受不了,就硬灌人家喝。对方一怒之下抽刀刺死了他便逃跑了。郭解的姐姐很生气,她说:"以我弟弟翁伯的威望,人家杀了我儿子,竟连凶手也抓不到?"一怒之下,把他儿子的尸体抛在大路上不下葬,想以此来羞辱郭解。郭解也已经暗中打听到凶手的所在。凶手无奈,只得跑回来把实情告诉了郭解。郭解却出乎意料地说:"你杀他本来应该,是我家的孩子无理。"就把这人给放了。收尸葬了外甥了事。当时很多人听说了这件事。都很敬重他的高风亮节,更加乐于追随他了。

郭解平时出入,不管走到哪里,人们都躲避着他。但有个人胆子大,逢见郭解总是在路边用傲慢的眼光看着他。郭解很奇怪,便打发人去问那人的姓名,他手下的人以为此人大不敬,便想杀掉那人。郭解说:"居于乡里而不被乡人尊敬,只能怪我自己不修德行啊,他何罪之有?"按汉代的规定,老百姓为国家服役,每月轮换一次,叫卒更。如不愿服役,可雇用他人,但每月要支付佣金二千,这叫践更。郭解就在暗中嘱咐县中掌管徭役的尉吏说:"这个人是我急需关照的,轮到他当差的时候,就免了他吧。"每到派差时,都免了那人。那人很奇怪,便去查问缘故,才知道原来是郭解使他脱免的,于是他跑到郭解家里来了个负荆请罪。这事一传开,那些年轻后生更加仰慕郭解的为人了。

当时洛阳城中有两户人家互相仇视,结怨甚深。城中贤豪从中调解的不下十数人,都没有结果。门客中有人把这件事告诉了郭解。郭解就趁夜晚到洛阳去见那对仇家。两家听郭解的劝说和好如初了。郭解就对他们说:"我听说洛阳诸公多次来调解,你们多不听从,今日有幸听了我的话,我怎么敢从他县中夺了这些贤达巨公们的权呢?"又趁着夜晚离开此地,不让人知道。临行时又嘱咐他们说:"既然已经和解了,暂且不要听我的话,等我离开后,还是由此地的贤达来从中调解,你们就听从他们的话好了。"

郭解为人谨守恭敬,从不冒昧地乘车到县衙里面去。到邻近郡国人为办事,能办的尽力办好,办不成的也要使各方都满意,才肯接受别人的酒食款待。所以大家都很敬重他,愿听他的使唤。

汉武帝时,为了打击地方豪强势力,曾下令把天下家财在300万以上的豪富之家迁徙到茂陵(今陕西兴平县东北)去,以便于控制。郭解当时家财不到300万不应被迁。但因为他一向有豪侠的名声,官府担心隐瞒不了,不敢不让他迁徙。大将军卫青替郭解辩解说:"郭解家里并不富足,不够迁徙资格。"汉武帝听了这话,说道:"一个普通老百姓,竟能使一个大将军替他说话,这就说明他家里不穷。"郭解于是只得迁徙了。迁徙之时,单是同郭解往来的人为他送行而出的钱就有1000多万。

当时,轵县人杨季主的儿子是县里的属

官，是他提名要迁徙郭解的。郭解的侄儿一怒之下杀了他，从此杨家和郭家成了仇人。

郭解迁到关中不久，又有人杀了杨季主。杨家便向皇帝上书告状，郭解的门客又把告状的人杀死在宫廷门外。连汉武帝也知道了这件事，下令当地官吏逮捕郭解。郭解只好逃跑，过了许久，才被抓到。追究他的罪过，发现他干的那些杀人越货的事情，全都发生在皇帝颁布大赦令之前。当时轵县有个儒生陪上面派来惩治郭解的官吏坐着，听到郭解的门客赞美郭解，很不以为然地说："郭解专干违法乱禁之事，有什么贤能可言？"这个儒生随后又被杀了，还割了他的舌头。官吏以这件事责问郭解，但郭解确实不知道。杀这儒生的人也始终没有查出来。因此办案的官吏向皇上奏说郭解无罪。御史大夫公孙弘却说："郭解以一平民百姓行任侠弄权诈，他一瞪眼别人就得送命。郭解虽不知道，却要比他自己杀人厉害。当判他个大逆无道罪。"于是郭解一家全被诛灭了。

司马迁对郭解的记述，可谓相当客观全面。郭解与司马迁是同时代的人，对他的事应当是了解得很清楚的。所以既写了他"振人之命，不矜其功"和"以德报怨，厚施而薄望"的一面，也不隐瞒他年轻时的那些恶行以及年长之后"阴贼著于心，卒发于睚眦如故"的另一面。可以想象，在当时那些权豪势要为非作歹、鱼肉百姓的情况之下，出这么一位敢于自掌正义，对抗邪恶的游侠，自然是要被统治者所嫉恨而为人民所爱的。郭解虽在最后被判了个"以睚眦杀人"之罪而被杀，司马迁却说当时"天下贤与不肖，知与不知，皆慕其声。言侠者皆引以为名。"真是千秋功罪，更待何人评说了。

司马迁《史记》中所记之游侠，都是"布衣之侠"。而班固因其在思想上与司马迁不同，在对侠的认识上也有异。如他将战国时期的"四豪"（即春申君、平原君、信陵君与孟尝君）视为游侠之"首称"，后人遂识其为"卿相之侠。"如果以此推论，那么我们也可以说班固《汉书·游侠传》所载诸侠除照录《史记·游侠列传》中的几位和萬章之外，其余皆可称得上是行侠为官，或亦官亦侠。陈遵、原涉的事迹即是如此。

生当西汉末年和王莽新朝时的陈遵，字孟公，杜陵人。他的祖父在汉宣帝没有即位时就与他有厚交，常在一起赌博。宣帝即位之后，就赏了他个太原太守。

陈遵少时，他父亲就去世了。他承父荫作了京兆史，后来又进了公府。当时公府中的吏员们出门所乘的都是破车小马，不饰纹彩。只有陈遵这人车马鲜明，讲究穿戴。他家门前天天车骑交错，冠盖如云，宾朋好友往来不绝。他特好饮酒，常常大醉而归，也每每因此误了公事。上司对他很不满。但大司徒马宫是个大儒，优礼贤士，尤其敬重陈遵，就说："陈遵这样的人乃是豁达大度之士，何必让他去办理那些文案之类的小事呢？"就推荐他做了郁夷县令。后来因与扶风县令意不相得，自请免职了。

槐里这个地方的大盗赵朋、霍鸿等作案起事，当时陈遵任校尉，因击贼有功，被封为嘉威侯，住在长安城里。达官贵人、皇亲国戚都很敬重他。京外守官、郡国豪杰到京师来，莫不以与陈遵相交为荣。

陈遵好喝酒，每次大饮，宾客满堂，总是紧锁大门，把客人的车辖取下投入井中。宾客既来，即使有急事也走不开。曾有一位地方官来京奏事，到陈遵家拜访，正赶上陈遵宴客喝酒。这位地方官急于去办公事，却没法出去，只好等到陈遵大醉之时，进去向陈遵的母亲求情，叩头说他与尚书有约，不能耽误。老太太才让他从后阁门出去。

陈遵身长八尺，长脸大鼻，相貌奇伟。读书不多，但富于文辞。又善长书法，每给人写尺牍短札，主人都收藏起来以为荣耀。他要对谁有所请求，没有谁敢说"不"字的。所到之处，人们总是争先恐后地欢迎他。当时，列

侯中有位与陈遵同姓同名的，他每次到人家拜访，一说是“陈孟公”，满座宾 客莫不震动。等到进来一看却不是，所以人们就送他个绰号叫“陈惊座”。

陈遵被升为河南太守，他的弟弟陈汲同时出任荆州牧。赴任之际，弟兄二人一起到长安富人故淮阳王外家左氏那里大吃大喝了一顿。后来司直陈崇听说了，就向皇帝劾奏说：“陈遵兄弟蒙皇上之恩，破格提拔。陈遵位列封侯，陈汲为州牧奉使，本当以举直察枉、宣扬圣化为职，却不能正身律己。陈遵刚上任时，乘官车入闾巷，到寡妇左阿君那里饮酒歌讴。陈遵起舞如跳梁小丑，倒在座上。至晚留宿，有侍婢扶卧，成何体统？陈遵明知饮酒饮宴，应有节制，依礼不得入寡妇之门。却如此贪酒作乐，乱男女之别，轻辱爵位，真是于理难容。”陈遵因此被免官，回到长安，但宾客更多了。他照样宴饮作乐，不自检点。

王莽篡位之后，有人荐陈遵为大司马护军，出使匈奴。不久王莽事败，陈遵留在匈奴，终因酒醉被杀。

陈遵为官行侠，只不过是好饮酒好结交，行为不加检束而已。班固将其视为游侠，若以司马迁的眼光，恐怕是不够格的。倒是原涉这个人亦官亦侠，确有些侠义之举。

原涉字巨先。他父亲在汉哀帝时为南阳郡太守。当时天下殷富，按时人风习，大郡官守俸禄至二千石的，死在任上，赋敛送葬所得必千万以上，通归自己所有。以此定为产业。当时又很少有人死后服三年丧的。原涉的父亲死时，他一概不收当地人所送的财物，并且在他父亲的坟上结庐守丧三年。他因此得以名扬京师 。后来大司马史丹举荐他作了谷口县县令。他当时才二十几岁，谷口这个地方本来豪暴盗贼很多，一听说原涉来做县令，为非作歹的人却偃旗息鼓了。

在此之前，原涉的叔父被茂陵一个姓秦的所杀，原涉到谷口上任半年，为了报仇，就辞去了官职。谷口一位豪杰因为杀秦氏，躲藏了一年多，遇到大赦才出来。当时郡国豪杰以及长安、五陵的侠义之士都很敬慕此人。原涉也同他倾心相待，结交的朋友不论贵贱贤愚多至无数。有人讥讽原涉说：“你本为太守之后，甚有贤名，为复仇杀人，也算不失仁义。何必如此放纵，做轻侠之徒呢？”原涉回答说：“你没有见过那些寡妇？刚守寡时，自守恭谨，一本正经。一旦被盗贼所污，就淫滥不能自拔。自己明知这样不好，却再也改不过来了。我就像是这样的。”

原涉为人也是专以赈济贫穷、赴人之急为务。有一次，朋友请原涉饮酒，有人告诉他说有位客人因母亲病了，避在里宅不能来赴宴，原涉就前去叩门问候，却听到里面有哭声，原涉进门施礼凭吊。问丧事办得如何，才知此人家中一无所有。原涉就说：“你们只管等着，我随后就来。”他返回来对主人说：“人家老母卧在地上无法入殓，我哪里还有心思喝酒。请撤去酒食。”宾客们争问都需要什么东西。于是原涉侧身而坐，写了个清单，记下所需衣被棺木一应物件，叫众宾客分头去办。至天晚大家会聚在一起，原涉亲自看了一遍，一应俱全。这才对主人说：“我这才敢喝你的酒啊！”即已开宴，原涉等不待吃饱，就带着众人将棺物送去，并替人家办理了丧事。

原涉虽这样周急赈贫，但也有人称他为“奸人之难”。他的宾 朋中犯法的很多，王莽做皇帝时都听说了。几次逮捕他，恰恰都遇到大赦又放出来。原涉害怕了，为了躲避门客，他跑到官府中去做当差的，后来官升为中郎，又被免了。他就一个人驾着车到茂陵去，趁夜晚到茂陵，进入里宅躲藏起来不见外人。他叫奴仆到市上去买肉。这奴仆倚仗原涉的气势与屠夫争执起来，竟然举刀将屠夫砍死了。当时有位尹公到茂陵代县令任职。刚上任时，原涉未去拜见他。尹公很是恼火，知道原涉以豪侠闻名，就想拿他开刀，来个杀鸡给猴看。于是就派了两个听差去守住原涉的门户。直到中午，这个杀人的奴仆也没出来。

这两个听差便想进去杀了原涉回去交令。原涉被困在里面毫无办法。还是他那帮朋友劝说尹公，罚他肉袒自缚，到廷门谢罪才算完事。

当初，原涉与新丰人祁太伯为友，但太伯的同母弟王游公一向嫉恨他。当时王游公在县衙门为胥吏，对尹公说："现在你只是代县令，如此污辱原涉，一旦真的县令来了，你还得回到府里去，原涉刺客如云，杀人无数，你不担心？原涉的父亲死时，他为父亲修墓，奢逾规制。为人罪恶昭彰，连皇上都知道他。你现在倒不如先毁了他父亲的坟墓，再向皇上列数他的罪恶。这样你一定能当上真县令，原涉也就不敢再怨怒你了"。尹公听了他的话，惩治了原涉，王莽果然任他为茂陵令。

原涉却因此切齿痛恨王游公，就派了他的长子原初带一帮门客驾车20辆去洗劫了王游公的家。因为游公之母也就是祁太伯之母，所以没有惊动她。只杀了王游公和他的父亲，提两颗人头而去。

原涉生性大略像郭解，外表温和而内阴好杀。他要恨谁，一瞪眼这人就活不成。王莽新朝末年，东方战火已起。因为原涉有一群宾客朋友都是豪杰，诸王子弟就推荐原涉让他带兵。于是王莽就拜他为镇戎大尹。原涉刚到任不久，长安就陷落了。更始西屏将军申屠建请原涉来会见，很器重他。当初那个毁了原涉家坟冢的茂陵令尹公，此时也在申屠建帐下当主簿。原涉本来并不怨恨他。可是原涉从申屠建那里出来，尹公却故意上前拦住他，求他恕罪，说："已经改朝换代了，就请不要再怨恨我了。"原涉说："那你当初为何以我为鱼肉，不把我当人看待？"他因此大怒，遂使刺客杀了尹公。

原涉杀了尹公，知道申屠建心中不快，他准备离开这里。申屠建却不肯放过他，但表面上却说："我打算与原巨先共镇三辅，怎能因一个小吏就变了？"宾客们把这话转告了原涉，叫原涉自己系狱谢罪，申屠建答应了。于是宾客们驾着数十辆车子送原涉到狱中去。申屠建却预先打了埋伏，在半道上截击，将原涉逮了起来。送他的宾客全被他打得四散奔逃。申屠建于是斩了原涉，将他的头颅悬挂在长安市上。

班固说："自哀平间，郡国处处有豪杰。"这是说西汉末年游侠风气之盛。其实游侠之风自春秋末年直到西汉末以及王莽更始时期，游侠风气之炽盛都是可见于史籍的。但汉人所说的游侠不是武侠，即大都不是以武功剑术名闻天下。《史记》和《汉书》所载诸游侠，只有一个剧孟是喜好剑术的。这些游侠被称为侠，主要是其精神。游侠是无视官府、无视法禁而要自掌正义，自执礼法的。尽管他们也许并无意要与官府对抗或以武犯禁，如朱家救季布，楼护结交公卿，陈遵、原涉乐于做官都是明证。但当法网道德有碍于我之侠义时，他们就会毫不犹豫地冲决它。所以，游侠最为突出的人格特色就是这世界是以"我"为中心的，"我"自有法，"我"自有情，"我"自有义。不拘滞，不俯仰，不屈辱。而"温良泛爱，振穷周急，谦退不伐"，又几乎可说是他们的共同道德标准。他们正是以自己的人格和精神赢得了人们的好感和豪杰志士的仰慕。他们作为一种游离于社会政治力量之外的势力，有时竟至于权行州域，力折公侯。这就无怪乎统治者要对其施以严刑重戮了。

当然，在游侠之中，也少不了另一类以行侠为名而发泄私愤，"以睚眦杀人"，侵凌孤弱，越人财货者。流品至此，与其说是游侠，不如说是豪暴，强梁或盗贼了。但是，如果这人本是游侠，而被当时的统治阶级称之为豪暴、强梁或盗贼，则另当别论了。

以郭解来说，处在当时那个社会里，他为人谦退恭谨，看不出有任何霸气。他隐忍克制，只是到忍无可忍之时，才对人怒目而视。他个人的行动不过如此，而他的门客或仰慕他的后生少年却常因此替他复仇杀人。在这

种情况之下，是被杀者该杀呢？还是他的门客滥杀无辜？我们不知道。杨季主父子被杀之事，即属此类，当时朝廷为了辖制天下富豪，规定家产300万以上的富户，必须迁徙到茂陵。而郭解的家产不值此数，本不当徙。但杨季主之子在县衙为吏，出于嫉恨，便提出要郭解迁徙。说穿了，这是杨、郭二家在争夺地方势力。结果呢？是杨氏父子借官府的力量使郭解一家不该迁而迁，导致杨氏父子遭杀身之祸。但杀人的不是郭解，却被定为"以睚眦杀人"罪，诛灭三族。其是非曲直可想可知。

更值得思考的是原涉之死，原涉为人乐善好施，急人所急。他不愿意杀人，甚至不愿意结交那些常常乱法犯禁的宾客。为此，他甚至不得不跑到官府去当差，甚至要自匿。以此来看，他可说是个弱者。但一个到茂陵去做代理县令的尹公，因原涉在其赴任之际不去朝贺，竟至于与下属密谋毁人祖坟，并上奏朝廷欲制人于死地，结果导致原涉杀人与被杀。

韩非说："儒以文乱法，侠以武犯禁"。以此看来，恰是以文乱法之儒迫使侠以武犯禁。罪恶之渊薮何在？是不言自明的。乱法犯禁，儒与侠可谓同罪，但连司马迁也没忘记诛杀郭解的是儒者公孙弘。

在《史记》和《汉书》所载的游侠中，朱家和剧孟算是有好下场的。陈遵因酒醉被杀，也算不得不幸。朱家的好下场是因为他以侠义和善辩救了季布。在他自己也许只为救人，但客观上却为大汉王朝做了件大好事。剧孟行侠得到了大将军卫青的赏识，后来少不了会在平定七国之乱中出些力，依附了统治者自然也就是"顺我者昌"了。而陈遵为官行侠，大略不过是饮酒狎妓，倜傥放纵，喜欢结交，若论侠义精神，恐怕还不如那个敢于"骂座"的灌夫。[①] 不过由这些，却可使我们窥见汉代的世风与行侠之风炽盛的原由所在。

自东汉以后，正史中不再为侠客立传，所以也就无事迹可述。但不少人物的传记中都提及他们是好侠尚气的。这里只能将这些零星记载搜罗若干，以备一格。

《后汉书·段颎传》载其"少便习弓马，尚游侠，轻财贿。"董卓"以健侠知名"（《后汉书·董卓传》）。袁绍"好游侠"（《后汉书》及《三国志》注引《英雄记》）。袁术"以侠气闻"（《后汉书·何进传》）。张邈"以侠闻"（《后汉书·吕布传》）。甘宁"少有气力，好游侠。招合轻薄少年为之渠帅。群聚相随，挟持弓弩，负毡带铃。民闻铃声，即知是宁。"（《三国志·吴志·甘宁传》）。凌统"轻侠有胆气"（《三国志·吴志·凌统传》）。鲁肃也曾为侠客所拥戴，"携老弱将轻侠少年百余人到居巢就瑜"（《三国志·吴志·鲁肃传》）。许褚也曾招聚侠客"从（许）褚侠客，皆经为虎士"（《三国志·魏书·许褚传》）。

据《晋书·景帝记》载，晋景帝为诛曹爽篡魏，曾"阴养死士三千，散在人间。"这些"死士"当然都是侠客、豪杰之流。此外如祖逖"轻财好侠，慷慨有节尚（《晋书·祖逖传》），戴若思"少好游侠，不拘操行"（《晋书·戴若思传》），王弥"少游侠京师"（《晋书·王弥传》），冯跋"三弟皆任侠，不修行业"（《晋书·冯跋传》）等，恕不能详备。

北朝史书所载有侠行者，也是很多的。如卫操"少通侠"（《魏书·卫操传》）。刘仁库"少豪侠"（《北史·刘仁库传》）。卢叔彪"豪率轻侠"（《北史·卢叔彪传》）。郭琰"以通侠被知"（《北史·郭琰传》）。沓龙超"性尚义侠"（《北史·沓龙超传》）。薛安都"少骁勇，善骑射，颇结轻侠"（《魏书·薛安都传》）。阳固"少任侠，好剑客，弗事生产"（《魏书·阳固传》）。张保洛"家世好宾客，尚气侠"（《北齐书·张保洛传》）。薛循义"少而奸侠，轻财重义"（《北齐书·薛循义传》）。尉景"颇有侠气"（《北史·

① 见《史记·魏其武安侯列传》。

尉景传》)。敬显俭"少英侠"(《北史·敬显俭传》)。平鉴"雅有豪侠气"(《北史·平鉴传》)。韦祐"少好游侠"(《周书·韦祐传》)。陈忻"骁勇有侠气"(《周书·陈忻传》)等等。

这些都只是见鳞见爪的记载,虽难以详知他们行侠的事迹,但这一时期游侠之风盛行的情况还是可以想见的。

隋唐以迄明清

在经历了魏晋南北朝长期的战乱与分裂之后,隋文帝杨坚于公元581年建立了隋朝,使国家恢复了统一。开国以后,隋文帝励精图治,很快使国家出现了政治安定、经济发展的局面。但好景不长,隋文帝死后,他的儿子隋炀帝杨广在国内大兴土木,修筑宫室,开凿运河,以满足他穷奢极欲,荒淫无耻的生活,对外耀武扬威,穷兵黩武,结果导致了隋朝末年的天下大乱。正是所谓"乱世出英雄",一时间各地都涌出了无数豪侠。

隋大业七年(公元611年),齐郡邹平(今山东邹平)人王薄首先招聚当地豪杰在长白山(今山东章邱)一带盟誓起义。王薄自称为"知世郎",并作了一首《无向辽东浪死歌》,[①]在当地广为传唱。歌辞中唱道:

> 长白山前知世郎,纯着红罗锦背裆。
> 长矟侵天半,轮刀耀日光。上山吃獐鹿,
> 下山吃牛羊。忽闻官军至,提刀向前荡。
> 譬如辽东死,斩头何所伤!

这首歌中所描绘的正是一群豪侠形象。当时平原郡有个地方叫"豆子䴙",地势险阻,成为豪侠盗贼的藏身之地。隋朝末年,有个叫刘霸道的人,就住在"豆子䴙"旁边。此人"喜游侠,食客常数百人"。可见他的行为与汉代的朱家,郭解并无不同,所养门客侠士数目不小。到了隋末大乱时,"远近豪杰,多往归之,有众十余万,号'阿舅贼'"。[②] 到此时,他实由一个"游侠"变为一个农民起义的领袖了。

与刘霸道同时的窦建德,也是一位"材力绝人,少重然诺,喜侠节"[③] 的大侠。窦建德是当时建州南漳人。本以务农为业,同村中有一家,父亲病死,穷得连棺材都买不起。窦建德当时正在耕地。听说了这件事,叹息不已。就解下正在拉套的黄牛送到这家去,让他们去卖了置买棺材,安排丧事。这件事在他的父老乡亲中传为佳话。

还有一件事可见他的侠节和胆气。一天晚上,几个盗贼趁着月黑风高到窦建德家来行劫。窦建德听到动静,并不叫唤。他抄起一把大刀躲在门后,几个盗贼刚将门拨开摸进去,窦建德出其不意,一连砍死三人。其余几个盗贼见势不妙,不敢再进,但仗着他们人多,也不害怕。见行窃不成,又搭了几条人命。不得已,隔着门对窦建德说,要把几具尸体带走。窦建德仍藏在暗处,略一思忖,答道:"可以,你们扔进一条绳子来,绑了拉出去。"几个盗贼就扔进去了一条绳子。窦建德把绳子拴在自己身上,几个盗贼哪里想得到,把他给拽了出来。窦建德又趁几个家伙毫无防备,一跃而起,挥舞大刀,杀了这几个贼人。

第二天窦建德勇杀群贼的事就传开了。乡里的少年都很敬佩他,一时名震四方。到他父亲死时,同乡中千余人都去送葬,所送钱帛礼物多到无数,他却一概不收。

隋大业七年,隋炀帝招募军队准备攻伐辽东,窦建德被补为队长。正要去赴任,恰恰有个叫孙安祖的同乡,因为偷了一只羊,被县令捕去痛打了一顿。孙安祖一怒之下,杀了县令,逃到了窦建德家里。窦建德把他给藏了起来。当时山东正闹饥荒,四方盗贼蜂起。窦建德就劝孙安祖到一个叫高鸡泊的大荒沼泽中招聚豪杰,以观时变,并为孙安祖招聚了数百名逃亡士兵和无业游民。孙安祖率领这

① 《类说》卷六百二十一,《河洛记知世郎》条。
② 《资治通鉴》卷一百八十一,《隋纪五》。
③ 《新唐书》卷八十五列传第十。

群人到高鸡泊为盗。这孙安祖因偷羊落到这地步，干脆就自称为“摸羊公”。

南漳一带，当时盗贼往来，多剽掠杀人，焚烧房舍。盗贼对窦建德一家却秋毫无犯。官府以为窦建德定与盗贼有往来，就把他家中的人全部抓去杀了。他听到这个噩耗，怒不可遏，就率领着他手下的二百多士兵投到当时另一个起义军领袖高士达那里。从此加入了隋末农民起义军的行列，后来窦建德的队伍竟发展到了十余万人，在山东聊城一带活动。公元618年，窦建德改国号为夏，自立为夏王。一直活动到唐武德三年(620)，他的军队为救王世充，在荥阳被李世民的唐军击溃。窦建德也被俘斩首。直到他死后，山东清河一带的农民还设立夏王庙来悼念他。

隋末大乱，当时以游侠豪杰自任者多不胜数。如《新唐书》所载，齐州漳丘人杜伏威，“少豪荡，不治生资”。与同乡辅公祏拜为刎颈之交，辅公祏甚至甘愿去偷他姑家的羊来宰杀了款待他。他被当地一群所谓的盗贼豪杰“共推为主”。还有个虢州卢氏人张士贵，隋大业末年起为盗，攻剽城邑，当时患之，号“忽峍贼”。这样的人虽被正统的封建史家诬为盗贼，实际上却是些豪侠之士。

这些豪侠之士，本来就是横行于江湖之上，出入于闾巷之中，其行为不轨于正义，自然也就是统治者所不齿。生当乱世，也是自生自灭，或在乡间传为口碑，其行为多不被正史所载，即使有一二人在正史上提及其有侠行，如《隋书》中《梁士彦传》谓其“少任侠”，《卢庄则传》谓“本州豪侠皆都惮之”，《周罗睺传》称其“任侠放荡，收聚亡命。”这些被提及有些侠气或侠义行为者，也多是后来归附了统治者，或因有战功而得以厕身庙堂之上。而那些真正的侠客，则大都湮没不彰，难以为后人所知了。

唐朝在中国封建社会史上，堪称是一个辉煌的时代。它曾经有过“贞观之治”和“开元盛世”的鼎盛时期，形成了政治安定、经济繁荣的局面。一般来说，尚侠风气的盛行多发生在社会动乱时期。政治清明、社会稳定是不利于侠客活动的。但大唐王近300年的历史上，不论是在盛唐以前，还是在中晚唐时期，自始至终都有一种尚侠的风气。

当然，这一现象我们从正史中看到的很少。《新唐书》所载只有公孙武达“少有膂力，称为豪侠”(《新唐书·公孙武达传》)，刘宏基“少磊落，交通轻侠，不事家产”(《新唐书·刘宏基传》)，柴绍“任侠闻于关中”(《新唐书·柴绍传》)，丘和“少便弓马，重气任侠”(《新唐书·丘和传》)，郭元振“任侠使气”(《新唐书·郭元振传》)，张建封“少豪侠，轻财重士”(《唐书·张建封传》)，李白“喜纵横术，击剑为任侠，轻财好施”(《唐书·李白传》)，田守期“此豪侠闻于辽碣”(《唐书·田承嗣传》)。这些人的传记中虽约略提及有“侠行”“侠气”，然其行侠事迹却无一详述。这种现象只能归于古代史家对“侠客”的摈斥，并不能证明无侠客。当时尚侠风气之盛，我们是可以从文人的咏侠诗以及记载“武侠”的野史笔记和传奇小说中看得出的。

唐代有名的诗人几乎都作有咏侠诗。李白一生中所作的咏侠诗和诗中提到“侠”的就不下数十首。李白本人也是一身侠气。看他的《上安州裴长史书》，自叙生平，追述其出蜀之迹有云：

> 曩昔东游维扬，不逾一年，散金三十余万。有落魄公子，悉皆济之。此则白之轻财好施也。又昔与友人吴指南同游于楚，指南死于洞庭之上，白潭服恸哭，若丧天伦，炎月伏尸，泣尽而继之以血。行路闻者，悉皆伤心。猛虎前临，坚守不动。遂权殡于湖侧，便之金陵。数年来观，筋肉尚在。白雪泣赤刀，躬身洗削，裹骨徒步，负之而趋。寝兴携持，无辍身手，遂丐贷营葬于鄂城之东。故乡路遥，魂魄无主，礼以迁空，或昭朋情。此则白之存交重义也。

这是李白自述其轻财重义。而崔颢《李翰林集序》也说他为人仗义，确曾“手刃数人”。李白有一首《赠从兄襄阳少府皓》的诗也自称：“结发未识事，所交尽雄豪，……托身白刃里，杀人红尘中”。但诗毕竟是诗，不可当史来看，尤其是像李白这样的浪漫诗人。对其作品更不可拘泥地理解。他也许真行侠杀过人，但总的来看，唐代文人的尚侠，只能是一种精神现象。而真正的侠客恐怕是生活在社会的另一个层面上的。

唐人的尚侠精神，源出于盛唐以前统治阶级的尚武。唐太宗贞观初年，鉴于当时西北地区的突厥人对中原的骚扰侵略。为了进行有效的反击，即开始加强武备，训练士卒。并在贞观三年(629)发兵10余万远征突厥，遂大获全胜，统一了大漠南北。接着又扫除了“丝绸之路”上的障碍，平定了高昌(今新疆吐鲁番地区)，到贞观二十二年(648)，经过连年用兵，终于完成了统一西域的大业。

武则天和唐玄宗都曾为了国家的安全和边防的稳固在西北边远地区用兵。长期大规模的对外用兵，维护了国家的安全，开拓了疆域，同时也为许多有志之士提供了建功立业的机会。正当大唐王朝如日东升，走向兴旺昌隆之时，士子文人大都具有一种昂扬向上的进取精神。甚至有不少士子文人不愿或不屑于走科举之路，而向往到战场上去获取功名，或者并不为了功名，而只希望去一展雄才，然后功成身退。唐代士人的尚侠精神正是由此形成的。

自安史之乱以后唐王朝开始走向衰落。宦官专政，藩镇割据，再加上党争的加剧，中唐以后的社会日益腐败和黑暗。但中唐以后的尚侠与行侠之风并没有衰退。只是这一时期尚侠已不同于初、盛唐时期了。文人的尚侠也只是希望有侠之士出来为世人打抱不平。真正的侠客面对黑暗的现实也多隐身江湖之中，虽仗剑行侠却不再有追求功名之想。这些侠客的记载虽不见于正史，却大量出现在唐人的笔记小说和传奇文中，我们将放在下面另作介绍。

五代的情况一如晚唐，无所可述。而宋代可说是个“尚文”的时代。宋太祖赵匡胤最初以“殿前督检点”之职策动“陈桥兵变”做了皇帝。接着又来了个“杯酒释兵权”，将统帅军队的大权掌握在自己手里。同时进一步完善科举制度，延揽士子文人参政。他甚至任用大批文官来代替武官统帅军队。正是这样“重文教，抑武事”，① 才形成北宋重文轻武的风气。由于重文轻武，宋代文人也就谈不上以侠客许人或以侠客自许。

宋代不尚侠，并不是没有侠客。只是这些侠客大都不够味。苏轼作有一篇《方山子传》，记方山子“少时慕朱家、郭解为人，闾里之侠皆宗之”，“使酒好剑，用财如粪土”。可是终其一生却剑未出鞘，所谓豪侠壮举只不过是一个飞马射鹊的动作。这实际上只是箭艺，而不是侠气。

《宋史》所载侠客如郭进“少贫贱，为钜鹿富豪佣保，倜傥任气结豪侠，嗜酒蒲博。”焦继勋“少读书，有大志”，“游三晋间，为轻侠，以饮博为事。”把饮酒赌博也称为侠，未免太不够意思了。其余《宋史》中提及有侠行的如李毅“以任侠为事”；杨业“任侠”；郭进“任豪杰”，刘谦“轻侠自任”；耿传“喜侠”；孙益“少豪侠”；李彦仙所交“皆豪侠”等，却无一人有行侠的事迹可见。我们无法想见其豪侠之举究竟如何。而《宋史·王伦传》载王伦“任侠”，当金兵南侵，汴京失守时，“都人喧呼不已，”王伦“造御前曰：‘臣能弹压之，’伦下楼挟恶少数人传旨抚定，都人乃息’。这也算是豪侠之举了。

在宋代真正称得上豪侠的要算是宋江了。据《宋史·张叔夜传》载：

> 宋江起河朔，转略十郡，官军莫敢撄其锋。声音将至(海州)，叔夜使间者觇

① 《资治通鉴长编》卷十八，太平兴国二年正月丙寅。

所向，贼径趋海濒，劫巨舟十余，载卤获，于是募死士得千人，设伏近城，而出轻兵距海诱之战。先匿壮卒海旁，伺兵会，举火焚其舟。贼闻之，皆无斗志。伏兵乘之，擒其副贼，江乃降。

《通鉴辑览》于"宋徽宗宣和三年二月"条中也有"宋江起为盗，以三十六人横行河溯"的说法。宋江等36人显然就是一群豪侠。正史中虽没有详载他们的事迹，但这些豪侠们的事迹却在当时和后世广为流传。后来的英雄传奇小说《水浒传》就是据这些真人真事敷演而成的。

当然，宋代虽无尚侠之风气，但侠客也决不止这些。见于稗史小说者也还不少，我们亦将放在后面来谈。

元明清时期的侠客，在正史中几乎没有任何文字记载。其原因当然与这一时期文网严密有关。侠客的行为，不轨于正义，为时主所忌。史官不敢诉诸竹帛，也是很自然的事。文人记载的侠义之士除了稗史小说之外，真实可信的材料要算《献征录》中的《杨义士传》和高启的《南宫生传》等寥寥几篇了。

《南征录》所载义士杨埙的事迹如下：

天顺间，锦衣卫指挥门达怙宠骄横，凡忤之者辄嗾觇卒潜致其罪，逮捕考掠，使无诘证，莫可反异。由是权倾一时，言者结舌。其同僚袁彬质直不屈，乃附以重刑，考掠成狱。内外咸冤之，莫或敢发也。

京城有杨埙者，戍伍之余夫也，素不识彬，为之上书曰："正统十四年，驾留虏廷，臣悉 奔散逃生。唯袁彬一人，特校尉耳，乃能保护圣躬，备尝艰苦。及驾还复辟，授职酬劳，公论称快。今者无人奏劾，卒然付狱，考掠备至。罪定而后付律法司。虽知其枉，岂敢辩明？陷彬于死，虽止一夫，但伤公论，人不自安。乞以彬等御前审录，庶得明白。死者无憾，生者亦安。臣本一芥草茅，身无禄秩。见此不平，昧死上言。"遂击登闻鼓以进。仍送卫狱。达因是欲尽去异己者，乃缓埙死，使诬少保。吏部尚书华盖殿大学士李贤指使埙佯诺之。达遂以闻，会三法司鞫于午门前。埙乃直述所言皆由己出，与贤无预。达计不行，而彬狱降黜，居第尽毁。未几，英宗升遐，言者劾达罪，举埙事为证。达谪死南丹。彬复旧职，代达总卫事。成化初，修英宗实录，称"义士杨埙"云。

这个杨埙本是一介匹夫，敢于冒死为素不相识的袁彬雪冤，无愧于义士之名。但这样的侠义之士是不同于江湖上的侠义之士的。

至于高启的《南宫生传》所叙的南宫生，其人"少任侠，喜击剑走马，尤善弹，指飞鸟下之。"其行为也不过是常以家财"周养宾客以与少年饮博遨戏"。终其篇都没有看到他有什么豪侠之举。他曾折服了两个恃强横行的酒徒，得了个能"以气服人"的美名。这样的人在明代就算是侠客，但如果将其与汉代的朱家、郭解相比，恐怕还是不可同日而语的。

元明清时期，蒙元和满清都是异族入主中原。而明代自朱元璋时就开始搞特务政治，在这样严酷的统治之下，像汉代的游侠那样的人物，已无活动的余地。但以武行侠的人却为数不少。这一时期的侠客不同于前代之处，在于行侠不再是仅为了在社会上获得名声。在元代和清初，因不满于异族统治起而行侠复仇的大有人在。而为了个人恩仇或铲除人间不平为己任的侠义之士，自然数量也是很多的。这一时期不同于前代的另一特点，是侠客大都与当时的秘密社会亦即帮会有联系，或成为帮会组织中的一员。

豪侠而有秘密组织的，最早可以追溯到墨家之徒以"巨子"率其徒众的组织形式。前文中所述巨子孟胜之事可为例证。另据《太平广记》卷一二六《萧怀武》条载，五代时，伪蜀有寻事园。亦名中园。萧怀武所管中园百余人，"每人各养私名十余辈。或聚或散，人

莫能别。呼之曰狗。至于深坊僻巷,马医、酒保、乞丐、佣作及贩卖儿童辈,并是其狗。"这些被称为"狗"的,无非是为萧怀武作耳目爪牙。但其中少不了有侠客,只不过大多不能算义侠,而只能是"恶侠"罢了。

到了宋代,宋江等36人"横行河朔"。这36人既为一伙,也算得上一个秘密组织。他的组织形式我们不大清楚。但至元末明初时,施耐庵以元代社会中秘密组织的方式来写宋江等人的故事,写成了一部小说《水浒传》。这也可以说明,元代的豪侠组成秘密组织的情况已是一般人都清楚的了。

明代的秘密社会,影响最大的要数东林党和复社。

东林党本因顾宪成讲学于东林书院,因其"讲学之余,往往讽议朝政,裁量人物。朝士慕其风者,多遥相应和",①另据卢承钦《请立党人榜疏》称,东林党中有"剥击之勇",有"敢死军人"之类的人物。这些人物即当是豪侠之辈。

复社的首领是张溥、张采。最初本为驱逐宦官魏忠贤之党羽顾秉谦而结社,到后来竟发展到数万人,形成一派势力。徐怀丹撰写檄文罗列复社十大罪状,指斥复社中人"或号神行太保(孙孟朴),或称智多学究(曾同远),种种奸匪,聚匿为群。有司莫致过问,……拳勇之徒,不呼而集"。② 其中所谓"神行太保""种种奸匪""拳勇之徒"也当是豪侠一流人物。

清代的秘密会社为数更多。在清初有所谓的东南堂、西北堂、三元堂、四喜堂、五福堂,以后又有天地会、哥老会、青红帮、义和拳、红灯照等等。清初的秘密组织大都与当时反清复明的明末将领、爱国志士或农民起义军有关。如《洪门志》载:明崇祯十四年,姜瓖降李自成。洪英与诸人南下投史可法。洪英奉史可法之命,赴燕京窥探清廷,沿途访志士顾炎武、王夫之、傅青主、黄梨洲等人。议创"汉留"组织,以反清复明为宗旨。郑成功于清顺治十八年为对抗清廷,也在福建开山立堂,定名为"金台山""明伦堂"。在这些秘密组织中,豪侠人物的数量是很多的。但这些人物既已加入秘密组织或帮会,往往为秘密组织的规矩所限止,一般世人便很难知道他的详情,其事迹更不可能载入正史。这里也不再作过多的推测。

清代有一个既没有加入帮会,也算不得豪侠,却要刺杀大清皇帝的刺客的事迹。

据清《军机处档案》所收《嘉庆八年仁宗遇刺案》载:嘉庆八年闰二月二十六日,(颙琰)自颐和园回宫斋戒,将入顺贞门。突然有一人手持短刀冲到清仁宗所乘的大轿前,欲以行刺。还未冲到轿前,即被一群侍从文武官员阻拦,这个刺客此时仍凶猛冲撞,一连用短刀刺伤六个侍从官员,终因势孤被擒。这件事倾刻之间轰动了整个京城。

这刺客名叫陈德。北京人。他的父母曾典于厢黄旗松年家为奴。他刺杀仁宗这年已49岁。他何以敢如此冒死行刺呢?这就需要看一看他行刺的背景了。

陈德在行刺仁宗的前一年,妻子已经去世。老岳母年已80岁,瘫痪在床。另有两个儿子,长子15岁叫禄儿,次子13岁叫对儿。因无以为业,贫困至极。陈德只好四处投靠亲友。于这年二月十六日携带一家老小来到北京抓帽胡同投靠一个看街的朋友黄五福。并将长子禄儿送到一户姓崔的人家当佣工。但一家老小,仍无法维持生计。

陈德为此愁闷欲死,但又寻思,若自寻短见,无人知道,岂不枉自死了?有一天他到酒馆喝酒解闷。闲聊之间,与另一顾客争执起台湾所产毯毡的价格。一时动气,他便拔出刀来要与那人拼命。那人一看势头不妙,起身逃跑了。又过了几日,他听说皇上进宫,他想总是没有活路了,倒不如去刺杀皇上,也死个值得。

---

① 《明史·顾宪成传》
② 《复社纪略》。

他便将次子对儿托给朋友胡老二，在仁宗皇帝进宫这天，带着长子禄儿进了东华门，穿过东西牌楼，从西夹道走到神武门，混在人群之内。等到皇上乘轿而来，便冲上去行刺。结果行刺未成。他在经受了严刑拷问之后，被判以凌迟处死。可怜两个孩子也同时被处以绞刑，父子三人同归西天。

陈德被抓获之后，清廷即对其施以重刑，严加拷问，并多方搜寻，务要抓出其幕后主使为何人。但却毫无结果。陈德本是一介草民，居然做出这等"冒天下之大不韪"的事来。用他自己的话说，他要刺杀大清皇帝，只是为了"叫侍卫大臣们把我乱刀砍死，图个爽快，也死个明白"。[①] 这件事是很耐人寻味的。陈德因困苦无以为生才起而行侠。这很能说明整个封建社会历史上侠客的产生以及他们之所以要行侠的原因。而统治者对于敢于冒犯天威的侠客的态度，由陈德之死也可略见一斑了。

---

① 《嘉庆八年仁宗遇刺案》闰二月二十日《军机处奏片》。

稗史笔记中的侠客

一般说来，人们是比较相信历代正史所载的人物事件是真实可信的。但因其为正史，这类书在很大程度上代表了历代统治阶级和正统史家的史观。他们对于历史人物和事件的取舍便有一个是否符合正统的标准问题。合于正统则褒扬之，渲染之；不合于正统则贬斥之，摈弃之。譬如对于侠客，统治者是切齿痛恨的。所以在历代史籍中，除了《史记》(《史记》实际上是私家著述)和《汉书》中为游侠单独立传(《汉书》为"游侠"立传，原因是他直接受《史记》的影响，况且《汉书》所记游侠已大不同于《史记》)外，《后汉书》以下均不再为游侠立传。所以致使后世人很难通过正史来看清历代侠客活动的真实情况。

鉴于此，我们想了解历代侠客的活动，就不能不看历代的稗史和笔记小说。在这类私家著述中，关于侠客的记述不知要比正史多多少倍。而且从一定意义上讲，稗史小说中的记述，有相当一部分其可信程度并不亚于正史。胡适先生生前在台湾大学讲演时，就曾说过："笔记小说极有历史价值，可补正史之不足，以供在消遣中而达研究历史学之目的。著作既非谋利求名，更不料能流传至今。故所记见闻大都可信"。①。这话大概是就其总体而论实际上恐怕此类材料，有可信的，也会有不可信的。班固在《汉书·艺文志》中说："小说家者流，盖出于稗官，街谈巷语，道听途说者之所者造也。"就是说这类内容免不了有一些是姑妄言之，姑妄听之，又为好事者"姑妄录之"。虚的成分恐怕也就在所难免了。所以鲁迅先生早就指出《汉书·艺文志》小说类所录"大抵或托古人，或记古事。托人者似子而浅薄；记事者近史而悠谬者也。"② 也是说此类小说实际上是虚实相杂的。

然而，这种在先秦两汉时期即开始出现的稗史笔记或称之为"小说"，一直到清末，仍是代有所作，并且内容越来越丰富，品流越来越驳杂。诸如野史、丛谈、志林、杂说、小品、随笔，无所不有，无所不记。我们要了解古代的侠客，此类著述实不可忽视。

先秦至南北朝

按照一般人的观念来看，稗史笔记的产生是在汉代。而先秦诸子之书是不被当作笔记来看的。但也不否认先秦诸子中也有不少内容类似于后世的笔记小说。如《庄子》中《列御寇》篇记曹商和庄子问答一节，《论语》中"冉有、公西华侍坐"一节，都可说是轶事体笔记小说的先驱。但真正意义上的笔记小说的出现是在汉代。《汉书·艺文志》著录小说15种，其中的《燕丹子》算是最早的以稗史小说的形式写侠客的了。其它写到侠客的都不过是零札短篇。到了魏晋南北朝时期志怪与志人类的小说才繁荣起来，其中不管是"志

① 转引自《笔记小说大观丛刊·前言》。
② 《中国小说史略》。

怪”还是“志人”的笔记，都记录了不少侠义人物的事迹。那些在正史中看不到的侠士的身影，在这类笔记小说中给描绘出来了。

在先秦，尤其是战国时期，可说是一个行侠之风炽盛的时代。一些著名侠客的事迹已见于《左传》、《战国策》和司马迁的《史记》等书。此外的诸子及杂著之中，记载的多为一些零碎的片断。据《庄子·说剑》载：

> 昔赵文王喜剑，剑士夹门而客三千余人。日夜相击于门，死伤者岁百余人。好之不厌。

这一段记载是说越文王有许多门客都是“剑士”，但是否都算得上侠士，却很难说。《庄子·说剑》中还有一段文字描绘这些“剑士”的形象：“庶人之剑，蓬头突鬓垂冠，曼胡之缨，短后之衣，瞋目而语难。相击于前，上斩颈领，下决肝肺。此庶人之剑，无异于斗鸡”。他把这些剑士的形象形容得丑陋无比。但《说剑》的主旨不在评“剑士”，所以褒贬失当也是情理中的事。从这类文字中我们是看不清先秦时期的侠士形象的。

虞氏之灾

《列子．汤问》篇记述了“纪昌学射”的完整故事。但述纪昌与飞卫比射箭的本领，却没有任何侠行可言。倒是《列子》中的另一则故事，确可见侠客的任侠使气：

> 虞氏者，梁之富民也。家即充盛，钱金无量，财货无资。登高楼，临大路，设乐陈酒，击博楼上。侠客相随而行。楼上博者大笑，鸢飞适坠其腐鼠而中之。侠客曰：“虞氏富乐之日久矣，常有轻易人之志，乃辱我以腐鼠。”率徒属而灭其家。

这位侠客，行动有徒属相随，可见其势力不小；且因偶然为腐鼠所中，而以为虞氏为富骄纵，即率其徒属一举抄灭虞氏全家，又可谓侠气十足了。

燕丹子

产生于秦汉之间的稗史小说《燕丹子》，其作者和著作时间都难以确定。该书三卷，明胡应麟称其为“古今小说杂传之祖”。实际上也可以说是我国历史上最早的历史侠义小说。这个故事与司马迁《史记·刺客列传》所载荆轲刺秦王的事迹基本相同，但情节更为详细，且有些铺张的地方。其情节是：燕国的太子姬丹在秦国作人质。欲归燕国，遭到秦王嬴政的回绝。说想要回去，必须等到乌鸦白头，马生角才能放他。太子丹仰天叹息，乌鸦果真白了头，马头上也真生出角来，秦王只好放他回去。燕丹子回国后，一心想报仇雪耻。他给老师鞠武写了一封信，说他计划寻找一位刺客去刺杀秦王，鞠武不同意他这样做，建议他合纵抗秦。太子丹心急难耐，拒绝了鞠武的建议。鞠武就向他推荐了侠客田光。田光见到太子丹后，被安排在上等馆舍之中，三个月后，他自感年老体弱，不能胜任，又向太子丹推荐了荆轲。并对各种侠客作了一番品评。他说：“夏扶，血勇之人，怒而面赤；宋意，脉勇之人，怒而面青；武阳，骨勇之人，怒而面白；唯荆轲，神勇之人，怒而色不变。”太子丹嘱田光不要泄密。田光为此吞下自己的舌头而死。

荆轲见了太子丹之后，被待为上宾。太子丹时刻陪伴着他，并尽量满足他的一切要求。一次，荆轲到东宫，“临池而观”，偶拾瓦片投击池中之蛙。太子丹即命侍从拿来金块，请荆轲用黄金投蛙。荆轲见人骑千里马，无意中说“千里马肝美”，太子丹就令人杀了千里马，献给荆轲享用。荆轲听一美人弹琴，赞曰：“好手琴者！”太子丹立即把美人送来，但荆轲说他只喜欢美人的手，而不是人。太子丹就命人将美人的双手断下，以玉盘盛了送给荆轲。以下叙述易水送别，大略与《史记》中关于荆轲的描写相同。但送别场面比

之《史记》所写更为详细，高渐离击筑，荆轲悲歌，宋意和之。临行时，夏扶问："今荆君远至，将何以教太子？"轲曰："高欲令四三王，下欲令六五霸"。此语足见其侠肝义胆，壮志豪情。

荆轲携秦国叛将樊于期之头和燕国督亢地图到秦国。诈称献图，图穷匕首现。荆轲持匕首，抓住秦王的袍袖，以利刃击打秦王胸脯，历数其罪恶。并说："从吾计则生，不从吾计则死！"秦王说："今日之事，从子计耳。乞听琴声而死！"荆轲应允了这个请求。秦王遂召乐女鼓琴，并从琴声中听出了脱身之法。秦王扯裂衣袖，绕屏风而走。荆轲以匕首掷秦王，击穿了秦王的耳朵，戮入铜柱。火花四溅。秦王拔出宝剑，砍断了荆轲的双手，但荆轲仍毫无惧色，大骂秦王，悔恨自己一时失手，致使大事落空。

老人化猿

东汉赵晔所著《吴越春秋》中有一个"老人化猿"的故事。叙述越王勾践向范蠡请求剑术。范蠡说赵国有位女子，以精于击剑之术而闻名，劝越王向她请教。越王就派人去邀请此女。此女在来越国的路上，遇到了一位自称为袁公的老头，老人拦道向女子请教剑术，说道："听说你擅长击剑，能让我开开眼界吗？"女子便让袁公向自己进攻。老人折断一根竹子，竹子倒地之后，其女接到竹梢，老人以竹根刺女子。女子乘势举杖迎之。不料袁公飞身上树，变成了一只白猿。

这个故事并不完整，描述也很稚拙，它所突出的似乎也仅是两个人物的行为的神奇色彩。这一点可以说是后世武侠传奇中那种出神入化描写的滥觞。

三王墓

这个故事亦见于《吴越春秋》，后来出现的《搜神记》和《列士传》亦收。事叙楚国有两位巧匠为楚王铸剑，遂铸成了两把锋利无比的宝剑，一名干将，一名莫邪。楚王为了让世上不再有此宝剑，就杀了这两个工匠。其中的一个工匠，有个遗腹子，名叫赤，长大以后，立志报杀父之仇。为避楚王追杀，逃到山中。他在山中遇到一个侠客，答应替他报仇。但要赤留下头颅和所佩之剑。赤就自刎而死。侠客携着赤的头去见楚王。并请楚王临汤镬观看煮赤的头颅。侠客趁机斩了楚王并自杀，三颗头都落在汤镬中被煮烂，不可辨识。楚人只好将其同葬。时称"三王墓"。这个故事是带有一些神奇的侠义色彩的，其中赤为父报仇表现出的视死如归精神和侠客不惜自身代人复仇的侠肝义胆，都是很感人的。

两汉以前，文与史并没有人有意识地区别它们。到了魏晋南北朝时期，才进入一个文学的自觉的时期。这可以曹丕的《典论·论文》为标志。文学的自觉不仅体现在诗、赋、文等方面，笔记小说的创作无论是质还是量都很可观。这一时期的笔记有志怪、博物、神仙、笑话、琐言、轶事诸类，可谓异彩纷呈。其中记录侠客事迹较多的要数干宝的《搜神记》和刘义庆的《世说新语》。

李寄斩蛇

《李寄斩蛇》的故事见于干宝《搜神记》。干宝，字令升。新蔡（今河南新蔡）人。晋元帝时曾以著作郎身份兼领国史。所著有《晋纪》、《春秋左氏外传》等书。《搜神记》是他历时20余年搜集记录而成的。据《晋书·干宝传》载：宝父先有妾死后十余年，能起而复生。他的兄长"尝病气绝，积日不冷。后遂悟，方见天地间鬼神事，如梦觉，不自知。"干宝正是有感于此而作《搜神记》。他虽然声明此书为记"古今怪异非常之事"，但又强调所记"人鬼乃皆实有"。其中有几则故事记录了当时侠客的活动，写得最成功的要算是《李寄斩蛇》

了。

此篇叙李寄的家乡“东越闽中”有一条大蛇，“长七八丈，大十余围。”经常游出伤人性命。人们只好用牛羊来祭奉它，它仍不满足。当地人只好在每年八月，以一个十二三岁的少女祭之。这条大蛇已经吞掉九个少女了。人们对蛇妖又愤恨又恐惧，却毫无办法。正当大家准备寻找第十个少女祭祀蛇妖时，李寄勇敢地站出来，主动“应募”。接下去写道：

> 寄乃告请好剑及咋蛇犬，至八月朝，便诣庙中坐，怀剑将犬。先将数石餈，用蜜麨灌之，以置穴口。蛇便出，头大如囷，目如二尺镜，闻餈香气，先啖食之。寄便放犬，犬就啮咋；寄从后斫得数创。创痛急，蛇因踊出，至庭而死。寄入视穴，得其九女髑髅，悉举出，咤言曰：“汝曹怯弱，为蛇所食，甚可哀愍！”于是寄女缓步而归。

这个故事总共不足400字。描述虽然有一些夸张的成份，但对李寄这个聪明、勇敢、充满侠义精神的女侠形象，刻划得还是很成功的。

比丘尼

托名陶潜所作的《搜神后记》卷二中有“比丘尼”一则，写“比丘尼”其人也是颇有侠义色彩的：

> 晋大司马桓温，字元子。末年，忽有一比邱尼，失其名。来自远方，投温为檀越。尼才行不恒，温甚敬待，居之内之。尼每浴，必至移时，温疑而窥之，见裸身挥刀，破腹出脏，断截身首，支分脔切。温怪骇而还。及至尼出浴室。身形如常。温以实问，尼答曰：“若逐凌君上，形当如之。”时温方谋问鼎，闻之怅然。故以戒惧，终守臣节。尼后辞去，不知所在。

正当桓温图谋篡位之时，比丘尼用神怪之术来威慑他，使他不敢轻举妄动。这显然是一个关心国政、安定社稷的僧侠。此篇实可视为晚唐传奇中《红线》、《聂隐娘》这类小说的先声。

《世说新语》的作者刘义庆（403—444年）。本为南朝刘宋宗室。袭封临川王。他是当时著名的文学家。《宋书·刘义庆传》说他：“性简素，寡嗜欲。爱为文义，词才虽不多，然足为宗室之表。”所著有《幽明录》、《宣验记》、《徐州先贤传》、《典叙》及《世说新语》等。以《世说新语》最为有名。该书实际上是他“招聚文学之士”共同创作的一部轶事小说。它是一部较为真实地记录了从汉末至东晋300余年间社会上各个层面如帝王将相，士庶僧徒等等人物的言行事迹。其中记录了几位游侠，其事迹很值得一述。

戴渊行劫

广陵人戴渊，年轻时即好行侠。他曾率领一帮徒属出入江淮之间攻掠过往商旅。有一次，陆机乘船去洛阳，船上装了许多财物。戴渊就指挥一帮年轻人预先埋伏在河边山林之中，等到陆机的大船过来时，就令众人上船劫掠。戴渊生得“神姿峰颖”，站在岸边，俨然如一将领，虽是干这种不正当的事，仍显得神气不俗。陆机在船上看到这一切，就对他叫道：“你有如此才能，难道就一辈子满足于做个抢劫者？”戴渊一时如梦方醒，流涕不止。他遂弃剑于地，立刻去拜见陆机，陆机见其出语不俗，二人就成了知己之交。后来，经过陆机的推荐，戴渊过江，官至征西将军。

周处除害

周处乃实有其人。据《晋书·周处传》称：他“未弱冠时，膂力绝人，好驰骋田猎，不修细行，纵横肆欲，州曲患之。”每悔过自励，终成名臣。《世说》中的这个故事则详载了他由恶侠转变为“忠臣孝子”的过程：

周处年少时，凶强使气，为乡里所患。又义兴水中有蛟，山中有邅迹虎，并均暴犯百姓。义兴人谓为“三横”。而处尤剧。或说处杀虎斩蛟，实冀三横唯余其一。处即刺杀虎，又入水击蛟。蛟或浮或没，行数十里，处与之俱。经三日三夜，乡里皆谓已死，更相庆。竟杀蛟而出，闻里人相庆，始知为人情所患，有自改意。乃自吴寻二陆（陆机、陆云）。平原① 不在，正见清河②，俱以情告，并云欲自修改，而年已蹉跎，终无所成。清河曰：“古人贵朝闻夕死，况兄前途尚可。且人患志之不立，亦何忧令名不彰邪？”处遂改励，终为忠臣孝子。

故事虽短，人物形象却很突出。开始写周处的“凶强”，与虎、蛟并称“三横”、“而处尤剧”。可见其行侠作恶，为害之重。但他又能接受乡人的建议，杀虎斩蛟，又可见其豪爽。当他得知大家传闻他已死而高兴时，才猛然惊醒有悔改之意，终于在别人的劝导之下，改恶自新。这些都写得人情人理，真实可信。这一故事实可补正史之缺。

曹操劫新妇

《世说新语·假谲》中还记载了一则曹操少时行侠的事。说曹操小时候，曾与袁绍交好，好为游侠。有一次他俩见一户人家娶新媳妇，便设计了个偷劫新媳妇的闹剧。他们趁着夜晚新婚夫妇入洞房这个热闹时候，悄悄潜入到主人园中。突然大喊了几声“有贼偷！”洞房中的人信以为真，都跑出来察看。曹操趁机进入洞房，以刀相逼，劫了新妇。与袁绍一同出来。刚走了几步，却迷失了道路，掉到荆棘丛中。袁绍是个大胖子，又怕刺扎，竟然动弹不得。曹操心中发急，灵机一动，又大叫一声道：“贼偷在此！”袁绍大惊，猛然跳了出来。两人这才没有被人抓住。这故事在当时也可能只是一个笑话，却把曹操这个既缺德又机敏的人物的嘴脸给活画出来了。

魏晋南北朝笔记小说中所记的侠客。从性质上说已大不同于先秦两汉时期的游侠。如果说干宝《搜神记》等书中的侠客，虽然带有一些神奇色彩，但还算得上义侠的话，那么像《世说新语》一类的轶事小说中记的游侠，却几乎都不是主持正义、打抱不平的。如戴渊、周处、曹操等，或拦路抢劫，或横行乡里，或闹恶作剧，成为社会一害，这样的游侠有胆有谋有豪气，但缺乏正义感，也就不足称道了。

神力侠僧

南北朝时的侠客也有见于唐人笔记小说的。如张鷟《朝野佥载》中即记有北齐时一位侠僧的事迹。这位侠僧叫稠禅师。稠禅师幼时身体瘦弱，常受人欺凌。他不甘受辱，入殿抱住金刚神的脚，六天后果然得到神力。继而写道：

诸同列又戏殴，禅师曰：“吾有力，恐不堪于汝。”同列试引起臂，筋骨强劲，殆非人也。方惊疑，禅师曰：“吾为汝试之。”因入殿中，横踏壁行，自西至东凡数百步。又跃起至于梁数四。乃引重千钧，其拳捷骁武劲。先轻侮者俯伏流汗，莫敢仰视。禅师后正果。居于林虑山。入山数十里，穷极壮大。诸僧而禅者，常数千人。而齐文宣帝怒其聚众。因领骁骑数千，躬自往讨，将加白刃焉。禅师是日率生徒谷口迎候。文宣问曰：“师何遽此来？”稠曰：“陛下将杀贫僧，恐山中血污伽蓝，故此谷口受戮。”文宣大惊，降驾礼谒，请许其悔过。禅师亦无言。文宣命设馔，施毕，请曰：“闻师金刚处乞得

① 平原：指陆机。机在晋时官至平原内史，人称陆平原。

② 清河：指陆云。云在晋时官至清河内史，人称陆清河。

力，今欲见师效少力，可乎？”文宣曰：“请与同行寓目。”先是，禅师造寺，诸方施木数千根，卧在谷口。禅师咒之，诸木立起空中，自相搏击，声若雷霆。斗触摧折，缤纷如雨。文宣大惧，从官散走。文宣叩头请止之。因敕禅师度化造寺，无得禁止。

张鹭为唐初人，记齐事已是隔代。不知所据为何。稠禅师可能实有其人，但事迹明显带有志怪色彩。从宣扬僧侠的功德与神力这点看，显然带有唐人的感情色彩了。

麦铁杖

唐人刘恂的《岭表录异》中也记载了一位生活在陈隋之际的侠盗。这侠盗叫麦铁杖。韶州翁源（今广东翁源县）人。豪气过人，且能日行500里，曾做过陈后主的侍从。他常在半夜从陈都建康（今南京）潜行到丹阳郡（今安徽省宣城县），往返300余里去行窃。天明在行伍之中和大家一样，所以没人会料到300里之外的丹阳郡失盗与他有关。后来丹阳郡多次上奏盗贼行踪。陈后主虽然怀疑是麦铁杖所为，因惜其材，也并不追究。陈亡后，麦铁杖又投到杨素门下，杨素知其侠勇，曾令他夜泅长江，被值更的兵士抓获。他又乘更卒熟睡之机，窃取兵刃，杀了两个看守，口衔两颗首级，再渡下江而返。因此深得杨素器重。官至太守。这一记载是较为真实的。麦铁杖既任侠行窃又事人主权贵。这与那些浪迹江湖的豪侠是有所不同的，而后世的小说如《三侠五义》中倒可以找到这类豪侠的影子。

隋唐五代

隋唐五代时期的笔记小说在六朝传统的基础上有了很大的发展。这一时期的笔记小说，也同唐代的传奇小说一样“作意好奇”，虽然其中大多是记唐代的人物时事，但并不完全拘泥于真人真事。鲁迅先生说唐代笔记小说“仍以传奇为骨”①，就是说当时笔记小说的作者，多采琐闻轶事，加以渲染附会。所记人物事件多有奇异色彩，其可信的程度也就相对减弱。这是我们需要了解的。这一时期的笔记小说中记载了许多侠客，尤其是晚唐五代时期，武侠的记载更引人注目。下面我们就对这些内容大体作些分类介绍。

宣慈寺门子

唐代的侠客仗义行侠，打抱不平的为数不少，这类侠客也最为人所敬重。王定保所撰《唐摭言》中有《宣慈寺门子》一则，就记了这样一位义侠。事记唐乾符二年，韦昭范中了进士，为庆贺登科之喜，在曲江亭上盛设酒馔，大宴宾客。都市中有许多人前来观看，热闹异常。喝到兴高采烈之时，忽然见一少年跨驴而至。旁若无人一般走到宴席前，瞪大眼睛，伸长脖子很随便地大饮大嚼，一副骄纵放肆的神态，满口谑浪之词，不堪入耳。座中宾客见状无不惊愕，却又不知所措。正这时，围观的人群中突然有一人跳了出来，狠狠地抽了这恶少一记耳光，恶少被一掌打倒在地，这人趁势频频出拳，又夺了恶少手中的竹棰，连打百余下。众人才一哄而上，以石块瓦砾投掷恶少，几乎将这家伙给打断了气。

正在这时，从紫云楼大门里走出一个达官模样的人，带着一群随从跑了过来。连连叫喊“莫打，莫打。”接着又有一宦官带了几个仆从驰马来救。最初殴击恶少的那条汉子，哪里肯罢休，又操起竹棰迎击来者，大棰所到之处，中者无不仆倒。就连那个宦官也未能幸免。慌恐之中，爬上马鞍，一溜烟跑了回去。随从爪牙也都连滚带爬跑进紫云楼大

① 《中国小说史略》第八编。

门,闭门不敢出来了。

众人出了一口闷气,心中无不快活。但又担心打了宫禁中人,难免要大祸临头。宾客中有人起身来问这个大汉道:"你是何人,与众位中哪个有旧?这样仗义敢为?"这人却答道:"在下是宣慈寺的守门人,与诸位并不相识,只是看不惯此人无礼。"众宾客因此更加敬重他,送了他许多钱帛之物。劝他赶快逃走,免得再吃官司。过了好多天。那次在曲江亭宴上的宾客有从宣慈寺经过,都认识这个守门人,无不格外敬重他。说也怪,到底竟无人来追究此事。

荆十三娘

这位宣兹寺的守门人可谓不畏权贵,仗义行侠。但同样是仗义行侠,五代时孙光宪《北梦琐言》中所记的"荆十三娘"就不免做得有点过分了。事叙唐进士赵中行,曾在温州定居,"以豪侠为事",后又到苏州支山禅院僧房小住。遇一女商荆十三娘在此地为亡夫设斋祭。因仰慕赵中行的为人,就同他一起回到扬州。

赵中行的朋友李正郎有一弟,人称李三十九郎,有一爱妓。这妓女的父母因想攀附权贵,又将女儿夺回送给了诸葛殷。这诸葛殷依仗太尉高骈的势力,作威作福,李三十九郎只好忍气吞声。

荆十三娘偶尔听说了此事,也替李三十九郎愤愤不平。就对他说:"此小事,我能为郎仇之。且请过江,于润州北固山,六月六日正午时待我。"李三十九如期而至北固山,荆娘将一个装着妓以及其父母头颅的布囊提来交给了姓李的。然后与赵中行一同到浙江去了。

这一故事写荆十三娘,先是不露声色。及写她主动为人复仇,也只是虚写一笔。却将一个豪侠爽快,不畏权势,仗义勇为的女侠形象活脱脱推到读者面前来了。但以情理而言,为友人失一爱妓,却将妓与其父母三人一并斩杀,未免杀罚过当。虽是仗义,也未免过于阴鸷狠毒了些。

义侠救李勉

李肇《国史补》中也记了一位无名侠客除恶扬善,杀其不义的事。事叙李勉为开封尉时,有一次到狱中察看,见一囚犯神貌非俗。李勉因惜其才,就暗自把他放了。数年之后,李勉离官客游河北。偶然又遇到他当年放出的这个犯人。这囚犯自然是对李勉非常感激,便将李勉接到家中,厚加款待。并对妻说,李勉就是当年搭救他出狱的恩人。夫妻两个商议如何来报他的大恩大德。妻子说他送他一两千匹绸缎,丈夫却嫌太少 。二人商议不定,其妻说:"干脆不如把他杀了,免得一辈子欠他这份还不完的情,心里是个疙瘩。"丈夫居然也以为是个办法。于是这一对忘恩负义之人又开始商议如何动手。他家中的僮仆听到此事,于心不忍,给李勉报了个信,李勉连夜逃走了。

李勉走了100余里,疲困不堪,半夜敲开一家旅店的门,住了进去。店主见他深夜远行,神色慌张,以为必有缘故。李勉不得已,就将实情告诉了他。正说话间,忽然从梁上跳下一人,对李勉施礼道:"我几乎误杀了你"。原来此人正是那囚犯夫妇派来追杀的刺客。吓得李勉满脸煞白。这刺客却并未多说,就悄然离去了。天明时分,刺客又折返回来,手提着那对夫妻二人的首级来交给李勉,然后道别而去了。

这样的侠客,可谓是非分明,疾恶如仇。当初不知实情,奉人指使前来杀李勉。一旦明白事情的真相,看清了故囚夫妇的卑鄙,就毫不犹豫地以自己的行动来表明自己伸张正义、惩恶扬善的精神。这样的义侠,不论在何时自然都是大受敬慕的。

崔慎思之妾

博陵人崔慎思，唐贞元中赴京应进士科考。京中无宅第可居。他常租赁人家房屋居住。这一家并无男子，只有一个30多岁的少妇，颇有姿色。家中另有两个女仆。慎思于是遣人通意，求娶少妇为妻，那少妇却说："恐怕我配不上你，不能让你将来后悔呀。"崔慎思求以为妾，少妇应允了。只是不肯将真实姓名告诉他，慎思也不强问。就这样，他们在一起生活了二年多。少妇供应慎思日常花费开支，从无倦色。后来又为崔慎思生一子，崔慎思更是欢喜不尽。

又过了数月。一天夜里，崔慎思半夜醒来，忽然不见妇人所在。崔慎思惊起，怀疑其另有奸情。顿生怒气，起床独自在院中彷徨徘徊。月色朦胧之中，忽见一人从屋顶跳下。以白练缠身，右手持匕首，左手提一颗人头。崔慎思大吃一惊。少妇这才说出实情。原来此女之父，数年之前枉为郡守所杀。为了报杀父之仇，来到长安城中，已住数年，始终未找到机会。今夜才算报了大仇。

少妇又对崔慎思说，事已至此，此地不可久留。当时即要与慎思分手。她走进房中，更换了衣服，用一灰色布囊盛了人头提在手中。对慎思说道："不肖女子有幸得为君妾二年，今已有一子。我现在把这座宅院和两个女仆一并送给你，让她们替我养育孩子。"说完即别，只见她飞身一跃，逾墙越舍而去。崔慎思惊叹不已。片刻之后，少妇又回转来，称说再为孩子哺乳一次，就此永别。慎思在院中伫立良久，奇怪怎么没有听到婴儿啼哭之声，走进房中一看。孩子已经没命了。

作者叙至此，也不能不感叹"古之侠莫能过焉"。她之所以如此冷酷、刚毅，决非天生如此。正是其父"为郡守枉杀"这个残酷的事实把她逼到这一步的。这样的侠女为了复仇，竟能隐忍数年，甚至抛却儿女亲情，其侠胆侠情自然是常人所不可比拟的。

另外，薛用弱《集异记》所载贾人之妻为报冤仇杀死儿子而去，其故事情节与《崔慎思》事基本相同。李肇《国史补》中也有类似的记载。这三则故事出自三人笔下，却有极相似之处。都是为复仇而杀人，然后又将自己的儿子杀死以绝思念之情。三位侠女的事或许是偶然巧合，抑或是同故事的不同传闻记载。不管怎样，都可证明此类事件在当时是广为流传的。这样的事之所以能为人所乐道，乃是因为它反映了当时尖锐的社会矛盾和黑暗的政治现实。这种为复仇而杀死亲生子的描写，决不是说她们没有母爱之心。恰是残酷的社会现实剥夺了母子亲情，剥夺了这些初生婴儿的生存权。所以，当我们为这些复仇侠女的精神感叹的时候，却不能不想到这些所谓的侠女所处的悲惨境遇。

郑生捕盗

据《独异志》载，荥阳郑生为人英勇果敢，且擅长骑马射箭。一次，他喝了些酒，就乘着酒力，身背弓箭，骑马在郊外狂奔。不知不觉中已跑出数十里远。此时天色已晚，又来了一阵狂风暴雨。郑生只好躲在一棵大树之下暂避。等到风停雨住之后，夜幕也已降临，郑生想往回赶，却迷失了道路。他只管信马前行，见一座庙宇在前，他就把马拴在门外，打算进去看看有无可歇息之处，却忽然听到庙西空屋之中有些声响。他疑心里面有鬼，便转身藏到东廊下，拉响弓弦，驱鬼壮胆。不一会儿，从里面走出一个身材高大的男人，背着一个袋子从空屋中走出。这大汉手握利剑逼郑生放他出去。并要郑生摘下弓弦给他，郑生只好照办。大汉就放心地走了出去。郑生那里肯放过他，马上又从袖中取出备用的弓弦系上。这贼人回头看见，又返身回来要杀郑生，郑生已张弓搭箭瞄准了他。这家伙一看不好，又慌忙欲逃。郑生却一个箭步跳过

去将其抓住。这贼人只好跪在地上苦苦求饶。郑生因不知底细，也就放他走了。却又怕他再纠合同伙回来报复。便爬到树上去观察动静。

过了好久，云开月出，月光朦胧之中忽见一女子从空屋中走出，在庭院中哭泣。郑生忙上前询问，才知她是被那贼人骗到此处，然后将其杀死，抢了钱物而去。郑生一阵心惊，原来眼前这女子却是鬼魂所化。女子告诉郑生，这贼人一定藏在田横墓中，郑生答应为她报仇，女子才隐身而去。

次日清晨，郑生走进空屋，果然见地上有一具女尸，就去报告了官府，官府派人在田横墓中擒获了此贼。

这段故事显然有不少虚构的成份。其中写女鬼现身之事，无异是志怪笔法。但郑生协助官府捕贼或许实有其事，为口传所讹，遂至于此。

《谭宾录》中，记了一个公孙武达，云："唐左武卫大将军公孙武达有膂力。尝遇贼。尽劫其衣物。逼武达索靴。武达授足与之，贼俯就引靴。武达殴之。死于手下，以其兵杖御余寇，获免。"这故事虽只有数十字，但公孙武达的机智沉着和勇武已跃然纸上。

王宰拒贼

王裕仁《玉堂闲话》中也记载了王宰等逞勇退群盗的事。说当时有个叫费铁嘴的强盗。本是绿林贼匪中的一个小头目。经常带着同伙劫人财货。有一次他带着一大帮盗匪攻掠河池县。县令王宰只与十几个仆从隶卒守在公署。群盗夜至，王宰大开门扉待其人内。双方格斗好久，王宰不慎中箭负伤。贼匪跳窗而入，一仆从手持短枪，靠门而立。一连击中三四个盗贼头目。几个盗贼倒在地上，肠胃都流了出来。群盗无奈只得抬着尸体逃走了。

这个费铁嘴可能是当时一个颇有名的劫匪头目。同书中还记载了他劫掠一个村庄，趁着夜晚扑到村中，村中人见群盗扑来，都各自逃命去了。只有一妇人在家不动。她烧了一锅滚烫的开水。当盗贼闯进门来时，她突然用勺挥锅中沸水泼贼，一二十个盗贼措手不及，被烫得哇哇乱叫，四散奔逃。这样的村妇应当说也是颇有侠气的。

在这类记载中，郑生、公孙武达等本来都不是以行侠为务的。而王宰、小仆以及村妇更算不得豪侠。他们是在盗贼临门，危及生存不得不起而拼搏时，才显示出他们的勇武与侠气的。所以，从这类记载中，与其说是让我们看到了一批侠客，倒不如说是让我们看到了当时"四方盗贼如蚁聚"的社会现实。

《水浒传》中武松景阳冈打虎的描写常令人拍案叫绝。其实在唐代的豪侠之中，与猛虎相搏的已大有人在了。

钟傅

据《耳目记》所载：江西有个叫钟傅的人。年轻时以勇敢刚毅闻名乡里。不以耕种为事，却很喜欢打猎。熊鹿野兽，只要遇到他准无生路。

有一天，他到亲戚家去吃酒，他的酒量很大，这次自正午到傍晚，他喝了个痛快。天黑时，他酒醉熏熏地带着个仆从离席回家。行至半道，这地方山高涧深，丛林茂密，突然间一只猛虎从中窜出，自百步之外望见二人，便眈眈然顾望而来。此虎生得"黑文青质，额毛圆白"。钟傅的仆从已吓得哆哆嗦嗦。对钟傅说："咱们快上树吧，要不就没命了。"钟傅此时酒力正盛，胆气益豪。从仆从手里接过木棒，稳稳地站在路中间，等待猛虎过来。这猛虎大摇大摆地走到距钟傅数步远的地方，略一停，突然又怒吼一声猛扑过来。钟傅从容一闪，跳到旁边，也乘势轮圆了大棒猛打过去。这猛虎见扑不着钟傅，又掉回头来，伏在

地上蓄势以待，伺机再扑。钟傅也不急躁，猫着腰站在那里，看猛虎如何动作。突然见虎又跃起，声如雷鸣，以前爪攫扑钟傅，他一跳闪向一旁，挥捧打在老虎的后臀上。就这样来来往往斗了不知几个回合。猛虎又急扑过来时，钟傅躲避不及，只好蹲下身去，虎的两只前爪正好在钟傅的双肩上。钟傅急忙趁势以头顶住老虎的下颔，丢开大棒，猛然抱住老虎的脖颈。就这样虎与人两相擎据。“虎之势无以用其爪牙，傅之勇无以展其心计。”而那个随从小仆已惊慌得六神无主，只知在旁呼号，不敢近前。

不知僵持了多久。钟傅的家人见天色已晚，尚不见钟傅回来，就带了刀剑前来相迎。到此见他正与恶虎相抱持，即挥剑斩断了虎腰。钟傅才得以解脱。

数年之后，江南扰乱。钟傅因其搏虎有名，竟登戎帅之任。唐僖宗时，更以勇武名振江西，官至中书令。

李　宏

张鹭《朝野佥载》中也记有李宏同猛虎搏斗之事。说定襄公李宏，生得魁武奇伟，且胆量过人，武艺高强。一次他外出打猎，在林中小路上突然与一只猛虎相撞，匆促之中被猛虎扑倒在地。那虎坐在李宏身上便欲下口，恰有一随从骑马从此经过。那虎又从李宏身上跃起，扑攫骑马的随从，前爪抓在后鞍之上。李宏迅速地从地上跃起，张弓搭箭，射中虎臂。这虎一松前爪闪倒在地，李宏与随从一起击毙了这只饿虎。二人竟都安然无恙，一时传为奇谈。

汪节掷石狮

据《歙州图经》载，绩溪县西北五里太徽村，有一少妇为避疟疾暂住在村西福田寺中，一次她坐在大力金刚神像下睡着了。梦中与金刚相交，果然有了身孕，后来生下一子叫汪节。

汪节长大后颇有神力。有一次他去长安，走到东渭桥，见桥边有一尊石狮，重约千斤。汪节指着狮子对人说：“我能把它提起来甩出去。”周围的人谁也不信。汪节就走过去稍一用力将狮子提起，一转身将它投出一丈多远。惊得在场的人无不目瞪口呆。

汪节走后，几十个人想把狮子抬回到原位去，却怎么也摇撼不动。只好又备了礼物去请汪节来把它放回原来的地方。

汪节因此得了个神力大侠的美名，被人举荐入禁军，后来又被擢升为神策将军。据说他曾在德宗皇帝面前表演他的功夫。他俯在地上，背上放一大石碾盘。又在碾上放一长宽各二丈的方木板，木板上再放一大坐床，上面坐一队乐工，演奏乐曲。曲终而下，汪节气不发喘，面不改色。因此很得皇上爱重，还常常得到皇帝的赐赏。

宋令问搏牛

初唐著名诗人宋之问的父亲宋令问，人亦称其有神力。当时长安城禅空寺中有一头牴人牛，凶悍之极，人莫敢近。只好筑一牛圈将其关在里边。宋令问听说了，感到奇怪，这么多人连一头牛都制服不了？他就到禅空寺来对长老说，要试一试看这牛到底有多大力气。人们一听说都围拢过来，有的劝他不要拿性命当儿戏，也有人纯粹是看稀奇的。宋令问也不说话，甩掉上衣，光着膀子走进牛圈。这牛圆瞪双眼，低下头以两只犄角来挑宋令问。他顺势接住两角用力一扭，这头壮牛竟应手而倒。令问再一用力，这一下居然将牛颈骨全给折断了。片刻工夫这牛就一命呜呼了。①

① 事见张鹭《朝野佥载》。

彭 博 通

像宋令问算得上是一位神力大侠了，偏偏山外有山，与宋令问同时人叫彭博通的，更是了不起。有一次，彭博通在长安与当时几个大力士魏弘哲、宋令问、冯师本斗力。彭博通躺在床上，让三位大力士拔掉他所枕的枕头，先是三个人轮番来拔，都拔不动。后来索性三个大力士一齐用力，这一下可好，把四条床腿全给拉断了，可枕头还在彭博通头下，一点也没挪动。当时，屋顶上，墙垣上到处都挤满了围观的人。大力彭博通一下子轰动了整个京城。据说有一次，彭博通在家陪父亲喝酒。入夜之后，房中的麻油灯不甚济事，反倒是庭院中月色朗朗。父亲叫他把酒桌抬到院中去喝。彭博通却用双手将两张酒桌同时托起，走出门外，放在当院。满桌酒肴杯盘，竟一点也没溅泄。①

唐朝是个尚武的时代，因尚武而尚力是很自然的。当时一个人若有过人的勇力，甚至可以因此加官受赏。汪节就是一例。但就汪节来说，不免有些夸饰附会。但这类记载对后世武侠小说却有很大影响。如《隋唐演义》中李元霸等举石狮斗力的场面，或即以此为源渊。

唐人笔记小说中所载的武侠，还有一些并非因行侠而闻名，他们或隐身于江湖山林之中或混迹于市井闾巷之间，平素不露真相，偶一露面，常以精绝的武功技艺惊世骇俗，为世人所称道。段成式的《酉阳杂俎》中记载了一些这样的武侠。

韦生遇僧侠

唐建中初年，有一姓韦的书生迁家到汝州，途中遇一僧人，因彼此谈得十分相投，便同路相伴而行。当夕阳衔山之时，彼此该分手了。这僧人对韦生说："距此数里就是敝寺了，请到舍下一叙如何？"韦生欣然允诺。即安排家眷先行，自己随僧人到寺中去了。

走了十多里，还不见寺院在何处。韦生心中升起疑云，问僧人到底是怎么回事。这老僧就指着前面林烟迷濛处道："不远，不远，前面就到。"眼看夜幕已经降临，韦生心想，定是上了这老僧的当了。好在韦生也有一手好武艺，即善使弹弓。到了这时，他暗自从靴中取出弹弓，又摸了摸袋中装的十几枚铜丸。再责问僧人道："在下赶路有日程期限，只是偶贪长老清论高议，随长老而来，可现在已走了二十余里，仍不见寺院在何处？这是怎么回事呢？"这僧人仍是那句话，头也不回只顾往前走。

韦生走在后面想，这人一定是个强盗。于是拔出弹弓，以铜丸弹射僧人。呼的一声，第一枚铜丸射出去，正打在老僧后脑勺上。僧人却好象没有感觉到似的，只顾走路。韦生一发狠，连发五枚铜丸，这僧人才用手摸了摸后脑勺，不紧不慢地说："请郎君莫恶作剧。"韦生知道奈何他不得，只好收起弹弓，跟在老僧身后继续向前走。

又走了一程，来到一村庄前，只见数十人举着火把出来相迎。老僧领着韦生到一大厅之中，对他说："请不要担心"。又问道"夫人居处都已安顿好了吗？"韦生心中一惊，正欲再问，老僧又说："请放心，宝眷都已在此了。"韦生这才看见妻女家眷别在一处，大为惊讶，老僧走过来拉着韦生的手说："贫僧本是强盗，引你来此，确实不怀好意。不知你竟然有这么好的武艺。若不是我，换个人一定没命了。凭着这个，我们交个朋友吧。刚才你射中我的铜丸都在这里。"说着，他举手在后脑勺上摸了几摸，五颗铜丸咣咣啷啷落在地上。

随后，老僧命人盛备酒宴款待韦生。酒饭已毕，老僧又说道："贫僧久为此业，今已年

① 见《御史台记》。

迈，决意痛改前非。不幸有一弟子飞飞，武艺过人，就请你替我除掉他，以免后患。”

于是唤飞飞出来见过韦生。这飞飞才十六、七岁，面目清秀，走到老僧面前。老僧喝叱道：“还不快到后堂侍奉客人！”飞飞唯唯而退。老僧又拿过一柄长剑和五颗铜丸递于韦生，说道：“求郎君尽力杀了他，免得日后再受他拖累。”韦生正不知如何是好。已被人把他和飞飞同领进一座空屋之中，从外面把门给反锁上了。

房屋四角点燃明灯，飞飞当堂而立，手执一马鞭。韦生见势已至此，不与他较量一番是走不出去了。就拔出弹弓来。先以铜丸射他，因距离特近，韦生想这一弹必能射中，不意飞飞一挥马鞭却将弹丸敲落在地上。转瞬之间，飞飞已跳至梁上，矫捷如猿，身轻似燕，在梁檩墙壁间翻腾攀援。韦生将铜 丸弹尽，竟然没有一弹中的。他一时性起，挥剑追杀。只见飞飞在地上倏忽逗闪，距韦生不到一尺远，韦生挥剑如银蛇飞舞，将飞飞手持的马鞭斩断数节，却始终挨不着飞飞的边儿。

过了好久，房门打开，老僧进来问韦生道：“为老僧除得祸害了吗？”韦生气喘嘘嘘，满脸惭色，将比武情况说了一遍。这老僧怅然叹道：“看来老僧也是当定强盗了。还有什么办法呢？”这一夜，老僧与韦生谈论剑术及弹射之事，直到天晓才挥泪告别，送韦生上路去了。

这一记载见《酉阳杂俎》前集卷九。韦生所遇的老僧和飞飞可说都是武艺精绝的大侠。看上去山水不露，一交手变幻莫测。这样的大侠正是令世人神向往之的。

隐侠逼技

该书同卷中还记载了一位身怀绝技的老人。黎干做京兆尹时，有一次他带着一班衙属公吏到曲江祈雨。远近有数千百姓赶来观看。黎干乘轿而来，前呼后拥。观看的人都远远回避，独有一位老人拄着拐杖站立在路旁，并不在意。黎干见他竟敢如此冒犯，一怒之下，命吏卒将这老者按倒在地责打二十大棍。没想到木棍打在他身上，就像打在鼓上一样。打完之后，老人起身像没事人一样，不愠不怨，缓缓而去。

黎干寻思这位长者决非平常之辈。回到公府，便派人到处寻找。公差来到兰陵里内，忽听临街一座房中有说话之声，正是那老人在里面述说今日在曲江边上受杖责之事。这公差急忙赶回去报告了黎干。

黎干心中惊怕，赶快换了便服带了一名小卒来到老人居所。此时天已昏黑。小卒先进门去，说明来意，黎干随后趋步而入，一见老人伏首拜道：“下官无眼，今日误责长辈，罪当十死。”老人却并不介意，笑着说：“此乃是老夫的过错，大人不必自责。”于是老人备下酒席，请黎干及小卒入座。酌饮之间，老人谈及养生之术，讲得言约理辨，头头是道。黎干不禁更生敬惧之情。

时已深夜，这老者又说：“老夫有一技，久未演练，今夜愿为大人献丑。”就走进内室，换了一身紫衣。抱出长短七口剑来到当院舞将起来。只见七口宝剑同时在空中上下翻飞，宛如银蛇游于空中，黎干看得眼花缭乱。其中有一短剑不时飞至黎干身前，擦衣而飞，黎干惊得四肢发抖，伏在地上不住叩头。

差不多过了一顿饭工夫，老人掷剑于地，七口宝剑插在地上状若北斗七星。这才回头对黎干说：“刚才我只是想试试你的胆量如何，又冒犯了。”黎干诚惶诚恐，急又下拜，求老人收他为弟子。老人却以黎干骨相无道气为由，拒绝了他。

黎干回到府衙，像生了场大病一样，一照铜镜，才发现胡须被削去了一寸多。次日再去拜访老人，那里却只剩下一所空屋了。

这类记载在《酉阳杂俎》及及杜光宪《北梦琐言》、皇甫氏《原化记》中还有不少。尽管其中的描写有些夸张，但基本上还是可以反

映出唐代侠客崇尚武技的情形的 。如前一记载中的老僧能经受得了铜丸的弹击，后一记载中的老人受责二十大棒仍毫无损伤，也许并非都是过分的夸饰。正如当代的海灯法师具有“铁布衫”功一样，那位老人也许正是有此等功夫。至于前一记载中的飞飞执一马鞭将韦生弹射的铜丸击落，以自防身，后一记载中的老人同时舞七口宝剑，似乎都带有一些杂技表演的性质。大体上也算是如实的记载。这也可从当今的杂技中得到证实。所不同的是这些侠客的表演，决不是杂耍之类的花架子。否则韦生不至于用尽气力杀不掉一个飞飞，而堂堂府尹大人也不至于在老人面前吓得磕头如捣蒜了。

以擅长窃物而知名于世的侠客，唐代的笔记小说中所见不少。这些行侠为盗的人当时似乎并不因其为窃而招人厌憎，反而颇受人赏识。张鹭《朝野佥载》中就记了这么一个“因盗得官”的趣事。

柴绍弟因盗得官

该书载唐太宗时，柴绍的弟弟是个神偷。他会轻功，动作敏捷，每一跳跃，就像飞起来一样，一下能跃出十几步以外。唐太宗听说他有这种本事，想试他一试。命他到赵公长孙无忌府中将他的马鞍鞯盗来。事先又把这事告诉了长孙无忌，叫他严加守备。这天晚上，长孙无忌觉都没睡，命侍卫小心寻视。三更之后，长孙无忌忽见“一物如鸟，飞入宅内，割双鞍而去”。无忌令家丁追赶，但哪里追得上他。

太宗还想再试试他，这次让他去盗取丹阳公主卧房中的镂金函枕。到夜晚，柴绍弟即飞入丹阳公主内房，见丹阳公主正在睡觉。他撮一点土灰撩在公主脸上，公主一惊，举头查看是何物掉落。他趁机用另一枕头换下了镂金函枕。丹阳公主直到第二天早晨才发现玉枕被人盗走。

柴绍弟有飞檐走壁的本领，时人称为“壁龙”，连唐太宗也视他为奇人，并且说：“此人不可使其久居京城。”就放他到外地去做官了。自古以擅偷而得官的，恐怕也只有这么个特例了。

田膨郎窃玉枕

唐太宗因柴绍之弟善偷窃，将其“放为外官”，原是害怕宫中失窃。但到了唐文宗时，文宗皇帝视为重宝的白玉枕，还是被人给盗走了，此事在康骈《剧谈录》中记述甚详。

这个白玉枕原是德宗朝于阗国（今新疆）所献的贡物。琢磨奇巧，色泽润美，堪称稀世至宝。文宗皇帝将其置于寝殿帐中，但却突然不翼而飞了。皇帝寝殿，防卫极严，怎会发生失窃之事呢？更可奇怪的是殿中所列珍贵玩物均无所失，独独丢了这个玉枕。文宗惊骇不已。于是下诏搜索整个京城，务要抓到此贼。内宫守卫因此事个个胆战心惊，如热锅上的蚂蚁。乃悬赏重金购求此贼，却一点线索也找不到。但御旨在上，谁敢怠慢？不得已只好满城抓人。凡有可疑之迹的，一概收捕，一连抓了数百人，却仍无济于事。

当时龙武二蕃将王敬弘手下有个小仆，才十八九岁，很是精明能干。敬弘曾与几个朋友到威远军会宴。宴上有一侍女擅长弹奏，大家喝到兴头上，就叫此女弹琵琶助兴，侍女却推说乐器不佳，要弹必须用自己常用的那张来弹。但她的琵琶放在城中，为时已晚，来不及去取。座中宾客很觉扫兴，即准备罢宴。小仆起来对王敬弘说：“若要琵琶，我可立刻去取来。”敬宏说：“城中禁鼓刚刚敲过，军门已锁上，怎么取得来呢？”小仆也不多说，转身出去了。大家又勉强饮酒数巡。小仆已提着琵琶来到席间，令王敬弘吃了一惊。两地往返30余里，深更半夜又无车马行伍。小仆片刻之间就打了个来回，这还了得。此时城中为玉枕失盗搜捕严急。王敬弘因此不

能不怀疑盗玉枕之事可能与这小仆有关。

宴罢天已将晓，王敬弘带着小仆回到家中，问小仆道："你跟我已数年，不知你矫捷如此。我听说城中有位大侠，是不是你？"小仆对主人忠心耿耿，也不隐瞒，答道："我算不上大侠，仅能行走而已。"因又对王敬弘说他父母远在蜀川，数年前偶来京城，受主人恩惠不浅。今打算回蜀。并说他早就知道那盗玉枕者的姓名，为报主恩，愿在回蜀之前，助主人捕得此贼。

王敬弘说："此事非同小可，城中已抓了不少嫌疑。若盗贼果真能抓得到，这些人也算得救了。不知贼在何处，是否须报司府一举将其擒获？"小仆说："这盗玉枕的人叫田膨郎，本是军中一卒。行止不定，勇力过人，且善超越。若不断折他一条腿，即使有千军万马，也抓不到他。明天夜里，只需数人在望仙门等着他，定能将其抓获。"

当时，因久旱无雨，地上尘灰极厚，加上车马践腾，尘埃弥漫，数步之外人影难辨。田膨郎与几个少年一起互相挽着步入军门。小仆早在此等着他，挥动毬杖，只一下即将其左腿打断。田膨郎仰面倒在地上。一看打他的是小仆，不无愤恨地说："我偷玉枕，不怕别人，只怕你来告发。事已至此，还有什么可说的？"

田膨郎既被抓获，文宗皇帝亲加审问，知其是禁军中卒伍。断为"任侠之流"予以治罪。那小仆自办了此事之后，也就告别了王敬弘，回到四川去了。

田膨郎与小仆都算得上是侠士，只是田敢于戏武当朝天子，而小仆却甘替官府做鹰犬而已。从这个记载中，我们可以看出当时确有一个侠士阶层潜隐于市井之间。官府只是偶然感到它的潜在威胁，却毫无办法。田膨郎盗玉枕，同侪中人必有助之者和知情者，却都愿为守密。王敬弘的小仆也是知情者，为报主恩，竟出卖了同人，无疑是侠客中的败类。这类人物对后来的武侠小说如《三侠五义》中甘为统治者爪牙的侠士形象的塑造是有一定影响的。

白万州遇剑客

五代时，有个叫白廷诲的人，曾做过万州（今四川万县）刺史，为人生性好奇，尤其看重道士之术。他的堂兄叫白廷让，官为亲事都将，为人却不大检点。常常在街巷中闲逛。忽然有一客人对他说："大人听说过剑客吗？"白廷让说："听说过"。"见过吗？"廷让说："不曾见过。"客人又说："现在通利坊客舍之中，有个处士，就是个真正的剑客，我可陪你去见见他。"

白廷让也是好奇。第二天就同这客人一起到客舍中去了。只见五六个人席地环坐，中间一人，生得浓眉大眼，面如紫墨，长着一大把黄胡须。白廷让走进来，其他人都起身相迎，独独这黄须大汉坐着不动。客人又提醒白廷让道："这位即是处士"。白廷让赶紧打躬施礼。黄须汉仍摆着架子动也不动，慢吞吞地说："此是何人？"客人忙作介绍，并说明他是专门前来拜访处士的。黄须大汉这才笑着说道："既然是和你一同来的，可坐下同饮。"

过了一会，有人端来一个大木盆。又提来几壶酒倒在盆中。每人面前放了一个大海碗。又抬来一块案板，把驴肉放在案上，其中一人操刀将驴肉切成大块，每人面前又摆上一只盛肉的大盘，用杓酌酒碗中。白廷让从未见过如此宴饮的。看着酒肉，面有难色。黄须汉却一饮而尽。其余几个都跟着喝干了。而且都是用手抓起驴肉整块大嚼大咽。黄须大汉见廷让不动碗盏，竟横眉竖目，似有怒色。廷让不得已，强饮了半碗，也吃了口驴肉。

酒食已毕，各自散去。廷让仔细一看，几个陪坐的，都是市井中狗屠、角牴之辈。廷让与同来客留下与黄须大汉在此叙话。客对黄

须大汉说:"白公也是位有志之士,请处士不要见外。"黄须大汉从几案上拿起一把短剑,抽出剑鞘,在手中颠弄了两下,再以指弹剑,铿然有声。白廷让见状,更加相信此人是剑客了。又起身来连连下拜,并说:"在下三生有幸,得以拜见处士,愿处士不弃驽钝,收某为弟子。"黄须汉却不正面作答,拿着短剑说:"此剑已斩杀五七十人,都是吝财轻侮人者。取首级煮食之,味如猪羊头差不多。"白廷让一听,如芒刺在背,惊惧慌恐,唯唯而退。

到家之后,即将此事告诉了他的堂弟白廷诲。廷诲也是贵家子弟,听说有这么个异人奇士,也不免心向往之,就说:"我如何才能见他一面?"一副迫不及待的样子。廷让说:"有办法,可同那位客人商量一下,请他引见。"于是将此意转达于那位客人。客人说:"这事包在我身上了,你们备好酒菜在家等着就行。

第二天上午,那客人果然和黄须汉一起来了。白氏兄弟恭恭敬敬地将其迎进客厅,弟兄二人双双叩拜,黄须汉仍摆架子,只管让他们拜去。酒宴已毕,黄须大汉对廷诲说:"君家有好剑否?"廷诲道:"有,有。"于是将家藏的数十口剑全拿了出来摆在黄须汉面前。黄须汉看了一遍,说:"这些玩意都是凡铁所铸,不值一钱。"白廷让又说道:"我房中另有两把剑,取来请处士过目。"黄须汉拿起一把来扔在地上,说道:"这也是一把普通的剑。"又拿另一把,仔细看了一会儿,说道:"这把还不错。"叫人拿去磨了。命下人拿来一柄火钳,置于地上,黄须汉举剑将其斩为两段。剑刃毫无损伤,又自言自语地说:"此剑果然还可以对付。"又拿起剑来,像舞剑一样耍弄了几下,又坐了一会起身告去。白廷诲越发觉得这黄须汉是个奇人,就留他在家中居住,待之甚厚。

这黄须汉平日沉默寡言。有一天,他提出向廷诲借了一匹马,说是出去一趟,不日即回。过了数日,他却徒步回来了,对白廷诲说:"途中座骑受惊,不知跑到那里去了。"白廷诲半信半疑,也不好多说,这事就过去了。可是十余日之后,却有人亲将马匹牵送回来,并说捡到此马,访知是处士所乘,特来送还。

又过了一个多月,黄须汉对白廷让说:"我想从你弟弟那里借银十锭,一个皮篋,一匹好马和两个仆人,且到华阳(今陕西勉县东)去一趟,回来之日,银与马一并送还。"白氏兄弟暗自寻思,不借给他吧,又听说他杀了不少吝啬钱财的人。借给他吧,又担心他一去不回,因此犹豫不决。黄须汉果然恼怒,即欲告辞,白氏兄弟只好前来道歉,说:"十锭银,一匹马,暂借于处士一用是小事。只是要选两个仆人,恐怕不能让处士趁心。"赶紧备了马匹银两,选了两个仆人送与黄须汉。黄须汉也不推辞,上马而去。

黄须汉走后,白氏兄弟心中没个底儿。过了数日,一个仆人回来说:"处士到土壕,嫌我走得慢,把我遣回来了。"又过了十来天,另一个仆人也回来了,说到陕州,处士不知为何大怒,就叫他回来了。家中人或以为黄须汉是个骗子。白氏兄弟仍怀敬惧,说道:"此人是剑客,不可随便乱说,一旦让他知道了,说不定要大祸临头呢?"

一年多过去了,仍不见这位剑客返回。有一天,一个商人从这里路过,他骑的马却是当初白氏兄弟借与黄须汉的那匹。白廷诲左右的人都识得此马,赶快去告诉了他。白廷诲急来探问。商人却说:"这马是他在华州花了八十千钱买来的。"拿出契券来让白氏看,但卖马人的姓名却已改换了。事到如今,才知黄须汉是一诈骗犯。

三年多以后,又有人在陕州见到此人,这黄须汉原来不过是个打铁匠而已。

这个黄须汉以剑客自居,装模作样,故弄玄虚,而白氏弟兄,身为贵公子,却一心仰慕剑客,如此上当受骗。读来不禁令人哑然失笑。清代吴敬梓的《儒林外史》中也曾写过一个假 侠客,提着猪头当人头,却骗取热中于

结交奇人的娄氏兄弟的银两。与此事可谓有惊人的相似之处。

在本节中，我们对隋唐五代笔记小说中所载的侠客约略作了些介绍。应当说笔记小说的记载"七实三虚"，是具有一定的可信度的。所以虽是挂一漏万，但在一定程度上还是可以看清这一时期的侠客的精神风貌和当时尚侠的风气的。唐代人因尚武而尚侠，所以唐代出现了不少在战场上逞勇杀敌的英雄豪杰。胡璩所撰的《谭宾录》中有不少这类的记述。其中如秦叔宝、尉迟敬德、薛仁贵、郭子义等都可称得上是威震敌胆的豪侠。初盛唐时的尚武与尚侠，大体上是应当时开边定国的需要，不管是有超人的气力，还是有超人的武艺，甚至有超人的盗窃之术，都能受到统治者的青睐，获得世人的赞誉。所以这一时期的豪侠大抵都是以行侠为荣，以行侠显名的。自中唐以后，国运日衰，藩镇割据，阉党擅权，致使社会陷入一片混乱之中，所以到了中晚唐乃至于五代时的侠客，大都是以冷眼看世界的。这时的侠客，或为打抱不平而行侠，或本不是侠客迫不得已不得不起而行侠；或洁身自处，虽身怀绝技，却隐身江湖，或迫于生计而行侠为盗。但这些侠客大都讲武德，重义气，有侠士风范。

这一时期的武侠或打斗或表演，都是有很强的技巧性。如飞飞的执鞭御弹，黎干所遇老者的剑术表演等。这与隋唐时期的杂技艺术的发达有很大关系，据说隋炀帝在位时，就曾汇集全国的杂技人员到洛阳举行大规模的杂技表演。唐玄宗李隆基也特别喜欢乐舞百戏，当时京城所蓄乐舞伎中，相当一部分都是杂技艺人。帝王的嗜好成为民间杂耍技艺发展的原动力。凡技艺高超者都可以进入京城所设的"教坊"之中，得以安身立命。唐开元年间，长安教坊之中最多时，竟蓄养各种乐舞杂技艺人一万二千多人。安史之乱中，长安城曾一度陷落，大批宫廷杂技艺人散入民间，以卖艺为生，不少人因精于杂技武艺，遂在江湖上仗义行侠。使武术与杂技合为一流。这种清况在宋元以后的侠客身上就不多见了。

宋　元

宋元时期文人撰写笔记的风气不亚于唐代，笔记小说的创作极为繁荣。其数量也相当可观。当时的文士大夫多有兴趣辑录故事，所以宋代的笔记以琐闻轶事类最为发达。明人编《王朝小说》，在序言中曾论及宋人笔记说："唯宋则出士大夫手，非公余纂录，即林下闲谭。所述皆平生父兄师友相与谈说，或履历见闻，……其事可补正史之亡，裨掌故之阙。"这话是很中肯綮的。

宋人这类记轶事琐闻类的笔记最主要的特点，在于就见闻所及来记叙本朝的轶事和掌故，内容较真实。但志怪一类的笔记，就不免大为逊色。宋人虽不排斥佛志，仍信巫鬼，但文士多崇儒术，所以志怪志异都不及晋唐有色彩。

金元时期，由于战乱频仍，干戈不息，社会经济文化事业大受摧残。元统一全国后，曾集宋、辽、金三朝遗书于大都。但仍未能偃武修文，安定民生。当时，除却戏曲特别兴盛以外，整个文坛可谓一片寂寥。就笔记小说来看，因为入元的宋、辽、金遗志，大都隐居不仕，而以著述自娱。故而琐闻随笔类的，数量较多。且有一定的史料价值。但搜神志怪类的已是寥寥可数。其中只有金代元好问的《续夷坚志》，元代林坤的《诚斋杂记》和伊世珍的《琅嬛记》较有价值。

这一时期的笔记小说中记载的侠客事迹为数不少，如徐铎的《稽神录》、吴淑的《江淮异人录》、张师正的《括异志》、洪迈的《夷坚志》、刘斧的《青琐高议》及元好问的《续夷坚志》等，其中都有不少侠客的记载。这些笔记中的侠客的记载，明显地呈两种流派，凡纪实

志人类的多用写实笔法，不事铺张，实可当真人真事来看。而志怪类的笔记则多诌神谈鬼，无实可稽。本节中我们只谈记实志人和笔记小说中的侠客。

虬 须 叟

宋佚名氏所撰的《北裔记异》中记述了一个路见不平，拔剑相助的大侠虬须叟的事，颇为感人。事叙恶吏吕用之在扬州，依仗渤海王的势力擅政害人，无恶不作。有一商人名刘损，携家眷乘船来到扬州，吕用之偶然见到刘损之妻容貌佳丽，一心想将其霸占为己有。居然罗织罪名，将刘损下狱，强夺了刘损之妻。

刘损虽满腹怨屈，也无处倾诉。又只得向吕用之献上黄金百两，赎出自身。妻子被霸占，却奈何不得。一日傍晚，刘损神情沮丧，凭窗而立，见一虬须老人健步走来，刘损本无动于衷，木然自僵。这老人见他面色阴郁，却主动上前来探他有何不平之事。刘损见老人满身豪气，声朗气清，不似常人，就将吕用之夺妻之事如实告诉了老人。

这虬须老人一听，并不动声色，只道此是小事一桩，他立马就去将刘妻及财物取回。刘损自是感激不尽，出于怨恨，他又拜求虬须老人道："既然老前辈有如此本领，何不斩草除根，杀却不平？"但虬须老人却只是行侠，而不轻易杀人的。说道："此乃神明之事，非属我辈。"

言毕，虬须老人独自去了。不多时，他已神不知鬼不觉地潜入到吕用之家中，且变化形貌，乔装改扮，简直让人认不出他来了。他来到吕用之房中，叱令吕用之速将刘妻及所受金帛如数送回，不然，必见刀起头落。说罢即隐身退出去了。

吕用之吓得魂不附体，自知遇见了仗义的豪侠，只恐脑袋搬家，不敢怠慢，连夜遣人将刘妻及所受财物如数送还刘损。刘损夫妻又得团圆，也不敢再在此停留，连夜启船离开扬州。欲感谢这位虬须大侠，虬须叟却已悄然不知所在了。

秀 州 刺 客

虬须叟仗义行侠，却不轻易杀人，这种行侠的精神已不同于唐代。重惩戒，慎杀戮，明道义可说是宋代侠客的一大特点。罗大经《鹤林玉露》所载的"秀州刺客"，不肯事贼，是非分明，也是一位武德高尚的大侠。此事又见明王世贞《剑侠传》卷四，叙宋代苗傅、刘正彦叛乱时，张魏公在秀州，欲兴兵讨贼。苗、刘二人因此打算派一刺客前去刺杀张魏公。

一天夜晚，张魏公独坐观书，侍从皆已入寝。他忽然见灯烛之后有一人持刀而立。张魏公知其必是刺客，便问他是否是受苗、刘二人所遣前来。这刺客见张魏公如此沉着坦然，不禁生出几分敬意。就答说："是"。张魏公于是又说道，"既然是这样，可将我的头取去。"不料这刺客却说："我本不愿为叛贼利用，故不肯杀公。唯恐公防备不严，遭人暗算，今特来相告。"

张魏公感其高义，欲以金帛相赠。这刺客却说："若贪财物，我杀了你还怕无钱财？"张更为其侠义所感，就想把他留在身边作侍卫。这刺客又说："家有老母，不敢不惜此身。"言毕告辞出门，蹑衣一跃，跳上房顶。其时正值子夜，月如白昼。只见刺客飞身而去，转眼已不见踪影了。

张 乖 崖 剑 术

张师正《倦游杂录》和何薳的《春渚纪闻》中都记载有张乖崖行侠的事迹。可见此人实是北宋时的一位大侠。张乖崖，名咏，宋太宗太平兴国年间进士，官至枢密直学士，吏部尚书。据说他年轻时喜任侠，学击剑，也曾求仙学道，跟陈抟老祖是朋友。《倦游杂录》载，张

乖崖年轻时，有一次去汤阴县，县令给他不少钱帛，乖崖即命小僮牵驴，搭着这些钱帛回郫城老家。有人对他说，这一路人烟荒芜，盗贼很多。为防不测，可约三五个同路人结伴而行。张乖崖是个孝子，时值深秋，家中父母尚无御寒之衣，哪里等得及呢？就带着小僮上路了。傍晚时分入一孤店。这开店的是一个老头，见乖崖是个平常书生，带着这么多钱物，便以为这是送到口中的肥肉，就与两个儿子密谋图财。张乖崖偶尔听到此事，也佯装不知。到了半夜，店主的长子果然来推房门，乖崖在里面以力相拒，相持片刻之后，乖崖突然抽身而退，对方踉跄仆倒在门内。乖崖即挥短剑杀之。接着又如法杀其次子。然后，乖崖索性寻到店主老头儿，也将其处死。放一把火烧了客店，带小僮牵驴而去。走了20余里，后面来的人告诉他说那客店失火，店中父子俱被烧死。

张乖崖年轻时虽然平常不露声色，却是个有胆有谋的汉子，且性嗜杀戮。但到后来他却变得相当宽容，不大显山露水了。据《春诸纪闻》卷三载：祝舜俞的伯祖隐居君家东墙之下有一棵大枣树，树干粗围数尺。一日，张乖崖来对隐居君说，他要借此树一试剑锋。隐居君没听说他有什么武艺，并未在意，也就答应了。乖崖起身，突然从袖中抽出一柄短剑，手起剑飞，竟将一棵二人合抱的枣树劈为两半。隐居君惊诧不已。问他是从哪里学来的剑术，乖崖才说他曾向世外高人陈抟老祖学过剑术，一向不曾露过，今日小试，实是献丑。隐居君从此对乖崖刮目相看了。

还有一次，张乖崖在路上偶然见一轻薄举子。本想去教训他一番，不料那人一见乖崖便躲在路旁，像老鼠见猫一般。乖崖感到奇怪，就上前寻问，互通姓名之后，那举子才说他见乖崖状貌非俗，故不敢上前惊扰。张乖崖见他知过能改，也就宽谅了他。二人遂相伴而行，畅叙通霄，结为至交。

张乖崖剑术高超，却只在朋友面前亮相，而不肯以剑试人。虽是仗剑行侠，却极有分寸，见轻薄少年知过能改，也就不再施以武力。这种侠客显然不是以粗豪而立名于世的。

韩世旺弓矢

洪迈《夷坚志》中所记的韩世旺也是属于此类豪侠。韩世旺是南宋时著名的爱国将领韩世忠之兄。南宋绍兴初年，他与王椿同在临安府为幕僚。韩世旺精于射艺，却从不以此自夸，所以人多不知。王椿甚至以为他没有什么本领，很瞧不起他。经常当着众人的面侮辱他。韩世旺也从不与他计较。后来王椿转到江淮任职，已打点好行装，金银钱帛等贵重物品装在一个大竹箱中。众将设宴为王椿送行，韩世旺也被邀来同饮。韩世旺突然提出来说："今日即别，愿与君一比身艺，赌个胜负，请把你这只竹箱赌上怎么样？"王椿自恃箭法高明，从来不把世旺放在眼中，当即就答应了。并且请座中几位宾客来作证人。

二人各分箭一把，王椿引弓先发。十二枝箭，其中四枝射中目标，其余八枝也都射在箭垛之内。这也就算是箭无虚发了。王椿因此欣然自得，满以为胜券稳操了。座中宾客也无不交口称赞。

见此情景，韩世旺起身环视左右道："身为军旅中人，若以十二枝箭决胜负，算不得武艺。我只以两枝箭决之"。大家都没有明白他的意思。他让人取一枚金钱来，立在箭垛前。只见韩世旺从百步开外张弓搭箭，嗖的一声，第一枝箭稳稳地射入金钱中间的方孔。"好箭法！"众宾客无不唏嘘感叹。韩世旺又抽出第二枝箭来，这一箭飞出正好射中第一枝箭杆的尾端，两箭接为一箭。满座宾客惊呼称奇。

胜负已定，王椿的竹箱自然当判归世旺。打开竹箱，见内装黄金600两。王椿不意竟遭此惨败，羞愧不能自持。一下输个净光，即

欲上路，连盘费也没有了。

第二天，只好托朋友去向韩世旺求情，讨回所输钱帛。世旺笑着说："本不在乎这些财物，只因王椿嘴强，平日受他侮辱不少。他若能作文一篇，公开道歉陪礼，这些东西全都还他。"王椿只得为文一篇，陪礼道歉。文字大略说：

> 幸识得两三个难字，何须射他五六斗软弓？不识便宜，搦人赌赛。抛球打论，虽是有输有赢；破白伤财，其奈著肠著肚。

韩世旺读后大悦，当天即将竹箱原封归还。此事传出，一时成为笑谈。

韩世旺可谓旷达豪放，身怀绝技却从不以此傲人。受人轻侮也不计较。在王椿认错之后，便以宽容之心待之。这种谦和豪爽的风度，不能不使人钦敬。

赵某之妻何杀恶僧

封建社会里，妇女是弱者。但其中亦不乏有侠肝义胆的奇女子。唐代女侠事迹的悲与壮，在宋代女侠身上仍可以看到。据洪迈《夷坚志·再补》载，宋宁宗朝，福州人赵某作江夏主簿（掌管文书一类的差使），任满以后，借居于城中某寺。日子久了，寺中僧人很讨厌。赵某每日清晨都到大殿进香，一和尚假造书信给其妻子，信封好放在香炉下。赵某又来进香时，自然就看到了这封信，因而怀疑其妻与和尚私通。回去后即怒冲冲地责问其妻。其妻有口难辩，结果被赵某给休弃了。

赵某后来转赴临安就职，其妻与一侍婢流寓鄂州，以卖酒自给。此后不久，那无赖和尚自作聪明，把此事作为笑话说了出去。寺中长老知道了，以他无辜拆散人姻缘，对其严加杖责，命其还俗，永不许再入佛门。

这恶僧还俗之后，也来鄂州经商，又托人作媒，与那位被休弃的女子结为夫妻，过了几年，还为他生了两个孩子。到了这年的中秋节，一家人边赏月边饮酒。这还俗和尚带着几分醉意，居然将他当年在寺中闹的恶作剧给说了出来。妇人一听，恼恨已极。待其酒醉之后，就将这恶僧和两个孩子全给杀了，然后到官府自首。审案官吏为其义气所感，判其无罪。此时赵某又转任和州知录，听说了这件事，也悔恨不已，又将这女子接回，复归于好。

这件事可能是据实所录。赵某之妻为恶僧所陷，无辜受辱，一旦明白真相，即果断复仇，杀了无赖僧人。但竟将两个亲生一并杀死。这在如今看来简直不可思议。但唐代的女侠为复仇而杀死亲生儿女已是惯见，那大概是因社会的黑暗与残酷，不得已而为之。而此妇杀子，则可能是受当时礼约教化之影响，以为二子为无赖僧之孽种，故一并杀之以断其根。当时的世态人情大概已不是今人可以揣度的了。

侠妓严蕊

在宋代的侠女之中，还有一些威武不屈的形象。周密《齐东野语》卷二十中就记了这样一个身处微贱而侠骨铮铮的女子。南宋时，浙江天台有一位官妓名叫严蕊。因色艺俱佳而深得当地官员绅士们的赏识。唐与正、谢元卿都与交往颇深。后来朱熹调浙江为官，与唐与正不睦，就想罗织罪名弹劾他。诬陷唐与正狎妓嫖娼，为官无行。为找证据，竟将严蕊关进牢狱，施以严刑，威逼利诱，要她供出唐与正的"罪状"。但严蕊答云"身虽贱妓，纵使与太守有滥，科亦不至死罪；然是非真伪，岂可妄言以污士大夫？虽死不可诬也。"朱熹因此再对严蕊痛加杖责，仍系于狱。两月之间，严蕊"一再受杖，委顿几死"，但却始终不改其节。后来朱熹调迁，刑官感其节义，就让她写一篇自白状，开释无罪判其从良。严蕊这才获得自由。

这样的女子明辨是非，至死不屈。反而

像朱熹那样的以深明性理的大师自居以及那些只知明哲保身的达官相形之下，只能是等而下之了。

严蕊的事，洪迈《夷坚志》中也略有记载。而周密自称"得之天台故家"，可见是实有其事。从《宋史》的《朱熹传》、《王淮传》等记载可知，当时朱熹与唐与正之间的斗争是很激烈的。本篇即反映了这场斗争的一个侧面。明末凌濛初又据这一记载参诸《宋史》，将其改写为拟话本小说《硬勘案大儒生闲气，甘受刑侠女著芳名》。① 称严蕊为侠女，可谓当之无愧。

宋代的行侠为盗者，不再像唐代那样专为显示盗术高明，并以此赢得世人礼敬。宋代的侠盗因受当时尚文尚理风气的浸染。即使为盗也表现出一种仗义豪爽的风范来。下面我们看两则这样的故事。

张齐贤遇群盗

刘斧《青琐高议》载，北宋人张齐贤早年家贫，虽衣食不给，仍倜傥有大度，他有一次外出，在半道上遇到十几盗贼在路旁一个空屋中饮酒作乐。周围的村民见是一伙强盗都吓得远远躲避。张齐贤却不害怕，跑过去问群盗"可允同一醉饱乎？"群盗见来了这么个读书人，还挺瞧得起他们，都很高兴，并说："我辈皆草莽粗鲁之人，恐见笑于秀才。"张齐贤却正色说道"盗者非碌碌辈所能为，皆世之英雄也。吾本慷慨之士，与诸君有何异哉？"说完，即连饮三大碗，"以手劈豚肩大嚼而食之。"盗贼们反倒因此而佩服张齐贤不拘小节，气度不凡。众盗贼都为交上他这个朋友而高兴。临别时，又送他一些金帛财物，齐贤也不推辞，就背上回去了。

这故事正面是表现张齐贤的豁达豪爽，而在另一面，所写的群盗也并不是一群可恶之辈，也称得上是一群通情达理，豪爽仗义的侠客，他们为生活所迫铤而走险，虽沦为盗贼，却不失英雄本色，正是一群豪杰。

岳珂除妖

《夷坚志·再补》中有一个"岳珂除妖"的故事，亦属此类：

> 岳侍郎珂，武穆王之孙。知嘉兴府，谯楼数夜更鼓不鸣，责问其值更者，曰："每夜一更时分，有五人到楼饮酒，皆金银器皿，罗列珍珠。称系侍郎亲眷，所以不敢打更。"太守谓："今晚若再来，当密通报。"
>
> 是夜太守坐清香楼，命提镇官两人携府印来前，择精兵二十人，各执器械在楼下伺候。中夜，值更者果来报。守令提镇携印而前曰："知嘉兴府兵侍郎请相见。"其五人者，即为惊散。守据中座取视，器皿皆真金银，公使入库公用，邪魅遂息。

这一记载略带有志怪色彩，意在表现岳飞后代的威武阳刚。但读来让人感到所谓的妖，却并非什么妖怪邪魅。他们倒像是一群来去无踪的侠盗，携酒馔及金银器皿来此饮酒，并非有意为难他人。一旦受到惊扰，弃金银器皿而去也决不再来报复，正表现了他们的豪爽侠义。

成幼文拒学侠

宋代人不尚侠，甚至对侠客敬而远之，这一点已与唐代大不相同。吴淑的《江淮异人录》中就记了这么一件事。成幼文为洪州事参军时，他所居住的房屋临着大街。一日雨后，他闲坐窗前，见一穷苦人家的小孩在道旁卖鞋。有一个纨绔恶少从旁边路过，将小孩所卖的鞋绊落泥中。小孩哭着要他赔偿。那恶少不但不赔，反而破口大骂。小孩哭着说，

① 见《二刻拍案惊奇》第十二卷。

"我家明天早晨就没米下锅了,还等着我卖了鞋买吃的哪。把我的鞋全弄脏了,可卖给谁呀?"小孩哭得好伤心。这时有一个书生从这里路过,念孩子可怜,就给了他几个钱。谁知恶少却说:"这小家伙向我要钱,与你有什么相干?"反而冲着书生骂了起来。这书生甚为恼怒。

成幼文隔窗看到这种情景,见书生如此仗义,就将他请到家中叙谈。书生果然出语不俗,二人谈得投机,成幼文索性留他在此过夜。畅叙至夜半,成幼文因有事起身进入内室,转身出来时已不见书生了。他四处寻找,见内外门窗关锁完好,却不见人影。正纳闷时,书生又已站在他面前,手里提着一颗血淋淋的人头,说道:"今日所遇这个恶少,实在叫我不能容忍,已将他给宰了。"说着便把人头扔在地上。

成幼文大吃一惊说:"这人的确是触犯了你,你割了他的头,血流满地,这不是把我也给连累了?"书生笑了笑说:"不用担心"。就顺手从怀中掏出一点药物,撒在那颗人头上,抓住头发擦摩了几下,血全化成水了,成幼文惊讶不已,不想他竟有如此神药奇术。

这书生又对成幼文说:"诚蒙款待,无以为报,愿以此术授君"。成幼文却连加推却道:"不不。在下非方外之士,不敢奉教。"这书生见状也不勉强,于是长揖而去,"重门皆锁闭,而失所在。"

任愿不受点金术

刘斧《青琐高议》前集卷四中记任愿遇"青巾者"之事,反映了宋代一般世人对侠客的这种敬畏心理。这位"青巾者"本也是一位大侠,曾救过任愿,二人因此颇有交情。有一天,他俩又一起到酒肆中饮酒。"青巾者"才向任愿说明了自己的真实身份。

原来这"青巾者"是位刺客,衔冤数年,直到今天才得以报仇伸冤。说着"乃于袴间取乌革囊,中出死人首,以刀截为脔。以半授愿,愿惊恐,莫知所措。青巾者食其肉,无孑遗。让愿,愿辞不食。青巾者笑,探手取愿盘中者又食之。"这刺客不但敢杀人,而且还敢食人肉。任愿因此而惊惧,也不足怪。但"青巾者"能用药点铁成金,点铜成银,并愿将此术授于任愿,任愿也不敢接受,并说了一番乐天知命的话,云"旗门亭有先子别业,日得一缗,数口之家,寒衣绵,暑衣葛,丽日食膏鲜,自为逾分,常恐招祸,安敢学此?"这样的人非但不尚侠,而且连富贵也不敢奢求了。

高言悔行侠

宋人不尚侠,甚至还有劝人不要行侠的。《青琐高议》前集卷三中记了一个叫高言的人,"倜傥豪杰,不守小节,酒酣气壮,顾命若毛发。"后来家产荡尽,只好从开封到中牟(地名,在开封市西)去求朋友接济。因感朋友慢待了他,就杀了这个朋友及其两个侍从。事后惧祸远逃,流亡异域20余年,受尽苦难。后来遇皇帝大赦天下,才得以归家。在这个故事的结尾,该书作者刘斧有一段议论说:

> 马伏波云:"为谨愿事,如刻鹄不成犹类鹜者也;学豪侠士,如画虎不成反类狗者也。"此伏波诲子弟,欲其为谨肃端雅之士,不愿其为豪侠也。尝佩服前言。恃其才,卒以凶酗而杀人害命,其窜伏鬼方苦寒无人之境,求草水之一饮,捕鼠而食,安敢比于人哉?得生还以为大幸。偶脱伏尸东市,复齿人伦,亦万一之一二也。士君子观之以为戒焉。

刘斧说他对高言的经历是"直书之",并以此劝人不要行侠。他的话固然不能完全代表宋人的观念。但至少从一程度上反映出宋代人对侠客的看法。

有宋一代,在思想观念上虽不排佛老,但崇儒是其主流。北宋有二程(程颐、程颢),南宋有朱熹,都是宣扬纲常伦理,大讲性命之学

的，加上统治者的崇文抑武，所以宋代尚侠的风气远逊于唐代也是很自然的事。尽管如此，侠客仍然是存在的。世间既有不平事，总会有打抱不平的人。这些侠者或是被逼而行侠，或以行侠为乐事，不管是身处市井偶一为之，还是隐身江湖终生为侠。从一定程度上讲，这个侠客群体的存在，使社会上多了一种主持公道的力量（当然也有行侠为恶的，但毕竟是少数）。在本节中，我们主要介绍了宋代笔记中的侠客记载。而元代笔记中虽也有一二侠客的记载，并无多少可述之处，故略去，不再一一详述了。

明　代

明代开国之后，使元代九十年间处于沉寂状态之下的文史之学蔚然勃兴，稗史类的笔记著述之风复振。这类笔记数量极多，良莠并杂。其中有据实而录的，也有记道听途说的传闻的。有明一代近三百年间的政治兴衰，制度变迁，文人言行乃至市井传说，民情风习无不见之于这些笔记之中。这一时期的笔记小说数量虽颇可观，但记载侠客的事迹却不多。在第一章中，我们已经谈到明清时期的侠客大都转入秘密社会。在一定程度上，世人已难以见其真面目。这大概也是笔记中少见侠客的原因之一。稗史笔记如宋懋澄的《九籥集》、李绍文《云间杂志》、佚名氏的《乐宫谱》、田汝成的《西湖游览志余》等约略记载了一些侠客的事迹。在此分类作些介绍。

江湖豪客

明佚名氏《乐宫谱》中有《毛生》一篇，写一江湖豪侠救几位进京举子击杀劫贼的事，颇值得一观。事叙洪州几位举子进京赶考，同船行至江淮间，忽然有一富家少年拦住船头请求搭船一同前行。因为年辈相同，大家也乐得多一个同伴，就答应他上船来了。这少年上船之后与众举子叙谈颇洽，言语举止，娴雅风流，一时倾倒众人。继而又吹起短笛，音韵悠扬，一船人都听得入了迷。正在这时，突然见一豪客自水面一跃而入舟中，持一铁柄伞，奋然出击，将吹笛少年击坠入水而死。接下去写道：

> 众视其人，形容怪伟，须发林林如竖戟，皆骇极仆跌结舌。众呼曰："贼！贼！"客曰"公等非赴试者也？"曰："然"。"有重资否？"曰："有之，愿献贼，贼勿杀我。"客笑曰："余不杀贼，贼且杀公，适吹笛号众者是也。"众皆起谢。客曰："贼众且悍，夜将报余，畏者可暂去前三里坟高翁店一宿，无患也，不畏者留，更看余杀贼。"
>
> 于是去者半，留者半。客诫留者先寝，闻呼则视。自引酒狂饮，连飞数十觥不醉。饮罢，取铁柄伞枕之卧，鼾声如雷霆。众假寝俟之。
>
> 夜半，忽闻客呼曰："贼至矣！"挟伞据船头，时月黑夜繁，微辨人影，一贼持刀奔客，曰："若杀我弟，我今取若头！"客不答，即举伞格之，贼应手而仆。刀槊环进，客从容挥伞，呼呼作风声，与芦苇瑟瑟相应。贼左右扑刺落水，余贼奔逃。客已夺得贼弓矢，连发射之，尽告毙。观者股栗，汗流浃衣裾。
>
> 客忽挟伞入舱坐，神气洒然。众酌酒劳客，复飞数十觥。

这些举子对这位豪侠感激不尽，拜伏在地上说道："向者不敢启问，今将军活我，恩厚矣。愿闻姓名，以图报效。"这豪客将其一一扶起，举伞扣舷曰："余亦舷将军，无姓名，亦不望报，吾去矣！"说完，一跃而逝。

这位豪侠，出入江湖，身怀绝技，救人于危难之中却不图报答，可谓古道热肠，义高千秋。

汪十四击贼

徐士俊的《汪十四传》所记的汪十四其人也是这样一位大侠。在明代，伴随着手工业和商业的发展，已有不少人专以贩运经商为业。但商旅在外，往往携载巨货厚资，路途上不免常受绿林劫盗的骚扰。于是自然也会有一些豪侠起而与盗贼斗争。汪十四就是这样一位被商人奉为"护身符"的豪侠。后来他打算隐退江湖，享受田园之乐，可是商人们因没有他的保护，又频遭劫掠。汪十四激于义愤，应商贾之请，又复出平盗。

绿林中的强盗一听说他又出来了，无不胆战心惊，就商议对策打算一举除掉他。这些强盗先告祭山川雷雨之神，发誓要取汪十四之头来"陈列鼎俎"，供奉神灵。然后选出了几个精于骑射的强盗，假扮作商客，混在商旅队伍之中，准备伺机行事。

当商队走近盗贼老巢时，忽听箭声飒沓，汪十四正欲搭弓射箭，一个假扮作商人的强盗忽然抽出剑来向弦际一挥，将其弓弦砍断，箭也掉在地上了。汪十四猝不及防，已被盗贼擒获，押入山寨之中。

一群强盗因为抓到了汪十四，高兴得手舞足蹈。先把他捆了个结实，关在一座空屋中，又筹划去劫掠汪十四护行的商队。打算劫掠完毕，待月落之后，即取其头，"以酬山川雷雨之神"。

汪十四此时也无脱身之计，只好坐以待毙。黄昏时分，他偶一抬眼，见一美人站在跟前。觉得奇怪。未及开口，女子却说道："汝诚豪杰，何就缚至此？"汪十四见这女子不似盗贼中人，便搭上话茬，问了几句。原来这女子的父亲本是京城中的一位高官。她是在随母亲一同赴京途中被劫至此的，她的母亲以及仆从全被盗贼杀除。唯独此女因其貌美，被留在此，但被"凌逼蹂践，不堪言状"。此刻她也想借汪十四之力逃出虎口。却又担心她能救了汪十四，汪却未必能带她逃离火坑。汪十四道："不然！救其一，失其一，亦无策甚矣！吾行百万军中，空空如下天状，况区区贼奴，何足当吾前锋哉？"

于是这女子以佩刀斩断绳索，救起汪十四，汪也来不及道谢，"见舍旁有刀剑弓矢，悉挟以行，左挈美人，右持器械，间行数百步，遇一骑甚骏，遂并坐其上。贼人闻为，疾驱而前，汪厉声曰：'来来，吾射汝！'应弦而倒。连发数十矢，应倒者凡数十人。贼人终亦无可奈何，纵之而去。"

逃出虎口之后，汪十四又详问了这个不幸女子的情况，原来她坚持活下去就是为了到京城一见父亲。汪十四大为感慨，决定护送这女子到京城。于是"陆行从车，水行从舟，奔走数千里，同起居饮食者非一日，略无相狎之意。竟以女归其尊人，即从京国返新安终老焉。"

这篇小说中的汪十四，是个带有传奇色彩的人物。他激于义愤，奋身不恤，同绿林盗贼相对抗，诚然是慷慨侠烈，威震敌胆。但偶然被贼所擒又为一弱女子救出，乃受恩必报，奔走千里，护送此女入京城，而略无相狎之意。其侠肝义胆，灿灿照人。这故事可能有一些虚构的成份。如写"豪侠不近女色"，元末明初人罗贯中所作杂剧《宋太祖千里送京娘》中也有类似的情节。这可能是当时人的一种观念，明清时期的侠客，见于记载的，多显示出这一品质来。

替人做官的义侠

明末人宋懋澄所撰的《九籥集》卷十中有《侠客》一篇，其所叙更有意趣：

> 有选人得黔中别驾，携家迄江干身死，其妻向暮哭于舟。一壮夫跳至船中问其故，俱以实对。是人谓士人妻："慎勿啼，我当代而夫作官。"即指天画地，誓无它故。士人妻无可奈何，听之而已。

是人为买棺葬芦苇间，易船至江右，再易抵楚中，乃由陆至黔。宦逾三年，上下咸指为神明。一日，呵拥经市中，忽有浙人呼之为王十三，不觉回首。归于庭事，忽仆，口称风眩。入语士人妻曰："事败矣，不去，祸将及。"急令内外称官病笃。检橐中装几二千金，悉付士人妻，夜半罄身亡去，临行嘱曰："明日发丧，即取棺至衙内，置石其中，不俟期月，便当速行。"士人妻不胜呜咽，一禀遗言，至江干弃棺而归，士人妻属叩从行人。

是人与士人妻三年未尝一面，二女依然处子。

这真是千古奇谈。宋懋澄称此人为"侠客"，并且在结尾处说此人"以任侠闻于乡"。但此人行侠不是仗剑除恶，而是冒名去做官。一个江湖上的侠客，冒士人之名为官三年，居然还能使"上下咸指为神明"，这真是对封建官僚政治的莫大讽刺。但在他本人却只为行侠，"指天画地，誓无他故"，只是以热肠济人。及至被故旧识破，不得不逃走时，又将三年为官所得钱帛全部交于士人妻，真是轻财如粪土。而且三年间与士人妻假扮夫妻，居然又"三年未尝一面，二女依然处子，"又是一位不近女色的大侠。这究竟是作者的渲染呢？还是实有其事，我们无法断定。但在明代的戏曲、小说、笔记中类似的例子的确不少。《水浒传》中的豪侠大都"无淫欲邪心"，凌濛初《二拍》中的"韦十一娘"也是一位能守贞节的女侠。侠客不贪欲，能戒淫。这类描述，很可能都是受宋明以来理学的影响。这一点在此不必深究。就上述几位侠客来看，也许是被夸张、被理想化了的。但其古道热肠的侠义精神必是有其真实依据的。

明中叶以后，东南沿海一带，不断遭到来自日本的海盗（当时称为倭寇）的骚扰侵袭。朝廷也曾动用武力铲除倭寇。如胡宗宪、戚继光等都是声振东南的抗倭将帅。民间也有不少人自觉组织起来抗击倭寇，其中也有一些武林豪侠打击倭寇的轶事传闻。

丐者张二郎

李绍文的《云间杂志》中记了一个丐侠。事云：

丐者张二郎，莫知其所自始。善泅水，伏水中能月余不食，又矫捷不惧死。嘉靖甲寅倭乱，张应募，方太守双江公令为哨探。数泅水入贼巢，得真耗，且时斩倭首以献，有银牌犒金之赐，俱不受。请归府库。犒以酒肉，则受。贼平论功，应世袭百户，郡县加以章服，妻以妓女，却之，惟愿乞食。夜则卧岳庙中，嬉嬉无忧色。后方开府江南，访张，得之金刚足下。诏令领犒金，仍笑不受。与酒肉则欣然谢而去。

这位张二郎以"乞丐"而有侠义报国之心，且淡薄自处，果腹之外，别无所求，是古代侠客中的又一种形象，也可说是后来的武侠小说中丐侠形象的最早的原型。

月空和尚斗倭寇

《云间杂志》中尚记有《三十六僧抗倭》一则。叙明嘉靖年间，倭寇初至海上（今上海），屯据在一个叫下沙镇的地方。当时江浙一带有一些武僧，主动起来打击倭寇。其中三十六人最为枭捷。蔡可泉主督平贼之事，招募僧兵数百人。为首的号月空和尚，次号自然和尚。两僧众率故意到倭贼屯扎处结营。"一贼舞双刀而来，月空坐不动。将至，身忽跃起，从贼顶过。以铁棍击贼首，于是诸贼气沮。"

月空和尚只一显身手，足令众贼丧胆，可见其武功不凡。关于少林武僧月空抗击倭寇的事，顾炎武《日知录》中也有记载。称嘉靖中，少林僧月空受都督万表檄，御倭于淞江。其徒三十余人，自为队伍。持铁棒击杀倭甚

众，皆战死。其记载虽略有出入，但月空其人其事却可能是实有。笔记小说中对豪侠武僧参加抗倭战斗的事迹予以录载，正可补正史之不足。

行侠为盗，代代皆有。但时代不同，盗侠之精神风貌也略异明代的侠盗与唐宋时的侠盗相比，又别具一种面目。

“我来也”

田汝成《西湖游览志余》第二十五卷《委巷丛谈》中就记了这么一位有信有义且敢于戏弄官府的侠盗。事叙南宋时，赵师睪在临安为官。城中时常失盗。这个盗贼也有点怪，每盗人家，必以粉笔在墙上留下“我来也”三字。赵师睪命有司严加缉捕却始终不能将其擒获。“我来也”之名传遍全城，那些豪门富家一听说这三个字就头疼。

一日，官府捕获了一个盗贼，这人自称就是“我来也”，但因抓不到赃证，只好暂时把他关押在牢中。日子长了，这盗贼对监禁卒说：“我确实作过盗贼，不过我不是‘我来也’。现在也明知我不会被释放，只求你为我稍疏刑具。我有白金数千，藏在保叔塔上，你可去取，就算我酬谢你了。”这监禁卒不大相信，他又说：“请别怀疑，你到寺中去借口点塔灯，盘桓而上就可找到了。”监禁卒将信将疑，起身去了。果然找到了这袋钱，大喜过望。回来即带了酒肉犒赏这盗贼。

又过了几天，这盗贼又说：“有一瓮酒具，都是金银所制，放在侍郎桥下。若让你家中人提个盛衣服的篮子，到桥边去洗。把这些东西放在篮子里，用衣服盖上，拿回去就行了。”监禁卒按他说的去办，又得到不少财物，心里自然很高兴，但是他却不知道这盗贼的用意何在。

有天夜里，这盗贼对监禁卒说：“我想出去一下，四更时就回来，决不连累你。”狱卒很为难。盗贼又说：“我决不骗你，即使我不回来。我给你的这此钱财也就够你抵失囚之罪的。还担心什么？如果你不答应，恐怕再后悔也来不及了。”狱卒很害怕，犹豫再三，只好将他放了出去。然后坐在那里忐忑不安的等待。正忧念间，盗贼又转回来。狱卒大喜，又将他铐起来关押在牢中。

第二天，张循王府一大早就到官衙报案，说他府中昨夜被盗，府门上书：“我来也”三字。赵师睪一听，扶案大惊道：“险些叫我误断了这个案了！”于是判这个关押已久的盗贼犯夜律，杖刑之后就把他给放了。

狱卒回到家中，他的妻子对他说：“昨天夜晚，她听到有人敲门，开门看时，有人扔进两个袋子就走了”狱卒惊慌之中打开一看，里面装的尽是金银钱物。这才恍然大悟。昨夜盗张府之物的就是他看管的那个“盗贼”。

“我来也”就这样逍遥而去。赵师睪到底都不知道“我来也”是怎么溜掉的。

田汝成所记托言为南宋事，可能是据当时传闻所录。故事中表现了“我来也”窃术之高超和行事之机敏。同时也讽刺了官府的昏聩无能。故事中虽然没有具体写他的武功绝技和高明的窃术，却从他言谈的自信和行窃的迅速以及城中富贵对他的恐惧中，让人感到这侠盗诚如“天马行空”，其侠盗形象历历可见。就事件本身来说，不管是假托于宋代，还是据当时传闻所记。它显然是带着明代人对这种侠义盗贼“损有余而补不足”的行为有所誉扬的色彩的。

妇人行劫

这类劫盗虽称豪侠，却是很难为统治者所容的。沈德符《万历野获编》卷二十九有“妇人行劫”条，记当时霸州文安一带有一健妇。浑名“母大虫”，其人年约三十，貌亦不陋。武艺颇为精湛。她特善使枪，“置一豆于地，驰骑过之下，一枪则剖为二，再驰再下，则擘为四。其精如此。遇之者不知其能，或与

格斗，必为所杀”。后来有个安徽人叫王了尘，善用铁鞭。听说此妇武艺高超，一定要与她比个高低，二人拼死角斗，酣战半日也分不出个高下。真是不打不相识，居然握手言欢，做了夫妻。但官府见其杀戮太多，为一妇人，竟派官兵捉拿，终于将其生擒，来了个斩首示众。这大概也就是“以武犯禁”的下场。

总的来看，明代的笔记小说中记侠客事迹的并不多。不过有不少侠客的形象出现在这一时期的长篇小说和话本、拟话本小说中，则需另当别论了。但就笔记小说中的这些记载来看，在这些侠客身上所显示的时代特征也是很明显的。明代豪侠的气概远远超过宋代，直可与唐代的豪侠相媲美。除了仗义轻财，乐于助人这些前代侠士共有的品质之外，男侠不贪女色，女侠能守贞操，这一点几乎可以说是明代侠客最主要的特点。另一点是明代笔记小说中的侠客记载，大都带有一些虚饰夸张的成份，如汪十四和“我来也”的描述，与小说相比也不逊色。但可信的程序也就相应减弱了。

清　代

清代人作稗史写文言笔记小说的风气极盛。这时期稗史笔记小说的数量和质量都是前代所无法比拟的。清代又是一个武术之风盛行，长篇武侠小说极为发达的时代。受这种风气的影响，稗史笔记中记述侠客的篇什也是非常可观的。如张潮的《虞初新志》、蒲松龄的《聊斋志异》、采蘅子的《鸣虫漫录》、清凉道人的《听雨轩笔记》、俞樾的《荟蕞编》、吴炽昌的《客窗闲话》、沈起凤的《谐铎》、许奉恩的《里乘》等都记录了不少剑客武侠的故事。清代还有不少文言短篇武侠小说的专辑，如《江湖异闻》、《古今武侠奇观》、《续剑侠传》《武侠丛画》等。近人所编的《清稗类抄》、《清朝野史大观》、《清代笔记小说大观》、《清代笔记小说丛刊》等丛书也有相当数量的武侠记载。

清代稗史笔记中的侠客记载，尽管不能说是俱从实录，但其中相当一部分是有其生活依据的，而不是像大部分长篇武侠小说那样凭空附会，所以由这些记载我们可在一定程度上看到清代武侠的活动情况。明末清初之际，随着明王朝的覆灭和满清入主中原，有不少志士仁人激于民族义愤或奋起抗清或隐居山林。这一时期的笔记中也有若干记载侠客帮助抗清义士或隐身江湖与清廷对抗的，如张潮《虞初新志》卷九中的《王义士传》等即是。但这类篇什并不多。总体上看有清一代文言笔记小说反映侠客的生活面是很广的。历代侠客记载中反映的侠客仗义行侠，惩贪劫富、除暴安良、复仇报恩这类事迹在清代稗史笔记中仍有大量记载，而前代尚不多见的侠客以强制强和剑仙法术之类的描述也有相当可观的数量。其余如记述女子武功侠义，反映盗贼行侠的篇什也大大超过了前代。同时也应当看到，在清代长篇武侠小说的影响和作用下，一部分短篇文言武侠小说在人物形象的描绘，武打场面的设置，情节结构的安排上都比前代大有长进。这类篇什当然是虚构的多，真实的少，甚至有不少篇什纯为虚拟之作。这些当然只能作小说来看待了。

侠客不是靠权力和财富立身于世，而是靠一种侠义精神去伸张正义，铲除不平。侠客是正义在我，无视法禁的。因此在腐朽黑暗的封建时代，有贪官豪暴，也就必然有一些专以惩治贪官豪暴为己任的侠客。有清一代的文言笔记中这类记载就不少，兹介绍两则。

侠女“空空儿”

朱梅叔的《埋忧集》中有一段关于女侠“空空儿”惩治贪官的精采描述，云：

乾隆时，两江制府黄太保，巡边至镇

江，舟泊京口，忽失其项上所挂数珠，大惊。传地方著令严缉，限一月内交出。府县受命退。即饬役各处缉访，了无踪影。

无何，限期已迫，追比俱穷。令某焦思无策，乃离署微行，密访数日。至勾曲山后，遇一韶丽女子，衣绛绡衣，弓鞋窄袖，行绝壁间，探女贞于树，下上如飞鸟。异之，伺其归，尾至溪边，入一洞穴，某亦蹴入。其中大可数亩，而幽折蛇旋，迥非人境。穴将尽，有茅屋数间，门外槿篱萦绕。一老妪涤器于灶，见某讶曰："是非某官耶？何以至此？"某前揖，俱道来意。妪微笑曰："哦！想又是吾女，与贵上人作剧耳。此女憨态未改，致贵官惶急至此，自当惩之，但此时不知何往。请姑归，明日当令送还。贵官于午后，至报恩寺塔顶携取可也。"某悚然敬诺而出。疾驰禀太保，太保不胜骇异。

次日，命副将某率兵往环塔，毂弓注矢以待。至日中，众目瞬瞬，仰注塔上，忽见一道红光，瞥如飞电，而数珠已挂于顶。一时万弩俱发，渺然如捕风影焉。

于是令健卒梯而登，取珠下。珠上系书一封，题曰："空空儿手缄，以呈太保。"拆视，大略言其蒞任以来，挟威以扰士民，挟术以欺君上，挟势以辱长吏。以洞察纵武牟，以罗织为腹心，以凌侮称孤立。济贪以酷，行诈以权。身荷封建之任，心怀鬼异之谋。一方遍罹荼毒，而绅士无所控，科道不敢纠。故取公此物，聊用文警。若不速图悛改，仍蹈前愆，即当取公首级，以为大吏者戒云云。太保读毕，毛骨俱悚。其贪暴从此稍戢焉。

这位女侠隐身世外，来去无踪，却又极关注人间时事，以其变幻莫测之武技盗术和惊世骇俗的手段，惩戒贪酷弄权的太保。小说虽无一笔正面写女侠，但一个足以使贪官污吏丧胆的女侠形象已宛然在目。

白 兰 花

小香室主人所编的《清朝野史大观》中所记"白兰花"事，与"空空儿"惩贪属于同一性质。事叙清嘉庆年间，淮安有个叫周海门的人，不知从何而来，只身在淮安经商。数年之间，赢利千万，遂成巨富，门下有食客千人。又结交权贵，周济贫寒，为众人所称道。

一日，他与众宾客在一起饮酒赏花，纵谈古今豪侠。座中一位刚从南方来不久的少年后生给众人讲了一段"白兰花"的趣事。说有一位大侠，没有人知道他的姓名。平日也是行踪不定，每有动作，或潜入人家，临走时即留下白兰花一枝，因此人们都称他为"白兰花"。嘉庆十五年，广东东江发大水，大批灾民流离失所，官府却不肯开仓救济灾民。向富豪大户募捐，这些人也个个吝啬，眼看着百姓挨饿，就是不肯出资相助。白兰花夜晚将捐册拿去，三月后又归还官府了。说也奇怪，当地富家竟纷纷捐助，就连平日那些最扣门儿的财主也都有所捐赠。后来人们都传说，不是这些富民一下子都变得有良心了，必定是被白兰花所逼才出资的。从此以后，白兰花之名远近无所不知，那些富家大户，夜里常无故自惊。

还有一件事。据说某将军奉旨率军剿灭海寇。这将军却不以剿寇为事，在战舰上饮酒狎妓，整日花天酒地地玩乐。一日早晨他忽然见几案上放白兰花一束，并且在他的官印上别刻"粉侯"一字，不觉大惊。知道白兰花已经盯上他了。这将军只怕脑袋般家，从此收敛动作，再不敢胡作非为了。

当时有一位钦差大臣到广东巡视，夜晚睡觉时辫子被人给剪了。醒来一看枕边放白兰花一束。这钦差大人恼羞成怒，命总督严加缉捕。总督无奈，只得另抓了一个犯人代白兰花处死以塞责。临行刑时，围观的人成千上万，突然见一壮夫走进刑场，说自己才是

白兰花，愿束手就戮。总督只得放了那个替死鬼，将真白兰花用白布裹身数十层，外面又用铁丝捆扎结实，以防其逃走。第二天将其推进刑场，行刑时打开一看，被缚的却被换成一个狱卒了。

后来广东总督易任，新任总督善政抚民，政通人和，白兰花也辞别而去，30年未尝露过一面。

这少年讲毕，众宾客无不佩服白兰花是奇人奇术，能一谋面，为终生大幸。

宴罢客散，这少年将罗浮山一位高僧托他转交给周海门的书信呈上。周海门阅过，即将家产尽交于这少年掌管，遂携女骑骡往白云深处寻师去了。

十年之后，黄河决口。这少年以海门家产尽捐为筑堤防洪之资。决口因此修复。合拢之日，一客破衣旧袜来携少年踏浪而去，这时人们才知道周海门就是当年的白兰花！

这故事颇有传奇色彩。周海门乱世则惩强抑贪，治世则隐身山林。行侠济世，令人敬慕。且养食客千人，颇有大侠风范。他的门客之中也必有不少侠士。在他神出鬼没的行踪里，得门客之力一定不少。故事读来虽颇为离奇，但以情理度之，除携少年"踏浪而去"，属不可思议之外，其余情节并非完全虚妄无稽。此类记载在清代笔记中为数确实不少。

龙大海

疾恶如仇，是古侠的共同特点之一。清代笔记中记载的此类事迹也相当感人。程趾祥《此中人语》中所记"龙大海"就是这样的豪侠。龙大海，松江人，天生一副伟岸身躯，再加上胆大艺高，正是一个天生的豪杰。有一天，傍晚时分，他独扛着一把铁尺，行走在荒无人烟的茶山之下。正行间，突然有一黑影从大树下窜出，定睛一看，也是一条手持大棒的莽汉，当路而立，要龙大海留下买路钱。但此人虽也生得似半截铁塔，却根本不是龙大海的对手。结果反被龙大海制服，只好跪在地上叩头求饶。龙大海心想这样的家伙为当地一暴，危害百姓，哪里肯轻易饶他，当场将其处死。停了一会，这拦劫者的父亲又来接应，又被龙大海打得抱头鼠窜。这件事一传开，当地人无不称赞龙大海为民除了一大害。

这个故事写得很朴实，没有多少夸张的成分。龙大海打杀拦劫强盗与一般的武侠在打斗中击毙对方有所不同。他是在征服了对方之后，在对方跪地求饶的情况下，将其处死的，这一点很能表现出他除暴安良的侠士品格。

罗台山

乐均《耳食录》二编卷二中有《罗台山》条，所记江西人罗有高（字台山）以武惩暴之事就极生动精彩。罗有高好读书，却不汲汲于名利仕进，以博雅闻名。"能拳勇，善击剑，风流隽爽，殊有奇气。"为人好蓄奇石，因慕蜀中瞿塘、滟滪、峨眉、剑阁山水之雄险，即装束独游。及返回时，捡回了满满一船奇石。他把这些石头都用布袋装起来，最上面的更用缣帛作袋囊盛装。一船石头"如百万金宝，压舟欲沉坠。"为他撑船的共有四人，以为船中所载皆财货，恶念顿起，打算来他个害命谋财：

> 后数日薄暮，舟泊荒江丛苇间，其侪请曰："享神介福，愿以馒余为客寿。客其无辞。"罗曰："甚善"。舟子喜，以酒肴进。罗知其酒鸩也，置不饮，舟子阴异之。然欺其独行，度无所避匿，亦不固强。罗自出绍兴酿一瓮，倾杯大嚼，瓮几罄。伪醉，据榻灭烛寝。顷之，三人各秉炬持刀入，刀晃晃如霜雪。一人举刀就枕下，悉力斫之。觉有异，验之非人。盖卷被为之，如酣卧状，相与大骇。搜索，闻罗在别舱呼曰："余在此。"一人奔之，忽飞一石起，中腕，腕伤刀落。二人次

至，亦如之。遂突起击，三人俱仆。拽而垒之，拾刀拟其项，笑曰："余能前知，安得犯余？余无金，亦无点金术。尔曹何利焉？姑与尔曹戏，姑不泄也。亦借以歼厥败类，聊逞余志。"三人哀呼乞命，翁亦来跽请。罗麾之起曰："翁无罪也，毋恐。"翁泣曰："三人之罪固不宥，然老朽之嗣，斩于是矣。幸仁人宽假之。"罗从容掷刀曰："为翁故，贷尔曹死，亟革乃心，脱复创难，必血吾刃矣。且孤踪远涉者，类能自保，如某，犹其季指耳。遇之悉当善视，毋自取戾。摇尾忝不足常恃也。"众唯唯，于是共疑罗神人，奴仆事之，不敢有二。

按《清史列传》说罗有高"习技击，读兵书"。这则轶事大可与正史合读。罗有高与龙大海同是惩恶。但行事却有些不同。龙大海除恶务尽，毫不留情。罗有高见其知过能改，也就刀下留情，兵不血刃了。但在除暴惩恶这一点上，二人可谓同样光彩焕然。《耳食录》中同类的记载还有初编卷五的"葛衣人"。其余如许奉恩《里乘》卷五中的老者，俞蛟《梦厂杂著》中的"吴小将军"等都可说是惩恶扬善，心正行直，令世人崇敬的侠士形象。

自古以来，复仇报恩都是侠客行侠的原因之一。先秦古侠为此而行侠者已为数不少，稗史笔记中表现这一主题的更是代代皆有。在清代，大抵因为侠客为复仇报恩而行侠这一社会现象继续存在，故而在文言笔记小说中，这一古老的主题，仍不断被表现出来。其中最为精彩的要算蒲松龄《聊斋志异》卷二中的"侠女"了。

顾生遇侠女

该篇叙金陵一个姓顾的书生，博学多才，却因家境贫寒，未能聘娶，平素以为人作书绘画，得些许报酬奉养老母。他家对面有一座空宅，有母女二人租居于此，这母女二人生活过得更艰难。顾生常常接济他们。那女子年约十八、九岁，也不时来顾家照料顾生的母亲。顾生之母眼见儿子长大成人，却无钱为他娶亲，整日为此唉声叹气。那女子看出了老太太的心事，平日与顾生也是两相情好，主动与顾生交欢。顾生与女子言嫁娶之事，女子却始终不许。一日欢毕，女子临去时嘱曰："苟且之行，不可以屡。当来我自来，不当来相强无益。"虽然如此，但两家相濡以沫，情谊如旧。数月之后，这女子的母亲去世，顾生又帮她料理后事。

后来这女子竟为顾生生了一个孩子。三日之后，女子对顾生说："郎君的大恩大德，我无从报答，为你生育此儿，也算我报了恩了。不敢让老母知道。等今夜无人之时，可来将孩儿抱去。"顾生母捡得这么个小孙子，喜不自胜。以下叙云：

> 更数夕，夜将半，女忽款门入。手提革囊，笑曰："大事已了，请从此别"。急询其故，曰："养母之德，刻刻不去于怀。向云'可一而不可再者'，以相报不在床第也。为君贫不能婚，将为君延一线之续。本期一索而得，不意信水复来，遂至破戒而再。今君德即酬，吾志已遂，无憾矣！"问："囊中何物？"曰："仇人头耳。"捡而窥之，须发交而血模糊也。骇绝。复致前曰："向不与君言者，以机事不密，惧有宣泄。今事已成，不妨相告。妾浙人，父官司马，陷于仇，被籍吾家。妾负老母出，隐姓名，埋头项，已三年矣。所以不即报者，徒以老母在，母去，一块肉又累腹中，因而迟之又久。曩夜出非他，道路门户未稔，恐有讹误耳。"言已出门……一闪如电，瞥尔间遂不复见。

蒲松龄称此女为"侠女"，其"侠"正在于恩怨分明，刚毅果断。有仇必复，而能忍杀父之仇以待时机；有恩必报，愿破处女之贞而为贫生续嗣，却又不沉湎于儿女之情。仇既复，恩已报，即倏然而逝，不知所往。真是神龙见首不

见尾，然侠女豪情，足以令人惊叹。

卫　女

汤用中《驷翼稗编》中有《卫女》一篇。写卫女学艺复仇报恩之事，也与蒲松龄的《侠女》篇相类，只是写得更富传奇色彩了。事叙山东即墨人褚生善画能文，后移居河南大梁。邻居有一姓卫的老妇人，丈夫为灵宝县尉。因得罪了某观察，被削职囚死牢中。老妇人有一个女儿，容貌佳丽。常与褚生母有往来。卫家母女生活无着，常得到褚家的接济。不久，卫妇人去世，褚母收养了卫女。卫女知书达理，又善料理家务，但沉默寡言，不苟言笑。褚母为她提嫁聘之事，她总是以母丧未除为由不肯答应。

后来，褚生赴云南临江任县尉。临行前一夕，门户皆闭，却不见卫女所在了。卫女留下一封书信，言父冤未雪，今且暂别，异日将酬抚育之恩。

褚生在滇任满，俸禄所获颇为丰赡。离任时聘用几个壮士护送以防不测。行至贵州一客店中，恰遇卫女来寻，称父仇已报，特来此报答养母。于是随船同归，行至洞庭湖上。这天夜晚，船停靠在荒凉的湖岸边上，忽有一群强盗驾着数十只小船围 拢来行劫。护送的壮士尽被杀死。这时忽见卫女窄袖短衣，立于船头。刹那间，只见空中一道白光如惊蛇飞舞盘旋。这一群强盗的脑袋如滚瓜切菜，纷纷落地。几个幸运不死的，也吓得落荒而逃。盗贼已平，卫女一抬手，将空中飞舞的白光敛入手中，褚生仔细看时，却是一把三寸左右的匕首。

褚母感激不尽，惊问卫女从何人学得这般武艺。卫女才说道，自她父亲冤死之后，为报此仇，她夜夜对天祈祷。悲泪淌尽，继之以血，感动了聂隐娘，收卫女为徒，授以剑术，三年后而成。褚母及褚生都惊奇不已。

卫女继续护送褚生母子到即墨县境，见前路已平安无事，才告辞而去。褚母恋恋不舍，意欲挽留，转瞬之间，已不见卫女的踪影了。

聂隐娘本是唐传奇中所描写的女侠。这一故事中却称卫女师从聂隐娘学剑术，洞庭杀贼的描写也纯属幻术，殊不可信。其故事本身或者就全属虚构。但这与蒲松龄所写"侠女"一样，寄托了人们渴望借侠客之力铲除邪恶，杀尽盗贼的美好愿望。另一方面，聂隐娘本是唐代的女侠，历数百年而不死，以侠客与神仙等列，也说明了人们对侠士的企慕之情。欲复仇报恩，伸张正义却不能凭赖于法律与官府，而必须仰仗于侠客。可见在封建社会里，唯有侠者是正义的化身。然而冤狱时时有，强暴何处无？而侠客有几人？这是不能不令人深思的。

上面写报恩复仇的即是两位女侠。清代的文言笔记中记女子武功侠义真可谓是一代风气。如《聊斋志异》、《淞隐漫录》、《觚賸》、《客窗闲话》、《虞初新志》都有不少女侠的记载。写得最精彩的要算是吴炽昌《客窗闲话》中的《白安人》了。

娘子军之巨帅

《白安人》记浙江人钟俊，幼习举业，因父母早故，家贫如洗。钟俊颇有志气，"鳏居下帷，刻志苦学"。后来果然高中，被山右富室白侍卫招赘为婿。其妻即白安人。不久，钟俊授取南都宰，前去赴任。白侍卫因爱女远离，为女儿"盛备奁具"，遣"婢仆百余"，雇船数十艘为之送行。船只首尾连绵 40 余里。沿路群盗见其资财甚盛即图谋劫掠，以小船尾随而下。但因官船晚泊处，俱在通都大邑，无可下手。一路上，盗贼党羽也越聚越多，如虎狼成群，盯着这块肥肉。

正值初夏，船到扬州。这一夜月朗风清，江波恬静。钟俊与白安人命舟子"乘月色启行。"群盗大喜，以为时机已到。盗贼首领王

某指挥百余条小船，呼哨而来。钟俊见状，惊恐战栗，以为“举家休矣。”白安人却镇定自若，“遂命仆令舟子停帆，将群艘一贯锁连，官舫在中，灯火俱息。男子均伏匿不动”。白安人呼来十几个婢女，令换上黑色短衣，“各与棋子一握”，令其退贼。她自己也换上了乌缎袄裤，以青绫蒙首，腰间挂一铁丸囊。等待群贼来攻。

过了一会，但听哨声逼近，群盗驾舟合围而进。但“见巨艘联络，若索战然，而无一人在外”。群盗也不敢冒然进攻。相持了好一会儿，贼首命一酋长领众贼持刀跃上，“未及登舷，皆被飞子中要害，堕江而毙。已数十人。”贼帅大怒，携盾持刀飞身跃上中舟。只觉盾上炮子如雨下。以为击者在上，于是蒙首俯身，刚要入舱，白安人手发铁丸，正中贼帅头顶，扑跌入大江之中。群盗见势不妙，救起贼帅，泅水逃遁而去。钟俊这才免去一场劫难，安然抵任。

原来白安人出身将门，自幼习武，练得一手以铁丸、棋子毙敌的绝技。故能临危不惧，从容制贼。篇中将一个貌似弱质盈盈而实具英武气概的女侠形象写得有声有色。钟俊叹服其智勇双全，“真娘子军之巨帅也，”并非过当。

酒家女子好身手

钮秀《觚賸》卷三“吴觚”下中所记的云娘，也是一位奇侠女子。云娘原是一酒家女子，后嫁与密云汪参将的仆人王忠为妻。汪参将卸任南归，云娘对王忠说，她愿以戎装护送主人。汪听说了很惊异，召云娘来，命其试开五石弓。云娘折如断梗，连试开数张弓，都不称意，最后仍去娘家取来弓箭，骑马随行。行至荒野无人之处，忽见劫匪十余骑飞驰而至。云娘纵马向前，匪首射来一箭，云娘也不躲避，挥袖将箭扫落。又一箭飞来，云娘抬手接箭在手，反射回去，一劫匪中箭而仆。云娘再张弓搭箭，又有一劫贼应声落马。其余劫匪见势不好，四散逃奔而去。汪参将才得以平安而归。

云娘不仅武艺精绝且容颜俊秀。汪参将之子因见云娘姿容妙嫚，欲纳云娘为妾。王忠为此惆怅不已。云娘却自有主张，满口应承下来，使其厚赏王忠，命王忠离去。参将之子兴高采烈、准备婚礼。大喜之日，云娘却忽然换上戎装，手持大刀立于庭堂之上，众宾客吓得目瞪口呆，云娘严正斥责公子不能报国却对有功于家的有夫之妇图谋霸占，说话间，突然将大刀架在公子脖颈上，向外走去。汪家所养壮勇见公子被挟持，便欲动武。云娘喝斥道：“有敢追者，我即斩公子之头。”汪公子早已吓得魂不附体。云娘走到门外，早有一绿衣女牵马等待着她。云娘跃上马背飞驰而去。

这则笔记俨然是小说笔法，读来使人觉的痛快淋漓。像云娘这样一身豪气，沉着果断艺高胆大，凛然不可凌犯的侠女形象，清代笔记中的确是为数不少。如《客窗闲话》卷四中的“孙壮姑”，《淞隐漫录》卷九中的“倩云”，《虞初新志》中的“大脚仙”等都是，真是述之不尽。

在上述清代的侠客中，我们已经看到许多侠客都是在同盗贼劫匪的斗争中表现出侠义行为的。这也可从一个侧面反映出当时的社会现实。但盗之所以为盗，大都是迫于生计，生活无着，不得不去行劫为盗，并非所有的盗都是可恶的。清代的文言笔记中记载盗贼仗义行侠的数量就不少。生活于道光至同治年间的许奉恩，所著的《里乘》中就记有盗贼之事。他在此书《说例》中云：“绿林之徒，法所不贷，是书间登一二，以其所言所行盗也，而近于道矣。葑菲苞荛，皆有可采，阅者亦当以为然也。”看来他对侠义之盗也是颇为嘉许的。许奉恩生活在太平天国农民起义的动荡年代，南北转徙，见闻颇广。我们来看他所记的侠盗。

石 达 开

《里乘》卷十《石达开》条记述了石达开与一群侠盗相交的事：

> 石达开者，以财雄一方，素慕游侠，好结纳而不择其人。门下食客实繁有徒，类多无赖。石居恒惟日与健儿驰马、较射、击梃、舞槊为乐。先是，其乡有峻岭，为盗所据。劫取过往财物，无幸脱者。
>
> 有闽客挟重资经此。闻而心悸，久耳石名，因投刺踵谒，备陈衷曲，乞庇护。石怜而许之，款留少住，将择健儿旦送过岭。盗闻之，怒甚，率党百人径至石家，欲图攫夺。石闻盗至，令开门召入，告之曰："壮士之所欲者货财也，第念闽客挟重资抛离乡井，以谋得什一，意良苦。今壮士不谅其衷，将尽攘为己有，彼则本之不存，利将焉望？仆也滋不忍，敢为缓颊。"因准闽客资约计五千金，乃解囊如数列金于几，谓曰："聊备不腆，敬献壮士，代客请命。倘壮士矜而宥之，即不啻身受其赐。"群盗相顾叹曰："人言石公重义轻财，信然！然公所惠丰腆，受之有愧。敢辞。"
>
> 石大悦，治席为闽客祖饯，兼酌群盗。酒酣，彼此倾吐肝胆，意气契洽，相见恨晚，席散，闽客拜谢而别。群盗兴辞，石仍出前金殷勤投赠，推让再三，始受其半。

许奉恩所记的是石达开在未入太平天国以前的事。作者对其重义轻财，慷慨助人的品格是不无称许的。在他看来，即使其中的一群盗贼也都是肝胆照人的豪杰。

金 钱 李 二

《里乘》卷五中还有一个叫"金钱李二"的，自称为江湖盗魁，其实却是一位义侠。不仅善盗，而且善于识人，善结交。虽为盗贼，家中却有书斋，"二子俱从师读书"。但教子读书不是为了在科场上猎取功名，而志在"万一他日有事，未尝不可执干戈以卫社稷。"由此可见李二实是一位隐身江湖不与官府合作的豪杰。他曾以千金赠"某公子"，公子不受。李二道："公以小人之物为盗泉耶？盗泉之去贪泉几何？如恐为盗泉所污，则公囊中所有，亦未必皆廉泉也！"这话可谓入木三分。作贼盗窃与作官贪污，可以说并无二致。正说明封建社会里官与盗并无分别。要说有别，也不过是庄子所谓的"窃钩"与"窃国"之别而已。而李二为盗贼却守信重义，正是"盗亦有道"，又不知要比那些营营苟苟的贪官污吏人格上高出几许了。

风 流 侠 盗

张潮的《虞初新志》中收有清杨衡所撰《记盗》一篇。此篇中所写的几个盗贼与那些拦路抢劫或偷鸡摸狗之辈大不相类，而是一派名士风度。这几个盗贼乘夜进入士绅萧明彝的乡间别墅之后，与萧谈酒论诗，出语不俗。接着就是到别处盗来酒食，与萧对饮。继又为萧舞剑。要索取财货，便直言萧明彝"出其囊橐以偿吾愿。"当萧陈说此处仅存银20两时，诸盗也不勒逼，又上楼观萧所藏书画，见有珍贵者即据为己有，临行却不露姓名。萧也以礼相待，送出十余里，然后眼睁睁看着诸盗登舟摇橹而去。这一记载颇为新奇。这样的盗贼若非知书达礼，若无侠情豪气是不可能这么风流倜傥的。这故事不论是虚拟的还是真实的。却让我们看到了一群自具面目的风流侠盗形象。

大 刀 王 五

还有一位大侠不可不叙，这就是清光绪

年间活动于京师一带的大刀王五。据《清朝野史大观》载：王五当以保镖为业，河北、山东一带的盗贼都奉他为首领。王五告诫诸盗只可劫夺贪官污吏，不可轻取不义之财。光绪初年，京城周围接连发生抢劫偷盗案数起，官府怀疑是王五所为，派兵卒包围了他的住宅。所派去的兵将无人不知王五的厉害，众兵将叫嚣喧嚷却始终不敢进去，一直到天黑，只好散去。他们哪里会知道王五早已穿了城卒号衣混在人群之中。

次日，王五亲到官府自首，并称说昨日"以兵取我，我当然不肯就擒，今日罢兵，我即来投。"于是他将几个月来发生的劫案一一直言。刑部主事汉青士知其为侠义豪杰，不忍心加害于他，谎称王五与劫案无关，杖责二十大板即放出狱。

后来戊戌变法事败，谭嗣同被逮之际，王五劝谭出走，并愿舍命相送。谭坚执不肯，慷慨就义。谭嗣同死后，王五又约数百好汉，欲有所为，终未遂愿。义和团打入北京后，王五遇难身亡。

大刀王五是一位众所周知的人物。由王五的为人行事，我们应当知道封建社会里所谓的盗贼与豪侠该是怎么一回事了。

小尼姑败李超

在清代的笔记小说中，另有一大宗专写侠客的武功奇技，同时晓喻那些以武逞强者、不可自负其能而目空一切。蒲松龄《聊斋志异》中的《武技》即是以此立意的名篇。事叙淄博人李超，为人豪爽，乐善好施，偶有一个和尚来化斋，李超招待他吃了个饱。这和尚因此很是感激。愿将自己的武艺教给李超。李超很高兴，就让这和尚住自己家中，"旦夕从学。"

过了三个月，李超自以为学得很到家了，和尚让他表演一下，李超"乃解衣唾手，如猿飞，如鸟落，腾跃移时，诩诩然骄人而立。"和尚见他如此神气，就叫他和自己比试一下，李超也正想一试身手，就拉开了架式，可是刚出几招，"僧忽飞出一脚，李已仰跌丈余。"李超这才拜伏在地，心惭气沮，请和尚再教。又过数日，和尚告辞而去。

李超由此以武闻名，遨游南北，不遇对手。

有一天，他到历下（今济南市西边），见一个小尼姑，在一空阔的地方表演卖艺，吸引了不少围观者。小尼姑身轻如燕，跃跃欲试，耍了几趟。忽然停下来，邀看客中之好事者不妨下场一扑为戏。"李超在旁边，不觉技痒，便兴冲冲地走了进去。刚一交手，小尼姑又停下来道。"此少林宗派也"。再问尊师何人，李超即如实相告。小尼姑道"憨和尚既是你的老师，就不必交手了，我甘拜下风。"

李超正在兴头上，哪里肯罢休，定要与小尼姑比个高低，再加上众人的怂恿，小尼姑只好答应，但说既然是同门，不妨一戏。不必认真。李超哪里瞧得起一个文弱女子。再加上年轻气盛，一心要打败对手，博得众人喝彩。正打得热闹时，小尼姑却又停下来。李超"问其故，但笑不言。"他以为是对方胆怯，坚决请她再比试下去。小尼姑才应招而出。忽然见李超腾空飞起一脚，小尼姑一闪身，顺势以五指削其股。李超顿觉膝下如中刀斧，摔在地上再也爬不起来了。

众人只好把他抬回去，伤口经月余始愈。有了这个教训，他从此再也不敢逞强傲人了。

卖蒜叟

袁枚的《子不语》（亦名《新齐谐》）一书"广采游心骇耳之事"，卷十四中有"卖蒜叟"一则，也是立意如此，写得颇为精彩：

南阳县有杨二相公者，精于拳勇，能以两肩负粮船而起。旗丁数百，以篙刺之，篙所触处，寸寸折裂。以此名重一

时。率其徒行教常州，每至演武常传授枪棒，观者如堵。

忽一日，有卖蒜叟，龙钟伛偻，咳嗽不绝声。旁睨而揶揄之。众大骇，走告杨。杨大怒，招叟至前，以拳打砖墙，陷入尺许。傲之曰："叟能如此乎？打死勿怨。"叟笑曰："老朽垂死之年，能以死成君之名，死亦何怨？"

乃广约众人，写立誓券。令杨养息三日。老人自缚于树，解衣露腹，杨故取势于十步之外，奋拳击之。老人寂然无声。但见杨双膝跪地，叩头曰："晚生知罪了。"拔其拳，已夹入老人腹中，坚不可出。哀求良久，老人鼓腹纵之，已跌出一石桥外矣。"

老人徐徐负蒜而归，卒不肯告人姓名。

这位卖蒜老人，操业微贱，貌不惊人，却身怀绝技，无疑是一位真正淡泊名利的大侠，而自恃武功不凡的杨二相公，口出狂言，目中无人，却落了个跪地求饶的下场。老人在制服对方之后，也并无一言相劝，也不肯告人姓名。这本身就已告诫对方立身处世，不可倨傲轻狂。

中国的武术发展到了清代，可谓门派众多。高手如林，而那些初生牛犊以武逞强的也不少，此乃武林之大忌。所以自然也就有一些高手以比武的形式惩劝那些狂妄之徒。乐均《耳食录》中的王黄胡子自诩为剑仙，吹嘘炫耀，意色扬扬，结果却被一个不起眼的客人，像提婴儿一般抓起来，放在屋脊鸱吻之上，下都下不来。清凉道人《听雨轩笔记》中的冯铁头，自恃力大无比，头坚如铁，耀武扬威横行乡里，最后却败在一个皮货商手里。其余如程趾祥《此中人语》中的《冯雄》，《聊斋志异》中的《老饕》都是这类诫喻世人不可逞强恃勇，表现真正的侠客偶露峥嵘的故事。

侠客的事迹，对于世俗人来说，本就是亲见的少，传闻的多。既然是传闻，便免不了讹传、传奇和传神。因而在清代笔记中也留下了不少关于那些剑仙法术的神奇故事，此略述数则，聊备一格。

姚　剑　仙

袁枚《子不语》卷八中讲了一个"姚剑仙"的故事：

边桂岩为山圩通判，构屋洪潭堤畔。集宾客觞咏其中。一夕，觥筹正开，有客闯然入。冠履垢敝，辫发毿毿然披拂于耳。叉手揖坐诸客上，饮啖无怍。诸客问名姓，曰："姓姚，号穆云。浙之萧山人。"问："何能？"笑曰："能戏剑"。口吐铅子一丸，滚掌中成剑，长寸许。火光自剑端出，熠熠如蛇吐舌。诸客悚息莫敢声，主人虑惊客，再三请收。

客谓主人曰："剑不出则已，既出则杀气甚盛，必斩一生物而后能敛。"通判曰："除人外皆可。"

姚顾阶上桃树，手指之，白光飞树下，环绕一匝，树仆地无声。口中复吐一丸，如前状，与桃树下白光相击，双虬攫拿，直上青天，满堂灯烛尽灭。姚且弄丸，且视诸客。客愈惊惧，有长跪者。姚微笑，起曰："毕矣。"以手招两光奔掌内，仍作双丸吞口中，了无他物，引满大嚼。

群客请受业为弟子。姚曰："太平之世用此何为？吾有剑术，无点金术，故来。"通判赠百金。居三日，去。

姚穆云所表演的剑术简直就是魔术，当然不可能是实有其事。这正是当时人传说的剑仙者流。这位剑仙也不失为豪侠，他敢独闯通判所设的筵席，"饮啖无怍"。以他的法术令众宾客惊惧不已，甚至有长跪者。最后令通判白白地送上"百金"。这样的剑仙形象实际也寄托了当时人惩贪劫富的幻想。

同书卷十五中有《姚端恪公遇剑仙》一则，也表达了同样的意旨，说桐城姚端恪公当司寇时，山西某人以谋杀案定罪。为求宽大

处理，犯罪者以十万金贿赂他的弟弟姚文燕。姚文燕贪得贿赂，就答应向其兄说情，但又知姚端恪不会枉法徇私，受了贿却不敢向其兄言此事。后有一刺客持匕首乘夜来见姚端恪，方知他并不知此事。而是其弟贪财受贿，便腾身离去，当时姚文燕正好离东赴知州任。走到德州，“已丧首于车中矣”。据家人云：“主人在店早饭毕，上车行数里，忽大呼：‘好冷风！’我辈急送棉衣往视，头不见，但血淋漓而已。”这也是以剑术惩贪官的行为，但却不是一般的刺客，而是以剑仙法术取人头于不知不觉中。这样的剑仙也是被神化了的。

廖 蘅 仙

清代有一种传说，认为剑侠经过修炼即可成为剑仙。王韬《淞隐漫录》卷二所写的《廖剑仙》就是讲述剑侠修炼及最后尸解成仙的过程的。故事的主人叫廖蘅仙，年少时即有侠名。邻居有一泼悍妇虐待其夫，廖不忍其怒，杀了这泼妇。遂离家而去，漫游于深山老林之中。见山中有座茅屋，就在那里住下，独享清静之乐。数年之后，忽有一只白猿持柬来邀，请廖至一老翁居处。老翁云廖有侠骨，可学成仙。遂为他表演剑术，老翁先命一群白猿持剑围刺。老翁则赤手空拳以敌群猿。倏然之间，群猿所持之剑尽入其手。廖惊奇不已。老翁遂告廖曰：“在此学十年，乃可得此技之半。”廖蘅仙即拜师求教，笃志修炼。

十年之后，老翁将雌雄二剑丸，塞入廖鼻孔中，“又破廖脊背，纳一匕首，敷之以药，了无痕迹。”命其静坐。廖凝神敛性，兀不为动，幻觉之中，忽见以前被杀之邻妇来责骂他杀伐过当。廖心一动，又欲开杀戒，被老翁止住。继而又见一美人前来挑逗，廖“忽觉鼻中奇详，一道白光突出，美人已杳。启眸视之，座下死一九尾狐。”老人谓其已成剑侠，如能再修炼300年，乃可成剑仙。并命其出山，周游寰宇，“见有同志，可以术授，惟断不可妄杀一人。”廖蘅仙辞别老翁下山去，到处物色侠士，却始终不能一遇。后来他的朋友左某被人夺所爱之妓。廖为朋友以剑术断了那恶人的手足，又曾以鼻中之剑杀水怪、斩巨蛇。临终时，他早晨起来见一白猿来到身边，叹道：“我其死乎？”“即服衣冠，危坐堂中，近瞩之，则已体冰气绝。及殓，有双剑出自鼻中，直入霄汉而杳，人以为尸解云。”

唐宋传奇中的侠客

在魏晋南北朝以前，文言笔记小说大体上可分为以干宝《搜神记》为代表的志怪小说和以刘义庆《世说新语》为代表的志人小说两大类，但无论是志怪还是志人，其创作笔法都是写实的。志人类的自不待言，即使志怪类的其意图也是为了"发明神道之不诬"，也就是说在作者本人，无论是搜神，还是志怪，都是纪实的，是为了申鬼神之不虚，明果报之实有。所以文笔务求简练质实，并且一再强调所述都有来历，并非出于自己的虚构的想象。

传奇小说则不然。传奇的作者是"有意为小说"。它不同于一般文言笔记小说之处，就在于它是用传奇的手法来"传写奇事，搜奇记逸。"洪迈《容斋随笔》说："唐人小说，不可不熟，小小情事，凄婉欲绝，洵有神遇而不可知者。与诗律可称一代之奇。"正说明传奇小说是作者按他的主观愿望有意虚设情节，虚构人物。如明胡应麟所说："凡变异之谈，盛于六朝，然多是传录舛讹，未必尽设幻语。至唐人乃作意好奇，假小说以寄笔端。"①"作意好奇"、"尽设幻语"都说明传奇的作者有意以优美的文笔写出能给人留下强烈印象的奇人奇事来。用现代人的观念来看，唐传奇才是我国古代最早出现的真正意义上的小说。如果说纪实性的文言笔记小说是偏重于史的，是实多于虚的话，那么传奇小说则只能说是虚多于实，或者说是尽属于虚了，这是二者的不同所在。

还需说明的是"传奇"这个名称，在历史上的不同时期，含义是有变化的。唐宋时的"传奇"主要是指传奇小说。元代人说的"传奇"则扩大到包括各类题材的小说和戏曲；到了明代，如胡应麟将小说分为志怪、传奇、杂录、丛谈、辨订、箴规等六类，② "传奇"则又退为小说的一种，但明清时期人们又习惯于将南戏称之为"传奇"，作为小说意义上的"传奇"这个概念反倒越来越模糊淡化了。

盛唐以前的传奇小说，大多属"艳情小说"和"神怪小说"。传奇中出现豪侠形象基本上是在中唐时期。而且这一时期传奇中的"豪侠"还并不是故事中的主角，只是穿插性的人物，到了晚唐，真正的侠义题材的传奇才盛行起来。这一时期的豪侠小说，如同唐代文言笔记小说中的武侠篇一样，大体上不外仗义行侠、报恩复仇、比武显技这些内容，而在叙述情节，刻划人物形象方面却比文言笔记小说要高得多了。

唐传奇中的豪侠篇，在当时以单篇行世的有薛调的《无双传》、沈亚之的《冯燕传》和杜光庭的《虬髯客传》（一说为唐张说撰）等，而大部分豪侠小说则是散见于唐代的小说集中，如裴铏的《传奇》、段成式的《酉阳杂俎》、皇甫氏的《原化记》、康骈的《剧谈录》、孙光宪的《北梦琐言》等。本章中我们将对唐代的豪侠小说大体上分类予以介绍，以见其概貌。

宋代尚侠的风气远逊于唐代，但宋代传

① 《少室山房笔丛·二酉缀语》
② 见《少室山房笔丛》卷二九，《九流绪论》下。

奇小说中的武侠篇承接唐五代豪侠小说的传统，数量并不算少。不过其中有不少篇目都属于摹仿之作。当然，其中也有一些立意新颖，描写生动的篇什，如《洪州书生》、《解洵娶妇》、《王实传》、《李云娘》等都是值得一读的。至于明代传奇小说中的武侠篇，不但数量不多，且质量也几乎无可称道之处。就不再介绍了。

中唐以前

中唐以前，传奇小说中并无豪侠传奇这一类。传奇小说的两大主流是“艳情”与“志怪”。尤以爱情传奇最为引人注目。在这一时期，侠客的形象虽然还没有成为传奇小说中的主角，但身影已闪现在其中了，虽然如电光石火，一闪即逝，却已是很引人注意。这一时期侠客有两大特点，一是穿插在爱情传奇小说之中，为了成全他人而仗义行侠。另一类则具有较复杂的性格，从他们身上可以感受到一种古朴豪爽之气，但本身却有着难以让人首肯的缺陷，可说是善恶并见的一种侠士形象。此略述如下。

许虞侯

唐传奇中侠客形象出现较早的应是许尧佐所创作的爱情传奇《柳氏传》中的许虞侯。许尧佐，生卒年不详。大概生活在唐贞元年间前后，贞元十年(794)登贤良方正直言极谏科，同年与敦煌张宗本、荥阳郑权一起入征西府，后又转任吉州司户等职。《柳氏传》大概是他在唐贞元年间所作。

《柳氏传》叙唐天宝年间，年轻的诗人韩翃到京城长安应试，未及第时贫穷潦倒，流落在长安城中。有一个“家累千金、负气爱才”的李生特别欣赏韩翃的诗才，二人非常要好。李生就把自己所宠幸的歌妓柳氏送给韩翃。“翃仰柳氏之色，柳氏慕翃之才，两情皆获”，两人情浓意密，欢洽备至。到了次年，韩翃一举高中，衣锦还乡。两情依依，却不得不暂时分离，柳氏只好独居京城，等韩翃归来。天有不测风云，不久安史之乱就发生了，唐玄宗李隆基带着满朝文武大臣逃往蜀中，京城遂被乱军占领了。柳氏也只好剪发毁形，寄身到法灵寺中。这时，韩翃已到平卢、淄青节度使侯希逸幕中作了书记。虽从军在外，还时时记挂着柳氏，就派人专门到京城寻找，并寄诗给她。诗云：

> 章台柳，章台柳，昔日青青今在否？
> 纵使长条似旧垂，亦应攀折他人手。

柳氏对韩翃更是日思夜盼，见到此诗之后，不禁凄恸呜咽。也作诗答道：

> 杨柳枝，芳菲节，所恨年年赠离别。
> 一叶随风忽报秋，纵使君来岂堪折。

韩翃接到此诗，也是感慨万端。只恨不能即刻与柳氏聚首。时隔不久，有个叫沙吒利的蕃将，在京城中搜罗美女，听说柳氏容颜佳丽，就将她从法灵寺中抢出，据为己有，宠之专房了。等到侯希逸升任左仆射入京，韩翃也随至京师。得知柳氏被劫，真是痛不欲生。整日无精打采，唉声叹气。

有一天，侯希逸部下的将官们打算到酒楼宴饮作乐，也请韩翃前去赴宴。可是韩翃却正在为此事伤感，打不起精神来。座中有个叫许虞侯的人，为人极为豪爽，他看出韩翃情绪不对，手握剑柄说道：“韩贤弟如此精神不振，必是有什么缘故。不妨直言，我一定尽力相助。”韩翃无奈，只好以实情相告。许虞侯挺身而起，说道：“即是为此，我立刻去将柳氏带来！”

> 乃衣缦胡，佩双鞬，从一骑，径造沙吒利之第。候其出行里余，乃被衽执辔，犯关排阖，急趋而呼曰：“将军中恶，使召夫人！”仆侍辟易，无敢仰视。遂升堂，出翃札示柳氏，挟之跨鞍马，逸尘断鞅，倏

忽乃至。引裾而前曰:"幸不辱命"。四座惊叹。

由于许虞侯的相助,韩翃与柳氏才得以重聚。但因为沙吒利平乱有功,正受皇上恩宠。韩翃恐怕有不测之祸。侯希逸又给皇帝上书,最后由皇帝下诏将柳氏判归了韩翃。

黄衫豪客

如果说许虞侯是为一对衷情男女的爱情而见义勇为的话,那么蒋防《霍小玉传》中的黄衫豪客,则可说是为解除痴情女子的相思之痛而挟持负心汉了。蒋防,生卒年不详,义兴(今江苏宜兴)人,生活于唐宪宗至文宗时代,为人有才华。唐宪宗元和年间得大官僚李绅的赏识并推荐为官,曾任司封郎中知制诰。后因李绅获罪,他也连累贬为外官,任汀州刺史等职。他的《霍小玉传》是公认的唐传奇中的名篇。

此篇写唐大历年间,陇西人李益20岁上中了进士,与妓女霍小玉相爱。二人情笃意切,极尽欢娱。但霍小玉自知托身微贱,恐怕日后色衰被弃。李益遂发誓"粉身碎骨,誓不相舍",并将誓言写在素绢之上,以明心迹,两年之后,李益官授郑县主簿。离别之时,霍小玉自知终不能与李益白头偕老,即发"短愿",向李益请求说:"妾年十八,君才二十有二,追君壮实之秋,犹有八岁。一生欢爱愿毕此期,然后妙选 高门,以谐秦晋,亦未为晚。妾便舍弃人事,剪发披缁,夙昔之愿,与此足矣。"李益因与小玉再订誓盟,然后赴任去了。到任之后,求假往东都省亲,这时他母亲已为他订下名门望族卢氏之女。李益碍于母命难违,只好应允,同时自感已经辜负了与小玉的盟约,欲与霍小玉断绝往来,并秘其行踪,以断小玉之想。霍小玉见李益逾期不至,伤心断肠,忧愁烦闷,一年多过去了,她竟忧思成病,独卧空闺之中。为了寻访李益消息,她钱财用尽,遍访亲朋,多方招致。因此,长安城中渐渐有不少人知道了此事。"风流之士,共感玉之多情,豪侠之伦,皆怒生之薄行"。一天,李益与几个同辈的人一起到长安城中的崇宁寺春游赏花。"忽有一豪士,衣轻黄纻衫,挟弓弹,丰神隽美,衣服轻华",偶然听人说这人就是忘情负心的李益。就上前去对李益说,他早已闻知李益文名,慕其声华,今日欲邀李益到家中宴乐一叙。

李益也不推辞,便与这位黄衫客策马同行,串过几条街巷,李益见愈走愈近霍小玉的住所,便不想再往前走,欲托故转回。这位黄衫豪客说:"敝居已近在咫尺,怎能就此相弃?"拉过他的马缰绳继续前行,转眼间,已到霍小玉住处。李益"神情恍惚,鞭马欲回。豪士遽命奴仆数人,抱持而进。疾走推入车门,便令锁却。报云:'李十郎至也!'。李益自知上当,但已无可奈何。霍小玉本已是久病不起,忽听说李生至,"遂与生相见,含怒凝视,不复有言。"片刻之后,又有人自外端来酒肴数十盘,大家都感到莫名其妙。一问才知道,这都是那位黄衫豪士让送来的。霍小玉强撑病体,举起酒杯来历数自己的不幸和李益的负心,然后"掷盃于地,长恸号哭数声而绝。"此后,李益疑忌成病,虽三娶均不谐。

这一幕爱情悲剧,虽在千载之下,读来也不由人不伤感。正如明胡应麟所说:"唐人小说纪闺阁事,绰有情致。此篇尤为唐人最精彩之传奇,故传诵弗衰。"故事中的黄衫豪士因感于霍小玉的不幸和李益的负心,将李益挟持到小玉身边。这样的侠义之举虽不像许虞侯那样豪壮,却也是极真诚感人的。

古押衙

薛调的《无双传》所出较晚,但也属于此类故事,故放在这里一并介绍。薛调,河中宝鼎人。生于唐大和四年(830年)。据《唐语林》卷四《容止》条载:"调美姿貌,人号为生菩萨。"唐懿宗时,郭妃悦其貌,曾打算招他为驸

马，不久即暴卒。官至翰林承旨学士知制诰，死后又赠户部侍郎。

《无双传》叙王仙客与其舅父刘震之女无双自幼相狎。仙客之母临终时曾为其求婚。仙客也对无双眷恋不已。当时刘震为尚书租庸使，官位赫赫。仙客长大成人之后前去求婚，暂时寄居在刘府。意外的是，京城因突然发生兵变而一片混乱。刘震匆匆忙忙托王仙客安排家事，并答应将无双嫁给他。王仙客先将刘家的财物装车押送到城外，等再转回来时，城门已经禁闭，刘震全家被关在城中。叛乱平定之后，仙客才又回到城中，但刘府已是空无一人了。他在城中偶然遇到了刘家老仆塞鸿，才知道舅父因在叛军中任伪职被除以极刑，家被剿没，无双也被收入后宫。刘家的这一场劫难，对王仙客也是一个沉重的打击，他对无双只有无尽的思念了。后来王仙客当上了长乐驿官，一次宫中派30名宫女到园陵去，途经长乐驿。仙客因思念无双心切，就叫塞鸿前去探看。幸而无双也在这30名宫女之中。彼此虽不能见面，却总算有了消息。无双就在驿舍的床褥下留书信给王仙客，告诉他富平县的古押衙是个有心人，可去求他相助。仙客即去寻访古衙押，与之结为厚交。“缯彩宝玉之赠，不可胜纪”，始终未提求他相助之事。后来古押衙因感其厚待之恩，主动探问，仙客才以实相告。以下叙古押衙设计救无双事云：

> 古生仰天，以手拍脑数四，曰：“此事大不易。然与郎君试求，不可朝夕便望。”仙客拜曰：“但生前得见，岂敢以迟晚为限耶？”半岁无消息。一日，扣门，乃古生送书。书云：“茅山使者回，且来此。”仙客奔马去，见古生，生乃无一言。又启使者，复云：“杀却也，且吃茶。”夜深，谓仙客曰：“宅中有女家人识得无双否？”仙客以采苹对。仙客立取而至。古生端相，且笑且喜云：“借留三五日，郎君且归。”后累日，忽传说曰：“有高品过，处置园陵宫人。”仙客心甚异之，令塞鸿探所杀者，乃无双也。仙客是哭，乃叹曰：“本望古生，今死矣！为之奈何！”流涕欷歔，不能自已。是夕深更，闻叩门甚急，及开门，乃古生也。领一篓子入，谓仙客曰：“此无双也。今死矣。心头微暖，后日当活，微灌汤药，切须静秘。”言讫，仙客抱入阁子中，独守之，至明，遍体有暖气，见仙客，哭一声遂绝。救疗至夜方愈。古生又曰：“暂借塞鸿于舍后掘一坑”，坑稍深，抽刀断塞鸿头于坑中。仙客惊怕。古生曰：“郎君莫怕，今日报郎君恩足矣。此闻茅山道士有药术，其药服之者立死，三日却活。其使人专求，得一丸。昨令采苹假作中使，以无双逆党，赐以药令自尽。至陵下，托以亲故，百缣赎其尸。凡道路邮传皆厚赂矣，必免漏泄。茅山使者及篓人，在野外处置讫，老父为郎君，亦自刎。君不得更居此，门外有担子一十人，马五匹，绢二百匹，五更，挈无双便发，变姓名浪迹以避祸。”言讫，举刀，仙客救之，头已落矣。

其后，王仙客与无双潜归故乡，为夫妻50年，男女成群。

王仙客与刘无双这对情人因豪侠古押衙相助而有一个喜剧的结尾。古押衙的豪侠与黄衫客、许虞侯有些相似，但在行为方式上却不同于前二者。古押衙似乎更为老谋深算。他以药物行侠，可算一奇。同时为报恩行侠，不惜杀死那么多无辜的人并且自刎而死，又未免太不近人情了。所以明胡应麟《庄岳委谈》云：“王仙客，事大奇而不情，盖润饰之过。或乌有无是这类不可知。”从这篇传奇看，怀疑其为杜撰是有其道理的。但唐范摅《云溪友议》中却载有一则类似的故事：

> 有崔郊秀才者，寓居于汉上，蕴积文艺，而物产罄悬。亡何，与姑婢通，每有阮咸之纵。其婢端丽，饶彼音律之能，汉南之最也。姑贫鬻婢于连帅。连帅爱

之，以类无双（原注：无双，即薛太保之妾，至今图画观之），给钱四十万，宠盼弥深。效思慕不已。即强亲府署愿一见焉。其婢因寒食来从事家，值郊立于柳阴，马上连泣，誓若山河。崔生赠之以诗曰："公子王孙逐后法，绿珠垂泪滴罗巾。候门一入深似海，从此萧郎是路人。"

后来连帅见到此诗，竟然把此婢还给崔生了。范摅与薛调同为咸通中人。范摅大概是据实而录，故于情理切近。而薛调则取向来艳传之无双事，附会崔生与婢女之恋情，又将薛太保家改为皇宫。为了王仙客与刘无双的重聚，又请出一个奇侠古押衙来相助。这位奇侠的真实性就值得考虑了。但这种奇侠对晚唐传奇中塑造更为神奇的侠客形象是影响很大的。如后来的红线、聂隐娘都是类似古押衙式的人物，只不过更加神奇罢了。

以上三位豪侠，都是为了成全那些痴男怨女的爱情而行侠。总的来说是没有多么深刻的社会意义的。但仔细分析起来，却不那么简单，《柳氏传》中的许虞侯为了成人之美，敢于只身闯入权贵之门将柳氏携出，这是公开同权豪势要作对；黄衫客为一痴情女子去劫持负心汉，虽然不需冒什么风险，但只要我们想一想，李益的负心实是迫于封建婚姻的父母之命和门第等级观念，那么就不能不说黄衫客的行为除了同情心的驱使之外，还具有某种抗争的意义了。至于古押衙，更是舍命冒犯天威，以成全他们的爱情。尽管他可能是纯粹虚构的人物，但作为一个被当时人理想化了的义侠，我们才更不应该将其单单看作一个报恩行侠的不足称道的人物。

冯　燕

沈亚之，字下贤，吴兴人。生卒年不详。元和十年（815）进士，"后累进殿中丞御史，内供奉。大和三年，柏耆宣慰德州，取为判官。耆罢，恶之贬南康尉，后终郢州掾。"① 沈亚之以文词得名，当时的著名诗人如李贺、杜牧、李商隐都曾摹拟过他的诗作。他的杂著中有传奇文多篇，《冯燕传》是其中影响较大的作品之一。

这篇传奇叙魏地人冯燕生性豪侠，擅长斗鸡。有一天，他在街市上闲逛，见有两个人为财物而争斗，他跑过去真格地来了个路见不平，拔刀相助而杀了人。既出了人命大案，为逃避官府的追捕，他逃到了滑州。因受到滑州刺史贾耽的赏识而留入军中，冯燕却又与滑州军将张婴之妻私通。张婴风闻之后，屡屡殴打他的妻子。有一天，冯燕正在张婴家与其妻相会，张婴却喝得酒醉熏熏地回来了。冯燕慌忙躲到门后，匆忙之中将头巾遗落在枕下，张婴醉眼朦胧并未发觉便和衣倒在床上呼呼睡去。冯燕用手指着头巾，示意张妻拾起。恰好张婴的佩刀也斜靠在头巾旁边，张妻却将那把佩刀抄起递与冯燕，让其杀夫。冯燕见这女人如此狠毒，不禁怒火中烧，于是反而挥刀斩了这个心似蛇蝎的女人，扎好头巾而去。

第二天早晨，张婴醒来却见妻子倒在血泊之中，不觉大惊。左邻右舍见人命关天，都以为定是张婴所杀。就把他绑缚起来押送官府。张婴有口难辩，被定为杀人罪即刻处斩。只见数十名吏卒手持朴杖大刀将张婴押赴刑场，围观的人不下千余。眼看到了午时三刻，忽见一人推开众人走进刑场，大呼道："不要无辜杀人，是我偷了他的妻子，又将其杀死，我当受刑。"众人一时哗然，千百双眼睛都转移到这位大汉身上来了。这人就是冯燕。执法官遂将其逮起，带去见刺史贾耽。冯燕就如实说明事情原委。贾耽也被他的侠义所感动，遂上书皇上，请求免职以赎冯燕的死罪。皇帝并未免贾耽的职务，反而下一道诏书，凡是滑州城里的死罪囚犯全都得到了赦免。

像冯燕这样敢做敢当，自然是无愧于豪

① 晁公武：《郡斋读书志·沈亚之集》。

侠的，但其奸人妻子而不能不说是恶德。可是这样的豪侠在唐代却颇受赏识。就连沈亚之在故事的结尾也说："呜呼！淫惑之心，有甚水火，可不畏哉！然而燕杀不谊，白不辜，真古豪矣！"冯燕之事在唐代为人所传诵，大概也是有其事实根据的。《旧唐书》贾耽传载：耽以贞元二年改右仆射，兼滑州刺史，义成军节度史。至九年五月，征为右仆射，同中书门下平章事。《冯燕传》中说贾耽在滑州"以状上闻"，则冯燕之事应发生在唐贞元二年至九年之间。流传数十年之后，沈亚之始据元和时人刘元鼎之语写成此传。①唐司空图又有《冯燕歌》，其中写道：

> 窗间红艳犹可掬，熟视花钿情不足。唯将大义断胸襟，粉颈初迴如切玉。……未死劝君莫浪言，临危不顾始知难。已为不平能割爱，更将身命救深冤。②

看来当时人认为他杀不情不义，又敢于舍命救冤，都是很值得称道的。但对他与有夫之夫私通的不道德行为却并不介意，这一点与后世那些但行侠义不近女色的豪侠是不可同日而语的。

侯　彝

李冗《独异志》卷上所载的侯彝，也是这类豪侠。事云：

> 唐大历中，万年尉侯彝者，好侠尚义。常匿国贼，御史推鞫，理穷，终不言贼所往。御史曰："贼在汝右膝盖下。"彝遂揭堦砖，自击其膝盖，翻示曰："贼安在？"御史又曰："在左膝盖下"。又击之翻示。御史即以镞贮烈火，置其腹上，焰火蓬勃，左右皆不忍视。彝叫曰："何不加炭？"御史奇之，奏闻。代宗即召见，曰："何为隐贼，自贻苦如是？"彝答曰："贼实臣藏之，已然诺其人，终死不可得。"遂以贼故，贬为端州高要尉。

这一记载实是赞扬其"重然诺、守信用"的侠义精神。但他是对一个国贼守信义，为此而甘愿受刑受贬，恐怕并不值得称道。当然，在故事之中，我们并不知道这个国贼是否就是该囚该杀。也许当时官府称之为贼的，恰恰也正是一位受人仰慕的豪侠。果真如此，则又需另当别论了。

总的说来，中唐以前的文言传奇中侠客的形象尚不多见，作者着意刻划的侠客形象更少。在上一章中我们介绍了唐代的文言笔记小说中的侠客，可以看出中唐以前的笔记小说中写实性的侠客的记载已大量出现。而这一时期的传奇小说中的侠客形象也明显带有写实性。到了晚唐的50余年间，真正由文人设幻作奇而创造出寄寓其理想与精神的侠客形象才大量出现，中唐以前只不过是它的序幕而已。

晚　唐

唐代的武侠传奇，真正的繁荣鼎盛是在唐王朝日薄西山、濒临灭顶的最后50年间，出现了一批卓有成就的武侠传奇作家，塑造出一群栩栩如生的侠客形象，形成了一个后世文言短篇武侠小说所不可企及的巅峰。在晚唐出现的传奇小说集中，收入武侠篇目较多的要数裴铏的《传奇》、袁郊的《甘泽谣》、皇甫氏的《原化记》、康骈的《剧谈录》以及牛僧儒的《玄怪录》等，另外尚有部分单篇行世的作品。

裴铏的《传奇》是晚唐时期出现的一部著名的传奇小说集。有关他的籍贯及生卒年均已不可详知。从一些零星的记载看，他曾在唐僖宗咸通年间（约公元867年左右）作过靖海军节度使高骈的掌书记。僖宗乾符五年

① 《冯燕传》结尾云："余尚太史言，而又好叙谊事。其实觉耳目之所闻见，而谓余道，元和中外郎刘元鼎语余以冯燕事，得传焉。"

② 《唐音统签》卷七〇四。

(878)曾以御史大夫衔任成都节度副使。所撰《传奇》原为三卷,已佚。今有周楞伽缉注本31篇。此书所收小说情节新奇、富于幻想。其中写豪侠斩妖怪的篇什不少。《韦自东》、《樊夫人》等篇均属此类。

韦 自 东

《传奇》中的《韦自东》篇叙唐贞元年间,义侠韦自东到太白山游历,借宿于段将军庄。一日,韦自东与段将军一起在山中欣赏山林景色,见山中有一条小路若有若无。自东问主人道:"这条小路通向何处?"段将军答道:"以前有两个僧人住在这座山上。山顶有座寺院,殿宇宏壮,气势不凡,是开元年间高僧万迴大师的弟子所建。山中砍樵的人说,这两个僧人被怪物吃掉了,现今有两个夜叉占据寺院,没有人敢再到山上去了。"

韦自东一听不觉大怒。说道:"我平日操心的就是平妖除暴。夜叉算什么东西,竟敢吃人?今晚我必上山去提夜叉头来让将军看看。"到了黄昏时分,自东果然不顾将军劝阻,"仗剑奋衣而往"。到佛寺中,但见内中悄寂无人,僧房门户大开,僧鞋、锡杖俱在,被褥床铺依旧,只是上面落满了尘土。他转入佛堂之内,又见地上细草茸茸,似是巨物偃卧之处。四壁之上挂满了野猪、黑熊之类的猎物,地上摆着锅、盆之类的炊具。韦自东这才相信砍樵人所说不虚。

趁夜叉还没回来,他走到院中拔掉一棵干如碗粗的柏树,将枝叶去掉作一大棒。然后关闭了寺院大门,再用一尊石佛将门顶上。这天晚上,天朗气清,月白如昼。将近午夜时分,一个夜叉提着一只鹿回来了。见门户锁闭,就怒吼了一声,以头猛撞寺门,居然将顶门的石佛都给撞断了,这夜叉也扑倒在地上。韦自东趁势用那根柏木大棒抡圆了猛砸过去,正砸在这夜叉的头上,夜叉连哼都没有哼出一声就死掉了。韦自东把他拽到室内,照旧把门关上。过了一会儿,第二个夜叉又回来了。见寺门关着,似乎是以为先回来的那个夜叉不来迎接他,也怒吼一声,撞门而入。韦自东又如法将其挝死。此时离天明尚早,韦自东已除掉了两个夜叉,便松下一口气来,掩门烹鹿而食。到天亮时分他取下两个夜叉的头颅,提着剩余的鹿肉返回到段将军家来。段将军一见,不觉大为惊骇。称赞韦自东是像周处一样的除暴豪杰。于是设酒尽欢,以示庆贺。远近的人听说了这位除暴的英雄,都跑来观看,竟把段将军家围了个不透风。

正在这时,忽然从稠人广众之中走出一个道士,到韦自东面前作揖施礼,说他在太白高峰一山洞之中练丹,此乃是两三年以前一神仙为他配合的一炉龙虎丹。今灵药将成,却遇一妖魔屡屡入洞触击炼丹炉,几乎将丹炉毁坏,欲请韦自东前去"仗剑卫之"。韦自东欣然应允,遂仗剑随道士上山而去。道士对自东道:"明晨五更初,请君仗剑当洞门而立,见有怪物,但以剑击之。"五更时分,果然有一巨虺,身长数丈,金目白牙,毒气氤郁,将欲入洞,自东以剑击之,顷刻之间,巨虺遂化作轻雾飘然逝去。又过了一会,又有美貌女子,手执荷花,缓缓而至。自东又挥剑拂之,美人遂"若云气而灭"。正当道士与韦自东和诗相应之时,药鼎暴裂,道士恸哭不已,韦自东也悔恨自咎。

这则故事中的韦自东侠胆热肠,敢于独宿深山古刹,除怪降妖,显然是一个受人喜爱的人物,但其有勇无谋、粗壮憨直的性格也是无庸讳言的。故事的前半部分写得人情人理,大体上还是可信的。他所除掉的两个夜叉,实际上是两个强占了佛寺的猎手。而后半部分凭空附会,作意好奇,反而使人物减色了。

裴铏《传奇》中的《樊夫人》和《裴航》两篇,记述了一个神仙般的人物樊云翘的故事。樊云翘本为三国时吴国上虞令刘纲之妻。夫妻二人皆有法术。二人斗法,刘纲事事都败

在夫人手下。到了唐时，已是时隔五六百年，樊云翘仍是“鬓翠如云，肤洁如雪”，她仍能画符为治病。并刺杀吃人白鼉，救出数百人性命。显然是个有侠义精神的神仙。关于她的故事，唐时在湘鄂一带流传极广。裴铏据民间传说整理成传奇小说，自然是在一定程度上崇饰以惑观者，但却在一定程度上反映了当时人希望有仙侠除害的愿望。

牛僧儒《玄怪录》也是晚唐时一本颇有影响的传奇集。牛僧儒(780～848年)，安定鹑觚(今甘肃灵台)人。永贞元年(805年)进士，历任朝庭要职。在其当权的数十年间，因同李德裕政见不合，形成了势不两立的政治斗争，世称“牛李党争”。但他的小说集《玄怪录》，专载隋唐时期的神奇怪异之事，“各据见闻出处，起信于人”。其中也有不少描述侠客的内容，最出色的要算是郭元振除猪妖的故事了。

郭 元 振

传奇《郭代公》写唐开元年间代国公郭元振早年科考落第。乘夜色自晋州到汾州去。天黑失道，走了很远才望见前方有一处灯光闪烁，他就往那里投宿。走了八九里，看见一座宅第，房屋很高大，他便径直走了进去。只见厅堂之中灯火辉煌，几案上摆满了祭品，好象打发女儿出嫁的一户人家，但内外却寂然无人。

郭元振把马系在西廊柱前，在堂上徘徊，正在琢磨这到底是什么地方。忽然听到室内传来女人的哭声。郭元振问道：“堂中哭泣的是人还是鬼？为什么这般陈设，不见人影，你却独自在此哭泣？”他这么一喊，原先在内中饮泣的女子也就应声出来。答说这地方的祠庙里供奉了一位乌将军，能使人遭灾祸，也能赐福给人。他每年都要到乡里来挑选一位美貌的处女作配偶，不然他便要降灾到此。今年她被选中嫁给乌将军，又害怕又悲哀，所以在此哭泣。这姑娘见郭元振是位豪杰，就向他求救。郭元振满口答应道：“我生为大丈夫，一定尽力救你。如果不能除此大害，那我就赔你去死，决不让你枉死淫鬼之手。”

于是他就扮作一个赞礼的人，在庙中等待。二更时分，乌将军带着一帮随从来了。郭元振上前行礼并说道：“将军今晚举行婚礼，请允许我来作你们的婚礼主持人吧。”乌将军很高兴，于是摆开筵席，饮酒作乐。郭元振正坐在乌将军身边，囊中有把利刀，早准备好了想找个机会刺杀他。便问道：“将军曾吃过风干的鹿肉吧？”乌将军说没有。郭元振便拿出鹿肉来切好放在一只小盘子中，请乌将军吃。乌将军高兴得合不拢嘴，伸手去拿。郭元振眼明手快，抓住乌将军的手腕，挥动短刀将其砍了下来。乌将军痛得嗷嗷直叫，一溜烟逃跑了，一干随从也四散奔逃。郭元振也不去追赶，再低头一看，乌将军的这只手却化成了一只猪蹄。他脱下衣服来将这只猪蹄包好，等待女子的父母乡邻来到之后，让他们看个明白。等了约一个时辰，这女子的父母乡邻才来到庙中，见女子安然无恙，都很奇怪。郭元振便将实情告诉了他们，并拿出那只猪蹄让大家来看。众人才明白，他们多年供奉的神灵原来是一只猪妖。于是郭元振又带着众人沿着血迹追到一个山洞中寻着乌将军这只断了左蹄的大猪，将它给除掉了。

这则故事赞扬了郭元振为拯救民女，机智勇敢地除灭为害一方的猪妖的侠义精神。故事本身显然是虚构的，但从情节上看，明代的小说《西游记》中写猪八戒娶亲高老庄被孙悟空惩治的情节，就大有可能是受了这一故事的影响创作而成的。

自中唐以后，藩镇割据愈演愈烈，造成了社会的混乱与黑暗。社会上自然有侠客出没以铲除不平。生活于浊乱之世却无力抗御强暴、躲避战祸的世人，便在其精神上更加向往侠客能消弭战祸，使天下太平。为官为宦者希望侠客能为己所用铲除异己，为士子为侠

士者渴望能一遇明主施展其本领。在这种种因素的作用之下，才使晚唐时作为一种精神现象的侠客大量出现在当时的传奇小说中。裴铏《传奇》中的《聂隐娘》和袁效《甘泽谣》中的《红线》都是反映这种思想愿望的名篇。

聂　隐　娘

《聂隐娘》记唐贞元中，魏博[①]大将聂锋之女名隐娘，十岁那年，有一尼姑到聂锋府门前乞讨。偶然看见隐娘，非常喜欢，就向聂锋讨要此女教她学艺。聂锋将女儿视作掌上明珠，自然是不会答应。这尼姑却说："任你将他锁到铁柜子之中我也要将她偷走。"这天夜晚尼姑果然将隐娘劫走了。五年之后，尼姑才将隐娘送还。

这五年之中，隐娘随尼姑到一座深山老林之中学就了一身神鬼莫测的高超武艺。尼姑曾带领隐娘到都市之中，令其刺杀那些罪孽深重的恶人。隐娘能"白日刺其人于都市，人莫能见。以首入囊，返主人舍，以药化为水"。学艺的第五年，尼姑为了考验她，对她说："某大僚有罪，无辜害人若干。夜可入其室，取其首来。"聂隐娘即遵命"携匕首入室，度其门隙，无有障碍，伏之梁上。至冥，持得其首而归。"这时的隐娘已经是一位身怀绝技的侠女了。

隐娘归家之后，常常夜晚外出，及明而返。她的父母也不敢过问她的行踪，因此也不太喜欢她。后来呢，她居然自作主张，选择了一个只会磨铜镜的少年作了她丈夫。

数年之后，她父亲去世了。魏博的统帅知道隐娘武艺高超，就将他们夫妻二人留在自己身边。又过了几年，魏帅因为与陈许[②]节度使刘昌裔有矛盾，便派隐娘去刺杀他。刘昌裔是个神算，早已料定此事，就派了一个衙将到城外侵迎候。

第二天早晨，衙将果然见一男一女，一个骑一头黑毛驴，一个骑一头白毛驴，缓缓而来。走到城门之外，忽见一只花鹊在这男的头上盘旋聒噪。这男的张弓搭箭，却没有射中。隐娘见状，夺过了箭来。回挽雕弓，只听弦响同时，花鹊已坠落在地。衙将即上前来，说明他是奉刘节度使之命迎接二位的。于是隐娘夫妻二人因佩服刘节度使的神算，就归顺了他。

衙将便带着他们去拜见刘昌裔。到了刘府之后，忽然不见了他俩骑的两头驴子。让节度使派人到处搜寻，连踪影都不有找到。后来却在隐娘的布囊之中发现了两张纸剪的黑驴和白驴。

魏帅因愤恨隐娘夫妇叛归刘昌裔，又派刺客精精儿来刺杀刘节度使和他们夫妻二人。刘节度使便同隐娘商议对策。隐娘叫刘帅不必担扰，说她自有对付的办法。

这天夜晚，刘节度使直到半夜尚不能入睡，睁着两眼躺在床上，忽然见两面旗子飘飘然进入房中，一红一白，相击于床帐之间。打斗了好一会儿，忽见一人自空中跌落到地上，定眼看时，那人已是身首异处了。刘节度使惊魂未定，却见隐娘也出现在室中，说道："刺客精精儿已被我击毙。"于是命人将尸体拽出室外，隐娘又施以药物，转瞬之间，尸体已化为水，毛发不存了。

刘节度使看到这一切，更加佩服隐娘的武功神术。刚刚松下来一口气，却听隐娘又说："后夜魏帅当派妙手空空儿再来，这空空儿更有奇术。她让刘昌裔用玉片围住脖颈，再盖上被子。隐娘则变作一只比蚊还小的蠛蠓，潜入到刘节度使腹中。到了三更时分，刘昌裔还没睡着，果然听到脖颈上铿然一声巨响，隐娘也随即从他口中跃出，向刘昌裔说道："此人如俊鹘，一搏不中，即翩然远逝，耻其不中，才未逾一更，已千里矣。"刘昌裔起身

① 魏博：唐中叶置魏博节度使，治魏州。领魏、博、德、沧、瀛五州，即今河北省南部及山东省西北部一带地方。

② 陈许：二州名，唐时均属河南道。陈州即今河南省淮阳县一带，许州即今河南省许昌市一带。

拿起玉片来看，上面果有一道匕首划砍的数分深的痕迹，真令他后怕不已。

后来刘昌裔至京城中任职，隐娘不愿随其入京。便辞别而去，游于山水之间，访寻得道的高人。渐渐的人们都不知道她的去向了。但到了刘节度使死后，隐娘又骑着驴子来到京城，伏柩恸哭而去。

数年之后，刘昌裔的儿子作了陵州刺史，在往蜀中的栈道上遇到了隐娘。这时的隐娘却依然如故，并未显得苍老，还是骑着那头白驴子。刘昌裔之子向她说明了入蜀之意，并请她赐教。隐娘便说他将有大难临头。于是拿出一粒药丸，令其吞下。云："来年火急抛官归洛，方脱此祸。吾药力只保一年患耳。"刘之子不大相信，一年之后，不肯辞官，果然死在陵州。从此以后再也无人见过隐娘。

像隐娘这样的侠客，当然只能是想象出来的。这正反映了当时人面对藩镇割据、互相争夺的现实，期望像隐娘这样的侠客以除暴安良、阻止藩镇间的争斗与杀伐。这样的侠客又免不了投靠主子且有浓厚报恩的思想，显然是缺乏其独立性的。其中写聂隐娘以药物行侠，以法术打斗以及空空儿有"翩然远逝"的飞行术，都是带有神仙道化色彩的。但从本质上看，这也正是表达了当时人们幻想侠客有奇术异能以惩治邪恶、扶弱济世的愿望。此篇在唐传奇中堪称为上乘之作。清代尤侗的杂剧《黑白卫》就是据此改编而成。

红　线

如果说《聂隐娘》中所反映的藩镇之间的矛盾还只是暗斗的话，那么我们从袁郊所作的传奇《红线》中所看到的则是明争，是战争的一触即发了。而女侠红线则是在这样的形势下肩负起平定战乱的大任的。

袁郊，字之乾。生卒年不详，蔡州朗山（今河南省汝南县）人，唐末懿宗时曾任祠部郎中，后转任翰林学士、虢州刺史等职。他的传奇集《甘泽谣》同裴铏的《传奇》一样，是晚唐重要的小说集。其书成于咸通九年（868年）。《红线》是其中写得最出色的一篇。

红线是潞州节度使孽嵩的女仆，擅长弹阮（一种乐器），又精通经史。薛嵩便让他掌管文书账薄，称之为"内记室"。当时，魏博节度使田承嗣常患热毒风，一到夏天病症更重。因此，他常说："我若移镇山东，纳其凉冷，可缓数年之命。"于是招募军中精兵健卒三千人，准备侵夺潞州。薛嵩因此日夜忧闷，无计可施。一天夜晚，只有红线陪着他在庭中散步。红线突然提出要到魏郡打探虚实。薛嵩听了，不觉得吃惊，正想，一个弱女子怎么会能有如此能耐。倘若办得不好，反而会招致大祸更快降临。红线却很自信地说："只要我办的事情，没有办不成的。"

于是走入闺房中，重新打扮一番。她将头发向后梳拢，推挽成圆髻，短衣窄袖，脚穿青丝轻履。"胸前佩龙纹匕首，额上书太乙神名"。拜辞薛嵩，倏忽不见。

薛嵩回到房中，夜不能寐，独自饮酒以消磨时光。待到天色将晓，忽然听到院中有东西轻轻落下，犹如树叶上掉下一颗露珠。薛嵩惊起试问，却是红线归来，用了三个时辰，红线已往返七百余里。子夜前三刻即赶到魏郡，穿墙过院，神不知鬼不觉地已经到了田承嗣的卧房之中。田承嗣正酣眠深睡，红线悄然无声地将装有田承嗣生辰甲子和"北斗神名"的金盒取了出来，田府中的更夫丝毫不知动静。

次日，薛嵩另派了一个使者将金盒送还田承嗣，并附信一封道："昨夜有客从魏郡中来，云自元帅头边获一金盒，不敢留驻，谨却封纳。"使者快马星驰，至夜半方到。却说田承嗣为搜捕金盒，此时正闹得一团扰嚷。使者将金盒送还，不觉惊骇得田承嗣昏倒在地。他万没想到薛嵩手下竟有如此高人，既然能窃走他的金盒，那么自己这颗脑袋也能窃走。所以他突然感到自己的性命都在薛嵩的掌握

之中。第二天，田承嗣也不敢怠慢，命人带缯帛二百匹，名马二百匹献于薛嵩。同时将原准备侵夺潞州训练的三千壮勇全部解甲，令其各自归家务农。

红线一举化干戈玉帛。两地从此相安无事。

两个月之后，红线请求辞别而去。薛嵩自然不允。红线才向他说明自己的身世情由。说她前世本为男子，因行医误伤三人性命，在阴司被降为女身转世来作了婢女，有幸生在薛家已十九年了，因感薛公厚待，“昨往魏郡，以示报恩。两地保其城池，万人全其性命。使乱臣知惧，烈士安谋”。“今大恩已报，便当遁迹尘中，栖心物外”。薛嵩知其不可强留，即设盛宴为之饯行。席间，薛嵩不胜悲凄，红线也且拜且泣，假作酒醉离席而去遂不知所在了。

女侠红线的故事比聂隐娘似为可信，她在消弭藩镇之间的战祸中所起的作用也更大。但不管如何，这样的事也不可能是真实的。它同样不过是身处乱世的人们除恶扬善、以求安宁的愿望而已。在女侠红线身上所体现的报恩思想和因果报应观念，又不能不使其豪侠形象稍稍逊色。尽管如此，这一人物还是受到了当时和后世人的青睐。元明以后，红线的事迹广为流传并播诸歌咏。清乐钧《青芝山馆诗集》中的《咏红线诗》即可当本传论赞读之。诗曰：

> 田象外宅男，薛家内记室。铁甲三千人，那敌一青衣。金合书生年，床头子夜失。强邻魂胆消，首领向公乞。功成辞罗绮，奇气洵无匹。洛匹去不还，千古怀烟质。

在唐代的文言笔记小说中，已经出现了一些专以显扬超群技艺的侠客。但总体上来说，那些都写得较为真实或者本身就是据实所录。他们或隐身江湖，或出入市井。在他们身上看不到多少反抗社会的无畏精神和气概。而在晚唐的传奇小说中也有不少渲染侠客奇技神术的篇什，这些侠客的本领已经到了可以冲破人世间一切艰难险阻的地步，真如天马行空，游龙在海。什么豪门权贵，官府法网，全都不他们眼中。这在聂隐娘与红线身上已略见端倪。而《昆仑奴》、《车中女子》以及《嘉兴绳技》中的奇侠，可谓更具风采。

昆　仑　奴

《昆仑奴》亦出自裴铏的《传奇》。叙唐大历年间有一位姓崔的书生，因一个偶然的机会，到当时盖代勋臣一品大官府中，遇到了这位一品大官的歌姬红绡。二人一见钟情，红绡以手势约崔生于十五月圆之夜相会。崔生为此欣喜异常，但又深知红绡身处高墙大院之中，欲相会又谈何容易？崔生无可奈何，被相思之苦煎熬着，只能长嘘短叹。

崔生家中有个老仆名叫磨勒，人称昆仑奴。他看出崔生有心事，问明情由，说道：“这不过是小事一桩，何不早说，却在那里自讨苦吃？”于是，磨勒就开始行动。原来这一品官宅中有歌妓十院。红绡居第三院中。院门有猛犬看守，“其警如神，其猛如虎。”生人因此皆不敢入内。这天夜晚，昆仑奴先将这条恶狗除死。然后背起崔生，越过十重墙垣，进入歌妓院内。至第三门，红绡此时正独自对月长叹，若有所待，却见崔生如期来到，真是欣喜过望。红绡见崔生来到，也不免惊怪，因问他有何神术？竟能来到这里。崔生便将昆仑奴背负他越高墙重垣而来的经过述说了一遍。红绡也感激不已，赶快将昆仑奴召入室内，设酒相待。

酒宴之间，红绡也说明了自己的身世，原来她也是被逼迫作了一品大官的姬仆。虽然是身着绮罗，脸染铅华，却如在囚笼之中的鸟儿，一点儿也快活不起来。于是她又恳求崔生与昆仑奴磨勒救她出苦海。

崔生何尝不想救他，却又畏惧一品大官的权势，况且如此高墙重重、卫兵处处皆是，

一旦被人发现，可怎么得了呢？崔生只好愀然不语。

昆仑奴却道："既然娘子如此坚贞，想出去也是一桩小事。"于是他请红绡先收拾好妆奁行囊，往返三趟将其负出。又返回来时，天色已是微明了。昆仑奴说道："时辰已经不早了，这次我带二位一齐出去。"于是，他用双臂携起崔生和红绡二人，飞出十余重高墙，府门中守卫兵卒竟然无一人知晓。

等到天亮，一品官听卫士报说守门犬已被除死，即命人在府中严搜，方才发觉红绡女不见了。一品官大为惊骇，说道："我家门墙，从来严闭。门锁无损，人却不见了，想必是大侠携红绡飞腾而出。此事不可声张，免再招惹祸患。"

红绡在崔生家隐藏了二年，后因春日到曲江边赏花游玩，被人认出，告诉了一品官。一品官随即将崔生招来诘问。崔生不敢隐瞒，就将昆仑奴磨勒助他将红绡负出之事和盘托出。一品官一听，不觉大怒，说道："红绡罪过不小，既然郎君已使唤两年，我也不再追究了。但磨勒身为奴仆，竟然敢如此大胆妄为。我一定要杀了他，为天下除害。"

于是他就派手下兵将一齐出动，层层包围了崔生的家院。一定要生擒昆仑奴磨勒，才肯罢休。四面围定之后，正欲派兵入内搜寻捉拿，突然之间却见磨勒手持匕首，如鹰隼一般，飞出高墙。众兵将见磨勒飞腾而出，便一齐张弓，一时间箭射如雨，却对磨勒毫毛无损。顷刻之间已不见了磨勒的踪影。

昆仑奴在崔生家已作了几十年的仆人，崔家人却都不曾知道这老奴竟有如此本领。见此情景也不禁大为惊骇。后来连一品大官也害怕起来了，每到夜晚都命家童手持剑戟防卫在身边，以备不测。这样过了一年多，见平安无事。才慢慢地放下心来。

过去的论者大都将昆仑奴视为奴才为报主恩而行侠的典型人物，这样理解固然有一定的道理。但如果将其看作一个为了他人的爱情而仗义行豪的人物未尝不可。如果从他身处微贱却敢于蔑视权贵这个方面看，那么昆仑奴又可说是一个颇有气概的豪侠。他的高超的武艺，尤其是他的凌空飞行之术竟然可以使朝廷中堂堂的一品勋臣悔惧经年，这恐怕要比说他单纯地报恩或仗义更令人称赏了。

车中女子

皇甫氏的《原化记》中有一篇叫作《车中女子》的传奇文。其中描绘的一群奇侠，不仅武艺精绝，而且藐视官府，无所不为。

关于皇甫氏其人，已无从考知。此篇叙唐开元中，吴郡有一举子到京城应试。入京之后，因考期尚远，平日无事，便在街巷之中游玩散步。

这一天他正在街上闲逛，却见迎面走来两位少年，到他面前时停了下来，彬彬有礼地邀他前去小叙。这位举子看二人似无恶意，就随着他们到东市一条小巷之内，穿过一家门面进入后房之中。但见酒筵已经摆列齐备。这举子不知何意，虽心存疑虑，又不敢推辞。只好权且入座。举子又见门外尚有两位20岁上下的英俊少年，站在那里不时向门外观望，似迎候贵宾一般。直到午后，才见一辆精美的车子缓缓驾来。从车中走下一位少女，不过十七八岁，"容色甚佳，花梳满髻"。众人都恭恭敬敬地上前迎候，这女子与众人见礼之后，才招呼大家入席落座。

酒过数巡，这女子执杯请举子一逞妙技。搞得这位书生一时摸不着头脑了。他只好很谦逊地辞让道："在下自幼至长，唯习儒经，弦管歌声，辄未尝学"。女主人请他再想一想还有别的本领没有？他沉思良久，说道："昔日在学堂中时，能穿着靴子在墙上行步，没有别的了。"女子道："那就请你表演此技。"他遂在墙上走了数步。女子说："这也是很不容易的事了。"

这女子接着又命座中少年各逞其技。只见有的在壁上行走，有的手撮椽檐而行，个个如飞鸟一般轻捷自如。举子"拱手惊惧，不知所措。"

各人逞技已毕，又接着饮酒。宴罢，女子起身辞出，乘车而去。举子亦离席而回，惊叹之余，不禁神情恍惚，就好象刚才发生的事情都似在梦中一般。

数日之后，他在路上又遇到了那两位少年。说要借他的马匹一用，他哪里敢拒绝？就让他们牵走了。

次日，城中到处都在传说宫苑之中失窃之事。发生了这样的盗窃大案。官府下令严捕盗贼。遍搜城中，却只搜得了驮载窃物的马匹。于是查寻马主，举子自然是有口难辩，被拘捕入内侍省勘问。

他被狱吏押入一小门之内，那狱吏趁其不防，从背后猛推一掌，将他推入了数丈深的地牢之内。从牢底仰望屋顶高七八丈。屋顶上只开了一个一尺见方的小孔。再摸四壁光溜溜的，要想上去，除非生出两只翅膀来。直到深夜，他在地牢之中，心里满含怨愤，却无处诉说。

正在这时，忽然觉得有一物如鸟飞落而下，定睛一看，却是一人站立在他面前。黑暗之中这飞身下来的人用手抚摸着他说："真是抱歉得很，让你为我受苦了。"一听声音才知正是前次遇到的那位女子。这举子不禁精神一振，只听那女子又说："请别害怕，在下特来救你出去。"说话间，她扯出一匹绫绢，一头系在举子胸间，另一头系在她自己身上。又说道："我和你一起出去了。"便纵身腾起，飞出宫城外数十里才翩然落下。这时又对这个应试的举子说："请君暂归江淮，求仕之事，且等以后再说吧。"此人得了性命，已是大喜过望，那里还敢想什么求仕之事？便一路风餐露宿，逃回吴地，从此以后再也不敢求名西上了。

这位女子的飞行术比昆仑奴更为高明。逸世独立的精神也远非昆仑奴可比，她能够从皇宫中窃宝，且搅散了吴中举子求仕做官的美梦，都说明她对于腐朽朝廷的蔑视。此事虽然假托于唐开元盛世，实际上所反映的仍是晚唐人的思想情绪。《原化记》中类似的篇什尚有《嘉兴绳技》，该篇叙一囚犯，趁表演绳技之际，将绳索抛向空中数十丈，然后自己沿绳攀援而上，旁飞远扬，逃离牢狱。其想象可谓翻空出奇，但思想性则远逊于前者。

虬髯客

晚唐五代时人杜光庭所作的《虬髯客传》也是一篇颇为独特的武侠传奇小说。杜光庭(850～933)，字宾至，长安人。唐咸通年间曾应九经举不第，后因感国运日衰，乃绝意仕途，入天台山学道。后由潘尊师推荐给唐僖宗。黄巢起义，僖宗弃京逃到四川广元，他也随之入蜀。唐亡以后，他又得蜀主王建的宠信，赐号广成先生。《虬髯客传》当作于唐亡以前。

这篇传奇叙隋末大乱时，荒淫无道的隋炀帝兴师动众到江都游玩。司空杨素留守西京。杨素为人骄奢，却一无所能。此时已是天下扰攘，乱兵四起。精通兵法的李靖以布衣的身份求见杨素，献安邦平乱奇策。杨素见其出身微贱，并未起用他。但两人交谈之时，庭中一位手持红拂的侍女却认准李靖是位英雄。她就在这天夜晚逃到李靖所居的客舍之中，要随李靖私奔。这女子年方十八、九岁，生得肌肤似雪，仪态非俗，自称姓张。李靖又惊又喜，就带着她向太原逃去。

二人行至灵石旅舍，遇见一个鬈曲着大胡子的客人，人称虬髯客。因同住在一家客店之中，彼此很快就熟识起来，并且交上了朋友。这虬髯客亦称姓张，因与红拂同姓，遂以兄妹相称。三个人凑在一起，又去打了酒来，饮酒作乐。

正饮酒间，虬髯客道："我带了一些下酒

之物，李公子能同我共同享用吗？”他边说边将携带的一个革囊打开，取出一颗人头和心肝来。又把人头装进革囊之中。说道：“此人天下负心者，衔之十年，今始获之，吾憾释矣。”遂用匕首将心肝切碎与李靖佐酒共食。

尔后，又同李靖谈论当今天下谁有人主之相。李靖道：“当今天下，只有一个是真命天子，其余英雄豪杰都不过是将帅之才而已。此人就是李世民。”虬髯客也是个“有志图王”者，听李靖这么一说，很想一睹此人风采，便请求李靖引见。李靖便托他的朋友刘文静引他去见李世民。相见之后，虬髯客见李世民果然是“神气扬扬，貌与常异”，不禁叹道：“真天子也。”

但此时，他仍然没有放弃争夺天下的大志。一日，他与道兄在汾阳桥边弈棋，李世民来到跟前，道士见李世民“精采惊人，长揖而坐，神气清朗，满座风生”，即以棋作喻，告诉虬髯客说天下大局已定。未来江山必属李世民无异。并劝说虬髯客远走地方，另图霸业。

虬髯客听从了道士的劝言，便将他积聚多年以备争霸天下的财富悉数赠与李靖夫妇，并勉励他们尽力辅佐李世民建功立业。言毕，虬髯客则携带妻奴乘马而去。

到了唐贞观十年，李靖官至左仆射平章事，有人奏说：“有海船千艘，甲兵十万，入扶余国，杀其主自立，国已定矣。”李靖心知必是虬髯客作了扶余国主。

这篇小说中的虬髯客是一位颇有雄心的豪侠。生当乱世，他仗义行侠，杀了那个“天下负心者”，并以其心肝下酒，其疾恶如仇的性格已可想见。同时，他又聚积了大量的财物，试图逐鹿中原，作万乘之主。但当其知道天下终非己有，李世民才是真命天子时，也就顺时知命，远走他方，到异域作了国王。作者显然是想借虬髯客来告诫那些试图作乱者，劝其不可违逆天命，应作识时务的俊杰。杜光庭生当晚唐乱世，眼看着唐王朝大厦将倾，无可奈何之中而作此，以图挽回世道人心。真是令人浩叹。篇中的李靖与红拂都是颇有侠气刚肠的人物。后人将其与虬髯客一起，并称为“风尘三侠”或“太原三侠”。从这个角度看，作者的立意虽不足称道，但三个人物还是刻划得很成功的。

通观唐代传奇中的侠客形象，大体上可以看出它的演变轨迹。这就是侠客的形象由穿插于故事中的配角，逐渐变为主角。由较为写实的描述渐变为表达人们理想的传奇式人物。

中晚唐时期传奇中的侠客形象，都带有极为明显的时代特色。不管是反抗官府、锄强扶弱的侠客，还是阻止藩镇之间的战争、使生灵免于涂炭的侠客，实际上都是不同阶层不同身份的人们理想化的产物。当时的人面对残酷的现实却无可奈何，只好寄希望于具有超人力量与技艺的侠客，这当然是一件很可悲的事。但这些侠客形象的塑造却为文苑添了一簇葩。晚唐时大量武侠小说的出现，形成了中国古代短篇文言武侠小说史上一个不可逾越的高峰。这一时期的武侠小说无论是在人格范型上，还是在武技描写、情节上都为后代武侠小说的创作提供了不少可供借鉴的东西，甚至连明清时期的长篇武侠小说的创作也无不受到它的影响。

宋　代

由于时代的变迁，世风与文风也随之转变。宋代的文言传奇小说受唐传奇的影响，继作不少，但数量与质量都远逊于唐代。就武侠传奇来看，也是如此。宋代的武侠传奇小说极少有突破唐代武侠传奇而自出新意的，有不少篇什干脆就是追摹唐人。这里就其中较为可观者介绍数篇，以备一格。

北宋刘斧《青琐高议》前集卷之四中有《王实传》一篇，作者附题作“孙立为王氏报冤”。该篇写侠义之士孙立为替王氏雪冤而

慷慨赴死，颇能动人心魄。

事叙隋州（今湖北省隋州）人王实，年轻时好使意气，多与无赖少年结交，出入娼家酒肆"散耗家财，不自检束"。因此被父母乡邻所不齿。王实知其故，乃发奋自励，到京城太学之中苦志读书。

庆历年间，王实忽然接到家书，说父亲病急。王实乃匆匆驰归。途中得父亲遗书云："家有不可言者，吾由是得疾。吾计必死，言之丑也，非父子不可闻。能依父所告，子能振之，虽死无恨。吾所不足者，不见子也。"王实见此遗书，知父亲已饮恨去世，大为伤心。

到家之后，从乡邻知己那里问明原由，王实更觉父亲死得冤枉，日夜号泣，形容为之消损。从此后再不以仕进为意，反而与狗屠孙立结为酒友。乡人暗中讥笑他无志无行，他也不以为意。而孙立却非常感激王实，并发誓说，王实"以国士遇我，吾当以国士报之"。

一日，王实同孙立一起，自携酒馔到山溪林木之下，阒寂无人之处，幕天席地对饮。酒至半酣，王实才向孙立吐露了心事。原来他父亲在身患重病之时，其母却与同里人张本私通，其父因此气郁而死。王实归家之后，张本还常常暗自出入其舍。王实欲与张本拚命，又恐力不能敌，虚死无益。欲要报官，又恐家丑外扬，对不起死去的父亲。欲自杀，又恐不能替父亲雪冤。同村中只有孙立能与张本相敌，故而厚为结交，请他相助以雪奇耻大辱。孙立当即慷慨应诺，誓愿以死相报。

数日之后，孙立到张本门首，唤出张本，痛斥其无耻兽行。然后说道："我若一刀杀了你，那是我懦弱，算不得好汉。今日我要当着众人的面与你决个胜负。你若不答应，我现在就杀掉你！"说着，孙立把大刀插在地上，甩掉衣衫，袒胸露臂，叫张本出来角斗。

张本知势难躲避，也脱去上衣，上场格斗。孙立朗声对观者说："敢助我，我必杀之；有敢助本者，吾亦杀之。"周围观看的人无不屏息，于是二人"手足交斗，运臂愈疾。面血淋漓，仆而复起"。从早晨一直打到中午，张本气力不支，只好爬在地上叩头求饶。孙立抄起大刀问道："你服也不服？"张本战战惊惊地说道："孙爷饶命，我服，我服，能饶我一条狗命，我愿以千金报您的大恩大德。"

孙立哪里肯答应。张本又说道："我与你并无冤仇，杀了我，你也活不成。"孙立冷笑道："我原以为你这畜牲有些狗胆，没想到却如此怕死，不过是一个小人而已"。乃喝令他伸颈受刃。张本终不能免死，吓得面如死灰，回头对家人说："不是孙立杀我，是王实指使他……"孙立一听，更是怒火中烧，挥刀将其头砍落，挖了他的心肝，去祭奠王实的父亲。然后弃刀到公府自首去了。

张本之子也告到公府，说杀其父并非出自孙立本心，而是王实指使他干的，太守再探详情，孙立即始终不肯张扬出王实家事。说道："人是我杀的，我甘心就死，决不拖累别人。"太守也为他的侠义精神所感动，嘱咐狱吏"缓其枷械，厚具酒馔"。当时，孙立之妻已怀孕八、九个月，孙立请缓其刑，以待见其子出世。太守应允了，等他见到自己出世的儿子之后才行刑。

临刑之日，孙立仍是从容而去，太守登楼观望，围观众人无不为之挥涕。

这则故事写得真实可信，毫无虚饰。很可能就是据实所录。但情节曲折生动，事件感人至深，不失为宋代传奇中的上乘之作。孙立报恩行侠，一诺必诚。勇斗恶徒，敢做敢当，可谓胸怀磊落，正气凛然，颇有先秦侠士的风采。这才是真正的现实生活中的豪侠。

《青琐高议》前集卷之四还有一篇《王寂传》，写豪侠王寂之事，也是很有特色的。

王寂是山西汾邑（临汾市）人，为人重信义。当地有句很流行的话叫作"得千金不如得王寂一诺"。王寂也是个喜欢读书的人，为文不随流俗，因此落魄，屡试不第。一日，他喝了几盅酒，不禁仰面长叹道："大丈夫在世，当跃马食肉，取富贵易如拾芥。假使我生在

汉高祖或光武帝之世，必当与韩信、彭越并驾长驱中原，取封侯，臂悬金印大如斗。只可叹生不逢时，反而与后生小子为伍，拘于声律文章，低回周旋于笔砚之间，豪气丧尽，岂不悲哉。即使入仕，得一官半职，又需为升斗之粟折腰，所得又有几何？”于是折笔毁砚，绝意仕途。日日到旗亭与父老及时辈少年恣意饮酒。每到酒酣耳热，醉歌春风，到慷慨动情之处，往往涕泪交下。

有一天，邑尉率吏卒经过此地。这邑尉乘高头大马，前呼后拥，耀武扬威。满街行人无不慌忙躲避。当时王寂酒力方盛，胆气愈壮，站在道旁，瞋目不避。公吏见其如此傲慢，即欲加辱于王寂。王寂一时性起，抓住公吏便回敬了他一个耳光。又将其头抵在墙上，磕落了三颗门牙。然后吼斥邑尉下马，历数其贪污受贿，作威作福的罪状，禁不住怒火中烧，便挥刀杀了邑尉及其一干走卒。遂招聚徒众数百人出入山林，杀富贵，劫钱财，什么州县官府，朝廷诏条，全都不在话下。

如此横行数年，后逢新君即位，大赦天下。王寂因倦于同豺虎为类，意欲归顺官府，接受招安。同伙中有人反对。王寂又将其斩杀，即奔赴京城，暂宿于瘟阖门外客舍之中，等待朝廷召见。等了很久，仍不见动静，不觉心如飘蓬，无所着落。王寂为此煎熬得长嘘短叹。

这一天，忽然有一位黄冠道人来到旅舍之中，给他一面镜子让他自照。王寂定息视之，只见镜中有山川平畴，飞瀑流泉，掩映其间。又见堂庑壮丽，景致清雅。镜中有一人坐于藤床之上，如佛家之所谓入定者。王寂看得出神，不觉心向往之。

道士告诉王寂说：“这就是你的前身，我乃是你的师傅，因你尘俗未断，故令托质人间三十年。”道士言毕，取镜而去，竟不知所往。

王寂也因此大彻大悟，知人事莫非前定，笑出都门而去。

此篇中的王寂是一个蔑视科举仕进，敢于反抗朝廷官府、疾恶如仇的豪侠。这个人物不同于孙立，他在很大程度上是由作者虚构出来的。作者写出了他反抗官府压迫，啸聚山林的一面，又安排了他皈依道教，逸世而去。这实际上都是作者思想和世界观的表露，如果去掉这个结尾，那么王寂这个豪侠人物还是有其现实生活的影子的。

唐代的传奇小说中已有不少女侠出现，如红线、聂隐娘等都是具有超凡本领立下不世之功的女侠。但读过之后，谁也不会相信这是真的。那其实正是作者和读者求奇心理的产物。而宋代传奇中的女侠则写得较为真实，较有生活气息。另一也因为宋代是一个儒释道并重的时代，在佛教和道教的思想影响下，作家对侠客行侠的描写，往往又都要掺入一些法术之类的玩意。王寂的故事如此，写侠妇复仇的故事更是如此。

解洵娶妇

洪迈的《夷坚志补》中有一篇名为《解洵娶妇》的小说，所写的就是侠妇复仇的故事。洪迈(1123～1202年)，字景卢，南宋文学家。饶州鄱阳(今江西省波阳)人。南宋绍兴十五年(1145年)进士。官至端明殿学士。早负文名，学识渊博。尤为熟悉宋代的典章制度和人物故事等。《夷坚志》是他的文言小说集，长达400余卷。另有《容斋随笔》等著作传世。

《解洵娶妇》叙宋靖康、建炎年间，金兵大举南侵，解洵孤身隐于北方，他的妻子也被溃散的逃兵劫走。数年之后，才历经艰险，辗转回到南方，这时，他的哥哥已是驻防荆州的军队统帅，为他谋了一个官职，封其为负责一方政务的政使。解洵又对他的哥哥说：“当日我在汴京(今河南省开封市)被虏，过黄河到朔方，孤身一人，穷困不堪。有人可怜我，为我娶了亲，嫁妆很丰厚，人也很娴慧。有一年的重阳节，我喝了几杯酒，突然想起前妻，不觉

掉下泪来。她便问我为何伤心。我都如实告诉了她，她也很通情达理，说道：'莫非你想回到宋朝吗？这事很容易。'她就开始为我准备，过了十多天，她说：'行装都已齐备，随时便可起程。我也跟你一道去，如果您的前妻还在，我理当改嫁，分我一半家资就行；万一她已不在人世，我当伴你白头到老。'于是我们就一起回来了。一路上水里行船，陆路驾车，全靠她护卫照料。现在她还在船上，不敢前来拜见兄长。"

其兄一听，也嗟叹不已。赶快命人驾车前去把她从船上接来。见弟媳果然生得眉目清秀，言辞明慧，就更加敬重她了。

解洵的兄长为他们另造了房舍，并送了他四个侍妾。解洵最初还怕妻子不能相容，想推辞不受。没想到妻子却说："这正是家中需要的，能得到她们实在太好了，我一定会像对待儿女一样对待她们的，您又何必推辞呢？"听她这么说，解洵真是对妻子感激不尽。

但解洵毕竟是个武夫，正当壮年得到几个年轻貌美的侍妾，渐渐地就与妻子疏远了，并时常露出厌烦的神色。一天晚上，解洵在家饮酒。看见妻子在旁，又无端地发起火来。他的妻子责问他道："想想从前你在河北、山西一带乞讨，若不是我接济你，早成饿死鬼了。你一旦得志，便如此忘恩负义，身为大丈夫难道就不感到于心有愧？"

解洵刚刚喝了酒，一听这话，不禁大怒，接连挥拳猛击妻子胸口，恨不得结果了她的性命，没想到她却站在那里嘿嘿笑着，纹丝不动。解洵又破口骂她是个老不死的丑八怪。到了这一步，他的妻子再也不忍受。只见她翩然跃起，屋内顿时灯烛无光，冷气阵阵袭人。只听得一声惨叫，四个侍妾都吓得跌倒在地。片刻之后，灯光又亮了。解洵倒在地上，头颅已不知在何处了。他的妻子和家中金银细软也都不知所在。

解洵的家人慌忙跑去向他兄长报告，他的兄长派了3000兵卒前去追捕，四处搜遍，却连个影子也没有找到。

这个故事基本上是真实可信的。只是在故事的结尾处写解洵之妻杀死她忘恩负义的丈夫时突然显出一身道术法气来，不免有些失真了。在封建社会里，由于夫权的威压，妇女是谈不上有什么社会地位的。所以，因丈夫喜新厌旧、忘恩负义而造成的家庭悲剧也可说是多至无数的。而大多数妇女遭受了不幸之后，都无可奈何。因此人们希望能为妇女鸣不平，希望那些忘恩负义的人受到应得的惩罚。这就成了古代小说戏曲写不尽也唱不完的主题。这则故事中的妇人以剑侠法术的手段杀了解洵，也是表达了这种愿望的。

李 云 娘

这类故事写得更为神秘可怖的就是阴魂复仇了。《青琐高议》后集卷之四中的《李云娘》，即属此类。该篇记宋历年间，有个名叫解普的书生为了参加科举考试，在京城汴梁留住数年，川资耗尽，无以为生。京城名妓李云娘倾箧相助。解普感激异常，发誓日后如得官，必娶云娘为妻。云娘虽沦落为娼，却是一位痴心女子，见解普对自己如此相爱，也就信以为真。从此以后就杜门射客，一心侍奉解普。后来解普果然高中，官授秀州青龙尉。李云娘以为自己真的可以跳出火坑了，自然是欢喜不尽。她哪里知道解普此时却另有想法。原来解普家中早有妻室，又嫌云娘本为娼妓，与之狎玩尚可，娶之为妻，恐怕有辱声名。想到此，解普乃心生毒计。一日夜晚，他与云娘一起共饮，趁云娘酒醉之际，在回来的路上，一把将云娘推入汴水之中溺死。

解普自以为此事做得干净利落，便归家去携带家眷到秀州上任去了。他哪里想到云娘的阴魂却在此时来复仇了：

> 一日，普同家人闲坐，有人揭帘而入者，普熟视，乃云娘也。责普曰："我罄囊助子，子不为恩，复以私计害我性命。子

之不仁可知也。我已得报生矣。”普叱曰:“是何妖鬼,敢至此嗫嚅也!”引剑击之,俄而不见。冷风触人面甚急,举家大惊。

后数日,报有劫盗。普乘舟警捕,行半日,普或唾水曰:“汝又来也!”有一手出水中,挽普入水,举舟皆见。公吏沉水拯之,不获。翌日方得尸,普面与耳皆有伤处。

李云娘本是一个善良的、渴望幸福的妓女。因所爱非人而遭毒手,直到死后才表现出强烈的复仇精神。这样的人本来并无侠气,但以鬼魂复仇所表现出的刚烈泼辣、不屈不挠,又不能不令人叹其为侠。宋代的小说中类似的写阴魂复侠复仇的作品为数不少。如洪迈《夷坚志》中的“方客遇盗“、“李辛偿冤”等都是。但此类描写往往都隐入个人恩怨、因果报应这个狭窄的主题,不像唐代武侠小说写剑仙法术而能同上报国家、下安黎庶这样的重大主题相结合,这大概也是宋代武侠小说远逊于唐代的原因之一吧。

花月新闻

宋代的传奇不仅思想内容远不如唐人,艺术描写上因袭模仿唐人的也不少。较为典型的要算是《花月新闻》了。该篇叙淄川人姜廉夫未及第时。一天,与乡校同舍生外出游玩,来到一座祠中。姜廉夫见祠中捧印女子的塑像端丽可爱,居然逗的他心旌摇荡,戏将手帕系在女子臂上以为定媒。等他游玩之后,回到舍中即患病不起。同舍中人都以为是他得罪了神灵。劝他强起备酒牲到祠中祭奠谢罪。

祭奠完毕,同伴们都先回去了。姜廉夫一人在后,迷失了道路。恍惚之中见一道白气横空,正当马首。直到天色将晓,他才回到家中。姜廉夫疲困已极,便欲就寝,忽然听到门外一片喧闹之声,只见一顶花轿来到门前,从轿中走下一位绝色美女,上堂来向姜母行礼,并说她与姜良有佳约,愿得一见。闹得姜母不知所措,姜廉夫闻听此言,顿时百病全消,从床上跃起,欣然相迎。其妻见状也心中纳闷,正欲躲避,却被此女劝住说道:“我已久弃人间之事,不可因我而疏远了你们夫妻之间的感情。”

于是这位女子就在姜家住下,与姜妻相处如姊妹。侍奉公婆也甚是恭谨有礼,且作得一手好针线。邻里人都叫她“仙姑”。过了不久,这女子忽然对姜母说她将有大厄难,请求暂到它处躲避。乃施礼再拜,出门而去。瞬间已失踪影。

姜廉夫一家大为惊骇,不知所措。过了一会儿,果然来一道士,问姜廉夫道:“君面不祥,奇祸将至,何为而然?“廉夫便将事情原委全部说出。道士说要替他祛邪除妖。以下写道:

道士令于净室设榻。明日复来,使姜径就榻坚卧,诫家人须正午乃启门。久之,寒气逼人,刀剑击戛之声不绝,忽若一物坠榻下。日午启门。道士已至,姜出迎。笑曰:“亡虑矣”。令视坠物,乃一髑髅,如五斗大,出箧中刀、圭药渗之,悉化为水。

道士然后对姜廉夫说,此女原为剑仙,特来害他。道士因与此女有宿契,故来出力相救。

这则故事中,上一段原文是全篇中主要描写打斗场面的文字,但可以明显看出,它是模仿唐裴铏《传奇》中《聂隐娘》中隐娘与精精儿打斗的场面写成的。《聂隐娘》中的文字如下:

是夜明烛,半宵之后,果有二幡子,一红一白。飘飘然如相击于床隅。良久,见一人自空而踣,身首异处。……以药化为水,毛发不存矣。

这种模仿之作在宋代实不啻一二。

宋元明话本小说中的侠客

“话本”是我国古代小说发展到宋元时期出现的一种新的文学样式。它是说话艺人用以记录故事梗概的底本，是“以俚语著书”，是我国早期的白话小说，到了明代，有文人摹拟话本小说的形式创作出案头文学，人们称之为“拟话本“。流传到今的宋人话本不多，有《京本通俗小说》残存七卷，共包括七个故事，另外，明人洪楩编刻的《清平山堂话本》，明人冯梦龙编辑的“三言”（即《警世通言》、《醒世恒言》、《喻世明言》都保留了一些宋人话本。过去人们一般都习惯于将“话本“、“拟话本“统称为“话本小说“，因此我们将宋元明话本小说中的侠客放在一起介绍。

在今天能见到的宋人话本以及明拟话本中的侠义内容主要见于明人编辑的白话短篇小说集的一些篇章中。包括有侠义小说的小说集有《清平山堂话本》、《京本通俗小说》、《石点头》、《醉醒石》、《幻想》（《三刻拍案惊奇》）以及“三言”和“二拍“（《拍案惊奇初刻》、《拍案惊奇二刻》），其中侠义内容小说近 30 篇。

宋元明话本小说是市民文学，主要反映市民阶层的生活、思想意识、价值观念和人生追求。宋元明话本中的侠义内容与前代侠义小说内容相比有明显的不同之处。

唐传奇中，侠的含义比较宽泛，凡有武功者，不分男女老幼，隐形于山林、市井、藩镇，或浪迹江湖，栖于风尘，以武行事皆称侠。有“异”行或有特殊本领的人也被称为侠。侠义内容表现出散漫性。宋元明话本侠义内容表现出凝聚集中性。唐传奇中出现了大量神秘剑术和武功的内容，在宋元明话本中这类内容较少出现，即使有少数篇章，也带上了惩恶济困内容。宋元明话本小说中侠义内容的凝聚集中性就表现在“公道的重振”。

宋元明话本小说中近 30 篇侠义小说的内容主要表现为两大类。其一是表现侠客济扶危困、仗义惩恶的侠义之举的。表现这方面内容的作品有《赵太祖千里送京娘》、《万秀娘仇报山亭儿》（见《警世通言》）、《李汧公穷邸遇侠客》、《灌园叟晚逢仙女》（见《醒世恒言》）、《宋四公大闹禁魂张》（见《古今小说》）、《程元玉店肆代偿钱 十一娘云岗纵谭侠》（见《初刻拍案惊奇》）、《神偷寄兴一枝梅侠盗惯行三昧戏》（见《二刻拍案惊奇》）等。其二是表现侠报恩复仇如内容。主要作品有《杨歉之客舫遇侠僧》（见《喻世明言》）、《乌将军一饭必酬　陈大郎三人重会》（见《初刻拍案惊奇》）、《李公佐巧解梦中言　谢小娥智擒船上盗》（见《初刻拍案惊奇》）、《侯县官烈女歼仇》（见《石点头》）、《恃孤忠乘危血战　仗侠孝结友除凶》（见《醉醒石》）、《侠女散财殉节》（见《西湖二集》）等。第一方面内容主要表现各种侠扶助良善惩治邪恶，反映了市民阶层对于能解除自身困厄的侠的企盼。第二方面内容包括有侠士复仇和报恩的侠义行为。表现复仇内容的作品者是描写黑暗社会中善良的受害者向恶势力的奋起抗争。突出复仇的正

义性。表现“公道的重振”，表现报恩内容的作品描写报恩之侠一种新的报恩方式，表现市民阶层对侠的一种新的期望和心态。

宋元明话本中众多的侠义小说展示了一个，贴近市民生活的奇妙的侠的世界。这其中的各类侠更富有旺盛的生命感，丰富的立体感。在这些侠中有扶弱济困的豪勇义侠、除恶救善的仙侠、惩治邪恶戏弄官府的盗侠、勇为亲人复仇的烈侠、具有神秘色彩的报恩之侠等，这众多类型的侠丰富了古典小说侠形象的画廊。

济困惩恶的侠客

济困惩恶之侠是宋元明话本中出现的最多的一大类侠。这类侠都把扶危济困、扬善惩恶视为自己义不容辞的职责，有强烈的抱不平意识。《李汧公穷邸遇侠客》中的“床下义士”声称“平生专抱不平，要杀天下负心之人”。《程元玉店肆代偿钱　十一娘云岗纵谭侠》中的十一娘声明她的神奇的剑术要为天下人复仇，有五种贪官奸恶在她必杀之列。《神偷寄兴一枝梅　侠盗惯行三昧戏》中的神偷懒龙宣称他劫取贪官富人的不义之财救济穷人是“损有余补不足，天道当然”。他们都将抱不平意识化为抱不平的行动。一见奸人作恶立即惩治，援助弱小，执掌正义。各种侠以不同的方式来平不平。神勇豪侠以匕首杆棒诛恶平不平；仙侠用法术济善惩恶平不平；神偷盗侠以劫富济贫的方式来平人间财富的不平。这类侠成为补法律缺憾的制裁力量。在他们身上寄托了下层民众在不平的现实下对公理正义的渴望。

济困惩恶之侠中又包括有以下几个小类。

“救人困厄”是任侠者的神圣责任，先秦游侠以其“救人于厄，振人不赡”① 的侠行成为理想人格的典范。宋元明话本小说中的救厄义侠具有先秦游侠之风，是具有高尚风节的一类侠。宋元明话本小说中的救厄之侠与唐传奇中的救厄之侠有所不同。唐传奇中的救厄之侠大都奔走于上层统治者之间。像红线、昆仑奴是官将手下的仆人或养客，或寄食于富贵之家。他们都是为主人出力，为他们的爱情生活和争权夺利而效劳。宋元明话本小说中的救厄之侠的活动范围是寻常百姓之中，解救庶人平民的困厄，“振人不赡，先从贫贱始”②。发迹前的越匡胤拼力救助的是一个普通女子。“床下义士”救助的是因义行而丢官的庶民。他们在遇到良善遭厄时表现出一种正气磅礴的道义感。他们急人之难，解人之危，见困必扶，一扶必彻。无视封建法律秩序，恣意而为。他们严于自律、施恩不图报，决然拒绝回报。在他们身上表现出极强的人格独立性，表现出墨家利人摩顶踵的利他精神和典型的侠士风范。

赵　匡　胤

冯梦龙编撰的拟话本小说《赵太祖千里送京娘》中塑造了最富光彩的正直勇武的义侠。冯梦龙，字犹龙。又号子犹，别号龙子犹、墨憨斋主人、顾曲散人、词奴等。长洲（今江苏苏州）人，出身士大夫家庭。冯梦龙少年时即有才情，博学多识，为同辈所钦服。十几岁入学为诸生，57岁才补了一个贡生，61岁时，以岁贡选授福建寿宁知县。清兵入关时进行抗清宣传，最后忧愤而死。冯梦龙一生收集、改订、出版的小说、戏曲和民歌等通俗文艺作品很多，其中以“三言”成就最高，最为脍炙人口。共收话本和拟话本120篇。冯梦龙是明代著名的通俗文学家，是中国文学史上在通俗文学方面作出重大贡献的作家。《赵太祖千里送京娘》收在《警世通言》中第二十一卷。叙五代十国末年后周时，未曾“发迹

① 《太史公自序》。
② 《太史·游侠列传》

变泰”时的赵匡胤是个不畏强暴、“任侠尚气”的铮铮好汉。他性情卤莽，力敌万人，勇报不平，闹过汴京，打了御勾栏，闹了御花园，触犯了汉末帝，逃难天涯，在关西杀了董逵，黄州除了宁虎，朔州打死李子英，又灭掉潞州王李汉超一家。他最典型的侠义之举就是千里送京娘一事。蒲梁（今山西省）解州县小祥村的17岁少女京娘，跟随父亲到阳曲县还北岳香愿，途中被两个强人抢去，关押在清油观中。清油观的观长赵景清是赵匡胤的叔父，赵匡胤因在叔父观中避难偶然游观，听到被关押女子哭泣之声，就怀疑此事是叔父所为，便“暴躁如雷”、“含怒相迎”，严加诘责，抗声怒斥。当他得知真相时，立即挺身而出，决定救助京娘。说：“既然京娘是良家女子，无端被强人所掳，俺今日不救，更待何人？”叔父告诉他说，强人狠毒力强，救人事非同小可。赵匡胤不顾叔父的劝阴，丝毫不计较个人安危，表示“见义必为，万夫不惧”。他仗义援手，救京娘脱囹圄之困。为了不连累叔父，赵匡胤把关女子的降魔殿打个稀巴烂，警示贼人是外人把京娘夺去的。见京娘孤身一人无法回乡时，他便自愿重千里相送。为旅途方便，他与京娘结为兄妹，徒步送京娘上路。在千里的跋涉中，赵匡胤几度遇险，在生死关头，赵匡胤以惊人的豪勇，击败歼灭恶人，化险为夷。

途中，赵匡胤多行侠义。他“将贼人车辆财帛，找开分作三分，一分散与市镇人家，偿其向来骚扰之费。……一分众喽罗分去为衣食之资，各自还乡生理。其一分又剖为两分”，一半赏与刚收服的“千里脚陈名”，让他进京去打探消息。“一半寄与清油观修理降魔殿门窗”。赵匡胤又将盗贼的尸体和武器聚在一处，让镇上居民去官府报案领赏。做出了仗义疏财、广施仁义、济百姓之困的侠义之举。

赵匡胤护送京娘的千里途中，严于自律，施大恩不图丝毫回报。他面对绝代佳人，朝夕相处、始终以礼相待，心无杂念。当京娘向她表露爱意时，他丝毫不为儿女情所动，严词拒绝，当送还京娘回家，京娘父兄表示要将京娘嫁与他时，赵匡胤觉得人格受到侮辱，勃然大怒，大骂赵员外“不识好歹”，跃马飞驰而去。后京娘受到嫂子“冷语奚落”，以一死证明自己的清白。赵匡胤即位，追念结义之妹，敕封为贞义夫人。

“床下义士”

冯梦龙编撰的拟话本《李汧公穷邸遇侠客》塑造了一个济困扶厄、秉公除奸的神秘的剑侠。《李汧公穷邸遇侠客》收于《醒世恒言》中第三十卷。叙唐代天宝年间，长安秀才房德在落魄时被一伙强人威胁利诱，做了他们的首领。在抢劫长安豪富王元宝家时，由于王家防护森严，抢劫时多名强人被捉，房德亦在其中，被发下京畿尉李勉手里推问。李勉是一位“忠贞尚义”的清官，因见房德“人才雄伟，丰彩非凡”，而又“情词可悯”，念他抢劫不是出于本意，于是冒险设法释放了他，还赠他三两银子作盘费，房德“不胜感激”，而李勉却因此事被罢官为民。后来房德投靠安禄山，做了县令。李勉在访友途中，不意与房德相遇。房德害怕李勉知他底细于他不利，后在其妻贝氏的怂恿下，找到一剑侠，骗造李勉要害自己的谎言，央求剑侠刺杀李勉。这个剑侠悄悄潜入李汧避难所住的客店房间的床下。当听到李汧公与客家的对话，得知房德假捏虚情、恩将仇报的真相时，怒不可遏，从床下钻出，向李汧公说明真实来意，痛骂房德。立即前去惩办这个忘恩负义的恶贼。剑侠来到房德面前，飕地掣出匕首，厉声责骂房德：“你这负心贼子！李畿尉乃救命大恩人，不思报效，反听妇人之言，背恩反噬。既已事露逃去，便该悔过，却又架捏虚词，哄咱行刺，若非他道出真情，连咱也陷于不义。剐你这负心贼一万刀，方出咱这点不平之气！”一刀下去将房德头割落于地。继而又指着贝氏怒骂：“你这泼贱狗妇！不劝丈夫为善，反

唆他伤害恩人，我且看你肺肝是怎样生的！”将贝氏一脚踢翻，“向胸膛一刀，直剖到脐下”。剑侠将二人首级割下，两颗头结做一堆，盛在革囊之中。提着两个首级飞身见李汧公。李汧公求姓名，“当图后报”，剑侠笑答：“咱自来没有姓名，亦不要人酬报。顷咱从床下而来，日后如有相逢，竟以‘床下义士’相呼便了。”然后用药将两个败类首级化为清水，飘然而去。

后来，“床下义士”与李勉在长安街上相遇，将李勉请到家设筵招待，次日李勉备了礼物前往，所见只有一所空宅，剑侠不知所往。

上述二侠是宋元明话本中义气薄云的豪勇之士。这二人一是历史实有其人，一是没有名姓的神秘人物。《赵太祖千里送京娘》中的侠客赵匡胤是作者的创造，历史上没有实事。《宋史·太祖本纪》记载赵匡胤：“容貌雄伟，气度豁如，识者知其非常人。学骑射，辄出人上。尝试恶马，不施衔勒，马逸上城斜道，额触门楣坠地，人以为首必碎，太祖徐起，更追马腾上，一无所伤。”从话本小说《赵太祖千里送京娘》中赵匡胤所表现出来的气度武艺来看，还是有一定史实依据的，但基本故事是纯属虚构的。

今之论者大都认为小说写赵匡胤拒绝赵京娘的爱情和赵家的联姻，并将此举视为侠义英雄气概加以颂扬，是由于作者受“女人是祸水”的观念影响所致，似失之偏颇。《赵太祖千里送京娘》是表现大宋皇帝发迹前的一起侠行，赞颂一位皇帝不好女色，是否另有深意，还是值得深思的。

“床下义士”出场时是一个刺客，他明辨是非后伸张正义，成为一个豪勇义侠。

《李汧公穷邸遇侠客》中的“床下义士”原出自《原化记》中的《义侠》篇中。冯梦龙进行了一番再创造，使得这个侠士形象更为丰满。使人如观举措，如闻謦欬。

“床下义士“身上还有些唐传奇中剑侠的一些特征。他的武功是超人化的，“能飞剑取人头，又能飞行，顷刻千里……”但他与剑侠还是有区别的，在他身上具有了很多的“义”，他眼中容不得恶。他杀房德妻时，抠出心肝肺，看看这种恶人之心与他人有什么不同。表现出他嫉恶如仇、奋然除恶的刚烈之性。

“床下义士”对李汧公始终不露姓名，“床下义士’这一自我称谓带点自嘲和幽默意味，在李汧公登门拜谢时，他竟离家出走，以此种方式回避别人的报答，在侠中还是比较少见的，在“床下义士”身上有一种隐人高士的美德。

幻想型的仙侠是宋元明话本小说中出现的一类别具异彩的侠。这类侠与唐传奇中的幻想型的剑侠，有一定承继关系，又有所发展。唐传奇中的剑侠的活动主要显示其神技武功。如妙手空空儿“能从空虚而入冥，善无形而灭影”，京西店老人、兰陵老人等侠客或能使剑在“空中有电火相逐如鞠杖”，或能舞剑“迭跃挥霍，批火电激，横若掣帛，旋若规火”，或“掷剑而舞，腾空而去，莫知所往”。这些侠无除暴安良之举，侠性不强。宋元明话本小说中的仙侠，也有神异的法术、剑术，并且神通更加广大，能呼风唤雨，改变自然现象，几乎无所不能，同时具有强烈的正义感，关注人间的善与恶，在善良人困厄时飘然而至，用法术除暴驱邪、伸张正义，救人急难。是道德化的侠，是公正的化身。

这类仙侠是人间侠客的虚幻化、理想化和神异化。实质是穿神仙外衣的人间侠客。具有奇幻色彩的非人间力量的仙侠，使好人得到好报，恶人受到惩罚，公理得到伸张，反映了下层人民扬善除恶的愿望。

司花仙女

《灌园叟晚逢仙女》被收入《醒世恒言》卷四，叙大宋仁宗年间，江南平江府东门外长乐村中，有个老者，姓秋名先，庄户出身，“有数亩田地，一所草房”，妻子已死，子女全无，秋

先把全副精力都放在种花上，如痴如狂，费尽心血，把自家园地耕耘成一个“四时不谢，八节长春”的繁花似锦的花园。秋先为人善良，周济村中贫乏，人们尊称为“秋公”，他自称“灌园叟”。

宦家子弟张委一批恶少“恃了势力，专一欺邻吓舍，扎害良善”。他们看上了秋先的花园，便图谋霸占。他们以看花为名，如狼似虎般强行闯入秋公花园，当张委企图霸占花园的打算被秋公拒绝后，就支使恶奴毁花，这一伙强盗如野马狂奔，到处践踏。将花园践踏得花残零落一片狼藉之后，扬长而去，秋公在痛哭之时，一位年约二八姿容美丽、雅淡梳妆的女子前来问询，安慰秋公，自称有落花返枝之术，在秋先按女子要求取一碗清水时，落花全部重返枝头。秋先悟出这女子是神仙下降。张委得知“落花返枝”的奇迹，又起一个恶念，使用毒计，买通官府，派恶仆张 霸去平江府诬告秋先谋反。“以妖术惑人”。昏庸偏执的大尹把秋先视为官府正在缉拿的“专行妖术”、“谋反”的王则的同党，将秋先逮捕入狱，正当平江府大尹下令对秋先行刑时，司花仙女运用超凡的法术给大尹以惩戒，使得“大尹忽然一个头晕，险些儿跌下公座”。只得吩咐暂时停刑。

秋公在牢中饱受折磨之时，司花仙女进入秋公的梦中，告诉秋公“我乃瑶池王母座下司花女，怜你惜花至诚，故令诸花返本，不意被奸人中伤。这是你命中合为此灾，明日当脱，张委损花害人，花神奏闻上帝，已夺其命。助恶党羽，俱降大灾”。

张委及其恶仆趁秋先在受难之机，又闯进秋先花园来赏花。司花仙女在时时保护秋公和他的花园。她又使法术使“牡丹枝头一朵不存，原如前日打下时一般。纵横满地”，煞这帮恶人的气焰。张委等仍赖在这里饮酒取乐，司花仙女带领众仙女，用神奇法术惩治驱逐恶贼、恶奴。众仙女向张委一邦恶人“一齐举袖扑来，那袖似有数尺之长，如风翻乱飘，冷气入骨。众人齐叫有鬼，撇了家伙。望处乱跑，彼此各不相顾。也有被石块打脚的，也有被树枝抓面的”，司花仙女对张委和张霸这两个最凶恶的人进行了最严厉的惩罚。张霸头撞梅树，伤重而死。张委则“两脚朝天，不歪不斜”地“倒种”在臭不可闻的粪窖里，呜呼哀哉了。这种大快人心的惩罚，为秋先复了仇，为民除了害。

由于司花仙女的仗义行侠，秋公得救，美丽的花园终于物归原主，司花仙女又度秋先成仙。

十 一 娘

《程元玉店肆代偿钱 十一娘云岗纵谭侠》收在《初刻拍案惊奇》卷四，叙明代成化年间，徽州府商人程元玉自川陕返乡，途中于一饭店饮食，遇一妇人，年方三十许，装束气质透出一股勇武之气。众人见其貌美，装束不同常人，以轻薄的目光和话语侮亵其女，只有程元玉态度庄重，不随流俗。这妇人吃过饭说忘记带钱，无法付饭钱，众客商都纷纷起哄，程元玉起身付了饭钱，为妇人解了围，妇人很感激。临去时叮嘱程元玉前途会遇不测将出力报答，并自云性氏，称韦十一娘，即告别去。

程元玉前行时果然遭到二人诱骗至深山密林，财物行李俱被众盗劫掠，仆马四散孑然一身，走投无路，忽有一女子来救，自称韦十一娘弟子青霞，于是引程元玉见十一娘，十一娘指一极陡峻之山，名云岗，扶持元玉登至其巅，已在云雾之上，有草庵数间，即十一娘栖身之所。十一娘让女童缥云侍奉茶饭，安慰元玉，告诉元玉她已令强盗将抢去的仆马货物如数交还，并说在饭店中欠帐，是试探元玉心地是否善良，知他有难，看程元玉重义，就派人搭救 ，元玉问及十一娘的身世，十一娘说，自己是长安人，出嫁之后，被丈夫抛弃，大伯对她有不轨之心和不轨举动，于是她投奔

赵道姑，学得神异剑术。十一娘与程元玉畅论剑术源流侠客责任以及行侠权宜。申明了自己的行侠之道：神奇剑术，不能妄传，不得替恶人出力害人，“就是报仇，也论曲直若曲在我，也是不敢用术报得的”。“仇有几等，皆非私仇。世间有做守令官，虐使小民，贪其贿又害其命的；世间有做上司官，张大威权，专好谄奉，反害正直的；世间有做将帅，只剥军饷，不勤武事，败坏封疆的；世间有做宰相，树置心腹，专害异己，使贤奸倒置的；世间有做试官，私通关节，贿赂徇私，黑白混淆，使不才侥幸，才士屈抑的：此皆吾术所必诛者也。”

元玉求一睹仙剑之术，十一娘乃使青霞、缥云击剑跳踉于绝壁之上，

> 十一娘袖中摸出两个丸子，向空一掷，其高数丈，才坠下来，二女童即跃登树枝梢上，以手接着，毫发不差。各接一丸来一拂，便是雪亮的利刃。程元玉看那树枝，缪曲倒悬，下临绝壑，窅不可测。试一俯瞰，神魂飞荡，毛发森竖，满身生起寒粟子来。十一娘言笑自如，二女童运剑，为彼此击刺之状。初时犹自可辨，到得后来，只如两条白练，半空飞绕，并不看见有人，有顿饭时候，然后下来，气不喘，色不变。程元玉目眩神飞，叹为仙术。

第二天，十一娘将程元玉送到大路告别，遇到昨日群盗，将打劫仆马钱物尽数归还。

十余年后，程元玉复至蜀行栈道中，不期与青霞相遇，说自己与缥云都已嫁人。十一娘则另收两个弟子。说完后即匆匆别去。数日后，闻蜀中一贪官暴卒。

司花仙女与十一娘二仙侠，都富有正义感，富有同情心，用仙术扶善惩恶，她们身上没有过分地表现出有异于人的荒诞怪异而表现出浓郁的人情味。

司花仙女除了有无所不知、来去自由、法术神奇等仙侠的特征外，更多地表现出人间女性的某些特点。她美丽善良，纯洁温柔，处事细心。她第一次出现在秋先面前和离开秋先时，都避免让秋先看见她忽来忽去的来去方式，唯恐吓坏秋先，在秋先遭难时，她尽心保护秋先，安慰秋先，保护秋先的花园更表现出她的细心和善良，她对恶人的惩罚也是别具一格的。做到区别主从，惩办首恶，惩治的方式不是鲜血淋漓地大杀大砍，而是巧妙不露痕迹，但又大快人心，司花仙女给人一种平易可亲之感。

十一娘身上有更多一些的凛然侠气。司花仙女原本是神，十一娘是人修炼而成的仙，十一娘也是心地非常善良。乐于助人，急人之难。她骑驴到客店，见程元玉带有财物，预计前途有难，经试探后知其忠厚重义，就尽心尽意帮助程元玉，为之解救危难。十一娘最独特之处是，是非分明，以惩治天下恶人为己任。她关于行侠之道的阐述，是壮语铮铮的行侠宣言。算得上伸张正义的气壮山河的《侠客论》，列出种种可杀之人，可谓是令奸豪赃官胆寒的惩治奸恶之大法。十一娘也因之成为一个超越人间司法的执法官，监视和惩治不法的高官险要的监察官。这一仙侠正如作者在篇末的诗句所赞：

> 侠客从来久，韦娘论独奇。
> 双丸虽有术，一剑本无私。
> 贤佞能精别，恩仇不浪施。
> 何当时假腕，划尽负心儿。

十一娘的剑术是精妙至绝的。后来的《儿女英雄传》中的侠女何玉凤身上就有十一娘的影子。

宋元话本中描写了特殊的一类侠——盗侠。这类侠原本是以偷窃为生的盗贼，是社会渣滓，是黑社会的人物。但是他们的某些行为却带有正义性，他们以窃犯禁，行窃的主要对象是窃据社会权力的赃官和不义的富人。他们劫富济贫，对贪官和为富不仁者执行着合乎正义的惩罚，是符合下层人民的利益和愿望的。他们对社会现存制度的破坏性行为是对不合理的制度和某种意义上的报

复。是“窃钩者”对“窃国者”的报复，他们的行为具有了相当的善行，具有相当的积极意义。从这个意义上可以说，他们“盗亦有道”（庄子语），成为公道的化身，有的盗贼保持有善念，行窃时舍身救助落难之人，产生人格升华，他们的正义之举使他们成为被肯定人物的美学依据。

这类盗侠有诸般神技，智勇过人，他们游戏人间成为维护公正的执法人。他们在劫取不义之财，扶困济弱的壮举中显现了不同的侠士风采。

宋四公

宋元话本中较早出现表现盗侠人物的篇章是《宋四公大闹禁魂张》，该篇作者不详。冯梦龙所辑《古今小说》卷三十六收录此篇。

《宋四公大闹禁魂张》叙高手窃贼宋四公诸般仗义行侠所为。宋四公看见悭吝狠毒的张员外期凌捉笊篱的乞丐时就挺身行侠相助。一个捉笊篱要钱的乞丐，来到张员外门口叫化，当铺主管见员外不在门前，大胆施舍了两文钱，不料被站在帘后的张员外看见，张员外立即上前来蛮横地把乞丐的一笊篱钱夺过来都倾在自己的钱堆里，更丧心病狂的是还教众当直打了乞丐一顿。张员外的恶行引起宋四公的义愤。宋四公仗义疏财，掏出二两银子给了捉笊篱的乞丐。他决计去盗取张员外土库中的钱财，来对张员外进行惩罚。他打探清楚张员外的“宝藏”地库所在，就进入了张员外防备森严的土库。他勇敢机敏，绕过土库前的陷马坑，干净利索地摆翻了两只恶狗，闷倒了五个守土库的警卫，开了锁，拆除了报警装置，盗走了土库中的5万贯钱财，然后还在墙壁上题诗：

宋国逍遥汉，四海尽留声；
曾上太平鼎，到处有名声。

每句取第一个字，公开告诉人们：“宋四曾到”。显露出他光明磊落的豪侠之风。在此之后，他以非凡的才智逃避官府的追捕，张员外到官府报案后，开封府便派人到郑州（宋四公的老家）追捕。当公人循踪追至郑州路，宋四公又巧施李代桃僵之计化妆成买粥的老头儿骗过追捕他的公人，巧妙地得以逃脱。宋四公又带了他的徒弟赵正、侯兴、王秀大闹了东京。他们不断巧取为官贪墨者、为富不仁者之财，并戏弄了追捕他们的使臣和被窃财的贪官。他们先是到钱大王府中从土库里盗走3万贯钱和一条暗花盘龙羊脂白玉带，继后又当面剪下追捕他们的缉捕使臣马观察的袖子，当面把开封府滕大尹腰里金鱼带的挞尾（腰带上金属制成的扣板）剪走。

在这些被窃者出钱悬赏捉拿宋四公和赵正等人时，宋四公等又巧设栽赃妙计，将钱王羊脂白玉带潜藏在张员外家中，在缉捕使臣家中也潜藏了赃物，然后安排人揭榜出首。官府在张宅查获赃物，张员外受刑不过，只好招认，忍痛用自己的家财赔了钱大王的失物。因失财之痛，自缢而死。而专门捉贼的缉捕使臣马观察和王七殿直也因在家中起出真赃，得了个“捉贼的就作贼”的罪名，坐监而亡。宋四公等盗侠毫无顾忌地向封建秩序挑战，把堂堂皇都搅得天翻地覆。官府对他们无能为力，他们一直得以逍遥法外。

宋四公身上是“盗性”、“侠性”并存，有窃富济贫的善行，同时又有黑社会中强盗的种种恶行。宋四公到张员外家土库行窃，平白杀死一个无辜妇女，显得残忍而无理，他与赵正比赛技艺，比不过时便起了杀心，竟捎信给侯兴要他杀赵正，赵正捉弄侯兴，竟骗使侯兴杀了自己的儿子，这些就是强贼的行止了。这些恶行削弱了盗侠身上的侠性光辉。

尹宗

宋人话本《万秀娘仇报山亭儿》也表现了义贼行侠内容。该篇小说作者不详，冯梦龙

《警世通言》收有此篇。

此篇叙山东襄阳府茶博陶铁僧因私藏茶钱，被主人万员外逐出，铁僧流落街头，被强盗十条龙苗忠收留。时值万员外女儿秀娘丈夫病死，秀娘挈数万贯钱物还家，铁僧探知此事后伙同苗忠和强人焦吉，在城外拦劫秀娘一行，当即杀死了秀娘之兄和当直周吉，苗忠掠去秀娘奸占后又转卖他人。秀娘遭此横祸悲愤绝望至极而求死，自缢时被行窃的盗贼尹宗碰见。尹宗是个有情有义的义贼，激于对绝路女子的同情，尹宗当即搭救万秀娘。尹宗虽为盗贼，但非常诚实坦荡。当万秀娘问及他的姓氏时，尹宗对自己的身份来历毫不隐讳，回答说："我姓尹，名宗，我家中有八十岁底老母，我非常孝顺，人都叫做孝顺尹宗。当初来这里指望偷些个物事，卖来养这八十岁底老娘。今日却撞着你，也是路见不平，拔刀相助，救你出去，却无他事。不要慌！"他冒险救下万秀娘，将万秀娘背到自己家中。出于救人救彻的侠义至诚，又不辞劳苦，护送万秀娘回家中。一中路上精心照顾万秀娘，他遵照母亲的嘱咐，对万秀娘以礼相待，十分尊重。一身凛然正气，无非分之想，万秀娘感激尹宗相救的思德，向尹宗表示爱慕之意，想嫁给尹宗。尹宗正色断然拒绝，表现了施恩不图报的侠义风范。

在快到秀娘老家时，由于天下大雨，尹宗背着万秀娘误入强盗焦吉的庄院，遇到了苗忠，秀娘认出了残害自己的仇人，尹宗出于义愤，手执朴刀前去向苗忠与万秀娘报仇。不料身后被焦吉所暗算，牺牲了性命。秀娘又被拘禁在庄内。一日万员外邻舍小儿合哥偶到焦吉庄上收买"山亭儿"(玩具)，巧碰秀娘，得以暗通消息，报与万员外，万员外告官，官府遣兵缉捕，焦吉、苗忠、陶铁僧俱被捉拿正法。万员外感念尹宗的侠义，在襄阳城外为尹宗立一座庙宇，将尹宗尊为"义士"。长享烟火。尹宗对万秀娘舍身相救，尽心相送，为之报仇杀仇人，尽管杀贼未成身先死，但其侠风长存，堪称一位可敬的义侠。

懒　龙

明代拟话本中凌濛初的《神偷寄兴一枝梅　侠盗惯行三昧戏》是表现盗侠形象的一篇出色作品。凌濛初，明末著名小说家，浙江乌程(今湖州)人。字玄房，号初成，别号即空观主人。官至徐州通判。明末农民军起，他与人对抗，最后呕血而死。凌濛初著有拟话本小说集《拍案惊奇》初刻和二刻(简称"二拍")。分别写成于天启七年(1627)和崇祯五年(1632)，共收小说78篇，这也是他影响最大的作品。

《神偷寄兴一枝梅　侠盗惯行三昧戏》是《拍案惊奇》二刻中的第39篇。叙明代嘉靖年间，苏州玄庙观有一个名叫"懒龙"的神偷行窃任侠的故事。懒龙是一个"胆气壮猛。心机灵变，度量慷慨"的盗侠，他家贫，无父母妻子，到处为家，人们不晓得他的姓名，"因是终日会睡，变幻不测如龙"，昼伏夜动，苏州人都叫他"懒龙"。他"所到之处，但得了手，就画一枝梅花在壁上"，因此人们又叫他"一枝梅"。懒龙有多种神技："撮口则为鸡犬狸鼠之声；拍手则作箫鼓弦索之弄。"会说十三省的方言。身轻如燕，有飞檐走壁之能。来去神出鬼没，走路绝无声响，相扑倏忽如风。他因有此神技行窃畅通无阻，成为天下无双的神偷。

懒龙虽以偷窃为生。但"煞有义气"，从"不入良善与患难人家"，而且不奸淫妇女，不坑害好人，专偷贪官污吏，悭吝财主和不义巨商。偷来的东西，随手散发给贫苦患难之人。他对于自己行窃的目的有一段充满侠气的表白："吾无父母妻子可养，借这些世间余财，聊救贫人。正所谓损有余补不足，天道当然，非关吾的好义也。"这番话有铲世间不平之志，有替天行道的色彩，也表现了"羞伐其德"的侠士风节。

懒龙尚义轻财，对贫苦之人极为慷慨大方，多次济贫。一次，他想盗某巨商金银，误入一贫家，看到夫妻二人因负债面临绝境，泪如雨下，准备自尽。懒龙十分同情这对夫妇，就把窃得的200两白银慨然赠送，并进行劝慰，救了夫妻二人的性命。有一次懒龙为救助一个孤苦的贫儿，到一士大夫家去偷窃。被群犬围攻。几乎送了性命。这一次未得手，他就再次前往，将所窃得的大量金银，全都付于贫儿，自己一文不取，所送的金银够贫儿一世之用。

懒龙嫉恶如仇，他从不放过赃官，并勇于同赃官较量。他探知无锡知县是一个声名狼藉的赃官，便偷走了他装有二百两黄金的匣子，留下"一枝梅"标记，知县如同被剜去心头肉，急令捕快速速捉拿，懒龙闻讯不但没有逃走，反而迎险恶而进，又来到无锡：

> 晚来已闪入县令衙中，县官有大小孺人，这晚在大孺人房中宿歇。小孺人独自在帐中，懒龙揭起帐来。伸手进去一摸，摸着项上青丝髻，真如盘龙一般。懒龙将剪子轻轻剪下，再去寻着印箱将来撬开，把一盘发髻塞在箱内，仍与他关好了。又在壁上画下"一枝梅"，别样不动分毫，轻身走脱，次日，小孺人起来，忽然头发纷披，觉得异样，将手一摸，顶髻俱无，大叫起来，合衙惊怪，多跑将来问缘故。小孺人哭道："谁人使捉掐，把我的头发剪去了。"忙报知县来看，知县见帐里坐着一个头陀，不知那里作怪起？想起平日绿云委地，好不可爱！今却如此模样，心里又痛又惊道："前番金子失去，尚在严提未到，今番又有歹人进衙了。别件犹可，县印要紧。"亟取印箱来看，看见封皮完好。锁钥俱在，随即开来看时，印章在上格不动，心里略放宽些。又见有头发缠绕，掇起上格，底下一堆发髻，散在箱里，再简点别件，不动分毫。又见壁上画着"一枝梅"，连前凑做一对了。知县吓得目睁口呆道："元来又是前番这人，见我追得急了，他弄这神通出来，报信与我。剪去头发，分明说可以割得头去；放在印箱里，分明说可以盗得印去，这贼直如此利害！前日应捕们劝我不惹他，元来果是这等。若不住手，必遭大害。金子是小事，拼得再做几个富户不着，便好补填了，不要追究的是。"连忙掣签去唤前日差往苏州下关文的应捕来销牌。

在这场较量中，懒龙以其神技和智勇对知县进行惩戒，使其哑巴吃黄莲有苦说不出，以其强大的震慑力击败了色厉内荏的赃官。

后来懒龙经常无辜受到贼情株连，他"恐怕终久有人算他"，终于收拾起手段，靠卖卜度日，"竟得善终"。懒龙的行窃很大成分上是为了济贫，为了贫苦人，他是下层人民喜爱的侠盗英雄。

报恩复仇的侠客

中华民族传统心理中的报恩复仇观念，在特定环境下能强烈激起人们的血性与良知，去慨然践义，作出报恩复仇的侠义之举。历代武侠作品中都有大量的报恩仇之侠。宋元明话本小说中的报恩仇之侠也占有显著地位。

宋元明话本小说中的复仇之侠主要是复家仇，是弱小的受害者向强大的凶残结仇者的惊天动地的自我抗争。特别是一些香闺弱女在亲人被害后以其誓死不移的复仇之志，一往无前舍身赴死的气魄，终能手刃强仇，雪恨报冤，侠骨英风，撼人心魄。她们虽然复的是家仇，但是所复仇的对象都是十恶不赦为害一方的凶顽。因而她们的复仇有为民除害的意义。

在报恩之侠中，报主之恩的侠很少，报恩之侠多是所报的萍水之交的小恩，都是予以

重报。有的报恩方式有一定的反世俗道德性，大异于以往的报恩之侠。

宋元明话本小说中出现有多种报恩形式的报恩之侠。这类侠的特点是，重交情，重义气，言必信，行必果，救人困厄。这类报恩之侠与施恩者的关系及报恩的内容与唐传奇中的报恩之侠有所不同。唐传奇中的古押衙受豪门公子王仙客"缯彩宝玉之赠，不可胜纪"这样厚赠之恩，就为其从宫中劫取心爱之无双，最终自己自刎明志。红线受薛嵩19年养育之恩，为他到魏城对手那里盗盒，制止一场血战。上述两侠都是报主之恩。宋元明话本小说中的报恩之侠与施恩者大多无主从关系。仅是一面之交，或偶然相遇，施思者对侠仅是一饭之恩，或提供数日饮食之便，而报恩之侠却是涌泉相报。《乌将军一饭必酬　陈大郎三人重会》中的陈大郎仅请乌将军一饭，而乌将军却保护了陈大郎走失的妻子内弟，并年年赠送大量的金银财宝。《杨廉之客舫遇侠僧》中的杨廉之仅为侠僧排解小困境，安排几日食宿，侠僧就让自己年青貌美有高超法术的侄女陪伴杨谦之去上任，帮他降伏魔鬼，使杨谦之做官得了好名声，又赚得了大量金银财宝。

这类侠报恩的信念是颇为坚定的，即使过去多年也必定履行报恩之念，即使施恩者对自己所施的一点小恩早已忘得一干二净，报恩之侠在适当机会要尽力报答，定报不爽。使施恩者绝路逢生，喜从天降。

宋元明话本小说中的报恩之侠重报小恩，报的内容大都没离金钱，反映了市民阶层的某种意识。这类侠带有较强的神秘色彩。性格古怪，侠行薄弱，是一种畸型之侠。

侠　僧

《杨谦之客舫遇侠僧》收在《喻世明言》卷十九。叙南宋初浙江永嘉人杨谦之任贵州安庄县令，其地风俗野蛮，事鬼尚妖，杨谦之害怕，不敢携家小赴任，只与谪官周望于镇江雇船前往。舟行途中，在船上，意外遇到一个和尚。自称从伏牛山来，上湖广武当去烧香的。这个和尚人缘不佳，对船上人提出无理要求，引起船上众搭客的怒骂和殴打。这个和尚很有法术，对于打骂他们的人，

> 这僧人不慌不忙，随手指着骂他的说道："不要骂！"那骂的人，就出声不得，闭了口。又指着打他的说道："不要打！"那打的人，就动手不得，瘫了手。

经过杨谦之的劝解，僧人才

> 把手去摸这哑的嘴，道："你自说！"这哑的人便说得话起来。又把手去扯这瘫的手，道："你自动！"这瘫的人便抬得手起来。

杨谦之见和尚有如此本领，有心与他打交道，请他到自己的舱里住，并茶饭招待，待之以礼，和尚很感激。杨谦之与之"早晚说些经典或世务话"，交成了朋友，才告诉和尚说他要到贵州安庄县做县令。和尚是个江湖上闯荡的人，知道的事情多，告诉杨谦之安庄县不可轻去。和尚表示要替杨谦之寻个有法术手段的人伴杨同去。和尚对杨谦之的事很热心，说此事包在他身上，他暂时不上武当山了，要为杨谦之找到一个相伴再走。船前行列一个地方，和尚叫杨谦之停船等待，过了几天，和尚带来一个二十四五岁的女子，说是自己的寡居的侄女李氏，让李氏来服侍杨谦之。李氏容貌美丽，又有法术，能预卜吉凶。还带了不少钱财。杨谦之在李氏的指点帮助下，避过了怪风，顺利地战胜险阻。到任后，有妖人变化前来威胁，夜半又欲暗害杨谦之。被李氏事先算到，就画符诵咒，与之斗法，李氏的法术高强，斗败了妖人，降伏其首领，一方妖人，尽数皈依，地方得以宁靖。杨谦之听从李氏的建议，又与当地土官薛宣尉结好。薛宣尉赠杨谦之金珠宝物达数千两。土人各自送礼的不少，三年后杨谦之聚敛不少财富，宦囊大大丰盛。于是致仕还乡。归途至旧日泊

船处，又遇侠僧，索还李氏，杨谦之万分难舍，把金银财宝相赠，珍重而别。

乌　将　军

凌濛初拟话本《乌将军一饭必酬　陈大郎三人重会》中的一个长相奇特的绿林侠盗。《乌将一饭必酬　陈大郎三人重会》收在《初刻拍案惊奇》卷八。叙明景泰年人苏州府吴江县一个开杂货铺的店主陈大郎，一次在苏州购货遇雪，在街上见到一个长相奇异之人。该人身长七尺，胸阔三停，“身上紧穿着一领青服，腰间暗悬着一把钢刀。形状带些威雄”。面孔更为奇特，“大大一个面庞，大半被长须遮了，没有须的所在，又多有毛，长寸许，剩眼睛外，把一个嘴脸遮得缝地也无了”。陈大郎见其面孔，非常好奇，不知在吃饭时如何处理这胡须，怎样才能露出口来，就请多须人进酒楼招待一顿饭，对多须人奉承一番。多须人不推辞，从袖中取出一对小银札钩带在耳上，把须毛分开，“拔刀切肉，恣其饮啖”。又嫌杯小，向酒保讨个大碗，连吃几壶，又吃十来碗饭，现出一身豪气，吃毕，向陈大郎致谢。详细地问明陈大郎的姓名籍贯，并用心记下。表示“必当奉报，不敢有忘”。并自我介绍说姓乌，浙江人。

二年后，陈大郎的妻子及内弟探亲走失，多次寻访无着。陈大郎自己到普陀山进香，乘船遭遇风暴，船被风刮到一个岛边，被岛上的数百强盗所劫。陈大郎大叫饶命，强盗听见陈大郎是苏州口音，就将陈大郎带到聚义厅的大王之前，将船上众人饶过性命。厅上的大王见到陈大郎大惊道：“元来是吾故人到此，快放了绑。”大王让陈大郎坐在椅上，自己纳头便拜，口称：“小孩儿每不知进退，误犯仁兄，望乞恕罪。”陈大郎这时认出大王正是两年前自己所请吃饭的多须之人。大王表示感谢陈大郎雪中一饭之恩，屡次想来探访，未得其便，山大王应陈大郎请求，放了众人还了财物。办筵席招待陈大郎。山大王向陈大郎介绍自己的名字，陈大郎得知山大王姓乌，因须毛太多，人称乌将军。因有膂力被众强盗尊为山大王。乌将军又向陈大郎交还了走失二年的妻子与内弟。原来，陈大郎的妻子与内弟探亲失路，被乌将军手下的喽啰因一个偶然的机会所拿，乌将军对二人详加盘问，得知是陈大郎的宅眷，吩咐手下加以保护，给以厚待，以待机会送回。并嘱咐喽啰，凡是苏州口音的人，不可枉杀。由于乌将军的保护，使得陈大郎合家团圆。

在送陈大郎夫妻还家时，乌将军慷慨赠送黄金三百两，白银一千两，彩缎货物不计其数。其后乌将军每年都送陈大郎千金或数百金，由于乌将军的不停的大量馈赠，陈大郎成了吴中巨富。

以上两个报恩之侠中侠僧是一个极为罕见的侠客。他为了报答小恩，竟让自己的侄女来服侍陪伴帮助杨谦之，这种报答方式是以往的侠所未见的。更为出人意料的是，侠僧带李氏来时说她寡居，来陪侍杨谦之。三年后侠僧索还李氏时，说李氏原有丈夫，只是“借”给杨谦之，助他三年，这种助人的方式有违于世俗道德，令人瞠目结舌。

侠僧这个人物过于神秘古怪，内在性格不统一，他还有世人爱财施恩图报的一面，这也是与其他报恩之侠截然不同的。

乌将军受一饭之恩竟报以万金，确是重义轻财。可谓报知己之恩的典型之侠。但是他身上还有很强的盗气。他指挥的喽啰因一个偶然的机会没有杀富济贫之举，而是对于落难乘客不分青红皂白，一齐抢掠和滥杀。在招待陈大郎的筵席中还有人脑，说明其还有相当的残恶性。陈大郎在海岛上见到乌将军后很惧怕，感到如果没有这一饭之恩，这命就保不住了。说明乌将军是个有较多匪性的重报之侠。

复仇是侠的神圣使命。宋元明话本小说中的一些香闺弱女以柔弱的双肩义无反顾地

担负起这神圣使命，以赴死的气概奋勇歼仇，因此成为惊天地泣鬼神的奇侠，成为义烈女子的典型。

宋元明话本小说中的弱女复仇表现了极为强烈的正义性。《侯县官烈女歼仇》中的恶棍方六一因垂涎书生董昌妻子申屠希光的美貌，就买通官府，加害无辜，堂而皇之地杀人夺妻。《李公佐巧解梦中言　谢小娥智擒船上盗》中的江洋大盗申兰申春为抢掠财物将谢小娥一家数十人杀害净尽，扬长而去。而残害无辜的凶手竟堂而皇之地逍遥法外。这些杀人凶手的残暴行为是天人共愤，向这样的凶手复仇是正义的伸张，报这种血海深仇具有强烈的正义性。

这些复仇弱女没有任何武功绝技，在亲人被害后，她们都孤苦无依。商人之女谢小娥在全家被害时只有十四岁。这些侠女复仇都面临难以想象的艰巨性。她们所面对的仇人势力非常强大。杀害董昌的方六一是纠连闽浙两广亡命之徒及江洋大盗为害一方的恶霸，爪牙四布，一呼百应。是有官府撑腰的"通天神棍"。杀害谢小娥全家的申兰、申春是一伙势力强大的强盗集团的头目。这伙强盗更是肆无忌惮，光天化日之下杀人如麻。一个弱女子向这样穷凶极恶的剧贼复仇，要战胜常人难以想象的诸多困难。这些弱女刚毅果决，不屈不挠，亲人的血海深仇激起了她们的弥天大勇，在她们柔弱的身躯中铸就了铮铮铁骨，以决然赴死的刚勇气概，终于向凶恶的仇敌讨还了血债，完成了向声势煊赫的恶霸复仇。以闪耀寒光的匕首讨回了公道。

弱女复仇的壮举是古朴悲壮的，她们的结局都是悲剧性的。她们都是现实中的普通人，不能像唐传奇中的复仇侠女取了仇人之头后飘然而去。她们手刃仇敌之后，不能被不公正的法律所容，就决然一死，与仇人同归于尽。以一死报亲人。有的复仇后幸免一死，但囿于贞节观念，就遁入空门了此一生。但是她们舍死让害人者受到应有惩罚，决不让害人者逍遥法外，这种勇烈的复仇精神是光照千秋的。这种复仇壮举如同苍穹中一道撕裂黑暗的闪电。这类侠女的复仇壮举也警告那些丧尽天良的作恶者，即使逃脱了不公正、不健全的法网，也逃脱不了刚烈侠女的惩治。这是这类复仇烈侠震撼人心的原因和非凡意义之所在。

谢　小　娥

《李公佐巧解梦中言　谢小娥智擒船上盗》收在《初刻拍案惊奇》卷十九。叙唐元和年间豫章郡人谢小娥，是贩运商人之女。她八岁死了母亲，随后与历阳郡的豪侠段居贞定了亲事。十四岁时结了婚。小娥的父亲积蓄了巨大家产，隐姓埋名在商人中间。他常常带小娥及子侄和女婿同船运货来往于吴楚之间。谢小娥婚后不久与父亲、丈夫、兄弟等以船运货途中遇江洋大盗劫船。父亲、丈夫、兄弟及仆人数十人俱被杀死。众盗席卷舟中财宝金帛一空，弃船而去。谢小娥失脚落水，被一对渔民夫妇所救，后沿途行乞，到建业上元县的妙果寺中出家。她誓报父、夫之仇，故带发修行。在佛前作祈祷时，她念念不忘父夫之仇，祈求杀父夫仇人得到报应。在寺中一次两夜连作两梦，梦见父亲丈夫各说含仇人名字的谜语。小娥多方访求，无人可解。她报仇之志益坚，多年外出乞食逢人则请解谜语。后经瓦官寺高僧齐物帮忙，元和八年遇洪州判官李公佐，解出谜语中名字。仇人为申兰、申春。小娥哭拜李公佐，将申兰、申春的名字写在内襟一条带子上。开始寻访仇人，誓杀二贼。为寻仇人，她用乞讨所得买得男子服装，扮成男子又买了利刃藏在衣襟底下缝好。她想到杀父夫的江洋大盗肯定在江湖上行走，因此逐日在埠头伺候，作佣工度日。她小心谨慎，不露女子之形。到多家作佣工，多方寻查，作工勤谨，颇得好名。一日

她随船到浔阳郡，看见一张纸榜要雇人使用，小娥打听得知是申兰家要雇佣工。小娥见应了梦中谜语之名，立即前去受雇，化名为谢宝。在申家她不辞辛苦，尽心尽力，无一差次，事事使申兰满意，成为申兰心腹。金帛财宝之类尽在小娥手中出入。在申兰家中小娥见到了从她家船中掠去的衣服宝玩器具。确认了申兰就是杀父夫的仇人。她每遇一件旧家器物，便哭泣多时。她强压怒火，等待时机复仇。后来她又查访到另一仇人申春的下落。为报仇，她精心准备，广交左右邻居。在一次申兰申春聚会宴上，小娥利用写连名赛神名单之机会，记下两个恶贼同伙的名字。小娥尽力劝酒，将两个江洋大盗灌得酩酊大醉。她将二盗安置两处。在一房内用一把锁锁住申春，拔出利刃一刀割断申兰脖胫。见申春走动，不好下手，就到邻里喊众人帮他捉贼，并说明申家是杀人越货的江洋大盗，带领众人一起捉住醉中的申春与申兰的家小。并将申兰贮赃之处锁好，带领从人押申春及申兰妻到浔阳太守首告申冤，为报大仇小娥将自己生死置之度外，在郡守大堂诉说冤情及复仇始末，力控申兰申春之罪。并带领公人到申家起赃。太守见到赃物，确知申兰申春盗情是实。小娥交出所记下的连名赛神名单，使党羽无一漏网，申春及同党被押付市曹处斩。

太守将小娥复仇之事上奏，明旨批下，小娥节行异人，准奏免死。太守奉旨差人旌表。小娥复仇壮举震动豫章一郡，里中豪族慕小娥之名，多央媒求聘。小娥为守贞节，断然落发出家。

谢小娥十年卧薪尝胆，一朝雪恨复仇。坚定的复仇之志令人叹止。作者以诗赞颂了她的复仇精神：

匕首如霜铁作心，精灵万古不消沉。
西山木石填东海，女子卸仇分外深。

她这种正义的复仇精神是千古不朽的。

申屠希光

宋元明话本小说中写香闺弱女复仇的作品中天然痴叟的《石点头》中的《侯官县烈女歼仇》是较为优秀的一篇。天然痴叟，号浪仙，生平事迹不详。《石点头》为明拟话本小说集。全书14卷14篇。“石点头”三字是取义于东晋高僧生公在苏州虎丘说法时使顽石点头的故事。寓“推因及果，劝人作善”之意。书中少数作品揭露贪官污吏、流氓地痞的罪行，较有意义。申屠希光是《侯官县烈女歼仇》中的一个为夫报仇的壮烈女侠。小说叙北宋末，长东散人申屠虔有女名希光，才色双美，德才兼备。嫁于侯官县寒士董昌，是个举止端庄、知情达理、孝敬婆婆、忠于丈夫的贤妇。她与董昌夫妻恩爱，感情甚笃。董昌父母俱亡。与继母徐氏一起过活，徐氏心性刻薄，常常寻衅滋事。

一次徐氏结拜女兄姚二妈来访，被董昌逐出，姚氏怨恨董昌，伺机报复，恰逢恶霸方六一，就对方六一极力盛赞申屠希光的美貌。方六一是个“奸诡百出、造恶万端”、杀人劫财、奸淫成性的恶棍。听说申屠希光的美貌，遂起杀人夺妻的恶念，设计坑陷董昌。方六一先以厚礼结识董昌，骗得信任。然后又串通指使海盗，制造伪证，诬攀董昌为盗魁。接着勾结官府，买通衙门，便行贿赂，使之对董昌严刑逼供。董昌不堪重刑，屈招死罪。方六一再次贿赂府衙，终于将无辜的寒士董昌断送于屠刀之下。方六一继而使姚二妈为媒，劝申屠希光改嫁。有超人见识的申屠希光从劝她改嫁的姚二妈口中套出方六一对自己早就有垂涎之意，觉察到方六一就是谋杀丈夫的罪魁祸首。

申屠希光怒火满腔，心里咬牙切齿地骂道：“方六一，我一向只道你是好人，原来是兽心人面。我叫你阖门受戮，方伸得我官人这口怨气。”她表面上假意允婚，筹画杀此贼子

为丈夫报仇，并步步实施壮烈的歼仇计划。她向姚二妈提出依她“与我官人筑砌坟圹，妥为安葬”等三件事才“重新嫁人”，继而将家传宝剑断为一尺五寸，“随取水石，磨得这剑锋利如雪，光芒射人，紧藏身畔”。并拜托刘成夫妇抚育后代，以断后顾之忧。乘在坟头料理安葬事宜的机会，她将往还路径一一牢记在心，又专访了方六一居住前苍陌街道之路。她把所有衣饰尽付刘成，抚养儿子；其余田产房业，都留与徐氏供膳，她离开董家前对死者和老小都做了妥善安排。

到了方家，申屠希光又借“喜筵”先将房内外四面观看，将房内情况摸得一清二楚。在杀夫仇人家中，她不露声色，从容不迫地实施复仇措施。在谈笑间将老泼贼姚二妈灌得烂醉如泥。面对淫心如火急不可耐的恶棍方六一，她冷静从容应付。在新房中赚得方贼解去衣裳，就在方贼挺身扑上之际，

> 申屠娘子右手握剑把，正对小腹小直搠，六一大痛难忍，只叫得一声不好了，身子一闪，向着外床跌翻。申屠娘子随势用力，向上一透，直至心窝。须臾五脏崩流，血污枕席。

申屠希光以力搏千钧的勇力，只两刀就给恶霸大开膛，将恶贯满盈的恶棍方六一送上了西天，使他受到了应有的惩罚。为防走漏消息，申屠希光将两个随身使女搠死，最后斩草除根，一刀结果了方家八岁的儿子。对出奸计的姚二妈，申屠希光一连搠下数十个透明血孔。为报大仇立毙五命。由此一个娴静温柔的女子，一跃而成为大智大勇气贯长虹的烈女。

申屠希光连夜背了仇人首级径奔丈夫坟前祭奠。在丈夫死后，她前去买得尸首祭奠时没滴一滴眼泪，与孩子和家人生离死别之际，耳听儿子的死命啼哭，没滴一滴泪。此时大仇已报，她真情一泻而出，在坟前

> 放声一号，泪如泉涌，万木铮铮，众山环响。

刚烈侠风，催人泪下。申屠布光哭罢旋即解下红罗自尽于坟前大荣木上。同仇人同归于尽。众乡邻向官府说明董昌冤情，公书上呈，朝廷旌表申屠希光为侠烈夫人，立庙享祭。

一代烈女，侠风长存，确是“奋勇捐躯伸大义，刚肠端的胜男儿！”

谢小娥、申屠希光堪称千古奇侠。谢小娥复仇实有其事，《新唐书·烈女传》载有此事。唐人李复言的《续玄怪录》中有《尼妙寂》一篇，也写了这个故事。

在小说中最早完整地写这个故事的是唐李公佐的《谢小娥传》，作者用第一人称，所叙故事与人物较为简略。作者在篇末把报仇的成功说成是天道的报应。并且用较多的篇幅写谢小娥出家之后的违背人性的苦行修炼，损害了这个人物形象，凌濛初在改写这个故事时，增添了一些细节，使谢小娥这个侠女形象更为丰满，突出表现了复仇的艰巨性，强化了复仇的正义性。凌濛初在小说结尾增写了谢小娥见到李公佐，对李公佐感恩，突出了谢小娥恩仇必报的侠意识，从而使谢小娥成为一个立体化的感人侠女形象。

申屠希光是一个有异于以往的全新的复仇侠女形象。她有胆有识，足智多谋。在她身上最突出的特点是智、刚、勇、柔兼备。她对方六一的求婚提出三条要求，复仇前精心熟悉环境显其智，离家与亲人临别无泪毅然上轿显其刚，洞房中力诛仇敌愤毙五命显其勇，将仇人之头祭奠丈夫坟前，告慰屈死的丈夫，放声一哭，显其柔。

申屠希光与唐传奇中复仇侠女有很大的不同。唐传奇中复仇侠女报仇之后手携仇人首级而归，然后远走高飞，临行前杀掉亲生儿子以“绝念”。显得过于惨烈，不合人情。申屠希光离家前把孩子托付给姐姐。在舍命复仇前不忘对亲人应尽的责任，表现出娴慧的美德和对亲人的亲情。在侠烈背后有无限深情，是个有情有义的热血女子。

以忠孝为动力行侠是宋元明话本小说中的另一种类型的侠。这是由于侠的道义中蕴涵着与儒家某些思想道德相吻合的东西。如儒家提倡"勇"、"义",以及为亲人复仇的观念,这些观念在特定环境下会扩张忠教之士的侠性,成为任侠的推动力。

这类侠有极强的忠孝观念,和远远超过常人的忠孝之行。是忠孝的样板和化身。他们对父母和主人全力尽忠尽孝。在父母和主人危难之际用自我牺牲的方式力救父母危难。《醉醒石》的《恃孤忠乘危血战　仗侠孝结友除凶》篇中的刘琏在父亲将被贼人杀害时毅然舍命要代父死。是极孝之士。《西湖二集》的《侠女散财殉节》篇中的朵那女,在主母生病久治不愈时自剪其股煎汤给主母吃。在主母将被乱贼杀害时也要求代主母死,是一个全忠全孝之女。他们身上的忠孝观念和超常的忠孝行为成为他们任侠的基础。

这类侠体能平常,不精于剑术武功,无超常神力。但是在他们亲人遭受危难时,他们身上的忠孝气节产生了强大的爆发力,以其浑然忘我的无私献身精神和决然赴死的气概,以非凡的大智大勇或为亲人复仇,或保全主人。拯救危难的侠义壮举,使他们成为烈侠。

刘　琏

忠孝烈侠在宋元明话本小说中出现得较晚,大都出现在明拟话本小说中。东鲁古狂生的拟话本《恃孤忠乘危血战　仗侠孝结友除凶》篇中的刘琏是个忠孝烈侠的典型。此篇收在东鲁古狂生编辑的《醉醒石》卷二(第二回)。东鲁古狂生,其真实姓名和事迹均无可考。《醉醒石》,明末拟话本小说集。15卷,每卷1篇,。全书大体以明代生活为背景,有不少篇章都对当时的社会生活作了比较真实的描写,在一定程度上反映当时人民对封建统治阶级蔑视和憎恶。但有些片章是封建道德的说教。《恃孤忠乘危血战　仗侠孝结友除凶》叙明太祖高皇帝治下时期,连江巡检刘濬是个"意气英爽,颇有才略",正直的忠臣。随刘濬在任的儿子刘琏是个"为人有胆有智,熟习弓马,好结交豪杰",想报效国家的忠勇之士。刘濬处理事敏练,耿直无邪,办事公正,不违心讨好上司,遭到一些官吏的嫉恨,被上司派去到江西桃源山去剿剧贼,刘濬同其子刘琏带领官兵奋勇杀贼,杀死贼兵无数,夺取盗贼一个大寨,接着又向贼兵老寨进攻。由于前来共同征剿的其他两支队伍的首领徐千户、周千户,因怕死,不前来支援。刘濬的队伍被前来救援的众贼包围,刘濬中箭受伤,刘濬、刘琏父子一同被俘。刘濬痛骂强盗以求速死。在贼头挥刀向刘濬杀来,刘琏抱住父亲,要求代死。刘濬被杀后,刘琏哭晕倒地,大骂贼人,愿意同死。由于有几个贼人说情,刘琏被贼头释放。他在贼兵内安排了内应,找到本地知府,要求发兵为父报仇,知府被势力强大的剧贼吓破了胆,拒不发兵。刘琏又向行省控理,行省反诬刘濬轻进取败,损威误国,也拒绝发兵。

刘琏无奈回到中连江,求得所结的众豪杰帮忙,决定进山杀贼为父报仇。他通过留在山寨中的内应,用调虎离山计诱使贼人到远离山寨的地方去抢掠,分散其兵力。此计得以实施后,刘琏带领众豪杰,在竹笼中带有硝黄利刃深入虎穴,分投山寨左右。到相约之日,刘琏带人奔向杀害父亲的贼头张破四家中,众豪杰奔向贼人大寨。二更时分,刘琏等众豪杰发起攻势,众豪杰高声呐喊震动山川,点燃了山寨的稻堆、竹房、草屋,顿时火光冲天。张破四唤众贼同救大寨,被刘琏一刀砍倒,众豪杰将其妻子杀尽。另一路豪杰俘获了山寨的两个贼头。刘琏将俘获的贼头交众豪杰去官府请功,金帛子女、器械,上册解官,将贼寨尽行烧毁。将张破四弄到槁葬父亲之处,将其剖腹剜心,祭献于父亲坟前。为父亲报了仇。刘琏等全歼了这伙罪行滔天的

剧贼，众人要同他见行省。刘琏说："我的事已毕了，更见他做甚！"竟自还乡。表现出一派功成身退的大侠之风。众人将刘濬为国尽忠死节及刘琏设谋擒贼之事写呈子呈官府。明太祖高皇帝下旨将刘濬赠了同知，"所在立祠致祭"。刘琏授知县，周千户、徐千户临阵退缩俱行勘正法。俘获的二贼头处决。刘琏在求助官府无望的情况下依靠自身力量奋起复仇，这一壮烈之举是值得称颂的。

朵　那

在宋元明话本的侠义小说中几乎绝大多数都是表现汉族侠士的故事，但也有例外，《西湖二集》的《侠女散财殉节》篇中写了一个叫朵那的少数民族侠女的故事。《西湖二集》，明末拟话本小说集。周楫著。周楫，字清源，号济川子。明末武林（今杭州）人。事迹不可考。据《西湖二集》的题序说，作者才华超群，"举世无两"。又说作者"怀才不遇，蹭蹬厄穷"。其他所知甚少。《西湖二集》共34卷，每卷1篇，都是与西湖有关的故事。书中对明末腐败的政治、贪赃的官吏，时时予以讽刺和暴露。《侠女散财殉节》为《西湖二集》卷十九，故事叙元朝年间，在杭州城城东住有蒙古族富户伟兀氏，其妻忽术娘子身边有个义女，名为朵那女。朵那女到了13岁，忽术娘子见朵那女有些气性，与寻常丫环不同，遂另眼相看。朵那女到16岁，生得如花似玉，容貌非凡。朵那女生性贞烈，伟兀的小厮剥伶儿要强奸朵那女，被朵那女劈脸打退，伟兀见朵那女生得标致，一日晚上欲强行占有朵那女，朵那女坚拒不从，喊叫起来。受到主母忽术娘子的敬重。主母问及此事，朵那表示"俺心中不愿作此等无廉耻之事"，要"做得清清白白的好女人"。因此更得到忽术娘子的好感，对朵那如同亲生子女看待。后来伟兀死去，朵那女精心照顾伟兀遗下的一双男女。忽术娘子见朵那女赤胆忠心，就把藏放金珠宝货的库房的锁匙尽数交朵那女照管，将金珠宝货全都交朵那女保管。

朵那女忠心报答主母，她虽为弱女，却有超人的大勇大智。她受命看着放置珠宝的土库，忠于职守，晚上就睡在土库门首。一日，有贼人掘墙而进，朵那女招了两个同伴丫环，下一扇大门放在墙洞边，等那贼人钻进一半身子，就把大门闸将下来，压在这贼人身上，三人一齐用力，贼人被压死。主母见到被压死的贼人是邻居张打狗，大惊失色。朵那女又用巧计为主人摆脱干系。将张打狗的尸体放在一个大箱中用锁锁好，叫人把箱子抬到张打狗家门口，张打狗妻见箱子以为是张打狗所窃之物，拖至家中，打开箱子见到是张打狗的尸体，不敢声张，只好暗中烧化。

在朵那女25岁时，盗贼蜂起，杀入杭州城。一日，一帮强盗抢到伟兀氏家中，忽术娘子被乱贼拿住，绑在庭柱上，将雪花似的钢刀放在忽术娘子的项脖之上，就要下刀，合家仆人吓得魂不附体。此时走出铁骨铮铮的朵那女，愿以己身代主母死，她从容镇定，说全家金银珠宝归自己保管，主母并不知晓，如保住主母之命，愿将珠宝献出。朵那女以极佳的辩才说服了众贼。众贼得了珠宝放了忽术娘子。当时有几个乱贼见朵那女生得标致，要奸淫朵那女，朵那女从强盗手里一把夺过刀来，对乱贼大骂，表示"宁可自死，决不受辱！"说罢，便将刀举起要自刎，乱贼惊异，放舍而去。乱贼走后，朵那女泣告主母，说为救主母性命散了财宝，负了主母器重之恩，一刀自刎而死。忽术娘子因朵那女殉节而死，痛哭一月，旧病复发，吐血而亡。家人将忽术娘子与朵那女合葬于一处。朵那女坚贞自守，勇于抗暴，以生命来报主之恩，她的壮烈之举中虽有浓重的愚忠成分，但仍不失其为一个壮烈的侠女。

刘琏、朵那女都是基于忠孝观念而行侠。刘琏的侠性的突出特点是在求助官府为父复仇无望情况下所爆发出的勇。各级握有重兵

的官府大吏对危害百姓的剧贼惧若伏鼠，而刘琏全凭忠孝之志带领众豪杰深入虎穴，全歼剧贼，更显出了这一刚烈侠士的勇力。刘琏歼贼后将功归众人而自己不求功，表现了这一义烈之侠的多方面的美德。

朵那女是个蒙古少女，是武侠小说中一个鲜见的少数民族的侠女。在她身上表现了多重性格。她在一定程度上保持自身的独立人格，坚守洁白之身，坚拒男主人的玷污。她为报主恩奋身行侠，在盗贼面前以死抗暴，一身正气，侠风凛然。但她又有强烈的愚忠精神。她对主母痴心尽忠，割股为羹以疗主母之病。为效忠主人竟终身不嫁。散财为救主母之命，最后殉节而死。这些行为强烈反映出明代封建礼教观念对妇女的毒害。明代的风气特别崇拜杀身成仁，明代很多文学作品中描写忠孝节义之士以为君、为主、为国、为节烈、为义气而死为荣。尽管这篇小说中交待说是元代的事，实际上朵那女的殉节行为仍是明代礼教观念的反映。朵那女殉节可见出明代封建礼教的无比残酷。

明清长篇小说中的侠客

侠义精神是人间正气的希望，中华民族的历史发展过程时时与侠义精神同在。侠义精神不断地进入到各时代的文学作品中。

明清时代，出现了长篇通俗小说，这种大容量的文学样式给侠义内容提供了广阔的表现天地，侠义精神、侠义意识、侠义观念全面深入地浸润到明清时期各类题材的长篇小说中。明清长篇通俗小说的讲史、英雄传奇、神魔、世情四大类型的代表作中都有侠义之士的形象出现，程度不同地表现了侠义观念。《三国演义》中的关羽，结义前曾仗义杀人。归曹后尽管受到最优厚的待遇，仍过五关斩六将，千里走单骑寻找刘备。后来在华容道义释曹操，这些行为表现的是一诺千金、知恩必报的侠义襟怀。关羽被害，刘备发倾国之兵为关羽报仇之举也带有一些“重言诺”、“恩仇必报”的侠意识成分。过去都称之为英雄传奇类的代表作《水浒》，实际上是侠义内容与英雄传奇相融合的作品，表现了更为丰富的侠义内容。神魔小说《西游记》中的孙行者藐视神界秩序，大闹天宫地府，一再以武犯禁；在保护唐僧西天取经的过程中，一路降妖捉怪为民除害。显现出锄强扶弱的豪侠之风，显现的是神侠的身手。世情小说《金瓶梅》中的武松仍带有在《水浒传》中的豪性，两次为兄报仇，手刃仇人，一展壮侠的风采。《红楼梦》中的柳湘莲也带有侠士之风。

明清长篇通俗小说中不仅众多作品表现了某些侠意识，还出现了以武侠人物为主体集中表现侠义内容的长篇武侠小说，产生了最辉煌的武侠文学。《水浒传》的出现，标志中国长篇武侠小说的形成。《水浒传》是长篇武侠小说的开山之作，它创造了众多的侠的形象，展现了一个雄勇义烈的侠的世界。

在《水浒传》出现之后，又源源不断出现了大量的长篇武侠小说，形成了浩浩荡荡的长篇武侠小说的大潮。

明清长篇武侠小说的发展过程中，呈现出多样化形态。这是长篇小说中的侠义内容具有渗透性和融合性所致。侠不是一种职业，是一种性格，一种精神风度和行为方式。侠客除了行侠之外，还有其它生活内容。并且行侠人物的身份、行侠方式、行侠环境都是不同的，因此侠义内容要通过各种不同题材的故事框架来表现。因此长篇武侠小说的侠义内容就渗透融合到各类题材之中。由于特定的民族心理，英雄、儿女、鬼神、为中国小说三大要素。明清长篇武侠小说的侠内容首先表现在与“三大要素”的融合：侠义内容与英雄传奇相融合形成“侠义英雄”小说，侠义内容与“儿女”（才子佳人）融合形成儿女侠情小说；侠义内容与“鬼神”（神异）融合形成侠仙小说。除此之外，侠义内容与公案融合，形成侠义公案小说。由此形成了明清长篇武侠小说的四大类型。

如果将明清长篇武侠小说发展脉络作一简单的梳理，可以发现明清武侠小说的浩浩长流呈现出一种既有主脉又有支脉的状态。

明清长篇武侠小说最早出现的形态是侠义与英雄传奇融合而形成的“侠义英雄”小说。从明初到清中叶，这类武侠小说成为长篇武侠小说的主脉。这类武侠小说的代表作品有《水浒传》及为水浒题材的继承与演进的水浒续书，有《水浒后传》、《后水浒传》；还有写其他绿林好汉的《隋唐遗文》、《绿牡丹全传》等。这类长篇武侠作品已不同于短篇武侠小说只表现侠客的生活片断，只是侠客的“剪影”，而是全面展示侠客活动的全方位的壮阔画卷，表现武侠产生的社会原因、武侠的斗争与结局。这类作品大都深刻揭露朝政腐败，表现官逼民反。为现实所逼迫走向江湖、绿林的“重义盗侠”“以武犯禁”，铲奸除恶，表现了普遍的复仇反抗精神，及同国家机器和法律的强烈对抗。作品中的“重义盗侠”由单独行侠发为集体行侠，干出一番轰轰烈烈的大事业。“重义盗侠”的结局是归附朝廷。“重义盗侠”转化为“忠义盗侠”。

到清中叶，长篇武侠小说除大量“侠义英雄”类作品这一主脉之外，还出现了两条支脉。

其一是侠义与神异结合而形成的幻想型的剑仙类小说。代表作品有《绿野仙踪》、《济公传》、《七侠十三剑》等。这类作品写侠仙行侠，描写神侠仙侠诛灭为害人间的妖魔鬼怪，惩治人间的奸恶。神侠仙侠的主要活动是以其法术干预人间的现实，打抱不平，救民于水火之中。神侠仙侠以人的面目活动于人间。这类作品大量描写人间社会的黑暗，有较强的写实成分。作品中人神杂陈，没有形成统一的神话氛围，有别于神魔小说。这类武侠小说增强了娱乐性和喜剧情味。这类神仙作品发展趋势逐渐趋于荒诞无稽，脱离现实，终致衰落。

第二条支脉是侠义与才子佳人结合而形成的“儿女侠情”类小说。代表作品有《好逑传》、《儿子英雄传》、《三门街》等。

顾名思义，这类作品是表现才子佳人之侠的仗义侠行。表现的侠义内容仍是传统性的，描写这类“儿女情侠”为家复仇、救人困厄、抗恶除恶，以及报国等。这类作品中没有“侠义英雄”类作品中那种“重义盗侠”与这官府的强烈对抗和冲突。这类“儿女情侠”类小说的突出特点是描写了才子佳人之侠在相互救助中所产生的爱慕之情，开放了“情”的禁区，表现了才子佳人之侠的七情六欲。表现了才子佳人之侠的儿女情时又严格地将这种柔情纳入封建伦理道德的忠孝节义的规范。这类作品中出现了大量封建礼教的说教，将才子佳人之侠塑造成了忠孝节义的标本。

这类“儿女侠情”小说写出“刚”、“柔”相济之侠，改变了以往武侠小说中刚气过盛的氛围情调和题材单调的局面。

这类作品出现了几部优秀之作之后，再无后继之作，可能是由于现实中才子佳人之侠太少，“儿女侠情”小说未形成壮阔的局面。在长篇武侠小说的长河中仅是一支脉而已。

从清中叶到晚清长篇武侠小说迅猛发展，从清中叶开始，侠义小说与公案小说合流，形成侠义公案小说。侠义公案小说成为清中叶至晚清武侠小说的主潮，成为明清时期后阶段长篇武侠小说长河的主脉。代表性的作品有：《施公案》、《三侠五义》、《小五义》、《续小五义》、《彭公案》、《于公案》、《李公案》、《刘公案等》。

这类作品以一群江湖豪侠辅佐一朝廷要员为中心内容。“每以名臣大官，总领一切。”① 这类作品中侠客的地位和活动与以往侠义小说不同，发生了重大变化。侠义公案小说中的侠由原来的主角地位，降为从属地位，表现侠对名臣大官的屈从，成为名臣大官的臂膀。他们主要的活动和任务是“助大僚”，“除盗平叛”。

① 鲁迅：《中国小说的历史变迁》。

侠义公案小说数量众多，除有几部较为出色以外，其余大多消极倾向明显，较少艺术价值。

明清长篇武侠小说成功地描绘出了数以百计、千计的侠，汇成了浩浩荡荡的侠的长流。他们在人生舞台上演出了一出出震撼人心的除暴安良、扶困济危、雪耻复仇的壮剧。在这浩浩荡荡的侠的长流中，侠的形象也是在不断演进嬗变的。在这数以百计、千计的侠中由于身份不同、行侠方式不同、行侠对象不同、性情不同而表现出多种类型。在多种的类型的侠客中最基本的类型有四种，其余类型是这四种基本类型的延伸或变异。这四种基本类型是“侠义英雄”类作品中“重义盗侠”，剑仙类作品中的“神侠”，“儿女侠情”类作品中的“才子佳人之侠”，“侠义公案”类作品中的“忠侠”。

明清长篇武侠小说中出现这四种基本类型的侠，是有多方面原因的。

明清长篇武侠小说中首先大量出现的是“重义盗侠”。这类侠与封建统治者强烈对抗，不仅局限于个人行动，而且有轰轰烈烈的聚义壮举。这是由于宋元明时期不断爆发大规模农民起义，被逼上绝路的百姓铤而走险，向恶势力复仇；在城市中也不断发生了手工业和商民的罢市、闹衙斗争，出现了一些叱咤风云的反抗英雄。现实的斗争给侠义小说提供了新的人物原型，给侠形象注入了强烈的反奸恶、主公道的精神特质。下层人民把救贫惩恶、执掌正义的美好愿望寄托在与下层人民关系密切的草泽英雄身上，造成侠义小说中大量“重义盗侠”的诞生。

明清长篇武侠小说中神侠的出现，是人们对现实中的侠期望值增加的产物。尽管现实中的侠有超人的体能，但能力毕竟有限，无法完全铲除天下的不平。况且，现实中的侠以一己之力向强大的黑暗恶势力抗争，很难摆脱被镇压的阴影。当人们除恶的愿望在现实中得不到实现时，便幻想一种超自然的力量来主持正义，幻想一种更高级形式的侠来惩治邪恶。神就是由此而产生的更高级的超人武侠。他们有更大的神通，人间的武力对他们无从制约，有更大的行侠自由，能最大限度地为民除害，最广泛地拯救苍生苦难。他们可以天马行空般为所欲为地行侠。神侠的出现也是明清尚奇贵幻的文学思潮的影响及民众崇尚幻奇的文化心理作用的结果。

才子佳人之侠的出现是明清时代失意文人群体特定心态的产物。失意文人写风流才子与富有才情的佳人的幸福欢乐的结合，寄托了自己在现实中追求不到的功名富贵的愿望。在“儿女侠情”小说中所描写的才子佳人之侠，是这种愿望的升级。失意文人不仅悲慨科举仕途的腐败，也更痛恨现实中奸恶的肆虐。这些失意文人常常处于受岐视、受侮辱、受迫害的悲惨境地。他们在“儿女侠情”小说中赋于才子佳人刚烈之性、惊人之智、超人之勇，不仅尚文，而且尚武，勇于抗恶惩恶，“豪气一洗儒生酸”，① 一抒胸中愤懑之气。在才子佳人之侠身上寄托了失意文人的双重愿望。

忠侠是明清长篇武侠小说最后出现的一类侠。明清长篇武侠小说侠形象的演进的最后形态定格在忠侠上。忠侠是清代高压政策下所产生的顺民意识的产物。正如鲁迅先生所说：“满州入关，中国渐被压服了，连有‘侠气’的人，也不敢再起盗心，不敢直斥奸臣，……”② 忠侠的出现也表明了在当时严酷的政治形势下人们对侠的期望值的降低和减弱。

忠侠标志着古典小说中侠形象的终结。明清长篇武侠小说中有影响的侠数量众多，为了叙述方便对比较典型的侠进行较细的分类，在四大类型侠的基础上加以扩展和补充。下面分别加以介绍。

---

① 苏轼：《约公择饮是日大公》。
② 《鲁迅全集》第4卷，第123至124页。

张扬古道侠风的义侠

明清长篇侠义小说所描绘的侠的世界里，较早出现的是众多的张扬古道侠风的义侠。古道侠风源于先秦古侠，他们“趋人之急”、“振人不赡”，“以德报怨，厚施而薄望”，为追求正义而献身的行为，表现出高尚的人格。为千秋万代人所景仰，但在后来的漫长岁月中，古道侠风渐渐弱化。《汉书·游侠传》中所记的武帝之后的游侠，大都交通权贵，受皇帝之封，做朝廷大官，替朝廷捕盗。往往以“侠”作为进身的手段，取得现世的享乐和富贵。鲁迅对此说过：“到后来，真老实的侠逐渐死完，只留下取巧的侠，汉的大侠，就已和公侯权贵相馈赠，以备危急时来作护符之用了。”① 唐传奇中的侠大多是报主之恩，为统治者出力，人格独立性不强，他们的行为，也迥异于古道侠风。在明清长篇武侠小说中出现了一大批救人急难，奋勇复仇，锄奸惩恶的豪侠，重振古侠雄风。他们奋力张扬“义”的大旗。在我们民族审美心态中“义”是一种正直美德，“义非侠不立，侠非义不成”，② 这类侠舍生忘死来实现对“义”的践行。在这类侠中，他们或扶危济困，反抗强暴；或勇于复仇，雪恨洗冤；或藐视功名富贵，功成身退。他们都重信诺，讲信义，尚气节，重情操，有一股浩然正气，表现出正直的美德，成为下层人民心目中理想的英雄。

在明清长篇武侠小说众多的侠中，其风节是千差万别的。最值得称颂的是为下层人民打抱不平舍身救难的豪侠之士。侠之所以为侠，就是做有利百姓之事。这类舍身救难的侠士具有强烈的正义感，豪爽刚直，见义勇为，他们以救人急难为己任，见良善受欺就奋起除奸惩恶，为之复仇，见贫弱困窘就慷慨解囊，有时是一掷千金。他们救人急难勇于自我牺牲，付出多大代价也在所不惜，为救人不避艰危，赴汤蹈火在所不辞，并不图一丝一毫的回报，不存一丝一毫的私心。

这类侠用整个生命去维护“义”，他们生命的意义就在于践“义”。古代侠所奉行的“义”有多种，有公“义”与私“义”之分。救人急难之侠都是出于“公义”而行侠。《水浒传》中的鲁智深三拳打死镇关西，《隋史遗文》中的秦琼打死贵公子宇文惠及，《世无匹》中的干白虹打死贪官刘天相，皆非个人私仇，都是由于这些败类为害百姓，罪大恶极，这些豪侠义士打死这些恶人是出于路见不平，伸张正义，他们都未曾接受被害者的回报，显现出高尚的风节。

这类侠救人急难并不是偶一为之，而是将舍己助人精神内化为一种神圣责任，见难必救。鲁智深救过金翠莲父女，救过刘太公之女，救过林冲；秦琼救过李渊，救劫皇杠的程咬金、尤俊达，救落难的单雄信。干白虹救过陈与权，救过陆小姐，为救戚宗孝竟作出到公堂去替认死罪而受死的壮举。

这类侠体现了中国古代社会中的人格力量，道德力量和英雄主义献身精神。这类侠具有高尚的人格美，是至善至美的侠客典型。

鲁 智 深

施耐庵。元末明初人，生长淮北。生平事迹无考。《水浒传》，明代长篇白话小说。写北宋末年以水泊梁山为基地的宋江起义故事，塑造了一大批侠义英雄的形象。《水浒传》有100回、120回、70回等不同版本。120版本《水浒传》叙鲁智深是一个“遇酒便吃，遇事便做，遇弱便扶，遇硬便打”的刚烈好汉。他生得面圆耳大，鼻直口方，长一脸络腮胡须，身高八尺，腰阔十围，威武凶悍，有非凡神力，在渭州经略府任提辖官。原名鲁达。他出场后干的第一件大事就是仗义行侠。一次

① 鲁迅：《三闲集·流氓的变迁》。
② 李德裕：《豪侠论》。

他与李忠、史进在酒店吃酒，无意中听到金老父女被郑屠欺负的苦情，顿时按捺不住一腔义愤。当即就要为金老父女报仇："你两个且在这里，等洒家去打死了那厮便来。"李忠、史进苦苦劝阻，才未成行。当时，鲁智深罄其所有，拿出15两白银给金老父女做路费，让他们离开此地。鲁智深晚上回到下处还为此事而愤愤不平睡不着觉。第二天早上赶到金老住处保护金老父女脱离虎口。然后找郑屠算帐。他怒极手猛，三拳砸死了郑屠。自己因此丢了提辖官。为逃避官府追捕，只得投奔五台山当了和尚，改名为鲁智深。五台山的寺庙生活并未束缚住他的豪侠之性，他多次酒性大发，屡犯僧戒，打坏了金刚，折断了亭柱，被清出五台山，前往东京大相国寺另谋生路。在前往东京的路上，他又做出了一系列侠义之举。

在"桃花村"，他听说桃花山山大王周通要来强娶刘太公的女儿，便对刘太公说他能劝说新郎放弃这门亲事。于是又仗义行侠，大闹了桃花村。他尽意吃了20碗酒，浑身脱个精光，装作新娘，藏在销金帐里。周通夜晚下山入洞房时，鲁智深骑在新郎背上，拳打脚踢，打得新郎哇哇直叫，挨了一顿拳脚的周通跑回了桃花山。鲁智深救人救到底，他随李忠上桃花山，迫使周通折箭为誓，表示不敢再和刘太公为难。这一番带戏谑性的痛打颇具喜剧色彩。

鲁智深路经瓦罐寺时，得知云游和尚崔道成带着一个道人丘小乙，两人在此地毁坏寺院，欺压众僧，抢掠妇女的种种恶行，他与史进一起杀死崔丘二人，为地方除了大害。

来到东京相国寺，鲁智深初识林冲，听说高衙内欺侮林冲的妻子，他怒上心头，立即要上前去打。后来林冲遭高俅陷害，被刺沧州。鲁智深一直紧随在后，暗中保护。到了野猪林，两个解差把林冲绑在树上，举起水火棍，要结果林冲性命，在千钧一发之际，鲁智深飞出禅杖，将水火棍拨飞天上，救了林冲。由于林冲愿意服刑，鲁智深又一路陪同相送。一直送到无荒凉之处沧州附近，给林冲一些银两，并教训了公差才分手。因为他救了林冲，被高太尉得知，高太尉派人四处捉拿。他只好又流落江湖。后来到二龙山落草，与杨志做了山寨之主。在抗击官军进剿及打青州城取胜后，参加了梁山起义军。

到梁山后，鲁智深到少华山看望史进，以报瓦罐寺相救之恩，同时请来梁山聚义。当他听说史进为救王义之女，被贪酷害民的华州太守捉去下了监，出于铲不平和对朋友的"义气"，他不顾别人劝阻，只身潜入华州城，行刺太守，遭到捉拿，在官吏酷刑拷打下，他威武不屈，当面痛骂太守，被押下死囚牢，后被宋江率军救出。投身梁山队伍后冲锋陷阵，屡立奇功。鲁智深一生中一贯行侠，成为一个象征正义的举世闻名的英雄。

秦　琼

秦琼在民间颇有知名度。袁于令，明代著名戏曲小说家，一名晋，又名韫玉、砚昭、凫公，先号于鹃，又号择庵、白宾、吉衣主人、剑啸阁主人、幔亭仙史。吴县（今江苏苏州市）人，他生于明万历二十七年(1599)，卒于清康熙十三年(1674)，明末生员，入清以后始入仕，历官水部郎、山东东昌府临清关监督、荆州知府等。袁于令在苏州文坛颇具声名。戏剧创作颇有成就，有《剑啸阁传奇》，其中收有《西楼记》、《金锁记、》《玉符记》、《珍珠记》、《鹣霜裘》五种，在小说方面除编著过《隋史遗文》外，还改写过《剑啸阁批评东西汉通俗演义》。《隋史遗文》，长篇侠义英雄传奇小说。写隋末天下大乱，豪杰并起的故事。书中叙秦琼是将门之后，因他有勇仗义，又听母训似吴国专诸的为人，人们称之为"赛专诸"。秦琼擅使两条祖传的鎏金熟铜锏。他英雄盖世，身怀绝技，爱结识天下英雄，年轻未仕时就早已闻名于山东。作齐州的解子都头时，

第一次差押犯人到潞州途中，在楂树岗救了被围攻的李渊。他施恩不图报，连姓也不肯留下。秦琼勇于为民除害，惩治邪恶，在长安观灯，遇到贵公子宇文惠及仗势欺人强奸民女，激于义愤，秦琼与众好汉将宇文惠及打死，然后逃出长安。秦琼对朋友重"义"，视"义"重于自己的生命。武南庄的尤俊达和程咬金在长叶林劫了三千两白银的皇杠，秦琼受命缉拿劫皇杠的案犯不获，多次遭太守杖责，在为秦琼母亲祝寿的酒宴上，程咬金当众吐露劫皇杠真情，并要投案自首，使秦琼处于左右为难的境地。具有侠肝义胆的秦琼在关键时刻，宁愿自己犯法，宁可舍弃自己的性命，而全朋友性命。慨然焚毁捕批，不再追究程咬金、尤俊达劫皇杠一事。

秦琼为人宽厚，受恩必报，不念旧恶。他在潞州因缺乏盘费，受尽店主王小二的奚落与白眼，不得已要典当祖传的金装锏，卖掉黄骠马。再回潞州时，秦琼不但不计较王小二的旧恶，还以百金赠其妻柳氏，报当时一饭之恩。秦琼在富贵时不失侠义之性，尽力报朋友之恩。他勇猛善战，深谋远虑，辅助李世民成天下大业，受到李世民的封赏。当李世民要杀单雄信时，为报当年单雄信的活命之恩，秦琼千方百计谋求营救单雄信之策，宁愿削去自己官职为单雄信赎罪，愿以自家性命担保。秦琼轻功名而重友情，不忘旧日朋友，没有"贵易交"，而宁可舍官舍命相救的重义侠风是非常难能可贵的。

干　白　虹

清代武侠小说中像鲁智深、秦琼这样舍己利他型的高节之侠已是极少了，古吴娥川主人的《世无匹》中的干白虹可算是唯一的一个。古吴娥川主人，姓名、生平不详，清初人。古吴娥川主人除所著《世无匹》外，还著有长篇小说《生花梦》、《炎凉岸》。《世无匹》，清初侠义世情小说，共16回。书中叙明代初年，广东南雄府义侠干将，字白虹，他出身农家，从小有膂力，"百夫莫敌"，性格豪迈。一年深冬，干白虹游南雄岭，见儒生陈与权冻僵山上，便救回家中。陈与权被表兄刘天相霸去家产，流落南雄岭，因饥寒交加倒卧雪中。干白虹把陈与权留在家中，拿数百两银子供陈与权上学，又为他娶娇妻，送美婢。又出钱为陈与权捐监生。干白虹对一个素不相识的落难濒危的寒士不仅救了他的命，还给他提供安适的生活条件，而且帮助他求取功名富贵，这种侠行已超过慈善家之所为了。

干白虹在为陈与权参加科举考试到县城找门路在一家门外休息时，听到戚孝宗夫妇痛哭，询问得知这对夫妻被逼债，无力偿还，已无生路，准备自缢。干白虹决定救这对夫妻，由于身边没有带银子，便宁肯往返多跑四十里路回家取银子。在途中干白虹碰巧击杀了一贪官。将其全部不义之财几百两银送给了这对夫妻，救了两条性命。

一次，干白虹在京城酒楼上，看到一少年愁眉泪眼，就上前询问，得知这位少年名为曾九功，因岳父被骗丢失兵饷，死在狱中，未婚妻陆小姐也被没为官婢发卖，被土豪暴无忌买去。暴无忌要曾九功用1000两白银去赎，而曾九功无处筹借。干白虹立即赠银1000两，给曾九功去赎未婚妻。

干白虹救人急难，处处疏财，把救苦救难视为自己理所当然的职责："乡党有难者，散之以钱；病者，与之以药；死不能殓者，殓之；贫不能葬者，葬之。"

他更为可贵的是处处施恩而绝对不望回报，回避回报。在送给戚孝宗夫妇银子时，为避免这对夫妻感恩回报，不等这对夫妻认清他，放下银子"转往外飞跑，一直跑到家里去了。"干白虹为人宽厚。当他为陈与权图谋进学，被人告发而进监牢后，陈与权不感恩，并且怀疑干白虹在使心害他。可是干白虹在被释放后，仍出万两白银为陈与权打点，让陈与权中了举人。

干白虹不仅仗义疏财，尽力行善，而且路见不平，奋然惩恶，舍命为素不相识的被害人复仇。当他救陈与权时听到刘天相夺占陈与权家产，气死陈父，逼得陈与权冻馁倒于雪地，不觉怒发冲冠挥拳擦掌道："这厮忘恩负义，昧尽良心，尚自列于荐绅，不如速死。只愁地北天南，终须凑值，吾当刳其心肺，以为足下报仇！"后来干白虹果真实践了这一誓言。他遇到赃官刘天相时，指定刘天相怒斥："你这人负义忘恩，伦理丧尽，亏你还说是亲戚，反不若路人多矣，容你这样昧心人活在世上，也是枉然。倒不如赏你个死，也替仕途中争些体面。"以居高临下的审判者的口气宣判其死刑。说罢，便将大铁杆望刘天相顶门里尽力一下，打得刘天相脑浆迸裂。干白虹不顾杀朝廷命官引来杀身之祸，而毅然为陈与权报仇，为民除害，并取了刘天相的不义之财用以周济穷人。一日干白虹在京城得知，土豪暴无忌在收了曾九功的赎未婚妻的1000两白银后，耍赖不放人，欲霸占陆小姐，使得曾九功人财两空。干白虹怒不可遏，当天夜晚只身一人深入虎穴，一刀杀死暴无忌，救出陆小姐，使曾九功夫妻团圆。干白虹又复赠曾九功千金，使其纳例入南京国子监。

干白虹最壮烈的侠义之举是舍身赴死救他人性命。干白虹从他人口中听说戚宗孝误被当作杀死刘天相的人，将被处决，便将家产托付给妻子，只说要外出数年。然后只身闯法场，说自己是杀刘天相的人，挺身甘罪。知府对他说："你顶了罪，就要处决的，不信你肯替他死吗？"干白虹毅然回答："自家做的事，岂敢不死。"并仔细说明自己打死刘天相的具体详细情况，并提供当时在场证人，申明愿死无怨。这种为救冤屈以身赴难的自我牺牲的炎炎大义在千千万万的侠客中是千古独步的。

干白虹性格雄烈刚直，在任何情况下都勇于反抗强暴。即使在牢狱中也雄风不减，铁骨铮铮，仗义惩恶。牢狱是封建社会里最黑暗的地方，那种种惨无人道的折磨使人毛骨耸然，多少硬汉忍受屈辱，只有贿赂公人才能免遭非人的折磨。而干白虹在牢狱中却做出惊天动地的侠义壮举。他因自认打死刘天相之罪被发到山东临清驿里服刑。临清驿丞在罪徒身上剋扣口粮，又百般虐待，逼迫犯人为自己种田。干白虹不从，驿丞派人来抓，干白虹痛打驿丞的走狗，把驿丞用剋扣犯人口粮钱买的五十亩私田的稻苗拔个一干二净。又到驿丞面前，把纱帽一把揪来，踏个稀烂，又给驿丞脸上三四巴掌，把驿丞癞头上连疮带肉打去了一层，要得驿丞连哼都不敢哼出声来。干白虹又令驿丞在罪徒面前学狗叫，向被扣口粮的罪徒磕头。驿丞只得照办。他以一配军之身，舍生忘死，痛打驿丞，惩治其不法行为，其勇、其烈、其威，一般侠客难以相比，堪称为世无匹侠士。

上述三侠舍身救难、仗义任侠都表现出了异乎常人的高尚品格，他们的侠行有较多的相似之处，他们各自的侠性、行侠特点又略有不同。

鲁智深是《水浒传》中的第一重义之侠。"禅杖打开危险路，戒刀杀尽不平人"是他一生中侠行的集中概括。鲁智深侠行的突出之处是，时时表现出火一般的侠义心肠，只要路见不平就拔刀相助。见到落入虎口的金家父女他去救，害人的郑屠他去打，山大王强抢民女他去管，害人的道士他去杀，遭陷害被流放的教头他去护送。他行侠不怕触忤权贵，从不关心自身利害关系。拔刀救人不避水火，抗暴斗恶舍生忘死。他受到迫害全是因为代人受过，是自己执掌正义救人急难所招致，但怎样的迫害也不能改变他除恶救人的豪侠本性。为救金氏父女，军官做不成了，做了和尚；为救林冲，连和尚也做不成了，只好入山落草。他藐视一切恶人，连权倾当朝的高太尉，也要请他"吃三百禅杖"。他行侠活动有相当多的感人之处。他性情暴烈，但对受难之人是无比的火热，这种火热表现在默默无

言的行动中，他护送林冲的行为就相当感人。在这默默的助人行动中见出他辉映日月的赤诚之心。他行侠的火热心肠可谓感天动地，如金圣叹所云："写鲁达为人处一片热血直喷出来，令人读之深愧虚生世上，不曾为人出力。"鲁智深在明清长篇小说所描绘的侠的世界中是一座耸入云霄的高山，是一个顶天立地的大侠，在鲁智深的身上体现了中华民族的正义感和伟大的人类同情心。

秦琼也是一个重义之侠。他视"义"高于自己的生命，多次冒死行侠，舍命除恶。他每次救人或杀恶人都要担重大干系，几乎都是在"舍生"与"义"之间的决择。他救李渊，打死对民女施暴的贵公子宇文惠及，为救劫皇杠的朋友而烧捕批，为救单雄信以自己全家性命担保，无一不冒着生命危险。但是他都选择了"义"，舍身救人，义不顾己。他在困厄之时严于自律，不失侠士之节。他后来作了官，仍保持一些侠义之气。他行侠有时是重朋友之义，或为上层人物效力，但他仍不失为下层百姓中的理想之侠。

干白虹在明清长篇武侠小说中是一个较为独特的侠。他不是江湖上的游侠，是个生活在井市中的平民，是个井市平民之侠。他家中有美妻骄儿，有丰厚的家财。他不为这些所囿，有超常的侠烈心肠，置身家而不顾，仗义行侠。他既舍财行侠，又舍命行侠。他简直是社会中正义的化身，见到不平决不放过。毫不顾忌封建王法，向恶势力主动进攻，惩恶助善、独掌正义，以一己之勇力，要讨回社会的公道。在清代长篇侠义小说中忠于王权的忠侠大量丛生的情况下，干白虹这一高节义侠更显得难得可贵。不过作者对这一人物进行了过分的理想化，为了表现他的重"义"，显得有些性格失常。他所救的陈与权是个极端忘恩负义的恶人，是个"蒙面昧心的禽兽"，这个陈与权弄得干白虹倾家荡产，将干白虹全部家产霸占过去，逼得他妻儿险些亡命，他的儿子及进士出身为官清正的曾鼎、欧阳健都愤愤不平，可是，干白虹得知这一事时，表现得极为超脱，说什么"何必孳孳计利，蓄怨怀恩，自寻烦恼之障？"在陈与权病死后还为他买地安葬，建一所观音阁，托僧人照管坟墓。这种言行就违背人之常情，显得不足取了。

复仇是侠的神圣道义，也是侠义作品的一个古老主题。明清长篇武侠小说中同以往的侠义作品一样出现了众多的有血性的复仇烈侠。这类复仇侠士较以往的复仇烈侠有一点不同之处，即复仇过程中多了一个延宕过程。他们的亲人被害、被辱、或自身受害时，有的是对害人之奸恶行进行忍辱退让，有的是先试图通过诉诸封建法律来为亲人申冤。他们这样做是由于他们原本不是侠，是封建社会中的平常人。他们开始都没有忽视统治者对于被统治者那一条"杀人者偿命"毫不留情的法律，但是在奸恶掌握权柄的黑暗社会里，他们的忍辱退让换来的是奸恶变本加厉的步步迫害。向封建法律求助公正得到的是屈辱。此时，这类复仇烈侠爆怒了，奋起了，如雄狮怒声一吼，震人心魄。他们在血泊恨海中耸立起来，任恃自己的勇和力，开始了血肉横飞的大复仇。用鲜血洗刷沉冤，用人命来补偿迫害。他们的匕首、朴刀、长枪燃烧着正义的火焰，刺向、砍向、扎向残害善良人的结仇者，专门害人的黑心肝恶贼。其反抗和复仇的举动大有横扫千军如卷席千里的气势。他们一旦冲决封建法制封建秩序的罗网，就会燃烧起足以烧毁一切的烈焰。他们把那些害人的恶贼的血淋淋的人头掷还给封建统治者，把封建法律踏在脚下，成为顶天立地的好汉和豪侠。这类复仇烈侠的复仇表现了更为强烈的正义性。

林　冲

林冲是《水浒传》中一位被逼得走投无路而奋起向恶势力进行勇猛复仇的侠士典型。

书中叙林冲是东京80万禁军枪棒教头，武艺超群。生得豹头环眼，燕颔虎须，人称豹子头林冲。由于职业关系，林冲广交四方豪杰，在东京大有威名。

一次林冲携妻带婢到岳庙还愿，太尉高俅之子高衙内见林冲妻子美貌，便起歹意。先是拦路调戏，继而哄骗诱奸，被林冲冲散后，高俅一伙恶贼就来加害林冲，用毒计诱骗林冲误入白虎节堂，诬以"欲杀本官"之罪，将林冲解去开封府问断，要定死罪，多亏当案孔目孙定搭救，免了死罪，改配沧洲牢城。然而高俅一伙仍不肯罢休，他们买通解差董超、薛霸，要在野猪林处结果林冲性命。解差在杀害林冲时，被一路暗中跟随的鲁智深救下，安全到达沧州牢城营。由于柴进的人情，林冲被派去看守草料场。林冲梦想在这里逃灾避难。不料高俅害林冲贼心不死，又指使陆谦、富安来沧州追杀林冲。陆谦等人火烧草料场，企图使林冲死于非命。如果不是大风雪压塌了草料场，他及早搬到山神庙安身，也许被火烧死。陆谦等火烧草料场后来到山神庙看火景，他们兴高采烈，得意忘形，谈论实施害人之计的过程，准备拾一两块骨头向高太尉报功。行凶者在庙外的自我表白和冷酷的笑声，终于激起了林冲的万丈怒火，新仇旧恨齐涌心头，积压在内心的怒火喷突而出，他轻轻把石头掇开，挺着花枪，左手拽开庙门，大喝一声："泼贼那里去？"三个人都急要走时，惊得呆了，正走不动。林冲举手，肷察的一枪，先拨倒差拨。陆虞侯叫声："饶命！"吓的慌了手脚，走不动。那富安走不到十来步，被林冲赶上，后心只一枪，又搠倒了。翻身回来，陆虞侯却才行得三四步，林冲喝道："好贼，你待那里去！"批胸只是一提，丢翻在雪地上，把枪搠在地里，用脚踏住胸脯，身边取出那口刀来，便去陆谦脸上搁着，喝道："泼贼，我自来又和你无甚么冤仇，你如何这等害我？正是杀人可恕，情理难容。"陆虞侯告道："不干小人事，太尉差遣，不敢不来。"林冲骂道："好贼，我与你自幼相交，今日倒来害我，怎不干你事？且吃我一刀！"把陆谦上衣服扯开，把尖刀向心窝里只一剜，七窍迸出血来，将心肝提在手里。回头看时，差拨正爬将起来要走，林冲按住喝道："你这厮原来也恁的歹！且吃我一刀。"又早把头割下来，挑在枪上。回来，把富安、陆谦头都割下来。用尖刀插了，将三个人头发结作一处，提入庙里来，都摆在山神面前供桌上，再穿了白布衫，系了搭膊，把毡笠子带上，将葫芦里冷酒都吃尽了。

这番壮烈的复仇，一吐一忍再忍的怒气，一雪前耻，迸发出英风豪气。

林冲实施复仇壮举以后，英豪之气愈发高昂。毅然投奔梁山。一日天下大雪，林冲在一家酒店住下，在粉墙上题了一首反诗：

仗义是林冲，为人最忠厚。
江湖驰誉望，京国显英雄。
身世悲凉梗，功名类转蓬。
他年若得志，威镇泰山东。

以此再吐胸中的豪侠之气。

林冲上梁山后，看穿了王伦心术不正，是个容不得人的奸小之辈。林冲见到晁盖、吴用、公孙胜等来投，被王伦拒绝，林冲深感不平。燃起正义的怒火，大骂王伦："你这嫉贤妒能的贼"，一把拿住王伦，一刀杀了。后来林冲在反抗朝廷的战斗中立下许多战功，成为一个重义的绿林英雄。

武　松

在《水浒传》的英雄画廊中，武松是个家喻户晓的侠烈英雄。书中叙武松为清河县人氏，排行第二，人称武二郎。他"身躯凛凛，相貌堂堂，心雄胆大，似撼天狮子下云端，骨健筋强，如摇地貔貅临座上，如同天上降魔主，真是人间太岁神。"独具神力，武艺高超，胆气过人，性格刚烈。武松凭着力大心直，浪迹江湖，独闯景阳岗，在景阳岗上机智勇猛地打死作恶害人的猛虎。为百姓除了害，美名传天

下，成为力和勇的象征。

武松嫉恶如仇，富有正义感，不畏强权恶势，他谨守“恩仇必报”的道德法则，有过多次惊天动地的复仇壮举。在他去东京押解财物时，他苦命的哥哥，他唯一的亲人武大郎被潘金莲与西门庆谋害。他明察暗访，找到人证、物证，首先将此案告官府。官府接了杀人者的贿赂，拒绝受理他的冤情，在求告无门的情况下，他决然依仗自己的勇力与智慧为亲人复仇。他带了士兵，买了笔墨纸砚，猪羊祭品，用“强力”“邀请”了王婆和四邻，叫来潘金莲。由自己担任主审官，由邻居做证见，把屈死者的灵堂变成了正义的法庭，逼出了凶手的口供，审出了哥哥被害真相。他对凶手予以最严厉的惩罚，由自己行使行刑的职权。一刀杀死了潘金莲，接着又去狮子楼斗杀西门庆，不过一个回合将西门庆掷下街心摔死，砍下西门庆的头，用仇人之头祭奠冤死的哥哥。用勇与力，处治了奸恶，伸张了正义，为哥哥报了仇。然后带着王婆及四邻到县衙自首，表现出好汉做事好汉当不连累他人的豪气。

武松恩怨分明，知恩必报，敢为朋友两肋插刀，勇于为他人复仇。武松杀死潘金莲、西门庆自首后被东平府尹判罪，将武松发配孟州牢城。来到孟州，武松被押在安平寨牢城营，受到安平寨小管营施恩多方照应。原来施恩有一快活林酒店，被蒋门神霸占，想借武松之力夺回。武松对施恩的照应深感过意不去，主动提出为施恩夺回快活林。一天，武松一路喝了几十碗酒，带着五七分酒意，来与蒋门神斗杀。武松用“玉环步，鸳鸯脚”对付蒋门神，几路拳脚过后，武松踏住蒋门神胸脯，提起拳头，望蒋门神脸上便砸，打得蒋门神连连告饶服输，答应交出快活林酒店方才住手。

武松最壮烈的一次复仇是“大闹飞云浦”及“血溅鸳鸯楼”。蒋门神为报被武松痛打之仇，勾结张团练，买通张都监，设计栽赃陷害武松。张都监诓骗武松到家，让武松做他的亲随，然后诬陷武松为抢劫的贼盗。押到孟州府，遍行贿赂，孟州府把武松押入死囚牢。后来孟州知府得知详情，将武松刺配恩州牢城。路上，被买通的两个公人连同蒋门神的两个徒弟，欲结果武松性命。在飞云浦，正当这四人要动手时，武松一连两脚将两个提朴刀的踢到桥下水中，扭开枷，夺过朴刀，搠翻四人，又返回孟州城。武松在飞云浦爆发的怒火一直烧到鸳鸯楼，转化为惊天动地的复仇力量，开始了更为彻底的复仇。他来到鸳鸯楼上先重伤武艺高强的蒋门神，顺手杀了张都监，再推倒张团练，一刀杀死，割下三人之头后，拿起席上酒杯，连吃三四盅酒，“便去死尸身上割下一片衣襟来蘸着血，去白粉壁上，写下八个大字：‘杀人者打虎武松也’。”这是一场豪气冲天、光明磊落的痛快淋漓的复仇。

武松不仅具有勇于复仇的侠风，还具有正义凛然刚正不阿的侠义风范。武松刚到武大家中时，潘金莲用百般媚态引诱武松，武松睁圆眼睛道：“武二是个顶天立地，噙牙戴发男子汉，不是那等败坏风俗，没人伦的猪狗，嫂嫂休要这般不识廉耻”，句句作金石声，表现出重气节的刚烈侠风。武松的刚烈侠性在任何环境都不可动摇。在安平寨牢狱中，残酷的狱刑扭曲了许多硬汉的尊严，可是武松面对盆吊、土布囊等杀人不见血的狠毒酷刑无半点惧色，他的回答是：“指望老爷送人情与你，半文没有，我精拳头有一双相送！”他还要主动身试一百杀威棒，侠骨铮铮，宁折不弯。

武松杀了张都监一伙后投奔二龙山，投鲁智深、杨志入伙。一路上，他又杀了飞天娱蚣王道人，于孔太公庄上与宋江相遇。武松在二龙山同鲁智深等率军多次与官军作战，并在青州城与官军大战获胜后，同归梁山。

林冲的复仇与武松的复仇有较大的不同。林冲是在多次隐忍退让委曲求全均告失败的情况下开始复仇的。他本来武功超群，

有力敌万人之勇，血性方刚。然而他的教头身份和生活环境造成了他儿女情深，英雄气短，造成了他逆来顺受之性，延缓了他复仇的进程。林冲也早想复仇，在陆谦第二次和高衙内设谋骗其妻到陆谦家，高衙内再次相逼，林冲救出妻子后，拿一把解腕尖刀去寻陆谦，没有寻见，就将此事淡忘了。在沧州，李小二向他叙述陆谦等在酒店密谋策划的情况时，他当时"大怒"："那泼贼敢来这里害我！休要撞着我，只叫他骨肉为泥！"先去街上买把解腕尖刀，前街后巷去寻，找了几天没找到，复仇之事又淡忘了。然而在这些奸恶再次将他推向绝境时，愤怒的火山爆发了，狂飙骤雨般的复仇也开始了。他旋风般怒刃三敌，吐尽胸中恶气，恢复了挺身做人的英雄本色。

武松为兄复仇时求告官府，稍一延宕，是由于他对官府、法律尚抱有幻想，一旦这种幻想破灭，他便一无反顾狂飙突进般地复仇。复仇是他行侠的主要活动，他可以称得上"复仇使者"、"复仇之神"，他杀死潘金莲，西门庆，是替哥哥报仇；醉打蒋门神，是替施恩报仇；血溅鸳鸯楼是武松为自己报仇。武松对待害人的结仇者是以眼还眼，以牙还牙，给恶人以大快人心的惩罚。武侠的复仇是江湖式的，是光明正大的、堂堂正正的。杀死潘金莲、西门庆后提着两个人头去投案，在鸳鸯楼杀死张都监等人后，在墙上用血写上大字"杀人者打虎武松也"都是好汉做事好汉当的刚勇侠风的体现。李贽对此赞道："武二郎是个汉子，勿论其他，即杀人留姓字一节，节超出寻常万万矣。"在武松身上可以看到人的尊严，看到侠义和血性，可以看到对邪恶势力绝不妥协的斗争精神，可以看到具有正义感的人应具有的品质和道德情操。在武松身上寄托了古代英雄战胜恶势力的理想。

明清长篇小说中的大多数侠客的最终归宿是从江湖走向官府，为官府出力，混个大小不等的官职，成为官府的保镖、走卒、护院。与此不同的另一类侠，是功成身退的侠，他们有过一番轰轰烈烈的侠行壮举，最终走上归隐之路。在唐代侠义小说中，很多侠的结局都是如此，奇侠红线、磨勒、聂隐娘等都是完成侠义之举后功成身退，飘然而隐。后来的侠义小说中这类侠就很少了。明清长篇武侠小说中还有较少的一些隐侠出现。他们始终能保持独立的人格，淡泊名利，不以功名为念，不为世俗的功名利禄所诱惑，藐视王侯权贵，不归依王权，不做官，不受赏，洁身自好。他们有的归隐江湖，有的归隐寺庙禅林。这类侠也具有古朴侠风，在他们身上有一种隐士高人的风采。

燕　青

燕青是《水浒传》中的一个风流潇洒的侠士。书中叙他仪表出众，聪明绝顶，多才多艺。他吹拉弹唱，无所不会；极善神射，百发百中。相扑一绝，天下第一。力大如牛天地不怕的李逵，由于多次看他相扑手脚，对他也畏惧三分。

燕青是北京大名府人，原为卢俊义心腹家人。他极重情义。他作卢府家人时与卢俊义名为主仆，情同父子。卢俊义被诬下狱后，沦为乞丐的燕青，化得半罐子饭，也要给牢中的卢俊义送去。卢俊义被押往沙门岛途中，燕青暗暗尾随。被买通的两个押解恶差董超、薛霸正要用水火棍结果卢俊义时，燕青舍命用神箭射杀了两恶差，救下卢俊义。

燕青憎恶奸邪，勇抱不平，敢作敢为。在梁山队伍大败高俅后，战败被俘获到梁山上的高俅，自吹自擂他相扑"天下无对"，燕青上前与高俅较量，只一交，就把高俅颠倒在地，"半晌挣不起"。大煞了这个奸佞的威风，巧妙地嘲讽和报复了这个奸佞之徒，为义军兄弟出了一口恶气。在泰安打擂台上，任原无比骄狂，燕青上台，一个"鹞鸽旋"就将貌似金刚的任原惯下台去，大壮梁山声威，为山寨弟兄添了光添了彩。

燕青一身正气，节操严正。为了争取招安，燕青随宋江来到李师师家中，对绝色佳人李师师的诱惑毫不动心，在皇帝面前敢于陈辞。

燕青见识超凡，不恋功名富贵，功成身退，决然归隐。在梁山众英雄征方腊时，他已料到凯旋之日就是征方腊义士们的遭难之时。在胜利还朝途中，燕青力劝卢俊义与他一起辞官还乡，“去隐迹埋名，寻个偏净去处，以终天年”，卢俊义执迷不悟，要去朝廷图个封妻荫子，要衣锦还乡。在梁山众将满怀受赏受封走马上任的热望中，燕青留下片纸，表明归隐心迹：“情愿退居山野”，“为一闲人”，“纳还官诰不求荣，洒脱风尘过此生。”飘然不知所往。

欧 阳 春

出现在清代长篇武侠小说中的有影响的隐侠就要数到欧阳春了。欧阳春是石玉昆《三侠五义》中的一著名大侠。石玉昆，字振之，天津人。清代著名说书艺人。大约生于清嘉庆十五年(1801)，死于同治十年(1871)。时人称“石先生，以巧腔著”。清人富察贵左《知了义斋诗钞》有咏《石玉昆》诗云：“为底朱门无履迹，曳裙应怪太纷纷”。诗序：“石生玉昆，工柳敬亭之技，有盛名者二十年，而性孤僻，游市肆间，王公招之不至。”说他有很高的演唱技巧和声望，是个有傲骨正气的优秀民间评书艺人。旧说《三侠五义》、《小五义》、《续小五义》均为石玉昆作，据鲁迅推断：“草创或出一人，润色则由众手。”① 《三侠五义》，原名《忠烈侠义传》，120回，是侠义公案小说的代表作。叙宋朝包拯审案断狱、安境保民，以及侠客义士帮助官府除暴安良、行侠仗义的故事。书中叙三侠之一的欧阳春，号称北侠，相貌堂堂，因有紫巍巍一部长须，故又人称紫髯伯，是三侠中武艺最高者，是一位鼎鼎大名之侠。欧阳春与书中的众侠不同，不受清官的统领，独往独来，不固守一隅，四处漫游，浪迹天涯，在漫游中行侠，天马行空，率意而为。欧阳春第一次漫游杭州，在会仙楼，目睹恶霸马刚倚仗当朝总管马朝贤的威势，以放高利贷欺压良善。一老者向马家借了五两银子，已还二两，还要付利息，三年要付本息二十两。老汉交不出，就将老者的孩子作抵押。勒索的手段过于酷毒，欧阳春路见不平，晚间潜入太岁庄去铲除这个恶霸。恶霸马刚在家与八个妾饮酒享乐，欧阳春神不知鬼不觉进入马刚住处，带上三个皮套做成的皮脸面具，刹那之间就取走了马刚的首级。马刚的众妾看不清何人所为，只是大嚷：“了不得了！千岁爷的头被妖精取去了！”这种除恶方式可谓别出心裁，绝妙无比。

欧阳春在除掉马刚之后，又探知采花飞贼花冲肆意玷污妇女，造孽多端，作恶无数。立即赶往信阳，追拿花冲，在邓家堡大战花冲的保护者神手大圣邓车。同蒋平韩彰一起，生擒花冲，押往东京正法。

欧阳春在漫游中以惩恶扬善为己任。再游杭州时，闻得恶霸马强的种种恶行。马强是太岁庄马刚宗弟，倚仗朝中总管马朝贤是他叔父，无恶不作，大肆霸田占产，抢掠良家妇女。新任太守倪继祖微服私访，被霸王庄马强骗入庄中拘禁。马强决定对倪太守下毒手。欧阳春仗义扶困，潜入霸王庄，救出倪太守。继而率差役来擒马强。欧阳春独战马强手下众多武艺高强的恶贼。削飞了病太岁张华的半截刀，扎在另一贼人身上，众贼逃散。欧阳春与众人将马强缉拿归案，为百姓除一大害。马强家奴进京诬告太守倪继祖连结大盗欧阳春劫掠马家家私，圣旨钦派白玉堂访拿欧阳春。白玉堂赶到杭州，不顾欧阳春救善惩恶的义举，想以武力擒拿，欧阳春在武力较量中轻而易举地挫败了白玉堂。欧阳春“只用二指看准胁下轻轻一点”，武艺高强的

① 鲁迅：《中国小说史略》。

白玉堂"倒抽了一口气,登时经络闭塞,呼吸不通,手儿扬着落不下来,腿儿迈着抽不回去,腰儿哈着挺不起身躯,嘴儿张着说不出话语,犹如木雕泥塑一般,眼前金星乱滚,耳内蝉鸣,不由的心中一阵恶心迷乱,实实难受得很。"白玉堂受挫无颜见人,三次欲上吊自杀。欧阳春以义气为重,三次解救。为了救清官倪继祖,为了成全白玉堂所受命的差事,欧阳春叫双侠丁兆兰兄弟出面调停,在顾全双方面子的情况下,主动跟随白玉堂到京,说明马家一案的真相。为了他人不顾个人安危,显示出高尚风节。后来案情大白,马刚与马朝贤叔侄受到严惩,欧阳春义举无事。倪太守官复原职。清官颜查散受命巡按襄阳,欧阳春到襄阳助阵。在赤石崖解救沙之困,独战襄阳王党羽蓝骁并将其活捉,欧阳春将蓝骁押解进京后,又重返襄阳陈起望,与诸豪杰同心协力设计规劝军山飞叉太保钟雄归降。

欧阳春时常以隐蔽的方式行侠,有自己独特的行侠原则和见解。有时行侠力求不为人知。在杭州会仙楼,欧阳春与丁兆兰一同看见了马刚欺压良善的恶行。丁兆兰再三约欧阳春共除恶贼,欧阳春却不动声色,婉然推却。引起了丁兆兰对他的憎恶反感。到了晚上,欧阳春到太岁庄先于丁兆兰用神奇的手段除掉马刚。事后,他对丁兆兰说:"凡你我侠义作事,不要声张,总要机密。能够隐讳,宁可不露本来面目,只要剪恶除强,扶危济困就是了,又何必谆谆叫人知道呢?"他在解释为什么要戴面具除掉马刚时说:"那马刚既称孤道寡,不是没有权势之人。你若明明把他杀了,他若报官说他家员外被盗寇持械戕命,这地方官怎么办法?何况有他叔叔马朝贤在朝,再连催几套文书,这不是要地方官纱帽么?如今改了面目,将他除却。这些姬妾妇人之见,他岂不又有枝添叶儿,必说这妖怪青脸红发,来去无踪,将马刚之头取去。况还有个胖妾吓倒,他的痰向上来,十胖九虚,必也丧命。人家不说他是痰,必说是被妖怪吸了魂魄去了。他纵然报官,你家出了妖怪,叫地方官也是没法的事。"欧阳春这种行为原则与《三侠五义》中其他侠是大不相同的。人要暗中行侠,不让人知道,表现了他的"羞伐其德"的古侠之风。除恶人时不露本来面目,虽不同于好汉作事好汉当的光明磊落方式,但目的是为了不连累他人,与敢作作为的行侠方式是殊途同归的,因而也不失为一种高尚侠风。

欧阳春的最终结局是归隐禅林,出家为僧。作品是通过暗示方式予以交待的。他的结局表现出道家色彩的飘然而去的隐逸风流。

燕青、欧阳春二侠结局都是归隐,都表现出了对功名富贵的藐视。但归隐的内蕴还是有所不同的。燕青的归隐是基于对黑暗现实的洞察力,是看透了封建统治者的残忍、冷酷,看透封建官场的黑暗腐败,嫉愤现实的不平而归隐。燕青是梁山诸侠中唯一清醒的人,他不趋身向封建统治者讨生活,采取的是对封建王朝不合作的态度。燕青的归隐还表现了深沉的"义",他特别珍重结义兄弟、朋友的情谊。归隐前他反复劝诫卢俊义一齐归隐,避免被封建统治者所害。临别时留给宋江一纸,上有诗四句:"雁序分飞自可惊,纳还官诰不求荣。身边自有君王赦,洒脱风尘过此生。"这四句诗是燕青归隐的自我表白,又寓含着对宋江等人的劝诫。燕青没有那种衣锦还乡、光宗耀祖,封妻荫子等世俗名利观念,参透人生,只求身心自适,始终保持独立的人格。其人虽隐,侠风长存。

欧阳春是《三侠五义》中唯一不趋炎附势之侠,唯有他不肯投靠朝廷担任一官半职,甚至连东京也不肯到,也不娶妻成家,而只和一位得道高僧"手谈"(下围棋)。欧阳春的归隐是基于对功名利禄的极度淡漠,表现出脱俗清圣的风韵和道家隐逸出世的气质。

惩恶义侠

封建社会发展到末期，日趋腐败，君昏吏污，封建社会本来不公平的法制在这种情况下就成了维护不法恶人残害欺压良善和百姓的工具。权豪势要贪得无厌地攫取财富和女色；各处衙门中盘踞着贪污受贿的贪官污吏，依附于封建势力的一批恶棍地痞，肆无忌惮地鱼肉乡里，涂炭百姓，形成上下勾结牢不可破的恶势力之网。人世间弥漫了无穷无尽的恶。当人们的受害不能自救，又找不到更好的抗争手段时，侠就成为人们所寄予希望的一处正义力量，盼望具有超制度力量的除恶惩恶的大侠降临。“胸中小不平，可以酒消之；世间大不平，非剑不能消之。”① 希望侠来惩恶除恶，成为人们最迫切的愿望。人们在对封建法制完全失望的情况下，侠成为人们伸张正义的唯一希望。《七剑十三侠》第一回称贪官污吏、势恶土豪、假仁假义等三种人为“王法治他不得”的“极恶之人”，“天下有三等极恶之人，王法治他不得，幸亏有那异人、侠士、剑客之流去收拾他。”人间的种种不平，成为文学作品中侠产生的催化剂，因此，明清长篇武侠小说出现了大量的除恶惩恶的侠。

明清长篇小说中的除恶之侠又可分类各种类型：有法术神奇的既除为害人间妖怪又惩治人间奸恶的神侠；有抗击外来侵略者拯民于水火的壮侠；有占踞一方诛杀贪官的盗侠；有惩治种种邪恶的巾帼之侠。这些除恶惩恶之侠站在当时的法律制度之外，用当时法律所不容许的手段自掌正义，惩恶济善，“可以济王法之穷，可以去人心之憾②，成为补法律缺憾的制裁力量。

明清长篇小说中最吸引人的侠，莫过于游戏人间仙界的神侠。

如果说人世间的侠是由凡人变成的理想化的超人，那么神侠是由理想化的超人再加工加以神异化而咸的非现实的超人。他们是最高形式的武侠。

唐传奇中已出现了一批剑仙型的神侠，他们有一些变化莫测的剑术、法术，超人的本领，这是初级形态的神侠。他们的法术、剑术、本领还很有限，行侠之事不多。人物形象很单薄，缺乏立体感。到了明清长篇武侠小说中的神侠，就是高级形态的神侠了，人物形象丰满，达到相当程度的立体化。法术、神通、本领更加奇异。可以上天入地，呼风唤雨，跨时空，超生死，随意变幻形体，可以控制、主宰世间的一切，可以控制人的意志、言行、生老病死等。

这类神侠有同人世间侠相同的侠肝义胆，他们不是超然世外，漠视人间的苦难，而有极强的行侠的道义感和责任感，他们把在人间、仙界打抱不平，解救人间倒悬视为自己的天职。《西游记》中的孙悟空，虽然其主要任务是去西天取经，但一路上处处除暴安良，对于那些残民虐物、作恶多端的妖魔，他是常常主动找上门去，除之务尽。《济公全传》中的济公不做法事，整天“经不谈，禅不理”，东奔西跑，主要精力用于惩恶扶善，解除人间困厄。《绿野仙踪》中的冷于冰，虽然身着羽衣，呼吸沆瀣，不食人间烟火，但他时时解救人间苦难，广施恩泽，普渡众生。

神侠有高超的法术与神通，作为一种幻想力量，以居高临下的姿态来降妖伏魔，除暴安良，行侠方式也就不同于人世间的侠。人世间的侠行侠用自己的勇和武功来诛杀恶人，常常在极端险恶的境遇下以顽强的拼斗来战胜邪恶。神侠主要用法术行侠（当然也有法术与武功并用的），特别是在人间行侠，稍一用法术，就使奸恶受到意想不到的惩治。在恶人作恶时，神侠用法术使情势突然发生逆转，把丑类玩弄于股掌之上，把悲剧变成喜剧，使人解气解恨。行侠比较轻松，带有戏谑

① 张潮：《幽梦影》。
② 李景星：《四史评论》。

性，使人得到意想不到的喜悦，得到特殊的审美满足。

明清长篇武侠小说中出现的神侠，使读者的现实生活中希冀得到而又无法得到的公平正义由这种超自然力量得以实现，得到娱悦性的慰藉。

济　公

如果说孙悟空是以“神”的动态活跃在读者面前的神侠，那么，济公就是以“人”的动态活跃在读者面前的神侠了。济公是郭小亭《济公传》中的主人公。郭小亭，清朝人，生平事迹无考。《济公传》，清朝广泛流传的长篇白话小说，全书280回，叙述南宋初年临安灵隐寺和尚道济行善惩恶的故事。书中叙南宋年间，京都临安(杭州)飞来峰下灵隐寺出了一个疯癫和尚——济公。济公佛名道济，是西天金身降龙罗汉降世。这位下凡的罗汉有广大的法力，会七十二般变化，一念六字真言，怎样的凶恶歹徒都能制服。他的脑袋上有三道罗汉灵光，一拍即可知晓人间诸事，一现灵光就能逢凶化吉等等。济公衣衫褴褛，蓬头垢面，足登破履，手摇蒲扇，看去俨若乞丐，寺里僧人叫他疯和尚，外面俗人称他颠和尚，其实他不疯不癫。他虽貌似吊儿郎当，心地却甚善良。他天生一付侠义心肠，专心致力于仗义行侠。他的行为宗旨是“警愚劝善度群迷，专管人间不平事”——如官吏不法，盗贼行奸，儿子不孝，妇女被拐，商贾骗财等等——他都要挺身而出，拯救善良，惩治邪恶。

济公惩治作恶的对象首先是贪官污吏。由于他法力广大，又生性滑稽，所以他惩治恶人的方式常常是恶作剧式的——一定要让恶人大大出丑，为受欺压的弱者出气解恨。秦丞相要盖阁天楼，秦丞相的管家们仗势横行，到灵隐寺拆毁大碑楼强取木材，济公挺身出来制止。秦丞相管家命家奴一拥而上，将济公掀倒在地，大打出手，拳头脚尖如下暴雨一般。只听得地上喊声不止：“别打！别打！”众人一看，躺在地上的却是大都管秦安，已被打得鼻青脸肿，浑身是伤，而济公反而站在一旁边嘻嘻地笑。管家等人一齐朝济公扑来，济公口念咒语，众家奴一一打个寒噤，怒气上涌，互相揪住撕打，18个家奴打成9对，四个管家也分两对打作一团，直打得鼻塌嘴歪，狼狈不堪。演出了一场狗咬狗的闹剧。济公被带进秦府，在大堂上斥骂秦丞相，秦丞相命公人打四十大板，掌刑人举板打来，竹板反而脱手朝丞相飞来。打在秦丞相身上，气得秦丞相暴跳如雷，又无可奈何。济公又念咒语，使那些看管他的家丁七倒八歪睡下，接着到内宅戏弄丞相的家人。秦丞相二公子秦恒，仗势胡为，四处抢掠人家美貌少妇少女，听说王兴媳妇长的国色天香，便夺来要玩乐，王兴夫妇不从，秦恒就将夫妻双双吊起，往死里毒打。济公巧施法术，让这个好色恶徒忽冷忽热地抽了大半夜风，折腾得半死不活，然后又让其患上“大头瘟”，转眼间头胀大如斗，痛不欲生，而且治好后一起不良之意，又马上胀大起来，把他捉弄个够。济公通过这种法术救了王兴夫妇。济公还用法术救了窦永衡的妻子周氏。临安四大恶霸之首、秦丞相的兄弟大理寺正卿王胜仙，人称花花太岁，倚仗兄长权势，在临安无恶不作，见美女必抢，占为己有。王胜仙看上了打虎英雄窦永衡的妻子周氏，就让他的门生——亲营殿帅刑廷陆炳文，买通狱中两个大盗，让他们诬赖窦永衡抢劫饷银，把窦永衡下在大牢中，将周氏掠进秦府，关在合欢楼。周氏之弟周坤闯入合欢楼救姐姐，被成百上千的官兵包围，济公用法术使合欢楼王家花园起一阵旋风，官兵之间互相揪打起来，火把灯笼乱作一团，把整个合欢楼点燃了，刹时间烈焰腾腾，将一座大楼烧了个片瓦无存。济公乘此时机早就救走了周氏姐弟。接着济公又用法术惩治为虎作伥的陆炳文，救助窦永衡。济公到陆炳文轿前口喊

“冤枉”，扑上前抓住轿杆，“　叭”一声轿杆断为两截。陆炳文从里面摔出来。跌了个狗啃泥，二品乌纱帽恰巧滚在尿窝子里。陆炳文升堂后，堂上忽又刮过一阵怪风。风过后，陆炳文的肚皮就像打气的皮球一般，不断地鼓起来，一会儿胀得像一面大皮鼓，双手够不着肚脐，神智也开始迷糊，自己动手拔起胡子来。济公使用法术给陆炳文治病，使陆炳文在神智反常中放了窦永衡，救了打虎英雄一命。济公对恶官的惩治有时带有强烈的喜剧色彩，非常令人解气。刑廷陆炳文为讨好王胜仙，强令梅成玉将妹妹嫁给王胜仙。梅成玉急请济公搭救，济公为惩恶棍施佛法，将白狗点化为美女，使其上轿嫁到王家，

> 王胜仙来到屋中一瞧，美人坐着也不言语，婆子要给新人脱衣裳，过来刚一解钮子，把白狗捆嘴的绳儿碰脱了。王胜仙这个时节说：“婆子你等去吧。”婆子却退出来。王胜仙赶过去，说：“美人你不必害臊，这乃是人间大道理，你我是夫妇。”说着话，这小子淫心已动，过去一搂白狗，他要抱白狗亲嘴。本来白狗正有气呢，照定王胜仙脸上一嘴，把王胜仙的鼻子咬掉了，白狗也现出了原形，把衣裳连咬带撕，往外就跑。王胜仙疼的乱滚，说：“狗精！”家人吓的都逃了，也没人敢拦狗。狗跑之后，才有人把王胜仙的鼻头子捡起来，趁势热血给他粘上。

济公这种惩恶的法术真是匪夷所思。好色如狂的王胜仙淫心大动之时，所搂的千娇百媚、亭亭玉立的新娘突然间变成了龇牙裂嘴、狂吠不止的一只大白狗，并被白狗咬掉了鼻子。这个曾抢过无数良家妇女的花花太岁，受到了应有的惩罚。这种惩罚真是大快人心。

济公不仅戏弄官府，惩治官场中的奸恶之徒，更致力于惩治下层为害百姓的恶棍，剿灭祸害百姓的妖魔鬼怪。采花大盗华云龙，奸淫成性，在奸淫妇女后再加以残害。在川西欠下九条人命，在江西玉山县，对一妇人行淫，妇人不从，就将妇人杀死。济公受官府之请率领捕吏四处缉捕将华云龙及弟子捉拿归案。开化县境内的铁佛寺主持姜天瑞是一个妖道，他求其师傅华清风派来蟒妖在河里喷上毒气，害众多百姓得了鼓胀病，然后让妖怪躲在铁佛寺开口说话，装神弄鬼，医治疾病，讹去乡民无数钱财。济公来到铁佛寺与民除害，与姜天瑞交锋，多次破了姜天瑞法术，姜天瑞逃走。济公命人挑水注满十个大缸，投药其间，患鼓胀病和其它病者，服了药水之后，各种疾病全消，救了开化县800个村庄的黎民。济公追妖道姜天瑞来到古天山凌霄观。姜天端正在为其师傅华清风炼五鬼阴魂剑帮忙。正当姜天端将一被害者剖腹取人心时，济公赶到将其打死。济公又破了华清风的妖术。华清风正在迷住一个怀男胎的孕妇将其捆在树上准备开膛炼子母阴魂剑时，济公赶到用霹雳击死了老妖道华清风。济公又听说绍兴东门外白水湖出了水妖。这水妖每日要吃一双童男童女，如若村民不送，水妖就要把这一带村中的孩童全部吃光。济公就赶到白水湖捉妖，求助雷神，击毙了湖中害人的的鳄鱼精。

济公对民间的小奸小恶也用法术予以惩诫，他惩治不孝之子，不打不骂，而是使用法术让其猛跑200多里，欲停不得，然后又花两天一夜走回来，不孝逆子自此不敢虐待老母。济公戏弄贪财的家奴，把巨石点化成金银宝物，让其气喘吁吁扛上数十里路，结果一文不值，巧治其贪。

济公还多方解除百姓的困厄。在昆山街口得知贞女赵玉贞，守寡独居，遭歹徒欺侮，被人诬陷有奸情，被休回家，父亲逼他自尽。济公仗义救助这个受冤女子，通过官府破了这一诬陷案，使陷害她的大伯哥受到惩罚。赵贞女的沉冤得以昭雪。济公路过萧山县时，得知刘喜的妻子被人杀害，一个书生和一个老头被官府当成嫌疑犯。济公用法术以托梦方式给知县提供破案线索，抓住了真凶。

济公仗义行侠、扶危济困还表现在他的乐善好施。对于一些陷于困境和不幸的人们，济公或帮助他们骨肉重逢，夫妻团圆，或以钱财相赠，资助他们摆脱困难。济公还有包治人间百病的特殊本领，他也乐于治病救人，为众多的世人解除痛苦。像临安城赵文会家老少二人的重症，苏北山老母的沉疴，郑雄母亲失明的双目等等，都是在名医无计可施后由济公手到病除的。济公治愈救活众多病危之人，却不图一钱一饭的报答。为劳苦群众做了大量的好事。济公的法力是"公道"力量的体现，他的任侠行为表现了受压迫群众的原望和理想。

冷 于 冰

明清长篇小说中的众多神侠是多姿多采的。冷于冰是不同于孙悟空、济公的另一种神侠。冷于冰是李百川《绿野仙踪》中的主人公。李百川，清雍正、乾隆时人，乡贯无考。据作者自序，他家居时"最爱谈鬼"，常约友人共话新奇。后"移居乡塾"，做过乡村教师。乾隆丙寅年(1746年)冬十一月，在扬州旅邸草创《绿野仙踪》前30回；丙子(乾隆二十一年，1756年)又成21回，壬午(乾隆二十七年，1762年)在河南完成全书。《绿野仙踪》是兼具人情侠义小说特点的长篇神魔小说。全书100回。小说以明代嘉靖时史事为背景，叙述冷于冰弃家修道成仙任侠，并度化猿不邪、连城璧、温如玉等人的故事。书中叙冷于冰原为人世间的落第士子，因偶然机会，得入严府做幕友，识破官场黑暗，遂心灰意冷，抛妻弃子，离家访道。在杭州天竺寺门前得到幻形乞丐的仙人火龙真人的点化。悟道成仙，具有用画符念咒治服妖魔，呼风唤雨，遁地飞升等神术。他成仙后不是远离人间，而是又回到人间匡扶正义，拯救苦难，仗义行侠。

冷于冰的主要侠义之举是劫富济贫。他用法术劫取大量不义之财，然后不惜花费大量时间精力将其公平地发放给贫苦之人。在西关，他得知，贪官陈大经、严世蕃借审叛案搜刮民财，勒索近40万两白银，分水陆两路运回。冷于冰指挥六丁六甲众神从陆路劫夺了严世蕃20万两白银，指挥本地江神从水路摄劫陈大经近20万两白银，将劫夺的白银存放于玉屋洞。

冷于冰路过平凉府时得知此地连年荒旱，二三年颗粒无收。而知府冯剥皮仍拼命搜刮地皮，将受灾百姓日夜拷打，弄得父子分离，夫妻逃散。见此惨状，冷于冰心中不忍，施法惩恶济贫。他自叹"我一个出家人，久留洞中何为?"决定将从严世蕃、陈大经劫夺的白银赈济灾民。为使银钱发放得合理，冷于冰决定先发极贫之家，拘到日夜游神并凉州一府社灶、各大家小户霤屋漏诸神，对极贫之家的人口状况造一清册，让他们变作世间凡夫，代替冷于冰沿门发放银两。由于赈济灾民共需73万两白银，冷于冰画符令超尘逐电二鬼从严世蕃府中摄白银263000两，从冯剥皮处摄取全部白银10余万两。救了平凉府的受灾百姓。贪官冯剥皮由于自己搜刮来的白银不翼而飞，心痛而亡。

冷于冰主动去人间了解百姓灾难，予以救助。江浙一带屡受倭寇侵害，在官军平了倭寇后，，冷于冰想到百姓流离冻馁者太多，就把原被倭寇掠夺的十余库金珠财物，摄到山洞中用以济助穷人。冷于冰"用分身法化为数千道人，施散银物等类。不但江浙被寇地方赈济无遗，即普天下穷困无倚赖之人，也有许多沾了恩惠，全活不下百万生命，约费三个来月方完。"

冷于冰也致力于凭藉道术除暴安良。他立志斩尽天下妖邪，荡平人间妖氛。柳家社有张崇、吴渊两恶人死后化为厉鬼，勾引无数游魂，屡害百姓。冷于冰用雷火珠击厉鬼将其收伏，名为"逐电"、"超尘"，使其为自己行善惩恶服务。在舍利寺，冷于冰用雷火珠将

化作美女屡次吸人精髓滋补自己元阳，害死无数人的狐精击死。用吹出的真火烧死化作美女的蛊惑人害人性命的鳌鱼精。在桃仙客的帮助下，冷于冰烧死龙山蛇怪和蜈蚣精。冷于冰在九华山天桥洞用戳目针杀死鲲鱼精。冷于冰用法术诛杀了诸多害人的妖怪，多方为民除害，救了众多人性命。

戏弄奸恶，在戏弄中加以惩治，是所有神侠行侠的共同之处，也是冷于冰行侠的一项重要内容。一次，冷于冰来到严府，用变戏法的方式戏弄严世蕃、夏邦漠等官僚。对严世蕃等进行别出心裁的惩罚。冷于冰用法术点化出了五个绝美的仙女，让五个仙女给严世蕃、夏邦漠等官僚敬酒。这些酒色之徒，色心狂动，顿时你搂一个我抱一个，丑态百出。严世蕃将一个最美的仙女抱在膝上，咂舌握足，呻吟不已，作出不堪入目的丑态。此时冷于冰用手向条桌指了几指，忽地让这些仙女现出了本来的面目，这些酒色之徒所搂抱的原本不是什么仙女，而是严府中的眷属。严世蕃的第四个小老婆坐在赵文华怀中，口对口儿吃酒，严世蕃第十七个最宠爱的小老婆被陈大经抱在怀中亲吻咂舌，第九，十个小老婆陪夏邦漠、鄢懋卿二人坐，把严世蕃气得心肺俱裂。严世蕃看看自己所抱的仙女，却是他的五妹子。大大丢丑，连忙丢开。在严世蕃下令"快拿妖人"时，冷于冰将袍袖摆了几摆，众家丁便眼花缭乱，认赵文华为冷于冰，将赵文华揪翻在地，踏扁纱帽，脚踢拳打。冷于冰又用手一指鄢懋卿，众人又认鄢懋卿为冷于冰，揪倒狠打。严世蕃亲自来抓冷于冰，被冷于冰的弟子一拳打得跌了四五步远。头碰桌角上，碰了一个大窟窿。冷于冰又将他袍袖连摆，众家丁彼此乱打起来，冷于冰同弟子趁乱出府。

冷于冰对严嵩父子及其党羽剋夺财物，横行不法的行为运用神通屡加惩处。用神功取严嵩银库26万两白银时先用法术对严嵩父子大加戏弄了一番。冷于冰派超尘、逐电二鬼到严府摄取金银时，用法术幻化成一个光彩夺目的火珠，放在严府井里，严世蕃派人取出，酒席上观赏此佳瑞。严嵩父子乐极，严世蕃想细看，不料火球响了一声，"飞起来打中世蕃脖项；又一声响，触向严嵩胸脯；须臾，那火球便乱触起来，将众男女打的眉青目肿，发散鞋丢。"正忙乱间，那火球直滚入第四层院银库门。响了一声霹雳，库门大开，从里边走出数丈长的一条大白蟒来，口里衔着那火球直上云霄去了。严府家人到天明查点银库，少了263000多两银子。冷于冰用法术让严嵩父子在满心欢喜中突然遭受皮肉之苦，再受失财之苦。这种戏弄的惩治令人开心解颐。

冷于冰在人间共做善事112000余件，因功德卓著，被上帝封为"靖魔太史兼修文院玉楼副史"。

刘　电

镜湖逸叟《雪月梅》中塑造了一位勇武义烈大侠，他就是刘电。镜湖逸叟是陈朗的别号。陈朗，字苍明，号晓山，别号镜湖逸叟，清乾隆时人，生平不详。《雪月梅》，又名《义勇四侠闺英传》、《儿女情浓传》、《第一奇书》、《第一才女》。全书50回，成书于清乾隆三十九年。是融有世情、儿女风情的长篇侠义小说。叙明嘉靖年间，金陵旧宦之子岑秀时遭际婚姻故事，其中还描写了蒋士奇、刘电等几个主要人物。书中叙刘电为江西吉水人，19岁，生得堂堂一表人材，胆勇过人。入过武学，武艺绝伦。虽生于山野，却人品轩昂，品格高尚，慷慨仗义，锐意进取，时刻不忘精忠报国。义气深重，急人之难，乐于助人。

刘电迁归父柩赶往沂水，途经仪真，偶然遇见素不相识的殷勇。殷勇的母亲被水盗所害，沿江寻得母尸，因无钱葬母，而露尸街头，十分悲伤。刘电听见殷勇的哭声上前询问，得知原委，便慨然相助。尽管他在迁移父柩，

且千里往返，所带的盘费不多，但见到殷勇孤穷一身，无力买柩将母尸运回，便赠白金15两。见殷勇也是志诚重义之人，爱其勇武，与殷勇结为兄弟。

在倭寇入侵，同胞饱受苦难之时，刘电怒火满胸，热血沸腾，奋起杀敌。一日，刘电到京口探友，适逢一队数百人的倭寇沿河杀掠，拦截河道，抢夺船只，把客船200余号赶入九星盘塘来，凡有载大船便逐船杀掠。被掠的船上百姓哭声震天。刘电飞舟上前，说道："见死不救，义勇安在！"刘电不顾敌我力量相差极端悬殊，奋身杀贼，他掣剑在手，纵身一跃，上了一只被倭寇抢掠的大船。见前舱有六七个倭奴，正在抢夺行李，刘电大喝一声，剑起头落，连剁两倭。众倭出其不意，一拥出舱，刘电复刺倒两倭。各船上倭奴看见，大噪起来，霎时聚集，如穷凶极恶的饿狼群蜂涌而至，刘电舞动宝剑，如一道练光罩体，倭奴稍近前的，便剁下水去。刘电一派英风侠气，杀得众多倭奴胆寒，围而相向不敢上前。后来官兵前来，倭奴逃窜。刘电没向官兵表功，没受所救船主的一丝一毫报答，悄然离去。

后来刘电到京参加御试比武，神勇大展，授御营副指挥使。受命前去灭倭，统兵临阵指挥，作战中身先士卒，屡败倭寇，最后一举歼灭倭寇，因战功升至五军都督。

华秋英

华秋英是《雪月梅》中的一个奇烈侠女。她是崇明城一富户养女，父母双亡，生得才艺双全，胆智过人，同时又是一个平凡普通的闺阁少女，未练过武功。在倭寇大举入侵奸淫掳掠大肆烧杀时，她同其他妇女一起被倭寇掳掠，落入虎口。她性情刚烈，身边紧紧藏着一口小利刃，防倭奴来犯，准备拼上一死以抗暴。在一倭寇要对她施暴时，她冷静沉着，机智刺淫倭：

> 一日早晨，有数十倭奴聚在一大宅院内，着众妇女与他造饭，其余各奸一个，当众宣淫，内有一个身长力大的倭奴来犯秋英。这秋英却是天生的灵巧，在倭奴中数日，已习知倭奴的言语，见倭奴来犯，便给他道："白日里当着众人面不好看相，不如同到屋后无人处好。"那倭奴大喜，即跟着往里边来，却是一座楼屋。秋英指着道："楼上去好。"一面说就上楼梯。这倭寇也随了上来。秋英到得楼上，原主意拼命刺这倭奴，不意看见楼板上放着一个压衣石鼓，约莫也有数十斤重，秋英心生一计，道："你且关了门，把这石鼓靠住，省得人来打搅。"这倭奴点头，就将手中两口苗刀递与秋英拿着，弯倒腰，双手来掇那石鼓。秋英见他抱起石鼓时，即将一把苗刀从他小肚子底下用力刺进，腹软刃利，直尽刀靶。这倭奴痛绝倒地，竟不曾出声。

这一壮烈之举为受害姐妹复了仇，表现出了凛然不可犯的侠烈之风。

华秋英立身行事处处表现出一种敢做敢为的侠义气概。她刺杀淫倭后，巧妙避开倭寇，独自夜走百里，逃出虎口。碰到抗倭的官军，被带到军中暂时避难。当官军军官问她倭中情况时，她仗义直言，讲了官军畏敌怯懦和滥杀百姓的行为，分析官军屡败的原因：

> 这倭奴狡猾凶残，大约攻破城池，先肆掳掠。那年老者不分男女，杀戮无存。把那些少壮男人驱在一起，遇到官兵到来，先驱使冲阵，倭奴却伏在背后，有回顾者，即行砍杀。官兵不分青红皂白，枪铳矢石齐发，杀的却是些无辜百姓，还割了头，冒功请赏。这些倭奴却四分五落避开，待官兵锐气已过，他却四下呼啸合围拢来，官军十场九败。因此这些倭奴藐视官军，全无畏惧。

华秋英当着官军军官力陈官军三弊，分析人木三分，见识高远，她的识见要比无数的庸官高千百倍，见出她深明大义，具有侠肝义胆。

抗倭英雄殷勇称赞她说:“你有如此才智,胜过男儿十倍。”

华秋英对爱情的追求也表现出一派豪侠之风。她看见殷勇是个年少英雄,心下十分有意,大胆表露爱意。完全不同于才子佳人的爱情观念和表现方式。后来与殷勇结为夫妇。

华秋英与殷勇成婚后,不是深隐闺中,做一个贤慧夫人。而是戎装披甲,亲临抗倭前线,身先士卒冲锋在前,临阵指挥,有勇有智,使那些朝中大将也黯然失色。在抗倭战斗中立了多次大功。在华秋英身上有花木兰的风采,是一个巾帼侠义英雄。

上述两位抗倭壮侠中刘电的壮烈之是舍命救人急难,身处众倭包围中而无惧色,力杀群敌,表现出冲天的豪勇,侠义之气直薄云天。华秋英的侠烈之举表现在,一是,智杀向她施暴的倭寇;二是婚后勇敢投身抗倭军中,堪称一个气夺须眉的巾帼英豪。值得注意的是,作品中交侍 ,在倭寇大举入侵之际,一些朝廷的将领畏敌如虎。屡吃败仗,还时常冒杀被倭寇驱赶的百姓以请功。而刘电、华秋英这样的抗倭壮侠,一己之勇,舍命杀敌,救助受难百姓,相比之下,更见出击倭壮侠的炎炎大义和高尚的风节。

盗侠是以“强盗”面目出现的侠,即绿林、江湖之侠。这是明清长篇武侠小说中所着力表现和歌颂的一类侠,也是数量较多的一类侠。

盗侠的产生,是由于朝政黑暗,奸佞当道,恶人横行,正直勇烈之士被迫沦落江湖,被迫为盗。

这类“盗”之所以为侠,是因为他们并不是不分青红皂白地打家劫舍,而是用武力反抗邪恶,替天行道。这类侠大都血性刚强,嫉恶如仇,急公好义,有超人的胆魄,有高强的武艺,具有勇武豪壮的侠义品格。

盗侠敢于公开与官府对抗,犯上作乱。他们劫官灭顽,除奸诛恶,以武力对统治阶级进行猛烈的复仇。他们对统治阶级、对恶势力的迫害,勇于反抗,针锋相对,以眼还眼、以牙还牙、以血还血。他们或劫牢反狱,救助难友和无辜之人;或追踪诛杀贪官,为民除害;或铲除恶霸,为百姓雪恨洗冤。他们行侠堂堂正正,轰轰烈烈,成为贪官恶人的威慑力量。

盗侠大都由单独行侠发展成集体行侠,有一定的集团性。侠士间是同义相求,“义”成为他们聚合的粘合剂。一个侠士在江湖上如有重“义”威名,就会受到众侠士的拜服。他们百人一心,齐心合力,患难相助,冒死相救,为朋友两肋插刀,表现出强烈的江湖义气。他们都具有重言诺、讲信义,办事公正,勇抱不平等优秀侠义品质。

盗侠行事一般比较公正,但常常具有较强的狭隘性,表现为以个人感情为道义,小集团的利益为是非的同道互助,有时为“小义”而弃大义。

盗侠时常也表现出一股“盗气”,欺负弱者,滥杀无辜,杀人手段过于残忍,这是这类侠的消极面。

盗侠的结局一般是受招安,或被收伏。他们出于追求“显亲扬名”“封妻荫子”“功名富贵”的目的走向官府而“为王前驱”。但是他们铲奸除恶的惊天动地侠义壮举,还是给于下层受苦人们以巨大的鼓舞力量。

李 逵

在《水浒传》中,塑造了李逵这样一个威名赫赫的最典型的盗侠。他生性鲠直,自小就有倔强反抗的烈性。长大后“因打死了人,逃走在江湖上”,“专一路见不平,好打强汉”。后来流落江州,在牢城营里充当一名最低贱的小牢子。在这人间的最黑暗之地,更强化了他勇铲不平的刚性。他特别重“义”,刚猛侠烈,最痛恨奸恶,是一团仇恨的烈火,是一股扫荡一切黑暗恶势力的黑旋风。只要有不

平之事，他便挺身而出。天不怕地不怕，不计算主观力量，不考虑个人安危，他将对恶势力的仇恨压进一双板斧中，用板斧倾泻心中的怒气，砍尽人间的不平。闹江州劫法场是他第一件惊天动地的侠义壮举。李逵对于急公好义，号称及时雨的宋江非常渴慕崇拜，宋江吟反诗惹下杀身大祸，被判死刑。押在十字路口，要行刑示众。此时身为小牢子的李逵，仗义行侠，未与任何人联系，凭一腔烈火，独自抢先来劫法场：

> （李逵）脱得赤条条的，两只手握两把板斧，大吼一声，却似半天起个霹雳，从半空中跳将下来。手起斧落，早砍翻了两个行刑的刽子，便望监斩官马前砍将来。众士兵急待把枪去搠时，那里当得住，众人且簇拥蔡九知府逃命去了。

在这场厮杀中，李逵勇猛异常，杀得“血溅满身”，还在杀个不停，杀出一条血路，逃出了江州。这场舍命救人的砍杀是李逵侠性烈火的一次喷突。李逵由此进了梁山起义队伍。

李逵的侠性也并非一味的刚猛暴烈，有时也极富同情心，仗义疏财，救人因厄。李逵下山接母亲时，碰到冒己之名拦路剪径的李鬼，极为愤怒要砍死他，李鬼诡称家有90岁的老母，生活无着，一向嫉恶如仇、杀人不眨眼的李逵，发了恻隐之心，不但原谅了李鬼冒名剪径辱污自己声名之罪，放过了李鬼，还送他10两银子劝他改业从善，侍奉老母。一改暴烈性情，一下而成赤子之侠。后来李逵发觉了李鬼的真面目，听到他们夫妻还要继续为非作歹的诡计后，便愤怒除恶，立即“捉住李鬼，按翻在地，身边扯起腰刀，早割下头来。”

用武力平不平是李逵不必思索的直觉行动。他行侠除恶无所顾忌。所有的官府、官军、法制法律，在他心目中统统不在话下。他可以毫不犹豫地把不公道的法制法律踏在脚下。

住在高唐州的柴进的叔叔柴皇城的花园被本州知府的妻弟殷天锡霸占。李逵跟柴进到高唐州，便要去打殷天锡。柴进幻想仗着丹书铁券依条例打官司，李逵说：“条例，条例，若还依得，天下不乱了！我只是前打后商量。那厮若还去告，和那鸟官一都发攀砍了。”在殷天锡带一帮恶仆前来强横催逼柴皇城搬家时，柴进与之论理。殷天锡令凶蛮的恶奴打柴进。李逵按捺不住冲天怒火，便拽开房门，大吼一声，直抢到马边，一把将殷天锡揪下马来，一拳打翻。又一连打倒前来救助的恶奴。将殷天锡提起来，拳头脚尖一齐上，三拳两脚结果了这个恶徒的狗命。

李逵敢于否定一切权威，在一般人眼里的至圣至明的天子，在他看来不过是“鸟皇帝”而已。具有藐视一切的傲骨侠风。陈太尉前来梁山招安，正当宋江等人叩拜圣旨之际，反对招安的李逵如晴天霹雳一般从房梁上跳下来，从萧让手中“夺过诏书，扯个粉碎”，而且揪住陈太尉，抡拳便打。张干办以“皇帝的圣旨”威胁李逵，李逵根本不把这个“鸟皇帝”放在眼里，对这个狗官怒斥和警告：“你那皇帝正不知我这里众好汉，……你莫来恼犯着我黑爹爹，好歹把你那写诏的官员都杀了。”敢于诽谤当今天子，将神圣的圣旨撕个粉碎，表现出气吞日月的豪情，和火爆的猛侠气概。

维护正义是李逵的第一天职。可以说他是天下第一直人、快人。他行侠没有一丝一毫的偏私。不管是谁，只要是偏离了“义”，他就怒火冲天，就用一双板斧进行校正。他听说宋江抢了刘太公的女儿，就马上向刘太公表态。“即是宋江夺了你的女儿，我去讨来还你。”接着便“径望梁山泊来，直到忠义堂上”，宋江问话他也不理，“睁圆怪眼，拔出大斧，先砍倒杏黄旗，把‘替天行道’四个字扯做粉碎，然后“拿了双斧，抢上堂来，径奔宋江”。对宋江大骂：“我闲常把你做好汉，你原来却是畜生？你做得这等好事！”“你不要赖，早早把女儿送还老刘，倒有个商量。你若不把女儿还

他时，我早做早杀了你，晚做晚杀了你。”当李逵与宋江到刘太公庄上，让刘太公辨认时，“李逵提着板斧，立在侧边，只等老儿叫声是，李逵便要下手。”刘太公见宋江说不是，李逵不相信，又让庄客辨认，庄客也说不是，才放过宋江。李逵是把“义”置于一切人情伦理之上的神圣地位，即使平日崇拜之人，只要有不义之事，也要大义灭亲。袁无涯刻本回末总评说：“昔日江州冒血刃，劫法场，出万死一生，虽粉身碎骨亦不顾；今日俨然寨主，威灵煊赫，竟以双斧相向，李逵人品超绝。”

李逵的冲天侠气使当时的“鸟皇帝”胆寒，他最后被朝廷御赐的毒药毒死。这毒药又是与他结义的哥哥宋江放到他的酒杯之中的。这是一个惨烈的悲剧。但是他刚烈的侠风是千古震撼人心的。

鲍 自 安

在明清长篇武侠小说中，盗侠是层出不穷的。鲍自安是明清后期侠义小说中出现的一个典型盗侠。他是清无名氏《绿牡丹全传》中的一个侠首盗魁。《绿牡丹全传》又名《反唐后传》、《宏碧缘》、《四望亭全传》、《龙潭鲍骆奇书》、《续反唐传》。是清代中期的侠义小说。全书共64回。小说以武则天当政后期，奸权武三思、张天佐、王怀仁、薛敖曹等乱国为背景，描写了一群江湖豪侠除奸仗义、济友扶邦的故事。书的内容无史实依据，纯属虚构。书中叙鲍自安是一个江河巨寇，是一个威名赫赫的老年侠盗。他60多岁，身长一丈三尺，脸似银盆，身躯魁伟，武艺高强。有超众的神力，又有高超的潜水神技，有水陆双套功夫，是一个有胆有识正气凛然的草野英雄。鲍自安是一个主动向黑暗势力挑战的大侠，嫉恶如仇，全力抗恶除恶。鲍自安同一帮豪客住镇江府龙潭镇，长年活动于江河之上，诛杀贪官，劫其不义之财，以铲除贪官污吏为己任。对水路过往的官船，逐一进行盘查，“凡遇奸臣门下之人，或新赴或官满回家从未叫他过去一个。”他作事谨慎，在对贪官劫夺诛杀之时，一定先探听确实才下手，避免伤了忠臣义士。

鲍自安非常重义气，专门结交好汉，知恩必报。他报恩的方式是拼出自己的老命去救别人的困厄。他报恩的过程常常是行侠除恶的过程。鲍自安的女婿濮天鹏为赚钱街头卖艺被坏人利用，去行刺义士骆宏勋，被骆宏勋捉住，骆宏勋问明原委，向濮天鹏赠银将其放还。鲍自安深感骆宏勋义气深重，多次舍命救助骆宏勋。骆宏勋在嘉兴县仗义行侠，被一对奸夫淫妇所诬，抓到县衙，被濮天鹏救回。鲍自安又亲自出马潜入县城，用薰香将看守薰倒，悄悄地活捉了诬陷骆宏勋的一对奸夫淫妇。另外还救出一个被诬的贞妇修氏，后来见修氏孤苦无依，鲍自安认为义女。在活捉一对害人的奸夫淫妇后，鲍自安孤身到吏部尚书的儿子奸臣王伦所住的嘉兴府，去捉拿王伦。王伦本是鲍自安原想诛杀的对象。后来听说王伦淫人妻女，诬陷好人的恶行，是骆宏勋和另一义士任正千的仇人，鲍自安更是决心除掉这一败类。王伦因作恶多端害怕受到报复，在嘉兴府安排五六十人通宵值班保护自己。鲍自安用薰香薰衙役时被发现，被众多的衙役围攻。鲍自安只身在房上揭瓦掷砖与衙役展开一场恶战，持刀厮杀一阵后，跳入江中脱身。鲍自安做到为朋友两肋插刀。骆宏勋主仆在扬州被奸恶之人栾镒万所雇的凶狠恶徒朱彪在擂台上用有巨毒的暗器打成重伤，生命危在旦夕。鲍自安闻知此事，连夜赶到扬州，拿极效损伤药为骆宏勋主仆治伤。在女儿的劝说下，拼着老命上擂台，与打伤骆宏勋的恶徒朱彪打擂。他足智多谋，以逸待劳用惑敌之法，在恶徒朱彪力尽之时，大展神威，出其不意，将朱彪狠狠打下台去，为骆宏勋出了气，复了脸。鲍自安为救骆宏勋，甘冒性命之险。骆宏勋前往山东时被仇人、奸官贺世赖以强盗罪名捉拿。骆宏

勋的仆人余千逃脱后，到山东节度使狄仁杰处告状，狄仁杰一面命人拘押贺世赖，一面命余千同一差官到江南提鲍自安来候讯作证。鲍自安多年行侠，“截劫江湖，杀之无厌，”杀众多贪官之事全为官府所知，鲍自安如自投官府，有性命之忧。但鲍自安为救骆宏勋，将个人的安危置之度外，毅然应允去山东候讯，表现出光明磊落正气凛然的大侠风度。

鲍自安诛杀奸佞志在必成。他在起身到山东候讯之前，在三官镇纠集人马，设下埋伏，以擒拿前往赴任建康道的奸官王伦及淫妇贺氏。在王伦携家眷夜宿三官庙时，鲍自安指挥众豪杰精心实施恶除侠举。让女儿鲍金花和另一侠女花碧莲当炉卖酒。将王伦的100余名侍卫用药酒麻翻了十之八九。三官庙武艺高强的和尚怕担杀人干系，不准鲍自安在庙中捉人。鲍自安在夜深时用薰香薰倒了守门和尚。进入庙中王伦住处，杀死了众家丁，劫取了金银财宝，活捉了王伦、贺氏，押着奸官淫妇前往山东。又用计叫庙中和尚改投他处，使和尚摆脱杀人干系。鲍自安等侠士在四杰村救下了被押往京城途中却被仇人所劫的骆宏勋，杀死了作恶多端的恶人朱彪及全家，抓住了奸官贺世赖。在苦水铺，鲍自安私设公堂，对所活捉的这帮昏官恶人实行正义的审判，一一审清了其涛天罪行，处决了罪大恶极的奸官王伦，贺世赖及淫妇贺氏，以及害人的一对奸夫淫妇，使作恶多端而又屡屡升迁的王伦、贺世赖受到应有惩罚。

后来鲍自安带领众豪杰到京城除大权奸。鲍自安到京城受到狄仁杰的召见。狄仁杰得知鲍自安等虽落草为寇，但素怀忠义之心，且英雄盖世，便以传讯之名来商议起兵除奸。鲍自安与众豪杰借张天佐为儿子娶妇之机，杀死了张天佐、王怀仁、栾守礼等权奸。反出京城，护送狄仁杰打破潼关，与保护庐陵王的薛刚、薛魁等人合兵一处，打回京城，打败武家军，庐陵王登位，为唐中崇，鲍自安等盗侠受到唐中宗封赏。

上述两个盗侠各有特色。李逵性情勇猛卤莽，始终保持侠性是他的独特之处。梁山诸侠在上山前大都是单独行侠，展现了侠骨雄风。到梁山入伙后，所进行的大都是集体武装行动，丧失了个体活动，丧失了自我主体，个性被泯灭。只有李逵还始终保存着侠肝侠胆，侠骨侠情。他一旦发现不平之事，侠气如火山爆发般喷薄而出。什么力量也遏止不住。他打陈太尉，撕招安圣旨等壮举，都是侠性的突出表现。李逵侠气很重，同时他的盗气也非常重。在战场常常滥杀无辜之人。在江州劫场一味乱砍看客，在三打祝家庄时，只图杀得快活，砍杀了已经牵十担酒前来投降的扈成庄上全家。还有吃人肉的行为有些残忍。不可讳言，这是李逵身上丑陋的一面。

鲍自安性情豪放而又谨慎。他在江湖行侠42年，是老当益壮雄风不减之侠。他行侠时间之长非一般侠客可比。鲍自安不仅自己单独行侠，深入虎穴，铲奸除恶，他还组织众豪杰集体行侠。他富有机谋，运筹帷幄，指挥若定，有指挥家的风度，有领袖之侠的气概。在鲍自安身上盗气不是太多，滥杀行为比李逵要少得多。他对诛杀对象进行仔细分辨，“凡遇公平商贾、忠良仕宦，从未敢丝毫惊恐”，而所斩杀者“皆张、栾、王、薛等党中之人”，表明他重“义”而尽力摒弃盗性。他行侠还有一点一众不同，有时抓住奸恶不是立即一刀杀死，而是私设公堂来进行审判。他私设的公堂公正明察，与官府公堂昏聩无耻形成鲜明的对比。《水浒传》中武松杀嫂时也私设一次公堂，武松审判处决犯人之后去向官府自首，还没有做到对封建法制的彻底否定。鲍自安私设公堂是对自己的正义行为的高度自我肯定和自我欣赏。

历代侠义小说都有风姿各异的女侠出现，明清后期的长篇武侠小说中出现了一类有异于以往的“英雄气壮，儿女情深”的巾帼之侠。这类女侠是江湖豪侠的组成部分。她们或是江洋大盗的女儿随父母流落江湖，或

是遭难的下层官吏女儿上山落草为盗。她们都生得花容月貌，有奇异的本领，非凡的武功。她们虽属盗侠，但没有太多的盗气。

这类女侠具有传统侠客的英雄本色和传统的侠士品格，性情刚烈，嫉恶如仇；仗义除恶，气夺须眉；一身正气，凛不可犯。对奸恶好色之徒的挑衅调戏，予以痛击。具有叱咤风云的侠风，是江湖上的一代英豪。

在这类女侠身上出现了以往女侠所不存在的新特点。以往的女侠，只有侠之刚性，而无女性柔情，无女性的正常情感。唐传奇中的崔思慎妻、贾人妻复仇后杀子弃夫远走高飞，只有复仇的冷峻，近乎冷面杀手，不近人情。《水浒传》中顾大嫂、孙二娘等侠女，性格暴躁，勇莽粗豪，相貌粗陋。顾大嫂"有时怒起，提井栏便打老公头；忽地心焦，拿石礁敲翻庄客脚；生来不会拈针线，正是山中母大虫。"开卖人肉黑店的孙二娘，杀气过重，除了头插野花之外，无任何女性气质。她们同野蛮男性无太大区别，有的只是一种女性符号。明清长篇武侠小说中的巾帼之侠，有丰富的儿女之情，有的全力大胆追求理想的爱情，有的表现出深挚的夫妻之情。

这类女侠与同期出现的才子佳人之侠相比，她们较少受到封建礼教的束缚，追求表露爱情大胆而直率，没有那种道学气，却多了一些世俗间的温情。《绿牡丹全传》中的侠女花碧莲钟情于将门虎子骆宏勋，爱情受挫就相思成病，鲍金花挚爱自己的丈夫，婚后不受封建礼教的束缚，不是夫唱妇随，仍是率意而为，照样行侠。这类侠是既有英雄壮举又有儿女情长，是集"英雄"与"儿女"于一身的情侠。

花 碧 莲

《绿牡丹全传》塑造了一位最重情的侠女，她就是花碧莲。她文武双全，自幼从师读书，文字惊人，枪刀剑戟，无所不通。她立志不嫁庸俗，务要嫁个英雄豪杰，以"顽把戏"为名，周游各府州县，以此方式择婿。

花碧莲身上有柔有刚，刚性如烈火。淫邪的好色之徒尚书之子王伦，以请演"把戏"为名，把花碧莲母女骗进王府，然后动手对花碧莲调戏，花碧莲大怒，"遂卷手持拳"来抓王伦，在王府家奴的拦阻下，王伦走脱。花碧莲对这些家奴进行痛打，"遇脚之人身伏地，逢拳之将面朝天"，把府中左右首摆设，席面一脚踢翻，将桌脚取下，把客厅上古物玩器、桌椅条台，打得稀巴烂。她手持两条桌腿把王府家奴打得屁滚尿流，鬼哭狼嚎。然后杀将出来。

花碧莲的柔情多于侠性。她执着大胆地追求爱情。她选中了骆宏勋这一意中人后，就进行不懈的追求。花碧莲在四望亭上代人捉猴，因亭子年久失修，从亭上失足跌下，恰巧被骆宏勋赶来接住，昏迷中听说是骆公子抱着她，她暗暗将眼睛睁开，知道自己真真是在骆公子怀中，"遂故意将眼合上，只做不醒神情，将身子向骆大爷身上又贴了两贴。"这种在大庭广众下的大胆举动表现出了她火辣辣的爱情。

花碧莲多次参与了众豪杰铲奸除恶的侠义壮举。为捉拿奸官王伦，花碧莲与侠女鲍金花当炉卖酒，用药酒麻翻了王伦的近百名侍卫，为捉拿王伦扫清了障碍。后来花碧莲到京城参加武举，与鲍金花双双夺魁。京城奸相张天佐借武举选才之机为儿子选妻，选中了鲍金花，花碧莲作为陪嫁丫环同鲍金花等众侠来到张天佐家中，选择合适机会一起歼灭了奸官张天佐兄弟、王怀仁、栾守礼等及张天佐一家老小共七八十人。在反出长安时，花碧莲力战一拦路的妖道，一刀斩之。花碧莲因参与铲奸除恶，迎立唐中宗有功，受到皇帝的封赏。

鲍 金 花

她是《绿牡丹全传》中一位烈性侠女。是江湖巨寇鲍自安的女儿。容貌绝丽，文武全

才,诗词歌赋无所不会,十八般武艺样样精通。她性格耿直,知恩必报。有火热的侠义刚肠。鲍金花丈夫的恩人骆宏勋在扬州打擂被恶人用剧毒暗器所伤,生命垂危。丈夫濮天鹏星夜回龙潭镇取药,想请岳父鲍自安前去与恶人朱彪打擂。鲍金花同丈夫一同去请父亲。鲍自安开始表示不想打擂,还责骂了濮天鹏一通。鲍金花见丈夫被赶出来,心中大怒,将丈夫一把抓住,往里一拉,指桑骂槐,一番连珠炮般夹枪带棒的数落,终于激得父亲答应前去打擂。鲍金花性情火爆泼辣,她不顾生命危险,也要替恩人出力。她不仅激父亲前往扬州打擂,帮助骆宏勋,她自己也不顾父亲的安排前往扬州。在擂场,她不顾父亲与丈夫的劝阻,冲上擂台,与身大粗夯的恶徒朱豹较量。她明知恶徒朱豹带有剧毒暗器,这是一场生死搏斗的恶战,却仍然奋勇向前,决然惩恶。鲍金花身小体薄,拳头打在朱豹身上就如蚊虫叮了一口。渐被逼到台的一角,身后只有一二尺之地,但她从容镇定,用诱敌之法,出其不意用两只鞋尖踢在朱豹两眼之间,将眼珠踢出,朱豹栽下台来,狠狠的教训了这害人恶徒。

她勇于深入虎穴除恶。她随父到京城参加武举夺魁,被奸相张天佐选中做为其子张三聘之妻。为了除奸,鲍金花假扮新娘,来到张家。洞房中在奸人张三聘从背后摸来挨身之时,鲍金花拔出袖中利刃照其右胁下使尽平生之力一刺,将武艺高强的张三聘刺死于床下。并同众豪杰将在张家的一帮朝廷大权奸及张府家奴全部杀死,反出长安。后又随众豪杰一起击败武家军,迎庐陵王登位,也受到皇帝封赏。

陈 丽 卿

俞万春《荡寇志》塑造了一位出色女侠,她就是陈丽卿。俞万春(1794—1849 年)字仲华,号忽来道人。清浙江山阴(今绍兴)人。出身于一个地方官吏的家庭,一生并未正式任官,功名也只是一个秀才。但青壮年时代先跟随其父镇压广东珠崖城的黎民起义,后又随其父在桂阳镇压过以梁得宽为首的农民起义,又参加了"围剿"以赵金龙为首的瑶族人民起义,受过官府奖赏。这样的经历,为他创作《荡寇志》提供了丰富的反面生活经验。后来在杭州行医。晚年深信佛、道二教。他写《荡寇志》一书,始于道光年六年(1826年),写成于道光二十七年(1847 年),中间三易其稿,历时 22 年。《荡寇志》,又名《结水浒传》,长篇白话小说。70 回,末附"结子"一回。《荡寇志》为《水浒传》70 回的续书,续书的目的,要消除《水浒传》后半部分的影响,极力歪曲丑化梁山英雄人物,说明"忠义""盗贼"不能并存合一。极力诋毁农民起义,对官府、皇权加以美化,宣扬封建伦理道德观念。不过该书也在某种程度上反映了奸党祸国的罪恶,反映官逼民反的现实,并较为成功地塑造了女性豪杰陈丽卿的形象。《荡寇志》叙述陈希真、陈丽卿父女受到高衙内迫害,被迫落草,后在张叔夜率领下,将梁山 108 名好汉斩尽杀绝的故事。书中叙陈丽卿容貌艳丽,美若天仙,武艺绝伦。天生一副神力,有万夫不当之勇,她能空手入白刃,即使枪戟如林,空着手也可以杀进去。尤精射箭,百发百中,穿杨贯虱,因此有"女飞卫"之雅称,陈丽卿性情暴烈,不畏权势,嫉恶如仇。一次,陈丽卿到玉仙观进香,高俅之子高衙内见其貌美加以调戏。陈丽卿极为愤怒,便暴打高衙内一伙,大展神威,严惩这花花公子。她在庙内打散了高衙内的随从,然后"拈着一条杆棒,纺车儿也似的卷出来,两旁打倒了许多人",紧追着高衙内不放,一直打到庙外来,高衙内钻入人海中,她急得将那些挡路的人"一把一个的提开去","好象丢草把儿一般",霎时分开一条路,随后三脚两步追上高衙内,将高衙内如"抓小鸡一般拈来放在地上",便"左手揪住高衙内的发际,直按下去,一只脚去身上踏定,

右手提起粉团也似的拳头，夹颈脖子杵下去。"父亲跑来阻止她，告诉她这是高衙内，她却仍要结果这个"高俅的逆种"，父亲口称为她做主，她还要去撕高衙内的耳朵以作"表记"，马上动手把高衙内的耳朵撕出血来。直到父亲怒喝，她才松了手。在离去前她对躺在地上装死狗的高衙内进行怒骂和警告："我把你这不生眼的贼畜生，你敢来撩我！你不要卧着装死，你道倚着你老子的势，要怎么便怎么，撞在我姑娘手里，连你那高俅都剁作肉酱！"她以超凡的力和勇狠狠地教训了这个色魔。陈丽卿这一场挟雷掣电，穷追猛打，打出了她冲天的侠气。

在打了高衙内后，陈希真担心高太尉生事，陈丽卿对此却毫不畏惧，说："怕他怎的！便是高俅亲来，我一箭穿他一个透明窟窿。""杀了他不过完他一命，值什么！"后来高衙内步步逼亲，想娶陈丽卿做二房时，陈丽卿用计割下了高衙内的耳朵和鼻子，又将其痛打一顿，再次惩治了这个色魔，与其父逃出了东京。

陈丽卿随父避祸途中多次仗义除恶。他们住在飞龙岭一家客店时，无意间发现了店中杀人剥皮作人肉买卖的恶行，陈丽卿毅然斗杀这黑店中杀人害命的恶徒。一个作眼的黑大汉拿门闩来格，陈丽卿一剑砍下，门闩齐断，一只左膀连肩不见了。倒在柜台里，在数十名恶徒的包围中，陈丽卿毫无惧色"只见那口剑和身子在枪戟丛里飞舞旋转，忽上忽下，忽左忽右，忽前忽后，好一似黑云影里的闪电般，霍霍的飞来飞去，捉摸不定。但见那四边头颅乱滚，血雨横飞。杀得那些鸟男女叫苦连天各逃性命。"最后只剩下一个持五股钢叉的妇女正想逃去，"被陈丽卿闪开柳腰，左臂一卷，夹住那把钢叉，右脚卖一步进，那口剑顺着手横削去，正砍中那妇人鼻梁上，半个脑盖已飞去了，仰面就倒。"陈丽卿杀了众恶徒后，点火烧了这一黑店。在他们路过冷艳山旁时，遇到两个强徒拦路。这两个强徒一个叫做摄魂将军沙摩海，一个叫做飞天元帅邝金龙，他们与飞龙岭开卖人肉黑店的恶人是一伙。得知陈丽卿父女杀了飞龙岭的强徒，烧了黑店由此路过，就纠集了100多人前来拦截。陈丽卿喜欢厮杀，不让父亲上阵，自己独战二贼，与二贼展开一场恶战。大战十五六个回合，沙摩海被陈丽卿的枪刺中落马，邝金龙见势不妙正拨马想逃，被陈丽卿的枪锋把喉管割断，死于马下。陈丽卿又追杀众喽啰，将几个喽啰"赶着一枪一个，尸首都撅得老远。"

陈丽卿随父到猿臂寨落草后，仍不断仗义除暴，她为了帮姨父报仇，与众豪杰大闹沂洲城，她装扮成舞妓来到沂州城内，见到通判万俟春欺压良善，无恶不作，就闯到万俟春家中，一连剁翻二个门公，来到万俟春家中花厅，万俟春正同宾客狂饮。陈丽卿上前"一剑一个，排头儿砍去，只见尸骸乱跌，血如泉涌。"对恶贯满盈的万俟春顶门一剑，脑袋劈开，连交椅都剁倒了。她这种除恶方式如砍瓜切菜一般，杀得痛快，除得彻底。

陈丽卿在与敌军作战时也表现出勇烈的侠风。单骑入敌阵，是一个孤胆英雄，青云山的铁背狼崔豪焚掠百姓作恶多端，率兵来犯猿臂寨，为除暴安良，陈丽卿与崔豪展开了一场血战，崔豪渐渐不敌，"逃入阵里去，那阵上乱箭齐发，丽卿捻着梨花枪，搅开箭雨，直追入阵里去。众人不见陈丽卿踪影，正在焦急，令合阵兵马一齐上前接应，"正杀过去。只见敌军阵里大乱，那丽卿早已从西南角上杀出来，嘴边咬着一颗人头，杀得贼 兵人仰马翻。"陈丽卿将崔豪首级挂在鞍鞒，又与众将领一同往前掩杀，贼兵大败。冒箭入敌阵，口叼敌人头，是何等的侠烈气概！

陈丽卿性格还有柔情的一面。父亲把她许配给祝永清，她感到很满意，却毫不羞涩，表现出喜悦之情，她在与未婚夫祝永清的交谈中，表现得非常大方，直率、主动、天真烂漫而多情。

陈丽卿因破梁山有功，最后被封为“武烈一品夫人”。

世俗之侠

侠之所以为侠，在于具有极强的独立的个性。神圣的人格是侠之魂。侠无视封建法纪，不受世俗约束，藐视和否定外在的社会秩序，不受世俗道德观念的束缚。侠义人物的精神品格表现出超世俗性和反世俗性。

明清后期长篇武侠小说中所出现的绝大多数的侠，在精神品格上逐渐消失了超世俗性和反世俗性。这些侠与以前的古朴之侠所不同的是，他们的头脑中进入了大量的统治阶级所强化灌输的忠孝观念、封建礼教观念。侠意识被这些封建思想观念所吞噬。这些侠行侠时不能无视封建法制，无视皇权，无视封建礼教观念，封建的忠教观念，道德观念，成为侠难以挣脱的羁绊和锁链，使侠的独立性减弱，人格萎缩。

未脱羁绊的世俗之侠有两类：一类是才子佳人之侠。这类侠头脑中接受了较多的封建礼教观念，视封建礼法为金科玉律。他们有时在行侠，却遵循封建礼法。《儿女英雄传》中的十三妹杀死凶僧后，来救坐在地上的安公子，本来要伸手去搀，“一想‘男女授受不亲’，到底有些不便”，就让安公子用手攀弓背，用弓将他拉起来，显得矫情可笑。才子佳人之侠追求爱情时也受到封建礼法的束缚，他们的结合也严格遵从封建礼法，导致被世俗同化，侠性泯灭。

未脱羁绊的世俗之侠的另一类是归依王权的忠侠。这类侠不仅思想上受到封建正统观念的束缚，并且在人身自由方面也失去了独立性，受到封建官吏的统领，形成了与封建官吏的人身依附关系。在这类侠身上带上了双重的锁链。他们以作为朝廷的驯服工具为荣，把官府的命令放在第一位，是向世俗严重退化的侠。下面对这两类侠进行分别介绍。

在明清长篇侠义小说中，才子佳人之侠是很有代表性的一类侠。他们也是集“儿女”“英雄”于一身的侠。这类侠大都出身官宦名门或书香门第，都有很高的才学，有过人之智，容貌绝美，不仅佳人是花容月貌，才子也是美男子，他们是有侠气的才子佳人。

才子佳人之侠作为侠，他们也同样表现出“英雄至性”，他们在亲人遇害时能奋起复仇，向恶势力进行英勇抗争，能见义勇为，救人急难，主持公理，主持正义，勇铲不平，舍身任侠。他们是美的强者。

才子佳人之侠行侠，一般不与封建官府直接对抗，不犯统治阶级的“大禁”。这类侠没有江湖盗侠身上那种野气，没有滥杀无辜行为，在诛杀仇人恶人时也没有剖心取肝的那种江湖式的残忍行为。

才子佳人之侠有更丰富的儿女之情，他们的爱情不局限于个人与家庭的小天地，而与广阔的社会生活联系在一起。他们的爱情价值标准，也与一般的才子佳人不同，他们的爱情价值取向标准，不再仅仅是郎才女貌，而是增添了新的内容，这类侠往往在患难相助中产生爱情，在这种交往中双方多为对方的英雄气质、智慧、才干、勇气所吸引，表现出了一种新的爱情观念。

才子佳人之侠在追求爱情的同时，又过分地恪守封建礼教，用封建伦理道德规范压抑儿女真情，这类侠的某些行为显和不近人情，减弱了这类侠形象的光采。

铁中玉

他是明清长篇侠义小说中最早出现的才子之侠。名教中人《好逑传》中的男主人公。姓名生平无考。《好逑传》，又名《侠义风月传》，全书18回。是一部兼具侠义内容的才子佳人小说。从一些方面推断，应是清初的作品，是一部优秀侠义爱情小说。小说描写

铁中玉和水冰心两人屡经曲折终成眷属的故事。

书中叙明代京城中御史铁英之子铁中玉，是个既美且才，美而又侠的青年才子。铁中玉是个秀才，年方二十，生得丰姿俊秀。才略出众，胆识过人，性格刚毅，既通经史，又谙武艺。他虽然是一介书生，却有一股刚猛豪侠之气。他"有几分膂力，动不动就要使气动粗……倘或交接富贵朋友，满面上霜也刮得下来，一味冷淡。……若遇贫交知己，煮酒论文，便终日欢然，不知厌倦。更有一般好处，人若求他，便不论贤愚贵贱，慨然周济"。虽然他是御史的儿子，却同情被迫害者，敢于和强大的封建邪恶势力抗争。他有强烈的正义感，嫉恶如仇，多次见义勇为，勇于斗巨奸大恶。铁中玉在省亲途中，得知穷秀才韦佩的未婚妻韩氏被当朝势豪大夫侯沙利抢去硬逼作妾的消息后，义愤填膺，主动相救，做出了惊天动地的惩恶之举。大夫侯抢了韩氏之后，将韩氏父母也囚禁起来，藏在御赐禁地养闲堂。铁中玉让父亲讨得一张自行搜查的圣旨，就勇探虎穴。他身穿武服，手持30斤重的铜锤，带领从人，来到养闲堂，受得门人拦阻，铁中玉用铜锤砸开门锁，闯进堂来。右手持锤，左手将大夫侯一把紧紧抓住。指挥众人找到了韩氏及父母。大夫侯令手下恶奴来拿铁中玉：

> 有几个大胆的就走上前要拿铁公子。铁公子急骂道："该死的奴才，你拿那个！"因换一换手，将大夫侯拦腰一把提将起来，照众家人只一扫，手势来得重，众家人被扫着的都跌跌倒倒。这大夫侯年已近四十之人，身子又被酒色淘虚，况从来骄养，哪里禁得这一提一扫？及至放下，已头晕眼花，喘做一团，只摇手叫道："莫动手，莫动手！"

这一豪侠之举狠煞了这一势豪的气焰。铁中玉救出了韩氏及父母，使大夫侯受到幽禁三年的惩罚。

铁中玉在游学山东途中，恰与恶棍过其祖抢娶水冰心的一行人相遇，听到受害女子水冰心在轿内呜冤呼救，立即上前拦住轿子，来管这不平之事，令众人要将轿子抬到县里，问个明白，过府的众恶奴一齐拥上动武，铁中玉东一拳西一脚将凶横逞蛮的恶奴打个落花流水。铁中玉同众人到县衙后，见县令一心偏袒过家，令众人将水冰心抬到过家成亲，便暴跳如雷，指着县令怒声斥责，亮出在京城闯禁地行侠的身份，制服邓县令，使得县令派人将水冰心送回府中，救免了水冰心的大难。

铁中玉救人急难毫无私心，施恩不图报，拒绝别人任何报答。水冰心获救后，遣人打听他的住所，准备馈赠厚礼相谢，他婉言回绝。他对前来表示谢意的水府家人说："你小姐乃是闺阁中须眉君子，我铁挺生也是个血性男儿，道义中别有相知，岂在此仪文琐琐？她若送礼来，不是感我，倒是污我，我也断然不受。……只嘱咐小姐，虎视眈眈，千万留心保重！"表现了他义薄云天的侠义风节。他救水冰心开始出于无心，主要是报不平，后来见她才智胆识出众，才产生了爱慕尊敬之情。但他属守名教教义，毫不存苟且之心。在水家养病期间，他与水冰心光明同室，五夜无欺。水冰心的叔父水运和县官各出于不同目的，相继作媒，想成全他与水冰心的美事。他听说后，为避免仗义图报之嫌，立即远走高飞。他这种作法有恪守名教矫情的一面，也表现了他侠性的高洁。

为救水冰心，铁中玉遭恶棍过其祖用毒药谋害，险些丧生。但他救人急难的心性始终不变，仍照常行侠。他救了水冰心后，一直为水冰心的安全挂心。当他得知过其祖与冯按院相勾结，冯按院以御史之威连下两道虎牌，逼水冰心与过其祖成婚时，决心代前来京城的水冰心家人向都察院告状，因没有找到水冰心的家人，就不远千里，从京城来到山东济南府历城县了解情况，以便解救。到水府外知水冰心安然无事，就悄然离去。

铁中玉行侠的独特之处是常常同大官僚势豪进行不懈的誓死抗争，救厄扶善。大奸臣过隆栋陷害骁将侯孝，要将侯孝正典处死，皇帝已下旨。铁中玉闻讯后怒火满腔，认为国难当头不能自戕大将，他与侯孝素不相识，出于路见不平，便冒死冲击三司大堂，严辞诘责其父在内的三官："三位老大人乃朝廷卿贰大臣，宜真心为国！为何当此边庭紧急之秋，国家无人之日，乃循案牍具文，而杀大将，误国不浅！请问还是为公乎，为私乎？窃为三大人不取也！"当刑部与大理寺二官讲了"国有国法，官有官体，狱有狱例"，"圣旨明已依拟，则问官谁敢立异为之请命哉？势不可也！"等种种理由，铁中玉敢于直斥："二位大人之言，皆庸碌之臣贪位慕禄保身家之言也，岂真心王室，以国家为家事者所忍出哉？倘国法、官体、狱情必应如此，则一下吏为之有余，何必老大人为股肱腹心耶？"然后忿然表示："若必斩侯孝，请先斩我铁中玉！"壮语铮铮，侠气逼人。铁中玉表示要以自家性命保举侯孝。最后侯孝得以手捧皇帝赐剑，带罪戍边，上阵杀敌，半年五捷，升为总兵。侯孝功成之后，他却毫不居功，力辞封赏，归读西山，最后考中进士，官授翰林编修。

水 冰 心

《好逑传》中的女主人公。是一个聪明机智、泼辣干练、不畏强暴，又富有侠义心肠的少女。书中叙她是明代山东济南府历城县人，兵部侍郎水居一的女儿，生得双眉春柳，一貌秋花，柔弱轻盈，姿容绝代，是个闺秀佳人。年方17岁，母亲早亡，父亲因失职被贬充军戍边，一个人料理家事。

水冰心是一个无权无势的孤女，但她坚贞刚烈，"有才有胆，赛过须眉男子"，有侠烈气质，勇于向邪恶势力抗争。显宦之子过其祖垂涎水冰心的美貌，凶恶地向她进行逼婚，水冰心的叔父水运，为了霸占哥哥的家产，充当过其祖的帮凶。水冰心坚决不从。过其祖第一次逼婚时，她佯为应允，连设巧计，以偷梁换术手法，将水运的丑女香姑代嫁，让过其祖娶一极丑之女，痛快地惩治和捉弄了这个恶棍。过其祖和水运仍贼心不死，以名教之礼要她在香姑结婚十二朝那天到过府作客，想借此机强娶她为妻。她慧眼识破此计。她表面上答应前去，却在行将步入过府之时，以欢迎之"鼓乐声里含有一团杀气"为由，而决然离去，使过其祖这个恶棍又扑一场空。过其祖又想趁水冰心上坟祭母之机，进行抢亲。水冰心在南庄祭母时发现周围有闲散的可疑之人，立即采取应变措施。在自己所乘的轿中放入石头，自己改乘丫环的小轿。在归途中，过其祖派人抢走水冰心原来所乘的大轿。但得到的只是一轿石头，又枉费心机。在过其祖与县令府尊相勾结，假传圣旨闯入水冰心家中抢亲时，水冰心暗藏利刃，准备拼死一搏，显示出宁死不受辱的侠烈之性。在被抢途中被秀才铁中玉所救。

水冰心不畏强暴，不畏权贵，勇于向依势压人大发淫威的握有重权的邪恶御史抗争。按察冯瀛是过其祖之父的门生，与过其祖相勾结。竟然利令智昏连下两道虎牌勒逼水冰心与过其祖成婚。在这高压威逼之下，水冰心也决不屈服，决不受辱。她明里答应，定计留下虎牌为证，暗遣家人水用上京告御状，并在三天后亲到按察院大堂向冯瀛呈交御状副本，状告冯瀛谄师媚权，并携带利刃声言要自尽。使得冯瀛心中惊恐，她这一参劾本扳倒了冯瀛这一胆大妄为的御史，冯瀛不得不俯首赔礼乞求她追回水用，撤回讼词，并为她写了一张告示贴在门上，禁约一切强暴之徒对水冰心的非礼侵扰。水冰心以过人的胆略斗败了堂堂御史，保持了自己的尊严。

水冰心有火热的侠肝义肠，她勇于救人急难，舍己报恩。侠士铁中玉为救水冰心得罪了县官。灵心慧性料事如神的水冰心料定佞官恶少必不肯善罢甘休，肯定要加害铁中

玉，就日日派家人暗中保护。县官与过其祖合谋，将铁中玉安排在长寿院，让独修和尚用泻药将铁中玉神不知鬼不觉地泻死。这一毒计被水冰心识破。在铁中玉中毒生命垂危的关键时刻，水冰心不顾过其祖等恶棍的暗算，不避嫌疑，毅然用计把铁中玉移到家中治疗，自己亲自煎汤煮药，忙至深夜。请医生为铁中玉诊治，救了铁中玉的性命。后来铁中玉又到山东，中了过其祖的圈套，在酒席上，过其祖安排一帮恶人殴打铁中玉，再到官府诬告铁中玉滋事谋反，铁中玉以其勇力教训了这帮恶徒，得以走脱。又是水冰心识破此计，让铁中玉先到按院告了过其祖的恶行，挫败了过其祖的恶毒之计，使铁中玉转危为安。

水冰心也是一个非常多情的少女，当得知铁中玉被恶人用泻药所害病重时，“日夜彷徨，寝食俱废”，她对英俊任侠、仗义救人的铁中玉非常仰慕，但她同时又用封建礼教观念压抑自己的儿女之情，即使接铁中玉在家养病期间做到坚贞自持，无一句表露爱情之言。以后奉父命与铁中玉成婚，为避初嫌和过府暗算，仍异室而居，只做名义上的夫妻。直到金殿自陈，验明处女身，斗争取得最后胜利时，她才奉旨完婚。她是一个勇敢、机智、坚贞，有侠烈气概的才女典型。

何 玉 凤

明清长篇武侠小说的众多才子佳人之侠中，何玉凤是一个有夺目光采的才女武侠。她是文康《儿女英雄传》中的主人公。文康，生卒年不详。姓费莫，字铁仙，一字悔庵，号晋三、嘉庆中大学士勒保之次孙。满洲镶红旗人。世代勋贵，曾祖父和父亲均做过高官。他出身贡生，早年为理藩院员外郎，历任“提调官”、“总纂官”、天津河间兵备道、安徽凤阳通判等职。少年之时，“门第之盛，无与伦比”，晚年诸子不肖，家道中落，将先时遗物，典当殆尽，以至“块处一室，笔墨之外无长物。”穷困潦倒，因而著小说《儿女英雄传》，追忆过去的盛世时光。《儿女英雄传》，又名《侠女奇缘》、《金玉缘》、《日下新书》、《正法眼藏五十三参》、《儿女英雄传评话》。全书40回。描写送银赎父的公子安骥与为父报仇的侠女何玉凤难中相遇，何玉凤行侠救安骥，二人经过多般周折之后，结成良缘，夫荣妻贵的故事。《儿女英雄传》是晚清侠义小说中的优秀之作，是武侠小说史上影响巨大的作品。书中叙清康熙末年、雍正初年间，朝廷二品大员纪献唐的中军副将何杞的爱女何玉凤，相貌绝色，知书达礼，被纪献唐看中，要强娶为儿媳。何杞不允，被革职拿问，下在监里，逼死在狱中。何玉凤改名十三妹，奉母避祸青云山，拜老侠士邓九为师，她仗恃家传武艺，又得名师指点，练就了一身绝艺，凭“一口单刀”、“一张弹弓”，“寻趁些无主儿的银钱”，义游江湖，寻机为父报仇。

何玉凤性格刚毅豪爽，侠风磊落，见良善遭厄，勇于相助。她漫游江湖，在岔路口山前听到两个脚夫商量谋害安骥公子的谈话时也跟着来到悦来客店，一看安骥是个至孝的世家公子，并得知安公子因父亲遭难，带着2000多两银子到离家2000里以外的山阳县给父亲送赎身银。出于古道热肠，何玉凤起了怜悯之情、搭救之心。主动和安骥接触。可是，安骥认为何玉凤来路不明，疑心她是“给强盗作眼线看道路的什么婊子”，对何玉凤非常冷淡，严加防范。在客店中雇二个更夫想搬一碌碡将门顶上，以防何玉凤入内。何玉凤没有因为安骥的误解和防范而冷了侠义心肠。安骥所雇的两个更夫用尽了吃奶的力气没有撼动半截埋在土中的碌碡，何玉凤上前不费吹灰之力将碌碡从土中撼出，撂倒在平地上，用两个指头勾住关眼，单手将250多斤的碌碡轻轻提起，放在安骥屋里南墙根儿底下，回转头来，气不喘，面不红，心不跳。又好心嘱咐安骥路上要小心。

为了保护安骥的安全，何玉凤主动提出

为安骥护行。安骥受脚夫撺掇，提前先行，路途中被大强盗赤面虎、黑风大王骗入能仁寺中，要杀人夺银，当凶僧手执尖刀，对准安骥的心窝儿就要剖腹挖心的千钧一发之际，何玉凤赶到，用二个弹丸，结果了两个凶僧，救下安骥。何玉凤又主动迎战一瘦一秃两个和尚，用"连环步鸳鸯拐"踢死了瘦和尚，又"从背后举起刀，照他右肩膀一刀"，将那秃和尚"弄成了黄瓜腌葱，剩了个斜岔了"。接着，在五个做工的僧人围上来时，用瓦片打倒一个，拾起僧人的枣木杠子舞动起来，把几个和尚劈得好似落花流水一般，不多时全都倒在地上翻着白眼儿抽气。五个僧人全部毙命。何玉凤又接着大战虎面行者：

> （何玉凤）虚晃一刀，故意的让出一个空子来。那和尚一见，举棍便向他顶门打来。女子把身子只一闪，闪在一旁，那棍早打了个空。和尚见上路打他不着，掣回棍，便从下路扫着他踝子骨打来。棍到处，只见那女子两只小脚儿拳回去，踢跶一跳，便跳过那棍去。那和尚见两棍打他不着，大吼一声，双手攒劲抡开了棍，便取他中路，向左肋打来。那女子这番不闪了，他把柳腰一摆，上身向右一折，那棍便擦着左肋奔了下去。他却扬起左胳膊，从那棍的上面向外一绰，往里一裹，早把棍绰在手里。和尚见他的兵器被人吃住了，咬着牙，撒着腰，往后一拽。那女子便把棍略松了一松，和尚险些儿不曾坐个倒蹲儿，连忙的插住两脚，挺起腰来往前一挣。那女子趁势把那棍往怀里只一带，那和尚便跟了过来，女子举刀向他面前一闪，和尚只顾躲那刀，不防那女子抬起右腿用脚跟向胸脯上一登，噔他立脚不稳，不由的撒了那饨钢禅杖，仰面朝天倒了。那女子笑道："原来也不过如此！"那和尚在地下还待挣扎，只听那女子说道："不要起动，我就把你这蒜锤子砸你这头蒜。"说着，掖起那把刀来，手起一棍，打得他脑浆迸裂，霎时间青的、红的、白的、黑的都流了出来，呜呼哀哉，敢是死了。

何玉凤仗义救人为民除害勇战凶僧，全歼了能仁寺的十个恶僧。在查看庙宇时，从寺庙的地窖子中救出了被凶僧掠来的过路的民女张金凤及其父母。寺中一个荡妇劝张金凤顺从和尚，并拦阻张金凤不准离开寺庙，何玉凤怒从心头起，一刀削下了荡妇的半个脑袋。

何玉凤具有救人救到底的火热心肠。她想到安骥是一介文弱书生，带大笔银财，张家二老携着个红颜少女，时值旅途不宁、贼盗蜂起之际，没有得力之人护送，难保不再遇上歹人，若护送两家又由于各行一方而无法分身。她为两家着想，多方用心，替张金凤安骥作媒。她耐心说服，征得了张金凤的同意，但安骥以父母之命推辞，何玉凤侠情如火，出于保护他们的安全的目的，示以利刃之威，两道蛾眉一竖冷笑道："依我看，你家安老太爷定是一位事理通达的老前辈，断不致迂执不化。这件事就定下了！"说罢，唰地抽出那把雁翎宝刀搁在桌上。这一豪侠之举促使安骥与张金凤两人缔结良缘，当夜成亲。何玉凤又仗义疏财，她考虑到安骥为父赎银2000两不够，又送安骥银子3000两。为了便于携带，兑成200两足色黄金。送张金凤银子1000两，用作张金凤的陪嫁。何玉凤对萍水相逢的陌路之人救其性命，又一赠千金，大有古侠风度。何玉凤将安张两家合成一家，合做一路，奔赴长淮，去救赎安骥的父亲安学海。何玉凤行侠光明磊落，在安张两家起程时，她在寺庙禅堂白粉墙上题词一首："贪嗔痴爱四重关，这阎黎重重都犯。他杀人污佛地，我救苦下云端。觅我时，合你云中相见"，说明这些被歼凶僧是作恶咎由自取，自己是为民除害。

何玉凤安排安张两家上路时，为避免这四人途中被歹人所害，将自己的家传宝弓这威震江湖的信物让安骥带去。安骥在途中依

靠这张弓得到绿林中人的保护和护送，终使四人稳抵长淮山阳。

后来，何玉凤正欲去报父仇时，仇人纪献唐被朝廷诛戮。何玉凤虽未手刃其仇，但父仇已报，母亲已逝，自念孤身一人，没有生趣，决计自尽。自杀未遂，即欲出家。经邓九公、安学海等多人劝说，她改变了出家的初衷，归嫁安骥。“把从前作女儿时节的行径全副丢开，步步虚心的作起人家”，与张金凤一起共劝安骥读书上进。全然成了个温柔和顺的闺阁贤淑。

上述三位才子佳人之侠在行侠时有的偏重于文，有的偏重于武，有的是亦文亦武。在他们身上都显示了才子佳人之侠一些独有的特点。

铁中玉是才子佳人之侠中高度理想化的侠士，他既是集“英雄”“儿女”于一身，又是集武侠与文侠于一身。他有非凡的刚猛之气，又有高超的舌辩之才，超人之智。他行侠要文就文，要武就武。行侠时抓住敌手的身体抡起来扫向敌众，这种制恶的方式，表现出猛张飞般的气概。同时，他又是侠风凌厉的文侠。为报不平，他常常闯入官府，以超人的胆魄，利刃般的言辞怒斥奸官，救助良善，制服奸官，在他身上还闪现出蔺相如、唐旦的影子。他是一个具有高尚的人格美的侠士。

在古代侠义人品中水冰心是一个较为特殊的侠女。如果说前面我们所介绍的众多女侠都是勇武型的女侠，那么水冰心可以说是勇智的女侠。她多次用奇智挫败恶人的阴谋，敢于同权威势重的御史抗争，并将其制服，表现了她的侠烈气质。她最突出的侠义之举就是在铁中玉生命垂危之际，用计救他出虎口，不避恶人暗算，将铁中玉接到自己家中养病。她在自身安全受到威胁的情况下，做出此举，舍身救人，也是很了不起的。铁中玉称赞她“独具千古的灵心侠胆，真足令剧孟寒心，朱家束手”，也不为过。人们对她以理制欲的行为批评较多。说她是虚伪得令人肉麻的道学先生。她有过分恪守封建礼教的一面。然而，我们也必须看到，她与铁中玉隔帘对饮，无一字及于私情，拜堂成亲后又异室而居等，也是为环境所逼，也是一种迫不得已的保全自己的一种方式和手段，并非她无故要这样做。她所生活的环境和条件使她不可能冲出家庭，走向江湖，全面反抗封建秩序。因此对她被迫过分循从名教，也不应过分苛责。

与水冰心、铁中玉相比，何玉凤可以算是标准的武侠。她能飞檐走壁，身敌万夫，性格豪爽泼辣，略带粗蛮，很有些草莽风度，她勇于复仇，除恶扶危，仗义疏财，堪称出色的女中豪杰，今之论者几乎众口一词认为何玉凤这一女侠形象前后性格失常，说她嫁给安骥后，则侠烈之态顿失，人物性格沦于流俗。其实，侠义小说中很多侠客都是有与此类似的情况，不只是何玉凤一人如此。众多盗侠走向官府后都失去了侠性，是否都是前后性格失常呢？单单指责何玉凤有失公平。实际上何玉凤前后性格的变化是没有违背她的性格逻辑的。她之所以走上江湖，成为侠客，是奸恶所逼，她被挤出了正常的生活轨道，产生爆发力，行侠复仇。父仇已报她势必又回到原来的生活轨道，因为她并非是专职的侠客。何玉凤嫁的是儒士，是看安骥是个忠孝之人，才救他，爱他。不像《绿牡丹全传》中的鲍金花所嫁的濮天鹏也是一个盗侠。鲍金花婚后行侠是顺理成章的事。何玉凤在行侠时就有强烈的忠孝观念，她嫁到安家后失去侠风做一个贤淑夫人，是她自身性格逻辑的必然发展。如果在安家再继续行侠，那是不符合人物自身性格逻辑的，那才是真正的性格失常。

清中叶以降，侠义小说与公案小说合流，侠义小说发展到颠峰。在侠义公案小说中出现了大量的忠侠，占了这一时期的侠客形象绝大多数。

归依王权的忠侠是侠的堕落与蜕化。“忠”是对皇权的认同。他们忠于皇帝，忠于

皇权，忠于清官。屈膝于皇朝正统，归顺某一个清官，成了依附性的侠，在清官的带领下铲除奸恶，他们实际上成了会武功的忠臣。古代义侠以武犯禁，忠侠是以武助禁，以武执法。他们其中有的成为皇帝、清官的家奴和鹰犬。

在这些归依王权的忠侠身上，侠的钙质已消失，他们在王权、清官面前已成为一个软体动物。在他们身上不但失掉了古代义侠们血气方刚高昂慷慨的风度气质，藐视君王的英风侠气，并且就连不卑不亢的气节都没有，失去了神圣的侠的人格。《三侠五义》中的南侠展昭在皇宫中耀武楼表演纵跃之技，从地上腾空上楼，皇帝称奇，说"奇哉奇哉，这那里是个人，分明是朕的御猫一般"。展昭在高处听见此语，立刻便在房上给皇帝叩头谢恩，为得到一个忠实奴才的绰号而欢喜若狂。陷空岛中五义之一的蒋平，包公将他的绰号翻江鼠改为混江鼠，他欣然接受。在耀武楼为皇帝表演水中取物之技时，他潜入水中将仁宗命人放入水中的三足金蟾捞起，将金蟾捧在手中，跪在水皮上向皇帝下跪叩头，这种谄媚行为显得风节低下。这些忠侠在获得了一个什么护卫之职之后，身上增添了官气和奴气，面对所率领的官员，张口闭口都是"卑职如何如何"，一副马前卒的口气。他们遇事要等待清官的判决，时时听命于主人，全无傲然独立的侠义气质。他们为主人效力其明确目的就是获取高官厚禄。

侠意识的核心是"义"，在绝大多数忠侠身上的"义"都有不同程度的淡化、消褪、扭曲。他们之中有的在归顺官府后，掉过头来，穷凶极恶地屠杀往日的伙伴。有的协助官府将自己结义兄弟捉拿归案，远逊于盗侠义侠的重义品格，全无宋江冒死救晁盖，秦琼烧捕批舍命救人的侠义之风，无同气相济之义。这些忠侠之间的关系也浸透了强烈的世俗功利性，也与义侠和重义盗侠不同。《水浒》中的众好汉以"义"相聚，一听某人在江湖上有重义威名，立即倒头便拜。对重义之人极为崇敬，众侠一心。而忠侠之间这种"义"极为淡化，常常是闹意气，急风吃醋，贪图名利。

与义侠相比，忠侠是一种低档次的侠。不过在这类侠身上还保留一些侠士风范。他们打击的主要对象是贪官奸佞、地方恶霸。《三侠五义》中的众忠侠反对企图挑起宗室之争的襄阳王，惩治当朝国戚庞吉，借放赈欺压和剥削平民的庞星，惩治地方恶霸葛登云、马刚、马强，擒拿侵害百姓的流氓淫棍花冲，惩罚用高利贷"鱼肉乡里"的苗秀。他们这些除恶惩恶行为是维护封建统治的，同时也是符合百姓愿望的，对人民也是有利的。他们的侠义行为也表现相当的正义性。忠侠具有较强的社会责任感，处处锄奸铲恶，扶弱济贫，救人于危难之中，却丝毫不图后报。忠侠投靠的是清官，如《施公案》中的施仕伦，《三侠五义》中的包公，《海公案》中的海瑞。这些清官具有敢于斗权贵，抑豪强，为民请命的精神品格，大都是能为下层民众伸冤雪恨，解难救厄，打击上层权贵豪奸。忠侠借助清官的力量也办了一些对百姓有利的事情。因此，有些忠侠在一定程度上也受到百姓的欢迎。

黄天霸

在侠义公案小说中最早出现的忠侠是黄天霸。他是《施公案》中的一个对统治者极尽忠诚带有奴气的侠客。《施公案》，又名《百断奇观》，清无名氏撰。乾隆时以口头形式流传，初刊于清道光十八年(1838)，凡97回。光绪时起，不断有人为其续书，达十续，共520回。是我国古典章回小说中回目最多的一部著作。在明清长篇武侠小说中，是侠义与公案合流的第一部。此后才有《彭公案》、《刘公案》、《三侠五义》等之类作品相继问世。《施公案》中部分情节有史实依据。全书主要讲述施仕伦任职期间审理各类案件，感召收纳以黄天霸为代表的一批绿林豪客与官府合

作，为他们护卫保安，侦破案件，缉拿盗寇罪犯，镇压不肯合作的绿林人物的故事。书中叙黄天霸本来是一个出身草泽的绿林好汉，少年行侠，善使飞镖，武艺高强，“才十五六岁，多少达官好汉都不是他对手。”是声名赫赫的江南四大响马之一。20岁时为江湖朋友报仇，只身行刺江都知县施仕伦，事后被捕，被施仕伦说动，为了报答“饶命之恩”，弃绝绿林，归顺施仕伦。为了“远大前程”，在施仕伦手下作一名捕快，协助施仕伦办案，成为施仕伦身边一个忠心耿耿、武艺高超的得力助手。在此期间曾干一些锄恶去奸之事，有过一些侠行，协助施仕伦除暴安良。在随施仕伦到山东赈济放粮期间，黄天霸镖打害民寇盗于六，活捉吞并千顷土地、肆意强奸妇女、网罗流氓爪牙、勾结官府、强占民屋的皇粮庄头黄隆基，擒获仗势欺压百姓、强掠妇女、杀人害命的独虎营庄头罗似虎及其恶奴乔四。罗似虎的帮凶，真武庙的六和尚是奸淫妇女、杀人害命、无恶不作的恶僧，他前来救罗似虎，黄天霸同这个精通武术、能飞檐走壁的恶僧展开一场暗器大战：

> 恶僧想罢，又想必须如此如此，方能胜他。瞧着个空儿，撒腿就跑。天霸一见，随后追赶，大骂：“秃驴往那里走？”恶僧一壁里走着，一壁里往肚兜里取出一物，回身往天霸一撒手。只听嗖的一声，黄天霸抬头猛见一物扑面而来。……六和尚使用的这宗暗器，……乃是槐莲丹皮砸烂撮成团，约鸡卵大，此物比石头还硬，还结实，……能三十步之内打人，百发百中，从不落空。……黄天霸虽然追赶凶僧，却早留神提防着，正赶之间，忽听迎面有声，似一物打来，好汉眼快身轻，急将身往上一纵，把手打上往下一招，便将那一物招在手内，瞧了瞧，扑哧一笑说：“小子真会玩。”说罢单臂攒劲，嗖的一声打去，又用大声说咧：“大相公！拿你爹脑巴骨子去吧！”凶僧发出此物，扭颈正看动静。猛听唰的一声，那物又打回来，凶僧才待要躲，只见吧一声，正中脑勺子上。凶僧摸了摸，顺着脖子流血，原来是打了个窟窿。凶僧连忙从棉袄上扯了一块棉花堵上。天霸早已赶到。凶僧忙把双腿一纵，嗖的一声，纵上庙墙去，顺着墙上了佛殿脊背。天霸一见凶僧登庙堂脊之上，随后单刀一扬，嗖一声也上殿去了。且说六和尚在庙房上，猛见一人抄着影儿也跟上房来，凶僧轻轻的顺着瓦垄儿，趴在后坡里，隐住身形，他偶生一计，忙把外面衣裳脱下一件，揉了人儿，往下一捺，指望天霸必以为是个人下去了，顺着必赶，他好就此脱逃。那知天霸早已轻轻绕到他身后。凶僧正脱衣裳往下一捺，天霸趁空儿站起，两膀攒劲，把他后腰抱住。凶僧作急，恐为所擒，忙把胳膊上绑的攮子往后一墩。只听吱的一声，好汉“哎哟！”松手。凶僧得便脱逃。天霸不顾伤膀疼，紧紧相跟，从鞘内拔出镖来，照准凶僧大腿打去。只听那僧“哎哟“一声，栽倒身躯，顺着瓦垄往下直滚，噗咚掉在地上。好汉往下一纵，脚踏实地，赶到和尚跟前，不肯伤他性命，留活口，还要见钦差交令。

黄天霸所捉拿的这些土豪都被开刀问斩，为百姓除了害。

黄天霸从归顺施仕伦之后，迅速地抛弃了侠之“义”，膨胀起鄙卑残忍的奴性。施仕伦嫌他的名字不好，代他改了一个带侮辱性的奴才味十足的名字“施忠”，他毫无反感，心悦诚服接受。从此他的作为正如其名，自称“改邪归正”，与昔日的绿林朋友反目成仇，大肆镇压绿林朋友，甘心充当统治阶级的刽子手，凶残地杀害结义兄弟。当施仕伦从江都县回京，半路上经过恶虎村，被黄天霸当年的结义兄弟武天虬、濮天雕抓获，武濮二人因施仕伦杀害过许多“盗寇”，要将施仕伦杀死，为朋友报仇。黄天霸来到武濮二人山寨，劝武

濮二人放施仕伦，二人不答应。黄天霸就下了毒手，给武天虬一镖，镖穿前心，使其命归黄泉，又镖伤濮天雕，逼得他自刎。害死结义兄弟后，黄天霸仍不肯罢手，又逼得两个盟嫂自缢，将被害者尸体就地掩埋，放火烧了村庄。对其盟兄弟满门杀尽，斩草除根，狠毒至极。黄天霸并大言不惭无耻地宣扬一种变节的逻辑："当日天霸归顺施爷，既有当初，必有今日；小弟全信，难以全义。""小弟既然骑在虎身，要想下虎，万万不能。"赤裸裸地表白，对主子施仕伦的全信，就要弃结义兄弟之义，损害兄弟之义，要用结义兄弟的性命实现对主子施仕伦的全信。然后毫不掩饰自己的狰狞面孔，杀气腾腾地对当年的绿林兄弟进行威胁："众位若无义气，以天虬为样，一镖一个，谅无处可跑！试试天霸狠毒手！"现出负尽江湖义气的小人的丑恶嘴脸，成了统治者极其凶恶的帮凶。

后来，黄天霸因除"盗寇"立有大功，被康熙所召见。在康熙面前卖弄武艺，尽力博得康熙的欢心，得到漕运副将的官职。进而又成为淮阳总镇兵马，江南提督，身着黄马褂，飞黄腾达，官运亨通。

展 熊 飞

《三侠五义》中有一著名大侠，姓展，名昭，字熊飞。书中叙他为常州府武进县遇杰村人，20多岁年纪，气宇轩昂。人称南侠，与北侠欧阳春，双侠丁兆兰、丁兆蕙并称三侠。展昭武功非凡，有三种奇功，一是剑法高超，二是极善用袖箭，二十步内百发百中，三是有纵跃绝技，平地升空"犹如云中飞燕一般"。

展昭前期活动具有游侠的特点。他把家中事交给仆人管理，浪迹江湖，游览山川名胜。"遇有不平之事，便与人分忧解难。"见有逃难之人"便将钞包银两分散众人"。他的多次侠义之举是救助包公，辅助包公除暴安良。他初次漫游与进京应试的包公在一小镇相遇。包公主仆在金龙寺被抢掠妇女的杀人凶僧所困，凶僧欲杀死包公主仆，谋其银钱，展昭路见不平，拔刀相助，杀死凶僧，帮助包公主仆脱离险境。火烧金龙寺，为当地百姓除了一大害。

展昭性格刚正，勇于惩治为害百姓的大奸巨恶。他在前往陈州途中，见到被庞昱逼得携男抱女，哭哭啼啼的众多逃荒之民，上前询问，并将银两送给众人。得知庞太师之子和安乐侯庞昱奉旨到陈州放赈，倚仗太师之势，不但不放赈，而且逼年轻力壮的百姓造盖花园，并且抢掠美貌妇女作为姬妾。展昭闻此恶行，怒火冲天，决定惩治这个恶贼。他潜入庞府，设计警吓庞昱，保护了被庞昱掠夺的女子金玉仙免受蹂躏。当他探知庞昱派刺客项福行刺奉旨前来陈州放粮的包公时，就到安平镇去迎接保护包公。在三星镇时就写字柬给包公送消息，帮助包公捉拿了刺客，救出了被庞昱所掠的烈女金玉仙，并擒获了想潜逃回京的庞昱。包公入阁拜相后，展昭前去探望，夜宿通真观，获知包公因用龙头铡铡了庞昱，奸臣庞太师请妖道邢吉设坛兴妖法对包公进行暗害，害得包公已经脉息微弱，生命垂危。展昭连夜潜入皇亲花园，斩了正在作"魇魔法儿"的妖道邢吉，破了他的妖法，取回了罪证。正当庞太师得意将害死包公之时，展昭将毛茸茸血淋淋的邢吉的人头掷进庞太师的书房，彻底挫败了这个害人奸贼的阴谋，使这个奸臣也受到了皇帝的惩罚。

展昭有古道热肠，他行侠有强烈的责任感，管他所见到的所有的不平之事。"见了不平之事，他便放不下，仿佛与自己的事一般。"在安平镇潘家酒楼，他见到恶霸苗秀欺负乡邻，重利盘剥，当众逼迫一老者偿还欠银，他便与白玉堂夜探苗家寨，劫取了苗秀的不义之财，并严惩了这个恶霸。一次，展昭来到榆林镇，一位因婆婆生病的妇女向展昭行乞，展昭非常慷慨，一下送她半锭银子。有一奸徒

季娄儿，说行乞妇人丈夫的坏话。展昭放心不下，晚间来到妇人家外，听见妇人因所乞化得的银子多被丈夫误解谴责，认为银子来路不正，要休妇人。此时季娄儿在外高声恶语叫嚷，诬谄妇人，想诈取展昭所施的银两，展昭扭住季娄儿，假托夜游神之名，高声说，妇人所得之银是正直君子当所赠，季娄儿刚才所说是奸徒的讹诈之语。然后将季娄儿提到旷野，斩了这个害人的奸徒。展昭救人急难可谓是尽职尽责，深入彻底了。

展昭在进入官府之后没有完全丧失侠之"义"。在包公的举荐下，展昭在耀武楼为宋仁宗演武。他的剑法精奥，发射袖箭百发百中，纵跃飞腾，飞檐走壁，深得仁宗赏识，即封为御前四品带刀护卫，赐号"御猫"。锦毛鼠白玉堂不服"御猫"称号，闹意气盗走相府三宝，逗引展昭前往陷空岛比武。展昭不顾个人安危，只身去陷空岛与白玉堂较量，被白玉堂囚在通天窟。在此期间，他遇见被白玉堂手下的头目胡烈关闭起来的韩彰，听说胡烈抢了他女儿，为的是给白玉堂做妻子。展昭顿时义愤填膺。出于救助弱者的义气，为伸张正义，便置个人生死于度外，当面指斥白玉堂，怒责他打劫抢掠无异于山贼盗寇。直到真相大白，方与白玉堂取得谅解。展昭在众英雄的帮助下夺回"三宝"，感化了白玉堂，使白玉堂归附包公。

后来颜查散巡按襄阳，展昭又受命往巡按衙门供职，深入军山，与众豪杰同心协力劝说飞叉太保钟雄归降。继续杀恶霸，削权毫，救急难，成为一代名侠。

白 玉 堂

《三侠五义》中一个威名赫赫，具有多重性格的忠侠。书中叙白玉堂金华人氏，少年华美，器宇不凡，文武双全，是个武生员，所以人们称呼他绰号为锦毛鼠。在陷空岛五义士中他排为第五。他武艺高强 ，擅长飞石击人，能飞檐走壁。

白玉堂好打抱不平，慷慨好施，对于作恶不义之人予以非常严厉的惩罚。在苗家集他碰见一位老者因欠恶霸苗秀五两银子，苗秀对老者重利敲诈，三年高利贷便要偿还 35 两。苗秀非常凶横，苦苦催逼，偿还不起就要以女儿抵债，白玉堂见此情景非常气愤，出于对老人的同情，慷慨解囊相助，当即拿出 35 两银子送给老者，让老者还债并帮他抽回供据。人赞叹他的义气豪爽。他行善之后立即惩恶。到了晚上，他神不知鬼不觉地潜入苗家寨，到了苗秀家中，将前去登厕的苗秀老婆削去双耳，并用手提起掷在厕旁的粮食囤里。进入苗秀室内，将苗家得来的 150 两不义之银和自己替老者所还的 35 两银子偷回，使这个恶霸不敢声张，"惟有心疼怨恨而已"，狠狠惩罚了这个欺压良善的恶霸。

白玉堂年少气盛，好胜争强。他得知南侠展昭在东京皇帝面前献技，受到皇帝的赞赏，获得"御猫"的称号，他心中不服，不顾诸盟兄劝阻，到东京一显身手，以便将展昭"诓入陷空岛奚落他一场"，也不枉"虚此一世。"他此举虽是意气用事，但是也干出了一系列惊天动地的侠义之举。在前往东京路上，结识了武安正直的进京举子颜查散，他与颜查散同行其间，乔扮成豪客金懋叔与之调侃，对颜查散进行试探。当了解到颜查散重义慷慨正直，就结为知己，多方帮助、救助颜查散。颜查散盘费不足，他赠银 200 两。颜查散被嫌贫爱富的岳父及奸人冯君衡诬陷杀死丫环绣红，而入狱，白玉堂到监狱送银两，嘱托狱率关照颜查散，安排颜查散的仆人到开封府包公处申冤，白玉堂不顾封建礼法，潜入包公府，将明晃晃的钢刀和写有"颜查散冤"的书柬放在包公案上，对包公有震撼和警示作用，极力为颜查散辩冤。他还暗中斩了想杀害颜查其的未婚 妻的凶手驴儿，由于白玉堂的多方救助，捉使包公查明案情，惩办了真正的凶手，使 颜查散的冤案得以雪。

白玉堂侠胆包天，竟然到后皇宫内行侠，用钢刀去抱不平。当他探知逆阉郭槐之侄郭安要为害人而被处死的叔父报仇，想用毒酒毒死老都堂总管陈林时，就到郭安处一刀将其头割下，然后在忠烈祠用极大字体题一首五言绝句诗。将皇宫闹了个天翻地覆。白玉堂在皇亲花园内又戏耍了大奸臣庞吉一番。乘庞吉酒醉之机，在庞吉心爱二妾住处拟男女行淫之声，使庞吉误杀二妾，庞吉大为恼火，写奏折参奏包公派人杀他二妾，白玉堂又用调虎离山之计，在庞奏折内放入一个小纸条，在庞吉向皇帝递上奏折时，夹带的纸条落下，纸条上写着："可笑可笑，误杀反诬告，胡闹胡闹，老庞害老包。"使庞吉大出其丑，搬起石头砸了自己的脚，受到罚俸三年的惩罚。

白玉堂处事光明磊落，办事公正，有不容奸邪的侠烈之性。白玉堂手下的头目胡烈瞒着他抢了一个少女准备给他做妻子，使南侠展昭对白玉堂发生误解，白玉堂受到展昭的严厉指责。他没有袒护向自己讨好的部下，当场叫来胡烈，不露声色地问明了事情真相，然后"冷不防用了个冲天炮泰山势，将胡烈踢倒。急掣宝剑，将胡烈左膀砍伤，疼的个胡烈满地打滚。"白玉堂对此事做了公正的善后处理，将被抢的少女送回家，将胡烈送交官府。他对胡烈的惩治表现了他性格狠毒寡情，但他光明正义嫉恶如仇之性还是值得赞许的。

白玉堂大闹东京后被擒归服朝廷。由包公保举受封四品护卫之衔。后来颜查散巡按襄阳，白玉堂一直随任，协同蒋平捉拿镇海蛟邬济等水盗。颜查散的巡按印信被襄阳王赵珏派来的邓车、申虎盗走后，白玉堂自觉失职，一气之下，三探冲霄楼，决计盗出襄阳王谋反盟书。在冲霄楼楼上与病太岁张华格斗，夺过张华之刀杀死了张华。进入楼中时不幸误入铜网阵，被乱箭射得"犹如刺猬一般，"壮烈死去。

蒋　平

蒋平是《三侠五义》中的一个其貌不扬极有本事又机智诙谐的侠士。书中叙他出身大客商，绰号翻江鼠。他长相奇特，身体弱小，面黄肌瘦，形如病夫，却有一身过硬的本领。能在水中居住，开目视物。在陷空岛他与钻天鼠卢方、彻地鼠韩彰、穿山鼠徐庆、锦毛鼠白玉堂共成五义，他在五义中排第四。

蒋平在陷空岛时有绿林好汉劫富济贫的侠义壮举。凤阳府太守孙珍是大奸臣太师庞吉的外孙，为了给庞吉庆寿，备得松景八盆，其中暗藏黄金万两，"以为趋奉献媚之资"。蒋平与众豪杰跟上送寿礼之人，同他们一同住宿，同卓越吃饭饮酒，看准机会，用蒙汗药断魂香蒙倒送礼差役，将万两黄金取出，在松景内的象牙牌子上一面写下"无义之财"，一面写上"有意查收"，使 得奸官孙珍丢了官职，蒋平等众豪杰用此黄金买粮米赈济遭受荒灾民。这一侠举与《水中的"智取生辰纲"很相似。

蒋平很重结义兄弟之情，当得知长兄卢方在东京为救人仗义行侠被带到开封府，就与众兄弟来到开封府，想用武力救出卢方，大闹开封府。在开封府蒋平等受到包公礼遇，由包公保举蒋平等到皇宫耀武楼试艺，受到皇帝赞赏，蒋平被封为校尉之职，与众兄弟供职开封府。

蒋 平归顺官府后仍能保持侠 义襟怀和豪侠气质，处事坚持侠义原则，多次主动查找坏人的蛛丝马迹，惩恶扶善，仗义行侠。在寻找二哥韩彰的过程中得知采花大恶贼花冲多次残害妇女，就乔装僧道云游，死死追踪不放，在铁岭观，蒋 平偶然听到观中恶道吴道成与采恶贼花冲商议淫害女尼的讦谋，就伏在暗处伺机除掉这个恶道。在吴道成到室外小解时，蒋平"右手攥定钢刺，复用左手按住手腕。……只听噗哧一声，吴道成腹上已着了钢刺小

水淋淋漓漓，蒋爷也不管他，贩哟一怕，，翻斛斗栽倒在地，警告爷热赶步，把钢刺一阵乱捣，吴道 成这才成了道了。"蒋平用高超之技神不知鬼不觉交这具恶首送上了西天。后来花冲逃到邓家堡，蒋平又追踪而至，在护庄河上花冲被韩彰逼得走上了板桥，蒋平将其抱住摔入水中，将其活捉，送到官府正法。

蒋平憎恨奸恶，见恶必除，不过他的除恶手段又与众有所不同，他在赴卧虎沟的途中，因听到水贼翁大、翁二密议暗害搭船人李平山，就主动和李平山同舟而行，目的是想救李平山一命。在行船途中他发现了李平山是一个反复无常的小人，品质恶劣，与一妇女私通，事败露后，使那妇女丧失性命，是个奸恶之人。在翁二杀李平山时，他没有去救，而是让翁二为那因李平山而死去的妇女报仇，在李平山被杀死后，蒋平用计将翁大、翁二一刀一个杀死，为李平山报仇。

蒋平也有很强的行侠道义感，在任何情况下都能见难必救。为寻断魂香，他到柳家庄，在一老丈家投宿，因又饥又寒睡不着觉。半夜中听见隔壁庙宇中有兵刃交加声，就来到庙内。见一妇女在啼哭，原来这妇女被恶僧骗入禅堂。恶僧手提利刃要逼奸妇女。正当妇女喊救命之时，一男子来到庙中救助，恶僧上前去砍杀前来救助的男子。眼见那男子渐渐不支，有性命之忧。蒋平悄悄将一门闩端平照恶僧左肋一戳，将其戳倒，赶上一步，抬脚往下一跺，恶僧刀已落地。蒋平抢过刀来，一刀结果了恶僧性命，救了妇女和那个男子。

蒋平有水下神功，他水下除恶寇的壮举展示了他与众侠不同的风姿。襄阳王为了占踞洪泽湖，指派镇海蛟邬泽带领水寇拆堤毁坝，残害灾民。蒋平受包公派遣来到襄阳赤堤墩潜入水中独战众水寇。

> （蒋平）水中行走，见迎面来了二人，看他身上并未穿着皮套，手中也未拿那铁椎，却各人手中俱拿着钢刀。再看他两个穿的衣服，知是水寇，心中暗道："我要寻他们，他们赶着前来送命。"手把钢刺，照着前一个人心窝刺来。说时迟，那时快，这一个已经是倾生丧命。抽出钢刺，又将后来的那人一下，那一个也就呜呼哀哉了。这两个水寇，连个手儿也没动，糊里糊涂的都被蒋爷刺死，尸首顺流去了。蒋爷一连杀了二贼之后，刚要往前行走，猛然一枪顺水刺来。蒋爷看见也不磕迎拨挑，却把身体往斜里一闪，便躲过了这一枪。……邬泽一枪刺空，心内着忙，手中不能磨转长枪，立起重新端平方能再刺。只这点功夫，蒋爷已贴立身后，扬起左手，拢住网巾，右手将钢刺往邬泽腕上一点。邬泽水中不能哎哟，觉得手腕上疼痛难忍，端不住长枪，将手一撒，枪沉水底。蒋爷水势精通，深知诀窍，原在他身上拢住网巾，却用磕膝盖猛在他腰眼上一拱，他的气往上一凑，不由的口儿一张。……连连的咕嘟儿、咕嘟儿几声，登时把个邬泽呛的迷了，两手扎撒，乱抓乱挠，不知所以。……（蒋平）将网巾一提，两足踏水，出了水面。

这真是一场水战奇观。蒋平的侠勇和神技似乎比浪里白条张顺略胜一筹。

蒋平还数次潜入百丈深潭，捞取了被奸王赵珏扔在逆水泉中的巡按印信，为官府战胜奸王立下了大功。

艾　虎

艾虎是《三侠五义》中一个出类拔萃的少年忠侠。书中叙艾虎原为霸王庄马强招贤馆馆童，年仅十四五岁，是北侠欧阳春的义子。艾虎从师傅黑妖狐智化学得一身好武艺。他心志高傲，气度不俗，能明辨是非，有强烈的正义感。他目睹马强倚仗朝中叔父马朝贤的势力大肆霸占百姓田产，毫无顾忌地抢掠妇女，因此对马氏叔侄非常愤恨，他的震憾人心

的侠义壮举，就是拼着性命除掉这个大恶霸。清官杭州太守倪继祖与北侠欧阳春捉拿马强后，被马强家奴姚成诬告，传进东京归案备质。为救忠臣义士，艾虎师傅智化从皇帝内苑盗出九龙珍珠冠交侠士丁兆蕙藏在马强酒楼上，想用这种以毒攻毒的方式，反告马氏叔侄蓄意谋反。为此急需马强家一知底细之人进京出首。艾虎自告奋勇，承担此事。此事要冒极大的危险，稍有破绽，必遭杀身之祸。艾虎人虽小，但一身是胆，富有机变谋略，在开封府大堂上表现了盖天之勇：

……艾虎复又跪倒。包公冷笑道："我看你虽是年幼顽童，眼光却甚诡诈。你可晓得本阁的规矩么？"艾虎听了，暗暗打个冷战，道："小人不知什么规矩。"包公道："本阁有条例，每逢以小犯上者，俱要将四肢铡去。如今你既出首你家主人，犯了本阁的规矩，理宜铡去四肢。来呵！请御刑！"只听两旁发出一声喊，王、马、张、赵将狗头铡抬来，撂在当堂，抖去龙袱，只见黄澄澄、冷森森一口铜铡，放在艾虎面前。

小侠看了虽则心惊，暗暗自己叫着自己："艾虎呀，艾虎！你为救忠臣义士而来，慢说铡去四肢，纵然腰断两截，只要成了名，千万不可露出马脚来。"忽听包公问道："你还不说实话么？"艾虎故意颤巍巍的道："小人实实害怕。惟恐罪加一等，不得已呈诉呀。相爷呀！"包公命去鞋袜。张成、赵虎上前，左右一声呐喊，将艾虎丢翻在地，脱去鞋袜。张、赵将艾虎托起双足，入了铡口。王、马掌住铡刀，手拢鬼头靶，面对包公。只待相爷一摆手，刀往下落，不过唔嚓一声，艾虎的脚丫儿就结了。张龙、赵虎一边一个架着艾虎，马汉提了艾虎的头发，面向包公。包公问道："艾虎，你受何人主使？还不快招么？"艾虎故意哀哀的道："小人就知害怕，实实没有什么主使的。相爷不信，差人去取珠冠，如若没有，小人情甘认罪。"包公点头，道："且将他放下来。"马汉松了头发，张、赵二人连忙将他往前一搭，双足离了铡口。

艾虎身被塞在铡刀之下而从容不惧，断事如神的包公没有看出任何破绽，把包公瞒哄过去。在大理寺五堂会审官员面前，从容应对多方查问。与马朝贤、马强当面质对他更加镇定自若，应对自由。句句话都讲在要害处。使马氏叔侄有口难辩。艾虎反告成功，使主审官员确信马氏叔侄谋反属实，不久朝廷又搜出御冠及与襄阳王谋反不轨的信，马氏叔侄被正法。倪太守与欧阳春也得到昭雪。艾虎以干云义气、弥天大勇除掉了为害百姓的巨恶，由此声名大振。

后来，智化、欧阳春、丁兆蕙赴襄阳探访襄阳王谋反罪行，艾虎私自追踪三人，沿途作了许多惩恶扶弱的侠义之事。他小小年纪，但有"天下人管天下事"的侠风，他的豪勇并不在成年侠客之下，在娃娃谷，他半夜三更到一家借宿，恐怕不被收留，就先探听这家的情况，他在窗外听见一淫妇与奸夫商议要害死丈夫，艾虎立即冲进屋去，将这对狗男女捆了，在每人身上压上一扇磨盘，自己吃喝起来。这对奸夫淫妇被压得翻了白眼，艾虎扬长而去。在神树岗，艾虎救了被恶徒拐抢的钟雄的小儿。拐抢小儿的恶徒想要逃跑，被艾虎脚下一扫，弄个嘴啃泥，又一脚将其踢昏，再一刀结果了性命。这一系列除恶义举显现了他少年的英风侠气。在艾虎身上即有少年的天真，又有勇烈超过成人的侠义气概。是个深受人们喜爱的小侠。

在侠义公案小说的众多的忠侠中，忠的程度是不同的。上述五个忠侠也是各个相异的。

黄天霸归顺官府后对统治者是百分之一百二十的忠诚。为其主子鞍前马后，执鞭坠蹬，出生入死。重义之侠是视"义"高于重于自己的生命，而黄天霸却是视主子的命高于

重于自己的命。他对小主子施仕伦忠心耿耿，对于大主子皇帝效劳更是竭尽心力，不惜肝脑涂地。他最卑鄙之处是因忠害义，在皇帝与大官面前是一副摇尾乞怜的奴才相，在百性和结义兄弟面前显威逞能，不可一世。他对结义兄弟使尽了一切卑鄙残酷的手段，将其杀光，烧光，黄天霸的害义达到丧心病狂的程度。是用结义兄弟的血染红了自已的顶子，是一个堕落的侠的典型。

在忠侠中展昭也是为清官出力较多的一个侠士。他不同于那种先是身在绿林后归顺官府的转变型的侠。他一出场即是忠侠。他在金龙寺斗杀害人恶僧，在天昌镇击刺客，在太师府斩杀作法害人的妖道，三次解救包公的危急困厄。他很受统治者的赏识。在《三侠五义》中他最早获得皇帝的封赏，担任官职，还被皇帝赐封"御猫"称号，他行侠帮助清官，自己也因侠而得官，得官后忠心耿耿效忠于清官。与黄天霸所不同的是，展昭得官后仍能始终如一地坚持侠士救困扶危的传统、保持侠重义的基本风范。性格仍不失忠厚，是一个忠而不害义，忠而不失义，忠义两全之侠。

白玉堂在归顺官府之前，很富有反抗性，他血性方刚，艺高胆大，侠气横溢。在皇宫内行侠杀人题诗，在包公案头留刀寄柬，对官吏起到震摄监督作用，表现出叱咤风云独掌正义的大侠风范。归顺官府后，对官府尽职尽责，全心全意执行公务，较以前有很大变化。在白玉堂的侠性中有较多的世俗杂质，他骄傲好胜，目中无人，斤斤计较名声，过于偏狭，刻薄阴毒，是一个有缺陷的壮侠。

在忠侠中蒋平有较强的独特性，他很风趣，很有幽默感，以玩世不恭、游戏的态度来行侠。在他身上较少有凛然的冷峻之气。在除恶搏斗之时也常常是一副诙谐之态。在邓家堡护庄桥捉拿采花恶贼花冲时，他等在桥上，劈胸抱住花冲说道："小子，你不洗澡吗？"将其摔到水中呛昏活捉，蒋平又是个感情丰富而真挚的人。在白玉堂大闹冲霄楼惨烈死去时，他最为悲痛，放声大哭，向众结义兄弟讲述这一消息时，是"说了又哭，哭了又说。""后来索性要不活着了。"他冒着极大危险亲自到九截松五峰岭盗回白玉堂的骨殖，让他魂归原籍。他有取悦于皇帝的行为，但无害义之举，是个极富人情味的豪杰之士，在古代侠义小说中也可以算是独树一帜的。

艾虎是在侠形象的世界中极为罕见的少年奇侠。是个有魄力有肝胆的少年英雄。在开封府大堂上，身在黄澄澄、冷森森的铜铡中能面不改色，可谓是侠胆包天，义气盖地。他身上具有超常负载的勇。他出首马朝贤、为剪除襄阳王党羽出力，介入了忠侠与奸恶的斗争。做的是忠侠这事，但是他这些侠义之举的目的是为民除害，并非为了谋得官职。他入世不深，少有世俗的功利性观念，在忠侠中他是侠义品格最为纯净的侠士。他既有少年的天真纯朴，聪明机警，又有成人之侠的粗豪雄直，是个可亲可爱的小英雄。在后来的《七侠五义》中，艾虎被列为七侠之一，可见出这一位形象的生命力。

明清长篇武侠小说中除了隐侠之外，其余各类侠的结局，都有一个共同的归向。这就是向世俗回归，向封建秩序、礼法、人伦回归，向封建王权回归。这种归向如百川入海之势。"侠义英雄"类小说中的"重义盗侠"最终结局是归附朝廷，义侠变成忠侠。《水浒传》中的众多盗侠，《绿牡丹全传》中的众多盗侠都是在进行一番除恶铲奸，报仇雪恨，济困扶危之后，走出江湖，走向官府，归依官府，"为王前驱"。"侠仙"类小说中的独立于人间之外的神侠，在行为观念上也在向世俗回归。《济公全传》中的济公在戏耍秦丞相之后，却成为秦丞相的好朋友，成为他的替僧，出入官场，以受到官僚们的尊敬为荣。这些行为的深层意识，无非是对封建秩序的肯定。《七剑十三侠》中的神侠除了口吐白光能显示出神性之外，满脑子是与凡人一样的世俗化的"忠

孝节义”的观念。该书70回中神侠玄贞子说:“古来剑仙侠客,那一个不从忠孝节义四字做起?”他的精神世界是人间凡人的翻版,这都表现了向俗的回归。“儿女侠情”类小说中的“才子佳人之侠”是遵从封建礼教向封建人伦回归。《儿女英雄传》中的何玉凤嫁给安骥后顿改侠风,劝丈夫读书做官,实现夫贵妻荣,做起了温柔和顺的贤淑夫人。《好逑传》中的铁中玉行侠时不违名教,最后走读书作官的道路,考中进士,官授翰林编修。这类侠通过这种特殊渠道回归到世俗人伦之中。“侠义公案”类小说中的忠侠,他们一开始就投向官府向封建王权回归。一般的“重义盗侠”的活动以归依王权为终点,忠侠的活动是以归依王权为起点。不仅四大类侠结局如此,其余的如复仇烈侠、巾帼之侠、击倭壮侠等的结局也都如此。

明清长篇侠义小说中侠的这种归向,究其原因大致有以下几个方面。

首先是国家机器的极大强化。随着封建社会的发展,国家机器越来越庞大。明清两代,特别是清代,朝廷通过庞大的专政机构对社会实现了远逾前代的控制。专政机构的根须已扎进社会的每一个角落,清代的保甲法就是对全社会进行最严密的控制的强硬措施。统治者对于反抗扰乱封建秩序者予以残酷镇压。侠失去了像先秦时代那样自由活动的广阔天地,在强大的国家机器面前,侠的作用弱化,形象显得渺小。侠的出路或被消灭,或走向官府。

其次是,封建伦理道德观念的毒化。明清时代,对已由封建统治者倡导了一千年的“三纲五常”、“忠孝节义”观念又进行有力的强化,高度政治化。这种观念渗透到社会各个阶层中,渗透到全社会成员的深层意识中,造成普遍的奴性心态,形成国民性格的劣质。人们自愿地成为统治阶层的奴才而感到光荣。这种心态在清代人更为强烈。清代武侠作品大多来自民间,在浸泡着顺民意识的土壤中所产生的侠,带上奴性,走向官府有着必然性。

再次,是侠意识受到世俗功利意识侵蚀。正宗的传统的侠意识的支柱之一是墨家的兼爱利他意识。先秦时期墨家的任侠行动有自苦为乐的精神。汉初的游侠朱家还有墨者自苦为乐的遗风:“家无余财,衣不完采,食不重味,乘不过驽车”;而且“振人不赡,先从贫贱始。”[①]其后,侠的自苦为乐的精神消失了。《水浒》中的侠义之士,虽行墨者之“义”,但他们已非常注重追求现世的享乐和富贵。以“成瓮吃酒,大块吃肉”,“论秤分金银,换套穿衣服”为满足。这些侠不仅追求现世的物质享受,而且有很强的名利意识,不再像先秦古侠那样,做了好事“羞代其德”,不要名声,而孜孜以求皇帝的称赞封赏。侠意识受到世俗功利意识的侵蚀,造成利他意识减弱,利已意识增强。这样,侠为了稳固的物质享受,为了封妻荫子,就必然要归依官府,以侠谋官。

由于上述原因造成了侠的共同归向,造成了侠的平庸化、世俗化、蜕化,乃至堕落。

① 《史记·游侠列传》

土　匪

关于土匪

对于土匪，不同地域又表现出各不相同的地方特色，如东北管土匪叫“胡子”、“胡匪”、“响马”，四川等地叫“棒子手”，豫陕地区称“刀客”，等等。

据有关专家考证，在汉以前，“匪”还只是一个与“非”意义相通的否定词。《说文解字》里讲，“匪”指一种盛放东西的器物，这更与强盗风马牛不相及。唐代有了“忠义传”，出现了“歹人”、“不义之人”、“非人之为的小子”等说法，但尚未赋予“匪”字以“抢掠”、“强盗”的含义。直到元、明之际，人们才逐渐在“匪”“非”相通的意义上使“匪”具有了特定的含义，并且有了“匪人”的说法。李朝威《柳毅传》有“不幸见辱于匪人”这句话，其中的“匪人”即指行为不正当的人。按字义讲，“匪”、“非”相通，“匪人”即“非人”之谓，意思是说其行为举止非常人所敢为也。时至清代，现代意义上的“匪”的概念才最终明确。“匪”字频繁地出现于各种史籍、方志之中，诸如“金匪”、“烟匪”、“匪逆”、“马匪”等字眼不一而足，凡是结伙抢窃、打家劫舍、对抗官府的人，都被称为“非人之人”的“匪”。现今的《辞海》则毫不含糊地把“匪”解释为：“强盗，为非作歹、危害人民的人。”

至于土匪的“土”字，民俗学专家曹保明先生解释道：“……各行各业均有活不下去的人而为‘匪’，种地的农民更是苦不堪言，他们揭竿而起，便因他们是种地的，而被称为‘土匪’。”窃以为“土匪”只是一个宽泛的概念，包括各个行业占山为贼、落草为寇的强盗，而非专指误入匪行的农民弟兄。湖匪、山贼、海盗、烟匪、盐枭、金匪等等都可以笼而统之地称作土匪。“土匪”之所以要寇以“土”字，是为了揭示“匪”这一社会群体的地方性特征。“土”字除了土壤、泥土的意思外，还有“本地的”、“地方性的”这层含义。“土匪”二字的意思是说，这帮穷哥儿们土里巴几的，只不过仗着刀枪棍棒在地方上敲打敲打，抢口饭吃而已，成不了大气候。故而一般辞书里讲到“土匪”这条时都解释为“地方上的武装匪徒”。“土匪”一词自产生那天起便包含着朝廷、官府和圣人君子们对土匪这群不法之徒的贬斥与蔑视。

东北地方对“土匪”，又称“胡子”、“红胡子”、“响马”等，说起来颇有些趣味。关于这些叫法的来历，众说纷纭，莫衷一是。有人说“胡子”之称起于明代。当时汉人即称东北夷族为“胡儿”。胡人往往越界掳掠汉人，见之则曰“胡子”。“胡子”犹如“胡儿”，后来便沿称强盗为胡子。有人说盗匪们在抢劫时心虚，唯恐被别人认出，便常常戴面具挂红胡须，以遮掩面目，故盗匪又称“红胡子”。有的说，当初强盗们尚无现代化洋枪利炮，多使用土枪，枪口有塞防弹药漏出，塞上均系有一绺红绒作装饰，射击的时候将塞取下衔于口内，远远望去与红色胡须无异，故称。有的说之所以称红胡子是因为盗匪们行劫时多戴有假红须以恐吓被劫掠的人。还有的说，俄国的

罪犯多被流放到中俄边界，往往越界勾结中国盗匪，形成国际土匪联盟，共同劫杀掳掠，而俄国佬天生的胡须茂密并且呈红色，所以久而久之让中国土匪沾光，落得个“红胡子”的美称。此外有种更离奇的说法：从前，当盗匪们未曾鸟枪换炮的时候，常常藏身于高处，用笨拙的“大抬杆”老枪向不幸的客商射击。当俯首向下瞄准时，为了不让枪药漏泄出来，好汉们情急生智，便豪爽地向裆处掏一把，抓些“毛”、“胡”作堵塞之用。由此挣了个“胡子”的雅号。

至于“响马”的叫法，一般认为强盗在抢劫时先放响箭而得名，意在告诉可怜的被劫掠者，“明人不做暗事，好汉不放冷箭，某家来也”。可以想见，对方听到恐怖的“响箭”，早已惊吓得成了一摊软泥，任其拿捏。“响马”，当为“响马贼”的简称，表明与一般马贼的不同之处在于光明正大，放响箭。

土匪专家贝思飞说，真正的土匪是“越出法律范围进行活动而又不反对制度”的人，中国研究土匪的专家们结合本国国情，逐条揭示了土匪的本质征：土匪就是这样一群人：(1)他们来自农业社会，是农村社会周期性饥馑和严重的天灾、战争等的直接产物，为了不被饿死，他们结伙武装起来，为所欲为；(2)他们的存在和活动不为国家的法律所允许；(3)他们的行为虽然是对现实的抗议，在客观上具有反社会性，但他们又缺乏明确的政治目的；(4)他们脱离生产，暴力抢劫和勒赎是他们生活的主要来源。概括起来，土匪就是超越法律范围进行活动而又无明确政治目的，并以抢劫、勒赎为生的人。

研究一下中国土匪的历史，便会发现这样一条明显的规律：盗匪猖獗、群雄纷起的局面，往往是与政治黑暗、连年战乱及严重的自然灾害相伴随的。

跖是先秦时期著名的盗匪，算得上是中国土匪的鼻祖了。他曾率九千之众的匪徒横扫天下，冲击诸侯各国。每到一处便疯狂地破门入室，劫掠财物，牵走牛马，掳取妇女，杀生放火，嚼食人肝。各诸侯国抵挡不住跖的凶悍匪帮。每当跖打来，大国国军尚能稍事防御，小国的军队则只有躲入城堡当缩头乌龟的份儿了。老百姓屡遭跖匪篦来梳去的洗劫之苦，纷纷背井离乡，受苦受难又去何处诉说。或许就有不少人干脆投奔了跖呢。跖匪帮如此猖獗，自然 与当时的社会背景分不开。战国时代各诸侯国之间连绵不断的征战挞伐，使百姓饱经战祸，民不聊生，难免会有跖那样富有反抗精神的不法之徒铤而走险，啸聚为匪。而被战乱驱离土地的农民则为跖之徒提供了充足的匪源。

更典型的例子是明朝末年。这也是一个盗匪蜂起的时期。追究明末盗匪蜂起的根源，不外乎两点，一曰政治黑暗，社会机构和农村经济已日趋腐化没落，二曰自然灾害带来的饥荒。

明熹宗天启七年春，陕西渭河流域以北地方久旱不雨。“农夫心内如汤煮”，政府却不问人们死活，照旧来催钱粮。澄城县令张耀采为了功名，督扑酷急。在张县令的逼迫下，老百姓烦闷、恼丧、焦急、失望，最终把无法排遣的愤恨都集中在张耀采的身上。他们闯进城去找张算帐，可怜这位父母官当场便做了难民们的棍下鬼。随后，这群穷哥们走投无路，一不作，二不休，索性啸聚山林，干起了烧杀劫掠的盗匪勾当。这好比在干燥已久的柴堆上扔了一把火，陕西省的匪势迅速蔓延、燃烧起来。崇祯三年夏，兵科给事刘懋描述了盗贼纷起的情形：“延庆偏处边方，自兵丁外，若军余及闾左强有力者，俱惯骑射，居平飞矢走马，不事生业，每每乘空行劫，所谓边贼也。至谷木、宜；洛诸豪悍巨族，或抗粮不完，或挟仇格斗，往往招集亡命之徒，结党劫杀，所谓土贼也。……此因三载凶荒，小民之无知者，相率景从，贼势滋大。”猖獗的盗匪活动自陕西发端后迅即蔓至山西、河南、湖北等地。李自成、张献忠等于乱世中崛起，利用

这种有利形势，领导了声势浩大的农民起义，最终结束了腐朽的明王朝。

笼统地讲，人们当土匪是逼上梁山的结果。具体到匪行里每一个匪酋或者匪众，他们落草为寇又有着千差万别的原因，抱有各不相同的目标，怀着各种各样的期待。事实上在土匪这个特殊的群体中，容纳着从主流社会里逃避出来的光怪陆离的角色。

那些“逼上梁山”的匪徒，虽说起因于官逼民反的不乏其人，但出于其他方面原因被迫无奈加入匪行的也大有人在。比如，有的因为做了什么伤天害理的事情被人缉拿、追杀，在上天无路、入地无门之际，其最好的去处便是加入匪帮。也有的是因为欠了债，或者赌博输得还不起帐，逼急了索性上山为匪。狗逼急了跳墙，人逼急了就去当强盗，旧时代这是常有的事。更有由于极其偶然的原因，阴错阳差弄假成真被逼入匪行的，也算逼上梁山。民国时期东北匪首“双镖”上山的经过便颇具戏剧性。双镖是双阳县板石桥子人，姓李，长得高高大大，大地主出身，田地有一百多垧。十八岁那年，双镖到二十里外双营子老徐家串门，跟徐家姑娘一见钟情，把姑娘给领走了。徐家怕女儿继续败坏门风，忙不迭地给她找个主，嫁到外地去了。姑娘死活要跟双镖，临走时秘密派人捎给双镖一封信：“铁树千年要开花，妹子和哥是一家。铁石铁锤砸不断，哥和妹的情疙瘩！”再说李家这边，老爷子大骂儿子不争气。年轻气盛的双镖对家里人表态道：“我是非徐家姑娘不娶，你们要不同意，俺就去当土匪！”说完就走出家门，一连几天不见儿子的影，家人以为他真的当了胡子。当时区公所设捕盗营，并有明文规定，谁家若有人在外当土匪，知情不报，全家按死罪论处。“双镖”的父亲慑于“明文规定”的威力，跑到区公所报了案。双镖无路可走，索性就当了胡子，投奔了“老二哥”的匪帮。因双手会使枪，便得了绰号叫“双镖”。

在匪行里，有的人是为报仇雪恨。抗日英雄马占山将军年轻时落草为寇的故事就属于这种情况。马占山原籍河北丰润，因家贫逃难到东北，定居于怀德县毛家城镇毛家城子村西炭窑屯。19岁时，马占山为本镇姜葳子村大地主姜大牙家牧马。一次，一匹马不慎走失，姜大牙硬说是马占山把马偷卖了。马占山当然不承认。姜大牙恼羞成怒，让人把马占山绑送毛家城子镇警察分局，勒令马家陪马。警察将马占山吊起来拷打逼供。但倔强的马占山一口咬定：“没偷就是没偷，打死我也是没偷！”拷打无效，警察只好把马占山关了起来。后来马家将所种的麦青全部卖掉，赔了姜大牙的马钱，事情才算了结。马占山回到家不久，听说那匹走失的马自己跑回来了。但爱财贪货的姜大牙矢口否认有这回事，怎么也不肯将马钱退回。赔了马钱又挨了打的马占山对姜大牙恨得咬牙切齿，发誓报仇。于是瞒着父亲和妻子，独身上了黑虎山，加入了一个在此落草的数十人的匪帮。由于马占山精明强干，善于骑马射击，加之为人豪爽义气，很快被举为该匪帮的头目。数月之后的一天夜晚，马占山带着十几名匪徒突然闯进姜大牙的宅院。姜家见势不妙，齐刷刷跪倒在地向马占山叩头求饶。马占山让弟兄们狠狠痛打了姜大牙一顿，并警告地说：“今天不杀死你，让你们这些有钱有势的东西，认识认识老子们的厉害！”出完气后，马占山和十几个“弟兄”又唿哨一声在黑夜中遁去。

豫西匪首董世武也是为报仇而投身绿林的。董是洛宁下峪镇砖峪村人，生于田约百亩的小康之家。清末民初，当地盗匪蜂起。董父在赶集归途中被土匪冯老七绑架杀害，连尸首都没找到。董母为防冯老七斩草除根，带着董世武到其舅父家躲避，后迁至南禅寺寨，让董在那里念私塾。一天，塾师给学生们讲“杀父之仇，不共戴天”的道理，使董内心受到很大震动。次日董即离家出走，投奔孙金贵匪帮，后来成为一个驾杆（豫西当地对匪

酋的称呼)。有一次,几股土匪在崇阳沟内碰杆(匪酋聚会),冯老七也是参加碰杆的杆头之一。董世武瞅准这个机会,将冯老七绑架至下峪集市,在众目睽睽之下枭首刃其腹,冯老七腹部刀口血如泉涌。董世武就势伏在地上吮吸仇人的鲜血。围观者自然惊骇不已。董当众叫牌子说:"我是砖峪董正学(正学是董的另一个名字),冯老七是我杀父的仇人,这与别人无关,各位叔伯大娘不要惊慌。"接着讲述了父亲被杀的经过。自此,董世武杀仇吮血的故事在当地民间传播开来。

土匪堆里也有人——尤其是一些匪酋——整日做着升官发财的白日梦。中国自古以来就不乏"舍得一身剐敢把皇帝拉下马"的草莽英雄。他们甘愿冒着生命危险到违法犯罪的天地里碰运气,不少人就是把投身匪行当作跻至上层社会的一条特殊途径。这多半是受了宋江领导的梁山好汉受招安封官加爵的启发。但是,大多数做着升官梦的土匪终其一生也没能碰碰乌纱翅,只有少数幸运的匪徒得以梦想成真。这方面的情况以后将有专门章节加以叙述,此处暂且按下不表。

有的人在土匪堆里混,不为当官也不图发财,只为活得逍遥自在。民国时期曾流传着这样一首歌谣:"当胡子,不发愁,进了租界住高楼;吃大菜,住妓馆,花钱好似江水流。枪就别在腰后头,真比神仙还自由。"这样的生活所具有的巨大诱惑力是可想而知的。不少失业无业、游手好闲之徒就是冲着这些才入了匪行的。结果他们发现,真正的土匪生涯远非歌里唱得那样自在逍遥。只有极少数土匪头子才有可能享受到这样的乐趣。民国时期湘西匪酋姚大榜便是这样一个混世魔王。姚家祖祖辈辈二十四代为匪,专以抢劫为生。姚大榜十多岁起即跟随父亲叔伯四处劫掠烧杀,前后为匪六十多年。湘西晃县、芷江、麻阳一带的山林沟坎都留下过他为匪作恶的踪迹。其杀人越货的经验之丰富、手段之毒辣,莫不令人发指。因其匪资深厚,恶寇湘黔,当地的土匪头子们多称他"榜老爷",或尊他为"老前辈",没有谁敢直呼其名,唯恐冒犯获罪。湖南国民党军政当局试图招抚多如牛毛的土匪,以期统一湘西。他们久闻姚大榜在当地土匪中根深蒂固,遂多次派人前来请他出山"共商国事",并以官禄相诱,希望用这种办法影响、笼络其他各股土匪就范。但是深得为匪之乐的姚大榜对当官一点也不感兴趣。"天高皇帝远",谁也管不着,为匪成性的姚大榜乐得在深山老林里称王称霸,又能威镇地方,才不稀罕戴顶乌纱帽呢。这个老土匪头子曾猖獗地公开扬言:"老子是江湖上的狼,绿林里的虎,逍遥法外,自由自在,快活得很,榜老爷放个屁,你县官州官,谁敢说一声是臭的?"

兵痞也是土匪堆经常含纳的一种角色。他们均系行武出身,在军队里充过士卒或任过官职,后因部队溃败、哗变、解散等原因,转而充当了土匪。这部分人因受过正规军事训练,谙知战事,武器精良,所以较一般匪徒更为凶悍猖獗。明朝末年便有溃兵纷纷为匪的记录:"无论是公开叛变,还是个人私逃,他们家无恒产,脱离军队作何营生?逃到何处去?陕北这个荒凉的边区,素多盗贼,他们多半是边军的化身,不过历史上很少记载罢了。"这些人带甲鸣锣,跨骑控弦,千百成群,烧杀劫掠,横行于各地。

投身匪行的兵痞,往往成为所在匪帮的头目。有些人原先在军队里便充当下级军官,多少积累些带兵打仗的经验,他们更容易被推举为匪酋。北洋军阀治时期,兵痞为匪并成了头头脑脑的人数就很多。据当时的的档案记录和报刊披露,在山东省活动的数十股土匪,头目大多为兵痞出身。"其中最凶悍者即史殿臣,盖史匪系前武军之连长,所招土匪,亦系前解散之定武军,地势熟悉,枪械又利,非他股土匪可比"。二十年代初横行山东、河南等地的范明新,1923 年 5 月制造震惊中外的临城劫车案的匪首孙美瑶及其副官

郭琪才，都是在旧军队里混过的兵痞。

除了上述形形色色的货色，匪帮里的大部分成员，即那些普通的匪徒，一般来自社会最低层，如游荡无业的、务农的、手工匠、小商贩、拉车的、剃头的、唱戏的等等。他们加入匪帮，多为生计所迫，暂时找个吃饭的地方。

英国的贝思飞把土匪分成两种类型，其中一种贝氏称之为"偶尔为之者"。他说，偶尔为之者把土匪活动看作临时的出路，因为他们行窃或是面临饥饿的威胁，或是遭遇短期的财政危机。大部分匪徒都属偶尔为之者。

另一种类型的土匪是"职业土匪"。由于自身的种种原因，他们把土匪活动看作长期的生活方式，自己建立起远离法律的戒备森严的躲藏地。贝思飞指出，职业土匪与偶尔为之者不同。偶尔为之者尚插足农村生活，而职业土匪生活方式不过是需要与边沿乡村保持联系。即使土匪活动的淡季，他们常常还是留在隐藏地，难得不出外打劫而平平安安地过日子。

土匪群里也有颇具正义色彩的侠盗。他们奉行的信条是"替天行道"、"杀富济贫"。霍布斯鲍姆称之为"社会土匪"。霍氏认为，"社会土匪是一些被国君和政府视为罪犯的农民歹徒，但他们存在于农民社会之中，并被人们奉为英雄、胜利者、复仇者、为正义而战的斗士，也许甚至被看作解放的领导人，并且总是受到钦佩、帮助和支持"。但是，这些人在"杀富济贫"旗帜的掩映下，又确实有着先天的几乎总是克服不了的缺陷。这一点在以后有关章节中我们再详细解说。

依土匪活动的地域特点，可以把他们划分为山匪、平原的"马贼"及"响马"、边界土匪、海盗和湖匪等几种类型。所谓山匪，一种是指常年在山岭地区活动的土匪，如云贵川一带的土匪，一种是指以山寨为根据地的土匪，但他们的活动并不完全局限于山寨狭小地域，如宋江率领的绿林好汉，他们在地势显要的水泊梁山安营扎寨，同时也四处出动打家劫舍。马贼活跃于我国东北地区，民间素有"一人一马一杆枪，好吃懒做人大帮"的说法。马贼又称胡匪、胡子、红胡子等。响马多指活跃于华北平原直隶、山东一带的匪帮。中国临省交界地带地方政权统治势力比较薄弱，地方政权间相互推诿，动荡年代更成了"三不管"或"四不管"地带，往往成为土匪活动的天堂。在这些地域打食的土匪，有人称之为边匪。海盗，顾名思义是指在海上发财的匪帮，这类好汉一般以沿海的岛屿为基地，拥有船队和武器，不时出海劫掠过往的商船，偶尔也爬到岸上来劫掠陆地民户。湖匪，则主要是在内河湖泊港汊里作案的匪帮。如太湖、巢湖、洪泽湖、微山湖、洞庭湖等湖泊，水面辽阔，地形复杂，又系交通要道，是从事盗匪活动的好去处，因此民国时期这些地方的土匪便异常猖獗。

一般的土匪之外，还可以根据所从事活动的不同把土匪分为兵匪、会匪、教匪、枭匪、烟匪、金匪等不同类型。旧时代，一些被裁撤的军队，溃败的军队，或是哗变逃跑的士兵，往往因生活无着落而沦为土匪，是为"兵匪"。会匪、教匪，就是从事土匪活动的帮会、教门的成员和组织。枭匪是专门从事私盐贩运活动的匪帮。徐珂编撰的《清稗类钞》(第二册)里说："枭匪，以贩盐为生，虽亦商，而官吏齐民以其侵害榷务，且亦有掳人勒赎之事也，故皆以盗视之，斥之曰匪。"烟匪则是专门从事鸦片毒品走私贩运的匪帮。

土匪的组织

世事混乱民不聊生之际，贫苦人为生计所迫，遂相聚为匪。会个三拳两脚又颇有点号召力的主儿，设法弄几枝快枪，纠集几个志同道合的人大着胆子干起打家劫舍的勾当。于是一个匪帮便从无到有地产生了。

东北把占山为王创建匪帮称为“起局”。起局时要发誓，拜十八罗汉为祖师爷。几个人割破手指，滴血入酒，然后焚香由首领带头发誓：“拜过老祖拜四方，咱哥儿们今天起就起局了。我自个定的规矩，我要遵守。我要是横推互压（不过信、不忠诚、玩女人）我不得好死，我上前方，一枪打死，一炮轰死，喝水呛死，吃饭噎死！”别的人随后也重复同样的誓语。接下来是给当头的起报号，选地盘，同时要跟附近山头的绺子打声招呼，一支新绺子就算开张营业了。

河南一带称匪徒聚集成帮时的结拜仪式为“孤庄”。“孤庄”时匪徒们供奉关云长。除了陈设的贡烛表馔外，供桌上还摆着压好瓤子（子弹）的手枪。结拜的匪徒依序分列站立，仪态庄严。烧香叩头时口内念念有词：“关爷在上，弟子某某在下，今晚‘孤庄’我某兄弟，从此以后，互相扶持，对待众家兄弟，不准有三心二意，如果有三心二意，上前线炮打穿心而过，五狗分尸，肝脑涂地。”每人均先燃一柱香，然后烧着表，端端正正地跪在关老爷面前，念一遍上述咒语，接着朝关老爷磕三个头，起身后仍站立原位。

初建时的土匪团伙一般规模小、人数少，结构也比较简单。十几名或数十名匪徒以一两个头目为核心抱成团，在较小的范围内敲敲打打，这种单纯的小匪帮以结拜兄弟组合起来，匪酋与其他匪徒结成生死与共的紧密关系，因而有着较强的团伙凝聚力。

匪帮成立之后，在打劫过程中要“涨队”，不断吸收新的匪徒。在“乱世英雄起四方”的年月里，自然有不少人有志于“劫富济贫”、“替天行道”的大事业。他们“良禽择木而栖”，选一个满意的绺子前往投靠。于是便有“入伙”的问题。东北土匪之为“挂柱”。

在东北匪行里，新匪徒入伙一般要有保人具保，本人要应匪首的要求写一份申请书交由匪帮的“字匠”保管。“申请书”里必须写明志愿“走马飞尘”、“不计生死”等字样。而那些没有保人自己前来挂柱的人，一律要经过严格盘问。不过这仅是“初试”。匪帮拒绝胆小鬼入伙，所以要试试来投者的胆量，他们管这叫“过堂”。曾遭土匪绑架的崔天佑回忆道：“同一天我还看见来了两个要当胡子的小伙。他俩站在约二十米远的地方，头上各顶一个水碗。叫‘天偿’的‘二下手’举起手枪，叭叭两枪，两个水碗都被打得粉碎，在场的人都赞不绝口地夸他的‘管亮’。这两人就算考试合格录取了。”

如果经不住考验，当场吓得尿湿了裤裆甚至瘫倒在地上，那就要淘汰下来，同时还被土匪小看，贬称为“扒子”。假如咬咬牙挺住，就叫“顶硬”，能顺利加入匪伙。另一种考验

胆量的办法是让申请入伙的人做“见习匪徒”，分配他去“打食”（寻找抢劫目标）、“踩盘子”（打探情况）。如果表现出色，也算“溜过”了（考验通过了）。接下来要举行庄严的入匪伙仪式。照例是拜香盟誓。

有关专家介绍说，入伙时的拜香与起局时的拜香有所区别。这次要由“挂柱”人自己栽香。香要插十九根。其中十八根是给十八罗汉烧的，中间一根代表大当家的。十九根香分五堆插，前三后四左五右六，当中再插一根。栽香完毕，挂柱人便跪下，信誓旦旦念诵誓词：“我今来入伙，就和兄弟们一条心。如我不一条心，宁愿天打五雷轰，叫大当家的插了我。我今入了为伙，就和众弟兄们一条心，不走露风声不叛变，不出卖朋友守规矩。如违反了，千刀万剐，叫大当家的插了我！”“挂柱”人在众目睽睽之下发完誓，大当家的发话了：“都是一家人，你起来吧！”挂柱人说：“谢大哥。”接着遵令与众哥儿们相识。见过绺子里的“四梁八柱”各位领导，分别聆听他们的几句训导，然后再见过众位弟兄。挂柱仪式至此算正式结束。挂柱人如愿以偿，终于成为匪帮里的一名正式匪徒。

新成员的加入使小匪帮渐渐增加规模，扩大力量。但是光指望零星的“挂柱”难以成为几百人甚至上千人的真正大匪帮。大匪帮的出现往往由于小匪帮的联合、合并。

一般情况下，匪帮都小心翼翼地守卫着自己的山头，不允许别的匪帮侵入自己的二亩三分地。相邻匪帮间的关系普遍处于冷战状态。当然，也会出现相帮相送的“义举”。1935年冬，“三江好”罗明星匪帮攻打烟筒山日军，被打“花达了”。撤退途中遇见了“大来好”匪帮，“三江好”双手抱拳左肩道：“大来好掌柜的，我拉不出去了，柴禾（子弹）也打完了，求你送我一程！”对方问：“点多远？”答曰：“上九台！送我到岔路河就行。”对方慷慨地答应道：“跟我走吧！这一路我园子好（人熟）。”于是，“大来好”将“三江好”一直送过岔路河，为此还损失了不少弟兄。

在一定的条件下，比如经济的压力，官军剿伐的威胁，或者新的杰出土匪领袖的崛起，匪帮之间开始进行联合。起初或许只是暂时的功利性联盟，但是当独立的匪帮生存困难时，许多匪帮便协议合并成大匪帮。

小点的匪帮投靠大点的匪帮，东北匪行称之为“靠窑”。而河南土匪则将帮的合并称作“合杆”或者“合股”。有时是小股土匪主动“投诚”，有时是力量大的匪帮利用计谋或仗恃强力将小股土匪兼并掉，同时也吞并他们的地盘。据说东北匪首傅殿臣兼并其他匪股上了瘾，只要一听说哪儿又起局了，便张罗着派人前去收编。后来竟至于连他本人也弄不清楚自己究竟有多少人和枪。

一般来说，某个匪帮是否为众望所归，吸引别的匪股前来合杆，取决于它拥有的以枪数和人数为标志的实力状况以及它的前途。二十年代“临城劫车案”发生之后，皖、苏邻近的山上下来的土匪一窝蜂地前来投靠肇事的山东匪帮。因为加入后不仅有希望参与瓜分大笔的外国人质赎金，而且还存在着事后被军队收编的极大可能性。中国自古便有“若当官，杀人放火受招安”的说法，接受政府招安，编为正式军队，这一点对匪徒有着极大的诱惑力。难怪一个匪酋向他的洋俘虏吹牛说，他可以在片刻之间召集到四千至一万名的部下。

匪帮在打砸抢中建立的社会影响力也是一个重要资本。白朗就是很好的例子。1912年春，宝丰县令张礼堂卸任准备返回开封，当地拥有私人武装的土豪杨小瑞为其保镖。杨小瑞为求稳妥，事先向杜启斌、白朗等匪界名流打招呼，恭请高抬贵手。届时，杜启斌按兵不动，白朗却根本不理这个茬，出动匪队毫不客气地缴了杨小瑞等保镖十余枝快枪。同时，还将张礼堂的儿子绑票，勒索新式五响钢快枪十枝。这次行动，不仅使白朗的“笨炮队”一下子新添二十余枝快枪，实力大增，而

且因为敢于碰硬，极大提高了白朗在各股杆匪中的威望。同年秋天，杜启斌等杆首被官府诱杀，余众无所归依，纷纷投靠白朗。一时间白朗匪帮声势大振，影响日增。自此不断兼并，吸纳各处杆匪，逐日上进而席卷中原。

众多匪股联合组成大的匪帮，势力大有胆有识的匪酋往往被推上总头目（匪帮里称"总杆首"、"大当家的"、"掌柜"等）的宝座。当上大头领的人对内发号施令有生杀予夺之权，对外则代表所部接洽一切。总杆首下面有分杆首，分杆首仍然各自控制着原先的所部匪众。匪帮规模越大，意味着为其包容的分杆也就越多。据报道，1913 年秋，白朗匪帮处于鼎盛时期，成为三十四支九百人不等的杆匪的联合，计有五万人之众。白朗是当然的大杆首或总杆首，以下有白瞎子、宋老年、张起云、张建德、李鸿宾等三十四人为分杆首。经过合杆形成的大股匪帮，有能力在相当广阔的地域内纵横驰骋。白朗匪帮就曾在三年多时间里南北征战烧杀掠夺，席卷河南、湖北、安徽、陕西、甘肃五个省份。这在世界土匪史上都是绝无仅有的。

匪帮的"一把手"叫大当家的，又叫大哥或大掌柜的。大当家的是整个匪帮的主心骨，最有权威，所有的人都必须唯其马首是瞻。

一把手的权威不是继承的，更不是白捡来的，而完全是靠自己的几手过硬本领挣来的。匪帮里也讲究"唯才是举"。你必须有两下子，能服人，才能树立威望，让人推举出来坐头把交椅。

《清稗类钞》关于胡匪有这样的记述：

> "……然一帮之中，必有一首领。此首领乃众所推举，而亦必有惊人之技。如钻天燕子者，穿山越岭，步履如飞，日行八百里；黄四癞王者，马上击枪百步之外，击人左眼，不致移至右眼；而托计套、燕翼子，均能于百步之外，双枪齐发，百发百中；独眼龙飞走击弹，百发百中，故往往之闻枪不 见人；蓝六一手能举五百斤等类，皆是也。然已举定，众无不听首领之指挥……"

在东北的一些匪帮里，除了要求大当家的必须是神枪手外，还要具备其他一些常人不及的技巧。比如，他须精通"十步装枪"。把枪拆散成零件兜在衣大襟里，坐在炕上。要求从炕上跳下来后边走边装，走到大门口就必须勾火打响。倘若没这功夫就当不上大掌柜的。再比如，大当家的要掌握"两腿装弹"的技巧，就是用腿弯压子弹。总之，大当家的务必有几样拿手好戏足以使弟兄们服气。

但是，在结构复杂、规模较大的匪帮里，一把手就不能仅仅具备卓越的军事素质。作为当家的需要枪法、勇力这方面的本事，当然无可非议，但是这种情况只限于单纯的匪帮。这样的掌柜纵然能够有效地组织烧杀劫掠这种基本的土匪活动，可是当一个匪帮的活动超出这个范围，并且要为自己获取适当的生存前途时，客观上就要求掌柜的还必须具备别的品质。这些品质包括天性机敏，具有政治或军事经验，从习惯于担当领导角色而获得的天然信心。虽然勇气和作战能力在单纯的匪帮这一层次是足够了，但是高级将领需要更为聪明过人，意志坚强，以及在逆境时冷静思考的能力。这些品质最终将使这些首领脱颖而出。河南境内曾流传一首歌谣，赞颂七位著名土匪首领的品质，可以看作是对理想的匪首素质的概括："公平正义言和行，关老九和老张平；勤奋学子贤良师，张治公和柴云生；诡计难骗王天纵，事事挺身憨玉琨，立志锄恶陶芙蓉。"总之，在复杂的大匪帮里，对于一把手来说，聪明、坚强、有手腕、善于应变等等这些内在的素质更为重要。他必须有办法制定匪帮行之有效的战略，有办法对付大规模的官军围剿，有办法除掉对自己构成威胁的对手而继续保持在匪帮中的绝对权威。

依靠头脑驾驭匪帮的"阴谋家"型土匪首

领,更容易把盗匪事业推向成功。张作霖便是这样的典型。张作霖十八岁时便拦路抢劫,开始其土匪生涯。但是张绝非仅会弄枪使棒的莽汉,果真如此,他很难有后来的飞黄腾达。事实上张作霖身材瘦小,看上去非常纤弱。一个日本军官对他外表如女人般文静谈吐和风度却豪放直率留下了非常深刻的印象。同代人这样评论张作霖:他是一个"随身携带枪支的好汉,具有天赋的非凡的领导才能,既有开拓的勇气,又有灵活的外交手腕;他非常善于捕捉时机……知道什么时候该打,什么时候该谈,什么时候该集中精力建设他的队伍。"正是因为具备了这些素质,才使张作霖率领自己的土匪队伍大获成功。张曾先后投靠过杜立三、董大虎匪帮,终于觉得土匪地位低下又不合法而主动退出。善于算计的张作霖,看到办"保险队"不但名义上合法,而且坐地收银,风险小,名声也好,便搜罗几十名散兵游勇,打出保险队的旗号,实则干着打家劫舍的勾当。他的保险队被另一支土匪武装击溃后,自己逃到一个村镇,凭着精明钻营的功夫,很快当上了那里的团练长。以此为基础,张作霖逐渐建立了一支拥有二百多人的土匪武装。由于张作霖作为匪首所具备的良好素质,终于领着自己的匪队找到了一条出路。1901 年秋,张作霖审时度势,策划当地士绅串通十八屯绅商各届代表共同作保,使自己三百多人(临时划拉了其他股匪约百人)的"保险队"接受清政府收编,成为马队二营、步队一哨的正规军。张本人则摇身一变,成了清政府的现役军官。

另一个成功匪酋是白朗。白朗与张作霖有所不同。他没有在接受改编方面有所作为,但是作为总杆首,他却能统率经常保持上万人的庞大匪帮在中原大地上奔突冲杀,纵横驰骋。这表明,白朗是另一种类型的成功的杆首。前面已经提到白朗的社会影响力对其他杆匪产生的凝聚作用。白朗的成功还在于主要由其人格力量所形成的超众魅力。有人指出,白朗不仅具备一般杆首的素质,更有超乎其上的素质。他不惹老实人,专找硬的碰;侠肝义胆,打抱不平;待人和善,性格沉稳,律己甚严。另外,白朗还具有中国农民朴素的道德情感,"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"的气节和比较开阔的视野。因此,在群雄并起的中原"土匪世界"里,白朗能够脱颖而出,成为万人大匪帮的总杆首,并有效地指挥着这支土匪武装南征北战——所有这一切并不令人感到惊讶。

在匪帮里,大首领凭借良好的军事素质和人格魅力所建立起来的权威,起码在表面上得到其部下及所有匪众的服从。东北匪帮里有一个不成文的绺规:恭敬大当家的,"手下的敬大哥如敬父母,如有违心和存心不良的,就要受到处罚"。作为匪帮纪律的"三十六誓"里更明文规定,"自入绺门,弟兄不能思谋当掌柜香主……如有不听,死在五路分尸。"大首领本身也想方设法维持部下对他的敬畏。通常的伎俩是保持与匪众的距离或故意炫耀与众不同的非凡形象。如白朗常常坐在装饰华丽的八抬大轿里指挥匪帮行动。而制造了"临城劫车案"的匪首孙美瑶,则气极败坏地用枪托把绊了他一下的石块砸个粉碎。这个造作的举动意在向匪徒们宣示他是不可侵犯的,与曹阿瞒的"梦中杀人"有异曲同工之妙。

尽管如此,大当家的随时都可能受到致命的挑战。这种挑战,更多的情况下缘于内部火并和部下的背叛与暗算。"射人先射马,擒贼先擒王"的道理官府是明白的。为了瓦解一个难于对付的匪帮,他们常常出通缉布告,悬赏取匪帮第一把手的人头,以期收到树倒猢狲散的效果。这往往比重兵剿伐还奏效。小头目或一般匪徒,见通缉布告上开列的奖金十分丰厚,很容易动心。反正出生入死地干土匪也是为了钱财,如今官府给了这么好的致富政策,只有傻瓜才不想着去尝试一下。即使没有官府悬赏捉拿的布告,也会

有手下头目野心勃勃地觑视头把交椅，因为坐上这把交椅便意味着能敛取更多的财富。有时，最普通的匪徒为了发泄心中怨气，也会出其不意地把枪口对准大当家的。据说，东北匪首傅殿臣便是因为得罪了手下的一个"崽子"，让人一枪把脑袋给开了壳。

所以，名义上说一不二的大当家，却过着如履薄冰的日子。许多匪首深知处境之险恶，因而明智地各有一套防范措施，为保护自己的性命而煞费心机。湘西恶匪姚大榜，每晚睡觉是把香捆在手指或脚趾上，作为他的警报器。待香灰烫着手脚时，便立即换一个地方，往往一夜间转移数次。东北著名匪首张作霖也是每晚必转移数次。豫西悍匪范明新匪帮"所至之地，十余里内均有密探逡巡；杆首所居，周围有岗警，有门房"。"临城劫车案"之后，当与官方的谈判进入微妙阶段时，大首领孙美瑶警惕地带着肉票驻扎在抱犊岗山巅之上，而不与其他匪首呆在一起，以防遭人暗算。

尽管大多数匪首采取精心策划的预防措施来保护性命，他们身遭暗算的事情还是频频发生。这正如一个洋土匪所慨叹的那样："我能够防范我的敌人，但只有上帝才能保佑我不受朋友的陷害。"鄂西兴山巨匪高冲道，踞摇子岩，官兵捕拿不得，乃以重金收买小匪多人，在摇子岩作内应，即将匪首高冲道以下六人拿获，枭首示众。徐州巨匪肖春子与"老洋人"张庆本是"战友"，但是当肖被苏鲁剿匪司令陈调元追剿狼狈逃往永城时，竟遭"老洋人"设计诱杀。已受招安的"老洋人"此举不过是为了取得吴佩孚与河南当局的信任。

1923年7月23日的《时报》有如下报道：

> "苏豫边界著名匪首肖春子，自在肖境保安山一带，被苏皖剿匪总司令击窜后，俟陈旅回徐，仍盘踞山城集一带。……十六日晚，驻肖砀交界薛湖地方之豫省抚匪老洋人，请肖股匪首宴会，肖随参谋任晓山及二等首领十人前往。讵料老洋人名为请肖宴会，实欲剪除肖匪，肖未至以前，即于室内外遍伏卫队，备枪实弹。肖匪既至，饮宴中间，老洋人托故离席，室内外卫队齐出，持枪向肖等射击，肖等出其不意，无能抵抗，同来十二人，登时被弹殒命，无一生还。"

可悲而又具有讽刺意味的是，"老洋人"也正好应了那个外国土匪的预言。受招安后的老洋人再度为匪，被官军兜剿得逃来窜去。以参谋长丁保成为首的几名部下串通一气将老洋人击毙，率领匪徒投降了官军。

河南曾经有过这样一首歌谣："一等人当老大，银元尽花；二等人挎盒子，紧贴老大；三等人扛步枪，南战北杀；四等人当说客，两边都花；五等人当底马（亦称底线，土匪之引导者），苦害民家；六等人当窝主，担心害怕；七等人看排尾（看守被架之票），眼都熬瞎。"这首明显含有某种怨气的歌谣，倒为人们粗略地介绍了匪帮内部等级分明的分工状况。

虎狼麇集的"草头王"们并非毫无章法拼凑在一起的乌合之众。为了高效率地烧杀劫掠，匪帮一般都有一定形式的组织机构。即便最单纯的匪帮，其中的大小匪徒也要做丁是丁卯是卯的明确分工。在规模较大的复杂匪帮里，组织机构也相应地复杂得多。不过正如上述这首歌谣所表明的那样，在匪帮的内部组织中，土匪的职责分工体现着明显的等级制特征。研究中国土匪问题的老外贝思飞也发现，"那些最累人最不讨好的事情往往落在那些最不受信任的新手、伤残人和老朽身上"。

如上节所述，大当家的在匪帮里拥有公认的权威，可谓说一不二。在组织袭击、分配武器、分配工作、分配赃物以及是否合杆、是否受招安等重大问题上，大当家的有当然的最后决定权。其他次等头目听从大当家的指挥，匪帮里所有日常事务也都直接或间接地在大掌柜的监督之下进行。

因为匪帮是靠枪杆子吃饭的，烧杀劫掠是主要经营项目，所以在大掌柜之下，那些负责直接指挥匪徒冲锋陷阵的头目居于头等重要的地位。这些头目，土匪行话叫“炮头”或“门神”。“炮头”一般由于大掌柜选定和任用，往往是最受大掌柜信任的人。由于“炮头”直接调遣匪徒，组织袭击与撤退，他必须有出众的枪法和超人的胆量才足以胜任，否则难以让匪徒乖乖地听从调派。东北匪帮对“炮头”的枪法要求之高近乎挑剔。匪徒们“平时要亲眼见识一下‘炮头’的枪法。往往是在墙上栽个箭杆，离百步远打三枪，打上了，再往后挪。等挪到一里地远了，还能打上，就算能耐。再就是打飞禽。天上过鸟，要点射而下，说打鸟头不打鸟脖。打小家雀，一枪出去，打花达(碎了)不行，要留个完整的尸体才行”。

大掌柜选任“炮头”，非常重视对其胆量的考察，有时甚至不惜以手下匪徒的性命为代价来加以考验。据说，东北匪首傅殿臣决定任命“大来好”为炮头之前，就曾兴师动众，让“四季好”领着一百多号人去对付他。“大来好”临危不惧，处之泰然。傅殿臣大喜过望：“我终于得了个好炮头！”

匪帮里都有一名或者数名参谋，叫“军师”或叫“师爷”，东北则称“翻垛的”。军师作为大掌柜的高级顾问，必须上通天文下懂地理，八卦行文，生辰八字，样样拿得起放得下。匪帮每有重大劫掠行动，必由军师推算黄道吉日，选定出击的最佳方向。匪队迷路了，也要靠军师以“搬八门”的功夫找出前进路线。一个称职的军师，不仅能帮助大当家的出谋划策，而且往往是出色的民间心理学家，懂得利用神仙佛道的名义装神弄鬼，借以激发匪徒们奋勇冲杀的勇气和力量。胡匪“马傻子”的匪队在同治年前攻打长春。一门土炮陷在南门外的涝洼地里，一帮匪徒忙活大半天也没拖出来。只见军师刘三走到炮身前，摸了摸炮筒子，煞有介事地念叨几句：“我奉达摩老祖之命，来收编此城，大炮再不出泥，就要天打雷轰！”言毕抽刀往炮身上一砍，胸有成竹地说：“拉吧！这回该出来了。”匪徒们再度使劲儿，果然把土炮拖出了淤泥。人们或许以为真的得了“祖师爷”的暗中神助，殊不知完全是匪徒们休息片刻后齐心协力一鼓作气的结果。

负责写写画画等文字工作的，叫“白扇”，也叫“牛一”，也有的干脆叫“字匠”。如果用时髦点儿的说法，最恰当的字眼莫过于“秘书”二字。匪帮秘书的主要职责不是为当家的起草讲话稿，而是保证匪帮与周围“正直”世界联系渠道的畅通。比如匪帮给外部社会的公开信或者宣言、布告之类，都要由“字匠”们字斟句酌地起草。不过他们最为经常的工作是给肉票的家人写勒赎信。每当匪帮掳回一些人质，字匠先生便泼墨挥毫地忙活起来。向人质家里“飘海叶子”讲究言辞得当，想方设法打动对方，使其尽快下决心出钱赎人。这方面，字匠都很有主意，有时甚至以肉票的口吻写信，然后让肉票抄写一遍再送到他家里去。崔右任这样回忆自己的经历：“……这位师爷进屋后，笑嘻嘻地交给我他事先写好了的一封信，叫我照原样抄下来向家‘飘海叶子’。我用毛笔抄下了他给我家写的‘海叶子’，照样签上了我的名字和日期，交给了他。”这样的勒索信，一般都极言肉票所受百般折磨，痛苦不堪，再不赎回性命难以保全云云。那受害者家人见到海叶子自然伤心得痛哭流涕，接下来便是东挪西借，想尽一切办法筹集匪帮所要求的钱款，以使被绑架的家庭成员早日获释。所以说，匪帮以绑票勒赎的方式发财时，字匠们也有很大功劳。

除了起草勒赎信，字匠们也做一些其他的涉及文墨方面的事情，“如写个对联，画个邪符子什么的，也全由他”。总之，都是为许多人所羡慕的轻闲的“文字工作”。

对于字匠，土匪并不要求他会扛枪打仗，只要受过教育，有文化，能捏得动笔杆子就

行。受过教育而又甘愿投身草莽为土匪做字匠的人，多是一些穷困潦倒的书生。其中有的还曾经在科举制度中获取过很高的“文凭”。他们曾雄心勃勃地“指点江山，激扬文字”；也曾用一支生花妙笔为当朝者歌功颂德，粉饰太平；当然更少不了满怀希望地编织着“黄金屋”、“千钟粟”、“颜如玉”的迷梦……然而一朝梦醒，他们才痛苦地发现，在天翻地覆之后，自己已然变成了不中用的遗老。没地方领取俸禄，没地方去吃一顿廉价的午餐。已经得到的一切和期望中的一切，几乎全化成了子虚乌有。剩下的只有一件舍不得脱掉的破旧长衫和一支拿起来千斤重放下去四两轻的秃笔。可也总不能眼睁睁地饿死呀。此处不留人，自有留人处。在“正直”社会里找不着饭碗的书生，往往一咬牙便投奔了匪帮。起码在那里做了事情就能给碗饭吃。专业对口，英雄有用武之地，又何乐而不为呢！并且早已有人说过了：“愚民迫于饥寒，则流为盗贼；读书无成迫于饥寒，则流为幕宾。”迫于饥寒给土匪当字匠，没啥体面不体面的。

会计在匪帮里和在“正直”社会中一样，也是一个备受尊敬的职位。这一角色，匪行“切口”称作“账架”或“水箱”。水箱负责管理整个匪帮的所有财务。堪与水箱并架齐驱的职务是“粮台”。粮台，即放粮食的台子，大体相当于现在的后勤部门，负责管理匪帮全体弟兄的吃喝宿营等事项。粮台也很不容易，弟兄们吃得饥了饱了多了少了的都受不少担待。所以，每当新成员加入匪帮。粮台都要如此这般地教导一番：“我们在外追风走尘的，不易呀！啃窝（吃饭）时别挑肥拣瘦的。东西少了大伙分着吃。听说过孔融让梨的故事吧？要好生学着点。”

行动中的匪帮随时都可能遭到官军的袭击，因此，警戒是一件不可大意的事情。匪帮里专门按排一名曰“水香”的职务，主管警戒工作。每到一地或者打开一处城窑，水香便立刻在必要的位置安排好卡子和岗哨，以防官兵偷袭。匪帮驻扎下来之后，通常要布置两道警戒线。第一道设在驻地附近的山上或者路旁，担此重任的匪徒叫“巡风”或“巡冷子”，其职责是当官军袭来时及时报警。在里面的警戒线则由全副武装的精壮匪徒担任，号曰“拒捕”或“坎手”，一旦匪帮遇到强敌袭击，他们的任务便是顽强抗拒敌人，掩护主力撤退。所有这些事情都由水香负责统一安排。水香必须心眼来得快，干事利索，才能使匪帮的警戒作到万无一失。

土匪攻打某一座城窑或到某某富户家绑票，往往是有备而来。这得益于匪帮里有专司刺探情报的探子。头脑敏捷善于随机应变的匪徒，往往被派往匪帮计划前往袭击的村镇，调查官军实力，刺探重要消息。这部分人叫“踏线”或“走线”。还有一部人也同样四处奔走刺探情报，但其使命又侧重于调查当地富户的财产状况以及家中人口状况，初步确定某一家何人是最佳绑架对象。这类探子叫作“插签”或“掳票”。匪帮发动袭击之前，早已通过探子对有关情况了若指掌，所以进攻时有恃无恐，绑票、劫掠也都有的放矢，干净利索。

肉票绑来之后，等待赎票期间，要统一关押看管。看管肉票的匪徒，号曰“秧子房”。秧子房的负责人叫“秧子房掌柜的”。匪帮的主要创收渠道之一就是绑票勒赎。这意味着秧子房掌柜也是相当有权力的职位。其主要职责是管理好肉票，既不能让他们逃掉又不能让他们死去。同时，秧子房掌柜还要有察颜观色揣摩肉票心理的功夫，以确定某一肉票究竟要有多少价码。秧子房掌柜必须心黑心硬，这是由其工作性质决定的。”土匪绑票，常常绑了一屋子一屋子的，一个个鬼哭狼嚎。有的被绑在马上，日夜行走转移，屁股上都让马背铲烂了，大腿里子上生了一堆堆的蛆。他们留着这些人质，既怕他们死，又舍不得给他们用药，于是常常用车轱辘踩火烤票腿上的蛆。那火一烤，票疼得要命，爹一声娘一

声,惨极了。胆子小或心软的人,是当不了秧子房掌柜的。"(曹保明:《土匪》,春风文艺出版社 1988 年版)

听从秧子房掌柜调遣的匪徒被称作"秧子房"。这是一种工作辛苦待遇又极差的差使,往往落在那些年老病残的或者新入伙的匪徒身上。这反映了匪帮内部分工的等级差别。著名匪首小日向白朗根据自己为匪初期的经验得出结论说,"新手的地位甚至猪狗不如"。而张作霖在董大虎匪帮正式落草为寇之后所分配的工作恰恰是充当秧子房,负责香票。他嫌这份工作太没意思,很快脱离了董大虎的绺子。在匪帮里,充当秧子房甚至被看作对某种过失的一种惩罚。为了防止人质乘隙逃跑,秧子房们必须日夜保持高度警惕,有时要用各种办法"熬鹰",不让俘虏有养精蓄锐的功夫。与此同时秧子房本身也被拖得疲惫不堪。那首河南歌谣所唱"七等级人看排尾,眼都熬瞎",可见还是反映了一些实际情况的。

肉票也抓来了,勒索信也写好了,可是由谁把这"海叶子""飘"到受害人家里去呢?匪帮里有"压水"专门负责这项工作。充当压水的人,往往表面上是守法良民,实则与土匪串通一气狼狈为奸。他一般情况下会装扮成无辜的路人,准确无误地来到受害者家里,言称自己受土匪胁迫前来送信,如不肯合作则身首异处云云。那受害者的家人倒也不计较送信人的良莠,最重要的是他们已从飘来的海叶子以及压水的言谈中得知被绑架的亲人的下落、赎回的方法和价格等等。

东北匪帮把谈说票价的人叫作"花舌子"。这种称号本身便强调了该角色具备的素质,即他必须能言善辩,凭三寸不烂之舌把受害人的家人说动心了,肯按匪帮要的价码出赎款。这个价码是由军师、秧子房掌柜反复合计算好了的,旨在最大限度地勒索到期望中的钱款。至于能否兑现,多半要看"花舌子"的嘴上功夫如何。那些能说会道的"花舌子"见了票家往往如此这般地游说一番:"你家摊上事了,我也挺同情,不过你家也得想开,把人赎回来是大事。有了人不怕没有钱,好歹这是一条命。再者说了,这是你们当家人。古语说的好:家有万贯,主事一人。你们不能不去赎。"家里人一听也是这个理,便信了花舌子的花言巧语。

当土匪出动到远离老巢的地方打劫时,所掳取的大宗财物不能及时转移,便有中途找好住家用以窝藏赃物,是所谓"架子楼"。被土匪选作架子楼的人家,或者是一贫如洗的农户,或者是跟匪帮有联系的富裕家庭。无疑,有些窝家是屈于匪帮的胁迫才冒险为他们代管劫掠的脏物的。不管怎样,这些窝家都能从土匪那里分得部分脏物作为报偿。充当这种角色的人号曰"槽儿"。待风平浪静之后,土匪们再设法将脏物从"槽儿"那里从容运走。

以上是匪帮内部职责分工的荦荦大端。足见土匪是组织相当严密的犯罪群体。难怪何西亚对中国土匪的组织分工情况作了一番考察后大发感慨:"(匪帮内)种种职司无不兼备,故其组织之严密,实堪令人口噤舌咋不止也。"

有个别的大匪帮则仿照军事建制来建立自己的内部组织,同时设有各个部门,甚至连开差、操练、戒严口令等也一一比着葫芦画瓢。

1917 年 10 月 2 日的《时报》报道:

山东土匪毛思忠,"其部下集聚一万余人,竟照陆军编制,取名定国军,并设有参谋、军械、执法、秘书、侦察等处"。

这就是军队化的土匪。军队化土匪的出现往往是由于军人出身的匪徒把自己的军事经验搬用于土匪活动。山东范明新匪帮就是很突出的例子。据 1923 年 10 月 22 日《时报》报道:

"范明新……曾充山东常备队军官,因在帮(疑即青红帮之类),遂滥交匪人,

事为上官所悉，欲诛之，范见事不妥，乃逃之为匪。范为人极镇静，部下码子约一千余人，均按军事编制，有秩序，遇官军分数队御敌，或设伏制胜。”

范的副手刘振芝，曾在张敬尧手下当连长。师爷张某甚至曾在某省陆军学校获得过文凭。这样一批人领导土匪事业，把匪帮整治得像军队一样，也就不足为奇了。

土匪的抢劫

辽西土匪"老二哥"的大旗上写着几句顺口溜作为绺子的口号。这几行字典型地反映了一般匪徒的上述心态:"天下第一团,人人都该钱,善要他不给,恶要他就还。"土匪还算有自知之名,承认所作所为属于"恶"。

"恶要"的具体办法无非是攻打富户、洗劫城镇、绑票勒赎、收水打单等流氓手段。这些都是匪帮兴风作浪大发其财的法宝。有些手段流传至今,仍为那些铤而走险者频频搬用。

匪帮时常有意无意地把"劫富济贫"的旗号抖落给世人看,以显示其打抱不平、匡扶正义的嘴脸。其实具体到某一个匪帮,是否真能济助贫困百姓,哪怕是象征性的,都需要打一个问号。而匪帮们一律把攻击的矛头对准豪绅富户却是千真万确的。这不见得就表明土匪对老百姓优惠、照顾,可以肯定只有一点,那就是土匪们并不缺心眼儿,知道富裕人家里储藏丰富有所作为,而一般穷家小户吃了上顿没下顿很难榨出一滴油水。当然要打击富户,谁富就去啃谁。"劫富"是匪帮的最佳选择。

以武力强行攻入豪绅富户劫掠钱财的行动,东北匪帮称之为"砸窑"。攻打进去叫"砸响了",没攻进去叫"没砸响"。

窑有软、硬之分。"软窑"是指用柳条子、木板障子夹设的院落,四周没有碉堡炮台,但往往在屋角、马圈、道棚、猪圈等处设有"暗枪",也有的装置地枪。这样的窑顶多是些小康之家,虽说积攒了些家产,但还不够富,修不起坚固的院墙和炮台。"硬窑"是指砖砌的或土打的大院,四周有炮台,并有花大本钱雇来的枪手为其护宅看院。这通常是乡村里富得流油的豪门大户。"软窑"也好,"硬窑"也罢,反正凡是趁点钱财的人家,总要设法弄几枝枪来防范匪徒前来抢劫,这样的人家,土匪黑话名这曰"响窑"。

古语云"射人先射马,擒贼先擒王"。匪帮里也有与此意义相近的说法:砸窑先砸红窑。

所谓"红窑",简单说就是那些挂红旗的人家。当年,一些特别富裕又特别有势力的人家,养兵拥士,戒备森严。因其有所仗恃,便在烟囱上绑一面红旗,呼啦啦迎风招展,以炫耀自家的威武,吓唬底气欠足的小股土匪不敢来犯。匪帮称这样的人家为"红窑"。对于"红窑",土匪没有十足的把握是不敢轻举妄动的。弄不好,窑也没砸响,弟兄们的命还要搭进去几条。尽管如此,匪帮往往还是先选择红窑作为袭击目标。一来红窑虽然难砸,但难砸的窑油水也特别大,土匪经不起这巨大的诱惑,愿意舍本作大买卖;二来遵从"射人先射马,擒贼先擒王"的道理,先把那挂着红旗向绺子示威的窑给砸了,便收到惩一儆百的效果。剩下这些不挂红旗的软柿子,大爷高兴了随时都可以来捏弄。

土匪砸红窑一般都谨慎从事。攻打之前要派"插签的"打入窑内探明情况,主要是侦

察清楚该窑的火力布置。看何处设有暗堡地枪之类。地枪就是设在暗处的枪口，布置机关，能自动射击，假如“插签的”忽略了某处地枪，有可能等砸窑开始时触动了暗弦，一枪便要了命。所以事前的侦察是很关键的一环。

探地枪是个危险的差使。“插签的”乔装打扮，化装成小商贩，在“炮头”的配合下混入大户人家院子里，有时能顺利获取所需情报，但有时也露了馅，让人当场捉拿。若挺不住苦刑，招出绺子利用盘踞的地点，引了官兵前往围捕，整个绺子就要面临灭顶之灾。

为了确保砸红窑行动一举成功，匪帮不惜血本收买窑里的人作内应，黑话称之为“内盘”。有了窑内“第五纵队”的配合，砸响就容易得多。民国初期，长岭一带“老二哥”绺子攻打马家窑，事先成功地收买了马家大老婆。因为当家的宠幸小妾，净给大老婆气受。大老婆恼羞成怒，甘愿给胡匪作内应，出出这口怨气。土匪凶猛攻窑之际，家里人和兵丁手忙脚乱地开枪反击，这个大老婆却趁机把一腔悲愤向当家的发泄，一枪将其撂倒。土匪乘混乱之机一涌而入。

窑内情况打探清楚之后，由“翻垛的”（匪帮里的军师，参谋）选择好黄道吉日，然后出击。匪帮往往在夜间出动。夜幕之中便于隐蔽行动，打个措手不及。同时也是因为匪徒们自觉不甚光彩，黑暗之中可以掩盖恶的嘴脸。

砸窑行动开始的信号往往是一声炸雷般的土炮轰鸣。匪徒们应声而起，在“炮头”带领下向院落发起勇猛冲击。那些冲锋在前的，都算遵守了跖制订的“人先”的规矩，是为“勇”。个别匪徒挺看重自己的小命，畏畏缩缩不敢往前冲，当前的见他不成器，往往当场便“插”（枪毙）了他。

面对匪帮突如其来的攻袭，窑内的人有时会慌作一团，没反应过来怎么回事就让人打进来了。有的人家早有戒备，掌柜的能镇静地组织抵抗。遇到这样的主，匪帮往往要付出惨重代价，舍不下几个“崽子”（对匪众的称呼）是砸不响窑的。

一旦攻入富户大院，匪徒们便会有一番花天酒地的享乐。他们以胜利者的姿态进入院了。咋咋唬唬给失败者派话：

“看皮子，撑亮子！小嘎子压连子。有没有海沙混水子？先来挑龙漂洋子……”

这是在吩咐老人、孩子给蹓马，看好狗，点上灯，并让女人给做饭吃，先来面条、水饺。

事已至此，被砸的人家不管男女老少，也只有逆来顺受的份了。

匪徒们放开肚皮大吃大喝一顿。“饱暖然后思淫逸”，有的便开始祸害人家的女人。吃喝玩乐一通之后，再将金银细软及其它值钱的东西搜罗殆尽席卷而去。得意的匪徒不敢过于忘形地在一个地方停留太久，他们不得不防备官兵的围攻。

以上介绍的是东北胡匪砸窑打劫的情形。这属于土匪先辈跖所为“穴室枢户”的功夫。不过砸窑一般都势力不太大的小股土匪的业务。那些几百人乃至土千人的匪帮，兵强马壮的，有着大得惊人的胃口。他们往往敢于攻打富裕的村镇，将村镇里的有钱人家洗劫一空。

大股土匪对村镇的抢劫近乎布置严密、有条不紊的军事行动。袭击之前最重要的工作是侦察情报。匪帮派出许多机警的匪探混入被定为抢劫目标的村镇，负责调查清楚地理形势、驻军虚实、进攻路线、撤退路线等等。还有至关紧要的一条，须探清该村镇之内较富裕的住户在哪条街、哪条巷，作为集中兵力抢劫的重点。1923年8月4日，河南孟县曾被匪帮洗劫。“据孟县某局长某君之报告，言匪未入城时，先有乔装军队之匪到城，言有军队开到，驻扎城内。城中人以为真军队也，遂不为备。……事后调查，被劫之户，门上均画有暗记，且未破城之前，即有类似便衣军人都陆续进城，各处暗记，或系该类似军人之匪所记也。”

事先混进村镇的匪徒，除了侦悉情报，有的也承担内应的角色。匪帮主力从外面发起攻击时，他们在村镇内放把火制造混乱，或者设法将城门、寨门打开，匪帮乘势蜂拥冲入。

掌握了必要的情报之后，匪酋即调派各股匪众分别领命。有的担任把风，有的担任逡巡，有的执行抢劫，有的准备接应。攻击时刻一到，各股悍匪迅猛推进，其势难以抵挡。乡村小镇兵丁有限，匆忙扯起的脆弱防线顷刻间便被匪徒撕破。偶尔遇到劲敌，匪徒们也要豁上命地死打硬拼，直至将城窑攻下。这些亡命徒打攻坚战还蛮有些招数。如东北佳木斯"小白龙"匪帮攻打"枪头子硬"的城窑时，在城外的爬犁前竖起草把子，上边浇水冻冰，以为屏障，人躲在后面驱赶着马爬犁射击前进。也有的把豆饼垛在爬犁前面浇水冻冰作为屏障，硬打硬拼。民国十二年，洮安胡匪"天照应"决心攻下大安城砸窑。城墙坚固，加之天寒地冻，实在难以攻入。该股匪帮想出绝妙的一着。他们用干牛粪烧火将墙外土地烤化，挖地洞钻进城墙里的马圈，到底把大安城给"砸"开了。

前面提到过1923年8月河南孟县遭土匪洗劫的案件。同年9月2日的《时报》记录了该洗劫从头至尾的大致经过：

> "本月二十四日上午，从黄河南岸窜来大股土匪，约四五百人，迳行渡河，至孟县城，由南门进城，先将巡警局门岗警士打死，入局将枪支全行抢去；又到武装警察队驻处，又将枪支抢去；遂将县署付之一炬，将监狱攻开，所有监狱犯及看守所犯人全行释放；分赴四街挨户抢掠，女校及高小学生全行拘走，共计架去一百余人；绅商之稍殷富者，均不得免。临去牵去牛马百余头，并将肉票财物装载大车三十余辆，从容出城，如入无人之境。"

小股匪帮砸窑时还选月黑风高之时，而人多势众的大股悍匪在光天化日之下就敢攻城池，抢枪支，砸衙门，掠财物，架人票，牵牲畜，明火执杖，无所顾忌。可见匪势之猖獗。

孟县遭劫只是数不清的劫案中的一例。据调查，仅河南省南阳一地就有上规模的大杆匪32股，啸聚匪徒一万多人。这些英勇的杆匪在短短两个月内便抢劫了30多个村镇，烧毁房屋2000余间，打死打伤1300余人。大规模地劫掠村庄城镇所取得的战功硕果，是零打碎敲地砸富户大院大能比拟的。前者是"规模经营"，后者不过是小打小闹。

但无论是砸窑还是劫掠村镇，都要发生刀兵相见的暴力冲突，匪帮一般要付出损兵折枪的代价才能抢劫到财物。想比之下，绑架勒赎倒是土匪谋生中最为便利实用的方法。

土匪瞅准了谁家有钱，就设法将这家的重要人物给绑走，然后要挟人家出钱赎回。这是颇为灵验的"恶要"方法。遭绑的人家一般会以保全家人性命为重，砸锅卖铁也把欠"天下第一团"的这笔冤枉债给还上。

大概是因为凭绑架来的血肉之躯可以勒索到花花绿绿的钞票吧，土匪们在黑话里把绑架来的人质称作"肉票"或"票"，而绑架人质的行动则叫"绑票"。这是"一种完全可靠的方式，与单纯的抢劫相比它有三个明显的好处：首先，由于这种方式基本上为受害所接受，因而风险较小；其次，抢夺的赃物很难处置，而绑票的家人肯定会赎出受害者；最后，绑票可以移动，在匪帮迁徙时易于带走"。因此，绑架勒索的办法很为匪帮所青睐。如果绑架足以奏效，他们就尽量不去冒着风险大动干戈。时至今日，仍有些想入非非的现代劫匪，幻想通过绑架人质获取大笔不义之财。只不过他们的美梦在往往以破灭而告终。

绑架对象的选择很有学问。匪帮并不是随便绑了谁就走。无论如何要调查清楚那一家是不是有足够的钱财值得他们冒风险。土匪总是优先考虑那些最为富裕的大户。绑架的人选在家庭中应占据相当重要的地位，这样家人才肯舍得下大本钱将其赎回。比如，

合适的候选人可以是长子,“他们的家庭为了保证血脉的延续,以告慰祖宗,会被迫立即交出赎金”。依次类推,作为绑架对象也可能是娇生惯养的孩子(黑话称了“抱童子”)、待嫁的少女(要求当天赎回,过了夜婆家就不要了,故而黑话曰“快票”)。如果当家的是个大孝子,那么遭绑架的很可能是家里的老太爷或者老太太。终归要确保绑架对象在一家人中的顶主贵、顶值钱的。假如最重要的人物难以绑到,选择次重要的人物也将就。不管怎样,土匪会很聪明地把一个有决定能力的人留在家里,让他负责拼凑赎金。

小股土匪通常倾向于靠绑架勒索发财。大一点的匪帮可能拥有专门从事绑架活动的小分队。大规模的匪帮在洗劫村镇时则往往顺手拉走数十成百的“肉票”。

除了武力威胁下的强行绑架,劫持本身有时是精心策划和组织的行动。以下的两个案例便反映了东北土匪绑票耍弄的花招。它们常为一些人数较少、势力较小的匪帮采用。

宽城子有一个接骨名医叫孟昭会。一次孟昭会外出坐火车回来。对面坐着两个愣头小子抽烟卷,故意把烟雾喷到孟昭会的脸上。这位孟先生甚是气愤,便训斥了他们几句。两个小子大发其火,一边骂骂咧咧,一边伸胳膊挽袖子的就要打人。孟先生心里当然很有点害怕。正在这时,临座站起一人主持公道,三拳两脚把那俩小子揍趴下,然后撵他们到别的车厢去了。孟先生感激不尽,热情地与那人唠起嗑来。这位侠义之士对孟先生说,他此番外出是专程请接骨先生为家中老母治疗的,不巧接骨先生出门了。孟先生想,人家见义勇为救了咱,咱也不能知恩不报啊。他慷慨地自报家门:你不用再找先生了,我就是接骨先生啊!”接着,一五一十地说了自己的姓甚名谁、身世如何。那人作出兴奋、惊讶的表情,又是拱手又是作揖:“久仰久仰!不想在这与先生相遇,真是三生有幸!”车到一站,孟先生便跟那人下去,准备为其老母接骨。可是左拐右拐,走到地方一看却是个土匪巢穴,往他脸上喷烟的那俩个小子也早已在这里恭候了。孟先生就这样被土匪绑了票。

二十年代,吉林省九台东部山区的“三江好”绺子,三次都没把大财主姜老抠家的窑砸响,于是动脑筋使出绑票的招数。他让匪徒们披麻戴孝,抬着一口红赤拉的大棺材到姜老抠家祖坟地上“出殡”。几个人开始动手挖墓穴,其余的人则跪倒一片,恸哭不止。

此时正是青草没棵的时节,胡匪活动猖獗。家大业大的姜老抠雇了十二名枪手专职护院。他本人则整日躲在屋里,大门不出,二门不迈,怕的就是被土匪绑架勒赎。可是这天家人接二连三地报告,有人竟然在他姜老抠的祖坟地上打墓发丧,真是岂有此理。他没来得及细想,带了几个人气冲冲直奔祖坟而来。

看着那号啕大哭的一片“孝子贤孙”,姜老抠破口大骂:“日你娘,是谁这么狂?”那伙人继续哭嚎,根本不理姜老抠的茬。“是可忍,孰不可忍”。姜老抠几步跨过去,一把揪住在前头举灵幡的孝子的脖领子,动手就要打。时机已到,恸哭声嘎然而止,土匪们一下把姜老抠按倒在地,打开棺材盖:“快来吧,等你老半天了!”接着三下五除二,把姜老抠强塞进棺材里去了。

“三江好”绺子就这样用设计绑票的办法达到了用砸窑难以达到的目的,从而大大地发一了笔横财。

“肉票”遭绑后秘密押送至“秧子房”(或称“票房”)监禁起来。匪帮会设法尽快通知受害者的亲属,并讲明赎票的价格、释放的时间地点等等。现代劫匪通常以充满威胁、恐怖的声调给受害者家人挂电话。旧时代没这么方便的通信联络手段,一般由受害者或者匪帮内精通文学的人写封信,找个中间人送信上门。家里人看到转来的勒索信件,在为遭绑架亲人担忧的同时,面临的又是高得惊

人的赎金。有时他们会请中间人跟土匪讨价还价,压低价格。而土匪的原则是最大限度地敲榨这个家庭的财产。有时为了快些拿到赎金,匪帮会把赎金压低到受害者家庭能够接受的限度。但更经常的情况是把价格抬得更高,同时给"肉票"施加刑罚,以加重家人的精神压力。最后让步的总是受害者家庭。因为他们清楚,如果不能满足土匪的要求,那被绑架的亲人随时会遭到"撕票"的危险。赎票的代价是巨大的,不少富裕大户为了拯救亲属而不惜血本,甚至倾家荡产。更糟的情况是,财产全搭进去了。可赎回的亲人也早已被土匪折磨、摧残得伤痕累累,甚至终身残疾。

其实,遭土匪绑架的并不总是富人。如果能绑到富户人家的肉票,那当然称心如意。可是当富户为免遭土匪祸害纷纷避居城内,或者富户已被敲榨勒索得没啥油水的时候,匪帮会降格以求,把穷人也列为绑架目标。当然,勒赎的价格也会相应降低。这或许就是土匪对穷老百姓的优惠政策了。说到底,土匪贪图的是财。有富户可以敲诈时当然要优先考虑,一来得了财货,二来又是博得个"劫富济贫"的好名声。何乐而不为呢?富户劫掠得差不多了,绑架穷点的多少也能创些收入,就凑合着经营下去吧。总比没人可绑架要好些。以山东为例,据文献记载,1918年"山东土匪绑架勒赎,动辄数万元,少亦数百元"。可是进入二十年代,山东匪帮的绑架勒赎竟发展到四处抢掠、逢人即架的地步,票价也降为"三百元、百余元十元即可,甚至无钱可缴者用鸡子一百个亦可赎票"。河南的土匪也是如此,"从前只拉富户,今则不论贫富,逢人便拉"。洛阳土匪竟大言不惭的宣称:"贫富都要,不值一双鞋,亦值一盒纸烟。"该地土匪频频绑架惨淡经营的小商、菜贩,甚至在光天化日之下就敢公然作案。1927年7月31日的《时报》记录了其中的一例:

> 某日,"城郭某使子出城,负粮一斗,归至关盐店地方,遇匪四人,欲架子去。郭子言:"'我家贫,架去亦不值钱,若要肩上麦,可以相赠。'匪不听,必强之去,时方午,郭子呼救,匪情急,乃乱刀将郭子砍死。"

在土匪的眼里,每个"肉票"都意味着一笔可观的财富。因此他们不会轻易释放,更不会毫无代价地白放他跑掉。因此,小股土匪会将"肉票"到处转移,不得到期望中的赎金不肯罢休。大的匪帮在流窜各地时更是随队伍羁押大量的俘虏。例如河南邓县"杆匪行动,照常跟带肉票五六百人,合计窝藏之肉票,时赎进添,恒不下千余人"。为了防止肉票乘隙跑掉,土匪往往把他们拴在一根长绳子上牵拉着走,行动迟缓就会遭到棍棒惩罚。"其所跟随之票,白昼系之以绳,如牵牛马,夜则束其手足,以防逃跑,稍有不遵,立即枪毙,故肉票虽多,无不俯首听命,哀求免死……"倒霉透顶的要数那些或病或残难以随匪队迁徙的俘虏。在没拿到赎金的情况下,土匪不甘心放走任何一个肉票。通常的处理办法就是把他们处死。

东北胡匪有个很是损人的折磨肉票的办法,美其名曰"熬鹰"。这种刑法常常在匪帮行走、转移的途中使用。比如,当土匪队伍停下来的时候,"秧子房"掌柜的会迫令所有肉票围着一堆炽燃的火坐下来,然后取出一只拨浪鼓或铃铛之类,逼使肉票每人摇五下再传给下一个,依次类推,一圈又一圈不停地摇下去,传下去。如果谁偷懒打盹,铃铛传到他那里没有响声,立刻会挨土匪一棍子,不得不强打精神继续摇。这就叫"熬鹰"。如此煎熬法,个个精疲力竭,即使让跑也跑不掉了。据说有的人熬得实在受不住了。摇着摇着便一头扎进火堆里被活活烧死。有时变个花样,弄一个车水的轮子,把俘虏的双腿缚在上面,逼使他不间歇地蹬踏。一旦停下来,听不见哗哗啦啦的水响,匪徒们便会过来一顿毒打。也有的时候土匪副逼肉票围着火堆转圈,直

累得这些不幸的俘虏死去活来。土匪想省点事时会动用"木狗子"完全剥夺肉票走动的自由。他们用一条长形方木,抠出一排腿窝,让肉票挨个倒下,把他们的腿压住。往往是十个八个的俘虏绑在同一根木头上,任你有天大的本事也休想逃掉。

当然,匪帮押着肉票东奔西窜,并不是为了让他们闲吃饭——尽管只是土匪吃剩的残羹冷汁。只要肉票还有一口气,土匪们就不放弃从他身上发一笔财的希望。因此,匪徒们形象地把这种暂时把票养着等待来赎的作法叫做:"养鹅生蛋"。其实,许多人质是匪帮随便从街上绑架来的,只是因为看着像富户的家人便被拉进肉票行列。这些人到底家境如何,能否出得起赎金,土匪心里并不清。但是既然已经花力气绑来了,那就无论如何要敲诈一笔才肯罢休。因此,土匪对那些不明家底的肉票无一例外地要进行拷问。如果答的话不合土匪心意,肉票会立即遭受枪托、棍棒之苦。在土匪的巢穴揪心的惨叫声不绝于耳。始终不肯屈服的肉票,最终免不了一死。很多人摸透了土匪的心思,故意把自己的家产报得多出几倍,给土匪留个念想,本人也多了一份活下去的希望。在报出家门和财产情况的同时,意味着将一副沉重的经济负担压在全家人的身上。但是为了活命,也顾不得那么多了。1925年,张义三,这个16岁的师范生曾与许多师生一同被土匪绑架勒赎。土匪逼迫师生说出各自家中财产状况及可能付出的赎金数额。张义三记述道:

"……几个土匪对我们师生说:'谁家里有多少亩地,有啥生意,能出多少钱,快说,如果不说实话,一直把你们打死!'接着就是打骂声,哭叫声,呻吟声,匪徒狞笑声,嘈杂刺耳。三个土匪把我按倒在地上,一动也不能动,用木棍痛打我,等我谎报家里有6顷土地时,才不打了,我勉强过了这一关,而别的同学和老师,还正在棍棒下受煎熬。有的人被吊在梁上,用燃着的香烤着。

"第二天,匪徒对我们展开了新的攻势。……姓廉的用手端着长枪,对我们一个一个地审问,谁说家里地少,就命令拉出去活埋。轮到我时,他用枪对准我的胸口。问我家里多少亩地。我知道说的少了过不去,就把原来虚报的6顷加了一倍,说成12顷。姓廉的说:'把他留下,叫他赶快给家写信,就说少1万元不行,没有钱就得活埋。'……"

看来求请饶恕是根本不可能的,强调自己是"穷教书的"、"穷学生"也不行。就这一点而言,旧时代的土匪颇不如某些现代劫匪来得仗义。前几年报端曾披露大体如下的一件事。

一位穷教书的伙同两位操其它职业的人搭乘一辆卡车,路上被一伙匪徒拦截。教收的壮了壮胆子跟匪徒中年长者搭话,申明自己是教书匠出身,把钱掏出去一家人便无法生活云云,请求给予优惠。匪徒听了果真大动侧隐之心,先放过教书的,只逼迫司机和另两位搭车者留下买路钱。教书的立在一旁,心里缠搅着化险为夷侥幸得免得一丝欣慰,还有阵阵难以言状的尴尬与酸楚。

在一般情况下,土匪不会把绑来的肉票无限期地监押起来,或让他们随匪帮迁徙。那些长期无人来赎的肉票,随着匪帮活动淡季的到来,都要被处决而不是被释放。这样做虽说残酷,对土匪来说却是必须的。因为只有这样才能促使被绑架者的家庭出资赎票,否则他们会抱有将来释放的幻想。处决所有的剩余肉票便断绝了任何其他门路,想要人就得拿钱来换。

而那些最重要的和最有价值的肉票,土匪会像聚宝盆一样看待,很少舍得把他们杀掉——怎么忍心断了一条难得的财路呢?对这些值钱的肉票的处理办法,或者继续设法保留,或者转手卖给别的匪帮。商品经济历来发达的广东,甚至形成了专门的肉票市场。那些特值钱的肉票可能会几经易手而被转运到很远的地方。而每一次转手,勒索的程序

便从头再上演一遍。当然，肉票买卖不只限于广东。三十年代，三个英国水手在东北被土匪绑架。附近一个匪帮看到外票的价值，表示愿以200万元并搭配150支枪的代价来换。对方贪心不足，要求以双倍的价钱外加400支步枪。结果生意谈黄了。这说明肉票买卖还是较普遍的。

土匪也绑架洋人。本国人质称"本票"。抓来的老外则叫"洋票"。政府对洋人奉若神明，连根毫毛都不敢动，而土匪则频频以洋人为绑架目标，二十年代甚至成了匪帮绑架的时尚。土匪绑架洋人，更多的情况下不是为了得到赎金(如果给的话也不拒绝)，而是利用政府的恐洋、惧洋心埋，把洋票当作匪帮的护身符(有洋票夹带在匪帮里，前来剿匪的政府军就不敢随意开枪放炮)，或者当作与政府谈判时讨价还价的筹码。政府方面迫于外交压力，竭力保证洋票的生命安全。因此政府军剿伐匪帮时经常缩手缩脚。政府与匪帮进行收编谈判时，被迫答应对方提出的有些显然是过于苛刻的要求。洋票简直成了匪帮对付政府的法宝。

最成功的利用这一法宝的是老洋人匪帮。老洋人是白朗衣钵的继承者。白朗曾绑架过38个外国人，但既没有得到赎金也没能保证自己的匪帮不被剿灭。老洋人自觉地使用了这一策略，所得报偿亦极其丰厚。1922年6月至11月，老洋人匪帮先后绑架14名洋票，成功地利用撕票的威胁来遏制官军的猛烈进攻。北洋军阀政府在帝国主义外交压力面前诚惶诚恐，对老洋人实行招抚政策。12月，老洋人依协议放所有洋票，手下匪徒改编为12个营的正式军队。老洋人本人也获得很高的军衔，并获准继续统帅自己的人马。

当地匪帮从老洋人的范例大受启发，纷纷群起效彷。1923年，有41个美国人、23个英国人和14个日本人成了中国土匪的俘虏。正是这一年发生了震惊中外的临城劫车案。仅这一次便有20多名老外被土匪绑架。

一个土匪振振有词地解释说："由于持续不断的内战造成的贫困和荒凉，我们不得不邀请几个洋人上山，这样我们可以利用他们坚持某些要求，获得某些保证……我们无意虐待洋人，或者制造外交纠纷。由于我们的目的并不是为了钱，你们同我们谈论赎金全是多费口舌。"

这段话直言不讳地道出了"洋票"策略的真谛。正因为如此，土匪对洋票的态度并不太坏。与本国肉票遭到土匪的残酷摧折相比，洋票简直是匪帮请来的座上宾客。他们"除了一些轻微的烦恼，以及长期拘押所不可避免的折磨，比如蚊虫的叮咬，很少有外国人质受到故意的虐待，相反，土匪对他们照例特别客气的。"在临城劫车案中遭绑架的老外"都承认没有受到土匪的虐待，确实还有人把自己的经历看作大笑话"。(可怜的本票怎敢奢望有这样的优待!)明智的匪酋会禁止匪徒们杀害外票，因为他清楚，一个被撕掉的洋票已完全丧失其保险价值。有时土匪也在乎通过洋票获取丰厚的赎金。福建的一个土匪曾对他的洋俘虏解释道："土匪抓外国人这个行当，要比抓中国人更为有利可图。中国人拿不出大笔赎金，常常在抓来以后不得不被杀害。"

俗语云："不见兔子不撒鹰"，而土匪则是拿不到赎金不放人。即便与被绑架的家庭达成赎票协议，匪帮的释放肉票时也会非常小心的谨慎。他们最害怕的就是在肉票移交之后受到官兵的袭击。因此他们首先派出探子，到选好的放置赎金的地方附近侦察有无官兵的迹象。只有在确证没有什么可疑迹象以后才会去收取赎金。但是，即使这些步骤进行得很顺利，肉票也不会马上获得自由。拘押肉票的地点与商定的搁置赎金的地方(有可能是某座桥的桥洞下，或是某处第几棵大树旁，也可能是座人迹罕至的破庙)一般相距很远，这就排除了遭官军突袭而丢掉肉票

的可能性——眼看就要到嘴的肥肉岂能再让它飞走。在确证获取的赎金不是伪钞币之后，土匪才留下肉票，携带赃物逃之夭夭。一个完整的绑架勒索大行动，到此才算大功告成。接着，贪婪的绑匪便谋划着选择新的梆架目标。

可怜的“本票”根本不必指望得到政府援救。因为当局认为本票不值得他们直接插手，有时甚至在与匪绑的改编协议中公然应允那些情愿断续当土匪的人带着他们的本票继续逍遥法外。比如在处理“临城劫车案”时就是如此。

但是政府对营救洋票却颇为用心。在外国领事装腔作势的抗议威胁下，诚惶诚恐的政府更不会惜任何代价以保证洋票得到释放。典型的例子是黎元洪。1913 年，任湖北省长的黎屈于处国领事的压力，授意军方，只要能保证被白朗匪帮绑架的传教士安然无恙地获释，“可以准予所有土匪自由行事，并给予安全指导”。

拦路抢劫是历史悠久的土匪行动方式。民间流传着许多有关盗匪的故事或传统戏剧，那里自然有不少关于拦路抢劫场面的渲染。在诸如此类文化氛围的影响下，甚至连孩子们都会模仿土匪拦截行人时的厉声断喝：“此山是我开，此树是我栽，若要人此过，留下买路财。”

这确是传统土匪经常采用的一招。丛林中突然射出响箭，凶神恶煞狂呼乱叫的匪徒及人欢马嘶的强烈声势，早已把行人客商吓成了一滩泥，再加上人家理直气壮地念念有词，岂能不乖乖地卸下货物，掏出钱两。

谁都知道土匪既没开山也没栽树，“留下买路财”不过是强词夺理的说法。似乎也是为了面子上光彩一些。男了汉大丈夫，怎好意思凭白无故伸手跟人要钱要物。有了四句顺口溜，行动起来便名正言顺了，也不必有丝毫的羞耻感。同时也让被劫者明白，你的钱财不是白舍的。拦路抢劫者念了不知多少代的歪经，跟“天下第一团”之类反映了同样的土匪逻辑。

可是这种守株待兔的生意，经营起来未免效益要差一些。如果死心眼儿单靠这一条干土匪，那还不把匪徒们大牙饿掉。好在土匪脑筋够用，懂得多种经营。除了攻城砸窑、绑架人票之外，他们还有其他的花招。

称霸一方的匪帮往往吃别人的进项，这是无本万利、坐享其成的生财之道。例如广东，尤其是比较有势力的匪帮，在明火执仗之外还坐地“收水”。“收水”咋讲？“收水者，岁向商店收取例规也。”说白了，就是强迫势力范围内的商家店铺，每年向匪帮孝敬一定数额的钱财。匪帮声称，按期将规定数额的钱财恭送过来的，可以受到匪帮保护，否则不能保证他们会受到这样那样的麻烦。“胳膊拧不过大腿”，商家店铺为求安宁度日，焉有不服从的。于是匪帮充当起税监角色，年年敛取高额“税收”，却从不上缴政府，而是用于自己挥霍享乐。

“收水”在东北土匪那里是另外一个样子，黑话叫“吃票”。意思跟“收水”大同小异。有资格吃票的绺子多是那些常在一个地方活动已盘根错节的大绺子。比较典型的例子是长白山匪帮对放排季节吃排饭的那伙人的盘剥。

长白山盛产上等的红松、白桦、水曲柳、黄菠萝等贵重木材。随着关东山的开发，木材也源源输出深山密林。可是当年运输不便，主要靠在大江小河上放排运送，然后再由各类木材老客装车外运。每年早春，是放排木帮最繁忙的季节。他们把一冬天积攒的原木拖到江边，再串成一条条几里长的木排，停放在上游江水宽阔的湾子里，单等开排流送。

待到江面上冰雪化尽，木帮们选择良辰吉日举行开排仪式，然后开排流送。起排之时，但见长长的木排从上游高处飞流直下，煞是壮观。但放排可不是什么浪漫的活，而是充满了危险。最令人恐惧的是：“起垛”，就是

正流送的木排被礁石卡住，突然堆积起来，越起越高，有时竟至堆成几层楼一样，死死地卡住江道。倘不幸遇到这样的麻烦事，木帮就要请人“挑垛”，排除障碍。挑垛有专门的挑垛人。在放排流送的日子里，挑垛的人守在江河沿岸各危险“哨口”或是骑马在岸上跟着排走，专等出事好“吃排饭。”

排饭吃起来很是辛苦，在起垛的千万根木头中，一眼瞅出是哪根卡住了。然后手提一根三米多长的铁棍，从岸上跳到排上，从一根木头踩到另一根木头上，跳跃前进，踏在不断翻滚的的原木上如履平地。行至垛前照准卡壳的原木轻轻一点，只听“轰隆”一声巨响，高大的木垛倾刻间塌落下来，木排又继续顺流而下。这是那些经验丰富的老手。可怜技术不到家的挑垛人，稍有不慎便会被挤进原木中间(这叫“对缝”了)眨眼间成了肉饼，江水中漂浮出几块碎骨。

挑垛人豁出命去吃排饭，同时还要被迫接受土匪的盘剥。匪帮美其名曰“吃票”。想吃排饭的往往先去盘踞该地段的绺子掌柜那里报到，经过他们的准许，叫“考票”。这是必经的程序，不打招呼擅自挑垛的主儿，挣了钱也出不了山口。所以，挑垛人一般都很自觉地去匪帮那里请求恩准。曹保明先生曾生动地描述过挑垛人前往绺子里报到的情形。“吃排饭”的闯进绺子，抱拳在左肩，施礼道：“西北连山一块云，乌鸦落在凤凰群，不知哪里君来哪里臣?”大掌柜的说：“从哪来相府?”来人说：“称不起相府，抱老把头瓢把子，吃排饭的。”(老把头据说是放山人供的神灵，山里人都信他)这时掌柜的说：“给这兄弟倒酒上烟。”来人说：“等一挑下来，我恭敬弟兄们和大掌柜的……”大伙就说：“放胆挑吧!”算是恩准了。挑垛人这才有资格跑到排上去玩命。

吃排饭的肯让匪帮“吃票”，一来是出于被迫，不得不守匪帮规矩；二是也是为了寻找“靠人”即靠山。吃排饭行当也有竞争。流排一旦卡住起垛了，岸上聚集许多挑垛人虎视眈眈想争这桩生意。为了争着挑垛，也有急了眼先动刀挑人的事情发生。“靠人”的作用会在这个时候显示出来。当一盛气凌人地问：“你是哪个山头的?”另一个恶狠狠地回答：“吃东山马二爷的饭，你搅得了呀?”先前那个主见对手的靠山势力大，往往便软下来，但也免不了嘟哝几句：“你吃肉也得让咱哥们儿喝点汤……”

挑垛人挣了钱，第一件事便是快快地到绺子里进贡。他会打开钱褡，面带慷慨实又口是心非地说：“大掌柜的和兄弟们分吧!”见有钱来，匪徒们自然乐得颠颠的。“粮台”从中取出一部分，然后厚着脸皮蛮客气地说：“爷们儿都是自家人，你留着花吧!”挑垛人便作感恩戴德状：“谢大掌柜的啦!”

除了吃排饭的，那些在关东山里“挑山肯”的(卖假人参的)、“牵点”的(诱人上当的)、“背大叶”的(倒卖土特产的)等等也都被迫向当地匪帮进贡，接受盘剥。

有时初出道的土匪，虽然力量不太大，凭着一股蛮横劲，并略施小计谋，也经营类似的生意。辽宁著名土匪杜立三，十几岁便随父亲在辽河沿岸闯荡。此人胆大包天，十七岁那年开始单身一个在辽河岸边拦路抢劫。他曾经以红布包裹的饭勺子冒充手枪，拦截辽河上的过往船只，一天劫了十六艘粮船，抢夺大量金银财宝。自此，每逢夏秋河运繁忙季节，杜立三便在沿河各码头搭起席棚，设立“卡哨”，派人开捐，对来往船只雁过拔毛。下航船每只收捐2元，上航船每只收5元。过往客商吃尽苦头又有谁敢过问。

土匪还有一个发财的招术，广东匪行黑话称之曰“打单”。《清稗类钞·盗贼类》里讲：

> “打单者，盖选择居民或商店之素称殷实者，以红纸作书一函，内开某某暂借银若干两，限于三日或五日内送至某处，届时自有人在彼照收，不得迟误等语。”

这就叫“打单”。不必动刀动枪攻打城

窑，亦不必费尽周折绑人架票，只需选定殷实富足颇有些积蓄的居户或商家店铺为对象，然后将“海叶子”送上门去，便只等黄白之物自动流入腰包。打单确实是一种轻松便利的敛财之道。

那些不幸被匪人选中的商家居户，得到打单者的红色“借款”信件，倘若胆小怕事，根本不敢声张，更别说报官。他们多半会设法将款额凑足，在规定的时间悄悄送到指定地点。只图破财免灾，得个安宁。盗匪们收到借款后一般还“给收据以示信”。说得好听，是“暂借”，其实那银钱一旦借给他们，也就肉包子打狗有去无回了。因为是有借无还，所以土匪开列的数额都很大，“其所索之银，少则数百，多则数万”。

碰上胆大的主儿，不知这红色书信的轻重，往往冒冒失失报告了官府。于是到了交款那天，官府派捕快前往，埋伏在约定的地点张网以待，专等来取款的匪徒上钩。每逢这种情况，匪帮多已通过眼线获知有关情报，并不派人去自投罗网。官府捕快无功而返的时候居多。“其捕得者盖百无一二也”。可是接下来便有那敢于报官者的好果子吃了。匪帮往往倾尽全力找他报仇，“其幸而获免，不受其荼毒者，百中仅一二也”。所以，慑于匪人淫威，得到匪帮打单的人家多数都秘而不宣，忍痛暗自吞下这枚苦果。谁敢拿一家人的性命开玩笑呢！

敢于打一张借单并公然署上姓名，这样的土匪必须是那些著名的大盗匪，否则便不具有打单的资格。虽然匪行里不流行“打单资格证书”之类，但一个盗魁是否具备打单资格，大家还是有一个认同的标准的。这往往以匪帮势力大小而定。势力弱名气小的匪徒，如果不知天高地厚地也干打单借款的行当，不但收到打单的人置之不理，匪帮内部同仁也会认为这这坏了匪行规矩，大逆不道，往往要对他施以严惩，“甚至处以死刑，以为私自打单也”。

清代留下不少土匪打单的故事。

光绪年间，谭文卿担任粤督。离任之际也没啰里啰嗦举行告别宴会之类，撂下挑子便匆忙离开广东。人们对此大为惊异，百思不得其解。原来，当地土匪傅赞开曾向谭打单。都说“三年清知府，十万雪花银”。傅匪以为姓谭的任粤督数年，肯定家里油水很足。因此在借单上开列借款为白银十万两之巨。但是红色借条送上门不久，忽然传出谭文卿卸任的消息。傅赞开倒颇仗义，大概觉得人家既已离职赋闲，置身官场之外，就不该作为敲诈勒索的对象。于是又写了一封信给谭，大意思是说，既然你已不再做官，是平头百姓了，那么我就不再向你索取银两。但你离任后必须在五天内滚出广东，否则仍需缴银五万两。如果不缴纳银钱，我必定要取你项上人头。因此，谭文卿乃匆匆离去，岂敢在粤境多呆一日。

广东有个官至镇军的人。某日，忽然得到土匪送来的红色信函，说是要向镇军借银二万两，并约定哪天前来取款。这位镇军不信邪，心想，某家统率兵丁数百，岂能受区区盗匪要挟。尽管如此，他还是特调来亲兵小队驻守府邸旁边，严加戒备。

到了约定的那一天，镇军府内外三步一岗五步一哨，把守甚是严密。忽然，一个达官贵族装束的人乘了一顶绿呢大轿，由好几名士兵护卫着行至镇军宅院大门外，声称有要事前来拜谒镇军。镇军派的门卫尚未来得及仔细盘问，大轿已径直抬入。轿内官员高声喝斥手下卫兵关闭大门。门卫摸不清底细，见来客有如此派头，更不敢多问。进第二道门亦是如此。乘轿官员出轿后径入客厅。镇军慌忙肃衣整冠，起身迎接来客。客人乘势握住镇军的手，不紧不慢地问道：“二万两白银准备齐了吗？”一句话惊得镇军目瞪口呆。他稍定了定神，应对道：“已经派人去取了，还没回来。”来客倒蛮客气：“没关系。烦请将军马上签一张银票，好去钱庄兑付。”镇军不敢

怠慢，赶紧遵命签了张银票给他。来客便令手下拿了这张银票去兑换现银，一切办妥之后归来报告。二万两银既已到手，来客起身拱手抱拳表示感谢，然后向镇军告别。并再次抓住镇军："你也该送我一程才好。"两人亲亲热热携手走出镇军官邸，卫兵岗哨并不生疑。一直到了江边，那人才放掉镇军，从容登船而去。

其他地方的土匪也使用类似的敲诈手段，虽不一定有"打单"的名目，但实质差也不多。如河南名匪王天纵，把60里以外定为"公道区"，用海叶子的办法（即由匪徒向指定富户传送王天纵的名片）向农村大户、城镇富商分别要钱要布。接到海叶子的大户、富商必须把一定数量的钱、货在限定时限内送到指定地点。这比打单更省事，连信都不用写，只一张名片足矣。当然，这同样要求匪首要有相当大的名气与实力，一提到便令人心惊胆战恐惧万分。初出茅庐的小土匪，任你把名字写得斗大，名片送上一大摞，也不会有哪个理你的茬。所以，"打单"也好，送海叶子也好，多半要靠土匪的名气、凶气、恶气。当然，那势力大名声大的恶匪，熬到当时当地令人生畏的那一步，也相当不容易。全是出生入死打出来的，伤天害理砸出来的，死皮赖脸抢出来的。不知经过多少打砸抢的磨练才能混到名片一送黄金万两的的地步。

匪帮通过各种强取豪夺、敲诈勒索的手段敛聚到钱财之后即行坐地分赃。打砸抢之后，分赃算是匪帮里引人注目的一件大事。整日里舍生忘死地砸呀抢呀，烧杀劫掠，为的就是分赃享乐这一天。所以土匪分赃，和正常社会里的军队发饷、职员领薪同样兴高采烈。

不同的匪帮，实行的"分配制度"不尽一致。

东北张白马匪帮规定，每次打劫所获收入，不论多寡均分成九等份。其中两份作为匪帮的公共积累，一份给为袭击提供情报的"眼线"，四份在匪帮所有成员中分配，一份作为奖励给那些参加本次抢劫行动的匪徒，还有一份送给历年伤亡兄弟的家属，以资抚恤。

张白马匪帮具有很强的社会土匪性质，所以在分配赃物时考虑的比较全面、周到。

一般而言，匪帮有一个按股份多少分红的股份公司。股有人、枪两种。"人股"是以匪徒在匪帮内的身份、地位来确定股份数额。在东北胡匪绺子中，作为大头目的"大掌柜"和"二掌柜"可得五六份，次一点的如"炮头"、"军师"、"粮台"等能得三四份，再次一点的小头目如"棚头"可以得两份，一般匪徒有望获一份，新入伙的土匪则只能得半份。"枪股"则是按匪徒入伙时所带枪枝数量而定。比如，有一枝枪的可以分得一股赃物，有两枝的可以得两股，有十枝枪的就有资格享用十股，依次类推，有多少枪就能获得多少股。没有枪那就对不起，你没资格享用枪股。假若借人家的枪用，还须将所得一股的四成左右缴纳给枪主作租金。

无论怎样分，待遇最差的都是那些新入伙并且手中无枪的匪徒。刚入伙，总要做一段时间的"见习土匪"。见习期自然"工资"要低。要等瞅准机会搞到一枝枪，才能"转正定级"，分到整股的赃款赃物。正如一个曾被土匪绑票的人所回忆的那样——

> 两个想当土匪的小伙子"被录取后无枪无马，跟着绺子'吃溜达'。绺子里有些吃溜达的，步行或坐在大车上，狐假虎威，每到一处便气势汹汹，不分好坏一齐'划拉'。其中还有几个用木制的假手枪外边包块红布来吓唬人、抢东西，一旦有机会弄到一枝真枪，那时他就可以从大饷员那里分到一分赃款了"。

由此看来，"有钱大家花，有饭大家吃，大秤分金银，大碗吃酒肉"的描述显然是夸

张的。现实中的匪帮远非如此浪漫。匪帮是另外一个等级分明、苦乐不均的世界。少数土匪头目固然可以海天酒地，尽情享乐，而对大部分土匪来说，也就是混饱肚皮而已。土匪专家也这样说："大多数土匪的确比较贫穷"，"和大多数农民一样，土匪的生活不是在努力积聚财富，而是仅够糊口。"

土匪的残暴

土匪以打砸抢等暴力手段向官府和社会讨"公道"。倘有不服气的,跟土匪过不去的主儿,十之八九要遭土匪屠戮。满腔仇恨的匪徒,在变态心理的驱使下,是从不惮于以种种暴虐手段剥夺别人性命的。

中国古代有所谓"五刑",最末一条为"大辟"。大辟者,杀头也。后来又加上"腰斩"。腰斩者,以铁钺拦腰切断也。秦朝的李斯丞相因为一朝失去政权,汉朝的杨恽先生因为失去官爵而在一封信里发几句牢骚,都亲尝了腰斩的滋味。清朝曾发生一桩科举考场舞弊案,主考官身试腰斩,在血泊中还用指头醮着血书写了一个"冤"字。与"大辟"相比,这"腰斩"之刑该是何其残酷。

杀头、腰斩之外还有"活埋"。将活生生的人挖坑埋葬,多么令人恐怖。难怪写《诗经·黄鸟》的那位无名诗人眼瞅着三位"子车先生"被人家推入土炕里去的时候要发出这样的哀鸣:"临其穴,惴惴其栗。彼苍天者,歼我良人!如可赎兮,人百其身!"诗人的善良心灵昭然而现,可他不知道,"歼我良人"者恰恰是暴虐残忍的人,怎能归咎于无辜的"苍天"。正是一些暴虐残忍的君主武将把活埋定为经常的杀人方法。秦朝时那数百名手无缚鸡之力的儒生,就是在暴君嬴政的驱赶下活生生走入坟墓的。

比"活埋"高出一筹的当数"剥皮"。剥皮曾被定为国家刑罚之一,据说其创制者是大名鼎鼎的明太祖朱元璋。这位皇帝以严酷的刑罚整顿吏治。他命令在各府州县卫官署的左侧特立土地庙,作为惩治贪官污吏时施用剥皮刑罚的场所,名之曰"皮场庙"。怎样剥法呢?"剥皮者,从头至尻,一缕裂之,张于前,如鸟展翅,率逾日始绝。有即毙者,行刑之人坐死。"可见,"剥皮"之刑为的是让受刑人慢慢享受万般苦痛。行刑者倘若手段不高,竟让受刑人一下子死去,便宜了他,那么行刑的人也要遭受灭顶之灾了。

永乐皇帝曾依照这条家传国法,因景波继续忠于建文帝而剥了他的皮。吃人的历史,为人们留下了另一个更为残酷的杀人故事。

孙可望曾滥杀功臣陈邦传父子。御史李如月在皇帝面前弹劾孙氏"擅杀勋将,无人臣礼"。此事为孙的党羽张应科获悉,并向孙可望报告。孙可望恼羞成怒,命张应科将李如月捕来,剥皮示众。于是——

> ……俄缚如月至朝门,有负石灰一筐,稻草一捆,置于其前。如月问:"如何用此?"其人曰:"是擅你的草!"如月叱曰:"瞎奴!此株株是文章,节节是忠肠也!"既而应科立左角门阶,捧可望令旨,喝如月跪。如月叱曰:"我是朝廷命官,岂跪贼令!"乃步至中门,向阙再拜。……应科促令仆地,剖脊,及臀,如月大呼曰:"死得快活,浑身清凉!"又呼可望名,大骂不绝。及断至手足,转前胸,犹微声恨骂。至颈绝而死。遂以灰渍之,

纫心线，后乃入草，移北城门通衢阁上，悬之。

“烹”是比剥皮更绝的一着。俗称“上油锅煎”或“油炸”。这也是古已有之的。楚汉相争之际，楚王项羽就威胁要把汉王刘邦的老爹给“烹”了。刘邦倒满不在乎：“吾与项羽俱北面受命怀王，曰：‘约为兄弟’，吾翁即若翁，必欲烹而翁，则幸分我一杯羹。”项王闻之大怒，眼看就要动真格的把刘邦的老爹烹掉。幸亏项伯及时相劝，才使刘邦的老爷子免遭烹蒸油炸之苦。

明朝将领铁铉却没有刘邦老父那样的好运气。当朱棣颠覆建文帝兴兵讨伐之际，铁铉等忠于建文帝的臣子不自量力，持危扶颠。朱棣攻下了南京，铁铉拥残兵在淮南继续与之作对即位后的永乐皇帝大开杀戒，对忠于建文帝的文臣武将残酷杀戮。景波被剥了皮，铁铉呢？

> （铁铉）为人执以献，缚至，背立廷中，令一顾不可得，割其耳鼻，竟不肯顾。燕其肉纳口中，问甘否，公厉声曰：“忠臣义士肉何不甘！”遂磔之。舁大镬热油数斛，投其尸，顷刻成煤灰。导尸使北面，展转向外，内侍用铁棒抉持之，使正对，笑曰：“尔今亦朝我耶？”语未毕，油沸起丈余，内侍手糜烂，尸仍反背如故。

有一种名曰“凌迟”的刑罚，直到清末才废止，凌迟者分割肢体，然后割断咽喉，据陆游考证：“五季多故，始于法外特置凌迟一条。”宋朝熙宁、元丰年间，朋党倾轧，诏狱繁兴。一些被认为品语狂悖的人，便都用凌迟的方法来惩戒。凌迟自此逐渐成为刑罚中残酷死刑的一种，不再是法外特置的条文。凌迟之刑一直延用到清朝。

“车裂”也是一种很上“档次”的虐杀方法。把人的四肢和头颈，都拴了绳索，然后分别牢系在五辆牛车或马车上。行刑之时，只须将长鞭一甩，五辆车朝五个方向驶去，顷刻间那受刑者便大卸五块而死。据《史记》所载，著名改革家公孙鞅便是被秦惠王以车裂之刑处决的。

此外还有剖腹挖心之类。自从比干先生躬受此刑以来，一直到清末，还有张文祥、徐锡麟等等，皆公然见诸文告，形诸奏牍。

除此种种还有烧死、钉死等种种方法，名目繁多，不及细述……

中国有四大发明让全世界的人啧啧赞叹，中国也有上述种种虐杀手段令世界的人不寒而栗。随着历史的演进，朝代的更叠，社会的进步，腰斩、活埋、剥皮、凌迟等极端残忍惨酷的刑罚渐次从律例中删去。然而，这些刑罚的取消，并未使那花样繁多的惨烈手法全然绝迹。

因为世界上有土匪。

并不是所有的土匪都泯灭了人性，变成疯狂的虐杀者。但最惨不忍睹、灭绝人性的杀戮，确实频频在失去理智、变形失态的匪徒手下发生。应该说，土匪是中国虐杀手段的继承者。他们饶有兴致地研究历史上流传下来的种种杀人方法。因地制宜地修改完善，付诸实践，发扬光大。后继者所表现出的残暴，与发明那些刑罚的先人相比，有过之而无不及。

何西亚指出，“土匪之生活，杀人放火之生活也；奸淫掳掠之生活也……”。诚如这位土匪问题专家所言，暴力和残忍确是土匪的家常便饭。

民国时期，东北浑江一带兴起了一股土匪，烧杀抢夺无恶不作。一天，他们“压”在一个穷老太太家里。临走时没找到值钱东西，便把老太太腌的咸菜疙瘩捞走一串。正撤的功夫，老太太手上戴的金镯子被土匪看见了。他们贪婪地使劲往下捋，怎么也捋不下来，索性用菜刀把老太太的手指头给剁下来带走了。

绑票之后，为了尽快得到赎金，土匪往往用灭绝人性的残酷手段折磨肉票。常用的刑罚包括用石膏封住眼睛；往鼻孔里灌煤油或

醋;烙刑;捆住俘虏的大拇指吊起来拷打;强迫俘虏长时间地站在齐腰深的水里;让俘虏站到火堆旁边直至他们的皮肉被烧伤。东北土匪想着点子折磨肉票。他们在人质身上割出一条条口子,人身上发烂生蛆,他们也不让动。有时用火烤"票",称作"烤地瓜"。让"票"的喊声传到亲人耳朵里,逼人家快些出钱。有的匪帮把人质的耳朵齐唰唰割下来送到家里去,作进一步的要挟。

如果绑来的肉票已不能换回期望中的赎金,土匪便用极其残忍的手段"撕票",以泄心中的恶怒。吃人心、扒人皮、抽大筋、剜眼、削耳、割鼻等等在匪窝里屡见不鲜。1936 年春,东北长白山地区的土匪"中山好"绑了一名姓张的肉票。先将他"上大挂",然后又把衣服扒光,绑在板凳上灌辣椒水,等肚子鼓涨起来又用棒子将水从七窍压出来。直至被灌死,尸首还压在木头下面。

完全靠暴力开辟道路的匪帮,由于其本身是虚弱的,甚至是自感卑微的,反而强烈地渴望得到受害者的臣服、顺从或认可,并从中体验征服者的强大与骄傲。任何对土匪的轻蔑之词都可能引来杀身之祸。民国十六年初,临江县红土崖五道峡有个十二岁的小牛倌。一天晚上东家对他说:"睡觉小心点,土匪来了可没好瓜打!"小牛倌随口说了句笑话:"土匪来了怎么样?还能把我鸡巴割去!"谁能料到这句话竟不幸飘到土匪耳朵里去了。第二天小牛倌便神秘地失踪。后来人们在村外沟里找到尸体,小便果真让土匪给割去了。随便一句玩笑话便惊动土匪以如此残暴的手段加以报复,可见他们怎样万万于维护自己的威名,树立其不可侵犯的嘴脸了。一句话尚且如此,不识时务者对土匪的抵抗,必然招至土匪加倍的报复,惨虐的烧杀也就不可避免了。对土匪坟墓的挖掘,对土匪尸体的破坏,其结果往往也是灾难性的报复。东北土匪小日向白朗正是为了报复这样的做法而残杀了一名地方官和他的部下,并把他们的首级悬挂在城墙上。出于同样的原因,白朗纵容匪徒在陕西一个城镇中进行一场残暴至极的大屠杀。

由于以上种种原因,残暴地杀人夺命成了土匪的家常便饭,构成土匪险恶人生的一个组成部分。还是让我们看看这些丧失人性的土匪都用些什么恶毒的手段来摧残、虐杀受害者吧。

压杠子:将受害人的双腿膝腕用竹杠或木杠压着,左右各用一个匪徒将杠端踏压而下。这是最简单最普通的逼钱治人方法。

耕田:使被害人伏在地下,用竹杠或木杠二根绑其左右腿,土匪二人各执其一,令被害人双手撑地向前爬行。

背毛:就是用绳子勒死。用一根小细绳,套在受害人在脖子上,然后用擀面杖的脖子后一圈圈拧,一点点"上劲",直到勒死。

划鲫鱼:用利刃将受害人的后背皮肤划成斜方块形。

吃栗子:把受害人双拇指拴牢,用竹签或铁楔往里钉,令受害人痛苦不堪,嚎叫不止。

坐快活椅:在坐椅的面上布满铁钉,钉尖向上,令受害者坐于其上。

摇电话:对男性被害人,用竹棍伸入其肛门,使劲摇动。

拉风箱:对女性受害人,将竹棍插入其阴户,内外拉动。

挂甲:把人全身扒光,绑在树上,然后向他身上泼凉水。只一夜功夫便冻成冰条。

穿花:东北土匪把受害人全身扒光绑在树上,成群的小咬、瞎虻叮在这个身上猛吸人血,直到把血吸干。

活埋:把地面的土挖成窖形,强迫受害人立于其中;逐渐用土掩埋至死。被活埋的人由于立在地窖里,断气很慢,有的隔了一天尚未断气,附近行人能听其呻吟声,看见窖面的浮土仍在动弹。

看天:把一棵碗口粗细的青干柳小树扳弯,一头削尖,插进受害人的肛门,然后一松

劲，人被挑上天空……

无论出于什么原因，无论使用什么手段，土匪的虐杀、残杀往往是颇具规模的，尤其是那些人数多势力大的匪帮。一个曾被土匪绑架的人这样回忆土匪屠戮后的惨象：

> "……我们一进东门，就看到一堆死人，地上的鲜血还没有凝结。再往前走，路旁的死人越来越多，好像来到了阎王殿里，看后不禁毛骨悚然了。走到西寨门里，死人更多，据说这是别的土匪拉的叶子，遇到老廉，被他用盒子枪打死的。再略向南拐，地上躺着一个人，肚皮肠露，嘴唇还会动，使人目不忍睹。据说这是被一个年轻土匪用挠钩把死者肚子拉开的。"

1922年11月，河南巨匪张庚（即"老洋人"）指挥万名匪徒攻打豫南淅川县的李官桥镇。镇中居民依寨墙顽强抵抗土匪的进攻。入夜，匪徒攻入镇中，顿时火光烛天，哭声震地。杀性大起的土匪疯狂地屠戮百姓，见人就杀。据后来统计，土匪在淅川一地就杀死民众四千三百多名，焚毁房屋二万六千间。尤其令人发指的是，土匪们竟以百姓死尸掷入汉水支流丹江，企图叠成人桥渡河而过。鲜血染红了江水，尸体纷纷随波浪冲去……

三十年代初，豫西女匪首张寡妇在镇嵩军当连长的儿子张明升，奉命到陕县头峪去催办"日行兵差"。因性情暴躁，打骂地方绅民，激起公愤。当地一士绅借请客之名，开枪将张明升打死在酒席上。张寡妇闻讯恼怒万分，亲率匪队，在张明升所在部队配合下，血洗了头峪。全村死伤惨重，幸存者寥寥无几。房屋也被焚烧殆尽。

然而以上所列举的这一切，还不是最残酷的。本世纪四十年代下半叶，随着革命与反革命两种力量大较量的展开，许多匪帮被反动势力收罗过去加以利用。于是，在两大力量决战之际，带有政治色彩的匪帮，怀着对正义的仇恨，把杀人夺命的残虐推向了极致。时至1950年，一场全国性的暴乱爆发了。这使成千上万的土匪又获得了肆虐杀戮的良机。土匪们全都疯了。他们完全失去了理智，被这场空前的骚乱灼烤得变了形，失了态。在这猖狂奔突的狼群中，走来了一个罪恶滔天、血债累累的杀人恶魔。他就是黑龙江省依兰县黑瞎子窖沟一带的土匪头子余大柱子。

余大柱子的匪帮盘踞在黑瞎子窖沟。黑瞎子窖沟方圆百余里，每座山头都有余大柱子设的密营，每个屯子里都有余大柱子埋下的眼线。杀人成性的余大柱子公开宣布成立所谓"牡丹江杀人研究会"，专门研究怎样具体杀害共产党员和解放军战士。这个研究会从成立到被摧毁，其间采用各种极其残酷的手段，杀害共产党员和解放军战士共一百余人。其中绝大部分都是被他们抓住后用各种酷刑折磨而死。其手段之毒辣残忍，世所罕见。

"牡丹江杀人研究会"里的这帮匪徒毕竟不是吃闲饭的。凭着深入"研究"的功夫，他们竟深得中国历史上种种虐杀手段之精髓，广泛地加以吸收利用，并富有创造性地推出了一整套残酷至极的杀人夺命的暴虐刑罚。

让我们把目光投向那阴森恐怖的施刑室。

余大柱子匪帮的施刑室设在巢穴双峰。在双峰的背面，有一个不大的自然溶洞，曾经被黑瞎子占据为穴，现在成了另一个熊罴——余大柱子残害共产党员和解放军战士的场所。匪徒们为这里起了一个恐怖的名字："鬼挠头"。

"鬼挠头"内分设金、木、水、火、土、石六个施刑室。各施刑室里具体的刑罚又划分为不同的等级。每一种刑罚都是匪徒们潜心"研究"的"成果"。这些杀人夺命的手段，"无论是在残酷程度上，还是在名目种类上，都已发展到了极致"。我们无意于专门展示土匪那血淋淋的罪恶。这里只是想用事实告诉读

者，当人们以各种复杂心态对土匪发表褒贬各异的议论时，不要忘了，正是土匪留下了这灭绝人性的一页。

“杀人研究会”的“专家”们还研究出“法外特置”的一些刑罚，在“鬼挠头”外的山坡上、密林里随地施用。此处仅举两例。一曰“拖肉轱辘”。即将受刑者的一只手和一只脚用绳子系于马后，然后打马在山上飞跑，直至将人活活拖死。二曰“新天葬”。把两棵相距一丈多远、碗口粗细的树梢对面按下，将受害者两只脚在踝部分别绑在两棵树梢上。然后将两树梢同时松开，树梢的反弹力把受刑者从中间活活撕为两半。

到底不愧为杀人研究会。什么毒辣的杀人方法都能想得出来。恶匪余大柱子因此出了名，老百姓送他了个“余大辣子”的绰号，以彰其杀人夺命的残忍与恶毒。

当年在黑瞎子窖沟一带打猎为生的岭常元老人，曾向人们讲起那一幕幕惨烈的往事——

> “那年冬天，在鸭子坨有一个排的解放军，其中还有一个女农会主任，被余大柱子手下的几百号土匪围了四天四夜。最后，许多解放军干部、战士被打死了，只有七个被土匪抓了活的。那个女农会主任也一起被余大柱子抓住了。土匪把这七个共产党员带上双峰。那一夜，土匪在双峰背后的‘鬼挠头’对这些解放军用了极刑。那惨叫声，山下面的屯子里人人都听得清清楚楚，余大柱子杀人，不是一刀就把你杀了，那家伙简直是个畜牲，人没有三尺高，杀人却比对畜牲还要狠毒十倍。他每次抓到共产党解放军的人，拉到‘鬼挠头’开刑的时候，总是先尽着一切法子折磨你，一点一点割你的肉，割你的鼻子、舌头，断你的胳膊或者手脚。他要看着你惨叫，你惨叫得越厉害，他越是高兴。有时高兴起来，叫下面的人给他拿来酒，其实他不是喝酒，而是想吃你身上的肉。于是，一帮匪徒们立即搀来一堆劈柴，在那‘鬼挠头’里架起柴火，把你嘴里的舌头或者什么的用刀子割下来，挑在刀尖上，或者用铁丝串起来，放在火上烤，烤熟之后，放在酱油碗里蘸蘸，一边看着你惨叫，一边哈哈大笑地吃着，喝着。有时，他把你的两个胳膊或者两条腿砍去，或是挖了你的眼睛，让人将你抬到洞子外面去，扔在野山荒坡上，让你自己连续惨叫几天死去。一些被他们杀害的共产党员和解放军战士的尸体，是被土匪开膛破肚后，用盐渍起来，一具具地用铁钩钩起来，成排地挂在洞子里。余大柱子在老水沟屯的线子赖李六奉命上山送粮食。他是第一次到‘鬼挠头’那洞子，吓得半天爬不起来，赖李六回来之后，没过几天就死了。
>
> “余大柱子手段最毒辣，也是他得意的，要数他生剥活人皮。每逢这样的场面，余大柱子一定要亲自掌刀。他把人皮剥下来后，一张张晒干，然后缝制成地毯，铺在双峰余大柱子和其土匪头目议事的大厅里，或者捻成绳做成马鞍子用。据说，余大柱曾用这些人皮做的马鞍子作为礼品，专门派人送到台湾进贡给毛人凤。
>
> “那回的七个解放军都是被余大柱子活活剥了皮的。那个女农会主任据说长得好看，开始，余大柱子想强迫她做他的小老婆，那女农会主任死活不从，自己一头撞在地上碰死了。”

不错，土匪也是人当的。可是当土匪丧失人性，以扭曲的灵魂变态的心理，如此残酷暴虐地杀人、摧残人的时候，他们又与禽兽何异?!

在对待女性方面，许多中国匪帮似乎颇有些欧洲骑士风度。某些匪帮的内部纪律，严格禁止对女性的侵害。如东北匪首张白马在他的十三条纪律中的第一条就规定不许以

妇女为打劫目标。福建的一个匪帮攻陷某座城市之后，张贴约束告示，任何土匪若侮辱妇女都要被处死。小日向白朗成为土匪首领之后马上约法三章，其中的一条便是强奸妇女者要以性命为代价。河南著名匪首白朗严令部下不得骚扰那些用以索取赎金的作人质的妇女。一个曾投靠白朗的匪徒回忆说，不管什么时候，只要白朗在场，土匪们没有谁敢看一眼妇女。如果他发现匪徒对某个女子微笑，他会厉声辱骂："下流坯！你在看什么？"豫西女匪首张寡妇虽然绑架女票，但她严禁匪徒欺侮女票。快结婚、还没出嫁的快票，谁也不准近身，一次，一个匪徒偷偷去推快票的门，想干坏事，她一枪把那个家伙撂倒在门口，从此再没人敢对快票起歹心。东北匪首"一枝花"规定凡强奸者都要处以死刑，她因此失去了上千人队伍中的三分之二人马也在所不惜……

然而，正如贝思飞指出的，匪帮禁止侮辱强奸女性，并非像欧洲的骑士一样出于对妇女尊严的人道考虑，也并非仅仅出于策略上的考虑，而是出于纯粹的生存本能。

策略上的考虑当然是一个方面的原因。以打砸抢为生的匪帮无不幻想在社会中赢得好名声。打劫、杀富行动本身已经有历史悠久的"劫富济贫"、"替天行道"等美妙的说词摆在那里作幌子。而对女性的攻击，无论如何只能给匪帮带来恶名。在受儒家文化影响的中国社会中，淫荡是大逆不道的，对女性的强暴更易触犯众怒，遭到舆论的普遍谴责。因此，为了维护自己的名誉，争取民众的支持和同情，一般匪首拉杆子时都严禁对妇女施暴。

更重要的原因是为了保存生命的力量，使"英雄"、"好汉"的生命免受女人的威胁。和一般的男性一样，匪徒们有一个普遍的信条，即认为一个男人出生时仅被赋予一定的生命能量，当这些能量消耗殆尽时，他便死去。而性交会使男人的身体变得虚弱，使之不能继续其"替天行道"的英雄事业。他们认为，真正的好汉应该不为纵情女色浪费时间，应该养精蓄锐，建立功业。也有的匪帮是惧怕女人的"阴气"带来厄运，威胁整个匪帮的生存。由于上述原因，接下来的这个故事就并不令人费解。一次，东北匪首"老二哥"酒醉之际准备接受一门亲事。姓程的一家因为自己的男孩被"老二哥"从另一个匪帮中救了票，想把十七、八岁的女儿许配给"老二哥"。"老二哥"醉熏熏的要与人家同床共枕。关键时刻"大炮头"双镖给了他一个嘴巴，使"老二哥"醒悟过来，坚决拒绝了程家的好意。事后"老二哥"还给双镖跪下，请求处罚，因为他犯了亲手制订的绺规。据说。在东北土匪中，当大掌柜的人都不能娶媳妇。不然就分散军心。

然而，女性终究避免不了成为土匪暴力攻击的牺牲品。因为既然土匪是无法无天的打砸抢群体，那就是难指望他们总是规规矩矩地接受纪律的约束。匪徒们常常在胜利的兴奋和色欲的引诱下把匪帮的纪律忘到了脑后，从而奸淫放荡，为所欲为。另外，土匪对上层社会充满仇恨，可是在多数情况下他们又无法直接打击那些强大的男性对手。于是，对妇女施暴成为土匪间接打击敌人的手段。他们对特权阶层的妇女所施的侮辱尤其凶狠残暴。这些女人成为他们男人的罪恶的替罪羊。这反而使匪帮对女性的暴力攻击有了一定的"正当"理由。

事实上，土匪往往不加区别地对任何阶层的女性加以惨无人道的虐杀与摧残。有一次，东北永吉县"半拉好"绺子的土匪在山上活动。他们看见不远处有个怀孕的妇女。一个匪徒说："她肚子里的一定是个丫头！"另一个偏唱对台戏："一定是个小子！"二人争执不下，遂一枪将那不幸的孕妇打死，然后用牛耳尖刀开膛破肚，以辨阴阳。

这就是中国土匪的"骑士风度"！

妇女频频成为土匪绑架的目标。有时，

女票的遭遇与男票相比更为悲惨。

"至于所拉女票,尤为惨酷,口不忍言。刻闻程某杆带许多所拉女票,晚间宿一村中,杆首于广阔之场,摊床一圈,各设烟灯,乘凉过瘾,迫令女票,尽行脱去衣服,陪吸洋烟,以供娱乐。传闻有一妇女,坚不脱衣,立时殒命,闻之令人发指,此对待女票之情形。"

这段文字见诸1923年9月1日的《时报》。

尽管许多匪帮张张扬扬地禁止侵害女性,但目击者的描述却一再证明,妇女是土匪暴力攻击的当然目标。一个洋票曾亲眼看到妇女像牛羊一样被赶到一起,土匪们气氛热烈地讨论"要把她们搞出血来"。有一个匪帮在占领一个村庄的同时也强占了那里的女人,土匪们随后交流他们玩弄女性的经验。有一个土匪头子把一个有夫之妇抢回去做自己的老婆……

有时,匪首仅仅为了抢夺他人之妻便不惜发动一场兴师动众的猛烈攻击。这是一则1920年夏发生在江苏新沂县炮本镇的往事:

"7月18日夜,炮本镇北一座旧炮楼,内住贫民鲍玉清夫妇及女儿,匪首刘洋子因日间看了鲍家妻子,夜率数名匪徒前往包围了鲍家的小炮楼。先喊开门,后威吓。鲍玉清在内亦开枪还击,因壁厚难破,双方僵持很久。后来匪抱来柴草围在炮楼四周烧,想逼鲍玉清开门,可鲍明知开门亦死,全家咬牙不开。刘洋子大怒,令人拖来许多柴草几乎埋没整个炮楼,点上火大烧,终于将鲍玉清一家三口活活烧死其中。直至天将破晓,雄鸡三唱,匪方窜去。附近村民夜闻而不敢出,至中午悄悄开门窥视之,见匪已走,方组织人从火灰中扒出了鲍家三口人的尸体。"

贪图女色杀人夺命。这就是中国土匪的"骑士风度"!

二三十年代,一位对中国土匪现象颇感兴趣的观察家如是断言:"当一个县城遭到洗劫后,可以肯定地说没有哪个年轻女人可以称自己是处女。"倘若能见识一下"老洋人"(张戾)匪帮的"丰功伟绩",没有谁会认为这位观察家的话是夸大其辞。

1922年11月下旬,"老洋人"匪帮在鄂军的围追堵截之下寻隙窜入湖北,匪队直抵郧阳(今郧西县)城下。匪徒们攻下县城之后,放肆烧杀劫掠,祸及四方。该地妇女亦被推入灾难的深渊。苏辽对土匪们的滔天罪行有这样的描述:他们除勒令乡民供应食物之外,还四处搜寻年轻妇女,挟至营盘进行轮奸;遇有怀抱婴儿的少妇,便将婴儿夺过,弃置于地,然后挟妇而去;稍有反抗,即被戕杀。匪徒人数众多,动作野蛮,被奸妇女几乎无不致残。一名孕妇被轮奸后,当场血崩而死。一名十二岁少女被奸后,奄奄一息,次日丧生。据不完全统计,在这次郧西匪祸中,幼女、妇人被奸致死者竟达二三百人之多。

民国初年,中州大地上崛起了一代悍匪白朗,人称"白狼"。据说白朗本人从来未曾使用过"白狼"的名字,但无论是官方的报章文牍还是民间百姓的传闻,白朗都以"白狼"两字而远近驰名。他率领的浩大匪帮曾在三年时间内席卷湖南、湖北、安徽、陕西、甘肃五省,攻克大小城镇五十余座,震惊朝野中外。

白朗被认为是具有较强社会性的"好土匪"。他的"劫富济贫"的鲜明旗号甚得人心。他作为匪首所具有的素质深为人们赞赏。有人指出白朗性格的三个显著特征:一是不惹老实人,专找硬的碰;二是侠肝义胆,好打抱不平;三是待人和善,性格沉稳,律己甚严。白朗具有中国农民朴素的道德情感,"富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈"的气质和比较开阔的视野。在他的绿林生涯中,从不置房买地,蓄财肥己。为匪之初,手下匪徒曾将所掠财物用牲口驮至其家。白朗拒不接收,让他们散发给贫苦农民。《大自由报》曾传播

白朗如此可爱的言论:“我白朗不是为买产业才干起来的,只要咱兄弟都有吃的有住的,咱自己要房子要地干啥。”官方也认识到,“该匪以劫富济贫为唯一手段,故所至之处,贫苦小民均极欢迎,并乐为耳目。”白朗的军纪至今仍为不少人所津津乐道。白朗是人们心目中的英雄好汉。

所有这些都是无以辩驳的事实。

但所有这些又都掩盖不了白朗部众作为土匪所留下的滔天罪过。白朗本人无疑是优秀的,但他的优秀代替不了手下众多的各级杆首,更代表不了数以千万计成分复杂良莠不齐的匪徒。土匪毕竟是土匪,“劫富济贫”的宗旨和一再申明的纪律,都有着难以克服的局限性。

白朗的部下个个能征惯战,可也不乏残酷暴虐的“地狱杀手”。“十八大将”之一的李长贵曾以极其残暴的方法杀死二十多个家里拒绝缴钱赎人的肉票。他命令匪徒将肉票驱赶到树林里,用尖刀把肉票的肠子从肛门内挑出,分别拴在扳弯的树梢上。然后一松手,人肠随着树枝的弹力被拉出去,一串串挂在树梢上,肉票惨烈的嚎叫划破长天。另一员大将刘金抓竟这样复仇:“他瞪着一双血红的眼珠子,喷一口酒在仇人的头上,然后用利刀从额头划了一圈,他把仇人的皮剥下。刘金抓竟津津有味地吮吸着仇人的鲜血。”单黝子也是一个吃人肉喝人血的魔王。还有宋一眼、孙单瓜、丁万松等等,个个精通凶残暴虐的杀人之道。

再看白朗所率的匪徒,他们或者是合杆划拉来的“资深”土匪,或者是叛投来的兵痞,或者是生活在社会边缘的无业游民。这样的匪徒聚集为成数千上万队伍南征北战,攻掠劫杀,白朗出于善意制定的纪律是很难有效地约束他们的。尤其当匪帮遭到民众抵抗时,更容易成为急红了眼而随心所欲肆虐烧杀奸淫的魔鬼。

“白朗”匪帮猖獗三年,奔突千里。狼烟起处,往往血流遍地,惨象环生。

1914年初,“白狼”匪帮以风卷残云之势攻破豫鄂交界处的紫荆关。1913年,白朗也曾率匪帮攻打过紫荆关,当时大部分百姓对他们还是友好的。匪帮“秋毫无犯,市廛不惊,商旅安堵。人民亦晓于大义,箪食壶浆,以迎义师。”可是待匪帮走后情况就大不相同了。当地民众为白朗匪帮的某些暴行所激怒,对匪帮战死的匪徒发冢开棺,剥衣焚尸,以泄心中愤慨。这可惹恼了匪徒。这回他们“皆痛心疾首,咸欲划除,寸草不留。”白朗本人亦异常恼怒,但他还是理智地说服众匪徒不要滥杀,改为“焚烧房屋,以示薄惩”。进军途中白朗便以“中原扶汉大都督”名义发布烧房文告:

> “……乃不期此间人民狼心狗肺,视恩若仇,俟义军东指,遂发掘我死难兵士之墓,毁坏其棺木,残解其肢体,是残贼人道,已臻极点。汝人民既不以礼义遇人,则安望人以礼义遇汝。我军士疾恶若仇,好义心切,欲于军至之日实行洗城,俾寸草无存,以快公仇,而申宿愤。本都督悲天悯人,允义兵焚烧民房,而赦民命,以昭炯戒,而使自新。……”

紫荆关一破,当地民房立时陷于一片火海。

这年春天,白朗匪帮西窜攻入陕西。失控的匪徒在攻克彬县后肆意烧杀奸抢,血腥累累惨不忍睹。当地民众怒不可遏,有人悄悄在城外掘开匪徒坟墓,抛尸于野,一任野狗撕咬。白朗手下爱将朱登科的尸体也被挖出来,石砸鞭打锹斩,弄得面目全非。白朗闻知此事大为震怒,命令匪徒以百倍的凶残对彬县民众疯狂屠戮,顷刻间尸骨累累,血流成河,彬县城变成了人间地狱。有人以饱含血腥的文笔记下了白朗匪徒对彬县民众残酷杀戮的惨象:

> “杀人魔王宋老年掏出几十人的心肝,用刀把尸体砍成肉泥。其部下把怀

孕五六个月的妇女吊在树上轮奸，然后用刀割开她的肚子，取出尚在悸动的胎儿丢入锅肉煮死。小孩被割掉生殖器，又被放在石碾上碾成肉浆。妇女被强奸后，被开膛破腹取出内脏填入石块。土霸李长贵残暴强奸经期的少女，用宽大的牛皮带猛打其臀部和大腿，鲜血淋漓，更刺激匪心兽欲，致使少女被奸而死。色中饿狼宋一眼奸淫十岁女孩，以庞大的躯体扑在女孩柔嫩的胴体，致使一夜后女孩阴部大流血而死。宋一眼豺狼成性，连六十岁老妇都不肯放过……匪徒们一面抢劫、一面纵火、一面杀人。他们往往把男人压在地上，砍下脑袋或者剥光衣服，开膛破腹；或者用铁丝穿过手心，让一长串精壮男子为其搬运抢来的东西。”

这是一段援自《天下第一匪》的文字。其中或许加入了作家的想象与夸张。但是联想到白朗匪帮在彬县和栾川的奸杀暴行，这段描写当与事实不会有太大的出入。据报道，白朗匪帮在攻下陕西彬县与河南栾川之后，凡年逾十岁的女子，竟无不惨遭奸污。

在安徽六安，“白匪之在城内者，掳掠妇女，搜刮财帛，掠毕之处即纵火焚其房屋，故自东门以迄于西城外，皆成一片焦土”。

在甘肃通渭至马营一带，白朗匪帮抢掠烧杀以后，“村落邱墟，居民死籍，沿途二百余里不得食，马无饮水。有井之处，匪徒皆以死尸填塞其中，其残酷暴戾之行为，从来所未有”。

在临洮县，有新旧二城，白朗匪帮窜来之际，新城百姓已闻风遁逃，旧城成为被攻击的目标。“该城居民无论男女老幼，威持耒耜与之战。白狼面部被创，自口至耳旁，伤甚巨。……匪以旧城人民拒战颇力，故怒甚，入城后，四出杀掠，至日昃始已，无论男妇老幼牛羊鸡犬，尽转辗死于刀枪之下。复有妇孺数千人，避匿于二回教清真寺内，匪至四面纵火焚之，有欲遁出者，悉为枪毙，故不死于火，即死于枪弹。城中所有房屋，大半已付一炬，葬身火窟者不计其数。人民以争欲出城，互相践踏而死者亦不可数计，各城门积尸高至数尺。城外商店之被焚者亦夥，然死者较城内多至数倍。教会为白匪所掠，复为白匪席卷一空如洗。白匪离洮似甚忽遽，所备食物未及食毕，道旁且弃有劫掠品累累，退走过新城市，仍复纵火焚烧房屋……”

正是在甘肃省，白朗匪帮屡遭重创，其势锐减，遂千里奔突窜回河南。在河南老家，白匪杀性仍难以收敛。“宋一眼率众遁去，至离临颍四十余里之王家寨，占据之。匪党共三百余人，肆行烧杀，百姓被戕者，多至四百余人，该寨为之一空。”

像白朗这样的土匪所控制的匪帮尚且如此暴虐残酷，那些一无是处的纯土匪们的残暴行径也就不足为奇了。

土匪的隐语黑话

简单说，隐语行话是社会诸行或集团用于内部交际的特殊语言。其功能在于保守内部秘密，维护本行利益。江湖上各种帮派、行当都有其内部隐语，大都具有保密功能。如江湖人称烟袋为灰搂儿，烟卷为草卷，鸦片为海草，茶盅为紧口，茶水为海儿，洋火为崩星子，被儿为干草了，看牌为翻章子，枪为蔓子，睡觉为陈条儿，死了为碎了等等。这些说法，外行人听了丈二金刚摸不着头脑，"自己人"却能用以自由交流。

作为秘密语的隐语行话，由于地域、行当的不同又有各式各样的名称，诸如"切口"、"杂话"、"市语"、"方语"、"查语"、"俏语"、"锦语"、"暗语"等等。匪行的隐语则一般称作"黑话"。

据学者们考证，江湖诸行的隐语行话至少在唐代即已出现，至今已逾上千年的历史。唐无名氏在《秦京杂记》中说：

> "长安市人语各有不同，有葫芦语、鏁子语、纽语、练语、三摺语，通名市语。"

可见唐代商贾的隐语行话名目已相当繁多。

唐孙棨《壮里志》中记载，时人称假母为"爆炭"；崔令钦《教坊记》中记载说，优伶们称天子为"崖公"，称欢喜为"蜆斗"。这表明唐代娼妓行和优伶行中已有隐语行话流行。

宋元时代，隐语行话在民间已然兴盛一时。宋人汪云程辑入《蹴鞠谱》中的《圆社锦语》，和陈元靓所辑《事林广记续集》卷八的《绮谈市语》，是流传至今的两部完整的隐语行话辑集。"蹴鞠"是古代的一种踢球游戏，因此所谓"圆社锦语"，辑录的当为宋代类似今日球迷俱乐部、球迷协会一样的社团内部流行的隐语行话。这是迄今为止所见较早的隐语行话专集，其所辑录的已是相当成熟的隐语行话。

"绮谈"，意即纤婉言情之词语。《绮谈市语》被认为是中国民间秘密语史上第一部隐语行话的分类语汇专集。这部专集根据汉字书籍传统的目录学分类方法，依语汇所指通语的语义人为天地、君臣、亲属、人物、身体、宫殿、文房、器用、服饰、玉帛、饮食、果菜、花木、走兽、飞禽、水族、举动、拾遗、数目共十九门，均以隐语行话注通语。其中没有盗匪类隐语行话。

迨至明代，以浮丽、堕落、淫逸为时尚。明宪宗以来朝野公然竞谈房中之术，方士们往往以兜售房术大发其财，娼妓业亦兴盛一时。与这种社会风气相适应，明代江湖诸行中以娼妓行的隐语行话最为发达。现存的明代隐语行话，以在娼妓行中流行的最多。

清代以来，江湖诸行隐语行话进一步发扬光大，广泛流行。仅数字一项，诸行便有十余种各不相同的说法，足见清代隐语盛况。清人编辑的《江湖切要》更是中国民间秘密语史上空前绝后的著作。该书分两卷，辑录了天文、地理、时令、官职、亲戚、人物、店铺、工匠、经纪、医药、星卜、娼优、乞丐、盗贼、释道、

身体、宫室、器用、文具、武备、乐律、舟器、章服、饮馔、珍宝、数记、草木、五谷、百果、鸟兽、虫鱼、疾病、死生、人事等三十余类；共一千六百多个隐语行话，被认为是宋至清收录最丰富、分类最细的一部专门隐语行话辞书。该书"盗贼类"所辑隐语较少。称盗首为"掌盘"，大盗叫作"千七"，挖洞说成"打窑"，而断路则称为"勇打"或"留客住"。

清代三合会、哥老会、天地会等民间秘密社会组织流行独具特色的隐语。这三种秘密社会组织共同举事，发动了声势浩大的太平天国革命。在秘密结社期间，出于保守内部秘密的需要，流行有茶阵、口白及常见的词语替代式等多种隐语。创建太平天国之后，天地会等所流行的隐语又流传下来，一跃成为军中用语。如太平军称点灯为"堆熇"，称人心为"灯草"，变心就是"反草"，把"秀"字拆开叫作"禾乃"，上厕所称作"运化"，人叛逃叫"变妖"或"三更"，收拾起程为"装身"。凡此种种，不一而足。

隐语行话遗风经过一千多年的历史，吹到民国时期继续兴盛不衰。江南各地如上海一带，青红帮等黑社会组织势力猖獗。他们称青帮为"海底"，拐卖小孩为"贩夜子"，拐卖年轻女人为娼叫"开条子"，设赌行骗为"赌软子"，硬敲竹杆为"装樺头"，贩卖私盐为"淘砂子"，逼良为娼叫"开门口"，绑架勒索叫"拔人"，借钱不还却倒打一耙美其名曰"摆丹老"。

民国时期匪势横行，匪帮内部流行的黑话便成为江湖诸行隐语中最为波澜壮阔的一族。

有个研究社会犯罪问题的美国佬，名叫埃德文·萨瑟兰，曾堆积了不少名词来解说犯罪团伙的隐语黑话。他说：由于犯罪之间的交往日益频繁，却不同"局外人"交往，久而久之，罪犯之间高度的相互作用导致共有意义的生成，从而为犯罪亚文化群奠定了基础。由于这种交往，他们甚至发展出一些共同的语言或黑话，不在这一亚文化群中的人，一般不懂得这些表达方式的意义。

这段高论自然也适用于土匪。土匪毕竟是直接触犯法律并带有强烈反社会性的特殊群体。由于依靠打砸抢过日子，他们不仅为社会大众所不齿，而且为历朝历代的官府所不容。一般来说，土匪总是受谴责、挞伐的对象。在这样险恶的环境中，土匪要想生存下去就不能仅仅依靠啸聚在一起明火执仗。他们既要从社会中打食，又要与主流社会保持相当的距离，以维持本群体的独立存在和发展。方法之一便是使用自己的内部语言——黑话。匪帮一方面沿袭江湖隐语的历史遗风，另一方面又根据各自的习惯和癖好加以创造，从而形成风格各异的土匪隐语黑话。依靠这种复杂、独特的语言交际系统，匪帮有效地维持着自己的独立存在。其一，匪徒间交往有了独属于本行的共同语言，这增强了匪徒对匪帮的归属感。俗话说"一家不说两家话"，共同的交际用语使匪徒们觉得匪帮更像一家。其二，最重要的是，黑话作为犯罪组织的内部用语，有保密功能，提高了匪帮的安全系数。因为用黑话交谈局外人听不懂，不易泄露匪帮秘密。同时黑话也可以作为识别敌我的标志，能用隐语搭上话的一般被认为是同行。不懂黑话的休想蒙混过关。凡在江湖上闯荡、在土匪中混迹的人，不了解隐语黑话是寸步难行的。

土匪活动最为猖獗的民国时期，隐语行话也极其发达。各地土匪内部流行的黑话多带有浓重的地方特色。如河南中部的汝州，素为土匪出没的中心。有人经过专门研究，认为河南土匪的隐语黑话，是以汝州方言为基础，混杂了各种俚语，因此不经指点难以理解。此处略举几例：登架子（上山落草），架杆（山上的头目），总架杆（山上的总头目），杆头（总杆下面的小头目），碰杆（多股匪帮会聚一起），快票（拉的女票），花票（指掳来的大闺女或新媳妇），撕票（把掳去的人杀死），黑筋（透

露情况的人),割黑筋(除掉泄密的人),出水(突围),拉地软些(走慢点),拉地硬些(快点走),存围子(攻打村寨及县城),冷子(军队),冷马(地方民团),红鳖(红枪会),漂子(大船),炉子(月亮),炉子亮(月亮出来),轮子(太阳),轮子发(日出),啃子(馍),嚼瓢子(吃饭),瓢子(碗),填瓢子(舀饭),拉票子(匪徒劫走人),拉条子(走路),撵条子(劫路),采盘子(挂线,联系),条子(道路),掰花子(分赃),灌袋(土匪劫钱装入腰包),滤叶子(拷打被绑票的人),双把叶子(在一家绑的两张票),叶子阎王(负责看管被绑票者的土匪),贴帖子(送匿名恐吓信),套交情(换帖结拜),亮子高挂(眼光放亮点),亮子(眼睛),皮子(狗),皮子炸(狗叫),薰子(鸦片),鞭子(钱),麦色儿(黄金),林子(老百性),老铁(白银),长脖子(驴),尖嘴子(鸡),哼子(猪),疯子(马),吹子(牛),膻子(羊),垫子(鞋)。如此等等。

东北地区的土匪——又称胡匪、胡子、马贼等——闻名于世,其匪帮内部流行的隐语黑话亦颇具特色。据清人徐珂所编撰《清稗类钞》云:"明袁崇焕计杀毛文龙,文龙部下乃散而入海为盗,出没于辽沈、登莱间,此即胡匪之所至始也。……至其同类谈话,辄用隐语,殊离奇不可解。如官兵曰花鹞子,吃饭曰朝的,军官曰官兔子,中弹曰贴金,富人曰大粮户,考问曰听秧子,杀人曰扯了人,窝巢曰大当铺里,掳人勒赎曰绑票,手枪曰腰通子,刀曰口锋子,头目曰当家福之类是也。"后来经过甲午中日战争,义和团运动及1905年在中国东北发生的日俄战争,成千上万的溃兵游勇在战乱后流为马贼、胡匪,致使东北各地盗匪蜂起。到了清末民初,东北土匪成帮结伙,形成几支著名的悍匪,这就是后来的张作霖部、冯德霖部、杜立三部、全万福部以及日本人化名王小辫部。随着东北匪帮的日益猖獗,土匪黑话也日渐流行、发达起来。

无论何方何地的土匪黑话,一个共同的特点是让人听起来不知所云,如坠五里云雾。听不懂,这就对了。如果人人都能听明白,那么黑话就不成其黑话,就变成"白话"、"通语"了。土匪黑话的隐语的一种。按闻一多先生的意见,隐语本来就是要"借另一事物把要本来可以说明白的说得不明白点。"匪徒们的黑话,不仅要"说得不明白点",而且要下决心说得让外行人根本就摸不着头脑。倘若不信,请读者诸君领教一下以下几个隐语黑话段落,就知道土匪口中说出的黑话如何让人不明不白了。这些段落均引自曹保明先生的大作《中国东北行帮》一书,大部分是曹先生从民间采集来的。

段落一:

"蘑菇溜哪路?什么价?"

"想啥来啥,想吃奶就来了妈妈,想娘家的人,就来了小孩他舅舅。"

"野鸡闷头钻,哪能上天王山?"

"地上有的是米,唔呀有根底。"

"拜见过啊幺啦?"

"他房上没有瓦,非否非,否非否。"

"哂哒?哂哒?"

"一座玲珑塔,面向青带背靠沙。"

"幺哈?幺哈?"

"正晌午时说话,谁也没有家。"

如果不加解释,读了上面这段古里古怪的对话,谁能明白他们到底说了些什么呢?其实这是东北地区的两个土匪相遇后的对话。其中一个用黑话盘问,另一个从容不迫地用黑话一一作答。翻译成通语意思是:"什么人?哪里去?""我来找同行来了。""我看你不是正牌的!""老子是正牌的,老牌的。""你从小拜谁为师?""不到正堂不能说,徒不言师讳。""谁引点你这里来?""是个道人。""以前独单吗?""在许大马棒山上。"

段落二:

"你是谁?"

"我是我。"

"压着腕!"

"闭着火。"

"在哪盘过来?"

"呼兰哈卡,窑子三杆子,有心把富啃,不知谁是掌粮台?"

"草干空干?草干富水,空干连海,不空不干,齐根草卷,挟着台儿拐着!"

这一段也是标准的东北土匪间的问答。意思是:"你是谁?""我是咱一伙的。""搂住你的枪!""放心,走不了火。"这几句话之后彼此知道是自己人了,于是也客气起来。问话的接着关心道:"从哪儿过来?"对方答道:"从呼哈兰,在那住了三天。有心到这吃点饭,不知谁是掌柜的。"最先问话的便热情地说:"是渴了还是饿了?渴了喝水,饿了吃饭。不渴不饿给你颗烟卷,叼起来到炕上抽去。"

段落三:

"看皮子,撑亮子!小嘎子压连了。有没有海沙混水子?先来挑龙漂洋子。西头和谁响?架柴禾压开,小心扣了血核桃。"

这显然是一个土匪头子说的黑话。匪帮闯进一户人家让做饭吃。当头目的大模大样、咋咋唬唬地吩咐开了:"看着点狗,把灯点上。小半拉子,去给我蹓马。家里有没有盐和油?先做面条和饺子。"正说着,外边发生了情况,土匪头子又转向匪徒道:"西边枪响,和谁打上了?"大约匪徒回答说正在砸一窑。土匪头子火了:"多带人把那个窑砸开。千万注意,别叫人把脑袋打冒了血。"

段落四:

"西北悬天一枝花,天下绿林是一家。绿林哥们别把叶子窜,失落绿林好义气。众位托福,罗全大意。"

一个人外出走在道上,突然遇到一伙拦路抢劫的匪徒。这位行人久走江湖,谙知绿林黑道的规矩,赶紧向匪徒们讲了上面这段黑话。意思是说:"从祖上盘,咱们都是达摩老祖的后代,哥们今天别扒我的衣裳,看丢了江湖上的义气。托众位的福,我这儿给你们施礼了。"这位被拦的主说得蛮顺溜,匪徒们觉得对方不是太外道,一般便会放他条生路。

尽管匪行隐语如此刁钻古怪花里胡哨,但常出外走路做事的人必须对黑话应对略知一二,这往往会使自己在遇到土匪时化险为夷。有时即便不懂黑话,但只要来得机灵点,顺着匪徒的心理搭话,往往也能有惊无险。在东北发生过这样一个故事。一位老汉因家里办事,到朋友家里去借一百块大洋背回来,走在半道遇上一伙叫"陆林"的土匪。眼看刚借来的大洋有被抢劫的危险。时值三九严寒,老汉的胡子上结了一层冰溜子。土匪们惊叹:"喝!冰都把胡子包住了!"老汉闻听此言灵机一动,伸手一抹散胡子上的冰霜,慨然答道:"冰(与"兵"谐音)是暂时的,胡子(双关语,也指土匪)是长久的!"这句话意双关的语正中匪徒们下怀。他们一挥手说:"老爷子这话中听,快走吧!"于是老汉顺利通过了土匪的卡子。否则,一百块大洋定然是背不回去的。

兹将土匪常用黑话列表如下。

黑头——杆匪首领
随杆首——匪徒
明场——明火执杖地进行劫掠
使明钱——白日结伙抢劫
使暗钱——趁黑夜结伙抢劫
愁白眼——筹划劫掠
日升——往东去
好好——往西去
兜薰风——往南去
玄冰——往北走
撕扇子——破门而入
封扇子——关上门
扫杆子——抢劫深长街市
拭椿子——抢劫短小街市
大明——放火烧房子
码子——同伙
对码——邀集同伙行动
请客——绑架人质
请财神——绑架富翁

请观音——绑架青年妇女
请龙女——绑架女孩子
请肉蛋——绑架婴儿
请招财——绑架儿童
晒至——白日行走
眼子——被劫的主人
找眼子——行劫事主
土狗子——乡间财主
店窑——指店铺、钱庄
被短——看事主财物
跟捻——跟踪拟抢劫对象
坐捻——俟对象住店后行动劫准备
做底——即眼线
改门子——破墙入劫
把风——在外面放哨
横子——不河水挡路
快票——未嫁被绑劫的女子
挑壳叉——出卖女人
滑下去——行劫后逃走
对襟——绑走有夫之妇
起水——遇有人来迅即逃走
花腰子——官兵
皮腿子——马队
帖子——弃邪归正而充兵役
上幔子——天时不佳
亢子——大刀
大洋装——洋枪
大憨——二人抬土炮
土车子——土枪
快车子——快枪
推车子——开枪放炮抵抗,拒捕
线子烂——道路泥泞难行
搬山驾岭——吃饭
交亮——与官兵对打
水胜水流——枪炮急骤难以逃走
出关——遭杀害
入庙——掩埋尸体
湖码子——水上土匪
山码子——山区土匪
地码子——平原土匪
高码子——马贼(胡匪)
跑底子——在轮船上行劫的土匪
跑车板——抢劫火车的土匪
跑荒车——抢劫火车的土匪
采荷——扒手
杆——成股的土匪
拉杆子——纠集人马结伙为匪
杆乎——土匪首领
总架子——大股土匪匪首
架杆的——土匪头领
掌柜的——土匪头领
当家的——土匪头领
众儿郎——普通匪徒
牛——匪帮中的书记
白扇——匪帮中的书记
军师——匪帮中的参谋
帐架——匪帮中的出纳员
巡风——匪探
落草——入匪伙
孤庄——土匪结拜
吃血——行盟礼
洗手——改邪归正出匪为良
开差——出门行动
私差——私人行动
水头——赃物
没水头——吞没赃物
落底——出赃物
架子楼——买卖土匪赃物的场所
槽儿——窝藏土匪赃物的地方
带线——熟盗
巡冷子——土匪巡逻放哨
漏水——走漏风声
开味——与官兵交火
交壳——激烈战斗
撕围子——攻村寨
破圈子——攻打县城
扑风——迎敌
落水——被官兵捉去或杀死

带彩——受伤
挂彩——受伤
贴金——中弹
过方——死
睡了——土匪战死
上线——开路
顺水——撤退
得风——交战胜利
失风——交战失败
拾——捉拿
阵上失风——当场被官兵捉去或杀害
认交情——兵、匪交好
劈霸——分赃
开花——分赃
爬——抢
堆——打
寻——偷
武差使——大抢掠
吃潮水——跟随土匪趁火打劫
上云头——化装
拿落帽风——官府传票捉匪
拉肥猪——绑人勒赎
请猪头——绑人勒赎
养鹅生蛋——绑人勒赎
吊羊——绑人勒赎
抱童子——绑架小孩
撬死祖——掘祖坟
打单——写恐吓信勒索钱财
收水——向商家收取例规
开条子——贩女人
搬石头——贩小孩
搬黑虎——贩鸦片
走沙子——贩私盐
放台子——聚赌
打签子——拦路抢劫
抹林子——抢劫村庄
卖客——出卖匪首
拉客——抓人
票——人质
肉票——人质
架票——掳人勒赎
绑票——掳人勒赎
洋票——绑架的外国人质
本票——绑架的本国人质
新票——新被绑架者
旧票——被绑架日久者
彩票——被绑架的富人
当票——被绑架的穷人
土票——被绑架的农民
天牌票——男性被绑架者
地牌票——被绑架的女性
花票——被绑架的女性
快票——不过夜即应赎回的未婚女
赛角——被土匪奸淫过的女性
水头——票价
压水——说票者
说票——议论赎票的款子和手续
叫票——讲票价
去面子——说票还价
领票——赎回被绑架的人
看票——看守肉票者
票房——拘留肉票的场所
票房头——管理“票房”的头目
叶子——肉票
叶子官——看管肉票的着目
滤叶子——审问拷打肉票
拉地硬些——摧肉票快走
拉地软些——要肉票慢走
还规矩——依匪绑章程施行
古子——官
冷子——官兵
跳 子——官兵
枪头子——官兵
大兔羔子——官兵
官码——军队
蚱蜢——警察
拣子子——团练
冷马——地方团队

杂种会——一切与生匪利害冲突的帮会
踏线——侦探
引水带线——为官兵引路的眼线
风头——捕快
威武窑——衙门
衙蠹——在衙门中干事的人
快窑——监牢
苦窑——监牢
豆腐干——被禁带枷
猢狲戏——带枷示众
圈子——县城
放——杀
望城圈——杀头
拍豆腐——打屁股
横梁子——杀人
劈堂——枪毙
喷筒——枪
胳膊——枪
拐子——枪
牲口——手枪
外国糖连子——子弹
白米——子弹
一粒金丹——子弹
大洋——子弹
钉子——子弹
顶子——炮弹
土火——弹药
大片子——单刀
小片子——刺刀
旱烟管——棍
壮——富
瘦——贫
地鼠——金
地龙——银
地蛇——钱
活龙——现银
鞭子——钱
水——财
大水——财多
小水——财少
窑堂——房子
红窑——烧房子
哑巴窑——庙
跳窑——妓院
流水窑——旅店
苦水窑——药店
啃水窑——饭店
蔺子窑——茶馆
混窑——澡堂
雾土窑——鸦片馆
艺窑——戏院
洋底子——轮船
轮子——车
帘子——马
疯子——马
高脚子——骡子
长脖子——驴
吹子——牛
尖角子——牛
膻子——羊
山头子——羊
哼子——猪
浆子——猪
皮子——狗
芝花马——猫
尖嘴子——鸡
扁嘴子——鸭
架子——山
登架子——上山
飞页子——送名片
班顶子——站岗
打各拉子——打村子
喊金子——要钱要粮
篷索——衣饰
捆龙——绳
堂——人
甩手子——徒手土匪
二五——处女

甩瓢子——大便
架梁——小便
顶天——帽子
草卷——烟卷
带子——河
孔子——桥
倒——东
阳——南
切——西
裂——北

在各地匪帮中，因地域之隔、方言之别，以及各股匪徒占地为王称霸一方，各处匪帮隐语亦有所不同。其中东北胡子的隐语颇具特点，与众不同。关于姓氏的黑话尤其如此。

报报蔓——请报姓名
尖子蔓——丁姓
顶水蔓——于姓
压脚蔓——马姓
虎头蔓——王姓
山根蔓——石姓
顺水蔓——刘姓
雪花蔓——白姓
补丁蔓——冯姓
龙子龙蔓——孙姓
二龙戏蔓——朱姓
西北风蔓——冷姓
一脚门蔓——李姓
犀角羚蔓——杨姓
九江八蔓——何姓

其他如下列隐语黑话也独具特色。

打小顶——进贡
挑片儿——分钱
码起来——捆绑起来
空子——打冒支的
海叶子——信
翻垛的——军师
砸窑——劫掠富户
绺子——匪帮团伙
扒子——胆小者
挂柱——入伙
叠拉——退伙
拔香头子——洗手回家
飞虎子——钱
望水——打探情况

土匪隐语黑话历经了漫长的历史过程。其间又与其他诸行秘密语交汇融合。加之华夏古国地域辽阔，匪帮分布广泛，匪行隐语各具浓郁的地方特色。凡此种种，致使中国土匪的隐语黑话林林总总，浩如烟海。以上所列出的部分仅止九牛一毛而已。

土匪的规矩和习气

跖是先秦时期最著名的匪帮首领，手下九千名健卒凶猛异常。他曾对匪徒之道有过精彩的论述。他说：

“七十二行，行行有道。比如我们当盗匪吧，抢劫居户之前不必实地调查，凭感觉就可以猜度出室内有无金银财宝及其数量的多少，有了这种功夫才见得我们灵视灵听，这就叫圣。行动开始后若能破门而入，冲锋在前，不畏牺牲，这叫勇。撤退出来时倘能争着断后，掩护其他弟兄先走，这是义。见机行事，知道把握分寸，适可而止，可以说做到了智。分赃均匀，各得其所，体现出博爱精神，这是仁。如果不具备这五种优良品质，做小偷小摸还勉强凑合，要想成为天下闻名的大盗，根本就不可能！”

后世的许多盗匪以跖为鼻祖和偶象加以崇拜。经跖阐发过的“入先”、“退后”、“分均”等为匪的基本准则也被历朝历代的后继者承继过来。

大部分匪帮都要求匪徒们遵守“四盟约、八赏规、八斩条”。“四盟约”的具体要求是：一严守秘密，二谨守纪律，三患难相共，四与山同休。“八赏规”列出可以受到奖励的八种行为：一，忠于山务（即忠于匪帮的事务，凡事兢兢业业）；二，拒敌官兵；三，出马最多（即参加抢劫行动多，作战次数多）；四，扩张山务（即扩大匪帮影响）；五，刺探敌情；六，领人最多（即头目带兵人数最多）；七，奋勇争先；八，同心协力。“八斩条”则毫不留情地规定，犯了以下纪律的人立即处以死刑：一，泄露秘密者斩；二，抗令不遵者斩；三，临阵脱逃者斩；四，私通奸细者斩；五，引水带线者斩；六，吞没水头者（即私自挪用匪帮资财）斩；七，欺侮同类者斩；八，调戏妇女者斩。

据研究者考证，所谓“四盟约”源于秘密社会结盟的誓词，后来为土匪结帮盟誓的场合频频采用。“八赏规”、“八斩条”则与青红帮的帮规大同小异。可见土匪纪律的生成亦深受其他社会秘密组织的影响。江湖中的各类行当总免不了相互磨合，遵守一些共同的规矩。

不同类型的匪帮，及同一匪帮在不同发展时期，其内部纪律也各有千秋。被称作“社会土匪”——国人心目中类似梁山好汉的好土匪——的匪帮，名义上坚决奉行劫富济贫的高尚宗旨，因此其纪律侧重于保障该宗旨的匪帮行动中得以贯彻。如近代中国最著名的匪帮，豫西白朗匪帮所规定三条纪律中的头一条就是：“专打大户老财，对贫苦人民则多方体恤，秋毫无犯”，“违者就地正法”。另一个豫省匪酋秦椒红也专找富户作对，不抢掠穷人，至少在纪律上是这样定的。他规定，本杆部众向地方派粮派款，必须遵行“五要五不要”原则。即，做官的人要，在衙门当差的人要，做生意的人要，吃租子的人要，放债的人要；贫苦的人家不要，做苦力的不要，帮工的人不要，残废人不要，参加革命（辛亥革命）的人不要。该匪帮对穷苦人家一般不派粮派

款,即使偶然派了一次,事后也一定设法补偿。

就一般而言,匪帮产生的初期,其纪律规定比较简单明了,随着规模的发展壮大,机构增加,规定的纪律也就日益繁杂起来。河南巨匪王天纵有"中州大侠"之誉。他在伏牛山初拉杆匪队伍时,对手下匪徒明确立下三条禁令:一禁奸淫妇女;二禁在保护区和公道范围内抢劫;三禁私吞公财。后来王天纵对山寨的守卫、供给、敌情侦察等都作了具体规定。纪律条规自然也就繁杂起来。比如他对山寨的供给办法就作出了如下详细规定:山寨周围30里以内为保护区,供给山寨柴草和蔬菜;30里以外60里以内为保护区,供给山寨粮食,由地主富户承担和运送,不准向贫苦人摊派;60里以外为公道区,用海叶子的办法(即由匪徒向指定富户递送王天纵的名片)向农村大户、城镇富商要钱要布,限时送到指定地点;在山区以外的更远地区,如陕豫驿道和其他交通要道,则派精悍小股匪徒拦路抢劫官府公款和富商财货。这实际上规定出了匪帮在不同半径范围内应采取不同性质的行动方式,违反了这些规定就要受到相应的惩罚。

东北著名匪酋张白马制订的纪律被中外土匪专家公认为最全面、具体的一套匪帮规则。张白马是十九世纪末二十世纪初活动在东北满赫土嘎河流域金矿地带的胡匪首领。他为匪徒们制订的十三条纪律引起研究者的广泛注意。

张白马首先明确了什么人本绺的"开差"对象,以及什么人不能作为抢劫目标。纪律第一条就明文规定,攻击单身行人、妇女、老人和儿童要受到惩罚。但接下来第二条便说,"凡遇官吏经过本山主区域,不问其清廉贪墨,须奋勇直前"。纪律条款规定,如果遭劫的官吏稍微有点好的名声,可以给他留下财物的(一半);假若是个贪官污吏,那就一定要"尽没其囊橐",手下留情者会受到流放西伯利亚的处罚。考虑到关东毗连外国境界,为避免引起外交纠纷,外国人无论多么富有都不能作为攻击目标,相反匪帮还要对其进行暗中保护。抢劫时若奸淫妇女将被立即处死。

张白马的十三条纪律对匪帮内部的行为作了严格规范。凡是希望入伙的人,必须经本匪帮二十人以上作介绍,并且必须亲自认定拜其中一人为师,举行拜师仪式。这些手续完备后,再经师傅出具切实的担保,匪帮才能正式吸收其为正式成员。匪徒有保守秘密的义务,"凡本山同志有泄露秘密者杀无赦"。在行动中为个人牟利,玩忽职守,危害全局,均会遭杀头之祸。张白马还规定,加入"本山"为匪者不准兼吃行医、占卜、星相等行的饭食,因为这些行业容易败事。最忌讳的是入了匪帮之后还兼任政府官职,"已入本山团体而又为官者杀无赦"。

为了尽可能把匪徒紧紧地团结在一起,张白马规定,凡带"本山之标志"(吸一种飞马牌香烟)的人,即使互不相识也要"彼此互相援助,违者斩立决"。匪帮内成员无论在何地被别的土匪组织绑架,只要有可能,必须尽全力加以营救,违者处以重罚。张白马还强调匪帮集团关系高于个人关系和亲属关系。张的匪帮用抽签的办法来决定由谁去执行死刑。张的纪律规定,一旦某匪徒担任"死刑之执行员",那么,即使被处决的人是自己的骨肉至亲,也不能有所宽待。"若临事退缩,或徇私纵放,则实行格杀无赦"。

张白马的十三条纪律专门规定了对所抢掠财物的分配方法。每次打劫所获收入,不论多寡均分成九等份。其中两份作为匪帮的公共积累,一份给为袭击提供情报的"眼线",四份在匪帮所有成员中分配,一分作为奖励给那些参加本次抢劫行动的匪徒,还有一份送给历年伤亡的弟兄家属,以资抚恤。

从十三条纪律条规的内容可以看出,张白马是一个具有高度的社会和政治意识的匪

酋,并且有出众的领导才能。张大体上可以归属于劫富济贫型的"社会土匪"。

但是,张白马匪帮的整体规则并不具有普遍意义。张的纪律中不允许抢劫外国人,但到了二十年代土匪绑架外国人却成了普遍追求的时尚,因为"外票"往往意味着一笔特别丰厚的赎金,并且可以作为与官方讨价还价的很有份量的砝码。张白马不袭击单身行人,而河南巨匪则勒令单身行人在加入匪帮和死这两者间作出选择。

东北胡匪行帮中能行"十不抢"的规矩。一是喜车、丧车不抢。红白喜事自古为人生两大事,不抢也是手下留德,图个吉利。二是邮差不抢。俗话说"穷教书,苦邮差",抢了也没有多大油水,何故因此坏了名声。三是摆渡的不抢。因为土匪也有求船老大的时候。四是背包行医的不抢。绺子里有了病号,也要求到医生门上。五是耍钱、赌博的不抢。有土匪歌谣为证:"西北连天一块云,天下耍钱一家人,清钱耍的赵太祖,混钱耍的十八尊。""千山万水一枝花,清钱混钱是一家,你发财来我借光,你吃肉来我喝汤。"六是挑八股绳的不抢。所谓"挑八股绳的"指两种人,即锔锅的和卖梨糖瓜籽的,均是小本经营,抢他们不值得。七是车店不抢。土匪活动的淡季,胡子们常常到车店里猫冬。八是僧侣、道人、尼姑不抢。九是鳏寡孤独不抢。十是单身的夜行人不抢。

所谓"十不抢"的规矩可以概括为两不抢,即匪帮有可能求着用着人家的不抢,实在榨不出几滴油水来的也不抢。所以遵守这些规矩也并不表明匪徒多么仁义与高尚。

曹保明先生在《中国东北行帮》一书中又向人们介绍了土匪的"三十六誓"。他虽然未曾告诉读者"三十六誓"具体是那个匪帮的规矩,但是从内容上推测,这些规矩具有相当的广泛性,至少在东北大部分地区的绺局都把它们作为行动的准则。此处不妨将"三十六誓"援引如下:

第一誓:自入绺门,以忠义为本,以孝顺父母为先,为人和睦,不忤逆五伦,如有不听死在万刃之下。

第二誓:自入绺门,同行兄弟不能恃强欺弱,争亲占戚,如有不听死在五内崩裂。

第三誓:自入绺门,弟兄不得同场赌钱过注,不得见弟兄钱多眼热,如若不听,死在万刃之下。

第四誓:自入绺门,自家弟兄闯出事来,有人追捕,须当搭救出关,不得阻拦,如不如此反而阻弟兄出关,死在五雷轰顶。

第五誓:自入绺门,不能贪图意外钱财,引串外人来掠弟兄,如若不听,死在刀箭之下。

第六誓:自入绺门,弟兄之间不得辱内之妻女,不得拐带弟兄婢仆之人,如有不法,死在江洋,虫蛇食肉,(刑罚洗身)。

第七誓:自入绺门,弟兄不能思谋当掌柜香主,要尊老祖,五年为先锋,十年做香主。如有不听,死在五路分尸(刑罚顺风)。

第八誓:自入绺门,弟兄间不可争夺妻女美僮,弟有弟份,兄有兄份,不得混乱通奸,如有不下之举,当死在吐血而亡(刑罚洗身)。

第九誓:自入绺门,江湖弟兄来海瞧要以礼相待,不可嫌弃轻视,如有不法死在万刃之下(查出打十八棍)。

第十誓:自入绺门,弟兄不可谋害木立斗世,掌柜做戏,不可点破,如有不法,放蛇咬虎伤(刑罚洗身)。

第十一誓:自入绺门,弟兄之间不可纸笔乱言,诬告陷害,夺人之美,如有不法,百日内死在千刀万剐之下(刑罚七十二棍)。

第十二誓:自入绺门,弟兄亲戚家纠纷只可劝解,不可参与,不可引人打架,如有不听,死在五雷轰顶(刑罚一百零八棍)。

第十三誓:自入绺门,如有弟兄遇事来在家中,要全力救助,如有不法,死在乱刀分尸(刑罚一百零八棍)。

第十四誓:自入绺门,弟兄之间不可拐欺

钱物，诓骗弟兄。如有不法死在万刀碎尸(查出顺风)。

第十五誓：自入缯门，，弟兄家有红白喜事，倘若家贫无资，须通知弟兄相赠，如视不管，死在吐血而亡(刑罚三十六棍)。

第十六誓：自入缯门，弟兄死，妻改嫁，缯内人不能娶。如有不法，死在五雷轰顶火烧亡身(刑罚顺风)。

第十七誓：自入缯门，攻下城窑看守财物，不可乱留自存，如有不法或相争盗取，死在五路分尸(刑罚顺风)。

第十八誓：自入缯门，就是二弟兄间过去有杀父之仇，夺妻之恨也要从此化为无有。如有不听死在江川大河(刑在碎身)。

第十九誓：自入缯门，自缯弟兄遇事路过身边，无钱出衣物，变卖家产以助。不法者在三十六棍。

第二十誓：自入缯门，人员名姓上不告父老，下不传妻子，严守秘密。如不法死在蛇虎伤身(洗身)。

第二十一誓：自入缯门，弟兄间有钱物存放，不得乱留扣取。如有不听让骨肉四分(刑在顺风)。

第二十二誓：自入缯门，弟兄间不可假报吉凶，以达欺骗或其它目的。如有不法死在万刃之下(刑罚顺风)。

第二十三誓：自入缯门，，弟兄间钱物有借有还，如不听死在自缢，刑在二十一棍。

第二十四誓：自入缯门，弟兄之间不得倚仗人多势众，横行作乱，欺负弱者。如有不听死在乱刀(刑在三十六棍)。

第二十五誓：自入缯门，弟兄如被大富之人欺负，当立即上传相救，如不听死在妇人之手(刑罚十八棍)。

第二十六誓：自入缯门，弟兄之间不说大话，不花言巧语、说三道四、搬弄事非，致使弟兄不和。如有不法死在乱刀分尸(刑罚一百零八棍)。

第二十七誓：自入缯门，天下江湖为一家，如不按老祖待人接物，刑在七十二棍。

第二十八誓：自入缯门，局内弟兄不得三五成群，闹事连累于人。如有不法，死在五脏崩烂(刑罚三十六棍)。

第二十九誓：自入缯门，见外缯海叶子，及时通报大哥，不得延误。如有不听乱刀碎尸(刑罚一百零八棍)。

第三十誓：自入缯门，如发现过去曾害过缯事的人混入，要立报大哥，不可瞒过。如不听或放走，死在五路分尸(刑在顺风)。

第三十一誓：自入缯门，弟兄在外，见妻与人通奸，顺当告之弟兄捉拿，如有不为者雷打火烧(刑罚一百零八棍)。

第三十二誓：自入缯门，弟兄亡故，其家财产被人抢占，要助其妻女夺回，如不闻不管，死在三叉路口(刑罚一百零八棍)。

第三十三誓：自入缯门，忠孝为先，尊老爱弟，如有不法，万箭穿身(刑在七十二棍)。

第三十四誓：自入缯门，插香发誓之后，天地鬼神皆知，如假心假意，自悔盟言，雷打火烧(刑在顺风)。

第三十五誓：自入缯门，忠信仁义为本，效法古人三结义，如有二心，死在七窍出血(刑在洗身)。

第三十六誓：自入缯门，便归达摩老祖所掌管，命运新起始，当乐而为之，大赶局业。如不振旗鼓，无有新业绩，死在万刃分尸(刑在洗身)。

此“三十六誓”，显然是新来的弟兄在入缯仪式上念诵的誓词，同时也是加入匪帮后必须遵守的纪律条规。

与张白马的“十三条”相比，林林总总的“三十六誓”似乎更全面、细致。其实不然。“三十六誓”侧重于强调在匪帮内建立兄弟般的亲密关系，强调匪徒要互助，和睦，团结，不争名利。这是一个重在协调匪帮内部弟兄间相互关系的“法规”，字里行间贯穿的是忠、信、仁、义等传统儒家思想。而“十三条”所包括的许多方面的内容，在“三十六誓”里却是

空白。这表明，在通常情况下，土匪的纪律、规矩把强化匪帮的凝聚力放在头等重要的地位。

土匪的纪律是严酷的。匪酋掌握着匪徒们的生杀予夺大权。对抗拒命令、违反纪律的匪徒，往往会在匪酋的坚持下给以严厉的惩罚。按照匪帮的规矩，各种违抗命令的行为基本上都处以死刑。正像云南的一个土匪向他的外国俘虏哀叹的那样，在匪帮里，“人命是一钱不值的”！

那些能够体现匪帮“高尚”宗旨的纪律条规，会得到特别严肃的执行——尤其当匪帮在本乡土活动的时候。几乎所有的匪帮都奉行“兔子不吃窝边草”的准则。即使是那些烧杀劫掠最为猖獗的匪帮也很注意维护在当地的声誉。他们往往充当本地利益保护神的英勇角色，阻止别处匪帮在家门口骚扰。如果一个匪徒在家门口胡作非为，那他很少有活下去的希望。

土匪给人们留下了许多“体恤百姓”、“秋毫无犯”的“动人”故事。

辛亥革命时期，豫西有一个著名土匪丁老八。丁老八，洛宁人，18岁投身绿林，出没于洛宁崇阳沟一带。初时聚众十余人，凭精良器械，频频作案于陕州、灵宝、卢氏等地，专以殷实富户为作案对象。丁老八严守“兔子不吃窝边草”的规矩，从来不在洛宁本地劫掠。相反，他对本地穷苦人表示同情，每当积雪盈门的时候，常将抢来的粮食衣物送至古庙前接济他们。丁老八三令五申，在洛宁地界内“不准采花撮朵(奸污调戏妇女)，不准路劫商旅”。违者均受到最严厉的惩罚。一次，土匪张老二、张安父子无视丁老八的约法三章，在卢氏至洛宁的通道上抢劫了一个洛阳基督教神父。事后丁老八得知，当即将张氏父子枭首，脑壳挑在案发地附近的树梢上示众。自此，在丁老八的势力范围内抢劫者几乎绝迹。丁老八更不能容忍手下匪徒在家门口的“采花”行为，违者定然严惩不贷。因此洛宁民间传唱这样的哥谣：“只要你采花，难瞒丁老八”；“只要一采花，脑袋就搬家”。匪首丁老八成了被人们称颂一时的“戴花英雄”。

豫西另一著名匪首秦椒红也注意“群众影响”地拉起杆子然后以严厉的纪律约束部众，不许在自家地面上作案。凡是投奔他的杆匪，一进入秦椒红的家乡梁洼地界就会受到这样的警告：“到梁洼了，这是红爷的地盘，都规矩些。”由于秦椒红纪律严厉，无论是本杆内的匪还是外来投奔的，在秦椒红的地盘内均服服贴贴。

1912年2月《顺天时报》报道：

> “著名马贼头目天边羊，囊投私财，救济饥民，目下驻在巴颜州。复见于河沿一带居民多因去夏水灾，家产荡尽，现值年关在迩，饥寒交至，不堪聊生。举麾下三百余人为调查员，亲自督率，巡查村落，按户救恤，益系民望云。”

瞧瞧，多好的土匪！难怪报纸要用诸多褒扬的词句对“天边羊”加以宣传报道。

马贼还有更让老百姓感动的故事呢。

双阳土匪“大来好”(本名王芝明)不准别的绺子在自己地界内生事。一次，“红山帮”把黄榆家一个豆腐店老头的孙子给绑了票了，还牵走了人家拉磨的毛驴。“大来好”得知后亲自跑到“红山”的地界救票，把孩子要了回来。开豆腐店这家感恩戴德，要把十七、八岁的女儿许配给“大来好”。“大来好”坚辞不就，并抓住时机为自己的匪帮大作广告：“我救人是应该的，我就是这样一个绺子，我弟兄和我脾气一样。你们可以闻一闻，我‘大来好’的身上一辈子没臭味！”

江苏苏州光福木渎一带，匪首叶阿祥聚众千余人，专事打家劫舍，落下了“苏州之梁山泊”的好名声。这是因为叶阿祥自制规则颇严，规定在匪帮控制的地界内“恃强欺人，强赊硬抢，奸逼妇女等违犯规条者，轻则鞭责，重则枪毙。”

山东的峰县、临沂、郯城三县交界处，杆首张良、王四麻子两人，打出“替天行道，杀富济贫”的旗号，“抢劫绑票，总在二十里以外”，这个距离以内秋毫无犯。……

类似的“好人好事”多以车载斗量，从天黑说到天亮也没完的时候。光是匪帮打出的“杀富济贫”旗号就够让人敬仰了，在纪律的约束下又使这高尚的宗旨得以贯彻，那就更让老百姓佩服得不得了。所以，以抢掠劫杀为生的土匪往往能与本地的乡亲父老和平相处，甚至能赢得穷人的爱戴——建立在敬畏与恐惧基础上的爱戴。号称与民众同呼吸的官军，来到地方后的骚扰与土匪不相上下，很难指望他们履行民众利益保护者的职能。而与官府作对的匪帮，却对势力范围内的老百姓很少有袭扰之举，并且阻止别处的匪邦以及本地的官商富豪为所欲为。正因为这样，饱受官府压迫和官军骚扰的老百姓，宁肯选择支持当地的匪帮。惯于烧杀劫掠的土匪纵然使人心怀担忧恐惧，可在百性心目中，这些绿林好汉总不比如狼似虎的军队更可怕。何况人家身为盗匪，竟能有那么多好人好事摆在那里让你感动。

但是，土匪对本地百姓的照顾，又实实在在不足以表明他们是高尚善良的一群，起码这照顾之后的动机并不像百姓想象的那样符合传统的英雄主义理想。遵循“兔子不吃窝边草”原则而做出的善行，与其说反映了匪帮带有正义色彩的为匪之道，倒不如说是匪徒们一种明智的生存策略。由于官府、军队的反复扫荡、剿伐，匪帮总是处在危险的环境里，过着飘忽不定的生活。为了与官军周旋，他们需要生活在“正常”社会中的可靠“眼线”通风报信。抢掠来的此类财物需要找人代为藏匿保管。为了预备被官军打散之后能有藏身之所，他们更需要危急时刻可以信赖的居户。出于诸如此类的需要，他们必须维持一块地盘作为依托。在这方面，没有什么地方能比生于斯长于斯的家乡对匪帮的影响更大。匪徒们当然选择家乡。他们必须对脚下这块地盘善而待之，对这块地盘上过着安分守己生活的村民善而待之。正如贝思飞分析的那样：“毕竟在不久以前他们还生活在一起，匪帮中有不少成员希望将来重返乡村生活；而且他们在村民中还有不少带有血缘关系的亲属。即使对于富人而言，他们中有些人也许与匪酋同宗具有其他关系，他们要比其他地方的富人更有机会为土匪提供食宿。”因此，在稍微有点头脑的匪酋领导下的匪帮，不仅积极保护本地不受处来匪帮的袭击，而且时常在经济方面给村民带来某种利益。有时，他们会把从别处抢来的粮食、钱财分给起正缺衣少吃的百姓。或许这只是匪帮总收入中的九牛之一毛，但对于在漠不关心的官府逼迫下经常乞讨的村民来说，这份“施舍”已经是相当可观的了。土匪的这一策略是成功的，他们不费太大的努力就能在地方上获得较好的“名声”，受到村民欢迎。以致大多数村民“乐意让几个强盗生活在他们中间”。这一成功跟土匪的特殊身份有关。首先因为他们都是本乡本土出身，当地百姓会因这层乡里乡亲的关系而把他们当作“自己人”。这是一个有利条件。其次，既然作了土匪，再怎么说也不免给人造成充满恐怖的想象，即便本地的安分守己的村民也会把他们与烧杀劫掠暴虐无常的歹徒流氓形象联系在一起。然而恰恰与关于土匪的种种先入为主的想象相反，本地的匪帮分明劫富济贫、主持公道的英雄好汉。正因为他们是无法无天的土匪——在一般人的印象中不分青红皂白残害无辜奸淫掳掠的强盗——所以他们的善行，即便是偶尔为之，也极易使人感到难能可贵，进而感动不已。

一般说，匪帮在本地时，他们的“为匪之道”是成功的。凭着这些，匪帮在险恶的环境中获得了当地群众的广泛支持，使他们有办法对付官军的剿伐，自身又能得到发展。

然而，这种成功也仅限于“本地”这个狭

小的圈子内。极端的地方主义使匪帮在当时当地如鱼得水，同时也注定他们只能在自己的地盘内勉强撑起“替天行道”的门面。考虑到中国农村的特殊结构，这种情况并非偶然。分布在农村广袤大地上的千万个村落，相互之间缺乏足够的联系，甚至是隔绝的，完全独立的。一个村庄在空间上和感情上都独立于其他的村庄。与此相关，几乎每一个匪帮都本能地认同他们出生的村庄或村落里的那个世界。普通百姓则偏爱站在自己一边的土匪，他们既把本地土匪看作是一种祸害，又看作是政常社会秩序的一部分。他们怀着恐惧、服从甚至拥护的复杂心态，谨慎地维持与匪帮间的交往。而对于别处的无论什么样的匪帮则只有恐惧与憎恶。因此，“虽然一个匪帮在家乡或许树立起一个英雄主义和朝气蓬勃地造反的榜样，但是出了这个地区，它就可能被那些同时正在保护自己的‘土匪’的人们穷追猛打而陷于困境”。这也并不奇怪。每一个匪帮都像聪明的兔子一样到远离家乡的地方“啃草”，他们靠严明的纪律约束、维持的“土匪之道”，一出家门便 立刻显得苍白、暗淡。“兔子不吃窝边草”，这一原则本身便在声明，匪帮不惜与一个更为巨大的世界为敌。所以，匪帮在自家的一亩三分地里尚能骄傲地享受“好汉”的声誉，一旦离开老巢，所面临的更多是仇视与抵抗。就连享誉中原、至今仍为人所推崇的著名匪首白朗及其率领的匪帮也未能逃脱这样的命运。

白朗率领着揭竿而起的匪帮，以严明的纪律贯彻“杀富济贫”这一宗旨，在很短时间内便 饮誉故乡。他们袭击官方的财富，劫掠富商和高利贷者，并慷慨地把得到的部分财物分给百姓，因而在当地深得人心。每当英雄们在外地打劫凯旋归来时，都受到百姓箪食壶浆般的欢迎。艺人们则别出心裁地编排出戏剧对白朗的业绩加以歌颂。当白朗匪帮与北洋军阀的军队周旋时，人们愿意为白朗提供物质支持，或者充当探子提供情报。白朗匪帮在豫西得势，是由于在严明的纪律约束下，将不乏正义色彩的“土匪之道”贯彻于自己的行动，从而赢得了家乡父老的广泛赞同。即使那些认为从事土匪职业大逆不道的人，起码也不敌视这群可爱的不法之徒。

然而，奉行“兔子不吃窝边草”原则的白朗匪帮，一旦远家乡南征北战，所得到的支持便越来越少。“外地”的任何一处，生活在那个地方上的百姓都本能地敌视甚至抗拒别处窜来的匪帮。这就决定了白朗从河南西部农民那里得到的根基牢固的支持和信任不会再现辉煌。更糟的是，当白朗率领庞杂的土匪武装在远离故土的地方流动作战争时，匪徒们的行动难以继续受到有效的纪律约束，伤天害理危及百姓的事件时有发生。稍遇抵抗，白朗匪帮便以超过几倍残暴加以报复。当白朗攻下陕西彬县和河南栾川之后，凡年逾 10 岁的女子，竟无一不遭奸污。在豫陕边界的紫荆关，白朗竟以“中原扶汉大都督”的名义发布文告，“允义兵焚烧民房”。因为当地愤怒的百姓曾经发掘白匪“死难兵士之墓，毁坏其棺木，残解其肢体”。白朗焚烧民房之举意在给当地人一个教训，所有这些，都程度不同地宣告了匪帮与百姓间的敌对关系。

所以毫不奇怪，在豫西大受欢迎的白朗来到豫东就被骂作“苦力出身的恶棍”，以至成了恐怖、残暴的象征。母亲在吓唬不听话的孩子时，喊声“白狼(朗)来了”往往是最为有效的一着。

白朗匪帮进入陕西后曾打出“白朗召良”的广告招兵买马。虽然应征者蜂拥而至，但这些人大多本来就是土匪、秘密社团成员或者游荡无业者，只要有饭吃，他们愿意加入任何一支路过的队伍跟着起哄打劫，混乱之中捞一把。因此这些人的纷纷加入丝毫不能代表陕西百姓的态度与情感。在豫西一带，男女老幼几乎都能念出几首颂扬白朗的歌谣，在陕西却找不到这样的记录。贝思飞说得对，“缺少歌谣本身就说明白朗在陕西没有得

到任何持久的支持"。

在甘肃,白朗匪帮遭到当地穆斯林极顽强的抵抗。白朗本人也在攻入临潭县城时被一回族妇女用木棍打成重伤。白朗盛怒之下纵容匪徒血洗临潭。大街小巷尸积如山,附近的洮河里也堆满临潭百姓的尸体,真可谓血流成河。随后,匪徒们又扫荡周围村庄,奸淫掳掠,无所不用其极。这样的土匪武装,要能得到甘肃百姓的认同与支持那才叫咄咄怪事!

白朗之所以失败,还有另外一个致命的原因,即狭隘的同乡观念。他对外省加入进来的匪徒充满不信任情绪,他所放心并委以重任的只有那些来自家乡大刘庄的人。这引起队伍中外省人的极大不满,所以征途中开小差现象的频繁出现也就不足为奇。白朗匪帮中的一个幸存者也认为白朗不肯使用外省人,是导致失败的重要原因。

极端的地方主义,靠烧杀劫掠生活的寄生性生存方式,注定一个匪帮只能在有限的范围内获得成功。不管他们奉行的"土匪之道"看上去多么冠冕堂皇,不管他们的纪律条规多么严明而引人赞叹,行动中的土匪很难向势力范围之外迈出成功的步伐。

"……即使是最有社会性的社会土匪也很少能够把他们的名声打出家乡的根据地之外。在家乡能够被自然接受的统治,在别地的地方也许要强行实施;在这一过程中,匪帮变成赤裸裸的权力,因此宣告了自己的敌对地位。任何社会运动只有克服了这种地方偏见,才有希望在广大民众中打下坚实的基础。即使像白朗义军那样的匪帮,他们大多数成员也是依靠抢劫活动来克服经济困难,恢复失去的自豪感的,要想获得这种成功实际上是不可能的。"

土匪,毕竟只是土匪。他们也只能在家门口折腾折腾,靠施恩加惠博个"替天行道"的名声,对这群出于生存本能蜂拥而起烧杀劫掠的不法之徒,又何必寄以厚望,又何必提出更高的要求呢!土匪就是土匪。

历来的土匪都喜好自称"绿林中人"、"江湖中人"。这多少反映了匪徒们爱以传统的绿林好汉、侠盗等理想形象自居。不管怎样,盗匪时刻处于一种非常态的生活环境中,这的确是事实。动荡不安的生活阅历,出生入死的危险遭遇,加上社会舆论的褒褒贬贬,使身在匪帮的人们产生了一种变态心里,进而积淀、外化为浓重的江湖习气。

其一是拜盟。所谓拜盟,即以特定仪式彼此结为异姓兄弟。在匪行里混饭吃,随时都会发生意想不到的危险。这要求匪徒间需要一种牢固的纽带将大家凝聚一起,同甘苦,共患难。拜盟将人际关系化为类似血缘家庭中亲兄弟一样的存在方式,使原本各自独立的人们一下子亲密地拢地一起。大家从此同荣共辱,亲密程度超过亲兄弟。这样,在充满敌意的社会环境中活动时,遇到灾害也有了相互救援的依靠,无形中增强了团体生存能力。因此,没有什么样的纽带比结为兄弟更能为匪帮提供足够强大的凝聚力。匪帮的内部纪律,相当部分的内容在强调匪徒间要维持兄弟般的亲密关系。前文提到的那36条誓言,实质就是想通过建立亲兄弟般的关系把匪徒们牢固地维系在一起。

土匪结盟的传统是古已有之的。梁山泊那些"社会土匪","八方共域,异姓一家"的作为自然是后世效法的楷模。至明朝末年,有"高如岳者,……聚党百人,……同至土山,结为兄弟,宰马设誓云,'患难相扶,富贵共享,若有异心,神其不佑'"。明末还有一个海上土匪,名叫郑芝龙,"曾为海盗魁首数十年,海盗中本有歃血拜盟之制度,同生死,共患难,故能部勒其党徒,出生入死"。到清代,为维护安定团结,防止草民聚集闹事,国家刑律明文规定:"歃血结拜弟兄者,不分人之多寡,照谋叛未行律,为首者拟绞监候,秋后处决,为从者杖一百,流三千里。其止结拜弟兄,无歃血焚表等事者,为首杖一百,徒三年,为从杖

一百。”但禁又怎能禁得住呢!

匪帮的拜盟方式因时因地制宜,比传统歃血誓盟等方式已大大简化。如东北匪帮新手“挂柱”时焚香自誓,起身之后就是“自家弟兄了”。有时由于匪帮处于外界强大压力的环境中,结盟的仪式也可以取消。但匪帮内所有成员彼此都以“弟兄”相称。

其二是起报号。所谓报号,就是在真实姓名之外所起的“诨名”,或叫“外号”、“绰号”、“诨号”等等。尤其是匪帮里的头目,大大小小几乎都有个报号。

草莽人物取绰号的习气始于魏晋前后。《三国志·魏书·张燕传》载:张燕“合聚少年为群盗(标准的土匪!)”,军号曰“黑山”。张本人因“剽悍捷速过人”,人送外号“飞燕”。张燕便以此绰号游走江湖。晋王弥“亡入长广山为群贼”,因“弓马迅捷,膂力过人”,故有“飞豹”的外号。宋代以后,匪行中人起诨名、报号形成普遍风气。匪酋一旦有个叫得响的报号,便成为其人格精神、个体形象的具体化象征。事实往往如此,土匪的诨名报号得以在“江湖”中广泛流传,而他们的本名则鲜为人知。

诨名报号的来由五花八门,各具千秋。正如《后汉书·朱儁列传》里所描述的那样:“其大声者称雷公,骑白马者为张白骑,轻便者言飞燕,多髭者号于氐根,大眼者为大目,如此称号各有所因。”然而对于土匪来说,所起诨名报号最多的情况是把自己某一方面的优势加以夸大,张扬,以炫耀其勇猛威武。如东北土匪中,“草上飞”、“野马”、“飞虎”、“快马林三”等报号是为了显示自己行动神速迅猛;“双镖”、“打得好”、“滚地雷”、“火神爷”、“神枪马”、“包打一面”是夸耀枪法的猛准;而“山豹子”、“座山雕”、“大龙”等报号则是借凶禽猛兽的名称来炫耀其威猛千钧不可阻拦的力量。任你怎样寻打也不会见到有哪个土匪把“打不准”、“跑不快”、“癞蛤蟆”等诸如此类的字眼当作自己的报号。即便是“独眼”,也大言不惭地自封一个“龙”字号。

其三是说隐语黑话。关于土匪的这一江湖习气,本书已另有专门章节介绍,此处不再加以赘述。仅引陆山先生《中国武侠史》中的一段精彩议论作为补充:“江湖隐语是绿林中人的一种自我防御手段,也是一中特殊的沟通媒介。透过语言现象,我们仿佛看到了这些社会离轨者非常态的生活方式和面对一个充满敌意的世界时是所产生的焦灼感,这就是绿林中大量的攻击性行为的心理依据。它不仅仅来自于饥饿,而且还来自于与一个将他们排斥在外的社会的自发性对抗。”

土匪的偶像

各行各业，都有自己崇拜的祖师。那些有幸被选作祖师的，或者是历史上在某行业中贡献卓著的人物，或是某行业发生过程关键技艺的创造者，也可能只是神话传说中的虚构人物。各行各业的祖师崇拜，不外乎以下诸种原因。一是想借前人的英名伟业来光耀自己的职业和技术，以正宗传人自居，求得一种历史的和文化的肯定。二是渴望得到被神化了的历史人物、能工巧匠暗中以神力助佑，克服本行业中的技术难题，避开风险，逢凶化吉，求行业发达，生意兴隆。三是希望借助祖上先师的威信，帮助形成和维系本行业的形象、声誉、行规、章法和秩序，并借以造成行业内部较强的凝聚力量，以利行业的组织和发展。

在三百六十行中占有一席之地的匪行，同样尊师重道，崇奉本行的祖师爷。匪行祖师并不统一，不同地方的土匪崇奉的祖师各有千秋，但个个都是好样的。

东北匪帮崇奉达摩老祖和十八罗汉。达摩意译"护法"，本为印度高僧。梁武帝普通年间，不远万里来中国传播佛法。武帝行悉后乃亲迎达摩来首都金陵，就有关佛的理论向其请教。怎奈机缘不投，会谈不欢而散。达摩便潜行北上。有个叫志公的提醒梁武帝："达摩是观音菩萨化身。"武帝后悔不迭，立即要派人将其追回，志公惋惜地叹道："即便派全国的人都去追也追不回来了！"

达摩北上，来到河南省西部的嵩山少林寺，面壁而坐，终日默然，一位叫神光的博闻善讲之士慕名而来，欲拜师学佛。为了表达自己的至诚之心，神光在一个大雪夜里端立在达摩的旁边，直至积雪过膝。达摩虽表示怜悯，但仍不为其所动。神光便断然抽刀，砍去一条手臂达摩终于答应收下神光当徒弟，并赐名惠可。

在少林寺，达摩传授禅宗，只有惠可深得其精髓。于是达摩在作出回印度的决定后，将法衣和四卷《楞伽》传与惠可，并留下四句偈语："吾本来兹土，传法度迷情。一花开五叶，结果自然成。"惠可不辜负达摩厚望，潜心传播，终于使佛法派别之一的禅宗在中国生根发芽，开花结果，于唐代达到鼎盛时期。

还有传说少林武术起源于达摩。禅宗修炼以盘膝静坐为主，易使人困倦，达摩便创造了"心意拳"。后经历代发展和创造，逐渐达到在余种，遂成天下闻名的"少林派"武功。

达摩怎么成了土匪的祖师？这是个令人费解的问题。达摩本来很受洪帮的崇奉，因为传说他曾救过洪帮"五祖"的命。康熙十三年，西鲁国大将彭龙天举兵直捣中原，连败清军，其势不可阻挡。清帝乃榜示天下，"不论军民人等、僧道女将、山林豪杰、草泽英雄，如能退得敌兵者，赏万金，封万户侯"。福建圃龙县九莲山少林寺的一百二十八僧人谙熟武功，应召请命，到前敌杀退鲁军，将大将彭龙天斩首，凯旋而归。众僧回朝见主，得赐"不用文章朝圣主，全凭武艺见君"、"出门朝见君

王面，入寺透参古佛心”等联。随后领了赏金，回继续修炼，期得正果。此事不久，皇帝听信谗言，派兵用计在上元节火烧少林寺，一百二十八个僧人被大火围困，只有五个凭死逃出，他们是蔡德忠、方大洪、马超兴、胡德帝、李色开——是为洪帮五祖。朝廷誓欲将他们斩尽杀绝。“五祖”逃至惠州府长沙湾，前有大河挡住去路。值此千钧一发之际，天空突然出现两个仙人，一持铁板，一持铜板，顷刻间架起一座桥渡五人过去。这两个神将，就是达摩专门派来救“五祖”的。没有达摩就没有五祖脱险，就没有后来的洪门。因此，江湖洪道中就供奉达摩老祖为祖师爷，洪门有较强的反清色彩，达摩救五祖不过是附会编造的传说，用以表明自己的组织很有些来历。而匪帮向来以绿林好汉自居，崇威尚武，看着洪门祖师与威名远震的少林派关系密切，渊源颇深，便也搬过来当自己的祖师爷崇奉，那情形大约就是这样的吧。

东北土匪还崇奉十八罗汉。十八罗汉由十六罗汉发展而来。十六罗汉是释迦牟尼佛的弟子。据经典说，他们受了佛的嘱咐，不入涅槃，常住世间，受世人的供养而为众生作福田。他们曾在佛前发誓：“我等以神力护是经，不入涅槃。”所以十六罗汉被称作“护法”。唐玄奘译《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》中说，十六罗汉分别是：第一尊者宾度罗跋惰阇(Pindolabharadvaja)，第二尊者迦诺迦伐蹉(Kanakavatsa)，第三尊者迦诺迦跋厘惰阇(Kannkabaradvaja)，第四尊者苏频陀(Sunnda)，第五尊者诺距罗(Nakula)，第六尊者跋陀罗(Bahadra)，第七尊者迦厘迦(Karika)，第八尊者伐阇罗弗多罗(Vajraputra)，第九尊者戍博迦(Savka)，第十尊者半托迦(Panthaka)，第十一尊者罗怙罗(Rahula)，第十二尊者那伽犀那(Nagsaena)，第十三尊者因揭陀(Ingata)，第十四尊者伐那婆斯(Vanavasin)，第十五尊者阿氏多(Ajta)，第十六尊者注荼半托迦(Cudapanthaka)。

《法住记》译出以后，十六罗汉受到佛教徒的普遍赞颂。佛教界普遍以诗歌、绘画等方式来表达对十六尊者的崇奉。或许是因为中国人对“十六”这个数字没有好感吧，因而便任意篡改，将十六罗像增加两个画成十八罗汉。但增加了哪两个却并不统一。有的增加第十七庆友尊者，第十八宾头卢尊者。有的绘画增加的是布袋和尚(弥勒佛的化身，中国形象的弥勒佛)和另一个不知名的僧生。有的加上法增居士和布袋和尚。也有的增加第十七降龙罗汉是嘎沙鸦巴尊者(即迦叶尊者)和第十八伏虎罗汉是纳答密答喇尊者(即弥勒尊者)。总之，十八罗汉传说的兴起，并没有什么经典依据，只是由于画家们在十六罗汉之外加绘了两人而成为习惯。虽是这样，十八罗汉的说法却渐渐普及起来。自元朝以后各寺院的大殿中多雕塑十八罗汉像。十六罗汉的传说竟被取而代之。

可是十八罗汉与从事烧杀劫掠的土匪又有什么瓜葛？何以为土匪所崇奉？推想起来，土匪崇奉十八罗汉多半是为了求得他们的保佑。土匪是一个整日把脑袋挂在腰带上的危险职业，因此匪徒们对于安全、平安的要求和希望就特别强烈。既然十八罗汉是受人供奉为众生作福田的，所以就适应土匪的愿望，很容易成为他们的崇拜偶像。特别是十八罗汉中的布袋和尚，作为中国版本的弥勒佛形象，在中国民间享受了比较多的香火。因为民众认为，布袋和尚那个大肚子很是灵验，摸一下就可以消灾免祸、确保平安。这自然又很投合土匪的需要。因此东北匪帮中的匪酋，常在胸前挂一尊布袋和尚像，以求吉祥平安。土匪遇到什么困难也请求十八罗汉的救助。如迷路的时候，“翻垛的”在选择前进方向时便这样念叨：“十八罗汉各位仙爷，给俺指明路，队伍拉出去了，供奉你各位仙爷。”有时则说：“十八罗汉各位神灵，给俺指指明路。”

另一个很重要的原因是起于十八罗汉杀

富济贫的传说。此处转述曹保明先生大作《土匪》一书中的说法。从前有一家，兄弟十八个。因家境贫寒，老娘对他们说："你们兄弟都出去谋生吧，一年后回来见我。我看你们都学会了什么道理和本事。"哥弟们出去游走了一年，回来后不约而同地得了这样一个结论："天下不公平。"娘问："怎样讲呢？""富人太富，穷人太穷！""你们想怎么办？""世上什么行业都有，就缺一个杀富济贫的行业！"娘担心地问："可你们一杀人，人家不认出是我的儿子了吗？"十八个儿子很有办法："我们都戴上面具，再插上些毛，别人就认不出我们是谁了。"于是他们一个个化装好了，就去杀富济贫，所以民间管他们叫"胡子"。十八这个数学终于和十八罗汉可以联在一起了。

这个牵强附会的传说对土匪简直是无价之宝。所以干土匪根本不必觉得没了面皮似的，这其实是一项很光荣的事业。非同凡响的先祖宗师，冠冕堂皇的劫富济贫口号，足以在精神方面支撑着匪帮理直气壮地横行天下。因此说，只有傻瓜才会让这么值钱的"祖师"闲置起来而不去张张扬扬地崇奉。

有些地方的土匪不像东北胡匪那样的拐弯抹角，而是直接在实有其人的先辈同行中选定祖师加以崇奉。比如，有的崇拜宋江，有的崇拜盗跖，还有的崇奉别的什么大盗匪。宋江是宋代梁山好汉的总头目，奉行"替天行道"、"杀富济贫"的宗旨，有"及时雨"美名，向来在中国绿林界和百姓间享有很高的声誉。而跖则有更为悠久的历史。他是先秦是时期最为著名的大盗匪，距今已有两千多年，可谓中国盗匪名副其实的鼻祖。跖穴户洞枢、烧杀劫掠的功夫甚是了得，各诸侯城堡无不畏惧几分。盗跖的突出贡献就在于他对为匪之道有过精彩、系统的论述。他主张干盗匪这一行应遵循五条原则。第一，应练出打劫之前对室内财物凭感觉准确猜度的功夫，是为"圣"；第二，打劫行动开始后匪徒应冲锋前进，争先恐后，不畏牺牲，是为"勇"；第三，撤退时众弟兄应先人后己，争着留在后面打掩护，是为"义"；第四，在劫掠烧杀的大行动中善于把握时机，适可而止，是为"智"；第五，凯旋归来坐地分赃时当头目的应公平对待，使匪徒各得其所，体现出博爱精神，是为"仁"。跖认为，只有做到了这五条才有可能 成为天下闻名的大盗匪。他们或使匪行有了冠冕堂皇的名份，或者提供了使匪行兴旺发达的秘诀。因此他们能够人选为土匪的祖师爷不是没有根据的。

土匪其行业特点，基本上过的是杀人放火、抢劫勒赎的生活，经常要冒着生命危险。作为心理上的自我调节，土匪便将一切凶吉归结为天意。因此，说话办事都讲究究吉利，以图趋利避害保平安。这样便形成了匪行里的诸多禁忌。归纳起来有以下几种。

一是某些行为的时间禁忌。民间有"七不出，八不归"的讲究，因为"七出"是休妻之语，"八"是"分"字头，有破家之忌。再如正月头七日忌：初一不杀鸡，初二不杀狗，初三不杀猪，初四不杀羊，初五不杀牛，初六不杀马，初七不动刑。如此等等。土匪也有类似的禁忌。如有的匪帮只逢单数日子才发动袭击；而四川的匪帮在天下雨的时候从不出动打劫。再如东北土匪对各人时辰行动有相当严格的要求。为此他们有一套固定的说法：

丑不南行酉不东，
求财望喜一场空。
寅辰往西主大凶，
病人遇鬼邪害伤。
亥子北方大失散，
鸡犬做怪事难成。
巳未东北必不通，
三山挡路有灾星。
午申休往西南行，
文生下马一场空。
逢戌不上巽中去，
口舌是非有灾星。
卯上西北必不通，

隔山隔水不相逢。

二是行为方法的禁忌。例如，匪帮里忌讳背抄手，因为背抄手和背绑着的姿势相仿。土匪最怕让官军捕获五花大绑起来，以致于对背抄手的姿势敏感到这般田地。再如，玩耍的时候，不准作跪的姿势，因为这使人联想到被抓去见官和被砍头，不准将掰开的馍口对着别的匪徒，因为这类似“对口”。土匪忌讳“对口”二字，“对口”就是被逮捕之后“对口供”。不准将筷子架在碗沿上，因为这像受某种酷刑（如压杠）的姿势，也会使人联 想到两只对着别人的枪管。土匪特别忌讳撒网。张网捕鸟的人若被土匪撞见可能遭到攻击，因为网使人联想到出击打劫有自投罗网的危险。吃饭时筷子也不准斜靠在碗碟上，因为它像一个人在等待处决的样子。任何撕破和打碎东西的行为都是不允许的，因为它使土匪联想到以往被官府抓去的人常常遭受的那种刑罚，即被放在拉肢刑架上拉扯或撕扯。面包不允许依通常的方式横着切，因为“横”字还可以用来组成“横死”一词，还因为这个动作容易使土匪想起剐与凌迟等最严厉的刑罚。吃东西也有许多禁忌。有的土匪忌吃鱼头或鸡头，因为它们会带来厄运。有的土匪吃鱼讲究只吃一面，这可能 是因为两面全吃会完全露出骨头，从而引出种种令人不快的联想。匪帮里一般禁止吹口哨，这被认为会带来厄运。一般民间也有夜晚禁吹口哨忌讳，以免招鬼进屋。

三是语言禁忌。民间说话都讲究回避不吉利的的词语，凡属忌讳的言词，都用别的词替用代补。如行船忌说“翻”、“沉”及其同音字；烧炉子加煤，忌说添煤，因与“添霉”谐音，而要说“添火”，如此等等。土匪行中亦有许多类似的语言禁忌。这成为匪帮产生隐语黑话的主要原因之一。在匪帮里，甚至“吃饭”、“喝茶”这两个日常生活用词也是禁忌，因为“饭”与“犯”同音，“茶”与“查”谐音。为了回避这两上不吉利的词，山东土匪把吃饭叫做“上传子”，喝茶叫作“上清传子”，东北马贼把吃饭叫做“啃富”，喝茶叫作“富海”；河南匪徒称吃饭为“填瓤子”；红帮土匪称喝茶为“受苦莲子”。礼貌用语“谢谢”是犯忌的，因为它与“卸”字同音，易使人联想到官府用以惩罚土匪的“大卸五块”的残酷刑罚。尽管土匪经常“抓”肉票勒索钱财，但是由于“抓”、“捉”等词语也被人们用于“抓土匪”、“捉贼”等说法，所以土匪宁可把抓肉票称作“架”或“架票”。出于同样的原因，许多匪帮把“杀”肉票叫作“放”他们。“睡“与“碎”，“饺”与“饺”，“烟”与“淹”，“猪”与“诛”都是同音字，为了回避这些听起来不吉利的字眼 ，土匪就将睡觉称为“搪桥”，将饺子叫作“飘洋子”，抽烟称作“啃草卷”，杀猪不叫杀猪，叫“搬浆子”。土匪对“虎”、“豺”字眼也忌讳，可能与一般民间出于同样的原因，认为提到这些不吉利，一般用“扒扇子”、“海嘴子”代替。土匪忌讳说“牙”字，因为它与官府衙门的“衙”同音。“包”字有“包围”的词组，易使土匪联想到被官军围困的情景，因此“包”字也不能说。一个洋票注意到，当他问匪徒是否吃“包谷”时对方流露出害怕的神色。土匪很忌讳在言谈中直接提及敌人，因上宁可费点事，把地方官吏叫作“古子”，衙门和警察局收“威武窑”，监狱叫“快窑”，士兵和警察则成了“蚱蜢”、“兔子”、“冷子”、“风”或者“黄鼠狼”。诸如此类，不一而足。

无论哪种禁忌，大多数土匪都是以非常严肃的态度来对待。在匪帮里，一个匪徒如果不熟悉或者忽略了这些禁忌，便会遭到同伴的蔑视。而肉票们如果冒冒失失地犯了土匪的禁忌，比如说出了某个不吉利的字眼 ，往往要受到土匪的惩罚。甚至要冒杀头的危险。

匪帮里的诸种禁忌作为一种特殊的文化现象，反映了土匪生涯中的喜怒哀乐以及对现存环境的恐惧与应对态度。禁忌往往只是解除 某种焦虑的衍生物。趋吉避凶是匪帮

禁忌的主要动力与目的，这一点与一般的民间禁忌并没有什么不同。土匪越是想顺利平安，越是缺乏强大的力量主宰自己的命运，也就有越来越多的繁杂禁忌。诸多禁忌恰恰展示了土匪的恐惧、虚弱与无奈。

除了诸多的禁忌，土匪生活中还充满了其他迷信色彩，如前兆迷信与术数迷信。

所谓前兆迷信，就是把发生在自然界以及人自身的某些特殊现象，神秘地当作一些事件将要发生的前兆。迷信缘于无知。人们往往毫无根据地对某些现象与特定事件的发生进行奇异的联想，将前者视为后者的征兆，并附会以神秘莫测的迷信意味，进而形成诸种前兆迷信。土匪很忠实地继承了这份"宝贵"的"文化遗产"。最典型的例子要属东北匪帮对梦境征兆的迷信。匪酋往往根据自己的梦境如何来判断匪帮的前途以及决定是否出击。在他们看来，梦到老太太、老头，预示匪帮将遇到财神爷；梦见大姑娘、小媳妇，将要遇到贵人；梦见穿黄衣服的姑娘，是预示着黄灿灿的金子；梦见大火，火烧旺星，匪帮事业兴旺发达；梦见大水，水送金银，不尽财源滚滚来；梦见红棺材，也预示着金银财宝；梦见小毛驴，说明倒骑毛驴的神仙张果老到了，匪帮打劫顺手，有财有运；如果梦见出殡，或梦见一群小孩在哭，这不是好兆头，匪帮应慎重其事；梦到刮大风，即使出击也是竹篮打水一场空，因为那风早已将财宝刮走了；梦到老虎，"老佛爷"出面，预示强中更有强中手，匪帮最好按兵不动；梦到狗追人，预示将会吃败仗让人追杀，也不能出击；如果梦见有人从树上跳下来，那么匪酋绝对不会下令出击，因为"跳"字同"洋跳子"，表明倘若贸然出动必然遭到官兵与警察的袭击。

再看土匪的术数迷信。

吉凶、祸福、前途、婚姻、寿命、贫富、疾病等等都属人生大事。所有这些都具有不确定性，正所谓"人有旦夕祸福，月有阴晴圆缺"。越是这样，人们出于对未来命运、生命进程的关心，就越是强烈地想预知，以求主动采取措施避祸趋福。一些道行颇深的人便投合人们的这种心理需要，利用算八字、看相、占卜、测字、抽签、相宅、看风水等术数活动为人们预测凶吉。这些活动表面笼罩的神秘色彩，及其"灵验"的结果，使人们深信不疑。这便是术数迷信。当没梦可能作为依据的时候，匪帮也常进行术数活动来决定自己的行动计划。

这项工作由匪帮的军师来干。军师，东北匪帮行话叫"翻垛的"。此人往往水平高，精通天文地理，会算八卦批字看相，功夫甚是了得。每次行动都由他推算黄道吉日，并定出朝哪个出击。倘若匪帮趁风高月黑之际出去打劫时不幸迷失了方向，那就全靠"翻垛"先生的本事了。"翻垛的"很有一套办法：一是用纸牌摆八门。八张牌代表乾坎艮震巽离坤兑八个方向。其中一张牌代表"开门"。在哪个方向找到这张牌就朝哪个向前进。二是扔帽子。"翻垛的"把帽子的某一方定为"开门"，然后念念有词，求十八罗汉各位仙爷指路，接着将帽子一抛，落地后指定一方所指的方向就是匪帮应该撤往的方向。三是由"翻垛的"点香堆。把四堆土埋一圈，分别燃一支香插上，看哪支香烧得快匪帮就往哪个方向去。四是飘手巾。"翻垛的"取出一条毛巾，四个角叠起来托在手里，念几句词后往上一抛，落地时哪个角开了往哪个方向走。五是看星相，判断此时为几时几刻，然后决定避开那些凶多吉少的方向，选择最有利的方向行进。翻垛先生经常念叨："一七艮上不可移，口舌是非步步逼；三九兑上有横事，祸伤人亡要当心；五十一坤必要死，毕星查辰有救星；六十二坎准得伤，钱财不旺人有灾"。至于能否走出一条路子那就不得而知了。

土匪没有统一的着装，不太讲究整体风貌。其实这恰好给每一个匪徒都提供了好机会，使得他们可以根据自己的喜爱与偏好，来选择自己中意的穿戴，满足也许酝酿了很久

的愿望。土匪装饰方面千奇百怪的背后，掩映的是长期压抑之后在特殊场合下以扭曲的形式所展示的灵魂与心态。

有一点是毋庸置疑的，即绝大部分匪徒都来源于社会最底层。他们处在受盘剥、受压榨、受侮辱的地位，内心里却从不泯灭升入到较高层次的迷梦。在他们眼里天下是不公平的。对居于统治地位的皇帝和达官贵族，他们往往在思想里充满愤恨。不过仅此而已。让他们感到愤忿不平的是别人何以有享不尽的荣华富贵，自己却只有受不完的饥寒交迫。换句话说，他们愤恨不是不平等，而是恨老天爷为什么没让自己在上层社会占据一席之地。假如命运安排这些哥儿们也在“上层”荣耀一回，那么他们肯定心安理得地作威作福，再也不会感到忿忿不平了。事实上每个平凡的灵魂里都寄寓着这样的幻想。只不过这个理想是如此伟大，实现起来又如此艰难，以致于他们多数情况下只是深埋在心里，唯恐说出来显得好高骛远让人耻笑。也有志高胆大的，便直言不讳地道出了他们的心声。陈胜受人雇佣在田地上耕种之时便胸怀鸿鹄之志，当是还不好意思跟人说，后来揭竿起事之际才大声疾呼：“王侯将相宁有种乎！”原来陈胜的志向就是到王侯将相堆里享受富贵。怪不得他起初便跟人念叨“苟富贵，毋相忘”。项羽年少时读书不求甚解，却心此天高，目睹了秦始皇的荣耀很不服气，脱口而出：“彼可取而代之。”刘邦还在咸阳服徭役的时候也曾见过秦始皇威风八面的派头，并喟然叹息曰：“嗟乎！大丈夫当如此也！”结果，陈胜、项羽、刘邦都轰轰烈烈称王称霸了一回，而且名垂史册。

在底层社会打食吃的也可以升入上层社会领略无限风光，这对人们是莫大鼓舞。可是不可能所有的人都有陈、项、刘那样的好运气。绝大部分后继者只好抱着“皇帝轮流做，明日到我家”的伟大幻想，在世事不平的忿恨中熬日子。有时候，比如说当了土匪的时候，就可以通过烧杀劫掠乘机缓解一下对上层社会的无比妒恨。同时也有机会试着模仿、体验一下呆在上层的滋味究竟如何。这包括在古香古色的太师椅上坐一坐，在软缎子床上滚几滚，调戏一番达官贵族匆忙逃窜时撇下的美貌小妾……如此等等。土匪在着装上所表现出的某些偏好可以算作其中的一种。例如，白朗匪帮攻入甘肃之后，曾有人看见某些匪徒将前清翎顶、蟒袍、马褂穿带整齐，在落雨泥泞中跑来跑去。这令人啼笑皆非的一幕典型地反映了人们那种世代流传的奇妙心态。

人们发现，土匪热衷于追求华贵漂亮的着装和仿效富人的习惯。一个土匪曾这样对肉票讲述他的宏伟计划：“(得到赎金以后)我要给自己买缎子裤子和缎子上衣，外加一匹马。我还要把你的丝绸裤衩穿在我的裤子里面。如果你不答应我就揍你一顿。”许多匪徒在讨论如何使用自己分得的那份收入时都阔绰得像豪门贵族里的阔少一样。他们准备为自己购买带毛皮领的缎子上衣、锦缎的裤子、崭新的外国皮靴、珠宝以及最时兴的眼镜。于是，白朗匪帮里的匪徒，尤其是年轻人，“衣着华丽，身穿各色绫罗绸缎”。或许由于穿戴方式的古怪，或许是由于粗犷野蛮的嘴脸与这些华贵的衣饰不相称，这反而“常常使他们的外表很可怕”。土匪对眼镜的青睐多少有些令人费解。眼镜正是匪徒模仿上层社会人士的重要装饰之一。因为戴上眼镜之后可以使他们看上去有修养，有学问，有派头，有风度。这或许是摆脱“下层”形象的最简单的办法。所以为了得到一副梦寐以求的眼镜过过瘾，他们不惜从同伴那里去讨、去借，甚至去偷。

制服受到土匪的普遍欢迎。因为穿制服也是表明自己出类拔萃并且有着受人尊敬的身份的有效方式。一个被绑架的洋票饶有兴趣地发现，那伙土匪穿着六、七种制服，包括军服、警服、列车员制服、学生服甚至童子军

服。可无论哪一种，没有哪个匪徒身上的制服是完整的一套。不过这已经足够了，制服的颜色、款式、镶边和纽扣，已经在有力地向别人证明，自己不再是在黄土地里刨食吃的普通农民，他已经成功地跻身于体面人的行列。

“老外”在中国人的地盘上总显得高人一等。甚至连皇帝及政府里的官老爷都对洋人毕恭毕敬，畏惧三分。因此，只要有机会，土匪一般不会放弃去体验一下装在“老外”那身“皮”里的自豪感。一位洋票记述道：“每天……首领跳下来脱下我的夜礼服，穿上皮尔斯的褐色的、袖口有花哨的波纹的驼毛晨服；再把布卢的军帽歪戴在自己头上，然后跳上甲板发号施令。”河南的一个匪帮里，匪徒们“特别喜欢穿上进口的内衣，然后像野人一样四处奔跑”。

土匪对女人的服装及饰物表现出极大兴趣。在河南，一个被绑架的俘虏惊讶地看到，土匪之中“有的女人打扮，涂脂抹粉”。在临城劫车案中，一个洋票发现，他有大多数东西土匪都没有动，只是拿走了他妻子的白鞋子和白帽子。另一个洋票注意到土匪特别垂涎于她的绿玉色拖鞋和晨衣上的粉红色丝带。获释的洋票这样记述当时所目睹到的情景：“我看到一个面目可憎的中国人头上戴着麦克法登小姐的那顶蓝色乔其纱帽子，帽上的羽毛在微风中飘动……他还炫耀两串蓝色的念珠……马蒂尔达后来告诉我，她看见一个年轻匪徒戴着我的带有花边的奶罩……”据说土匪对妇女外衣的需求量也很大。土匪专家贝思飞说，匪徒对女性服饰的偏爱，其目的在于用色彩鲜艳的衣料来证明自己已不是被压迫在最底层的普遍民众。另外，这恐怕也是一种性饥渴的变态满足。

土匪也有文娱活动，这不应该令人感到奇怪。说到底，土匪也是人，土匪也有七情六欲。在紧张危险的打劫活动之余，匪徒们也想着法子轻松一下，娱乐一番。当然，土匪的娱乐有着独具的特色。

传唱歌谣是匪帮中较普遍的娱乐形式。那些被反复吟唱的歌谣，无疑就是土匪的流行歌曲。其内容集中于对匪帮首领出众的本领和高尚品质的赞颂，及表现匪徒对抢劫生涯的得意逍遥与自豪。如辛亥革命前后，豫西南土匪这样歌唱几位匪帮“英雄”：“公平正义言和行，关老九和张老平；勤奋学习贤良师，张治公和柴云生；诡计难骗王天纵，事事挺身憨玉琨，立志除恶陶芙蓉。”另一首歌谣是赞颂著名土匪领袖白朗的，它产生于辛亥革命后不久，到二十年代仍在河南匪帮里流行：“老白狼，白狼老，劫富济贫，替天行道，人人都说白狼好，两年以来贫富都匀了。”东北土匪用歌谣描述匪帮的逍遥自在：“当响马，快乐多，骑大马，抓酒喝，进屋楼着女人吃‘饽饽’”。民国初斯的土匪曾充满自豪地唱道：“当胡子，不发愁，进了租界住高楼；吃大菜，住妓馆，花钱好似江水流。枪就别在腰后头，真比神仙还自由。”还有一首歌谣也是表现土匪的“神仙般”生活：“让你每天像过年，每晚有个新娘子。如果你想当军官，就应立志当匪酋。如果你想粮满仓，就应火烧南阳城。如果你想钱万贯，就应绑架小姑娘。如果你想有美妾，就应把她抢到家。最好嫁个老匪酋，胜似富有少年郎。”这些歌谣，与其说是土匪真实生活的描写，不如说是匪徒生活的期望与理想。

土匪闲来也做猜谜解闷的游戏，说的说猜的猜煞是热闹。曹保明先生曾介绍过东北土匪猜谜语的娱乐活动。桦甸的“老二哥”曾给手下匪徒出过这样一则谜语：“黑大哥肚皮高，只 要有饭吃，不怕火来烧。”绺子里负责众人伙食的粮台很快猜出来了：“这是锅！对不对？”又有人出一谜：“一家人不说话，小的小来大的大。大的坐着起不来，小的站着坐不下。”这时众人呆住了。翻垛先生专门研究推算拜佛，到底功夫不同寻常：“这是庙里的神像，对不对？”众皆佩服得鼓掌称妙。

据说土匪不欺负卖艺的。有时他们还很客气地请艺人们到匪巢里给弟兄们演唱，丰富匪徒们的业余生活。聪明的艺人往往投其所好，专唱胡匪得意的梁山好汉以及官军惨败义军大获全胜的故事，心是有一点点赞扬官府、官军的段子一律不唱。这样，使得匪徒很是满意。

有些土匪叫雇来做佣人的孩子背诵童谣、诗歌，并唱歌给他们听。他们还喜欢听根据记忆进述的“三国”的故事，无疑这些故事是从集市上的说书人那里学来的。比较普遍的消遣方式还包括比试力气和灵敏度，玩麻将、骨牌和纸牌等等。但偶尔土匪的娱乐活动也高雅得令人吃惊。一个肉票记述道：“我听到隔壁棚屋里的几个土匪在互相比试谁对经曲作品知道得更多。他们按钟点背诵著名的诗词和孔子的《论语》。如果谁犯一个最小的错误，情绪热切的听众都要马上向他提出来。”

侃大山是大多数土匪重要的消遣方式。由于鸦片在土匪的日常生活中不可缺少，便很自然地成了土匪闲聊时最普遍的话题。他们讨论各种搞到鸦片的方法和手段。估计他们将可能从这个或那个地区拿到多少鸦片。他们还兴趣盎然地对来源不同的各种生鸦片的质量评头论足。向俘虏索取的赎金、枪械、马匹等也是主要的话题。有时公开讨论下一次要拿哪个肉票开刀。相互传播一些下流故事也是他们最大乐趣之一。

射击练习和比赛是一种既有实用价值又有娱乐价值的消遣。为了在抢劫活动的淡季保持射击技能，东北胡匪常常举行射击表演，匪徒之间相互比试枪法，优胜者奖以子弹或鸦片。一种流行的比试方法叫“打飞钱”。弄一些古钱币，用线拴好，远远地挂在树枝上，然后开枪射击，谁打中了谁获胜。匪徒常用这种办法赌博，以钱或物作赌注。更精采的打飞钱是用弹弓把飞钱射入天空，然后举枪射击，看谁打得准。这常常是大炮头、二炮头的拿手好戏。在匪帮里他们的枪法往往是最好的。摔跤、赛马也偶尔为之，它们同样有实用价值。

土匪的娱乐方式有时是极为残酷的。只有土匪才以此为乐。曹保明先生曾讲述过这样几个事例。有一次，永吉县“半拉好”绺子的土匪在山上走，迎面来了一个怀孕的妇女。匪徒们兴之所至，竟拿孕妇打赌辨阴阳。一个说：“她肚子里的一定是个小子！”另一个说“一定是个丫头。”二人争执不下，举枪就把那个不幸的孕妇击毙。然后用尖刀一开膛破肚，看看是男是女。永吉县西下河子大洼地一带，有个土匪叫张发，凶狠至极，来了高兴劲儿，竟然把人脑袋割下来，砸了喝人血。还有的把肉票的耳朵割下来拿着当牌玩。土匪连娱乐也离不开血腥味儿。

鸦片在许多匪帮里成为不可或缺的东西。这除了因为贵重的鸦片可以换武器，作药用可以治病止痛之外，更重要的原因在于匪徒们往往把吸食鸦片当作最大的享乐和消遣。紧张的劫掠生涯之余，没有什么能比抱着烟枪过过瘾更有效地松弛一下紧绷绷的神经，没有什么能像鸦片那样让匪徒们在麻醉的氤氲飘洗中体验那种欲仙的奇妙感觉。

霍华德下面这段话讲得一点不差：

> “抽鸦片似乎满足了他们的一切需要。它常常可以取代他们的吃饭、睡觉和娱乐活动。事实上，比起在腾云驾雾中吸食鸦片来，其他任何欲望和消遣都是相形见绌的了。当他们拿到大量未经提炼的鸦片时，他们就喜形于色，一旦没有鸦片时，他们的生活就味同嚼蜡。”

离不了的是鸦片，这也算土匪文化的一种。

在有些匪帮里，由于匪徒们嗜烟如命，鸦片的消耗量大得惊人。据说在白朗匪帮中，一半以上的人都是不折不扣的烟鬼。其中“李鸿斌一股，日需烟膏二百两，其他类似”。

土匪们往往以匪徒之心度他人之腹，以

为别人也一律像他们一样视吸毒为乐事。于是鸦片成了匪帮里招待客人的佳品。在二十年代临城劫车案中，土匪们把绑架的人质押上老巢抱犊崮，对那些颇有面子的官票、洋票，每晚都招待他们吸食鸦片。后来匪帮就释放人质和接受改编等事宜与官方谈判，为了打发得官方代表满意，土匪司令部三面都设了烟馆，每个烟馆里经常供给一套鸦片烟具。

获得鸦片的方法也颇具土匪特色。

当然，通常的办法是抢劫。白朗手下的匪徒，每到一处，最急迫的任务之一便是把所有的鸦片抢到手。有时鸦片与钱财不兼得，舍钱财而取鸦片者也。据说，1920 年，当老洋人率部众攻下安徽阜阳时，进城后的首要大事也是四处找大烟。

除了抢，土匪还想出许多新花洋，以保证匪帮的鸦片供应。六十年代初，《新湖南日报》曾揭露湘西土匪强迫老百姓种植鸦片的情形：

> “〔土匪〕假借政府名义，〔把种烟任务〕挨家挨户分配给农民，按亩估计产量，收取烟税，烟税要付实物（鸦片），最低百分之四十，最高百分之八十，不能如数缴税，便放火烧房子，”“有的土匪强迫群众把大烟种在盆子里，把盆子背在背箩里，背着随土匪行动转移。”

鸦片在匪帮中是如此不可缺少，以致大部分匪徒“总是提心吊胆，唯恐他们的鸦片供应会告罄。”

然而，匪徒们在享受那种飘飘欲仙的快感的同时，也付出了不小的代价。据说“老洋人”这个嗜烟如命的匪酋，由于长期吸食鸦片，对健康造成了严重不良影响。大多数吸食鸦片的匪徒变成了萎靡不振的病夫，冲上烧杀劫掠的战场时颇有些力不从心。

即便如此也阻挡不住那巨大的诱惑。匪徒们在烟瘾的驱使下喷云吐雾，乐此不疲。

兵匪一家

无论哪朝哪代，国家养着大批军队，都主要发挥其两方面功用：对外抵御敌国入侵，对内镇压叛乱、平定反民，以维护其统治秩序。“镇压叛乱、平定反民”，当然包括对土匪活动的剿伐，草民们胆敢不服统治，竟至于无法无天，扰乱社会，这时候政府自然要动用暴力机关对其实行专政。地方上的治安部门若不足以压制匪势，必派浩浩荡荡的剿匪大军前往杀伐。因此，政府军历来是土匪的天敌。势力再大的匪帮，它尽可以傲视地方民团和县衙里的捕快，但却不能小看训练有素的正规部队。由此看来，军队与土匪，一般是剿伐与被剿伐的关系，其势如同水火，不可并而两立。

然而，现实总比理论复杂得多。世界之大，什么事都可能发生。“骡子下了个小马驹，母鸡变成彩凤凰”，镇压土匪抵御外患的政府军，当然也可以沦为土匪流氓。

当兵的转而去当土匪，说到底也是为了混碗饭，这与良民百姓上山为贼有着同样的缘由。鸟为食亡，当土匪的人也是为了打食才把脑袋挂在腰带上的。士兵也不例外。

旧中国，当兵往往是一种谋生的手段。朱德元帅回忆起民国期间的情景时说：“几乎全中国每一省都处在军阀部队的铁蹄下，农民的收入被践踏得一干二净，成了一望无垠的黄土沙漠。依靠土地生活的农民，为了混一碗饭成千上万地当兵去了。”一旦进入军队，每餐都有饭吃，饿不着；国家给发军装，春夏秋冬不担心衣不蔽体的苦恼；每月的津贴微薄得很，可也总算有钱花了。兵荒马乱的岁月，在军队里混日子，吃不愁，穿不愁，兜里还有“袁大头”。这样的生活比蹲在“黄土沙漠”里愁眉苦脸当然强多了。所以，穷苦的农民家庭都愿意把自己年轻力壮的儿郎送进军队，最紧要的是先解决了生计问题，运气好了能混个一官半职光宗耀祖也未可知。

二十世纪三十年代，社会学家陶孟和先生曾对中国军队士兵来源问题进行研究。分析了1920年驻扎在山西太原的警卫旅5000人之中近千名士兵的社会背景。陶先生在调查中发现，这些士兵有87.3%来自农村或没有职业的家庭，其余则来自小手艺人、商人、医生和教师家庭。那些从欠到三十多个月；至次年二月，延绥、宁夏、固原三镇均缺饷达三十六个月之久。政府为应付当前的困难，又决定裁饷，上述三镇每年扣掉六万多两，士兵的待遇更低了。

除了政府的积欠和裁减，更有军中官长的冒领与克扣。由于连年战争，士卒死伤、逃亡的很多，将官们却隐瞒编制，依然照原数领取军饷。国家这种额外支出，多为将吏私吾，士兵们不但不能多分一点，反而间接受到欠饷的影响。官长们对月饷的克扣，更使士卒颇感切身之痛。对此，稍有良心的官员莫不切齿。如万历后期，御史魏允贞上疏奏陈西北边防军的情形时指出三军月饷，既克其半以充市赏、复克其半以奉要人，崇祯年间，兵

科给事中魏呈润在一份奏疏中指出，士卒愁苦思变的原因就在于上层的剥削者太多。他一针见血地指出："今九边事势破坏，士卒穷愁，不独宣镇为然。失在于十羊九牧，一瓢百舆。既有将帅，又有监司，有督抚，有巡防，又有监视。每一官至，则增一官之费；一事出，则益一事之累，舆吏斯役，皆军士膏血焉。"

一欠，二减，三克扣，再加上粮价如断了线的风筝无限上扬，致使士兵生活穷困潦倒，演变成了"衣不蔽体""日不再食"的情形。甚至于鬻卖妻子儿女，质当盔甲器械。崇祯四年五月，西北榆林的士卒每人能领饷银五钱，还维持不了十天的生活。崇祯十年，中央大员卢象升到山西边境检阅军队，看到士卒们饥寒交迫的悲惨景象。他在奏疏中向崇祯皇帝描述道："迄今逋饷逾多，饥寒迫体，向之挪钱借债，勉制弓矢枪刀，依然典且卖矣。多兵罗列武场，金风如箭，馁而病僵而仆者且纷纷见告矣。每点一兵，有单衣者，有无裤者，有少鞋者，臣见之不觉潸然泪下。"

惨状若此，士兵们不聚众叛变，不三五成群纷纷开小差，那才叫咄咄怪事呢。无论是公开叛变，还是私自逃走，他们家无恒产，身无分文，脱离了军队又能逃到哪里去？又能作何种营生呢？没错，只有当土匪这条路可走了。一位研究明史的学者如是说道："陕北这个荒凉的边区，素多盗贼，他们多半是边军的化身，不过历史上很少记载罢了。"这些昔日为兵今日为匪的汉子们，带甲鸣锣，跨骑控弦，千百成群，横行于各地。

明末清初以来，东北地区的土匪活动日渐猖獗。这些被称作"胡匪"、"胡子"、"马贼"的土匪，最初也是缘于溃散的军队。

明朝末年，为防御后金侵扰，大将毛文龙受命驻守皮岛。皮岛又名东江镇，位于铁山、宣州之间。此岛原为椵岛，居于山东的登、莱大海之中，方圆约80里，草木不生，北向隔海80里即是清国地界，其东北则与朝鲜相望。

毛文龙自命不凡，吹嘘说："国家若有二个文龙，努尔哈赤可掳，辽地可复，李永芳、佟养性可以坐缚。"实则此公既无大略，又非将才，在图私肥己、欺上瞒下方面却无所不用其极。

比如，皮岛位居朝鲜通渤海湾之要冲，在中、朝间往返的商船大多以此地为中继站。毛文龙便在皮岛设卡，向来往商船强行收取所谓"通行税"，商民叫苦不迭。在岛上开设市场，擅自征收货物税。役使逃避战乱来此岛的老百姓去陆地为他采集人参。捕获女真族少年儿童，冒称战阵上抓来的俘虏。毛还是一个国际海盗，曾从一艘搁浅的大船上掠夺荷兰火药。他又以养活岛上四万兵民为由，一面领着明廷的饷给，一同胁迫朝鲜向其供应粮食。朝鲜是明朝的附属国，君臣们慑于毛文龙的淫威，不得不仰其鼻息。即便如此，毛仍向朝廷打假报告，说："朝鲜情况可疑"，好像不太听话云云。

毛文龙就是这样一个人物。明廷有识之士莫不主张将其撤职查办，怎奈当权者对此置若罔闻，对自吹自擂的毛文龙反而信任有加。

这可惹恼了一位朝中重臣，他就是兵部尚书兼右副都御史，督师蓟、辽，兼督登、莱、天津军务的袁崇焕。袁曾屡次要求派遣部臣去毛文龙那里查粮饷帐目。毛作贼心虚，蛮横拒绝。袁氏更为恼怒，誓欲除之而后快。

1629年6月，袁崇焕以检阅军为名来到皮岛，设计诱捕了毛文龙，开列了毛氏十二条罪状，当即以尚方宝剑将毛斩杀。为了稳定军心，袁崇焕在杀掉毛文龙后对军中将士们特意宣告："只诛杀毛氏一人，其余的都无罪。"

但出乎预料的是，毛文龙麾下的数万健校和悍卒，在主帅遭诛后竟一轰而散，逃窜四方。他们或入海为盗，或出没于辽沈、莱登之间，以劫掠为生。东北"胡匪"以此为肇端。

不久，明廷边将孔有德、耿仲明、祖大寿等相继叛明而归顺清国。他们的部下，不乏

怀田横五百壮士之志的硬汉，终不愿寄身于降将旗帜之下，于是加入毛文龙遗众，流而为匪。日子一久，逃兵亡卒汇聚进来，积少成多，遂成各据山头草莽的匪帮。

起初，这些匪帮专与清军作对，后来渐渐不是对手，加之部众蔓延，无法约束，于是开始肆意劫掠，变成了货真价实的土匪。清人徐珂在《清稗类钞·盗贼类》中为人们留下了这样的描述：

> “胡匪以有响马贼之联合，故一百马贼，首领不一，各自为股，股或数人或数十人，多则二三百人，无纪律，剽悍特甚，不相统一，故时有互哄。其抢掠之道有二。掳人勒赎曰绑票，被绑之家，须探明何路何股之所为，请人设法商议赎价，然亦有由其定价勒限以告者。价之高下，视被绑者之身家及其关系。倘逾限不赎，则被绑者必无幸。掠夺牲口曰出贩，意盖谓夺于此而贩一他也。遇官兵，则权衡势力定抗百，非必拒捕也。倘势不敌，则四散。遇追急，则沿途夺马，以易其疲者。骑术极娴，故捕之者每无如之何。惟为害闾阎而掠不及官。”

自此土匪在东北地区扎下了根。

历经二百多年，当清王朝行将走向末路之际，又接连发生了士兵大量沦为胡匪的现象。其背景是接连爆发的几场战争。

1894年，中日甲午战争爆发。驻朝鲜的中国军队，如“盛京军”记名提督总兵卫汝贵部，毅字军马玉昆部，奉军记名提督况兵左宝贵部，奉天练军盛字营、吉林练军待卫升部，尤其是后来的叶志超、聂士成部，先后被日军击溃，狼狈奔窜，逃向国内。这些溃散的清军，一部分被重新收拢整编，相当一部分则散逃各地，结伙成盗，占山聚众，拦路打劫。

接着，日军侵入辽东。清军抵挡不住日军攻击，纷纷溃退。于是又有一批散兵游勇流落四方，其中不少人便做了盗匪。此后，在辽河下游几场战斗中的败军，特别是宋庆的溃军，多在盘锦地区城门纵火，造谣说日本人追来了，乘军民惶乱之际在城中大肆抢掠，为非作歹。

1895年1月中旬至3月初的五复海城之役，清军先后投入171营的精锐部队，虽给日军以重创，终未能避免失败的命运。许多被打散的官兵就地沦为烧杀劫掠的土匪。正像有人指出的那样：“甲午战败溃兵散卒，到处为患，伏莽滋多，而马贼之势大张。”

甲午风云平定之后，1900年兴起义和团运动。在清政府和“八国联军”的联合绞杀下，义和团归于覆灭，不少团兵为饥寒所迫，行向绿林谋生。直如当时报端所载：“至庚子之役，俄军直据满洲，奉天之仁育两军……相继溃败，流为马贼者十之八九。”

到了民国，军队化而为匪的现象更为频繁地发生。中国发展成盗匪世界，相当程度上是仰仗军队的推波助澜。军队与土匪之间似乎不存在什么不可逾越的鸿沟，浩浩荡荡的政府军一解散便成了杀人越货的地方土匪，方便得很。

军队化而为匪固然极其方便，土匪想成为军队也不是十分麻烦：宣布归顺政府，接受改编，换身军装而已。至于武器，在匪帮里使用的快枪利刃还可以继续用来杀人，不换也罢。

土匪有幸变成合法的军队，得益于政府当局的招抚政策。政府为了花费尽量小代价平定匪患，在派军队剿伐的同时也施用招安策略，收编土匪为士兵。这就是历史悠久的“剿抚兼施”政策。土匪收编为士兵，这本身已经不是二什么稀罕事。几乎每个朝代都曾留下过落草为寇的匪帮归顺政府被编为正规军队的故事。成书于明末的《水浒传》，显然把草莽英雄接受政府招抚的原则奉为神明。十九世纪末二十世纪初，由于迭遭中外战乱，东北地区盗匪蜂起，非法武装遍布各地。对此，清中央政府没有一味地武力剿杀，而是发布文告，规劝好那些已成为土匪和强

盗的绝望的人们改邪归正，加入需要勇敢坚强的士兵的各式军团中去，而不要再去冒险抢劫掠夺。

民国时期，混战不休的各派军阀需要不断地招兵买马。他们也非常欣赏“剿抚兼施”这一法宝。善于算计的军阀们清楚地看到，吸收土匪为军队是非常便宜的事情。第一，招抚土匪省去了武力剿伐的麻烦。这减少了可以导致的军事损失。在武装力量决定一切的年月里，军阀对自己的枪杆子自然十分珍惜。如果招抚可以解决问题，何必要选择耗费人马枪弹这条愚蠢途径呢。第二，把土匪吸收到军队里来，比正式招兵更为容易。而且土匪常常自己拥有武器，又久经烧杀抢掠的锻炼，个个骁勇善战。第三，军阀们争相招抚土匪，就可以防止地方匪徒被自己的对头拉去。第四，用这种办法还可以轻而易举地使顶头上司相信，本辖区匪患已被平定，进入歌舞升平的境界。

土匪化为军队，也在于匪徒本身乐得归顺政府，接受改编。匪帮之中，除了少数为匪成性的惯匪，大部分匪徒并不认为自己所扮演的是多么光彩的角色。多数人为生计所迫加入土匪队伍，只是想临时找个吃饭的地方。他们从内心深处认为当土匪这种冒险生涯是法理不容的，并且为社会民众所不齿。因此一旦有机会他们就想方设法洗手不干。匪徒中间甚至普遍存 在一种自卑心理。比如在二十年代，山东邱安县一支千余人的土匪武装，被政府招抚改编为地主保安队。充当保安队长的前土匪头子觉得自己终于由母鸡变成了彩凤凰，禁不住激动万分地说：

“吾辈改编后的收入虽比吃红钱时少，但我们当土匪是因饥寒所迫，为匪不但自身难保，而且也祸连家族，不得安宁。今官军对我等一视同仁，我辈身家共享安宁，理当尽职，报效乡里。”

由此不难揣度该匪酋昔日那种愧疚、卑微的心绪。正因为把自己的土匪出身看得很卑贱，接受改编并弄了个官做的时候才如此受宠若惊。

河南洛宁土匪头子丁老八，即便在其土匪生涯的鼎盛时期，也不以当土匪为荣耀。在当地，孩童做游戏时多愿意自豪地称自己是“丁老八”。丁老八遇见这种情形，苦笑道：“当刀客最丢脸，不要学我。”洛宁的另一位土匪头子郑夏礼，在得势之际也清醒地认识到，“我是土匪，土匪行为都是越礼犯法的”。

在匪帮里当领导的都感慨若此，那些偶尔为匪的芸芸匪众就更不用提了。从匪首到一般匪徒，都希望告别这种既不名誉又担惊受怕的冒险生涯，他们当然向往在正常社会里过安定的正常人生活。因为土匪属武装群体，善于打架，因此被改编为政府军或地方上的正式保安部队，是匪徒们“专业”最为对口的好出路。

政府和将军们愿意对土匪采取招抚策略，土匪对归顺和改编也求之不得，于是便留下了许多匪化而为兵的历史记录。远的不说，民国以来的军队几乎都有招抚收编的土匪。四川北部的土匪善于见风使舵，在反袁战争时加入“护国军”，在张勋复辟时自称为“保皇军”，南北之战爆发，又摇身一变而成了“靖国军”。当时，福建西北户兴邦部和湖南西部的周朝武部，几乎是清一色土匪改编成的军队，名副其实的“匪军”。匪酋毛思忠率手下匪徒万人，纵横苏鲁豫皖四省交界地带。北洋政府派张敬尧为剿匪督办，统一指挥四省劲旅会剿，未能奏效。最后使出“招抚”这一法宝倒是立竿见影。经官匪双方协议，将毛思忠手下有枪的匪徒编成步兵三营、马队一营，统称新编陆军，由张敬尧统辖，毛思忠任四营总稽查，其弟毛思愚任第一营步兵队长。于是为害四省的匪患因招抚策略的应用而暂告平息……

对于匪酋来说，乐于受招安的背后往往有一个相当大的动力，这就是当官发财的诱惑。

政府为使匪帮就范，在招抚改编土匪武装时一般授予主要头目以一定的官职，让他们继续指挥改编的军队。这样的话剧反复上演，匪徒们从中看了门道：原来当土匪也是出人头地的途径，而且简直升官发财的终南捷径。

升官发财的美梦强烈地刺激着匪酋，致使他们更加疯狂地扩大队伍，更加猖獗地烧杀抢掠，更加千方百计地吸引政府的注意力。因为人数越是多的匪帮，破坏越是剧烈的匪帮，也越能促使政府以高官厚禄等优厚条件将匪徒们招抚改编，以期尽快平息匪患。匪酋们有了上述仗恃，还可以与官方讨价还价，最充分地利用来之不易的进身之阶。

不少人在由匪而官的路途上大获成功。

例如四川在民国时期因战争频繁，盗匪猖獗，土匪被招抚为军队后，其头头脑脑的一跃而为师长、旅长者比比皆是。“前边乌龟爬开路，后边乌龟跟着爬。”于是乎群起效尤，而匪势愈炽，不可遏制。

干得最漂亮的要属河南境内的土匪头目。豫省历来多匪，因而由土匪出身当了官的人也多的是。做高级官吏的如“中州大侠”王天纵当了袁世凯政府的北京稽查长，刘镇华得以出任陕西省省长……其余当上师长、旅长的更是不计其数。单是河南洛宁一地便有十几名土匪头目在接受改编后成为团以上军官。难怪河南民间流传着这样的谣词：

“想作官，拉大杆”；
“要当官就要当土匪头头，
想坐轿就得干肉票的买卖”；
“闹得越大，得的官越大”……

在当官发财梦的诱惑下，“一般匪类竟视匪为进官捷径，前赴后继，恬不知耻”。1925年7月，《时报》刊登的一篇文章说：

“汴省土匪之多，早为各省之最，考其原因，则以土匪之领杆者皆有得军官之希望也。杆愈大，及至收抚，非团长即旅长，营连微职，不值一顾，因之近两年来，各县富户之子弟，亦皆以领杆为荣。其先土匪猖獗，尚在深山各县，平坦交通地点，犹无此现象。但自去年以来，省门附近地点，即有大股土匪架票勒赎，屡经民间报告，亦无办法。刻得确耗，言开封县境之陈桥聚有土匪一二千人，……且该匪此次窜抵陈桥，尚未枪掠，闻其用意，亦拟要求招安，可得一旅长。”

招抚改编对匪患直如火上浇油；招抚改编出诱使无法无天的混世劫匪们主动“投诚”，趋之若鹜。一枚硬币的正反面，就是这样既奇怪又不奇怪地同时展示在人们面前。

然而，并非所有奢望当官发财的土匪都通过受改骗梦想成真。许多人的运气不是那么好。因为在军阀政客们热衷于收编土匪扩充实力的同时，也有的地方军政当局对招抚兴趣不大。有些情况下“改编”只是军政当局为悍匪布置下的死亡陷阱。1922年，山东境内四十多名土匪向政府缴枪投降，政府答应将他们编入正规军，但并未兑现，而是乱枪射杀，悬首示众。显然，政府认为对烧杀成性的匪徒不必讲什么信用。第二年制造震惊中外的临城劫车案的著名匪首孙美瑶，在被改编并过了一阵官瘾之后也遭谋杀。类似的惨剧不断发生，使想投降官府的匪酋不免犹豫再三。但往往还是抗拒不了当官发财的巨大诱惑。至于究竟能否如愿以偿，也只有听天由命了。福大命强造化深的匪酋自然逢凶化吉，一路亨通地爬上去。

对于普通的土匪小喽罗，很少有当官发财的奢望。收编往往很少像他们所期待的那样富有吸引力。纵然匪酋可以在枪林弹雨中侥幸存活下来并得到升迁，但一般匪徒也只是过上了普通士兵生活。正规是正规了，面子上也光耀了，可收入却少得可怜，甚至远不知当土匪时来得丰厚。微薄的薪水还常常推迟或被克扣。他们还得接受单调枯燥而乏味的训练，哪有当土匪自由自在。而且，收编为部队的土匪因其不光彩的出身，往往不被信

任。在当局眼中这些武装是军队中最不可靠的一部分。他们被当作纯粹的炮灰，运往偏远省区跟那些不太有名的敌人拼搏——军事当局不放心用他们去对付主要的对手，唯恐有变。

在这种情况下，有的人又开始怀念、向往昔日的匪帮生活。尤其是做一小头目的，肚子里涌动着梦想升迁的自我意识，奢望百尺竿头更进一步。通常的办法便是拉些人脱离军队重新为匪，到处滋事生非以惹人注目，然后跟前来剿抚的官兵讨价还价，再次入伍。当然，这次会得到比以前大得多的职衔。故此，已经"平定"了的土匪不久又走上了老路，去圆"曲线当官"的美梦。

有人把当兵、当土匪视为谋生的手段，脱离军队化而为匪，刚出匪帮又入了烟队。于是，土匪在烟队里有许多熟人，官兵在土匪里也有不少蛮好的哥儿们。正如时人所言："民以兵、匪为生涯，入彼出此，入此生彼，故兵与匪通气为现在之习惯，无足异也。"

兵匪相通的景象在民国时期尤为普遍而热烈。相通的办法无非以下两种：

其一，军队与土匪相遇时彼此关照，互不侵犯。我不耽误你剿匪大军扫来荡去建功立业，你也别打搅我烧杀劫掠"替天行道"，咱们井水不犯河水，让大家都过得去。江苏淮北、徐州等地土匪与军队之间的"让面子"就属于这种情况。1920年1月12日《时报》披露道：

> "江苏淮、徐之地，有原系军队遣散之退伍军官，号召旧部散兵聚众滋事，推原其故，多系闲散无事饥寒交迫，因其曾在军中，熟人情重，兵到匪去，美其曰'让面子'，兵去匪来。"

胡匪横行的东北地区，土匪与军队的关系也够融洽的。军匪之间相互"让面子"更有上乘表现。东三省的军队，士兵"流品杂而善类罕"，战斗力比较差，如被派去剿匪，往往胆小如鼠，听到枪响便纷纷溃退。有些部队由骁勇善战的大股悍匪改编而成，从实力上来看，派这样的军队剿匪固然绰绰有余。可实际情况远非如此。由于他们出身土匪，昔日屡遭军队痛剿的情形历历在目，所以对眼前的匪徒不免抱物伤其类的同情。虽说如今自己换了身官军的皮，负有剿匪的使命，又怎能忍心跟当年的同行弟兄们实打实地拼命。因此，"以匪兵剿匪，每与胡匪互相关注，两不相犯"。有的时候竟会发生这样令人啼笑皆非的事情。如果匪帮里的头目不慎中了官军的冷枪，一命呜呼，匪徒们还主动让官军把尸首拖回去交差，邀功请赏。

其二，兵与匪双方互通有无。

干土匪靠的是暴力劫掠。"乱世英雄起四方，有枪就是草头王"。枪是土匪的命根子。而土匪最紧缺的恰恰就是枪。打劫时丢掉一枝枪比损失十条人命更让匪酋心疼。

军队里不缺枪。武器弹药有的是，稍微损耗了些马上可以得到补充。军队官兵梦寐以求的是金银财宝，绫罗绸缎。

于是一种奇特的交易在兵与匪之间发生了。兵以枪枝弹药卖给匪，以获厚利；匪则从军队中获取武器以改善装备——付出的代价是把抢劫来的钱以某种方式转手给剿匪官军。只不过这种交易不是在市场，而在兵、匪相持的战场。"匪与兵勾结得其子弹，兵与匪联络得其货财"，这在民国时期成了"各省皆然"的普遍现象。

在山东，据当时报纸披露，济南西北的一股土匪，其子弹供给全仰仗官军。官军奉命剿匪，每次均虚报弹药损耗数量，明明空放十枪，却上报说放了二十枪。多领的十发子弹便可以拿到土匪那里换五块大洋。匪与兵两利两便，皆大欢喜。

江苏砀山匪风猖獗，1912年《民立报》曾报道说："其所最为一大患敢怒不敢言者，莫如前清所遣之徐防左营与匪勾结，搜杀奸淫，无恶不作，虽曰官兵，其实官贼。匪乏子弹，该营暗济之；匪遇剿，该营暗助之；匪以该营

为护符，该军亦以匪为利薮，受匪贿赂不计其数。”

一幅多么生动的兵匪共生、共同繁荣的画面！

河南匪患历史悠久。《清稗类钞》里便有“豫西刀匪弥多”的记载。无论是清代还是民国，官军对盗匪屡剿不绝。在剿伐与反剿伐的过程中，兵与匪也建立了一种奇妙的交易关系。

中华民国立国之际，河南西部崛起了一代悍匪白朗。督军张镇芳统率五十营官军对白匪剿伐。然而“无一营不与白朗匪酣战，然亦无一营不与朗匪私通”。这可是相当奇怪的事情。兵匪既然相通。一位懂行的先生认为上述疑问纯属“局外之泛论，皆未成其真相”。接着他娓娓道出了兵匪交易的奥妙年在：

> “……彼巧妙之兵、匪，实别有极聪明之手段，以欺吾人民及官吏也。饱掠商民膏血，官军为面子计，不能不出队，其交战时，官兵只须放空枪，匪已闻声而退，临退时，沿途遍投衣服、首饰、铜元、角子，分盗饷之遗沫，以为馈赠焉。兵士拾之，藏之，分派之，及毕乃事，计匪已窜去一二十里，打电报到省，谓官兵捷，匪党逃窜。长官饬再追，兵再进，与匪相值，此时匪则不愿再逃，倒戈回去，官军亦必以退答之，沿途亦有馈赠，赠品无他物，即搜刮民脂民膏、官家所购之枪械子弹也。兵士退后，再打电报到省，谓穷寇之追，究竟不利，暂退以图后举。如此，则兵与匪一来一往之酬酢毕矣。第一如是，第二、第三依次类推，无不如是。其巧妙之手段，洵非笨伯所知。故河南人普通之谈论，谓汴中兵、匪，乃商家之买卖焉，交战而退，各得其所。”

轰轰烈烈交战，高高兴兴分赃。匪如梳，兵如篦，兵来匪去，兵去匪来，倒霉的还是脸朝黄土背朝天的老百姓。

莫说土匪烧杀抢掠危害百姓，官兵也照样抢掠烧杀鱼肉人民。有时官军的作风甚至更恶劣。某些官军奉命剿匪，却一见到土匪便如老鼠见了猫一样抱头窜躲，或者只在土匪屁股后面跟着转圈子，不敢正面交锋甚至谎报军功。而这些“子弟兵”在草民百姓面前倒蛮能逞威风他们每到一处，首先要做的事情便是强占民房，奸人妻女，抓丁逼税，还动辄以“窝匪”、“通匪”罪名将人拷打、棒杀、枪毙。官军的搜刮功夫一点也不比土匪差。

民国十五年，东北双阳驻扎一营官军。青纱帐起来的时候，土匪也跟着起来了。营长不指挥部队打土匪，却召来手下的几位班长，神秘地对他们说：“明天换身便装，你们出去！”班长们不解地问：“干哈？”营长答曰：“混到土匪里也行！占山为王也行！”“多长时间？”“两个月，每人拿回五千大洋！”“上级来检查怎么办？”“我就说你们执行任务去了。”……班长们有幸得这份特殊的差使，简直是乐不可支，次日便换掉军装，带上快枪，高高兴兴地去“执行任务”了。

有一年冬天，一股土匪向佳木斯镇进攻。伊兰驻军关营长率一百五十名士兵前来增援佳木斯，抵御匪患。当土匪队伍松花江以北向佳木斯进逼而来时，警察队、警备队和商团分段把守城池，并将城内闲散人员聚集一起派兵看守。这天深夜，警备队派一排人到西门外第一小学驻扎，让师生员工全部到城里避难。谁知次日天气骤然变冷，风雪交加。关营长也顾不得抗御土匪这码事，领着部队狼狈缩回城内取暖去了。临行时却没忘记把学校的财产洗劫一空。因而便出现了土匪没来，先遭“兵难”。

辛亥革命后，河南刘镇华的“镇嵩军”为扩充实力，往往派出外队去拉杆子。所谓“外队”，就是让在编的营长、连长们带着武器弹药出去拉一个时期的杆子（招募土匪），等搜罗足够多的人马再拉回来，军官们可以得到提升晋职的奖赏。这些“外队”被当地百姓斥

为“官匪。他们到处烧杀、抢掠、奸淫、拉肉票、下帖子，为非作歹，搞得乌烟瘴气，民不聊生……

到底是军队变成了土匪，还是土匪变成了军队？杀烧抢掠的强盗，究竟是换了便装的军队，还是披了军装的土匪？这可真到了兵匪一家，兵匪莫辨的地步。老百姓倒也不必大伤脑筋，能否分辨烧杀而来的这帮人属于哪路货色，反正对他们来说结果都一样——遭殃。

土匪与政治

在政治场合,“土匪”二字则成为辱骂对手的常用语,似乎这两个字本身便藏污纳垢肮脏得一塌糊涂。在这方面中国是早已与世界惯例接轨了的,正如贝思飞所指出的,“和世界其他地区一样,在中国‘土匪’一词传统上是损害政敌的最有用的用语,不论是从前(称呼民众叛乱)还是现代(称呼国民党和共产党)都是如此。”把“土匪”二字加在谁身上,就意味着谁成了无法无天的反社会的暴徒,破坏安定,没有其继续存在的合理性,就合该被剿伐追杀。在利用“土匪”二字把污水泼到别人身上的同时,骂人者自身则俨然以正统和正义者自居,行动起来便也名正言顺,易于得到民众的拥护了。于是乎,像孙中山这样进步的革命者,也一再成为被清政府斥骂的“土匪”。辛亥革命之后,袁世凯篡夺了胜利果实,孙中山又成为被“袁大总统”追杀的“土匪”。军阀混战时期,中央当局更是经常而又十分方便地给某个不听话的军事首领戴上一顶“匪”或“贼”的帽子,然后派军队的“剿匪”、“讨贼”的名义前去消灭。相互残杀的军阀本身,为了占据道义上的优势,往往也恬不知耻地把所发动的战争称作“剿匪行动”。国民党在背叛孙中山的三民主义之后,也是乐此不疲地把“匪”字号标签硬贴在共产党身上,尽管共产党从来就不是土匪,而是为民众利益奋争的斗士。

在政治斗争中,“土匪”二字如此荣幸地频频入选为骂人的字眼儿,这表明土匪的名声实在不怎么样。可有人还是从土匪身上找到了闪光点。学贯中西的学界泰斗林语堂先生就曾白纸黑字地写过一篇《祝土匪》的文章;邹韬奋先生也曾打抱不平,写《匪首的思想》一文为蔡老伍临刑前“一切均须优待”的要求辩护……可是仔细研究一下才发现,这些文章只不过借用“土匪”字眼,来间接地针砭时弊,又何尝是对那些杀人放火的匪徒进行“实打实”地颂扬。

土匪简直像夜壶一样臭不可闻。但是在某些情况下,土匪也像夜壶一样不可或缺。

土匪也可以成为颇可利用的资源。那些当朝政府的反叛者,往往很敏锐地看到土匪的价值所在,并积极设法与土匪结盟。为了强调土匪作为潜在的盟友,在推翻现政权的革命中可能发挥的巨大作用,有人便煞是慷慨地对土匪大加吹捧。而土匪倒也乐得跟他们合作。虽然土匪对造反者的奋斗目标、宗旨、主义之类疑虑重重,但“一个篱笆三个桩,一个好汉三个帮”的道理他们还是蛮明白的。于是,土匪卷入了政治斗争漩涡,在风云变幻的近代政治舞台上姗姗而来粉墨登场了。

1911 年 11 月,两位年轻军人悄悄进入豫西地区。他们肩负着同盟会赋予的重要使命:与河南著名匪首王天纵取得联系,争取把他领导的匪帮拉入革命队伍。

王天纵的匪帮是典型的职业土匪。当时他们已在嵩山山麓的羊山峰顶盘踞了四年之久。

见到王天纵后,吴沧洲和刘春仁这两位

年轻人即刻宣扬说，革命党联合他的队伍是为了在中国推进一场革命。他们还不失时机地补充道："(革命成功后)我们希望你会同意出任河南省长。"王天纵表现得兴趣盎然。他请其他头目也来听听两个革命党人的演讲。当这帮土匪首领听说将来要联合各路人马攻取洛阳并宣布河南脱离清廷时，一个个热情满怀，兴奋之情溢于言表。

"与狼打交道就要学狼叫！"

为了缩短与土匪之间的距离，吴沧洲故意把自己说成自小丧父丧母流落街头的好汉，立志"打倒贪官污吏替天行道"。吴还与憨玉琨、张治公两位匪酋在关帝像前燃香焚表，结拜为异姓兄弟。他们还努力学说土匪黑话。

功夫不负有心人。吴沧洲、刘春仁经过一番巧妙的鼓动，成功地说服了大部分匪酋支持革命。这年年底，王天纵及其他一些匪帮被改编成河南民军，并对洛阳城发动了有力攻击。这期间，历来为世人不齿的土匪，在《民立报》的版面上由"盗匪"陡然荣升为"健儿"。

两年之后，资产阶级共和派发动二次革命，试图从窃国大盗袁世凯的手中夺回失去的权力。单薄的军事实力迫使共和派继续在土匪中寻求同盟者。这次他们把目光投向了同样在豫西称王称霸的匪首白朗。白朗很爽快地答应与共和派结盟，因为这是"一个提高其威望的理想的机会"。共和派的封官许愿对农民出身的白朗也是一个巨大的诱惑。

共和派第一次与白朗的代表接触，就把一张盖有大红印章、任命白朗为"湘鄂豫联军前敌总指挥"的委任状交给他们带回去。革命党著名领袖黄兴甚至亲笔写信告诉白朗，夺权成功后让他出任河南省都督。孙中山也委托人通知白朗出任河南都督。共和派还派出些参谋人员在白朗匪帮里策划军事战略。

于是，白朗率领着他的庞大匪帮忽而东进，忽而南下，忽而西征，在中原大地上狼奔豕突，纵横驰骋。白朗有力地配合了"二次革命"，并成为袁世凯在华北地区的主要敌人。

革命党似乎对这支土匪武装寄予愿望。一家共和派报纸声称："白朗的士兵已经和人民军队携手合作；他们强大而且纪律良好。"另一家报纸也蛮有把握地说："这些士兵足以使河南赢得独立；今后派兵进攻北京亦非难事。"

不幸的是，白朗匪帮没能有机会向北京进发。当他们西窜甘肃遇到重挫之后，被迫返回老家河南并归于土崩瓦解。白朗和他的几个追随者的头颅被高悬于开封南门的城墙上示众。

被革命党人利用的土匪当然不只一个白朗。在"二次革命"中，苏北、皖北及山东、湖北、广东等土匪活动频繁地区，到处都留下了革命党"运动员"的足迹。他们随身携带委任状、炸弹和巨额活动经费，鼓动土匪头目相约起事，共同参与反对袁世凯的斗争。

且看这样一组档案资料——

"皖省自柏逆图乱以来，专事勾结匪类，多树声援，以致捕务废弛，盗贼横行"；

皖北巨匪刘凤藻在供词中称："今年(1914)正月有合肥人徐俊卿由沪前来送到关防，文曰'安徽讨袁军第一旅旅长'，并有柏委令，凤藻当命令孙亚峰张贴告示，约同党人一千余人起事"；

在江苏，"江北乱党，利用土匪，肆其阴谋"。"乱党首领黄兴、韩恢等……暗遣党人王波、孙塘等携带委任状、炸弹等物将赴清江设机关，潜约党众及各地土匪并事先赴扬之同党……定期起事"；

……

从北洋军阀政府当局留下来的这些档案资料不难看出，资产阶级革命党人对联合土匪武装抱有何等的热情。

军阀混战时期，土匪继续成为抢手货。军阀政客们在残杀争斗中深深体验到枪杆子的厉害，无不拼命扩军备战。一个大家都看好了的办法便是招抚、收编土匪。北洋政府虽屡次通令禁止招匪为军，惜乎令不行禁不

止。军阀们实在不愿放弃这一轻巧的军事扩张途径。于是像山东的毛思忠、河南的老洋人等均纷纷就抚，摇身一变成为当地军阀头子的部下。

三十年代，在风云变幻的东北地区，各类胡匪、绺子遍地都是。特殊的政治环境使山大王们身价倍增。日本人派说客频频光顾势力较大的匪帮暗中活动，妄图把这些土匪武装变为推行殖民统治的工具。抗联等民族正义力量则力图通过说服教育，团结他们共同抗日，捍卫民族利益，最起码使他们不要站在日本人那边去。有时甚至出现中、日双方同时争取同一个匪帮的事情。

1933年冬，在蛟河东玻璃河套一带有一个数百人的大匪帮，大掌柜的报号"长山好"。抗联司令杨靖宇瞄准了这个目标，而日本人也看好了"长山好"，两主都派人去做说服工作。最后，"长山好"见日本人封的官儿大，势力也大，便明里稳住杨靖宇，暗里却准备把队伍拉往日本人那边。幸亏杨靖宇早有防备，瓦解了"长山好"的阴谋。

而蒋介石国民党，他们的态度又如何呢？

不错，南京国民党政府一开张便忙于"围剿"大业。除了"围剿"被他们辱骂为"匪"的共产党武装，国民党也确实下力气剿伐过名副其实的土匪。例如，国民党政府在防剿太湖匪患、进剿广东徐闻山土匪中均有非凡建树。

但也正是这个国民党，在穷途末路兵败大陆之际，反过来又手忙脚乱地收买网罗了数十万土匪，留下来为他们卖命。一时间大江南北各种土匪番号五花八门，土匪司令多如牛毛……

虽然资产阶级革命派曾积极拉土匪进入革命者行列，但事实的另一面又怎样呢？

> "文献记载表明，对于共和派来说，土匪的力量和正规军的作用相比，只不过是辅助性的。只有当正规军不能接近或者被击败时，共和派才把注意力转向土匪，甚至在那时也不过是暂时的权宜手段，因此土匪本身是无足轻重的。结果，招募土匪和秘密社团主要是为了充当突击队，或者是作为牵制性的目标，以避免宝贵的正规军受到攻击，幸好这种作用适合他们的天生热情和对现代战争性质的无知。"

贝思飞的这段话一针见血，入木三分。

这也难怪。任何一种寻求与土匪合作的政治势力，都会念念不忘跟自己同在一条阵线上的伙伴是怎样一群人：他们自私自利，目光短浅，思想狭隘，同时易于被权位和金钱所打动。

而土匪确实始终都在暴露着其"土匪"的品质。例如，王天纵的部下把"革命"的目标定在洛阳而不是北京；山东"民军"在县城里劫掠烧杀一番之后便心满意足地回老家了；白朗的许多追随者则志在杀死河南的县长，以此作为对袁世凯的讨伐。而王天纵和白朗这两位土匪明星，只是在获得实际权力的许诺之后才意趣盎然地参加"革命"的。

各种政治势力当然都谙知土匪的这些积习，因此从不指望匪徒能与自己的队伍真正融合为进退一致的整体。在利用一切策略手段把土匪拉入"革命"行列之后，政治家只着意于这帮匪徒如何给当局制造更大的麻烦，分散当局的注意力，阻止军队的调动，从而配合"革命"主力的战略行动。傻瓜才去费心考虑土匪的命运。说到底，诸种政治势力只是看中了土匪可资利用的一面，从内心里并没有摒弃对土匪的一般鉴定。当任何一种政治势力得了天下之后，同样会对无法无天的土匪剿伐追杀。

由此看来，土匪虽阴错阳差地得以在政治舞台上亮相，充其量也只是扮演了被人当工具用过又扔在角落时的那种不足轻重的配角。这对土匪来说倒也无所失——虽然并无所得。本来就是臭气熏天，子虚乌有地"香"过之后仍保持着实实在在的"臭"之本色。

名 匪 传

翻翻近代一些军政要员的档案材料，相当一部分人正是从土匪干起，一步一步爬上高位的。“东北王”张作霖，“云南王”陆荣廷、“东陵大盗”孙殿英、“狗肉将军”张宗昌、“中州大侠”王天纵等等都是这方面的楷模。

这里先详细介绍一位清朝末年的盐枭巨头“徐老虎”。

“徐老虎”本名徐宝山，江苏镇江丹徒人。他性情豪爽，喜好结交四方，因在同侪中以高大悍勇著称，所以得了“徐老虎”的绰号。

这位徐老虎是个为朋友两肋插刀式的人物。见有不平事便拔刀相助，虽触犯法律亦在所不惜。有一次，乡领中一少妇被驻防京口的官兵奸污，徐老虎怒从心头起，恶向胆边生，一刀结果了那个旗兵而后亡命江湖。

1893 年，徐老虎在扬州仙女庙参与抢劫，后被捕获判刑发配甘肃。途经山东境内，徐老虎逃脱监押，加入了孙七的私盐贩卖集团。当时，孙七受另一股以柏姓盐枭为首的贩私团伙压制，难以施展，投在孙七门下的徐老虎深以为耻，决心教训一下姓柏的。柏氏有两个儿子，一个绰号“狗头虎”，另一绰号“三王爷”。某日，徐老虎撞见“狗头虎”和“三王爷”，故意上前寻衅，打斗之中竟将两个桀骜善斗之徒双双刀劈而死。

刀劈狗头虎和三王爷，使徐老虎声名大震。他索性借势独树一帜，另起山头。一时间归附者趋之若鹜。力量大了之后，徐老虎移驻十二圩、七濠口之间。十二圩早已为盐枭朱福胜盘踞。这家伙横恣不法，官兵也拿他没办法。朱福胜又是个“独横驴”，徐老虎的到来争了他的生意，使他耿耿于怀。他自恃人多势众，欲趁徐老虎新来乍到立足未稳将其赶走，遂相约开仗。在这场决斗中，徐老虎虽在人数上占劣势，但所率匪徒个个悍勇善战，以一当十，终将朱福胜彻底击败。徐老虎既已在十二圩站稳脚跟，便开山立堂（号曰“春宝山正义堂”），结交十八位异姓兄弟，大量招兵买马。

徐老虎匪伙以经营私盐贩运为业。他们以三江口、两马、大桥、十二圩为据点，由两淮盐场将盐贩往江南发售，从中牟取暴利。清军缉私营对徐老虎畏之如真老虎，往往听任徐的贩盐帮伙往来奔走。于是，运河南北、长江上下，打着徐老虎旗号的私盐船得以出没其间，畅行无阻。

这头老虎颇有些笼络人心的手段。据说他往往“倡议于所贩私盐，每船抽两包或四包，储为赈济之资，每届冬令，辄施舍衣粥，遇水旱灾荒，则散给米粮面饼”。这一招收到的效果可谓立竿见影。人们因其侠义好施而纷纷投靠，后来竟使徐老虎拥匪徒达数万之众。江淮之间广大区域几乎尽成徐老虎的势力范围。

徐老虎感到势力足够强大，是该采取步骤进取官位的时候了。他审时度势，不失时机地给清政府施加压力。比如，戊戌变法失败后，徐老虎故意派人去香港与康有为联系，

表示要联合起来反抗西太后。此举引起清政府的注意。

不久，趁义和团在北方兴起之际，徐老虎又有欲在南方烧把火的表示。他写信给江苏巡抚鹿传霖，内中宣称：

> “荣禄等窥视神器，挟太后以驭天下，……仆具有天良，不忍坐视皇上罹戾太子之戚，已定于秋间整我六师，会师江淮，取道北上，以清君侧，而枭奸究。”

他还以“六元帅”名义，张张扬扬地贴出告示，鼓动人们“戮力同心，剪除奸党，以救朕躬”。前不久还准备造西太后反的徐老虎，此时倒成了捍卫西太后的忠臣。

不管徐打着什么名号，清政府终究担心徐老虎借机生事，起兵东南，因而责令江督刘坤一对徐老虎加以招抚。此举正中徐老虎下怀。据汤殿三《国朝遗事纪闻》载，招抚的经过大致如下：

> “……时徐党有金素之者，往来冠盖间，为巨绅卞氏客，得识陈，陈授意金，令说徐，徐听命，陈遂挟徐与之省，而先谒忠诚（刘坤一字“忠诚”），约三事：一、赦罪，二、赏官，三、收其徒使效用。忠诚如约而见之，则大奖勉，为易今名，荐今职，并部其众为一军，即今两淮之新胜营。”

徐老虎终于如愿以偿。受招安后官至“都司”，率“新胜虎字营”巡缉长江下游。自此对清庭感恩戴德，“尽忠厥职，屡立功绩”。自1903年至1911年四五月间，徐老虎相继剿灭高资镇陶龙翔、龙丙匪股，以前的绿林盟友曾国漳匪股，盐枭巨魁王正国，江北积年匪朱盛椿、朱羊林等等。为此，徐老虎的官职也由都司而参将，由参将而帮统，一路青云直上。

辛亥革命爆发后，徐宝山见风使舵，接受革命党人策反，率兵倒戈。1911年11月下旬，徐宝山与李竟成组织浦口之役，有力配合了江浙联军攻克南京。稍后，徐部加入黄兴组织的北伐联军，与张勋的部队作战。次年，南北达成合议，孙中山让位于袁世凯，徐老虎又转而投靠袁氏，与国民党人为敌。1913年5月23日，徐老虎被陈其美派来的杀手除掉，结束了其反复无常的一生。

东北惯匪杜立三虽然其名声没有张作霖、张作相、张景惠、汤玉麟那么大，可当年着实让那些在中国土地上为非作歹的俄国兵和日本人闻风丧胆。杜常率马队偷袭俄国兵营，辽西一带百姓对此拍手称快。但他同时也劫掠民财，骚扰地方，令东北地方当局头痛，几次进剿，失败而归。实施招安，他又不肯轻易就范，一时间对其束手无策。最后只好以毒攻毒。利用张作霖深谙匪道又与之有金兰之谊，设计将其诱杀了。

杜立三出身于惯匪世家。杜立三的父亲叫杜宝增，叔父杜宝兴、杜宝善和杜宝旺，都是著名的马胡子或坐地分赃的寨主。杜宝善是以专劫“皇杠”出名的“好汉”。其母能说会道，经常周旋于各匪帮之间，为他们排难解忧，斡旋通融，因此在各路匪首间享有很高的威望，他们都管她叫“干妈妈”。杜的其他几位叔父也干的是盗匪这一行，后来大多为官军捉拿，斩首示众。

杜立三生长在这样的家庭，耳濡目染，从小舞棒弄枪，骑马击剑，绿林上的一套已早应付自如了。他还不像一般的匪首嗜酒赌钱，抽烟嫖女，往往由此而被利用，丧及生命。对此他都能禁绝，所以为人特别机警狡黠，在与方圆几百里的各路匪首交往中很少有失手的时候。在过去时代的绿林汉中像杜立三这样的还确是少数。

杜家的为匪生涯是从劫掠辽河上来往如梭的粮船开始的。杜的家乡辽中县青麻坎就在辽河岸边上。清末辽河下游大平原，包括辽阳州、新民府和海城县接壤的地区。这个地区有辽河、浑河、太子河、柳河流贯其间，堤坝纵横，犬牙交错，成为匪类潜伏的渊薮。杜的老巢就建立在这样一个地方。

当年交通货物运输，主要仰仗于航运，大

宗货物常常是官民的粮食及一些日用杂货。杜家靠劫掠运粮船，私设关卡盘剥起家。杜立三的为匪生涯也是从这里起步的。17岁那年，这位惯匪的儿子单人来到辽河岸上，用红布缠起一把木头饭勺子，形似土造手枪，威胁来往船只。那些老实怕事的船工，看到岸上这位手拿短枪，杀气腾腾的年轻人，知道是碰上胡子，都乖乖地按他的要求行事。该交钱的交钱该卸货的卸货。一天之内，他竟劫了16只由营口回航的粮船。一时间他的这一"创举"传遍方圆几百里，各路绿林都对这位匪坛后起之秀另眼相看。

自那次得手后，他一发不可收拾。后来索性定下规矩，限令过往船只，放下"买路钱"。船家或多或少放下银元或元宝，才准解缆起航。及至杜的势力发展到官方奈何不得他时候，他公然在柳条岗子渡口岸搭建席棚，设制"官卡"，派人收捐，规定到营口卖粮下航船缴纳2元，由营口运货回航上航船缴捐5元。俨然是地方一级的操税衙门了。船商不敢吭一声，当地管衙缄口不语，使他更加横行无忌。

人道是兔子不吃窝边草。可杜立三不是这样。他不但去不是他势力范围的匪区打家劫舍，而且对自己的乡里乡亲也不放过。他霸占民房、田地，修建匪窝。在杜立三家西南约10里，有个村子叫三家沟，是辽阳、新民、海城的分界线。从这里南到海城县城100里，东到辽阳州城120里，北到新民府城190里，西到辽中县城60里，这个边缘地带就是杜立三祖祖辈辈的老巢。这个老巢等传到杜立三手时，大肆扩张，沟渠纵横，堤道并联，碉堡四立，重门深巷，使其易守难攻，俨然是一个军事要塞了。

杜立三凭着他的恶势力，在青麻坎这块土地上，霸占上等良田800亩。当地人民，每年代种、代耕、代收，不论年景丰歉，对他一家贡纳，不得短少一粒。青麻坎周围几十里内，都是他的势力范围，所有的居民都由他来"保护"，外地匪帮不得动一草一木。有到青麻坎来拜会他的，必杀猪宰羊，招待备至，但不能在他家落脚。最初在西岗子的地方，设立"天意大营"为招待处。酒食草料，由地方按日供应。后来日久天长，村民怨声载道，着实负担不起，又挪了一个地方，但仍转嫁在当地百姓头上。在那个年头，凡是辽阳、海城、新民、广宁一带的土匪头目，没有不到杜立三设立的"天意大营"来拜大营、拜见杜寨主的。

有一年辽河决口，淤塞了附近的河道沟渠，影响了他家田地的排水。他家管事人串通附近地主，命令老百姓替他挖掘沟渠，就连远至几十里外的隔河居民也被迫来服劳役。他不仅从中得到了好处，事后还要人们为他树碑立传，说他这样做是"造福桑梓，有功于民"，应当歌功颂德。于是在当地的一座大庙前，树立了一块高大的汉白玉碑。

凡在江湖上闯荡，又能在各路绿林中脱颖而出的，必定有几手。杜立三的几手是：一为机警过人，武艺高强，胆大悍勇；二为心狠手辣，翻脸不认人。

前面已经谈到，他不抽鸦片烟，不喝酒，不赌钱，因此往往误不了大事。他17岁就能单枪匹马地以一支假造的驳壳枪干出令久在江湖的惯匪们为之侧目的行劫事件，这确是身手不凡。杜立三最喜爱好马好枪。只要谁家有好马好枪，他必千方百计得来而后甘心。各小股匪帮所送的礼品，也以好马好枪为最。他尤精于选马，善于骑乘，还要得一手好枪法。他拥有200匹精良健壮的好马，分成青、黄、红、白4队，每队一色，不但马鞍各队不一样，而且马头马尾和马鬃也均扎以各色丝绸条子，以为标饰。

杜立三训练骑术，极为严厉，专讲横越沟壕，穿林涉水。在青纱帐起后，他们不循道路，纵横驰骋，践踏禾稼，任其所之，听到远处有车马声，立即飞奔前去，迨到车马行人前面，即横截道路，屹立不动。杜有一匹跑得最快又最不驯服的马，叫"青燕子"，别人不敢上

鞍，只有他才能驾驭。

杜立三中等身材，紫红脸，满脸杀气，望之令人生畏。他和他的贴身侍卫一样装束，头上扎着紫红色头巾，脑后垂着一尺多长的紫红飘带，其装束有点怪模怪样。每人携带两支最好的手枪和一支毛瑟大枪。每次出行，杜立三骑着一匹高头大马，总是跑在最前头。他的匪众，每10人为一队，有一小队长。另有一个副手协助他指挥。杜立三的队伍人不多，但个个精干，与一般的官军打仗或别的匪帮火并中，能以一当十，这是杜之所以常立于不败之地的原因所在。

说到他的心狠手毒，只举杜亲自打死其叔父和堂弟一例即可见一斑。

他的父亲杜宝增在一次抢劫后因官兵跟踪捕拿，隐匿在附近民户中。他的叔父杜宝兴却被抓住了，在严刑拷打下，杜宝兴忍不了那些酷刑，被迫供出了乃兄藏匿之所。于是官军将杜宝增捉拿归案，并很快枭首示众。杜宝兴在万般无奈之下，出此一着，实在也可理解。那知道事隔多年之后竟因此招来杀身之祸。而杀他的人就是他的亲侄儿，乃兄杜宝增的儿子。杀机是为其父报仇。

光绪二十七年十一月的一天，杜立三为二老婆杜凤扶正（大老婆已死）办喜事，前来祝贺的有当地财主、绅士、官吏，还有辽阳、广宁、盘山赶来的举人、秀才，煞是气派，热闹非凡。到了晚间，夜阑人散的时候，其母在喜不自胜之际，又感到美中不足，叹息说："要是你爹活着也跟着享福了，你爹死是你三叔一句话。"杜立三听了，面色苍白，咬牙切齿，很长时间没有吱声。他母亲微有察觉，就把话题转到别的事情上去了。其实，从当时的情形看，他母亲提起这事，并没有过多地忌恨乃叔的意思，只不过是高兴之余的一种遗憾而已。但说者无意，听者有心，杜立三就动了杀机。

过了几天，大约是11月20日傍晚，杜立三带着十几个精干亲信，直奔杜宝兴家而来。杜宝兴看到刚办过喜事的侄儿来到家中，还很客气地问他吃饭了没有。话音刚落，杜立三立即掏出手枪喝道："你要吃饭到阴间去吃吧！"说罢一挥手，四五个人一拥而上，将杜宝兴和他的儿子一起捆绑，带到村外。杜立三指使手下人先杀其叔父。杜宝兴苦苦哀求，无效，遂被打死。杜宝兴的儿子见势不好，也跪在地上苦苦哀求，说："我才19岁，留下我吧，情愿侍奉你一家老小。"杜立三有点踌躇。这时一个亲信提醒他："当家的，你还想留下个报仇的祸根吗？"说的倒也是。要是将来有一天，这小子也像自己一样，来个六亲不认，为自己的老子报仇，岂不比自己杀人的理由还充分百倍，结果一枪将堂弟也处死了。

平时，他一不高兴，就动手杀人。一次他的心爱之马"燕子青"突然得了病，遍寻兽医不得。大家都怕这位混世魔王，弄不好不仅没有钱，反遭杀身之祸。后来终于找到了一位曾在营口兵营服务的兽医官。这位兽医以他多年的经验，向杜信誓旦旦表白能治好这匹良驹。但看到这位匪首满脸杀气的样子，心惊胆颤，在调料时，可能用药过多，结果"燕子青"服下不久，就死了。杜立三立刻大怒，掏出手枪要打这位兽医，还是他的姑母按住了杜的手，手枪没有打响。但这位兽医还是被他手下的喽罗打死了。

杜立三发迹以后，要给他父亲重建新坟，找来一位风水先生。这位叫李东人的风水先生素知杜立三的凶恶，在野地找穴位时，心慌手颤，总是按不准罗盘。搞了近一天，也没找出正穴。杜立三勃然大怒，认为风水先生是有意捣鬼，掏出手枪要毙了他，后经多人求情，才免一死。

在半殖民地半封建的旧中国，这些靠打家劫舍为生的东北匪帮，说来也不容易。他们既要躲避官府的追剿，又要防止同类的暗算，同时还要对付俄国兵、日本鬼子的袭击。有时他们为了自身的生存或"出口气"常常还与这些带洋枪洋炮的洋鬼子对着干。由于仗着熟悉地理，得到老百姓的掩护和以机动灵

活偷袭的作战方式，常常得手，使这些外国佬也闻风丧胆。他们的嚣张气焰被打掉，附近百姓拍手称快。这样一来杜立三的名气也就更大了。

俄军自庚子赔款进占东北各重要城市以后，军纪败坏，骚扰很甚。辽河两岸各据点的俄军，三五成群经常外出，为非作歹。他们进入民宅，抢劫财物，侮辱妇女，与土匪无异，当地百姓对之恨之入骨髓。

杜立三对这些事情，早有所闻，再加上自己曾经遭到过俄国炮兵的重创，身受创痛，对俄军更为憎恨，因而专找机会和俄军作对。他经常率领一部分匪众，找到俄军人数较少或未加防备的地区，打了就跑。俄军损失很大，对于这股忽隐忽现，出没无常的悍匪，毫无办法。以后，他们每到一处，即操生硬的中国话问："杜立三有没有？"老百姓也利用仅仅学会的一两句俄国话答："也斯气。"（俄语"有"的译音）俄军立时惊慌地走了。

日俄战起，俄海军在旅顺口吃了败仗，死守待援。沙皇派哥萨克骑兵从北满南下驰援。杜立三认为有机可乘，带领一部分骑兵北上，到了南洮的地方，和哥萨克骑兵相遇。杜部先行隐蔽，而后向大队哥兵突击。哥兵以为遭遇了日军，于是列开阵势，架起大炮，准备还击。但经侦察，不见敌人踪影，其时杜立三早已率队远去。哥萨克军整理队伍，再行前进。走不多远，杜立三又来袭击。这样哥兵疲于奔命。因延误时间，未能按时到达旅顺，俄海陆两军已全军溃败，节节向北撤退。

后来日俄两军在南满铁路沿线各战役中，杜立三也是如此，能打就打，不能打就跑。名义上他受日本人节制，从日方领到不少枪支弹药，但日本人根本管不了他。俄军对他无可奈何，日本人拿他没有办法。因为他敢于和俄军作对，并且杀过有残暴兽行的俄国官兵，为老百姓出了气，所以每当俄军来搜捕他时，百姓每每予以掩护。

早年，杜立三与张作霖曾有怨。那时的张作霖还不是后来的张大帅，在绿林中混，比杜立三也强不了多少。当然杜也不能吃掉张，但张吃过杜的亏。后来，两人为了互相利用，还义结金兰。张作霖自招抚之后，官位日隆，声势当然在杜立三之上了。但杜也不买其账，大家井水不犯河水。不过张作霖早年的一箭之仇一直没有机会报复。时机终于来了。

东北地方当局徐世昌对杜立三的所作所为早有所闻，也曾派兵进剿过几次，不仅未以损其一根毫毛，反而官军这边损兵折将。于是改变主意，将招安张作霖的故伎重演，派东北审处委员殷鸿寿为宣慰使在张作霖的协助下前去招安。以了却了张的一大心愿。

一切布置妥当之后，他们派人前去与杜立三联系，让其前来与殷委员接洽。但杜轻易不上钩，对招抚不感兴趣，认为其中可能有诈。后来张作霖又做通了为杜立三所信任的一位地方绅士杜沣林的工作。杜沣林对杜立三晓之以理，动之以情，并以张作霖为榜样，说他自招安后怎样仕途通泰。杜立三在这位绅士的一番劝说下，疑虑重重地来到新民府街为其所设的招待所中。坐下不久，殷鸿寿与张作霖让他吸鸦片，他不抽，背靠着墙，两只手始终插在袋里摸着他的两管手枪，听到园子里人嘈杂声，他知道不妙，赶紧起身告辞。只听到张作霖一声"送客！"说时迟那时快，一位彪形大汉就将其拦腰抱住，另外几名七手八脚地将其按倒在地，缴了他的枪。当晚就将其处死了。尔后，由殷鸿寿上呈，说杜立三不受招安被擒，本拟解省，因彼党徒甚多，恐途中有变，所以就地正法，以免后患。

民国初年在中州大地上崛起的悍匪"白狼"，算得上是匪行中第一条好汉。说是第一，不仅因为他曾领导过一支规模最大的匪帮在华北地区纵横驰骋所向披靡，而且还因为他属于那种具有较强社会性的"好土匪"。

"白狼"本名白朗，1873年出生在河南宝

丰县大列村一个较富裕的农民家庭。幼时曾念过一年多的私塾，后来辍学务农。成年后娶关姓女子秀女为妻，生一子四女。白朗其人生得浓眉大眼，身材魁梧，膂力过人。尤其喜欢舞枪弄棒，崇威尚武。

二十五岁那年，白朗和本村一个姓王的财主发生口角，让人揍了一顿。白朗咽不下这口气，约了几个哥儿们到王家寻衅。王家七八十岁的老爷子出来挡架，三言两语没说好，被白朗推倒在地。谁知老头子像纸糊的一样恁不禁摔打，拖回去不久就呜呼哀哉了。王家为此投诉公堂。白朗遂被逮捕，蹲进监狱，直至一年以后家中变卖百余亩地将其赎出。其间，白朗受尽狱卒百般折磨。白朗认为是由于王财主有意讹诈才使他遭此灾变，并饱受侮辱。旧仇新恨使白朗产生去当"蹚将"（土匪）的念头，终被母亲力阻。

辛亥年间，宝丰一带兵荒马乱，盗匪横行。白母不放心家里积攒下来的钱财，为了保险，便打点了托两个人送往城里，准备存在女儿家。孰料全被"清乡"的官军中途夺去，受委托的两个人也死于非命。白朗忍无可忍，加之朋友们的再三怂恿，便一狠心当了"蹚将"。

当时，豫西一带已有多股杆匪出没，较著名的有杜启斌、秦椒红、牛天祥、郭以德、董万川、张黑子等等。白朗和他的二三十个弟兄，个个衣衫褴褛，武器也很简陋，只有一支快枪，其余全是笨炮和大刀。这支小股匪杆，起初隶属于枪多杆大的杜启斌匪帮。可是，到了1912年发生了一件大事，从而改变了白朗的"匪运"。

这年春天，宝丰县令张礼堂卸任准备返回开封，当地拥有私人武装的土豪杨小瑞为其保镖。杨小瑞为求稳妥，事先向杜启斌等匪界名流打招呼，恭请高抬贵手。届时，杜启斌通知所属各匪杆不要打劫张礼堂，白朗却根本不理这个茬，出动匪队毫不客气地缴了杨小瑞等保镖十余支快枪。同时还将张礼堂的儿子绑票，又勒索新式五响钢枪十支。这次行动，使白朗的"笨炮队"一下子新添了二十余支枪。

鸟枪换炮之后的白朗匪杆，迅速扩大到七十余人，拥有快枪三十六支。白朗成为势力仅次于杜启斌、独居一方的著名匪首。

1912年秋，河南当局宣布对土匪实行"结社整编"政策，许诺把境内的杆匪改编为官军，充实军械发给军饷，原来的大小头目根据各杆枪支多少酌情分给官职。大部分匪徒和匪首都为之所动。而白朗在这节骨眼上却异常冷静而沉着，他似乎预感到情况不妙。所以当杜启斌、岳东仁、张应朝等十八杆首率众进城接受官军招编时，白朗却明智地没有随着同往。

事实很快证明白朗的警惕并非多余。十八名杆首果然是中了当局的圈套，全被豫督张镇芳砍头，所部匪众亦被改编或遣散。

意外的事变使幸存下来的白朗脱颖而出。他成为豫西土匪界的中心人物，手下部众很快发展到数百人之多。第二年，随着更多匪徒的加入，白朗成为一个数千人大匪帮的总杆首。

白朗匪帮得到以反袁复清为己任的地下组织"宗社党"的支持。白朗在布告中公然宣称："大清王朝回来时，将杀死所有的共和叛逆。"他的旗帜上画一条睡龙，暗示象征大清帝国权力的睡龙不久就会醒来复仇。白朗率领着这支强悍的土匪队伍进攻禹县、唐县等地，杀死许多不留长辫的大清国叛逆，同时还向西式学校兴师问罪。白朗的大名开始在报刊杂志和军政当局的文电上频频出现。

1913年，资产阶级革命派发动"二次革命"，试图从袁世凯手中夺回失去的权力，捍卫共和。革命党鼓动白朗参加革命。白朗曾下决心为大清帝国复仇，而共和主义者恰恰是大清国最彻底的造反派。但是由于面临着袁世凯这个共同的劲敌，白朗还是开始了与共和主义者的合作。

这一年的夏秋两季，白朗匪帮发动了重大军事行动。先是抢劫了湖北重镇枣阳，并在那里绑架了几名外国教士。接着，匪帮兵锋东指，将河南东部的光州、商城等洗劫一空。进而突入皖西，血洗六安城。在六安，一名法国牧师意外地死在白朗匪帮的刀下。

白朗匪帮的猖獗引起中外震惊。由于外国传教士的遭绑架和遇害，有关各国不断向北京政府施加压力，要求立即根除匪患，救出人质。袁世凯被迫开始了他的清剿行动。他从鄂、豫、皖调集十万之众的兵力，选派最得力的将军做统帅，又有俄法英美的一大群军事顾问出谋划策，结果却很不光彩地输掉了首次战役。白朗领着他的匪帮越过京汉线，“悄悄地沿着山间小路安然返回河南，甚至连头上嗡嗡盘旋的从法国借来的飞机也没有发觉”。

在共和派顾问的推动下，白朗决定把队伍开进四川建立根据地。这在战略上看来，显然是共和主义者要利用白朗吸引开长江下游的政府军队，以配合那里的起义。在随后的一段时间里，白朗率领他的数千人大匪帮沿着这样一条路线征战奔突：穿越鄂北，洗劫了富庶的河港城市老河口，获得大量军需物资；随后回师河南，攻克豫西南的淅川，匪徒们在此处掳掠奸淫，无恶不作，据说凡年逾十岁的女子无一不遭奸污；在豫西南，匪队越过紫荆关挥师进入陕南地区，穿过整个陕南，一路烧杀突入甘肃境内，妄图由甘肃攻进四川。但是白朗匪帮在甘肃遭到有力抵抗，在官军的剿伐和当地民团的打击下由盛转衰，一蹶不振。他们已经没有足够的力量去实现当初的设想，却把沮丧与怨气向当地的村落疯狂发泄。最后，白朗只好听从多数匪徒的意见，沿原路返回老家河南。各股匪徒离的离散的散。当1914年8月初白朗回到宝丰时，身边只剩下百余名追随者。不久，这股残余匪队亦被彻底击溃，白朗在混战中中弹身亡。白朗死后，他的首级和其他几个匪首的首级一起，被高悬于开封城南门的城墙之上示众，以警告那些想步白朗后尘的人们。

白狼死了，他以一个颇有争议的形象留在人们记忆里。许多人赞扬他是劫富济贫、侠肝义胆的绿林英雄。但另一方面，正如本书已经提到的，“狼烟千里血千里”，白狼也应该为他及其匪帮所犯的一系列罪恶负责。

老洋人姓张名庆，出生于河南临汝一个贫苦农民家庭。只因生得身材魁梧，毛发卷曲，颇有些洋相，因而在匪行里得个绰号叫“老洋人”。

张庆自小就爱打抱不平。辛亥年间伙同兄长张林投奔白朗匪帮，转战豫陕甘等地，张林战死。张庆则在白朗匪帮瓦解返回老家，改名张廷献，投入豫督赵倜之弟赵杰所率宏威军中当兵，1922年升为连长。

这年5月，第一次直奉战争爆发。赵倜企图联奉反直，被冯玉祥打败。宏威军退至豫东中牟县，被吴佩孚勒令解散。其中的一部分退往山东，其余大部则拖枪为匪。张庆乘机拉出所部三百多人拉杆起事，开始了其独自经营匪帮烧杀劫掠的罪恶生涯。

老洋人领着匪队由中牟南下豫西，经过宝丰、鲁山、栾川、卢氏等县，一路劫掠，直向陕州。途中先后有李明胜、任应歧、崔二旦、李老末等大小三十余杆土匪加入。两个月后，当老洋人兵临陕州城下时，他所指挥的已是一个千余人的大匪帮。

陕州守备丁保成曾任灵宝县巡缉队副领官，当时张庆正作为连长率所部驻守灵宝。两人一来二去，甚是亲密。此番当丁保成了解到前来攻城的杆首就是当年的张连长时，真是喜出望外。他连忙下令开城请降，邀老洋人欢饮叙旧，随后率所部加入老洋人匪帮，成为参谋长。老洋人从此如虎添翼，实力大增。

老洋人原计划攻灵宝，逼潼关，进而突入陕西。驻守潼关的憨玉琨奉陕督刘镇华之命东进驰援灵宝守军。这造成了豫陕两省军队

对老洋人夹攻之势。老洋人被迫放弃入陕打算，转而沿豫陕边界南下，进入豫西广大山区。沿途又有众多匪杆汇入，使总数达七八千人。老洋人继续被拥为这个大匪帮的总杆首。

老洋人匪帮日益壮大的势力引起洛阳的吴佩孚和先后两任河南督军冯玉祥的不安。他们制订了三路合剿的计划，在豫西摆重兵布下天罗地网，妄图将老洋人一举歼灭。1923年年10月下旬，老洋人撕开重围向东逃窜。这股强悍杆匪打着“河南建国军”旗帜，以狼奔豕突之势，在旬余时间内横贯河南，一路狂奔冲至皖西地区。

11月初，老洋人经过周密策划，一举攻克皖西重镇阜阳城。匪徒们进城后未遇任何抵抗，自南向北，见门就砸，砸开了便一窝蜂地冲进去抢东西。他们还绑架大批肉票，可怜一些年轻妇女横遭匪徒强暴之后才给赎回。据说老洋人从阜阳掳走的男女肉票有数千人之多，其中包括县知事陈祖荫和阜阳天主教堂神父、意大利人马福波。

老洋人洗劫阜阳最大的收获在于武器方面。这里是皖系军阀、原安徽督军兼省长倪嗣冲的老家。傀嗣冲担任了近十年皖省最高地方长官，其间搜刮大量民脂民膏。直皖战争皖系失败后，倪嗣冲避居天津，相当一部分财物仍匿藏于老家。他还在家里储存了大量武器弹药，以图他日东山再起。老洋人在倪嗣冲的老宅院里起出三千支步枪、十三挺机枪和二百多万发子弹，甚至还有几门大炮。得到这么多宝贝，老洋人自是乐不可支。

皖省现任督军马联甲原是倪嗣冲的部下。闻知老上司家乡遭匪祸，赶紧调来二十五个营的官军前来伐剿。老洋人情知寡不敌众，下令撤退。匪徒们已经连续洗劫两日，临走又连夜纵火焚城，整座阜阳霎时陷入熊熊火海之中。匪徒们满载抢来的财物离开阜阳，全不顾商民一片凄厉的哭喊。

随后的几日，老洋人回到河南境内，接连克息县，陷正阳，再沿京汉线北上，相继攻下遂平、郾城等城镇。一路照样烧杀劫掠，绑架人票。基督教牧师、英国人巴牧林父子，基督教牧师、英国人贺尔门等几名洋人成为老洋人的俘虏。

洋人接连遭绑，引起帝国主义各国的严重抗议。在外交压力下，北京政府诚惶诚恐，加紧布置对老洋人匪帮的剿伐。

北洋军中的名将、陆军第十四师师长靳云鹗被任命为豫省剿匪总司令，统一指挥省内各军兜剿老洋人。张福来、吴佩孚及鄂督萧耀南等均派兵协剿，对老洋人形成合围之势。老洋人采取化整为零的战略，分三路突围成功，于11月底重又啸聚于豫西，自称“河南自治军”，以老洋人为总司令。

12月下旬，靳云鹗亲自指挥第十四师官兵，在飞机、大炮、骑兵、工兵的配合下攻入老洋人在豫西的巢穴。经月余鏖战，重创老洋人匪帮。老洋人枪械坏损严重，子弹颇为匮乏，实力锐减。所幸他手里还掌握着七个洋票可以用来作为对付官军的法宝。靳云鹗正是顾虑到这一点，在将老洋人铁桶合围之后转而采取招抚策略。

招安对走投无路的老洋人是求之不得的。手上的几名洋票使他在谈判中占了上风。经过数日磋商，双方协议：老洋人释放所有洋票，所部匪徒改编成两个游击支队共十二个营的正式军队，老洋人、张得胜分任支队长，仍驻宝丰、郏县一带。靳云鹗特地宴请两个支队营以上军官。他还煞有介事地建议各位军官每人姓名中间一字均改为“国”字，以寄忠心报国之望。靳云鹗当场为两个支队长改名，老洋人张庆改为张国信，张得胜则改名为张国威。

名字改得虽好听，可并没改掉老洋人的匪性。1923年，老洋人以豫西游击司令的身份率所部奉命移驻豫东归德地区。这里比豫西山区较为富裕，老洋人抓住机会对当地横征暴敛。他还与当地各股土匪暗中联络，图

谋积蓄力量待机举事。在老洋人的纵容下豫东地区一时匪患猖獗，绅民百姓叫苦不迭。所有这些情形都不断上达豫督张福来及吴佩孚，让他们头痛不已。10月，吴佩孚经过一番算计，决定调派老洋人到四川参战。这既援助站在直系一边的杨森，又可以借机削弱甚至消灭这支匪性难改的武装。

主意倒不错，可惜同样会算计的老洋人并没有上当，他借口饷械缺乏而拒绝了吴佩孚。

此时吴佩孚得到消息：奉系已派赵杰秘密潜往豫东，策动老洋人倒戈。这促使吴佩孚以武力将老洋人除掉。他暗中调遣苏、鲁、豫、皖、陕五省军队四万之众进行部署。吴佩孚的如意算盘是，各路官军分赴老洋人驻守的几个县，分割包围将其人马缴械遣散。

俗话说"狗急跳墙"。吴佩孚的军事压力逼迫老洋人又干起了土匪。狡猾的老洋人先行一步，把所有人马集中在鹿邑县，放任部下大肆抢掠，随后分两路向西突围，成功地粉碎了吴佩孚解决老洋人的计划。

10月下旬，老洋人复返豫西。突围中的枪弹人马损失迅速得到补充。当地多如牛毛的小股土匪闻知赫赫有名的老洋人重又拉起了杆子，纷纷前来投靠。老洋人匪帮竟扩至六七千人之众。

数千匪徒堪称洛阳吴佩孚的腋肘之患。他下令加大剿伐力度，誓欲将老洋人消灭而后快。豫督张福来亲自坐镇许昌指挥官军进剿，靳云鹏则忙忙碌碌奔走前线统一调度协同兜剿。老洋人故伎重演，再次分兵迎敌。他让姜明玉率两千余人向西北方向突围；自己则领着四千匪徒向南面突击，于11月中旬到湖阳镇，企图从那里进入湖北。由于受到湖北军队的有力阻击，老洋人被迫转向东进，匪队开进著名的匪窝母猪峡。豫鄂两省大小杆匪纷纷前来合杆，使老洋人势力猛增至一万左右。

在母猪峡，老洋人召集各匪首开会，作出如下决策：避开官军正面，寻隙经湖北进入四川，利用那里军阀混战的形势打出新局面。

万名匪徒冲出母猪峡，沿豫鄂边界向西移动，时时试探越过边界。豫省军队觉察出老洋人的意图，只在后面不紧不慢地追赶；湖北方面则沿边界处处设防，阻止匪队窜入。

老洋人受两省军队挟持难以施展，在焦躁不安中杀性大发。11月23日，老洋人攻破豫南淅川县李官桥镇，匪徒们发疯似地杀人放火，无恶不作。据统计，仅淅川县一地就有四千三百二十六人做了老洋人刀下怨鬼，两万六千间民房在熊熊烈火中化为灰烬。

11月下旬，老洋人终于在鄂军的层层设防中寻隙突入湖北。鄂省北部的郧西县城被土匪攻破，当地妇女遭到匪徒野兽般的蹂躏。

> "……他们除勒令乡民供应食物之外，还四出搜寻年轻妇女，挟至营盘进行轮奸；遇有怀抱婴儿的少妇，便将婴儿夺过，弃置于地，然后挟妇而去；稍有反抗，即被戕杀。匪徒人数众多，动作野蛮，被奸妇女几乎无不致残。一名孕妇被轮奸后，当场血崩而死。一名十二岁幼女被奸后，奄奄一息，次日丧生。据不完统计，在这次郧西匪祸中，幼女、妇人被奸致死者竟达二、三百人之多。"

老洋人匪帮欠下郧西民众累累血债。

豫陕鄂边界小股匪帮对老洋人趋之若鹜，使老洋人部众增至三万多人。即使如此，老洋人也没能实现进入四川的计划。他率匪队折往西北进入陕西境内，怎奈陕甘一带的军阀武装均已严阵以待，准备给老洋人迎头痛击。老洋人情知事不可为，遂又挥师东南，再次进入湖北境内，于12月底洗劫了枣阳。

进入1924年，老洋人在各路官军协力兜剿下渐有力不能支之感，遂决定挟持在枣阳掳获的美籍女教士吉伦返回豫西山区休整，以图他日再举。至此时，老洋人匪帮已在豫、鄂、陕三省往返奔窜达三千余里，实在是疲惫不堪。因此，当这支土匪队伍返回豫西时已

成强弩之末，其势不能穿鲁缟。更糟的是，家乡商民对老洋人畏之如虎。匪帮所到之处人们坚壁清野，逃之一空，匪徒们往往想抢一口饭吃而不可得。一时间匪帮内人心浮动，怨声四起。

这支穷途末路的土匪队伍被官军逼上了郏县西北群山中的老爷顶，穷愁日蹙。参谋长丁保成串通其他匪首，决定利用手中所掌握的女教士吉伦这张牌与官军谈判，渴望能被收编。眼下看来，已走投无路的这股匪徒若能争取被收编，就是相当不错的出路了。

但老洋人坚决反对。他不是没被招安过，三个月前却险遭官军暗算。“一朝被蛇咬，十年怕井绳”。老洋人不愿重蹈覆辙。

丁保成劝说无效，情急之下一枪把老洋人崩了。遂率所部向豫南镇守使马志敏投诚。其余匪徒则逃的逃，散的散，好似树倒猢狲散，食尽鸟投林。昔日南北奔突不可一世的庞大匪帮，顷刻间已然烟消云散，无影无踪。

马志敏在给上级的报告中证实：“……庚日追抵郏县西北山之老爷顶，会同三师孙团及二十四师四面兜剿，巨魁老洋人已被当场击毙，夺获尸身。……”

一代恶匪老洋人落得如此可悲下场。

民国年间，在豫西的土匪世界里活跃着一个驰名遐迩的女杆首，她就是赫赫有名的“张寡妇”。

张寡妇本名贺贞，河南洛宁县河南岸草庄村人，光绪六年(1880年)出生于一个贫困的农民家庭。十八岁时嫁给德里北村农民张有为妻。过门后孝敬公婆，体贴丈夫，又非常勤快，待人和气，是个难得的好媳妇。

贺家、张家，都是穷人家。穷人的日子难过。屋漏最怕连阴雨，船破最怕顶头风。可是在以后的七八年里，却偏偏有接连的不幸降临到这个生活困顿的家庭。公婆、公爹相继去世不说，在贺贞二十六岁那年，张有也沉疴不起，终于撇下贺贞和三个尚不懂事的孩子撒手人寰。从此，贺贞成了“张寡妇”。她背着沉甸甸的债务，一把尿一把屎地拉扯着三个孩子，在坎坷的生活道路上艰难前行。

在最困难的日子里，有人给张寡妇出主意，劝她卖掉孩子维持生计，张寡妇哪个也不肯卖。都是自己身上掉下来的肉啊！也有好心人找到她大伯张更山(公爹的哥哥)，求他帮一帮在苦海中受煎熬的侄媳妇。而张更山这个为富不仁的家伙却冷冰冰地说：“穷富都是命里注定的，‘救急不救穷’，她这个穷坑我填不满。”这些话传到张寡妇耳朵里，她气得浑身发抖：“冻死、饿死也不去求他。”

转眼间振升、明升、先升三个孩子都长成了高高大大的汉子，张寡妇也已是人到中年。母子四人继续经营着几亩薄地，相依为命。可是劳力多，耕地少，生活依旧步履维艰。

民国九年(1920年)秋，张振升听说大爷张更山有四亩地要出租，便背着母亲悄悄去大爷家向他请求租种。张振升心想，反正谁租都一样缴租，何况自己又是他的亲侄孙，他应该给这个面子。但张振升估计错了，张更山怕就怕这家穷亲戚将来赖账，所以断然回绝了：“那几亩地我要留着自己种，不租了。”任凭侄孙怎样请求也不松口。

张寡妇得如此事气得直跺脚：“谁叫你去找他哩？我以前说过，饿死也不去求他！”接着给振升讲了一遍那些不曾提起过的辛酸往事，又说道：“要记住，人穷骨头不能软，宁可去抢，不能去求。”

次日，张振升获悉张更山已把那四亩地租给了张清溪，一股无名火腾地一下烧了起来。为了发泄心中的怨气，他不管三七二十一，来到那块地就犁起来了。张清溪一家当然前来阻止，说着说着就撕打在一起。闻讯跑到地里的张更山把侄孙训斥一顿：“我的地，我愿租给谁就租给谁，你这样霸道，想造反不是？”同时他怂恿张清溪一家将张振升狠打一顿，直打得振升鼻青脸肿。

血气方刚的张振升怎能咽得下这口怨

气。他对母亲说决心出去闯一闯,“闯不出人样不回来”。张寡妇明白,出去闯就是投匪杆当蹚将。她没有阻拦儿子走这条路,只是反复叮咛不要忘了是谁逼他当贼做匪的。张振升斩钉截铁地说,有朝一日掌住了刀把子非宰了仇人不可。

就这样,张振升带着满腔复仇的怒火投向宜阳、洛宁交界一带,那里是有名的土匪窝。头脑机敏、手脚利索的张振升,很快混了个小头目,可以直接指挥一些人马了。

复仇的火焰一直在胸膛里燃烧。

在当土匪两年之后的一个深夜,张振升带领一批人马回德里村报仇雪耻了。他声言:“杀死张更山,财产抢个干;抓住张清溪,套上去拉犁。”可是,当张振升领着匪徒们明火执仗闯进村子时,仇人们早已闻风而逃,他们把张更山家院里院外翻了个底朝天也没见仇人的影子。张振升对围观的人群发表演说:

“乡亲们不要惊慌,我恨的是大爷。他为富不仁,见死不救,我回来就是找他报仇的。跑了和尚跑不了庙,我将来还是要回来和他算帐的。搬不倒他,我就不回来安居乐业。”

张振升没能有机会再次回来找仇人算帐。他回去后不久就被一个叫韦聚臣的匪徒打了黑枪。至于韦聚臣为啥要暗算张振升,有两种不同的说法:有人说,姓韦的是想夺张振升的枪支,取代他当二杆首;更多的人则猜测是张更山花钱雇韦聚臣当杀手打死张振升的。张寡妇自然相信第二种说法。凶手已被振升的哥儿们处决,张寡妇把痛失爱子的仇恨全记在张更山的账上。新仇旧恨,逼得张寡妇本人也决心走当土匪这条路。就在大儿子死后不久,张寡妇留下三儿子先升在家里照看,自己带着二子明升,义无反顾地奔向高湾加入了振升曾在过的匪帮,开始了她的土匪生涯。

由于处事果断,有勇有谋,张寡妇很快赢得匪徒们的拥护和信赖,公推她当总杆首。加之她是振升的母亲,这更增加了匪徒们对她的敬重,纷纷对她以“干娘”相称。张寡妇给“孩子们”立下几条打劫拉票的规矩:

“第一,眼前咱要抢富户,拉肥票,购买枪支、子弹,招兵买马,扩充实力。第二,拉票不伤人,女票不欺侮,快结婚、还没出嫁的快票,谁也不准近身……”

张寡妇行事仗义,为匪有道,追随者趋之若鹜。她的杆子迅速成为一个兵强马壮的大匪帮。一些著名的大匪杆也甘愿投到她的麾下听其调遣。张寡妇率领这支强悍的土匪武装,在洛宁、宜阳、嵩县、渑池一带频频攻村破寨,劫掠烧杀。地方上无数的小匪股往往也叫着张寡妇的牌子抢劫拉票,向殷实富户下“黑帖”。他们在杀人放火时也狐假虎威地叫喊:“我们是张寡妇的人!”一时间,张寡妇在豫西数百里范围内恶名远播,成为匪界名流。地主老财都咒骂道:“蛇蝎心毒,寡妇心狠,犯她手下,挖苗断根。”

张更山和德里北村的其他一些富户对张寡妇又怕又恨。他们冒着“挖苗断根”的风险,把张寡妇守家的三儿子张先升拉到洛河滩打死。张寡妇又失一子,悲痛欲绝,发誓要杀回德里北村为儿子报仇雪恨。

时至1925年,张寡妇的匪帮已扩充至近两千人。驻扎在洛阳的“镇嵩军”第二师师长张治公派人到张寡妇部下活动,意欲收编这支强悍的土匪武装。经再三考虑,张寡妇决定接受改编,但是要依她所提的三个条件:(一)按实有人数改编。(二)原班人马不能遣散。(三)收编后,所有军官统由张寡妇亲自指派。张治公答应了张寡妇的条件。

1926年春,张寡妇的一千多人马浩浩荡荡开进洛阳向官军投诚,被改编为一个团。张寡妇按自己的意愿指派了各级军官。她儿子明升当了连长。张寡妇安顿好一切之后,又单枪匹马回洛宁南山驾子岭拉杆子去了。张寡妇的匪旗在架子岭上一飘,很快又聚集起一个有数百人枪的大匪杆。

两三年后，张寡妇把千余人的杆匪再次送给官军改编，让匪徒们去圆当官发财梦。她本人则继续回洛宁拉杆。

1931年，二儿子张明升在陕县头峪因打骂地方绅民激起公愤，被人家设计诱杀，打死在酒席上。噩耗传来，张寡妇恼怒万分。她率领着第三次拉起的匪杆，在明升所在部队的配合下，血洗了头峪。头峪村几乎鸡犬不留，民房也被焚烧殆尽。

1932年秋季的一个夜里，张寡妇率匪帮由宜阳向洛宁急进。此行正是要回德里北村报仇。出发前张寡妇已向部众控拆了张更山的罪恶，交待匪徒们到北村后务将全村斩尽杀绝。

先头人马行至上陶峪村北的北村。领头的二杆首错把陶峪当作王召峪，认为这里的北村就是张寡村说的德里北村，于是大开杀戒，刹那间三十多口人死于非命。

压在队伍后头的张寡妇赶到后知道杀错了人，赶紧命令停止屠杀。但是等张寡妇把队伍拉向德里北村时，天已大亮。受了惊动的王召峪村村鸣锣聚众，严阵以待。洛宁县保安团闻讯亦急来追剿。张寡妇被迫撤退。此番报仇不成，张寡妇憾恨不已。据说她在带领人马向东南山方向撤走时，曾面向德里北村大哭一场。

此后，豫西社会秩序渐趋稳定。大小匪股在国民党当局的剿抚下散的散，逃的逃。曾威震豫西的张寡妇业已成为光杆司令。在历经十余年风霜刀剑的劫掠生涯之后，她已是个年过半百的老妇人了。但是即便在潦倒的晚年她也没有泯灭复仇的决心。她发誓要在有生之年找到仇人张更山。

命运没有再给她安排向仇人算帐的机会。

1933年秋，张寡妇在洛阳被捕，公审后枪决。在押往刑场的路途中，张寡妇还声音洪亮地叫牌子："乡亲们，你们都听着，我就是张寡妇。我是被逼当刀客的。我杀过人，我放过火，可我的仇还没有报！我今年五十三岁，再过五十三年，还是这粗这长……"

行刑的枪声响过。张寡妇这个著名匪首带着憾恨结束了她的一生，身后留下了欠豫西百姓的几笔血债。（根据王瘦梅《驰名豫西的女匪首张寡妇》改写）

刘黑七本名刘桂棠，原籍山东平邑县铜石区南锅泉村。当土匪后同行们拜把子，他排在第七，再加上人生得面如锅底，于是得了绰号"刘黑七"。

这是一个饱蘸血腥与罪恶的名字。

刘黑七23岁时以八条汉子起家，在土匪行里闯荡29年之久，啸聚匪徒达11万人之众。他的匪帮曾在全国范围内南北奔突，窜扰山东、河北、河南、江苏、辽宁、山西、吉林等十余省市。所到之处劫掠财物，烧杀奸淫，无所不为。

土匪名声虽恶，有时却煞是走红吃香。刘黑七就是如此。人多势众的刘黑七匪帮，引无数军阀竞折腰。他们为了扩充各自的实力，争先恐后地向刘黑七献殷勤。刘黑七倒也对他们一视同仁，奉行"有奶便是娘"原则，谁给好处就奔谁去。他曾先后被韩复榘、何应钦、阎锡山收买过。

最终把刘黑七收买下来的是日本人，因为他们下的本最大。早在1933年春，刘黑七就派部下夏兴德到东北和日本人联系，试探他们肯出多高的价码。日本人慷慨地封他为第三路总指挥，下辖三个军。结果日本人成了这次竞买角逐的最后赢家。刘黑七自此死心塌地、心甘情愿地充当起日本帝国主义侵华的得力工具。

"七·七"事变后，日本侵华战争全面爆发。刘黑七耀武扬威地随日军回到老家山东，当上"皇协军前进总司令"。这位"总司令"率所部匪徒进驻胶东半岛一带，并伺机向鲁中、鲁南地区发展势力，对百姓的残害无所不用其极。

费南县有个大平安庄。恶魔土匪刘黑七

却把一场巨大的灾难强加给这个祈求平安的村落。

1939年秋，由于该庄农民反抗刘黑七的横征暴敛，他们遭到了血腥镇压。刘黑七勾结鬼子、汉奸计三千余人，把大平安庄铁桶似地围了起来，然后用火炮、机关枪开路，破墙进村，好一番烧杀劫掠。260余间民房霎时间在烈火中化作残垣断壁，43名群众当场死在枪弹刺刀之下。据说，这群野兽还严刑拷打抓来的农民，用刺刀逼着他们自己刨坑，然后破腹活埋，情形极为惨烈。

刘黑七还配合日寇对费南、费北等中共领导的根据地进行残酷扫荡。许多抗日民众没有牺牲在日本人的屠杀中，却在刘黑七手里丧生。

据不完全统计，从1939年至1943年，恶匪刘黑七共洗劫三百多个村庄，烧毁房屋三万余间，杀死无辜群众四千余人，奸污妇女不计其数。

刘黑七对中共领导的抗日力量尤其歹毒残忍。凡是捕获到共产党抗日人员，都先逼着他们自己挖坑，然后刺刀破腹活埋；或者让被捕者立于坑内，埋土齐至胸膛，以刀刺破头顶，"放血花"取乐。不仅如此，只要谁被他认为有八路军嫌疑，一律逃不了活埋的刑罚。

1943年11月，刘黑七被八路军鲁南军区歼灭，结束了他罪恶累累的一生。

巨匪姚大榜称霸湘西，名满天下，以至在他死去几十年后，拍电视剧的还以他为原型塑造恶匪形象。据说《湘西剿匪记》中的土匪头子田大榜就是比照姚大榜这个葫芦画出来的瓢。

姚大榜是湘西晃县牯牛溪人。他16岁时便纠集几个狐朋狗友结伙为匪，打家劫舍杀人越货。为方便作恶，他把家迁至湘黔交界处的偏僻地区方家屯，在那里扎一茅棚居住。随着匪业兴旺，财源滚滚，姚大榜开始广置田亩，修建住宅别墅，霸占他人妻女恣意玩弄。势力最大的时候，姚大榜手下有二百多悍勇匪徒。经过一番苦心经营，姚大榜终成闻名湘黔边界的大地主、大恶霸、老惯匪。在他为匪的五十余年间，不知欠下湘西人民多少血债。

姚大榜的土匪生涯贯穿着歹毒与狡诈。人称他"比狐狸奸，比泥鳅滑，比老虎凶，比蛇蝎毒"。这正是他经营匪业成功的诀窍。

"兔子不吃窝边草"。姚大榜也绝不允许别的土匪在方家屯附近啃草吃。离方家屯不远的陈老满家被贵州匪首潘桥桥抢劫。姚硬是在大年初一把潘等三个匪徒捉来，勒索五百块银洋后又当众将他们杀掉。

国民党政府曾屡次对姚大榜实行招抚政策，可每次姚都在队伍得以壮大，装备得到充实，又私囊中饱之后，反水上山，重操旧业。其实姚大榜根本就无意于做官。他得意地宣称：

"老子是江湖上的狼，绿林里的虎，逍遥法外，自由自在，快活得很。榜老爷放个屁，你县官州官，谁敢说一声是臭的？"

招抚不成改用清剿，可狡猾的姚大榜自有一套对付清剿的招数。

1940年8月，姚大榜从万山抢来一民女，在雾城过夜。清剿队获悉此事星夜兼程前往捉拿。正在屋内玩乐的姚大榜听见外面有动静，知道事情不妙。他迅即爬上屋顶，把一个用烂棉絮捆成的大包裹朝房子另一头扔去。包围房子的士兵呼喊着"抓活的"一窝蜂地向那个黑影冲去，而姚大榜则趁机从容溜掉。

还有一次，清剿队侦悉姚大榜已回到家里，一大早就把队伍开到姚大榜的寨前。姚大傍急中生智，顺手捞一顶斗笠，披上蓑衣，装扮成老农，挑着粪桶就往外走。清剿队并不生疑，还问他看见姚大榜没有。姚回答道："他刚起床，正在抽大烟哩。"清剿队果然中计，迅速向姚宅包抄过去。真正的姚大榜将粪桶一扔，逃之夭夭。

为了发财，姚大榜的"黑吃黑"手段甚是

了得。1942年秋，晃县"同善社"社长秦宗炳联络当地匪帮，发动"黔东事变"。姚大榜也是同善社头目，人枪俱多，被视为主力。但爱财如命的姚大榜在向秦索取七万元经费之后，不但将自己的队伍撤出，而且还向玉屏县长李世家告密派兵镇压。秦宗炳事败。当他发觉是姚大榜在捣鬼，气得仰天长叹，投河自尽。

龙溪口的各大商号走私纱布，下大本钱请姚大榜带人押帮，以对付国民政府的缉私队。贪婪的姚大榜明面上慷慨应允，暗中却使用险恶的一招。例如，有一次姚大榜押运一船纱布前往玉屏。中途行至一个叫小地的地方住宿歇息。夜间，姚大榜另外安排的一伙人把纱布抢个精光。事后，姚大榜黑着心肠嫁祸于人，抓来一些无辜的装卸工，硬说是他们干的，当着货主的面将他们残酷杀害。当然，这种押帮抢帮的事情，姚大榜不会舍得只干一次。

姚大榜由于支持纱布走私，遭到国民党独立团的围剿。他本人逃脱了，全家却被捕入狱。姚恳请参议员张本清出面说情。张是黄埔一期生，在正规部队里当过团长、旅长，早年甚得蒋介石器重，后遭遗弃，回晃县担任省参议员。张本清凭自己的威望和能量把姚一家老小救出，怎么说也是姚的恩人。可就是这样一个恩人，竟然没逃过贪图钱财的姚大榜的毒手。

原来，张本清回晃县后开一家本善公司，经营桐油等产品，夺了江西帮等各商号的生意。因而江西帮对张本清恨之入骨，必欲除之而后快。爱财如命的姚大傍成为第一人选的杀手。他接受了人家几十匹纱布和数千块银元，然后派手下匪徒在大街上将张本清乱枪打死。此次谋杀案不久，杀手之一、姚的亲信吴玉清也被姚大榜借占人妻女之名除掉。吴玉清曾是张本清的手下。姚大榜思忖，此人连他的顶头上司都敢杀，说不定我姚某人有朝一日也会遭他的毒手，今日不除，他日必成后患。

1949年冬，解放军进入晃县剿匪。姚大榜拒绝人民政府和军队的政治争取，伙同其他匪股拼凑"芷晃剿共游击总队"，负隅顽抗。长子姚应科劝他放下武器以求宽大处理，遭到姚大榜一顿臭骂。姚大榜怒吼道："人说虎毒不食子，今天我就要吃了你。"言毕举枪就打，多亏有人阻拦，姚应科才逃出一条活命。次年春，姚大榜曾率六百余名匪徒攻打晃县县城，结果被解放军守城部队击溃。

1950年八九月间，解放军发动"雪凉合围"一役，将麇集在凉伞的数千名土匪予以歼灭性打击。身任"湘黔边区反共游击司令部副司令"的姚大榜，在随后的壕庆湾一战也是老本儿赔干，家当输尽。他只带了几十个匪徒，狼狈逃窜到波洲上面的十家坪。当晚，姚大榜企图偷渡 潕水河向六龙山窜逃时被我军民击毙。

流　　氓

关于流氓

流氓一词是一个多义词，以不同的标准作归划，现今通常使用的至少有三种定义：

1. 以个人的经济地位和社会身份作为归划的标准，流氓的定义是“无业无产的游民”。

《孟子》曰，许行“自楚之滕，踵门而告文公曰：‘远方之人，闻君行仁政，愿受一廛而为氓。’”又特指外来汉、外来人。清段玉裁《说文解字注》认为：“氓与民小别，盖自他乡归往之民则谓之氓，故字从民亡。”

民国十二年(1923)出版的《沪谚外编·新词典》中收有流氓词条：“无业之人，专以浮浪为事者，犹日本谓浪人，北京谓土混混，杭州谓光棍，扬州谓青皮。”

《清稗类钞》言：“流氓，无业之人，专以浮浪为事，即日本所谓浪人者是也。此类随地皆有，京师谓之混混，杭州谓之光棍，扬州谓之青皮，名虽各异，其实一也。”①

2. 以经济地位和行为特征作为归划的标准，流氓的定义是“无产无业、不务正业、扰乱社会秩序者”。清黄式权曾经说：“租界中无业游民群聚不逞，遇事生风，俗谓之‘拆梢’，亦谓之‘流氓’。”②又徐珂既认为流氓就是游民，同时还认为流氓是游民之中的为非作歹者，“擦白党，与流氓同，专以引诱富贵妇女骗取财物为事。女擦白党，女流氓也，专以引诱男子骗取财物为事。拆梢，以非法之举动，恐吓之手段，借端敲诈勒索财物之谓也，凡流氓惯以此为生涯。”“上海之流氓，即地棍也。其人大抵各戴其魁，横行于市，互相团结，脉络贯通，至少可有八千余人。平日皆无职业，专事游荡，设阱陷人。今试执其一而问之曰：‘何业？’则必嗫嚅而对曰：‘白相。’一若白相二字，为惟一之职业也者。”鲁迅先生说：“如果将上海之所谓‘白相’，改作普通话，只好是‘玩耍’；至于‘吃白相饭’，那恐怕还是用文言译作‘不务正业，游荡为生’，对于外乡人可以比较的明白些。”宋末由高邮移居上海的北宋著名词人秦观的后裔、几代再传至生活于清季的上海贡生秦荣光，在《上海县竹枝词·风俗九》中用短诗的形式，描写了流氓的一系列活动与行为，试摘抄几例：“打降聚赌作营生，抢火拦丧党横行；敝俗总由明失政，转移风化仗官清。”“六十年来更不堪，流氓游勇满淞南；三经兵燹三回变，俗益嚣凌试略谈。”

3. 只是以破坏社会秩序的行为特征作为归划的标准。流氓的定义是放刁、撒赖、施展下流手法，诸如斗殴、猥亵强奸妇女等恶劣行为，或大量使用这种恶劣行为扰乱、破坏社会秩序的人。

① 徐珂《清稗类钞·方言类·上海方言》
② 黄式权《淞南梦影录》卷一

流氓的演变

称谓的流变

《易·睽》:"见恶人,无咎。"《礼记·王制》:"上贤以崇德,简不肖以绌恶。"所谓恶、恶人,并非专指流氓,但是流氓也包括在其中。《汉书·尹赏传》"杂举长安中轻薄少年恶子";后唐·庄宗《严科市井凶豪令》"又闻市井之中,多有凶恶之辈,昼则聚徒蒲搏,夜则结党穿窬";《禅真逸史》二五回"被恶少积棍杜应元叔侄二人,百计引诱,先入行院帮闲嫖耍,久后引归家内灌醉赌钱"。可见恶字原来确也指无赖地痞。

流氓被笼统包括在恶人之内的情况随着流氓数量的极度增生、活动的频繁而逐渐成为区别于其他社会丑恶现象的一种特殊社会阶层,与之相应的也出现了专门的称谓。《左传》襄公十年:"故五族聚群不逞之人因公子之徒以作乱。"群不逞之人亦作不逞之徒或不逞,以后常用来指流氓。《后汉书·史弼传》:"外聚剽轻不逞之徒。"元胡祗遹《民间疾苦状》:"前省所选人员,例以贿赂得官,屠沽驵侩、市井无赖,群不逞之徒十居七八。"又余继登《典故纪闻》卷一五记载明宪宗语:"昔汉郭解一豪侠之雄耳,武帝因公孙弘之言,杀之以惩不逞,论者谓其有关治体。今群恶少相倚为奸,恐将来效尤者无所不至,宜榜禁之。"不逞与恶少相提并论,可为互注。

何谓恶少?荀子解释说:"偷儒惮事,无廉耻而嗜乎饮食,则可谓恶少者矣;加惕悍而不顾,险贼而不弟焉,则可谓不详少者矣。虽陷刑戮,可也。"《汉书·昭帝记》颜师古注:"恶少年谓无赖子弟也。"《李广利传》注:"恶少年谓无行义者。"

值得引起注意的是,在少年一词之前冠以前缀加以限定而专指流氓的用法,在秦汉的书籍之中大量出现。诸如:闾巷少年、亡赖少年、闾里少年、桀黠少年、邑中少年、淫恶少年、轻薄少年、剽轻少年等等。

汉又以无赖指称流氓。刘歆《西京杂记》卷二:"故新丰多无赖,无衣冠子弟故也。"扬雄《方言》卷一〇:"灶、嘿屎、姡,狯也。江湘之间或谓之无赖,或谓之谬。凡小儿多诈而狯,谓之央亡,或谓之嚚屎。"以后无赖又和其他称谓流氓的词语构成"无赖之徒"、"田野无赖子"、"无赖光棍"、"无赖匪徒"等等,均专指流氓,至今仍被广泛使用。无赖亦作赖子,《新五代史·南平世家·高从诲传》:"俚俗语谓夺攘苟得无愧耻者为赖子,犹言无赖也。"

唐代除了继续使用先秦以来以于流氓的称谓语之外,常见书籍的词语还有闲子、闲人。《新唐书·高仁厚传》:"京师有不肖子,皆著叠带冒,持梃剽闾里,号'闲子'。"唐宣宗《委京兆府捉获奸人诏》:"如闻近日多有闲人,不务正业,尝怀凶恶,肆意行非,专于坊市之间,胁取人财物。"可知所谓"闲",绝非悠闲无所事事,闲人当指不务正业、为非作歹者。

宋朝出现了许多指称流氓的语词，其中常用的有“破落户”。潜说友《咸淳临安志》八九：“绍兴二十三年四月甲戌，上谓大臣曰：‘近令临安府收捕破落户，编置外州，本为民间除害’。”破落户和害相提并论，是知此处的破落户不是指衰败的旧家，而是指败家子弟中的游荡无赖者。我们可以描写宋代生活的《水浒传》进一步作证：“原来这人是京师有名的破落户泼皮，叫做没毛虫牛二，专在街上撒泼、行凶、撞闹。”（一二回）

宋又以顽徒指称流氓。泗水潜夫《南宋市肆记》载：“以至顽徒如拦街虎、九条龙之徒，尤为市井之害。”。又有游手，平时专务“美人局”、“水功德局”、“柜坊赌局”，当亦为游手好闲的为非作歹之徒。

到元代，对流氓的专称有无徒。《救风尘》四：“淫乱心情歹，凶顽胆色粗，无徒，到处里胡为做。”《魔合罗》四：“泼无徒败伦伤风，押市曹正法严刑。”又称无路子，《伍员吹箫》三折：“虽然本事只如此，跌打相争可也不怕死，众人不识我名姓，则叫我做无路子”。又称恶党凶徒，《延安府》一折：“这厮每恶党凶徒，败坏风俗，将好人家恶紫夺朱”。

元朝对流氓的诸多称谓中最值得注意的是光棍和棍徒。光棍见于萧德祥《杀狗劝夫楔子》：“却信着这两个光棍，搬坏了俺一家儿也。”又秦简夫《东堂老》三折：“付与他钱钞，他那里去做甚么买卖，多咱又被那两个光棍弄掉了。”《俗语考原·光棍》：“俗谓无赖匪徒以敲诈为事者为光棍。”以后光棍亦指单身汉，冯惟敏《僧尼共犯》一：“佛公佛母，辈辈相传，生长佛子，哄俺弟子，都做光棍。”棍徒可见于康进之《李逵负荆》四：“我如今放你去，若拿得这两个棍徒，将功折罪。”以光棍和棍徒指称流氓在元以后的书籍中广为使用，并前加许多修饰词，均专指流氓。譬如：捣子光棍、大棍、京棍、囤棍、滩棍、神棍、青皮光棍、游花光棍、镂锼光棍、游嘴光棍、痞棍、恶棍、奸棍、流棍、衿棍、无徒光棍、无赖棍徒、土棍、赤棍、赌棍、善棍、刁棍、讼棍等等，实难一一而足。

明常以赖皮称谓流氓。《醒世恒言》卷一六：“那老儿与一官宦人家薄薄里有些瓜葛，冒着他的势头，专在地方上吓诈人的钱财，骗人酒食。地方上无一家不怕他，无一个不恨他，是个赖皮刁钻主儿。”又有匪类，《续金瓶梅》三〇回：“遇着下流匪类，引入嫖赌一路”。又有刁徒或干隔涝汉子，《水浒传》二五回：“那何九叔自来惧怕西门庆是个刁徒，把持官府的人”。二回：“他平生里好惜客养闲人，招纳四方干隔涝汉子”。又有捣子，《水浒传》三一回：“那四个捣子拜谢武松”。莠民亦专称流氓，顾起元《客座赘语》卷四《莠民》：“十步之内，必有恶草，百家之中，必有莠民”；李维清《上海方土志·诛锄莠民》“本邑莠民，成群聚党，倚势作恶，层见叠出”，将莠民解释得明明白白。又有喇虎，唐顺之《牌》：“若有一二喇虎强徒，或在厂为首抢食或出外抢物，管事人就便拿送本县用大枷”。喇虎也作喇唬或改作喇子、喇颗，意思不变。

明清江湖上还形成了一些专指流氓无赖的切口，诸如毛油生、伯牛有痕、出水虾蟆、油滑生、坐桐摇落、顺子、柳生、擀面杖、谷山、倒影枯肠等等。清朝年间，对流氓的称谓有较强的地方色彩。壁如四川称为咽噜子，天津称为混混儿或混星子，杭州称为聊荡或滥聊，上海称为白相人、拆梢、痞徒。见于小说笔记中称谓流氓的则有滑油贼、油花、流荡子、白赖、市井奸凶等等。

类型及活动特点

豪猾

豪猾原指豪强不守法度。《史记·酷吏传·郅都传》：“济南瞗氏宗人三百余家，豪猾，二千石莫能制。”后来亦指有声势的不法之徒。《三国志·魏·赵俨传》：“太祖以俨为朗陵长，

县多豪猾，无所畏忌。俨取其尤甚者，收缚案验，皆得死罪。”

这种豪猾在某一范围内就好像是霸王，横行不法，为所欲为，谁也管不了他，谁也制服不了他，闹得一方鸡犬不宁，百姓怨声载道。根据豪猾活动的领域，又可以分作若干小类。

村霸　以所居住地的村镇为活动范围，以街邻近亲为活动对象，强抢豪夺，任意宰割他人。晋周处年少时，凶横使气，暴犯百姓，义兴人把他与水中蛟、山中白额虎合称为“三横”，而周处为患乡里尤剧。① 这种例子在中国历史上决不少见。明正德初，奚行镇的奚三锡，平日擅作威福，喜怒自恣，乡里人都敢怒不敢言。奚三锡用计霸占了曹姓邻田，结讼后，又以金钱贿赂官吏，唆使拘捕曹某。曹某闻讯，惶惶离家出逃，不料亲友枉遭株连冤屈。镇人大为不平，暗地里放火烧了奚三锡的房屋。奚三锡向官府告发，当事率兵捕捉曹党，村人鸣鼓聚众抗拒，伤了几个武弁。事闻朝廷，增发兵马围剿，全村死了数百人，村子也成了一堆废墟。② 就这样，奚三锡欲抢占曹某田地，不仅使曹某受害无穷，还株连了无辜村人，毁灭了村庄，造成严重后果。

村霸平日在村子中作威作福，如果有谁无意触犯、惹怒了他们，就会受到种种意想不到的迫害。清通州德兴镇毛某，绰号土四衙，凶狠蛮横，他养了一条名叫“阿生”的狗，爱惜得如心上肉，连吃饭睡觉都和它在一起，每年农历六月初六，相传为狗生日，土四衙还办酒下面给狗祝寿。有一年，这条叫阿生的狗被邻居王长林打死，土四衙知道后大发雷霆，迫使王长林“具棺以葬之，斩衰而送之，且使手书讣状，榜诸通衢”。所谓斩衰，是旧时五种丧服中最重的一种，用粗麻布制成丧服，左右和下边不缝。子、未嫁女对父母，媳妇对公婆，孙对祖父母，妻对夫，都服斩衰。那一篇讣状更是写得离奇：“不孝狗男王长林，罪孽深重，不自陨灭，祸延狗父阿生府君，于某年月日寿终，即日成服治丧，谨此讣告。”③ 如此奇事，真是前代少有。古时楚庄王有一匹心爱的马死了，楚庄王想使群臣治丧，以大夫之礼埋葬那匹马，后因优孟谏言而止。而阿生竟得成礼以葬，土四衙的豪横就可想而知了。

这类流氓为了在村镇中任意为非作歹，还勾结衙门胥吏作为后台靠山，“通同作弊，恐吓乡愚，勒索无辜，被累者竟致无门可诉。”④ 这是有史可查的。宋人唐梓，流氓成性，被称为是“小人中之虎狼”。开始时以骗赌，赢得富家不肖子袁八钱八千贯成家，就用作交结公吏，直至“私置狱具，纵横乡落，不惟接受民户白词，而且还自己撰写白状，以饱溪壑之欲”。且妄生事端，“或诬人闭粜”，“或以停着盐客”，“或诬赖染户取罗”，“或诈称有文引，勾追证对公事”，“或因民讼到官”而擅自收缚、捉拿人，借以敲诈钱财，总计达“赃钱一万一百一十八贯零”。为了“谋夺邻居表五七屋业，妄执其与婢使通奸，收捉本人，而割去两耳”。然而唐梓长期为害一方却得不到惩治，因为“州县公吏，皆其亲故，被害者莫敢谁何”。⑤

又清人萧山某甲也是如此。原来他家贫无以为生，“乃交结吏胥，把持词讼”，捞了大量昧心钱，流氓本性进一步膨胀，“作恶弥甚，中年后淫虐几无人理”。⑥

流氓和胥吏狼狈为奸，垄断一方，呼风唤雨，就是一些富豪也难抵御他们的淫威，无财无势的小民百姓除了任他们欺凌、宰割之外，别无出路。

渡霸　顾名思义，渡霸是指流氓霸占渡口作为活动领域，向摆渡者敲诈勒索，如果不允，就大打出手，有时甚至杀人越货，严重危

① 刘义庆《世说新语·自新》。
② 毛祥麟《墨余录》卷一二《奚行镇》。
③ 俞樾《右台仙馆笔记》卷四。
④ 郑观应《盛世危言·书吏》。
⑤ 《名公书判清明集》卷一四《惩恶门》。
⑥ 俞樾《右台仙馆笔记》卷一〇。

害行人的人身安全。渡霸的活动，在宋代曾猖獗一时，如宋人范西堂所说“到处渡头，结托无赖之徒，骗胁客人，要勒钱物，稍不如意，群然殴打，无异劫掠”①，一般行路之人无敢与之较量。

据载，宋人裴乙过渡，邓四邀求，因而作闹。邓四一党游八、邓三等人乘机起哄生事，裴乙吃了大亏，越想越气，便向官府告发邓四勒索渡钱行打。邓四就“赍出裴乙对定文状”，捏造事实，诬陷“裴乙通众兴贩茶货，又言裴乙自行装载槍杖”，“以绝裴乙之讼”。②可谓奸邪凶狠异常。

当时又有广济县张家渡监渡，从客奸欺百出，恣行骗胁，夺攘财物，邀求收赎，方肯付还。③ 有些渡霸甚至待渡客登舟而作闹，停篙中流而觅钱，和窃盗无异。④ 有个叫郑在九的渡霸，在抢了渡客方太麻布一匹后，还将他缚打。正因为宋时渡霸的活动如此猖獗，当时明文规定，“诸津渡于深阔湍险之处，吓乞取财者，以持杖窃盗论。”⑤ 略可见宋代流氓渡霸活动的猖狂，其为害之大。

霸占渡口，为非作歹，也是天津混混儿的惯常生涯。当年天津各河桥梁不多，每隔一个地段必有摆渡口。渡口撑船的多是混混儿这类人把持。有的一家独揽，有的两三家合作，每人过河必须交一元钱。

然而渡口有限，混混儿众多，他们就干起了拦河取税的营生。当河拦一道大绳不让船只渡过，派有专人把守。船经过时交他一笔钱，方撤绳放行，违者即遭苦打。当年有几句口号说：“打一套，又一套，陈家沟子娘娘庙，小船要五百，大船要一吊”，即指的是此事。⑥

市霸　早在汉朝，长安城中就有剪张禁、酒赵放“通邪结党，挟养奸轨，上干王法，下乱吏治，并兼役使，侵渔小民，为百姓豺狼”⑦隋朝的宇文化及也“常与屠贩者游，以规其利”。⑧ 可见通过市场买卖攫取钱财，向为流氓关心、注目。

流氓参加经济活动，从事买卖经商，绝不会像商人那样奉公守法，依靠自己的才智和辛苦，赚取一些差额利润，他们主要采用非法行为，牟取暴利。因此，所谓市霸，是指流氓在从事经济活动过程中的犯罪活动，包括在市场上欺行霸市，垄断价格，甚至公然抢劫、勒索等的为非作歹的行为。

这种情况在唐代已相当严重。当时有为数不少的流氓，“冒良苦之巧言，敩量衡于险手。抄忽之差，鼓舌伧伫，诋欺相高，诡态百出”。⑨ 以致“在京市肆，凡是丝绢斛斗柴炭，一物以上，皆有牙人”⑩；“京师游手堕业者数千万家，无土著生业，仰官市取给”，⑪ 成为当时市场大患。

宋朝年间，城市经济极大发展，市场繁荣，买卖兴旺，流氓们见经商有利可图，纷纷插手贩卖赚钱。但是，他们终究是一群不法之徒，公然欺行霸市、垄断买卖，经常百十为群，互相党庇，遇有乡民到集市做买卖，如果不经过他们的手，这些流氓就群起而攻之，众手捶打，名曰社家拳，致使“凡服食所须，无一不出于田夫群叟，男耕女织，极其勤劳，所获不过锥刀之末，而倍蓰之息乃归之游惰之人”。有一次耕夫黎七偶尔到城中去卖鱼，城中专门贩鱼的流氓潘五十二为了垄断市场专其利，百般挑衅，殴打了黎七一顿。黎七虽然有理，却无法与游手胜负于市廛之间。⑫

明朝年间，嘉定市中交易，未晓而集，每岁棉花登场，牙行就聚集少年为羽翼，提着灯在路上截拦进城做买卖的农民，乘着混乱之

---

① 《名公书判清明集》卷一四《客人范景公讼益阳徐教练等打槍杖》。
② 《名公书判清明集》卷一四《裴乙诉邓四勒渡钱行打》。
③ 名公书判清明集》卷一四《约束张家渡乞觅》。
④ 名公书判清明集》卷一四为争渡钱溺死饶十四》。
⑤ 蔡久轩《霸渡》，《名公书判清明集》卷一四。
⑥ 李然犀《旧天津的混混儿》，《文史资料选辑》四七辑。
⑦ 《汉书》卷七六《王尊传》。
⑧ 《隋书》卷八五《宇文化及传》。
⑨ 《刘梦得集》卷二五。
⑩ 《五代会要》卷二六。
⑪ 《旧唐书》卷一四〇《张建封传》。
⑫ 翁浩堂《因争贩鱼而致斗殴》，《名公书判清明集》卷一四。

际,抢夺货物。更有些奸滑之徒,在买货物时,或使用假银,或在银子中搀铜、吊铁、灌铅等,蒙骗、欺侮农民。致使有人空腹而往,恸哭而归,无所告诉。①

清末天津的混混儿中也有一些市霸。城厢一带,一年四季需用青菜瓜果甚多,都来自四乡和外县。乡民运货来到天津,在沿河一带及冲要地点趸售,自由成交,并无任何花销。左近的混混儿就出头把持行市,硬要全数交给他们经手过秤,转卖给行贩。成交后,向双方取佣。初时当然无人听从,他们便用武力解决,打翻了几个,不怕你不俯首帖耳,百依百从。这叫做"平地抠饼,抄手拿佣",打下来的天下成为定例,便作行规。②

市霸的猖狂活动,不仅使商贩深其害,苦不堪言,而且还因此破坏了市镇经济的发展,直接导致市镇衰败的严重后果。明朝嘉定南翔镇,"往多徽商侨寓,百货填集,甲于诸镇,比为无赖蚕食,稍稍徙避,而镇遂衰落。"③

流氓还称霸妓院。流氓和娼妓同属下九流,往往相互依赖为生:流氓靠娼妓赚钱,娼妓把流氓当作主子或靠山。然而两者又绝不是平等的,流氓可以欺侮、玩弄妓女,而妓女只不过是他们赚钱的工具罢了。

有时流氓直接开办妓院,经营伤风败俗活动,逼迫妓女卖淫赚钱。天津的混混儿到了中年后,往往搭上个老妓,开个班子或较低的妓馆,也能每日钱来伸手,饭来张口,无事提笼驾鸟,喝清茶,听评书,斗纸牌。有的结交官绅,得些意外之财。驰名几十年的天宝班便是个典型。天宝班的女班主小李妈原是西乡人,来到天津,初在振德店大盐商绰号"黄三大王"家中充女仆,后来结识了县衙头皂班班头陶庆增,二人在侯家后开了个班子。不少巨绅富贾大官到那里去。二人借此做了不少的卖官鬻爵、斡旋官司的生意,发了大财。庚子后挪到南市华楼旁。陶庆增死后,全仗女班主一人支持应付。④

流氓除了玩弄妓女、逼迫妓女卖淫赚钱,还插手妓院的活动,或而合伙抢劫妓女,或而劝妓从良,或而迫使从良后的妓女重操旧业,朝三暮四,惟利是图。譬如妓女"为假母所抑勒者,一经控讦,无不立出火坑,此固贤有司盛德事也。乃法久弊生,竟有纠通无赖子弟,假托从良,潜向公堂投诉。及脱籍后,债台百级,衣食全无。不数年间,又作下车冯妇,甚有被恶少逼勒,复堕风尘"。⑤

流氓有时还会纠集同伙去妓院捣乱。那是因为有时妓院得罪了他们,或者流氓临时想去妓院勒索钱财、讹诈嫖客,使妓院无法"正常营业"。在上海,流氓抢劫妓女为 官人,抢劫妓女向鸨母所索之钱为照顾钱或使费。于是一些妓院为了维持安宁,免受地方流氓的骚扰,就会请一些凶狠的无赖之徒作后台。流氓名正言顺地从妓院拿到了钱,自己当然不再前去捣乱,若有其他流氓前来冒犯,他们也会出面保护妓院的利益。清末民初在上海就有专门维护妓院正常营业秩序的流氓集团。如小东门有个女流氓施金绣,为范开泰之妻,发起组织了"十姐妹"女流氓集团,在南市开设野鸡堂子的龟鸨们,很多人均拜她为师娘。又有史料记载:"野鸡妓院必有一靠牌头之人恃为护符,否则不能存立,如路中拉客有违禁令,按惯例须拘入捕房中罚洋一元,去年新章入捕房后须拘一夜,次晨解送公堂罚五至十元,而有大牌头的则不会被捕。"⑥ 所谓"牌头"者,即指流氓头目。北京也是如此,据《北京土语》介绍:"妓馆本非正当营业,从前又无巡警保护,故时有土棍前去搅扰。于是为妓女者不得不交有力土棍,借其持撑门户,此即名曰'扛叉的'。"

流氓活动涉及社会下层的各个领域,甚

① 万历《嘉定县志》卷二《疆域考下·风俗》。
② 李然犀《旧天津的混混儿》,《文史资料选辑》四七辑。
③ 万历《嘉定县志》卷一《疆域考上·市镇》。
④ 李然犀《旧天津的混混儿》,《文史资料选辑》四七辑。
⑤ 黄式权《淞南梦影录》卷四。
⑥ 钱可生《上海黑幕汇编》第2册第8卷第9页。

至连养济院他们也不轻易放过。养济院是封建社会中专门收养乞丐和病残者的机构。有些流氓虽然年纪轻轻、身强力壮，却打起了霸占养济院的主意。清诸晦香《明斋小识》卷八《养济院》记载说："吾邑养济院，屋十余间，在西虹桥畔，定额四十五口，每月给米二斗四升、钱四十五六，于初二日，至常平仓走领。"虽然养济院的供给十分可怜，可是那些刁滑辈即流氓，多盘踞其中，"到期雇残废者应名领钱米"。强夺老弱病残及乞丐的口中之食，以供自己挥霍，于中可知流氓的称霸活动是如何的无耻之极。

流氓称霸社会的领域远不止上述的这一些，譬如贩盐、把持关卡、打搅仓场等等，限于篇幅，只能从略了。

无赖

流氓中的泼皮无赖以惯会使用放刁撒泼、强夺硬取、装疯卖傻、死赖活缠等手段著称于世。这种人脸皮特别厚，毫无羞耻之心，为了达到自己的卑劣目的，没有做不出的事。

产生泼皮无赖的因素是多方面的，但起源似乎可以追溯到先秦时的罢(音 pí)民或惰民。所谓罢民，《周礼·秋官·司圜》"掌收教罢民"注："罢民，谓恶人不从化，为百姓所患苦，而未入五刑者也。"他们的一般特点是"不愍劳作"、"乏于德义"、"无行"、"惰游"。① 所谓惰民，《书·盘庚》解释云："惰农自安，不昏作劳，不服田亩，越其罔有黍稷。"罢民、惰农不思劳动，贫而无行，穷而志短，为了生存度日，不择手段地去攫取，也就顾不得什么社会道德和脸面、廉耻了。

之后，罢民、惰农逐渐随落为泼皮无赖，自成流氓一支，所作所为刁钻泼辣、不符常情。凡被他们缠上之人，斗不过、躲不了，只有丢尽脸面、甘拜下风了。

《史记·淮阴侯列传》中的屠中少年，可以说是一个典型的泼皮无赖。韩信未发迹时，只是布衣一个，贫而无行，不得推择为吏，又不会治生商贾，只能从人寄食饮，生活无着落，可怜巴巴的。他并不招惹人，欺侮人，惟一的嗜好，就是喜欢随身带剑。没料到一个屠中少年因此而将他视作眼中钉，众目睽睽之下向他发难"韩信，你虽长大，好带刀剑，内心却胆小怕事。你如果不怕死，就用剑刺我；如果胆小怕死，只能从我的裤裆下钻过去！"韩信看了好久，终究不敢拔剑刺去，只得弯腰趴倒在地，钻过屠中少年的裤裆，惹得观看的人一片讥笑。

屠中少年是一个名副其实的泼皮无赖型流氓。他固然没有拔出刀或挥起拳头去殴打韩信，却以撒泼刁难人，使人丢尽脸面。以后韩信做了楚王，建都下邳，"召辱己之少年令出胯下者以为楚中尉，"并且向诸将相说："此壮士也，方辱我时，我宁不能杀之邪？杀之无名，故忍而就于此。"其实，这只不过是韩信事后的自我解嘲罢了。泼皮无赖型的流氓是非常难对付的，如果韩信挥剑杀死他，自己也难免被处死；如果不想为此小事而死，就只有从裤裆下钻过去，丢尽脸面，两者必择其一，此外还有什么好办法呢？

类似屠中少年的流氓，惯会招惹人，有谁一旦被他们撞上。根本无法躲避、招架，只有听凭其施展淫威了。

清吴县流氓朱福保，专以讹诈为事，道光时被控而革去举人，关押在监狱中。咸丰辛亥，大赦出狱，而横行如初。有一天他偶尔经过专门经营古玩的古董店，看见摆设着一只古瓷瓶，色彩鲜艳，质量上乘，就开口问价钱。店主回答："最起码要银十元。"朱福保却说："依我看，这只瓷瓶仅值一元。"店主对朱福保嗤之以鼻，并且漫不经心地问答："一元之价，只能购买瓶子的两只耳朵。"朱福保听后，默默离去了。第二天，朱福保又来到店中，一进门二话不说，从怀中拿出一块银子扔到柜上，弯腰从地上拾起一块砖头，敲去瓶旁两耳，怀

① 见孙诒让《周礼正义》。

之而去。价值十元的古瓶被毁了，店主畏惧朱福保的气焰，也不敢计较声响。①

闲汉

闲汉，又叫篾片、游手、厮波、闲子、闲人、吃白食的等。它的产生和中国古代的养士制度有关，其源头可推溯至战国时期的食客。《史记·孟尝君传》载，当时孟尝君有“食客数千人，无贵贱一与文等”。食客之中，各类成份的人都有，既有“贫乏不能自存”而“愿寄食门下”者②。也有“谋夫说客谈夫雕龙，坚白同异之流”；又有“击剑扛鼎鸡鸣狗盗之徒”，而苏轼认为他们均是“奸民蠹国者”，致使“民何以支，而国何以堪乎”！③ 所下结论未免武断过分，却也并非完全没有道理，食客之中确实混杂着不少“亡人有罪者”及流氓习气十足的人。有些食客甚至勾引奸淫主人的老婆，不但下流无耻，而且忘恩负义。据说，“孟尝君舍人有与君之夫人相爱者。或以问孟尝君曰：‘为君舍人而内与夫人相爱，亦甚不义矣，君其杀之。’君曰：‘睹貌而相悦者，人之情也，其错之勿言也。’”④ 然而，孟尝君并不是一个软弱没有血气的人。据载，有一次他经过赵国，赵人风闻孟尝君贤惠，纷纷出来瞻仰尊颜。及至见了，都忍不住笑着窃窃私语：“原以为薛公必定身材魁雄壮，谁知竟是一个渺小丈夫。”孟尝君听了，“怒，客与俱者下，斫击杀数百人，遂灭一县以去”。⑤ 血气方刚的孟尝君既知客与自己的妻子奸通，为什么不加涉呢？惟一可以解释的是，当时的客，即帮凶闲汉已形成了一股势力，连主人的孟尝君有时也不得不退让三分。所谓“其错之勿言也”，只不过是他的假充肚量大，自我解嘲吧。

投靠官府，抱住粗腿，如狗似地效忠主子，不惜吮痈舐痔，甚至出卖良心，不顾天理，唆使其主子做伤天害理之事，或出谋划策、助纣为虐，乃是闲汉帮凶型流氓的本分与拿手好戏。如《水浒传》中的乾鸟头富安，为高衙内调戏、强奸林冲娘子、陷害林冲出尽坏主意。

对闲汉帮凶型流氓描写得最深刻的，莫过于《续金瓶梅》四五回中应伯爵自编自唱的[捣喇]了：

三个淫妇不消说，当时有个应伯爵。
沙糖舌头弯弯嘴，到处有他插上脚。
巢窝里帮闲说他能，帮虎吃食人不觉。
损人利己惯奉承，伤天害理由他作。
舌尖口快愚弄人，背后挑唆把人说。
外名绰号应花子，光棍行里是个搪。
一生吃的西门庆，大事小事把他托。
恩人身死变了心，老婆家人往外拨。
哄着寡妇卖庄宅，留下银子立文约。
一千文钱卖孝哥，不念前情把脸抹。
忘恩负义黑心贼，天理难容那里着。
妻儿老小死个净，瞎眼叫化把书说。
三日不得一顿饭，眼黄地黑死在泊。
一筐骨头喂了狼，狗也不吃嫌他恶。
我今编唱劝世人，休学光棍应伯爵！

帮闲光棍应伯爵以后成了瞎子，沦为乞丐，又被西门庆死后托生的狗在他的左腿臁骨上狠狠咬下一口肉，鲜血直流，最后因臁疮发作，变做人面疮，出外乞讨时跌死在街心里。⑥

明方汝浩所作《禅真后史》第一三回，也有一个片段对闲汉帮凶型流氓的刻画极其精彩：

白面郎君，学帮了介闹，勿图行止只图介钱。脸如笋壳，心如介靛；口似饴糖，腰似介绵。话着嫖，拍拍手掌，赞扬高兴；讲着酒，搭搭屁股，便把头钻。兜公事，指张介话李；打官司，说赵介投燕。做中作保是渠个熟径，说科打诨倒也自新鲜。相聚时，卖弄介万千公道；交易

① 徐珂《清稗类钞·朱福保买大瓶耳》。
② 苏轼《东坡志林》卷五《游士失职之祸》。
③ 苏轼《东坡志林》卷五《游士失职之祸》。
④ 《战国策》卷一〇《孟尝君舍人有与君之夫人相爱者》。
⑤ 《史记》卷七五《孟尝君列传》。
⑥ 丁耀亢《续金瓶梅》四五回。

处，勿让子半个铜钱。话介慌，以捕风捉影；行介事，常记后忘前。害的人虎肠鼠刺，哄的人绵里针尖。奉承财主们，呵卵脬、捧粗腿，虚心介下气；交结大叔门，称兄弟，称表号，挽臂介挨肩。介样人勿如沿门乞丐，讨得个无拘束的自在清闲。

文学作品中描写的闲汉相当精彩，而现实生活中的闲汉其实也毫不逊色。

李绍文《云间杂识》卷一记载："万历壬辰年，郡中有男女帮闲，男如翟衍泉、朱沂川、朱良宰之类，女如吴卖婆之类，皆能坏人名节、破人家产，真一郡之蠹。"

以上这些闲汉帮凶型流氓效忠的是主子，欺压的是无辜，出卖的是良心，捞取的是好处。其最终着眼点，仍在于自身利益。从这个轴心出发，他们有时为了方便地捞取更多的钱财，就设下圈套、摆下迷魂阵，诱使一些阅历不深、不懂世故的主子上当受骗，以致毁家败产。这是闲汉帮凶流氓的另一副面孔。

明浙江温州府姚公子，父亲是兵部尚书，丈人上官翁也是显宦。家世富饶，积累巨万，姚公子父母俱亡，并无兄弟，独立家政。妻上官氏，生来软默，不管外事；公子自恃富足有余，豪奢成习。一些淫朋狎友奉承他，哄诱他，说："自古豪杰英雄，必然不事生产，手段慷慨，不以财物为心、居食为志，方是侠烈之士。"公子少年心性，道此等是好言语，切切于心，身边总是聚集着两种人；一种是捷给滑稽之人，利口便舌，胁肩谄笑；另一种是猛勇骁悍之辈，揎拳舞袖，说强夸胜，自称好汉，相见了便觉分外高兴，说话处脾胃多燥，行事时举步生风。这两种人，又呼朋引类，你荐举我，我荐举你。市井无赖少年也多来倚草附木，献技呈能，掇臀捧屁，百来个人吃着公子的，拿了公子的钱去养家活口，却心怀叵测，千方百计愚弄公子，让公子上当受骗。他们用高出市价几十倍的价钱买下好马一二十匹、好弓三四十张；打猎时踏伤了田禾，惊失了六畜，便事先与受害之家商量好，高估损失价格，骗了公子的银两，再互相分成。当姚公子囊中空虚时，他们便诱使公子出卖田产，暗中却与买户商量了压低田价，百计捉弄公子。钱一到手，又怂恿着撒泼乱花，自己从中落钱；一旦公子田产、房产卖尽，两手空空无钱了，他们就如鸟雀四散，再也不上门去。①

清朝年间，也有一宦家子，家资巨万。一些无赖就假装万分亲昵，引诱他冶游、饮博歌舞。不数载，巨万家产荡然无存，连下锅米都没有一粒。直至此时，宦家子才明白了那些淫朋狎客的险恶心理，又气又恨，病重在床，对妻子说："我为人蛊惑以至此，必讼诸地下。"颠顿以终。②

由此可见，闲汉帮凶型流氓平时虽然很少直接出面干坏事，在丑恶狰狞真面目上披上了一层伪装，但是其手段的卑劣比其他的流氓有过之而无不及。古人说得好："惟淫朋狎客，如设阱以待兽，不入不止；悬饵钓鱼，不得不休。是宜阳有明刑，阴有业报耳。"③

淫棍

自古以来，放荡淫乱型的流氓有许多称呼，诸如淫棍、色狼、采花淫贼、油花等。《济公传》一〇回中有一段话，可以看出放荡淫乱型流氓在流氓中的地位："我二人都是贼，可不是下贱采花淫贼。"明显流露出对放荡淫乱型流氓的歧视和轻蔑。有些流氓盗匪甚至认为在作案时奸淫他人的妻女，亦为不义，就会天道昭彰，遭到诛戮。④ 其实，流氓若知道什么叫天道照彰，早就不会为非作歹了。不过，这种看法倒也反映出放荡淫乱型的流氓通常亦为其他类型的流氓所不齿。

这类流氓或想方设法污辱、诱奸强奸妇女；也有女流氓生性淫荡，一味寡廉鲜耻勾引

① 《二刻拍案惊奇》卷二三。
② 纪昀《阅微草堂笔记》卷七。
③ 同上
④ 《清稗类钞·盗贼类·黄八子避重就轻》。

男性与之通奸；或男子勾引男子、女子勾引女子乱搞同性淫乱活动，伤风败俗，莫过于此。在他们看来，什么社会秩序、道德贞操、家庭观念都是可以任意践踏、随便破坏的。

明朝年间，某地玉皇庙门前有一座通仙桥，是烧香者进香时的必经之路。少年光棍就成群打伙。立在桥头或站在桥中，对过往女性眼里看，手里指，口里评论，无所不至。军门大厅刘佐的儿子刘超蔡，一天也带了二三十个家丁，同无数游闲子弟，立在桥中，见有妇女走过，就哄的一声打一个圈围拢上去。有的说梳得好光头；有的说缠的好小脚；有的说粉搽得太多；有的说油使得太少；或褒贬甚么嘴宽；或议论甚么臀大，指触个没完没了。那些被围住的女性也只能敢怒而不敢言，若不识时务略作反抗，流氓们就一拥而上，把衣裳剥得罄净，鞋子脱掉，连头发都大把拔掉，还要打个七死八活。①

清同治十一年(1872)四月二十八日，两个无赖见一个相貌颇美的少妇在上海城隍庙前独行，就赶上去调戏，嬉笑指点，纠缠不休，竟至伸手触摸少妇乳房，兼肆谑浪。少妇大惊失色，大呼捉贼。路人闻呼聚拢起来，把两个无赖捆卷送到县署。②

如此光天化日之下调戏、污辱妇女，真可谓色胆包天、毫无廉耻。

淫棍不仅调戏妇女，而且还诱奸、强奸女性，发泄兽欲，从事性犯罪活动。清窦开山，乳名尔敦，每天半夜越墙进入人家，持刀直奔寝室，老少妇女，俱遭奸污。如果有女子生得美丽，窦开山索性用被褥一包越墙挟回家去，至黎明才送回。若被奸污者不慎泄露了窦开山的奸情，次夜就会被他越墙挟去，不复送回。③ 杭城某甲，素无行，且习邪术，久闻有陈女长相美丽，又怀孕在身，就白昼带了三人潜入其室，准备施暴强奸而堕其胎。④

如果被害人坚决反抗，不愿满足淫棍的兽欲，他们还会采取更恶劣的行为相逼，气焰嚣张，手段卑劣，有时简直达到丧心病狂的程度。譬如清杭州有孙秀姑，年十六，为李氏童养媳。李翁挈其子远出，家中只剩下年迈的李婆与秀姑两人。邻居严虎，见秀姑貌美，以借水为由，用语言挑逗调戏，遭到秀姑拒绝。严虎不甘心，又"遣所嬖某作饵，搔头弄姿，为蛊惑计"。秀姑将这一切告诉了李婆，李婆愤怒指斥严虎。严虎大怒，也骂道："女奴不承抬举，我不淫汝不止！"朝夕飞砖撬门干扰。李家素贫，板壁单薄，绝少亲友，严又无赖，邻人也不敢出来说话，婆媳只有相持而哭。一日，秀姑早晨起来梳头，严虎与其嬖登屋上，"各解裤挺其阳以示之"，污辱、调戏秀姑。秀姑忍受不了这般人格污辱，又无法摆脱纠缠，暗下里用针线密缝内外衣，重重牢固，服盐卤而死。其婆婆哀号，欲告状官府，却连替地写状纸的人都没有。⑤

淫棍中还有一种专门男扮女装、公然出入闺阁、奸污妇女者。妇女因见其长发红装，相处一起也不加防备，甚至主动请他同床共被，致使他们阴谋能够轻易得逞。事发之后，受害者多为大家闺秀，惟恐被人发觉后宣传出去自己声誉受毁、无脸再见人，不仅不敢声张，反而千方百计掩护他们。那些淫棍深知这些妇女的心理，索性要挟她们与自己长久发生关系，把她们当作泄欲的工具。

更骇人听闻的是，这类无耻的流氓，有时还会诱奸父亲的妻妾、强奸亲生女儿或儿媳妇，真是卑劣无以过此，行如禽兽一般。

据《隋史·宇文化及传》载，宇文智及年青时顽凶，好与人群斗，相与往来的都是些不逞之徒，相聚斗鸡，习放鹰狗。而且"蒸淫丑秽，无所不为。"何谓蒸？《左传·桓十六年》："卫宣公烝(蒸)于夷姜，生急子。"注："夷姜，宣公之庶母也。"因此，所谓烝(蒸)，通俗地说，就是与母辈通奸。以致智及之妻长孙，妒而告

① 西周生《醒世姻缘传》卷七三。
② 《申报》，同治壬申四月二十九日。
③ 《清稗类钞·盗贼类·窦开山盗妇女》。
④ 俞樾《右台仙馆笔记》卷七。
⑤ 袁枚《新齐谐》卷一五《尸香二则》。

诉智及之父述后，述顾面子虽为隐，而大忿之，纤芥之愆，必加鞭棰，并再三欲杀他。

清陕西山阳城中有赵成者，素无赖，老而更凶恶无耻。欲强奸其儿媳妇，儿媳妇不从，赵成就持刀相逼。儿媳妇不得已依从，而心中实不愿意，私下与丈夫赵友谅商量了搬到三十里外亲戚牛廷辉的村庄居住，避开赵成的骚扰。过了一个多月，赵成闻讯赶到那儿，再欲强奸儿媳妇，却因儿子友谅在旁边，难以下手。赵成知道邻人孙四生性凶恶，且有臂力，一村人都畏之如虎，就前去商议杀死牛廷辉分其财产。孙四开始不答应，赵成就说："我儿媳妇甚美。你能帮助我杀死牛廷辉，嫁祸于友谅，友谅抵罪，我就把儿媳妇嫁你为妻。"孙四心动了，夜里就与赵成持刀直入牛家，将牛氏一家夫妇子女全杀尽，而往报官，说是友谅所杀。①

赵成强奸儿媳妇，已是无耻之极；当感到儿子的存在成为自己实施强暴的障碍时，竟然诬陷他杀人，必置之死地而后快，说来也真难以使人相信。

放荡淫乱型流氓还会把自己亲生女儿当作泄欲对象，用暴力滥施淫威。

据《金史》卷七九《孔彦舟》载，彦舟字巨济，年轻时亡赖无行，不事生产，多次抢劫犯罪。发迹后累官工、兵部尚书，河南尹，封广平郡王，地位变了，流氓习性丝毫不改，史称其"荒于色，有禽兽行。妾生女姿丽，彦舟苦虐其母，使自陈非己女，遂纳为妾。其官属负官钱，私其妻与折券。"

不过，千万不要以为，放荡淫乱型的流氓均为男性。现实生活之中偏偏还有淫荡的女流氓，专门勾引男性搞淫乱活动。《红楼梦》中荣国府破烂酒头厨子多官儿的妻子"多姑娘儿"就是这样一个女流氓。她生性轻薄，只要有钱给她，她就任意被人玩弄，因此宁荣二府之人，大都与之通奸。她见贾琏因女儿出痘家中供奉"痘疹娘娘"而挪到外书房安歇，便没事也要走三四趟，招惹得贾琏似饥鼠一般。一听到贾琏招呼并许以金帛，立即迫不及待地同意出卖自己的肉体。

淫棍乱搞淫乱活动，其中还有一类是同性恋，搞鸡奸，败坏社会道德风气。

清朝年间，京城有个富翁潘其观，四十多岁，长相虽丑恶不堪言，家中却有百万家财，开了三个银号、两个当铺、一个香料铺，捐了一个六品官衔。潘其观是个色鬼，又极好男色，见自己店内小伙计许老三年龄刚十六，长相标致，就想玩弄他，哄骗了多次，均遭拒绝。于是乘正月十五众伙计都回家过节，用酒灌醉了许老三，强奸了他，又将从剃头铺里找来的短发与头皮塞进他的肛门，以后作痒不休，就会主动来求自己。许老三醒来，知道自己已被奸污，顾着脸不敢声张，委委屈屈受了，从此却得了瘙痒不休的毛病，无法正常生活、劳动。②

又京中常公子，春日去丰台看花，回家晚了，路上遇到三个恶少。他们见公子貌美，就以邪语调戏，初而牵衣，继而亲嘴，竟至"解带缚公子手足，剥去下衣，两恶少踏其背，一恶少褪裤，按其臀，将淫之。"③

因有流氓恶霸喜欢男色，便有流氓以男色作资本，做起了专门引诱、勾此其他男子的专业户，在中国流氓史上留下了极其丑恶的一笔。

这种专门出卖男色的人，旧时叫做龙阳，源出于《战国策·魏四》魏王与龙阳君共船而钓，龙阳君钓得十多条鱼却流下了眼泪。王问："你为什么哭？"龙阳君说："我为的是钓到的鱼。开始钓到鱼，我心内甚喜；后为钓到了大鱼，就想扔掉小鱼。以理类推，臣如此丑恶，有幸能为大王指枕席，而四海之内，美人甚多，闻臣得幸，也必定会前来奉承大王。这样，我就会如起先钓到的小鱼，将被抛弃，又怎能不哭泣呢？"魏王子于是布令四境之内，

① 《续子不语》卷六《赵友谅宫刑》。
② 陈森《品花宝鉴》卷四〇。
③ 袁枚《新齐谐》卷六《义犬附魂》。

有敢言美人者诛。注:龙阳君,幸臣也。鲍彪曰,是幸姬,非幸臣也。

之后,中国历代多有人充任龙阳。

有诸妹子,少年时就是个无赖,嗜饮好博,以致日渐困窘,无以为主,只得以"后庭诱市井儿与之游。年二十有五,色衰,人皆唾弃,而饮博如故;无已,惟稍稍学穿窬。"① 诸妹子由无赖到专门"以后庭诱市井儿",又到穿窬偷盗,并无特别使人惊奇之处,均为流氓的习常活动和手法罢了。

最后还值得一提的是,有些流氓既充任龙阳君与人鸡奸,又乘机奸淫妇女,成了双料的无耻之徒。清王代官者,年十七八,貌姣好,夙以龙阳之技,毛遂于诡黄,实则暗中每日觊觎诡黄的妻妾。后来他从诡黄那儿偷学得法术,诱奸了他的妻妾,然后一逃了之。②

博徒

赌博是旧时代普遍存在的一种丑恶的社会现象,被人称作万恶之源,屡禁而不止。博徒又称赌徒、赌棍等。相传乌曹是博戏的创始人。《世本》云:夏桀之臣乌曹作博。《说文》:簿,局戏也,六箸十二棋也,古者乌曹作簿。③ 簿为博之古字。当然参赌者不等于就是流氓,但其中确也混迹着不少参与经营赌场、以赌博为生、以赌行骗的为非作歹者——我们将这些人统称为博徒。

开办赌场、设局招赌,是历代流氓参与赌博活动的最主要方式之一。早在宋代,衢州地方有个叫支乙的人,就开了一个当时叫作柜坊的赌场,以妻子为诱饵,群聚为赌,被人们称为"欺骗渊薮。"④ 在南宋的政治中心杭州,也有一些博徒设置了柜坊赌局,专门招揽游手或好赌者参赌。⑤ 在江州城外又有小张乙赌房,除主人小张乙外,还配置了讨头的、拾钱的、把门的之类人来对付赖帐、搅局的参赌者。⑥ 从以上诸例足可见宋代博徒把持赌场的一般情况了。明清也不乏以开赌场为敛财之道的流氓博徒。如天津的混混儿,锅伙常挑选强梁的混混儿作局头,拨些打手相助,立时成局。其中以押宝、摊牌九、摇滩获利最多,每日所抽头钱以千百吊计。除一部分给执事人外,尚有一大笔收入,便不愁锅伙中吃喝。只不过对于官方人随时酬酬,年节点缀一下,即可平安无事,遇有搅局的,自己打手们可以应付。⑦

在上海,也早就有了流氓开设的赌场。据《嘉庆上海县志》载:"匪人纠合豪棍,设赌局,诱财物。营兵之骰法者,反结连为利薮且丛盗焉。"这里的所谓匪人云云,指流氓无赖而言。有资料证明,清末民初,来沪的外国流氓除了在各外国总会聚赌外,还设立各种赌窟。譬如有伙葡萄牙籍的人凭仗着无领事管束,聚成一个恶势力团体,在宝山路开设"A字13号",俗称"爱字13号"大赌窟,首次将轮盘赌法引入上海。

但是,并不是每个流氓都开得起赌局的,于是有些流氓就会死乞赖缠,到赌场敲诈勒索;反之有睦流氓则充当赌局的保护,对付搅局子的,从中捞取钱财,真是五花八门,无所不有。

以天津的混混儿为例。赌局抽头,可谓日进斗金,羡慕的自然大有人在。若想染指其中,也不是容易的事,必须单人独马,闯进赌场大闹一场。方式方法各有不同,有的到时横眉竖目,破口大骂,声称把赌局让给他干几天。局头见祸事到来,挺身应付,说不到三言五语,两下说翻,一声令下,打手们取出斧把便打。来者应当立时躺下卖两下子。躺下有一定的姿式:首先插上两手,抱住后脑,胳臂肘护住太阳穴,两条腿剪子股一拧,夹好贤囊,侧身倒下。倒时拦门横倒,不得顺倒,为

① 宣鼎《夜雨秋灯录》续集卷二《木孩童》。
② 闲斋氏《夜潭随录》卷一《诡黄》。
③ 乌曹,《说文》各本作乌胄,此据段玉裁《说文解字注》。
④ 潘司理拟《因赌博自缢》,《名公书判清明集》卷一四《惩恶门·赌博》。
⑤ 泗水潜夫《南宋市肆记》,《说郛》弓六〇。
⑥ 《水浒传》三八回。
⑦ 《旧天津的混混儿》,《文史资料选辑》四七辑。

的是志在必打，不能让出路来替赌局留道。如果一时失神躺错，主人借此自找下梯，诬赖他安心让路，不是真打来的，奚落几句不打了。这一来便成僵局，来人空闹一场无法出门，结果是丢脸而已，不曾达到目的，反闹一鼻子灰。横倒下后，仍是大骂不休，要对方打四面。其实只能打三面，打前面容易发生危险，既无深仇大恨，谁也不肯造成人命案子，那一来赌局便开不成了。打时先打两旁，后打背面。打到分际上，局头便自喝令："擎手吧！够样儿了。"打手们立时住手，听候善后处理。另有人过来问伤者姓名、住址，用大笸箩或一扇门，铺上大红棉被，将伤者轻轻抬上，红棉被盖好，抬回去治伤养病。有礼貌的主人亲自探病，好言安慰，至此改恶面目为善面目，少不得送钱送礼。这便是天津俗语所谓"不打不相识"。伤愈后，经人说合每天由赌局赠予一两吊钱的津贴，只要有赌局一天存在，风雨无阻，分文不少，或自取或派人送到，名为"拿挂钱"；江湖切口叫"拿毛钿"。从此反成好友，这人算有了准进项，便可安然享受。如果被打的喊出哎呀二字，不但白挨一顿打，而且要受奚落，自己爬着走，也得算数。当年颇有些初出茅庐的未经考验，轻举妄动，势必丢脸而回。

还有的混混儿另用一种方式：进门后不动声色，到赌案前自己用刀在腿上割下一块肉作为押注，代替押宝的财资。有的宝官只作未见，押上时照三赔一的定例割肉赔注。这一来便不好了结，双方造成僵局。另由旁人过来，满脸赔笑婉言相劝，结果仍须给挂钱。不幸押输，宝官把肉搂走也是不好下台的。对方只好将案子一掀，作二步挑衅，少不得重新挨打。遇有识事的赌头急忙赶到笑着说："朋友！咱不过这个耍儿……"随向手下人说："快给朋友上药。"便有人拿过一把盐末，捂在伤口上。这时来者仍然谈笑自若，不觉疼痛的模样，神色如常，少不得经人解劝，结果也可以每天拿钱。总之，不打出个起落，是不成的。及至言归于好，反成莫逆之交，便是俗语说的"好汉爱好汉"了。

至于集体的搅局，必须带领一群，扬言整个接收。赌局中素有防备，双方便是一场恶战。但看结果如何，败者退出，胜者占有，也就是说败者无条件让渡，扬长一走也不顾惜。若打不出胜负来，必经外方和事人说合，赌局成为共有，通力合作，利益均沾。①

流氓参加赌博，多设圈套，名为赌博，实为诈骗、抢劫。宋泗水潜夫早就一针见血地说过："柜房赌局"，"以搏戏、斗扑、结党手法骗财"，② 指出了流氓与一般赌徒的区别及其赌术的特点。

具体地说，当时衢州支乙开了个柜坊，以妻为饵，群聚为赌，结帮诈骗。某年闰月十六晚，郑厨司引诱陆震龙参赌。支乙与郑厨司、杨排军商量后，拿出赌具开赌，"一时余济等能将骰子两只，当留六两面大采靠掷，或下枚人喝跷，不与陆震龙理赢下枚，遂致陆震龙输过带来旧会二百五十贯"，陆震龙输了钱想翻本，二鼓时又从家中拿了旧会一百五十六贯，复与余济等赌博，支乙再出赌具在旁下枚。"其余济等常留五六靠掷，共骗赢陆震龙一人钱物"。陆震龙输光了带来的钱，就把汗衫褐袄当得官会三十五贯，可是不久又输得精光，还欠下官会二十贯，剥下皂褙抵赌资，以致回家时无衣可穿。因为输钱既多，又被支乙追逼赎当，走投无路，陆震龙只得在家中自缢而死。③

流氓愚弄参赌者，通常采用"欲擒故纵之法"。"初博也，必使伧父胜，此三人者，皆出其现金于囊以与之。至三四次，则三人以狮子搏兔之全力，注于伧父，伧父辄大败，数必钜，现金不足，或即席勒写借据，或至其所居之旅舍，搜括财物，其所得，必较历次之所失

① 李然犀《旧天津的混混儿》，《文史资料选辑》四七辑。

② 泗水潜夫《南宋市肆记》，《说郛》弓六十。

③ 潘司理拟《因赌博自缢》，《名公书判清明集》卷一四《惩恶门·赌博》。

多至倍蓰。"此外，其术尚有"翻天印、倒脱靴诸名目"。光绪辛丑年间，"山阴王寿卿以服贾至沪，曾为所愚，不三月，所絜购货之银币三千八百圆荡然无存矣"。

博徒参赌，败坏了社会风气，造成了严重的后果。宋人就明确指出："世有恶少无赖之人，肆凶不逞，小则诸博，大则屠牛马、销铜钱，公行不忌。其输钱无偿，则为穿窬。若党类颇多，则为劫盗，纵火行奸杀人。"① 明代也如此："游手光棍财博者，小则饮食，大则钱钞。"② 一旦输了，穷极无赖，竟把老婆当作赌资。清杭州某甲因赌博输光了家中一切，乃把其妻作孤注。临赌前，再三祈祷，预期获胜，谁知一掷而北。恰有严州某乙行商杭城，谋娶一妾，商定以八十金就婚于其家。结婚那日，某甲前去，其妻哄骗商人说："他是我哥哥。"临睡时，甲先躺在床上，乙见后大怒，询问是怎么回事。甲坦然地说："她本来就是我老婆。你抢占了我屋子，还要污辱我，明天一早告官处治。"乙听大惊，连忙逃走。③ 甲的行径真令人又气又好笑。

中国历代都有禁赌，但收效甚微。流氓博徒是一伙惯于为非作歹的人，对于禁赌自有应付妙计，根本不怕朝廷三申五令的严禁与打击。据载，清人姚四宝曾任湖南巴陵知县，因事革职后，以赌为生。他深谙赌法，一到赌坊，博徒全都视其所向而随之。坊主大困，请求他勿再下注，每月向他进奉千金。一天，四宝在某宅参赌，被番役捉住，与其他人一起押到提督衙门。番役们无意向姚勒索，等到贵介子弟都纳贿完毕，就开筵吃喝，四宝在座，伪醉而卧。不久，众人提着灯出门而去，他仍在熟睡，并发出呼呼的鼾声。一番役拍拍他肩膀说："醒醒，可以走了。"姚说："去哪儿？"番役回答："他们都走了，你也快回家吧。"姚说："你们逮捕我时，曾说天明才审讯赌棍。我就是赌棍！等明天审讯，我还要向官员揭发你们今天受贿的情况呢！"番役道："你真要这么干？"妙道："公事公办，理当如此。"番役还准备吓唬他，姚却大声道："你们听说过姚四宝的大名没有？无名鼠辈，竟敢如此！明日长官一到，我就喊冤。"番役大惧，只得低声求饶。四宝说："分钱给我，我才不告。"番役没法，只好给他千金。④ 像姚四宝这样的泼皮，番役们也对他无可奈何，只好低头认输。

发展到后来，流氓甚至以武装公然对抗禁赌，袭击前来捕捉的官兵。1879 年，有个原籍广东的流氓头目，精于斗殴，曾残忍地将对方的眼睛挖去，到上海后他召引粤籍同伙组成赌博集团，在高昌庙每日聚赌，门外设有望风哨与打手，以防不测。1874 年，金山六里堰流氓赌徒搭草屋六十间聚众呼卢喝雉，当巡检司率营兵捕捉时，博徒们先烧了草棚，然后持械将六十名营兵打得狼狈不堪、落荒而逃。⑤

讼师

讼师又称讼棍、讼鬼、扛棍、哗鬼、哗徒等，平日多闲散在社会上不务正业、为非作歹。这些人没有豪猾那样的泼天大胆能称霸一方，也不想吮痈舐痔、投靠主子当闲汉帮凶，却有一个显著的特点：头脑特别灵，鬼点子也多，且识字知书，擅长舞文弄墨，从而专门在社会上"神谋诡计，扛帮构讼，以致兵连祸结，莫可遏止。⑥"

讼师的来源和儒家有些关系，可以看作是儒士的堕落。他们虽然知书识礼，却丝毫不遵守儒家的礼法、社会的公德，专门挑起诉讼：或无中生有给人罗织罪名、或神施鬼设脱人严惩。

《禅真逸史》二五回有《唆讼赋》一篇，入木三分地揭露了流氓讼师的丑恶面貌。

---

① 田艺蘅《留青日札》卷三《赌博》。
② 《清稗类钞·赌博类·某甲以妻作博注》。
③ 《清稗类钞·赌博类·某甲以妻作博注》。
④ 小横香室主人编《清朝野史大观》卷一二《清人述异·赌棍姚四宝》。
⑤ 《申报》1874 年 4 月 25 日。
⑥ 《徐雨峰中丞勘语》卷二《胡任士串党制骗案》。

世道衰而争端起，刁风盛而讼师出。横虎狼之心，悬沟壑之欲。最怕太平，惟喜多事。靠利口为活计，不田而农；倚刀笔作生涯，无本而殖。媒孽祸端，妄相告讦；联聚朋党，互计舞文。阀阅婚姻一交构，遂违秦晋之好；公平田地才调弄，便兴鼠雀之词。撮斗两下相争，捏证打伤人命。离间同胞失好，虚装罟占家私。写呈讲价，做状索钱。碎纸稿以拭其踪，洗牌字而泯其迹。价高者，推敲百般，惟求耸动乎官府；价轻者，一味平淡，那管埋没了事情。颠倒是非，飞片纸，能丧数人之命；变乱黑白，造一言，可破千金之家。捞得浮浪尸首，奇货可居；缉着诡寄田粮，诈袋在此。结识得成招大盗，嘱他攀扯冤家；畜养个久病老儿，搀渠跌诈富室。设使对理，则硬帮见证，而将无作有；或令讲和，则低银首饰，而弄假为真。律条指掌可陈，诰令随口而出。茶罢开言，即鼓掌而欢笑曰："老翁高见，甚妙！甚妙！吾辈真个不及。"酒阑定计，乃侧首而沉吟曰："学生愚意，这等这等，执事以为何如？"以院司为衣钵，陆地生波；借府县为囮媒，青天掣电。朝来利在于赵，乃附赵以毙钱；晚上利在于钱，复向钱以倾赵。又能□李客之言，送于张氏之耳；复探张氏之说，悦乎李客之心。刚强辈图决胜，则进嘱托之谋；愚弱者欲苟安，则献买和之策。乘打点，市恩皂快；趁请托，结好吏书。倘幸胜则曰："非人力不至于此；倘问输则曰：使神通其知命何？或造不根谤贴，以为中伤之阶；或捏无影访单，以贾滔天之祸。彼则踞华屋，被文衣，犹怀虎视之心；孰敢批龙鳞，撩虎须，声彼通天之恶？故欲兴仁俗，教唆之律宜严；冀挽颓风，珥笔之奸当杀。

此文概括了流氓讼师的一些基本活动及表现。文辞虽有些古奥，如果细细阅读推敲，却也清楚明白，使我们能对这些阴险狡诈的流氓有一个总体的认识。

流氓讼师的活动在宋代已相当频繁，松阳地方还形成了行业组织"业觜社"，"专以辩捷给利口为能"，① 承吏奸之故习，靠哗讦欺诈为生。平日唯恐世道安宁、邻里和睦，所以"辄于亲族友党中唆是非，挑械斗，兴辞讼，己则假为调停，攫鹬蚌利"，② 或凭空捏造、无中生有：或捕风捉影、吹嘘小事；为非作歹，无法无天。闹得当事双方两败俱伤，不可收拾。

据载，赵元卿任东州县令时，"有妇人亡赖健讼，为一邑之患，称曰'拦街虎'"③，在民间名气相当响。又有成百四者，本是闾巷一小人，后来开始接受词讼，兜揽教唆，专门打话公事，过度赃贿，甚至设局招引，威武势立。他是具体做法是，如果当事人不想诉讼，他就想尽办法去教唆、诱使当事人告状；当事人未知赃嘱，他就施加压力来威胁，迫使当事人行赃。讼诉中，他惯会以曲为直，以是为非，因此骗取了"殆以万计"的钱财，成百四就自称朝奉，白昼纵横。一些无赖凶徒见他有钱又有势，纷纷前来投靠，助纣为虐。④

流氓其名不扬，但为什么人们又偏偏会上这些由流氓充当的讼师的当呢？宋人胡石壁一针见血地指出："大抵田里农夫，足夫尝一履守令之庭，目未尝一识胥吏之面，口不能辨，手不能书，"当讼师百般唆使时，"愚民无知，见其口大舌长，说条念贯，将谓其果可凭借，遂倾身以听之，竭力以奉之。幸而胜，则利归于人；不幸而败，则祸归于己。"⑤ 对流氓讼师之所以能成功地挑起讼诉、浑水摸鱼的原因，分析得相当深刻。

---

① 周密《癸辛杂识续集》上《讼学业觜社》。
② 宣鼎《夜雨秋灯录》续集卷四《独角兽》。
③ 洪迈《夷坚乙志》卷九《拦街虎》。
④ 蔡久轩《教唆与吏为市》，《名公书判清明集》卷一二。
⑤ 胡石壁《先治教唆之人，《名公书判清明集》卷一二。

宋代的哗徒在明代叫讼棍，专一“教唆词讼，告状实封，上书陈言，把持官府”①，玩弄流氓伎俩，颠倒是非，混淆黑白，使无辜人蒙冤，有罪人却逍遥法外。

据说，浙中一个七十多岁的老父被儿子痛殴，连牙齿都打掉了。他气愤地拿着牙齿向官府告状。儿子非常害怕，连忙向讼师请教如何才能逃脱惩罚，并允诺事成之后赠以百金。起先讼师感到此事极难处置，但经不住对方苦苦哀求和百金的诱惑，答应设计解决。第二天讼师就跑去说：“有了！但事关机密，必须耳语，请支开左右之人。”于是讼师凑上嘴巴，“咔嚓”一声。用劲咬下他的半只耳朵。儿子鲜血直流，又痛又惊。讼师说：“别叫！这样，你就能逃脱处罚了。但现在起必须躲在屋内，直到出庭那日再露面。”开庭那日，儿子大声说是父亲咬掉了自己的耳朵。官员信以为真，说：“谁也无法咬下自己的耳朵。一定是老人牙齿不牢，咬耳朵时才掉的。”当场判决父亲败诉，儿子平安无事地回到了家中。对此，冯梦龙一针见血地指出：“殴父而以计免，讼师之颠倒王章可畏哉！”② 表示了极大的愤慨。

和啮耳讼师同时代的邹老人，是吴地方的一个有名猾徒。他和讼师差不多，平日里也专门替人出谋划策逃脱罪行，自己从中索取贿赂。曾有富人王甲，深夜杀死仇家李乙而罪行暴露，被有司拘捕关进监狱。其亲族以重贿求邹老人。老人索取百金来到南都，结识了刑曹徐公。两人你来我往，关系渐渐融洽密切。一天夜里，邹老人拿出钱贿赂徐公，请他照顾正关在监狱中吃冤枉官司的内亲王甲。徐公说：“我自当效力，但是吴与南都相距甚远，分属两处，怎么帮得上忙呢?”老人说：“此事不难。昨日公捕得海盗二十余人，其中有两人是吴人。公只需唆使二盗承认李乙为他们所杀，则王甲罪名不能成立，自然再生。”徐公一口允诺。老人连忙暗下访问二盗妻子，许以日后养育之资。于是，二盗在审问时，主动招认某月日抢劫李乙财物并杀死李乙。老人抱案还吴，叫王甲之子去官府喊冤。不久，王甲果被无罪释放。③

在日常生活中，流氓讼师就是这样目无王法、奸诈巧妙地使罪犯开脱罪名，逍遥法外。但是有时也会阴错阳差，搬起石头砸了自己的脚，可谓是天理昭彰了。

清讼师杨某，崇明人，阴谋诡计甚多，寄居吴门，凡民间讼事，他人不能时，托上杨某，保能胜讼，因而赚足银钱，回到崇明享受清福去了。同村有某甲，妻子徐娘半老，丰韵犹存，与某少年长期奸通。一日两人方赴阳台之会，不禁淫声亵语，恰被某甲回家目睹耳闻。甲甚怒，即取菜刀杀人。少年先觉，夺门而出；失去理智的甲就杀死了妻子。既而某甲后悔了：俗语说，捉奸要捉双，现在奸夫逃走了，怎么办呢？甲走投无路，求计于杨。杨教甲带回家取银一锭放在桌子上，如有人窃取，即杀了作为奸夫。崇明风俗，凡人行路困乏，所过人家，无论是否相识，俱可进内稍息。甲待至二更，果见一人携灯冉冉而至，进入屋子，就出其不意，冲出套间一刀杀了，又连忙请杨前来商议。杨一见尸体，不禁大恸，原来被杀的正是他的宝贝儿子。④

让惯于行奸作恶的讼师落得儿子陷入自己所设下的圈套、被杀身亡的下场，反映了人们对于他们的普遍憎恶心理和诅咒。

7. 不肖子

以上我们考察了流氓在社会中的种种猖狂活动，现在接着考察他们是如何败坏家业、遗害亲族，给家庭、亲族蒙上可怕的阴影及耻辱的。

---

① 《皇明诏令》卷五《戒谕五府禁访刁顽逃军敕》。
② 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·狡黠·啮耳讼师》。
③ 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·狡黠·邹老人》。
④ 程趾祥《此中人语》卷三《果报》。

宋人孙光宪曾形象地说过："不肖子弟有三变。第一变为蝗虫，谓鬻庄而食也。第二变为蠹鱼，谓鬻书而食也。第三变为大虫，谓卖奴婢而食也。三食之辈，何代无之?"① 明人田艺蘅则言，不肖子一变为"蝼蛄"，谓"食泥也，则卖田地矣"；二变为"白蚁"，谓"食木也，则卖房屋矣"；三变为"大虫"，谓"食人也，则卖妻妾子女矣。"②

不肖子又称败子，并不完全等同于流氓。然而，流氓必是不肖子，他们败坏家业比普通的不肖子有过之而无不及，手段更卑劣，后果更严重。

宋朝年间，小民石居敬因妻何氏未生育，领了个孩子，起多石岂子，没料到长大后却成了个不肖子。居敬一死，岂子更是无人管束，一味游荡，擅卖耕牛，私佃田地，盗用银钏、纱罗，借会孙客等钱。祖父石韫玉及父居敬相继亡殁，骨犹未寒，岂子在小祥未除之日，当居丧读礼之时，恣为非礼之事，直至离家出走，改岁不归。养母遣仆人王千一去寻找，石岂子反将王千一毒打一顿，并回家指着何氏鼻子大骂，持刃执棒相逼。何氏无奈，诉至官府，经官判决，将石岂子押送遣还所生父母。③

流氓无赖还将横行霸道的气习带到家庭之中，不讲敬老爱幼，不讲人伦道德，像牛马似地任意役使含辛茹苦把自己抚养成人的亲生父母，有时甚至任意詈骂、动手殴打。

湖南凤凰厅张二，父亲早亡，依母而居。他秉性凶恶，把七十多岁的老母视若老婢，稍不如意，辄如呵斥，邻里忿极，欲鸣之官，母溺爱隐忍，反为调护。乾隆庚寅六月七日，张二生日，招聚群不逞饮酒食面，厨房中老母一人烧火煮菜忙个不停。张二酒酣索面，母亲说："些湿火不旺，稍等一下。"张二大发雷霆，赶到厨房呵斥。母亲急忙捧了一碗面战战兢兢送去。惶遽之中，忘下葱姜。张二益怒，接碗朝母亲劈面打去。母亲倒在地上，仰天大哭。④

由于流氓在家庭中闹得太不像话了，社会影响极坏，民愤极大，于是官府也不得不出面干涉，对打骂父母的流氓加以严刑。乾隆三十九年，京师无赖子韩六殴伤其父，就被依法处死。⑤

流氓在家庭中不仅败坏家业、役使父母，而且照样以种种流氓手段，凶横霸道地对付同胞骨肉兄弟姐妹，侵渔抢劫，无恶不作。

宋朝年间，有丁琉、丁增亲兄弟两人，父死之时，留下产钱六、七贯文。丁琉不能自立，耽溺村妇，纵情饮博，可知是个不务正业、为非作歹的无赖。兄弟分家时，丁琉以长凌弱，多占了不少好处，但没过多久，就将自己名下田业典卖罄尽。继而垂涎其弟，恃顽侵渔不已。丁增有二头牛寄养在丘州八家，丁琉牵去卖了；丁增有禾三百余贴，顿留东田仓内，丁琉又搬到自己家中。丁增情急无奈，遂经府、县，并牵牛搬禾人陈论。追究到丁琉，他却在公庭上耍赖，说牛是众钱所购，禾系祖母在日生放之物。经官复查，丁增手里有买牛的凭据；其祖母身死已久，怎会有禾留至今日。官吏最后判定：丁琉实为挟长而凌其弟，逞强而夺其物，又巧辩是非，掩盖其罪，严加处置。⑥

流氓又经常把家庭中的女性，尤其是寡嫂，当作牲口一样出卖，捞取钱财，供自己享受挥霍。如果受害者反抗，他们就设下圈套，纠集同伙以力制服，致使受害者或被逼夺志，受尽凌辱，或不堪忍受、自尽身亡。

清宣统辛亥年有陈丐女，其夫某甲患疫疠而死，无儿无女，依靠为村邻佣工糊口度

---

① 孙光宪《北梦琐言》卷三《不肖子三变》。
② 田艺蘅《留青日札》卷三《不肖子弟三变》。
③ 《名公书判清明集》卷七《户婚门·归宗·出继子不肖勒令归宗》。
④ 袁枚《新齐谐》卷二三《雷诛不孝》。
⑤ 袁枚《新齐谐》卷一三《鬼糊涂》。
⑥ 刘后村《兄侵凌其弟》，《名公书判清明集》卷一〇《人伦门·兄弟》。

日。甲弟乙，是个无赖子，见嫂子年轻貌美，不管哥哥尸骨未寒，就逼她改醮。遭拒绝后，乙暗中纠集一帮同伙，夜里破门抢掳嫂子而出，至中途推进轿子中，强行抬至一巨室，欲迫使其就范成婚。陈丐女下轿后见巨室灯烛辉煌、设盛筵，知为弟乙所卖，抢天哀号。主人解劝，不听；强迫她，则求死。主人大怒，只得送官府发落。①

又《新齐谐》卷一七《雷诛王三》记载了这样一件史实：

常州积恶讼棍王三，被官府首名访拿，躲避在外。其弟王仔，武进生员，正在娶亲，新人入门，差役没捉住王三，就把其弟带去关押在班房中　王三知道家属已去，官事稍松，夜里冒充新郎入弟室，与新娘成亲。次日，太守在公堂上见王仔是柔弱书生，悯其无辜，且知其正值新婚，就放他回家了。王仔入室，慰劳其妻，妻方知此人是新郎，昨夜乃为歹徒奸淫，羞愤缢死。新郎舅姑，哀痛不已，隆重地办了丧事。王三听到后，又动欲念，“伺其撵殡之所，往发掘之。开棺妇色如生，乃剥其下衣，又与淫污。污毕，取其珠翠首饰，藏裹满怀，将奔上路。忽空中霹雳一声，王三震死，其妇活矣”。

所谓空中霹雳一声，王三震死云云，无非是事后人们按照心理定势在头脑中想象出来的因果报应而已，现实生活中不可能真有这种事情发生。但是流氓王三的骗奸弟媳及奸尸恶行却符合生活逻辑和流氓特征，是生活的真实记录。

以上所介绍的七类流氓，虽然活动方式不尽相同，但他们都具有道德败坏、不务正业、目无公法、为非作歹的共同特点，其活动涉及到政治、吏治、经济等诸多领域，严重扰乱了社会秩序和家庭的安宁。

① 徐珂《清稗类钞·贞烈类·陈丐女守节》。

流氓集团

所谓流氓集团就是流氓为了一定的目的组织起来共同行动的团体。作为流氓集团，有如下的一些主要特征：由游手好闲、不务正业、为非作歹之徒或主要是由这伙人组成的团伙；它的内部有一定独特的行为、生活方式或准则；集团之间的犯罪活动有行业、地域的区别；集团的行为特征主要是放刁、撒泼、施展下流手段等；集团活动的两大中心是攫取不义钱财、强奸妇女，等等。

从秦至隋

从秦汉至隋，是流氓集团的产生时期。在这个时期内，流氓集团缓慢地发展着，出现数量既少，活动也远不如侠客、盗贼、土匪等一些社会团体活跃，所以暂时还未引起社会及人们足够的重视。由于隋以前社会犯罪团伙中的盗贼活动最为猖獗，人们也就往往把一些显具流氓集团特征的团伙归入盗贼一类之中。但是，早在汉代就有流氓集团产生并开展活动，却是一个历史事实。

《汉书·酷吏传·尹赏传》载，“长安中奸猾浸多，闾里少年群辈杀吏，受赇报仇，相与探丸为弹，得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治丧；城中薄暮尘起，剽劫行者，死伤横道，枹鼓不绝。”这里的闾里少年组织其实已经具备以后流氓集团的一些特征：内部有一定的行为特征——“相与探丸为弹”；将凶杀作为职业，可以被人雇佣——“受赇报仇”；好勇斗狠，为非作歹——“剽劫行者”。据此，我们完全有理由可以把他当作是流氓集团。

但是，必须承认，整个秦汉时期，少年自行结成的团伙一般都具有强盗抢劫、轻侠杀人的性质，像上面所举的例子是极个别的。

在三国值得一提的是甘宁流氓集团。

甘宁字兴霸，巴郡临江人，年轻就有气力，好游侠，招集了一帮轻薄少年“为之渠帅”。他们“群聚相随，挟持弓弩，负耗带铃”，“人与相逢，及属城长吏，接待隆厚者乃与交欢；不尔，即放所将夺其资货，于长吏界中有所贼害，作其发负，至二十余年”。①

虽然《吴书》说甘宁流氓集团带有严重的轻侠恶霸性质，“宁轻侠杀人，藏舍亡命，闻于郡中”。但其集团的成员基础既为轻薄少年，甘宁又自称“渠帅”，所为绝非纯粹的抢劫，因此可以归入流氓集团一类。

后魏又有房法寿流氓抢劫集团。房法寿，小名乌头，清河绎幕人。年幼时就死了父亲，轻率勇果，专好射猎，结伴了一伙游民无赖劫盗村里。从叔元庆、范镇等为此屡遭州郡切责，时月相继，举族之人都把他当作祸害。二十岁时，州迎房法寿为主簿。后

① 《三国志》卷五五《吴书·甘宁传》。

来，他却以母亲年迈体衰，不再应州郡之命。回到家中，总是盗猪杀牛，招集壮士，竟有百人。①

房法寿本人所为多为偷盗，则由他招集起来的壮士也不会干出什么好事，且集团人数竟达百人，为患乡里必然严重。

纵观秦汉至隋历史阶段出现的流氓集团，他们所进行的流氓犯罪活动之中，大多带有抢劫为盗的性质，反映了产生时期流氓集团的一些特征。

唐宋时期

到了唐末宋初，流氓集团大量产生，活动进一步猖獗，在社会犯罪团伙之中的地位急剧升高，几乎能与活动最频繁的偷窃、强盗等集团相提并论，不分上下。流氓集团不同于其他犯罪团伙的活动，严重干扰、危害了人们的利益、生活的安宁，引起了统治者与世人的极大关注和警惕。

唐开成初，在河南地方多恶少，“或危帽散衣，击大球，户官道，车马不敢前”。②可以断定，如果恶少没有组成集团的话，是不会有这么大能量的。又韦宙任永州刺史时，“邑中少年，常以七月击鼓，群入民家，号‘行盗’，皆迎为辨具，谓之‘起盆’，后为解素，喧呼疢斗”。③一“群”字，也充分揭露了流氓已结成团伙。

这些史实表明了流氓集团的成员游手好闲而又不务正业，并且在光天化日之下公开活动，危害社会治安和秩序。而官府和一般老百姓，对这些手中不执刀剑的恶少却也无可奈何，能躲的就躲开，不能躲的只能明吃三分亏了。

唐代流氓集团一般以文身作为身份的标志。段成式《酉阳杂俎》卷八《黥》载：“上都街肆恶少年率髡而肤札，备众物形状，恃诸军张拳强劫，至有以蛇集酒家，捉羊脾击人家”，“约三十余人”。诚然，率髡而肤札，即使是单个的流氓也未尝不可，但“以蛇集酒家”之“集”字，与“约三十多人”，却表示了这些恶少已聚成一伙，共同行动。如果群龙无首，是难以将这些惯于游手好闲、为非作歹的歹徒协调一致的。

猖獗的流氓集团活动甚至引起了皇帝的关注。后唐庄宗为此作了《严科市井凶豪令》，指出：“又闻市井之中，多有凶恶之辈，昼则聚徒蒲博，夜则结党穿窬。”④所谓聚徒结党，也就是聚集不法歹徒结成团伙，共同为非作歹。以上这些史实都清楚证明了在唐代流氓集团已比较多地出现，成为社会一大公害。

以后，明清作家充分注意到了这种社会现象。于是他们根据一定史实演绎出了许多流氓集团活动的故事，透露了当时流氓集团的组织活动以及行为手段等方面的消息，成为研究流氓史的珍贵资料。

唐太宗贞观年间，荆州地方有一个三人组成流氓集团，有人姓张名玉，绰号花里针，是个无赖小人，惯做不法之事，相交的都是些狐朋鼠友。有个至相契的，叫江采，浑名刺毛虫，专要扎人火囤，拐人妇女。又在街上变戏法，卖春方，或相面，卖假药，赚些银钱，不是拐小伙，便搭识婆娘。还有一人是张玉的妻子周玉妹，被张玉骗到手后，三人都混着些帐儿，一床做事，大家混淫。他们串通一气，先设计唆使标致小官张六郎诱奸了武媚娘，接着张玉、江采两个又分别强奸了她，再准备把她去卖几百银子。⑤

这是一个由三人组成的专门从事淫乱、拐骗、强奸等活动的小型流氓集团。

明人所作《临安里钱婆留发迹》一文也

① 《魏书》卷四三《房法寿传》。
② 《新唐书》卷一八一《李绅传》。
③ 《新唐书》卷一九七《循吏传》。
④ 《全唐文》卷一〇三。
⑤ 《浓情快史》一回。

反映了钱婆留未发迹前，与宦家子弟钟明、钟亮八拜定交，结成团伙，专好吃酒打人，饮博场中出了个大名，号为“钱塘三虎”。[①] 吃酒、打人、赌博，正是流氓惯常的生涯。号为三虎，明言他们是一伙，同心协力为非作歹。

当然，这两则故事不可避免地搀入了作家所处时代的社会风俗内容，也存在着某些虚构，但是也或多或少地反映出唐及五代的一些史实，并非完全是无稽之谈。

至宋代，记载着流氓集团活动的资料就更多了，如石公弼以枢密直学士知扬州时，“群不逞为侠于闾里，自号‘亡命社’”。[②] 何家楼下亡赖多以滥恶物欺人，被称之为何楼，其头目称为楼头。[③] 而且，在宋代，流氓集团还渐渐趋向犯罪活动专业化。宋人陈世崇《随隐漫录》卷五记载，“钱塘游手数万，以骗局为业。初愿结交，或称契家，乡里族属吻合。稍稔，邀至其家，妻妾罗侍，宝玩充案，屋宇华丽。好饮者，与之沉酗，同席者，或王府、或朝士亲属、或太学生，狎戏喧呼。忽诈失钱物，诬之赔偿。好游者，与之放恣衢陌，或入豪家，与有势者共骗之。好货者，或使之旁观，以金玉质镪，遂易为瓦砾，访之则封门也。或诈败以诱之，少则合谋倾其囊，或窃彼物为证，索镪其家，变法如神。”这些都是专门诈骗的流氓集团。所谓妻妾、同席者及合谋者，指的就是流氓集团一伙。

《南宋市肆记》中也有较详细的记录。在临安，游手们组织了“美人局”、“柜坊赌局”、“水功德局”等不同类型的集团，分别专门开展“以娼优为姬妾诱引少年”，“以博戏斗扑结党手法骗财”，“假借声势、脱漏财物”等的活动。所谓结党云云，与后唐庄宗所指出的“结党穿窬”之“结党”义同，无非就是结成团伙，共同为非作歹罢了。

再具体介绍一些宋代较有影响的流氓集团及其活动情况。

如杭洲净慈寺流氓诈骗集团。一天，一个虞候带着八个人，抬着一顶轿子来到杭州净慈寺前，向专门揣骨听声的瞽妪说：“某府娘子请你去一次。”用轿子抬着她，来到清河坊张家匹帛铺前停下，虞候说：“娘子亲买匹帛数十端。”进店挑选好之后，虞候和一卒拿着匹帛回家取银子；七卒坐在铺前等了好久，还不见银子拿来，二卒起身又去催促；等了会儿，二卒又借口去看看，走开了；最后匹帛铺前只留下了轿子和坐在里面的瞽妪。[④] 原来，虞候、八卒等，都是由游手装扮而成。九人其实是一伙，成功地诈骗了铺里的匹帛。

这个流氓诈骗集团作案手法巧妙，活动猖獗，该不是第一次行骗；而他们既然得逞了，也一定不会就此洗手不干，不知以后还会作出怎样的奇案呢。

又如卜元一流氓集团。卜元一原为行凶遇赦恩不偿命之囚，免死逃归，但流氓本性毫无悔改。恃一溪之险，聚集了卜乌儿、徐百九等数十百亡命之徒，专在乡里杀人性命，窝藏盗贼，劫掠财物、牛羊，奸占妇女，烧毁人屋，贼害人生理，斫掘人坟墓，前无官府，上无朝廷，擅造兵器。乡民二百一十七人曾向官府揭发了他们所犯的滔天罪行。(1) 杀人。先后打死吴百五、姚四二等二人；(2) 抢劫。强行掳掠街邻的牌木、布、会、樟板、衣服、麦豆、蔗芋、耕牛、珍珠、猪羊、鸡犬等物；(3) 毁人财物。如毁拆他人船只、发掘祖墓、强斫墓木、拆倒享亭等；(4) 奸污妇女。据载，“匿崔大家之女、强奸逾月乃放，占江八娘之妇、欺诈得赂乃还，戏方千一之妻、怒其夫作色、则拔其苎麻、抢其生面”，“奸徐三之妻、怒其夫间阻、则锄其桑栽、害其条桑”；(5) 恐

① 《喻世明言》卷二一。
② 《宋史》卷三四八《石公弼传》。
③ 田汝成《委巷丛谈》，《说郛续》弓一八。
④ 陈世崇《随隐漫录》卷五。

吓、胁迫他人为非作歹。“怒钱曾八不从啸聚、而打并其锅镬，怒吴曾乙等不从聚集、则扯拔其发肤”、“荡家私、焚其屋室”；(6)疯狂报复。卜元一曾聚集党徒五十余人持叉杖、戴兜鍪、披纸甲、列旗帜到揭发他们罪行的守山吴姜孙家放火仇杀，甚至吊缚铺兵、殴打书司、碎巡检之轿、截知县之舟，并公开与官为敌。① 种种罪行，令人发指。

又如蒋元广流氓集团。蒋元广是东阳田间一个歹徒，“过为不道，聚致富强”。他在家中蓄养恶少金九一等三十余人，供爪牙之用，称雄一方，披猖万状，以致“县吏望风惮之，罔不惟命；一方善良，吞声饮气，谁敢与之抗衡”。有一次，许镛之婢郭秋香洗衣服时不慎跌入池塘淹死，她的生身之父也在一旁亲眼看见。谁知郭秋香埋葬后，蒋元广却支使人“凿空兴词，诬诉许镛，窘之致死”。虽经县令审明，蒋元广又指使人攻讦不已，弄得许镛“家道一破，生理荡然”，“竟为客死之鬼”。②

再如顺昌官八七嫂母子流氓集团。官八七嫂母子是相济为恶的流氓头子，在他们手下“蓄养恶少过犯，百十为群，以为爪牙鹰犬”，横行不法，为非作歹。概而言之，他们殴人致死，胁人自缢；私置牢狱，打人致残；停塌私盐，搬贩货卖，坐夺国课；私置税场，拦截商旅；霸占田产屋业；敛索财物，赃以万计；掠人妻女，勒充为婢；夺人之妻，嫁与恶少等等。③

官八七嫂母子流氓集团活动针对的对象是生活于下层社会的百姓，而且其手法多种多样，严重破坏了社会治安，若不严加处置，则危害无穷。

宋代流氓集团的活动具有公开性，一般并不避人耳目，表现出横行一方的性质；作案犯科的手段明显具有现代流氓的一般特点，多为抢劫、殴打、毁坏、奸淫等，对明清的流氓活动产生了直接的影响。

宋元以后

宋以后的元代，扁担社流氓集团的活动猖獗一时。其成员多为“各处游手好闲之徒”，出于相关利益和共同的目标而“结成群党，号为匾（扁）担社”。他们专干抢劫的勾当，“执把刀斧棍棒，夤夜偷斫桑枣树，搬收米麦谷豆”，使得农民不堪其扰。如果要捉拿他们，他们就“喝喊拒捕，致伤人命”。④ 所作所为可以说是元代流氓集团中影响最大的一个。

明代流氓集团大量出现，无论是其规模还是数量，都大大超过了南北宋时期，其中比较有名的要数莠民组成的十三太保、三十六天罡、七十二地煞之类的流氓团伙、苏州的打行、秦淮健儿流氓集团等等。

莠民原是指一些“心志凶疐，或膂力刚强，既不肯勤生力穑以养身家，又不能槁项黄馘而老牖下”，“恣其跳踉之性，逞其狙诈之谋”之类的不法之徒。他们纠党凌人，结成团伙。其成员平时有一个显著的特点，随身总带着斗殴使用的武器，诸如棒椎、劈柴、槁子等。莠民流氓集团的规模或十三人，或三十六人，或七十二人，大小不等，但他们为非作歹的活动都大同小异，“犯科扞罔”，“横行市井”，“狎视官司”，“赌博酣蓝”，“告讦打抢”等等，连官府都处置不了他们，城镇百姓提起他们，六月也会感到寒心。打行流氓集团在明代的嘉定、苏州、松江等地普遍存在，其中尤以明世宗嘉靖年间的苏州打行最为猖獗。苏州打行的成员主要为市井恶少，其规模并不很大，群聚数十

① 蔡久轩《元恶》，《名公书判清明集》卷一四《惩恶门·奸恶》。
② 《名公书判清明集》卷一三《资给人诬告》。
③ 刘寺丞《母子不法同恶相济》，《名公书判清明集》卷一二《惩恶门·豪横》。
④ 《刑统赋疏通例编年》。

人，平日专干扎火囤、诓诈、剽劫、偷窃、武断坊厢之类的奸诈不法之事，引起了极大的民愤。当应天巡抚翁大立对打行“各檄府县捕治，督责甚急”之时，大难临头的苏州打行就相与歃血，以白巾抹首，手持长刀巨斧，冲进监狱放出囚犯一起作乱，并攻打都察院，纵火焚烧衙署。当时翁大立及其家族正住在苏州，见势不妙，赶快带着他们跳墙逃走，才免于一死。①

明代流氓集团的猖狂活动，给明代社会极大的不良影响，引起了封建文人的极大关注，促使描写流氓及流氓集团的文学作品大量产生，这是以前文学领域中未曾出现过的一种新现象。即以“三言二拍”而言，所描写的流氓集团就有：钱塘三虎，赵五虎流氓诈骗集团，宋四公流氓盗窃集团，冒充赵大夫专做美人局的所谓赵大夫流氓诈骗集团，专门抢劫、拐骗、强奸妇女的“雕儿手”流氓集团，镇江专搞淫乱、抢劫江河的王林流氓抢劫集团，以丹客美人之局作案频频得手的流氓拐骗集团，拐骗了扈家两个儿媳的流氓拐骗集团等。试举其中的两例。

神宗朝，京师偏重元宵三五佳节，灯光花市盈路，王侯贵戚女眷多设帷幕观灯，倾城士女通宵出游，没有禁忌。有名叫做“雕儿手”的，一起有十来个人，专趁着热闹时节，人丛里做不本分的勾当，鼠窃狗盗、诱拐孩子、强奸妇女。当时，有个宗王的女儿叫真珠姬，年十七岁，未曾许嫁人家，容貌明艳，服饰鲜丽，耀人耳目，却在帷幕里被流氓假冒其姨娘相邀，哄上轿子一溜烟地抬进冷僻的古庙中。真珠姬走下轿子，不见亲人，只见古庙两旁夹立着鬼卒十余个，各持兵杖。中间坐着一位神道，面阔尺余，须髯满颏，目光如炬，肩臂摇动，大声说：“我与你有夙缘，故使神力摄你至此。”真珠姬见神道能说话，愈加惊怕，放声哭起来。旁边两个鬼卒，走来扶着，又一鬼卒把一杯热酒，向真珠姬口中一灌而尽。真珠姬顿时感到一阵天旋地转，倒在地上不知人事。神道与鬼卒各卸了装束，除下面具，攒将拢来。原来他们是一伙偷盗、强奸的流氓，把真珠姬骗来，次第奸淫。可怜金枝玉叶之人，零落在狗党狐群之手。

这个流氓集团还进行拐骗幼儿的活动。有一个流氓，见曾任枢密副使王韶的儿子南陔打扮得齐齐整整由家人王吉驮在背上去看灯，就一路尾随着来到宣德门楼下，乘挨挤喧哄之际，从王吉背上将南陔溜将过来，背了就走。等到王吉清醒过来，四下里已找寻不到小衙内的踪影。②

宋四公流氓盗窃集团，也是“三言两拍”中描写得极成功的一个。

宋朝年间东京开封府，有个积祖开质库的张员外，绰号“禁魂”，平时虽没有过多的劣迹，却是有件毛病，非常吝啬，甚至想在虱子背上抽筋，鹭鸶腿上割股，古佛脸上剥金，黑豆皮上刮漆，痰唾留着点灯，捋松将来炒菜。

有一天，一个乞丐手持笊篱沿门乞讨，张员外家主管动了恻隐之心，向笊篱内扔了两文钱，恰被张员外看见，痛得就像割了他身上的肉，赶上去抓住持笊篱的，把一笊篱钱都倾在他的钱堆里，还打了他一顿。此情此事，被郑州奉宁军人的小翻子闲汉宋四公在一旁看到，大为不平，当即解囊给了乞丐二两银子。当天夜里三更前后，宋四公来到禁魂张员外门前，飞身跳过围墙，在郎屋里截住一个使女，问清楚去仓库的路径及仓库中的机关后，就一刀杀了；又药死两条狗，用闷香摆翻了仓库看守人，一下子觅了五万贯钱。临走前，宋四公从怀中取出一支笔，用津唾润湿了，在墙壁上写道：“宋国逍遥汉，四海尽留名，曾上太平鼎，到处有名声。”之后，宋四公和师弟赵正、侯兴、王秀等四人勾结一起，专门偷盗、杀人、栽

① 《明实录》卷四七八《世宗嘉靖实录》。
② 《二刻拍案惊奇》卷五。

赃，捉弄得悭吝成性的禁魂张被拘捕到官，逼勒赔偿钱大五府失物。最后，禁魂张又恼又闷，自缢而死。

在“三言两拍”之中，流氓及其集团都是鞭挞对象。无论他们的手段如何巧妙，本领如何高强，所作所为如何大胆泼辣，作者归根到底是将他们作为歹徒加以描绘、批判的。即如《宋四公大闹禁魂张》一方而言，禁魂张强夺乞丐的钱财，固然可恶；而宋四公却能同情、帮助穷人，主动赠给乞丐二两银子。有人据此以为“《宋四公大闹禁魂张》，以几个偷儿作自己的主人公。这几个小偷，那样机智，那样富有正义感，他们帮助被迫害的穷人，憎恨和蔑视那些鄙吝贪婪的财主和凶恶而又愚昧的官府。特别是，在他们那，偷窃已经成为向压迫者剥削者抗议和报复的一种手段了。因此，这几个小偷的形象也便赋有了特殊的思想意义。”①

宋四公流氓盗窃团的成员作为小番子闲汉即光棍、无赖，虽然也可能向乞丐慷慨施舍，但是其本质决定了他们仍是为非作歹徒。宋四公不是杀死了禁魂张家的使女吗？他不是千方百计要害死自己的同伙赵正吗？赵正不是又杀死了同伙侯兴的儿子吗？这个集团对于整个社会，不是贡献，而是破坏和捣乱，“公然在东京做歹事，饮美酒，宿名娼，没人标何得他。那时节东京扰乱，家家户户，不得太平”。② 充分揭示了这个流氓盗窃集团的反社会性及破坏作用。

此外，还应当特别指出的是，明代《水浒传》一书对清代及以后的流氓集团还产生了难以估量的巨大影响。譬如，清末包头流氓低层社会就把自己的组织命名为“梁山”。当然，他们并没有“替天行道”的理想，只是要把下九流的人团结起来，像宋江等一百零八将那样的坚强，彼此关照，不受外人欺侮，能在包头寄生和鬼混下去。③ 徐珂也曾说过：“匪类秘密之结合，自施耐庵《水浒》创为天罡地煞之说，其后遂率以三十六数为其内部之组织。”④

清朝的流氓集团在明朝的基础上又有了进一步的发展，并具有更多的特色。按照流氓集团组成成员的国籍看，大致可以划分出三类，即中国土著流氓集团、中外混合流氓集团、外国流氓集团等。

较有名的中国土著流氓集团首先可以举出天津的混混儿。

天津混混儿亦称混星子，创始于清代中叶。虽然他们有时也会对地方公益见义勇为，出人出钱；或抑强扶弱、抱打不平；但是主要方面仍是设赌包娼、争行夺市、抄手拿佣，甚至还会“持刀械火器，恣意逞凶，为害闾阎，莫为此甚”。⑤

混混儿的组织与设备极为简单，在闹市中取静的地方，半租半借几间房屋，设立“锅伙”，，其中只有一铺大炕，一领苇席和一些炊具桌凳。这个组织在表面上无任何形式，他们却自称“大寨”，首领称为“寨主”；实际上不过暗藏兵刃，如蜡杆子、花枪、单刀、斧把之类；有事一声呼唤，抄起家伙，便是一场群殴；无事只在里面吃喝盘踞。寨主之下有两三个副寨主，另外聘一个文人暗中策划，称作“军师”。余者概无名称，寨主对于众人一律称为兄弟。混混子以抄手拿佣、鱼锅伙、把持粮栈、开脚行、摆渡、拦河取税、立私炉等敛取财物，维持生计，还经常斗殴、打群架。⑥

四川地方较有名的流氓团伙叫啯噜子。这些团伙的成员大都是福建、广东、湖广、陕西亡籍之人，逃窜入川，结成恶党，盘踞在各州县。平日占住州县赶集之区的一些闲房，安身落脚。这些流氓集团经常在街市上

① 许政扬《喻世明言·前言》，人民文学出版社版。
② 《喻世明言》卷三六。
③ 刘映元《包头流氓层社会的“梁山”》，载《文史资料先辑》三八辑。
④ 徐珂《清稗钞·方言类·上海洋泾浜话》。
⑤ 张焘《津门杂记》卷中《天津混星子》。
⑥ 李然犀《旧天津的混混儿》，载《文史资料选辑》四七辑。

纠众行强，酗酒打架，非赌即劫，杀人非梃即刃，甚至烧人房屋，淫人妇女。贪弱之民，谁也不敢得罪他们，连官府也害怕他们三分，只图无事。①

在上海，流氓集团活动也一时猖獗，其中尤以虹口地区的十姊妹党最为凶狠无耻。所谓十姊妹党，就是由十个女流氓仿效游手无赖结成的团伙，平日横行于虹口一带。她们泼皮讹诈，无恶不作，一言不合，则露体赤身，沿街叫骂，丧尽廉耻。虽然屡经犯案严惩，依旧不稍悛改②。

上海的租界之中，流氓集团也频繁活动，并且各分党类。其中天津党最凶横，动辄持械斗杀；闽粤党次之；湖南党则别无长技，但事剪绺掉包及偷窃轮船搭客行李而已。③

自清朝起，伴随着帝国主义侵略者的隆隆炮声，流氓无赖也乘机大量涌入了上海，出现了外国流氓侵略现象。从1843年11月17日上海开埠后的相当时期内，来沪的外国人几乎没有受到什么约束，一个美国无赖，可以冒充是英格兰人，也可说是荷兰或意大利人。于是一时上海海岸充满了不明国籍的捣蛋鬼，如兰林·柯林所言：从十九世纪五十年代到1864年，这是一个无政府的无赖横行的天下。有些心狠手辣者，两手空空而瞬间便掠得百万家财，这种冒险的事例被传播媒介大大夸张并深深刺激着殖民者，上海成为全世界的骗子、流氓、罪犯的向往之地。连英国领事阿礼国也承认，“来自各国的这群外国人，生性卑贱，无有效的管束为全中国所诟病，亦为全国的祸患”，他们无疑是“欧洲各国人的渣滓”。外国作家爱狄·密勒说得更干脆：“上海如果把一切外来的坏蛋都驱逐掉，那在中国境内，留下的白种人就没有几个了。”1853年时的外国人共二百余人，却有一百五十名水手涌进县城，不分昼夜地喝酒、滋事，闹得鸡犬不宁。据工部局1864年9月的报告说，英美租界内有三百六十个“下流的外国人”，其中二百六十个没有任何职业。④ 这些外国流氓将他们在本国时为非作歹的流氓习性带到上海后，与当地的土棍勾结、狼狈为奸，形成了清朝流氓集团的第二类，即中外混合流氓集团，他们沆瀣一气，一起迫害、敲诈中国人民。

徐珂《清稗类钞》中记载了一则“串通洋人以行编”的故事。说的是有一个叫彭玉甫的人拿着金钻原料来到某珠宝肆求售，与肆颗约期至某处看样。届期，肆颗与彭玉甫一齐来到西人爱迭生住处，议价既定，约先付定银五百两，余款等三个月后货运到再付清。第二天，肆颗如约送去五百金，并收下爱迭生的收据。此后彭玉甫经常出入珠宝肆，至三月将满，再也不见人影。肆颗去找爱迭生，亦不知道到哪里去了。

原来爱迭生者，是“侨沪之洋人”，“无领事约束”的无赖；彭玉甫也是“不肖华人”，于是结成团伙，“通同作伪以行骗”。

清朝上海流氓的第三类，就是外国洋人流氓集团。这些原来在本国就不务正业的歹徒，漂洋过海来到中国冒险，虽然寄身在他国领土上，流氓本性毫无收敛，聚集在一起结成团伙，烧杀掠抢无恶不作，完全像一伙江洋大盗，其危害性比中国土著流氓集团有过之而无不及。

譬如太平军东进的日子里，租界人口剧增，人心惶恐，一批来自菲律宾的流氓就组成武装集团隐匿在虹口，每到晚上，伺机发难，在大街小巷中高叫：“长毛来啦，长毛来啦！”鼓动惊慌失措的中国人离家逃过威尔士桥，然后闯入华人家中大肆抢掠。⑤ 还有一些泰西无赖结成的团伙，其成员平日

① 见邓之诚《骨董三记》卷四《咽嗜子》。
② 黄式权《淞南梦影录》卷三。
③ 黄式权《淞南梦影录》卷一。
④ 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第一章第四节。
⑤ 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第一章第四节。

“攒聚虹口外国客寓中，强赊硬买，持棒殴人，华人皆畏之如虎”。①

清朝外国流氓集团之中最著名的，大概莫过于被称为“上海流氓队伍”的华尔洋枪队了。

1895年初，美国青年华尔初到上海时，“同多数外国人一样，一贫如洗，漂流到这四海一家的通商口岸来谋求生涯”。是年6月，境况不佳的华尔招募洋枪队士兵，并公开以可以自由抢劫为号召，从者立至，瞬间集起三百名外国人。这支洋枪队成员大多是外国军舰上的逃兵和因行为不轨被解雇的水手，因此这支队伍也称为“上海流氓队伍”。在第一次攻击松江太平军时，洋枪队死了九十多人，其余的因看到没有发财却面临死亡而立即散伙。华尔回到上海，再次以武力金钱相号召，又轻而易举地招募到了二百名马尼拉人和三百名英美法码头上的流氓无赖。这支由流氓无赖组成的洋枪攻克松江后，华尔第三次回到上海，在码头上就被志愿投效的流氓歹徒包围，于是华尔又从中补充了二百名马尼拉人和一百名欧美人。由于军事冒险的成功，华尔这个昔日的“劫掠兵和滩头浪人。顿时成为亚洲最繁华的国际社会中最惹人注目的社交明星。②

流氓集团的鼎盛时期一直延续到中华民国历史时期的结束，其间流氓集团活动还曾多次形成高潮。

一个流氓集团，尽管其组织结构往往是松散的，人数多者几百人，少者二三人，相差迥异，却都有一个共同点，集团的头子是必不可少的。根据流氓集团的规模、参加成员的力量对比等情况，头子可以由一个或数人担任，并不完全一致。在一个流氓集团，头子被称作大哥、二哥、三哥等，其余的均为爪牙。

流氓头子是该集团的主心骨，他的产生与存在往往关系整个集团是发展还是消亡。头领对内发号施令，指挥集团的所有成员，策划着集团的活动，主持内部的分配；对外，他要协调集团与社会的其他阶层的关系，想方设法对付外来的各种损害本集团利益的行为，在关键时刻能挺身冲在最前面，击败甚至杀死对手……一旦集团的头子倒下了，或者立即由其他的成员顶替他的位子，或者这个集团就随之解散消亡。

由于流氓集团是一种犯罪团体，它有反社会性，因此，他们的首领是自然形成，而不会是推举出来的。一般主要有三种形式，靠拳头打，花金钱收买，以年龄排定坐次。

先说靠拳头打当上首领的。流氓向来信奉拳头里面出真理，只要拳头硬、武艺高，又好勇斗狠，其他流氓自然会纷纷前来投靠，把他捧为首领；有谁不听话想反抗，一顿拳打脚踢，他变会安安静静、老老实实；依靠拳头既能保住原有的领地，还能打败其他弱小的的流氓集团，开拓新的势力范围。因此，依靠好勇斗狠占据领导地位是流氓集团头领产生的最主要途径。

宋朝年间，淄州人李全，因贩牛马财本尽耗，遂投充涟水尉司弓卒。他与群不逞结为义兄弟，任狭狂暴，剽掠民财，党羽日盛，号为李三统辖。统辖，也就是统领、首领之意。后来李全回到淄州从事屠宰业，一天到河里洗涮牛马，在土中蹴得铁枪杆，长七八尺，就用来打成枪头，重约四十五斤。每日练习击刺，武艺日精，为众无赖所佩服，被称之为李铁枪。于是李全就率领其徒横行淄州、青州间，出没抄掠。③

明嘉靖年间，秦淮民间有一儿，长有臂力，善拳击，曾经以一掌毙一犬，被人呼为“健儿。”健儿长大后好勇斗狠，任意欺侮、殴打同伴。群儿曾联合几十人攻击他，健儿纵拳四挥，打得他们或啼或号，抱头逃回家

① 黄式权《淞南梦影录》卷一。
② 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第一章第四节。
③ 周密《齐东野语》卷九《李全》。

去告诉自己的父兄。父兄前来叱责，健儿趁他们不防备，突然伸手一把抓住拎起来，“两胫去地二尺许，且行且止，或昂之使高，或抑之使下，乡人哄焉”。健儿读书时，也决不安分守己，经常把同学打得体无完肤。后投军充任裨将，醉酣而打死同僚，逃到泗地，改易名姓，隐于庖丁。因为身手不凡，好勇斗狠，市中恶少，推为盟主，昼纵六博，夜游狭斜，自恃日甚。曾感慨地说：“世人皆不足敌，但恨生千载后，不得与拔山举鼎之雄一较胜负耳！”①

盛行于明清的流氓组织打行的首领也都由武艺不凡、好勇斗狠的流氓充任。叶权《贤博编》说：“吴下新有打行，大抵皆侠少，就中有力者更左右之，因相率为奸，重报复，怀不平。”顾公燮《丹午笔记·打降》同样说，打行以“善拳勇者为首，少年无赖，属其部下，闻呼即至”。

天津的混混儿有些新出来的后生，时常想推翻老前辈，遇机把成名的人物推倒自己也可成名，甚至取而代之。当年天津城内东南角草厂庵前有两个混混世家，一姓滕，一姓窦，每姓都有百十个族人；其中有个姓窦行三的老者，远近皆尊称为“窦三爷”而不名。这窦某壮年时作过一件错事，不知为了什么把盟弟张某用刀捅死，经许多和事佬出面调停，私了人命，劝令苦主不必经官，窦某除为死者发丧外，对于孤儿寡妇每天交钱一吊作为抚养费。如此履行若干年，张子长大也投入锅伙，关于前事，家中外面皆讳莫如深，本人只知道这位盟伯是由于一番义气，抚养自己成人，感激莫名。不料后来窦某得罪了人，前事被和盘托出。张子得知这段隐情，顿起复仇之念。他知道窦某每天早晨必出东门到天后宫前河沿一家外号破锅（谐廓）的澡塘洗澡，便在一个冬天的凌晨预先到东城根等待，窦某走来时，就迎上前去说：“三大爷，咱爷儿俩说句话。……”随即从身边取出一把刀子，把刀尖对着窦某继续说：“我爸爸怎么死的？”窦某知道勾起前案，今天必有一场祸事，为了保全性命只好装呆说：“老啦！七十多的人糊里糊涂，以前的事全忘了，不记得怎么回事啦！”这话分明是装傻图赖，顾惜性命，表面既不承认，又不否定，含混搪塞，按耍人儿规矩算作“走基”。对方见他如此，认为自己完全胜利，冷笑一声说：“好，既是想不起来了，我也不必再往下问，反正你明白，我明白。”说罢收起刀子，扭头就走，窦老者愣了些时，自知这人必逢人皆道，不久即传满全城，自己再没脸见人，立即返回家中，终身不出大门一步。② 张子不仅为父亲报了仇，而且一举成名，实现了雄心。

在上海闸北，颜庭白纠集了孙建强、冯保青、陈宝林等人组成了一个十三人的流氓集团，一贯持械斗殴、寻衅滋事、敲诈勒索、绑架抢劫，闹得地方不宁，人心恐慌。老大颜庭白曾被判刑六年，是一个凶狠残忍的亡命之徒，靠玩命打出了威望，令同伙折服。不料，这个集团中的另一员大将冯保青因为作案中自己“战功”显赫，日渐骄横，把颜以下的人几乎都不放在里，这自然也引起颜的不满。于是，为了巩固自己在流氓集团的“统治”地位，颜庭白决定借机教训冯保青。

一天晚上，冯与一名同伙发生口角，颜借机对冯大打出手。他一把抓住冯的衣服，巴掌、拳头如雨点般地落下。两人从家中打到中华新路，一直打到大统路口。颜从西瓜摊上抢了一把西瓜刀，对准冯的头猛劈下去，幸亏同伙阻拦，冯的头才得以保住。摊主见状忙上前夺刀，西服上衣口袋中的一叠钱币被砍成了两截。

“训冯事件”，使颜在流氓集团内的地位得到巩固。从此，大小喽罗对颜是惟命是

① 李渔《秦淮健儿传》。
② 李然犀《旧天津的混混儿》，《文史资料选辑》四七辑。

从，远近流氓更是谈“颜”色变。颜不无得意地称：“我是闸北区最大的流氓！”①

再说用金钱收买歹徒而当流氓集团首领的。

一般说来，流氓都比较贫穷，家中不要讲没有田产、金银财宝，有时甚至过着衣不遮体、食不果腹的生活。但是也有些流氓采用种种不法手段，攫取了大量的不义之财，发了家、致了富后，为了扩展势力，成为一方霸主，不惜花费钱财聚集、收买不法分子，组成流氓集团。自己自然名正言顺地成了这个集团的首领，能够对小喽罗发号施令。

元朝年间，铅山吴友文素性奸黠悍鸷，在乡间为非作歹，多造伪钞，并因此致富。吴友文致富后，拿出钱来收买了四五十个恶少，使他们为吏于有司；如果有谁前去告他的状，及时报信，做好准备。这些恶少拿了吴友文的钱，忠心耿耿地服从他的命令，专门为非作歹，“前后杀人甚众，夺人妻女十一人为妾，民罹其害，衔冤不敢诉者十余年”②。

据《金瓶梅》十一回介绍，西门庆立了一伙，结识了十个人做朋友，一起会茶饮酒，嫖娼宿妓，奸人妻女，抢掠财物。头一个名唤应伯爵，是个破落户出身，一分儿家财都嫖没了，专一跟着富家子弟帮嫖贴食，在院中玩耍，诨名叫作应花子。第二个姓谢，名希大，乃清河卫千户官儿应袭子孙，自幼儿没了父母，游手好闲，善能踢的好气球，又且赌博，把前程丢了，如今做帮闲的。第三名唤吴典恩，乃本县阴阳生，因事革退，……连西门庆共十个。众人见西门庆有些钱财，让西门庆做了大哥。

在中国历史上，纨袴子弟成为流氓集团首领的也不在少数。这些纨袴子弟之所以能招徕许多亡命恶少组成流氓团伙，靠的无非是父亲的权势，作案犯法之后无人敢追究，不受惩罚；而且家中广有钱财，可以供给流氓挥霍。

据《北齐书·高乾传》载，高昂，字敖曹，幼年时，便有壮气。长而俶傥，胆力过人，龙眉豹头，姿体雄异。其父为求严师，令加捶挞。高昂不遵师训，专事驰骋，每言男儿当横行天下，自取富贵，谁能端坐读书，作老博士。与兄高乾数为劫掠，州县不能穷治。招聚剑客，家资倾尽，乡闾畏惧，没有人敢违忤。

北齐薛修义，字公让，河东汾阴人。曾祖薛绍，魏七兵尚书、太子太保。祖寿仁，河东河北二郡守、秦州刺史、汾阴公。父宝集，定阳太守。修义少而奸狭，轻财重气，招豪猾，时有难相奔投者，多能容匿之。③

又据《禅真逸史》第一回载，梁武帝大通年间，东魏大将军左丞相高欢的世子高澄，生性为人狠毒，性如烈火，酒色财气，博弈游猎，无所不至。侍妾数十，稍不如意，辄致之死；家丁童仆，打死无算。高欢每每教训，只是纵性不改。极好阿谀奉承，凡是逃亡死命无籍之徒，投他府中，尽皆收用。终日一起饮酒作乐，出猎游戏，常打乡村百姓，坏了田中禾稼，吃了人家鸡犬。这些百姓，敢怒而不敢言，街坊上乱纷纷说公子的过失。

此外，流氓集团首领的产生，还有以年龄长幼为次第的。如“钱塘三虎”之中，明明钱婆留最好拳棒，可是因为他年最少，只能是三弟，而大哥理所当然地由钟亮的哥哥钟明担当。

不过，以年龄长幼作为次第的流氓集团规模都比较小，否则，年龄再大，也制服不了众多的无耻之徒的。

概而言之，流氓首领对整个集团有至高无上的权力。虽然多数流氓集团首领并不像

---

① 范幼元、陈炳炎《作恶多端必自毙》，《解放日报》1991年10月5日。
② 冯梦龙《增广智囊补》卷上《上智·林兴祖》。
③ 《北齐书》卷二〇《薛修义传》。

官吏那样有信符或官印，但集团其他成员在他面前只得卑躬屈膝，俯耳听命，仿佛有一条无形的绳索在束缚着他。当然，极少的流氓集团首领手中也可能掌握着类似“印绶”的东西。如包头梁山流氓集团，头儿的兵符印绶是一根木杖，名叫“拐挺”，平常放在祖师前面的供桌上，有事的时候用它行刑打人，“头儿”以外，谁也不得动。

流氓集团产生之后，在长期的反社会活动中，形成了一系列与社会主体文化格格不入的组织结构及风习方面的特点。下面分别进行一些考察，希望有助于加深我们的理解程度。

组织机构方面和帮会组织系统不同，清末以前的流氓集团内部结构比较单纯，并不复杂。一些大的流氓集团通常在首领之下还有类似军师一职。譬如天津的混混儿，在副寨主之下还另外聘请一个文人暗中策划，称作“军师”。小规模的流氓集团，除了一个首领之外，其余均为爪牙。

组织流氓集团时的仪式流氓凑合在一起组成集团或中途加入流氓组织，通常还要举行一些仪式，大多是仿照刘关张桃园结义，结为异姓兄弟。五代时，杭州录事的两位公子钟明和钟亮，去找钱镠，寻到小阁中猛见个丈余长一条大蜥蜴，据于床上，头生两角，五色云雾罩定。两人吃了一惊，又仔细一看，是钱大郎直挺挺地睡着，心下想，俗话说异人多有变相，趁他未遇之先，与他结交，有何不美！等钱镠醒来，便道：“我弟兄相慕信义，情愿桃园之义，不知大郎允否?”钱镠一口答应。[①] 再如，明代蓟州石林庄有三孽：魏进忠、李永贞、刘瑾，三人终日遨游废学规，诗书不读任胡为。一日，他们择了吉日，宰了肥羊，买了一大坛酒并金银纸马，叫了几个孩子抬到三义庙上摆齐，学刘关张三人桃园结义，思想异日功名富贵、贫贱患难共相扶持。他们对神歃血为盟，烧化纸钱，将神物煮熟，饱餐了一顿。[②]

异姓结义，一种是仍然保留自己原来的姓；另一种甚至连自己的姓都改了，由异姓改为同姓。譬如宋朝绍兴年间，吴兴城中有一伙破落户管闲事、吃闲饭的没头鬼光棍，一个叫铁里虫宋礼，一个叫做结仓鼠张朝，一个叫做吊睛虎牛三，一个叫做酒墨判官周丙，一个叫做白日鬼王瘪子，还有几个不出名提草鞋的，共是十来个，专一捕风捉影，寻人家闲头脑，挑弄是非，扛帮生事。那五个为头，在黑虎坛赵元帅庙里歃血为盟，结为兄弟。尽多改姓了赵，总叫做赵家五虎。不拘那里有事，一个人打听将来，便合着伴去做，得到平分。[③] 赵家五虎都姓了赵公明的姓，大概是想赚钱发财吧。

当然，结义时还要举行一些仪式，具体的做法是，当事人一齐跪下，拈香设誓，歃血为盟，祭天地，然后拜八拜之交，各叙姓名、生辰日月；接着，摆上酒肴，大吃大喝一顿。

所谓歃血为盟，原指古时会盟，双方口含牲畜之血或以血涂口，表示信誓。《谷梁传》庄二十七年：“衣裳之会十有一。未尝有歃血之盟也信厚也。”《淮南子·齐俗》：“故胡人弹骨，越人契臂，中国歃血也，所由各异，其于信一也。”也有的是割臂出血为誓，即割开自己的手臂，以血设誓。两种方法无非表示诚心、有信用。

设誓的内容，主要是如果负心，就得受严厉惩罚，或当世不得好死，或来世罚做猪狗牛马。内容越刻薄越好，越能表示自己的诚心和忠贞。

有时这种歃血为盟的仪式被简化成在小阁内，在酒店中，或在野地里，拜几下天，拜几下地，然后对拜几下，从今以后就成了集团中的弟兄了，省去了其他的烦琐手续。

---

① 《喻世明言》卷二一。
② 无名氏《杌闲评》六回。
③ 《二刻拍案惊奇》卷一〇。

这种歃血为盟的仪式，在中国流氓史上流行了很久，而且至今还常常沉渣泛起。据报道，邵阳佘湖山角的一块草地上，一天，“寒血党”正在举行成立仪式。首先是身着青衣、身材高大的老大布道，滔滔不绝，念念有词。他的面前，摆着点心、酒瓶、匕首、酒杯；再前，是跪在地上的两排十多个男女。接着，老二执行职位：“现在准备宣誓，宣誓前，各人用刀将手指割开，滴血酒中，宣誓后一饮而尽！”一阵匕首、酒杯的响声，一滴滴殷红的血落在酒中。“我自愿加入寒血党，服从天命，苍天在上，遵守党章，决不叛党……”①

加入流氓集团的规矩 流氓集团大多为乌合之群，对加入者没有严格的要求和限制。游手好闲、不务正业者均可随心所欲地参加。如天津的混混儿，把入伙叫作“开逛”，有新加入的，当天大家吃一顿捞面，如是而已。

但也不能一概而论。首创于晚清、专以引诱富家妇女骗取财物为事的擦白党，又称拆白党，对新加入者就有严格的条件限制：申请加入者必须面目清秀，没有残疾，能言善辩，交游广泛，处事机警，洞悉上海的各种风情习惯，年龄在十六至四十岁之间。有欲入此党者，须由两人介绍，并宣誓不负党义，服从党魁，即部长的指挥。新入者称：“老七”，老成员叫“老三”。由女流氓自行组僵的女拆白党，专以引诱男子骗取财物为事，其组织亦较严密，入其团伙要熟人介绍，并需要面试。②

退出流氓集团的规矩 和流氓加入集团的情况相同，流氓退出集团之时也有两种不同情况：其一是想退出就退出，不受限制。如天津的混混儿，把因故自动退出的名为“收逛”，决不阻止、刁难。另一种却是进来了就别想出去，正像俗语所说：“上贼船易，下贼船难。”譬如包头流氓低层社会的“梁，为了封锁和保守秘密，参加进来的人就很难脱离出去改行从事其他职业，只有当了兵和准许离开包头的人，才有可能。③

流氓集团的一些纪律 在明清以前，流氓集团主要以异姓兄弟与江湖义气协调其成员的活动，大多集团内部并没有明文规定纪律。到了明清以后，有的流氓集团规模渐趋扩大，适应着这种发展，内部产生了一些虽没有明文写在纸上，但所有成员都必须严格遵守的纪律。譬如，包头“梁山”就有三大规矩及相应的惩罚办法：第一，“踩穷汉窝铺”（跟自己本家里的女人通奸）的活埋；第二，“唾臭”（捏造事实损坏别人的名誉）的挖眼；第三，违犯其他制度的跪在祖师供桌底下，用“拐棍”殴打。④

上海诈骗、拆白党团伙也有他们的行事规则，包括：一，服从部长命令（最高负责人为部长）；二，寡妇不吊；三，无钱不吊；四，不许两人同犯一妇；五，攫财须出自妇女自愿，不准窃；六，所得八成归公；七，不准吞没所得之物，犯者开除，并以私法严惩。八，不得泄漏党务。⑤ 但事实上这些规则与纪律执行得并不严密，甚至形同虚设：当时许多从外地来沪的寡妇，拖儿带女，靠着遗产度日，结果被拆白党骗去钱财，以致境遇极为悲惨。以此可见，流氓集团内部的规则和纪律，并不是用来约束其成员欺负平民百姓的，而仅是为了维持首领的威信，保持内部的稳定，从而增强集团的破坏能力。

流氓集团的分配方面流氓集团内部平时推崇江湖义气，互相哥弟相称，主张平起平坐，有饭大家同吃，有衣大家同穿，坏事一齐做，杀头一齐去，反映在分配上似乎差异不大。但是，稍具规模的流氓集团内部的分

① 1991年10月《民主与法制·寒血党覆灭记》。
② 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第五章第一节。
③ 刘映元《包头流氓层社会的“梁山”》，载《文史资料选辑》三八辑。
④ 刘映元《包头流氓层社会的“梁山”》，载《文史资料选辑》三八辑。
⑤ 钱可生《上海黑幕汇编》第2册第3卷第4页。

配决不可能做到完全平等。首先，首领和喽罗之间分配的差异就很大，像包头梁山的流氓，在偷窃货物出卖以后，需将百分之三十捐献给梁山作益金。名义上这笔钱将用来养活残疾，埋葬死者，修缮窑洞，购买柴炭，以及给祖师爷“领牲”唱红等，实际上，都被头儿塞入了腰包。其次，为了鼓励流氓豁出命来为非作歹，流氓集团也重赏勇夫。①

据说，五代吴越王钱镠未发迹被卖私盐的头儿顾三郎邀去抢劫王节使的家小船。抢劫时，钱镠冲在前头，立了大功，分配时，他就比其他人多得了一份。②

对于那些敢以残肢剜目敲诈勒索的亡命之徒，给予的重赏就更多。据《清稗类钞·风俗类·北人毁身求财》载，清光绪某年岁暮，京城五道庙三岔路口，有群穿黑衣着快靴的恶少汹汹自北走来，其中有一个外衣敞开没钮上，脸上鲜血淋漓，一目已挖去，原来是吃宝局的人。何谓吃宝局者？”恶少日于赌馆索费，任保护”。但是向赌场索钱，凭一张嘴是根本办不到的，“若辈众多，必以甘心伤其肢体者始得之”。肢体的伤残又分为若干等，其挖出眼睛的列为上等能拿到最多的钱。

其他方面 流氓集团一般把开展活动之处作为势力范围，绝不允许其他的社会团伙或流氓集团插手干涉。如果有谁侵犯了他们的领地，触犯了他们的利益，立即就会引起一场你死我洗的斗殴。如天津的混混儿，一旦“有人犯了他的边界，聚伙成群来打仗，铁刀爷把、竿子鸟枪赶上房，开水砖头往下淌，那顾生死存亡。”③

当然，这并不是说其他地方的人或流氓完全不能踏上土著流氓集团自己划定的领地。如果外来人员要去那儿办事，必须首先去拜谒流氓头子，献上礼物钱财，得到允诺之后才能去做。无意违反了这些规矩，就会惹出麻烦，招来骚扰。

清乾隆年间，两广总督部堂杨寿春的弟弟杨遇春，因性喜赌嫖，不务正业，亏空了家中银子，逃走出来，流落江湖之上，无以为生，靠卖武度日。一日，在临青关帝庙前聚人卖武，欲想众人帮助盘费。因不知江湖事例，未曾拜见本地土棍，因此得罪了这临青地面一位姓段名德的小霸王。小霸王当场吩咐看的人不许打彩与他，谁敢不遵？遇春还自不知，因见耍天半拳棍，用尽生平武艺，不但分文没人肯出，就连喝彩也并无一人开口，只得说道：“偶然经过贵境，缺少盘费，故而略呈技艺，欲求各位见助一二，济我穷途之急。小弟不意贵镇虽大，并无好义之人。若以小弟拳技荒疏，不足观赏，请哪位兄弟台同弟一角何妨，俾得领教何如？”段德喝道：“你耍拳棒，全不知江湖的规矩，也要学人卖武。自古道：入山要拜土地，出外要靠贵人。汝到我本境卖武，也不来拜我，我不开口，谁敢喝彩？今看你这个声口，还想与你老爷试试手段不成？”遇春答道：“既然如此，倒是小弟失教了。敢问仁兄高姓大名，贵店何处，改日登堂谢罪何如？”段德喝道：“天下走江湖的朋友，哪一个不识我是小霸王段德？俗云粪桶也有两个耳。难道你瞎不成？你方才夸天下口，欺我本镇无人，我若不将你当场打死，也不算为好汉。”说罢照着当胸一推山掌，向着遇春打过来，好不厉害！这段德乃是本地有名恶棍，两臂也有数百斤的气力，若是别人，也就当他这一掌不起。遇春是会者不忙，见他来得凶猛，叫声：“来得好！”将左手往上一挑，格过他的推山掌，趁势飞起左脚正踢在段德小肚之上，早把段德踢离数尺，一交跌倒在地，满面羞惭，忍着痛跳起来，拼命扑上，再欲争斗。乾隆恰在人丛之中，见段德如此无礼，急与日青上前，将他两个拦开，

① 刘映元《包头流氓低层社会的“梁山”》，《文史资料选辑》三八辑。
② 《喻世明言》卷二一。
③ 杨一昆《天津论》，《津门记》卷下。

并将白银二十两送与杨遇春作路费。日青将段德劝开后，说道："四海之内，彼此都是兄弟手足，何必动怒相争，失了和气，又是同道中人，千万看弟薄面，莫要动手。"段德见那位客人送遇春二十两银子，即圆睁怪眼喝道："你这个客人，特意与俺作对，在我临青地方称雄么？"说着指手划脚，一边走一边骂道："总叫你这两个认得俺老子手段就是了。"①

这可不是文人的笔下生花或夸大其词，现实生活之中也确有存在。江西景德镇来了一个测字者，正在规地作场、安排笔砚，突然无赖数十人前来纠缠，说："你不先送钱给我们，想白占此地吗？"测字者说："我是楚人，昨晚刚到此地，口袋里没有一钱，拿什么给你们呢？而且这儿是官地，亦不容你们勒索钱财。"听了这一番话，无赖们非常气愤，群起汹汹，挥拳欲打。测字者说："想动武吗？徒手拼搏无趣，给你们一件小武器吧。"说完，从道路旁捡起半片石磨，往膝上一碰，石磨碎成两片，自执其半，把另一半递给无赖。无赖惊得目瞪口呆，连忙扭头鼠窜。②

幸亏杨遇春、测字者都有非凡的武功，否则被流氓讹诈、抢劫、殴打之后，告状到官府都没有用处。

此外，流氓集团内部还普遍存在着抓阄、摸彩的习气。早在汉朝年间，长安"闾里少年群辈杀吏，受赇报仇，相与探丸为弹，得赤丸者斫武吏，得黑丸者斫文吏，白者主治丧"。③ 以后这种风习一直为流氓集团沿用，如天津混混儿，在出发打群架之前，若同对方曾有过"死过节儿"，预先选定几个人准备牺牲，或自告奋勇，或用抽签法取决，名叫"抽死签"。即使当场不死，事后也由这些人顶名投案，认作凶手。④

① 《乾隆游江南》卷一〇。
② 小横香室主人编《清朝史大观》卷一二《测字多力》。
③ 《汉书》卷九〇《酷吏传》。
④ 李然犀《旧天津的混混儿》，载《文史资料选辑》四七辑。

流氓手段

如前所述，流氓活动涉及国家政治、吏治、经济、治安、社会生活各个方面，严重影响了国计民生，扰乱了社会治安，破坏了社会秩序，危害了人民群众的生活安宁。

为了有效地达到这些目的，无论是单个的，还是集团性的流氓，在生活中就非常讲究犯罪作案方法，并在实践中逐步发展、形成了一些常用的手段。这些手段，人们通常称作流氓手段。若稍加归纳，其中最常见的有六种，即骗、诈、偷、抢、打、杀等。

使用这六种犯罪手段的当然不仅是流氓这个社会阶层。其他的社会犯罪团伙也会使用其中的一种或数种，如强盗经常抢打杀；窃贼经常偷窃，偶尔也会抢、打等等，只有流氓却是全面、综合地使用这六种手法，尽管在具体的使用过程中，他们更多地使用的、而且更能反映其特征的是其中的讹诈和殴打两种。

流氓、流氓手段、流氓活动三者的关系不难理解：流氓手段是流氓开展活动、为了实现自己的目的在其活动中采用的方法。换言之，流氓采用流氓手段开展活动。当然，以流氓手段进行活动的未必全都是流氓，但流氓却必须以流氓手段进行活动。如果流氓抛弃流氓手段、停止了流氓活动，那么他也就不再是流氓了。

骗　术

骗是流氓惯用手法之一。所谓骗，指用欺骗的手段去取得。在社会生活中，骗子也骗。因此，骗子和流氓既有区别，又有联系。徐珂《清稗类钞》中将流氓、骗子合为一类叙述，其实就是说流氓与骗子有时是实在难以区分的。不过，两者之间终究还有些差别："以强力取不义之财者曰棍徒，以诡计取不义之财者曰骗子。"①

流氓行骗，早在先秦典籍之中就多有记载："恒思有悍少年，请与丛博，曰：'吾胜丛，丛籍我神三日；不胜丛，丛困我。'乃左手为丛投，右手自为投，胜丛，丛籍其神。三日，丛往求之，遂弗归，五日而丛枯，七日而丛亡。"②

悍少年用甘言诱使丛博，又做手脚赢了丛，这些都是骗。一旦骗到了手，就耍无赖不还，最后害死了丛。可见无赖骗术的高明与手段的残忍。

流氓行骗，非常讲究骗术，千奇百怪，愈演愈烈，实在令人难以识破。

假冒官员行骗　中国古时有两句俗语，一句叫："官本位"，一句叫"一人得道，鸡犬升天"。流氓深谙个中三昧，纷纷乔装打扮，假充某官、某宗室，公然行骗，并频频轻而易举

① 徐珂《清稗类钞·棍骗类·贩猪仔》。
② 《战国策·秦三·应候谓昭王》。

得手。

宋赵假熹，本为败亡之子、闾阎之靡，冒称赵善菜的长子赵汝昔，伪造隆生县据，私刻皇叔祖润王府印记，私置黄旗、铁鞭、拄杖，任意胁夺商旅，占据船只，威使人力，打人致伤。直至案发，追善菜究供，方才明白是赵假熹伪冒。伪装虽被揭穿，赵假熹并没悔改，改名赵汝熹，冒充赵善菜次子，出入州县，打话公事，诈冒承节郎、建阳县监税、户部市舶提干，冒权处州税官，及充都大司察视官，冒用章服，滥赴圣节锡宴，自刻都大司捉点印记，出给县到，以林伸为书司、林庆为厨子、配军叶佑为狱子，公然乘轿下乡，先后骗取官会二十余贯，又大肆索铜器，连神佛一盂、孩提一铃，也不轻易放过。①

赵假熹假冒宗室、官爵行骗，是他深谙普通老百姓怕官，明知吃亏也不敢理论这一点；而旧社会的官官相护，也使地方官吏对他们的行骗睁一只眼、闭一只眼，不去深追细究。

又，明万历年间，苏州城有徽人叔侄争坟地，其侄先有人通郡司理，只等抚台准一词发之。一日，忽闻阊门外住着某公子，自称是抚台年侄，衣冠华丽，仆从亦多。徽侄前去拜访，并设席请客。偶尔谈到争坟一事，公子一力承当，遂封物为质。到了约定那天，公子穿了公服，取过讼词放入袖中，径入抚事之门，让徽侄站在门外等候。徽侄等了好久，一直等到晚衙，公子才与其他人一齐走出来，面露酒色，意气扬扬，自称抚公招待丰厚，所请已诺。回到徽侄住宅，公子从袖中拿出官封，上面印识宛然。徽侄大喜，又请公子吃喝，公子"案酬如识而去"。第二天，徽侄以文书交付驿卒投送，方知是伪封；又因用假批假印被要挟"欲行出首"，只得拿出"数十金赂之始免"。事后，他才知道，此事原为光棍所设的骗局。那天有春元谒见抚院，假冒的公子趁人杂之时混进了院子，躲藏在土地堂中，吃了藏在身上的酒糕，晚上再趁人杂混出来。封筒印识，都是事先藏在袖中带进去的，当然都是假的了。②

一般说来，流氓假冒官员、宗室行骗，成功率极高。但如果碰到一些精干、警惕性高的官吏，伪装就会被揭穿、一败涂地。据说清乾隆末年，有无赖子副天保，少年时与福康安的家奴为邻居，熟晓福康安的情状嗜好，于是，他就假冒福康安，与数十个同伙，沿途讹诈，称疾不会僚属。到了湖南辰州，知府清安泰为福康安所推荐、提拔之人，具手版上谒，但被仆人挡在门外。清安泰心疑有诈，突然闯入屋子。这时，副天保正卧在重茵中。清安泰上前揭开被子，才弄清原来是一个冒牌货，立即招呼衙役进来擒获了这批流氓，无一漏网。③

利用宗教迷信行骗 流氓惯会装神弄鬼，借鬼神之名，愚弄信男信女，往往能获得意想不到的极好效果，事半而功倍。有一年冬天，天津大雪，好事者堆雪做了个弥勒佛，低眉垂目，笑态可掬，偏袒踞坐，大腹彭亨，右手持牟尼珠，左手持布袋。旁边还有两个生动有致的侍者。信男信女见了，都膜拜作礼，竟有人供奉香烛。诸无赖子乘机敛钱，侈谈灵异，还搭了个棚子，檐前悬了二盏红灯，好像就是座佛殿。由于瞻礼之人极多，香气烛光，熏蒸终日，没有几天，雪融佛消！信男信女皆废然而返，只有诸无赖子乘机骗得了不少钱财。④

又有个无赖子叫白铁余，穷困无聊，一天，突然想出一条妙计，在山谷中柏树下埋了一尊佴佛，等到上面长满青草后，向众人说："山谷中每天夜晚金光烛天，当有圣佛出现。"就聚集起数百人，持斋负锄前去发掘。他故意让人先在其他地方挖了一气，没挖到东西，这才说："一定是众诚未至，没有布施的缘故。"等众人拿出重金布施后，铁余径到柏树下，一下就挖出了佛像，庄严端好，供在家中。

---

① 《名公书判清明集》卷——《人品门·宗室·假宗室冒官爵》。
② 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·文科》。
③ 徐珂《清稗灯钞·棍骗类·副天保冒充福文襄》。
④ 俞樾《右台仙馆笔记》卷三。

远近之人闻讯，前来求见圣佛者络绎不绝。铁余用紫绯黄绫为袋数重盛佛，求见者须布施一回，才能去袋一重。数百里内老小士女趋之若狂，施舍万金，铁余因此致富。却无人知道这只不这是一场骗局。①

制造假象，欺骗良善 清朝邬三，因狂饮滥赌败尽家业，寄居在博徒家。有姑姑姓奚，颇富，邬三二十多岁尚未结婚，一年年底，窘甚，无以为生，有个博徒设计借给衣冠，让他去姑家告诉自己将结婚。其姑听后大喜，立即赠银十两，姑有子妇二人，也分别送津钱十千。邬三持钱回家，和博徒商量，将寄居之室标饰一新，寻觅年轻之妓作新妇。不出所料，其姑及期果至，又以屋子及薄田百亩为赠，邬三惊喜过望。②

巧设机关，一骗再骗 这些流氓所设的机关都十分巧妙，事先摆下迷魂阵，使被骗的双方产生误解，都不明白事情的真相，稀里糊涂地中计上了圈套。

曾有一个无赖穿了华丽的衣服来到京师马市上，先给卖胡床者一钱，说："吾即乘马，尔以胡床侍。"其人许诺。无赖又去向马主说："吾要买一匹骏马。试骑后，再论价。"马主以为设胡床者为其仆人，就同意了。无赖即上马疾驰，径至官店，维马于门，说："我为某太监家下，欲缎匹若干，以马为质，用则奉价。"店员见有良马为质，就让他拿走了所需的缎匹。不久马主寻踪赶到，与店争马成讼。官府判令平分马价。③

以女性婚嫁为骗局行骗 旧时南北方广泛存在。上海把它叫做"放白鸽"。据说因为"豢鸽而放，必裹同类归来，获利数倍"的原故而称之。葛元煦《沪游杂记》卷二《放白鸽》介绍："近有以下人为鸽者，如来历不明之年轻妇女，或售卖自身，或愿人人室。不匝月间，非卷资遁逃，即诬控拐逃，使买主人财两空。"北京则把这类事情称作"放鹰"或"打虎"。夏仁虎《旧京琐记》卷一《俗尚》曾记载，流氓常常装饰妇女，然后"骋卖于异乡人，乘隙卷而飏之"。

又有拐骗妇女、儿童 流氓拐骗妇女或供自己淫乱奸辱，或出卖给妓院、远方之人赚取钱财，或两者兼有，奸辱后再去卖钱，致使受害者受尽污辱，若不丧失人格苟且偷生活下来，即上吊投河自尽。其家属因妻离子散、几痛不欲生；好端端的家庭因此家破人亡。

明万历戊子，杭郡北门外。一居民望六死了妻子。家中二个儿媳长得端庄美丽又孝敬。一日，忽有老妪立在门口，自晨至午还不离开。老翁叫媳妇前去询问原因。老妪说："儿子忤逆，我要去官府告状，和外甥商量 好了一起去，谁知至今还没来，肚子倒饿了。"媳妇听了很同情，请她吃了饭。天黑了，外甥还没来，媳妇留下老妪住宿。老妪很勤快，帮助媳妇，料理得家中齐齐整整，还做得一手好针线活。媳妇舍不得老妪离去，谓妪无夫，而子不孝，迟迟不归，劝公公娶了她。公公同意了。过了几天，老妪之子与外甥寻上了门，跪在地上告罪，老妪犹詈骂不已，劝了好久才住口。妪子见母亲生活安然，很高兴，拜老翁为继父。三个月后的一天，妪孙前来通知已行聘，请翁一门光临。老妪当即说："媳妇来何容易，我与翁及两郎君一定来。"全家如约前往，吃喝一顿，高兴而返。又过了月余，其孙复来，云某日毕姻，请二姆同去。媳妇一口允诺，又多借衣饰，盛装而往。老妪媳妇出迎，面黄如病人。日将晡，妪子请二姆迎亲，并解释说："乡间风俗如此。"老妪故意说："你妻子虽然有病在身，今天将做婆婆，为什么不亲自去迎亲，倒来麻烦她们二位。"妪子说："妻子长相不雅，怎令人看得起？二位既已来此，何惜一往。"妪听后不再反对。于是老妪与病妇及二个媳妇一齐下船而去。过了好久还不见回来，妪子假装去找孩子，也溜走了。直到天明，老翁及二子四处找不到他们踪迹，询问房

① 《绘图骗术奇谈·骗布施》。
② 俞樾《右台仙馆笔记》卷三。
③ 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·一钱诓百金》。

主，才知道这一家五六月前才刚刚租房住下，详情不得而知。老翁父子怅怅而归，亲友又纷纷前来取索衣饰，只得倾囊赔偿；二妇家来觅女不得，讼之官，翁与二子恨极，自尽而亡。①

流氓还拐骗孩子，或出售给远方，或残害肢体，使其成为人不人，鬼不鬼的怪物，骗取钱财。他们残害肢体的手段十分残忍，姑且不论横受鞭笞刀锯而死者，如毁伤面目，刖割手足，为玩物敛钱之具者，也不计其数。其中最惨的，或豢养幼孩为侏儒状。做法是把幼孩纳身入瓮，露出其头，数年后，头大身小，遂成侏儒状。或伪饰为人首兽身状。先碎割幼孩肌肤，使之流血不止，即活剥犬羊等皮，紧贴孩身，不久即自粘合，以演剧炫人，② 骗取钱财。真是毫无天理人伦。

讹　诈

所谓讹诈，是指利用威胁恫吓向人强行索取财物，最能反映流氓死皮赖脸的特点。曾有认为，光棍就是“无赖匪徒以敲诈为事者。”③ 对讹诈的称呼古今、南北不尽相同。如上海叫做敲竹杠、拆梢，南京叫做敲钉锤，镇江叫做钉钉子，杭州称作刨黄瓜儿等。

流氓讹诈，手法花样也非常多。日常生活中常见的有：

栽赃诬陷，蓄意讹诈　原来对方并没做错事，也没有任何把柄被人捏住，可是流氓偏偏缠住了不放，捏造罪名，败坏声誉，不惜栽脏、伪造事实，硬是平地也生波、无风也起浪。

宋人曾指出过：“奸民无知，动以撰造公事，欺骗善良为生。见人家烹犬，则曰本家失犬。见人家牵牛，则曰本家失牛。见人家女使病死，则曰原系本家转顾，恐有连累。见人家仆死，则曰系是本家亲族，不曾走报。凿空入词，文引才出，则计会公吏、耆长之类，追扰执缚，殆同重囚。又使一等游手之人，从旁打合，需求酒食，乞取钱物，饱其所欲，而后私对。里俗相传，谓之裨补。田里被害，含冤茹苦，无所赴述。”概括得相当全面、深刻。

介绍个具体的例子。有个流氓恶霸叫王文甫，知道屠夫魏四乙宰了一条牛，就在正月十三日经寨入状，自称本宅水牛一头，初十日放出游食，被贼人偷盗货卖，现从魏四乙家买得牛肉一片为证，乞求遣人根究。巡检收到状词，差寨兵陈璋、陈琳前去追捕。魏四乙避不敢出，凭耆老江才送来肉及钱两贯文五十陌，与陈琳等为饭食之费；又凭王五六送官会一十贯文，与陈琳为水程之费。陈琳既得所欲，收上原引，并差魏生催追。魏四乙不堪惊扰，只得“托陈五乙、王五六将见钱五贯文足、银缠五两，送与王文甫填备牛钱”。④据文意可知，魏四乙其实并没有盗牛，王文甫却抓住一片牛肉大做文章，顺利讹诈到魏四乙许多钱财。

又有一长相颇佳的妇人乘在江轮上，偶抬头见对门舱中住着一个少年。入夜，她熟睡在床，少年持刀推门而入。妇女以为强盗来了，吓得浑身发抖，问：“你要干什么？”少年说：“我要和你睡觉。”妇女正要喊叫，少年已将门锁上，又随手把二百元银币甩到她面前，说：“和我睡一觉，这两百元钱就给你，明日船一靠岸，各奔东西。如果拒绝反抗，我就先杀了你，然后自杀。”妇女为金钱所诱，又为利刃所逼，不再作声，任凭少年爬上身体胡作非为。

次晨，少年忽在自己住的舱中大哭，并对聚拢来的买办及诸客说：“我随身带了二百金，这些钱是我养家活口之资，昨夜全部失去，归无面目，只有求死了。”船上买办问：“你晚上睡觉锁门没有？”少年回答：“没有。”买办说：“银子必定被贼偷了。不知道银元上有没

① 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·老妪骗局》。
② 徐珂《清稗类钞·棍骗类·拐带妇孺》。
③ 《俗语考原·光棍》。
④ 《名公书判清明集》卷一三《诬赖·骗乞》

有标识?"少年说:"有。银元上都印有某钱庄的印。"于是买办对乘客说:"为了拯救此人,请各位协助搜查随身的行李。"乘客为了摆脱干系,证明自己的清白,都主动摊开行李接受检查。当来到妇女住房时,她神色慌张,坚决不同意检查。买办强行打开她的箱子,发现了打着印记的二百元银元。诸客见了惊诧不已,妇女掩面大哭。这时一老叟走出人群说:"我住在此妇邻室,昨晚发生之事,听得一清二楚。原来不想多管闲事,现在却不能再沉默了。"老人把事情经过原原本本讲述了一番,又气愤地责怪少年说:"你既诱奸妇女,又诬人偷窃,心狠手辣,禽兽不如。"最后众人商定,二百元银元仍归妇人所有,罚少年另拿出二百元交给善会,以示惩罚。①

少年真是一个十足的流氓,用强力和金钱奸污了素昧平生的女子,又倒打一耙,诬人为盗。如果没有老者暗中无意窥破个中秘密,那女子的下场就更惨了。

然而,相比之下,诬陷人偷盗毕竟还是小事,若诬陷人杀人害命,其风波更大,讹诈的钱财也更多。

明朝年间,江南有个流氓恶霸叫文科,生性奸巧。早年他曾将房一所贷给徽人,过了许多年,文科提出要以原价取赎。徽人因房子已装饰一新,就没同意。文科授计奴仆夫妇俩前去投奔徽人,徽人毫不怀疑地收留了他俩。过了两个月,两人不辞而别。文科却派人去问徽人:"我家逃奴隐藏在你处,快交出来。"徽人说:"有人前来投靠是实,我不知道为贵仆,但昨天已不辞而别。"奴辈说:"我家昨天刚探得在你宅,岂有今天就逸去之事,必是你藏起来了,我们要搜一搜。"徽人自信所言不虚,同意诸奴入视。诸奴搜至酒房,见有土松处,取锄发之,竟然挖出了一条人腿,就气势汹汹地说:"你谋害了我家人,不然此腿从何而来?上官府去解决。"徽人惧,请人居间调停。文科说:"交还屋契,我就不告官府。"徽人不得已,过几天腾空房子迁走了。酒房之中人腿,原来是文科授意奴仆埋下的。② 只会做买卖的徽商哪里会是流氓恶霸文科的对手,只有彻底认输了。

到了清末,上海流氓把栽赃讹诈叫做"装榫头",主要手法有"移尸入门"、"栽赃入室"、"勾奸买奸"等等。具体做法是,流氓在市场、商店看准对象后,便偷偷将皮夹子放入其衣袋内,然后反咬一口,硬讲对方偷了钱,于是"人赃俱获",帮手们拥上来拳打脚踢,过路行人不知其中诈情,也纷纷指责,最后必将其人的钱物全部掏空了方肯罢休。还有男女合作,女流氓扮成家庭主妇,看准某个衣着笔挺又有点像农村来的行人,突然冲上去打他两个耳光,口称当街调戏她。此人必不依,她便委屈地哭哭闹闹,这时搭档奔出,称此人调戏他妻子,大骂不止,使对方无法辩白,几个帮手又上来扮红脸装白脸劝解威胁,最后自然是"有钱钱挡身,无钱剥衣裳"。③

小题大作,任意讹诈 流氓平日里无所事事,东逛西荡的,耳朵特别长,眼睛特别尖,专门捕捉邻里街上发生的新鲜事儿,抓住一些鸡毛蒜皮的小事,大做文章,非得狠狠敲诈一笔后才肯松手。

清光绪初年,朝廷下令严禁民间剃发。宁波桃花渡地方的一家剃头铺,奉行朝廷的严令,早已闭门歇业。一天,偶有过往客进店梳辫子,因不在禁例,理发师就给他做了。客人前脚离开,后脚两个无赖就来到店里,身穿号衣,像兵勇装束,说:"私自替人剃发,法令何在?速随我们走,不得拖延。"店主回答:"你们说我替人剃发,剃发者在何处?若凭空捏造,怎能服人!"另一个无赖接口道:"姑且不说剃发者在何处,总之,你生意不错,也须大家弄些好处。"店主人当然据理反驳,没依他们。无赖子恼羞成怒,将店主拖翻,过新桥

① 《清稗类钞·棍骗类·某少年之奸骗》。
② 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·文科》。
③ 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第五章第一节《五花八门的骗术》。

而去。当时围观者都打抱不平，冲上去将无赖捆住痛打，店主才得踉跄回店。①

再譬如，某甲的老婆与某乙奸通，地棍就去揶揄某甲，愿意替他捉奸夫。等捉到奸夫后，就强索银子若干，否则就拳脚相加，尖刀插刺。即使不得已，到公堂上诉，既有原告，又有奸夫淫妇，这些地棍也能做到自身无恙。一般情况下，乙被拿获，当然很害怕，就只好允诺他们的要求了。②

有些凶狠无耻的流氓，还借捉奸之机，奸污妇女。清嘉庆十年，山东有土棍田二，与其父田坤、弟田三均性情凶狠，身上总是带着刀。有李麻与王振海之妻谢氏奸通，并借刘宋氏之屋姘居。王振海四处找不到妻子，就去恳求田坤帮助寻找。不久，田坤父子捉住了李麻、谢氏，田二就将谢氏带回家中奸宿，且欲霸占为妻。于是田坤出面逼王振海卖妻，给了钱五千。王振海不敢违抗，只得应允。又有一次，田二知道庄驴之妻王氏与姚松奸情，就带刀前去威胁、要挟王氏，并强奸了她。③

借人急难，乘机讹诈 他人遇有危难之事，急欲解决问题，流氓借机故意刁难，勒索钱财，有时甚至趁人死亡买棺埋葬之际进行讹诈，真是丧尽天良。据说，广信地方有个洪老头，有妖法，能役使鬼魅让死尸扑人。若有人去买棺材，他就在店中作梗，强索一半棺材钱。一次桐城张、徐二友结伴做买卖，中途徐亡，张去店中买棺材。店主索价二千文，坐在柜旁的洪老头又添价二千，非得四千才能成交。张愤然而归。当夜，张上楼，尸起相扑；张大骇，急避下楼。次晨，又去买棺，并加钱千文。棺主人并无一言，而洪老头却在楼上骂道："我虽不是主人，却是此地'坐山虎'。非送我二千钱，不然别想买到棺材。"张素贫，力有不能，无可奈何，彷徨于野。④

捏人把柄，恐吓讹诈 这种把柄，有些是被害人自己惹出的；有些是流氓事先设下圈套，诱人上当受骗，然后狠狠敲诈勒索，其中最典型的莫过于"奸诈之徒，就在这些贪爱上面，想出个奇巧题目来，做自家妻子不着，装成圈套，引诱良家子弟，诈他一个小富贵"。⑤

这种讹诈之法，宋代叫美人局，明代叫扎火囤，清代叫仙人跳，名称虽异，实质完全一致，以女性为诱饵，借奸污作把柄，用败坏名声、要打要杀相要挟，任意威胁讹诈。

美人局早在南宋已经流行。据泗水潜夫《南朱市肆记》载，当时在浩穰之区，有一批游手奸黠之徒，专门"以娼优为姬妾，诱引少年为事。"⑥以后，也许是在南宋就曾发生过，无赖竟无耻地以自己的妻妾为诱饵，引人上当受骗、榨取钱财，且成功率极高。只有偶尔遇到一两个更为厉害的玩命泼皮无赖，才会败下阵来。据说，以前京师有无赖靠老婆吃饭，其妻专门涂脂抹粉，惯卖风情，挑逗那富家郎君。到了上了手的，约会其夫，只做撞着，要杀要剐，直等出财买命，厌足方休。被他弄得也不止一个了。

有一个泼皮子弟，深知他行径，佯为不晓，故意来缠。其妻给他些甜头，诱引上了手。正在床里作乐，其夫打将进来。别个着了忙的，定是跳下床来寻躲避去处。怎知这个人不慌不忙，且把他妻子搂抱得紧紧的，不放一些宽松。其妻杀猪也似喊起来，乱颠乱推，只是下不来。其夫进了门，撩起帐子，喊道："干得好事！要杀！要杀！"把刀背放在颈上捺了一捺，却不下手。泼皮道："不必作腔，要杀就请杀。我固然有错，也是嫂子约了来的。死便死做一处，做鬼也风流。终不然独杀我一个不成？"其夫果然不敢动手，放下刀子，拿起一个大擀杖来，喝道："权寄颗驴头在颈上，我且痛打一回。"一下子打来。那泼皮溜撒，急把其妻翻过来，早在臀脊上受了一

① 《申报》，光绪乙亥二月初五日。
② 《清稗类钞·棍骗类·上海地棍有好买卖》。
③ 《大清律例会通新纂》卷九《户律婚姻·强占良家妻女》。
④ 袁枚《新齐谐》卷一〇《鞭尸》。
⑤ 《二刻拍案惊奇》卷一四。
⑥ 《说郛》弓六〇

杖。其妻又喊道:"是我,是我。不要错打了。"泼皮道:"打也不错,也该受一杖儿。"其夫假势头已过,早已发作不出了。泼皮道:"老兄放下性子!小子是个中人,我与你熟商量。你要两人齐杀,你嫂子是摇钱树,料不舍得。若抛得到官,只是和奸。这番打破机关,你那营生弄不成了。不如你舍着嫂子,与我往来。我公道使些钱钞,帮你买煤买米。若要扎火囤,别寻个主儿弄弄,须靠我不着的。"其夫见说出海底眼,无计可奈,没些收场。只得住了手,倒缩了出去。泼皮起来,从容穿了衣服。对着妇人叫声"聒噪",摇摇摆摆,径自去了。①

人世间像泼皮这样胆略和手段的毕竟是少数,普遍人一旦上了圈套,寻欢作乐时被人冲破,早已心慌意乱,只想脱身,对于讹诈,哪有不依之理。

又有招人痛打,强行讹诈 即使在封建社会中,法律也明文规定:打人犯法,杀人偿命。于是流氓无赖玩起自己的命来,故意在店中耍赖,招惹店家动手痛打,这些人特别耐打,虽鲜血直流也决不叫唤一声,倒使得店家没法了结,住手之后,还得好言相慰,赠给钱财,他才肯离开。

清无赖恶少年苏人某甲,常常与人斗殴,虽被痛打而不悛改,又因特别耐打,被人呼作"石臼"。一日,石臼在酒家饮酒后,没付钱就走。酒保向他要钱,甲说:"你爹恰好没钱,等几天再付。"店员见他蛮不讲理,就"群出诟骂,捽而殴之,如舂如揄,血流漂杵,视之几无生理,乃纵之去。"没过几天,石臼又来到店里,伤痕已愈,咆哮如故。店家叹道:"真石臼也!"给他千钱后才离去。②

天津的无赖少年也是这样。为了向赌场索取规例钱,也要首先招一顿致命的痛打,具体的做法是,先喝醉了酒,上不穿衣,下不着裤,仅以尺布遮蔽下体,昂然入局中,肆口辱骂。赌徒们知道讹诈的来了,就拿起木棍狠命痛打。无赖少年忍着疼痛,仍大骂不止,直至体无完肤,气息仅属,犹喃喃辱骂不绝于口。于是赌徒赞叹道:"好汉!好汉!"给他喂下童便,又用温水洗掉血污,背他回家。自此之后,赌局之主人每月付给他规例钱。

北京的光棍也不例外。光绪某年年底,京师琉璃厂西门饼店前,有少年赤裸着上身,一声不吭躺卧在地上。店主举擀面大杖杖其两腿,杖至五六十,少年才跳起来说:"如是,必吃矣。"店主说:"随你吃吧。"原来卧地者积欠了店中饼资,还强取不已。店主就说,若能经受大杖之打,不呼痛,不仅前债全免,今后还能免费吃饼。③ 于是演出了一场闹剧。

当然,这些流氓无赖并不是钢打铁铸的,仍是受之父母的骨肉之躯,被打得体无完肤还一声不吭,也真不容易。然而更有甚者——

自残肢体,胁迫讹诈 有时,泼皮无赖为了讹诈,不怕自戕身体,以断肢、瞎眼之类相要挟,令人望而生畏,甘拜下风。他割的是自己身上之肉,瞎的是自己的眼睛,没有触犯他人的利益,不能算犯法,官府不能治他的罪;他连自身都敢戕残,则别人打他几下,也根本不会有什么效果。但是血流满身,招人眼目,实属不雅;若辈众多,得罪一人,就会引来群凶攻击;如果惹出官司,更会纠缠不清,也就只有满足他的讹诈索取以消灾免祸了。

明成化年间,龙虎卫左所军余王骚狐,自称"赖皮",专门倚恃行凶打人,讹诈他人银两。一次,他手拿尖刀,来到军人刘海家索讨白面。刘海没答应,骚狐就将自己打得头破血流,然后倒在地上耍赖。刘海无法,只好拿出银一两三钱、白面一斗给骚狐拿回家。第二天,王骚狐又来到卖面军余刘清家,自己动手打破头颅图赖,还拿刀要戳,强行索取了刘清身上穿的水褐绵细衣裳、羊皮袄。④

---

① 《二刻拍案惊奇》卷一四。
② 俞樾《右台仙馆笔记》卷三。
③ 徐珂《清稗类钞·风俗类·北人毁身求财》。
④ 《皇明条法事类纂》卷三四《白昼抢夺三五成群及打抢仓场充军民为例》。

《金瓶梅》第九三回对这类流氓无赖也有很生动的描写。陈经济因妻子吊死，被丈母告到县衙，坐了半个月监房放出来后，手中没钱，就想去杨大郎家讨以前做生意的半船丝绵绸绢钱。杨大郎绰号铁指甲，专门装风卖雨，架谎凿空，骗人钱财。听见陈经济上门追问由他经手的货船下落，就让兄弟杨二风出来对付。杨二风一把拉住陈经济，反追问杨大郎的下落，惊得陈经济慌忙挣开手。杨二风却还不罢休，拾块三尖瓦楔，将自己头颅击破，血流满面，赶着陈经济骂："我合你娘眼！我见你家甚么银子来，你来我屋里放屁，吃我一顿好拳头。"

又清朝某日，有一壮男至通州某当铺当破衣服，店员不让当，男子争执不休，并问道："贵店究竟什么东西才能当？"店员回答："凡物都能当，但必须东西完好不坏。"壮男闻言匆匆离去，过了一会复至，拿出小刀，割下一只耳朵掷在柜上说："这是件完好的东西，能当多少钱？"店员大惧，立即请他入店，赠给重金，始离店而去。①

以上所述，基本上概括了流氓常用的讹诈之法，从中也彻底暴露了流氓的奸凶狠毒和无耻。

偷　窃

虽然普通盗贼并不就等于流氓，但偷窃也确实是流氓经常使用的犯罪手法之一。不管这些窃术，最初时流氓是否从盗贼那儿学来的，一旦他们掌握了这些窃术，在偷窃过程中就加入了流氓所特有的狠毒、欺骗、讹诈、无赖成分，会使一般的盗贼都自叹不如，可谓"青出于蓝而胜于蓝"了。

流氓偷窃法之一，仗力偷窃，有恃无恐。流氓生性好勇斗狠，运用到偷窃之中，往往以武力作后盾，以拳头相威胁。你没发现，我要偷；你发现了，我还是要偷，谅你也无可奈何。南梁陈伯之，少年时就很有膂力，十三岁那年，他身上带了刺刀去邻居田里偷割稻子。一次，田主发现了，大声斥责道："楚子莫动！"伯之振振有辞地回答："你稻子多得很，拿掉一担有什么关系！"田主气愤地欲捉他，伯之不仅不躲避，反而"杖刀而进，将刺之"，吓得田主要命不要稻，赶快逃走，"伯之得担稻而归。"②

流氓偷窃法之二，刁钻无赖，合偷赖于一手，使人拿住了赃却无法捉"贼"。唐洛中，有一个和尚持有几粒舍利，放在琉璃器中，供人观赏朝拜。寺庙香火兴旺，信男信女纷纷施舍。一个无赖子跑去观看舍利，和尚拿出瓶子让他看个清楚。无赖子从瓶中取出舍利，放到嘴里一口吞下。和尚惶骇无措，担心被外人听到，断了香火。无赖子说："你给我钱，我就服药泻出舍利。"和尚给了他二百缗，无赖子就服下巴豆泻出舍利。和尚高兴得清洗干净后收藏起来。③ 流氓偷了和尚舍利，但是和尚却不敢叫嚷捉赃。为什么？信男信女知道后，谁还会来施舍？所以无赖子偷之无恐，万无一失。

流氓偷窃法之三，身怀绝技，窃法奇特。有些流氓，从小惯走江湖，练就吞刀吐火、行走如飞的本领。于是，他们会因时因地运用这些一般人不掌握的绝技，在人的眼皮底下巧妙地偷窃。

据传，清朝维扬盐官家中有一颗大夜明珠。一日，同官数人慕名登门求观，赞叹不已，大饱了眼福。之后，同官先后告辞而去，只有庄某一人还留在屋里踞隐囊而吃鸦片。盐官送客回到屋中，发现盘中之珠已失，大惊问庄。庄亦大惊，说："室内无他人，难道是我偷窃的！"于是他自己解开衣服，不留寸缕，任人摸索，又说："如果怀疑我把珠子藏在衣中，请留下这些衣服，借些衣服给我穿了回家。"

① 徐珂《清稗类钞·风俗类·北人毁身求财》。
② 《梁书》卷二〇《陈伯之传》。
③ 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·吞舍利》。

盐官失珠大为懊恼，却无论如何也怀疑不到庄。过了一个多月，庄之仆人带着珠子前来投奔。原来，庄幼时无赖，曾熟习吞刀吐火诸幻术。那日，他乘盐官出去送客，就连忙吞珠腹中，回家后再吐出来。后来由于虐待其仆，仆挟仇揭发了他的罪行。①

流氓偷窃法之四，愚弄良善，乘机行窃。流氓愚弄良善的方法极多，其中有一种是先给别人一些好处作为诱饵，使他人放松警惕，然后再乘机行窃。譬如，清朝年间，有一个无赖子在路上遇到亲戚，想请客而口袋里没有一文钱。怎么办呢？他先让客人到店里慢慢饮酒，自己叫了一客面，说："我先给家母送去，再来奉陪。"匆匆回到家，将面条倒入自己碗中，然后捧着来到一小店，向柜内正脚踏铜炉、坐着取暖的老妪说："某家寿诞，央我送面给您老人家。"妪起身致谢。无赖子又说："某家客多，烦您把面翻到自家碗中。"趁老妪起身入内取碗，无赖子连忙偷了铜炉跑到当铺当钱，又到家中取了碗，返回酒店与客人大吃一顿。②

抢　劫

流氓的骗、讹诈、偷三种手段，虽然巧妙，颇能蒙住世人之眼，但是要想做得天衣无缝，却相当费心机。于是有些流氓为了更快、更方便地达到其目的，公然在光天化日之下强行抢劫。

从流氓抢劫的对象看，有人和物两类。

先谈抢人。

大凡流氓抢人目的有二：强抢女性，占作老婆或强行奸污——满足淫欲；贩卖人口、作为人质——盈利。

明朝常州府，有些市井无赖因贫穷不能娶亲，打听到某家有年轻貌美的女子，也不通媒妁，乘女家不防备，暮夜率众攫之而去。女家诉之官府，官府不予马上解决。拖延至开审，这些市井无赖或买嘱了假媒人，或伪造了庚帖，以致"所抢之家，公然得女者，比比而是"。即使遇到精明能干的官吏经反复查究，把女子断还生身父母，但此时她往往已经生养孩子，生米煮成了熟饭。真是"伤化蔑礼，莫甚于此"。③

此类事极多。清苏州葑内王七，幼呼某姓妇为干阿奶。其父亡后，其姓妇像亲生儿子一样精心抚育他，并想把女儿嫁他。不料，王七长大后，不务正业，成了一个流荡子。某姓妇改变主意，把女儿许给了胥门外某生。王七风闻即将迎娶，就纠合无赖少年十余，抢劫其女回家。女至王七家，闭门号泣，悬梁自尽，救醒后，又绝食求死。事闻于官，官认为王七劫婚，与礼不符，鞭笞一百，又晓谕他说："你自称与某女先有婚姻之议，但没一纸凭据。女子既死也不肯嫁你，你又何必纠缠不放呢？男子不怕找不到老婆！"于是判令某姓妇给王七洋泉五十，作为异日婚娶之资，以全曩时抚育之义；女则归于某生。④

有时，流氓抢劫女子是为了奸污女性，满足自己的兽欲。

生活于清雍正年间，曾写过《鹿洲公案》一书的蓝鼎元在兼任潮阳县令时，洋乌、黄陇与惠来县交界地方，有一帮十几人组成的流氓团伙，横行不法，肆无忌惮。一日，这帮流氓在路上拦截出嫁的人，把新娘从车里强拉出来，剥光了她全身的衣饰。新娘乞求留下一条裤子遮身，他们也不依，还围着细看她的下身，横加侮辱。⑤

流氓还抢劫人口，或作为人质，或暗下贩卖。

抢劫人口作为人质，又叫绑架，被绑架之人称做肉票。主要是流氓看中了绑架者家中

---

① 俞樾《右台仙馆笔记》卷四。
② 青城子《志异续编》卷三《无赖子》。
③ 《古今图书集成·方舆汇编·职方典》卷七一五《常州府部》。
④ 俞樾《右台仙馆笔记》卷四。
⑤ 蓝鼎元《鹿洲公案·偶纪上·贼轻再醮人》。

丰厚的财源，用以勒索赎金。秦汉时期的史书就有记载："长安少年数人会穷里空舍谋共劫人"，但未及动手，即被捕获。当然也有犯罪成功的例子，"富人苏四为郎，二人劫之"。师古曰："劫取其身为质，令家将财物赎之。"①《两汉乐府诗·平陵东》亦说："平陵东，松柏桐，不知何人劫义公。劫义公，在高堂下，交钱百万两走马。两走马，亦诚难，顾见追吏心中恻。心中恻，血出漉，归告我家卖黄犊。"

流氓绑架肉票，一般着眼的是有钱人，但有时也会绑架一些中下层者。清道光、咸丰年间，北京的一些流氓化的宗室子弟，荒淫无度，乱花钱财，一旦两手空了，就来到荒僻之处，劫掠农家小孩。第二天，故意张贴招领，托词中途捡到。农家前来领人时，多方勒索酬金，大大地榨取一番才罢休。②

不过流氓毕竟不是专门绑架的匪徒团伙，他们更多的是抢劫年轻貌美的女子或小孩转手出卖赚钱。

宋吴雨岩在福建路任职时，曾有求食人鲍翁前去入状，自称自己带着人口经过饶州，在路途被人抢去。官府立即发人追究，原来是乐平人季三娘及佛保，因父母双亡，无人照管，而被人口贩子掠去，至戈阳，由牙人引卖给鲍翁。鲍翁带着二人来到饶州求食，正好在路上遇到季三娘、佛保的亲哥哥。兄妹相认，一起回家。鲍翁不甘心轻易失去花钱买来的人，就向官府诬告妄词，真可谓肆无忌惮。据宋吴雨岩说，宋朝年间，流氓贩卖人口活动十分猖獗，尤其是遇到荒欠疾疫的年头，他们更是大肆抢掠，然后像卖猪羊似地卖给求食人家，惟利是图。③

在成都、重庆、黄州一带，还有专门拐带妇女的团伙。团伙中的一些女流氓经常骑着驴子在村子里闲逛，一旦发现有村妇骑驴外出，其夫跟在后面，就让自己的驴子慢慢靠近村妇，假装亲热地与村妇搭话闲聊，暗中却鞭驴速行。村妇只顾谈话，不知不觉驴子跑得快了，丈夫落在后面，相隔了好长一段路。又转过好多弯，村妇昏头昏脑迷了路，只得乖乖跟着女流氓来到流氓窝中。一入室，女流氓赶快躲开，村妇见室中皆为男子，不禁大声痛哭，流氓就痛打她一顿，还指使爪牙强奸她，称为"灭耻"。村妇既受恐吓，又被奸污，灰心丧气，不再反抗。流氓就令其他爪牙装作买主，购买村妇为妾，好言询问村妇由来。村妇若哭诉冤情，买主假装不忍心，退回村妇。至则又遭一顿毒打。过了一段时间，再让一流氓匪徒买去，又询问一番。如果她再哭泣，又是一顿毒打。如此三番五次，一次比一次严厉残暴，一直折磨到她不敢再讲真话，才叫人带到市镇上去卖掉。④

流氓还经常把人贩卖到国外，叫做贩猪仔。徐珂对此有过深刻揭露："猪仔，内地人民被拐出洋，略卖为奴，使供一切苦役，以若辈蠢如鹿豕，因以猪仔名之。盖南洋群岛多有不肖之徒，勾通地棍，诱致壮丁，见有贫困者，初则啖以微利，诱以甘言，谓当携往善地经商，可得重值。愚者为所惑，辄从之行，乃引之入贩者所。贩者假旅馆为窟，入其室，乃锢之，令不得出，甚且囚之于木笼，笼中一人或二人，日给馆粥二次。俟议价既定，既囚之，载入海舶以去。所往之地，大抵为新加坡、庇能等埠，沿途发卖，或质之于人，而受其质，盖即沿袭贩黑奴者之余智也。"⑤

值得一提的是，上海开埠后，外国流氓也公然抢劫、贩卖人口。黄均宰《金壶遁墨》载："英夷捉人于上海，乡人卖布，独行夷场，辄被掠去，积数月竟失数百人。"外国流氓水手也常常于夜深人静之时，在冷僻之处伺候行人，将其击昏后，用布囊一罩，肩荷而去。⑥ 美国

① 《汉书》卷七六《赵广汉传》及注。
② 徐珂《清稗类钞·棍骗类·攫孩勒赎》。
③ 吴雨岩《禁约贩生口》，《名公书判清明集》卷一四《惩恶门·贩生口》。
④ 徐珂《清稗类钞·棍骗类·拐卖妇孺》
⑤ 徐珂《清稗类钞·棍骗类·贩猪仔》。
⑥ 《赵惠甫先生能静居笔记》，载《小说月报》第8卷第6页。

租界的开创者圣公会主教蓬恩一面宣称“为中国人拯救灵魂”，一面却包庇贩人交易。一些流氓歹徒从英租界到此，在主教大人庇护下开设酒店，常在烈性酒中下蒙汗药，麻醉倒中国顾客，然后送往轮船。① 据载，1857年的一天，有个小工在洋泾浜大桥附近行走，忽然冲上来几个外国流氓拔拳猛击，将他的发辫揪住，企图绑架。小工奋力反抗，大声呼救。数十名居民闻声赶来，救出小工，并当场逮捕为首的歹徒。据这名受雇于法国船主的歹徒供称，船停在黄浦江上，已抢得不少人。船主令水手上岸拉人，每拉一人，得洋四十元，前已有两艘船在吴淞共载数百名中国人开走。②

接着谈流氓抢物。

早在北魏，有个小名叫乌头的房法寿，是清河绎幕人，年幼时死了父亲，轻率果勇，专好射猎。结了一伙流氓无赖劫盗村里，连累从叔元庆、范镇等被州郡切责，举族之人都忧患担心。二十岁时，州迎房法寿为主簿，后来他借口母亲年老体衰，不再应州郡之命，仍在乡野盗杀猪牛，为害不小。③ 唐会昌中，“都市多侠少年，以黛黑镜肤，夸诡力，剽夺坊闾”。④ 宋代也是如此。王罕出为广东转运使时，惠州恶少年相率为盗，里落惊扰。⑤ 又有徐州滕人王晏，“少壮勇无赖，尝率群寇行攻劫。”⑥ 清代流氓行劫有了进一步的发展。当时“游手游食之辈，不事本业，淫酣赌博，犯上蔑伦，动辄纠集多人，背黄喊冤不已，即行抢”。⑦ 又有所谓“趁火打劫者”，“遇有人家失火，即约一二伴侣，飞奔入内，见物即取，或持之，或负之，或扛之。主人加以呵斥，则曰：‘将为汝寄顿于吾家也。’”⑧

不过，流氓毕竟不是江洋大盗，他们在抢劫之中往往搀入了更能表现他们本质特征的无赖、欺骗手段，以此和一般占山为王的土匪显著区别。

请看以下两例。

清朝年间，有人穿了一双新靴行走在街上，一人走来打招呼，握手寒暄。穿靴者茫然说：“我根本不认识你。”那人仍笑着说：“你穿了新靴，就忘记故人了？”上去掀下他的帽子抛到屋顶上。穿靴者以为此人喝醉认错人了，正仿徨间，又来了一人，笑着说：“前客为什么如此恶作剧？头顶烈日，多么严热，为什么不爬上屋顶取帽子？”穿靴人说：“没有梯子，无法上屋。”其人说：“我惯作好事，你踏在我肩头上去取吧。”说完，蹲下身去。穿靴者感激再三，正要踏上肩去，其人却发怒道：“你太性急！你爱惜帽子，我也爱惜自己的衣衫。你靴虽新，但底上泥土不少，会弄脏我衣服的！”穿靴者愧谢再三，脱靴交给他，穿袜踏肩而上。其人持靴一溜烟跑了，取帽者站在屋顶上不能下来。市人还以为两人是熟人，在戏耍呢。取帽人哀告街邻，寻觅梯子才下了屋顶，那人早已逃得无影无踪。⑨

又清金陵聚宝门，即南门，层谯壮丽，复洞宏深，又当四通八达之衢，行人如蚁，肩背相摩，一批流氓抢劫犯就活动在其间。他们的作案手段十分巧妙。一日，有乡妇骑驴入城，其夫执鞭跟随于后。行至半洞，忽然拥上一群人，前后冲散了夫妇俩。不久，又有人载着一个散漫庞大的巨囊，夹着妇女左右而行。又过了一会儿，人渐稀少，妇人忽从空中下坠，身犹在鞍，脚犹在镫，只是驴子已不知到哪里去了。丈夫连忙赶上前去扶起妻子，询问原因，妻子茫然不知其故。原来抢驴的一伙党羽众多，见此驴值钱，就佯为拥挤，乘机割断驴之衔勒与镂膺，而以两人托鞍于空中，又以锥刺驴尻，使负痛急走，跑了一段路，就撒手而去。丈夫见妻子坠地，必然首先照料

① 《上海地方史资料》(二)第40页，上海社会科学院出版社1983年版。
② 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第一章第四节。
③ 《魏书》卷四三《房法寿传》。
④ 《新唐书》卷一九七《循吏传》。
⑤ 《宋史》卷三一二《王珪传》。
⑥ 《宋史》卷二五二《王晏传》。
⑦ 赵士麟《武林草附刻·正风俗》。
⑧ 徐珂《清稗类钞·盗贼类·趁火打劫》。
⑨ 袁枚《新齐谐》卷二三《偷靴》。

人，顾不上追贼，贼借机一哄而散。①

合偷、骗、抢于一体进行抢劫，可能更能反映作为流氓惯用手段之一的抢劫的特点吧。

打　人

动辄挥拳打人，也是流氓惯用的手段之一。他们经常以殴打逞威风，威胁他人，毫无顾忌地进行流氓活动。

流氓打人，凶狠残忍，讲究极多。有打人内伤而皮上不留痕迹的，又有直接致人伤残的，有明打的，又有暗殴的，有一对一打的，又有打群架的，花样百出，举不胜举。

宋人洪迈曾对流氓行凶打人的手段作过一番精彩的描述：

> 奸凶之民，恃富逞力，处心积虑，果于杀人。……闽中习俗尤甚，每执缚其仇，穷肆残虐。或以酒调锯屑逼之使饮，欲其粘著肺腑，不能传化，驯致痰渴之疾。或炒沙溶蜡灌耳中，令其聋聩。或以湿荐束体，布裹卵石痛加殴箠，而外无痕伤。或按擦肩背，使皮肤宽皱，乃施针刺入肩井，不可复出。或以小钓钓藏于鲩鱼之腹，强使吞之，攻钻五脏，久而必死。凡此术者，莫非一端，既痕肿不露于外，检验不得而见情犯，巨蠹功意两恶而法所不言。②

宋朝奸凶之民行凶打人手段，即可略见一斑，读来真令人触目惊心。

流氓打人，并不一定事出有因，有时仅仅为了言语不合或一些鸡毛蒜皮之事，即可大打出手，以此横行乡里。

据说在新市镇地方有个冯允昌，勇力超人而其头更坚劲有力，每与人发生争执斗殴，总是用头撞击，所向披靡，从未有人能抵挡相敌。邻居一好友向他说："你头诚然有力，如果用石头撞击，恐怕亦挡不住吧。"冯俯身拾起一块碗口大的石头抛到空中，然后伸头迎着撞去，石头弹开而头不受伤。从此，冯允昌就以铁头之称著名。有一次，冯偶然朝街上泼水，不小心溅到陕西皮货客身上。皮货客小声嘀咕了几句，冯听后立即恶声相骂，并挥拳打去。皮货客避开不再计较，冯仍不愿善罢甘休，从后面赶上去，使劲用头撞人。③

清苏州桃花坞，有无赖凶人阿庆，外号缸鬓，力大如牛，蛮不讲理，一乡人都怕他。某甲与他略有不和，阿庆纠集同伙准备殴打甲一顿。甲闻讯很害怕，悄悄来到阿庆丈人家请求调解、保护。其丈人对女婿很了解，只得向甲说："阿庆此人实难理喻，你小心躲开他就是了。"甲没有办法，回到家中隐匿了几个月。一天他偶然外出，不意途中遇到阿庆。阿庆二话不说，拔出拳头打得甲遍体鳞伤。甲又气愤又羞愧，回到家中吞生鸦片烟而死。乡里人谁也不敢站出来说一句公道话。④

流氓又常常群聚斗殴，拼个你死我活。此风由来已久。汉代年间，有一次魏相丙吉外出，"逢清道群斗者，死伤横道"。⑤ 李绅《拜三川守诗序》："闾巷恶少年，免帽散衣，聚为群斗，或差肩追绕击大球，里言谓之打棍，士庶苦之。"乾隆一朝，据史载："市井奸凶，十五为群，聚党斗狠，为患于乡闾，或强争市肆，或凌弱富人，朝罹宫法，夕复逞凶，其恶不减于劫盗。"⑥

天津的混混儿，认为打群架是正当行为，更有一定的步骤。原因不论争行夺市，或是因细故而扩大，双方酿到不可遏止时，有的约定时、地，有的突然袭取。事先由一方约妥若干人预作准备，名为"待候过节儿"。在准备期间，一律集中在一起，每日供应好吃好喝；没有巨款的实难应付，因所约多至百人以上，

---

① 徐珂《清稗类钞·盗贼类·窃驴之狡》。
② 洪迈《容斋随笔》四笔卷一〇《闽俗诡秘杀人》。
③ 小横香室主人编《清朝野史大观》卷一二《清人述异·冯铁头》。
④ 俞樾《右台仙馆笔记》卷六。
⑤ 《汉书》卷七四《丙吉传》。
⑥ 《清高宗实录》卷七，雍正十三年十一月下乙卯。

少也数十人。有的日期不能约定,因为对方何时来到难以预测,一时一刻不能放松。表面上要不露形迹,有人问及,拒不承认,只称万无此事。至于公开争斗的场面便又不同:人到齐后,门前摆出所有的兵刃,名为"铺家伙",意在示威。出发时,寨主当前,众人随后;长家伙当先,短家伙跟后,一概散走,并无行列;最后有些人兜着碎砖乱瓦,在阵后向对方投掷,名叫"黑旗队"。双方会面后,用不了三言两语,立即会战。他们平日不练武术,只有少数人能抖蜡杆子,余者一概死打死剁。但只限于头破血出,肢体伤残;不必要时,谁也不愿酿出人命重案。及至打到分际上,甚或有死亡的,才有人出头劝止,再办善后。①

在上海,也常常有失业工人及游手好闲之类,一言不合,辄群聚茶肆中,引类呼朋,纷争不息。甚至掷碎碗、毁坏门窗,流血满面扭至捕房者。②

清朝的马永贞,原是山东籍马贩子兼拳师,平日收徒纳众、习拳练武。到上海后,自谓绝世臂力,无人足以敌,夸下"拳打南北两京,脚踢黄河两岸"的海口。经常依仗武力欺人,敲诈马贩子,如果没满足要求,他便借口相马,用手在马背上一拍,马即受内伤无人会买。1879年春,汉北宣化人顾忠溪带了三十匹马到沪贩卖,住宿在南京路上的一个饼店里。马永贞闻讯后赶去,许银二十两拉走一匹良驹,但实际上并未付一文钱。不仅如此,还要借用顾忠溪随身的一名美貌男孩"使用",顾忠溪不允,只得将男孩暗中转移。一日,马、顾在茶馆遇见,顾向马要帐,马竟称顾不懂规矩,扬言:"谁不知道我马永贞名字,凡是马贩子到上海,必须孝敬我二百大洋,这几两银子,你还敢要!"言谈不合,双方结下了仇。4月13日下午,双方约定在一洞天茶馆楼上吃讲茶,开口几句不合,就动武。顾的同伙马连先向马永贞的眼睛扔出一包石灰粉,弄瞎了马永贞的双眼,马永贞急取防身铁尺猛刺,但未击中对方,自己头部反被尖刀刺伤,双脚也断了,倒地后臀部又被砍了两刀。目睹此变,马永贞的同伙均吓得逃散。顾忠溪阴谋得逞,大声叫道:"有我抵命,无累诸君。"马永贞闻声奋力取板凳掷击,竟击中顾忠溪头颅,然后他又挺身扑向前,欲与顾拼死,顾忠溪吓得手足无措,只得跃窗跳楼。当夜马永贞在医院连呼"姓顾的不是好汉子"而气绝身亡。③ 一场恶斗,好不惊心动魄,最后落得两败俱亡,却也是咎由自取,没有人会同情他们的。

流氓还组成雇佣打手组织,专门从事打殴活动,充当职业打手,并以此为生。连接雇主和流氓关系的,是金钱。只要有钱,并肯花大钱,流氓都会受雇,按照雇主的要求去行凶打人。流氓充当职业打手,更暴露了其极易被收买的无耻本质,也使得他们在封建社会、半殖民地半封建社会中,常常成为官僚及富翁的爪牙或走狗。

明代嘉靖中叶,在经济富庶的江南地区,一些被人称作"打手"或"青手"的无家恶少、东游西荡之徒,公开结党成群,组成"打行"。虽然"打行"所从事的活动还牵及诓骗、偷盗、抢劫等,但是顾名思义,当然主要就是欧打人了。若其中一人不逞,就呼集同伙进行报复,不残伤他人决不罢休。除此之外,打行还经常受雇去殴打与自己毫无关系的人。如果有人与他家结下仇怨,思想报复,就可以暗中贿赂打行中人,然后由恶少出面替人群欧怨家。通常的做法是,"于怨家所在阳相触忤,因群殴之","又诬列不根之词,以其党为证佐;非出金帛厚谢之,不得解"。而且这些打手们还具有独特的打人本领,打人或胸、或肋或下腹、或腰间,可以做到被打者在预期的三个月、五个月、十个月或一年等时限中死去,从而逃避法律的追究。这种打人的方法只在内

① 李然犀《旧天津的混混儿》,《文史资料选辑》四七辑。

② 黄式权《淞南梦影录》卷一。

③ 苏智良、陈丽菲《近代上海黑社会研究》第二章第一节,原载《申报》1879年4月15、16、18日。

部相传，不外泄露。①

类似打行的打手组织在清代也泛滥成灾，“漳浦有浪子班，专聚无赖少年，以待有械斗时，受雇为助”。② 杭州也“有等不营生业、游食趁闲之辈，专逞耍拳使棒，名为打手。教师引诱自家子弟，转相学习，结党成群，见事鸱张，沿街虎跨，甚至受他人之雇，代为泄忿报仇。抑且入豪右之牢笼，甘作飞鹰走狗。”③ 又康熙年间，这种打手还公开出现在公堂之上。当时发生了争讼，双方一方面请生员具公呈，另一方面在听审之日，“又各有打降保护”，④ 一时蔚然成风。

残　杀

流氓并非江洋大盗，其中大多数人通常也不以凶杀害命自诩，以免造成血案，被追究法办，在当地无法安身。但是，当他们在使用其他流氓手法无效，或迫于形势狗急跳墙之时，也会使出最凶恶的一手——杀人，造成血淋淋的案件。

汉朝有个很有名的侠客叫郭解，字翁伯，出身于侠客之家，自小学得非凡武艺，却不务正业，性格阴贼，常替人报仇，亡命作奸剽攻，铸钱掘冢，不可胜数。一旦被人惹怒，他挥拳就打，动刀就杀。可知郭解少时绝不是行侠仗义的侠客，而是一个十足的流氓。郭解长大后，才改邪归正，折节为俭，以德报怨，厚施而薄望。不过，流氓气息并不能完全改正，“多藏亡命者，故喜事年少与解同志者，知亡命者多归解，故多将车来，欲为解迎亡者而藏之者也”。这些亡命者安身在郭解处，就借他的名在外斗殴杀人。一次，郭解之客盛誉郭解，儒生反对说：“郭解专门行奸犯法，贤在哪儿！”客人听后勃然大怒，杀死了儒生，还割掉了他的舌头。⑤

据《后汉书》卷七七《阳球传》载：“(阳)球能击剑，习弓马。性严厉，好申韩之学。郡吏有辱其母者，球结少年数十人，杀吏，灭其家，由是知名。”

即使说吏辱其母均为吏的不是，但因此而杀吏，又进一步灭其家，不能不说过于凶残狠毒了。

五代范资在《玉堂闲话》中所记述的安道进，也是一个十足的动辄杀人的流氓。

庄宗潜龙时，安道进为小校，经常身佩利剑，列于翊街。安道进性格非常凶狠阴险。一天，他拔出宝剑在手上玩耍，一边说：“我这把剑，可以削钟切玉，谁也挡不住它的锋芒。”旁边一人听了，不以为然，说：“你这把剑算什么利器，竟然如此夸夸其谈！如果我伸出头颈，你一刀能砍断吗？”安道进说：“你真敢伸出头颈让我砍吗？”那人以为两人所谈只是戏言，就坦然地伸出了头颈。安道进毫不犹豫地手起刀落，将头颅砍下，滚落在地。周围观看的人惊得魂飞魄散，连忙逃走。趁着混乱，安道进带着宝剑，不分昼夜向南逃窜，投奔了梁主。梁主颇中意安道进的壮勇，俾隶淮之镇戍。一天，安道进向掌庾吏说：“古人谓洞其七札为能，吾之铦锷可彻其十札，你们怎么会知道！”掌庾吏认为安道进言过其实，是在吹牛，就轻蔑地说：“如果我敞开衣襟，你能用其穿过我的肚子吗？”安道进回答：“你如果敢拉开衣襟，那我就试试吧。”掌庾吏刚拉开衣襟，道进再不打言，“一发而殪之，利锷迳过，植于墙上”。

其实，无论是引颈之人还是开襟之吏，既没有对安道进构成威胁，也没有损害到他的声誉、表现出对他的歧视，互相听言所语，所作所为，只不过是日常生活中极平常的开玩笑罢了。但是，流氓成性的安道进却无缘无故地挥刀而斩之，拔箭而射之，致人死地而不

① 范守已《曲洧新闻》卷三；万历《嘉定县志》卷二《疆域考下·风俗》。
② 徐珂《清稗类钞·风俗类·漳浦浪子班》。
③ 赵士麟《武林草附刻·禁打手》。
④ 顾公燮《丹午笔记·打降》。
⑤ 《史记》卷一二四《游侠列传》。

眨眼，充分暴露出凶残本性。

据《宋史·王安石传》载，宋朝有一个无赖少年养了一头好斗鹑，其同伙屡次请求，他都舍不得给。一天，同伙自恃与他关系亲密自作主张拿走了斗鹑。无赖少年知道后，追上去杀了他的同伙。开封府判处无赖子当死，王安石却反驳道："按律，公取、窃取皆为盗。少年不与而同伙自取，这就是偷窃；少年追而杀之，是捕盗，虽然杀死了人，也应当无罪释放。"后来经过一番争论，少年还是被处死了。为了一头小小的斗鹑，无赖少年果敢杀死了人；同时也害死了自己。

再说明朝年间，有一个寡妇与儿子相依为命生活，一无赖向她借了钱很久不归还。一天，寡妇去无赖家讨债，让幼小的儿子一个人守家。无赖欺骗寡妇说："家贫无力偿债，我得先去别处借了钱再还，请你稍等一下。"说完，留下寡妇等待，他却立即奔到寡妇家，欺骗其子说："你母亲现在在我家，想去探亲，叫你把床头首饰匣拿去。"其子信以为真，拿着匣子与无赖出门而去。半路上，两人热得浑身流汗，无赖引诱小孩到溪中洗澡，乘机把他推入深水之中。然后，无赖藏好匣子，回到家中声称没能借到钱，请寡妇原谅。寡妇归，不见其子，伤心得哀号了整整一夜。次晨，想不到儿子走进屋子，告诉母亲说，无赖欺骗自己洗澡而推入深水，水中似有物扶着他的背，随水漂了十多里才获救。寡妇即向官府告发，无赖子得到了应有的处罚。①

清朝年间流氓杀人之事颇多，试举两例：

荆州府范某，家中富裕，不幸早亡。有子六岁，倚其姊而居。姊年十九。知书解算。料理家务甚有法。族匪范同欺其弟幼，屡来借贷。姊初有求必应，后见其索求无厌，就不再答应。范同大怒，与同党商量害死其姊，进而吞噬家产。等到城隍赛会时，"沉其姊于河，又缚沉一钱店少年，以两带束其尸，报官相验。云平素有奸，惧人知觉，故相约同死"。县官深信不疑，命令棺殓掩埋，不再追究凶手。以致"范氏家产，尽为族匪所占"。②

清人常以匪或匪棍指称流氓。所谓族匪，就是指同族中的流氓、无赖。这些人为了抢占他人家产，一下子害了两条人命，如此行径，和强盗毫无两样。

清朝又有个康八，人们多叫他康小八，初为农民，赶骡车载客，岁饥无所食，又为人报仇杀人。惧法，逃避山泽为盗，时变姓名，改换服色，出没京津间。一日，他到天津某理发店理发。剃头的问："客从何来？"康小八说："从北京来。"剃头者又问："你知道北京城有个康小八吗？那家伙凶狠残暴。"康小八忍住气，一声不吭。理完发，康小八说："你跟我一起去拿钱。"理发者跟着他来到一条曲巷，康小八拔出枪问："你亦知小八耶？你看我像小八吗？"理发者惊恐说不出话来，伏地求饶。小八一勾枪机就打死了理发者，然后扬长而去。③

① 王临亨《粤剑编》卷二。
② 袁枚《新齐谐》卷一五《尸香二则》。
③ 徐珂《清稗类钞·盗贼类·康八康九兄弟为盗》。

流氓与社会

流氓与僧道

僧侣指佛教徒，道士指道教徒。两者道义、信仰虽异，均属宗教一类。和流氓所信奉的为非作歹、危害社会的歪理截然不同，佛教徒以十种戒律来约束自己。十种戒律简称十戒，指不杀生，不偷盗，不淫，不妄语，不饮酒，不涂饰香鬘，不歌舞观听，不坐高广大床，不非时食，不蓄金银财宝。① 《魏书·释老志》："其为沙门者，初修十戒曰沙弥。"

道教是产生于中国本土的宗教，渊源于古代的巫术、秦汉时的神仙方术。道教一贯奉行苦修得道之法，主张做到："辱骂不去"，"美色不动心"，"见金不取"，"见虎不惧"，"偿绢不齐，被诬不辨"，"存心济物"，"舍命从师"等道义。凡入道之人，先要断除喜、怒、忧、惧、爱、恶、欲等七情。

这些道义、戒律对于维护佛教、道教的尊严，约束佛道之徒，劝人扬善惩恶都能产生不同程度的作用。而且还有不少恶少在佛道教义的感化或佛道之徒的教育下，悬崖勒马、改邪归正。

唐贞元中，一僧侨居广陵孝感寺，自号大师。曾有一少年竟日狂博滥赌，不顾生计。大师知道后大怒，在其赌博时当场击碎棋盘。少年自恃有力，大声骂道："竖儿！你竟敢与我作对！"大师也骂着唾其面，两人各不相让，竟致斗殴，最后少年不敌，只得狼狈逃遁。此后，当地赌风稍有收敛。② 五代十国后蜀广政年间，九陇人范禹偁，少年落拓，斗鸡走狗，不务正业。后随母改适张氏，因冒姓张。有道士劝他说："子骨相异常，若读书，他日必大贵。"禹偁听从了道士之语，遂入丹景山从师苦学，天成中登第，后任翰林学士兼简州刺史。③

然而，就在佛道之徒惩罚、教育、挽救恶少无赖的同时，恶少无赖也开始肆意践踏佛道教义及清规戒律，公开到庙宇道观破坏捣乱、为非作歹。

据载，五代时有一无赖少年，投身军伍，安营在佛寺之中，故意把分得的羊肉放在佛像的上吻间。④ 又宋东海赣榆人唐文伯之弟，终日赌博，输光了家产，多次偷窃村中寺庙里檀越施舍的钱物，用以挥霍。⑤

流氓无赖还任意欺侮敲诈和尚道士。宋朝年间，有个无赖弟子叫娄元英。开始时，道民曹十一，每月有所进献，娄元英就将曹十一所住之庵认作己庵，并处处加以庇护。一次，有名叫胡四四者到庵内求乞，被曹十一打缚，回家过了五十多天因病而亡。娄元英知道

① 参见《释氏要览上·戒法》。
② 《太平广记》卷九七《异僧类·广陵大师》；原载《宣室志》。
③ 《说郛》卷四五，宋张唐英《蜀梼杌》。
④ 范资《玉堂闲话》，引自《太平广记》卷一一六《报应类·贳肉》。
⑤ 王琰《冥祥记》，引自《太平广记》卷一一六《报应类·唐文伯》。

后，便唆使胡四四亲属胡四三反倒诈赖，张大其事；继而又跑到曹十一处，劝他花费钱财，打话捏合，并设计将宅基田业抵给本人之家。混乱之中，娄元英利用主掌财物之机，捞了成百千钱。曹十一当田卖产，好不容易才和胡四四亲属谈妥了此事，焚化了尸体，平息了一场人命官司。孰料平地又起风波，娄元英担心悉晓此事的曹晖、曹升会节外生枝说出真话，恶人先告状，与其弟连名具状，告曹晖等人庇护曹十一打死胡四四。闹得一方人心慌慌，不得安宁，有关之人荡尽家产，受诬被害。①

如此行径，固然为人深恶痛绝，然而由于这些流氓的破坏捣乱是明显的、赤裸裸的，往往为人及时识破，加以防范。从这个意义上来说，这些流氓对佛、道教的破坏也有限。更有一些流氓或为了求生，或为了避罪，投身寺庙道观，摇身一变而为佛道之徒，从而不仅在袈裟的掩护下干伤天害理之事，而且还以流氓意识异化了一些佛道之徒，造成了更为严重的后果。

据《高僧传·神异上》载，后赵年间，“澄道化既行，民多奉佛，皆营造寺庙，相竞出家，真伪混淆，多生愆过。虎下书问中书曰：佛号世尊，国家所奉，里闾小无爵秩者，为应得事佛与不。又沙门皆应高洁贞正，行能精进，然后可为道士。今沙门甚众，或有奸宄避后，多非其人，可料简详议。”《弘明集》亦载，“桓玄与僚属沙汰僧众教。……京师竞其奢淫，荣观纷于朝市，天府以之倾匮，名器为之秽渎。避役钟于百里，逋逃盈于寺庙，乃至一县数千，猥成屯落。邑聚游食之群，境积不羁之众，伤治害政，尘滓佛教，彼此俱弊，实污风轨。”② 至南北朝时期，流氓隐身匿迹于佛寺道观的现象也相当严重。譬如北魏太武帝年间，“奸淫之徒，得容假托，讲寺之中，致有凶党”。③ 孝明帝正光年间，“天下多虞，王役尤甚，于是所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥之极，自中国之有佛法，未之有也”。④

当然，流氓做和尚之后，并非没有改邪归正、立地成佛的。但确实也有为数不少的人虽然姓氏挂于寺观之中，心里却全然不存佛道，甚至将流氓习气带入佛道之徒之中，好比一粒老鼠屎掉进了一锅粥。

以下请看一些具体事例。在明朝年间，封丘黄绂为四川参政，路经崇庆，风闻州西寺颇多劣迹，于是绝早亲率吏民来到寺中，尽系诸僧。黄绂发现有一个年轻和尚容貌狞恶，“诘之无祀牒；即涂醋垩额上，晒洗之，隐有巾痕”，断定他原来是个歹徒，严加审讯，破获了一起“夜杀投宿人沈塘中，众共分其资；有妻女则又分其妻女，匿之窖中，恣淫毒久”的大案。⑤ 襄阳十三里河地方，一无赖窜入浮屠之中，却不思悔改，公肆其恶，违禁屠牛、发冢取财，做了不少坏事。⑥

流氓成为道士后继续作恶、异化道家之徒的事例也不少。《金瓶梅》中的陈经济虽也出身于仕宦家庭，但由于他吃酒、耍钱、嫖娼，很快败光了家产，成了破落户。做了西门庆的女婿后，流氓习性丝毫未改，勾引西门庆的小老婆，钻狗洞，赌黄金，殴打妻儿致死，卖尽田屋，夜睡冷铺，白日街头乞食，没法存身，只得投清河县晏公庙做了个小道士。庙中老道的“大徒弟金宗明，也不是个守本分的。年约三十余岁，常在娼楼包占乐妇，是个酒色之徒”，动脑筋鸡奸了陈经济。陈经济乘机教他“纳些败缺”，又以告发相要挟，逼金宗明交出了庙中大小房间的钥匙。每天晚上，两人一铺歇卧。⑦

这些混入寺庙道观的无赖们的所作所为，当然为众僧反对与不容。若被驱逐出去，往往又弃正归邪，重操流氓旧业。

---

① 马裕斋《哗徒反复变诈纵横捭阖》，《名公书判清明集》卷一三。
② 转引自柳诒徵《中国文化史》第二编第十章。
③ 《魏书》卷一一四《佛老志》。
④ 《魏书》卷114《佛老志》。
⑤ 冯梦龙《增广智囊补》卷上《察智·僧寺求子》。
⑥ 刘昌《悬笥琐探》，《说郛》弓一四。
⑦ 《金瓶梅词话》九三回。

唐李罕之，年少时无赖、不务正业，只喜欢弄拳耍刀。为求生计，投身寺院成了僧侣，仍不改恶习，以致为众僧不容。在滑州酸枣县乞食，自旦及晡，没有一人施舍。他气得掷钵于地，毁僧衣，聚众攻剽五台下，由僧侣又变成了流氓强盗。① 又如五代梁青州人成汭，因使酒杀人，避罪逃进寺庙做了和尚。可是他原非为了潜心修行，过没多久就亡人蔡贼队伍，做了贼帅的过继子。②

既然连投身佛道教的流氓都贼心难改，对佛教道教产生了如此重大的危害，那么有时候一些流氓千方百计插手佛教道教的活动，勾结一些原来就是流氓出身或为流氓意识严重腐蚀堕落的不法僧侣道士进行欺骗世人的活动，就绝不是什么难以相信的事了。他们既勾结又争夺，演出了不少闹剧。

据说，宋江东村落间有一座"蔡祠'，一些女巫就聚集在此装神弄鬼，愚弄村人，骗得不少施舍。有恶少年不信鬼神，一日，他喝醉了酒，冲进寺庙大声肆骂。女巫们惊愕不已，手足无措，等恶少年一走，就商量好了对策。当夜，他们前去拜访恶少年，恳求他配合她们一起干，事成之后，将以钱十万相谢。恶少年高兴极了，询问需要他做什么。女巫授计道："明天你再到庙里去詈骂，并且放量大吃上供的酒肴。然后假作受械被打，苦苦哀求。所要求你做的，就是这一些。"恶少年欣然允诺，收下了女巫给的一半钱。第二天，他依言来到寺庙大声叫喊辱骂，庙旁居民闻声都赶来观看。恶少年冲到神像前，恣意吃喝，过了一会儿，突然俯躬如受絷，叩头谢过；又大叫一声，口中喷出鲜血，继而七窍血流不止，倒地而死。里人耳闻目睹了事情的经过，不由不信；消息传开，旁郡邻县之人都前来祈禳。从此"庙貌绘缮极严，巫所得不可胜计"。过了几个月，女巫一党因为分赃不均，闹起内哄，告到官府，真相才大白：原来是女巫在祭品中下了毒，诱使恶少年吃下一命归西。③

清袁枚在《新齐谐》卷一四中也记录有相似的故事，不过，其中的主要人物已成了男道士。杭州道士廖明，募钱建圣帝庙。塑像开光之日，城乡男女蜂集前来拈香。忽然一个无赖走进庙中，昂然坐到圣帝像旁，指着像大声辱骂。众人连忙劝阻，道士却说："他做了坏事，一定会有报应的。"话刚说完，无赖一骨碌跌到地上，捧腹呼痛，七窍流血而死。众人大骇，以为圣帝威灵，纷纷祈禳、捐钱。从此庙中香火大盛，道士得利无算。过了一年，道士一党因分财不匀，出首官府，才弄清原来是先让无赖饮了毒酒，然后指使他到庙中胡作非为，等到毒性发作，一命呜呼。官府掘开无赖子坟墓检验，发现其骨殖青黑色，系中毒而亡，遂处死了道士，圣帝庙香火亦衰。

综上所述，充分可见流氓活动及流氓意识严重破坏了寺院秩序，使得一些佛道之徒异化、堕落。因此，这些流氓的所作所为，理所当然遭到了正义的世俗之人与潜心修养僧侣的一致反对。

流氓与侠客

侠客，指爱打抱不平、见义勇为，武艺出众又甘于自我牺牲的人。自产生的第一日起直至今日，侠客在人们心目中的地位历来尊贵且人品高尚。司马迁曾经评价说："救人于厄，振人不赡，仁者有乎？不既言，不倍言，义者有取焉。"④ "其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，盖亦有足多者焉。"⑤ 鲁迅先生也称说义侠"本来也很好"。⑥ 他们爱打抱不平，在黑暗的社会中奋身铲除罪恶，

① 《新唐书》卷一八七《李罕之传》；《太平广记》卷二六四《无赖二·李罕之》。
② 《新唐书》卷一九〇《成汭传》。
③ 尤袤《梁溪漫志》，《说郛》卷二。
④ 《史记》卷一三〇《太史公自序》。
⑤ 《史记》卷一二四《游侠列传》。
⑥ 鲁迅《流氓与文学》，1992年1月16日《文学报》，原载1991年12月25日日本《飙风》26期。

给受迫害之人带来了一丝光明。

因此，侠客和流氓的区别是明显的，一味好勇斗狠，恣肆凶横，恃强逞暴，胆大妄为，绝不是义侠所为。那些善恶不分、是非不明的江湖门派之间的相互仇杀，也非义侠所举。

一般说来，流氓怕勇士、义侠。《水浒传》中京师有名的破落户泼皮牛二，平日里专门在街上撒泼、行凶、撞闹，连为几头官司，开封府也治不下，满城的人见他来了都连忙躲开。后来却因为他要抢夺杨志的刀被杨志一刀斩了。

正因为如此，那些平时专门在地方上为非作歹的流氓对那些经常与他们对着干的侠客恨之入骨，明里斗不过，只能暗中设下圈套，进行报复反扑。曾有福建武孝廉姜骥，字千里，平日轻财任侠，取重乡邦，得罪了里中的无赖之徒。无赖们常因千里出头反对而不敢放肆狂为。一日，有相士告诫千里："君将有三件横祸，请及早防备。"千里向不信数，听后轻蔑一笑，并没放在心上。过了几天，窃贼逾墙夜入，盗走千里家银器数件。千里气得破口大骂，虽即追究，终未能破案。不久，有自称是夫妇的吴四及马氏前来投奔，欲为仆婢，千里收留了他们，又见两人工作十分出力，心中暗暗欢喜。一日，千里患病，夜深熟寐，贼来抢劫。千里持械斗贼，不防被人从背后以物痛击脚踝而倒地，众贼一拥而上，对千里大打出手，百般污辱，又勒索了许多金帛钱财才离去。千里因吴四夫妇与自己一起持械斗贼，且吴妇又将昏死在地的他力负置之于榻，信其忠诚，作为得力心腹奴仆看待。他仆偶尔表示怀疑吴四夫妇，千里之妻辄怒而斥责。第二年，千里带着吴四与二童离家去应试，路上，把大量钱财托付给吴四保管。一行人来到林深路险处，遇贼挡道行劫。千里怒而挽弓搭箭欲射，先被背后的吴四控弦射中左臂，痛入心脾，无法执弓。众贼一见，连声向吴四道谢。千里至此顿悟其奸谋，愤恨不已。却因身负重伤，难敌众贼，只得落荒而走。奴仆、钱财均为强盗劫去，自己也差一点送掉性命。事后，姜千里才明白，两次抢劫均非积盗所为，乃是里中无赖怀恨于他，派遣吴四夫妇作内应，窥探时机，猖狂报复。第一次千里在屋内与众贼械斗时，也是被吴妇从后面以物猛击脚踝而丧失了战斗力，吃了大亏。①

由此可见，侠客与流氓如此针锋相对，如水火不容。然而现实生活又是十分复杂的，明显分属于社会两个不同阶层的流氓和侠客之间，除了存在着对抗性之外，竟也会产生种种联系。

其一，流氓假冒侠客。虽说流氓非常仇视侠客，有时却偏会利用侠客的名义，去诈骗、欺负别人。唐朝年间，有进士崔涯、张祐以好侠闻名江湖。一天晚上，张祐门口跑来一个人。他见此人装饰甚武，腰里佩剑，手提革囊，殷红鲜血渗出于外，就将其请进屋子坐下。那人自我介绍说："我有一仇人，苦苦寻找了十年，今夜才获得，喜不可已。"他指指革囊又解释道："这里面就装着他的头。"张祐一听，非常佩服，连忙命人备酒。来人喝酒后，又说："此去三数里，有一义士。我欲报之，则平生恩仇毕矣。闻公气义，可假余十万缗立欲酬之，则毕了生平意愿。此后赴汤蹈火，为狗为鸡，也在所不惜。"张祐深喜其说，乃依言慷慨赠与。来客携财留囊首而去，期以却回。及期不至，五鼓绝声，东曦既驾，杳无踪迹。张祐担忧囊首之事彰露，打开一看，其中是个猪头。这才明白自己上了无赖骗子的当。②流氓冒充侠客、打着侠客的招牌，成功地进行了诈骗，捞到了不少好处，却严重玷污了侠客的声誉。

不过，流氓假冒侠客，终究还只是表现了两者表面上的一种关联，并没有产生本质方面的反应，世人对他们也还是不难作出正确

① 长白浩歌子《萤窗异草》三编卷四《姜千里》。
② 冯翊《桂苑丛谈·崔张自称侠》，引自《说郛》弓二六。

区分识别的。

其二，流氓和侠客的对转。

在复杂的社会生活之中，并非侠客永远就是侠客，流氓永远就是流氓，两者截然泾渭分别、一成不变的。事实上，一些流氓也会迷途知返，痛改前非，成为受人称赞的侠客。汉代最著名的大侠郭解，“少时阴贼感慨，不快意，所杀甚众。以躯藉友报仇，藏命作奸剽攻，休乃铸钱掘冢，不可胜数。”所作所为，绝非义侠之举，而是十足的流氓无赖。难怪明人曾将郭解归入无赖一类，并不是没有道理的。可是后来郭解改邪归正了。“更折节为俭，以德报怨，厚施而薄望。”综观其一生，竟以侠客闻名于世。①

与此相反，中国历史上也多有侠客受流氓意识影响，异化为流氓的记录。如明代的秦淮健儿，“闻倭入寇，乃大快曰：‘是我得意时也！’即去海上从军。从小校擢功至裨将。”确也不乏英勇正义之举，立下了不少汗马功劳。然而他很快又堕落为地地道道的流氓，酒酣斗殴，至人于死；丙夜盗牛，凶狠无耻。②而《乾隆游江南》中的胡惠乾，恪守“父仇不报非人子”的信条，在少林寺习拳练棒，功夫非凡，成为住持善禅师的得意门徒之一。但他偷下少林寺后，流氓本性大暴露，专与机房人作对，任意打架斗殴，恃恶寻仇，严重危害社会治安，实际上已成为一方流氓恶霸，最后被处死。

其实，从中国流氓史看，在侠客阵营之中，就有个别的人明里以侠客名义吹嘘标榜，暗中却行流氓无耻行径，仗义行侠与欺软凌弱参半。他们是侠客还是流氓，难以一言明之，大概只能称之为流氓侠客了吧。诚如鲁迅先生所说：“惟侠老实，所以墨者的末流，至于以‘死’为终极的目的。到后来，真老实的逐渐死完，只留下取巧的侠，汉的大侠，就已和公侯权贵相馈赠，以备危急时来作护符之用了。”③ 所谓护符，无非是指凭借公侯权贵的身份地位，任意为非作歹或事后逃脱惩罚，逍遥法外，使受害者备受迫害又苦不堪言。

《汉书》卷七七《何并传》载：“阳翟轻侠赵季、李款多畜宾客，以气力渔食闾里，至奸人妇女，持吏长短，纵横郡中。”所谓“轻侠”，即指侠义、流氓参半者；所谓“渔食”，据颜师古注解：“渔者，谓侵夺取之，若渔猎之为也。”《北史》卷三九《毕众敬传》：“义云小字陁儿。少粗侠，家在兖州北境，常劫掠行旅，州里患之。”《魏书》卷二五《长孙道生传》：“（长孙）稚少轻侠，斗鸡走马，力争杀人，因亡抵龙门将陈兴德家，会赦乃免。”赵季、李款、义云、长孙稚虽称侠客，然而所作所为和流氓没什么根本的不同。

当然，流氓和侠客的对转其性质是完全不同的。流氓变为侠客，表示了抛弃罪恶、改邪归正；而侠客成为流氓，则是变质堕落，必将遭到世人的一致谴责，也表现出了流氓意识的强烈腐蚀作用。

其三，流氓作为侠客的爪牙。

流氓有时还会被侠客收留为其爪牙，一起为非作歹、行凶作恶。从表面上看，是流氓为侠客利用、卖命，在实际上，那些充作爪牙的流氓打着义侠的旗号，公开为非作歹而有恃无恐，他们的大量参与活动，已经使侠客主子变为破坏一方社会治安的流氓头子，表现出了强烈的异化作用，演出了不少丑剧，譬如北朝北齐高乾三弟高昂，字敖曹，“幼稚时，便有壮气。长而俶傥，胆力过人，龙眉豹颈，姿体雄异。其父为求严师，令加捶挞。昂不遵师训，专事驰骋，每言男儿当横行天下，自取富贵，谁能端坐读书，作老博士也。”颇有除暴安民、建功立业的雄心壮志，称之为侠客也确实当之无愧。然而高昂虽有不凡武功，却只是“与兄乾数为劫掠，州县莫能穷治。招聚剑客，家资倾尽，乡闾畏之，无敢违忤。”所谓剑客云云，其中有不少就是惯于行凶作恶的流

① 《汉书》卷九二《游侠列传》。
② 李渔《秦淮健儿传》。
③ 鲁迅《流氓的变迁》。

氓无赖，我们只要看看他们的所作所为，就不难理解了。譬如为之羽翼之一的东方老，是“安德鬲人。家世寒微，身长七尺，膂力过人。少粗犷无赖，结轻险之徒共为贼盗，乡里患之。”① 由上可知，东方老就是聚集在所谓侠客高昂的手下充作爪牙的。流氓为侠客效劳，侠客保护流氓，给小民百姓造成民严重的危害。不妨再看一些史实。《北史》卷七六《刘权传》载：“刘权，字世略，彭城丰人也”；“少有侠气，重然诺，藏亡匿死，吏不敢过门”。又《北齐书》卷二〇《薛修义传》：“薛修义，字公让，河东汾阳人”；“少而奸侠，轻财重气，招召豪猾，时有急难相奔投者，多能容匿之”。《北齐书》卷二二《李元忠传》载，李元忠“族叔景遗，少雄武，有胆力，好结聚亡命，共为劫盗，乡里每患之”。《虫鸣漫录》卷一载：“倏有武生某，家故豪，结群不逞，往来生事，无敢忤者。”如此史实，真是举不胜举。

从总体上来说，流氓投奔侠客，做为爪牙，在壮大侠客势力的同时，也异化了侠客的人格、败坏了侠客的声誉。据《唐书·刘从谏传》载，侠客甄戈自称荆卿，颇受刘从谏的信任重视。从谏与定州戍将有嫌，命戈取之，戈只化了三日，就取了戍将之头。它日，从谏又命其取仇人，甄戈带了十几个不逞者一起动劫之，从谏不悦，称他为伪荆卿。② 俗话说：物以类聚，人以群分，从谏的观点不是没有道理的。

流氓与乞丐

乞丐指讨饭度日者，和原始意义上的流氓一样，均为无产无业之人。不过，乞丐主要靠乞讨度日，所以很早开始被称为“乞人”。《孟子·告子上》：“蹴尔而与之，乞人不屑之。”这说明，刚开始时，乞人还相当有人格，不愿被人轻视、受人欺辱；同时他们一般也不会主动去招惹别人，更不用说去干损人利己、违法乱纪的事了。因此，流氓与乞丐的区别是明显的：乞丐虽然不务正业，却未必为非作歹；而流氓却是不务正业、为非作歹，且以为非作歹为其主要特征。

然而乞丐既不劳动，没有生活来源，为了生存，有时也就未免会干些诸如偷鸡摸狗之类令人讨厌、甚至犯罪的事。这样，从乞丐到流氓相差就不多，略不注意就会滑过去。魏晋时，长安城中流传着一首歌谣：“见乞儿，与美酒，以免屋破之咎。”说的是渭桥下有乞儿汉阴生，常在市中乞讨。市人极讨厌他，往他身上浇粪水，想把他赶走。然而令人费解的是，当汉阴生返回市中时，身上的污秽已不见了。官吏知道后，给他带上刑具，关押起来。可是一旦释放，他又去市上继续乞讨。后来汉阴生听说别人准备杀掉他，才不得不离开长安。但是，曾经往他身上洒过粪水的人家房屋却不知什么原因毁坏了，另有十几个人被杀死。

汉阴生的所作所为虽已具无赖作恶的某些特征，然而还算不上真正的流氓，如果别人不故意招惹、捉弄他，大概他也不会触犯别人的。

在宋代的乞丐队伍中，流氓所占的比例已有了明显的增多。据陈淳《上傅寺丞论民间利病六条》记载，宋朝福建漳州府，有一批“无行止奸雄浮浪客旅”，假称是来自尤溪的师巫，携带着刀子、鸣牛角、吹竹筒，或者以木拳捶胸打业、蓬头、裸体公然闯入市人家中，强行乞讨，厉色峻辞，如诛所负，排门逐户，无一放过。如果稍感不满，还会恶言相骂。小民百姓害怕惹祸，只有满足他们的无理取索了。其中有不少人，实非乞丐，乃假托此态，窥觑人门户为窃盗计。乞丐行如流氓无赖，流氓混迹乞丐队伍，两者明显表现出一些相同之点。至于一些犯下流氓案子的罪人，流

① 《北齐书》卷二一《高乾传》。
② 引自《图书集成·博物汇编艺术典》卷八一二《刺客部》。

放途中，所经州县，例得求乞，则是流氓成为乞人明证了。

流氓意识的严重影响，促使强夺硬取型乞丐大肆泛滥，虽然他们在日常生活中尚未完全抛弃主要依靠乞讨求生的手段，然而所作所为已非常接近流氓。譬如《喻世明言》卷二七记载的金癞子因金老大女儿结婚未请自己吃喜酒，大为恼火，率领众乞丐一齐奔到金老大家闹事，就可看出，在金老大当团头的时候，众丐户还比较安分守己，以乞讨为主；到金癞子手中，已变为强求硬乞为重要法宝了。无赖、泼皮、讹诈原为流氓的惯用手法，乞丐们是从流氓那儿学到手之后，再加以发展利用的，以致使他们也变得和流氓没多大区别了，再后甚至形成了一种强索之丐，乞钱若不与，则出刀自残以恐吓对方，更是流氓本性的大暴露了。

此外，流氓和乞丐还常常相互勾结、沆瀣一气，助长声势，共同为恶：流氓利用乞丐作爪牙，乞丐为流氓卖命出力，演出了无数的闹剧丑剧。

明北京城外有流氓恶霸张某，能以财置人于死地，凡京中无赖都听他指挥。有一天，张某想起社会诸流中尚有乞儿一种未收，就在空地上兴建房屋，供给群丐居住，还常常给他们一些资助。群丐对张某感恩非浅，欲回报却苦无机会。过了不久，张某先用乞丐于放债，"债家畏丐黠，无不立偿者。已而他人若有营干之事，辄往拜白，请居间。或不从，则密喻群丐黠之，复阴使人为之画策，谓非张某不解。及张至瞠目一呼，群丐骇散。人服其才，因倩营干，任意笼络，得钱不赀。①

乞丐靠张某施舍过活，把他当作救命恩人。张某则巧妙拉拢乞丐、利用乞丐，敲诈勒索，为害乡里，赚了大钱。虽然流氓恶霸张某和乞丐之间并不平等，存在着利用和被利用的矛盾，但是讹诈欺骗的手法却是一致的。

清朝的著名流氓朱福保也曾巧妙利用乞丐，刁难、报复捉弄了面店老板。朱福保是吴县举人，专经讹诈为事。听说有一家新开的面馆很受顾客青睐，就慕名而往，登楼坐下后，大声呼叫取光面来。所谓光面，是指"无饺之面"。店小二虽久闻朱福保大名，却从未有缘相识，就说："店规，吃大面者坐楼上，吃光面者坐楼下。客人吃光面，请下楼。"朱福保问："如此说来，吃中面者（指"半饺之面"）坐在楼的中间吗？"店小二信口答应了一句。第二天一早，朱福保招呼一些乞儿，各给钱数十文，以二人为一班，分班至面馆吃中面。吃时，坐在楼梯之中，一班吃了，又来一班，络绎不断，直至中午还未散。客人进门一见乞儿坐在楼梯上吃面，纷纷转身离店而去。店主大窘，只得向朱福保请罪，又贿以钱若干，朱福保才命乞儿离店而去。②

流氓惯行讹诈；乞儿为了填饱肚子，没有什么事做不出。相互利用，各得其利，使得店主人无法招架，一败涂地。

然而流氓利用乞儿助长声势的直接结果，必然使得乞儿从原来比较单纯的人格低下、乞讨过活陷入专门为非作歹、严重破坏社会秩序的泥坑而不能自拔。这样，虽然乞丐有时仍主要以乞讨为生，其实已经变成了流氓。

此外，1864 年 1 月《字林西报》刊文指出，约有近百个外国乞丐在租界与华界接壤处与广东籍土棍合伙抢劫。更能说明这个社会阶层是如何互相利用、通同为恶的了。

不过，从总体上来说，乞丐留给人们的印象是可怜、值得同情的；而流氓则是人们由衷痛恨的。于是狡猾的流氓往往因此而摇身乔装成乞丐，利用人们同情、怜悯乞丐的心理，使得讹诈顺利得逞。

据传，唐懿宗平时喜欢游观寺庙。有奸民听说大安国寺有江淮进奏官寄放的千匹吴绫，就暗聚其徒，商量智取。奸棍中有一人酷似懿宗，他穿上了私行之服，以龙脑诸香薰袭

① 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·土豪张》。
② 徐珂《清稗类钞·棍骗类·朱福保率乞儿吃光面》。

之后，带着二三个仆人，悄悄来到大安国寺。初时，一二个乞丐伸手乞讨，扮懿宗者慷慨施舍。不久，乞讨的乞丐越来越多，连一一施舍都来不及，扮懿宗者故意问院僧："有什么可以暂借施舍的？"僧人只得打开柜子，千匹吴绫很快施舍一空。仆人临走时给僧人留下几句话："明天一早于朝门相觅，可奏引入内，所酬不轻。"然而"僧自是经月访于内门，杳无所见，方知群丐，并是奸党一伙。"①

清朝年间又有王孙，贫而无赖，曾装成乞丐，向南河某厅告贷。某厅没答应，还讥笑了他一番。王孙笑着离去，说："小事一桩，公失算了。"他日河帅亲临地工，王孙藏在柴垛中，钻穴窥看，故作呻吟窸窣之声。河帅询问是何物，左右都说："没什么？"王孙闻言，索性大号。河帅大怒，命手下搬开柴堆，虽积薪如屋，而中间却空了。王孙跪着说："小人贫苦无家室，又病哮喘，托此以蔽风雨有年了，不料今日会败于神明。"左右问："为什么偷柴草？"王孙说："凡垛皆空，不独柴薪。"即指石垛而言曰："请视此中。"发之，当中果然是空的。王孙顿首说："石块不能吃，其中亦空无所有，如此，可知柴薪亦不是小人偷窃的。"河帅怒，欲劾某厅，某惧，求漕使、关督同为缓颊。乃已，实费二万金。②

流氓比乞丐更恶劣、更狡猾，他们还善于通过玩弄乞丐，进而欺骗世人，手段极其卑鄙。

宋理宗景定年间，有二少年在野外见一乞妪，就快步走上去拜道："母亲，你是我们的母亲。苦苦寻找了十年，今日才见面，真是天大的喜事。"乞妪感到十分惊讶，但自思为乞丐，一旦有人照顾，心中大喜过望。二少年事母极至，还给她买了一个婢女供使唤，雇人舁过新淦，赁客馆住下，所携笼奁凡五六繫。少年还告诉邻居说："我兄弟早年与母亲离失，连年写经告佛，求之四方，今始得之，天也！"于是朝夕竭力为甘旨之俸，他人见了都纷纷赞扬。新淦富屋皮某也叹息道："此二人真是孝子。"二少年与皮某往来稍密，一日开口告诉皮说："我们想借你的屋子以奉老母，然后去真、扬行商，求什一之利以生活。"皮欣然同意，仍为假贷三百缗，让买货物而去。皮见其有老母与笼箧留于家中，举以与之。二人将其母托付给皮，叮嘱再三，约半年返回。及归，财利数倍，并以三百缗本息酬皮。皮非常高兴。过了半年，少年又向皮氏及有力者借二千缗而去。众人见他俩惯于经商，且互相关系亲密，就如数借给。不料一去年余不归，众人起了疑心，遂告状官府。官员询问老妪，老妪这才回答："我是乞丐，并非其母，实不知他俩为何人。"官员令人打开笼箧，其中均为砖石。众人见了懊恨不已。③

流氓与士卒

旧时，人们往往把军队士卒蛮不讲理、横行霸道者称之为"兵痞"。若通俗地说，就是指流氓化的士卒或军队中的流氓。

造成兵痞现象的出现，固然和封建统治军队所必然具有的腐朽性、反人民性以及一部分士卒的堕落、专门好勇斗狠、抢劫杀人有关。据《新唐书》卷一八七《李罕之传》载，当时所属节度使、同中书门下平章事李罕之与河南尹、东都留守张言的军队，其"部卒日剽人以食，"给小民百姓造成了极大的危害。历代史书多有记载。《宋史》卷三〇四《王济传》载，王济通判镇州时，"戍卒颇恣暴不法，夜或焚民舍为盗"。连一部分将校军官都惯会行凶打人，类似流氓，如当时有"都校孙进酒无赖。殴折人齿"。清兵也存在着严重的流氓化倾向。据《吴城日记》卷上记载，仅乙酉闰六月上、中旬间，兵丁就"共入民家，掠取衣食，奸淫妇女"；"纵火两北两濠，掠取财货、衣

① 冯梦龙《增广智囊补》卷下《杂智·大安国寺奸民》。
② 徐珂《清稗类钞·乞丐类·王孙饰乞丐》。
③ 无名氏《湖海新闻夷坚续志·欺讹·假母欺骗》。

饰、妇女无算”；“娄、齐各门外，杀人掠财，抢占妇女，惨不忍言”；胥门外也是如此，“城中东南隅，其被抢掠淫杀之害殊多”；又借口“打粮”，四出掳掠；七月十五日，昆山妇女“被掠者以千计，载至郡中鬻之，价不过二三两”等等。

如此行径，烧杀掠抢、无恶不作，固然反映了封建军队的反人民性与残暴性，也充分暴露了兵痞们固有的流氓性。

兵痞现象出现的另一个更重要原因，就是那些原来在社会上为非作歹的流氓大量混入军队充当士卒，败坏军队风气，产生出更多的兵痞。如《梁书》卷九《曹景宗传》载：“景宗军队皆桀黠无赖，御道左右，莫非富室，抄掠财物，略夺女子，景宗不能禁。”而胡祖德则干脆在《沪谚外编·宝塔诗》中说：“兵，壮丁，也是人，叫化出身，大半是光棍，强盗奸拐乱混，惯欺乡下的平民。”揭露问题的实质，真可谓入木三分。

不过，流氓加入军队的情况多种多样，不能一概而论。有国家因战争需要，而社会缺乏兵源，征集流氓加入军队之中的；有国家为了维持地方安宁，用强制手段把流氓编入军队派遣到边关戍守的。

史载，汉武帝太初年间，“拜李广利为贰师将军，发属国六千骑，及郡国恶少年数万人，以往伐宛”。① 后陈时期，“豪民自备缯绵军器，招集无赖辈，谓之自在军”。② 后唐年间，有个王晏，家世力田，“少壮勇无赖，尝率群寇行攻劫”；“后唐同光中，应募隶禁军”。③

以上这些，我们姑且称之为是流氓无赖被动从军。反之，也有流氓主动投军的。其中当然不乏有想在疆场真刀真枪建功立业，博得封妻荫子者，我们在此姑且不论。更有许多无赖地痞从军的目的就在于逃避法律的制裁，或借窜入军队成为士卒，愈加肆无忌惮地为非作歹。

譬如唐杨于陵入为京兆尹前，编民多窜北军籍中，倚以横闾里。④ 刘栖楚任京兆尹之前，“京城恶少，屠沽商贩，多系名诸军，不遵府县法令，以凌衣冠、夺贫弱为事，有罪即逃入军中，无由追捕”。⑤ 汾阳王孩郭子仪以副元帅驻军蒲州，王子郭晞任左散骑常侍，领行营节度使，寓军邠州，放纵士卒强横不法。邠人偷嗜暴恶者，“率以货窜名军伍中，则肆志”。⑥

原来就是偷嗜暴恶的无赖，以财货行贿赂混进军队之中，当然不会改邪归正，做出什么好事来；而那些犯下盗窃、抢劫、杀人案件的流氓，一旦案发，见形势不利于己，也会隶身军队，暂时避难。据记载，唐京师有个光棍叫“三王子”，前后合抵死数四，皆匿军以免。⑦ 五代梁朱宣，宋州下邑人，父以豪猾闻名里中，坐鬻盐抵死；朱宣乃亡命去青州，为王敬武牙军。⑧ 宋代侬智高入寇惠州，州中恶少年乘机“相率为盗”，惊扰里落；后来王罕“呼耆长发里民，补壮丁”，“又令邑尉增弓手二千”，壮大了遏制混乱局势的力量；那些昔日劫盗里落的恶少年担心受到镇压，连忙“皆隶队伍，无敢动”。⑨ 金孔彦舟，青年时也非常亡赖，不事生产，因“避罪之汴，占籍军中”。⑩ 明清的情况一如前代，甚至愈演愈烈。沈德潜《万历野获编·台省·按臣笞将领》，“武臣自总戎以下，即为副将及参将，近来多黠卒及游棍滥居之，日以轻貌。”《清实录》卷七三，同治二年七月中：“惟该逆内有洋人施放开花炮，叠次向营轰打，白齐文又带流氓洋匪二百余人投入苏贼……”真是举不胜举。

这些寄身军队的流氓，用军队士卒的身份作护身符，平日里烧杀掠抢、奸污妇女，无

① 《史记》卷一二三《大宛列传》。
② 尤袤《江南野录》，《说郛》卷三。
③ 《宋史》卷二五二《王宴传》。
④ 《新唐书》卷一六三《杨于陵传》。
⑤ 赵璘《因话录》。
⑥ 柳宗元《段太尉逸事状》。
⑦ 段成式《酉阳杂俎》。
⑧ 《新唐书》卷一八八《朱宣传》。
⑨ 《宋史》卷三一二《王珪传》。
⑩ 《金史》卷七九《孔彦舟传》。

恶不作，还公然结成团伙对抗地方官吏的处治。上文所举唐郭晞驻军邠州时，偷嗜暴恶者纷纷占籍军中后，每天成群结队地在街上强取硬讨；若稍不满意，就打断对方的手足或打破釜鬲瓮盎，然后若无其事地袒臂徐去；甚至撞杀孕妇。邠宁节度使白孝德虽心中极为不满，却不敢出声。一天，军士十七人到市中强行取酒，并以刃刺酒瓮、坏酿器，酒流沟中。当时任泾州刺史教都虞候的段秀忍无可忍，布置士兵捕捉了十七个作案的士卒，立即斩首注槊上，植之市门外，"晞一营大噪，尽甲"。① 于中可见流氓士卒目无公法，对小民百姓及地方官吏又是何等粗暴凶横、桀骜不驯。

一旦受到官吏的严惩，流氓士卒还会铤而走险，或亡命拼死，或流窜为盗，进行武装反抗。唐末扬行密，字化源，庐州合肥人。乾符中因为盗被获，刺史郑棨奇其状貌，释缚纵之。后来他应募为州兵，戍朔方，迁队长。岁满戍还，而军吏讨厌他，复使出戍。行密将行，经过军吏住舍，军吏假装好言，询问行密需要些什么吗。行密奋然说："惟少公头尔！"即斩其首，携之而出，因起兵为乱，自号八营都知兵马使。② 苏轼通判密郡时，郡中曾发生盗案而盗贼未获。安抚使派遣三班使臣，领悍卒数十人，入境搜捕。这些窜入军队的无赖凶暴恣行，以禁物诬民，强入民家，直至争斗杀人。事发后，悍卒畏罪惊散，民投诉于苏轼。苏轼接过诉状，连看都没看，往地下一扔，说："事情必不会如此。"悍卒风闻此言，心内渐安。苏轼又派人前去招出，然后正之以法。③ 若让悍卒数十人逃窜在外，不但会给小民百姓造成严重危害，还会危及地方政权的稳定。苏轼深知问题的严重性，所以采用迷惑之计，诱出他们自投罗网，处以极刑，免得留下后患。

宋人张亢曾指出，市井无赖大量窜入军队，"名挂尺籍，心薄田夫"；"苟无措置，他日为患不细"。④ 明苏祐也有同感，认为不逞之徒平日经营矿盐之业，"犹私为之心存畏避，至地方有事，乃籍以为兵，应征调。由是官多假借，遂至无忌惮矣。甚至明目张胆，某家有枪手若干，某姓有梃手若干，官府召或不如期，彼一呼而集，且数百矣"。⑤ 一针见血地指出了流氓潜身军队，破坏军队纪律、社会安宁的严重问题。

这是问题的一方面。另一方面，流氓大量窜入军队，还严重削弱军队战斗力，使军队屡战屡败。据史书记载，宋代有万胜军，皆由京师新募市井无赖子弟组成，疲软不能战。敌人把这支军队目为"东军"。又明嘉靖年间，社会承平日久，遇有兵事，就招集一些无赖，使纨袴将之以御敌，以至无法抑制海寇的骚乱活动，"一旦突至，放火杀数十人"。⑥

当然，喜欢好勇斗狠的市井无赖从军之后，有时也会打一些胜仗，但是从根本上来说则是害大于利。明人危素曾作过这么一段文字：

> 天历、至顺之间，海南黎母山寇作，出师讨之。时主将募勇悍无赖子弟为之前驱，谓之答剌罕军。答剌罕者，纵剌无禁也，于是尽斩刈黎人无遗种。其后主将者官广西，用其法，亦募勇悍无赖子弟，以制莫暝獞中为之寇者。初亦颇立御功，久则习知官府事体，乃潜与寇通。寇出，则有司必使之逐寇，寇既不可得，乃盗夺财牛豕，斩馘良民以要赏。其民罹荼毒者廿年，去天万里，无所控诉，岁复仰给县官，耗费亡艺。言者熟知其为南粤害，请罢其所给，一旦发愤，相呼起为剧盗。⑦

危素所指出的元代军队流氓化倾向的严重危害性是切合实际的。然而，这些却是前

① 柳宗元《段太尉逸事状》。
② 《新五代史》卷六一《杨行密传》。
③ 冯梦龙《增广智囊补》卷上《上智·文彦博》。
④ 《宋史》郑三二四《张亢传》。
⑤ 《逭旃璅言》，《說郛續》弓一九。
⑥ 叶权《贤博编》。
⑦ 危素《危太朴文集》卷八，《送赦巡检序》。

人"不暇自哀,而后人哀之;后人哀之而不鉴之,亦使后人而复哀后人也"。明人注意到的元代军队严重流氓化的局势,不仅未能在明军队中涤荡除尽,反而又出现了许多新的奇怪现象,一等发兵剿贼,"皆沿路无籍游棍代领,本军正身并未出京一步。将领利扣其粮犒,游棍利恣其扰抢,饰败为功,冒功滥赏,功营则本军依旧充伍,代领者复沿路散亡"。① 万历年间,日本侵占朝鲜,明军东征,用都御史杨镐为经略,用都督李如松为大将,调动蓟辽、宣大、延宁、甘固、川浙兵马,在辽东取齐。这一动,便有一千废闲降黜的武官,谋充将领,一干计处转王文官,谋做监纪参谋,一干山人蔑片,优童方术,冒滥廪粮;一干偷儿恶少,白棍游手,钻为队峭。诚可谓:鸳鹭皆鹅鹤,猿猱尽虎貔。何谋能报国,只是吸民脂。② 游棍和士卒根本就无法区分辨别了,这样的军队上了前线,只能是望风披靡、屡战屡败了。

流氓与雅士

中国古时有所谓"四民"之说。《谷梁传》成元年:"古者有四民:有士民、有商民、有农民、有工民。"《管子·小匡》:"士农工商四民者,国之石民也。"注:"四者国之本,犹柱之石也;故曰石也。"《唐六典》三《户部尚书》:"凡习学文武者为士,肆力耕桑者为农,工作贸易者为工,屠沽兴贩者为商。"士亦可称之为雅士,在封建社会之中,位于庶民之上。宋人曾对士从品质方面作过这样的规范:"行己有耻,则谓之士;乡党称弟,则谓之士。"③ 然而由于社会生活的动荡变化、雅士成员的来源亦不一致、加上雅士队伍也每时每刻发生着分裂变化,致使流氓与雅士产生了"剪不断,理还乱"的纠葛。

其中确也不乏流氓改邪归正,重新做人的事例,诚如俗语所言,"浪子回头金不换"。唐诗人韦应物曾回忆自己年轻时,"少事武皇帝,无赖恃恩私。身作里中横,家藏亡命儿。朝持樗蒱局,暮窃东邻姬。"流氓习气十足。后来他迷途知返,"读书事已晚,把笔学题诗。两府始收迹,南宫谬见推"④,成为唐代著名的诗人。又唐贞元中河朔间李生,少年贫穷,无以自资,恃有膂力,常驰马佩刀,与轻薄少年一起抢劫掠夺。二十多岁,才开始折节读书,擅长歌诗,人颇称之,累为河朔官,后至深州录事参军。⑤ 又有刘义,曾出入市井,惯杀牛击犬豕、罗网鸟雀,又因酒杀人,只得改变姓名遁去。遇赦后,流入齐鲁,始读书,能为歌诗。⑥

以上诸例,均为无赖脱胎换骨,成为一代名士之实证。然而也有不少流氓无赖,削尖脑袋混入雅士队伍之后,劣性不改、继续为非作歹,玷污了雅士的名声,成为雅士队伍中的败类。

这些流氓无赖为了成为雅士,博得一个好名声,真是煞费苦心。最常见的有,利用一技之长,骗取他人信任与好感,混入雅士队伍。

如渚宫李令,自宰延安,本是狡猾之徒,强为篇章而干谒。当时有归评事,任江陵槚院,常怀恤士之心。李令认识归君之后,多次请求借贷救济,均获允诺。一日,他说:"我要寻亲湖外,希望借贵宅安置家族。"归君一口同意下来。忽然有一日,李令寄书给槚院,"情况疑密,是异寻常。书中有赠家室诗一首,意欲组织归君。归君悔恨,而不能自明",只得"与武陵渠江之务,以糊其口焉"。⑦ 李令如此恩将仇报,陷害他人,真是无耻之尤,再如清杭州贡生张绣虎,本为光棍,依靠拿论

① 吴牲《记忆》卷三。
② 《天凌巧》三回。
③ 《名公书判清明集》附录二《太学生刘机罪犯》。
④ 洪迈《容斋随笔》卷二《韦苏州》。
⑤ 《太平广记》卷二二五《报应类·李生》,原载《宣室志》。
⑥ 李商隐《义山杂记·刘义》,《说郛》弓二六。
⑦ 范摅《云溪友议》,引自《太平广记》卷二六三《无赖类·李令》。

扎诈、鼓煽恐吓之伎俩，混上了一顶需帽。之后诱拐妓女逃到京师，贼心不改，惯为拿讹扎诈之枭，藉苕溪贡生张汉与嘉善蒋文卓为囮，诈得大理左右评事李振邺、张我朴银一千二百两① 等等。

又有些流氓，凭借祖上的好名声，自称是宦家之后，尽管品行恶劣，却照样头戴儒帽，欺骗世人。宋代陈宪，自称是宦家之后，又随母亲来到刘推官家，却品行顽赖无耻，为乡里凶人。他先与傅十九之妻阿连淫荡奸通，为了长期霸占，公然痛殴了傅十九。后来阿连复与王木通奸，陈宪知道后，大打出手，讼至官府。当阿连明确表示不愿再与他往来后，陈宪又"遮道嘲谑"，种种不法，实同流氓。而王木者，"家世业儒，合知理法。先与阿连宣淫，尝被陈宪殴打"；又不"痛自惩创"，"竟收阿连归家，妄以为乃父婢使，既复奸通"。有一天阿连外出游玩，在路上被陈宪拦住纠缠，王木"一时发忿，却使阿连之子傅廿六将陈宪拖归本家，关闭门户，从而殴击，损折一齿，又沃之以不净之物"，最后两人只得上官府解决。②

到了明代，更有不少无赖用非法手段积聚一笔钱财后，买上一个雅士的身份，自我炫耀，却劣迹不改，为非作歹依旧，以至出现了"屠沽驵侩、市井无赖，群不逞之徒十居七八"；③ "即如国学，去天尺五，而假生市猾，充斥其间"；④ "市井无赖，朝得十金，夕可舞文官府"⑤ 的严重的局面。

这些以贿赂进入雅士队伍的流氓，本来就道德败坏、品质恶劣；一旦为官作宦，更是为非作歹毫无顾忌，"淫夺人妻子，强取人财产田宅、马牛羊畜、听讼之间，恣情枉法，以是为非，以非为是，百计千方，务在得钱"；⑥ 或"得滥衣巾，而干禁私揭，肆行无忌。"。⑦

也有流氓既没有资本，又没有一技之长，不能成为雅士，于是其中一些人就去投奔雅士，充作爪牙，互相勾结、利用。

流氓选择怎样的雅士作主子，首先必须经过一番选择。如果雅士恪守儒道，洁身自好，流氓就不会去投奔他。那些愿意收留流氓的雅士，一般本身就是十恶不赦的为非作歹之徒。他们的头脑比流氓好，又知书识礼，能说会道，熟悉官场上的各种人物，即使投在他手下的流氓犯下了烧杀奸偷等罪行，也能大树底下好乘凉，得以逃脱惩罚。而流氓本性凶狠无耻，那些雅士主子不便抛头露面干的事，可以授意他们去做。这就是流氓投奔雅士、雅士收留利用流氓做爪牙，两者互相勾结的关键所在，而且因此演出了不少历史丑剧。

流氓作为雅士的爪牙，虽然为雅士捞到了不少好处，但是，其结果是加速了这些雅士的流氓化，使他们成为地地道道的流氓团头子。更令人触目惊心的是，在中国历史上，还有流氓当教官，教育雅士的情况，说来当然有些滑稽，却是无法否认的历史事实。

早在宋代，就有了关于流氓结成团伙，专门从事向雅士选官卖阙活动的记载。当时那些不务正业的游手们组织了"水德功局"，公开经营"以求官、觅举、恩泽、迁移、讼事、交易等为名，假借声势，脱漏财物"的业务。⑧ 如果以为这样的叙述过于笼统、概括，周密又在《癸辛杂识》续集下详细介绍了一位把持选官政治、号称沈官人的流氓的所作所为：

> 或遇到部干堂之人，欲得便家见阙者，或指定何路，或干僻阙者虽部胥掌阙簿者，亦不过按图索骏。时方员多阙少，动是三五政十年，殊不易得。必往扣之，门外之履常满。彼必先与谐价邀物为质，或立文约，然后言某处为见阙，某处减两政。……乃各相引指踪迹访问，具

① 徐珂《清稗类钞·狱讼类·顺治丁酉顺天科场案》。
② 赵知县《士人因奸致争既收坐罪名且寓教诲之意》，《名公书判清明集》卷一二《惩恶门·奸秽》。
③ 胡祗遹《紫山大全集》卷二三《民间疾苦状》。
④ 吴甡《柴庵疏集》卷三《视学大典速赐举行疏》。
⑤ 骆问礼《定经制以裕财用疏》，《皇明疏钞》卷四〇。
⑥ 胡祗遹《紫山大全集》卷二三《民间疾苦状》。
⑦ 吴甡《柴庵疏集》卷三《视学大典速赐举行疏》。
⑧ 泗水肆夫《南宋市肆记》，《说郛》弓六〇。

的然。后能射阙，阙已则以所许酬之，天下诸州属县大小官员阙，无一不在其日中，如指诸掌。亦各有小秩，然时时揭帖，实为觅阙之指南，虽有费不惮也。

真是"蟹有蟹路，虾有虾道"，不少雅士虽然满腹诗书，却不熟悉官场的方方面面。这时，如果没有流氓们的及时指路，他们往往有可能一辈子都成不了官，于是流氓自然成了雅士的指路人，成了他们的教官。流氓这样做的目的当然是为了赚钱；但与此同时，流氓意识自然开始影响起雅士来了。

到了元代，流氓甚至担任学校的教授，公开登上讲坛，培养、教育起学生来了。元人郑介夫曾撰文深刻揭路说：今之为教授者，"有犯赃十恶之徒，有市井无赖之徒，亦有江湖间说相谈命技术之流，及有新进少年假儒之名全不通文理者"。①

犯赃十恶之徒的大半无疑就是游手好闲、为非作歹之徒，而市井无赖则专指流氓，让这些人担任教授，只能培养出大量的流氓后备军，源源不断地输入到流氓的队伍中去。

由于流氓活动及流氓意识对雅士及其整个雅士阶层产生了如此之大的影响、干扰，使得他们腐化堕落、蜕化变质；而这种现象又不是偶尔的，有一定的普遍性，自然引起了古人的高度关注。应当怎样看待、处理这些已经异化了的雅士呢？一些有识之士认为，既然这些人已变了质，就不如把他们剔除出雅士队伍，归入到流氓一类中去。譬如宋王桂，素习儒业，登名于府，号乡曲之英，预贤能之选。然而他却暗中卑鄙地奸污了隔壁何十四的童养媳、二十三岁的彭女，并使她怀了孕。事发后，彭女之父彭十四入状于官，王桂不仅不承认自己的非礼行为，反而诬陷何家本自扰杂。最后官府经过查证，作出了公正的判决："令屏出院，毋贻岳麓之羞。"② 又如在安庆地方，有个士人叫刘机，曾经在太学学习，然而平日惯在乡里专骛豪纵，陵蔑闾里，致使人人不满，背后纷纷议论。有一次，他到酒店去，竟然动手殴打妓弟。以至有人气愤地指责道："行检如此，便使读书破万卷，文章妙天下，亦何足以齿于为士之列。"③ 所言意思明了，且切中要害。《金华子》曾经恰到好处地称此类文人为"宦途恶少"，④ 以示与雅士的区别。

除此之外，流氓还和其他行业、流派有密切关系。现择古书之实录。略介绍几则。

流氓异化商人：

《汉书》卷七六《王尊传》："长安宿豪大猾东市贾万、城西万章、剪张禁、酒赵放、杜陵杨等皆通邪结党，挟养奸轨，上干王法，下乱吏治，并兼役使。侵渔小民，为百姓豺狼。更数二千石，二十年莫能禽讨。"晋灼曰："剪张禁，酒赵放，此二人作剪、作酒之家。"

《魏书·刘灵助》介绍刘灵助年轻时，"粗疏无赖，常去来燕恒之界，或时负贩，或复劫盗，卖术于市。"

流氓充任地保、里甲等职责：

他们借此混口饭吃、敲诈勒索。《石点头》卷三曾有过这么一段文字，"至于穷乡下里，尝有十人朋合，愿充者既少，奸徒遂得挨身就役。以致欺瞒良善、吞嚼乡愚、串通吏胥侵渔、隐匿、拖欠，无所不至。"再举个例子来说，清朝某邑有个土棍叫鲍老国，曾任地保，武断一方，如果有谁逆其意，不是显殴，便是阴陷，受害者不计其数。有一天，濠边突然发现一具被肢解了的尸体，鲍老国在"酒肆扬言，谓是尸非我孰知，但言，则此间械系者，恐不止一二人也"，意欲诈财。谁知正好县宰微行里巷察听，即刻签拘到堂，施刑逼供，鲍老国却讲不出凶手是谁。后虽然辨清非为鲍所杀，无罪释放，他却从此以后再也不敢涉履公庭。⑤

---

① 《历代名臣奏议》卷六七《治道》。
② 范西堂《贡士奸污》，《名公书判清明集》卷一二《惩恶门·奸秽》。
③ 《名公书判清明集》附录《太学生刘机罪犯》。
④ 史梦兰《异号类编》卷一〇《宦途恶少》。
⑤ 毛祥麟《墨余录》卷一五《鲍老国》。

鲍老国被刑讯逼供虽为冤，却也是咎由自取，怪不得他人。

流氓异化官吏：

譬如在明代，税监梁永手下有乐纲、吕四两位无赖，专门在背后唆使其主子干坏事。他们说“绑缚”，梁永也说“绑缚”；他们说“吊打”，梁永也说“吊打”；梁永其实已经成了这二人的应声虫。① 而常州无锡县张继良，从小与市井俗流、游食光棍东凹西靠赚几分钱，后来投靠何知县、陈代巡，以男色拉拢、取悦他们，使得他们生活腐化、官事愈加昏庸……②

① 余懋衡《恶珰荼毒乞正国法疏》，《明经世文编》卷四七一。

② 《三刻拍案惊奇》三〇回。

流氓习气

流氓在长期的破坏社会秩序、捣乱社会安宁的异常行为活动中，逐步产生、形成了既从属于这个阶层，又充分反映这个社会阶层所固有特点的流氓习俗文化。其内容大致可以包括流氓所特有的尚武精神、审美观、内部交流的工具——隐语、服饰、信仰等方面。

由流氓长期活动而形成的流氓习俗文化的起源一直可以上溯到流氓最初出现之时，以后又大大地得到发展、更新；而且今后只要社会上还存在着流氓，与之相适应的这种亚文化还会不断地得到创造和补充。

从社会整体看，流氓习俗文化虽然仍基于社会主体文化这块肥沃的土壤之中，与它的母体保持着不可分离的联系。然而，这种亚文化与主体文化相去甚远，甚至是格格不入的，具有相对的独立性与反主体文化性，更多地反映出创造了它的流氓的本质、活动特点，也给社会精神文明建设带来消极的影响与后果。

于是，通过研究历史上遗留下来的流氓习俗文化，既可以使我们进一步掌握流氓内部存在的某些秘密，又可以使我们充分了解流氓是如何发展、活动、联系的。从一定意义上说，一旦弄清了流氓习俗文化包括的各项内涵，也就充分掌握了流氓的内部秘密，为彻底消灭这种社会丑恶现象找到了可靠的依据。

尚武功

流氓不是侠客，但是其中的好勇斗狠型在崇尚武功、自命凶悍这一点上，却和侠客相差甚微，尽管社会评价对两者有天壤之别。

崇尚武功包括习武练武，喜欢舞刀弄剑；自命凶悍指称好勇斗狠，果敢杀人。两者虽有密切联系，却也并不等同。崇尚武功者未必会凭借武功欺凌世人；而自命凶悍者也不一定有出色的武艺、精通剑术。

流氓的这种崇尚武功、自命凶悍的习俗，从流氓产生之日起直至清代的各个历史段都能找到大量的佐证。

《汉书·酷吏传》载："乃部户曹掾史，与乡吏、亭长、里正、父老、伍人，杂举长安中轻薄少年恶子，无市籍商贩作务，而鲜衣服被铠扞持刀兵者，悉籍记之，得数百人。"鲍照《代结客少年场行》："驄马金络头，锦带佩吴钩。失意杯酒间，自刃起相仇。追兵一旦至，负剑远行路。"《隋书·杨汪传》："汪少凶疏，好与人群斗，拳所殴击，无不颠踣。"《新唐书·高仁厚传》："京师有不肖子，皆著叠带冒，持梃剽闾里。"《清史搞·顾光旭传》："蜀民失业无赖者，多习拳勇，嗜饮博，浸至劫杀，号啮噜子，至是益众。"秦荣光《上海县竹枝词·风俗九》："头上前留发下披，快靴脚着杂绒呢。刀名插子双锋快，出手伤人血涌时。"原案："无赖之徒，

随身皆有两面快之小刀，俗名'插子'，动辄戳人流血。"又"手枪洋炮袖间携，拍案惊逃犬与鸡，白昼当街掮各械，乡愚吓倒骨如泥。"原注："或袖携洋炮，或肩掮洋枪，每至一处，辄恐吓人，鸡犬亦不得宁，况乡民之愚懦者耶？"又"练技拳场到处开，迎神赛会敛多财。诸无赖总为魁首。群饮三更聚赌来。"原注："迎会演戏，会首鸠财。各村赛祭，引诱招摇，酿成奸窃。甚至跳习拳勇，聚为赌博。"

据上所述，无论南北方的流氓确实都非常崇尚武功，喜欢舞刀弄剑。如此风尚，固然不能否定其中会有人将它作为一种建功立业、封妻荫子的手段。事实上，中国封建社会中，有不少流氓凭借着好勇斗狠，立功疆场，受帝王青睐，平步青云，光宗耀祖。

然而，流氓发迹且改邪归正者，毕竟凤毛麟角，屈指可数。从根本上来说，流氓崇尚武功、喜欢舞刀弄剑，是为了将它作为一种为非作歹、横行霸道的手段，使世人见而畏之，使受害者不敢反抗，这才是它的消极因素关键所在。

如宋代钱守俊，濮州雷泽人。少勇鸷，尝为盗陂泽中，称"转陂鹘"。① 又如江浦邻近有一乡棍，凶恶多力，欠了别人许多债。一日，有邢某前去索讨。乡棍却说："君姓邢，吾所敬仰。但我逋欠甚多，倘人家各请拳师，则还无了期矣。如有技服我，我亦无吝。"邢曰："我以手放在你肩上，你能一齐行走吗？"乡棍自忖肩上可任二十钧，便相许。邢倚左手，轻若败叶，踉跄走数里，及坐定，身不能起。乡棍含愧请救，解开衣服，自肩至足皆肿。邢某笑付刀圭，百日才愈。② 乡棍欠债不还，又以武功威逼他人；若邢某不能降伏他，则债款永无了结之时了。

文　身

文身，即在身体上刺画有色的花纹或图案，本来是古代荆楚、南越一带的习俗，起源很早。《礼记·王制》："东方曰夷，被发文身"；"南方曰蛮，雕题交趾"。《正义》释文身，"以丹青文饰其身"；释雕题，"以丹青雕刻其额"；又曰："非惟雕额，亦文身也。"刘向《说苑·善说》："越文身剪发，范蠡、大夫种出焉。"《后汉书·哀牢传》："种人皆刻画其身。"《三国志》："倭：男子无大小，皆黥面文身。"《北史·流求》："妇人以墨黥手为虫蛇之文。"这种风习直至明清还保留着。据田艺蘅《留青日札》卷一〇载："某幼时，犹及见会城住房客名孙禄者，父子兄弟各于两臂、背、足刺为花卉、葫芦、鸟兽之形。因国法甚禁，皆在隐处，不令人见。余命解衣，历历按之，亦有五彩填者，分明可玩。"

这种原始意义的文身，有着积极的功利因素。《史记·周本纪》载："乃二人亡如荆蛮，文身断发，以让季历。"裴骃集解引应邵曰："常在水中，故断其发，文其身。以象龙子，故不见伤害。"《汉书·地理志》："文身断发，以避蛟龙之害。"《三国志》："夏后少康之子，封于会稽，断发文身，以避蛟龙之害。今倭人好沈没捕鱼蛤，亦文身以厌大鱼水禽。"前面所述《留青日札》记载的孙禄者也这么说："业下海为鲜者，必须黥体，然后能避蛟龙鲸鲵之害。"

至迟在唐代末年，无赖恶少变了原始文身充满图腾含义的积极因素，普遍将它作为一种社会阶层的特殊身份标记。段成式《酉阳杂俎·黥》载："上都街肆恶少率髡而肤札，备众物状。"陶穀《清异录》也云："自唐末，无赖男子以札刺相高。"③ 这种以文身表示特定身份的行为，自唐末产生以来，经宋元明清，断断续续一直延续至今。《新五代史》卷四一《雷满传》："雷满，武陵人也。为人凶悍狡勇，文身断发。"《东京梦华录·驾回仪卫》："有三五文身恶少年控马，谓之'花褪马'。"

① 《宋史》卷二八〇《钱守俊传》。
② 诸晦香《明斋小识》卷一〇《拳勇》。
③ 见《说郛》卷六一。

《禅真逸史》一回:"管门官见丞相发怒,惧怕,只得跪禀道:"公子近来与一伙花拳绣腿无赖之徒,终日饮酒作乐,出猎游戏,常打乡村百姓,坏了田中禾稼,吃了人家鸡犬。"《留青日札》卷一〇《文身》:"余始祖闻氏于元末居方山东夹塘湾,养少年亡赖三千人为兵',"内家丁健儿五百余口,悉刺为花拳绣腿,以龙凤蛇虫别其贵贱之分。太祖夷灭之,皆充花拳绣腿军。"《古今图书集成·方舆汇编·职方典》卷三九《顺天府部》载,每年五月初五,"无赖子弟以是日刺臂作字",或为"木石鸟兽形"。《新齐谐·青龙党》载,清杭州恶少组成的所谓青龙党,"刺背为小青龙","横行闾里。"

流氓一旦改变了文身的原始特定含义,不再是为了驱蛟逐龙,其图形也就由比较单纯的"像龙子"、① "像龙文"② 扩展到花草虫兽、诗词图文,有了极大的创新和发展。这些图案内容,除了表示恶少年的身份、作为团伙标记之外,主要还有以下几个作用:第一,表示勇武,恐吓对方。据载,唐大宁坊力者张干,札左膊曰:生不怕京兆尹;右膊曰:死不畏阎罗王。③ 表示其蛮横与亡命,提醒对方不要招惹,及早躲避为妙。薛元赏会昌中拜京兆尹时,都市侠少年就以黛黑镬肤,夸诡力,剽夺坊闾。第二,炫耀自身,引人注目。所刻图案并没有强烈的意义,其中不乏有无聊的东西,只不过借文身作标榜而已。譬如唐朝有人在身上的刺画,"或铺辋川图一本,或窃白乐天、罗隐诗百首,至有以平生所历郡县、饮酒蒲搏之事,所交妇女姓名、齿行、第坊巷形貌之详,一一标表者,时人号为针史"。④ 又有"王力奴,以钱五千召札工札胸腹,为山亭院池树草木鸟兽,无不悉具,细若设色"⑤ 宋朝年间,东京破落户夏德,诨名叫扯驴,在身上刺了木拐梯子,黄胖儿忍字。⑥ 第三,精神寄托,乞求老天或神佛保佑。所刻图案一般和宗教信仰及传说中的行业神有关,似乎在身上刻了这些东西就能得到保佑,从而大大增强自己的意志、力量。唐蜀市人赵高,好斗,常入狱,满身镂毗沙门天王。吏欲杖背,见之辄止。而赵高恃此转为坊市患害。元和末,李夷简在蜀,有人将赵高劣迹报告给他,李大怒,擒就厅前,索新造筋棒,头径三寸,叱杖子打天王尽则已。数三十余不绝。经旬日,赵高袒衣而历门呼叫,乞修理功德钱。又有贼赵武建札一百六处番印盘鹊等。左右膊刺言:野鸭滩头宿,朝朝被鹘梢;忽惊飞入水,留命到今朝。又高陵县捉得镂身者宋元素,刺七十一处。左臂曰:昔日已前家未贫,苦将钱物结交亲。如今失路寻知己,行尽关山无一人。右臂上刺葫芦,上出人首,如傀儡戏郭公者。县吏不解,问之,言葫芦精也。⑦ 读来真令人又气又好笑。当然,这些神怪虽然按照他们的意愿被镌刻到了身上,却没有给以丝毫的力量,直到关键时刻都没有施展保护庇佑的法力,使他们难免除了饱受一顿痛打之外,有人还甚至丢掉了性命。

至于流氓文身之法,和普通人的文身方法没有什么不同。据史书记载,首先"以丹朱涂身体",又取针"刻其肌,以丹青涅之"。⑧ 蔡元培先生对此也发表过一些精辟的见解:"文身之法,或在身体各部涂上颜色,或先用针刺然后用色。"⑨ 一旦文身之后,图案色彩不会自然消失,如果不需要时可以以火"灸灭之"。历史上,唐代会昌年间曾发生过"收恶少,杖死三十余辈,陈诸市"的严重打击无赖恶少的事件,致使"余党惧,争以火灭其文"。⑩ 当然,再吃一番皮肉痛苦是免不了的。

① 《史记》卷四《周本纪》裴骃集解引应劭语。
② 《后汉书》卷八六《哀牢传》。
③ 段成式《酉阳杂俎·黥》。
④ 陶穀《清异录》,《说郛》卷六一。
⑤ 段成式《酉阳杂俎·黥》。
⑥ 《醒世恒言》卷三一。
⑦ 段成式《酉阳杂俎·黥》。
⑧ 《礼记·王制》孔颖达疏。
⑨ 蔡元培《民族学上之进化观》。
⑩ 《新唐书》卷一九七《循吏传》。

切口和黑话

切口，通常又称作隐语、黑语、暗语，是一个社会阶层中经常使用的惯用语。

早在1924年，美国社会学家埃德文·萨瑟兰就指出，由于罪犯之间的交往日益频繁，而不同局外人交往，久而久之，罪犯之间高度的、相互作用导致共有意义的生成，从而为犯罪亚文化群奠定了基础。由于这种交往，他们甚至发展出一些共同的语言或黑话，不在这一亚文化群中的人，一般不懂得这些表达方式的意义。①

从构成语言三要素的语音、词汇、语法来看，流氓切口主要表现在词汇方面，通常以其独特的词语来表达思想内容，指称事物。局外人即使无意之中听到了，也根本不能明白其含义。从而流氓既方便了成员间的交流，又能够保证内部机密不轻易外泄。

不仅如此，我们在充分认识到流氓切口是流氓用以交际的有效工具同时，还必须进一步明白，这"远非仅仅是语言的特定形式，它们反映了一种生活方式，……它们是研究有关心态、对人们和社会的评价、思维方式、社会组织和技术能力的关键所在"。②

从流氓切口的发展情况来看，我们可以归纳出以下几方面的特点：1. 从现存历史资料分析，末明年间即有流氓切口产生。如亡命藏匿的沟渠为无忧洞、盗匿妇人的沟渠为鬼樊楼、肉为一身线道、蒙汗药为汗火、贿赂做公的钱为打业钱、白手骗人为打清水网、夹剪衫袖以掏财物为剪绺等等。不过，清以前的流氓切口比较少见，大量的、典型的流氓切口当产生于清末。2. 由于流氓在历史上从未形成过全国性的统一组织，也没有发生过全国性的大交流，因此，也没有统一使用的流氓切口。流氓集团一般以村、镇为地域进行活动，其切口也具有强烈的地域性、小规模性以及差异性。所谓地域性，是指仅限于某个地域内使用，一旦超出这个地域即不能再作为交际的工具；所谓小规模性，指使用它的人数有时仅限于某一个小集团中的几个人；所谓差异性，是指各个流氓集团使用的切口，存在着显著的区别。3. 清末的流氓切口是流氓猖狂活动的产物，全国范围内以上海、北京、天津等一些地方的流氓切口最为常见与典型。

先介绍上海流氓切口。

清末民初，上海流氓泛滥成灾，且又可细分为流氓、小瘪三、拆白党、拆梢党、豆腐党等个不同的类型与层次，其切口也有很大差异。

上海流氓一般切口　拳头为皮锹头，打人为对皮锹头，打头，借由敲诈为讲斤头，分赃为劈霸，吃讲茶为闩人头，硬借为摆丹老，向人取银钱为挨霸，钱为把，带枪抢掠为硬爬，专骗有钱男女为拔人，食为划，讲斤头的讨价还价为画花，手铐为金钏，打架为放炮，纪集团伙械斗为摆华容道，典当为高风子，带手铐为带钏边，吃官司为铁馋牢，在牢中为里人落，过犯为臭盘，敲诈或抢掠时被捉为任上失风，茶会为蟠桃，得钱仍还人为呕把，看为扦，入伙为家门，出事人为勃头，寻仇为上腔，外出为开码头，走开为出松，放走为脱梢，看风色为轧苗头，照应为札绷，导觅主顾为拉排头，巡查搜捕得紧为风头紧，做圈套要人上当为放生意，衣裳为皮子，撕衣为撕皮子，衣破为桃园，短衫为贴血，裤子为叉儿，帽子为顶功，鞋子为铁头，脚为袜心子，入内为叉进去，熟悉团伙内情老勃，口齿灵利为樱桃尖，不善言谈为樱桃钝，不必讲为免摊或樱桃割短，讲理为摊樱桃，斗嘴为斗樱桃，吃茶为尝孟婆，寓所为窑，旅馆为客窑，住旅馆为盘藏客窑，吃饭为赏枪，吃酒为红红面孔，门生为底老，

① 杰克·D·道格拉斯、弗兰西·C·瓦克斯勒《越轨社会学概论》

② 戴维·W·摩洛"投骰赌徒的隐语"，《美国政治社会学年鉴》第269期(1950年)。

不是本团伙的为孔子(犹若东北土匪隐语"控子"),本钱为底勃,银洋为阿朗,角子为小马立师,铜元为黄粱子,铜钱为鹅眼,当衣服为吃官司,押当为跷脚,下雨为摆清,奸情败露为踏脱镬盖,调和奸情为修镬盖,面貌为照会,设赌骗人钱财为吃引水,独眼为单照,挖人双眼为借两只枣子,没有钱为瘪皮,捆绑人投入河中为放水灯,借端敲诈勒索财物为拆梢,以绳索缚住受害人手足、将其身体倒植于淤泥之中为种荷花,偷鸡为采毛桃,偷羊为吊白鱼,店铺初开张硬诈钱财为包开销,设计敲诈为装榫头,贩卖儿童为贩石子,拐卖年轻女子成婚为开条子,搜钱袋为抄把子,烟土为糖年糕,抢劫财物或用绳勒死他人为背娘舅,抢帽子为抛顶宫,剥光衣物、抢尽钱财为剥猪猡,抢物移赃为打过门,赃物为鹞子,抢劫为过堂,失败为走油跑马,夜间行窃为黑钱,白日行窃为白线,女子行窃为锦钱,被人看管为装柄,批颊为五分头,用拳头向其他流氓、扒手强夺硬取为吃横,通风报信为豁令子等等,于中可见流氓的凶狠无赖,无恶不作,也充分表现了他们作案手段的卑劣。

上海小瘪三切口　小瘪三指城市中无正当职业而以乞讨或偷窃为生的游民,他们通常很瘦,故名。小瘪三在流氓这个阶层中居于低下的地位,往往被其他流氓所轻视或欺侮。但是,他们同样是一伙歹徒,并在其活动中形成了切口。如:头目为爷叔,谓吃光、用光、当光为三光码子,庙为冷窑,寄宿屋檐之下为安檐,在门洞安身为摆头庄,宿于街亭、车站为流寓,留宿于老虎灶为吃夜茶,吃物为搭摸,饭店的残汤剩汁为汤面,烧饼为明月,残羹为零露,余饭为冷堆,油条为油秆子,茶为孟婆汤,脱衣服为卸甲,严冬在暖堂取暖为孵豆芽,身上无衣为掮钢叉,搜身上所藏钱财为抄把子,铜钱为梢板,进馋言为戳壁脚,收旧货为跑老虎,拾烟头为捉蟋蟀,兜售秘戏图为卖春,代人讨债为包做,人力车爬坡上桥时小瘪三帮助挽车乞钱为拉轮子,劫得东西疾逃为硬生意,给办喜、丧家打杂为红白,剃头匠为扫青码子,讨没趣为吃排头,贪小利者为刮精码子,揩油为剪边,说出为摊,讲人丑事为摊臭缸,熟手、在行为烂饭,暗中送讯为放风,含混话为老举三,投靠山为搭山头,情况不妙为走油,生梅毒为四果客人,梅毒透顶为开天窗,以空话搪塞为掉花枪,赌光了本钱为赤脚,奴仆为三壶客人,吸鸦片烟为吹横箫,剃头为砍黑草,缝工为试短枪,叫花子为摇旱橹,做揖赔礼为早拜年,等等。从这些常用隐语名目的内容,充分反映当时上海小瘪三们的行事、生活境遇与社会地位,确实与其他好勇斗狠、阴险奸诈等类型的流氓有着显著的不同之处。

男女拆白党曹语　拆白党是活动于上海的流氓集团,多男女混杂,亦有女性团伙,平日流窜于街头巷尾伺机作案,专门从事敲诈行骗的活动。团伙中亦有隐语,称作"曹语"。如:年老妇女为老蟹,娇艳女人为崭盘子,丑陋女人为倒盘子,跟踪为钉梢,四处引诱妇女为兜圈子,以微词试探女人口气为摆香,引诱人为背阿大,屎为单老,相助为抱腰,得到钱为擒把,家中富有的丑老女人为玉蟹,成年女郎为枫蟹,女人被勾引到手为上人,不为勾引挑逗所动为吊不着,男女为幽会而赁的秘密住所为小房子,卷用女子金钱为捞横档,向外埠拐骗妇女为出货,吃官司为反攻;拜老头子为同参姊妹,拜罢老头子后又互相结拜为弯脚馒头,以色情引诱男人至下处鬼混时由事先埋伏的同伙诈掠钱财为仙人跳,专以假作丧亲骗人为白衣部,向女友诈骗拆栏干,以美女作诱饵为打乖儿,男同伙为帮闹,女同伙为连手,勾引青年男人结为夫妇而以淫欲致死图得人寿保险费为做黑手,以姿色诱赌为搂软把,搂软把所获报酬为引水,引诱良家妇女来家与人苟合为借台基,等等。

接着介绍天津混混儿切口　加入混混儿团伙为开逛,入伙后自动退出为收逛,挨打不还手、不出声呼痛、借此成名为卖味儿,呼朋

引类、帮助为非作歹为充光棍，不能忍痛挨打、丢脸屈服为摘跟头，从赌局拿钱为拿挂钱，摆出兵刃向对方示威为铺家伙，决斗前用抽签法取决或预先选定几个人准备牺牲为抽死签，决斗时在阵后向对方投掷碎砖乱瓦的为黑旗队，事先由一方约妥若干人预作准备为侍候过节儿，小武官为老总儿，兵丁为老架儿，不论日限见面即讨利钱为见面利，父母在世借钱无法归还、父母一死立即追索为孝帽子钱，杀人不眨眼为手黑，双方知交的老前辈为袍带混混儿，会餐为坐坐儿，争斗时违反规矩、丢脸为走基，给当地脚行的费用为过肩儿钱，双方有过人命大仇必报的为死过节儿，等等。

包头梁山流氓切口　黑夜偷窃为跑红条的，白天偷盗为跑青条的，一早一晚偷盗为打虎儿的，黑夜偷盗时入室伸手偷窃的为跳池马的，站在房上巡风放哨的为登杆子的，偷大商店门市部的为高买，偷市场小贩的为扫摊子的，偷农民旱板车或毛驴驮子的为滚轮轮的，偷街上行人的捏把子的，有势力的人为碴儿，跟自己本家里的女人通奸为踩穷汉窝辅，捏造事实损坏别人名誉为唾臭，活动范围为方场，打手为把式匠，头儿的兵符印绶为拐挺，等等。

北京流氓也有一些切口　装饰妇女聘卖给异乡人、乘机拐财逃走为放鹰或打虎，代接妇女秘密卖淫为转当局，设为赌局诱骗愚懦之辈为腥赌，引诱富家子弟游荡嫖赌骗取钱财为驾秧子，等等。

以上所举流氓切口虽然因地域、集团的差异而存在很大区别，但其共同点在于：比较清楚地反映了流氓的社会地位、本质、活动对象、作案手段等方面的特点。

信仰神及迷信活动

三教九流都拥有自己的行业神或信仰神，流氓当然也不能例外。把某人作为自己的信仰神，一方面是将自己和古人、古事挂起钩来，以证明其合法身份、正统性；另一个更重要的方面，就是希望在他们心目中无所不能的神能够在实际生活中给予充分的庇护、关照与帮助。

流氓信仰赵公明。譬如宋绍兴年间吴兴地方，城中有一伙破落户管闲事、吃闲饭的没头鬼光棍：宋礼张朝、牛三、周丙、王瘪子等几个人，一日在黑虎玄坛赵元帅庙里歃血为盟，结为兄弟。

赵公明为财神，其像黑面浓颜，武装执鞭，身骑黑虎，道教尊为“正一玄坛元帅”，其实和流氓风马牛不相及。流氓信仰赵公明可能是为了祈求保佑自己发财吧。

流氓又信仰关公。《续金瓶梅》第八回有这样的记录，原是西门庆家人的来安，得知月娘得到了一千余金，便勾结提刑衙门里弓兵鹰步张小桥以及张小桥的儿子、专以赌博剪绺为生的张大一起抢了吴月娘的银子、财物。之后，他们“请了香纸来，弟兄两人先明一明心，村里关王庙先设个誓，从今后，你我比亲兄弟一样，如有负心的，不得好报”！到了正月十五，来安买了三牲，请了香纸，进庙上香，然后分别赌了两个昧心咒，又互相平拜了。《梼杌闲评》第六回所记载的魏进忠、李永贞、刘瑀三个无赖在三义庙中歃血为盟之事，也为流氓无赖信仰关公之明证。

关公，名关羽，汉末三国河东解人，字云长，初亡命涿郡，与刘备、张飞结识，恩若兄弟。关羽死后，后主景耀三年追谥为壮缪侯。宋徽宗始封为忠惠公，大观二年加封武安王；不过，直至洪武，在诸神祠中位不甚尊。万历二十二年始从道士张通元请进为帝，庙曰英烈。四十二年又敕封“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君，”自是相沿有关帝之称。

由此可见，流氓和关帝也并没有任何渊源上的关系，他们崇拜关公，只不过是表明要像刘关张那样桃园结义，讲义气，同心协力，

并希望关公能在冥冥之中保佑他们为非作歹。

据此可知，流氓的信仰神和其他行业的信仰神来源不同。譬如赌徒信仰地主爷、地主财神、胡仙、监赌神、迷龙，窃贼信仰时迁、梭李二氏、草鞋三郎盗跖，乞丐信仰范丹(冉)、朱元璋、窦老，盗匪信仰盗跖、宋江、十八罗汉(达摩老祖或达摩多罗等)，等等。这些社会阶层和他们的信仰神之间，或多或少存在着一些渊源关系或相同点，即这些被奉为神或祖师爷的，原来就是干这一行当的。但是流氓与他们所信仰的神之间却毫无搭界之处，完全是从一方的意愿出发借来的，纯粹是一种精神的寄托罢了。

流氓是一伙为非作歹之徒，干事从来不讲良心；但是他们又特别迷信，行事之前往往要占卜、算命、询问休咎。

早在宋代，有王昭远"喜与里中恶少游处。一日，众祀里神，昭远适至，有以博投授之，谓曰：'汝他日倘有节钺，试掷以卜之。'昭远一掷，六齿皆赤"。① 清朝安丘某生，为人邪荡不检，每有钻穴逾隙之行，都事先要卜筮一下，若吉，才敢大胆去干。②

有时，流氓为了行事一帆风顺，不受挫折，事先还会祭神求佛，烧利市纸。据记载，有一次破落户苗龙、积赌闲汉韩双春以及韩双春的莫逆之交、酒店主人李秀，商议前去抢劫妙相寺。临出发前，他们集中在李秀家，煮一个大猪头，宰了一只鹅，开了一大缸酒。苗龙为头，洞洞之声念了几句。烧了利市纸，众人一齐狼餐虎食，享了福物，吃得醉饱，收拾了杯盘，打点进成器械。③

更为可笑的是，当流氓挟嫌报复，却力不能胜，施诡计又不能赢时，还会向鬼神祷告祈求，希望借鬼神之手降灾除掉这些正义之人。当然，这只不过是自欺欺人罢了。

据说，明朝南丰某地，有流氓无赖武断乡曲，惯为纠钱作社之事，欺压勒索小民百姓。乡间豪士赵某首为告官，官府驱散其党，众无赖无所得，怀恨在心。但是赵很有臂力，诸无赖不敢动武私报。于是，每当阴天雷响，他们就聚老婆孩子，上供豚蹄祷道："何不击恶人赵某邪?!"④ 所作所为固然愚蠢，然而其用心非常险恶。

占卜算命、祭神求佛的行为，一方面表明了流氓的唯心主义观及迷信心理，与他们的腐朽、反动思想相适应；另一方面也说明了他们既然知道自己所干的是伤天害理之事，做贼心虚，害怕天恼人怒，欲借鬼怪神佛来盖内心的虚慌，平衡自己的心理。这种观点可 在清末民初上海地方盛行的流氓强盗三巡会上扮死囚活动中得到充分证实。

所谓三巡会，是旧时城隍赈济孤魂、驱逐邪魔保平安的风俗活动。因为每年清明节、农历七月十五和十月初一举行三次，故称为三巡会，起源于明朝初年。

据说，明太祖起定江南。苏州钱鹤皋聚众开大战。将军徐达活捉鹤皋，装入囚车内，送到南京定杀罪。临到杀头放白血，太祖忧其死在阴间要为害，将来厉鬼聚一堆，搅扰地方瘟疫免不来，就命天下城隍赈济孤魂立定案。每逢清明日、十月初一七月半，抬这城隍老爷名处义冢走一转。点着香烛化冥财，又读祭文，钱鹤皋等无祀鬼，均来受享免饥寒。值坛人有收锭会，又扮小鬼手捻钢叉跑一转。驱逐邪魔保平安，一年三次名曰三巡会。⑤

然而，流氓很快开始染指、参与三巡会。到了城隍神坐大轿出会那日，出会队伍前有鸣锣开道的"刽子手"押解"死囚"犯人，还有穿着斑斓服装扮演的戏剧角色，各色仪仗排成五六里长。每当此时，流氓中那些专以抢劫、殴打、凶杀为职事的类似于匪徒的家伙，平日作恶多端，唯恐不得好死，或死后会沉沦于阎罗地狱，或祸及子孙，就争相花钱谋个

① 《宋史》卷二七六《王继升传》。
② 蒲松龄《聊斋志异》卷一二《果报》。
③ 方汝浩《禅真逸史》四回。
④ 袁枚《新齐谐》卷二《雷公被绐》。
⑤ 胡祖德《沪谚外编》卷上《三巡会》。

"死囚"角色来赎罪。出巡之日,"死囚"身穿号衣,体戴枷锁,散乱的头发上插着斩条,在"刽子手"的吆喝声和看客的咒骂声中缓缓行进。到了闹市地段,还需表演杀头:"死囚"当街跪着,当"刽子手"的大刀"斩"下时,便惨叫一声,顺势滚翻在地。他们认为当过了千人指,万人骂,被"斩首"的"死囚"后,无论什么罪孽也能一了百了。第二天,这些减轻了心理负担的匪徒们又继续去干那杀人放火、伤天害理的勾当。

诨　号

诨名亦称作绰号,是在人的本名以外,根据某些特征另起的名字。

流氓一般都有诨名,叫起来顺口、响亮,听后就难以忘记。

泗水肆夫在《南宋市肆记》中就曾记载了一些流氓的诨名,"顽徒如拦路虎、九条龙之徒,尤为市井之害。"① 以此可知,在当时,有些流氓即以诨名著称。

此外,在明代的话本,拟话本及笔记中也记载着大量的流氓诨名,试举一些例子:如满天飞张广儿,着地滚周进,野火儿姚旺,千里脚陈名,铁里虫宋礼,钻仓鼠张朝,吊睛虎牛三,洒墨判官周丙,白日鬼瘪子,强得利强某,扯驴夏名德,村里虎鲍雷,村中俏花芳,刺毛虫江采,花里针张玉,雪里蛆汪锡,等等。

清光绪十三年(1887),在北京南城樱桃斜街一带"裕庆恒会"的流氓头子杨魁龙,绰号拦路虎杨三;"源丰厚会"的头子廖凤仪,绰号小金刚廖大。京东一带专门抢劫民间马骡、勒令取赎的流氓头目绰号为金骡子,快马张三。顺庆县一流氓头子张有德,后改称张桂林,当地人称之为黑张老,绰号东霸天、一只虎。东直门外北带桥一带地方有流氓称之为小军师王三,坐地虎田逢春,小鬼刘文,白面虎李大黑,太岁马三赛,判官张三,独爪龙刁大等。此外,北京地面还有称之为活太岁陈大,伏地王常大,铁巴掌王三,花枪杆李大,罗似虎罗三,恩四大王恩瑞,活判官林世生,大阎王高起发,二阎王仇祥,大胳膊林三,禄米侯刘七,一里王王四群。弥勒尖张廷舟,铁太岁刘得海,红长虫李六,等等。

流氓都有诨名,为的是自我吹夸,表示凶横野蛮、了不起,威吓方住对方。尤其是流氓头子,多采用自然界中凶狠的动物如虎之类,或神话传说中被认为执掌一方大权、具有不可思议力量的龙、阎王、太岁等为绰号,不仅使普通的老百姓闻而生畏、望而怯步,而且在同行之中了会造成一种声势:不能随意侵犯其领地及利益,否则决不轻饶。

流氓头子是这样,普通的小喽罗则不敢狮子大开口,也无需以凶狠的绰号去镇住对方,只能根据自己作案的手段或某一方面的擅长、特征起一个绰号。譬如洒墨判官表示擅长写刁状讼词,钻仓鼠表示惯窃仓储,强得利表示凶横无耻、惟利是图,野火儿表示擅长无事生非、浑水摸鱼,铁巴掌表示拳硬喜斗,小军师表示聪明有智慧,等等。

流氓的诨名,有流氓自己命名的,也有流氓集团众小边喽罗捧大腿吹嘘出来的,还有小民百姓叫出来的。即使是流氓自己命名、小喽罗吹嘘出来的绰号,当小民百姓称呼时,其含义也往往和流氓一伙的截然不同,讨厌、憎恶占了相当的比重。至于老百姓主动给流氓起的绰号,则完全是一种詈骂了,也未必敢当着其面直称,只能偷偷地背后叫几声,以发泄心头之恨。

说到此,还值得一提的是,自《水浒传》问世之后,出现了不少流氓起绰号照搬或模仿一百单八将的现象。这绝不能说明流氓想象梁山那样有替天行道的理想,他们也绝没有那么大的胆子;表面上虽以农民起义人物相标榜,骨子里仍是正宗的流氓一个。

---

① 引自《说郛》弓六〇。

(六)其他习气

服饰方面 流氓的主体通常不务正业,游手好闲,缺乏固定的收入。与这种低下的经济状况相适应,流氓一般不讲究打扮服饰,穿着比较随便。

但这也不是绝对的。有时候流氓的服饰方面有一些特点,与常人略相区别。譬如唐朝京师的不肖子,流行"著叠带冒"① 或"危帽散衣",② 似乎没有例外。清代上海的流氓,则喜欢穿紧身窄袖之衣。据秦荣光《上海县竹枝词·风俗九》载:"紧身窄袖半洋装,非勇非兵躯干强。马夹密门绸纽扣,成群结队荡街坊。"原案:"近年无赖之徒,无有不穿紧身窄袖之衣,披密门纽扣之马夹者。"漱六山房《风月楼》第八九回亦载:"只见七八个短衣窄袖的流氓从外面乱闯进来。都是身上单穿着一件皮马褂,敞着了怀,把一条腰带系在外面。"

而天津混混儿在服饰方面的一些做法,可以说是历代流氓中最典型性的了,穿着和常人显然不同。初入伙时,觉得很了不起,稍微手中有几个钱,便穿一身青色裤袄,做一件青洋绉长衣披在身上,不扣纽扣;或者搭在肩上,挎在臂上;腰扎月白洋绉搭包,脚穿蓝布袜子、花鞋;头上发辫续上大绺假发,名叫辫联子,越粗越好,不垂在背后而搭在胸前,有的每个辫花上塞一朵茉莉花。走路也和常人不同,迈左腿拖右腿,故作伤残之状,称为"花鞋大辫子"。到了中年,饱经世故,对人和蔼客气,穿着上务求朴素:袍子渐短,马褂要长,袖子比常人长一二尺,为的是袖中暗藏斧把;有的腿带子上插一把匕首(俗称攮子),时刻不离身,衣服颜色,由青蓝而灰,鞋子早改穿双梁布鞋缎鞋。他们发财致富之后,即改变服装:长袍短褂,绸缎缠身,云子履、夫子履,表面上和乡绅没有区别。

民间节日方面 流氓还会利用民间的一些风俗节日,打着庆祝的招牌,公开活动,为非作歹。由于在某地流行的年岁久了,或者是他们巧妙地在那些本来属到民间喜庆节日的活动中添进了流氓行为、意识,人们已经渐渐习惯,竟然忘了这是流氓歹徒在乘机敲诈勒索,而给予承认、配合,使得流氓在这些日子中的猖狂活动合理合法化,轻易得逞而不受任何挫折。

首先可以提到的是唐代的行盗和起盆。据载,当时"邑中少年,常以七月击鼓,群入民家,号'行盗',皆迎为辨具,谓之'起盆',后为解素,喧呼疢斗"。③ 这些邑中少年的所作所为与"行盗"、"起盆"之名倒一致的,不过它已经披上了合法外衣,得到了民家的承认。直到后来韦宙去任职后,深感其扰民之害,才严令禁止,革除了这一陋习旧规。

在明代福州,迎春日要演百戏,进行庆祝,恶少辈就参与其间,"多舞狻猊,求索尤甚,即藩臬长无可奈何。"④ 在北京也有舞神讨钱的陋习。北京民俗信奉神佛,无赖就乘机手持神像,"悬人家门上,鸣鼓唱歌,蹈舞如神状,得施钱米,辄之他所,复如之,终日不厌。"⑤ 清代上海迎神赛会,流氓于是日也非常活跃,开展种种活动,"练技拳场到处开,迎神赛会敛多财。诸无赖总为魁首,群饮三更聚赌来。"⑥ 清代的上海又有地棍索陋规。大抵是新年令节后,向一些赌场、私设的烟馆索取财物,如不给,则行捣乱。索陋规,地棍一般所获甚丰,有得万金以上者。⑦

天津混混儿有举办赛会的活动。当时在神道设教下,各大庙宇盛行赛会迎神,招待善男信女前往烧香。按规定的日期出会,叫出巡。其中以天后宫的皇会、城隍庙的鬼会为最盛。更有许多小型的会如中幡、挎技、重阁、鹤龄、法鼓、吹会之类参加,都由混混儿作

① 《新唐书》卷一八九《高仁厚传》。
② 《新唐书》卷一八一《李绅传》。
③ 《新唐书》卷一九七《循吏传》。
④ 《古今图书集成·方舆汇编·职方典》第一〇四回《福州府部》。
⑤ 沈榜《宛署杂记》卷一七《上字·民风》。
⑥ 秦荣光《上海县竹枝词·风俗九》。
⑦ 徐珂《清稗类钞·棍骗类·上海地棍之索陋规》。

会头以及承办。

流氓内部风习方面　为了争夺更多的权益，流氓之间损人利己、尔虞我诈，不可避免会产生出许许多多的矛盾，除了大动干戈以武力决一胜负之外，通常会使用讲和的方式来软处理。上海流氓在长期活动中逐渐发展形成的吃讲茶，就是流氓通过讲理、消除矛盾、达到和解诸方式中最典型的一种。吃讲茶也叫闩人头，具体做法是，当事双方齐集茶店，边喝茶，边论说，请茶客或特邀中人加以评断，理屈的一方偿付茶资及所需费用。胡祖德《沪谚外编·新词典》载："'吃讲茶'：因事争论，双方往茶肆中，将事由宣之于众，孰是孰非，听凭公论。"如果双方唇枪舌剑后达成谅解与妥协，则当场请调解人将红、绿两种茶混在碗中，双方各持一碗一饮而尽，然后喝酒碰杯，以示了结。不过，流氓终究是一伙歹徒，单靠理喻绝不可能彻底解决问题，有时甚至连吃讲茶的地点都会变成大动干戈的场所，矛盾双方旧恨未消，新仇又添。黄式权《淞南梦影录》卷一载："失业工人及游手好闲之类，一言不合，辄群聚茶肆中，引类呼朋，纷争不息。甚至掷碎碗盏，毁坏门窗，流血满面扭至捕房者，谓之吃讲茶，后奉宪谕禁止，犯则科罚店主。然私街小弄，不免阳奉阴违。近且有拥至烟室，易讲茶为讲烟者，益觉肆无忌惮矣。"徐珂在《清稗类砂·棍骗类·上海地棍之吃讲茶》中，对吃讲茶也作过详细的诠释，现摘录如下："吃讲茶者，下等社会之人每有事，辄就茶肆以判曲直也。凡肆中所有之茶，皆由负者代偿其资，不仅两造之茶钱也。然上海地棍之吃讲茶，未必直者果胜，曲者果负也。而两方面之胜负，又各视其人之多寡以为衡，甚且有以一言不合决裂用武者，官中皆深嫉之，悬为厉禁"。可见，通过吃讲茶有时确能消除一些矛盾，解除一些存在的问题。但是受到流氓本性的支配，有时所谓的吃讲茶都只是颠倒黑白、混淆是非的活动罢了。

如果"吃讲茶"失败，谈判讲和不成，流氓双方就退出和谈，有的立即动用武力，拼个你死我活；有的则约定时间、地点、人数而决一胜负。结局当然是胜者为王，称霸一方；败者为寇，让出地盘或财产。不过，矛盾的双方不论死伤多少、后果如何严重，决不能告官，若违反了这条不成文的规矩，就会被全体流氓视为不"吃硬"的败类，在江湖社会上永远抬不起头来。

賭　博

概　说

赌博，是一种世界性的社会现象，自古至今，它一直活跃在人们的生活中，并对社会、经济、政治、文化等各方面产生了种种影响。

赌博的实质按《大英百科全书》的解释，它是“在意识到冒险和希望获利的情况下，以某些有价值的东西作为赌注所进行的竞赛。其结果全凭机会决定。”中国的《辞海》说：“以钱物作注来比输赢”。而中国古代的典籍对赌博的概括最为简明扼要：博戏。也就是说，赌博是一种游戏，它以游戏的胜负来决定参与者共同预定的钱物的归属，胜者获得，负者丧失。因此，它主要包含两个内容，即：一、它是一种游戏；二、它包含有财物所有权的转让。

赌博是一种游戏，但游戏并不等于赌博。只有将财物的占有引入游戏之中，或者说游戏的结果导致了财物的归属，才是真正的赌博。因此，在生产资料和生活资料由人们共同占有平均分配的原始人那里，还不存在现代意义上的赌博。当原始人在经过长期的发展，生产资料和生活资料逐渐丰富，人与人之间出现了贫富分化，私有制开始出现后，最大限度地用各种方式获取财物，就成了人们最主要的、甚至是唯一的目的。以胜负来决定财物的归属的游戏随之出现，赌博亦由此产生。

赌博与其它游戏的区别之一，是它带有偶然性。以世界各国最常用的赌具——骰子为例，骰子的六个面分别为一至六点，掷骰子时可能出现任意一个点数，除作弊者外，人们一般不能预测其结果，特别是用两个或多个骰子掷后出现的各种排列组合的点数更是如此。在迷信色彩浓厚的原始先民心中，变幻莫测的骰子点数是由冥冥神灵决定的，它代表了上天的意志。因此，掷骰子赌博是最公正的，以掷骰子来决定财物的归属也是最公正合理、天经地义的。史前期考古发掘中就出土了大约四万年前人们在“碰运气”游戏中使用的距骨，公元前三千年以前在伊拉克和印度就出现了六面的骰子，当时的骰子不仅用于赌博，也用来解决争端、分配财产和占卜，印度两千多年前的梵文史诗《摩诃婆罗多》、《梨俱吠陀》里对之即有所记载。在古犹太人那时也是如此，如《旧约·利未书》二十六章：“于是上帝对摩西说：‘这片土地将要由投骰子的方式来划分……人们的份额将由骰子数决定。”正因为如此，古希腊大哲学家柏拉图曾经说骰子是古埃及女神赐给人类的礼物。

在中国，虽然这种正六面体的骰子出现较晚，但从后来的发展情况来看，骰子几乎主宰了所有赌博形式的进程和结果，成为“博戏之魂”，甚至超过了世界其它各国骰子在赌博中所占的地位。

从上述简单分析可见，赌博具有游戏性、胜负性、财物占有的转换性、机遇性。而游戏性可以给人以娱乐、胜负性能满足人争强好胜的本能、财物占有的转换性可以满足人们

对物质财富占有的本能欲望、机遇性则可使人们不劳而获又可因神灵的"公正"判决而心安理得。因此,纯粹从个人的角度上说,赌博是人的一种基本的本能活动,是一种本能的需要。

正是由于赌博是人的一种基本的本能活动,古往今来,赌博一直活跃于世界绝大多数地区的各色人等之中,美国西南部史前时期的印第安人、古埃及的法老、庞培城中的贵族富商、古罗马维纳斯神庙里的祭司、古日耳曼部落的牧民、古印度的婆罗门和刹帝利、战国时期的中国临淄市民,以及当今遍布于世界各国数量众多的赌徒和参赌者,无一不说明这个基本事实和基本道理。可以说,它同饮酒等从世界各地分别发展起来的习俗一样,是一项与史俱存的人类普遍而基本的活动。

从总的趋势来看,自有史以来至今,世界各国对赌博均是谴责的,在法律上也是禁止的。之所以如此,是因为赌博违反了人类社会的一个最基本的原则:公平。它以不劳而获的手段来夺取他人的财物,这在道义上是不允许的。

与外国相比,中国古代对赌博的控制和约束,道德的约束更为强烈。这是因为在中国的传统观念中,除了认为赌博是不劳而获、以欺诈和不公正的手段获得他人财物外,很重要的一点就是赌博扰乱了上下、贵贱、尊卑的界限,即违反了儒家所规定的"礼"。而"礼"又是作为统治思想和被统治者必须遵守的道德行为准则的核心。尽管儒家学说经过了先秦时期的初步定形、汉武帝时期董仲舒的改造、魏晋时期玄学的冲击、宋明理学家们将儒、释、道合而为一的更新完善,但"礼"的核心地位一直没有动摇。赌博对"礼"的破坏,在中国古代是不能容忍的,清代著名学者尤侗在他的洋洋千言的戒赌文中就明确指出:"赌虽百族,恶实一类。天理已绝,人事复废。盖以大灭小者不仁,以私害公者不义,式号式呼者无礼,侥得侥失者非智。分无贵贱,四座定位。上攀缙绅,下接皂隶。齿无尊卑,一家弗忌。闲无内外,男女杂次。四端丧矣,五伦亡矣。"特别看重这一点。清雍正皇帝于公元 1729 年的上谕也明确指出,赌博"父习之则无以训子,主习之则无以制其权……其人心风俗之害,诚不可悉数。"(《清世宗实录》卷 82)也主要是从维护上下尊卑的统治秩序方面着眼的。这种秩序一旦被扰乱,在封建统治者看来是特别危险的,因此按照"天人感应"的说法,上天也会垂象以警示之。东汉桓帝时,由于河南尹邓万与皇帝对赌,上下媟黩,有亏尊严,出现了"客星经帝座"的异常天象,引起了人们的警惕,因此有人上书要求处治邓万(《太平御览》卷 754 引范晔《后汉书》)。儒家学说在宗教从不占统治地位的中国古代,其地位和作用与"政教合一"的西方各国的神权相同,因此,凡是儒学强化的朝代,对赌博的道德约束和法律控制就特别严厉,作用也特别明显;反之,在儒学受到冲击,儒家思想较淡化的时期,其控制力则减弱,赌博也随之活跃。这构成了中国赌博史和禁赌史的一个特点。纵观中国古代历史可以明显地看出这一特点。

有史可查的中国最早的赌博,可追溯到殷商时期。据《史记》所载,帝武乙曾与天神赌博,周穆王也曾与井公赌博(《穆天子传》)。到春秋战国时期,赌博随着社会剧烈变化的时机迅速发展,成为一项普遍的娱乐活动。《论语》、《孟子》、《左传》、《战国策》、《史记》等文献中记载了大量的赌博活动及有关的言论,据说齐都临淄的七万民户无不斗鸡走犬、六博蹋鞠。这种状况一直持续到秦和汉武帝时期,西汉初甚至出现了以赌致富之人。自从汉武帝"罢黜百家、独尊儒术"以后,加之汉武帝对赌博进行了惩治,社会上的赌博明显减少。到东汉中后期,世家大族的势力逐渐扩大,割据的潜因不断增长,中央王权也不断削弱,儒家学说受到人们的怀疑和厌恶,社会上的赌博活动又重新兴盛。东汉桓、灵帝时

期的王符所作《潜夫论》即指出当时富人以"游敖博奕为事"。特别是魏晋南北朝时期，蓬勃兴起的玄学对正统儒家学说以很大的冲击，传统的道德观念和行为准则在一定程度上被动摇，人们的言行趋于放荡、酗酒、服食、赌博成为人们的风雅时髦之举，上自皇帝士大夫，下至庶民小儿，赌博盛行于各色人等之间。以赌博勒索臣民的桓玄和宋孝武帝，一掷百万的刘裕和袁耽，都是人们熟知的大赌徒。当时"赌博之事，几为社会上人人必须之知识技能"(张亮采:《中国风俗史》)，成为中国赌博史上的高峰时期。

隋唐时期，国家复趋统一。虽然唐初即重新肯定了儒家思想的统治地位，但社会因承南北朝之遗风，南方习于纵恣，北方又浸染胡俗，特别是自武则天时期起统治者有意尊崇佛教，唐玄宗又抑佛崇道，儒家思想远未及西汉那样的地位，加之社会经济发展迅速，社会风气趋于侈糜，所以赌博仍然盛行。上自天子，下及庶民，不以为讳，武则天就常常在宫中聚赌，并自制九胜博局，令文武百官分朋为戏；唐玄宗更是喜好各种赌博，权臣杨国忠原系无赖，即因善赌而被玄宗拔擢宠幸而平步青云。王公大臣迷于赌博，以至于废庆吊、忘餐寝，有通宵而战者，有破产而输者。全民性的斗鸡更是风糜一时。尽管《唐律疏义》中已有明确的条文对赌博按盗窃罪处罚，但实际作用极其有限，在现存史料中未见有人因赌而受法律处置者。

北宋建立后，鉴于唐末五代世风沦丧之弊，强化中央集权，强化儒家思想的统治地位，大力整肃风纪，特别是范仲淹、欧阳修等一大批名节之士竭力呼吁并身体力行，儒家提倡的"以天下为已任"，励精图治的传统又逐渐占据主导地位，社会风气也随之转变为敦笃厚重。虽然宋代因城市经济的发展、市民阶层的蓬勃兴起而使社会生活更加丰富多彩，出现了全民性的赌博——"扑买"，但这种微量化、社会化的赌博一直被控制在有限的范围内，并未形成魏晋南北朝唐代时期那样的赌博狂潮。值得注意的是，宋王朝对赌博的严厉措施(从杀头直到杖枷)，在其中起了重要的作用。

元代，蒙古族入主中原，各种社会矛盾一直比较尖锐，统治者的控制也特别严厉，对赌博这类游荡奸猾的行为实行严惩，元初的禁令就规定"禁民间赌博，犯者流之北地。"虽然此时的士大夫们常常以好赌为风浪才子的标志(如关汉卿)，但整个社会的赌风并不十分昌盛。这种状况一直延续到明代中朝。明初的朱元璋以一介沙弥而黄袍加身，但他仍然十分强调新儒学即理学的思想统治作用，特别是明成祖大力提倡程朱理学，亲自主持编纂了《性理大全》等书，以加强思想统治。他们还对赌博予以重惩，朱元璋曾下令将赌博者处以"断腕"之刑，《大明律》对赌博的处罚条例也更加严密。故明代前期社会上赌博不太猖獗。

明代中后期，社会经济迅速发展，城市和商业也更加扩大，资本主义开始萌芽。新兴的、带有资本主义性质的雇佣关系和逐渐形成的商品货币意识，对传统的在小农经济基础上建立的儒家哲学以强烈地冲击，"金钱至上"、货币交换的意识在很大程度上主宰着人们的行为，加之社会生活更加丰富多彩，娱乐(包括正常的和非正常的)行业成为人们日常生活中以及经济生活中的一项重要内容，赌博又重新以更加活跃的形式泛滥开来。英宗正统年间监察御史陈鉴在上奏朝廷的奏章中谈及京师风俗浅薄时，就指出赌博成风是其中的重要表现之一(《明史·陈鉴传》)。除传统的赌博形式外，全民性的斗蟋赌博狂潮更是席卷全国，"蟋蟀天子"宣德皇帝、"蟋蟀相公"马士英，以及蒲松龄笔下的斗蟋悲喜剧就是典型人物和典型事例。这股赌博狂潮直到明王朝灭亡才告一段落。

清军入关后，为有效地统治全国，提倡"满汉一体"，因此也像历史上的新建王朝一

样，以儒家学说为统治思想，程朱理学又占据支配地位。康熙皇帝不仅重新刊行了《性理大全》等书，而且还亲自组织编写了《性理精义》，以使人们的言行循其规矩。同时，顺、康、雍、乾四朝又对违礼背义的赌博采取了更加严厉的惩治措施，这四朝皇帝都曾多次重申对赌博实行"斩监候"的重惩。加之这段时期政权强大，吏治相对清明，所以赌博基本上被控制住。但是，自嘉庆以后，特别是鸦片战争以后，政治逐渐腐败，中国社会亦因外国的入侵逐渐改变了性质，逐渐陷入半殖民地半封建社会的深渊，人们的思想意识也发生了很大的、甚至是根本性的变化，外国侵略者和本国统治者那种以强凌弱、投机取巧、不择手段地掠夺最大限度的财富的现实，以及商业活动中的种种欺诈行为，使那些自古以来就靠劳动而自给自足的小农日益破产并由此而绝望并进而产生了游戏人生和巧取豪夺的异常心态，像泛滥的鸦片邪魔一样，赌博亦在已往的基础上以空前的疯狂在全国各地泛滥开来。更由于中央政权控制力的削弱和吏治的腐败，各级统治者带头赌博，甚至暗中或公开地操纵赌博并从中获利，赌博狂潮一发不可收拾。例如，嘉、道时"上自公卿大夫，下及编氓徒隶，以及绣房闺阁之人，莫不好赌"（钱泳：《履园丛话》）。再以苏州为例，"赌博之风，十室而九，白昼长夜，终无休息，处处有赌场，人人有赌具，真所谓十步一楼、五步一阁者矣。秋冬则斗蟋蟀，又斗鹌鹑、黄头，举国若狂，所费不赀。甚而闺阁之中不娴中馈女红，惟日慕浮荡之习，暗有牙婆、尼姑等为之通声气，今日至某处博奕饮酒，明日至某处呼卢宴会"（袁栋：《书隐丛说》）。而广东的赌博更是独占鳌头，仅广州城内外即有公开和半公开的赌馆六七百处，好赌已成为当时广东人的标志。所谓"顺应潮流"的清政府从咸丰十年（1860）起开始允许闱姓赌并从中收税，到光绪十年（1884）广东官方更将赌博合法化，每年收赌税达千万银元以上。从此，赌博更是肆无忌惮地在全国各地各阶层畅通无阻，清代也就成为中国赌博史上独领风骚的朝代。

中国有着悠久的历史，产生了独特的文化传统。赌博在这悠久的历史中，与社会风俗、政治、经济、军事、宗教迷信、文化等等各个方面有着千丝万缕的联系，扮演着奇怪而又实在的角色。这种角色与中国古代独特的文化传统相结合，就形成了像酒文化、茶文化、饮食文化、婚嫁文化、丧葬文化等相类似而又各异其趣的赌博文化。不管它在中国古代社会中表现得显隐强弱也好，不管人们对之喜恶褒贬也好，它都实实在在地存在于古人的生活中，存在于文人的诗词歌赋中，存在于浩如烟海的史籍中，存在于民间故事、成语典故中，是中国传统文化的一部分。

赌博的类型及源流

赌博是一种以财物所有权的转移为目的的游戏，凡是有胜负的游戏几乎都可以成为赌博的手段。事实上，几千年来，在人们的各种斗智、斗巧和斗力（包括人力和兽力）的游戏中，几乎都可以看到赌博的影子。

几千年来，中国的赌博术五花八门，千奇百怪，经历了多种多样的演变过程，归纳起来，可以大略分为三大系统，在这里，我们将其称为“博戏类”、“斗物类”和“彩票类”。

“博戏类”是中国赌博文化之中流行最为广泛、影响最为深远的一个系统。博戏的渊源最深、种类特别多、演变也最为繁复，它充分表现了中国赌博文化重游戏、重技巧的特点，因此，可以说是中国赌博术的主流。

数千年来，见于记载的中国博戏名目在百种以上，其中比较常见的也有30余种。究其源流，别其种类，大致可以归纳为四个子系统，它们是“博棋类”、“骰子类”、“牌戏类”和“钱戏类”。

“博棋类”包括中国博戏的老祖宗“六博”和它的变种，以及其他与之相类的博戏。它们的共同特点是类似今日的棋赛，一般都由局（棋盘）、棋子和投子（箸、琼、骰）几种主要道具组成，掷投子行棋以决胜负输赢，既斗巧、复斗智，但前者的因素明显大于后者。在这个类型之中，具有代表性且广泛流行于某些时代的有六博、格五、樗蒲、双陆和打马等几种。

“骰子类”稍晚于“博棋类”，是由博棋的道具之一投子演变发展而成。古代人们博戏时，靠掷投子依所得之彩行棋，后来，人们省去行棋，专靠掷投子以决胜负，于是成为新的博戏类型。多枚正六面体骰子可以形成多种排列组合，从而极大地丰富了骰子博戏的类型，比较常见的有彩战、赶老羊、摇摊、压宝和升官图等。骰子还是骨牌、麻将牌等博戏不可或缺的重要道具。

“牌戏类”可分为纸牌和骨牌两种。纸牌最早产生于唐代，称为叶子戏，到明代以来演变为马吊牌、混江牌、默和牌等多种牌戏。骨牌直接由骰子演变而成，常见的博戏种类有宣和牌和牌九两种。纸牌的内容和骨牌的外形相结合，形成了近代以来最为盛行的博戏——麻将牌，其影响至今仍在增加。

“钱戏”是以中国铜钱为道具的博戏，它产生于汉代，一直延续到20世纪，是延续时间的博戏之一。其种类有猜铜钱个数的掩钱、番摊和猜正反面排列组合的关扑。

斗动物是一种竞争性很强的游艺活动，很容易演变为赌博。在中国，最迟自春秋起，人们就开始了以斗动物为手段的赌博，两千多年来，用于赌博的斗物戏名目繁多，如斗鸡、走狗、赛马、斗鹅、斗鹌鹑、斗蟋蟀、斗鱼等，给中国赌博文化增添了丰富多彩的内容。其中最具代表性、最为流行的莫过于斗鸡和斗蟋蟀。

所谓“彩票类”赌博，是指那些参照西方的彩票发生规则，为了取得巨额利润而由专

门的机构主持，面向社会各阶层而进行的大规模商业性赌博投机活动。

最早具有彩票性质的赌博是清朝乾隆、嘉庆年间产生于浙西的“花会”。鸦片战争以后，随着西方资本和文化的侵入，沿海地区特别是各通商口岸逐渐出现了各种商业性的彩票类赌博，其中影响较大的有闱姓、白鸽票、山票、铺票、吕宋票和西洋赛马几种。彩票把赌博活动普及到社会的各个角落，其危害也远远超过了其他各种赌博类型。

围棋、象棋和射箭，是智力和体力的公平较量、竞争，它虽然不具备赌博的随机性，但在古代仍然常常用于赌博。不过，作为一种高尚的体育活动，尽管它们也曾被赌博污染，但我们并不能将其列为赌博类型，正如今天的世界上，足球、拳击、田径等重要体育项目尽管常常被赌博集团利用，但从未有人将它们看成赌博类型一样。

六　博

六博，又称博，六博或陆博，是我国现在所知最早流行于世，并且具有完整规则和道具的博戏。六博又是后进各种赌博方式的泛称，在许多赌博方式身上，我们都可以或明或晦地看到六博的影响，我们可以说它是中国的“博戏之祖”。

六博产生的确切时间现在已经无法考知了，但从现存有关记载来看，大约在殷商后期或西周，最初的六博形制已经初具规模了。

有趣的是，文献所记最早的博徒，恰恰是两位君主，他们是商代的帝武乙和西周的穆王满。

《史记·殷本纪》载：

> 帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神有胜，乃谬辱之。

《穆天子传》载：

> （穆王）北入邴，与井公博，三日而决。

上述记载虽然不一定可靠，但这样的传说起码可以得出这样一个结论，即西汉或战国时的人都认为六博的产生是十分久远的事，远远早于春秋时代。

春秋战国时期，六博开始在社会上流行，许多的先秦文献如《论语》、《左传》、《庄子》、《战国策》，以及《楚辞》和《史记》等书，都有不少关于六博的记载，涉及的人包括诸侯、贵族、大夫、士和平民等各个阶层。到了战国后期，随着商业城市的兴起，六博在这些地方更是盛行不衰。著名的纵横家苏秦在齐宣王面前谈到齐都临淄的繁荣时曾这样说道：

> 临淄之中七万户，……甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹋鞠者。（《战国策·齐策》一）

由此可见，在富庶的商业都会之中，六博已经成为最受市民欢迎的游戏和赌博方式之一。

在秦汉时期，六博得到更加广泛的传播，喜欢六博的人遍及宫闱、王府、富家和市井的穷街陋巷。秦代的嫪毐，汉代的景帝刘启、宣帝刘询、桓帝刘志以及不少贵族、大臣如刘勃、黄遂、梁冀等都是见诸记载的博徒。有的人因玩六博而拜官食禄，杜陵人陈遂是汉宣帝当平民时的好友，常常陪这位落难的皇曾孙玩六博，不知是博技不佳还是其他原因，他输了不少钱给刘询。后来刘询当了皇帝，立即用陈遂为官，在任命他为太原太守的诏书中公然说道：“太原太守官尊禄厚，可以补偿你当年输的赌账吧。”（《汉书·陈遵传》）然而同样是陪未来的皇帝六博，有的人却丢了性命，汉文帝时，吴王刘濞的太子到京城长安觐见，入宫陪太子也就是后来的景帝刘启六博，二人互不相让，最后争吵起来，刘启盛怒之下，提起博局一下子把吴太子打死在地。这件悲剧引起了吴王刘濞深深的怨恨，从此心中埋下了造反的念头。

汉武帝时，京师长安出了一位六博高手

许博昌，他曾编了一套六博的口诀，连京师一带的儿童都能背诵。他还写了一篇《六博经》，直到东晋时仍流传于世。这是已知中国最早的“博书”，如果从赌博的角度来理解，它可以说是中国第一部赌博术专著。

值得一提的是，在汉代人们常常把六博同神仙相联系。在乐府歌辞中常有“仙人揽六著，对博泰山隅”一类的诗句，在出土的汉画像砖中，也发现不少“仙人六博”的图案。流风所及，仙人六博又成为魏晋六朝游仙诗的重要内容，如曹植的《仙人篇》、陆瑜的《仙人览六箸篇》、张正见的《神仙篇》中都是如此。于是，又给六博蒙上一层仙风道骨的神秘色彩。这和后世传说的“仙人弈棋”、“观棋烂柯”等神话颇为相似。考察其中的原因，除了把汉代浓厚的神仙风气同六博的广泛流行相联系之外，还应该考虑六博胜负的难以捉摸。那么，六博的形制到底如何？它的胜负又是怎样决定的？由于时代的久远和文献记载的零星散乱，我们已无法确切地考证六博的规则。但根据目前散见于各种典籍的记载和出土实物，我们仍可以对六博的形制及其演变做一大概的推衍。

六博在它流行的千余年之中，其道具和规则曾有过很大的变化。归纳起来，可以分为大博和小博两种，其中大博在前，小博是它的变种。

大博的道具有棋局、棋子、箸三种。

棋局就是棋盘，又称“槁”或“曲道”。多用木制，近似方形，正面涂白漆或黑漆做底色，上面阴刻┬、└、┐三种规矩纹及圆点，并以红漆描绘，西方考古学家因而称这种棋局曲道为“TLV纹”。

棋子多为木质或骨质，六黑六红或六黑六白，共12枚，呈方形。六枚棋子之中，一枚较大，称为“枭”；其余五枚较小，称为“散”。枭是贵或骁之意，据说还是舜的祖先的图腾。散是散卒的意思。按春秋战国时的兵制，以五人为伍，设伍长一人，共六人。由此看来，六博是象征当时战斗的一种棋类游戏。

箸，就是投子，唐以后称为骰子，它是中国博戏中最重要的道具。秦汉魏晋时期的投子具有多种形状，质地也不一样，因此名称也不相同。就现在所知，当时六博使用的投子主要有两种，一种就是箸，又称做“箭”。用半边细竹管，在凹槽内嵌以金属或玉石，外涂黑漆，共六枚。由于它的一面是平的，另一面为圆弧形，所以投掷时有正反两面之分，六箸齐掷，就出现了正反两面不同根数的排列组合，称为“博采”，博者依采行棋。另一种称为“琼”，或者“茕”。其名称与制作材料有关，用木制的称为“茕”，玉石制做的称为“琼”或“玖”。

大博用箸，共六枚；小博用琼，共二枚。这就是《颜氏家训》所说的“古者大博则六箸”，小博则二茕。”

七十年代在湖北云梦睡虎地战国后期墓和长沙马王堆西汉墓中出土的六博棋局，与上述的形制基本相同，都属于大博棋局。

大博的比赛规则大约如下：两人对局，依次投箸，然后根据所投的博彩轮流行棋，采分“贵采”和“杂采”，得贵采走的步数多，得杂采走的步数少，甚至不得走动，行棋的步数完全由博采决定。在行棋之中，双方棋子相互进攻逼迫，古文献记载当时人们六博时，常为了“争道”而发生冲突，吴王濞的太子竟然因此而死在汉景帝刘启的手下（见《汉书·吴王濞传》）。正是双方博杀近于白热化，胜负攸关的时刻。当一方将对方逼得无路可走时，即可杀对方的枭棋而获胜，正如古人所说的“博者贵枭，胜者必杀枭”的意思。很明显，大博的胜负类似于今日象棋的“将军”，有人据此而认为六博是象棋的远祖。

小博的出现较大博要晚，大约不会超过战国后期。

关于小博的形制，《列子·说符》张湛注引《古博经》有比较详细的记载，兹录于后：

博法：二人相对坐为局。局分十二

道，两头当中为水，用棋十二枚，古法六白六黑。又用鱼二枚，置于水中。其掷采以琼为之，琼蒸方寸三分，长寸五分，锐其头，钻刻四面为眼，亦名为齿。二人互掷采行棋，棋行到处即竖之，名为骁棋。即入水食鱼，亦名牵鱼。每牵一鱼，获二筹，翻一鱼，获三筹。……获六筹为大胜也。

从上文可以看出，小博的道具有四种，即棋局、棋子、琼和筹。

小博的棋局与大博明显不同，它由十二条横道组成，中间还有一条较宽的“水”，这有点类似后世象棋的“楚河汉界”。

棋子分为两种。一种是双方各自拥有的六枚长方形棋子，它不像大博那样是一大五小，而是全部大小相同，其中任何一枚都有可能变成“骁棋”。另一种就是“鱼”，呈圆形。

筹又叫做“筭”（读为算），就是后世的筹码。用狭窄的竹片制成，其用途是记录博者的输赢情况。

1972年，在河南灵宝张家湾东汉墓中发现一套绿釉博棋俑。在一张坐榻上置长方盘，盘的半边摆着六根长条形算筹，另半边置长方形博局。博局上每边有六枚方形棋子，中间有两枚圆形的“鱼”。坐榻西边踞坐二俑对博，形象逼真。整套俑与《古博经》对照，基本相符，只是缺少琼的形象。

琼是小博所用的投子，由玉、石制成。如果是木制，则称为“茕”。琼的实物至今尚未发现。根据《古博经》和《后汉书·梁冀传》及注以及其他有关记载，琼的形制应当是一个两头尖锐的五面方柱体，五个面分别刻有不同的划痕或钻眼，代表着不同的博采。一画为“塞”，二画为“白”，三画为“黑”，两画交错为“五”，不刻者为“绳”。其中“五”和“白”为贵采。

根据《古博经》的记载，小博的赛制大致如下：双方依次掷琼，依所掷得的博采行棋，棋子行至“水”边，即可竖立成为“骁棋”，骁棋可以入水食鱼或翻鱼，并因此获得算筹二根或三根，获得六筹者为大胜或倍胜。

根据上述记载，可以看出，大博和小博的形制有很大差异，大博以杀枭论胜负，小博从获筹计输赢。但有一点很重要的相同之外，就是都要靠掷采来行棋以获胜。这就是班固在《奕旨》一文中所说的“博悬于投，不专在行”。这一要素贯穿于后世的几乎所有博戏之中。而是否“悬于投”也成为以后“博”与“奕”的分野。

由于小博是以获算筹的多少计输赢，因而更适用于赌博。汉代以后古籍中记载的博事，大多是小博。如《列子·说符篇》记载的大梁富人虞氏在高楼大宴宾客，以六博为乐，“博者射明琼张中反两莽鱼而笑”。说的正是小博。

到了魏晋南北朝时期，六博的形制有一些变化，所掷的投子仅有一枚。由于当时社会上流行的樗蒲、五木、握槊、双陆等博戏更为有趣而富于刺激，六博逐渐遭到人们的冷落。时人称之为“数术短浅，不足可玩。”（《颜氏家训·杂艺》）隋唐以后，渐至湮没失传。

由于六博靠掷采行棋，比赛时更多的是靠侥幸取胜，正如班固所说的“博悬于投，不专在行，优者不遇，劣者有侥幸。虽有雌雄，不足为凭。”于是，爱好博戏的人们在战国时期又创造出一种不投箸、琼，“但行枭散”的博戏，这就是“塞”。由于塞是从六博中演变而成的，古文中常“博塞”并称。《庄子·骈拇篇》中就有“博塞以游”的文字。据成玄英解释，它们的区别正是“投琼曰博，不投琼曰塞。”

关于塞戏的形制，出土的西汉文物中有两种稍为不同的棋局。第一种，从广西西林县西汉初古墓出土，棋局为长方形，正面白地规矩纹，与上文所述的云梦西汉墓出土的博局完全一样，唯一不同的是没有博箸。第二种是从甘肃武威县磨咀子汉墓出土的彩绘木俑塞戏，棋局绘白色规矩纹图案，与古博局稍有不同，塞戏的棋子分为龙虎纹两种图案，可

能是各属一方。从这些实物看来，古人说塞戏是“博之类，不用箭，但行棊散。”(《汉书·吾丘寿王传》苏林注)是完全有根据的。

塞在汉代又叫做“格五”，也曾流行一时，许多名人都擅长格五，如西汉的吾丘寿王就“以善格五”被任命为皇帝的近臣“待诏”。东汉著名的外戚梁冀也是一个格五好手。由于格五已摆脱侥幸取胜的成分，因此可以说它同博戏已开始分野，成为同围棋一样，是凭借智力取胜的“雅戏”。虽然也可以作为赌博的手段，但是不可能得到大部分赌徒的接受。所以，格五在汉代主要在贵族和官僚士大夫中流行。到魏晋南北朝时期，格五同六博一样受到社会的冷落。到唐代偶尔有人会玩，但不久也即失传。

需要指出的是，格五同六博分野以后，经历了几百年的演变，到北周时期，演化成为中国象棋的雏形——武帝象戏。这在中国象棋发展史上是一件值得一书的大事。

樗蒲与五木之戏

刘裕和刘毅是东晋末年的两位风云人物，也是著名的赌徒，他们共同打败了篡夺晋朝帝位的桓玄，执掌了朝廷大权。随即，两人之间开始了明争暗斗。一天，二刘聚集众将在东府“掷樗蒲”大赌，每次输赢达数百万钱。众人先掷，都得的是“黑犊”，最后剩下刘毅和刘裕。刘毅先掷，得了一个“雉”，他绕床大笑，说道：“不是不能掷一个“卢”，我只是不愿这样罢了。”刘裕听了这番大话，很是不以为然，用手把五木搓了许久，对刘毅说：“老兄我替你试一试看。”说罢将五木掷出，其中四子俱黑，剩下一子还在跳转，刘裕大声一喝，那一子应声而定，恰好凑成一个“卢”。刘毅吃了败仗，脸色铁青，过了好一阵才对刘裕说：“我知道你不肯给我这个面子。”后来，刘毅在政治角逐中兵败身亡，刘裕则黄袍加身，当了刘宋的开国皇帝。

二刘赌博时所采用的樗蒲，是魏晋南北朝时期最流行的博戏。它又名樗蒲，蒲戏，又因为所用的五个投子常用木质制成，故又叫“五木之戏”或简称为“五木”。

樗蒲最初出现在社会上，大约是西汉的事情。关于它的起源，流行的说法是老子所制。东汉人马融的《樗蒲赋》说：“昔伯阳(即老子)入戎，以斯消忧。”西晋人张华也在他的《博物志》中写道：“老子入胡作樗蒲。”这种附会古人的说法虽然不足为凭，但却值得推敲。他们都没有简单地说是老子创制樗蒲，而是加上一个地点——戎或胡，恐怕也不是毫无根据。我们可以因此做如下猜测，樗蒲原先流行在西域地区，大约在西汉时期随着中西交流而传入中原地区。由于来自西方，于是出现老子入西戎而制樗蒲的说法。

马融的《樗蒲赋》是关于樗蒲的最早完整记载，从通篇文字来看，当时的樗蒲只是流行于达官贵人和士大夫中间的一种“雅戏”，似乎还没有用来赌博。西晋以后，樗蒲盛行于世，用之于赌博的记载也越来越多。许多著名人物如晋武帝司马炎、宋武帝刘裕、宋孝武帝刘骏、周文帝宇文泰等皇帝和桓温、桓玄、袁耽、温峤、颜师伯、韦睿、王献之等许多权臣、名士都是善于樗蒲的博徒。樗蒲成为两晋南北朝时期最流行的赌博方式。以至人们常常将“蒲”与“博”并称，使“樗蒲”一词同“六博”一样，成为赌博的同义词。

从汉至唐的数百年间，樗蒲发生过许多变化，大致可以分为行棋的樗蒲和不行棋的樗蒲两种。

早期的樗蒲都是要行棋的。其具体赛制，现在已经失传。从马融《樗蒲赋》、唐李肇《国史补》、李翱《五木经》、宋程大昌《演繁露》等书的片断记载来看，其博具有子、马、五木等，其博盘上有关、坑、堑等标记。两人对局，每人执六马，有棋子多枚，用五木投采，依采行马和打对方的马并通过关、坑、堑，以决胜

负。这类樗蒲比较复杂，需排阵布势，掷骰行马，精密计算，见机行事，需要相当的技巧和耗费大量的时间。《世说新语·方正篇》记载了王献之的一段轶事，很能说明问题：

> 王子敬（献之）数岁时，尝看门生樗蒲。见有胜负，因曰："南风不竞。"门生辈轻其小儿，乃曰："此郎亦管中窥豹，时见一斑。"子敬瞋目曰："远惭荀奉倩，近愧刘真长！"遂拂衣而去。

由此可见，这种樗蒲的规则是比较复杂的，外行很不容易看懂。王献之几岁便熟谙此道，自然大出门客们的意外，因此在当时被视为奇事、雅事。另外，王献之自诩樗蒲技艺高明，不在当时的高手名士荀奉倩、刘真长之下，然而竟被门客小看，于是愤然拂衣而去。从这里可以看出樗蒲在东晋南朝士族中流行之普遍，同时也可以看出，樗蒲不仅是士族们赌博的流行方式，其技艺更成为士族们非常看重的"风流通脱"的标志之一。

行棋的樗蒲玩法复杂，需要较长的时间才能分出胜负。对于那些缺乏闲情逸致，希图快掷快胜的赌徒来说，就不太适应了。于是，从东晋时期起又出现了一种只依掷五木所出采数而定输赢，不再行棋的简便赌法，仍沿用了樗蒲之名。此法一出，便盛行于世。本文开头所述刘裕、刘毅在东府聚众大赌就是用的这种方法。自东晋以后，行棋的樗蒲更多地用于游戏娱乐，赌钱还在其次，多流行于讲究"雅趣"的士族之中。而凡是着意于钱财赌博的，无论士族、庶族还是普遍百姓，一般都采用不行棋的樗蒲。在北朝，见于记载的樗蒲赌博，全是只掷五木即定输赢。周文帝宇文泰，便酷爱此戏，常常集众将和朝臣掷樗蒲头赌物，以此为乐：

> 周文帝曾在同州，与群公宴集，出锦屦及杂绫绢数千段，令众将樗蒲取之，物尽，周文帝又解所服金带，令诸人遍掷，曰："先得卢者即与之。"群公掷将遍，莫有得者。
>
> ——《北史·王思政传》

这种赌法舍弃了樗蒲的枰、矢、马等道具，只剩下五枚投子，任何人只要用手一掷便可参加赌博，所以周文帝可以"命诸人遍掷"它与后流行千余年而不衰的掷骰子（指正方体骰子）赌博在本质上完全一样，都符合赌博性游戏的简单化和随机性两个特点。那么，它的盛行一时也就是理所当然的了。

无论行棋的还是不行棋的樗蒲，掷五木所得的"采"都是至关重要的。因此，后世的有关文献对于五木及其组成的采都有较为详细的记载。

宋人程大昌的《樗蒲经》这样记载：

> 古惟斫木为子，一具凡五子，故曰五木。……五子之形，两头尖锐，中间平广，状似今之杏仁。惟其尖锐，故可转跃，惟其平广，故可锼采也。凡一子悉为两面，其一面涂黑，黑之上画牛犊，以为之章。犊者，牛子也。一面涂白，白之上即画雉，雉者，野鸡也。

按郑氏的说法，五木的形状当如图。

这种图案可以组成六种不同的排列组合，也就是六种采。其中全黑为"卢"，是最高的采。四黑一白为雉，次于卢。二者为贵采。其余四种即二黑三白，二白三黑，一黑四白，全白，皆称为枭和犊（也就是上文所说的"黑犊"），为恶采。贵采胜，恶采负。

李肇《唐国史补》和李翱《五木经》的记载，与程大昌所记不尽相同。《唐国史补》云：

> 其骰五枚，分上为黑，下为白。黑者刻二为犊，白者刻二为雉。

按李肇所言，五木的图案分为四种，即白、黑、黑犊、白雉（见图6）。如果黑犊和白雉都刻在相同的二枚投子上，就可以掷出十种采，李肇还记载了十种采名及其相应的"采数"：

> 掷之全黑为卢，其采十六：二雉三黑为雉，其采十四；二犊三白为犊，其采十；全白为白，其采八。四者贵采也。开为

十二，塞为十一，塔为五，秃为四，撅为三，枭为二。六者杂采也。贵采得连掷，得打马，得过关。杂采则否。

李翱《五木经》所记与李肇基本相同。只是把贵采称为"王采"，杂采称为"甿采"罢了。

程大昌和二李的说法均可以成立，很可能是两种不同的规则。程氏所记和《晋书·刘毅传》的记载颇为相符，也许就是不行棋的樗蒲规则（也不排除程氏之说是附会《晋书》所记）。而二李之说看来应该属于行棋的樗蒲规则。当然，在古樗蒲实物发现之前，此说只能是一种推论。

到了唐代，由于双陆和正方体骰子的流行，行棋或不行棋的樗蒲都遭到人们的冷落。到了唐玄宗的时代，会樗蒲的人已如凤毛麟角，所以，杨国忠能因为善樗蒲而入内庭供奉（见《新唐书·杨国忠传》）。到了北宋时期，在文人士大夫和官僚富商之中流行起另一种同樗蒲相似的博戏—打马。"打马爱兴，樗蒲遂废"（李清照·《打马图经序》）。于是古老的樗蒲便就此废绝了。

双　陆

唐人刘悚的《隋唐嘉话》记载了这样一段趣事：

唐太宗李世民的女儿丹阳公主嫁给了河东世家薛万彻。这位薛驸马人虽勇武，但缺乏才气。有一次，太宗皇帝对人说："薛驸马有股土气。"这话传到公主耳中，她又羞又气，几个月都不愿与薛万彻同席吃饭。唐太宗听说之后，哈哈大笑，决定调解这对冤家。在一次家宴之上，他叫薛万彻同他下握槊，赌各人的佩刀。结果太宗故意输给薛万彻，并亲手把佩刀解下给女婿戴上。于是丹阳公主大喜，从此不再嫌丈夫蠢笨，夫妻和好如初。

一个土头土脑的笨汉，只因为下赢了一场握槊，就可以得到公主的敬爱。由此可见在那个时代，一个人下握槊的技艺已经成了智力和才气的标志。那么，握槊究竟为何物呢？

握槊又名双陆、长行，其中以双陆一名最为常见。它是中国古代流行时间最长、地域最广的博戏。从三国直到明代，一直盛行于汉族和其他许多少数民族之中。直至清末民初，在北京仍然能看到双陆的踪迹。

双陆最早于三国曹魏时出现在中原地区，因此有许多人都相信它是曹植发明的。例如《续事始》云：

陈思王制双六局，置骰子二；唐末有叶子之戏，遂加至六。

这种说法除了二者在时间上的巧合之外，没有更令人信服的证据，很显然是一种附会。而其他的大部分有关文献，都认为双陆是外来品，而非中原之人所创。

双陆的外来说主要有两种。一说"本胡戏也"。《魏书·术艺传》在谈到握槊的来源时叙述了如下一个故事：胡王有一个兄弟，因事获罪，囚在狱中即将处死。此人"在狱中创制了握槊戏献给胡王，意思是告诉他的哥哥：杀了兄弟，剩下你一人，"孤则易死也！"因为双陆的制度规定，一梁中单立一马，则别的马可以杀此单马（详见下文）。

另一种比较普遍的说法是"始于西竺"。西竺就是天竺，乃印度的名称。考察当时的有关文献，此说的根据似较充足。

十六国后秦的释道朗所著《涅槃经·现病品第六》在谈到当时社会上流行的各种游戏和博戏时提到一种"波罗塞戏"：

樗蒲围棋、波罗塞戏、狮子斗象、弹棋六博、拍毬掷石、投壶率道、八道行城，一切戏笑，悉不观作。

"波罗塞戏"这一名词本身颇能说明问题。按"波罗"一词出自梵语，是智慧的意思。在佛经中这是一个广泛使用的词汇。在佛教盛行的魏晋南北朝和隋唐时期，"波罗"一词

被中国人世俗化，成为“外来”或“西来”之意。犹如中国人对外来之物总要冠一个“胡”字或“洋”字一样。于是出现了“波罗球”(马球)、“波罗蜜”(木波萝)等词语。“塞”就是前面谈过的“不投箸，但行枭散”的格五戏，此处成为“棋戏”或“博戏”的代称。“波罗塞”就是“天竺传来的博戏”，换成通俗的说法，也就是“胡博戏”的意思。

《涅槃经·梵纲法藏·疏》有一段话解释波罗塞戏：

> 波罗塞戏是西域兵戏法，二人各执二十余小玉，乘象或马，于局道中争得要路以为胜。

从这段疏略的注释来看，波罗塞戏的形制与后世的双陆是颇为相似的。

所以，宋人晏殊的《类要》认为：

> (双陆)始自天竺，即《涅槃经》之波罗塞戏。三国魏黄初间流入中国。晏殊的看法不无道理。

由此看来，双陆“本胡戏”和“始自西竺”二说并无根本的冲突。“胡”是笼统的概念，当时泛指西北少数民族或西域地区，广义的西域包括中亚和波斯地区。虽然我们已无法确定双陆最初产生的地区，但它是由西方传入中原这一点应该是没有疑义的。

南北朝时期，双陆在全国广泛流行。由于当时南北分裂，双陆的名称也随地域而不同，在南方称为双陆，在北方则称为握槊。无论朝廷权贵，或普通官吏将士，用双陆赌博的事例也颇为常见。如南朝梁时，“荆州掾属双陆赌金钱。钱尽，以金银花相足。”(《酉阳杂俎·草篇》)

在唐代，双陆是社会上最为盛行的博戏，诗人刘禹锡有一篇谈双陆的文章，题目就叫《观博》，可见在当时的观念之中，博与双陆已成为同义词。从帝王将相、文人士大夫到普通商人市民都喜爱此道。唐太宗李世民就是一个双陆高手。女皇帝武则天赌双陆到了如痴如醉的地步，以至于几次梦见自己赌双陆不胜，还把宰相狄仁杰叫来详梦。号称良相的狄仁杰显然也善于玩双陆，就婉转地以双陆无子则败的道理来劝诫武则天善待自己的儿子(《新唐书·狄仁杰传》)。喜欢新造名物制度的武则天还对双陆进行改造，取名“九胜局”，命令文武大臣分朋大赌为戏。

上有所好，下必甚焉。在宫廷风气的倡导下，双陆在唐代盛极一时，不仅是常见的赌博手段，也是人们日常消闲娱乐的主要方式之一。唐人的诗文常常涉及双陆，如韩愈《示儿诗》云：“酒食罢无为，棋槊以相娱。”此处棋指的是围棋，槊即握槊，也就是双陆。二者同为唐人消遣的主要手段。又温庭筠词《南歌子》云：“井底点灯深浊伊，共郎长行莫围棋。”可见，从普及程度来看，双陆更胜过围棋。

唐代是中日文化交流频繁的时代，双陆也在此时东渡进入扶桑之国，并长期广泛流传。

宋人洪遵所著《谱双》是一部流传至今的双陆专著，记载了当时流行于各地的多种双陆棋局和赛制。其名称有北双陆、广州双陆、真腊双陆、日本双陆、大食双陆、佛双陆、平双陆、打间双陆等。其形制皆大同小异。

双陆的道具有枰(棋局)、马(棋子)和骰子三种，另有筹计算输赢。

棋枰呈长方形，两条长边的中点各刻有一个半月形的“门”，门的两边各刻有六个圆点，标志着12条“路”，路又称为“梁”。有的棋局不用圆点，而是直接刻画直线来表示路。这就是双陆得名的由来：双陆者，双六也。

马一般为木质，共30枚，分为黑白二方，一般呈棒槌形，长约三寸，又称为“槌”。

骰子共二枚，与现在流行的正方体骰子完全相同。

双陆同象棋一样，下棋之前要将棋子全部放在棋盘上规定的位置上，称为“布阵”。如北双陆的布阵形势是：“右前六梁，左后一梁各布五马，右后六梁二马，左前二梁三马”(《谱双》)。

布阵之后，执白马者居右，执黑马者居左，轮流掷骰行马。白马从后六梁起马由右向左行，至前六梁再入对手界，尔后由左向右行。黑马从后六梁起马由左向右行，至前六梁过敌界，再由右向左行。

行马时，可以根据两粒骰子的不同点数分别行两马，也可按两粒骰子点数之和独行一马。如掷得三和五，合为八点，可将一马走三步，一马走五步（一步即一梁）；也可将一马行八步。

同色之棋，一梁之中可以任意置几马，但切忌一马单立于一梁，遇此情形敌马可以打击此马，被击的马要暂时取下。这是双陆行棋的重要原则，也就是《魏书·术艺传》所说"孤则易死"的意思。所以玩双陆又叫做"打双陆"。《红楼梦》第八十八回中记贾母同李纨打双陆，"李纨的骰子好，掷下去把老太太的棰打下去好几个。"说的正是这种情况。反过来，如果己方有两匹以上马同立于一梁，敌方马也不得入此梁，入者要被打掉。

被打的马还可以上梁，但必须等开始布子的几梁有空位，而且掷得的点数与梁数一致才行。此马未走之前，本方的马均不能走，由对方继续掷骰行马。

最后，当一方的所有马都走入后六梁，就获得一盘的胜利，称为"归梁"。有的双陆规则还要在"归梁"后将马出尽，才算胜利。出马亦由掷骰决定。两粒骰子之和在六点以上者出二匹，不足六点者不得出马。每胜一盘，可获一至二筹，一般以15筹为一局，先满者胜。如果是赌博，每盘或每局的赌注由双方事先商定。

由此看来，双陆也是掷骰行棋的博戏。但因为可以根据局面形势采取不同的行马步数来占据有利的局道以取胜，于是掷得的点数便无所谓贵采或杂彩，全凭临场局势而定。和樗蒱、打马比较，双陆算是一种斗智重于斗巧的博戏。

历史上曾出现许多双陆高手，有时候双陆技艺高下甚至成为表示一个人智力高低的标志。本文开头所述唐太宗与薛万彻赌佩刀，就是一个著名的例子。宋元时期的话本小说、杂剧散曲之中，但凡谈到风流少年，总爱说他精于双陆、围棋、打马、藏阄等技艺，如关汉卿的套曲《前调·不伏老》中写道：

> 我是个普天下郎君领袖，盖世界浪子班头。愿朱颜不改常依旧，花中消遣，酒内忘忧；分茶撅竹，打马藏阄。……
>
> 我也会吟诗，会篆籀；会弹竹，会品竹；我也会唱鹧鸪，舞垂手；会打围，会蹴鞠；会围棋，会双陆。你便是落了我牙，歪了我口，瘸了我腿，折了我手，天赐与我这几般儿歹症候，尚兀自不肯休。

在这里，双陆又成了风雅的标志。

整个宋辽金元时代，双陆一直广泛流行于全国各地，在少数民族之中亦如此，无论契丹人，女真人，还是蒙古人，色目人；也无论皇宫内院，还是瓦舍勾栏，到外都可见双陆的影子。

如《辽史·圣宗纪》：

> 皇太后幸韩德让帐，厚加赏赉。命从臣分朋双陆以尽欢。

又如《元史·哈麻传》：

> 帝（元顺帝）每即内殿，与哈麻以双陆为戏。

南宋人洪迈出使金国，见到"燕京茶肆设双陆局，或五或六，多至十余，博者蹴局。如南人茶肆中置棋具也。"（见《松漠纪闻》）这种情形，有如今天茶馆中备以出租的扑克、象棋和围棋一样，想必不会仅仅燕京一城才有。

明清时期，由于叶子（纸牌）的冲击，双陆呈现衰势，但在社会上仍流传未绝，在明清小说、戏曲之中多有反映，如《金瓶梅》、《红楼梦》、《镜花缘》以及李渔的剧本《风筝误》等，都有打双陆的描写。清朝后期，可能是因为麻雀牌（麻将）风行一时，双陆更是日见稀少。到了清末民初，北京城内虽然还有人以此消遣，但已如凤毛麟角，终至绝迹。

打 马

在中国古代，妇女也是赌博文化的一个重要载体。不过，同男人比较起来，妇女赌博中消遣和游戏的成分要重得多。正因为如此，她们采用的赌博方式大多是游戏色彩较浓，技巧性较强的博戏。在唐代，妇女们喜爱双陆和叶子；明清以至近代，则流行纸牌和麻将；而在宋元时期，妇女之中盛行的博戏之一就是打马。

李清照是宋代、也是中国古代最负盛名的女文学家。尤其是她的词，无论是婉约、凄清，还是豪放、雄奇，都不让须眉。这些，都是人所共知的。但是又有多少人知道，这位秉绝世才调的风流才女，同时又是一个嗜博废寝忘食的博戏行家呢？用她自己的话来说：

> 予性喜博。凡所谓博者，皆耽之昼夜，每忘寝食，但平生随多寡未尝不进者何？精而已。
>
> ——《打马图经序》

李清照酷爱博戏，又秉性专精，她对古今流行的各种博戏都作了一番考察。当时，流行于妇女之中的“闺房杂戏”主要有彩选和打马两种，她认为“彩选丛繁，劳于检阅，故能通者少，难遇劲敌”。因而特别喜爱打马，为此，她专门撰写了《打马图经》，将这种博戏的道具和规则详细记录下来，为我们今天的研究留下了一套详尽的资料。下面，就让我们根据《打马图经》来考察打马这种博戏在宋代的流传和演变吧。

《打马图经序》云：

> 打马世有两种，一种一将十马者，谓之“关西马”；一种无将二十马者，谓之“依经马”。流行既久，各有图经、凡例可考，行移赏罚，互有同异。

到了北宋宣和年间（1120—1125），有人将关西马和依经马“参杂加减”，发明出第三种打马——宣和马。在这三者之中，李清照“独爱依经马”，于是在《打马图经》中将它的制度、图谱、玩法记录下来，一直流传至今。而关西马和宣和马则失传已久。

依经马的道具有三种：骰子、棋局、马。

骰子就是现在流行的正六面体骰子，共三粒，可以掷得 56 种采，其中赏采 11 色，罚采 2 色，杂采 43 色。

棋局与现行的中国象棋枰很相似，只是中间的河界分为三道，中间的一道叫做“函谷关”。棋局四周和函谷关两边的道上分别标有“赤岸驿”、“飞龙院”、“尚承局”等名号，是棋局上的关键之处。

马，就是棋子，可用各种铜钱表示，讲究的则用犀角、象牙雕刻或者用铜铸成。马有若干组，每组 20 枚，参加者各持一组。

打马的人数以二至五人为宜。赛前备贴若干，各人均分，每人各以部分贴入盆，谓之“铺盆”。贴犹如筹码，玩时以贴代钱，行赏罚时用贴而不用现钱。每贴所值钱数，由参加者事先商定，最后赢家将所胜的贴向输家兑换现钱。

铺盆完毕，各人轮流掷一次骰子以确定“本采”。本采必须是“杂色”43 种中的一种，若有人掷得“赏采”或“罚采”则须重掷。本采又分“真本采”和“傍本采”两种，在玩的过程之中将起决定性的作用。

然后各人轮流掷骰以“下马”。下马就是将每人的 20 匹马下到棋盘的起点“赤岸驿”之上，下马的匹数由掷得的采决定，在其过程中可“赏贴”也可能被“罚贴”。先将马下齐者即可掷骰行马，未下齐者须待下齐后再行马。

行马的起点是“赤岸驿”，经“陇西监”、“玉门关”、“汧阳监”、“沙苑监”、“函谷关”、“太仆寺”、“天驷监”、“骐骥院”、“飞龙院”，最后到达终点“尚承局”。行马是由掷骰所得的点数来决定，所得点数也就是所行马的匹数与步数之和，比如掷得十点，可六匹马行四步，也可五匹马行五步，等等。

在棋局之上，有“窝”、“夹”、“堑”等标志，马入窝可赏贴，入夹、落堑后须掷得“夹采”和“本采”方可出来。在行马的过程中还可打他方的马，根据打出马的多少也可以得赏贴，被打的马则须重新“下马”开始。

最先将20匹马全部行到“尚乘局”者，可以得到两盆贴，称为“倒盆”。每倒一次盆，在局之人须将盆中贴数凑足。

按照打马的规则，每局结束需要较长时间，其间频繁出现赏罚。所以，玩起来很有趣，但用于纯粹的赌博，则嫌过于繁琐。按李清照的规定，在席中有“不从众议喧闹者”，也要罚贴十张。这种情形同其他赌博过程中的“呼卢喝雉”、“绕床大叫”实在是大异其趣。所以，打马实在是一种典型的“闺中雅戏”，是旧时有闲阶级闺中妇女消磨永日的游戏。虽然带有赌博的色彩，但游戏的成分毕竟是主要的。

打马并不是妇女们的专利品。在宋元时期，不少男子也喜爱打马。元代无名氏所作《逞风流王焕百花亭》杂剧第一折说王焕多才多艺时写道：“此生世上聪明，今时独步，围棋、递相、打马、投壶……九流三教事都通。”此外，在元明的其他散曲集中也多次提到打马，参与者不乏男子。

入明以后，打马流行于南方，在北方却不见踪迹。到明中叶，南方有“走马”戏，据说与打马有关，其制度、玩法已不同于宋代的打马了（见清张德瀛《词征》）。直至清雍正年间（1723—1735），这种博戏在安徽一带仍然颇为流行。乾隆朝以后，便逐渐失传了。

骰　子

在中国赌博文化之中，骰子有着无可替代的重要位置。大部分博戏都是“悬于投”。也就是靠掷骰子来决定胜负输赢。前面谈过的六博是悬于六箸和二茕（琼），樗蒲则悬于五木。箸、茕、五木都是骰子，是特殊形状的骰子。本文要谈的骰子，是现在流行于世的正方体骰子，它的六个面上分别镂刻着从一（称为幺）到六的圆点，其中幺和四是红色的，其余为黑色。它对唐以下中国社会的赌博风俗、游戏风俗所产生的影响是非常深刻的，至今仍然如此。

唐代以前，骰子称做投子。由于多以玉、石等材料制成，又称为“明琼”。唐以下的骰子普遍改用兽骨、角制做，于是人们改“投”为“骰”，音仍其旧（tou）。又因为它面上镂刻的圆点分别着赤、黑二色，故也称为“色子”。至今一般人仍将“骰子”读作“色子”，大概就因为这个原故（注：这种读法，不仅流行于人们口中，还见于建国后的字典，详见《新华字典》1971年修订重排本第433页“骰”字条）。对于这种现象，另有一种解释，认为骰读为shǎi，不是“色”字，而是“簺”字，《广雅》云：“簺，箸也，今名骰子，博以五木为簺。”无论如何，这两种读音都与骰子的外观或作用有着密切的联系。

此外，骰子还有许多别名，如浮图、浑花、穴骼、撒家、惺惺21、挫角媒人等十余种。这些名称，或从其形态、或取意于用途，有的则包含了一个典故。如“惺惺21”，是因为骰子每两个相对面上镂刻的点数之和均为7，六面合为21点，惺惺者，惺惺相惜之意，以同命运的知己称之，包含了博徒和骰子戏的爱好者们对骰子的“深情”。

骰子并非中国独有，也并非最先出现于中国。在赌博这一风靡全世界的文化现象之中，赌博的形式、道具千奇百怪，不胜枚举，唯独骰子通行各国，其形状古今中外别无二致。这种现象，可以说是世界赌博文化中的一件奇事。

骰子最早产生于“古代东方”，这是大多数学者的意见。在美索不达米亚、埃及、印度都曾发现距今四千多年以前的骰子实物。在古代希腊和罗马，骰子赌博游戏曾广泛流行。

保留至今的许多古文献、古建筑、墓葬之中也多次发现有关骰子及其游戏的文字记载和图案等。

相比之下，骰子在中国的出现，要晚了许多，迄今为止，在中国发现的最古老的正方体骰子实物，出自浙江余姚的一座东晋墓葬之中，其形状与古埃及、印度、罗马以及现在流行的骰子完全相同，时间大约在公元4—5世纪（注：见常任侠《东方艺术丛谈》第137页，上海文艺出版社1984年6月版）。流传至今的描述骰子的中国文献，最早的一篇大概要数诗人刘禹锡的短文《观博》，这已经是中唐的事情了。

关于骰子在中国的产生，古代流行的说法是三国曹植创制。如《声谱》云：

> 魏陈思王制双陆局，置骰子二。

又《潜确类书》云：

> 樗蒲骰，古人用五子，以木为之。陈思王用两子，以骨为之。

这种说法同前面提到的双陆乃陈思王曹植所创，其实是一回事。换句话说，就是曹植发明了双陆戏，骰子是其主要道具之一，所以骰子的发明权也属于这位风流王子。既然我们在前文已经基本否定了双陆为曹植所创，那么，在这里我们同样可以顺理成章地认为曹植发明骰子是附会之说。

但是，将双陆和骰子同时附会于曹植这样一种巧合，却可以说明这样一种可能，即二者都是在曹魏时出现于中原社会的。既然骰子确实是双陆的道具之一，那么，在其他更有说服力的材料被发现之前，我们只能做如下的推论，即骰子是作为双陆的道具大约于三国时期由西域传入中国的。

在魏晋南北朝的几百年间，由于樗蒲广泛流行，骰子几乎默默无闻。及至隋唐时期，随着双陆的盛行，骰子也像五木之于樗蒲那样从双陆之中游离出来。由于它本身的排列组合较之五木远为复杂而有趣，于是掷骰子很快取代掷五木，成为此后一千余年之中最为流行的赌博方式。在此期间，掷骰子的方式和名称曾有过多种变化，都可以"骰子戏"称之。

唐代的骰子戏，又称"投琼"和"彩战"。琼是六博的投子，投琼是借用古语，所投之物其实是正方体的骰子。彩战的"彩"，来源于骰子上的赤、黑二色，即"以骰为战"之意。从文献记载看，唐代的投琼似乎先流行于上层社会。玄宗时期，后宫中盛行投琼，皇帝和妃嫔宫娥都喜爱此道。据说唐玄宗和杨贵妃就常常投琼为乐，由此还产生了骰子外观的一个重大的变化，即皇帝为骰子"赐绯"的故事。

据清人赵翼《陔余丛考》卷33云：

> 今骰子于"四"上加红，亦有所本。《言鲭》：唐时投琼，惟"幺"一点加红，余五子皆黑色。明皇与杨妃彩战，将北，惟"四"可解。有一子旋转未定，连叱之，果成"四"。上悦，顾高力士令赐绯，遂相沿至今云。

读者请不要小看这一点颜色上的变化，它大大地丰富了后世各种骰子戏及其由骰子演变的骨牌、纸牌博戏、酒令的内容，详细情况请待后文。

大约从盛唐开始，骰子戏在社会上广泛流行，李白诗云："六博争雄好彩来，金盘一掷万人开。"（《李太白集》卷十七，《送外甥郑灌从军》）这里所咏便是掷骰子。

从宋元直至明清时代，掷骰子成为各种赌场中最常见的方式。《水浒》第一百四回这样描写道：

> 台下四十只桌子，都有人围挤着在那里掷骰赌钱，……那些掷骰的，在那里呼幺喝六，撅钱的在那里唤字叫背。

民间岁时节令，人们常常聚博为乐，掷骰子是常见的方式之一。宋人范成大有诗云："酒垆先叠鼓，灯市早投琼。"（《石湖集》卷二十三《"上元纪吴中节物"诗》）陆游也有诗写道："呼卢院落争新岁。"注云："乡俗岁夕聚博，谓之'试年庚'"。类似的诗句还有很多，

无法枚举。可见掷骰子流行之广泛。

早期的骰子戏，一般用两粒骰子，这大概同双陆的制度有关。唐中期以后，广泛流行掷六枚骰子的博戏，一直流行到五代和北宋。唐人李洞有诗云："六赤重新掷印成。"《宋史·张昭远传》也有："一掷六齿皆赤"的记载，都是这种习俗的证明。在此之后，社会上还出现过掷三、四、五粒骰子的各种博戏。

一骰具六面，多粒骰子可以组成难以计数的排列组合形式，于是形成后世名目繁多的"骰子格。"总的来说，它们有一个共同的原则，即"同色"（又称浑花，全部为一种点数）为贵，驳杂为贱，在同色之中，又以红色为贵。以《除红谱》为例，四枚四点称为"满园春"，又叫"堂印"，为最高之彩。其次为四枚幺，称"满盘星"。以下为四枚六："混江龙"，四枚三："雁行儿"，等等。杂色的彩，也以多枚红色者为贵。

上面所说的骰子格，花样过于复杂，一般用于行酒令和其他游戏。在纯粹的赌博场合，计算输赢的是另一种方法。唐宋元明时代的骰子赌博的具体方法已无法详考，但从下面所述的几种清代骰子戏中可以略窥一斑。

清代以至民国时期流行的掷骰戏主要有"赶老羊"、"掷挖窖"和"掷骨牌"几种。

"赶老羊"又叫"掷老羊"，用六枚骰子，每人可掷若干次，直至出现其中三枚点数相同，然后计算其余三子点数之和的大小以决胜负。

"掷挖窖"与"赶老羊"大致相同，也用六粒骰子，只是决定胜负的是三粒同色的骰子，骰采的贵贱顺序为六、四、幺、三、五、二。如果掷出四色、五色甚至金色的采，则更胜一筹。

"掷骨牌"是借用了"牌九"规则的赌法。其法可用二至六枚骰子，但不用三枚。如用六枚骰子，须将其中四枚掷成一色，其余的两枚便凑成一张骨牌花色，如两枚六是一张"天牌"，两枚"幺"是一张"地牌"等等，博徒们便以骨牌的贵贱来比大小。用五枚骰子的方法与此相同，只需将其中任何三枚掷成一色，然后比较其余两枚所凑成的骨牌花色。最简单的是掷两粒骰子，只须掷一次，便成一张骨牌，立见输赢，掷四枚骰子每次都可凑成两张骨牌，也就是一付牌九，比较的方法与牌九完全相同。（参见本书"混天和地——牌九"部分）

上面所说的几种掷骰戏在清代普遍流行于下层社会之中，几个赌徒，一付骰子再加一只盆、碗便可进行，赌徒们轮流"坐庄"，机会均等。

另外两种广泛流行于清代社会的骰子戏是"摇摊"和"压宝"。

摇摊是从古代的"意钱"演变而成的。可容多人参加，一般在一张方形赌台上进行。其法有庄家一人，站在赌台上方，其余人在四周下注。进行时，庄家将三粒骰子放在一个有盖的容器（称为"摇缸"）中摇动，待骰子定下后，将所现的点数之和除以四，能整除即为四，有余数的则可能为一、二、三，分属赌台的四个边。余家在庄家摇定之后分别在桌上的四边下注，摇出自己所押的一方，由庄家照押数赔，其余三方则归庄家所有。摇摊看起来很简单，只有四种结果，常常出现某种似乎有规律的点数变化，赌徒们将其称为"摊路"。有些自以为是的人便殚精竭虑去研究这种所谓的规律。其时，现在懂得一点概率的人都知道，每次摇过，下一次每一边的可能性总是四分之一，所谓"摊路"实际上是不可捉摸的。清代大诗人龚自珍，自负聪明，性又嗜赌，尤其喜欢摇摊。他曾在自己的账顶绘"先天象卦"，来推算"摊路"的规律，自以为深谙其中精要。不幸的却是每博必负，常常因此囊空如洗，一时传为笑柄。

摇摊在清代盛行于江浙和北京的富商大贾之家和赌场。清代社会赌风极盛，当时杭州、扬州等地的盐商和其他巨贾常常举行宴

会，宴后必继之以豪赌，场中往往有多种赌法，而摇摊总是吸引最多赌客的地方。

摇摊又叫“压宝”。清代还流行另外一种与它相似的赌博，也叫“压宝”，又叫“骰宝”。骰宝的形式比摇摊要复杂。有庄家一人，派彩（庄家的助手，分配下注者的赌彩）一人。道具有骰盒（又叫宝盒）一只，骰子三粒，赌台或赌摊前有一张画有各种图案的布，供赌博者下注。赌时，庄家先将骰盒中的骰子摇晃后放定，待下注人投注完毕，再把盒子揭开，看三粒骰子开出的样式来决定吃注或赔注。骰宝的输赢方式主要有押“大小”、押“单双”和押点数。根据押中机率的大小，赔注率也有高低，押不中者统统被吃掉。

骰宝从清代直至民国间，在全国很多地方普遍流行，甚至成为一种游乐活动。除了在大小赌场中常年举行之外，岁时节令还有人在集市、街道上开骰宝。每逢此时，赌摊前众头攒动，甚至儿童妇女也可用零花钱下注试试运气，图个采头。嬉闹喧哗，热闹异常，是那个时代常见的赌博方式。

骰子除子用于单纯的掷骰赌博之外，又是许多博戏如彩选、状元筹、升官图、牌九和麻将的重要道具。它还演变成骨牌（宣和牌）和叶子牌，一直流传至今。唐代以后流行于世的各种博戏，与骰子毫无关系的寥寥无几。因此，在很大程度上我们可以说，没有骰子便没有中国的博戏。骰子简直可以称为中国的“博戏之魂”。

彩选格和升官图

几千年来，中国一直是个“官本位”的社会。“士、农、工、商”，士为“四民之首”“读书万卷，致君尧舜”，自来便是中国士大夫们的最高标榜。士人们的理想道路，便是寒窗苦读到金榜题名、金殿胪唱，然后从州县“风尘俗吏”做起，宦海浮沉，最后九转丹成，出将入相，建牙开府，起居八座，富贵尊荣，耀祖光宗。然而，理想归理想，自古来人称宦海风波，仕途险恶，能顺利地爬到顶点的不过是极少数“福星高照”的幸运儿，大部分是蹭蹬终身，有的人甚至身败名裂。尽管如此，读书做官似乎是古代士人们唯一的人生道路，所以这条路上始终拥挤着艰苦的跋涉者，通过仕途上的一级级阶梯和一个个关隘，便是他们人生的最大追求。于是，有人将这循序渐进的众多官阶官位和升降办法汇编一处，制成一种博戏，这就是“升官图”，此戏一出，立即引来无数知音，千余年来风行于世，至今余韵未绝。有人说，仕宦如一场赌博，那么用仕途来赌博自然是顺理成章的。正如前人咏“樗蒲”诗所云：“能消永日是樗蒲，坑堑由来似宦途。”

升官图产生于唐代，当时叫做“彩选格”，据说唐代贺州刺史李郃发明的。宋人高承的《事物纪原》云：

> 唐之衰，任官失序而廉耻路断。李贺州郃讥之，耻当时职任用投子之数，均班爵赏，谓之彩选。言其无实，惟彩胜而已。

所谓“彩”，就是骰子的点数，“选”是选官授任之意，“彩选”就是以骰子之彩来决定官职升降，因此又叫“骰子选格”。据宋人钱易的《南部新书》记载，李郃曾撰有《骰子选格》，但今天已经失传。传世的《骰子选格》是唐人房千里所撰，载《说郛》宛委山堂本。房氏在序言中说，他于开成三年（838）在洞庭湖避风时看到有人玩彩选之戏。由此看来，这种博戏产生至今已有12个世纪了。

根据房千里所述，骰子选格的道具是一棋局，上面绘有由贱至贵的68个官职，最低为县尉，最高至侍中（唐代宰相名号之一）。玩时用6枚骰子，合成种种之彩，大抵“丰贵而约贱”，依此在局中行进。局终，“坐客有为尉掾而止者，有贵为相臣、将臣者，有连得美名尔后不振者，有始甚微而倏然升于上位者。

大凡得失不系贤不肖，但卜其偶不偶耳。”（《骰子选格序》）由此看来，彩选完全是由骰子之彩来决定的，这种规则与今天流行的各种儿童游戏棋如“飞行棋”、“旅行棋”等相似，属于骰子类博戏。

骰子选格问世后，引起了社会的广泛兴趣，从宋代开始不时有人撰制不同的升官图，如宋代有刘攽的《汉官仪》、赵景昭的《进士彩选》，明代有倪元璐的《百官铎》、佚名的《忠佞升官图》，至于清代，升官图的花样更多，有专列京外百官的，专列在京百官。有专选文官制的、也有专制武职官的。还有一种“状元筹”，专列科举制各种名衔，由童生、秀才始，至探花、榜眼、状元止。《清稗类钞·赌博类》记述道：

> 有曰“掷状元筹”者，用筹马，以绯多者为胜。别有全色、五子一色、合巧、分相、不同、马军、四序等名，次第俱得胜采。最大者曰状元，为六十四柱。次差小，曰榜眼，曰探花，各三十二柱。递至秀才，最小者仅一柱。局毕计筹，以分胜负。别有一筹曰“场谱”，开载得失高下之数，以杜争竞。

状元筹的玩法别具一格，升官图的玩法与此不同。它一般是以某一朝代的官制为依据，在一纸局上列从卑到尊的各种官吏名号，低自县吏，高至宰相。清代以后一般用四粒骰子掷彩，参加者可容二至数人，轮流掷骰，依彩由自职位最卑的官职逐渐升迁或降黜，先至官职最尊处者为胜。终局后，职位最卑者按事先约定向胜者纳钱若干，称为“见面钱”或“倒盆钱”。掷升官图的骰彩有多种名号，最基本的四种是依照古代考察官吏的四种“考绩”等级即“德、才、功、赃。”用四粒骰子掷彩，掷出有两个四为德、两个六为才、两个二、三、五算功，两个幺算赃。德才功都可以升级，赃则要降黜。除此之处，其他骰彩还有穿花、全色，分相等赏采和出局、军台（充军）、革留、交部、休致等处罚的名色，完全彩用了清代吏制的各种术语

李正躬先生的《谈升官图》（载《太白》月刊第1卷8期）介绍了清代乾隆年间的一张升官图，“可以说是升官图中最复杂的了。也是用四颗骰子掷，共分德、才、功、良、由、赃六等，变化也格外的多，其中有特恩、封典、世爵，有京官、外任，有汉员、满员，更有捐官、赎罪，以及遇到了所属上司还得送见礼等等，将清朝官场的规律表现得一点也不遗漏，而且还将清朝官场的陋习，像捐官、赎罪等也都表现出来，真可说是一张清代官场的缩影。”

确实，升官图可以说是封建官僚制度在博戏中的投影。

升官图具有浓厚的游戏色彩，其内容对热衷功名的士大夫有很强的吸引力，同时又是一种赌博手段，这三种因素决定了它自产生以后一直能够广泛流行，幼自儿童、长至老翁，卑如市井小民，尊如朝廷命官，都有它的爱好者。宋人赵必豫的《泌园春》词就有“看做官来，只似儿时，掷选官图。”的句子，正表现了人们对此的心理和这一社会现实。

从宋代开始，骰子选格嬗变出一些形式不尽相同而实质又很相似的博戏，大抵分为两类。

一类是将升官图“超升”为神仙的“选仙图”。清人赵翼《陔余丛考》卷33云：

> 宋时有选仙图，亦用骰子比色，先为散仙，次为上洞，以渐至蓬莱、大罗等列仙。其比色之法，首重绯四，次六与三，最下者幺，凡有过者，谪作采樵思凡之人，遇胜色仍复位。

可见，选仙图只是把升官图的各级官名改为各种名号的神仙，连升迁降黜的骰彩都完全一样。选仙图的流行更为广泛，连皇宫中都有线索可寻。清高宗乾隆皇帝就曾“御制”《群仙庆寿图》，“用骰子掷之，以为新年玩具。”（《清稗类钞·赌博类》）到慈禧太后时，又将其重加增订，再绘新图，并将其与银骰盆、象牙骰子一起赐给大臣，以博戏取乐。

至于民间坊刻的各种选仙图，更是五花八门，天津杨柳青、苏州王荣兴、四川绵竹等地年画坊都曾刻印过选仙图以及与之相类似的图谱，供人博戏，甚至本世纪40年代，仍在民间流传，可见其影响之深远。

另一类与升官图相似的是“揽胜图”，最早见于记载的这类博戏叫“消夜图”，其内容是游历，易官名为地名。清代以后又出现“西湖图”、“揽胜图”，将官名改易为天下名胜风景，自送客之劳劳亭起，有瀛洲、蓬莱、天台、桃源等处，最后到“观止”为顶点。

宋人王珪有《宫词》云：

尽日窗间赌选仙，小娃争觅倒盆钱。
上筹须占蓬莱岛，一掷乘鸾出洞天。

可见，无论升官图还是选仙图，它们的主要功能都是赌博，即使在深宫内院，也不例外。

骨　牌

在骰子演变而成的各种博具之中，流传最广、影响最大的当推骨牌。

骨牌多用牛骨制成，故有此名。也有用象牙制成的，所以也叫牙牌。此外，人们还曾用铜、乌木，竹等材料制牌，但名称仍用骨牌和牙牌。

骨牌最初问世大约在北宋末年，据说还是朝廷明令颁布流行的。明人张自烈的《正字通·牌》云：

> 牙牌，今戏具。俗传宋宣和二年，臣某疏请设牙牌三十二扇，诗点一百二十有七，以按星宿布列之。……高宗时诏如式颁行天下，今谓之骨牌，然皆博塞格五之类，非必自宣和始也。

骨牌是一种博具，居然被后世传说为朝廷明令颁行天下，这是中国历代各种博具都未曾得到的“殊荣”。不过，很难设想一个讲究理学的正统王朝会明令将一种博具（即使它最初仅仅是一种戏具）颁行流传。因此，这种说法的真实性是值得怀疑的。但是，无论此说的真伪如何，骨牌却由此而得到了一个别名——宣和牌。

骨牌呈长方形，比麻将牌大，每扇牌面都由骰子的两个面拼成，如两个六点便成“天牌”，两个“幺”便是“地牌”，一颗五点一颗六点拼在一起就是“虎头”。两颗骰子的图案可以组合成21种不同的牌式，其中有11种牌是成对的，叫做“文牌”，其余10种为单张，叫做“武牌”，一共为32张，这便组成一副骨牌。牌上图案的颜色也和骰子一样，幺和四为红色，其余为黑色。

骨牌的构成远较骰子复杂，这就使得它无论作为娱乐戏具还是赌具都更为多变而有趣。它的用途同今天的扑克牌有些相似，可以多人一起打牌为乐；也可以一个人作各种排列组合，以消闲解闷；这种复杂的排列组合使人们相信其中有某种“玄机”，于是骨牌又成为占卜打卦的工具，《牙牌神术》一类的占卜书也由此问世。在酒筵之上，骨牌又可以用来行酒令，《红楼梦》第四十回“金鸳鸯三宣牙牌令”就是一段生动的描写。不过，在更多的时候骨牌还是用来赌博。

骨牌赌博的常见方式有“推牌九”和“打天九”两种。自明清以来，一直广泛流行。时至今天，大陆和台湾、港澳等地仍然可以看到它的踪影。

推牌九是一种纯粹的赌博，它的规则简单来说就是用骨牌对子来比大小。任何两张骨牌都可以凑成一副牌九，用一副比较叫小牌九、用两副比较叫大牌九。每副牌的大小有专门的约定，最大的牌由武牌的“二四”与“幺二”（“钉子”）组成，称为“至尊宝”。以下是各种对子，顺序一般为天、地、人、和、梅花、长三、长二、虎头等等。再以下是各种不成对的牌，也称为杂牌，其大小一般是由两张牌点数之和的个位数决定，数大为优。最小的牌个位数为零，称为“蹩十”。杂牌的组合十分

复杂，由于有文牌、武牌和长牌、短牌等区别，因而同样点数的牌式，如果由不同骨牌组成，也有大小之分。例如，天牌（十二点）和红九组成的牌九叫“天九一”，人牌（八点）和钉子（三点）组成的叫“人钉一”，都是1点，前者就比后者大。有时甚至出现点数小的牌压倒点数大的牌，例如，地牌（两点）和二六组成一副“地罡”，虽然个数为零，但它不仅比“蹩十”（如钉子和七点组成的“钉 + 蹩”）大，甚至比某些九点还要大。推牌九的人首先要熟悉各种牌式的大小，才能参加赌博。

推牌九的人数可容二至数人，如果是两个人，则二人对赌；如果三人以上，必须有一人为庄家。庄家先将一副骨牌两两相叠砌好，然后用两粒骰子掷出点数，决定参加者拿牌的顺序，然后每人依次各拿一副或两副牌，并将这副牌九与庄家所拿的进行比较，胜者由庄家赔注，负者被庄家吃注。这样一次程序叫做“推一条”。用过的牌暂时置于赌桌中央，庄家继续掷骰，开始推下一条，如此不断进行，直至将砌的一副骨牌用完。这样一个过程称为“推一方”。牌九一般是轮流坐庄，每个庄家推几方在事先约定。赌大牌九还是小牌九也在事先约定。大小牌九的区别在于，小牌九是一副牌相比，庄家的牌如果与余家相同，则庄家胜，因而每一次都须见输赢，赌徒们戏称这种赌法为“一翻两瞪眼”。大牌九则是两副牌相比，可能出现双方一胜一负的和局，较之小牌九要和缓一些。

牌九的这种规则和它复杂的牌式组合，使推牌九看似简单而实际上却很费脑筋。精明的赌徒在每“一条”推过后都要留心出现过的牌，推测剩下的牌可能组合成的牌式，来决定下注的大小。虽然每一次骰子掷过，每家的胜负实际上已经决定，但也还能给人以下一次的胜负留下一点资以推测的模糊概率，越推到后面，这种可能越清晰。因而到了最后“一条”时，庄家有权不推而重新开始下“一方”，这是因为最后只剩下哪些牌，稍稍留意就很清楚，如果有可能组成大牌，余家就可能下大注以博，这对庄家来说是很冒风险的。所以，牌九主要靠斗巧碰运气，但其中也有运筹斗智的成分，所以几百年来一直盛行于世，颇受赌徒们的欢迎。

打天九是另一种流行的骨牌赌博方式，也是使用32张一套的骨牌，分成文牌和武牌两大类，文牌又分为大牌、长牌和短牌三种。

大牌包括天、地、人、和四种。

长牌包括长三、长五、长二三种。

短牌包括幺五、幺六、四六、虎头四种。

斗天九时先要分牌，三人斗天九，从短牌中除去一副，或四六或虎头皆可，剩30扇，每人10扇。若4人斗牌，则将32张牌均分，每人8扇。先掷骰子，依所掷点数依次抹牌，打牌。

打天九的规则分为“打”和“贴”，打为以大打小，不能打时则贴。

所谓大打小，只能限制在同类牌内，文牌和武牌互不相统，因此不可互打，只能文牌打文牌，武牌打武牌。文牌中，天、地、人、和以次相打，又总打以下长牌和短牌，长牌可以打短牌，而短牌再无可打，只能在内部以点多打点少。武牌也同样，依点数多少，从大到小依次打。

天九还可用骨牌副子相打，一般两扇为一副，也可三扇、四扇为一副。最大的骨牌副是“至尊”，由“钉子”（幺二）和二四组成，至尊犹如皇帝，不打别的牌，别的牌也不打它。至尊以下是一文一武合成的副子，如天牌和四五合为“天九”；地牌和二六合为“地八”，人牌和三四合为“人七”，和牌同二三、幺四合为“和五”等等。这类副子也可依次相打。但如果天牌一扇合九点两扇，遇到地牌两扇合天点一扇，虽然同样叫做“天九”、“地八”，但是因为文武牌扇不同，则不可打。

重要的是最末一轮出牌，叫“结”，能结即胜，主要不在得牌多少。如4人斗牌，每人8扇牌，得4扇为本，得5扇赢1注；不得牌者

输4注,得1扇者输3注,得2扇者输2注。若能以1扇牌作"结",则赢5注。得"至尊"者不论胜负,均在正常基础上每人赏给他两注。如某人以"至尊"作结,则额外得到每人所赏4注。至于每注值钱若干,在牌局开始前商定。

由上所述,我们可以看出,打天九和推牌九比较起来,天九的游戏色彩要浓得多,同样作为赌博手段,天九也要和缓一些。《红楼梦》第七十五回写贾珍在宁国府聚赌,有一段这样的文字:

> 薛蟠……便又会了两家,在外间炕上抢快。又有几个在当地下大桌子上赶羊。里间又有一些斯文些的抹骨牌,打天九。

"抢快"和"赶羊"都是掷骰子赌博,赌注没有限制,胜负在喝叱之间立见,即使一掷千金也无不可。相形之下,天九的赌注事先限定,每局也要一定时间才见分晓,因此,"斯文些的"人才喜欢这种方式。

叶子、马吊、纸牌

在《金瓶梅》、《红楼梦》等古典小说和流传至今的清代年画中,我们常常可以看到生动的斗纸牌场面,参与此中的人员也十分广泛,上至老太太、老爷、太太,下至家丁、仆妇、丫环,似乎都十分热衷于这类赌博游戏。

纸牌又叫"叶子",斗纸牌又称为"叶子戏"或"斗叶",它最早起源于唐代。据清人赵翼《陔余丛考》考证:唐国昌公主会韦氏族于广化里,韦氏诸家好为叶子戏。又引马令《南唐书》云:李后主妃周氏又编《金叶子格》,谓叶子"即今之纸牌也"。赵氏由此而得出结论:"则纸牌之戏,唐又有之,今之以《水浒》人分配者,盖沿其式而易其名耳。"时至今日,国内不少地方(如扬州)仍然将纸牌称做叶子,称斗纸牌为"玩叶子"。

唐代叶子的具体形制、规则已无从得知了,留下的只是有关它起源和流传的种种传说。

宋人王辟之的《渑水燕谈录》卷九《杂录》云:

> 唐太宗问一行世数,禅师制叶子格进之。"叶子"言"二十世李"也。

用拆字的方法把"叶子"2字说成是"20世李",影射唐朝李氏可传20世,这与东汉流行的"谶讳之说"颇为相似,也类似于明末流行的《推背图》一类谶言。再把它附会于唐代著名的天文、历算学家一行大师,使它更加玄乎其玄,其为牵强附会,一望可知。

下面的另一种说法恐怕也属杜撰:

> 世传叶子,晚唐妇人也,撰此戏。
>
> ——清·褚人获《坚瓠十集》卷一

宋人欧阳修对此另有说法:

> 叶子格者,自唐中世以后有之。说者云,因人有姓叶号子清(一作清或作晋)者撰此格,因此为名。此说非也。唐人藏书,皆作卷轴,其后有叶子,其制似今策子。凡文字有备检用者,卷轴数摊卷舒,故以叶子写之。……骰子格,本备检用,故亦以叶子写之,因以为名尔。唐世士人宴聚,盛行叶子格,五代,国初犹然,后渐废不传。今其格世或有之,而无人知者。——《归田录》卷二

欧阳修此说比较有说服力。照他的解释,所谓叶子,原先不过是一种狭长的纸片,有如今天的卡片,唐以前的书籍,都是卷轴形式,文人书籍太多,不易检索,就在每个卷轴后面附一纸片,写上书名或内容大意,是为叶子。唐代流行骰子戏,骰子格名目繁多,有人便将它们一一记在叶子之上,以备检索,时人称为叶子格。用叶子格进行的游戏称为叶子戏。

叶子戏有两种,其一是用于行酒令。《归田录》和《渑水燕谈录》都有"当时士大夫宴集皆为之"的说法。正如后人所说,"叶子行觞,

欢场雅事也。"(《安雅堂觥律·跋》)唐代的叶子戏到北宋时便逐渐失传,而新的叶子戏又不断问世,其形制、花样也不断翻新,流传至今的尚有不少,著名的如明代陈老莲的《水浒叶子》和《博古叶子》,这种酒令叶子又称为叶子酒牌。

另一种叶子戏就是用叶子来进行的博戏,这类叶子可以叫做博戏叶子。1905 年,德国学者冯·柯克博士在新疆吐鲁番的一座古墓中发现了一张博戏叶子,这张已知存世最古老的博戏叶子现收藏在柏林一博物馆中,据考证,它产生的年代不会晚于公元 11 世纪,也就是北宋前期。按吐鲁番远离中原社会,博戏叶子流传到此,决不会是在它最初产生的时代。它必须要经过一段相当长的流行过程,得到比较广泛的接受之后,才有可能离开中原社会向西流传。由此,我们可以做如下的推测:叶子博戏开始流行的时代,最迟不会晚于公元 10 世纪,也就是唐末五代时期。

北宋中期以后,叶子博戏在汉人中渐渐绝迹了。李清照在《打马图序》就说:"长行、叶子、博塞、弹棋,世无传者。"然而在北方的辽国,叶子戏却得到包括皇帝在内的大众的喜爱而广为流行。据《辽史》记载:

> (应历)十九年春正月,甲午,(辽穆宗)与群臣为叶格戏。"

自辽以后,叶子在北方民间甚为流行,金、元时期更甚。据顾炎武《日知录》记载,元世祖时曾一度加以禁止,规定"犯者流之北地。"但是此禁令的效果皆微。叶子戏继续流行,终于在明清时期成为社会上最为盛行的博戏。

明清时期流行的博戏叶子有两大类,一类很简单,几百年来基本没有变化,这就是印有骨牌图案的纸牌。南宋以后,骨牌广泛流行,但它体积较大,制作不易。后来,人们便将骨牌的图案印在叶子上,一直流传至今。这种纸牌西方人把它称做"Chinese domino cards",意思为"中国多米诺纸牌"("多米诺"是英文"骨牌"的意思)。保存至今的清代纸牌,两头印着相同的骨牌点子,中间的空白处印有人物或花卉图案,最常见的是各种戏曲和《水浒》人物。这些图案纯粹是为了装饰,与牌的内容并无联系。

每种纸牌的内容和名称与相应的骨牌完全相同,如重六又叫天牌,重幺也叫地牌,重四也叫人牌等等。每种牌的张数都增加到 4,共为 84 张,较之骨牌的 32 张增加了一倍半。像骨牌一样,它也有许多种玩法。如成都地区流行的"乱撮",与骨牌的"打天九"很相似。另一种流行的玩法叫"斗十四",参加者一般为 4 人,每人先抹 15 张牌,然后依次出牌抹牌,他人出的牌,如本人手中有"对子",可以"碰"下,称为"坎"。如下家手中的牌可与上家出的牌点数相加为 14,则可将这张牌"吃"下,例如天牌可以吃地牌、虎头可以吃钉子、八点可以吃六点等等。最先将手中的牌全部碰成"坎"或凑成若干副十四点者为胜。其余各家将按事先约定的金额付钱给赢家。

由于印刷术的广泛使用,这种纸牌被大量制作,广大下层市民即使无力购买骨牌,也可以拥有这种价廉的纸牌。清代后期,麻将牌风行天下,但纸牌并未消失,同样盛行不衰。不过,麻将牌主要流行于官僚、士大夫、商人和较富裕的市民之中,纸牌则主要流行于下层社会。因此,有人称麻将是牌戏中的"雅士",而纸牌则是博戏中的"俗人"。

骨牌叶子从材料来看属于纸牌,但从内容来看只不过是骨牌的简单摹仿,因此,在整个博戏发展的系统中并无重要的地位与作用。真正在博戏发展中异军突起,别开生面的是纸牌的另一个大类,也是它的主流部分,这就是马吊牌系统。

所谓马吊牌系统,是指以马吊牌为代表的一大类纸牌博戏,它包括马吊牌、斗虎牌、默和牌和碰和牌,后来又融合了骨牌的形式

而演变为麻将牌。由此可见，这一类纸牌对于近几百年以来中国赌博文化的影响是极其深刻的，也是其他博戏所不及的。因此，我们有必要对马吊牌做一番详细的研究。

马吊牌产生于明代。小说《金瓶梅》第五十一回中就有潘金连与王潮儿斗马吊牌的描写。一般认为《金瓶梅》一书写作于明世宗嘉靖年间(1522—1567)，由此推衍，马吊牌的产生不会晚于明中叶。从现存于世的明末清初的马吊牌来看，所印图案与前述1905年发现于吐鲁番的古叶子颇多相似之处，二者之间应当存在一脉相承的渊源。由此可以认为，马吊牌虽然产生于15世纪，但它的前身早在10世纪或更早就已经问世，并且向西方流传了。

关于马吊牌的得名，有两种流行的说法。

一说称，马吊又名"马掉脚"。打牌时，必须四人共玩，分为四方，各自为战，若缺一人就像马失一足一样，不可行，故名"马掉脚"(见汪师韩《叶戏原起·叙》)。然而，马吊牌不仅四人能玩，三人、两人同样能玩，于是又有一种说法由此说而衍生：四人玩，叫马吊，因为马四条腿；三人玩，叫蟾吊，因为传说蟾有三条腿的；两个人玩，叫梯子吊，因为梯子只有两条腿(见《金瓶梅鉴赏辞典》第302页)。

另一说法是由马吊牌本身的形制而产生的。此说认为，"马"是筹马之马，"吊"是提取之意。中国古代有一种雅戏——投壶，游戏时要"为胜者立马"，马成为胜利的象征。在各种博戏中，则有筹作为计算输赢的工具。以后，筹、马二字相混，都成为标志胜负输赢之词。到了唐宋以后，人们用纸片为马，上面用文字或图案标明赌博者输赢金钱财物的数目，后来人们索性直接用这些"纸马"来进行游戏或赌博，因为它是纸片，故也叫做"叶子"。所谓"马吊"，即是以纸制之马互相提取，马大的提取马小的，也就是"以大击小，以多胜少"之意(见杜亚泉《博史》)。这种说法解释了马吊牌的形制和规则，比前一说似乎更有道理。

事实上，从马吊牌身上我们确实可以看到当时社会的流通货币——铜钱和纸币——"交子"、"会子"的形象。

马吊牌一般寸许阔，三寸长，用裱好的几层厚硬纸印成。背面黑色或绛红满花，都是"方胜"或"卍字"等细碎花纹，图案完全相同，有如今天的扑克牌。每付牌共有40张，分为"文钱"、"索子"、"万字"和"十字"4门。

"文钱"门共有11张牌，它们分别是空没文、半文和一至九文，其中以空没文一张为尊，牌面空白，顶上印有"尊空没文"4字，因此又称为"空汤"。半文一张上绘花枝果实，又称为"技花"。一文至九文上分别印有一至九枚铜钱的图案。

"索子门"共9张牌，即1索至9索，以9索一张为尊。索是绳索之意，古时用绳索穿钱，1000文钱穿为1索，又叫1串或1贯。所以几索便是几串钱之意。每张牌上分别印有从1到9串铜钱的图案。

"万字"门也是9张牌，即1万贯至9万贯，以9万贯为尊。每张牌项处写着"×万贯"的字样，中间的空白处分别绘着一位《水浒》人物，他们是：雷横(九万贯)、索超(八万)、秦明(七万)、史进(六万)、李俊(五万)、柴进(四万)、关胜(三万)、花荣(二万)、燕青(一万)。

"十字门"共11张牌。同"万字门"一样，也绘有水浒人物，分别为：宋江(尊万万贯)、武松(千万贯)、阮小五(百万贯)、阮小七(九十万贯)、朱仝(八十万贯)、孙立(七十万贯)、呼延灼(六十万贯)、鲁智深(五十万贯)、李逵(四十万贯)、杨志(三十万贯)、扈三娘(二十万贯)。其中百万贯又称"百老"、千万贯又称"红千"、万万贯又称"万胜"。

马吊牌的形制，反映出宋代以下商品经济繁荣，金钱和商品对社会文化的巨大影响。宋以下风靡于世的话本小说就有许多反映商人市民生活，宣扬发财致富的主题内容。而

在赌博文化之中出现这种与前代迥然不同的，赤裸裸地用整套货币形象来表现的博戏，也正表现了这种社会心理和趋向。从空没一文到万万贯，人生的追求、地位和名望，既依仗财力，又表现在金钱的积累。有钱便可胜过他人，慧者得利以兴，愚者因利以亡。至于在牌上绘有宋江等水浒人物形象，既反映了当时通俗文学的巨大影响，也反映出人们对勇敢忠义行为的敬仰。

因此，可以说一副马吊牌是当时社会经济、文化等方面要素的集中反映。

据明人潘之恒《叶子谱》所言，马吊牌的玩法大致如下：

> 马吊以军令行之，法分四垒，……各执其八而虚八为中营，主将护之。……选将以卢卜（即掷骰），植帜于坛，而三家环攻之。”

以此看来，打马吊是以仿军令为斗牌之法，4人斗牌，每人为一垒。4人轮流抹牌，每人8张，余8张为中营，类似今天“打百分”的底牌。众人用投骰子来举出“主将”，类似后世的“庄家”，主将可以支配“中营”的8张牌。其他三人则联合为一家，共同与主将斗。斗牌的原则是以大击小，牌的大小以“十字”、“万字”、“索子”、“文钱”为序，由大渐小，只有“文钱”一门是以小管大。在斗牌的过程中以己方的牌与他人的牌凑成各种名目的“色样”以论胜负，“色样”的名目繁多，有“鲫鱼背”、“双叠”、“倒卷”等等，不一而足。

据《叶子谱》所云，马吊牌最初起于江苏昆山一带，明万历、天启年间流行南北各地，打法又各有异同，北方流行的称为“京吊”、南方流行的称为“吴吊”。上述潘氏所云，大概就是“吴吊”之法。

马吊牌变化繁多，有很强的娱乐性，故盛行不衰，尤其得到士大夫的喜爱，还给它取了一个雅号叫“无声落叶”。明末清初的士大夫之热衷马吊牌，竟然到了如痴如狂的竟地。据当时人申涵光《荆园小语》云：

> 赌真市井事，而士大夫往往好之。至近日马吊牌，始于吴中，渐延都下，穷日累夜，纷然若狂。问之，皆云极有趣。吾第见废时失事，劳精耗财，每一场毕，冒冒然目昏体惫，不知其趣安在哉。

历数各个朝代士大夫赌博活动，这种“热情”大概要算空前的了。

到了清代乾隆年间，马吊牌逐渐绝迹。在此之前，它的一个改良品种——默和牌已经悄然而兴。后来，默和牌同骨牌的形制和规则进一步交融，便演变成为风行大陆和海外华人社会至今，被称为“国赌”的麻将牌。为了叙述方便，详细情况且待下文。

麻 将 牌

自19世纪中叶至今，一个半世纪以来，从大陆到海处华人社会最为流行的游艺和赌博方式首推麻将牌。无论是繁华都市还是穷僻乡村，到处都可以看到人们围桌而坐，进行着激烈的“方城之战”。在赌博文化中，麻将已经成为无人不知的“国赌”。

麻将牌又称麻雀牌、马将牌。打麻将又叫“雀戏”。现在流行的麻将分为三门，即“筒”（又称“饼”）、“条”（又称“索”）和“万”，每门都是从一到九各四张，另加“红中”、“发财”、“白板”以及“东、西、南、北”各四张。有的地方还要加上“春、夏、秋、冬”或“梅、兰、竹、菊”等花色，称为“花麻将”。

从麻将的形制上我们很容易发现，它同马吊牌有着一脉相承的血缘关系。马吊牌分为四门，即“文钱”“索子”、“万贯”和“十万贯”，很明显，“文钱”就是麻将“筒子”的前身，“索子”便是“条子”的前身，“万字”与麻将的“万”除了图案不同，已无什么差别。“文钱”的“空没文”其实就是麻将的“白板”。“半文”（即“枝花”）就是麻将的“发财”。只是多了“十万贯”一门。

大约在清初，发现了一种马吊牌的变种，是为默和牌，乾隆年间马吊牌逐渐绝迹，默和牌继续风行。它沿袭了马吊牌式，但去掉了“十万贯”一门，剩下的“文钱”、“索子”和“万贯”一律改为从一到九，另加三种“幺头”。这样，就向麻将牌迈近了一大步。

默和牌先是每种牌由一张增加为两张，共60张。后来受骨牌“碰和牌”的影响，又增加到四张，共120张。默和牌的基本打法是4人成局，每人抹10张牌，以三、四张同“门”之牌相连为一副，三张同色之牌也成一副，三副牌俱成者为胜。这与麻将的打法已经很接近了，只是少了麻将打法中的那一对“将牌”。

《红楼梦》第四十七回中有一段贾母、薛姨妈、王熙凤等人斗纸牌的文字，有的学者认为她们打的就是默和牌。文中不仅出现了“二饼”这样的麻将牌名，而且她们的打法和技巧术语都与麻将十分相似了，但默和牌仍然是纸牌形式。

后来，人们又在“饼、索、万”三门之外加进了“东、南、西、北”四种，并把三种“幺头”改为“中、发、白”（又叫“龙、凤、白”），牌的形状材料也仿骨牌改为骨面竹背。这样，一种集纸牌和骨牌的形制、规则于一身的新牌种——麻将牌便产生了。据说，麻将的最终定型是在太平天国军中完成的，徐珂的《清稗类钞》有“叉麻雀”条云：

> 粤寇起事，军中用以赌酒，增入筒化、索化、万化、天化、王化、东南西北化，盖本伪号也，行之未几，流入宁波，不久而遂普及矣。

这一传说很可能是附会之辞，不过，麻将牌最初确实流行于浙江的宁波一带，时间也正当清道光、咸丰之际，也就是19世纪四五十年代。

麻将最初叫做“马将”、有人认为就是“马吊”再增加“东西南北”四张“将”牌而得名（见杜亚泉《博史》）。又称为“麻雀”，则是“马吊”一词的音转，在它的发源地江浙地区，人们称鸟类为“刁”（读去声），可见，“麻雀”即是“马吊”，也可以从语言学上得到证明。至今，广东、香港地区的一些渔民仍然将麻将称为马吊。

麻将的战术、变化十分复杂有趣，但基本打法却很简单，容易上手。打麻将须四人成局，轮流坐庄，每局开始时，庄家用两粒骰子掷出点子以决定从何处抹牌，然后每人抹牌13张，庄家多抹一张，以便打出。接着从庄家开始依次打牌、抹牌、吃牌、碰牌，称之为“行张”。先将自己的牌凑成四组零一对者胜，称为“和”。每组牌为三张，分为两种类型，一种称为“坎”，即三张同色之牌，比如三张“发”、三张“东”或三张“七万”等。另一种叫做“成”，是同一门点数相连的三张，如“三、四、五万”，“七、八、九筒”等等。一副对子也叫做“将牌”。

由于麻将形成复杂，每副和成的牌也都面目各样，各不相同，按照各种规则和惯例，人们把各种特定的排列组合分为不同的等级，一般称之为“番”，每副牌番数越多，胜者所获也越多，是为“大牌”。常见的大牌有以下几种：一副牌全为一门，称为“清一色”；一副牌里“中、发、白”三种全部成“坎”，叫做“三元会”，“东、西、南、北”四种都成坎或成对的牌，叫做“四风会”；每组牌都有“幺”（一或九），一对将牌也为“幺”，叫做“全幺”。不过，大牌并不常见，通常出现的都是番数较少的杂牌，番的规定各地不尽相同，比较流行的如：将牌为“二、五、八”者有一番；全副牌成坎者为“对对和”，有三到四番；相反，无一组成坎者称为“平和”，也有番；整副牌全无“幺”者称“断幺”，有番，而每组牌者都有“幺”，就是“全幺”了。可见，由于具体组合不同，各种牌都无所谓好牌或坏牌。这就使麻将牌显得复杂多变，趣意十足，引人入胜。

《清稗类钞》的“赌博类”中抄录了一首“麻雀诗”，现节录如下：

> 麻雀何摊打，只求实者虚。逢和须

要算，死听不为输。三项家家大，双风对对符。自摸清一色，喜煞牧猪奴。今日赢钱局，排排对子招。三元兼四喜，满贯遇全幺。花自杠头发，月从海底捞。……勒子看人倒，病张摊我拈。四圈输八吊，一客累三家。包子连连吃，头儿屡屡拿。不愁输得苦，明日早来些。

从诗中记载的当时流行的牌式花色和打牌术语来看，一个多世纪以来流行的麻将打法并未发生重大变化。

从清朝同治到光绪年间（19世纪70年代），麻将由江浙闽粤沿海地区传到北京、天津地区，随即迅速扩散至全国。由于它具有很强的娱乐性和刺激性，又极易入门，所以很快就得到人们的广泛接受。当时中国至高无上的统治者慈禧太后叶赫那拉氏就是一位麻将迷。据《清稗类钞》"赌博类"记载：

孝钦后（慈禧）尝召集诸王福晋、格格博，打麻雀也。庆王（奕劻）两女恒入侍。每发牌，必有宫人立于身后作势，则孝钦辄有中发白诸对，侍赌者辄出以足成之。既成，必出席庆贺，输若干，亦必叩头来孝钦赏收。至累负博进，无可得偿，则跪求司道美缺，所获乃十倍于所负矣。牌以上等象牙制之，阔一寸，长二寸，雕镂精细，见者疑为鬼斧神工也。

这样的牌局，已不是普遍的赌博或消遣，而是一种变相的行贿受贿。有人说，晚清的吏治已经腐败得无以复加，于此场景中也可见其一斑。

紫禁城外的太后、妃嫔、福晋、格格喜欢打麻将，紫禁城外的王公贵族、将相大臣、八旗子弟以及遍及中国的官僚、士大夫、商人、市民也大多数喜爱此道。无论豪门巨富还是普通人家，平日邀亲朋好友叉叉麻将消遣娱乐，每逢婚丧喜庆更是大开雀局，麻将成了民间极普遍的娱乐活动，也成了赌馆招徕赌客的重要手段。在香港，麻将馆以俱乐部的名义招徕人们打麻将赌博，老板以入场费代替头钱，入息颇丰，而且躲避了禁赌条例的取缔，百余年来一直是香港唯一"合法"的赌博业。其原因之一就是当地官方和民间都认为打麻将是一种传统娱乐，不应该当做赌博加以取缔。

讲究雅趣的士大夫们对麻将也是"情有独钟"。晚清士大夫的冶游，有"看花"与"看竹"之说，"看花"是□妓，"看竹"就是打麻将。此说的由来是起于麻将牌的竹背，又寓有苏东坡"宁可食无肉，不可居无竹"之意，即"不可一日无此君"，其迷恋程度之深，恐怕远胜对于昔日的马吊牌。当时许多的名士如珍妃姊妹的老师文廷式，著名的改良思想家、大才子梁启超等人都酷爱打麻将，梁任公一生又以报人知名。据说他的许多著名社评，都是在麻将桌旁口授而成。

考察了麻将牌的形成和流行历史，我们可以说，麻将被人称为"国赌"，实在是名下无虚。这不仅在于它的广泛流行，还在于它是千余年来中国主要博戏流派的集合体。这个时期最为流行的骰子、骨牌和纸牌的主要内容和形式都十分巧妙地集于麻将一身，使它至今仍然具有强烈的吸引力。有鉴于此，我们可以说，麻将实在是中国古代博戏的集大成者。

掩钱与番摊

梁冀是东汉一代权势最重的外戚，这位曾被年少的汉质帝当众讽刺为"跋扈将军"的权臣，在青年时代又是纨绔子弟、赌博好手，在他精通的各种博戏中，有一种就是我们将要谈到的"意钱"。

意钱又叫"掩钱"，是一种以铜钱为道具的博戏，最初产生于西汉，当时社会上颇为流行的两种博戏合称为"博掩"，博即六博，掩就是掩钱。到后世博掩一词也演变为赌博的代称。

掩钱实际上是一种猜钱数的博戏。随手取钱若干，用器物遮掩住，让人猜其个数或余数，猜中者依约得彩。可见，掩钱一词正是从遮掩这一动作上而得。因为是意测钱数，所以又称为意钱，《后汉书·梁冀传》李贤注"意钱"一词云："诡亿一曰射意，一曰射数，即摊钱也。"按亿、射、意都有一个共同的词义，即猜测。

汉代掩钱的具体玩法已不可考。现在能够确切知道的掩钱玩法已属唐代。唐人李匡乂《资暇录》云：

> 钱戏有每以四文为一列者，即史传所云意钱是也，俗谓之"摊钱"。亦曰"摊铺"。

照李氏所云，掩钱的玩法是这样的：取钱若干，用物遮掩或置于器物之中，待博者下注这后，再以四枚为一组数钱，按组除尽后计其余数，余数有四种可能，即1，2，3，4，也就是博者下注的四门，押中者按事先约定的数额得到庄家所赔之彩。因为数钱时是四个一组地慢慢摊开，所以又称为摊钱。从唐至清的千余年间，摊钱的规则基本没有变化。

掩钱在西汉就颇为流行，从达官贵人到普通平民，喜爱此道的人很多，有的还因此发财致富。作为一种赌博方式，掩钱在当时一直受到有识之士的激烈抨击，司马迁和班固都把它斥为"奸恶之业"。班固在《汉书·货殖传》中写道："又况掘冢博掩，犯奸成富，曲叔、稽发、雍乐成之徒，犹复齿列，伤化败俗，大乱之道也。"法律对参与博掩的人也惩罚得相当严厉。汉武帝元鼎年间，就有安丘侯张拾，邵侯黄遂、樊侯蔡辟方因为博掩和其他罪名，被革去侯爵，"完为城旦"（见《汉书·高惠高后文功臣表》）。

法律虽然严厉，但对博掩似乎没有什么效果。东汉人王符在指责当时世人不务正业时，就曾写道："或以谋奸合任为业，或以游博持掩为事。"（《潜夫论·浮侈篇》）可见在当时博掩已成风气。至于梁冀这样的贵戚子弟，法律更是无可奈何。

两晋南北朝以下，掩钱一般称为摊钱、摊戏，仍然广泛流行于社会各阶层。南朝梁时，宫中就出现"后阁小儿摊戏"的事情（见《南史·梁武帝诸子传》）。

隋唐时期，摊钱在国内某些地区格外流行，如益州地区（今四川东部），据《隋书·地理志》记载，益州"其处家室，则女勤作业，而士多自闲，聚会宴饮，尤足意钱之戏。"诗人杜甫客居夔州（今四川奉节县）时，常常见到长江上舟船之中贾客船工摊钱为乐，因而写下这样的诗句：

> 蜀麻吴盐自古通，万斛之舟行若风。
> 长年三老长歌里，白昼摊钱高浪中。
> ——《夔州歌》

摊钱在清代称为番摊，在广东、福建及港澳等地曾盛极一时，至今在港澳仍盛行不衰。当时，在大小城镇中都出现了专营番摊的赌馆或赌摊，称为"番摊馆"。清朝末年，广东全省仅"合法注册"、交纳赌捐的番摊馆就有一千余家，广州城内外，就达六七百家之多。而"违法私开"的摊馆还不在其中。这些摊馆按照赌注金额的大小分为"金牌"、"银牌"、"铜牌"、"牛牌"四等，但赌博的规矩是基本一致的。

番摊是由赌馆主人做庄家，以定额派彩的形式来进行的一种赌法。它的赌具叫"摊子"，最初也是用铜钱，后来为了扒子方便，改用各种各样的颗状物。赌法和前面所述摊钱之法基本相同，先由庄家把摊子抓一把出去，用物件遮盖，待到赌客下注妥当之后，便开摊。开摊的方法是由摊主用一根小竹扒，把摊子每4颗为一组慢慢扒开，扒到最后一组，如果只剩1颗，便叫作开一摊，剩下2颗，就是开两摊，余类推。由于开摊会得出四种结果，所以赌法分为四门，赔率则有番、角、稔、正四种。所谓"番"，只有开一摊才算中，赔率为一赔三。所谓"角"，就是赌客投注两门，投中一门便算赢，赔率为一赔一。"稔"和"角"

相同。至于"正",是一胜两和的赌法。押注三门,中了其中一门便算赢,其余两门便算和。例如赌客押"一正",即是以一为本,假如开一摊便算中,开二或四摊算和,如果开出三摊便算输,因为一和三是对门,其余可以类推。"正"的赔率是一赔一。所有的赔彩都是九成派彩、也就是赢家只能得应得之彩的90%,其余的是赌馆对赌客抽的头钱。这种门类众多的押注名目和赔率,可以迎合不同性格的赌客所好,也是近代以后各种职业赌博的普通现象。

清朝是我国历史上赌风最盛的朝代,尤其以五口通商以后的几十年最甚,而广东又是当时全国赌风最炽的地区,以至国内流行"粤人好赌"的说法。在广东,最大宗的赌博种类首数番摊。特别是光绪十年(1884)张之洞任两广总督以后,以"筹措海防经费"为名,大开赌禁,番摊馆得到合法地位,更是恶性膨胀,在这段时期,每年地方政府从番摊馆征收的赌捐即达白银200万两以上,则摊馆从广大赌客身上榨取的钱财数额之巨,可想而知。直至宣统二年(1910),广东人士以番摊流毒无穷,公请当局永远禁止,当时的两广总督张鸣岐遂于次年春下令停止赌捐,封闭摊馆,这时距清朝覆灭已经为时不远了。

在清代,从番摊之中演变出另一种博戏,即前面说到的"摇摊"(见"骰子和骰子戏"一节)。比较二者可看出,摇摊不过是用骰子的点数代表摊子的余数,基本原则是一致的。这样将两种赌博方式杂交汇合变成另一新品种的现象,在赌博文化中屡见不鲜,这也是人类赌博文化得以常盛不衰的原因之一。

关扑和扑卖

《水浒》第三十八回里,有一段描写黑旋风李逵赌钱的文字:宋江初会李逵,出手送了他十两银子。李逵拿了银子,便跑到一家"赌房"去赌,想赢几个钱作东道招待宋江。到了赌场,性急的黑旋风不待别的赌客一博,便"劈手夺过头钱来",与场主小张乙对博。李逵连押两个"快",却"胡搭地"连博两个"义",十两银子转眼间输得一干二净。

李逵这种赌钱方式,就是宋元时期盛行于世的"关扑"。

关扑又叫跌成、撅钱、拾博或跌博,也是一种以铜钱为赌具的博戏。大家知道,无论古今古外,所有的钱币两面的图案都是不相同的。中国传统的铜钱,一面通常铸有"××通宝"的字样,是钱的正面,一般把它称为"字",也就是《水浒》所述的"文"。另一面则铸有"一文"或"当十"、"当百"一类字样,是钱的背面,称为"幕",也就是李逵赌钱时所押的"快"。将一钱或者数钱抛掷于地,视其朝上为哪一面或为何种排列组合,或帮助某种选择、或占卜打卦,或作为游戏,在古今中外许多民族之中都颇为常见,用这种方式来赌博,就是关扑。

关扑在宋元时期曾广泛流行于世,许多笔记、小说、话本、杂剧中都有不少与之有关的记载和描述,这些生动、具体的文字使得我们可以比较详细地了解关扑的赌博方式和流行状况。

关扑时作为博具的钱叫做"头钱",头钱一般要经过洗磨,使之图案清晰,色泽明亮,称为"染"(元杂剧《燕青博鱼》)。关扑时,头钱用一个至八个皆可进行,名称也各不相同,现在可以知道的,用三个钱博叫"三星"、四个钱叫"摊"、六个钱叫"六成"、八个钱叫"八七"。关扑的赌法大致有两种,一种为一次定输赢,双方各自认定钱的一面,撅出哪一面朝上或朝上一面的钱枚数多,即获胜。另一种是规定撅出某种花样一排列组合,双方轮流撅,先撅出者胜。常见的关扑花样有出"浑纯",即"字"或"幕"的一面全部朝上,又叫"浑成"。另一种叫"背间",就是"字"和"幕"各一半,互相搭配。

在宋元时期，关扑的流行程度超过了其他时代的任何一种赌博方式。无论赌场之中的聚赌，常人之间的对赌，甚至里坊小儿的游戏，大多采用这种方式。有时连官府也经营此道来赚农民的钱。宋神宗时，王安石推行青苗法，各地在春夏青黄不接时向农民发放货款，称为“青苗钱”。有的地方官府在发放青苗钱时，就在附近设立关扑场合，农民借到钱之后就被哄劝到那里去赌，有的人空手而来又空手而归，却因此背上了一身债务。（见《东坡集·续集》）

说关扑的流行程度是历代各种赌博方式中空前绝后的，是由于它已经越出赌博范畴，成为两宋时期城市商业活动和岁时节令游艺活动的重要组成部分了。

在那个时期，城市中的大量贩卖于街头巷尾的小商小贩，常常用关扑作为手段与顾客交易。摊主备头钱，由顾客撷钱，按货物的价值不同，头钱的数目也不同，但必须撷“浑纯”，如是，顾客可无偿得到货物，否则即按货物价值付钱与摊主。这样的关扑称为“扑卖”或“博卖”。

本是赢钱赌物的“关扑”，由于“扑卖者”采取了娱乐的手段，就使得市民们对这种虽然费钱，但很有乐趣的活动愈益向往。“扑卖”的货物也由低廉的“食物、动使、果实、柴炭之类”逐渐扩大到彩帛器皿、珍玉奇玩，以至于车马、地宅、歌童、舞女都可以划价以博。而这一切活动在当时人的观念中，都属于“关扑游戏”。

在北宋时，关扑从法律上属于被禁的赌博活动，但为了满足市民对“关扑游戏”的热烈欲望，到北宋后期，每年一入正月，开封府便张榜告示全京城——“元正冬至寒食”这三个节日“放关扑三日”（《东京梦华录》）。每当此时，无论市进小民还是王公贵人，纷纷涌向关扑和扑卖集中的“潘楼街、州东门外、州西梁门外、踊路、州北封丘门外及州南一带。”这里，关扑的彩棚接连不断，彩棚里铺陈冠梳、珠翠、头面、衣着、花朵、领抹靴鞋、玩好等物。扑卖者的高声吟叫与彩棚间舞馆歌场传出的鼓乐笙歌，交相呼应。入夜，一向深居简出的大家闺秀、诰命夫人们也都迈出家门，抛头露面，“纵赏关赌”。

每年春天的三、四两月，东京的皇家池苑——金明池和琼林苑向市民开放，以“纵人关扑游戏”，在这富丽堂皇的园苑之中，除了酒家和占场表演的伎艺人，其余空地几乎全为“扑卖者”所占。面对琳琅满目、应有尽有的货物，游人无不愿意解囊下注，以博一乐。在这些日子中，地方当局在苑中举办多种游艺表演，最吸引人的去处就是“关扑表演”，在士女百姓围观之下，众多关扑好手各逞技艺，将众多的头钱抛掷出各种各样的组合，到了得心应手的地步。得胜之人，往往用竹竿挑挂着所获的奖品如衣物、茶酒、器皿，游行歌吹，招摇过市，以夸耀于人（《东京梦华录》）。这些“关扑好手”们，无疑是以此为生的职业赌徒了，而在当时一般人的心目中，他们同那些跑马卖解、舞灯耍狮、踩高跷、弄刀叉的江湖艺人之间并没有什么区别。可见，在那个时候，关扑与游艺在人们心目中几乎是相同的概念。赌博与游戏之间的联系，在这里表现得如此的密切和明显。

如果说关扑在北宋还有所限制，那么到了南宋，它就完全开放，无孔不入地进入了市场的商业活动之中。在京城临安，每天的早晚市，特别是“夜市”之上，从吃的，如糖蜜糕、灌藕、时新果子，像生花果、鲜鱼、猪羊蹄肉、猪胰、胡饼；到用的，如细柳箱、罗桶杖、诸样藤作、银丝盒子、乌木花梨动使、画烛。从穿戴的，如花环钗朵、篦儿头饰、销金裙、缎背心、销金帽儿、逍遥巾；到玩耍的，如四时各种玩具，都在市场 上扑卖。

随着季节的变换，扑卖者又随着变换自己的货物：“春冬扑卖玉栅小球灯、奇巧玉栅屏风、棒灯球、走马灯、金桔数珠、香鼓儿等物”。“夏秋多扑青纱、黄草帐子、挑金纱、异

巧香袋儿、木犀香数珠、藏香、细扇、挑纱荷花、满地娇、细巧笼杖、促织笼儿、金桃、陈公梨、炒栗子、诸般果子及四时景物。"(《梦梁录》卷之十三)由于社会分工逐渐精细,南宋的扑卖也逐渐"专门化"。如"七夕节"时,小贩们扑卖牛郎织女泥土玩具。元宵节前,各种灯具如沙戏灯、马骑灯、火铁灯、进锤架儿灯、像生鱼灯、一把莲灯、海鲜灯、人物满堂红灯又成了扑卖的主要物品。元旦未到之时,街市上又开始扑卖"踢打春旛胜、百事吉鲜儿"等物,以供市民们在元旦悬挂门首,庆贺新岁。"一阳节"来临之际,都城崇倡"乡风",扑"斗鸡",用三文钱作"一扑"。此风之盛,许多人竟至在大街上拦住行人,执意"斗扑"的地步(见《西湖繁胜录》)。

繁盛的关扑之风,也吹进了九重宫禁之内。宋理宗赵昀就曾命令小太监效市进关扑之戏,在御座前互扑,"以供一笑"。君王有此爱好,则太监宫女们之中的关扑之风盛行,就更是不难想见的了。

到明代,关扑一名不再见于记载,而易名为"撺钱",其方法与关扑大致相同(见《醒世恒言》第三十四卷《一文钱小隙造奇冤》)。在清代,流行的"压扠",与关扑颇相似,其法是用两个铜钱旋转,伺其将定,用手按住,根据"字幕"两面的组合情况定胜负。"压扠"须一人为庄家,其余人预先押注,可容数十人参加。这种方式已成为纯粹的赌博,关扑的游戏色彩荡然无存。于是"游手之徒,啸引恶少,喧哗叫呶,驯致斗殴攘窃,悉由于此,竟财启畔,风斯下矣。"(《牧猪闲话》)

赛马和走狗

赛马是古今中外各民族都喜闻乐见的一种体育竞技活动。然而从古代起,这种激烈的竞技活动便染上了赌博的色彩。战国时孙膑赛马的故事便是中国古代最著名的一次赛马赌博事例,同时也是运筹学用于赌博的一次有名的尝试。

《史记·孙子吴起列传》记载,战国时期,齐国的贵族常常举行赛马,每场比赛的输赢常在千金以上,当时将赛马分为上驷、中驷、下驷三等,各戴有不同的彩饰。军事家孙膑到齐国之后,常作为齐相田文的幕僚去观看赛马,他发现田文的三种马都比齐王的同等级马稍差一点,所以每赛辄小负。于是他给田文出了一个主意,让马师把马的彩饰互相调换,把下驷扮成上驷,上驷扮成中驷,中驷扮成下驷。然后让田文以下驷赛齐王的上驷,上驷赛齐王的中驷,中驷赛齐王的下驷。比赛的结果,齐王的上驷大胜,而中驷和下驷均败北,田文二胜一负,赢得千金,获得对齐王的第一次胜利。孙膑也因此得到齐王的赏识,成为齐国的军师。

在古代,除了赛马,走狗(跑狗)也是一种常见的赌博手段。当时贵族富豪之间常进行赛马赌博,一般市井平民无力买马养马,只能以走狗竞博。在古代文献中说到市井博徒时,常常"斗鸡走狗"连用,可见这是当时常见的赌博手段。汉景帝的大臣袁盎因病免官家居时,便"与闾里浮沉,相随行,斗鸡走狗。"(《史记·袁盎晁错列传》)不过,走狗也并非只是平民的博戏,有时候皇帝也对此有兴,北齐幼主高恒酷爱赛马、斗鸡和走狗赌博,他的爱犬"于马上设褥抱之,斗鸡亦号开府,犬马鸡鹰多食县干。"(《北齐书·幼主传》)自唐宋以下,赛马赌博罕见于记载,而走狗赌博则不绝于书。

古代的赛马和走狗,一般是在马、狗的主人之间进行,属于对赌的性质。而对晚清中国社会产生过较大影响的赛马赌博,则是西方马票性质的赌博业,所以又叫"赌马"。

在现代世界赌博业中,影响最广泛的首推赛马。在中国,从晚清到民国,西方殖民者在香港、天津和上海开辟了跑马场,成为当时当地最大的赌博业。其中以上海的跑马场影

响最大。

上海的第一个跑马场建于1850年，地点在今河南路丽华公司一带。不久，英国殖民者又在今南京路和上海人民广场一带建立规模跑马场，称为“上海跑马厅”。

上海跑马厅实际是一个赌博企业，由外籍股东合资开办，华人根本不准染指其中，只能购马票参加赌博。跑马厅举办的赛马赌博种类繁多，有香槟赛、金樽赛、新马赛、马夫赛等名目。就其大概而言，马会的主办者在赛前将参赛的马和骑师的各种有关资料加以公布，并编上号码，不同的马得胜后的赔率不一样，名气大，获胜机会多者赔率低，反之则较高。赌客判断某号马最有希望获胜，就买某号马的彩票。如果该马获胜，即可持马票向票房兑换一定赔率的彩金。如果该马落后，马票成为一张废纸。这种赌马规则是通常最流行的方法。

当时上海最引人注目的马票名目是“大香槟票”。这是一种结合摇奖和赛马二者的彩票。大香槟赛马每年5月和11月各举行一次，大赛之前要举行三天“头马”的资格赛，获得各场比赛的头马方有资格参加大赛。香槟票每张售价银元10元，赛马前就广泛出售。到时候先要进行摇奖，中了号码的票通过摇号再与参赛的马号相配。如果相配的马跑了前三名，便获得头二三彩，其余仅获小奖，彩金二三千元。而香槟票的头彩一般高达20万元以上，是马票的两万倍以上，所以当时上海市民购买马票者趋之若鹜，无力购买者或几个合购一张。据说浦东有一个农民姓国，临死前立下遗嘱，叫儿子“饭可以少吃，香槟票不能不买。”可见其吸引力之大。

实际上，香槟票摇得一个零奖的机会也只有五万分之一，中头奖更似大海捞针，难如上青天。当时有一洋人这样描写参加赌马的上海市民：“赛马时，跑马厅周围拥了许多人进行赌博，中国人不论贫富，均是道地的赌徒，也是经常输钱的人。”（《今日远东印象记》）

中国人则用如下一首竹枝词来描写当时的赌马：

赌赛争将上驷驱，当场揽辔各踟蹰。
寄奴百万成孤注，拼付骅骝一蹶输。
——印江词客·沪上竹枝词

而真正发了大财的，还是开办赌马的英国殖民者。

后来，英、法殖民者和某些华人大亨又在租界开办跑狗赌博，其性质与办法与跑马相似，不过，这已是民国年间的事了，非本书的范围，也就不详述了。

斗　鸡

斗鸡是风行全世界的一种源远流长的娱乐和赌博活动。人类的先民们在饲养家禽的过程中，发现了雄鸡好斗的本性，便逐渐有意挑选培育善斗的雄鸡，使之互相啄斗、博斗，以此娱乐，进而又成为一种常见的赌博手段。

斗鸡发源于古代东方国家，并长期风行不衰。大约在公元前6—5世纪，斗鸡传入古希腊，再风行小亚细来、西西里，传入古罗马，继而传遍整个欧洲，并日趋赌博化，因此各国都曾明令禁止，但一直禁而不绝。

在中国，鸡很早就与古代先民结下了不解这缘。考古学家在河北武安县磁山和河南新郑裴李岗新石器时代遗址发掘出家鸡骨骼，还在云南、甘肃、辽宁等新石器时代遗址中发掘出鸡骨和陶制鸡工艺品，这说明我国养鸡至少已有7000年以上的历史。

古人称鸡有五德：“头戴冠者，文也；足缚钜者，武也；敌在前敢斗，勇也；见食相告，仁也；守夜不失时，信也。”其中“武、勇”二德都与雄鸡好斗的习性相关。一般认为，中国古代的斗鸡始于殷商，而现存最早的有关文字记载见于《左传·昭公二十五年》：“季、郈之鸡斗。”说的是鲁国的两家大夫季氏和郈氏

之间为了解决土地房屋纠纷而精心安排的一场斗鸡，双方的鸡都被武装起来，“季氏介其鸡，郈氏为之金距”（解释见下文）。结果，郈氏获胜，季平子不得不将房屋土地让给郈氏。由此看来，这已经不是一般的娱乐，而是带有浓厚的赌博争胜的色彩了，同时也说明在春秋时代斗鸡已相当发展并成为一项流行的娱乐和赌博活动。

为了取得斗鸡的胜利，人们很早就学会选择培育良种斗鸡。早在西周时期，南越地方就向周天子进贡过斗鸡。春秋战国时期著名的斗鸡良种“羊沟巨鸡”在国内称绝一时，《庄子》、《尔雅》等古籍都有关于它的记载。以后历代也都培养过不少品种的良种斗鸡，其中最负盛名的有南北朝时期齐鲁地区的“寿光鸡”，《齐民要术》又称其为“慈伦鸡”，这种鸡身躯大、个头高，双爪锋利。当时鲁地人好斗鸡，寿光鸡良种价值连城，为防止外传，拥有这种鸡的家庭连嫁女都要把鸡蛋煮熟后才能带走，就如手艺人家传子不传女一样。清代的“九斤黄”也是著名的斗鸡良种，它体大、力足、凶猛、耐长斗，在斗鸡场上冠压群雄。清人李声振有《斗鸡》诗赞美它：

红冠空解斗千场，金距谁堪斗五坊？
怪道木鸡都不识，近人只爱九斤黄。

除了培育良种，人们还想方设法增加鸡的战斗力。上文谈到季、郈两家斗鸡时采用的“介鸡”和“金距”是常见的方法。所谓“介鸡”有两种说法，一种是把“介”释为“芥”，把芥子捣为细粉，播散于鸡翼之上。芥粉味辣，两鸡争斗时鼓动双翼，芥粉飞扬使对手因迷痛而无心恋战。梁简文帝《斗鸡诗》：“玉冠初警敌，芥羽忽猜俦”。刘孝威《斗鸡诗》：“翅中含芥粉，距外耀金芒”。都用了“芥”字。另一种说法把“介”解释为“甲”。《吕氏春秋·察微篇》也曾记载季、郈两家那次斗鸡，注云：“作小铠著鸡头”。斗鸡时，头部是双方啄击的重要部位。因此制作小铠甲以保护鸡头。不过，这种方法似乎笨重，影响了鸡的灵活性，所以后世不再见到有关记载，大概被淘汰了。

“金距”是在“鸡距”上装金属尖钜，以利作战。《汉书·五行志》注云：“距，鸡附足骨，斗时所用刺之。”就是雄鸡跗蹠骨后方所生的尖突部分，内有坚骨，外披角质鞘，是鸡啄斗时的进攻武器。嫌鸡距不够尖硬而用金属制成假距，套在鸡距上以利战斗，是为金距。

另外还有一种“狸膏”的办法，“狸膏”即狐狸油，将它涂在鸡头上，对手闻见其味往往畏而避之。正如曹植诗所云：“愿蒙狸膏助，常得擅此场。”

芥羽、金距和狸膏的办法为后代沿袭下来，“芥羽金距”和“狸膏金距”后来也就成为斗鸡的代称。

从春秋战国直至清代，斗鸡活动一直盛行不衰。《战国策·齐策》这样描写齐都临淄：“甚富而实，其民无不吹竽、鼓瑟、击筑、弹琴、斗鸡、走犬、六博、蹋鞠者。”汉代斗鸡之风更盛，贵族、大臣和市民都乐此而不疲，汉初鲁恭王好斗鸡鸭，“一年耗谷二千石”《西京杂记》。汉景帝的大臣袁盎免官家居，“与闾里浮沉，相随行，斗鸡走狗。”（《史记·袁盎晁错列传》）河南郑州出土的汉代画像砖《斗鸡图》，正是二千年前斗鸡活动的形象写照。宋元以至于明清时代，民间斗鸡风行，且多以之赌博，因而有专以饲养斗鸡和开设斗鸡赌坊为业者。市井小民斗鸡一般是在城镇市集空旷之处的某一固定处所，各人抱鸡前来争斗赌胜。明人笔记《涌幢小品》记载：“博鸡者，衰人。素无赖，不事产业，日抱鸡，呼少年博市中。任气好斗，诸为里侠者皆下之。”

古时的斗鸡场，场中设旗，斗时摇旗击鼓，有如两军对垒。宋人梅尧臣有“斗鸡旗底逢逢鼓”正反映了这种喧闹紧张的场面。

唐代是中国古代斗鸡最盛的时代，其原因主要在于皇帝、贵族都喜爱此道，上行下效，于是掀起全社会的斗鸡热潮。

唐代的豪门贵戚、公子王孙，多不着意于钱财的输赢，更在于争强好胜，表现自我的豪

迈意气。他们外出斗鸡往往冠盖辉煌，从者如云，车水马龙以壮气势。唐人诗篇多有描述。大诗人李白曾这样写道：

路逢斗鸡者，冠盖何辉赫。
鼻息干虹霓，行人皆怵惕。
——《古风》二十四

我昔斗鸡徒，连延五陵豪。
邀遮相组织，呵吓来煎熬。
——《叙旧赠江陵宰陆调》

斗鸡徒飞扬的意气，辉赫的气势，栩栩如生，跃然纸上。

至于皇家的斗鸡场面就更为壮观了。风流天子李隆基酷爱斗鸡，即位后建立了皇家鸡坊，选良种雄鸡千余只养于坊间，命六军小儿500人专司饲养、驯斗。还任命13岁的"神鸡童"贾昌为鸡坊500小儿长。每到清明节、千秋节或大酺宴乐之时，总要在大庭广众之间展示皇家的斗鸡。每到这种日子，"万乐具举，六宫毕从。昌冠雕翠金华冠，锦袖绣襦裤，执铎拂导群鸡，叙立于广场，顾盼如神，指挥风生。树毛振翼，砺吻磨距，折怒待胜，进退有期，随鞭指低昂不失。昌底胜负既决，强者前，弱者后，随昌雁行归鸡坊。"(《东城老父传》)像这种组织缜密，驯导有方，大集团式的斗鸡活动，水平技艺之高，在古今中外都是绝无仅有的。

上有所好，下必甚焉。一时长安城中"诸王、世家、外戚家、贵主家、侯家、倾帑破产市鸡以偿其值。都中男女以弄鸡为事，贫者弄假鸡。"一只优胜斗鸡时价竟高达数千金或抵百匹骏马。如此的高价有如今天西方的良种赛马一样，如果不是能够为主人赢回更多的钱财，那是绝对无法想象的。当时的民谣传云："生儿不用识文字，斗鸡走马胜读书。"(《东城老父传》)由此可见当时斗鸡赌博之兴盛。

除了斗鸡，古代人们还驯养其他各种家禽用以相斗取乐和赌博，如斗鸭、斗鹅、斗鹌鹑、斗鹤鹑等。斗鸭和斗鹅自西汉至唐宋一直盛行，西汉鲁恭王、三国时魏主曹丕、吴主孙休、建昌侯孙虑、南朝的齐郁林王萧昭业、东晋的权臣桓玄和唐僖宗李儇都爱好此戏。其中最著名的要数唐僖宗，他蓄养的斗鹅有值50万钱一只的，与诸王斗鹅，一次输赢即达数千缗钱，真可谓豪赌了。

入明以后，斗鸭斗鹅逐渐绝迹。民间流行的斗禽戏是斗鹌鹑和斗鹧鸪，其中前者尤其盛行，野史笔记中常记述斗鹌鹑而倾家荡产的事例。著名的汉奸吴三桂就是一个斗鹌鹑的爱好者，至今故宫博物院还藏有《吴三桂斗鹌鹑图》。由于篇幅所限，就不赘述了。

斗蟋蟀

蟋蟀，又名促织、吟蛩、蛐蛐、秋虫。这种小的昆虫很早就引起了古人的注意和观察。两千多年前经孔子删定的《诗经》之中就有《蟋蟀》之篇，《豳风·七月》里有"蟋蟀在堂"、"蟋蟀入我床下"的诗句，但人们最初注意的还是它的鸣声。蟋蟀的鸣声如泣如诉、凄凄切切，羁旅游子、迁客骚人，深宫佳丽、空闺思妇听到它，往往引起惆怅、悲切的共鸣。这就使它常常成为伤感诗赋的素材。

斗蟋蟀是由养蟋蟀而生的。人们喜欢听蟋蟀的鸣声，常常捉之养于小笼之中玩赏。五代王仁裕的《开元天宝遗事》记载道：

每至秋时，宫中妃妾辈皆以小金笼捉蟋蟀闭于笼中，置之枕函畔，夜听其声。庶民之家皆效之也。

在玩赏、观察蟋蟀的过程之中，人们逐渐发现雄蟋蟀具有好斗的特性，斗蟋之风由此逐渐兴起。同斗鸡、斗鸭一样，这种具有竞争性的斗物游戏很快就渗入了赌博的因素，成为赌博的手段。

关于斗蟋赌博的最早文字记载是宋人顾文荐的《负曝杂录》。文中说，唐代天宝年间，长安人斗蟋成风，豪富之家"镂象牙为笼而畜

之,以万金之资付之一喙。"一次斗蟋,输赢即达万金,这无论是否为夸张之辞,都可以称为豪赌了。然而,这种盛况不可能是短时间内突然发展起来的。所以斗蟋之风的兴起,当在天宝之前,正如顾氏所云:"其来远矣。"究竟有多远,于文献无征,如果从唐初算起,距今也有1300多年了。

唐代斗蟋之风主要流行于京师的宫廷、贵戚和豪富之家。到了宋代,尤其是南宋,斗蟋蟀已风行朝野,市井平民乃至僧道尼姑都雅好此戏,流风所及,出现了专营蟋蟀的"专业户"。宋人周密的《武林旧事》就记载了南宋都城临安城里专卖"促织儿"和"促织盒"的"小经纪"。在这个时代,还出了一名臭名昭著的"蟋蟀平章"贾似道。此人靠裙带关系入阁,拜为同平章军国事(宰相),专权多年。他酷爱斗蟋,于宋元交兵,国家垂危之秋,每置军国重事于不顾,终日在西湖葛岭私宅"半闲堂"与众姬妾踞地斗蟋蟀,还以自己的心得写了一部《促织经》。他养蟋蟀是个成功者,而南宋却由于他的误国而提前亡国了。他也因此落了个千秋骂名。

明清两代是斗蟋之风最盛的时期。明代此风的兴盛恐怕与皇帝的嗜爱有关。明宣宗朱瞻基(宣德皇帝)酷好斗蟋,人称"蟋蟀皇帝",为了满足自己的嗜好,他岁岁有征,曾密敕令苏州知府况钟采办上好蟋蟀千头,一时俗语云:"促织瞿瞿叫,宣德皇帝要。"为了搜觅蟋蟀,苏州的健夫小儿,常"群聚草间,侧耳往来,面貌兀兀,若有所失。"(袁宏道《畜促织》)因无法完成此"皇差"而倾家荡产、家破人亡的也大有人在。《聊斋志异》中那篇脍炙人口的《促织》,就是根据这一血泪事实写成的。

在皇帝的影响,明朝从后宫到京城,以至各级官吏之中养蟋斗蟋成风,此风一直延续到明亡。当时南明福王政权的宰相马士英"为人极似南宋贾似道,其声色货利,以至好蓄蟋蟀,无一不同。时局严重,清兵临江,犹以斗蟋蟀为戏,一时目为'蟋蟀相公'。"(清王应奎《柳南随笔》续笔)

清代斗蟋赌博之风达于极盛,不但有专门的赌场,而且有严格完整的程式。在此风盛行的北京、天津、广州和江浙上海地区,每当秋风起时,即在空旷地带搭起棚子,棚内用布帐分隔为若干圈,作为赌室。赌前双方须将蟋蟀仔细过秤,分成级别相斗,颇类今日的拳击、摔跤、柔道等对抗性体育比赛规则。斗前双方约定赌注金额,旁观者亦可下注,赌注多者达几百上千两白银。斗时,蟋蟀斗盆置于高架之上,以防人为干扰。双方各出一人观其胜负,其余赌徒仰得仰望、倾听鸣声而已。有人输至千百而不曾一睹"将军尊容",实在可怜而可笑。

在北京,还出现了官办的斗蟋赌场,由内务府织造衙门牵头,理由是蟋蟀有促织之名,也就该隶属于织造管辖范围之内。每到秋天,织造衙门专门发布告示规条,在城中架起宽大的棚场开局赌博。一时间北京城几乎成了一座斗蟋的赌城。正如时人的竹枝词所咏:

> 锦罽红囊履野鹑,千金胜负决朝喧。
> 家家别具清秋赏,捧出宣窑蟋蟀盆。
> ——金晋芳《金台杂咏》

斗蟋可以给人带来巨大财富,因而人们对之爱护备至,富之以饵金瓷盆,喂之以草虫、豆芽甚至人参汤,可谓调护弥周。扬州人鸣秋,从善养蟋蟀而致富,自号"鸣氏纯雄"。善斗的蟋蟀已成为人们的财富,以至于可以进入当铺典当银钱(见清人诸晦香《明斋小识》卷一)。心爱的斗蟋死了"以银斫棺而埋之,焚以锡锞,祭以诗文,不怪者弥日。"在当时并非个别现象。其原因很简单,因为破了一笔无法估计的财富。

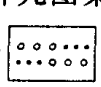
斗蟋赌博在各种斗物戏中兴起较晚,但普及的速度和程度却很快很广,它在中国赌博风俗中的影响,恐怕仅仅次于斗鸡了。

花　会

“花会”又称“字花”、“打花会”。最初产生于浙江黄岩一带，时当清朝乾隆、嘉庆年间。鸦片战争以后，花会传到福建、广东地区，以后又北传至上海、天津、北京以至内地，直至本世纪40年代末，偏僻如四川的一个小县眉山，还有它的踪迹存在。

花会属于彩票类赌博，在晚清中国的各种彩票赌博之中，它是持续时间最长、影响面最广、对社会的毒害最剧烈的一种。

花会的赌法很简单，它设出36种可能性，也就是分为36门，每次预选定下其中一门为中彩之门，参赌者如果押中了，可以得到相当于自己赌注30倍的赌彩，如若没有押中，则赌注全归设赌者所有。

花会的36门名号，各地并不相同。最初的浙江黄岩花会就只有34门，即34个古人名，每位古人画一幅主轴并署上名号，以便到开封时公布。由于赌客中文盲很多，对这34位人名不易区别记忆，而且这些赌客又大多为牌九的赌客，所以又在每幅人像的左下角配缀一只牌九图案以便区别，如天牌配徐元贵（徐元贵  ），地牌配陈吉品（陈吉品 ）等等。牌九又称为“花牌”，因此这项赌博便被称为“花会”。这就是它得名的由来。

花会传入广州以后，其规矩有所改变，并为以后的上海、天津等地因循依照。首先是将古人名增加到37名，并为了招徕广大中下层妇女参赌，去除了她们不熟悉的牌九图案，而改配容易识别和记忆的动物图案，具体如下：观音（鲤鱼精）、陈吉品（绵羊精）、陈人生（白鹅精）、张元吉（鹿精）、张火官（鸡精）、李汉云（牛精）、郑天龙（石精）、周青云（鹤精）、罗只得（骇犬精）、田伏桑（花犬精）、宋正顺（猪精）、黄坤山（虎精）、徐元贵（虾精）、林太平（飞龙精）、陈攀桂（螺丝精）、陈日山（鸭精）、张三槐（白猴精）、张万金（蛇精）、李日宝（龟精）、郑必得（鼠精）、吴占魁（白鳖精）、赵天申（金猫精）、双合同（白鸽精）、朱光明（马精）、刘井利（鳖精）、林良玉（蝴蝶精）、陈逢春（喜鹊精）、陈安士（狐狸精）、张九官（犬精）、张合海（虾蟆精）、李明珠（蛤蜊精）、苏青元（鳖鱼精）、马上超（飞燕精）、方茂林（蜂犬精）、龙江祠（娱蚣精）、王志高（蚯蚓精）、翁有利（象精）。

在这37人之中，观音被尊为花会会首，永远不开。所以实际上是36门。上述名号在上海、天津等地也不尽相同。而僻在内地的四川，花会名号就全用各种花卉的名称，如牡丹、蔷薇、木槿、茶靡等等，这与花会的名称就更为相符了。

早期的浙江花会办法比较简单，花会老板每日早上将一幅卷轴包裹好后当众缚于屋中梁上，参赌者便开始自认一古人名并注上钱数，投入一个木柜之中。到了开注之时，老板当众从梁上将画轴解开、下展，然后打开投注的木柜，按参赌者所押的名号吃进或赔出赌注。很明显，那时的花会规模和影响都不大，不过是一个赌场的范围。

花会传到广东、福建等地后，开始受到官府的注意并加以禁止，但规模仍扩大得很快。因此赌场往往设在荒僻人迹罕至之地。赌场仅有矮屋数间，但前面必有一处极宽敞的广场，以容纳数十里范围内前来参赌的人们。每日朝夕，场内寂静无人。至上午押注和开注之时，赌客纷至沓来，广场上千头攒动、人声鼎沸，加之穿梭其中的叫卖小贩和那些仅仅为了看热闹而来的人们，俨然成为一处通衢闹市。这时的花会规模确实扩大了许多，但参赌者仍然必须亲自前来押注，总归不太方便，特别是那些“恪守妇道”，足不出户的良家妇女，也不愿前往荒僻野外，因此从范围上还是有所限制的。

清朝光绪末年，花会传到上海、天津等大城市之后，规模很快扩大，并形成了一整套组织系统和“服务网络”，参赌者的范围也扩展到最大限度，从而达到它的高潮。下面以上海花会作为典型，即可见其大略。

上海的花会组织又称为“筒”，老板称为“筒主”，每日两次当堂开彩（又叫“开筒”），的地方就是它的总部，也叫“大筒”，它的工作人员由护筒、开筒、核算、写票、收洋、看洋、巡风、更夫、稽察和决定赌博胜负的“老师父”组成，人数有时多达百人以上。其中最重要的是“老师父”，他的唯一职责是决定每日早晚两场各开36门中的哪一门，这将决定每个赌客的命运。

花会“大筒”有堂屋大厅，其上有小楼阁，楼阁地板中间开一一尺见方的小洞，跟堂屋相通。小楼阁自洞中挂下一箱，叫“彩筒”。每日早晚各开一次。“彩筒”之中所封为何门由“老师父”决定，他独居小楼之中，每日不到第二次开筒不得下来，也不得与任何人接触。每日上午，他在36门中提出4门，称为“门将”或“把筒”，当众宣布。然后在余下的32门之中任选1门装入“彩筒”，封固、签字、插花、披花，自小孔悬挂而出，这就是供赌客猜押的“号筒”。第一次开筒之后，再选一门装入彩筒。每日开筒的时间是早上4点和晚上10点。

能在“大筒”直接押注并参与“开筒”的人只是那些富商大贾和社会上各种“有身分”的人物。大量中下层的参赌人员只能在遍布上海各个角落的几十处“听筒”押注。“听筒”是“大筒”的“分筒”之意，它自己不能决定开彩，专听大筒所开彩以定输赢，所以叫做“听筒”。

为了招徕尽可能多的人，特别是那些不便或者无法分身到“大筒”或各处“听筒”押注的妇女参赌，花会赌局利用一些游手好闲的无业游民充当中间牵线人或说客，他们挨家挨户收取赌注，并在开彩后将胜者的赌彩送到本人手中，这种人称为“航船”或“跑风”。“航船”有男女之别，“男航船”专跑商号、铺子，拉那些伙计、小商小贩及小手艺人参赌。“女航船”则专门出入一般人家的内宅，花言巧语引诱宅中女眷、女佣、女厨、丫头等人出资入赌。“航船”没有固定工资，他们的报酬是每拉一个赌客，可得到该赌客所下赌注的十分之一，叫做“九扣入筒”。如果赌客中彩，则可在所得的赌彩中分得三十分之一。花会赌资不限，小至一分，多到几百上千银元均可参赌，而且押中后赔率特别高，加上航船们的“服务上门”，足不出户便可参赌，对妇女们有特别的吸引力。故上至达官贵人、富商大贾，下至贩夫走卒、儿童妇媪，许多人都被吸引其中。花会在当时被称为“家常赌”或“抄家赌”，其意也就是它的参赌人员非常广泛，吸引力非常大，使人倾家荡产也不思悔改。事实上，在上海赌花会的人数远远超过了跑马、跑狗和其他赌博的人数。其为害之烈可以想见。

参加花会赌博的主要是中下层百姓，其中尤以妇女居多，占半数以上。当时的妇女一般不出家门，而又不甘闺中寂寞，押注一赌既可给其单调的生活增添色彩，如能侥幸中彩更是乐趣倍增。而爱贪小便宜又是这些小户人家的太太、小姐、奶妈女佣以至小丫头的通病，加上有人入宅服务，所以多半踊跃参赌。在中国古往今来为数众多的赌博形式之中，以妇女赌客为主的仅有此类，花会可以说是妇女的赌博。

押花会中彩，本来纯粹是“撞运气”的事，偶然性非常大。但社会那些狂热而又愚昧的赌徒便将希望寄托于神灵的启示上。做梦是所谓神灵启迪的最常见表现，。因而当时许多赌徒常常将梦中见的事物加以牵强附会，如梦见动物，则该物所代表的相应古人（如绵羊代表陈吉品、喜鹊代表陈逢春等），便是第二天应押注的花名。有时梦见自己的亲友，则亲友的生肖亦可附会对应的古人，凡此种

种，都成了神灵启示。为了祈求这些启示，当时那些沉溺于打花会的愚昧妇女之中流行了一种不可思议的行为，开始是到荒郊野外向古墓前的石人石兽跪拜，后来竟然演化为在旷地野冢、乱葬坟岗中通宵野宿，而且不能有家人陪伴，以示心诚而祈求神灵托梦，称为"祈梦"。因此，常常发生被恶徒奸污甚至杀身的事件。这种荒唐的现象，说明迷信和赌博相结合对社会的严重危害，也说明了愚昧和贪婪给人们带来的深重灾难。

闱　姓

科学制度产生于隋朝，千余年来，一直是中国人心目中至为神圣的事业。然而到了封建社会的末世，从神圣的科举制度中却孽生出一个怪胎，它就是清朝末年盛行于广东地区的"闱姓"赌博。

闱是科举考试的试院，后来便成为科举的代称，如乡试称为秋闱(秋天举行)，会试称为春闱(春天举行)。闱姓，顾名思义就是科考的姓氏，其赌法简单地说就是猜乡试、会试中式者的姓氏，猜中的越多，赢的可能性越大。

闱姓最初产生于清朝咸丰同治年间，由广东的地方豪绅主持公开举行。每逢乡试和会试举行之前，赌局主办人要将参加考试的秀才和举人的姓名资料搜集起来加以公布，然后设局卖票，参赌者出银买票，预先指定一定数目的姓氏押注。待考试结束，以官方所发"金榜"为依据，以买中姓氏的多寡决定中彩与否。这种赌法与上述白鸽票、山票有类似之处。

闱姓赌博在当时颇具吸引力，其原因在于它是利用封建社会人们心目中最神圣的事业科举考试来进行的，开彩的依据又是官方公布的"金榜"，这就给人以"神圣、高雅"和"公正无弊"两重良好印象，于是那些素来不喜赌博的人和家资豪富的中上层人士都被吸引参加，赌注的金额也颇为巨大，"往往以百十万为博注"(《清稗类钞·赌博类》)。因而主持赌局的豪绅们从中得到了巨额的收入。

俗话说"十赌九骗"，闱姓赌看似神圣无弊，实际上却很有漏洞可钻，这个漏洞就是科举制度本身的弊端。以广东乡试为例，该省的大姓如区、梁、谭、黎，买中了是大家意料之中，而要出奇制胜则还须买中几个他人不易想到且人数又少的僻姓秀才，如上官、桂、苻之类的姓氏。暗地里为这些人通关节，买枪手。通关节一般是贿赂考官录取这些本来不该录取之人。买枪手是让高手为此辈考生捉刀代考，也不索需任何报酬。到时候这些人榜上有名自然大喜过望，而买中这类僻姓的人在赌博中也能胜人一筹，博取巨额赌彩。

大赌商利用闱姓赌大发利市，某些与科举有关的学政、主考之类的官僚也借此财源广进。请看以下记载：

> 广东每值试事，必买闱姓，扛鸡禁蟹，名目不一，流弊甚多。光绪间，徐花农任粤学，假意严禁枪手，暗卜榜花，遣人猜买。凡所卜者，必取中，不问其文学工拙。因是之故，获利无算。
>
> ——《清朝野史大观·卷八》

闱姓流毒极深，声名狼藉，一直受到正直之士的激烈抨击，因而一度遭到广东地方当局的禁止。清光绪二年(1876)，两广总督张树声与广东巡抚裕宽会奏朝廷请严禁闱姓等赌博，得到批准。在当时被称为他督粤的一大"德政"。然而张树声却因此得罪了主持闱姓的地方豪绅，犯了"为政不得罪巨室"这一官场大忌。不久就被地方豪绅伙同在朝的广东籍京官将他排挤出了广东。

接替张树声任两广总督的是清末名臣张之洞，他鉴于前任的覆辙，到任后不久，就以收"海防捐饷"的理由，私下在广东开了赌禁。

当时广东的各种赌博中规模最大、盈利最多的就是闱姓。广东一禁，移向了澳门，本来该当广东当局的利权却归了外人。此时张之洞虽然眼开眼闭地一反张树声的禁令，但广州的闱姓毕竟不敢公然以国家的"抢才大典"乡试和会试来大事号召，只能用考秀才的岁试和科试的榜来卜采，规模因此比原先小了许多。于是，地方上主持闱姓的豪绅又以20万两白银的巨款收买了朝中一位名叫潘仕钊的翰林，上奏以"国用支绌，海防需饷"的理由请求朝廷明令开禁。在慈禧太后的主持下，朝廷批准了这个奏章，从此广东闱姓赌局的规模更一发不可收拾。其时正当清光绪十年。具有讽刺意味的是，开禁的次年，即光绪十一年乙酉(1885)，恰逢广东乡试，广东考官叶大焯就因枉法营私被革职流放3000里，这件丑闻是否因闱姓的舞弊而起，已无从考察了，但清末纲纪的废弛、吏治之败坏却由此可见一斑。

张树声走了，叶大焯流放了，但闱姓却热热闹闹的照常进行，地方当局每年从中收取的"海防捐饷"达白银200万两以上。北洋水师的甲板，挪用海防经费修建的颐和园的画栋雕梁，都与"闱姓捐"有着密不可分的关系。

清末实行"新政"，废科举，兴学堂，闱姓赌失去根据，不禁自绝，前后流行不过40余年。在中国古代名目众多的赌博方式中，闱姓算得上的寿命短促的。然而，在当时赌风冠于全国的广东地区能成为影响最广的一项商业性赌博，同时又能对国内的社会政治、军事产生重大作用与影响的，也非闱姓莫属。

白鸽票、山票和铺票

蓝天白云，红日高照，一群白鸽从空中飞速掠过，袅袅鸽哨之声直入云端。此情此景，在每一个人看来，都是那样的赏心悦目。可是在晚清时期的广州，同样的景象在许多人的心目中不仅没有丝毫的诗情画意，反而充溢着忐忑和焦急，因为它实际上是一场浑身沾满钱腥铜臭的赌博过程。这就是晚清时期广州地区风行一时，深入千门万户的白鸽票赌博的滥觞——赛鸽赌博。

养鸽竞飞，本来是中国民间源远流长的一种健康的娱乐活动，多年来一直没有像斗鸡走狗、斗蟋蟀那样沾染上赌博的铜臭。然而，在鸦片战争后赌风甚嚣尘上的广州，赛鸽这一纯洁的活动也未能幸免赌博的玷污。同治光绪年间，赌场老板介入赛鸽活动，将赛鸽用《千字文》中的"天、地、玄、黄，宇、宙、洪、荒"等字编号，赛前人们可在任何一只鸽子名下押注，竞飞结束，押注的鸽子获得第一名，则押注者便是赢家。所有赌金除老板按规定抽成之外，悉数归赢家独得，如为数人同中，则大家均分。

赛鸽赌博没有实行很久，因为它很容易被人操纵舞弊，参赌的人兴趣不大，以后逐渐演变为"白鸽票"，又叫"白鸽标"。白鸽票实际上是一种猜字游戏，由专门经营的赌局主持进行。具体办法如下：

赌局将《千字文》的前80个字印在白鸽票上，向社会公开推销。赌客买票以后，可任意在票上圈10个字，然后将票交回赌局并进行登记。到开票之日，赌局用类似今天摇奖的办法开出"底字"20个，相当于中奖号码。赌客所圈10字中，与底字相符最多者即为头奖，以下依次为二、三等奖，奖金同中同分。白鸽票每张售价为白银三厘，相当于铜钱三文左右，相当低微，因而参赌的贫民百姓特别多，故而每次奖金总额也很大，如果侥幸独得头奖，可得到数千元之多，对于赤贫百姓来说，这无疑是一个天文数字。所以当时广州即使是赤贫者，或者是从不参加任何赌博者，也要买白鸽票。翩翩白鸽票，犹如旧日王谢堂前燕，飞进了千千万万寻常百姓之家，其流

毒之广，可想而知。

与白鸽票相似，再加以改进的是山票。山票赌局所出的字由《千字文》的前80个字增加为120字（从“天地玄黄”到“遐迩壹体”，中间删去“吊民伐罪”一句），投买者在这些字中选买15字为一条，每条赌本为大洋一角五分，中彩的字每次为30个，选中字数最多者中头奖，其下也有二、三等奖，同中同分。山票较之白鸽票有所改进之处，在于它有一套完整的发行系统，当时广州街头巷尾都有兜售山票的人，称为“带家”，有如上海花会的“航船”，所以，买山票的人不用到票厂。投买者将赌本和圈了15个字的山票交给带家，带家开给临时收据。第二天投买者凭临时收据向带家换取票根。票根四联，每联有15个空白小方格，由带家将投买者所圈15个字填在空格内，这些字是由带家随身携带的木活字印在票根上，无法涂改。四联一式，编有号码、盖有图章。第一联交投买人，开票后，凭票根对奖、领奖。

山票每月开票三次，日期为每旬的逢二日。开出的30个底字是用“摇珠”的方式决定，很像今天的摇奖，当众举行。票厂备有比乒乓球略大的圆球三套，第一套120个，不涂颜色，各刻山票上120个字中的一个字；第二套30个，涂红色，无字；第三套90个，涂白色，也无字。开票之日，有公证人到场作证，台下参观者水泄不通。台上左右两边各放大圆筒一个。当众检查，圆筒内确实空无一物，才把120个有字的球一个一个放入左边的筒内，然后把30个红球和90个白球一起放入右边的筒内。封盖之后即开始摇动，两个大圆筒都设有机关，每摇一次，就有一个圆球滚出筒外。比如左边摇出一个“地”字球，右边摇出的是个红球，左边就有人高唱：“天地玄黄个‘地’字，右边有人接着唱道：“中”。意思是“地”字中彩了。随即有人将“地”字球和红球串连在一起，挂到前排显眼处。如左边摇出的是个“洪”字球，右边摇出的是白球，左边的人照样高唱：“宇宙洪荒个‘洪’字”，右边的人则接着唱道：“吉”，表示“洪”字落选了，这两个球随即被串起来挂到后排。如此这般摇完120次，30个中彩的字和90个未中彩的字全部开出公布，“摇珠”完毕。再揭开圆筒检查，仍空无一物，即表示毫无舞弊之处，开票也就顺利结束了。

开票后第二天，票厂即印发“谢教单”——奖金派彩单。彩金总额为售票总收入的65%。如卖出30万条，总收入就是4.5万元，抽出65%，奖金即为29 250元，头、二、三奖各得奖金总额的60%、25%、15%，同中同分。则头奖金额高达17 550元，高出山票售价十多万倍，不可谓不高。很多人都想侥幸一博成功，一夜之间由赤贫变为巨富。所以山票的吸引力极大，据当时的记载，广州极贫困的人，即使有从不出入番摊馆的，但是没有不买山票的，可谓趋之若鹜。事实上，投买山票15个字，最低要买中11个以上才有得奖的希望，中头彩的可能性更是微乎其微，因此，绝大多数人的发财梦不过是一场空。只有赌局老板才是每场稳赢的大赢家。因为总收入的35%便是票厂的毛利，扣去开销和税金等费用，其纯利是颇为可观的。

晚清时流行于广州地区的另一种彩票赌博是“铺票”。光绪年间，广州的南海、顺德两县士绅为了筹款修筑防洪大堤，向120家商业店铺借款，为了归还这笔款项，便举行了“有奖铺票”活动。铺票的具体办法与山票基本一致，只是票上印的120个字是这120家店铺的字号。投买者任选10个字为一条，票厂开出的“底字”为12个。铺票最初是为了募集公益事业和救灾款项而设，灾后继续开办，就失去它的初衷而变为名符其实的赢利性赌博业了。

白鸽票、山票、铺票和前面已经谈过的“闱姓”都属于彩票类赌博，它们不约而同都产生和流行于广州，是因为这里最早开埠通商，受到西洋各国彩票赌博影响，而珠江三角

洲地区富庶繁荣、商品经济发达，也是一个原因。彩票赌博的一个特点就是以极低的赌本去博取极高的赌彩，所以，尽管希望是微乎其微的，却仍然有极广泛的群众基础，于是，也使国人心目中产生了一个“粤人好赌”的不良印象。

各种赌徒

帝王赌徒

西周的穆王满，这位充满神话色彩的周天子，同时也是一位嗜博如命的博徒，传说他曾乘坐八骏拖拉的车子漫游天下。有一天来到邴这个地方，遇到一位叫做井公的六博高手，二人昏天黑地地相博，三天之后才决出胜负。至于输赢如何，《穆天子传》没有记载。因为在大部分人的心目中，帝王们的赌博更重视胜负本身，金钱尚在其次。

周穆王并不是历史上第一位赌博的帝王，殷商的帝武乙才是文献记载的第一位赌博君主，同时也是中国历史上第一位有名有姓的博徒。《史记·殷本纪》记载：

> 帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之博，令人为行。天神不胜，乃僇辱之。

这是一场别出心裁的赌局，六博的棋局是用人摆成的阵式，对手是代表"天神"的木偶。这位乖戾暴虐的君王要赢的不是金钱，而是"胜天"的名号，在虔敬鬼神的殷人心目中，这样的行为自然是大大的"无道"了。

春秋战国时期，商品经济有长足的发展，赌博风气也随之而兴盛，喜爱此道的诸侯国君大有人在，而且也重视起金钱的输赢了。

在繁华的齐国都城临淄，斗鸡走狗、六博市民们普遍的赌博手段。齐王和贵族们则常常赛马赌博，每场驰逐的输赢即达千金。齐王的马好，贵族们又有意相让，因此他每每大获全胜。

帝王们富有四海，即使是一掷千金对他们来说也是轻于鸿毛。他们的赌博主要在于消遣，为了寻找心理刺激，为了满足自己虚骄的心理，为此，有时竟然闹出了人命。

春秋时的宋湣公喜欢六博，有一次同大夫南宫万对博，因"争道"发生口角，宋湣公出口深深地侮辱了南宫万，这位臣子一怒之下，竟提起沉重的博局打死了自己的国君，一位国君为了赌博游戏而死于臣子之手，这在中国历史上是绝无仅有的。

同样的悲剧在西汉的皇宫中又发生过一起，不过这次变成了君杀臣。汉文帝时，当时的太子，也就是后来的汉景帝刘启在东宫同入侍的吴王刘濞的太子六博，也是为了"争道"发生口角。吴王太子出言不逊，刘启一怒之下，用博局将他打死。而且不准这位与他同为高祖刘邦的子孙葬在长安，这引起了吴王刘濞的愤怒，就此种下日后吴蜀七国之乱的祸根。

号称"中兴之主"的汉宣帝刘询，自幼流落民间，染上了赌博的习惯。当时有一位叫陈遂的人与他相好，经常陪他一同赌博，输了不少钱给这位落魄的皇孙。不知到底是真输，还是以此接济，反正刘询牢牢地记住这回事。后来他当了皇帝，很快任命陈遂为二千石的太原太守，以此作为报答，并在诏书中专门作了说明。（《汉书·陈遵传》）

魏晋南北朝时期，好赌的帝王不乏其人。两晋南朝的晋武帝司马炎、宋武帝刘裕、宋孝武帝刘骏、宋明帝刘彧，都喜好樗蒲。宋武帝刘裕是中国古代一个著名的赌徒，早年贫贱之时，就酷嗜樗蒲，有一次赌输了钱又无钱付赌帐，被债主刁逵绑起来毒打了一顿。在以后权倾朝野的日子里，仍时常聚集众将大赌取乐。他的孙子刘骏，即宋孝武帝堪称赌博皇帝，他不仅好赌，而且贪财，以此作为聚敛钱财的手段。大臣颜师伯投其所好，常常输钱给他，有一天竟输了一百万钱。刘骏投桃报李，给了他一个吏部尚书的美职，让他独断专行，招权纳贿而不加理会。刘骏的这种德性至老尤笃，史称"孝武末年贪欲，刺史二千石罢任还都，必限使献奉，又以蒲戏取之，要令罄尽乃止。"(《南史·垣护之传附闵传》)

南朝帝王如此，北朝皇帝亦不逊色。宋元嘉二十七年，北魏太武帝拓跋焘率军大举攻宋，兵临彭城。大概是刘骏(当时为武陵王，镇彭城)好赌的名声远播南北，拓跋焘竟于两军对垒之时数次命人向刘骏索要赌博器具，骏奉命唯谨，遣人送上。可见拓跋焘对赌博的兴趣之浓厚。

南北朝时的帝王们不仅自己与人赌，还大张旗鼓地与满朝文武大臣聚赌为戏。十六国后凉的吕光也喜欢赌博，一次"龟兹国史至，献宝货、奇珍、汗血马。(吕)光临正殿设会，文武博戏。"(《太平御览》卷754引《凉州记》)宋孝武帝的弟弟明帝刘彧，大概也秉承了乃兄的恶习，于上台之初消灭了晋安王刘子勋之后，"大会新亭楼，劳诸军主，樗蒲官赌。"(《南史·李安氏传》)北周文帝宇文泰，喜欢观看众人掷五木赌物，他曾在同州"与群公宴集，出锦罽及杂绫绢数千段，令诸将樗蒲取之。物尽，周文帝又解所服金带，令诸人遍掷，曰：'先得卢者即与之。'"另一次，"梁主萧詧曾献马瑙钟，周文帝执之，顾丞郎曰：'能掷樗蒲头得卢青，便与钟。'"(《北史·薛瑞传》)皇帝高坐堂皇，下面文武百官呼卢喝雉，一时间把神圣的庙堂变成了嘈杂的赌场。

唐朝的风流天子唐玄宗李隆基喜欢赌博，他常与杨贵妃掷骰作乐，后世骰子的四点为红色，据说就是他下令赐予的。在后宫中，设有专人管理他的赌帐。杨贵妃的族兄杨国忠因善赌入侍宫中，替皇帝把赌帐理得清清楚楚，被皇帝称赞为"度支才也。"从此开始了飞黄腾达的仕途。(见《新唐书·杨国忠传》)

唐僖宗李儇是一位著名的浪荡天子，他在位十多年，正值天下多事之秋，自己本身都两次被迫入蜀避难。但是，这位"聪睿强记"的青年皇帝不思励精图治，而是专心斗鸡走狗、蹴鞠驰逐，"至于音律、蒲博，无不精妙。"在各种赌博之中，他尤其喜欢斗鹅，他常与诸王赌斗鹅，鹅一头有值钱50万的(《资治通鉴·卷二五二僖宗广明元年)。帝、王之间的赌注之大也是可想而知的。

唐僖宗逃亡于蜀之时，护驾的禁军都头叫做王建，此人后来当了割据东、西两川的前蜀皇帝。王建起于贫贱，在市井之中练就了一手赌博绝技。一日，扈卫皇帝休息于汉中一处寺院，王建同扈从将校们掷骰消遣，他一掷六骰，竟然"六只依第相重，自幺至六。"把参赌的伙伴们惊得目瞪口呆。这样的赌技，就是以善掷五木著名的宋武帝刘裕再世，也只有甘拜下风。

两宋时期，关扑风行天下，士农工商，无不以此为乐，连宫廷之中也流行这种博戏。宋仁宗也经常同宫人关扑，他的技艺不高，常常将身边的钱输个干净。他欲罢不忍，便向宫人商借他输去的钱再博，可是宫人却嬉笑道："官家大"。不肯将赢来的钱还给皇帝，仁宗也无可奈何(见《北窗炙輠录》卷下)。南宋的理宗皇帝，喜欢观赌，他常令小太监在内苑效市井关扑之戏，在御座前互扑。小太监们尽情掷钱"关扑"，因为他们所使用的钱皆由内库供给，需要多少供给多少。所有目的，专在供君王一笑。(《癸辛杂识》续集上)

当关扑盛行于南方两宋时，北方的幽燕

之地却盛行叶子戏(纸牌)。辽国著名的昏君辽穆宗耶津璟就喜欢叶子戏,甚至在春正月的朝廷之上,"与群臣为叶子戏"。这位以酗酒和赌博而知名的皇帝,后来竟为此送了性命。(见《辽史·穆宗纪》)

元朝的末代皇帝元顺帝喜欢玩双陆,侍卫哈麻投其所好,常常陪他一起玩,得到皇帝的宠信,飞黄腾达,成为权倾朝野的宰相。

在古代,有不少沉溺于赌博之中的昏君,也有一些对赌博深恶痛绝、严令禁戒的皇帝。唐文宗李昂是位励精图治的贤君,每有新任刺史辞行,他都要殷勤戒敕:"无嗜博,无饮酒",内外官员闻之,无不悚息。

比起唐文宗来,宋太宗赵光义的手段就严厉得多,他于淳化二年诏开封府:严捕赌博之人,犯者斩;窝藏者及提供赌博场所者同罪(《宋会要·刑法二》)。元世祖忽必烈在开国之初即严禁赌博,规定"犯者流之北地"(《元史·世祖纪》)。官员犯者一律免官。

明太阻朱元璋起自寒贱,痛恨奢侈奸猾之徒,不管是王公大臣还是市井无赖,均施以严刑峻法,以严肃法纪。洪武二十二年,他下诏规定:凡赌博者断其手腕(《万历野获编》"赌博厉禁")。他的儿子明成祖朱棣于永乐元年上台伊始,就下诏将赌博犯按重罪处治。清代的康熙、雍正、乾隆三朝都很注意赌博问题,雍正帝和乾隆帝都在上台之初就发布上谕,历数赌博之害,严申禁令。然而,在吏治败坏,世风日下的清代社会,赌风仍然愈演愈烈,以至于不可收拾,这些禁令不过是一纸空文,根本无人理会。

士大夫赌徒

在中国古代社会,经常参加赌博的人包括帝王、贵族、官僚、士大夫、商人和市民,这些不同的人群结成了各自的赌博圈,他们在参与其中时表现出多种相似或相异的心理、行为和价值取向,产生这些差异的社会文化背景是多种多样的。士大夫作为社会中具有最高文化层次的阶层,他们对赌博的态度和参与赌博的方式、心态和价值取向,主要是由当时占主导地位的哲学思想、伦理道德等文化因素决定的。正由于此,在某些时代,士大夫们的这些态度和价值取向甚至成为该时代社会风尚的重要内容和标志,从而对整个社会的政治、文化等方面产生重要影响。从这个角度看,士大夫的赌博问题就成为中国古代风俗研究的一个重要的课题。

从文献记载来看,中国的赌博活动至迟在殷周时便已产生了。但那个时期赌博还没有同士大夫产生联系,因为那时不仅不存在士大夫这个社会阶层,连它的前身——"游士"也还没有产生。

春秋战国时期,赌博已成为一种比较广泛的社会文化活动,游士也在这个时期产生并且同赌博发生了联系。随着时间的推移,士参加赌博的现象越来越多,当时的各家学派也大多对之提出了自己的看法。

总的来看,各家学派都把赌博看成一种低级、粗俗的游乐,无人对之进行褒扬。不过,对待赌博的具体态度却有不同。

早期法家的代表作《管子》完全否定赌博,主张严格禁赌。儒家也同样反对赌博,《孔子家语》斥之为"兼行恶道"。孟子更指责"博弈好饮酒、不顾父母之养"是"五不孝"之一。(《孟子·离娄章句下》)

以老庄为代表的道家同样看不起赌博,但是并不持完全否定、排斥的态度,而是把它看成一种"自然"的行为。《庄子》有一段文字谈到"博塞":

> 臧与谷,二人相与牧羊而俱亡其羊。问臧奚事,则挟箧读书;问谷奚事,则博塞以游。二人者,事业不同,其于亡羊一也。(《庄子·骈拇》)

从这段文字可以看出,"博塞"在庄子的

心目中属于低俗的行为，所以把它同高雅的“挟箧读书”相对而提。但是庄子从自然观出发，认为二者同样属于自然的行为，都导致了亡羊的不幸后果，就如同“盗跖死利于东陵之上”与“伯夷死名于首阳之下”一样，同样导致了死亡，也就不必区别他们当初的动机和手段如何，不必强分雅俗、臧此而否彼了。

儒家和道家的哲学思想及处世态度对后世的士大夫的行为准则产生了深远的影响。汉代以下的士大夫的思想行为大体来说不外乎“非儒即道”和“亦儒亦道”两种。然而在先秦时代却并非如此。

春秋战国时期是一个思想文化空前活跃和自由的时代，是一个思想文化和道德标准多元化的时代，正如孟子批评的“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下。”（《孟子·滕文公下》）尤其是战国时期，“士”的人数激增，流品也日益复杂，他们有一个共同的趋势，注重实际，讲求功利而不受所谓礼义、道德、法治的约束。有的学派如杨朱学派和“杂家”更公开主张及时行乐、追求声色富贵。正如《吕氏春秋·仲春纪》所云：

> 古人得道者，生从长寿，声色滋时，能久乐之。

像这样的人生态度，是不会反对既能轻易获取钱财，又能得到强烈感官刺激之乐的赌博活动的。

事实上在春秋战国时期，士参与赌博活动是十分普遍的。《战国策·齐策一》中苏秦说齐宣王曰：

> 临淄之中七万户，…甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，击筑弹琴，斗鸡走犬，六博蹋鞠者。

此时的齐都临淄，是一个“四民杂处”的商业都会，士作为“四民”之首，也是这个繁华都会的主要成员之一，自然也同其他市民一样“无不斗鸡走犬、六博蹋鞠”。苏秦在这里描绘的是一个热闹的游乐景象，然而斗鸡走狗和六博，绝大部分时间是包含着赌博内容的。

也在这一时期，齐宣王曾询问一位儒者匡倩道：“儒者博乎？”，匡的回答是“儒者不博”（见《御览》775引《韩子》）。不过，从这一问题的提出可以反映如下一个事实，即士参与赌博是十分普遍的，以至于齐宣王这位曾建稷下学官，也熟悉各派士人的国君也弄不清楚到底哪些人士赌博，而哪些不赌博。

战国时期，广大游士的一个普遍状况是“无恒产”，即无固定经济来源，生活穷困不堪。翻开《战国策》和《史记》的有关篇章，触目可见士人“贫无行”、“家贫无以自资”、“贫乏不能自立”之类的记载。为了求得生存，游士们不耻于操持任何“贱业”、“恶业”，如孟尝君门下的“鸡鸣”、“狗盗”之徒，信陵君深相结纳的朱亥（屠夫）、侯嬴（看门人）。于是，赌博也成为某些“无以为衣食业”的游士的谋生手段。《史记·魏公子列传》中记载的“藏于博徒”之中的毛公，实际上就是一个“职业赌徒”。不过，当时的一般游士和那些与游士关系密切的贵族，并不因此鄙视他们。信陵君和毛公的交往，很能说明这个问题。

信陵君为避祸来到赵国，慕名前往拜访“藏于博徒”和“藏于卖浆家”之中的处士毛公和薛公，彼此相得甚欢。然而，同有“贤公子”之称的平原君赵胜却认为信陵君“妄从博徒卖浆者游”，乃“妄人耳”。信陵君听说此语之后，大不以为然，说道：“无忌自在大梁时，常闻此两人贤，至赵，恐不得见。以无忌从之游，尚恐其不我欲也，今平原君乃以为羞，其不足从游。”因此要离开平原君家。平原君门下客得知此事后，有一半人离去跟从信陵君，天下游士得知此事，也大多重新回到公子门下。（《史记·魏公子列传》）

战国时期游士中常见的赌博现象和不以赌博为耻的观念，一直延续到西汉初年。景帝时，雒阳游侠剧孟，是个有名的博徒，司马迁说他“好博，多少年之戏。”语气之中颇不以为然。不过他接下去又如此写道：“然剧孟母

死，自远方送丧盖千乘。”可见时人对这位游侠博徒的推崇。(《史记·游侠列传》)

进入秦、汉以后，游士阶层逐渐与宗族和土地发生密切的联系，演变为具有深厚社会基础和经济基础的“士大夫”。自汉武帝罢黜百家，独尊儒术之后，读儒书，通经术逐渐成为士大夫比较专一的进身之阶和事业，儒家所遵奉的道德标准成为士大夫的生活信条，特别是东汉以下，士大夫进身之道在很大程度上决定于乡曲对自己道德品行的评论，为了得到好评，士人们十分注意自己的行为。赌博这种被儒家斥为“兼行恶道”、“五不孝之一”的“恶业”、“恶行”自然而然地被那些时刻注意砥厉名节的士大夫们摈而弃之。从汉武帝以后直至东汉末年，我们很少能见到士大夫赌博的记载，正是由于这种敦朴厚重的风气所致。

魏晋南北朝时期，由于政治格局的剧烈变化和玄学的蓬勃兴起，正统的儒家学说受到强有力的冲击，传统的道德观念和行为准则在很大程度上被动摇，人们的言行表现出摆脱传统束缚的趋势。在社会上占主导地位的士大夫，其思想意识也从以前的追求“修身、齐家、治国、平天下”的“群体自觉”转变为追求自我、自然的“个体自觉”，其“思想特色是易、老、庄的三玄之学代替了汉代的经学，其行为特色则是突破传统礼教的藩篱而形成的一种‘任诞’风气”(余英时《士与中国文化》)。惊世骇俗的行为屡见不鲜。被儒家正统观念所贬斥的赌博也在这种任诞之风中蓬勃兴起。由于这个时期特殊的政治、经济和文化原因，士大夫，特别其上层——士族的赌博现象在中国古代显得异常突出，并成为那个时代的名士风尚——通脱旷达、表现自我的标志之一。

魏晋时期的士族因其在政治上处统治地位，他们可以“平流进取，坐致公柳”，世代高官厚禄，并且有广大的庄园作为其雄厚的经济后盾。因此，他们在日常生活不言钱利，在赌博中也多不以钱财为目的，而是希图在自由、活跃、紧张的赌场上寻求精神上的超脱和享受，在放荡不羁的行为中充分展示自己的本性，获取一个通脱旷达的名声，寻求一种对名士风范的认同感。西晋大名士王衍，与彭城王司马权赌射，赢了司马权十分珍惜的一匹快牛。司马权对王衍说：“你如果想把它作为坐骑，我无话可说，若是想吃牛肉，我可以拿20头牛来换它。既不耽误你的口腹之欲，又保留下我的心爱之物。”但王衍视宝物尤如粪土，20头牛又哪里放在眼中，根本不理会司马权的请求，毫不犹豫地“遂杀啖。”(《世说亲语·任诞篇》)其人挥金如土，放诞豪侈的风度可谓惊世骇俗。东晋一流名士、宰相谢安，在决定东晋存亡的淝水大战前夕，为了安定人心，意态闲适地与谢玄以围棋赌别墅，平时谢玄总是占上风，但此日谢玄因大敌当前而心神不定，竟输给了谢安。谢安随即回头对侍立在旁的外甥羊昙道：“这座别墅就送给你了。”这场赌赛与王衍赌牛同样可谓豪赌，也同样地不以所赌珍物为意，虽然后者有明显的政治意义，但二者前后相随，互相认同的心迹仍历然可寻。

最能体现士族在赌博之中这种价值取向的，是被为一代高手的东晋名士陈郡袁耽，有一次为了表现他的赌博“艺名”，他竟在居丧期间脱掉丧服去帮助另一位名士桓温赢回所欠巨额赌债。他在樗蒲局旁意气飞扬，“十万一掷直上百万数，投马绝叫，旁若无人，探布帽掷对人曰‘汝竟识袁彦道(耽字)否?’”对此，除了比他稍晚的刘义庆、刘孝标等人在记述此事时欣赏之情溢于言表外，连300年之后的房玄龄亦以“其通脱若此”而发出由衷的赞叹(《晋书·袁耽传》)。在此，袁耽背叛传统、矫然不群的自我表现获得了完全的成功，对名士风范的认同感完全得到了满足。为后世士大夫所仰慕、追求的“魏晋风度”也在此举之中表现出来。

在这样一种风气影响之下，当时的士大

夫无论在朝或在野，都熟悉博弈之事，也都参与到赌博潮流之中。少数有识之士如陶侃、庾翼虽大声疾呼反对赌博，但在这股潮流之中显得微弱而苍白。著名的文士葛洪“性寡欲无所爱玩，不知棋局几道，樗蒲齿名。”(《晋书·葛洪传》)在当时被认为是稀罕的事，竟被记入正史的本传之中。由此也可以反映出士大夫赌博之普遍。

唐代士大夫赌博之广泛不逊于魏晋，仅就知名度较高的唐代诗人而言，参赌或嗜赌者即十分普遍。李白、杜牧、温廷筠以“诗酒轻狂”、放浪形骸而闻名于世的固不必论，就连自称“每饭不忘君”的“诗圣”杜甫和人称“百代文宗”的韩愈也不讳言喜欢赌博，其他如陈子昂、王翰、崔颢、高适、岑参、李益、白居易、刘禹锡、元稹、张籍等人，都可在其诗文、传记中不时看到本人或他人赌博的记叙和描写、议论。通过这些诗文，我们可以从另一个侧面反映出唐代士大夫的风尚和追求。

唐代的士风，尽管受到“魏晋风度”的深刻影响，但最为引人注目的还是它那浓墨重彩的时代特色。恢宏的气象、兼收并蓄的文化大交流，造就了唐代士大夫任侠使气、放任不羁的性格，强盛的国力、从初唐开始一直延续到盛唐的对外战争，使整个社会弥漫着英雄主义的氛围。青海长云，黄沙百战；大漠风尘，红旗漫卷，招唤着人们去建功立业，鼓励着士大夫们争胜好勇、无所顾忌的豪壮气概。正如李白在著名的《上韩荆州书》中所自陈的：“白陇西布衣，流落楚汉，十五好剑术，遍干诸侯；三十成文章，历抵卿相。”那种强横无忌，豪气干云的气势，在唐代司空习惯，而在其他时代却成为绝唱。翻阅唐人诗集，我们可以发现，这种气概通过士大夫的赌博或对赌博的描写、议论同样鲜明地表现出来：

“有时六博快壮心，绕床三匝呼一掷。”
“呼卢百万终不惜，报仇千里如咫尺。”
“六博争雄好彩来，金盘一掷万人开。”
——李白

“千场纵博家仍富，几处报仇身不死。”
——高适

“一掷千金浑是胆，家徒四壁不知贫。”
——吴象之

“马上抱鸡三市斗，袖中携剑五陵游。”
——于鹄

“日日斗鸡都市里，赢得宝刀重刻字。”
——张籍

杜甫青年时代，曾写了一首《今夕行》，可以说是那个时代士大夫赌博风气的代表作：

今夕何夕岁云徂，更长烛明不可孤。
咸阳客舍一事无，相与博塞为欢娱。
冯陵大叫呼五白，袒跣不肯成枭卢。
英雄有时亦如此，邂逅岂即非良图？
君莫笑，刘毅从来布衣愿，
家无儋石输百万。

唐代的士风自中唐开始有一个明显的变化，江南的富庶、商业的发展和税收、财政的改革，使整个国家显得仍然繁荣、昌盛，中唐社会的风尚因此日趋奢华、安闲和享乐。“长安风俗，自贞元侈于游宴，其后或侈于书法图画，或侈于博弈，或侈于卜祝，或侈于服食。”(李肇《国史补》)赌风之盛行，“王公大人，颇或耽玩，至有废庆吊，忘寝休，辍饮食者。”(同上书)在一派侈靡的风气之下，有关赌博的诗文也由抒发任侠使气的豪迈一变为追求浅斟低唱的感官享受：

“春深在何处，春深博弈家。”
“醉翻衫袖抛小令，笑掷骰盘呼大采。”
“酒盏省陪波卷白，骰盘思共彩呼卢。”
——白居易

“白家惟有杯觞兴，欲把骰盆打少年。”
——刘禹锡

“井底点灯深烛伊，共郎长行莫围棋。”
——温庭筠

韩愈和白居易，一个提倡“文以载道”，以续周孔道统自任；一个主张“诗以采风”，自称“十首秦吟近正声”，以讽喻诗为民请命，在历

史上已是不可多得的正人君子。即使是这样强调仁义道德的人，同样毫不顾忌地追求声色货利，“好博簺之戏”。这种看似矛盾的现象实际上代表了中唐以下士大夫整体的社会倾向，即一方面政治地位的提高（不仅限于门阀士族），以天下为己任；一方面经济条件改善，着意追求人生享受，声色犬马，无所讳言。这样一种风气，一直沿袭到宋代。

赵宋王朝号称“与士大夫共天下”，在这个时代，士大夫社会地位之优越，政治作用之重要，经济条件之优裕，就整体而言，是历朝所无法比拟的。以范仲淹、王安石为代表的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的精神和二程、陆、朱所倡导的理学，“存天理、去人欲”的说教，使得宋代士风之严谨，在历代恐怕仅次于西汉，使得历史上留下了“汉儒”、“宋儒”之说。正由于此，有关宋代士大夫赌傅的记载较之唐代少了许多，尽管流传至今的宋代文献比起唐代的要多得多。在这不多的有关记载之中，我们可以发现，由于经济待遇优厚，当时士大夫们的赌博并非着眼于钱财，而是更在于娱乐和刺激本身。《渊鉴类函》记载了如下一则轶事，颇能说明此意。

> 章得象与杨亿戏博李宗谔家，一夕负钱三十万，而酣寝自如。他日博胜，得宗谔金一奁，数日博又负，即返奁与宗谔，封识未尝发也。
>
> ——《渊鉴类函》卷330引《宋史》

一个晚上输钱达30万之多，不可不谓巨，但仍然安卧如常。赢了他人金子一匣，可是回家后连封条都懒得打开来清点一下，他日又原璧输还。这种不以“阿堵物”萦怀的“雅量”似乎是《世说新语》之中的故事，从中可以反映出北宋士大夫官僚生活之优裕，还可以看到“魏晋风度”对士大夫的影响之深远。

诗人陆游喜欢饮酒和博戏，在当时是颇引人注目的，并受到人们的讥评，他曾自号“放翁”以自嘲，从中可以反映宋代士大夫对赌博的普遍看法是否定的和贬斥的。陆游诗云：“诗囊属稿惭新思，博齿争豪悔昔狂。”这样一种对自己的赌博行为持忏悔态度的诗句，与唐人的豪迈和自得，相去何止千里之遥。

宋人洪迈的《夷坚志》卷19“丁湜科名”条，记丁湜少时好赌，入京应试，与同寓举子赌博，赢了人家600万钱。在此之前，他曾找一相士相面，被断定将高中魁首。博后再次见到相士，彼大吃一惊，断言他“设心不善，为牟利之举”，伤了阴德，科名将由榜首黜为孙山之外，丁湜大惊，虽央得补救之方，将钱财尽数退还输家，但仅求得榜上有名而已，名次大大落后。这种以赌博为“设心不善之举”的看法，与孔子所说的“兼行恶道”是一致的，正反映了宋代兴起的“新儒学”对赌博的批判态度。

值得一提的是，宋代蓬勃兴起的市民生活和风尚，对士大夫产生了一定影响，赌博亦是其中一个方面。当时盛行于城市之中的关扑，就常常有士大夫官僚参加。《夷坚志》和元好问的《续夷坚志》中都有士大夫关扑的轶事。当然，这类赌博对于士大夫来说根本是廉价的消遣游戏，钱物的输赢完全不在意下。

如果说，宋代市民阶层对士大夫的影响只是初步的、感性的、那么到了商品经济蓬勃发展的明代，这种影响便是比较深刻的和理性的了。明代中叶以下，商品经济有一个长足的发展，市民阶层急剧扩大，这个阶层的意识、风尚对全社会发生了不容忽视的影响，他们对人情世俗的津津乐道、对感官刺激的企望欲求、对金钱荣华的大胆追求，无疑将宋明理学对士大夫的精神束缚撕破了一个不小的缺口，李贽的思想便是这种影响的精神成果，他主张言私言利，反对虚伪、矫饰，虽然有其积极意义，但也无疑鼓励了士大夫们更大胆地追求声色犬马、感官刺激，在商品经济大发展、财货充溢的晚明社会，为“心性”之学所误的士大夫“问钱谷不知，问甲兵不知”（《明史·

杨嗣昌传》),然而对于声色之娱却颇为热谙。晚明士大夫对一些惊世骇俗的恶习如"玩男妓"之类不但毫不隐讳,反而津津乐道,至于赌博这种"传统"的娱乐,更是公行无忌。在万历末年兴起的马吊牌,天启年间便盛行于士大夫之中,其迷狂的程度可谓空前,时人申涵光在《荆园小语》中记道:

> 赌真市井事,而士大夫往往好之,至近日马吊牌,始于南中,渐延都下,穷日累夜,纷然若狂。问之,皆云极有趣,吾第见废时失事,劳精耗财,每一场毕,冒冒然目昏体惫,不知其趣安在也。

当时士大夫若不懂马吊者,会遭到讥笑。不久,明朝灭于李闯王和张献忠,南明弘光朝又误于马士英、阮大铖,人们竟因此把马吊附会为谶言,"今验之明季遇马即吊,闯与士英皆马也。"(铁庵《人物风俗制度丛谈》)从中可以窥见后人对士大夫迷于马吊和讲求声色货利的极度反感。

清兵入关以后,对汉人实行高压和排斥政策,又实行极端的文化统制政策,从顺治到乾隆,屡次兴起科场案、文字狱,以镇压汉人士大夫的反清思想和异端思潮。士大夫参政无门,弄文又动辄罹祸,有识之士只得埋首于考据训诂之学,而更多的人则不耐寂寞,以声色犬马填补空虚的精神。乾隆时人赵翼曾辛酸地写道:

> 三年刻楮成何事,六博呼卢大有人。
> 太息儒冠真自误,可怜无补费精神。

杜甫诗云:"纨绔不饿死,儒冠多误身",赵瓯北将其意化出,既是自嘲,亦是嘲人。

在这种风气下,士大夫的赌博风气较之晚明更为炽热,稍前于赵翼的王崇简记道:"南之马吊,北之溜江牌,乃市井事,士大夫好之,穷日累夜,若痴若狂。"(《冬夜笔记》)清初无锡的围棋国手过百龄,每与人弈棋,可得酬金数百两,他随后便在赌博中输去,对于亲戚的责备,他丝毫不以为憾:"得之弈,失之搏,庸何憾!且人生贵适意耳,孜孜逐利者何为?"(《清稗类钞、赌博类》)这种"人生贵适意"的说法,正反映了士大夫以赌博寻求暂时心理平衡的趋向。

商品经济的发展和市民风尚的影响,是士大夫赌风炽烈的另一重要原因。乾隆年间,文士顾宾臣以四库馆誊录寓居京师,自正月到四月的百日之间,赢得白银12万两,又在四月初八之夜全部输去,被称为"一夕十万"。乾隆朝以前,对赌博尚悬有厉禁,然而有如此巨额的赌博,从嘉庆道光以后,全社会以及士大夫的赌博更是一发不可收拾。大名士龚自珍酷嗜赌博,"尤喜摇摊,尝于帐顶绘先天象卦,推究门道生死,自以为极精,而所博必负。"(《清稗类钞·赌博类》)一时成为笑柄。与之形成鲜明对照的,是稍晚一些的赵菁衫,这位号称道光、咸丰间一代文宗的名士,也是嗜博成癖,而赌术绝精,常胜不败,到了无人敢与之对阵的地步,为了"过赌瘾",他每每借钱与人,以便对博,输了再借,而从不向人讨债。在当时也成为奇谈。(同上书)

鸦片战争之后的70年,是中国封建社会赌风最盛的时期,在这段时期之中,士大夫赌博也超过了以往任何时代,从咸丰、同治年间的所谓"中兴名臣"江忠源、骆秉章,到光绪年间的维新名士文廷式、王韬、梁启超以及名臣张之洞,都与赌博有着极深的关系,其中梁启超和张之洞二位,颇具代表性。

梁启超是著名的维新思想家、报人,也是中国古代最后一位大才子,光绪年间,麻将风行于世,士大夫雅称为"看竹",酷嗜博戏的梁启超更是"不可一日无此君",他在上海主编时务报、在北京主持译书局,乃至在日本主编《新民丛报》时的许多著名社评和文章,据说就是在麻将桌旁口述而成,其流利畅达,仍然为人所称道。其人的赌博事迹,正代表了中国士大夫两千年间赌博重游戏、重技巧而不以"博进"萦怀的风气。

张之洞本人并不嗜赌,但他能适应时势,利用赌博为当局服务。他任两广总督期间,

奏请朝廷批准，从广东盛行的“闱姓”赌博中抽取巨额赌捐，以资助南、北洋海军军费。其所作所为，颇具有近代西方的务实精神，与他所提倡的“中学为体，西学为用”的主张似乎也正相契合。他本人由名士而名臣的仕途经历，也反映了近代社会对中国士大夫的显著影响。

豪门赌徒

凡参加赌博，必须具备两个条件：有钱和有时间，并且越充裕越好。依这两个条件来考察中国古代社会各阶层的赌博风俗，首当其冲的就是贵族豪门。

贵族豪门大致可分为外戚、勋臣（开国功臣）和显宦三种，有的则同时具备两种或三种身分。他们绝大部分都拥有雄厚的财力，“连栋数百，膏田满野，奴婢千群，徒附万计，船车贾贩，周于四方，废居积贮，满于都城”。（《后汉书·仲长统传》）大大小小的各级主人和他们身边的奴仆，无不养尊处优，锦衣玉食，从而形成了一个滋生赌博的最佳环境。

因此，贵族豪门的赌博现象在各个时代都不鲜见。

东汉外戚、权倾朝野的大将军梁冀，少年时就是一个典型的纨绔恶少，尤其精于各种赌博，当时流行的弹棋、格五、六博、意钱以及斗鸡走狗，无不精通。作为一个相府贵公子，自小就精于此道，无疑是受到他身边的奴仆帮闲们的赌博风气的严重影响，由此可以想象梁府之中赌博风气之浓厚。

“书圣”王羲之，出身琅邪王氏，是东晋的一流高门，在他府中，从主子到门生奴仆都精于樗蒲。其子王献之，几岁就精通樗蒲，并自许当时其道高手：“远渐荀奉倩，近愧刘真长。”门下众门生故吏，更是常日聚赌，以五木樗蒲为伴。

唐代的韦氏和杜氏是当时的炙手可热的一流高门，俗谚云：“城南韦杜，离天尺五。”其中的韦氏就是一个好赌的家族。唐人苏鹗的《同昌公主传》云：

> 韦氏诸宗，好为叶子戏，夜则公主以红琉璃盛光珠，令僧祁捧之堂中，而光明如昼焉。

同昌公子和韦氏诸宗之人就这样会集广化里夜以继日地斗纸牌，大赌特赌。

贵族豪门财力雄厚，赌博时常常一掷千金。宋人洪迈的《夷坚志》卷36记载了一条显宦杨太傅的姬妾与门下幕客范端智以围棋赌博之事，其中有一局赌注即值钱三千缗，可谓豪赌。

北宋的寇准，曾为一代权相，后来受丁谓排挤，一再贬官为雷州司户。不久丁谓亦被贬南下，将经过雷州。秉性宽厚的寇准听说家仆中有人想谋杀丁谓为主报仇，便杜门让众家仆纵情赌博，不许外出，待丁谓离开雷州已远，才让家人外出，避免了一场悲剧。按寇准一再贬官，其门下奴仆赌风仍旧，可见当时一般权贵内宅赌风之盛。

贵族豪门之中的赌博虽然历代皆有记载，但都比较零乱片面，无法得出一个完整的风俗面貌。值得庆幸的是，曹雪芹在他的不朽之作《红楼梦》中有多处从不同的侧面描写了贾府之中的赌博现象，从而为我们勾勒了一个古代贵族豪门中赌博风俗的完整而生动的面貌。

现在，让我们进入宁、荣二府，看一看这个豪门之中的赌博众生相。

《红楼梦》里的荣、宁二府，可以说是中国封建社会后期的一个典型的贵族大家庭。这个“赫赫扬扬，已将百载”的“诗礼簪缨之族”，也和当时的社会一样，弥漫着越来越浓厚的赌博风气。从高踞于金字塔顶的史老太君起，众多的老爷、少爷、太太、小姐，以及数以百计的家人、小厮、丫头、仆妇，还有门下的清客相公，大多不同程度地参与了赌博。在贾府之中，社会上流行的各种赌博方式，无不具

备。有当时最盛行的马吊牌，有流行多年而不衰的骰子、骨牌，也有濒临灭迹的老古董——双陆，甚至射箭、围棋这一类高雅的体育活动，也都成了赌博的手段。曹雪芹笔下的豪门赌博众生相，可以说是当时中国赌博文化的一个具体而微的侧面。

旧时的人把带有赌博性质的活动分为三种：玩、赌、腥赌。贾府的人们，依据自己不同的身分地位和经济状况，分别参与其中。有的人不参加任何赌博，也表现出对此的看法。

玩，是把赌博作为一种消遣的游戏，不计较输赢，而且输赢的钱财数额与自己的财力相比较也很小。在清代，贵族官宦和有闲阶级的妇女中流行斗马吊牌。在《红楼梦》里有许多地方写到贾母、薛姨妈、王夫人、凤姐和管家的嬷嬷们斗牌。这种场合，输赢最多不过几吊钱，对这些贵妇人来说算不了什么。如第四十七回中，凤姐和鸳鸯等人为消老太太的怒气，在牌局之中互通消息，做作一番，打出一张"二饼"让贾母和了一个满贯。然后又故意反悔，引得贾母开怀大笑，向薛姨妈说道：

> "我不是小气爱赢钱，原是个彩头儿。"薛姨妈笑道："我们可不是这样想？那里有那样糊涂人，说老太太爱钱呢？"

既打牌赢钱，又不以钱为意。贾母、薛姨妈之类的人就是这样以赌博来消遣解闷的。

至于凤姐这样精明的小辈媳妇，她不像贾母那样完全不以输赢为意，第二十四回就写了她在房里"算输赢帐"。可见，除了在老祖宗桌上是"常败将军"之外，在其他人面前她就有输有赢了。何况，她虽然每次"送钱"给老祖宗，但因此讨得了欢心，巩固了她在荣国府的财政大权。她以此招权纳贿，放债收息，假公济私，其所得又远远超过了输给贾母的那几吊钱。用赵姨娘的话来说，"这一份家私要不都叫他搬了娘家去，我也不是个人。"可见，贵妇人的赌博虽说是消遣，其中有时也包含着权术呢。

旧时像贾府这类豪门府第之中，正月期间"学房里放年学，闺阁中忌针黹，都是闲时。"于是乎年青活泼的公子哥儿、小姐、丫环们都无拘无束地玩耍，他们玩耍大多是以钱为"采头"的。第二十回中，作者就把这类赌博称为"耍戏"：

> 彼时晴雯、绮霞、秋纹、碧痕都寻热闹找鸳鸯琥珀等耍戏去了。（宝玉）见麝月一人在外间屋里灯下抹骨牌。宝玉笑道："你怎么不和他们去？"麝月道："没有钱"。宝玉道："床底下堆着钱，还不够你输的？"

在同一回中又写道：

> 因贾环也过来玩，正遇见宝钗，香菱、莺儿三个赶围棋作耍。贾环见了也要玩。宝钗……听他要玩，让他上来，坐在一处玩。一注十个钱。头一回，自己赢了，心中十分喜欢。谁知后来接连输了几盘，就有些着急，……
>
> 宝钗见贾环急了，便瞅了莺儿一眼，说道："越大越没规矩！难道爷们还赖你？还不放下钱来呢？"莺儿满心委屈，见姑娘说，不敢出声，只得放下钱来，口内嘟囔说："一个做爷的，还赖我们这几个钱，——连我也瞧不起？前儿和宝二爷玩，他输了那些，也没着急，下剩的钱还是几个小丫头子们一抢——他一笑就罢了。"

对宝玉、宝钗这样的大家公子、千金和晴雯、麝月、莺儿一类的大丫头来说，这类活动根本就是游戏，输赢的不过是"彩头"而已。就是那个输了一二百钱就"着急混赖"的贾环，实在说也不是为钱心疼，而是因为输了"彩头"或败了"兴头"罢了。

荣国府二老爷贾政，是一位"端方正直"的卫道士，就是这位"正人君子"和门下清客下围棋，也是要"下采"的。在高鹗续书等九十二回中，贾政和门客詹光下棋，冯紫英问："下采不下采？"詹光说是"下采的。"冯紫英便

说“下采的是不好多嘴的。”据贾政说，这一盘棋的“采头”是十来两银子。虽说门客詹光输了棋也不会拿银子出来，但如果不下这个“彩”，下棋似乎就缺乏“动力”，不会认真了。对于贾政他们来说，这种赌博其实也属于“玩耍”。

贾府里所谓的“赌”，是指那些家人、小厮、仆妇、婆子之中常常举行的赌局、牌局。如第四十五回，宝钗派婆子给黛玉送燕窝，临走时黛玉笑说：

> 我也知道你们忙。如今天又凉，夜又长，越发该会个夜局，赌两场了。那个婆子回答说：
>
> 不瞒姑娘说……误了更又不好，不如会个夜局，又坐了更，又解了闷。今儿又是我的头家。如今园门关了，就该上场儿了。

大观园里的这类牌局是很常见的。因此，连清高孤傲，从不过问府中事务的黛玉也都知道，并且表现得颇为理解和宽容。

这一类牌局，输赢少则几吊，多则“三十吊五十吊”，对于每月月钱只有吊数或几吊的仆妇婆子来说，算是一个不小的数字。而且这种牌局，还照例要“抽头”，就使它成为名符其实的“聚赌抽头”。后来，大观园里的赌局“渐次放诞”，成为一个有“大头家三人，小头家八人，聚赌者二十余人”的“赌博团伙”，因此受到贾母的严惩。

对此，贾母还向探春讲了一段颇为“深刻”的见解：

> 你姑娘家，那里知道这里头的利害？你以为赌钱常事，不过怕起争端；不知夜间既要钱，就保不住不吃酒，既吃酒，就未免门户任意开锁，或买东西；其中夜静人稀，趁便藏贼引盗，什么事做不出来？况且园内你姐儿们起居所伴着，皆系丫头媳妇们，贤愚混杂。贼盗事小，倘有别事，略沾带些，关系非小！这事岂可轻恕？

从这篇“训词”可以看出，贾母自己要打牌消遣，所以她并不是不许仆人们打牌，只是不许他们在“工作时间”打牌，怕由此而引起“藏贼引盗”或更为严重的“伤风败俗”的事件发生。古人云：“奸近杀，赌近盗”。看来，熟谙治家之道的贾母是深知其中利害的。

除了大观园的牌局，贾府奴仆中的赌风也很兴盛。比起荣国府来，贾珍的宁国府更是有过之而无不及。第十四回中王熙凤受贾珍之托主理秦可卿的丧事时，就严禁仆人们在治丧工作时“赌钱吃酒打架拌嘴”，可见这种现象在那里是司空见惯的。

在《红楼梦》里，还不时提到许多奴仆都“酗酒赌博”。书中的各种人物都把这看成恶行。如惜春的丫环入画，“娘老子都在南方，如今只跟着叔叔过日子。”而她的叔叔婶子成日价是“只要喝酒赌钱”。惜春的哥哥有一点积蓄，怕交给这一对酒徒兼赌徒又被花掉，只好托人私自传递进大观园让妹妹收藏。结果在抄检大观园时查出，落了一个“私自传递”的罪名，惜春因此受了重责。（第七十四回）

又如凤姐的陪房来旺有一个儿子，“虽然年轻，在外吃酒赌钱，无所不至。”这样一个无赖，居然想娶王夫人的丫环彩霞。对此，管家林之孝认为，如果把彩霞嫁了给他，就“白糟蹋”了一个好姑娘。就是纨绔贾琏听说，也同样表示“他小子竟会喝酒不成人吗？这么着，那里还给他老婆？且给他一顿棍，锁起来，再问他老子娘！”

请注意，在当时人的眼中，赌博也就是“不成人”的同义语。那么，这里的“赌钱”绝不会是前面所说的“玩”。

所谓“腥赌”，是指那种数额巨大，“一掷千金”的大赌。参加腥赌的只可能是贾珍、贾琏和薛蟠一类人。第四回写薛蟠进京以后，住进了贾府，府中的纨绔子弟们“莫不喜与他来往，今日会酒，明日观花，甚至聚赌嫖娼，无所不至，引诱的薛蟠比当日更坏了十倍。”像“呆霸王”这样的豪阔公子，脱手千金的赌博

是可以想见的。

第七十五回，有一段贾珍在居丧期间聚众大赌的文字，写得十分生动：

> 原来贾珍近因居丧，不得游玩，无聊之极，便生了个破闷的法子，日间以习射为由，请了几位世家弟兄及诸富贵亲友来较射，因说："白白的只管乱射终是无益，不但不能长进，且坏了式样；必须立了罚约，赌个利物，大家才有勉力之心。"因此，天香楼下箭道内立了鹄子，皆约定每日早饭后时射鹄子。贾珍不好出名，便命贾蓉做局家。这些都是少年，正是斗鸡走狗、问柳评花的一干游侠纨绔。
>
> ……
>
> 贾珍志不在此，再过几日，便渐次以歇肩养力为由，晚间或抹骨牌，赌个酒东儿，至后渐次至钱。如今三四个月的光景，竟一日一日赌胜于射了；公然斗叶掷骰，放头开局，大赌起来。……
>
> 近日邢夫人的胞弟邢德全也酷好如此，所以也在其中；又有薛蟠头一个惯喜送钱与人的，见此岂不快乐？……这邢德全……只知吃酒赌钱、眠花宿柳为乐；手中滥漫使钱，待人无心，因此，都叫他"傻大舅"。薛蟠早已出名的"呆大爷"。今日二人凑在一处，都爱抢快，便又会了两家，在外间炕上抢快。又有几个在当地下大桌子上赶羊。里间又有一些斯文些的抹骨牌，打天九。

从参与这场赌局的人员来看，输赢的数额是不会小的，应该算得上"腥赌"了。

曹雪芹笔下的贾府，其实就是一个八旗贵族世家，在清代，八旗子弟是一个盛产赌徒的社会阶层。虽说当年雄兵入关纵横海内，但很快就腐败了，染上赌博恶习便是腐败的重要表现。有一首竹枝词这样写八旗子弟的豪赌：

> 世胄承勋袭荫长，新挑鹰狗上拜唐。
> 侠游爱纵千金博，朔克腰缠下轿房。
> ——清·前因居士·《日下新讴》

"朔克"即银锭，"轿房"就是赌场。多少八旗子弟堕落其中，无法自拔！

小说开头，冷子兴在演说荣国府时曾说：

> 谁知这样钟鸣鼎食的人家儿，如今养的儿孙，竟一代不如一代了！"

真是一语中的！

赫赫扬扬的簪缨大族，上下数百口，尽皆安富尊荣，沉溺于声色犬马，纵酒赌博之中。贾府最终"落了片白茫茫大地真干净。"确实也是势所必然的了。

女 赌 徒

自古以来，妇女一直是赌博队伍中的重要成员。不过，由于各种社会因素，妇女的赌博有其自身的特点，考察妇女赌博之风，对于完整地了解古代社会的赌博风俗是必不可少的。

中国博戏的游戏性、技巧性，要求赌博的人必须有大量的闲暇时间，这就使有闲阶层成为产生赌徒的渊薮。古代妇女与男人比较，有较多的闲暇，而妇女之中最称闲暇的首数专制帝王的后妃、嫔娥。自来后宫号称粉黛三千，然而能得皇帝亲近的为数寥寥，绝大多数宫人日夕望羊车不至，总是在百无聊赖的优裕生活中打发着光阴。于是，赌博这种富于刺激的游戏便很容易受到这些空虚的心灵的欢迎。正如一首《宫词》所写：

> 日高房里学围棋，等候官家未出时。
> 为赌金钱争路数，专忧女伴怪来迟。
> ——后蜀花蕊夫人《宫词》

从汉魏至于明清，关于后宫赌博的记载不绝于书，许多知名的人物如武则天、杨贵妃、慈禧太后都参与其中。而赌风最盛，也最为典型的，大概要数唐代后宫。

皇后和妃嫔是后宫的上层，也是赌博的

带头人，中国古代最有名、也最有权势的女人之一武则天，可算是唐代后宫赌风的倡导者。她酷嗜双陆戏，不但自己夜以继日地打双陆——连梦中也遇到打双陆不胜。还是常观看、主持朝臣们、她的内宠们进行的双陆博戏，如大臣狄仁杰有一次就赢了武后内宠张昌宗一件御赐的"集翠裘"，当时颇有人为之眼热。在她的影响下，朝野上下打双陆成风，当时有"博戏之中，长行最盛"的说法。她的儿媳韦皇后，是一位处处效法婆婆的放荡妇人，居然将武三思引入宫中，坐在皇帝的御榻之上打双陆，她的丈夫，唐中宗李显不以为忤，也不以为耻，竟安然坐于其旁为他们点筹计输赢，当时就被看成是秽乱宫闱的丑闻。

唐玄宗开元、天宝年间，后宫之中赌风最盛。皇帝经常同杨贵妃、诸嫔御以及诸王博戏，"上稍有不胜，左右呼雪衣娘(白鹦鹉)，必入局中鼓舞，以乱其行列，或啄嫔御及诸王手，使不能争道。"(《明皇杂录》)

杨贵妃常常陪皇帝"彩战"(掷骰子)，据说骰子的四点涂红，便是一次皇帝因掷得四点而险胜了贵妃，一时龙颜大悦，御口亲封"赐绯"，而从此沿袭下来的。

除了后妃之外，人数众多的宫女可说是赌博的主力军。《开元天宝遗事》载："内庭嫔妃，每至春时，各于禁中结伴三人至五人，掷金钱为戏；盖孤闷无所遣也。"据说以斗蟋蟀赌博，也最先始于开元天宝后宫："每至秋时，宫中妃妾辈，皆以小金笼捉蟋蟀闭于笼中，……庶民之家皆效之也。"(同上书)于是，长安人斗蟋成风，"镂象牙为笼而畜之，以万金之资付之一喙。"(《负暴杂录》)

宫女的赌博有时赌注下得非常大，敦煌写本《宫庭诗》有一首这样记道：

欲得藏钩语多少，嫔妃宫中□□和。
每朋一百人为定，遣赌三千匹彩罗。

不过，大多时间这种赌博是以排遣孤闷为目的。长期的孤闷积成寻求刺激的心理，竟把赌博当成了取得侍寝皇帝权利的手段。宋人陶谷《清异录》记载，"开元中，后宫繁众，侍寝者难于取舍，为彩局儿以定之，集宫嫔用骰子掷。最胜一人乃得专夜，宫珰私号骰子为'挫角媒人'"。此事在《开元天宝遗事》也见记载，只不过掷骰子变为掷金钱。自古道"宫闱事秘"，像此类荒唐至极的事在历代后宫不一定是仅见，只不过开放的唐朝并不讳言罢了。而赌博竟异化出这种功能，恐怕也只能在专制帝王的后宫才能见到。

除了帝王的后宫之外，贵族、官僚、士大夫、商人和其他有闲阶层的妇女，是赌博队伍的另一重要组成部分。唐人苏鹗的《同昌公主传》就生动地描写了同昌公主与贵族韦氏族人会集广化里夜以继日赌叶子戏。在宋人话本、明清小说之中，常常可以看到大家内宅姬亲、普通官宦、商人、市民家中妇人们的赌博情况。在《金瓶梅》中，西门庆家中妇人及所往来的内眷，如潘金莲、李瓶儿和王潮儿，几乎都熟谙牌戏。《红楼梦》中的贾府上下，从老太太、太太、奶奶、小姐到丫环、仆妇、婆子、嬷嬷，更是无一不会掷骰斗叶。连薛宝钗、林黛玉这样的冰雪姿容的女儿，正月里也要掷骰子赶围棋，赌钱耍戏。自唐宋以下，赌博竟已成为有闲阶层，特别是上层社会妇女日常消遣的主要手段之一了。

深闺之中，素称寂寞。陆放翁有"冷落秋千伴侣，阑珊打马心情"的词句，为了排遣孤闷空虚的心情，她们选择的赌博方式大多以费时多，技巧性强者为主。宋代的李清照可说是她们之中的典型。这位中国文学史上最杰出的女词人，其诗词风格有时雄奇豪放，不让须眉。而论起赌博，其豪气直可称为压倒须眉。她自称生性喜博，凡遇各种赌博尽皆"耽之昼夜，每忘寝食。"北宋末年金兵南侵，她颠沛流离，四处迁徙，博具尽散，但胸中却从来未尝忘却，只要一旦安适，舍舟车而见轩窗，就马上想起"博弈之事"了。这样对赌博的迷恋和坦然的态度，丝毫不输与任何男子。而且，她对当时流行的各种博戏都颇有了解，

识其源流、利弊，技艺之精，居然到了平生不论多寡从未败北的地步。这就不仅博艺精，还包括赌运佳了。不过，这位女博徒、女词人尽管写下了“故绕床大叫，五木皆卢；沥酒一呼，六子尽赤。平生不负，遂成剑阁之师；别墅未输，已破淮淝之贼。又何必陶长沙博局之投，正当师表彦道布帽之掷也。”(《打马赋》)这样豪放的文字。而实际上她所“独爱”的却是费时费事的“打马”和“采选”这一类“闺房雅戏”。其用意，还在于排遣“更长烛明，奈此良夜”的寂寞心情。在这一点上，她与其他有闲阶层的深闺怨妇并没有本质的区别。

清代是古代赌风最盛的时期，妇女们以消遣为博戏主要目的的状况在此时也有所改变。早在清朝初年，在富庶的苏州地区，富商人贾家的妇女常举行宴会，届时妇人们“广携白镪，招邀赴局”，像男人们一样呼卢喝雉、一掷千金。被称为“花赌”，此风一直沿袭到清末。

雅片战争以后，各通商口岸的赌风恶性膨胀，各种纯粹以赢利为目的的彩票性质赌博应运而生，参加其中的不乏妇女。广州、上海、天津等地风行一时的“打花会”更是以妇女为主要对象，大户内眷、小家主妇，乃至丫头、仆妇、老妈子，沉溺其中的不知凡几，在当时社会一度颇为引人注目。有些贪婪而又愚昧的妇人，为了祈求神灵指点押中花名，不惜四处烧香祷告、求神问卜，甚至孤身在荒郊野外野宿“祈梦”，由此而遭歹徒玷污失身乃至丧生者，更常常成为轰动一时的新闻而出现于报端。

古代常见的另一类妇女赌博，是与娼妓密切相连系的。“挟妓饮博樗蒲”，历来被认为是男人狭邪冶游的主要内容，在古代是司空见惯。的早在北朝时候，北齐的祖珽 就与众纨绔“游集倡家”，出山东大文绫并连珠孔雀罗等百余匹，令众妓女掷樗蒲以赌之，以为戏乐。(《北齐书·祖珽传)

赌场和妓院，在任何时代都被视为典型的销金窟，它的兴盛是与城市和商品经济的发展成正比的。而且，其发展的结果往往形成一种无法分割的交融现象，妓中有博，博中有妓，妓院就是博场，鸨母亦即囊家。明清时期的妓院，常常是嫖客们聚众大赌的场所，鸨母从中抽取的头钱，往往特别重，超过常例一倍甚至更多，美其名曰“为姑娘打脂粉钱”，赌到最后，输家大输，赢家却所胜无几，而抽头的老鸨，才是真正的大赢家。不过，嫖客来到妓馆青楼，本意就是为了追欢买笑，妓女得了“脂粉钱”，自然曲意逢迎，投怀送抱。那些嫖客兼赌客们，无论赢家还是输家，只要得遂所望，也就无所谓胜者的喜悦和败者的沮丧了。

相反，在一些讲究的赌场，往往为那些豪客招妓陪侍，只要赌客同意，还可以代客下注赌博。广州、澳门的一些高级番摊馆，就属于此类。在这些赌馆中，赌客即使小胜，但付出酒肴、鸦片招待费和妓女的缠头资之后，仍然变成了输家，得利的还是赌馆和妓院的主人。

诸如此类的挟妓饮酒赌博，其意主要的追欢买笑，赌博不过是增添一些刺激或娱乐。唐宋以下，有关的诗文很多，从中可以明显地看出，狎客的注意力是放在妓女身上的，如唐人岑参下面的几句诗：

美人一双闲且都，红牙缕马对樗蒲。

玉盘纤手撒作卢，众中夸道不曾输。

这类诗与其称为樗蒲诗，不如叫作挟妓词还更为妥贴。

除了陪侍嫖客赌博戏乐，妓女之间也常常赌博。清末上海流行斗蟋之戏，“甚至孤注一掷，动计百千。青楼中爱之尤挚。饯金盆子，调护弥周。有朱逸卿者，每年必畜数十头。红牙青项，品类各分，暇时设席，邀姊妹行，并二三佳客，团聚结寮，雌雄互角。”(《淞南梦影录》)趋时尚是妓女的德性之一，由此可以得知，中国古代流行的各种博戏，与妓女的联系，应当是密不可分的。

上述三种妇女，构成了中国古代妇人赌

博的主要成分。总的来说，她们的赌博主要是以排遣孤闷、寻求愉悦、刺激（或帮助他人寻求愉悦、刺激）为目的的，因此，古代妇女的赌博方式以技巧型、游戏型为主。如武则天喜欢双陆，慈禧太后喜欢打麻将，李清照喜爱打马，同昌公主喜欢叶子戏。在参与博戏的过程中，她们对博戏也作了不少的改进和创制，有的还为文专门加以记录，对中国博戏的流传和发展做出了贡献。

武则天曾仿双陆创造了“九胜局”，并明令颁下朝野，令臣民习玩。慈禧太后仿“揽胜图”创制了“掷骰图”，又名八仙过海，颁赐为宫中博具。南唐后主李煜的小周后撰有《击蒙小叶子格》一卷，又名“编金叶子格”，可算是叶子戏的早期记录。至于李清照的《打马图经并序》更是流传远近，将这一宋元时候的“闺中雅戏”真实地记录下来。为后人的研究提供了详尽的资料。

民间赌博

赌博本起源于民间的游戏，数千年来，它也一直是民间游戏娱乐的一个重要内容。赌博的娱乐功能从性质上看，属于自娱性，也就是必须亲身参与其中方能获得娱乐的效果，正由于此，赌博活动在民间一直有着广泛的社会基础。

民间赌博之风的兴盛始于战国时期。随着商品经济的发展，商业城市的兴起，各种赌博活动在这类地区如齐都临淄、魏都大梁、赵都邯郸广泛流行。著名的纵横家苏秦在游说齐宣王时谈到临淄城中“民无不斗鸡走狗，六博蹋鞠”。从“无不”二字我们可以看出，在这座“甚富而实”的都市之中赌博活动的盛行。

在如此广泛的赌博活动之中，大部分市民不过把它作为一种游戏娱乐手段，所以苏秦在谈到临淄城民的“斗鸡走狗六博”时是把它和“吹竽鼓瑟，击筑弹琴”并列的。不过，其中也有一部分以赌博为生计者，时人呼之为“赌徒”。《史记·魏公子列传》谈到赵都邯郸有处士毛公“藏于博徒之中”，又有“薛公藏于卖浆家”。从这段文字中我们可以看出，博徒在当时已成为拥有相当人数的专门的职业，只不过在时人心目中这是一种贱业或“恶业”。到了西汉，桓发操此“恶此”成为时人注目的巨富，并被司马迁记入《史记·货殖列传》，成为中国历史上第一位以赌博致富的名人。

在汉代，赌博成为民间最常见的游戏娱乐方式之一。当时长安、五陵、大梁等地的富家无论平时行乐还是举行宴会，常常设有博局，豪饮纵博，成为一时风气。如《列子·说符》记载：

> 虞氏者，梁之富人也。家充殷盛，钱帛无量，财货无赀。登高楼，临大路，设乐陈酒，击博楼上。

一首汉乐府古歌也这样描写富家的宴乐：

> 主人前进酒，弹瑟为清商。
> 投壶对弹棋，博弈并复行。

六博与当时富豪之家的娱乐活动如此密切，于是汉乐府歌辞中有了“仙人六博”的古题。在汉代建筑和墓葬中的画像石、画像砖上，也常常可以看到“六博图”、“仙人六博图”。

在乡里村镇的下层社会之中，斗鸡走狗是常见的赌博方式，也是常见的娱乐活动。

汉高祖刘邦的父亲刘太公，一生居于乡里，是一个勤俭务实的农民。而这样一个老实人的“平生所好”，也都是“屠贩少年，酤酒卖饼，斗酒蹋鞠，以此为欢。”后来，刘邦当了皇帝，尊太公为太上皇，锦衣玉食，尊贵无比，但见不到他平生喜闻乐见的市井风物，使他郁郁不乐。后来刘邦按照故乡丰沛地方的市井风俗专门为太公建了一座“新丰”，使他重新听到乡音，看到屠酤卖饼，斗鸡走狗的热闹场面，老人方才能转忧为乐。（见《史记·高祖

本纪》正义引《括地志》)

就连汉景帝时的大臣袁盎,罢官家居时,也常与"闾里相浮沉",以斗鸡走狗为乐。可见斗鸡走狗作为一种赌博方式和娱乐手段在民间的流行。在出土的汉代石刻、画像砖上也能找到大量的斗鸡图,造型古朴,形象生动,是当时社会生活和民俗的真实写照。

在不同的时代和地区,不同的人群之中流行的赌博方式也各不相同。如隋唐时期的上流社会盛行双陆(握槊),民间则流行掷骰子。而在益州地区(今四川)民间则"尤足意钱之戏"(《隋书·地理志》),喜欢摊钱。杜甫客居夔州(今四川奉节县)时,写了不少记录山川形胜和风土人情的诗章,其中一首就谈到这一风俗:

蜀麻吴盐自古通,万斛之舟行若风。
长年三老长歌里,白昼摊钱高浪中。
——《夔州歌十绝句》之四

君不见,满载蜀中货物的商船在长江上急驶如风,船上的贾客和船工是那样的悠然自得,有的人则在长声高唱,有的人则在那颠簸于波峰浪谷的甲船上"摊钱"作乐,赌兴正浓,对于身边的惊涛骇浪恍若不见。正像老杜的另一首诗开头所描写的:"峡中丈夫绝轻死,少在公门多在水。"(《最能行》)

宋代以下,商品经济有较大发展,市民阶层急剧扩大,赌博活动在城镇社会中也达前所未有的广泛程度。北宋初年,专门的赌场——"柜坊"就成为社会问题,遭到官府的禁止,然而,随着社会的繁荣,市民队伍的扩大,各种名目的赌场反而不断增加,吸引着各色各样的赌徒。

"关扑"在宋代盛极一时,是广大市民喜闻乐见的娱乐方式。小商小贩也多用"扑卖"来招徕顾客。市民们既喜欢观看他人关扑、扑买,自己也常常赌上几手,其意并不专在赢钱赢物,更主要在于愉悦精神。可以说,赌博的游戏娱乐功能在宋代关扑、扑卖身上体现得格外的明显。

民间赌风之盛也反映在当时的各种笔记、话本、小说和杂剧之中。在这类文艺作品之中,当时的赌博风俗被描写得格外生动,增加了我们对其的了解。如《二刻拍案惊奇》卷十四的《赵县君乔送黄柑,吴宣教干偿白镪》,写一位家资饶裕,常常寻花问柳的宣教郎吴约,他所住客店对面一个小宅院"门首挂着青帘,帘内常有个妇人立着"。吴约见猎心喜,打算寻机勾引。一天,他坐在门口呆看对面帘子,百无聊赖,见一小贩"挑着一篮永嘉黄柑子过门,宣教叫住问道:'这柑子可要博的?'经纪道:'小人正待要博两文钱使,官人作成则个。'宣教接将头钱过来,往下就扑。那经纪蹲在柑子篮边,一头拾钱,一头数之。怎当得宣教一边扑,一心牵挂着帘内那人在里头看见,没心没想地抛下去,扑上两三个时辰,再扑不出一个浑成来,算了算,输了一万钱。"这段反映"扑卖"的生动文字并非完全出于凌蒙初的杜撰,它来源于宋人笔记《夷坚志》,可以说是当时民俗的真实写照。

市井赌风的兴盛,还传染了少年儿童。《醒世恒言》第三十四卷《一文钱小隙造奇冤》,写江西景德镇两个市井小儿"撺钱耍子",为了一文钱的输赢发生争执,导致了一连串的悲剧,使13条性命死于非命。挑起这场赌博的再旺年仅13岁,"平日喜的是撺钱耍子",袋里一有钱便想赌钱,这样的少年再长几岁完全可能成为市井赌棍,社会垃圾。由此也可以看出当时下层社会中赌博活动的广泛存在。

市井赌风历来为社会各阶层之冠,它在明清时期达于极盛。明英宗时巡抚顺天(北京)的御史陈鉴上书谈到京师风俗浇薄,表现在五个方面,最后一点就是"博塞成风"(《明史·陈鉴传》)。到了清代中叶,"上自公卿大夫,下至编氓徒隶,以及绣房闺阁之人,莫不好赌。"(钱泳《履园丛话》)降至鸦片战争之后,更达到不可收拾的地步。考察其原因,大抵有二。其一,博戏种类大增,清人钱泳在

《履园丛话》中记道："近时俗尚叶子戏，曰马吊碰和；又有骰子之戏，曰赶羊跳猴；掷状元牙牌之戏，曰打天九、斗狮虎；以及压宝、摇摊诸名色，皆赌也。"再加上后来出现的麻将牌，无不具有很强的娱乐性或刺激性，其中的牌戏——纸牌、骨牌和麻将牌，尤为甚者。这样，就把许多原不赌博的人拉下了水，人们往往以游艺开始，后来转为赌博，正如雍正皇帝所说："赌牌掷骰，虽为金钱，然始初多以消遣而渐成者，原来适趣之戏具。"（光绪《大清会典事例》卷827《刑部·刑律杂犯》）牌戏的流行，把赌博广泛地引进了家庭内部，父子、兄弟、婆媳、姑嫂、妯娌共围一桌，斗叶子、搓麻将，在明清时代颇为常见，称为"杀家鞑子"。在有的地方，牌戏已到无人不晓的流行程度。明人陆容说："斗叶子之戏，吾昆城上自士大夫，下至僮竖，皆能之。予游昆庠八年，独不解此，人以拙嗤之。"（《菽园杂记》）牌戏的盛行，还刺激了民间的赌具制造业，明清两代，纸牌的制造以吴地最称工细，其中太仓卫前、昆山司马桥、苏州桃花坞，被世人称为"牌薮"，所产纸牌流传天下，毒害无穷。

明清时期赌风兴盛的另一个原因是晚清以下彩票类赌博的出现。嘉庆、道光年间即问世的花会，虽无彩票之名，却有彩票之实，很快便从发源地浙江蔓延到福建、广东、上海等地。广东地区盛极一时的闱姓、白鸽票、山票、铺票，以及国外流入的吕宋票，国内官方发行的江南票、签捐票，或无名有实，或名实俱符，都可以称为彩票赌博。这类赌博有两大特点可以最大限度地引诱人们参赌。其一，它不像其他博戏那样，总须具备一定赌博技艺方能参加，而是只要有钱买票即已参赌。其二，赌本可大可小，如花会有铜元一仙（一文）亦可参赌，山票每张仅售一角五分大洋，一旦中奖，可获数10倍（花会）或数10万倍（山票）的赌彩，虽可能性极低，但仍给身处社会底层的贫民带来一线发财机会，使他们对此趋之若鹜。福建地区的花会场多设于荒僻人迹罕到之处，然而每日"挂筒"、"开筒"之时，竟然"五十里之内居民罔不至"者。又"广州极贫之人，或有不入番摊馆者，而山票则无不买……人人心目中，无不有一欲中山票头标之希望也。"（均见《清稗类钞》赌博类）彩票赌博以赌本极微，获利奇高为招徕，对象本来就是社会中下层的市民、平民。其目的可以说完全达到了。

由上所述，正因为人们普遍地或"以赌博为消闲之具，日夜不休"（《抚豫宣化录》）；或以赌博做暴富幻梦，趋之若鹜，才把明清时期民间的赌风煽到了中国古代空前的炽烈程度。

四时聚赌

赌博活动在古代岁时节令中常常表现得十分突出，是年节文化的丰富内涵中一个不容忽视的因素。从文化人类学的角度分析，有其自然的原因。

岁时节令的丰富内涵，构成了一幅幅浓缩的社群生活场景，它即源于日常生活，又有别于日常社会生活，是人们社会生活中的一个独特且相对独立的子系统。岁时节令的赌博活动，其实也就是日常社会生活中赌博活动的浓缩和集中，之所以如此，有如下几个原因。

中国传统的赌博有两个显著的特点，其一是参与赌博的人们一般都限定在一个个大致固定的人际范围或环境之中，形成一群群彼此相熟的“牌友”“赌友”。其二，中国式的赌博一直被称为“博戏”，是因为它带有浓重的游戏娱乐色彩，如纸牌、麻将、骨牌，双陆、状元筹、升官图等，都需要相当宽裕的时间才能玩得尽兴。然而在平时，人们各自为衣食前程而奔忙，闲暇的时间并不多，脾味相投的赌友们很不容易凑到一起“盘肠大战”。再则，赌博或多或少总需要一定的钱财，普通人平时由于各自的原因，即使有闲暇，也不一定有充裕的赌资，这两个时间和金钱的问题，在节日期间一般都能得到解决。人们在这时摆脱了工作和社会的负担，能无拘无束地娱乐、消遣。为了欢度节日，人们也不同程度地作了物质上的准备，喜欢赌博的人自然为此准备了“赌本”。

第三，节日可说是人们社会生活中的一个独特且相对独立的系统，在这些特定的日子内，人们的心理和行为可以超越特定文化、风尚允许的范围，这种“越轨行为”不会受到指责，而是被整个社群文化心理视为“合理”。中国的传统儒家道德，一直视赌博为恶行、恶业，历代官府也都颁有禁令。但在一些重要节日期间，整个社会却几乎一致地对赌博表现出宽容的态度。官府或者明令开禁，或默许纵容，不加管束。许多平日不许子弟家人赌博的家庭，这时也破例允许大家博戏取乐，而那些平日就喜欢“牧猪奴戏”的赌徒，此时更是如鱼得水，尽兴大赌了。在这些特定的日子里，赌博的娱乐功能在整个社会的反对力量面前显得异乎寻常的强大。

上述三点原因，使赌博活动在各种节日期间不同程度地加剧。其加剧的程度与节日的重要性是成正比的。

一岁之首的新春佳节，旧时又称“新正”，是中国最重要的节日，也是一年中赌博最盛的时期。经过一年的辛勤劳作，人们为新年准备了充裕的物资，喜戏赌博的人们为自己留下了专门的“赌本”，连小孩子也有“压岁钱”充作赌资。新年又是全年时间最长的节日，从腊月底到正月，历时一个月以上，此时乡村尚在农闲之中，大小衙门一律“封印”，各种店铺作坊也要关门停业多日，“学房中放年学，闺阁中忌针黹，都是闲时。”士、农、工、商，妇女儿童，各色人等都有充分的闲暇。这一

段相当长的时期，正处于隆冬时节之内，人们绝大部分活动是亲朋故旧之间的酬拜、交游、宴饮，这些活动都限制在户内进行，在文化娱乐相当单调的古时，人们的兴趣很容易趋向于赌博这一极富刺激性的娱乐。

由于文献的缺乏，唐代以前岁时的赌博情况已经无法具体了解了。而两宋以下的社会在春正期间的赌博活动之广泛，却是引人注目的。

在北宋的都城东京，每到正月初一，开封府照例要贴出榜示，开放“关扑”三日。在这几天内，城中大街小巷到处可见商贩们“以食物、动使、果实、柴炭之类，歌叫关扑。”（《东京梦华录》，下同）招徕人们前来“扑卖”。在城内的繁华地段，“如马行潘楼街、州东宋门外、州西梁门外踊路、州北封丘门外及州南一带，皆结彩棚，铺陈冠梳、珠翠、头面、衣着、花朵、领抹、靴鞋、玩好之类。间列舞场歌馆，车马交驰。”吸引人们前来“关赌”。黄昏已至，包括“贵家妇女”在内的士民大众纷至沓来，“纵赏关赌，入场观看。惯习成风，不相笑讶。”这种万众踊跃，参加关扑或纵赏关扑的现象，在宋室南渡后的京城临安（今杭州）继续存在下去，而在时间上则大大延伸了。在这个时候，关扑与其说是一种赌博，勿宁说是一种游艺娱乐活动，还更符合它此时所表现出的社会功能。

新正期间的赌博，一直要进行的“上元”（即元宵节）之后。南宋诗人范成大的记述吴地节令风习时，就有“酒垆先叠鼓，灯市早投琼”的诗句，上元节中，酒店里先传来艺人的鼓声，那些早早来到灯市的人们，不是来看灯，而是呼卢喝雉、掷骰赌钱。灯节过后，赌风才逐渐平息下来。

城市街头的“关赌”盛况如此，民居院落中的聚赌同样进行得热火朝天。宋代乡间习俗，除夕之夜聚博，谓之“试年庚”。虽然输赢金钱不见得大，但事关次年的流年、收成好坏，因而人们为了争得吉利的彩头，“呼卢喝雉连暮夜”，各不相让，形成一幅“呼卢院落争新岁”的风俗图景。

新年期间赌博活动之广泛，娱乐色彩之浓重的特色，在明清时期表现得同样的明显，甚至有所过之。

在清代，新正期间家庭中盛行赌博游戏，是当时的社会风尚，从达官贵人到平民百姓，大都如此。赵翼的《檐曝杂记》记有如下一段轶事：

雍正年间，状元王云锦在元旦早晨入宫参加朝贺大典后回到家中，就与几位朋友“作叶子戏”（打纸牌），几局之后，忽然有一张牌不见了，无法继续下去。不得已便罢了牌局，饮酒为乐，后来有一天偶然入朝，皇帝问他，元旦那天怎个度过，王据实回奏，雍正很欣赏他的诚实无隐，便拿出一张纸牌给他，道：“把这个拿去，继续你的牌局。王云锦一看，正是元旦失落的那一张。

这则轶事本意是说雍正时利用特务做耳目对臣下侦察控制之严密。同时也说明岁时赌博在官僚大臣之中已成风气，连素来待臣下“刻薄寡恩”，又对赌博深恶痛绝的雍正帝也不得不对之表现理解和宽容。

“法网严密”的雍正皇帝尚且如此，地方官府对新正期间的博戏就更加宽容了，旧时有的地方官府（如四川成都）每年正月初六要贴出告示：“破五已过，禁止赌博。”表示初五以前人们可以任意赌博为乐。

从除夕到初五，是新年斯间最重要的日子，也是赌博最兴盛的几天。除夕之夜的赌博，一般在家人之中进行。清人让廉的《京师风俗志》记道：

> 除夕……家庭举宴，少长欢喜，儿女终夜博戏玩耍。

《燕京岁时记》亦记云：

> 京师谓除夕为三十晚上……黄昏以后，合家团坐以度岁，酒浆罗列，灯烛辉煌。妇女儿童，皆掷骰斗叶以为乐。

自初一开始，亲友邻里之间互相往来酬

拜，宴饮之后，往往继之以博戏。一首《竹枝词》这样描绘新年期间的小家妇女：

西邻东舍任往还，为斗花牌输几钱，
向晚归来重整鬓，看人门内笑扶肩。
——清·王崇简《王正谱俗竹枝词》

宛然一幅优美生动的新春行乐图。

虽然官府规定“破五已过，禁止赌博。”但不过是官样文章，一纸空文。实际上，正月期间的赌博往往持续到元宵节之后乃至整个正月。《红楼梦》第十九、二十回写贾府在正月十五元妃省亲之后的消闲，我们可以看到阖府上下，几乎都沉溺在赌博游戏之中：

“彼时正月内，学房中放年学，闺阁中忌针黹，都是闲时。”惯爱斗牌的贾母，白天不尽兴，晚上“犹欲和那几个老管家的嬷嬷斗牌。”“凤姐正在上房算了输赢帐。”贾宝玉的妈妈李嬷嬷倚老卖老，输了钱，迁怒于人，排揎了头袭人。而那些大大小小的丫头晴雯、绮霞、秋纹、碧痕也“都寻热闹找鸳鸯琥珀等耍戏去了。”此处的“耍戏”用贾宝玉的话说，是“床底下堆着钱，还不够你输的？”连那几位冰清玉洁、高贵典雅的薛宝钗、林黛玉、史湘云，也同样“掷骰子，赶围棋”，虽然其意不在输赢，但输赢却是存在的。如果清代现实生活中没有这种现象，珍爱自己创造的“山中高士晶莹雪”、“世外仙姝寂寞林”的曹雪芹是不会编造如此情节来“损害”自己的造物的。由此也可以看出赌博在清人娱乐活动中的重要和赌博的娱乐功能在岁时节令中的突出表现。

赌场赌窟

赌场，顾名思义是赌博的处所。但在隋唐以前却没有专供赌博的场地，不管是皇宫官府还是军营妓院，都可开赌。隋唐以后，出现了赌博组织和聚赌抽头之人，赌博的场所应逐步固定下来。宋朝专门的赌场叫“柜坊”。苏轼《乞修定州军营状》中说，在定州“城中有开柜坊人百余户，明出牌榜，召军民赌博”可证这种赌场的存在。当时，在“酒务”（酒店）中，也可进行赌博。正如上面所说，在发青苗钱时，地方官吏便命令“酒务”奏乐演戏，引诱农民前来赌博。还有一种叫瓦舍（瓦子、瓦肆）的大型娱乐场所，也兼搞赌博。南宋杭州城外有二十座瓦子，就经常开展放风筝、踢球、斗鹌鹑等赌赛活动。再有，是利用游船作赌场。当时一些大贾豪民经常在轻舟画舫中“买笑千金，呼卢百万”。① 有的还直接利用空地赌博。赌徒在空地上挂上彩幕，摆设奇玩、匹帛、茶酒器物，叫大家前来“关扑”。此外，茶馆也是重要的赌博场所，南北方都是如此。“燕京茶肆，设双陆局，或五或六，多至十，博者蹴局，如南人茶肆中置棋具也。”②-这是南宋使者在北方亲自看到的情景。当时一些游人多的庙宇如开封相国寺那样的地方，也有用作赌博场所的。

明清时代专门的赌场称作“赌坊”，亦有利用妓院（如秦淮河的河房）、饭店、茶馆作赌的。清末民初，除了在少数大城市设有“跑马场”、“回力球场”、“轮盘赌”等各种专门大赌场所以外，也是利用上述各种处所作赌。尤其是“乡镇茶馆，大半赌场”。③ 如民国时海宁的市镇茶馆“皆设赌具，接龙、斗虎，无肆不然”。④ 在一些乡村还利用庙会，在寺庙附近设临时赌场。如河北新河县，“庙会者，实农村一大交易场及娱乐场也。”有趁此“大开赌场者”。⑤ 下面，我们介绍历史上，尤其是近代以来的一些著名赌场。

上海赌场赌窟

上海自十九世纪四十年代开放以来，变成东方大都会，为一五方杂处、人烟稠密之地。随着资本主义腐朽文化侵入，除了一些旅舍、茶楼和烟馆成为赌场外，还有一种名为“总会”或“俱乐部”的赌场。如葡萄牙人开设的“招商局董事俱乐部”，就是一个轮盘赌场。据说该场管制严密，出入都用暗号联络。常去赌博的是一些达官贵人。又如1905年朱葆三在洋泾浜开设的“长春总会”，以后虞洽卿在六马路开设的“宁商总会”等也都是赌场。正如《清稗类钞》所说：“上海商业各帮，皆有总会之设，名为总会，实则赌场也。”⑥此外，还有跑马场、公馆赌场等。如南市打铁浜

① 《武林旧事》卷三《西湖游幸》。
② 洪皓《松漠纪闻》卷下。
③ [民国]《钱门塘乡志·风俗》。
④ [民国]《海宁州志稿》卷四十。
⑤ [民国]《新河县志·庙会》。
⑥ 《清稗类钞·赌博类》

浏河路温老太开设的“温家大场”，便是一个著名的公馆赌场。

民国以后，除纯西式赌场外，上海赌场的兴衰可分三个阶段。从辛亥革命至1937年是第一阶段。当时很多赌场为流氓或与流氓有联系的人所开设。1951年，上海本帮流氓许荣福在山西路昼锦里开设赌台，赌法仅摇摊一种，接着蔡鸿生在郑家木桥，陆少卿在鸡鸭弄（今山东路打狗桥），三丫头在五马路（今广东路）满庭坊，杜月笙的老头子陈世昌等在自来火街（今广西南路）宝兴里都设有赌台。就规模和实力而言，当推马祥生、金廷荪在南阳桥生吉里所设的赌场为最大，至生吉里赌台赌博的都是一些富商巨贾和所谓有势力人物，这个赌场维持达十年之久，老板赢利无数。1927年澳门赌博大老板梁培嘱广东帮玉宝善贿通法租界当局，投资八百万元，在公馆马路（今金陵东路）设立“利生”、“富生”两大赌场。场内陈设十分华丽，有中西菜点供应、女子招待、汽车接送，各处中西赌具一应俱全，职工保镖达八百余人，开业后门庭若市，收入极丰。后因黄金荣等三大亨要求分享利润未允，三大亨联合一批买办绅士，请求法领事馆并获准，将两赌场取缔。1931年，杜月笙在福煦路181号开设规模更大的赌场。这时期还有所谓“铜宝”赌台，仅是租赁一二间破旧平房，摆上几张长凳、几块木板组成。这种赌台先流行于十六铺，后转移到今福州路一带。

1937年至1945年为第二阶段。这是日本占领上海时期，日本帝国主义为推行殖民统治，麻痹人民的斗志，大力提倡腐朽生活方式，上海赌场有了更大“发展”。这些赌场差不多都是汉奸、流氓所开设，他们受到日伪的庇护。其中有广帮开设的愚园路好莱坞赌场、大西路（今延安西路）的“联侨总会”及梵皇渡路（今万航渡路）的秋园赌场，还有本帮开设的延平路康家桥的“荣生公司”、戈登路（今江宁路）的“华人乐园”、兆丰公园（今中山公园）附近的兆丰俱乐部和海格路（今华山路）626号赌场等。其中较大的有华人乐园，是大汉奸流氓潘三所设；还有是626号赌场，是由李鸿章的孙子瑞九向日本军部领得“特别照会”而开设，据说其设施可与原181号赌窟相媲美。1940年，“好莱坞”、“联侨”、“秋园”、“荣生”、“兆丰”、“华人”六家合并成“六国饭店”赌场。此后，本帮在伪公安局长卢英与“76”号特务吴世宝的支持下，在老城厢也开设了多家赌场，使上海市“赌博中心”南移。直至1943年，由于伪公安局长勒索未遂，赌场才被停止“营业”。

1945年至1949年为第三阶段。这个时期，除回力球场等尚存一些活动外，很多赌场已转入地下。

1.181号赌场

地点在上海福煦路181号，故名。此地原为汇丰银行买办席鹿笙的父亲席锡藩所建，后归杜月笙所有，再借给广东帮合开赌场。因这里前临公共租界，后门为法租界，便于隐蔽和逃匿，所以选择了这个地点。这个赌场是在三十年代初，由大流氓黄金荣、杜月笙的“三鑫公司”发起，后经黄金荣、杜月笙、张啸林、范回春、金庭荪、顾嘉棠、王茂林、马再庭等人共同商议筹建。初名“三鑫公司成员俱乐部”，后扩大了参赌成员的范围，成为对外开放的赌场，资本来源由广东帮赌徒集股分担。外场负责人是曾充买办的钱增宝、顾嘉棠（杜月笙代表）。正式开赌时间是在1931年至1932年。

前来赌博的有三鑫公司的成员、家属以及当时上海的闻人、名士、老板等。该赌场门禁森严，不许随意出入。由顾苗根等负责“保护”，他们每天派有二十个小流氓进行“警卫”。赌客进场，必须验明身份；进场后，要先付二百元换取赌博用的筹码，不能再少。赌客所乘车的车资，由场方负担。赌场内招待周到，供应齐全：吃有中西大菜，饮有威士忌、白兰地，吸有上等鸦片烟、三五牌香烟等。招

待员有男的、也有花枝展招的女郎。全部白吃白喝,免费供应。赌的方式有轮盘赌、单、双、大小、四门摊、麻将、扑克以及广东帮的抓摊、拆大牌九。① 场方在赌博中经常玩些花样,赌客总是输多赢少,而杜月笙等却从中赚取高额利润。

2. **老西门赌场**

也称西园赌场,在南市中华路老西门。今西园书场的一部分是它的遗址。在抗日战争时期,是上海的最大赌场之一可容纳赌客千人。由汉奸李筱宝所开。开张时,赌场油漆一新,内有各式赌台,中西餐厅、茶点室、解烟室等,另外辟有特别室,专门招待军政要人和大老板等头面人物。赌场备有汽车,负责接送"重要"客人。该场职员二百多人,但工资都很低,主要依靠"小账"、"红钱"生活。职工分三班日夜服务,具体负责经营的是李筱宝的徒子徒孙。由于李筱宝本身担任伪警察局密探队副总队长的要职,所以对这个赌场没有人敢惹得起。

经常来场参赌的有工商界的经理、职员、小开、小业主,也有一些地痞、流氓。赌客进场,首先用现金换取筹码,然后赁自己的爱好到各赌台赌博。赌博中,赌客可到赌场监台领取免费餐券,随时可以到餐室就餐;抽烟的可去领香烟券,可免费取得白锡包、茄力克等上等香烟,还可领免费的大烟券及菜点券等。赢了大钱的赌客,场方还派员用汽车护送回家。赌博项目有广东大牌九、转盘台、大小台、花棋摊、铜宝台等。每台五个职员:一人换缸,数点,这个人称摇手,一个管押注及吃配等筹码,二人为"银台",专管筹码进出,再有一人为监台。

该赌场在1940年至1943年期间,生意特别"兴隆",这是殖民地经济畸形发展的表现。由于一些赌客赢了想再干,输了不甘心,热衷此道,终至输得精光,最后把东西都押出去了。因此,西园附近,设有万昌、亿丰、鸿祥等典当。它们与赌场老板狼狈为奸,榨取赌客钱财。

与西园类似的赌场,有"绿宝"(在九亩地)、"永安"(在露香园路)、"大生"(在南洋桥恒安坊)、"华民"(在方浜桥)、"同庆"(在同庆里)。它们号称老城厢六大赌场,各家均能容纳一二千人,雇工达二三百人。

3. **虹口赌窟**

是民国时期流动于虹口一带的秘密赌窟。它实际掌权的是一个名为"义利会"的赌博集团。内部组织严密,具有黑社会性质。会员分内部、外部、银主三部分。其中,银主只分红利,不管内部事务,他们的所得不及内部会员中坚分子的十分之一。外部会员有作为流氓头子的"大好佬"以及"同道老千"(赌徒骗子)等,每人每日所得多至一、二十元,少至一角,这要看他的势力如何而定。外部会员的收入,有的由赌场送去,也有外部会员自己去领取。据说,收受虹口赌窟"规费"的多达千余人。

内部会员是赌博集团的骨干分子,人数约四百人;其中又分三等:即先生、上手、快手。先生仅四人,号称"四大天王",四人中掌金库的为党魁。这个赌窟最大的头目,只知是广东人,从不吐露真实姓名,据说是某省巨案中的逃犯。他每天山珍海味,并要吸食价值二十元的广福和烟膏一两二钱,可见此人费用之巨,对参赌者的剥削之重!党魁每日夜工资六十元;其他三人,二人掌赌场监视,一人专掌向人贿赂,每天工资四十元。上手有四十八人,其中有专掌摊权的"宝官",负责赌台面上押注的"揸牌",以及估定银元、钞票、金银珠宝真假的"银台"等,其每天工资四至十元不等。快手负责维护赌场"秩序","跑腿"负责望风及递送现金入库等"工作",每天工资四角至一元,并每天供应他们四顿酒食。②

① 见《旧上海的烟赌娼》第137页。
② 《民国黑社会》第138页,江苏古籍出版社1988年版

赌场经常迁徙，有时甚至有一日三、四迁的，一般选择在小巷内的冷僻住宅、几个区域的结合部、四不管地区以及租界内高大洋房的地下室等。赌窟为了保险起见，还贿买警官警员、警察机关附近商店小老板，为它通风报信；并在警局至赌窟的路上设置岗位，一般以顽劣儿童充任。警察出动时，由岗哨以搔头、脱帽、举手、叫车等暗号，通知下一岗哨。这样，警察一出门，赌徒早已得到消息而逃之夭夭。

该赌窟约于三四十年代结束。

4. 上海打花会

鸦片战争后，随着所谓门户开放，一批广东打花会的赌徒北上，在宁波、绍兴一带活动以后，约于光绪二十八、九年(1902—1903)混到上海，进行花会赌博活动。初来时，他们把花会总部设在南市猛将堂，后因清政府去缉捕过几次，便搬到北市的华记路，最后迁移到政府管不着的租界内虹口的庄源大。

花会为当时的流氓大亨所把持。花会大筒(总机关)的头子叫老师父，有权决定开出三十六门中的哪一门。他独居小楼，一般不与外人接触。每天早晚各有一次，他从楼板的小洞中挂下一只箱子(彩筒)，箱中有所开的"花"；后因参赌人太多，便在各地设听筒几十处。当时开筒后，该花会骑自行车报讯的"快马"有数十百人，专门出外拉客的"航船"有四百五十余人之多。按花会规定，"航船"每拉一客，可得该客赌注的十分之一；如该赌客赢钱，又可得该赌注的三十分之一。上海花会自1902年盛行起来后，至二十年代越演越烈；1927年，由于工人运动的高涨，曾一度消歇；但在国民党反动统治下，很快得以恢复。抗战时期，日寇也竭力挟持花会。直至1949年，花会组织才彻底解散。

5. 上海跑马场

上海先后出现过三个跑马场，第一个是上海跑马厅，它在1850年由英国私人在今丽华公司附近买地建成。[①]跑马道直径为八百码。由于场地太小，骑手经常把马骑到外边的泥石路上来，人们便把这些路称作马路，即今称街道为"马路"的起源。1850年开始第一次比赛，前后共赛了七次。跑马厅设有领导机关——委员会，由霍格等五人组成。后因这一带繁荣起来，房价上涨，英国人为贪图暴利，便在这儿建房出售，而移至今华联商厦附近。最后又移至现在人民公园与人民广场那块地方。开始时，英人霍格通过英领事，只要求在西藏路以西地段，征用一条一点二五英里长、六十尺宽的跑马道，获中国政府同意。1861年，中国上海地方政府发出布告，泥城浜以西农田，由英国跑马会圈占。哪知英国跑马会一下子圈占了一大片土地，每亩仅折价二十五两银子。场地中间还有一个七十余所房子的村庄，英国人便用三十两一亩、一百两一所房子的低价买下。

赛马场属股东合资开发。股东大部分为英国人，资本主要由几个洋行大班提供，据说是一百万。赛马场委员会主席是怡和洋行大班约翰逊，约翰逊回国后由盘尔哥(祥茂洋行大板)代替。委员有壳件洋行大板克拉克，在上海拥有大量房产的大拉司、马立斯以及鸦片大贩子跷脚沙逊等。在委员会(董事会)下面设书记一名，月薪二千元，此人拥有很大实权，任此职最久的是丹麦人亚尔逊。在书记之下设华籍副秘书一名，凡跑马厅的华籍雇员，均由他雇佣，采取"包干"办法，因此亦有很大权力。

凡进入该马会，成为会员，要履行一定手续。凡满二十一岁的任何国籍的外国人均可申请入会，再由九至十一人组成的投票委员会进行表决，凡全部同意即行通过。如有一人反对，保留其申请资格，到下次开会时再表决；有二人反对，须再过一个时期申请填表；如有三人反对，便永远取消其申请入会资格。1908年，该跑马厅有正式会员三百二十人，

① 见《旧上海的烟赌娼》第82页

其他会员五百人，每人每月缴会费十元。①直至1927年，江湾跑马厅成立后，才允许一些中国人作名誉会员。

马场老板依靠赛马赌博发了大财。据统计，赛马会的门票收入每年有十万银元以上，而跑马票与香槟票（也是一种跑马赌博票）的收入更多，仅1920年至1939年的二十年中，其收入总数达一亿四千多万银元，平均每年获利七百多万银元。②可见剥削的惨重。香槟票的来历是，因开始时赛马并无彩金，胜者仅获一瓶香槟酒，故后来的彩票以"香槟"命名。香槟票每张售价十元，设头彩、二彩、三彩等不同彩金。头彩最初为十万元，后涨至十五万元，最后加码至二十二万四千元。马场用这种"一本万利"的幌子来诱人上钩，而发财致富的是那些把持马场的洋人。如马勒，原是个穷瘪三，"1919年拎着一只旧皮箱来上海，凭一匹马，不到三年就发展到五十多匹，摇身一变成为跑马总会董事、轮船公司大老板。"③

另一个是江湾跑马场，地点在江湾今第一结核病疗养院的旁边。主办人是叶澄衷的第四个儿子叶子衡（日本籍），管实际事务的是叶子衡的干儿子周文瑞。马场采用股份制。据叶子衡的儿子讲，当时集资五十万两，每股十两，计五万股；而另一董事胡晓籁却说共八万股，每股二十五两，发起股每股五两。该赛马场1909年进行筹备，并至江湾圈地。开始圈地七百亩，后扩充到一千三百亩。④江湾跑马场1910年开始建筑，1911年开赛。

江湾跑马场设有董事会，第一任董事长是虞洽卿，副董事长是叶子衡本人。下面设董事八人，一年一任，均从红股董事中选任。董事会下设掌握实权的书记一人，第一任书记为谭亚声。江湾跑马场本为华人经营，但自从叶子衡为拉关系，送红股给克拉克之后，便成为中西合璧的董事会了。与洋人合作后，规定双方会员可参加对方的马赛，江湾跑马场也改名万国体育会，并在今北京西路建立办公楼。1932年"1.28"之后，江湾体育场被毁于战火，无法赛马，而借用上海跑马场赛马。江湾跑马厅入会手续较简便，不管中外人士，只要有一名董事或会员赞成，便得申请为会员。

第三个是引翔乡跑马厅，地点在上海双阳路、长阳路北一带，是二十年代一些帮会的流氓所创办。

引翔乡跑马厅正式成立于1924年，经常举行赛马赌博活动，至1942年才结束。其组织机构与上海跑马厅、江湾跑马厅差不多。第一任董事长是同泰钱庄的老板谭竹馨，一年后由杜月笙接任。

上面三个赛马场都发行马券，搞赌博。赛马厅老板玩弄各种花样，以"马赛"赌博骗取钱财，把赛马场作为吸取人民血汗的抽吮口。

6. 上海跑狗场

上海先后有三个跑狗场。上海第一个跑狗场叫明园，由英商麦边洋行的经理麦边所创办。1928年1月，麦边取得地产商马立师的赞助，开始跑狗场的筹备工作。马立师将他在华德路（今长阳路）购置的六十亩土地出让，作为场地。麦边还在广东路二号，设立了狗场办事处。

明园跑狗场基金定为五十万元，是通过向社会募集而得来。基金分发起股与普通股两种，其中华股占百分之七十，但都是普通股，每股面额十元。⑤后来又加招了一次新股，据估计，新股数额有十万元。明园拥有赛跑狗二百头、电动兔若干套等设备。其组织原则是经理负责制，当时总经理是上海跑马总会会员甘璧尔，董事长与副经理是麦边本人。

明园于1928年五月二十六日开幕。在

① 参见《旧上海的烟赌娼》第86页
② 参见《旧上海的烟赌娼》第97页
③ 张逸《92华夏赛马潮》，1993年第1期《科学与生活》
④ 见《旧上海的烟赌娼》第87页
⑤ 见《旧上海的烟赌娼》第98—99页

开幕前试赛两次，当时曾邀请上海市要人及各报记者前来参观。《申报》曾为此大肆吹捧，登载《明园第二次试犬记》新闻一篇及《明园赛场之大看台》等照片三幅。明园比赛时间，是每周三、六、日晚上九点至十一点半。每次举行平地赛与跳栏赛六次或六次以上。彩票发行"独赢"与"位置"二种及摇彩票一种，以赌输赢。在开幕后的第四天起，发行"套头摇彩票"在办事处出售，以便使不能到场的顾客参加赌赛。接着，还搞"开幕杯决赛"与"开幕跳栏杯决赛"，开幕杯决胜者，头奖得五百元及银杯一只；开幕跳栏杯决胜者，得奖金三百元及银杯一只，以广招徕。以后，明园经常翻出花样，用各种名目引诱顾客。明园从门票、看台票、狗票、摇彩票中抽取的佣金，每晚至少有七、八元以上的收入。①还有些外国赌客在场外赌"独赢"与"位置"，把明园宣布的结果作为胜负的依据。由于"跑狗"是以小小的一元即可博输赢，因此上当受害的人很多。当时有个通州人叫卞荣方的，因玩"跑狗"，贪污了自己所服务的公司海商洋行四千元，而被送入法院。在人们的强烈呼吁下，由上海工部局出面禁止，跑狗场才于1923年停业。

第二个是申园跑狗场，地点在今胶州路，占地六十亩。由上海赛狗总会发起组织，主持者为英国人伊文思，办事处设在爱多亚路（今延安东路）六号。跑狗场基金同样定为五十万元，每股十元，共五万股，没有发起股与普通股的区别。申园跑狗场在1928年7月31日开张。在开张以前，申报就报道了第一次和第二次摇狗会的抽签之事，并附有"申园赛狗场路线图"，大加宣传。申园参赛的"摇会狗"，有一百五十只，比明园少。它的组织、比赛方法、时间，都效法明园。跑狗时间是每周一、四晚上。比赛时，还请英租界当局派苏格兰军队的袋笛乐队到申园奏乐，巡捕房还派巡捕十数名前去弹压。申园，也是在人民的反对之下，于1934年停止营业。

第三个是逸园跑狗场，正式名称叫法商赛跑会，地点在亚尔培路（今陕西南路），土地约一百多亩（一说七十八亩），办事处设在爱多亚路（今延安东路）二十二号。发起人有黄金荣、杜月笙等。逸园跑狗场的基金定一百五十万，另一说是二百万；亦为股份制，每股一百元，约一万五千股。先由万国储金会董事长司比门垫款一百万元，作为起动资金。"逸园"建筑得非常华丽，内部都是钢筋水泥，外墙都用红砖砌成。除跑狗场所外，还设有足球场、跳舞场、酒吧间、大餐厅以及拳击、摔跤等场地，聚声色犬马于一堂。逸园跑狗场在1928年冬开张，董事长兼总经理为司比门。逸园跑狗时间，按协议规定，定在每星期二、五的晚上，但它在星期日的下午二时至五、六时亦照常营业，与"明园"争利。从1931年至1934年，从帐面上看，逸园盈利高达一百二十万银元。后来"明园"与"申园"因生意不景气而关闭。"逸园"趁机购进了它们的赛跑狗与设备，取得了"跑狗"的垄断地位。接着，场方就把发行的包括"独赢"、"双独赢"、"位置"、"联位赢"在内的各种狗票的抽成比例加以提高。由抽取百分之十五，一律改为抽取百分之二十，这样就剥夺了中彩者百分之六点二五的权利。同时，它把每趟跑狗的次数由六次递增为十六次，收益又增长了一倍以上。逸园跑狗场一直营业到太平洋战争爆发。日本进入租界后，日方要求它从狗票与摇彩票中扣去百分之五十作为日本军费，场方觉得无利可图，才告歇业。

7. 回力球场

正式名称是中央运动场，地点在亚尔培路（今陕西南路）、霞飞路（今淮海中路）的交叉处。这里原名"跑人场。"又因当时老板与球队采取承包抽成的方法，球队承包人名海阿拉，所以后来又以"海阿拉"作为上海回力球场的代称。这个球场在1929年开始建筑，

① 见《旧上海的烟赌娼》第101页

1930年2月正式开张。发起者是美国赌徒蒲甘、法国讼师逖百克、埃及人海格(当时尚未来中国)、法商汇源信托银公司经理步维贤、买办陆锡侯、朱博泉、沈长赓(后加入)等。基金分发起股二十万两(实际是空头股),优先股二十二万五千两,而红利却由两种股票平分。①

这个球场一开始,内部的勾心斗角就非常厉害。首先,是发起股的分配。由于法国领事馆要去了八万两,故本应得四万两的陆锡侯仅得二点五万两,陆很不满意,经激烈的争吵,最后结果以陆得三万两了事。

其次是领导权的争夺。经过明争暗斗,董事长是逖百克(后为步维贤继任),经理蒲甘,买办兼"包酒吧"陆锡侯。董事有百部、步维贤、鲍莱德、鲁滨逊、泰勒、陆锡侯、朱博泉等。后蒲甘因经营明园游艺场失败,亏空过大,经理由提奥陀拉与海格两人继任。回力球场的人事问题,始终存在尖锐的矛盾。

回力球场开场后有段时间"营业"情况不佳,但由于1931年淞沪战役后,租界内人数激增,加上法国的包庇,球场赌钱花样的翻新,营业额有所回升。1932年7月至10月,月月上升。当时球场改进了赌赛方法,除发行回力球本身的彩票如"独赢"等以外,还增加吸引力很大的吃角子老虎;回力球单打也由五人上升为六人,且延长了比赛时间,这是球场增利的主要因素。1932年,回力球场每月营业总额为一百九十一万银元,按百分之十五抽成,球场收入为每月二十八点六万银元,相当于黄金二千七百七十两,可见赢利之多。提奥陀拉与海格来上海时,都是"穷瘪三",一无长物,到了球场不久,顿时发迹,住上洋房,以小汽车代步,俨然大富翁了。

天津赌场

天津的一些著名赌场是在1860年签订北京条约,天津辟为对外开放口岸后出现的。自第二次鸦片战争之后,先后有美、英、法、德、日、俄、意、比、奥九国在津划设租界。帝国主义在租界内实行殖民统治,干涉中国内政,剥削中国人民的财富。由于天津为海河入海处,交通便利,经济发达,因此清朝的王公贵族,下野军阀多寄寓在这里。一些官僚政客、买办富商也在这里筑造安乐窝,过着穷奢极侈的生活。

根据上述缘由,天津赌场有其自己的特色。

首先,天津赌场多设在租界内,沿海河两岸逐步扩展,形成较为密集的网点。其次,赌博项目中西混杂,既有赛马、回力球、轮盘赌,也有牌九、麻将、摇摊等,而以洋赌占主要地位。再次,设赌的都是一些帝国主义分子、闲散官僚、买办、流氓,他们几乎都依附于或间接依附于某个外国势力;甚至有少数赌场为帝国主义特务所直接开设。出入于高级赌场的,也多是上述这些人物及其眷属。

1. 天津赛马会

天津马会最著名的是英商赛马会。英人喜欢赛马,早在1863的,天津英租界就举办了第一次赛马会。1866年修建了新的马场,每年春秋两季,开展赛马赌博活动。至1901年,正式成立英商赛马会,其会址设在英租界内(今工业展览馆),此会是由英国人施就、好屋司等一手包办而创建的,名誉董事吴颂平,秘书是发屋司。资金近百万元:早期股金二十五万元,后上海汇丰银行又投资六十万元。会员入会每月缴会费二十五元,可随时出入马会及享受一切优待。

马场为一椭圆形,周围一英里半,有看台三座,第一看台为会员有来宾看台,地点最佳;第二看台,位置次之,每座位售票三元;第三看台离输赢杆最远,售票一元。在场边还建立了一座乡谊会,为会员聚会娱乐之处。

① 《旧上海的烟赌娼》第106页

马场每季正式赛马四天，加赛四天，合赛六天，共十四天。马场发行彩票，其承印、出售马票、付奖等事务由英商洋行包办，再转包给华人买办办理。每逢开赛那几天，赛马成为天津各报纸报道的中心。《商报》对于赛马经常搞预测，大加渲染，形成所谓"赛马热"。

太平洋战争后，日军进驻租界，英国赛马会被日本接收。

此外有设在南开（今玻璃纤维厂地址）的华商塞马会，其办公地点在今河北路泰安里口，系天津的一些官僚、政客、买办、富商所创立。当时，他们筹集股款三十万元。并在直隶省天津警察厅立了案，正式名称是"天津赛马会有限公司"。马场于1902年建成，并开始赛马。马会开始时由吴光新任董事长，后由李律阁继任，蔡绍基（曾任天津海关道）为名誉董事，丁振芝等七人为董事，并聘请吴筱丰充任秘书。由于购买土地开销过多，加上北伐战争之后国民党天津市当局对马会抽税过重（税率高达百分之七），马会只得提高马票抽头的金额，以致马票奖金越来越少，营业逐渐衰歇。

还有设在日租界须磨街（今陕西路）的万国赛马会。据说，开始时由上海二八二大赌场派姓邓的去创办。1928年，曾延毅任天津市公安局长，因向万国赛马会勒索未遂，便将邓逮捕。以后，由李律阁、丁振芝、苏守愚（赌棍、福建人）勾结日本人内山春吉、高木洁、山本忠太郎、朴维善（朝鲜人）等重组万国赛马会。由日本东兴公司出资六十多万元（一说三十多万元）建立马场，与英商赛马会相抗衡。1923年秋，正式开张赛马。

抗日战争开始后，万国赛马会一度停止活动。1939年，马会明确为中日合办，赛马活动得以恢复，并成了赛马俱乐部。实际上，这次日方并未出钱，而由天津市民银行借款投的资。俱乐部由方若（伪市署参事）任理事长，中条浩造（日本内外化学株式会社支配人）任副理事长。山本忠太郎、朱有济为常务理事。具体业务由中条浩造等日本人负责。1941年太平洋战争爆发后，天津所有马场被日本人接收、控制。天津赛马俱乐部改组为华北赛马天津支部，由日本兴亚院负责，一切收益、开支均由兴亚院支配。1944年，由于日本侵略军在战场失利，在天津赛马支部的日本人撤回本土。1945年秋，日本投降，赛马会停止活动，以后再也没有恢复活动。

2. 天津回力球场

正式名称是天津意商运动场，地点在天津意租界公园旁。这个球场是因二、三十年代，意租界财政困难，税收不足十万，为增加财政收入而举办。提出倡议的是墨索里尼的女婿齐亚诺，负责筹建的是当时意大利驻津领事查壁及意商富马加里。发起者规定股本为一百万元，其中五十万元作为发起人的红股。经多方活动，仅收到现款五十万元，而买地皮的钱就要五十万。后向利华放款银行借了二十五万元，才得以开工建造。

回力球场开张日期是在1935年春。名誉董事长是青帮人物潘子欣，后改孟少臣。董事长为富马加里，董事有意租界警察局长、意籍商人、医生及西班牙人提奥陀拉等。经理叶庸方、周澜澄、汪心余。球场面积十一亩，每日赌资平均二十万，意国领事馆抽头百分之二点五，1939年因水灾一度停办。1943年，球场由瑞士籍投机商人利华放款银行经理李亚溥接管，改名"海莱运动场。"李亚溥为讨好日本人，在每晚球赛中指定一盘作为向日本的"献金赛"，以支持日寇的"大东亚圣战"。日本投降以后，国民党市长张廷谔因向李亚溥敲诈未能如愿，勒令球场停止球赛。李亚溥尽管走了不少门路，也仅仅得到"继续保持美国兵前去娱乐，看球赛"的权利。这样，营业额便一落千丈。不仅如此，至1947年张廷谔更以美国兵闹事为由，迫其停止球赛。

球场赌赛的名目有好几种："独赢"，指一球员独得五分者被猜中；"座位"，指某一场的

第一、第二名被猜中;“联号”,是每一场的第一、第二名均被猜中。还有所谓香槟赛,原是一季赛一次,后改一月赛一次。香槟票在赛前若干天开始发售,“并汇总用摇号机摇出十个号码,再把这十个号码分配给用摇号机摇出的十个球员。在比赛时以胜负次序排出一、二、三等奖。”回力球场从各种彩票、门票的总收入中收取百分之十五的头钱,李亚溥任经理后,改成抽百分之二十。它每日赌资流动额平均为二十万元,那末它的抽头收入高达三至四万元,回力球场可说是典型的害人场所。当时住在天津的豪绅巨贾以去回力球场作为时髦,故出手宽绰,往往一掷千金。曾任淞沪护军使的宫邦铎、奉系北京市市长周大文等,因迷恋回力球,家道为之中落。

3. 高级赌场

天津的高级赌场都是大官僚、流氓头子所开设,如设在日租界桥立街(同庆后大胡同)的同文馆俱乐部。这是一座豪华的楼房,楼下是赌博大厅,楼上除一般的大小厅堂外,还有打麻的静室。主持人是方若(药雨),他纠集了恒利金店经理周寅初,物华金店经理费振甫等宁波、粤籍商人,成立了这个所谓合法团体。赌博项目,以麻将、牌九、骰子摊为主。其特点是:赌客可在赌场中无偿吃中、西式点心;出入该赌场的都是一些官僚政客、富商大贾及中产阶级以上人物,如李律阁、丁振芝、卢篆(特一区区长)等人;赌注特大,牌九要二千元一庄,麻将五百元一底。曾任北洋军阀政府财政总长的张弧,有晚推牌九,把自己带来的二万几千元现金全部输光之外,还挪借了二万元,这一晚上共输了六万元之巨。但这个赌场表面是看不到钱的,输赢以高级香烟为筹码,以五罐(每罐五十支)为限,赌后才到经理处结帐。

其他如设在芙蓉街(今新北路)由流氓刘金标开设的中和公会,清末广东水师提督李准所设泰安俱乐部(在今赤道峰道),天津海关人员所设的大同俱乐部(在今滨江道)等也都是设备齐全的高级赌场。

4. 一般赌场

天津的一般赌场,很多是中小官僚、流氓头目、地痞所开设,赌项多是旧式赌博。如“心天道龙华会”(在今包头道与宁夏道拐角处),就是以日本人为后台,由教匪“马皇上”以传教为名组织起来的赌窟。它把赌博与宗教活动相结合,勾引那些拥有资财、迷信邪教的人参赌。“马皇上”还利用自己的女人勾引富家的妻妾前来赌博。所设的项目有三十六转盘、金钱摊、牌九,也可由几个人凑成一个临时“小组”打麻将。这个赌窟,抽香烟(是最上等的“三炮台”)、吸鸦片、吃中西餐,“都不收费,还有汽车接送赌客,以致赌徒趋之若鹜。”赌徒中有许多人还被马匪诱惑入教。后该赌窟迁至南关下头杨家花园。

又如松岛街赌窟(在今哈密道),是由官僚陶兰泉(绰号“淘气”)所开设。它以旧式赌博为主,也杂有三十六门轮盘赌等新式赌法。由于陶兰泉曾任安徽凤阳关监督及中国银行重庆分行经理,很有一点钱,在政治圈中也有一些朋友。因此,上这儿赌博的多为官僚政客及一些公子哥儿。其他如设在日租界的富石山厂赌窟,设在春日街的四大汽车行赌窟,流氓袁八与邓大个开的露里赌窟等,都是这一类赌场。

5. 吉拉枪场

设在意租界西马路河沿(今民族路西口)。1934 年由俄商西城洋行出资、犹太人富克斯、无国籍人拉巴尔出力、意国人曹地出场地组成,职工近八十人。赌博形式是一种大型轮盘赌:在大型轮盘上绘有 1 至 12 个号码,还有一个“〇”和一个“花”;赌时由赌客瞄准射击,射中某号,买某号票的即得奖,射中零号即落空。它的特点是赌场与赌客直接赌输赢。每天下午六时开场,一天共赌十五至二十次,一天要剥去赌客万余元的钱财。赌场每月向意国领事馆报销五万元,向租界警察局报销一万元。在两年中,西城洋行所得

红利即达三百万元左右。由于获利太多，1935年7月与日本勾结的大流氓袁文会纠集党羽多人前去捣毁，后经人调解，以每日付袁四千二百元作为条件，重新开业。但以后"营业"不很景气，维持了一段时间就关闭了。

北京赌场

旧时的北京赌风很盛，除了专门的赌场外，一些商号、旅馆、饭店都可成为聚众赌博的场所。专门的赌场叫"宝局"，远在同治年间就已有设立，那时，公子王孙们到宝局要钱，老板从中抽头。入民国以后宝局多受官府庇护，已呈半公开状态，参加赌博的多为中上层人物。至于兼营赌博的场所就更多了。《申报》的一则报道很能说明问题，该报称1936年1月30日晚上在宣南饭店及交通旅馆与东四公寓抄获之烟赌犯共六百余人。说明旅馆等场所都能成为赌场。还有一个特殊情况，每逢过旧历年或办红白喜事时，一些居民住宅也开起赌来，一赌就是五天、十天的，这可以说是民居赌场。下面介绍北京赌场情况。

1. 大旅社

位于前门外煤市街西，开张于1936年前后，由日本人主办。刚开始时有些人在三楼聚赌，不很公开。过了一段时间，老板觉得搞赌博很赚钱，便与地方当局勾结，以"旅馆"为名，正式把它变成赌场。赌台放在二楼，三楼卖大烟和各种点心，以供赌徒之需。赌博方式五花八门，有"大小牌九"、金钱摊、押宝、扑克、麻将等。最热门的要算大小牌九，参加推牌九的人既有富人也有一般劳动者。每推一次，桌子上的筹码都押得满满的，有几百元的输赢。每到摊牌，赢的一方立即用小耙子一下子把筹码全部搂到自己这边，很是"爽快"。一些侥幸赢了钱的人，便跑三楼去抽烟吃喝。这时一些娼妓会穿插其间，替客人烧烟、点火，"热情"服务，非要把赢者的钱掏光不可。如有人要吃饭，煤市街的夜宵馆立即会派人送来。这个赌场"经营"的是夜市，从上灯时起赌，到天亮才结束，在后半夜赌得最热闹，是著名的"夜赌场"之一。

2. 开明戏院楼顶赌场

开明戏院，就是今天的民主剧场，位于前门外西珠市口路南，也是一个著名的夜赌场。赌场开设时间约在1936年或稍后，由中日合伙投资。老板在戏院的屋顶上搭了一个很大的天棚，按上极亮的电灯，放上五、六张赌台，作为赌博场地。每天参赌、围观的人很多，赌众最感兴趣的是小牌九，其次是押宝和摇摊。每天晚上开戏之时，就是楼上开赌之刻，最热闹的时候是散戏之后，几乎每天都要赌到天亮。"这个赌场的特点是季节性强，暑天人多，秋后就慢慢减少。

3. 德义楼赌场

在前门外西珠市口万明楼，亦是在三十年代开办的，据说是一个日本人外号叫金大头的所设，"生意"一直很好。大约在1938年春，北京几乎所有的大赌场被抄，而德义楼却逃过了这一关，原因是金大头交游极广，手眼通天，与日伪警方早有联系，事先得到"情报"，暂时停止了赌博，而未被抄着。该赌场也是以打牌九为主，通宵赌博，由于这里"保险"，所以赌客也不少。

4. 俱乐部赌场

北京的俱乐部很多，一般都是权贵所操办，它们的后台硬，"安全"系数大，所以赌徒们都乐意到俱乐部去赌博。俱乐部中各种赌法齐全，赌额最大的是牌九、扑克。凡进俱乐部的要由熟人带着，进门首先要买好百儿八十元的筹码（不能再少，否则要被取消进入俱乐部的资格）。按规定，赢了钱的都按百分之五抽头（当地行话叫"扣水"）。俱乐部里供应大烟、"白面"（一种毒品），各种名酒点心，还有娼妓，搞得乌烟瘴气。赢钱的主儿因钱来得容易，不免要去挥霍一番。有的阔佬，即使

输了也要到这里寻欢作乐。凡有大人物来俱乐部,都是预先通知,一般的赌博即行停止,这些大佬和他们的僚属、随从、护卫便堂而皇之地进入赌场。警察非但不敢查问,还得加岗保护。

5. **天桥赌场**

是天桥一带的小型赌场,大都搞的是"腥"赌。所谓腥赌,就是几个人合伙,勾引别人前来赌博,然后用各种骗术,把别人的钱骗走,等于抢劫一样。照行话说,就是把被骗者"斩"一下,斩人是有血腥的,因此叫"腥赌"。这种腥赌特别厉害,如被引入圈套,有可能搞得倾家荡产,卖尽当光。天桥赌场的发展时期是在1946年至1949年底,它们的后台是国民党的伤兵。每个赌场都有受伤的军官在背后撑腰,另有一、二个伤兵拄着拐杖在门口一坐,当地治安人员便不敢前来过问。天桥赌场的赌博方式,以旧式的大小牌九、押宝、摇摊为主,其他的赌法较少。这些赌场白天最热闹,到了晚上人就少了。赌场得到的"利钱",由赌棍与伤兵对半分。据说那些站在幕后的受伤军官每天可以弄到百儿八十元,连把门的伤兵刺子也能弄到二三十元不等。

6. **北京跑马场**

位于永定门外西南约五六里处,为官僚商人开设,时间在抗战前几年。赛马放在春秋二季进行。当时的马票有两种:一种是座位票;另一种马票叫"扣豆儿",是临时买票,当场开彩,"也就是按这一场共卖了多少钱,除去扣头,余下的钱分配在几等奖里。"头奖的钱没准儿,如这场马票卖出的多,头奖得利就多,可高达千儿八百,反之得利就少。二、三等以后,依次递减。由于得彩的人马上可以去领钱,因而吸引了不少人,大家总想去试试,使马场的营业情况良好。当然,落空的是绝大多数。

7. **跑狗游艺厅**

位于前门外王广福斜街东头,是官僚富商所开。由于靠近"八大胡同",开始时每晚光顾的人特别多。其赌赛办法与上海跑狗场差不多,只是所用的狗是上面骑着玩具小人的玩具狗,规模也不大。电钮一开,十来只"小狗"会争先恐后地跑起来。至于哪只狗跑第一,完全由局中人掌握,所以很容易舞弊作假。这具场子由于用的并非真狗,缺乏"刺激性",所以在抗战前仅办了一年,便办不下去了。

8. **打枪场**

地址在前门外门框胡同(今同乐电影院),是朝鲜人李成浩、宋百宪所开设。赌场雇佣的工作人员有三、四十名,为赌徒进行各种"服务"。赌博办法与天津吉拉枪场一样,也是设一大圆板,分十三格,其中一格是空白。参赌人员可买白格以外的任何一格的票。在木板以外二、三丈远的地方,放置一个枪架,凡买票者可以上台放枪。当票卖了差不多时,管事的人将电门一开,圆板就迅速旋转起来,如射中圆板上的某一格,买这一格票的人就作得奖。这个赌场的特点是工作人员舞弊的人特多。场内人员多与售票员勾结好,当枪声一响,看到打中某一格,立即有人把信传给售票处,售票员便立即递入那一格的票,照一比十的赔率,一张票就获得十元钱,因此一天下来,每个服务人员都要拿到不少钱。但是由于这种赌博的欺骗性大,参赌的人多,枪场还能赢利。

9. **日光游艺场**

位于前门外珠市口南路东,据说是日本人所办,而直接经营的是中国人。老板与经营者按四六的比例分成。玩法是,在木架上放上洋瓶子,然后用汽枪打瓶子。凡用钱换了筹码的人,便获得了打枪的资格。汽枪离瓶嘴子不过二、三寸,用枪一打,瓶子在木架上会旋转起来,如果瓶子掉下,打的人就算赢;如瓶子掉不下来,赌客就算输。奇怪的是瓶很少掉下,原来瓶子掉与不掉,完全取决于瓶子的摆法,而摆的权力属于赌场,因此瓶子在绝大多数的情况下,就不可能被打下。老

板与经纪人就用这种手法，赚了很多钱。

除了上术赌场外，还有珠市口的三江旅馆，前门外观音寺东头路南和王广福斜街西口路南的牌九场等，亦是北京的一些著名赌场。

10. 蟋蟀赌场

北京人喜欢养蛐蛐、斗蛐蛐。本世纪二、三十年代，在西城区西四牌楼迤南路东，天福大院（今西四浴池）西口内，设有蟋蟀市场，很多人在这儿买卖蟋蟀。在阜城门城门洞瓮圈也设有专售蟋蟀罐、用铁丝编制的蛐蛐罩等捕养工具的市场。

每逢秋天，北京人以斗蛐蛐作为乐事，旧时最有名的蟋蟀赌场是在宣武门外大街路东八宝甸，这里邻近西草厂，与宣外大街的《晨报》馆比邻。这个赌场为私人所开，经常光顾的有《晨报》总编辑张慎之、《大公报》记者侯克笃、名演员筱翠花等。每年旧历八月前后，天气转凉，正是斗蛐蛐的季节，八宝甸赌场就非常热闹。蛐蛐局雇佣帮闲者多人充任招待员与"看案"，礼聘内行充当裁判员。赌场按赌注的大小抽头，当时以"月饼"作赌注，但并不是真用月饼，而是用几斤、十几斤的月饼折合现金来计算。旧北京的蟋蟀赌场一般在每年九月底前结束。建国后，一度消歇，近年又有恢复的趋势。

11. 红白棚

所谓红白棚，并没有固定的场地，而是办红白喜事的人家利用自己的院子作临时赌场。原来，北京人有个习惯，凡办红白喜事都要在院子里搭天棚，喜事为红棚，丧事为白棚。有些人家为了趁"办事"赚钱，便召人前来赌博，从中抽头，这叫"耍红白棚"。凡"耍红白棚"的家，棚一定搭得很早，而拆得很晚，前后约七、八天光景。主家为了开赌，要精心布置，首先要送一份钱给警察、地痞，以求其庇护；同时为了望风与带领不识路径的赌徒进场，要在胡同口派上两个或两个以上的岗哨。开赌时，要约请赌博行家前来领局，然后再请一般赌客入局。最后，还要通过一定的途径（如口耳相传），故意传播某棚开赌的消息，这样，前来参赌的人会越来越多。主家见赌徒来"耍儿"，还要招待一些茶点。据说，那些人数多、赌注大的红白棚，主家每天抽头可达百儿八十元的。

广州深圳赌场

广州，是中国最早的对外通商口岸，在鸦片战争前，广深一线是中外贸易的唯一通道。由于与西方接触的机会多，无庸讳言，这里也是最早受到西方文化中某些消极因素的影响的地方，因此赌馆林立，赌业发达。清末同、光间，广州有摊番馆六、七百处，分成四等。上等赌馆门外书"内进金牌"四字，押注以金币五元或十元为起点。如书"内进银牌"为第二等，押注以一元为本位，大小银币均可，但不得用铜币。再次一等的为"铜牌"，是下层民众赌博之处，这里不论铜元、制钱都可下注。最低等的叫"牛牌"，即使身无分文的人亦可到这种赌馆入局赌博，胜了"攫资而去"，如不胜衣服当质；如再不胜，便把人扣押，叫他们的亲友限期花钱赎取；如超过期限便进行种种虐待，甚至有虐待而死的；如"再赎金不至，乃即载之出洋，贩作猪仔。"当时广州的大赌馆门口都高悬电灯或纸灯，大书"海防军费"等字，表明它们是为筹饷而"奉旨开赌"。赌客入门，都要换上筹码方可到赌桌下注，赌赢了或终局时再用筹码换出现金。赌馆中存金之处用极厚的围墙筑成，墙上仅开一方孔，作出纳现金之用，极为保险。广东赌馆在辛亥年（1911）被禁，但私设赌馆者并未绝迹。民国时期，广州赌风越刮越凶，开有赌场三千余所，各大赌场设有电船七千余艘，专门往来于珠江口迎送赌客。当时以赌为业者约三万人，数量十分惊人。

1. 张寿摊馆

地址在深圳圩内，民国早期由流氓张寿

开设，赌博项目以摊番为主，赌客主要是来自香港。此地一水之隔就是九龙，乘车费时仅三十五分钟，“港仔”来去十分方便，故港人来得很多。张寿为了扩大赌馆业务，更聘请一些男女充当进客(说客)，负责到香港去招赌。“进客”可根据所招赌客赌注的大小，按一定的比例抽取佣金。当时有个女进客，名叫“肥婆五姑”，打扮阔绰，口齿伶俐，招客不少，使张寿摊馆日进纷纷。这个摊馆共办了十多年，后被人兼并。

2. 大利公司

地址原在深圳圩上大街，后转移到火车站旁边，是有个叫郑六叔的人在1930年所设立。郑六叔是当时广东税捐局局长关道的心腹郑润琦的弟弟。郑润琦见深圳赌利丰厚，便募集股本十万元，叫他弟弟携款前往开办赌场。“郑六叔”到深圳设“大利”赌博公司后，便以威胁利诱的手段买下了张寿摊馆，不久把赌馆迁至火车站。由于大利公司资本雄厚，原属张寿的“进客”，很多人转为“郑六叔”所用，致使大利公司的“生意”日益兴隆，“进客”也发了小财，如“肥婆五姑”每月的佣金可以达到近千元。此外，大利公司在圩内还有五家小摊馆。

前来参赌的港客成分十分复杂，有些赌客又是嫖客，甚至还有以赌取乐、出卖肉体的妓女。大利公司的赌博项目以摊番、牌九、麻将等旧式赌博为主。按公司规定，凡来参赌的赌客，不论输赢，回程路费一律由公司付给，因此，很多人喜欢孤注一掷，直到输光为止。从中可知公司并没有吃亏，因实际上赌客最后输给公司的钱比路费还多。

3. 深圳大饭店

由广东大军阀陈济棠的哥哥陈维周与陈济棠的小老婆莫秀英在大利公司的原址上设立，是一座宫殿式的大楼。原因是关道下台，郑六叔失去靠山而离开深圳，陈维周等趁机“占领”深圳，造楼开赌。与大利公司一样，它名为饭店，实质是赌场、烟馆、淫窟三者兼俱，故进入该赌场的要价奇高，至少要付出一千元筹码。

澳门赌场

澳门从1553年被葡萄牙侵占强租之后，西风日炽，以赌业著名于世，素有“东方蒙地卡罗”而蜚声中外。

澳门赌博于十九世纪五十年代后期开始兴起。那些赌徒、赌棍多为流氓、地痞、人贩子，他们把赌博作为诱人卖身的陷阱，开设了不少赌场。当时设立的赌种有番摊、骰宝、铺票、字花、山票等。十九世纪六七十年代，澳门的摊番馆共达二百余家。澳葡当局在那时公开招商开赌，征收“赌饷”，靠赌税与鸦片烟税，使澳门的财政收入每年激增至二十余万元。1872年，香港严禁赌博，那些嗜赌的港人见澳门交通便利，便蜂拥而至，使澳门赌场生意更加“兴隆”。1875年，广东禁止“闱姓”赌博，“闱姓”赌商也转移到此地，于是澳门赌徒麇集，博彩业的行情达到高峰。葡澳当局每年坐收的“闱姓”赌饷，就高达数十万元。尽管后来广东收回“闱姓”，但澳门的赌业却长盛不衰。澳门赌馆在门前书写银牌，以作招引。这里高楼林立，光怪陆离。馆内烟尘弥漫，喝雉笑骂之声不绝于耳。汪非镛《澳门杂诗》对于这种情景有生动而深刻的描绘。他写道，在灯火楼台之中，弹棋六博正在进行，有人居然一掷百万，诗人对此发表感慨说：“太息黄金掷虚化，误人毕竟是樗蒲。”①

在这些赌馆的基础上，傅德荫、高可宁在1973年组成泰兴娱乐公司，开设了三家专营赌场，分别设在中央酒店、福街新隆及十月初五街，经营中式赌博骰宝、摊番、牌九及铺票、白鸽票、字花等。傅高集团垄断了澳门赌业。据说傅靠赌业发了大财，他的住宅像皇宫一

① 转引自《话说赌博》第30页

般，四面环水，外围铁栅，有一次他被绑票，赎费高达一千五百万美元。至1961年二月十三日，葡国海外部颁布18267号文件，宣布把澳门变成旅游区，正开办赌场。当时对于澳门赌博专营权的争夺，异常激烈。何鸿燊(shēn)与叶汉联合，经过激烈竞争，以比"泰兴"公司高出八万的价格和对澳门繁荣多担义务的承诺，而取得胜利。从此，泰兴公司二十四年的专营权宣告结束，何氏也随即被称作"赌王"。何氏出身于买办世家，祖父是潭甸洋行买办，父亲何广是犹太人沙逊家的买办。何鸿燊二十四岁时运送货物至内地而赚到他第一个一百万。以后从事黄金买卖和航行业、航空业的开发，朝鲜战争时还做过金属与化工生意，实力雄厚。何氏集团与泰兴公司的斗争是异常的残酷。当何鸿燊取得专营权以后，"泰兴"曾要何的性命，并命令澳门所有饭店停业，私房不得租给何氏集团，要一切客轮停驶，以拒绝香港等地的来客，还将原赌场的伙计全部"包下"，派乞丐、流氓据守赌场，不让"何氏"成员进入，准备在何记新公司开张那天，爆炸手榴弹。但何鸿燊顶住了这股巨大压力，出大钱收买了大批伙计与流氓，租借了房屋，至于交通运输，因何氏本身有佛山号客轮，故不在问题。1962年，何氏澳门旅游娱乐公司正式成立开业，至今已续约四次。

1975年，何氏集团分裂，叶汉被排挤出来。叶汉早年混迹于傅德荫的赌场，怀有"听骰"绝技，即根据骰子在盒中摇动时发出的声音，可测知骰子的点数。他又在杜月笙手下混过，抗战时期在上海"荣生"赌场讨过"生活"。后因与何氏矛盾，而宣布"退休"。目前该公司的主要股东是霍英东、何鸿燊、郑裕彤、叶德利。

澳门当局把赌博称作"赌博娱乐"，这在《承投赌博娱乐章程》中有明确规定，赌博成为澳门税收的一个重要来源。从1962年至1974年这十三年间，掌握澳门赌场专利权的澳门旅游娱乐有限公司，获得赌博纯利二十二亿元，平均每年一点七亿元。1975年竟高达六亿元，这个数字甚至超过了世界最大银行集团之一的汇丰银行当时的盈利。至1984年度澳门赌场盈利竟一举突破二十六亿元。澳门政府也得到大量税收，赌博收入占财政收入的百分之三十。每年到澳门"旅游"的人有五百万，其中百分之九十是前来赌博的，据估计，每逢周末香港就有二万三千人至澳参赌。澳门有一万多人以赌博为业，连同他们的家属要占澳门总人口的八分之一。1982年，澳门当局又颁布了"新博彩法"，宣布澳门为"恒久性博彩区"，规定"幸运博彩"属于专营，合约期为八至二十年。从1976年起，博彩税上升的幅度很大，仅最近一次续约，"何氏"缴给澳门政府的续约费就有一亿七千五百万港元；"特别税"，由1987年起规定缴相当于公司毛收入的百分之二十六，以后每年增加百分之一，到1991年为止。1988年、1989两年，娱乐公司毛收入达几十亿元。

澳门赌场除少数大规模的赌场秩序较好以外，其他赌场的秩序比较混乱。据《香港新报1990年11月9日报道，赌场工作人员文化素质相当低，大部分在小学毕业以下，仅经"赌博学校"三个月的短期训练而到位"工作"。他们每月的工资很是低微，一月仅拿三百元，而是靠赢家的小费(贴士)生活，一月有的可多至上万。因此，他们对赢家总是笑脸相待，百般逢迎，对于输家却是冷若冰霜，另眼相看。赌场内还有一种"勾烂脚"的流氓，他们将赌客轻轻一碰，谎称被碰伤，而敲诈赌客的钱财。在赌场内及赌场附近还有放高利贷的人(俗称"大耳窿")，他们派出"马仔"，向输钱的赌客兜放高利贷。香港来的赌徒输光以后，向"大耳窿"借钱，要用回港证作为抵押，以五日为一期，每期借一千澳元要付百分之二十的利息。这种高利贷剥削"经常引起摩擦和流血惨案"。也有些赌客在这儿输光博尽后跳楼蹈海，家毁人亡者，时有发生。可

能是为了逃避舆论的谴责，在一些重要赌场的显眼处，立有一块“赌博无必胜，少注好怡情，重注心惊惊，何必要博命”的告示牌，以掩人耳目。

下面介绍一些重要赌场：

1. 怡东大赌场

设在五星级怡东大酒店内，亦称东方酒店赌场，仅离澳门码头十几步的距离。本是为一位中东石油大王所建造。据说那位石油大王到香港后提出要到澳门游玩，当时澳门并没有上等级的赌场，于是便日夜赶工，建造了这个豪华赌场。

“怡东”的面积不算大，只有一个小厅和若干个间格，但赌场内部都安排得十分富丽堂皇，完全按欧洲古典式建筑布置。它以至澳门旅游的各国赌客为主要对象。

2. 海上皇宫

诨名“贼船”，它位于市中心区的旧港澳码头附近的海边，有好几层楼高，外形与沙田画舫相似，内外装饰都比较漂亮。画凤雕龙，古色古香。贼船内部有各种中西赌博，从扑克、吃角子老虎到牌九、麻将，一应俱全。一天二十四小时营业。

由于它的三楼上面，设有酒菜室，附近岸上也有许多酒楼菜肆。因此许多“新移民”，也就是那些辛苦了一天的苦力、渔民与码头工人，在酒楼饭店吃饱喝足以后，便自然信步来到“皇宫”，去“搏杀”一番。此外，还有一些中下层的妇女也喜欢到“皇宫”一游。

3. 金碧丽赌场

亦作“金碧内”，或金碧娱乐场。在澳门五大赌场中是最古老的一家。它位于市区中心一条横街的窄巷内，设在一座灰色建筑物的地下室和阁楼上。外地旅客难以找到它的所在，只有本地熟悉的赌客，也仅是一些低收入者在此下注，玩它一手。其内部服务，尚称周到。

4. 回力球博彩场

位于港澳码头的对面，以中等收入的赌客为主。澳门回力球是1974年从国外引进，球场投资六千万元，其规格完全符合标准。从1986年开始，赛事定于星期天晚上八时至半夜及周末的下午二时至七时进行，球赛分单、双打，采取淘汰制，押注的种类有预测、位置、连赢等。入场费一元，包厢十八元。回力球赛在澳门五花八门的赌博中并不太受欢迎。故至“1985年底，负债总数已达八千万元以上。”次年，只能重组公司进行经营，现澳门回力球企业有限公司的主要股东有彭国珍、何柏等。每年缴专利税一百五十万澳门元。

5. 葡京大酒店

是澳门五大赌场中最大的赌场，在世界上也负盛名。它位于南湾海边的闹市区，同澳凼跨海大桥遥遥相望。它是一座皇冠状圆形华厦，远远望去，像一只老虎头。“葡京”的门前竖有一块大理石的牌子，规定未满十八周岁的人不准入内。“葡京”大赌厅是一个鸟笼形的圆筒结构厅堂，由于它的建筑特色，得到了一个雅号叫“虎口鸟笼”，似乎在说明，走进赌场，好比进入虎口，投进鸟笼，再难飞出。大赌厅分上下二层，每层有一个可容纳千人的大堂。里边吃角子“老虎”一字排开，造型巧妙，主厅中摆满了七十五张各色各样的赌台，有轮盘赌、百家乐、二十一点、番摊、骰宝、牌九，还有“大小”、金路彩票、色宝等，可谓五花八门，样样俱全。

“葡京”一天二十四小时开放，估计每天参赌者不下万人。整个赌场由电脑控制，用闭路电视进行监察，如发现某个赌台营业情况不佳，老板便立即撤换工作人员，换上经验丰富的职员前去应战。当赌徒输得精光，连回程船票也出不起时，赌场也“爽快”地给一张船票，图你下次再来。

葡京娱乐场楼上，设有进行豪赌的贵宾厅，厅内有四张豪华的百家乐赌台。它由一只只小厅房组成。凡进入贵宾厅一定要有万元以上的投注金钱，还要由有关人士介绍、担

保。在贵宾厅里,赌客们挥金如土,一赌就是几十万、几百万。许多外国人,尤其是泰国豪富经常组团前来赌博,赌场负责免费招待这些贵宾的食宿。据说,泰国这种"赌博旅游团"每月总有十几个,他们的成员赌博时"至少先买十万元筹码,豪气不亚于港地巨子。"但差不多都是有去无回。这些"贵宾们"仍然装出风度高雅的样子,以保持自己的身份。

由于"葡京"收入极丰,每年上缴七亿元,所以"每年大年初一,澳门总督还要在随从前呼后拥下,作为新年伊始的第一个赌客",在这儿下注,以求本年开市大吉。

"幸运博彩",对于绝大多数人不会"幸运地"紫气东来,有些人输光后就典当、变卖物品。葡京娱乐场马路两旁,就挤满了各种当铺、押店,当看到押店中的金表、照相机等名贵物品,就会使人联想到赌博的可怕。

6. 澳门赛狗场

设在澳门蓬峰运动场。它比足球场略小,跑道周长三百五十码,每星期二、四、六、日晚上各举行十四场比赛,每场二十分钟。狗赛从七点半钟鸣响预告,八点钟正式开始。其中五场是六犬赛,九场是八犬赛。狗场的比赛用狗,都是从澳大利亚进口的格力狗,共有八百多只。它们尖脑、细腰、长腿,跑得快,故狗赛的全称,叫"格力狗赛"。对于这些狗,有专门的营养师、保健医生、按摩师等服侍。它们吃的牛奶、牛肉,也是特地从澳洲本土运来。澳门的狗赛与其他赛狗场一样,也是用一组狗去追逐飞驰的电兔,观众可押注于一只狗或一组狗而决定输赢。跑狗的最终成绩,在电子屏幕上作出显示。

澳门的赛狗从1963年起由逸园赛狗有限公司经营,赛狗收入巨大,在澳门赌博业中占百之十强。其入场券公众席为二元,会员席五元,包厢八十元。投注有独赢、位置、连赢几种。每晚投注额在一百五十万至二百万之间。赛狗场每年向政府交纳专利锐一百七十万澳门元。公司主要股东是何贤、何柏、许以忠、闻祖舜等。

7. 澳门赛马车场

地址在凼仔岛,由填海兴建,场地甚大,车道长二千一百一十米,是亚洲第一座,也是东南亚一带最大的赛马车场。耗资一点五亿元。它修建在七十年代末,1980年8月3日进行第一场比赛。目前仅一周比赛一次,"生意"较冷落。原因是这里远离市区,而且受到香港一周二次赛马的竞争,观众(赌客)不多。1989年,赌界"鬼王"叶汉将他经营多年的赛马车场转让给台湾"朕伟"投注公司。

马车赛,是由一匹标准种马拖着一辆双轮车,骑手坐在车上驾驭马匹奔跑的比赛,凡最早到达终点者为第一。澳门赛马车场的骑手有四十名,原为澳洲人,第二年起改为本地人。马,原有五百匹,后因业务不佳而减少至三百匹。

车场占地二十一点三万平方米,设施齐全,有五层看台大楼,总建筑面积为三点五万平方米,设有全天候跑道,可容八至十二辆马车出赛;还有巨型电子影像显示屏幕,电子售票派彩机等。投注有独赢、位置、连赢、三重彩、六环彩等,有电话投注服务。此外,澳门还设彩票公司,搞白鸽票、即发彩票、泵波等彩票的发行。其中铺票,由旅游娱乐公司下属的荣兴白鸽票公司专营,每年付专利税五十二万澳门元。

香港赌场

香港开埠之初,赌博即随之而来。香港政府于1844年颁布了第十四号法例《禁止赌博条例》,规定凡聚众赌博、招人赌博,要罚款二百元。但实际上仍然是赌馆遍地,赌风不止,原因是香港政府并不认真禁赌,有些警察还受赌馆的贿赂而主动加以庇护。当时经常有警察受贿的丑闻传出。1856年8月警官蓝度夫因私自释放赌馆人犯,被控告于高等

法院。他竟在法庭上直言不讳地供认捕获赌犯之后，按当时习惯，只要缴纳十元至五元税款，就可获得释放。

1867年6月，麦当奴为香港总督时，实行“寓禁于征”，即施行缴纳税饷、领取牌照开赌的方法。由警察司发放赌馆招牌，招商承投赌饷，结果有十二家赌馆投得。这些赌馆分布在西营盘、荷李活道、基利文旧街、湾仔等处，每年各缴纳赌饷一万元。从此，赌馆有恃无恐，赌博走向公开化，赌风越吹越烈。这种做法，遭到社会著名人物，尤其是宗教界人士的抨击，加上赌博影响了香港的商务活动，英国政府再次下令禁赌。1872年1月20日宣布“所有开赌照牌一律宣告取消。嗣后本港、九龙及所属乡村地方一切大小赌博，悉行严密查禁。”同年四月，坚尼地就任香港总督，他在就职演说中宣称，要把整顿警察制度和禁绝赌博作为两项主要任务。他的确也为此忙碌了一阵子，但赌博并未禁绝，因赌馆又以“俱乐部”的形式出现于街头，它以娱乐为名，行赌博之实。这种变相赌场，一直延续了半个多世纪，直到1936年，在修订“赌博条例”时，才把俱乐部式的赌场加以取缔。但是，麻将馆又钻了法律的空子，改成收入场费的办法，把赌馆变作“娱乐场所”，这是属于租借场地的性质，因此不算“聚赌”。这虽不合理，却是“合法”的，所以麻将馆一直泛滥成灾，直至第二次世界大战之后依然存在，甚至还取得“麻雀书馆”（或称麻雀学校，英文名Mahjong School）的美名。总之，现在香港还存在公开与半公开的牌馆、俱乐部及所谓“大档”的黑市赌场。在这些赌场中，有固定的人员和职司，如“股东”、“交际”、“总管“、“巡场”、“银头”、“长荷”（主持赌台的人），“帮荷”、“进口”等。而且，这些赌场与黑社会有着密切联系。

同时，香港政府在1931年发行大马票，把赛马作为合法的赌博。1962年，又发行政府奖券，把彩券赌博作为官办事业。港英当局本身提倡赌博，把博彩作为其财政来源的重要部分，从1980至1981年度内，从六十一次赛马和一百零二次彩票开彩所得的税收，可达七点二亿港元。因此，香港禁赌，只能是空话一句。今天，仍有不少赌场。

1. 香港赛马场

香港名义上属于禁赌地区，但“赌马”却不算赌，而且还是英皇御准的“高尚娱乐”呢！早在1841年，英人才进入香港，即在今“跑马地”一带进行跑马。1842年至1843年，香港当局又借用澳门场地进行过两次赛马活动。1844年，香港开始修建跑马场，四年后投入使用。1849年，香港正式成立马会，到1884年，更形成了永久性马会。当时会员仅一百七十七人。马场设立在港岛黄泥埔（快活谷，亦称跑马地）。1890年始，香港赛马从含赌博因素的体育娱乐活动完全沦为赌博，用投注发彩奖的办法招徕观众。1951年，马场第一台电子计算机启用，并修建看台与行政大楼。1957年，更修建了高达七层的大厦式看台，1970年又安装了电脑化计算机。二十世纪七十年代，马会出资一亿五千万港元在九龙半岛沙田修起了另一个跑马场，其现代化的设施是全球首屈一指的。马场，表面属于香港赛马会，实际控制在香港政府要员与大商人之手。赛事，原是一年一次，后来每逢马季都赛马。所谓马季，指从每年的九月开始至次年六月，这期间有六十九个赛马日。

早期参加香港赛马活动的大部分是英军，后来马会被英国商人所把持，直至1927年，即华人在粉岭设马场后的第七年，香港马会才象征性地让两位华人入会，同时还“恩准”中国骑手参加比赛。至今，马会有会员一千二百名，全职雇员三千九百名，兼职雇员一万名，其中华人会员占百分之八十以上。全港参加赌马的马迷，估计有一百五十万，占全港总人数的四分之一强，电话户口投注者已达四十万人以上。1991年，北京港澳活动中心开始接受港澳台同胞的即场买马，开张首日的买马投注就超过十万港元之巨。

港人对参赛马的饲养非常考究，它们吃的草是从外国进口的，马在睡觉前还要放音乐为它催眠，马睡的是高档的地毯，还配有专门的兽医给它们按摩，马的卧室是装有中央空调的，使之冬暖夏凉，四季如春。每匹马的生活费为八千五百港币，而一个普通打工仔的月薪，一般只四千五百至七千港币间。

香港赛马会从1931年起，开始发行马票，称大马票。每张马票上印有一定的号码，公开发行，每张售价二元。开彩方法是：先由马会用搅珠的方法，搅出数十个号码，这些号码称入围号码。然后再从数十个入围号码中，用搅珠的方法搅出十多个出围号码，用来配上出赛的马匹。最后，在赛马中，哪匹马跑第一，这匹马所配号码便算头奖，依次是二奖、三奖。其余落第马的号码及所有出围的号码，就获出围奖。以1931年为例，大马票头奖可获十万元，刺激性很大。

香港赛马，可以购买门票到现场直接赌马，从1973年开始还可以在场外押注，1975年开始更进一步设立电话投注户口。香港参加马赛赌博的人特别多，每逢赛马之日，成千上万的人注视马场，热闹非凡，这一天几乎等于半个假日。马场盈利极为丰厚，以1990至1991年的赛马季节为例，港人共投下七十二点五九亿港元的赌注。最后一天九场投注超过了十亿，平均每场超过一亿，最后一场是一点三亿元。"这就是说，这一年中，近六百万的香港人平均每人投注于赛马场的是七千八百八十元。当然最大的赢家还是香港政府与马会，香港英国政府从赛马税收等所得收入超过六十七亿元，马会抽水得四十三亿元，两项相加约占投注总数的百分之二十，其余八十为押中者按等级瓜分。马会所得，除了维持日常开支及改善马场各项设施外，主要是用于公共慈善事业，八十年代，马会约捐出三十亿元。因为马场是铺草皮的，所以香港人把赌赢了叫"挖草皮"，赌输了叫"铺草皮"，这就是说，你的钱输给马场，已化成马场的一块绿草皮了。但总是"铺者"极多，而"挖者"极少。

2. **沙田马场**

位于城门河北岸的新填地上，为香港马会所办。从1971年填海工程开始到1978年10月7日落成，历时七载，耗资近七亿元。开幕式由当时港督麦理浩亲自主持，仪式十分隆重。它占地二百五十英亩，远远大于快活谷赛马场。这里依山傍水，风景宜人；在跑道圈内，为纪念马会经理彭福将军而辟有彭福公园。为方便旅客，九广铁路特地在此设立沙田马场站，大埔公路与狮子山隧道公路也延伸至此，交通堪称方便。

该马场设施甚为先进，它拥有国际标准跑道，可容三万观众的看台及由电脑操作的巨型电视荧光屏幕。马场赛事频繁，获利颇丰，在马场建成当年的马季，投注额就达五十亿元。在1986至1987年马季在香港六十六场赛事中，有二十六场在沙田马场举行，投注额竟达二百四十三点六九亿元。从发展的眼光来看，沙田马场大有取代跑马地之势。

3. **麻将馆**

麻将，在香港属于家庭娱乐范围，不在禁止之例。香港人把"打麻将"称作"麻雀耍乐"，有专门的麻将馆专供耍乐之用，主要开设在后街横街一带。麻将馆低一等的叫"大档"，高一点的叫"俱乐部"，都有文雅的英语译名，给赌博增添了一种"文明"的色彩。开麻将馆的，并不是庄家，也不按百分比抽水，他只负责租给场地，提取租金，这并不违法。因香港1876年所颁布的《赌博条例》规定，有庄家或从中抽水，以及互博人不为同等沾惠，才算是赌博场。显然，麻雀馆没有违反上述规定。麻将馆一般还供应烟茶吃喝，招待"顾客"；内部设备也很华丽，装有空调，铺上地毯，还有服饰华丽的印、巴籍司阁员守门。

此外，香港人还在酒楼饭店以及家庭中进行"雀战"；一些饭店为了招徕顾客，见顾客进门人数达四人，立即送上麻将牌一副。港人在

开宴之前或之后经常打麻将，有宴会定于下午五时，而往往一直要拖到晚上九点或十一点，才正式摆筵开饭。所以，初到香港的人，不知就里，很有饿肚子的可能。宴会结束，还要来"余兴"，继续夜战。有时不是正式的宴会，也可邀请几个朋友，吃一顿"雀局菜"，在饭前或饭后，打上几个小时的麻将。

4. 九龙城寨赌场

九龙城寨在九龙半岛东部，是指现在的东头村道、龙津路、龙津道和西城路所环绕的居民区。据1898年六月所订《中英展拓香港界址专条》规定，这一地区（即城寨）的主权与治权均属中国。虽然英国政府强行占领九龙城寨，单方面宣布对城寨的主权，但是一直不敢直接管辖该地。所以，城寨成为三不管的特殊地区。从五十年代开始，香港一些黑社会势力、非法歹徒、不法商人乘虚而入。他们开赌场、烟馆、妓寨，把这块地方搞得乌烟瘴气。

城寨大赌馆在龙津路口向东，坐南向北，占地约六百英尺；另外，在大井街上也有一些较小的麻将馆。这里赌馆之设，可朔源于清代，因当时只要缴足饷银，九龙司衙门便允许开赌。参赌的除了中国人以外，还有外国人。1890年4月，香港新东方银行职员西人约翰格利，因到城寨赌博而亏空公款六万元，为此被判三年徒刑。那时的六万元，以当时的购买力及黄金比率计，约相当于现在的一百万元，说明当时输赢额十分巨大。

现在赌馆仍日夜营业，项目有摊番、麻将等。赌客中有各色人物，有挥金如土的豪商，满身珠光宝气的、浓装艳抹的太太小姐，也有普通的下层劳动者。为了保障和扩大营业，从1972年起，城寨赌商在香港上环设专船免费载客到城寨赌博；并"请"黑社会势力派人前来"保护"，使赢了钱的人平安回去。

为了吸引赌客，除了派人在赌馆门前高声嚷嚷"发财里边"、"摊番里边"以外，还在附近的"新华声娱乐公司"表演"脱衣舞"，以便把观众招引到赌场中来，因去看"脱衣舞"的人，必先经过赌馆。可以说，赌商只顾自己挣钱，而不管对他人的心灵的毒害，各种肮脏手段，无不用其极了。

台湾赌场赌窝

台湾赌博自清朝以来，一直很盛行。在乾隆年间，已有赌徒"蹲踞街巷以相角逐"①的记载。在日本殖民统治五十年间，赌风不减。随着历史的变迁和时间的推移，一些赌徒与黑帮相勾结，建立了一些公开的赌博集团与地下赌场。

1. 彩票赌博集团

台湾虽说禁赌，但"彩票"不在禁止之例。约在一、二十年前，开始销售"大家乐"彩票，那时组数不多，赌注也小，规定二十人赌徒为一组，签注的赌资仅是一千元新台币。它是猜"爱国"奖券开奖的最后两位号码，猜中者可攫取其他人赌者的所有储金，再抽出百分之十给办赌的银行、券业行和公证人。后来，这种赌博愈越愈烈，"有公司化、集团化、经纪人化等各种经营类型。电脑（记忆、储存和运算）、影印机、电脑门禁监视系统、无线电传呼系统都被广泛运用到'大家乐'赌博中去。"②全岛"大家乐"的赌场到处可见，最盛的是台北市，几乎家家户户都卷入"大家乐"狂潮中，附近的农民参与的也有十分之七八。许多人达到如醉如痴的程度，曾一度被禁。1989年以来，台湾各阶层，又利用香港"六合彩"开奖号码，赌起六合彩，并"一下风靡全岛"，六合彩由"组头"主持，下面可设十几个分组，"每周两次开彩，每次赌注可高达数千万台币。1989年8月下旬，台中县警察局清水分局破获的组头，赌资一千五百万元（台币），每月获利超过一千万元"。而广大平民中因玩"六合彩"而导致倾家荡产的却大有人在。

---

① 乾隆《台湾县志·风俗》
② 《形形色色的赌博及其危害》第10页

2. 地下赌场

由于当局的措施不力和执法人员的庇护，台湾地下赌场十分猖獗，几乎到处都有，有设在平民房中的，也有设在豪华酒店的，而一些拆迁户的破房中更是赌博的好去处。这些赌场的巨头都是赫赫有名的龙头大亨，他们与警方互有勾结，警察当局对他们的赌博也是睁一眼，闭一眼，不加干涉，甚至还与黑势力串通，坐地分赃，收取所谓年金、规费。由于台湾地下赌场花样繁多，提供所谓综合性的服务，除了赌具外，还放映宣扬纵欲、荒淫的电影片与录像，因此台湾青年把赌博作为"夜间十项"基本活动的内容之一，以便他们发泄自己的不满情绪，消磨时间和精力。① 此外，台湾有众多的游戏机房，吸引了成千上万的青少年，这种游戏机房仅台北一市就有一百多家，亦属变相的赌场。它们在暗室中设有赌博性电子游戏机，有人估计平均每家二十台左右，那末，它吸引的"观众"数字就十分巨大了。

在地下赌场中最典型的应是迪化街流动赌场了。

它是一个在台北迪化街一带经常更换地点的职业赌场，破获时在迪化街二段八十三巷二号。该赌场设有望风人员、电子监视仪器、数道钢门的层层关卡，内部有荧屏控制器、电子天秤、手动天秤等。赌博项目主要是用骰子掷"大小"。赌客每赢一千元，场方要抽头四十元，利率达百分之四。在破获前几天，场方所得抽头即达三十万元之巨。

这个赌场早有所发觉，但奇怪的是赌场依旧"屡查屡开"。至 1992 年 8 月台北市警局督察室获得重要线索，即派遣警员乔装赌客查探，终于查明确实地点。于是在一天凌晨三时，以迅雷不及掩耳的快速手段避开赌场关卡，从屋顶破屋而入，早已潜伏在赌场内的警员也是里应外合，迅速控制了局面，将赌徒一举擒获。当场查扣赌资一百余万元，抽头金额数十万元，黄金数公斤及男女赌客五十四人。可见这个地下赌场输赢之大，隐蔽与"防卫"能力之强。

成 都 赌 场

成都为西南地区的中心城市之一，赌风历来较盛，而尤盛于民国军阀统治时期。当时三军合驻四川，社会秩序十分混乱。尽管民国大总统连下禁赌命令，但在兵灾匪祸连结之下，仅是一纸空文。无论官僚地主、兵痞袍哥，乃至工匠、车夫，以及流氓妓女等，均乐赌不疲。赌场内，牌九、麻将、骰子、扑克等赌具齐全；到处设有"明堂子"、"私窝子"。

1. 明堂子

所谓明堂子即公开的赌场。著名的明堂子计有：牌坊巷赌场，由四川大军阀刘文辉部下手枪大队长朱瀛洲开设；狮子巷赌场，由朱瀛洲的连长冷少康所开设；塘坎街邓公馆旁赌场，军阀邓锡侯侍从副官喻载阳、荣昌义、谷毅、王席儒等开设；笆笆巷赌场，由军阀田颂尧麾下曾南夫师的团长张绍泉所开设。此外，桂王桥南街魏敬叔家赌场，也是一个明堂子，国民党特务陈翔云有天晚上至魏家挟妓赌博后，开门出来即被人击毙，在当时也算是一则特大新闻。这些明堂子的特点是：一、由武装士兵守卫，连一些执法的军警团体对这种赌场也要绕道而行，怕引起误会，发生冲突，不好下场。二、参赌人员品类很复杂。高级军政人员，官僚富商一般不涉足这些场所，参赌者以中小商人、中下级官员、职员、袍歌土匪、烟贩娼妓为主。人员动辄数百，来来往往，流动性大。三、抽头重。要值百抽五，即抽百分之五的头钱。四、赌博以中国传统项目为主，如牌九、骰子、太宝、红宝等，但也有赌"单双"，玩扑克的。

① 见《扬子晚报》1993 年 1 月 1 日第八版

2. 私窝子

所谓私窝子，是指以私人的公馆作为赌场，具有私人性和地下性质。其中有设在鼓楼南街的邓国璋公馆，设在西沟头巷的唐英公馆。有设在如是庵的吴楷儒公馆，吴曾任四川警察厅长、贵州军阀袁祖铭驻川代表等职，是煊赫一时的人物。还有担任李家钰参谋长的袁松生公馆（在红庙子），有田颂尧驻省文报处长冯笃生的公馆（在棉花街）。其他如设在大亨里的武备学堂监学刘鸿逵的公馆；设在三多里的四川军阀邓锡侯副官文孟陶的公馆等，共十五处之多。这些赌场均系军人所开设，有武装人员保卫，它们有恃无恐，警方根本无权干预。还有一些是变相的私窝子，如华兴街多益字号（经理王聚五），南新街东升字号（经理刘学优），春熙街利丰银号（经理彭润之），中新街庆川银号等。这些私窝子都是富商所开设，与官府有千丝万缕的联系，并向警方贿通，故亦无人过问。

私窝子的特点是，由于开设赌馆的人地位高，财富多，赌馆设备好，因此参赌的人多军阀官僚、富商大贾等头面人物。而且参赌的人也较少，一般仅三四十人，至多四五十人。但输赢却很大，有一次刘文辉的旅长覃筱楼到利丰银号当"宝官"（庄家）推牌九，一夜之间便输掉了二十几万元。这些钱，按当时的价格可买装备一旅人还多的枪枝！

3."摆片"赌场

是一种不定期的游击式赌场。赌场的主持人叫"片官"，可轮流担任。他负责招客聚赌、维持赌场"秩序"及"安全保卫"、招待赌客吃喝、垫钱放赌帐、索要赌债等。担任片官的多为哥老会帮会头儿及旧军官等，如广汉侯少煊、向载明、郫县钟汉芳等都是帮会中人。他们广有势力，"法眼"通天，与军警要人相勾结，而不必向军警送"包袱"（贿赂），照常可开场聚赌。参加赌博的都是一些流氓土匪，地主商人，他们赌博时可吃上等饭菜，吸上等鸦片，还有妓女相陪。因此，这种赌场，生意特别"兴隆"。

摆片赌场也有几个特点：一是经常流动，一处公馆赌个把月，至多四、五十天就要搬场。二是可不缴现金，欠帐赌博。赌客输了，第二天缴现金四成，其余的可允许欠帐。以后每天输的钱都可欠六成；但中间赢了必须还帐，到摆片结束，再算总帐。如一时还不清，可再欠一段时间，等卖了土地、房产还帐！赌场是不怕赖帐的，因为如有人抵赖，片官很可能派一些兄弟去把他"毛了"（暗中收拾），赌徒深知其中干系，哪个再敢赖帐，三是两面抽头，不管输方与赢方都要向片官缴百分之五的头钱。扑克是按"朗"抽头，以二十"转"为一个大"朗"，片官要抽头十几元，以每天打二十个"大朗"计，一共要抽头二百多元。自然，这些钱除了招待、赏赐、雇车以外，大部分落入片官的腰包。

武汉赌场

武汉为中南重镇、九省通衢，自铁路开通以来，是京广线与长江的交叉点，历来交通发达，经济繁荣，盛行赌博。1858 年外国资本主义在此开埠，并设立租界，因此，各种中西赌博融为一体，浊流滚滚。

1. 赛马场

武汉赛马场有多处，其中负"盛名"的是西商赛马会跑马场。该场又名英、法、俄、德、日、比六国洋商跑马场，位于汉口东北郊（今解放公园处），面积八百亩。早在 1861 年汉口英租界建立不久，英商便在租界外侧的沙滩荒地上建立了跑马场，后来沙滩被俄国所租占，即把马场迁至今址。赛马会的董事多为外国领事馆官员、洋行大班、银行经理以及在中国任职的外国税务司、邮务司、盐务司等高等外侨。他们通过发售门票和抽取马票、彩票的佣金，每年获暴利几十万元。

此外，还有华商跑马场，在今航空路、万松园路一带。万国跑马场，在今唐家墩、姑嫂树一带。

2. 红房子赌场

在协隆里面临巴黎街的地方，是红帮头目周汉卿张罗主办。他勾结法租界巡捕房的中文秘书兼翻译尉迟巨卿，办起了这个名为"俱乐部"的高级赌窟。进入这个赌场有严格的规矩，要买五元钱一张的门票才能入场，否则一律拒之门外。赌场设施较全，设有各种赌具，任客挑选。赌场还包吃饭、包抽大烟，包玩弄女人，聚吃、喝、嫖、赌诸般罪恶之大成。由于赌场使出各种招揽手段，一些有钱的赌客便纷纷而来，每日购票入场的赌徒约五百人左右，仅门票便有二千五百块银元的收入。聚赌抽头的收入，更达三千元以上，由赌场和法租界巡捕房四、六分成。这个赌场，既是腐蚀人们心灵的黑窝，也是外国资本主义榨取中国人钱财的场所。

东北会局赌场

清末至民国初期，东北一带的赌博，仅在年节时为之，略作消遣。后来发展成"不问年节，不辨忙闲，设场开赌"①。开始是仅有固定场地的"旱局"，后来才有流动的"会局"。最后，"会局"发展得比"旱局"快，成为东北地区主要的赌博形式。

会局没有一定的场地，经常转移。又因为怕被警察、宪兵抓去或被土匪抢走而"炸局"，其掌权的会头均为掌柜财主。如本溪县田师傅沟一带有个很大的会局，主要分子有大窑经理、管帐先生、商人、伪警长、自卫团长等。在他们之下，还有照注的、帮拐的、跑封的、巡风放哨的"伙计"。

参加会局赌博的人很多，某屯设立会局，方圆七、八里之内不管男女老少，都会去押赌，每天有数百人，多至上千人参加，有几百元、数千元的输赢。故一旦设局，该地便热闹起来，有些人在门前做起买卖，有摆小摊卖烧饼、麻花的，有炸油糕，卖鸡蛋的，会局内，在上房设有"大仙堂"，供奉"胡仙"（狐狸），挂上红布的帐幔，供上馒头，梨子，每逢初一、十五还用整猪、整羊上供，充满神秘的气氛。

其赌博项目主要是押彩。"彩"有三十七门，它们的名字是：音会、天龙、龙江、太平、极品、上招、至高、板柜、万金、青云、坤山、茂林、有利、井力、九宫、明珠、光明、元桂、福孙、安士、元吉、河海 、火官、三怀、红春、合同、旱云、占魁、根玉、青元、只得、必德、天申、丑宝、八山、永生、正顺。据说，这些彩名各有意义，如"音会"指燕萨，"天龙"指龙王等。伪满时期，为了更多地吸引百姓前来赌博，有的地方又增加了"天皇"、"地皇"、"人皇"三门，共有四十门。

除了大局之外，还有一种小局，主要是搞摊牌九、押宝、掷骰子等赌博。它们是在大局的保护之下，进行赌博活动，因此，小局多抽群众的"头钱"，向大局进贡。

"会局"实为一种骗局。因为在三十七门彩花中，有七门无中彩权，押一仅赔三十，而不是三十七，其中有七个"彩"已被"局方"剥夺。且押中正门才是一赔三十，如押中旁门，仅是押一得十，如押中配门的只能得个本钱。同时，不管是白封（没押中的）还是红封（押中的）都要缴百分之十的头钱，那些会头及帮会的可以两头得钱。还有，他们在开彩时可做手脚。每逢出"会"（开彩），会头们在大仙的的供桌前烧香磕头，抽出三个彩名，帮拐的便到外边高声喊叫，观察反映，如哪一门面露喜色的人多，便抹掉这一门，而挑选三门中人数最少的一门开出，故上当的人很多。因十押九输，有些把家当都押光了，寻死上吊者亦时有所闻。

为了能押中得彩，一些人想从迷信活动

① 《中国地方志民俗资料汇编》东北卷，第245页，书目文献出版社1987年版

中寻找答案，有人“请大神”，有人请人“扶乩”，有人到深山洞里去“摆会签”等等，希望能得到神的启示。然而，押赌的人总是落空，自己上了当，还认为是对神虔敬的心不诚所致，真是愚昧到极点。

赌场迷信及禁忌

中国赌场的布置、管理等方面具有明显的封建性。因此，存在不少迷信及禁忌。

中国的赌博禁忌，在某些地方有赌钱打牌，不许旁人肩负背，否则必输。也有的地方，在赌场中不许讲“十三点”，因“十三点”在牌九赌博中是由“幺五”、“幺六”两张牌组成，而这两牌点子小，很可能输。后来吴地把“十三点”作为骂人的话，意思是傻瓜、神经病，可能来源于此。也不许讲“十”，因为十点，在牌九中最小；如打牌中得到这个“蹩十”，就算输定了。至今，南京一带，骂那些说话不正经、办事马虎的人叫“二板五”（也作“二百五”），就是因为如得到“二板”（四个点）和“幺五”（简称“五”，六个点），两牌配在一起正好是十点的缘故。可见牌九场上对这个“十”字忌讳之深。浙江地方俗传，赌博者不能见到尼姑，束则会“出师不利”。

赌场中的迷信活动亦不少。“会局”赌博中，充满迷信色彩，特别在开彩时要烧起整股高香，会头齐下跪，求神保佑。

即使一些近代化赌场为了赢钱，也要乞求鬼神的保佑。上海“181号”赌场有时失了风，输了钱，便认为是鬼神作祟，或财神爷不肯帮忙，所以要举行祭坛典礼。祭坛时，赌场业务人员都要排班向财神偶像拈香上供，叩头默祷，然后命道士拜忏，并杀鸡四十九只，由道士们把鸡血遍洒赌场四周。甚至还要逼令摇骰缸的年轻女子，赤身露体，裸逐于赌场之内，来驱逐所谓“鬼魅”，后在金体女子的反对之下，才作罢。

天津赌窟为了乞求神的保护，在密室内特设神堂，两侧贴上“杀、杀、杀”的字条，每到农历初一、十五，必由赌头祭祀。金钱摊、骰子摊的庄家除了朔望外，还要在他们择定的良辰吉日举行祀典。“届时除烧香、放炮、上供外，还要杀一只大公鸡致祭，并在神案前悬一张用红纸写的大杀三方的长条。”[①]他们究竟崇祀的是什么牛鬼蛇神，外人不得而知。至于“大杀三方”，有人猜测那是“庄家统赢三方”之意。

赌博与迷信本来是不能分开的。赌博是凭侥幸取胜，似有神佑，所以无论赌头与赌徒都希望有神的帮助而赢钱，这是赌博中存在迷信的根源。同时，有些赌头还故意制造靠迷信活动而得彩的神话。如上海花会，印有一种叫《致富全书》的书，有教人打花会的门槛，并附有‘详梦指示’。叫人根据什么梦，打什么花彩，这完全是骗人的鬼话。这是赌博中存在迷信的又一根源。

中国近代的赌场，明显地打着半殖民地半封建社会的印记。在一些大都会的大赌场，其权 均被洋行老板、殖民主义者、买办、军阀、帮会大亨所控制。在内地及边远地区，控制赌场的，也是一些霸头、地痞、地主老财、本地乡绅等。赌场内部很多实行的是封建式管理方法，雇员与场主的关系，多为戚谊、师徒、主仆、存在相当浓厚的人身依附关系。赌场对外来说，多与当地军警部门相勾结，使“禁赌”成为虚应故事。以赌博项目来讲，也是土洋结合，既有“跑马”、“赛狗”、“回力球”、“扑克、“轮盘赌”等从西方传入的赌博，也有传统的麻将、牌九、压宝、番摊等。当然，这些项目的分布不是均匀的。西洋赌博形式在东南沿海，尤其在设立租界的城市赌场中很为盛行。而这种“洋赌”的影响，是由东向西、由城至乡，呈现逐渐减弱的趋势。在一些内地小城及广大农村，还是以传统的赌博为主。

① 《旧中国的黑社会》第238－239页

最后，不管大小赌场，甚至一些现代化的洋赌场，都存在一定的禁忌与迷信。以上这些都说明中国近代赌场，带有明显的封建性。

当前中国的赌场，除了港、澳一带有些大型的公开赌场以外，大都是一些流动的隐性赌场，它们隐蔽在某些旅馆、茶社、文化活动中心，而更多的是隐在民居之中。开赌场的“枪主”一般不上台面，净收头钱，他要负责供应茶水、夜餐（这些都要另外收费，而且价格昂贵），头钱的收法有两种：一种是赌博结束后，谁赢谁付头钱，收费标准随行议价。另一种是赌一副，按各人赢进的百分之十收费。而且还出现了熟悉各类赌窝的市级“赌场总调度”，一些找不到场子的赌徒，可找“总调度”解决。有些开赌场的“枪主”已经暴富起来，苏州皮市街有家吃劳保的困难户，在家设赌后很快置上了全套现代化的家具、电器。这些赌场不易发觉，且因“冒险开业”，故抽头特重。

赌场与抽头

宋朝的苏东坡讲了如下一个笑话：

> 绍圣二年五月九日，都下有道人坐相国寺卖诸禁方，缄题其一曰：卖"赌钱不输方"。少年有博者，以千金得之。归，发视其方，曰"但止乞头。"道人亦善黠术矣，戏语得千金，然亦未尝欺少年也。
>
> ——《东坡志林》卷二

苏东坡讲的虽然是个"戏语"，但连他自己也认为这是一个事实：要想赌钱不输，只需"乞头"即可，那么，什么叫做"乞头"呢？

所谓"乞头"，用今天的话就是"抽头"。赌场主或聚众赌博的"窝主"在赌博过程之中向赢家抽取一定比例的钱财，称为"头钱"。这是经营赌博业者最重要的财源之一，同时也是最稳妥的收入，赌馆做庄家可能输给赌客，但头钱照抽不误。这就是"赌钱不输方"的实质。

关于聚赌抽头的最早文字记载见于唐代李肇的《国史补》：

> 及博徒是强名争胜谓之撩(一作掩)零，假借分画谓之囊家，囊家什一而取谓之乞头。

宋人王得臣《麈史》云："世之纠帅蒲博者谓之公子家，又谓之囊家。"《樗蒲经》这样解释囊家的得名："有赌若两人以上，须置囊合依样检文书，乃投钱入囊家，亦谓之录事。"由此看来，囊家是主持赌博的"裁判"，目的在于防止舞弊争斗，所以又有"录事"之名。什一而取的"乞头"是对囊家的报酬。《辞源》则这样解释"囊家"："囊，袋，窝藏的意思。"这种望文生义的解释看起来不无道理，但缺乏根据。总之，囊家，公子家，录事的身分是明确无误的，即设局聚赌抽头取利的赌场主或窝主。

唐代以前是否存在囊家呢？虽然史无明文记载，但从社会常识来看，赌博一旦流行到相当程度，出现以此为职业者，就有可能出现囊家、乞头一类事物。司马迁说："博戏，恶业也，而桓发用之富。"(《史记·货殖列传》)这个因赌博致富的桓发仅仅因为善赌的缘故呢，还是兼以经营赌场发财？看来皆有可能。南朝陈的司徒左长史王质，曾因"招聚博徒"的罪名被免官。王质出身于当时的一流士族高门琅邪王氏，在"士庶天隔"而士族赌博之风盛行的南朝，如果与士族们赌博是不大会招致这个罪名的。那么，他"招聚"的博徒很可能是庶族中人甚至市井无赖等类，在"士庶天隔"的社会他不惜有辱身分而做出这等在整个六朝时期绝无仅有的事情，其目的只可能是为了"阿睹之物"。如果事情真象真如上述，那么王质就是唐代以前的一个囊家。

囊家如果是个人，可叫做窝家。如果规模发展到一定程度，就成为专营赌业的赌场主了。中唐以后的社会，商品经济发展很快，与之相适应的赌博必然同步发展，虽然现存唐代文献还缺乏记载，但从北宋初年的严禁赌场的诏书(《宋会要·刑法二》、太宋淳化二年诏开封府文)来看，最迟到晚唐五代时，已

有相当数量的赌场存在于发达的商业城市之中了。

宋元时期的赌场多称为“柜坊”，也有“博易场户”、“赌钱行”、“穷富赌钱社”、“赌房”等名称。这些大大小小的赌场遍布于汴京、临安、大都及其他城市之中。北宋时期，东京的皇家林苑“金明池”于每年春三月间向市民开放，纵人关扑赌博，是时“(金明池)街东皆酒食店舍，博易场户。”附近还有临时的“勾肆质库(当铺)，不以几日解下，只至闭池，便典没出卖。”(《东京梦华录》)这种当铺，很明显是供赌徒和市民们典当物品换取现钱赌博而设的。

虽然法律明文禁赌，但赌场似乎明目张胆，毫无顾忌，在以“定窑”而闻名后世的定州(今河北定县)，城中即“有开柜坊人百余户，明出牌榜，召军民赌博。”(《苏东坡集》“奏议”十四)有时候连官府也要设立临时性的赌场，宋神宗时行青苗法，有的地方官府在发放青苗钱的场所设立关扑赌场，引诱农民参加，结果有的农民领了国家贷款，却又全部输个干净，白白欠了一笔债务。

宋元时期的赌场多为个人经营，规模不大，这样的“赌房”赌摊遍及乡镇，《水浒》第十五回中阮小五的母亲向吴用诉说儿子好赌道：

> 说不得，鱼又不得打，连日去赌钱，输得没了分文，却才讨了我头上钗儿出镇上赌去了。

这里所说的“镇上”是指僻处梁山泊边的石碣村，阮小五“连日”去赌，说明那里必然有常年聚赌的场所，《水浒》中称之为“赌坊”。

在商贾聚集的通衢要道，往往赌坊林立，《水浒》第二十九回中施恩向武松诉说与蒋门神结仇时道：

> 小弟此间东门外有一座市井，地名唤做快活林。但是山东、河北客商们都来那里做买卖，有百十处大客店，三二十处赌坊、兑坊。……小弟一者倚仗随身本事，二者捉着营里有八九十个拚命囚徒，……那许多去处每朝每日都有闲钱，月终也有三二百两银子寻觅。如此赚钱。

孟州城外一处市镇，百十间客店，便有三二十处赌坊，比例是相当大的。这些赌坊要经营，必须向有势力者，先是牢城“管营”的公子施恩，后是地方武官“张团练”和恶霸蒋门神每月孝敬若干钱财，才得相安无事。这就可以解释苏轼所奏定州城内赌场公然“明出牌榜，召军民赌博”的原因。这种现象在中国古代是普遍的。《水浒》虽是小说家言，却表现了宋元时期的这一社会现实。

明清时期是古代赌风最盛的时代，尤以清代更甚。清初，明代以来的赌博便一直流行，到乾隆嘉庆以降，更是愈演愈烈，不可收拾。在这个时期，“上自公卿大夫，下至编氓徒隶，以及绣房闺阁之人，莫不好赌。”(《履园丛话》)与此相适应的是规模不等的各式赌场。有的“每遇集会搭棚开店，外面买卖酒食，内则斗牌、掷骰。名曰赶赴会场，实则招集诱赌。并有公然置桌，或设小席布单于地，聚人押宝，肆无忌惮者。”(《培远堂偶存稿》卷二一)这类赌场属公开或半公开，规模也不很大。另一种是秘密的，如“江苏地方绅宦当商，倚借财势，专事开场，以抽头为不竭之生涯，以窝赌为不破之妙计，分布爪牙，深居密室(《培远堂偶存稿》卷一一)。这类赌场的客人多为富家，是豪赌的场所。此外，还有各种斗物赌博的场所，其名目有“鹌鹑圈”、“斗鸡坑”、“蟋蟀盆”等，全都公开招赌，前文所述清廷内务府每逢秋季举行的斗蟋官赌，就是一个典型的例子。

鸦片战争以后，在沿海地区和各通商口岸出现了大规模的彩票性质的赌博，主持其事往往是一个集团，各自有完整的一套系统，如上海的“花会”的赌场有“大筒”、“听筒”之分，工作人员有护筒、开筒、核算、写票、收洋、

看洋、巡风、更夫、稽察和“老师父”，各司其职。它与其说叫赌场，勿宁说叫“赌会”更为切实。其他如围姓、白鸽票、山票、铺票等类，也大致相同。这些赌场或者受到租界洋人的庇护，或者向地方政府交纳了赌捐，获得了合法身分，其外貌都是堂而皇之的。如广州的番摊馆：“以兵守门，门外悬镁精灯或电灯，并张纸灯，大书‘海防经费’等字，粤人所谓奉旨行赌者是也。尤大者，则严防盗劫，时时戒备。博者入门，先以现金或纸币交馆中执事人，易其筹码，始得至博案前，审视下注。博案之后，有围墙极厚，中开一孔，方广不及二尺，博者纳现金，执事人即持现金送入方孔，而于方孔中发递牙筹，如现金之数，博者即以牙筹为现金。博而胜，仍以原筹自方孔易现金，虽盈千累万，无不咄嗟立办，故极大之博场，一日之胜负虽多至数万数十万，无丝毫现金可以取携，即有盗贼夺门而入，亦不能破此极厚之金库，以掠现金也。”(《清稗类钞》赌博类》)在这样合法而又戒备森严的赌场之中，赌客尽可以放心豪赌，一掷千金，赌场也由此而财源滚滚，日进斗金了。

不同的赌场，抽头的方法各异，有的依照古老的乞头原则，“什一而取”。如番摊馆，对赢家采取“九成派彩”，即按赢家应得的数额仅付给九成。有的明看不抽头，而暗中变相抽头，如“花会”，每次“开筒”的机会是1/34，但押中的赌客只得到赌注的28倍，其中的差额也可以叫做“头钱”。再如香港的“麻雀馆”，采取收“入场费”的办法，打四圈牌收费若干，同时还免费供应茶水或咖啡，其实也算是变相的抽头。

自古以来，嫖和赌就是一对孪生怪胎，妓院往往又是嫖客们豪赌的场所。清末盛行麻将，嫖客和来宾在哪位妓女房中打牌，照例要抽头作为该妓的“脂粉钱”，抽头的比例往往不止什一，高的要以达到“什三”，因为在这种场合，赌客之意往往不在银钱，而在于声色，是输是赢都无所谓，逢场作戏而已，只是便宜鸨母和妓女。

赌博骗术

赌博是一种以财物输赢为目的的游戏，为了取得游戏的胜利，赢取更多的钱财，古今中外的赌徒们绞尽脑汁，想出了花样繁多的舞弊和行骗之术，这些骗术，几乎存在于所有的赌博方式之中，于是便出现了“十赌九骗”这样一句俗话。

赌博骗术大约可分为两类，一类是在赌具上做手脚。利用作伪的赌具赢得胜利。另一类是赌徒们结成团伙，用各种“妙计”骗取单独赌客的钱财。上述两大类是为了行文叙述的方便而分列的，事实上，在许多场合，二者是综合在一起来行骗的。

古往今来，赌博的骗局往往都是光棍无赖合伙搭成，以诱骗那种囊中丰裕而又涉世不深的富家子弟。在南宋的都城临安城内，就有所谓“柜坊局”以博戏关扑，骗赚钱财。”（《西湖游览志余》）终日混迹其间的，多为帮闲无赖之徒。在清代的江浙上海地区，把这类骗子称为“郎中”或“司务”，有“麻将郎中”、“牌九司务”等名号。清人笔记《淞南梦影录》这样记载那些局赌坑人的“牌九司务”：

> 牌九司务者何？无赖少年，习成五木诀，呼卢得卢，呼雉得雉。日装作富商大贾，往来于歌楼妓院中。翩翩裘马，照耀途人。一遇少年子弟之可欺者，多方引诱，南媚殷勤，或邀入青楼，或诱来酒馆。往还既稔，渐不知鸟之离罾，鱼之上饵，然后胁其赌博，通宵达旦，负至数千金或数百金，则逼勒吓诈，反颜若不相识。

在扬州一带，这种被骗的赌客被称为“羊牯”，即只有被宰割的命运。在四川成都附近则称这种人为“毛子”，设局诱骗有钱的赌客就叫做“烫毛子”。当时成都有一首竹枝词专写这类为非作歹的袍哥（即哥老会）流氓：

> 耍狗蝇藏黄鳝尾，大毛辫贴太阳膏。
> 醉归舍物嫖包月，闲约窝家赌烫毛。
>
> ——六对山人《成都竹枝词》

作家李劼人的历史小说《死水微澜》深刻地再现了清末成都城乡的人情世态，其中有一段文字，写成都城北天回镇的袍哥头子罗歪嘴、田长子等人伙同妓女刘三金，先用色相勾引，再设赌局，先输后赢，烫了新繁粮户（地主）顾三贡爷的“毛子”。结果顾某人准备用来捐官的几百块银元输个一干二净，还搭上了良田多亩。这虽然是小说家言，却也生动地反映了这一社会现实。

赌博的骗术五花八门，其中最常见的是骰子舞弊。这种骗术很早就出现在国外，古希腊的亚里斯多德和古罗马的西塞罗都记载过作伪的骰子，古代埃及和东方以及南北美洲的史前古墓中也都发现过各种专门作弊用的骰子，在古罗马庞培废墟中发现的灌铅骰子，可称是此中之“佼佼者”。

在中国，最常见的骰子舞弊方法同样是灌铅和灌水银。铅和水银都极沉重。骰子一边轻一边重，能随心所欲地掷出想要的点数。所以赌徒中流行一句话：“骰子灌铅，赢钱不

难;灌了水银,点铁成金。"使用这种骰子舞弊的常见方法是"掉包",赌棍随身准备两副外表一模一样的骰子,一真一假,先用真的赌掷,使别人不加怀疑,待赌博进行到白热化,赌注增大之时,乘人不注意将假骰子偷换掷出,赢钱之后又伺机偷换回来。不用说,这种方法本身也需要极灵活而隐蔽的手法,非经过长期专门训练的职业赌徒是无法办到的。

牌九是清代盛行的赌博方式,精于此道的赌棍称为"牌九司务"、"牌九郎中",其舞弊行骗的手法也是惊人的,最常见的手法是认牌法,将一副骨牌32张全部根据背面的竹纹暗记默识下来,自然无往而不利。另外一类手法是"掉牌法",其中一种称为"袖箭",即预先带几张牌在身上袖中,必要时取出一张与某牌调换,以凑成"至尊"或"天牌对"之类的大牌以赢得大注。而且在末条洗牌时还要将原牌调还,以免闹出三张天牌或两张幺钉之类的笑话,被人识破骗术。另外一种称为"龙摆尾",每次洗牌时,预先拣出一副大牌,砌于牌尾,待出现大注时用隐秘的手法将这副牌脱下,而以手中小牌补上。认牌加上调牌,再加上掷骰有方,自然可以使"牌九司务"们无往而不利,每每大获而归。无庸说,这些手法也是经多年训练方能学成的。

号称"国赌"的麻将牌,作弊也不少。最常见的是"抬轿子",也就是两人或三人串通作弊。其法大多为两人串通一气,欺骗其他二人。比如四人同局,甲乙二人对面坐,心有默契,甲须某牌,乙知之照发,乙须某牌,甲亦照发。由于配合得当,打起牌来得心应手,百战不殆。其通风递暗号之法俗称"令子",令子分口令和手令两种。口令就是以某字代替某类牌,如"打"字代表"条"、"顶"字代表一四七,"吃"字代表二五八,"摸"字代表三六九等。手令是用各种手势表情或香烟火柴的不同位置,以及移动面前的哪张牌等来暗示对方打哪一张牌。比较起来,手令更加隐蔽而多样,一直为赌棍们采用,为了防止对手识破,他们经常约定几套暗号,不断变换使用,其内幕就非局外人所能尽知了。

在广东,赌博投机舞弊叫做"出老千"。在赌徒云集的赌馆之中,不仅普通赌徒出老千,主持赌博馆本身就是最大的"老千"。在遍布广州的番摊馆内,"出老千"就有多种方式。其一名曰"落秤""秤"是特别的摊子,它看起来同普通的摊子并无异样,到必要之时用摊竹轻轻一拨,一颗就变成两颗。开摊时,摊官的助手冒充赌客夹杂在人群之中。如果看到即将开出的门是重门,即赌客下注很大的一门,就装作很随便地抽一口烟,然后浓浓地喷出,模糊众人视线。摊官乘机用摊竹将特制的摊子一挑,使一颗变成两颗。所开之门本来如果是一,这样一来,就变成为二,押在一门上的大注被吃,老板也就转输为赢了。"老千"的骗术之二叫"飞子",摊官扒到最后关头,看到所开之门为重门,但剩下的摊子之中又没有叫做"秤"的特制的摊子,不能一颗变为两颗。于是便施展"飞子"魔术,以极快而隐蔽的手法从剩下的摊子中飞去一颗,假如本来该开三,结果变成为开二。"老千"骗术之三名曰"扒大细",又叫"扒三鸡五公"。照规矩,摊官应该四个一扒,但摊官开到将会开出重门时,便违反规矩,三个一扒,或五个一扒。三个一扒叫做"扒三鸡(细)",五个一扒叫"扒五公(大)"。"扒大细"对赌馆来说很危险的,结果摊官手脚不灵,被赌客当场捉住,则赌客不论押哪一门,押多少,老板都要照赔不误。所以这种手段非不得已时不轻易使用。

彩票性质的"花会"和"铺票"看似公正,其实也弊端丛生。

花会的彩筒装入了应开门色,就加锁并贴上封条,似乎做不了手脚。其实彩筒的门做得较厚,中空而夹以薄板,置有机关弹簧。每次可以将两个门色各卷成一卷,一投入箱中,一夹于中空的门,然后加锁,贴封条。到截流(停止投买)后,如投买最重的门色刚巧

与投入彩筒中的门色相同，就把夹在中空的门上的门色取出，以扭转败局。开筒时，有多名护筒（打手）围着，同时又燃放大串鞭炮，很容易捣鬼做手脚，投买者发现不了。若是筒中和夹门中的门色，投买者都很多，花会老板赔起来心疼，有时会采取耍赖的办法，暗中指使一些人假装抢劫赌场，将彩筒抢手，有时老板乘机吞没众人的赌注，有时为了维护“信誉”，也将赌注发还各投买者。老板本身则免除了破财之厄。

山票和铺票也有一套作弊的方法，二者都大略相似：预先特制一套 120 颗分别刻有“天、地、玄、黄”，或“首、会、发、其、祥”等字的圆珠，和另一套表示“中”的无字圆珠，都比标准圆珠略小。事先打人投买一张票。开彩时，按自己投买的票上的几个字拣取略小的圆珠，混入标准圆珠，并将同数目的无字小圆珠混入无字圆珠中。“摇珠”时，两个圆筒分别先漏出混入的略小圆珠。这样，就能保证自己投买的票独得头彩。即使其他人投买的票碰巧也中了同样多的字数，老板也能平均分得一份头彩奖金，不过，这种情况很少出现，老板只要作弊一次，总能独得头彩。当然，为了获得赌客的信任，赌场老板也不是场场作弊。

“火伙诱人，牙行弄鬼”，其实是常人都知道的常识，但赌徒照样趋之若鹜，大多自恃聪明机变，不会上当。有的针对赌场的弊端，采取预防措施以免上当。如花会赌博中，有的阔老为避免被会主“放空门”，就把巨额赌注连同所押花名封在一个包里，亲自放入花会大筒，由于包是被封的，会主无法知道所押之门，也就无法施展前面所述的伎俩。待开筒时，如若打中，阔老亲自当场拆包，验明花名与押注，当时索取所赢赌资，如若不中，也就不再拆包，无言而退了，这在花会术语中叫“打封包”。《清稗类钞》就记录了一个用“打封包”的手段骗赚花会老板的趣闻：

广东潮州有一位富有的女人，酷喜打花会，但从未押中过，家产却输去大半。有一天，她拿了 30 多个封包来到花会会场，对老板说，我明日押尽 36 名，封中赌注多寡不同，如果中了我的重门，能使我全部翻本。就算中不了重门，我也要尝尝押中的滋味，然后从此戒赌，老板点视她的封包，却少了一封。那妇人说，必定是路上弄丢了，那么我今天只押 35 名罢了，难道明天就刚好开我丢的这一门。赌场老板假意应酬，暗中派人循妇人来路寻找，果然在会场门口捡到。第二天开彩，恰恰是这一门。那妇人随之而至，一一打开她的封包，全部都押的是此门。贪心的老板心中大呼上当，但不得不忍痛付出巨额彩金。那位妇人从此也不再来此赌花会了。

历代的禁赌

公元1729年,清雍正皇帝曾发布一道上谕历数赌博的危害:"荒弃本业,荡费家资,品行日即于卑污,心术日趋于贪诈。父习之则无以训子,主习之则无以制其奴,斗殴由此而生,争论由此而起,盗贼由此而多,匪类由此而聚。其人心风俗之害,诚不可以悉数。"(《清世宗实录》卷82)从雍正皇帝之口说出的上述危害,其实质是赌博危及了封建统治的思想基础、经济基础以及政治基础,由此而出现的盗贼匪类将直接威胁帝国的生存,因此必须严加禁绝。所以,中国古代各个王朝都对赌博制定了种种禁令和惩治措施,并取得了程度不等的效果。

据文献记载,我国从殷商时期起就出现了赌博。至迟到春秋战国时期,赌博已成为流行于社会各阶层的一种恶习。由于它悖礼害义,助长游惰习气,危害社会治安,因此,处在"王室衰微,群雄并起"动荡时期中的各国统治者,在变法图强的同时着力惩治赌博,著名政治家管仲辅佐齐桓公,对赌博的危害非常警惕,他曾严正地告诫齐桓公:以往不少无道之君之所以亡国,重要原因之一就是耽迷于享乐和赌博。管仲还将禁赌作为一年四季重要政务之一。齐国在管仲的治理下,成为春秋时期最先称霸的强国。

战国时期最先称霸的魏国更是首创立法禁赌。魏国改革家李悝制定了我国历史上第一部比较系统的成文法典《法经》,其中的《杂律》规定:"博戏罚金三市("市"为"罚"(爵)字之误,是当时货币计量单位),太子博戏则笞;不止,则特笞,不止,则更立。"(明董说《七国考》引东汉桓谭《新论》)也就是说,凡赌博者均被罚款。对于王位继承者的太子,更是应德才兼备,故应从严要求,初次赌博将被用宽大的竹板责打;如再犯,则重打;如仍屡教不改,则取消其太子的名位而另立之。

秦始皇统一全国,建立了大一统的多民族封建国家,李斯制订的《秦律》在严惩奸邪盗贼和游惰者的同时,还规定对私自赌博的官民处以"刺黥"之刑,即在脸上刺字,重者更要"挞其股",许多赌徒往往在重打下命归黄泉。

汉代的统治者对禁赌也比较重视。汉代的法律《汉律》现已失传,但据清末著名法学家沈家本考证,其中有关禁赌的法令当与《法经》相同。汉武帝曾经亲自制定12条戒文,其中一条就是戒赌。据《汉书·功臣表》记载,当时诸侯王犯赌博罪要被处以"完为城旦"的刑罚,即剪去胡须及鬓毛,发配到边塞,白天站岗放哨,夜晚修筑城墙。汉武帝时安丘侯张拾、邝侯黄遂、樊侯蔡方都因赌博而被判处死刑,同时爵位被夺,国被取消。有一次,大臣所忠向汉武帝进言:"世家子弟富人或斗鸡走狗马,弋猎博戏,乱齐民",要求进行惩处。于是汉武帝下令清查,结果有数千人受到牵连,被判处轻重不等的刑罚。

魏亚南北朝时期,由于南北分裂、时局动荡,加之玄学兴起,世风大变,整个社会表现

出一种摆脱传统束缚的趋势，赌博即在这种特殊环境中迅速广泛地蔓延开来。由于皇帝、士族带头赌博，三国、两晋时没有禁赌的法令，只有一些地方官吏如陶侃等自发地禁赌(见下节)。到刘宋时期，这种状况有了变化，当时赌博者被查获，官员免官。如大臣王景文官至给事中、右卫将军，侯爵刘康祖官至员外郎，均受到此等处罚。到齐梁时，处罚加重，凡士人赌博，将被流放到边远地区充军，刑期不定；而普通百姓赌博，则判处徒刑二至五年。后来，梁昭明太子萧统为了优待士人，将士人赌博者仅免官，百姓则判徒刑三年(见《梁书·昭明太子传》)。不过，上述受罚的只是"私赌"，而公开的、大规模大赌注的"官赌"则属合法。正是由于这种法律的缺口，当时的赌风不仅未被制止，反而愈益炽烈。

在唐代，由于重建并发展了统一的多民族的封建帝国，儒家学说又重新成为国家的统治思想，因此违礼害义的赌博当然被严禁。《唐律疏义·杂律》明确规定：凡是参与以财物作赌注的赌博者，输赢在五匹绢以下，各杖一百；输赢在五匹以上者，按盗窃财物罪论处，以五匹合徒刑一年计算，十匹二年，以此类推。提供赌场、赌具和召集赌博者，也按上述办法处置。另外，赌饮食和以弓射赌可不以赌博论。《唐律疏义》完成于高宗时期，而到唐玄宗时，社会风气趋于奢糜，从皇帝、贵族、百官直至下层小民都沉迷于赌博，《唐律疏义》的禁赌法规成为一纸空文。

两宋时期，一方面城市经济迅速发展，社会生活丰富多彩，赌博随之兴盛；另一方面由于中央集权的加强，禁赌的规定亦更加严厉。在《宋刑统》中，惩治赌博的条文虽与《唐律疏义》完全一样，但与法律有同样效力的皇帝诏令，则对赌博处罚极严。宋太宗淳化二年二月诏开封府：严捕赌博之人，犯者斩；窝藏者及提供赌博场所者同罪(《宋会要辑稿·刑法》)。此虽临时之制，以后仍以律文为准，但乱世用重刑，收到了较好的效果。对于军人犯赌，轻则判刑二年，重则处斩(《宋会要辑稿·刑法》)。至于士人(包括官员)赌博，除按律被处以杖刑或徒刑外，还不许参加科举考试，不许重入仕途。宋真宗大中祥符五年，士人萧玄之考中进士，荣登龙门，这时有人向皇帝告发，说萧玄之本名萧琉，曾因犯赌博罪被处以杖刑，改名赴举登第。真宗命人查实后，取消了他的进士，并罚铜40斤，遣送回家(《山堂考索》)。

宋代统治者在严厉禁赌的同时，针对当时全国民众都沉迷于"扑买"(一种以掷钱定输赢来进行货物的买卖的游戏)的实际情况，在不危及社会治安的情况下，规定每年元旦、寒食、冬至，开封府准许士庶"关扑"(即扑买)三日。到南宋时期，政府更放宽了限制，大多数节假日均可关扑。

兴起于北方草原的女真族，在建立金朝、控制了东北、华北地区后，也逐渐染上了奢侈和赌博的恶习，对此，金世宗完颜雍曾下令禁断双陆赌博。金代刑律中关于百姓犯赌博罪的处罚与宋代基本相同，但对官员赌博又另有规定，据《金史·刑法志》载：品官赌博，赃不满50贯者按律杖100，初犯者可以钱赎罪，再犯者即实杖，不准折赎。对此，皇帝这样解释："杖者所以罚小人也，即为职官，当先廉耻，既无廉耻，故以小人之罚罚之。"

元初，忽必烈皇帝励精图治，大力整肃风纪，严惩包括赌博在内的各种奸猾行为，至元十二年下诏：禁民间赌博，犯者流放荒无人烟的大戈壁。元朝的法律是《至元新格》，其中关于赌博的法令比宋代更详细：凡赌博钱物者，杖77，钱物没收充公；开赌场者同罪。官员赌博者，一律罢免现职，一年之后才能任低级随员，永远不可能在仕途上飞黄腾达。此外，被拿获的参赌官员还须交钞银一百两与告发人充赏。凡再次赌博者，加徒刑一年。至于主管官员，对赌博犯应捕故纵则要被处以"笞四十七"的处罚；如收受赌博犯给与的财物，将按赌博罪论处(《元典章·刑部》)。

明太祖朱元璋出身低贱，对社会恶习非常了解而且十分痛恨。他建立明王朝后，一方面积极恢复经济、安定人民生活，一方面以严刑峻法惩治奢侈奸猾游惰之徒。据周漫士《金陵琐事》记载："明太祖造逍遥楼，见人博弈者、养禽鸟者、游手游食者，拘于楼上，使之逍遥，尽皆饿死。"这种惩治，在古今中外可谓绝无仅有。洪武二十二年又下诏：凡赌博者斩断手腕。没有手，看你如何赌博。这与伊斯兰国家凡偷盗者断手的处置一样。朱元璋之子明成祖朱棣秉承父志，于上台的当年下诏，将赌博犯按重罪处治。英宗正统年间，鉴于赌博重新泛滥，大兴县知县马通向皇帝上表治赌，他提出一个严厉而有趣的惩治办法：凡赌博者，一律判处运粮到边疆哨卡的惩罚。这个建议得到批准。从此，那些游手好闲奢侈浪费的赌徒一经被拿获，即被强迫负重运输，风餐露宿，长途跋涉，常常是不胜劳苦而毙命中途。不过，这项处罚只实行了二十几年。到孝宗继位后，将赌博犯加重处罚，发配边疆充军。而作为官员后备军的国子监生员，如赌博则取消功名，问发为民，从此仕途断绝。明神宗万历年间，明朝法典《大明会典》修成，减轻了处罚，但规定更详细，赌博犯除按唐宋以来规定的杖80以外，对贯犯则还要枷号二个月，偶犯枷号一个月。而职官赌博受刑罚后，文官革职为民，武官革职。这种区别对待，有利于社会治安和吏治的改善。

清王朝是中国古代专制主义中央集权最强化的王朝，也是法网最严密的时期，对于赌博，其惩治措施也最严厉、详密，特别是在康熙、雍正、乾隆三朝。

清朝统治者始终把赌博与乱民、盗贼、娼妓一起列为社会四大恶习，认为"劫人之财、戕人之命、伤人之肢肤、破人之家、败人之德、为善良之害者"，莫过于此四恶，并认为"民间恶习，无过于博戏"(《钦定大清会典事例》卷939)。因此每位皇帝上台后都下诏严禁，并将查禁赌博列为"地方之要务"。

由于赌博须有赌具、赌场和赌徒方能进行，清政府的禁赌主要从这三方面进行。同时，官员和旗人是清王朝的政权基础，所以对他们赌博的处治也更为严厉。

一、赌具之禁。清统治者认为："若不严禁赌具，究不能除赌博之源"，"欲杜此恶习，则赌具之禁，自不可不严。"因此，凡为首造卖赌具如骰子、纸牌、骨牌等者，发配边卫永远充军，为从者亦要视其情况杖一百流放三千里或处三年徒刑；藏匿不销毁者也要发配边卫永远充军。至于旗人，雍正时规定一律处以绞监候，即绞刑，待秋后处决。乾隆时稍微放宽一些，但至少也要发配边远之地充军。

二、赌场之禁。雍正时规定，凡开赌抽头者，初犯杖一百徒三年，再犯杖一百流三千里。对于旗人开设赌场，康熙、雍正时均处以绞监候。乾隆时则规定：初犯者发配极边远地区充军，再犯就绞监候。同时，赌场房屋一律没收充公，试图从根本上解决赌场的问题。

三、赌徒之禁。清代《大清刑律》中对赌徒处治的条款基本沿袭明律，凡赌博且有其他劣迹者，处杖八十枷号两月；无劣迹者杖八十枷号一月。赌场钱物充公。而无论满汉官员赌博，都罪加一等，一律革职为民，永远不准再入仕途。

严刑峻法虽然颁布全国，但主管官员如何执行则是关键问题。清乾统治者也深知此理。鉴于以往历代禁而不止、有法不依而赌风日趋炽盛的历史教训，清代法律特别强调主管官员应负职责，并对之有奖惩的具体措施，防止"走过场"。

1.凡下属官员赌博，均逐级追查其直接主管上司的责任，如：县属职官，责之知县；府属职官，责之知府。以此类推。倘若明知下属赌博而不揭发处理者，降官三级，失察者也降官一级，罚薪俸一年。

2.凡拿获赌徒及赌具，其制造赌具之家出于某县，即将该县知县革职、该府知府革职留任、该省督抚司道等主要官员降一级留任。

反之，如知县能查获并惩治赌具制造犯，知县加官二级、知府加一级、督抚司道等省官记录二次，以资奖励。雍正皇帝还专门发布上述命令，规定要永著为例，世代遵守。

3. 凡官员能查获赌博，所获银钱财物，全部作为赏金给与拿获之人，以刺激官员查办的积极性。

另外，为了发动民众举报赌案，清王朝在对告发者进行奖励的同时，对知情不报者亦给予重处。凡旁人举报者，将所获赌场钱物一半给举报者充赏；赌徒自己自首者，免罪，并退还所输钱物；地方保甲长和邻居知而不报者，杖一百，如收受赌徒和赌具制造者的财物，则从重处杖一百，徒刑三年。同时，清王朝还特别对亲属告发予以鼓励和宽大，“如同居之父兄伯叔据实出首，本犯亦准免罪”。

由于清王朝的上述严密的措施，尤其是康熙、雍正、乾隆之朝特别重视禁赌，所以取得了较大成效，据史载，康熙时经严禁严惩赌博，“由是斗狠酗博之莠民屏息而不敢出”；雍正时对赌博“严申纠禁”、“日夜捕缉”，在他执政的13年中，出现了“赌博及造赌具者渐已改业而家室以安”这一少有景象。

然而，自乾隆以后，由于政治、经济和社会风俗的日渐紊乱衰败，特别是统治者对禁赌不再像其先王那样重视，赌风又逐渐开始蔓延。特别是鸦片战争之后，中国陷入半殖民地的深渊，社会风气更加败坏，加之西方的赌博如赛马、扑克、彩票等乘机来华，清政府从咸丰十年(1860)起开始允许闱姓赌博并从中抽税，到光绪十年(1884)广东官方将赌博合法化，这样，遍及全国各地各阶层的赌博更是畅通无阻地泛滥成灾了。

从本质上讲，在封建社会中要想完全禁绝赌博是不可能的，因为它与私有制和封建社会的基本矛盾是紧密联系在一起的，但是，作为封建国家来讲，禁与不禁、严禁与驰禁、真禁与假禁，其效果大不一样。上述中国历代特别是清代的历史教训就说明了这个简单的道理。

诫 赌

东晋初年，著名中兴重臣陶侃在平定王敦之乱后，驻扎荆州（今湖北江陵），勤于政事，整顿部伍，准备进一步稳定并开拓西部和南部边事。他发现自己周围的僚属参佐受当时赌博放荡之风的影响，整日喝酒赌博以致影响了本职工作，便召集全体工作人员，当众将酒器、赌博用具统统丢到江中，并将参与赌博和酗酒的人当众鞭打，然后义正辞严地训斥："樗蒲者，牧猪奴戏也。君子应当正衣冠、摄威仪，你们怎么能这样盲目地学那些放荡而自称通达的名士！如有空闲，文士何不读书，武士何不射弓？从今以后，一律不准酗酒赌博。"经此整治，再也无人敢赌。这就是流传千年的"陶侃禁赌"的美谈。事实上，在中国历史上，有不少有识之士在法纪败坏、世风浅薄之时刻身励行，抨击并严禁赌博之风，为后世留下了许多有益的经验。

在中国封建社会，无论君臣百姓，其统治思想和道德准则都是以儒家学说为标尺，"修身、齐家、治国、平天下"是人们基本的也是唯一的理想，"修身"的主要原则是"非礼勿听、非礼勿视、非礼勿为。"这个"礼"，就是以孔孟学说而确定的"君君、臣臣、父父、子子"的等级秩序。由于赌博夺人财物、淆乱尊卑，所以首先受到孔孟的贬斥。孔子在回答鲁哀公的问话时，就明确表示："君子不博"，不博的原因是赌博（当时为六博）"兼行恶道"（《孔子家语》）。孟子也曾怒斥赌博是世间"五不孝"行为之一（《孟子·离娄章句》）。既然儒家的祖宗如此认为，加之前节所述著名政治家管仲劝诫齐桓公并严禁赌博后大见成效的成功经验，后世许多励精图治、勤于职守的官吏士人都十分注意这个问题。

著名史学家司马迁在《史记》中就明确地抨击赌博是"恶业"。三国时，吴国皇帝孙和针对当时赌博成风的恶习，专门召集八位心腹大臣进行了一次御前讨论，并命令他们撰写专文，各抒已见，然后将他们的文章交与群臣宾客广为传看。在这次会上，著名文史学家、太子中庶子韦昭所作《博弈论》影响最大，至今流传。他说："今世之人，多不学习儒家经典，喜爱六博和围棋，甚至以衣物为赌注，不分昼夜地玩，废寝忘食，弄得神迷体倦，一切其他事情都顾不上。这样赌博，廉耻之意弛，而忿戾之色发。赌技再高，也不能立身、升官、封爵、作战、治国。考察起来，这不是孔子所提倡的，因此应当禁止。"魏国的繁钦也著《威仪箴》以抨击那些樗蒲赌博的官僚人士是"言不及义，胜负是图"。在赌风旺盛而法制无禁的当时，仅仅一些文章是挡不住赌徒的赌欲的。

与陶侃先后任荆州刺史的庾翼，也是一个积极有为，专意北伐收复失地的名臣。也像前任一样，对樗蒲赌博，他在东晋无禁赌律文的情况下制定地方法规，规定：除围棋之外，各种赌博一律禁断。在当时全国赌博泛滥的狂潮中，荆州独于成为一方净地，这是十分难得的。（《庾翼集》）

唐代著名宰相宋璟，在任殿中侍御史时，负责纠察百官、整肃风纪。当时朝野嗜赌，武则天就亲自在宫中时常聚赌，而作为中央监察机关的御史台也常有人公然在办公室赌博，宋璟对此异常痛恨，他毫不趋时附势，铁面无私，只要发现同僚在台中赌博，均一律降其官职直至削职为民。以后再也没有人敢于在台中赌博了。(《新唐书·宋璟传》)

如果说，上述主管官员中的有识之士的所作所为是对赌博的"武禁"的话，那么，大文豪苏东坡等人以冷峻的语气对赌博所作尖刻的讽刺并以之揭示"无赌不输"的基本道理，则可以称之为"文导"。苏东坡对赌博非常熟悉，据说他曾指出一副反映赌博现场的名画中赌徒喝彩的口型与实际不符的败笔(《宋稗类钞》)，但他十分痛恨赌博。《东坡志林》记载了一个有关道人戏语的笑话：绍圣二年五月九日，京都开封有一道人在相国寺门前卖各种违反禁令的"锦囊妙计"，其中一种叫"赌钱不输方"。有一沉迷于赌博的少年以千金的代价买下这方，回家后打开封条一看，内中只有"但止乞头"四字，即只要开赌场作庄家却可赌钱不输，永远赢钱。苏东坡感慨地说：道人并未欺骗这位少年。苏东坡还曾与王安石等人嘲笑赌博，他说：如人善博，日胜日负"。就是说，即使是精于赌博的人，也是有胜有负，胜得越多负得也越多。王安石见后将后一句改作"日腾日贫"，即越赢得多就会越贫穷，因为越赢越要赌，赌久必输，久赌必贫。苏、王二人的意思都是一样的。当时另一大臣吕正献也讨厌赌博，曾感慨地说："胜则伤人，败则伤俭"。至今，法国巴黎国民图书馆内还保存着冒险家伯希和从中国盗走的唐代敦煌残卷，其中的326号王梵志诗残卷亦说明了这个道理："饮酒妨生计，樗蒲必破家；但看此等色，不久作穷查(即穷鬼)"。

在中国古代具体管理治安、整治赌博的众多地方官中，宋理宗时期的胡颖所采取的措施可以说是最有趣也是最有效的了。他在任湖南知府兼提举常平之职时，曾大张旗鼓地申严赌博之禁。一次，查获曾细三、熊幼等人赌博一案。因曾细三能投案自首，胡颖按"立功受奖"的原则将曾细三免罪释放，并将其余案犯所交纳罚款的一半作为赏金奖给他，但是，曾细三必须将此赏钱担往城郊各地，担上插一纸旗，上书"自首赌钱人曾细三，请到赏钱×贯"等字样，并将此语沿途高声呼叫，状似游街示众，以劝戒市民，扩大影响。而同案犯熊幼拒不自首，被判处"杖一百"，戴上木枷游街示众，直到有其他的赌博犯被拿获后才能取下木枷以戴于新犯颈上。同时，开赌场的袁六二也被杖一百、驱逐出境到邻近州县接受管制，赌场被捣毁。熊、袁二人还须交纳规定的罚款。此外，有二人虽没有参加赌博，但袖手旁观，即不制止，也不告发，也受到"杖八十"的处罚。如此宽严奖惩结合的处置，赌徒定会心存畏惧，有所收敛(《明公书判清明集》卷十四)。

与胡颖所为有异曲同工之妙的，是明代的马通。英宗正统年间，朝野赌风日盛，政府用了许多办法仍不见效。大兴县知县马通向朝廷上表治赌，建议将抓获的赌徒集中起来，强迫他们从内地向边防哨卡运送军粮。这个建议被有关部门批准。可怜那些一贯游手好闲的赌徒，常常在长途负重、风餐露宿的艰苦行程里毙命中途，转死沟壑。此法的震慑力大概不亚于胡颖之举吧！可惜它只实行了20几年，英宗去世后，赌徒亦免除了这种恶作剧式的处罚，而代之以发配边疆充军(《万历野获编》)。

清代雍正、乾隆间的陈宏谋，历任布政使、巡抚、总督达30余年，政绩显赫。他特别痛恨赌博，每到一地任职，下车伊始，就要发布禁赌告示，在他的文集《培远堂偶存稿》中，就有十余篇关于赌博的文章和禁赌告示，如《申严赌博之禁谕》、《查禁市会聚赌檄》、《饬禁官员赌博檄》等，这些告示对禁赌规定极严，如《申严赌博之禁谕》中说："制造赌具者

有罪，贩卖赌具者有罪，窝赌有罪，抽头有罪，贿赌有罪，同赌有罪，又许同赌首告免罪，追还所输之钱，朝廷之法，无外使人知其有害无益，不至于犯之至意”，“自今以后，一体禁断，若有犯者，定将从严惩处。”

清代嘉庆年间，山东布政使百龄见下属监司、太守均好赌博，责问赌博者，监司等人说：“这不过是消遣罢了。”百龄正色道：“君等并非无事，即使无事，何不以公文帐簿消遣？”监司等人语塞。从此，山东官场好赌之风为之一变，此事亦被时人传为美谈（《郎潜纪闻》）。

治人难，治己更难。在赌博盛行、世风日下之时，一些社会名流如能为社会作出表率，其影响更是非同小可。清康熙年间，著名文人、文华殿大学士兼礼部尚书张英，为官清正，道德文章为一时之俊，他厌恶赌博，特别憎恨风靡一时的马吊赌，曾经自刻一印章：“马吊众恶之门，习者非吾子孙”。并在家中所藏图书画卷上一一盖上此印，以劝戒子孙”。如此佳话，在京中广为流传。至于那些先赌后戒的达官贵人，人们也是津津乐道。清道光、咸丰年间的湖南巡抚骆秉章，幼孤贫，受家乡佛山赌风影响，也染上此恶习，并常常敲诈地方士绅和赌徒，是当地连赌徒也十分害怕的赌棍。后发奋读书，考中进士，逐渐成为高官显贵。此后他下决心全力戒赌，结果终身未再赌博。与骆秉章同时的江忠源，官至安徽巡抚。年少时，迷恋赌博，往往将衣服当光以还赌债，一时礼法之士皆避而远之。后以举人入官，参与镇压太平军有大功，深得曾国藩赏识。曾国藩叫他阅读先贤语录，以约束其放荡言行。后来他矢志力戒赌博，持之以恒。据说一次到友人家，听见户外有牌声，他只是禁不住望了一下，毅然离去。另有一李成谋者，于咸丰年间入湘军，后以军功官至福建提督。他年幼时家贫，以补锅为生。他与兄都嗜赌，曾经将亲友给与他们葬母的钱在博场中输光，只好将母亲用草垫裹尸而埋。李成谋显贵后，亦戒绝赌博，为官赴任，绝不带赌具，他的部下也没有敢赌博者，这在当时是很少见的，因此一时传为美谈（《清稗类钞》）。

在中国古代众多声讨赌博之害的士大夫中，最有代表性的、抨击最激烈的是清代著名文学家尤侗，字展成，长洲（今苏州）人，康熙的翰林院检讨，官至侍讲，有《明史·艺文志》、《西堂乐府》等数十部著作，文名盛于一时。所作洋洋千言的“戒赌文”，言极沉痛，语极尖锐，其文云：

“天上之恶，莫过于赌。牧猪奴戏，陶公所怒。一掷百万，刘毅何苦！今有甚焉，打马斗虎。群居终日，一班水浒。势如劫盗，术比贪贾。口哆目张，足蹈手舞。败固索然，胜亦何取？约有三费，未可枚举。即卜其昼，又卜其夜。寝尚未遑，食且无暇。不见日斜，宁闻漏下？喧呶辟寒，袒跣消夏。宾客长辞，琴书都罢。是曰费时，寸阴难借。三人合力，以攻一椿。兵不厌诈，敌必用强。杀机潜伏，诡计深藏。左顾右盼，千思万量。精神恍惚，面目焦黄。是曰费心，终必病狂。一文半文，千贯万贯。锱铢必较，泥沙无算。赢乃借筹，负或书券。家弃田园，祖遗宝玩。悭者不吝，贪者不倦。是曰费财，困穷立见。始作俑者，公卿大夫。退朝沐休，宴会相娱。点筹妒客，秉烛监奴。问同姬妾，角技氍毹。平章重事，岂在是乎？亦有儒生，厌薄章句。博弈犹贤，诗书没趣。引类呼朋，摊钱争注。赤脚无成，白头不遇。文鬼谁怜，牌神莫助。富人长者，公子王孙。珠玉满堂，车马盈门。呼卢白日，喝采黄昏。千金忽散，一亩无存。土番间乞食，泉下埋魂。至如商旅，问关万里。竞利锥刀，窥奇倍蓰。火伴诱人，牙行弄鬼。囊破吴山，身漂越水。梦断娇妻，饥啼稚子。其下市人，肩挑步贩。体少完衣，厨无宿

饭。脱帽绕床，投马翻案。登场醉饱，出门逃窜。卖儿鬻女，尽供撒漫。最恨奴仆，全无心肝。暖衣饱食，游手好闲。酒肴俞釀。房户牢关。忙中作耍，背后藏奸。狐群狗党，非赌不欢。故赌虽百族，恶实一类。天理已绝，人事复废。盖以大灭大小者不仁，以私害公者不义，式号式呼者无礼，侥得侥失者非智。分无贵贱，四座定位。上攀缙绅，下接皂隶。齿无尊卑，一家弗忌。父子靡肩，兄弟纾臂。闲无内外，男女杂欢。绣阁抛妻，青楼挟妓。交无亲疏，惟利是视。陌路绸缪，故人睚眦。四端丧矣，五伦亡矣。身家荡矣，子孙殃矣。赌必近盗，对面作贼。战胜探囊。图穷凿壁。赌必诲淫，聚散昏黑。艳妇绝缨，娈童荐席。赌必衅杀，弱肉强食。老拳毒手，性命相逼。戒之戒之，凡戏无益。今有贪夫，开肆抽头。创立规则，供给珍馐。如张罗网，鸟雀来投。鹬蚌相持，渔利兼收。更有险人，合成毒药。蹑足附耳，暗通线索。彼昏不知，束手就缚。旁观咨嗟，当局笑乐。人之过也，必借箴视。惟耽赌癖，阳奉阴违。父师呵叱，妻孥涕洟。勇足拒谏，巧能饰非。贫而无怨，死且不辞。及至悔悟，靡有孑遗。呜呼哀哉，谁为为之？吾闻此风，明末最盛。曰闯曰献，又曰大顺。流民作乱，其名皆应。相公马吊，百老阮姓。南渡亡国，不祥先谶。圣王在上，岂容妖氛。敢告司寇，宜制严刑。天罡地煞，大盗余腥。诛不待教，有犯必歼。火其图谱，殛此顽民。圣人设教，君子反经。慢游用儆，骄乐当惩。人心禽兽，何去何存？借曰未知，请视斯文。”

其嫉赌如仇之愤慨，跃然纸上。

民间的诫赌

如果说，前文所述的中国古代禁赌法令和有识之士的劝诫是统治者从法律和道义的角度对赌博进行社会的宏观控制，那么，直接深感赌博败家毁身切肤之痛的普通百姓自发的禁赌劝诫则是具体而微的微观控制，因而更显得生动活泼、形式多样、情理交融、意味深长，其作用也非同寻常，影响也更加深远。

西晋时期江蕤的祖母，可以说是劝戒子孙赌博的一位典范。江蕤年少时，受当时赌风影响，十岁即沉溺于樗蒲赌博之中，他的祖母深明大义，循循善诱，历数以往因赌博而破业废身的种种事例以教育之。江蕤幡然悔悟，于是坚决戒除，终身不再为赌。此后立身立业，建功封爵，家道中兴，子孙绵延显赫，成为魏晋南北朝时期诗礼簪缨之族。(《太平御览》卷754)

清代著名文史学家、维新派代表人物梁启超的父母不仅家教严明，族风淳厚，而且惠及乡民，多方劝戒赌博。当他们开初宣布禁赌时，其族人好赌者藏匿于草丛密室或河沟港汊人迹罕至之处，在深更半夜风雨交加之时聚众赌博。梁启超父母不辞艰辛，往往披星戴月，踏泥泞赴荆棘以搜寻，抓到后，即晓之以利害，动之以情理，有时甚至声泪俱下，通宵达旦地劝说。他们因此而受寒染病，而听者因深受感动而内疚不已，从此后洗心革面，改恶从善。乡里百姓亦互相劝戒。这样，在当时全国赌风最盛的广东，唯独新会县梁启超所在之乡没有赌博，赌博器具也从此绝迹，这不能不说是一个奇迹。(《清稗类钞》)

普通百姓因帖近生活，情感真挚，他们在劝戒赌博时所创作的各种形式的民歌谚语，其说理深入浅出，语言朴实平易，读来琅琅上口，易记易诵，效果良好。浙江民间有一首用"十二个月为"叙事的"戒赌民歌"，其中唱道：

二月可花出围墙，老婆劝赌情义长：
'劝侬老公勿要赌，做个安份种田郎；'

三月桃花正清明，姐妹劝赌泪淋淋：
'劝侬哥哥勿要赌，勿负姐妹一片情；'

四月梨花赛如雪，大小叔伯劝侄辈：
'金山银山要靠双手挣，赌博铜钱发勿起财'；

五月榴花开满树，丈人丈母劝女婿：
'要为老婆儿女多忖忖，赶快逃出迷魂阵'；

六月荷花闹池塘，娘舅上门劝外甥，
横劝直劝都不听，手拿柴棍打外甥；……

全诗委婉动情，情景交融。苦口婆心地劝戒，使多少执赌不悟者回心转意。因此，这首诗自古至今一直在民间传唱。

上海民间一直流传的劝赌谚语也颇耐人寻味，如："只有强奸，没有逼赌"；"赌博场里无君子"；"乖做乖，出门勿要斗牌"；"地方宁出一只虎，不愿再出一局赌"；"虹口赌台摆一天，上海叫化多一批"；等等，均含意深长，明白晓畅。

拆字诗，是中国独特的传统文化，深为群众喜闻乐见，人们亦以这种形式进作劝戒。

据民间传说：古时有位父亲见儿子染上赌博恶习，于是作打油诗一首：

贝者是人不是人，因为今贝起祸根；
有朝一日分贝了，到头成为贝戎人。

儿子见诗，百思不得其解。为父便一一点破以劝戒："贝者为'赌'，今贝为'贪'，分贝为'贫'，贝戎为'贼'。这赌、贪、贫、贼四字便是每个赌徒的必由之路。"儿子理解后，痛改前非，弃赌从良。

人民群众有无限的创造力。在一千多年前的唐代，民间艺人就创作了假托孔子来抨击当时赌风的故事。在敦煌文书中，有一篇由当地艺人创作的《孔子项托相问书》，其中说："夫子曰：'吾车中有双陆局，对汝博戏，如何？'小儿答曰：'吾不博戏也。天子好博，风雨失期；诸侯好博，国事不治；吏人好博，文案稽迟；农人好博，耕种失时；学生好博，忘读诗书；小儿好博，笞挞及之。此是无益之事，何用学之'"。语言通俗，说理透彻，表明了唐代民间对当时赌风的痛恨、鄙弃。

民间的劝戒，一般都如上述事例那样从情、理、法等方面作正面教育。而对那些经正面教育无效的赌徒，换一种方式反其道而行之，却往往也能收到异曲同工、殊途同归之妙用。《清稗类钞》记载了这样一件有趣的事：清代江南有一位盐商，姓何，家资数十万。何翁四十岁始得一子，十分溺爱，长大以后恶习缠身，特别嗜赌。当地赌棍无赖多方引诱他参赌，他渐渐将自己的金钱输尽，又典当衣物，盗卖何翁的田产家宅。何翁责其悔改，将儿子关于房中数月，但出来后嗜赌如故。何翁扬言：如有名师能教育我儿者，我以一半家产作酬劳，能使他戒赌者，以全部家产相赠。"此诺一出，许多著名教师争来教诲，或晓以大义，或规以古训，皆无效。一日，有三位自称从京师来的赌博高手，蓬头赤脚，衣不敝体，言貌粗鄙，到何府求见，准备应聘教育何家不肖之子。何翁哑然失笑，说："你们是赌徒，还能劝人不赌？"三人说："此所谓以毒攻毒也。我们三人在京师几十年，赌技高超，获财物几十万，每赌必赢。后来京师赌徒无一人与我们赌。于是生计断绝，以前所获财物早已挥霍一尽。听说你立下诺言，我们想以赌博绝技教公子，公子赌必赢，那么将无人敢与之赌，那么赌不戒自戒，你的家也可以保住。所以我们来应聘。"何翁大喜，立刻与这三人立字为据。这三人住在何府，每天教何公子赌技。二年后，何公子出外赌博，绝无敌手，因此再也无人与之赌博，而何公子亦从此戒赌。这三人也将何翁承诺的一半家产领走。山东莱阳县一位姓宋的官宦人家也用这种方法戒除了儿子的赌博。这就是著名的"延师课赌。"

清代浙江海宁县硖石镇一位姓徐的商人教子戒赌的作法也令人捧腹。徐翁家资巨富，但儿子好赌，每日赌输达数万钱。徐翁多方教训，仍不能禁。徐翁无奈，将钱数十万放在家中，对儿子说："你可以将此钱任意取去还赌债，但不准让其他赌徒进家中取钱。"有此许诺，赌徒们天天到何家门外赌钱，何家公子每输一次，即进屋取钱，每天进出房屋达数十次，以至于疲惫不堪。何家公子见家中的钱越来越少，渐渐感到顾惜，有一天他叹息道："出之不易，入之不更难乎？"于是对父亲痛哭流涕，决心悔改。以后终身不赌，而且勤俭超过父亲，家境也更加富饶。（《清稗类钞》）

在中国古代，迷信气氛浓厚，神怪菩萨对人间善恶的启示和惩戒作用往往超过世俗的规矩，人们亦往往借助它们的力量，来帮助对社会恶习的惩治。在云南大理州海东上登村南，有一尊塑像，赤身裸体、身上只披一条毡子，手托下巴，愁眉苦脸，当地人称之为"秩庆危"（赌输佛）。关于此佛，传说古时有一渔夫名秩庆，一次偶然地发现了洱海通宾川的秘密洞口，他悄悄将此洞堵住，使得宾川地区无水种田。然后以能给宾川解燃眉之急为条件，诈骗了一万两银子，开通了水道。他得了

银子后，天天吃喝玩乐，到处赌钱，几年以后将银子输光。他又用前法去诈骗，但却被淹死了。当地人民为了教育后代，将秩庆生前体貌塑在石洞边，人们路过此地，都要领小孩去看"秩庆危"教育他们不要骗人，不能赌博，以免遭到秩庆一样的下场。

流传于河南邓县地区的"王大虎戒赌"的故事，更是借神鬼之力惩赌的典型。古时有个庄稼汉王大虎，因赌博荒弃家事，家产将尽，老婆也气得上吊死了。一天晚上在路边遇到三人，拉他入赌，他先赢后输，到第五天晚上，他变卖了最后一点家产作孤注一掷，仍输个精光。那三人突然现出原形，原来他们是王大虎老婆请来教育他的鬼，并告诫他不要再赌了，还把他先后输的钱奉还。经此惊吓，王大虎不再赌博，成了一个勤劳致富的庄稼人。

民间戒赌，最常见也是较有效的，是民众共商协定的"乡规民约"。1987年4月，四川会理县在进行文物普查时，在蔡家祠堂发现一块完整的《禁止赌博碑》。此碑刻于清代同治年间，它有鉴于当时本族中多有赌博之人的现状，在重申禁条之后，历数了赌博的十大罪恶，刻石为鉴。是碑全文如下：

禁止赌博

窃思戒赌之条，前人之述备矣。我洛阳家风，历祖以来，断未有公孙、父子、弟兄、叔侄同场聚赌，以则家声，至于如是。今与合族约：自垂碑禁止后，倘族人仍有窝赌、邀赌、诱赌种种赌局，我祖宗定不愿意有此子孙。世世族长、族正，重则要禀官，照例究治；轻则入祠，以家法从事。敬录戒赌十条，以垂于后：

一、坏心术。一入赌场，遂成利薮，只顾自己赢钱，那管他人破产，心术岂不大坏；

二、丧品行。凡人贵贱高下，各自不同。赌博场中，只问钱多钱少，那计谁贵谁贱。有何体统，成何品行；

三、伤性命。赢了乘兴而往，不分昼夜；输了拚命再来，那计饥寒。从此耗精疲神，损身丧命，岂不可伤；

四、玷祖宗。送了人的银钱，还笑浪子发呆；破了你的家产，转叹痴儿作孽。不能光宗耀祖，反致辱门败户；

五、失家教。赌博一事，引诱最易。父子博，兄弟博；白日赌，深夜赌。家教大坏，可为寒心；

六、荡家产。始而气豪，则挥金如土；终而情急，则弃产如遗。衣裳典尽，田宅鬻完。想到此间，岂不可怜；

七、生事变。通宵出赌，彻夜开场。甚至浪子贪缘而生计，匪人窥伺以为奸。祸机所伏，岂不可虑；

八、离骨肉。士农工商，各勤职业。自入赌场，遂沉苦海，妻子吞声而饮恨，父母蒿目而攒眉，抚心自问，其何以安；

九、犯国法。赌博之禁，律例最严。轻则杖一百，枷两月，重则徒三年，流三千。绅士照例革斥，成何面目；衙役加倍发落，须顾身家。与其事后而悔，何若先事而戒；

十、遭天谴。历看开赌之家，每多横祸；赢钱之辈，偏至奇穷。总由嗜人血肉，饱我腹肠；敛彼怨恨，供我欢笑。所以鬼神怀忿，报复不肯稍宽；天道好还，彼此同归于尽。通场看来，更有何益。

历观数条，俾世世子孙，触目惊心，最宜改悔矣。近来我族之中，多有不肖之徒，不务根本，而贪赌博。不论祖孙、叔侄、弟兄，打牌、掷骰、摇宝、弹钱，家家有交谪之声，幼子有效尤之惨。种种丑态，难以枚举。况乎场伙一毕，则见其当器卖物也，有人则见

其倾家荡产也，亦有人且见其抛妻别子流离他乡也，亦罔不有人。赌之害人，甚至水火盗贼，深为可悯也。是以族商议，勒碑刻石，永远禁止焉。俾我族中，老有所勉，少有所戒，勤耕苦读，型仁讲让，庶不忝南京家声耳。

大清同治七年三月中旬吉如族公立

全文载情载理，情理交融，即申以国法，又严以族规，代表了我国古代民众要求彻底禁赌的共同心声。

优　　伶

优伶是“优”和“伶”的合称，在中国古代，用以指称那些以音乐、舞蹈、歌唱、调笑嘲弄、百戏杂技和戏曲表演等为职业的人。以“优”作为一种职业名称，至迟在春秋时期就已确定。那何谓“优”呢？“优，调戏也。”“优者，戏名也，……戏为可笑之语，而令人之笑也。”显见，所谓“优”，其本义是一种调笑戏弄的行为，延伸之，则专门从事此种行为的人亦称之为“优”。“伶”是由传说中黄帝时代的乐官伶伦而得名，这是一位传说中的大音乐家，相传黄帝曾命其制音律，所以后人便把专门演奏音乐的一类艺人称为“伶人”，或者称为“伶优”。

优伶这一名称在中国古代也有明显的演化，大约在先秦时期，“优”与“伶”还未连缀成一词，两者是有区别的，“优”一般分为“俳优”和“倡优”，“俳优”是指以诙谐嘲弄供人取乐的一类艺人；“倡优”则指歌舞、奏乐一类艺人；而“伶”是专指演奏音乐的艺人。汉之后、宋之前，“优”和“伶”常常并称，成了对歌舞、音乐和百戏滑稽为业的艺人的统称。宋以后，随着戏曲艺术的逐渐成熟，并在表演艺术中独霸地位的渐次生成，“优伶”就主要指称戏曲演员了。因而广义的优伶是中国古代演员的总称，狭义的优伶则是中国古代戏曲演员的专称。

以表演艺术为其职业的这一类人在中国古代并不仅仅以“优伶”之名来称呼，但“优伶”确实是中国古代指称演员影响最大、这用最广的一个名称。除“优伶”外，历代称谓名目繁多，大致有“优人”、“伶人”、“乐人”、“伶官”、“倡优”、“散乐”、“行院“、“子弟”，“路歧人”等等。

优伶的源流

优伶溯源

优伶是奴隶制的产物，是作为统治者的娱乐工具而产生的，史前的原始社会，由于物质条件的限制，还无力供养也不会产生专事娱乐的优伶队伍。优伶作为一个职业团体，大约要在物质生活相对充盈，精神生活逐步需要之时才会产生。然而优伶的形成也并非是无本之木，繁荣兴盛的原始歌舞为优伶的产生起到了孕育和催生作用。

在原始社会，我们的祖先在共同的生活和劳动中，常常以歌唱和舞蹈来表达自身的情感和欲望，并以此求得娱乐和休息，他们在与天地自然和氏族间的斗争中，不断地丰富着对现实世界的感知，并以歌舞的形式表现他们感知中的世界。在古代典籍的记载中，我们可以看到，原始歌舞是丰富多彩的，有对先民自身生活和劳动的模仿，有男女相悦之情的抒发，也有对氏族间战争的表现，更有许多是对天地自然不可逆知的仰慕和敬畏。原

始歌舞所表现的已是一个色彩斑斓的世界!

作为优伶远祖的原始歌舞者是集体性的、非专业化的,一次狩猎的成功,一场争斗的胜利,一种男女求偶的冲动,一种对天帝的敬畏,先人们都可以任情感的需要而手之舞之,足之蹈之,人们无需在此时审视其形式的完美与否,惦量其情感的是否适度,一切都是任之于自然,化之于自然。这虽然是艺术表现的蒙昧与原始状态,但这种境界却是令人神往的,更是后世的优伶所难于想象的。

与这种集体性、非专业化相一致,原始歌舞除了虚幻的神灵和不可知的天地自然外,其观赏者同样也是集体性的,有的是用以自娱的。歌舞艺术并不属于某一个人或者某一个集团,而歌舞者同样也是这集团中的一员,没有尊卑之分,更无贵贱之别。作为优伶艺术的源头,原始歌舞开启了中国古代表演的一扇自由之门,然而,随着奴隶社会的到来,这扇自由之门也随之关闭了,中国古代职业化的优伶被永远地拒之于门外。

到了原始社会后期,随着生产力的发展,社会分工开始出现,而最早出现的社会专职,也许是专事鬼神的神职,他们负责部落的祭祀、占卜、祝祷、驱疫等活动,这些专职人员一般称之为"巫觋",而巫觋事神、通神的一个重要手段便是"歌舞",《说文解字》云:"巫,祝也,女能事无形(按:无形指神),以舞降神者也,像神,两袖舞形。"据于此,人们就把"优伶"之远祖归为"巫",王国维《宋元戏曲考》即谓:

> 巫觋之兴,虽在上皇之世,然俳优则远在其后。《列女传》云:"夏桀既弃礼义,求倡优侏儒狎徒,为奇伟之戏。"此汉人所记,或不足信。其可信者,则晋之优施、楚之优孟,皆在春秋之世。

近人冯沅君说:

> 古优的远祖,导师、瞽、医、史的先路者不是别人,就是巫。……远古巫者,大都用卜筮的方法(甚或不用)预测未来的祸福休咎,能为人疗治疾病,能观察天象,通过音乐,能歌舞娱神。随着社会的演进,巫者技艺渐分化为各种专业,而由师、瞽、医、史一类人来分别担任,倡优则承继它们的娱神的部分而变之娱人的。

巫觋既以歌舞娱神,则手段正与优伶相通,我们当然不能绝对地说优伶源于巫,但巫之宗教职能后世被优伶所继承则是显而易见的事实,宗教礼仪中的优伶乐舞绵亘于漫长的中国古代历史的发展长河中,且巫逐渐退位,优伶则渐居于主体。

上古宫廷女乐

公元前二十一世纪,夏王朝建立,中国进入奴隶社会,优伶正式形成。

优伶是奴隶主的附庸,据史书记载,古代的奴隶主都对歌舞有着特殊的喜爱。传说中国古代第一位奴隶主启就是这样一位人物,喜欢以音乐舞蹈来寻欢作乐,他常常饮酒于野外,为了助兴,经常带许多的家奴为其歌舞,传说他由于狂欢过度,终于失去了天神的庇护。历史上著名的昏君夏桀更是如此,他有"女乐三万人",所谓"女乐"即是以歌舞为业的女性奴隶,他还收"倡优、侏儒、狎徒能为奇伟之戏者,聚于旁,造烂漫之乐。"这种以歌舞作乐的现象在当时非常普遍,以致连奴隶主自身也常常引以自戒,比如商汤在灭了夏桀以后,曾制订条文,在统治者内部禁止歌舞和饮酒,对那些违令者予以严惩。但实际上,商汤的这一举动并没能阻止这种风气,历史上著名的另一位昏君商纣就没有记取前车之鉴,更没有对商汤的成规予以重视,他曾令乐师师涓谱写新曲,聚集百官观赏女乐,以致使百姓生怨,诸侯叛离。

奴隶主的这种风尚与趣求从客观上促进了优伶队伍的发展,同时也制约了优伶技艺的形成。从优伶的发展历史来看,歌舞是最

早形成和风行的优伶技艺。

奴隶社会的优伶是奴隶主以及贵族等少数人的专利品，他们的绰约身姿和美妙歌喉是作为奴隶主及贵族阶层用以享乐的奢侈品而存在的。他们在当时并没有独立的地位和人格，而是一种娱乐的工具，是奴隶主豢养的歌舞奴隶，其地位之低贱是可想而知的，他们甚至还常常作为奴隶主的殉葬品被活活埋葬。优伶，作为奴隶社会的产物，确定了他们的自身地位，这种境况一直沿续在漫长的中国古代社会之中。

由于史书记载的匮乏，我们已难以看到此时期个体优伶的记录，但作为群体无疑是比较繁盛的，尤其是女乐的出现，更可值得重视，声色之娱，是中国古代表演艺术的传统，而这在奴隶社会就已奠定了。

先秦古优

优伶脱胎于原始歌舞，正式产生于奴隶社会，但“优伶”之名的确立和传之典籍却在春秋之时。最早记载优伶的生活情形并直接以“优”、“伶”之名相称呼的是传为春秋时左丘明所作的《国语》和《左传》。《国语·齐语》曾记载齐恒公问计于管仲：怎样才能使国家繁荣昌盛？管仲举例说明：“昔吾先君襄公……优笑在前，贤材在后，是以国不日引，不日长。”意思是说，先君襄公没有使国家一天天地富强起来，是由于亲优伶而疏贤材。这里将“优笑”（即“优笑”之人）与“贤材”对举，表现了对优伶的轻蔑，同时从侧面也说明了时至公元前七八世纪，优伶的影响正日益增强。能够确切考知最早的优伶是春秋时晋国的优施，他是晋献公的同时代人，献公即位在公元前678年。另外还有春秋周景王时的优州鸠（《国语·周语》）、齐国的优施（《谷梁传》）、战国时期楚国的优孟（《史记》）、赵国的优莫（《新序》）和鲁国的优旃（《史记》）等。与其相似的在当时还有一些以“奏乐”和“歌唱”为业的人，称之为“女乐”、“师”、“工”、“瞽”等，比较著名的有卫国的师涓、晋国的师旷（《韩非子》）、郑国的师文（《列子》）、鲁国的师襄（《论语》），另外一些活跃于民间的歌者如韩国的韩娥（《列子》）、齐国的绵驹（《孟子》）、秦国的秦青、薛谭（《列子》）等也大致与优伶相似。

此时期的优伶伎艺虽然仍以歌舞、奏乐为主，但他们更以滑稽调笑、讽谏时弊而著称于世。中国古代历史上绵延长久的“优谏”传统正是由此时所奠定的。所谓“优谏”是指优伶以其独特的方式和途径来讽谏政治、指陈时弊和对统治者的政治言行提出某种委婉的指责。由于优伶地位的卑贱，他们对统治者并不构成任何政治威胁，又由于他们滑稽调笑的言谈和轻歌曼舞的伎艺颇得统治者的喜爱，所以他们的讽谏常常会得到统治者的容忍，更何况，优伶的讽谏是以艺术为其媒介的的，机智的谈锋、诙谐的格调和愉悦的形象更使统治者难以抵拒，因此也就常常起到意想不到的效果。

《史记·滑稽列传》中“贵马贱人”一节是人们常常喜欢引用的，故事是这样：楚庄王有一匹爱马，常披着漂亮的马鞍，并配有华丽的马厩，每天以枣脯喂养，结果马由于太肥而病死了。庄王非常悲痛，想以大夫之礼来安葬它，对此，群臣争议不休，以为不妥，庄王下令：“有敢以马谏者，罪至死！”这时优孟步入殿中，仰天大哭，很是悲伤。庄王惊问其故，优孟说：“马，是大王所深爱的，以堂堂楚国之大，仅以大夫之礼葬它，待之太薄，规格也太低了，我请大王以人君的规格来安葬它。”接着，优孟滔滔不绝地陈述了一整套葬马的规格与仪程：雕玉之棺，文绣之椁，送葬时使齐国赵国之人开路，以魏国和韩国之人卫后，守棺的庙食太牢则享受万户之奉。一席话使庄王听了自感失了分寸，于是他问优孟：“那我将如何处置它呢？”优孟说：“配上佐料，置之

锅中，煮烂，令其葬身人腹便可以了。”优孟谏庄王运用的是“欲擒故纵”的方法，他先是顺应着庄王的谬误，使其进入他预设的圈套，然后将谬误推向极端，从而使庄王在极端的谬误面前醒悟，并改变原来的打算。

优谏有时还是非常尖锐的，汉代刘向在《新序·刺奢第六》中曾讲述了春秋时赵国优莫的一则故事：赵国的君主赵襄子喜欢饮酒，曾连饮五昼夜，他得意地对左右说：“我可真是一位壮汉，能连饮五天五夜而不生病。”这时优莫接口说：“大王你还可以继续努力，你与纣相比仅差两天了。商纣能连饮七天七夜，而大王已达到五昼夜了。”一番话说得赵襄子害怕起来：“那我也会像商纣那样灭亡吗？”优莫说：“大王你放心，不会灭亡，夏桀与商纣灭亡，是由于遇到了商汤和周武王这样圣明贤达的君主。而今天下之君都像桀一样，而你又与纣相近，桀、纣并世，怎能相互灭亡呢？当然，危险也已不远了！”“桀纣并世”！以一语而兼刺天下之君，其讽刺是相当辛辣的，其见识也不可谓不高，我们不禁为优莫能有如此胆识而肃然起敬。

对于优伶的言行，在当时还有一个约定俗成的规矩：对优伶的言行不必认真地计较其过失。这就是所谓的“言无邮”，“邮”通“尤”，作“过失”解。但这其实是人们对优伶的一种轻蔑，是一种不屑一顾的鄙薄。当然，这在客观上也促成了优伶能在现实生活中以其自身的独特形式来完成和实现自己的社会责任。也许，正是优伶在现实生活中这种颇带辛酸意味的“界人”，才赢得了后世文人、史家的“青睐”，无论是司马迁，还是后来的欧阳修、马令，他们在正史中为优伶作传，都是出自于“政教”的考虑，而与“优谏”无关的生活内容则往往付之厥如了。这是优伶之幸？还是优伶之悲？是令人深思的。

当然，我们也切莫以为先秦古优是以“谏”为其主要职能的，其实，优伶之职能就其精神实质而言乃是娱乐，他们以娱乐为本职，只是在娱乐的本行下进行某种讽谏而已。这我们只要看一下当时对优之评价便可见其大概了。《国语·越语下》：“今吴王淫于乐，而忘其百姓，乱民功，逆天时，信谗、喜优、憎辅、远弼。”《管子·四称》篇第三十三：“昔者无道之君，进其谀优，繁其钟娱，流于博塞，戏其工瞽，诛其良臣，敖其妇女，驰骋无度，戏谑言语。”可见，在当时的评价中，优之行为往往与政治腐败、君王昏昧连在一起，这当然包含有某种偏见，但“娱乐”也确实是先秦古优的主要职能，且这种娱乐职能乃是中国古代优伶的一个重要传统。

汉魏百戏艺人

汉朝是中国古代封建社会初期经济、文化的鼎盛期，表演艺术也随之蓬勃兴盛。人们常常以“百戏杂陈”来概括汉代表演艺术世界的热闹景象，确实是非常精当的。所谓“百戏”，含义相当宽泛，举凡诉诸人们感官的、能引起人们审美快感的各种伎艺都包括在内，有音乐、歌唱、舞蹈、武术、杂技、幻术、滑稽表演等等，林林总总，纷纷攘攘。表演“百戏”的艺人，汉代一般称之为“散乐”。

汉代的优伶艺术仍然承前代之余风，但与以往相比，其演进的迹象是比较明显的。在汉代，优伶艺术已不再仅仅是君主和贵族阶层的专利品，他们的歌喉舞姿、他们的高超技艺已开始面向广大的民众。由此，艺术的生机，艺术的丰富多采，较之前代有了很大的改观，而宫廷乐舞在民间百戏杂艺的对比之下则显得过于典雅、滞重甚至是沉闷了。于是，大量民间艺人被征入宫中，一些贵族家庭也开始蓄养精于百戏的优伶以供其声色之娱。优伶表演的内容也突破了纯歌舞的性质，融入了比较强烈的故事性。其中较为重要的是角觝戏《东海黄公》的诞生，角觝戏，狭义的理解是两人角力这种属于竞技性的表

演，而广义的角觝在汉代甚至与“百戏”相类。《东海黄公》这个剧目相传原流行于陕西关中一带，后被汉武帝征调入京，故事情节大致这样：东海地方有一位黄公，年轻时很有些法术，能够制伏毒蛇猛兽，但年老力衰后，由于饮酒过度法术渐渐失灵。这时地方上出了一头白虎，黄公仍想去制伏它，结果法术不灵，反被猛虎所害。这个戏在表演时，一个饰黄公，一人妆白虎，两者相争数回，结果黄公被白虎咬死。

这是一个耐人寻味的故事，对于黄公遭遇的表演表明了人们对于巫术已有了一定程度上的唾弃，这正证明了人类在对于自然和世界的认识过程中的进化。《东海黄公》是民间流传的故事，而在这种流传中艺人的表演起到了决定性的作用。

在中国古代优伶历史的流变中，汉代“乐府”机构的设立是一件大事，这是中国古代历史上有名的音乐机构，它专事收集民间乐曲，编写歌辞，从事演出等。更为值得注意的是，乐府机构的首领正是一位优伶——李延年，汉武帝起用他为乐府的协律都尉，招收少男少女训练歌唱技艺。

汉代留名的优伶并不多，除李延年之外，郭舍人也是较为著名的一个。他是汉武帝的宠优，也称“郭倡”，据说“舍人”还是一个官名。郭舍人是武帝的宫中优人，专以滑稽调笑为业，但在古书的记载中，郭舍人却很少留下“优谏”的故事，常常是以调笑嘲弄取悦人主。传说他与武帝时的一位弄臣东方朔不和，常常相互诋毁。有一次，东方朔以污辱性的语言嘲讽他，他大呼：“东方朔随意诋毁天子从官，应当弃市。”可见郭舍人为官还是有其根据的。

值得注意的是，由于汉代宫廷、贵族对优伶艺术的日趋痴迷，大量失地农民便以此为业，专门学习歌舞以供宫廷、贵族之所需，《史记·货殖列传》云：“中山地薄人众，……民俗慓急，仰机利而食。丈夫相聚游戏，悲歌忼慨，起则相随椎剽，休则掘冢作巧奸冶，多美物，为倡优。女子则鼓鸣瑟，□屣，游媚富贵，入后宫，徧诸侯。”民间有以此为职业者，说明优伶及其艺术在当时已带有某种商业营利性质，而司马迁将这一内容列入《货殖列传》更具深味。可见，优伶在汉代就已经出现了职业性的从业人员了。

汉以后，魏晋南北朝虽然朝代更替频繁，但百戏的热闹景色并未减色。尤其是当南北对峙以后，歌舞升平，更是显现了一派荒淫侈糜之态。从优伶技艺和表演内容而言，此时承《东海黄公》一路而来的歌舞戏有了一定的发展，出现了像《兰陵王》、《辽东妖妇》等著名剧目。据司马师《废帝奏》记载，魏齐王曹芳曾令小优郭怀、袁信在广望观表演《辽东妖妇》，且扮相淫亵，使过路行人都为之掩目。这一记载透露了中国古代优伶发展史上的一个重要信息：“以男饰女”，这是中国戏曲演剧史上的传统，无疑，这一传统在魏晋时就已肇其端了。据说南北朝时，后周宣帝就“好令城市少年有容貌者，妇人服而歌舞。”风气已开始流行。

先秦优谏传统在此时期也得以沿续，因而宫廷优人留名者颇多，较为知名的有云午、郭怀、袁信（魏）、王洛（晋）、石董桶（北齐）等，其中以石董桶比较出色，流传的事迹也较多。宫中的“优谏”有时除了讽谏皇帝外，还常常在皇帝的授意下，用以讥刺不法之臣。唐代盛行的“参军戏”，其由来即出自于北赵时期的宫中优人对参军周延的嘲弄和讽刺。

魏晋南北朝时期的优伶在自身内部构成上有了新的变化，这就是“家伎”开始盛行，在这之前，优伶主要属于“官奴”性质，是由宫廷豢养的职业艺人，贵族个人所有的家伎还在少数，但魏晋南北朝时期家伎却骤然勃兴，这种家伎其地位在婢妾之间，属家庭女伎，也侍寝，但与妾不同，得擅长歌舞乐曲。此时期家伎的兴盛与豪门世族的形成有关，这些豪门世族大量占有土地财产，而家伎即为其财富

之一部分。《宋书·徐湛之传》云:"贵戚豪家,产业甚厚,室宇园池,贵游莫及,妓乐之妙,冠绝一时。"这些家庭乐伎皆佩金翠、曳罗绮,专奉主人声色之娱。但地位犹然是卑贱的,《北史·高聪传》记高聪"唯以声色自娱,有妓十余人,……及病,欲不适他人,并令烧指吞炭,出家为尼。"其悲惨境况可见一斑。

唐代梨园弟子

唐代,是诗的时代,整个社会充盈着浓郁的诗的芳香。在这种浓郁的艺术氛围中,表演艺术也并不逊色,因为音乐、歌舞在中国古代本身是与诗相表里的,它同样也流淌着诗的韵味和诗的光华。也许,光有浓郁的诗情、典雅的诗风整个艺术氛围还显得过于高雅与凝重,那大量的歌舞小戏和参军戏却以其清新自然的格调、轻松戏谑的风韵在唐代艺术世界中注进了一股新鲜的空气。

唐代的歌舞戏与参军戏已基本形成了中国戏曲艺术的雏形,前者以歌舞为主,后者以科白为主,都具备了一定的故事性。如盛行的《踏摇娘》就是一出融歌舞与故事为一体的著名的歌舞小戏:北齐时有一位姓苏的丑汉,不是官,但自号"郎中",他是一个醉汉,每醉酒回家总要殴打妻子,他的妻子长得非常美丽,嫁给了这样一个既丑且狠的醉汉,有着满腹的怨恨。每次挨打之后她只能向邻里哭诉,而乡亲们很是同情她。演出时,饰妻子的演员踏着舞步入场,诉说心中的怨恨,且舞且歌,她的舞步很有特色,是一种舞蹈性的踏步,舞时往往要摇其身姿。每舞一叠,众人相和:踏摇,和来!踏摇娘苦,和来!其后那丑汉入场,夫妻相殴,醉汉丑态百出,引起观众的捧腹大笑。这出戏在唐代非常盛行,其中妻子最先由男子饰演,后来改成女子扮演。盛唐时教坊名优张四娘就是因饰演这个戏里的妻子而闻名的。

参军戏在唐代也是朝野注目的一种表演形式,"参军"原是一个官名,传说后赵时期有一位叫周延的参军,在任馆陶令时,因盗官绢数百匹而被下狱。后赵高祖为儆臣下,令优伶在宫中表演这件事:一演员饰周延,身着黄绢衣上场,一优问道:"你是何官,怎么混迹于吾辈之中?""周延"答道:"我本是馆陶县令,就为这——"他抖了一下身上的黄绢衣,"只好到你们这里来了。"一时引起君臣的哄笑。这种表演后来演化成一种固定的形式:被嘲弄者称为"参军",嘲弄者则称为"苍鹘",而这类戏也就称之为"参军戏"。"参军戏"是一种讽刺性的滑稽小戏,其基本形式是两个角色之间颇有讽刺性和趣味性的滑稽问答。"参军戏"的名角在唐代已经是非常多了,据《松窗杂录》、《乐府传录》、《云谿友议》等古书的记载,唐代擅演参军戏的有黄幡绰、李可及、张野狐、李仙鹤、曹叔度、刘泉水、阿布思妻、刘采春、周季崇、周季南、上官唐卿、吕敬迁、冯季皋和郭外春等。有的演员由于擅弄"参军"而深得皇帝宠爱,如黄幡绰、李仙鹤等,后者更被玄宗封为"韶州同正参军"。

唐代对于优伶的称谓非常之多,仅以宫廷、官府为例,就有"梨园弟子"、"宫人"、"内人"、"前头人"、"挡弹家"等种种不同的称谓。这些宫廷艺人因其姿色技艺的高低而划分成不同的层次,一般地说,"梨园弟子"与皇帝最为亲近,技艺也较高,因唐玄宗常常指点他们,故又称"皇帝梨园弟子",其他依次为"内人"——"宫人"——"挡弹家"。

唐代是优伶众芳竞技、人才辈出的时代,近人杨荫浏在《中国古代音乐史稿》中仅就音乐和舞蹈两个方面就列举了当时著名演员八十余人,他把这些著名艺人分成"歌唱"、"器乐"、"歌舞"、"散乐"、"作曲"五个方面,每一方面以有史可证的著名演员为代表。八十余人,当然并不是一个大的数目,但在优伶不为世人所重的时代里,史书中有如此众多的记载却已是相当可观了,何况《史稿》仅以音乐、

舞蹈为范围。近人任二北在《唐戏弄》中记录"显为演戏之优伶"也得八十八人(含五代),其中绝大部分是《史稿》所没有涉及的。有这近两百著名艺人的记载,我们已足可想见唐代表演之风的盛行和优伶队伍之庞大了。

唐代优伶在表演技艺上已表现出了分工日益细密的现象,歌唱、演奏、舞蹈、参军戏等大多有业有专工的演员,他们独擅一技,精益求精,使自身的表演日益精湛。仅如器乐方面,琵琶、五弦、箏、箜篌、笛、羯鼓等,都有技艺超众的演员。琵琶如曹妙达、雷海青、康昆仑、曹纲、裴兴奴,都是当时的著名演奏家。据说曹纲擅长右手拨弹,裴兴奴长于左手"拢撚",当时就有"曹纲有右手,兴奴有左手"的雅誉。这种业有专工的现象使唐代优伶在表演技艺上有了长足的发展。更值得称道的是,当时一些享有盛誉的演员不仅业有专工,且能一专多长。如盛唐优伶张野狐善弄参军戏,在箜篌和筚篥等的演奏上也有较高的造诣,同时他还是一位出色的作曲家,相传安史乱起,玄宗幸蜀,野狐为之作《雨淋铃》曲,后玄宗由蜀返京,又作《还京乐》曲,一时传为佳话。再如盛唐时李龟年、晚唐李可及等也都是一专多能的出色演员。

至五代十国,历史又重现了南北朝时的境况,在四分五裂之中,统治者仍以歌舞点缀升平、寻欢作乐。优伶及其艺术得到了畸型的发展。据史载,后唐庄宗有宫婢二千人,乐官千余人,其盛况可知。一些王公贵族常常混于优伶之中,后唐庄宗李存勗更自取艺名为"李天下"。此时期的著名艺人有周匝、敬新磨、史琼彦、景进、郭门高、高贵卿、王感化、申渐高和杨飞花等。

宋元路歧人

经历了五代十国的纷争,至宋代,中国古代社会又归一统。宋代,在社会经济形态上有一个显著的特色:商业经济得到了迅速发展,随之而起的是大都市的兴盛和市民阶层的崛起与日益壮大。伴随着这种社会经济形态的到来,人们对于文化与娱乐的需求也出现了变化,市民口味在整个的宋代艺术中有了明显的提升。

也许,对于艺术的审美趋求历来就有着上流社会与下层民众两者之间的区别,但到了宋代,以城市市民为主体的民间却已占有了颇高的地位。

为了适应宋代商业经济的需要,一些大城市的城内外有许多专供商品交易的集合地,称为瓦子、瓦舍或瓦市。瓦子不仅是商品交易的场所,更是宋代市民的文化交汇之地。瓦子里面有许多用栏杆围起来专供民间艺术演出的场所,称之为"勾栏"或"游棚",北宋首都汴京(今开封)的几个瓦子里,就有勾栏五十余座,有的能容纳观众数千人。南宋临安(今杭州市)有一个著名的瓦子,更有勾栏十三个。不仅首都如此,当时一些著名的城市都有这种游乐机构和场所。瓦子是宋代的民间游乐场,其中的演出项目简直令人眼花缭乱:杂剧、杂技、讲史、说书、傀儡戏、影戏、鼓子词、诸宫调、舞旋、舞剑、嘌唱、唱赚,熙熙攘攘,热闹非凡。它融合了民间的各路伎艺,也招徕了城市中的各色人等。可以说,它是一种表演艺术的聚合、各路艺人的集结,同时也是有着各种审美品味的观众的汇聚。在这种艺术的氛围中,优伶及其艺术的发展是可想而知的。

宋代的民间优伶分两种,一种是民间流浪艺人,称为"路歧"或者"路歧人","路歧"之名的由来或许与民间艺人走南闯北的活动踪迹有关,所谓"路歧、歧路两悠悠,不到天涯未肯休。"这一类艺人其演出方式在当时称之为"打野呵"(或称"打野胡"、"打野泊"),南宋《稿简赘笔》载:

> 今之艺人,于市肆做场,谓之"打野泊",皆谓不着所,今谓"打野呵"。

南宋《武林旧事》亦云：

> 或有路歧，不入勾栏，只在要闹宽阔之处作场，谓之"打野呵"，此又艺之次者。

可见，这一类艺人一般层次较低，所谓"艺之次者"，他们的演出还进不了专业的剧场，即所谓"路歧不入勾栏"，而仅是在市肆、广场等空地上进行露天流动演出。民间优伶的另外一种是民间职业戏班的艺人，他们的演出场所主要是在勾栏瓦舍，其中艺之出色者还得为宫廷、官府服务，这一类艺人有其自身的组织，这在宋代一般称之为"社会"，宋代的"社会"主要活动在一些重要城市，数目众多，且演出项目也种类繁多。

宋代职业艺人除民间优伶之外，还有官方优伶，官方优伶包括宫廷和官府两种性质。宫廷的优伶隶属于教坊和禁军，他们的职责是从事宫廷仪式、祭祀活动、皇帝出行时的仪仗和宫中娱乐，尤以后者为主体。宫廷仪式、祭祀活动运用的音乐是"雅乐"，其表演内容大都是歌功颂德和夸耀祖宗，形式典雅凝重，沉闷安详，与当时兴盛的"燕乐"恰成鲜明的对比。在这种仪式性和宗教性的表演中，乐工们有着很大的束缚，因而难以谈得上是在作艺术的表演。唯有宫中娱乐的"燕乐"与民间保持着密切的关系，它是以娱乐性，甚至是享乐性为主旨和目的的。宫中"燕乐"在内容上包括杂剧、歌舞、器乐和百戏等节目。宋代的官府优伶称为"衙前乐"，这是一种作为承应官府性质的艺人，是宫廷之外的京都或者地方官府用以娱乐和享乐的工具。

宋代的官方优伶与民间职业优伶保持有一定的联系，尤其是在宫廷举行大规模的演出活动时，更是要从民间抽调大批的艺人为其服务。与以往相比，宋代的民间艺人大量增加，在整个的优伶队伍中占了大多数。宋代优伶在一些笔记小说如《东京梦华录》、《西湖老人繁胜录》、《武林旧事》、《齐东野语》等书中有大量的记载，其中北宋优伶记载最多的是孟元老的《东京梦华录》，记载有姓名可考的优伶八十余人。南宋优伶记载最多的是周密的《武林旧事》，共记载各种艺人一千一百余人，其中杂剧色一百二十三人，注明女性者二人。

宋代最流行、最为世人喜爱的表演形式是"杂剧"。"杂剧"一词通常用以指称元代的戏曲形式——"元杂剧"，"宋杂剧"与"元杂剧"有很大的差异，它是继承唐代参军戏发展而来的一种滑稽性的短剧，其结构形式一般由三个部分组成：第一部分叫做"艳段"，这是在正戏开演之前用以招徕观众、稳定观众情绪和注意力的小节目，常常是歌舞，也夹杂一些人们熟知的滑稽时事的演述，还穿插一些杂技性的武打筋斗。第二部分是"正杂剧"，这是宋杂剧艺术形式的主体部分，大致有两种方式，一是以"唱"为主，用大曲来演唱一个故事；二是以"说"和"表演"为主，通常是演一个有故事、有人物形象的滑稽小品。第三部分是"杂扮"，这是宋杂剧的尾声部分，形式比较随便、灵活，内容经常是取笑乡下人进城，以为笑乐。

宋代杂剧的兴盛标志了中国古代的戏曲艺术在走向进一步的成熟，从优伶发展史的角度来看，宋杂剧在内容和形式上都对优伶技艺产生了深切的影响。宋杂剧从总体上而言是一种市民艺术，它的滑稽调笑的风格，它的幽默讽刺的格调，甚至对乡下人进城的嘲弄，无不明显地体现了浓烈的市民口味，其世俗性、大众化的意味是相当强烈的。由此，优伶的表演艺术与民众的关系也便日益密切。宋杂剧的表演技艺还融合了多种艺术成分，有歌唱、有舞蹈、有杂耍、有道念、有故事情节、有讽刺调笑，林林总总，将各种技艺融汇于一种艺术形式之中，可以说，中国古代的表演艺术在此获得了包融，而中国古代戏曲"唱、念、做、打"的艺术要素也在此可以寻找到它聚合的雏形。于是，优伶自身的表演技艺无疑相应地要有所扩展，对优伶自身素质

的要求也有了提高。由于宋杂剧表演因素的扩大，角色行当也随之增加，出现了五种相对稳定的角色类型：末泥—男主角，引戏—戏头（多数兼扮女角，称“装旦”），副净—被调笑者，副末—调笑者，装孤—扮演官一类的角色。这五种角色类型世称“五花爨弄”。

中国古代优伶的发展和流变体现了由分散走向聚合的总趋向，而在宋杂剧的表演形式中，我们已不难看到，这种聚合的趋向正逐步地走向明晰。

分散聚合

聚合，是中国古代优伶的发展大势，此处所谓的“聚合”有两层涵义：一是古代优伶队伍向某一种表演艺术形态的聚合，二是优伶的个体素质对于多种表演艺术要素的融合。

中国古代优伶在宋元之前，虽然也有不少一专多能的杰出艺人，但总体上说，基本上还是顺应着各自的表演技艺分散发展而来，音乐、舞蹈、歌唱、百戏杂技、调笑戏谑，这多种表演艺术类型虽有着某种程度上的融合与交叉，但似乎还没有出现一种表演艺术形态能够真正地将这多种艺术要素汇聚起来。宋杂剧的出现，开始呈现了这种融合的趋向，一直到成熟形态的中国戏曲艺术的诞生，这种融合才真正得以实现。古代戏曲艺术融“唱、念、做、打”于一体，使中国古代业已形成的多种表演艺术要素从简单的、不规则的夹杂和穿插走向了全面的、整体性的融和。同时，宋元以后，戏曲艺术占据了中国古代表演艺术的主体，由此以后，优伶聚合于中国古代戏曲艺术这一广阔领域之中。而优伶在某种程度上也就成了戏曲演员的专称（当然，在宋元以后，从事其他表演艺术的优伶也不在少数，但主体地位已由戏曲演员所占据）。

古代戏曲是一个非常复杂的艺术系统，它的成熟的艺术形态和艺术体制至少包括如下四个方面：宋元南戏、元杂剧、明清传奇和地方戏。“南戏”是中国古代戏曲最早形成的成熟的艺术形态，一般认为，南戏产生于北宋末年的浙江温州一带，所以也称之为“温州杂剧”或“永嘉杂剧”，南戏先是一种活跃于民间的村坊小戏，后来被吸收到温州城市中来，并逐渐地为广大市民所喜爱。一般地说，南戏形式比较灵活自由，风格比较轻柔缓慢，有着南方的气息、南方的格调，它的表现内容也大都是男女之间的缠绵情爱。但在艺术形式上则相对地比较粗糙和稚嫩。现在流传下来的南戏著名剧本有《赵贞女》、《王魁》、《张协状元》等。南戏的演员开始是一些“畸农市女”，进入城市以后，逐步地为人所重，出现了“良家子弟”和“戾家子弟”两种不同的演剧队伍，所谓“良家子弟”是指一些有一定身份的业余演剧者，“戾家子弟”则是专业的演剧者，这种不同的称呼反映了人们对戏曲演员的轻蔑。

当南戏还在东南沿海一隅颇为流行的时候，北方的杂剧也走向了成熟。元杂剧一般分为前后两期，大致以十四世纪为分界线，前期的活动中心在大都（今北京），后期的活动中心在杭州。元代是一个短命的时代，但杂剧艺术却是放射出了夺目的光华，元杂剧是中国古代戏曲的第一个黄金时代，剧本创作兴盛，一时名家辈出，佳作如林，关汉卿、王实甫、白朴、马致远、郑光祖等一批名家以其生花妙笔描摹时代情状、揭露社会黑暗、讴歌爱情理想、抒发兴亡之感。杂剧是元代文学的骄傲，更是中国古代表演艺术史上的瑰宝，元代夏廷芝《青楼集》曾记载了元代优伶一百五十余人，其中大部分是杂剧艺人，值得注意的是，女性艺人在此占有相当大的比重。她们天赋丽质，且又技艺精湛，著名演员如珠帘秀、天然秀、曹娥秀、顺时秀、燕山秀等，真是万花竞秀，精采纷呈。由于元代政治黑暗和民族政策的压迫，大批文人沦落下层，于是“同是天涯沦落人”，他们便与优伶结下了颇为深厚的友谊，一大批剧作家以“书会”为组

织，撰作剧本，指导演出，有的更如关汉卿那样“偶倡优而不辞”，粉墨登场。这种两种文化形态之间的密切交往促进了优伶队伍整体素质的提高。

元杂剧是北方的艺术，它那高亢的音乐、激越的情感与南戏的柔美风致是大异其趣的。随着元代政治、经济和文化中心的南移，杂剧也由北向南，杭州成了它的活动中心。也许是北杂剧与南方风情的不协调，杂剧由此走向衰微。元末“荆、刘、拜、杀”四大南戏的出现，标志了南戏在一度被北杂剧掩蔽下的重新崛起，而《琵琶记》的问世及其在社会上的强烈反响更是表明了南戏艺术重振雄风的不可阻挡之势，一种新的戏曲艺术形态由此取代了北杂剧的地位。

取代北杂剧地位的是“传奇”，传奇一般用来指称明清演唱南曲的戏曲作品，它继承宋元南戏而来，在明初剧坛上有广泛的影响。在明代中叶，南曲就有“海盐腔、余姚腔、昆山腔、弋阳腔”四大声腔，明中叶以后，昆山腔逐渐风靡大江南北，基本上主宰了剧坛。昆山腔俗称“水磨调”，腔调缠绵舒徐、委婉细腻，流利悠远，深得文人雅士喜爱，而余姚腔、戈阳腔等则大都活跃于民间，文人墨客对其颇多鄙视，也较少注意。昆腔传奇的剧本创作非常兴盛，明清两代的剧本可谓汗牛充栋，著名的如汤显祖《特丹亭》、孔尚任《桃花扇》和洪昇《长生殿》等，由于昆腔传奇的文人化趋向，昆腔演员也向细腻精致一路发展，著名艺人层出不穷。清中叶以后，随着文人剧作的寥落，传奇趋向衰微，而活跃于民间的各种地方戏得以蓬勃发展，并逐渐占据了剧坛的主流，更为重要的是，元明以来一直以文人剧作家为主宰的剧坛，由此以后被广大的优伶所取代，优伶从此成了中国戏曲史上的主体。

中国古代戏曲艺术从成熟形态的南戏算起，历经五百余年，它不仅产生了一大批杰出的剧作家和戏曲作品，同时也造就了一代又一代出色的戏曲演员。这是一支庞大的队伍，是中国古代优伶史上占据主体地位的艺术创造群体，他们推进了中国古代表演艺术的发展进程。在戏曲艺术这一广阔的艺术天地中，他们以其辛勤的耕耘，精湛的技艺和高远的追求促成了戏曲艺术的不断发展和更新。

中国古代优伶从分散走向聚合，在他们身上，体现了中国古代表演艺术的发展进程和历史轨迹。

优伶的培养和组织

古代优伶不是散业游民，而是有其自身组织的，这种组织大致有三种形态：一是属于官方的，其中包括宫廷、官府两种性质；二是民间职业性组织；三是属于个人家庭所有的“家乐”。

三种不同形态的优伶机构有其各自不同的宗旨、对象、演出地点、表演风格乃至审美格调。宫廷优伶组织从事宫廷礼仪、宗教仪式活动以及宫中娱乐，其演出对象是皇帝和王公贵戚，他们献技于宫廷，艺术创造是少数人的专利品。中国古代君王大都有对于声色的偏爱，宫中的优伶组织也便一代沿续一代，而且有着愈演愈烈的发展趋势。民间职业优伶组织一般是走南闯北，冲州撞府，这是一种职业性、商业性、流动性的优伶团体，艺术创造是其赖以生存的条件，他们的演出对象是众多的百姓。而“家乐”是少数官僚豪门的私有财产，是他们精神享乐的奢侈品，“家乐”是主人寻欢作乐的工具，个人的好恶、个人的审美追求决定着家乐的存在方式和艺术格调。

三种形态的优伶机构有其相对的独立性，但也有某种程度上的联系和交流，职业优伶组织也要承应官府和宫廷，官方优伶也因了社会政治的变化和优伶自身条件的改变而大量地流散民间，而“家乐”也有外出作营业性的演出。

官方优伶组织、民间职业优伶和家乐是古代优伶史上三条不同的发展线索，三者的集合基本构成了中国古代优伶组织的全貌。

从秦乐府到唐教坊

优伶的官方组织几乎是与中国古代文明史相始终的，其兴衰与时代的政治经济有着一定的联系。一般地说，当政治经济处于两极之时，优伶的官方组织最为兴盛，甚至是畸型发展。政治安定，经济高度发展，社会一片歌舞升平使优伶组织的规模随经济的上升而保持着相对的繁盛状态。而当政治极端腐败，经济土崩瓦解之时，朝野上下也会有一种世纪末的奢侈和糜烂，于是，优伶的官方组织也有了畸型的发展。

据文献记载，中国古代的优伶乐舞机构出现得非常之早，商代便有教授乐舞的专职人员和专职机构，这称之为“瞽宗”，《礼记·明堂位》云：“瞽宗、殷学也”，郑注：“瞽宗，乐师瞽矇之所宗也。”可见，“瞽宗”就是殷学宫名，也是乐舞专职人员实施行政管理、传授乐舞的所在地，可视为后世“乐府”的最早雏型。到了周代，随着礼乐制度的建立，宫廷乐舞机构更趋庞大严密，当时的乐舞之官下属有二十个分职，长官为“大司乐”，下属“乐师”、“大胥”、“小胥”、“大师”、“小师”等职掌教乐、舞、歌，“瞽矇”、“典同”、“磬师”、“钟师”等负责各种乐器的演奏，“旄人”、“鞮师”等负责收集教授四方夷乐和民间乐舞，“典庸器”、“司干”等职则负责保管乐器舞具。可见当时机构是相

当庞大的。当然，上古时期的乐舞机构首先是用于宗教礼仪，其次才是用于娱乐的，而后世的宫廷优伶机构也便顺着礼仪、娱乐两途发展，娱乐的成分则渐趋增大。我们以下介绍的官方优伶机构主要是娱乐性质的俗乐机构。

秦汉以来，优伶的官方组织随时代不同而有种种称谓，代表性的有“乐府”、“教坊”、“梨园”、“南府”等等。

“乐府”之名最先见于秦代，秦时乐官，有“奉常”、“少府”二署，“奉常”有属官“太乐”，“少府”有属官“乐府”，“太乐”掌宗庙乐舞，“乐府”则掌宫廷享用的世俗乐舞。汉承秦制，立乐府，它的任务，是为了满足宫廷的需要，收集民间音乐，改编曲调，填写歌辞，并从事音乐的演出。因而“乐府”并不是一个单纯的优伶机构，而是一个融创作与演出为一体的音乐组织，当然，在这个机构中，优伶的队伍是最为庞大的，约有八百余人，一般都是从民间征集而来。除艺人外，“乐府”还有一些专门从事歌辞创作的文学家，如司马相如等。担任这个机构的首领是当时的大音乐家、歌唱家李延年。相传他的父母兄弟都是以音乐为职业的。“乐府”在汉代沿续了一百余年，至公元前六年被取消，在这一百余年中，“乐府”对优伶艺术的发展起到了重要的作用。

“乐府”作为一个机构在中国古代的影响其实并不大，人们熟知这一名称，更多地是因为这个机构采集的民歌所形成的一种独特诗体——“乐府诗”。因而与“乐府”相比，唐代设立的“梨园”，其影响则深远多了，以至后人常常将戏曲界习称“梨园界”或“梨园行”，而演员也称做“梨园子弟”。“梨园”与“乐府”相似，作为一个教习和演出机构，它也是以音乐和歌唱为主的。“梨园”的创始人是中国古代历史上著名的风流皇帝唐玄宗李隆基，“梨园”的建址在当时的京都长安光华门（一说芳林门）外的禁苑中，主要职责是训练器乐演奏人员。唐代的梨园共有三个，最为主要的是“宫廷梨园”，包括男艺人三百，女艺人数百，男艺人的教习地在长安西北禁苑中的“梨园”，女艺人则在宜春北院教习，这些男女艺人，一般演奏技艺比较高，玄宗有时也亲自施教或在演奏中加以指点，故又称“皇帝梨园弟子”，深得玄宗宠爱。除宫中梨园外，长安还有一个“梨园别教院”，属长安太常寺管辖，东都洛阳有一个“梨园新院”，属洛阳太常寺管辖，这两个机构虽然仍名为“梨园”，但已不属宫中，实际上是一种官方的优伶机构，在艺术水准上要低于宫中梨园。梨园优伶大都来自民间，经严格挑选后进入宫廷，他们专心磨炼，艺术上是比较精湛的。

“教坊”的创置也在唐代，在唐初就有内教坊，属太常寺领导，到了玄宗时期，“教坊”有了很大的发展，开元二年（714）以后，唐代的内外教坊已经有多处：内教坊在宫廷，四处外教坊两个在长安，两个在洛阳，均属宫廷直接管辖，由宫廷委派教坊使去领导。“教坊”与“梨园”相近，但所从事的表演业务要比“梨园”宽广得多，音乐之外，更以当时流行的各民族歌舞戏为其主体。“教坊”中的艺人有男有女，而以女性居多，在女性演员中，根据色艺的高低，还有相应的等第，如宜春院中的女艺人一般称为“内人”或“前头人”，这是玄宗最为宠幸的，这些女艺人的家属也在教坊，称为“内人家”，宫廷四季给米，特别得宠的，还会赐以宅第。

“教坊”是中国古代优伶沿续最长的官方机构，不像“乐府”、“梨园”仅在汉代、唐代，宋元明清也沿用唐代旧制，设置教坊，称“教坊”或“教坊司”，掌管宫廷和官方的优伶及其演出。比如宋代，在北宋初年（960）就设置了教坊，分为四部，靖康之变（1127），金人攻陷汴梁，教坊随北宋政权一起消亡，但十余年以后，南宋政权在1144年又复置了教坊。

清代的宫廷演出机构称为“南府”，创自康熙年间，府址在“南花园”（今北京南长街南口路西北北京市第六中学），它网罗了大批民

间的优秀艺人，并教习太监与艺人子弟。公元1751年，乾隆下旨征集苏州籍艺人进宫，由此，南府分成“内学”与“外学”，“内学”即原来的习艺太监和艺人子弟，“外学”则是苏州籍艺人，住在景山。清代南府的规模相当庞大，一般都在千人以上，主要演出昆山腔与弋阳腔，机构设置也比较复杂，有专管后台事务的“钱粮处”，专管内廷行礼奏乐之事的“中和乐”和称为“十番学”的专门乐队。道光七年(1827)，清廷改“南府”为“昇平署”，并撤销了外学，艺人俱回原籍。公元1911年，清朝覆亡，昇平署也随之取消。

优伶的官方组织是在少数统治者控制下的专门机构，用于宫廷仪式、宗教祭祀、饮宴出行和提供声色之娱。它是统治者精神生活的一个重要组成部分。官方的优伶组织有着雄厚的经济实力，历代统治者大都寄情于此，竭尽了奢华铺张之能事。我们且看几个统计数字：

西周王家音乐机构有明确定额的人数为一千四百六十人。

汉代在乐府行将取消的公元前六年仍有乐工八百二十九人。

唐代仅大乐署和鼓吹署两机构就有乐工数千人。

唐玄宗时梨园有男艺人三百人，女艺人数百人，长安“梨园别教院”有艺人约一千人，洛阳“梨园新院”人数达一千五百人。

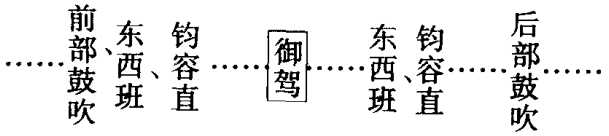
宋大晟府前部鼓吹乐九百八十人，后部鼓吹乐四百三十四人，有时前后两部更多达一千七百九十三人。

金代前后两部鼓吹乐有乐工一千三百九十八人。

我们无需再继续罗列了，宋金之前中国古代的戏曲艺术还未正式形成，优伶的表演项目还主要是音乐和歌舞百戏，但历朝统治者用以自身享乐的优伶组织却已是如此庞大了！何况以上的统计仅是宫廷内部隶籍的固定优伶，大批临时征召的艺人还不计在内。

在官方优伶组织中，除了教坊等大规模组织之外，还有许多小型的优伶组织，专门为最高统治者服务。比如盛唐时，梨园中有一个“小部音声”，由十五岁以下的优童三十人组成，北宋时，也有一个叫做“云韶部”的小型机构，专门在节日期间供皇帝享用，据说这是宋朝在971年灭了南汉以后，于南汉宫中得八十位聪明的内臣，于是将他们组织起来，在教坊中学习音乐而组成的一个小型乐队。

官方优伶组织奢华铺张的特色，在某种程度上，也是统治者用以炫耀其威势的一种手段，是其至高无上的赫赫皇权的象征。宋代皇帝在出行时的仪仗队就是一个显著的例子：仪仗队包括鼓吹、钧容直和东西班三种乐队，三种乐队都有相当数目的艺人，每次皇帝出行时，他们按照规定的排列，前呼后拥，鼓乐齐鸣，以显示皇帝的显赫威权。除了仪仗队中的打杂人员和随从官之外，乐队的相对位置大致是这样：



宋元以后，宫廷演出繁忙，尤其是戏曲艺术，更为宫中娱乐所必备。每逢宫廷大典，或者重要节令，宫中都要大肆铺张，一时间，教坊美女衣冠锦绣，以备供奉，而宫中表演的舞台规模之大，服装、道具之讲究，都是民间演剧所难以想象的。据《清昇平署档案》记载，清代光绪年间宫廷内的衣箱、靠箱、盔箱、杂箱等所有的各种男蟒、女蟒、圆领、刀棍，总计库存二万零四百零六件，而经常使用的有三千九百九十件，仅圆明园大戏台一处，就有各种衣饰行头一万零八百九十件。如此庞大的数目正反映了宫廷演剧的铺张程度。

在官方的优伶组织中，优伶的生活相对地有一定程度的保障，宫廷的雄厚财力为他们的艺术创造提供了物质上的基础。但是，

由于欣赏其艺术的是皇帝天子、王亲国戚或者官府大员，因而优伶的表演在内容和形式上都要受到种种制约。他们的表演缺乏相应的自由，而表演时的自由却是艺术达到自如境界的重要阶梯。像优伶的表演内容便要受到功利性的限制，有种种的禁忌，如宋代宫廷演奏雅乐，在曲目、次序、乐器、舞者的数目乃至优伶的服饰等方面都要经过严格的辩论，然后才能施行，在这种情况下，优伶的演出效果可想而知，而况雅乐的内容充满了陈腐的气息，呆板的格调，这更非艺人们所乐意表演。宫中禁忌，繁文缛节和清规戒律也束缚着艺术的创造，最为突出的是，官方优伶组织尤其是宫廷优伶机构中的艺人在艺术创造者与欣赏者之间有着极不相称的关系，森严的等级秩序常常是优伶头上悬着的一把无形屠刀，稍有不慎，便会招来杀身之祸。比如清代雍正皇帝有一次看戏，演的剧目是传奇《绣襦记》中"郑儋打子"一出，内容是常州刺史郑儋因为儿子沦为歌郎，而怒打其致死。演出还是比较成功的，雍正帝也龙颜大喜，下令赐食，这时，扮郑儋的演员随便问了一句："今常州知府是谁？"一句极为普通的话却招来了雍正的勃然大怒："你是优伶，怎敢随便问及官守？"于是，这位演员被活活地打死了。

优伶的官方组织在中国古代源源不绝，愈演愈烈，是一个不可忽视的优伶团体，为中国古代表演艺术的发展起到了很大的作用，功不可没。然而，官方优伶组织的种种制约也束缚和损害了优伶艺术的自身发展。生机还在民间。

宫廷的教习

宫廷的优伶机构除了从事优伶管理和演出外，对优伶的培养和教习也是一个十分重要的任务。据史书记载，周朝在公元前1058年就制定了礼乐制度，音乐成了周王朝政治生活中的一个重要内容，当时的音乐机构归大司乐掌管，在这个音乐机构中，音乐教学占据有重要的地位。由于当时宫廷的音乐活动带有浓重的政治色彩，因而它的教学对象并不仅为下层的音乐奴隶，还有许多则是王公贵族的子弟。周王朝对于音乐人才的培养是严格的，学习的内容除歌唱和舞蹈艺术外，还得学习一些基本的音乐理论，尤其要掌握音乐的政治功能和等级色彩。学习的期限大致是从十二岁到二十岁左右。

宫廷优伶以唐代为最盛，所以优伶的教习也以唐代为最严格。唐代属于宫廷掌管的优伶机构有教坊和梨园两个部门，属政府管辖的有大乐署和鼓吹署，这些优伶在当时总称为"音声人"，其中以大乐署、教坊和梨园的教习最为严格和细密。据说大乐署不仅要对音声人考核，连训练教习音声人的乐师也要每年评定，分上中下三等，每十年经过一次大考，据其成绩的优劣决定升迁或除名。音声人在学习过程中，十五年内总共得有五次上考，七次中考，其中要学会难度较高的曲子五十支以上，才准予毕业。当然，学习十五年的是比较高级的训练，一般的基础训练则三年、两年或一年都有。

唐代宫廷梨园的男艺人大都是从大乐署中选拔而来，女艺人则是从宫女中选拔。梨园的教学人才除玄宗亲自过问外，还容纳了当时著名的诗人、学者和艺术家，如李白、贺知章、黄旛绰、李龟年、张野狐等都参加过梨园教学活动。唐以后，宫廷优伶在数量和质量上都受到了民间强烈的竞争，而难以抗衡，但宫廷却可以从民间大量征集艺人。在这种情况下，宋以后的宫廷优伶教习明显地有所衰弱，许多活跃于宫廷的优秀艺人大都是从民间招集而来。一直到清代，宫廷的优伶教习仍然比较薄弱，清初承应宫廷的教坊女优基本上来自民间，康熙年间宫廷又增设南府，再次搜罗江南名伶，这些由民间入宫的艺人一方面从事宫廷演出，同时教习宫内太监和

艺人子弟。以后,民间优伶进宫献演传艺还成了定制,清末的"内廷供奉"即既是表演者,同时又是对宫廷内习艺太监和艺人子弟的教学者。

由此可见,宫廷对于优伶的培养,在宋之前基本上立足于自身,宋以后则采用了向民间征集和引进的方式来提高宫内的演出水平。

宫廷对于优伶培养的作用是不容低估的,它在中国古代产生了一代又一代的杰出艺人,在宋代以前,它在某种程度上代表了优伶艺术的最高水平。当然,宫廷对于艺人的培养并不在于教学体制的完善和合理,更重要的在于它有充足的实力和较高层次的文化氛围,更有至高无上的赫赫威势,它可以将杰出的艺人随时征调入宫。这样,高水平的艺人之间的角逐、有着雄厚财力的物质支撑,使优伶的成长有了一个较好的环境。更何况,宫廷不仅培养了一大批杰出的艺人,同时也相应产生了有着极大兴趣和高水平鉴赏能力的观众,这些观众由于地位的显赫,他们对表演的挑剔更为强烈,对演出的要求也更高,在这种环境的磨炼下,优伶的技艺也会日渐精致和提高。

职业团体

古代优伶的另一种组织形式是民间职业团体。这种职业团体的历史并没有像官方优伶组织那样漫长,因为在中国古代,表演艺术在很长的历史时期内是统治者的专利品,广大的民众是较少有缘问津的。同时,民间优伶的职业团体是以商业性为其主要特色的,他们依赖艺术表演来谋生,取悦的对象乃是广大的民众,尤其是城市市民。

显然,优伶的民间职业团体是商业发达了的都市的产物,商品经济的发展、都市以及市民阶层的崛起是民间职业优伶团体赖以产生和生长的基础。在中国古代,这种机缘的来临大约在唐代"安史之乱"以后,而到宋代迎来了它的黄金时代。"安史之乱"以后,中晚唐的商业经济有了一定程度的发展,市民阶层与市民娱乐随之也相应地产生了。到了宋代,商业都市非常兴盛,市民也成了社会上一个不可忽视的阶层。由此,迎合和适宜市民的娱乐活动蓬勃发展,勾栏瓦舍的出现正是这种社会现状的一个直接产物。

中唐时期周季南、周季崇及妻子刘采春以家庭组成的戏班是中国古代历史上较早有记载的一个民间职业优伶团体,季南、季崇是兄弟,这是一个流动戏班,来自扬州一带,他们每走到一个地方,除了投靠官府外,也自己营业。这个戏班的台柱是刘采春,他们最擅长的节目是《陆参军》,刘采春还善唱《望夫歌》,据说能唱一百余首,每唱这个曲子,闺妇行人莫不涟泣,为之感动。中唐以后,这种职业优伶团体估计并不会仅此一家,但由于史料记载的缺乏,我们不能得知当时的盛况。到了宋代,优伶的民间职业组织有了自己的称谓,从事表演艺术的职业团体称为"社会",其中光临安(今杭州)一地,从事音乐和歌舞表演的"社会"就有几十个,如"清音社"、"遏云社"、"棹刀社"、"鲍老社"等,这些"社会"的人数多至一百余人,有的更多达三百余人。有时一"社"还以地域来划分,如"鲍老社"有福建的,也有四川的。其他各种表演艺术也有自身的组织,如"绯绿社"(杂剧)、"齐云社"(蹴毬)、"同文社"(耍词)、"角觝社"(相扑)、"锦标社"(射弩)、"英略社"(使棒)、"雄辩社"(小说)、"翠锦社"(行院)、"绘革社"(影戏)等。不仅如此,当时还出现了专门编写杂剧、南戏和说书话本的艺人组织,称之为"书会",一般都是由落魄文人组成,他们专门编制脚本,实际上已与表演艺术浑然一体。元代的杂剧表演主要是在勾栏,因而民间职业戏班更为兴盛。值得注意的是,元代的民间职业戏班已有后世戏班"明星制"的风范,一个戏

班往往有一个主要演员为主脑，如明应王殿元代戏曲壁画所绘“大行散乐忠都秀在此作场”，即以女演员忠都秀为这个戏班的主要演员，其他如杂剧《蓝采和》中的蓝采和，南戏《宦门子弟错立身》中的王金榜等，都是如此。

民间职业优伶团体的活动领域相当宽广，不像官方优伶机构那样仅在宫廷或官府厅堂中取悦于统治者，他们把自己的艺术献给了广大民众。冲州撞府，走南闯北，勾栏、广场、寺庙，都留下了他们的足迹，城市、村坊，也回应着他们的歌声，他们的表演艺术是广大民众精神娱乐的主要内容。

职业优伶团体是营业性的、商业性的，元代散曲家杜仁杰曾写过一首《庄家不识勾栏》的套曲，以戏谑、调侃的口吻描述了一个乡下人进城看戏的境况，其中〔五煞〕有“要了二百钱，放过咱”一句，说明看戏是需要买入场券的。明清两代的专业戏班更是如此，而且戏钱的多寡还随戏班的优劣，名角的多少而上下浮动。

民间优伶团体的成员在构成上一般有这样一个发展规律：刚开始时，一个优伶团体往往以家庭成员为范围，发展到后来，则逐渐突破家庭成员的狭窄范围，规模越来越大。如在古代戏曲史上，宋元的民间戏班还是以家庭成员为单位的，但在明清的职业戏班中，这种情况有了很大的改变。

在中国古代，优伶的民间职业团体以明清两代最为兴盛，这种兴盛的原因一方面是由于商品经济的进一步发展和朝野上下的普遍喜爱，同时更与戏曲艺术的蓬勃发展分不开的。

明清两代的职业戏班可以据戏曲艺术的自身发展而划分成相应的历史时期，一般地说，明初还承继着元代杂剧的余绪，职业戏班还是以北曲戏班居多。随着南戏四大声腔的出现，南曲戏班开始占据主体地位，尤其是当昆腔盛行以后，职业戏班更以昆腔戏班为主流，这种境况从明中晚期一直延续到清中叶。清代乾隆以后，随着昆腔艺术的低落，四大徽班的进京，以及京剧的正式诞生，职业戏班则是京剧以及各种地方戏的一统天下了。

职业戏班有明显的地域性分布，一般地说，经济的富庶是它的物质基础，政治和文化中心也是职业戏班的荟萃之地，同时，戏曲艺术声腔剧种的地域性更是形成职业戏班兴盛的一个重要因素。以昆腔戏班为例，明清的昆腔戏班以苏州、北京和南京三个地方最为兴盛，苏州是昆腔的发源地，又是当时一个比较富庶的区域，昆腔戏班由此风起云涌，在艺术水准上也达到了较高的层次。据说当时苏州的职业戏班数以千计，这当然是夸张的说法。但苏州的职业戏班在当时确实占全国首位。由于职业戏班的兴盛，社会各阶层的乐此不疲，职业优伶的人数急剧增加，而优伶的经济地位也随之有所提高。当时文人曾这样愤愤不平地说：“伶人锦衣美食，横行里中，……在戏房索人参汤种种恶状。”清初诗人吴伟业在《临顿儿》一诗中也曾描述了一个贫家儿当优伶的故事，这位苏州临顿桥畔的贫家子弟，由于“阿爷负官钱”，只好去学戏，三年以后，生活境况却是大变样了。诗人描写道：

绝伎逢侯王，宠异施恩泽。
高堂红氍毹，华灯布瑶席。
授以紫檀槽，吹以白玉笛。
文锦缝我衣，珍珠装我额。

这气派可不仅仅是喝人参汤了。在苏州众多的职业戏班中，名班也有不少，如“寒香班”、“凝碧班”、“妙观班”、“雅存班”、“金府班”、“申氏中班”、“全苏班”等，著名演员如周铁墩、王紫稼、陈明智等在当时均享有盛誉。北京是明清两代的政治经济文化中心，南京为明代留都，职业戏班的兴盛也是可想而知的。

明清职业戏班除了承应官府和应富家之召外，也常在商业性会馆、寺庙和广场演出，

这种大规模的演出场所常有数个戏班同时表演，这就形成了一定的竞争性，对表演艺术的提高无疑是有所帮助的。明代末年，南京“兴化班”和“华林班”两个戏班的竞争是一个常被引用的例子：“华林”、“兴化”是当时南京两个最为著名的职业戏班。有一次，一富商邀集两班在广场上同时演出《鸣凤记》传奇，“兴化班”在东边，“华林班”在西边，并同时邀请了南京的贵客文人和淑女名媛。“兴化班”演剧中人物严嵩的是一位姓马的演员，“华林班”饰严嵩的是一位姓李的演员。当两班同时演到严嵩出场不久，坐中观者“西顾而叹”，“大呼命酒”，或者有的干脆移坐向西，使“兴化班”观众非常稀疏冷落。最后，由于那位姓马的演员“耻出李伶下”，含羞而去，无法终演。这无疑是一场竞赛，而庄严的执法官乃是观众，“兴化班”由此声誉日下。然而三年之后，马伶回来了，他重又找到了那位商人，要求再次邀集两班演《鸣凤记》，戏开场不久，马伶演严嵩出场，一时惊动四座。而“华林班”的李伶忽然失声，跪行而去拜马伶为师。“兴化班”于是再展雄风，声誉重又高出了“华林班”。马伶成功的秘诀在哪里呢？原来他含羞而去后，至京城访得与严嵩相似的一位奸相，自愿为仆三年，对奸相的行为举止、体态性情有了深切的把握。“艺术来源于生活”，马伶的成功正说明了这一论断。而由此，我们也可看到职业戏班在艺术上的日益精进与竞争是有密切关联的。

对于明清职业戏班的描述我们还得补上一笔京剧诞生以后的境况，京剧的诞生标志了职业戏班的走向鼎盛。从此，职业戏班成了三种优伶组织中的主流，一方面，它在戏班的管理上进一步走向规范化和制度化，同时以往戏班中的“集体制”也开始向“明星制”或“名角挑班制”发展，并逐渐成熟。这种现象可以说一直沿续了下来，成了清以来戏曲艺术中职业戏班的主要组织形式。

师承与科班

师承是优伶培养的一条重要途径，这种由师承而成才的优伶大都隶属于民间职业戏班，也有不少是“路歧人”。

师承是民间性的，它不像宫廷和家乐那样由官府、宫廷或家乐主人操持，而常常表现为个人之间的师承关系，或招徒授艺，或投师学艺，在教与学之间有着一定程度的双向选择，因而师承对于优伶的培养还是有较高的成才比率的。

优伶之间的师承一般有两种形式：一是非血缘关系的师徒传承，二是在家族内部的世代相传，这两种形式在中国古代都极为普遍。在非血缘关系的师徒传承中，有的投师学艺，但并不存在人身依附关系，他们往往在投师时就有一定程度的技艺，投师是为了进一步提高艺术水准和拓宽自己的艺术眼界；而有的则在学艺期间有人身依附关系，清代盛行“私寓”制度，名优或年老的艺人蓄养子弟就有这种关系，因而学艺者不仅要成为乃师的艺术继承者，在某种程度上还是师傅今后的生活保障者。

在师承关系中，优伶的培养往往是非常单纯的，几个曲子、几出戏，甚至是某种专门技巧或索性是一种绝活的传授。学艺的优伶所获得的并非是全面的和整体性的培养，因而一个民间优伶的成长在师承关系中常常是得到了多个老师的指点。比如京剧著名演员余叔岩不仅继承了祖父余三胜的技艺，同时还向钱金福、王长林、陈颜衡等请教，后来又拜谭鑫培为师，且还加入了春阳友会票房，这样，经过不断的学习、切磋和磨炼，才成了一个名重一时的杰出京剧艺人。

优伶的师承在中国古代留下了许多佳话，于此也可看出优伶培养中的特色：

中唐时期，长安天门街的东西两市，有一

天都搭起了彩楼，东市的彩楼上是当时的琵琶名手康昆仑弹奏新曲《羽调绿腰》，当康昆仑上台演奏时，西市彩楼上忽然出现了一个手抱琵琶的女郎，她当众宣布："我今天也来弹奏这个曲调。"说完，便弹奏了起来，她的琵琶发出了雷鸣般的声音，其妙入神，使康昆仑极为佩服，他当即放弃了弹奏的节目，拜女郎为师。然而，当这位女郎更衣出来时，人们才发现他竟是长安庄严寺的一个僧人，名叫善本。从此以后，善本成了康昆仑的老师。刚开始，善本要求康昆仑弹一支曲子给他听，听完后，善本说："曲中声音杂乱，且有邪声。"说得康昆仑惊叫起来："老师真是神人，此曲乃女巫所教。"于是善本要求昆仑且远离琵琶，忘却自己已有的技艺，然后才循循善诱，昆仑的技艺也大为长进了。这个故事说明了学艺要取路正，方法对，善本要康昆仑远离琵琶，正是要他首先戒除已入手的恶习。据说善本教授的学生不止一个，在当时有数十人之多，其中康昆仑与另一位名叫李管儿的琵琶手是他最为得意的学生。

明代徐州有一位著名的说书艺人，叫周全，他曾收有两个学生，一个叫徐锁，一个叫王明，两人都得到了老师的真传，艺术上是非常出色的。据说周全授徒有他自己的一套方法，每当有人投师时，他总是让其试唱一二曲，以此来把握学生的嗓音条件和声音特色。他教授学生都是在日落之后，师徒对坐，点一炷香，周全擎在手中，曲高时他手中香的随着高举，低声时，手中的香又随声下降，学生们根据他手中香的高低升降来学唱。当有人问他为何这样做时，他说："唱曲重在抑扬高低中节，我教学生的时候，如果不用香，那只好口说，学生一面唱，一面听我说，就难免听、唱相互干扰，如果他们以目视香，以口唱曲，则心与口相应，学起来就方便多了。"周全的培养有两点是值得注意的，一是因势利导，因材施教；二是教学时重视心口相应、凝神专心。

师承是古代优伶培养的一条重要途径和方法，在优伶教育史上有不可磨灭的功绩。优伶的师徒相承有利于形成独特的艺术流派，中国古代表演艺术流派的形成大都是在师承关系中得以延续和发展的。尤其是在家族内部的代代相传，更是培养出了一代代有着独特艺术风格的表演人才，这在中国古代戏曲表演史上是举不胜举的。

当然，优伶的师承在中国古代也有种种明显的缺陷，艺术传授的单纯，口传心授的方式，都不利于优伶的全面成长，因为艺人之间的传承，在文化修养与艺术素质上有着明显的不足，好多艺人随师学艺，往往是囫囵吞枣，而无法了解表现对象的深层内涵。另外，古代艺人之间的师承关系还有着浓烈的封建气息，门户之见，陈规陋习，比比皆是，有的对艺术创造是有很大束缚的。清末余叔岩拜谭鑫培为师就留下了一则极为可笑的逸事：据说谭鑫培唱《乌盆计》，常把"冒雨而归"念成"胃雨而归"，余叔岩曾向谭鑫培指出"胃雨而归"不成句，但却引起了谭的勃然大怒。从此以后，余叔岩再也不敢提起此事，而且自己随师学演的《乌盆记》也只好把"冒雨而归"有意念成"胃雨而归"，一直到谭鑫培死后才更改过来。

科班是中国古代最为完善的优伶培养机构，是古代优伶教育的集大成者。它融和了宫廷、家乐和民间私学的多种培养方法，体现了中国古代优伶教育的最高成就。

科班形成的确凿年代已难以考知，但它脱胎于民间职业戏班的班社制却是显见的。明清两代的职业戏班有的也招集一些男女优童，边教习边演出，这可视为科班体制之滥觞。成熟的科班当是京剧形成以后的产物，今人叶龙章在《喜(富)连成科班的始末》一文中指出："咸丰、同治年间有双庆班、全福班、小和春、小福胜、得胜奎、小金奎等六个班，光绪八年，有杨隆寿的荣春堂，后改名小荣椿。……光绪十五年成立的科班，有刘赶三、黄丹雄的小丹桂、姚增禄的小吉利、余玉琴的小福

寿、田际云的小玉成、陆华云的长春社等。"这基本反映了京剧形成后的科班沿革情况，当然，科班不仅仅是京剧的演员培养机构，清末众多的地方戏大都也有自身的科班。上述罗列的科班沿续的时间都不长，在中国历史上，科班体制最为完善，时间沿续也最长的是创建于一九〇四年的"喜连成"（一九一二年改名为"富连成"）科班。这个科班直至一九四八年才解散。

科班的基本特色是融教学与实践为一体，集戏曲教育和商业演出为一身，因而它既是一个优伶教育机构，同时也是一个演出团体。

科班对优伶的培养首先是"选材"和"审材"，入班弟子一般须介绍人保送，由社长、教师等统一面试，身段体形、嗓音条件乃至健康状况等都得检查。初步认可后，还须观察一段时间，待确认可资培养后，方订立契约。入班弟子的年龄一般在六至十岁之间，有一定基础的则可适当放宽。然后经过近半年左右的进一步考察，根据其体态、姿质、容貌、嗓音等条件决定其所学的行当，行当的选择（即生、旦、净、末、丑）由教师审定，生徒不得自选。在科班学艺的这一段时间，习称"坐科"，时间大抵为七年，"坐科"期间，边学边演，教学与实践相配合。待学习期满，已掌握一定技艺后，准许毕业，习称"出科"，但"出科"后一般还要有一年左右的时间为科班效力，即所谓的"报师"，然后，"出科"的优伶可选择戏班搭班献艺。这就是科班学艺的大致过程。

科班的经营方式和教学方式随经济条件、社长的教育方略的不同也有一定的差异，有的比较马虎，重在营业性演出，但一些出色的科班则对艺徒的要求很高，所以艺徒的学习也比较扎实。如富连成科班，由于重视教学，要求严格，培养出了一大批杰出的艺人。

一个正规科班的行政体制也较为复杂，主要成员有：班主（即财东），负责财政供给和享受营业盈余，但基本不过问社内事务；社长，全权负责整个班社的工作。社长之下，设管事、执事、教师、场面主任、箱头等分管人员。所教授的学生通常以"科"为单位，每一科以"字"排列，如富连成科班总计培养八科学生，每科学生的艺名依次排列是"喜、连、富、盛、世、元、韵、庆。"

生徒在坐科期间主要是学艺，每个学生虽然都要分行，但在学习过程中却须全面掌握，所以科班出身的艺人大都基础比较扎实。同时，科班还比较重视对学生品德的培养，我们且看富连成科班的"学规"："一、要养身体；二、要遵教训；三、要学技艺；四、要保名誉；五、戒抛弃光阴；六、戒贪图小利；七、戒烟酒赌博；八、戒乱交朋友。"科班是一种民间性的艺人组织，对优伶的培养尤为重视确立继承艺术传统的责任感，富连成科班创始人叶春善在创班伊始就立下誓言："创办科班，不为发财致富，争名夺利，只为培养教育梨园后代，永续香烟。"

科班教育体现了中国古代优伶教育的一大进展，但犹然未能改变古代优伶教育的固有状态，它对优伶的培养和教育仍然仅止于培养一个戏曲的专门人才，而没把优伶作为完整的人才加以培养，文化的教学在科班中还是不占位置的。就是富连成科班，它在教学中加入文化知识的学习和设立文化课教师，也已经是本世纪三十年代的事了。

家　乐

家乐，就是由私人置买和蓄养的家庭优伶，是专为私人家庭演唱的优伶团体，这是中国古代优伶组织的一种特殊形式。

在中国古代，优伶进入家庭有非常漫长的历史，除宫廷王室之外，相传在汉代，一些贵族之家就已开始教习家童。如王莽兄弟家中有许多的童仆，这些童仆有的习音乐演奏，有的学歌舞，有的则学调笑戏弄。因而"家

乐”的产生首先是从家庭奴仆中分化出来的。魏晋南北朝时期，家伎勃兴，大量的贵族豪门都蓄有家伎。唐宋以来，士大夫以家姬侑酒更是习以为常，在一些文人士夫的诗篇和唐宋笔记中，留下了众多的记载。白居易在讲到张仆射家的家伎时，曾写了这样一首诗：“黄金不惜买娥眉，拣得如花三四枝，歌舞教成心力尽，一朝身死不相随。”在唐代，官员们还可据其官职的高低而获得配给的女乐，这种规定还曾见之于法律条文，《唐会要》卷三十四：“中宗二年九月敕三品以上职有女乐一部，五品以上女乐不过三人。”“（天宝十载九月二日）敕五品以上正员清官、诸道节使及太守等，并蓄家乐听丝竹，以展欢娱。”这些家伎女乐由官府配给，费用也官给。这种境况大概在中国历史上也是独有的。于是一些官僚文士便乐此不疲，如白居易就有两位精通歌舞的女伎，名叫樊素和小蛮，在晚年，白居易自感年老垂暮，便忍痛割爱：“乐天既老，又病风，乃录家事，会经费，去长物，妓有樊素者，年二十余，绰绰有歌舞态，善唱杨枝，人多以曲名呼之，由是名闻洛下，籍在经费中，将放之。”语气中虽不无叹惋但还是较为豁达的。但更多的主人却不是如此，他们对家伎随心所欲，还将其作为礼品馈赠他人，如唐代诗人刘禹锡一次在李司空的宴席上写了一首赞美其家伎的诗，李司空即将刘禹锡赞赏的那一位歌妓赠给了刘禹锡。由于唐宋时期中国戏曲艺术还未成熟，所以家乐还是以零散的乐伎为主。“家乐”在中国古代最为兴盛的是家庭戏班，这是戏曲艺术成熟的产物。在元代，一些贵族、官僚置办家班，著名的有宽彻不花、杨梓、顾阿瑛等，据说顾阿瑛家是“园池、声伎之盛，甲于天下。”他家的“声伎”先后有天香秀、丁香秀、南枝秀、小桃红、小瑶池、小琼华和小琼英等。在这中间，有擅长歌舞的，也有表演杂剧的，总之是歌、舞、戏兼而有之。家庭戏班在明中叶以后走向鼎盛，其中一个重要原因是昆腔艺术有了高度的发展，昆腔以婉丽柔美见长，深得贵族阶层和文人士夫喜爱，一时封建官僚、地主豪商、文人士夫竞相置备家乐，并从歌、舞、戏兼而有之发展到以戏曲为主，以歌舞居次要地位。这种境况一直沿续到清代，比如清初，上自王公大臣，下至地方官吏，以及富商大户、地主豪绅都争相置买家乐，王公贵戚如成亲王永瑆、靖王允禧、平西王吴三桂、靖南王耿精忠等，大臣如大学士明珠、和珅，吏部尚书李天馥、军机大臣福康安、江宁织造曹寅等，朱门富户如海宁查继佐、如皋冒襄、海陵俞锦泉等，都有家庭戏班，有的更有数个戏班，如成亲王永瑆竟有“庆祥”、“和成”、“瑞祥”等六个戏班。家乐在清代乾隆以后慢慢地走向寥落。衰落的原因固然有政治经济的因素，而从表演艺术自身来看，则城市戏园的相继开设，增加了人们欣赏戏曲艺术的场所；职业戏班众多、著名演员日众，也压抑了家乐的成长；同时，明清的家乐主要是昆曲戏班，因而清中叶以后昆曲的衰落也必然地会带来家乐的逐渐消亡。

家乐主要有三种类型：一是以女性童伎组成的家班，称为“家班女乐”，二是以男性童伎组成的家班，称为“家班优童”，三是以职业优伶组成的家班，称为“家班梨园”。在中国古代，家班女乐是起源最早也是最为兴盛的一种家乐类型，因为家乐是属于个人私有的娱乐工具，“声”与“色”是其中最为根本的两大目的，而女性优伶正满足了这种欲求。其次是家班优童，家班梨园则比较少。

家乐的构成在戏曲艺术成熟之前，一般是零星的，还未形成一定的格局，成员的多少取决于家乐主人的经济实力。但戏曲艺术成熟之后，家乐的构成则相对地要受制于戏曲艺术的行当角色体制。一般地说，明清两代的家庭戏班大致是十二人，比如《红楼梦》中贾府的家班就是由贾蓄从苏州采买了十二个女孩子，聘教习买行头而置成的。再如明代嘉靖年间的葛氏家班号“十二钗”，洞庭朱必抡家乐也是“诸姬十二人”，清初查继佐家乐

也是“买美鬟十二，教之歌舞。”

那明清家乐为何以十二人为一个单位呢？这与当时戏曲的脚色行当有密切关系，明王骥德《曲律》在论“脚色”时说：“今之南戏，则有正生、巾生（或小生）、正旦、帖旦、老旦、小旦、外、末、净、丑（即中净）、小丑（即小净），共十二人。”清代戏曲更有“江湖十二脚色”之称，明清家乐为十二人正说明了当时的家乐演出是以戏曲为主，歌舞为次的。

家乐成员大都是花钱买来的，除家班梨园之外，都是一些没有艺术修养和没有艺术实践的童男童女，买进时的年龄大致是十岁左右，然后聘教习，对他们进行培养。这些教习有男有女，大都是民间艺人。有的家班主人自身也精通戏曲艺术，因而也亲自参加对于女伎优童的培养。这在明中叶以后的家班主人中有相当数量，如屠隆、潘之恒、张岱、阮大铖、李渔等。这样，家乐在各方面就染上了主人的色彩，包括审美品味、艺术追求和个人好恶。

家乐是用于家庭甚至是家班主人个人享乐的，《红楼梦》中的贾母就说过这样一句话：她家的戏班“原是随便的玩意儿，又不出去做买卖。”真是一语道破，供家庭和个人享乐是家乐与职业戏班的一个重要区别。

明末清初的诗人吴伟业曾描述了这样一件事：

苏州城外东洞庭碧山里有一位叫朱必抡的土财主，他临湖筑楼，让他的家姬在此酣歌宴舞，每当他自湖中乘舟归来，近家大约半里时，他就令从者吹铁笛以告家人。这时，家人闻之，俱出外相迎，而歌姬十二人则上楼，“艳妆凝眸，指点归舟于烟波杳霭间”，等到近岸时，这十二位歌姬便鼓乐齐鸣，轻歌曼舞，谐笑并作，朱君于是在一片歌乐声中登岸入室。

这仅是一位土财主，封疆大吏、王公贵族、富商大贾就更可想而知了。

一些贵族家庭除蓄养家乐外，还广建园林，清代诗人赵翼有一首《青山庄歌》，其中有这样两句：“园林成后教歌舞，子弟两班工按谱。”“园林”与“家乐”是明清两代贵族及文人士夫两个奢侈的雅好，所谓“二美兼具”是他们醉心的向往，苏州王家的拙政园、如皋冒家的水绘园、海宁查家的水西庄等，都是当时的名园，他们在这些名园中诗酒弹唱，极尽享乐。一些贵族尤其是文人士夫还可以藉家乐自娱，他们大都习知歌舞，精通戏曲，不仅能自教家伶，还常常粉墨登场。或者让家乐表演自己撰写的剧本，如清代李渔每完成一部剧作便让家乐演唱，有时更是随写随演，这种便利，这种机会在职业戏班中是难以想象的。

家乐的演出一般是在厅堂，或者船舫，专供少数人享用。有的家班主人更有一种极为偏狭的心理，家乐的演出有时连亲友也难以看到，而只供其私人独自享用。明末常熟人钱岱就是一位有着偏狭心理的家班主人，他在四十余岁终仕归家以后，在常熟西城广建园林，蓄养声伎，他有一班出色的“女乐”，但观赏这班女乐是他的专利。他宴外宾一般请职业戏班，而家乐演出除他之外，仅有一位西席先生陪侍左右，连童仆也非承应不得擅自混进。一次，一个叫做姚宝的奴仆悄悄地看了一会，结果被钱岱痛打并逐出去了。

家乐就是在这样一种狭小的范围内生长着，它与广阔的世界是隔绝的，犹如温室中的花朵，虽艳丽但难免缺乏生机。然而，我们不能以此来低估“家乐”在中国古代表演艺术史上的成就和地位，它对古代的表演艺术有其独特的贡献。尤其是大批文人在家乐中的界入，明显地提高了表演艺术尤其是戏曲艺术的审美品位。家乐的主人不乏对表演艺术有着高深修养和独特鉴赏力的人物，他们对家乐的培养和控制在某种程度上提高了艺术的审美层次。在这些有着较高艺术修养的文人带领下，家乐中的表演艺术，特别是昆曲的表演艺术体现出了一股浓烈的文人趣味。人们常说，昆曲艺术有一种浓重的书卷气，这一方面得自于剧本的典雅整饬，曲调的婉美流丽，

但同时也与家乐在昆曲艺术发展中的成就密切相关。明清两代的家乐，主要表演的是昆曲，昆曲以细腻、精致见长，而精致正是家乐的一个首要特色。昆曲又以生旦爱情戏为主，而这又与家乐中的文人格调非常贴近。

对于优伶素质的提高，家乐的培养也很有帮助，明末阮大铖训练家优，对他们“讲关目，讲情理，讲筋节”，所以阮大铖家班的演出水平很高，就连时负盛名的张岱也为之击节叹赏，称他们的表演是“本本出色，脚脚出色，出出出色，字字出色。”明代吴越石培养家班更是竭尽心力，他的家乐每串演一本戏，必先请“名士”讲解剧本的立意、内容和人物感情，使演员对剧本和角色有一个深切的理解；然后请“词士”定腔定谱，使演员熟悉掌握曲调；最后则请“通士”设计唱腔和身段。如此周详的培养和安排对优伶素质和表演艺术的提高是极有帮助的。

作为一个独特的优伶团体，家乐在中国古代的形成和发展在某种程度上表现为两种文化类型之间的交融，虽然这种交融常常是单向的或者是居高临下式的灌输，但从客观上来说，也促使了优伶及其艺术的发展。家乐的活动范围相对地说是有一定层次的文化圈，他们的自身素质和表演技艺无疑也会烙上相应的文化印记。当然，家乐的主人也不乏附庸风雅之辈和无知之徒，传说明末有一位姓胡的官僚，不晓文艺，但也蓄有家班，一次他宴请同僚张某，张某奉承他：听说尊府的“梨园”最佳，不料胡某竟回答说：“哪里称得上是‘梨园’，不过是老枣树几棵耳。”一时传为笑柄，人们也就戏称胡某的家乐为“老枣树班”。

家乐的培养

家乐有“家班女乐”、“家班男童”和“家班梨园”三种形式，除家班梨园是招募现成伶人之外，家班女乐和家班男童都是由主人采买民间贫家子弟逐渐培养而成。当然，家班梨园也有一个在艺术上不断精进的过程。

家乐的培养因主人的兴趣、素质和财力等的不同而并不一致，一般地说，主人的财力越丰厚，对优伶艺术的兴趣越浓烈，那在家乐的培养中所投进的精力和财力就越多，而家乐的素质也就越高。如果家乐主人还是一个有良好艺术修养的行家，那么家乐的艺术品位也就随之增高。

在中国古代，家乐源自汉代，在唐宋两代有所发展，而以明代和清前期为最盛，清中叶以后，家乐渐趋消亡，因而家乐也是一个有着悠久历史传统的优伶机构，在优伶的培养上有其独特的体制和特色。

一个家乐的成长大致经历这样一个过程：先是在民间采买贫家子弟，挑选一些头脑聪颖、姿色端正和有一定嗓音条件的儿童，此为“选材”，然后聘请教师，教师的来源一是年老不能上场的伶人，如清代钱岱家女乐的教师沈娘娘曾是申时行家乐中的女优；二是当时著名的清曲家，如明末王锡爵、冯梦祯家班的教师是昆曲清唱名家黄问琴；三是活跃于舞台上的著名串客，如明末清初的著名串客苏昆生就先后在王时敏、冒襄家班中教过戏。这些教师都有丰富的实践经验和良好的艺术素养，他们被主人聘请后，一般都待为上宾，而他们对家乐的培养也是尽心尽力的。

在家乐的培养中，一些精于优伶艺术的主人还亲自执教，这在明中叶以后的戏曲家班中最为常见，如明末祁豸佳本身是一位戏曲家，他对家乐的培养十分严格，张岱评道：“止祥（豸佳字）精音律，咬钉嚼铁，一字百磨，口口亲授，阿宝辈皆能曲通其意。”至于具体的教习方法，则在家乐中也是各各不同的，有些家乐主人重色而轻艺，因而对优伶的教习就比较马虎，不求艺术上的精湛。但那些精于此道而又迷于些道的家班主人在培养上就有一定的规程，如明代朱云崃家乐，重在培养

优伶的艺术素质，所以在教戏之前，先让她们学琴、学琵琶、学弦子、学箫管和歌舞等。由于家乐规模的限制，家乐中的优伶都是一专多能的，演唱吹弹是家乐艺人都须掌握的技艺，上场可以演唱，下场也可以伴奏。在学戏的过程中，通常的境况是先从清唱入手，然后再学剧曲，在剧曲中也以折子戏居多，全本戏相对地比较少。

家乐的培养与特定的环境有着深切的关系，家乐的活动和成长的环境是一个相对狭小的空间，但这却是一个有着一定艺术气息的空间，尤其是那些有着良好艺术素质的家班主人，更为家乐艺人的成长提供了一个良好的艺术氛围。在主人的精心培育下，优伶不仅可以提高技艺，还可以在艺术修养等方面得到较多的收益。

一个要求严格，在艺术上追求精湛的家乐主人常常是家乐艺术得到长进的必备条件。张岱对家伎要求严格，每当主人在座，家乐演出便不敢懈怠，在当时留下了“过剑门”的佳话：

> 杨元走鬼房，问小卿曰（按：小卿，马小卿，原张岱家班成员）“今日戏，气色大异，何也？”小卿曰：“座上坐者余主人。主人精赏鉴，延师课戏，童手指千篓僮到其家谓过剑门，焉敢草草？”杨元始来物色余。《西楼》不及完，串《教子》，顾眉生：周羽，杨元：周娘子，……杨元胆怯肤栗，不能出声，眼眼相觑。

家班主人有时还让优伶广泛地认识生活，明末侯方域的父亲侯恂蓄有家班，他教习优伶务使穷态极工，据说他常令家班男童随其入朝，让其熟悉朝中人物的贤奸忠佞之状。

家乐的培养有时还凝结着几代人的心血，明清两代的家乐有许多是世代相传的，如何良俊家乐、王锡爵家乐、沈璟家乐和张岱家乐等都是如此。其中张岱家先后共有六个家班：“可餐班”、“武陵班”、“梯仙班”、“吴郡班”、“苏小小班”和“羊子茂苑班”。这种世代相传的家乐不仅是时间上的积累，同时更是艺术的积累、经验的积累。

家乐是优伶队伍中的生力军，出现了众多著名的艺人，而家乐的培养也日益显现了自身的特色，注意艺术素质的提高、创造良好的艺术氛围和对优伶技艺的精益求精。例如李渔：

李渔（161？—1691），字笠鸿，一字谪凡，号笠翁，浙江兰溪人。一生未入仕途，主要经历就是从事戏曲活动，李渔蓄有家班女乐，由其姬妾组成，又自任编导，创作的剧本以新奇取胜，有《笠翁十种曲》传世，家班演出的大都就是他的剧本。他亲自教习优伶，从伶人的选材，剧本的案头处理到场上的教演，无不精通，他的家班女乐在清初享有盛名，李渔还是一个有着多种艺术素养与生活趣味的文人，对养生之道、园林居室、艺术美学都有广博的研究。这样一个集多种艺术素质、又专注艺术活动的人物在中国古代是不多见的。李渔还是出色的戏曲理论家，他晚年撰写的《闲情偶寄》有“词曲”、“演习”和“声容”三个部分专门探讨戏曲艺术的方方面面，其中“词曲部”谈剧本创作，“演习部”论场上表演，“声容部”述演员的培养，对戏曲艺术可以说是作了一个系统的理论总结。

李渔对于优伶的培养有一整套的理论思想和具体的教习方法。他首重选材，认为看一个人是否是一个伶才，首先得看他的眼睛，因为“面为一身之主，目又为一面之主”。同时，姿色不是最为重要的，关键在于一个人的气质，他称之为“态”。选定演员后，然后是因材施教，以合乎其“天然之性”来分配角色行当，他指出：“喉音清越而气长者，正生、小生之料”、“喉音娇婉而气足者，正旦、帖旦之料”。角色行当确定后，李渔对优伶的教习是“习技”。李渔认为，演员的习技首先得学习文化知识，他说：“学技必先学文”，而学文的目的在于“明理”，在他看来：“天下技艺无穷，其源头止出一理，……然不读书，何由明理？

故学技必先学文。”这个观点是对中国古代优伶教育的一大突破。在学文的同时，优伶还得学习丝竹和歌舞，李渔认为，学习古琴，能变化其性情，学习琵琶、弦索，也可使她们明了乐理，从而步入音乐艺术之殿堂。李渔还进而认为，优伶习歌舞，首要的目的不在于歌舞本身，而在于训练演员的声音和形体，以及她们对声音形体的表现能力，使其“声音婉转”、“体态轻盈”。

学文、学丝竹、学歌舞，这是李渔培养戏曲演员的一种基础训练，而要成为一个戏曲艺人，那还得进行专门的技能培养。李渔认为，这种专门技能的训练首先是“正音”和“习态”，“正音”就是戒绝乡音，“习态”则是掌握舞台上表演人物形象的方法，比如男伶妆女旦，“势必加以扭捏，不扭捏不足以肖妇人”，因而“习态”是使演员具备一种“妆龙像龙，妆虎像虎”的能力。具备了这种能力，那就可以学戏了，李渔教戏有三个方面：一是“授曲”，教演员唱曲，对此，李渔强调演员要解明曲意，明了戏曲作品的思想情感和人物的性格特征。同时，唱曲还须调熟字音，使字音清晰，从而真切地表现出所要传达的内容，二是“教白”，即戏中的说白，李渔要求演员念白要“高低抑扬”、“缓急顿挫”，三是“脱套”，戒除演员的表演陈习，而力求创新。

李渔提出的上述教育思想是他在家乐培养中的实践总结，有许多方面是精辟的和独到的，如强调演员学文，要求唱曲者解明曲意等，都是针对古代优伶培养中的固有弊端。李渔在这方面的突破是其家乐得以享誉当时的一个重要因素。

李渔家乐中最为得意的是乔复生和王再来两位演员，她们都是西北人，经过李渔和家庭教师的精心培养，成了李渔家乐中最有造诣的艺姬，李渔对她们也极为宠爱，他常说：“不知者目为歌姬，实予之韵友也。”

李渔对优伶的培养是不遗余力的，在晚年，他犹然这样说：

> 若天假笠翁以年，授以黄金一斗，使得自买歌童，自编词曲，口授而身导之，则戏场关目，日日更新，毡上诙谐，时时变相。此种技艺，非特自能，夸之天下，人亦共信之。

如此自负，如此痴迷，在中国古代文人中是不多见的，这也是李渔能成为一个杰出的戏曲教育家的精神实质之所在。

联系与交流

中国古代优伶的组织机构有官方、民间和家乐三种形式，但三种形式的优伶组织也并非是处在全然隔绝的状态。三者之间有相对意义上的独立性，也有较多的联系和交流。这种联系和交流同时还并不局限于个体优伶依附关系的改变，更深刻的联系和交流是代表着三种不同风格、不同类型的优伶艺术的交汇，从而在整体上推进了中国古代表演艺术的发展。

在中国古代历史上，官方优伶机构对于民间艺人的吸收可以说是自始至终的，这是官方优伶组织的一个重要艺人来源。比如汉代，我们从“乐府”机构中担任不同地区音乐职务人员的记载中就可以知道，当时来自各地的民间艺人南达长江以南，东至大海，北达匈奴及其他少数民族居住区，西则达西域等地。为了满足官方优伶机构的需要，在汉代，民间就到处有人学歌舞、倡优，来补充帝王贵族的优伶队伍。除直接吸收外，官方优伶机构对于民间职业团体还常常采用临时征召的方式，这在宋代比较盛行，称之为“和雇”，尤其是在一些大规模的宫廷演出中，更是如此。在清代，职业戏班与官廷的关系也相当密切，清宫对于民间职业戏班的利用还建立有相应的制度，这一方面是将出色的艺人直接招进宫内，俗称“内廷供奉”，并按月拨给一定数目的银两，另一方面是设立“传差”制度，即艺人

临时进宫演戏，并对宫廷艺人、太监传艺教戏。

民间艺人大量地进入宫廷，而宫廷优伶也常常流散于民间，这流散的原因有的是由于宫廷优伶年老色衰而被逐退，如唐代著名诗人王建写过一首《温泉行宫》的诗，其中“梨园弟子偷曲谱，头白人间教歌舞”，说的就是这种情况。另外是因为社会变动和政治动荡所致，唐代安史之乱后，宫廷许多杰出的乐工如李龟年、许和子等都散入了民间。

至于家乐与民间职业戏班之间的交流则更为常见了。《桃花扇》的作者孔尚任曾以诗的形式描述了北京两位著名昆腔艺人陆九和李修郎的遭遇，诗曰：

席帽青衫遍染尘，七年记得陆郎真。
歧王席上笙歌里，扇掩灯光认旧人。

朱门一出路茫茫，箧里空藏断袖香。
走上氍毹歌一曲，从新人看李修郎。

这两位艺人走的是不同的路，陆九是从苏州的职业戏班被选进北京的歧王家乐，李修郎则从家乐流入了民间的职业戏班。孔尚任笔下两位昆腔艺人的遭遇较好地说明了家乐与职业戏班的交流和联系。

宫廷、民间和家乐三种形态的交流和联系还表现于三种形态之间不同艺术风格、艺术品味的交汇。一般地说，官方的优伶艺术尤其是宫廷的优伶艺术有着丰厚的物质基础，艺人也经过了严格的专业训练，他们的技艺要明显地高出于一般水平。但宫廷艺术又往往有着比较多的禁忌，缺乏相应的灵动自由和勃郁的艺术生机。民间职业性的优伶艺术虽然在某种程度上有其粗糙和稚拙的地方，但却有着充沛的生命力，他们面对的是广大的民众，商业的杠杆促使他们摆脱了陈陈相因的艺术陈规，何况广阔的生活正是艺术取之不尽的源泉。因此在中国古代表演艺术史上，艺术的每一次腾挪前进总是首先从民间发源的，在汉代，宫廷乐舞弥漫着陈腐的气息，而民间的百戏却勃发着夺目的光华，于是，汉武帝征集四方散乐，为宫廷服务，“乐府”机构对于民歌的征集和民间艺人的吸收也是如此。唐代燕乐在宫廷教坊中的兴盛同样也说明了民间艺术对宫廷艺术的影响。同时，宫廷和官方雄厚的物质基础、济济的人才队伍和训练有素的专业伎工又为这种艺术的发展提供了极大的条件。京剧诞生以后，艺术水准逐步提升，这一方面是民间职业艺人的辛勤探索和不懈努力所致，同时，清宫雄厚的财力，帝王后妃高标准的欣赏和严格的要求，也是京剧艺术走向规范化、体系化的一个重要因素。

家乐的影响也不可忽视，家乐在某种程度上是一种表演艺术与上层文人风格的结缘，因而家乐所体现出来的独特的文人化倾向和精致细腻的表演风格对整个表演艺术的发展起到了积极的作用。当家乐成员流向民间时，这种文人化的趣味和风格也带到了民间，上文提到的李修郎就曾引起了人们的惊叹。孔尚任评论说：“李修郎声伎擅场，为贵人所宠，人难窥见，后被弃掷，仍到歌场，见者惊为绝艺。”可见，经过家乐的陶冶，李修郎的演技已是今非昔比了，这种境况在中国古代绝非少数。家乐有时还与民间职业戏班联袂演出，对表演艺术的发展也是极为有利的。

来源，血缘与地域分布

优伶在中国古代的地位非常卑微，他们大都出身于低贱的社会阶层，有地位、有身份的家庭是不屑让子弟为之的。虽然中国古代有大量非职业的业余演员，但他们"串戏"却被看作为一种风流雅事。一旦良人子弟隶身乐籍，那在贵族文人看来乃是家门的奇耻大辱。

元代有一出著名的南戏，叫做《宦门子弟错立身》，描写的就是这种情况：戏中的男主人公延寿马是一个出身显赫的贵公子，祖父是宰相，父亲是同知。但他却偏偏爱上了戏班的女演员王金榜，父亲在盛怒之下驱逐了王金榜与其父母等组成的戏班，并把延寿马禁闭起来。望着心爱的姑娘被驱逐，自己又遭关闭，延寿马悲痛万分，看管者很是同情，放走了他。于是，延寿马便"走南跳北，典了衣服，卖了马匹"，去寻找他的心上人，等到延寿马找到王金榜时，他已是一个衣不蔽体的落魄之人了。凭着他们两人对爱情的忠贞不渝，延寿马毅然隶身戏班，沿村转庄，走上了辛酸劳累的艺人生涯。延寿马在家中是个独子，出走之后，父亲非常担心，一次外出，他为了遣闷而招请了一个戏班，不料在演出中竟看到了儿了。这次，他似乎清醒了些，认子和媳，一家遂得以团圆。

这是一出以"大团圆"结尾的戏，歌颂了延寿马对于爱情的坚贞，他不屑抛弃地位、名望和富贵来赢得真挚的爱情。然而，《宦门子弟错立身》作为一出早期的民间戏曲作品，它或许已是明显地染上了下层艺人的爱憎和理想，从"错立身"的"错"字，我们已能体察到其中辛酸的况味。它以"大团圆"来结束全剧无疑也体现了对这种社会不公现象的谴责，艺人有艺人的爱憎，他们尽可以在艺术创作中宣泄心中的不平。但现实毕竟是难以改变的，像延寿马这种出身的人在中国古代优伶史上是极为罕见的。

优伶的来源

大量的优伶出身于卑贱的家庭，在古代优伶史上，优伶的来源大致有这样几个方面：在奴仆中选取体貌端正、嗓音响亮，或者有一定特色的人教以音乐、舞蹈和滑稽调笑，他们仍然是奴仆中的一员，但他们已独立分化为一种专供主人声色之娱的精神工具。在战争和朝代更迭所获取的大量俘虏中选择并降为优伶，这些俘虏有的本来也是从事这种职业的，朝代的更替并未能够改变他们的身份，于是，他们以自身的技艺来侍奉新的主子。把罪臣的妻子儿女降低身份，充当优伶也是中国古代优伶的一个来源，从这种惩罚性的行为中我们正可看出优伶地位之卑下。在中国古代，历代帝王将罪臣之妻女降隶教坊充任优伶是颇为常见的事，唐代有一位善演参军戏的女演员阿布思妻就是其中著名的一个。唐代天宝末年，蕃将阿布思伏法，他的妻子隶

身乐籍，“令为参军之戏”，后来由于唐肃宗之女政和公主的说情而得免，但政和公主的一番话却是令人玩味的：“禁中妓女不少，何必须得此人？使阿布思真逆人，其妻亦同刑人，不合近至尊之座；若果冤横，又岂忍使其妻与群优杂处，为笑谑之具哉！”“优”乃是帝王的“笑谑之具”，因而倘若阿布思之罪是冤枉的，那其妻子则不合令其与“群优杂处”。“优”仅是一种“工具”，只有卑贱之人才能充任。

优伶有很大一部分是用金钱购买的，这无论是宫廷戏班、职业戏班还是家乐都是如此，因而从整体上来说，中国古代的优伶制度实则是古代奴隶制的残余，“卖身为优”与“卖身为娼”和“卖身为奴”并无二致。

在中国古代，宫廷戏班的演员有来自于前朝的艺人子弟、年轻太监和罪臣家属，但这还不能满足宫廷对于优伶艺术的需求，因而在民间采买贫家子弟是其一个重要的途径。比如清代，江苏织造、盐政等便照例要兼管戏曲，他们不仅要为宫廷购买戏曲用品，参与对戏曲的查禁，还要为宫廷戏班物色演员。乾隆年间，江南织造、盐政等官“指称内廷需要优童秀女，有广购行觅者”，且更有“勒索强买等事”。有的官僚还以此作为邀功进身的阶梯，如清代苏州织造兼两淮巡盐李煦就曾在苏州买了一些女孩子，教成一个戏班，来“报效”康熙皇帝。民间职业优伶的来源也是如此。职业戏班的演员除来自演员子弟和“票友”“下海”以外，从民间采买儿童，教以歌舞，是一个重要来源。尤其是在职业戏班日益兴盛的时候，采买贫家子弟以充优伶就更为常见了。一般地说，民间职业戏班购买优童是由艺人自身出面的，《清稗类钞》有这样一条记载：“京师伶人辄购七八龄优童，纳为弟子，教以歌舞。”《金台残泪记》也说：“八、九岁，其师资其父母，券其岁月，扶至京师，教以清歌，饰以艳服。”且一旦买卖成交，规矩非常严格，《清稗类钞》又说：“契成，以墨笔划一黑线于上，谓之一道河，十年以内，生死存亡不许过问。“家乐”中的演员是家庭奴仆的一部分，因而其来源更是以购买为其最为重要的途径。

潘允端（1525—1601），嘉靖四十一年进士，历任刑部主事、四川右布政等职，万历五年致仕返里，筑豫园自娱。其记于万历十四年（1586）正月至万历二十九年（1601）五月的《玉华堂日记》较为详细地记载了他的家乐情况，潘氏有家班优童一部，这些优童一进豫园，主人便分别给他们起艺名，以“呈”字排列，以别于一般的奴仆，他家优童先后有呈春、呈节、呈良、呈干、呈茂、呈艺、呈丽、呈鹤、呈辅、呈嘉、呈环、呈清、呈端、呈翰、呈翼、呈璠、呈章、呈珍、呈璧、呈宝、呈吉、呈泰等，这些优童有“串戏”的，有“吹弹”的，也有清唱的。购买时，依其色艺之高下价格颇为悬殊，且举几位优童的购买情况：

呈翰	二两五钱	万历十六年
呈清	一两	万年十六年
呈春	十五两	万历十六年
呈节	八两	万历十六年
呈良	二两五钱	万历十七年
呈鹤	二十两	万历十八年
呈辅	十两	万历十八年
呈嘉	十二两	万历十八年

古代优伶“卖身学艺”一般是由生活所迫，如元代女艺人真真因为父亲在当济宁管库时挪用公款，不得已卖身为父归还公款。前引吴伟业诗《临顿儿》中的贫家子弟也是因为“阿爷负官钱”而被迫卖身朱门大户的。明中叶之后，优伶的来源大都是江南苏州、扬州地区，其原因很大一部分也是由于民间生活困顿，唐甄在《潜书·存言篇》中曾指出：“吴中之民，多鬻男女于远方，男之美者为优，恶者为奴，女之美者为妾，恶者为婢，遍满海内矣。”

由于优伶可以作为一种特殊的“商品”来购买，因而一经买入，便失去了人身自由，生杀予夺全凭主人处置，他们仅是主人的私有

财产。在中国古代，宫中优伶除极少数可以请假出宫或告老还乡之外，大多数的优伶被终身禁闭在宫中。清代诗人袁枚在乾隆年间，曾于苏州虎丘路遇两位三十年前结识的艺人吴文安和陆才宝，这两位就是："供奉大内"的优伶，虽然这次被例准葬亲南归，但他们"自言身比天花坠，一到人间一世终"，明显地表露了对长期禁闭的不满和怨恨。家乐中的优伶境况也是如此，家伶即是家奴，甚至在主人死后，他们一旦出外应酬谋生，也会被人看成为失节。白居易不就是这样说吗？"歌舞教成心力尽，一朝身死不相随"，表露了内心极大的怅惘。清代诗人查慎行一次在京中观剧，于戏班演出中看到了名角管六。管六曾是宝应乔莱家乐"赐金班"的台柱，曾得到康熙皇帝的赏识，乔莱死后，他便移至京师梨园谋生。这本是件十分寻常的事，但查慎行却竟然为之闷闷不乐，他还专门为此事作了四首诗，表现他内心的惆怅，其中第四首有这样两句："自琢新词自裁扇，教成歌舞为何人？"查氏的语气与白居易同出一辙，但这种貌似动人的感叹正深切表现了人们内心对优伶强烈的占有欲。优伶是私有的，连带其艺术也应是私人独有的专利品。明末有一位叫做金凤的女艺人，年轻时因貌美而深得严东楼（严嵩之子）的宠爱，东楼败后，金凤参加了揭露严氏父子罪行的剧本《鸣凤记》的演出，演出虽然非常成功，但观者都指责金凤无耻。

中国古代优伶的来源决定了他们自身的卑下，而地位的卑下又反过来促使了优伶来源的下层性。这种境况使得古代优伶永远地处在社会的底层，受人侮弄，遭人作贱。

优伶的血缘关系

优伶地位的卑微同时还在其婚姻状况中得以体现。中国古代社会中的婚姻关系常常是以家世门第和权势财富为其基础的，婚姻的缔结难以超越阶级或者阶层的制约。优伶在古代是一个地位卑贱的阶层，因而在婚姻关系上也就形成了独特的"内群婚配"现象。

所谓"内群婚配"是指中国古代的优伶主要是在自身的团体和阶层中间来寻找配偶，婚姻的缔结常常是在内部自足的。这种婚姻和血缘关系使得优伶在中国古代几乎成了一个独特的阶层，一个自足的小天地。"内群婚配"是古代优伶在婚姻关系上的习惯传统和重要现象，翻开中国古代优伶的历史，我们不难看到，以表演为职业者常常是举家为之的。汉代著名的优伶李延年就是"身及父母兄弟皆故倡也"，在唐代，宫廷乐工举家隶籍太常寺，王国维曾说："盖唐时乐工率举家隶太常，故子弟入梨园，妇女入宜春院，又各家互相嫁娶，……，梨园、宜春院人，悉系家人姻戚。"宋元以后，优伶的这种婚姻关系就更为常见了，元代夏庭芝《青楼集》记载元代著名女演员一百余人，男演员三十余人，其中有夫妻、兄弟、翁婿关系的比比皆是，如"赵偏惜，樊孛阑奚之妻也"，"朱锦绣，侯耍俏之妻也"，再如张玉梅，其子刘子安、媳蛮婆八、孙女关关，三代人"皆擅美当时"。宋元南戏和杂剧作品也明显地表现了这种现象，南戏《宦门子弟错立身》，杂剧《蓝采和》中的戏班都是以家庭为其单位的。

形成这种现象的原因是多方面的，但主要的原因来自内、外两个方面。从外部原因来看，社会的歧视和作践切断了优伶与外部世界，尤其是所谓上流社会婚姻关系的缔结。在中国古代，许多朝代对优伶的婚姻都有明确的法律条文的规定，《元典章》有这样两则"圣旨"："乐人只教嫁乐人。咱每（们）根底近行的人，并官人每，其他的人每，若娶乐人做媳妇呵，要了罪过，听离了者。""是承应乐人呵，一般骨头成亲，乐人内匹配者。"明清法律也规定，凡优伶与"良人"通婚，杖一百，而如果官吏娶优伶为妻室，则"杖六十"。官宦子弟虽然有的迷恋女艺人，但逢场作戏般地玩

弄可以，娶为妻室则是玷辱门第的。前引《宦门子弟错立身》中的延寿马就是显著的一例，当他迷恋王金榜时，家人对他说："她是伶伦一妇人，何须恁用心"，但延寿马不以为然，终于"因迷散乐王金榜，致使爹娘赶离门"。在中国古代，人们就是这样以法律条文和社会舆论来切断优伶与外部世界血缘关系的联结，从而使优伶在血缘上处于一种明显的"隔离"状态。很显然，这种"隔离"和"切断"的目的主要在于使优伶这一阶层永远地被禁锢在社会的最底层。当然，优伶与外界的婚姻关系也并非全然隔绝，但这种婚姻关系的"交通"常常是在被迫或者凌逼之下形成的。比如家乐中的优伶，"长大成人，听主人婚配"，婚配的对象往往是家中的奴仆下人，表现为主人对奴才的一种"恩赐"。有的女艺人更在官僚富商的凌逼之下被纳为小妾，这在封建社会还算容忍，因为在人们看来，妾媵在家庭关系中无非也是半个奴才，其地位是卑下的，非正统的。

既然优伶在法律条文和社会舆论的束缚下难以与外界缔结婚姻，而偶然在婚姻关系中逸出优伶范围又常常是在不自愿的和被迫的情况下形成的，那么，在自身团体和职业中间结缘不失为一条通达的途径。且由于职业、兴趣和共同利害的关系，优伶内部本身就有一种"类聚"的因素存在，共同的职业，相同的追求，同样地遭人作践无疑使优伶在心理上产生了一种同病相怜的倾向和内部自足的习惯。因而概括地说，"内群婚配"是古代优伶婚姻状况的主要现象，而形成这种现象的原因一方面是外界对优伶婚姻关系的"隔离"，同时也是由于优伶内部本身所固有的"类聚"倾向使然。

中国古代优伶所形成的"内群婚配"的婚姻关系，是一种并不正常的现象，它是古代封建文化对优伶的摧残所直接造成的，它使古代优伶不仅形成为一种独立的职业和团体，同时更使优伶在广阔的世界中局囿为一个狭小的天地。这种主要来自于外界的干扰而形成的独特现象对古代优伶及其艺术的发展产生了深刻的影响。

由于"内群婚配"的原因，古代优伶不能与外界社会，尤其是所谓的上流社会发生对等的关系。婚姻与血缘在中国古代常常是一种改变自身地位的契机，但优伶婚姻关系的制约断绝了他们获取这种契机的可能。优伶子弟在职业选择上有其先天的限制，不管其是否有这种天赋，也不管其是否对此有兴趣和爱好，他的生命一旦在这种婚姻关系中结就，也就决定了他以后的生活和追求，容不得更多的选择。优伶本身即使在婚姻关系中有幸逸出了优伶范围，但一朝为优终身也脱不出这种阴影。小说《儒林外史》中优伶鲍廷玺续娶了一个小官的小妾，这位小妾竟也嫌鲍廷玺是个戏子，"气成了一个失心风"，在《醒世姻缘》里，晁大舍娶扮正旦的小珍哥为妾，但小珍哥长期地受到各方面的谴责，终于坐牢而至杀头。

"内群婚配"同时还使古代优伶的血缘呈单一发展的趋向，在中国古代优伶史上，我们不难看到世代为优的例子，到近代更有一种以世家来标榜的风气。但实际上，这种血缘关系也颇多弊端，它使优伶永远地被禁锢在一种相对低下的文化层次和颇为单一的职业层次之上，这无疑对优伶在生理、心理和素质上都会有深刻的影响。

那"内群婚配"这一现象对古代优伶的发展在客观上是否也有某种有利的因素呢？这同样也无可否认。近代学者潘光旦对此有这样一段评述："内群婚配的结果，当然是把许多所以构成伶才的品性逐渐集中起来，使不至于向团体以外消散，有时候因缘凑合，并且可以产生出一两个极有创造能力的戏剧'天才'来。"潘氏之说有一定的合理性，优伶之间婚姻关系的缔结确实可以在某种程度上形成所谓"伶才"的先天素质，如容貌、体态、嗓音等等。同时，优伶这种独特的婚姻关系还不

独使所谓“伶才的品性”不向“团体以外消散”,更为重要的是在视表演为“贱业”的中国古代,这种婚姻关系在客观上也促成了表演艺术创作队伍的相对稳定,虽然这是在一种不得已的境况中和颇为辛酸的限制中形成的。

“内群婚配”对于优伶的影响同时还表现在优伶后天素质的培养和成长之中。在古代优伶史上,优伶世家对一个杰出演员的产生有其重要的作用,家庭的耳濡目染,环境氛围的熏陶熔铸,家庭内部的传授指点,再加上自身的天赋资禀和勤劳刻苦,常常是一个杰出艺人不可忽视的成长因素。在《青楼集》中,我们就可较多地看到这种例子,如“赵梅哥,张有才之妻也,……其女鸾童,能传母之技”,“李真童,张奔儿之女也,十余岁,即名动江浙”。在近代优伶史上,这种例子更是举不胜举,如“余三胜——余紫云(子)——余叔岩(孙)”、“谭鑫培——谭小培(子)——谭富英(孙)——谭元寿(曾孙)”、“梅巧玲——梅雨田(子)——梅兰芳(孙)”(梅雨田为梅兰芳之叔)等等。

“内群婚配”是历史所造成的,是残酷、腐朽的封建文化的畸型产物。

优伶的地域性

“地杰人灵”是人们常喜引用的一个成语,用来指称人才的出现与特定地域性的关系。“地域性”其实并不是一个简单的地理位置问题,它是一个内涵比较宽泛的概念,至少应包括“地理位置”、“文化环境”、“历史传统”和“经济状况”等种种因素,概言之,“地域性”是一个人才的生态环境问题。中国古代优伶是否也有一个地域分布问题呢?回答应该是肯定的,对此,我们不妨从一个民间传说谈起:

清代初年,长洲(今苏州)人汪琬在京师谋职,同僚各夸其乡土所产,以为笑谈。其中唯汪琬一人默然无语,同僚嘲笑他:苏州自号名郡,你是苏州人,难道不知苏州土产吗?汪琬回答说:苏州土产极少,唯有二物。众问二物是什么?汪琬说:一是梨园子弟。大家抚掌称是,汪琬又不语,众人坚请他述其二,汪琬环视诸位,慢慢地说:状元也。

苏州是否广出状元,非本书所论范围,我们姑且不谈。但“梨园子弟”——优伶确乎是苏州的一大特产,尤其在明清两代,更是如此。因而地域性在优伶研究中同样也是一个值得探讨的问题。

然而,我们要在古代优伶发展历史的漫漫长河中来寻找优伶的地域分布,却是颇为艰难的。一个最为明显的原因是:优伶向来遭人轻视,少有记载,其生平遭际的记录是寥寥无几。一直到戏曲艺术成熟以后,这种著录才渐渐见多。

中国古代戏曲最早成熟的艺术形式是南戏,它最初活跃于民间,而后进入温州,由于南戏在刚兴起时地偏一隅,所以南戏的演员当时大都局限在温州一带。但随着南戏在南方一带的逐渐漫衍,它的活动领域逐步地向四周扩散,于是演员的地域性也随之扩大。据张炎《山中白云词》记载,在南宋末年,演南戏《韫玉传奇》的已是“惟吴中弟子为第一”了。到了元代杂剧盛行之后,南戏犹然在南方默默地生长着。由于杂剧盛行于北方,同时元代的都城也在北方的大都(今北京),所以演员也以北方地区为多,尤其是元代前期更是如此。王国维在《录曲余谈》中说:“曲家多限于一地,元初制杂剧者不出燕齐晋豫四省,而燕人又占十之八九。曲家如此,那唱者、演者大概也应相去不远。在《青楼集》记载的一百余位演员中,有明确出生地或主要活动区域的演员大约有二十余人,在这中间,标明“京师”或“山东”等字样者约有一半。在《录鬼簿》著录的演员兼剧作家的五人中,也有三位是北方人,彰德(今河南安阳)之赵文

殷、大都(今北京)之张国宾和京兆(今西安)之红字李二。

随着元代杂剧的南移,南方的杂剧演员也渐渐地多起来了,其中更以江浙一带为盛。进入明代以后,北曲杂剧开始衰落,南曲系统的各大声腔逐渐兴盛,优伶的南方化倾向就更为明晰了,明代四大声腔是"余姚、海盐、弋阳、昆山",其中江浙两省占据了三种,江浙两省的优伶由此有了很大的发展,获取了优伶的主体地位。明代陆容说:"嘉兴之海盐、绍兴之余姚、宁波之慈谿、台州之黄岩、温州之永嘉,皆有习为倡优者,名曰'戏文子弟'"。这里本是南戏的发祥地,承前代之余绪而起蜂拥之势诚属自然。至明中叶以后,四大声腔中以昆腔最著,并逐渐风靡海内,苏州之"土产"——优伶至此呈现了繁荣的景象。张翰《松窗梦语》说:苏州人"乐为俳优,二三十年间,……一郡之内,衣食于此者不知几千人矣。"不仅在苏州演剧以苏人为多,苏州优伶更在当时遍及全国各地,如松江人"争尚苏州戏,故苏人舆身学戏者甚多,……而本地戏子十无二三矣。"甚至"太行西北尽边声,亦有昆山乐部名"。这种境况一直延续到清代,在清代,北京梨园供奉住的地方叫"苏州巷",扬州梨园总局的所在地叫"苏唱街",以致王公贵族"索得姑苏钱,便买姑苏女,多少北京人,乱学姑苏语。"就是那些戏曲行家也断言:"选女乐者必自吴门。"苏州,在中国古代优伶史上是着实风光了一番。

清中叶以后,昆腔寥落了,随之地方戏异军突起,在当时,人们称昆腔为"雅部",地方戏为"花部","花"、"雅"之争在清中叶以后终见分晓。结果,昆腔"退位让国",地方戏由此占据了中国戏曲舞台的主体位置。"花部"又称"乱弹",主要是指十八世纪到十九世纪中叶(清康熙末年至道光末年)一百五十余年中除昆腔之外的其他声腔剧种。在这一百五十余年中,中国戏曲舞台上有五大声腔系统:苏州的昆腔体系,河北的高腔体系,山东的弦索腔体系,山西、陕西的梆子腔体系和安徽、湖北的皮簧腔体系。由于戏曲声腔的驳杂,优伶的地域性也显得极为宽广和复杂,至十九世纪中叶,京剧正式形成,正因为京剧是从皮簧腔体系演化而来,因此从此之后,安徽、湖北和京剧的活动中心北京成了优伶的渊薮,从而改变了"苏州土产"的一统天下。

优伶的地域性分布在中国古代是一个比较明显的现象,尤其在古代戏曲成熟之后更是如此。一个区域能产生某种特定的人才是该区域特有的文化环境、世风民俗和文化传统的产物。我们试以苏州为例对此作一解剖:

古代戏曲声腔剧种众多,而每一种声腔剧种都与当地独特的方音和民间小曲有深切的关系,或者说,每一种声腔剧种都是在当地特有的民间小曲的基础上发展成熟起来的,各地的方音则是一个重要的制约因素。优伶在古代戏曲史上地域性分布的形成,其中一个重要的因素就是"乡音"的促成。在明清两代,优伶是"苏州土产",其原因正是由于昆曲发源于苏州地区,它是以吴侬软语来唱"水磨调"的,韵白用中州白(官白),道白则是用"苏白",尤其是净丑角色更是如此,李渔说:"无论剧中之人生于何地,长于何方,凡作花面角色,即作吴音。"昆曲的柔美婉转,与苏州方言的吴侬软语融合无间,产生了强烈的艺术魅力,随着昆曲的进一步发展,吴侬软语已成了昆曲艺术的一个独特品性,并在观众的鉴赏心理中产生了相应的定势,刘献廷在一次观看湖南湘昆戏班时说:"楚人强作吴歌,丑拙至不可忍。"小说《歧路灯》描写河北有个官宦子弟自幼爱戏,在当地招了些女孩子,聘了两位苏州教师,但"整串了二年多,腔口还不得稳。"由此,以发源地且最为兴盛的苏州地区作为昆曲优伶的主要来源,无疑是有很大便利的。

优伶来源地域性的形成还与特定的"世风"有关,一个区域虽然诞生了某个声腔剧

种，但如果缺乏相应的区域文化的支撑和世俗习惯的影响，那优伶的大量产生还是不可能的。从大环境言之，都城商业兴盛是优伶生长的温床，请看苏州的境况："吾苏为东南一大都会，士之事贤友仁者必于苏，商贾之籴贱贩贵者必于苏，百工杂技之流其售奇鬻异者亦必于苏。"如此繁荣的都会，对优伶的大量产生无疑是提供了极大的可能。从表演艺术的小环境来看，演剧之风的盛行也是促成大批人投身伶业的重要因素。《苏州竹枝词》有《艳苏州》数首，其中第二首是这样说的："剪彩镂丝制饰云，风流男子着红裙，家歌户唱寻常事，三岁孩童识戏文。"家歌户唱"是寻常事，"三岁孩童"竟也能"识戏文"，苏州的演剧之风是可想而知了。有如此有利的区域文化的支撑和社会风俗的影响，优伶的大批产生诚为必然。

优伶来源的地域性与当地特定的文化传统也是密切相关的。苏州盛行优伶，是昆曲诞生并在全国各地风行所致，但"苏州土产"的形成也并非全然源于此。传统的因素也是不能忽视的，前引宋末南戏《韫玉传奇》的演出已是"唯吴中弟子为第一"，其实优伶作为苏州之"土产"还可上溯，明人徐文长说："隋唐正雅乐，诏取吴人充弟子习之，则知吴之善讴，由来久矣。"明清昆曲盛行时自不待言，昆曲衰落后，苏州之"土产"其实还未消歇，传统的因素犹然支撑着苏州优伶的进一步繁盛。清中叶以后，"花"、"雅"竞争，"雅部"昆曲让位于"花部"，但吴中弟子仍然是优伶队伍中的一个重要组成部分，大批苏州伶人"昆乱兼擅"，他们顺应着时代的潮流和社会的风习，在昆曲之外兼学花部。整个的演剧氛围中还是弥散着"苏州土产"的芬芳，这是传统使然，深厚的历史传统使其有着顽强的生命力，代代相传，生生不息。

在优伶的地域分布中，苏州仅是一隅，但一斑可窥全豹，"乡音"、"世风"和"传统"是一个大量产生优伶的整体环境氛围，其中"乡音"是基础，但"世风"和"传统"也不能忽视。一个剧种在某一区域的诞生能够相应地产生一大批优伶，而"世风"和"传统"的影响则起到了推波助澜的作用。

优伶行规

优伶在中国古代是一个独特的文化群体，他们虽然活跃于社会上的各个层面，在上流社会和下层民众中间扮演着不可或缺的角色。然而，由于优伶出身的普遍低贱和婚姻关系的制约，使得他们无论处于哪一种文化环境之中，其生活状况和文化趋求都是基本同一的。于是在中国古代漫漫的历史长河中，优伶虽人数众多，机构驳杂，但在整个社会结构中仍然处于一个狭小的领域，形成了一个整一的群体和一个封闭的小天地。由此，优伶这一文化群体也便渐次生成了自身独特的礼俗。

所谓礼俗，是一个社会群体共同遵循和奉行的文化礼仪、信仰、生活习俗和行为准则。它是一个社会群体区别于其他社会群体的一种外在的表现方式，这有民族的、地域的、职业的和团体的等等。这种表现方式既来源于传统的沿续和外部形态的制约，同时也是出自于一种社会群体内在的自身需求，是一个社会群体的独特性质得以维持的重要因素。

优伶礼俗的生成正源于这多方面的合力。

比如戏神崇拜。在中国古代，各行各业都有自身宗奉的神灵，戏行也是如此，在古代戏班的后台，总有一个神龛；神龛中或塑一个神祇，或写上“翼宿星君”四字，神龛帷幕低垂，神秘静穆，按惯例，演员一到后台，先得虔诚地向神龛行礼，以祈求神灵的保佑。我们且不论这神灵的来历和本来面目如何，光就这种行为习俗，我们即可看出，在这顶礼膜拜的行为背后所隐显的优伶的文化心理，即：优伶的卑微与宗教的宏大之间所形成的某种调和。这种调和实则体现了一种深沉的庇护心态。于是，在神灵的“参与”下，优伶似乎得到了某种心灵的慰藉，而优伶艺术也似乎由此染上了些许神圣的色彩，从而在卑微的心态中求得某种平衡。不仅如此，戏神崇拜还可对优伶自身在行为和心理上予以某种制约，以神灵的法力无际和祀神的虔诚氛围来维系优伶的内部秩序和限制优伶的行为心理。李渔说：“凡有一教，就有一教的宗主，二郎神是我做戏的祖宗，就像儒家的孔夫子，佛教的如来佛，道教的李老君。我们这位先师极是灵显，又极是操切，不像儒家的教主，都具涵养不记人的小过。凡是同班里面有些暗昧不明之事，他就会觉察出来，大则降灾，小则生病生疮。你们都要紧记在心，切不可犯他的忌！”

再如行规，中国古代优伶的行规极为繁密，且愈演愈烈，而这种行规的形成无疑也是基于维持优伶自身的内部秩序和本行的工作秩序。至于优伶的种种禁忌，则在很大程度上来自于外在的社会文化对优伶的制约。如服饰，优伶只能穿本行服饰，谓之“本色”，否则即为越礼，又如婚姻，优伶的“内群婚配”现象更是优伶所遭受的一种摧残和禁锢。无疑，这种禁忌明显地表现了优伶与整个社会

文化之间的矛盾和对立，但这恰恰是优伶礼俗中间颇具有特色的重要内容。

作为一个群体，优伶有着自身明显的文化色素和礼俗风情，然而优伶及其文化并不是全然封闭的，因为优伶艺术面向的是广阔的社会，它必然地要与各种社会文化形态产生千丝万缕的联系。因此，优伶礼俗同时又是在与其他文化形态的侧附、调和之中得以生成的，如在与社会节庆风俗的关系中形成自身的独特习俗，在与宗教文化的接合中形成自身的礼俗风情。

戏　神

在中国古代，优伶所祀之神灵习称“老郎神”，但“老郎神”究竟是谁？历来众说纷纭，莫衷一是，兹举有代表性的几种说法：

一是将“老郎神”传为“二郎神”，即“灌口二郎神”。明代汤显祖在《宜黄县戏神清源师庙记》一文中说：“清源，西川灌口神也。”清代李渔也持此说，他在《比目鱼·入班》一出道：“二郎神是我做戏的祖宗。”按“二郎神”乃道教神祇，在宋代即被封为“清源妙道真君”，但“二郎神”或“灌口二郎”又是指谁呢？说法更是迷离，有说是隋代道士郑昱，相传这位郑昱曾隐居青城山，隋炀帝时出为嘉州太守，当时郡左河内有蛟龙为患，昱曾亲率壮士赴水斩蛟，郑昱死后，嘉州水涨，蜀人尝见郑昱于雾中骑白马涉流而过。于是立庙于灌口，号为“灌口二郎神”。但有人则持异说，认为“灌口二郎”是以治水闻名于世的秦蜀郡刺史李冰之次子，也有更指为李冰本人者。看来，无论是李冰及其次子，还是郑昱道士，所谓“二郎神”乃是一个治水的英雄，一个“水神”。但这似乎与戏行绝无关涉的水神何以与优伶之崇拜神接上了关系呢？甚至连汤显祖、李渔这样的戏曲行家也深信不疑。对此，汤显祖有一个解释：“予闻清源，西川灌口神也，为人美好，以游戏而得道，流此教于人间。”他并对清源师“迄无祠者”愤愤不平。此说不知何据，令人不知莫名。然而，对于“二郎神”与戏神之间的关系，确乎是难寻踪迹。二是将“老郎神”谬传为有音乐天赋的神童或神物。《梦华琐簿》云：

> 老郎神耿姓名梦，昔童子从教师学歌舞，每见一小郎极秀慧，为诸郎导，固非同学中人也，每肄业时至，或集诸郎，既与之习乐与游，见之则智慧顿生，由是相惊以神，后乃肖像祀之。”

此说颇为不经，但更有甚者，有一则民间传说竟认为所谓“老郎”乃是一只神奇的“老狼”：

> 唐明皇有一天回宫里，在门外就听到梨园子弟们在奏乐，可是他从来并没听到过这支奇妙的曲子，心里觉得奇怪。一足跨进了门，只见有一个童子，坐在正中的座位上教他们弹奏，但不认识他是谁，于是明皇叱问，这一下可把那童子吓跑了，蹿进御花园的假山洞里去了。明皇遂即教人用火在洞口焚烧，结果有一只通身灰白色的老狼打洞里跑出来，跪在明皇的面前哀求免死，明皇一笑饶恕了它，一会儿这头狼就不见了。

三是以唐玄宗李隆基为戏行祖师爷。即“老郎神”，此说在伶业中最为盛行，如清代黄幡绰《梨园原》：“老郎神即唐明皇 。逢梨园演戏，明皇亦扮演登场，掩其本来面目。惟串演之下，不便称君臣，而又关于体统，故尊为‘老郎’之称，今有唐帽，谓之‘老郎盔’，即此义也。”纪晓岚《滦阳消夏录》也持此说：“百工伎艺各祠一祖，伶人祀明皇，以梨园子弟也。”如果说，二郎神与戏神绝少内在联系，“耿梦”、“老狼”乃属不经之传说，那么，将唐明皇视为戏行之祖师、之神祇倒是较合情理的。因为在中国古代，唐明皇是一个与伶业较多关涉的风流皇帝，他曾创办梨园，并亲自教演乐工，熟谙音乐，又迷于此道，这样一位既地

位显赫，又与伶业颇多关系的人物，被戏行奉为神灵是合乎情理的。

通观以上诸说，我们不难看出这样一个显明的事实：中国古代优伶对于行业神祇的选取，或取有一定影响的神灵，或取天赋的神奇灵性，或取与伶业相关的赫赫权威。而总其要者，则无外乎求得神灵庇护和申明来路正大二端而已。

除祀奉"老郎神"之外，伶业之祀神还有"翼宿星君"、关帝、后唐庄宗以及一些在古代优伶史上声望卓著的人物，如薛谭、秦青、韩娥、雷海青、黄幡绰等等。

优伶之祀神除置于戏班后台当场供奉外，还有独立的神祠，如汤显祖所记述的宜黄县戏神清源师庙，这个戏神庙在供清源师之外还以"田、窦二将军"为配食，其中田将军即为唐代名伶雷海青，曾被唐玄宗封为"天下梨园都总管"，窦将军当是与田将军同掌梨园者。明清以来，伶业祖师神像大多供奉于"老郎庙"，或精忠庙侧之天喜宫。

优伶对于戏神的供奉颇为虔诚，而每当戏神生日，更是优伶生活中的一件大事，场面热闹，演剧繁盛，《东京梦华录》卷八载：

> （六月）二十四日，州西灌口二郎生日，最为繁盛。庙在万胜门外一里许，敕赐神保观。二十三日，……于殿前露台上设乐棚，教坊钧容直作乐，更互杂剧舞旋，……至二十四日，……诸司及诸行百姓献送甚多，其社火呈于露台之上，……自早呈拽百戏，如上竿、趯弄、跳索、相扑、鼓板、小唱、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子杂剧、叫果子、学像生、绰刀、装鬼、研鼓牌棒、道术之类，色色有之，至暮呈拽不尽。

中国古代优伶对于戏神乃是一种多元选择，其实，对于神祇的来历本无需求其清晰，因为神灵本来就是想象而来的，而祀神只是一种既盲目但又有一定目的的模糊的心理需求。只要能够满足心理的需要，能够以此维系本行业的秩序，那对于神灵的本身来历便无关紧要了。

行规与禁忌

行规和禁忌是一种逐步累积、约定俗成的准则，它的形成源于两个方面：一是本行业为了维系自身的秩序和约束本行人员的行为而逐渐成形的内部法规，二是外来的力量诸如政府法规、社会舆论、民俗风情等对该行业的种种制约。

一般地说，优伶的行规、禁忌大致可划分为三个层次：一是优伶作为一个群体，外界社会文化形态对其制定的禁规和约束；二是优伶内部团体对从业人员的人身约束和行为禁忌；三是演艺法规。

外界社会文化形态对优伶的限制和约束有历来恒久不变的，也有各朝自拟或地域性限定的，前者往往成之于法规，经久不变，带有较强的法律效应，故是优伶形成自身独特礼俗的重要方面。后者常表现为即时即地的限制，带有较大的约定俗成性质，而优伶对其的遵禀也松紧不一。

外界社会对优伶的禁忌最为严重的约有四端："婚姻禁忌"，优伶只能在内部通婚，良家子弟娶优伶为妻，则要冒被逐出家门的风险，而优伶如若不在内部通婚，那也只能为人作妾。这种禁忌对优伶社会地位的改观和文化层次的提高颇多影响。"从业禁忌"，伶业在中国古代向来被看作为贱业，因而从业者除世代优伶之外，大多为战争俘虏、罪臣家属和贫家子弟，而一旦从事了这一职业，则永无改变身份的可能，且优伶子弟也应遵守此种禁例。"科举禁忌"，在中国古代，优伶不得参加科举考试，甚至还没有获取"乡学"、"社学"等基础教育的权利，这种限制还因血缘的关系而涉及到子孙后代。"服饰禁忌"，优伶服饰乃是贱者的标志，宋元明三朝对优伶服饰

均有明确的规定，不得越规（详见本书《科举：被阻隔的青云梯》节和《绿头巾：一种人格的污辱》节）。上述四种禁忌在中国古代带有强烈的普遍性，如果说，婚姻、科举和从业禁忌乃是对优伶人身自由的一种限制，那么，服饰禁忌则是这种人身限制的外在表现形态。正是这种内外、多方面的禁忌使得优伶体现了一种经久稳定的群体特征，那就是卑贱。

优伶向来遭人作贱，受人歧视，但伶界也在无奈的忍受中不断地采取种种法规来完善自身的行业形象和个体人格。我们且看清代著名晋剧艺人三盏灯为戏班人员所订立的法规：

> 1.自尊自爱，自己看得起自己，艺人在言谈举止中要温文尔雅，穿着要干净整齐，文武场面的师傅非"冠必正，扣必结"者不准登台伴奉；2.艺人登台化妆之后，必须坐站有序，各就各位，不许喧哗，不准随便交谈，严格禁止在后台吸烟；3.旦角不论盛暑炎夏，台上台下不准袒胸露乳或叉脚而坐，有碍观瞻；4.全班同仁严禁吸食鸦片和参加赌博。凡有此嗜好者，艺术再高也拒之门外；5.艺人内得倡导友爱，以老带新，提携后进；6.与外界来往要礼貌，择人而交，不准与恶棍歹徒交往，不准参与打架斗殴；7.十月封箱之后，艺人回乡提倡步行进村，遇人施礼，尊重父老。

至于优伶的演艺法规就更为细密了。

比如演出便禁忌颇多，如派戏禁翻场，即每日派戏不得错乱历史顺序，已演过三国戏，则不得再演列国戏；台上禁翻场，即一演员出错，其他演员须遮掩弥补；禁台上当场阴人，即演员不得擅自改变戏词，使人无法应答；禁当场开搅，即表演不得违反共同的规定程式。其他如不许顿足，不许笑场，不许错报家门；演出之前不准临时告假、推诿、误场等。所有这些讳忌，均属大缺戏德，犯此，则据班规加以责罚，甚至要被革除。

后台禁忌与前台演出相比，亦有过之而无不及，规矩也是十分细密的，我们试把清代"喜连成"戏班的《梨园规约》择要介绍如下：

> 后台不得犯野蛮，撞闯祖师神龛、銮驾、供器桌，斗殴拉帐桌、摔牙笏、砸戏堂、捅人名牌、抡箱板等。
>
> 后台座位管理各有次序，不得乱扰。管事人坐帐桌，催场人、上下场，坐后场门旗包箱，生行坐二衣箱，帖行坐大衣箱，净行坐盔头箱，末行坐靴包箱，武行上下手坐把子箱，丑行座位不分。
>
> 后台不准幌旗，扮关公、神佛角色须要净身，后台不得做闲事，后台不得张伞，后台不准弈棋，后台不准合掌，后台不准搬膝，后台不准言"梦"。

伶业的上述禁忌班规有的是琐碎无稽的，但绝大部分都包含有合理的成分，这是戏班维持本行业工作秩序的一个保证。

在古代伶业中，除以上这些为了维系本行业的工作秩序而订立的法规之外，还有不少是属于常规性的礼俗。如在清代，优伶隶身乐籍，必先署名于老郎庙，以求得戏神的许可。而戏班子入城演出，必得先于老郎庙祷祀，称之为"挂牌"，第二天还须在司徒庙演唱，称之为"挂衣"，然后才能公开营业。在演戏之前，优伶须在后台祖师神龛前烧香礼拜。扮戏先由小花脸开笔，因为俗称唐明皇曾扮丑角，故以丑角为先，而如果戏行中有争执，就由打鼓师裁决，习称"九龙口言公"，九龙口即鼓师座位，这种规矩也是因传说中唐明皇坐九龙口而约定俗成。

优伶与节庆风俗

节日在中国古代大致有三种类型：一是大众的公共节日，如春节、元宵、春社、清明、端午、中秋、重阳、冬至、腊日等；二是属于个人的节日，如出生、成年、婚嫁；三是宫廷独特

的节庆之日，如朝廷改制、册封嫔妃、大驾还宫、行奉翰院、行围召詠等。而在这众多的节日活动中，优伶都是不可或缺的。且看《东京梦华录》对“正月一日、元宵、中元节”三个节庆日的活动描述：

> 正月一日年节，开封府放关扑三日，士庶自早，互相庆贺，……间列舞场歌馆，车马交驰，向晚，贵家妇女，纵赏关赌，入场观看。
>
> 正月十五日元宵，大内前自岁前冬至后，开封府绞缚山棚，立木正对宣德楼，游人已集御街，两廊下奇术异能，歌舞百戏，鳞鳞相切，乐声嘈杂十余里。
>
> 构肆乐人，自过七夕便搬《目连救母》杂剧，直至十五日止，观者增倍。

不仅都城如此，民间乡里村坊在节庆之日也以“观戏场”为其最为重要的活动内容。时序节令，迎神赛会，照例便要搭台演戏，男女耸观，以祈求好的收成和神明保佑。就是个人的喜庆之日，如生子、做寿、嫁娶等也有聚戏之礼。甚至连丧葬之时，也得延请优伶参与，《大清高宗纯皇帝圣训》载：“外省百姓，有生计稍裕之家，每遇丧葬之事，多务虚文，侈糜过费，……且于停丧之所，连日演戏，而举殡之时，又复在途扮演杂剧戏具者。”这种风俗连清满族、蒙古族富豪也起而效之：“发送灵柩，效汉人于出殡前一日唱戏。”

每当节庆之日，优伶便成了众人注目的中心，而“戏场”更是节庆活动中一个最为重要的场所。清代诗人贝青乔在《演春台》一诗中描述道：“前村佛会歇还未，后村又唱春台戏。敛钱里正先订期，邀得梨园自城至。红男绿女杂沓来，万头攒动环当台。台上伶人妙歌舞，台下欢声嘲压浦。”细民百姓如此，文人墨客也在以观剧为中心的节庆氛围中难以抵拒这种诱惑了，南宋大诗人陆游晚年幽居绍兴。碰到这种场合也难耐寂寞，他“巷北观神社，村东看戏场”。并希望“此身只合都无事，时向湖桥看戏场。”

由此可见，在中国古代的节庆风俗中，优伶艺术占据了十分重要的位置，是节庆风俗中一个重要的有机组成部分。同时，节庆风俗也对优伶的礼俗风情产生了深刻的影响。两者之间是互为影响和互为渗透的。

最为明显的是，节庆风俗的独特氛围制约了优伶的演艺风俗。节日风俗追求喜庆、闹热、吉祥如意，人们在忙碌之余、农闲之时，借节日来作调整、休息和娱乐，这就要求优伶在剧目的选择、演出的风格等方面处处照应节庆之日的喜庆氛围。比如剧目，古代剧论家就这样说过：“每逢佳辰令节，几万遍作无罪叛亡，绑赴市曹，虽传奇实属不详，常遇贺喜上寿，数千遭妆刚强勇猛，殁于战阵，即演义亦觉非分。”“绑赴市曹”、“殁于战阵”显然与“佳辰令节”、“贺喜上寿”的节庆氛围不合，因而虽然演员曾“几万遍”、“数千遭”作此演出，但在节庆之时实属不伦。至于宫廷的节庆演出，规范就更为严格，如清宫就形成了一整套节庆的常演剧目，如《月令承应》、《法宫雅奏》、《九九大庆》等，这些剧目都符合独特的节庆气氛。在演出时，优伶还须多讲福禄寿喜的祝语，避免不吉详的语言，宫中演出，演职人员在开演之前还得向台下叩头，盛装祝愿皇家平安、荣华长寿。倘若有所忌讳，则须知所趋避，如慈禧太后属羊，那“羊”字切莫出口，尤其是“羊落虎口”此类不吉之语更是大忌。这些都是与节庆风俗相关而形成的优伶礼俗。

我们切莫低估了节庆风俗对优伶及其艺术的影响。因为在中国优伶史上，优伶的演出活动和生活来源都与节庆之日密不可分，节日是优伶演出活动最为繁忙的时候，节日演出的收入更是优伶重要的生活来源。因而怎样求得自身的礼俗风情与整个社会民俗的接轨是古代优伶不得不考虑的一个重要课题。

节庆风俗对优伶某些制度的形成也颇多关系。在古代优伶史上，民间优伶的演出形

式主要有四种：营业性的挂牌演出，如宋元勾栏演出、清代戏园演出等，宫廷或官府的承应演出，民间个体的堂会演出和乡间村坊的节日演出。这四种演出方式除营业性的挂牌演出之外，余三者都与节庆相关。因而以节庆为中心形成了不少与之相关的优伶制度。

比如"承应制度"，这在中国古代由来已久，在宋代，优伶被宫廷或官府应召称之为"和顾"（或"和雇"），而宫廷官府需"和顾"民间艺人即大多是在节庆之日，由于宋代教坊艺人的锐减，朝廷在节庆之日已无力大肆铺张演艺活动，于是向民间征召，而优伶承应宫廷官府演出遂成为一个制度。

宋元时期，民间优伶的个别征召俗称"唤官身"，优伶对此虽颇多怨情，但无力也无法抗拒这种应召，这也成了优伶一个既不情愿也难以应付的"义务"。明清以来，尤其在清代，节日承庆更趋频繁，且制度、规范日趋细密，可以说，这既是朝廷的一种节日礼制，又成了优伶自身的习俗制度。优伶礼俗与社会风俗在这一点上趋于融和同一。

在民间，富商巨贾，官僚豪门在节庆之日也盛行招伶献艺，以娱宾侑酒，这习称"应堂会"。"应堂会"是明清以来优伶艺术活动的一个重要内容，《梨园旧话》云："堂会演剧每岁必预二三十次"。举凡春节团拜、会试乡试、接待上司、婚丧嫁娶、喜庆燕集，演剧总是不可缺少的。而优伶为应付这种"堂会"的各种礼俗制度也逐渐生成，如组织堂会活动常设有专门人员，习俗"戏提调"，先期排定演剧内容和处理各种杂务；堂会戏还盛行"点戏"之风，应召戏班必得有充分的准备；而如若堂会应接不暇，戏班内部还须考虑怎样安排分出数个小组应承，俗称"分包"；甚至在演出酬金的安排、分配方面都有种种细规定制。无疑，这种种制度定规的形成与社会上的节庆风俗是分不开的。

优伶礼俗是社会文化现象的一个支系，但它与整个的社会文化形态之间有着千丝万缕的联系，我们从以上的分析中正可看出两者之间接合的端绪。

优伶与宗教

优伶与宗教文化之间更有难解之缘。

翻开中国古代优伶史，我们不难看到，优伶的起源与发展与宗教密切相关，有人更把上古巫觋视为优伶的始祖。我们当然不能完全同意这一说法，但在神秘圣洁的神坛上，巫觋装神弄鬼，以歌舞娱神，所运用的方式正是优伶的基本伎艺。优伶并非是从神坛上走下的，但他们确是永远没与宗教脱离干系。

首先，在中国古代，无论是朝廷祭典，还是民间祭祀活动，优伶都是其中不可或缺的重要人物。王逸在《楚辞章句·九歌序》中说：

> 昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞，以乐诸神。

当然，此时的"歌乐鼓舞"者还是巫觋，而非优伶，但在后世，优伶参与民间祭祀活动逐步演为世俗之通例。《魏书·高帝本纪》载："徐淮未宾，庙隔非所，致令祠典寝浸，礼章殄灭，遂使女巫妖觋，淫进非礼，杀生鼓舞，倡优媟狎"，倡优与巫觋已杂处相间，共同承担着祭礼之责。唐宋以来，民间迎神赛社的演艺活动更令举国上下，如痴如狂。不仅是佛教、道教的祭神礼典中少不了优伶，各种鬼神、行业神祇的祭祀活动都极力铺张演艺活动，人们相信，神不厌人演戏，以优伶演戏乃是沟通神人关系的一个重要途径。且看洪子泉《演戏敬神说》的一段阐述：

> 演戏敬神为世俗之通例，既曰戏，敬于何有？既曰神，戏岂欲闻？然则演戏敬神之说，其果有耶？无耶？而吾曰：有之。有之于神不厌人演戏之深心，有之于人不忘敬神之至意，此其说可得而言矣。今夫神之为灵昭昭也，神不能与人

> 言，而有可代神立言者，莫如戏文。所演忠孝节义等事，盖能一朝一夕，移风易俗，劝得千万人回心向善，宜其神听和平。而又许愿而来者，无不各如其愿而去也。此神不厌人演戏之深心有明证也。

原来，优伶之伎与宗教之教义虽道异而旨同，所以“神听和平”人听“如愿”。这当然是一家之说，它仅突出了优伶在宗教活动中的参与乃是对人心有益，故而神灵并不厌弃。然则在中国古代，虔诚的信徒更把宗教活动中优伶伎艺的参与视为对神灵的一种敬奉，并天真地认为：“神非是而不乐也。”我们无须去深究这种认识的真实性，因为宗教本身是一种民间的信仰活动，而信仰乃是天真的，人们宁可信其有，而不愿捅破被一层天真的“帷幕”所遮掩的虚无，从而来保持内心的虔诚。更何况，优伶所参与的宗教活动可以使人神共乐，故而何乐而不为呢。

优伶与宗教文化的关系其次表现在宗教对优伶及其艺术的庇护。在中国古代，优伶遭人作践，其艺术也多为人鄙薄，朝廷屡禁，社会讥评。于是，优伶便将其艺术活动置于宗教的庇护之下。明人姜淮在《岐海琐谈》中谈到温州地区的演剧时说：

> 每岁元夕后，戏剧盛行，虽延过酷暑，弗为少辍。如府县有禁，则托为禳灾赛祷，率众呈举，非迁就于丛祠，则移香火于戏所，即为瞒过矣。

姜淮此语实在是明白不过了，他把优伶与宗教之间的这一层关系和盘托出。其实，宗教对于优伶的庇护并不仅仅表现在充当了优伶的挡箭牌、护身符，更为重要的是，流传深广，波及社会各个角落的宗教，在神明的外衣下，为优伶及其艺术集结了大批的观众。艺术需要消费者，没有观众哪里会有优伶艺术呢？在香火缭绕的寺庙中，优伶所面对的不仅是虚幻的神灵，更是芸芸的众生。在中国古代，当勾栏瓦舍这种集中的市民游乐场所还未出现之前，寺庙乃是最为热闹的大众集结地，宗教在大众心理中的强烈渗透，使其有着巨大的吸引力，而把寺庙成为大众的游乐场又是中国历代皆然的传统。就是勾栏瓦舍出现之后，广大的乡村犹然如此，瓦舍和寺庙成了城乡对峙的两种文化场所。一方面，宗教有着不可侵犯的神威，同时寺庙又有着较为丰厚的物质条件，而优伶在寺庙中的艺术表演在娱人的同时也涂上了些许神圣的色彩，因而也就扩大了自己的声威。

更令人注目的是，优伶与宗教文化的关系还趋向于逐步的融和。不仅是优伶在宗教文化活动中作外在的界人，也不仅是宗教对优伶及其艺术的庇护，更深刻的关系是：优伶与宗教文化之间已构成了难解难分的格局。

比如在唐代，道、佛寺院都盛行“俗讲”，即用讲唱的形式演说经义，也夹杂些世俗之事。“俗讲”的底本谓之“变文”，这是一种将文学与经义相杂糅的“准文学”形式。据说当时还出现了不少擅长俗讲的道士、和尚，其中文溆是最为著名的一个，赵璘《因话录》介绍说：“有文淑（溆）僧者，公为聚众谈说，假托经论，所言无非淫秽鄙亵之事，不逞之徒转相鼓扇扶树，愚夫冶妇乐闻其说，听者填咽寺舍，瞻拜崇奉，呼为和尚教坊。效其声调，以为歌曲。”

文溆的俗讲竟使听者填塞寺院，瞻拜崇奉，他们进而仿其声调制为歌曲，文溆俗讲的魅力可想而知。但其实，文溆所运用的不过是在宗教的外壳之下填以优伶伎艺而已。而面对这样一位高坛讲经的僧人，听众在意识中想必已难以分辨出其到底是和尚还是优伶了。

不独是神职人员在宗教礼仪中融入优伶伎艺，而优伶的艺术表演有时也与宗教化而为一，难以分辨。在中国古代戏曲史上，就有许多专以宗教为目的的戏曲门类，如傩戏、目连戏、醒感戏、地戏、道情戏、师公戏等等。这种独特的宗教剧不仅历史悠久，且一直流传

至今，在这种表演形式中，优伶伎艺倒成外壳，宗教礼仪乃其实质。我们以目连戏为例，目连戏主要演说佛教故事，演出时间大多是在七月十五，这一天，既是佛教僧众的自恣日，例设盂兰盆会，又是道教的中元节，即鬼节。目连戏的基本功能是超度鬼神、酬神许愿和驱疫逐鬼，演出形式主要有“赶鬼”、“调鬼”和“祭鬼”三部分。

对于演员来说，要求在整个演出过程中体现浓重的宗教氛围。如演出之前，演员要焚香点烛，祭祀神祇，有的还规定演出前演员须吃斋、沐浴、禁房事，以示对神的虔诚；扮鬼的演员禁忌更多，如化妆后不得说话，不能站在露天；演出结束后，扮鬼王和男吊的演员须到坟场或河中卸妆，否则将会给人带来灾难；演出结束时，还要演一场“扫台”，由演员扮关公、包公或鬼王上场绕台巡视，并用手中大刀乱砍，以示斩尽了台上的妖魔；演员下台，还得例行“断邪”，即由大衣师傅操一把刀，在扮鬼的演员头上略作比试，以驱除演员身上的“鬼气”。整个演出过程充满了神秘、恐怖和虔诚的氛围。显然，在这类表演中，宗教的色彩已盖过了优伶的表演气氛，而在这种场合，观众大概也是难辨其真实面目了。

我们不要以为这种以宗教为目的的戏曲形式是一种特例，其实在中国古代，尤其是在广大乡村，优伶表演的宗教气氛都是颇为浓烈的。

优伶与宗教文化之间，就是这样形成了难以割舍的联系，这两种文化形态的沟通、融合是一个颇有意味的现象，而这种融合的基点或许在于这两种现象具有十分相似的性质，即世俗性和大众性。可以说，优伶艺术和宗教文化是中国古代两种最具魅力，对社会最具影响的文化现象。

优伶的艺术创造

优伶在中国古代绵延了数千年的历史，虽然地位卑下，遭人歧视，但他们所创造的艺术文化却是光辉灿烂的。

古代优伶的艺术创造是丰富多采的：歌唱、舞蹈、杂技、戏曲表演、说唱艺术，可谓林林总总，精彩纷呈。而每一种表演艺术形式都留下了出色的艺人和令人难以忘怀的演出，代代相传，生生不息。从独立的表演，到综合的演出，优伶的艺术创造逐渐地走向成熟，艺术个性也渐渐地趋于稳定。这是中国古代艺术中一个不可轻视的领域，是民族艺术之花的一个重要组成部分。

优伶艺术还是古代民俗文化活动中一个不可或缺的部分，它以其美艳的形式、怡人心目的观赏性铸成了民俗文化的独特风情。

优伶的歌唱艺术

歌唱，是优伶艺术创造的主体部分。

在优伶的艺术创造史上，歌唱艺术是其中绵延最久的艺术形式，优伶的远祖——原始歌舞艺人就是主要以歌唱来发抒内心的情感和表现人生的欲求的。一部中国古代诗歌史在某种程度上也是与古代歌唱艺术史相表里的，《诗经》、汉乐府、唐绝句、宋词、元曲，一代又一代文人的精心结撰既是其抒情言志的载体，也是可以合乐演唱的歌词。比如词，词，唐人称其为“曲子词”，意即配合乐曲的歌词，宋人更将其称为“歌词”、“乐章”、“乐府”，以明确表明它的音乐歌唱性。

每当朝廷节日及种种宴会，教坊乐人照例要演出歌舞百戏，在宫内，妃嫔宫人都得习学歌舞以供皇帝声色之娱，士大夫家妓以歌唱侑酒，市集中之瓦肆勾栏、茶楼酒馆，更是有大量的歌妓倍侍于左右。

在中国古代，歌唱艺术并非仅是一种独立的艺术，它往往与其他艺术形式连为一体，它的存在方式大致有这样几种类型：

歌与舞的结合有最为悠长的历史，它是宋代以前表演艺术的主体。在歌舞艺术中，有时是载歌载舞，融为一体，给人以一种“云随绿水歌声转，雪绕红绡舞袖垂”的美妙感觉。有的则在一种大型乐舞中，穿插交错进行，共同构成一个完整的乐曲形式。歌舞艺术以唐代为极致，唐代的“大曲”就是一种综合了声乐、舞蹈和器乐的大型艺术形式。一个完整的大曲一般分成三个部分：前段称为《序》，以器乐为主，中段称为《中序》，以歌唱为主，末段称为《破》或《舞遍》，以舞蹈为主，整个大曲的结构体现了歌、舞、乐的交叉对比。歌唱艺术的另一种存在方式是歌与说的结合，是为“说唱艺术”，说唱艺术以宋代最为发达，主要形式有鼓子词、诸宫调等，鼓子词是一种说唱合一但以唱为主的艺术形式。其特征是由一段散文的讲说和一段曲调的歌唱轮流相间，以叙咏一个完整的故事。如北宋赵令畤的《商调蝶恋花》，演说张生和莺莺的

爱情故事，整篇说与唱轮流相间十二次，曲调则仅用[蝶恋花]。诸宫调的结构形式比鼓子词来得庞大，歌唱部分也是曲调众多，鼓子词是同一曲调的反复演唱，诸宫调则是采用不同宫调的多种曲调联缀而成，歌咏之细腻、叙述之详备也就远远地超过了鼓子词。说唱艺术中的歌唱与歌舞艺术中的歌唱的首要不同是要承担故事的叙述和人物形象的刻划。歌与戏的结合是歌唱艺术的第三种存在方式，古代戏曲中，“唱”是最为重要的艺术要素，它是衡量一个戏曲演员艺术水平的尺度，而唱腔的好坏更是一出戏能否在舞台上长期流传的关键。歌唱艺术的第四种存在方式是相对独立的歌曲，包括各地民歌和对民歌加工改造的歌曲。

中国古代优伶的歌唱艺术追求响亮、耐久，歌喉一抒，声遏行云，歌声清圆，余音袅袅。唐代有一位歌手叫永新，她的歌声能传得很远，相传在一次集会上，由于喧哗声纷杂，掩盖了乐声，人们就请永新出来唱歌，结果永新发声一唱，场面顿时雅雀无声，人们啼听着永新美妙的歌声，并深深地沉浸在永新所创造的音乐氛围和意境之中。永新所达到的艺术境界是古代优伶歌唱艺术的共同追求，这种成功的歌唱艺术来自于独特的发声方法，在中国古代，歌唱艺术强调气沉丹田，以气托腔，将气深深地吸入腹部，形成充足的底气，从而使气息贯通，发声也就浑然而又明亮了。声遏行云之妙，余音袅袅之致都来自于气的正确运用，因而古代优伶把运气视为歌唱的根本。

优伶的歌唱艺术还强调美听，追求歌唱的清亮润洁，摇曳多姿，从而完满地表现歌曲的节奏、旋律和情感特色。尤其在戏曲艺术中，戏曲声乐有多种行当唱法，以各种不同的音色对比来表现戏曲人物，如老生、正生用真声唱，正旦、花旦用假声唱，而同样是真声唱，不同行当也有不同的特色，如净用真声，然发音清亮，丑也用真声，但讲究音色尖脆，带有诙谐成分。

优伶的歌唱艺术更追求传情，明代戏曲评论家潘之恒明确强调戏曲表演的“痴情”，认为戏曲演员“能痴者而后能情，能情者而后能写其情。”这种“痴情”的演员在中国古代优伶史上是不乏其人的。如明代杭州有一位色艺俱佳的名演员叫商小玲，擅长表演汤显祖的《牡丹亭》，有一次，商小玲在演《特丹亭·寻梦》一出的时候，体验真切，情感激动，待唱到“偶然间心似缱，梅树边，这般花花草草由人恋，生生死死随人愿，便酸酸楚楚无人怨，待打并香魂一片，阴雨梅天，守的个梅根相见”时，凄惋的词句使她痛心至极，恍如已化身为剧中的杜丽娘，唱着唱着便随声倒地，等到“春香”上场，小玲已气绝身亡了。由此可看出古代优伶的演唱艺术在传情上所达到的境界。

由于优伶艺术在中国古代主要是满足声色之娱，所以歌唱一般都重“女音”，这在宋以后更为明显，宋人王灼在《碧鸡漫志》中曾说明了这一现象：

> 古人善歌得名不择男女。……唐时男有陈不谦、谦子意奴、高玲珑、长孙元忠、侯贵昌、韦青、李龟年、米嘉荣、李衮、何戡、田顺郎、何满、郝三宝、……女有穆氏、方等、念奴、张红红、张好好、金谷里叶、永新娘、御史娘、柳青娘，……今人独重女音，不复问能否，而士大夫所作歌词，亦尚婉媚，古意尽矣。

王灼揭示的这一现象确是带有普遍性，北宋李廌还专门写了一首叫做《品令》的词来讽刺嘲笑一位善于演唱的老翁：

> 歌唱须是，玉人檀口，皓齿冰肤。意传心事，语娇声颤，字如贯珠。　老翁虽是解歌，无奈雪鬓霜须。大家且道，是伊模样，怎如念奴。

显而易见，人们对歌唱者的要求是色艺俱绝，既赏其清歌，又陶醉于歌者的美艳，于是美妙的歌喉，入时的穿戴，再加上轻盈的舞

姿，构成了一种感官愉悦的综合美感，从而增强了尊前遣兴娱宾之功效。宋代柳永的一首《浪淘沙令》正代表性地表现了这种审美趣味：

有个人人，飞燕精神。急锵环珮上华裀。促拍尽随红袖举，风柳腰身。

簪簪轻裙，妙尽尖新。曲终独立敛香尘。应是西施娇困也，眉黛双颦。

在中国古代一些重要的民俗活动中，歌唱艺术占据了十分重要的位置，西湖之春，秦淮之夏，扬州清明，虎丘中秋，这种节庆民俗活动都是士女云集，百姓咸至。而每当此时，歌舞艺术便充斥四周，是节日的点缀，更是节庆民俗活动中的精灵。《武林旧事》记载南宋杭州时说："西湖天下景，朝昏晴雨，四序总宜，杭人亦无时而不游，"而当春游之时，"都人士女，两堤骈集，""歌欢箫鼓之声，振动远近，"特别是断桥附近，"千舫骈聚，歌管喧奏，粉黛罗列，最为繁盛。"明人张岱在其《西湖梦寻》中更是对西湖的歌舞盛景赞叹不已："住西湖之人，无人不带歌舞，无山不带歌舞，无水不带歌舞，脂粉纨绮，即村妇山僧，亦所不免。"这略有夸张的笔调正充分说明了优伶艺术在中国古代民俗活动中的地位。

优伶的舞蹈艺术

舞姿翩翩，有多少人为之陶醉，长袖袅袅，更有多少人为之入迷。

中国古代的舞蹈艺术是多姿多彩的，它是历代舞蹈艺人艺术创造的结晶，同时又融汇了古代各民族的舞蹈文化，体现了中华民族大家庭的绚丽色彩。古代的舞蹈艺术除汉民族舞蹈文化之外，少数民族的舞蹈艺术占据了十分重要的地位，在秦汉时期，西域之"胡舞"，南方的"蛮舞"大量流入中原，魏晋南北朝时期，新疆一带的龟兹乐舞，甘肃一带的西凉乐舞更是影响深远，流播于朝野上下。唐代舞蹈也是博取多民族之舞蹈精英而呈辉煌之势，如唐代宫廷燕乐称为《十部乐》，但其中除《燕乐》和《清商乐》之外，余者悉为外来乐舞，依次为：《西凉乐》、《天竺乐》、《高丽乐》、《龟兹乐》、《安国乐》、《疏勒乐》、《康国乐》和《高昌乐》。这种多民族的融合形成了中国古代舞蹈艺术的绚丽多姿。

古代的舞蹈艺人或称为"舞人"或称为"舞伎"，宋代教坊则称之为"舞旋色"，他们以其绰约的形体，精湛的技艺谱写了中国古代辉煌灿烂的舞蹈艺术史。从古代画像砖、壁画以及文人的题咏中，我们可以看到，古代优伶所创造的舞蹈艺术是十分优美生动的。

"长袖袅袅"、"细腰欲折"，这是中国古代舞蹈艺术的传统，前者指服饰，后者指形体。古代舞人的服饰虽然随舞蹈节目的不同而有所变化，但大都是宽袖束腰，长裙曳地，给人以一种飘然欲仙的感觉。有时还手执舞具，最常见的是巾，随风飘拂，卷扬天际。如汉代盛行的《巾舞》，唐代盛行的《绿腰》、《白纻》等，舞者或手执长巾，或身穿轻柔的长袖舞衣，显示出舞姿轻盈柔曼的飘逸之美。舞人以腰细为美。这也是中国古代舞蹈艺术的显明特色，相传先秦时期，楚国的舞人就已风行细腰，《韩非子·二柄》指出："楚灵王好细腰，国中多饿人。"实际上，舞人之腰细体现了良好的腰功，腰肢纤细柔软，体态才会窈窕轻盈。据说南朝时梁人羊侃的家伎孙荆玉善舞，腰肢细柔，"能反腰帖地，衔得席上玉簪"，羊侃家的另一位舞伎张静婉，更是体态轻盈，腰肢仅一尺六寸，时人称她能作掌中之舞。唐代舞人也是如此，诗人描述道："体态似无骨，观者皆耸神"，"腰肢一把玉，只恐风吹折"，不仅女性舞人如此，就是男性舞伎也追求细腰，《乐府杂录》曾记载了唐代一位叫崇胡子的乐人，"能轻舞，其腰支不异女郎也。"袅袅长袖，纤纤细腰，使舞姿飘绕萦回，变幻莫测，如浮云，似流波，令人陶醉，使人神移。

"眉目传情，顾盼生姿"，这又是中国古代

舞蹈艺术的一大特色。古代舞蹈艺人不仅以形体来表现，更用眼睛来传情达意，沈约诗说："如娇如怨伏不同，含笑流盼满堂中"，舞人流波送情，含笑生姿，从而与观众得到了感情上的交流。唐代盛行的《胡腾》、《柘枝》、《霓裳》，舞人也是"扬眉动目踏花毡"，"曲尽回身处，层波犹注人"，"娇眼如波入鬓流"。这种顾盼生态的表演在后世的戏曲舞蹈中更为显著，戏曲演员以形体动作来表现角色的形象特征，更以眉目传情抒写角色的内在心理。

中国古代的舞蹈艺术风格多样，情趣各异，有的刚健轻捷，有的活泼轻快，有的柔婉飘逸，有的哀艳欲绝。这些多姿多彩的舞蹈艺术浸透了古代舞伎的生命和血泪，他们虽然很少留名，但其创造的艺术却也是流芳百世，永葆英名。

优伶的讽刺艺术

讽刺，是中国古代优伶与生俱来的传统，正因有了这种亦庄亦谐的讽刺艺术，优伶艺术史上充盈着琅琅的笑声，但这笑声却也是凝聚着沉重而又辛酸的况味。

优伶的讽刺艺术历史悠久，精彩纷呈，但也有相对稳定的常规和格局，概括起来，大致有这样几种方式：

"顺其所好，攻其所蔽"，这是古代优伶讽刺艺术的最为常见的一种方式。比如在五代时期，后唐庄宗喜欢打猎，一次在中牟（今河南鹤壁市西）狩猎，践踏了无数的民田，县令当马进谏，却触怒了庄宗，庄宗叱去并想杀了这位县令。这时，优人敬新磨知其不可，他带其他几位优人追赶这位县令，并将他擒至庄宗马前，严厉地斥责他："你是县令，难道还不知皇上喜欢打猎吗？你为何纵恿百姓种田，而不让百姓饥饿，空出田来让吾皇狩猎呢？真是罪该万死"。敬新磨力请庄宗对县令处以极刑，但庄宗听了这一番话，自感不妥，大笑而放了这一位县令。这是优伶史上著名的一则故事，名为"奈何纵民稼穑"，其采用的方式即是"先顺其所好，以攻其所蔽"，欲抑先扬，正话反说，将谬误推向极端，使其陷于有悖情理、不合逻辑的可笑境地，从而达到讽谏的目的。

运用中国古代文字独特的"谐音字"来进行讽刺，也是古代优伶讽刺艺术的常见手法，这种方式旨在调动观众的联想，以隐含、委婉的手法来触及时弊，讥刺权贵，从而构成一种曲径通幽的效果。宋代杂剧有许多现成的例子，姑举一例：北宋末年，童贯执掌兵权，常常败窜。一次内廷宴会，教坊优伶即席表演，上场的是几个扮作婢女的优人，这些婢女发式各异，很是奇特，她们一一介绍说："我是蔡太师家（蔡京）的"，"我是郑太宰（郑居中）家的"，我是童大王（童贯）家的"。待她们介绍完后，有人问她们："你们的发髻怎么如此不同呢？"蔡家婢女说："我家太师常朝见皇上，因而当额为髻，名为'朝天髻'"，郑家婢女说："我家太宰守孝奉词，不宜严妆，故发髻偏坠，名为'懒梳髻'"，最为奇特的是童家的婢女，竟满头都是发髻，而其回答也最为精彩："我家大王正在用兵，所以我梳的是'三十六髻'"。"三十六计，走为上计"，"计"、"髻"谐音，优伶由此讽刺讥笑了童贯只知逃窜的丑行。优伶的讽刺是非常的大胆，他们分明走的是一条险峻的危途，但在古代优伶史上，这种危途偏行的优伶却是大有人在的。

古代优伶有时更用直面嘲弄的方式犀利深刻地对朝政时弊进行讽刺，且看一则在宋金对峙时期优伶的一次即兴表演：

若要胜金人，须是我中国一件件相敌乃可，且如——

金国有粘罕，我国有韩少保。
金国有柳叶枪，我国有凤凰弓。
金国有凿子箭，我国有锁子甲。
金国有敲棒，我国有天灵盖。

宋金对峙时期，宋代抵御外侮无力，优伶的这场讽刺虽能引出笑声，但这笑声却是苦涩的、辛酸的。“韩少保、凤凰弓、锁子甲”都归无用，于是面对外敌的进逼，百姓就只能“贡”之于“天灵盖”了。

讽刺，是古代优伶艺术之苑中结出的一朵带刺的玫瑰，有其独特的光彩，它以戏谑、调侃、嘲弄、讽刺等方式，直面人生，干预朝政，讽刺时弊，鞭笞罪人。在苦涩、沉重的笑声中给人启迪，发人深省。

优伶的杂技艺术

杂技，是古代优伶艺术中的一朵奇葩，它虽没有歌唱艺术那么抒情典雅，也没有舞蹈艺术那样柔曼飘逸，但它以其独特的力量、奇幻、精巧和多姿多彩在古代表演艺术史上独树一枝，赢得了人们广泛而又长久的喜爱。

杂技是一门复杂的艺术，括其门类，大致有七个方面：力技、形体技巧、耍弄技巧、高空技艺、幻术、马戏和滑稽。而每个门类又是名目繁多，品种各异，且有着日趋繁密的发展趋向。如“力技”类，最初主要是“角力”和“扛鼎”两种，但到汉代，角力除人与人争交相扑外，更有人与兽、兽与兽之间的角抵；“扛鼎”在唐代也有耍车轮、耍石臼、耍大缸等名目。再如“耍弄技巧”有“抛、顶、弄、射、投、转”等内在区别，“幻术”是中原与西域等外来文化融合的产物，其名目种类更为复杂细密，如“手法幻术”、“藏掖幻术”、“撮弄幻术”、“搬运幻术”和“大型魔术”等。马戏则由传统的驯马和马技表演扩充为诸多的小型动物戏，据宋代《东京梦华录》记载，北宋有“猴呈百戏”、“鱼跳龙门”、“使唤蜂蝶”、“追呼蝼蚁”等节目；到了南宋，更有“乌龟踢弄”、“斗叶猢狲”、“老鸦下棋”、“鹌鹑弩”等节目（见《西湖老人繁胜录》），因而杂技在中国古代是以丰富性而著称于世的。

中国古代的杂技艺术有四个基本特点，也可视为杂技艺术的四大要素：力量、精确、灵巧和奇特。“力量”是杂技艺人的基本素质，无论是力技、耍弄还是高空技艺都需要有强健的体魄和充沛的体力，传说唐代的高空技艺有许多出色的女大力士，如幽州女艺人石火胡能力顶长竿，竿载五女作《破阵乐》，王大娘更能力顶百尺长竿，竿上有仿瀛州方丈状的木山，木山上则有小演员持鞭作歌舞表演，其力量之巨大令人惊叹。据说在王大娘的一次表演中，十岁神童刘晏奉玄宗之命，在贵妃膝上吟诗一首，加以赞美，诗曰：“楼前百戏竞争新，唯有长竿妙入神，谁谓绮罗番有力，犹自嫌轻更著人。”杂技艺术还追求精确，力量用得均匀，身体保持平衡都强调精确而容不得丝毫的闪失，尤其是耍弄技巧，更要求精确和熟练，技进于道。如“弄丸”、“跳剑”等抛掷技艺，“弄丸”是一种玩弄弹球的游戏，表演者将数枚球丸同时抛掷，一丸在手，数丸在空中。先秦时期的市南宜僚就能同时抛掷九球，技艺可谓精湛。“跳剑”更求精确，如唐代有一位叫裴旻的将军，能掷剑入云，高达数十丈，从空中坠落时，恰似一道闪电落入鞘中，而名伎公孙大娘也擅长此艺。“灵巧”也是杂技艺术必不可少的素质，杂技艺术追求技巧，身体的灵活，头脑的精敏，手法的巧妙是杂技艺术达到化境的重要条件。杂技艺术更追求“奇特”，在某种意义上说，“奇”是杂技艺术的生命和灵魂，因为杂技就是要在常人难以做到的情况下出奇制胜，以奇技奇艺惊人。幻术的恍惚迷离，力技的力扛千斤，耍弄的花样翻新，高空技艺的惊险绝伦，都是以“奇”为其特色的，而杂技艺术史上的创造者也大都是有着奇才、奇艺甚至有奇特形体的“奇人”。

杂技艺术和艺人在中国古代有过颇为显赫的时光，从汉代的兴盛、魏晋六朝的发展而至唐代走向鼎盛。杂技艺术与艺人在宫廷艺术活动中占据了相当重要的地位，在汉代，杂技表演不仅在宫廷贵族中极为风行，还常常

以杂技来招待异国来使，以炫耀民族的勇武精神和强盛的国力。隋唐时期，宫廷杂技活动更为繁盛，演出场面之庞大，演员之众多达到了无以复加的地步，据记载，唐代宫廷杂技仅马戏女艺人和踏球艺人就动辄数百，且个个技艺超群。中唐以后，杂技艺术开始从宫廷流散，曾一度在宫廷艺术中颇为显赫的杂技艺术由此不得不回归民间，杂技又主要成了一种民间的娱乐。以往与音乐、舞蹈并列的杂技艺术从此难登大雅之堂了，在宋代，杂技艺术还有都会和市民的支撑，但宋以后，尤其是明清两代，杂技则被视为不入大雅之目的江湖把戏，杂技的活动和表演也就主要是流浪卖艺，以所谓"耍把戏"来维持生存了。

优伶的角色创造

创造角色是古今中外戏剧艺术的共同追求，但古代戏曲还有其独特性：古代戏曲首先将人物形象依其不同的地位、年龄、气质、品性等条件划分为若干种人物类型，这就是所谓的"角色行当"，"角色行当"随着戏曲艺术的发展，在不同的剧种中有一定的差异，但大体上可归入"生、旦、净、丑"四种基本类型，其中"旦"是女角色的统称，"生、净、丑"各行中除丑行有时也兼扮丑旦和老旦外，一般都是男角色。中国古代戏曲文学是以"角色行当"来组织人物群体，划分人物类型的，而古代优伶的角色创造也是首先以"行当"作为其塑造形象的途径。

一般地说，"角色行当"在表演时各有异趣：在男角色中，老生雍容端庄，小生倜傥风流，老外气局苍老，花脸粗豪雄浑，小丑则风趣戏谑；在女角色中，青衣庄重娴静，花旦活泼窈窕，闺门旦秀雅柔婉，刀马旦则明丽婀娜。不仅如此，戏曲艺术在角色的创造中还不以摹拟生活原貌为满足，而是将生活原貌加以凝练、概括、变异和艺术化，并化成独特的、固定的表演手段，即所谓的"程式"，包括形体动作、唱腔念白和服饰脸谱等。

正因为古代戏曲在角色的创造中是以"行当"和"程式"为其首要特征的，我们就可看到这样一个有趣的事实：戏曲演员并不以性别为其分类依据，而是以"角色行当"来划分演员类别的，如"旦角"、"生角"、"净角"、和"丑角"等。而每一行当的演员首先必须掌握的是该行当的表演程式和规范，然后以这种程式来塑造不同的戏曲人物形象。

中国古代优伶依据上述特征，其角色的创造就显出了独特的意味：他们是以相对稳定的表演程式和类型化的"角色行当"来塑造和表现性格各异、情感独特的戏曲人物的，由此，角色的创造既要顾及戏曲艺术在表演人物形象时的"共性"，又要深切把握独特人物形象的"个性"。在古代戏曲史上，"生旦净丑"各自出现了众多出色的演员，同时在各种行当中又创造了许多富于生命力的舞台艺术形象。比如元代，就有许多专工一种脚色的出色艺人，李娇儿、荆坚坚、王心奇、喜温柔、张奔儿等专工花旦，度丰年、安太平、任国恩等专工末泥，玳瑁脸、猴耍俏等专工副净，经过不断地钻研积累，他们还在某一类角色行当的表演中形成了独特的风格，如李娇儿和张奔儿都擅演花旦，但李娇儿的表演趋于风流妖冶，张奔儿的表演比较温柔恬静，因而时人称张为"温柔旦"，称李为"风流旦"。

优伶在角色的创造中，还注意深切地把握剧中人物的思想情感，性格品貌，在角色行当的总体规范下塑造出了一个个栩栩如生的个体形象，如前引马伶饰的严嵩，商小玲扮的杜丽娘等，在优伶史上，更有许多杰出的艺人留下了"活公瑾"、"活关公"等美誉，他们的成功正是在程式化的表演中设身处地地对剧中人物作深刻的体验。比如著名京剧小生徐小香擅演周瑜一角，被人誉为"活公瑾"，他在当时颇负盛名，有诗赞曰："依孟衣冠各擅长，高抬身价罕登场，掀帘快睹争呵采，度曲周郎是

小香”(见《都门赘语》)当有人问其为何饰演周瑜如此出色时,徐小香谦逊地说:“活周瑜乃是虚名,我初学戏时,全仗老师严加指教,满师之后,技艺之进步,就要靠自己努力了,……家里有面大衣镜,面镜揣摩,研究我所扮演的人物,应该有什么神情,该达到何等境地,如喜、怒、哀、乐,到底是似喜而怒,还是似怒而喜,都要对镜琢磨,坚持不懈。所以一登台演出,偶尔也有与古人暗合之处,观众爱戴,赠以虚名。”(见徐慕云《梨园影事》)清代纪昀在《阅微草堂笔记》中曾描述了一个男伶的创作体会,讲得更为真切:

> 吾曹以其身为女,必并化其心为女,而后柔情媚态,见者意消。如男心一线犹存,则必有一线不似女,乌能争蛾眉曼睩之宠哉!若夫登场演剧,为贞女则正其心,虽笑谑亦不失其贞,为淫女则荡其心,虽庄坐亦不掩其淫,为贵女则尊贵重其心,虽微服而贵气存,为贱女则敛抑其心,虽盛妆而贱态在,为贤女则柔婉其心,虽怒甚无遽色,为悍女则拗戾其心,虽理诎无巽词。其他喜怒爱憎,一一设身处地,不以为戏而以为真,人视之竟如真矣。

中国古代优伶在角色的创造中就是这样,一方面,他们不断地积累、完善角色行当的表演特色和表演程式,同时又深切地把握个体人物形象的独特性,前者求表演的“优演”和“恒常”,后者则追求创造的“独特”和“个性”。古代优伶角色创造的成功秘诀大概就在于此。

优伶的艺术素质

优伶的艺术创造是卓绝的,这卓绝的艺术创造凝结了古代优伶多方面的艺术素质。明代著名戏曲评论家潘之恒对演员素质曾作过这样一段评述:

> 人之以技自负者,其才、慧、致三者每不能兼。有才而无慧,其才不灵,有慧而无致,其慧不颖,颖之能立见,自古罕矣。

在这段话里,潘之恒将演员的素质概括为四个方面:“才”、“慧”、“致”、“技”,那何谓“才、慧、致”呢?潘之恒举当时的一位著名女演员杨美为例:“赋质清婉,指距纤利,辞气轻扬,才所尚也”;“一目默记,一接神会,一隅旁通,慧所涵也”;“见猎而喜,将乘而荡,登场而从容合节,不知所以然,其致仙也。”可见,所谓“才”当指才华,包括演员自身的气质,动作和语言的良好素质,“慧”指智慧,包括演员扎实而超群的记忆、理解、接受和联想力,“致”则指风致,包括演员强烈的表演欲望,迅速进入创作状态的能力和对舞台情境的把握和控制力。潘之恒认为,一个演员的“才”应是“美才”,“慧”应是“真慧”,“致”应是“闲致”,而具备这三种素质,再辅以良好的技巧,扎实的基本功,那其表演就会挥洒自如,从容合度,光彩鉴人了。

作为一个出色的演员,不能光凭先天资禀和娴熟技巧,还必须有丰富的艺术修养。在古代优伶史上,许多杰出的演员就十分重视自身艺术修养的积累和对各种艺术营养的撷取。如元代杂剧艺人,有的不仅擅长演戏,还常常编制剧本,红字李二、花李郎、赵文殷、张国宾等都有剧本传世,梁园秀的散曲作品在当时也脍炙人口。有的演员,除杂剧表演外,还会“慢词”、“词话”、“隐语”、“院本”和“诸宫调”等表演艺术。在明代,有些文人墨客还特地聘请名师提高艺人的艺术修养,如潘之恒在《亘史》中记载了一位名叫徐翩的金陵艺人,这位艺人在十六七岁,尚无名声,后来一位叫谢少连的徽州人为她请了四位老师授艺:“字则周公瑕,琴许太初,诗陆成叔,曲朱子坚”,徐翩技艺大进,诗歌也使乃师自叹不如。清代艺人王翠林也是如此,《日下看花记》描述道:

一室之内，无非卷轴，园中无剧，即事毫素，兰笔娟秀，近更苍劲，性甘淡泊，杯酒论心，清言娓娓，兴逸则议论风生，天真烂漫。

不仅在其他艺术中撷取营养来提高自己的艺术素质，古代优伶还努力从生活中提取养料，在对于社会生活的观察和思考中来完善自身的人格，丰富自身的情感。明代末年有一位著名的串客叫彭天锡，擅长丑净角色，据说他的表演是“千古之奸雄佞倖，经天锡之心肝而愈狠，借天锡之面目而愈刁，出天锡之口角而愈险，……腹中有剑，笑里有刀，鬼气杀机，阴森可畏。”而之所以能如此，是因为他把自身丰富的修养、充实的情感贯融于角色的创造之中，张岱评道：“盖天锡一肚皮书史，一肚皮山川，一肚皮机械，一肚皮磊砢不平之气，无地发泄，特于是发泄耳。”“书史”是学识，“山川”是眼界，“机械”是技巧，他把这种学识、眼界和技巧贯注于形象的刻划，又把一肚皮对社会现象的不平之气借艺术形象而发泄，无怪乎彭天锡的表演能达到“串戏妙天下”的境界了。

对艺术的执著追求和献身精神也是中国古代优秀演员一个共同的可贵品质，他们不随波逐流，趋时媚俗，而是凭着对艺术的真诚和执著来从事自身的事业，精益求精，勤勉不辍。明代演剧史上曾流传了这样一则佳话：

颜容，字可观，镇江丹徒人，……性好为戏，每登场，务备极情态，喉音响亮，又足以助之。尝与众扮《赵氏孤儿》戏文，容为公孙杵臼，见听者无戚容，归即左手捋须，右手打其两颊尽赤。取一穿衣镜，抱一木雕孤儿，说一番，哭一番，其孤苦感怆，真有可怜之色，难已之情，异日复为此戏，千百人哭皆失声。

颜容是一位南戏演员，对表演艺术有特殊的喜爱，但他并没有光凭响亮的嗓音条件，而是勤学苦练，这种执著的精神令人感叹！无独有偶，清代有一位擅演正生的米伶，对表演艺术也是刻意求精，他“家设等身大镜，日夕对影徘徊，自习容止”，以致积劳成疾，常常呕血。清代光绪年间京剧著名小生徐小香善演周瑜，有“活公瑾”之美誉，他的成功也是因其对艺术的执著，他每次演出归家，都要重新着装在镜前复演一遍，根据演出时观众的情绪反馈，审视演出的成败得失，这样，“镜前默戏”十余年，徐小香的表演达到了出神入化的境地。

表演艺术是一项严肃的事业，没有对艺术的执著精神，缺乏对艺术的精益求精，是难以成为一个出色的演员的。腹中空空，情思淡淡，光凭先天的资禀而不具备多方面艺术营养的涵蕴，也至多只能成为一个“弄潮儿”，昙花一现，日久也便烟消云散了。对此，中国古代优伶的成功经验无疑可作为一面镜子。

社会的迫害

优伶虽然创造了艺术，传播了文化，但封建传统文化对他们的禁锢和摧残却是极为严酷的。

一个优伶，无论他艺术造诣有多深，名声有多大，都无法逃脱传统文化这一把“悬在空中的屠刀”对他们的摧残。历史上有多少优伶因其出色的演艺而引起了社会的瞩目，皇帝宠爱，世人拥戴，甚至还得到了高官厚禄。但一旦触犯了某些权贵或有违封建文化的“尊严”，一切高悬在他们头上的光环便会顷刻消散。汉代李延年因其出色的演艺和妹妹李夫人的关系，深得武帝宠幸，并封为协律都尉，但李夫人一死，延年不久便倒在武帝的刀杖之下。著名京剧艺人谭鑫培得宫廷赏识，于光绪十年(1884)被选为内廷供奉，深受慈禧的喜爱，曾被授予四品官的职位，当时状元才六品，四品乃是何等的高官，但就是这样一位官居四品的“内廷供奉”，在一次堂会戏上却受尽羞辱。当时一位亲王招演，谭鑫培和汪桂芬都告假，不料这位亲王勃然大怒，命令手下捉拿谭、汪两人，并分别将其缚在大厅的左右二柱之上，声言不唱堂戏就别想回去。在这时，谭鑫培以往的宠爱乃至官品都成了一场虚空。而其实，在中国古代社会，一切罩在优伶头上的耀眼光环无不如此！拨开中国古代人们对于优伶宠爱的面纱，我们不难看到这样一个惨痛的事实：人们对于优伶的所谓“宠爱”其实仅止于赏其艺和亲其色而已。在传统文化这一氛围之中，优伶是没有独立人格的，因而他们的生活似临深渊，如履薄冰，稍有不慎便会招来灭顶之灾。

优伶及其艺术在中国古代所赢得的观众是社会性的和整体性的，但不幸的是，他们所遭受的摧残和歧视同样也是整体性的和社会性的。朝廷法律，官府政令，社会舆论，乃至族规、乡约和家训，都对优伶加以诋毁。人们在观赏优伶艺术的同时却对艺术创造者投以鄙视的目光，就是在广大的民众心目中，所谓“戏子”也是一个并不光彩的角色——传统文化对于优伶的摧残是何等的残酷，而其影响又是多么的深远！

法律、家训与社会舆论

中国古代法律对于优伶的限制不仅细密，且又严苛，尤其在元明清三代更是登峰造极。法律的制裁可谓五花八门。《元史·刑法志》明文规定：“诸民间子弟，不务正业，辄于城市坊镇演唱词话，教习杂戏，聚众淫谑，并禁治之。”而如若“习用角抵之戏，学攻刺之术者，师、弟子并杖七十七。”明初法律不仅限制优伶演出，民众自娱也要受到法律的严厉制裁，如明太祖禁止歌舞，曾在街中设一高楼，令军卒在楼上侦望，闻有吹管作乐者，即抓来倒悬于楼上。立法之严酷可想而知。清代对于优伶演出的限制也非常严格，尤其对夜戏更是屡屡禁绝，《大清律例》说：“城市乡村，如

有当街搭台悬灯，唱演夜戏者，将为首之人，照违制律杖一百，枷号一个月。”除禁止和限制演出之外，中国古代法律对优伶的人身迫害也极为严重。优伶不得参加科举考试，这是元明清三代的通例，甚至连社学、乡学也不得进入。优伶还须穿本行服饰，以明示卑贱之身份。对于女性优人，则迫害尤甚，清代曾严禁女戏入城，认为“名虽戏女，乃与妓女相同，……应禁止进城，如违，进城被获者，照妓女进城例处分。”

法律鼓吹于上，社会舆论则煽扬于下。宋代理学家朱熹的学生陈淳曾上书大府寺丞傅伯承，历举了优伶“八大罪状”，“八大罪状”是：

一、无故剥夺民膏为妄费；二、荒民本业事游观；三、鼓簧人家子弟玩物，丧恭谨之志；四、诱惑深闺妇人出外，动邪僻之思；五、贪夫萌抢夺之奸；六、后生逞斗殴之忿；七、旷夫怨女邂逅为淫奔之丑；八、州县二庭纷纷起狱讼之繁，甚至有假托报私仇，击杀人无所惮者。

这无疑是登峰造极的一例，这位冬烘理学先生竟把社会上的一切问题都归罪于优伶，他并天真地认为，如果禁绝了优戏，那民风可以淳厚，民众可以安定，甚至能使狱讼趋简，民财积余，总之，合郡四境，皆可享受安静和平之福。

按照陈淳的逻辑，那优伶及其艺术无疑是罪恶的渊薮，但非常可悲的是，这种明显悖于常理的逻辑竟在中国古代极为普遍。元代《事林广记》卷上《莅官政要》曾规定做官者有三种人不得进入家门：优伶、牙婆（媒婆、人贩子）和尼姑，视其为不祥之物，认为这些人一入家门，即起祸害。明代高攀龙在《家训》中更是露骨地说：优伶所知的是势利，所谈的是声色，所追求的是酒食。因而与优伶相交，那危害极为深重：一是妨碍士人读书；二是消蚀高尚之襟怀，使人趋于粗俗；三是在潜移默化中引人为恶。清代周思仁的《家训》也非常细密，他曾列六种不可入家门的人，称之为“杜邪”：妓女，优伶、赌徒、师巫、药婆、买淫具者。而在“肃闺”、“家教”和“远虑”诸条中，他也把“不看戏”和不去迎神赛会放在十分重要的位置。

法律、家训和社会舆论在中国古代构成了摧残优伶的一个文化网络，它渗透到了社会的各个角落，禁锢着优伶的生活和艺术创造。

科举：被阻隔的青云梯

科举制度，在中国古代延续了一千三百余年，这是隋唐以来选拔官员和培养人才的一个重要制度和途径。有多少人为之皓首穷经，有多少人为之耗尽了心血，他们都把科举视为直登青云的阶梯，寒窗苦读，一朝金榜题名，前景便豁然开朗。

然而优伶却被拒之于科举的大门之外，这条干之青云的阶梯对优伶来说是阻隔的、无缘的。元代法令明确规定：“倡优之家，及患废疾，若犯十恶、奸盗之人，不许应试。”优伶与“患废疾”者同列，就如犯下弥天大罪的人，不得参加考试。如果说，患废疾是肉体上的缺陷者，那在人们看来，优伶无异是精神的缺陷者，他们不是健全的、完整的人，是难以作为人才来进行培养的。

科举，对于世人来说是改变自身地位的一次机会，书中自有黄金屋，书中更有颜如玉，其诱惑是十分巨大的。望着这一级通向富贵的阶梯，优伶内心无疑会有阵阵的隐痛，同为万物之灵，但森严的封建宗法制度却将优伶禁锢在低贱的社会层次上，连这种竞争的权利也被剥夺。我们虽然很难找到侥幸参加科举考试的伶人，但从明清一再申述的法律条令中则可推想，试图侥幸跻身于此的优伶绝非少数。明初太祖朱元璋下诏：“近来奸徒利他处寡少，诈冒籍贯，或原系娼优隶卒之

家,及曾经犯罪问革,变易姓名,侥幸出身,访出拿问。"优伶被视为奸徒,一经查出,还得绳之于法。清代顺治九年(1653)也题准:"娼优隶卒之家,……侥幸出身,访出严行究问黜革。"从这种一再颁布的法令中可以看出,优伶的这种尝试是较为常见的。

不仅优伶自身被拒之于科举的大门之外,其子子孙孙也再也无缘问津,优伶的低贱通过其血液流播到了子孙身上。请看乾隆三十五年(1771)的一则法令:"查娼优隶卒之家,专以嫡派为断,本身既经充当贱役,所生子孙,例应永远不准应试。"就是子孙过继他人,但血缘的关系还是无法撇清的,同条法令又说:"其子孙虽经出继为人后者,终系下贱嫡系,未便混行收考。"法律对于优伶的严苛和残忍于此可见一斑。

明清两代的科举制度日益细密繁琐,参加科举必须从入学开始,于是民间的各社各乡有了大量的社学和乡校,并规定:"凡为父兄者,如有子弟,年六七岁至二十岁未冠者,俱要送入社学。"而"若纵容骄惰不肯送学者罚之。"这种社学乡校一方面是为科举考试作准备,同时也是对未成年者进行道德教育和人格培养,所谓"务要教其爱亲敬长,隆师亲友,习礼乐,养性情,守教法,禁游逸,远玩好,戒骄纵"。但这种教育却也与优伶无缘,"娼优隶卒之家,子弟不许妄送社学",常人不送子弟入学则罚,而优伶子弟则不许进学,这种荒诞的逻辑令人感喟,但这在中国古代却是天经地义的,而且一直到清末,还施展着它的淫威。

当然,在一千余年的科举史上,优伶子弟应试并授官者也并非完全没有,但其中却包含了无限的辛酸:

清代同治年间,郝同筦高中进士,官至吏部主事,郝的祖父郝金官是一位优人,在道光年间的北平很有一些名气。那郝同筦为何能破例应试呢?这里还有一段故事,据说郝金官晚年厌弃风尘,他把历年积蓄五万金捆载还乡,并雇镖师护送,途经山东时,正值山东饥荒,人相为食,官吏劝郝金官解囊救急,郝慨然以其所有献给官府,官吏很是感动,想奏请朝廷授以官职。但金官固辞,说:"我本伶人,既使为官也不齿于同列,假如能破例,准我子孙与常人一样参加科举考试,我就心满意足了"。府吏应允了他,后来郝同筦参加了科举考试,并进入了翰林院。

这一则故事告诉我们,优伶子弟本非无德,更非无才,而将优伶拒之于科举门外,纯然是传统文化的摧残。但能有郝同筦这种机遇的,在中国古代却极为罕见。

绿头巾:一种人格的污辱

传统文化对优伶的禁锢还表现在许多具体的细节上。

比如服饰,古代对优伶就有不少明确的规定,优伶穿本行服饰,名之曰"优伶本色",否则就是越规,有悖于封建礼仪。据说在北宋时期,优伶一般穿黄色衣服,头戴牛耳幞头,元代以后,头裹"青巾"(或称"绿巾")则是优伶明确的衣饰标志,元代法令对优伶的服饰限制是比较细密的,《通制条格》载元至元八年(1272)禁令,规定优伶"穿皂衫子,戴角冠儿",优伶家属则"裹青巾,妇人紫袜子",并且"不得戴笠子,穿金衣服"。《元史·顺治本帝》也记载说:"禁倡优盛服,许男子裹青巾,妇女服紫衣"。元代政府的这些禁令并非是一纸空文,元代散曲家高安道在《淡行院》一曲中这样描述道:"坐排场众女流(指女艺人)"一个个青布裙紧紧兜着奄老(指腹部),皂纱片深深地裹着额头。"一些侍奉官员的歌伎,不仅要穿戴本行服饰,还得在褙子冠儿上,缝上"官员祇候"四字作为标识。明清两代也沿续了这一套,据徐复祚《三家村老委谈》记载,明代初年,规定优伶头戴绿头巾,腰系红褡膊,脚穿布毛猪皮靴,女艺人则不许佩

戴金银首饰，也不准在衣服上饰以花纹。

对优伶的这一层限制，其目的非常清楚，一方面是区别贵贱，使人一看便知其身份，同时，“优伶本色”还带有强烈的污辱性质，如优伶戴的“绿头巾”就是如此。在古代，“绿头巾”向来就是贱者的标志，传说在唐代，延陵令李封处罚犯罪的官吏，不加杖罚，只让他裹绿巾来污辱，并且以犯罪的经重来确定裹戴绿巾的时间，因此常人以穿戴这种服饰为耻。而民间素来就有因妻子有淫乱行为，称其丈夫为戴绿帽或裹绿巾的说法。绿巾明显地是一种耻辱的象征，规定优伶戴绿巾大概就是出于这种卑劣的动机。

优伶还不准用自己的本来姓名，只能用“乐名”（或称“艺名”），南戏《宦门子弟错立身》中说：“一人倡优贱行，玷辱家门宗族，”“亲朋知道，真个笑破了口”，，封建宗法制度不允许良家子弟充当优伶，因而假如族中有人甘为下贱做了优伶，那就不准用族名，否则要受到族规的严惩。正是在这种压迫之下，大量的优伶只能隐姓埋名，流落于江湖。翻开中国古代优伶史，我们随时能看到那些稀奇古怪的艺名，而其真实姓名反而湮没无闻。一部《青楼集》，记载一百多位艺人，但除顺时秀等少数几位外，绝大多数的演员都不知其真实姓名。明代初年，朱权著《太和正音谱》，其中记载了众多的元代和元末明初的杂剧作家及其作品，在这些作家作品中，有十一种杂剧作品出于元代艺人之手，他们是赵敬夫、张国宾、红字李二和花李郎。赵敬夫和张国宾显为真实姓名，元代《录鬼簿》就作了这样明确的记载，但朱权却把赵敬夫改为“赵明镜。，张国宾改为“张酷贪”。，并申称：优伶“异类托姓，有名无字”，所以“止以乐名称之，亘世无字”。优伶竟是“异类”，不能作为正常人对待，其“乐名”也不过是一种简单的标记而已。在《太和正音谱》中，朱权把这些艺人及作品缀于篇末，认为“娼夫不入群英”，同样是剧作家，因其是优伶，其作品在他看来也就微不足道了，他引赵子昂的话说：“娼夫之词，名曰绿头巾词”。

优伶向人们提供了艺术的享受和生活的乐趣，但优伶以自身的劳动来享受应有的生活却要被世人视为犯禁或越规。元代法令规定优人不得骑马，明清两代的一些文人士夫对优伶的坐车乘轿，锦衣美食更是表现出了极大的愤慨。清代龚炜说：“优伶之贱，竟有乘轩赴演者。”优伶是卑贱之人，他们只能奉献，不能索取，这就是封建传统文化对于优伶的一个荒唐逻辑。

狎伶：性的变态

娼优并称，在古代是一个很古老的习惯，在世人眼里，优与娼并无二致，因而优伶不仅是人们精神享乐的工具，也是人们肉欲追逐的对象。更令人发指的是，男性优伶也难逃厄运。

“狎伶”，正是一种变态的性行为。

相传在中国古代，狎伶最为风盛的是清代，清中叶以后，更从少数人的恶习进而成为一时之风气，乃至于一种制度。那些被亵狎的优伶都是年经的男性旦角，他们在舞台上饰演年轻女子，在舞台之外也成了人们追逐狎弄的对象。这些人在当时称为“相公”，后又称之为“像姑”，声音相近，意义则更为近切。“相公”（或曰“像姑”）之风在清代的盛行据说与当时的社会法规有关，清代无官妓制度，清中叶前后，更不许京官狎妓，犯夜之禁很严，于是人们将目光移向优伶，以“狎伶”来作为补偿，遭作贱的还是优伶！而伶界也常常以此自重，招徕生意，并渐渐地形成为一种制度，这就是所谓的“私寓”制度。“私寓”相对于“公寓”而言，清初优伶大都杂居公共寓所，后来一些名角嫌公寓嘈杂而另立门户，蓄养子弟，单独开业，由此，旦角男伶兼做“相公”也就成了一时的风尚。

豪客阔少狎伶大致有两种方式：

在演剧场所服色貌美之优伶，以眼色相勾，继之携其入车，直奔酒楼茶馆，侑酒作乐。当时梨园演剧例分“三轴子”，“早轴子”草草开场，普通优伶登场，以迎候看客，接着继以三出散套，都是比较好的伶人，接下来是“中轴子”，以武戏居多，“中轴子”末一出称“压轴子”，一般由色艺佳绝的头牌演员演唱精致的文戏，之后则是“大轴子”，或演出热闹的武戏，或上演连台新戏。那些“玩相公”的豪门贵客通常是不听“早轴子”的，他们往往在三出散套开场时入座，然后利用“中轴子”的时间寻朋访友，并物色伶人，待“压轴子”戏结束，便携伶人登车离去。因而狎伶者观剧是其次，趁演剧之便勾引伶人才是其真正目的。《都门竹枝词》说：“轴子刚开便套车，车中载得几枝花”，指的便是这种景况。清代陈森的《品花宝鉴》，是一部豪门贵客狎伶的实录，书中人物田春航的一席话道出了狎客们的真谛：“我是重色而轻艺，于戏文全不讲究，角色高低，也不懂得，惟取其有姿色者，视为至宝。”

招伶人陪酒是狎伶的另一种方式，或假座私寓，或家中宴客，或待客于酒楼，伶人都是不可或缺的。《品花宝鉴》中的另一人物徐子云也是狎伶的老手，当他妻子说“相公”还不如家里的丫头时，他回答说：“你们眼里看着自然是女孩子好，但我们在外面酒席上断不能带着女孩子，便有伤雅道。这些相公的好处，好在面有女容，身无女体，可以娱目，又可以制心，使人有欢乐而无欲念，这不是两全其美么。”说得是多么的冠冕堂皇，但其实，狎客玩相公却是丑态毕现，无所不及的。且看田春航关于“相公”为“至宝”的一段“妙论”：

> 玉软香温，花浓雪艳，是为宝色；环肥燕瘦，肉腻骨香，是为宝体；明眸善睐，巧笑工颦，是为宝容；千娇侧聚，百媚横生，是为宝态；憨啼吸露，娇语嗔花，是为宝情；珠钿刻翠，金佩飞霞，是为宝妆；再益以清歌妙舞，檀板金尊，宛转关生，轻盈欲堕，则又谓之宝艺宝人。

这种赏鉴，这种品味，与狎妓猥亵之情有何异处？

在这些被人玩弄的伶人中，红极一时，群逐其艳的赞为“红相公”，反之，门庭冷落者则被嘲为“黑相公”。清代初年，苏州旦角伶人王紫稼入京，一时豪门贵族、文人雅士趋之若鹜。紫稼善演红娘，不仅技艺精湛，且姿色聪颖，戏曲家尤侗说他“妖艳绝世，举国趋之若狂”。著名诗人吴伟业也在《王郎曲》中这样描述道：“五陵侠少豪华子，甘心欲为王郎死，……坐中莫禁狂呼客，王郎一声声顿息。”这足可见王紫稼的魅力了。但作为一个男性演员，招来如此议论却并非正常，而在那样的社会环境中，旦角男伶所付出的代价该是何等的沉重。他们饰以艳服，搽脂抹粉，眉目顾盼，千般温柔，万般娇态，来取悦人，在这面具的背后积聚了多少辛酸和泪水。《品花宝鉴》中红相公琴官的一段话是颇有代表性的：“自小生在苦人家，又作了唱戏的，受尽了羞辱。我正不知天要叫我怎样，要我的命，就快一点儿，又何必这样糟蹋人哩！”这等辛酸的言语出自一位十五六岁的男伶之口，其心头所承受的压抑和苦痛是可想而知的。

狎伶是一种恶习，是中国古代玩弄“娈童”的变种，但在社会的舆论中，遭谴责，受歧视的却是伶人，“相公”目为狐媚，“私寓”视作藏污纳垢之地。其实，真正该诅咒、该谴责的应是社会的风气和形成这种风气的社会制度。

“相公”和“私寓”，现在都已成了历史的陈迹。清代末年，开明艺人田际云上书请求废止，但遭到了重重的阻力，一直到民国成立以后，这一摧残优伶身心的社会风习才随着封建王朝的覆灭而被扫进了历史的垃圾堆。

女伶的遭遇

男伶尚且如此，女伶的遭遇就更可想而知了。

在古代，由于封建文化对优伶婚配的限制，大量女性优伶的情感受到了极大的压抑。前面引述的杭州女伶商小玲在演《牡丹亭·寻梦》时仆地气绝，一个重要的因素就是《牡丹亭》中杜丽娘的爱情追求引发了她那郁积已久的内心情感。据说商小玲曾有一个意中人，但由于种种的限制而难以向对方诉说内心的痴情，结果郁郁成疾，这郁积的情思一旦在《牡丹亭》的规定情境中得以引发，便摧毁了她那本已羸弱的身心。这种舞台上的自我体验无疑是现实生活中压抑的情感所导致的。

古代女伶的生活是颇为不幸的，她们的婚姻选择仅有两条途径：一是嫁与乐人，在风尘中共度艰难的日子，二是被贵客豪门纳为侧室。更为可悲的是，这些充当妾媵的女伶大都没有善终。我们仅以《青楼集》为例，《青楼集》记载的女艺人被人纳妾的并不在少数，但结局都非常悲惨：汪怜怜削发为尼，李真童沦为道士，王奔儿流落江湖，李芝秀后做妓女，更多的则是重操旧业，如顾山山，天然秀等都复归乐部。就是当时艺坛独步的珠帘秀最终也只得嫁给了一个钱塘道士。更有甚者，那些沦为道士尼姑的女艺人，也难以安身，元代京师名伶连枝秀晚年做了女道士，流落到松江，欲于东门外化缘造庵，当时松江人陆宅之竟写了一篇极为下流的募缘疏文，揭其创痛，进行讥刺，结果疏文一出，远近传为笑谈，连枝秀只好飘然入吴，后不知所终。元代女艺人樊事真"金篦刺目"也演成了一场颇为悲痛的惨剧：樊事真曾与文士周仲宏相爱，后仲宏回江南故里，临别时，设饯于京师城门外，周嘱托樊事真别后自重，等待他回来。樊事真洒酒于地设誓道：妾若负君，当剜目以谢君。但不久，事真的母亲贪财硬将她嫁与权豪为妾，等到周仲宏回来，樊事真不忘前盟，竟抽出金篦刺瞎了左眼，一时血流遍地。

女伶不仅要以技艺娱人，还要以色相来取悦于人，那些宫廷、家乐中的女伶更是主人的掌上玩物。曹魏时期，魏武帝曹操喜好音乐，常有优伶伴伺左右，建安十五年(210)，曹操在邺都(今河南临漳县西)筑铜雀台，酣歌宴舞，集中了一大批优秀的歌舞女艺人，建安二十五年(220)，曹操在临死时留下遗嘱，要把陵墓修在邺城西的山岗上，并让女艺人住在铜雀台，每月十五日设帐祭奠，面向陵墓表演歌舞，平时还得常常顾盼遥望。这些色艺佳绝的女艺人，以青春妙龄陪伴着这一具枯尸，终身囚禁，以歌舞娱尸。这种悲惨的命运曾打动了不少后世诗人的心灵，留下了众多咏叹"铜雀伎"的凄艳诗篇，唐人罗隐《铜雀台》诗曰："强歌强舞竟难胜，花开花落泪满缯，只合当年伴君死，免教憔悴望西陵。"这种痛苦的苟活真还不如一死了之。与"铜雀伎"相似，唐代也有许多"陵园妾"和"上阳宫人"，在这些"陵园妾"和"上阳宫人"中，有不少就是被抛弃的宫廷女艺人，一旦年老色衰，便终身囚禁，其悲惨的境遇不难想见。

生活在古代社会的女艺人，地位是最为低下的。清代戏曲家李渔说："天下最贱的人，是娼优隶卒四种，做女旦的，为娼不足，又且为优，是以一身兼二贱了。"女伶在中国古代所遭受的正是这双重的歧视和迫害。无疑，这种迫害和歧视给女伶带来了沉重的情感压抑，她们把这种压抑的情感融入到了艺术的创造之中，借艺术来宣泄其内心的幽怨。白居易在浔阳江头，不正是通过声声琵琶而摸捉到了琵琶女内心强烈的怨愤之情么！

优伶殉难录

"夹谷之会"是有史记载以来优伶惨遭杀

戮的第一幕悲剧，这幕悲剧的策划者竟是大名鼎鼎的孔子：鲁定公十年（前500）的春天，齐、鲁修好，时孔子被鲁国国君重用，齐国大夫犁鉏 对鲁国的日益强盛很是担心，于是敦促齐景公派使者约请鲁国国君举行友好的会面，地点就选在“夹谷”（今山东省莱芜县南）。在夹谷，齐国筑了高台，迎候鲁定公。双方作揖以后便步上高台，这时，齐国执事奏请景公：以表演四方乐舞娱宾。接着，乐舞艺人就手执铃鼓、旗子和长矛短戟等表演器具走上前来，但还未开演，孔子就急步走来，他拾级而上，挥手阻止：两国国君友好相见，夷狄之舞怎容上前！喝令退去，齐国执事没有允诺，孔子便直盯着景公和齐国大臣，无奈，景公只得挥手令去。不一会，执事又奏：是否可用宫中乐舞娱宾。齐景公应诺，于是宫中艺人走上高台，他们滑稽调笑，表演很是热闹，不料孔子又一次疾步上台阻止，言辞更为激烈：这些匹夫小人以调笑蛊惑诸侯，罪当诛！在孔子的逼迫下，这些优伶被残酷地杀害了，手脚且分置了两处。

这一则史实在史书中被多次记载，但内容有一定的出入，《穀梁传》记载是齐人使宫廷优伶优施在鲁君幕下献艺，孔子斥之为嘲笑君王，喝令行法，于是优施身首分离。后世还有人认为这是陋巷穷儒有意污陷圣人，而孔子全无此举。其实，孔子对优伶艺术确是颇多厌恶的。《论语》不是说：“放郑声，远佞人”吗？据《史记·孔子世家》载，“夹谷之会”以后四年，齐国惧怕鲁国强盛，选出美色女伎八十人，以媚惑鲁君，据说从此鲁君不理朝政，终日观赏女乐，而孔子也就愤然离去了。

“夹谷之会”，优伶充当了无辜的政治牺牲品。在中国古代，由于优伶没有独立的人格和人身自由，他们仅是主人的私有玩物，奴隶主死后，大量艺人得随之殉葬。到了封建社会，这种变相的殉葬还是触目皆是，传说晋代有一位出色的舞伎叫绿珠，善舞《明君》，她的主人是以夸富闻名的石崇，石崇很是宠爱她。当时皇亲赵王伦专权，与石崇外甥欧阳健有隙，他故意向石崇发难，也想乘机占有美色，便使人向石崇索取绿珠，石崇不肯，赵王伦扬言要派兵查抄石崇，并诛杀全家。石崇心头忿恨，又不想美色让人，他威逼绿珠说：“我都是为了你才落到这般田地的。”绿珠无奈，只得跳楼自尽了。绿珠坠楼，后人常常引为守贞之楷模，但这其实正表现了主人对女伎的强烈占有欲，宁肯玉碎，也不转让他人，而优伶则白白送死。在唐代，类似绿珠遭遇的还有一位宫廷女妓，名叫孟才人，她是武帝李炎的宠物，武帝临死前，逼问孟才人：我死之后你怎么办？孟才人含泪表示愿自缢而死，接着孟才人唱了一首悲凄的歌曲《何满子》，就气绝身亡了。武则天时，左司郎中乔知之宠爱家伎窈娘，窈娘美艳无比，技艺惊人。武则天的侄子武三思垂涎三尺，要求一见，但见后便把窈娘扣留了下来，不让再回到乔家。乔知之非常气愤，又无法与其强争，他写了一首诗托人带给窈娘，一方面诉说自己的思念之情，同时又有意无意地以绿珠为石崇坠楼的典故加以暗示，结果窈娘得诗后，将诗系在裙带上，跳井而亡。这些色艺双全的女伎虽没有死在刀剑之下，但这种自杀与他杀又有何异处呢？

在唐代，还有一幕为争风吃醋而手刃女伎的惨剧，当时有一位叫杜红儿的歌伎，美貌年少，聪颖机智。有一次，诗人罗虬招红儿唱曲，歌毕，赠以彩缎，但在座的李孝恭却以有人已看中红儿为由，不准红儿接受礼物（时罗为李孝恭从事），罗虬大怒，拂袖而起，竟拔刀向红儿刺去，红儿当场倒地而死。事后，罗虬写了《比红儿诗》一百首，盛赞红儿的美貌和技艺，这位手刃红儿的凶手竟还能假惺惺地赋诗咏叹，其虚伪自不待言！而优伶生命之卑微也就可想而知了。

优伶在中国古代就是这样，生命似草芥，任意地被凌辱、践踢和残害，杖死、吊死、溺死、勒死……无所不用其极。唐代宫廷艺人

辛骨骾由于没合上宣宗自制曲的拍子，被宣宗怒目逼视，一夜之内竟忧惧而亡。清代红极一时的男旦王紫稼一生饱受豪客贵族的狎弄，但最终被苏州御史李琳枝以"淫纵不法"罪杖杀。清代另一位宫廷艺人仅在表演结束以后问了声当今常州太守是谁，竟在雍正皇帝的旨意下被活活地用棍棒打死。这一桩桩，一件件，无不浸透了残忍、血腥和暴力。

供奉、承应与卖艺

优伶在中国古代拥有最为庞大的观众，但在这中间，大量的观众与优伶之间存在着人身依附关系。宫廷艺人是皇家的占有物，官伎则是官府的私有财产，他们都领属于某一个集团，而家乐艺人又类同于家庭主人的奴婢，因而在这种情况下，观众其实在很大程度上是优伶的主人，在人身关系上是非对等的，不自由的。就是那些隶身民间职业戏班的艺人，他们的人身关系虽然没有直接与观众缔结，但他们是戏班主人的私有财产，而戏班主人又与观众之间有着赤裸裸的金钱关系，优伶是戏班主人的摇钱树，正是在这种商业纽带的联结中，优伶与观众之间所处的仍然是一种不平等的关系。

娼优隶卒是中国古代最为低贱的社会群体，其所以低贱正在于他们都是侍候人的。娼妓以其肉体，隶卒以其体力，而优伶则以其形体和歌喉(有时还不得不以其肉体)。正因是侍候人，所以在侍候者与被侍候者之间就有一种主仆之别。因而简言之，观众与优伶的关系在很大程度上是主和仆之间的关系。

我们切莫低估了这种主仆关系对优伶及其艺术创造的影响，正是这种主仆关系确立了中国古代优伶的生活格局和艺术创造的整体特色。

优伶与观众之间所处的主仆关系决定了他们的表演性质，这就是"侍奉"。

在中国古代，优伶包括宫廷艺人、官伎、家乐和民间职业艺人，但无论是哪一种优伶，其表演的"侍奉"性质是一致的。在宫廷中，优人舞伎陪侍于君王之侧，穿梭活跃于君王和大臣之间，他们讽谕调笑，载歌载舞，随时听从着呼唤，召之即来，挥手即去。宫廷大典，喜庆节日，招待国宾，乃至皇帝出行，将军戍边，优伶都是随身的娱乐品，他们以其清歌妙舞娱人耳目，供人笑乐，甚至在君王死后，他们也难以逃脱侍奉"枯尸"的厄运，上文提到的曹魏"铜雀伎"和唐代"陵园妾"就是其中典型的例子。家乐艺人也是如此，其地位介于婢妾之间，虽侍奉主人的手段、方式不同，但侍奉的性质却是一样的。家乐的功能之一是主人自娱，公事忙碌之余，退位还乡之后，家乐艺人便成了他们消遣娱乐的工具。有些富商巨贾也不惜购买艺人，陪侍左右，寻欢作乐，堂上一呼，歌声四应，有时家乐主人出门无论远近，也总以家伶相随。家乐还是交际的工具，他们不仅要侍奉自己的主人，还得作为主人的交际工具去侍奉亲朋好友、幕僚同仁，在厅堂内，在舟舫中，优伶以其技艺在主人们的觥觚交错中送去悠扬的歌声和供奉可人的姿容。

民间职业艺人虽然不以观众作为直接的主人，但他们的表演也时时体现着侍奉的性质。且民间职业艺人还有进宫献艺的传统，这一传统历史悠远，且愈演愈烈。比如清代，民间艺人进宫献艺始自乾隆十六年(1751)，乾隆帝首次巡视南方，命扬州两淮盐署和江宁织造遴选苏、扬优秀艺人进宫表演，并传艺宫廷旗籍子弟和太监，进宫献艺的伶人竟有千人之多。道光七年(1827)，进宫献艺的民间艺人一度裁退，但咸丰十年(1860)，为庆祝咸丰皇帝三十诞辰，再次遴选民间艺人入宫当差，后来由于英法联军的入侵，民间艺人进宫之事未成定制。到了光绪十九年(1893)，这种进宫献艺的制度终于形成，逐渐延续，一直到本世纪初，清宫才不召整班当差，而只选

单个演员演出，这就是习称的“内廷供奉”，当时的京剧名伶如程长庚、谭鑫培等都是经常出入宫廷献艺的“供奉”。

民间职业艺人不仅要侍奉宫廷，还得常常为官府演出，习称“承应官府”或“换官身”。这也是一种侍奉性质的演出，艺人们的表演带有某种强制的性质。有时是官府盛典，有时是衙前娱乐，有时更仅是歌唱陪宴。而且如果稍有懈怠或延误时间，还要受到处罚。“不遵官府，失误官身，拿下去，扣厅打四十”（《蓝采和》），“若是失了韵脚，差了平仄，乱了宫商，扣厅责打四十”（《谢天香》）。这哪里还是一场演出？艺人们无异是在惴惴不安中来度过这艰难的时光。明初杂剧《香囊怨》表达了艺人们的这种内心痛苦：“想俺行院人家妇女每，十分艰难，”唤官身，几曾得片时间心上消停，不付能有一日刚宁静，又有那叫唱的相催并。”

优伶的民间演出，俗称“卖艺。城市大都在酒楼茶馆或勾栏瓦舍，乡村则大都在广场寺庙，这种场合的演出融合了众多的观众，观众出钱看戏，优伶当场卖艺。由于优伶地位的低下，他们与观众之间仍然得不到一种平等的交流，因而这种演出说到底还是一种以金钱为纽带的侍奉。

优伶与观众的关系实际上就是艺术与社会的关系。以社会的需求或观众的需要来作为优伶艺术的宗旨，这本是一种合理的和正常的观念，人们常说，观众是戏剧的上帝，没有观众就没有戏剧，以此来提高观众在戏剧艺术中的重要地位，优伶艺术其实也本该如此，然而在中国古代，优伶与观众的关系却是走向了偏极，观众在很大程度上不仅是优伶艺术的支配者，同时还成了优伶的占有者和主人。

品鉴的趣味

中国古代的观众对优伶及其艺术的观赏在不同的阶层有着不同的审美趣味，一般地说，宫廷演出，人们欣赏喜庆的气氛，吉祥如意的情调和奢华淫靡的形式；文墨之士则偏爱清幽的格调，悠深缠绵的情思和细腻透彻的表演；而民众就大都倾向于闹热、火爆的氛围和悲欢离合的情绪色彩。观众是多层次的，因而对优伶的品鉴也有相应的差异，但总起来说，不管是哪一层次的观众，对于优伶艺术“声与色”的追求却是同一的。

“声与色”，前者指表演技艺，后者指容貌姿色。容貌端丽妩媚，技艺超群卓越，是观众心目中优伶的极品。在中国古代，人们对于优伶的品鉴留下了大量的诗文，他们不惜笔墨，歌咏、题跋、品评、作传，而在人们的笔墨中最为常见的品赏对象，就是“声与色”。元人高安道在套曲[般涉调·哨遍]《嗓淡行院》一曲中就非常坦率地说出了他看戏的目的：“赏一会妙舞清歌，瞅一会皓齿明眸”。元代夏庭芝《青楼集》专记女伶，“色艺皆绝”是他评判优伶的一个首要标准，如他评曹娥秀“色、艺俱绝”，周人爱“姿艺俱佳”，王金带“色艺无双”，李真童“色艺无比”，事事宜“姿色歌舞俱佳”等等。

优伶的所谓“色”大致包括“姿容”、“体态”和“风致”，在中国古代，人们对于优伶（主要是女伶）的“姿容”追求艳而不媚，丽而不靡，姿色端丽乃为上品，“体态”则强调腰肢细软，婀娜多姿，所谓细腰欲折不仅针对舞伎，更是对女伶的普遍要求。如果说，“姿容”与“体态”是出于优伶选天的禀赋，那么，在这基础上，人们更欣赏优伶的绰约风致，这风致却是融合了优伶先天的素质和后天的修养的。清代小铁笛道人在《日下看花记》中说：“余论梨园，不独色艺，兼取性情，以风致为最。”那优伶的理想风致是什么呢？从古人的评判中，我们不难看出，人们视优伶的理想风致是“闲静”、“温雅”，如夏庭芝评李娇儿“姿容姝丽，意度闲雅”，评天然秀“丰神艳雅，殊有林下风致，”评李真童“色艺无比，举止温雅，语

不伤气，绰有闺阁风致。”明代潘之恒也将“风致”视为优伶的第一品位，他认为，优伶之“致”“不尚严整，而尚潇洒，不尚繁纤，而尚淡节，淡节者，淡而有节，如文人悠长之思，隽永之味。”在潘之恒看来，能称得上有“风致”的演员唯有当时南京的“兴化小班”，因这这些演员“多俊雅，一洗梨园习气。”当然，这里的所谓“风致”颇多地带有文人的色彩。

优伶的所谓“艺，其内涵就更为宽泛了，歌声清圆，舞态婀娜，言语辩利，刻划入骨，都是“艺”的组成部分。尤其值得注意的是，中国古代观众对优伶的“艺”尤看重独特的拿手好戏，俗称“绝活”，即某一演员独创的、具有较高审美价值和难度的艺术技巧。有些演员虽姿色平平，但由于具有高超的技艺也能得到人们的赏识，在《青楼集》中，就有众多这样的演员，如喜春景“姿色不逾中人，而艺绝一时”，和当当“貌不扬，而艺甚绝”，再如明代苏州寒香班著名净角陈明智身材矮小，说话愚钝，但演艺出众，也深得观众喜爱。

“色”与“艺”是中国古代观众欣赏优伶艺术的最为重要的方面，也是他们最大的兴趣所在，形成这种现象的原因一方面与优伶在古代社会的地位有关，上文说过，优伶与观众在很大程度上是一种主仆关系，他们的表演性质主要地是“侍奉”，因此声色成为人们欣赏的主要方面也自然而然。另外，这或许还与古代优伶艺术的自身特性不无关联，中国古代的优伶艺术是一种重形式，重美感的艺术样式，尤其是戏曲艺术，大多数观众在欣赏戏曲艺术时并不完全沉浸在优伶所表现的情节内容之中，他们击节叹赏和最为入迷的是外在的形式，美妙的唱腔，柔美的舞姿，惊险的绝活，可人的容貌是人们最为陶醉的。观众可以对相同的剧目百看不厌，其奥秘当然不在于内容而在于形式了。

优伶众生相

莎士比亚在其名剧《第十二夜》中有这样一段名言：

> 这个人去做个傻子是够聪明的了。干这个营生，真是很需要一点聪敏，他必得观察他们所取笑的人们的心情、那人的人品，与时间的当否。并且还要似未受过训练的苍鹰，对于面前的每一个飞禽都要追逐。这一种工作与智慧者的精心艺术一样的充满了辛苦。因为他用聪明所表现的愚蠢才是恰当的，但是聪明人若跃在愚蠢里，却要把聪明污损了。

莎士比亚这一精辟的论述揭示了优人的处境、优人工作的性质和特点以及由此带来的影响。所谓用"聪明所表现的愚蠢才是恰当的"，是指这些类似于小丑的优人以滑稽丑陋的形态动作和语言来供人作乐、博人玩笑，但这种外在的愚蠢却要以内在的聪颖为支撑，即聪明者有意表现的愚蠢才是恰当的优人技艺。这种表现其实岂止污损了聪明，他的人格、他的品德以致于他的心态都遭受到了强烈的损害

中国古代优伶的遭遇也是如此。他们也要以自身的聪明来供人笑乐、受人嘲弄。相传唐玄宗时，有一位名叫黄幡绰的优人，很得玄宗的宠爱，但对他的玩弄却也是无所不用其极。有一次，玄宗命左右把幡绰投入池中，并令其钻入水底，过了许久幡绰从水底钻出，对玄宗说："方才我在水底见到了屈原，屈原嘲笑我说，你遇到圣明的君主，怎么也要到这里来呢？"玄宗大笑，令人扶起了黄幡绰。这无疑是一个"聪明被污损"的典型例子。玄宗令其入水是为了取乐，而幡绰借用屈原之语，一方面为了早脱水池，同时也恰到好处地颂扬了玄宗的圣明。我们不能不对黄幡绰的机智叹为观止，但在这聪明机智的言语中却也包含了莫大的辛酸。类似黄幡绰的遭遇在古书上有很多的记载，但几乎千篇一律，如唐代《朝野佥载补》记优人高崔嵬事，明人都穆《谭簿》述无名优人事等，都是言见到了屈原而得脱水池的受辱。可见，这已经成了优伶们维护自身生存的一个法宝了。明明是受了污辱，却还要以屈原投水的悲剧来颂扬主人的圣明，这就是优伶这些"聪明人"不得不干的"愚蠢"之事。

自　贱

"贱"是中国古代强加给优伶及其职业的。无数年的风风雨雨，数千年的朝代更替，都没有荡涤优伶身上的卑贱印记。久而久之，这"贱"就不仅在世人眼中折射，更已深深地印嵌在优伶的内心深处。

把世人的观念转化成优伶自身的意识，这是封建文化对优伶长期摧残的结果，作为优伶本身来说，接受这样一个现实该要付出多大的勇气，但面对这样严酷的事实，优伶是难以抵拒的。认伶业为贱行，视人乐籍为进

苦海，充当伶人为身陷污泥，这已是中国古代优伶的普遍心态了。近人潘光旦说得非常透彻："自以伶业为可以矜贵的伶人，我们至今还没有找到一例。伶人在同业之间，尽可以取恃才傲物的态度，尽可以有同行嫉妒的心理，假如自己是出自一个梨园世家，更可以鄙薄那些暴发与乘时崛起的伶人。……但无论如何，对于同业以外的一般社会，一个伶人就不能用绝对对等的人格，出来周旋。"确实是如此，面对伶业之外的社会，优伶是胆怯的、气馁的，他不可能以同样的、对等的态度和身份来与世人相处，甚至可以说，这种对等的关系优伶想都不敢想，而那种非对等的关系优伶倒是习以为常了——优伶的心灵是扭曲的。

优伶的这种自贱首先表现在对自身职业的贱视和希冀早脱乐籍的强烈愿望。明代南京女伶顾筠卿就是这样一个伶人。她说自己身陷污泥，好像是插在粪土上的鲜花，因而如果能脱离伶业，那她饮白水胜过美肴，着布衣强似罗绮，清贫之中再也不会恋想旧时的生活。这位女伶的心态在古代优伶中是极为普遍的，但真能脱离乐籍的则并不多，因而一旦脱离这一卑贱之地，他们便自甘清贫，不再恋旧。清代伶人杨法龄还是当时的一位名演员，他有幸脱籍，买屋幽居，且不蓄弟子，不传后人，旁人不晓其故，问其原因，他悲悽地说："吾备尝种种苦趣，受无量恐怖、烦恼，幸得解脱，登清凉界。彼呱呱小儿女何辜，奈何复忍遽令蓍炉火上耶？"不仅不蓄外人子弟，在优伶子弟从业有着严格限制的中国古代，伶人也千方百计地不让子弟承其衣钵。一个最为典型的例子是晚清名伶田际云，这是一位积极为优伶提高地位的开明艺人，曾上书要求废除"私寓制度"，并积极创办进步、健康的优伶组织"正乐育化会"，自任副会长（谭鑫培为会长），对优伶自身利益、地位的鼓吹可以说是不遗余力。但颇为矛盾的是，正是这样一位为伶业争名的艺人，内心深处也有着自贱的深深隐痛，他阻碍儿子学艺，令其钻研书本，别讨出身，出乎他意料的是，儿子并没有承他的美意，仍然加入了伶业，这就是京剧名伶田雨农。

优伶的自贱还表现在甘心受奴役、被驱使的自卑心理，在他们看来，伶人遭歧视是命，是天意，只能忍爱，眼泪也只能吞进肚里，因而假如世人对其表现了一定的关心，他们便感恩戴德，精心服侍。元代京师伶人王巧儿与狎客陈云娇相好，陈想娶她为妾，但王巧儿的母亲不同意，暗地使人开导巧儿：陈公之妻，是太师的女儿，妒悍无比，你若嫁去作妾，那必遭陈氏的凌辱。不料王巧儿竟回答说：巧儿不过是一个卑贱的伶人，蒙陈公厚爱，娶为小妾，我是虽死也无憾了。明代苏州女伶杜韦与范牧之相爱，范将她置于别馆，亲昵日甚，后跟随范牧之到了长安，不料范在长安生肺病死去，于是杜韦扶柩乘船回故里。但当船至江心时，杜韦更衣沐浴，跃入了江中，以身相殉。对此，文人墨客极为感慨，多咏诗撰文进行评赏，目之为贞烈之女。然而杜韦之死其实并不是仅仅为了"贞烈"，她跃入江心还包涵着内心强烈的自卑心理，据说范牧之与杜韦欢洽的时候，世人已颇多微词，范一死，杜韦的祖母竟也被惊吓死去，因此杜韦是自计无力解脱，更难容于范妻陆氏，才决然投江的。

小说《儒林外史》塑造了一位深受封建文化荼毒的老艺人鲍文卿，他的行为正可看出优伶自贱的典型心态。有一次，他看到了一位艺人头戴高帽，身穿宝蓝直裰，穿着粉底皂靴，他赶快斥责说："兄弟，像这衣服、靴子，不是我们行事的人可以穿得的，你穿这样衣裳，叫那读书的人穿甚么！"鲍文卿还曾救过知县向鼎，但他在向鼎面前，不敢施礼，不敢同席饮酒，声称："小的何等人，敢与老爷施礼""这个关系朝廷体统，小的断然不敢！"吴敬梓的生花妙笔活脱脱地表现了一个有着强烈自贱心态的优伶形象。

孤　傲

孤傲是优伶心态中闪烁的一丝亮色。

如果说，自贱体现了优伶的懦弱和卑怯，那孤傲则显现了优伶的奇狷和自好。自贱任人斩割，俯首帖命，孤傲则不随流俗，洁身清白。自贱和孤傲同是优伶在现实压抑中所生成的两种心态，但自贱更多地趋向于无奈地听从命运的摆布，孤傲则力图在抵拒现实的凌辱中保持心灵的点滴清纯。

孤傲，作为一种心态，在中国古代有着悠久的传统，在某种程度上，它是中国古代文人在现实污浊中求得心灵净化的一种理想人格，不为五斗米折腰而采菊东篱的陶潜，放浪形骸、白眼傲世的阮籍乃至愤然出京，求得心灵自适的李太白，都体现了强烈的孤傲性格。寄情山水、遨啸林泉，宁肯玉碎，不为瓦全，是理想，是品格，在沉浊的现实生活中吸引了多少文人士夫的向往和追求。

优伶的孤傲也是为了在纷杂、淫靡的伶业生涯中保持清纯脱俗的品格，出污泥而不染，富贵不淫，贫贱不移。清代有一位著名的评书艺人叫叶英，平生最恶攀结权贵，他评书技艺名闻遐迩，但权贵豪门却难以观赏到他的艺术。传说权贵慕名招请叶英，常常会招致他的当面诟骂，他把其艺术献给广大的民众和意气相投之人。叶英有一位好友，是个和尚，这位名叫石庄的和尚善吹竹箫，叶英与他常互相出示技艺，切磋艺术。有一次，石庄刚吹罢洞箫，几位盐商便循声而来，叶英当即拂袖而起。后来石庄死了，叶英非常伤悲，他来到石庄棺前，竭平生之技艺，为石庄表演，感慨淋漓，四周的人都为之泣下。这位品性孤傲的艺人宁肯把艺术献给已死的知音，也不愿用艺术来献媚权贵，博取资财。叶英一生潦倒，生活极为困顿，但纵然如此，不事权贵的初衷却从未改变，这位狷介之士，其品性的超凡脱俗赢得了世人的赞誉。

这种不为富贵所惑的艺人在中国古代是很多的，元代女伶王翠翘品性雅洁，不喜媚客，但在当时，女艺人以色事人却是常规，每当大腹便便的富商巨贾携重金来寻欢作乐时，翠翘或闷闷不乐，眼睛半睁半闭，或者爽性终日在床上装睡、久而久之，其养母十分恼怒，经常斥责翠翘。但王翠翘非但不改初衷，且日益厌恶，终于随相好私奔海上，过上了清贫但自由的日子。明代女旦傅生，年十七岁，风致绰约，技艺超群，当时金坛有位富商仰慕其色，以巨金想霸占傅生为妾，但傅生对这位富商的人品极为鄙视，她知道不能强拒，便乘着月色私自逃遁他方。

在中国古代，女伶被人娶为妾媵，常常是她们跳出火坑的一次机遇，大量的女伶都盼望着这种机会的到来，但那些孤傲奇狷的女伶却不想跳出这个火坑而进入另一个并不平等的尴尬境地，他们宁肯玉碎，不为瓦全。明代传奇小说《翠娥语录》是一部根据元代艺人连枝秀的事迹改编的传奇故事，其中李翠娥的原型就是连枝秀。在小说中，当人们问翠娥是否愿意嫁与良人为妾时，她毅然地说："娶娼为媳，谁肯与之尊严？与其嫁而导淫于人，宁自守而独居以死耳！"就是说，世人娶女伶是慕其色，这种小妾是丝毫不会有尊严的，因而与其嫁人满足其淫欲，还不如独居至死而保持清白呢？多么可贵的品格，多么决然的志气。然而，身居伶业的女伶有多少真能出污泥而不染，来保持其清白不遭耻辱呢？

同样是孤傲，优伶却不能像文人士夫那样寄情山水，遨啸林泉。那些孤傲的女艺人不愿沉浊，不欲媚人，她们抛弃尘世独守其志唯有一途，那就是削发为尼，流落为道，在青灯黄卷中默默地、清寂地消磨时光。

反　抗

“自贱”，优伶的心态在扭曲，“孤傲”，优伶的心灵闪出了一丝曙色，而“反抗”则凸现了完整的优伶人格，优伶终于站立起来了。

从“自贱”、“孤傲”到“反抗”，优伶正逐渐地在铸造自己的完美人格，然而，它与封建文化之间的矛盾和对立却是愈显深刻。

唐代乐工雷海青是一位有着强烈反抗精神的杰出艺人，他是唐代天宝年间的宫廷艺人，谙熟音律，精通琵琶，他不仅技艺高超，且品性正直，不媚权贵。天宝十四年(755)，安史乱起，已经腐败糜烂的朝廷无力抵御叛军的攻势，安史乱兵一路势如破竹，直捣长安，唐玄宗携杨贵妃仓皇逃向四川避难。安史叛军的首领安禄山原是唐玄宗的宠臣，深得玄宗和杨贵妃的喜爱，他经常出入宫掖，饱尝了宫廷艺术的美妙，因而他一入长安，便搜捕和召来了因战乱而窜散的宫廷艺人，为其表演。一次，安禄山在凝碧池举行宴会，一时新贵旧臣毕集，鼓乐齐鸣，但在美妙的乐曲声中不时传来了悲愤难咽的哭泣声。安禄山怒问其故，内侍奏说是宫廷琵琶名手雷海青拒绝演奏，且哭声不止。安禄山令人将其押来，在庭上，雷海青怒目斥责，骂声不绝，并举起手中的琵琶掷向安禄山。结果一场惨剧当堂出现，雷海青被人肢解，暴尸于试马殿前。

在中国古代优伶史上，像雷海青这样的艺人历朝皆有，他们的铮铮铁骨，他们的威武不屈，他们的高尚人品构成了中国古代优伶的“脊梁”。当朝政腐败，奸佞当道，生灵涂炭之时，那些品格高尚的优伶不惜以卑微羸弱的肩膀扛起了为民请命的重任。唐贞元二十年(805)，关中大旱，但京兆尹李实仍然盘剥百姓，进奉邀赏，当德宗问他今年收成如何时，他竟然说：“今年虽旱，谷田甚好。”京师由此没能得到税免，百姓苦不堪言，只能拆屋卖房以供赋税。这时，优人成辅端挺身而出，在宫廷表演中对李实的行为作了揭露，并真实地反映了百性的艰苦和今年的收成状况。李实闻之大怒，谗言成辅端毁谤朝政，昏昧无知的唐德宗竟听信谗言，下令杖杀了成辅端。北宋末年，蔡京当政，宋徽宗昏庸无道，后来迫于时势，罢免了蔡京，但仍然赐地让其筑西园以颐养天年。为了开避西园，蔡京毁坏民宅无数。一天，蔡京来到西园，看到优人焦德也在此地，便得意地问焦德：“你看西园与东园相比景致如何?”焦德回答说：“太师公的东园嘉木葱郁，望之如云，西园则百姓遭难迁居，泪如雨下，真可以说是‘东园如云，西园如雨’了。”如此大胆直接地讥讽权贵。焦德的反抗精神由此可见一斑，但不幸的是，就为这，昏愦的宋徽宗给焦德治了罪。对于蔡京的询问，焦德本可以顺势献媚几句，以讨赏赐，但卑微的焦德不愿如此无耻，他要捍卫他的良心和人格。

在世人眼里，优伶是可以任意拨弄的，但那些有着反抗精神的优伶却要从世人的眼光中拔出这一种偏见，他们要让世人知道，优伶同样也应有高尚的品格和受尊重的权利。宋代著名歌舞伎严蕊正以血与泪的代价证明了这一点。严蕊是浙江台州人，她能歌善舞，多才多艺，博古通今，且诗酒风流，很得当时台州太守唐与正的赏识。然而，严蕊与唐与正的过从甚密却招来了一场莫名的灾难，原来唐与正与理学名儒朱熹有隙，时朱熹任提举官，他寻衅来到台州，想寻找整治唐与正的口实。在朱熹看来，从严蕊身上下手绝对会有收效。于是令人把严蕊关进了狱中，严刑拷问，但朱熹没有料到，一个卑微纤弱的女伎，竟有如此铁石般的坚强品格，拷问再三，终没有得到一句有关唐与正的供词，后来严蕊移拘绍兴，再施严刑，但结果同样如此。

媚 谀

在中国古代优伶中还有这样一类人：他们不愿意在下贱的生活中浑浑噩噩，也不愿甘守贫贱，洁身自好，更不图清正刚烈，彪炳史册，他们也自叹沉沦，但更想在泥潭中周旋，讨个出身，在生活的夹缝中图他个富贵闲逸。于是，横在他们面前的便唯有一途，那就是"献媚邀宠"。

春秋时期晋国的优施就是这样一种人。优施是晋献公的优人，相传优施与献公的爱妾骊姬私通，两人曾合伙密谋了一场宫廷谋杀案。当时，献公夫人已死，留下了太子申生，但骊姬想杀死申生，改立自己生的儿子奚齐为太子。在优施的策划下，骊姬不断地在枕边吹风，多方污陷申生，使献公逐渐地疏远申生，骊姬看出了献公的心思，认为时机已到，但她又惧怕执政大臣大夫里克的反对。于是优施便充当了威胁利诱里克的角色。在优施的策划下，骊姬摆好了酒席，请里克和优施对饮，席间，优施起舞助兴，他颇有意味地唱道："暇豫之吾吾，不如鸟乌，人皆集于菀，己独集于枯。"意思是说，我呀，还不如一只鸟，别人都飞到了茂盛的枝条上，而我还停在枯树上。里克笑着试探说："那何谓'菀'，何谓'枯'呢？"优施答道："其母为夫人，其子为君，不就是'菀'吗？其母已死，其子又受谤，不就是'枯'吗？"优施正是借歌舞来讽刺里克是一个连鸟都不如的傻瓜，责问里克为何不去依附有权势且得宠的骊姬及其子奚齐呢？后来，在谋杀申生的过程中，里克终于迫于威势，采取了中立的态度。一场宫廷谋杀就在优施的策划下出台了。无疑，优施是一个趋炎附势的小人，他明确地将媚谀作为自己的进身之阶。

优伶献媚邀宠或以色，或以艺，或色艺兼俱，他们察言观色，把握时机，投其所好，逢迎拍马。汉代著名乐工李延年有着高超的技艺和良好的音乐素质。据说他也是一个因谄媚而得宠的伶人，司马迁曾把他的事迹写进了《史记·佞倖列传》。李延年是汉武帝时的宫廷乐工，也是受了腐刑的太监，他的技艺本已获得了宫廷和武帝的赏识，但他想进一步得宠，于是在歌舞中有意地描绘了他妹妹的美貌，后来他妹妹被选进后宫，号李夫人，深得武帝宠爱，李延年由此也宠爱日盛。

优伶献媚邀宠有时还不择手段，不惜以他人的痛苦为代价。汉代名姬赵飞燕从低贱的歌舞伎一跃而为专宠后宫、显赫一时的皇后，其成功一方面得力于娟秀妩媚的容貌和美妙绝伦的舞艺，但她的固宠却与对班婕妤（汉成帝的另一宠妃）的谗谄有关。传说赵飞燕极端妒忌班婕妤，在汉成帝面前多次污告，结果班婕妤在无奈之中主动请求到长信宫供养太后。由此，赵飞燕独宠后宫，而班婕妤却在空寂的长信宫中痛苦地消磨着青春的时光。唐代诗人王昌龄在《长信怨》一诗中为其鸣不平："奉帚平明金殿开，暂将团扇共徘徊，玉颜不如寒鸦色，犹带昭阳日影来。"情调凄艳，为后世传颂不绝。

有时优伶虽不是有意想坑害他人，但在客观上，一方的得宠常常带来他人的命归黄泉：唐代有位著名的宫廷艺人叫李可及，有着高超的艺术才能，但人品不高，献媚也是他得宠的一个绝招。唐咸通十一年(870)八月，同昌公主病死，唐懿宗和郭淑妃悲痛万分，他们厚葬公主，出殡那天，送葬的队伍竟绵延二十余里。这时，李可及乘机进献了自己编创的《叹百年曲》，这是一出大型歌舞曲，此舞情调凄恻，舞姿舒缓，声调哀怨，令观者涕泪交加。由于这出舞曲的进献及时，李可及便宠幸异常，据说后来李可及的儿子成亲的时候，懿宗赐酒二尊，内中皆为金翠，还授了李可及同知和威卫将军等官职。然而，当李可及为献媚而编创进献《叹百年曲》之时，因这乐曲而再次激发哀情的唐懿宗却以用药无效之罪下令

杀死了为同昌公主治病的医官韩宗召、康仲殷等人，且株连九族，下狱者达三百人之多。这也许是李可及所始料不到的。

当然，对于优伶献媚我们也不宜从人品角度作过多的责备，因为对于优伶献媚的考察不能脱离当时的社会背景。从某种意义上来说，优伶的媚谀是在不合理的社会现实基础上的畸型心态和行为，那些献媚的优伶，同样也是夹缝中的求生者。何况，优伶以媚惑得宠是丝毫没有保障的，是暂时的，也是虚幻的。不是吗？赵飞燕在成帝时得宠一时，但平帝接位后，赵飞燕就被朝廷群臣以“失妇道”（不能生育）为名贬为庶人，不久便自缢身亡。而李可及在唐禧宗时，由宰相崔彦昭奏请，无端地被贬至岭南，终死于荒漠之地。

报　复

“物极必反”，这是人类生存的一条运动规律。生长在中国古代社会的优伶，周围的环境犹如一个巨大的陷阱，难以攀援，难以逾越，其内心所遭受的情感压抑是极为深厚的。从常规心理而言，大凡压抑越深，其积聚的情感就越强烈，而试图发泄的欲望也就越强烈。“报复”正是中国古代优伶在重重压抑之下所形成的一种畸形心态。

“报复”表现在中国古代优伶身上有两种方式：一是由于地位下贱的压抑所引起的对于权势的渴望，而一旦攫取了权势，便炙手可热，不可一世。二是以金钱的极度挥霍来补尝社会地位的低下，以穷奢极欲和醉生梦死来报复世人的白眼相待。

在五代时期，偏安一隅的后唐宫廷里出现了一件颇为奇怪的事，优伶公然向后唐庄宗索要官职：庄宗有一位宠优，名叫周匝，在后唐与梁的战争中，曾被梁人俘获，后来后唐灭了梁，周匝又回到了庄宗的身边，庄宗很是高兴，赐金帛加以抚慰。不料周匝竟然说：“我身陷仇人而得以生还，全赖教坊使陈俊和内园栽接使储德源之力，我向君王乞讨二州以报答他们。”庄宗答应给这两人刺史的官职，但大臣郭崇韬谏阻说：“与陛下共取天下的，是那些忠勇英豪之士，今天下刚定，封赏还没给这些英豪，反而先封伶人为刺史，恐怕要失天下人之心。”过了一年，周匝等又在庄宗面前屡屡乞讨，庄宗无奈，对郭崇韬说：“我已许周匝，不给，我见到他们感到惭愧，你的话虽然是对的，但还是屈意行之吧。”终于，陈俊封为景州刺史，储德源封为兖州刺史。

在中国古代，优伶被皇帝赐以官品是屡见不鲜的，但主动乞讨却是优伶史上少有的一例，周匝的行为一方面固然说明了优伶与庄宗之间关系的贴近，但同时也说明了优伶对权势的希求。在世人眼里，优伶不是低贱的吗？那好，通过曲意奉承，献媚邀宠，优伶还是攫取了官位，而一旦权势在握，优伶的行为和心态也就颇为反常了。我们不妨再来看看庄宗周围的其他几位伶人：

在庄宗周围，拥集着一批宠优，有周匝、景进、史彦琮、郭门高等。这些优人在宫廷中权势熏天，都享有高官厚禄，他们凭藉庄宗的宠爱，出入宫廷，侮辱缙绅，致使群臣激愤，但没人敢与之抗衡，相反，还有不少依附奉承他们的官员，借此想得到皇帝的宠幸。据说景进是其中权势最盛的一个，就连军机政事庄宗都与他参决。平时都是公卿侮辱优伶，而在宫廷里，优伶借庄宗之庇荫，情况则倒过来了。还是那位郭崇韬，他不是曾阻挡庄宗赐陈俊等官职吗？这时他也自身难保，刘皇后听信宦官谗言，试图暗杀郭崇韬，而优伶对这一位素来嫉恨他们的人“皆乐其死”。景进更是屡屡进言，认为不独郭崇韬该死，连其亲信也应一锅端。他对庄宗说：皇弟存义是郭的女婿，想造反为其岳父报仇，结果刘存义被杀，另一位曾得罪过这些伶人的朱友谦，景进也谗言，说朱有谦必反，宜速捕杀，于是朱有谦及手下将领五六人皆被族灭。

景进的狠毒不言而喻，而这在某种程度上正出自于长久积淀在优伶内心的那种偏激、促狭的阴暗心理（当然，这也不能忽视景进的个体人品）。由此，我们不难联想到那些受尽了侮辱的宫廷太监的遭遇。在某种意义上说，太监与优伶（尤其是宫中优人）是处在同等地位的一个特殊阶层，身体的残缺不全所带来的压抑也是极为深厚的，因而一旦权势在手，那他们的狠毒和阴戾往往是倍出于常人，这同样也出于阴暗的报复心理。

以金钱的挥霍来补偿地位的低贱是优伶报复心态的另一种表现。优伶的地位是低下的，但他们也有优势，他们有可人的容貌，有美妙的歌喉，而这正为素来信奉声色之娱的豪门贵族所痴迷。他们不惜浪掷千金，来博取美人一笑。在源源滚来的金钱中，优伶也会产生那种报复性的满足。清代初年，诗人朱彝尊曾记下这样一件事：有一位叫谭左羽的读书人，在某豪门家开馆教书，同时还有一位苏州的唱曲艺人在豪门家教曲。这家主人喜欢音乐戏曲，结果艺人每天的饭菜竟远远超过了那位读书人，面对如此冷遇，谭左羽想辞馆不干了。朱彝尊在这篇文章中虽然没有直接描绘那位艺人的心理，但面对如此悬殊的待遇，我们不难想象这位艺人内心那一份满足，那一种报复性的倨傲了。

中国古代封建文化对优伶有种种的限制，但优伶仍然“锦衣美食”、“乘轩坐轿”、“浪掷千金”、“挥霍无度”——在正统文人这极度鄙视和愤恨的言辞中正可看出在沉沉的压抑之下优伶的那种报复心理。

补　偿

补偿，也是优伶的一种独特心态。

作为万物之灵的人类，都有作脑力游戏的能力，这种脑力游戏可称之为幻想。幻想的事物是一种“假有”，但现实的压抑、理想的希求，人们都可以在幻想中得到情感满足。这种满足就是“补偿”。

其实，艺术在人类发展史上的出现，在很大程度上正是幻想的产物，是人们希冀得到情感补偿的结果。在所有艺术中，优伶艺术，尤其是戏剧艺术是得到情感补偿的最佳途径，那些隶身伶业的艺人，其维系心理的平衡，产生对事业的热爱，补偿的因素不可忽视。

《香饮楼客谈》卷二记载了这样一件趣事：

吴江有一个姓周的市民，喜欢唱昆曲，经常与优伶在一起，并最终学习串戏，乐而忘返。其父恶其自甘下贱，屡次严责，规劝他早日放弃，但周某终不悔改。人们问他：“演戏有什么乐趣呢？”这位周某人眉飞色舞地说：“我们都是一些小人物，终究不能穿红着紫，充当贵人，在演戏时就不同了，我时而作卿相，时而更做帝王，前呼后拥，好不气派。在这时，人以为戏，我却只当真，所以是乐趣无究。”

这是一个典型的补偿心态，将现实生活中不能实现的帝王之梦，富贵之梦借方寸之舞台来得到一种补偿性的满足。

晚清有一位艺人同样也持这种心态，这位艺人名叫德珺如，出身于一个显赫的贵族家庭，父亲曾任侍郎。他酷嗜京剧，擅演小生，由客串终于下海为艺人。据说德珺如在下海之前，家人强其承袭爵位，但他不以为然，他的叔父萨廉骂其自甘下贱，辱没门庭，将他革除家庭，注销宗谱。由此他便正式下海。后来有位朋友前去劝说，让他归家袭爵，德珺如说：“我一身而备帝王将相，威重一刻，为什么要回去呢？”这位朋友说：“可你在舞台上扮的帝王将相都是假的！”德珺如笑着回答说：“天下事还有什么是真的呢？”一席话说得这位朋友惭愧而返。德珺如的下海有补偿的一面，更多地却是对现实的唾弃。

舞台真是一块魔地，它披着一层薄薄的

幕纱，真真假假，似是而非，作为舞台主人的优伶，在这层幕纱的遮掩下虚幻而又真实地上演着一场场人生的活剧。现实的压抑、不平、愤懑都可藉此宣泄，理想、追求和向往也可借此得到心灵的慰藉。

李渔在其小说《谭楚玉戏里传情　刘藐姑曲终死节》中描述了这样一个故事：少年书生谭楚玉慕梨园旦角刘藐姑的美色，苦于无缘接近，便主动请求隶身戏班，但班中只缺大净角色，因此谭楚玉虽进入戏班，仍无从接近藐姑。他多么渴望能扮演一个正生的角色，好与藐姑在舞台上占尽风流。我们且看他的一段内心独白："谭楚玉过了几时，忽然懊恼起来，道有心学戏，除非学个正生，还存一线斯文之体。即使前世无缘，不能够与他同床共枕，也在戏台上面，借题说法，两下里诉诉衷肠，我叫他一声妻，她少不得叫我一声夫，虽然做不得正经，且占那一时三刻的风流，了了从前的心事，也不枉我入班一场。"这是爱情的补偿。明代著名艺人彭天锡在舞台上善扮丑净角色，他把奸雄佞倖之徒塑造得残狠暴戾，阴森可畏，其原因正是由于他在现实生活中郁积了一肚皮的不平之气，这是情感的宣泄和补偿。近代京剧著名演员汪笑侬，目睹朝庭腐败、无赖当道，无从当面诟骂指责，而舞台正给他这种情感的宣泄提供了机会。一次，他演《胡迪骂阎罗》一剧，在表演中他增加了如下一段说白："你身为王爷，位份也大了，造孽一生，银钱也够了，年逾古稀，寿数也高了，你还不知足，还要招权纳贿，卖官鬻爵，做这等不知羞耻的勾当，咳，老阎呵，老阎，我问你还有良心吗？"不难看出，在一些优伶的心理上，舞台无疑是其生命之源的一种延伸。

补偿，不仅仅是优伶的心态，在某种程度上还反映了中国古代一种较为普遍的人生观念，戏谚说："天地大舞台，舞台小天地"，现实的变化无常，人生的不可逆知，常使世人发出人生如戏的喟叹。宋人倪君奭在临终前赋《夜行船》词，开首云："年少疏狂今已老，筵席散杂剧打了。"人生好似一场杂剧的表演，是现实还是戏？在好多世人看来，人生是个谜！

舞台，是优伶活动的天地，也为优伶的现实遭遇提供了一个补偿的场所和机会。

占　　卜

概　说

占卜和算命作为一种世界性的文化现象，是落后愚昧的表现。然而，即使在现在社会，在非洲、大洋洲和南美洲，一些尚未摆脱原始蒙昧状态的土著民族，依然把占卜和算命视为一项重要的生活内容，他们用占卜决定重要活动的行止，甚至用占卜解决纠纷和诉讼，确定争执双方的输赢。在文明高度发达的一些工业化国家，作为预测人生命运的占卜和算命仍然相当流行。

占卜和算命是一种十分古老的文化现象，不是凭空想象和主观臆断。早在传说中的三皇五帝时代，占卜就已经出现。当然，有关的记载要么是后人追记，要么属于神话传说范畴，不足凭信。但有一点可以肯定，占卜术的出现至迟应该是在殷周时期，《诗经》、《尚书》、《左传》等先秦典籍已有关于占卜、占星、占梦、相术、堪舆术的记载。至于《周易》，则凝聚了远古人民有关天文、地理、社会等方面的认识与经验，被奉为古代占卜术的经典，以至于后代有"学会《易经》会算卦"之说。先秦时期的占卜术有一个显著的特点，它大都是关于天文、农事、战争和诸侯婚葬等重大国事活动的，间或涉及个人，但也总是和国家兴亡、时政清浊联系。这一时期的占卜术寄托着人们试图征服自然以及沟通超自然力量的幻想，反映出人们试图预测历史运行、社会治乱的渴望，带有早期的神话学和民俗学色彩。两汉以降，随着人对自身价值的认识与发现，随着人体科学的进步，占卜术开始转向个人，预测个人命运和前途的占卜术和各种算命术因此而得到迅速的发展。人们生活在这个世上，不免要对人生和命运表现出某种程度的关切。占卜和算命正是适应了人们这种心理需求。它以个体的人作为观察、分析和评价的对象，以对人的命运——吉凶、福祸、贵贱、寿夭、穷达、兴衰、生死——预测为目的，通过不同的方法或技巧，按照一定的表述方式，为求问者释疑解惑。中国古代的占卜和算命，正是顺着这个路子发展而来的。

各种占卜算命术都有一定的理论基础，但就其本质而言，这些理论都是经不起检验或无从检验的。无论是用于国事政事还是用于个人，都是建立在占卜和问卜双方文化心理认同的基础上。

其一是天人感应文化观念的认同。天人感应虽然到西汉董仲舒时才正式提出来，但作为一种文化观念，它早已渗入到人们的文化意识中。古时的各种占卜活动、天子祭天祭地，都是基于这样一种朴素的天人关系的认识：人世的一切都受天的支配，地的制约，人有休咎，天必示之。所以《易》有"天垂象，见吉凶"的说法。汉代大儒董仲舒将先秦人们对天人关系的认识明确化，提出了对中国文化产生了深远影响的"天人感应"说，把"天命"、"天意"渲染到无以复加的程度。天人感应在人们的文化意识中打上了深深的烙印，遇有突然变故，人们措手不及，就不自觉地想到了高高在上的天，"天呐！"正是许多人在无

可奈何之际的一种下意识的感慨，反映出对不公平的天人关系的愤懑。由于相信天的存在，承认天对人的绝对主宰和人对天的绝对臣服，因此，不少人试图通过某种方式实现与天的沟通，通过对天人感应之兆的观察分析预知"天意"。占卜和算命恰恰适应了求卜者的这种心理需要。在许多求卜者看来，那些由人为操作而得来的偶然现象都是天人感应的必然结果，因而对那些本属无稽的东西深信不疑。天人感应的文化观念超越了时空距离，在古今一切求卜者那里实现了认同。

其二是宿命文化观念的认同。中国传统文化的各主要流派对命运的解释互有差异，在儒家那里，命运就是天意的体现，所以，孔子把"畏天命"视为"三畏"之首；佛门信徒相信灵魂不灭，认为命运就是因果报应；道家另有高见，认为命运是"道"的运动："死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变，命之行也"(《庄子·德充符》)。不论各家表述如何不同，但都承认"命有定分"。正因为如此，中国古代上自天子，下至黎民，言及命运，无不默然缄口，倘逢无力抗拒或无法解释的意外之事，莫不感慨"命该如此！"故有"死生由命，富贵在天"、"命里只有八合米，走遍天下不满升"、"命中无有莫强求"之类的俗谚。这种宿命观念，对中国文化的形成，对中国人的行为模式和性格模式都有很大影响。有的人信奉宿命的文化观念，甘贫守贱，事事唯唯，一生恭谨；有的人虽然相信宿命，但认为"天意从来高难问"，率意而为，一生疏狂简傲。前者求实务实，后者浪漫放达。前者时时处处希望了解自己的命运和前途，以便把握自己，决定以后的行动；后者则很少求人预测命运，或者虽然预测，只有聊当一笑。同时相信命运，态度却是两样，前者听之信之从之，后者则是姑妄言之，姑妄听之。在古代中国，敢于执反对宿命大旗的人极少极少，谁反对宿命的文化观念，谁就难免四面楚歌。在宿命论盛行的时代，无神论者是没有多大市场的。这也许是世界古代史的一种普遍现象，意大利科学家伽利略不就是为自然科学"开始从神学中解放出来"的哥白尼的"太阳中心说"提供了有力的证据，妨碍了教会的神学的统治，而备受宗教法庭的迫害吗？多年来，我们虽然一直进行马克思主义教育，但传统的宿命观念的影响依然顽强存在，最近几年，一些人尤其是一些年轻人由于信仰动摇，反而被传统的宿命观念征服，成为年轻的宿命论者。这就形成了新的认同，即宿命文化观念的认同——正是这种认同为占卜术的延续和再生提供了文化基础。

其三是对超自然力量的崇拜和对人自身力量的怀疑。任何民族文化都不同程度地存在着崇拜超自然力量的现象，图腾崇拜，鬼神崇拜，祖先崇拜，都反映出人们对超自然力量的崇拜心理。这类崇拜后来都变成了宗教，基督教、伊斯兰教、佛教以及中国的道教，哪一种宗教不是崇拜超自然力量呢？救世主耶稣、安拉神、释迦摩尼(如来佛)、张道陵，哪一个是凡夫俗子？他们是超自然力量的化身，无所不能。一些不相信宗教的人，也有各自不同的强力崇拜。崇拜超自然力量说到底也就是强力崇拜。这种崇拜反映出人对自身能力的怀疑和不信任。造成这种文化心理的原因是多方面的，但主要的是科学技术落后、社会不公平和人们对自身缺少认识。古人上下相见、朋友相聚、亲邻相逢，都试图表现出自己的谦谦君子之风，言辞都很卑谦。这当然是中国式的交往。然而，卑谦不仅仅是为了取悦于人，在其深处却隐藏着对自身能力的怀疑和不信任。"尧尧者易折，皎皎者易污。"这也是中国古代的人文环境。在这种人文环境中，不少人藏巧守拙，大智若愚，深藏不露。因为锋芒毕露容易招惹是非，而示人以卑谦却能赢得同情和支持。这正是古代中国人为什么越来越不自信、越来越迷信和崇拜强力的关键所在。中国社会自汉唐以后积弱积贫，不复见汉唐气象，其深层文化原因，或许

可以从这种文化心理中窥视一二。

由于上述文化观念和文化心理的作用，中国古代占卜术在各个时代、各个阶层一直盛行不衰，权倾天下的帝王，宦途碌碌的官史，寄意科场的学子，瞩意风月的男女，以及那些贫富、贵贱、穷达、寿夭各各不同的人们，对求神问卜都有一种特殊的嗜好。而古代中国满足人们这种嗜好和文化心理的占卜术又是特别多，可谓是花样翻新，奇术迭见。秦汉以前有龟蓍卜（卜筮）、占星、占梦、《易》卦、相术、堪舆术等。秦汉后，随着五行术的出现和干支纪年法的使用，新出现了九宫、六壬、太乙数、奇门遁甲、建除、丛辰、历家、天人等术数，中国古代的占卜术由群体行为演变为预测个人的福祸休咎。《史记·日者列传》记载的汉武帝聚会占家问某日可否娶妇的故事，清楚地表明由群体向个体的转变。之后，除少数几种术数（如占星术、《易》卦、五行术）还用于军国大事外，中国古代占卜术主要是在士大夫间和民间流行，操此术者主要是道士、僧徒和落拓学子。唐宋时期，又出现了扶箕、己巳占、子平推命、轨革卦影等术数，先秦就已出现的拆字、谶语也被一些术士神秘化，用来预言人的吉凶休咎。这个时期，相术和相术理论都有很大发展，出现了集相术大成的《麻衣相法》，并且还出现了预言唐以后历代王朝更迭的《推背图》。明代，张中的《铁冠图》和袁珙的《柳庄相法》相继问世，海内一时传响。虽然在流传过程中不少术数已经绝迹，或者虽然存在但已难窥其全貌，然而，一些术数还是流传了下来，一直到明清时期在文人士大夫间和乡镇都仍有很大影响。

中国古代占卜术名目如此之多，流传如此之广，影响如此之大，除了文化心理方面的原因，社会因素也是不容忽视的。我国古代自殷周以至明清，每一个朝代都设有专职卜官，观天地之变，识阴阳之机，预卜国事、人事，而且自《史记》设《日者列传》和《天官书》始，历代官修史书都起而效之，仿《史记》之例设《五行传》和《方技传》，专门记载与占卜术有关的重要人和事。很有意思的是，在《三国志》这样一部靠人物传记建构成的史书中，作者陈寿竟然还特辟《方技传》，记述了三国时代赫赫有名的相术名家朱建平、占梦高人周宣和卜筮奇才管辂的生平故事。“城中好高髻，四方高一尺。”统治阶级的喜好和提倡，对中国古代占卜术在民间和士大夫间的流行，无疑具有示范和促进作用。上行下效。统治阶级如此乐此不彼，也就难怪中国老百姓人迷中魔了。封建文人士大夫有意无意的宣扬，对中国古代占卜术的流行和繁盛起到了推波助澜的作用。中国古代占卜术的出现和流行都与文人士大夫有直接关系，己巳占之于李淳风，子平术之于徐子平，《麻衣相法》之于陈抟，拆字之于谢石、轨革卦影之于费孝先，铁冠数之于张景华，《柳庄相法》之于袁柳庄，《推背图》之于李淳风、袁天纲，都是术数得文人之力而行，文人借术数而名。有些术数虽然其发明创造权不能归属于某一文人名下，但其流传却离不开文人的参与。历代文人士大夫出于不同的目的，也总是有不少人不厌其烦地记述和宣扬有关占卜术的有趣故事。尽管古代中国人对文人并不那么看重，但文人有意无意的宣扬，客观上加强了人们对占卜术的印象，这种印象同人们对知识和读书人的那一点点尊敬结合起来，成为占卜术流行的另一心理基础。李亦园论卦签时认为：“由于签诗内容较多模棱两可的含义并用诗的形式表现出来，所以对知识分子来说，就形成对签诗内容把玩推敲的风气，有时变成是一种艺术的活动，而不完全是占卜的举动了。至于对非知识分子而言，他们依赖认识文字的人代为解释签诗的内容，因此，他们对签诗占得结果的信任，已不仅是对神的信心，而是同时把对文字及知识分子的尊敬都加添进去了”（《信仰与文化·说占卜》）。的确，在文人士大夫那里，拆字、谶语、签诗、扶箕等术数或许只是供人消遣娱乐的一种游戏，但在

中国的老百姓那里，这类活动则都获得了严肃性和神圣性，他们把这类活动看作是与超自然力量沟通、求取神的旨意的神圣之举，不敢有轻微的怠慢和亵渎。

这里，我们还应该特别强调一下科举制对古代占卜术的影响。封建社会是以皇权为至尊、以宗法统治为特征的等级社会，这个社会大体上规定了每一社会成员的贫富贵贱和社会地位，王侯将相除非违犯了王法，触犯了刑律，其爵位官职轻易不会被革除，即使死了，爵位荣禄还要传给他的子孙，流传百代。而平民百姓只有在建立了非常功勋时才可能改变其贫贱地位。这种现象到南北朝时达到了登峰造极的地步，出现了“世胄蹑高位，英俊沉下僚”和“上品无寒门，下品无士族”的现象，王、谢两大家族就是这一时代的产物。隋朝开科举，为士人学子提供了一条进身之路，旧时王谢堂前燕，开始“飞入寻常百姓家”。这自然勾起了许多沉抑社会底层的士人学子的美妙幻想，也使许多不甘贫贱的人想入非非：我命中是否也有飞黄腾达之日呢？于是，许多人象关注科举那样满怀希望地关注自己的命运，中国古代的占卜术自唐代始主要的是关注个人命运，并在民间和士大夫间广为流行，科举制的实行是一个不可忽视的原因。相对于宗法世袭制来说，科举制的实行无疑是一种进步，它给许多人到来了希望和幻想，激起了下层文人的生活热情，这就为中国古代占卜术的流行和繁盛提供了广泛的社会基础。唐以后的文献中有许多学子问卜的记载，充分说明了这一点。美国加州大学的人类学教授莱瑟（Lessa）曾就继《神相全篇》而成的《神相汇编》中的相例作过统计分析，书中546个相例最主要的问项有功名、宦途、财富、寿命、智慧、运途六类，其中功名类占20.9%，宦途类占18.2%。据此，莱瑟认为相术的流行与科举的开放有极大关系。事实上，科举对占卜术的影响不仅仅表现在相术方面，科举对《易》卦、占星、拆字、六壬术等术数的影响也是显而易见的，只不过对相术的影响表现得最充分而已。

中国古代占卜术流行的另一重要原因，是全社会对人的作用和价值的认识与发现，以及人们对自身价值的寻求。古代中国社会对人的作用和价值的认识与发现，有三个重要时期，一是战国，二是魏晋，三是隋唐。第一时期的主要特征，是诸子百家为实现统一和大治而展开的理论争鸣和现实竞争。这一时期，占卜术是以群体活动为主。第二时期的主要特征是九品中正制的实施和品评人物之风的盛行。九品中正制是曹魏时期选拔人才的一种制度，它由国家直接控制，根据人的才能确定其官秩品级。这种选官制度促进了全社会对人的重视，人的社会价值和文化价值得到了新的认识和评价。人们发现并认识了自我，个性精神得到了较大发展。随着九品中正制的实施，六朝品评人物之风十分炽烈，它虽然只是谈玄务虚，但其中心仍是作为个体的人，是对人的作用与价值的宏观把握。二者一实一虚，一表一里，一具象一抽象，一微观一宏观，为中国古代占卜术的流行提供了适宜的文化土壤和气候。第三时期的特征是开放科举。这三次对人的价值的认识和发展，虽然对宿命文化观念产生了一定冲击，但随着人们试图靠自身力量改变自己的命运的幻想的破灭，许多人反而陷入了更深的矛盾和痛苦之中，这样一来，从心理上给人以安慰和解脱的各种占卜术就获得了更大的发展市场。中国古代占卜术正是在帮助人们认识和发现自我上为更多的人理解和接受。

优秀人物的参与对占卜术的发展和流行所起的作用，同样不应低估。瑞士学者雅各布·布克哈特在论及意大利文艺复兴时期的占星术时说：“我们完全可以认为：人格高尚的人并没有让星辰超过一定限度地来决定他们的行动，而且道德心和宗教把它们限制在一定范围之内。事实上，虔诚优秀的人物不仅也有这种迷妄的思想，而且他们是真正的

站出来公开承认它的。"(《意大利文艺复兴时期的文化》)当占星术突然出现在十三世纪的意大利时,公开站出来承认和支持它的并非那些愚昧无知之辈,而是一些"虔诚优秀的人物",其中最著名者是圭多·博纳托。由于得到了那些优秀人物的承认和支持,文艺复兴时期意大利的占星术和其它迷信活动都很盛行。中国古代占卜术的流行,同样也有这方面的原因,象天法地而作八卦的伏羲,精演《周易》的周文王,为成王卜东都的周公旦,以及通阴阳之变夺造化之机的汉代名相张良、佐刘备开创蜀汉基业的诸葛亮、明朝开国勋臣刘伯温,都是中国历史上赫赫有名的人物,深受后人的拥戴和敬仰。至于严君平、管辂、郭璞、李淳风、徐子平、陈抟等术数名家,也都是传统文化尊奉的人物。关于他们,虽然传说多于信史,但他们的介入,无疑使中国古代占卜术赢得了更多的迷信者和崇拜者。

中国古代的占卜一开始是和农事、狩猎、征伐、祭祀等联系在一起的,是与社会生活相关的一种专门性活动。国家设有专司占卜的卜官(卜人),遇有重要事情,先由卜人占卜吉凶,然后再定行止。即使遇到战争也是如此。他们虔诚地认为只有得到天的启示、神的昭告才能决定做还是不做某件事情。在没有得到天的启示、神的昭告以前,他们是不敢轻举妄动的。这样一种虔诚一直保存下来,所以后人有"诚则灵"之说。其实,无论诚还是不诚,通过占卜算命得的评估和结论都是不可能灵验的。尽管有的占卜者在占卜过程中已经运用人生经验与社会经验,但由于借助了占卜和算命这样的形式,给人高深莫测之感,不自觉中将社会经验和人生经验淹没殆尽,剩下的除了某些显而易见的合理因素外,便只有虚幻、玄奥甚至是愚昧和迷信了。虽然如此,由于占卜者和求卜者都很虔诚,整个占卜活动还是显得相当神圣和严肃,因而还显示出几分真实。到了后来,当占卜和算命成为那些投机取巧者赚钱营利的手段时,当别有用心的人为达到自己的目的而利用它来欺骗和蒙蔽别人时,当它抛开了合理的因素而专事离奇和虚幻时,占卜和算命就成了愚弄人的迷信活动,失去了它作为传统文化组成部分所应具有的积极价值和进步作用。汉唐以后的占卜和算命大抵如此,当然也应指出,中国古代的占卜和算命虽然带有浓重的迷信和宿命色彩,但有些还是具有一定的合理因素,有的还反映出古人对自然界、对人类、对社会的认识,显示出某种程度的科学性,占星术、五行术、《易》卦等皆如此。它们既是中国古代的占卜术,也是中国古代的科学。关于这点,以后将分别论述。

中国古代的占卜术,就其实质而言,都是破译既定的信息与符号同人事的对应关系。不同的占卜术,其取得信息和符号的途径也不尽相同。如占星术,它的信息来自星位的变化。而《易》卦符号所显示的信息,术士只有通过卦象和签诗才能破译。一般而言,术士通常采用的符号有语言、文字、线条、图形、色彩五种。这些符号在术士那里可以任意变化演绎。当一种符号、一个信息不足以解决问题时,术士们就可以选取或组成新的符号,得到新的有关符号与人事的信息,直到他们认为可以圆满地解决问题为止。所以,符号和信息在术士们那里通常是一个无解方程式,术士们根据需要任意演示,视其对象来确定这个方程式的"解"。譬如由干支组成的年、月、日、时用来标示人的出生时间时就成了术士们所说的生辰八字,它一旦和五行术联系在一起,就成了占卜人的吉凶、寿夭、福祸、贵贱的一种方法。由干支组成的年、月、日、时同金、木、水、火、土五行的对应关系是固定的。但是,在术士那里固定的却可以成为随意的,只要需要,他们可以率意而为,以黑为白,指鹿为马。生辰八字在他们手里可以变出各种戏法,八字不同的,经过他们的推算变化,结果可能相似或者相同。这个时候,生辰八字和五行的对应关系的固定性就完全

失去了本来的意义，方程式未变，方程的“解”却变了，而且变得让人摸不着头脑，无话可言。这时就显示出术士占卜术的“高明”了。同样，有的时候，八字完全相同的则又可能得出迥然不同的结论。如何解这个“八字方程”，这个方程有什么样的解，并不取决于问卜者的“命运”，而是由术士来决定。如果有人表示怀疑，通常得到的回答是“诚则灵”和“信不信由你”这样两句。这确是极圆滑的回答，既可掩讷藏拙，又可转守为攻。一些人的怀疑正是被这样两句话打消了。当然，那些相信命运和神灵、崇拜超自然力量的人求神问卜，并不仅仅是为了预知自己的命运和前途，他们还希望得到超自然力量的帮助，禳灾除祸，解救危难。一些生活跌宕、精神不快、疾病缠身、诸事不顺的人，常常将消灾除难，改变环境的希望寄托在术士身上，求术士指点迷津。尽管他们十分虔诚，但总是不能如意。对那些患有心理障碍症和精神抑郁症的人来说，术士的好言抚慰，或许可以收到心理疗法和精神疗法的作用，使求卜者霍然病除。也许正是因此，西方通常把占卜者同江湖郎中和精神分析疗法医生相提并论。

中国古代占卜术渊源流长，盛行不衰，并不完全是因为古人蒙昧无知，而是有其深刻的文化的、社会的、历史的原因。它虽然抚慰过受伤的心灵，拯救过绝望的灵魂，为许许多多迷途的人指点过迷津，但我们仍然不能把占卜术的流行视作社会的一种进步现象。占卜术虽然是以个体的人为主要对象，但它实际上是一种具有社会危害性的文化活动。它的危害主要的不在于它伤害了多少无辜者，而在于它对中国人的文化心理和文化行为产生的消极影响。意大利文艺复兴时期的占星术，被认为是“当时生活上一个可悲的特征。当这种要知道将来和决定将来的盲目的欲望取消了人们的坚定的意志和决心时，所有那些天赋甚高、多才多艺的、有创造力的人们所扮演的是一个什么样的角色啊！有时当星辰给他们送来一个太惨酷的消息时，他们设法振作精神，自己努力下去，并大胆地说：‘贤者支配星辰’。然后又重新陷入以前的迷惘中去”（雅各布·布克哈特《意大利文艺复兴时期的文化》）。中国古代的占卜术虽然寄托了人们了解和征服自然的良好愿望，但当它主要的被用作预测人们的命运和前途时，它也就成了中国封建社会的一个“可悲的特征”。它利用了人们渴望预知和把握自己的命运与前途的心理，借重天人感应、天人合一和宿命论等文化观念的影响，用似是而非、似真实假的文化行为欺骗和蒙蔽人们，使人们将战胜敌人、克服困难的信心和人生的希望寄托在自身之外，“取消了人们的坚定的意志和决心”，增加了人们对神鬼等超自然力量的迷信程度和依附性。中国人的自我意识受到束缚，创造性受到压抑，顺从天意和命运的奴性意识更富声色。这同样是一个“可悲的特征”。虽然这个“可悲的特征”的形成有其多方面的原因，但它与前面一种“可悲的特征”之间的联系却是不能忽视的。

人类的一切活动，就其本质意义而言都是为了人自身，只不过有时是为了阶级、阶层、群体或集团，而有时则是为了个人。从这个意义上说，占卜和算命正如同造神的目的是为了人一样，它的最直接的也是最终的目的也是为了人。不过，造神的目的是为了树立某些人的权威和神圣性，是为了得到更多人的尊崇、臣服和奴从。占卜算命的目的，绝大多数情况下都是为了个体的人，就占卜者来说是如此，就求卜者来说亦是如此。双方的目的都很明确，一方看中的是对方的钱袋，一方则希望对方能够释疑解惑，指点迷津，授予趋吉避凶的良方。为达目的，占卜者鼓如簧之舌，使出浑身解数，故弄玄虚，求卜者只要心满意足，也就不大吝啬“孔方兄”，阔佬们随手掷个十两八两银子也是常见的。这个时候，占卜和算命就不仅仅是一种封建迷信活动了，它还是一种文化与金钱的交易。这是

一种自觉自愿的交易，虽然它并不公平。在交易过程中，双方看重的是各自的最终目的，至于整个交易是否公平，也就不大有人去注意它了。

中国古代的占卜和算命虽然都蒙上了破解人生与命运的面具，但它对人生的破译、对命运的解释却是唯心的，虚幻的，具有浓重的神秘主义色彩。这与务实守衡的儒家文化没有太多的联系，与道家文化的关系也不太密切。它的神秘主义主要来自佛教、道教和其它宗教，这从占卜和算命涉及到的鬼神灵物中可以得到证明。这还不是最主要的，最主要的是各种宗教为占卜和算命的流行提供了适宜的文化土壤。中国古代的各种宗教多与鬼神有关系，而占卜和算命又常常假托鬼神的启示，鬼神将信奉宗教的人同占卜算命沟通起来。人们创造鬼神的初衷是让其服务于人，但是在整个封建社会，鬼神却冲开了儒家文化的防范，在各种宗教的热烈拥抱中雄视人间，人们反过来却卑恭地匍匐在鬼神脚下，对之顶礼膜拜。这是一个令人迷惘的怪圈。这个怪圈的形成虽不能完全归罪于中国古代的占卜术，但它却一直在推波助澜，它对鬼神的膜拜更加重了求神问卜者对鬼神的敬畏心理，同时也加强了自身的神秘色彩。也许正是这个原因，有人称中国古代的占卜术为“秘术”。

中国古代那些神秘莫测的术数究竟是怎么一回事呢？也许有些读者会提出这样的问题。如果不是专门研究，探其究竟似乎没有太大的必要。对一般人来说，有个大致的了解就足够了。当然，也许有人会说完全没有必要了解它。这未免过于武断。占卜和算命，作为一种文化现象，古今中外一直不曾绝迹，对那些屡遭挫折、未谙人生且又对人生和命运充满神秘感的人来说，占卜和算命的魅力一直不曾稍减。它虚幻神秘且又具有很大的诱惑力。它时刻伺机走进人们的生活，人们也一直试图去探究它的秘密，在人们没有完完全全地认识和了解它之前，它的神秘感和诱惑力就不会完全消失。双方一旦走到一起，就会出现新的迷信和愚昧，造成新的危害。最近几年见诸报章的一些骇人听闻的迷信活动，有不少都是与占卜和算命有联系。为了增强免疫力，常常先将疫苗注入人的肌体，先让健康的人经历一次免疫试验。为了杜绝占卜和算命这类封建迷信活动，有必要增加一点这方面的知识，使人们认识到它的虚伪性和欺骗性，增强这方面的免疫力。在人们对占卜和算命有了基本的认识和了解之后，人们才可能自觉地抵制这类封建迷信活动，避免上当受骗。

卜　筮

卜筮是中国最古老的占卜方法。在文字出现之前，人们结绳记事，求神问卜当然也就无法采取诸如《易》术之类的文字形式，而是采用龟甲和蓍草，用龟甲称卜，用蓍草称筮。先秦文献中已有关于卜筮的记载，《诗经·卫风·氓》有"尔卜尔筮，体无咎言"之语，《书·洛诰》有"我乃卜涧水东，瀍水西，唯洛食"的记载，记载最详的是《礼记·曲礼》：

> 凡卜筮日，旬之外曰远某日，旬之内曰近某日。丧事先远日，吉事先近日。曰：为日，假尔泰龟有常，假尔泰筮有常。卜筮不过三，卜筮不相袭。龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也，所以使民决嫌疑，定犹豫也。故曰："疑而筮之，则弗非也。日而行事，则必践之。"

这段话详细地告诉人们怎样选择吉日，怎样卜筮，卜筮的目的，以及卜筮所应注意的事项。其最可注意的是关于卜筮目的的记载，它告诉人们：古人所以要卜筮，而是出于先圣王的需要，他是要通过卜筮使老百姓相信时日吉凶，敬畏鬼神，遵守法令，让他们做事的时候消除嫌疑和犹豫心理。为了达到这样的目的，特意设置卜官，掌管卜筮之术。卜官的名称因时代不同而不同，周代称卜人或卜正，战国称卜尹，汉代称卜工。后来，卜筮之术流布民间，多用来占卜吉凶福祸，卜筮的用物和方法也有了新的发展。

卜，最初的方法就是用火灼龟腹甲，视其裂纹而定吉凶；筮，最初的方法是把蓍草的茎从中剖开，视其分离时的形状来预卜休咎。殷商时期用来卜吉凶的除了龟腹甲外，有时也用动物的肩胛骨或胫骨。用动物骨时，由于较大，不易灼裂，故而常常是剖开用。这种卜法，后人称作甲骨卜。不过，这一时期的甲骨卜极少用于平民，而大都是用于邦国贵族。卜官在占卜后把所问的事情及卜得的结果都刻在龟甲或动物骨上，这就是后人所说的甲骨文。关于甲骨卜，著名考古学家罗振玉在《殷墟书契考释》一书中这样写道：

> 卜以龟，亦以兽骨。龟用腹甲而弃其背甲，背甲厚，不宜作兆且甲面不平，故用腹甲。
>
> 兽骨用肩胛及胫骨，胫骨皆剖而用之。
>
> 凡卜祀者用龟卜，它事皆以骨，田猎则专用胫骨，其用胛骨者则疆理征伐之事为多……其卜法削治甲与骨令平滑，于此或凿焉，或钻焉，或既钻更凿焉。龟皆凿，骨则钻者什一二，凿者什八九，既钻而又凿者，二十之一耳。此即《诗》与《礼》所谓"契"也。
>
> 凿迹皆椭圆形如◎，钻则正圆形如○，既钻更凿者则外圆而内椭如◎，大抵甲骨薄者或凿钻，或其钻而复凿者皆厚骨不易致坼者也，既契，乃灼于契处，以致坼灼于里，则坼见于表，先为直坼而后歧坼。此即所谓兆矣。

甲骨卜依据的就是这种灼出来的"兆"。蓍草筮虽然看来简单,但由于蓍草有一定的季节性,不是随时随处可以取用,因此有时就用其它草茎或树枝来代替。这样就出现了一些替代物,而卜筮之法常常因替代物的名称而得名。卜筮遂由单一性的占卜术成为多种占卜术的代名词。

古代中国,上自天子公卿,下至草芥细民,大都崇拜和迷信天地鬼神等超自然力量,有些人事无大小巨细都要祈求神灵的启示,然后根据神灵的启示决定行动与否和如何行动。人们通常并不看重求卜所用的物体本身,而是看重整个求卜过程和最终结果。尽管通常情况下求卜者已经有一种既定的意向,但为了证明其行动的合理性和神圣性,为了争取更多的人信服和支持,他们还是愿意借重这种神圣的求卜过程及最终结果。既然人们看重的只是卜筮的过程和结果,人们也就心安理得地因地制宜,就便取事,用容易得到的东西代替龟甲和蓍草,于是就出现了蠡卜、虎卜、鸡卜、鸟卜、樗蒲卜、十二棋卜、竹卜、牛蹄卜、瓦卜、羊骨卜、钱卜、掷筊卜等多种卜筮方法。兹将各种卜法略述于后。

蠡卜传说始于战国苏秦。苏秦是战国洛阳人,以主张合纵抗秦而著名。传说早年他曾向鬼谷子学艺,学成下山,路上缺吃少穿,饥寒交迫,十分狼狈。行至燕地,他只好靠为人占卜吉凶求取资助。他占卜用的不是龟甲和蓍草,而是用贝壳,其法与龟骨卜相去不远。后人称苏秦这种卜法为蠡卜。

虎卜见载于晋张华《博物志》。虎是有灵性的动物,传说虎知冲破(即能预知吉凶),用爪画地以示吉凶。人们就根据虎画地示吉凶的传说,在纸、案或其它东西上面上下各画一些物事,然后根据上下数目的奇偶来推断吉凶福祸。张华称这种卜法为虎卜。

鸡卜,《史记》中已有记载:"越巫立越祀以鸡卜"。看来,鸡卜最初是用于重大的祭祀活动。由于时代久远,鸡卜的方法如何已不得而知。不过,从用于祭祀活动这一点来看,或是视肝脏的形状来占卜吉凶。因为鸡是古代用以祭祀的六性之一,祭祀时通常是将鸡当场杀死献祭。古代南方的一些少数民族还用鸡骨预卜年成丰歉。其卜法类似于甲骨卜。另据传说,汉武帝时鸡卜被广泛地运用于行军打仗,方法如何,不得而知。

樗蒲卜传说始于老子。樗蒲即摴蒱,古代的一种游戏,晋朝十分流行。其法类于后代的掷骰子,不过其胜负不是论点数多少,而是视其色彩,得采的有庐、雉、犊、白等。据张华《博物志》记载,樗蒲是老子西游关中时所造,最初是由五种颜色的木头组成。老子西游关中,史有记载,但只是说他过函谷关时,关令尹喜强要他著书之后再去隐居,无奈,老子作《道德经》。造樗蒲之事,史无记载。张华说"老子入西戒,造樗蒲",可能是据传说。樗蒲这种游戏后来被用于占卜,于是就有了樗蒲卜。相传,北方的少数民族也使用这种占卜法。

十二棋卜相传出于黄石公。黄石公是楚汉之际的世外高人,他创造了十二棋卜法,传授给张良。张良将十二棋卜用于征战杀伐,辅助刘邦争得了汉朝天下。到了汉武帝的时候,东方朔将十二棋卜用于其它事情,并撰《灵棋经》,详述十二棋卜之法。其法是削制十二枚圆形棋子,每四枚一组,分刻上、中、下三字,占卜的时候分四次投掷,每次都得到上、中下的一种组合,最后将四次得到的结果在一起,预卜吉凶。传说自东方朔以后,十二棋卜就失传了。到了东晋孝武帝宁康时,襄城寺法味道人从一黄衣老者那里复得此书,十二棋卜重新流传于世。今传有托名东方朔的《灵棋经》,详述十二棋卜之法。

竹卜是古时荆楚之地的农民用来预卜年成丰俭的一种占卜之法。据载,荆楚之地的农民每年秋分时节用猪羊等物祭祀天地,供品比仲春时祭祀天地还要丰盛。祭祀完毕,供品都馈送给当地人。祭祀天地时,掷筊预

卜来年收成如何，有的则折竹占卜。掷筊通常都是用两个蚌壳，有时则用竹片制成蚌壳的形状，用来替代蚌壳，因此称为竹卜，实际上是掷筊的另一种形式。唐沾益州乌蛮族有一术士，名叫闭珊居集，他创制了另外一种竹卜法，其法是用四十九根细竹枝（或用鸡骨代替）占卜求卜者吉凶福祸。

牛蹄卜见载于《晋书》。据《隋书·四夷传》载，夫余国遇有重大军事行动，先杀牛祭，视牛死后其蹄呈现的形状预卜吉凶，牛死而蹄呈分离状为凶兆，不利于出兵打仗，牛蹄若合在一起是吉兆。这种占卜方法是取牛蹄形的象征意义，牛蹄分离象征溃散和失败，牛蹄合则象征团聚和胜利。

鸟卜见载于《隋书·西域传》。西域女国信奉何修罗神和树神，每年年初用活人或猕猴祭之，祭毕入山祈祷，这时就有一只状如野鸡的鸟落到祭祀者的手掌上。人们把这只鸟杀死，剖开其腹，如腹中有粮食类的东西，这年就是丰年，如果是沙石之类的东西，则是灾年之兆。开皇六年（586），女国曾把这种鸟作为贡品进贡给隋文帝。

钱卜始于西汉《易》术名家京房。西汉高士严君平隐于西蜀成都，以卜筮为业，并借卜筮劝善警恶，给做儿子的人卜筮则劝其孝顺，为有兄弟的人卜筮则劝其友爱，为官员卜筮则依据忠恕，皆是因势利导，劝人为善。他为人卜筮用的是汉钱，掷钱成卦，视其卦象预卜吉凶。他给人占卜很讲究，每天仅卜数人，用所得的钱作生活费用，然后即闭门讲授《老子》。后人有“岸余织女支机石，并有君平掷卦钱”诗句。

瓦卜和羊骨卜属于龟甲卜一类。瓦卜即以瓦代龟，火灼瓦背，视其裂纹形状预卜吉凶；羊骨卜是北方少数民族常用的一种卜筮方法，其法是用火灼羊胫骨，根据火灼后呈现的形状来占卜。这里的瓦片和羊胫骨，都是龟甲的替代物。

掷筊是古代中国比较流行的一种卜筮方法。这种卜筮方法出现于何时不得而详。有人认为它与上古的策筊之卜有一定的联系。筊亦即珓，就是今天所说的蚌壳。掷筊就掷蚌壳，根据蚌壳下覆还是上仰来推断休咎。以其形式看，与樗蒲卜很相似，只不过地一种是用五色木头，一种是用两个蚌壳，一种看木头的颜色定吉凶，一种视蚌壳的俯仰断休咎。二者虽很相似，但毕竟不是一回事。掷筊第一次出现在古代文献中，大概是唐代散文大家韩愈的“手持校杯筊导我掷”诗句（《谒衡岳庙》）。从中可以看出，至迟在韩愈之前，掷筊已经流行。宋程大昌《演繁露》中有关于掷筊的详细记载：

> 后世问卜于神，有器名杯筊者，以两蚌壳投空掷地，观其俯仰以断休咎。自有此制后，后人不专用蛤壳矣，或以竹，或以木，略斫削使如蛤形，而中分为二，有俯有仰，故亦名杯筊。杯者，言蛤壳中空，可以受盛，其状如杯也。筊者，本合为教，言神所教告，现于此俯仰也。

可见，掷筊是一种简易的卜筮方法，它是将两只蚌壳（或用竹片、木片削成的蚌壳形状的东西）掷向空中，待其落地后，看蚌壳朝下或是朝上来推断吉凶。这与人们掷硬币视其正反面赌输赢很相似。关于掷杯筊，宋叶梦得《石林燕语》记载了一个有趣的故事，说的是宋太祖赵匡胤还没有发迹的时候，一日酒后入南京高辛庙，香案上有竹杯筊，于是拿过来占卜自己将来的名位。一俯一仰为圣筊。同来的人自小校以至节度使，挨个投掷，都没有得到一俯一仰的圣筊。这时赵匡胤忽然说：“下面就该是一俯一仰的天子之象了。”随手一掷即得一俯一仰的圣筊。这个故事是为了神化赵匡胤，证明他陈桥兵变、黄袍加身上应天命。中国民间传说中的帝王出身大都有一种神圣的“应天顺民”的光环。赵匡胤掷得圣筊只是赵匡胤帝王出身的一个小插曲而已。

卜筮是利用一些无生命的自然物呈现出来的形状来预卜吉凶。故人认为，经过神圣

的求卜过程，那些自然物也就获得了神圣的象征意义，它们呈现出来的形状不是人为的结果，而是神灵和上苍的赋予，是神灵的启示或告诫。人们应该根据神灵的启示或告诫趋吉避凶，造福远祸。他们认为神灵是万能的，它无所不知，无所不晓。只是虔诚笃信，就一定能够得到它的帮助。因此，随着求卜者的目的和要求，卜筮也就具有了若干作用。《史记·龟策传》记载的卜筮的用途达二十余种，其中有卜财、卜居、卜岁、卜天、卜徙等。但实际上，卜筮无所不用，人们有什么目的，有什么要求，有什么心愿，都可通过卜筮求得神灵的启示。上古时期，卜筮由卜官掌管，多用来预卜军国大事，常见的有卜世、卜年、卜郊、卜食、卜岁等。卜世就是用蓍草或龟甲预测传国世数；卜年就是预卜王侯享国的年数；卜郊就是预卜郊祭的吉日；卜食就是选择国都所在地；卜岁就是预测来年丰敛。卜筮军国大事时有许多讲究。一是先筮而后卜。古人认为物先有象而后有数，龟为象，筮为数。卜筮时先以蓍草筮，如得吉数，不必再卜，如不吉，再卜其象。二是卜筮不过三。古人卜筮是为了求吉利，但有时并不是一卜就能得到吉兆，一卜不吉可以再卜、三卜，三次卜筮得到的如果仍不是吉兆，就不能再进行第四次。古人认为，即使进行第四次得到了吉兆也不灵验了。因此，通常情况下卜三次还不是吉兆的话，要进行的事情就暂时中止，待择吉日再卜。这就叫卜筮不过三。后人常说事不过三，当是从"筮不过三"音转而来。三是卜筮不相袭。卜筮是先筮而后卜，筮之不吉，可以再卜，如果卜之还不吉，就不能再筮。古人认为卜为象，筮为数、物先有象而后有数，象数不能倒置。因此，即便卜之不吉，可以再卜，但却不能筮。上述三条可以说是上古时代卜筮所应遵守的通则。至于卜筮时卜官沐浴更衣、焚香祷告，则是题中应有之意。后来卜筮之术流布民间，用途越来越广。秦汉以后，卜筮之术在民间广为流行，而军国大事则常常借助《易》卦或占星来预卜吉凶。卜筮从统治者辉煌的殿堂来到了民间，卜筮之术因而得到了迅速发展，被广泛地用之于人们的日常生活，许多迷信神灵的人遇有疑难不决或其他一些事情，总是下意识地想求术士占卜一下。尽管最后的结果可能与术士的推断完全不一样，但人们依然一代一代地虔诚地相信卜筮的神圣性。人们满怀希望地求术士卜居、卜宅、卜葬、卜老、卜寿、卜名、卜财，希望通过术士的指点和神灵的启示，选择一处如意吉祥的栖身之地，选择能够给人带来福贵的宅地或葬地，确定颐养天年的地方，取一个大吉大利的名字，甚至希望通过卜筮增寿添财，趋吉避凶，全身远祸，逆知天意。这些善良美好的愿望，古人不仅认为通过神灵的帮助能够实现，而且一直虔诚执着地追求着。但事实上，年复一年、日复一日地迎接他们的不是幻想中的事情，而是贫穷、饥饿、疾患和剥削、压迫、战乱。

尽管事实一次又一次地粉碎了人们的梦幻，但许多人仍是不懈地追求着。人就是这么怪，越是得不到的越要去追求。术士们利用了人们这种文化心理，一面宣扬神灵万能，一面自称可以与神灵沟通，得到神灵的启示，为人排忧解难，释危去厄。这的确具有很大的诱惑力。不过，由于卜筮属于比较简单的占卜方法，且吉象凶象都无任何依据，而只是任凭术士自己解说，不大能够使人心悦诚服，因此，术士们在解释最终结果的时候，为了取得人们的信任，常常将卜筮同《易》术、五行术等结合起来，用玄奥的道理、虚妄的推断迷惑人们，弥补卜筮过程中出现的疵漏。当然，所有这一切都必须有一个先验性的前提，就是求卜者对神灵等超自然力量的迷信和崇拜，以及他们希冀与神灵沟通、求得神灵的帮助的文化心理。譬如楛蒲卜，为什么要用五种颜色的木头呢？这很可能与阴阳五行有关。金、木、水、火、土、为五行，古人认为这五行中间存在着相生相克的关系，金克木，木克土，

土克水，水克火，火克金，五行成逆向循环；反过来，金生水，水生木，木生火，火生土，土生金，五行又构成顺向循环。五行分属五色，火为红，土为黄，水为黑，金为白，木为蓝。樗蒲卜的五种木色，可能就是根据五行生克的理论设计的。由于樗蒲卜早已失传，我们无法作出肯定的结论。但从五行与五种颜色的联系来看，这种推论是很可能成立的。术士选用五种颜色的木头来卜筮，主要的恐怕就是便于用五行生克的理论来解释何以为吉，何以为凶。

如果说樗蒲卜和五行术的联系还是出于推测的话，那么，在宋刘斧《青琐高议》记载的一个卜筮故事中，卜筮却同《易》术联系在了一起。宋仁宗庆历年间，钱塘人张圭奉调来到京城汴京，他的同乡马存也在京城候缺待补。中选那一天，二人相邀到城外古寺游玩。寺中有一老僧十分衰朽，闭目拱手，默默地坐在门口。二人到时，他睁眼看了看，恭请二人小坐，说："你二人已经中选，想知道在何处为官吗？"中选之后，二人虽很高兴，但不知放任哪里，听老僧这样说，急忙答道："是的。"老僧令二人环坐当面，从怀中掏出一个黑包，取出算竹和十六文铜钱，垒成塔状，先让张圭用手将塔推倒，接着又垒成塔让马存推。之后，老僧对二人说："张君得到的是渍卦，做官的话往东一直到泰山这些地方都可以，往西到华山就不顺了，马君得到的是散卦，做官的话南到大庾都比较顺，往北能到嵩岳就不错了。"接着分赠二人一句谒语："张则一幕盖天，马则一尾扫地。"张圭比较熟悉《易经》，对老僧说："据我所知，《易经》中没有渍、散二卦，不知长老何以言之？"老僧说："二卦是焦贡《易林》中的卦名。"这时，天下起雨来，老僧起身到后殿取斗笠，很久也不回来。二人到后殿去找，只见灰尘满地，不见人迹。向寺僧询问，得到的回答是："这个寺里只有一个僧人，没有什么老僧。"这个故事中，老僧卜筮用的是算竹和铜钱，卜筮的方法也很特别，即用算竹和十六文铜钱堆成一个塔的形状，让求卜者推倒，看塔倒地后的形状来预卜吉凶休咎。也许他料到有的求卜者会问这样卜筮有何道理，因此为人言吉凶休咎的时候就和《易》术联系了起来。他所说的《易林》传为汉焦延寿（即焦贡）所撰，是书将《易经》六十卦中的每一卦又演为六十四卦，共计四千零九十六卦。《易林》是习《易》术者推崇的一部占卜书籍，在民间流传很广。由于它过于繁复，术士们运用的时候往往是参照《易经》，老僧说的渍和散卦，就是参照《易经》中的涣卦而来。这个故事后面还有个结局，说的是张圭授筠州推官，马存授瑞州高安县尉。张圭到任后因受贿而罢官，仅当了一任幕府就完事了；马存到任后为盗贼所杀，一生也就仅仅做了一个县尉。老僧送给二人的谒语都是双关语。"张一幕"是说张圭将充任幕府，"盖天"即俗语顶到天之意，是说张圭当一幕府已是官运的顶点，不可能再高升；"马一尾"是说马存官至一县尉，"扫地"寓有扫地出门之意，言外之意是说马存做县尉时将有凶事。故事中的老僧是一个神秘人物，他说的两句谒话也颇费猜测，如果没有刘斧的附会，一般人是很难参透的。

卜筮同其它术数的结合，是卜筮进入民间以后的一个显著特点，有的将卜筮同《易经》联系起来，有的则将卜筮与五行术联系在一起。晋代有个叫韩友的术士，常为人卜筮吉凶休咎。宣城人边洪曾请韩友占卜家中是否平安。卜后，韩友对边洪说："你家将遭兵祸，甚为悲惨。不过也有禳解之法。可备七十捆柴草堆在庚地，到七月丁酉日放火烧之，灾祸自解。不如法办理，灾祸难除，结果将惨不忍睹。"边洪如言准备柴草，堆于庚地。七月丁酉那天，狂风呼啸，边洪不敢放火烧柴。后来，边洪当了广阳领校，为葬母归家。韩友这天也来吊丧，黄昏时急急离去。随从的人劝他说："天已经黑了，还有几十路程，何必急急忙忙地走呢？不如明天再走。"韩友坚持

走，边洪来挽留也没用。这天夜里，边洪忽发狂病，杀死了儿子老婆，并且还把父亲的两个小妾砍伤，之后不知所去。人们到处寻找，才在林中发现已经吊死的边洪的尸体。宣城太守殷祐患病，也请韩友占卜，韩友筮后说："七月晦日，将有一大鸟落于厅前，若能捕获它是大吉大利，如果让它飞跑了，将十分不利。"到那一天，果有大鸟落厅前，殷祐诱捕而得。后来殷祐官迁石头城督护、吴郡太守。这两个故事中，韩友将卜筮同阴阳五行术联系起来。他为边洪出的禳解之法，依据的是五行生克的道理。兵为金，故有刀兵之说。为解兵祸，韩友根据五行生克的原理出了一个用火烧的办法，取火克金之意。五行和干支存在着对应关系，金对应天干的庚辛，故韩友让在庚地放火，同样是取火克金之意。火对应天干的丙丁，丁酉日五行为火，选在丁酉日放火，也是取火克金之意。五行术和卜筮很是亲密地挽起了手。

卜和筮是很相似的两种占卜方法，二者殊途同归，目的都在于求得与神灵的沟通，预卜吉凶福祸。卜筮的时候，通常要遵守先筮后卜和卜而不筮的原则。这个原则导致了筮与卜究竟孰优孰劣的问题。因为求卜者看到的只是筮与卜的先后，而一般的并不知道卜为象、筮为数、物先有象而后有数这样的深层次的问题。卜和筮都是占卜的方法，为什么还要先筮后卜、卜而不筮呢？二者哪个更灵验呢？这个问题早在公元前六百多年前就已经提出来了。晋献公想娶骊姬为夫人，令卜官卜吉凶。卜官先采用龟甲卜，结果不太吉利，又用蓍草筮，结果大吉。晋献公很喜欢骊姬，准备按筮得的结果办。这时候卜官站出来阻拦了，他说："筮短龟长，不如按卜得的结果办。"意思是不要娶骊姬，否则不吉利。筮短龟长，是说筮不如卜灵验，因此应从卜不从筮。卜官说筮短龟长，根据的是物先有象后有数的道理。

大约过了一千五百年，历史老人步履蹒跚地来到了中唐时期，筮短龟长的感慨跨越遥远的时空，终于有了回响。有个叫李躔的秀才，多次应试都没有中。一天，他信步来到洛阳桥，见到两个为人算命的术士，一个能卜，一个善筮。他先向筮者求问前程，说："我多次应试不中，是不是因为名字取得不好？我想改个名字试一试，请占卜一下看看怎么样。"筮者占后道："改个名字最好，不改名的话，一辈子都考不中。"他又问卜者邹生，邹生卜后道："你今年去应试，千万不要改名，这次一定会大名远扬。成名二十年后，一定要改名。"李躔辞谢欲行，邹生又告诫说："你今生肯定会声名显赫，担当重任。但是要记住，和后进之士接触，千万不要嫌弃贫士，不然日后必然结怨。"唐穆宗长庆二年(882)，李躔金榜题名，中了进士。唐武宗即位，李躔因其名和武宗名"炎"音近，避讳改名回。他计算一下时间，恰好距邹生卜命二十年。李回感慨道："筮短龟长。还是邹生算的准啊！"李回后升任侍郎，一日与给事魏谟相遇，魏谟道："侍郎当初为考试官，我与众考生同来求侍郎指点，侍郎一一指点，偏偏对我不屑一顾。没想到今天还能穿上这身官服，与诸公同列。"魏谟翻起旧帐，举座惊讶。李回却寸步不让，反唇相讥："你如果脱去紫衫，仍是一名秀才，我为试官，还是象从前那样对待你。"二人从此结下私怨。李回为宰相时，魏谟奈何他不得。待到魏谟为宰相，就想方设法折腾李回，今天把他发配到这，明天把他贬到那。李回受尽颠沛流离之苦，才想起邹生的告诫，但为时已晚。李回感慨筮短龟长，是感慨自己命运的坎坷，反映出他对神灵的迷信和崇拜。卜筮是唯心的迷信活动，术士依据龟甲或蓍草呈现的形状来推演吉凶，只不过是藉卜筮之名，为其推论人生命运寻找一种依据。这里，甲骨和蓍草只是术士用以骗人的"道具"，它们呈现出来的形状本来不具有任何意义，但既是人为的，它们就只有服从人的需要，术士说它是什么，它就是什么，说它是吉兆它就是吉

兆，说它是凶象它就是凶象。它们与人生命运，与吉凶福祸，没有任何必然的联系，所以根本就不存在“筮短龟长”或“龟短筮长”的问题。历史上所以有“筮短龟长”之慨，或许是为了证明这样一个古老的命题：物先有象而后有数。

卜筮是中国最古老的术数，而中国人又特别容易恋旧怀古，似乎什么东西都是越古越好，越古越可信。于是，在诸多有关卜筮的故事中就出现了卜筮胜于《易》术的事例。唐段成式《酉阳杂俎》有这样一个故事：邓州有一书生外出游学，数月不归。家里人很着急，请术士占卜吉凶。术士先用《易》术算了一卦，说：“真奇怪，这是什么卦象，我也不能明白。可以重新推算。”他焚香祷告，改用龟甲卜，仔细观看龟兆，对邓州秀才的家人说：“你要卜算的那个人，从兆中看他现在是似病非病，似死非死，过了年自然就回来了。”过了年，那个书生回来了，对家人说：“我游山玩水，到了一个深山洞，刚一进去，被什么东西螫了一下，象害了大病一样，四肢不能动，昏昏若醉。这时见一物入洞而返，过了好大一会又来了，伸头看我，差一点碰住了我的鼻子。仔细一看，原来是一只大龟。过了一会，那只大龟才走。”推算书生遭逢奇遇的时间，正是家人为他占卜的那个时候。这个故事过于离奇，但它却反映出人们求卜时的一种心态。一些人看来，卜筮既然是一种神圣的沟通神灵的过程，那么，整个卜筮过程中总是有神灵相伴随，神灵无所不知，无所不晓，它把所知的一切显示在龟甲或蓍草中，通过代言人——术士告诉求卜者。占卜所用的龟甲，是神龟的替代物。冥冥之中的神灵及各种超自然力量既然直接参予了占卜活动，那么也就难怪有许多人如此相信占卜了。

相信神灵，相信命运，是求卜者共同的文化心理。正是这种心理造就了许许多多神灵的崇拜者和迷信者，也造就了一些声名遐尔的卜筮名家，姜太公、周公旦、黄石公、张良、管辂、郭璞、李淳风、袁天纲、陈抟、徐子平、刘伯温、铁冠道人等等，都因传说他们识天为、通地理、能知生死福祸、卜吉凶休咎而受到人们的崇拜。就是今天，你如果到乡村走一走，问一问那些六七十岁的老人，他们虽“不知有晋，无论汉魏”，但说起这些人来，他们会口若悬河，滔滔不绝，讲出许多你闻所未闻的有趣故事。尽管他们对那些故事的真实性也表示怀疑，但仍然津津乐道。从此可见古代卜筮名家在中国民间的影响。不仅如此，一些人还保存着世代相传的占卜书籍，二十多年前那场“破四旧”的大潮并没有将它们荡涤干净。作者写作此书时曾见过一种流布民间的抄本，其中有《推背图》、《帝师问答·烧饼歌》、《黄蘗禅师诗》、《李淳风藏头诗》和《铁冠数》、《透天玄机》等。书中有一段论述卜筮和运数的话，反映出古人对占卜算命、人生命运、国运盛衰等特有的文化心理，很有代表性。兹录于后：

> 龟蓍有灵乎？运数有定乎？狂达者视之无不斥为妄说。然宇宙之事，每有出人意外而不可以道理喻者，如以上所录李淳风、袁天罡之《推背图》、李淳风之《藏头诗》，铁冠道人《铁冠数》、刘伯温之《烧饼歌》，皆以数千百年前之人，逆料数千百年之后之事，历历数出，丝毫不爽。及吾人已身所经历者，亦语语应验，断断非好事者所能附会也。噫！龟蓍真有灵耶？运数真有定耶？抑吾人心劳日拙，神志昏乱，而无沉潜精锐之思，反转以妄诞诬之也？

显然，发此番高论的人对卜筮等术数是深信不疑的。他认为人的命运、国家的命运是由冥冥之中的超自然力量决定的，人们无法抗拒，而只能顺从它们的意志。因此，他相信并企望通过卜筮与神灵获得沟通，得到神灵的帮助。有人对占卜表示怀疑，斥卜筮为虚妄，反面受到指责，说人们“无沉潜精锐之思”，无法参悟那些玄妙深奥的道理。然而，发此高

论的忽略了一个极为重要的事实，那就是所有应验之事，无一不是相信神灵和命运的人的附会。本来毫无关系的事情，经他们一附会，就变得活灵活现，宛若眼前，因此就有许多本来就对神灵和命运有几分相信的人来附和，一而成十，十而转百。三人成虎，是因为人们首先对虎存有几分畏惧。卜筮所以有人相信，也是因为这些人本来就对神灵和命运存有几分敬畏。失去这样一种文化心理基础，卜筮就会完全失去其市场。

对卜筮这种最古老的术数，很早就有人提出怀疑。第一个提怀疑的人是大名鼎鼎的姜太公。武王姬发准备伐纣，令卜官卜吉凶。卜官用龟甲卜之，其兆不吉。这时，暴风骤雨至，诸公卿尽皆恐惧。这时姜太公站了出来，扔掉蓍草，踏碎龟甲，说道："枯骨死草，何知吉凶！"力主出兵伐纣。周武王采纳姜太公的建议，誓师牧野，举兵东进，一战而胜。姜太公即姜子牙姜尚，是周文王之后的另一卜筮名家。相传武王出去打猎，没得到猎物却见到了姜子牙，姜子牙毫不客气地坐在武王乘坐的辇上，让武王拉他。武王知道姜子牙不是寻常之人，使出全部力气拉辇，拉了一会停下来喘喘气，姜子牙又让他拉。武王又拉了几步，实在拉不动了。这时姜子牙下辇跪在武王下面前说："大王拉我八百零八步，我将保周朝天下八百零八年。"就是这个姜太公，竟然对卜筮提出了怀疑，并一针见血地指出了卜筮的虚妄不可信："枯骨死草，何知吉凶！"东汉著名哲学家王充在批驳卜筮这种虚妄活动时，曾引用过武王伐纣，太公推蓍蹈龟的例子，以证明卜筮的虚假性和欺骗性。卜筮名家对卜筮表示怀疑，这是很有说服力的。姜子牙是最早的一个，但不是最后一个。战国时期楚国的卜官郑詹尹也曾对卜筮表示过怀疑。屈原政治上失意"心项虑乱，不知所从"的时候，向郑詹尹求教，希望他能释疑解难。郑詹尹对他说："尺有所短，寸有所长，物有所不足，知有所不明，数有所不逮，神有所不通。用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事。"卜官一般都是比较虔诚的，其对神灵的信奉程度也是一般人所不能及的。有的即使不相信神灵，也决不会在别人面前流露出来。然而，身为太卜的郑詹尹却直言表明了自己的看法："数有所不逮，神有所不及。"对笃信神灵的人来说，这简直是不能容忍的。神灵是万能的，怎能会有所不逮、有所不通？怎能会有不知之事？神灵竟然会有所不知，真是太不可思议了！这些话出自卜筮名家之口，对那些虔诚地信奉神灵、相信卜筮的人，不啻是晴天霹雳。可是，他们只是对卜筮表示了怀疑，而没有从根本上否定卜筮赖以存在的文化基础，即迷信神灵、相信命运的文化心理。卜筮象幽灵一样继续在古老的中国游荡着。

易　卦

说到《易经》，人们很自然地会想起中国民间流传甚广的“学会《易经》会算卦”这样一句俗语。的确，除了封建统治者和那些一门心思侧身仕途的书生儒者礼奉《易经》外，很久以来，许多人都视《易经》为预测天道变化、社会兴衰和人事休咎的占卜之书。一些人知道我们的民族文化遗产中有一部《易经》，不是通过讲解“五经四书”的冬烘先生，而是从走街串巷的算卦术士那里听说的。

《易》原有三种，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，合称三《易》，都是古代被用来占卜的书籍。《连山》是夏朝的占卜书，《归藏》是商朝的，二书皆早已亡佚。今天人们所说的《易》，通常都是指《周易》。汉代独尊儒术，一些儒者就把《易》列为儒家经典，尊为五经之首，从此人们便称《易》为《易经》。

传说《易》是太昊伏羲所作，最初只有乾、坤、艮、震、巽、离、坎、兑八卦。远古时代，华夏民族的始祖包牺氏（即伏羲）称王天下，他仰观天象，俯察地理，比照鸟兽之文与地上物事的对应关系，近取人类的特点，远仿天下万物，创造出阴阳八卦，“以通神明之德，以类万物之情”。他以一象阳，以一象阴，作阴阳八卦，“观象系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化”，将大千世界尽囊于八卦之中。后人据《易》传的记载又加演绎，如王嘉《拾遗记》说伏羲“调和八风，以画八卦，分六位以正六宗。于时未有书契，规天为图，矩地取法，视五星之文，分晷景之度，使鬼神以致群祠，审地势以定川岳，始嫁娶以修人道。”殷纣王时，西伯侯姬昌（即周文王）因犯颜谏殷纣王被囚羑里，于是有了司马迁所说的“文王拘而演《周易》”。周文王将伏羲八卦演而为六十四卦。明许仲琳《封神演义》第十一回“羑里城囚西伯侯”，就是据《史记》的记载大加演义而成的，其中一段这样写道：

> 且说姬昌上马，自觉酒后失言，忙令家将：“速离此间，恐后有变”。众皆催动，迤逦而行。姬伯在马上自思：“吾演数中，七年灾迄，为何平安而返？必是此间失言，致有是非，定然惹起事来。”正迟疑间，只见一骑如飞赶来，及到面前，乃是晁田也。晁田大呼曰：“姬伯！天子有旨，请回！”姬伯回答曰：“晁将军，我已知道了。”姬伯乃对众家将曰：“吾今灾至难逃。你们速回，我七载后自然平安归国，着伯邑考上顺母命，下和弟兄，不可更西岐规矩。再无他说。你们去罢！”众人洒泪回西岐去了。姬昌同晁田回朝歌来。有诗曰：十里长亭饯酒卮，只因直语欠委蛇。若非天数羁羑里，焉得姬侯赞伏羲。

原来，文王善演天数，酒后失言，说了一番“国家气数黯然，只此一传而绝，不能善其终，今天子所为如此，是速其败”的话，被费仲、尤浑二奸佞告发。纣王大怒，欲斩姬昌。姬昌辩解说：“先天神农、伏羲演成八卦，定人事之吉凶休咎，非臣故捏。臣不过据数而言，岂敢妄议是非。”又得诸大臣力保，纣王始免姬昌死

罪，让他推演一下朝中吉凶，准验则赦。姬昌占了一课，说次日太庙有火灾，次日果然应验。纣王于是免其死罪，囚之于羑里。小说于此处写道："姬昌谢过众人，随在午门望阙谢恩，即同押送官往羑里来。羑里军民父老，牵羊担酒，拥道跪迎。父老言曰：羑里今得圣人一顾，万物生光。观声杂地，鼓乐惊天，迎进城郭。押送官叹曰：'圣人心同日月，普照四方。今日观百姓迎接姬伯，非伯之罪可知。'姬昌进了府宅。押送官往都城回旨不表。且言姬昌一至里羑，教化大行，军民乐业。闲居无事，把伏羲八卦，反复推明，变成六十四卦，中分三百六十爻象。守分安居，全无怨主之心。后人有诗赞曰：'七载艰难羑里城，卦爻一一变分明。玄机参透先天秘，万古留传大圣名。'"诸如此类的传说日复一日、年复一年地流传下来，久而久之，便被目为不刊之论。所以，说到《易》的创始者，包括那些治学严谨的学者都相信是伏羲受到《河图》、《洛书》的启发而作阴阳八卦，相信司马迁"文王拘而演《周易》"的说法。当然，在没有发现新的证据之前，我们只好姑且相信这些传说。

阴阳八卦，是指由阴爻－－和阳爻—组成的八种卦象，是根据"易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦"之理排定的。两仪即阴与阳，四象是指太阳、太阴、少阳、少阴，八卦即一乾(☰)、二兑(☱)、三离(☲)、四震(☳)、五巽(☴)、六坎(☵)、七艮(☶)、八坤(☷)。文王八卦与伏羲八卦卦象完全相同，但其排列顺序不同，代表的方位也不同，伏羲八卦是乾南、坤北、离东、坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北；文王八卦则是离南坎北、震东兑西，东北为艮，东南为巽，西南为坤，西北为乾。八卦两两相对，乾对坤，艮对兑，离对坎，巽对震；乾为天，坤为地，震为雷，巽为风，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽。八卦两两组合，变而为六十四卦，各代表一定的物象，含有特定的语义。如乾卦，《易》说："乾，元亨利贞。初九，潜龙勿用；九二，贝龙在田，利见大人；九三，君子终日乾乾，夕惕若，厉无咎；九四，或跃渊，无咎；九五，飞龙在天，利见大人；上九，亢龙有悔；用九，见群龙无首，吉。"仅看这些，似乎浑然难晓，莫测其意，但若参照乾卦的彖辞和象辞，乾卦所指的物象和语义就不难推知了。彖辞传为周文王所撰，阐明六十四卦中每一卦的物象和语义，象辞传为周公旦所撰，分言各种卦象的每一爻之意指。所以，读《易经》不可不读其彖辞和象辞，否则，想弄懂弄通是很困难的。如泰卦(䷊)，从卦象看是坤上乾下，卦辞仅"小往大来，吉亨"六字，如不看彖辞和象辞，怎么知道"小往大来"就可"吉亨"呢？看过彖辞和象辞之后，自然也就明白了。泰卦彖辞说："泰，小往大来，吉亨，则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。"天地交，阴阳二尸合，利于万物生长，故释经者把泰卦解释为正月之卦。以下各句则是言泰卦的人事语义。先言天理，后言人事，天理人事统一在卦象之中。泰卦的象辞分释每一爻的语义，如其云："初九，拔茅茹以其汇，征吉。象曰：'拔茅征吉，志在外也'。"朱熹注曰："三阳在下，相连而进，拔茅连茹之象，征行之吉也。"人们正是依靠这些才对《易经》有了初步的认识和理解。

有关《易经》的早期文献记载，都是把它作为占卜之术，如《左传》就多次出现了《易》卦。这个时期，《易》卦多用来占卜军国大事，并且都是由国家专设的卜官执掌，如遇有关国家、社会、君臣的重要事情，就先由卜官占验吉凶休咎，然后再行定夺。汉武帝独尊儒术，一些儒生就把这部古代占卜之书奉为儒家经典，用儒家观点给予了新的阐释。然而，许多人并不把它作为儒家经典看，而是从中参详预测国家兴衰、社会治乱、人事吉凶之术。由于它过于艰涩深奥，人们参详来参详去，得其要领者甚少。宋代异僧慈上座认为《易》有三术，上者不可言，中者犹足了死生、

证心地，下者知象数休咎（见宋王铚《默记》卷下）。所谓上者，就是预测国家兴衰、社会治乱之术。在国家兴衰、社会治乱未发生之前就作出预测，不论有无真凭实据，都会被当权者以“妖言惑众”治罪，因此，慈上座称“上者不可言”。中、下之术则是预测人事休咎的。这是古人对《易经》的认识，虽然毫无道理，但几千年来相沿而下，许多人都视《易》卦为占卜之术。从“文王拘而演《周易》”始，人们就开始用《易》卦占卜吉凶休咎了。春秋时期，诸侯征伐婚嫁之前先卜《易》卦似乎成为一种不成文的规定。鲁僖公十五年（公元前645年），秦晋交恶，秦伯晋侯战于韩原。交战之前，秦伯令卜徒父卜此战吉凶，答曰：“吉”。涉河而战，晋侯大败。秦伯又问卜，卜徒父回答说：“大吉也。三败必获晋君。其卦遇蛊，曰‘千乘三去，三去之余，获其雄狐。’夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也，其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也。实落材亡，不败何待？”蛊为六十四卦之一，卦象则是艮上巽下（䷑）。卜官说蛊卦大吉，当是据卦辞“蛊，元亨，利涉大川”而言，至于后面的解释，与彖辞、象辞都很少联系，只是卜官的想象生发之词。蛊卦上艮为山，下巽为风，于是，卜官就将卦辞中的“干母之蛊，不可贞”和“干父之蛊，小有悔，无大咎”同艮山巽风联系起来，说什么“蛊之贞，风也，其悔，山也。”卜官还将卦象与时令联系在一起，作为蛊卦大吉的又一注脚。《左传·僖公十五年》还载：

> 初，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹之睽。史苏占之曰：“不吉。其繇曰：‘士刲羊，亦无血也；女承筐，亦无贶也。’西邻责言，不可偿也；归妹之睽，犹无相也，震之离，亦离之震，为雷为火，为嬴败姬。车说其辖，火焚其旗，不利行师。败于宗丘。归妹睽孤，寇之张弧。姪之从姑，六年其逋。逃归其国而弃其家。明年，其死于高梁之虚”。及惠公在秦，曰：“先君若从史苏之占，吾不及此矣。”韩简侍曰：“龟，象也，筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，其可数乎？史苏是占，勿从何益。”

归妹、睽都是六十四卦中的卦象，归妹的卦象是震上兑下（䷵），睽的卦象是离上兑下（䷥）。“士羊无血，女承筐无贶”，是归妹上六之爻辞，其象辞曰：“上六无实，承虚筐也。”朱熹注曰：“上六以阴柔居归妹之终而无应，约婚而不终者也。故其象如此，而于占为无所利也。”古时女子出嫁称归，《诗经·周南·桃夭》云：“桃之夭夭，灼灼其华。之子于归，宜其室家。桃之夭夭，有其实。之子于归，宜其家室。桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”妹，少女也，归妹的字面意义就是嫁女。归妹由震、兑二卦组成，震为长男，兑为少女（见《易·说卦传》），“兑以少女而从震之长男，而其情又为以说而动，皆非正也”（朱熹注）。因此，嫁女如得归妹之卦，则不吉。故晋献公卜嫁伯姬于秦遇归妹卦象，史苏认为“不吉”。睽卦由离、兑二卦组成，离为中女，兑为少女（见《易·说卦传》），“中女，少女，志不同归，故为睽”（朱熹注）。“多行不义必自毙。晋惠公寡仁少义，既触众怒，又失民心，韩原之战，纵使听从史苏之占，他也必败无疑。”

两汉时期是儒家文化的大发展时期。儒学正统地位的确立，彻底结束了百家争鸣的局面，战国时期堪与儒家鼎立的道家和法家，此时虽没掩旗息鼓，但其声势已远不如从前了。儒家“敬鬼神而远之”、“知之为知之，不知为不知，是知也”的主张，从根本上消除了将《易经》用于占卜的可能。所以，两汉时期，人们很少用《易》卦来占卜。东汉初年佛教传入中土，东汉末年土生土长的道教日趋盛行。一直居统治地位的儒学受到了冲击，《易经》从神圣的殿堂上跌入落拓的士子儒生中间，成了他们评点时事，预测人生、占卜吉凶的把玩之物。三国名士管辂，就是因为他能用《易》卦卜人吉凶而闻名当世。管辂字公明，三国魏平原人，少时喜观天文，长大成人后精

通《周易》,常用《易》卦卜人吉凶休咎。《三国志·魏书·管辂传》和无名氏的《管辂别传》,都记述了管辂卜人吉凶休咎的故事。其为安平太守王基占卦的故事,足见管辂对《易》卦的熟悉程度。王基家经常出现怪事,心中疑惑,请管辂占卦。管辂占了一卦,对王基说:"从你所得的卦象来看,你家出了三件怪事,一是有一奴婢生了一子,一出生就会走,到灶中而死;二是床上有一大蛇,口中衔着笔,待人都出来看时就不见了;三是有乌飞入室中与燕争斗,结果燕死乌飞。"王基听后大惊,十分佩服,说:"先生算得很准。请言吉凶。""这不是什么灾祸之兆",管辂说:"而是魑魅魍魉在作怪。儿生便走,不是他自己走,而是火神宋无忌把他送入灶中的;大蛇衔笔,是老书佐;乌与燕斗,是老铃下。自古邪不压正。这些东西时间长了而成精怪,但并无伤害之意,请太守释虑。"后来果然再没什么事情,王基官至安南督军。管辂家乡的人知道了这件事,问管辂:"当初你为王太守论精怪,说什么'老书佐是蛇,老铃下是乌'。老书佐、老铃下原本是人,为何变化成这些微贱之物?不知你所说的是见于爻象,还是独出心裁?"六十四卦的每一卦都是由爻组成,除乾、坤、艮、震、离、坎、兑、巽八卦是由三爻组成外,其余五十六卦都是六爻组成的,阴爻(－－)为六,阳爻(—)为九,用《易》卦占卜吉凶,一看卦象,二看爻象,卦之吉凶在于爻。故乡人问管辂那一番高论是据爻象而言,还是信口开河。管辂的回答很机敏,他说:"如果事情不是这样,何必要违背爻象而独出心裁呢?"儒生受先师遗训,不语怪力乱神,管辂用《周易》为人占卜吉凶,所言皆是神仙精怪,可见管辂不是正统的儒生。难怪陈寿撰写《三国志》把他列入《方技传》。

魏晋南北朝时期是中国古代占卜术的发展时期。用《易》卦占卜的方法在这一时期也有了新的发展,术士们把《易》卦的内容浓缩成数句易记易背诵的韵文或诗歌,刻在竹签上,然后根据求卜者抽得的签来占卜吉凶福祸。其法最早见于晋代术者郭璞。晋元帝时,扬州别驾顾球求郭璞占卜吉凶。原来他有一个姐姐,十岁时生了一种怪病,到了五十多岁病仍未愈。听说郭璞占卦很灵验,就来向郭璞求教。郭璞为他占了一卦,得"大过之升"签,签诗这样写道:"大过卦者义不嘉,冢墓枯杨无英华。振动游魂见龙车,身破重累婴妖邪。法由斩祀杀灵蛇,非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何!"既已占得顾球姐姐之病咎在先人,顾球遂细询家事,知其先人砍伐大树时杀一大蛇,此后其姐便一病不起。大过,升,都是六十四卦中的卦名。大过九五爻辞云:"枯杨生华,老妇得其士夫,无咎无誉。"故其签诗说"大过卦者义不嘉,冢墓枯杨无英华。"

管辂、郭璞都是历史上有名的术数大师,所擅之术亦不止于《易》卦,用《易》卦卜人吉凶福祸,只是他们预测人生命运的活动的一部分。他们与卜徒父、史苏显然不同,后者占卦是依《周易》题中应有之意,他们的解释虽依卦辞(包括爻辞、彖辞、象辞),但有很大随机性、灵活性,卜官的主观因素起很大的作用,如卜徒父占秦晋韩原之战,将时令与卦辞附会在一起:"岁云秋矣,我落其实而取其材,所以克也。实落材亡,不败何待?"史苏占晋献公嫁伯姬,也有很多的主观因素。到了魏晋时期,《易》卦这种占卜术发生了很大的变化,最明显的就是把《周易》卦辞概括为简单明了的诗句,占卦时据诗句言人吉凶休咎,而很少在诗句之处再加附会。郭璞为顾球姊占卦,就是依卦签上的六句诗来推演的,第一句"大过卦者义不嘉",已明白地告诉人们此卦象不是吉卦,最后一句"案卦论之可奈何",则告诉人们一切都是卦象决定了的,相信也好,不相信也罢,都是无法改变的。另外,此时已改变了用金钱占卦的传统做法,而是将卦象和释卦的诗句都刻在卦签之上。这虽然只是简单的技术问题,但却从根本上解决了以前

占卦难免的随意性的问题。不过，新的问题又出现了，一些仅知《易》卦皮毛，甚至根本不懂《易》卦的人，也凭借卦签和简单明了的诗句，到处招摇撞骗，那些迷信《易》卦的人不免上当受骗，饱受其害。

《易》卦这种占卜术经过了魏晋时期的转变之后，形式基本上固定下来，这就是今人见到的那种形式：算卦先生持一竹筒，筒内装有卦签（数量多少不等，视人而定），卦签上刻有卦象和释诗。有求卦者，算卦先生先持竹筒用力摇，使各卦签的位置自然排列，求卦者任意抽出一根卦签（通常是抽位置最靠前的那一根），交给算卦先生，算卦先生据签上卦象和释诗推测求卦者的吉凶福祸。然而，卦签上的内容往往因人而易，至于算卦先生的解释更是五花八门，他们不仅据卦象和释诗，而且还依据对求卦者的观察推测，如求卦者的声音、面相、服饰、装束等等。对那些不懂《易》卦而借以行骗的算卦先生来说，后者更为重要。不过，对那些藉《易》卦而成名的人来说，是不屑于察言观色、以貌论人的。

《易》卦之形式上的相对固定，为其流传提供了极大的便利。所以，魏晋以后，研习《易》卦的人越来越多，有关《易》卦之术的传说亦盛行起来。晋时，汝阴鸿寿亭民隗炤，精《易》卦，临死前写数语于木板上，语称："吾亡后，当大荒。虽尔，而慎莫卖宅也。到后五年春，当有诏使来顿此亭，姓龚，此人负吾金，即以此板往责之，勿负言也。"写毕交给其妻，嘱遵遗言。隗炤死后，果然出现大灾荒，其妻贫困无奈，数次欲卖其宅，都因夫遗言而止。后五年春，有龚使者止于鸿寿亭。隗妻忆夫言，持板向龚讨债。龚拿起木板，看了半天，莫明所以，对隗妻说："我这一生从未向人借过钱，你这是从何说起！"隗妻说："我夫临死前遗言在木板上，让我向你讨还往债。妾不敢妄言。"龚使者沉吟良久，忽而顿悟。原来龚使者也精通《易》卦，即时占了一卦，细观卦象，抵掌叹道："妙哉隗生！含明隐迹而莫之闻，可谓镜穷达而洞吉凶者也。"龚使者遂对隗妻说："不是我欠你们的金子，而是你夫自己有金，知亡后当暂时受穷，故藏金以待太平，因此没有告诉家人，害怕金钱用尽仍然困穷。你夫算定我善推《易》卦，故将其意写于木板之上。你家有金五百斤，装在青色罂内，上盖铜样，埋在堂屋东头去壁一丈、入地九尺处。"隗妻回家，按其所说挖掘，果得金五百斤。（见《搜神记》卷三）这个贫者得金的故事，反映了穷苦人的一种幻想，他幻想某一日一觉醒来成了富翁。看来，幻想变成现实并非易事，它不仅为命运所决定，而且还需要精通《易》卦的知天命者的帮助。没有深通《易》卦之术的人指点迷津，虽有而不能得；有了他们指迷津，拨雾障，便可逢凶化吉，遇难呈祥，纵有大灾大难，亦能襄而除之。出于这样一种文化心理，中国古代，不论贫贱富贵，都有求《易》卦者。

《太平广记》卷二一六载，有个叫柳林祖的，善卜筮，他的妻子患了鼠瘘病，长年不愈，眼看生命垂危。柳林祖算了一卦，得颐之复卦，根据卦辞，他妻子的病"应得姓石者治之，当获灸鼠而愈"。不久，有一个自称姓石的穷人自称能治鼠瘘病，为柳妻诊治，在她头上用火灸三个地方，柳妻感觉病情见好。过了一会，一只黄老鼠来到人们面前，爬在那儿不动。柳林祖唤犬噬杀之，视鼠头上有三个被火灸过的痕迹。柳妻子从此病愈。这个故事颇为荒诞不经。颐和复都是六十四卦中的卦名，查二卦卦辞，同石和老鼠皆无瓜葛，不知柳林祖占此卦何以得"应得姓石者治之，当获灸鼠而愈"？同书卷二一七还记载有沈七为人占卦的故事。越州沈七算卦很灵验，唐玄宗天宝十四年（755），有一个叫王诸的人准备进京应试，行前请沈七算了一卦，看看此行是否能够金榜题名。先得乾卦，变而为观卦。看了二卦，沈七说："你上京应举得乾卦，乾卦'观国之光，利用宾于王'，按理说是个好兆头。可是这一变为观卦就有些大大的不妙

了，观卦上变至四不至五，五是君位，不及九五，是不能'利见大人'。你此次进京，必是中途而返。"果然，王诸行至洛阳，恰遇安禄山扯旗造反，王诸害怕兵乱，急忙逃回江东，无功而返。沈七和柳林祖同操《易》卦之术，路数显然不同。沈七沿习的是先秦习《易》者的旧路。即根据《周易》卦辞爻象言人吉凶福祸，很少主观阐发，纵使与卦辞稍有出入，但大抵不离该卦之意。柳林祖承袭的却是魏晋以来流行之法，即以《周易》为幌子。而其解释却距卦辞甚远，甚而毫无联系，并且多托言怪力乱神、鬼魅精灵。这说明唐代操《易》术者多是承袭前人而来，并无多少新招数。

唐代操《易》术的人为人推断吉凶休咎，有不少是象沈七那样据卦象卦辞而言的。唐玄宗开元二年(714)，梁州道士梁虚舟先用九宫算法为张鹭推算，知张将有大难，又用《易》卦推算，遇观之涣卦，以为此卦主惊恐，但有惊无伤，没有灾祸。后面这种算法，完全是依据卦辞而言。观卦初六爻辞是"小人无咎，君子咎，"故梁道士以为张鹭将有灾难。然而，观卦变而为涣卦，涣卦是"离披解散之象"，巽上坎下，风行水上，皆是涣散之意。故梁道士以为张鹭虽有灾难，但结果只是虚惊一场。这一年，张鹭为御史李全交所劾，得罪下狱，敕令处死。幸亏刑部尚书李日知等力保，才得无罪而释。此事见载于张鹭《朝野佥载》。张鹭自己记所历之事，当属可信。不过，这里也不能排除偶然性的因素。《太平广记》记二一七转录《耳目记》所载五明道士和黄贺为人占卦的故事，与上例有相同之处。五明道士用铜钱为王庭凑占卦，三个铜钱同时旋转，很长时间才停下来，所得六爻全都一样。五明道士说："这是纯乾之卦，变而为坤卦。乾天坤地，阁下将有秉旄之望，兼有裂土分封之份。"王庭凑后来果然爵至太原郡开国公。黄贺，巩洛人氏，以占卜为业。时有乡勇陈立、刘干欲投奔自称赵王的王武俊，请黄贺算了一卦，卦成，黄贺说："这个卦是水火未济，变而为晋。此行大吉大利，中间虽有小小不快，也不用顾虑，没有什么妨害。"刘干率兵士投奔赵王，赵王王武俊大喜，赐于刘干几匹御马，又赐锦衣银带，钱二十万，加官中坚尉。黄贺在当时名气很大，不少人求他析疑解惑。赞皇县县尉张师长年卧病不起，到处问诊求医都没有什么效果。张师自觉病情日渐沉重，就请黄贺来占卜吉凶。黄贺为他占了一卦，得无妄卦。他对张师说："无妄之疾，勿药有喜。请您停药五天，病情一定会大有好转。"无妄卦九五爻辞云："无妄之疾，勿药有喜。"并说："无妄之药，不可试也。"黄贺让张师停药，就是据卦辞而言。张师遵嘱而行，病果然好了。平安无事地过了几十年，张师一日梦白鸟飞翔，坠于云际。醒后心神恍惚，十分不安，急忙请黄贺来再占一卦。黄贺占了一卦，看后神色凄然，问张师是否曾梦见飞鸟，张如实以告，黄贺遂知张师不久人世，劝他多加保重，乐天委命。原来黄贺所得之卦是小过，卦辞有"飞鸟以凶"之句，故此问张师是否梦见过飞鸟。张师自此不起，不久便命归黄泉。时人不仅向黄贺求问吉凶福祸，而且遇有疑难也常请他算上一卦。蕉城镇将段诲，夜宿邮亭之中，坐骑挣断缰绳走失。段诲到处寻找，连续几天没有下落，于是让人求黄贺算一卦，看看能否找回。黄贺占的睽卦，对来人说："从卦象上看，你的主人是丢了一匹马。不过，告诉你的主人不用费心去找，会有人把丢失的马送上门去的。"前去求卦的人还没回到家，已有人将马送还。黄贺为来人占得的是睽卦，卦辞有"悔亡，丧马，勿逐自复"之句。黄贺不让他们去找，依据的就是"勿逐自复"这句话。黄贺在当时很有名气，不亚于盛唐时的李淳风、袁天纲。四乡八邻久仰其名，常常求其相助，并送给他一个"《易》圣公"的称号。儒家尊其先师孔子为"圣人"，称孟子为"亚圣"，颜回为"复圣"。推演《易经》的术士竟然也获得了"圣公"的美称，这一方面说明黄贺在当时人们心目中的地位，一方面

也说明唐人对预测人生命运的《易》术的热衷程度。

《易》术在唐代十分流行。有的人用《易》术预测国家大事、社会兴衰，有的人习《易》却是为了预测人生命运，占卜吉凶祸福。不过，对于一般人来说，国家大事似乎还不及个人命运重要。所以，在唐代，习《易》术者大都习《易》之中、下之术，这主要是因为"了死生，证心地"、"知象数休咎"的中、下之术，可以和人们的生死、福祸、寿夭、贵贱、穷达发生联系。尽管它事实上对人生并无太大的帮助，许多人对它还是相当热心，相当虔诚。这是唐代社会的一个特点。到了宋代，《易》术虽然仍很盛行，但由于相术、子平术、轨革卦影、扶箕等术数的流行，《易》术的市场或多或少地受到了冲击。一些人研习《易经》，不是出于占卜算命的目的，而是出于爱好，或者说是出于对《易经》这部不朽经典的偏爱，有的人研习《易经》，只是把它当作一种消遣，一种可以自得其乐的游戏。《易》术至此又是一变。

宋代嗜好《易》术的很是有一些人，北宋大文豪苏轼就是一个。宋哲宗绍圣五年(1098)十月五日，被贬为琼州别驾的苏轼思念远方的弟弟苏辙，不得音讯，就自己算起卦来，希望从卦象中参悟一点有关苏辙的消息。《东坡志林》卷三"记筮卦"条记载了这件事：

> 戊寅十月五日，以久不得子由书，忧不去心，以《周易》筮之。遇涣之三爻，初六变中孚，其繇曰："用拯马壮吉。"中孚之九二变为益，其繇曰："鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。"益之初六变为家人，其繇曰："益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。"家人之繇曰："家人利女贞。"象曰："风自火出，家人，君子以言有物而行有常也。"吾考此卦极精详，口以授过，又书而藏之。

苏轼因久不得苏辙之音信而占卦，实是无聊之时的自我排遣。他占得的涣、中孚、益、家人四卦，颇似一种游戏。先占得涣卦(䷺)，移动初六爻得中孚(䷼)。为什么移动初六爻呢，可能有两种原因，一是涣卦初六爻为吉象："用拯，马壮，吉；"二是出于习惯自下而上移动。中孚九二卦辞也是吉象，于是变九二为六二，得益卦(䷩)，六三卦辞是"无咎。"再变六三为九三，得家人(䷤)之卦，此卦九五六二，外内各得其正。得家人之卦后，苏轼才结束这场游戏。仔细分析，苏轼这场游戏还是很费心思的。他先选择了涣卦，其象是巽上坎下，其后变动由一至三，依次是兑、震、离，而上卦巽一直不变。按照文王八卦排定的方位，震、兑、离、坎分别代表东、西、南、北四个方位，而巽是代表风。这样，苏轼自己进行的这场游戏就有了借风问讯四方消息的深意。苏轼觉得这场游戏很有意思，就告诉了他的儿子苏过，并且把它记了下来。对懂得《易经》的人来说，这个游戏确实显得很别致，但对不懂《易经》的人来说，这个游戏也就失去了它的意义了。

南宋大诗人陆游笔下的晁以道是一个嗜《易》术成癖的人。《老学庵笔记》记载了这样一个故事。晁以道在明州经营一个船场，每天天一亮就穿戴整齐，焚香占卦，有事无事都要这样，风雨无阻。有一天，有客人来访，说话间外面下起了小雨。看到下雨，晁以道想起了早上算的那一卦，对客人说："我今天算了一卦，从卦中看有折足之象，不过不是我。此卦应在来访者身上。你一定要留心才是。"后来，客人告辞，行至巷口，因路滑而摔倒，胫骨几乎摔断，治疗一个多月才好。晁以道每天早晨算一卦，不是出于需要，而是一种习惯，一种嗜好。可见，《易》在宋代文人士大夫手中已经成为排遣郁闷、消磨人生的游戏。《易》术不是用来预测人生与命运，而是被文人士大夫拿来游戏人生，可谓是《易》术演变过程中的一大变化。

不过，《易》术在术士那里却成了一种骗人的游戏，只不过被骗者是甘心情愿地受骗而已。当《易》术成为一种骗人术的时候，

《易》术也就进入了末流。那些操《易》术的人利用人们对《周易》崇拜、神秘心理，利用《周易》对社会与人生的深远影响，盗用《周易》的名义，自编一套与《易》卦极少关系的语汇，到处招摇撞骗，愚弄那些虔诚的然而又是愚昧的人。更有甚者，一些从来不识《周易》为何物的盲人，死记硬背下来卦签上的诗文，就大言不惭地声称通天地之造化，知人世之盛衰，详人生之吉凶。他们手持一根竹竿，肩背一个褡裢，走村串户，欺懵无知。正如清李光庭所说："今之瞽者，亦假歌唱而兼掐算，有唱求财望喜之歌者，有以木槌击小钹者，名为报君知。乡人不知，但曰打铛铛碰点儿，又曰'瞽者口，无梁斗'。谓其不足信也"(《乡言解颐》卷三)。这与北方流行的"瞎子算卦胡叭嗒"俗语有异曲同工之妙。当然，更多的操《易》术者是在街市摆摊设馆。摆摊者是在当街放一张桌子，上覆一块画有阴阳八卦的布幔，装有卦签的卦筒放在上面，有的是放几枚铜钱或别的物价，桌子旁边树一面阴阳八卦旗。算卦先生坐在桌后，顾盼行人，捕捉猎物。设馆的显得身份高贵一些，设馆本身就是自高身份的一种方法。不过，一些设馆的人真正目的倒不在为人指迷，而是以此掩护做另外的勾当。后世藉《易》术行骗的人，基本上就是这样三类。

《易》术在古代中国是最为幸运的。它的产生既与中华民族的始祖太昊联系在了一起，又与周文王、周公旦攀上了关系。这足以使《易经》显赫终身了。不仅如此，它还幸运地躲过了秦始皇焚书之厄，被完整地保存下来。汉代统治者尊崇儒学，更把《易经》抬到了至高无上的地位。后世封建统治者也大都崇奉《易经》，许多儒生为之作笺注疏证，阐释之作亦很是可观。《易经》及有关《易经》的研究成了为官方所尊崇的显学和玄学。正统文化不仅奉《易经》为至宝，而且很有风度地容纳了《易》术。历代封建统治者也表现出雍荣大度，在禁止各种骗人术数的同时，总是网开一面，为操《易》术者留一条生路。这些得天独厚的条件，使《易》术在几千年的中国封建社会一直盛行不衰。一些术士在所操术数受到明令禁止的时候纷纷弃旧业而操《易》术。由于许多操《易》术者对《易经》并无深入的研究，而常常是借《易经》之名而行骗，结果使《易》术越来越趋于末流。《易经》的幸运反面最终导致了《易》术的没落。这是《易经》的悲哀，也是包括正统文化在内的传统文化的悲哀。

《易经》不仅仅是一部占卜之书，也不仅仅是一部儒家经典。《易经》是中国文化史上的一部奇书，也是世界文化史上的一部奇书。它以阴阳二爻组成六十四种卦象，它每种卦象丰富而深奥的含义，反映了上古人们对天文、地理、人伦、纲常、社会、历史的认识，透露出古人的哲学观念和历史文化观念。多少年来，人们一直试图破译由阴阳二爻组成的各种卦象的语义密码和文化内涵。然而，迄今为止，人们对《易经》的认识和了解仍然很难深入，《易经》那深邃精奥的历史文化观念和其包涵的思想、理论之精义，人们至今尚未能窥其堂奥。要深入地认识和了解《易经》，必须摆脱传统文化观念的影响。从占卜之书和儒家经典的框范中跳出来，从新的角度，同新的文化观念重新去审视。德国数学家布莱尼兹曾说六十四卦是上古的数学。六十四卦的二进制，也是在进入电子计算机时代以后才被人们发现的。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦演而为六十四卦，既见"法象自然之妙"，又寓有数理逻辑。然而，在二进制的计算机出现之前，人们为何没有发现六十四卦的二进制呢？原来，人们为传统的十进制观念所囿，根本不曾考虑六十四卦包含的数理。计算机的出现改变了人们的数理观念，人们用这种新的观念去看六十四卦，忽然有了新的发现：六十四卦的生成竟与二进制不谋而合。这一事例是否对人们有所启发呢？可以肯定，只要不局限于传统的思想观

念和研究方法，只要敢于跳出传统的思维模式，敢于站在历史和时代的高度重新审视这部既属于过去又属于未来的“奇书”，对《易经》的研究肯定会有新的发现和突破，进而对六十四卦有新的认识和理解。

《易》术即把《易经》作为预测人生与命运的术数而出现的时候，它无疑属于封建迷信活动。对此，无疑应予禁止和批判。但是，不应因此而轻易地否定《易经》，正如同泼洗澡水的时候不能连同婴儿一同倒掉一样。对于集上古文化知识、思想观念、思维方式与一体的《易经》，我们既不能象先秦时代的人那样把它当作一部卜筮之书，也不能象汉以后的儒者那样把它当作儒家经典，而应重新认识它和研究它，揭示它所包含的秘密和真谛。

相　术

同卜筮、《易》卦、占星一样，相术也是中国古代起始较早的一种术数。它通过对人的面貌、声音、气色等的观察分析，来预言人的吉凶休咎。根据文献记载，相术在春秋战国时代已经兴起，《左传·鲁文公元年》有内史叔服能相人的记载，《国语》中也有一些相人的例子，如《郑语》："周王恶角犀丰盈，而近顽童穷固"，韦昭注云："角有伏犀，辅颊丰盈，皆贤明之相"；《周语》亦有"叔孙侨如上方而下锐，宜其触冒人"之语；如果按照《孔子三朝记·少闲篇》中"尧取人以状，舜取人以色，文王取人以度"的记载（文见《大戴礼》），则相人之术早在远古时代就有了。不过，先秦时期的相术多是用来相人之才能与贤愚，且无详备的相术理论，因而严格地说与后世所说的相术不完全是一码事。战国时代的大思想家荀卿对这种唯心的相人之术给予了尖锐的批判，指出："相人，古之人无有也，学者不道也"（《荀子·非相》）。

尽管受到一些思想家的批判，但相术仍越传越广，影响越来越大，并且具备了理论雏形。这从司马迁《史记·赵世家》描述白起的一段话可以窥见一二："白起小头而锐上，断敢行也；童子黑白分明，见事明也；视瞻不转，执志强也"。据其头形、眸子、目光来推断其人，已涉及到相人的一些语义符号。司马迁是一个比较严肃的史学家，但他在论及一些重要的历史人物时，却自觉不自觉地沿用了先秦的相人术。有了司马迁的榜样，后世一些史学家遂起而效之。《东观汉记》有相士莱通相孝顺梁皇后事：梁皇后永建三年（128）选入宫掖，相士莱通见后，矍然惊骇，再拜贺曰："此所谓日角偃月，相之极贵，臣所未尝见也"。同书还载相士相班超事：班超与人同求相士相命，相士道："这些人都没有富贵之相，只有你当封侯万里之外"。超问其由，相士道："你燕颔虎头，飞而食肉，此万里侯相也"。班超后奉诏出使西域，以功封定远侯。《晋书》有潘滔相王敦和陈训相甘卓事，潘滔相王敦云："处仲（王敦字）蜂目已露，豺声未振，若不噬人，亦当为人所噬"。陈训相甘卓云："（卓）头低视仰，相名盼力；目中赤脉，外人必兵死。"甘卓后果被王敦所杀；《魏书》载有三国魏以卜筮享名的管辂自相的一段话："吾额上无主骨，眼中无守精，鼻无梁柱，脚无天根，背无三甲，腹无三壬，皆不寿之相"；《唐书》有相者相隋文帝杨坚事：隋文帝杨坚额上有五柱八顶，有文在手，曰王字，长上短下，相者私谓帝曰："公当为天子"。此外，还有有关相术的专门记载，《史记》有《日者列传》，专门为占候卜筮的人立传；《汉书·艺文志》有《相人法》。所有这些说明，自汉以降，相术不仅进入了人们的生活，而且进入了史家笔下，产生了相术理论的雏形。六朝时期，在相术著作《相人法》之外，又出现了《相经》。此书虽已不存，但从人们关心的程度看，这部《相经》在六朝时期是颇有影响的。南朝梁陶弘景、刘孝标皆曾为《相经》作过序，陶序云："相者，盖

性命之著乎形骨，吉凶之表乎气貌，亦犹事先谋而后动，心先动而后应，表里相感，莫知所以。然且富贵寿夭，各值其数”。陶氏认为人的命运皆有定数，而命运、吉凶、福祸则又可通过人的形骨气貌这些外在的东西表现出来。这与中国相术的基本理论是完全吻合的；刘序则在遵循这一基本理论的基础上，对人的形骨气貌与其命运的关系作了具体阐述：“夫命之与相，犹声之与响，声动乎几，响穷乎应。虽寿夭参差，贤愚不一，其间大较可得闻矣。若乃生而神睿，弱而能言，八彩光眉，四瞳丽目，斯实天姿之特达，圣人之符表。洎乎日角月偃之奇，龙栖虎踞之美，地静镇于城廛，天关运于掌策；金槌玉枕，磊落相望，伏犀起盖，隐辚交映；井宅既兼，食匮已实，抑亦帝王卿相之明效也。及其深目长颈，颓颜蹙鬲，蛇行鸷立，貐啄鸟咮，筋不束体，血不华色，手无春荑之柔，发有寒蓬之悴，或先吉而后凶，或少长乎穷乏，不其悲欤！”从陶、刘二人之序中可以看出，南北朝时，中国的相术理论已基本大备。中国的相术发轫于春秋时代，为何其理论的大备却延续到南北朝呢？这里至少有两点不能忽视，一是南北朝时期盛行的品评人物之分，二是人的自我发现。品评人物之风不仅使人们注意到了人物的德行、才能、言语，还使人们注意到人物的外在形象，这种对人的全面观察与品评，恰恰也正是相术所需要的；人的自我发现或称人的个性意识的觉醒，肯定了个体人的文化作用和文化价值，而这正是相术的必要前提。尽管相术是建立在对命运的相信与肯定之上的，但它并不否认个人的价值，相反却认为人的作用和价值却不是某种外部力量所能改变得了的。然而，相术在南北朝并没有兴盛起来，它仅是经历了一个理论的发展阶段，进入唐代之后它才逐步走向极盛，到了宋代，相术的鼎盛期才算真正到来，其主要标志就是相术著作《麻衣相法》的出现和相术的朝野的广为流行。相传此书为宋初僧人麻衣道者所撰。《湘山野录》卷下载，钱文僖少时向陈抟学相骨法，陈抟告诉他过半个月再来。半月后，钱文僖又来求陈抟。陈抟领钱文僖来到山间书斋，见一老僧披着件破衣服闭目坐在火炉旁边。钱文僖见老僧形状甚异，对他很恭敬地作了一个揖。老僧只是微微睁眼，毫无迎接的意思。三人围着火炉默默不语，坐了很长时间，陈抟问老僧：“此人怎么样？”老僧摇摇头说：“没有这样的骨相”。钱文僖起身告辞，相约三日后再来。钱文僖又如期而至，陈抟以实相告：“我当初见你神观清朗，以为你可以学神仙，有得道升天的缘份。但我深恐看得不准，不敢向你透底，特意让老僧再看一看。他说你无仙风道骨，但还是有富贵之相，可以位至公卿”。钱文僖向老僧是谁，陈抟告诉他是麻衣道者。陈抟是宋初隐士，曾隐居武当山、华山，自号扶摇子，宋太宗赐号希夷先生。传说五代末年，他下华山访真龙天子，骑一头毛驴，周游天下，在长安遇见了赵匡胤、赵炅、赵普三人。乐得仰天大笑，巾簪差点些掉。他左手拉着赵匡胤，右手拉着赵炅，兴奋地邀他们一同喝上几杯。赵匡胤原是三人一起，单独扔下赵普，于理不周，因此要求三人同往。陈抟仔细看了很久，说：“可以，可以，换换人就不行”。到了酒店，赵普腿脚不方便，坐在了左边的位子上。陈抟一把把他揪了起来，让赵匡胤坐上首，赵炅次之，赵普叨陪末座。后来，赵匡胤成了宋朝的开国皇帝，赵炅为宋太宗，赵普只是辅佐他们的重臣。元马致远《陈抟高卧》杂剧，则说是陈抟在汴梁城摆卦摊，赵匡胤和郑恩前来算命，陈抟看赵匡胤骨相有皇帝之份，郑恩将来也是一路诸侯。《青琐高议》有《希夷先生传》，说陈抟原是唐德宗时人，唐僖宗待他十分恭敬，封陈抟为清虚处士，并赐给他三名宫女服侍他。陈抟一一辞谢，不告而辞，从此无踪无迹。五代时游居华山，无事即睡，一睡就是一年半载。宋真宗时闻陈抟尚在，多次召他，陈抟皆不至。他行迹不定，有时下山到老百姓

家坐一坐。传说宋哲宗时还有人见到过他。唐德宗至宋哲宗已历三百年，陈抟竟然尚在人世，岂不成了神仙？可是，陈抟这样的高士对麻衣道者却礼奉有加，有疑难不决之事，还要向他求教。麻衣道者究竟是何样人物，那就很难推测了。《麻衣相法》与麻衣道者这样一个神秘人物联系在一起，更增加了几分神秘性。它是一部相书，讲的全是相人术。它以人的形体、面貌、声音、骨骼等外在特征为观察评析的对象，将它们同人的吉凶、福祸、贵贱、寿夭、穷达、休咎联系起来，确定了与之相对应的各种意义。全书共分四卷，卷一属总论性质，对人体图例进行解说，确定了人体各部位对应东西；卷二是相面法，将人的面部分作头、额、眉、目、鼻、口、唇、人中、舌、齿、耳若干部分，分述每一部分与人生命运的联系；卷三是对人体各部位在相术中的作用的解析，以及如何通过手足看人生命运的吉凶贵贱；卷四论气色与人生命运的关系。此书把人体分解得过于琐碎，论术人体与人生命运的联系时，杂以阴阳五行、八卦十二宫、五星六曜诸说，颇多自相矛盾处，读来诘屈聱牙，辨之晦涩难懂。就是这样一部书，却成为中国古代相术的经典著作，相士奉若神明，不敢稍有微词。

大约与《麻衣相法》同时，还有一部流传颇广的相术著作《太清神鉴》。传说此书的为后周王朴所撰。王朴，周世宗朝曾为枢密使，欧阳修《新五代史》说他聪敏有才智，不仅精详当世的事情，而且通晓阴阳历法。可是新、旧《五代史》都没有关于王朴精通相术的记载。书前《自序》说作者"离林屋洞，下山三载，遍搜古今"而成《太清神鉴》一书，与王朴事迹不合。此书很可能是宋代某术士所撰而托名王朴。到了明代，又出现了一部《柳庄相法》，为柳庄居士袁珙所作。袁珙字廷玉，一生游历江河湖海，在菩陀珞珈山遇到一个自称名叫别古崖的异僧，跟他学习相人之术。袁珙天资聪慧，领悟极快。后来，他就用所学之术为人推断吉凶、福祸、寿夭、贵贱、休咎，传说很是灵验。人来求他相面，他只是听其声音，观其形貌，就可推断吉凶。袁珙因此而声名远扬。因为袁珙自号柳庄居士。后人称其相法为《柳庄相法》。这是一部与《麻衣相法》、《太清神鉴》先后流行的相术著作，为许多相士所尊奉。相术在宋代达到鼎盛，并在以后各代深入到民间，影响越来越大，与这三部书的流传有很大关系。

人的音容形貌只是人体的外在特征，它怎么能与人的吉凶休咎发生联系呢？这是相术无法回避的一个问题。为了避免这样一个难堪的问题，术士们采用了类似卜筮的方法，将相术同《易》术、五行术等联系起来，借用抽象的理论来解释有关人体与命运的一些很具体的问题。

据宋王铚《默记》记载，吕蒙正小时候和张齐贤、王随、钱若水、刘烨等人一起跟郭延卿学诗作赋。一天，众人请道士王抱一相命，不料王道士外出未归，只有一僧人为其照看寓所。众人对僧人师从道士感到不可理解，僧人解说是为了向王道士学相命，已经跟他学了三十年了。听这么一说，众人都请他相命，僧人一再拒绝，请众人明日再来。次日，众人又一起来了，果然见到了王道士。道士让众人坐下，吕蒙正与道士相对而坐，张齐贤、王随、钱若水依次而坐，刘烨坐在最下首。众人落座后，道士挨个认真看了看，不由得长叹了一口气。众人不知道士为何长叹，问道士，道士说："我东到东海，西到流沙，南达岭峤，北抵大漠，四走天下，求所谓贵人，以验吾术，始终没见到什么贵人，岂意今日贵人尽在座中！"接着，他缓缓说道："吕君得解及第，无人可奉压，不过十年作宰相，十二年出判河南府，自是出将入相三十年，富贵寿考终始；张君后三十年作相，亦皆富贵寿考终始；钱君可作执政，然无百日之久；刘君有执政之名，而无执政之实"。道士相遍弟子，却遗漏了其师郭延卿。郭忿忿然道："座中有许多宰相乎？"

道士为郭相道:"后十二年,吕君出判河南府,是时君可取解,次年,虽登科,然慎不可作京官"。郭听说众弟子皆可为相,而自己虽登科而不能做官,更加愤怒。岂料后来众人命运皆如道士所言。在这个故事中,道士是通过相面来预测众人的吉凶福祸的。象这种不凭听声、揣骨、望气,而仅据一面之识预卜人的命运的相术故事,在唐人笔记中亦有记载。韦绚《嘉话录》有这样一个故事:侍郎薛邕很有希望提升宰相。一日,兵部郎中崔造、进士姜公辅同在薛府。有张山人会相术,薛请张山人相面,问坐中有无宰相。薛口中这样问,心里想的却是自己可当宰相。张山人说有两人当为宰相。薛邕认为其中一人肯定是自己,就问是哪两个人,张山人道:"崔、姜二公同年为宰相"。此言即出,不仅薛侍郎忿然不悦,崔郎中亦不高兴,心想:姜公辅仅一介进士,我已是正郎,势不相近,怎么会同年当宰相呢?张山人料到了崔造的心事,对崔造说:"你们二人不仅同年为相,而且郎中还在姜公之后"。后来,姜公辅任京兆功曹,翰林学士。唐德宗时,朱滔叛乱,姜公辅奏请拘朱滔兄朱泚,以防为应。德宗未能采纳,后来追悔莫及。这年德宗加奉姜公辅同中书门下平章事(宰相),而崔造晚些时候才拜相,薛邕一生却没有拜相的缘分。张山人的相术与王道士很相象,皆是凭直观感受来推测求相者的吉凶贵贱。

在古代形形色色的相士中,王抱一、张山人远不如袁天纲名气大。袁天纲是中国古代术数大师,传说他与李淳风共作《推背图》,预言历代变革之事。他精于相术,流传下来许多饶有趣味的故事。窦轨客游剑南德阳县,与袁同宿,求为相命。天纲道:"公额上伏犀贯玉枕,辅角又成就,从今十年后必富贵,为圣朝良佐;右辅角起,兼复明净,当于梁、益二州分野,大振功名。"窦轨后果为益州行台仆射,召袁天纲谢之,再请相之。天纲审视良久,道:"公骨法成就,不异往时。然目色赤贯童子,语浮面赤,为将多杀人,愿深自诫"。窦后果多杀戮。唐高祖武德九年(626),窦轨被征诸京,行前询天纲此行将得何官,天纲道:"公面上佳人,坐位不动,辅角右畔光泽,更有喜色,至京必蒙圣恩,还来此任。"这一年,窦轨果然重授益州都督。袁天纲在洛阳时,杜淹、王珪、韦挺三人求为相,天纲看后,说杜淹"兰台成就,学堂宽广",王珪"法令成就,天地相临,从今十年,当得五品要职",韦挺"面似大兽之面,文角成就,必得贵人携接,初为武官",之后又对杜淹说:"二十年外,终恐三贤同被责黜,暂去即还"。三人后来皆发迹。武德六年,俱配流隽州。三人至益州,见袁天纲,求为再相,天纲说三人不久即回,终当俱享荣贵。果然,武德九年六月,三人俱奉召入京,过益州,复请袁天纲相之,天纲道:"杜公至京,即得三品要职,年寿非天纲所知;王、韦二公,在后当得三品,兼有寿,然晚途皆不深遂,韦公尤甚"。三人官运、结局,后来皆如袁天纲所言。(事见《定命录》)

古代相术最初都属于相面一类,经过较长一段时间的发展,又出现了通过声音、形貌、骨骼等人体各部位来预测人事吉凶的相术。譬如相骨(揣骨)术,南北朝时期就已经很流行,则其起始或当更早一些。清观奕道人《滦阳消夏录》有一则专门就相骨术的原始作了考证。这则考证是从一个相骨的故事说开去的:"嘉庆戊午(1789)五月,余扈从滦阳,将行之前,赵鹿泉前辈云:'有瞽者郝生主彭芸楣参知家,以揣骨游士大夫间,语言奇验。唯揣胡祭酒长龄,知其四品,不知其状元耳'。在江湖术士中,其艺差精。郝自称河间人。余询乡里无知者,殆久游于外欤?郝又称其一师一僧,操术弥高,与人接,一两言即知其官禄。久住深山,立意不出。其事太神,余不敢信矣。案相人之法见于《左传》,其书《汉志》亦著录。惟太素脉、揣骨二家,前古未闻。太素脉至北宋始出,其授受渊源,皆支离附会,依托显然。余于《四库全书总目》已详言

之。揣骨亦莫名所自起。考《太平广记》一百三十六(按:当为一百三十五)引《三国典略》称:北齐神武与刘贵、贾显等射猎,遇盲妪,遍扪诸人,云并富贵。及扪神武,云:'皆由此人'。似此术南北朝已有。《定命录》称:天宝十四载,陈阳县瞽者马生捏造自勤头骨,知其官禄。《刘公嘉话录》称:贞元末、有相骨山人瞽双目,人求相,以手扪之,必知贵贱。《剧谈录》称:开成中有龙复本者,无目,善听声揣骨,是此术至唐乃盛行也。流传既古,当有所受,故一知半解,往往或中,较太素脉稍有据耳。"由于骨法可以用手揣摸,故一些相骨之士是依靠双手揣摸的盲目人,观奕道人所列都是一些简单的例子,另有一些很有趣的盲人的相骨的故事,兹聊举二例。宋真宗为开封府君时,曾呼一瞽者至府,令揣听僚属张耆、夏守赟、杨崇勋等人声骨,以为娱乐。瞽者揣听或中或不中,唯独揣听王继忠声骨,瞽者惊骇道:"此人很奇怪,半生食汉禄,半生食胡禄。"真宗笑而遣去。王继忠后为观察使、高阳总管。宋真宗咸平六年(1003年),辽兵侵犯望郡,王继忠率部苦战,终因寡不敌众被俘。真宗闻之,十分悲伤。众人亦皆谓王继忠已死难。景德初年,辽人乞和,继忠为撰奏章,劝讽诱掖,出力不小。至此时,宋朝方知王继忠尚存。以后每年遣使赴辽,真宗皆亲封御带、药茗以赐之。继忠依汉苏武事,南望天阙,称"未死臣",哭拜不起;问圣体起居,不避嫌忌。以其德仪雄美,被招为婿,封吴王,改姓耶律。继忠一生半食汉禄,半为辽臣,为瞽者不幸而言中(事见文莹《玉壶清话》卷四)。明陆粲《庚已编》中的揣骨僧更是一个相骨高手,兹录于后:

> 正统间,虎邱半塘寺有僧,两目皆盲,善揣骨,言人贵贱祸福多奇中。粲之外大父胡公,年数岁时,家人携往来,揣骨僧云:"儿他日应得系金带,好自爱也"。后公举进士,累官至山西参议,致仕果终四品;里人石乙贫,为人佣织,以二子见,僧揣之,喜索厚谢曰:"此两财主骨也"。谓石云:"勿轻视尔儿。"闻者初不信。二子长,果以资雄于乡;龚大者,家颇温裕,为人丰肥,腹脐间黑痣有毫,长数寸,尝言其一生福皆在于此。龚平日与人语好大笑。一日在平所,方笑未已,僧曰:"勿笑,明年尔腹间毛落死矣"。龚恶其语,不答。后偶就浴,摩挲间毫忽落,又数日病死。

仅凭对人的骨骼的揣摸,甚至摸也不摸,就能预言一个人的命运、吉凶、寿夭、福祸、贵贱,且言之必中,这不能不令人怀疑。此类故事,如果不是好事者有意为之,那也只能是偶然的巧合。

相骨不是盲人瞎子的专利,许多相士都是明眼人,他们既有观察之便,又假相骨之术,相法自有新裁。唐代张冏藏善相术,与袁天纲齐名,传说尉氏刘二轨小的时候,张冏藏见之大奇,对刘父母说:"此子骨法甚奇,当有贵禄,宜保养教诲之。"二十年后,张冏藏被流放到剑南,路过岐州时,刺史冯长知其善相术,令为判司以下僚属相命。张遍视众人,无可至五品者。时刘仁轨为陈仓尉,待其出,张冏藏懔然变色,对冯长说:"这才是贵人"。又仔细审看,知此人后可官至宰相,说:"我二十年前在尉氏见一小儿,其骨法与公相类。当时没有问姓名,不知是谁"。听刘仁轨说他就是时,张冏藏说:"公官不下四品,若犯大罪,可至三品以上"。刘仁轨后从给事中出为青州刺史,知海运,遇风失船,被河间李义府所谗,问成死罪,特敕免死除名,于辽东效力,复入为大司宪,位至左仆射(见《定命录》。王铚《默记》中的滕元发也是一个相骨高手,杜祁公为相时,曾夜召滕元发撰文稿,元发夜入,观其形貌,感慨地说:"此人骨相穷寒,岂宰相之状也!"杜公命左右秉烛,手展书卷而观之。元发在旁,见杜公眼有黑光径射纸上,方悟杜公之贵在眼有黑光。这就是明眼人得天独厚的便利了,滕元发虽然善相骨,一见杜祁公即

知其无富贵之相。然而，杜公骨相不贵，却贵在眼有黑光，盲目人若相杜公，必然失算。王铚这段记载显然是为祁国公杜衍的显贵寻找依据，实际上是否如此，今人就不得而知了。

相声也是相士们常用的相人之法。中国武术有听声辨器之术，是根据声音的细微差别辨别袭来的暗器，这似乎是可以做到的，因为武功高明之人对武林界使用的暗器都比较熟悉，而不同的力道施用不同的暗器发出的声音是有区别的。根据人的声音来预测人的命运，除传统的中医理论能给予部分的解释外，余则玄而又玄，或是无任何道理的经验之谈，或者干脆就是相士的主观臆断，奇怪的是，文献中的此类记载，结果大都是应验的。《太平广记》卷153载胡芦生相李藩事即其例。李藩寓居洛阳，年近三十还没有混到一官半职，听说胡芦生听人声即能知人贵贱，遂与妻族崔氏兄弟前往求相。崔氏兄弟先到，胡芦生并不起迎，只是伸手请坐。李藩患脑疮，稍后才至。人还未到，胡芦生就说有贵人来，命侍者酒扫庭除迎接。李至未下驴，胡芦生出迎，笑执其手说："郎君贵人也。"李藩道："吾既贫且病，又欲远迁数千里之外，何贵之有？"芦生道："纱笼中人，岂畏远厄！"李不明白，问纱笼之事，胡芦生缄口不答。李遂举家迁居扬州。数年后，张建封仆射镇守扬州，奏李为巡官校书郎。有新罗僧能相人，见李后对张建封道："巡官是纱笼中人，仆射且不及。"张大喜，问纱笼中之事，僧曰："宰相冥司必潜纱笼护之，恐为异物所扰，余官即不得也。"李藩闻言，始知胡芦生所说"纱笼中人"之意。后果然位至宰相。在这则源出《逸史》的故事中，胡芦生听声而知人贵贱，已是十分新奇，但比起《三国典略》中的吴中察声者，那就是小巫见大巫了。据载：后魏末，吴士目盲而善相声其至北方，丞相嗣渤海王高澄使试之，吴士闻刘桃枝之声，曰："当代贵王侯将相死于其手，然譬如鹰犬，为人所使耳。"闻赵道德之声，曰："亦贵人也"。闻太原公高洋之声，曰："当为人主"。闻高澄之声，不动。有人私下掐之以提醒，吴士说了个慌，称高澄亦当为国王。高澄狂傲地说："我家群奴犹当极贵，况吾身乎！"后齐诸王大臣赐死，多因刘桃枝攀附而至；高澄竟为其膳奴兰京所杀，兄高洋受阐，为北齐文宣王。吴士盲目，不见其人，而仅凭声音断人吉凶，般般应验，不能不使人在惊奇之余产生深深的怀疑。

宋代以后，相术大盛，相声之士亦多起来。他们不仅可以根据人的声音断人吉凶贵贱，而且还可以依据人们使用的器物之声预测人的福祸和命运。《夷坚志》甲志卷九所载邵武俞翁就是一个善于听器物声预测吉凶的相士。一日，俞翁行于田间，闻田中流水，对人说："水流悲，田将易主"。后果然如此；曾入街市，闻乐声而道："金声亢，其有兵，当在申酉间。然我无伤，兵四人当溺死。"至其期，果有戍卒自汀州还，过市群饮，争夺倡女，抽戈相戕。有的恐祸及己身，乘暮色渡水而逃，正逢春潮暴涨，有四戍卒溺死于水。有人问俞翁何以知其事，答曰："日在子，又属水，水旺于子，金至此死焉。"俞翁倒是很象一个预言家，不过，其"水流悲，田将易主"之语，颇有些人情味，而其预言"兵四人当溺死"，用的却是阴阳家的五行生克之说。这正是宋以后的相术的特点。同书支志卷二中的余山人，既善相气色，又工听器物声。一日，余山人至婺源李熙仲家，李有意试其术，使立户外，自登廊上鼓梯，执两椎敲击四下，乃呼余入而问之。余曰："鼓有双声，当应两子弟喜庆事。击者亦非碌碌人也。"这一年是宋孝宗淳熙十三年(1186年)，及秋试，熙仲二子皆榜上有名，次年赴省，其叔智仲以左藏提辖充贡院点检试卷官，牒往别院。明焦竑《焦氏笔乘》中的术士王生亦善相声，不过，他比余山人似乎高明一些，余山人入朋友家言喜不言忧，或是偶而巧中，而金陵王生却能从马蹄之声辨其主人休咎。丁谓先罢参知政事，知金陵，一日，车从出南门，王生在人群中听到马蹄声，

大声对众人说:"参政月中必召。"月余,果急加归京觐见,再入中书。真宗晏驾,丁任山陵使。王生至京师,丁闻其来甚喜,厚待之,留宿书院。天亮,丁入朝,王生闻其马蹄声,对众人说:"蹄响有西行之兆。"众人以为他已知丁相公充任山陵使故作如是说。王生并不分辨,私下对人说:"蹄西去而无回声"。丁果被罢相,分西京,被谪往崖州。俞翁、余山人、王生三相士颇似能听声辨器的武林高手,又颇似能根据患者的声音来诊断所患病症的中医名家,竟然能根据流水声、器乐声、敲击声、马蹄声推测人的贵贱、福祸、吉凶,这真是匪夷所思!

相面、相骨、相声,是相士常用的相法,但相气、相色之术也有术士用之。传说袁天纲相李峤就是用相气之术预测其贵贱寿夭的。李峤幼有清才,兄弟五人皆年不过三十而卒,唯李峤已长成。李母仍放心不下,请袁天纲为儿子相面。天纲看后说:"郎君神气清秀,而寿苦不永,恐不出三十。"李母大惧。李峤当时声名正隆,有贵达之望,闻此语颇不以为然。李母请袁再相,袁说命数已定。李母又请同于书斋连榻而坐寝。袁登榻而睡,李峤却不寝,至五更突然睡去,时袁已醒,见李峤无喘息声,用手试之,鼻中气绝。袁吃惊不小,用心观察良久,知其呼吸乃在耳中,遂起贺李母:"数次观察,皆无准信,今方见之,郎君是龟息,必大贵寿,但贵寿而不富。"武则天秉政,李峤拜相,家中却清贫,帝见而叹曰:"国相如是,乖大国之礼"。赐御用绣罗帐。峤寝之通晓不安,觉如生病一般,遂奏免,仍用旧帐。李峤耳目口鼻皆无厚相,但以其龟息而大贵寿,竟三秉衡轴,极人臣之贵。(事见《太平广记》卷221)《夷坚志》补志卷十九中的皇甫世通,却是一个善于相色的相士。宋孝宗隆兴元年(1163),洪迈兄洪适以司农少卿总饷镇江,世通前往谒见,再见返衢州。衢州太守刘共甫常常邀世通至书院,适有人报汤岐公拜左相,张魏公拜右相,刘曰:"二公归旧厅,从此福禄应未艾。"世通道:"近来多次在马上觇见汤、张二公,色枯而促,岂宜进步,未必能一年,必有不可讳者。"刘问:"陈鲁公如何?"世通道:"也是短数。正使再入,仍不佳。"刘问谁可为相,世通答道:"有一官员必为相,但地位尚远,言之公亦弗信。此人乃是镇江洪总领。"刘大不以为然,指责皇甫世通胡说八道:"执政侍从甚众,岂无一人作相,反求在外一使者?"世通拱手道:"可与公立约,自今以还,除原来的丞相之外,或别的贵人先于洪公为相,吾从此不再相人。"次年,汤、张二公辞相,不久相继亡故。陈鲁公拜相,在位两个月。而文惠公洪适果于乾道乙酉(1165)年冬拜相,皆如皇甫世通所言。

有些高明的相士,并不凭一点断人吉凶寿夭,而是依据相法作综合考虑。《青琐高议》中的胡僧相陈执中,就是把相骨、相面、相气色等相术结合在一起的。陈执中官授端州刺史,溯江而上,至洪吉间为风所阻,天晚登岸闲步,遇一卷鼻耸目胡僧。僧谓陈曰:"公虎目凤鼻,骨方气清,身当极贵。"陈知僧乃异人,详问之,僧曰:"气欲伏,不欲发;骨欲细,不欲露;肉贵厚而莹,发亦黑而光;目欲相去远,黑白分明;眉欲秀而浓,相对而起;口红润而方,鼻隆高而贯,面方而莹泽,耳厚而隐伏;身肌重厚,举动详审。皆相美者也。夫相美于外,不若美于内,美于外,人所共有,美于内,人所难全。内外全美,是为大人。公相甚奇,但公虎目猿身,平地非能为也,当有攀附,然后有所食。公不日位极卿相。"僧写诗四句赠陈,诗云:"虎目猿身形最贵,只因攀附即升高。知君今向端溪去,助子清风泛怒涛。"陈执中后得宋仁宗宠信,拔擢为相。

中国古代的相士大都是僧人、道士、隐者、居士、瞽者之流,但也有达官显宦,唐代的李淳风、袁天纲都是朝中大臣。据《玉壶清话》记载,宋太宗也懂得相人术,曾相钱文僖,颇为应验。钱文僖曾率众过河,号令军伍,分布行列,悉有规节,深为武将折服。太宗闻之

曰:"朕尝见儒人谈兵,不过讲之于樽俎砚席之间,于文学则引孙吴,述形势皆闲暇清论可也,责之于用,则临事罕见有成效者。若水(文僖)亦儒人,晓武可嘉也。"其时,辽兵经常犯境,太宗密询文僖御敌之策,钱文僖奏道:"制边灭戎之策无他,臣闻唐室三百年,而魏博一镇屯戍甚少,不及今日之盛,犬戎未尝侵境,盖幽蓟为唐北门,命帅屯兵以镇之,稍有侵轶,则呼嗡应敌。"有人请筑绥州城,屯兵以御外侮,太宗命钱文僖自魏疾往绥州,文僖至则乞罢筑城之议,为时论所非。太宗对左右说:"朕观若水风骨透迈,神仙资格,苟用之,则才力有余。朕疑其寿部促隘,果至大用,恐愈迫之。"钱文僖果然早夭。另据传说,宋代开国元勋苗训,辅佐朱元璋建立大明王朝的刘基皆深谙相人之术。《柳庄相法》的创始人袁珙也曾官拜太常寺丞,礼遇殊优。看来,相术不仅仅是僧人、道士、瞽者和江湖术士的专利,一些帝王将相为证明他们是天生的"龙种",也常常借助相士的力量。许多相士也愿意充当吹鼓手,摇旗呐喊。一些相信命运和喜欢猎奇的文士,常常不辨真伪,有意无意地充当了这些神奇故事的传播者。也许,他们记录和讲述这些神奇故事的时候,注意的不是相术本身,而是相术所具有的深层文化意义——传统的天人观念与宿命意识。他们忽略了也许根本没有注意到陈胜、吴广揭竿而起时的呼喊:"王侯将相宁有种乎!"

相术象瘟疫一样在封建社会流行着。它把天人观念和宿命意识具体到人的形貌、声音、骨骼等外在之物上,认为人的贵贱、福祸、穷达、吉凶、寿夭都是与生俱来的,是由人的形貌等外在之物事先决定了的,也就是说是从娘胎里带来的。所以,可以这么说,相术是"死生由命、富贵在天"这样一种文化观念的具体化、外在化,是宿命观念的典型体现。东晋陶侃出身寒门,小的时候,有一相士见他的手掌玉柱纹一直延伸到手指上,说:"玉柱纹到指上可贵为三公。"陶侃用针刺纹路,整个手指都出血,随手一甩,落到墙上成一个"公"字。后来陶侃官至荆州、江州二州刺史,都督八州诸军事。于是有人就把前后联系起来,以为陶侃的富贵是命中注定了的,没富贵之前已经在手纹上显示出来了。这是一种典型的附会。陶侃由寒门而至三公,不符合六朝"上品无寒门,下品无庶族"的时代风气,因而有的人为陶侃设计了这样一个神话。陶侃的发迹不是什么命中注定,而是他的智慧才能与东晋那个动乱的时代结合到一起造成的。时势造英雄。不是处在东晋那样一个特殊的时代,陶侃不可能位至三公,即使能位至三公,也不会有"手纹"的传说。可见,有关相术的一些故事传说,都有其产生的时代氛围和文化背景。认识到这一点,对相术在古代社会的流行也就比较容易理解了。

俗话说"人不可貌相"。然而,中国古代文化中的相术正是要找出相貌与人的命运——贵贱、寿夭、穷达、福祸、吉凶、休咎——之间的联系,通过这些联系来预测人的命运。该如何看待这种知其不可为而为之的文化现象呢?相术是否确如一些文献记载的那样灵验呢?对待这些问题,神秘主义与虚无主义都是不适用的。重要的是要进行实事求是的历史的分析,看到问题的两个方面。对已知的和可知的东西,既不能盲目相信,也不能一味否定,而是要详细地问一个为什么;对那些未知和一时难以详知的东西,也应辨证对待。孟子说尽信书不如无书。对前人的有关记载,不能偏听偏信,况各类相书乎?李峤,人谓其无厚相,可他却贵为宰相,并享高寿;胡僧相陈执中当为相,却不知陈执中以嬖妾笞女奴死而遭贬;北齐文宣王高洋未禅之时,言不出口,常自贬退,与其兄言,无不顺从,其兄高澄很是看不起他,说:"此人亦得富贵,相书亦何可解?"可是相士却说他当为国王,并且后来果然应验。人之一生有定有不定,有其必然之势,也有偶然之机。清李光庭《乡言解颐》中的

一段话对人很有启发，也很有说服力：

有善状者，若隆准、钟声、白皙、黧须眉、甚口姿、采如峙玉、颜如渥丹、美如冠玉、面如紫琼、齿如编贝、唇若涂朱之类是也。有恶状者，若蜂准、鸢鸟膺、豺声、鸱目、虎吻、洞睛、瞠盼、口吟舌言、癯露伛背、瘃目侧鼻、须如猬毛、目如风驼、肤如蛇皮之类是也。丰下有后，肉食无墨，视流行速者多诈，视下言徐者鲜终，皆偶触之机。若张子寿烛禄山之逆相野心，吕圣功断郑公之将来名位，则先见之哲也；蒯通相韩信之背，贵不可言，议者以为有内意；若袁天纲谓马周背若有负，为贵验，则实相也。而岑文本又谓其鸢肩火色，腾上速而不能久，岂昭质之瑕瑜不相掩乎？刘玄德两耳重肩，实为异相，而或曰大耳儿最叵信；鼂王为江东名家慧龙，且是贵种，而人曰糟鼻子担虚名。岂旁观之爱憎为定论乎？王旦迟钦若十年，终不免为用时之瘿相；法和断侯景一臂，而不能去其足上之肉瘤，岂丑疾之显晦亦有时乎？张子房运筹决胜，而貌如好女；程千里貌虽男儿，而心似妇人。迥相反，而以貌取人者勿妄为品题。王忱有才无貌，谓人心而狗面；王国宝无才有貌，谓人面而狗心。论虽苛，而令色孔壬者宜知愧励。盲词赞人，必曰天庭饱满，地阁方圆，齿白唇红，眉清目秀。而世俗之嗤人者，但曰嘴眼似乎太偏。然《硕人》及逸诗，两言巧笑美目，则嘴眼诚为观人吃紧处。盼倩之质，加以采绚，如今之粉面也。而倭国以丹朱粉身，亦犹京兆画眉，黛笔轻描，城中半额，烟刷横扫，各行其是耳。俗云一白遮九丑，而谢白面得襄墨之谥；泽门之皙，不如邑中之黔。谓耳白于面者名满天下，而黑王相公亦声闻四夷，又何说欤？封侯，贵相也。虎头燕颔万里侯，面方如田者亦侯，曲如钩，例封侯，而猿臂之飞将军不侯，侯固无定相欤？某人戍妇词云："人言郎是封侯相，三十年来记不真。"则空诸所有矣。谓妇人必以其颀为美，以之作肉台盘，则未免于高；必以柳腰为纤，以之当肉屏风，则又嫌其漏。东坡评书云："短长肥瘠各有态，玉环飞燕谁敢憎？"诚持平之论也。

李光庭认为看一个人不能只看其形貌，更不能仅以形貌论优劣，断人生，推休咎。而传统的相术仅凭一些经验之谈和许多想当然的东西预测人生命运，结果必然是自相矛盾，无法自圆其说。所以如此，是因为他看到了人的主观意志的作用和客观环境的影响，认为"心者，形体之主也。"他认为形体只是外在的东西，而人的意志（心）才是决定性的，居支配地位的，所以他说："有心无相，相逐心生；有相无心，相随心转。"同时，他还注意到了不同的生活对人的形体的影响，认为客观环境可以促使人的形貌发生变化，指出："手如柔荑，美矣，若使二十年握梨花枪，虽青葱可怜，亦木皮春厚矣；齿如匏犀，美矣，若使十八姨吃桃花醋，虽玉丁不错，亦病叶秋零矣"。不仅如此，他还指出了相术形而上学的顽症："相书云男子行如摆柳者无威。然如王恭、张绪，何尝不是美丈夫；谓女子口如吹火者多贱。然朱唇玉腕、似雾笼花，何尝不是好婢子？"与此同时，他一针见血地指出了相术的虚伪性，认为相书所说的"朝中无重发之宰相，市上无大头之乞儿"、"龟头有痣终须富，谷道无毛定主贫"，是"既以显而易见者为褒贬之词，又以隐而难窥者为吹求之说，何异纸上谈兵乎？"

应该说，李光庭对相术的价是比较中肯的，但他并没有指出相术的根本症结所在。相术的产生是以天人观念，宿命意识和鬼神崇拜为基础的，它的流行则是建立在相士与

求相者双方的沟通之上的。这是一种文化观念和文化意识的沟通。没有这样一种沟通，相术的产生和流行都是不可能的。可以说，这种沟通是中国古代术数所共有的。中国古代各种预测人生命运的术数得以长期流行，就是因为人们始终无力斩断这样一种沟通。

占　星

中国人的天文知识，很大一部分是关于星体的。早在先秦时期，人们对“天”的认识还显得相当幼稚和模糊的时候，对一些星体却已经有了大致的了解。这从《诗经·小雅·大东》中可以看出一些端倪：“维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄。虽则七襄，不成报章。睆彼牵牛，不以服箱。东有启明，西有长庚。有救天毕，载施之行。维南有箕，不可以簸扬。维北有斗，不可以挹酒浆。”诗中涉及到了织女、牵牛、启明、长庚、毕、箕、斗等星宿，最早记述了牛郎织女的故事。后面四句类似天气谚语，反映了古人对一些星体的细致观察。从此可以看出，先秦时期，人们观察、认识和了解星体及变化的目的，是为了探求天体运行规律，了解时令节令的变化，准确地把握农时，把握星位的变化与气象的关系，以利于农耕、渔猎、祭祀、战争等国事农事。可以说，当时人们观察天象变化，并不包括寻求星象变化与人间灾异吉祥之间的对应关系的意图。也许正是因此，中国古代的天文学在先秦时期得到了迅速发展。

先秦时期的天文学在当时世界上是属领先地位的。人们不仅比较准确地描述了行星的变化和恒星的位置，而且还根据星位的变化发明了最早的纪年法——星岁纪年法。因为古代占星术常常涉及到这些天文知识，故有必要先对七曜、五纬、四象、二十八宿、三垣和星岁纪年法作一简单介绍。

七曜亦称七政，是日、月和金、木、水、火、土五星的合称。五纬即金、木、水、火、土五星，分居东西南北中五个方位。东方木星，亦称岁星；西方金星，又称太白；南方火星，又称荧惑；北方水星，又称辰星；中央土星，又称镇星。五星皆是行星，自右而左旋转，故称为五纬。古代占星家认为，五星中的木星（岁星）是吉星，它运行到某个星区，地面上与之相对应的州国就五谷丰登，国泰民安。火星（荧惑）则是灾星，它运行到某个星区，与之相对应的州国就要发生天灾人祸等非人力所能抗拒的灾难。古人观测日（古人视太阳为行星）、月、五星的运行是以恒星为参照。经过长期的观测，他们选择了黄道附近的二十八个星宿作为参照，用以观测日、月和五星运行变化。二十八宿分处东西南北四个星区，每一方都是七星，构成不同的形状，古人把这些形状想象为祥瑞动物，东方苍龙，西方白虎，北方玄武（龟蛇），南方朱雀。东方七星宿包括角、亢、氐、房、心、尾、箕，北方七星宿为斗、牛、女、虚、危、室、壁，西方七星宿为奎、娄、胃、昴、毕、觜、参，南方则有井、鬼、柳、星、张、翼、轸七星宿。每一星宿都有数颗星组成，少则二三个，多则达二十几个。星士（根据星象变化预测人事吉凶的术士）为了占星的需要，按照二十八宿所处的方位，将二十八宿与地上的州国对应起来，这就叫做星宿的分野，如尾、箕对应燕国或幽州，室、壁对应卫国或并州，翼、轸对应楚国或荆州，等等。分野之说不仅被星士采用，史家、文学家也采用，“初唐

四杰”之一的王勃在《滕王阁序》中开篇便是“豫章故郡，洪都新府。星分翼轸，地接衡庐”四句，其中“星分翼轸”，就是在分野的意义上提到翼宿和轸宿的。“豫章故郡，洪都新府”，说的都是今日的南昌。南昌古属荆州，而翼、轸二宿的分野对应的正是荆州。“天垂象，见吉凶，圣人象之”(《易·系辞》)。分野概念的建立，主要的目的就是便于星士、史官观察星象的变化，以占验地上对应州国的吉凶灾祥。

紫微、太微、天市也是星士、史官经常观察的星象。到了宋代郑樵的《通志》始称紫微、太微、天市为三垣。三垣指的是三个星区，太微为上垣，有十星，紫微为中垣，十五颗星，天市为下垣，二十五星。紫微垣是以北斗星为中心，集合北斗七星及其周围各星组成的星区；太微垣是指紫微垣以南和张、翼、轸星宿以北的星区；天市垣指的是太微垣以西、东方苍龙七宿和北方玄武七宿交汇处以北的星区。星士将三垣同人世对应起来，并且规定了三垣对应的人事内容，紫微垣对应的是人间帝王，是帝星所在。明郎瑛《七修类稿·天文类》“紫微垣”条这样解释说：“紫乃赤黑相合而成。天垣称紫微者，取二色水火相交之象。水火相交，万物以之为生。万物以之为生，是万物之主宰。故垣具天枢星、天皇帝星。所以天子之居，亦谓之紫宸。微者，取至精之义耳”。因为帝星居于紫微垣，故紫微垣成了天上诸星宿的中枢，对应于人间，帝王就是人间的主宰。应该指出的是，用五行生克说解释星象不是郎瑛的发明，古人把五纬命名为金、木、水、土、火，本身也就包含了五行生克的意思。太微垣对应的是三公九卿，天市垣对应的是西周时的十二封国(晋、楚、齐、鲁、郑、秦、燕、陈、蔡、曹、卫、宋)。把三垣与人事对应起来，显然是以人世想象天体，反过来又用天上的星象观照人世。

另需特别介绍的是天津、天狗、天狼和孛星。天津横亘于河汉(银河)之上，共九星，《晋书·天文志》说得很明白：“天津九星横河中，一曰天汉，一曰天江，主四渎津梁，所以度神通四方也。”天津九星横跨银河，其状如桥，故俗又称为天桥。它位于箕宿与斗宿之间，其方位因四时变化而变化。天狗星，《史记.天官书》说它“状如大奔星，有声，其下止地，类狗”，因为它拖有一个尾巴，旁有短彗，下落时象狗的形状，故称天狗星。天狼星位东井星宿以南，星士以为其星主贪婪残忍，故多把侵略者比作“天狼”，前人因之而有“举长矢兮射天狼”(屈原《九歌·东君》)、“西北望，射天狼”(苏轼《江城子.密州出猎》)之句。孛星即彗星，俗称扫帚星，因其拖个长长的扫帚式的尾巴而得名，它象地球一样绕太阳运行。自古以来，人们都把彗星的出现视作不祥之兆。这几个星体都有特别的涵义，因而常常出现于古代星士口中。

星岁纪年法是中国最古老的纪年法，是在人们具有了一定的天文知识之后才出现的。这种纪年法是根据岁星和太岁星的运行变化及所在位置来纪年的。这里所说的“星”即岁星，也就是木星，“岁”即太岁，是古人假想中的星名。岁星自西向东绕太阳运行，十二年自转一周。因此，古人将黄道分成十二等份，以岁星所在的部分作为岁名，依次是星纪、玄枵、诹訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木十二年份。假设的太岁星的运行方向与岁星相反，是自东而西，每自转一周分作十二辰，依次称为丑、子、亥、戌、酉、申、未、午、巳、辰、卯、寅，然后依据太岁所在辰次分为摄提格(寅)、单阏(卯)、执徐(辰)、大荒落(巳)、敦牂(午)、协洽(未)、涒滩(申)、作噩(酉)、阉茂(戌)、大渊献(亥)、困敦(子)、赤奋若(丑)十二年份。《左传》、《国语》这些先秦史籍都有用岁星纪年的例子，如“岁在降娄”(《左传·襄公三十年》)、“岁在大火”(《国语·晋语》)。按照太岁纪年法，前者是“太岁在巳”(即大荒落)，后者是“太岁在子”(即困敦)。不过，史家纪年通常是采用年次纪年，按照元、二、三的序数递记一直到旧君

出位止，新君即位后改用新君王号，重新从元、二、三记起。汉武帝时始采用年号，称“建元”，此后遂有年号纪年法，后世史家多采用这种纪年法。先秦时期，出现了一些记载星位和天体变化的天文学著作，著名的有齐人甘德的《天文星占》、魏人石申的《天文》。南北朝时辑二书为《甘石星经》。该书记载了黄道（地球绕太阳转一周，太阳的直射点由赤道南 24°到北 24°之间所移动的轨道。古人认为太阳绕着地球运行，把想象中的太阳绕地运行的轨道称作（黄道）度数和距北极的度数，记录了 120 个恒星，比世界上最著名的多勒米恒星表早了两千多年。

这些天文知识，尤其是人们有意识地将星象运行变化同人事联系起来，为占星术的出现提供了可能。先秦时期，占星术已露端倪，《左传·昭公十七年》有“日有食之，天子不举，伐鼓于社”的记载，《礼记·昏义》有“日食，则天子素服而修六官之职，荡天下之阳事；月食，则后素服而修六官之职，荡天下之阴事”之说。然而，占星术在先秦远不及卜筮、相术、《易》术那样流行，因为，它不仅需要天文学的发展，也需要“天人感应”观念的迎合。天人感应之说虽然早已出现，但并没有得以广泛流行。天人感应之说的流行是西汉时期的事。汉武帝时，儒学大师董仲舒一面主张“推明孔氏，抑黜百家”，一面倡言唯心主义的神学思想，把“天”神化，认为“天者，百神之大君也”（《春秋繁露·郊祭》），视天为万物之祖，是人类的主宰。他把星转斗移、四时更序等自然现象视为“天”的意志，春生夏长，秋收冬藏，是“天”的喜怒哀乐的表现。他认为人间一切都是上天安排好的，体现了天的意志，人们必须敬天顺天，如果违背天意，就要受到天的惩罚。他还行嫁接之术，将儒家思想和阴阳家思想合为一体，用天人感应说重新观照，视阴阳五行的生克运转为天的意志的表现，认为阳是天之德，阴是天之刑，天之道阳尊而阴卑，阳贵而阴贱。这种唯心主义的神学思想不仅为封建地主阶级的统治提供了理论依据，使之天意化，合理化，而且其“天人感应”学说还成了星象学家乃至星占种种荒唐演绎的理论支柱。正是因为有了这样一个理论支柱，汉代的天文星象学背离了为农事、国事服务这样一个基本的目的，反而成了利用星象变化占验人事吉凶的一种术数，出现了用占星来预卜人事吉凶的术士——星士。值得注意的是，著名史学家司马迁在其不朽巨著《史记》中，竟然完全按照天人感应的神学思想去记载星象和天体变化，如其记汉代事：“汉之兴，五星聚于东井；平城之围，月晕参、毕七重；诸吕作乱，日食，昼晦；吴楚七国叛逆，彗星数丈，天狗过梁野。及起兵，遂伏尸流血其下；元光、元狩，蚩尤之旗再见，长则半天。其后京师师四出，诛夷狄者数十年，而伐胡尤甚；越之亡，荧惑守斗；朝鲜之拔，星茀于河戒；兵征大宛，星茀招摇。此其荦荦大者。至若委曲小度，不可胜道”。司马迁几乎把汉武帝之前的所有重大事件都与星象变化联系了起来。这不是无意识的，它反映出司马迁对星象变化与人事吉凶之间的关系的看法，表明即使是严肃的史学家也可能在某个时刻陷于荒唐和蒙昧之中。他在煌煌巨著《史记》中特辟《天官书》，记载了当时人们所能知道的日月星辰等天体和有关天文事件，反映了当时天文学发展的水平。这对我国古代的天文学无疑是一种巨大贡献。然而，当他用星象变化反过来观照人事的时候，天文学便偏离了方向，他笔下占星术和星士同时活了起来。不过，司马迁将星象变化与人事吉凶对应起来，仅仅是限于有关国家兴衰、社会治乱等重大事件。他把五星聚于东井视作汉朝之兴的征兆，把月晕延及参、毕二宿视作天象预示汉高祖将有平城之围的厄难等等，反映出早期占星的特点，同时也透露出当时人们所共有的一种观念，即只有国家、社稷、社会、帝王将相才有资格上应星象，凡夫俗子决无这种荣幸。这种观念大体决定了古代占星术涉猎的

范围。中国古代的占星术不能象别的占卜术那样可以用于凡人小事，主要的原因就在这里。

后世官修正史大都承袭了《史记》的体制，特设天文志，记载本朝天文学的发展，以及那些在他们看来有关国家大事的星象变化。不仅如此，在一些纪传中，他们还将某些星象变化同某人某事联系起来，以证明这些人事的吉凶成败是上应天象的。《后汉书·律历志》载有许多此类之事。王莽地皇三年(21)，"有星孛于张南，行五日不见。孛星者，恶气所生，为乱兵。……张为周地，星孛于张东南行，即翼轸之分。翼轸为楚，是周楚地将有兵乱。后一年正月，光武起兵春陵。"孛星即彗星，俗称扫帚星，占星者视为兵乱之兆，孛星潜入翼宿、轸宿，是其对应区域楚国将有兵乱之兆，"后一年正月，光武起兵春陵"(按：春陵，古县名，治所在今湖北枣阳南，属古楚地)，即是其验；汉安帝永初四年(110)六月，"太白入舆鬼，指上阶，为三公，后太尉张禹、司空张敏皆免官。太白入舆鬼为将凶，后中郎将任尚坐赃千万，槛车征弃市"。占星者以为太白(金星)入舆鬼(鬼宿)不利于三公和武将，张禹、张敏免官，任尚被杀，都是其凶兆之应。星象与人间灾异祥瑞的联系越来越被人们看重，天人感应被史家当正史、用史家的语言记录了下来，就连以人物传记为主的《三国志》亦深受影响，它虽无专志记载，却在人物纪传中叙述星象之事，《魏书·武帝纪》就有"桓帝时黄星见于楚、宋之分，辽东殷馗善天文，言后五十岁当有真人起于梁、沛之间，其锋不可当"的记载。

与中国古代其它术数比较起来，占星术有其独特之处。说它独特，不仅仅是因为它通过观察星象的变化来占验人间吉凶灾异，而且主要的还在于它极少涉及社会下层的人民群众，平民百姓甚至下层官吏有疑惑厄难，如要求问吉凶，他们向拆字算卦的术士求教，也决不去求助星士。许多人看来，占星术是与他们无缘的，因为他们自知不是"上应星象"的人。占星术的对象是玄奥莫测的星空自然变化，而其目的则是占验那些"上应星象"的人或事的吉凶灾祥。哪些人和事"上应星象"呢？从正史、笔记、小说及其它文献记载来看，大致包括天灾兵乱、朝代更迭等国家大事和帝王将相、公卿大臣的福祸休咎两大类。

据《晋书》记载，西晋时，有个叫戴洋的人精于占星望气之术，扬州刺史陈徽曾向戴洋求问吉凶，洋答道："荧惑入南斗，八月暴水，有客军西南来"。至八月，果然出现了水灾，张昌部将石冰率军自荆州来犯扬州，击败陈徽，占领扬州诸郡。当石冰势力方炽之时，戴洋又对人说："视其云气，四月当破"。次年，(晋惠帝永兴元年，即公元304年)，石冰果遇害，张昌起义失败。东晋明帝太宁二年(324)正月，有流星东南行。洋曰："至秋应当寿阳。"及王敦反叛，平西将军豫州刺史祖约向戴洋求问其胜败，洋答道："太白在东方，辰星不出。兵法：先起者为主，应者为客。辰星若出，太白为主，辰星为客。辰星不出，太白为客，先起者败。今有客无主，有前无后，宜传檄所部，应诏伐之。"辰星即水星。《史记·天官书》："辰星不出，太白为客。其出，太白为主。"戴洋正是按照司马迁的主客理论来解释太白金星的出现的。祖约竟然相信星家之言，起兵讨王敦。不久，王敦病死，祖约勒兵寿阳，应当初"至秋应当寿阳"之语。此时，戴洋又对祖约道："江淮之间，当有军事。谯城虚旷，宜还固守。不言然者，雍丘、沛皆非官有也。"祖约不从，结果豫土尽失。

戴洋见荧惑入南斗知有水灾和兵乱，见太白出东方，辰星不出而知王敦当败。在《三国演义》中，诸葛亮却能观天文而知月内大雨淋漓。曹真引四十万大军寇蜀，诸葛亮听到这个消息，令张嶷、王平各引一千兵士去坚守陈仓古道，阻挡魏兵。二人道："人报魏军四十万，诈称八十万，声势甚大，如何只与一千

兵去守隘口？倘魏兵大至，何以拒之？”诸葛亮道：“吾欲多与，恐士卒辛苦耳。”张嶷、王平都是能征惯战之将，闻此语不由得面面相觑。他们知道，以二千对四十万，无疑以卵击石，是白白送命，故而皆不敢去。不料诸葛亮却没事一样，只管催二人去：“若有疏失非汝等之罪。不必多言，可疾去。”二人仍不敢去，又哀告道：“丞相欲杀某二人，就此请杀，只不敢去。”诸葛亮见二人如此害怕，笑着说：“何其愚也！吾令汝等去，自有主见。吾昨夜仰观天文，见毕星躔于太阴之分，此月内必有大雨淋漓。魏兵虽有四十万，安敢深入山险之地？因此不用多军，决不受害。吾将大军皆在汉中，安居一月，待魏兵退，那时以大兵掩之。以逸待劳，吾十万之众可胜魏兵四十万也。”二人听罢大喜，领命而去。曹真率大军至陈仓城，见无大军防守，令继续进兵。副都督司马懿谏道：“不可轻进。我夜观天文，见毕星躔于太阴之分，此月内必有大雨。若深入重地，常胜则可，倘有疏虞，人马受苦，要退则难。且宜在城中搭起窝铺驻扎，以防阴雨。”果然，未及半月，天降大雨，淋淋漓漓下了一个月，陈仓城外，平地水深三尺，军器尽湿，人不能睡，昼夜不安，马无草料，死者无数，军士怨声不绝。曹真和司马懿只好撤军。诸葛亮观天文知有连绵大雨，以逸待劳，不战而胜。

星士、星家把玩的占星术，玄奥诡谲，神秘莫测。不幸的是，史家相信它，小说家相信它，那些严肃的考据家也相信它。明郎瑛《七修类稿·天地类》“天狗星”条载：

> 元至正六年，司天台奏称：天狗星坠地，始于楚，终于吴，遍及齐、赵诸地，但不及于两广。当血食人间五千日也。时云南玉案山忽生小赤犬无数，群吠于野。占者曰：“此天狗坠地，有大军覆境”。又，父老传，太祖登极后，每日市曹杀人之处，夜有一大白犬食血。予意徐寿辉、韩山童、陈友谅、明玉珍、倪文俊辈，俱起湖湘，而南直、吴中尤盛焉。其后山、陕、滇、蜀四方俱有甲兵之祸，唯福建、两广，王师到即出降。以是占之，则占验人传之说，讵不信夫！

天狗星，古以皆以其为凶星。《史记·天官书》载：“天狗，状如大奔星，有声，其下止地，类狗。”郎瑛以后来出现之事，附会元至正六年(1346)司天台之奏，以元末诸农民起义军俱起湖湘附会天狗星坠地“始于楚”，以“南直、吴中尤盛”附会“但不及于两广”。这样附会的结果，自然是对星士之语深信不疑。郎瑛不仅相信天狗星坠地将有兵乱之说，而且对其它星象变化引起的天人感应现象也颇为相信。同书“星验”条记载了三件事，一是“中台星常坼”，二是“北斗七星第四星常不明”，三是“彗星扫文昌”。星有三台，分上台、中台、下台，共六星，两两相邻，起于文昌星，列抵太微垣。古代常以星宿象征人事，故称三公为三台，《晋书·天文志》称：“在人曰三公，在天曰三台。”中台星常坼，是说中台星常常分离开，不能两相比邻。何以会出现这种星象变化呢？郎瑛引用别人的话说：“或以上下不交，或以本朝不立宰相之故”。他不是从星象自身的变化去寻找，而是认为天人没能相应。他又引东汉张衡“中台主宗室”之说，认为中台星常坼，象征着宗室分裂，并举明武宗正德后安化宁王二藩叛逆，楚世子枭首二事证之。北斗七星中的第四星即天权星，星家以为是主时令之星，天权星常不明，以至地上四时失序，桃李冬华，雨阳不能以时。郎瑛还据张衡天权星“不明或变，朝廷废正乐”，怀疑“今之乐果古之元声乎？”言外之意是，今之乐既非古之元声，当非正乐，而正乐废，上则有天权星不明应之。郎瑛征引古今，为中台星、天权星的变化寻找理论的和现实的根据。彗星为凶星，“彗星扫文昌”，意味着文昌星对应的人事将有噩运。文昌星是斗魁上六星的总称，《史记·天官书》：“斗魁戴匡六星曰文昌宫”。星家以为文昌星是主文运的星宿，彗星扫文昌，则文运衰微。郎瑛接受了这种迷信观念，

认为宦官刘瑾设内行厂，内阁被逐，九卿被祸，正是文运之厄，郎瑛由星象变化推及人事，由人事反证星象变化，正是为了证明“星验”。

在一些文献中，常常见到“五星聚”的记载。所谓五星聚，即指金、木、水、火、土五颗行星同时运行到某一星区。若五星在同一线上，则称五星连珠，意思是五星象是穿在同一条线上的珠子。这种情况是极少出现的。据记载，从公元前十一世纪到明嘉靖间，历二千八百余年，总共出现了八次五星相聚的现象。第一次在公元前十一世纪，五星聚于房宿，论者以为是周将代殷之兆；第二次约在公元前650年前后，五星聚于箕宿，论者以为是齐桓公将成为春秋第一霸主之兆；第三次出现于汉高祖刘邦元年（公元前206年），五星聚于东井，张耳以为“东井秦地，汉王当入秦以取天下”。后来高祖果然战胜项羽，统一中国；第四次出现于唐玄宗开元三年（715）八月，五星聚于箕、尾二宿，占星者以为此星象是有德则庆，无德则殃。唐玄宗继位后励精图治，天下大治，出现了“开元盛世”。晚年，唐玄宗耽于享乐，任用奸相，宠幸杨贵妃，出现了天宝十四年的“安史之乱”；第五次在五代晋高祖天福年间（940年前后），五星数夜连珠于西南。《玉壶清话》卷二记载了这次五星聚：

> 时伪晋虏势方炽，（陶谷）谓所亲曰：“五星数夜连珠于西南，已累累大明，吾辈无左衽之忧，有真主已在汉地。观虏帐腾蛇气缠之，虏主必不归国。”未几，（耶律）德光薨于汉。又，孛东起，芒侵于北。谷曰：“胡雏非久，自相吞筮，安能乱华！”后皆尽然。

文莹这段话意在说明赵匡胤代后周称帝，是上应五星连珠之象，而“孛东起，芒侵于北”，象后汉刘知远与辽争斗事，所谓“胡雏非久，自相吞噬，安能乱华”，亦是此意。这次五星聚于何星区，文中没有说明。从文中“有真主已在汉地”和“德光薨于汉”二句来看，五星所聚之星区对应的地域应是“汉”，即今之河北，参照“五星数夜连珠于西南”，可推知五星所聚星区当在昴、毕二宿。昴、毕的分野是冀州，今之河北大部即属冀州。第六次五星聚的时间记载有异，《七修类稿》的记载是：“宋太祖建隆三年十一月，五星聚于奎。”《玉壶清话》的记载是：“果在乾德丁卯岁，五星连珠于奎……”宋太祖建隆三年是962年，宋太祖乾德丁卯是967年，既然都是聚于奎宿，不可能短短五年间出现两次，所以，两书的记载时间虽然不同，其实仍是一次。郎瑛以为此次五星聚是宋代兴盛之兆，所谓“有德受命，奄有四方，子孙蕃昌”是也。文莹的看法是借窦俨之口说出来的：在丁卯岁，五星当连珠于奎，奎主文，又在鲁分，自此天下始太平……”第七次在明太祖洪武年间，五星也是聚于奎宿。第八次出现于明世宗嘉靖二年（1523），五星聚于室宿。郎瑛亲眼目睹了这次五星聚会，对人说：“室，营室也。甘德、石申皆指室为太庙。吾知国家其必有事于清庙而光大其国乎！”至嘉靖十五年，明世宗大兴土木，九庙更新，应所谓营室之兆。明朱国桢《涌幢小品》卷十五“五星聚”条的记载与郎瑛的记载稍异：

> 嘉靖三年，五星聚营室。司天乐籥上言：星聚，非大福即大祸。聚房周昌，聚箕齐霸，汉兴聚东井，宋盛聚奎。天宝聚尾，禄山乱。占曰：天下兵谋，星聚营室。

时间推后了一年，而且其星兆也由营造太庙变而为“天下兵谋”。明朝最重天文，郎瑛、朱国桢都是有名的学问家，且二人生平活动相去不远，而在五星聚这样重要的星象记载上，竟然各不相同。

从以上记载可见，五星聚的出现都是与国运盛衰联系在一起的，五星聚房，殷衰周昌；五星聚箕，齐强而诸侯弱；五星聚井，楚败汉兴；五星聚尾，遂有开元之盛和天宝之乱；五星聚奎，终五代十国而开大宋之世；明代出

现的两次五星聚，也关涉明代国运的盛衰。所以司天乐馥的奏章称“星聚，非大福即大祸。”郎瑛总结历代五星聚伴随的各种现象，十分感慨地写道：“呜呼！自周至今，二千八百余年，而五星会聚如此。而一星独犯一宿则多矣。噫！此治日常少，而乱日常多。”

古代的占星术不仅把天灾兵乱、国运盛衰同星象变化对应起来，而且还据星象变化推断帝王将相、公卿大臣等上应星象之人的休咎福祸、升迁沉浮。《三国演义》在写到曹操与从谋士密议迁都的时候，侍中太史令王立私下对宗正刘艾说：“吾仰观天文，自去春太白犯镇星于斗牛，过天津，荧惑又逆行，与太白会于天关，金火交会，必有新天子出。吾观大汉气数将终，晋魏之地，必有兴者。”又密奏献帝曰：“天命有去就，五行不常盛。代火者，土地，代汉而有天下者，当在魏。”镇星即土星，居五星之中，太白即金星，在西方，“太白犯镇星于斗牛”，是说西方金星向中央运行，在斗、牛二星区与镇星相犯，然后过天津至于天关。荧惑即火星，在南方。火星逆行，亦至天关，金星和火星在天关星区相会。根据这种星象变化，王立断言“必有新天子出。”《三国演义》较为普及，这段话多为人知。其实，这段话出自张璠《汉纪》，罗贯中不过稍加穿凿而已。张璠《汉纪》载：

> 初，天子败于曹阳，欲浮河东下。侍中太史令王立曰：“自去春太白犯镇星于牛斗，过天津，荧惑又逆行守北河，不可犯也。”由是天子遂不北渡河，将自轵关东出。立又谓宗正刘艾曰：“前太白守天关，与荧惑会。金火交会，革命之象也。汉祚终矣，晋、魏必有兴者。”立后数言于帝曰：“天命有去就，五行不常盛，代火者土也，承汉者魏也，能安天下者曹姓也，唯委任曹氏而已。”

汉末大乱，诸侯争雄，汉献帝任人挟持，已失天子威仪，即使没有“金火交会、革命之象”，汉祚亦难以延续。不过，王立这段话有一点很值得注意，那就是他把天人感应同五行生克揉在了一起。古人不仅把五行生克之术用于推测人的吉凶福祸，而且还把它用于朝代更迭，有所谓“五德终始”之说。其说起于战国时的邹衍，认为历史是按照五行生克的原理循环转移的，每一朝代都受五行中的某一行支配，其帝王将兴起时，上天必先示其祥兆，这种祥兆恰恰附合于支配该时代的某一行的“德”。阴阳五行家附会出每个朝代所属的五行数，黄帝时属土，夏属木，商属金，周属火，秦属水，汉属火，三国魏属土。王立说“承汉者魏也”，正是按照五德终始的学说推测的。汉属火，魏居中央，中央属土，而火能生土，故有“代火者土也”之说。曹操的首席谋士荀彧听到王立之言，按照五德终始的学说，劝曹操移都于许：“汉以火德王，而明公乃土命也。许都属土，到彼必兴。火能生土，土能旺木：正合董昭、王立之言。他日必有兴者。”星士们将金、木、水、火、土这五种组成物质的元素同金、木、水、火、土五星对应起来，用五行生克之说解释一些星象的变化，王立“金火交会，革命之象”，根据的就是火克金。金火相聚，而火能克金，必有新的物质生成，因此，王立把金火交会称为“革命之象”。

天子休咎上应星象，一些将相也是上应星象。所以，那些占星家不仅据星象变化预言帝王休咎，而且还据一些星象的变化预言将相的吉凶。《新唐书·李德裕传》云：“时天下太平，数上疏乞骸骨，而星家言荧惑犯上相，又恳丐去位，皆不许。”李德裕是唐武宗时宰相，曾佐武宗讨平擅袭泽潞节度使的刘稹，后受牛（僧孺）派打击贬崖州。上相，太微垣中的星宿，下应宰相。荧惑犯上相，是说宰相将有厄运，故李德裕再次恳求辞职，全身远祸。《三国演义》“五丈原诸葛禳星”一回有诸葛亮仰观天文一段描述：“是夜，孔明扶病出帐，仰观天文，十分惊慌，入帐谓姜维曰：‘吾命在旦夕矣！’维曰：‘丞相何出此言？’孔明曰：‘吾见三台星中，客星倍明，主星幽隐，相

辅列曜，其光昏暗。天象如此，吾命可知'!"这种星象变化，司马懿也看到了，他对夏候霸说："吾见将星失位，孔明必然有病，不久便死。"后来，他又夜观天文，见一大星，赤色，光芒有角，自东北方流于西南方，坠于蜀营内，三投再起，隐隐有声，惊喜道："孔明死矣!"关羽被害，诸葛亮在成都夜观天象，见将星落于荆楚之地，已知关羽罹难；张飞遇难，不晓天文的刘备夜不能寐，出帐仰观天文，见西北一星，其大如斗，忽然坠地，惊疑不定，令人连夜问诸葛亮，诸葛亮道："合损一员上将，三日之内必有惊报。"刘备果然很快接到了张飞遇害的凶信。

如何看待中国古代所特有的诸多"天人感应"现象呢？小说家言素被视为虚妄，可以不予理会，但对史传和一些学者的记载，若仍采取不予理会的态度，就十分不明智了。中国人习惯于缅怀历史。如果有人看到在诸多正史中，在一些学者严肃的著作中，赫然记载着许多以星象附会人事，以人事对应星象的记载，进而对中国历史提出质疑，我们该如何回答呢？难道顾左右而言他不成？对正史、学术著作乃至一些野史、笔记中记载的这类现象，如果不能找出确凿有力的证据（比如根据现有的天文知识重新推算）来否定它，我们就应承认这些事实，至少暂时是这样。承认是一回事，如何理解和看待却是另外一回事。古人是不大相信自己的力量的，尤其是当其面对的是深奥不可测的大自然时，人们包括君临天下的帝王都感到无能无力。正是在这种情况下，中国人选择了"顺应"，习惯了"顺应"。生活在尘世的史学家和学者自然不例外，他们也要顺应，一方面"顺天"，一方面顺应当时的强权。所以，中国历史上，只要不是桀、纣、隋炀帝那样为千夫所指的荒淫暴虐之君，其他帝王则都被史家描绘成顺天应民之君（既如桀、纣、隋炀帝，虽不能顺天应民，但也被描述为上应星象。）对那些顺天应民之君，史家格外偏爱，不仅叙其德业，而且还将其生死神秘化，与当时或之前之后的星象变化联系起来。不仅如此，史家还从顺天应民基点出发，用"天人感应"的神学思想观照每一时代发生的重大社会变化和人事变化，使中国历史蒙上了一层神秘的色彩，让人隐隐约约地感觉地冥冥之中有一种超自然的力量在主宰着人类社会的发展。我们虽不能说这是古代每一个史学家的本意，但他们有意识的比附和对位却收到了出乎意料之外的效果。天人感应观在中国民众中的普及和流行，与那些正统史学家有意识地将天文现象与人事比附和对位，有很大关系。反过来，天人感应观念的流行，又对史学家产生了一定的影响，在撰写《天文志》乃至人物纪传的时候，他们自觉不自觉地接受了天人感应观念，将国家、社会、人事的变化同星象变化对应起来，并且将时空错位很大的天象与人事比附在一起，这就形成了一个相互作用、相互影响的双向流变过程。正史、野史、笔记、小说等文献中记载和描述的诸多天人感应现象，都是这一双向流变过程的产物。离开这一过程孤立地看待天人感应现象，品头论足，是很难探知这些现象背后的深层意蕴的。

当然，中国古代的占星术在其早期发展时期，对我国古代的天文学的发展是有过贡献的。它对星象变化和星体运行的观察，某种程度上帮助人们认识了天体，加深了人们对天体的了解。然而，当占星术成了一种依据星象变化预测国运盛衰、社会治乱、天灾人祸和人事吉凶的术数时，当占星术成了星士手中的"魔方"时，占星术就成了欺骗和蛊惑人心的封建迷信活动了。这是不应忘记的。

五 行 术

除儒、释、道三大支柱外，中国传统文化中影响最为深远的，要首推阴阳五行之说了。阴阳家是战国诸子百家中极有影响的一家，班固《汉书·艺文志》将其列为九流之一。尽管阴阳家的代表人物邹衍、邹奭的著作早已亡佚，但其学说却递代相传，尤其是经秦汉学人如吕不韦、刘安、董仲舒、刘歆等人的承袭和发展，阴阳五行说遂广为流布。东汉班固撰《汉书》特辟《五行志》，将许多灾异事变同五行生克理论附会在一起，使阴阳五行之说流布更广，影响更深更远。后世竞相取法，一些术士用五行生克制化的理论来解释各种自然现象、社会现象、人事变化以及个人的吉凶福祸，阴阳五行学说变而为阴阳五行术，一种原本为"取合诸侯"的学说衍变为专事封建迷信活动的术数。

依照阴阳五行说，世间万物皆阴阳化生，天地、日月、山川、四时以及君臣、男女、夫妇都是阴阳相生，而世间万物则又都是由水、火、木、金、土五种元素构成，阴阳五行相生相克，形成了自然、社会、人事的变化。五行相生，是指木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。木生火取钻木取火、木能燃火之意，火生土取火能焚毁万物使之成土之意；土生金取金属取于土石之意。金生水取金属器皿可盛水之意（一种解释是金属遇热可以成为水样的液体）；水生木取草木得水而生长茂盛之意。五行既相生，又相克，火遇水而灭，故水克火；金遇火而变，故火克金；木遇刀斧而被砍伐，故金克木；木能阻土肥流失，故木克土；土能阻水流动，故土克水。五行相生相克，还能相互制用转化，明郎瑛有一段论五行生克制化的话颇为透辟："生克制化，古今所言。然生、克、化皆易见，独制字则难明。盖制者，缘生中有克，克中有用也。凡生中有克者，谓如木生火，火盛则木为灰烬；火生土，土盛则火被遏灭；土生金，金盛则草木不生；金生水，水盛则（金）必沉溺；水生木，木盛则水为阻滞。盖虽生而反忌，此所谓生中有克。凡克中有生者，谓如木克土，土厚则喜木克，是为秀耸山林；土克水，水盛则喜土克，是为撙节堤防；水克火，火盛则喜水克，是为既济成功；火克金，金盛则喜火克，是为锻炼全材；金克木，木盛则喜金克，是为斧斤斫削。盖因克以为美，此所谓克中有用。故称之曰制者，乃不拘于生克之中也（《七修类稿·天地类》）。"阴阳家和那些借此从事迷信活动的术士们，正是按照五行生克制化的理论来解释自然现象和社会现象，预言人的休咎福祸的。

阴阳家根据五行生克的理论解释历代王朝的更迭，其影响最大的是"五德终始"之说。他们认为历史是按照五行生克的原理更迭变化的，是一个终而复始的循环过程。他们以五行配五德，以为每一个时代都受五行中的某一行支配，一个时代的帝王将兴起时，上天必示其祥兆，这种祥兆恰恰符合该时代某一行的"德"，德与行相符，帝王兴焉。《吕氏春秋》用五德终始说附会秦以前各代，并以五行

配五色：

> 凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大蚓大蝼，黄帝曰："土气胜！"土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰："木气胜！"木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水，汤曰："金气胜！"金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书集于周社，文王曰："火气胜！"火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜，水气胜，故其色尚黑，其事则水。（《吕氏春秋·应同》）

很显然，这是把历史的演进归结于五行相克，黄帝符土德，尚黄色；而禹之兴则以木克之，汤符金，商汤代夏禹，是金克木；周以火兴，火克金；按照五行相克的原理，水当克火，故其文称"代火者必将水"。据说秦始皇正是受了这种理论的影响，施行了一套符合"水德"的制度教令，明李贽《史纲评要》论及此说："初，齐邹衍论著终始五德之运，始皇采其说，以为周得火德，秦代周，从所不胜，为水德，始改年，朝贺皆自十月朔，衣服、旌旄皆尚黑。"古以五行分主四时，春木、夏火、秋金、冬水，土则兼配四时。十月为冬季，属水，秦改元，以十月建亥为岁首，朝贺皆自十月朔，都有应"水德"之意；五色之中，黑色配水，故而秦人衣服、旌旄皆崇尚黑色。汉刘向以秦为水德，称汉以火德王，故后世称汉为炎汉或炎刘，取其符火德之意。其后各朝代，亦有用五德终始说附会的，有相生，有相克，亦有相制化者。如三国魏，术士以为属土，汉为火，火生土，故魏兴（见《三国志.魏书.武帝纪》裴松之注引张璠《汉纪》）；明将兴，刘伯温则有金克木之论；宋符火德（见宋王铚《默记》卷一），元符木德，本是火生于木，而火却受制于木，岂非木太盛而火太弱乎？看来，既便按五德终始之说，有些朝代更迭能解释通，有些解释起来就不免牵强。

阴阳先生还常常将五行同声、色、味以及天干、地支、四时、四方对应起来，配五味则水为咸、火为苦、木为酸、金为辛、土为甘；配五声则土为宫、金为商、木为角、火为徵、水为羽；配五色则土为黄、木为青、金为白、火为赤、水为黑；配四时则春为木、夏为火、秋为金、冬为水、土则主配四时；配四方则东为木、西为金、南为火、北为水、土为中。不仅如此，古代中医学还将人的五脏同五行对应起来，水主肾、火主心、木主肝、金主肺、土主脾，用五行生克之理疗疾治病。古人把诸如此类的事物同五行对应起来，按照五行生克理论推测其相关事物的联系及变化。他们的硬性对应和比附，有的有些道理，有的则十分牵强。不过，在古人看来，阴阳五行确是一种至为深奥的理论，其精微难测，不是一般人所能想象的，尤其是五行与干支相配，更是玄奥莫测。清代著名学者赵翼认为："以干支配五行，虽属术家之学，然其理甚微，盖古人通乎阴阳之故。故以十干位五行之正，其中又有流行消息之理。如日月疾徐，有气盈朔虚之不同。故又制十二支以通其变，此即河洛之精理也。后世惟术家用之，学者遂不复措意。抑知三代以来，如《管子》'春以甲乙之日发政，夏以丙丁之日发政。'《国语》晋文公乞食于五鹿，野人与之块，舅犯曰：'十二年必得此土！'其以戊申乎？所以申，土也；《左传》申叔仪乞粮，登山呼庚癸，庚、西方，主谷。癸，北方，主水也；《月令》：'其日甲乙，其日丙丁；'《淮南子》：'甲乙寅卯，木也；丙丁巳午，火也。'久以之协时令而参阴阳，盖非以干支配五行，乃干支从五行出耳。"中国古代用以纪年、月、日、时的天干地支就是从五行而出，则五行之精微更令人瞠目了。

术士们用五德终始解释历代王朝的命运，也运用阴阳五行解释某朝代的重大历史、政治变动，这就是所谓的"五际"说。五际说源出《诗内传》，孟康云："《诗内传》曰：'五际，卯、酉、午、戌、亥也。阴阳终始际会之岁，于

此则有变故之政也。'"(《汉书》七十五《翼奉传》"诗有五际"注)卯、酉、午、戌、亥属地支,地为阴,和五行相配,卯为木、酉为金、午为水、戌为土、亥为水,到了这些年头(即按干支纪年,逢卯、酉、午、戌、亥且又与所配五行相符),就是阴阳终始际会之时,国家就要出现大的政治变动。同五德终始说一样,五际说也纯粹是一种迷信,是没有任何根据的。阴阳五行虽然与天干地支维系在了一起,可以约定时间和空间,但它对社会、对历史却缺少必然的制约力,偶尔出现巧合,那也仅仅是"巧合",绝非五行生克之必然。

古人不仅用五行生克理论解释自然、社会、历史现象,而且还将阴阳五行理论运用到许多具象事物中,如五行阵、五行舞等。古人用兵很注重布阵,甚至不排好阵势就不能开战,否则就会视为"胜之不武"。春秋时的宋襄公就是这样。公元前638年,宋与楚战于泓水,楚军正在渡河时,宋将目夷请求乘机出击,宋襄公以"君子不乘人之危"拒绝;楚军渡河后尚未排成阵势,目夷再请出击,宋襄公又以敌军没有布好阵势拒绝。在他看来,楚军没布好阵,就出兵攻击,是不符合仁义规范的。等到楚军布好阵势,双方才开战,结果宋军大败,宋襄公受了重伤。布阵,在古代战争中是必不可少的。正是因此,古人很注重阵形阵势,五行阵就是其中的一种。所谓五行阵,就是依五行生克之理,将军队分作东西南北中五路,每一路的军旗按所在方位分别是东方木青旗、西方金白旗、南方火赤旗、北方水皂旗、中央土黄旗(此阵见载于唐李靖《李卫公兵法》)。五行舞本是周代的一种舞,秦始皇二十六年改名为五行舞。秦始皇十分相信阴阳五行说,以为秦符水德,改正朔,尚黑色。五行舞正是这种特殊环境中的产物,跳舞者执干戚,穿黄、黑、白、红、青五色衣,以象五行。其实,不论五行阵还是五行舞,都是机械地以五色比附五行,并无多少实际意义。

当然,在术士那里,阴阳五行之术的主要用途是预卜人的命运。术士将五行同干支相配,根据生克之理,推算人们的福祸、贵贱、寿夭、吉凶。以五行配十干,甲乙为木、丙丁为火、戊己为土、庚辛为金、壬癸为水,《汉书·天文志》则又用天干配方位,故有:"甲乙,海外(东方,属木),日月不占;丙丁,江、淮、海、岱(南方,属火);戊己,中州、河、济(中央,属土);庚辛,华山以西(西方,属金);壬癸,常山以北(北方,属水)。"以五行配十二支亦起于汉,十二支以亥为正。刘向《洪范五行传》云:"二月三月,维貌是司,四月五月,维视是司,六月七月,维言是司,八月九月,维听是司,十月十一月,维思心是司,十二月与正月,维皇极是司。"貌、视、言、听、思,《尚书·洪范》称为五事。刘向承伏生亥正说,以十二支分属十二月,以子丑月主貌,寅卯视,辰巳言,午未听,申酉思,戌亥王极(参看清俞正燮《癸巳类稿》卷十《五行传用亥正论》)。以亥为正,配以五行,则亥子为水,丑为土,寅卯为木,辰为土,巳午为火,未为土,申酉为金,戌为土。亥子为冬月,寅卯为春月,巳午为夏月,申酉为秋月,丑、辰、未、戌为土,分主四时。五行配支干,不仅纪年纪月,而且还用以纪日纪时。术士将人的出生年、月、日、时配合干支,合为八字,据阴阳五行生克之理。推算人的命运,俗称之为推算生辰八字。

推算生辰八字,又称星命术,或称子平术。据清赵翼考证,此法所起甚早。汉代大儒郑玄已有"木神则仁,金神则义"之语;北齐武成帝曾将自己的生年月日托他人交付星士魏宁,魏宁据以推之说:"此人富贵至极,然今年入墓"。武成帝果于是年而死。然此术至唐李虚中始得完备。李虚中,字长容,唐魏郡人,曾官至殿中侍御史,通阴阳五行术,以人之生年月日所直日辰干支,推算寿夭贵贱,往往奇中。韩愈《殿中侍御史李君墓志铭》说他深于五行书,以人之始生年月所值日辰干支相生,胜衰死旺相斟酌,推人寿夭贵贱利不利,辄先处其年时,百不失一二。《宋史·艺文

志》载其《命书格局》二卷，传为后人伪作。至宋徐子平，将人的生年月日时配以天干地支，合为生辰八字，据其生克胜衰推演，预测人的休咎福祸，世称其术为子平术，赵翼称作“子平推命”。传其著有《珞禄子赋注》二卷，阐论推命之术，为后世术士所宗。

据生辰八字推算人的命运，其实完全是利用人们“畏天命”的心理所搞的一套骗人把戏，它的前提是求问者相信天命，否定人的力量。他们相信“死生由命，富贵在天”，相信“命里只有八合米，走遍天下不满升”。这样，他们就十分轻易地相信术士们的推算，而从不曾提出任何疑问。传说有这样一个故事，南宋时，何清源改秩入都，时逢暑月，何在汴河岸边小憩，遇一术士，自称能论三命，何乃书年月日时示之。术士看后，急起施礼说：“君自此始，可官至宰相而封王”。何以为是过誉之词，付之一笑。不大一会，一市井少年亦来问命，亦付生年月日时，术者直言道：“汝命甚恶，法当死”。少年大怒，挥老拳击之，中其肋，术士即时殒命。别人执十年送官，少年以杀人罪被斩。何清源后如术士所言，官至宰相。术士推算别人命运都能灵验，然而却不知自己已亦面临死神的威胁。（《夷坚志补》卷十八）。从故事中可见，何清源比较清醒，虽闻奉承之语而不为所动，市井少年却是至愚至痴，既来求问，当知有吉与不吉，为何闻“汝命甚恶，法当死”就怒不可遏？他可以信，也可以不信，既使信，按惯例亦当问如何禳除，何以不问青红皂白就拔拳相见？看来，一些人相信阴阳五行术已经到了迷信的程度。

一些有识之士早就对阴阳五行术的虚伪性和欺骗性给予了有力的揭露和批判。《夷坚志补》卷十八所载“孙生沙卦”，揭穿了阴阳五行术的“西洋镜”：

> 临安人孙自虚，好谈阴阳星术，于军将桥瓦市僦屋设卜肆自给。初无奇术，俗谓之“沙卦”是也。最善钩致客言，然后快语。有道士年四十余，来占命。视其颜状，似与岁数相合。又恐他人假手，先试探之曰：“此是入格好命，若时辰正当，今已通显，未作侍从，亦须持使节，典大藩。如只沾时初，气数尚浅；至于时末，则又迥然不同。且年龄将半百，子息不遂，定飘飘如孤云野鹤，始可安身。更有一说，其人固碌碌，却在公候将相之前，亦可抗礼，殊非闾阎细民所能及也”。道士谛听首肯，拱手而言曰：“此是贫道贱命，平生不娶，无由有子，栖遁道门二十载矣”。孙曰：“既是尊师庚甲，请毕其愚，不出今年，当随分奋发，在常流中，便居道职。不尔，则就近主持官观，其应不远，宜早图之”。道士曰：“吾乃平江天庆观朱令然也，适知官虚席，欲经营住持耳。”孙贺其必获，曰：“如此，则是角音姓人占事，百发百中。吾言不诬。”道士喜谢而去。

此故事摹孙自虚如何利用阴阳五行术骗人，可谓是维妙维肖。孙自虚本无奇术，只是借阴阳五行术骗些钱财维持生计而已。然而，他却“最善钩致客言”，说白了就是善于套求问者的话，使人不知不觉中将实情说出来，然后他再据而下断。他为道士算命，经历了观察、探问，下断三部曲。三部曲中最重要的是探询对方的行年心事，所以，孙自虚在这一方面下力最大，他说的“若时辰正当”、“如只沾时初”、“至于时末”三种情况，如八卦中的上、中、下三签一样，把各种命运都囊括在内，随你挑中哪一种，他都可对你的情况作出大致准确的推测。道士听了孙自虚这一席似是而非的话，竟不由不信，述其行年，递其庚甲（即生辰八字）。孙自虚巧计得售。然而，明眼人一眼就能看出来：孙自虚的阴阳五行术不过是哄骗术而已。

既依生辰八字推算命运，生辰八字完全相同的，其命运亦当相同，至少不应相差太大。然而，却有不少这样的例子：生辰八字相

同，而命运却截然不同。

《铁围山丛谈》载：鲁公蔡京生于庆历丁亥年壬寅月壬辰日辛亥时。鲁公小的时候，有的算命先生说他当位极人臣，但时不过三数。后来，鲁公逢时遇主，君臣谐如鱼水。这个时候，术士们争谈其命格局之高，推论其富贵之由。宋徽宗大观元年(1107)又逢丁亥，东都顺天门内有一家卖面粉的，姓郑，家颇富赡，俗称郑粉家。郑家于正月五日亥时生一子，推其生辰八字，刚好与鲁公相同。一家人十分欢喜，以为将来必象鲁公那样富贵，因而宠爱无比。待其长大以后，仍任其为所欲为，斗鸡走狗，声色犬马，一应不禁，刚满十八岁那年春末，其子携妓与浪荡子弟一起纵马而游乐，一个个喝得酩酊大醉，归途中，马突然惊跑，其子坠水中淹死。

《夷坚志》支志戊卷载：莆田士人黄裳，与其友戴松都是绍兴乙卯年某日寅时生，同居郡中，二人少年时就很友好，长大后皆攻读诗书，享誉乡里。一术士擅阴阳五行术，二人邀之问命。术士询问了二人家世行年之后，说："二命大略相似，但黄君是寅时，戴君得寅气浅，当是丑末，其发迹必在后。"术士走后对别人说："二人命格都很低，黄君虽略强，亦不足道。"戴松其后仅得预荐，年不满五十，不第而卒；黄裳得入太学，登舍选。南宋孝宗淳熙壬寅年(1182)还闽，听说好友戴松已死，十分恐惧。往潮阳访友，饮酒过量，夜感风湿之症，成为跛足。廷试日期逼近，黄裳强撑病体至郡，由三四个人搀扶参加廷试。及揭榜，亦如戴松那样仅得预荐，虽有幸列于四甲，却不能参选，遂归乡，一年后病仍未好的迹象，年五十八而终。黄裳虽登科食禄，与戴松布衣早殁不同，但其残疾十余年，死神时刻相伴，命运也不能算好。

《七修类稿》卷十五载："夫贵贱寿夭，固命矣。闻沈石田周与同郡卢知县钟，年月日时皆同，而仁隐不同。意者沈虽无官而清名胜之矣。吾杭吴参议鼎，与徐宪副之子应祥，亦同年月日时。吴既贵而子亦中举，徐于二者不独皆无，亦未见其有胜者。意又或时刻前后之不论也。第于每会试，三四百名进士，未尝有一人同者。岂天下之广，读书者之多，更无可同者乎？是命真不足信也。不足信则显显推而验之者又何欤？前定之数又何欤？噫！此造化之妙。不可偏测。比比而测焉，非造化矣。推而极之，造化亦莫得而自知，圣人所以罕言也。"鲁公与郑家子、黄裳与戴松、沈周与卢钟、吴鼎与徐应祥皆是同年同月同日同时而生，生辰八字完全相同，按照阴阳五行生克之理，他们当富则同富，贵则同贵，贱则同贱，死则同死，然而，他们贫富、贵贱、寿夭、福祸却绝不相同。阴阳五行术之不可信已昭然若揭。不过，许多人并不清醒，包括《铁围山丛谈》的作者蔡绦、《夷坚志》的作者洪迈、《七修类稿》的作者郎瑛。蔡绦说："阴阳家流，穷五行数术，不得为亡(无)，至一切听之，反弃人事，斯失矣。是以古人行道而委命，不敢用亿中以为信也。"这正是当今一些人仍在奉行的"不可不信，不可全信"的"天命原则"。洪迈、郎瑛都相信"命"，所以郎瑛说："贵贱寿夭，固命矣，"不过，他认为"命"是造化之妙，不能推知，若能推测，就不"命"了。他否定五行术，只是为了证明"命"的玄奥莫测。

星命术士据阴阳五行生克之理，推算出忌年、忌月、忌日。太岁头上动土，向来被视为大忌。忌月，同忌年一样，都是视所从事的活动而定。如太岁年，兴土建犯忌，其他事情则不忌。忌月也是这样，譬如传统的看法是正、五、九月不上任，就是说，这三个月走马上任犯忌，是赴官任的忌月，为什么说正、五、九月是上任的忌月，古人说法不一。宋吴曾《能改斋漫录》卷二"正五九月不上任"条云：

> 本朝士大夫相传，正月、五月、九月不上任，以火德王天下，正、五、九月皆火德生壮老之位。其说无稽也。其后见窦苹《唐书音训》，其注《高祖纪》："正、五、

> 九、三月，不行死刑”。引释氏《智度论》曰：“天帝释以大宝镜照四大神州，每月一移，察人善恶。正月、五月、九月照南赡部洲，故以此月省刑修善。”予以是知正、五、九月所以不上任者，政以此耳。盖士大夫初到官，必施刑责。今之州郡所以为供给者，此三月不支羊肉钱，盖沿唐故事。但历时久远，无有能讨其源流者耳，偶读窦所引用，于是始知不用正、五、九上官之理。信乎天下之书，要当无所不读。

吴曾认为，正、五、九月不上任，是因为凡官上任之初必施刑责，施刑责就被天帝释看到了人间的“恶”。为省刑修善，正、五、九三个月只好不去上任。不过，他在这段话中还提到了一个“无稽”的说法，即宋代官员正、五、九月不上任，“以火德王天下，正、五、九月皆火德生壮老之位。”此说法既为“本朝士大夫相传”，或不至于纯属无稽。

吴曾上段话提到“正、五、九月皆火德生壮老之位”。何谓生、壮、老呢？《淮南子·天文训》云：“木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也；火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也；土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也；金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也；水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。故五胜生一，壮五、终九。”亥、卯、未木合，寅、午、戌火合，午、戌、寅土合，巳、酉、丑、金合，申、子、辰、水合。依十二支为序，每一行的生、壮、老三辰都是隔三合一，序数恰好都是一、五、九，配以月份就是正、五、九月。这就是阴阳五行家所说的“三合说”。根据这一说法，不论哪个朝代，其所应之德的生、壮、老三位都在正、五、九月，这三个月上任，施刑论责，冲犯所应之德的三辰，当然被视为大忌。据此而论，宋代士大夫相传之说还是自有所源的，吴曾目为无稽，另撰一说，是得此而失彼，并非不刊之论。

郎瑛对正、五、九月不上任自有一说。他说：“今官府到任，每忌正、五、九月。远见《南史》术家，皆无所据。予意三月之建，乃寅、午、戌也。寅、午、戌属火，臣音为商，商属金，恐火之克于金，故忌之。”（《七修类稿》卷四“上任忌正五九月”）他认为，臣音商属金，寅、午、戌属火，逢此三月上任，遇火而克之，火克金，于官吏不利，故忌正、五、九上任。其“寅、午、戌属火”，用的正是三合说。不过，他以臣为金，据火克金之理解释正、五、九月不上任，与宋人的看法又不一样。郎瑛以臣为金，虽然牵强，但亦有所本。清郝懿行《尔雅义疏·释乐》自唐徐景安《乐书》转引刘歆语云：“宫者，中也，君也，为四音之纲，其声重厚，如君之德而为重；商者，章也，臣也，其声敏疾，如臣之节而为敏；角者，触也，民也，其声圆长经贯，清浊如民之象而经；徵者，社也，事也，其声抑扬迭续，其音如事之绪而为迭；羽者，宇也，物也，其声低平掩映，自高而下，五音备成，如物之聚而为柳。”以臣为商，商属金，是汉代学者的创见。尽管其解释牵强附会，但郎瑛还是发现了“三合说”与臣为商、商属金之间的联系，对正、五、九月不上任作出了自己的解释。尽管他认为此种解释“未知是否”，但依五行生克之理，这种解释确能自成一说。

据郎瑛之说，正、五、九月不上任远见于《南史》。其实，如果郎瑛的解释能够成立，则正、五、九月为官员上任的忌月，恐怕远自两汉就开始了。阴阳五行之说，汉代极为盛行，而“三合说”和以五音配五行，也都是西汉学者的“成果”，所以，正、五、九月不上任很可能始于西汉。其后相沿为忌，南北朝、唐、宋、明都是如此。

对黎民百姓来说，正月、九月都不为忌，所忌只是五月。老百姓为何忌五月，不得其详，许是五月属火，五月又属夏，夏又为火，二火相炽，苦上加苦（火为苦），难以胜之。明朱国桢论月忌时说：“俗忌五月。官历不与焉。此是正当道理，不必言。然亦有可异者；太祖

以闰五月十六葬孝陵，果有靖难之师；建文一支，灰飞不必多言，而文皇之劳苦亦已甚矣；英宗以五月二十七日立皇后钱氏，皇后遂多病，无所出；又七年，英宗北狩，后在宫中伏地祝天，昼夜不辍，因而流湿折股；又，幽栖南城者六年；景王以五月十三就国，寻卒，无子，归葬西山。帝王如此，而况民家！则忌之未尝不是也"(《涌幢小品》卷十三)五月为忌月，从朱国桢的记述来看，似是忌婚、丧、嫁、娶、远行等一切大事。朱国桢论月忌时又说"凡五月五日生者多不利"，似乎五月亦是生月之忌。

忌日则很多，从事不同的事情，忌日是不尽相同的。《协纪辨方书》作为一种专述择日的书，据阴阳五行生克之理推定了许多吉日和凶日，而凶日则正是从事某种事情的忌日，它是一本宣扬封建迷信，供术士占卜时日吉凶、阴阳宜忌的书，没有必要专门介绍它。这里仅对明清学者所说的"七元暗金日"和"归忌往亡"略置一辩。

七元是旧历家所用的一种术语，他们以二十八宿中的七宿配六十甲子，一元甲子起虚，二元起奎，三元起毕，四元起鬼，五元起翼，六元起氐，七元起箕，计四百二十年为一周始，得甲子七次，称为七元。七元中的每一年都有星宿当值，配日、月、五星，以决定其五行所属。如明孝宗弘治十七年(1504)甲子，为第七元之始，其年箕宿当值，五行属水，计算暗金日，则是"以星宿配五行阴阳，以年咎日"。根据郎瑛的推算，这一年逢寅逢酉都是暗金日。为何要计算暗金日呢？因为，在阴阳家看来，七元暗金之日乃是"百事大忌"，是大凶之日，根据这种说法，每月有二至五日为"百事大忌"之日，即然百事大忌，人们只好不出门，不干事，小心翼翼，至恭至敬地防止凶神的降临。事实上，这是根本不可能的。且不说不信这一套的人，就是相信阴阳五行术的人遇到暗金日之忌，也绝不可能一个个束手敛迹，小心谨慎地度过忌日，更何况，天有不测风云，人有旦夕祸福。凶祸何时降临，决不是人的主观意志避免得了的。即以机遇而论，人们在非忌日所遭遇的凶祸的比率，要远远超出忌日，稍稍具备点数学知识的人都知道，二、五与三十相比是怎样一种结果。

归忌和往亡，是古人所说的两种忌日，归忌是行人归家当避之忌日，往亡是出行者应避的忌日。据梁章钜考证，此说最先见于《后汉书.郭躬传》，说的是东汉桓帝时有一个叫陈伯敬的人，出行途中闻凶日，便解驾留止，回避其凶。回家的时候，遇归忌日，就寄宿在乡亭中，避开归忌日再回家。归忌日所指为何呢？《郭躬传》注引《历法》云："归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子，其日不可远行归家及徙也。"一年有春、夏、秋、冬四季，每时三个月，古人分称孟、仲、季，合称四孟、四仲、四季。每季第一个月归家和迁徙忌丑日，第二个月忌寅日，第三个月忌子日。另有一种说法是"二月以惊蛰后十四日为往亡"(见《资治通鉴》卷一百十五注引)。现今一些地方流行的俗谚与上述二说又不同，如"七不出门，八不归家"之类。其实，不论哪种说法，都是以偏概全、以偶然推必然的臆说，不足为信。东汉王充早已指出了"归忌往亡"之诬："涂(途)上之暴尸，未必出以往亡；室中之殡柩，未必还以归忌"(《论衡·辩崇篇》)。梁氏《浪迹续谈》卷七有"杨公忌"条。"杨公忌"是民间流传很广的忌日，传说是宋代术士杨救贫推算的忌日，一年有十三日百事禁忌，以正月十三为始，以后每月隔前一日皆为忌日，七月有两日，一为初一日，一为二十九日。以七月初一为界，前后各六日，依次是正月十三、二月十一、三月初九、四月初七、五月初五、六月初三、七月初一、七月二十九、八月二十七、九月二十五、十月二十三、十一月二十一、十二月十九，计十三日。这些日子皆是奇数，奇属阳，可知"杨公忌"当是据阴阳五行术推算出来的。明清两代信奉"杨公忌"的大有人在，但也有不信邪的，梁章钜即是其例，他不仅举

孔子、唐代宗、宋孝宗、孟尝君、崔信明、苏东坡等君王贤哲诞于忌日批驳“杨公忌”之谬，而且还以亲自经历证明“杨公忌”不可信：“忆余十二月十九日完娶，家中亲友并以此‘杨公忌’日，必不可用。先资政公毅然用之，余亦了不介意。后清河君佐余历官中外，膺二品诰封，育五男四女，身享中寿，族中皆以为有福完人。则又何忌之有乎？”俗话说“一福压百祸，无福忌讳多。”此说虽有浓厚的宿命味道，但用以观照那些相信忌日的人的心理，却是很恰当的。

五行与十二地支相配时衍生出一种“副产品”，它就是中国民间流传既久的十二相属（生肖）。十二相属东汉时就出现了。王充《论衡·物势篇》载：“寅木，其禽虎也；戌土，其禽犬也；丑、未，亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬与牛、羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇也；子亦水也，其禽鼠也；午火也，其禽马也。水胜火，故豕食蛇，火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。”又载：“午马也，子鼠也，酉鸡也，卯兔也。水胜火，鼠何不逐马？金胜木，鸡何不啄兔？亥豘，未羊也，丑牛也。土胜水，牛、羊何不杀豕？巳蛇也，申猴也，火胜金，蛇何不食猕猴？”同书《言毒篇》又有“辰为龙，巳为蛇，辰巳之位在东南”语。综其说，十二地支对应之禽是子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌犬、亥豕（猪），配以五行，亥、子为水，寅、卯为木，巳、午为火，申、酉为金，丑、辰、未、戌为土。后世术士把人的生年所属天干地支、属相同五行对应起来，据五行生克之理，推算人的流年吉凶休咎。如某人生当岁星当值，其年属木，而其生年属相（生肖）为牛、龙、羊、犬，则都将被视作不吉利，木胜土，其人一辈子都可能流年不利；若其生年属相为蛇、为马，则被视为大吉大利，木生火，预示此人一生顺利。一些笃信此术的人，遇男女婚姻之事，亦据五行生克之理，看男女属相是否相犯，如某男生肖属猴，某女生肖属兔，猴为金，兔为木，金克木，则二人不能结婚。这些毫无道理的附会比附，不知制造了多少婚姻爱情悲剧。值得注意的是，在一些偏僻落后的山乡农村，不少家长为儿女择婚的时候，仍然先请阴阳先生合合八字，看看生肖是否冲犯，如果八字不合，生肖冲犯，他们就会毫不犹豫地把美满姻缘据之门外，毫不留情地斩断儿女的情丝，不自觉地制造着新的悲剧。对这类封建迷信的有害影响，人们应引起足够的重视。任其泛滥滋长，会对社会主义精神文明建设造成极大的危害。

中国古代的堪舆术、择日法、合婚法、奇门遁甲等封建迷信活动，都与阴阳五行有很大关系。不仅如此，阴阳五行对整个中国古代文化的影响也是至为深远的，它大可以影响国家大事，小则能渗透到人们的日常生活，甚则影响到人们取名。一些人据五行相生之理来命名，子孙沿用。宋代此风已炽，朱熹其父名松，其孙塾、埜、在，曾孙钜、钧、铎、铨，玄孙渊、洽、潜、济、浚、澄，依五行相生论之，木（松）生火，火（熹字从火）生土，土生金，金生水（详见梁章钜《浪迹丛谈》卷六“以五行命名”）。《红楼梦》中贾宝玉、林黛玉、薛宝钗三人的姓名以及他们的姻缘关系，作者也是依五行生克之理设计的，宝玉属土（玉在土中），黛玉属水（黛为黑，黑属水），宝钗属金（钗从金）。土克水，故宝黛爱情重重受阻，而黛玉也因之而早逝；土生金，宝玉与宝钗五行相合，故二人的婚姻能够成功，成为“金玉良缘”。而宝钗为了自己与宝玉的婚姻能够成功，不免与黛玉明争暗抢，金水相背，水无金而不生。当宝钗与宝玉的婚姻已成定局的时候，宝玉走向宝钗（土生金），黛玉的希望彻底破灭，水的生路也就完全断绝了。显而易见，阴阳五行对中国传统文化的不仅仅表现在运用其原理的各种数术上，而且重要的是它已经渗透到人们的思维方式和思想文化意识中，成为一种无形的文化积淀。因此，破除阴阳五行术这种封建迷信显然要比破除其它封

建迷信困难得多。

作为一种术数，五行术同其他预卜人事吉凶休咎的术数一样，是一种封建迷信活动，它的危害在于引导人们向人自身之外的一些事象寻求人生答案，探求人生秘密，诱导人们服从神灵和超自然力量，取消人的主观能动性。这对于人的发展和社会的进步是极为有害的。但是也应看到，阴阳五行说作为一种理论，作为一种用来解释宇宙、自然、社会与人的关系的理论，它对我国古代的自然科学的发展具有重大影响。我国古代的宇宙起源理论就曾深受其影响。早在《书·洪范》之中。五行说就已经出现了："五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爱稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直曰酸，从革曰辛，稼穑曰甘。"这样一种观点后来竟然发展成为一种用来解释宇宙起源的理论，有人视五行为构成宇宙的五大元素，是一切之本源，有"夫五行者，盖造化之根源，人伦之资始，万品禀其变易，百灵因其感通。本乎阴阳，散乎精象，同竟天地，布极幽明"之说（隋萧吉《五行大义序》）。人们以日为太阳，月为太阴，并把五星命名为金、木、水、火、土，以日月五星寓阴阳生克之理，示其化生万物之意。人们还用五行生克的理论解释日月五星的运行变化，进而解释春种夏长秋收冬藏，解释四时更序等自然现象，甚至用以解释人伦与社会。今天看来，古人的解释显得有点幼稚，甚至有些不可思议，但从中却能看出一些古人对宇宙，对自然的认识。这正是中国古代的科学。阴阳五行理论对传统的中医理论影响极大，著名的中医理论著作《黄帝内经》以及寓理论实践与一体的《伤寒论》、《金匮要略》等，都是以阴阳五行生克制化为理论依托的。可以说，没有阴阳五行理论，就没有传统的中医理论。传统中医理论认为人的五脏与五行存在着某种联系，认为肾属水，肝属木，心属火，脾属土，肺属金，在诊治某些内科疾病的时候，依据五行生地克制化的理论，火旺济以水，木盛施以金，或泻或补，或生或克。中药的辛、甘、苦、酸、咸五味，与五行也存在着对应关系，用药时也要遵循五行生克的原理。阴阳五行理论对中国医药学的贡献是难以估量的。阴阳五行理论对我国古代音乐也有一定影响。古人以五行配五声，以为宫属土，商属金，角属木，徵属火，羽属水，有"人之五音，合乎五行"之论（清王德辉、徐沅澄《顾误录》）。所以，《礼记·月令》说："春其音角，夏其音徵，中央土其音宫，秋其音商，冬其音羽。角在东，徵在南，宫在中，商在西，羽在北。这就是所谓的"应乎四时，配乎五方"。此外还有"宫为君，商为臣，角为民，徵为事，羽为物"（《礼记·乐记》）之说，认为音乐与社会治乱相联系，"治世之音安以乐，其政和；乱世之音怨以怒，其政乖；亡国之音哀以思，其民困。声音之道，与政通矣。"因为五声同君、臣、民、事、物对应起来，于是人们就认为"宫乱则荒，其君骄；商乱则陂，其臣坏；角乱则忧，其民怨；徵乱则哀，其事勤；羽乱则危，其财匮。五者皆乱相迭陵谓之慢，如此则国之亡灭无日矣！"司马迁还将五声同五脏、五常联系起来，认为"宫动脾而和正圣，商动肺而和正义，角动肝而和正仁，徵动心而和正礼，羽动肾而和正智。……闻宫音使人温舒而广大，闻商音使人方正而好义，闻角音使人恻隐而爱人，闻徵音使人乐善而好施，闻羽音使人整齐而好中礼"（《史记·乐书》）。可见，阴阳五行理论对我国传统文化影响很大，其对古代自然科学、医药学、音乐等方面的积极作用应予以肯定。

风　水

说起堪舆术，也许有许多人不知所以，但若说起风水术，也许就用不着多加解释了。所谓风水术，就是风水先生依据一定的理论用以选择阳宅和阴宅（葬地）以及如何修禳的方术。古人大都相信天、地、人三者之间存在着一种深奥莫测的因果关系，因此在选择阳宅和阴宅时，都希望找到一块顺天应人，得地脉之吉利的风水宝地。如果宅地已定而居者福寿不永，人丁不旺，灾祸不断，遂怀疑宅地不吉利，没有风水，就一定要请风水先生修禳，协调天地人三者的关系。尽管此术并不见得灵验，但在几千年的封建社会中，相信它的还是大有人在。

堪舆术也是一种很古老的方术，与卜筮、相术前后相差无几。《书·洛诰》中已有周公为成王卜东都的记载。不过，周公为成王选择都地采用的是龟蓍卜，就其形式看属于卜筮一类，就其作用和目的来说则应称为最早的堪舆术。秦汉时期，出现了以相宅看风水为业的堪舆家，《史记·日者传》记汉武帝请诸术士择日事时，堪舆家已侧身术士之列。西汉还出现了专门性的堪舆术著作《堪舆金匮》，班固《汉书·艺文志》将其列入五行家。由此可见，汉代堪舆术的理论依据是汉代已颇为流行的阴阳五行说，它已摆脱了用龟蓍卜确定居处和葬地的旧式，而是选择了五行术。古人选择宅地，无非是要选择有利的地理地貌，其目的无一不是为了求得一个合适吉利的休养生息之所，祈求家族和子孙的福禄寿永。按照阴阳五行说，天为阳，地为阴，天地构成的自然环境包括地理地形地势地貌，自然而然地存在着相辅相承、相生相克的关系，而其吉凶福祸就包容在这样一种生克制化之理中。堪舆术与阴阳五行说联姻，依托的就是这样一种内在的联系。

古人以为，人和水土、和五行存在着某种必然的联系。《吕氏春秋》以为“轻水乐瘿，重水厚躄，甘水好美，辛水疽痤，苦水尪伛，”是以水之五味应人之五种形状；《孔子家语》把人的性格形象同土质联系在一起，认为“坚土之人刚，弱土之人柔，墟土之人大，沙土之人细，息土之人美”；有人还将人的性格与五行联系起来，以为“木气人勇，金气人刚，火气人强而燥，土气人智而宽，水气人急而贼”（俱见明李诩《戒庵老人漫笔》“论堪舆”）。由于人们相信人与水土、五行之间存在着必然的联系，因此就试图探究水土对人的命运的影响。水是五行之最微者，土是五行之最著者。土居五行之中，对水、火、木、金具有支配作用。人们探究水土对人的命运的影响，而独独看重土（即地），就是因为土在五行中的非常作用。了解了这点，就比较容易理解古人为什么称堪舆术为风水术了。

《易经》有巽、坎、涣三卦，巽为风，坎为水，巽上坎下合而为涣卦，涣卦的基本意义就是风行水上，故有风行水上谓之涣之说。所以，风行水上就有了趋吉避凶，消灾解祸的意思。而传统的风水术正是根据地理地貌的风

与水的走向达到这一目的。晋代的郭璞对风水却有另一种解释，他说："葬者乘生气也，气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水"(《葬经》)。郭璞以为地有地脉地气(即生气)，它乘风则散，遇水则止，所谓的风水术，就是依据"气"与风、水的关系，使之聚而不散，行而能止。郭璞是中国古代的术数大师，他的观点对后世的风水影响甚大。六朝时期，风水术相当盛行，据《隋书·经籍志》和《宋史·艺文志》记载，这一时期出现的风水术著作有《宅吉凶论》三卷、《相宅图》八卷、《五姓墓图》一卷、《冢书》四卷、《黄帝葬山图》四卷、《五音相墓书》五卷、《五音图墓书》九十一卷、以及《五姓图山龙》、《科墓葬》、《杂相墓书》、郭璞《葬经》一卷、王澄《二宅心鉴》三卷、《二宅歌》一卷、《阴阳二宅图经》一卷等等，足见六期人对风水术的喜好程度如何。唐宋以来，风水术更是日益盛行，上自天子，下至黎民百姓，都很重视选择阳宅和阴宅，这为风水先生招摇撞骗创造了适宜的文化氛围。在这样的文化氛围中，一些根本不懂人类生存与生态环境的关系的风水先生，靠背诵几句"地理口诀"欺骗那些真诚地希望得到适宜的休养生息之所的人们。流行的"地理口诀"是"九歌十诀"，包括论地形的十紧要，十不葬、十贵、十富、十贫、十贱和论地貌的二十八要、二十六怕、二十二好九首歌诀，因为每首歌诀都是十句口诀，故称"九歌十诀"，如"地有十紧要歌"：一要化生开帐，二要两耳插天，三要吓须蟹眼，四要左右盘旋，五要上下三停，六要沙脚宜转，七要明堂开睁，八要水口关阑，九要明堂迎朝，十要九曲回环。这类口诀大都是七拼八凑的顺口溜，既无文字欣赏价值，又无实用价值，且自相矛盾之处很多。人类的繁衍生存，人的性格、形体、生理，与人类所处的生态环境有很大关系，但生态环境并不能决定人的命运，更不能先天规定人们的福祸、吉凶、贫贱、富贵、穷达。因为人的主动性和创造力可以改变环境，让环境适宜人类，为人类服务。这正是中国古代的风水术所要极力否定的。

中国古代的风水术五花八门，派别林立，正如明郎瑛所说："世上之术士，得陶书者为陶，得郭书者崇郭，得杨、曾之书与各书者，纷纷藉藉，真伪纯驳。世乏圣贤，卒难以辨。是以淫巫瞽叟，遍满天下，蒙昧仓遑之际，托之以贻祸害，往往见之。盖以不唯其理而唯其术，唯其术而又不精也。谢子期尝曰：'世间万事欲顺，唯见水、金丹要逆，盖以生气周遍乎天地，浸灌于一身。善摄生者识生气之根，凝于一身；善葬地者识生气之止，欲聚之于一穴。'窃取生化之机，岂易得哉！一错其旨，其何不致于蹙寿致祸也！然而，名卿士夫，专信其术，迷而不返，贪心使之，可慨也夫！"(《七修类稿·续稿》)郎瑛所说的陶当是晋隐士陶淡，郭即晋代的郭璞，杨即杨公忌，都是术数名家。郭璞、陶淡受后世风水先生的推崇，扬公忌则受到五行术士的崇拜。古代社会，不论名卿士大夫还是平民百姓，都有"专信其术，迷而不返"者。宋李略《该闻录》中的畋生就是这样一种人。畋生家有一幢旧宅，房屋敞亮。可是一直没人敢住，因为每到傍晚，堂壁之下就有声音响起，听起来象铜铃，一晚上要响四五次，到天亮才停。畋生的父亲喜好交友，到处寻人探究原因。有一个姓焦的道士告诉他："妖祥之气，都是阴阳五行之气相生相克造成的。二气相搏形成声音。你家宅中的响声，肯定是两气不和造成的。"畋生的父亲按照道士的指点，在偏室中屋的墙壁狭隘处开了一个洞，散发滞留之气，然后重新修好，铃声果不再响。这本是畋生小时候事，但他把这视作一种经验，朋友家如有不吉利之事，就让他们破壁放气，以为禳除之法。这种凿开完好的墙壁释放滞留的不祥之气以消除灾祸的方法，在中原一些落后的乡村，风水先生经常使用。道士禳宅依据的是五行生克之理。可是，凶宅的原因多种多样，情况各不相同。据《太平广记》卷140载，唐朝苏州吴县

有一个是叫汪凤的人，住在离码头不远的地方。他家中经常发生怪异之事，十多年间，妻子、儿女、奴婢、仆人死丧殆尽。汪凤怀疑宅地不吉利，卖给了同乡的盛忠。盛忠不信这个邪，大大方方地住了下来，谁知仅五六年的时间就家破人亡，亲戚凋零。盛忠开始感到不安，折价卖其宅。四邻八舍都以为这不是一处好宅地，没人敢买，结果很长时间也没有卖掉，县衙有个不吏张励，平日横行乡里，为所欲为，人都耻与交往。他每天去县衙公干，路过盛忠宅前，见有两道箭竿粗细的青气从盛忠内宅冒出，直冲云天，以为有珠宝藏于其内。后来得知盛忠要卖宅地，就买了下来，立即迁入，早晨再看，依然有两道青气上升。为得珠宝，他在发气之处拼命地挖，深达六七尺时见有一圆型石盘，下有一石柜，精雕细刻，工艺精美。柜缝用铁汗浇固，又加石灰密封，外用铁链加固。石柜四面都有七方朱印，印文似篆非篆，不知所云。张励以为找到了宝物，用重锤砸开石柜，柜里有一个铜釜，上覆铜盘，铅锡固缝，印有九方紫印，印文如古篆。张励揭去朱印，打开铜盘，忽有大猴跳出，倏忽间不知所向。再看釜中仅有一方石铭，上写“祯明元年七月十五日，茅山道士鲍知远囚猴神于此。其有发者，发后十二年，胡兵大扰，六合烟尘，而发者俄亦族灭。”祯明是南唐陈后主年号，祯明元年即公元 587 年。根据铭文推算，张励挖掘石柜时为唐天宝二年(743)，距埋石柜时已有一百五十六年，过了十二年，即唐玄宗天宝十四年(755)，安禄山叛唐，应所谓“胡兵大扰，六合烟尘”之语。第二年，张励家遭到了灭族之祸。这个故事荒诞不经，封建迷信色彩很浓。对这样一处猴神作怪的凶宅，风水先生该怎样修禳呢？难道还要依据五行生克之理用火来克之(申猴，属金)？有意思的是张励明知是凶宅，却不请术士修禳，而是心存侥幸，以为可以大发横财。俗话说“一福压百祸，无福忌讳多”。张励平日作威作福，是不是自以为有福之人呢？此事虽属荒诞，但对那些贪得不义之财的人却具有惩戒作用。

风水先生相宅有土龙之说，相宅重水土，有土龙者被视为大吉之宅。明朱国桢《涌幢小品》卷二十五载：

> 相传吉地有土龙之说，未之敢信。顾泾阳先生之宅，前对胶山，后枕斗山。龙自西来，宅左右介以水，气厚脉清。其尊公以贫士卜宅，生先生兄弟五人，皆魁梧俊爽。而先生与弟泾凡礼部，少以文章著名，晚节，先生以理学称重。最长泾白公为光禄丞，亦奇男子也。某年，光禄于西偏掘土，土中有龙形，头角皆具，役人惊而剔之，其膩如脂。光禄闻，亟往止而掩之，则散夺无余矣。未几，光禄与先生皆卒，而东林之社遂被言者痛诋。天乎？人乎？地乎？亦关气数，其又何尤！

顾泾阳即明万历间与赵南星、邹无标齐名的顾宪成，无锡人，万历进士，后被革职还乡，在东林书院讲学，世称东林先生，与赵、邹号称三君，为东林领袖之一。其兄顾泾白、弟顾泾凡，皆为朝廷要员，亦皆名重当时。也许正是因为这个缘故，才生出了其宅有土龙的传说。朱国桢记此事时先言：“相传吉地有土龙之说，未之敢信，”然而，顾泾阳家宅出现的事情，却打消了他对土龙之说的怀疑。有土龙在，顾家兄弟皆显达；土龙既现，吉祥之气散尽，吉宅遂为凶宅，泾阳、泾白兄弟相继亡故，顾宪成主持的东林书院也受到种种非难、指责，东林书院的先生、弟子后竟被宦官魏忠贤诬为东林党，受尽迫害，存者无几。朱国桢最后把顾家的兴衰归乎天命，认为天、地、人三者都有一定之“数”，人之兴亡，宅之吉凶，都是天意，强求不得，天意顾氏当兴，则面山枕山，左右皆水、气厚脉清的顾宅是大吉之宅；顾氏当衰，同样是枕山面山、左右皆水，却成了凶宅。看来，风水术归根到底还要依托天命。正是基于这样一种认识，朱国桢对风水说发表了这样一番高论：

> 风水可遇可不求，尚矣！看来天壤间大地，自正结都会外，如郡邑，如村落，其大家世族皆一一占定，占得者累代相传，即中衰必复兴。间有不尽然者，又当别论，非地之故也。余尝谓帝王之封建虽废，天之封建未尝废，要在修德以承之，所谓祈天永命者是也。如何是祈？决非祷禳之类，其有求而得者，亦是天意，乃善祈之验。祈字含蓄，求字浅露，先圣所以陋执鞭者。余求之三十余年，陋已甚矣，急急味祈字已晚，噫！谁非天乎？不若息心之为得也。

中国古代相信命运的人甚多，“死生由命，富贵中天”的宿命观念已深深植根于人们的文化意识中，然而，尽管如此，真正安贫守贱的人却不多，生的欲望总是激励人们争取生活得更舒心，更洒脱，更自在一些。于是就生出了种种“不安份”的事情，大者如陈胜、吴广、张角、黄巢，揭竿而起，扯旗造反，小者则自祈自求，冀得上天垂怜，看地相宅仅是其一例。许多人都希望占得一方风水宝地，福佑子孙，趋吉避凶。可是，世间能有多少风水呢？况且自帝都以外，大如郡邑，小如村落，得地形之理，占地势之先的宅地，已皆为有钱有势的大家贵族占有，寻常人家只能退而求次。求来求去，结果仍是失望，于是又回归到“命运”。中国古代的黎民百姓就是在这种命运大循环中繁衍和生存下来的。从这个意义上讲，中国百姓的种种“不安份”之举，都是必然的，是应予理解和一定程度的肯定的，乱加指责就显得有些不近情理了。

话又说回来，即便是所谓的风水宝地，亦不能永保大吉，顾泾阳家宅是这样，曾出过孔子的尼山何尝不是如此？孔子生于尼山，排行第二，故称仲尼。自汉代以后，孔子家族世代受封。因此，风水先生以为孔宅人杰地灵，尼山为天下第一风水。可是，这块风水宝地却不断遭逢凶灾，明成化间，衍圣公孔弘绪坐罪当死，虽免桎梏，最终却难免被黜为民；康熙年间孔门第六十四代孙大名鼎鼎的孔尚任，因与一种疑案有牵连，被削职还乡；道教祖师张道陵的后裔祖居信州龙虎山，自唐以后亦累受封赠，元代崇道教，封赠更隆，封其后人为嗣汉天师，元成宗大德间享二品，元武宗至大间享正一品，元惠宗至元间享正三品，明洪武元年(1368)改授四十二代天师张正常为正一嗣教真人，秩二品、十三年，在真人银印外，又赐六品铜印“龙虎山正一玄坛之印”，发印符箓。于是，世人皆视龙虎山为天下最佳风水宝地。然而，就是在这块风水宝地上，道教第四十六代真人张元吉，明成化五年(1469)以淫暴坐罪凌迟，后免死充军边鄙，继又被放之为民，此后，张道陵后裔虽然享封，但品秩大减，清乾隆十二年(1747)改为五品，道光初年，取消了朝觐的权利。(见朱国桢《涌幢小品》卷二十五“尼山龙虎山”和清俞正燮《癸巳存稿》卷十三“张天师旧事”)既然都是上好的风水宝地，为何时吉时凶，时而又平平常常呢？事在人为。看来，有无风水无关紧要。

古人看重生者繁衍生息之所的地形、地理、地貌，同时又十分注重为死者选择葬地。在许多人看来，生者都是在先辈的亡灵庇护保佑下生存的，于是就千方百计地为祖宗寻找上佳的安葬之地，似乎把先辈的躯体灵柩安葬到风水佳地，子子孙孙就可永受其益，那些葬于地下的尸骨就可保佑他的子孙逢凶化吉，福禄寿康。这种不求于生而求于死的文化心理，正是卜葬这种封建迷信活动盛行几千年的重要原因。

既已涉及到中国人的卜葬，就不可能避开传统伦理道德中的“孝”。孝本来属于儒家伦理范畴，是各种道德中最为根本的。“夫孝，德之本也，教之所由生也”(《孝经》)，并有所谓“百善孝为先”之说。因此，历代王朝都很注重孝，西晋司马氏政权甚至公开标榜以孝治天下。什么叫孝呢？主要是两点，一是生前的敬、顺、养、护，一是死后的择葬、守丧、

能做到这些，就可以说是孝敬父母，否则将被视为不孝。因而，卜葬成了子女尽孝道的组成部分。中国人不论贫富，只要心存孝字，都要在其父母死后大事铺张，竭求佳葬，以示其孝。然而，一些人竭求佳葬，是出于不求于生者而求于死者的心理，为先辈找一方宝地，希望他们的魂灵能赐给活着的以及那些还未出生的人富贵平安。这就与孝的本意相去甚远了。宋罗大经云："乃若葬者，藏也。藏者，欲人之不得见也。古人之所谓卜其宅兆者，乃孝子慈孙之心，谨重亲之遗体，使他日不为城邑道路沟渠耳。借曰精择，亦不过欲其山水回合，草木茂盛，使亲之遗体得安耳，岂藉此以求子孙富贵乎？"（《鹤林玉露》）明郎瑛也说："地必择吉，葬必尽善，岂可一切委之于无用而不问耶？但当择其宽厚聚气之所，无不泉蝼蚁之属，即为吉矣，葬亦善矣，祖宗祖灵亦必安矣，彼安而已亦安也，又何必深求众合克应，以求富贵利达哉！故朱子曰：'子孙藏祖考遗体，必致其谨重诚敬之心，以为安固久远之计'。程子曰：'地之美则神灵安，子孙盛也。'余尝譬人之坐卧也，得基所则必心安魄静，可以长久，可以欢乐，可以生育也。善乎欧阳玄曰：'作室先主乎寝所，相墓先妥乎亲灵。'是惟欲其安而已。"（《七修类稿·续稿》卷五）。然而，事实上确有许多人卜葬相墓不是为了安亲人遗体魂灵，而是为求生者的富贵利达。

北宋时，秀才傅某父丧，求江山县风水先生祝评事卜葬，祝说："附近有一山，房宿直穴，昴宿守水，上合天星，真佳城也，急买勿失"。傅秀才即买其地葬父。祝同往，指其墓地说："壬午年当生贵子，位至待从，后代子孙，冠冕不绝。"壬午年，傅秀才生子，取名楫，宋徽宗建中靖国元年（1101），楫位至中书舍人龙图阁待制。傅楫死，风水先生对其家人说："先墓合出宰相，可惜穴低了。"家人用术士言，遂将墓穴迁至高处，高出原墓穴五丈左右。后来，傅氏一孙去临安，过江山县，访祝家。祝评事早已故世，家人迎客，言及先世事，问："君家祖墓后来不曾轻易迁动吧？"傅氏孙答："自待制之没，用一术士言，重新搬迁了。"又问："有犯徒刑的人没有？"答："有。"于是，主人起入室，取出祝评事当年卜葬的记录，上写道："仙游傅秀才营葬后，当于壬午年生贵子；或移而趋高，则出徒刑人。"即劝客人速迁葬原处。傅氏孙急归故里，仍迁旧穴。（事见《夷坚支志》庚卷第三）傅氏子孙为求绵延仕宦，生者显达，三迁其祖之棺柩。他们如此举动，哪里还有安亲遗体魂灵之意？使其祖葬而不安，还能说是孝子慈孙吗？

明建安人杨万大，结庐武夷山上，以打鱼砍樵为生，夜则悬灯独坐，弹琴咏诗，聊以自娱。一日，有道士黄冠玄服，欲往武夷宫，天晚不能渡河，投宿杨舍。自此以后，两人相往来，杨待之甚恭。一天，道士欲偕杨同去，杨悲伤地说："吾二亲已丧，未卜葬地，怎能离去。"道士说："待你成就大事，再偕同而去。"于是二人乘船至瓯宁丰乐里，道士指溪湾秀峰下说："你在某年月日奉父母灵柩来此，见到有白狸休眠处，即是葬地，白狸起时，即是葬时。"到了道士所说之日，杨奉双亲灵柩至其峰下，果见白狸，即依道士所嘱重葬双亲。未及一年，别处杨氏子孙闻之，皆迁居此处，因名其地杨墩。传说明"三杨"之一、文渊阁大学士杨荣既其后人。（事见《涌幢小品》卷二十五）此亦是为生者而迁死者之葬。

有些人择葬，完全不顾使亲人遗体魂灵有所安之旨，而是一味追求吉地，哪怕是葬于路沟渠，只要能利于生者，皆无所谓。南宋高宗建炎中，滁州张弘范乐善好施，不愿为官，出监扬州柴墟镇，不久因病辞官。张喜扬州风土，迁家于此。父死，将葬之，遇术士指点葬两溪间。后来，赵善仁听堪舆家言，以为其地肖浮牌，须水溢下能应验，于是官府组织人马开沟决偃，使其水下流，而在下流则建堤堵水，以使水溢。恰逢暴雨，水猛涨，张家坟茔被水浸泡。明代，有位舒梓溪先生，家甚贫，

一天夜里，舒与妻其坐，忽见一大虾出语道："虾子脚儿峤。"门外即有鬼应道："状元定此宵。银环金锁锁，帘卷玉钩钩。"二人愕然。次日大雪，舒出门向亲友借钱粮，仅够勉强支撑数日。有风水先生至其家。舒殷勤相待。风水先生被其恭敬所感动，又见其家徒四壁，甚怜之，问："先生有先人未葬者否？"舒如实相告："我正为此焦虑不安，恨贫穷无能安葬。"术士即指近郊一个地方对他说："那儿有一大块空地，还没有主人。我已仔细观察几年了，那块地为美女梳妆形，前有银环金锁，珠帘玉钩，不如乘此急时，我为君家卜之。"选择葬日，次日最吉。舒梓溪闻术士语与鬼语暗合，心中甚喜，但家中贫穷，无以买地置棺。术士解囊相助，为其购置棺木。是夜人静之时，舒梓溪悄悄地按术士选定之地葬其先人，四邻皆无知者。舒氏父死，停尸家中，至术士问其"有先人未葬否"时，才说正为贵事发愁。既无钱财购置棺木葬地，久停先人尸体在家中有何益？原来，他是没有找到风水之地。舒氏虽有文采，但一贫如洗，困守家中。他不愿长此下去，便希望借助先人的灵气，为先人选一块既不花钱又有风水的宝地，保佑自己日后发达。见载于《涌幢小品》中的这两件事，一为生者而葬死者于溪水之中，一为生者而停先人之尸于家中久不举丧。生者之求于死者，何太急太苛！

穷苦人家为求改变命运，富贵利达，不惜委屈先人遗体，择葬安葬。富贵人家为保富贵延年，飞黄腾达，也常常惑于风水之说，到处选择风水宝地，甚者不惜远离乡境。据《涌幢小品》载，山东临朐人公东塘，明隆庆二年(1568)中进士，庶吉士编修，谪广平推官，升南户总主事。路过黄山脚下，对子公鼐说："这是一个好地方，我死后葬在这里就行了。"到任不久即患重病，公鼐前去接父亲回家，至徐州，夜梦父言："我回不去了，把我葬在黄山脚下赵氏北墙边。"鼐大惊，急去迎接，其父已死于滁州。鼐遵父嘱移柩黄山脚下，择定吉日安葬，苦于不知"赵氏北墙"何指，在灵柩边睡着了，梦一古冢，堂宇宏丽，北墙有一石铭，少了一角，铭上写着"宋贵主葬处"几字。公鼐醒后悟宋贵主即赵氏(按：宋朝为赵氏天下，赵氏即宋贵主)，遂依梦示安葬其父。可见，这对父子都很相信风水术，其父懂风水术，上任时见一吉地，虽在荒山野岭，远离家乡，但也一定要让儿子将来把他葬在那里，其子也真够"孝顺"的，不辞辛劳将父亲的灵柩移到荒山野岭安葬。生者求死者，死者为生者，都是为"风水"二字所迷惑。

中国古代最信奉风水术的要数历代封建帝王了。为保佑他们的家天下万世不衰，永居人上，他们凭借手中的权力和财富，务求天下吉地，为自己享有，为子孙赐福。有些帝王生时就为自己选择好了上佳的葬地，并不惜血本，大兴土木，营建陵墓，为其身后作准备。秦皇汉武，唐宗宋祖，莫不如此，封建帝王对风水术的喜好，一定程度上促进了风水术在封建社会的流行。

在陕西省临潼县东五公里的下河附近，有一座高50.05米，周长2000米的陵墓，这就是中国封建社会的第一位皇帝秦始皇的陵墓。秦王嬴政既并天下，以为自己德兼三王，功过五帝，遂自号始皇帝，梦想他的子子孙孙世代为皇帝，以至于万世。出于同一目的，秦始皇即位之初，便令术士选择佳地，为自己修筑陵墓。《史记·秦始皇本纪》这样记载："始皇初即位，穿治骊山，及并天下，天下徒送诣七十余万人，穿三泉，下铜而致椁，宫观百官奇器珍怪徙臧满之。令匠作机弩矢，有所穿近者辄射之；以水银为百川江河大海，机相灌输；上具天文，下具地理；以人鱼膏为烛，度不灭者久之。"陵园有内城外城，规模宏大，陪葬品极多。然而，历史不会屈从于某些人的淫威，也不会阿谀某些人的意志。秦王朝传至二世胡亥便土崩瓦解，灰飞烟灭了。汉武帝墓茂陵在陕西兴平县城东，地处北原，面临渭水，处于西汉九陵的最西端，是西汉帝王陵中

规模最大的一座。该地西汉时为槐里县茂乡，因称汉武帝墓为茂陵。汉武帝刘彻即位后的第二年（公元前139年）动工修建，直到死前方建成，前后历时五十三年，每年用于修建陵墓的费用约占全国年税赋收入的三分之一，耗资之巨，令中国封建社会历代帝王望尘莫及。汉武帝是中国历代封建帝王中最酷好神仙术和长生不老术的，托名班固的《汉武故事》和佚名作者的《汉武内传》，都有汉武求仙的记载。汉武帝一生好神仙，但仍不惜耗费巨资修造陵墓，显然是为子孙计。

被史家称为开明君主的唐太宗李世民，似乎也很相信堪舆术。他把自己的陵地选定在距今陕西礼泉县城东北二十二公里的九嵕山上。九嵕山海拔一千多米，东西两翼略低，但山峦起伏，沟壑纵横，主峰突兀而立，倚山傍水，陵前开阔，颇有孤耸傲视之意。此陵墓于唐太宗贞观十年（636）葬长孙皇后时开始营建，直到贞观二十三年李世民死时尚未竣工，前后历时十三年，耗资甚巨。陵园占地三十万亩，功臣密戚和德业佐时者才有幸葬于陵园内陪葬。位于河南巩县境内的北宋皇帝陵，地理形势正符风水先生的土龙、水龙说，它处于邙山和嵩山的交汇点，西边伊河、洛河相聚，后枕伊洛河，背以黄河为依托，且此处是中原通往关中的交通要道，可谓是山水形胜。宋建都开封，赵匡胤却把陵地定在巩县，主要的就是他看中了这里的地形山水，用术士的话说就是"山水风脉"好。明清两代的皇陵，亦皆倚山傍水，暗合地理。明十三陵建在北京郊县昌平境内天寿山下的小盆地，四面皆山，正前方是很大一片开阔地，再往前是进出这个小盆地的狭窄通道，通道这端是十三陵中最引人注目的长陵（明成祖陵）。十三座陵墓大都建在山半腰。长陵始于明成祖永乐十一年（1413），定陵始建于明神宗万历十二年（1584），历时甚久，耗资无计。清代皇帝陵分东陵、西陵两处。东陵在今河北遵化县马兰峪西，整个陵区共十五座陵墓，以昌瑞山为中心，分筑于昌瑞山南麓，东面丘陵起伏，如水之波浪，西面黄花山，南面有天台、烟墩两山拱卫门户；西陵在易县城西十五公里处的永宁山下，西为紫荆岭，有紫荆关"控扼西山之险，为燕京上游路，通宣府大同，山谷崎岖，易于戍守"（《畿辅通志》），南临易水，四周重峦迭嶂，中间地势开朗。其中泰陵（雍正帝、后陵）规模最大，前后历八年。历代封建帝王为求其统治稳固、长久，无不竭求天下佳地，他们迷信堪舆术，试图占尽天下风水。然而，他们选定的风水宝地并不能保其统治万世长久，最终他们还是一个个被赶下历史舞台。

鉴于一些人过分迷信卜葬，古代有一些有识之士对卜葬进行了有力的批驳。宋罗大经从批判郭璞的"本骸乘气，遗体受荫"这种为风水先生所尊崇的理论入手，批判了传之甚久的风水说。他说："郭璞谓'本骸乘气，遗体受荫'。此说殊不通。夫铜山西崩，灵钟东应，木生于山，栗牙于室，此乃活气相感也。今枯骨朽腐，不知痛痒，积日累月，化为朽壤，荡荡游尘矣，岂能与生者相感，以致祸福乎？此决无之理也。世人之惑璞之说，有贪求吉地未能惬意，至十数年不葬其亲者；有既葬以为不吉，一掘未已，至掘三掘四者；有因买地致讼，棺未入土，而家萧条者、有兄弟数人惑于各房风水之说，至于骨肉化为仇雠者。凡此数祸，皆璞之书为之也。且人之生也，贫富贵贱，夭寿贤愚，禀性赋分，各自有定，谓之天命，不可改也，岂冢中枯骨所能转移乎？"（《鹤林玉露》丙编卷六）此段话虽有较为浓厚的宿命色彩，但对风水术尤其是对卜葬的批判，可谓切中肯綮。郭璞字景纯，西晋大学问家，工卜筮，后世堪舆家多祖其说。然而，就是这个以阴阳卜筮之术传名的郭璞，竟不能卜自身福祸。东晋初，大将军王敦谋反，命郭璞卜筮，璞谓其必败，遂被王敦所杀。宋代著名诗人杨万里不信风不之说，曾说过这样的话："郭璞精于风水，宜妙选吉地，以福其身，以利其子孙，然璞身不免于刑戮，而子孙卒以衰

微，则是已说已不验于其身矣。”（出处同前）对宋代风水先生“坟墓若有席帽山，子孙必为侍从官”的说法，罗大经析其原委，驳其之诬：

> 今之术者，言坟墓若有席帽山，则子孙必为侍从官，盖以侍从重戴故也。然唐时席帽，乃举子所戴，故有“席帽何时得离身”之句。至本朝都大梁，地势平旷，每风起则尘沙扑面，故侍从跨马，许重戴以障尘。夫自有宇宙，则有此山，何贱于唐而贵于今耶？

席帽唐时贱而宋时贵，由乎时尚，无关风水，则术士所言之虚妄可知。

明郎瑛则借助生动真实的事例，指出卜葬这种迷信活动不可信。他说：“至晋陶、郭出，而方有地理之说，鸣其葬地。及后纷纭立论，斯又下矣。士衡有曰：‘是气先天地而常存，后天地而固有，气盛而化，气衰而朽，藏以承之，于焉悠久。’则亦论其理，而欲安其体魄也。景纯即杂于相术，故于葬事则曰：‘本骸乘气，遗体受荫。’葬者返气入骨，以应其所生。考之士衡之后，四世拜公，景纯罹害，王敦祸不旋显。是盖据其理者获其报，主其术者致其害。盖观秦汉以前，圣哲帝王，层见迭出；晋、唐以来，著书择地，术亦精矣，富贵之久，子孙之多，何尝过于三代哉。”（《七修类稿》续稿卷五）也许郎瑛觉得三代、晋、唐时日久远，遂又举自己亲见亲历之事，驳卜葬之诬：“惟天之理可括乎地，地之利不可逆诸天。故谚有曰：‘未看山头土，先观屋下人。’天生善人，必得吉地。人坏而求诸地，理所无也。故谚亦曰：‘主者福寿，良师辐辏；主者当衰，盲师投怀。’何莫而非天也！以近验之，吾杭邵氏之家旧矣，至公明而有声场屋，徒有名而未第。生二子，俱登进士。公明曰：‘使吾家葬地善耶，不当隔余而发其子；使不善耶，吾尝安饱。’今子孙绳绳，又多富贵。岂非天生二子，因有以得其地利耶？敬以术者言之，必以邵氏之墓善矣。是公明之言反为廖戾者？必有所归也。又尝验之吾家葬地，俱当五害。伯叔五人，俱富于财。因以墓不佳而寻师求地，遂无虚日。先君曰：‘汝辈皆有子而我独无，汝辈皆宜择而吾当守其先，葬余妻而与己焉。’继而吾母老而余亦知地下之不佳也，意其二百余年之墓，三代不可迁矣。因吾母而迁二亲，宁不动其遗骸而求富贵，吾心安耶。因亦卒葬焉。然而葬前母时，先君无子，葬吾母时，余亦无子，后考生余，余又三子矣。百五十年间，伯叔之墓木虽已抱矣，皆乏子嗣，岂非信淫巫瞽叟之过欤？究而言之，又岂非由于人而成于天欤？”郎瑛把人之吉凶福祸、寿夭贵贱归之于天命，虽然陷入了另一个漩涡，但他列举的真实事例对迷信卜葬活动的人却是一种很好的教育。

清钮琇对卜葬这种封建迷信活动作了系统批判。他指出相墓有四大惑，据理据实，逐一批驳。他说：

> 人之生也，有耳目可以视听，有手足可以持行，尚不能精攻文以取贵，善治产以致富。信堪舆家言，求诸冥冥之朽骨，茫茫之顽土，谓富贵当安坐而致，一大惑也；相墓之书曰：“前有洿池，后有丘陵，东有流水，西有长道，谓之正穴。”然岩居者绝少围潴，泽居者难求崇阜，居在山水之间，又安能恰兼四者有之？而必曰此为正穴，一大惑也；陈魏公俊卿父墓在莆田南寺之侧，本一富民葬处也，葬后二十年间，其子若孙无不病目，多至失明。有术人语之曰：“此害由墓而起，当急徙之。”富民子大惧，即别卜改窆，而故穴为俊卿所得。富民病者愈，而俊卿官至右仆射，封魏国公。柯四者，莆田之小民也。有一山人善相地，为富家卜葬，夜卧于穴，土神呵之曰：“此柯状元祖穴，奈何犯之？可速迁免祸。”明旦以告主人，其家遂别葬。然郡中大族，并无柯氏。他日山人假坐米肆，肆主姓柯，问家有葬地否，曰：“我父朽骨，尚在浅土。”遂以地言于柯，移父骨瘗于其中。生子曰潜，景泰

> 辛未及第，仕至翰林侍读。然则宅兆之吉，若有所待，苟非其人，不容妄冀。乃祖父之殁，辄延地师，遍求善地，一大惑也；古今称地师之神者，晋有郭景纯，宋有张鬼灵。然景纯自知命尽而不能逃于刑诛，鬼灵自知数促而不能免于夭折。况其术万不如景纯、鬼灵，而欲为他人祛祸就福，避凶趋吉，有是理乎？一大惑也。（《觚剩》续编卷三）

这可以说是一篇讨伐相墓术的檄文。它通过严密的推论，生动的事例，从四个方面指出了相墓术的虚妄诬惑，堪称惊世骇俗。对相墓、卜葬将信将疑的人，读之会顿然醒悟，迷信弥笃的人读之亦会对相墓术产生一个问号：相墓术还值得相信吗？

风水术断不可信，信则误人误己，贻害无穷。所以，不少人认为，不能把富贵利达寄托于风水，而应通过积德行善，通过个人的努力去争取。宋倪思父尝说："住场好不如肚肠好，坟地好不如心地好。"宋壶山谦父《赠地理师》诗亦强调"穴在方寸间"："世人尽知穴在山，岂知穴在方寸间。好山好水世不欠，苟非其人寻不见。我见富贵人家坟，往往葬时本贫贱。迨其富贵力可求，人事极时天理变。"钱仁夫的诗说得更明白："寻山本不为亲谋，大半多因富贵求。肯信人间好风水，山头不在在心头。"（引自明李诩《戒庵老人漫笔》卷六）肯信人间好风水，山头不在在心头，这正是中国古代那些不迷信风水术的人尊奉的信条。他们不相信人间真有什么风水宝地，而是充分肯定和相信人的力量；他们把人生的富贵利达寄托在人们积德行善、乐善好施上，正是基于"善有善报"这样一种文化观念。善有善报，恶有恶报。然而，由于确见应验者少，因此，除了笃信佛教的善男信女外，其他人真正相信这种因果报应之理的并不多。这就出现了一种矛盾现象：一边是劝戒人们积德行善，不要相信风水术，一边却是礼请地师看宅相墓的人日见增多。新中国成立后，风水术和风水先生渐渐失去了市场，然而风水说的影响却没有完全消除，尤其是在偏僻落后的山乡农村，迷信风水术的不乏其人，有的人建房先请人看风水，埋葬死者也要请人看看哪里适合作葬地，有的人家有灾殃，也请风水先生来禳除。在城镇和一些发达地区，随着现代文明的传播，很多人尤其是年轻人对风水术十分淡漠，风水术的影响较为微弱，但也还存在，只不过是它常常是以别的形式出现，有的人建房，口头上不说什么风水，但实际上总是千方百计寻求一块得地势之利、地形之理的好地方；有些吃国家"皇粮"的人为求仕途利达，甚至讲究办公室的地理方位。诸如此类，说来颇为滑稽可笑，实则反映出风水说根深蒂固的影响。因此，有必要对风水说和风水术作深入的批判。历史已经进入二十世纪末，我们不能与宋明学人站在同一水平线上用宿命的观点批判风水术，而应该使用辩证唯物主义和历史唯物主义的锐利武器，对风水说和风水术的欺骗性、虚伪性和唯心宿命的东西给以理论的揭露和批判，使人们对风水术有一个清醒的认识，自觉地清除风水说的影响。

应该承认，古代的风水理论有其合理的部分。它注重协调人类生存与生态环境的关系，通过对天地人三者之间的关系的协调，选择一种适宜人类生存与繁衍的生态环境。尤其是选择阳宅和修改房屋的理论，合理的成分更大，它格外看重地形、地势、地理、地貌，看重山、水、路、地质、丘陵、林木等自然环境的和谐统一，追求建筑物与周围环境的和谐融洽，浑然一体，自然天成。这与中国古代的建筑理论不谋而合。中国古代的建筑理论不仅注重建筑物设计、布局的审美特征，注重结构、材料，而且更注重建筑物与环境的联系，力求建筑物与所处环境的和谐或协调。所以，就此而言，古代的风水理论与建筑理论是相通的，二者在封建帝王的陵墓、行宫、寝宫的建造上得到了统一。然而，风水理论的合

理因素却被充满了封建迷信色彩的风水术淹没了。风水术重视生态环境，追求生态平衡，目的不是为人们提供适宜的休养生息场所和环境，而是让人们将生活的信心和希望寄托在所谓的“风水宝地”上，宣扬宿命论，取消人的主观能动性。这无疑是有为有害的。因此，不能将封建时代的风水理论和风不术等而视之。作为一种理论，风水理论虽然建立在宿命和天人感应的基础上，但它毕竟含有不少合理成分，这些合理成分今天看来仍有一定的价值。作为一种术数，风水术实际上是“地理环境决定”论在古代中国的反映，它始于宿命归于宿命，纯属封建迷信活动，当风水先生借助罗盘等“道具”踏定吉地或凶地的时候，风水理论以及以之为依托的风水术也就最终沦为末技了。

圆 梦

所谓占梦，也就是后人所说的圆梦、解梦或释梦。术士根据人们梦中所历所见的事情或物象，来预卜做梦人和与之有关的人或事的吉凶休咎。这种方术早在西周时期就已很流行，周天子设有占梦官，为天子和诸候占梦，《诗经·小雅·正月》有“召彼故老，讯之占梦”的诗句，《周礼·春官》有“太卜掌三梦之法，一曰致梦，二曰寤梦，三曰咸陟”的记载。占梦官因为是为天子或诸侯占梦，有进言之便，所以就有了其他官员所没有的特权。据《左传·哀公十六年》记载，卫庄公的占梦官（占梦璧人）向庄公之子太叔遗讨几杯酒喝，太叔遗没有给他，他就和卜人（掌卜筮的官员）一起向卫庄公进言谗害太叔遗，说：“君有大臣在西南隅，不把他赶走，恐怕对您不利。”卫庄公听信谗言，就将太叔遗驱逐出境。太叔遗只好逃到晋国。占梦官的地位于此可见。这一时期，人们对梦已经有了一定的认识，占梦官“掌其岁时，观天地之会，辩阴阳之气，以日月星辰占六梦之吉凶”（《周礼·春官》）。所谓六梦，即“无所感动平安自梦”的正梦，“惊愕而梦”的噩梦，“觉时所思，念之而梦”的思梦，“觉时道之而梦”的寤梦，“喜悦而梦的喜梦，“恐惧而梦”的惧梦。庄子认为“梦者，阴阳之精也，心所喜怒则精气从之”；列御寇亦如是说：“此六者（指六梦），神所交也。一体之盈虚消息，皆通于天地，应于物类。故阴气壮则梦涉大水而恐惧，阳气壮则梦涉大火而燔烧，阴阳俱壮则梦生杀；以浮虚为疾者则梦扬，以沉实为疾者则梦溺；藉带而寝则梦蛇，飞鸟衔发则梦飞；将阴梦火，将疾梦食；饮酒者忧，歌舞者哭。故神遇为梦，形接为事。”可见，先秦时期人们对梦的认识多着眼于人的情绪（喜悦、恐惧、惊愕、思虑、愤怒等）和所谓的阴阳二气。

两汉时期，随着中医理论的发展和阴阳五行说的流行，人们对梦的认识和理解由表象而渐入其里。《黄帝内经·灵枢经》说：“正邪外袭，内而未有定舍也，反淫于藏，荣卫俱行而与魂魄飞扬，使人卧不得安而喜梦。气淫于府，则有余于外，不足于内；气淫于藏，则有余于内，不足于外。阴气盛则梦涉大水而恐惧，阳气盛则梦涉大火而燔灼，阴阳俱盛则梦相杀毁伤；上盛则梦飞，下盛则梦堕，甚饱则梦与，甚饥则梦取；肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧，心气盛则梦喜笑，脾气盛则梦歌乐，体重身不举，肾气盛则梦脊两解不属；其气客于心则梦见丘山烟火，客于肺则梦飞扬见金铁之奇物，客于肝则梦山林树木，客于脾则梦见丘陵大泽坏屋风雨，客于肾则梦临渊没居水中，客于膀则梦游行，客于胃则梦饮食，客于大肠则梦田野，客于小肠则梦聚邑街衢，客于胆则梦斗讼自刳，客于阴则梦接，客于顶则梦斩首，客于足则梦行走而不能及居深井内，客于股肱则梦体节拜跪”（引自《太平御览》卷397）。这种以正邪（阴阳）二气所在人体部位来确定所梦物象方法，虽有将梦这一复杂的生理、心理现象简单化的毛病，但它

毕竟还是比较客观地看待梦的产生与所梦物象，对人们认识梦有一定的帮助，为诊治多梦及其他梦症提供了一定的理论依据。可以说，《黄帝内经》是从人体科学和病理学的角度来认识梦，解释梦，没有多少封建迷信色彩。然而，这样一种属于古代科学的理论，却被术士拿来用作占梦。科学被掩遮于迷信之下，可谓是科学的悲哀。

当然，除非不得已，术士是很少利用《黄帝内经》关于梦的理论来解释梦，他们占梦通常是视其所需，借助某种占卜术的理论。这也就是说，中国古代的占梦术并没有自己的理论，它常常要借助别的术数来表明自己的存在，依附于别的术数，常见的有占星术，《易》术，五行术，甚至还有相术。占梦最早依附于占星术，《周礼·春官》中有"以日月星辰占六梦之吉凶"的记载。后来，占梦又于《易》术、五行术等联系在了一起。最初，占梦需要的知识相当杂驳，要掌岁时，观天地，辨阴阳，识星辰。到了后来，术士对某种术数一知半解，就大言不惭地声称能占梦之吉凶，一点也不汗颜。鉴于术士占梦各恃一技，所宗多不相同，因此，要简单而全面地勾勒一下古代占梦术的发展是比较困难的。这里只能粗疏地勾勒一下有关的重要方面，加以析理批判。

古人占梦有五不占和五不验之说。他们认为占梦同卜筮、《易》术一样，是一种求得与神灵沟通的神秘过程，对其神圣性不能有丝毫的怀疑，必须至诚至敬，所以，占梦也就有了许多条条框框，其中比较重要的是五不占和五不验。五不占是：神魂未定而梦者不占，妄虑而梦者不占，寝知凶厄者不占，寐中撼寤而梦未终者不占，梦有终始而觉佚其半者不占。译成白话就是心神不定就成梦的不能占，胡思乱想而成梦的不能占，醒后知道梦有凶险的不占，睡眠中被摇撼醒而梦还没有做完的不占，梦虽有头尾但醒后已记不全的不占。换句话说，只有平静地入睡且睡眠中没有什么干忧时做的梦，醒后还能完完整整地记下来的才能占验吉凶休咎。所以如此，是因为许多人认为人只有在恬静无干忧的睡眠状态中才能得到神灵的启示。五不验是说有五种情况占梦不灵验，一是"昧厥本原者不验"，也就是说精神不太正常的人占梦不灵验；二是，"术为不精者不验"；三是"精诚未至者不验"；四是"削远为近小者不验"；五是"依违两端者不验"（参见明陈士元《梦占逸旨》卷二"古法篇"）。所以有人认为"必有大觉而后能占大梦，不然，则亦觉亦梦也。"然而，这些古法和戒条对占梦并无什么帮助，遵守不遵守都是一个样，因为无论术士凭借何种术数，最终的结果是都不可能应验的。也许正是因为悟到了这一点，那些江湖术士对这些戒条才视有若无，他们中的许多人仅是凭借流传下来的诸如《周公解梦》一类占梦书，到处招摇撞骗，愚弄别人。其实，无论"古法"还是《周公解梦》之类的东西，都不可能切近梦的科学本质，因而也就无法正确阐释梦所包容的复杂而微妙的社会、文化意义，甚至无法阐释梦所具有的生理的、心理的内容。

由于中国古代人体科学和心理学的发展一直相当缓慢，整个古代社会，人们一直视梦为难解之谜。占梦术的流行，更加强了梦的神秘性和恐怖性。这也就更加刺激了人们寻梦、释梦、探究梦的猎奇心。中国古代文献中记梦、解梦的文字占有不少篇幅，与人们这种对待梦的态度不无关系。看来，即使求实务实如古人也是不乏梦想的。传说黄帝曾梦游华胥国，其国在弇州西面，台州北面，距齐国不知有多远，因为乘车乘船都无法到达。这个国家的人没有师长，没有嗜欲，不知生之乐，不知死之恐怖，因为从无夭伤。他们不知亲近人类自身，也不知远物远俗。这们一个国家，比起陶渊明笔下的"桃花源"来更富幻想色彩（参见《列子》）。列御寇笔下的古莽国则是一个地地道道的幻想国，这个地处"西极之南隅"的古莽国，阴阳之气不交，寒暑不辨，日月都照射不到，没有白天，没有黑夜。这里

的人不吃不喝不穿，就是喜欢睡眠，一觉睡五十天。更奇怪的是他们以梦中所为者为实，而把醒来时见到的一切都看成假的。至于庄周梦蝶则是把人生的感悟寓于梦想之中，孔子梦见周公，则寄寓了他对圣贤先哲的仰慕和追念，所以到了老的时候，他想梦见周公而不得，十分遗憾地说："甚矣吾衰也，久矣吾不复梦见周公"(《论语·述而》)。有人说中华民族是个务实的民族。这只说对了一半。人们在务实的同时，俟有理想与现实的矛盾一时不能缓解时，总是忍不住要游历一下梦境，情不自禁地做一些美妙的梦，在近乎麻痹状态的梦中得到暂时的满足。最为人们熟悉的是"南柯一梦"的故事。侠士淳于棼嗜酒成癖。他曾当过淮南偏将，酒后冲撞了上司被革职，赋闲在家。一天，酒醉后梦见自己来到了大槐安国，被招为驸马，官授南柯太守，享尽了荣华富贵，与公主所生儿女也都个个荣耀显赫。不久敌国犯境，他奉命率师出战，兵败而回，公主已经病死，他因此而受到国王的猜忌，被革职还乡。醒来后，他悟知大槐安国就是家宅南大槐树下的蚂蚁洞，南柯郡就是大槐树最南边的一枝。淳于棼在梦境中风光了一阵子又回到了现实中。邯郸道上的卢生同淳于棼一样，朝思暮想的荣华富贵，也是在梦境中得到了一时的满足。可见，梦是调解现实与幻想的冲突的一种方式，一条途径。也许正是因此，古代文献中才有了如此多的关于梦的种种记载。

古人对梦有一种特殊情感，不仅是因为可以借助梦境得到一时的满足，而且还因为梦可以承载起人们的种种希望和幻想，梦兰、梦刀、梦笔的传说鲜明地表现出人们的这样一种文化心理。据《左传·襄公三年》记载，郑庄公有一贱妾名燕姞，尝梦天使送给她一束兰花，燕姞因此而怀了孕。兰花香气淳郁，人们都很喜欢。这天，郑文公见到燕姞送她一枝兰花，让她陪伴他，燕姞说："贱妾已怀有孕，如果不信，敢用兰花打个赌吗？"郑庄公说可以。后来燕姞生了个儿子，取名为兰，是为郑穆公。后来，人们就把妇女怀孕称作梦兰，久婚不孕的女子更是时时幻想梦兰。梦刀的传说出自《晋书·王浚传》：西晋大将王浚为巴郡太守时，夜梦卧室梁上悬有三把刀，一会又加了一把。醒来颇觉不祥，告知部下。主簿李毅解释说：三把刀合起来为州字，又加一把，是益州之意。估计您要升到益州为官了。不久，益州刺史皇甫晏被张弘杀死，王浚升任益州刺史。于是，梦刀就成了地方官升迁的典故。那些久为地方小吏的人，无日不希望自己梦刀高就。王安石送赵燮诗曾引用梦刀的典故："行追西路聊班草，坐忆南州欲梦刀"(《临川集》卷三十四)。赵燮要到蜀州任职，而蜀州正是王浚梦刀升迁之地，所以王安石很自然地联想到了梦刀的典故。梦笔则是文人梦。文人最得意的大概就是文章天步天下，文名饮誉海内了，实现这一梦想的捷径就是高人指点，神灵附身。梦笔的传说表现的正是这样一种梦想。它说的是南朝梁纪少瑜儿时曾梦陆倕送给他一束青镂管笔，陆倕对他说："我看这支笔还能用，你就好好地用它吧！"从此以后，纪少瑜有了突飞猛进的进步，十二岁就可出口成章。当时名士王僧孺很是赏识他，说："此子才藻新拔，方有高名。"同时代的江淹小时候曾梦见一人送给他一支五彩笔，此后为文赋诗文采斐然，名重一时。后来，他又梦见一个自称是郭璞的美男子对他说："我有支笔在你那里很多年了，应该还给我了。"江淹遂从怀中掏出五色笔还给他。自此以后，江淹写诗为文再也没有什么好句子，于是世人传说江郎才尽。梦笔而才思日进，失笔则才思枯萎。因而，那些希望有所造就的文人，也常幻想有梦笔之幸。至于梦日、梦月、梦熊等等，也都被视为大吉大利的七彩梦。

梦有七彩的，也有晦涩的、阴暗的。对五花八门、各种各样的梦，有人用宿命的眼光去看待，认为"帝王有帝王之梦，圣贤有圣贤之

梦，舆台厮仆有舆台厮仆之梦。穷通益亏，各缘其人。凶人有吉梦，虽吉亦凶，吉不可幸也。吉人有凶梦，虽凶亦吉，凶犹可避也"(陈士元《梦占逸旨》卷二)。有人认为，梦是神灵的启示和告诫，只有求得与神灵的沟通，才能知道梦之吉凶休咎，这就需要占梦。这两种观点看似矛盾，实则是殊途同归，相辅相成。前者从理论的角度说明梦由天定，后者则试图探究天的意旨，进而破译梦的密码，受此影响，一些人对所梦有所疑虑，总是要求助占梦士来占卜吉凶，帝王将相是这样，平民百姓也是如此。

历代帝王传说中，记梦占有很大比重。一些帝王为了表明自己受命于天，顺天应民，常常无中生有地编造一些故事，迷惑众人。有些文人出于新奇，或是出于某种政治需要，也自觉不自觉地美化那些所谓"上应天命"的帝王，利用梦的传说为封建帝王树碑立传，证明他们是"真命天子。"唐张冗《独异志》有这样一个故事：隋文帝杨坚未登大宝时，曾乘船而行，夜泊江中，梦见自己失去了左手。醒后甚感忌讳。上岸后在一草庵中见一老僧，道行极高，就请他圆梦。听隋文帝说完，老僧急起祝贺，说："无左手者，独拳(权)也，当为天子。"杨坚后为隋文帝，在草庵处建了一座吉祥寺，以记其梦之吉。传说唐高祖李渊曾梦自己堕落床下，有许多虫蛆来咬他的身子。李渊醒后很害怕，问安乐寺智满禅师此梦何兆，禅师说："床下者，陛下也。群蛆来食，是说众生共仰一人而活。此梦真是可喜可贺。"接着智满又为李渊占了一卦，得"明夷"之卦，解释说此卦"早吉晚凶，斯固体大，不可以小，小则败，大则济，可作大事，以济群生。"李渊听后，惧不敢当。禅师环顾众人，见秦王李世民在侧，就对李世民说："郎君与大人同应梦兆，这就是《易经》所说的'子父之蛊，考用无咎'。天理人事，昭然可知，不可固拒，天之与也。天与不取，必受其咎。"杨坚、李渊之梦，依常人的理解，显然不是好兆头。人有双手，杨坚梦无左手，岂不是预示他将有断手折臂之祸？然而老僧却理解为独拳，拳音谐权，独权即"当为天子"；李渊梦堕床落地、群蛆食身，可理解为将有大祸临身。群蛆食身是何等可恶之事？智满禅师却独出心裁，以为是"群生共仰一人而活"之象。在术士这里，隋文帝、唐高祖的梦都应了陈士元"吉人有凶梦，虽凶亦吉"的这句话。帝王得天下有梦兆，得良相辅佐也有梦兆。殷高宗梦天帝赐给他一个良相，醒后画其形貌，令人普天下寻找，终于在版筑间得到傅说，立刻任命为相。周文王夜梦飞熊，散宜生以为文王将得栋梁之臣。后来文王在渭水访得钓叟吕望，即拜为相。殷高宗、周文王因梦而得良相，是殷、周之幸事，也是傅说、吕望之幸事。然而，中国古代社会有经邦济世之才而终于得不到施展机会，甚至老死丘壑的情况是屡见不鲜的，故文士多有"冯公岂不伟，白首不见招"(左思《咏史》其二)和"冯唐易老，李广难封"之慨。明代大思想家李贽语及傅说拜相，也甚为咸慨："士之老死牖下而天子不梦者多矣！"(《史钢评要》卷一)

封建帝王的吉梦多是后人附会的，凶梦同样也是附会而来。《越绝书》记载的吴王夫差梦狗的故事就是这样。夫差灭越国后骄奢淫逸，不可一世。一天夜里梦见三只黑狗南北号叫，炊甑中没有烟气冒出。醒后如群臣解梦，皆不知其意。令人召公孙圣解梦，公孙圣闻召即与妻子决别，说："吴王因恶梦召我，我不能昧心而言，直言则必被杀！"公孙圣听夫差讲完梦，叹口气说："犬号是因为宗庙无主，炊甑无气是没什么吃，都是亡国之兆。"夫差大怒，立斩公孙圣。后来越军压境，吴国覆灭在即，夫差才感悟，但为时已晚。秦始皇梦与海神搏斗，海神却如人状，问占梦博士，回答说那不是海神而是大鲛鱼。秦始皇令造连弩，亲自去捕杀鲛鱼，结果射死了大鲛鱼，他自己却一病不起(见《史记·秦始皇本纪》)。司马迁记述这一事件，显然是把它作为凶梦。

在许许多我记梦的文字中，吉梦和凶梦占的比例最大。是吉梦还是凶梦，不在于梦自身，也不取决于当事人，而是由占梦者来解释和确定的。占梦者各恃其术，就梦论事，就梦论人，是吉是凶，是好是坏，全由他们定夺。从这个意义上说，我们分析批判占梦术，重点不在于分析梦兆，也不是批判占梦者，而是分析批判占梦士所用的术数及其依据和过程。

最常见的占梦术是比附或附会。术士依据梦中所见物象，生拉硬扯，将一些无必然联系的东西联系在一起，以此来释梦。东汉时，张奂为武威太守，携妻随任。一日，其妻梦自己佩带丈夫印绶，登楼而歌。醒后告诉张奂，张奂请术士占梦，术士说："此梦应夫人将生一男孩，日后象郡守一样为武威太守，但他要死在这座楼上。"张奂果得一子，取名张猛。汉献帝时，张猛任武威太守，杀刺史邯郸商。州兵为刺史报仇，围武威城。张猛害怕被俘受辱，登楼自焚而死（干宝《搜神记》卷十）。术士以为张奂妻梦佩丈夫印绶是生男之兆，显然因古代都是男子做官而女子无从政的可能这两个事实产生的联想，是由"印绶"而产生的一种横向联系，属于附会一类。《晏子春秋》有一则晏子为齐景公圆梦的故事：齐景公病了十几天，夜梦与二日相斗，不能取胜。问晏子此梦何兆，晏子佯称不解，却把答案写在书的背面，让术士为齐景公释梦。术士依晏子书上所言，解释说："病为阴，日为阳，一阴不胜二阳，君王的病就要好了。"这也是一种附会，将梦与阴阳之说附会在一起。《异苑》记载的万推为张茂释梦，更是典型的比附和附会。张茂曾梦一大象，问万推吉凶，万推说："你当有大郡太守之位，但不能善终。"他的解释纯粹是比附和附会。他以为大象意即大兽，兽音谐守，于是就将大象附会为大郡太守。象牙是人们喜爱的东西，人们常常杀象而取象牙。根据"象以齿焚其身"这样一种生活经验，他又从大象不能善终联想到张茂，认为张茂将来也不得好死。一个大象竟被万推附会出那么复杂的内容。

拆字也是占梦士常用的方法（拆字就是根据字的分解组合来占卜吉凶休咎，详第十一章）。唐玄宗时，右丞卢藏用、中书令崔湜以太平公主事被流放岭南。途经荆州，崔湜夜梦坐在讲座下听宣讲佛法并自照镜子。崔湜请术士张猷占梦，张猷不便对崔湜直言，就对卢藏用说："崔令公这个梦是大凶之兆。座下听讲佛法，是法从上来之意。镜这个字可拆解为金旁竟。竟就是死。崔令公大概活不过今天了。"（唐张鹭《朝野金载》）张猷先从坐下听讲附会出法从上来，又将镜字分解成金旁竟，合起来就是皇帝将颁诏赐崔湜死。张猷占梦先附会，后用拆字法。《北齐书·张亮传》记张亮圆梦用的也是拆字法。张亮字伯德，西河隰城人（今汾阳），官拜太中大夫时，薛琡曾梦见张亮手持丝在山上，于是告诉张亮，并解释说："山上丝是一个幽字，你要到幽州做官了。"过了几个月，张亮出任幽州刺史。术士占梦先将梦中所见物象同汉字对应起来，然后再分解或组合，找到一个可以用来解释这个梦的新的汉字。将"镜"分解为"金旁竟"，把"山上丝"组合成"幽"，都是术士出于需要而玩的文字游戏。

用反语（隐语）占梦可以说是术士的发明。汉语是世界语言的一大奇观，它具有丰富的表意功能。隐语就是汉语的一种独特现象，它把真正的意义隐藏在那看来毫不相干的字词句中，你只有寻到合适的途径才能理解它的真实意义。用隐语来占梦，从一个侧面表现了汉语言的丰富性和复杂性。据唐段成式《酉阳杂俎》记载，优人李伯怜在泾州卖艺，换来大米百斛，回去时让弟弟帮忙运回。李伯怜到家好多天了米还没运回来，夜梦洗白马，请威远军小将梅伯成占梦。梅伯成说："你们优人好说反语，洗白马可以读作泻白米。你那些大米恐怕有风水之虞。"梅伯成因人论梦，根据艺人喜欢插科打诨、善说隐语的特点，将李伯怜洗白马之梦解释为百斛大米

将因翻船而沉入水底。“洗白马”三字间谐“泻白米”，故其将洗白马视为隐语，而其谜底则是洗白马三个字的谐音“泻白米”。唐薛用弱《集异记》里也有用隐语占梦的故事：唐代宗大历年间，张镒以工部局书判度支，因奏事称代宗之意，代宗面许张将来任宰相。从此以后，张镒天天盼望代宗履行以前许过的诺言，颁诏任命他为宰相，但很长时间没有消息。一天夜里，张镒梦有人自门急入，高声道：“任调拜相！”张镒惊醒，细思朝廷内外并没有人叫任调，何以有任调拜相之梦？百思不得其解。张镒有一外甥叫李通礼，博学多智，镒遂召其析梦。李生沉思良久，拜贺说：“舅作相矣！”张镒问其所以，李生释梦说：“任调反语饶甜，饶甜无逾甘草，甘草独为珍药，珍药反语即舅名氏也。”张镒听后十高兴。一会儿，走马吏来报说：“圣旨下，公拜中书侍郎平章事。”中书侍郎平章事即是宰相。张镒终于如愿以偿。这个故事中，李生释梦用的也是反语法。应该指出，古人所说的这种反语，不是今人理解的反话。即正话反说，反语正说，而是一种隐语。隐语的种类很多，最常见的是拆字为隐语，如蔡邕赞邯郸淳写的碑文“黄绢幼妇，外孙齑臼”。就是隐语，杨修解释说：“黄绢乃颜色之丝也；色字加丝是绝字；幼妇者，少女也，女旁少字是妙字；外孙乃女之子也，女旁少字是好字；齑臼乃受五辛之器也，受旁辛字是辞也。总而言之，是‘绝妙好辞’四字。”宋初，陶谷出使南唐，困居驿馆，孤寂难耐，在亭壁上写了“川中狗，百姓眼，虎扑儿，公厨饭”四句隐语，南唐金陵太守韩熙载看到后，即时明白了其中的意思：川中狗，蜀犬也，犬旁蜀字为独字；百姓眼，民目也，目旁民为眠字；虎扑儿，爪子也，子旁爪为孤字；公厨饭，官食也，食旁官字为馆字。四句隐语合起来为“独眠孤馆”。韩熙载就是根据这四句隐语断定陶谷客况已动，因而设下圈套，弄得大名鼎鼎的陶学士声名狼籍。有的占梦士用的反语则属于另外一种，是通过反切（即用两个字拼合成另一个字的音，前字取声母，后字取韵母和声调）将一个词反切成另一个词，然后据新反切出来的词来占梦。李生为张镒占梦用的就是这种方法，不过他的周折更多。他先将任调二字反切成饶甜，饶甜转义为甘草，甘草再转为珍药，然后再用珍药二字反切出张镒二字，这样一来，“任调拜相”就成了张镒拜相了。

术士占梦有时也借助演绎和推理，由所梦物象演绎和推理出与之有内在联系或逻辑关系的物象，然后再推理或演绎，据以占验吉凶。传说有个姓孙的人一心想求官，夜梦双凤落在两只拳头上。醒后孙某窃喜，以为将有吉星高照。但他不放心，就去求问占梦士宋董，宋董说：“凤凰非梧桐不栖，非竹实不食。看来你将有凶事，非苴杖即削杖。”这里，宋董使用的就是演绎和推理法。没有梧桐树引不来金凤凰，因此说起凤凰，人们就很自然地想起梧桐树。传说凤凰食竹籽。这么一演绎，双凤落孙某双拳上就有了第一个答案，即孙某手中当持有木或竹。古代丧仪，人们只有在遭逢父丧或母丧时才手持竹杖或木杖，丧父持竹杖即苴杖，丧母持木杖即削杖。根据这种丧仪，宋董推理出孙某将有丧父或丧母之凶事。隋炀帝大业年间，有人也是梦凤凰落在手，自以为是吉兆，请术士萧吉占之。萧吉对他说：“你这个梦是极不祥之梦。”那人听了十分恼火，认为萧吉胡说八道。过了十几天，那人果有丧母之灾，于是问萧吉为何而知梦凤鸟落手上是不祥之梦，萧吉的解释与宋董一模一样：“凤鸟非梧桐不栖，非竹实不食。所以止君手上者，手中有桐竹之象。《礼》云：‘苴杖，竹也；削杖，桐也。’是以知必有重忧耳。”这两个故事，前者出自《集异记》，后者见载于《大业拾遗记》，皆出唐人手笔。看来唐人对占梦不很感兴趣，而且很有讲究。

音训法也是占梦士常用的方法。前面已经出现过，如训“兽”为“守”即是。《异苑》记

载的三国魏王戎的故事，也是典型的用音训法占梦的例子：王戎曾梦有人送给他七枚桑椹，放在衣襟中。请术士占之，术士只告诉他说："椹，桑子也。"别的一句也没有多说。椹即桑子，所以说术士的话等于没说，可是术士对梦的解释就在这看似多余的重复中。桑音谐丧，桑子即丧子。术士借助音训把自己所要表达的意思说了出来。唐赵璘《因话录》记述的术士为柳宗元释梦，也是利用音训。柳宗元自永州司马任回到京师，夜梦柳树仆地，以为不祥之兆，请术士圆梦，术士说："柳生为柳树，死为柳木。木者，牧也。君当为柳州牧。"柳宗元姓柳，梦柳树仆地，自觉不祥，可是经术士用音训法这么一解释，凶梦倒成为吉梦了。

《易》术也经常被术士用作占梦。据《三国志·魏志》邓艾本传记载，邓艾将伐蜀，夜梦山上有流水，问殄虏护军爰邵主何吉凶，爰邵说："根据《易经》的卦象来看，山上有水是蹇卦。蹇卦系辞说：'蹇利西南，不利东北'。"孔子也说："蹇利西南，往有功也；不利东北，其道穷也'。将军此次伐蜀必大获全胜，但恐怕不能回来了。"邓艾听后，默默不乐。蹇卦艮上坎下，艮为山，坎为水，故山上有流水之梦同蹇卦联系了起来。蹇卦释辞有利于西南不利于东北的意思，而邓艾伐蜀正是朝西南方向，故爰邵说他必胜，但若回师则是朝东北方向，那就大大不利了。邓艾之梦或许是后人的演绎。后人记前人之事，多有根据结果或传说来设想之前的事情的例子，即使史家也不例外。三国时期的术数名家管辂曾用《易》术为吏部尚书何晏释梦。何晏曾连续梦见十几只青头苍蝇在他鼻子上飞，赶也赶不跑。何晏很讨厌，请管辂圆梦，管辂说："鼻为艮，艮为山，天中之山高而不危，所以有长久的富贵。今有青蝇聚之，是高山将崩堕之兆。尚书不可不思盈亏之数，盛衰之期。"何晏不信，过了没有多长时间，何晏就成了曹氏与司马氏争权斗争的牺牲品。

占梦士还常用阴阳五行术为人占梦。崔鸿《十六国春秋》中的索纮为人占梦多用五行术，令狐策梦立冰上和冰下人说话，请索纮占之，索纮道："冰上为阳冰下为阴。阴阳之事即男女婚姻之事。你在冰上与，冰下人语，是介入别人的婚姻之事。充当媒人的角色。"令狐策说："我已经这么大年纪了，不会为人做媒了。"谁料太守田邈却来请令狐策撮合儿子与张公征之女的婚事，令狐策只好玉成此事。张宅曾梦骑马上山，回来后绕着房子转了三圈，只见松柏而不见门，遂请索纮占卜吉凶，索纮说："马为离，离为火。人上山为凶字；只见松柏不见门是无归路；三周就是三年，你三年后必有大祸。"有一个叫兴平的人对索纮说："我昨夜梦见马厩里的马乱舞，十几个人对着马拍手；不知是吉是凶？"索纮道："马五行属火，马舞是火起之意，众人对马拍手是救火之意。"兴平还未到家，其家已经起火（俱见《太平御览》卷397）。索纮以冰上为阳，冰下为阴，以马为离为火，依据的都是阴阳五行说。

总而言之，古人占梦既没有独立的系统的理论，因而只好借助其他术数和方法，只要能够用来解梦，不管是《易》术还是五行术，不论是隐语、拆字还是音训，也不论是演绎推理还是比附附会，只要可以利用，一概接受。可以说，中国古代的占梦术是货真价实的"拿来主义"。正因为它总是依附于别的术数，有时就不免牵强附会，《广异记》所载顾琮的故事就是一个例子。顾琮因罪下狱，夜忽梦见其母下体，以为是不祥之兆，十分恐惧，心神不安。有人问他何以如此，他以梦告之，那人即祝贺他说："太夫人下体，是足下生路也。重见生路真是可喜可贺啊！"顾琮果被赦免，后来官至宰相。由梦母下体而衍生出重见生路，其牵强附会如此！生拉硬扯，牵强附会，只是占梦术的一种表象，其实质则是同其它术数一样——迷信鬼神，相信宿命，否定人的主观能动性。

虽然如此，中国古代还是有一此因善于占梦而扬名的人。三国时代的周宣就是一个。他的占梦术被史家称作“玄妙之殊巧，非常之绝技”(《三国志·魏志·方技传论》)。周宣字孔和，乐安(今山东博兴)人。建安七子之一的刘桢曾梦蛇生四足穴居门内，请周宣占之，周宣说：“此梦应国家之事，与你的家事无关。当有女贼被杀。”不久，郑、姜二女贼果被捕杀。蛇为阴，女子亦属阴，故周宣以梦蛇为梦女子之象。蛇无足，有足为不祥，有足之蛇居于大庭广众之中，众人就会以其不祥而杀之，故周宣以为当有女子被杀。此事虽见载于史传，但殊不可信。可是，时人却视为美谈而广为流传。另传，魏文帝曹丕曾问周宣：“吾梦殿屋两瓦堕地，化为双鸳鸯，此何谓也?”周宣答道：“后宫当有暴死者。”文帝本来并无此梦，随便编了一个，以试周宣的占梦术，故对周宣说：“吾诈卿耳!”周宣对文帝说：“夫梦者，意耳。苟以形言，便占吉凶。”话未说完，黄门令奏宫人相杀。周宣以为梦就是人的所思所想，只要用语言表达出来，都可以占验吉凶福祸。梦与现实借助语言媒介同人们的思想意识沟通起来，传统的“五不占”戒条在周宣这里完全失去了作用。正因为把握住了梦与思想意识的联系，周宣占梦多是就梦论事，很少凭籍其它术数。一次，魏文帝曹丕说：“我昨夜梦有青气自地属天，”让周宣占其吉凶。周宣答道：“天下当有贵女子冤死。”是时，文帝已遣使赐甄后玺书，闻周宣之言而悔之，遣人追使者不及，甄后终于冤死。文帝又问：“吾梦摩钱文，欲令灭而更愈明，此何谓邪?”宣怅然不对。文帝再问，周宣无奈只好回答：“此陛下家事，虽意欲尔而太后不听，是以文欲灭而明耳。”原来，文帝欲治其弟曹植之罪，太后不允，只是略加贬爵了事。曹丕赐甄后死，治曹植罪，天下皆知其因。文帝问梦，周宣便巧妙地将这两件事与梦联系起来，答词似明而暗，似暗而明。其释“青气自地属天”梦，以青气为贵女子，以自地属天为冤死(古人认为人死后入地狱，见阎罗。升天者必有冤屈诉天)，于是有“当有贵女子冤死”之占。

周宣的占梦术可以说是建立在心理分析基础之上的逻辑推理。其“后宫当有暴死者”之占，就是先从梦兆解析文帝的心理，殿屋即后宫，两瓦无端堕地，事属突然，且堕地必粉，化为双鸳鸯则是两瓦为女子之兆。经过这样的词义解析，周宣窥见了文帝之梦的心理密码，进而推理出“后宫当有暴死者”的结论。周宣三占刍狗之梦，逻辑推理的痕迹更明显。兹将《魏志》本传的这段记载录之于后：

> 尝有问宣曰：“吾昨夜梦见刍狗，其占何也!”宣答曰：“君欲得美食耳!”有顷，出行，果遇丰膳。后又问宣曰：“昨夜复梦见刍狗，何也?”宣曰：“君欲堕车折脚，宜戒慎之。”顷之，果如宣言。后又问宣：“昨夜复梦见刍狗，何也?”宣曰：“君家失火，当善护之。”俄遂火起。语宣曰：“前后三时，皆不梦也，聊试君耳。何以皆验邪。”宣对曰：“此神灵动君使言，故与真梦无异也。”又问宣曰“三梦刍狗，而其占不同，何也?”宣曰：“刍狗者，祭神之物。故君始梦，当得余食也。祭祀既讫，则刍狗为车所轹，故中梦当堕车折脚也；刍狗既车轹之后，必载以为樵，故后梦忧失火也。”

刍狗即用草编结成的狗，供祭祀用。既为草编，便祭后弃之，车轹马踩，拾以为薪。周宣根据迷一过程，推理刍狗三梦，故有“君欲得美食”、“君欲堕轩折脚”、“君家失火”三占。尽管事后求占者说明并无此三梦，只是要试一试周宣的占梦术，然三梦已验。周宣认为梦是人们的思想意识的表现，只要用言语表达出来，不论是否确有此梦，都可作真梦看待，可以据以占吉凶福祸，大至国事，小如某人折脚，都能一一占验。正因为如此，魏文帝任命周宣为太史中郎。《魏志》本传评道：“宣之叙梦，凡此类也，十中八九，世以比(朱)建

平之相矣!"

周宣占梦与其他占梦士不同。他不是凭借某种术数,而是根据自己对梦的理解,在心理分析的基础上进行逻辑推理。这使他的占梦术避免了神秘色彩,有一定的真实感。占梦实际上是对梦与未来物象的关系的探讨和解释,想要使自己的解释更加接近事实,首先对梦必须有一个基本的理解,既不能看得过于神秘,又不能统统看是幻象。周宣占梦所以比较灵验,除了陈寿有意涂上的神秘色彩外,主要的是周宣对梦的理解比较接近科学的解释。梦既是正常人的生理反映,又是人的思想意识的表现;它既包括对以往行为、思想意识的回忆和检讨,又包括对未来的设计与构想。但由于梦是人们处于休眠状态时的大脑皮层活动,是无规则的心理活动的映现,因而是非理性、非逻辑的,有时甚至呈混沌状态。所以,从科学的角度讲,释梦实际上是对梦中物象与心理活动程序的理性梳理,使其条理化、理性化,进而发现其内在逻辑,还原梦的思维方式与思维过程。中国古代的占梦术注意的是梦象与人的命运和联系,根本不去探究梦作为生理、心理活动的发生发展过程,不去探究纷繁杂乱的梦象之间的心理逻辑和事理逻辑,结果难免生拉硬扯,胡编乱造,故弄玄虚。面对他们那虚幻玄妙的解释,那些即使对梦缺少了解的人也不由得满腹狐疑,难置可否。

梦是有迹可寻的,不然何以有寻梦之说?古人认识到了这一点,却又找不到合适的寻梦途径,因而就去求助于占梦士,求助于通灵者。这种现象在中国古代记梦述梦的文学作品中表现得最为充分。其中最著名者是汤显祖的戏剧"临川四梦"和曹雪芹的长篇小说《红缕梦》。中国古代的梦文学或是以梦为缘起,借梦开篇,或是中间掺加记梦述梦,或是以梦结尾,但不论何种情况,只要写到梦,基本上都要写占梦。不过,文人笔下的占梦与术士占梦颇为不同,他们不是从梦来看一个人的命运,而是借梦来阐释人生与社会,表现自己的人生观与人生理想。汤显祖"因情成梦,因梦成戏"是这样,曹雪芹借一通灵之石演说《红楼梦》是这样,金圣叹腰斩《水浒传》,用卢俊义之梦结束一部《水浒》和罗贯中、施耐庵用"徽宗帝梦游梁山泊"结束全书也是这样。在整个封建社会中,文人很少有得志的时候,失意和痛苦常常伴随着他们,因此,不少人包括一些赫赫有名的文人都视人生如梦,时常发出"人生如梦"的感慨,以人生写梦,以梦喻人生。在一些文人的笔下,梦常常是人生的代名词,占梦则无异于人生游戏,他们关注的不是占梦的结果,而是占梦的过程,在这一过程中求得消遣和慰藉。这也是一种人生态度。要了解中国古代文人的人生态度,似乎不应忽略中国古代的梦文学。

"大梦谁先觉,平生我自知。"愿那些相信占梦术的人从梦境中起走出来,把定自己的人生航向,向着人生的目标奋勇前进。当然,这首先需要破除对鬼神的迷信,摒弃宿命论,用历史唯物主义和辩证唯物主义的观点去看待社会,看待人生,发挥人的主观能动性和创造力。"从来就没有什么救世主,也不靠神仙皇帝。要创造人类的幸福,全靠我们自己!"让我们永远记住这几句话吧!

谶　纬

西方社会曾经经历过一个漫长的中世纪(公元四世纪至十三世纪),极端而残酷的神权统治,使整个欧洲如死水一潭,想要激起些许微澜,就要付出惨痛的代价。中国社会也有过类似的经历,不过它与西方社会有两个显著的区别,西方社会神权统治的教条和基础是信奉上帝的基督教,中国社会的神权统治的理论依据是谶纬神学;西方社会的神权统治长达十个世纪,中国社会的神权统治发轫较早,统治时间较短。谶纬神学起于秦,盛于两汉之际,然而,谶纬神学的统治到东汉末就已基本结束,而这时候西方社会的神权统治还未开始。

自曹魏以来,历代封建帝王都严禁谶纬神学,隋炀帝甚至发使四方,搜集与谶纬神学有关的图书而焚毁之。至此,谶纬神学近乎绝迹。然而,作为谶纬神学重要组成部分的谶却由于文人墨客和术士们的喜好而时时出现,积少成多,流传下来的诗谶、谶语和图谶竟俯拾皆是。探讨中国古代术数这种特殊的文化现象,不能不对各种谶作一析理和解说。

何谓谶呢?《说文解字》云:"谶,验也。"意即可以验之于实。谶实际上是预言未来的符号,也就是东汉科学家张衡所说的"立言于前,有征于后"。谶这种符号可分为文字符号和图画符号两类。图示之谶,《谶书》中曾有记载,如其所录《淮南子·说山训》"六畜生多耳目者不详",即图谶之例。有的图谶仅仅有图画,有的图谶则既有图又有文字。有图画的大都失传,流传下来的仅是一些莫名其妙的文字,今人很难识其"庐山真面目"了。至于文字符号之类的谶,由于其记载和流传的方便以及其所寓含的故事的曲折动人,中国古代文献存录了许多。就其表现形式而言,这类谶又可分为诗谶和谶语。兹分而述之。

先说谶语。

谶语所起甚早。司马迁《史记》中就有一些谶的记载,如《贾生列传》中有"发书占之,谶言其度"之语。当然,《史记》所记载的谶语,最有影响的是"亡秦者胡也"这一谶语。据传,此语为战国时公孙书支所书,《赵世家》有"公孙支而藏之,秦谶于是出矣"的记载。秦嬴政灭六国建秦朝之后,这句谶语才出现。秦始皇于统一之后的第七年(秦始皇三十二年),东临碣石,使燕人卢生求仙人羡门高誓的长生不老之术。卢生遂渡海赴蓬莱三岛,寻求长生术,还京献图录,书云:"亡秦者,胡也。"秦始皇以为谶中所说的胡是指北方的胡人,遂命大将蒙恬率军三十万北伐匈奴,以灭亡秦之患。蒙恬北逐匈奴,收复大片失地,陈兵边鄙,并根据秦始皇的命令修筑长城,用以防止胡人南侵。秦始皇修长城,置重兵于北方十余年,以防亡秦之患。然而,他那里知道谶语中的"胡"却是另有所指,有的人附会为秦二世胡亥。秦始皇倾尽国力、财力、人力防备匈奴造成了国力空虚,民怨鼎沸的局面。传到二世胡亥的时候,人民忍无可忍,陈胜、吴广首先揭竿而起,刘邦、项羽也相继起兵讨

秦,秦朝遂在胡亥的手中灭亡。由于这种历史的巧合,"亡秦者胡也"这一谶语遂千古流传,成为中国古代文献中较早的、见诸于史传、并得到事实验证的谶语。也许由于史官和史论家的鼓吹,后人对谶语越发迷信起来,各种各样的谶语起来越多。

见诸史籍的谶语很多,并且每个谶语都伴随一个有趣的故事。《后汉书·公孙述传》载:公孙述梦有人语之曰:"八厶子系,十二为期。"醒来后,述对其妻说:"此虽贵兆,福祚为何这样在短促?"其妻对曰:"朝闻道,夕死尚可,况十二乎?"适逢有龙从府殿中出,夜有光耀。述以为是瑞兆,遂于建武元年(公元25年)四月在益州称帝,号成家,建元龙兴。建武十二年,汉军入蜀,公孙述被杀,十二年的帝王梦遂告破灭。此传又载:公孙述称帝后,废汉铜钱,颁行铁官钱,以至于百姓无法贸易,蜀中童谣云:"黄牛白腹,五铢当复。"按,"八厶子系,十二为期"和"黄牛白腹,五铢当复",皆出现于事件结束之前,后来才有应验,故皆是谶语。八厶子系,是公孙述之姓"公孙"二字的拆解;十二为期,言公孙述称帝以十二年为限。公孙述称帝前虽然意识到"虽贵而祚短若何",但还是要做一做帝王梦。结果恰如梦中所言,建武元年称帝,建武十二年被杀。"黄牛白腹,五铢当复"也是谶语。王莽称黄,述自号白,谶语的前句意指王莽、公孙述;五铢,汉代通货,"五铢当复",言天下当还归于刘氏汉朝。果然,建立新朝的王莽和称帝益州的公孙述先后被消灭,光武帝刘秀中兴汉朝。见载于史籍的谶语还很多,如《续汉书·五行志》引献帝初京师童谣"千里草,何青青,十日卜,不得生",建安初荆州童谣"八九年间始欲衰,至十三年无孑遗";《晋书·宣帝纪》引正始民谣"何邓丁,乱京城",《五行志》引吴永安中南郡儿语"三公锄,司马如";前秦符坚与西燕主冲相持日久,城中有书曰:"古符付贾录,载帝出五将,久长得"。之前,长安城中有民谣曰"坚人五将山长得"。符坚以二谶语为吉兆,率骑数百出五将,至五将山,被后秦姚苌部将吴忠围而擒之,缢死于新平佛寺中。二谶语出《晋书·符坚载记》;《晋书逸文》载有襄国童谣:"古在左,月在右,让去言,或入口",也是谶语;《北史·齐文宣帝纪》有"马子入石室,三千六百日"的谶语;《新唐书·五行志》有"燕燕飞上天,天上女儿铺白毡,毡上有千钱"谶语,预言安实禄山将反,杨玉环缢死马嵬之事。《后汉书·五行志》所引的两个谶语,一是预言企图篡汉自立的董卓将被杀,一是预言割据荆州多年的刘表的衰败之日和灭亡之日;《晋书》所引两句谶语,一言曹爽用何晏、邓扬、丁谧将造成京城之乱,一言蜀、魏、吴三国将亡,司马氏执政之事;符坚见到和听到的谶语,是言符坚人五将山将被姚苌(与长同音)俘获,而符坚不解其意,反以为是吉兆;《晋书逸文》所载襄国童谣,采用的是拆字法,预言胡人石勒将都襄国;《北史》所引谶语出现在齐文宣帝高洋篡东魏之前,高洋生于午年,配以十二属相之"马",故曰马子;石室,指后赵石虎旧居三台;三千六百日,为十年。此谶语预言高洋将篡东魏,居石季龙旧居,在位十年而亡。以上各谶语皆出自史书,并在史家笔下各自得到了验证。

中国人素来信史,而至于史书的信与不信,人们则很少去想它。正是因此,这些载之于史的谶语和故事便代代相沿留传下来。如果有谁愿意到中国的乡村走一走,不难听到诸如"亡秦者胡也"之类的谶语的种种传说,窥视到中国文化的一个特殊层面。

正史所载的谶语,有一些是以童谣或民谣的形式出现的。这一部分谶语与其它类型的谶语颇为不同,它们不仅是谶,而且反映出当时人们的思想情绪和情感倾向,曲折地反映出当时的社会现实。如东汉献帝初年的京师童谣:"千里草,何青青,十日卜,不得生";荆州童谣:"八九年间始欲衰,至十三年无孑遗";正始民谣:"何邓丁,乱京城"。这些谶语,都是民众情绪的一种奇特的表现,寄托着

民众的爱憎。第一首童谣表现了当时民众对祸国殃民的奸臣董卓的愤慨;第二首童谣反映出荆州之民对当时占据荆州的刘表的一种情绪;正始民谣更是切中时弊,何晏、邓扬、丁谧凭借曹爽的势力飞扬跋扈,积怨甚深,不少人看不惯他们那种名士派头,司马昭等人是更欲剪除而后快。正始民谣正反映出这样一种情绪指向。正是因为这些谶语反映了民众的情绪,表现了民众的爱憎,代表了当时的一种社会愿望和社会力量,因此它才每每应验。从这个意义上说,谶语并非纯粹属于迷信。

史籍所载谶语,所涉对象不外是朝代更迭和帝王将相等所谓的"贵人",因为在史家看来,只有这些人或事才有资格享受谶语这一类的"待遇",草芥小民,无关大局,谶语怎会涉及他们?中国的正史都是帝王将相、名士淑媛们的历史,人民群众既无资格"名垂青史",当然也就不会有关于他们的谶语了。值得欣慰的是,一些笔记、野史中有不少正统史官所不屑记载的谶语。这类谶语既不言朝代更迭,亦不言国运盛衰,而只是预言平常人最关心的福禄寿诞、吉凶休咎。宋王铚《默记》卷中记载了这样一个故事:宋哲宗绍圣二年,时彦状元及第,除授江东小漕。赴任途中,乘舟行于大江,遇大风阻隔,系舟于山下一小港。时彦游兴大发,留侍从在舟,仅与两三个举人上山闲步。山势很险峻,他们拨开荆棘荒草,慢慢前行,转过山背,忽见山顶有一小寺,一老僧健步下山来迎,见时彦施礼道:"来者就是时状元吧?"时彦十分惊讶:我明明没带任何侍从,且小寺又不处于路口,老僧怎么知道我来这里呢?老僧见其疑惑,遂解释缘由:"小寺佛殿后壁上有人写了两行小字,说'某年月日,时状元到寺'。我熟记它已经很多年了。今天正是上边所记的日期,我早晨起来迎候,等待您已经很长时间了。"时彦只好以实相告,但心里仍是不那么相信。众人相携至殿后,扫去壁上积尘,露出两行小字,俱如僧言。旁边另有一行小安记题壁年月,推算起来,竟是时彦生前之事。众人好奇,尽扫壁上积尘,又有"此去十三年,官终四品"之语。时彦记下,辞僧而回,与舟人言所历奇事。宋徽宗大观初年,时彦卒于吏部尚书任,官终正四品,距见题字时,则好十三年。故事中的"某年月日、时状元到寺"和"此去十三年,官终四品",都是关于时彦的谶语,前者言时彦来山顶小寺的日期,后者言来小寺之后的官位与生年,后来都应验了。

谶语大都是用铭文方式记载下来的。中国的造纸术发明甚早,但由于纸张不能经年历月地置于露天和地下,因而,谶语很少有书于纸上者。谶语既是对未来吉凶等事的预言,就有一定的隐秘性。一是制造谶语的人神秘莫测,且往往不知姓甚名谁。人们常常是发现了谶语,还不知谶语从何而来,小寺佛殿后壁上的谶语即如是;有的虽知从何而来,但不知最初的制造者是谁,上文引用的许多民谣就是这样;还有些谶语,人们后来虽知其名氏,但关于其事迹却不甚了了。二是谶语所寓含的内容的隐秘性。有些谶语的字句虽然已经显露,甚至已经流传,但当时人们并不知其是谶语,当然也就不可能详知其内容。三是谶语流传的隐秘性。谶语的流传主要有铭文和传说两个途径;铭文多是刻于砖石之上,且通常是埋入地下,砌入墙壁,藏于偏僻之处,到谶语应验之时,铭文会自然被人们发现和悟知;传说与铭文不同,它是一种显性的流传方式,但人们是只知其语,而不知其是谁所传,从这个意义上说,这种流传途径也同样具有隐秘性。从谶语流传的途径看,纸张显然是不能胜任的。这正是谶语的流传不借重纸张的原因所在。

铭文中的谶语很丰富,涉及面很广,可以说大到天翻地覆、国运盛衰,小至生老病死,墓穴改葬,无所不包。据唐张读《宣室志》记载:唐高宗上元初年,洛川郜城县的一个药农上山采药,拾到一块刻有铭文的石板,即献给县令樊文,县令又告知州官,州官不好隐匿,

奏闻高宗，高宗令收藏于内府。原来，这块铭文是北朝后魏时的寇天师所刻，他修炼得道，经常刻石为记。这块铭记文字很多，大都深奥难解，人们仅依稀辨出“木子当天下”、“止戈龙”、“李代代不移宗”、“中鼎显真容”、“基千万岁”等句子。这些句子都是预言唐代事情的谶语，“木子当天下”言李氏（木子合而为李）承天命而据有天下；“止戈龙”言武姓当为天子，止戈为武，预言武则天将临朝称制；“李代代不移宗”言中宗中兴，铲除武氏，再兴李姓天下；“中鼎显真容”言武氏被灭、太平公主的党羽被剪除，睿宗李旦正式登九五之尊；“基千万岁”言唐玄宗李隆基享天下时间之久。这些铭文从他氏建立唐朝起，一直说到唐玄宗，历八主一百四十年，句句应验。另据同书记载：唐宪宗元和元年（806）秋九月，淮西帅吴少诚死，元和九年（814），其子吴元济因袭位不遂，抗拒朝廷，宪宗令淮西四邻节度使率兵攻之，历三年未能平定吴元济之乱。元和十三年（818），宪宗令丞相裴度帅军平定吴元济叛乱。裴度既至淮西，令人深挖地濠，绝敌粮草，防敌骚扰。有人挖到一块石板，上刻有文字，其文曰：“井底一竿竹，竹色深绿绿，鸡未肥，酒未熟，障车儿郎且须缩。”那人将石板送献裴度，裴度即令诸从事、莫僚辨析铭文之义，皆迷惑不解。裴苦苦思索，亦不得其解。这是，一个士卒出列祝贺道：“吴元济逆天子命，纵狂兵为反谋，赖天子威圣，与丞相德合，今日逆竖成擒矣！敢贺丞相功劳”。裴度问其何以知之，士卒回答说：“这块石铭，是个吉兆。井底一竿竹，竹色深绿绿，言吴少诚由行伍间一士卒跃而为一方之帅，拥十万之兵，且喻其荣耀；鸡未肥，言其无肉，夫以肥去肉为己字；酒未熟，言其无水，以酒去水为酉字；障车儿郎，谓兵革之士；且缩者，谓家宜退守其所也。据此而言，己酉日当克敌也。如果不到其日，可以静待。”裴度闻言大喜，对众人道：“还是士卒辨析了出来”。是年冬十月，相国李愬率兵入淮西，生擒吴元济，一举平定叛乱。裴度计算日期，果是己酉日。裴度赞赏那个士卒，擢升其为裨将。士卒对这块铭文的解释虽然牵强附会，但其预言吴元济将在己酉日被消灭，却得到了应验。校诸正史，李愬擒吴元济在元和十二年冬十月癸酉日，与《宣室志》所记有两点出入，《宣室志》载吴元济被擒在宪宗元和十三年冬十月己酉日，年份相差一年，日期也不相同。因此，对此类谶语，我们不妨视为“小说家言”。有的小说家为了给其编造的故事制造一种真实可信的氛围，也往往借助谶语，如百回本《水浒传》第一回“洪太尉误走妖魔”，就使用了谶语。宋仁宗年间，太尉洪信奉旨前往江西信州龙虎山请张天师祈禳瘟疫。太尉洪信在住持真人的陪同下，游山观览，见一殿宇“门上使着胳膊大锁锁着，交叉上面贴着十数道封皮，封皮上又是重重叠叠使着朱印，檐前一面朱红漆金字牌额，上书四个金字，写道：‘伏魔之殿’”。洪太尉见此，不听劝阻，执意要打开看看。住持无奈，只好打开大锁，殿内黑洞洞地看不见什么。太尉令举火把，见中央一个石碑，高五六尺，下面石龟趺坐，大半陷在土中。碑碣的正面龙章凤篆，天书符箓，人皆不识；碑的后面凿有“遇洪而开”四个真书大字。洪信见之大喜，对住持道：“你等阻挡我，却怎地数百年前已注我姓字在此？‘遇洪而开’，分明是教我开，看却何妨！我想这个魔王，都只在石碑底下。汝等从人与我多唤几个火工人等，将锄头铁锹来掘开。”洪信不顾众人劝阻，令将石碑、石龟和石龟下的青石板全部掘起，忽听一声响亮，一道黑气从中冲出，冲上天空，化作百十道金光，四散而去。地府中镇锁的一百零八个魔君因此走脱，后来皆成为梁山义军的首领。石碑上写的“遇洪而开”，是句浅显明白的谶语，预言“伏魔之殿”何时何景而开。洪信盛气凌人，恣意而行，使其语应验；假如洪信是一个谨小慎微、胆小怕事的人，此事又当别论了。

笔记野史中有一些关于凡人小事的谶

语。或预言生者未来之事，或预言死者身后之事。唐文宗大和中，王璠为丹阳令，挖沟濠以固城，有人得一块石铭，上有“山有石，石有玉，玉有瑕即休也”诸语，即献给王璠。王璠苦思良久，不解其意。命僚佐辨之，亦皆不解。过了几天，一老叟见王璠属吏，私下问道：“听说王公得到一石铭，不知有人解其意否？”吏曰：“王公正在辨析。君知其意吗？”老叟道：“这是不祥之兆。‘山有石，石有玉，玉有瑕即休也’，都是说王公的家世。王公之祖崟名，崟生础，从文字来看，是‘山有石’；础生王公璠，是‘石有玉’；璠之子曰瑕休，是‘玉有瑕即休’。休者，绝之兆。据此而论，王公当绝其嗣绪”。老叟说完而去。至大和九年(835)冬，璠及其子皆被杀，皆如老叟所言(事出《宣室志》)。石铭谶语，不知何人所刻，何人所藏，但其言王璠家世四代，言皆有征，句句应验，实在是匪夷所思。另有一些谶语言死者身后之事更奇。后魏徐州刺史高流之引滹沱河水绕城，破一古墓，得石铭，铭文曰：“吾死后三百年，背底生流泉，赖逢高流之，迁吾上高原。”高流之奇其能言中身后之事，为造棺椁椁衣物，取其柩而改葬高处(事见唐张鹭《朝野佥载》)。卫大经，解梁人，以文学闻名乡里。其人高雅不俗，常闭门绝人事，生而聪颖敏悟，周知天文历象，穷冥索玄，后以寿终，葬于解梁之野。唐开元中发洪水，姜师度奉诏开凿无咸河，拆房屋、决丘墓甚多。既至卫先生墓前，掘地得一石铭，乃卫大经书写，其文云：“姜师度，更移向南三五步”。工人得之，告知姜师度。姜甚惊异，对群僚道：“卫先生真奇异之士！”即命民工改其河道，远离卫先生之墓数十步(事见《宣室志》)。前蜀时，秦州节度使王承检，筑防蕃城，在上邽山下挖得一瓦棺，内无尸骨，仅有舌片，肉色红润，坚如铁石，舌上有一骷髅、一古钱、二蝇，上刻有篆字，文曰：“大隋开皇二年(582)，渭州刺史张崇妻夫人王氏，年二十五，嫁于崇，三年而娠。恶其妊娠，遂卒”。旁有铭文云：“车道之北，邽山之阳，深深葬玉，郁郁埋香。刻斯贞石，焕乎遗芳。地变陵谷，险列城隍。乾德丙年，坏者合郎”。这一年正是前蜀王衍乾德六年(924)，“坏者合郎”，言此棺被王承检筑城发掘出来。“合郎”是王承检的乳名。此棺乃三百多年前安置，而棺内铭文言三百年余之后的事竟言之凿凿，不由令人暗暗称奇(此则见《太平广记》卷392引《玉溪编事》，纪年有误，乾德六年为甲申，丙子岁是前蜀王建永平六年，铭文“乾德丙年”或为“永平丙年”之误)。上述四则故事中的谶语都是预言平常人的平常事，或言家世休咎，或言墓穴改葬，或言河渠改道，或言棺椁被掘。可见，谶语并不只是帝王将相，王侯世家的专利，它也关涉到平民百姓，凡人小事。从上述各故事所引用的谶语来看，谶语的真实寓意有深浅明暗之分。有的谶语晦涩深奥，难以详测，裴度伐吴元济时得到的石铭即属此类；有的谶语，字句无什么深奥处，但其真实寓意却很难琢磨，如“亡秦者胡也”之类的谶语，“胡”字的真实所指，人们只到事件发生以后才明白；有的谶语稍费心思就能明白，献帝初京师童谣，《晋书逸文》所载的襄国童谣，皆是这样；有的谶语文字既不难解，所指人物事件亦明白如话，高流之、姜师度、王承检三人见到的铭文谶语即其例。在表现方法上，不同的谶语也不尽相同。就上述各故事引用的谶语而论，谶语的主要表现方法有四。一是拆字法，“千里草，何青青，十日卜，不得生”和“八厶子系，十二为期”即如是；二是隐语法。所谓隐语，就是不直述本意，而是借重别的词语把它说出来。此类方法，古人亦称之为“瘦词”。谶语用隐语来表现的很多，如“黄牛白腹，五铢当复”，分别用黄牛、白腹、五铢隐括王莽、公孙述和刘汉。“马子入石室，三千六百日”也不是直接说明本意，而是用“马子入石室”言高洋将篡魏建齐，用“三千六百日”代指十年；三是利用汉语表达方法的多样性和容易产生歧意的特点，将真实寓意隐蔽起来，“亡秦者胡

也”和“坚人五将山长得”两句谶语就是这样，前者利用“胡”字所指的不确定性将人们包括令六国俯首称臣的秦始皇都一起引向了误境，错误地认为北方的胡人是秦朝的最大威胁，而将“胡”字的实际所指遮掩了起来，后者利用了汉字谐音的特点，以长代“苌”，符坚和他的臣僚们都不晓其意，结果是符坚进入五将山被姚苌俘获。四是平铺直叙，寓意和字面意相符。这四种方法往是在它得到应验之后人们才悟知其真正的含义，采用后一种方法的谶语，则常常是在谶语即将应验的时候人们才发现它。从时态上来说，前三种是未来时，后一种是进行时。这是分辨谶语种属的一种简明的方法。

再说诗谶。

诗谶就是用诗歌的形式预言吉凶福祸等未来之事。因为是诗歌，所以诗谶的作者大都是通晓文墨的文人学子，而这些文人学子本身并不懂得谶这种术数，他们吟诗作赋的本意不是为谶，很多人甚至想都不曾想这个问题，他们多是随意而至，信笔而为，论人论事，秉笔直书，然而往往不幸而言中，在全无知觉中其诗变成了诗谶。这一类的诗谶，唐以后各代出现了许多。

唐代诗人刘希夷，字廷之，汝州（今河南临汝）人，唐高宗上元年间进士。据刘肃《大唐新语》记载：刘希夷少有文采，好为宫体诗，词旨悲苦，不为时人所重；善弹琵琶。尝作《代悲白头翁》诗，有“今年落花颜色改，明年花开复谁在”句，作后自悔道：“我所写此句是诗谶，与石崇《白首》同，所归何异也”。于是又作一联云：“年年岁岁花相似，岁岁年年人不同”。过了一会，刘希夷叹道：“此句似乎还象是诗谶。人之生死由命，难道会因此而改变吗？”遂把两联都写入诗中。谁知此诗写后不足一年，刘希夷竟被奸人所杀。论者以为刘希夷之死正应了其诗“明年花开复谁在”和“岁岁年年人不同”之谶。此诗是否是刘希夷遇害之兆很难说清楚，但他在借花开花落比喻人生的这两句诗中所表现出来的一种情绪，却是颇可耐人寻味的，写完前句之后他立刻感到后悔，害怕有石崇那样的遭遇（按：石崇，字季伦，晋侍中，后拜太仆卫尉。有妓名绿珠，色美，大将军孙秀使人求之，崇不许，秀遂劝赵王司马伦诛崇。绿珠坠楼自杀）。这是心灵的现实感应，换句话说，就是他对自己的命运已有一种不详的预感。正是出于这种原因，他对后来作的一联亦不满意，因为“岁岁年年人不同”同样是一种忌讳。这种人对现实及未来的心灵感应现象已为现代心理学所证实。同书还载有唐武则天长寿年间郑蜀宾事：荥阳郑蜀宾善五言诗，竟不能闻达，年老时方授江左一尉。赴任前，亲朋为之饯别，郑赋诗留别云：“畏途方万里，生涯近百年。不知将白首，何处人黄泉”。酒酣，自吟咏，声调哀感，亲朋为之流涕。郑后竟死于任。郑蜀宾年老才得一小官，且在万里之遥，其赴任时自然想到身后事，“不知将白首，何处入黄泉”正是他当时心理的写照，可惜不幸而言中，赠诗竟成诗谶。唐孟棨《本事诗》所载崔曙之事更奇。

> 唐崔曙举进士，作《明堂火珠》歌赎帖，曰：“夜来双月满，曙后一孤星”。当时以为警句。及来年，曙卒，唯一女名星星。人始悟其自谶也。

这两句诗状物如见，属对甚工，故当时以为警句，可是有谁想到这是自言其身后之事呢？若不是后来的景况恰如其诗所言，人们怎能会“悟其自谶”呢？当然，这也许只是一种巧合。不过，正是有了许多诸如此类的巧合，人们才悟知诗歌原来也可以为谶。

宋代也是一个盛行诗谶的时代。宋刘斧《青琐高议》前集卷九“本朝名公诗谶成”条记载了两个故事，其一是关于北宋王禹偁的：

> 王禹偁曾作《病鹤》诗云：“埋瘗肯为鸿雁侣？飞鸣不到凤凰池！”以文学才藻历显官、登金门、上玉堂，不为难也。竟不与，其兆即见于诗矣。

王禹字元之，宋太宗太平兴国末年进士，初为地方官吏，后奉诏入京掌制诰，入翰林。他出身农家，又久为地方官，对北宋的弊政有清醒的认识常常直言犯谏，故而其官职一贬再贬。以其才华文藻而论，正象刘斧所说不难"历显官、登金门、上玉堂，"然而他埋瘗与鸿雁为侣，不肯趋炎附势，终于沉抑，下僚。王禹偁宦途失意，有个人性格的因素，也有社会历史的必然性，有没有这首《病鹤》诗，他都不可能官运享通、飞黄腾达，至于其命运与诗句所言不谋而合，或许是一种偶然。

北宋著名词人秦观，与黄庭坚、张耒、晁补之被后人称为"苏门四学士"。传说他梦中曾作《好事近》词，词中有"醉卧古藤阴下"语，竟成其死于藤州之谶。围绕着他这首词，当时和后来的文人墨客生发出许多趣话。明郎瑛《七修类稿》卷三十是这样记载的：

> 秦观，字少游，号太虚，淮之高邮人。与苏、黄齐名。尝于梦中作《好事近》一词云："山露雨添花，花动一山春色。行到小溪深处，有黄鹂千百。飞云当面化龙蛇，夭矫持晴碧。醉卧古藤阴下，杳不知南北。"其后以事谪藤州，竟死于藤。此词其谶乎？少游同时有贺铸，字方回，尝作《青玉案》词悼之云："凌波不过横塘路，但同送，芳尘去。锦瑟年华谁与度？月楼花院，绮窗竹户，惟有春知处。碧云冉冉衡皋暮，彩笔空题断肠句。试问闲愁知几许？满城风絮，梅子黄时雨。"山谷有诗云："少游醉卧古藤下，谁与愁眉唱一杯。解道江南断肠句，只今惟有贺方回。"秦词世人少知，予尝亲见其墨迹。后有近代刘菊庄题云："名并苏黄学更优，一词遗墨至今留。无人唤醒藤州梦，淮水淮山总是愁"。亦有不胜其感慨。因忆贺、黄二作，并书之，以见少游固竟没于贬年。而山谷厄于城楼之死，尤艰哉！呜呼，咏诗之日，孰知又为少游之后者耶。

秦观于宋神宗元丰八年(1058)中进士，宋哲宗元祐初，得苏轼的推荐，除太学博士，兼国史院编修官。哲宗绍圣初年，他受到新党章惇、曾布诸人的排挤，连遭贬斥，竟死于藤州。他梦中所作《好事近》词中的"醉卧古藤阴下"之句，竟成为他死于藤州之谶。当时诗人贺方回、黄庭坚都在他们的悼亡诗中表述了这样的意思；明刘泰(字士亨，号菊庄)诗中的"无人唤醒藤州梦"语也点明了这点；郎瑛更干脆，径题此则为《秦黄诗谶》，他不仅认为秦观的"醉卧古藤阴下，杳不知南北"是诗谶，而且黄庭坚的"解道江南断肠句，只今惟有贺方回"也是诗谶，因为黄庭坚后来遇"城楼之死"的厄运，再也不能悲悼秦观。另据《夷坚志》支志戊卷第九《胡邦衡诗谶》载：黄师宪省试第一，胡邦衡以枢密院编修官点检试卷，评其试卷，黄以文答谢，中有"欲汉之主不世出，大名之下难久居"之语。胡虽然很欣赏其文句的骈俪精切，但以其"难久居"之句为不祥之兆。胡邦衡后来因反对秦桧，力主抗金被贬福州，黄师宪用子鱼、红酒招待胡邦衡，胡作诗答谢："盈尺子鱼来丙穴，一瓶女酒敌新州"，以为用子对女、丙对新颇为工整。原来新兴酒是最好的酒，闽人最看重它，往往用它来招待最好的朋友。胡知其俗，胡咏之于诗。不料，时间不久，胡邦衡再贬新州，黄师宪也没有做成什么官。其"难久居"之词，已先为谶。胡邦衡见"难久居"之句为不详，却不知"敌新州"之句已兆其再贬新州之绪。看来，文人骚客虽然多愁善感，颇会玩弄文字游戏，但对可能成为不祥之兆的文字还是颇为忌讳的。然而，由于其思维不是时时处于疑虑状态，因而对那些可能真正成为未来之兆的文字，他们往往忽略了。当然，不论是他们意识到还是没有意识到的，如果不是后来文人学子的搜奇求异，忽出惊人这语，人们也许永远不会知道关于那些诗还有一些十分有趣的传闻。笔者将这些记录下来，一面是姑妄听之，以广所闻，一面却不得不怀疑这些诗谶的可

信性或真实性。是诗谶决定了他们的命运，还是由他们的命运而附会出上述诗谶呢？很显然，上述各故事中的主人公的不同命运，都不是自身力量所能抗拒或改变的，他们的诗词只是有意无意地表述了他们一时的心境和感受，后来不幸言中，最多只能是一种巧合。如果说他们的命运是由于那些诗的预言，那就彻底的本末倒置了。

唐宋两代是中国诗歌的鼎盛时代，也是诗谶盛行的时代。不过，上述各诗谶的作者并不是有意而为之，大都是其诗出现之后，后人根据其生平际遇而附会的，当然，也有一些深通术数的人有意为诗谶的。《青琐高议》前集卷九所载《韩湘子》，就是有意为诗谶的典型例子。据载，中唐著名文学家韩愈之侄韩湘子，落魄不羁，见书则掷，对酒则醉，醉则高歌。韩愈见其如此玩世不恭，曾教导他说："你难道不知我生来孤苦，无田园可归？后来发愤自强，才得此官禄，家中方略有丰足。至今我仍坚持读书学习，以不忘当初之苦。你堂堂七尺男儿，一句书都不读，将来何以安身立命？你要好好想想啊！"韩湘子说能作诗，韩愈令其作诗言志以试之，谁知韩湘子略不构思，提笔而书，一挥而就，其诗云："青山云水窟，此地是吾家。后夜流琼液，凌晨散绛霞。琴弹碧玉调，炉养白朱砂。宝鼎存金虎，丹田养白鸦。一壶藏世界，三尺斩妖邪。解造逡巡酒，能开顷刻花。有人能学我，共同看仙葩。"韩愈以为此诗皆是虚言。韩湘子为显其学，当众施技，顷刻间得岩花二朵，状如牡丹，举座皆惊。韩愈细看其花，见上有两行小金字："云黄秦岭家何在，雪拥蓝关马不前"。韩愈不解其意，韩湘子道："久后才见应验"。后来，韩愈因上《论佛骨表》触怒唐宪宗，被贬潮州。途中遇雪，韩湘子冒雪而至，问道："还记得往日花上之句吗？今日可见其验"。韩愈想了一会道："还记得"。于是问此地名，知是蓝关，方悟其诗是被贬潮州之谶。感而赋诗曰："一封韩奏九重天，夕贬潮阳路八千。本为圣明除弊事，敢将衰朽惜残年。云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。知汝远来深有意，好收吾骨瘴江边。"二人遂同宿传舍，通宵议论。别时，韩湘子又赠诗道："举世都为名利役，吾今独向道中醒。他时定见飞升去，冲破秋空一点青。"并赠言道："公不久即归，全家无恙，当复用于朝矣。"韩愈在潮州刺史任两年，唐穆宗即位，被宣召回京，任国子祭酒，旋即转为兵部侍郎，次年任吏部侍郎，果应韩湘子之语。此故事在唐代已广为流传，段成式《酉阳杂俎》已有记载，《列仙传》中亦有大体相同的故事。宋元以后，以此故事为题材的戏曲有近十种，宋元南戏有《韩文公风雪阻蓝关记》、元纪君祥有《韩湘子三度韩退之》、佚名作者的《韩文公雪拥蓝关记》等皆佚，现仅存明佚名作者的《升仙记》传奇和清车江英的《蓝关雪》、杨潮观的《韩文公雪拥蓝关》杂剧等几种。不论笔记、小说还是戏曲，这一故事都是据韩愈《左迁至蓝关示侄孙湘》诗中的"云横岭家何在，雪拥蓝关马不前"二句演绎而成。两句诗能生出如此之多的生动传说，一来是韩愈其人诗名既高，二是韩湘子乃是传说中的一个不同寻常的人物，在《青琐高议》之前的传说中，韩湘子是道教中人物；且似乎已经得道；宋元杂剧戏文中，韩湘子成了八仙之一，而八仙的传说在中国民间流传极广，这样也就生发出一些关于韩湘子的传说，《韩湘子作诗谶文公》只是这些传说中的一种。如何看待这个传说呢？既然韩湘子已是得道的人物，我们不妨把韩湘子的诗谶看作是超自然、超现实力量对人间之事的预言。实际上，笔记、小说、野史、戏曲中的神仙、道士、方士、术士都是超自然，超现实力量的象征，他们预言人事，几乎句句应验。对相信存在超自然、超现实力量的人来说，他们是宁信其有而不疑其虚。当然，类似的故事只是一种"小说家言"、是其作者的想象、演义或生发，如果有谁信以为真，不啻是自寻烦恼。

谶语和诗谶之外，尚有一种佛谶，人多不

知。笔者翻检文献，见清俞正燮《癸巳存稿》卷十二有《佛谶》条，兹附录于后，介绍给记者：

> 佛书有《修多罗谶》。吴支谦译佛说《梵摩喻经》云："摩纳具睹谶，知当有佛，身相奇特，故说佛有三十二相，八十种好。则西番亦自有谶，言有佛则果有佛，言身相奇特则果奇特"。所谓谶书，立言于前，有征于后也。今略具二事。《梵摩喻经》云："一孔一毛生，毛绀青色，右旋盘屈，顶有肉髻，光明炜炜，遏日绝月"。其所谓一孔一毛，以发言之。《史记·条支传》正义引《浮屠经》云："身色黄，发如青丝，乳有青毛，爪赤如铜"是也。其言肉髻，《禅秘要法经》云："谛观佛顶肉髻，发绀青色，一发舒长一丈三尺，放之右旋，有琉璃光"。佛《本行集经·迦叶三兄弟品》云："世尊化作苦行之身，头上结发，螺髻为冠"。《文珠师利问经》云："凡人发长二指当剃"。此僧法也，佛发虽剃，盖犹有自然肉髻。《辨正论·十喻篇》云："久八异者，释迦头生螺法"。此西域佛陀之相。《朝野佥载》云："鼎师言：'如来螺髻，菩萨宝首，若能修道，何必剃除'遂长发"。是未知肉髻，致此误也。……其一为《梵摩喻经》云："鹿肫肠"。佛说《义足经》偈云："真人鹿肫肠，少食灭邪贪"二经皆支谦译，言腹中肠如鹿肫肠也。案：《般若经》云："如来双饵，渐次纤圆，如鹿王饵"是为第八相。《禅秘要法经》云："如鹿之孚胫"。《华严经·如来十月相海品》云："如伊尼延鹿王饵"。佛《本行集经·相师占看品》云："八者，太子饵如鹿王"。齐僧佑《释迦谱》云："八者，脚肫纤相好，如伊尼延鹿王"。《本行经·剃发染衣品》云："摩诃波暗波提哭言：'我子饵胫犹如鹿王，今汝如何行涉？'"佛说《宝女经》云："如来之膝，平正无节，孚肠如鹿"。是诸经皆言足腨肠，其混于肠中食少者，由中国字递误。若梵文，则胃肠腨肠，语各有的，有当相混，疑支谦误说。《本行经·魔怖菩萨品》云："魔言两胫正等，形纤而肫，如鹿王圆。"魔女自言如此，此西方以足腨纤圆似鹿为贵之证。其言肠小食少，义孤，且胜非相师所能见也。

此段记载考证过繁，全文近八百字仅仅考证了佛发和脚肫。不过，这两点都和"佛身奇特"之谶有密切关系。摩纳所见的秘谶，是如来佛出世之前的事情，后来，如来出世，果符"身相奇特"之语。明清神魔小说中有不少佛谶，因纯是小说家言，不再征引其例。

传说唐李淳风曾作《推背图》谶书，预言唐以后各代运数和重要事件、人事变化。明郎瑛曾见其书，并在《七修类稿》中设条目言之，其文不长，兹录之：

> 推背图，传唐李淳风作也。予尝于万都宪五溪处见之，杳难明验，因而告曰："记忆宋禁谶书，犯者日众，艺祖（宋太祖赵匡胤——笔者注）特以此书紊其次而杂书之，传数百本于人间，使传者懵其先后，不复可验，遂为弃之。此或是欤？"五溪曰："得矣，可以告同类不观可也。"

此段记载与宋岳珂《桯史》卷一《艺祖禁谶书》条所述《推背图》事不同。据《桯史》载，唐李淳风与袁天纲共作图谶，预言历代变革之事，至六十图，袁推李背止之，故名其图谶为《推背图》。宋太祖即位后，下令禁谶书，但因此书已流传数百年，民间多有藏本，难以禁绝。于是令取旧本，紊其次序而杂书之。《宋史·艺文志》有《推背图》一卷。显而易见，《推背图》在宋代民间流传甚广。宋太祖明知难以禁绝，故意令人混乱其次序，让人难朝真相。但毕竟民间多有传本。这样，民间就出现了两种版本的《推背图》，一是原本，一是打乱次序之后的编写本。郎瑛见到的是后一种。此书在流传过程中又多有附益，且其词旨若明

若暗，多是模棱两可，解说者常常根据需要而附会。该书六十幅图，每图都配有诗，图为工笔画，配诗有五七言。可以说，此书是诗谶与图谶的集大成，但不论是图是诗，皆深奥莫测。如其中的一幅图，整个画面仅有一棵树和上面挂的一把木工拐字尺。有人解释说此图是朱元璋建立明朝之谶，木工加一拐是朱字，除此而外，整个画面空明无物；还有一幅是一个人踞坐高山，手执弓箭，山下有一大猪，上骑一美人，中箭倒地而死。此幅图上附坎上离下的八卦符号，下缀"既济"二字，并有四句三言诗谶"红颜死，大乱止。十八子，主神器"。谶后又有四句七言颂诗："龙争虎斗满寰区，谁是英雄展霸图？十八孩儿兑上坐，九州离乱李断朱"。传说此幅图谶曾引起明代几桩血案，朱元璋的第十八个儿子朱穗迷信"十八子主神器"，阴谋叛乱，成化间，一个叫李子龙的人迷信"李继朱"三个字，勾结宦官谋夺帝位，结果被杀；另外，姚雪垠《李自成》第二卷中的江湖术士宋献策见李自成起兵反明，以为将应"李继朱"之谶，遂决定援手营救牛金星，投靠李自成。生在唐代的李、袁二人能后算近千年间的事，本已十分虚妄，而那些异想天开之人却想着去应图谶，就更是痴人说梦了，简直是愚不可及。

至此，我们可以对中国文化中的各种各样的谶作一简要概括和评述了。作为一种文化现象，谶——包括谶语、诗谶、图谶、佛谶——的存在，反映了部分中国人对一些偶发的具的某种巧合性的事件的认识，他们认为在人自身之外，在冥冥之中，存在着一种超自然、趋现实的力量，正是这种力量决定了那些偶发事件，使偶然成为一种必然。这就是一些中国人在无可奈何之时所说的"命"。这显然是对自身力量的否定，是对人的否定。有关谶的各种传说和附会，正反映了中国人这种迷信否定自我的文化观念。

拆　字

日月明朝昏，山风岚自起。石皮破仍坚，古木枯不死。可人何当来，意若重千里。永言咏黄鹤，志士心未已。

这是南宋刘一止的一首拆字诗，见于《苕溪集》，原题《山中作拆字语寄江子我郎中》。此诗前五句和第七句，是前二字合为第三字，分别是明、岚、破、枯、何、咏，第六句和第八句是一字拆为二，“重”字拆为千里，“志”字拆为士心。这一类的诗其实是一种文字游戏。当然，高明的诗人还可用拆字法表达某种情绪和心境，如北宋词人黄庭坚的《同心》词：“你共人女边著子，争知我门里挑心”，即拆“好闷”二字为句，前句言人快乐，后句言己苦闷，合而言己“好闷”的心境。

拆字不是宋朝人的发明，而是古已有之。《春秋》中有以“十四人心”为德，《后汉书》有以“货泉”为白水真人，《宋书》中有以“黄头小人”为恭，都属拆字的性质。汉末民谣“千里草，何青青，十日卜，不得生”是一句谶语，言董卓僭位、不得善终。这四句民谣，也用了拆字的方法，“千里草”为董卓，“十日卜”为卓，合而为汉献帝时奸相董卓之名。后赵石勒将都襄国，有民谣曰：“革在左，力在右，让去言，或入口”。这四句虽是谶语，用的却是拆字法，左革右力是勒字，寓石勒之名，“让去言”为襄，“或入口”为国，合而寓石勒将都襄国之意。当时另有一首民谣与此略同：“古在左，月在右，让去言，或入口”。前两句合而为胡，因石勒为羯族，故又有是说。

拆字法是利用汉字由偏旁部首互相组合而成的特点，通过分合增减，将要表达的意思或要说的字寓于其中。这是汉字方块字所独有的。所以，在较早的文献中，已经有了拆字的记载。不过，这一类的拆字只是一种文字游戏，参予者大都是文人学子，因而并不带有占卜的性质。然而，在术士和占卜者那里，拆字却成了一种卜吉凶福祸、生死命运的方术，且由于他们善于随机附会，临场应变，反而迷惑了不少人，使之信以为真。拆字于是同占星、相面、扶乩等一样，成了中国古代社会流行较广的一种占卜之法。

作为一种方术，拆字在《隋书·经籍志》中已有记载，其卷三《历数类》载有《破字要诀》一卷，今已不传。破字也就是拆字，也称测字、相字，名称不同，其实都是指拆字这种占卜之法。整个拆字过程，乍一看来似乎很神秘。来占者不论欲卜何事，随意写字，交付术士，术士据此字加以分合增减，得若干别的字，随机附会，解释凶吉，释人疑窦。据一些文献记载的拆字故事，术士们往往能言中，令求占者惊羡不已。应该指出的是，虽然《隋书》已记载有拆字的专门著作，但由于隋唐两代盛行占星和卜筮之术，拆字这种占卜法较少有人用。直至北宋徽宗宣和年间术士谢石出现以后，拆字才盛行起来。

谢石，字润夫，成都人，生当两宋之交，以相字为业，言人祸福，无不奇中。宗徽宗宣和年间来到东京汴梁，很快闻名于市井，求其拆

字者络绎不绝。后来传到了宫中，徽宗皇帝写了一个“朝”字，令宦官持见谢石，试其验否。谢石见字，端视宦官甚久，对他说：“这个字不是你写的。只是不敢即刻言明”。宦官听罢愕然，说：“只要言之有据，尽言无妨”。谢石道：“‘朝’字离之是十月十日，不是此月此日所生之天人，还会有谁写这个字呢？”众人十分惊奇。宦官立刻驰报徽宗，徽宗令召谢石入宫。为宫内嫔妃随从拆字，字字入情入理，福祸分明。徽宗大喜，令补承信郎。自此以后，谢石声名大振，四方来求占者，日日不绝，门庭若市。有一朝中官员，其妻怀孕已经十三个月，尚未产子，闻谢石拆字极准验，遂持妻所书“也”字，请谢石拆字卜吉凶。这天，前来求占的人很多，谢石见其字道：“这是你的内人所写吧？”官员问道：“根据什么这样说呢？”谢石道：“焉哉乎也，都是说话的语助词，故知是你的内助所书”。不仅如此，谢石还据所书也字推知其妻盛年三十一岁：“也字上为三十，下为一字也”。官员答是，举座皆惊。谢石又道：“宦人让拆此字，是欲有所动而不能也”。于是，遂用添字法，说明其人为何欲动不得：“也字着水则为池，有马则为驰，今池运则无水，陆驰则无马，这样怎么能够动得了呢？再者，你内人的父母兄弟及近亲，已无存者。因为也字着人是他字，但是却不见有人；你内人家的物产资财也已荡尽，因为也字着土为地字，但是却不见有土。其事是否如我所说？”官员道：“的确都象你说的那样，但这些都不是我想求问的。只是因为贱内怀孕过月，至今不产，心中忧虑。想问先生将有何结果”。谢石道：“你的妻子怀孕已十三个月了吧？”官员答是。谢石接着说：“也字分而为十三，故知妊娠十三个月。只是尊夫人并非吉兆，所怀是一怪胎。也字加虫为虵（古蛇字）字，需及早医治才是”。并授治疗之法。官员回去如嘱而行，其妻果产一大蛇。此二事见宋何薳《春渚纪闻》卷二“谢石拆字”。这二件事，有的可信，有的不可信。谢石卜得“朝”字为皇帝所写，“也”字为妇人所写，有一定的可信性。“朝”字为宦官所持，谢石据此推知是皇帝所写，原因可能有二：一是徽宗的字体谢石早已熟悉，二是宦官出宫多是奉命行事。二者有一（而后者是毋庸怀疑的），既可得出是皇帝所写的结论。谢石卜得“也”字是妇人所写，当是从行笔气势风格上看出来的。古人写字皆用毛笔，而男女行笔及笔势是较容易分别的。至于谢石对也字的拆离增益，可以说是有道理但不可信。所谓“无不奇中”，也许只是何氏的演绎而已。

谢石在徽宗朝的事，另有一说。传说是：徽宗听说谢石拆字十分灵验，遂写一“问”字，让宫中侍从持住求问。谢石见字，在旁边写了几句话，封好让带回，并嘱咐到家后才能拆看。侍从奉与徽宗，见所写是“左为君，右为君，圣人万岁”三句话，因占卜得中。补承信郎。此消息传出后，一道士也写个“问”字求占，谢石道：“门虽大，只有一口”。道士十分惊奇。原来道士所居道观，虽然有几个童仆，但全观道士只有他一人。道士又书一“器”字求占，谢石道：“人口空多，皆在户外”，寓诸童仆不在道藉之意。道士于是十分敬服。这个故事见于宋洪迈《夷坚志》。不过，上述谢石拆字，皆是据字而言求占者的身份。一个人如果阅历丰富且又有很强的观察能力和分析能力，做到这一点，当不是太难之事。《夷坚志》所载谢石拆字的另外两件事却颇为奇异：

> 蜀人谢石，绍兴八年来临安，一时占验尤异。文惠公方赴调，目击两事：士人樊将仕妻失真珠冠，书“失”字，命厥夫诣肆。石曰：“盛门姻戚岂有朱氏乎？”樊曰：“吾妻，朱女也”。“有第二十八者乎？”曰：“妻兄也。”曰：“然则从此取之”。樊曰：“此人素持行检，家资丰富，岂肯为窃盗事”？曰：“不然，必因与之交关误持去，其物固在，可得也，倘得之，当以十千钱谢我”。樊归语妻，妻怒曰：“何为妄议！吾兄岂若人也”！询之侍婢，云：“数

日前二十八舅到此，曾借物否？”婢云：“但昨欲出谒，曾借帽子，既而不用就还，原来尝开匣也。”谩启视之，冠在帽下，盖裹因晒帽，误置其中，久而忘之矣。同邸一选人病，书“申”字以问，中带燥笔，石对之伸舌，但云“亦好”。客退，谓坐者云：“丹田既燥，其人必死。”或曰：“应在几日？”曰！“不过明日申时。”果然。

谢石据樊妻所书“失”字演化出“朱”字，又居“朱”字分解为“二十八”，因而又推测真珠冠必为某误持去。这事确实很玄乎，三者除发生拆合的关系外，并无一点逻辑联系。前者谢石拆“也”字所说的“也字着水则为池，有马则为驰，今池运则无水，陆驰则无马”诸语，前后尚有一定的逻辑关系和事理联系，而这里则近乎是痴人说梦。可是，他却能不幸而言中。同邸选人问病亦是这样。这实在大费斟酌。在文学史家眼中，《夷坚志》是志怪小说集，但其有许多记载却可补正史之缺。南宋大诗人陆游十分推重此书，说它“岂唯堪史补，端足擅文豪”（《题〈夷坚志〉后，》《剑南诗稿》卷三十七）。“堪史补”，说的就是它的史料价值，换句话说，就是它有许多材料是真实可信的。上述记载是否可信呢？笔者以为至少有两点是实情，一时谢石绍兴八年来临安（今杭州），二是文惠公的目击。文惠是洪迈长兄洪适的谥号。既为文惠公所目击，当较为可信。当然，也不能排除洪迈采取的是传奇家笔法，故意把子虚乌有的故事的来龙去脉落到实处，以收真实之效的可能。退一步说，假如上述所说皆是实事，那么这里面是否有些偶然和偶发因素呢？孟子说：尽信书不如无书。对谢石拆字，我们似乎也应霍达一些。

由于谢石拆字在南北宋之交所产生的巨大影响，拆字之术自南宋开始兴盛起来。一些拆字者为取信于人，总是千方百计和谢石扯上某种关系，或曰是其门徒，或称得其真传。新安术士朱安国，师承谢石，善于拆字。绍兴三十二年（1162）来鄱阳，时值六月，举场初开。州学中的士人学子闻朱安国能拆字，相从求占，皆巧发奇中。士人段毅夫写了一个“飞”字求占，朱在其侧写了句“二九而升”。段某不解其意，请朱详示。朱安国解释说：“‘飞’这个字，从二从九从升，只是据其笔划而言，不能详参其意，现在尚不能定其福祸。”到秋天府试，段毅夫以第十九名被荐送。朋友都来相贺道：“十九者，是第二个九，正合‘二九而升’之数，段兄省试必得大吉“然而，省试时段毅夫却失利了。宋孝宗乾道元年，段毅夫再次参加省试，又中了个第十九名，遂登科第。至此，众人始悟，”二九而升“乃是两次九方能登第之意。有一老者王明，小的时候读过几天书，后因生活所迫，弃学为奴，闻朱安国拆字灵验，写了个”庆‘字求占。朱相士看后说：“写此字的人必是个奴仆，他是想求文章发达而不能遂愿，且‘庆’字字势偏左，主其左脚跛躄之疾。不过，他近日必有婚姻之喜”。旁边的人道：“你说的很对。王明三十岁时得了风湿症，左脚行走不便。但他今年已经七十岁了，已有妻子，哪里还有什么婚姻之喜呢？”谁知过了十多天，王明因给人家作媒嫁女，得到了不少谢礼。众人至此方明白“婚姻之喜”所指为何。另传，赵彦通以《周易》应明经之试，结果名落孙山，遂欲改习赋，试博学宏词科。恰遇朱安国来此，赵彦通于是书“易”字求占。朱反问道：“难道你有改弦更张之意吗？易字从且从勿，当且勿易，终究会成功的。”赵遂仍习明经科，后来果然考中了预贡。文惠公为参知政事，上书乞辞官归里，皇上不许，遂致书洪迈言其事。此时朱安国来访洪迈，洪迈道：“不知可用信中字求占否？”朱回答说：“可以”。洪迈即指信中的“去”字求卜。文惠公书信是行草，朱捧观良久，感慨道：“写此信者已是贵人，不知今求占何事？”洪迈答道：“此公现任参知政事，正欲力辞归乡。”“用不着了，”朱安国说：“正钻头出天上，将位极人臣，何言归乡隐逸之事。”两

个月后，文惠公果然拜相。考《宋史·洪皓传》附洪适事迹，与朱安国所说相符。洪适于宋孝宗乾道五年八月拜参知政事，十二月拜尚书右仆射同中书门下平章事，兼枢密使。史书说他“自两制一月入政府，又四阅月居相位，又三月罢政”，可见，朱相士所言不差。以上四事，除第一件事相士表示“未可便决祸福”外，其余三事皆言之凿凿，且皆应验。朱安国拆字可为谢石之亚。他能够据字而论，附会人事，言人吉凶，但较为拘泥，没有谢石那样的挥洒自如、纵横捭阖。

有宋一代，拆字者多源出于谢石，但也有出于谢石之右者。据传，谢石游丹阳，见一道姑手执巨扇在街上行走，扇上大书“拆字如神”四字。谢石微笑道：“若论拆字，哪个能比得过我？这道姑是何许人，竟敢夸此海口！”遂请道姑入室，书一字求占。道姑看后，仅赐四句话：“为名不成，得石却退，逢皮则破，遇卒则碎”。谢石视之不乐，但心中甚服其言。次日，谢石登门拜访，皆不知其所在，遂怀疑道姑不是平常之人。建炎中，谢石为利路尉，武将王进邀与共饮，使拆其名“进”字以卜，谢石道：“家欲走，若图事必败”。进繁体为進，“家欲走”一意为“进”字（家与佳谐音），一意是有家而不守，固有下句“图事必败”。后来，王进结党欲举事作乱，其奶奶偷偷告诉了官府，被执下狱。王进回想谢石当初之语，后悔道：“悔不用谢石之言”。郡守知此，怀疑谢石是其同谋，知情不举，亦逮捕谢石问罪，削除原籍，黥面发配蓬州。谢石询问王进乡里，知王进是沧州南皮，且王进以卒伍升为将。一切皆如道姑所言。

从谢石、道姑和朱安国拆字的故事中可以发现，宋代的拆字实际上是一种占卜，只不过它用的道具不是竹筒、竹签、龟甲、蓍草、竹箕等，而是用中国文化所特有的方块字，根据它的组合规律，依据拆字者的需要，拆、合、增、减，随机应变。附会人事，言人祸福。它既不需焚香祷告，念念有词，也用不着施用伎俩，障人耳目；它最为便捷，求占者顺手拈一字或随意书一字，拆字者就全靠这一个字做文章，起承转合，首尾相应，全在术士的构想中。所以，拆字者可以不懂任何占卜的技巧，但胸中却有锦绣，这就是对汉字字、词、义的理解、把握和附会。综合起来，大抵有三条思路，也可以说是三种方法。

首先是分合增减的方法。这是拆字最常用的方法，也是一般的拆字者的首选思路。谢石拆“朝”字为十月十日，用的是分解法，拆字所以称拆，大概就是这种拆整为零之意。谢石拆“问”和“器”字，用的也是这种方法；增的方法也是常用的。谢石拆“也”字，添水为池，增马为驰，加土为地，增虫为蛇（虵），皆是同一道理。合的方法较少用，因为求占者一般情况下都是写一个字，但也有写两个字求占的，这种情况下，合的方法就派上用场了：

> 玉局观老道士崔无忉有算术，杨德辉欲赴妖人李鬻举事以叩。崔令画地作字，德辉书“北千”二字。崔以千插入北内，曰：“去即乘角”。杨遂不赴。

事见宋孙光宪《北梦琐言》。孙光宪，唐末宋初人。其所记崔无敦拆字事发生在唐末五代时，比大名鼎鼎的谢石要早得多。崔无敦用的不是分、增、减诸法，而是合二为一，将北、千二字合而为“乘”。乘之意是背忤、抵触。此行既然不利，杨德辉故而不往。

其次是从所拆之字生发开去，寻找字形相似或相近的，然后再附会人事，言人吉凶。如谢石拆“失”字就是这样。失与朱字形从写体上来看，唯有下面一点区别，于是谢石试探性地问道：“盛门姻戚岂有朱氏乎？”得到了樊某肯定的回答之后，他进而问道：“有第二十八者乎？”这正是谢石的机敏处，他先以疑问的口气问对方，若得到首肯，便继续发问，以便察言观色，决定下一步，如果对方否认，他也不失主动权。樊某又给以肯定的答复，并告诉谢石“是妻兄”。这就给谢石不断提供了线索。“二十八”是从朱拆来的，它可以是顺

序，也可以是人名，因为它可以合为“未”，也可以合为“半”樊某的妻兄即便不是以二字为名，但只要说出来，总是可以拉上关系的。事实上，根本用不着再考虑“二十八”是什么意思，因为有“妻兄”这一回答就够了。于是谢石就据此断定失物在樊某妻兄那里。从所拆之字生发开去的方法，更是一种文字游戏，它不同于第一种方法在字的偏旁部首上做文章，而是从字的形体的相似或相近中找到某种联系。这恰恰正是利用了汉字的第二个特点。即利用了许多汉字的形体相似或相近的特点。从此可以看出古人对汉字特点的把握与应用。

再其次，是在行笔和笔势上做文章。汉字大都是由偏旁部首组合而成的方块字，而中国古代的书写工具又是便于收转顿提的毛笔，不少人便在书法上逞才使气，出现了一些书法名家。那些粗通文墨的人也难免受此浸染，总是很注意运笔和笔势。即便是那些不是有意为书法的人，由于书写工具的原因，也要留下一点可以被拆字者利用的痕迹。这就出现了第三种拆字方法。谢石拆“申”字，采用的就是在运笔和笔势上做文章的方法。他看到求占者所写的申字中带燥笔，便在燥笔上做文章。燥笔类似书法中的“飞白”，笔划中丝丝露白，但不是有意而为之，而是如同枯笔写成的。然而，申字中带燥笔，肯定不是求占者故意卖弄书法，但也不能排除求占者润笔不匀的可能。不过，谢石却把这行笔中的偶然痕迹同求占者的命运联系了起来，并借以附会人事。他先是伸舌以示惊讶，待其人走后才对别人说：“丹田既燥，其人必死”。丹田为人体之中，是凝聚真气之处，真气不能凝聚，则人不能长久。谢石用中带燥笔附会其人丹田既燥。因而断定“其人必死”。这样一种拆字方法是没有任何道理或根据的。中带燥笔，或是润笔不匀所致，或是纸张的光洁度不同所致，怎么可以和人的命运联系在一起呢？因此，我们不能不怀疑这个故事的真实性。也许谢石在两宋之交名头太响，因而生发出有关他的许多有趣故事，这本来就神秘的谢石更加神秘。当然，它也可能是真的，假如这样，谢石不仅是一个善于拆字的术士，而且很可能是一个中医名家，只不过是他深藏不露而已。朱安国为老奴拆“庆”字，用的也是这种方法。他看老奴年书的庆字“字势偏左”便附会为“主其左脚跛躄之疾”。跛足之人写字或偏或不偏，要视其跛的程度及写字的习惯而定，朱安国见其字势偏左，便断定其人左脚有疾，是一种习惯性的联系。其实，有的人虽跛而字体工整，有的人本无任何残疾，但习惯成自然，写出的字总是向左或向右倾斜。若相字者依样画葫芦，不免要贻笑大方了。

宋代拆字之术虽很兴盛，但变来变去，大抵不出以上三种方法。据传，宋高宗建炎年间，术士周生善于相字。时高宋南渡，车驾初到杭州，有一当权者随便写了个“杭”字，让周生占吉凶。周生道：“恐怕将有警报”。他把“亢”上的一点移到木上，即成“兀术”二字，暗示将闻金兵统帅兀术南侵之警。建炎三年(1129)，金兀术果然渡江南侵，宋高宗被追入海，避其锋锐。这里，周生用的是分拆法；另传，宋高宗绍兴初年，宰相赵鼎与秦桧不合，互相攻讦，各欲引退，皆密书一“退”字向周生求占。周生看了二人写的字道：“赵必去，秦必留。日者君象。赵鼎与的退字，人离日甚远；秦桧写的退了，人字密附日下，且日字左笔下连，而人字左笔斜贯之。二字兆象明显，去留已定。”后来赵鼎果然被贬出京。此结论或许是基于对朝廷中主战主和两派力量的对比及对高宗态度的分析，但周生却把他的对比分析归结到赵、秦二人所写的字上。他把“艮”字分解为“日”和“人”两部分，以日为君，以人为臣，然后根据二人的行笔和笔势，即日和人(即君和臣)的远近亲疏来判断二人的去留。另据记载，一学子写了个“串”字请周生卜功名，周生看罢，祝贺说：“你不仅要金榜题

名，而且还连续有佳音”。原来，周生把“串”字分拆为两个中字，连中为串，所以说学子将连续有佳音。谁知这个事情传了出去，科场已罢，另一学子也写了个“串”字请周生占卜功名，周生说：“你不仅科场应试不中，还要谨防生病”。那个学子问道：“为什么同一个字有两种结果？”周生解释说：“前面那位学子写个串字是出于无心，故推断他将连中；你今天写这个串字是出于有心，串字有心为患，故当谨防患病。”周生虽然能言善辨，善于附会，可他万万没有想到因拆字而招来杀身之祸。宋高宗曾写了个“春”字让周生拆解，周生见春字的上半部分写得过大，拆解说：“秦头太重，压日无光。”也许是周生想用这种办法劝宋高宗限制奸相秦桧的权力，不要让他权大压主，也许他根本就没这种意思，可是秦桧知道后就不那么舒服了，随便找个借口将周生发配充军，周生死于戍边中。周生拆字和谢石差不多，方法也不外是分合增减、敷衍附会和利用行笔笔势。术士为人拆字时，很少拘泥于一种方式，而是怎样方便就怎样拆解，需要怎样拆解就怎样拆解，如周生拆“退”字，就先把“艮”拆解为“日”和“人”，然后再根据行笔和笔势拆解。拆“春”字也是这样。而其拆“串”字，则是先分解，后增字。人们常说“文如其人”、“字如其人”。这是就二者的风格而言，是说一个人的文或字反映了他的个性风格。可是拆字术士却把字同人们的命运联系了起来，根据人们随意写出的字来占卜人事吉凶。这真是“失之毫厘，差之千里”。清代学者已经注意到了拆字这种文化现象，并有了一定的研究。赵翼《陔余丛考》卷三十四“测字”条云：

> 此术不知起于何时。《后汉书》公孙述梦有人告之曰：“八厶子系，十二为期”。述以为公孙当贵之兆（按：八厶合而为公，子系合而为孙）遂称帝。《蔡茂传》：茂梦坐大殿上有三禾，茂取之，得其中穗又失。郭贺曰：“于字，禾失为秩，虽曰失之，乃所以得禄也。”此后世测字之权舆。然未有专以此为术者。近见王棠《知新录》引宋谢石以拆字擅名。然此术实不自谢石始。

赵翼考证了拆字的起始，认为测字之术虽所起甚早，但唐以前“未有专以此为术者”。他征引孙光宪《北梦琐言》中崔无敩拆字事，指出拆字之术“唐末已有之，宋时则谓之相字”，就是说唐末五代时已有“专以此为术”的拆字术士。假如以拆字术士的出现为主要依据，那么，这个结论比较合乎实际。

在考证拆字源始的时候，赵翼还引用了两个很有意思的例子。一是南宋著名的拆字术士张九万为秦桧拆字事：秦桧召张九万来拆字，用扇柄在地上随便划了一道，即令拆之。秦桧也许是有意难之，孰料张九万应声答道：“相公当加官晋爵。”秦桧道：“我官为丞相，赐爵国公，再加什么呢？”九万道：“土上一划，非王而何？”此后，秦桧果被封为申王。秦桧在地上那么一划，张九万便断定他要封王，真可谓是随机应变，“因地制宜”了。二是赵翼亲眼见的一件事：“少时见一拆字者，一人踉跄来问其父之病，随手拈得‘一’字。术者曰：‘一者生之尽，死之初也。汝父殆不起矣。’问汝父生年云何，子曰：‘丁丑生，属牛。’术者曰：‘然则尔父不死。牛加一画则生字矣’。其验否不可知，然思致自佳。”同是一字，张九万能因地制宜，该术士却据而生发，不过他与宋代术士有所不同。他用的虽也是增益法，但不象宋代术士皆是增添偏旁部首，而是根据需要而增加，其所说“死之初”即是。可见，到了清代，拆字之术更加灵活多变，不拘成法。

拆字之术本来就是不拘成法，随机应变。但懂得汉字特点的术士，能根据汉字的特点纵横捭阖，左右逢源，说得求占者纵然不信，也得心服。这是善于玩弄汉字游戏者。当然，也有一些人信口雌黄，骗人钱财。《夷坚志补》卷十八有这样一个故事：

闽土曹仁杰，淳熙末预秋榜待补，明年入都。贫无装资，假卖卜自给，在市售卦。一人来卜，为画一官人发怒，一"事"字甚大，而无挑脚，"忧"字半缺，一"喜"字下画不满。解之曰："君恐当官事，其祸大如天，然忧不成，出此月，翻有获财之喜。"客请其说，曰："官既怒为可忧，而事不圆，故知无害。忧去则喜至，以下缺画，须候改月乃吉。"客曰："诚如所言，吾必奉谢。"欣然而去。后旬日，持二万钱来馈，不谈曲折，但云"足下之术神通，都城卦肆满衢，无如公者，当广扬盛名，少效寸力耳。"曹之友叩之，笑曰："我本不能卜筮，而粗晓相法，认彼是公吏，非有公事不求卜，视其面色，不见有灾厄，以是言之。"后访其人，果是府吏，因治狱受赇，怨家将告之，惧甚。府尹置不理，遂得钱三百千。又，一官人发课，数与邻坐言春班日期，知必改秩者，乃大书，"升之革"。谓曰："自此当升迁，详卦名可见矣"。一少年求卜，自云占和合事，书一枷一匙，其不有喜，曰："卦中唯婚姻事最吉"。少年满意而去。曹留数月，藉此以济旅途，直可付一笑也。

曹仁杰贫穷不能自给，遂设肆卖卜。这似乎很能说明问题。一些人拆字、算卦，并非真的能卜人吉凶福祸，而是藉此名正言顺地取人钱财。曹仁杰回答朋友的话，说得很明白，他认得来求卜的是府中小吏，又猜知其"非有公事不求卜"，遂信口而言。其实，无论算卦、扶乩还是拆字，都只是术士巧取人钱财的一种幌子，他们虚张声势，故弄玄虚，转移了人们的注意力，借以察言观色，揣度求卜者的心理和心事，求卜者若是无意识地透露一点蛛丝马迹，如求卜少年自云占和合事那样，那就正中术士们的下怀，是他们求之不得的。不过，说句公平话，他们虽不能预测人的生死福祸，但他们对人的观察，对人们心理的揣度以及他们善于将人的言行、表情同已经发生或将要发生的事情联系在一起的本领，却是许多人难以具备的。

拆字，在术士手中是一种巧取人们钱财的占卜方法，但对更多的人来说，却是一种技巧，是一种游戏，甚至是一种艺术。《春秋》中有止戈为武、皿虫为蛊、反正为乏、人十四心为德、二首六身为亥之类的拆字；流传下来的诸如以肉为内中人(《晋书·艺术传》)、以粥为双弓米(《清异录》)、蜀为横目苟身(《三国志·吴志》)，以及米曰八木，茶曰草木中人，一曰平头、二曰空工、三曰眠川、四曰睡目，等等，亦皆为拆字的性质；另外，拆字也常常用于姓氏，诸如吴曰口天、张曰弓长、杨曰木易、李曰木子、孙曰子系、许曰言许、魏曰委鬼、裴曰非衣、刘曰卯金刀、徐曰未人人等等，皆见诸史籍(详清翟灏《通俗编》卷一)，般般可证。这确是中国文化所特有的现象。它利用了汉字构成的结构特点，把它作为拆字的基本理论依据；解释阐发的时候，则往往利用汉字字形的相似或相近、语音的相谐和一字多义、一字多音等特点，寻求语言符号同语义之间的联系，进而附会人事，推测人的过去与未来。其实，信手拈来的字，无论其结构、字形，还是其语音，语义，与人的命运决无必然的联系。而拆字术士则凭其应变本领和三寸不烂之舌，在它们之间凭空架起了一座桥梁，并让人们深信不疑。这是对人的愚弄，也是对汉字的亵渎。至于把拆字作为游戏或艺术活动，倒是可以启迪人们的思维，加深人们对汉字的理解和认识，是有益的，不能与术士们的拆字等而视之。

扶　乩

扶乩，也叫做扶箕。据宋洪迈《夷坚志》记载，南宋之前的扶乩是“但以箕插笔，使两人扶之，或书字于沙中，不过如是”。这里所说的“箕”多指圆形竹编，如簸箕、饭箕、竹筛之类。当时的人们把它作为扶乩游戏的主要工具，在其下面插上一支笔在沙土上写字。

扶乩成为一种封建迷信活动，是从与鬼神攀上了关系之后开始的。扶乩信奉的紫姑神，最早见于南朝刘敬叔的《异苑》，其卷五载：“世有紫姑神，古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役。正月十五日，感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕边或猪栏边迎之，祝曰：‘子胥不在’（子胥）是其婿名也；‘曹姑亦归’，曹即其大妇也；‘小姑可出戏’。投者觉重，便是神来。”根据这一记载可知，紫姑虽早就成为神仙，但人们于正月十五请紫姑就像七月七乞巧一样，只是一种游戏。到了南朝梁的时候，“请紫姑”溶进了新的内容，这就是宗懔《荆楚岁时记》里所说的：正月十五日，“其夕迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占农事”。这里，紫姑成了主蚕桑和农事丰敛的女神。中国是一个农业国，中国人历来信奉“民以食为天”，看重农业，关心农事。人们祝天祷地，求神问鬼，以卜农业丰敛，紫姑神既主蚕桑农事，世上自然要恭请迎问了。另据《显异录》记载，紫姑则是能知诸事吉凶的厕神：

> 紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾，其妻妒之，于正月十五阴杀之厕中。天帝悯之，命为厕神。故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事。俗呼为“三姑”。（引自俞正燮《癸巳存稿》卷十三）

至此，紫姑始有名有姓有字有归属有神号，成为能“占众事”的厕神。这是一个重要的变化，正是因为有了这种变化，“请紫姑”的活动才得以流行开来，并成了扶乩的代名词。

作为封建迷信活动的扶乩大都是以请紫姑或迎紫姑的名义，借紫姑神来占卜人事吉凶，所以，古代文人又称扶乩为请紫姑或迎紫姑。由于区域不同，各地迎紫姑的仪式差异很大。江南风俗，每年正月十五日夜，人们都要请紫姑求问一些事情，方法是拿一个竹编饭箕，上面盖上人们穿的衣服，底部插一双竹筷成人嘴形状，两个人对面持饭箕在覆有面粉或石灰粉的平盘上写字，根据写出的字占卜人事吉凶。南宋大诗人陆游的《箕卜》诗，生动地描述了江南迎紫姑的风俗及其感受，兹录于后：

> 孟春百草灵，古俗迎紫姑。厨中取竹箕，冒以妇裙襦。竖子夹相持，插笔祝其书。俄若有物凭，对畚不须臾。岂必考中否，一笑聊相娱。诗章亦间作，酒食随所需。兴阑忽辞去，谁能执其祛！持箕畀宠婢，弃笔卧墙隅。几席亦已彻，狼藉果与疏。纷纷竟何益，人鬼均一愚。

正月十五夜，陆游与家人玩请紫姑的游戏，目的不是看其是否应验，而是“一笑聊相娱”，“兴阑忽辞去”。他并不认为通过请紫姑能够

预知吉凶福祸，达到趋吉避凶的目的。他认为，元宵佳节人们热衷于请紫姑是“纷纷竟何益，人鬼均一愚。”值得注意的是诗中“厨中取竹箕，冒以妇裙襦。竖子夹相持，插笔祝其书”四句，与北宋徐铉《稽神录》描述的江左请紫姑风俗完全吻合。由此可见，有宋一代，江南请紫姑的风俗没有大的改变。

北风不同南俗。迎紫姑也是这样。明刘侗、于奕正的《帝京景物略》是这样记载北方的迎紫姑风俗的：

> （正月）望前后夜，妇女束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘，两童女掖之，祀以马粪，打鼓歌《马粪芑歌》，三祝，神则跃跃，舞不已者，休；倒不起，乃咎也。

这种请紫姑的仪式确实很特别：用装扮成女人的草人代替紫姑，用马粪作祀品，以草人倒与不倒占吉凶，与江南请紫姑的风俗大相径庭。这种迎紫姑的方法，可能是从紫姑是厕神的传说而来，不然何以“祀以马粪”？另外，北方请紫姑都是小女孩，南方请紫姑则不论男女老少。

根据文献记载，请紫姑都是在正月十五日夜进行的，这是因为紫姑是在正月十五日被害死后才成为神仙的。然而，一些术士却把这本来属于民俗范畴的活动用来占卜人事吉凶，而且根本不讲究什么时间，什么地方，只要需要，他们随时随处都可以玩这种请紫姑的游戏，欺骗那些虔诚的人们。一些人出于对紫姑神的崇拜，遇有不顺心之事，竟也去求问扶乩的术士。从这种意义上说，扶乩则是在“请紫姑”这种民俗的基础上产生和流行的。

宋代，尤其是南渡之后，扶乩之风大盛。南宋时，衢州有个姓沈的财主常用扶乩之术为人占卜吉凶福祸。他的整个扶乩过程都很神秘，先让求卜者把要问的事情写在纸上密封起来，放在一间供奉着玉虚真人、太乙真人、南华真人等神仙牌位的小房子里，置于桌上。房门口挂有竹帘，透过竹帘可以清楚地看见房子里的一切。沈某与求卜者都在外面等待，直到听见放笔声才一起进去看，然后沈某根据扶乩写出的字占卜人事吉凶。有一个叫陈亮同的人，他的父亲因杀人罪被捕入狱，后移送衢州定案。因是人命案，狱官严加审讯。陈父一会承认杀人，一会儿又翻供，反复多次，都没能定案。衢州尉是刚从秀州调来的，少年气盛，希望能够尽快了结这件大案，在上司面前显示一下自己的才干，强逼陈父认罪。陈亮同害怕父亲被问成死罪，来见沈某，求他占卜吉凶。沈某扶乩问神，得到的是“无忧当登第然须经天狱始明”十二个字，意思是没有什么可忧虑的，但一定要经过大理寺（相当于最高法院）才能辩明冤狱。陈亮同遂赴帝京为父申诉。案子移至大理寺审理，陈父终于无罪开释，应所谓“须经天狱始明”之语。事过两年，陈亮同赴京应试，一举夺魁，应所书“当登第”三字。由于沈某扶乩灵验，不少人来求他。有个叫黄齐贤的为其父求沈某扶乩，得到的是这样几句：“宜保七六之年，恐有大厄。盍佩吾符，再炷香进纸。”接着出现四道篆文符箓，只见竹箕下面的笔飞速跳动，写出来的文字与平常人所定的绝然不同。黄齐贤依言而行，让父亲佩带那四道符箓，其父一直活到七十六岁，应“七六之年，恐有大厄”之示。然而，从中不难看出沈某的扶乩术所以“应验”，是出于小说家的附会。既以后者论，“七六之年恐有大厄”中的“七六”就是一个易引起歧义的数字，按照古人的习惯，“七六”应是指四十二。可是在术士那里，它还有加、减两种算法，甚至还可以作多种理解，怎样理解合适就怎样理解。术士扶乩正是利用了汉语言的歧义性、多意性和模糊性。

术士扶乩常常装得一本正经，沐浴更衣，焚香献祭，念念有词。这些都是做给人看的表面文章，他们正是要借助这一套取得人们的信任，然后才便于做手脚。南宋绍兴五年（1135），南陵知县徐大伦有一位老朋友来拜

访。这位朋友是一个扶乩术士，徐大伦让他当众演示一番，术士即焚香祷告，默诵口诀，一会儿，只见竹箕自动。写下了“张紫微”三个字。一次，徐大伦邀友痛饮，拿出金觥祝酒，术士当场施技，竹箕写了“这是我家的旧物”几个字。众人不晓其意，只有徐知县明白，原来张紫微是徐知县父亲的好友，徐大伦小时虽父游守淮郡，张紫微来访，徐父设宴款待，劝酒用的就是这个金觥。徐父欲将金觥赠之，张紫微离开徐家时拂晓而行，急忙间没来及拿走。徐大伦细思小时之事，才明白那句话的意思。徐妻周氏去年冬天逝世，徐知县悲怆不已，请老朋友扶乩求书，以志思念之情。术士即行扶乩，得《鼓盆歌》一首，其意如庄周吊其亡妻。徐又问亡妻所在，则书“以无过得托生江州王太尉家三宜赞位作男子”一行字；又问生月名第，则写了“便为物色，明当奉告”八字。次日，徐又问此事，箕书了如下几句：“吾为君御风而往，得其实。盖今年四月某日生，小名荣郎。将诞之夕，母梦一妇人牵帷而入，觉即免身。君或道过九江，试访之，当相顾一笑”。徐知县问同僚福祸，则书“邵尉有绮语之过”七字。绮语即华丽不实之词，向被视为十恶事之一，所谓“绮语之过”，就是妄论人是非，因而得咎。故事中的术士是徐大伦的老友，对徐家的事比较了解，故其言徐家旧事可以出人意表，然而，言及眼前未知之事不免露出马脚，“便为物色，明当奉告”八个字将其所有把戏全部揭穿。即是无所不知的神灵，何以会出“明当奉告”之语？扶乩之诬，于此可见。

术士扶乩，不仅自己要整治一番，以示虔诚，而且还要求与之相配合的人也要整洁笃诚，不洁不诚之人不能扶乩。术士沈延年扶乩为人占卜吉凶，名噪乡里。衢州西安知县周权闻其大名，前往沈家求卜。刚刚落座，听见窗外喜鹊叫个不停，就让沈延年扶乩试卜吉凶，沈当即扶乩，得一绝句，后两句是“窗前接接缘何事，万里看君上豹关”。周权笑着说：“我乃一小小知县，大仙何必相奉过情耶？”这天，沈延年扶乩，周权与一小吏执箕，忽然竹箕跳跃而起，箕底之笔迅速在小吏脸上写了“不洁”二字。小吏身上不干净，冒犯神灵，故书“不洁”示惩。这时有人忙过来替小吏执箕，过了一会，竹箕又跳起来，举笔向周权移动。围观者生怕象刚才那样让县令下不了台。但见竹箕徐徐落下，在桌案上写了几行字，大意是：三七日内周权必有召命之喜。后来，周权因捕获伪造楮卷（用楮皮纸做的钱币）者有功，官升一级，调任都堂审察，距执箕那天不满二十天。此事见载于南宋洪迈《夷坚志·支志》景卷第六。洪迈是南宋大学问家，他的《夷坚志》记述所见所闻，多是当时之事。这类奇闻异事虽然不尽可信，但从中可见南宋扶乩之风甚盛。

南宋时期，一些名士学子对扶乩也颇感兴趣。陆游正月十五日夜曾与稚子、宠婢玩扶乩的游戏。江西名士吴曾也曾扶乩为人卜吉凶。吴曾博闻强识，一次参加科举，先谒梦于仰山，欲知春闱吉凶。这天夜里，他梦见一红袖女子执板而歌，醒后仅记得女子所唱“寻春不是探花郎”一句。这年应试他果然名落阳山。他非常敬奉紫姑神，常扶乩请紫姑言吉凶。他有个同乡叫吴仲权，是一个候选官员。还没授职的时候，他请吴曾扶乩，看看将去何方赴任。吴曾焚香设箕，为吴仲权卜前程，见所书都是“龙”与“羊”这两个字。吴曾解释说：“龙即是皇帝，羊代表当官的官奉。看来你将有面君登朝之望。”吴仲权有点不相信，说：“我只是一个候补官员，名微位卑，哪里会有上朝面君的荣幸呢？”吴曾即现身说法：“我也曾是一介平民，尚且有朝见天子的荣幸，何况你已经是候补官员了呢？神仙言之不虚，会应验的”。吴仲权后授任龙阳县丞，始信乩书“龙”、“羊”是告知他将去龙阳赴任。

扶乩虽名请紫姑，但有时请来的却不是紫姑神，而是别的神灵，甚至是精怪。洪迈在

《夷坚志·支志》庚卷中记载了一件从潼川路都监蒋师望那里听来的故事。蒋师望是台州黄岩人，他有一家姓祝的邻居。祝家有一子，少年未娶，就读于私塾。他虽然年纪轻轻，却会扶乩之术，没事的时候就焚香请紫姑仙言人事吉凶。一天，他又请紫姑，见一仙女翩然而至，容貌艳丽，堪称绝色，只是肌肤不太白。祝子迷恋女色，留其同宿。女仙欣然应允，毫无羞涩之感。自此以后，女仙每晚必来，半年后，祝子面容瘦削，土木形骸，眼看不久人世。父母怀疑儿子是迷恋青楼女子所至，让仆人盯住他，不许他寻花问柳。白天，祝子无所事事，晚上一个人在房间里窃窃私语。仆人告诉主人。祝之父母唤子严责，祝子无可奈何，只好以实相告："有一女子每晚来此幽会，不论寒暑，已经几个月了。她经常穿一身皂色衣服，说是不愿穿艳装丽服招惹人目。来去都是从窗户中，出去便无踪无影。"祝母猜想可能是精怪作祟，就让儿子随其女去看一看。当晚女仙又来，祝子说要到女仙那里看看，女仙即携其手而出，穿越荆棘丛生的杂草地，来到一处宽敞华丽的住宅。其女置酒相待，宴饮皆不用器具，吃相也很可恶。侍者八九人，男女相杂。回家后祝子将所见告诉母亲。祝母疑心是附近淫祀里供奉的木魅作怪，让人细细搜索，结果一无所获。邻里一老人听说此事，对祝父说："我听说一些东西时间长了可以变为精怪。你家喂养的那头老母猪已经十几年了，小猪八九个。女仙常穿皂衣，吃相可恶，想必就是老母猪所变。"祝氏家族都觉得有道理，准备把那些猪卖给屠户，次日送去。当晚，女仙又来，与祝子诀别说："我们相聚已经很长时间了，但缘分有定，你家明天要赶我走了，我们就此作别，你当自珍自重。"说完挥泪作别。次日，祝家群猪都不见了，到处寻找不见踪影。祝子自此遂安。祝子因扶乩而险些丢了性命。这个故事颇似志怪小说，因此不妨把它看作"小说家言"。但是它提供的一些信息却可使人们对南宋的扶乩之术有更全面的认识。可见，术士扶乩虽名请紫姑，但请来的却不仅仅是紫姑仙，而是有神、有仙、有鬼、有妖、有怪。要请谁是请者的自由，谁来谁不来却不是术士所能决定了的，有的或许可以如愿以偿（如沈生），有的则出乎意外（如徐大伦之友），有的则茫然无知（如祝氏子）。当然，这只是就前人的记载而言其习俗，其中的迷信成份是不言自明的。

当扶乩被用来预言吉凶、占卜人事的时候，扶乩就成了一种地地道道的封建迷信活动了，扶乩之前术士沐浴洁身、焚香设祭、祝天拜神，已说明了这一点。可是，仅凭这些是不足以令人相信的。因为它不象别的术数有一套可以迷惑人的理论，它什么都没有，有的只是具体实在的东西——竹箕、笔或筷子。所以，要想让人相信，就必须在这些东西上做出花样来。这就涉及到竹箕为什么能在沙盘写出字来的问题了。笔者认为，术士利用竹箕在沙盘或灰桌上抖动几下就写出字，不是什么神灵的启示或驱使，而是一种技艺或技巧。参与扶乩的人首先要有一种默契，两个相对持乩的人要配合和得恰到好处，视主持者的眼神、手势、动作或暗示来行动，一得到信号，就装出鬼神附体的样子抖动竹箕，十分默契地将主持人的意思表达出来，而且天衣无缝，不留痕迹。由于对象很复杂，持箕的人有时会产生误解，勾划出来的字与主持人的要求不符。这个时候，主持人就必须随机应变，按照对求卜者心理和其它相关方面的推估，解释写出来的字句。因此，扶乩主持人首先必须有一定的文字水平，不然就无法描画出所需要的字句；其次他还必须反应灵敏，能言善辨，善于附会；第三点也是最重要的一点是，主持人必须善于察言观色，有较丰富的社会阅历和一定的心理学方面的知识，不然他就无法附会，或虽可附会但言不及意，与求卜者的愿望不合，所以说，扶乩虽是封建迷信活动，可扶乩所需要的知识和能力却是货真价实的。这样一种游戏不是随便什么人都能做

得来的。它是知识人士玩弄的一种游戏，只不过披上了鬼神的外衣，借鬼神之名而使各自的游戏更神秘、更玄奥、更能遮人耳目而已。在整个扶乩过程中，除了焚香祷告、书写、析疑之外，有三个环节至关重要。一是两个持箕人的技巧，这取诀于他们的熟练程度，以及他们对主持人发出的信息的悟性和配合的默契与否。他们如果聪明伶俐且又能准确无误地理解和表达主持人传来的信息，就可不露痕迹地写出主持人需要的字句。应该指出，近代遗留的民间扶乩之术，书写的字大都是一两个，且都不是直接答案，而是由主持人即兴发挥；二是主持人对求卜者心理需求的推估。这一点很重要。主持人若不能准确地推估出求卜者的心理需求；对所书之字的解释就可能露出马脚，这很可能导致功败垂成。三是主持人的应变能力。主持人临危制变也至关重要，因为整个扶乩术既是建立在对求卜者心理需求的推估之上，就有可能出现估计错误的情况。这就要求主持人必须能够临危制变，把握住主动权。退一步说，即便推估准确，但可变因素很多，如合作者是否准备地表达了主持人发出的信号、求卜者是否同时夹杂有别的想法等等。主持人若缺少应变能力，一旦出现意想不到的情况，就会前功尽弃。当然，重视这些环节的通常都是玩扶乩游戏的术士，他们利用沐浴洁身、焚香献祭、祈天祷神这一套来迷惑人们，以便于在扶乩过程中玩弄手脚。正是这些表面的东西迷惑了一个又一个求卜者，使他们信以为真，以为是鬼神在告知他们未来的吉凶休咎。这样，他们对扶乩之术就在不知不觉中迷信起来。这正是一些人相信扶乩的原因。

术士挟扶乩之术装神弄鬼，欺骗无知。有些文人却把扶乩作为一种逞才使气、显露才华的游戏。自宋代以来，借扶乩为诗者代不乏人，且时见名篇佳构。上面说到的沈延年就是一个善于扶乩作诗的术士。周权发迹后，礼聘乡僧智勇住持小院，请沈延年代为作一请柬，沈即扶乩，援笔立成，中有几句对仗颇工，堪为警句："指下七弦，弹彻古来之曲；局中一着，深明向上之机。"词既藻丽，又深通禅理。一次，通判方瓘宴请宾客，周权正在请沈延年扶乩赋诗，于是就请赋一词侑酒助兴。方通判故意为难，指瓶内一捻红牡丹为题，令作《瑞鹤仙》，用"捻"韵。"捻"为入声，且是平常人很少用的韵，方通判令用"捻"韵，显然是要试一试沈延年的扶乩术。但见竹箕抖动、笔锋飞舞，词不加点，一挥而就。其词云：

> 睹娇红细捻，是西子，当日留心千叶。西都竞栽接，赏园林台榭、何妨日涉。轻罗慢褶，费多少，阳和调燮。向晓来，露浥芳苞，一点醉红潮颊。双鬟、姚黄国艳，魏紫天香，倚风羞怯。云鬓试插，便引动、狂蜂蝶。况东君开宴，赏心乐事，莫惜献酬频叠。看相将，红药翻阶，尚余侍妾。

词既咏牡丹又写人，摹态传神，花与人俱见娇丽。宾客见之，无不称奇。《夷坚志.支志》丁卷所载"陈元紫姑诗"也很有意思。甘州陈元，进京应试，中了榜眼，四邻八舍都来祝贺。陈元此时在家候选，新婚燕尔，十分快乐。不料结婚一个多月，还没等到朝廷除授官职就不幸而卒。两年后，乡里有人请术士扶乩，先得陈元二字，又得诗一首，诗云："月桂曾攀第二枝，绿袍得意拂丹墀。不沾雨露空归去，折断连环多少悲。"前两句言陈元考中榜眼后的得意心情，后两句则说陈元未受封赏即撒手西去的悲哀，与陈元当时的情形完全吻合。同书《丁志》所载紫姑咏手诗颇有六朝宫体诗的味道。吉州某人家正请紫姑作诗，忽然有一美的女子来观看，就请咏此女之手，即赋七言律诗一首："笑折夭桃力不禁，时攀杨柳弄春阴。管弦曲里传声慢，星月楼前敛拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲整小眉心。秋来几度挑罗袜，为忆相思放却针。"此诗把玩美女纤指素手，含情带意，三分矜持，七分娇羞，若在徐孝穆之前，说不定会被收入《玉台新咏》。

借扶乩来为文赋诗，实际上是文人玩的一种游戏，是借鬼神之名，行为文赋诗之实。古代的一些文人所以要这样，或是出于无聊，或是寻求刺激，或为亲历新奇。可是，出于对鬼神的崇拜，一些文人对乩仙为诗十分迷信。南宋学者周密就很相信，他说："降仙之事，人多疑为持箕者狡狯，以愚旁观，或宿构诗文，托为仙语。其实不然，不过能致鬼之能文者耳"(《齐东野语》)。正是出于这种鬼神崇拜心理，宋以后各代的文人笔记小说中才记述了许多扶乩为诗的故事。周密《癸辛杂识》"咏笔诗"条载：

> 有降仙者，或疑其捧箕者自为之，因命师赋笔，且令作七言律诗。顷刻辄就，云："兔出山中骨欲仙，何人扶颖缠尖圆。拙夫堪笑堆成冢，豪客曾闻扫似椽。窗下玉蜍涵夜月，几间雪茧涌春泉。当时定远成何事，轻掷毛锥恐未然。"纵使人为，其速亦不可及也。

因怀疑扶乩术士做手脚，当场命师赋笔，并规定作七言律诗，可是竟然还能"顷刻而就"。也许是见到的诸如此类的事情太多了，周密对扶乩作诗之事才是那么深信不疑。当然，相信乩仙作诗的远不止周密一人，沈括曾云："近岁迎紫姑仙者极多，大率多能文章歌诗。有极工者，予屡见之，多自称蓬莱谪仙，医卜无所不能，棋与国手为敌"(《梦溪笔谈》)。看来，乩仙不仅能写文章能作诗，而且懂医道卜筮，下棋的水平更高，可与国手想匹敌。因是扶乩作诗，有的乩仙就托名是谪仙李太白。明梅鼎祚《才鬼记》卷十五"回道 人"条载，明武宗正德庚辰(1520)年，有一术士挟巫史之术遨游江湖，占卜人事吉凶，动辄就请紫姑，召乩仙，运箕赋诗作答，象是原来准备好了似的。这年秋天，术士来到吴地。吴中学子梁廷用前往求问，术士扶乩书"我是回道人，你想要我赋诗，我给你作十韵出来"几句，接着又写道："我是来求白岩诗，我邀谪仙李太白一起作诗，用十七韵"。梁廷用是当时留都大司马乔白岩的门生，故其所书有"你是来求白岩诗"这样的话。术士扶乩先为诗十韵，有"吾家住在蓬莱山之阳，隔断三千弱水万顷之汪洋"和"自乐烟霞深处有佳趣，不将功名心旆随风扬"之句；后又为诗十七韵，多是描述神仙生活。同卷"李太白"条集前人笔记中有关扶乩召来诗仙李太白的记载三种，其一出《余冬序录》，说的是李西涯小时候曾扶乩请紫姑仙，开始须念符咒才行，后来就不再用了，只要一运箕就能立刻招来紫姑仙。一天，李西涯又扶乩请紫姑仙，可是请来的却是诗仙李太白，这从所作七言诗中可见："我是唐朝李翰林，蓬莱归路已千层。君家有事来相问，浓淡须磨墨数升。"人们请言吉凶，开始不应，后来书七律一首："辽鹤归来语正呢，五云楼外鼓三椎。穷阴易落阳初转，化日舒长夜半迟。灯火漫劳供凛冽，文章无怪不葳蕤。仙才岂是于尼鬼，不与庸人作筮龟。"何孟春当时在场，看了这首七律，笑着说："此鬼真是诗仙太白。李太白的个性气质，死后还是这样。高力士之流当初被太白戏弄，是理所应当之事"。其二出《道听录》，其三是梅鼎祚亲历之事，都是扶乩请来诗仙李白，所作诗亦可一读，如"口头梅子半传黄，看剑论诗引兴长。谪仙翘首蓬莱上，却笑君房醉里忙"。读来颇堪玩味。

在古人的笔下，扶乩请来的鬼神不仅能卜人吉凶，为文赋诗，而且还能联对楹联。《才鬼记》卷十四年引《西樵野记》和《客座新闻》中的两件事，就是扶乩联对。一学官视学留下了"鼓振龙舟，惊起鼋鼍之窟"一联，在学诸生无一能对出下联。学子就请紫姑仙来对，即书"火焚牛尾，冲开虎豹之关"为对。众请留名，只写下"可怜可怜"四字。江西有一提学，为显示学问，出了"雨洒芭蕉，恰似千手佛摇折叠扇"一联请诸生员对下联。诸生员苦对不出，祈请乩仙，即书"我是李太白，什么事来请我？"诸生员将提学所出的上联告诉乩仙，乩仙遂书"风翻荷叶，浑如独脚鬼戴逍遥

巾”为下联，属对颇工。明代风流才子唐寅曾扶乩请仙令对“雪销狮子瘦”句，乩仙即书“月满 兔儿肥”为对。唐寅又出了一联很难联对的上联：“七里山塘，行到半塘三里半。”乩仙即写出“五溪蛮洞，经过中洞五溪中”为下联，对仗很工整。明田艺蘅《留青日札》载其扶乩请紫姑事，不过，田艺蘅请来的不是紫姑仙，而是传说中的神仙吕洞宾、何仙姑。吕洞宾赋《踏莎行》、《西湖赋》。有人问何仙姑所在，乩仙稍停片刻，赋诗一首：“阆苑蓬莱自可人，东山人驻几千春。要知古女真消息，碧汉青天月一轮。”前三句隐含“何仙姑”三字。田艺蘅看出述何仙姑踪迹用的是拆字法（“可人”为何，“山人”为仙，“古女”为姑），就依法炮制出了一联“日月为明分昼夜”请对，乩仙遂书“女生合姓别阴阳”为对，反应敏捷，属对甚工。

怎样看待前人记载的许许多多请鬼神为文赋诗属对的故事呢？孟老夫子说过：尽信书不如无书。对前人这些记载，我们不能象沈括、周密那样偏听偏信，而应有自己的分析理解，有自己的看法，决不应被前人牵着鼻子走。扶乩请鬼神为文赋诗属对，形式上与术士扶乩占卜人事吉凶很相似，但文士所为多是一种文字游戏，术士所为则是一种封建迷信活动。这是二者的根本区别。但是，对古代文人所玩的这种文字游戏，我们应该有个清醒的认识。首先，他们多是出自搜奇猎异的动机来记述这一类故事的，所以这些故事读来颇象志怪志异小说，尽管古人有时亲自站出来现身说法，把其所见所历说得十分真实可信，但只要稍稍留心一下，仍能发现它是在讲述新奇而无多大可信性的故事。因此，对这些故事，不妨视作小说家言。其次，根据文学作品是社会生活反映的原则，从这类故事中，我们可以看到宋明以来扶乩之风流行的程度。当时社会，参与扶乩活动的不仅仅是走江湖的术士，平民百姓，文人士大夫也都玩扶乩这种游戏，一些帝王将相公卿大臣甚至也跻身扶乩者的行列，据传，金主完颜亮每遇重大军事行动，都要扶乩招仙，以问吉凶，然后决定是否行动。准备南下攻宋的时候，他令童男童女持箕请仙，得〔望江南〕词，其词云：“才举意，玄象照离宫。坎女离南金水火，几多铁骑漫英雄，最苦是云中。辽东鹤，惊起老苍龙。四海九州沾惠泽，狼烟影里弄清风，堪作主人公。”完颜亮看后不太高兴，问“铁骑漫英雄”指的是谁，遂书一个“亮”字。完颜亮大怒。（《才鬼记》卷十五）。从此可见，扶乩之术在宋代以还各朝代盛行的程度如何。再次，文人笔下有关扶乩的一些记载，反映了记述者的思想情感和他们对当时社会的态度。如陶宗仪《南村辍耕录》记载的扶箕诗《魔军诗》：“天遣魔军杀不平，不平人杀不平人，不平人杀不平者，杀尽不平方太平”，反映了当时民众的思想情绪和作者的态度；《才鬼记》卷十四“箕鬼”条，反映出一些人厌倦尘世的情绪。该故事说的是陕西某人扶乩求仙，不料召来一鬼，问他何不托生，则赋一诗作答：“一梦悠悠四十秋，也无烦恼也无愁。人皆劝我归尘世，只恐为人不到头。同卷“箕警人诗”则利用箕诗对为富不仁、投机钻营、不孝不悌之人给予了辛辣的讽刺和批判。所以，对于前人有关扶乩的记载，不能仅仅以“封建迷信”几字概括了事。我们应该把作为民俗的扶乩同作为封建迷信活动的扶乩和作为文人的游戏活动的扶乩区分开来，既要指出术士借扶乩占卜人事吉凶的欺骗性、虚伪性和危害性，同时也应肯定扶乩作为一种民俗和游戏活动所具有的社会价值和文化价值。

轨革卦影

宋代是中国文化史上应予以特别重视的时代，这一时代与中国历史上其它各个时代相比有三个特点，一是自宋太祖赵匡胤以下的封建皇帝几乎都奉行文人治国的方针；二是鼓吹“存天理，灭人欲”的理学成为占统治地位的思想；三是相术、拆字、扶乩等封建迷信活动极为盛行。轨革卦影就是在这一时代产生和流行的。

据苏轼《东坡志林》卷三“费孝先卦影”条记载，轨革卦影传自北宋仁宗年间四川青城山中的一位老人。宋仁宗至和二年(1055)，成都人费孝先来到苏轼的家乡眉山，说他最近游青城山时见到一位老人，不小心损坏了老人的一张竹床，十分不好意思，表示要赔偿损失。老人笑着说：“你看这床下有一行字，写的是‘某年某月某日造，到某年某月某日被费孝先损坏’。好坏都有定数，你何必要赔偿呢?”费孝先因此知道这个老人不是寻常之人，就留下来跟他学艺。老人传授他《易》术和轨革卦影之术。在此之前谁也不知道世间还有轨革卦影这种方术，过了五六年，费孝先以轨革卦影之术名闻天下，王公贵族都不远千里来用重金求费孝先卦影，费孝先因此而发家致富。苏轼记载此事的时候，费孝先已经死了，但是各地习轨革卦影之术的人很多，且都自称是费孝先的弟子，真的假的很难判断。正是根据苏轼的记载，人们对轨革卦影的产生才有一个大致的了解。

苏轼提到的青城山是道教名山，轨革卦影既出自青城山中的老人，看来与道教极有渊源。道教是中国古代很有影响的一种宗教，其创始人是东汉的张道陵，尊奉元始天尊和太上老君。因创始人张道陵名字中有一“道”字，魏晋以后人们遂称这种教派为道教，张道陵被教徒称为天师。相传张道陵曾来青城山设坛布道。如今，青城山腰混元顶下还有一天师洞，传为张道陵布道处。青城山则被道教称为“第五洞天”。青城山既为道教名山，轨革卦影源出幽居此山的老者，则其与道教的关系也就不难推知了。

何谓轨革卦影之术呢？宋邢居实《抚掌录》是这样记载的：“卦影者，以丹青寓吉凶。画人物不常，鸟或四足，兽或两翼。人或儒冠而僧衣，故为怪以见象。窃谓卦影者，或如今之爬龟算命、雀儿算命之类。至轨革则取其义，不可解矣”(引自清余叟《宋人小说类编》)。以丹青寓吉凶，就是通过图画暗示或说明人事吉凶休咎。这些图画都不依常理，十分古怪，如鸟有四足，兽有双翼，人则儒冠僧衣之类。这是卦影。什么是轨革呢？邢居实以为“不可解。”苏轼记“费孝先卦影”，说青城山老人授费孝先“《易》、轨革卦影之术”。邢居实则说：“蜀中日者费孝先，筮《易》，以丹青寓吉凶，谓之卦影。”参照二人所记，可知轨革卦影实为一术。所谓轨革，就是用人的生辰八字推算成卦，即民间所说的“推八字”，不过，它不是直接从生辰八字中推算吉凶福祸，而是根据生辰八字推演成卦，为“以丹青寓吉

凶”的卦影作准备，然后用图画将卦象表现出来，术士的论断就寄寓在图画之中。轨革卦影包括了推八字成卦和将卦象用图画表现出来两个步骤，这两个步骤完成之后才是术士的推断。可见，轨革卦影既不同于“推八字”，也不同于《易》卦，而是一种杂推八字、《易》术、图谶于一体的方术。中国古代术数如卜筮、《易》术、相术、五行术、拆字、扶乩等，多是直言人事吉凶，轨革卦影却是用图画或禅语隐寓吉凶福祸，求问者欲知其详，往往需要费一番心思参悟其“天机”。然而，许多人问卜都希望有一个简单明了的答案，而不愿意去多费那一番心思；操轨革卦影之术者也觉此术太过繁复，出力不讨好，不愿多此一举。因此，轨革卦影术在流行一时之后，很快就销声匿迹了。今人要了解这种方术，只能从宋代文献中去寻找，宋代以后就很少见了。有关此术的典籍，只有《宋史·艺文志》里记载一些，如《轨革传道录》、《轨革指迷照胆诀》、《轨革秘宝》之类。然皆不传。因此可以说轨革卦影是宋代的“专利”。

轨革卦影的流行对宋代世俗民风产生了一定的影响，也一定程度上影响了宋代文人。传说宋代书法名家米芾曾模仿卦影中的人物图画，经常穿僧衣，戴俗帽，登朝靴，众友跟在后面观看。于是人们都称米芾是“活卦影”（《抚掌录》）。在轨革卦影的传布与流行过程中，苏轼说到的费孝先起到了重要作用。首先是他的轨革卦影术赢得了许多人的信任，“王公大人皆不远千里以金钱求其卦影”就是明证。其次是由于他的影响，不少人习轨革卦影之术，推动了轨革卦影术的传播。传说大名府商人王旻来成都做生意，慕费孝先大名前往求卜，费孝先赠给他几句偈语：“教住莫住，教洗莫洗。一石谷捣得三斗米。遇明即活，遇暗即死。”并再三告诫要牢牢记住。王旻虽不解其意，仍遵嘱默记。归途遇大雨，与众人同躲在一间破屋中。忽然想起费孝先叮嘱的“教住莫住”，心中好生疑惑，自言自语地说：“教住莫住，是不是就是说今日之事呢？”于是就冒雨而行，人皆诧异。刚走出不远，房屋倒塌，一屋人皆被砸死，独王旻幸免于难。王旻经商在外，其妻与邻居私通，并准备待王日夜回后，杀死王旻，结终身之好。王旻既归，其妻约邻居说：“今日沐发的人是我丈夫。”意思是让邻居晚上谋杀时认准刚洗过头发的人是王旻。这天吃晚饭的时候，其妻让王旻洗发，重易巾栉。王旻想起“教洗莫洗”的话，坚持不洗。其妻一怒之下昏了头，自己洗发。至夜，邻居来杀王旻，结果杀了奸妇。王旻醒后，发现妻子被杀，惊呼四邻，人皆莫知其由，就捉送王旻到官府。官府以为是王旻所杀，严加拷问。王旻不能自辩，被问成状，将行问斩。王旻泣言：“我死就死罢，但大名鼎鼎的费孝先的卦影却落空了。”左右把这些话告诉郡守，郡守令且缓行刑，召回问之，王旻遂将费孝先之语相告。郡守问道：“你的邻居是谁？”王旻答是康七。郡守悟“一石谷捣得三斗米”即康七之意，对王旻说：“杀死你妻子的一定是康七。”遂令人捕康七归案问之，真相大白，康七杀人偿命，王旻无罪释放，应“遇明即活”之语。此故事见载于宋高文虎《蓼花洲闲录》。但它很强的故事性却引起了清代人的注意，张英编《渊鉴类函》、余叟辑《宋人小说类编》都收有这一故事。这个故事中，费孝先所赠几句话既象谶语，又象佛教的偈语，他用谜语式的表达方法，将王旻前程的吉凶交待出来，语者昭昭，听者昏昏。好在王旻不是个糊涂人，遇到事情的时候，马上悟出了费孝先嘱语的含义，一次又一次幸免于难。此故事属小说家言，其可信程度大可怀疑，然其却说明这样一个事实：轨革卦影之术靠费孝先之力而流传，费孝先得轨革卦影之术而名扬海内。

也许是费孝先的缘故，蜀人颇有以轨革卦影之术而出名者。蜀州江原人杨望才，字希吕，幼异于人，长大后以术数闻于乡里，蜀人称其为“杨抽马”。杨抽马住宅前有一棵大

树，一天，他写了一张字条贴在门上，告诫行人“明日午未间，行人不可过此，过则遇奇祸。”人皆相诫勿往。次日午未间，大树自倒，盈塞街中，而两边房舍丝毫升无损。杨抽马喜为恶作剧，在街州卖帛，长若三四丈，有人买去，打开丈量，仅有三四尺；骑骡访人，至其家托故而出，系骡于庭中。杨出而不返，骡亦不鸣，主人视之，骡原来竟是纸剪成的。如是者颇多。有人告他妖术惑众，依法论死，于是执杨抽马送狱。狱吏素畏杨抽马之术，不敢加刑，但又害怕他逃走，自己吃罪不起。杨知其意，对狱吏说：“不必怕我，我还会再遭刑责，命数已定，我含笑受刑，前些天我干了两件事，触犯刑律，理当受罚。过了这两次厄难，我才能修成正道。”司理杨忱夜审此案，杨抽马道：“贤叔有信来吗？实在可惜。”忱不予理睬，不料刚出门便有家人来报其叔丧。过了几天，杨抽马又对杨忱说：“明堂君家有喜，名连望字者四人及第。”第二年，杨忱的堂兄弟从望、民望、松望、泰望四人应试皆中选。杨忱有一女，年十六七，忽然得病，求医无用。杨抽马书符医之，其女霍然而愈。晚年，杨抽马来成都居住，叩门求问者如市。但有问命，随口应答，或作赋，或为诗，长歌序引，信笔而成。遇有科试，必先赋一诗示人，语晦不可测。到揭榜之时，第一名的姓名必委曲见于诗中。有时将全榜姓名预告皆写出来密封好，人名多空缺偏旁，不成全字，待揭榜后示人，所有中者，名次先后，无一不合。四川制置司寻找三十年前的案卷，费尽九牛二虎之力寻找不到，只好来问杨抽马，杨告诉他们说：“在某室某柜第几沓中。”司吏按其说寻找，果然如其说。眉山师琛拜访杨抽马，有一客人新得一匹黑体白鼻之马，杨求客人将马给他，否则十分不利。客人愤然道：“先生自恃有术，而欲夺我之马乎？我花了很多钱，买来不过十日，你怎能恃术强取呢？”杨抽马说：“我只想为你解救危难，决无他意。你不信我的话，看来命运难违。明年五月二十日，冤当督报，请牢记之，这天不要去喂马，好好保护左肋。假如能过此日，我们或可再见。”客人更加恼怒，一句也听不进去，将其告诫置之脑后。次年这天，客去喂马，马忽然惊跳，踢中其左肋，当即殒命。虞公自荆襄召还，其子公亮致书杨抽马，问父所向，杨答道：“得苏不得苏，半月去作同签书。”签书乃官名，虞公知此职早就不加同字，因而不解其意。既而，虞公奉诏守苏台，到官仅十五日，召还除为同签书枢密院事。此时，钱处和已先为签书，故加同字。诸如此类，不胜记载。洪迈《夷坚志》三志壬卷“杨抽马卦影”条谈起杨抽马的轨革卦影术时这样写道：“杨抽马卦象，言人死生吉凶、贵贱、寿夭，往往如神。予书已数见之，但志其大者。至于微细眇末，居止宴会，亦未尝不前定于累年之外。”于是，洪迈在这一卷中专门记述了两件微细眇末之事：

> 北客郭大夫，为四川制置司干官，捐三十千问二十年休咎，最后一诗云：“第一莫忤边德明，它时定与汝为邻。”郭后来得东南郡守，挈家待次于无锡县，买屋于茆子桥，即询四邻姓氏，果有新建昌边通判，捧刺谒之，扣其字，则德明也。愕然骇异，自是相与如兄弟，乃知数椽之室，邈在异方，亦不能逃定数如此。边名寀，常州人，梁榜登第，黄齐贤为之馆客，亲聆其语，齐贤常至吉州，太守方松卿召饭，同会者临江刘闻诗，刘以赵从善作守时在馆舍，因言赵顷得杨生流年状，至是岁诗云：“青原台上好庐陵，更招馆客是彭城。”可谓神异。观此两者之验，况其大者乎？

虽如结邻交友之小事，杨抽马亦能件件言中，可谓神奇。不过，杨抽马的轨革卦影术似乎走了样，既无图画示兆，诗亦明白如话，与费孝先之术相去甚远。

传说费孝先曾著《分定书》，述轨革卦影术。北宋大将狄青之孙狄俛得其书，善轨革卦影术，卖卜于都市。芗林向子諲自致仕起

贰版曹，狄俅为之写卦影，画的内容是一巨舟泛澄江，舟中载有歌舞妇女，上列旗帜，前导后从之舟甚多。岸边立一长竿，竿顶幡帜猎猎，迎风飘扬。并配有一诗，诗云："水畔幡竿险，分符得异恩，潮回波似镜，聊以寄君身。"向子湮读之甚喜，自以为必复得谢，浮家泛宅而归，但未晓其中深意。一日，向上殿占对颇久，中书舍人潘子贱摄记注侍立，上前说道："日晏，恐勤圣听。"向子湮退，而皇上话还没有说完，向只好留步。潘还就班。过了一会，潘又进前说向子湮始急退下。次日，二人皆因之得罪。皇上不偏不倚，将二人发放在外。向子湮再上奏章，以学士知平江府。到官三月余，力请辞官，皇上恩准进秩以归。至此，向子湮始悟狄俅卦影之意，"水畔幡竿险，"指潘公；出守辅郡，上眷益厚，所谓"分符得异思"；"潮回"即自朝廷还；"波似镜"者，平江也。"聊以寄君身"，谓姑寓郡斋，终当归休。

出目《夷坚志》甲志的"狄俅卦影"有图画，有配诗，显然是得费孝先真传。同书《补志》卷十八载侯郎中问卜事，有图无诗，与狄俅卦影大同小异。侯栖筠幼与父走失，为人收养。宋徽宗大观元年及第，宣和中为省郎，以未知父母存亡，请还乡。朝廷张榜为之寻父。栖筠让亲近之人到相国寺求卦影，术者画二马相追遂，一翁一媪一官人拜，说："恐地名或姓氏有马字，或岁月在午，皆不可知。"其卦影茫然难晓，姑妄听之。于是到处张榜，先到白马县。恰有两个算命先生相遇，瞽者问姓马的说："这里为何如此喧闹？"马生说："大名府侯郎中少年失父，张榜求之。"瞽者问："其父今年多大年龄？"马答："七十多了。"瞽者说："我在某州某地算命，有一侯姓老者求卜，自言刚好七十岁。我许他今年便得好运，莫非就是这个人罢？"马生道："听说其父早就死了，今只求觅其死地，人怎么会活呢！"马生骗走了瞽者，径往所说之地寻访侯老先生，问其失子原委后，亟回县揭榜见县令，相偕至驿舍告诉侯郎中，遣鞍马迎取。侯老先生早另娶一村妇，见人来接，与妻商量安守家业，坚辞不往。县令亲率一班人马强拉侯老至驿舍，但又不知是否就是侯郎中之父，问侯老所失之子有何特征，侯答："五六岁时，因弄刀伤中指。"侯郎中在侧，闻言起拜父，并即迎父及媪归京。

轨革卦影术起于北宋仁宗至和年间，很快盛行起来。故在北宋，此术得以保持其最初的形式，即术士先据求问者生年月日时推算，然后作画示兆，并配诗说明，所作之画和所配之诗，常人皆浑然难晓，多是事过之后方悟其验。这从相国寺术士的卦影中可以发现。他既作画示兆，又解释说："恐地名或姓氏有马字，或岁月在午，皆不可知。"午是十二地支第七位，配十二生肖为马。术士所作图画有二马相遂，于是断定可以通过有马字的地方或人找到侯郎中之父，或在年月逢午之时可以找到。术士断定与马有关，但究竟是前者还是后者，术士却难断定。侯郎中后来果然在白马县通过卜者马生找到了其父，并得到一位继母，应"二马相追逐，一翁一媪一官人拜"图兆。其实，不论相国寺术士卦影，还是狄俅卦影，都在玩弄花招，若不加留意，则很容易被糊弄过去，轻信上当。其一，他们所作图画确凿含义茫然难晓，无一定之解。如狄俅所作"江中泛舟"图，就图面来看，确是一种吉兆，巨舟泛江，前有先导，后有随从，舟上旌旗飘动，歌姬舞女载歌载舞，一派喜庆气象。岸边长竿，幡帜迎风猎猎，亦有祝贺顺风之意，向子湮看后，虽未尽晓其意，但亦心中暗喜。然而，后来醒悟，他却作了另一种理解。相国寺术士画的一幅画，更让人莫名所以，二马相逐何意？一翁一媪一官拜何指？天晓得！其二，术士的解释模棱两可，或者干脆就可作任意解。狄俅诗上句言险，下句言恩，前半句言有波折，后半句言前途平坦，可作此解，亦可作彼解。向子湮官场中人，随他前途如何，吉凶福祸皆在言中；相国寺术士的解释等于白说，或此或彼，或彼此皆非而另有

属,说得侯郎中茫然不知所向。术士的话无疑是一个无解方程式,再高明的人也难以求其解。洪迈精敏博识,不会看不出术士的花招,然而,他好奇尚异,杂采古今阴骘冥报可喜可愕之事,姑妄听之,姑妄记之。今之诸君当识其意,不可妄加信之。

到了南宋,轨革卦影术已经变了样子,前文所引杨抽马卦影,已近乎左道巫术,故尔当时就有人告杨抽马"左道惑众",杨抽马因而受责。另有一些术士玩弄轨革卦影术,虽与杨抽马有别,但与北宋费孝先传下来的轨革卦影术却相去甚远,作画示兆这一重要环节都已省去,剩下的大都只有诗句,与诗谶颇为相似。宋高宗绍兴二年(1132),庐陵董良史廷试后,请红象道人作卦影,欲知名次先后。红象道人为之作卦,卦成,有诗曰:"黑猴挽长弓,走向天边立。系子独高飞,中人嗟莫及。"良史不解其意,求示其详,红象道人说:"事应乃可解"。发榜时,张九成为榜首。张生于壬申(1092),壬乃天干,配五行属水,水为黑,申乃地支,配十二生肖为猴,故称张九成为黑猴。长弓,九成之姓。董良史位在三甲,其上孙雄飞,所谓"系子独高飞",其下仲并,所谓"中人嗟莫及"(见《夷坚志》甲志卷十)。轨革卦影术本出阴阳五行,红象道人用"黑猴挽长弓"预言张九成名列榜首尚可通,而"系子独高飞"用的就是拆字术了(系子合而为孙),背离了轨革卦影术之所宗。显而易见,南宋时,轨革卦影术正悄悄地发生着变化,这变化是由繁而简的变化,是古代术数的相互渗透。

谶语和圆梦术对轨革卦影的渗透,也反映了南宋轨革卦影术的变化。《夷坚志·补志》卷十八"张邦昌卦影"条表明了这种变化。其文载:"张邦昌以靖康元年为少宰,奉使虏营,留颇久。梦一术士作卦影,而书十六字于后曰:'六六三十六,阳数自然足。二二二,不坠地,'明年南归京师,受虏命为楚帝,僭居宫阙者三十六日。及谪长沙,赐自尽,正建炎二年,而月日又有两二字。缀于梁间,所谓'不坠地'也。"张邦昌,北宋末年人,靖康元年(1126),金军围攻汴京,他任河北路割地使,力主降金。次年,金军攻陷汴京,虏徽、钦二帝。张邦昌在金军扶持下当上了"楚帝"。高宗即位后,李纲等大臣力主严惩张邦昌,张遂被放逐长沙赐死。此故事显然是为了印证张邦昌这一不光彩的历史,并给张邦昌的死蒙上一层宿命色彩。从张"梦一术士作卦影而书十六字于后"来看,此卦影还保留了轨革卦影术的最初形式,然而那十六个字却正是谶语,"六六三十六,阳数自然足",是说他僭位三十六日(史载为三十三日),"二二二,不坠地",预言他吊死的年月日各有二字。有意思的是,张邦昌所梦卦影,洪迈何以得知?《夷坚志》中的许多故事都注有故事材料来源,这个故事却没有注明。也许是洪迈有意为之,以证"恶有恶报。"不过,从这个故事中却可以看到两宋之交谶语、释梦等对轨革卦影术的渗透和影响。

轨革卦影术在两宋时期所以能够如此流行,一是因为宋代是各种封建迷信活动盛行的时代,拆字术、相术、占星术、诗谶、阴阳五行术等或兴起于宋代,或泛滥于宋代,或在宋代有了新的发展。轨革卦影术正是各种封建迷信活动大汇聚时代的产物;二是这个时期出现了不少专事宣扬轨革卦影术的著作,费孝先有《分定书》,已见载于《夷坚志》,《宋史·艺文志》"五行类"载有《轨革秘宝》、《轨革指迷照胆诀》、《轨革照胆诀》,"著龟类"载有《轨革金庭玉鉴》、《轨革传道录》等。这些书籍的流传,使许多人了解了轨革卦影术,对轨革卦影术的流行起到了很大作用。其三,作为一种新出现的术数,轨革卦影术既得阴阳五行术之髓,又得图谶、语谶、诗谶之形,同时又根据需要可随时杂取拆字、释梦等术,因此,它刚刚出现的时候,人们颇感新鲜,一些迫切需要析疑决难的人都踊跃一试,故有王公大人不远千里以重金求费孝先卦影,杨抽马门前求者如市的景象。然而不久,术士们就嫌轨

革卦影术过于繁琐,求卜者也觉得太过玄奥,轨革卦影术渐渐失去了市场,进而便销声匿迹了。今人要了解和批判这种封建迷信活动,只有借助于那些有限的文献记载了。

建除与三大秘术

在漫漫的历史长河中,不少方术已成为文化陈迹,而有些占卜术虽然在一定的文化层次和区域仍在继续流行,但面貌已非,与最初的形式大相径庭。对这类占卜术,这里不拟作更多的描述和批判,而仅对建除、六壬、太乙九宫、奇门遁甲这几种通过选择时空来预测人事吉凶的术数作一简要的介绍、分析和批判。

建 除 术

建除术起于西汉,是以建除十二辰配十二地支,以定方位岁月,占验人事吉凶的一种迷信活动。其十二辰是建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭,因其前二辰为建、除,故称建除。

建除十二辰,又称建除十二神,它们分配十二地支,各有所司,《淮南子·天文训》所载甚详:"寅为建,卯为除,辰为满,巳为平,主生,午为定,未为执,主陷;申为破,主衡;酉为危,主杓;戌为成,主少德;亥为收,主大德;子为开,主太岁;壬为闭,主太阴。"十二地支本用来与天干相配,以纪年、月、日、时,但到汉代却被术士们借用来同其它物象相配合,用以推验时间、方位之吉凶休咎:与阴阳五行术相配,时间(岁、月、日)遂有吉凶,相生则吉,相克则凶;与十二属相相配,人们属相的好环又有讲究。与建除十二神相配,又可定方位岁月,占验人事。则天干地支的发现和运用,对中华民族文化的形成和发展,可谓是影响甚大。

用建除术预卜人事吉凶,其法大抵如《淮南子·天文训》所说。它毫无道理地硬性规定十二辰与十二地支的对应关系。汉建寅,以寅月为岁首,这样,建除家就以寅为首,依其顺序,将十二地支与十二辰对应起来,地支纪时,十二辰表方位,然后据各辰所司推断人事吉凶福祸。有意思的是,十二辰的名称两两相对,互为因果,建与除、满与平、定与执、破与危、成与收、开与闭,前与后或相对,或相关,存在着内在的因果关系。因建而除(即不破不立之意)建为寅,为岁首,所以,建与除之间又存在着除旧布新这样一层意思;开与闭,以其序列有十一、十二,十一月为一年各月全部阅尽之数,故为开,十二月为一年之终结,故为闭。因开而闭,周而复始。其它四对也存在这种前因后果的关系,满则平,定则执,破则危,成则收。各辰所司也暗含一种相辅相承的关系。生与陷相互依存,无生则无陷,同样,无陷也无所谓生;衡与杓都是北斗七星中的星名,衡是第五星,称玉衡,杓是七星中杓柄三星(摇光、开阳、玉衡)的总称,玉衡括于杓中,则其相辅相承的关系自然可见;少德与大德,太岁与太阴也都是相辅相承。十二辰中有六辰主生和陷,可见建除术对人的生死寿夭至为关心。此外,建除术与占星术有一定关系,玉衡、杓星、太岁、太阴作为星名为

破、危、开、闭四辰之所主，取义显然与这些星有关。

也许由于建除术过于直露，缺少神秘感和艺术性，所以，建除术很快失去了竞争的力量，被其它占卜术挤垮了。汉魏六朝时期，《易》卦、阴阳五行、相术、堪舆术、占梦等占卜术盛行，而建除术却逐渐销声匿迹，被人们遗忘了。倒是南朝宋鲍照兴之所至，用建除十二辰为诗，使文人墨客每读其诗还能产生一点有关建除术的联想。鲍照《建除诗》为五言诗，计二十四句，其诗云："建旗出敦煌，西讨属国羌。除去徒与骑，战车罗高箱。满山又填谷，投鞍合营墙。平原亘千里，旗鼓转相望。定舍后未休，候骑敕前装。执戈无暂顿，弯弧不解张。破灭西零国，生虏郅支王。危乱悉平荡，万里置关梁。成功入玉门，士女献壶浆。收功在一时，历世荷余光。开壤袭朱绂，左右佩金章。闭帷草〈太玄〉，兹事殆愚狂。"因其每联开头分别冠以建除十二辰，故人称此类为建除体。宋严羽《沧浪诗话》认为"至于建除、字谜、人名、卦名、数名、药名、州名之诗，只成戏谑，不足法也。"建除体每联首句皆冠以建除十二辰，难免因辞害义。然而，如果仅仅把这种诗体作为一种游戏，确实不足为法。不过，古人常常搞一些文字游戏，借以消遣取乐，炫耀文采，如梁简文帝萧纲的《卦名诗》云："柿比园花满，径复水流新。离禽时入袖，旅谷乍依频。丰壶要上客，鹄鼎命嘉宾。车由泰夏闼，马散咸阳尘。莲舟虽未济，分密已同人。"全诗八句，每句含一种卦名，依次是比、复、离、旅、丰、鼎、泰、未济、同人。南朝宋范云有《州名诗》："司春命初铎，青耦肆中樊。逸豫诚何事，稻粱复宜敦。徐步遵广阴，冀以写忧源。杨柳垂场圃，荆棘生庭门。交情久所见，益友能孰存。"全诗十句，每句言一州名，计有司（司州，汉称司隶校尉部，西晋改称司州）、青、豫、梁（谐凉音）、徐、冀、杨（谐扬音）、荆、交、益十州，加上幽、并、衮三州，刚好是汉十三刺史部。

建除术已成为文化陈迹。如今把它翻腾出来，并非我们有嗜古癖，而是为探讨中国古代占卜术。中国古代有一种专门用来选择吉日良辰的学问，通称"择日法"。建除术实际上就是择日法的一种，虽然其十二神的设定与《易》卦、河洛之数、五行生克等有一定关系，但它在层见迭出的各种择日法的冲击下，尤其是六壬、奇门遁甲、太乙九宫的流行，使建除术很快失去了市场，而同样是依据阴阳八卦、《河图》《洛书》、五行生克的六壬神课、奇门遁甲、太乙九宫三种术数，却被广泛地运用于择日和占人事吉凶休咎。由于传说这三种占卜术相当灵验，因而古有"三式合一乃为神"之说。下面，我们且分别说一说三式。

六 壬 术

十天干与十二地支相配，用以纪年的话，六十年为一轮回，称为六十甲子。一甲子中，有六甲、六乙……六壬、六癸。六壬是壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌。这本来只是一种有规律的自然组合，与人事休咎、时间吉凶毫无关系，可是，古人却把它变成了一种占卜术，他们把六壬术分作六十四课，制成天盘和地盘，天盘上刻有十天干，地盘上刻有十二地支，将天盘地盘重迭起来，起课时转动天盘，待其停稳后，视天盘，地盘得出干支及时辰，然后据以占卜吉凶。古人以为六壬术占验吉凶非常灵验，因而又称六壬术为六壬神课。

六壬术作为一种占卜术而出现，相传始于黄帝，且历代记载不一。清俞正燮《癸巳类稿》卷十有《六壬古式考》文，详考历代六壬古式，其文云：

> 六壬之起，《道藏》谓之黄帝，名六壬者，神机制胜。《太白阴经》云：玄女式者，一名六壬式。玄女所造。主北方万物之始，因六甲之壬，故曰六壬。《武经总要》云：六壬之说，《大衍数》谓天一生

> 水，始于北方。许慎《说文》言水者，准也。生数一，成数五，以水数配之成六壬也。是唐宋人有二说。祝泌《六壬大占》云：周官瞽蔟氏方书即壬盘。今案壬盘无二十八数。祝说盖迂曲。壬术主北方阴。《白虎通》云：亥者，阴之始。又，亥位为《易》之 乾，为盖天之门。壬寄于亥，名六壬宜也。其法以日在加时所临之方为断。

俞氏工于考据，但往往失之过繁。不过，这段文字对我们了解六壬古式却大有裨益。以这段文字中可以看出，六壬术起源甚早，虽然始于黄帝说不可信，但其与干支纪时相去不远。又因六壬术兼有《易》卦和五行之术，因而大体可以断定大壬术可能是东汉时代出现的。六壬术兼取《易》卦和五行生克之理，并且在出现不久就采用天盘地盘来占卜人事吉凶，据"日在加时所临之方为断。"

同建除术一样，六壬术也应地支之数设置十二神，按地支所应五行之数，推断其吉凶。六壬所使十二神依次是神后、大吉、功曹、太冲、天刚、太一、胜先、小吉、传送、从魁、河魁、征明（或作登明、微明），明清术士或称十二神为十二将。俞正燮以为，"以河魁、从魁、太一、天刚、太冲之名推之，知十二神由星得名，不以节气中气得名。"十二神分主十天干，"天一所在甲、戊、庚旦大吉，夕小吉：乙、巳昼神后，夜传送；丙、丁旦登明，暮从魁；六辛昼胜先，夜功曹；壬、癸昼太一，夜太冲。"天一即太岁，用太岁所在之日分置十二神，甲、戊、庚三日旦为大吉所主，夕为小吉所主，乙、巳二日昼为神后所主，夜为传送所主，余类推。这里的"太一所在"但云旦夕昼夜，而不称阴阳，显然是欲与五行术有所区别。

尽管有些人欲将六壬术同五行术区别开来，但五行术对六壬术的影响却越来越大。萧吉《五行大义》则直接将六壬术与五行说联系起来："十二将者，天一为土将，前一腾蛇火将，前二朱雀火将，前三六合木将，前四句陈土将，前五青龙木将，后一天后水将，后二太阴金将，后三玄武水将，后四太常土将，后五白虎金将，后六天空土将。"（《五行大义·论诸神》）六壬十二将中，金、木、水、火各二，土将四，与十二地支配五行数恰好相同。五行家以为，十二地支中的寅卯为木，己午为火，申酉为金、亥子为水，辰、未、戌、丑为土，尽管十二将的名称与地支不同，但其依十二地支设置却是显而易见的。十二将中的六合，清楚地表明了这种迹象。古人择日，目的无非是趋吉避凶，趋吉就是选择吉日良辰。何为吉日良辰呢？按照六合说，月建与日辰相全，符合生克制化之理，就是吉日良辰。六合，就是确定吉日良辰的六种形式，即子与丑合，寅与亥合，卯与戌合，辰与酉合，巳与申合，午与未合。如月建为寅，日辰为亥，寅木亥水，木得水而生，故为吉日；如月建为辰，日辰为酉，辰土酉金，土中生金，亦是吉日；如月建为子，日辰为丑，子水丑土，土能阻水，而水盛亦能决土，故亦为吉日；余类推。六合说既本五行，则十二将中的六合与五行术的关系自然可知。

六壬术虽不尽相同，或据《易》卦，或符星象，或依五行，但万变不离其宗，都是用十二神（将）配合天干地支来选吉日、论吉凶。清人吴炽昌《客窗闲话》续集记有其乡人张君用六壬术为人占卜吉凶的故事，大略是：张君自幼多病，很少读书，但他很聪明，慧解书旨，皆能领悟。长大后，自觉禀气甚弱，不愿婚娶。一日，从朋友处得到一本《大六壬书》携归研读，爱不释手。张君还到坊间搜访六壬术秘本，不惜重价，不畏道远，务罗而致之。精研十载，忽然大悟说："道不远人，非书所能该！"遂束书不观，亦不肯为人决事。偶而自露其机，无不奇中。忽然有一天请兄嫂迁居亲戚家，兄嫂执意不肯；又苦苦哀求母亲，说："十日不迁，儿为大不孝子，必见责于天而受祸也！"其母怜爱之，令长子迁居。到第九天，其母尚在旧宅督理，张君突然归来，背其母即

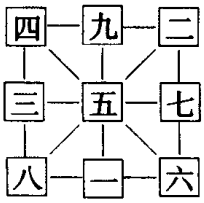
走，不大一会儿，人报左邻失火，其旧宅亦顷刻被大火焚之。一天，张至表兄王生家道贺，说："老兄长郎今科举孝廉，非大喜耶？"二人赴市肆饮食，途遇一友，王邀偕往。王要三碗面，张说两碗就够用了。王说："三个人两碗面，怎么吃法？"坚持要了三碗。这时，其友家人来报母突然发病，十分危险。其友投箸而去。王生十分惊奇，叹道："弟无乃仙乎！"即让张快吃，然后去其友家探视。张说："没关系，其母痧发，一会就好了。"二人至其友家，友母果痧发，但已复苏。这年张君表兄之子科举果然得中，名次与张君所说没任何差别。后来，张君患病，日见沉重，亲戚卢翁来看视说："弟天生才智，不习正业，用心于无益之叶，耗损心机，成此危症，亦自悔乎？"张笑着说："命之修短，天也。知数固死，不知亦死。与其昏昏，何如昭昭？"为其书一纸，密封好，请其回后拆看。卢翁回，拆看张君所书，恰是其当日买卖收支总帐，核帐后分毫不差。卢翁叹服，复见张君，以其为神仙。张说："仙则不能，唯六通已得其二，惜知之晚，而又自执其能，不得精进以结内丹。天乎！假我数年，则成道矣，何如数尽于某月日！从此长别，不亦痛哉！"张至其日果卒。张君精研六壬之术，无师自通，能断人事吉凶福祸。虽然如此，用张君自己的话说是六通仅得其二。六通，即佛教所说的神境通、天眼通、天耳通、他心通、宿住通、漏尽通六种神通力，也称六神通。这是佛家修身持性所达的一种境界，到了这个境界，人非佛即仙。张君习六壬术，却自称"六通已得其二"看来，六壬术在凭籍五行。《易》理、星历的同时，还依附佛教。一种术数如此旁枝斜出，其复杂的程度，不是三言两语说得清楚的。

记载六壬术的书籍，史不乏见。《汉书·艺文志》有"《转位十二神》，二十五卷"这样的记载。六壬术有十二神，且占时转动天盘，十二神亦相对转动，发生位移。仅从书名看，《转位十二神》可能就是最早记述六壬术的著作。此外，出于东汉人之手的《吴越春秋》、《越绝书》中都有六壬式法的记载。北齐颜之推《颜氏家训·杂艺篇》云："吾尝学六壬式，亦值世间好匠，聚得《龙首》、《金匮玉轮》、《五变》、《玉历》十许种书。"《龙首》即《黄帝龙首经》传为六壬书。《隋书·经籍志》有《黄帝龙首经》二卷，《玄女式经要法》一卷，后世有关六壬术的著作大都与二者有渊承关系。隋唐时期，六壬术在文人士大夫间颇为流行，颜之推称"吾尝学六壬式，"唐王建诗有"近来身不健，时就六壬占"这样的诗句（王建《贫居》诗）。颜之推是北齐大学问家，其《颜氏家训》对隋唐以后的中国文化产生过巨大影响。王建是唐代有名的诗人。他们对六壬术如此热衷，则其他文人士大夫的态度亦可见一斑。迄明，郭载骤集历代六壬书之大成，撰《六壬大全》，共有十二卷，成为明清术士的通用本；《明史·艺文志》著录袁祥《六壬大全》一种，三十三卷。然而，正如俞正燮所说："今六壬亦有所谓《大全》，令读者不知此术所自起。"（《癸巳类稿·六壬书跋》）术士们才不管这些呢，他们人迷的是如何用六壬术骗人，如何把人往死里骗、死里坑还让其乐呵呵的，让其感激涕零。

太 乙 数

太乙九宫，又称太乙数，太乙即太一，北极神之别名。古人以为天上的星宿都是神祇，它们统治着地上对应的地方，而北极神则是诸星神之至尊，紫微，太微、天市三垣，二十八宿以及各种星神，都受它的节制和管辖，正象皇帝统治人世一样，故有人称太一星神为"中宫大帝"和"天皇大帝"、"昊天上帝"。太一神即为天帝，那么，它对人世的统治权和支配权也就无可置疑了。基于这种认识，古人将太乙和九宫联系起来，《易纬·乾凿度》云："一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九

息也，阴变八之六消也，合于十五，故太一取其数以行九宫。”九宫是古代的一种算法。取一至九共九个数组成方阵，二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央，图示如右。九宫各数的排列，恰如古代奇书《洛书》之形，可知九宫说所起甚早，后人因“太一取其数以行九宫，”故世称此术为太乙数或太乙九宫。



太一取其数以行九宫，不是简单地取其十五之数，而是符阴阳消息之机，依五行生克之理，据星宿变化之象。故太乙九宫上符星象，下应阴阳，暗合五行。《五行大义·论九宫数》云：“九天亦属北斗九星之数，故下对九州。炎天数九，属斗第一枢星，应离宫，对扬州；变天数八，属斗第二旋星，应艮宫，对衮州；昊天数七，属斗第三玑星，应兑宫，对梁州；幽天数六，属斗第四权星，应乾宫，对雍州；钧天数五，属斗第五衡星，应中宫，对豫州；阳天数四，属斗第六开阳星，应巽宫，对徐州；苍天数三，属斗第七瑶光星，应震宫，对青州；朱天数二，属斗第八星，应坤宫，对荆州；元天数一，属斗第九星，应坎宫，对冀州。属斗第八、第九二星，阴而不见，以其对阴宫也。”北斗本七星，为使其符九宫之数，增加了两颗应坤、坎阴宫之数的星为第八第九二星。这里，九宫同阴阳八卦也联系起来，八卦应八宫，中央为中宫，合而为九宫。八卦配五行，属天干，对八方，于是有震东甲乙木，离南丙丁火，兑西庚辛金，坎北壬癸水，中央戊己土等等。由于太乙九宫源出星象、《易》理、五行，十分复杂，那些冒牌术士常常望而却步，不敢自诩其擅。同时，也正是由于它十分复杂，人们才觉得它很神秘，因而更加迷信。

作为一种占卜术，太乙九宫是以太乙之行次占卜人事吉凶。太乙之行始于坎宫，一岁一移，由坎一而至离九。萧吉《五行大义》引《九宫经》云：“天一之行始于离宫，太一之行始于坎宫，天一主丰穰，太一主水旱兵饥，合十二神游行九宫十二位，从少之多。”术士根据太一所在宫位，依天干地支，据《易》理五行，选择吉日良辰，预测吉凶福祸。术士们还抓住人们的鬼神崇拜心理，设置九宫贵神，主吉凶休咎，北太一，西南摄提，正东轩辕，东南招摇，中央天符，西北青龙，正西咸池，东北太阴，正南天一（参见宋吴自牧《梦染录》）。九宫神统八卦，运五行，天逢星太一坎水白，天内星摄提坤土黑，天冲星轩辕震木碧，天辅星招摇巽木绿，天禽星天符中央土黄，天心星青龙乾金白，天柱星咸池兑金赤，天任星太阴艮土白，天英星天一离火紫，有所谓“统八卦，运五行，土飞于中，数转于极”之说。这样一来，太西九宫和六壬神课就更趋于一致了。

太乙九宫在民间和士大夫间都广为流行。唐张鹭《朝野佥载》有这样一个故事：唐玄宗开元二年（741），梁州道士梁虚舟以太乙九宫推算张鹭五鬼加年，天罡临命，乃一生之大厄。又用《周易》占之，遇观之涣，主惊恐，后风行水上，事即散。这年，张鹭果被御史李全交弹劾，敕令处死，得刑部尚书李日知等力保，方免死，流配岭南。《太平广记》卷二百一十五载：

> 西京太平坊法寿寺有满师善九宫，大理卿王璿尝问之，师云：“公某月当改官，似是中书门下，甚近玉阶。”璿自谓黄门侍郎未可得也，给舍又已过矣。后果改为金吾将军，常侍玉阶。满公又云：“王铁一家尽成白骨。”有所克皆验。

梁虚舟所说的“五鬼加年，天罡临命，”是术士们常用的术语。王鬼即智穷、学穷、文穷、命穷、交穷，韩愈《送穷文》称之为五穷鬼或五鬼。术士们说某人五鬼加年，是说逢其年则百事不利，有“运交华盖”之意。这其实都是惑人之语。人们的行动有一定的必然性，因而可以进行预测，但其依据不是八卦、五行、星象或什么神祇，用这些来预测，尽管有时言

中,但实际上还是术士对求占者的气质、形貌、个性、心理、服饰及其所处社会环境、心理氛围等因素分析的结果。

除用来占卜人事吉凶外,太乙九宫还有其应用价值,最广为人知的就是古代战争中经常出现的"九宫八卦阵。"九宫八卦阵是按九宫八卦方位,据五行生克之理布成的,《水浒传》第七十六回"吴加亮布四斗五方旗,宋公明排九宫八卦阵,"对这种阵法作了详细描述:正南方先锋大将霹雳火秦明,所领队伍红旗红甲红袍朱缨赤马,一应都是南方离丙丁火红之数,引军红旗上绣金销南斗六星,下绣朱雀之状;正东方左军大将大刀关胜,所领队伍尽是青旗青甲青袍青缨青马,符东方震甲西木青之数,引军青旗上绣金销东斗四星,下绣青龙之状;正西方右军大将豹子头林冲,一应器械都是白色,应西方兑庚辛金白之数,引军白旗上绣金销西斗五星,下绣白虎之状;后军是合后大将双鞭呼延灼,所领队伍一应器械皆是皂色,应北方坎壬癸水黑之数,引军黑旗上绣金销北斗七星,下绣玄武之状;东南一支队伍青旗红甲,引军旗上绣巽卦,下绣飞龙;东北一支队伍皂旗青甲,引军旗上绣艮卦,下绣飞豹;西北一支队伍白旗黑甲,引军旗上绣乾卦,下绣飞虎;西南一支队伍红旗白甲,引军旗上绣坤卦;下绣飞熊,八阵中央是宋江、吴用,所帅军士一应都是黄色,黄旗黄袍黄甲黄缨黄马,符中央戊己土黄之数,中军旗上绣金销六十四卦。有文赞此九宫八卦阵:"明分八卦,暗合九宫。占天地之机关,夺风云之气象。前后列龟蛇之状,左右分龙虎之形。出奇正之甲兵,按阴阳之造化。丙丁前进,如万条烈火烧山;壬癸后随,似一片乌云覆地。左势下盘旋青气,右手下贯串白光。金覆遍满中央,黄道全依戊己。东西有序,南北多方。四维有二十八宿之分,周回有六十四卦之变。"这种按九宫方位排成的阵势,易守易攻,相互策应,便于指挥调度。在以刀枪剑戟为主要武器的古代战争中,这种阵势常常是相持双方的首选阵势。

奇门遁甲

传说有这样一个故事,刘伯温出山前,常一个人躲到处州青田县城南红罗山中,铺花袒,扫竹径,对山而坐,研习《春秋》。忽然有一天,崖边豁地一声响亮,如若重门洞开,只容一人侧身而进。刘伯温看了半晌,丢下书走进洞中,见一方丈大小石室,周遭皆刻云龙神鬼之文,精妙可爱。后壁正中一方,白如莹玉,刻有两个神人,手捧金字牌,上书"卯金刀,持石敲。"刘伯温解其意,引巨石撞之,得一石盒,中有书四卷。遂出,壁合如故。后见一道士。刘伯温出书请教,道士说:"此书本十二卷,以应十二月,分上中下以应三才。此四卷只是其梗概,应人事耳。"又说:"昔子房、孔明,并得其六,予得其八。子今得其四,亦足以澄清浊世。"刘伯温后凭此书辅朱元璋打天下,功标第一(此故事见明杨仪《高坡异纂》,明佚名作者所撰《英烈传》有类似的记载)。传说奇门遁甲术就出自这部书。

刘伯温所得之书出自何时呢?传说这是一部天书,出于黄帝时代,黄帝讨蚩尤之暴,蚩尤变化无穷,黄帝无可奈何,归之太山之阿,昏然忧寝。西王母遣使者,被玄狐之裘,以符授黄帝说:"太一在前,天一在后,得之者胜,战则克矣。"符广三寸,长一尺,青莹如玉,丹血为文。佩符既毕,西王母命九天玄女传授黄帝三宫五意阴阳之略,太一遁甲六壬步斗之术,阴符之机,灵宝五符五胜之文。黄帝既得九天玄女之助,复与蚩尤大战,胜蚩尤于中冀,剪除神农氏之后,诛榆罔于阪泉。天下始得大定(《太平广记》卷五十六)。记载各种玄理奇术的天书与九天玄女和社会治乱联系在一起。所以,历代传说中,天下每当由乱趋治之时,九天玄女的天书就要出现,有时是九天玄女亲授,有时则是有道高人代行。战国

时期，孙膑师从鬼谷子先生，得三卷天书、八门遁法、六甲灵文；秦末，张良圮桥进履，得黄石公所授六卷天书；三国诸葛亮亦得六卷天书，按遁甲之法在鱼复平沙之上设八阵图；《水浒传》中也有九天玄女授天书的故事：宋江被人追之甚急，逃到还道村一座古庙里，藏身神厨之中，有青衣童子引见九天玄女，九天玄女授宋江三卷天书，说："宋星主，传汝三卷天书，汝可替天行道，为主全忠仗义，为臣辅国安民。"天书本属乌有，传说甚为神奇，因此只可作小说家言来看。

奇门遁甲同太乙数、六壬术等一样，只是这部幻想中的"天书"中的一种术数。它以十干的乙丙丁为三奇，以戊己庚辛壬癸为六仪，分置九宫，以甲统之。因在具体运用中只用三奇、六仪来推算，甲作为十干之首并不出现，故称遁甲。虽然传说遁甲术产生于远古时代，但实际上它是在道教产生以后才出现的，就是说在东汉顺帝时道教的创始人张道陵之后才出现的，它同太乙数，六壬术都是道教的产物，是道士们用来显示其道行高超时常用的术数，所以有人称这类术数为"左道旁门"。

传说奇门遁甲最早有四千三百二十局，流传中逐渐减少为一千零八十局，七十二局，到后来只剩下十八局。今天人们所说的奇门遁甲就是这十八局，它是按九宫布局法，三奇六仪各居一宫，顺行布局为阳局或阳遁，逆行布局为阴遁或阴局。《后汉书·方术传序》注云："遁甲推六甲之阴而阴遁"。六甲即甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅，六甲自戊至癸为推演为阳局，自癸逆推为阴局。清纪大奎《仕学备余》卷三"三元歌"云："六甲元号六仪名，三奇即是乙丙丁。阳遁顺仪奇逆布，阴遁逆仪奇顺行。"所以，阳局是依戊、己、庚、辛、壬、癸、丁、丙、乙之序推演，阴局则反之。三奇六仪居九宫，九宫应八方位，每一方位为一门，计为八门，分别是休、生、伤、杜、景、死、惊、开，其中开、生、休三门为吉门，如果乙、丙、丁三奇遇到这三个吉门，就是得了"奇门"。所以，奇门遁甲又称八门遁法。九宫应九星八卦，符五行之数，故有遁甲九神之说，遁甲九神，天逢在坎，木神在斗，居破军星；天内在坤，水神在斗，居破军星；天冲在震，金神在斗，居破军星；天辅在巽，土神在斗，居武曲星；天禽在坤，火神在斗，居廉贞星；天心在乾，木神在斗，居文曲星；天柱在兑，水神在斗，居禄存星；天任在艮，金神在斗，居巨门星；天英在离，土神在斗，居贪狼星（《五行大义·论诸神》）。据载，太古之时，北斗九星皆见，"中古道德稍衰，标星藏曜，故星之见者七焉"。北斗由九星而为七星，是星体运行的结果，与人世变化并无关系。但为应九宫，人们还是采用太古之说，将北斗九星和九宫对应起来，天逢一，水正之宫；天内二，土神之应宫；天冲三，木正之宫；天辅四，木神之应宫；天禽五，土正之宫；天心六，金神之应宫；天柱七，金正之宫；天任八，土神之应宫；天英九，火正之宫。将九宫同遁甲九神、九星、八卦、阴阳五行对应起来的目的，是推演阴遁和阳遁，寻找斗的加临之数，预测吉凶休咎。

明建文帝时，四川岳池教谕程济通遁甲之术，善观天象，见荧惑守心，推知次年七月北方有大火起，侵犯京师，以为王气见于朔方，北方兵起，将有弒君夺位之祸。次年，燕王朱棣挥师南下，明惠帝朱允炆仅当了四年的皇帝，便被其叔父朱棣夺去了皇帝位。建文帝逃到襄阳，被发现行踪，让程济设计逃出城去，程济道："今日甲午，明日乙未，门奇俱不利。只到后日丙申，门是生方，又正值丁奇到门，又遇天德，贵人在西矣，保无事。"程济遂于丙申日设计保建文帝逃出了襄阳（《续英烈传》第六回、第三十二回。程济用遁甲术推算出丙申日恰是丁奇加临生门，贵人在西，西属金，金生水，故程济让建文帝从城西门乘小船逃走。

由于传说中遁甲术最早是用于军事的，所以后世传说中，遁甲术常常被用于军事，最

著名的是三国时诸葛亮布的八阵图。苏轼《东坡志林·八阵图》云："诸葛亮造八阵图于鱼复平沙之上，垒石为八行，相去二丈。桓温征谯纵，见之曰：'此常山蛇势也。'文武皆莫识。吾尝过之，自山上俯视百丈余，凡八行，为六十四蒌。蒌正圆，不见凹凸处，如日中盖，予就视，皆卵石，漫漫不可辨，甚可怪也。"相去八百余年，八阵图尚在，令人想见当时景象。《三国演义》第八十四回对八阵图作了详细的描述：陆逊引得胜之兵追击蜀军，忽见前面一阵杀气冲天而起，料有伏兵，令人打探，回报江边仅有乱石八九十堆，并无人马。陆逊找当地人询问，回答说："此处名鱼腹浦。诸葛亮入川之时，驱兵到此，取石排成阵势于沙滩之上。自此常有气如云，从内而起。"陆逊见此石阵四面八方皆有门户，直入阵中观看，日暮方欲出阵，忽然狂风大作，飞沙起石，遮天盖地，但见怪石嵯峨，槎桠似剑，横沙立土，重迭如山。陆逊无路可出，惊呼"吾中诸葛亮之计也！"正惊疑问，忽有一老人领其径出石阵。陆逊问："长者何人？"答曰："老夫乃诸葛孔明之岳父黄承彦也。昔小婿入川之时，于此布下石阵，名八阵图，反复八门，按遁甲休、生、伤、杜、景、死、惊、开，每日每时，变化无端，可比十万精兵。临去之时，曾吩咐老夫道：'后有东吴大将迷于阵中，莫要引他出来。'老夫适于山岩之上，见将军从'死门'而入，料想不识此阵，必为所迷。老夫平生好善，不忍将军陷没于此，故特自'生门'引出也。"唐代大诗人杜甫有《八阵图》诗咏之："功盖三分国，名成八阵图。江流石不转，遗恨失吞吴。"

八门阵法也是按八门遁甲排定的一种阵法，朱元璋征张士诚时，张士诚子张豹曾用此阵法：正东方一营军马皆青旗青甲青马，上按北斗贪狼星镇寨，甲午、庚午、戊午三日应休门，须出兵对阵，正北上文曲星、正南上廉直星按相生之理救应；正西方白旗白甲白马，上按北斗破军星镇寨，癸卯三日、己卯三日应休门，东北上巨门星、正北上文曲星救应；正北方黑旗黑甲黑马，上按北斗文曲星镇寨，甲子三日、戊子三日、壬子三日应休门，正东上贪狼星、正西上破军星救应；正南方红旗红甲红马，上按北斗廉直星镇寨，乙酉三日、乙酉三日应休门，东北上巨门星、正东上贪狼星救应；西北方旗、甲、马皆黑间白，上按北斗武曲星镇寨，庚子三日、丙子三日应休门，西南上禄存星、东北上巨门星救应；东北方旗、甲、马皆黑间青，上按北斗巨门星镇寨，丙午三日，壬午三日应休门，西北上武曲星、正南上廉直星救应；东南方旗、甲、马皆青间红，上按北斗辅、弼二星镇寨，癸酉三日、辛酉三日应休门，正北上文曲星、正南上廉直星救应；西南方旗、甲、马白间红，上按北斗禄存星镇寨，辛卯、乙卯、丁卯三日应休门，西北上武曲星、东北上巨门星救应；中央为主帅，旗、甲、马皆黄色，上按北极紫微坦临镇中宫。八门阵外，东南一支队伍皆红间黄，上按太微坦，救应正东、正南、东南、西南四门；西北一支队伍皆黑间黄，上按天市坦，外应正西、正北、西北、东北四门。这样一个阵法，令朱元璋的主帅徐达大伤脑筋，夜梦姑苏城隍说："此阵虽是有理，不过以北斗九星八方生克，合着休、生、伤、杜、景、死、惊、开的遁甲。元帅只从克制的道理，分兵八队前去攻打，他自然救应不及。又里面他列为紫微、太微、天市三坦，分应八宫，元帅当以太极两仪之理制之。"徐达依计而行，果然一战而胜（详见《英烈传》）。八门阵法虽然玄奥，但只要通遁甲之理，识阴阳五行之机，还是不难破之。

奇门遁甲和六壬术，太乙数是我国古代三大秘术，被认为是神秘莫测、夺天地造化的禁术。其实，三种术数都是据《易》卦、星象、五行之理，以五行生克制化合于干支，进而推演吉凶，预测福祸，解决疑难。乍一看来，这些术数都很玄妙，深不可测，因而也就容易轻信。但只要人们对《易》卦、星象、五行有个基本的了解，就不难看出这些术数实际上都是

由九宫八卦生发开去，进而将各种理论符号迭加而成。传说中张良、诸葛亮、李淳风、刘伯温等如何如何能掐会算，都是由九宫八卦对应各种理论符号推演的。兹列“九宫对应表”附后：

九宫的排列，实即《洛书》之形，而《洛书》与《河图》素被视为中国古代文化的两大谜团，所以，任何一种术数只要和九宫攀上一点血亲，就平添了几分神秘色彩。这是中国古代术数多与九宫发生联系的重要原因。

《九宫对应表》

对应 / 九宫	八卦	阴阳	五行	方位	九星（例称）	九星（三式称法）	九星（俗称）	九宫神	天干	九州（《禹贡》）
一	坎	阴	水	北	第九星（阴而不见）	天逢	文曲	太一	壬、癸	冀州
二	坤	阴	土	西南	第八星（阴而不见）	天内	禄存	摄提		荆州
三	震	阴	木	东	摇光	天冲	贪狼	轩辕	甲、乙	青州（《尔雅释地》为幽州）
四	巽	阳	木	东南	开阳	天辅	辅、弼	招摇		徐州（《周礼》为幽州）
五	中宫		土	中央	玉衡	天禽		天符	戊、己	豫州
六	乾	阳	金	西北	天权	天心	武曲	青龙		雍州
七	兑	阴	金	西	天玑	天柱	破军	咸池	庚、辛	梁州（《尔雅·释地》为营州）
八	艮	阳	土	东北	天璇	天任	巨门	太阴		衮州
九	离	阳	火	南	天枢	天英	廉直	天一	丙、丁	扬州
注				文王八卦方位	太古北斗九星，今北斗仅七星			唐玄宗天宝三年置		梁州《周礼》为并州

娼　　妓

起　源

关于妓女的起源，古今中外有种种不同的说法。例如有一种说法，人为妓女原是神庙里的女祭司，就象殷商时代的女巫。公元前5世纪，希腊的历史学家希罗多德曾这样记载巴比伦神殿里的妓女："每一个当地的妇女在一生中有一次必须去神殿里，坐在那里，将她的身体交给一个陌生的男人……直到有一个男人将银币投在她的裙上，将她带出与他同卧，否则她不准回家……女人没有选择的权利，她一定要和第一个投给她钱的男人一起去。当她和他共卧，尽到了她对女神的职责后，她就可以回家。"读了这段文字可以看出，所谓对女神尽职纯粹是自圆其说的幌子，满足男人的需要才是实质。在男人的世界里，宗教也是要为男人服务的。

在中国，情况也许要复杂些。"娼妓"二字本意并非是指今日那些就知道以肉体换取金钱的时髦女郎们，这些女郎实在是连"娼妓"二字也不配的。"娼妓"的本意是女乐。女乐主要并不提供性服务，而是以艺术表演为己任，大致相当于官办的歌舞团。如果没有相当的水平，是难以滥竽充数的。

据史书记载，最早的妓女当推三皇时代的洪崖妓。其次则是《列女传》上记载的："夏桀既弃礼义，淫于妇人。求四方美女积之后宫，作烂漫之乐。"据说夏桀蓄有女乐、倡优达三万人。这些也许是后世风传，无法确证，其具体情况也不得而知。但始作俑者肯定是统治者，这一点是毫无疑问的。统治者把蓄有女乐的多少和作为炫耀权势和财富的手段。有帝王带头，于是，大量的"家妓"便如雨后春笋般涌现出来了。帝王自家之妓，自然也可称为"宫妓"了。

统治者拥有名目繁多的家妓，如什么侍姬、小妾、声妓、歌姬、舞姬、美人之类。那么平民百姓如何满足那种占有一个以上女人的欲望呢？这大概就要靠所谓"巫妓"了。

家妓与巫妓的合流，便出现了官妓，即由政府操办的妓业。

最早发明官妓的，是春秋时齐国的宰相、大政治家管仲。前人记载说："管仲相桓公，置女闾七百，征其夜合之资以富国。"

官妓由政府统一掌握管理，如越王勾践连年攻吴，士兵思家，军心不稳，他便组织了一个妇女慰问团去恢复士气。这便开了"营妓"的先声。

营妓也就是随军妇女，正式的营妓始于汉代。实际都是政府的奴隶，家妓则在汉代以后极为兴盛，到南北朝时达到了顶峰。家妓的地位处于妾与婢之间。妾是满足主人肉体之需的，婢是端茶扫地、铺床叠被的，而家妓的作用是为主人提供艺术服务，满足其精神需求。从家妓的水平往往可以看出主人的艺术修养。后魏有个叫高聪的人，为了笼络家妓之心，把十多个家妓一律注册为妾，看来他是很喜爱艺术的。晋朝的宋武因为自己"不解声"，连简谱也不会，就不蓄家妓。

蓄有家妓的都是高门大姓，本来就有深

厚的文化传统，这些士族在文化修养上是连皇家也看不起的，甚至不与皇族通婚。他们对所蓄的家妓都要进行严格的艺术训练，所以，家妓实际上代表了当时最高的艺术水平。中国的音乐舞蹈不但是她们发扬光大的，也是她们传续下来的。如石崇的家妓从十来岁起就在石崇亲自指导下接受声乐、舞蹈、身段、容貌、服饰等全面训练，冠盖一时。

但是，她们都没有人身自由。艺术水平再高，容貌再美丽，在主人看来，也不过是一件高级奢侈品，与名马宝刀同列。魏国的曹璋就用家妓换了一匹马，曹操想杀掉一名他十分讨厌的家妓，但那名家妓的歌喉无人能比，曹操就选来百名美女同时训练，等到有一人达到可与那名家妓媲美时，便把她杀了。《世说新语》中说了不少这一类的事。王恺因家妓吹笛略有小忘，就将其活活打死。石崇因客人不肯饮酒，连斩三名美人。

随着商业的发展，都市的繁荣，在官妓、家妓之外，出现了私妓，这才是真正意义上的青楼妓女。

私妓在先秦即已出现，到六朝时开始活跃，至唐代走向兴盛，一直持续到宋元明清，成为中国古代社会一大文化奇观。所谓青楼文化的载体约有一半就在于此。

私妓中可分两类。一类是向政府正式注册登记，隶属教坊的，叫做市妓，另一类则是名副其实的“私妓。”私妓一般不是世系妓女，也不是女奴、女俘，而多是来自社会各阶层的良家女子。他们的服务对象以三教九流的市民为主，包括士人、商人、官吏、游客等，只要有钱，来者不拒。所以，私妓接触的社会面比较宽，文化构成也比较复杂，但他们的艺术修养在总体上比不了宫妓、官妓、家妓，自学成才比起科班训练自然要相差百倍。所以，私妓主要不是艺妓，而是色妓，或色艺兼备，一般都要为嫖客提供性服务。

古代文学中的娼妓

诗化青楼的文学作品，几乎是与青楼同始终、共命运的。文学在诗化青楼的同时，也借青楼诗化着自己。可以说，没有青楼，中国文学恐怕要减色大半；而没有文学，青楼就只能是一手钱一手货的肉铺了。

人们常常痴迷于文学作品中所描写的美女，尤其是中国古典诗歌中那些千姿百态、美不胜收的佳人，真个是“书中自有颜如玉”。可是人们没有去认真想一想，被精描细绘的那些美女，有几个是良家妇女，有几个是作者的贤妻。实际上，那些美女大半“非良女”。

远在《诗经》时代，那时风气开放，交往自由，大概可算是人类文明史上男欢女爱的黄金时代。《楚辞》的时代大概是巫娼的天下，男欢女爱非但也很自由，更可以打着鬼神的旗号纵情放荡，所以《楚辞》中充溢着一股妖精气，好像是文言的《西游记》。《西游记》的世界，当然也是用不着闲置青楼这种奢侈品的，遍地有的是白骨精，足够大小和尚们吃斋化缘了。

秦汉以后，咏妓之作渐露端倪，但不过是只言片语，尚“犹抱琵琶半遮面”也。刘邵《赵都赋》云：“尔乃进中山名倡，襄国妓女，狄革是妙音，邯郸材舞。”这是夸赞妓女能歌善舞。袁淮《招公子》诗曰：“燕倡越舞齐商歌，五色纷华曳绮罗。”除能歌善舞外，还有衣饰鲜艳。王粲《七释》云：“邯郸材女，三齐巧士，名倡秘舞，承间并理。”这里把“材女”与“巧士”并举，看重的是“才能”。傅玄《朝会赋》云：“乃有海西名倡，齐同材舞，手无废音，足不徒附。”这位名倡的乐感极佳，抬手举足，恰到好处。又《正都赋》云：“乃有才童妙妓，都卢迅足，缘修竿而上下。”这里称赞的是杂技才能。

由此可见，妓女进入文学的伊始，被重视的就是“艺”而不是“色”。才艺的价值要高于美色，或许若无才艺，色也就谈不上美了，这就是艺妓贵于色妓的道理。古代的妓女因此都努力提高自己的某项技艺。

整篇整首以妓女为吟咏对象的诗，最早的大概是《古诗十九首》的其二：

青青河畔草，郁郁园中柳。
盈盈楼上女，皎皎当窗牖。
娥娥红粉妆，纤纤出素手。
昔为倡家女，今为荡子妇。
荡子行不归，空床独难守。

这里写的是已经嫁人的昔日的妓女，从“盈盈”、“皎皎”、“娥娥”、“纤纤”上，表现出她的美丽。“青青”、“郁郁”的环境，衬托出她的孤独与凄凉。

六朝时期，“听妓”、“看妓”之作多了起来，就像今天的人写一篇读后感那样普通。例如梁元帝的《春夜看妓诗》：

蛾月渐成光，燕姬戏小堂。
胡舞开春阁，铃盘出步廊。
起龙调节奏，却凤点笙簧。
树交临舞席，荷生夹妓航。
竹密无分影，花疏有异香。
举怀聊转笑，欢兹乐未央。

这首诗有滋有味地描绘了欢歌笑语的舞乐场面。用今天的心情去体会，似乎写的不是什么妓女，而是一台现场直播的歌舞晚会。

著名诗人何逊的《咏妓》诗曰：

管随罗荐合，弦惊雪袖迟。
逐唱回纤手，听曲动蛾眉。
凝情眄堕珥，微睇记含辞。
日暮留佳客，相看爱此时。

这首诗除了描写赏心悦目的歌舞外，重点写了调情。“日暮”，“相看”，留有深深的回味。

再举谢朓的两首“听妓”诗：

琼闺钏响闻，瑶席芳尘满。
要取洛阳人，共命江南管。
情多舞态迟，意倾歌弄缓。
知君密见亲，寸心传玉腕。

这首比之何逊的《咏妓》，调情意味更浓，以致影响到歌舞的节奏。另一首：

上客充四座，佳丽直千金。
挂钗报缨绳，堕珥答琴心。
蛾眉已共笑，清香复入衿。
欢乐夜方静，翠帐垂沉沉。

这首诗虽含蓄一些，但情深意许不让前一首。

到了唐朝，青楼与唐诗一道比翼发达。几乎没有不写妓女的诗人。据学者统计，《全唐诗》将近5万首中，有关妓女的达2000余首，大约占1/20。翻开唐人诗集，随处可见“观妓”、“携妓”、“出妓”之作。兹举诗仙李白的几首如下。

《在水军宴韦司马楼船观妓》：

摇曳帆在空，清流顺归风。
诗因鼓吹发，酒为剑歌雄。
对舞青楼妓，双鬟白玉童。
行云且莫去，留醉楚王宫。

这首诗写青楼妓的出色表演激发了诗人的豪情和灵感，其醉人的魅力连白云也要为之驻足。

《邯郸南亭观妓》：

歌妓燕赵儿，魏姝弄鸣丝。
粉艳烁月彩，舞衫拂花枝。
把酒顾美人，清歌邯郸词。
清箏何缭绕，度曲绿云垂。
平原君安在？科斗生古池。
座客三千人，于今知有谁。
我辈不作乐，但为后代悲。

诗人被眼前的轻歌曼舞诱惑得不能自拔，以至于连食客三千的平原君都不放在眼里，而把及时行乐作为最高的幸福。

《携妓登梁王栖霞山盖氏桃园中》：

碧草已满地，柳与梅争春。
谢公自有东山妓，金屏笑坐如花人。
今日非昨日，明日复还来。
白发对绿酒，强歌心自摧。
君不见，梁王池上月，昔照梁王樽酒中。
梁王已去明月在，黄鹂愁醉啼春风。
分明感激眼前事，莫惜醉卧桃园中。

这里是一种较为复杂的情感。眼前的欢笑使诗人感激沉醉，但想到前人也曾如此欢乐，最后还不是一死！真是“好便是了，了便是好”。人生短暂，白发无情，到底应该怎样活着，真是咋也想不明白，喝了眼前这杯再说！

《出妓金陵子呈卢六》：

其一

安石东山三十春，傲然携妓出风尘。
楼中见我金陵子，何似阳台云雨人？

其二

南国新丰酒，东山小妓歌。
对君君不乐，花月奈愁何？

从这里可以更加明显地看出，诗人是把妓女与某种人生意境联系在一起的。刘师古先生分析道：

> 而对君何以不乐？花月虽美犹不能引发人生的情趣。反之，花月之美，尚须有名酒、美人为陶醉，才能更显出花月的美艳。这种美的欣赏与联想，诗人却从小歌妓身上得到了灵感！这与近代西方

人如“花花公子”式的欣赏角度，似大异其趣的。而这种诗、酒、妓合一的造境，才是中国古代妓家的本质形象。进而言之，这种社会依存现象，不惟在美学上有它的依据，而更合乎为了推展生命而松懈紧张的现实，是一种必然的生存取向。使人在风月留连之余，更能积极地奋斗人生。故诗人观妓而为之咏唱，不是没有意义。这与近代人泄欲嫖妓的情怀趣味，是不可以道理计的，“妓酒为欢”的作为，近代中国人就似乎略逊于日本人，彼邦尚保留有若干中国古代艺妓的迹象。

这一段分析很精采。青楼之所以能够被诗化，关键之一是古人用审美的眼光去看待它。今天的广大俗人们则像鲁迅先生所挖苦的，一见到短袖子就联想到生殖器，实际得令人发毛，审美之心荡然无存，所以只能从文学里企羡一番遥远的青楼之梦了。

从初唐到盛唐。青楼妓女在文学中多是处于一种被进行审美观照的位置。你会觉得她们很美，如诗如画，但却感觉不到她们的精神、她们的情感、她们的命运。青楼的诗化很有些程式化，一般都是从妓女的歌舞表演联想到一些人生的悲欢。大诗人李白也是如此，他人毋论。诗中的用词都大致雷同，如“凤歌、鸾舞、行云、回雪、舞袖、歌唇、玉指、娇弦”等，缺少个性。安史之乱以后，知识分子玩命向上爬的热情惨遭打击，已经不能再心平气和地以一种英雄气概去“观妓”、“携妓”了，于是从中唐始，出现了一批“别妓”、“怀妓”、“送妓”、“赠妓”、“伤妓”、“悼妓”之作，被诗化的青楼中增添了感伤的色彩。其中白居易的诗作颇具代表性。

下面我们欣赏几首白居易不同时期创作的青楼诗。先看《江南喜逢萧九彻闲话长安旧游戏赠五十韵》，这是他少年得志时的狂欢记录：

忆昔嬉游伴，多陪欢宴场。
寓居同永乐，幽会共平康。
……
雪飞迴舞袖，尘起绕歌梁。
旧曲翻调笑，新声打义扬。
……
留宿争牵袖，贪眠各占床。
绿窗笼水影，红壁背灯光。
……

诗中一片吃喝玩乐景象，那青楼被他诗化得如同人间乐园，好不羡煞人也么哥！

《杨柳枝二十韵》是白居易花甲之年仍然不舍昼夜地与妓女为伴的记录：

小妓携桃叶，新声踢柳枝。
妆成剪烛后，醉起拂衫时。
……
便想人如树，先将发比丝。
风条摇两带，烟叶贴双眉。
……
曲罢那能别，情多不自持。
缠头无别物，一首断肠诗。

这首诗以杨柳比歌妓，笔法娴熟老到，只是后半流露出“居欢思哀”的感叹。宦海浮沉，使白居易的青楼诗作中也贯注了深刻的生命意识。其中最为人称道激赏，可以推为千古绝唱的，当数那首《琵琶行》。

到了晚唐以后，诗文里的青楼更多了一些生活气息，艳浮之作不少。被诗化的不仅是妓女的精神，连妓女的身体也包括了。如有一首诗写的是在妓女大腿上题词之事：

慈恩塔下亲泥壁，滑腻光滑玉不如。
何事博陵崔四十，金陵腿上逞欧书。

据说外国有些姑娘也喜欢请作家在她们的玉腿乃至酥胸上签名题字，肯定是从这位中国唐妓处学去的。

唐代还有一篇著名的小说叫《游仙窟》。所谓仙窟即是青楼。一是人们喜欢诗化自己的风流艳事，二是青楼之游也的确令人欲仙欲死。所以古人道“游仙”时，常常就是嫖妓。

《游仙窟》用极长的篇幅详细叙述了主人公如何来到仙窟，受到了如何盛情体贴的款

待，并调动各种修辞手段描写主人公与两位妓女互相戏谑、挑逗，写得极为生动活泼，才华横溢，艳而不俗，色而不淫。即使是肉体交欢的段落，也极力诗化之，最后临别时无限伤感，发出“人生聚散，知复如何”的慨叹。其实青楼之欢，不就是“为了告别的聚会”吗？

整个唐代文学中的青楼，都给人一种仙境之感。仿佛是“青楼只应天上有，人间能得几回游？”

到了宋朝，词这种文学形式发展得铺天盖地，以至搞得许多后人只知有宋词不知有宋诗。宋词与青楼的关系比唐诗还要亲密。随便翻翻宋人的词集，诗化青楼之作俯拾皆是，故这里不作抄录。一般说来，“诗庄词媚”，词这种形式，特别适合吟风弄月，传情表爱。就象现在的流行歌曲，除了热恋就是失恋。所以，比之于诗，词更加真实、更加细致地写出了妓女和客人们曲折微妙的心理情感。但也正由于此，理想的色彩减少了，仙境的感觉冲淡了，给人更突出的印象是一种人生雅趣。像柳永的“忍把浮名，换了浅酌低唱”，多么潇洒适意。秦观的“此去何时见也，襟袖上空惹啼痕”，多么一往情深。周邦彦的“琵琶轻放，语声低颤，灭烛来相就”，多么温香醉人。较之唐诗，许多人更爱宋词，原因恐怕就是宋词更好地表达了人之常情吧。宋词把青楼诗化得温馨可人，当真宛如十七八女郎，执红牙板，歌“杨柳岸晓风残月”，我见犹怜，能不叫人爱煞乎？

到了元朝，作家们都成了臭老九，地位与妓女不相上下，所以诗化青楼之作表现出两种倾向：一种是把青楼写成淫冶放荡之所，借以抚慰或发泄自己不平衡的心情；另一种是反映青楼黑暗面，写妓女的不幸和反抗，从中寄托自己的人生抱负。大戏剧家关汉卿就塑造了的赵盼儿、宋引章、谢天香、杜蕊娘等一系列栩栩如生的妓女形象。这时的青楼给人的印象仿佛是一个战场，需要斗智斗勇。当然，结局总是大团圆的。中国人在最悲惨的境况下，也不会放弃对这种诗化模式的偏好。所以，青楼仍然是美的。

明朝象《卖油郎独占花魁》中的花魁娘子莘瑶琴还是懂得人间真情，蛮可爱的；《杜十娘怒沉百宝箱》中的杜十娘更是光彩照人，比我们这些俗人要干净一万倍。但是象《金瓶梅》等作品中所写的那些李桂姐、吴银儿、郑爱月等人，却实在是青楼里的败类。此外，青楼里又多了许多“棒尖”的帮闲无赖王八蛋，欺内瞒外，乌烟瘴气。如此一折腾，青楼的形象遭到了破坏。到了清朝，除了有《桃花扇》这样的“借离合之情，写兴亡之感”的历史剧继续美化李香君这样的侠烈妓女外，出现了大量的狭邪笔记和小说。在这样的文字中，青楼像家常便饭一样谈论、被调侃，悲剧喜剧都变成了闹剧。直到本世纪初，《九尾龟》、《海上繁花梦》等书刊行后，青楼已然诗味寡然。随着青楼的衰落，人们越来越不会做梦。聪明的人们看穿了仙境的不实，看穿了雅趣的无用，他们抛弃了酸文假醋的诗化，直捷了当地说着“嫖娼”或“逛窑子”或“打野鸡”。

青楼的历史

唐代以前，私妓尚不发达。宫妓以皇宫六院为青楼，官妓以政府衙门为青楼，营妓以中军宝帐为青楼，家妓以书房客厅为青楼。到了唐朝，青楼接二连三地开张营业，当时青楼最发达的地区是长安、洛阳，也就是汉朝人所说的两京。其中长安城的建筑成就，是世界文明史上的一流奇观。其布局、其气魄、其工艺、其美学价值，可以说给个纽约都不换。而要谈论长安城的建筑，甚至谈长安城的一切，都是不能抛开青楼这一重要组成部分的。

唐代的首都长安，共分为三城。最北边是宫城，也就是皇上自家的青楼。宫城的东南西三面发展出皇城。像一个“凹”字，缺口处是宫城，其余部分是皇城。皇城的东南西三面再如法炮制包围起来，形成一个大“凹”字，为外城。外城南边到曲江为止，划分成110坊，坊即是街区之意。每1坊大小相近，为长3宽2之矩形，如同今日之住宅小区。小区之间有南北11条、东西14条大街。南北中轴线上从皇城的朱雀门到外城的明德门贯穿着朱雀大街。街东归万年县管，街西归长安县管，全城的市长，叫做“京兆尹”。

长安最著名的“红灯区”，叫做“平康坊”，也叫“平康里”，因为靠近北门，也省称“北里”。因此，后世就把平康、北里作为青楼的代名词。平康坊在丹凤街。具体言之，是在皇城的信光门、丹凤门、安上门一带，穿过崇仁坊，入东市西门，对面就是平康坊的东门。平康坊的西南角，进东门就是“鸣珂曲”。城南还有“韦曲”、“杜曲”。所谓“曲”，即是弯曲的小巷，狭窄幽深，有隐秘之感。起初大概是贫民区，后来则成为青楼的风水宝地。所以，古人又把平康北里之游，叫做“狭邪游”，即不走宽直的大道，专门钻七拐八歪的小胡同之意。

平康坊中的青楼，有三曲之说，即北曲、中曲、南曲，蜿蜒连绵，略似北海、中海、南海，只是面积要小得多了。关于这里面的掌故，唐朝有个叫孙棨的写过一本《北里志》，五代后周有个叫王仁裕的写过一本《开元天宝遗事》，其中“风流薮泽”部分也讲了这方面的情况。如《北里志》中说：

> 平康里入北门东回三曲，即诸妓所居之聚也。妓中有铮铮者，多在南曲、中曲。其循墙一曲，卑屑妓所居，颇为二曲轻斥之。其南曲、中曲门前通十字街，初登馆阁者，多于此窃游焉。二曲中居者。皆堂宇宽静，各有三数厅事，前后植花卉，或者怪石盆池，左右对设，小堂垂帘，茵榻帷幔之类称是。

《开元大宝遗事》中讲：

> 长安有平康坊，妓女所居之地，京都侠少萃集于此，兼每年新进士以红笺名纸游谒其中，时人谓此坊为风流薮泽。

从一些文学作品中也能得到旁证，如白行简的《李娃传》中说：

> 尝游东市，还自平康东门入，将访友于西南。至鸣珂曲，见一宅，门庭不甚

广，而室宇严邃，阖一扉，有娃凭一双鬟青衣立。

从这些资料可见，青楼所处的位置很有特点。既要在市区，不可太偏远，但又不能太热闹，农贸市场不行。地点要幽僻，这样给人一种安全、舒适之感。环境要幽雅，必须要有花草树木、怪石盆景之类。室内陈设也要讲究，须有琴棋书画，笔墨纸砚，像个女艺术家的深闺。

当时江南一带商业活动较为活跃，所以官史、士人亦多，特别是盐铁转运，使所在扬州的青楼之盛也几乎不亚于都城长安。当时的谚语形容最理想的生活就是："腰缠十万贯，骑鹤下扬州。"知识分子到扬州游历的很多，李白不就有"故人西辞黄鹤楼，烟花三月下扬州"的诗句吗？有个叫于邺的所写《扬州梦记》中说：

扬州，胜地也，每重城向夕，娼楼之上，街中珠翠填咽，邈若仙境。

比之长安，扬州的青楼风光似乎更加旖旎，更加多情，引得诗人们纷纷折腰。歌咏扬州青楼风光的诗作里也颇多名句。如：

王建："夜市千灯照碧云，高楼红袖客纷纷。如今不似时平日，犹自笙歌彻晓闻。"这还不是平日，就如此通宵达旦地狂欢，火树银花，搞得像过圣诞似的，平日还不得乐死！

张祜："十里长街市井连，月明桥上看神仙。人生只合扬州死，禅智山光好墓田。"繁华的十里长街，美丽的二十四桥，看不尽、玩不完的花姑娘，真让诗人恨不得死在那儿算了。

徐凝："天下三分明月夜，二分无赖是扬州。"天下好风光，扬州占了三分之二，全靠青楼。

著名的风流诗人杜牧更是爱极了扬州。《遣怀》诗云：

落魄江湖载酒行，楚腰肠断掌中轻。
十年一觉扬州梦，赢得青楼薄幸名。

扬州给他的感觉是如诗如梦，这感觉支撑了他的一生。

《赠别》：

娉娉袅袅十三余，豆蔻梢头二月初。
春风十里扬州路，卷上珠帘总不如。

扬州是和娉婷袅娜的少女、鲜嫩美丽的春色联系在一起的。

《寄扬州韩绰判官》：

青山隐隐水迢迢，秋尽江南草木凋。
二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫？

怀念扬州时，怀念的也是二十四桥明月之夜里吹箫的"玉人"。怪不得时至今日，一提起扬州，常使人麻酥酥的。

杜牧还专门写有《扬州三首》，在伤今怀古中，写出了"谁家唱水调，明月满扬州"的一派大好风光。

不过，长安洛阳也好，扬州金陵也好，那时青楼的规模一般都不甚大，多数是一个老鸨领着两个妓女和丫环，就可以文武带打了。到了宋朝，青楼的规模扩展空前，超出了唐代。因为唐代妓女虽多，但官妓占有极大比重，仅开元、天宝年间就达4万多，官妓和营妓也多于市妓。

宋朝的首都京汴梁和临安，港口城市扬州、真州、楚州、江陵、杭州、温州泉州、广州，都人口密集，交通便利。唐朝的长安各坊间设有大门，夜晚关闭，整个城市如一艘载满集装箱的大船，而宋朝废除了坊厢制和宵禁制，夜里可自由活动，象孟元老《东京梦华录》所载："夜市直至三更尽，才五更又复开张。如要闹去处，通晓不绝。"真是其乐融融，比今天还要热闹。

《东京梦华录》记载了不少汴梁的青楼风光，如："凡京师酒店，门首皆缚彩楼欢门，唯任店入其门……向晚灯烛荧煌，上下相照，浓妆妓女数百，聚于主廊檐面上，以待酒客呼唤，望之宛若神仙。"妓女成群结队地等在廊上，随时"应召"，比之唐朝，真是壮观多了。而且，"又有下等妓女，不呼自来，筵前歌唱，临时以些小钱物赠之而去，谓之札客。"

南宋的都城临安，自古是旅游胜地，山清水秀，风光美过汴梁城10倍。大批官吏文人南迁，更把这里的青楼生意炒得火爆，因此才有了林升那首著名的《题临安邸》：

山外青山楼外楼，西湖歌舞几时休。
暖风熏得游人醉，直把杭州作汴州。

事实上，杭州城里亭台楼阁遍布，湖光山色纵横，勾栏瓦舍、饭店酒楼星罗棋布。《东京梦华录》记载汴梁城里的娱乐场——瓦子，共有8座，而周密的《武林旧事》记载临安城里达33座。最大的北瓦，内有勾栏13座，各种"曲苑杂坛"、"综艺大观"，夜以继日地全天候轮番表演。青楼在这种背景下，也竞相奢华，如《武林旧事》记载的名妓之家，"凡酒器、沙锣、冰盆、火箱，妆合之类，悉以金银为之，帐幔茵褥，多用锦绮。日玩珍奇，他物称是。下此虽力不逮者，亦竟鲜华，盖自酒器、首饰、被卧、衣服之属，各有赁者，故凡佳客之至，则供具为之一新，非习于游者不察也。"

著名的青楼词豪柳永有一首《望海潮》，是专写临安大同世界般的美好风光的：

东南形胜，三吴都会，钱塘自古繁华。烟柳画桥，风帘翠幕，参差十万人家。云树绕堤沙，怒涛卷霜雪，天堑无涯。市列珠玑，户盈罗绮竞豪奢。重湖叠巘清嘉，有三秋桂子，十里荷花。羌管弄晴，菱歌泛夜，嬉嬉钓叟莲娃。千骑拥高牙，乘醉听箫鼓，吟赏烟霞。异日图将好景，归去凤池夸。

人说"上有天堂，下有苏杭"，这首诗把临安写得比天堂还美，金主完颜亮读了以后，羡慕得牙根痒痒，又恨又妒，贪心大发，顿"起投鞭渡江之志"。其实这首词的意境，也正是南宋一代青楼风光的传神写照，整个临安，就如同一座超级市场般的大号青楼。

在中国混了16年的意大利大旅行家马可·波罗在他那本大名鼎鼎的游记中也专门描述了南宋时杭州的青楼风光：

京师城广一百迈当，有石桥万二千座，有浴室三千所，皆温泉。妇人多娇丽，望之若仙。国君侍从的男女数以千计，皆盛装艳服，穷极奢侈。城中有湖，周围皆崇台别馆，贵族所居。临岸多佛寺，湖心有二小渚，崇殿巍然，临水望之如帝居，为士大夫饮宴之所，杯盘几筵，极奢丽，有时客集多至百余辈。青楼盛多，皆靓妆艳饰，兰麝熏人，贮以华屋，侍女如云，尤善诸艺，娴习应对，见者倾倒，甚至醉生梦死，沉溺其中。故凡游京师者，谓之登天堂，归后尤梦京师。……

大概就因为天堂的生活太让人醉生梦死了吧，南宋终于被野蛮的蒙古人给灭了，连皇帝都跳了海。

明朝的都城开始是南京，政府官办了一系列国营妓院，有著名的十六楼，曰：南市、北市、鹤鸣、醉仙、轻烟、淡粉、翠柳、梅妍、讴歌、鼓腹、来宾、重泽、集贤、乐民、清江、石城。青楼一家挨着一家，公子王孙，猜拳行令，点歌赏舞。秦淮河上，桨声灯影，画舫游荡，白天一河锦绣，夜晚十里辉煌，此情此景，若让威尼斯人见了，会觉得自己真是个意大利乡巴佬。妓船蜿蜒如画龙游水，船上丝竹并奏，管弦齐发，此起彼伏，声入云宵。

迁都北京后，十六楼逐渐"门前冷落鞍马稀，最后是"眼见他起高楼，眼见他宴宾客，眼见他楼塌了"，明日黄花，一片凋零。

明朝社会腐败速度甚快，风气奢靡，上下淫乐，故青楼可说是遍布神州大地。山东的临清据《金瓶梅》上说，"有三十二条花柳巷，七十二座管弦楼"。山西大同的青楼生意不景气时，注册的还有2000人之多。至于北京的青楼，则随着新都城的发展，也蒸蒸日上。《新都梅史》中说：

燕赵佳人，类美如玉，盖自古艳之。矧帝朝建县，于今为盛，而南人风致，又复袭染熏陶，其艳惊天下无宜。万历丁酉到庚子年间，其妖治已极。

万事万物都有其发生、发展、高潮、衰落的

自然过程，青楼当然也例外。青楼风光到明朝时已经颇有一些不美、不雅甚至很不象话的景象了。有一本《梅圃余谈》的书记载说：

> 近世风俗淫靡，男女无耻。皇城外娼肆林立，笙歌杂沓；外城小民度日难者，往往勾引丐女数人，私设娼窝，谓之窑子。

接下去描述说，窑子里在靠路边的墙上凿有一些小洞，故意引人偷看。妓女裸体躺在床上做出种下流体态，并口唱黄色歌曲，真是有声有色。若有哪位观众被挑逗进去，丐女们赤身裸体上前竞争，选中后只要排出几文大钱，立刻二话不说，携手上床的干活。如此恶劣得令人作呕的情景，300 多年后才在美国出现。

到了清朝，市妓也由衰落到废除，青楼成了完完全全的私妓的天下。有钱便是上帝，妓女们不再努力提高自己的艺术修养，嫖客们也根本不懂得真正的风情。传统的精华虽然还沿续着，但风光毕竟一日不似一日了。

清朝首都北京的青楼活动可以说代表了传统青楼的没落。北京的青楼主要设在勾栏、演乐、马姑娘、粉子、宋姑娘、砖塔、石头等胡同，即后来著名的八大胡同。这些胡同里的姑娘，会唱几句"莲花落"就可算是才女了，想让她续个对子、画朵寒梅什么的，大概是错翻了眼皮。

但越是如此，似乎就越门庭若市，俗总是比雅更吸引人。《清类稗钞》上描述北京的青楼风光：

> 胭脂石头胡同，家是纱灯，门揭红贴，每过年，香车络绎，游客如云，呼酒送客之声，彻夜震耳；士大夫相习成风，恬不为怪，身败名裂，且有因此褫官者。

在南方的上海，则随着港口商务的发展，渐渐成为东方大都会，而所谓十里洋场，自然是少不了青楼风光的。最早的青楼大概在现今的虹桥机场一带，后来发展到唐家弄、梅家弄、鸳鸯厅等处。青楼的顾客已经不限于炎黄子孙，西洋鬼子、东洋鬼子，乃至黑鬼子、红鬼子，有钱就可以"天涯若比邻"。为了满足洋人需要，还进口了一批洋妞，算是中外合资的开始。中国土妞也开始改变林黛玉作风，向欧罗巴型看齐。许多妓女用花巾包头，穿着绣鞋花裤，盘发净脸，皮白肉嫩，天足飒爽，步履矫健，颇受新潮诗人欢迎。后来有了租界，更成为青楼妓女的大本营。西方资本主义列强把他们家乡那些野蛮粗俗的青楼活动方式带到了中国，妓女们道德沦丧，毫不讲礼义廉耻，天一擦黑就上街拉客，不分工农兵学商，老幼病残傻，只要是男的就呲牙咧嘴，纠缠不休，远远望去，满街拉拉扯扯，搂颈抱腰，好似短兵相接之巷战也。

广州开设了许多洋行，青楼也日益兴盛。陆上的青楼集中在沙面一带，水上的则有"珠江花舫"，可以让嫖客乘船游江，妓女助兴，在船上住几日则更受欢迎。对这种中西混血的青楼风光，当时人们的评论也是见仁见智。性灵诗人袁枚在《随园诗话》中说：

> 久闻广东珠娘之丽，余至广州，诸戚友招饮花船，所见绝无佳者，故有"青唇吹火拖鞋出，难近都如鬼手馨"之句。相传潮州绿篷船人物殊胜，犹未信也。

袁枚的情趣是"很中国"的，他不喜欢广东的妓女，可他的孙子袁翔甫却写了一首《吟粤妓》：

> 轻绡帕首玉生香，共识侬家是五羊。
> 联袂拖鞋何处去，肤圆两足白于霜。

青楼本身是存在于她的风光里的，没有了风光，也就没了有青楼。真正懂得青楼价值的人，是去体味包括风光在内的青楼文化整体。如果只剩下一笔简单而真实的肉体交易，人之为人的意义又在哪里呢？那当然就无需青楼这种东西再存在了。

挡不住的诱惑

不论青楼被诗化得有多么神，不论青楼的风光有多么奇，人们在内心深处总隐隐觉得那毕竟不是一个光明正大的所在，不是好人应该去的地方。然而问题是，古往今来，历朝历代，都有商人韵士乃至英雄圣贤，光明正大地去做"狭邪游"，难道那小小青楼就像天霸表一样具有那么"挡不住的诱惑"？难道他们不知道青楼有害、有毒、有危险、会使人堕落、使人倒霉、使人劳民伤财气虚肾亏丢官罢职妻离子散两眼一抹黑？

那么，青楼给人的感觉是什么，竟使它拥有了那么不可抵御的魅力呢？

首先，最基本的层次，当然是性的需求。这里的"性"，不能只作狭义的理解，正像今日的妇女逛商场，兴致勃勃了一下午，但却可能什么都没买一样。这种性的需要是广义的。人的性压抑、性饥渴可以有多种满足的渠道。到青楼里看看漂亮的脸蛋，听听婉转的歌曲，再调笑取乐、打情骂俏一番，性紧张也可得到极大的缓解。更何况多数妓女是卖艺又卖身呢？即使仅从狭义的方面去理解，青楼的"性"，也自有其诱人之处。第一是新鲜感，让人可以从头到尾体会一遍"陌生化"的效果。《游仙窟》里所写的，就是主人公与妓女从结识相见，到酝酿情感、激发性欲、鸾凤交眠、最后洒泪而别的全过程，人仿佛重新活了一遍。战胜和体会了一次"陌生化"，就等于重新征服了一次世界。第二是有自由感，与妓女颠鸾倒凤，可以免除一切后顾之忧，只有权利，没有义务，堂而皇之地不负责任。朝三暮四，朝秦暮楚，无拘无束，无法无天，好不快活乎哉也么哥！第三是有罪恶感，人都有一种想犯点罪的潜在心理，但又害怕遭到惩罚，于是压抑着，压抑着天天做好人，做好事。而到青楼做一次狭邪游，既满足了人的"犯罪欲"，暗中沾沾自喜老子也敢干一回坏事了，又不用担心遭到惩罚，多么两全其美！第四是有"过瘾"感。青楼的女子一般在性方面都受过专业训练，不像现在的野鸡无师自通，她们能够把自己的专业技能尽善尽美地发挥到客人身上，姿态万千，百花齐放，曲尽其妙，无微不至。况且平时彼此不断切磋交流，精益求精，直练得一个个身怀绝技，不把客人钞票掏尽、身子淘空不算本事。

比性的需求高一个层次的，可以叫做色的需求。爱色之心，人皆有之。孔圣人教导说："君子好色而不淫。"只要不乱七八糟地淫乱，好色于君子无妨，而且君子最懂得如何好色。色，用最广义的佛家观点去理解，便是宇宙间的一切现象，所谓"无声不寂，有色皆空"，一切都是虚幻的，不必那么叫真执着。狭义一些，色专指好看的东西，再狭义一些，专指好看的花姑娘，所谓声色犬马、纵情声色之色，其本身也不是什么坏东西。《诗经》上的君子，瞧了一眼"窈窕淑女"，回家不就"辗转反侧"地烙大饼胡折腾吗？孔圣人的圣徒、大理学家程颐、程颢小哥俩，一次赴宴遇见两个"小蜜"。程颐受不住色的刺激，拂袖而去。

程颢却将计就计，坚持到底。次日哥俩促膝谈心，程颐对程颢进行了严肃的批评，程颢却大义凛然地说：

> 某当时在彼与饮，座中有妓，心中原无妓；吾弟今日处斋头，斋中本无妓，心中却还有妓。

到底孰是孰非，不大容易搞清楚，反正哥俩都是著名君子，只是好色的方式不同而已。好色不一定导致有什么性的行为。色是一种视觉效果，这人说是淡蓝，那人说是深青，张三说是美色，李四说是丑婆。看惯了林妹妹的似嗔若喜，就讨厌宝姐姐的温柔敦厚。俗语说"三年不见女人，母猪赛过貂婵"，话虽粗了点，但的确讲出了色的相对性。而青楼则正能满足社会上三教九流人等对色的不同需求。有冰肌玉骨、粉白如雪的，有花枝招展、艳若桃李的，有甜甜的、纯纯的，也有辣辣的、浪浪的，有正常的，有变态的，有适合中老年知识分子的，有适合口尚乳臭的年轻学生的。据说没有嫁不出去的闺女，那么也可说没有不被任何嫖客赏识的妓女，而且，其色愈奇特，越能引人注目，没有特色，还成不了名妓呢！

明朝小品文大师张岱的《陶庵梦忆》中记载了一个叫王月生的妓女，其可称是奇色。文章不太长，抄在下面：

> 南京朱市妓，曲中羞与为伍。王月生出朱市，曲中上下三十年，决无其比也。面色如建兰初开，楚楚文弱，纤趾一牙，如出水红菱。矜贵寡言笑，女兄弟闲客多方狡狯嘲弄咍侮，不能勾其粲。善楷书，画兰竹水仙，亦解吴歌，不易出口。南中勋戚大老力致之，亦不能竟一席。富商权胥得其主席半晌，先一日送书帕，非十金，则五金，不敢亵订。与合卺，非下聘一二月前，则终岁不得也。好茶，善闵老子。虽大风雨，大宴会，必至老子家啜茶数壶，始去。所交有当意者，亦期与老子家会。一日，老子邻居有大贾，集曲中妓十数人，群谇嬉笑，环坐纵饮。月生立露台上，倚徙栏楯，眡娗羞涩。群婢见之，皆气夺，徒他室避之。月生寒淡如孤梅冷月，含冰傲霜，不喜与俗子交接。或时对面同坐，起若无睹者。有公子狎之，同寝食者半月，不得其一言。一日，口嗫嚅动，闲客惊喜，走报公子曰："月生开言矣。"哄然以为祥瑞，争走侣之。面颊，寻又止。公子力请再三，噻涩出二字曰："家去。"

这个叫王月生的妓女凭着"寒淡如孤梅冷月"之色压倒群妓，名扬一时。看惯了眉开眼笑之色的男人们被她这种矜持之色给唬住了，拼命巴结，求她一笑。要请她去坐陪一会儿，得重金预订。要想与她过夜，则必须提前一两个月排队。她也摸准了这些臭男人的毛病，专门标新立异，金口难开，你越低三下四，她越"含冰傲霜"，比公主的架子还大。那位公子跟她睡了半个月，只得她两个字："家去"。这个王月生是真的这么冰清玉洁，心似天使呢？还是老谋深算，故作娇情呢？或是另怀隐私，心理变态呢？金庸《鹿鼎记》中的建宁公主不就因为挨了韦小宝的一顿臭揍而一改往日刁蛮阴损之态，死心塌地爱上了这个无赖吗？

所以，色的魅力确实是青楼魅力的一大支柱。只有性，没有色，青楼就有成为配种站的危险。衡量一个懂不懂得女人，不是看他的性知识，而要看他的"色知识"，看他会不会"辨色"、"观色"、"赏色"、"品色"。这是需要很高深的学识和修养的。大傻瓜齐宣王自以为朴实地对孟子宣称："寡人有疾，寡人好色"。其实他懂得什么色！

比性和色再高一个层次的，那就是艺术的魅力。"娼妓"二字的起源，就是艺术活动。古时不同于现在，不会个三招两式的，是没有资格当妓女的。而客人们来到青楼，主要也是来看这三招两式，后来青楼风光衰落，艺术凋零，大家才不得不因陋就简，由观艺为主降

为观色为主的。即以上面那个王月生来说，她也是有几手绝活的，一是“善楷书，”二是能“画兰竹水仙”，就这两条，在今天就胜过绝大多数的女大学生了，又加上“解吴歌”，唱得一嗓子流行歌曲，没有这点实力，单凭一张漂亮脸蛋，她敢那么傲慢无礼吗？

青楼的艺术水平高到什么程度，让我们观赏一首诗圣杜甫的《观公孙大娘弟子舞剑器行》：

昔有佳人公孙氏，一舞剑器动四方。
观者如山色沮丧，天地为之久低昂。
㶿如羿射九日落，矫如群帝骖龙翔；
来如雷霆收震怒，罢如江海凝清光。
绛唇珠袖两寂寞，晚有弟子传芬芳。
临颍美人在白帝，妙舞此曲神扬扬。
与余问答既有以，感时抚事增惋伤。
先帝侍女八千人，公孙剑器初第一。
五十年间似反掌，风尘欻洞昏王室。
梨园弟子散如烟，女乐余姿映寒日。
金粟堆南木已拱，瞿塘石城草萧瑟。
玳筵急管曲复终，乐极哀来月东出。
老夫不知其所往，足茧荒山转愁疾。

诗中所写的公孙氏表演的剑器舞，惊心动魄，出神入化。青楼艺术岂可小看乎？如果说中国的诗文书画是广大男性知识分子代代相传下来的，那么中国的音乐舞蹈则是由一代代的青楼女子相传下来的。

嫖客到青楼艳游，或者是请青楼女子赴会，最重要的节目就是声乐和器乐演出。我们今天视为高雅之极的唐诗宋词，当时都是被妓女们曲不离口的。唐时唱诗，宋时唱词，元代唱曲，明代就唱民歌民谣，清唱昆曲、京剧。至于今天的明娼暗妓们，能不能唱几首港台流行歌曲，就很难讲了。

音乐舞蹈之外，青楼女子在诗文书画方面也往往不让须眉，甚至有不少才女成就高出男子。但是男人把诗文书画视为自己的命根子，不肯轻易让女人涉足，所以许多女诗人、女画家都被埋没了。青楼女子一开始就是经过挑选的，有一定的天赋，又加上系统的训练，艺术感觉可以说不低于男子。著名的画家潘玉良不就出身于烟花世界么？

青楼世界不仅仅是性的世界、色的世界，所谓温柔乡、风月场，是有艺术气息蕴藉于其中的。艺术的魅力可以令人宠辱偕忘，龌龊尽销。表面看去，青楼是个不洁之处，但青楼的艺术恰是对肮脏丑陋的现实世界的反抗和超越。来到青楼，就恍如置身于另一个世界，一个充满诗情画意，到处莺歌燕舞的世界。有什么力量，有什么禁忌能阻止人们对于这个世界的向往呢？自称“普天下郎君领袖，盖世界浪子班头”的大戏剧家关汉卿写有一首掷地有声的《南吕一枝花·不伏老》，斩钉截铁地表达了对烟花世界百折不回的衷心向往：

我是个蒸不烂、煮不熟、捶不扁、炒不爆、响当当一粒铜豌豆。恁子弟每，谁教你钻入他锄不断、斫不下、解不开、顿不脱、慢腾腾千层锦套头。我玩的是梁园月，饮的是东京酒；赏的是洛阳花，攀的是章台柳。我也会围棋，会蹴踘，会打围，会插科；会歌舞，会吹弹，会嗑作，会吟诗，会双陆。你便是落了我牙，歪了我嘴，瘸了我腿，折了我手，天赐与我这几般儿歹症候，尚兀自不肯休！则除是阎王亲自唤，神鬼自来勾，三魂归地府，七魄丧冥幽，天哪！那其间才不向烟花路儿上走！

这就是青楼的魅力。

俗话说，英雄难过美人关。有时候，真正的大英雄，美人关也能咬牙挺过去。如汉高祖刘邦本来是个贪财好色的二流子，但为了远大的帝王理想，打入函谷关后，“财物无所取，妇女无所幸”，最后果然建立了大汉朝400年江山。汉寿亭侯关羽流落到曹操手下后，不但对嫂夫人恭敬侍从如昔，对曹操送来的一队美女也不碰一小手指头，最后过五关、斩六将，保护着嫂夫人，胜利回到大哥刘备手下，留下了千古美名，还混了千百座关帝庙有

吃有喝地供奉着。宋太祖赵匡胤千里送京娘，一路上抱着小美人上马下马，又住店，又解手的，愣是坐怀不乱，后来果然也建立了大宋王朝。还有金庸《飞狐外传》里的大侠胡斐，为了给穷人打抱不平，坚决不饶恕大恶霸凤天南，连情深意笃的小美人袁紫衣在两情欢洽之际软语央求，他都不给面子。这些都是英雄能过美人关的例子，过了就过了，英雄心里并不怎以难受。但是，青楼关却似乎比一般的美人关更难过，即使过去了，也折腾得百爪挠心，坐卧不宁。南宋有一位姓杨的抗金英雄，坚守不降，城破后骂贼而死。他年轻就十分注意个人修养，同学们想破了他的操守，把他骗到青楼，说是朋友之家，等漂亮的姑娘一出来，真相大白，老杨又气又羞，一溜小跑回去，脱下衣服就一把火烧了，还痛哭流涕骂自己没出息，不正经，别提有多难受了。

还有个州长叫张咏的，不知不觉间对一名妓女产生了深深的眷恋，半夜三更心里痒痒得不行不行的，眼看就要守不住了，只好翻身起来，绕着屋子兜圈玩，口中念念有词地骂着自己说："张咏小人，张咏小人。"瞧，要"克己复礼"有多么难哪！

娼门规矩

魅力无穷，风光无限，可青楼毕竟是个营业单位，夜进一万，日出八千，其社会功能又叠床架屋，不一而足。二圣人孟子曰："不以规矩，不成方圆。"

一切规矩都是随着事物的发展变化渐渐形成和完善的，由约定俗成，到明文规定，最后礼崩乐坏，无人理睬，变成茶余饭后的谈资；或者又被重新拾起，考其得失，以助新政。所谓的青楼规矩也是如此。

青楼作为一种新生事物呱呱坠地之时，想必是无甚规矩可言的。反正不外乎坐镇青楼，迎来送往；或者是上门服务，实行三包。上门服务往往是比较辛苦的。有一首《夜度娘》写道：

夜来冒霜雪，晨去履风波。
虽得叙微情，奈侬身苦何。

大老远的往返奔波，的确令人体恤、同情，只是能够为她们的命运真心着想的人太少了。梁代的沈约倒是写过一首《早行逢故人车中为赠》：

残朱犹暖暖，余粉尚霏霏。
昨宵何处宿，今晨拂露归。

诗中有一种惜香怜玉的味道，煞是体贴。

后来青楼规模越来越大，排场日益豪华。人们把青楼当作一种重要的社会活动场所，就如同现在谈生意往往在酒楼；谈恋爱往往在咖啡馆一样。亲戚来访，朋友聚会，金榜题名，工资浮动，都要到青楼铺张贺喜一番，大概除了结婚和送殡以外，所有活动都可在青楼里进行酬酢。外交场合，岂可无礼？青楼虽然未设礼宾司，但各种礼仪，想必是一应俱全的。《武林旧事》记载临安的青楼说：

> 平康诸坊，如上下抱剑营、漆器墙、沙皮巷、清河坊、融和坊、新街、太平坊、巾子巷、狮子巷、后市街、荐桥，皆群花所聚之地。外此诸处茶肆、清乐茶坊、八仙茶坊、珠子茶坊、潘家茶坊、连三茶坊、边二茶坊，及金波桥等两河以至瓦市，各有等差，莫不靓妆迎门，争妍卖笑，朝歌暮弦，摇荡心目。凡初登门，则有提瓶献茗者，虽怀茶亦犒数千，谓之"点花茶"。登楼甫饮一杯，则先与数贯，谓之"支酒"，然后呼唤提卖，随意置宴。赶趁、祗应、扑卖者亦皆纷至，浮费颇多。或欲更招他妓，则虽对街，亦呼肩舆而至，谓之"过街桥"。……

这里提到青楼"各有等差"，分为若干星级不同，就像东北的普通饭馆根据规模在门前悬挂数量不等的幌子，从一个幌到四个幌。初登青楼，第一个重要程序是"点花茶"，小小的一杯茶，要价数千钱。其实这不是茶钱，而是相当于门票，听一场音乐会的票钱，低得了吗？如今有些饭馆也先给顾客来壶淡乎寡味的糊涂茶，然后索要高价宰人，好象上茶之后接着就有姑娘出来侍候似的，实际上有茶无人，还自以为"新潮"，真是堕落！这个"点花茶"，实际上也是看看客人的身份、地位，出手是否阔绰。有经验的老鸨一眼就能瞧出嫖客

的最低消费水平以及最多可以榨出多少油水。这个项目到清朝以后叫做“打茶围”，关于这一段程序，《板桥杂记》中有一段很有价值的描述：

> 妓家鳞次。比门而居，屋宇精洁，花木萧疏，迥非尘境。到门则铜环半启，珠箔低垂；升阶则狗儿吠客，鹦鹉唤茶；登堂则假母肃迎，分宾抗礼；进轩则丫环毕数，捧艳而出，坐久则水陆备至，丝肉竟陈；定情则目挑心招，绸缪宛转。纨绔少年，绣肠才子，无不魂迷色阵，气尽雌风矣。

说起来三言五语，实际这一过程是有条不紊，大费工夫的，所谓“冷水泡茶慢慢浓”是也。心急吃不得热包子，必须一步一步渐入佳境，不能像鲁智深见了镇关西似的，开口就要肥要瘦要五花。首先，精洁的屋宇，萧疏的花木，就表明是一个高消费所在、高层次所在，所以，“衣冠不整者谢绝入内”。

到了门口，门半开、帘半垂，一副半羞半臊的模样，使您这就不由自主的进入了某种心态。来到厅堂，您见不到妓女，而是妓女她妈——当然多数不是亲妈。这老婊子好似相看女婿似的上下左右端详您、打量您、鉴定您的资格，配得上她的哪位千金，别听她嘴里甜得跟耗子药似的，眼睛却像刀子一般把您里里外外剥得一丝不剩。好容易挨过了老鸨这一关，才能“进轩”，节目开始。那位千金在丫环簇拥下被“捧”出来。于是，您与千金的二人戏开幕，千金是正式主持，您是佳宾主持。山珍海味流水价端上来，热气腾腾冒的都是您的白花花的银子。您滋滋喝着，叭叭吃着，那边千金便转轴拨弦，咿咿呀呀唱将起来。您五官七窍一齐享受，食欲大开，天高地爽，模模糊糊还记得自己父亲姓什么，可银子就好象已经不是自己的了。耳中听着歌乐声中左一句“谢公子破费”，右一句“公子真是大财神”，那叫痛快，只恨没把银山搬来。这时候也许您才明白什么叫“金樽美酒斗十千”。但这时即使头脑清醒，想收也收不住啦。因为那边已被银弹攻破了芳心，开始“目挑心招”，左一阵秋波，右一个飞吻，声变嗲，喘渐粗，您说哪能“为山九仞，功亏一篑”呢？不能撤，于是，只求牡丹花下死，今宵做鬼也风流了。

以上说的是坐镇青楼，痛宰嫖客的规矩。至于官妓本来就是政府的公家财产，只有服从政府的规矩一说。《南部新书》记载唐朝的地方官调动工作时，前任向后任交割公职时，恋恋不舍一个官妓，因为是公家之物，不好带走，便恨恨地写了首诗：

> 经年理郡少欢娱，为习干戈问酒徒。
> 今日临行尽交割，分明收取媚川珠。

然而继任并不十分买帐，赋诗答道：

> 曳屐优容日日叹，须言达德倍仇澜。
> 韶光今已输先手，领得蠙珠掌内看。

至于普通的市妓，一般不“送货上门”，而是自己在金屋里藏着，做千金小姐科。华灯初上时分，有专门负责招蜂引蝶工作的阿姐阿妹出去拉客，拉回来再予引见，这叫做抛砖引玉，不像今日的野鸡，自拉自卖，甚至把电话打到旅馆房间里，就差头上插根草标了。

为把青楼规矩展现得更加生动具体，下面介绍一篇《李师师传》的精采文字，写的是大宋天子宋徽宗去嫖名妓李师师的韵事：

> 李师师者，汴京东二厢永庆坊染局匠王寅之女。寅妻既产女而卒，寅以菽浆代乳乳之，得不死，在襁褓未尝啼。汴俗：凡男女生，父母爱之，必为舍身佛寺。寅怜其女，乃为舍身宝光寺。
>
> 女时方知孩笑，一老僧目之，曰：“此何地？尔乃来邪？”
>
> 女至是，忽啼。僧为摩其顶，啼乃止。寅窃喜，曰：
>
> “是女真佛弟子？”
>
> 为佛弟子者，俗呼为师，故名之曰：“师师”。
>
> 师师方四岁，寅犯罪系狱死，师师无所归，有倡借李姥者收养之。比长，色艺

绝伦，遂名冠诸坊曲。

徽宗皇帝即位，好事奢华，……更思微服行为狎邪游。内狎班张迪者，帝所求幸之寺人也。未宫时，为长安狎客，往来诸坊曲，故与李姥善。为帝言陇西氏色艺双绝，帝心艳焉。

翼日，命迪出内府紫茸二匹，覆叠二端，瑟瑟珠二颗，白金二十镒，诡云："大贾赵乙"，愿过庐一顾。

暮夜，帝易服杂内寺四十余人中，出东华门，二里许至镇安坊。镇安坊者，李姥所居之里也。

帝麾止余人，独与迪翔步而入。堂户卑庳，姥迎出，出庭抗礼，慰问周至。进以时果数种，中有香雪藕，水晶苹果。而鲜枣大如卵，皆大官所未供者，帝各啖一枚。姥复款洽良久，独未见师师出门。

帝延伫以待，时迪已辞退，姥乃引帝至一小轩，翠几临窗，缥缃数帙。窗外新篁，参差弄影。帝倏然兀坐，意趣闲适，独未见师师出侍。

少顷，姥姥引至后堂，陈列鹿炙鸡酢，鱼脍羊胶等肴，饭以香子稻米。帝每进一餐，姥侍傍款语多时，而时终未出见。

帝方疑异，姥姥复请浴。帝辞之，姥至帝前耳语曰：

"儿性好洁，勿忤！"

帝不得已，随姥至一小楼下温室中。浴竟，姥复引帝坐后堂，希核水陆，杯盏新洁，劝帝欢饮，而师师终未一见。

又良久，见姥拥一姬，珊珊而来，淡妆不施脂粉，衣绢素，无艳服，新浴方罢，娇艳如水芙蓉，见帝意思不屑。貌殊倨，不为礼。姥与帝耳语曰：

"儿性颇愎，毋怪！"

帝于灯下凝涕物色之，幽姿逸韵，闪烁惊眸。问其年，不答。后强之，乃迁坐于他所。姥复附帝耳曰：

"儿性好静坐，唐突弗罪！"

遂为下帷而出。师师乃起，解玄绢褐袄，衣轻绨，卷右袂，援壁间琴，隐几端坐，而鼓"平沙落雁"之曲，轻拢慢捻，流韵淡淡远。帝不觉为之倾耳，遂忘倦。比曲三终，鸡唱矣！

帝亟披帷出，姥闻亦起，为进杏酥饮，枣糕，饪饵诸点品。帝饮杏酥怀许，旋起去。内侍从行者，皆僭候于外，即拥卫进宫，时大观三年八月十七日事也。

按常人设想，贵为一朝天子，何求不有，何欲不得？但宋徽宗赵佶这个风流皇帝就愣是老老实实地甘拜在李师师的石榴裙下，不敢违反青楼规矩一丝一毫。先是送重礼预订，然后乔装改扮，去了以后被老太婆折腾了三番五次，先问寒问暖，再吃点瓜果梨桃，看看幽雅的环境。老太婆罗罗嗦嗦，就是不见师师出来。然后逼着皇帝洗澡。洗完澡仍然干坐着不让见，再吃点夜宵才领进密室。那位李师师才不紧不慢地出场，带搭不理的，老太婆却只管命令老赵"勿忤"、"勿怪"、"唐突弗罪"，意思是，我们姑娘就这毛病，你小子遭点罪吧。好容易老太婆退下，大概也三更天了。李师师旁若无人地弹起琴来，三支曲子下来，东方已露出鱼肚白矣。这就好象好段《扔靴子》的相声，"我净等那只了，一宿没睡！"结果老赵匆匆吃了早茶，就"家去"了，他要等到的东西，就象那只没扔的靴子一样，始终没等到。

青楼的规矩随时代的不同自有演化变异，但大致都要有一个过程，这不仅仅是为了烘托气氛、培养感情、激发情欲，也不仅仅是为了多宰些钱、多贪些物，这其中也包含有一份对人的尊严、人的价值的看重，要极力用风雅柔情之举掩去铜臭气息，使交易带有艺术色彩。

青楼的规矩与其它行业的规矩有时是互通的，甚至能够流传到社会上，影响其它行业。古代的所谓"吃茶"与今天的"喝茶"是不

大一样的。今天的喝茶只是把茶叶置于水中，或沏或泡。古代的“吃茶”，花样就多了。例如《金瓶梅》中的一段写道：

> 妇人从新用纤手抹盏边水渍，点了一盏，浓浓艳艳，芝麻、盐、笋、栗系、瓜仁、核桃仁，夹春不老、海青，拿天鹅、木樨、玫瑰搬卤，六安雀舌牙菜，西门庆刚呷了一口，美味香甜，满口欣喜。

一杯茶里有这么多成份，实在是讲究得很。比之今天的种种果茶、奶茶，恐怕要高级得多吧。

除了茶之外，酒也是青楼不可或缺之物。白话小说里常说：“花为茶博士，酒是色媒人。”酒可助兴，酒可增色，酒可壮胆，酒可遮羞。还是白话小说上的话：“三杯竹叶穿胸过，两朵桃花上脸来。”骂人都说：“酒色之徒”，酒跟色怎么能分开呢？杨玉环最美丽动人的时刻不就是“贵妃醉酒”吗？所以青楼必备美酒，而许多妓女也因此练得一副好酒量。《吴门画舫录》记载了一个名叫阿福的名妓，酒态奇美：

> 阿福者，忘真姓，居胥门，流寓申江。绿雨寮寮，本一邑之胜，施萝作障，叠石成山，裘马如云，钿车如水。姬艳冶之名，倾动一时。
>
> 性委宛，善饮酒，喜浮大白。酡颜星眼，强要人扶。倚绣榻，背银缸，解罗衿，捉玉腕。肌拊凝脂，春探豆蔻。香囊叩叩，丝履弓弓。处以却尘之褐，护以翡翠之衾，而姬不知也。盖玉山颓矣！此也仙所述。当此境者，令人真个销魂！

酒使人忘却尘寰俗务，甚至忘却一切规矩，使人焕发出本性自然之美。到青楼必饮酒，这也是一条不成文的青楼规矩。古代的许多酒楼和青楼是不分的。为什么古时的酒家都要有个“当垆女”呢？就是这个道理。所谓“炉边人似月，皓腕凝双雪”，是酒女呢？还是妓女？用今天的词就明白多了，可以叫“吧女”。所以我们完全有理由怀疑多情诗人杜牧的“借问酒家何处有”，问的本是妓家，而“牧童遥指杏花村”，“杏花”二字也隐隐暗示了答案。

青楼罪恶

撩开青楼的黑幕，种种丑恶现象不一而足。其中最醒目的一点，便是惟利是图。

明代有一部《嫖经》，多次提到青楼的金钱本性："鸨子创家，威逼佳人生巧计；撅丁爱钞，势催妓子弄奸心。"鸨母、龟奴使出威逼、利诱各种手段，拼命榨取嫖客的钱财，天长日久，妓女不用唆使，自会明敲暗索。"夸己有情，是设挣家之计；说娘无状，须施索钞之方。"妓女与鸨母一个唱红脸，一个唱白脸，双管齐下，两面夹击，不怕傻小子不掏钱。这里，感情已经是有价码、有行市的了，与钞票的多少成正比例，真是"子弟钱如粪土，粉头情若鬼神"，有钱能使鬼推磨，还怕婊子没笑脸吗？但用金钱堆出的笑脸，难道不是世上最恶心的一景吗？

金钱买来的欢笑，当金钱用光之时，不但会消失得无影无踪，而且还往往变成无情的冷嘲和热骂。

著名的唐传奇《李娃传》的前半部分就生动描写了主人公某生如何落入青楼骗局的全过程。

某生是常州刺史荥阳公的爱子，被老父视为"吾家千里驹也"，弱冠之年，赴长安应试，带了足够吃喝玩乐两年以上的钱财，踌躇满志，自信能"一战而霸"。没想到一到长安，就于访友途中被"妖姿要妙，绝代未有"的李娃迷了个鬼魂颠倒。于是恭恭敬敬拜上门去，连同所有资财仆佣，"入赘"到青楼，一住就是一年多。不但把钱包花了个底朝上，连车马、家童都卖了个精光，只剩下光棍一条。虽然李娃还跟他腻腻乎乎的，可鸨母早就摔锅打碗，指桑骂槐，恨不能让这瘟生早早滚蛋了。某生看不出眉高眼低，傻小子没想到一场阴谋正等着他。一天，李娃说与他去求子，把他带到荒郊野外的姨妈家，然后突然家里来人说鸨母得了暴病，李娃先归，某生留下与姨妈商议准备后事，他还不知自己的后事就要到了。晚上不见李娃来接他，姨妈便打发他回去。他回去一看，李娃与鸨母已经退房搬走了。次日去找姨妈，也已杳无踪影。一气之下，差点病死，好容易缓过来，穷得一分硬币也没有，不料又被进京的老父遇见，老头气得狠抽了他几百马鞭而去，某生一命呜呼，下葬时又发现还有口气，同事便把他抬回去。某生活过来，浑身鞭伤溃烂流脓，又被抛到了马路边，靠行人扔些残汤剩饭活了下来，最后衣衫滥缕，手持破碗，满街要饭，白天串胡同，晚上就住在公厕里。好端端一个满腹经纶的小伙子，就这样被贪财狠心的青楼主人害得身败名裂，挣扎在死亡线上。

小说后半部分设计了一庸俗的大团圆结局，写某生被李娃看见，李娃大发慈悲，搭救了某生，并帮助他一举登第，得到了功名富贵，荥阳公不但认了儿子，还认李娃为儿媳，一家皆大欢喜。这个结局纯粹是偶然性的，小说的前一半才是典型成就的所在。被青楼耗得倾家荡产乃至身败名裂者成千上万，其危害之深并不亚于吸毒。这也就是一般人家

告诫子弟不可做狭邪之游的主要原因。

青楼的主客关系的本质是金钱关系，这一点是常被金钱万能论者所忘怀的。他们以为有了金钱就能买到一切，包括友谊，包括爱情，殊不知当你掏出钱来的一刹那，一切真情都荡然无存了。所以，从某种意义上讲，过于轻易地、过于年轻时拥有了万贯家财，是一种天大的不幸，它用极大丰富的方式剥夺了你的一切，使你变得一无所有，如同行尸走肉。而真正"一无所有"的人，却恰恰可能闪现出生命的真谛，可能获得人的价值和幸福，他不但会得到真正的友谊和爱情，而且还会得到他用奋斗所挣来的金钱。这也就是幸福与贫富无关的生活真理。

当然，本质上的金钱关系并不排除妓女与狎客间产生真情的可能性。人的尊贵之处在于能够战胜金钱。例如宋朝的柳永，不当官，不下海，穷愁潦倒，每月就在青楼间朝三暮四地鬼混。可是妓女们爱他一有才华，二有真情，不但不坑害他，不讨厌他，反而贴钱来赞助他四处神游。《醉翁谈录》里有一段记载，实在令人感叹：

> 耆卿居京华，暇日遍游妓馆。所至，妓者爱其词名，能移宫换羽，一经品题，声价十倍。妓者多以金物资给之，惜其为人出入所寓不常。耆卿一日经由丰乐楼前，是楼在城中繁华之地，设法卖酒，群妓分番，忽闻楼上有呼"柳七官人"之声，仰视之，乃角妓张师师。师师要峭而聪敏，酷喜填词和曲。与师师密。及柳登楼，师师责之曰："数时何往？略不过奴行，君之费用，吾家恣君所需，妾之房卧，因君罄矣！岂意今日得见君面，不成恶人情去，且为填一词去！"柳曰："往事休论。"师师乃令量酒，具花笺，供笔毕。柳方拭花笺，忽闻有人登楼声。柳藏纸于怀，乃见刘香香至前，言曰："柳官人，也有相见。为丈夫岂得此负心！当时费用，今忍复言。怀中所藏，吾知花笺矣。若为词，妾之贱名，幸收置其中。"柳笑出笺，方凝思间，又有人登楼之声，柳视之，乃故人钱安安。安安叙别，顾问柳曰："得非填词？"柳曰："正被你两姐姐所苦，令我作词。"安安笑曰："幸不我弃。"柳乃举笔，一挥乃至。三妓私喜："仰官人有我，先书我名矣。"乃书就一句："师师生得艳冶"，香香、安安皆不乐，欲掣其纸。柳再书云："香香于我情多。"安安又嗔柳曰："先我矣！"授其纸，忿然而去。柳遂笑而复书云："安安那更久比和，四个打成一个。幸自苍皇未款，新词写处多磨，几回扯了又重授，奸字中心着我。"三妓乃同开宴款柳。

张师师说："君之费用，吾家恣君所需，妾之房卧，因君罄矣！"多么豪爽，心中若无真情，女人不会这么傻。刘香香说："当时费用，今忍复言。"然而妓女们倒贴柳永之钱还不是从其他狎客那里或好或歹地弄来的？才高八斗如柳永者，普天下能有几个？为了一个柳永活得潇洒快活，不知又有几个冤大头陷入黑幕，沦为乞丐了呢。妓女们对柳永的确有真情，因为柳永的确纯真可爱，不过这笔经济帐，妓女们恐怕要比柳永算得清楚多了。文人的数学都不好，要不怎么动不动就穷愁潦倒呢？

惟利是图，嫌贫爱富地算计、蒙骗、坑害嫖客，这是青楼黑幕的外向型一面。与此相对的内向型一面则是妓女、尤其是下层妓女的残酷凌辱和迫害。

《北里志》中讲："妓女母，多假母也，亦妓之衰退者为之。"鸨母往往是从前的妓女，正如儿媳妇升任为婆母一样，她升任鸨母后，也要把从前所受的一肚子气转泄到年轻一代的身上。所训练的妇女，不管是买来的、拣来的、骗来的，"初教之歌令而责之，其赋甚急。微涉退怠，则鞭扑备至。"稍不满意就一顿毒打。中国自古讲究棍棒底下出孝子，那么同理可证皮鞭底下出名妓了。好好人家的女

儿，谁忍心送到青楼去接受那种严格训练？妓女的来源，一是罪人或罪人家属；二是战俘；三是为生活所迫走投无路；四是被人引诱骗卖。

家妓经常遭到主人打骂摧残，人身安全系于主人颜色，说杀就杀。石崇还曾经活活烹了一名盛妆家妓来待客。相比之下，青楼里的私妓人权状况要好得多，但她们仍然是鸨母的私有财产，不仅没有人身自由，连感情自由也没有。李娃对某生纵有满腔真情，鸨母叫她害之，她也得害。妓女所受的摧残最关键的是心灵上的，即使成了一代名妓，她那特殊的生活方式也使她的生理很难正常。有时在客人面前是名妓，被棒得一朵红云似的，可是客走之后，鸨母却不拿她当名妓看，不但要她交出小费，还可能因为她哪点言行不得体而施以毒打。身为名妓，更是有苦难诉，只好牙掉了咽入肚里。

受鸨母的非人虐待之处，妓女还经常遭受青楼里其他工作人员的欺压，尤其是男性职员——龟奴，俗称王八，象蛆虫一样，寄生在妓女身上，不但在收入上大揩其油，还随时随地进行性骚扰。随着青楼的发展，这类编外人员越来越多，挣钱的不过几位名妓，可等着吃大锅饭的却好几十位。这类人就象上海滩的白相瘪三或北京的胡同串子一样，虚张声势，吃里扒外，一面欺凌妓女，另一面蒙骗嫖客，毫无廉耻，有奶便是娘。

此外，青楼往往还受地方恶霸和黑社会的势力控制，美其名曰："保护"青楼，实际是刮分利润，大占便宜。规模较大的帮会一般都控制着相当数量的青楼等娱乐场所，使青楼成为他们的"教坊"。

由于这些重重黑幕，青楼便与种种罪恶有了不解之缘。吸毒走私，杀人越货，从鼠辈小贼，到江洋大盗，都把青楼当作绝好的栖息地，隐身所，联络处，大本营。生活最底层的脉搏，在那里赤裸裸地跳动着。

"庭院深深深几许，杨柳堆烟，帘幕无重数。"过于美丽的东西，背后一定有深深的罪恶。

青楼里的爱情

尽管青楼的烟花丛中，掩藏着数不清的痛苦和罪恶，然而狎客们还是纷至沓来，乐此不疲，明知山有虎，偏向虎山行。那么青楼中最为绝美的风景是什么呢？——是爱。

狎客们来到青楼，并非只是发泄肉欲，纵情声色，他们更希望能找到一种给人以温暖、给人以理解、给人以眷恋的真挚情感。尽管这种真情在青楼里是颇为稀少的，甚至可能是伪装的，但越这样就越吸引人去发现、去寻找。

只妓女这一方面来看，每天迎来送往、生张熟魏的套路会使她们厌倦，作为一个女人，她们也渴望得到一份把她们当作人而不是工具的感情。有时为了这种渴望，她们宁可不考虑金钱的问题。一般说来，卖笑生涯对她们心灵的损害已经使她们极大地丧失了爱的能力，可是一旦爱上了，却又往往格外地炽热、执着。

敦煌曲子词里有一首《望江南》这样写道：

> 莫攀我，攀我太心偏。我是曲江临池柳，者人折了那人攀，恩爱一时间。

词中的妓女自比为临池的柳枝，这人也折，那人也攀，劝客人不要太痴心地爱自己，因为这恩爱只能维持短暂的一时。这首词表现了青楼女子的复杂心理，既可以看作是对客人的好心劝阻，也可以看作是看透了世态炎凉之后的冷冷谢绝，还可以看作是对痴心爱她的客人的试探，看他是不是也是那些“恩爱一时间”的攀柳折花的轻浮子弟。可以设想，假如真有一个中意的男子实心实意地爱上了她，她会焕发出何等的热情来报答。

文学作品中描写了不少生死不渝的青楼之爱。

蒋防的《霍小玉传》叙述了一个催人泪下的爱情悲剧。

李益在长安与霍小玉相恋，情深意笃。后来李益以书判拔萃，被提升为郑县主簿，临行前与小玉山盟海誓，可回家后却禁不住世俗压力，变心娶了门当户对的卢氏之女。小玉相思成疾，沉绵不起。有位黄衫侠客激于义愤，挟持李益来见小玉。小玉悲愤交集，痛责李益，气结而死。冤魂化作厉鬼，使李益夫妻不和，终身受到猜疑和嫉妒的困扰。

霍小玉本是霍王婢女所生，霍王死后，以庶出被逐，沦落为娼。这种不幸的经历，使她一方面格外珍重与李益的深挚爱情，把全部生命的希望都倾注于其上；另一方面，她又对宇宙间的残酷存着清醒的警惕和担忧，即使在二人最神驰情迷的日子里，她也常常饮泪啜泣，担心被弃的命运终有一日降临。她只求李益能与她欢爱八年，然后自己就永遁佛门。多么可爱的姑娘！可是这个最低愿望也破灭了。她不甘就此罢休，连年变卖服饰，嘱托亲友，到处探寻李益。多么痴心的好女子，读者谁不下泪！所以当最后一线生机也断灭之时，她那无限缠绵的爱转化为满腔愤恨，也就格外令人同情。让我们来看二人相见的最

后一面：

玉沉绵日久，转侧须人。忽闻生来，欻然自起。更衣而出，恍若有神。遂与生相见，念怒凝视，不复有言。羸质娇姿，如不胜致；时复掩袂，返顾李生。感物伤人，坐皆欷歔。顷之，有酒肴数十盘，自外而来。……因遂陈设，相就而坐。玉乃侧身转面，斜视生良久，遂举杯酒，酹地曰："我为女子，薄命如斯。君是丈夫，负心若此。韶颜稚齿，饮恨而终。慈母在堂，不能供养。绮罗弦管，从此永休。征痛黄泉，皆君所致。李君李君，今当永诀！我死之后，必为厉鬼，使君妻妾，终日不安！"乃引左手握生臂，掷杯于地，长恸号哭，数声而绝。

这是何等壮烈、何等瑰奇的爱情！

但是，象霍小玉这样的多情红颜未必总是薄命，也有二人生死不负，共谱爱情的诗篇的。《闽川名士传》上记载了欧阳詹与太原妓的爱情故事：

欧阳詹字行周，泉州晋江人。弱冠能属文，天纵浩汗。贞元中登进士第，毕关试，薄游太原，于乐籍中因有所悦，情甚相得。及归，乃与之盟曰：至都，当相迎耳。即洒泣而别，仍赠之诗曰："驱马渐觉远，回头长路尘。高城已不见，况复城中人。去意既未甘，居情谅多辛。五原东北晋，千里西南秦。一履不出门，一车无停轮。流萍与系瓠，早晚期相亲。"寻除国子四门助教，住京。籍中者思之不已，经年得疾且甚，乃危妆引鬟，刃而匣之。顾谓女弟曰："吾且死矣，苟欧阳生使至，可以是为信。"又遗之诗曰："自从别后减容光，半是思郎半恨郎。欲识旧时云鬓样，为奴开取缕金箱。"绝笔而逝。及詹使至，女弟如言，径持归京，具白其事。詹启函阅之，又见其诗，一恸而卒。

一个相思而死，一个伤情而亡，真不愧是情海人杰，一对至人。

这样情深意切的爱情，也不一定非发生在妓女与官士之间。情之所至，身份、地位都是无所谓的。《醒世恒言》中有一篇《卖油郎独占花魁》，讲的就是一个卖油的小商贩秦重，用一腔纯朴厚道的真情打动了头号名妓——花魁娘子莘瑶琴的芳心，二人相亲相爱，共结百年之好。

卖油郎秦重"本钱只有三两，却要把十两银子去嫖那名妓"，只好辛勤积攒，好似骆驼祥子立志买车一般，终于得到机会去亲近他仰慕已久的花魁娘子。莘瑶琴起初因他不是"有名称的子弟"，"甚是不悦"，但秦重一心一意，格外体贴。莘瑶琴在外面赴宴酒醉归来，理也不理秦重，小秦便向丫环要了一壶热茶，把阑干上一床大红纻丝的绵被，轻轻取下，盖在美人身上，并"把银灯挑得亮亮的，取了这壶热茶，脱鞋上床，捱在美娘身边，左手抱着茶壶在怀，右手搭在美娘身上，眼也不敢闭一闭"。接下来美娘呕吐，秦重怕弄脏了被子，就把自己的袍袖张开，罩在她嘴上。美娘吐毕后，秦重下床，"将道袍轻轻脱下，放在地平之上，摸茶壶还是暖的。斟上一瓯香喷喷的浓茶，递与美娘"。他的诚恳朴实，使美娘觉得"难得这好人，又忠厚，又老实"。但等级地位观念，又使她不大情愿嫁给个体户。直到她受到吴八公子的侮辱欺凌后，才明白那些"豪华之辈，酒色之徒"只知"买笑追欢的乐意，那有惜香怜玉的真心"，终于向秦重说出了"我要嫁你"，并表示"布衣蔬食，死而无怨。"两个主人公正是认识到了世间最可贵的不是金钱、门第、等级，而是彼此知心知意，互敬互怜，他们才获得了真正的爱情，受到人们的称羡，被当作高雅的风流韵事来谈论。

以上几例均是嫖客主动追求青楼妓女而获真挚爱情。还有一些妓女，爱上意中人后，主动追求男方。例如裴鉶的《昆仑奴传》，写一名乐妓看上崔生，用小匙一勺一勺喂他酸奶喝，临别还做手势与他约会。崔生在仆人

昆仑奴帮助下弄清了手势，去找到妓女，二人又在昆仑奴帮助下一同私奔。当崔生未到时，该妓“长叹而坐，若有所俟。翠环初坠，红脸才舒，玉恨无妍，珠愁转莹”。吟诗曰：

深洞莺啼恨阮郎，偷来花下解珠玑。
碧云飘断音书绝，空倚玉箫愁凤凰。

真情所至，金石为开。崔生终于越过十几道高墙，将她带往自由的他乡。

另一篇更为著名的唐传奇，即杜光庭的《虬髯客传》，也写了一个类似的情节，只是这里的妓女更加大胆。卫公李靖去拜见杨素时，被一“有殊色、执红拂”的妓女看出是天下英雄，那红拂妓打听到李靖的府第后，深夜投上门去，“愿托乔木，故来奔耳”。真是爱得勇猛，爱得豪侠。

明末还有一位大大有名的妓女叫柳如是，大历史学家陈寅恪用文言为她写了80万字的《柳如是别传》。这位柳如是，才华横溢，不让须眉，聪明绝顶，冠盖当世。她最后爱上了60多岁的一代诗坛领袖钱谦益，二人如影随形，其乐融融。她不但能与钱谦益诗词唱和，还能帮他处理内政外交，而且在民族危亡的紧要关头，清醒地劝钱保持民族气节，真是超一流的巾帼英雄。钱谦益视她眼珠一般，曾为她几乎与人动刀决斗，并以娶正妻之礼迎她入门，轰动士林。钱谦益为柳如是写诗百韵，并专门营造了“绛云楼”。二人互赏互爱，说不尽的缠绵，写不完的倜傥。虽是老夫少妻，却比唐明皇和杨贵妃的感情要炽热和纯真一百倍不止。二人曾经开玩笑，柳问钱爱她什么，钱放肆地说：我爱你黑黑的头发白白的肉。钱又问柳爱他什么，柳调皮地说：我爱你白白的头发黑黑的肉。其余的无限闺中风情，读者自可想象得之了。后人不知有多少男的羡慕钱谦益，女的羡慕柳如是，羡慕的不是老夫少妻，夫荣妻贵，而是那种和谐到无以复加的情调，浪漫到魂飞魄散的情趣，亦庄亦谐，如诗如画的甜美爱情境界。谁说青楼女子只认识钞票？慧眼识英雄，芳心许俊杰者，大有人在。

如果说古代青楼的风光、魅力，今天已荡然无存的话，那么古代青楼之爱，更是今天的小蜜们无法想象的。爱情这个词在今天，就象流通多年的钞票，已经沾染了数不清的病菌和泥垢，人们只知道它有用，能换来东西，至于它本身的精美图案，会有几个人去“自将磨洗认前朝”呢？

娼妓与社会

青楼者，妓女之家也。妓女一入青楼，便与原来的家庭断绝了联系。以老鸨为父母，以龟奴为兄弟，以嫖客为丈夫当然也有生了孩子的。如金庸《鹿鼎记》中的韦小宝便是只知其母，不知其父的扬州丽春院的小杂种。而象沈从文等下那些卖淫养家，连丈夫也一并包下来的，则与青楼之意远矣。既为妓女，就应"投身青楼即为家，卖笑呈欢无有涯。"所以妓女说到"我家"指的就是青楼，说到"我娘"，指的就是鸨母，嫖客去青楼，去的就是妓女她们家——妓家也。

然而嫖客自己是有家的。家里不但有父母兄弟秭妹，还有妻子。没有妻子的也随时可以娶上一位。除了妻子以外，还可以有妾，有婢。古代社会，妻妾也好，丫环也罢，都是男人的奴隶，男人可以生杀予夺，"娶来的媳妇买来的马，任我骑来任我打"，那为什么男人还要竞相奔赴青楼呢？为什么会有那么一句俏皮话："妻不如妾，妾不如婢，婢不如妓"呢？

这是不是可以说明，青楼有着家庭无法替代的社会功能？青楼有着家庭无法超越的独特魅力？

那么，青楼与家岂不是构成了一对矛盾？青楼的存在不会导致家庭的分崩离析吗？就如今天的哪位丈夫若是明目张胆地去嫖娼，那不是等着被太太解雇吗？

如果这样去推想，那就大错特错了。用今天的打野鸡去比附古代的狭邪游，颇有点驴唇不对马嘴。今天的嫖娼，是腐败，是堕落，不论当事者如何沾沾自喜，他总是被鄙视，被批判的；而古代的狭邪游，则被视为风流雅事，起码是很平常的。今天卖淫嫖娼现象的泛滥，是与离婚率不断上升，千万个家庭遭到破坏，千万颗男女老幼的心灵遭到伤害同时出现、同时发展的；而古代的青楼制度延续了千百年，同时家庭制度也延续了千百年，二者并行不悖，宛如平行的钢轨，一同运载着历史的列车滚滚前进。

这里的关键在于，中国古代的青楼，与西方的妓院和今天的各种卖淫场所，在社会功能上有着根本的不同。古人逛青楼，目的不一定是要与妓女同床共枕。他们到那里喝几杯清茶，听几曲音乐，也许坐上片刻就走，也许从早到晚留连，有的包下妓女，长期驻扎下去，他们心中真正的渴望的是与妓女建立一种无拘无束、亲密无间的感情联系。这种感情联系是古代家庭中很难找到的。

古代家庭是古代国家体制的缩影。三纲五常，宗法礼教，都以家庭为最基层的普及单位。在男女感情中，双方平等才有真正的乐趣，可家庭中的妻妾，都是男人的奴隶，随时有被抛弃的可能，只能恭恭敬敬遵守着三从四德，象对待神仙一样供奉着丈夫，哪里有什么平等的乐趣可言？《孟子》中讲过一个要饭为生的齐人，家里有一妻一妾。妻妾二人发现她们依靠的"良人"原来每日靠乞讨为生，"相泣于中庭"，可"良人"毕竟还是"良人"，妻

妾不能炒他的鱿鱼，齐人仍然以主人自居，这样的男女关系，有什么味道？而《孔雀东南飞》中的焦仲卿与刘兰芝夫妇互敬互爱，却被礼法所不容，硬是拆散了鸳鸯，逼得一对爱人，一个“举身赴青池”，一个“自挂东南枝。”可以看出，家庭与爱情是有着本质的冲突的。德国的社会主义者倍倍尔在《妇女与社会主义》中尖锐指出：

> 妻子自然可以和丈夫同床共枕，但是不能和他同桌就餐，她对丈夫不能直呼其名，而要称“老爷”。她是丈夫的仆役。她绝对不能出现在人前……丈夫可以把她当作奴隶出售。

处在这种地位的妇女，能对丈夫产生发自真情的爱慕吗？更不要提《三国演义》中刘安杀妻来招待刘备的兽行了。

再一点，爱情是男女双方个人的私事，而古代婚姻是整个家族的大事，往往不由青年男女个人来决定。婚姻首先考虑的不是感情，而是财产、权势、门第的对比，婚姻更多地具有一种政治意义。所以家庭往往是利益集团合纵连横的结果。这必然导致男女双方没有感情基础，于是，同床异梦，敷衍凑合，便是家庭的常情。而感情之外的种种利害关系又使离婚十分困难。古人十分看重家庭的稳固，认为家庭稳固是社会稳固的基础，“齐家”才能“治国”、“平天下”，又有“宁拆十座庙，不毁一桩婚”之说。因此，感情要求越高、越丰富的人，往往就越在家庭里不能得到满足。那么，家庭所匮乏的这种感情功能，哪里能够补偿呢？——青楼。

在青楼里，男女双方都不承担道德伦理的责任，没有门第高低的顾虑，不受贞节操守的束缚，虽然有金钱的因素使人反感，但比起家庭中主奴式的服从关系来，毕竟可让人感到更自由、更平等、更能发挥和体现出个人本身的魅力和价值，因此就更加显得浪漫多姿。家庭里所欠缺的一切，在这里都得到了补偿。补偿之后，回到家里，依然是正襟危坐的良夫、贤父、孝子，依然是吆三喝四的主人，依然承担着对家庭所应尽的一切义务，同时享有着一切该享的家庭权力。所以，青楼的存在，不但没有干扰破坏家庭结构，反而大大促使家庭保持稳定，促使社会保持稳定。井水与河水，互不相犯，而青楼与家，不但不相犯，而且恰好耦合为一个完整的性文化系统，保证了中国古代社会长期稳步的发展。

林语堂先生在《妓女与妾》一文中写道：

> 妓女是叫许多中国人尝尝罗曼斯的恋爱滋味，而中国妻子则使丈夫享受此比较入世的近乎实际生活的爱情。有时，这种恋爱环境真是扑朔迷离。至如杜牧经过十年的放浪生活，一旦清醒，始能与妻室团聚。所谓“十年一觉扬州梦，赢得青楼薄幸名”也。有的时候，也有妓女守节操者，象杜十娘。另一方面，妓女实又继承着音乐的传统。没有妓女，音乐在中国，恐怕至今已消声匿迹了。妓女比之家庭妇女则反觉得所受教育为高。她们较能独立生活，更较为熟习于男子社会。其实在古代中国社会中，她们可算是惟一的自由女性。妓女能操纵高级官吏者，当能掌握某种程度的政治实权。关于官吏的任命，凡有所说项，有所较议，胥取决于她的妆阁之中。

这段话把妓女相对于妻子的重要性分析得颇为透辟。任何时代的男人女人，除了顺应该时代的潮流而生活之外，其优秀者必然追求许多超越该时代的东西。古代社会的人要遵从古代社会的伦理、规范，但他们也向往着能够超越这些羁縻。追求超越感是人类文明前行的最大动力。于是青楼就成了比家庭美丽得多、绚烂得多的理想福地了。

从家庭这一方面来讲，妻妾虽然希望能够得到丈夫更多的爱抚，但她们未尝不知道自己无法象妓女那样给丈夫以无边放纵的满足。假如她们表现得与妓女一样，那立刻就要被视为不贞、淫荡、败坏，立刻就会被逐出

家门。所以,即使她们有妓女的情趣,有妓女的本事,也要深藏不露,也要装得贤淑端庄,特别是对那种事不感兴趣,更不要提吹拉弹唱了,这样才象个规矩女人,受到人们赞扬,被容纳于家庭。今人所理想的"在客厅里象贵妇,在厨房里象仆妇,在卧室里象荡妇"的十全十美的妻子,纯粹是无耻男人阴暗心里的大暴露,是妇女地位丝毫没有提高,反而在伪装形式下有所下降的绝好明证。古代的妻子不追求做一个"全能玩偶",她们只做妻子应该做的,其余的则心安理得地让给了妓女。她们知道,妓女不会对自己构成威胁,反而是客观上的一个好帮手。英国的伯特兰·罗素说过:"娼妓有好的一面,她不但可以招之即来,而且极易掩饰自己,因为除了这门职业,她并没有别的生活,而且那些曾和她在一起的男人仍可不失尊严地回到妻子、家庭和教会中去。"看着寻花问柳归来的男人,妻妾们要说没有一点醋意可能是不对的,但多数情况下是并不当一回事的,仿佛看见淘气的孩子归来一样,即使有些责备和规劝,也是说不可玩物丧志,不可上了坏女人的当,不可把身子搞坏了等,而并不否定和批判这种行业的本身。

所以,漫长的古代社会,尽管多数朝代都有过禁娼、禁狎的法令、措施,但青楼业就是"野火烧不尽,春风吹又生",关键就在于青楼是那个社会中不可缺少的一个子系统。它既然有利于男性社会从家庭到朝廷的整套统治秩序的稳固,所以,不但士大夫、社会上对它采取赞赏、默许的态度,就连皇帝老儿也经常以身作则,频频前往青楼探花,青楼哪里能禁得住呢?上一章提到的宋徽宗嫖李师师,还算是文雅的,后来明、清两代的皇帝,则有时连虚伪的外衣也不要了。清朝的同治皇帝,据说就是私逛窑子,染上性病死去的。皇帝和一些高级官员,身边美女无数,也不乏艺术欣赏的条件,为什么也对青楼怀着浓厚的兴趣呢?就是因为他自己的身份限制了他与女性的平等性爱交流,得不到一种类似市民村夫平等男女之间打情骂俏的浪漫情调。例如明朝前期著名的三杨——杨荣、杨溥、杨士奇主持朝政时,有一天让妓女陪酒,在场有一名叫齐雅秀的妓女,非常机敏聪慧。众人将她一军说:"你能让三位老首长开怀大笑吗?"她成竹在胸地说:"我一进去就能逗笑他们!"然后,她进去拜见三杨。三杨问她怎么珊珊来迟,她说:"我看书来着。"三杨都是读书人出身,一听此话,不禁颇感兴趣,忙问她读的是什么书。她说:"《烈女传》。"三杨一听,捧腹大笑,一个人尽可夫的妓女,竟然捧读提倡贞节操守的《烈女传》,实在妙不可言,这不是对烈女的亵渎、对伦理道德的讽刺吗?

于是三杨笑骂她道:"你这个混帐的小母狗,不许如此无礼。"没想到她应声答曰:"是呀,我是母狗,您几位是公猴!"借"公侯大臣"之音巧妙反击,众人无不佩服,一时传遍京城。试想,这种智慧的交锋,这种刺激的场面,这种绝对放松的情调,在家庭里能享受到吗?

那么,如此说来,青楼与家的好处永远是不同的,青楼给人的享受永远要比家里更新鲜、更刺激、更浪漫。当然,家有家的好处,家里的温馨、真诚、安全、慰藉等等天伦之乐也是青楼所无法取代的。二者不能够统一吗?能不能鱼和熊掌兼得呢?这个问题聪明的古人自然会想到。怎么办呢?当然不能把家改造为青楼,把妻子"逼良为娼",让她当妓女,那么,就只有以青楼为家,把妓女改造成妻了。

所以,青楼与家也有相通的一面。

有不少嫖客,把看中的妓女包下来,长期住在青楼。在此期间,其他嫖客对此妓女不得问津。该妓女的一切消费均由该嫖客开销。这显然需要比较雄厚的财力,有的嫖客就因此而耗尽积蓄,由挥金如土变得一钱不名。《李娃传》中的某生,就有过这个下场。当然,也有的妓女甘愿倒贴钱财,长期供养嫖

客。但是，不管在哪种情况下，真正的主人都不是嫖客，而是鸨母。拿钱在手，鸨母可以听之任之，不闻不问。一旦床头金尽，嫖客就不能再充大少爷，颐指气使了。因此，无论嫖客，还是妓女，一旦产生了确实十分亲密的感情，都还是希望走出青楼，结为真正的夫妻的。李娃与某生的最后结局如此，霍小玉和杜十娘所希望的也是如此。

娶妓女为妻，在古代并不算如何不光彩的事。如果娶得名妓，还要算是光彩，反被人羡慕，就如今日娶了名歌星、名影星一般轰动。不但一般官商爱娶名妓，连皇家也不例外。明代崇祯帝的田皇后就是扬州的妓女出身。

妓女成为妻子后，一方面保留了她色艺双全的魅力，能够与主人诗文唱和，调笑欢娱；另一方面又以良家女子的形象处世，孝敬公婆，抚育子女，管理家务，结束了卖笑呈欢、生张熟魏的色相生涯，把全部身心奉献给自己的家庭。应该说，这是一条理想的道路。问题在于，一是多数妓女做不到这一点，长期不正常的生活方式已经使她们不能正常地做一名良家妇女，"感觉"总是错位；二是社会舆论也给她们以巨大的心理压力。她们必须做得比普通家庭主妇出色十倍，才能得到道德上的认可。有时连娶她回来的丈夫可能也由于其历史的"不清白"而对她疑神疑鬼，再加上家庭内部其他女性的排挤、陷构，常使妓女觉得家庭毕竟不如青楼自在快活。有的妓女经过一段不适应的努力后，干脆又回到青楼去了。

在这方面为人称道的明代名妓董小宛。她被名士冒辟疆娶为侧室后，二人相亲相爱：

> 日坐画苑书圃中，抚桐瑟、赏茗香，评品人物山水，鉴别金石鼎彝，闲吟得句与采辑诗史，必捧砚席为书之。意欲所得与意所未及，必控弦追箭以赴之，……相得之乐，两人恒云天壤间未之有也。

不但如此，董小宛对全家人都亲爱有加，赢得了全家人的尊敬爱戴。冒辟疆在《影梅庵忆语》中回忆道：

> 姬在别室四月，荆人携之归。入门，吾母太恭人与荆人见而爱异之，加以殊眷。幼姑长姊，尤珍重相亲，谓其德行举止，均异常人，而姬之侍左右，服劳承旨，较婢仆有加无已。烹茗剥果，必手进。开眉解意，爬背喻痒。当大寒暑，必拱立坐隅，强之坐饮食，旋坐旋饮食旋起，执役拱立如初。越九年，与荆人无一言枘凿。

董小宛与冒辟疆的正妻及其他人相处得这么好，并不是出自虚伪或迫不得已，而是出自对冒辟疆的爱。冒辟疆有一次大病了将近半年，小宛的精心服侍真是感人肺腑：

> 此百五十日，姬仅卷一破席，横陈榻旁，寒则拥抱，热则披拂，痛则抚摩；或枕其身，或卫其足，或欠身起伏，为之左右翼。……鹿鹿永夜，无形无声。皆存视所。汤药手口交进，下至粪秽，皆接以目鼻，细察色味，以为忧喜。日食粗粝一餐，吁天稽首外，唯跪立我前，温慰曲说，以求我破颜。余病失常性，时发暴怒，诟谇之至，色不稍忤，越五月如一日。每见姬星盾如蜡，弱骨如柴，吾母太恭人及荆妻怜之感之，愿代假一息。姬曰："竭我心力以殉夫子，夫子生而余死犹生也。"

这一方面表现了冒、董二人的深挚爱情，同时也说明董小宛是多么珍视、热爱家庭生活。她没有把青楼中惟利是图、趋炎附势那一套东西带到家庭中来，而是带来了卓越的才华、高尚品德和金子一般的感情。可惜象董小宛这样天使般的人物实在是凤毛麟角。倘若多数家庭能够达到一半近似于此的幸福程度，社会上也就不会有青楼的存身之地了。大概是董小宛的杰出行为破坏了青楼与家并存不悖的天意吧，她呕心沥血辛劳了9年，就在28岁的美好年华离开了人世。41岁的冒辟疆痛不欲生，写下了《亡妾董小宛哀辞》及《影梅阁忆语》，自叹"一生清福，九年占尽"。

青楼与士子

青楼的存在，是与文花艺术分不开的。文化艺术是它的风光主体，是它的魅力核心，是它最重要的消费内容。假设青楼是一卷装帧精美、图文并茂的古书，那么文化艺术就是书里的文字和图画。这样的一卷古书，它的最重要的读者、最理想的读者应该是什么人呢？答曰：士。

这里所说的士，指的是读书人。不论已经高官做得的，还是终身白衣卿相的，这些人是文化艺术的承载者、建设者、传播者和消费者。青楼文化，无论从其社会功能还是审美追求上来说，实质就是一种士的文化。

中国的妓女从一开始，就以艺术工作者的身份出现。那时她们的服务对象，是包括知识分子在内的整个统冶阶级。随着封建社会的上升发展，士的社会地位逐渐提高，成为统治阶级的基本力量和人才来源。大量的士，身怀安邦治国之策，吟风弄月之才，特别需要一个滋养他们精神生活的销魂之地，于是，青楼就成为他们最理想的场所。

士人最重要的进身之道是科举。一旦金榜题名，便可免除差徭赋役，前途无限，令人刮目相看。科举考试的前前后后，日夜温习，四处奔走，造成极度的精神紧张，再加上多数士人背井离乡，孤身在外，这便使青楼对于他们显得格外温柔亲切。在明代的南京，妓院竟然与贡院对门而居。余怀的《板桥杂记》中写道：

> 旧院与贡院遥对，仅隔一河。原为才子佳人而设，逢秋风桂子之年，四方应试者毕集。结驷连骑，选色征歌，转车子之喉，按阳阿之舞。院本之笙歌合奏，回舟之一水皆香。或邀旬日之欢，或计百年之约。蒲桃架下，戏掷金钱。芍药栏边，间抛玉马。此平康之盛事，乃文战之外篇。

士人在经济上一般都比较富裕，即使寒门出身，其实也是中小地主，属于“中产阶级”。为了官场角逐，家庭对他们的供给无疑是丰厚的，收入三百，恐怕要拿出二百来给子弟挥霍。若做了官之后，自然俸禄有加，无须有阮囊之忧。但妓女之喜欢与士人交游来往，经济问题并不是最重要的。因为妓女作为活生生的个人，自然也有着主观上的好恶。士人比起其他阶层的人来，一般要风流倜傥，锦心绣口，不仅能够十分内行地欣赏妓女的“艺”与“色”，而且他们自身的“艺”与“色”也反过来可使妓女产生审美愉悦。这便是自古以来，才子须配佳人的道理。再者，士人在社会上被看作精英人物，能与他们相好，自然也无形中提高了自己的身份，在一定程度上削弱了自卑感。此外，士人喜爱吟诗作赋，妓女若得到士人的赠诗，自然身价倍增；反过来，妓女也是士人最好的广告媒体，诗作若能被青楼女子四处传唱，自然也名声大振。可见，士人与妓女互有所需，互相依赖，开句不太过分的玩笑，可以说他们之间形成了一种“长期共存，互相欣赏，荣辱与共，肝胆相照”的关

系。

以上几点都是从功利角度进行的分析。功利目的之外，士与妓女之间还能够产生真正的友谊和爱情。春风得意时，“小语偷声贺玉郎”，时乖命蹇时，“同是天涯沦落人”。士人最懂得怜香惜玉，柔情蜜意，而妓女也最能赏识玉郎才子，所谓“慧眼识英雄”，所谓“唤取红巾翠袖，揾英雄泪”是也。

下面结合一些实例，展现一下妓女与士之间说不尽的万种风情。

有一个“旗亭画壁”的故事，历来脍炙人口，被多次编为戏剧。其最早的出处是晚唐人薛用弱所著的《集异记》，原文如下：

开元中，诗人王昌龄、高适、王涣之齐名。时风尘未偶，而游处略同。

一日，天寒微雪，三人共诣旗亭，贳酒小饮，忽有梨园伶官十数人，登楼会宴。三诗人因避席偎映，拥炉火以观焉。

俄有妙妓四辈，寻续而至，奢华艳曳，都冶颇极。旋则奏乐，皆当时之名部也。昌龄等私相约曰：“我辈各擅诗名，每不自定其甲乙。今者，可以密观诸伶所讴，若诗人歌词之多者，则为优矣。”

俄而，一伶拊节而唱曰：“寒雨连江夜入吴，平明送客楚山孤。洛阳亲友如相问，一片冰心在玉壶。”昌龄则引手画壁曰：“一绝句！”寻又一伶讴之曰：“开箧泪沾臆，见君前日书。夜台何寂寞，犹是子云居。”适则引手画壁曰：“一绝句！”寻又一伶讴曰：“奉帚平明金殿开，强将团扇共徘徊。玉颜不及寒鸦色，犹带昭阳日影来”昌龄则又引手画壁曰：“二绝句！”涣之自以得名已久，因谓诸人曰：“此辈皆潦倒乐官，所唱皆巴人下里之词耳！岂阳春白雪之曲，俗物敢近哉？”因指诸妓之中最佳者曰：“待此子所唱，如非我诗，吾即终身不敢与子争衡矣！脱是吾诗，子第当须列拜床下，奉吾为师！”因欢笑而俟之。须臾，次至双鬟发声，则曰：“黄河远上白云间，一片孤城万仞山。羌笛何须怨杨柳，春风不度玉门关。”涣之即揶揄二子，曰：“田舍奴！我岂妄哉？”因大谐笑。诸伶不喻其故，皆起诸曰：“不知诸郎君，何此欢噱？”昌龄等因话其事。诸伶竞拜曰：“俗眼不识神仙，乞降清重，俯就筵席！”三人从之，饮醉竟日。

这个故事充分说明了妓女对于文人墨客的重要性。上文中的“王涣之”，应作“王之涣”，他自认为诗才高于王昌龄和高适，可是三个妓女所唱的都是王昌龄和高适的诗作。王之涣胸有成竹，相信那个色艺最佳的妓女不唱则已，一唱必是自己的大作。果然天不负他，那名被他看中的“大腕”级歌星一开口便唱了他著名的《凉州词》。

文人的诗作由名妓一唱，变得家喻户晓，香名远扬。而反过来，著名士人的作品又可以使妓女身价倍增，一夜走红。白居易在《与元稹书》中得意地写道：

……及再来长安，又闻有军使高霞寓者欲聘娼妓，妓大夸曰：“诵得白学士《长恨歌》，岂同他妓哉？”由是增价。又足下书云“到通州日，见江馆柱门有题仆诗者”复何人哉？又昨过汉南日，适遇主人集众娱乐，娱他宾，诸伎见仆来，指而相顾曰：“此是《秦中吟》、《长恨歌》主耳！”自长安抵江西三四千里，凡乡校、佛寺、逆旅、行舟中，往往有题仆诗者，士庶僧徒孀妇处女之口，每每有咏仆诗者。此诚雕虫之技，不足为多，然今时俗所重，正在此耳。

那名妓女由于会唱白居易的《长恨歌》，就把价码抬得老高，因为这的确是一种水平的标志。

类似的故事还有不少。例如有个叫崔涯的狂放文人，最爱褒贬青楼妓女，而且由于文笔好，产生的影响十发显著。妓女若受到他的赞誉，就会门庭若市，若受到他的讥讽，就

差不多要关门停业了。他曾题诗嘲笑一个叫李端端的妓女，端端忧心如焚，在路边拉住他苦苦哀求，请大作家一定可怜可怜。崔涯心肠一软，又重新赠诗一首，把李端端夸得跟朵花儿似的，结果“大贾居豪，竞臻其户”，李端端一下子成了大明星。

士对于妓女的衰荣如此重要，难道其他人就无法比拟吗？比如说皇帝，难道就比不上一个酸腐文人吗？让我们来看看宋徽宗赵佶和词人周邦彦君臣二人竞争李师师的事例。事载宋人张端义的笔记《贵耳集》：

> 道君幸李师师家，偶周邦彦先在焉，知道君至，遂匿于床下。道君自携新橙一颗云：“江南初进来。”遂与师师虐语，邦彦悉闻之，隐括成《少年游》云：“并刀如水，吴盐胜雪，纤手破新橙。”后云“严城上，已三更，马滑霜浓。不如休去，直是少人行。”师师因歌此词。道君问谁作，李师师奏云：“周邦彦词。”道君大怒，坐朝宣谕蔡京云：“开封府有监税周邦彦者，闻课额不登，如何京尹不按发来？”蔡京罔知所以，奏云：“容臣退朝，呼京尹叩问，续得复奏。”京尹至，蔡以御前圣旨谕之。京尹云：“惟周邦彦课额增羡。”蔡云：“上意如此，只得迁就。”将上得旨：“周邦彦职事废驰，可日下押出国门。”隔一二日，道君复幸李师师家，不见李师师，问其家，知送周监税。道君方以邦彦出国门为喜，既至不遇。坐久，至更初，李始归，愁眉泪睫，憔悴可掬。道君大怒云“尔去那里？”李奏：“臣妾万死，知周邦彦得罪，押出国门，略致一杯相别，不知官家来。”道君问：“曾有词否？”李奏云：“有《兰陵王》词，今《柳荫直》者是也。”道君云：“唱一遍看。”李奏云：“容臣妾奉一杯，歌此词为官家寿。”曲终，道君大喜，复召为大晟乐正。

妓与士，可称是中国传统文化中的一对双璧。他们共同创造了灿烂的中国古典文学艺术，留下了数不清的美丽动人的故事。妓与士的关系最密切的时代，也就是中华民族最强盛、最繁荣时代。当妓与士的关系逐渐疏远，妓女们忙着接待大款，士人们忙着下海骗钱的时候，青楼的气数不尽，中国古代社会的气数也已尽了。

名 妓 谱

历史上第一个享有盛名的妓女，大概要推南齐时的苏小小。可是关于她的身世、经历的文献材料，几近于零。然而历朝历代都不乏歌咏、缅怀她的诗作，仅《全唐诗》中就不下百篇。唐朝徐凝的《寒食诗》写道：

嘉兴郭里逢寒食，落日家家拜扫归。
只有县前苏小墓，无人送与纸灰钱。

关于苏小小的墓，也有嘉兴和杭州两种说法。宋朝何薳的《春渚记闻》中讲了这样的一件事：

司马才仲在洛下梦一美姝，搴帷而歌。……且曰："后相见于钱塘。"后才仲为钱塘幕官，廨舍后堂苏小墓在焉。……不逾年而才仲得疾，所乘画水舆舣泊河塘，舵工见才仲携美人登舟……而火起舟尾，仓皇走报，而其家已痛哭矣。

宋朝的人对苏小小还如此魂牵梦萦。直到清朝，还有人写下这样的诗句：

歌扇风流忆旧家，一丘落月几啼鸦。
芳痕不肯为黄土，犹幻胭脂半树花。

苏小小到底是如何地"歌扇风流"，我们只能凭空遥想了。

到了唐朝，青楼开始兴盛，涌现出许多明星妓女。其中最著名者当数薛涛和鱼玄机。

《全唐诗》中的薛涛小传说：

薛涛，字洪度。本长安良家女，随父官，流落蜀中，遂入乐籍。辨慧工诗，有林下风致，韦皋镇蜀，召令侍酒赋诗，称为女校书。出入幕府，历事十一镇，皆以诗受知。暮年屏居浣花溪，著女冠服，好制松花小笺，时号薛涛笺。有《洪度集》一卷。

唐代是诗的时代，官商士民几乎无不能诗，许多妓女也以擅诗扬名。薛涛八岁就会写诗，通晓音律。及笄之年，父亲死在蜀中，母亲改嫁他人。薛涛那时便以诗著名。据说"扫眉涂粉，与氏族不簇，客有与之燕语者"。后来入了乐籍，即做了妓女。从韦皋到李德裕，薛涛以女校书之名出入幕府，侍候过11任的地方长官。女校书大概就相当于今天的女秘书，后来便成为妓女的雅称。当时与她唱和的一流诗人就有白居易、元稹、刘禹锡、张祜、张籍、李德裕、王建、裴度、杜牧、令狐楚等。薛涛不仅诗写得棒，通晓五音六律，而且也擅书法，自己制作了松花彩笺题诗赠客，成为后人多爱仿效的风雅之举。李商隐就有诗称道："浣花笺纸桃花色，好好题诗咏玉钩！"这里的"浣花"便指薛涛，因为薛涛晚年住在浣花溪。如今成都还有遗址。曾有人诗赞薛涛道：

万里桥边女校书，琵琶花里闭门居。
扬眉才子知多少，领取春风总不如。

薛涛固然是妓女，可是观其风采，分明是一代女艺术家的形象。士大夫与之交往，并非贪其姿色，乃是慕其才华。有个例子足可证明这一点。与白居易齐名的元稹，素闻薛涛芳名，好不容易一睹风采，顿时为之倾倒。曾寄诗表达情愫：

锦江滑腻蛾眉秀，化出文君及薛涛。
言语巧偷鹦鹉舌，文章分得凤凰毛。
纷纷词客皆停笔，个个君侯欲梦刀。
别后相思隔烟水，菖蒲花发五云高。

这首诗把薛涛与卓文君并列，在相思之情中盛赞了薛涛的口才和文才。后来元稹打算派人去蜀地接来薛涛，可是这时他又遇见了一个叫刘采春的妓女。刘采春表演水平上佳，“歌声彻云，篇韵虽不及涛，容华莫之比也”。元稹在长期不见薛涛的情况下，贪恋刘采春的美色，渐渐把薛涛忘在脑后了。薛涛显然色不及刘，但刘采春名声却并不大，留下盛名的是才华丰赡的薛涛。由此可见青楼名妓衡量标准的重点了。

鱼玄机与薛涛一样，也是以诗著名。她的诗极为大胆、开放，表现出对爱情和性的热烈向往，因此引得士人们如醉如痴，趋之若鹜。具体诗作留待下一节介绍。

宋朝最著名的妓女是李师师。关于她与宋徽宗赵佶和大词人周邦彦的韵事，前面已叙述。这里要再次强调的是，李师师的风采也并非以艳丽妖媚取胜，而是“清水出芙蓉，天然去雕饰”，尤其弹得一手好琴，气韵高洁，恍如九天仙子，这才迷倒了一代风流天子赵佶。老赵在师师身上花了不下十万银子。有一回，老赵在宫里集合大小老婆们吃早茶，韦妃醋唧唧地问他：“那个姓李的小妞到底有什么了不起，让陛下您这么为她卖块儿呀！”老赵大义凛然地答道：

> 无他，但令尔等百人，改艳装，服玄素，令此娃杂处其中，迥然自别。其一种幽姿逸韵，要在色容之外耳。

好一个“幽姿逸韵”，赵佶不愧是审美高手。他能在千红万艳从中一眼看出李师师“色容之外”的独特风采。这种风采是人物内在美与外在美统一的结晶，而内在美又是决定的因素。故此，名妓一般都深晓个中之味，努力追求那种超越俗艳之美，这便是色有涯而韵无究的道理。

到了明朝，江南一带青楼业也异常发达，竞争激烈，涌现出大批名妓。尤其到了明末清初，更是登峰造极，群星璀璨。《情史》中云：

> 嘉靖间，海宇清谧，金陵最称饶富，而平康亦极盛。诸姬著名者，前则刘、董、罗、葛、段、赵；后则何、蒋、王、杨、马、褚，青楼所称“十二钗”也。马姬高情逸韵，濯濯如春柳闻莺，吐辞流盼，巧伺人意。诸姬心害其名，然自顾皆弗若，以此声华日盛。凡游闲子，沓拖少年，走马章台街者，以不识马姬为辱。油壁障泥，杂沓户外，池馆清疏，花石幽洁，曲室深闺，迷不可出。教诸小鬟宁梨园子弟，日为供帐燕客。羯鼓、琵琶声与金缨红牙相间。北斗阑干挂屋角，犹未休。虽缠头锦堆床满案，而凤钗榴裙之属，尝在子前家，以赠施多，无所积也。

这里所说的青楼“十二钗”中最出类拔萃的马姬，就是马湘兰，她以善画兰花著称，“双钩墨兰，旁作筱竹瘦石，气韵绝佳”。“兰仿赵子固，竹法管夫人，俱能袭其余韵。其画不惟为风雅所珍，且名闻海外，婢罗国使者，亦知购其画扇藏之。”一个妓女的绘画，能够名扬海外，就凭这一点，也足够称得上名妓了。更何况马湘兰诗也写得委婉清丽，为人豁达大方，有侠女风度。

明末清初之际，出现了几位名垂青史的超一流名妓。她们是：董小宛、柳如是、李香君、陈圆圆。

董小宛与冒辟疆的爱情前文已有叙述。这里重点补充介绍董小宛的风采：

小宛名白，一字青莲。前人记载她“天资巧慧，容貌娟妍。针神曲圣，食谱茶经，莫不精晓。性爱闲静，经其户者，时闻吟咏声，或鼓琴声。”她所结交的名士除冒辟疆外，还有钱谦益、刘履丁、方以智、吴应箕、张岱、侯方域等。冒辟疆娶她为侧室，就是钱谦益的大媒。冒辟疆回忆二人的甜蜜生活时，有“焚

香”与“养梅”二则，最可表现董小宛的风韵。其回忆“焚香”说：

> 寒夜小室，玉帏四垂，骈氈重叠，烧二尺许绛烛二三枝，陈设参差。堂凡错列大小数宣炉，宿火常热，色如液金粟玉。细拨活灰一寸，灰上隔砂选香蒸之。历半夜，炉香凝燃，不焦不竭，郁勃氤氲。……忆年来共恋此味此境，恒打晓钟，尚未着忱。与姬细想，“闺怨”有“斜倚薰笼，拨尽寒炉”之苦，我两人如在蕊珠众香深处，令人与香气俱散矣！安得返魂一粒，起于幽房扁室中也？

“人与香气俱散，”这是何等况味，何等深情？

其回忆“养梅”说：

> 姬于含蕊时，先相枝之横斜，与几上军持相受。或隔岁便芟翦得宜，至花放恰采入供。即四时草花竹叶，无不经营绝慧，领略殊情。使冷韵幽香，恒霏微于曲房斗室。

看了这些回忆，真让人感到董小宛就是那香、就是那梅，就是人类的精灵。

柳如是与钱谦益的爱情前文也已叙述。前人记其风采云：

> 身材不逾中人，而丰神秀媚，意态幽娴。性机警，饶胆略。结束俏利，豪宕自负，有巾帼须眉之论。知书善诗律，分题步韵，顷刻立就。使事谐对，老宿不如。四方名士，无不接席唱酬。

比之董小宛，柳如是的特点是柔中有刚，颇具男子气概。与她结交的名士有张溥、陈继儒、陈子龙、汪汝谦、孙临、谢三宾等。这一方面说明柳如是的确具有士大夫的才华、气度、胆略，另一方面也证明钱谦益对柳如是格外放心，二人肝胆相照。据说柳如是嫁钱谦益后，曾有过外遇，但钱谦益并未放在心上，并未因此而怀疑柳如是对自己的爱情。事实证明了钱谦益的胸怀，当钱谦益死后，为保护钱谦益的家财，并使钱氏一门不受侮辱，柳如是挺身而出，与那些上门欺压勒索的恶徒几经斗争，在布置交待妥贴后，自缢殉身而去。关于钱、柳之事，后人歌咏无数。当代历史学家陈寅恪晚年目盲足膑，全靠撰述三大卷的《柳如是别传》作为精神支柱，柳氏风采何其令人钦羡。

李香君的名字，由于孔尚任所写的大型历史剧《桃花扇》，似乎比董、柳二氏更为人知晓。《板桥杂记》中云：

> 李香身躯短小，肤理玉色，慧俊婉转，调笑无双，人名之为“香扇坠”。余有诗赠之曰……。武塘魏子中为书于粉壁，贵阳杨龙友写崇兰诡石于左偏，时人称为三绝。由是香之名盛于南曲，四方之士，争一识面以为荣。

关于李香君与侯朝宗反对奸臣阮大铖事，《板桥杂记》云：

> 香年十三，亦侠而慧。从吴人周如松受歌“玉茗堂四梦”，皆能妙其音节，尤工琵琶。与雪苑侯朝宗善。阉党阮大铖欲纳交于朝宗，香力谏止不与通。朝宗去后，有故开府田仰，以重金邀致香。香辞曰：“妾不敢负侯公子也。”卒不往。盖前此大铖恨朝宗罗致，欲杀之，朝宗逃而免，并欲杀定生也。定生大为锦衣冯可宗所辱。

在当时国破家亡的变革之际，李香君不但表现出了对爱情的坚贞，而且尤其重要的是表现出了大义凛然的民族气节。这种气节是一种人格精神的最高境界，是千万个士大夫也望尘莫及的。名妓的风采就在于她不仅是妓，更是一个大写的人。

身为一名妓女，其举足轻重的程度竟能影响到民族兴亡的，纵横八万里，上下五千年，当推陈圆圆为第一人。陈圆圆“蕙心纨质，淡秀天然。声甲天下之声，色甲天下之色。年十八，隶籍梨园，每一登场，花明雪艳，独出冠时，观者魂断”。她与冒辟疆、吴伟业等名士来往较多，后为崇祯妃之父田畹所得。

当李闯王兵临北京，镇守山海关的吴三桂成为朝廷军事上的支柱之时，田畹不得已将陈圆圆让给了吴三桂。李闯王打进北京，夺得陈圆圆，并写信招降吴三桂。本来有心归须的吴三桂听说陈圆圆被夺，拔剑斫案，誓报此仇，遂与清军合作，灭了李闯王，夺回陈圆圆。后来，做了平西王的吴三桂举兵失败，大清的天下已稳如泰山，陈圆圆流落为女道士。

若没有陈圆圆，吴三桂到底会不会引清入关？中国会不会让满族统治了200多年？中国会不会早就进入了资本主义时代，成为世界头号列强？关于这些，后人有两种对立的看法。把天下兴亡完全归因到一个女人头上，无疑是撒泼放赖的懒汉主义做法。事实是吴三桂"冲冠一怒为红颜"，有没有陈圆圆，那一段的史实的确不同。也许吴三桂终于要降清，也许中国被满族统治是命里注定，但不一定非是那种方式。后人吟咏陈圆圆之事的那么多，未必都是"红颜祸水"论者。人物的价值不同，对历史进程所起的作用自然有大有小。陈圆圆的价值就在于她确确实实地影响了中国的历史，连中学教科书也不能抹去她的名字。所以吴伟业深深地叹道：

妻子岂应关大计，英雄无奈是多情。
全家白骨成灰土，一代红妆照汗清。

象陈圆圆这样的名妓，岂能以"妻子"视之。多情的英雄们深深懂得这一点，他们宁肯毁了前程，毁了江山，毁了名声，宁肯被人骂作汉奸，也要为这样的美人杀个骨堆山血成河，这是能用"好色"、"贪婪"、"荒唐"、"愚昧"来解释的吗？

这，就是名妓的风采。

妓女的诗文

如果说青楼妓女的基本素质是音乐舞蹈才能，那么吟诗弄赋便是衡量名妓的一项最重要指标。

中国一向被认为是诗的国度，'从拦路抢劫的强盗，到杀人百万的将军，都能摇头晃脑的诌上几句。整天与士大夫们混在一处的妓女，耳濡目染，近朱者赤，当然也不难练得满腹锦绣，出口成章。即便仅从营业竞争上考虑，妓女们也不得不努力提高文学修养，以满足士大夫们对"知音"的需求，这样，妓女中便产生了许多水平较高的诗人，有些诗文还成了千古传诵的名篇。

欲知妓女的诗文究竟达到了多高的水准，只引录清末一个上海滩的名妓所写的一封情书：

> 睽才数日，恒比三秋。每忆芝仪，殊殷芹悃。比维、禔躬安燕，玉体吉羊。辱承知音，定符私颂。窃思形骸虽隔，肺腑应通。寤寐怀思，只觉宵长梦短，日时肠转，频添旧痕新愁。怅一水之潇洄，暮云春树。幸千潭之同映，秋水蒹葭。回思烛剪西窗，樽比北海。开奁梳洗，深浅烦君。下榻绸缪，温柔许我。觉此际之情投，非寻常可言喻。何意床冷鲜食，忽抱薪忧。遂使水远山遥，竟回梓里。伤心话别，犹蒙青眼于东君。无计款留，空望绿波于南浦。言念及此，歉仄奚如。所幸鸿毛遇顺，归舟定获平安。遥稔凤侣言欢，鼓瑟谅偿饥渴。在君子文园遇染，明知勿药早占。在薄命尺素未通，终觉倾葵莫诉。迟迟长夜，几度扪心。嘱嘱停云，频几搔首。秋月春风之馆，门设长关。桂香珠影之中，径缘不扫。倘使霍然全愈，务乘崔舫以来游。如其夙恙未痊，恳擎蛮笺而肠惠。轻寒薄暖，适体为佳。语短情长，加餐努力。总之，离愁满腹，直教翰墨难宣。尚祈洞鉴寸心，诸仗海涵无既。

当时虽是清末，但是能写出这等文章的妓女并不罕见。

目前可考的第一首妓女诗作，出自苏小小的手笔：

> 妾乘油壁车，郎骑青聪马。
> 何处结同心，西陵松柏下。

诗句清新宛转而富有情致，与南北朝时代的诗风是一致的。

唐朝的薛涛有《洪度集》传世。《柳絮》一诗：

> 二月杨花轻复微，春风摇荡惹人衣。
> 他家本是无情物，一任南飞又北飞。

这柳絮写出了对欢情难以长久的感叹。而《池上双鸟》一诗：

> 双栖绿池上，朝暮共飞还。
> 更忆将雏日，同心莲叶间。

这里隐隐传达了对婚姻生活的向往。《乡思》一诗：

> 峨嵋山下水如油，怜我心同不系舟。
> 何日片帆离锦浦，棹声齐唱发中流。

此诗杂入中唐名家诗集，恐不易辨。薛涛才高和寡，一生没有找到合适的如意郎君，与一个终生未仕的男性知识分子的心境颇有相近之处。

跟薛涛相比，诗作更多青楼色彩的是鱼玄机。且看其名作《赠邻女》：

羞日遮罗袖，愁春懒起妆。
易求无价宝，难得有情郎。
枕上潜垂泪，花间难断肠。
自能窥宋玉，何必恨王昌。

这首诗充满了女性独立意识，今日的女权主义者看了一定喜欢。不过鱼玄机因为争风吃醋打死了一个叫绿翘的婢女，被依法判死刑。

鱼玄机的《游崇真观南楼睹新及第题名处》：

云峰满目放春晴，历历银钩指下生。
自恨罗衣掩诗句，举头空羡榜中名。

她看到男人们的金榜题名，颇不服气，但可恨自己是个女同志，诗写得再好，高校也不录取。一腔才华无处发泄，于是就率领几个小阿妹，千方百计的招蜂引蝶，征服男人。曾作六言诗曰：

红桃处处春色，碧柳家家月明。
柳上新妆待夜，闺中独坐含情。
芙蓉月下鱼戏，啼螓天边雀声。
人世悲欢一梦，如何得作双成。

到了宋朝，长短句这种文学体裁大盛。士大夫们把那些一本正经的有关国家大事的议论写在诗里，而把那些偷偷摸摸的风流韵事写在词里，所以，宋词几乎可说就是青楼文学。士大夫写罢一首词，交与妓女，“小红低唱我吹箫”。渐渐，妓女中也颇有能填词者。词这种形式比诗更适合妓女的口吻，因此，在妓女中极为流行。

有一个叫严蕊的妓女，“善琴弈歌舞、丝竹书画，色艺冠一时，间作诗词有新语，颇通古今。善逢迎，四方闻其名，有不远千里而登门者”。她因填词之才被天台郡守唐仲友赏识。后来，朱熹为打击唐仲友，把蕊严抓进监狱。严蕊不畏严刑拷打，坚决不出卖情人。等到朱熹离任，新任领导看严蕊可怜，便释放了她。严蕊当即口占一首《卜算子》：

不是爱风尘，似被前缘误。花落花开自有时，总赖东君主。去也终须去，住也如何住。若得山花插满头，莫问奴归处。

此词明丽清浅，虽不如士大夫词那么“有学问”，但感情却要真诚得多了。

在宋朝的词人中，最受妓女们喜爱的除了柳三——即柳永，就是秦七——即秦观了。秦观的《满庭芳》妓女们几乎都会唱：

山抹微云，天连衰草，画角声断谯门。暂停征棹，聊共引离樽。多少蓬莱旧事，空回首，烟霭纷纷。斜阳外，寒鸦万点，流水绕孤村。销魂，当此际，香囊暗解，罗带轻分。谩赢得，青楼薄幸名存。此去何时见也，襟袖上，空惹啼痕。伤情处，高城望断，灯火已黄昏。

有一次，有个人把头一句错唱成“画角声断斜阳”，妓女琴操在旁纠正，那人便将她一军，问她能否将全首词改成“阳”字韵。琴操当即吟道：

山抹微云，天连衰草，画角声断斜阳。暂停征辔，聊共引离觞。多少蓬莱旧侣，频回首，烟雾茫茫。孤村里，寒鸦万点，流水绕红墙。魂伤，当此际，轻分罗带，暗解香囊。谩赢得，青楼薄幸名狂。此去何时见也，襟袖上，空惹余香。伤心处，长城望断，灯火已昏黄。

这样机智的反应，灵动的才华，恐怕是原作者秦七郎也要佩服三分的。据说苏东坡知道后大为赞赏，并指点这位琴操姑娘参透禅机，削发为尼。

还有一个更著名的故事，许多书上都有记载：

李公之问仪曹解长安幕，诣京师改秩。都下聂胜琼，名娼也，资性慧黠，公

见而喜之，李将行，胜琼送之别，饮于莲花楼，唱一词，末句曰："无计留君住，奈何无计随君去。"李复留经月，为细君督归甚切，遂别。不旬日，聂作一词以寄之，名《鹧鸪天》曰：

玉惨花愁出凤城，莲花楼下柳青青。尊前一唱阳关后，别个人人第五程。寻好梦，梦难成。况谁知我此时情。枕前泪共帘前雨，隔个窗儿滴到明。

李在中路得之，藏于箧间。抵家为其妻所得，因问之，具以实告。妻喜其词句清健，遂出妆奁资募，后往京师取归。

聂胜琼的这首《鹧鸪天》的确写得令人柔肠百转，"隔个窗儿滴到明"，何其楚楚动人！老李的发妻一看，就知老李肯定抵抗不住这首词的诱惑，与其干吃闲醋，还不如表现一回风格，于是拍出自己的存折，让老李把小聂娶了回来。一首词的作用何其大也！不知文学概论中如何解释这种现象。

明代的妓女，在艺术修养上似乎更加全面，往往六艺皆通。不过明代的诗文成就总的来说不够高。当时人说：我明诗让唐，词让宋，曲让元，庶几吴歌桂枝儿、罗江怨、打枣竿、银绞丝之类，为我明一绝耳。

的确，明朝除了小说和传奇这样大型的文学体裁外，小型体裁中要数各类民歌最有特色了。许多名妓的诗作尽管也很出色，但给人的印象无非是有学问、有才华而已。如大名鼎鼎的柳如是的一首《春日我闻室作》：

裁红晕碧泪漫漫，南国春来正薄寒。
此去柳花如梦里，向来烟月是愁端。
画堂消息何人晓，翠帐容颜独自看。
珍重君家兰桂室，东风取次一凭阑。

此诗颇有雍容华贵的气概，置于士大夫的诗集中当可乱真。但离青楼似乎日见其远了。由于柳如是这样的名妓日益"士大夫化"，真正的青楼诗作反而充满了下里巴人的俚俗气息了。随着商人越来越多地涌入青楼，赤裸裸的黄色小调也在妓女中流行开来。兹举一直还不算太露骨的，以见一斑：

男儿汉，性气刚，打扮奴家去为娼。伽蓝殿，去烧香，寺里遇着巧和尚。和尚爱我年纪小，我爱和尚两头光。大和尚，小和尚，慢慢消停不用忙。

如此不够含蓄的诗作，显然是不合士大夫口味的。

一部青楼史，同时也是一部妓女诗文史。在广大妇女处于被统治、被愚弄、被奴役的漫长岁月里，妓女们能诗善文，虽然是一种幸运，但其实也是为满足男人的特殊需要而产生的现象。妓女们企望凭借自己的文学才能改变自己的不幸地位，但只有少数佼佼者获得了偶然的成功。对大多数妓女来讲，这不过是一种痴心而已。

娼妓的出路

千里搭长棚，人生没有不散的筵席。

妓女这种职业，是名副其实的“青春事业”。现在的许多女孩子，都抱有“吃青春饭”的思想，不知是不是受了妓业的影响。反正妓女是非吃青春饭不可的。越是低贱的女人，就越死抱着自己的“青春”不放，仿佛青春一过，她就立刻成了一条断了脊梁骨的癞皮狗。她们惶恐不安地躁动在自己的“青春”里，仿佛抱着一件租来的裘皮大衣，穿也不舒服，不穿也不舒服。她们自以为发现了青春的可贵，而实际上往往以最低俗的形式消费了青春。当皱纹爬上她们的额头时，她们就象霜打的茄子，从肉体到精神，都瘪了。

艺术修养较高的妓女，比之单纯的“色妓”，青春要长一些，但毕竟不如日本的艺妓，80多岁还能陪客谈笑风生，不仅宝刀未老，反而老当益壮，韵味无穷。中国的妓女往往一边开拓着“事业”，一边就在筹虑自己的归宿了。

妓女的归宿，大致说来，不外以下数种：从良，入宫，出家，做鸨母。也有改行从事其它职业，寡居终生的。最惨的是殉职在自己工作岗位上的。

一般说来，从良是多数妓女的最理想的归宿。青楼生活再舒适华美，也不能养人一辈子。更重要的青楼生活毕竟被视为正常社会之外的异常存在，妓女心中的那种自卑感、屈辱感是时时挥之不去的。有个叫徐月英的唐代名妓写过一首《叙怀》诗：

为失三从泣泪频，此身何处用人伦。

虽然日逐笙歌乐，常羡荆钗与布裙。

这种渴望做了一个普普通通的良家妇女的心愿，应该说是人之常情，不能简单地用“围城”情结来解释。

但是要从良也不是一帆风须的。

一是青楼的老板不轻易撒手放人。妓女是老板的挣钱机器，越是名妓就越是摇钱树，不把妓女的才华耗尽，血泪榨干，哪能任其自由而去呢？就是迫不得已，再也无法挽留的那一天，也要勒索一笔赎身巨款。有时这笔巨款，比娶一个良家女子的费用要高出十倍，使多数普通嫖客望而却步。所以，常有妓女用自己的辛苦积蓄自赎其身的。而能积蓄到可以赎身的数目，恐怕也是多数普通妓女做不到的。更何况，青楼老板有时倚仗黑社会的势力，强行没收妓女的私蓄，把妓女完全当作猪狗对待。等到妓女姿色衰败不堪时，随便卖给一个小流氓，还算是做了一件帮她“从良”的善事。有的妓女甚至被多次转卖，命运比在青楼里还要悲惨。

二是即便妓女与老板的关系处得很融洽，要选定一个意中人也是不容易的。妓女每天接触的绝大多数异性，就是她们的“恩客”。恩客们光顾青楼，不是来娶妻纳妾的，而是一开始就把妓女摒除在妻妾的概念之外的。追欢买笑时，他们对妓女柔情蜜意。而一旦论及婚娶，他们就王顾左右而言他了。心里话无非是：你再漂亮，再有味，也终归是

个婊子，哪能给鼻子上脸，做起夫人梦来呢？

三是就算从良如愿，冲破道道难关被娶到恩客家里，可是家庭生活与青楼生活有着完全不同的规矩，能不能适应也是一大问题。象董小宛那样做到八面妥贴，上下无怨，若是一个普通妇女，也就至多被夸为好媳妇、贤内助而已。正因为她曾是妓女，才被认为极其不易，当作楷模级人物来传颂表彰的。一般从良的妓女，首先就会受到其他家庭成员的歧视，挑三拣四，动辄得咎。天长日久，丈夫的热乎劲儿一过去，如果没有真诚的爱情支撑，那么妓女在家庭里不但得不到从良后的"体面感"，反而还不如在青楼时自由自在。所以，有不少妓女从良后百般不如意，最后又"浪子回头"，重新堕入烟花巷中。

妓女从良一般选择的对象多是什么人呢？自然是读书人。因为妓女之所以要从良，就是要获得一份人的尊严，要摆脱受屈辱、受玩弄的地位，这份心情只有读书人才能最大程度地予以理解。达官贵人仗势欺辱她们，大小款爷用钱玷污她们，只有"才子佳人"的模式，才能使她们得到真正的尊重、呵护以至于爱情。唐朝有个叫顺时秀的妓女，有过这样一件事：

> 须时秀，姓郭氏，字顺卿……平生与王元鼎密。偶疾，思得马板肠，王即杀所骑骏马以啖之。阿鲁温参政在中书，欲属意于郭。一日戏曰："我何如王元鼎？"郭曰："参政，宰臣也；元鼎，文士也。经纶朝政，致君泽民，则元鼎不及参政；嘲风弄月，惜玉怜香，则参政不敢望元鼎。"阿鲁温一笑而罢。

顺时秀当然不好直说阿鲁温不如王元鼎，但从她分寸巧妙的答话中，天平倾向于哪一端已经看得很清楚了。

嫖客与妓女之间关系的本质在于金钱，能够超越这层关系，产生真正爱情的总是少数。这种爱情尽管十分浪漫，但由于先天的基础不够牢固，往往经不住打击。有时，真诚的爱情中也不免掺入了其它因素。如士大夫可能以娶得名妓为荣，表现自己风流倜傥；妓女则通过爱情跳出苦海，终身有托，这些都可能对士妓之间的感情产生副作用。有些名妓自高身价，用情不专，可能会遭到名士们的联合冷落和打击。而士大夫的用情不专，也会留下"负心贼"的骂名，得不到最珍贵的爱情。另外，读书人不等于好人，有些读书人"学而优则仕"之后，比不读书人之人阴险歹毒万倍，妓女若托身于此辈，还不如嫁给强盗稳妥。宋朝有这样一件实事：

> 杨学士孜，襄阳人。始来京师应举，与一倡妇往还，情甚密。倡以所有以资，共处逾岁，既登弟，贫无以为谢，遂给以为妻，同归襄阳。去郡一驿，忽谓倡："我有室家久矣，明日抵吾庐，若处其下，渠性悍戾，计当相困，我视若，亦何聊赖？数夕思之，欲相与咀椒而死，如何？"倡曰："君能为我死，我亦何惜？"即共痛饮。杨素具毒药于囊，遂取而和酒，倡一举而尽。杨执爵谓倡曰："今倘皆死，家人须来藏我之尸，若之遗骸，必投诸沟壑以饲鸱鸦，曷若我葬若而后死，亦未晚。"倡即呼曰："尔诳诱我至此，而诡谋杀我！"乃大恸，顷之，遂死。即燔瘗而归。杨后终于祠曹员外郎，集贤校理。

妓女从良的目的因时代的不同也各有差异。唐代的妓女从良多出于纯朴的爱情，只要情投意合，二人便可双双飞去。宋代的妓女从良，则多是为了名份，只求明媒正娶，感情是其次的问题。明代妓女从良，看重的多是男人的声望、富贵。清朝以后，则多是为了实际的生计问题了。

从良之外，妓女也有被选入宫中或直接被皇帝他老人家一眼看中的。三宫六院的女子中，出身青楼的颇为不少。有的皇后、贵妃，历史也不"清白"。妓女成为宫女后，若能得到宠幸还罢，否则，还不如在青楼之时，有的得到出宫的机会，便又去做了妓女。

妓女生涯，容易使人惯看世间风云，饱经人生沧桑。许多妓女看破红尘，削发当了女和尚。在青灯古佛之侧忏悔罪孽、洗刷耻辱，祈盼来生重新做人。然而佛寺道观，并不一定如人们所想的是清净圣洁之地。例如唐代的道观之淫乱是十分著名的。武则天、杨贵妃都曾经以女道士身份做掩护，与皇上私通。最有名的妓女鱼玄机也是咸宜观的女冠人，她的道观实际上就是没有鸨母的妓院。“女冠子”后来也成为专门描写男欢女爱的一个词牌。有此尼姑庵还与和尚庙大搞横向联系，互通有无。少数比较英勇的尼姑甚至将过往的小伙子抢入庵中，轮番蹂躏。《三言》中的《郝大卿遗恨鸳鸯绦》等小说就反映了这类现象。所以，出家并不一定就是妓女的安稳归宿，只是比青楼中要好得多而已。

另一条比较常见的归宿是做鸨母，就如同退役的优秀运动员改做教练。可以说，妓女不一定都成为鸨母，而鸨母却十个有九个出自妓女。鸨母深知妓女的酸甜苦辣，但职业特点使她们不但不心疼同情妓女，反而要利用自己的经验，变本加厉地在妓女身上榨取最大的剩余价值。当然，也有少数妓女与鸨母关系较好，特别是一些名妓，身份变了，派头大了，便对鸨母的“栽培”有所感谢。

总之，妓女的归宿整体上是不乐观的。象柳如是、董小宛那样的毕竟是少数，而且也未能跳出男女不平等这个圈子。不论从良、出家、入宫、改行，要有好的归宿，一是必须自身具备德、才、艺，二是必须有良好的机缘，否则，永远逃脱不了不幸的怪圈。古代妓女尚且如此，今天那些妓女和那些羡慕妓女之女，应该想想自己的德、才、艺和自己“青春”之后的归宿了。

青楼侠义

青楼乃翠红乡，莺花寨，本是儿女温柔之所，卿卿我我之地。可是物极必反，柔极乃刚。“没有黑就没有白，没有恨就没有爱。”《儿女英雄传》上说：

侠烈英雄本色，温柔儿女家风。
两般若说不相同，除是痴人说梦。
儿女无非天性，英雄不外人情。
最怜儿女又英雄，才是人中龙凤。

柔与刚是不可分割的统一体。越是至性至情之人，就越有至刚至烈的可能。柔若无骨的流水，遇到崖礁险阻，就会变得“急湍似箭，猛浪若奔。”心中如果怀着真挚的儿女之情，那么，当需要捍卫这份真诚、这份挚爱的时候，自然就会迸发出无敌的神勇。鲁迅说：“无情未必真豪杰。”反过来，真正的豪杰，必是情深义重之人。爱，永远是与勇敢、牺牲、奉献连结在一起的。

青楼妓女的侠行义举，历朝历代，史不绝书。这除了来自他们善良真诚的一腔柔情外，也与受士大夫的风气熏染有关。古代士大夫，推崇仁义礼智信，讲究为人须有孟老夫子所说的“浩然之气”。妓女的是非观，爱憎观，受士大夫的影响较深，加上士大夫的推奖举掖，于是便产生了许多不让须眉的巾帼侠烈。这在上一章里已有过一些接触。这里再着重介绍实际生活中和文学作品中的几例。

唐传奇《李娃传》上的李娃，开始与鸨母合谋诓骗并抛弃了某生。可是后来，当她发现某生沦为乞丐、惨不忍睹时，回想起当日与某生的恩爱情景，便义无反顾地挺身而出，搭救某生：

> 一旦大雪，生为冰馁所驱，冒雪而出，乞食之声甚苦。……至安邑东门，循里垣北转第七八，有一门独启左扉，即娃之第也。生不知之，遂连声疾呼饥冻之甚，音响凄切，所不忍听。娃自阁中闻之，谓侍儿曰：“此必生也，我辨其音矣。”连步而出，见生枯瘠疥厉，殆非人状。……娃前抱其颈，以绣襦拥而归于西厢，失声长恸曰：“令子一朝及此，我之罪也。”

李娃收容某生后，竭尽全力帮他恢复健康，并鼓励他应考登第。当某生中第将仕时，李娃没有居功自恃，而是说：“今之复子本躯，某不相负也。愿以残年，归养老姥。君当结缓鼎族，以奉蒸尝。中外婚媾，无自黩也。勉思自爱，某从此去矣。”这不是古人称道的“事了拂衣去”的侠义精神么？

上一章讲过一个熬刑不供情人的天台妓女严蕊。宋朝还有一个与之类似的事例：

> 宋时阃帅、郡守等官，虽得以官妓歌舞佐酒，然不得私侍枕席。熙宁中，祖无择知杭州，坐与官妓薛希涛通，为王安石所执，希涛榜笞至死，不肯承伏。

这名叫薛希涛的妓女，宁死不肯出卖祖无择，使之免受责罚。

士大夫们懂得惜香怜玉，妓女们也懂得惜才爱郎，对于她们喜欢的狎客，她们不但不

惟利是图，见钱眼开，反而能够慷慨解囊，甚至挥金如土。就以柳永柳三变为例，他不但生前靠妓女们资助，死后还是京西的妓女们凑钱给他处理的后事。另一位青楼大红人秦观秦少游也赢得许多妓女的一片丹心。据说秦观被贬路过长沙时，有个酷爱他词作的妓女以终身相许。秦观便以词相赠，就是那首著名的"郴江幸自绕郴山，为谁流下潇湘去"。当时局势很吃紧，不能带这个妓女一块走。秦观后来死在贬所，灵柩路过长沙时，那名妓女前一天晚上梦有所感，便到半路上等着，祭奠过后，回去便自缢相殉了。如果把此事仅仅看作封建礼教的毒害是未免简单片面的。这个妓女为秦观殉身，显然第一出发点不是名份，而是真情。

由于妓女的社会地位很低，所以她们当中的崇高行为往往被忽略和歪曲。直到元代，由于知识分子本身地位的沦落，与妓女真正形成了"同是天涯沦落人"的关系，这才使他们更真切、更深入地发现了妓女身上的人性美。戏剧大师关汉卿就写出了优秀妓女身上的侠肝义胆。喜剧《救风尘》的主角赵盼儿，在长期迎来送往的生涯里，积累了丰富的人生经验。当她得知结拜妹妹宋引章要嫁给周舍时，便再三忠告：

> 你道这子弟情肠甜似蜜。但娶到他家里，多无半载周年相弃掷。耳努力突嘴，拳椎脚踢，打得你哭啼啼。
>
> 恁时节船到江心补漏迟，烦恼怨他谁？事要前思免后悔。我也劝你不得，有朝一日，准备着搭救你块望夫石。

宋引章不听良言相劝，结果一入周家门便挨了五十杀威棒，只好写信向赵盼儿求救。赵盼儿挺身而出，利用周舍喜新厌旧的弱点，引诱这个纨袴子弟上钩，救出宋引章，并制服了这个流氓。赵盼儿在关汉卿的笔下是一个充满侠气的风尘女英雄，这种性格在青楼女子中是不乏其人的。

如果说妓女的侠义精神是受了士大夫思想的熏染，那么反过来，妓女的侠义精神对士大夫也是一种激励。前文讲过的柳如是，在明亡以后，劝钱谦益以身殉国，指出"是宜取义，全大节，以副盛名"。但钱谦益以水太凉为借口不肯投水自尽，柳如是便自己奋跃入水，被及时抢救才幸免于死。社稷危亡之际，有些女子表现得比男子还要有气节。《板桥杂记》中记载了明末一个叫葛嫩的名妓的故事：

> 葛嫩，字蕊芳。余与桐城孙克咸交最善，克咸名临，负文武才略，倚马千言立就，能开五石弓，善左右射，短小精悍，自号"飞将军"，欲投笔磨盾，封狼居胥，又别字曰武公。然好游狭邪，纵酒高歌，其天性也。先昵珠市妓王月，月为势家夺去，抑郁不自聊。与余闲坐李十娘家，十娘盛称葛嫩才艺无双，即往访之，阑入卧室，值嫩梳头：长发委地，双腕如藕，面色微黄，眉如远山，瞳人点漆，教请坐，克咸曰："此温柔乡也，吾老是乡矣。"是夕定情，一月不出，后竟纳之闲房。甲申之变，移家云间，间道入闽，授监中丞杨文聪军事，兵败被执，并缚嫩。主将欲犯之，嫩大骂，嚼舌碎，含血噀其面，将手刃之。史咸见嫩抗节死，乃大笑曰："孙三今日登仙矣！"亦被杀。

这一段文字分明显示出，妓女葛嫩的慷慨就义，直接激励了孙克咸的死节。

著名的历史剧《桃花扇》正是写出了人的这种价值，才受到人们的称颂。当李香君得知奸臣阮大铖要收买她的爱人侯方域时，她义正辞严地斥责了动摇不定的侯方域：

> 官人是何说话，阮大铖趋附权奸，廉耻丧尽；妇人女子，无不唾骂。他人攻之，官人救之，官人自处于何等也？

李香君坚决辞却了阮大铖的收买，以自己鲜明的政治立场感染了侯方域。在斗争中，她的表现越来越光彩，"碎首淋漓不肯辱于权奸"，冒着生命危险大骂马士英、阮大铖

之流。这样的形象，我们还能仅以一个妓女来看待她吗？她是侠女、是义女、是英雄儿女！

青楼的侠气不但能使男子自叹不如，也能感动平素看不起妓女的普通妇女。明朝有个叫邵金宝的妓女与戴纶相好。戴纶被牵连入狱，在京师举目无亲，便转交给金宝三千金，托她接济一些衣食，如果他死了，这笔钱便归金宝。金宝一面接济戴纶，一面竭尽全力在上层社会花钱疏通，终于借一个贵公子之力救出戴纶。戴纶重新做官后，金宝还了戴纶四千余金，连利息都在里边了。戴纶的妻子千里赶来，非常感动地给金宝下拜说："我丈夫大难临头之时，我未能尽力，是你一个作妓女的救了他。我太渐愧了，我不配再做他的妻子，我走了。"金宝的侠义之举是大多数男人也办不到的。男人如果对这样的妓女也抱着赏玩、狎弄的态度，实在是太无心肝了。

青楼毕竟是男权社会的怪胎，不值得当真地为之招魂。但就连青楼之地也不乏的侠烈之气，却是今日千千万万毫无血性的炎黄子孙所应当学习、应当追慕的。

青楼悲剧

唐朝有个叫关盼盼的徐州名妓，“善歌舞，雅多风致”，被尚书老张宠爱，买为家妓。白居易到徐州玩时，老张设宴款待，命盼盼陪侍。白大诗人赠诗云：“醉娇胜不得，风袅牡丹花。”过了几年，老张不幸牡丹花下死。盼盼很有情义，住在老张旧宅的燕子楼上，十多年独居不嫁，还写了《燕子楼》三首悼念老张，其中“独眠人起合欢床”的那首人们较熟。这里引录第二首：

北邙松柏锁愁烟，燕子楼中思悄然。
自埋剑履歌尘散，红褪香消已十年。

白居易得知后，很激动，又写了一首《感故张仆射诸伎》的混帐诗：

黄金不惜买蛾眉，拣得如花三四枝。
歌舞教成心力尽，一朝身死不相随。

关盼盼得到这首诗后，哭得跟泪人似地说：“妾非不能死，恐我公有从死之妾，玷清范耳。”又写了一首《和白公诗》：

自守空楼敛恨眉，形同春后牡丹枝。
舍人不会人深意，讶道泉台不去随。

此诗委婉地指责白大诗人根本不理解小女子的一腔深意。为了表示自己不是苟活于世，盼盼绝食了十来天，活活把自己饿死。

关盼盼应该说是蛮幸运的一个妓女了。自身条件好，遇见一个心疼自己的好老公，还认识一个最善于关怀妓女命运的大诗人，然而却连为老公守节都做不到，非死不可。这悲剧的发生，不就是因为她历史不够“清白”吗？她独居的方式和殉葬的方式，也都是刻意在“清白”二字上的，悲矣。

像关盼盼这样，毕竟还与心爱的老公相守了几年。再如前文讲过的柳如是、董小宛、李香君等人，虽也个个是“悲剧之星”，但毕竟也算饱尝爱情的甜蜜，可说是悲中有喜。然而大多数妓女别看整天调情做爱的，却根本与“爱情”二字无缘。青楼中最普遍的悲剧便是性与爱的分离。

青楼再高级，出卖的也只能是性、是色、是艺，而不可能是爱。爱从本质上讲是不可能进行交易的。然而在交易性、色、艺的过程中，妓女往往容易产生“爱”的感情，这种感情与青楼的营业目的是具有本质性的冲突，它使妓女在这场冲突中承受了巨大的痛苦，结局则大多是忍痛割爱或为爱献身。总之，性与爱无法得到圆满的统一。

宋朝有个叫王幼玉的妓女，与柳富相爱，二人焚香盟誓，私订终身。分手后，王幼玉相思成病，一卧不起。临终前剪下头发和指甲，留赠给她铭思入骨的柳郎。另一个叫刘苏哥的妓女，因鸨母的束缚而不能与相爱的男人同去，痛不欲生，有一天郊游时，面对大好春色，泪下如雨，活活哭死。又有一个叫陶师儿的妓女，也因同样情形不能与心上人王生欢爱，便在一次游西湖时，与王生抱在一起投水而死。还有一个姓林的妓女，与爱人双双吊死在屋内。是红颜多薄命吗？准确地说，是青楼多悲剧。青楼里最易绽放爱的花朵，但却最难结出爱的果实，多情之人只能眼看着

乱红飞过秋千去，零落成泥辗作尘，徒唤奈何。

性与爱的分离也并不是青楼中独有的现象。直至今日，恐怕多数普通人也做不到性与爱的绝对统一。爱人、配偶和性伙伴往往是由不同的角色分别担任的。所以青楼在这方面的悲剧还不算最甚。青楼悲剧中最致命的一点是，妓女永远被抽去了人的尊严，永远被排斥在正常人的概念之外，这是真正不可弥补的大悲剧。

《情史》中记载了大文豪苏东坡的这样一件事：

> 坡公又有婢，名春娘。公谪黄州，临行，有蒋运使者饯公。公命春娘劝酒，蒋问春娘去否？公曰："欲还母家。"蒋曰："我以白马易春娘可乎？"公诺之。蒋为诗曰："不惜霜毛雨蹄，等闲分付赎蛾眉，虽无金勒嘶明月，却有佳人捧玉卮。"公答诗曰："春娘此去太匆匆，不敢啼叹懊恨中。只为山行多险阻，故将红粉换追风。"春娘敛衽而前曰："妾闻景公轩厩吏，而晏子谏之。夫子厩焚而不问马，皆贵人贱畜也。学士以人换马，则贵畜贱人矣！"遂口占一绝辞谢曰："为人莫作妇人身，百般苦乐由他人。今时始知人贱畜，此生苟活怨谁嗔。"下阶触槐而死，公甚惜之。

苏东坡应该说是中华文明史上登峰造极的人物了，据说除了围棋，他在任何技艺上都是一流的。然而在这件事上，他却表现得与上文的白居易差不多。白居易把妓女看成是主人的一朵花，苏东坡把妓女看成是等同一匹马，说换就换，对方"不惜霜毛雨雪蹄"，苏大诗人就"故将红粉换追风"。双方都没有想到，春娘是个有思想、有尊严的大活人。春娘悲愤而冷静地看穿了这些士大夫的风流，在这些士大夫的眼中，人畜的界限并不分明，还有什么必要活下去继续上演一幕幕的虚伪呢？春娘"触槐而死"的一举，撞穿了全部的青楼悲剧。当代作家陈世旭曾撰《高下》一文，痛斥苏东坡丧失人性，实际品格不如柳永。然而就是那些合钱墓葬柳永的妓女们，所过的不也是悲剧的一生么？

把这种悲剧表现得最为壮烈的是《杜十娘怒沉百宝箱》。杜十娘久历风尘，机警内向，她经过长期考验，多方观察，才相信了李甲的爱情。然后与贪而狠的鸨母展开了激烈的斗争，终于凭着大智大勇，跳出青楼火坑。但没有料到。数百个日日夜夜的恩爱，海枯石烂的盟约，竟敌挡不住富商孙富的一番挑唆和重金诱惑。李甲竟以一千两银子将她卖给了孙富。残酷的现实，终于使杜十娘明白了自己的悲剧是注定的。在不平等的男女之间，有什么真正的爱情能够存在呢？她怒沉百宝，投身激流，正是青楼女子悲剧意识的一次大觉醒。

青楼妓女的"人之梦"是她们最有价值的表现，而"人之梦"的注定毁灭则是她们不可抗拒的悲剧命运。也许青楼就是人类文明的一大悲剧。

娼门春秋

上古时代，青楼尚未成型。管仲的“女闾”和楚地的“巫娼”也都不能算是青楼。汉武帝时始建“营妓”制度，至魏晋南北朝，家妓大兴，私妓也初具规模，这时青楼才算略备雏型。

魏晋南北朝时，士官竞相风雅。所谓“魏晋风度”，包含有风流放诞的因素很大。其中尤为重要的一条，是要会欣赏歌舞音乐。所以，富贵人家都以多养家妓为荣，西晋石崇的家妓成百上千，“皆蕴兰麝，被罗縠”，“曳纨绣，珥金翠，丝竹尽当时之选，庖膳穷水陆之珍”。邯郸淳《笑林》中记载一个做霸府佐的某甲不解声乐，妓女演奏曲子来赞美他，他浑然不知，好似对牛弹琴。在宴会上点曲子时，这个某甲竟将药方误当作曲牌，被人传为笑柄。于此可见家妓在当时普及的程度。

下面列举一些史书记载的当时豢养家妓的事例：

《宋书》颜师伯传：师伯居权日久，伎妾声乐尽天下之选。

《宋书》阮佃夫传：佃夫执权，妓女数十，艺貌冠绝当时，金玉锦绣之饰，宫掖不逮也。

《梁书》夏侯夔传：夔性奢豪，后房妓妾曳縠，饰金翠者，亦有数百。

……类似这样的记载比比皆是。那些家妓的地位是低，虽然珠围翠绕，但“生世多畏惧，命危于晨露。”这样的妓女不如私妓能够给男人带来更大的乐趣。所以私妓的日益繁盛乃是不可阻挡之事。

唐代国力鼎盛，风气开放。政府对于官员宿娼不加禁止，民间狎妓更是直如看场电影一样平常。商品经济造成的两极分化和人口流动也大大促进了青楼业的发展。上至宰相大人，下至小公务员，几乎无官不嫖，有吏皆狎，构成唐代文化生活的一个重要侧面。

唐代的许多重大活动，都必须要有妓女参加，就如今日的大小庆典必定少不了礼仪小姐一般。特别是进士及第之后的“曲江大会”，更是万人空巷，士妓如云。李肇的《国史补》中介绍说：

> 曲江大会：比为下第举人，其筵席简率，器皿皆隔山抛之属。比之席地幕天，殆不为远。
>
> 尔来，渐加侈靡，皆为上列所据。向之下第举人复预矣！所以长安游手之民，自相鸠集，目之为“进士团”。初则至寡，洎自大中，咸通已来，人数颇众。
>
> 其有何士参者，为之：“酋帅”。尤善主张筵席。凡今年才过关宴，士参已备来年游宴之费。繇是四海之内，水陆之珍，靡不毕备，时号长安“三绝”。
>
> 团司所由百余辈，各有所主。大凡谢后，便往期集院。院内供帐宴馔，卑于荤羶。其日，状元与同年相见后，便请一人为录事。其余主宴、主酒、主乐、探花、主茶之类，咸以其日辟之。
>
> 主乐两人，一人主饮妓。放榜后，大

科头两人；常诘月至期集院。常宴则小科头主张，大宴则大科头。纵无宴席，科头亦逐日请给茶钱。第一部乐官科地，每日一千。第二部五百。见烛皆倍，科头皆重分。

逼曲江大会，则先牒教坊，请奏上御紫云楼垂帘观焉。时或拟作乐，则为之移日。故曹松诗云："追游日遇三清乐，行从应妨一日春。"

敕下后，人置"被袋"例以图障、酒器、钱、绢实其中，逢花即饮。故张籍诗云："无人不借花园宿，到处皆携酒器行。"

其被袋，状元录事同，检点阙一，则罚金。

曲江之宴，行市罗列，长安几于半空。公卿家率以其日，拣选东床，车马阗塞，莫可殚述。洎缫寇之乱，不复旧态矣。

这是一段相当有价值的文化资料。这曲江大会，本来是为那些名落孙山的下第举人举办的一个安慰会，三碗两碟小搓一顿，互相鼓励明年再考的。后来却渐渐成了榜上有名者的道喜会，而且规模逐年加大，档次逐年提高，不仅要吃山珍海味，而且要组织大型文艺演出。于是就出现了专门进行筹备操办工作的机构——进士团，其中那位何士参先生大概是最著名的主持者之一，没准是什么集团的总裁。有了这等人物的呼风唤雨，曲江大会不但荟萃了举国风流才子，而且京师的名妓也聚集一堂，歌舞喧天，肉山酒海。

进士及第后，还有一项仪式，叫做"探花"。推选两名英俊年少的新科进士，骑马遍游京师名园，摘采名花异卉。这两人叫做两街探花使，通称探花郎。采回花后，举行探花宴，吟诗唱赋，妓酒为欢。著名的苦吟诗人孟东野有一首《登科后》就传神地写出了这种情景：

昔日龌龊不足夸，今朝放荡思无涯。
春风得意马蹄疾，一日看尽长安花。

这时的"看花"、"探花"分明带有检阅美女之意了。有一年，"香奁诗人"韩偓便当上了"探花郎"。与他相好的妓女寄来贺卡相庆。韩偓便写了一首艳诗回赠：

解寄缭绫小字封，探花宴上映春丝。
黛眉欲在微微绿，檀口消来薄薄红。

若是今天的高考状元写出这等诗句，恐怕就要取消录取资格了。而这在唐代，是被视为风雅之举的。有个叫裴思谦的，"状元及第后，作红笺名纸十数，诣平康里，因宿于里中"。一夜无话，早晨起来，便创作出一首千古名作：

银红斜背解鸣珰，小语偷声贺玉郎。
从此不知兰麝贵，夜来新惹桂枝香。

这样的风气，若无史料的证明，简直令后人不敢相信。清朝的赵翼写有《题白香山集后诗》云：

风流太守爱魂销，到处春翘有旧游。
想见当时疏禁纲，尚无官吏宿娼条。

后世的官吏，宿娼就没有唐朝那么自由了。宋朝就规定中层以上干部"虽得以官妓歌舞佐酒，然不得私侍枕席"。有个叫刘涣的州长，偷偷嫖了营妓，被贬为通判。大诗人苏舜钦被提举进奏院，竟因为跟妓女有猫溺而被削职为民。其他因此种行为而受处分的官员还有很多。不过，由于皇帝带头宿娼，虽有禁条，也还是禁而不止的。

妓女在青楼业的发展过程中，渐渐形成了等级。如唐代的教坊妓女曾有三等之分。宜春院妓女是第一等，叫做内人或前人；云韶院妓女是第二等，叫做官人；平民人选的是第三等，叫做挡弹家。平康妓中南曲、中曲的是一、二等妓女，北曲的是三等妓女。营妓则除少数优秀者被将帅独占外，其余属于广大战士公有，召之即去。家妓则类似于南北朝时代。

宋朝的青楼体制承袭唐代。除世袭登记注册的乐户外，也有罚良为娼的律条。规定：

"妇人应配,则以妻窑务或军营致远务卒之无家者,著为法。"但实际上妓女的主要来源是人身买卖,南宋时就出现了专门做娼妓买卖的"牙侩"。

从宋朝开始,青楼中有了"评花榜"的活动,即根据妓女的艺、色,评定其级别,并分别题词赠诗,张榜公布。郑重其事,场面隆重,比今天的选美还要热闹。今天的追星族不也热衷于给星星们打分吗?

元朝的青楼业仍然十分兴盛,但所受的歧视和压迫却大大加深。政府规定妓女一般不能嫁给官员,而且穿的衣服也要朴素,出门还不许乘车骑马。

但是,事物的规律往往是越禁越不止。明代就严禁官吏宿娼,违者严肃处理,结果青楼业却空前繁荣。法律规定"官吏宿娼,罪亚杀人一等。"但法律对中国的官员来说,实在不过是纸老虎。明朝还严禁"买良为娼",但每天都有成千上万的姑娘被换成了金钱。

明朝时,逛妓院已经成了一门很系统的学问。花榜评选盛于前代。如有个叫潘之恒的把红名妓女分为四类:一曰品,典型胜;二曰韵,丰仪胜;三曰才,调度胜;四曰色,颖秀胜。明朝还出现了一部《嫖经》,可称是青楼知识大全。一种事物到了被研究得很精细的程度之时,也就预示着它即将越过顶峰,开始走下坡路了。

清朝一开始沿续明朝的做法,取缔卖淫嫖娼,废除官妓,严禁买良为娼。铁腕天子雍正还颁布过"除贱为良"的重大国策,把一些世代为娼的"贱民!恢复为良民,"令下之日,人皆流涕",深受人们赞扬。但是,东方不亮西方亮,道是无晴却有晴,只要社会上还存在着对青楼的需要,青楼所赖以生存发展的土壤还在,那么青楼是根本不会灭绝的。官妓被取缔,于是私妓便以更大的规模兴盛起来。正像今日取消了按摩女,便出现了大量的导游女一样。太平天国也曾最严厉地取缔过青楼,"当娼者,合家剿洗","明知故犯者,斩首不留"。结果,太平军占领的南京、扬州、苏州等地的青楼虽一时不见了,但妓女们却都跑到上海滩,使上海的青楼业飞速发展。到1864年前后,上海的租界有50万人口,而青楼已达到668家。这直接促成了上海日后成为狭邪小说和海派小说的大本营。

从青楼的发展变迁,可以十分形象地看出不同时代的社会风貌。一部青楼流变史,浓缩着整个一部中国文化史。西方哲人云:你若想了解一个民族的性格,最好的办法是看他们如何看待女人。那么,是不是可以这样说:你若想了解一个时代的精神,最好的方法是看那时的人们如何对待青楼。

以铜为镜,可以正衣冠;以古为镜,可以辨得失;以人为镜,可以明是非。以青楼为镜,可以知雅俗。

青楼末日

青楼发展到明末清初之际，呈现出空前绝后的繁华，好似早已熟透的瓜果梨桃，红得发紫，香得腻人，再过一段就要开始走向腐烂了。此后青楼仍延续了二、三百年，直到中华人民共和国建立，英明伟大的共产党才一举铲除了这一社会毒瘤。

在青楼的"晚年"岁月里，它虽也有过几度回光返照的灿烂，但总的趋势是越来越腐朽，越来越粗俗。中华民族不知不觉间由世界头号强国沦落成被列强蚕食鲸吞的一块大肥肉，民族危机日重，社会问题丛生，内外交困，上下离心。一个这样的民族，哪有闲情逸致去欣赏丝竹管弦中的风雅呢？青楼越来越成为仅仅是寻欢作乐、发泄兽欲的场所。整个国家恰似"斜阳正在，烟柳断肠处"，青楼里的一片醉生梦死又能维持多久？"君莫舞，君不见，玉环飞燕皆尘土！"连亚洲首屈一指的北洋水师都被倭寇转眼间打得"樯橹灰飞烟灭"，全军覆没，小小的青楼又能禁得起几番风雨呢？

国势的倾颓，连带着青楼的衰退。另一方面，商品经济的冲击，也使青楼的性质发生了潜移默化的转变，表面上仍门庭若市，事实上却已釜底抽薪。原来的青楼妓女，生活在士大夫的文化圈内，她们的情趣修养，服饰仪态，审美眼光，善恶标准，都与士大夫基本保持一致。而在商品经济的冲击下，本来就具有惟利是图性质的青楼更加呈现出金钱至上的色彩。大量的商贾小贩涌入青楼，他们无心去欣赏什么高雅的艺术，只爱听点"够味儿"的小曲，奔劳紧张的生活使他们急于满足那些低层次的欲望。既然顾客的要求发生了转变，青楼的服务重点当然也要随之转移。面对人数越来越多的文化水平低下者，青楼只能以降低质量来满足数量。青楼的艺术一味追求通俗化、大众化，结果不但葬送了艺术，也葬送了青楼。

传统的青楼以士官为主要接纳对象，故数量有限，妓女们有条件加强自己的艺术修养。晚期的青楼既然面对的主要是广大商业战线的人员，数量激增，妓女的来源多是贫富两极分化后产生的下层贫苦人家的孩子，她们卖身青楼，主要是为了衣食温饱，剧烈的营业竞争也使她们无暇去吟风弄月。顾客这边毫无惜香怜玉之心，妓女那边也没有惜郎爱才之意。双方的趣味、水准都大面积、大幅度地下降。例如《金瓶梅》所刻画的吴银儿、李桂姐、郑爱月等，属于较有名气的妓女。这些妓女为了巴结西门庆的权和金钱，利欲熏心，心狠手辣，既互相倾轧，又彼此勾结，其无耻形象令人作呕。当西门庆一命归天后，李桂姐与李娇儿便谋取钱财。李桂姐说：

> 你我院中人家，弃旧迎新为本，趋炎附势为强，不可错过了时光。

这真是无耻妓女的不打自招。西门庆生前宠养的这些妓女，有的谋钱而去，有的另投新主。妓女成为专门赚钱的"肉树"之势，已不可阻挡。

青楼的风光和魅力都变了味，青楼的规矩和黑幕也愈加恶劣。有的妓女多次冒充黄花处女，请嫖客“梳栊”，骗取暴利。有的妓女索要名士的字画，转手高价倒卖。在这样的情况下，少数士大夫想要寻觅心目中理想的佳人，常常不免以一厢情愿始，以哭笑不得终。《续板桥杂记》中记云：

> 汤四、汤五扬州人，姿首皆明艳。而四姬尤柔曼丰盈。余尝戏之曰：“子好食言而服欤？”姬不解，误以“言”为“盐”。率尔对曰：“吾素不嗜盐”。闻者绝倒。

《吴门画舫录》有这样的记载：

> 徐素琴，居下塘，假母姓许氏。貌丰而口给，一室诙谐，当者辟易。善居积，擅货财，富甲教坊中。……同人课集诗舫，邂逅姬，迎之来，将使磨隃麋乂都梁，如紫云捧砚，效水绘园故事，而姬不知许事，且食蛤蜊。未几，相将脱稿，递为欣赏。举坐吟哦。姬睥睨良久，不复可奈，夺片纸，篝碎之，投诸流。

这位口才厉害的徐素琴，看上去也像有几分风雅。所以才子们拉她入伙，一同酸文假醋。没想到这位姐姐啃完了蛤蜊，歪头看着才子们摇头晃脑，不但不赞叹鼓掌，反而忍无可忍，把才子们搜肠刮肚写的诗一把抢过，撕得粉碎，抛入水中。这可真叫斯文扫地。士与妓的同盟开始破裂，由同床异梦渐渐走向反唇相讥。妓女开始讥刺士人的酸腐，士人则大写青楼小说进行报复。不过，这并非青楼一方的责任，士人本身的格调也在降低。明末以后的文人丧失了先前的安邦治国的远大胸怀，把才华和兴趣都转到声色犬马的放纵生涯里。统治者的高压政策也逼迫着知识分子“避席畏闻文字狱，著书都为稻粱谋”。于是整个士人阶层都表现出一派腐朽的气象。除了无聊文人就是无行文人，除了无耻妓女就是无救妓女，中国传统的文化艺术走到了残灯末庙的阶段。

清代以后的名妓，大都无甚才学可言，之所以成为名妓，一是无聊文人的瞎捧，就像今日的某些歌星连五线谱都认不全，就被炒得大红大紫。二是“世无英雄，遂使竖子成名”。就像清朝的一流诗人，到了唐朝连三流也排不上一样，清代的名妓，在前代恐怕只能当野鸡。

清末倒是出了一名妓女，名气震天响，颇值一提，此人便是家喻户晓的赛金花，樊樊山的《彩云曲序》中叙述道：

> 赛金花原名曹梦兰，又名傅彩云，本苏州名妓，年十三依姊居申江。洪学士均衔恤归一见悦之，以重金置为箔室，携至都下，宠以专房。会学士持节使英，万里鲸天，鸳鸯并载。既至英，六珈象服，俨然敌侍。英故女王年垂八十，彩云出入椒风，独与抗礼；尝与英皇并坐照像，时论奇之。学士代归，从居京师，与小奴阿福奸，生一子。学士逐福留彩云，寝与疏隔。俄而文园消渴，竟夭天年。彩云故与他仆私，至是遂为夫妇。居无何，私蓄略尽，所欢亦殂。返沪为卖笑生涯，改名曰赛金花。

这位彩云姑娘的经历可谓一奇。先是被状元公洪钧大人纳为小妾，这在妓女中已属百里挑一的幸运。然后又以大使夫人的身份随洪大人漂洋过海，不远万里出使世界头号列强大不列颠帝国，与80岁的女王侃侃而谈，还跟英皇并肩坐着照像，这在妓女史上，恐怕就是空前绝后的了，也可以说是为全体青楼女子争了光，露了脸。但洪大人死后，彩云姑娘的所作所为就与其光荣的经历大不相称了。最后回到上海，重操青楼旧业，这可说是又回到了一般妓女的俗套之中。

但赛金花震天的名头并不仅此，精彩的还在另一事。当八国联军打入北京后，群龙无首，秩序大乱，赛金花凭着外交经验和一口德语，居然与八国联军的总司令瓦德西搭上了钩。由于她的斡旋，减少了对城市的破坏，并对清政府与八国联军的交涉起到了一定的

协助作用。这似乎可以说明妓女对中国历史所产生的影响也不尽是负面的。有一部《赛金花传》上说道：

> 相传当联军入都时，傅以能操德语，故有为西兵所侮，而欲诉于瓦德西帅者，辄浼傅为介。傅甚工词辩，所言瓦帅无弗应，由是所保全甚多。及和议成，瓦帅尚迟迟，李文忠与诸大臣惶迫无所为计。有谓傅能办此者，乃召至许以厚酬，被以华服，遣之。傅入官而瓦帅请并辔北游，瓦帅欣然曰诺。傅后佯讶曰："君所部尚淹留于此耶？盍携以俱出。"瓦帅复欣然诺。即日宫禁肃清，无何，清帝还京，诸公使夫人入觐，或以傅充舌人，由是傅出入宫禁，声势颇张。

后人吟咏赛金花之事的颇多，其中一首曰：

> 任意输情本惯家，联欢毕竟赖如花。
> 银骢拥出宜鸾殿，争认娉婷赛二爷。

赛金花后来成为青楼业的大腕级老板，据说北京青楼的各种规章制度都是她老人家起草的。她也曾经把妓女迫害致死，但由于许多高层官员为她说情，她便没有落得鱼玄机那样的下场，回到上海再做冯妇，后来又回到了老家苏州。

赛金花在青楼史上的特殊意义在于，从她身上可以看出青楼业与西方文明的影响。清朝末年，随着租界的建立和扩展，青楼中西方的色采逐渐加重。这与本来就走向拜金主义的趋势一道，加速了传统青楼的灭亡。

不过在这个灭亡过程中，也不乏局部的、个别的可以称道之处。例如民国初年蔡锷起兵讨伐袁世凯，就曾借助妓女小凤仙，假装溺于声色，然后脱身起事。小凤仙因此被目为侠妓，今人还拍有电影《知音》，其主题曲"将军拔剑南天起，我愿作长风绕战旗"也颇脍炙人口。

清朝后期，与青楼日趋凋落的同时，文学上出现了一股"狭邪小说"创作热潮。鲁迅先生的《中国小说史略》这部学术专著，第26篇即是专论"清之狭邪小说"的。鲁迅先生还在《中国小说的历史变迁》中讲到作家对待妓女的态度前后有三种："先是溢美，中是近真，临末又溢恶。"狭邪小说越写到后来，溢恶的越多，这表明知识分子对青楼妓女的情感已经发生了本质的变化。在他们的眼中，妓女不再是天使般的仙姑，不再是文艺女神缪斯，也不是能揾英雄泪的红巾翠袖，也不配"同是天涯沦落人"这几个字了。妓女们在他们的眼中剩下简简单单的"婊子"二字。这是一种清醒的虚无，这虚无中包含着对那个社会的绝望和否定。青楼之欢越来越以闹剧的形式出现，彼此嘲谑耍弄。因为这世界已经不再被感觉到是自己的，所以没有任何建设的愿望，只有一味的破坏、毁灭。这时的妓女，所过的真正是非人的生活。正如陈东原先生在《中国妇女生活史》中所云："心不欢必强笑"酒不胜必强饮，身不快必强陪，喉不爽必强歌。遇性情乖张的客人，稍不合意，即掷酒翻案，大声辱骂，假母不察，反言接待不周。或有恶客，彻夜蹂躏，不堪其扰。"兽性充满了青楼，人性杳如黄鹤。如此的末日，实在是一幅生动的地狱图景。随着革命浪潮的迭迭涌起，青楼和这地狱里的其他秽物一起，被一帚一帚扫进了历史的垃圾堆。

典　　当

典当的历史

南北朝佛寺质贷

欧洲大陆首先经营借贷以营利的，是公元前7世纪时的巴比伦寺院。纪元前675年，意大利之寺院金库，在埃西利亚经营存款及放款。而平民金融机关之典当，发祥于意大利。由僧侣发起组织，纯粹慈善性质。有趣的是，据史籍记载，中国典当业之肇兴，亦同样发端于宗教事业，即公元四五世纪时南朝的佛寺，名为"质库"或"长生库"。

清·吕种玉《言鲭》书载："今人作库质钱取利，至为鄙恶，唯市井富豪为之。今士大夫家，亦无不如此。按此库，唐以前唯僧寺为之，谓之长生库。梁甄彬尝以束苎就长沙寺库质钱，后赎苎，于苎中得金五两，还之。则此事已久矣。"吕氏寥寥几语，道出中国典当业滥觞于寺院进而成为富商、士人竞相经营谋利的一种行当。宋人吴曾《能改斋漫录》卷二（事始）亦说："江北人谓以物质钱为解库，江南人谓为质库，然自南朝已如此。"并引隋人齐阳玠《谈薮》所载："有甄彬者，有行业，以一束苎，就荆州长沙寺库质钱。后赎苎，于苎束中得金五两。"云云。甄彬质钱得金故事，今所传多据唐·李延寿撰修的《南史·甄法崇传》的附载，而《能改斋漫录》所引，却是隋人所撰之《谈薮》，先《南史》作者一个朝代。况且，《谈薮》一书已佚，这段材料尤显珍贵，可作为《南史》有关记载的佐证。

就现今所见史籍有关南朝佛寺质库的记载，主要有三件史料，分别见于《南齐书》、《南史》和《梁书》。

《南齐书·褚渊传》载："（其弟）澄字彦道。……尚宋文帝女庐江公主，拜驸马都尉。历官清显。……渊薨，澄以钱万一千，就招提寺赎太祖所赐渊白貂坐褥，坏作裘及缨；又赎渊介帻、犀导及渊常所乘黄牛。"是知南齐司徒褚渊生前曾将太祖赐赠的白貂坐褥等物，和长耳裹发巾（介帻）、犀角做的发栉（犀导）乃至坐骑黄支国的犀牛等，作为抵押品送入招提寺质库质钱。司徒褚渊为官讲究俭约，因而"百姓赖之"。至其死后，"家无余财，负债至数十万"，可知其至寺院质钱之由。世祖诏称："司徒奄至薨逝，痛怛恸怀，比虽尪瘵，便力出临哭。给东园秘器，朝服一具，衣一袭，钱二十万，布二百匹，蜡二百斤。"至于其弟褚澄所用赎钱之数，亦应包括质息在内，而本息比例已难推测算知。

《南史·甄法崇传》载："法崇孙彬。彬有行业，乡党称善。尝以一束苎就州长沙寺库质钱。后赎苎还，于苎束中得五两金，以手巾裹之。彬得，送还寺库。道人惊云：'近有人以此金质钱，时有事不得举而失，檀越乃能见还，辄以金半仰酬。'往复十余，彬坚不受。"梁武帝萧衍还是布衣之时，即已对甄彬的品行美誉有所耳闻，至其登位之后即赐任他为益

州录事参军、带郫县令。梁武帝沉溺佛教，曾三次舍身同泰寺要公卿费巨资赎身，建佛寺无数，这同其赏识具有不贪昧寺库黄金佳行的甄彬，或有所谓"佛缘"吧。

《南齐书·褚渊传》中说到的招提寺，据清·陈作霖《南朝佛寺志》考证认为，谢灵运有招提舍寺建于东晋末年，"招提寺在石头城北"，亦即今古城南京城北面。清·顾祖禹《读史方舆纪要》亦称，石头城"北有招提寺"。据此，有人提出"南朝的南京寺院实为后世典当业之祖"之说。《南史·甄法崇传》所及长沙寺，原系由江陵刺史邓汉的私人故宅改造而来。甄彬即在其祖父法崇于南朝宋武帝刘裕的永初年间(420—422年)出任江陵县令时，至长沙寺库质钱和赎苎得金的。这一时间，相距《南齐书》所载于建元四年(482)褚渊去逝后其弟褚澄至招提寺赎回质物的时间，约半个世纪。当时的江陵县位于今湖北省境内，仍为县治。这就是说，长沙、招提二寺分属两地，又很难考知其开展质贷活动孰先孰后；依上述两件史料事例来看，长沙寺库事尚先于招提寺库事。所以，还不应绝对化地断言招提寺质库就是"后世典当业之祖"。然而，两件史料事例，恰可证明南朝时南京、江陵等地佛寺确已进行着质押借贷的经济活动，是见诸史籍的我国典当业的直接源头。

南朝梁被称为"贞节处士"的庾诜，还有一件以书质钱为邻人解难的佳话，则是稍晚于上述二例而未被注意到的又一有关典质的史料。《梁书·庾诜传》载："庾诜字彦宝，新野人也。幼聪警笃学，经史百家无不该综，纬候书射，棋算机巧，并一时之绝。而性托夷简，特爱林泉。十亩之宅，山池居半。蔬食弊衣，不治产业。尝乘舟从田舍还，载米一百五十石；有人寄载三十石。既至宅，寄载者曰：'君三十石，我百五十石。'诜默然不言，恣其取足。邻人有被诬为盗者，被治劾，妄款，诜矜之，乃以书质钱二万，令门生诈为其亲，代之酬备。邻人获免，谢诜，诜曰：'吾矜天下无辜，岂期谢也。'其行多如此类。"梁武帝普通年间，曾诏之以黄门侍郎之职，被庾诜称疾未就。"晚年以后，尤遵释教，宅内立道场，环绕礼忏，六时不辍。诵《法华经》，每日一遍。后夜中见一道人，自称愿公，容止甚异，呼诜为上行先生，授香而去。中大通四年(532年)，因昼寝，忽惊觉曰：'愿公复来，不可久住。'颜色不变，言终而卒，时年七十八。"

《梁书》未载庾诜以多少、什么书于何处质钱助邻。南朝时的借贷机构，一为佛寺质库，再即立契据以田宅等不动产为抵押放债的邸舍。从前述甄彬、褚渊两事例得知，当时寺库质钱，举凡金、麻、衣饰乃至活畜(黄牛)，皆可用为抵押品。同时，从庾诜性情与晚年特别遵奉佛事的思想轨迹，以及以书为质物的情况分析，极可能是就近向寺库质钱以应急用的。庾诜"特爱林泉"，居新野(在今河南省)乡间，"十亩之宅，山池居半"；而佛寺亦多择山水清幽处而建，从地缘之便亦为这种推断展示着可能性。就寺库质钱助邻，又以遵佛而终，似为偶然，亦或其"佛缘"的体现吧！这一见诸《梁书》的事例，可视为南朝佛寺质贷史料的又一补充和别证。

与此同时，北朝佛寺亦行质贷。例如北魏孝文帝元宏的太和(477—499年)年间，"(姚)坤旧有庄，质于嵩岭菩提寺，坤持其价而赎之，其知庄僧惠沼行凶，率常于闲处凿井……"于是引出一段鬼狐传说。故事起因，即在于姚坤至佛寺质庄。

据文献记载，寺院质贷自南朝时兴始，以后逐渐成为世俗社会的一种行业，但直至唐宋时寺院质贷仍在进行，历时颇久。中国典当业何以缘佛寺而兴呢？

唐五代质贷业之兴

南北朝与唐五代之间的隋朝，一度结束了南北分立的局面，统一了全国。由于国内

环境获得了相对的安定，为经济、交通的发展提供了新的契机。此间，商业亦同步出现兴旺趋势。《隋书·炀帝纪(上)》载，大业元年三月(605年)"徙天下富商大贾数万家于东京(洛阳)"，堪见一时盛况。隋炀帝即位后，"西域诸藩，多至张掖与中国市易，帝令裴矩掌其事"，对外贸易也随之繁荣起来。然而，从公元581年杨坚灭北周称帝开国，至公元618年隋炀帝在江都被杀，随朝仅历经两代皇帝，存在了短短的三十八年时间。

中国典当业兴于南北朝佛寺之后，至唐代逐渐发展为一种寺库与世俗并举的行业，迄今尚未发现有关隋朝典当的直接文献史料。隋朝虽仅三十八年，但在中国典当史上却留下了一段有待深入发掘、研究的历史空白。跨越这段空白，唐五代则成为中国典当史上的一个空前发展与繁荣的时期。清·吕种玉《言鲭》书中说，设质库质钱取利，"唐以前唯僧寺为之，谓之长生库"，亦认为佛寺而外的典当质贷业自唐代始兴。民初陶希圣主编的《唐代寺院经济》序中谈到："质库，是创始于寺院的一种高利贷事业，在唐代已是一般富贵人家投资的普通事业了。向寺院施舍本钱以创立质库的事情，也很常见的。家具衣服的质以外，奴婢，牲畜，庄田的质，在当时很是流行。"亦即说，有唐以来即出现了寺库质贷与社会典当业等高利贷行业并存和竞相逐利的局面。

唐代在中央集权相对稳定的政治条件下，经济、文化得以空前繁荣，成为中国历史上比较昌盛的时期。由于经济的发展、商业的兴旺，则大大刺激了一时高利贷的空前发达。官僚贵族、豪商富贾纷纷投入高利贷活动，坐收质息，竞相逐利。史家认为："唐时商业多至二百余行，每行总有较大的商店。据现有材料看，最大的商业是放高利贷的柜坊。柜坊又有僦柜、寄附铺、质库、质舍等名称，类似后世的当铺。"足见一时之盛。

所谓"柜坊"，本是当时都市中代客户保管银钱财物的商铺，酌收酬金，其保管钱物的藏器，名之"僦柜"。《汉书·郑当时传》"任人宾客僦"的唐颜师古注云："僦，谓受雇而载运矣。"僦柜取受雇代人保管之意。这种按保管价值计收保管费的僦柜，随其收存钱财的增多，逐渐具有了利用所存银钱为周转资本借贷赢利的条件，于是就像寺库那样开展了典押质钱业务，并使之进而由兼营质贷又发展为以质贷为主业。因为典押质贷的赢利由于客户面广而赢利较大，并吸引了一些官僚富商变交其保管钱财为投资取利，所以也就刺激了僦柜业迅速转化为典当业。《太平广记》卷二四三《窦乂》所述大商人窦乂，在当时的长安西市，就有存钱颇富的僦柜，即"僦西市柜坊，锁钱盈余"。由于僦柜业发达一时，使之在社会经济生活中占据了重要位置。甚至，朝廷军费开支拮据之际，亦强行向僦柜借钱。据《新唐书·食货志》载："(德宗)初，太常博士韦都宾、陈京请借富商钱，德宗以问度支，杜佑以为军费裁支数月，幸得商钱五百万缗，可支半岁。乃以户部侍郎赵赞判度支代佑、行借钱令，约罢兵乃偿之。……又取僦柜纳质钱，及粟麦粜于市者，四取其一。长安为罢市，市民相率遮邀宰相哭诉。"又据《旧唐书·德宗纪》载："建中三年(782年)，诏京兆尹长安万年令，大索京畿富商。少尹韦禛，又就僦柜质库法，拷索之，才及二百万。"是见当时僦柜资财雄厚，已为朝廷注意并利用。

日本著名的中国经济史专家加藤繁博士，早在本世纪二十年代初曾对唐代的柜坊作过专门的研究。《资治通鉴·唐德宗建中三年四月》："又括僦柜质钱，凡蓄积钱帛粟麦者，皆借四分之一。"对此，元人胡三省注云："民间以物质钱，异时赎出，于母钱之外复还子钱，谓之僦柜。"加藤繁认为："征诸实例，质的事情称为质、典、贴典、抵当的，文献中累见叠出，但从没有看到过把它称为僦柜的例子。从这种种方面来考虑，我们无论如何必须断定胡三省的解释是错误的。那么，所谓僦柜，

究竟是什么呢？我认为，僦柜就是在柜坊中出保管费，寄放钱货和金银的事情。”其实，胡三省的解释并未错。加藤繁博士说的，只是本来意义的“僦柜”及其经营业务，向“僦柜质钱”的史料本身即已说明其兼营质贷或转而以质贷为主业的事实。仍称“僦柜”是因二业兼营而沿袭旧称，直称“质库”、“质舍”者，则系另起炉灶专营抵押借贷。至于《新唐书·食货志》“又取僦柜纳质钱”，则显然是指兼营质钱业务的“僦柜”而言。

“寄附铺”之误为僦柜别称，我认为，乃如僦柜本来代人保管钱财及后来又兼营质贷业务那样，是当时寄卖兼营质贷的一种行业。宋吴曾《能改斋漫录》卷一（事始）载：“今世所在市井，有寄附铺，唐世已然矣。按唐《异闻集》载薛防所作《霍小玉传》有云：‘大历中，寄附铺侯景家。’”《异闻集》作者陈翰是唐末时人，《霍小玉传》作者为中唐稍后时人。仅就史料出现时间推测，“寄附铺”与“僦柜”叫法相去未远，是当时并存的两个相近行业《霍小玉传》记述唐宗室霍王庶女霍小玉流落民间沦为妓女，系一时名妓。大历（766—779年）年间，年方二十的进士李益与小玉一见钟情。李益外出赴任为官，负盟弃玉。这时，书中写道：

> 生自以孤负盟约，大愆回期。寂不知闻，欲断其望。遥托假故，不遣漏言。玉自生逾期，数访音信。虚词诡说，日日不同。……虽生之书题竟绝，而玉之思望不移，赂遗亲知，使通消息。寻求既切，资用屡空，往往私令侍婢潜卖箧中服玩之物，多托于西市寄附铺侯景先家货卖。曾令侍婢浣沙将紫玉钗一只，诣景先家货之。路逢内作老玉工，见浣沙所执，前来认之曰：“此钗，吾所作也。昔岁霍王小女将欲上鬟，令我作此，酬我万钱。我尝不忘。汝是何人，从何而得？”浣沙曰：“我小娘子，即霍王女也。家事破散，失身于人。夫婿昨向东都更无消息。悒快成疾，今欲二年。令我卖此，赂遗于人，使求音信。”玉工凄然下泣曰：“贵人男女，失机落节，一至于此。我残年向尽，见此盛衰，不胜伤感。”遂引至延先公主宅，具言前事。公主亦为之悲叹良久，给钱十二万焉。

依上述记载，寄附铺似乎是受托寄卖物品的商铺，老玉工引浣沙将紫玉钗卖给延先公主，则是相对前者的直接出售。一为间接，一为直接，显然不同。对此，加藤繁博士认为：“寄附铺是以受人存放财物为本业，不是质店。”同时又指出：“换句话说，寄附铺也许是以存放贵重物品为专业的。假如果然如此，那末，寄附铺和柜坊是否同样的呢？从营业的性质来说，称为寄附铺，从它所用的主要器具来说，称为柜坊，所以，实际上是否就是同一种铺子？虽然因为资料缺乏，不能下确实的断语，我想姑且作这样的假定，以待今后的考察。”然而柜坊却并不经营寄卖业务。说起来，还是清·翟灏《通俗编》卷二三“货财的当”条所释为是，寄附铺是当时的质铺。日本学者宫崎道三郎博士亦持这种看法。也就是说，寄附铺本系寄卖业，后又兼营或以质贷业务为主，因而后人误将其视同僦柜，或直谓质库。将所寄卖物品直接从铺方按低于估价额一次性取钱，物卖出后不另取钱及付寄卖费，同当而不赎的做法相同。遗憾的是，迄今尚未有更充分的直证史料来证实这种情况，权作假说性推断存此。

唐·白行简的传奇小说《李娃传》亦有关于抵押借贷的情节：

> 他日，娃谓生曰：“与郎相知一年，尚无孕嗣。常闻竹林神者，报应如响，将致荐酹求之，可乎？”生不知其计，大喜。乃质衣于肆，以备牢醴，与娃同谒祠宇而祷祝焉，信宿而返。

“质衣于肆”，是“僦柜”、“寄附铺”还是“质库”呢？书中未有交待。但可以肯定，既“于肆”，

则显然不是去寺库质钱。如同杜甫、白居易诗中多有"典"、"当"之词一样,此例反映出唐代典当业已普遍存在,是同当时社会日常经济生活有着很密切联系的一个行业。

唐五代不仅柜坊、寄附铺兼营质贷,更有专营此业的质库,尤以官僚贵族竞相经营质库牟利的史料为多见。《旧唐书·武承嗣传》载,以巨富著称一时的太平公主家,"马牧、羊牧、田园、质库,数年征敛不尽"。《全唐文》卷七八《会昌五年加尊号后郊天赦文》载:"如闻朝列衣冠,或代承华胄,或在清途,私置质库、楼店,与人争利。"《新五代史·慕容彦超传》载:"彦超为人多智诈而好聚敛,在镇,尝置库质钱。有奸民为伪银以质者,主吏久之乃觉。彦超阴教主吏夜穴库垣,尽徙其金帛于佗所,而以盗告彦超,即榜于市,使民自占所质以偿之,民皆争以所质物自言,已而得质伪银者,置之深室,使教十余人日夜为之,皆铁为质而包以银,号'铁胎银'。"以此诱捕以假银质钱者。当时,慕容彦超官拜镇宁军节度使。

质贷业滥觞于南北朝佛寺,至唐,寺库仍很兴旺。《续传灯录·天游禅师》亦称:"质库何曾解典牛,只缘价重实难酬。想君本领多无子,毕竟难禁这一头。"唐·韦述《两京新记》卷三载:"化度寺,……贞观(唐太宗李世民年号,627—649年)之后,钱帛金绣,积聚不可胜计,常使名僧监藏,供天下迦蓝修理。……燕、凉、蜀、赵,咸来取给;每日所出,亦不胜数;或有举便,亦不作文约,但往(或系"任"之误)至期还送而已。"一座寺院,竟有如此富余财力出入,除接受布施赏赐而外,质贷乃其主要来源之一。唐·韦执谊《与善见禅师帖》中写道:"善见禅师,所管施利钱银到后,量收籴米支持到九月以来,余钱即共义商量至秋中籴米收贮讫报当……"而且,当时寺院有的还收押不动产质贷,甚至有恶僧因此而害人者。《太平广记》卷四五四《姚坤》所记即为一例:"坤旧有庄,质于嵩岭菩提寺,坤持其价而赎之。其知庄僧惠沼行凶,率常于闲处凿井,深数丈,投以黄精数百斤,求人试服,观其变化。乃饮坤大醉,投于井中,以硙石咽其井。"有的,亦有"家资牛畜"为质押,如发现于新疆的一份唐代质钱契约:

> 建中三年(782年)七月十二日,健儿马令痣为急要钱用,交无得处,遂于护国寺僧虔英边举钱壹仟文,其钱每月头分生利□佰文。如虔英自要钱用,即仰马令痣本利并还。如不得,一任虔英牵掣令痣家资牛畜,将充钱直,还有剩不追。恐人无□(信),故立私契,两共平章,画指为记。
>
> 钱主
>
> 举钱人　马令痣　年廿
>
> 同取人　母苑二娘　年五十
>
> 同取人　妹马二娘　年十二

寺库牟利无厌,侵利过重,也反映到了皇帝耳中。会昌五年(845年),唐武宗诏令功德使统计寺库财产,除留足"常住"所需外,余者出售;诏称:"委功德史检查富寺邸店多处,计料供常住外,剩者便勒货卖,不得广占求利,侵夺疲人。"事实上,非但佛寺质贷逐利,而是官僚贵族、豪商大贾多头并举竞争其利,惟下层社会尽遭盘剥,难免有碍社会经济秩序。有鉴于此,朝廷不得不三番五次下诏整饬。例如《大唐六典》卷六"比部郎中员外郎"条载有关利率的具体规定:"凡质举之利,收子不得逾五分出息,债过其倍。若回利充本,本官不理。"《唐令拾遗》载:"诸公私以财物出举者,任依私契,官不为理。每月收利,不得过六分;积日虽多,不得过一倍。……收质者,非对物主,不得辄卖;若计利过本不赎者,听告市司对卖,有剩还之,如负债者逃,保人代偿。"又如《唐会要》卷八八所载唐玄宗开元十六年(728年)二月十六日敕:"比来公私举放,取利颇深,有损贫下,事须厘革。自今以后,天下负举但宜四分取利,官本五分取利。"这一敕令显然对官本质贷持偏护态度,允其利高于民商。至五代时,这类律文仍连续颁

出。天成元年(926年)十一月,雒阳县令骆明举奏请止绝坊市息利典质,其军家子弟都外兴贩,侵扰缘路旅舍。敕旨:从之。"天成二年(927年)十月,"诏曰:……应汴州城内百姓,既经惊劫,须议优饶,宜放二年屋税及公私债负。如是在城回图钱物及公私质库,除点简见在外,实经兵士散失者,不计年月远近,并宜蠲放"。诸多诏旨敕令既反映了一时质贷活动的兴盛,亦由此证实管理方面的混乱。尽管如此,从后周(951—960年)开封府给朝廷的奏文所提供的信息得知,五代时已出现了有关"典质"的"税印"、"税务"事项的说法。这是迄今所见文献中关于征收典当税的最早说法。

中国典当业在唐代的兴盛,显示了一时固有的时代特点。

首先,由于政局相对稳定,在空前繁荣的货币经济与商业文化基础上,经营质贷获利比较容易与把握性刺激了该行业的空前发展,一举打破了唐以前由寺库独家经营的局面,形成了一窝蜂式的官、民、商、寺多头并举、竞相逐利的兴盛旺势。要么大家相互等靠、观望,要么就一窝蜂地群起而上——中国文化传统中这一至今仍延续着的非理性痼疾,在典当业兴盛之初亦在所难免地显示出这种固有传统心态惯势的作用,利弊掺杂一处,难免混乱。

其次,在经营方式上,由于多头并举,有的以它业为主兼营质贷,有的以质贷为主兼营它业,也有专门经营质贷者;质贷中,有的以动产或不动产为抵押,有的以契据为抵押;在期限与取利方面,长短、多寡不一;在资本方面,有的借用所营它业资财流通,有的是官僚贵族投资,有的是富商或富寺余资,更有被律令给予优惠保护政策的"官本"。究其根本,悉在于逐利。因此,唐代的典当业从其一起步起就同放债、租赁等其他高利贷产业活动纠织在一起,使之在其他有些工商行业此间已形成本行特点的情况下,没有显示出这一行业的应有的"行"的独立性专有特点。

第三,从社会效应来看,一方面以赢利为前提调剂了生产经济和市场经济,适应和一定程度地促进了当时社会经济的繁荣、发展;同时也部分补充了国家财政经济的不足,如军费开支之类。

凡此说明,质贷典当之所以在唐代兴盛一时,是当时社会经济发展的需要,是佛教文化、寺院经济发展对社会、对时代影响的产物,也是社会对其功利的选择,并非偶然。这些,为其以后作为一种区别于其他高利贷业的专门行业的独立存在,奠定了基础,探索了方向,做了准备。

宋金元典当业

宋代是中国都市经济、都市文化空繁荣的时代,这就为与之关系密切的典当业得以进一步发展,提供了良好的社会环境和新的历史契机。

北宋神宗赵顼熙宁十年(1077年)时,经王安石推荐入朝为官的吕惠卿之弟吕温卿,曾用田契从华亭县库户质钱五百千,然后转手贷给别人四百千,从中渔利。就此事,有史家指出:"由于从事这类典当和借贷的必须有'库'房贮存物品,所以在宋代又有库户的称号。"在宋代,典当业开始亦存在兼营与专营状况,渐而转向以专业经营为主。兴于唐代的柜坊,这时还大量存在,有的仍附设质库。但是,典当业随着都市经济的发达,很快就在前朝多业兼营的基础上形成一种独立的专门行业。宋·孟元老《东京梦华录》卷五(民俗)记载:"其(汴梁)士农工商、诸行百户,衣装各有本色,不敢越外。谓如香铺裹香人,即顶帽披背;质库掌事,即着皂衫角带不顶帽之类。街市行人,便认得是何色目。"北宋张择端绘的《清明上河图》中,在"赵太丞家"对过巷里,即画有一座挑着"解"字招幌的质库。又吴自

牧《梦粱录》卷一八(民俗)亦载:"杭城风俗,……且如士农工商、诸行百户,衣巾装著,皆有等差。香铺人顶帽披背子;质库掌事,裹巾着皂衫角带。街市买卖人各有服色头巾,各可辨认是何名目人。"也就是说,典当业这时非但形成一种独立的专门行业,而且还形成了本行特定的服饰习俗,使人见而即识其为当行从业人员。

有"行"即有行中帮系,中国传统行帮习以地缘关系为纽带结合而成,兼之以缘师承关系延续或单独成帮。唐代工商行帮业已出现于当时文献记载,至宋尤盛。据宋·王象之《舆地纪胜》卷一一六《广南西路·化州》载,化州小城里"以典质为业者十户",其中即有九户为福建人开的,这些"闽人奋空拳过岭者往往致富"。是知当时化州城的典质业以闽帮为主体,由该帮把持着。

五行八作,各有领袖或为首主事人物,典质业也不例外。据宋元之际的赵素所编《为政九要》之八称:"司县到任,体察奸细、盗贼、阴私、谋害不明公事,密问三姑六婆,茶坊、酒肆、妓馆、食店、柜坊、马牙、解库、银铺、旅店,各立行老,察知物色名目,多必得情,密切报告,无不知也。"个中"解库",是当时"质库"之外关于典质业的又一习称。宋·吴曾《能改斋漫录》卷二(事始)载:"北人谓以物质钱为解库,江南人谓之为质库。"即是。《为政九要》这第八要则,告诫县官到任后,在密访、察明各行行老、情况时,亦包括柜坊和解库。这说明,当时典质业业已从柜坊分立独自成行,且有本行的"行老"。何为"行老"?"行老"即唐代所称的"行首",又称"行头",是行业或行帮主事头目。《东京梦华录》卷三(雇觅人力)载:"凡雇觅人力,干当人,酒食、作匠之类,各有行老供雇。"《梦粱录》卷一九(顾觅人力)亦载:"凡顾倩人力及干当人,如解库掌事,帖窗铺席主管、酒肆食店博士、铛头、行菜、过买、外出酱儿、酒家人师公、大伯等人,……俱各有行老引领。"是知典质业雇觅掌事人员,亦可由当行行老从中介绍、推荐,这也是宋代典质业形成为独立专门行业的又一显证。

"行"的形成,同时又是其行业兴旺的体现。宋代典质业的行户,主要是商人,亦即当时的"质库"、"解库"大都由商人出资或经营。从仅一座偏远的化州小城即开有质库10座这个记载不难看到,宋代典质业已经遍布大都市、小城镇了,经营活动十分活跃。但是,如同前代一样,也不乏官宦富豪投资出本或经营质库之例。《梦粱录》卷一三(铺席):"自融和坊北,至市南坊,谓之珠子市,如遇买卖,动以万数。又有府第富豪之家质库,城内外不下数十处,收解以千万计。"可见南宋临安都城中以质库逐利的官商颇为不少,而且由于其资本雄厚而生意兴隆,"收解以千万计",成交发生额是很可观的,赢利自然亦丰。据《东京梦华录》卷七(三月一日开金明池琼林苑)载:"(池东岸)街东皆酒食店博易场户,艺人勾肆;质库,不以几日解下,只至闭池,便典没出卖。"由此可见,地处京城游览、娱乐场的质库,亦因时因地灵活经营,赎、没期并非千篇一律、一成不变,是乃经营有方。

笏,俗谓朝板,是我国古代帝王与朝官作朝会时手中执握的一种手板,上面可书写备忘之事。最先君臣均执笏,后则只是品官手执,至清始废。作为朝会礼仪,品官有事备忘与否,均要手执笏板,必不可少。唐代张九龄首创笏囊,可便于骑马等随身携带备用。笏板如此重要,如因穷困用之质押当钱,即可见其官清贫之至了。于是,"典笏"即成为文人笔下用以隐喻清贫至极的代用语。北宋文学家王禹偁《贺将作孔监生致仕》诗:"朝请罢来频典笏,田园归去只携琴。"又《病中书事上集贤钱侍郎》诗之三亦云:"典笏逢休假,焚香愿有秋。"

"典笏"虽系喻称,然现实生活中的文人与典质亦并非无缘。据《宋史·贺铸传》载,著名词人贺铸晚年即为贫困所迫,不得不依靠"贷子钱自给"。南宋爱国名臣、文学家文天

祥的一只金碗，就曾用为质贷的抵押品。这件事，史籍未载，见于收入《文山全集》卷五的书信《回秘书巽斋欧阳先生》。信中说："金碗在质库某处约之，甚恨未能自取之，乃劳先生厚费如此！山林中亦无用此物，先生倘乏支遣，不妨更支钱用，弟常使可赎。"据知，这只金碗原系文天祥担任景献太子府教授时获得的赏赐，后因用钱而用作质物送入质库，欧阳守道亦借作"当头"质钱。

典质业惟利是图，是其逐利本色。旧题元·关汉卿撰的《鬼簿》卷五中，对此颇有生动描写：南宋年间，在杭州西湖赤山，有"军人取质衣于肆，为缗钱十余，所欠者六钱，而肆主必欲得之"，引起"互相诟骂"。这时有位过路行人要代那军人补足，却仅有五文，缺一文，那肆主则非要凑足那一文钱不可。对于质库业主如此苛刻行为，作者以"恨不脍其肉"之语表达了愤怨之情。这个故事，从另一角度反映了时人对质库等高利贷行业的积怨情绪。

宋代以廉明刚直闻名的小官袁采，在其所著《世范》卷三中曾谈到有关当时高利贷业的意见。他反对高利贷，斥责"倍称之息""不仁之甚"；同时又认为低利息借贷是社会"贫富相资不可缺者"。他说："汉时有钱一千贯者比千户侯，谓其一岁可得二百千，比之今时未及二分。今若以中制论之，质库月息二分至四分，贷钱月息三分至五分，贷谷一熟论三分至五分，取之亦不为虐，还者亦可无词。"这一见解，同王安石变法时提出的青苗钱利率应为四分，显然是相呼应的。然而，事实上一如《世范》接上文继续指出的那样："而典质之家，至有月息十而取一者。江西有借钱约一年偿还而作合子立约者，谓一贯合二贯文也。开化借一秤米而取两秤，浙西借一石米而收一石八斗，皆不仁之甚。"利率失控，民何不怨！

有宋以来，质库之外不止在民间存在质贷活动，即或官僚贵族之间，亦如此。据《宋史·李允正传》载："（李允正）女弟适许王，以居第质于宋渥。太宗诘之曰：'尔父守边二十余年，止有此第耳！何以质之？'允正具以奏，即遣内侍辇钱赎还。"

一如唐代，朝廷每向柜坊、质库等高利贷业征钱以补军费开支；当北宋末年金兵大举南下之际，朝廷亦"曾大刮交引铺、质铺、金银铺、丝帛铺等，一铺动辄以千万两计"。既盘剥于民，有时也直接为朝廷所用。

典质业至宋代虽已独成专门行业，但佛寺质库仍兴旺不衰，继续与民争利。宋·陆游《老学庵笔记》卷六即称："今寺辄作库质钱取利，谓之长生库，至为鄙恶。……庸僧所为，古今一揆"。也就是说，继南北朝寺库质钱之后，已逐渐使之成为寺院借以维系寺院经济的基本方式之一，不逐利息也就没有实际意义了。例如《台州金石录》卷七《宋宝藏岩长明灯碑》所载："本院诸殿堂虽殿主执干，尚阙长明灯。遂募众缘，得钱叁拾叁贯，入长生库。置灯油司，逐年存本，所转利息买油。除殿主殿堂灯外，别置琉璃明灯。仰库子逐月将簿书诣方丈知事签押。"《胡澹庵先生文集》卷一七《新州龙山少林寺阁记》亦称，蜀僧宝觉园迟大师于修葺寺院后，"又以钱二十万"作为寺院质贷的本金"长生钱"。宋·洪迈《夷坚支志》甲集卷六和癸集卷八，分别记述了两座佛寺有关寺库质贷取利的故事。癸集卷八的题为《徐谦山人》：

> 永宁寺罗汉院，萃众童行本钱，启质库，储其息以买度牒，谓之长生库。鄱阳并诸邑，无问禅律悉为之，院僧行政择其徒智禧主掌出入。庆元三年（案：南宋宁宗赵扩年号，1197年）四月二十九日，将结月簿，点检架物，失去一金钗。遍索厨柜，不可得。禧窘甚，闻寺外徐谦山人者，占术颇验，往卜之。卦成，曰："物已传出外，而盗身不动。元非他人，乃常所使小奴耳。急向北方察访，尚可得。苟或稽缓，将化为乌有。"禧因用其说，散行

采缉。然无策能致败露，坐不安席。再扣之，徐再消详，曰："此去五日，定有信。"所谓小奴者，每至邻家与民妇狎，指头上银钗曰："何不买金来打造？"妇笑曰："汝真是不晓事，我如何有钱办此？"奴曰："我拾有一只，若用得时，减价售与汝。"傍有彭氏子窃聆其语，明日戏之曰："如果欲货金钗，我酬汝直。"奴讳曰："一分付（案：一作"与"）吾兄了。"既涉历两三处，事遂大彰。僧即加执缚，且杖之十数，犹隐不言。鞭打益急，始服罪。立取钗至，于是痛挞而逐之。

这是作者从"院僧行政"口中听说的。个中，说是以寺中质库利息再行质贷生利用以购买度牒之用，称之"长生库"，时间、地点、方法、主掌人物乃至用途俱明。这是寺库以利为本再行生息供支付专项使用的长生库，而上面《宋宝藏岩长明灯碑》所记为长明灯油费用所设长生库，则是以募化之钱为本质贷取利支付。也就是说，这里佛寺的"质库"与"长生库"或单设，或二库并存，其质贷生息的性质是完全相同的，只是叫法不同而已。

陆游认为寺设质库质贷取利"至为鄙恶"、"古今一揆"，并非无的放矢。寺僧为其寺库逐利，亦每借传闻赋予宗教色彩加以传播，作为舆论手段。洪迈《夷坚支志》甲集卷六所记其听寺僧祖珏讲的《资圣土地》故事，即属此类。

（大约南宋高宗赵构绍兴三十年，即公元1160年时）建昌孔目吏范荀为子纳妇，贷钱十千于资圣寺长老。经二十年，僧既死，荀亦归掾，因循失于偿逋。荀后得疾且笃，呼其子观光谓之曰："忆汝娶妇时曾借资圣寺钱，今本处伽蓝神遣人押长老来索取，可急买纸钱烧与之。"又指示家众曰："土地之使偕长老见在此拱立，汝辈不见耶。"洎焚楮讫，又曰："两人已去，欲往报恩寺前寻徐省干理会事也。"至夜荀死。徐生名以宁，莱州人，方自吉州监赡军酒库替回，未几亦卒，时淳熙七年（南宋孝宗赵昚年号，1180年）先是，徐父奉直大夫者寓居彼寺，寺之人用常住物假其名以规利，奉实因是颇掯有其资，以宁与闻之，故致然。

显然，故事隐含这样的意思：有急用可向寺库质贷，但莫忘偿还，否则至死亦将使心神不宁，甚至会遭报应，而佛寺质库取利终还是用于接济助人的善举。这是一种维护寺库质贷利益与声誉的教化之说。

宋代典质活动的主要特点，是"质库"、"解库"业已成为社会经济的一种独立的专门行业；作为高利贷行业的一种主要形态，与佛寺的"质库"、"长生库"并存；其行业经营活动的规模、影响以及作用，均超过了寺院质贷，远在其上。这一事实表明，典质业已同当时平民经济生活存在普遍、密切的联系，成为国家社会经济的有机构件。

金，作为曾一度统治中国北部大约一百二十年的历史王朝，其中有百余年同南宋（1127—1279年）政权处于对峙局面。有人在估计金代社会经济时认为："金是继辽、宋之后，在北方建立起来的一个王朝。这个王朝对于辽、宋经济，一方面有破坏、继承的关系；另一方面在某些方面又有发展、变革和创新的关系。而其中一些经济制度的变革，显现出其经济统治的特点，而与辽、宋和后来元朝有所不同。"在唐宋两代典质业的基础上，金代典质业的经营管理及有关法规、政策的实施，亦显示出其一代经济统治的特点。

建立金王朝的女真民族，本来是以狩猎、游牧为主要传统民族经济的。但一当其王朝统治延伸到原北宋北方领土之后，非但继承了前朝管理典质业的经验，还力求有所改进、发展。据《金史·百官志》载，金大定十三年（1173年），金世宗完颜雍对宰臣们说："闻民间质典，利息重者至五七分，或以利为本，小民苦之。若官为设库务，十中取一为息，以助官吏廪给之费，似可便民。卿等其议以闻。"

金世宗试图以改民办为官办方式从管理体制上控制典质业取利过重之弊，同时又可增加官府经费，似为一举两得之策。按照他的要求，“有司奏于中都（今北京）、南京、东平、真定等处，并置质典库，以流泉为名，各设使、副一员”。其中，“使一员，正八品。副使一员，正九品”，职“掌解典诸物、流通泉货”。当时，还制定了迄今见于历史文献的中国最早而又颇为具体、周详的典质业管理规则。其具体为：

> 凡典质物，使、副亲评价值，许典七分，月利一分，不及一月者以日计之。经二周年外，又逾月不赎，即听下架出卖。出帖子时，写质物人姓名，物之名色，金银等第分两，及所典年、月、日、钱贯，下架年月之类。若亡失者，收赎日勒合干人，验元典官本，并合该利息，陪偿入官外，更勒库子，验典物日上等时估偿之。物虽故旧，依新价偿。仍委运司佐贰幕官识汉字者一员提控，若有违犯则究治。每月具数，申报上司。

评价、利率、赎期、解帖（即今俗谓之当票）内容，以及遗失赔偿、究治、月报数等，悉详细作有规定。可以断定，这个为官办典质业制定的经营管理细则，是在总结以往及现有同业经营管理经济的基础上形成的，既有继承，亦有完善。无论典质业完全收归官办是否行得通，都是一种积极的改革性尝试。显然，在国家资本和统一经济未能占据主导地位的条件下，这一尝试是行不通的。一如《金史·百官志（中都流泉务）》所载：“（金世宗完颜雍）大定二十八年（1188年，相当于南宋孝宗淳熙十五年）十月，京府节度州添设流泉务，凡二十八所。（金章宗完颜璟）明昌元年（1190年，相当于南宋光宗赵惇绍熙元年），皆罢之。二年，在都依旧存设。”有一点也是可以肯定的，即在官、民所办典质业并行共存的情况下，官办典质业在控制、稳定典质利率方面，无疑会发挥积极的主导性作用。

在由距金王朝年代相去未远的元人脱脱等撰的《金史》中，有关典质活动的记述散见各篇者，颇有一些。例如，卷四七《食货志》载：“民田业各从其便，卖、质于人无禁。”言及以不动产为质押借贷规定。《李晏传》载：“故同判大睦府事谋衍家有民质券，积真息不能偿，因没为奴。”言无力偿还质息而没籍为奴。《移剌子敬传》载：“（子敬死时）家无余财，其子质宅以营葬事。”言子敬以住宅质钱葬父。《高汝砺传》载：“（民）或虚作贫乏，故以产业低价质典。”等等。金王朝历时未久，中国典质业却在其统治的一方领域承前代继续显示着生机与利弊。

《金史·百官志》所记载的官典经营管理机构、官职设置及其规则，是唐宋、尤其是宋代以来中国典当行业进一步形成规模与成熟的重要标志之一。

元代都市市井中有一个用以代称妓院的市语，即“皮解库”。这在元明戏曲中时可见到。元·关汉卿《金线池》剧第一折：“尽道吾家皮解库，也自人间赚得钱，……所生一个女儿，是上厅行首杜蕊娘。”《南牢记》剧第一折：“正是能开皮解库，会做撮合山。”《诚斋乐府·烟花梦》剧第二折中《感皇恩》曲：“赊不能皮解库，做不得肉屏风。”《曲江池》剧第二折中《滚绣球》曲：“你将那水塌房皮解库关闭的完全。”凡此，皆然。“解库”，本宋代北方对质库的叫法。那么，何以“皮解库”称妓院呢？我曾在另一部专著中释云：“以当铺喻妓院，妓女如典质之物于其中出卖皮肉，又或可赎身从良，故隐称以‘皮解库’。”

元代，是由主要聚居我国北方的蒙古族建立的统一中国的一代王朝，建都于北方重镇大都（北京）。或由于这种北方文化居于主导地位的关系，关于典质业的称谓，亦取用宋代北方习惯叫法，称之“解库”，并由此派生出“解典库”之称。这在元杂剧等文献中常可见到。《元曲选》辑杨景贤《刘行首》剧第三折：“小生姓林名盛，字茂之，在这汴梁城内开着

座解典库。"《孤本元明杂剧》辑元·佚名《刘弘嫁婢》剧第一折："四隅头与我出出帖子去，道刘弘员外放赎不要利，再不开了解典库了也。"其"帖子"，即当票，是当时"解帖"的便称，如同剧第一折：这厮提将起来看了一看，昧着你那一片的黑心，下的笔去那解帖上批上一行。呀！这厮便写做甚么原展污了的旧衣服。"典当，时称"解当"，如元末高则诚《琵琶记》剧第十出："婆婆，奴自有些金珠，解当充粮米。"凡此称谓及戏剧情节，均反映着元代典质业的一般情况，即在元代仍是个很兴盛的行业。

唐宋以来的历史表明，典质业的兴盛每与一时商品经济的高利贷各业的兴盛相伴而行，因为典质即高利贷的基本形态之一。元代典质业的发达，再次说明了这一历史轨迹和规律。

元代的帝王、贵族、官府，大都率范热衷于放高利贷取利，这对当时典质业等高利贷的兴盛无疑是个极有刺激的条件。《新元史·食货志》载："斡脱官钱者，诸王、妃子以钱借人，如期并其子母征之。元初谓之羊羔儿息。"斡脱，是蒙古族对回鹘（回回）人的叫法。羊羔儿息，犹后世所谓"驴打滚儿利"，即利再生利。王室、贵族向回鹘人放钱取利，刺激了回鹘人以此为靠山和本钱放高利贷赢利的积极性，一时回鹘人的高利贷渗透于社会许多阶层。为保护回鹘人经营高利贷（其实包括着他们自身的利益），元世祖忽必烈至元二十年（1283年），国家设置了斡脱总管府，地方各设斡脱所，并颁布有关法令："贷斡脱钱而逃隐者罪之，仍以其财赏首告者。"其结果，一如《元文类》卷五七宋子贞《耶律楚材神道碑》所说："所在官吏取借回鹘债银，其年倍之，次年则并其息亦倍之，谓之羊羔利。往往破家散族，至以妻子为质。公为请于上，以官银代偿，凡十万五千锭。乃奏定：今后不论年月远近，子本相侔，更不生息，永为定制。"在此环境中，解库的繁荣自然有其所本了。

为稳定经济、平息民怨，官府在采取限制放债利率措施的同时，也对典质业做出一些规定。官修的《通制条格》卷二七《解典》称："元贞三年（1297年）二月中书省江浙省咨姚起告：将珠翠银器衣服于费朝奉家典当钞两，周年后不肯放赎。都省议得：今后诸人典解金银，二周岁不赎，许令下架。"延长赎期，是为了保护质贷者利益，对于解库方面来说，则是一种限制其肆意盘剥牟利的政策。

在明代文献中已很少能见到寺库质贷活动的记载了，但元代寺院的质贷活动仍很活跃。在蔡美彪缉《元代白话碑集录》的《灵寿祁林院圣旨碑》（三）中记载："各路里有的但属寿宁寿家的下院，田地、水硙、园林、碾磨、店舍、铺席、解典库、浴堂，拣那什么，不拣阿谁，休倚气力夺要者。"《元典章》卷三三《礼部·僧道教门清规》载："（皇庆二年江浙行省言）各处住持耆旧僧人，将常住金谷掩为己有，起盖退居私宅，开张解库。"又据《元史·顺帝纪》载，光是大护国仁王寿所贷出的钱，即多达26万余锭之巨。凡此可见，元代典质业仍持续着唐宋以来僧俗并举的局面。而且，皇帝在赐赏王公贵族以邸舍、解库（如文宗图铁木尔赐燕铁木儿）的同时，赐给寺院的不止有解库、邸舍，甚至还有酒馆。由此可见，元代皇室本身即握有解库。在朝廷的支持、保护下，寺院质贷岂能不乘机发展，与世俗争利。何况，质贷已是南北朝以来佛寺的一项传统蓄财方式和经济收入来源。至于明季以来佛寺质贷活动顿少记载或发现，则是有待专门进行深入探讨的一个问题。

明代典当业

建都南京后又迁都北京的明王朝，历经十六位皇帝，统治中国达二百七十七年之久，是中国历史上最末一个由汉族统治集团掌握政权的封建王朝。

明太祖朱元璋有鉴于前朝覆亡的某些教训，采取了一系列恢复和促进社会经济发展、繁荣的措施，取得了一定效果。《明史·循吏传》载："明太祖惩元季吏治纵驰，民生凋蔽，重绳贪吏，置之严典。府州县吏来朝，陛辞谕曰：'天下新定，百姓财力俱困，如鸟初飞，本初植，勿拔其羽，勿撼其根。然惟廉者能约己而爱人，贪者必朘人以肥己，尔等戒之。'……一时守令畏法，洁己爱民，以当上指，吏治焕然丕变矣。下逮仁、宣，抚循休息，民人安乐，吏治澄清者百余年。"当代史家评论说："在正统之前，即在明初五帝（洪武、建文、永乐、洪熙、宣德）统治的近七十年中，明王朝的国力基本上处在上升的阶段，中央集权封建国家的统治是巩固的。

或因朱元璋从开国之初即注重廉政、吏治之故，文献中很少有明季皇室贵族和官宦竞开质库与民争利的记载。明季中国典当业伴随商品经济的繁荣继续发展，但基本上都是商人资本、民间经营，并进一步出现了福建、山西、安徽等地典商为突出代表的地域性典当业行帮。其中，尤以擅长经商闻名中外的安徽典帮影响最大，经营活动分布面最广。明·周晖《金陵琐事剩录》卷三说："（金陵）当铺总有五百家，福建铺本少，取利三分四分。徽州铺本大，取利仅一分二分三分，均之有益于贫民。人情最不喜福建，亦无可奈何也。"是知当时南京徽帮典商资本雄厚，并擅于经营，相形之下闽帮则有所不及。明代官方对典当业的管理，亦较严格。明·熊鸣岐《昭代王章》卷一载有一个法令称："凡私放钱债，及典当财物，每月取利并不得过三分。年月虽多，不过一本一利。违者笞四十，以余利计赃；重者坐赃论罪，止杖一百。"显然，闽帮取利已在规定利率之上，而皖帮则未超出规定标准。强调坚持"一本一利"，即明令取缔了如元代"羊羔儿利"那么利上加利的驴打滚儿计利方法，减少典商剥削取利的幅度，既可缓解同平民之间的矛盾，亦有利于典当业自身的生存与发展，一举两得。

近人陈去病《五石脂》中说："徽郡商业，盐、茶、木、质铺四者为大宗。茶叶六县皆产，木则婺源为盛；质铺几遍郡国，而盐商咸萃于淮、浙。"据史志记载，明代徽籍典商的确"几遍郡国"。《明实录》（神宗万历）卷四三四载："河南巡抚沈季文言：……商贾之中，有开设典当者，但取子母，无赋役之烦，舟车之榷，江湖之险，此宜重锐，反以厚赂而得轻之。……今徽商开当，遍于江北，赀数千金，课无十两，见在河南者，计汪克等二百十三年。"实际上不止于江北。除上述金陵（南京）而外，嘉兴、扬州等地亦然。《嘉兴县志》卷三二"明嘉兴县新定均田役法碑记"载："嘉兴为首邑，赋多役重。……（安徽）新安大贾与有力之家，又以田农为拙业，每以质库居积自润。"清初康熙刊行的《扬州府志》卷七（风俗）亦载："质库无土著人为之，多新安并四方之人，贱贸短期，穷民缓急有不堪矣。"

典当成为徽商的一项传统商业，乃在于许多安徽人长期借营此业为生计和致富，许多家族世代相承。明·金声《金太史集》卷七《寿吴亲母金孺人序》称："商山吴氏于邑为殷族，……家多素封，所殖业，皆以典质权子母，不为龌龊商大贾，走陇蜀，而与朝家为市。……而吴子云中星自其先远祖起家，至今源远流长，几乎殆十世不失。"是知商山吴氏家族以经营典当业为生计几有十代人之久，堪谓"源远流长"、"典当世家"矣。

俗话所谓"三百六十行"之说，始见于明代，用指工商各业分别。明·无名氏《白兔记·投军》："左右的，与我扯起招军旗，叫街坊上民庶，三百六十行做买卖的，愿投军者，旗下报名。"又明·凌濛初《初刻拍案惊奇》卷八："衣冠中尚且如此，何况做经纪客商，做公门人役，三百六十行人中，尽有狼心狗行狠似强盗之人在内，自不必说。"较以前"一百二十行"之说，虽尽为泛称，亦显示明季经济生活的发达。而明中叶以后，又进入中国资本主

义经济的萌芽时期。这一社会发展趋势，对于当时诸行之一的典当业这种高利贷行业的发展，无疑是一种潜在的促进因素。典商发达，引人注目。于是朝野均注重开发、利用这一财源。万历年间，河南巡抚沈季文持"税富不可税贫"之说，力主向典当业课收重税。天启年间，户科给事中周汝谟在上疏中也说道："典铺之分征有难易，盖冲都大邑铺多本饶，即百千亦不为历，僻壤下县，徽商裹足，数金犹难。"是知当时典当业遍布城乡，尤以居大都市者为富。因而，周汝谟提出了区别对待的"分征"政策。另外，联系《明实录》(神宗万历)卷四三四"贷数千金，课无十两"之载，说明唐宋以来，明朝政府最早开始向典当业分类征税。于此之前，尚未见有关"分征"典税的记载。即或不是征税，逢急用钱款时，人们亦会想到向典商集资。明·丁元荐《西山日记》卷二载："倭踩武林，襄懋(胡宗宪)委山阴尉……悉召城外居民、市户及新安之贾于质库者，皆其乡人也，醵金募士兵，可数百人。"敌兵逼境，乡人有钱出钱、有力出力之际，典商为显富，自然首当其冲向其集资。

在明代，除仍见有沿用"质库"叫法而外，又有"典当"、"当"、"当铺"、"解铺"、"解库"、"解当铺"等多种名称，互相通用。光是一部《金瓶梅》中，即使用了二三种名称。有的又径称之"典"，如《警世通言·金令史美婢酬秀童》："有个矫大户家，积年开典获利，感谢天地，欲建典坛斋醮酬答。"作为质贷收赎契据的"当票"名称，亦初见于明季。清·全祖望《春明行箧当书记》中，谈到明末人邝露(湛若)曾撰《前当票序》、《后当票序》各一篇，但在其今传文集中未见收录。据清·吴翌凤《逊志堂杂抄》中说，邝露有二琴，贫时则以琴当钱，因撰二序。

在明代，"由于典当业在徽商资本中占着重要的比重，于是后来明代徽俗所通称一般富翁的朝奉，竟成为徽人典肆的代表名称，如清光绪年间日本人调查沪汉各地的商帮，即载：典当的朝奉——掌柜之意，其非由徽人担任者，几于无有"。这种称谓，直至本世纪五十年代之前，北京等地典当业仍然沿用着。明·凌濛初《初刻拍案惊奇》卷一五《卫朝奉狠心盘贵产》，不止使用了这个始称于明季的当行称谓，还深刻、细腻地描述了当时典当商人盘剥逐利的情景。且看如下一段：

> 陈秀才……没银子使用，众人撺掇他写了一纸文契，往那三山街间开解铺的徽州卫朝奉处借银三百两。那朝奉又是一个不爱财的魔君，终是陈秀才的名头还大，卫朝奉不怕他还不起，遂将三百银子借与，三分起息。陈秀才自将银子依旧去花费，不题。却说那卫朝奉平素是个极刻剥之人。初到南京时，只是一个小小解铺，他却有百般的昧心取利之法。假如别人将东西去解时，他却把那九六七银子充作纹银，又将小小的等子称出，还要欠几分兑头；后来赎时，却把大大的天平兑将进去，又要你找足兑头，又要你补勾成色，少一丝时，他则不发货。又或有将有金银珠宝首饰来解的，他看得金子有十分成数，便一模一样，暗地里打造来换了；粗珠换了细珠；好宝换了低石。如此行事，不能细述。那陈秀才这三百两债务，卫朝奉有心要盘他这所庄房，等闲要不叫人来讨，巴巴的盘到了三年，本利却好一个对合了，卫朝奉便着人到陈家来索债。

由此，不惟可窥明季典商盘剥逐利手段一斑，又说明当时典当业在收质金银珠宝的同时，亦兼收押房宅等不动产文契。当时，对于典当活动，除"当"、"解当"、"典"、"质"之外，又有"解"的说法。

至于明代起以"朝奉"谓典铺掌柜，后人多有考证，如清·徐卓《休宁碎事》卷一引《寄园寄所寄》语称："宋时有朝奉郎之官。太祖初定徽，民迎之者皆自称曰朝奉。太祖曰：'多劳汝朝奉的。'至今休歙犹沿其称。"个中，

尤以清·梁章巨《称谓录》卷二八"朝奉"条辑释最详：

> 《宋史·职官志》："朝奉大夫从六品，朝奉郎正七品。"(清)吕种玉《言鲭》："徽俗称富翁为朝奉，亦有出。汉奉朝请无定员，本不为官位。东京罢省，三公外戚，皇室诸侯，多奉朝请者，逢朝会请(召而)已。(韩)退之、(苏)东坡并用之，盖如俗称郎中、员外、司务、舍人、待诏之类。"(清)翟灏《通俗编》："《史记·货殖传》：'秦皇令乌氏倮比封君，以时与列臣朝请。'朝请之制，秦已有之。今徽贾假此称谓，虽属窃冒官阶，要亦慕乌倮之为货殖雄也。(元)方回《桐江集》：'村路有呼予老朝奉者，作诗云：谁忽呼予老朝奉，须知不是应称呼。徽严间之习为此久矣。'"案：在宋为官，今为质库之称。

是知"朝奉"本系古代官制，安徽向用以称富翁，明以来徽商四处经营典当业致富，而典当业本身即赢利行业，外乡人借其乡俗作为典商敬称，久而衍为典铺掌柜的称谓。

山西典商，是明代另一著名典当业行帮。山西灵石县人王子寿，是1915年十五岁时即到天津法租界公裕当从业的"老典当"了。在他的《天津典当业四十年的回忆》中，述及这样一条材料："据说《当字谱》系明末文人傅山所创。傅字青主，山西太原人，工书画，长于医，山西人称为'傅山先生'。明亡，曾隐于医，并用草书偏旁，创为当商专用的异体字。"傅山是明末山西太原附近的阳曲人，清康熙年间在其七十余岁时被授予中书舍人，以老病辞归，一生主要在乡里过着隐居生活。《当字谱》是记载当行变体行业用字的谱录，行内传抄，同记载当业常识的《当谱》一样，都是供初从业者习认之用的读本，至今仍可见到清末抄本。

需要提出的是，至晚于明清之际，江湖秘密语中已经出现了关于当铺的隐称。成书于明末清初的《江湖切要·店铺类》记载："凡店谓之朝阳。典铺：兴朝阳。""典铺"之称，恰始于明季。《古今小说·蒋兴哥重会珍珠衫》："他下处在城外，偶然这日进城来，要到大市街汪朝奉典铺中问个家信。"生活于清初乾隆年间的翟灏，其所著《通俗编·识余》在引述明人田汝成《西湖游览志余·委巷丛谈》所记明季杭州隐语之后写道："按：今松木场香市中，犹习用此语。而其余诸行，正如《志余》所云：'各有市语，不相通用。'"然后，分别列举了米行、丝行、绸绫行、线行、铜行、药行、典当、故衣铺、道家星卜、杂货铺、优伶，及江湖杂流等各行数字隐语。钱南扬教授认为："翟氏此篇恐亦沿袭明人语，不始于清初，而在丝、线、典当、故衣浦、道家星卜、杂货铺六行中，俱缺十字一目。"这一见解虽无实证，却是很有道理的。凡此可以认为，至迟于明季末叶，典当业已经产生了当行秘密语。一如"当"字的功利性，是典当业商人用以维护当行利益亦即保守行内行事秘密的需要，同时又可作为盘剥敲诈当客的工具。而江湖中人给典铺取用隐称，亦缘于江湖行事与典铺发生联系的需要。例如，贼盗利用典铺销赃，抢掠、盗窃典铺，敲诈勒索典商等，至于身处下层社会以贫民为主体的江湖中人因一时手头拮据，问津典铺更属常事。其"事事物物，悉有隐称"，自然少不得典当业了。

从唐宋以来至明季，中国典当业发展到了一个非官商化、非寺院化的民间商业化阶段。其主要表现是，极少见有官当、寺库经营的文献记载，甚至可以说基本没有。这同唐宋以来以及这之后的清季情况，成为一个鲜明的断代性对比。在宋代文献反映的服饰行业化特征基础上，明季典当业进一步突出了皖、晋、闽等地缘性行帮与地域性商业文化传统。当字、隐语行话的出现，则又进一步显示了行业内部管理与对外经营机制的深化，更富有民族工商业的行业特色。当然，这一高利贷行业盘剥逐利的本质亦愈加鲜明。

明朝政府在以法令形式对典商利率及计

利方法作出规定的同时，在征收典税方面，提出了“分征”政策。这些，均为后世政府对典当业的管理，提供了具有实际意义的借鉴。同时，这也从另一角度反映了明季典当业的兴旺景象。

清代典当业

在中国典当史上，明季是惟一以典商资本、独自经营为主的时代。到了清季，典当业重又回归到唐宋时那种皇、官、民当多头并举的局面，较之当初形势又有过之而无不及。与唐宋有别而与明季共同之处，则是寺库质贷业已为寺外世俗社会的典当业所湮没。

无论从资本额、铺数，还是规模、类型，有清以来典当业的发展势头都是空前的，为以往历代所难以相比。

据统计，乾隆十八年（1753 年），全国共有当铺 18,075 座，收典税 90,375 两；嘉庆十七年（1812 年），全国共有当铺 23,139 座，收典税 115,695 两。仅京城一地，当铺座数已颇可观。据《东华录》（乾隆，卷二〇）所载，乾隆九年（1744 年）十月大学士鄂尔泰等奏称：“查京城内外，官民大小当铺，共六七百座。”至晚清，光绪庚子（1900 年）以前，北京尚有当铺 210 余座。据 1940 年前的统计，当时北京的 87 座当铺中，还有义盛当等 14 座是光绪年间创办的，时有资本计 443,500 元。

至于各地情况，则参差不一，有的亦颇为可观。例如，据《常熟县永禁扰累典铺碑》得知，康熙二十年（1681 年）时，该县即已有 37 座当铺。乾隆间安徽《临清州志》卷一一《市廛志》载：“两省典当，旧有百余家，皆徽浙人为之。后不及其半，多参土著。今乡合城仅存十六七家，皆（山）西人。”乾隆十年（1745 年）正月，湖北巡抚晏斯盛奏折中称：“楚北汉口一镇，共当铺三十九座。此外，仙桃、镇坪、武穴、沙市及各州县市镇，共当铺三百八十五座。”

道光二十年（1840 年）时，广东新会县有当押店 112 家。天津从咸丰十年（1860 年）开埠至庚子（1900 年）前，有大型当铺 44 家，资本总额约 660 万两，半数以上是盐商开的。据《晋政辑要》卷一一《户制·杂税》载，光绪十年时，山西当时经布政司钤印领帖（登记注册）并交纳当税的，即有 1,869 座；至于未登记注册不缴税捐者，尚不知多少座。清·阮元《广东通志》卷一六七亦载，当时广州府有当铺 1,243 座，仅南海、番禺二县即达 556 座。

又据光绪三十年（1904 年）上海《典业公所公议章程十则碑》称：“上海典铺，星罗棋布，已遍城乡。倘再有新创之典，必须同业集议。”虽系同业为垄断而议，亦可略窥清末上海典业济济景况。

清以来，典当行业空前兴盛，一时以其资本雄厚、分布广泛，与盐商、木商一同成为显赫一时的三大行业。据康熙时谢开宠总纂的《两淮盐法志》载，康熙年间安徽歙县人程浚在《盐政因革议》中即指出：“四民之中，农夫竭力耕田以供什一，商贾肇牵车牛以资国储，其为忠顺一也。然诸商之中，托业至正面效忠最大者，则莫若盐商矣。何也？商之名号甚美者，必首推质库与木客矣。乃典商大者数万金，小者亦不下数千金，每年仅纳税银数两而已。木商除关税外，亦无他取也。”“大者数万金，小者亦不下数千金”，足见清季典商资本雄厚一斑。以此实力跻身商业诸行，自然置于众目睽睽之下，令人瞩目、垂涎。较之盐、木诸业，周折少，风险小，税率又低，简直是“坐收渔利”。于是，皇室、官宦、富贾，官与民，蜂拥而上，竞相开设当铺争利或投资于当铺生意蓄财。

当代明清史专家韦庆远教授在讨论清季典当业时，有如下论述：

> 典当史，就其东主的身份地位及其资金来源来说，可分为三大类，即：皇当、官当和民当。

所谓皇当，是指由皇帝或皇室拥有和出资开设，指定专门机构和人员进行营运，制定有一定的规章制度，收取其溢利以充实皇帝或皇室的财富，并作为政治工具之一，以经营典当业为主要业务的商号。

所谓官当，又可再分为两种，第一种是指由各级军政衙门拥有和出资开设，拨给特定官帑为资金，委派专人负责营运，亦具有一定的规章制度，取其溢利作为官府的收入，供应某些特殊开支以及本衙门官吏胥役人等的某些需要，以经营典当业为主要业务的商号。第二种是指由各级贵族官僚人等拥有和出资开设，委派家人店伙负责营运，亦制定一定的规章制度，收取其溢利以增殖本人财富，扩大私囊，以经营典当业为主的商号。

所谓民当，是指由一般民间地主商人出资开设，有些人已成为专业的典当商或从业人员，在长期的营运中，形成了各种行规当约和帮会以及同业组织，为获取利润的目的进行营业，以经营典当业为主要业务的商号。

对于"官当"，清政府是毫无讳言的，鄂尔泰等奏议中所谓"官民大小当铺"即可为例。其所谓"官当"，是指由各级官府衙门投资委托营办或直接营办的当铺，其中自然亦包括"由皇帝或皇室拥有和出资开设，指定专门机构和人员进行营运"的"皇当"。但是，尽管清季皇室、官宦开当逐利成为空前风气，仍碍于中国文化传统的卑视经商取利的价值观念，是不能径称"皇当"的，皇帝及皇室贵族也绝不会不顾体统地直接经营当铺。然而，"皇当"又的确是个客观存在。韦庆远根据所查阅的众多《朱批奏折》、《内务府奏销档》等朝廷档案文献，确切地发现，"皇当在康雍之间即已发展起来，而极盛于乾隆时期"；"到乾隆时期，皇帝和皇室开设当铺的风气更盛，根据目前掌握的史料看来，可说达到了有清一代的最高峰。仅据乾隆朝《内务府奏销档》的记载，先后列入'皇当'序列的当铺可供稽查的即达三十余座。现有准确名号记载的即有二十多座。乾隆对于这些当铺各自的资金数额、利息多少，以及经营管理，对这些当铺的处置运用等诸方面，表现得比乃翁更为关切，了解情况和指示更为具体"。

"皇当"主要由掌管皇帝及皇室内部事务的内务府指派人员经管，赢利即直接蓄入皇帝或皇室资产之中。内务府对所经管的"皇当"营运情况，需要定期行文呈报"御览"，接受谕示，其呈报的帐目竟细至丝忽。例如《内务府奏销档》所存乾隆二十九(1764年)末，几座"皇当"的明细帐目：

恩露当，原架本银一万两。自雍正九年至乾隆二十九年，共交过利银四万二千两，内陆续垫交过不敷一分利银六百四十七两九钱六分，除置买开设当铺房一所，计二十九间，用过银八百两，现在实存架本银八千五百五十二两四分。

恩吉当，原架本银二万两，余平银九百九十五两九钱六分三厘九毫。自乾隆十年至二十九年，共交过利银四万七千两，除置买地基，装修房间，用过银二百十三两六钱六分，现在实存架本银二万七百八十三两三钱三厘九毫。官房一所，计三十六间。

万成当，现在实存架本银五万两，利银三百四十五两六钱。官房一所，计三十二间。

丰和当，现在实存架本银五万两，利银七百九十四两八钱六分。官房一所，计四十七间。

恩丰当，原架本银一万七千两，余平银三百七十二两七钱。自乾隆二十九年七月至十一月，共得过利银九十七两三钱一厘九毫五丝九忽，除置买开设当铺房一所，计二十七间，用过银二千三百九

十九两一钱八分，现在实存架本银一万五千七十两八钱二分一厘九毫五丝九忽。

以上五当，通共本利银十四万九千六百六两四钱二分五厘四毫五丝九忽，内除恩露、恩丰、恩吉三当，置买房间、地基并装修，垫支不足一分利息，共用过银四千六十两八钱，现在实存本利银十四万五千五百四十五两六钱二分五厘四毫五丝九忽。

清帝开当蓄财，同时还把当铺作为赏赐皇子或臣子的赐品，当乾隆第六子永璐分府时，皇帝曾赐给他一座拥有4万两资金的当铺，年利可达3,840两，占其年收入总额12,864两的29.85%。而后，内务府以其人不敷出为由，于乾隆二十八年(1763年)十月为之奏请皇上："请于内务府现有当铺，视其成本在二万余两者拨给一座，再于官房租银内每月拨给二三百两以资费用，如此则阿哥用度有资，永无缺乏。"结果，乾隆在内务府提供备选的庆春、信义、复兴三座皇当中，选定将庆春当给永璐："知道了，著赏给庆春当。钦此。"又如雍正三年(1725年)十月，皇帝曾专门下谕给内阁大学士马齐、富宁安等人，将原赏给原顾命大臣(其舅父)隆科多的当铺收回，转而赏给其第十七弟果郡王允礼："……隆科多肆其贪婪，巧诈网利，家赀数百万之多，实出朕之意外，则朕之加恩赏给典铺者甚属错误。尔等将典铺中现存之价银物件查明，并典铺中现有之人俱行撤出，赏给果郡王。"随后又于第二年和第三年，先后将隆科多罢职、夺爵幽禁。

清季政府公开允许和鼓励官府经营典当业，是当时利用"生息银两"取利的方式之一。曾对此专作考察论析的韦庆远教授，作有如下描述："因为经营典当业，上有皇帝的推动赞助，对于各级官府和它们的长官之流，又具有有利和方便之处，所以自雍乾之际始，各级衙门开设当铺之风大盛。当时不论京内京外，不论八旗满洲、蒙古、汉军，抑或绿营，不论内务府抑或各省、府、州县衙门，大多数经营数量不等的当铺。乾隆朝的《内务府奏销档》详细载有各旗开设当铺的座数、各当的名称、投资架本银数量以及营业状况、盈利或亏损、开张闭歇的起止年月。大体说来，每旗一般都同时保有三五座当铺，每座当铺的资本多为一万余两到二万余两，少数也有拥有四万两本钱的，例如乾隆十二三年(1747—1748年)，正黄旗即开有官当四座，其中广盛当拥有资金本利为二万四百八十三两；广信当拥有资金本利为一万五百八十四两；广润当拥有资金本利为一万八千五十八两；广得当拥有资金本利为二万七千三百二十六两。其他各旗大体相同。各省总督和巡抚、将军、都统等大员所上的奏折也间断地透露出，省级军政领导机关也较普遍地开设和经营当铺。有些方面大吏，有时甚至将自己管理当铺经营有术作为自己的'治绩'之一奏报给皇帝，并受到嘉勉。……可以有根据地说，当时军政各级衙门中，参与典当业活动，开设官当铺的单位占有很高的比例。在全国范围内，实际上存在着一个由官府经营的当铺网。这是一个植根于当时的封建政治体制，与封建官僚政治密切结合的辅助性的财政网络之一。"

实际上，"皇当"是以"官当"面目出现的全国最大的"私当"。"官当"，虽系"公当"，收益除补偿"生息银两"本钱，和补充官府部分公务费用支出外，也是大小官吏借便谋取私私财的又一渠道，是公私兼济的买卖。皇帝、官府率范开当，将此视为生财、蓄财之道，加之皇帝还不时把当铺作为不动产赏赐给王公贵族和臣属，事实上也是对官吏们自行投资开当蓄财的鼓励。一时间，大小官吏竞相效尤，其本身的职位、权势与方便，无疑要保护、扶植这些属于私产的"官当"，获得比一般商人开的"民当"优厚许多的利益，使权位通过开当转化为钱财。康熙三十一年(1692年)，山东泰州府民人刘虞吉，具状控告前学政、时

任都察院左佥都御史宫梦仁，借开当讹夺民财。讼词称："恶总辖山东学政，贿卖生童，婪赃四十万两，于泰州坡子坊自开天成典铺一座。当身桫板一副、桫板四块，价值五百七十两，止当本银十六两，票写四分行息。及完本利取赎，又不发原物交代，违禁取利。"如此违禁取利还扣押当物不还，即倚仗官势开当欺诈平民之例。

清·薛福成《庸盦笔记》卷三《查抄和珅住宅花园清单》载，大学士和珅置有"当铺七十五座，查本银三千万两"；"外抄刘、马二家人宅子"，又有"当铺四座，本银一百二十万两"。清·梁章巨《归田琐记》卷五亦载，和珅之第十九大罪，系"通、蓟地方当铺、钱铺资本十余万，与民争利"。此与薛福成《庸盦笔记》所记相近："通州、蓟州均有当铺、钱店，查计资本不下十余万，为十九罪。查抄家人刘全资产竟至二十余万，并有大珠珍珠手串，为二十罪。"和珅一人即持有如此大数的当本，足见清季官吏开当生财风行之状。

在举国上下竞相开当之风中，就连封建世袭贵族的山东曲阜衍圣公府——孔府，也开办了当铺。据曲阜县文物管理委员会收藏的孔府档案得知，在清顺治、康熙、道光年间，均开有当铺并兼营放债。例如第0003976之17号档案材料，即是保存的一件发票拘捕淮安府睢宁相礼生陈维新催还债银的文件："本府家人张士瑚启，为恳拘以完当铺银两事，切有睢宁相礼生陈维新央身作保，揭到东当铺银十五两，至今本利无还，恳乞老爷天恩差人拘催，以完官银。遮身不敢遗累，合家顶戴。为此叩启。"显系中保人的请状。又据第0003923之23档案材料得知，康熙末年，孔府当铺从业人员李国玉，不仅将女儿"进于公爷使唤，一家变卖了人口六口"，来偿还所欠当铺30多两的银债，此外还卖掉了仅有的土地，由购地者直接将钱送到当铺。借当铺30两银债落得个家破田无的结果，可见圣人家的当铺亦是重利而不讲仁义的。

清季达官贵族以开当作为生财之道，竞相逐利；商贾开当，是其生计营业；而边疆流犯，亦或以此为生计。据清·陈盛韶《问俗录》卷五所载，其于道光十二年至次年（1832—1833年）任职邵军厅时发现："军流犯贫者成群，至僻乡小村需索无厌。小民惮其强梁无赖，不敢与较。或腰有积金，即开小押为生，其息四分，其期三月。重利短票，专事车剥。摸窃赃物，借为渊薮，而贼风亦炽。"就此，这位地方官叹云："岂官威不行哉？恐其相率而逃，故疏纵至此。官避处分，民受重累，天下吏治不修，皆利害之见太明也。何独军流犯乎？例载：老而贫给与孤贫口粮，少壮发驿递当差给与工食。于养育之中原寓约束之术，援例不拘于例，惟求居民与羁犯相安，乃为妥协欤！"事实证明，陈氏所叹尽管有其道理，却全无实施的社会条件。你皇帝都率范开当取利，难道还不允我发配的流犯以此方式谋一碗饭吃吗！这是说不清楚的。

在"皇当"、"官当"云兴之际，商贾们的"民当"的兴隆亦自在其间。因为，以当业为生计的民间当商，毕竟是清季众多典当业主的大多数。"皇当"、"官当"的刺激，亦是清季民间典当业进一步"行业化"的激素或助剂，产生更多的维护当行权益的群体性的活动方式，乃至习惯法之类的事物。据知，早在雍正十一年（1733年），广州当业曾改建同业公会会馆。北京最早的当业同业公会组织，是创建于清嘉庆八年（1803年）九月的公合堂，后改称当商会馆，馆址在前门外西柳树井59号。嘉庆十七年（1812年），天津建立了行业公会性质的当行公所，所址在北马路北门东。上海亦于清光绪年间在南市吴家弄设立了典业公所，立有《上海县为批准典业同业规条告示碑》，和《典业公所公议章程十则碑》。在有的地方，当业亦同其他行业联合组会建馆，议订规约，维护共同权益。据《汉口山陕西会馆志》载，清季共同在汉口联合建立会馆、制订公约的"山陕西省驻汉镇各业"有："太原帮，汾

州帮,红茶帮,合茶帮,卷茶帮,西烟帮,闻喜帮,雅帮,花布帮,西药帮,土果帮,西油帮,陆陈帮,匹头帮,皮货帮,众帐帮,核桃帮,京卫帮,均烟帮,红花帮,当帮,皮纸帮,汇票帮"等。

我们从碑刻文献中发现,早于康熙二十年(1681年)六月十四日,苏州府常熟县,即由知事刘毓琦等会同37户典商具名刻有《常熟县永禁扰累典铺碑》,以维护当业正常营业事宜。值得注意的是,碑文之末专门另行署有"典头:吴奇、汪宗、程隆"。碑文中亦有:"为此示谕通县军民人等知悉:嗣后如有指官撮借,假公乐输,及着备铺设供应……蒙混差役行查等项者,许商人典头立即指名报县,以凭提究,解宪重惩,决不姑宽。"其"典头"是典商公举的,还是由官府指定的,尚未及详考。但可以肯定,"典头"的职责(或说义务)之一,即维护典业权益,沟通、交涉官府与典业间的事务。立《常熟县永禁扰累典铺碑》之举,即当属典头从中斡旋的结果。

清季各地典当业总数之大,资本及流通银钱量之巨,使之同当时的银号、钱铺等金融流通行业一道,直接在调解国家财政收支、社会经济运行中,起着举足轻重的作用。因而,朝廷必须随时把握当业行情,制订、调整有关政策,强化当业的息利等的管理,以稳定国家经济。其中,尤其注重加强作为全国政治经济中心的京城当业的强化管理。乾隆三年(1738年)三月,御史明德奏称:

> 京城大小当铺不下二百余座,每当积钱约三五百串。若统计之,不无十万余串。况当铺中人上市买钱,动以五六百两。一遇当铺人多,则钱市惟见银多钱少,故致长价。请嗣后当铺除银六钱以下,仍准当钱,六钱以上,惟许当银。如有违者,将管当人员责治。如此则各当既无多积之钱,而钱市可免昂贵之因矣。

后经总理事务王大臣会议规定:"大当只许存钱七八百串,小当只许存钱一二百串,其余概令拨出市卖,违者照例治罪。"又据《东华录》(乾隆,卷二〇)载,乾隆九年(1744年)十月,内阁大学士鄂尔泰等奏称:

> 查京城内外,官民大小当铺共六七百座,钱文出入最多。见在平减钱价,各当铺如得官借资本,收钱上市发卖,在当铺既多添资本,而在市逐日又多添钱文发卖,两有裨益。应将京城各当铺无论官民,每大当资本丰厚,应派给银三千两,听其营运;将所领银两存留作本,每一日交制钱二十四串,运送官局上市发卖。每制钱一串加钱十文为局费,其卖出银,仍交各当铺收回作本。至于小当,资本原有多寡不等,有情愿借银者,准赴局具呈,查明见有架本,酌量借给;所交钱文,并卖钱易回银两,俱照大当一例办理。再借给大小当铺资本约银五六十万两,核算每日可收钱文千串,须设公局收贮,派员经理。

这两个奏折说明,当时的典当业已经部分地起到了调剂金融的作用;政府注意到这一功能,旋即调整有关政策主动予以利用。

在当业息利管理上,清律沿袭明律,规定月利以三分为限,律文亦大抵照用。《大清律例增修统纂集成》卷一四《户律·违禁取利》:"凡私放钱债及典当财物,每月取利并不得过三分。年月虽多,不过一本一利,违者笞四十。以余利计赃重于笞四十者,坐赃论罪,止杖一百。若监管官吏于所部内举放钱债、典当财物者,不必多取余利,有犯即杖八十。"至于"官当",则往往低于此率取息。如《高宗实录》卷五九五载,乾隆二十四年(1759年)八月,广西巡抚鄂宝奏折称:"广西赏恤兵丁营运银四万一千两,缘边地无可营运,是以分派各营,专委弁目,开张典当,定以二分取息,均匀拨给。"又如乾隆十二年(1747年)三月,兼任总管内务府大臣的庄亲王允禄奏称:"今查丰和、万成二座当铺架本银七万三千八百七十余两,按一分起息,每年约得利银八千余两。"官当主要压低当息,当然有其雄厚资本

为后盾，却可体现着不得与民争利的禁律。然而，由官吏开设的私家当铺，是不管这些的，和珅的第十九条大罪，即开当“以首辅大臣与小民争利”。

同以往历代有些当业附属于僦柜、钱庄等情况相反的是，由于清季当业发达而出现兼营他业牟利的趋势，如放债、典押房地产乃至屯粮取利之类，无形中扩大了其经营范围。例如直隶总督咨送内务府的文件所附和珅家奴郭友清的口供称：“乾隆五十六年，经主人发出京钱十八万千文，折大制钱九万串，令身同王平承领滋生。身等禀明主人，在涿州、容城、新城开设恒太、恒兴、恒庆当三座。因系乡间，所当不过铜铁器皿、布褂棉裤等类，当本钱文积滞甚多。主人吩咐，既然当铺所用钱文无多，余剩之钱，尔等只管典押房地、收买粮食办理可也。身等遵依主命，因与雇工取租伙计姚秉仁商酌，令其遇便典押房地，滋生利益。经姚秉仁在河间县四公村，典押地亩收租。”

有清以来典业兴旺，除官府倡导、当行易于取利诸因素外，当税较轻也是一种因素。光绪十三年(1887年)时，迫于内贫外患政府开支拮据，预征二十年当税，亦仅是每座每年5两税银而已。至光绪二十三年(1897年)，当税提高十倍，仍不过每年50两税银。在此之前，无论资本大者数万金、小者数千金，年税亦仅数两而已。乾隆时近20,000座当铺，税收尚不足万两。嘉庆时23,000余座当铺，税收亦止万余两。官当恐不纳税，至少“皇当”不纳税，在有关文件中尚未见其纳税开支的记载。当时依律纳税者，惟“民当”而已。据《清朝续文献通考》卷二六《征榷一·顺治九年》载：“定直省典铺税利：在外当铺每年定税银五两，其在京当铺并各铺，仍令顺天府查照铺面酌量征收。”余即如宓公干《典当论》第九章《当税》所述：

> 前清康熙三年，即西历一六六四年，户部规定：当铺税制，按营业规模大小，年纳五两，四两，或二两五钱不等。雍正六年，即西历一七二八年，以当税较他税独轻，始设《典当行帖规则》，由(户)部通令各省，调查当商户数，限令各当商请帖输税。每户年纳银五两。后因海防筹款，又责令各当商于正税外，每户领帖一张，另捐饷银若干，谓之帖捐。随地方情形，无一定额数，与正税性质不同。又依各省秋收之惯例，正税帖捐之外，复有各项杂费，名目繁多。光绪十三年，郑工决口，需款甚巨。户部复限令各当商，预缴二十年之税款，准其按年扣还，是为政府令当商预缴当税之始。光绪二十三年，户部以当商取利较厚，税额犹轻，因奏准自是年起，每年每当纳税银五十两。此前清历年办理当税之情形也。

在清季，典业及典税划属户部管理。清编《六部成语注解·户部成语》：“典税：业质物典铺之人应纳之税也。”又《六部成语注解补遗·户部》：“典商领帖：凡开典当，商家必须赴部请领凭帖始许开设。典当者，以物质银钱也。”其所谓“领贴”、“凭帖”之“帖”，即清雍正六年(1728年)始向当商颁发的“当帖”，亦即今所谓营业执照。领帖后亦凭此纳税捐，停业时缴帖免税。但并非“商家必须赴部请领”，而是在户部统一管理下，由各省布政司盖印交各州县转发。要求全国各地当商都直接赴京向户部请领当帖，是不现实的，事实亦并非如此。

综上所述，清季是中国典当最为发达、兴盛的时期。不仅当业总数、规模、分布乃至资本总额，均是以往历代难与相比的。当业自身的繁荣和政府对当业的管理、扶持，均堪称一代里程碑，开创了中国典当史的新纪元。

民国以来典当业

清末以来，随着帝国主义的入侵和资本

主义经济的发展，导致各类外国银行及中国自办银行、中外合办银行迅速占据了国内金融市场的主导地位。在此情况下，旧有的银号、钱庄以及典当等高利贷行业，受到了一定冲击。但是，处于半封建、半殖民地社会条件下的中国，仍以小农自然经济为主要经济形态，资本主义并未能获得长足发展。因而，典当业仍然是现有经济制度下调剂人们、尤其是广大下层社会平民经济生活的一种尚无可取代的行业。不过，民国以来的典当业，无论是规模、资本，还是开业座数，同清初和中叶时繁荣景况相比，都显示出衰落的趋势。事实上，这种趋势在清季末叶即已经出现了。

本世纪三十年代初，宓公干《典当论》第三章《我国典当业鸟瞰》，对当时"全国典当业资本总额及营业总额"记述如下：

> 全国典当家数，共约四千五百家。每家资本，根据内政部民国二十年(1931年)调查：一二八三家典当，共有资本一九、五九六、一四九元。平均每家资本一五、二七三元。又中国银行，广西统计局，及国际贸易局等所调查之全国典当一二二四家中，共有资本二六、三九〇、五五〇元。每家平均资本额二一、五六〇余元。营业额共五四、九二一、九二八元，每家平均每年营业额四四、八七〇余元。后者系直接调查，较为正确。大概典当资本，被官厅调查时，每以多报少。据江苏省典业公会联合会常务委员周谷人先生报告："本省典业资本，见于调查记录者，为一千四百数十万。但一典之中，除正本外，尚多附本。最少须加多一半，而综合各典架本，又须溢出正附本以外，应在三千万元以上，或达四千万元之数。"是江苏省典当资本总额，正附本合计，当为二千万左右。以江苏省共有典当三四〇家计算，每家平均资本额，达五万余元。再就作者各地实地考察估计：农村典当，每家平均资本额，当在三万元内外。如以此数推算：我国农村及中小城市典当三千五百家，应共有资本一万万又五百万元。营业额约为资本额之一倍，至一倍半，当为二万万一千万元，至二万万六千万元。
>
> 上述二万万一千万元，虽未可谓全部贷放于农民，但百分之六十以上，为农民所借用。是农村典当每年放款于农民之总额，约为一万万六百万左右。如以五千万农民计算，每人利用典当资金，每年约为二元一角。而民国二十四年度银行农村贷款，计中国农业银行约七百万元。江苏省农民银行约三百万元。中国银行约一千万元。上海银行约三百万元。其余各行数十万元不等。总计当在二千四百万元左右。约为典当放款总额五分之一。(中国银行，上海银行等农村放款，注重特产抵押及运销。每次放款额，为数颇巨。其放款对象，系商人或大农。与中小农无甚关系。典当放款，则以中小农为对象，此点亦堪注意。)

凡此，因历史条件所限，数据及统计方式虽未尽准确、合理，却可鸟瞰民国以来中国典当业概况。以其约4,500家当铺的最高估计数，显然远在清乾隆十八年(1753年)的18,075家及嘉庆十七年(1812年)的23,139家之数之下。上下相去仅一个半世纪左右，全国典当总数即呈如此锐减势态，堪谓大起大落。究其历史原因，清季末叶至民初这段时间，以中、小资本为主体的中国民族资本，在国内外垄断资本日趋发展并跃居国民经济主导地位的条件下，其起步艰难亦难于长足发展。此间以私人资本为主的典当行业，在国家政治、经济动荡不安的局势中，很难插足于同力量雄厚的各种垄断资本的竞争之中，只能在缝隙中逐利、生存。加之战争、动乱，每使以往显赫一时、惹人注目的典业遭到劫掠，往往使之一蹶不振。高利贷本即恶名久远，典当又系钱财流通蓄藏之所，难免成为动

乱中的直接劫掠对象。

然而，迫于贫困的自然经济平民质贷之需，一时别无更多方便、可行的渠道，仍然刺激着典商的逐利欲，所以尽管呈锐减之势仍活动着数千家当铺。上述宓氏关于当时典业放款与农业银行对农民放款的分析、对比，即是实际的说明。一如彭学沛为《典当论》所作序言中称："行政院农村复兴委员会，有鉴于典当为我国最普遍之有组织的农村金融机关。当此农村金融枯竭之际，斯业有维持之必要。乃于第一次全体会议时，决议：各地已有典当，关系农民生计，仍由各省市尽力扶持。……现在行政院已通令各省市筹设公益典当矣。"不难窥知典当业一时的处境。可以认为，除一些资本雄厚或官僚资本所开的当铺外，大部分均是在类此"维持"之中生存和牟利的。

据马宗耀序称，《典当论》系著者宓公干"留日治经济学有年，深知典业关系社会金融之重要，殚精竭思，博访周咨，积二十余年研究之心得，参以科学眼光，编成专书"。在此，我们尚不便全面评论是书，但知作者多年亲自调查、搜集当时全国典当业材料，在书中对当时国内典当业情况记述较详，不难从中窥知民国以来一代典当业概况。这里，我们则主要就京津沪三地旧时代典当部分从业者的忆述，和部分调查访问所得材料，作一微观的简要记述，以略同《典当论》所记互为补充辩证。

北京典当业　据1940年金融机关统计，当时北京计有典当87座，店员共807名，注册资本总额为1,493,700元；其中，注册资本最高额为50,000元，最低的是6,500元。《北京典当业之概况》载："北京典当业，乃旧式商店之典型，其制度之整备，组织之完密，为各业冠。惟逊清末叶迄今，典当业因内乱之蔓延，及社会经济之凋敝，日趋衰落。倒闭之讯，时有所闻。按光绪庚子以年统计，北京当业共有二百一十余家，迨民国元年壬子兵变以后，则一落为一百七十余家，后又递减为一百二十余家，目下全市仅存有八十七家。典当业之衰落，几有一落千丈之势。"随即，列举了兵匪扰乱、币制紊乱、苛捐杂税、资金枯竭、满货亏损、利息低降、开支增大等导致当业衰落的因素。

据载，北京当业旧曾有刘、娄、王、杜、鲁五大家族比较兴旺，有的家族已是四世当商。各大家族多拥有六七个或十几个当铺及多处房产，其各自管理所属当铺业务的"公事厅"兼营存、放款业务，以存款作为当铺营运资金则比另向钱庄贷款周转划得来。一位北京旧当铺的老从业者回忆说，1912—1930年这二十年，是北京典当业的鼎盛时期。1930年前后，北京当铺一直控制在72家手里，其架本（放款余额）多的达20万元，少的也有2至5万元。日寇侵占期间，曾试图将北京当业吞并到日本大兴公司（日本质屋）中去，因受到抵制而未得逞。至四十年代末，由于受到空前的物价飞涨和币值暴跌的冲击，北京的"当铺关闭得几乎一家都没有了"。

天津典当业　清末天津开埠后，当地的典当业大都是官僚、盐商等富贾们出资开设或经营的。例如，天津商务局局董、盐商杨俊元，拥有德裕、德兴、德庆等20余座典当；局董、盐商王奎章，拥有益丰、益升当；局董、大地主兼富商石元士，在杨柳青、固安、胜芳、永清、唐官屯、信安等地拥有典当多处。1912年3月，京津兵变时，盐商杨宝恒六家当铺被烧抢，损失总值260万银元。

前曾出任过天津的质业公会理事长、当业公会会长的王子寿（原名道福）先生，是山西灵石县人，1915年十六岁时即到天津法租界公裕当学徒。两年后公裕当倒闭，改由当时的长江巡阅使张勋出资接办，改名为松寿当。至1951年止，在近四十年的典当业从业生涯里，他先后出任过元亨当和曹锟经营的公懋当经理，兼任过陈光远的德华当监理，曹锟之女曹成贞的永聚当总经理，伪商会会长

邸玉堂组织的联合当监理。王子寿的四十年从业经历，几乎亲历了民国以来天津典当业的历史全程，是身在其中的重要见证者和一代典当业专家。

王子寿的回忆认为，在京、津、沪三大都市当业拥有的资本中，以天津最为殷实。清末北京著名的内务府索家拥有的“八大恒”当铺，经常占用的架本不过二三十万元；上海七八百家大小当商，多属集股经营的小型典当；惟天津当商多系独资经营，资本少者约4万元，多则10万、8万，占用架本最高的可达五六十万元。盐商长源杨家、卡家，军阀曹锟、陈光远等的当铺，所需流动资金均随时从银行号存款中调拨，不向外去借。当时天津的典当业主，主要是大商人、大地主、军阀和官僚。由此可知，天津典当业资本之所以比京、沪同业殷实，其原因即在于此。例如：

(1)属于大商人的典当

比源杨家位居天津富商八大家之首，在当地盐、典两业中均堪称巨头。杨家的当铺，连外县的在内，多时达30余处。由于资金雄厚，杨家的当铺向不从外借款，亦不向同业贷款，闭关自守。北京刘家号称“四大顺”的大顺、元顺、恒顺、和顺四当，与北京的“八大恒”齐名。

(2)属于大地主的典当

河北献县大地主鲁东侯，不仅先后在日、英租界开办有聚丰、东兴、信丰等五座当铺，还分别开有与之配套的估衣铺和金店，集中变卖所属当铺满期下架物品，不使利润外流。其他如肃宁县王萼怀、乐亭县刘家、胜芳镇蔡家、献县仝家等大地主，也都在天津开有典当。

(3)属于军阀的典当

长江巡阅使张勋的公裕当及其分号，是北洋军阀最早在天津开的当铺，后由山东督军田中玉接办，改铺号为新记。吉林督军孟恩远的庆昌当，黑龙江督军鲍贵卿的金华当，西北军军长高桂滋的德懋当，国民二军军长郑思诚的义和当等，都设在天津。军阀在津开的当铺尤以曹锟最多，先后达七处；其次则数江西督军陈光远，多达四处。

(4)属于官僚的典当

北洋时期历任要职的袁世凯族侄袁乃宽，曾在日租界开设裕丰当，并另有分号。张作霖的国务总理潘复同当时的财政总长阎廷瑞，合股在法租界经营天庆当，原计划拟开十座当铺并组织当业银行，后因政局之变而未能实施。曾任津海道尹的胡贞甫以经营房产致富，开有天兴、颐贞二当。曾任直隶省长的曹锐，在东门里开有同聚当。

此外，租界地还有四五家外商经营的旧货店，亦兼营押当业务。实际上，民国以来的天津典当业，主要以租界地为活动中心。在天津沦陷前，还在杨村、北仓、宜兴埠、独流等附近乡镇流行过“代当”。代当又名“转当局”，是少量人合伙经营的，资本不多，多以大当商为后台，到乡镇代办典当。代当以一个月为期，逾期不赎转送有关系的当铺出具正式当票，换回代当时开的小票，当户则可径往当铺取赎。至天津沦陷后，日本浪人遍设小押当，致使代当歇业。

上海典当业　旧上海的典当业主要由徽州府休宁县人经营。同时，他们还是经营衣庄业的“帮口”。当时各段大街上大都开有典当，有的甚至满街当铺，称作“典当街”。除戏装、西服外，各类物资大都收当，当期十八个月，月利通常是一分二厘。休宁人经营的衣庄，有一种称作“提庄”的(另有“叫庄”、“综合衣庄”)，多为典当附设，有的则是同典当合股或联号，专门经营从典当提取的满期不赎的衣物，批售给叫庄或综合衣庄，或转运到外埠出售。除典当外，当时还到处都有主要由广东潮州人经营的押店、质店。押店小于典当，当期六个月，当票面值不超十元。质店小于押店，当票面值仅一元多钱或不足一元。但押店、质店月利息二分，高于典当，然而周转灵活。

本世纪三十年代末，上海典当业一如北京，亦陷于困境之中。当时上海《中华日报》曾有一篇专题报道：

> 据本市典业方面消息：值此百物昂贵，民不聊生之秋，本市典当营业，非但未见繁荣，反日趋冷淡。查战前本市中区较大同业，日常架本，常在三十万元左右。自去年下半年起，均不过十余万元。……当局方面，较贵重之金银珠宝，早经由所有者，转辗销售于暴富户中，不再重入典门，珍贵皮货亦然，其余不甚值钱之衣服，既非典当所欢迎，同时所得细微之钱，实不足供一人一日食宿之需，此皆押店交易，与典当业无关。至满期当品，更无不赎去，即无力赎取者，亦必出售当票，由他人代赎。最近沪市不乏专营此项业务者，去年均获巨利，此当业"架本"日趋减少之一种主要原因。至押店营业，亦并不见佳，新春以来，尤感清淡，洵属今日沪市民生恐慌声中之一种矛盾状态，足供研究。惟西区一带，押店营业，近来异常发达，此系专恃一般赌徒，作孤注一掷之需，无关平民日常生活上救济用途也。

三十年代前后，上海还有一种俗称"跑当"的行当。所谓"跑当"，即将从押店或旧货摊收购来的衣物加工改制或修饰一番之后，再送至典当，额外取利，或是转让当票获利。当时以"跑当"为业者，曾多达几百人。"跑当"是寄生、往来于典当业缝隙中间牟利的行当，属投机倒把甚至诈骗性质的经济活动。

至本世纪五十年代初，大陆的各类典当几乎全部停业，从业人员均改从别的行业了。但港、澳、台的典当，由于所行社会制度的关系，仍然存在。台湾当局于1956年3月1日曾由内政、经济二部共同颁布《当铺业管理规则》，并于1965年11月修正重新公布。除对典当利息、期限等重要问题作有必要的规定外，其第二十五条称："直辖市或县市主管机关或乡镇公所，为调节平民经济需要，应设立公营当铺。"倡导建立公立典当为平民服务。据1977年夏的统计，台北市时有公营当铺12座，私营当铺184座。

八十年代后期，在经济体制改革中，中国大陆一度歇业三十多年的典当业，又在温洲、沈阳等一些大中城市中重新出现。中国大陆八十年代的新典当，就其所有制性质来看，有国营、集体和个人集资的三种类型。有的由工商银行出资创办，有的是信托公司创办并同时经营拍卖行与之配套，有的是政府部门借资兴办的商业服务项目，情况不一。在服务对象方面，这些新兴的典当业既按惯例面向一般市民，但他们同时把目光放在为中小型工商企业、个体工商业者解决资金临时不足上。从经营效益考虑，他们尤其关注于后者。在国家有关部门尚未重新对典当经营管理作出统一规定之前，各当铺大都在其《典当须知》中，对其经营宗旨、当值比率、月息、当期及收当范围等，逐项作出规定性的说明。这里试以沈阳市和平区北市典当商行打印并张示的《典当须知》为例，由此可窥知一斑。

典当须知

一、经营宗旨：支持生产，方便群众，活跃市场，热情服务，估价合理，信誉第一。

二、凡是单位典当物品，根据单位介绍信签订典当契约，个人典当物品提交本人身份证（公民证）户口本或介绍信。

三、收费标准，为四大类：

1. 古玩字画、高档手表眼镜、照相机等物品，按典当金额的5%收月息，不收保管费。

2. 各种电视机、录音机、录放机、皮毛制品、毛料制品等，按典当金额的5%收月息，加收0.5%保管费。

3. 电冰箱、洗衣机等物品，按典当金额的5%收月息，加收1%保管费。

4. 单位典当的动产或不动产，除按典当金额收取5%的月息外，保管费可根据物品保管方式进行协商。

四、典当物品起当金额为100元。

五、典当期限为三个月，到期不赎，可交清利息办理续当手续。到期既不赎取又不办理续当手续，即按死当处理，所当物品全部归本商行所有。

六、典当票据倘有丢失，速来挂失，如挂失前，物品已被持票赎出，责任由典当人自负。

凡此可知，当代典当非但收当动产，尚收当企事业单位的不动产。其“起当金额为100元”，亦可就此窥知时下当地市民的基本消费水平，乃至币值状况。倘临时急需三五十元钱，邻舍、同事间随时挪借一下已不成难事，因而即无典当的必要。

典当文化

中国现代工业起步较晚，但千百年来的民族工商业管理中是否还有值得研究和发掘、借鉴的东西呢！我想，答案应该是肯定的。只不过是，这一点往往被忽略，进行这方面的研究、考察工作较少，或说还很不够。典当作为一种抵押借贷的高利贷行业，在我国已经有一千多年的历史了。文献史料所提供的零散信息也已表明，宋代以来、尤其是明清以来，中国典当业已经是一个积累了丰富经营管理经验，并形成了本行业固有文化模式的行业。且不论其高利贷盘剥渔利，以及利弊诸项，仅就典当的组织管理、工作秩序和比较完整的规约制度来讲，也已显示出独有的营运机制与知识体系；加之各种相应的当行习俗惯制，已构成具有本土民族文化传统的特定行业文化模式。这种营运机制的核心在于尽可能有效地谋利，其特点是积极、紧张、严格、有序，其他均为此而产生和存在。

典当类型

“典当”、“当铺”，是明清以来对各类典当业的一般性通称、泛指。根据历史上发生过的情况，按照产权拥有者的社会身份来区别，则可分为四大类型。即：(1)佛寺的长生库、寺库；(2)皇帝、皇室贵族的“皇当”；(3)官府或官僚资本的“官当”；(4)由商贾兼营或典商的“民当”。从分类学来讲，这种分类实际上属于发生学分类法。这种分类法，便于考察典当业与社会政治、经济方面的历史背景，研究相关的社会制度、经济政策。

此外，则习用形态学分类法。对于典当业的形态分类，主要是就其经营规模而言，兼及其他。近人徐珂《清稗类钞·农商类·典质业》云：“典质业者，以物质钱之所也。最大者曰典，次曰质，又次曰押。典、质之性质略相等，赎期较长，取息较少，押则反是，所收大抵为盗贼之赃物也。”此即按形态分类。半个多世纪以前，亦有人就此视点为中国典当划分类别，摘录如下：

> 典当种类之分别，虽无一定明文可考，但据老于斯业者云，典、当、质、押四者之间，亦稍有数点可分，固非仅就资本大小为标准也。如云典者，今几与当混称，实则典为最大。在昔凡称为典者，其质物之额，并无限制。譬如有人以连城之璧，而质万千，其值固不止万千，则典铺决不能以财力不及，拒而不受。当铺则可以不受，盖当铺对于质贷之额，可有限也。逾其额限之数，虽值过数倍，当铺可婉辞而却质，此典与当之分别一也。典铺之柜台，必为一字形，而当铺应作曲尺形，盖典只有直柜，不设横柜，当则直柜与横柜并设，此典与当之分别二也。在前清末叶，闻可称为典者，尚有二铺，一在北京，一在南京，后皆因故自行收歇，以后典遂不存，当亦称典，质贷之额，

固不能无限制，直柜横柜，更无定制，一以视财力之厚薄，而自为伸缩。一以视装修之便否，而定设备。故典与当，不特名词之混称，而实质上亦难以区别矣。至取利之高下，期限之长短，亦可稍示区别。如汉镇昔年二分取息，二十个月满当者，即称典。其余取息稍重，期限稍短，即称当。此因区域不同，而典当二者之分，亦稍异其旨也。

至质与押，则其规模视当犹小，当质之分，大抵在纳税上，如苏省当之领帖，需纳帖费五百元，质则只需三百元，押则只需一百元。其他地方公益慈善等捐，质押亦视典当为小。至押犹小于质，其期限极短，不过数月，其利息极重，多三分九扣。……是就原始之典当质押四者而言，则典之资本最大，期限最长，利息最轻，押值亦较高。当次之，质又次之，押则适得其反耳。……故我国之典当业，虽有典当质押四种名称，第因时代之迁延，地域之睽隔，而欲严为区，盖亦难矣。

此外尚有所谓代当者，多设于乡曲小邑，领用典当之款以作资本，押得之货，再转押于典当，或将货运送至典当，或由典当派人监察，此则视双方所订契约而定。而典当息资金过剩，及当地不能以谋营业之发展者，借此得以运用其剩余之资金，法亦犹善。犹普通商店之有代理店也。

迨至几年之后，忞公干著《典当论》时，则提出“我国典当，通常分典、当、质、按、押五种”，并称“山西、安徽称质，广东、福建称按”，实际仍不外乎杨氏所说四种。据了解，“按之名称，民国后始见于《典税简章》(案：1914年广东政府制定)。按店当期二年，为斯业较旧之组织。其始创想在民国以前”。民国期间广东的典当业一般依资本大小和当期分为四种，即：当店，当期三年；按店，当期二年；大押，当期一年；小押，当期三至六个月。据说，清末前，由于以白银为币制，金融较稳定，开设的多是以三年为赎期的当店。辛亥革命后，军阀各据一方，又逐渐使用纸币，金融动荡，当商为尽量避免损失，缩短赎期，改“当”为“按”。1913年3月，新会县“礼和当”当商陈兆祥，即呈准改“当”为“按”。至1932年，此县会城镇的34家典当业，除押店和“广益当”等外，即美和、恒茂、元和、同德等10余家按店。以典、当、质、押为名，多好理解，而以“按”为名，或缘方言文化之故，一般则难于解释。

清以前“典”、“当”或有分别，亦缘时、地而论，已难于就信史、文献考究确切。事实上，在明清文字及口语中，典当业的各种叫法大都混用，并无定制。具体的个别区分，则或专有缘故、背景。诸分类因素中，当期、利息等项，均受制、派生于所拥有的资本，而资本则制约着经营的规模大小、当物品类范围。所以，用形态学分别典当业，就清末民初以来一般情况，视其规模之大小，则有典当与质、押及小押、代当四种。

同时，依资本、产权所有制而论，又有公、私之别。据内政部民国二十年(1931年)调查，全国江苏等十六省呈报县份218县中，官立典当18家。上海等十五市8家。合计全国官立典当26家。例如当时南京的市立公济公典：

南京在民国初年，尚有典当十余家。第二次革命之后，焚劫一空，升斗小民，称贷无门，度日维艰。时巡按使韩国钧向江苏全省典商预征典税三年，计十万元，并由省库拨款十万元，合成二十万元，设公济公典于城南珠宝廊(现改称白下路——原注)。该典于民国三年(1914年)三月间开张，当时南京仅此一典，故营业异常发达。当户拥挤，日数千人。前门柜台，不敷应用，复于后门设柜应当。未及一月，放出当款达六万余元。

……公济典于开创十年间，年有赢余。现在资本累积，达五十万元，公积金尚不在内。

至于私典，一如前章所记天津商贾、大地主、军阀、官僚等所拥有、经营的典当业，即反映了民国以来一般概貌。

典当设施

在历来各类金融、工商设施中，典当业的设施，尤其是它的营业铺面的构造，是比较特殊的。最典型的，则是当铺的高大柜台。

1922年冬，鲁迅在为其第一部小说集《呐喊》所作的自序中回忆道："我有四年多，曾经常常，——几乎是每天，出入于质铺和药店里，年纪可是忘却了，总之是药店的柜台正和我一样高，质铺的是比我高一倍，我从一部高的柜台外送上衣服或首饰去，在侮蔑里接了钱，再到一样高的柜台上给我久病的父亲去买药。"读至此，即使我想到丰子恺那幅题为《高柜台》的漫画。一个衣着褴褛的男孩子踮脚仰视典铺柜台前的朝奉，左手扶着柜板以求立稳，扬起的右手向上举起一包要当的东西，然而那被高高举起的当物尚未够及高柜台的上沿。尽管画面上的柜台并非鲁迅文中说的那样有他当时个子的一倍高，但亦约比画中男孩的个子高出一半。

日本学者宫尾茂，在其所著《支那街头风俗集》介绍到中国当铺时，亦注意到店堂前七八尺高、带围板的大柜台，当客举起手还仅仅伸到距离柜台上沿一尺多远的地方。足见其特征之明显。当然，在外国人眼里，那实在更感其高而不便，令之惊讶怪异。因为，他们尚未看惯这种柜台设施。

鲁迅生于清末光绪六年(1880年)，1902年去日本留学，时年二十二岁。1922年他撰《呐喊·自序》，当时回忆的少年时代其父病殁前，出入当铺的感受，已相去二十多年，还是清季末年的事。也就是说，据鲁迅少年时代的经历所见得知，典当铺面设置高柜台之制，至迟于晚清即已存在了，民国以来仍沿行其制。

典当业独特的高大柜台之制始于何时，已难究考，是否滥觞于唐代傥柜的铺面陈设，尚难断言。杨肇遇在记述清末民初典当"内部设备"时，曾写道：

> 典当大门之内，常陈列一巨大屏风，足以遮掩质物之人，不为街衢行人所见，其故有二：可免市声之喧嚣，一也。以物质钱，足见经济之困难。场面攸关，借屏以隐，人不易见，二也。至柜高盈丈，无非为谨慎起见。柜式直曲，昔为典与当之分别，今则视营业之大小，与装修之便否而定。受质之物，亦须妥为收藏，故须装置货架，备首饰柜。货架多建于楼上，恒以杉木为之，近亦间有以钢铁制者，架分若干格，视楼房之高低而异。每格约高二尺，阔三尺，深一尺五寸之谱。底装薄板，于架柱上签条标明字号，按次排入，故寻货时，极为便利，两架相离，约容一人出入之地，首饰柜多以木制，取其成本廉也。柜之大小不一致，内有抽屉多间，亦分字号贮藏，其柜多置于管首饰者房中。其余如包房等，多在后进，以不碍营业为得，此典当内部设备之大概也。

不过，此仅一般情形，各地情形并不尽一致，如"柜高盈丈"，即惟杨氏一书所记。试看广东：

> (门里的)巨大木屏，所以遮蔽典质当物之人……屏后为当柜，高越人，上有木栅或铁枝屏蔽，以昭缜密，柜开当窗二，司柜司之，为当物出纳之所；当柜之内则为当厅，即营业之办事处，陈设极简；位当柜之后者为票台，此外则有折货床，床下暂贮日中当物，日中始运置当楼。

另篇材料记述得更为详细：

当押店的建筑，是一种特殊的结构：当押店总门，一般都辟为两度不同方向的门口，由这门口进，经那门口出，成为一条通道。其用意：一方面是使该店的目标显眼，易引起来往人的注目。一方面使有些为着面子，不愿进当铺的人们，认为是通道，则进出也不成问题。大门口建大木栅或铁栅，大门内留一条巷，或一个空间，才到达当楼柜台。

当楼高出地面大约一个中等的人伸手仅到柜台为准。柜台下段用麻石为外墙，中间镶钢板，里面才砌三隔或五隔青砖。柜台上面到顶点，建造坚固的铁栏，内加一重铁丝网。柜台前面，开两个至三个窗口，仍有铁门可以开闭，也可以扩大，以便大件押物的进出。这个地方，一般名之为当楼。

当楼旁或经一条小巷进去第一度铁栅内，是一间大厅，为会客之用。厅后一所大空间，以贮放押入家私及笨重杂架。再进第二度铁栅内，一条长形冷巷，直到铺尾，才进第三度铁栅，里面便是当楼货仓。仓里构造如碌架床形，是贮放皮革，衣服，及细软货物；另建有火柜，以备春季开炉烤烘皮革，另设一大夹万，贮放金银珠宝及贵重饰物。凡贮放货物的货仓，四面是旱墙（不受天雨淋），以防潮湿。

当楼之上尚建有三楼或四楼，天面是平台，设备一千数百个大埕，内贮清水或沙土，如在乡间则贮白石灰，也有用竹筒载石灰者，为防火及御盗的准备。

建筑当店，必与四邻屋宇有相当距离，以防附近失火波及本店。临街的墙壁下段，用麻石砌成外围，中间隔以钢板，内里用三隔或五隔青砖筑砌内墙，以防盗匪挖掘墙壁。每层楼四面多开小窗，窗里四面砌小麻石，中间竖小铁枝，只使空气流通，虽小猫也不能进出，于必要时，可据作枪眼，以抵御盗匪进攻。这种坚固的建筑，在城市较简单一点，若在乡镇墟集等地方，通常建于扼要隘口，踞作碉堡，并备有枪械弹药，以为防守之用。

又如武汉典当的建筑设施：

当铺的房屋及一切设备，对保证安全防止天灾人祸，考虑得相当周到。房屋多半做的是风火墙，有的还是夹墙，夹墙之中用竹子作筋，浇以糯米浆。门板厚至三四寸，木质甚坚，外包铁皮，或加一层竹条用铆钉铆上。建筑坚固，屋内有宽大的楼房，也就是库房，房内是密密层层，以木柱或竹子装置如叠床式的架子，将收进的质押品（衣服等）分为“存箱”和“入楼”两类，按照收当的月份、字号，顺序放置于架上，每一件上系一个小木牌，牌上写明号码及当本金额。所谓“存箱”，并不是真的将衣物置于箱内存放，而是将衣物折叠成一个正方形，用一张牛皮纸一包，再用麻线一扎放在架上。所谓“入楼”，就是将衣服卷成一个约一尺二寸长的圆卷，用麻线一扎，系上木牌放入架上。至于金银首饰，则于内帐房设有首饰库，将收进质押品按号用皮纸包成一个长方形小包，顺日顺号放入铁保险柜内。每家当铺除投保火险以外，店内还购备消防器械。

当铺的柜台与其他商店不同，柜台的高度达两公尺，在坚厚的木质外面还镶着竹条，在竹条上钉上密密麻麻的铁靴钉。这种钉子钉头圆大而厚，钉脚较长，质量牢靠，是特制的。柜台内面为柜房，装设较外面平地高两尺多的地板，这种设备，不仅防范森严，而且气势凌人。

各类建筑设施，多因地域及行业因素而形成相对不同的地域性、行业性（即功能性）特征。典当业的建筑设施亦不例外，要受这些因素的制约，在大体相类的同时，又因地理

文化环境而异。例如北方气候、温湿度，比南方干燥，即可不像南方典当那样特别强调防潮问题；而南方冬季远莫如北方寒冷，故无需备有取暖设施，亦无因取暖火炉不慎失火之虞。但典当业因其储藏来往钱财、细软，防火、防盗是首要的安全问题。一旦有失，非但造成损失，引起索赔纠纷，尚将影响信誉，破坏人们对其稳定可靠的信赖心理。因而，建筑与设施尽量坚固、完备、合理。由此，则又使之增添许多神秘的森严色彩，严如监狱或城堡似的。据知，有些典当为防盗窃劫掠，专门建有值更守夜的鼓楼。清·顾禄《土风录》卷四"鼓楼"条即载："城隅有楼曰鼓楼，典质家亦起楼置鼓，以守夜。"

典当业财大招风惹眼，保证安全首先从建筑与设施等基础方面着手。前天津当业会长回忆说："在建筑方面，按当行旧制，所有城区老当商，均系自建高大坚固的铺房，铁门铁窗。库房、首饰房内部均有护墙板；尤其是首饰房，多建在天井中心，四面不靠街道，除经管人和副经理坐柜以外，其他同人一概不准进首饰房。当铺的门柜，比一般商号高出一尺以上。至于租界当商，因限于地势，多系租房改装，很少自建铺房。约在1924年，法租界义生当白昼被抢，各当商纷纷在门柜上安设木质或铁质的栅栏。"

典当招幌

所谓"招幌"，即"招牌"与"幌子"的复合式通称。成书于公元前的《韩非子》、《晏子春秋》记述的酒家"悬帜甚高"、"其表甚长"，是迄今我国最早见诸文字记载的商业招幌。如果说，以高大、森然的营业柜台为特有的显著标志的典当建筑设施，使人望而即知是什么店铺，具有某种标志功能的话，那么，典当业专门用以作为行业标志的招牌、当幌则更加独特、别具一格，属独行专有。

典当招幌分为两类，一类是文字招幌，一类是象形招幌或标志幌。

文字幌在各类招幌中是继实物幌和标志幌后起的一种市招，但在迄今所知典当业招幌中，它又先于实物幌、标志幌。

典当业的文字幌，是将直接表现本行业经营内容的"典"、"当"、"质"、"押"之类单字，颇醒目地书于墙、屏或悬挂的招牌上面，招徕顾客。今所见最早的典当业招幌形象，是北宋张择端《清明上河图》中"赵太丞家"对过巷中那座解库门面上的"解"字招子，系当时"解库"名称的简称。明清时，由于质铺多称之"典当"或"当铺"，在铺门前挑挂两面大书"当"字的"一字招"木牌，成为一时的行业习惯。长方招牌四角用铜片包饰，"当"字之外间或书以小字铺号；至清季，因迫于政府律令而以小字在牌下端标示"军器不当"字样。

清末民初，广东典当业不实行领当帖缴帖税制度，而是缴饷银，因而其字招则多书以"饷按"、"饷押"字样。而且牌子形状亦有区别。"当押店的招牌式样，是由清政府规定而相沿下来的，三年当店是葫芦形，两年按店是圆形，一年大押和半年小押，均属方形。在招牌上除店名外，还要刻明'当'、'按'、'大押'及五两二分、十两分半和押物期限。至半年期限的小押，则仅刻期限，不刻小押，只刻'饷押'，也无五两二分或十两分半的标明，这是当押行一般的通例。"例如在广东新会县：

> "当铺"一般设在大街小巷里，各在自己的门首，挂上一个高约三尺，红底黑字方形木质招牌。"当"、"按"为葫芦形，"押"为日字形，根据收赎的年限，分别在招牌的两面，刻上一个大的"当"字，"按"字，"押"字，以资识别。并在当、按、押字之上，横刻着两个字体较小的店名，如公兴，人和，合和之类。每天早上开当时把招牌挂出来，晚上收当时把招牌除回去，习以为常。并在入门当眼的墙上或档中上，分别写上一个四五尺丁方大的"当"

字,“按”字或“押”字,这些做法,无非是使目标明显,易于识别而已。

这种按照典当经营的规模类型而分别张写不同字招的情况,在武汉也是如此:

> 当铺分为“典当铺”、“小押铺”与“代当铺”三种类型。规模大的“典当”,它的金色招牌上自称为“某某典”,当期以六个月至一年为满,利率月息二分至二分五,只收正规衣服和金银首饰、铜锡器皿,古玩珠宝有的收,有的不收,其他什物一概不收。其次是“小押铺”,它的招牌上是写一个大黑色的“当”字,在当字上面以红色写一个小“质”字。而“代当”的招牌上则以红色写一小“代”字,含有当铺代理店的意思。代当本身只有少数资金,多是在当户中赚手续费、搬运费。

旧时,有些比较讲究的当铺,即或使用比较简单的文字招幌,亦不用木牌,而是用铜制的铜质字牌,以示庄重。

一如古代酒店大书“酒”字的酒旗字幌,典当业的文字招幌所具有的简洁、醒目的特点,亦如此。

旧时典当业使用象形幌或标志幌,主要是北方,而且兼以字幌为辅助幌。个中,北京是比较典型的。一如杨肇遇所说:“北平颇为特异,其他之典当,墙上并不大书其当字,惟门前悬特制巨大之缗钱两贯,初至者,往往误以为钱铺,实则为典当之标记耳。此因习惯不同,而设备以异也。”北京典当业使用象形幌较早,继而亦渐为字幌所取代。即如所记:

> 北京商铺,以营业种类,榜书墙壁之上,除酱园、煤铺而外,典当亦其一也。每在街巷,见墙上,有一大“當”字,即知为当铺之所在。津沪等处,亦皆如是。盖欲显明目标,使人易于寻觅也。大门以前,悬挂特制之商标,名曰“钞桶”,人亦呼之曰“当幌子”。最初之构造,上下皆为铜质,中部为黑布,下部为红布,统以幌竿悬于大门之左端,形同古刹之旗杆,悬一贯商标。后因交通不便,此特制之商标,则悬于门前,通常为二贯。又以中部黑布,容易破坏,或遇阴雨之天,种种不便,中部之布,乃以木质易之,髹以黑漆,仍名之曰“钞桶”。“钞桶”之意,殊难索解,有人谓象形当物者,以青布褶裙裹铜钱一串,其用意是否如斯,则无从究定矣。此两贯之商标,各垂于一个鹅头式之铜管上,故俗呼为鹅脖子者以此。
>
> 近代典当之建筑,多改新式。旧日所谓“当幌子”之商标,一律废弃,第于大门两旁,挂两座铜牌,书名字号,此亦为典当业演进之一也。

典当招幌是典商用以标示经营内容、规模和招徕顾客的特殊标志,也是一种别有意义的装饰,其是否醒目、庄重要直接关系到当铺的生意与信誉影响。因而,一向为典商格外看重,并形成相应的习俗。这种有关招幌的习俗,亦正是典商固有心态的体现。有人回忆说:

> (北京)当年当铺门前设有旗杆,有的还设有牌坊,旗杆或牌坊上挂着幌子,铁勾铜头和木制大钱两串,下悬红布飘带。这幌子是被看成神圣不可亵渎的。平时不许让它落地,如有落地即被视为大不吉利。每天开门,由更夫用幌杈挑起,挂在旗杆上,名曰“请幌子”。关门前,将幌子挑下来挂到门洞内房梁的铁环上。进入二十世纪,市面设施改变了。由于市容关系,由当时政府提出要把牌坊、旗杆拆除。各家迫于形势,竞相仿效东安门内路北一家于一九〇〇年后开设的裕通当幌子式样改建。裕通当由于位在东安门内,临近皇城,是禁区,不许设旗杆、牌坊,因而他们就在栅栏门楣上做块铜质的三面牌。牌面凿有“云头”、“方胜”、“万字不断头”等花样,形如挂檐,叫做“云牌”;后部嵌在门楣上,前面伸延半方形,再在云牌檐角上挂两个幌子。对

此，当时同行觉得新颖，称为“双幌子裕通”。以后这种式样得到推广，在拆除牌坊时，双幌子成了通行式样。不过当时我所在的当铺，没有设幌子，只在门前两侧挂两块字号铜牌。所谓铜牌是木制包铜的，遇到雨雪天气，改挂同一式样的包铝板的牌子，名为雨牌，也和幌子一样每天按时挂摘。

据了解，近几十年香港、澳门的当幌，则是扁盾形联缀一个圆圈形状，据认为，其形状是由蝙蝠衔制钱的造型演化而来，象征“福”与“利”。“其意义是于人于己均有福有利，自己获利同时又可造福社会群众。”

经营管理

由于典当业是中国除钱庄、银号而外的又一民间金融流通设施，每日过往、收支的主要是钱财实物，乃至珍宝，从验物收当、记帐、保管、付赎乃至死当处理，各个经营环节如不能秩序井然地安全运行，非但不赢利，恐怕连本都将赔进去。因而，在长期经营实践中，典当业逐渐形成了本行业固有的经营管理模式与运营机制。

典当业的经营管理，首先在人员设置格局及分工合作方面是颇有讲究、自成系统的。各个环节既环环相扣，又有严格的分工，各司其职，各负其责。

一般情况下，典当业的人员设置与分工，大抵分为五部分、四个等级层次。

首先，是名为“外席”的总管，亦即铺中经理，一般由典商亲任或聘任，由其总理铺内一切事物，地位在“一人之下，众人之上”，权力高度集中，对内系“一元化”领导，兼出面办理对外各项社交往来应酬。

其次，是“外缺”和“内缺”，为日常营业和保管钱财的两个平行环节。

外缺，由头柜、二柜、三柜、四柜组成，依各自身份、等级从左至右排列坐于铺面柜台之前，负责验物、定价、决定收当与否，直接与顾客交易，即所谓“朝奉”。其中，尤以头柜最为显要，是个富于业务经验、谙熟人情世故、办事精干老练而圆滑的行家里手。其余各位，均属协办人员。当铺经营好坏，头柜至关紧要，因而其薪俸等待遇均受优惠，在同事中地位亦高。当铺的社会形象，亦即人们对典当业的基本看法、印象，悉由此出。

内缺，由保管、出纳钱物的人员组成。其中，管楼的（即管首饰楼）负责金银首饰等细软贵重当品，其余衣物器皿之类由管包的负责，管帐的负责管理总的帐目，管钱的负责银钱出入。

中缺，根据柜台交易，按其唱述内容，负责书写当票，清理当票，将收当物品打包、挂牌等项事务。

学生，是未满学期的学徒，负责上述除柜台交易而外的其他业务环节中的辅助性工作，如到架上按牌寻找取赎的当物，检点核对打包当物后往当簿上盖印之类，以及指派的其他杂役。

此外，还有守夜更夫、厨房伙夫等人，是当铺日常营业的辅助、内务人员。

旧时北京当铺的人员设置，较上述一般情况略为复杂一点，如多设一个地位仅次于三缺而在其余之上的“踩八角的”角色。他是个总揽一切杂务的多面手，从头柜、管帐的到打包的，如逢缺勤或一时繁忙，就去顶替或协助工作，有如球赛中的机动替补队员。可以说，这一角度的设置是颇有见地的，在人员精干、紧凑的典当业中，其应急的作用对于保证正常营运秩序是十分重要的。

当铺采用的从业人员多少一般都据其经营规模而定，七八人、十几人不等，但人员的等级、地位以及待遇，悉因其担负的职责而层次分明。例如，本世纪中北京一座典当从业人员的工资待遇，十几个人，即各有分别（详附表）。月薪由5角到1元，零钱从没有到二

股,等等。但这些又并非一成不变,职位晋升,待遇亦增;营业效益好,股金则增值,显系一种鼓励、刺激从业者积极向上、努力奉献所在企业的人事管理制度。当然,从业者的报酬与企业产权拥有者所得,差距甚大,但两者是成正比关系的,因而才产生这种管理机制。

典当每日工作单调、琐碎,但业务营运始终保持井井有条,已成惯制。试以北京为例。

……每晨七八时即行开门营业,全体同人,须在营业时间以前起床,预备一切。由管钱者分发各伙友银钱若干,以便受质物件之用,各部备有一定帐簿,专员司之。经手之收付,现款数目,受押物品,至晚间停止营业时,结一总数。并结出当日出本若干,取利若干,一一结算清楚,同人手中所存现款,一并缴入钱房。由管钱者,集中登入帐簿,并查各柜友缴入现款,与帐簿上,是否相符,有无错误。一方面核对,一方面叫号(叫号即口唱号码,名目,当本,与门帐及其他有关系帐簿相核对,其声音另有韵调。门外过者,皆能听之),核对相符,即由主管人盖印戳记,由"大包房达"将押物按序贮入库房,存放于标明字号之架上。首饰则由管首饰者,收入首饰房。各种核对复核手续完毕,方得停止工作。每年例须盘货一次,根据门帐上之未经取赎者,由当家的亲自检验,按照字号将该物品检验相符,盖一图记。此项手续,多在冬腊月举行,用以防备平时是否有疏漏之处。总之典当业之组织,较称完备,故在管理方面,因各部份互相牵制,甚难发生弊端及错误也。

据北京"老当铺"回忆,北京当铺的对外营业时间,分为夏、秋两季更换制。夏季从早五点至晚八点,营业十五个小时,称之"五八下"。秋季改为"倒打五八下",即从早八点营业至晚五点,九个小时。上述官方调查所记,仅系一般营业活动梗概情况,而在"老当铺"这些亲历者说来,则要较之更为细致、生动,个中还颇有一些当行的专门行业习惯用语(行话),尤可说明其经营管理之严密。

每成交一笔,算做一号。其手续,通常在帐桌前设有排好号数的成串竹牌,每牌上系有二尺多长的白小线,成交时先由营业员拿着当物来帐桌前,掣一根号牌,高唱报帐;帐桌先生根据所报物品和金额开具当票,接着由管钱的负责付款。待以上手续办齐以后,即将号牌拴在这一号的当场上,并将当票和钱一并交给顾客。在收当时,照例大宗业务需由大缺来经手,其他人员应尽量相让,但在接待赎取时,因其业务只需核计收款,手续比较简单,所以可由地位较低的人如大包衣等抢先办理。新开张一般没有赎取业务,但由于在特殊情况下也有当天即来取赎的,称为"打即"。这时需由帐桌先生在帐内注明收当日期的地方写一个"即"字,以表示此帐即时注销,但不写"即"字而写"大吉"。

当铺是按月计算的,当天回赎也要付一个月利息,以后每月可让五天,名为"过五",即一个月零五天仍算一个月,过了五天即须按两个月计算。这种办法至一九二九年有所改变,即不满一个月可按半月计息,过了十五天才算满月,称为"过半"。

收当以后,当物如是衣服,由徒弟整理,或折叠打包(扁包)或打卷,名曰"卷当"。卷当完了,插上号牌,送交帐桌先生等待穿号。如是首饰,需由先生用纸包好然后穿号。所谓"穿号",即是把已经填写好品名、件数和金额的"小号",与牌子的号数核对相符(这里门帐、小号、牌子的号数必须一致),然后用号锥(一种特制的锥子)将小号上部斜线划开。小号是同样三个数,扯下一个斜角(上有号数,这斜角名为"号息"),掖在包内或

卷内，以防小号被蹭掉后查对，另一斜角捻成纸标，穿在包皮或衣里布上。穿完以后撤下牌子，由徒弟分别放在临时货格上等待归号（入库）。当铺掌柜（即营业员），不仅要有一套识货估价的本领，更要具备一套好“缸口”（即能说会道的口才），因为每项业务，虽说是少当则少赎，但来者大多是急等钱用，希望能多当，故需往返磋商、磨牙斗嘴。有时请经理人看货评价，名为“过眼”；往返协商，名为“磨买卖”；成交以后，高声唱叫写票，名为“报帐”。

当的一经上号，就得等待入库，取时也有固定手续。……柜房罩壁前有一张大桌，这张桌子又名取赎桌。上面放有一本取赎票据的登记册。这本登记册是就所收到的取赎单据随来随登，不排次序，所以取名为“花取”。需得事后再根据每日排好了次序的票据另录清册，名为“清取”。此处还备有“票押”（形如说书艺人所用“醒木”），以及备为找零的零用钱。营业员在收票子（办理计息及收款手续）后，要在票上签上自己的代号，由徒弟登记“花取”并签上代号，拿赴号房取贷。收进价款暂放在这张桌上，待物品取来，核对号数，掣下小号，然后解绳发当（即将当物交付赎取人）。发当后即将票据、现款押在一起，以便于由管钱人按份核对收款后，随手将当票连同小号插入票签（有的单位，在这里另设专人核查，将进位零头款扣下，名曰“得成”），等到晚上业务终了以后，应将当日所收单据汇订成册，供先生算帐。每天临近上门时，要将当日收进的当号归号，即由徒弟叫号，先生核帐盖印，打更的抱号入库。包衣哒在库房验收。归号时的叫号，也和“对点”时的叫号一样，要悠扬宛转地唱出韵调来。

每天上门以后，由先生主持算帐。先结门帐，打票子，等数字汇齐，由先生唱数；由三缺以下的包衣、徒弟等人，则各持算盘，环坐打数。算帐完了，一天的行事就算结束。只剩下徒弟磨墨，贯牌子，练算盘，学当字，打更的择钱串了。

凡此，均系当铺营业中的内部营运、管理一般内情，而人们对典当交易活动印象至深者，莫如掌柜的朝奉（大缺、二缺等柜台营业人员）在收当时的唱述当物情景。他们例行将好说成次、将新说成旧、将完整说成破损、将贵重说成低贱，意在压低估价，和避免取赎时的纠纷。因而，当面怎么唱述的，也就怎样写到当票上去，不管顾客认可与否，最终以落笔票据为凭。例如，凡衣服多称之“破”，皮毛称之“虫吃破光板”，书画称之“烂纸片”，翡翠、白玉称之“硝石”，碧玺称之“皮石”，鸡血、田黄贵重石料称之“滑石”，赤金称之“冲金”、“淡金”，锡称之“铅”，紫檀、红木、花梨木等称之“杂木”，等等，悉依此例贬称落笔在票据上面。旧时北京郭全宝有段著名的传统相声叫《当行论》，说的正是这一情况。不妨摘录一段：

甲：我一想，两块就两块吧，少当少赎，还少花利钱哪。我说：“您给写吧，我当啦。”他拿起我的皮袄先褒贬。哎！听说这也是他们这行的规矩，新绸子也说旧的，新大褂也告诉你是旧布。他这一褒贬的？

乙：怎么褒贬的？

甲：拿起皮袄来先喊：“写——”这儿喊“写”呢，那么写票的先生把笔准备好了，净等写什么东西和号头儿。“写！老羊皮袄一件……”我一听，不对呀，我爸爸那件袄是羔二毛剪茬儿呀，得咧，老羊就老羊，反正赎的时候得给我这件东西。他往下一褒贬可难啦。“老羊皮袄一件，虫吃鼠咬，缺襟短袖，少纽无扣，没底襟儿，没下摆，没领子，没袖头儿！”我

说:"拿回吧,我赎出成尿布啦!"

尽管是民间艺术中的夸张说法,但仍是真实情况的形象写照。这种行业规制,各地当铺都如此。一如前天津当业公会会长所说:"写当票时,无论所当物品质量新旧,一律冠以破旧字样。比如:一般衣服,每每冠以'虫吃鼠咬'字样;完整无缺的皮袄,也要写成'光板无毛';金表说成破铜表等等。目的是预防万一在存储期间有所蚀损,可以杜塞当户争执。但当行对架贷保管,特别经心,多少年来从无蚀损,为的是死当时可多卖钱。"当然,这样预为贬值性处理,亦不外欺诈当户以渔利的盘剥手段之一。然而,其乘当户用钱之急一时顾不上许多,当面将所要写入凭据的贬语照直唱述给当户,终归是一种迫人认可的恶劣做法。

收当物品的保管,是当铺除营业而外的又一重要管理工作。这些"架本",是其最重要的基本流动资产。北京等北方的典当业,对收当物品大都例行挤架子、对点、抖皮衣之类的定期清理、养护习惯,成为一项管理规制。

挤架子,即每两三个月由管理库房的人员对架上物品进行一次集中清理,摆放整齐,并例行享受一次洗澡、吃客饭的待遇。清理过程中,要将赎出的空号眼补上,故称挤架子。

对点,是每年春秋两季由当家的或副事主持的架货盘点。事先,抄出一份库存清帐,准备出"春典"(春点)或"秋典"(秋点)印章。然后,主持者指挥包衣等杂役逐件将架上物品搬下来,并唱说架号、数量、金额等,每见与帐上所记相符,即盖上一印,再整理上架。一般每次这样的盘点,都需要十天半个月,人手不够,就同行间互请人员协助,此间例行改善伙食。如清点后全部无误,说是"喜相逢"。清点之后,即行"封印",酬谢清点人员,名为"谢将"。一般情况下,很少有帐物不合的。

抖皮衣,是春秋两季对收当的皮毛制品进行去潮防虫养护,春季在谷雨、立夏之间,秋季在秋分前后进行。届时,由管库头目率领各位属下徒弟逐号取出皮毛制品拆验抖晾,但不能晒,凌晨开始一直干到晚间。发现有生虫子的,立即采取措施处理,虫蛀严重的还要找人修理才行。结束后,亦例行洗澡、吃客饭。

典当业掌握、查验收当物品赎期,是架本保值、周转的重要一环。大多数当铺都在柜台旁挂块"望牌",用以显示当期,按照所执行当期月数选择《千字文》开篇一些字依序表示各个月份,如"天、地、元、黄、宇、宙、洪、昌、日、月、盈、者、辰、宿、列、章、安、来",即代表十八个月赎期的各个月份,这些字分别记在各号收当的当票、架签上,同时用望牌显示哪个字号收当期满。所选用《千字文》中的用字,以为不吉利者,即以另外的音近字代替,如上述的"昌"代"荒"、"者"代"屃"之类。当商的文化心态,亦由此可见一斑。望牌上的各代用字可顺序推移,如天字牌当票到了第二个月期,即将其移至二字上面,余亦依序移动。这样,取赎者持票赎当时,掌柜的根据当票上的编字即可从望牌上知道其已经收当的月数和是否超过赎期。

可以说,"望牌"是典当业根据本行业营运特点而形成的一种特有的有效管理手段,为旧时各地当铺所普遍采用。

当字、当票与隐语行话

《红楼梦》第五十七回写史湘云、林黛玉不认识当票是何"帐篇子",既因她们不曾见识、经历过这东西,还在于上面的内容多用"当字"书写,典当业之外的其他人很少有谁能够识辨、书写这种专门的行业用字。

"官凭文书私凭据"。古来经商贸易,即讲究以契据为凭证。早在周秦代,我国即已使用质、剂一类契券作为交易凭据,并于肆中

设有管理人员，名为“质人”。《周礼·地官·质人》记载：“凡卖價者质剂丐，大市以质，小市以剂。”其中质为长券，用于马牛畜类交易；剂为短券，用于兵器、珍异之物的交易。是知我国经济贸易中的契券制度由来已久。

南北朝佛寺中的质贷契据，迄无类如后世“当票”形制、内容的直接记载。但据文献记载及敦煌寺院其他各类质借交易文契实物、文字的发现，可以断定，中国典当从其最初的寺库质贷活动起，即有了使用质契（当票）的制度，并得以延续。

据文献记载，当票在金代称为“质券”，《金史·李晏传》载：“故同判大睦亲府事谋衍家有民质券，积真息不能偿，因没为奴。”至元季，又有“解帖”之谓，是因当时谓典当为“解库”、“解典库”而得名。《孤本元明杂剧》所收元缺名《刘弘嫁婢》第一折：“这厮提将起来看了一看，昧着你那一片的黑心，下的笔去那解帖上批上一行。”至明季，因行“典当”、“当铺”之谓，而始有“当票”之称。明末邝露（湛若）因贫困而典当二琴，撰《前当票序》、《后当票序》各一篇，原文虽可能已经失传，但清季有几种文献记载此事，并非讹传。有清以降，又有“典票”之名。清·褚人获《坚瓠五集·贫士徽》：“典票日增，质物日减。”又清·毛祥麟《三略汇编·小刀会记略》：“章公字可元……囊固空，死后检其笥，惟典票数十张。”至今，最为广泛的叫法，惟有“当票”。今所能见到的当票实物，多清季以来的遗存。中国第一历史博物馆收藏的乾隆五十九年（1794 年）顺天府广裕等两座当铺的当票实物，当属年代较久的两年。

> 当票为典当给与质物者之凭证，以便日后赎取押品之用，为典当之重要证据，故典当对于此种当票，颇为重视，向多由典内学生自行印刷，但其字迹模糊，不易辨认，近则渐由印刷店代印，惟须具连环铺保，以昭慎重。当票上载典当招牌，地址，抵押期期限，利息计算，以及虫蛀霉烂各安天命等语。中列一行，上有当本二字，下空之处，即为填写当本数目之用。其右一行，填写押品名目件数。再右一行，上列字号，字则以千字文中之字为标准，每月一字，顺次而下，号则一月一排，自一号起，逐次做成交易而递移，至月底届若干号，即为此月所做成交易之号数，下月初一起，则顺次另换一字，又自一号起矣。左方最末一行为年月日，即填做成交易时之年月日也。

典当大都沿用阴历，虽亦间有用阳历者，然不多见，……有时因当票幅位有限，以一人而典质多种物品者，必须另票书写，如衣服与首饰，须分写两票，一则可免鳞次杂乱，一则便于检查者，即就质物一方言，分写亦较有利，盖诸物均写一票，当本太大，赎取之时，款项不足，不能抽取一部分之押品，亦殊感不便。一旦当户不慎将当票遗失，前往当铺挂失，当铺经审查核定无误后，另补予挂失票。“挂失票又称‘补票’，即质物者将典当给与之当票，自行遗失时，请求典当另行补给之凭证，挂失票后，前项当票发现时，即作为无效，其票系用白纸裁成，与当票大小仿佛，上写典名字号货名当本等等，一如当票，盖代当票之用。”“挂失之时，手续颇为繁重，质物者必须将所当物品花色式样日期当本等等，报明清楚，典员检查符合后，再须就近托人代为保证，始允挂失，其费约占当本百分之十，倘当本颇巨，亦可请求通融酌减，不过其权系操于典员，因此项小费，不归营业上之盈项，而为典员之收人故也。至其所以如此严重者，亦自有故，诚恐不肖之徒，于他人当物时，记明花色日期，故意挂失，赎出货物而去，迨原来质物者持当票来赎取时，则物已为挂失者赎去，所以挂失须有人代为保证，不幸异日发生错误，典当可向证人是问，故作保证之人，亦必为典员所信任而后可。”鉴于关系重大，所以补办挂失票即非轻而易举之事，这也是典当业经营管理比较严密的体现。

当票作为典当取赎凭证，也是事实上的有价证券，而且其所标明的面值往往低于抵押物品的价值。因而，也就在典当业之外产生了倒买倒卖当票的交易。当票贩子以低于取赎钱数的代价，从临届满期而又一时难以赎当者手中收购来当票，或转手高价卖出，或径往取赎，均可从中轻易获利。有的当票贩子打小鼓走街串巷收购，有的干脆就守候在当铺门前向典当者收购，有的则张帖广告坐堂收购。据三十年代末有人调查，仅北京前门外西珠市口大街一带，当时即有六七十家收购当票的铺摊。有的店铺，在经营其他项目的同时，兼事收购当票。

由于当票贩子从中渔利，非但加重了对当户的盘剥，同时也降低了典当的架货的满期死当率，导致其利润下降，引起了全行业不满。于是，由典当业公会出面，要求由当局有关方面明令取缔。当年，北京特别市的社会局和警察局，即曾专门为此发布公告，内容如下：

> 为布告事，查本市当铺给付持当人之当票，因系不记户名，往往有转让他人取赎之事。惟近以中外杂居，户口日增，闾阎之间，竟以买卖当票，漫无限制，发生种种纠纷。例如打鼓小贩，坐立当铺门侧，专候持当人当毕，劝留其票。不问其当物之来历，是否正当，实足以便利销赃，妨碍侦查，此其一。又外籍商民，近亦登报收买当票，不肖小贩，乃至以伪造当票，或满期止赎之当票，或被物主申请挂失之当票，向外商求售。外商不察，亦即收买，持向当铺取赎，因致发生争执，此其二。甚至互相勾结，向当铺滋扰，种种纠纷，不一而足。均为法令所不许，若非加以限制，不独正当商民，蒙受损害，抑且影响社会秩序，本两局，有保护营业，维持秩序之责，兹特厘定取缔事项如下：(一)收买当票，应先持向当铺问明，如非满期挂失，或伪造之票，始可收买。如不问明，而滥行收买者，其所受损失，应由收买当票人负之，与当铺无干。(二)打鼓小贩，在当铺门前，向持票人，强劝让票者，应严行禁止。(三)帮助盗贼销赃者，一经查讯明确，定予依法究治。除与日本警察署连络，通饬外籍商民遵照，并通令各分局侦缉队查禁外，合亟布告商民人等，一体遵照勿违，特此布告。

由此当局布告证实，当时北京城内不止当地做当票生意的不在少数，而且连外籍在华商人也竞相从中牟利，个中不时发生纠纷案件。然而，布告仅例行一般性的限令而已，并未明令取缔这种交易，事实上又认可了它的合法存在，此举并未能从根本上维护当户和当商的基本权益，惟官样文章、例行公事而已。

现在说“当字”。

“当字”又谓典当书体。“典当书体，另成一格，业外之人，多难辨识，创之何人？始于何时？即业中耆老，亦无有能言之者。尝考其字之形态，似脱胎于草书之《十七帖》，而兼参白字土语。所以求其便捷，其变化太甚者，几与速记之符号相仿。然世运递进，品物更易，有今有而昔无者，有昔多而今不常见者，故典当书体，亦随之变迁，据业中人云，典当所用字数，仅一千余，而日常应用者，仅三四百耳。盖城市繁盛之区，所典当之物，自以金银首饰绸缎衣服占其大宗，而铜锡器皿粗重农具不常见。至乡镇简僻之地，则所质押之物，适与之相反，是以城市繁区典当所用之字，而乡镇简区不习用。反之，乡镇简区所常用者，亦为城市繁区所鲜见也。况其书体又无法帖，学生入典习业，无事之时，其用以资摹仿者，则取旧当簿为范本，人自变化，惟期迅速，故典当书体，匪特今昔异致，即各地亦不一类。”

山西典商是明清以来中国典业的主要地域行帮之一。一如近人卫聚贤在《山西票号

史》中所说："明末清初，凡是中国的典当业，大半系山西人经理。"典当业中传说明末山西民间书画家兼江湖郎中傅山首创当字，编有《当字谱》，虽无文献可证，却不乏可能。典当业向有《当字谱》之类范本传抄临习，亦为事实，许多旧时当铺从业人员对此仍记忆得很清楚。"徒工入铺，必需学习当字，每人都给《当字本》一册，是请内行善书者写的。当字本一册有几十页，实际草字并不是太多的，多数仿照开票样式，举出各种实例来。"当代北京一位学者收藏的清代佚名手录的《当字谱》，即属此类。这册《当字谱》全部40页，每页上下各竖书两行、计四行当字，内侧小字标注相应的当字内容，如"灰文布夹袄"、"蓝塔布夹袄"等。全册录当字凡约八百余，悉按实际典当常涉内容成句连书，每行最末一字的末笔大都略顿一下向左上方急提一笔。天津典当业学徒入号的第一年里，也是例行要"认当字，有当字本，又称'当字谱'，约一千余字"。

察当字间杂汉字草书写法，多系由草书减笔或变化而成。当字应用于书写当票，功能显然，一为迅速，一挥而就；二为行外人难以辨识、摹仿，可以防止篡改、伪造；三则因行外人不识而又可被不法当铺用来作弊欺诈盘剥当户。凡此可鉴，"当字"事实上已成为旧时典当业内部流行的行业秘密字。因而，我在一部书中提出："究其实，典当书体，不过是将文字变化而构成的记录语言的秘密符号而已，是文字的社会变体。"

据说，清季曾国藩出任两江总督时，曾通令当地当铺，改写当字为正楷字，以便当户能识。于是典当业赴总督署请愿，要求派人领导书写当票。曾国藩派人去了，适值交易繁忙，使去用楷书写当票的官差应付不了，即取消原令，仍允许照用当字写当票。此事在典当业中作为笑资，久传不止。就此，前江苏省典业公会联合会常务委员周谷人说："典当之所以创此字体者，实因所当物品，巨细兼收，每日所用之当票，或超过千号，皆出于写票员者一人之手。……如写正楷，实属应接不暇。……如欲令当典改易字体，当典即无法营业。"

三十年代，当时政府内政部制订的《管理典当规则草案》第四章，亦曾试图取消使用当字写票："当票应以正楷详细载明当户姓名、住址、当物品名、花色、当价及受当日期。"对此，在当时江苏省典业公会联合会签注的意见中提出异议："当票号数繁多，例用省笔当字书写货物花色。从无因当户不识此字，而售其诈欺者。有悠远之历史，可以证明。若改用正楷，在当户拥挤之时，实属应接不暇，且恐易于摹仿，而伪票发生。故票书正楷，为万难实行之事。"事实上，至大陆典当业本世纪五十年代初基本停业时为止，各地当铺始终使用当字书写当票，业已成为一种行业固有的习俗惯制，终未因硬性规定而改变。

以往传统医学的中医郎中，均用毛笔书写药方，个中颇有一些书法精美者流传下来，受到书法界的赞赏、看重。源于草书字体的当字，以传统书法艺术为本，在当业得以发挥、运用及传承过程中，亦有许多可资鉴赏的珍品。既属民间行业文化形态之一，亦堪称汉字书法艺术园林中的一枝别具风格的奇葩，理应受到书家乃至文字学家的青睐。发掘、整理当票、《当字谱》中的当字遗墨，无论对于研究典当史、文化史，还是书法艺术，以及汉字改革等，均具有一定学术价值和实际意义。因而，汇集、选辑有关资料，举办专门展览，出版专书，都将是具有抢救意义的别开生面的工作。

再说典当业的隐语行话。

隐语行话，又称秘密语，江湖上谓之"春典"，是一种以遁辞隐意、谲譬指事而回避人知为特征的社团语俗。从已有文献所见，唐宋以来即已经出现了许多行业群体的隐语行话。明清江湖秘密语中称典当为"兴朝阳"，而典当业亦有其本行业流行的隐语行话，例

如其一至九数，分别用“口、仁、工、比、才、回、寸、本、巾”来替代。因何以此九个字来表示，已难详作考究。如同其他金融、商业行业一样，数字在典当业交易中多与银钱直接相关，因而数字的保密至关重要。在柜前主顾双方争讲当值时，朝奉与同事用明语商议颇不方便，而使用当户听不懂的隐语行话，则可随便许多。

综观古今五行八作乃至江湖社会诸行隐语行话，其共有的一个规律性特点，是其隐语行话的语汇多具行业特点，即以反映本行业、本群体行事所涉事物为主要内容。即或典当业的“当字”，亦多因书写当票所及的货色、数量、时间等内容而创制。虽仅一千多个，也足以应付营业需要了，而常用者也不过三百多个。典当业的隐语行话，也不外如此。例如，清末民初的典当业，称袍子为挡风，马褂为对耦，马夹为穿心，裤子为叉开，狐皮、貂皮为大毛，羊皮为小毛，长衫为幌子，簪为压发，耳挖为扒泥，戒指为圈指，耳环为垂耳，烛台为浮图，香炉为中供，桌子为四平，椅子为安身，金刚钻为耀光，珠子为圆子，手镯为金刚箍，银子为软货龙，金子为硬货龙，鞋为踢土，帽子为遮头，古画为彩牌子，古书为黑牌子，宝石为云根，灯为高照，等等。

由于时代、地域乃至行帮的不同，同是典当行业，隐语行话亦有所区别或变异。例如，民初以来江南典当业的一至十数，说成“由、中、人、工、大、王、夫、井、羊、非”，已不是上述的“口、人、工、比、才……”了。而在东北沈阳的伪满大兴当业中，则用“喜、道、廷、非、罗、抓、现、盛、玩、摇”十字，来代表一至十数。在天津，又有与上述迥然不同的“术语与暗记”：

> 这是当商压低当价的一种惯用手段。术语是代替数字的隐语，如“道子”是一，“眼镜”是二，“炉腿”是三，“叉子”是四，“一挝”是五，“羊角”是六，“镊子”是七，“扒勹”是八，“钩子”是九，“拳头”是十。如果当户嫌价低，拿着当品要走的时候，坐柜掌柜必要过来打圆盘。比如站柜的说拳头眼镜，用意是已经给过十二块钱了，坐柜的认为可以再加两块，就说拳头叉子，暗示给十四块钱。总之，比较值钱的东西，他们是尽量不让当户走开的。如当户坚持高价，不能达成协议时，他们知道一定要往别家去当，照例把所当衣物给当户整理包好。但是整理当中，他们就运用了一定的技巧，使第二家当铺打开一看，就知道已经经过当铺了。一般的方法是：衣服上身，在折叠的时候，把一个袖子反叠，袖口朝下，裤子折三折；金货用试金石轻磨一下；表类则将表盖微启一点。第二家一看，就心里有数，所给当价，与第一家上下差不了多少。因为当商给价，是全有一定标准的。这样，当户最后还是只得用低价当出。

由此可知，一些地方的典当业非但有当行隐语行话，而且还使用着一种非言语的标志语形态的当行隐语行话，即“暗记”之类。

旧时在北京从事典当业经营的，主要是山西、安徽和本地典商。其中，由徽州帮（皖帮）经营的典当，流行的隐语行话，多是以徽州方言语音急言谐音方式的，实际是借方音而用，虽非严格意义上的隐语行话，亦起到了保守当行秘密、回避人知的作用。

> （北京）当铺的行话，是一些谐音字，原来叫“徽语”，即是用似是而非的徽州土音来说北京话。使用行话的目的，是为了在业务进行时怕有些有关质量、价格和对方身份等方面的谐音说得不够准确而引起不必要的纠纷，因而用一种代用语来使对方听不懂。这种行话，类似江湖切口。其他行业，有的也有。如通行于晚市的，把一、二、三、四、五说成“土、月、牙、黄、叉”；在金珠店则把数字编成只有本屋（单位）人才能听得懂的十个字。二十年代，劝业场有一个蚨祥金店，他们是用“蚨飞去复返祥瑞自天来”

来代替十个数码，作为隐语。其实当业的行话并不难懂，因是谐音，听熟了自能“破译”。例如：

幺按搜臊歪(一二三四五)
料俏笨缴勺(六七八九十)
子母饶(咱们人，即同行人)
得(第四声)合(当行)
报端(不多)妙以(没有)
抄付(吃饭)搂闪(拉屎)
勒(第三声)特特(老太太)
豆官呢儿(大姑娘)
洗玄分儿(小媳妇)
照个儿(这个)
闹个儿(那个)等

这种隐语行话传到东北徽帮典商经营的当铺继续使用时，则又因受东北方言语音的影响而稍有变异，主要反映在个别记音用字的差别，如这里称一至十数为“摇、按、瘦、扫、尾、料、敲、奔、角、勺”。显然，这一传承扩布过程中的细微变异，主要受制于东北方言与北京方言土音相差别的因素。

典当业独有的书写当票的“当字”，及其形式各异的当行隐语行话，以其固有的行业文化特征与功能，进一步显示了典当业经营管理体系的严密。

行规与行会

中国民族工商业五行八作、三百六十行，在漫长的经营实践历史过程中，大都形成了具有本行业特点的规约制度。这些规约制度，是适应、应付外部社会环境和协调、管理内部人员与活动的经验总结，是传统的人文精神在行业运行机制中的集中体现。在行业营运过程中，这些规约制度，具有行业习惯法的功能。中国民族工商业的习惯法，产生、形成及传承扩布，均处于漫长的封建社会的文化传统之中，因而也就决定了其带有浓厚的封建文化传统色彩。在主观上，行业习惯法是工商业试图摆脱分散性的小农自然经济的文化模式，以适应行业生产经营的实际需要而产生的。但在一个长期以农业经济为本的文化土壤中，民族工商业的产生与发展终究是因现实与发展的需要而行的，其赖以生存的社会环境与服务对象，万变不离其宗。因而，即或在后期出现了资本主义经济的萌芽因素，也是极微弱的，传统的行业习惯法在经营管理机制中，仍然长时期地发生作用。

典当业以其在诸行业中的特殊性、自我封闭性，形成了显具当行特色的规约制度——习惯法。职业活动的单一、特殊，经营管理的内向、封闭，使之在其他行业习惯法之间显示出较强的个性，即特殊性。这一行业习惯法的特殊性，比较突出地反映在行业人才培训与内部规约方面。

先说典当业的人才培训，即其学徒制度。

如同民族工商业诸行一样，在旧的历史条件下，其从业人员的培训，基本上都是采取以师带徒的师徒传承制度，而不是由专门学校进行专业培训，仍属传统的小农经济的手工方式。但同其他行业有所区别的，一方面是学业内容较为专门，而且由此一举定终身，难以跳槽再谋他业为生。因而，典当业从业人员父子相承者多，亲故关系较多，这一情况本身，则反而又进一步加强了行业的封闭性。

旧时对于拥有一定资本的人家来说，开当铺是个比较稳靠的蓄财发家渠道，故有“要想富，开当铺”之说。对于谋求生计者来讲，进当铺则是个终身有靠、不受风吹日晒之苦、令人羡慕的职业。然而，要想在当铺从业，学徒一关是颇难过的。

早在三十年代，报上曾刊登一篇署名袁无为的《典当学徒自诉》的文章。署名或系化用的，却也道出一番苦衷。文中说：“我在十二岁时受了家庭环境和经济的驱使，跑进那大家都认为理想职业的典当尝试学徒的生活。当我踏进那活地狱的典当门后，就感到

典业的陈旧和没有生气。尤其是终年不准走出，好比那狱囚犯了罪判决了无期徒刑一样。白天到晚做那牛马般的工作，什么扫地啦，抹桌啦……简直是替典里帮佣。到了晚上，又要在那黯淡无光的油盏灯下，画龙画虎地练那当铺字，一天到晚不使你有休息之时。现在糊里糊涂的已经混了六年了，缺也升了，生活也优逸了。成天过的那醉生梦死的生活，若问我六年来学会些什么本事呢？我说：是吃香烟，唱徽调，唉！真是蹉跎岁月，贻误终身。现在典当业一败涂地，收束清理，时有所闻。我战栗在'当铺朝奉夜壶锡'的徽号下，不禁为我的前途忧虑悲叹！"学徒期间干杂务，伺候掌柜的，这是旧时许多行业学徒的通例。然而，终日长年不许学徒者外出、守在铺子里，却是很多典当所共有的行规。究其理由，自是戒备学徒私自往来带走钱物，或避免受人诱使内勾外联危及铺中钱财。当然，便于随时听候差遣指派和促其专心学习业务，也是一种因素，但主要还在于安全方面的考虑。

对于没读过书或读书很少的典当学徒来说，每晚或闲暇时练习识写当字、熟读《当谱》来说，尤其是艰苦的必修课。没有一定识字和书法基础的人，识、写当字颇为困难，那一千多个当字，传承多代，加之因时、因地变化，更增加了一层难度。如欲达到熟练地识、写水平，绝非易事，却是必须掌握的从业基本功。

明清以来，作为当业经验、常识总结和培训从业人员的启蒙读物的《当字谱》和《当谱》的出现，已比其他行业单凭口传身教传授业务、技艺的方式，略为进了一步。就笔者目前所见，即有《当字谱》、《当谱》、《典务必要》和《当行杂记》四种当业知识读本，均可作为典当学徒的启蒙读本。这些清末的手写传抄本，很可能当年都曾为培训典业从业学徒发挥过教材作用。

现藏浙江省图书馆的《典务必要》，凡分幼学须知、珠论、宝石论、论首饰、毡绒、字画书籍、布货、皮货、绸绢等九篇。其中，珠论，细分有大小珠目、病珠二十一种、珠筛、湖珠名目、湖珠论、名珠定价规则、湖光一变、明目重辉、长行采漫法、平头珠、时光珠、光白珠、挨精珠、精子珠、湖珠、衔泥珠、水伤、胎惊、嫩色、珠钉、珠价总目诸内容；宝石论，细分有宝石名目、假宝石、假猫眼、看宝石之法、看西洋红法、看阻马绿法、看子母绿法、看猫儿眼法、看各色宝石法、看柴窑片法、看玛瑙法、看水晶法、看各件玉器法、金刚钻、叶子金、试金石、吊水平金法、吊水平银法等内容；论首饰，分为金镯、累丝首饰、夹粘、羊贯肠、白铜粘银、孩锁、银杯、银壶、包金镯、金簪、冠骨、帽饰、三搭、银镶茶酒盅、镶筷、玉器、古铜器、香炉、铜盆镜、成锭低银、假金杯、南京金丝髻、扬州镏金、试石用钻、炉瓶、锡等内容；绸绢，分为绸缎、各色宫宁绸西纱摹本缎正裁料、南京货、镇江货、湖州货、盛泽货、杭州货、苏州货、苏州洋货等内容。

凡此，主要内容均围绕典当从业人员必须掌握的基本知识而设，其详细着实，皆从实际需要出发而述，从对学徒的品格行为规范到业务常识，俱入其中。一如卷首《幼学须知》所称："此书名为《典务必要》，所有稽考珠宝贵贱，以及首饰高低，乃至前辈老先生已费一番斟酌，细叙书中，使后学者一目了然，大为简便。若学生见之，不加谨详察，亦非向上之人也。凡遇闲时，必须紧记。"同时，又对其他在业人员提出要求："学生初入生理之门，茫无见识，伏望时辈诸公，就近指教，使学生胜阅繁言。"看来，典当业培训从业人员，是既往经验总结的书本知识与实际指导操作并重的，颇讲究"理论与实践的相互结合"。恐怕，这也是在旧工商诸行培训从业人才方面，典当业的独到之处。

由清光绪二十四年（1898年）至民初断续辑就的《当行杂记》，内容、体例与《典务必要》相近，是当时一位从十几岁即从此业者的

笔记心得。其“十有五人于当行，尝受业师之训，曰：‘汝等年功，乘此年纪不学，再□□□洞然无知。’或有所见闻者，心如草记之，久则忘之矣。十日，每有所见闻，偶即抄记之，积之渐多，是以乃有耳目见闻者，有书中所记载者，经久凑成一本，暇日观之。”这位未留下姓名的“老当铺”，如此用心，既是其自幼学当的经验积累，也在于“有能习即可熟记矣，有能抄者亦可传人”。显然，是为后来学习当业者提供一个专业知识读本，足见一位过来人的用心。所以他说，“虽伤吾心，吾亦愿矣”，是深悟当初学当之不易，期以见闻经验为后来者启蒙铺路。是书凡分当行论、看衣规则、西藏土产、看金规则类、看宝石规则、看铜锡类、看磁器规则、看字画谱、各省绸缎花样别名等，计九大类，又若干小类，悉经营中辨物验质、估价、辨伪等必备的从业知识。

旧时典当业习惯把学徒称为“学生”。考其不像诸行那样称之“学徒”之类的原因，或与当业从业者多需具备较强的专业知识，并时与帐籍号簿文字打交道有关，同其他粗重劳动相比要斯文儒雅许多，因而用以显示行业之尊。加之，高倨柜前、衣着较讲究的朝奉，在同仰递当物、衣衫褴褛的穷当户交易时，尤显尊贵高傲，不时流露出自得与轻蔑的神色。其实，都是一种行业自我优越感的体现。

然而，尽管每座当铺采用的从业人员不多，少则几人，多则十几人，很少有数十人的，但每人在业中的身份地位却三六九等。即或是学徒者，亦据其进铺时间顺序排为一二三四。而且，颇多苛刻规定。在中国典商之乡之一的山西，祁县一座规模并不大的复恒当，铺中规定学徒进号十年之内不予设置座位，每日必须以立正的姿势站上十几个小时的柜台，除非接待当户时，双手不许放到柜台上。因而铺中伙计编了个顺口溜说：“当铺饭，真难吃，站柜台，下地狱。没有金鸡独立功，莫来这里当长工。”在学生练字、学打算盘的基本训练方面，这座复恒当也很严格。有人回忆道：

> 学徒期间，每天晚上关门之后，除侍候掌柜和干完杂活外，还得练习写字、打算盘。写字时，端端正正地坐在板凳上，三个指头提笔，手腕不挨桌面，笔梢对准鼻子尖，“点如桃”、“撇如刀”，一笔一画地写。每隔两三个月，掌柜就把你写的字帖在墙上，请来“上司”（即介绍人），“参观”、评议。……有两个伙友，就是因为不好好练习写字和打算盘，多次“考试”不及格，被打发走的。

至于学徒之间的等级规矩，一位早年从业于北京当业的过来者回忆道：

> 我开始学买卖，因为不是这个行业的世家，进入当铺是托亲戚本家引荐，所以从开始进店的那天起，就受到不公正的待遇。这家当铺是新开业的，我们师兄弟三个全是新学买卖的人，按照传统规定，先进山门为师兄，后进山门为师弟。我在事前曾由举荐人打听到这家当铺将在哪一天开伙进人（行内叫进将），其实他所打听到的开伙日期比实际进将的日子迟了一天。而我的两位师兄却是由联号的近人举荐的，所以近水楼台先得月抢在前面，当上了师兄，而我是第二天才由举荐人送去的，作为后进山门，只好做个小师弟。如果按年纪排列，二师兄比我还小一岁。开业的第一天，我们三人被分派做招待贺客、沏茶灌水等琐事，就在这里也表露了待遇上的差别。大师兄派在东客房，因为东客房是股东、总管陪客的地方，较为高级；二师兄被派在柜房，可由他来接待同业和有关商业的经理人等；而我呢，被派到很少人涉足的西客房，很是冷落。至于在业务学习方面，因为我是小师弟，虽然在当业里没有侍候人的业务，但每晚业务终了后要研墨、摞牌子（即将弄乱了的号牌顺序贯

入铁条上),抽不出多少时间来从事认当字,学算盘等基础学习。而两位师兄,则一开始就能享受到一般需要经过一、两年才能享受到的权利,可以从容地学习,显得比我进步快。

由此可知,即或同为学徒,按当业规矩,也要根据"先入为主"的原则来分别其地位、待遇。而且,除特别破格者外,一般当业内的职务递升,也根据这一原则。从学徒到大缺掌柜,"多年媳妇熬成婆",回过头来施行、维护的,仍是当初自身经历的老规矩、旧模式。

典当业学徒制度,是其最基本的具有代表性的行规之一。此外,还普遍存在各种成文或不成文的其他行业规约。例如天津典当业,从上自经理到学徒,都吃住在当铺,均不得带家眷。最初规定五年给一次探亲假,假期十个月,往返路费自理,后改为三年一次,六个月假期,给负担一半路费。在平时,从业者不许随便外出,外出需准假才行,但必须在下午四点前归宿,不得在外吃晚饭和留宿,所带出的包裹要经人查验。而且,从业者生病,铺里照例不负责治疗,只许喝小米稀粥。

近代上海的一些典当,甚至把一些规约细则付诸文字,张示出来。例如(1)典员进退,应于每年废历正月财神日决定。逾时无论如何,均须留任。(2)已歇典伙,不得留宿。即服务典伙,除有眷属住居本地者外,亦须在典住宿。如有事故出外,迟至夜深十二时,必须归典。否则视情节轻重,禀由管事处罚扣薪。(3)典伙如有包裹携出,须经多人拆视,以避嫌疑。否则如有质物缺少,责令赔偿。(4)柜友收押物品,如遇赝鼎或估价太贵,将来满期不赎,须凭经手柜友赔偿损失。(5)学徒除三节假日外,非有家长亲召,不得擅离职守。(6)典员不得透支银钱,及共同出游(以一二人为限)。(7)典员每年请假,照例二个足月(多至三月为限,薪水及其他分润不扣。如不愿请假,则每隔五年,可休养一载。或支付薪金一年,以作奖励金。(8)自经理以下,以位置之高下,为管理之等级。例如头柜朝奉,可以约束或劝造二柜朝奉,而三柜又须谨遵二柜之命不得违拗。余则依此次序类推。

甚至,同业互访或晚间叫门及吃饭,亦专有规矩。在北京,同业来往,进门后要依行规"撂圈子",即先至柜房,由门旁绕罩壁一周,对各位同行人员逐次作揖问候"辛苦",然后再随让进入客房用茶。晚上叫当铺的门,不用敲,只需喊一嗓子"嗷",里面即知是同行,便会开门。当铺营业时,一般分两拨儿轮换吃饭,谓之"拨儿饭"。每班分由大缺、二缺率领,并由当家的或副事分拨作下位陪饭。按规矩例由大缺或二缺坐在上首,依位次入坐。饭菜上来后,须由首席先动筷子并招呼大家后,众人才能开餐。

综上可知,典当业的经营运行秩序,是以其各种规约制度为规范和保证的。种种巨细规约所渗透着的,是传统的等级观念。这种等级观念是诸规约制度赖以存在和施行的组织保证。两者互相依存,互为作用,合而构筑了当业营运秩序,及其行业文化的精神模式。

值得指出的是,典业种种规约制度,是为从业者乃至社会所认可的,甚至受着法律的保护。例如:"陈关伯在海宁城内元恒典学业六年,至本年四月初旬,不听管束,私自出外。该典协理,即被告周子楣,以其有坏典规,令照向例在关帝像前,罚跪一小时。至四月十四,陈关伯又私赴峡石晋丰典伊叔陈尧钦处。但未声明被辱罚跪,仅言不愿回店学业。意欲至上海汉口另觅生意。……五月二十八日陈关伯在上海忽染伤寒,……六月一日,复送同德医院,调治无效,于次晨在院病故。"1930年,海宁法院检察院对此诉讼,不予起诉。上面即关于这一典当学徒因病毙命而决定不予起诉的法律文件中的一段,视文中所述,对典当管理、惩罚违犯典规学徒的作为,持的是一种认可的态度。

从《东京梦华录》、《梦粱录》及《为政九要》等历史文献提供的信息得知,远在宋代,

中国典当业即已形成了自己的行会组织。我国早期的行会组织,在其民间性、行业性这一基本属性之外,还带有较浓的官方色彩,如可由官府指派行首、代行官府征收税赋、派差、进行行业管理等,恰是官本位传统在民间行会组织形态上的反映。就文献所见,这种格局至清季已有所转变。

在清以来,典当业的行会组织渐多。有的是按乡缘关系的行帮结为团体,如咸丰五年(1855年),浙江新安的典商以行业改良为宗旨创办了名为"唯善堂"的行业团体。"唯善堂"编写了一部《典业须知录》,试图以此来规范和改进所联系的各座当铺的经营管理。更多的典当业同业组织,是所在营业地区内的行业公会团体。这种由同处一个地区的同业结合而成的近代典当公会,主要出现在京、津、沪、穗等商业比较发达的大都市、大商埠。

据《典当行会馆碑志》称:"南海地当省会,当行凡数十间。其先原有会馆,以垫隘弗堪,聿谋创建。至雍正十一年,始卜地于状元坊。"是知广州在清雍正十一年(1733年)前即成立有典当业行会,并建有会馆作为集会议事和办公场所。而且,就连当时仅有20余家当铺的番禺县,亦组会建馆于"老城流水井"。

北京典当业行会,始创于清嘉庆八年(1803年)九月,初名"公合堂",后改为当商会馆,以后又先后易名为当业商会、当业同业公会。庚子年间,又由典业耆宿刘禹臣发起,集资筹建了"京师当业思预堂保火险公益会"(简称"思预堂"),交由同业公会管理,为投保的当铺保火险。北京当业公会是当初京城较早而且较大的行会之一。清光绪三十年(1904年),北京总商会,即由当、炉、绸缎等一些大行会倡议组建的。

清嘉庆十七年(1812年),天津当商在北城濠购地建房八十余间,建立了当行公所,作为同业组织,并于1928年改为典业公会。后来又于1946年与租界的质业公会合并,成为由当地80多家典当业结合而成的统一行业组织。

从《上海县为批准典业同业规条告示碑》及《典业公所公议章程十则碑》得知,清光绪三十年(1904年)时沪上已建有名为典业公所的行业组织。

这些由同业集体出资组建的典当行业民间组织,以对内协调经营活动、解决纠纷,和对外沟通与政府等外界联系、维护行业整体权益为宗旨。例如,通过集会协商公议的方式统一利息与处理死当物品售价,禁止互相诱夺业务能力强的经营人员,从而减少和平息同业竞争中的纠纷。对外,则主要协调、沟通行业与政府有关当局的联系,防备劫掠盗窃及其他滋扰所可能给本行业带来的危害。实际上,典业行业组织是一种以维护行业共同利益的自治、自卫团体。这一点,在一些公议执行的条规中均极为明确。试以初订于同治初年、后于光绪二十八年(1902年)重加修订后的北京典业公会条规为例:

> 一、因昔年原有各衙署官款发商生息,由首事当商,轮流值年,严查各当分领虚实,以免拖欠官款。后又因各当柜外,常有无赖匪徒,以及宗室觉罗,讹诈行凶,强当硬赎,或持凶器,自相残伤等事。种种不法,层见叠出,受害非浅。故此本行前辈,公同商酌,创立公合堂。如一家遇有被讹诈之事,众家帮同经理,嗣后渐见平安。复于咸丰年间,因各种大钱钞票,受伤至重,将各当架本,取赎一空。旋于同治初年,各当空房,缓缎措本,小作生理,已稍见起色。不意至光绪庚子大变,我当行京乡二百余家,尽遭涂炭。不但架货被土匪抢掠一空,即砖石铺面亦被拆毁,东伙均一贫如洗。而领商诸公与铺中经手私债,约有数百万之多,万难抵偿。仰国家宽仁厚泽,所有各官署各款,发商生息数十万两,概免追究本利,全行豁免。各当欠款数十万两,亦

代为补还，实乃出诸意外。现今复开新当，不足百家，殷实甚少，多半集股试办，暂维生理。嗣后各官署若再有存款，发商生息，断不敢分领，亦不敢具连环互保。倘该铺本绌亏累，拖欠官帑，应由各该铺自行负责。今即屡蒙尹宪传谕，令当商仍仿旧章，择首事当商，轮流值年。倘有交派本行官事呼唤，以便知照各家。其各号每季应交报效及当税，仍自行办理。今特公拟择请轮流首事值月十二家字号列后。

一、现在本行多因资本缺乏，元气未复，其各家月限利息，皆未能按照旧章生理。倘有柜外之人，因月限利息，搅扰不遵，讹赖成讼者，以及用假银洋圆行银砂片私钱；或无赖之徒，包揽赎当，不遵街市通行行市，取巧分肥，因此成讼者，均归公议办理，但不可倚势欺人。

一、倘有柜外无赖匪徒，吃酒行凶，强当硬赎，以及手持器械讹诈，自相残伤。又现今各处兵勇甚多，难免不发生意外。倘有不能了局之地，非成讼不可，由公议办理。如私自欧打，公议不管。

一、倘有柜上当下铜假首饰，以及假改当票，顶包吃错，以及脱顶假银洋回头，脱顶银钱票打退，因此讹诈成讼者，公议办理。如实系本铺错误，或私自殴打成讼，公议不管。

一、大门以外，附近之处，若遇有无名倒毙，以及自缢身死；或他人斗殴，因伤未移，凶事原与该铺无干。倘本地面官厅勒令牵连该号，实系被屈，因此成讼者，公议办理。如用小费，可以自备。

一、倘有该铺被窃、被灾，以及误当贼赃，因起赃等事成讼，官费归公议办理。其所失财物，以及赃本多寡，抑或本铺自己遗失银钱货物，致成讼者，公议一概不管。

一、倘柜上伙友，公事出门，半途之中，遇有匪徒劫路，以及打抢财物。并柜上素有交易不投恨忿之故；或系当铜首饰之人，有此等情形，不能了局，因而成讼者，归公议办理。所失之财物多寡，或私自出门，另有他故，自行招摇，不与铺务相干者，公议一概不管。

……

总二十条，除后十几条均系有关会务事宜外，上述几条悉属行业对外自卫、维护本行权益内容。其"归公议办理"者，是同行集体维护当事铺商的方式；而"公议不管"者，则是对同行的提醒与规范。由此可知，议立这一纸典业公会条规，纯系以应付、处理来自行业之外的可能侵害的防范措施。其所涉及种种现象，都是曾经发生过的，因此要防患于未然。之所以产生这种对外防御性行业条规，原因在于北京典业当时屡遭劫难、滋扰，已难以维持正常经营秩序之故。相反，几乎与此同时议立的上海《典业公所公议章程十则碑》的内容，则主要是针对同业间的竞争而提出的。且摘录几款如下：

一、宪颁通行定章，收当货件，按月二分起息。连闰十六月，宽限两月，以十八月为满，各同业务皆遵守。如有私自改章，查出公同议罚。

一、收当物件，照部例原系值十当五，省颁新章金银七八成收当。沪市向来金银首饰早径值十当八，与新章已无不合。即衣件亦照售价值十当八居多，此原因质押林立，此弃彼取，不得已而至此。然当价过昂，实属血资有碍，嗣后同业收当，总以值十当八为率，其有自愿贱当者，不在此例。

一、凡城乡各典，倘有被痞棍欺诈情事，关碍大局者，务宜推诚助理，毋相观望。应需使费钱洋，同业公贴一半。若事由自召，概不与闻。

一、上海典铺，星罗棋布，已遍城乡。倘再有新创之典，必须同业集议，基址离

老典左右前后一百间外，方可互相具保，以营造尺一丈四尺为一间，一百四十丈为一百间。如在一百四十丈以内，非但同业不能具保，须要联名禀官禁止，以免有碍发存公款。所有费用，公同酌派，受害者应多出一份。

一、沪市向有质铺，除有力之家领帖改当外，其余各质前在息借案内，(摊认)借款，业经报官，奉上宪饬，俟有力后改当。以后无论城乡，如有违(章续开)质铺情事，应由附近当铺通知司年，同业公同禀官押闭，不能徇隐。

这个条规，惟恐对内缺乏约束、规范力量，因而议定后又请上海县衙批准立案，并勒石立碑于当时南市区吴家弄典业公所厅前，使之兼具地方行业行规的性质。由此亦足见当时沪上典当业之盛与竞争激烈，不得已而利用同业组织订立条规来加以协调之，这也是典业同业组织的基本对内功能之一。

其他行业习俗

可说，举凡典当类型的分别、设施、招幌，经营管理方式、当字、隐语行话、行规、行业组织等，均属具有当行传统风格、特点的习俗惯制。虽经历代传承，时有变异或新制产生，又有地域、行帮之间的差异，但始终保持着鲜明的行业基本特征，使之区别于其他诸行。

除上述一些主要的基本当业习俗惯制外，还有一些值得注意的与当行经营活动直接相关的行业习俗。这些习俗产生、存在于典业各种行事之中，服从并一定程度上制约着其营运机制，是构成其行业文化、行业精神的基本要素，也是从业者和产权所有者经营心态、价值取向的直接反映。

早在宋代的“东京”(汴京)，“质库掌事，即着皂衫角带不顶帽之类”，使过往“街市行人，便认得是何色目”，已形成了当行的服饰习俗。一方面，这种特别的服饰是一种对外的行业标志，使人易于辨识，同时又因典业向有禁止从业人员随意离铺出外的规矩，亦便于内部监督管理。

典当以钱串为原型的特殊招幌，既是其流通钱币、调剂金融的象征，也是一种比奉祀财神更为隐讳一些的逐利心理的写照。因而，挂招幌时要求格外小心，不得落地，否则便认为晦气、不祥。他们把幌子视为生计的象征。的确，得罪或对象征招财进宝、招徕生意的铺幌(而且是以钱串为原型的)有所失敬，对于以此为生计者来说，岂不是要找倒霉吗！

店铺开张，都要求个大吉大利，不愿一开头就背运气，因而格外讲究排场。典当业作为诸行中的富贵行业，自然尤其如此了。因而举行隆重的开张典礼仪式，总要讨些个吉利的“口彩”，以兆好运。

北京当铺新开张这天，当家的一大早就带领全体从业者在财神牌位前烧香、磕头祭祀一番，祈求好运。等柜前掌柜的等各就各位之后，大缺即喝令“请幌子开门！”小伙计挑出幌子后，先不放当客进门，而是等柜上掌柜的在鞭炮声中各用算盘敲三下柜台并朝外摇三通，意在驱赶煞神，然后才将由三位新徒充作童子上柜作象征性交易，用意在于讨口彩。第一个童子抱着一锭银元宝，名为“利市元宝”；第二个童子抱一只瓷瓶，取“平安吉庆”之意；第三个童子抱一柄三镶如意，象征“吉祥如意”。三位童子口念贺词向掌柜贺喜，掌柜开出第一、二、三号当票，以示开张大吉，然后正式对外营业。早年除三童子外，还有把第四号当票用作“吉祥当”名目的，即由一人举着一条白腰的土黄色布库，要当二两白银，称之“金银宝库”。要价虽高出当物价值，但掌柜的为求吉利，也照价开票，并将这当然不会取赎的布裤作为镇库之宝收存起来。

天有不测风云，月有阴晴圆缺，人有旦夕祸福。一如世事多有沉浮，开当铺逐利虽比

世间有些行业显得稳靠一些，但其亦需巧为经营，亦难免有各种灾祸的伤损。当人们一时对事物的某些变化现象下能作出确切解释或驾驭它的时候，往往本能地用崇拜或禁忌的方式求助于神灵，以朦胧的精神寄托调解心理平衡。行业崇拜作为行业信仰民俗的一种形态，除具有调解从业者的自身心理平衡与精神解脱而外，还具有团结与约束同业及行帮的社会功能。同社会诸行比较，典当为后起行业，但也形成了本行业的行业神崇拜。

木、瓦、医、卜等业的行业崇拜主要是行业祖师崇拜，是将庇佑行业平安发达与规范同业的力量寄托于人们口耳相传、同行一致共认的行业祖师身上。典当业源于佛寺，却未直接崇奉佛祖释迦牟尼为行业祖师，而是从自身行业特点和经营活动的现实需要出发，选择了直接与财富相关的财神，和与保管收当物品相关的“火神”、“号神”，比起祖师崇拜来，它求庇禳灾的现实功利性尤其显著。既祈求一向以施财护财为旨的财神庇佑，亦向恐遭其伤害的火与老鼠的主宰神灵求助，是一种充满矛盾的行业崇拜。这种充满矛盾的行业崇拜，亦恰恰是典当业矛盾心态与追求现实功利的市侩意识的充分暴露。

在“典当设施”部分已经谈到，旧时北京当铺柜房罩壁顶部的神龛里供奉着“三财”，即赵公元帅、关夫子和增福财神。在主库房门旁分别有供奉“火神”和“号神”的神龛。显然，在典当业的行业崇拜信仰中，“三财”为首，是主神；火、号二神次之，是副神。

《周易》以天、地、人为“三才”。老子哲学以三为极数，即所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。在中华民族数文化意识中，“三”是个大数、吉祥之数。供奉“三财”亦正在于求财源茂盛之吉，典当业以取高利为旨、求利若渴、以谋利为生计，当然不能仅求一位财神庇佑赐财，广开财源则以三财为恰到好处。因而，开张之初，四时八节，典当的首要大事即祭祀三财。盈利少或亏损了，求其庇护大开财源赐财；谋利丰厚，则要酬答三财，娱神、贿神，继续更多赐财。

求“三财”之中的赵公元帅这位著名的财神与增福财神赐财，情可理解，且久有此俗，是除钱铺、当铺而外几乎诸商各行乃至寻常百姓都有尊奉的民间崇拜。然而，典当业将向有“武圣”之尊的关夫子拉入“三财”之列奉为“财神”，却未免有些别出心裁。考其缘故，当系请关夫子来充护财之神。财大招风惹眼，如不谨护，必将得而复失，拉来“武圣”护财，顺理成章，于是干脆亦一并奉为“财神”，保财不失，即为蓄财。

在宋人洪迈《夷坚支志》甲集卷九载有这么一段轶闻旧事：

> 潼州关云长庙，在州治西北隅，士人事之甚谨。偶像数十躯，其一黄衣急足，面怒而多髯，执令旗，容状可畏。成都驿卒王云至府，巫祝喻天佑见之，以为与庙中黄衣绝相似，乃招至其家，饮以酒，赂以银，行且付钱五千，并大幞头范样，语之曰：“市上耿千开此铺，倩尔为我与钱，使制造一顶，须宽与数日期，冀得精巧。”云不解其意，以意外有获，即从其戒，至耿氏之肆。耿默念安得有人头围如是之大者，亦利五千之入，约为施工。而云持公家符帖，不得久驻，舍之而归，竟不以喻生所嘱告。耿候其来取而杳不至，后数日，因出郊，入关王祠，见黄衣塑像，大骇曰：“此盖是去年以钱五千令造大幞头者也。”阴以小索量其首广长，还家校视，不差分寸，悚然谓为神，立捧献之。事浸淫传一府，争先瞻敬。天佑正为庙史，借此鼓唱，抄注民俗钱帛以新室宇，富人皆乐施，凡得万缗，天佑隐没几半。历十年，云复来潼，人见者多指点笑语，怪而问其故，或以告之。云曰：“此喻祝设计造诈，借我以欺神人。吾往谒之，当得厚谢。”于是走诣之。天佑恐昔诈彰败，了不接识。云恨怒，诉于官。天佑坐黥窜，

尽籍其赀。

这段轶闻表明，远在宋代已有商肆供奉关云长为财神之俗，其取意亦在于护财而并非生财。在这一用意及民俗心理上，后来的典商作法与之一脉相承。清人黄斐默《集说诠真》云："俗祀之财神，或称北郊祀之回人，或称汉人赵朗，或称元人何五路，或称陈人顾希冯之五子，聚讼纷如，各从所好，或浑称曰财神，不究伊谁。"显然"各从所好"，是以现实功利性为出发点的。典当业将关云长奉入财神之属，其功利性心态即在于护财，也是从当铺钱物安全这一本行至关重要的实际问题出发。

典当业主要的家当全在其库房收存，防盗而外则以防火为最紧要的安全大事。除在铺面设计及库房建设格局上采取了与四邻留有隔离带，以防邻火殃及等措施外，再即求助神灵庇佑了，因而对火神格外看重。客观上，奉祀火神的实际效应，起到的却是时时提醒从业者谨防火灾的敲警钟作用。

在古代传统的民间神话信仰中，"火神"多指祝融、吴回兄弟。《山海经·海外南经》："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"晋郭璞注云："火神也。"又《左传·昭公二十九年》亦称："火正曰祝融。"是说祝融为司火之官。《山海经·大荒西经》："有人名曰吴回，奇左，是无右臂。"晋郭璞注云："吴回，祝融弟，亦为火正也。"而中国上古神话中最早的火神是炎帝，相传是炎帝最先作火，即如《淮南子·氾论训》所说"炎帝作火死而为灶"。又《淮南子·时训则》："南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝、祝融之所司者万二千里。"高诱注云："赤帝，炎地，少典之子，号为神农，南方火德之帝也。"北京典当业所奉祀的火神即炎帝与祝融。继1912年组建"京师当业思预堂保火险公益会"之后，"思预堂"又于1929年在当业会馆增建了火神殿，专门用来供奉火神。据《当业公益会增建火神殿记》称："我当行商业，得以维持不坠，渐复旧观者，佥曰：微神灵之呵护不及此。今虽废止淫祀，国有明令，然合祭素飧，在物且然，矧帝曰炎帝，神曰祝融。"足见其对火神的看重。

典当库房专门供奉一种"号神"，是祈求老鼠不要啮损收当的衣物，以免造成损失。老鼠，俗称"耗子"，典当库房行中人称之"号房"，奉祀"耗神"在于保护"号房"，恰"号"、"耗"音同，故又称之"号神"。老鼠虽然在十二生肖中列居首位，但其实际所为尽是损物、传病之类恶行，向以为害。然而典当业非但不积极捕杀防患，反而尊之为神，以求禳灾，实属财迷心窍的愚昧陋俗。甚至，连库房中现实为害的毛鼠亦严禁捕打，惟恐惹怒了"号神"。北京当铺例于每月初二、十六两日由库房总管率众祭祀号神，每天还要由学徒至号神位前烧香祈祷一番。而且，当铺不准饲养作为老鼠天敌的猫，以免激怒号神降灾，因此又加重了鼠患。愚昧的媚神、贿神陋规，令人啼笑皆非。无所有偶，旧北京的粮商、官仓等与仓储有关的行业、地方，竟然也奉祀老鼠，称之为"大耗星君"。据清人韶公《燕京旧俗志》的《岁令篇·添仓》记载："相传仓神为西汉开国元勋韩信，俗称之曰韩王爷，不知何所根据而然。其神像系一青年英俊者，王盔龙袍，颇具一种雍容华贵之相，神前旗伞执事等类甚多。……尚配享之神四尊：一老者，两壮者，据称为掌管升斗之神。另有一面目狞恶者，则系为流年星宿中之大耗星君。所以配享此君者，系传掌管仓中之耗子起见。"如此在主神之外另供配享的副神，要"大耗星君"管制老鼠不为患人类，这种价值取向则远比典当业祀号神而纵鼠的单纯消极媚神心态，要积极许多，似乎来得"高明"一些。

行业崇拜是一种群体性的信仰习俗，是同行业共有价值观念、深层意识的体现。因此，它理所当然地化为行会、行帮的规约制度，并藉以规范、制约同业者更多的行为。在北京当业会馆中，建有财神殿、火神殿、供奉着财神、关帝和火神。在此，火神已由号房中

供奉的副神升格为主神了。每逢旧历三月五祀财神日，六月二十三祀火神、关帝日，当商则云集于会馆出席祭典。这些祭祀行业神的活动，也是当商们藉以交流信息、商议共同事宜的例行聚会之期。会馆大都建有戏台，届时还要请戏班演戏娱神、酬神，同时也是当商们的同业自娱、自乐。

明·冯梦龙辑《警世通言·金令史美婢酬秀童》中说："有个矫大户家，积年开典获利，感谢天地，欲建典坛斋醮酬答"迄无文献说明当时典当业是否有火神、号神的行业崇拜，但奉财神习俗由来已久，当时的典当敬奉财神是极可能的，做生意的以及居家百姓均有敬财神的习惯。而"矫大户"开典获利之后要专建典坛祀答天地庇佑之恩，则是对行业神之上的民间信仰中的总主宰的祭礼，是更高层次的祭祀。一如北京当铺开张所求"利市元宝"、"平安吉庆"、"吉祥如意"、"金银宝库"之类口彩，同行业神崇拜的功利性宗旨都是一致的，都出自同一种行业文化心态。

旧时北京典当业流行一些以行业行事为内容的顺口溜，名曰《当业竹枝词》："作非一人，成非一时，众口流行，集体创作"，从中颇可窥得一些行业习俗惯制，兹选辑如下。

(1)开张

新张伊始喜气扬，平安如意当吉祥。
看街德子献宝库，二两白银酒肉香。

(2)收当报帐

掌柜报帐曼声吟，绢缎袍套袄裤裙。
件多提高须写紧，先生洗耳莫嫌频。

(3)当票当字

如律令敕天师符，虫吃光板鬼画图。
写来当字龙蛇舞，照票付货两相佯。

(4)当物标号

十帐倒有九个臧，剩下一个当和尚。
因甚甘演武大郎，只缘登台不能唱。

(5)叫号入库

唱出九腔十八调，胜他粪处天齐庙。
不见包卿喊甚冤，原来当铺叫归号。

(6)结帐

诸人动手一人呼，劈里啪啦算盘珠。
口到手到声才住，一声高报数已出。

(7)请饭

天长夜短人犯困，忽听请饭精神振。
哪来幌竿挂窝头，四菜一汤何足论。

(8)开菜

眼望盘中急难奈，掌柜迟迟不开菜。
一声您请下家伙，风卷残云抄得快。

(9)抖皮衣

小湾麦穗西口板，貂鼠猞猁金银肷。
阳春四月抖皮衣，挨过立夏到小满。

(10)撂圈子

撂圈辛苦道声高，此公定是子母饶。
当家欠身离客座，拱手相让客房邀。

(11)晚间叫门

看戏归来夜色深，栅门紧闭气象森。
几度轻敲门不启，一声嗽字便开门。

(12)春节

正月初一锣鼓频，初二启明敬财神
欢度元宵望燕九，撤供换饭大开门。

(13)祭号神

初二十六祭号神，一股高香酒一樽。
寄情糕点花生豆，上供人吃徒众分。

(14)年关

一年四季春复夏，就怕年终说官话。
当家怀揣记事珠，眼望谢意心害怕。

(15)升迁

一事精通百事能，岁金渐渐可加增。
果然勤谨无差错，不待多年即可升。

(16)查当升卷包

查当新升到卷包，此时却比小官高。
莫将旧伴轻看待，喝出呼来作小妖。

(17)内缺

立缺全凭立品高，楼中货物重丝毫。
些须要小俱违例，纵会弥缝咎莫逃。

"竹枝词"本为吟咏民俗风情的民歌体裁，此则用来表现典当行业生活，行业习俗亦见其间。

典当与佛教

中国典当滥觞于佛教，以及佛教寺库经营质贷。

中国典当为什么会起源于南朝佛寺？这是一个颇为复杂的文化史课题。

佛寺经济与典质

在一般常识或印象中，僧人是脱凡超俗、自耕自食以朝暮课诵为本事，或托钵化缘布道的苦行僧形象。孰不知，在汉化佛教文化中，尚有着经营工商取利生财的悠久传统，佛门教义中的"无尽藏"制度亦由来甚久。

《成唯识论》卷六云："云何无贪？于有、有具，无著为性，对治贪著，作善为业。""无贪"是梵文 Alobha 的意译，是指对生存及维持生存的所有条件均无贪欲之心。佛家讲禁欲，主要是指禁忌对物质或精神上的贪欲。然而，僧人"得道成佛"之前总需依赖物质生活而生存，才能修行；寺院及其佛事活动，亦需有必要的基本物质条件来维持和保证，虽谓"空门"亦无凭空存在之理。按照佛教传统，寺院非但要供应本寺常住僧人衣食，还要招待过往客僧，视僧物为僧众共同所有，即所谓"十方普同，彼取自分，理应随喜"。至于临时接济、救助一时落难的"俗人"，既属布道结缘之需，亦是其倡行的慈善之举。凡此，有哪一样能脱离开物质基础呢！

既往佛寺的供给，除些许自耕劳作所获外，更主要的是依赖外间的施舍捐助。

唐诗说："南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中。"事实上，南北朝实有寺数，远非这个泛指的虚数可比。沈曾植《南朝寺考序》外《释迦氏谱》说："东晋偏安一百四载，立寺乃一千七百六十有八，可谓侈盛；而金陵寺数，方志无文。自宋迄梁，代有增加，梁世合寺二千八百四十六，而都下乃有七百余寺。陈承梁乱，……末年都计寺一千二百三十二。"堪知一代佛教之兴盛。

兴建如此众多僧寺，供养偌大个僧人队伍，当需消耗多少财力、物力？但是，由于梁武帝等统治者的率范倡佛，藉以作为治国治民的精神工具，他们并未以如此惊人的用度为过。大同(535—546 年)年间，仅改建梁京城阿育王寺塔，除设置无数金银供具外，还施钱一千万作为寺院基业。随后该寺再造二塔，除装入金罂玉罂等外，王侯妃主富室又施以金银镮钏不计其数。据《梁书·武帝纪》载，梁武帝曾三次舍身同泰寺为奴，由公卿"以钱一亿万奉赎"而还。《广弘明集》卷二二萧子显《御讲摩诃般若经序》记载，中大通(546—547 年)年间，梁武帝在同泰寺无遮大会亲自讲《摩诃般若经》时，"皇帝舍财，遍施钱绢银锡杖等物二百一十种，值一千九十六万。皇太子……施僧钱绢值三百四十三万。六宫所舍，二百七十万。……是时朝臣至于民庶，并各随喜，又钱一千一百一十四万"，总计达2,800多万。

从皇室到庶民百姓的众多捐施流入寺院，远远超出了日常开支所需数目，于是便沉积蓄藏为寺库的储备财产。据《南史·南丰伯赤斧传》所附《萧颖胄传》载，南朝齐国的江陵长沙寺僧，竟然“铸黄金为龙数千两，埋土中，历相传付，称为下方黄铁”。这个长沙寺，也就是《南史·甄法崇传》所载，法崇孙甄彬以竺质钱赎时得金而后还之的那个寺院。至于舍宅建寺、舍田归寺，也是一时士人富室竞相效尤的“雅事”。在当时供施佛门的社会风尚倡行之际，贫苦农民为逃避赋役也出家为僧，或寄身寺院为佣。甚至，为乞讨方便，亦有削发为僧的。《陈书·徐孝克传》即载有一例：“梁末，侯景寇乱，京邑大饥，饿死者十八九。孝克养母馆粥不能给……又剃发为沙门……兼乞食以充给焉。”

寺院资财富积而后，衣食供给及佛事用度余下的大部分，即用于侈费和质举生息增殖。如上述长沙寺，将余资铸金龙藏诸土中，并不等于播种繁生而使之增殖，而将余资以抵押方式有息地借贷给需要接济者，既属慈善之举，可以扩大佛教影响，同时又是一个稳靠的取利增殖渠道，实为两便互益之计。于是，寺库质贷应运而生，成为南北朝至明清以前中国寺院兼文化于经济为一体的“长生库”制度。

有人说，“当铺内部主要是各种库房，收存当来的各种物品……俗话把当铺叫作‘长生库’，正是指这些库房说的。”此说未免牵强臆断，或为误解。长生库本为寺院质库，即如陆游《老学庵笔记》所说，“今僧寺辄作库，质钱取利，谓之长生库。”《宋宝藏岩长明灯碑》亦载：“本院诸殿堂虽殿主执干，尚阙长明灯。遂募众缘，得钱拾叁贯，入长生库。置灯油司，逐年存本，所转利息买油。”就是说，这个寺院将向众人募缘所得的十三贯钱作为本金存入寺院的质库，将每年所获得的利息用为购买用于殿堂长明灯耗油的专项开支。否则，这十三贯钱只能用作一次性支出，作本存入质库，则可逐年以利息开支，反复地不断取用。有息质贷方式使寺库中的资财不断增殖，这当是“长生”的本义所在，因称开展质贷活动的寺库为“长生库”。又如《续高僧传·释僧旻传》载：“旻因捨什物嗟施，拟立大堂，虑未周用，付库长生，传付后僧。”其意亦然。对此，宋人洪迈《夷坚志》癸集卷八所说，“永宁寺罗汉院萃众童，行本钱，启质库，储其息以买度牒，谓之长生库”。亦颇明了。

“长生库”作为寺库质贷之谓，是宋以来才见诸文献记载的，南北朝时多称之“寺库”。但是，在《高僧传》卷一三“僧慧传”中，已见有稍早于南北朝的关于东晋僧人的、同“长生”取义相近的“生长”这一同素异序提法。即：“释僧慧，未知何人。少来好修福业，晋义熙中，共长安人行生长，立寺于京师破坞村中。”其所谓“行生长”，或即以本求利以增殖，而后用于“修福业”“立寺”所需费用。然而，却未径言明入于寺库，故未能据以断之寺库质贷始于东晋，亦未便据这一条语义未详的“行生长”孤证即判定为“质贷”。因为，凭立契举贷之类经济活动在中国起源颇早，质押借贷是后来派生的又一种高利贷形式。

不过，《高僧传》（又名《梁高僧传》）是南朝梁僧人慧皎所著，“生长”之说，显然是当时取义为谋利增殖的用语，与后来的“长生”说法取义相近。

在南北朝寺库出现质贷取利活动之先，寺院已有收取“僧祇户”的“僧祇粟”制度。

《魏书·释老志》载：“昙曜（向高宗）奏：平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为僧祇户，粟为僧祇粟，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为佛图户，以供诸寺扫洒，岁兼营田输粟。高宗并许之。于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣。”其结果如何呢？仍如《魏书·释老志》所载尚书令高肇的奏言：“谨案：故沙门统昙曜，昔于承明元年（476年），奏凉州军户赵苟子等二百家为僧祇户，立课积粟，拟济饥年，不限道俗，皆以拯

施。又依内律，僧祇户不得别属一寺。而都维那僧暹、僧频等，进违成旨，退乖内法，肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈于行道，弃子伤生，自缢溺死，五十余人。岂是仰赞圣明慈育之意，深失陛下归依之心。遂令此等，行号巷哭，叫诉无所，至乃白羽贯耳，列讼宫阙。悠悠之人，尚为哀痛，况慈悲之士，而可安之。请听荀子等还乡课输，俭乏之年，周给贫寡，若有不虞，以拟边捍。其暹等违旨背律，谬奏之愆，请付昭玄，依僧律推处。”可见，寺院对僧祇户、寺户（即佛图户）剥削、奴役之惨剧，与封建地主庄园无异。

寺院既可实行僧祇户、寺户制度，那么经营举贷取利又有何不可呢！寺院将依法所获“僧祇粟”作为本钱出贷取利，亦在《魏书·释老志》中有证，如世宗永平四年（511年）夏的诏书即说道：“僧祇之粟，本期济施，俭年出贷，丰则收入。山林僧尼，随以给施；民有窘弊，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱，或偿利过本，或翻改券契，侵蠹贫下，莫知纪极。细民嗟毒，岁月滋深。非所以矜此穷乏，宗尚慈拯之本意也。……尚书检诸有僧祇谷之处，州别列其元数，出入赢息，赈给多少，并贷偿岁月，见在未收，上台录记。若收利过本，及翻改初券，依律免之，勿复征责。或有私债，转施偿僧，即以丐民，不听收检。后有出贷，先尽贫穷，征债之科，一准旧格。”是知寺院出贷僧祇粟取利已为政府认可，即或“收利过本”、“翻改券契”等过甚之举，亦不过“依律免之”了事。有朝廷如此保护甚至是纵容，寺院一方还有何可顾忌的呢！

更有甚者，寺僧放债，有时官府还为之都讨。据《北齐书·苏琼传》载，苏琼任齐州太守时，“道人道研为齐州沙门统，资产巨富。在郡多有出息，常得郡县为征”。至苏琼在任时，道研数次为请求代寺讨债来访，总是被度知其意的太守“见则谈问玄理，应对肃敬”而“无由启口”。

在此兴佛利佛的社会背景中，寺院高利贷活动岂能不兴盛起来，设寺库质押举贷仅是其中的方式之一罢了。

但是，佛门本清净之地，僧尼“或因三宝，出贷私财”像市俗商贩那般逐利蓄财，其教规允许吗？答案是肯定的。

所谓“三宝”，即佛、法、僧；“三宝物”，亦即佛物、法物、僧物。《大正新修大藏经》卷四〇所辑《善生经》云：“赡病人不得生厌。若自无物，出求之，不得者，贷三宝物。差已，十倍偿之。”也就是说，出于慈善之举，可动用三宝物出贷，但需偿之以十倍之利。如此高利，可能是表示三宝物的贵重。阐释佛教戒律的《四分律行事钞》卷中《随戒释相篇》引《十诵律》说：“以佛塔物出息，佛言：听之。”是知佛教古律即允许以佛门财物“出息”，亦即获取收益。《随戒释相篇》对有关出贷三宝物获利的具体事项，亦据有关戒律作有若干原则的规定。例如，根据《僧祇律》，“塔僧二物互贷，分明券记，某时贷，某时还。若执事交待，当于僧中读疏，分明唱记，付嘱后人，违者结犯。”又如，根据《十诵律》和《僧祇律》，“塔物出息取利，还著塔物无尽财中。佛物出息，还著佛无尽财中，拟供养塔等。僧物文中例同，不得干杂。”佛门三宝物尚可出息取利，寺院蓄积的其他富余资财不更可用于出举或质贷取利了吗！以本取利，再以利生利，不断“生长”增殖，岂不即“长生”与“无尽”了么！

佛教用以一灯点燃诸灯来比喻用佛法诱导众生，名为“无尽灯”。即如《维摩诘经·菩萨品》所说：“有法门名无尽灯，汝等当学。无尽灯者，譬如一灯燃百千灯，冥者皆明，明终不尽。……夫一菩萨开导百千众生，令发阿耨多罗三藐三菩提心，于其道意，亦不灭尽，随所说法，而增益一切善法，是名无尽灯也。”佛家又称佛法广大、作用于万物而无穷尽为“无尽藏”。《大乘义章·无尽藏义》谓：“德广难穷，名为无尽，无尽之德苞含曰藏。”佛法无尽的重要物质基础，是“无尽财”，即寺院资财的“无尽”。既然戒律允许，魏晋以来朝廷律

令又予保护和支持，用高利贷方式来使寺财变成“无尽物”也就顺理成章、兴于一时了。一如北宋释道诚辑的《释民要览》所说：“寺院长生钱，律云无尽财，盖子母展转无尽。故……《十诵律》云：‘以佛塔物出息，佛听之。’《僧祇》云：‘供养佛华，多听转卖人佛无尽财中。’”

关于上述佛教以寺财取利使之“长生”、“无尽”的思想，似乎尤以律藏《根本说一切有部毗奈耶》中说得比较直白、明晰。例如：“尔时之众蒭刍种种出息，或取或与，或生或质；以成取成，以未成取成，以成取未成，以未成取未成。言取者，谓即收取他方，爱乐所有货物；载运将去觅防守人，立诸券契，是名为取。言与者，谓与他人物，八日十日等而立契证，是名为与。言生者，谓是生利，与他少物，多取谷麦，或加五，或一倍、二倍等；贮蓄升斗，立其券契，是名为生。言质者，谓取宝珠等，同前立契，求好保证，与其财物，是名为质。言成取成者，谓以金银等器，取他成器。言未成取成者，谓以金铤，取他金器。言成取未成者，谓以金器，取他金铤。言以未成取未成者，谓以金铤，取他碎金。蒭刍如是交易，以求其利。时诸外道见是事，已皆生嫌贱。云：‘何沙门释子，出物求利，与俗何殊？谁能与彼衣食而相供给？’诸蒭刍闻，是以白佛，佛言：‘广说如上，乃至制其学处，应如是说。’”凡此，佛教律藏所倡导的如此种种交易方式，均在于“出物取利”，事实上与俗间交易的本质并无差别。

在此，应予注意的是，在这部来自印度的佛经所解说的各种“出物取利”方式中，已出现了以珠宝抵押为“保证”并“立契”而质与人财物的取利方式。由此则给我们提供了一个新的历史信息，即文献中记载的南朝寺库质贷不仅为既有佛律所允许，而且早在印度佛教中即已倡导和实行。也就是说，印度佛教寺院经济活动中的“质”，在中国佛教寺院经济中得到了沿用，并在与本土传统经济、文化融合的过程中，产生了唐宋以来的中国典当业。换言之，中国典当业是佛教中国化过程的产物之一，是佛教“无尽财”思想与本土既有的“高利贷”经济意识相融合的结果。

慈善救世与高利贷

无论是寺库质贷还是唐宋以来的典当行业，其所面向的对象都主要是经济地位较低的下层社会的平民。因而，尽管明明是一种高利贷手段，却始终以慈善事业的面目出现。

《法华经·譬喻品》说：“大慈大悲，恒求善事，利乐一切。”《大智度论》卷二七亦称：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”这是佛经所宣称的以大慈大悲普度众生出苦海，即《万善同归集》卷下所云“驾大般若之慈航，越三有之苦津”，简言之即“慈航”。这也是佛教向信众宣教的基本教义，并以此来吸引信徒。佛教传入中土伊始，即注意争取上层统治阶级的支持，亦十分重视通过种种方式在传统社会中人口占绝大多数的下层社会民众中扩大影响。其中，对于广大身处下层社会的民众来说，慈悲行善则是最易于接受的教义。在传统文化观念中，渴盼有“清官”、“救星”等拯救人们出苦海的“救世主”观念，同佛经宣称的“慈航”说教，恰可吻合。

由于所处经济地位的关系，下层社会的民众尤其富于注重实际的精神。说得天花乱坠，尚须眼见为实。因而，寺院在运用各种迎合民俗心理的方式传经布道同时，亦实施了一些类如平素救助贫病、灾年赈济饥民等“善举”，作为示现佛法和扩大影响的现实方式。利用寺院财产出贷取利，即属这类以行善布道为说教的经济活动。至于由此而取利于人，亦可自圆其说，即仍然用之于佛事，佛事活动当然还在于慈悲众生。在《根本说一切有部毗奈耶》经中，即以取利修寺为例阐说了这种教义。

其舍经久，多并隤坏。施主见已，咸作是念："我等现存寺皆破坏，命过之后，其欲如何？我等宜应施无尽物，令其营造。"便持施物到苾刍所，报言："圣者，此是无尽施物，为拟修补，当可受之。"诸苾刍报曰世尊。制戒，我不合受。时诸苾刍以缘白佛，佛告诸苾刍："若为僧伽有所营造，受无尽物。"时诸苾刍得无尽物置房库中。时施主来问言，何意毗诃罗仍不修补。苾刍报言："贤首，为天钱物。"主曰："我岂不施无尽物焉？"报言："贤首，其无尽物，我岂食之？安僧库中，今皆现在。"施主报曰："其无尽物不合如是，我之家中岂无安处？何不回易求生利耶？"苾刍报曰："佛遮我等不许求利。"时诸苾刍以此因缘具白世尊。世尊告曰："若为僧伽，应求利润。"闻佛语已，诸有信心婆罗门居士等，为佛法僧故施无尽物。此三宝物亦应回转求利，所提利物还于三宝而作供养时诸苾刍还将此物，与彼施主索利之时，多与诤竞，便作是语："圣者，岂我已物生斗诤耶？"时诸苾刍以此因缘具白世尊。世尊告曰："不应共彼而作出息，复共富贵者而为出息"索物之时恃官势，故不肯相还。佛言："不应共此而作交易，复共贫人而为出息。"索时无物，佛言："若与物时，应可分明。"两倍贡质，书其券契，并立保证，记其年月。安上座右及授事人字。假令信心鄔波索迦受五学处，亦应两倍而纳其质。又无犯者，谓最初犯人，或痴狂心乱，痛恼所缠。

对这段说教，有如下几点值得注意：

其一，用作质贷取利的"无尽物"，原系施主为修缮寺院的捐施之财；而且，这种经营取利之道还是出自施主的建议。

其二，世尊（佛祖释迦牟尼）非但指出"若为僧伽，应求利润"，尚指示所应与之交易的对象及对策。

其三，强调了同贫人交易时，要求除有"两倍贡质"外，还要出具写上保证及时间等内容的契据。这一点，后世典当的当物估价比率及当票与之相近。

总而言之，其财取之于信徒，又"回转求利"于众生，再用之于供养佛，佛则在于普度众生，众生自当施财于寺。从一定意义上说，至寺库质贷的人们，客观上即在进行被动地施舍。无尽财如此循环取利，惟寺院不断蓄财致富而已。慈善、事佛，成了寺院以自圆其说的一种堂皇名目。究其实，仍与寺院之外的高利贷无异。一如有人指出的："寺院口头上要做社会的慈善事业，借着佛祖慈悲的招牌，欺骗民众，诈取钱财，用以增殖寺院的财富，供上层僧侣挥霍。"

同寺院质贷这种"慈善"之说一脉相承的是，唐宋以来乃至民国的典当业，亦均以慈善或公益设置来掩饰其高利贷的实质。一若当代一位香港学者所言："典当业的起源和中国中古时代佛教寺院有密切的关系，当铺创始之初，有慈善救世救民的意义，后世开设当铺的也可能仍有救济贫民之心的。因此，社会上很多人士把当铺视为'善门'。"然而，无数历史事实证明，皇室贵族、官僚和典商们之所以竞相出资开当，对其最根本的诱惑性刺激，全在于逐利生财。咸丰初，浙江新安典商的"唯善堂"组织，虽说"目的在改良典业，冀能真正达到既造福社会而又可兼获利润"，事实上是难以做到的，"唯善"的背后仍然是"唯利"。当然，历史上也的确出现过一些典商出资为地方创办公益事业的可嘉事例，但其经营活动仍不失取利生财这一宗旨。

明清以来，即鲜见寺院有经营质贷之类高利贷活动的记载。考其原故，想是典当市场已大多为典商所占据，而典业的高利贷声名之恶，也实在难以继续与以慈善为诩的寺院直接发生联系，为长久之计，舍此生财之道还是上策。

究其实质，慈善事业与高利贷本来就是

两种难以共存为一体的事情。中古时期，中土佛教初兴，在当时尚属神秘的神圣宗教氛围中，生硬地将高利贷与慈善济世捆在一起，则是特定历史条件下的畸形产物，历史的前进终将使之还原及大白天下。

佛教在中国化的过程中，为在人数众多的下层社会赢得信众，促使其多方与下层社会接触，顺应和吸收传统的民间文化。下层社会的平民大都比较贫困，寺院在慈善的说教中拿出部分寺库资财以抵押借贷的方式临时调剂处于经济拮据境遇的贫民，虽收取利息，却也可暂时缓解眼前的困难。对于贫民来说，多了一条救急之路；对于寺院来讲，则增加了一种既可扩大影响、争取信众而又能获利增殖的“双效益”渠道。于是，就将慈善救济与高利贷这两种本质相悖的事物，在宗教迷纱的裹罩下差强其旨地演为一体，并讹传延续了若干年。至于其最终自消自灭于寺院，当属历史的正本清源的剥离之功。同时，也是中国佛教在争取存在与发展过程所必然的结果。

以高利贷来慈善救世，不仅在寺院行不通，将之推行于现实社会仍然与理相悖。可以说，用高利贷的典当业来救济下层社会贫民这一出自佛教文化、寺院经济的拙劣方式，注定失败。同时，还往往遭到饱受高利贷盘剥之苦的平民们的反抗。清末的天津杨柳青年画《北京城百姓抢当铺》（贡笺），即表现了这一历史的必然结果。据曾祖即是杨柳青裱画工的研究民间美术著名学者王树村先生介绍：“此图作于1902年，图画城市贫民、手工业劳动者、农民以及和尚、道士等各类人物四十七人。正中为当铺门面，上有一方‘裕国便民’的门额，旁有‘钱龙戏柱’招牌，一如旧式格局。”“清光绪二十六年（1900年）北京劳苦大众在饥饿难忍的情况下，群起走向繁华闹市，向平日盘剥穷苦人民的当铺抢回自己的衣物。当时人们已顾不得《大清律例》中的‘抢夺财物者斩’的专制王法。这种在天子脚下敢于造反的精神，激动了杨柳青的民间画师，他们绘刻出一幅《北京城百姓抢当铺》的年画，且运销到华北、东北及西北各地，……辛亥革命第二年（1912年），北京、天津又兴起了一次大抢当铺事件，杨柳青又刻绘了一幅同一题材的新画样。”画中当铺门面上的“裕国便民”匾额，可谓“慈善救济”的翻版，而年画所反映的历史事实，恰恰成为对它的绝妙讽刺。相反，那“钱龙戏柱”的招牌，却是其高利贷本质的真实写照。

在高叔平、王子寿等人的忆述中，也都言及上述年画所反映的历史事件。

凡此，从上述四个视点的考察探讨，从中国典当业源于佛寺质贷这一渊源关系中，亦可窥得佛教文化之于传统经济生活相互双向联系与影响之一斑。

典当与政治

典当与宦海沉浮

有清以来中国典当业的空前繁荣，是以出现了皇当、官当与典商（或称之“商当”或“民当”）并举的格局为显著特征的。皇当、官当的出现，也是刺激和促使清季典当业成为历史上极盛时期的一种主要因素。

“做官发财”。历来为官者的生财、蓄财方式是多种多样的，其财源亦颇为广泛。利用权势贪污受贿，或巧立名目搜利豪夺，是历来习见的官僚敛财致富手段。举凡各代，都有一批著名的贪官污吏名垂青史。经商、办实业取利生财，是以往官场中的又一致富渠道，虽然要出动资本经营，毕竟要比上述手段更易于为人接受、障人耳目，而且稳靠得多。

中国向有轻商观念，商贾居“四民”之末。但相比之下，官吏经商取利总要比其他赤裸裸的敛财手段要“体面”许多，“保险”许多，即有骂名也比“贪官污吏”的帽子分量轻。何况，清季实行生息银两制度，其本身即是对官员经商的鼓励和保护。

唐宋之后，中国典当业在明代获得了进一步发展。从一些典商的成功，使清季官员们受到了启发，他们对这一经营容易、风险较小而可稳靠获利的行当引起了格外青睐，于是乎竞相效尤，公私官当蜂拥而上。这样一来，典当不仅成了生利发财的运营工具，亦成了一种固定产业，其本身即是一种财产。

帝王率范出资放高利贷生财，早在元代已有先例。元朝皇帝把银子交给西域回回去放高利贷，从中收取利息作为私财，并以“贷斡脱钱而逃隐者罪之，仍以其财赏首告者”等律令加以保护，这已是有史籍明载的事。清季皇帝在这一点上承继了同是北方少数民族帝王的遗制，直接拥有和令内务府官吏为其经营典当。

清帝拥有的典当，一方面是其积聚私产的工具，同时也是其用以赏赐王公以及官员的固定产业。这在元代亦有先例，如文宗图铁木尔即曾赏赐燕铁木儿质库。在清帝赏赐或收回给予官员的当铺过程中，则从一个侧面反映着政治生活中的宦海风云与沉浮，成为一支小小的晴雨表。

清雍正皇帝的舅父隆科多，曾被他加封为太保并赏赐给当铺。当与隆交结擅权的朝廷重臣年羹尧被处死之后，雍正于1725年10月下谕给内阁大学士马齐等人说：“隆科多肆其贪婪，巧诈网利，家资至数百万之多，实出朕之意外，则朕之加恩赏给典铺者，甚属错误。尔等将典铺中现存之价银物件查明，并典铺中现有之人俱行撤出，赏给果郡王。”身为万民之首、贵尊天子的皇上竟对下臣说赏赐隆科多当铺是个错误，这已非同小可。果然，即在几个月之后的雍正四年（1726年）将隆科多罢了官，最后将其夺爵幽禁而死。而将原赏隆科多的当铺收回，改赏果郡王，自

然也是对其皇子果郡王的恩宠待遇了。

即或是对诸皇子、皇孙的赏赐当铺，也是因皇帝对其器重、宠爱的程度而有分别的。据清季档案记载查证，在乾隆皇帝的十七个皇子中，先后只有四子永珹、六子永瑢、八子永璇和末子永璘等四人获有加赏当铺的待遇。"从封爵等级及赏赐财产数量等方面看来，以上数人均是乾隆比较器重和宠爱的。按，清制不同于明制，清帝的儿子不一定封王，被封王的也并不一定被封为最高等级的亲王。乾隆诸子中有被封较低等级如贝勒以终其身的，但以上数人，老四永珹最早被封为履郡王，其后晋封为亲王；老六永瑢最早被封为质郡王，其后晋封为亲王；老八永璇被封为仪郡王，幼子永璘被封为庆郡王，在诸兄弟中均得位较高，地位亦较显赫。还应注意一点，即以上数人在分府时均已被加赏过当铺一或二座，其后又由内务府奏请或径由乾隆授意，再加赏一或二座，这是'殊恩'，而非'常格'。……绵恩是乾隆诸孙中最受宠爱的一个，他分府时已受加赏本银四万两的当铺一座，其后又再被赏本银三万两的当铺一座，在当时也是罕见的。这说明，皇帝对于自己的儿孙们，是否赐予当铺，赐予的次数、多少以及价值大小，完全决定于是否受到宠爱器重和受宠的程度。"

在将当铺作为产业赏赐皇子、皇孙上尚且如此，当然在用来赏赐臣下时也就更有分别了。然而，史料记载的清帝赏赐臣下当铺的情况并不多，而且在一赏一收之中，颇可见宦海沉浮之迹。且以张廷玉、舒赫德这两位曾受乾隆帝赏赐当铺之幸的汉、满重臣为例，以窥其微妙变化。

张廷玉，字衡臣，安徽桐城人，康熙三十九年(1700年)进士，是一位历事康、雍、乾三朝的元老大臣，历任吏、户、礼部尚书等要职，乾隆时受命主持内阁和军机处，还被破例封为勤宣伯。舒赫德，字伯雄，满洲正白旗人，雍正六年(1728年)由笔帖式授内阁中书，历任内阁中书、兵部尚书等职，乾隆时又有"才兼文武"之誉。乾隆皇帝曾分别将内务府所管皇当中的恩丰、春和两座典当赏赐给这两位重臣，体现了对他们的恩幸。然而，当二人命运不佳受到皇帝冷落乃至责处之际，两座当铺亦随其它赏赐被收缴回内务府。据《内务府奏销档》所载乾隆十五年(1750年)二月一份奏折报称："原任大学士张廷玉所交恩丰当一座，尚书舒赫德所交春和当一座。臣等随派员查收，得恩丰当原赏给时成本银三万五千两，现存利银一万二百四十四两三钱六分，二共银四万五千二百四十四两三钱六分；春和当原赏给时成本银一万八千二十一两四钱一分五厘，现存利银二百四十四两九钱，二共银一万八千二百六十二两三钱一分五厘。今二座当铺所有架本并现存银钱，俱与原数相符。"云云。

原来，这时的张廷玉因要求皇帝对他死后准予配享太庙的待遇给以确认，而一再遭到公开的严旨申斥，配享被罢，随即则令其将以往历年的赐物全部缴回，恩丰当即在其中。至于宦途坎坷的舒赫德，虽刚于头一年十月新调任兵部尚书，此间亦"正处在蹭蹬失意的倒霉时期之一"。

凡此，清季在以当铺为产业赏赐皇子、臣属(含再行收缴)的做法中所反映出的亲疏、冷热信息，虽非决定性因素或主证，但均可视为有关风云、事态的旁证材料。宦海沉浮并非由这些当铺引发，却由此而波及当铺，得到反应。

有清以来，一些官宦纷纷以开设典当为保值生财之道，或直接投资或间接合股经营当铺，成为一时官场风气。官吏们利用这一财源及其营业之便，进行行贿、纳贿结党营私活动，要比其他方式来得隐蔽、便利，成为其借以攫取更高的职位利禄的工具。有些典商开的当铺，甚至也为要为买官职者代存银钱，以及代办具体事宜。

然而，一当这些官吏在宦海失势乃至获

罪之后，其所拥有的当铺亦即随之易主，或抄缴充公，或转手让出。其中，更多的则是遭到同其他私财一道被查没抄收的命运。例如，乾隆五年（1740 年），原内务府总管大臣、淮关监督年希尧之子年如才，在其父获罪之后被迫交出两座当铺充公。乾隆六十年（1795 年），原内务府总管伊龄阿之子、内务府员外郎昌德，在其获罪的父亲死后，仍被迫交出以前私匿未报的架本利银达 99,400 两之多的两座当铺。前面亦曾述及，重臣和坤获罪被抄的家产中，亦先后有当铺多座被查缴。由于清季官僚们开当成风，每有被抄者多包括作为其私人财产的当铺在内。乾隆时备受皇上恩宠的宠臣福长安，曾任首席军机大臣、一等公并因功被封侯，与和珅同为当朝班首，红极一时。一当嘉庆当政，即将其早就对依附和珅揽权好货怀有不满的福长安治罪并抄没家产。被查抄的家产中，即有“当铺三座，计房一百七十八间，原价本银七千两，钱十四万五千五百吊”。

清季官僚有做官开当发财之习，而一当政治气候有变或宦海覆舟，其拥有的当铺及其他财产亦即随之倾覆卷走。

典当与官僚资本

早在中国典当业初兴的唐代，即已经出现贵族、官僚以经营质库等高利贷产业谋利的现象。唐武宗曾在文告中指出官僚“私置质库”，而唐玄宗时早即敕令“禁九品以下清资官置客舍、邸店”等逐利。五代时，镇宁军节度使慕容彦超也开过质库。宋以降，官僚经营质库等高利贷产业较前尤甚，据《梦粱录》卷一三记载，仅一个临安府，“府第富豪之家质库城内外不下数十家，收解以千万计”。而且，当朝政府对官僚放高利贷是持认可态度的。据《宋史·李允正传》载：“（李允正的）女弟适许王，以居第质于宋渥。太宗诘之曰：‘尔父守边二十余年，止有此第耳，何以质之？’允正具以奏，即遣内侍辇钱赎还。”皇帝仅诘其出质缘故，而未对官僚间的质贷加以责罪。

如上述所见，自典当业兴始，贵族、官僚们即将其视为一个生财致富的极好行当，纷纷染指，以蓄私财。然而，官僚资本开设典当逐利风气之盛，最属有清以来至民国初年。

清季虽未公开倡导官僚们开当铺逐利，甚至还不时查办一些经营典当与民争利的官员，但内务府率范为皇帝本人及王公、公子等皇室经营、管理典当，皇帝还以当铺赏赐王公、重臣，这就为官僚们私置典当取利创造了一个顺理成章的藉由。实际上，是一种默许。尤其是清季实行的生息银两制度，用生息银两开当赢利更为官僚们鱼目混珠地经营私有典当，提供了有利的条件。

据《宫中档雍正朝朱批奏折》的资料统计，仅雍正年间各省衙署营运生息银两的营运方式中，以开当铺生息者，各地即达 20 多处，动用生息银两达 20 多万两。

据多年着意清代典当业的韦庆远先生认为：“当时，亲王、郡王、内阁大学士、军机大臣、各部、院、寺、监堂官司员、八旗都统，地方上的督、抚、将军、藩、臬、提、镇、参、游，以至道、府、州县等官及其佐贰、书吏、衙役、长随，整个国家机器中从上到下，兼营典当业的都大有人在，已经成为一种趋时而实惠的副业。”可见，开当铺业已成为有清一代官吏的一种主要的“做官发财”途径。

清末，位居三品的福建候补道在籍道员刘翊宸，其一人即在江南一些地方开了 20 多座当铺，并兼营存款、放款和汇兑业务。这位道员拥有这么多当铺，显然是其为官期间的主要副业财源了。据光绪十年（1884 年）江苏巡抚卫荣光在向皇帝参奏中说：“福建候补道员刘翊宸，曾署盐法道篆务。同治初回籍，历在江阴、丹阳、溧阳、江宁、扬州等府县，开设典铺二十余处，均系他人存项，又在各典私

用汇票数十万金，于本年二月间倒闭，共亏欠八十一万有奇，内有公款五万余金。”他经营若干年，平安无事。后来，因“稍一亏耗，即将余资席卷逃匿，甚有并未亏耗，意图侵吞，纷纷倒闭”事发，受到参奏查处。对此，光绪皇帝曾下谕“从严惩办”：“著先行革职，交卫荣光查明该革员资财房屋，有无寄顿隐匿，勒提到案，严行究追，分别抵销，以示儆戒。”原来，刘翊宸借亏损将当铺关闭，还在于以此手段乘机侵吞包括公款在内的各方存款，耍的是奸商伎俩。

清季官僚开当营利虽成风气，但终非正道，一方面碍于正统观念的舆论，另一方因未被朝廷正式认可而易犯事，同时经营中又难免有种种龌龊隐私，因而机灵、世故者往往采取各种迂回、间接的方式经营。例如，与典商合伙，或使用他人的名义等。这样做还有一个好处，即因事被查抄时，尚可隐匿下来作为劫余之财。曾任内阁大学士、直隶总督、两广总督兼粤海关监督等要职的琦善，就曾采取这类隐蔽方式开当。琦善的家人王福在接受负责查抄琦善家产的步军统领奕经等人的讯问时供称：“天津大沽地方，有义和当铺一座。道光四年(1824 年)间，我主人入本制钱两万串，与山西人岳泉等伙做，铺内系岳泉管事。又于五年(1825 年)间，与山西人陈宝书，在宁河县北塘地方，伙开全和当铺一座，我主人入本制钱两万串，陈宝书在当铺管事。六年(1826 年)间，又与山西人曹流得在盐山县属羊二庄地方伙开时和当铺一座，我主人入本制钱两万串。以上三处，俱系我出名，写立公中合同。我将我主人使妾二弟刘二荐在天津义和当铺内做买卖，我主人在直隶总督任所，一切来件具系家人跟随经营，我只在家中照料。”看来，琦善做得十分隐蔽，以家人名义投资与富有经验的山西典商合伙开当，既着另一家人“跟随经营”(实系监督)，还将亲属派进去作“眼线”；既掩人耳目，又不失控制，真是万无一失。若非家人王福供出，这三座当铺中的私产自然就隐匿下来了。

又如康熙年间先后曾任巡视两淮盐课监察御史、两淮盐运使肥缺的李陈常，“原属贫寒之家，今有好田四、五千亩，市房数十处；又有三处当铺，皆其本钱，但未知本钱有多少在内。总之陈常买产开当，并非自己出名，多借他人名色，行踪诡秘，瞒人耳目，以饰清官模样，而家道却已富足。”然而，尽管其“行踪诡秘，瞒人耳目”，仍被苏州织造李煦侦知，并于康熙五十五年(1716 年)六月，直接密奏给了康熙皇帝。康熙闻奏，曾颇愤懑地对吏部尚书张鹏翮说：“伊所置产业，俱以他人出名，若与己无与。如此行诈，殊为太巧。”在这一点上，琦善与李陈常采取的是同样策略手段，目的均在于既保有权位、名声，而又不失时机地蓄积私财。殊不知，谁也说不清像这样而未遭暴露的开当取利的官吏，在清季又该有多少呢！

如果说，在清季朝廷的一统天下，官吏开当取利行为还需半公开或隐蔽地进行，那么民国以降则因军阀割据、各自为政而转为公开化了。一如前清钱铺小伙计出身的杭州巨商胡光墉由富商转而居官场显位，各霸一方的军阀们往往又是一方财神。据徐一士《一士类稿》和刘体仁《异辞录》称，胡光墉“以商业称霸，名著中外，声势烜赫”；他“借官款周转，开设阜康银肆，其子店遍于南北，富名震乎内外”，即拥有“银号一、典二十有九”，是个以经营典当为主业的大典商。他利用官款经商，同时亦为时政服务，被朝廷赏以布政使衔道员，位尊二品，这种官势则又进一步成了他用以经商逐利的政治资本。

土匪出身的奉系军阀头目张作霖，在其还未升任奉天督军兼巡按使之前，即已出资设置了银号、典当等产业取利蓄财。他曾在黑山县姜家屯收买大片土地，设立了拥有 5 万元资本的三畬成当；还一并收买了营口大高坎镇大客店和路北对门的当铺，又以 5 万元资本开设了三畬和当。

天津开埠已来，是近代典当业比较发达的地区，也是军阀开当比较集中之处。例如，北洋军阀张勋的松寿当，吉林督军孟恩远的庆昌当，黑龙江督军鲍贵卿的金华当，西北军军长高桂滋的德懋当，国民二军军长郑思诚的义和当，江西督军陈光远的德华等四当，直隶总督曹锟的万成等七当，等等。至于其他官僚资本在天津开设的私家当铺，还有许多。

民初军阀割据的政治局面，为军阀、官僚们公然开当以及经营其他产业积蓄私财，提供了基本条件。同时，由于外国资本的输入和半封建半殖民地的经济制度，对官僚们的这些作法也造成了一种似乎顺理成章的社会环境。在当时看来，无论要在军界或政界立稳脚跟，必须握有雄厚的财力。那么，到哪里去开辟财源呢？若非贪污受贿和仗权搜刮、抢掠，运用经营典当等产业方式牟利蓄财，则可谓是“守本分”的了。兵荒马乱的动荡年月，抢夺民财、掘坟盗宝的事频仍不鲜。相形之下，人们似乎对权贵们经商取利也就有所宽容或认可。事实的另一面，也是当时的中央政府疲于应付、维持局面，尚远远顾及不上严格吏治，而对各霸一方的军阀更奈何鞭长莫及，功夫主要花在拉拢、安抚以稳定统一格局上面了。何况，个中还有着上行下效的示范与攀比因素呢！一些国家要员、权贵们，不也是竞置产业、多方开源充填腰中钱袋吗！

清末的官僚资本典当的泛滥，非仅吏治严明、松弛与否，最重要的在于官场政治生活的腐败，是社会制度行将更替、国运日衰的征兆。因为，开当逐利仅仅是他们藉以积蓄私财的一种手段，此外还并行有许多其他手段，和一些垄断性的经营。应指出，民初以来官僚经营典当等牟利的合法化、公开化、亦是当时中国资本主义的政治、经济因素不断增强的一种微观显示，是资本主义输入本土后给官僚阶层带来的一种顺应个人逐利心理需要的现实效应之一。

典当兴衰与政治风云

在中国以近代银行、信托业为主体形式的金融业出现以前，典当业同钱庄、银号等传统金融业一道，兼具了比较重要的金融流通与调解功能。尤其是一些典当兼营存款、放款等业务，这种作用显示得尤为明显一些。至民初以来，才使之固有的商业色彩逐渐浓厚起来，淡化了以往在经济生活中兼有的那种金融流通角色。这些，是因其固有的高利贷属性和社会经济制度的发展变化所决定的，并非行业自身的选择。

鉴于典当业在以往国计民生中的特殊作用，使之得以存续、发展。然而，在社会生活中，政治制度与经济制度往往是互相制约、互相作用着的。政治生活中的风去变幻，常常波及包括典当业在内的各种经济活动；一些重大的经济活动，亦往往掣肘、作用于相应的政治活动。也就是说，一些政治风云或可直接对典当业的兴衰发生作用；反之，典当业的兴衰亦是一时一地某些政治生活变幻的历史反映。

从宏观上看，魏晋南北朝的一些帝王兴佛宠寺，刺激并导致了寺库质贷的发生。唐宋、尤其是清以降，官僚、权贵们热衷于经营典当取利，以及以生息银两作为官本开当，均刺激了当时典当业的兴旺。

在微观上，外寇入侵、兵火动乱等政治风云变化，几乎无不使向以富商著称而引人注目的当铺在劫难逃，致使一时一地的典当业萎顿，许久难以复苏。明中叶前后，倭寇不时侵犯我东南沿海省份，所到之处，烧杀劫掠，无恶不做，当时江浙一带大多由徽商经营的典当业则经常因此遭受重创。例如，当时徽州休宁典商兰谷公（程珏）即为其一，被“倭奴焚质库且尽”。又如清休宁典商汪可钦兄弟“以高赀行质于粤。值兵燹，为典守者干没殆

尽”。

清末民初，是中国历史上新旧制度交替的伟大历史转折时期。以孙中山先生为代表的资产阶级革命党人，同顽固维护封建专制政权的保守势力展开了激烈斗争。此间，帝国主义列强势力亦不时动作，试图乘机在中国领土上攫取更多的非法利益，进一步推行殖民主义政策。在此内忧外患不息的动乱年代，时时变幻的政治风云直接危及着本已很贫弱的中国经济。个中，典当业亦不时因战乱而首当其冲地遭到劫掠打击，造成一次次重创。其中，尤其以当时处于政治风云中心的京、津及南京等一些大都市的典当业受挫最为严重。这些挫创，使得在资本主义经济因素日渐增加的刺激下，本会进一步得到发展的典当业，出现了萎顿、衰败之势。

清光绪二十六年(1900 年)，八国联军大举侵华，7 月 14 日攻陷天津，8 月 14 日北京失陷。八国联军所到之处烧杀劫掠，典当自然首当其冲。据统计，庚子事变之前，北京有当铺 210 余座，事变期间，大都遭到了洗劫。据杨典诰《庚子大事记》和《高枏日记》的记载，当时北京的 200 多座当铺，大都连门窗、地砖都被一抢而光。未遭劫掠或损失不足资产一半的当铺，还不足 10 座。位于南柳巷的汇丰当，尽管花了四千两银子保险，还是未能幸免遭劫。在南城，仅有一座春元当没被抢劫，原因是请了 60 名散兵作保卫。抢当铺时，外国兵在一旁看着，以便从抢者的所获中搜取银子。又据《北京典当业之概况》介绍：“自逊清末迄今，典当业因内乱之蔓延，及社会经济之凋敝，日趋衰落。倒闭之讯，时有所闻。按光绪庚子以前，统计北京当业共有二百一十余家，迨民国元年壬子兵变以后，则一落为一百七十余家，后又递减为一百二十余家，目下全市仅存八十七家。典当业之衰落，几有一落千丈之势。……北京在昔年为首都所在地，又为精华荟萃之所，国家遇有事故，则北京必首当其冲。例如拳匪之乱，壬子之变，北京典当同遭兵匪抢劫，罄尽无余，可谓全部消灭，甚有将房屋烧尽者。经此一劫，即无继续营业之可能。自壬子以后，频年内乱，工商各业均遭损失。若以损害程度而论，实以典当业所受打击为最大也。”

壬子兵变时，受袁世凯唆使的曹锟军队首先于夜间纵火烧北京东安市场，于是乱兵莠民则在枪声中趁势抢劫当铺、金店等以财富引人注目的商号。事后，袁世凯曾假称要抚恤遭劫商户，却并不兑现。当铺因为所损失的在架当物、钱财所引起的债务等纠纷，仅由商事公断处出面做了一些调解。

此间，天津的典当业亦同样因兵变而遭到普遍的劫掠。在这里，变兵劫掠的主要目标，就是当铺。据《典当论》载：“天津典当，在光绪初年，城厢合计，共四十四家。其后遭庚子拳匪之乱，一班宵小，实行趁火打劫。典当被劫者二十余家，损失约五百两。旋经李鸿章提倡保护，得勉强维持继续营业者，仅二十二家。迄宣统初，增至二十四家。民国成立后，又逢壬子兵变。……典当在此一夜中，罹灾者达十七家。事后满途遗物，不计其数。民国十三年(1924 年)，直奉二次战起，吴佩孚军溃败。天津市顿陷混乱状态。一班伤残军人，三五成群，夹破衣烂物，掷上当铺柜台，一面谩骂，一面以武器威胁，索价数元数十元不等。”

军阀混战中，各系乱兵骚扰、勒索当铺已是家常便饭一般。1926 年 4 月，张宗昌带领的直鲁联军开进北京后，联军士兵便用本只用作纳税而不能兑现的山东军用票去当铺以赎当名义敲诈勒索，与抢无异，掌柜的敢怒不敢言，只好忍受损失，自甘倒霉。这同吴佩孚的败兵用破烂衣物在天津强行当取高价，并无区别。

此间古都南京的典当业，亦与京津同一命运。1913 年，张勋所部进入南京城，大抢三天，典当无一幸免。事后，袁世凯以每百元补偿 37 元的比例拨公债补赔损失。但典当

业若领取这些许损失费，尚需对当户的损失作出赔偿，于是索性未领，致使当地典当业一时全部歇业了事。至1913年，为解决贫民典当无门的困境，省政府只好创办了一座公济典来应付局面。

典当业估价收当、凭票取赎，依据的是一时一地币值、物价。一旦发生政局不稳或动乱，则往往出现货币贬值、物价暴跌暴涨的情况。币值与物价的起落不稳，对典当业，尤其是对赎期较长的大当铺来说，往往是一场如同劫掠似的灾难。1931年"九·一八"事变后，各地物价普遍大跌。这时，一般小额当户已无必要按原价加利息来赎当了。然而，一向作为"死当"物资销售渠道的估衣行、皮货行、旧物业等的物价这时也已大跌下来，当铺再将到期当物用近于原值的价格出手，已无人接受了。这时北京当铺库架上的到期当物，即或不计利息也得亏本达10—20%。迫于库满为患，当铺只好"卖扣头"，即低价出手。这时如不歇业，也只能以压低估价和紧缩营业额的办法来支撑门面，以等待币值、物价恢复稳定再找回损失。

尽管典当业是一种传统的高利贷行业，但在以往封建社会和半封建社会的传统经济结构中，自有其存在与发展的功利价值。从上述种种微观具体事例和宏观的总体而言，典当业同其他传统经济形态一样，均与以往国家的兴衰与地方政局的稳定与否，同步起落，而不能游离于政治生活所左右的这种大背景、小环境之外，受制其间而又以自身的兴衰起落印证着历史，从而构成政治文化的一个有机方面。

典当与社会生活

从寺库质贷起，典当业与社会生活的基本联系，即在于它调剂平民经济缓急的功能，一切都是围绕这一基点发生的。

当然，身处中上层社会的人等亦向有出入当铺之例。例如，南齐司徒褚渊以皇上的赐物当钱使用，文天祥亦因一时急需钱用而将金碗押给了当铺；清代曾官至山西道监察御史的著名文士李慈铭，在其《越缦堂日记》中时有典当解窘的记载，如光绪三年（1877年）十月二十七日日记记载："夜检点质票，没入者已数纸。内有袍褂缎裁一袭，……仅质京钱百二十千。"云云，足见他已是当铺的常客了。至于清初曾为翰林的谢山先生全祖望，潦倒之际竟将心爱的书质押银两以缓拮据，亦是有其《春明行箧当书记》详为记述的事实。文中尚谈到前朝文人邝湛若亦曾用自己珍爱的琴剑垆钵等古物割爱拿给当铺质钱用，并写下前后两篇"当票序"，尤其影射出全氏切感凄楚的心境。非不得已，他们总是不愿割爱和放开面子求助于当铺的。《红楼梦》中岫烟当袄使钱，也只能打发使唤丫头悄悄去办呢！

不过，历来同当铺打交道的，仍以身处下层社会的平民为主体。至于其他阶层中人出入当铺，亦可说明典当业同社会生活相联系的广泛性和非封闭性。无论是它所经常接待的主顾，还是涉及国计民生的各种局面，都显示了以往典当业与传统社会生活有着比较密切而广泛的多种联系。

典当业与国民经济

典当业与国民经济的最直接的联系，莫过于税收及正常课税而外的其他额外输纳。

先说税收。

据《册府元龟》所载后周（951—960年）时的《开封府奏文》称："其有典质，倚当物业，仰官牙人业主及四邻人同署文契。委不是曾将物业，已经别处重叠已当，及虚持他人物业。税印之时，于税务内纳契日，一本务司点检，领有官牙人、邻人押署处，及委不是重叠已当财物，方得与印。如违犯，应关联人并行科断，仍征还钱物。如业主别无抵当，只仰同契牙保命人均分代纳。"这是迄今从文献中见到的一份最早、也是措施最为详细的有关征缴典当税税务的文件，但尚不知税率怎样。这份历史文献表明，典当业兴于唐代，而距唐朝灭亡仅半个多世纪（或还应早一些，然无史证）时，国家已着手开征典当税了，而且制订了颇为周详的税印规则。可以毫不牵强地据此推断，唐五代典当业从一开始即是一个获利甚丰而兴盛一时的新行业，在诸行百业中颇为引人注目，因而被视为一项亟待开发并予严格管理的税源。

至明代，典当业得以更大发展，于是万历间的河南巡抚力主向典当征收重税，认为对拥有价值数千金资产的典当仅征收不足十两

银子的税，实在太少了些。有鉴于当时分布在城乡的典当资产规模不等，大都市的当铺比乡村当铺富得多，于是又有人根据“分征有难易”进而主张区别对待，根据资产多寡（及所处地理位置）分类征税。这样，非但进一步完善了征收典当税的政策，亦有利于增加国库收入。

有清以降，沿行前朝之制，典当税的征收已趋正常化，但税率仍然较低，每座典当年纳税银仅为5两，低的甚至仅二三两。直至清末的光绪二十三年（1897年），在国家财政支出日绌的情况下，继十年前（光绪十四年，即1888年）实行预收二十年典税之后，才进一步提出提高税率，改为每座典当年纳税银50两。具体动议是由户部奏请批准的：

> 查臣部则例，各省民间开设典当，呈明地方官转详布政使请帖，按年纳税，于奏销时汇奏报部，其有无力停止者缴帖免税。直隶、江苏、安徽、江西、浙江、福建、湖北、湖南、河南、山东、山西、陕西、甘肃、四川、广东、广西等省，每年每座税银五两；云南省税银四两，贵州省三两，奉天省二两五钱，各等语。历经各省照例征收，奏报在案。……唯查京外典当，以光绪十四年座数计之，约共七千数百座。臣等公同商酌，拟自本年起，无论何省，每座按年纳税银五十两，岁可共征银三十余万两。应由各省州县查明现在座数，分别造册详司报部，税银照征，足额统解藩司汇总专案，随册奏咨候拨，不须外省截留。其有光绪十四年已预缴二十年税银者，除已经歇业不计外，凡现经开设者，均自本年起，准其案照预缴之数分年扣除；已缴五两者补缴四十五两，已缴四两者补缴四十六两，准此类推。……此外，则例未报各省如吉林、黑龙江、新疆等处，无论新旧，一律照征，以昭平允。唯既加税额，则应概裁陋规。闻从前各商，呈允领帖换牌，藩司府道州县各衙门，均有使费，各地方官吏年节亦有陋规。拟请饬旨下各省将军督抚，严谕该管地方官概行禁革，……姑容以恤商艰而重课税。

此奏议获准实施，迅即引起一些地处偏远、经济不发达省份典商的抵制。例如，当时陕甘总督陶模奏称：“兹据甘肃布政使曾钰详据各道府厅州县转据各该当商禀称：甘肃各当商资本少者仅二三千串，多亦止五六千金，从未有及万两者。每年获利细微，与繁富省份实有天壤之别。……若将税银增为五十两，输将不及，实有闭歇之虞，恳请核减等情。该司查甘肃地瘠民穷，前此每当商奉饬捐银二百两，请准减收一半，已甚竭厥；兹再以五十两税额按年勒征，则闭竭之虞信非虚语。一再筹酌，拟将每年每当五十两，减为二十五两。”云云。此奏未得获准，又经再次上折奏请，方予准奏。

也就是说，从清初（至迟为顺治九年即1652年）所制定的典当的年5两税额，至清末（光绪二十三年即1897年）这二百多年一直未作改变，直至国家财政十分困窘时，才增至50两税额，并对少数经济贫困地区实行减征的优惠政策。这一事实说明，清季征求典税的税额，是根据国民经济和地方经济发展的实际需要来制订和作出相应调整的。无论这数万两典税在整个国民经济中比重多大，发挥多少作用，其毕竟是国库开支的一支重要税源，否则即不会引起朝野的注重。但清末改税额为50两后，“岁可共征银三十余万两”，再加上是预征二十年，总计约600多万两，则已是十分可观的大数目了。这么一笔巨额收入，在当时国家经济中的作用就显然具有举足轻重的地位了。因此，朝廷上下对于迅速将这笔税银收齐解清入库是十分关注的。《清朝续文献通考》卷四七所载光绪十四年（1888年）李鸿章奏折，即反映了这一迫切现实：

> 十四年直隶总督李鸿章奏略称：准

户部咨议奏，筹备河工赈需，当商预行交课一条，遵饬司道督同府厅州县，查明每州县当铺若干座，每年例交税银若干，劝令遵照部议，预交二十年课银，不准吏役藉端需索。旋据各地方官禀报：直省当铺本少利微，又值频年灾欠，迭次减息，商力拮据，且有将次歇业之商，预交不易。臣复批饬认真谕劝，一律交足，其有二十年内歇业者，准将接开之新商应交课银，抵还旧商预交之项，俟扣足二十年后再由新商交官，以资平允。

同时，他还就所查明的顺天等十府、遵化等六州"尚未解银一万九千一百四十两"的情况提出，"业经分饬赶紧解清，应造清册，详请复奏"。无论是否含有李鸿章表忠邀功之意，均透露出这样的信息，即这笔税银于国家经济一时关系甚重，业已是朝廷非常关切的一项主要应急财源。

应顺便提到的是，当初顺治时所制定的税额，对于在京的典当未必与各地一率，或有关照、优惠之类。从顺治九年"定直省典铺税例"的文字中，不能不给人以这样的印象："在外当铺每年定税银五两，其在京当铺并各铺，仍令顺天府查照铺面酌量征收。"显然有内外之别，对内实行的是"酌量征收"政策，则意味着不能免税但未必照京外各地的额度去征收，当然更绝对不会额外多收了。清末改典税额度为50两之后，是否仍沿行旧制对京城典当给予优惠性关照，尚无材料说明这个问题。

再说典税之外的其他捐输征缴。

既然将典税纳入国家财政收入的正常来源，那么其他临时性的用以补充国家经济专项支度的其他额外输纳，亦必然放不过向以富业而引人注目的典当行业了。

早在尚无征收典税明确记载的唐代，已开向典当收取临时专项输纳之先河。唐德宗(780—783年)当朝之初，为筹集军费，即曾按照"四取其一"的比率"取僦柜纳质钱"。建中三年(782年)，"少尹韦禛，又就僦柜质库法，拷索之，才及二百万"。可见，于中国典当业初兴之际，即已被国家纳入临时专项征缴以补充经济开支不足的视野。

北宋末年为筹集抵御金兵南下的军费开支，朝廷曾向当铺征缴了数以千万两计算的费用。其数额之大，也是令人瞩目的。

明末倭寇侵犯沿海地区时，浙江地方官胡宗宪，曾"悉召城外居民新安之贾于质库者"，集资招募了数百士兵抗倭。

清以降，税外向典当业征缴各类费用以补充国家经济拮据的事例尤多，远远超出了以往历代。当然，其最主要的名目，仍是军费开支。预收若干年典税已属额外征缴，但仅此尚不足以使用，于是即一再补征。如光绪二十三年(1897年)户部奏折称："光绪十四年(1888年)，因河工需款，臣部奏令各省，每当商一座缴银一百两，作为预完二十年当税，奉准行知。旋据先后报部，共预交银七十余万两。光绪二十年(1894年)，复因海防筹饷，由臣部奏令中外典当各商于额外捐银二百两，报部候拨。计各省已报部者，共捐缴银三十余万两。该典商等两次报缴巨款，当时事艰难，臣部变知体恤商情，未便强令再申报效，无如度支万分奇绌，银行铁路在在均需部筹。即归还洋债要需，实已挪无可挪，借难再借。虽核扣中外俸廉，裁汰各营兵勇，加抽土药厘税，提扣放款减平，究竟每年腾出款项若干，尚难预料。"于是，在此基础上即一改前制将典税提高至十倍(详前述)。据《清实录》咸丰八年(1858年)记载，在此之前，广东肇庆府"捐银三万余两之当商，止给所捐之一半奖叙"，已足见额外征缴数额之大。

像税收一样，将诸如用于军费等专项集款长期制度化，是清朝政府向典商额外征缴的又一重要措施。据李鸿章等纂修的《光绪大清会典事例》的《户部杂赋·牙帖商行当铺税》载："光绪十一年(1885年)奏准：湖北自军兴以后，各当铺荡然无存，嗣经绅富凑集资

本，开设质当，均未照章领帖纳税。应令各州县查明境内质当若干座，无论城乡市镇、资本大小，一律捐银一百两，遇闰加增银八两。从本年春季起，按季呈缴，报解库藩，另储充饷。"亦即说，姑且不论其尚未缴纳帖税，先将饷银以制度规定下来。

民初各地大都沿行了向当铺征收附加军饷的制度，据说是源于太平天国举事后，广东地方政府饬令将私押捐助的军费改为押饷，此后则出现当铺径以"饷按"、"饷押"相称，并以此刻写在店前的招牌上面。

民国以降，政府向典当业额外征缴的名目、数额不断增加。"迨民国三年(1914年)，财政部以典当为大宗营业，又有厘订当税，加重征收之举，较昔加倍。余外尚负担各种捐款，如铺捐、慈善、冬防、地方借款、御匪、供应等，亦均较前增加。虽此种杂捐不限典当一业，但典当在各业中，一般视为第一等，当业所负担之数额，自较其他营业为多。"由此可见一斑。

凡此，无论是用于军费还是其他经费支度而向典商征缴的税外收入，都在一时国民经济中占有一定比重，均属典当业被动(不情愿地)对国计民生发生的额外作用。

其次，还应谈到历代"官典"在国民经济中的作用。

早在金大定十三年(1173年)，金世宗即提出创办官典不仅可以改变民间质典利重"小民苦之"的状况，而且还可以"十中取一为息，以助官吏廉给之费"，即有补充政府的经费支度之益。这种思想，至清代则获得了进一步发展，并大面积实施，在有清一代国民经济中占据了相当重要的地位。在《内务府奏销档》中载有雍正七年(1729年)五月的这样一段文字："奉旨赏给内府文武官员等生息银四万两，除派司员开设当铺，其所得利银内，有出差人等盘费等项除用外，其余剩银两，年底汇总分给各员。"是知内务府管理的当铺所得利银，主要用于补助府内支度方面。

清季相当数量的生息银两是以开当取利的方式营运"生息"的。中央政府各衙和各地方官府以开当取利相沿成制，并逐渐使之纳入例行的经济来源。一如乾隆五年(1740年)十月内务府总管大臣允禄奏报："嗣因臣衙门派往各州县查丈地亩、会审案件、张家口外出青牧放马匹、取送牛羊、热河值年等项外差官员沿途盘费，及各处添买不敷纸笔饭茶，一应公用之项，以前内府官员并无养廉及存公各项银两可以动支，遇有此项。俱系自备资斧前往办理，往往至于拮据，是以臣等于丰和当铺每年所得利银内酌量通融支给。续因盛京佐领养廉无资，又经臣衙门于乾隆四年二月奏准，亦动此项利银赏给"而且，内务府所管各座当铺的利银使用，各有计划性安排。试看《内务府奏销档》所载乾隆十三年(1748年)十月内务府大臣三和的奏报：

> 内务府开设当铺十三座，内：丰和当一座，原成本银四万两，于雍正七年领银开设，按一分起息；此项利银系赏给内府官员应用。万成当一座，原本银三万三千八百七十四两零，于乾隆五年接得海保入官当铺，按一分起息；此项利银，系赏给各司院衙门公食、纸笔及出差、养廉、帮银等项应用。赏成、恩德、承恩、裕和四当，原成本银十万两，于乾隆十年领银开设，按一分起息；此项利银，系交纳银库充旧原本。恩吉当一座，原成本银二万两，于乾隆十年领银开设，按一分起息；此项利银，系赏给太监等应用。庆裕、庆盛、庆瑞、庆泰当四座，原本银十万两，于乾隆十二年领银开设，按一分起息；此项利银，以备阿哥等应用。永庆、吉庆当二座，原成本银十万两，于乾隆十二年领银开设，按一分起息；此项利银，系赏给内府三旗红白事应用。

由此可见，这些由内务府承办的当铺收入，业已成为某些正常经费开支的主要计划性财源。如果停办其中的一座或全部，有关

项目的日常支度则需另行安排。这说明，它已进入了国家经济收支的基本计划结构。这种情况，不惟中央衙门如此，在地方亦不例外，如《雍正朱批谕旨》所载雍正十年(1732年)正月广西巡抚金鉷的一份奏折报称：

> 窃照臣标兵丁蒙恩赏给银六千两营运生息一案。先于桂林省城开设当铺一座，及买米置货，贸易生息。自雍正八年八月起至八年年底止，实得息银五百六十余两，已经咨明户、兵二部在案。雍正九年四月内，收回买货之银，又在桂林添设当铺一座，本年一年共计净得息银六百五十余两，连前共实得息银一千二百余两，将来遇有兵丁凶吉之事，遵旨酌量给与济用。……俟充裕之日，仍咨明提臣，以听均匀酌赏，俾得同沾圣泽。

此制一行多年，即难以改行，否则款项无从列支。即如乾隆二十四年(1759年)八月广西巡抚鄂宝所奏："广西赏恤兵丁营运银四万一千两，缘边地无可营运，是以分派各营，专委弁目，开张典当，定以二分取息，均匀拨给。行之三十余载，兵民均沾实惠，若一旦议停，实无余款可以抵补，应请仍循旧制。"显然，一旦"议停"歇业，有关开支的财源即成空缺。由此可见，官办典当收益在军务经济中亦占据了一定地位。而军务开支，尤其是国民经济中的重要一项。

凡此，典税、税外征缴及官办典当的收益，在历代(尤其是清代的)国民经济中均有其特定的作用，程度不同地占有一定地位。这一点，亦是典当业在各历史时期兴衰、发展的诸复杂因素之一。典当业在国民经济中的地位与作用，是由不同历史条件下社会的政治、经济制度及相关政策所决定的。

典当业与平民生计

占人口绝大多数的下层社会的平民生活，历来是不同社会制度下政治与经济的直接写照。尽管平民的政治地位相对一般较低，但是最直观也颇为重要的是其经济地位较低。平民同典当业的关系比较密切，即在于其经济地位的低下。以往世代贫困的人们，穷怕了，因而就产生了一系列"忌穷盼富"的习俗。无论穷富人家，年节等喜庆日子要祭的主要神祇之一即财神，禁忌道出"没有"、"穷"之类字眼，遇乞丐上门则赶忙开发离开，惟恐招来穷气。中上层社会中人落魄或一时经济拮据出入当铺时，总怕给熟人看见这副穷样子，因而要偷偷摸摸地去当东西。旧式当铺门前设影壁的缘由之一，即在于迎合这种当客的心理，为之"遮羞"。

典当业在平民生活中的特有的调剂缓急功能，亦是其在国家经济生活中的最基本作用。即如清·林云铭《挹奎楼遗稿·徽州南米改折议》中所说："徽民有资产者，多商于外。其在籍之人，强半贫无卓锥，往往有揭其敝衣残襦，暂质升合之米，以为晨炊计者……然巨典高门，锱铢弗屑，于是有短押小铺，专收此等穷人微物，或以银押，或以酒米押，随质随赎。"典商便民，亦在求利。金世宗完颜雍曾说："闻民间质贷，利息重者至五七分，或以利为本，小民苦之。"这倒是说得颇合实际。出入当铺质贷者，主要就是这些经济地位低下的"小民"，当商拼命提高利率，受害者主要是这些人。但是，在典当还是调剂贫民生活缓急主要渠道的历史条件，则不能因此取消此业，而只能采取措施加强管理。

明代曾任国子监祭酒、吏部左侍郎兼翰林院侍读学士的顾起元，在其《客座赘语》卷五《三宜恤》中，记述了司徒方采山有关当铺取利与"小民"利害关系的议论：

> 南都徭役繁重，所以困吾百姓者多矣。近年当事者加意铲除，始稍有苏息之望。向有议裁庄户之兼并，禁质铺之罔利，与搜富户之非法者，其说固亦有见第。……方司徒采山之言曰："质铺未可

> 议逐也，小民旦夕有缓急，上既不能赉之，其邻里乡党能助一臂力者，几何人哉！当窘迫之中，随其家之所有，抱而趋质焉，可以立办，可以亡求人。则质铺者，穷民之管库也，可无议逐矣。”

这位司徒将典当喻为平民随时可用以调剂缓急的“管库”，意思是典当有如由人代为管理的仓库，存放颇为便利；从功能上阐述了当与平民生活的直接关系的重要性，主张不能因其取利而废之。这是有其道理的。

但是，典商肆意盘剥取利，“贱贸短期，穷民缓急有不堪矣”。对此，则必须严加管理。一如清康熙时《平湖县志》所记：“吾邑游惰日众，有田宅者鬻田宅，无田宅者典衣质（器）以谋薪粒。城周广数（里）余，而新安富人，挟资权子母，盘距其中，至数十家。世家巨室，半为所占。康熙十八年邑侯景贞运，奉宪檄，行查违禁重利。”如若放纵不禁典商重利恶行，即会激起民愤。庚子事变时，京、津等地出现的抢掠当铺风潮，即主要在于积怨太重而一朝暴发。清·夏仁虎《旧京琐记》记当时北京情景说：“质铺，九城凡百余家，取息率在二分以上，巨值者亦得议减。……庚子之变，贫民相率而抢质肆，贫家妇女亦与焉。……未被抢者，仅一家有半耳。”足见其来势之凶猛。清代一位文士所撰咏典当的竹枝词，即径言京城典利过重一事：“典肆开张为便民，却将利息定三分。不论铜子或银币，票写京平十足银。”又注云：“他处典肆，多是二分利息，二分半间有之。独京城典肆，利皆三分。出则银元铜币，入则京平足银。写票不论银铜两币，一律合银。想其中必有妙诀，外人何从得窥”。说穿了，除重利外，支付铜币、银元，赎要京平足银，既属典商保护币值措施，亦兼额外巧取利益的盘剥手段之一。然而，这位文士尚不知，典当“每月取利并不得过三分”，乃是清朝沿袭明制作出的律例。

平民生活多与典当发生关系，虽怨其利重而有“穷死不当当”之语流行，却又离不开它。在这种情况下，一些肯于就此为平民主持公道的人士，则格外受人们称颂。清乌程人童国泰，就是一位奋起为平民向典商争利而受到尊敬的人物。据清·胡承谋《吴兴旧闻》卷二引《小谷口荟蕞》记载：

> 湖郡典息，向例十两以上者，每月一分五厘起息；一两以上者，每月二分起息；一两以下每月三分起息。贫民衣饰有限，每票不及一两者多隔一二年，本利科算，不能取赎，每多没入。自童国泰控之当道，与典商结讼十三年，卵石不敌，身陷缧绁，有啖之以利者，志不少变。后巡抚金公轸恤民瘼，准行审勘，断定概以一分五厘起息。数十年来贫民阴受其福，所省典息，何止累万？国泰字仲甫，乌程人，读书不得志，以民生利弊为己任。康熙三十八年（1699）年，翠华南巡，国泰条奏五款，其最要者程、安、德三县浮粮及开浚湖溇港二事，湖人至今称颂之。

为平民向典当业争利而备受称颂的事例，也从又一侧面反映着典当与平民生活的密切关系。

除收当衣物等小物件而外，有些地方的典当亦收取房地产契据为押，甚至还有收当米谷的，这就进一步扩大了与平民生活的联系，加重了它在平民经济中的地位。清雍正六年（1728 年），时任浙江总督的李卫，曾就有人奏请朝廷禁止典当收当米一事提出异议。他在是年七月初六写给皇帝的奏折中，力陈典当收米为质之益，从中则不难看到典当同当地贫苦农民生计的直接关系。其奏称：

> 王积簪所陈请禁湖州典铺当米一事，据杭嘉湖道暨该府等复称：嘉湖二府属县，每年新谷登场，凡有田之家，以及佃户小民，一时若有缓急，皆将所收之米随其多寡当银用度，次年蚕麦成熟，新稻米未收之前赎回，以济口食，较之现买米

> 价平贱，人以为便。即有经营之辈，买米当银复买，亦皆于次年就地粜卖，商获微利，民得资食，并无害于地方。若禁止不当，势必将现米贱粜，次年一遇米贵，并无积蓄可以救济等语。臣查米谷少则价贵，多则自平。故筹划民食，惟以积蓄为先。无如小民需用急迫，或房屋窄狭，欲求尽存仓廪，势有不能。唯当米一节，胜似贱卖。如现价一两，可当银六七钱，每两取利不过一分，以至一分五厘而止。次年即遇价贵，犹可取回贱米充食。即有不能赎回者，向例不论月日，皆以次年白露节后为满，仍在本地粜卖，所以米石仍得存留在境。若行禁止，必然随时粜散，悉归外贩，一遇米缺，即时腾贵，关系非轻。

然而，有些典商借当米而肆意盘剥农民牟取厚利，亦给农民生计带来新的危机。据乾隆九年(1744年)四月安徽巡抚范璨奏称："民因米价易昂，不敢粜尽，而又待用银钱甚迫，暂行典质，此亦人情之常。遂有一种射利之徒，避屯户之名，为典质之举。先与富户当户讲定微息，当出之银复行买卖；资本无多，营运甚巨，坐视市米缺乏，价值大长，始行赎卖取利，不顾民食艰难，视囤户尤酷。"有鉴于斯，他采取了只许少量当米的限量质当政策，即"农民余米无多，质押者听"，但是，"如数至百十石"，则"概不得质当"。可见一些地区农民向典当当米制度与平民生计关系甚大，不禁却需严为管理，否则即因典商非法牟利而为患地方。

多年里，典当业对社会生活带来的利与弊始终相伴而行。典当收当米谷亦如此，更有粮商藉此之便从中牟取暴利。一当这种矛盾比较突出时，势必引起民怨官忧。乾隆二十年(1755年)，汤聘曾专有《请禁囤当米谷疏》上奏，力陈典商借当米渔利之害。其疏称：

> 从前各省产米地方，向有富户，所收稻谷，囤积经年，非遇价昂，坚不出粜。然此犹一邑之中，不过以一己能故，为一家之积，为害尚未甚大。近闻民间典当，竟有收当米谷之事，子息甚轻，招来甚众，囤积甚多。在典商不过多中射利，而奸商刁贩，遂恃有典铺通融，无不贱价收买。即如一人仅有本银千两，买收米谷若干石，随向典铺质银七八百两，飞即又买米谷，又质银五六百两不等。随收随典，辗转翻腾，约计一分本银，非买至四五分银数之米谷不止。迨至来春及夏末秋初青黄不接，米价势必昂贵，伊等收明子毋，陆续取赎，陆续出粜。是以小民一岁之收，始则贱价归商，终仍贵价归民。典商囤户坐享厚利，而小并受其困矣……盖囤当之弊，江浙尤甚。即囤当之物，并不独米谷也。每年遇蚕丝告成，及秋底棉花成熟，此等商户，一如收当米谷之法，咨胆张罗，竟似小民衣食之计，止以供奸商网利之图。

是知典当收当米谷虽便利了贫民，也给粮商囤积牟利提供了可乘之机，使典当成了他们保值周转的货栈，加上典当的从中取利，使平民受到的是双重盘剥之苦。至民国以降，浙江的余杭等稻米产区的典当，仍收当米谷等农产品。据1934年江苏农民银行的统计，无锡的保泰等18座典当辟有300多间粮仓，专供收当稻米之用，是年收当稻米18,617石，总价值达128,443元。但其他地区的这项业务，大都转由一些信贷机构办理。

民国以来的一些调查、统计资料，为我们考察典当业与城乡平民生计的关系提供了更多便利。

据三十年代有人经调查后作出的估计，当时全国农村有典当约3,500座，拥有资本一亿零五百万元，营业额约达两亿多万元，大部分为农民所利用；而当时全国各银行给农村的贷款，仅占农民从典当贷款的五分之一左右。这个统计尚未将农民利用城市典当的

款额包括在内。据对当时南京的会济、协济两座典当的调查，其当户亦以近郊农民为主。浙江海宁、嘉兴、平湖、海盐四县的当户中，半数以上是农民，其余为市民及小工商者；这些农民典当的用途主要用作养蚕及购买种子、肥料、农具、家畜等农副业生产资金，部分用于纳税、办红白事、购置家庭产业等方面的消费。据对广州、南京等大城市的调查，出入典当贷款的城市平民，其主要的常见原因与用途，不外乎失业、疾病、婚丧、换取生意本钱、还债、灾祸，以及染有吸毒或嫖赌恶习等需要的消费支付。

据民国时中国联合准备银行的调查，“北京典当与庶民之关系”，主要反映在五种当户之中。

一为“普通老住户”，亦即一般市民。典当的原因主要用于疾病、医药、婚丧、亲友交际及其他日常家用之需。

二为高中和大学学生。北京各类院校林立，又以外地来京就读者居多。学生为应付课外生活及社交活动的花消，不便向家长索要，便想到了当铺。甚至寒暑假回家探亲、度假临行之前，亦将行李送进当铺，既换来一笔路费，又免除了来往携带的麻烦，返校时再赎回使用，一举两得。调查者“最为意料不到者，即典当所收入之当物，以学生当物，其数额颇为惊人”。

三为“大宅门”，所谓大宅门者，即从前富有之住户，今则家道中落。此种当户，亦为典当最欢迎主顾之一。从来此种当户，绝不肯亲自赴当铺当质，多派遣仆人，故当铺对于是项仆人，亦予种种优待，当价亦可多出，并给予相当之回扣。当铺之所以欢迎这类当户，在于他们的当物贵物且多，价值越高获利也就越大。

四为“梨园界”，即各类戏曲演职员。旧时北京南城一带当铺的营业，主要依靠这类当户维护。

五为“苦力界人民”，即以出卖劳动力为生计的下层市民。他们收入不稳定而且微少，不足以维护家庭生活开支，只好以当物来补助生活费用。

除上述而外，据有些“老北京”介绍，有的并非很穷人家则利用当铺保管衣物，用时随时赎取。有的人家收支不抵，只好将四季换用的衣物轮番押在当铺里，即如顺口溜说的那样：“皮顶棉，倒找钱；棉顶夹，倒找嗄；夹顶单，倒拐弯；单顶棉，须加钱；棉顶皮，干着急。”

更为意味深长的是，非但清季军中官员经营当铺内外牟利，而且旗兵亦不时因贫穷而典当兵器。军中典当剥削士兵之苦，一如《雍正朱批谕旨》所记，“兵丁一月所领之饷，仅可敷其家用，除纳还典铺本利一半，又无余剩，兵丁终属艰难”。由此则致使一些旗兵竟以腰刀、弓箭、盔甲等军器典当换钱使用，而出操前，又需至有关铺子租赁应付军用。《大清会典事例·兵部·军器》亦载雍正严谕：“官兵将军器质当者，官革职，兵鞭一百，革除。军器追缴入官。失察之该管官，罚俸一年。”而清季北京当铺招牌所书“军器不当”，即源于此。这一事实说明，荣为“旗兵”者，经济地位亦与城乡平民相近，亦需由典当调剂缓急。

综上所述，典当业与平民生活的最基本中介关系，主要在于其调剂缓急和补济生活开支的作用。

典当业与市井杂流

身处下层社会的平民，除大多数勤劳质朴的各类劳动者外，亦包括一些属于社会阴暗面的市井杂流；由于经济地位及其特殊生计与消费的需要，这些人也同当铺发生着各种悲剧、闹剧乃至丑剧式的关系。

首先，利用典当销赃，是历来贼盗的惯用方法；而有些当铺，亦因这类当物可大幅度压低收价而额外获利而乐于接受，但为历代政

府所明令禁止。例如清·王杰等撰《大清会典事例》卷七七七载，清嘉庆八年(1803年)时，北京城即有专取赃物之利的小押铺。是卷载称：

> 现在街市有买零星小押铺，不过希图谋利，而鼠窃匪徒，藉以销赃。并闻各街市，于天尚未明时，即摆摊售卖，最为藏奸。而售主亦贪图便宜，即明知实系贼赃，亦不查询来历，殊非日中为市之义。此时若将小押铺概行查禁，在彼生理微薄者，或不免失业无依。若不示以例禁，则奸宄公然售卖赃物，尚复何所顾忌。嗣后著步军统领衙门及五城出示晓谕，不得仍前开设小押，其在街市摆摊者，总于日出后方准售卖。倘其中有来历不明之物，于犯案后查出，即将知情售卖之人按律治罪。

至民国时，有关当局仍有明令严禁收当赃物，甚至在一些典当业规约中，亦有明文指出误当贼赃的处理方法。许多当铺怕误收赃物而遭警方借机刁难敲诈，格外小心。山西祁县县府即有条例规定，如当铺收当偷盗来的物品，必须及时报告，否则将予惩处。有一次，一家鞋铺失盗，县府通知如有质当新鞋的要立即报告。复恒当在未见到通知的情况下误收了两双新鞋，正是赃物。案发后，县衙下票传询掌柜的，掌柜的则打发铺中学徒去过堂，挨了20个手板，关押了五天。

尽管官府三令五申严禁收当来历不明之物，但一些当商利欲熏心，明知故犯，甚至与盗贼相勾结。旧时，武汉"有的当铺与盗窃、小偷有联系，几乎是公开的'黑货窝户'，其收买赃物以要挟手段，随便给钱，不开当票(明知不会来取)，如遇失主至当铺查询，经核对相符，当铺即伪称那些赃物系以多少钱收进来的，由失主请具铺保付清本息，即将赃物让失主赎去"。在天津典当业，亦不乏这种情形。"小绺(即扒手)是当商最欢迎的顾客。他们因为做贼心虚，恐怕犯案，把窃取的赃物，匆匆地典入当铺，给多少算多少，向不计值，并且是大多数不敢取赎。当商只为取利，虽明知其为窃盗，亦不加究诘。"前天津当业公会会长王子寿先生，当初在松寿当学徒时，该当东主、大军阀张勋家里丢失了"珍珠蝴蝶锁"等贵重物品，被他先后从几座当铺中查回，此事则成为他在当行中发展的阶梯。由此可见，典商贪利忘义，岂能不代盗贼销赃。

在北京，当铺若收当了来路不明之物，例需与警方联系，并形成一些习惯作法。通常是由警察局根据失主报案，将失单分发当铺查照，有相符者即行报警。重要案件，则由警主派员"轧当铺"，亦即监视收当。一旦误收了赃物，即补填一份注有"盗票"字样的当票，由警方转交失主，可免息取赎，满期仍按常例作死当处理。

其次，向赌徒、烟鬼及嫖客牟利，是当铺又一生财之道。

旧时上海的回力球场，是一座中法合资开设的以赛球为名进行赌博活动的大赌场。赌客输光口袋中的钱后，往往即到附近当铺去用随身衣物当钱再赌，致使在回力球场周围一时开设了益源、久丰等大小典当多座。这些当商除向赌客收取高利之外，还额外附加收当衣物的"存箱费"，收当金银首饰等物的"另放费"。而且，当期较短，以六或八个月为限，即或几个小时就取赎亦收一个月的利息，满期即行处理。为了拉生意，当商还给那些例行代赌客典当的茶役以回佣、小费。看到球场附近典当生意好，代办的茶役可受双方小费，场内衣帽间的头目也同人凑钱干脆在场内直接受理典当。如赌客当天无力赎回，他们就将物品转当给当铺。

旧时天津、武汉等地赌场附近，大都设有"方便"赌客的典当。由于赌博陋俗向禁未止，即也成为典当业的"正常"财源之一。有的地方，典商还格外设法盘剥赌徒。例如旧时广东新会的押店，不仅为赌徒开夜市，还订有所谓"举灯九成"之类的规定，即掌灯后收

当均以九成付款，则乘机再盘剥一成利息。

吸毒是近代社会又一禁而未绝并泛滥一时的陋俗。吸毒上瘾者，往往会弄得倾家荡产。除平时向就近当铺当钱买毒品外，北京天桥的白面儿房往往兼营小押店。抽白面儿的瘾君子没钱时，就便在那儿押钱使，既增加了日常收入，又兼获押利，一举两得，却坑害了吸毒者，危害了社会。

卖淫嫖娼，是人类社会又一长久未绝的市井变态文化现象。嫖娼这种陋俗，非但流行于中上层社会，甚至亦传染至下层社会。不仅下层社会中的江湖诸类有以此为趣者，还染及某些穷苦的、特别是因穷困而无力娶妻的劳动者。囿于所处的经济地位，身处中下层社会者为出入妓院，则不时以典当财物的方式来筹措嫖资。为方便这部分当客而牟取其利，有的当铺即开设在妓院比较集中的街巷，亦有少数妓院附设小押以获取嫖资、当息双重利益。同时，妓院的老鸨、妓女，亦不乏当铺的常客。如旧时天津日本租界的妓院老板和妓女当户，在该地区当铺的当户中，比例高达三分之一。

时至当代，澳门的一些兼营赌业的大酒店附近，仍然当铺如林，当商们在方便赌客之中中饱私囊。

除娼、赌和吸毒而外，再一长久不绝的社会丑恶现象是江湖社会中的乞丐。乞丐以偶得可资典当之物每至当铺当钱，已属常见，而乞丐以种种手段行骗当铺，历代均不乏其例。清人潘永因《续书堂明稗类钞》卷一六，即记载了明季某一位北京土豪欺诈徽籍典商的事。

> 北京城外某街，有土豪张姓者，能以财致人死力，凡京中无赖皆归之。忽思乞儿一种未收，乃于隙地创土室，招群丐以居，时其缓急而周之。群丐感思次骨，思一报而无地。久之，先用以征债，债家畏丐赖，无不立偿者。已而词人有营干之事，辄往拜，自请居间，或不从，则密谕群丐赖之。阴使人为之画策，谓非张某不解，乃张至，瞋目一喝，群乞骇散。人服其才，因请营干，任意笼络，得钱不赀。尝以小嫌怒一徽人开质者。张遣人伪以龙袍数事质银，意似匆遽。嘱云："有急用，故且不索票，为我姑留外架，晚即来取也。"别使人首之法司，指为违禁，袍尚存架，而藉无质银者姓名，遂不能直，立枷而死。逾年，张坐他事系狱。徽人子讼父冤，尽发其奸状，且大出金钱为费，张亦问立枷。而所取枷，即上年所用以杀徽人者，封识姓名尚存，人咸异之。张竟死。

事虽因所具有的传奇色彩而受到作者的注意，收载入书，却提供了当时乞丐为虎作伥欺诈典商并致使蒙冤毙命的一个案例。

清末雷君曜编的《绘图骗术奇谈》卷一，记述了乞丐合伙谋骗当铺的又一案例，题为《质库受骗》。

> 有衣冠华丽者，乘车带仆，至质库，脱金手镯二以质钱。掌柜人细阅之，黄赤无伪，秤各重五两。问需京钱五百贯，掌柜人还之，其人让至三百贯，北地尚钱帖，如数给之而去。旁一丐者，脱其破袄，质二十贯。掌柜人叱之，丐笑曰："假金镯当钱三百贯，我袄虽破烂，尚未赝物，何不值二十贯耶？"掌柜人心疑，复阅其镯，则已被易包金者。问丐何以知之。丐曰："此有名骗子手，我知其寓处。"掌柜人愿给丐钱两贯，偕往寻之。至寓，果见其车在外。丐遥指其人，得钱脱身去矣。掌柜人入寓，则见其与显者共饮，未敢喧哗。因寓主通其仆，唤之出，与之辩论。其人曰："物既伪，何以质钱如此之多，明是汝换我也。"互相争执。显者闻声，邀二人入，笑谓其人曰："我辈宁吃亏，毋占便宜，不可与市井之徒较量，有失官体。足下钱尚未用，何不还之？"其人似不得已，委屈听命，乃以原钱帖赎还

二镯，掌柜人欣然领去。至晚，往钱局取钱，则已取去。出其帖比对，后帖系好手描摹者。复至其寓，则去已久矣，丐亦不知所往。

这类作为江湖骗子的乞丐，已非本来意义上的因衣食生计而行乞的“要饭花子”。即如我在拙著《乞丐史》中曾说过的那样：“近代以来，大多数乞丐都具有流氓无赖的性质，其主要表现即在于能骗就骗，得勒索即勒索，敲诈强乞，偷、劫、掠、淫，乃至残害人命，危害人身安全，可谓五毒俱全，无恶不作。”典当向以殷实商铺著称于世，自然成为乞丐等市井流氓无赖滋扰、诈骗的主要对象。每有乞丐上门求乞，掌柜的虽蔑视穷贫者，但亦奈之不得，巴不得赏俩小钱尽快打发离去，以免招惹是非，纠缠不清，影响正常营业。每至年节，当铺例需出资与其他诸坐商一道贿赂丐头，求其庇护门面，以防群丐滋扰生事。尽管如此，当铺遭人暗算欺骗之类案件，一向颇多，难免市井黑社会带来的灾患。

旧时上海有一位年逾六旬、有四五十年经营经验的当铺老掌柜，先后带过上百徒弟，同行都尊称他为老前辈，每逢遇到求当珠宝而真伪难辨时，都来向他请教。然而智者千虑，亦难疏于一时。就是这么一位经验丰富的老掌柜，亦曾被市井之徒骗当得手。事情是这样的，一天午后，老前辈端坐柜中，有人持一颗冬珠求当。老前辈细看这颗大小如豆的珍珠，精滑光润，真乃千金珍品。于是，当即将来人邀请入室，商议质价，给他三百元，不允；增至四百，仍不干，坚持要五百。不成，拿回珠子要走，旋又止步说道：“请您再仔细看看，这颗宝珠的价值实在千金以外。我经营珠宝，您经营典当，大家都是内行，不会不知时价。我因急需用钱，非五百不当。您若给价到四百五，我可另取20颗小珠凑到五百之数，怎么样？”说罢，当即拿出一颗小珠说：“其他19颗在店里，我回去取来。”老掌柜同意了。不多会儿，那人回来，先把冬珠交给老掌柜，然后取出一盒50颗小珍珠让他从中挑选20颗。当老掌柜全神贯注地精选小珍珠时，来人在一旁斜视着嘲笑道：“您真可谓缜密到家了！还是先收好冬珠，莫光在小珠上面斤斤计较，要知道一周之后我就要赎回去的。”于是，说得老掌柜面带愧色地收起大小珠子藏至内室，然后如数点交了钞票。待当客离去，老掌柜又将大小珠子分装两盒，亲自送交首饰房。这时再重一审视，那颗所谓的“冬珠”，竟然是赝品，不觉大惊失色。经他静坐回忆方才成交过程，一时顿悟：那当客先拿来的那颗冬珠的确是真的，只是借老掌柜聚精会神挑选小珠之际，巧妙地以假珠调换去了。

老掌柜经此一骗，赔本为次，更重要的是考虑到已使“老前辈”的名声扫地，无颜继续再操此业了。于是，他向典东请求辞职还乡，典东再三挽留不得，只得听之。老掌柜临行前一天，下帖遍邀同行和珠宝业代表至一座大餐馆设宴话别。席间，老掌柜当着这百多宾客的面，又拿出那颗假冬珠给众人传看，说明辞职缘由。然后，他又说：“为不让这颗制造精巧、真假难辨的伪珠流传于世，难免使人继续上当受骗，现我就把它捣碎，以永绝后患。”说罢，要侍者拿来铁锤，猛将伪珠击碎，客人掌声四声，大家尽欢而散。然而，老掌柜因身体不适未能即于次日起程返乡。这天中午时，有人持当票和钞票来赎取冬珠。店员一看正是老掌柜为之失手的那笔生意，并要求立即办理，但原物却被老掌柜在昨天就毁掉了。怎么办，店员无奈只得结算收款，然后持票回里面找老掌柜。老掌柜闻听大喜：“果然不出所料，他真的来了。”当即取出当初的那颗假珠，交店员还给当客。赎者持假珠端详再三，默无一语地怏怏而去。原来，老掌柜所毁是另颗与之相似的假珠，设宴话别、当众砸碎，均在于制造假象和舆论，以诱使骗子重来持票敲诈。结果，正中圈套，自食其果；既为当铺补回了损失，也为老掌柜挽回了“老前

辈”的声誉。

然而，像上述那样能智挽被骗损失的当铺，毕竟很少，更多的则是一骗即亏。

仍是上海的一座当铺，掌柜的结交了一位姓祝的珠宝商。两人今天喝酒，明日看戏，过从甚密，但所有花费开销均由祝某慷慨解囊，不要掌柜的破费分文。祝某交往的，或买办，或经理，大都是一时富商巨贾。一天晚上，祝某向当铺掌柜提出，因时届月结而缺少万元次金，愿以数十颗大胡珠暂抵贷一万元，因该珠已有买主，一周左右即可来赎取。掌柜视其珠果然罕见，未敢决其真假而碍于平日友谊只好应允。经珠宝店鉴别估价，果然不错，祝某亦如期取赎，致使掌柜对祝某深信无疑。此后，祝某时或以脂珠来质贷，习以为常，颇有信誉。然而，这一次到了祝某的取赎期满，却不见来赎取。这是一笔赎金三万元的大生意，过期多天仍未见祝某露面。于是，即按惯例将抵押的脂珠往别外转抵，一验竟是赝品。再转至别处，亦同样结论。掌柜的急了，即往祝某经常出入的菜馆、妓院寻访，终杳无踪影，就连平时与祝某一起经常遇到那些商界朋友，也都看不见了。这天遇到一位同是祝某好友的某银行执事，听掌柜述说自己如何遭骗事，他竟说：“别说了，你我彼此彼此！”原来他也同样上了当，真是同病相怜。

市井之徒不但向当铺行骗，还不时利用假当票坑骗无辜市民。民国年间京、沪等地的当票贩子，即不时以过期当票或伪造的当票骗人。例如旧北京天桥一带，常有人干这种骗人勾当。他手持一张当票拉住位行人述说苦情，如家有高龄老母而衣食无着，能当的都当光了，这件当有皮袄、皮裤、皮坎肩等物的当票行将满期，却已无力赎取了，请你随便给几个钱就转让给你吧。行人一看，他说的那当铺不远，就在珠市口，再看当票也是真的，既可怜了别人又得了便宜。于是接过当票，给了他几元钱打发走了。等回家取钱按字号到那当铺去赎，结果不是过期的当票，就是涂改或伪造的，吃了个哑巴亏。

市井之徒见当铺赢利稳便容易，一如赌场、妓院兼营小押取获，甚至有些流氓团伙也经营起典当来。清末庚子年（1900年）以前，被官府称为“锅匪”的天津混混儿（其自称为“耍人儿的”），不仅开妓院、戏馆放债，还开设没有任何字号的小押铺，暗地里营业。这种由“混混儿”私设的小押利息很高，除月息五分外，还要预扣一个月的利钱，赎期以百天为限，过期即为“死当”处理。这类由市井流氓开设的当铺，不仅抢去了某些正式注册请帖（营业执照）经营的典当生意，更为黑社会销赃提供了方便之门，成为黑吃黑的获利渠道。

说起来，市井之徒开设典当，亦有其源流可寻。清季边地允许流犯开办小押以谋生计，可为先例。北京地区关于典当业源于狱囚的传说，亦是这一现象在口传文化中的反映。相传罪犯王某被刑部判定终身监禁，竟熬成了一个管理犯人的小头目，于是则借机勒索众囚犯银钱，鼓动犯人赌博，输即以物抵钱，使之从中渔利，积资渐多。后王某遇赦出狱，遂以开小押为业，挂出招牌写道：“指物借钱，无论何物均可抵押，物值十而押五，坐扣利息，几月为期，限期不赎，变卖折本。”云云。又传说，因典当业始于囚徒，所以当铺铺面的栏柜、门栅等设施，亦仿照监狱式样设置。

说来亦非偶然。民初陈炯明督粤时，限定小押赎期为六个月。而当时广东的这些小押，即清季由官方批准，经各县转报藩司（职掌财政的布政使衙门），限由孤身流犯在县衙附近开办的。当广东吸食鸦片和赌博风盛之际，典当活动益繁，小押亦益兴。迨至民初，广东的一些当铺小押更进一步成为吸毒、聚赌的秘密黑窝，即或查禁较严之际，铺内依然如故，不受干扰，则使当铺与市井之徒同流合污，牟利愈丰。

各地典当业尽管多有为黑社会销赃乃至同流合污牟利的情况，但典当业亦多为市井之徒的时有侵扰滋事、敲诈所烦恼。对于贫

苦庶民，朝奉们傲视不睬或横眉立目，但对市井无赖却敢怒不敢言，奈何不得。每逢年节，军警及地痞流氓往往乘机向当铺讨赏敲竹杠，乞丐头等收了贿赂之后，即可在铺门上贴一张写有“花子见票不得闯进”之类字样的纸条，算作一时的护符。这种情况，几乎在各地均成惯例。

在天津，有的混混儿穷极无聊时常来当铺敲诈勒索。据说，有的混混儿当场取刀剁下一节手指扔上柜台，要求当银若干两，掌柜的恐怕惹事难宁，只好付银了事。后来，天津成立了行业组织当行公所，经当商公议干脆集资雇用了两名专替当铺打架、打官司的人，用来防备、应付市井之徒的滋扰，名为“小子”。这种替当铺应付滋扰的“小子”是“世袭”制，父子相承，平时无事，遇事则替当商出面打架挨揍。每逢新年、春节，两名“小子”例行挨门给当铺掌柜拜年，每去一处，得赏钱一块。据说，这种“小子”至天津的典当停业之前已传了三代。最末两名“小子”，一名田丰，一名张顺，均为当地人。

典当业颇有许多行业习俗规矩。典商喜财求口彩，新学徒试字，写出“未登龙虎地，先进发财门”十字，即博得掌柜很大满意。大年初一的“天字第一号”头笔收当交易，掌柜为讨个开市大吉，一般都不同当户讨价还价，均按当户要价收当。因而这天一大早就有许多当客挤在铺门口守候，即或挤不上第一号，也能较平时多当一点钱。至于当铺新开张，头几笔交易更讲究口彩。在广东，头两号当物务必为布裤子，取广东方言“布裤”与“暴富”同音的口彩。这两号收当的布裤给价往往超出所值，头十号之内的收当亦比平时给价高。因而，每逢这时，占便宜的大都是典商事先安排好的亲友，但不明就里者往往也于此际拥挤抢前，希望能多当几个钱。

有时，一些市井之徒即针对当商这种“利市”习俗与心理来报复当铺或有意滋事。例如，广东新会县当商最忌“顶当”这个字眼。因为只有经营失败、蚀本倒闭时，才会不得已将当铺“顶当”给别人。一些经常出入当铺的赌徒因其苛刻盘剥积下宿怨，于是即恶作剧地用一杆竹竿顶着当物抢在早上开业送上柜台，故意让掌柜的“触霉头”以泄怨。有的，则佯以箱盒盛贵重物品的样子来当，当掌柜的接到柜台上一打开，里面或是一些粪便、蚱蜢，或是飞出一群黄蜂，黄蜂或沾着粪便的蚱蜢到处乱飞，一时弄得难以正常营业。当铺设施森然，待到掌柜的从重重栅栏中跑出来时，恶作剧者早已无影无踪了。至于往当铺里扔粪便石头，或在铺前放死尸之类，也是常见的滋扰手段。

在市井对当铺的滋扰中，既有不逞之徒的捣乱，亦含有市民对典商苛刻盘剥乃至骗人牟利的愤怨之情。有的当铺，亦往往借遭劫掠、火灾、兵祸之类来侵吞当户财物。例如民初上海一座由徽商经营的以宝泰为号的当铺，即事先将金银珠宝等细软偷偷运走隐匿起来，然后放火烧了库房。当户纷纷要求索赔损失，结果却被县衙派兵打死多人，引起舆论大哗，仍不了了之。如此伎俩，恰不外五代时彦超试图诱捕以铁胎假银骗质者手段的反用式翻版。据《旧五代史·慕容彦超传》引《五代史补》记载：

> 初，彦超常令人开质库，有以铁胎银质钱者，经年后，库吏始觉，遂言之于彦超。初甚怒，顷之，谓吏曰，此易改乎，汝宜伪剔库墙，凡金银器用暨缣帛等，速皆藏匿，仍乱撒其余，以为贼践后申明，吾当擒此辈矣。库吏如其教。于是彦超下令曰：“吾为使，长典百姓，而又不谨，遭贼剔去，其过深矣。今恐百姓疑彦超隐其物，宜令三月内，各投状明言质物色，自当倍偿之；不尔者有过。”百姓以为然，于是投状相继，翼日铁胎银主果出。于是擒之，置之深屋中，使教部曲辈昼夜造，用广府库，此银是也。

虽系诱捕骗子之策，所用却是一种类如

坚守自盗手段。上述宝泰当以纵火为障眼法侵吞当户财物的手段，显然也是一种坚守自盗骗局。

除市井之徒对典当业的滋扰之外，贪官污吏的敲诈勒索也属于一种市井无赖行为，只罢似乎稍为“堂而皇之”而已，本质颇相近似。为防止各类市井滋扰，除公议若干行业规约自治自卫外，仍不得不求助于“青天大老爷”，要求助于官府的可能保护。因而，在现存一些工商业碑刻中，除间有保护性条款内容外，有的地方还专门立碑禁止滋扰事端，早在康熙二十年(1681 年)六月十四日由县官、典商和典头共同所立《常熟县永禁扰累典铺碑》，即为其一。碑文称：“奉批。为照典商输税开抵，实为裕课便民。迩年兵饷□亟，奉加增典税，较倍于昔。□裕课在乎安商。值此岁歉民贫，藉以公平质常，稍济时艰□恤商，原属卫民，岂容借题滋扰。本县新莅兹土，访闻此弊，正欲力除，随接奉宪批，合行勒石永禁。为此示谕通县军民人等知悉：嗣后如有指官撮借，假公乐输，及着备铺设供应，采买各色货物……并将小窃白撞细事，驾题失盗，蒙混差役行查等项者，许商人、典头立即指名报县，以凭提究，解宪重惩，决不姑宽。”云云。然而，在许多地方，仍不过徒勒其石而已，实同虚立。

综上所述，典当业与市井社会、平民生活，乃至从肮脏龌龊、人鬼混杂的黑社会到以高雅风流、堂而皇之的上层社会，均有着千丝万缕、错综复杂的多层次、多方位的联系。这也就是中国典当业与除政治生活而外的更为广泛的社会生活的切实联系。究其联系的实质，均以典商的惟利是图与社会各阶层不同需求与消费对典当业的利用为基轴。这是中国典当业在本土丰富多彩的社会生活中，之所以演绎出纷繁故事的根本所在。直观看去，典当业是一种简单而又充满铜臭气味的高利贷行业之一，然而一当将其还归于纷繁、复杂而活跃的社会生活之中，情景就是截然迥异了。这样一来，即为我们从文化史的视点审视这一社会经济与传统文化交融的社会现象，开阔了全新而却真实的视野。返朴归真，对理顺人们认识或阐释某一既存的历史现象，往往是至关重要而又朦胧许久不易达到的目标。对于这种见解，仅从上述展示出的种种事象，已不难见其端倪，恐怕是无需赘述的了。有些时候，空泛的所谓“理性”议论，倒莫如朴实的记述与阐说更为得体、现实得多。

典当与社会风尚

典商的行业传承与乡俗

据文献记载，旧上海曾有“典当街”，宁波亦有“典当巷”的地名，杭州则有两处“当铺弄”，均以其曾是典当比较集中的地处而得名，由此则可窥知历史上江浙一带都市典当业的繁荣。据载，杭州的两处“当铺弄”，一是“东出丰禾巷，斜对严衙寺。旧有当铺两家，故名”；一是“东出金芝麻巷，西塞。因有当铺，故名”。

举凡这类以“典当”为名的旧有地名，不仅是当地典当业兴衰的历史遗存，亦是各帮典商世代在此创业、竞争、发迹的历史印证。从全部典当史来看，各地典当业大都以外籍典商经营的居多，并在当地形成由乡缘或家族关系联结而成的行帮体系。这些行帮大都一度或长期控制着一个地区的典当业，成为当地同行业的骨干或左右力量。这种能够把握同行业的小行帮，并非临时或随机性地为应付外乡环境的简单组合，而是由其乡风乡俗以及亲缘传承关系构成的乡土文化传统作为潜在凝取力量的构筑。

中国典当史上活跃于各地的最大典商行帮，是徽帮和晋帮这两个以地缘关系为纽带的松散型行帮群体。这一事实说明，徽、晋两地的乡土文化传统在哺育诸类英才的同时，也造就了数代长于经营典当业的典商人才，堪称典商之乡。

造就出数代典商的典商之乡，自有其深厚的特定乡土文化。

先说造就徽帮典商的文化传统。

中国近、现代史上的一代著名文化人胡适，即出生于安徽徽州的绩溪县的一个茶商家族。他晚年寓居美国期间，曾应哥伦比亚大学之请口述了一部《胡适的自传》。胡适以其深厚的文化素养，首先对故乡人文历史与环境作了一番回顾与描述。虽然是用异族语言（英语）口述的，言语间仍充满着乡情之恋。他以学者的眼光对徽州乡土文化的记述，恰可有助于我们考察这块造就出数代典商的土地有个简括的理解。兹将《胡适的自传》第一章中的有关文字摘要辑之如下：

> 我是安徽徽州人。
>
> 徽州全区都是山地，由于黄山的秀丽而远近闻名。因为山地十分贫瘠，所以徽州的耕地甚少。全年的农产品只能供给当地居民大致三个月的食粮。不足的粮食，就只有向外地去购买补充了。所以我们徽州的山地居民，在此情况下，为着生存，就只有脱离农村，到城市里去经商。因而几千年来，我们徽州人就注定的成为生意人了。
>
> 徽州人四出经商，向东去便进入浙江；向东北则去江苏；北上则去沿长江各城镇；西向则去江西；向南则去福建。所

以一千多年来，我们徽州人都是以善于经商而闻名全国的。一般徽州商人多半是以小生意起家；刻苦耐劳，累积点基金，逐渐努力发展。有的就变成富商大贾了。中国有句话，叫"无徽不成镇！"那就是说，一个地方如果没有徽州人，那这个地方就只是个村落。徽州人住进来了，他们就开始成立店铺；然后逐渐扩张，就把这个小村落变成个小市镇了。

徽州人的生意是全国性的，并不限于邻近各省。近几百年来的食盐贸易差不多都是徽州人垄断了。徽州人另一项大生意便是当铺。当铺也就是早年的一种银行。通常社会上所流行的"徽州朝奉"一词，原是专指当铺里的朝奉来说的；到后来就泛指一切徽州士绅和商人了。"朝奉"的原意本含有尊敬的意思，表示一个人勤俭刻苦；但有时也具有刻薄等批判的含义，表示一个商人，别的不管，只顾赚钱。总之，徽州人正如英伦三岛上的苏格兰人一样，四出经商，足迹遍于全国。最初都以小本经营起家，而逐渐发财致富，以至于在全国各地落户定居。因此你如在各地旅行，你总可发现许多人的原籍都是徽州的。例如姓汪的和姓程的，几乎是清一色的徽州人。其他如叶、潘、胡、俞、余、姚诸姓，也大半是源出徽州。

……离乡撇井，四出经商，对我们徽州人来说，实是经济上的必需，不过在经济的因素之外，我乡人这种离家外出，历尽艰苦，冒险经商的传统，也有其文化上的意义。由于长住大城市，我们徽州人在文化上和教育上，每能得到一个时代的风气之先。徽州人的子弟由于能在大城市内受教育，而城市里的学校总比山地的学校好得多，所以在教育文化上说，他们的眼界就广阔得多了。因此中古以后，有些徽州学者——如十二世纪的朱熹和他以后的，尤其是十八九世纪的学者像江永、戴震、俞正燮、凌廷堪等等——他们之所以能在中国学术界占据较高的位置，都不是偶然。

如此论之，这块土地上造就出众多典商，以及产生像胡适这样的大学者，亦绝非偶然。

《汉书·地理志下》说："凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气。"以与之相近的俗语而言，即"一方水土养活一乡人"；但不仅维持着一乡人的衣食居住，亦同时积淀了规范一乡人生活模式的乡土习俗惯制。徽州地瘠民穷，物产不足以温饱之需，于是打破中华民族一向重农轻商的传统价值观念，群起而四外经商谋生，久之成为一方风习。外地人轻之贱之，而本乡本土却以为是个极富实际意义的好生计。在江浙等地，讥讽意味颇浓的"徽州朝奉锡夜壶"之说流传甚广，但在徽州人的乡俗观念中，其"原意本含有尊敬的意思，表示一个人勤俭刻苦"，胡适的这一解释虽未联系到与古代职官名称的渊源关系，恰恰道出了当地人的价值取向。只有在洋溢着如此乡风民俗的文化氛围中，才能一开经商风气之先，造就出一代又一代的典商、盐商，使之活跃于各地商埠集镇，促进了几代的商业繁荣。对此，胡适所见，恰与未曾付梓流行的清人许承尧《歙事闲谈·歙风俗礼教考》中所说切合：

> 商居四民之末，徽俗殊不然。歙之业鬻于淮南北者，多缙绅巨族，其以急公议叙入仕者固多，而读书登第、入词垣跻朊仕者，更未易卜数。且名贤才士，往往出于其间，则固商而兼士矣。浙鬻更有商籍，岁科两试，每试徽额取生员五十名，杭州府学二十名，仁钱两学各十五名。淮商近亦请立商籍，斯人文之盛，非若列肆居奇、肩担背负者，能同日语也。自国初以来，徽商之名闻天下，非盗虚声，亦以其人具干才、饶利济，实多所建树耳。

既有如此乡土风尚，方有徽典遍地经营

之盛，既如明万历年间所修的《休宁县志·风俗》所称："(徽商)最大者举嵯，次则权母子轻重而修息之(质贷)……其他藉怀轻资遍游都会，因此有无以通贸易，视时丰歉以计屈伸。诡而海岛，罕而沙漠，足迹几半禹内。"又康熙时修《徽州府志》亦载："徽之富民尽家于仪扬、苏松、淮安、芜湖、杭湖诸郡，以及江西之南昌，湖广之汉口，远如北京，亦复挈其家属而去。甚且舆其祖父骸骨葬于他乡，不稍顾惜。"可知，经商风尚亦使传统的归葬故里丧俗亦受到抑制，原因即在于"天下之民寄命于农，徽民寄命于商"。

由于长年在外经商，很多家庭的父子、夫妻多年里仅能见上有限的几次面。一当他们年老归里之后，仍依恋经商之地，似如其第二故乡。在安徽歙县北岸吴家祠堂里，刻有"西湖六景"中的两景画面。据记载，明末清初这里一位吴姓大商人多年在杭州开当铺，年老还乡之后仍怀念西湖景色，因而曾专门派画工至西湖写生，并据以临摹雕刻到祠堂石栏上，以供欣赏。

《胡适的自传》中注意到各地汪、程等姓以徽商居多，实际亦是亲族世代传承现象。明代人所撰《登楼杂记》中，对此所说尤为明白："今大江南北开质库或木商、布商，汪姓最多，大半皆其后人，当为本朝货殖之冠。"在明清话本小说、笔记、史志中，所记徽籍典商亦确多为汪姓。亲缘关系的传承，则进一步使徽商典帮的乡缘关系得以加强。同时，也促使典当经营不断专业化。许承尧《歙事闲谭·歙风俗礼教考》所谓："典商大多休宁人，歙则杂商五，嵯商三，典仅二焉。治典者亦惟休称能，凡典肆无不有休人者，以专业易精也。"是知徽典之中尤以休宁典商最富经营经验，是徽籍典商的佼佼者。个中，亲缘相传显然是个重要因素。因为，艺不外传，是民族工商业诸行一向恪守信条，惟有亲族间传习才较少保留。而世代的经验积累，又势必使专业技巧得以不断丰富、完善和发展。今所了解的各地典当业管理经验，即属千数年来当行积累、发展的结果。

再说山西典商。

近人卫聚贤的《山西票号史》说："明末清初，凡是中国的典当业，大半系山西人经理。"此言未免有些言过其实。同样，俗谓"无商不徽"之语亦有些夸张。但是，"无典不徽"这个旧时流行俗语，倒比卫聚贤之说，夸张的成分略少一些。明清以来的大量文献已证明，徽籍典商的足迹几乎遍及中国本土的东西南北，乃至海外一些地方。以徽州方音为特征的当业隐语行语，以及徽州典商的特有言语腔调，不仅成为京津等地典当业的一种行业性附属特点，而且还传入了东北地区。例如一份资料记载：

> 旧社会的"当铺"经理称为"当家的"，下有"头柜"、"二柜"，管库的称为"包袱褡子"。当铺内部说话，外人也听不懂，从一到十，即呼为"摇、按、瘦、扫、尾、料、敲、奔、角、勺"，老太太称"勒特特"，物件称"端修"，什么东西称为"杨木端修"。

显然，这是经有清以来由京津(主要是北京)曲商传入东北的。因为，"包袱褡子"的"褡子"出自满语，意思是头目、管事的；其余数码隐语尽与京中徽籍典商所说基本相合，略有语音变异，但仍不失本来特点。这也正如近人陈去病《五石脂》所说："徽郡商业，盐、茶、木、质铺四者为大宗……质铺几遍郡国，而盐商咸萃于淮，浙。"

尽管如此，山西典商仍不失为中国典当史上仅次于徽典的第二大地域性典当行帮，山西亦即堪称中国第二个典商之乡。

经济史专家认为：在中国商人之中，他们最能累积巨富者，却是盐商、茶商、洋商、铜商、票号、当商等。拿清代来说，号称天下巨商，有如山西商人，据闻"山西富室多经商起家，元氏号称数千万两，实为最巨"。后则有曹、乔、渠、常、刘数十姓，各拥数十万两乃至

百万两的财产。山西商人，以经营盐、茶、粮、布、煤、木、票号和典当者居主。这一点，国外学者亦曾注意到了，如："山西商人营业的项目很多，而活动范围遍及长江流域以北的华中、华北全境。应该指出，其营业项目的特点是多样化的，计有粮商、盐商、丝绸商、运输商、木材商、棉布商、典当商等等。"他有所忽略的是，山西商人经营票号亦属大宗项目，山西典商尚属其次。

数十年前，一部冠有"实地调查"字样的《中国商业习惯大全》的第十六类"当业（质业）的习惯"，注意到了山西武乡县典当业的当票式样，平定县的减息留当，黎城县的收当估价与物价等典当业经营活动。然而，同行业间的竞争，也直接反映在徽、晋两大系典商之间。徽典所及遍数各地。因而，即或不在山西本土上也存在徽、晋典帮的竞争。据乾隆时纂修的（山东）《临清州志·市廛志》记载："两省典当，旧有百余家，皆徽浙为之。后不及其半，多参土著。今乡合城仅存十六七家，皆（山）西人。"这一记载说明，当时的竞争，终以晋帮典商获胜。

山西诸行商人活跃于全国各地，占领许多行业市场，如清查揆《燕台口号一百首》中说："（清嘉庆年间）放京债者，山西人居多，（折）扣最甚。"而晋帮典商亦不例外。据《汉口山陕西会馆志》说，清末在汉口即活跃着晋典行帮。光绪时纂修的《闻喜县志续上》卷三载："（山西人）裴秀通，梗亮有雄气，为典商顾恢奇，喜谈兵法。嘉庆初，在河南值川楚逆氛辄自募勇，防御败贼游骑。贼恨之，大股猬集，秀通被围，力不支，被害甚惨，豫抚次状上蒙恩褒恤入祀忠孝祠，并予云骑尉世职。"

当商在外经营，时有书信与家人通报情况。如清咸丰年间山西襄汾县丁村商人杨兆鳌的一封信载："于六月初六日捎泾转府一信，……所有宁号并源，大兴铺茶店、当铺诸事照常，见字勿卜。宁地街道这两月天逢空月，诸货毫无行机。"云云，是知这是一位在外经营茶叶、典当的山西商人。

明清以来，山西太谷的曹家为世代富商，其资本额曾高达一千余万两，商号遍及东北、华北、西北及华中诸大城市，尚远及莫斯科、西伯利亚和蒙古。曹家主要经营钱庄、典当及绸缎、药材等十数项。其中，典当是使曹家获利较大的一项经营，在各地开设了许多当铺。例如徐州的锦丰庆、锦丰典，在济南亦有当铺，仅黎城一地即有曹家的瑞霞当等四座典当。曹家典当资本雄厚，并吸收有官本入股，因而在同行业竞争中则经常收当一些本小利薄难于周转的小当铺的转当物，从中取利。曹家的经营发迹于东北磨豆腐，故此建昌的曹氏"三合当"为不忘当年创业艰辛，每年例行磨两次豆腐，并由掌柜的亲自焚香叩头祭奉"磨神"。

旧时包头民谚说"先有复盛公，后有包头城。"这以"复盛"为字号的一些买卖，即由山西祁县乔家经营的，其极盛时期，商号几乎曾遍及以北方为主的国内通都大邑。乔家拥有的这样多的资本，首先发迹于包头。乔家资本的创业者，最先是同一位姓秦的盟友在萨拉齐厅老官营村合成当铺作伙计，积累了一些资本之后，旋至包头的西脑包开小铺，逐渐壮大。前后约近二百年里，乔、秦两家或合资、或独资经营了油、粮等多种商号。当时，包头赌风颇盛，暴富突贫已司空见惯，于是两家又都同时兼营起当铺、钱铺来。而且，自家商号相互调剂，颇占优势。例如，为当铺处理到期下架物品方便，兼营有估衣铺。自家的钱铺平时至少储备三五万现金，以防挤兑或备作当铺收当贵重物品时的用款。

山西之成为中国第二大典商之乡，亦自有其地理及乡土文化等人文背景。清·康基田《晋乘蒐略》卷二称："山西土瘠天寒，生物鲜少，故禹贡冀州无贡物，诗云：好乐无荒，良土瞿瞿。朱子以为唐魏勤俭，士风使然，而实地本瘠寒，以人事补其不足耳。太原以南多服贾远方，或数年不归，非自有余而遂什一

也。盖其土之所有不能给半，岁之食不能得，不得不贸迁有无，取给他乡；太原以北岗陵丘阜，硗薄难耕，乡民惟以垦种上岭下坂，汗牛痛扑，仰天待命，无平地沃土之饶，无水泉灌溉之益，无舟车鱼米之利，兼拙于远营，终岁不出里门，甘食蔬粝，亦势使之然，而或厌其嗜利，或病其节啬，皆未深悉西人之苦，原其不得已之初心也。"是知尤其以晋南颇盛外出经商之风，而晋北虽亦地土贫瘠却不尚经商，均由土风之别使然。但总体而言，晋地仍属商贾之乡，一若明·张四维《海峰王公七十荣归序》中所述："吾蒲介在河曲，土陋而民伙，田不能以丁授，缘而取给于商计，其挟轻资车牛走四方者，则十室九空。"

但风俗所依之本，又多以生计为基础，这是古往今来史家共识之点。乾隆时纂修的《直隶绛州志》载录的马恕《绛民疾苦记略》亦称："绛古唐地，旧称土瘠民贸，迄今地狭土燥，民无可耕，俯仰无所资，迫而履险涉遐，负贩贸迁以为谋生之计。"光绪时纂修的《五台新志·生计》径谓："晋俗以商贾为重，非弃本而逐末。土狭人满，田不足于耕也。太原汾州所称饶沃之数大县，及关北之忻州，皆服贾于京畿、三江、两湖、岭表、东西北三口，致富在数千里，或万余里外，不资地力。"亦然。

中国向以农耕为根本生计，农耕所获不足以敷衣食之需，于是则另谋生计，故有"土瘠民贸"之风。但亦应看到，中国地广人众，不乏地瘠人稠之处，却并非都成商贾之乡、典当之乡，亦直接由习俗风尚使然。江浙等地，人多地少，剩余劳动力部分经商，而大部分则凭手工技艺以打工等方式外出谋生，则多有匠人。究其根源，或为一向奉为正统的轻商观念较重所致。

典当与奢俭之风

明·顾起元《客座赘语》卷二《民利》说："留都地在辇毂，有昔人龙袖骄民之风，浮惰者多，劬勤者少；怀土者多，出疆者少。尔来则又衣丝蹑缟者多，布服菲屣者少，以是薪粲而下，百物皆仰给于贸居，而诸凡出利之孔，拱手以授外土之客居者。如典当铺，在正德前皆本京人开，今与绸缎铺、盐店皆为外郡外省富民所据矣。以是生计日蹙，生殖日枯，而又俗尚日奢，妇女尤甚。家才儋石，已贸绮罗；积未锱铢，先营珠翠。每见贸易之家，发迹未几，倾覆随之，指房屋以偿逋，挈妻孥而远遁者，比比是也。余尝作《送王大京兆人觐文》，引'国奢示民以俭'之论。嗟乎，可易言哉！"此君由典当等业经营者的乡籍而感叹及世间奢俭风尚，事实上，典当与奢俭风习之间亦发生着许多直接关系。

首先是世人对典当所持的成见。

典当本以调剂经济缓急为基本社会功能，不止经济地位低下的下层社会平民经常藉以解决一时急难，而士宦贵人亦不乏利用之例。但是，人们却颇忌讳让人看见或知道自己出入当铺，似乎一问津当铺就沾染了穷酸、破败之气，有失体面。

远在南北朝时，贵族显宦出入寺院质库尚不以为然。当时社会风尚呢，《颜氏家训·治家篇》载："今北土风俗，率能躬俭节用，以赡衣食；江南奢侈，多不逮焉。"南朝并非怎样富庶，惟尚外观体面，仍如所载："南间贫素，皆事外饰，车乘衣服，必贵齐整；家人妻子，不免饥寒。"然而，南朝显宦至寺库质贷，似与平民一样自然，并未见非议之辞。

隋唐以降，平民利用柜坊、典当调剂缓急，富户、商贾亦借以存款生息或周转。明清以来，富商利用当铺调剂经营资金缓急，更属常事。但与此同时，一如《红楼梦》中描写的那样，贵族们一方面开着当铺牟利，一方面却以当当为有失体面。显见贫富阶层与社会地位的等级观念，这时已同典当联系起来了，宁肯偷偷摸摸地质贷，也要维持外观的虚假体面。因为，这种体面即社会地位与身份贵贱

的标志。

近代城镇市民，有时碍于另种世俗情面亦会淡化轻贱典当的风尚。《北京典当业之概况》的调查，即可为证："……大多数平日皆不善储蓄，开支亦不肯轻意缩减，偶遇意外事故发生，即无法应付。如告贷于亲友，北京人向好面子，既以颜面攸关，不肯开口，若采取变卖方法，或以该物为先人之遗留，不愿一旦出售。惟有典当一途，有赎回可能，又能救济一时之需也。……故当当行人情，实为司空见惯之事。此项用途，比较其他为最。"旧时著名相声演员郭全宝有一个传统段子《哭当票》，即以当当行人情为题材。相声后半段中说有人借别人家办丧事想去吃一顿，没钱随分子，就把被窝当了一块钱去了。不料，当他随人哭祭之际，"把他在袖口里的当票儿掉在炭火盆里给烧了"。等痛吃一顿之后，就哭开了当票，闹成了笑话。

当人们为经济所迫不得不频繁求助于典当"典衣易票供朝食"之际，当然也就顾不上什么体面与否了。又如宣统二年纂修的《建德县志》卷一九所录晚清周馥《述农村苦况》诗说道："山居宜种淡巴菰，叶鲜味厚价自殊；可怜粪田无豆饼，典衣买饼培田腴。无衣或且借衣典，邻里痛痒关饥肤。……农家无田无烟卖，忍饥不负三分债。"值此境地，还谈何当当体面与否！

即或古代文人骚客，有时亦不甚理会典当有失士人、名流的身分、风度。唐杜甫有"朝朝回回典春衣，每日江头尽醉归"诗句，不以典衣沽酒为耻。白居易亦以典钱沽酒为快事："归去来兮头已白，典钱将用沽酒吃。"清·唐甄《潜书·食难》说："大凶，则一岁之计犹可假贷典鬻，虽不免于饥，而犹不至于死。"身处其境，能有物可典亦算不错的。

清人褚人获《坚瓠五集》卷一辑录有《贫士征》十一则，颇可洞察古今世俗习尚："愁日增，意气日减；药方日增，酒量日减；奔走日增，交游日减；子女日增，婢仆日减；索债人日增，借债人日减；典票日增，质物日减，妻孥怨恨日增，亲眷奖誉日减；方外交日增，帷榻情日减；市儿牙侩之秽语日增，登临赏玩之清缘日减；厌态日增，佳思日减；慈悲心日增，计较心日减。"习俗风尚，多含世态炎凉之情。显然，典当亦常与贫困为伴，贫即贱，这是世俗之所以轻视、忌讳典当的根本观念所在。

笔者少年时，大陆已无典当，但还时闻有所谓"提庄货"之语，用指旧货或降价的处理品。至于如何说成"提庄货"，直到后来研究典当史之际方才了然。原来，这"提庄"尚本典当业的行业用语，系就典当满期下架转卖给估衣铺、旧货商的当物而言。在北京："当物满期不赎，典当即行清查，满货确数，另行登录于货簿上。按北京习惯，满货之销售，多在夏历二八月间。然平素亦可随时售卖，并无一定限制。出售时由典当业出柬约请，各估衣商铺，钟表铺，及古玩铺，约期来柜看货。所售之货，标记号码，陈列院中。各商铺来看后，各取纸片，书写愿出之价格，用弥封投标法，交于典当经理。当日晚间由经理拆封，择价格之最高者，为承买人。……满期货售价，如超过成本时，名之曰'贯头'。……若低于成本，名之曰'亏头'。"在天津，这叫"打当"。各地打当方法大同小异。这些提庄货由估衣、旧物商贩购去后，稍事修饰整理即再行兜售。

在对待提庄货上，亦存在着奢俭风气的表现。追求浮华体面，可不惜多花钱购买全新物件。如果讲究少破费而又实惠，则往往至旧物摊上挑选一点价廉而又实用的提庄货，经济实惠。个中，颇能体现奢俭观念，从一个侧面反射着社会风尚。当然，这也直接受制于经济条件。富多讲求新的、档次高的，除古董外，旧的再好也不喜欢。贫则注重实际，不喜欢新而不实的浮华、样子货，却宁肯挑选旧而经济实惠的提庄货。至于一些商贩，有时则利用人们这种尚俭风尚欺人取利，所以人们挑选提庄货格外小心。相反，诸新

额、高档商品中，何有彻底杜绝过伪劣品或以次充好呢！

典当人口与陋俗

前天津当业公会会长曾回忆道："最骇人听闻的是大恶霸袁文会在南市经营的小押当，公然收'活号'，就是以活人作当品。贫民当山穷水尽的时候，把自己的亲生女儿送入袁文会的小押当质押换，期限与利息的计算和一般衣物无异。他们知道这种当品是绝对无力回赎的，收进活号之后，立即转入所开设的娼寮，实际就是贩卖人口。"事实上，收押人口之例非当时仅有，中国典当业初兴之际即已出现以此方式借用高利贷的。唐代称以身充奴仆为质偿债为"典贴"。韩愈《应所在典贴良人男女等状》载："检责州界内得七百三十一人，并是良人男女……原其本末，或因水旱不熟，或因公私债负，遂相典贴，渐以成风。名目虽殊，奴婢不别，鞭笞役使，至死乃休。"又如《宋史·石保吉传》载，石保吉"好治生射利"，"染家贷息钱不尽入，质其女"。《宋史·马亮传》载，宋真宗大中祥符（1008—1016年）年间，广州"盐户逋课，质其妻子于富室"。《宋史·吴奎传》亦载，首都汴京"富人孙氏，京师大豪，专权财利，负其息者，至评取物产及妇女"。

至元代，《元典章·刑部·禁典雇》载，"彭六十为家贫，将妻阿吴立契雇与彭大三使唤，三年为满，要讫雇身钱五贯足"。就是说，彭六十以五贯钱的代价，将妻子典雇给彭大三使唤三年。实际上，亦即以妻子作为借债的抵押品兼偿还本息的财物；究其本质，不外是高利贷活动中的变相低价买卖妇女。又如，《元典章·刑部·烧埋》亦载："宋换儿已正典刑，据家属处合征烧埋银五十两。既是在家母老子幼，止有妻阿徐侍养，乞化过日，别无折挫，亦无以次可以典雇人口，依准本部所拟，免征施行。"就是说，宋换儿被刑决之后，因其家中连可以典雇借债的人也没有，所以官府只好准予免征"烧埋银"。

对于借高利贷形式买卖妇女（以妻女抵押、偿债）给社会造成的种种弊端、后果，历来屡禁未绝，业已成为高利贷交易的基本罪孽之一。甚至，个别朝代竟公然使之合法化。据《建炎以来系年要录》载，绍兴八年（1138年）七月夏，"金云中路元帅府下令诸公私债负无可偿，没身及妻女为奴婢以偿。先是，诸帅回易货缯，编于诸路，岁久不能偿。会改元诏下，凡债负皆释去。诸帅怒，咸违敕复下此令，百姓怨之，往往杀债主，啸聚山谷"。其后果，必然要遭到平民的强烈反抗。

元代回回的"羊羔利"，更是"往往破家散族，至以妻子为质"，最后致使政府不得不采取措施"以官银代偿，凡十万五千锭"。或者免息赎出，如《元典章新集·国典诏令》所说："……百姓因值灾伤，典卖儿女，听依原价收赎。"不计息利，但仍需给与原数债款。同时又制定律令："诸称贷钱谷，年月虽多，不过一本一利。有辄取赢于人，或转换契券，息上加息；或占人牛马财物，夺人子女以为奴婢者，重加以罪。"

然而，元代对于高利贷主以人口为质偿债的禁令并不彻底。《元史·刑法志》："诸以女子典雇于人及典雇人之子女者，并禁止之。若已典雇，愿以婚嫁之礼为妻妾者，听；请受钱典雇妻妾者，禁；其夫妇同雇而不相离者，听。"至清，亦然。一方面禁之，同时又间有允例。清·吴荣光《吾学录》卷二一载："若豪势之人违例放债，不告官司，强夺人孳畜产业，估所夺畜产之价过本利者，坐赃治罪，杖一百，徒三年。若准折人妻妾子女者，杖一百；强夺者，杖七十，徒一年半。因强夺而奸占妇女者，绞监候。所准折强夺之人口给亲，私债免追。"同时，《清律辑注》中又称："必立契受财，典雇与人为妻妾者，方坐此律，今之贫民将妻女典雇于人服役者甚多，不在此限。"可

知其有禁有纵，必然难以禁绝；法律的自相矛盾，悉为社会制度与现实之相悖使然。

以人口为质押借贷或偿债财产，历来主要是妇女，这是中国长期的封建社会制度的罪恶产物之一。高利贷的发达，尤其助长了这种陋俗。尽管典当业收当人口之例并非很多，却是这一陋俗旧制的扩展。

元明戏曲中经常出现的一个市语，是谓妓院为"皮解库"，由此则道破了典当人口与典身、卖身现象的共同本质。

又如"典妻"陋俗，亦堪谓同典当人口旧制并行的又一源于封建社会制度的习俗惯制。宋元以来买妾并赡养其家的"典赡"习俗，在《水浒传》中已有反映，"宋江杀惜"故事即由此演成。其第三十六回说："(宋江)不合于前年秋间典赡到阎婆惜为妾，为因不良，一时恃酒争论半殴，致被误杀身死，一向避罪在逃。"这种"典妻"现象，在旧中国各地并不稀见，至今才取缔不过几十年。对此，有一份材料介绍说：

> 在吃人的旧社会，一般是这样两种人租别人的老婆。一种是已经结婚多年，老婆不生儿子的人，在那"不孝有三，无后为大"的封建社会里，想(要)个儿子，讨个小老婆吧，"河东狮吼"不答应，就租个年轻力壮的妇女，做生儿子的工具，生了儿子就把妇女遣回。另一种是原籍家乡有妻有子的商人，为了发泄兽欲，既不敢在外面寻花问柳，有损声誉；又怕染上花柳病，于是也租个年轻妇女同居。而且绝大多数是老"夫"少"妻"，在那个男尊女卑的社会里，是不会受到谴责的。
>
> 谁把自己的老婆租给别人呢？一般是受到天灾人祸无法抵抗的人，因为夫妻感情好，又有子女，女的不愿琵琶另抱出嫁，不得不饮鸩止渴走这条道路！总想三两年后，靠"租金"，靠"减少一张嘴吃穿"攒几个钱，重振家园，不得不如此负重忍辱。
>
> 把老婆租给别人，是够残忍的，租期一般是三两年。租金以妇女的年龄、姿色而定。首要的是妇女必须身强力壮。被租出的妇女，在租期内，不准回家，丈夫来会，也只准交谈几句。如果租老婆的人有所谓"良心"的话，还可以留餐不留宿。否则连饭都不给一顿吃，只让他们"流泪眼对流泪眼"，连"断肠人送断肠人"也不允许。
>
> 在租期内，如果妇女生了孩子，是男孩，就让她哺乳到周岁，解除租约，从此不准她来看孩子。……如果生的是女孩，就是一场溺婴的悲剧。租期内没生育的，征得双方同意，也可以续租。当然，也有极个别妇女不愿回到原夫身边去的。

凡此可见，像典妻这类"典身"陋俗，同典当人口在本质上颇为一致。换言之，像当年天津恶霸典东袁文会的当铺收当妇女这类丑恶现象，非但有其现行的社会背景，在文化传统方面，亦有其固有渊源，并非偶然。

于此尚应指出，尽管收当人口这种现象同其他高利贷以人为质偿一样，均与封建文化传统、社会风尚有着千丝万缕的联系，却仅系个别丑恶现象，并非中国典当业的主流。

乞　　丐

乞　丐

乞丐是一个长时期的社会历史现象。贫富分化给私有制社会创造它的一种副产品，即那些因缘种种自然和社会的原因而沦陷社会底层，贫窭无告而流寓乞食的乞丐。

乞丐是一种世界性的社会现象，中国亦概莫能外。在以农耕经济为主要文明形态的中国古代社会，破产的农民是乞丐的基本构成部分。中国古代社会的自耕小农在一块既不丰饶亦不贫瘠的土地上默默耕作，挣扎求生，其生产规模窄小，经济力量亦极脆弱，任何一点自然和人为的灾害都可能使他遭到灭顶之灾。自然界不时而至的旱涝之厄，加之封建官府雪上覆霜的征赋，都将迫使那一批批"饥无口食寒无衣"而贫困失所的破产农民沦为乞丐。

"乞"与"丐"二字在甲骨卜辞与钟鼎铭文中已经出现，但多是作为祭祀用语，以示祀天求雨、祭天取丰。或祈神避凶、求神祐福的意义。以"乞"或"丐"指称乞丐行为的，在古代文献中不乏其例，如《左传·僖公二十三年》"晋公子重耳之及于难也，过卫，卫文公不礼焉。出于五鹿，乞食于野人"，《史记·外戚世家》"丐沐沐我"，宋人周辉的《清波杂志》"五代时，有僧某卓庵道边，乞蔬丐钱。"以"乞"、"丐"二字联诀指称乞丐行为的，《汉书·西域传》记，"拥疆汉之节，铤山谷之间，乞丐无所得。"但这里所用仅是指一时的觅食行为，而非专指乞丐的乞食行为，稍于此后，在范晔的《后汉书》中，我们可以看到该书《独行传》的用法："向栩，学甫兴，河内朝歌（河南淇县）人，向长之后也。少为书生，性卓诡不伦，不好言语而喜长啸，或骑驴入市乞丐于人；或悉邀诸乞儿俱归止宿，为设酒食，时人莫能测之。"以"乞"字单字指称乞丐人的，如《淮南子·盗跖》，"盗财而予乞"。以"丐"字单字指称乞丐人的，如前述元结的《丐论》，"丐有'丐论'，子能听乎？"至于以"乞丐"二字组合指称乞丐人，我们则可以在稍晚于唐人之后的大型类书《太平广记》中见到，该书卷126记五代人萧怀武，"深坊僻巷，马医酒保，乞丐佣作及贩卖儿童辈，并是其狗。"当然，以"乞丐"复合词指称乞丐出现后，并不妨碍后人依然用"乞"或"丐"单字指称乞丐，这种情况，大概与中国文化人以古为新的作文习惯不无关系。

在宋以前，以"乞丐"双音词指称乞丐的很少见，但以"乞"或"丐"配以他字以组成的双音或多音的乞丐称谓则很多，并多数为后世沿用。乞丐的称谓有种种，大致有下面几种情况，一种是无所褒贬，直白道之，如叫"乞人"的，《吕氏春秋·精通》"闻乞人歌于门下而悲之。"《战国策》"豫让漆身为厉，灭发去眉，自刑以变其容，为乞人而往乞"；又如以"行乞者"称之，"路有行乞者，则相之罪也。"（《管子·轻重乙篇》）又如以"丐人"、"丐夫"、"丐妇"称之者，《桂苑丛谈·杜可均却鼠》，"僖宗末，广陵有穷丐人杜可均者。"龚自珍《乙丙之际塾议第十六》，"丐夫手珠玉，道馑抱黄金。"朱国祯《涌幢小品》卷二十，"正德五年，崇德石

门东桥上，有丐妇，色丽甚。”又如称“乞者”、“丐者”、“丐子”的，陈祥裔《蜀都碎事》卷二，“其妇更招一乞者为夫”，顾禄《清嘉录》卷十二。“丐者衣坏甲胄，跳钟馗”，张潮《虞初新志》卷一，“吴越间有鬈髯丐子”，等等均属此类。另一类则含有一定的轻侮，甚至贬斥的意义，如以“乞儿”称之者，《列子·黄帝》，“范氏门徒路遇乞儿马医，弗敢辱也。”又有以“乞小儿”称之者，《搜神记》，“汉阴生者，长安渭桥下乞小儿也。”又有以“乞索儿”称之者，范摅《云溪友议》卷十二记唐元载寒微时，娶王缙女为妻，而为妻族轻视，有“岂料乞索儿妇，还有两事。”又有以“丐棍”、“乞婆”以指称乞丐流中刁蛮恶劣者，褚人获《坚瓠四集》，“不意鼎革之后，落于丐棍孙寿之手”，《元杂剧·货郎担》第二折，“难道你不听得，任凭这老乞婆臭歪刺骂我”，等等均属此类。还有一类，含有一定褒义，情况较少，所指对象也很特殊，如冯惟讷编《古诗纪》，“楚庄王时，市长宋来子常洒扫一市。时有乞食公入市，乞而歌，一市人无解歌者，独来子忽悟，疑是仙人。乃师乞食公，弃官追逐，积十三年，公遂以授中山之道。”以“公”称乞丐，显然是一种表示尊崇的敬称。但这种乞丐称谓并不多见。

中国古代乞丐最为流行、普遍而口语出之的称谓要数“叫化子”一名，以及由此音转的“花子”、“叫花子”。徐珂在《清稗类抄·乞丐类》中写道：“俗称乞丐曰叫化子，盖以其叫号于市而募化钱物也。又作‘花子’，则京师谓乞儿曰花子，见《五杂俎》，其来久也。”“京师谓乞儿曰花子”，又见于曹雪芹所著《红楼梦》，该书十九回《情切切良霄花解语意绵绵静日玉生香》写道：“茗烟微微笑道：‘这会子没人知道，我悄悄地引二爷城外逛去，一会儿再回这里来’。宝玉道：‘不好，看仔细花子拐了去。’”《五杂俎》为明代万历间人谢肇淛所作，多记风俗掌故，其书卷五《人部》记，“京师谓乞儿为花子，不知何取义。”“花子”为“化子”音转，但为何称乞丐为“化子”或“叫化子”？曲彦斌《中国乞丐史》一书指出：“‘化’者，即募化，当借自僧道求布施化缘”，并引敦煌变文《维摩诘经菩萨品变文甲》，“有心凭机以呻吟，无力杖梨以教化”，阐释“教”、“叫”音通假借，以推证“化”字当借于僧道界化缘行为，此可备为一解。不过，“教化”二字并非舶来品，古代中国儒道二学早已用之。《老子》二章、三十七章，“圣人处无为之事，行不言之教”，“道常无为而无不为。侯王若能守，万物将自化。”《史记·五帝本纪》记帝颛顼业绩，也有“，治气以教化”句。佛教东传中土与中国固有文化融汇后而施教中国，是任一文化传播中极自然的事，其“教化”二字的形成与使用，当也有这种关系。当然，音通假借，舍“教”而用“叫”，则于乞丐哀号乞食的行为特征更为贴切，“叫”而“化”者，正是乞丐乞讨的一种典型形象。

明清两朝皆以北京为都，从谢肇淛、曹雪芹到徐珂皆记北京称乞丐为花子，可见这是一个由来已久的称谓。元代关汉卿杂剧《绯衣梦》第一折，“俺父亲比前是李十万，如今无了钱，人叫李叫化。”宋人孟元老《东京梦华录》记东京丐俗，“打铁牌子，或木鱼，分地分日闲求化。”以及宋人洪迈《夷坚志》卷四十五记，“鄱阳石门屠者羊六，以宰羊为生累世矣。庆元二年二月，一道人过门，伸扇觅钱。屠谓曰：‘尔形躯伟然，且无残患，世上有千门百户，不寻一般做经纪，只是懒惰。平昔不将一钱与乞道人，伏请稳便。’道人怒指手，骂曰：‘汝亦是难化！’”也是这种用法。由最初指乞丐的行为作动词用，到此后俗定为乞丐的称谓作名词用，“化子”、“叫化子”及其音转诸称谓，大概于宋元时期形成而流行于明清时代。

中国古代社会乞丐另一种较为流行的民间社会称谓，叫作“要饭的”、“讨饭的”或“讨口子”等。这类乞丐称谓很少见诸文本，而广泛流传于民间社会的口语之中。近人李拙子《拙言·丐与官》中写道：“丐俗呼为讨饭，所谓抱饭碗主义者。”孙旭军等编写的《四川民俗

大观》也记道:“乞丐,四川俗称为‘讨口子’、‘叫花子’、‘要饭的’等等。”称乞丐为“讨饭”、“要饭”或“讨口子”是一种直接与乞丐谋生手段相联系的称谓,因其形象直观切近乞丐的行为特征,故也极为流行。

乞丐种种

穷神，又号“送穷子”，是颛顼帝的儿子，是那个英雄奋槊、慷慨悲歌的时代的不协调音。颛顼帝是传说中炎黄部落联盟的重要首领，他与共工大战争夺天下，从天上打到人间，从东方打到西方，一直打到西北方的不周山下迫使对手撞山而死为止。但就在这位业绩震古铄今的英雄身上，其“不才子”却也是多于其他上帝。明陈耀文《天中记》卷四引《岁时记》，“高阳氏（颛顼）子瘦约，好衣弊食糜，正月晦日巷死。世作糜，弃破衣，是日祀于巷，曰送穷鬼。”宋陈元靓《岁时广记》卷十三“号穷子”条引《文宗备问》，“昔颛顼帝时，宫中生一子，性不著完衣，作新衣与之，即裂破以火烧穿著，宫中号为穷子。”

在中国历史上，有一位著名的有着十九年流亡乞讨经历的帝王，这就是春秋时从公元前636年起当了九年晋国国君的晋文公重耳。重耳是晋献公姬诡诸之子。在娶骊姬之前，晋献公有三子一女，即申生、重耳、夷吾和穆姬。后献公率兵攻骊戎（西戎一支）时得骊姬，后又生一子奚齐。骊姬得宠于献公，册封为夫人，并欲立奚齐为太子。骊姬出于切身利益，要扫除奚齐将来继位称帝的隐患，先是让献公将其余三子发往三处边城，后又以谗言逼死申生，派兵和刺客追杀夷吾与重耳。夷吾兵败城破，逃往梁国（今陕西韩城县南）。重耳也避开刺客，带着狐毛、狐偃几个亲随，仓皇逃到了他生母出身的狄族封地狄国。此间，晋国相继发生重大变故。夷吾、重耳出走他国之后，奚齐被立为世子。不久献公病危，即拜托大臣荀息辅佐奚齐登基。献公死，年仅十一岁的奚齐即位为国君，拜荀息为上卿。此事遭到了里克、平郑等人的强烈反对，即派人混入卫队，借为献公做丧事之机杀掉了奚齐。骊姬再立其妹之子卓子即位为君，并密谋收买刺客借送葬之机除掉里克、平郑二人。里克等人则将机就计，以“为太子伸冤、迎立重耳为君”作号召，杀了骊姬的亲信东关五，又摔死卓子，劈死荀息，鞭笞并杀了骊姬。国不可一日无君，家不可一日无主。夷吾不惜割地赠金，在秦穆公的帮助下，回国即位当了君主，即晋惠公。惠公不仅滥杀功臣良将，背信弃义，还派出刺客勃鞮暗杀重耳，恐怕重耳回国争位。就这样，重耳闻讯后只得再离开流亡住了十二年的狄国，逃往齐国。临逃时，身边专门分管衣物盘缠的小臣头须，将所有财物席卷而逃，使重耳一行处于艰难的穷困境地。

逃经卫国，卫文公对当年晋国不支持卫国建都一事耿耿于怀，拒绝接济他们。再逃到五鹿（今河北濮阳县南）时，已饥饿难忍，向农夫讨饭，却给盛了一盘泥土。只好再往前走，却已人困马乏，重耳又累又饿地倒在了随行的人身上。在他们挖野菜熬汤充饥之时，介子推则割了自己大腿上的肉煮汤献给重耳，使之感激涕零。此后，他们又屡经流亡坎坷，终于借助秦穆公的帮助，于公元前636年即位当了国君，即晋文公。文公在位九年间，

先与秦国结盟，成为历史上有名的“秦晋之好”；以后平息王子带之乱，纳周襄王，救宋破楚，称霸诸侯，成为春秋五霸之一。《左传》认为重耳的成功在于“天助”，事实上却应该说是这十九年的流亡乞讨、寄人篱下的艰辛经历，给了他谋略与才智，一定程度上改造了他身为贵公子的虚伪、苟安、懦弱的本质。使他成为一代富有才干的成熟的政治家。在那个时代，不仅没有任何一个君主的功业堪与重耳相比，更重要的潜在基础，是都没有经历过像他所遭遇的重重磨难。

伍子胥姓伍名员，子胥是字，其父伍奢是楚国的大夫。楚平王七年（公元前 522 年）时，平王杀了伍奢及大部分家人。幸免于难的伍子胥即只身逃出，经宋、郑诸国投奔吴国，期望借助吴国之力替父报仇。路经昭关时，楚兵盘查甚严，一夜之间愁白了须发，改变容貌才得以混出关来。一路上他爬山涉水，乞讨充饥，等走到吴国首都（今苏州）时，已经一文不名，披头散发，满面污垢，就立于市中吹箫行乞。吹箫乞讨了三天，被善于相面之术的被离发现，闻其箫声甚哀，观其相貌非凡，推荐给公子姬光，得以重用。据说当时吴王召见子胥时问他：“你本不是一般人士，何致于穷困潦倒到这般模样？”他即跪下垂头哭诉说：“我父本来没罪，却被平王连我哥哥给一起杀了。我想只有大王能帮报此仇。”吴王答应了，留在宫中与吴王谈了三天三夜。吴王见他智勇非凡，即号令全国无论上下贵贱和老少人等，如有不服从伍子胥者，即是不服从吴王，其罪至死不赦。从此，伍子胥忠诚为吴国效劳，并得以报了楚平山杀害父兄之仇。

民间还传说，后来姬光当上吴王之后，横征暴敛，百姓苦不堪言，而且变得为人冷酷，寡情少义。这时姬光（阖闾）又命伍子胥负责修筑姑苏城（即苏州），他便于修城时暗中留了一手。城垣建成之后，伍子胥悄悄地告诉部下说：“我要是死了，国家如遇饥荒，你们就把城墙扒了，百姓便可以得救了。”果然，没过多久伍子胥便遭奸臣诬陷，自杀身亡，越国也乘机灭了吴国。当年就大旱大涝，民不聊生，树皮草根都吃光了，饿殍遍野。这时，伍子胥手下的人想起了他留下的话来，就扒了城墙，掘地三尺，发现那城墙底下的砖竟都是用糯米做的，于是，人们都来捡“砖”，一个抱几块回去煮熟充饥，使当地的老百姓渡过了荒年。人们都说，伍子胥在苏州要过饭，这是报苏州人恩的。后来，苏州一带的乞丐便把伍子胥的像供奉起来，称他为自己的祖师爷。就这样，伍子胥身后在民间信仰中，一身兼二职，既当潮神，又当祖师爷，水陆两栖，够他忙的。而这种现象，在中国民间信仰中实属不多，足见其受人们尊敬爱戴之深。关于伍子胥吹箫行乞市中的故事，不只史书有记，一些笔记、传奇、敦煌变文、小说、评书、戏曲等，也选作题材收入，可见流传之广、影响之深。这样，在民间信仰文化中，他一身二职的现象也就不难理解了。在民俗心理中，人们总是希望自己深深喜爱、敬仰的形像不仅非常完美，而且具有超常的万能力量。

据《北齐书》记载，北齐幼主高恒当皇帝时年仅八岁，改号承光元年，尊后主高纬为太上皇帝。他执政期间，奸臣当道，结党营私，乱政害人。对此，高纬整天不闻不问，时间都花在了奢靡淫乐上面。据载，他把宫中小婢女都封为郡君。宫女中穿着华贵、食用高级的，即达五百多人。而且，一条裙子即价值万匹，一面镜台即值千金，大家竞相奢靡斗艳，甚至早上穿的衣服晚上就扔掉不要了。皇帝认为这样做理所当然。于是又大修宫苑，建筑偃武修文台，在诸嫔妃各宫造起镜殿、宝殿、玳瑁殿，都是丹青雕刻、妙极一时，还另于晋阳造了壮丽非凡的十二院。

最可恶、也是令人啼笑皆非的，是这位当朝天子竟在后宫的华林园中建造了一些荒村穷舍，自己脱下皇服穿起破衣烂衫饰作叫化子乞食讨饭。还扮成穷寒模样，到市肆中做

买卖。他让人穿着黑衣饰成羌兵，鼓噪凌之，还亲自用弓箭射击。从晋阳东巡，他单马奔驰，敞衣散发而还。凡此种种，身为当朝天子置民不聊生于不顾，却在穷奢极欲厌腻之余拿乞丐等贫寒世事寻开心，以娱其变态之欢。在中国历代帝王之中。实属一大奇闻。对此，史家评论说："但爱狎膺竖，委以朝权，帷薄之间，淫侈过度，灭亡之兆，其在斯乎？……辅之以中宫奶媪，属之以丽色淫声，纵擒缁之娱，恣朋淫之好。语日'从恶若崩'，盖言其易。武平在御，弥见沦胥，罕接朝士，不亲政事，一日万机，委诸凶族。内侍帷幄，外吐丝纶，威厉风霜，志回天日，虐人害物，搏噬无厌，卖狱鬻官，溪壑难满。重以名将贻祸，忠臣显戮，始见浸弱之萌，俄观土崩之势，周武因机，遂混区夏，悲夫！盖桀、纣罪人，其亡也忽焉，自然之理矣。……齐自河清之后，逮于武平之末，土木之功不息，嫔嫱之选无已，征税尽，人力殚，物产无以给其求，江河不能赡其欲。所谓火既炽矣，更负薪以足之，数既穷矣，又为恶以促之，欲求大厦不燔，延期过历，不变难乎！由此言之，齐氏之败亡，盖亦由人，匪唯天道也。"(《北齐书·帝纪第八》)在中国历史上，北齐后主当了一回乞丐，但不是为境遇所迫的真叫花子，却是以变态心理捉弄世人，乞丐群中人至今不以此为荣耀，也是一个极具讽刺鞭挞力量的历史回声。

在中国历代帝王之中，还有一位乞丐出身的天子，这就是明太祖朱元璋。而且，他当的是以行脚僧面目出现游走四方的小叫化子。这同身为"龙种"的北齐后主高纬比较起来，未免寒伧许多。然而，朱元璋的这段沦为叫化子的经历，却是后来他发迹登上皇帝宝座、开创出一个朝代的重要伏笔，一次难得的潜在机遇。

朱元璋于元代天历元年(1328)九月丁丑出生在濠州钟离(今安徽凤阳)孤庄村的一个贫苦农民家庭。凤阳县是中国历史上有名的穷县，不仅以花鼓戏著称，也以出叫化子闻名，直至现代。因而，在这样一个地理文化环境中，出了一个小叫化子朱元璋本不足奇。可是，这个叫化子后来竟登基坐殿当上了明朝开国大皇帝，就未免令人咋舌，当需刮目相看了。至正四年(1344 年)，朱元璋十七岁。当时濠州遭受严重的旱灾、蝗灾和瘟疫，农民饥病交加、衣食无着。他的父母和一个哥哥相继贫病而死，二哥也远走他乡逃难，朱元璋便到皇觉寺做了个给僧人当仆佣的小行童。就在朱元璋刚刚当上行童五十多天、还不足两月的时候，即被迫离庙出去云游行乞，当了行脚僧，还是成了乞丐。原来，这皇觉寺以往主要依靠收地租维持不败，只是这年灾重，无论如何收不来租。加上当时寺中和尚又大都有妻室家属，吃饭人多，存粮已经不多，就陆续都打发出去讨饭(化缘)混日子。朱元璋这个仅仅在庙上干了不到两月杂役的小行童，既不会念经，也不会做佛事，虽然也戴顶破箬帽、穿着破烂的百衲衣、带着木鱼瓦钵，实质就是个道地的叫化子。就这样，他遍走安徽合肥、河南信阳、固始、临汝、淮阳、鹿邑，再回走安徽亳县、阜阳等地，三年里风餐露宿，沿街挨门求乞，受尽风霜欺辱，一时心境可知。即如朱元璋后来在《御制皇陵碑》中所回忆的："众各为计，云水飘扬。我何作为，百无所长。依亲自辱，仰天茫茫。既非可倚，侣影相将，突朝烟而急进，暮投古寺以趋跪，仰穷崖崔嵬而倚碧，听猿啼夜月而凄凉。魂悠悠而觅父母无有，志落魄而侠佯。西风鹤唳，俄淅沥以飞霜，身如蓬逐风而上止，心滚滚乎沸汤。"即或荣为万民之首的多年之后，这三年的乞丐境遇仍历历在目，情景太深刻了。也正是这一段沦为乞丐的切身经历，使少年朱元璋眼界大开，结识了许多江湖朋友，增长了见识；同时也造就了他勇敢、坚强的性格，乃至猜忌、残忍。这一切，都为后来事业的成功奠定了素质条件，发生了非常重要和深刻的影响。叫化子多的是，普天下无数，但叫化子出身的皇帝古今只此朱元璋显赫一家，也是

自有各人素质及历史机遇。朱元璋行乞回乡，适逢郭子兴红巾军起事举义，走投无路中他即投军成了义旗下的一名步卒。仅两个多月，即被郭子兴提升为亲兵九夫长调入帅府，视为心腹，并把养女马氏嫁给他，即后来的马皇后。

后来，朱元璋三年乞丐生活对他思想的影响很大，他曾对近臣宋濂（1310～1381年）说过："秦始皇、汉武帝好神仙，宠方士，妄想长生，末了一场空。他们假使能用这份心思来治国，国怎会不治？依我看来，人君能够清心寡欲，做到百姓安于田里，有饭吃，有衣穿，快快活活过日子，也就是神仙了。他不仅出身农家寒门，而且还曾有过三年之久的乞讨求生经历，小民心态自然体悟极深。因而，身居皇帝宝座之后，仍然"生活比较朴素，讲究节俭，不喜饮酒。"更有趣的是，朱元璋本身当过要饭的小和尚，当皇帝后又曾重用过一个同是出身于乞丐的疯道士周颠。据朱元璋亲自撰的《周颠仙人传》讲：周颠十四岁时得了癫病，在南昌市上讨饭。三十多岁是时，正当元朝末年，凡新官上任，一定去求见，说是"告太平"。元璋取南昌，周颠又疯疯癫癫来告太平，元璋被告得烦了，叫人灌以烧酒不醉，又叫人拿缸把他盖住，用芦薪围住放火烧，烧了三次，只出一点汗。叫到蒋山庙里去寄食，和尚来告状，说周颠和小沙弥抢饭吃。元璋亲自去看，摆一桌筵席，请周颠大吃一顿。又给关天空屋里，一个月不给饭吃，他也不在乎。这故事传扬开了，诸军将士抢着做主人请他吃酒饭，他却随吃随吐，只有跟元璋吃饭时，才规规矩矩。大家都信服了，以为确是仙人。周颠去看朱元璋，唱歌："山东只好立一个省。"用手画地成图，指着对未元璋说："你打破个桶（统），做一个桶。"未元璋西征九江，行前问周颠："此行可乎？"应声说："可！"又问："友谅已称帝，消灭他怕不容易？"周颠仰首看天，稽首正容说："上面无他的。"到安庆舟师出发，碰上没有风，他又说："只管行，只管有风，无胆不行便无风。"果然一会儿起了大风，一气直驶到小孤山。十多年后，元璋害了热病，几乎要死，赤脚僧觉显送了药来，说是天眼尊者和周颠仙人送的，服了当晚病就好了。或许正是如此，就更加说明了朱元璋对周颠这个与自己同为乞丐出身的疯道士的偏爱，未免不潜有同命相怜的内在意识与情感。一个先入佛门后行乞，一个讨饭的疯道士；一个高居为人主，一个攀附受宠成近尊，无独有偶，世上奇缘，也是天地既大且小呵，叫化子牵系了佛、道之缘。

或许正是由于明代开国皇帝是乞丐出身这一历史背景，明清以来，民间即流传一个"乞儿行好事，皇帝做媒人"的故事。生活于明末清初，以戏曲家兼戏曲理论家著称于史的李渔，曾将这个民间故事编成一篇即以《乞儿行好事，皇帝做媒人》为题的通俗小说。其开篇词《玉楼春》说："好汉从来难得饱，穷到乞儿犹未了。得钱依旧济颠危，甘死沟渠成饿莩。叫化铜钱容易讨，乞丐声名难得好。谁教此辈也成名，只为衣冠人物少。"说的是，"明朝正德年间，一个叫化子的好处"。李渔说："世上人做了叫化子，也可谓卑贱垢污不长进到极处了，为什么还去称赞他？不知讨饭吃的这条道路，虽然可耻，也还是英雄失足的退步，好汉落魄的后门，比别的歹事不同。若把世上人的营业，从末等数起，倒数转来，也还是第三种人物。第一种下流之人，是强盗穿窬。第二种下流之人，是娼优隶卒。第三种下流之人，才算着此辈。此辈的心肠，只因不肯做强盗穿窬，不屑做娼优隶卒，所以慎交择术，才做这件营生。世上有钱的人，若遇此辈，都要怜悯他一怜悯，体谅他一体谅。看见懦弱的乞儿，就把第二种下流去比他。心上思量道，这等人若肯做娼优隶卒，那里寻不得饭吃，讨不得钱用，来做这样苦恼生涯。有所不为之人，一定是可以有为之人，焉知不是吹箫的伍相国、落魄的郑元和，无论多寡，定要周济他几文，切不可欺他没用，把恶毒之

言，去诟詈他，把呼蹴之食，去侮慢他。看见凶狠的乞儿，就把第一种下流去比他。心上思量道，这等人若做了强盗穿窬，黑夜之中，走进门来，莫说家中财物，任他席卷，连我的性命，也悬在他手中。岂止这一文两文之钱，一碗半碗之饭。为什么不施舍他，定要逼人为盗。人人都把这种心肠优容此辈，不但明去暗来，自身有常享之富贵，后世无乞丐之子孙，亦可使倡(娼)优渐少，贼盗渐稀。即于王者之政，亦不为无助。……况且从来乞丐之中，尽有忠臣义士，文人墨客隐在其中，不可草草看过。至于乱离之后，鼎革之初，乞食这条路数，竟做了忠臣的牧羊国，义士的采薇山，文人墨客的坑儒漏网之处。凡是有家难奔，无国可归的人，都托足于此。有心世道者，竟该用招贤纳士之礼，一日三吐哺，一沐三握发，去延揽他才是，怎么好把残茶剩饭去口(亵?)渎他。"云云。可见李渔极尽恻隐之心，同情诸般源由沦落为乞丐的苦命人。他所分别的各种乞丐多属本来意义上并未堕落变质的，故而呼吁"都要怜悯他一怜悯，体谅他一体谅"；并据此直截了当地否定了旧有的"笑贫不笑娼"传统价值观念。

《乞丐行好事，皇帝做媒人》，说的是明代武宗朱厚照当朝的正德年间(1506～1521年)，山东有个轻财重义的旧家子弟，因仗义疏财兼为不平打官司而将数千金产业耗尽，落得个一根棒、一只碗浪迹江湖乞食，但仍秉性不变。为避免因此辱没先人亲属，即隐姓埋名，诨号"穷不怕"。他不仅行乞饱腹度日，还时时"行些道义出来，使人见了，个个思忖道，乞丐之人，尚且如此，岂可人而不如乞丐乎?"意在使"叫唤之叫，募化之化"成为"劝教之教，变化之化"，警戒世人。如此说来，真是个有识有见的仁义德行叫化子。久之，"穷不怕"即成为北京、河南、山东、山西等地以侠骨著称的乞丐名士。

一天，在高阳城街上乞讨时，"穷不怕"看到一位中年妇女跪在一户乡宦人家边磕头边哀告："天官老爷，还了我的人罢。"一连数日均如此。"穷不怕"动了恻隐之心，上前询问原由，那妇人见是个叫化子，啐了一口便走。无奈，他就跟踪至家，几经周折，方知情由。原来，这妇人有个十六岁的女儿，生得眉清目秀。三年前妇人的丈夫周某去世，娘俩相依为命。不料地方上的几个恶棍见色产生恶念，诡称她爹在世时曾将姑娘许配了他，竟要平白领去做媳妇，见妇人不肯，即以告状相挟。在此当儿，那个乡宦即派管家来说："我家老爷闻得地方光棍，要白占你女儿，十分不服，要替你出头，你若肯假写一张卖契，只说卖与我家老爷，他们自然断了妄想。若再来与你讲话，待我老爷拿个帖子，送到县里去，怕不打断他狗筋。待事平之后，歇上一年半载，把女儿交付还你，寻好人家做亲就是。"就这样，妇人便听信了一番"好意"，就央人写了一张卖身契，填了三十两银子的虚价，把女儿送上门去，还磕了许多头谢人恩德。

不曾想，至今已过三年，是非也平息了，女儿也大了，当妇人要把女儿领回招婿养老，那知这乡宦又生不良之心，非要收她女儿做小。妇人方知是误入了圈套，无可奈何，只好依从。但那乡宦夫人却是高阳城里的第一号妒妇，就百般折磨妇人的女儿，定下规矩，每天打一百皮鞭，逼妇人领回。妇人去领，乡宦又不放，竟要按卖身契上的虚价连本带利交付赎金才行。凑不上银子，只好每日到门前磕头苦求，期望能感动乡宦发个慈心。昨天，女儿捎信说，至今已挨过上万皮鞭，浑身上下烂紫，没个好地方，再赎不回家只好寻死。因而，妇人走投无路，急得不知如何是好。

"穷不怕"见状，情急之中心生一法，取出不久前饿死过去时一位救命恩人赠送的元宝来，要妇人以这元宝为引子背情由字贴沿门走街乞求资助，上面特意写着："海内知名乞儿穷不怕，义助赎女三十两。"但是，世人却以被叫化子占了先或诬叫化子元宝来历不明相辱，意白费一场心思。"穷不怕"只好另舍出

救命恩人用以警戒他不可乱散钱财的金戒指，连同新讨来的零钱一并让她拿去赎女儿。谁知当她拿着这些东西前往赎女儿时，那乡宦追问来历之后即要妇人明日再来。当第二天"穷不怕"去妇人家看是否赎出女儿时，却被一伙人当做打劫钱粮的强盗，连妇人一起锁住送到了县衙。原来，半年前高阳县押解一项钱粮进京，途中被响马全部打劫而去，弄得解户(解差)倾家荡产赔银做了元宝，重解进京，这才保住了身家性命。而"穷不怕"的元宝上面，却正巧打印着解户和银匠的名字。知县即以此为据百般刑问，逼"穷不怕"屈招成供。于是妇人讨保，"穷不怕"也只好等死了。

那么，"穷不怕"的东西是那儿来的呢？原来，他乞讨向以不再二次登门及侠义闻名。在他到山西太原行乞之前即有人冒名乞讨了许多钱物而去。当真"穷不怕"行乞至此，人们就断定是个乞丐骗子，非但分文不给，还多受侮辱冷落，使他饿得昏死过去。当地的地方总甲也乐得借此四处科敛银钱，以便从中渔利。这天敛至一个姓刘的娼妇人家，这个名妓正同一位嫖客对坐下棋。听说是山东乞儿"穷不怕"死了，就想起当年曾受他周济银钱买棺葬母之恩。前日来乞食，已不认得是我，留吃一顿饭，约他改日再来以便说出原情并重报一番，谁知几日不见，竟饿死了。嫖客知道此情后，即吩咐家人取出五两银子，交地方总甲为之备办棺衾收殓，并请和尚为他超度亡魂。名妓则恐怕地方总甲从中渔侵，也叫家人跟去收殓。有幸的是，抬去了棺木，"穷不怕"还剩有一口余气，没绝命，即经灌粥吃点心之后央人扶去面谢恩人。嫖客要他与名妓拜为兄妹，养在家中。但"穷不怕"认为，吃妓女闲饭，做乌龟亲眷，有失节义名声，枉自争了十年饿气。于是，没几天就借故托辞。临行，嫖客取出一锭五十两的大元宝来亲手相赠，要他拿去用做生意本钱别再当叫化子了。推辞不过，只好收下。名妓又恐他象以往那样随便施舍给人，就退下一只金戒指替他戴在手上；意思是每次要用银子时见此物可想起我的告戒，免得施舍了别人，再饿死自己。谁曾想，正是这些东西给自己招来了杀身之祸。屈打成招，等死吧。知县要刑房张挂的告示中，即称"穷不怕"为盗首，晓喻百姓举报其同党及疑人疑物。

然而，这一天"穷不怕"却连同知县、乡宦及那妇人母女俩一同被上面官差押到了京城。如此一件寻常狱案，难道还要惊动天子不成？事出意料之外，竟然真个是当朝正德皇帝朱厚照亲自坐殿研审。先问知县，次问乡宦，再问妇人，这才问到"穷不怕"。"穷不怕"即伏地原原本本说来，诉说冤屈。忽然，圣上赐他抬头相看龙颜，是否同赠元宝给他的那位嫖客的福相相似。但是，"穷不怕"岂敢直言。倒是皇帝自己笑着道破了原委曲折："若不相似，你如今被庸官势宦处死在狱中，不得到这边来了。老实对你说，那赠你元宝的嫖客，就是寡人。寡人只为要访民间利弊，所以私行出宫。偶然游到太原，在妓女刘氏家中住了几月，只不好说出姓名。连妓女刘氏，也只说我是远方客人，不知就是当今正德皇帝。那日无心之中，不曾检点赐你那个元宝，后来思想起来，着实替你害怕，岂有叫化之人，带了元宝，不弄出事来之理。及至后来游到高阳，看见那张告示，知道你果然弄出事来。寡人又在地方住了一日，把你受害的原故，细细访在肚里，然后进京。进京之后，就差人来救你。你如今冤也申了，祸也脱了，'穷不怕'的好处，天下都知道了，劝你以后这样险事少要去做，留条性命，吃几年饱饭罢。"

然后，将知县发与锦衣卫重打四十棍，削职为民，作为不问虚实即正典刑、不公不明之戒。乡宦占人子女、冤害良民，发与刑部，立刻枭斩，作为行势虐民之戒。看看殿下跪着的妇人女儿，虽久经折磨，仍难掩姿色，就对"穷不怕"说："寡人知道你没有妻子，看这女儿尽有福相，你当初为他一人受了百般折磨，

若不把她配你，还教嫁哪一个？就是寡人做媒，成就你这桩好事。”当即叫二人在金銮殿上拜了堂。拜完堂，皇上又说：“你这样好人，莫说乞丐之中没有第二个，就是衣冠里面也寻不出来。寡人眼见这些好处，岂有不擢居民上之理。如今就要分付吏部，教他补你一个清要之官，替百姓做些好事，也强如在乞丐里面仗义疏财。”这时“穷不怕”却叩头道：“万岁在上，别的赏赐臣只管谢恩，惟有这桩事不敢奉诏。衣冠乃朝廷之名器，怎么好赐与乞丐之人。臣叫化十年，足迹遍于天下，谁不知‘穷不怕’是个有名的乞儿。一旦顶冠束带，立于缙绅之间，使人见了视冠裳为秽器，等俸禄于残羹。不说叫化之中，贤愚不等；只说朝廷之上，贵贱不分。万一贤人君子，都挂冠逃遁起来，万岁的天下与谁人共理？难道叫臣领些叫化子，来替朝廷做事不成？所以这一桩事，断断不敢奉诏。”皇帝见他说得理正，虽然不好相强，心上毕竟丢他不下。踌躇了一会，又对他道：“不肯做官，也是你的好处，我如今另有个赏赐到你。那妓女刘氏已随寡人入宫，现拜贵妃之职。你当初曾与他结为兄妹，我就把你赐姓为刘，使异姓联为同族，封你做个皇亲国戚何如？”“穷不怕”想了一会，方才答应道：“皇亲国戚虽然荣贵，还有官无职，与临民治国的不同。自古道，‘皇帝也有草鞋亲’，就下贱些也无碍，这等说臣就要奉诏了。”

当即谢过皇恩，并与周氏成了亲。满朝文武，见“穷不怕”封了皇亲，那一个不来庆贺。后来皇上的宠眷日隆，赏赉甚厚。又赐他一个宅子，住在皇城里面，荣华富贵享用不了。起先是“穷不怕”，后来富贵太过，倒有些怕起来，只恐怕命轻福薄承载不起，要生出意外之灾，惹出非常之祸，所以见人一味谦虚，一概“老爷”到底，自己称为“小人”。自做皇亲以后，还时常扮做叫化子，出去私行，访民间利弊。凡有兴利除害之事，就入宫去说劝皇上做。后来，“穷不怕”的三个儿子，也都成为显官，他自己则以八十八岁高寿终了天年。缘此而获荣华富贵，借刘氏入宫为贵妃而成皇亲，到头来仍是“笑贫不笑娼”娼贵于乞，仍未跳出旧窠。观念中的自相矛盾、观念与“正果”的纷歧，则不难透视出中国文化传统的重重矛盾结构。这种娼、乞行流易位，即为一斑。

其次，“穷不怕”原本富有，却因仗义疏财而落魄为丐，虽人穷志不穷，不甘行恶及不愿寄食名妓门下，到头来仍是以效忠正德皇帝而为正果。这个传统观念中的“正统”逻辑，非但当时人逃不过，清代的李渔也跳不出，即或当代，遗风犹存。在“穷不怕”的身上，虽饰以奇人奇事，貌似与时弊格格不入，以侠骨名世，仍未免以“忠君报国”为“正果”，走不出传统观念的藩篱。上至达官贵人、开明雅士，下至乞儿贱民，无不如此。正因如此，才不断演义出无数曲折的历史悲剧。

第三，李渔于小说篇末说：“看官们看了，都要借他来警策一番，切不可也把“叫化”二字，做了回护，说乞丐之人，我不屑学他，反去做乞丐不为之事也。”这恰是对小说中借正德皇帝之口称赞“穷不怕”的一个呼应：“你这样好人，莫说乞丐之中没有第二个，就是衣冠里面也寻不出来。”通篇要人们怜悯、爱护乞丐，不可欺侮，原因是乞丐之中藏龙臣虎，落魄之后未必就沉沦到底不会重新发迹。这些，只讲了当时乞丐的行侠仗义一面，完全回避了明代的乞丐群体已经日趋变质、鱼目相杂。

通观整个传奇故事，虽仅为口碑，未必属信史，但不无相应历史文化背景。圣上隐行民间宿妓，远在明正德皇帝老早之前的宋代，不是已有先例了么！皇帝于金銮殿前亲审民狱、封赏乞丐，似乎离奇荒诞。然而，大明朝开国皇帝不就出身于乞丐行列吗！据说，直至清代，江、浙接壤地区，每年入冬即有凤阳流民乞讨于市，岁以为常。有人推测其乞食原由，则清代乾隆时有一名出身八旗的制军，却是先贵后贫而成乞丐。据说他当初富贵—

时，无论姬侍僮仆，还是服饰饮食玩物，均穷奢极侈，耗费无度。等到他被罢官回到京师时，已成穷困不堪，不几年就变成了沿门乞讨的叫化子。京师中的王公贵人全都不许他上门，只有大兴人朱文正告诉看门人不要拒不理他。这样，他每隔十来天必上门一次，朱文正每次都亲自赠送给他二百青蚨（即二百钱）。一天，他又来了，见房中没人，就偷了一个小镜出来。仆人找不到了镜子，就说制军来过，怀疑是被他拿去了。朱文正叫下人不要去找，别声张，待他再来，只管捧茶伺候就是了。对此，则被人感叹说："人生实难，古人豪侈逾度，势穷则死。"清人薛福成说："如果制军长寿，还莫如尽早死了（不然有何脸面见人）。听说从前有位喜欢吃鸭子的，每顿饭都一定宰鸭吃。忽然梦见有一个地方，池中有许多鸭子。守池人说，这都是你的口中之物。醒来便更加欢喜，益发滥杀鸭子吃。后来再次梦见那池子，鸭子已不多，于是赶紧叫人别杀了。正好他患病了，亲朋故友馈送的食物全都是鸭子。一数，恰合梦中所见鸭数，于是惊悸而死。可叹的是别人怎么会知道自己的鸭子将要吃光，又如何懂得鸭子没有了自己也会与之共亡呢？"所言是以隐喻来感叹制军的遭遇、堕落。

从乞丐各种称谓来看，本当指那些以行乞钱物为生计的贫困者。然而，事实上行乞者未必就是贫者，也有富人甘为乞丐的。例如在清代上海嘉定县南面有一个因著名寺院得名的南翔镇，镇东有一虽非大富却也属于中等富裕人家，很有一些土地、房产，而且子、媳俱全，生活满不错，儿子却忽然出去当了乞丐。家里人好不容易把他强位了回来，无论如何苦劝也不行。他的一位族弟家中也很富，对他说，我愿意送给你百亩田地，连你自家原有的已可达两顷之多，就更不愁衣食了，他还是矢口不应。他父母只有自己一个儿子，却对父母说，我认为天下事最快乐的莫过于当乞丐了，因而我愿意四海为家去行乞。况且我已有子，二老可以身边有孙子作为老来之娱，也是我对父母的尽孝了。说罢，却一去不返，仍当他的乞丐去了。这种人是过腻了富足日子，精神空虚而甘充乞丐以求得他所认为的人生快乐，世间少有。清代还有一例，也是富人甘当乞丐的，却不是寻求变态心理的平衡，而是为了躲避饥民到家求食，亦属奇闻异事。故事发生在清代杭州，有一位少年名叫金镕，迫于家境贫寒而从父命入米行学做买卖。一天，金镕外出收账回店经过一家饭馆，看到老板手拉一位乞丐不肯松手，相持不下却没人上前排解。他上前打问，知是乞丐因囊空差一文饭钱而主人不依。金镕见状说，区区一文钱何至于此，随即从口袋中取出一文钱代交了事。这个乞丐深感其解难之情，就尾随金镕至僻静处，问他姓氏里居，然后拱手拜谢说："我本是河南人，家有万金之财，却苦于数千饥民每天上门乞食，虽倾尽所有仓储也不能根本解决问题。于是只好以仓廪空虚为由，离家出走，流转江湖乞食为事。但带着业已成年的长女与我们老夫妇俩同行则多有不便，每天不仅招惹人眼，还恐怕孩子为市习所染，不免心中忧虚。今见你路遇角难，是个老实人，虽然只是一文钱，也令人感戴难忘。这样吧，我愿将女儿许配给你为妻，你看怎样？"金镕不觉心中大喜，这真是天上掉下来的好事，即说："我们尽管偶然相逢，却也未必无缘。既然蒙你老人家宠识，婚姻大事不敢妄自作主，那我就先回云秉告父母再作定夺。"晚上回到家，刚向父母说明了事情原委经过，却见乞丐夫妇已带着他们的妙龄丰雅女儿送上门来，新婚一个月，乞丐女儿见金镕一家非常忠厚，即安心度日，便取出贴身所藏珠宝及首饰交给丈夫作为本钱经商。不几年，金家即成为当地一大富户。用一文钱发迹，获得娇妻富贵，一时引来众人羡慕赞叹，有诗云："挥洒黄金不计年，何曾博得美人怜？那知绝代如花貌，只换看囊一个钱。"这个传奇故事不止是富人当乞丐的一个少见事

例，也反映了乞丐这一阶层的贫民对社会上轻贱他们的世俗观念的抵触，或是有意以奇闻奇事给世人以刺激，同时求得自身心理上的平衡，显然属于一种因果报应的消极处世思想。是对世人的戒示，也是自我解嘲式的慰藉。

此外，还有相当一些人是以乞丐为名而进行诈骗、盗窃、流氓等扰害社会治安的犯罪活动，宋元以来为害尤其显得严重。甚至是年逾花甲的老乞丐婆子，也潜心行骗。例如清末杭州的一件事。当时杭州有夜班航船渡客，夜行百里而男女杂处，只不过是在中间以板相隔。仁和县（即钱塘县或杭县）有一位姓张的轻浮少年，以风流自命。这天夜里他搭船去富阳。在船上，他见隔舱有一女人朝他似笑非笑，即以为是对自己有意了。夜里三鼓时分，乘客大都酣睡，这时张某感到隔板被打开有人在用手抚摩他的下身。少年大喜，干脆挺起阳物任其抚弄，并探手摸去，对方宛然女子。于是就爬身而入，彼此虽都不说一句话，却极尽云雨之欢。到鸡鸣时，张某起身要回到自己的舱中，那个女人却紧抱不放，即以为对方很爱自己，愈益绸缪。至天色渐亮，张某一见身下女人竟满头白发，不觉大惊失色。女人说："我本是街头上的叫化婆子，今年已六十多岁了，无夫无女也无亲戚，正愁无依无靠，夜间竟有幸蒙君见爱。俗话说，一夜夫妻百日恩。现在你就是我的丈夫了，无须一个钱的聘礼，愿从此随你有粥吃粥、有饭吃饭，怎么样？"张某又窘又急，大声呼救。众乘客闻声惊起，都不免一阵嘲笑，最后劝他以十金相酬，乞丐婆方才松手了事。丐婆可憎却又可怜，而少年张某却荒唐自作自受不得人怜。

又如，清道光十七年（1837年）九月，禾中三塔寺南有村妇王氏，婆家与娘家相距不远。这时刚刚收获了新粮，即做了些饽饽要送回娘家给父亲尝新。她丈夫因第二天要去城里做布买卖。嘱咐她快些回来。王氏答应，即带着一个儿子走了。不知为什么，天黑仍不见归。第二天丈夫前往岳父家一问，说是没去，寻访一阵没有结果，只好回家了。这天他出门沿塘而行，将至万寿山北大约一里地时，隔岸遥望有只箬包船，即急忙招呼塘边行舟把他送到箬包船旁，见有两个小叫化子正在争夺食物。一个小叫化子手里擎着饽饽骂另一个说："昨天师父因为你没乞讨来钱，所以不许你吃，而把这一篮饽饽赏给了我，你抢什么！"村农近前细看那篮饽饽，极像自己妻子那天所做。于是就问小叫化子："你师父是从哪弄来这饽饽的？"小叫化子说："昨天有一妇女带着个小孩招我师父摆渡，师父就撑船至岸，把她们赚到船里，所带的一篮饽饽，现在还剩这几个。"听罢，村农立即跑去报告给岳父，邀集数十人拿着棍棒登船抓住了两个老叫化子。进而搜查船上，发现前后舱底放有许多个瓮，满满地都盛着残缺尸体，断脊坠臂，有新有旧。有一只小瓮，瓮口封着泥，撬开一看，则正是其妻儿的两颗人头，鲜血淋漓还没干，一并解官审验。经邑令当堂审讯，俱直供不讳。原来，这两个老叫化子掉船游行江湖，专以骗取村童迫令行乞为事，不服从者即杀掉，足见其凶恶残忍。清代某县城有一处叫化子栖居之所，有房屋数间，人称"花子院"。曾经有好事的，给花子院送了一幅对联，上联说："虽非作宦经商客"；下联是："却是藏龙臣虎堂"。一语道破乞丐群落中人员成份的芜杂，显然是个藏污纳垢之所，自当想见其中龌龊多端。

近人徐珂父女关于乞丐的看法，可以代表近世人们的一般认识，《清稗类钞·乞丐类·徐新华对于乞丐之观念》：徐珂的次女徐新华认为，游手好闲，不能自我振作者，如果教育发达，就不会久病不愈了。虽然是人口日渐增多，生计日见艰难，外货充斥市场，国货受到排挤，于是失业者即增多；若不堵住国家利益外流的漏洞，国将会更加贫瘠，民也要越发困苦。长此下去，民族工业衰落，连日用品也

无不仰杖于外国进口，举国为乞丐的局面就难于改变了。对家大人（即徐珂）论及这些时，家大人说："我对于乞丐的观念，曾有过四次转变。最初是为之感到哀怜，同样是人，我们不愁衣食，只有他们冻馁；继而又怨恨他们，是认为乞丐们依赖成性，不愿自己另谋生计；过些年，则又哀怜起他们来，认为社会不讲应有的教养之道，使之无法自我生存，责任不在其自身；再过数年，即感深恶痛疾了，只希望淘汰他们才是。"意思是那些人懒惰成性，如果不借旱涝之灾及瘟疫淘汰他们，将危害好人。云云。所见大多有些道理，但认为无灾可淘汰乞丐，将之统统视为劣种，就未免以偏概全、不公道了，也不合事实。乞丐群体中人鬼杂处、良莠并存，岂可一概论之、悉数淘汰呢！而且，天灾人祸，也正是制造饥馑穷困，滋生乞丐的一个基本原因，灾祸益频国难也就积重难返，乞丐也会层出不穷，其中的贼盗恶棍尤其更易劣根性大作，为非作歹，家国不宁。或正因此，叫化子给人的认识，既有可怜悯的一面，也有令人憎恶的另一面，其形象总不是令人羡慕喜欢的。即或对乞丐的怜悯之中，也往往包含着戒备或厌恶。

人们对乞丐看法中的矛盾，恰恰源于其是一个充满矛盾的复杂群体，即在于其是一种神秘的组合。这一点，在识别形形色色的乞丐类型上，即可略窥一斑。近代有人以乞丐的各种行乞方式，大体上粗略把他们分成了十一类，即：

首先，以拎着棍棒、拿着盆碗之类行乞于市巷者为最多，其次是沿途膝行磕头行乞的，再次是大声疾呼乞讨的。他们各有所项，有东、西、红、白之分。强求硬讨的是红项，哀求乞要的是白项；东、西项怎样，尚未详。

第二，是专向举办红白喜事的商店、铺面或人家索乞赏封的，乞丐之间各划有地盘，不可越界到别的地面上去讨赏封，成为一种行规。赏封数额多少，依办事的门户大小不一。同时，乞丐们还为迎娶或送殡充当夫役，另得一部分佣金。

第三，是专走江湖各地的游丐，每到一地即向当地的叫化子头讨钱，一年到一地只一两次，有时也向人家或商店求乞。

第四，是走江湖卖艺行乞的乞丐，游走四方，不专据一处。有的吟唱戏曲、道情，或山歌、莲花落之类；有的耍碗，如以额顶碗，用手指或鼻尖使碗旋转，属小杂耍；有的表演吞刀，吞铁球；有的则耍蛇，如把蛇从鼻孔塞进去，再从口里爬出来。凡此多种，以表演招徕行人凑趣，每表演一段或在精彩紧要处即向观众讨钱。

第五，是卖苦力的乞丐，或充当一些笨重体力劳动者的助手，如帮车夫拉车上坡、过桥，有的为人运送行李等物。

第六，是以身体残疾为行乞资本向路人哀告讨钱，其中有盲人、跛子或烂腿流脓血的。有的是以奇型身体为资本求乞讨要，如手足合一都长在头边，有的以药毒伤身体使耳、鼻、口、目均只剩一个小孔的。这类行乞的残疾人，其畸形身体多是被歹徒采生折割人为造成。强迫他们借此行乞以从中获利。

第七，是以谎言诡托取怜于人为手段乞讨的，或谎称投亲不遇流落他乡的落难者，或诡言父母生病而为行孝乞讨，或伪称家有死尸无钱入殓的，或故意在身上制造假残疾如烂鼻生疮、流血淌脓以乞讨，是化妆乞丐。

第八，强索硬要，耍无赖。有的是徙流犯人，有的是恶棍，要钱不给即现出无赖相，用刀子自己割破自身头、臂或脸颊，用流血吓人，直到给钱为止。

第九，是以卖掏耳勺之类小物件为由讨要的，主要在于为丐头行事充当耳目。

第十，是女叫化子，这些妇女多无什么技艺本事，或有残疾，或以伪装骗乞。

第十一，是男女一起行乞的叫化子，有的从寺庙中给人运送有余热的香灰讨钱，有的则是站在路旁为过路人用扫帚扫灰尘讨钱。

此外，还有行医卖药、卜卦行乞的，有带

小孩行乞的，有带老人或病人行乞的，种种伎俩，形形色色，极尽世间丑态。上述许多花样，大都古今一脉相传，至当代依然，以骗乞居多。就是这样一个群体，却怎能不令人憎恶呢！何况，其中往往还掩盖着许多令人发指的犯罪活动，如劫掠、奸淫、盗窃、伤害之类。但是，尽管如此，历来人们又往往自动上当受骗，让那些龌龊伎俩亵渎、戏弄了几乎人皆有之的善良心性。一些人识破了，不理睬地一走而过，另一些对此无知者又主动、热诚地捧出一片慈爱之心凭其耍戏，而乞丐手段仍万变不离其本，古今一套，形成了一种特定的亚文化传承。这样一来，那些确因生计所迫而落难的乞丐也就为更多的罪恶同伙坑害，人们被戏弄得苦了，谁知那个是真乞丐，那个是假乞丐呀！又谁有兴致去细辨真假呢！

这真是一个人鬼混杂难辨的神秘而又充满罪恶的世界。

清道光十八年十月十九日，也就是公元1838年12月5日，山东堂邑县（今聊城西）武家庄贫苦农民武宗禹家中降生了一个在本族行辈排列第七的婴儿，武七。他，就是以行乞筹资兴办义学而在近代史上被称作“旷世奇人”的武训。

武七本非士林中人，而是个小叫化子。他出身并非书香门第，而是土里刨食的农民世家。除父母外，武七有一胞姊出嫁在外，还有个胞兄武让。他五岁时，父亲过世，时值连年灾荒，年纪稍长的哥哥独自外出谋生，他便随母亲崔氏四处讨饭度日。讨来食物，自己先拣不好的吃，好的留给母亲，有时还唱些歌谣什么的以换得母亲开心。叫化子没钱读书，却不能遏止他渴望读书的欲望。讨饭时，一听到学堂里孩子们的朗朗书声，他就不由得伫足倾听，不愿离去。甚至，每见村童上学或放学，也羡慕得不由自主地尾随一阵。这种情形，则常常招致莫名其妙的呵斥、厌恶。有一天，他竟突然按捺不住求学切望，跑进学堂求先生让他上学读书。结果，招来的只是戒尺和怒骂，和学童的哄笑。他心底痛苦极了，回家哭着对母亲说：“人家的孩子都上学，我为什么不能上学呢？”崔氏含着眼泪安抚他说：“咱家穷得没饭吃，还有钱让你上学吗？上学，是要用钱的呀！傻孩子，不要再胡思乱想了。”无奈，他只好天天拎着打狗棍，提着破篮子，求爹爹、告奶奶地沿门乞讨。七岁那年，母亲也死了，他被一位善心的伯母领去抚养。这位伯母家中也很穷，却还未到讨饭为生的地步，他也暂时结束了两年来的乞讨史。

七岁的孩子总是天真的。他以为不需讨饭吃，就该上学读书了。九岁时，他终于憋不住内心的渴望大胆地向伯母提出要上学的念头。伯母凄惨的答复使他再度陷入了失望的痛苦之中：“书，不是穷孩子念的，还是长大了扛活换饭吃罢！”读书不成，无可奈何，不认命苦也不行。然而，屡次三番忍受不识字之苦，却激发了他要兴办义学让穷孩子读得起书的强烈意识——这近乎妄想却终于实现了的愿望。

十六岁时，武七辗转乞讨着流落到馆陶县薛店村，给姓张的举人家当佣工，说定年薪六千文钱。一连干了三年，闻知曾收养过他的伯母病了，就想支点工钱回去孝敬孝敬。谁料张举人竟欺他愚诚不识字，取出假账来捉弄他：“你的工钱早已支完了，你看这不是账吗？”诬他故意混账，让家丁把他拖到街上打得头破血流遍身青紫。此后，武七又到一位秀才家当佣工。有一天，他姐姐托人捎来两串钱、一卦信，恰巧武七不在，就由秀才代收了。等他回来，秀才将信念给他听，却欺他不识字而略去捎钱的话，把钱私吞了。后来，他姐姐再度托人询问收没收到钱，方知真情。去找秀才质问，当然招来一顿痛骂。过年时，秀才写好春联要武七贴出去。风把春联吹乱了，结果贴得一塌糊涂。床头贴的是“猫狗平安”，鸡舍却贴着“阖家吉祥”的横批。秀才大怒，打了他两个耳光，当下扣下二折工钱叫他

滚蛋。武七忍不住骂道:"你这个坏种!当初欺负我不识字,吞吃了我姐姐捎来的钱;如今又怨我不识字贴错对联,克扣我的工钱,你还有一点良心吗?这几个臭钱,我嫌肮脏,留给你塞狗洞去吧!"说罢将钱迎面掷去,挟着包袱扬长而去。最使武七不能容忍的,是连身为他姨丈的张老板也以不识字来欺负他。他姨丈有几亩田产,是卖豆腐的。在姨丈家里,他平时推磨,农忙时下田,讲定一年一支工钱。不料到年底结算工钱时,姨丈竟然也用一本假账来骗人,说工钱已经支净无余。武七不服,却不许强辩。有邻居问怎么回事,姨丈就把那本假账指给人看,惹得邻居反说武七不尊重长辈、只知赖钱,弄得他有口难辩,悻悻而去。谁怪自己上不起学、不认得字呢!这次,他痛苦地病倒在村上的破庙里,三天三夜未进米水,昏沉不省人事。不识字的痛苦与不平,给他的刺激太深刻了。

辗转失落中,武七感叹自身命运,也感叹天下同命运的人们,自己因不识字到处遭人欺侮,天下不识字的人不同样也在被欺侮着吗!猛然,一个念头闯入心扉,应兴办义学,让穷人没钱也可以读书,识了字好免遭人欺。于是,武七立誓要以自己的努力拯救后一辈与自己相同命运的人。主意打定,他兴奋地跑出破庙若疯若狂地唱了起来:"扛活受人欺,不如讨饭随自己;别看我讨饭,早晚修个义学院。"一时惊动了整个武家庄,都以为武七疯了。只有他心里明白,自己没有疯。

对于一个乞丐来说,要想凭借自己的两只空手实现兴办义学之举,谈何容易!不要说在一个世纪前的当时,即或是今天,也会令人莫解,以为是"异想天开"的痴想,然而,在武七的执著追求或不惜牺牲一切的奋斗下,竟然"天开文运"成了事实上的壮举,使"武七"转化成为"武训",获得当时朝廷及社会的赏封褒彰,生前立有牌坊,死后国史馆立传。甚至,旧时南通代用师范学校竟将武训画像与孔子像并列,使之真正步入雅士之林。然而,这一梦想的实现谈何容易。它是武训忍辱受累、历尽艰辛、饱尝磨难,耗尽一生心血而换来的,至终其本人竟仍未能得识一个大字,全以义举名节宋跃士林,事实上却终身行乞,是一个世人尽闻的"奇丐"。

说起来,实在令人难以相信。

兴办义学首先必须有一笔数目可观的资金。为了积蓄、筹集这笔办学资金,武训最基本的办法是乞讨。为了容易乞到钱,他首先将自己改扮成丑角,左右两半轮换着剃光头发,以求让人开心,得到施舍。他唱道:"这边剃,那边留,修个义学不犯愁;这边留,那边剃,修个义学不费力。"人们讥他为"义学症",他也唱道:"义学症,没火性;见了人,把礼敬,赏了钱,活了命;修个义学,万年不能动。"逢吝啬人家非但不施钱,反而斥骂,他就唱道:"不给俺,俺不怨,自有善人管俺饭;不强要,不强化,不用着急不用怕;俺化缘,你行善,大家修个义学院。"或唱:"太爷大叔别生气,你几时不生气,俺几时就出去。"施主无奈,只好给几个钱打发他走。讨来饭,好一点的他变卖成钱,只拣不好的吃。有人讥他是贱骨头,他却说:"食菜根,食菜根,我吃饱,不求人,省下饭,修个义学院;吃芋尾,吃芋尾,不用火,不用水,省下钱,修个义学不费难。"甚至,讨来清水先洗过脸后再喝,他说:"喝脏水,不算赃,不办义学真肮脏。"如遇施舍资助较多者,武训便欢喜得给人打跪叩头、唱颂歌:"我要饭,你行善,修个义学你看看,你们行善俺代劳,大家帮着修义学。不嫌多,不嫌少,舍些金钱修义学。又有名,又行好,文昌帝君知道了,准教你子子孙孙坐八抬大轿。"

古来五行八作,各有其谋生本事。乞丐一行,亦自有其各种乞讨之术。武训为了筹集兴办义学资金,也时或运用一些力所能及的行乞手段。为了博得施主欢心,多乞点钱,有时他便到庙会和集市上为人表演"拿大顶"(也叫"竖晴蜓")的小把戏。他双足朝天,两手撑地兼作"蝎子爬",可支撑半个时辰不倒。

他一边表演还一边唱:“竖一个,一个钱;竖十个,十个钱;竖得多,钱也多,谁说不能兴义学?爬一遭,一个钱;爬十遭,十个钱,修个义学不费难。”有时他还伏在地上爬行,供小孩子们轮流当马骑,甚至听凭两三个小孩同时骑在背上玩耍,以便乞钱。他一边爬一边唱:“我作马,让你骑;你出钱,俺出力,办个义学不费事。骑得稳,爬得快;俺高兴,你自在,修个义学永不坏。”有时,他还用耍蛇、弄蝎子来讨钱,乃至当场表演吞下肚去。他唱道:“蛇可食,不要怕,修个义学全在我自家。吃蝎子,吃蝎子,修个义学我的事。”有时又用表演吞吃碎砖瓦乞讨,人们笑他:“武七,你真是疯了,砖瓦可不能吃罢?”他却真就立即吃了下去,还唱道:“破砖碎瓦,都能消化;不修义学,才惹人笑话!”甚至有些毫无心肝者,竟用几文钱引诱武训吃屎喝尿,也被他高兴地接受照办了。面对这种侮辱,他心地坦然,却使后来为之作传的人不忍将当时所唱歌谣写入文字之中。

光靠行乞筹资不行,武训还不时地用出卖劳动力来赚钱,例如给人推磨、捻线头、晒粪、锄草、拉砘子等。请听他的歌谣:

> 推磨,推磨,一斗麦子六十个(六十文制钱)。管推不管箩(筛面),管箩钱还多。
>
> 捻线头,缠线蛋,早晚修个义学院;缠线蛋,捻线头,修个义学不犯愁。
>
> 给我钱,我砘田,修个义学不费难。
>
> 晒粪、锄草、拉砘子来找,管黑不管了,不论钱多少。

总之,武训心所想、日所为,全在于实现兴办义学之举。为筹集义学资金,别人不愿干的事他干,一切都心甘情愿去竭尽全力。办义学成了他此生之所以快乐活着的唯一精神支柱。一切苦累耻辱,全然置之度外。有一回,他赖以存身的庙殿顶上掉下瓦来打得他头破血流,他却照样欢欢喜喜地唱道:“打破头,出出火,办个义学全在我。”可以说,兴办义学已使武训到了如醉如痴的地步。他的事迹与热诚,感动了乡亲,感动了士绅,也震惊了官府,乃至朝廷。三十年行乞兴学,终于成功。此间坎坷磨难,可想而知,然功夫终未负这个有心之人。

试看山东巡抚张曜于光绪十四年(1888年)给皇帝的奏摺:

> 再据署堂邑县知县郭春熙详称绅士选用训导杨树坊等公呈:县民武宗禹之子武训,自幼失怙,其家极贫。事母崔氏,曲尽孝谨,与兄武让,亦极友爱。质朴勤俭,每年佣值余资,积蓄生息,陆续置地二百三十亩有奇,计地价京钱四千二百六十三串八百七十四文。全数捐为创造义学经费。适有乡人郭芬捐助柳林集东门外基地一亩八分七厘,遂建义学瓦房二十间。所需工料,武训又独捐京钱二千八百串,邻村公捐京钱一千五百七十八串。已于本年春间落成,延师课读。生童三十余人,外课生等二十余人。窃观乡里义举,身登贵仕家拥厚资者,尚不肯倡捐办理;武训以贫苦小民,节衣缩食,罄半生之积蓄,以成义学,洵属急公好义,行谊可风。呈请详报奏奖前来。臣查武训捐助义学经费,统计七千余串,合银二千两以上,核与建坊之例相符,仰恳天恩,俯准堂邑县民武训自行建坊,给与“乐善好施”字样,以示旌奖。谨附片具陈,伏乞圣鉴训示。山东巡抚张曜谨奏。
>
> 硃批:着照所请,礼部知道,钦此。

于是,一座写有“乐善好施”字样的大牌坊即巍立于柳林镇大街上了。然而,奏摺所称武训捐助义学的二千多两银子,那里是什么“佣值余资”,那是武训积三十年之久含辛茹苦、忍辱负重的血汗钱。只是惟恐耸听招罪,不敢照实呈报罢了。浸透半生血汗的“乐善好施”,远远莫能昭示武训的真正追求,立牌坊褒彰亦非其所求正果。有的先生教学稍

有懒惰，他便前去跪请。有的学生顽皮不用功读书，他以长跪不起相规劝。当先生或学生有了成绩，他再以当众跪拜来致谢和奖勉。当他筹集义学资金稍有眉目时，胞兄欠了赌债后来求他，武训竟分文不给。而听说冠县张八寨寡妇陈氏依靠针线或乞讨孝养婆母的事，却慷慨地赠给十亩良田。他说："这人好，这人好，给他十亩还嫌少；这人孝，这人孝，给他十亩为养老。"绝大多数乞来的钱财，他都用在了兴办义学上面。义学兴办成功，他却仍然以流浪行乞为生，夜宿庙堂。当学生们全体跪求他到学堂来住时，他却说："善人施钱，是叫我兴办义学，为穷孩子们读书识字的。我若是自己享受，那就是欺骗善人了。这违背良心的事，我是决不干的。而且我只有快乐，毫无苦恼。你们好好地读书吧，不要常是牵挂着我。"让穷孩子能够读书识字，成了他的崇高理想，似乎世上再没有比这事更能使他感到欢乐的了。

光绪二十二年（1896年）四月二十三日清晨，武训以五十九岁之寿病逝，结束了他颠沛流离、行乞兴学的一生。当时学生们放声痛哭，堂邑、馆陶、临清三县官绅全体执绋送殡，送葬的各县乡民有万人之众。光绪三十年（1904年），亦即武训死后八年，新任山东巡抚袁树勋，则将武训生前乞讨兴学的苦行义举如实禀报给了行将入墓的朝廷，奏请宣付国史馆立传，并建"忠义专祠"以永为祀典。从其奏摺原文，亦可总窥武训生平事迹大略，且照录如下：

> 为义行可风，据实胪陈，请宣付史馆，以彰苦操，而资观感事：窃臣自上年履任，即闻堂邑义丐武七，即武训积资兴学，能人所难。光绪十四年九月，前抚张曜奏请建坊，给与"乐善好施"字样；奉旨："著照所请，礼部知道，钦此。"钦遵在案。又查接管案卷内，光绪三十年，署临清直隶州知州庄洪烈，堂邑县知县王福曾，馆陶县知县向植，禀称："窃堂邑县人武七，即武训，父宗禹，母崔氏，幼失怙，随母行乞，所得食必先其母，人皆称孝。七岁母病殁，武七仍行乞。自恨不读书，不识字，见乡塾儿童就学，辄尾随其后，群儿颇厌辱之，则大愤，誓必教人人读书识字。于是昼则行乞，夜则绩麻，或与人磨米麦，得一钱存之。他人或与饼饵，食其残者，而市其完全者，得钱亦存之。渐积渐多，先为黠者所绐。继而里党钦其行，乃为存放生息，阅数十年，共积至万余串。先在堂邑柳林集捐置地亩，设立义塾。次至馆陶见僧人了证在杨二庄（即鸦儿庄）设塾，喜其同志，资助钱三百千，以赞其成。已而至临清设塾于御史巷。光绪二十三年四月，病殁于临清，年五十有九。今临清城西南有武训义塾，即乞人所建，而州人以其名名之者也。访诸耆老，佥云：武训行乞三十余年，未尝费一钱，甘一饭，或劝置妻室，蹙然曰：有妻则有子，将耗吾资。竟终身不娶。积铢累寸，设学三州县，宅舍经费惟备，并倩首事董理之，已绝不过问。惟师生有惰者，则长跪其前。因是人多敬惮之，成就日多。似此苦操奇行，应请奏知立案，俾免湮没。"等情。臣查该员所禀，在武训殁后，故综叙事实较详。其所设学塾与捐钱之数，有在前抚臣张曜奏奖以后所设施者。以一乞人兴学三州县，捐资万余串，仅寻常旌表，诚恐苦操奇行，不足以示来兹而风薄俗，自圣诏屡颁，学校踵起，教育义主普及，官立公立之不足，必藉私立以辅助之。

国家又设为种种奖励为诱掖劝导之具。近数年间，荐绅巨室，偶有薄输其财产，以求合乎奖励之数，传一时之美誉者，此其人已百不一二；若以一乞人，竭数十年之血汗，无丝毫名誉之歆动，不娶妻置田产，惟孜孜兴学，以偿其必人人读书识字之素愿，其志量品格，卓立乎万物

之表，非所谓人能宏道者欤！臣甚敬之佩之！前者，恭逢恩诏，采访义行。臣愚以为如武训之行，则可谓大义；武训之心，则可谓至仁。合应仰恳天恩，特降纶音：宣付史馆立传，以彰奇行。出自高厚鸿慈，作齐鲁诸生之气，诵声庶达乎里闾，洗播闾呼蹴之羞，有志尽成为豪杰。并据署提学使罗正钧详请前来，臣复查无异。所有义丐积资兴学，吁恳宣付史馆止立传各缘由，除造具事实清册，分咨国史馆、学部、礼部查照外，理合恭摺具陈。伏乞皇上圣鉴训示！臣山东巡抚袁树勋谨奏。

此后，受武训行乞兴学精神影响和感召，国内又陆续创办了许多学校，如由堂邑县立师范讲习所改办的武训中学，武训族孙金栋在馆陶、冠县各捐建一处武训初级小学；冯焕章分别于泰安县和安徽巢县，独立创办纪念武训小学计约二十所；段绳武（承泽）在绥远包头一带也独立捐建纪念武训小学二十余处，等等，足见其一时影响之大。当年武训在临清县绅士施善政赞助下创办的“史巷义塾”，执教者是学问品德均好的王丕显。武训死后，王丕显四处叩头募捐，将“史巷义塾”逐渐由武训生前所创三义塾中最小的一个，办成为规模最大的一个。而王先生本人，直至1933年以八十余岁高龄去逝时为止，从未用过义塾一文钱。由于这样做没有得到妻子的理解与支持，乃至干脆脱离了关系。他所赖以维生的，只是靠用祖传秘方卖药糊口，被后人称作“武训第二”，未愧武训生前的叩请与重托，堪称同志。

在清褚人获《坚瓠广集》卷五，引述了《白醉琐言》中的一个“丐儿还金”的事。说的是袁忠彻致政后归返四明时，某大参来贺，由于他年迈，而由一名小僮搀扶着。那名小僮约有十二三岁年纪，衣着褴褛，相貌古怪，立在一旁。俟宾主坐下，袁忠彻却注视小僮许久。参政问：“尚宝之注目，殆人相乎？”袁说：“凭我看，这个孩子显贵发达后，与您不相上下。”参政说：“这小儿一向无赖，怎么会有富贵之说呢？”袁说：“不论别的，只看其相便知。”后来，小僮在参政家里越来越放肆，结果被赶了出来，流落于岳庙成了乞儿。一天，有位妇女提着个包袱进庙，跪在岳神前祈祷礼拜了很久，临走竟忘了提去包袱。乞儿拿过来打开一看，里面全是金银，于是收藏起来等她回来找。随后就见那妇女悲号着来找包，乞儿即拿出还给了她。妇人当即取出一锭银子酬谢，乞儿却说：“你弄错了，我如果想得它，岂不都据为己有，还能还包给你吗？”那妇人见状即问：“你跟谁生活？”乞儿答道：“我无依无靠，所以才当叫化子的。”原来那妇女是带着这些钱财为其含冤入狱的丈夫、四明指挥使伸冤诉屈的，于是就带了乞儿同往。指挥使获释出狱，本身无子女，本家也没什么人，就收留了这个乞儿为子嗣，乞儿从此显贵。

故事虽搀杂着袁某的主观想象妄断成份，却仍说明了这个乞儿拾金不昧的纯朴品格，人穷志不短，不义之财不可贪。这种品格，并非人人都做得到，却给一个落魄宿破庙的小叫化子做了出来。故事的结局，即可视为当时作者对他的礼赞。

清张潮（山来）《虞初新志》卷五《乞者王翁传》，也记述了一位品格高尚的乞丐。说的是樵群大姓王氏的一位先世，曾经是个乞丐。这一天，这位姓王的乞丐乞讨来到翠口地方的陈长者家，天尚早，就在门前歇歇脚。不多会，门开了，一个小丫环端盆水泼出来。只听得有个什么东西随水落地，一看，是只金钏。王某大喜，转而一想，这金钏一定是女主人梳洗时掉在盆里的，丫环不知道，就给随水泼扔了。假如女主人找不到金钏而疑心是丫环偷去了，拷问急了必然会生意外。我一个穷汉子意外得此横财，未必就是幸运，尚可能牵累丫环出现不测之祸。于是，就守候在那里。过了许久，才略闻门里传出喧嚷，似乎还有呵责之声。随即又见那个丫环脸上流着血、披

头散发跑出来，朝门前溪里投去。他急忙上前抱住，问何故至此？丫环更加用力挣脱着哭诉："女主人丢了金钏，枉说我偷去了，我哪得到什么金钏，与其叫她给屈打死，莫不如投水死掉干净。"王某一听果然未出所料，于是告诉她不要害怕，然后就从袖子里取出金钏说："我在这已经等好久了。"丫环进去向女主人回报，女主人以为她胡说，就打发小僮出来看看，果然是实。陈家男主人听了这事感叹说："世上还竟然有这种人！"当即召见王某，一看这乞丐还是个壮年男子汉，于是征得同意后即将王某收留下来照看门户。考察些时候还满胜任，就经常派他外出买物或收租税，均办得不错，又将那丫环给他做妻子成了家。从此王某益发对主人家忠心耿耿，勤恳做事，主人也将他视为自家人以礼相待，委以掌管钱财重任。久之，王某积蓄渐多，又添了几个儿子，都很聪颖。待孩子们长大，就让他们分别出去经商，一家成为巨富。然后，全家人辞别主人回到家乡安居乐业。对此，人们惊叹其当初身为乞丐而不贪不义之财。张潮评道："东坡有言，上可以陪玉皇大帝，下可以陪卑田院乞儿。然则可以陪乞儿者，皆足以陪玉帝者也。盖乞人一种，非至愚无用之流，即具大慈悲而有守者，不屑为倡优隶卒，不肯为机械以攫人财，不得不出于行乞之一途耳。至王翁之高行，则又为此中翘楚矣。"云云。意思是沦为叫化子的人，除愚昧无能之辈而外，即是些不愿干损人利己的坏事而宁肯沿途行乞保全人格操守的好人，这个姓王的乞丐更是其中的典型，难怪他最后得到了好报！所说未必尽然，却证明乞丐行中历来良莠杂存，总是有一些"思想者"或品格高尚的人沦于这种人生逆境中的。而且，璞中之玉、砂中之金终不失其光彩。

但是，古今乞丐中的确也存在着大量社会渣滓，这也是事实。正是这些污物给社会带来许多公害，以及它反复的欺诈罪恶表演，严重地刺伤了人所共有的善良恻隐之心，促成了对乞丐警惕、鄙视的观念。这又怎么能责怪无辜世人呢！历来人们从乞丐那里受到的损害教训深刻，身为乞丐的不义之徒也无时无刻在塑造着自身的丑恶形象，改造着世人原始观念中对沦为乞丐者的那种怜悯之心。不是这样吗！

乞丐之中人员成份非常复杂，自古如此，这也正是乞丐往往与犯罪联系在一起的基本原由。宋人郑克编《折狱龟鉴》，在记述"韦鼎览状"事时，顺便论述了《成都古今记》中的萧怀武事。说的是五代时前蜀后主属下有个叫萧怀武的官吏，负责主持特务组织"寻事团"，本是军巡一类的职务。他所管辖的一百多人，各人又豢养着十几个亲信。他们时聚时散，人们难以辨别，称之为狗。大街小巷，马医、酒保、乞丐、雇工、商贩，甚至儿童里也有他们的人。因而，连民间老百姓的相对私语，他们都无不知晓。他们当中有的人就在州郡官府或勋臣贵戚之家做饭、养马、驾车、奏乐，公私动静都可以随时密报给萧怀武。于是人心恐惧，疑心自己身边都是萧怀武的狗腿子。由于萧怀武借此杀人不可胜数，呼冤之声充溢朝廷内外。郭崇韬率兵入蜀后，便把他处以满门抄斩。对此，郑克认为："这就是用来侦察奸恶的人反而成为奸恶的例子。像这样怎能起到耳目之用，辨清疑似之冤呢？"显然，乞丐于此间也充当了一个丑角。

有的乞丐，本即盗匪再度落魄。清光绪二十三年(1897年)在绍兴水澄桥桥头，经常有一个没有双臂的乞讨者。他不时用双脚摆弄骨牌作赌博状，还可用脚趾夹起瓦砾掷出数十步之远。据其自述，少年时因受匪人所诱而成盗贼。一次去福建某富户家行窃，不料人家先有防备，他立即疾跳到房顶，有人也悄悄追了上来，未及抵抗，左臂已经被弄断，于是忍痛越墙而逃。后来来人追到离他仅尺把远时，又断其右臂。来人并未再追，他得逃匿到一处寺庙。庙里和尚很慈善，又懂医道，给他治了三个月，伤口才得愈合。同伙一起

本三个人，那两个已被擒获，他只身一人从此流浪乞讨度日。现在他虽然失去了双臂，却仍能跳跃。围观者以施钱为条件，要他演示一下。他就从桥头往下跳去，落地竟然无声，可知其轻功尚在。此例说明，仅从乞丐来源上看，即是一个可以容纳罪犯隐身的藏污纳垢群体。

不只像五代时萧怀武之流知用乞丐为密探，偷儿亦善钻乞丐的空子。据明张景《疑狱集》卷十《疑狱牵联》记载，小偷发现某妇每做佛事时，都有一群乞丐上门请她行善积德予以施舍供饭。于是偷儿也就混同乞丐一块去，乘便探路踩盘子以作行窃前的准备。这也是五代时候的事。案情大白之后，又有谁不会因此而对乞丐多加一分警惕、增添一分厌恶呢！相反，有时也冤杀无辜乞丐。同是《疑狱集》卷十，即辑录了一个《捕急滥冤丐》的事。说是宣、歙二县之间地方，有个强盗在夜里杀死一名过路的，弃尸道上，割下脑袋带走了。天将亮时，又有个人经过这里不慎脚下踏了血迹，亟想回避嫌疑，却被官府当作杀人犯捕去下了大狱。然而无人头对证，案子一时难以了结。上面追办期限颇紧，捕吏急中生智地把一位卧病破窑里的乞丐脑袋斩下充数。那涉嫌下狱者也因受不了拷掠刑讯，只好屈招伏诛。后来杀人盗匪事败，却已先枉杀了一个路人、一个乞丐两条性命。一个凶犯，三个冤鬼，即有乞丐被无辜杀掉。官家滥杀无辜可憎，尤其未将乞丐当人对待，死尸无头，即以乞丐头顶数，天下岂有这种道理！堪知乞丐社会地位在世俗价值观念中低贱到了何种地步。

有趣的是，同冤杀乞丐相反，竟有认溺水乞丐之尸为父亲和丈夫，为之披麻戴孝的。这是清季蓝鼎元在《鹿洲公案》中，记载的他本人出任广东普宁县令兼理潮阳县时亲身经办的一桩诬告命案。说的是县民郑侯秋之妻陈氏，以有人逼死其夫为由告到县衙。据她称，她丈夫在充任南薰坊保长期间，因为萧邦武匿报契税而其夫与之计较，被怀恨在心。于是，萧邦武于十一月十三那天带领一帮凶徒到郑家抄打行凶。其夫被打成重伤，奄奄一息，无处逃生，投河而亡，尸体现在峡山都大坛沟边。不久，死者的儿子果真驾船载了具尸体交县令查验。死者指甲中残存泥沙，确实是淹死的，但身上却无伤痕，嘴脸已难辨认。陈氏母子披麻执杖，哀痛凄惨，要求县令作主要萧等抵命。然而，他根据调查到的各种材料、疑点，判断这是郑侯秋因平日放纵盗贼害民畏官潜逃，反要妻子栽赃诬陷好人。不出三日，果真将潜匿在附近惠来县的郑犯捉捕归案，真象大白，众人称赞。最后，蓝鼎元交代说："至于问到这具尸体从何来，那是溺水已久，招寻无主的乞丐。现在既然有假子假妻替他披麻戴孝，手执丧木为他收殓殡葬很有体统，那这个乞丐也可以含笑九泉之下了。"同《疑狱集》所载那个被无辜活活借去脑袋充证的乞丐相比，这个溺死的饿丐可以算是幸运之至了。然而，既沦为乞丐，却终未逃脱因饥寒无着、走投无路，最后落水毙命的命运，仍然是很凄惨的。若非这场诬陷命案，谁会给他送葬呢？还不是照旧像一只可怜的小虫一样悄然而逝。反之，偏得一场虚伪葬仪又有何用？尚莫如生时使之多得一餐残羹剩饭。苟延片刻人生旋程。穷困潦倒而死，终非乐事。

然而，乞丐为生计所虑，不择手段，或偷盗，或行诈骗，其例历来屡见不鲜，也是客观存在。

据《折狱龟鉴》卷五记载，宋代枢密副使孙沔出任杭州知州时，有个乞丐，左臂失去了一只手，右臂只有两个手指头，偷窃一户穷汉家的铁锅，二人相争，来到法庭。乞丐举起断臂，哭泣着说："穷汉诬陷我！我是个没有手指的人，怎能偷窃铁锅？"孙沔当即表示同意，责令穷汉出去，用花言安慰乞丐，随即把铁锅交给他。乞丐起初不敢接受，孙沔就再三安慰他。乞丐不知孙沔之计，便用残留的两个

指头抓起铁锅，慢慢地用胳臂举起来，顶在头上走了。然后，孙沔即派人追回乞丐，斩断他的手指示众。对这桩公案，郑克评论说："惩治奸恶之事，本不符合中庸之道，实在是不得已才这么做的。吕公绰所以要特别判处兵士死刑，是说不这样不能安定众军之心。其事关系重大，因而以此来震慑群奸，从道理上讲未为不可。乞丐偷锅，其事极其微不足道，诱出实情，法外行刑，又何忍呢？这是世俗所夸赞的严明，而为君子所不取的呀。特此著录其事，同时辨析其义，以便惩治奸恶的人能够引以为戒。"看来，郑克是不同意孙沔斩掉偷锅乞丐仅存的两只手指的，以为量刑过重。事实上也的确做得过分一些，而且未免残忍。反思之，那乞儿不窃锅且不反而诬辩，又何至于此呢？

从古至今，乞丐一行最重要的恶行是行骗。这一点，恰是最为世人所憎恶之处。然而，由于人世更迭，和骗术变换，世人总不免重复不当，真是一系理不清的公案。总体上看，乞丐行骗不出若干套路；从共时上看，则显得花样翻新，往往别出心裁。于此，不妨试举若干古今常见的乞丐骗术为例。

清朝时，某甲为别人事做中间证人，人家约他一同去公所封贮银两。正称银时，一个手拎竹篮子的破叫化子前来乞钱，某甲即拈几颗碎银给他。谁知那乞丐嫌少，某甲又佯怒地把一锭元宝仍到乞丐那只盖着破衣裳的讨饭篮子里，叱之说："你想要这个吗？"叫化子显得很惊恐地说："您这位财主，不多施舍一点罢，何必这样发怒呢！"于是从篮里取出元宝，双手放到案上而去。后来，事主启封后方知，乞丐还回的元宝竟是假货，真的已被换走了。原来，某甲与那乞丐是串通好了以掉包计施骗的。

又某科会试时，各省公车群集京城。某孝谦经过琉璃厂时，遇到一个乞丐正拿着一件蓝呢马褂在那里求售，看样子许是偷来的。上前一问价，果然便宜，仅要二两银子，孝廉当即非常欢喜地买了下了。回去后，孝廉对人讲："谁说在长安生活不易，二两银子就买件呢马褂。"众人不信，他就打开衣包，竟是一包烂泥。众人拍掌大笑说："还当真是马褂呢，一包烂泥，当然值二两银子了！"孝廉不无惊讶地说："明明见是马褂，怎么会变成烂泥了呢？"于是，人们告诉他，这是中了人家的掉包计了。他事先藏好烂泥包，俟成交时将真物巧妙换下。如果这一着不得手，还会有人以认赃为名来强行夺去的，买主怕控告受牵连，只好认可吃亏上当一回。对这类人不理无事，一沾边就无论如何难免不上圈套的。因此，绝不可贪小便宜吃大亏呵！这是乞丐常用的又一种合谋搭档的掉包骗术。

上述两例都是蓄意合谋行骗。由于行骗是乞丐惯用技俩，因而每逢可乘之机，往往又会见景生情般随机施骗。试看下例：

说是有个年岁很大的聋叫化子，在武陵大关行乞。这天恰逢关门扬旗鸣钲停泊了一艘官船，舱中坐着的五品大官探头一眼望见岸上这个聋叫化子，便派随从将他扶进舱来细看，说："您不是某某长者吗？从前曾收养我作义子，后因我回乡求取功名，今已在那发迹为官，不曾想义父大人竟穷困潦倒到这种地步，全是我的罪过呀！"这老叫化子明知对方认错人了，却随声答道："我已年老糊涂，往事都已像梦里似的了"。那五品官员说："您虽风尘仆仆，但面目体格未大改变，使我没能错认。"于是命人请乞丐沐浴更衣，将船移至偏静地方颐养了一个多月，并梳理头发，暗用胶粉染之，乞丐焕然又一老叟。这时那官员对这乞丐说："我的衣服你穿着不合身，应去市上购买金帛，为你修饰一番才好同赴任所。不过，我父曾在本地行乞，难免会有人认得，有碍颜面。在店铺看货时，合意的只须摇头即是，不要多讲话。"乞丐应了。然后，他们二人都身着五品衣冠，分乘两个肩舆，带着两名仆从上岸入城。先至银楼，买下两对每只重四两的金镯，要铺主随同到绸缎庄一块兑取

价银。进了绸缎庄，将货单递给店主看了。店主一看货单上的东西，价值三千余金，是个大买主，当即请进客厅，殷勤接待。店方悄悄地从仆从口中探知，那年轻的官人是严州二府，老的是其父亲，因二府的妹妹许配给了首郡太尊的儿子，即送往会垣完婚，这是来置办嫁妆的。一听是这样，店主就更加阿谀奉承，还当即设宴款待。那官人还邀银楼铺主一同落坐，说是自己的好朋友，铺主也唯唯从命，自引为荣耀。宴罢，绸缎庄店主拿出各种绸缎呢料请老乞丐过目选定，不料他却连连摇头。急得店主直说："这都是上等货色，可以用作给皇上的贡品，给您做衣裳穿还不行吗？"这时那年轻的官人就说："既然我父亲看不中，可送我妹妹选看一下。"即唤轿夫抬着货，由一名仆从押着送往船上。过了许久不见回讯，就差另一名仆从去催。这时轿夫先回来了，说船上人让他带来口讯，姑娘对送去的各色绸缎很合意，都留下了，却不知应该用何号平色银两付钱，请官人自己回去检点。那官人即对老乞丐说："请父亲暂在这坐一会，我去兑了银子就回来。"说罢，乘肩舆先走了。到了船上，官人多给轿夫些钱，说："你们往来辛苦了，先拿钱去吃点饭。俟轿夫一走，那大船即开走了。这边老乞丐在绸缎庄直坐等到更深，仍不见取钱人回。这时银楼铺主与绸缎庄店主也开始慌神，就追问老乞丐，老乞丐早心虚语钝，于是被双方扭到县衙。县令从老乞丐口中问得实情后也无可奈何，只将他关起来了事。等到老乞丐从县衙门释放出来时，众人将其身上衣服一哄剥走，只有那五品官的靴帽不合时宜，非寻常百姓可用之物，没有人要。此后，这老乞丐就头戴着五品冠，足登朝靴，赤身裸体地仍然沿街乞讨，人们见了无不发笑。

据《清稗类钞·棍骗类·采生折割》载："江湖匪徒有以采生折割为利诱拐小儿者，其得之也，以强力，以诡计，亦合棍徒骗子而为一人也。乾隆时，长沙市中有二人牵一犬，较常犬稍大，前两足趾较犬趾爪长，后足如熊，有尾而小，耳鼻皆如人，绝不类犬，而遍体则犬毛也。能作人言，唱各种小曲无不按节。观者如堵，争施钱以求一曲。县令荆某途遇之，命役引归，托言太夫人欲观，将厚赠之。至则先令犬入内衙讯之，顾犬曰：'汝人乎、犬乎？'对曰：'我亦不自知为人也、犬也。'曰：'若何与偕？'对曰：'我亦不自知也。'因诘以二人平素所习业，曰：'日则牵我出就市，晚归即纳于桶，莫审其所为。一日，因雨未出，彼饲我于船，得出桶，见二人启箱，箱有木人数十，眼目手足悉能自动。某船板下卧一老人，生死与否，我亦不知。'荆拘二人鞫之，初不承，旋命烧针刺入鬼哭穴，极刑讯之，始言此犬乃以三岁幼孩作成。先用药烂其皮，使尽脱，次用狗毛烧灰和药服之，内服以药，使创平复，则体生犬毛，而尾出，俨然犬也。此法十不得一活，若成一犬，便可获利终身。所杀小儿无数，乃成此犬。问木人何用，曰：'拐得儿，令自择木人，得跛者、瞎者、断肢者，悉如状为之，令之作丐求钱。'荆得状，即率役籍其船，于船上得老人皮，自背裂开，中实以草。问何用，曰：'此九十以外老人皮也，最不易得。若得而干之为屑，和药弹人身，其人魂即来供役。觅数十年，近甫得之。又以皮湿未能作屑，乃即败露，此天地，天也！今但求速死耳。'荆大怒，乃命人械系之，牵之至市曹，暴其罪而榜死之，观者称快。久之，犬亦饿毙。"

此篇又载："乾隆辛巳（案：1761年），苏州虎邱市上有丐，挈狗熊以俱。狗熊大如川马，箭毛森立，能作字吟诗，而不能言。往观者施一钱，许观之。以素纸求书，则大书唐诗一首，酬以百钱。一日，丐外出，狗熊独居。人又往，与一纸求写，熊写云：'我长沙乡训蒙人，姓金，名汝利。少时被此丐与其伙捉去，先以哑药灌我，遂不能言。先畜一狗熊在家，将我剥衣捆住，浑身用针刺之，热血淋漓，趁血热时，即杀狗熊，剥其皮，包于我身，人血熊血相胶粘，永不脱，用铁链锁我以骗人，今赚

钱数万贯矣。'书毕,指其口,泪下如雨。众大骇,擒丐送有司,照采生折割律,杖杀之。押解'狗熊'至长沙,还其家。"

篇中还载:"光绪丁丑(案:1877 年)九月,扬州城中之教场,有山东人张设布围,任人入览以售钱者。其中有奇形人五,一男子上体如常人,而两腿皆软,若有筋无骨者,有人抱其上体而旋转之,如绞索然。一男子胸间伏一婴儿,皮肉合而为一,五官四体悉具,能运动言语。一男子右臂仅五六寸,右手小如钱,而左臂长过膝,左手大如蒲葵扇。一男子脐大于杯,能吸淡巴菰(案:即烟草),以管入脐中,则烟从口出。一女子双足纤小,两乳高耸,而颔下虬髯如戟。于是观者甚众。事闻于官,谓是采生折割者流,逐之出境。"

凡此,种种畸形惨状,即一桩桩采生折割的罪录。丐头们以惨无人道之术拐骗儿童、残害生灵,从中骗钱牟利。这种灭绝人性的恶性骗术,至迟于明代即已见诸文字记述了,如明末人凌濛初小说《二刻拍案惊奇》第十八篇即描写道:"眼见得吃狗肉、吃人肉惯的,是一伙方外采割生灵做歹事的强盗。"当时的"采生折割",尚非用以制造残疾乞丐骗乞,而是取用活人的肢体或器官和药来向某些病人换钱。《大明律附则》卷一《流囚家属》和清季的《清会典事例》卷八〇四《刑部·刑律·人命》等明清法律,均有对此犯罪处以极刑的明确量刑规定。至清代,以采生折割手段残害儿童以供骗乞,则成为丐头们的一种常见罪行,即以残忍的害人艺术来骗取人们对伤残人的同情哀怜之心,以及争取世俗的猎奇心理,目的悉在于骗取血泪钱财。

有清以来,所谓"拍花的",即指拐骗幼童以采生折割的罪犯。清人李虹若《朝市丛载》卷七《人事·拍花》中说:"拍花扰害遍京城,药末迷人任意行。多少儿童藏户内,可怜散馆众先生。"可见此患为害一时,但至今仍未绝迹。小说《红楼梦》第十九回:"茗烟微微笑道:'这会子没人知道,我悄悄地引二爷城外逛去,一会儿再回这里来。'宝玉道:'不好,看仔细花子拐了去。'"亦可说明此患闹得人心惶惶,严重地滋扰着社会治安。从词源学上讲,所谓"拍",传说是指用迷药在儿童头上一拍,即可使之迷幻而顺从摆布;所谓"花",本字当为"化",即"叫化子"。拍花的",当就拐骗儿童(即采生)的叫化子而言。

丐　帮

丐帮，即乞丐的行帮，是一种以民间职事集团面目出现的民间秘密社会组织形式。因为，以乞丐这种特殊职事为基础形成的团伙，一般多具有帮会团体性质。

作为民间职事集团的行会形态的形成，是宋代的事。宋人车若水《脚气集》卷上载："刘漫塘（宰）云：'向在金陵，亲见小民有行院之说。且有卖炊饼者自别处来，未有其地与资，而一城卖饼诸家便与借市，某送炊具，某贷面料，百需皆裕，谓之护引行院，无一毫忌心。'"这种"行院"，就是当时对工商诸行行帮团体的一种叫法。宋代蹴踘游戏盛行一时，于是即出现了"圆社"、齐云社"等名噪一时的著名球社，也出现了以表演这种球艺为生计的职事行当。据宋人周密《武林旧事》卷六《诸色伎艺人》记载，当时杭州即有黄如意、范老儿、小孙、张明、蔡润等比较有名气的"蹴踘"艺人。民间行会的另一显著标志，是各有相应的内部交际隐语——行话。宋人汪云程编入《蹴踘谱》中的《圆社锦语》，就是当时流行于"圆社"内部的一种民间秘密语。而中国民间秘密结社的帮会形态，远至历代农民起义和一些民间宗教初兴时的秘密团体，近至曾盛极一时的青红帮，足可见其源流、轨迹。乞丐的行帮组织，就是从上述两种民间社会群体组织形态的混合派生而来。

就目前所能见到的文献记载来看，较早出现关于中国丐帮形态的文献记载，是宋元话本小说中《金玉奴棒打薄情郎》里面所说的"团头"。"团头"，即丐帮帮主。故事描述了宋代杭州有一位世袭了七代的团头金老大，统辖着全城的叫化子。他不仅从乞丐们讨来的饭食赏钱中当然地分享一价，还在乞丐当中以放高利贷、印子钱，从中盘剥渔利。由明代冯梦龙编的《全像古今小说》第二十七卷《金玉奴棒打薄情郎》中说道：

> 话说故宋绍兴年间，临安虽然是个建都之地，富庶之乡，其中乞丐的依然不少。那丐户中有个为头的，名曰"团头"，管着众丐。众丐叫化得东西来时，团头要收他日头钱。若是雨雪时，没处叫化，团头却熬些稀粥，养活这伙丐户，破衣破袄，也是团头照管。所以这伙丐户，小心低气，服着团头，如奴一般，不敢触犯。那团头见成收些常例钱，一般在众丐户中放债盘利。若不嫖不赌，依然做起大家事来。他靠此为生，一时也不想改业。只是一件，"团头"的名儿不好。随你挣得有田有地，几代发迹，终是个叫化头儿，比不得平等百姓人家。出外没人恭敬，只好闭着门，自屋里做大。虽然如此，若数着"良贱"二字，只说娼、优、隶、卒，四般为贱流，到数不着那乞丐。看来乞丐只是没钱，身上却无疤瘢。假如春秋时伍子胥逃难，也曾吹箫于吴市中乞食；唐时郑元和做歌郎，唱《莲花落》；后来富贵发达，一床锦被遮盖，这都是叫化中出色的。可见此辈虽然被人轻贱，到

不比娼、优、隶、卒。

闲话休题，如今且说杭州城中一个团头，姓金，名老大。祖上到他，做了七代团头了，挣得个完完全全的家事。住的有好房子。种的有好田园，穿的有好衣，吃的有好食，真个厥多积粟，囊有余钱，放债使婢。虽不是顶富，也是数得着的富家了。那金老大有志气，把这团头让与族人金癞子做了，自己见成受用，不与这伙丐户歪缠。然虽如此，里中口顺，还只叫他是团头家，其名不改。金老大年五十余，丧妻无子，止存一女，名唤玉奴。

于是，引出"金玉奴棒打薄情郎"的民间传说来。故事说的是金老大倚着女儿才貌，一心要让她嫁个士林中人。经人说媒，穷秀才莫稽入赘金家为婿，不费一钱即连人带财双获。在金玉奴的劝诱、扶持下，莫稽及第后经谒选得授无为军司户。及第后，他闻街坊小儿指道："金团头家女婿做了官也。"心中不悦，暗想："早知有今日富贵，怕没王侯贵戚招赘成婚？却拜个团头做岳丈，可不是终身之玷！养出儿女来，还是团头的外孙，被人传作话柄。如今事已如此，妻又贤慧，不犯七出之条，不好决绝得。正是事不三思，终有后悔。"于此则生恶念，在赴任的夜船之上，将发妻推入江中，以图另攀高门。然而，玉奴并未淹死，又为新任淮西转运使许德厚收为义女，尔后又招赘莫稽为婿。洞房花烛之夜，莫稽被一顿棒打、痛骂，羞得无地自容，自此重归于好，并接来团头金老大同住，奉养送终。在展开这一故事之先，有一巧妙的铺垫性情节，却也是展示当时乞丐情况的一轴风俗画。说的是金老大招赘莫稽，新婚满月，备下盛席教女婿请同学会友人饮筵，以荣耀门户，竟一连摆了六七天的席。然而，不曾想这么一来却惹恼了现任团头金癞子。那金癞子想："你也是团头，我也是团头，只你多做了几代，挣得钱钞在手，论起祖宗一脉，彼此无二。侄女玉奴招婿，也该请我吃杯喜酒。如今请人做满月，开宴六七日，并无三寸长一寸阔的请帖儿到我。你女婿做秀才，难道就做尚书、宰相，我就不是亲叔公？坐不起凳头？直恁不觑人在眼里！我且去蒿恼他一场，教他大家没趣！"于是，叫了五六十的丐户，一齐奔到金老大家。只见得：

开花帽子，打结衫儿。旧席片对着破毡条，短竹根配着缺糙碗。叫爹叫娘叫财主，门前只见喧哗；弄蛇弄狗弄猢狲，口内各呈伎俩。敲板唱杨花，恶声聒耳；打砖搽粉脸，丑态逼人。一班泼鬼聚成群，便是钟馗收不得。

金老大听得闹吵，开门看时，那金癞子领着众丐户一拥而入，嚷作一堂。癞子径奔席上，拣好酒好食只顾吃，口里叫道："快教侄婿夫妻来拜见叔公！"吓得众秀才站脚不住，都逃席去了，连莫稽也随着众朋友躲避。金老大无可奈何，只得再三央告道："今日是我女婿请客，不干我事。改日专治一杯，与你陪话。"又将许多钱钞分赏众丐户，又抬出两瓮好酒和些活鸡、活鹅之类，教从丐户送去癞子家，当个折席。直乱到黑夜，方才散去。玉奴在房中气得两泪交流。这一夜，莫稽在朋友家借宿，次早方回。金老大见了女婿，自觉出丑，满面含羞。莫稽心中未免也有三分不乐，只是大家不说出来。正是：哑子尝黄柏，苦味自家知。

由此可见，南宋时，中国业已正式出现了名叫"团"的乞丐行帮组织，首领叫"团头"，是世袭制的。至于以"团"为丐帮名目，亦有所本。从语义学考察，"团"从"圆"的初义直接衍生出了聚集、粹合的意义。从制度上看，先是军队的一种编制单位，如《隋书·礼仪志》所载："又步卒八十队，分为四团，团有偏将一人。"在宋代，则称市肆为团，如宋灌圃耐得翁《都城纪胜·诸行》中说："又有名为团者，如城南之花团，泥路之青果团，江干之鲞团，后市

街之柑子团。"叫化子们多以市肆为主要乞讨场所，几行市肆一行，聚结成行帮，名之以"团"，实属顺理成章的事。当时，团头依靠渔利所辖乞丐为生，必要时还需维护大家的一些利益；尽管他们往往借此发迹富贵起来，但在社会上的地位仍然卑贱，世俗价值观念中，也不过是个叫化子头、无赖汉而已，穷酸秀才入赘为婿，则是走投无路困境中的屈就而已。至于一般叫化子的社会地位，也就可想而知了。

在清代，大抵以县为治，各有管理乞丐的行帮首领，名叫"丐头"。丐头多由黑社会帮会骨干或地痞流氓充任，即或是得到衙门的认可，也是仗势而成。有的，则是在争霸之中以各种手段降服众人而立。丐头以所谓"杆子"作为权力的象征，究其实不过是乞讨时所持打狗棒的抽象崇拜，于是成为标志。因而，属于丐帮中人，又称作"杆上的"。帮主的"杆子"尤如"尚方宝剑"，凭此惩治违犯"帮规"的叫化子，"打死无怨"。新任丐头先要祭祀祖师和杆子，标志受权；新入丐帮的乞丐则须帮杆子，以示服从管辖。

清代京师丐帮，有黄杆子与蓝杆子之别，是由满清旗制而来。黄杆子，专门辖治宗室八旗中的乞丐，是高级丐帮。黄杆子中人多是八旗中游手好闲、横行市井之徒，因而其丐头只好由其中位尊势大而又桀骜不训的王公贝勒充任，否则不能治众。黄杆子丐帮的乞丐，平时并不出来沿门叫化，而是在端午节、中秋节或年终时节到各店铺去讨钱。到时候，两三人一伙，有的唱曲，有的敲鼓板。唱的手背向上，敲鼓板的平拿着鼓板，示意施钱。每到店铺门面，即有店中伙计出来，把至少五枚大钱先高举过头，然后再恭恭敬敬地放到鼓板上。而且，必须在他们唱过五句之前就得出来施钱。如果有哪家违反了这些规矩，他们转身就走，不说什么。然而，次日即来人更多，再次日又增。从开市到闭市，他们围聚在店前不走，不讨钱，也不恶作剧，却使无法营业。周围和店主即明白，这是黄杆子办交涉（找病）来了，惹祸了。于是店主只好请人从中斡旋求和，再赠以数千钱打点了事，给少了不行。如果能多花钱请出帮主（黄杆子）来调解，还会解决得既顺利又快。

京师的蓝杆子，是辖治普通乞丐的丐头。新来的乞丐，务必得把三天之内的全部乞讨所获送给丐头，名叫"献果"，献得越多，则越光彩。平时，即将乞讨所获两成左右抽出献交丐头就行了，成为丐头的一般常规收入，。逢年过节，或遇红白喜事，店家或喜主还额外多给丐头赏钱。丐头是地区性乞丐之主，外来的乞丐入界，也须服从管理。一些商业店铺为免受乞丐骚扰，即重金贿赂丐头，讨得一张葫芦型纸符贴在门上，名为"罩门"，有的还写有"一应兄弟不准滋扰"字样。乞丐们一见罩门，即越门而过，不敢再去乞钱。丐头所得的赏钱，已经拿出一部分分给众丐，如有违例，店主可召丐头，由丐头出面调解或惩治。一般情况下，很少有揭罩门再去滋扰的。如遇乞丐出生或死亡，丐头则有义务给予适量抚恤钱，或组织众人分摊。在"有福同享，有难同当"的意识中，实行的是霸主式封建家长制度。丐头不轻意随身携带象征其内部权力地位的杆子，这时也兴吸烟，即总是随身用一颗又粗又长的旱烟管来标志内部身分。

在山东省西北部、邻接河北省处，有个宁津县。这里长期存在着一种名叫"穷家行"的庞大丐帮，直至中华人民共和国建立方销声匿迹。通常称穷家行为"捻上"或捻子"，这个组织的乞丐多是无家可归、到处流浪行乞的人，有了钱财即吃喝赌博，挥霍殆尽，不讲积蓄，自称"万年穷"，故名"穷家行"。又自称是"理情行"，意思是讲究事理、人情之行。穷家行又有死捻子、活捻子和杆上之分，其中以死捻子为正宗，人数最多。

死捻子即俗称叫化子或要小钱的，相传其祖师是东汉末年以穷困著称的名士范冉，一名范丹。据《反汉书·范冉传》载："桓帝时

以冉为莱芜长，遭母忧，不到官。”后来，他就“卖卜于市，遭党人禁锢，遂推鹿车，载妻子，捃拾自资，或寓息客庐，或依宿树荫，如此十余年。乃结草室而居焉，所止单陋。有时粮粒尽，穷居自若，言貌无改。闾里歌之曰：甑中生尘范史云，釜中生鱼范莱芜。”行中祖师传说，竟把范冉与先此相去数百年之久的孔子联系在一起。传说，当时范冉独自一人住着两间草房，周围是用四十八棵秫秸扎成的院子。孔子在陈绝粮时，曾派弟子子路向范冉借粮。范冉问他：“世上什么多什么少？什么欢喜什么恼？”子路答不出，只好空手回去了。孔子又派颜回去借，颜回即回答说：“世上人多君子少，借时欢喜要时恼。”于是借给他米、面各一鹅翎管，回去向孔子交差，倒出来的却是一座米山和一座面山。事后，孔子前去拜谢范冉说：“借的米面还不了。”范冉说：“等以后向我的徒弟们还吧。”孔子说：“好吧！等以后也叫我的徒弟们还，凡是门上贴对联的人家，都可以进去讨要。”还传说，有一天范冉与孔子下棋到晌午，范冉问他：“世上什么东西最宝贵？”孔子说：“当然是钱财了。”范冉却摇摇头说：“不对，世上人是活宝。你有钱未必能买到吃的，我没钱却有徒弟们送吃的来。”孔子点头称是。他们用此来说明，穷家行向有钱人乞讨不是乞求施舍，而是理直气壮地讨还前人欠债。

有传说死捻子分为韩门、齐门、郭门三大支派的，还有《穷家论》书记载有关传说和行中规矩，但已难查考。抗日战争期间，历史学家荣孟源先生向宁津县大柳镇篓子头刘麻子作过调查，他说捻上的祖师爷是范冉，捻上是向孔子的徒弟要账，主要是吃烧锅、油坊和盐店。50年代后，他又向大柳镇的篓子头锥大个子作过调查，他自称是柳门，说了一些柳门故事。1982年6月，宁津县志办公室的同志又到程庄找到当时已六十三岁、住在双碓公社养老院的程俊福调查，据说程俊福十六岁时在沧州加入穷家行，是郭门十八世。这样，死捻子三大支派之外又有了范、柳两门。而且郭门的程俊福还是在沧州入的行，可知穷家行组织不止限于山东宁津，至少在河北沧州也有其活动踪迹。

死捻子一般又分为花搭子、武搭子、叫街三类。花搭子是以唱数来宝乞讨，唱时，有的砸牛胯骨，叫撒拉棒；有的打竹板，叫撒棒子；有的是在竹片绑的小架上系着小钹，叫撒拉鸡。武搭子是以讹诈方式乞讨，有的手持菜刀拍打胸脯。叫撒拉笨；有的用鞋底拍打胸脯，叫砸瓢子；有的用镰刀刺破自己前额或头顶，弄得鲜血淋漓，叫刺破头。叫街，是瘸老病瞎和缺臂少腿的残疾乞丐，在庙会或闹市上讨要。

活捻子是小绺和偷鸡的，即小偷之流。相传其祖师有二，一个姓梭，一个姓李，在通州上村的场院屋子住。一天，二人在屋里喝酒，点起一堆火，菜是破碗里盛的一点咸菜，用的是一只破酒壶。恰逢嘉靖（或是“嘉庆”，口传不清）皇帝私访到此，跟他们一起喝了三口酒，吃了几口咸菜。后来即叫他们去当差，被拒绝了，就送给他俩三个铁炮竹，封为军门。此后，便形成梭李一派。人称“梭李不靠”，是说他们不是正派的穷家行，死捻子看不起他们，不与之来往。他们也是师徒相传，但人数比较少。他们同衙门里的马快相勾结，偷来东西向马快等行贿，以得到暗中保护。遇到有势力的失主找到马快，马快就让活捻子把东西给送回去。因而他们窃来的东西不能当即销赃卖掉，必须先存放几天乃至一个月才行。至于偷了穷人的鸡、菜，则可随时销赃了事，毫不顾忌。

所谓“杆上”，是炮手，死捻子在一个地方混熟了，遇有人家举办婚丧庆吊之事，就请他去放炮，然后可得到比较多些的赏金。此间如有上门乞讨的，即由杆上出面对付。杆上实质是死捻子中的能人或恶棍。外地的死捻子和活捻子来本地区活动，都要给杆上些好处，请他保护和关照。死捻子和活捻子统称

"游方",杆上叫"坐方"。游方若到某处赶红白事,必须先找坐方由坐方领他们前去索钱讨吃,满足一些要求。如果坐方满足不了游方的要求,游方还会在路上等他讲理,会说:"你跟谁学的?你师傅没给你透气(讲明)吗?不是一碗饭分两下吃吗?"随即收去他的炮筒、馒头之类,说:"叫你师傅来要吧!"杆上可以由徒弟承任,也可由信得过者接任。

综上可知,死捻子乃是穷家行的主体。穷家行的大首领名为"当家",下分各捻,三五人一捻,头头叫篓子头。篓子头从大家乞讨所得中抽取大约百分之十,即一成,供自己享用。但是,大家所用食盐,都需由篓子头供给。要加入穷家行,得磕头认师。认师即"拜杆"。拜杆时须有三人,即师傅、明师、引师。面前摆一根一尺长的黑红杆,红色朝上,黑色在下。置一壶酒,不用酒盅,轮流用两手抱着喝。给师傅磕过头,即被告知你是多少世,属于那一门,以及明师、引师各是那门的,姓什么叫什么;还要有人保证所引荐的人不违犯行中规矩,然后用酒在圈杆浇一圈。有的认师摆刮打板、牛胯骨、小簸箩、要饭搭子之类,即同样用酒浇上一圈,算是从此进了穷家行。入行之后还要学会行中"春典"亦即黑话,如柳、月、望、在、中、神、兴、张、爱、居,是一至十数的暗码,阳、墨、道、妾,分别指南、北、东、西。其它又如:讨饭的搭子叫老灰,剃头用的镰刀叫轻子,到路旁偷秋叫打洛栽,炮叫磕子,引信叫火苗子,花药叫皮,点火用的火香叫火邱,切菜刀叫师刀,嗓音叫唤头,灯叫亮子,火柴叫迸星子,钱叫杵,成吊钱叫干杵,天阴无日叫上漫子或打棚,桌上用的壶叫龙头、碗叫凤尾,袄叫称吉,袜叫汪,鞋叫芦言,吃饭叫上啃,喝酒叫抱瓶,狗叫皮子,等等,多与江湖杂流黑话相通。同行者见面要先说"辛苦了",遇不相识者就说"人高腿短"(当取高攀不上之意)。在路上如遇同行盘道、则须说出师傅、明师、引师名字,是几座上的人,成为行规之一。因为他们内部是按几座论大小的,长辈的称作师爷、师叔,同辈的称作弟兄,也分有等级次序。

旧时在宁津县城,每逢初一、十五,穷家行的篓子头即出面向各铺商讨钱,讨得钱后大家分份子。在有篓子头的地方,每逢年节还要用念喜歌、接财神、送财神、送礼或拜年之类方式去讨钱讨物。平时,众乞丐则经常趁赶集赶会之机向零散摊贩乞讨钱物,并顺便到富户要锅头做盘缠。逢每年麦收和秋收,篓子头还要两次率众"开荩去",即成群结队地推着独轮车下乡向地主富农要粮食。去的时候推举一个能干善说的篓子头"掌荩"。掌荩的篓子头持有一只锁着的小厘,里面是圣人府发的执照和黄绫地的龙凤旗。假如对方说:"该(欠)你的?。掌荩的就会说:"你该我的还不起!你念过圣人的书吗?你贴上门对就该我的。"必要时就亮出执照和龙凤旗,不满足要求即赖着不走。然而,这种办法只对一些小地主有效,对那些养着武装看家护院或能利用当地"杆上"的豪绅,则行不通了。这种开荩要粮的理论凭据,实际就是穷家行祖师崇拜传说的强化运用。不管对方接受与否,依仗的是人多势众,是强取的托词借口。在贫富差别悬殊、阶级矛盾尖锐的历史条件下,有其产生及存在的一定"合理"因素。但是,非这种历史背景即会转化为完全"不合理"现象了。

实际上,穷家行之类的乞丐行帮,旧时在全国许多地方都存在,是一个以一定地区为各自基本活动领域的散在网络。据知,清末民初在吉林海龙一带,就曾活动着"大筐"和"二柜"两种乞丐行帮。所谓"大筐",就是花子房。一些瘸老病瞎的乞丐平日住在城镇,春秋两季下乡要粮。要粮时,由"落子头"领队,手持名叫"顺子"的小棒或"吃米牌子"。据说那牌子是知县给发的,自称"奉旨要粮",理直气壮。要粮用的柳罐斗子,是"大筐"首领"筐头"的。落子头带着柳罐斗率众下乡,主要是向有钱的大粮户要粮,他的助手叫"帮

落子”。落子头能说会道而胆大，你要说皇上要砍头，他真就伸过去脖子，但要粮时也会看人下菜碟。到一般人家，他将柳罐斗往人家门礅旁一放，就怪叫起来：“东家，瘸老病瞎，要点吃粮！”但是到了有功名的乡绅大户，则把柳罐斗子放到离大门三尺之外。世俗往往势利眼光，惧强欺弱，处于社会底层的乞丐向人讨要也得区别对象来掌握分寸。要来的粮食统由筐头分配，他内管丐帮家门，外交官府，成为地方上的一种“人物”。每次要来的粮食，多够大筐中人吃用半年的，用大车拉回城里，由筐头按等分劈。筐头是首领，理所当然地拿双份。“扇子”，是一手持竹筒（相传是宋代的范仲华留下来的），一手持鞋底哀叫着搧打肋骨要粮的乞丐。“舀子”（又作扤子，）是拿砖头砸自己的头要粮的乞丐。还有“破头”，是用刀砍破自己的脑袋，躺在粮户门前要粮的乞丐。他们同落子头一道，构成了大筐下乡讨粮的骨干，各分得一个整份。至于“相府”（盲乞丐）、“小落子”（平时肩挑小柳罐斗向小户人家乞讨大酱、咸菜之类的未成年小乞丐）和“吃米的”（女性盲乞丐），贡献小，能力弱，每人分半份粮。分时还预先留出公有的大份，用来供大家穿衣，是蓝布衣外面套破衣，叫“阴阳底”。

这些瘸老病瞎的乞丐，相依为命，互相照应。如大队伍下乡要粮时，有的盲乞丐是牵着小狗引路，叫“软杆”；有的则是由明眼人在前领路，遇到有坑洼，就喊一声“空”，示意后面的盲乞丐高抬脚，这叫作“硬杆”。他们向大户讨粮的所谓依据，也同穷家行的祖师崇拜传说相近，即当年孔子在陈蔡受困，派颜回借了一座米山、一座面山，答应由后世贴对联的人家还债。但大筐中如有人死了，要在棺材里放四只黑砂碗，象征马蹄；再放一缕麻，象征马尾；总的表示，他吃了一辈子千家饭，来生要变作古代驿站之间送信的驿马，以报前恩。至民初，大筐已被官府取缔。

旧时东北的又一路乞丐行帮是“二柜”，这些人不像大筐那样一年两季大份讨粮，而是以各种方式零乞散讨，在各处流浪行乞。如所谓“要的”即讨饭的，即分两种，一是手拎要饭罐子沿门哀乞，叫作“要冷饭碗的”；一是编造种种借口乞讨，如扮成庄户人假托生养医病而讨要百家肉、百家米，或伪作过路人盘缠不足之类，叫作“靠死扇的”。更多的是卖唱行乞，如“吃竹林的”，即打呱哒板的；“说华相的”，即打沙拉鸡的；“耍黑条子的”，即打烟袋杆的；“敲平鼓的”，即打哈拉巴的；“碰瓷儿的”，即打饭碗儿的，等等，都属“二柜”行帮。二柜的头目可以随意打骂帮中乞丐，死了怨命短。他独霸一方，外来的乞丐均须先至柜上拜访，否则在那里就要不成饭，成为江湖的一种黑码头。到柜上拜访，即江湖行帮的规矩之一——拜码头。例如本地“说华相的”正遇上个外来的同行正在打着沙拉鸡说唱乞讨，即在一边也是先打上一通沙拉鸡，随即唱道：“竹板打，响叮当，我问相府奔哪方？”所谓“相府”，在此是吃江湖饭人的通称，不是“大筐”丐帮中对盲乞丐的特指。外来的同行若懂行帮规矩，就会立即唱答：“来得急，走得慌，一到柜上去拜望。”随即就得去拜二柜。一进门，就得双手擎上要饭褡子道：“众位相府，清褡子！”意思是说所乞得的钱尽在褡子里，请各位清点。二柜中人见状即请来人坐，来者也就倒出褡子中的钱数数说：“今天不错，见不少渣子（铜钱），还有飞虎子（纸币），大家伙儿花吧！”柜中人答说：“都有钱花。”然后，把沙位鸡和褡子挂在墙上，边喝茶边受盘问：“相府从哪儿来？”“称不起相府，经师晚，离师早，不过是个小跑吧！”（谦称自己是个小跑江湖的）又问“吃谁家的饭？”即答说自己是某门某家（相传分作丁、郭、范、高、齐五家，外分韩三门），跑某某人的腿（即师傅是谁），抱某某人的瓢把子（即师兄是谁）。接着再问师父、师爷等等，如果一一对答无误，即知是门里人（本行帮的），分外亲热。否则，即把东西扣下叫对方回去搬师父来。外来而无家门

(未入行帮)者,如果表白得让他们信服了,也照例给碗饭吃,但不如门里人那么亲近。

清末民初,北京的"杠房"业曾兴通一时。所谓"杠房",即专门出租葬礼仪仗的,如罩棺材用的绣花缎子官罩,仪仗队用的开道锣、伞、扇、旗、牌、车、轿、硬器之类。同时,还代为雇用从执掌仪礼、抬杠、打执事的人员,乃至代购寿材等一干用物。实际上,杠房成了承包办理丧事的专业行当。抬杠、打执事之类粗活,虽然颇有讲究,但终必是低贱事。这样,也就为叫化子们提供了一种临时就业的挣钱机会。而且,这时的工钱连同赏钱在内,去掉交杠房的而外,总要比平时乞讨的丰厚许多。有的还要充当"孝子",有的沿途撒纸钱。所以,杠房又有"化子头"之称。据载:"实际上北京的所谓化子头,不是真正要小钱的。在北京,过去要小钱的大体上是外乡人多,他们要上一冬天小钱。春节还乡,也能捞到一笔钱。真正的老北京化子头是成群结伙地来,明说明要。早先这些人总名叫'竿上的',谁要没有辙想出卖劳动力,个人没办法,只有拜竿入伙,向'竿子'叩头加入到'竿上'今后有事就找你去干,,但是赚了钱当头的要提成,同时头目有什么命令你得听着。民国以后'竿上的'势力稍减,但是在杠房业中所用的杠头和执事头等,仍属这种旧组织的残余。解放以后,政府将这些劳动人民组织起来加入杠业工会,有事轮流出勤,不许乱来,工资也是和杠房协商后定下来的。后来这些人都入了正式起重搬运组织。由此可知,旧时北京的杠房业虽有"化子头"之谓,是其常常雇佣叫化子。事实上,雇佣叫化子,则需不时地同当地乞丐行帮打交道。只有这样,才能保证随时用随时雇到不误事,还可以一定范围内、一定程度地维持必要的地面秩序,免惹经营过程中的一些意外麻烦,均属借助丐帮势力之事。

在中国的这块文化积层上,各种行帮从其诞生之时起,就先天性地浸透着封建色彩。而乞丐行帮,作为一种无业游民的乌合,则更具有流氓意识,是一些大大小小的黑社会团伙,成为中国乞丐群体堕落变质的基本标志之一。这些乞丐行帮与官、匪勾结,互相利用,无恶不作,成为黑社会的一支势力。从清季至民国初年,亦即本世纪的上半世纪之前,作为黑禄会的乞丐行帮,一直比较活跃。甚至,到了80年代,作为犯罪集团的乞丐行帮势力,又有所抬头,为害一时。

在今属内蒙古自治区首府的包头旧市区的草市街北面,有个叫作"慈人沟"的地方。近半个世纪前,这个地方叫"死人沟"原本是个停厝棺材之处,由于大批乞丐在此掏窑打洞落脚聚居,于是逐渐就变成了包头有名的贫民窟。据说,在清代和民初,这里还曾是暂押犯人的"黑房",凡在包头逮捕的,和从五原、东胜、萨拉齐后山地区押送来的犯人,都先送到这里看押,然而再解往萨拉齐大狱。同时,包头黑社会组织"梁山"的大本营——"忠义堂"——就在这里。所谓"梁山",是由"锁"、"里"两家的合称,是个地地道道的流氓集团。"锁家"相传是由乾隆年间在归化城公主府打更的马三红和种菜的秦四海所创立,供奉的行帮祖师为明代永乐皇帝,即明成祖朱棣(1403～1424年在位),马、秦两门人员均以吹鼓手和轿夫为骨干。他们正常的谋生方式是招揽红白喜事,而且各有活动地盘,叫"方场",不能越界。例如包头锁家的方场,东起莎尔沁镇,西至麻池镇;北起石拐沟,南至大树湾。这是一个具有洪帮那种"反清复明"意识渊源的行帮,却又与为清室家奴所创不符。据推测,有可能是当时的雍正皇帝为了巩固自己的统治地位,削弱帮会'反清复明'的民族革命力量,授意他的宗室和家奴,去另外组织两个反动的下层社会集团,来进行分化和瓦解。至于"里家"的首领,据说最早是北京城八旗中的八个穷王爷,因而分作张、高、韩等八门。里家的成员都是叫化子,有的即以打莲花落、唱数来宝行乞,四处流浪,以

范冉(即范丹)为祖师。"锁"、"里"两家为扩大力量,合为"梁山",由锁家各鼓房班主中推举出梁山首领,"忠义堂"即设在该鼓房,门口挂着"大行"(商会)的虎头牌和牛皮鞭子。堂上供奉着"锁"、"里"两家的祖师。首领出门有保镖的,以一根名叫"拐挺"的木杖作为其帮内权力的标志。平时将拐挺供奉在祖师神案上,可以用此执行帮规,行刑打人。也就是说,梁山的权柄,始终掌握在锁家手里。平时,里家的乞丐都到所划给的地盘上乞讨,不属于自己的地盘上如果有婚嫁喜庆事,也不得过去凑热闹、讨喜钱。

在当地,一般谁家办事情大都要请(实质上是雇)梁山的人来"蹲门",即看大门和打发乞丐。蹲一天一元银币,临走还得替梁山不能行动的乞丐代讨一元。回去交柜。"蹲门的"及里家乞丐是不得混入鼓匠棚吃饭的,他们说:"我们上不了桌面,怕犯了梁山的规矩。"梁山的乞丐,有时给店铺伙房掏炉灰、倒泔水,从中可以获得成桶的剩饭。遇有做生日、庆寿、开业、乔迁或过年节,上门唱几段喜歌、还可以讨些新鲜酒食。晚上回到死人沟,许多乞丐还吸鸦片烟。即或平时沿门乞讨,里家的人也比较易有收获。原因是里家既与土匪暗中勾通,又给官府充当密探,人们惟恐得罪了这些叫化子而招灾惹祸。也就是说,梁山在当地里外勾联。他们一边帮助官府缉盗,又一方面通盗分赃。凡是外地流窜来包头作案的盗贼,都得先到梁山挂号,由梁山的人按照他们的本事和需要指点作案时间和地段。其中,夜间行窃的,叫"跑红条的";日里行盗的,叫"跑青条的";早晚行窃的,叫"打灯虎儿的"。"跑红条"时,在房上巡风放哨的,叫"登杆子的";进院入室行窃为"跳池子的",分赃时后者比前者多得。"跑青条"的又一般分四种类型:偷商店门市叫"高买",偷市场小贩叫"扫摊子,偷农民旱板车、毛驴驮子叫"滚轮轮",偷大街行人叫"捏把子"。挂号了的各种窃贼只能干其中一种,也不得越过梁山指定的地段。否则,如果违犯了规矩,被吃叫街的乞丐发现后回报上去,梁山即会派人前往捕捉。轻者(如初犯)用拐挺打,屡犯者即送萨拉奇大狱。这些小偷们要想在本地立脚,就必须接受梁山条件的约束,即偷到手的东西三天内不得擅自处理,以免偷的是有势者还得由梁山负责追回失物;变卖赃物之后,尚须提成百分之三十捐给梁山,然后由首领伙同警官私分。

事实上,梁山中的乞丐中什么人都有,如拳棒手、地痞无赖之类,社会渣滓几乎应有尽有。当时的工商界、警界,也乐于利用这支江湖势力维护地面治安。于是,他们夜里负责包头全城的巡逻打更,可以盘查乃至逮捕夜不归宿的行人。当守城的兵丁去城外要钱时,有时就让他们代掌城门钥匙,他们也借便于夜间私开城门放行商族,从中牟利。此外,他们还负责清理街道垃圾、官厕所的粪便,倒毙路旁的死尸,和应付火警等自然灾害。1918年包头流行鼠疫死了三千多人,都是由他们负责抬出城外焚化的。凡属恶死的人,也都由他们抬运埋葬和协助仵作检验。遇有死刑犯的无主尸体,他们即剥下衣服,洗去血迹卖给估衣摊贩,甚至从尸体上掏心挖脑制药出卖。平时,工商界公会亦即大行供给梁山柴米工钱,每年四大节各商号还另外给他们送礼。至于各种"外快",就难以数记了。因而,许多不愿安分守己的人,就把梁山视为衣食父母、终身依靠。

但是,参加梁山就要遵守行帮规矩,一般很难再改行干别的,还要严守行中秘密,否则将受到惨刑。那些平时被派到各个街巷充当眼目的叫化子,如果不能及时回山报告情况,即遭一顿拐挺暴打。在家长式统治的行帮中,非打即骂已是家常便饭。至于灾年的社会捐助和官方救济钱物,更是大多被梁山首领中饱私囊了。在其全盛时期,首领曾有大小老婆和大小厨房。若逢山西帮银钱业一时周转不灵的"标期",大行的执事老板还得以

利息向梁山首领借钱。至本世纪20年代前后，梁山许多人参加了哥老会后来又沦为土匪，才逐渐使这个盘据死人沟多年的丐帮黑社会势力减弱，直至40年代末最后解体。

乞丐行帮，在历史上尚未见有全国性组织，虽四处流窜，大都各自为政，但极讲究师承关系。其师承关系，实质上是帮主的接续形式。这些帮主都把其"当家的"权位，交给他们自认为忠实可靠之徒，再由继位者到各处开地盘。例如安徽省六安县的乞丐行帮的两个化子头，开封来的李三顺(绰号李胡子)和鹿县的祁达开(绰号祁老五)师兄弟俩，就是从清代道光年间化子林师承下来的第六代化子头。他们从河南到安徽闯江湖开地盘，建立了六安县的丐帮。除李胡子有时在城隍庙弄蛇卖药外，他俩的日常挥霍费用，主要靠当地其他乞丐供给。他们手下收罗的乞丐，除平素行乞外，主要是以向办红白喜事人家讨喜钱和替放高利贷的债主讨债分成为主要收入。这些人上门讨债比债主还凶，因而当地人说："化子头赛武举，要钱不敢还米。"据说桃湾农民祝根生还不起地主宗鼎成的租子，即为前去代行讨债的乞丐舒林、张兴榜逼得悬梁自尽了。同时，化子头还有一个常年收入来源，即向赌场抽头索钱。据说有个名叫麻线的乞丐一次到老绅潘梦初家抽头索钱，结果被潘家勾通官府把他抓去打了四十大板。乞丐们怀恨在心，又趁潘梦初外出在路上狠狠打了他一顿。此外，他们还从事拐卖儿童、少女和拐动单身行客的犯罪活动，从中牟取暴利横财。有人说，这是叫化子因穷被逼出来的，其实这些人都是以叫化子为名的恶棍歹徒，根本就不是好人。其行帮，就是个道地的流氓犯罪集团。

一般情况下，乞丐行帮都是民间秘密社会团伙，但也有例外的官办丐帮。旧日黑龙江双城府的"乞丐处"，就是一个官办丐帮。

在旧日的双城府西南隅有个富翼长胡同，胡同里有一座伞屏红大门，门上悬挂着一块写有"双城府乞丐处"金字立式牌匾，这就是从清末经民初至伪满十四年(1945年)曾喧闹约半个世纪之久的双城官办丐帮所在地。外院有东西厢草房各五间，低檐纸窗，一明两暗，室内对面火坑，是乞丐食宿之处。进入二门，正面是五间海青房，东西配房各两间，都是雕梁画栋，是乞丐团头的住所。名义上，这里是个收养流浪乞儿的慈善机关，事实上却是一处以行帮手段欺诈乞丐的阎王殿。

乞丐进了乞丐处，也就成了团头手下的奴隶，任其奴役打骂。团头的权威主要以"杆儿"为标志，在一根二尺长、上黑下红两色木棍下端缚着半尺长的皮鞭，凭此来役使管理乞丐，使之成为官方指派的特别丐帮帮主。乞丐的口粮，是按照花名册每月由商会供给一人一斗秫米(即高粱米)。穿的，是从每年军警缴销的旧衣物中拨用。烧柴，是由派守四处城门的乞丐从进城卖柴草的挑子或车上抽取，最多时一季可收上千捆柴草。在团头役使乞丐收殓掩埋野尸、犯人尸体时，商会照例另行发给费用。然而，这些收入并非尽用于收养的乞丐身上，很多都被团头捞为己有了。

此外，团头在每年旧历正月十五灯节和大户人家举办红白喜事时，照例都要有一大笔收入。在正月十五前后三天传统灯节期间，团头充任"灯官"，对未挂灯的商店索罚蜡烛、元宵，一次可达价值千元之物。同时，还有扮成"灯官娘子"的以"要嫖账"为名向店铺"求赏"讨钱。当一些大户人家举办婚丧嫁娶事情时，就把团头的"杆儿"挂在门旁，以弹压叫化子前去讨要，然后按天计价付给团头酬金。如果办丧事雇用化子打执事，团头所得赏钱还会多。

这些收入，大都没有叫化子的份，全归团头所有。乞丐处收养的化子，只能在商会规定的旧历每月初一、十五两天上街讨要，那是例行的开付叫化子的日子。

双城乞丐处的早期团头是旗籍人张祥，

人称“占爷”。1914年张祥死了，继任者是他的义子关福吉，绰号关傻子。关福吉生就一副滑稽相，在戏班子跑龙套时饰演过《法门寺》中的小太监贾桂和《红鸾禧》中的乞丐团头金松，加之受过“占爷”的衣钵真传，很得县官与商会会长欢心。起初，他待所管乞丐似乎还好，以后即越来越苛薄，非打即骂，赶大街乞讨。而且，讨来的残汤剩饭要先经他的副手检查，挑出肉块、丸子之类稍好点的留给自己享用。隆冬季节，限制化子房烧柴，弄得炕凉屋冷，冻得乞丐们全身发抖，着凉泻肚。1917年冬天，就有二十多具冻死的乞丐尸体垛在化子房后，解冻时不弄到城外鬼王庙的万人坑里去。掩埋时不止抽回棺材板，甚至连一身破烂衣服也扒下来，吓得外来乞讨者宁肯夜宿破庙也不敢进化子房。

十年后，关福吉病死。这时前一代团头张祥的孙子张兴邦已经四十多岁，是个游手好闲的鸦片烟鬼。张兴邦贿通商会后，即继承祖业当上了乞丐处的第三代团头。他虐待叫化子，比关福吉还要残酷，并且要化子们为他干活挣钱。伪满时，格布一时紧缺，他就包买破烂让众化子打格布，然后高价卖出，从中赚了大钱。不仅用这笔钱修缮了住宅，还添置了二十多垧土地，租佃出去。同时，还放高利贷牟利。1946年双城解放，当时乞丐处所有的五十多名乞丐和佃户一同向他清算，他在众怒面前服鸦片自尽身亡。从此，经历了三代团头统治的双城乞丐处自行解散。

像双城府乞丐处这种官办的特殊丐帮，与一般纠合之众的丐帮不同。它是地方官绅为维护自身利益而组建的慈善机构，却用行帮把头的办法任用团头加以管理。并且用丐帮传统权威标志“杆儿”作为团头的权柄，充分利用了当时乞丐们对行乞丐帮的神秘感和恐惧心理，使之成为一群甘受欺诈、役使的奴隶，堪见其乞丐政策之“高明”。但无论如何，这种乞帮的霸权，仍为地痞流氓所掌握，并属乞丐黑社会之一。

行乞诸相

原始型

所谓“原始型”，即指以最本能的也是最本分的哀乞苦讨为主要行乞方式的乞丐。这是古今最为常见的基本乞丐类型。这类类型的乞丐，古今皆有，不过自乞丐行帮堕落变质为黑社会一系以来，在亚文化群体中已不占据主流地位。而在此之前，则是最基本的主体。

由于这种类型的乞丐，大多是一时落魄沦入社会底层的落难者，或一蹶不振为生计所迫而长操此业谋生度日之人。这种乞丐大都比较质朴、软弱，自立能力较差，其境遇颇得世人怜悯，时获施舍。故《管子·轻重乙篇》称：“民生而无父母，谓之孤子；无妻无子，谓之老鰥；无夫无子，谓之老寡。此三人者，皆就官而食，是以路无行乞者也。路有行乞者，则相之罪也。”认为孤老无人照管衣食，是出现乞丐之源，而出现乞丐则是为官者的罪过了。像这类乞丐，一般不会卖艺、做劳务，更不至于是流氓无赖，只能以哀告苦讨为生。唐李商隐《义山杂纂·不忍闻》中有一则说：“夜静闻乞丐儿声。”即当就这种原始型乞丐而言，绝非指后世当行中的流氓。

原始型乞丐境遇最苦、社会地位尤其低下，见人矮三分。宋王君玉《杂纂续·不得人怜》中说：“使性气乞儿。”依靠别人施舍求生还要脾子、使性子，就会因“不得人怜”而没饭吃、活不下去。因而，只能低声下气、逆来顺受地屈辱求生。否则即若宋苏轼《杂纂二续》所说，“乞儿突好人”（冲撞好人），就是“不藉赖”（不知好歹，不计后果）了。真是：在人屋檐下，怎敢不低头。有的，为境遇所逼，竟发生饮食心理变态现象。据宋徐铉《稽神录》载：广陵有个男乞丐行乞于市，一遇见地上有马粪，就抓来吃。据他自己讲，从前曾经给人喂马，但不能做到夜里起来添饲料。主人每每夜间亲自进行监督，发现槽里没有草料即斥责他。于是他即用乌梅饼喂马，马齿因酸楚而不能吃嚼，竟然饿死了。后来他就得了个病，看见马粪就馋得淌涎水，吃下去亦觉得像吃乌梅一样味道，并感觉不到秽臭之味。乞丐境遇由此可见。

这种原始型乞丐地位低贱，人身安全亦无保障，甚至，非但自己讨不到吃食，还会被人当食物吃掉。如清代睢宁地方有个叫张小三的粮差，性情悍逆，好吃人肉，曾打发人到野外拣来弃儿蒸了用醋佐吃，或者干脆花钱买来乞丐吃掉。最后，竟然吃到了自己生父身上。他父亲以牵车为业，像奴才似地伺候小三，稍不称意即连骂带打。一天，小三坐他父亲牵的车去乡下催税。回来的路上，他父亲饿得没了力气，车走得较慢。小三就呵斥让快走，没等回声，他父亲已倒臣路旁。小三大怒，举起棍子就向胸前打去，当即打死，然后就将他父亲的尸体放到车上，盖张席子往

回推。道经南关为一个路捕所疑，就问车上是什么东西。小三坦然答道："是野猪，要载回家吃的。"那个捕差越觉生疑，就开玩笑说："能分块肉吃么？"被小三拒绝。捕差掀开席子一看，竟然是一具死尸。当即把小三扭至官署，一经审讯就认罪招供了，后病死在监狱中。由此人吃人惨剧可见，张小三丧失人性沦为饮食变态心理的吃人狂，非但买乞丐来吃，连其亲生父亲也不在话下，乞丐命运显见代贱到何等地步了。

类似变态，还有吃瓦片子、吃石头的。清代，曾有人亲见一个乞丐，接过别人递给的两片破瓦放到嘴里像嚼冰藕似地吃下肚去。明代时，还有人在广州市上遇到一个二十多岁的收购瓦石磁器的乞丐，腹大如瓠。好事的先给他一点银钱，然后即捡起石块瓦片让他吃。那乞丐将东西放到嘴里，与咀嚼莲藕、甘蔗没有什么两样，像吃得甚是香甜有味。但要是让他吃磁器，必须给予重赏才干，吃后瞪眼伸脖略有难以下咽之状。除非某种特别病态，瓦石岂是人食之物，原始型乞丐命运可知。正因这种类型乞丐老实可欺，才遭致一些好事不轨之徒的非人式侮辱，他们也只有自甘运苦而自戕其身，以求一时苟活于世。

相传清代有个姓李的乞丐，往来江汉三十年，看去总像五十来岁的人。他随身没有别的东西，只有一只讨饭瓢，常讨到些牛肉、膏之类吃，还抓老鼠生吃，吃剩下的，都装到破袄里，即或是盛暑季节也不变质。人们同他说话，都不回答。遇有纸笔，即胡乱写些什么，像符箓似的。有位郡丞派人过江来，勉强把他请到官府，留了数日，即告辞出来。临别，郡丞送给他一双轻葛花鞋。不多久，鞋坏了，在风雪中仍自若行乞。在现实生活中，普通的原始型乞丐竟受到郡丞礼遇者，远非可以寥若晨星为喻，实在太稀少了。更多的，只能认同命运的摆布，在饥寒潦倒中默默地挣扎着，然后即为尘世所淹没。

卖艺型

所谓"卖艺型"乞丐，是指那些依靠本身的一点专长或力所能及的技艺为资本，用以招徕或博人欢心而换取施舍的人们。比起"原始型"乞丐来说，他们算是有"能力"，是略有"江湖本事"的。这种"卖艺型"乞丐，是宋元以来都市经济和文化日趋繁荣的产儿之一。但是，追踪寻源起来，却大都可以在唐代以前乃至秦汉社会历史中发现其早期踪迹或雏型。

"卖艺型"乞丐的形成时代，正是中国乞丐群体的主流向流氓社会群体转化的时期。因而，这些走江湖卖艺者流的个体成份、社会背景与境遇，也十分复杂，其中相当的乞丐，已结成行帮团伙，或即黑社会中的活跃人物，良莠混杂。即或某些以"原始型"方式行乞为生的人们，亦往往能偷即偷、能骗即骗，惯于"顺手牵羊"或兼及其他不轨手段了。

"卖艺型"乞丐，用以招徕或换取施舍的方式五花八门、无奇不有，如果把他们综合在一起，堪称一个"江湖艺术团"了。

吹箫行乞　最著名的当属春秋时代"伍员吹箫行乞，食于市"了，伍子胥也因此被很多乞丐奉为行业祖师加以供奉。至现代，仍可见以吹箫行乞的乞丐，但大都是盲人。他们站在路旁或闹市上，吹着哀怨低婉的乐曲，等待路人施舍。至当代，西方的口琴传入，又有吹奏口琴来乞讨的了，仍以盲人乞丐居多。这种情形，在中国内地和香港均可见到。从伍子胥吹箫到当代吹口琴行乞，反映了行乞方式的变异与更替，口琴的流行使人们更乐于接受，于是古老的箫在乞丐手中也只好应时让位。但是，在漫长的历史中，"街头吹箫"一直是行乞的代称。

卖唱行乞　江湖上又称"卖春"，也是一种源远流长而古今常见的行乞方式。相传很

早以前，大约战国至秦代时吧，即有一位善于唱歌的女人名叫韩娥，她就曾卖唱讨食，至今仍留有“绕梁三日不绝”这个成语。此事详见于《列子·汤问》：说是韩娥没了粮吃，过雍门即卖唱讨食。她经过的地方三天之后仍有余音，人们还以为她没走呢！经过一处客店，店里的人侮辱她，使她放声哀哭，弄得附近老少人们都跟着悲哀涕哭，三天都吃不下饭去。于是追回韩娥，让她再给唱歌，人们则喜不自禁地随歌而舞，一时忘了悲哀。因此，当地人厚赏了韩娥。据说，以后雍门地方的人大都善于唱歌，善于哀哭，那都是韩娥的遗音。可见卖唱行乞久已有之，非但沿途卖唱，早已进入客栈向行旅唱乞了。

后世歌女以唱技为生，或盲艺人为少女伴奏在酒肆茶楼或旅店为客人演唱以糊口，皆当以韩娥为祖。甚至，有的兼出卖色相或身休，即远比韩娥命运更为凄惨。在乞丐诸行中，卖唱行乞早成一行。南宋时临安（今杭州）的瓦舍勾栏中的妓乐，即属卖唱行乞的一种专业化演变形态。据宋吴自牧《梦粱录》卷十九《瓦舍》载：“瓦舍者，谓其来时瓦合、去时瓦解之义，易聚易散也，不知起于何时，顷者京师甚为士庶放荡不羁之所，亦为子弟流连破坏之门。杭城绍兴间驻跸于此，殿岩杨和王因军士多西北人，是以城内外创立瓦舍，招集妓乐，以为军卒暇日娱戏之地。今贵家子弟郎君，凡此荡游，破坏尤甚于汴都也。其杭之瓦舍，城内外合计有十七处。”又卷二十《妓乐》亦载：“街市有乐人三五为队，擎一二女童舞旋，唱小词，专沿街赶趁。元夕放灯，三春园馆赏玩，及游湖看潮之时，或于酒楼，或花衢柳巷妓馆家祗应，但犒钱亦不多，谓之荒鼓板。”云云，皆属卖唱行乞者流。只不过比起通常的街头、店舍中的卖唱，内容、方式更为复杂、花哨，或兼出卖女色。

据载，还有因卖唱行乞发迹致富的。清末，有个家在吴会地方的乞丐，六七岁即丧父，尔后依赖母亲做针线为生又难以维持，不久即沦为乞丐。他人还聪明，即以自己的悠婉之声唱小曲乞钱。以后日积月累，渐渐富裕起来，竟胜过富商百倍。待他长大成人之后，即继承先父遗业开个鞋店，当了店主。

在清末民初，卖唱行乞仍比较习见。他们走街串巷卖唱行乞，甚至有时还被招入宅第为人助乐。凡此，从当行流行的隐语行话中，即可略见一斑。例如：唱春求乞谓唱响子，小锣谓响子，小锣板谓敲响板，店家谓高铺子，掌柜的谓铺头子，行乞谓挨瓦檐，所唱的小曲谓片子，乡村谓狗窝子，住户谓窑口，富豪宅第谓高狗窝，等等。从这些隐语行话代码的构成字面语义，不难显露卖唱行乞者们的境遇、处世心态，乃至情感。

旧时北京街头，又有男女盲人各持马竿，身带乐器，且行且弹，还一边敲鼓，这也是卖唱行乞。有的人家为了消夏或办喜事，让这些盲艺人来家演唱。每唱一段给二、三角钱或包天（唱几个小时给多少钱）。唱的小曲有北京实事，如《探清水河》、《枪毙王友全》等；以及《今古奇观》中的段子，如《杜十娘怒沉百宝箱》、《乔太守乱点鸳鸯谱》、《金玉奴棒打薄情郎》等。还唱西河大鼓、乐亭大鼓、梅花大鼓、五音联弹等，唱起来有声有色。是知出于谋生乞食之旨，唱歌行乞有时未必局限于歌曲，尚兼及戏曲曲艺之类人们喜闻乐见的形式。

敲打响器吟唱行乞　即手里一边有节奏地敲击竹板、木板、牛胛骨之类可用为伴奏的响器或简易乐器，口里吟诵或演唱一些相应的歌谣、曲词，向人叫化乞讨。下面，即分别考察几种觉见的此类形式。

打竹板行乞　又称“打呱嗒板儿的”，是现代常见的一种行乞方式。以打竹板为行乞方式，起于何时何地，已难于考证。据认为，流行于闽西客家地区，已约有二百多年的历史。竹板七约十八厘米，宽三厘米左右，厚约半厘米，计四块，两两以绳穿系连结，分执于两手；右手所执的两块，上半部削制成锯齿

状。打法有单击、联珠和拉锯刮奏等。有的一手执双片竹板，一手执由多片小竹板组成的“碎嘴子”，指间另夹一齿状竹条备用。在各地流行的形制、打法不一。边打边进行说唱，唱词以七言四句或七言五句为主。客家地区以五句式为主，故又称“五句板”或“五句落板”。因为是用来乞讨叫化的卖艺方式，故又称之“乞食歌”、“告化歌”或“江湖调”，后发展演化为一种民间曲艺曲种。但仍常为操此艺者用以沿门乞讨、闹市卖艺换饭吃的谋生手段。流行于河北、山东一带的“盐山竹板书”、“任丘竹板书”等曲艺曲种，原来也都是乞丐们“唱街”、“吃街”或为举办婚礼唱“喜歌”的行乞方式，后逐渐演变为民间曲艺艺术品类。

清同治、光绪年间的北京著名民间说唱艺人朱少文，在北京天桥等处摆地摊时，即常采用打竹板的说唱形式。他使用的一副竹板上，一边刻着“日吃千家饭，夜宿古庙堂”；一边刻着“不做犯法事，那怕见君王”。这个以“穷不怕”为艺名的说唱艺人，显然与卖艺行乞的叫化子无异，本来就是如此。

打莲花落行乞　乞丐以打莲花落为行乞方式，至迟已于宋代就出现了。“莲花落”本为“莲花乐”，“乐”与“落”，一声之转。佛家语录《续传灯录》第二十三《俞道婆》载：“一日，闻丐者唱《莲花乐”云：‘不因柳毅传书信，何因得到洞庭湖。’忽大悟。”又宋释晓莹《罗湖野录》卷二亦载：“金陵有俞道婆者……一日闻丐者唱《莲花乐》于市，……忽有省，不觉大笑。”可为另本之证。其后多写作“莲花落”。如《古今杂剧》所收元人张国宾《合汗衫》剧第一折：“兀的这一座高楼，必是一家好人家。没奈何，我唱个《莲花落》，讨些儿饭吃咱。”又如秦简夫《东堂老劝破家子弟》剧第一折：“你少不的撇摇槌，学打一会《莲花落》。”再如郑廷玉《布袋和尚忍字记》剧楔子：“兀的不是一个大户人家？我问他寻些茶饭吃。……唱个《莲花落》咱：一年春尽一年春。”至今，大都写作“莲花落”了。不过，从写作“莲花乐”时起，它就是一种乞讨营生了。

由于乞丐四乡游乞，流动性很大，加之《莲花落》又是一种通俗易演、便于为人所接受的说唱艺术形式，因而在各地流行较广，至今已很难说清它最初产生于什么地方。流行于云南姚安、大姚、景安等县坝区的“姚安莲花落”，相传是清咸丰、同治年间由四川乞丐传入的。流行于江西大部分地区的“江西莲花落”（一名“打莲花”），据说是由江苏、浙江到江西的乞丐传入的。流行于湖南各地的“莲花闹”（即《莲花落》），相传也是由外省乞丐流乞来本地繁衍起来的。在湖南，这种即兴编词演唱的行乞方式与表演艺术，分乐曲体和诗赞体两种。在衡山一带流行的是乐曲体，演唱时以说带唱，说口合辙押韵，以板击节；唱的则有衬字衬腔和乐器伴奏。诗赞体流行于长沙等地，句式结构与数来宝相同，采取单口或对口演唱，用竹板击节伴奏，因而又叫“长沙快板”。在黔阳一带流行的“莲花闹”，属于乐曲体，又叫“兴隆沙”。

据《清稗类钞·乞丐类·李阿七唱莲花落以行乞》载：“乞丐截三寸竹为两，以绳贯其两端，指捩之作声，歌而和之，作乞怜及颂祷语，亦有演故事者，名之曰‘莲花落’，亦曰‘莲花闹’，然所陈率鄙诞俗媟不入耳之词也。苏州有李阿七者，所唱独佳。每入市，唱于商店之门，人不厌其聒，或且招之使唱，自是而遂得粗给焉。”可见打《莲花落》行乞基本状况和伴器形制，然而亦不能说明肇始于各地。在北京，旧时也有这种乞丐。如“燕归来簃主人”所辑《燕市负贩琐记》所载：“唱《莲花落》，打大板，为上等乞丐，有黄门、红门种种名词。逢年按节，在各大铺之门前叫唱，唱完必须给以数百文。否则啸聚徒党，围绕门前，喧嚣叫唱，至十天半月不休。此时虽给之十吊八吊，亦不去矣。近时警察厅行，此种刁风已无形消灭矣。”是知于《莲花落》业已成为各地的一种民间曲艺曲种之后，至民国仍不乏照例用

作行乞方式的，在北京这样的大都市里也不例外。

打十(什)不闲行乞　这种行乞方式，至迟于清代康熙年间即已见于北京等地的市巷乡街。北京图书馆珍藏的清代民间艺人绘画稿本《北京民间生活彩图》第二十四幅，即《小什不闲乞丐图》，图上题辞称："此中国小什不闲乞丐之图也。其人用粉抹丑脸，以木盘盛小鼓、门钹，敲打唱曲，为要钱文而已。"所谓"小什不闲"，显系出于简便兼新奇有趣，易于流动表演招徕施舍。演唱时，边敲打击节，边说唱。李声振《百戏竹枝词》认为十不闲是"凤阳妇人歌"，虽有一定道理，却不知所据。之所以说有一定道理。是因其形制、方式与凤阳花鼓有相类似之处。清末又有称十不闲为"太平歌词"的，也是这种情况。后来，十不闲渐与莲花落融合，称作"粉扮莲花落"。这种"粉扮莲花落"，即为《北京民间生活彩图》中的"小什不闲"。

又据清缪润绂《沈阳百咏》第十四首："镫月交辉照八关，蟠龙技熟斗龙娴；锣鼓敲更牛车走，取闹添来十不闲。"末有按语云："按俗于元宵节前后，土人杂扮龙灯耍狮子诸戏，竞斗春风。妙舞清歌，一时各极其盛。又有所谓打十不闲者，则品斯下矣。"从其将"打十不闲者"谓之于"龙灯耍狮子诸戏"之类本即"俗乐、俗技"之"下品"，显然可知，当时盛京的乞丐们也照例"凑热闹"来了。"所谓打十不闲者"，即乞丐者流的俗技兼俗娱。

打鼓行乞《清稗类钞·乞丐类·上海有湖北之丐》载："沪有湖北之丐，皆妇孺也，无壮男子。辄集三五人，游于市，手持乐器为锣、为鼓、为九连环，背负之囊藏刀叉杂物。一人口唱江滩小曲，如《十八摸》、《十杯酒》《十送郎》之类，手抛刀叉，一人击鼓而以锣节之。其来也。始于光、宣间，至宣统辛亥而遂多。三班鼓者，亦行乞之具。其演法，用三人，一人陈鼓击之。鼓有竹架，活之，可翕张。一人槌小鼓，一人歌，金者、锣者节而和之。其词亦多鄙，其人之语言率鄂者。"说的是湖北乞丐以表演三棒鼓(即文中所说"三班鼓")行乞。明田艺蘅《留青日札》说："吴越间妇女用三棒上下击鼓，谓之三棒鼓。江北凤阳男子尤善，即唐三杖鼓也。"这种曲艺表演艺术因表演时轮番抛动三根嵌有铜钱的棒子击鼓，边击边唱得名，流行于湖北、湖南一些地区，据说是出自凤阳花鼓的演变。此说当有一定道理，在历史上，一向以灾害不断、贫穷落后著称的凤阳，向出乞丐流往各地。《清稗类钞·乞丐类·凤阳人乞食之由》中说："江浙接壤处所，每入冬，辄有凤阳流民行乞于市，岁以为常。揣其乞食之由，则以明太祖念濠州(即凤阳府——原注)为发祥之地，乱后，人少地荒，徙江南富民十四万实之，私归者有重罪。富民欲回乡省墓，无策，男女扮作乞人，潜归祭扫，冬去春回……遂以行乞江湖为业矣。"将原因归于当年叫化子出身的皇帝朱元璋及其政策，似有道理，未免有些传奇色彩，而这里历年出乞丐，根本原因还在于贫困而民不聊生。当然，这样说，也并不否认由此所积淀的某些传统观念、习俗与地理文化心态。实质上，上述传说的本身，即反射着一种变态式的价值观念，似乎已不以当乞丐为贱。

再如流行于江西瑞昌、九江、武宁等地的"龙船鼓"(瑞昌船鼓)，原本是端阳节时湖滨地区竞渡龙舟活动中的娱乐性曲艺曲种，以击锣鼓伴奏说唱，在清代的乾隆年间即已非常流行。然而，一如凤阳花鼓之于棒鼓的命运，后来也渐渐成为当地乞丐四出行乞时的一种方式。再如《北京民间生活彩图》第十三图《三棒鼓图》，画的是又一地区流民到北京以打三棒鼓行乞。其题辞称："此中国三棒鼓之图也。其人陕省来京采差，手持木棒三根，下支一小鼓，其棒起落于鼓，连打带唱，讨钱作为盘费、非作艺江湖也。"这个事例也说明，由于乞丐以三棒鼓为行乞方式流落四乡，也使得这一民间艺术形式得以传播扩布，或于各地相类曲艺形式互相交流借鉴与融合。

至于更有以牛胛骨等物击节为说唱行乞的，则已非正统民间艺术，具有较大的临时性、随机性。不过，诸般“行乞艺术”中用以伴奏击节的响器，由于其已为民间所习见，已成为乞丐的随身标志。行乞的招幌，亦即乞讨者的符号性特征之一。这种符号特征，既可使人们识别身分，亦是其行乞方式。正是基于这一性质，有人即不断以此为本翻新花样。据报道：农历猪年大年初一早上，香港有位茶客一早上茶楼，发现早已人客满座，无处挤身。忽见本区马路口那位以电子扩音器、吹口琴行乞的跛脚老汉，也踞桌大饮其新春早茶，身边还有两男一女三名十岁上下的儿童助兴，桌面摆满蒸笼、瓦碟，吃兴正浓呢！原来这就是鼎鼎有名的“电子乞丐”。街坊邻里·彼此一见就认得。当下老乞丐忙腾出个位置让那茶客就座。相谈之下，才知道旁边三个拼命吃虾饺的少年，乃是由于春节期间行乞“生意”兴隆，他以三十元一天请来帮忙进行“电子行乞”的小伙计！原来他最近又有新招，“发明”用七个大小不一的胶桶，行乞时轮流拍来拍去，发出高低不同的音阶，颇像非洲丛林中的黑人部落的鼓点。路人果然为其怪招所吸引，纷纷围观并投以一元或五毛的施舍。收入颇为可观，于是他也请伙计了。“他们从年初一到年初七，随我到中环码头天桥底行乞。我答应生意好，给他们加奖金！”老乞丐说起话来，倒俨然是个老板的模样呢。这可能是打鼓行乞别出心裁的花样吧，这样一变换，即引来许多额外施舍，还雇了伙计帮忙行乞。

弄蛇行乞　弄蛇作为民间杂要起于何时，尚很难考清，不过以弄蛇行乞，在宋人徐铉的《稽神录》中已有记载。书中说：有个姓毛的乞丐，是安陆人，善吃毒蛇下酒，曾游乞齐鲁，又到豫章，总是弄蛇于市，以乞讨为生达十多年。有个从鄱阳来的卖柴禾的人，夜宿黄培山下，梦见一位老人说：“寄我一条蛇，给江西弄蛇的那位姓毛的乞丐。”于是就到豫章，快将柴禾卖完时，发现船舷上盘有一条苍白色的蛇，触之不动。这时他记起梦中老人的话，晚上带上蛇到市中访到了弄蛇的姓毛乞丐，送给了他。姓毛的乞丐刚要拨弄，忽被蛇一口咬住手指，于是失声大叫倒地，当即身亡。不多久，乞丐尸体就腐坏了，蛇也不知跑到哪里去了。这是一个传奇故事，未必可靠，却透露了至迟宋代即已出现乞丐弄蛇行乞的历史信息。

明刘元卿《贤奕编》载：吴中有一位老汉，起先家中很穷，以弄蛇为生，其长子讨饭、次子钓蛙，老三唱采莲歌（案：即唱《莲花落》），一家子都是乞丐。后来渐渐富有，这天他把几个儿子找到身旁说：“以前家中贫寒，发家不易，现在生活好了，必须改业学习文学，这样才能使全家有个好名声。”于是在家设馆请来私塾先生，督促教习三个儿子学业，大约过了半年，听到先生不时夸奖三个儿子的学业日益长进，老汉就设宴请来名儒当面考试一下。名儒先考试老三对偶句，首先提出上句说道：“纷纷柳絮飞。”老三应声对云：“哩哩莲花落。”再提问让老二对“红杏枝头飞粉蝶”，当即对云：“绿杨树下钓青蛙。”最后要老大对“九重殿上排两班文武官员”，又听其对云：“十字街头叫几声衣食父母。”老汉一听三个儿子的对句非常奇怪，这些怎么都说的是从前弄蛇乞讨那一套呢！

以上是宋、明两代弄蛇行乞之例，下面再看清代一例。

据传，清乾隆四年，冯某与人在杭州游览西湖，在净慈寺前遇见一个生得黑胖而有短髯的乞丐，身上挂着布袋，后面还跟着数十名拿着竹丝篮子的乞丐，不知正要到哪里去。一问，说是到南屏山捕蛇。冯某当时年轻好事，也跟了前去。来到寺西山坳深处，有一个洞，洞口约有一尺多，四周光滑，好像时常有动物出入的。那个乞丐禹步（跛行）至洞前，念咒鼓气，嘬口向洞口里喷，只听里面传出隆隆声响。这时其他乞丐也都分左右排开，各

从口袋里取出事先带着的草叶放到口中咀嚼。不大会儿，洞里的许多蛇即如潮涌似地爬出来，先是乌梢、青梢、时鳗，然后都是赤练、虺蝮之类。其形状有的像螃蟹，有的像鲤鱼，有的像鞋子；有虎头蛇身的，也有的头尖但体宽全长不过数寸，有的细如秤杆，有的短若棒槌；有的红如朱砂，也有青如蓝靛、绿如铜青，有白得似粉，还有黑白相间的，令人惊奇骇怕。众乞丐用所嚼的草汁往手上涂抹，将嚼剩的草渣塞在鼻孔里，然后各自捉一类蛇装到随身带来的竹篮子里面。眼看快要捉光时，忽然听到洞中传出阵阵风雨声，那为首的乞丐对大家说："蛇王来了，快躲开！"说罢也从口袋里取出草叶放在口中咀嚼，同时高举两臂独自一人在洞前守候。随着洞中风声加紧，只见一条黄首青身、头上生有短肉角、大如人股的巨蛇随风出洞，直接就缠在那乞丐身上，昂首喷气，嗡嗡作响。只见那乞丐不慌不忙地闭着眼睛，不住地用喷吐嘴里所嚼的草汁来抵挡，巨蛇立即垂下头去，但却缠绕得越来越紧。其他乞丐又送上草叶，那乞丐即一边口嚼草叶一边用手对着蛇作诀，巨蛇重又翘着鼓气，他仍喷出草汁抵挡，蛇立即再次委顿在地。如此反复三遭，巨蛇支持不住了，松开乞丐，蜿蜒爬回洞去了。

就在那乞丐与蛇王搏斗之际，其他人已把剩下的蛇全捉光了。大家高高兴兴地回到寺前，那个领头的乞丐的脸却渐渐肿起来，不一会儿就耳目口鼻全平了，急忙召集其他乞丐一齐嚼草喷汁，随喷面肿随消。有人问那乞丐怎么放走了蛇不除掉它呢？他说："这是蛇王，我要是杀了它，则会召来四山蛇王，我们就都遭殃了。我昨天就到这儿来了，以念咒聚蛇，所以南山的蛇今天群集于此。这次捕捉之后，方圆四五里之内，五年不会再有蛇患。但我也必须数年不能再来此地，恐怕蛇王报仇。"

南屏晓钟碑亭右侧石阶，人要在上面坐过，必然红肿，溃烂到骨头。大家请那乞丐去看看，他一看即说："那下面有毒蛇藏在石间出不来，所以只能从缝隙中透气，人正恰这时坐在那，就中毒了。"启开那石头一看，果然两石间夹着一条蛇，再搬开石头，蛇如大鲫鱼，是石头压成的形状。那乞丐说："这是蝮蛇，身子出不来，所以在此，去不了洞，不然也早被我们捉住了。"随即把它捉到篮子里。人们问乞丐捉那些毒蛇有什么用，说是卖给药铺，各种蛇都有不同的药用价值，而蛇越是毒性大药效就越好，价钱也高，所以来干这种冒险事。寺前的居民都感激他捉蛇恩德，凑钱买酒相款待，众乞丐欢呼畅饮，还从口袋里取出草来酬谢主人，说："这草能解毒，无论蛇伤、蜂螫、疔毒、痈疽，嚼了敷上，无不立即就好的，不要轻易滥用。"然后就都带着蛇走了。

这是江湖上有别于一般耍蛇卖艺兼卖蛇药行乞的又一种乞丐，实质是劳务型的弄蛇换钱谋生方式。在明清江湖隐语行话中，捉蛇乞丐与耍蛇乞丐的行话亦略有分别。江湖上称捉蛇乞丐为克地龙，蛇为地龙，草药篮子为线头篮，草药为线头，旱烟管为压寸头，捉蛇为缚带，坟为高泥墩，草泽为大沟，毒蛇为辣货，蛇洞为漏子，蛇窠为龙庄，破蛇胆为取宝，等等。而耍蛇求乞的乞丐，称耍蛇为扯溜，蛇为溜头，租来的蛇为当头，自己捕的蛇为本当头，耍蛇求乞为献庆隆，收藏蛇的口袋为乾坤袋，把蛇耍死为倒溜，蛇逃走为溜走，吃蛇肉为炖地鳗，向店铺求乞为挨朝阳，向落家求乞为挨门槛，等等。显然，均就本身弄蛇事项而造相应隐码，当然各有当行特点，在本质上，却都是以弄蛇为生计的乞丐。

行医卖药行乞　中国传统医药学源远流长，且以整体观念、辩证施治、防治结合见长。在今所见商代卜辞中，对现存疾病的记载即达五百条之多。在西周时代，医属天官冢宰，已经出现了食医、疾医（即内科）、疡医（即外科）、兽医诸科，有医师总司医政。此后民间私医雀起，据《史记·扁鹊仓公列传》记载，春秋的秦越人精于内科外术，兼作带下医（即妇

科)、小儿医、耳目痹医等,皆"随俗而变"。传统中医学起自民间,因而历来有游方郎中浪迹江湖,以行医卖药为生。而且,中医学向有家传习惯,一些从事其他职业者,亦可能有缘兼习医药技术或深得有关知识。旧日药店从业人员,即或不是坐堂医生,亦多懂些医药知识,可诊断某些疾病、开方下药。正是因为我们民族文化中存在这样的医药学文化传统,在乞丐中出现以行医卖药方式行乞一行,亦无足奇怪。不要说那些药铺从业人员,和采药、种药、制药的药农、药工,即或某些得有家传的士宦等其他从业人等,一旦落魄,穷困潦倒患难之际,且以此技讨碗吃、换两个钱用,自比凭白沿途挨门乞讨要便利和体面得多。

据《后汉书·方技传》载,有个叫郭玉的,是广汉雒人,其父因经常在涪水钓鱼,则号涪翁,隐居在民间乞讨时,看见谁有疾病,即采用针术给治疗,后来著有《针经》、《诊脉法》,传给了弟子程高。程高也隐迹不出去追求功名。郭玉即从小跟随程高学习方诊六微之技和阴阳隐侧之术,后来当了宫中的太医丞,医术很有效应。但是他仁爱不居才自矜,对贫贱下人也尽心尽力治病,最终死于任上。说的是郭玉的父亲以行医求乞,而郭玉成名作官后仍保持家风,不歧视贫苦病人,人品医德均佳。从这个例子得知,至迟在汉代,中国民间即出现了以行医求乞者。

又据宋邵博《邵氏闻见后录》卷二十九载:郑师甫脚上曾患了伤手疮,进了水肿痛难以走路。有个乞丐让他用耳塞(耳屎)敷疮,只一个晚上水就流出,疮也痊愈了。书中仅略记三十多字,极简,是郑师甫的自述,亦未述及是否给那乞丐什么犒赏报酬。但据所记情形可以判断,那是个以行医为技求乞的乞丐。

明黄姬水《贫士传》下卷《王逵》载:王逵字志道,是钱塘(杭州)人,有一只脚跛,家境极贫,吃了上顿没下顿,于是以卖药为生。后来不能继续卖药,即再以占卜为生,为人解难质疑,无不张口就来。可知这王逵非但能卖药行乞,尚能用占卜换碗饭吃,是个身怀双技的乞丐。

古代向以江湖医、卜、星、相之术为"方技"。《史记·仓公传》中说:"方伎(同技)所长,及所能治病者。"《汉书·艺文志》亦载:"方技者,皆生生之具,王官之一守也,太古有岐伯、俞拊,中世有扁鹊、秦和,……汉兴有仓公。"这里说的都是江湖方技中的医术。后来江湖社会亦分四行,其中一行即行医卖药之行。据清光绪年间苏州桃花仙馆石印的唐再丰编的《鹅幻汇编》卷十二《江湖通用切口摘要》中称:"江湖诸技,总分四行,曰巾、皮、李、瓜,行此者名曰相夫。凡做相夫者,不曰做而曰当,故自称当相者。算命、相面、拆字等类,总称曰巾行;医病、卖药、膏药等类,总称曰皮行;戏法四类,总称曰李子;打拳头、跑解马,总称曰瓜子。"这四行之人,实质上都是卖艺型乞丐。

早在明清时,这些江湖行医卖药的乞丐,即流行着许多"当相"隐语行话。例如《新刻江湖切要》所录:医生称济崩公、扶本或苦劝人,名医称熯火通,富医称汗火,时医称丹青、竹彩,眼科称皮恳,针灸称钗烟弯,诊脉称弹弦子,撮药称配熯,末药称暗老、暗熯,膏药称圆纸、涂圆,煎药称煎熯,掺药称飞屑,锭子药称熯火、熯琴,走动卖药称跳皮、行熯,小卖药称丢小包,卖春方称派熯、取鳖、挂狼,追虫去积称七节通、七节吊,下针称叉卖、叉党,丸药称丸熯、粒粒,牛黄称爆工,换药珠称鼓釜工,吐虫称泼卯水,挑担卖药称天平党,卖丸药称跳粒粒,虎撑称寸铃,卖疮药称跳十字熯,烧香朝山卖药称拱党、观音党,打弹卖药称弯子,卖方子称提空,烫膏药称炊涂儿,京人卖药称念七皮通,僧人卖药称三皮跳,道人卖药称火头生、全真党,取牙虫称柴受,妇人卖药称拖青、扳柴,空中取药称采粒,骑驴卖药称拖鬼,撑伞卖药称昌皮,戏法卖药称丁叉党,摆摊卖药称圪垃党,打坐卖药称丢墩子,告示

卖药称设僻，卖假药称跳将糢，学医称锁皮，等等。“当相”行事诸生相皆入语中。

至于《江湖通用切口摘要》所录，尤为具体生动，其中说道：“台上设药瓶治病者曰四平，台上设药瓶并有锉锉药者曰捻子，地上设药瓶无多者曰占谷，手摇虎撑走街用长布招牌者曰推包，虎撑曰推子。卖膏药用铁鎚自打者曰边汉，卖膏药用刀自割臂者曰青子图，卖象皮夹纸膏曰龙宫图，卖膏药不取钱但要香曰香工。专走乡间自称戏子而治病者曰收包，摆草药摊曰草汉，卖吊虫丸挂虫无数于竿曰狼包；(卖)吊虫丸不挂虫，而于无人之时先将饭粒虫子或钱倒地上，以作病人呕出，曰倒毛水。卖参三七曰根根子，散药入水成丸曰汤李子，卖黄色起楞头浸酒可治病曰追李子，卖眼药者曰招汉，卖假龙骨曰凄凉子，卖膏药打弹子者曰弹弓图。治毒疮卖春药曰软账，卖药糖者总称曰甜头，敲戏锣卖(药)糖曰超包，剉药入糖当前煎熬曰剉木甜头，预做糖成长段而临用锯片者曰小包甜头，空松之药糖曰铺货捻地，先做戏法而后卖药曰聚麻。一应卖药总称曰皮行小包。”

凡此种种，悉见行医卖药者当行内幕。两者所载，略有异同，互为补充，悉因时、地流行差别而异。

清代《北京民间生活彩图》第九十六幅，是《串铃卖药图》，其题辞称：“此中国串铃卖药之图也。其人系江湖土郎中，微通医数，明点药性，口有佞才，即往各省游艺，一手持串铃摇动，一(手持招牌上写药名)不等。看病时，目视其色，言能变化，尚带卖药，无非求衣食也。”图画形象莫如其题辞，寥寥数语，则活现出一副以行医卖药为行乞方式的乞丐举止行为：“无非求衣食也”，言之尤切。实在是一语道破其乞丐本质。

以口技行乞　口技起源颇早，在《史记·孟尝君列传》中，记载孟尝君急出函谷关，却因鸡未报晓而不能开关通行。于是有人急中生智，让一位善学鸡叫的仿学雄鸡报晓之声，引发众鸡齐鸣，得以出关。是知当时已有人具有这类摹声技艺了。至宋代文献中，即有明确的口技表演的记载了。如《东京梦华录》卷九《宰执亲王宗室百官入内上寿》中载：“乐未作，集英殿山楼上教坊乐人效百禽鸣，内外肃然，止闻半空和鸣，若鸾凤翔集。”《武林旧事》卷一《圣节》中说，“百禽鸣”有胡福等二人；卷六《诸色伎艺人》(“伎”即“技”中说，“学乡谈”有方斋郎，“吟叫”有姜阿得等六人。而且，当时所谓的“叫果子”、“吟哦”，亦属口技。宋高承《事物纪原》卷九中说道：“嘉祐末，仁宗上仙，四海遏密，故市井初有叫果子之戏。其本盖自至和、嘉祐之间，叫紫苏丸，洎乐工杜人经十叫子始也。京师凡卖一物，必有声韵，其吟哦俱不同；故市人采其声调，间于词章，以为戏乐也。今盛行于世，又谓之吟哦也。”这也就是当时《都城纪胜》书中“瓦舍众伎”之一的因市井诸色歌吟卖物之声，采合宫调而成的“叫果了”，即综合摹拟市中叫卖声调。

在当时，各类说唱、歌舞、曲艺、杂技艺人，均与乞丐地位无异，何况尚属雕虫小技的口技艺人呢。至《清稗类钞·乞丐类》，即辑录了一个《丐效各种声》事例。这个以表演口技方式行乞的事例，取自清程趾祥所著《此中人语》卷三《丐技》。说是光绪初年，上海市中有一个乞丐，口含葫芦管，能摹拟出小孩子哭声、鸡雏叫声、放风筝声等，非常逼真，令人难辨真伪。此外，还能摹拟猪、狗、牛、羊等家畜音声，也很像。

表演气功行乞　据文献直接记载，早在两千多年前的史书和医书中，即已出现了关于运用气功防病健身乃至治病的记载。而且，传统武术也很早就吸收了气功健身、防身的功能，将之融为一体。历史上很多著名武术大师，多精于气功之道。随着江湖上出现了以卖艺求食谋生，气功竟也成为赖以乞讨之技。据载，清宣统末年七月，即发生辛亥革命那年，江宁下关市上来了一个乞丐，他走进

一家店铺，拿过一条长凳倒过来放到柜台上，然后握拳运气，在离凳头二三寸处伸缩拳头，使凳子随之进退，反复做了四回，但拳头却不挨碰凳子。当然，表演一番之后，店家是要赏钱打发他的。

以占卜相术行乞 从甲骨卜辞到《周易》，说明中国在很早以前即形成了自己固有的占卜思想和完整的方法论体系。从《周礼·春官·司巫》等记载来看，“凡丧事掌巫降之礼”，占卜巫术非但流行于民间社会，而且早就在上层社会的政治生活中占有了很重要的合法地位。在如此深厚的文化传统土壤中，滋生出众多的江湖术士以适应日常民间生活需要，则是极正常的事情。然而，尽管当代科学已部分认识了其中某些科学要素的合理存在，以往更多的江湖术士却多属传承浮浅的成说，貌合神离、似是而非地以此为一种谋生手段。穷困潦倒之际，乞丐运用此术，早已不是什么新鲜事了

据唐段成式《酉阳杂俎续集》卷一《支诺皋上》载：“辛秘五经擢第后，常州赴婚。行至陕，因息于树阴。傍有乞儿箕坐，痂面虮衣，访辛行止。辛不耐而去，乞儿亦随之。辛马劣不能相运，乞儿强言不已。前及一衣绿者，辛揖而与之语，乞儿后应和。行里余，绿衣者忽前马骤去，辛怪之，独言此人何忽如是。乞儿曰：‘彼时至，岂自由乎？’辛觉语异，始问之曰：‘君言时至，何也？’乞儿曰：‘少顷当自知之。’将及店，见数十人拥店，问之，乃绿衣者卒矣。辛大惊异，遽卑下之，因褫衣衣之，脱乘乘之，乞儿初无谢意，语言往往有精义。至汴，谓辛曰：‘某止是矣，公所适何事也？’辛以娶约语之，乞儿笑曰：‘公士人，业不可止，此非君妻，公婚期甚运。’隔一日，乃扛一器酒，与辛别，指相国寺刹曰：‘及午而焚，可迟此而别。’如期，刹无故火发，坏其相轮。临去以绫帕复赠辛，带有一结，语辛异时有疑，当发视也。积二十余年，辛为渭南尉，始婚裴氏。洎裴生日，会亲宾，忽忆乞儿之言，解帕复结，得楮幅大如手板，署曰‘辛秘妻，河东裴氏，某月日生’。乃其日也。辛计别乞儿之年，妻尚未生，岂蓬瀛籍者谪于人间乎？方之蒙袂辑履，有愧于黔娄，撷植索涂，见称于杨子，差不同耳。”故事显具荒诞传奇色彩，亦不过是对乞丐预卜灵验的渲染，而那精于此术的乞丐却因此而获厚遇，另眼相待。

宋代曾官至兵部尚书要职同知枢密院的安惇（字处厚），当年因事被贬谪潭州途中，经仪真，见客河亭，有一个乞丐上前自称有戏术，愿陈一笑。安惇心中奇怪，就欣然以礼相待。于是，那乞丐要来砚、笔、纸和香炉，用土和唾液为墨，又取土呵之成为薰陆，点燃后异香扑鼻。然后，一边研墨一边对安惇说，我不会写，让小吏握笔，题诗说：“佳人如玉酒如油，醉卧鸳鸯帐里头，咫尺洞庭君不到，长生不死最风流。”安惇读罢心想：我已无嗜欲许久了，岂有“佳人如玉”、醉卧鸳鸯”之事；并且说“洞庭君不到”，是说我不能成仙呵。于是谢过乞丐，送上一壶酒，乞丐一饮而尽，长揖而去。而后，当安惇经过洞庭时，竟被朝廷取消官籍，放归田里。这时他想起那奇怪的乞丐题诗，愈发感到神奇。显然，这一传奇中的那个卜测灵验的乞丐是个卖卜行乞的人。

旧时江湖上星卜相术一行为“巾行”，行中颇多隐语行话，以掩饰当相者们内部秘事信息。据《江湖通用切口摘要》辑录的如：“文王课曰圆头，六壬课曰六黑，批张算命曰八黑，测字总称曰小黑，隔夜算命曰代子巾；啣鸟算命曰追子巾，又名雀巾；量手算命，用草量者曰草巾，用绳量者曰量巾；敲铁板算命曰湾巾，弹弦子算命曰柳条巾，拉和琴算命曰夹丝巾。相面总称曰斩盘，在庙内或租屋住者皆曰挂张，庙内挂张曰阴地，租屋挂张曰阳地。不开口相面曰哑巾，立于墙边门首相面曰抢巾，用副相者曰寻风，用活络句、借用字、名十八条捆仙绳曰扑板。在地上测字曰砚地，在台上测字曰桥梁，走茶馆测字曰踏青，写蛤蜊测字曰蜊黑，板上黑画测字曰混板，板

上蓝画测字曰蓝板。”至于各类星卜相术因方法有别，各为细支，隐语行话亦互有分别。

耍猴行乞　“猴戏”是中国民间百戏之一，俗称“耍猴儿”。清《北京民间生活彩图》第五十幅为《耍猴图》，题辞称：“此中国耍猴之图也。其兽人形，遍体生毛，其性甚灵，能自戴鬼脸，穿衣服，爬竿，翻觔斗，跑羊等戏。其人拉至沿街，鸣锣为号，以此为(生)也。”

以此技求乞，亦属卖艺型。其自成一行，当行隐语行话可为《耍猴图》别种图解。例如：猴为老子，耍猴为耍老子，锁猴铁链为长命，狗为叭子，羊为双角，鬼脸为脸幌，场地为盘子，鞭子为提引，猴子表演的木架为天平架，命猴叩头为献桃子，店铺为摆式，人家儿为窝子，乡村为跑灰堆，乞讨到钱物为有响头，讨不到为无响头，等等。

运碗行乞　这种卖艺型行乞方式从民间艺术来看，是一种极简单的小杂耍性质，即小型杂技水流星。因其简单易学，以此技行乞者多见于儿童乞丐。清朝最末一年，即1911年，有人在济南城外，看见一个小孩用这种方式招徕施舍。那孩子手里拿着一只盛满水的碗，碗用绳系在眉间，然后先用手悠汤水碗，松手后，随着摇摆头部水碗旋转如飞，而碗中水不洒出来。据知，那乞儿姓王，因父母双亡而流浪行乞。

至现代乃至当代，我们仍不时看到另一种儿童乞丐以眼疾手快方式在两个扣碗中搬运小球方式行乞的，亦属这一行乞类型。

在成年人中，还有以耍火流星行乞的。《北京民间生活彩图》第九十幅即《耍火流星图》，其题辞说：“此中国耍火流星(图)也。其人用绳一根，两头拴铁丝络，内盛炭点着，名曰火流星。用碗盛水，名曰水流星。用手耍之，或衔在口内，或仰卧在地耍，有‘二龙戏珠’、‘飘洋过海’、‘背剑’、‘骗马’等名色，在街市以此为戏耍钱。

此外，还有变戏法、打拳练武术、耍坛子、打连湘、耍石锁的，乃至拉洋片、耍耗子，几乎都被用为卖艺型行乞方式，五花八门，无奇不有。

劳务型

所谓“劳务型”乞丐，是指以一些一般人所不愿干的廉价、低贱、简单的劳动或服务，来乞求施舍的乞丐。

清人顾禄《清嘉录》卷十二《十二月·叫火烛》载：“残年永夕，有击柝沿街高唱‘警防火烛小心’者，名曰‘叫火烛’。案：蔡铁翁诗云：‘黄昏火烛何人叫，乞丐沿门打竹梆。’今俗，即巡更者为之。”乞丐大都单身四处流浪，寒夜，尤其是年节夜，常人都合家团聚，而‘叫火烛’的事，只有从这些人中雇觅，乞丐乐得借此讨得比平时丰厚得多的犒赏。

清末民初，包头梁山死人沟的乞丐，要负责收残死尸、巡更之类的工作，也属于付出劳务代价，当然，收入是统交丐头的。北京杠房每逢为人家操办红白喜事，其中很多人员也都是临时从乞丐中雇佣的。一些大都市中的乞丐为人开车门、提行李，或帮助车夫推车上坡、过桥、从中收取一点赏钱、小费，均属劳务型行乞。

在就业困难的情况下，以劳务求乞谋生，也很不易，也需要竞争。这种行乞方式，大多属于临时性的，随机性较大。而且，除某些在乞丐行帮团伙中受头目指派而有别的使命者外，以劳务行乞的乞丐大都是乞丐中比较安分守己者，不是流氓无赖之流。

在当代，近几年一些大都市街头不时有男女盲人沿街叫卖《电视报》及各种畅销报刊，他们的售价多比规定价格略高，人们可怜其是盲人，多花几分又不算啥，于是即成全了他们虽非职业乞丐却是临时性的劳务型求乞。而且，对于这些经济比较拮据的盲人来说，这种可以略补生活开支的劳务行乞又是比较体面、心安理得的，毕竟是叫卖不易。

残疾型

因为身体生有残疾而不能像一般人那样获取正常的生活来源，于是就依靠唤起世人对他们的同情怜悯之心而给予一些施舍维生。当然，这其中也包括了那些因受"来生折割"之苦人为制造的残疾乞丐，也包括某些以改相手段伪装的残疾乞丐。如果说第一种情况是命运不佳、为生计所迫，第二种情况属于处境凄惨的受害者，那么，第三种则是以欺骗手段侮辱世人慈善之心的流氓无赖了。关于第二种情况，本书前面已经讲过，这里只考察第一和第三种残疾乞丐。

先看一下本身确有残疾的乞丐。

据唐段成式《酉阳杂俎前集》卷五《诡习》中记载：唐代宗李豫大历年间（766～779年），东都（洛阳）天津桥（故址位于今洛阳旧城西南）有个乞儿没有双手，靠用右脚夹笔写经来讨钱谋生。每要写的时候，都先再三把笔向上抛起一尺多高，从不失落。他写的是正规的楷书，比一般人用手写得还好。应该承认，这个故事中的残疾乞儿既可怜又可敬。没了双手，却用脚练就一手好书，以此技写经讨钱，有谁不因同情敬佩乃至谅叹而多给予几个钱呢！

宋人徐铉《稽神录》中，记载了一个女残疾乞丐的事。说是建业（南京）地方有个妇女，背上长了一个斗大的瘤子，里面包有许多像茧栗似的东西，走起路来还能发出响动，常年行乞于市。据那妇人自述，她本为村妇，曾与妯娌们分别养蚕，发觉唯有自己连年损耗，就偷偷地烧嫂子的茧，却使自己后背生了疱，逐渐长成了大瘤。平时如果用衣服遮盖那瘤，即觉气闷，如露出来，则像背个大囊似的。这个故事未免有因果报应式的传奇色彩。不过，一个女人患了此疾，既使其丧失了劳动能力，又丑陋，难以再有相应社会地位，岂不可怜。

盲人行乞，古今皆不乏其例。据载，古代在一个名叫新市的地方，有位姓齐的盲人在市上行乞，如果街上有人不注意给他让路，即会引起他的忿骂："你眼也瞎啦！"行人见他是个盲人，也就不去计较。后来，又有一位姓梁的盲人也来此地乞讨，这个人性格更为暴戾。这天凑巧，齐、梁二位盲人行乞中竟然在路上相撞，姓梁的张口即骂："你也眼瞎呀！"互相知彼此都是盲人，于是对骂起来，引起了路人的哄笑。看起来这未免是个笑话，却说明以往盲人乞丐比较常见。

清末广东曾流行一阵麻风病，在广州城外专门开辟了一处麻风院，以避免扩大传染。麻风病患者眉发脱落，面目多痈肿，手足蜷曲，给人以恐怖之感。他们有时离开疯人院到市上乞讨，人们见了即赶紧给钱走开。因而，麻风病乞丐比其他乞丐乞讨较易，根本在于看到那副模样又害怕传染，即尽快打发了事。

残疾者本身即非常痛苦，沦为乞丐则又格外凄惨，自然会引起世人的怜悯、同情，给予一些力所能及的周济，自在情理之中。而这些乞丐身体的残疾，也就成为他们赖以乞讨的资本。对于那些不知自立、自重、自爱的残疾乞丐来说，往往还以为是因祸得福，以此作为依赖社会、依赖他人而苟活于世的本钱，未免有负世人的同情与关照。更有甚者，一些本来并非残疾的身体、智力都很健全的乞丐，一见残疾乞丐易于唤起世人同情，招徕施舍，于是就施展起化装手段，伪装成残疾人行乞。有的甚至连装也不要化，直接装成病人。当代中国某城市的大街人行道上，躺着一个中年男子，眼睛翻白，脸色紫绀，口吐白沫儿，一只手死死地攥着，另一只很象刚挨过刀的鸡爪儿，抽动蹬打，身体有规律地振颤抽搐。显然，这是俗称羊角疯的癫痫病，一种十分痛苦、但要不了命，又很难治愈的病。他身旁还坐着一个五六岁的小男孩哭得正令人揪心，

孩子背上缝着的一块白布上的黑字，无言地向路人述说着他们父子俩的不幸遭遇与乞求："好心的城里人，爷爷奶奶，叔叔婶婶，我是山西×县×村人，家乡连年饥荒，老婆被人拐走，老人活活气死，上天无路，入地无门，只好带儿千里寻妻，乞讨求帮，望乡亲可怜，大恩大德，来世做牛马相报。我有抽风病，犯病时，望好心人照料小儿，莫使走脱，行善积德者，大福大贵，儿孙满堂。"字里行间，悲切动人。同情弱者是人类共有的一种民俗心理定势。于是，一时间无数硬币便纷纷投入了小孩手上的破瓢，时或还有角币。然而，谁又知道他已经一日两次地如此表演了四年，早已是盖起四间瓦房的万元户了。他姓尚，绰号"二赖头"，是内蒙古兴河县×乡×村好吃懒做的光棍汉。那抽风病是装的，连小男孩也是拣的。除小孩外，其他道具即一块名符其实的布告乞帖，一只破瓢。表演前，在嘴里含入少许洗衣粉，就可以"吐沫儿"了。他根本没有被人拐走的妻子，要泄欲即临时找个姘头。

尤为令人啼笑皆非的，健全人还可以把残疾人当成乞讨的招幌与道具，沈阳市收容遣送站曾收容了一老一少，少的四十三岁，名叫刘混，是山东滕县人；老的叫刘巴，是刘混的二叔。他二叔是个身体仅一米多高的畸形残疾人，有妻有子而游手好闲的刘混即懂得他二叔在求乞路上的价值。于是二人合伙作戏，侄子用婴儿车推着残疾叔叔，南京、天津、沈阳，车上挂起了写有"高抬贵手"字样的小白旗，一路上到处唱那"可怜可怜吧"的哀怜曲。于是，在怜悯的目光与叹气声中，工人、干部、军人乃至小学生等路遇者，纷纷往外掏钱，一角、两角、五角，还有整元的纸币，不断投向车中老人的怀里；推车人点头致谢，车上人流泪称道，没多久就收入了几千元钱。

人们善良的天性就这样经受着乞丐们扭曲心灵的反复亵渎，他们用那拙劣的原始伎俩花样翻新地招徕同情与施舍。

然而，这绝非当代的"新生事物"，这些招数早已是明清时代的旧把戏，那些乞丐隐语行话代码所掩饰的种种"谜底"；即是历历可数的罪征。例如，披街是指瘫叫化子，地黄牛是在地上滚行，推羊角是用车推着行乞，踏定胜是以手代足而行，东瓜是手足全无的残疾乞丐，金钱豹是满身疮癞，拐仙是扶拐杖的，聚宝指乞钱筐，迎地藏即行乞，沐猴指装扮斯文人落难，献苦肉指把手脚化妆成浓疱烂瘤，来滚是脚上残疾不能走路，过锋照子指伪装成盲人，画指是扮作哑巴，描黄指装出病容，描容是改装，等等，完全都是些习用而往往行之有效的欺骗伎俩。

流氓无赖型

近代以来，大多数乞丐都具有流氓无赖的性质，其主要表现即在于能骗就骗，得勒索即勒索，敲诈强乞，偷、劫、掠、淫，乃至残害人命，危害人身安全，可谓五毒俱全，无恶不作。凡此种种，本书前面已陆续述及。

但是，应当承认，相当一些乞丐还未完全撕下伪装，还是以各种比较隐晦手段施展伎俩的，例如江湖卖艺、改相行乞等。试看清末民初反映江湖乞丐行乞手段的各类隐语行话，其本来面目即昭然若揭了。

作揖行乞 作揖称丢圈子，行中人称丢圈党，追随人后求乞不舍称赶狗阵，追随车后行乞称赶四脚，老人称吧老，老妇称雌吧老，少妇称洋毛，小孩称狗子，行乞盛钱的纸袋称金斗。

书写情节行乞 书写令人同情的情节招帖称挂皇榜，以此手段行乞称磨街党，手执写有情节帖子称提摇牌，送情节帖给路人看称投帖子，诉说帖上书写的情由称背神咒，情由称家乘，将情由书写墙角地上称涂粉子，伏在地上称磨街石。

托神行乞 佯言神灵保护他向人乞募称

童子党，以向往户送纸人求乞称送子，纸人称天赐，一人独往称冷送，结伴敲锣打鼓而往称响送，行乞称挑黄，住户称桩子，施舍者称桩头。

送字行乞 送字行乞称飘叶子，送对联称飘龙门，春联称飘宜青，笔称洒花，纸称叶子，送字给不识字者称对石牛，送字给识字者称同派，对方不接受送字称打退鼓。

哭诉行乞 哭诉行乞称诉冤党，在地上书写哀情称告地状，书写哀情的纸状称苦册，哭称双口犬，佯称投亲不遇称脱轴头，佯称夫死或妻亡称打单子，装病卧地哭乞称老磨苦，小孩在一旁随母号哭称小磨苦。

手本行乞 手本称相板，持手本行乞称古相，流犯称汆来板，假言保镖的称武相夫，上门乞讨称拜客，假言文人雅士称文相夫，以字谜求乞称扯签经，伪作逃难受灾称寻伴子，硬乞强要称挣把子。

戴孝行乞 假言父母亡丧求乞称丧亡党，父亡称失上，母亡称失下，同伙者称打边鼓，佯言无棺木盛尸称等外套，佯言入殓无衣称等包身，佯言无力出殡称等水头，讨到钱称兜水头，伎俩被人识破称走潮，逃走称退潮。

诸如此类，悉见其流氓无赖本色。至于撕掉伪装，赤裸裸地敲诈索要、聚众哄抢之类，在作为流氓无赖黑社会乞丐团伙来讲，亦属常事；以行乞为名，暗中窥探，伺机劫掠、盗窃，以及以女乞丐为诱饵“放白鸽”、“钓鱼”，更为恶劣。

本世纪初，上海沪江大学社会学系的吴元淑、蒋思壹两位女大学生，在对当时上海七百乞丐进行社会调查中看到：“按照乞丐行乞的方法分类，上海的乞丐，可分二十（余）种……他们的求乞技术，也随着文明而进步了。她们分列了总共二十五种具体情况，大抵可与本书上述分类法的五大类型相印证，可资帮助读者了解古今中国乞丐行乞技艺形成与发展的一般历史轨迹，不妨转述如下。

(1)告地状 以此方式行乞者，比较起来，体面的居多。爱多亚路、西藏路一带人多处的人行道上，即常有这类单身或带着小孩的女乞丐，坐在地上低头不语，或跪在那流泪。她们的面前，铺放一张白纸或白布，上面写些乞望路人解囊相助的苦情，也有的是用粉笔直接书写在地上。地状的内容大同小异，有的说自己出身清白，是大族后，却不幸父母双亡流落异乡，人情如纸薄，昔日师友亲朋均如陌路人，不肯相助。自思出身名门，不敢有辱祖先，无奈人地生疏，因而恳求仁人君子慷慨助以川资，以归故里；有的称自己丈夫染病卧床，大人孩子挨饿；有的说是家有八旬老母生病，无钱医治，等等。

(2)跟车 这种跟车乞钱的乞丐以租界内居多。他们终日唱着江北小曲在马路上游荡，遇到载有穿戴整齐的妇女坐的包车或人力车经过，就紧紧跟随在车旁边，手里持一顶破旧呢帽，或捧着双手，向车上喊着太太、奶奶或小姐之类，哀乞一个铜子儿。如果哀乞不得，就啐一口、骂一句什么，再等下一个。

(2)拉车 这种乞丐，大半都是十三四岁或十四五岁的孩童，以男孩居多，专候在二白渡桥、自来水桥、天后宫桥、盆汤弄桥、老闸桥等处，轮流帮人力车夫把车子拉上桥头，然后向车中的乘客乞钱。这种童丐是有组织的，每人都拜有一个白相人“爷叔”，日缴二三百钱，否则便不能安然拉车。

(4)顶狗或钉把 这种乞丐为数最多，以狡诈者为首。他们在街上向行人讨钱，有的手拿破罐等物，追随行人身后。口中不绝地呼唤：“老爷、太太，少爷、小姐，做做好事，救条人命，保你多福多寿，升官发财。施我一文，功德无量；救苦救难，后福无穷。老爷，太太，行个好事，譬如造桥修路，给子孙积点阴德！”说得口沫横飞。有的行人被硬缠住不放，为了尽快走开，只好布施一个铜子。否则，便会紧跟着叫个不休，一直缠到其必须遵守的地界。有时一不小心，随身的东西还会给顺手偷去。也有妇女抱着小孩，身旁领着

大点的，跪在那讨要。那跟在身旁的大孩子，先趴在地上给人磕个头，然后追着张手要钱。她们也有固定的地段。

(5)走街丐 这种乞丐大都是新手，脸嫩口笨，胆小声低，伸伸缩缩，不敢上前。站在人家门口或店前，未免不雅，也令顾客讨厌，于是就施给他一个铜子。

(6)玩青龙 这种乞丐以江北人居多，大都性情强悍，手握臂一样粗的青蛇，向人强讨铜钱。不给，他就百般玩弄那蛇。

(7)三脚蛤蟆 这种乞丐都是被拐骗来上海的外地孩子，将手足刽断，使之匍匐街头哀泣求乞。讨来钱交给领头的，给一口冷粥吃；讨不来钱，便要挨打。求生不得，寻死无路，过着凄惨的非人生活。

(8)开天窗 这种乞丐，有的用刀或针戳破自己的头或脸，有的用尺把长钢刀塞进喉间，或者用铁板把头打破，弄身血肉淋漓，以换取路人怜悯掷他一个铜子。

(9)水碗流心(星) 是把水碗挂在口或鼻上，沿街求乞。这种乞丐上海不多，有时可以看到。

(10)不开口 这是装聋作哑的乞丐，以聋哑唤起路人可怜之心。

(11)顶香炉 这种乞丐，以盲人居多。他们把锋利的铁钎插在头顶，钎上点着一枝线香、两支红烛，香烟缭绕地走在街上，用来招引观众和激发慈悲之情，向他们施舍几枚铜元。

(12)念三官经 这种乞丐背负佛像或神座，敲着木鱼，口念佛经，持寺院的募捐信，沿街化缘。不是说要修造佛院，就是重装金身，态度诚恳，言语和善，信佛者尤其乐于给他们施舍。

(13)三老江湖 这种乞丐，三五成群，男女皆有，专以跑码头、走江湖卖艺为生。上海是通商大埠，因而他们常常在此驻扎。或打一套少林拳，或顶茶碗，或搭人山，或翻跟斗，或拉起胡琴男女合唱一支《四季相思》，博得观众击掌称赞时，领班的即弯腰拱手讨赏，收入比叫街的乞丐总是多几倍。还有的在店铺门口用鼻子顶着筷子转碗，手里抛耍小刀，耍过一通之后便向看客及店家讨钱。如果不给钱而驱赶他们走，他们便说“打乞丐不是好汉”，赖着不走。店家为免得吵闹，便打发几个铜元。

(14)凤阳婆 都是江北凤阳的贫民，三五成群在风雪雨露中行乞，年年可见。男的手持秫秸棍，女的手摇花鼓，头上歪戴着无顶的破草帽，上面插着几朵旧红绒花，头后绞梳着一个鸡毛似的小髻，唇涂胭脂面擦粉，口里哼着小曲，一边打鼓跳舞，男的相拌动作。表演一阵，即向行人讨钱，说：“娘娘喽，老爷哩，做做好事呀！”可得数十个铜元。

(15)僧侣 这种乞丐大都是走食四方的托钵僧和贫苦道士，行人为结善缘，即行施舍。

(16)残疾丐 有的手断足削，有的双足截去，有的手足全无，血肉模糊，在泥水街上辗转打滚，叫唤着求乞。这种乞丐在寺庙、如邑庙等一带最多见。有的是故意戳破一刀，涂上猪血，沿途叫喊，使人见他凄惨可怜，给他数文。

(17)拍胸 这种乞丐，任何人见了，都是咧着嘴替他难过一阵。因为他向人家要钱跟别的乞丐不同，一边儿有声无泪的哭诉苦情，一边儿敞着胸口用一只破皮鞋底子用力拍打，打得胸口皮肉早已肿起大紫疙疸。

(18)送财神 这种乞丐，专在新年时行乞。每逢夏历新正初四晚上，一般迷信的店家为求发财，都要烧香上祭，迎接财神。乞丐抓住了这种人的心理，便在纸烟店里买些用黑墨印在黄纸上的财神像，挨门去喊道：“财神来啦！”世人没有说财神来了往外推的，所以一听“财神来了”，便为图个吉利，急忙就接了过来，随便给他们几个铜子。乞丐送来的这张财神像，纸张并没有多大，很便宜。这种本薄利厚的买卖，一夜之间的收入要比平时

乞讨多许多。

(19)念春歌　这种乞丐,也是在新年里方可见到。从大年初一到十五为止,乞丐到人家门口讨要的时候,头一口儿不能像平常似的就喊老爷太太,必先念一套吉祥的歌儿:"新年新月过新春,花红对子贴满门,斗大的元宝抬进来,前门进的是摇钱树,后门进的聚宝盆。聚宝盆,插金花,富贵荣华头一家。"念完这套歌之后,跟着再喊"老爷、太太,给你拜年啦,给个利市钱吧!"人家要讨个吉利,也就不吝施给几个铜子了。

(20)赶节日　这种乞丐,专在端午节和中秋节逐个大小商店讨钱。他们站在店前边打木板伴奏边唱俚曲,都按店铺经营的内容唱,半是奉承半是挖苦,什么时候给钱什么时候打住。

(21)倒冷饭　他们年纪很轻,都是拜过"爷叔"的。每当午膳、夜饭时,按照划分出的地段,专等送包饭的回来,夺下饭担倒去残羹剩饭,然后拿回去吃。

(22)拾荒　这种乞丐,大半是女人和小孩,以江北人、山东人最多。他们背着畚箕、手持竹夹在街头巷尾的垃圾箱中找破旧物,拿去换钱,每天可得两三角钱。

(23)拾香烟头　这种乞丐,手持铁罐在马路上专拣人们扔下的烟头,卖给人家得钱糊口。

(24)开汽车门　这是近几年新出现的一种乞丐,他们衣冠楚楚地专候在三大公司、戏院、酒店、舞场等处门口,将坐车来的车子号码记住,客人出来即去找来车子,恭恭敬敬地打开车门送上车,然后笑嘻嘻地伸手讨钱。倘不给钱,便饶舌不止。对没有车的客人,还代为叫车,以得到几个铜子。

(25)码头丐　这种乞丐大都有家室,专候在各个码头帮人提包抬货,生意好时,一天可得七八角钱。

近代的上海滩,黑社会猖獗一时。这份调查报告所列举的二十余种乞丐情况,尚仅属直观的一般情况,尚未涉及与黑社会相交织纠缠的各种乞丐黑幕。但是,在当时身为两名行将毕业的女大学生,能够做到这一步,已是十分难能可贵的了。透过这份报告中的材料,仍可为我们考察古今乞丐行乞方式提供一个很有价值的参照系。

最后,我们再看两个以学问为行乞方式的乞丐。

据载,清代杭州钱塘门外的昭庆寺,香火很盛,每到游人、香客多的季节,乞丐也多。一次,从绍兴来了一个乞丐,面目清癯,很会诙谐,懂掌故,尤知小学。他不像其他乞丐那样或呼号于闹市,或匍匐道上乞求。他每天同各种人在一起讲故事、说笑话,或为人调解纠纷,当有人问及字音字义,无所不知。因而,市上人大都乐于给他施舍,有十文的,也有二十文的。他得了钱除吃饱饭外,剩下都买酒畅饮,喝完酒即酣睡。这样过了半年,有天他突然离去,也不知是上哪里了。

清末,上海有个三十多岁的乞丐,以吟诵八股文乞钱。某生觉其一篇八股文才换一文钱,未免很令人可怜、可叹,就上前打问。那乞丐说:"我中年落魄,流落此地囊中已空,实感羞耻,别再问题。如你能赠我一双旧鞋,即不胜感谢了。"某生没有旧鞋,就作了两首绝句连同数十青蚨(钱的代称)相赠。诗说:"憔悴青衫泪欲涟,文人落魄最堪怜;未曾学得吹箫技,朗诵名家八股篇。"咨嗟我亦清寒士,赠尔青蚨莫诮微;同是斯文人欲议,从今切勿进柴扉。"那乞丐接过诗,也口占一绝说:"鹑衣百结走风尘,落魄谁怜此一身,世路崎岖依历遍,逢君今日独周贫。"随即一去未回。如此穷酸于腐,令人感叹。

旧日读书人,除所学诗文之类之外,别无谋生技艺,沦为乞丐,亦只有以卖那点学问为乞讨资本。但后例中人却远莫如那位绍兴乞丐处世豁达,只一副穷措大相而已。读此,不觉令人想起鲁迅短篇小说《孔乙己》来,孔乙己不也是一个沦为乞丐的读书人吗!孔乙己

最后竟致伤残而亡,命运更惨。

综观古今乞丐行乞方式,则知人一旦落魄沉沦不能自拔,为求苟存于世,则会不计谦耻,丑态百出,乃至堕落作恶为患。此一时,彼一时,难以伦比,不堪回首。此际,尽管或有伪相,但亦更会赤裸裸他丰富几种人间世相。只有此时,人的求生、求食、求欲的本能,才更加暴露无遗,并导演出种种人间丑剧、悲剧。其中,有弱者,也有恶者。既要有同情,也应有所识别。最根本的还是应消灭乞丐现象,却又谈何容易。尽管如此,这种群体性的病患,终须治愈。要使人类社会的生活舞台,乞丐的一席之地成为历史遗迹。

一卷古今行乞图,亦即一部人间社会生活史的变态式投影,一部下层社会生活史。

三百六十行

天桥的布摊

天桥除估衣摊外，就数布摊最多。每见布摊吆喝之时，摊外真能围得风雨不透。其吆喝之时，必是一人吆喝，两三人随着搭话，如吆喝至“这是最高加宽老人头的洋布哇……”旁边之人必齐声嚷道“不错”，又什么“到了洋货店三块五哇，到了我这算您大洋整三块呀！您要不要？您给两块八、两块七、两块六，干干脆脆您给两块零八吊哇……”。其吆喝时，粗脖红筋，热汗直流，真似拼命的一般。卖布头照例不用尺，是用两臂讨之，并嚷着“一讨五尺，两讨一丈，每块都是一丈五六，做长袍可做一件，做小衣可做一身。”其价确较布铺为低，但买回家用尺一量，每块仅敷十二尺，若买时用尺量亦如是。更有一种自作聪明之人，自己带尺买布，明明买妥十六尺，到家一量仅十三尺，盖因其量布之时，皆是右手拿尺，左手掐布，其毛病皆在左手上，至天桥买布者，不可不在此处留神。

（《晨报》1927 年 8 月 8 日《天桥之一瞥》敏公）

有一种绸片摊，冤人最甚。此种摊在隆福、护国两寺和土地庙均有，晚间各夜市尤多。惟天桥地方常年摆设，其摊上皆是各色的绸缎零块，如华丝葛、铁机缎和各种纱罗，以及早年兴之宁绸、花洋绉，皆是长约一二尺之零块，并皆缺失挖空，以表示系做衣剪裁之余料，或是绸缎店剩之头儿，每块可做鞋面一两双，或手绢、腰带等物，远看五光十色，非常漂亮，拿在手中看，除背面刮有糨糊之外，并无何种毛病。若至绸缎店买，每尺约一元出头，而在彼处买一尺五六，不过大洋七八角。遇有人买去做鞋面，将鞋往脚上一穿，一坏一片，据云此种物件多是破旧衣服所改。

（《晨报》1927 年 8 月 15 日《天桥之一瞥》 敏公）

天桥的估衣行

天桥东市场，没有杂技场、玩艺场，完全是做买卖的，最多的买卖，是卖估衣的。他们估衣行的内幕情形，我曾调查过几次，他们这行的买卖，情形最复杂，规矩亦与普通的商业不同。我有个估衣行的朋友张君，我问过他：“你们估衣行为什么将屋子弄得挺黑呀？”张君说：“我们卖的衣裳都是从当铺里趸来的，不论皮棉单夹纱，难免会有残坏的地方，买方挑选半天，好容易挑合适了一件衣裳，要再叫他瞧出点小毛病，他能要吗？屋子不亮堂，稍微大意，就看不出来。将衣服买回家再看出毛病来，向来估衣行的规矩，是出门不管换。”我问道：“各商家的买卖，除了药品出门不换，别的东西都可以换的，怎么估衣不能退货哪？”张君说：“七十二行，行行不同。就以估衣行说吧，与其他行就不同。我们这行用伙计，分为挣工钱的与不挣工钱的。挣工钱每月至多不过六元，少者三元，柜上管顿饭，到了三节算帐有零钱，零钱亦少。如若不挣工钱的伙计，柜上不给工钱，不管饭，他分的零钱可是大股儿。我们估衣行伙计挣钱多少，全由零钱多寡而定。”我问道：“你们这行的零钱怎么挣法？”张君说：“我们的货物上都有暗码，比如来了客人买大氅，伙计一看大氅上画的暗码应卖十三元大洋，他敢向买主要二十四元，如若买主给十五元，他应当卖了吧，他不唯不卖，还向买主花说柳说，叫买主添钱，如若买主多添钱，伙计就多分钱，买主一定不添了，他也得卖给人家。卖下这十五元钱来，大帐写十三元，小帐写两元，大帐的十三元算掌柜的本利，小帐两元就是伙计的零钱，晚上收摊算帐，这两元小帐，掌柜的分一元，伙计分一元。”我问：“挣工钱的伙计，零钱如何分法？”张君说：“要是十三元的货物，他们卖了十五元，大帐上收十三元，小帐上收两元，当

天这两元不能分，到五月节、八月节、年关，才按着小帐的数目按股分钱。”张君还说：“你想估衣行好容易来个买主，费了九牛二虎之力，将货卖出去了，大小帐都落了笔，买东西的人又说货不要了，我们伙计、掌柜的能愿意吗？”我问：“你们估衣行，为什么也讲究调侃哪？”张君说：“比如我们估衣摊上，挂着一件绸子大褂，尺码才三尺二长，来个买主，掌柜的瞧他身高够四尺多，那大褂往他身上穿一定尺寸短，伙计没料开这个情形，与其多费话，歇会儿好不好，掌柜的冲伙计调侃说‘喜’（读上声），伙计听见就向买主说，这件大褂您穿着小，那买主就走了，这是调侃儿最小的用处。往大了说，一句调侃能多挣两元大洋，比如来个买主买马褂，上号的码子是三元五角，学徒的向人家要七元钱，人家给三元五角，那学徒就要卖给人家，大伙计看出这个买主还能多添钱，不能看着钱不挣，将买卖做屈了，冲学徒的说‘外库外’，学徒的懂得调侃是要卖五元五角，他向买主说，这马褂少了五元五角不卖，那个买主爱上了这件东西，真给了五元五角钱，这不多来两元钱吗。”我问：“究竟贵行的码子是怎么折扣哪？”张君说：“我们估衣行的码子，有大下一、小下一、三三码三种码子。”我问：“什么叫‘大下一’哪？”张君说：“比如，衣服上写着十二元，大对折下一，是对折剩六元，再下去一元，应剩五元，这就是对折大下一，凡是卖五元的东西，按大下一的码子写十二元。”我问：“什么叫‘小下一’哪？”张君说：“比如，衣服上写十元，对折五元，还剩五元，再下去一角，是四元九角，凡是卖四元九角的东西，都号十元钱。”我问：“什么叫‘三三’码？”张君说：“比如衣服上写三十九元，按三折计算，是十三元，凡是卖十三元的东西，按三三码子就号三十九元。”我问：“贵行的码子，外行人看了能够明白码？”张君说：“外行是看不懂的，并且一家一个规矩，这家使‘大下一’的码子，那家就许用‘三三’码子，除了本柜的人知道本柜使的是什么码子，别家的伙计是不明白的。”我问：“贵行的侃儿与江湖的侃儿是否一样？”张君说：“不一样，江湖人的钱数，一叫柳，二叫月，三叫注，四叫载，五叫中，六叫申，七叫行，八叫掌，九叫爱，十叫句。我们估衣行是一叫摇，二叫柳，三叫搜，四叫臊，五叫外，六叫撂，七叫撬，八叫奔，九叫巧，十叫杓。江湖人管一元钱叫‘柳丁拘迷把’，我们叫摇个其。”我问：“贵行的货物是什么地方买来的呢？”张君说：“大多数是当铺里买来的，各家当铺有过了期限赎不了的货物，按着他的本利凑成大堆儿，卖给我们，我们估衣行营业状况如何，是由当行买卖兴衰而定的，现在社会里人人嚷穷，当铺买卖都赔钱，我们估衣行亦是一样受影响啊！”我问：“都说你们估衣行卖骗人的货物，究竟有无其事哪？”张君说：“我们卖中国的衣服是不冤人的，有些卖西服估衣的，都用旧大衣翻个儿，呢子的东西难分里面，卖翻个货的只算以旧当新，还不算冤人，惟有卖拼货的是真冤人的。”我问：“什么叫卖拼货的？”张君说：“用小块的碎呢子，拼凑着做个大氅，做得了叫人瞧不出缝来，可买走穿几个月，那缝全都露出来，露了缝那就不能穿了。估衣摊上买东西，不是都上当，只要有眼力，一样能买着便宜的东西。若是成年价尽冤人，谁还照顾我们，买估衣上当的人，买别的东西亦是一样的上当，最好是别贪大便宜，管保少吃亏、少上当的。”

（《江湖丛谈》第2集 1936年　云游客）

天桥的鞋摊

北京人管天桥鞋摊叫“低头斋”，管其所售之鞋叫“杆挑”，又叫“过街烂”，足见所售之物之不坚实。查其货品之来源，是由“检沟货”、“换取灯”、“打鼓”、“换盆换碗”所来。每双鞋买进来不过三五枚或三五十枚，由卖鞋人刷洗缝连，抹胶锥补，割帮换底或割底换

帮，名为整旧如新。穿在脚上，样式很好，移时即能变样，盖因其将鞋帮用胶水刷过，穿上后即软。更有用各种铺陈条做成鞋底，用劣布做膛帮，此种鞋较大鞋铺廉减，看上似是新鞋，穿上几日即坏。更有一种鞋铺剔庄之鞋，因式样不兴归入鞋摊，其定价较鞋铺减少二三成，惟至天桥买鞋之人，皆不肯出此大价，此种剔庄鞋质虽坚实，苦于不易销售。

（《晨报》1927年8月9日《天桥之一瞥》敏公）

天桥的鞋铺，的确给与中下级的人们不少便利，每逢星期六、日这两天，有许多公务员或学生们到那儿蹓跶，找他（她）们所要买的皮鞋或冰鞋，价钱当然比鞋店便宜，可是必须掌住了眼，否则会上当的。

鞋摊是摆在西沟旁大街的南侧，有三十多个摊子，一直的连接着，有皮鞋摊、有旧鞋摊，也有"行活"来的新鞋摊。南边市场里面也有几个鞋摊，那是有门面的商号在自己门前摆起的摊子，他们的货是从晓市上买来，经重加修理后出卖。还有一种新皮鞋，是他们自己做成的，或是从"行活"发来的，所用材料极次，有的用猪皮及羊皮，经过巧妙的技术做成皮鞋后，外行是决不容易看出破绽来，式样既流行，价钱又便宜，恐无不欢迎者，但你买回家中穿在脚上，过些时候便走样了。还有一种"行活"发来的毛窝及便鞋，完全是新的，可用的料子很次，也有的以旧翻新。

（《新民报》1947年1月10日 江草）

天桥的木器市

北京各晓市皆有临时陈设售卖木器者，而终日售卖之处有四：（一）宣武门外司家坑；（二）前门外天桥东；（三）宣武门内西晓市；（四）德胜门外冰窖口。以上四处，箱柜桌椅板凳售价较桌椅柜箱铺稍廉，且新式旧式杂陈并列。此等木器市所售之物为旧物，其来源有四：（一）由当铺内过期打出者；（二）由铺户关闭存放售卖者；（三）由住户搬家离京出卖者；（四）由打鼓小贩喝买来售卖者。据调查，此项木器市之营业内幕有四：（一）用煤油箱、报纸柜钉做上油者；（二）破碎桌凳拼做者；（三）有伤之槽污木器，抹以血料整新者；（四）清晨收买的赃赃小道货。

（《晨报》1926年8月27日《各行调查》敏公）

天桥东二道横街的木器市，所有家常摆设之桌椅柜凳俱全，玻璃柜、写字台、牌桌、靠椅、长凳、炕桌、卧床、躺椅也一应皆备。巷口有许多闲人站立，每遇由此经过之人，伊等即行跟随，询问买什么物件，伊等能随去瞧看，且能撮合成交，及至购妥之后还代为扛送，酌给伊等脚力费，此种人名为"扛肩"者，俗名叫做"蹉脖"。他们在木器摊上吃着一笔回扣，由其拉去的生意除得脚力费以外，售货摊若卖得十元，另给其扣头两角。

（《晨报》1927年8月14日《天桥之一瞥》 敏公）

天桥的挂货铺

北京有种买卖叫挂货铺，其货物来源于当铺。每遇当铺打当时（当铺规矩，每年二、八月售卖至期不赎之货，谓之"打当"），先将当货分类堆积，然后撒货条子招商拍卖，钟表归钟表铺，首饰归首饰楼，估衣皮货多归估衣局，珠宝玉器归红货铺，其余七零八碎古董以及古玩、瓷器、铜铁锡铅等物统归挂货铺。现今内外城之挂货铺极多，尤以前门大街南头及天桥东、西为最多。此种铺内无物无之，上至桌椅箱柜、座钟瓷瓶、铜锡古玩、金银器皿以及炕毡地毯、狼皮坐褥；下至铜壶铁锅，火筷饭碗一应俱全。物品经修理后，整旧如新，铜锡器擦得锃光瓦亮。北京万昌号的锡器好，挂货铺的锡器底下皆标有万昌字号；天成

木器最好，挂货铺之桌椅腿上皆标有天成字号。各种物件在屋内一摆，净等花脖子(管不识货冒充识货者叫“花脖子”)前往照顾。北京暴发的财主或贪小利的主，多讲究去照顾挂货铺，其实叫起真来，并不便宜。

(《晨报》1927年7月12日《各行调查》敏公)

天桥的洋货摊

现在天桥有几家洋货摊，所售者纯属洋货，且东西洋兼备，如食西餐之刀叉匙勺，洋灯、花瓶、玻璃杯以及皮靴、毛毯等各种玩物用物。摆摊人多是机器匠人及巧炉匠人，自己有修理的手艺。此种货品之来源有五：(一)由大洋货店剔出之损坏者；(二)由崇文门内各洋行剔出者；(三)各家伙计、仆人窃出售卖者；(四)由打鼓小贩喝买而来者；(五)小道货来路不明者。

(《晨报》1927年8月15日《天桥之一瞥》 敏公)

天桥的钟表摊

天桥生意最骗人者，莫过于钟表摊。其摊上除缺弦断条少螺丝之坏表外，听说还外借几块金壳表，在彼摆设。这几块金壳表从来未见其卖过。所卖者皆是俗谓“贴靴拼粘”之物。摊主在柜上专等“呆鸟”(“呆鸟”即是不通事理之人，或乡间不谙北京风俗之人)，在其从摊前一过，旁边贴靴之人即跑过去，手举金表向摆摊人说：“我有金表一块，前日由某处花十六块多钱所买，真正14K金，今日等钱用，将表卖给你，能给多少钱?”摆摊人接过表略看后说：“的确是金的，但到不了14K，我给你五元卖不卖?”卖表人接着说：“十六、七元的东西，你才给五块钱。”他转脸即向“呆鸟”说：“他们摆摊的向来是买死人卖死人，真可气，您看这表真正纯金，您要买给八块钱就卖，若非急等钱用，不然赔一半谁干，这表您戴几年后再卖，都能赚钱，不信到当铺都能当五块。”有贪便宜之人还价给六元或七元，即可买到手中。及至买回找人一看，乃是镀金的铜表，当铺不收，再卖不值一元。原来卖表人与摆摊人是同伙，每日仅骗一人就收摊，而受骗者居然每日都有。真可谓“哄不尽的愚人，拿不尽的贼”，京谚“控子眼前八堵墙”之语，确非虚语也。

(《晨报》1927年8月8日《天桥之一瞥》敏公)

郁馨斋香面摊

天桥头道横街路北，有一家香面摊子，字号是郁馨斋。每年夏季做四个月的生意，据说可得利二三百元，此种生意已不如以前，盖因目下各种香水香料盛兴，真正的香料已受影响，何况香料摊卖的皆是粗香坯子，无人购带此种香袋。惟此种生意尚能赚钱是仗着卖香人连说带唱，招徕多人，围立如堵，其摊上摆有熊掌、死猴、木根等物。购物者专喜听其一面掺兑一面唱，譬如拿起一块木头，用钢锉锉时说它是檀香，就顺口唱道：“大檀香，真又真，树又大来根又深，采香的童儿采了去，老君炉内把它焚。点着火，冒着烟，各洞神仙都来闻，神仙皆有闻香意，何况你我是凡人。”唱至此处，对众说道：“货到街头死，肉贱鼻子闻，我们这宗材料，异味清香，诸位不信，来！来！来！我敬您一鼻子。”随即刮出少许，向众一吹。然后又拿起一块说是雄黄，遂又唱道“大檀香，送停当，回手拿起雄黄香，能避暑，又解凉，专避五毒不生疮，走沟旁，过茅房，死猫狗，烂牛羊，把我的雄黄带身上，不闻臭味净闻香。”遂又向众说道：“这宗材料，避五毒，不受五毒之害，去瘟疫，不染瘟疫之

灾。”每换一样，即有一样之唱词和一段说白，所以能招聚多人围观。最后卖时尚有一段念白：“谁买我这香面儿，多少钱呢，不贵，多了不要，少了不成，共合三十六味一料全香，每包卖您十枚铜元（较十年前增价九倍），若买十包外送两包，共合是一打之数，哪位买，哪位掏钱。”这时所围之人皆不买，他必道：“怎么着，我知道，众位说我的材料不全，我再把冰片、麝香两种大大地饶上两匙子。”假如依然无人买，他又唱道：“你们有眼不识珍，回手再加海南沉，海南沉香非凡品，想起当初之古人，齐国有个燕孙膑，他与庞涓是仇人，庞涓摆下五雷阵，要害孙膑命归阴，孙膑手持沉香拐，打得那妖魔鬼怪不能近身。”接着又是一段念白：“人无头儿不行，鸟无翅儿不腾，我把这几样通加上，共合四十味加料全香，仍然每包收价十枚，哪位领个头，掏钱就包。于是有一买者，大家全跟着买，每次二十包，卖完后依然唱着吆喝，又招聚多人围上。据说每日可卖钱二三吊，除原本及地租、布棚之赁价外，每日可得余利四、五元之多。

（《晨报》1927 年 8 月 11 日《天桥之一瞥》 敏公）

天桥的老虎摊

老虎摊为北京之老生意，早年有乡会试的时候，此种摊皆在琉璃厂一带，专欺骗一般外省赴考者。后来此摊皆移在西河沿、打磨厂一带，专骗一般住店之旅客。前数年，西单牌楼此摊最多，专骗一般新来京之学生。此种货摊专门吃人骗人，是以俗称为“老虎摊”。后经警察取缔不准在大街设摊，于是全部移至天桥一带，目下天桥东至金鱼池一带，老虎摊不下十余处，依然专门欺骗四乡来京之人。此种营业所卖的无非是铜器、瓷器、木器、锡器、玻璃镜子、水壶、马鞍鞯等。滑石的图章料居然与旧玉石一样，各种物件皆是擦干掸净，整旧如新。凡铜盆、铜炉皆用水银擦亮，或用颜色镏金，摆在街上，耀眼锃光。更有书画册页等物，故意做出旧式古画。每摊旁边皆有一个伙伴，名为“贴靴”，有人来买货，其伙伴即从中添价。譬如一个假白铜盆，要价大洋三元，买主还价一元六不卖，“贴靴”即添价一元八角，买主心想一元八不卖，一定不够本儿，当时即能给价两元，及至买回一考究，才知黄铜做成，即便找回理论，伊尚有充分之理由，说并非假货冤人，价值虽高亦非强卖。

（《晨报》1927 年 8 月 14 日《天桥之一瞥》 敏公）

天桥的纸烟阁

天桥售纸烟者非常之多，但与他处不同的是多代兑换所。其所售之烟多是代纸烟公司分销。惟天桥之纸烟阁有两种欺人之手段：一是所售烟以假混真。一是换钱“金蝉脱壳”。其售假烟者，是天桥有一种“快手公司”将由各处捡拾来的烟头改做成纸烟，冒牌售卖，另派一群叫卖小贩，端木盘往戏棚、茶肆兜售，较代售纸烟公司者利达三倍。其换钱之弊，是整包铜元以九十八枚当十吊，若换钱人拿起就走，就吃亏两枚。若是打包一数，伊则告以原是九十八，再按数补上，补后再过手一次，从中又撤回数枚，此即所谓“金蝉脱壳”法也。

（《晨报》1927 年 8 月 16 日《天桥之一瞥》 敏公）

天桥戏园、落子馆、书场、把式场，五花八门，观者众多。每日吸余所弃之香烟头儿，为数亦多，于是有人持长柄小杓，赴各热闹场所捡拾香烟头儿，去其外皮，将烟丝取出，论斤出售，买回以白纸卷作烟卷形，盛以旧烟盒，售价每盒五大枚。

烟头即非一种，各味齐备，始则下等社会

人买之，继之中上等游人亦因好奇，购其一二，营业因之极盛。经营此者，皆系贫民，而心甚灵巧，为使人注目，辄以小木牌题其上曰："快手公司"。

（《实报》1938年11月10日《天桥丛语》张次溪）

天桥粮食市

天桥有个粮食市，在天坛大门附近。卖粮食的贩子，用筐子或者用布袋，装了粮食摆在地面上卖。这里的粮食大约比大街上便宜一两扣。

（《新民报》1946年11月15日　下客）

天桥的吃食

吃食摊在天桥公平市场，陈列甚多，一个个的接连着，很少留出空隙，只是中间有一条窄道留着走人的地方，以便游人通行。这吃食摊有的带棚，棚是木板钉的，或用白布支的；有的棚里设有桌子，摆着凳儿，似乎稍具一些规模。有的只用块面板，权且当作桌子，低低的小凳儿，坐着的人如同是蹲着。所卖的吃食种类很多，饺子是鲜美的食品，薄薄的皮儿，大大的馅儿，嚼着确是香甜。不过同是饺子，口味却也大不相同，因为馅儿是有大大的分别呢，这里的饺子多是西葫芦或者是白菜馅的，肉很少，个儿很大，价钱便宜，一大枚一个，多是蒸的，也有蒸过以后还要用油煎煎，价钱同是一大枚。鸡蛋饼是用鸡子和面，稍微掺一点点肉丁，摊在一起，团成圆的饼状，用油煎得，然后用刀切，一斤斤地零卖给吃的人。黑血肠，薄薄的皮儿，是羊肠子里面灌的羊血。煮熟后，黑青的色素，尤其是那褐黄色的汤儿，腥臭的气味，一阵阵地钻入人们的鼻孔。还有灌粉肠，那也是极脏的东西，可是游人们都在兴奋地咀嚼着，似乎是感觉着特别的香甜。此外如豆汁、爆肚、油炸果、豆腐脑、老豆腐等食摊为数亦多。西沟旁一带还有三四家起灶的吃食摊，主要的货物是面条，薄饼、馒首、窝窝头、油麦面蒸食，价钱是便宜得很。

在天桥的零星食物中，豆汁摊要算个大宗，摊子之多，竟至十好几个。说起豆汁，要算北平的一个特产。这种东西，出自粉房，即做粉皮、干粉的地方。制法是将豆子放在磨上一碾，随碾随兑水，同时这豆子就分成了三种东西，顶细的成了豆浆，用之做粉，顶稀的成了汁儿，即是豆汁，至于那粗糙的渣子，用锅一煮就是所谓的麻豆腐。豆汁在粉房做得之后，本是生汁，当时又分老浆、清浆两种，老浆较稠，即是天桥卖的豆汁的原质。清浆却较老浆还稀，熬时非往里加小米或白米不能成功，通俗所说的豆汁粥即是此种。卖豆汁的将生豆汁由粉房买到手之后，升火用锅一煮即成豆汁矣，它的味道酸溜溜的，甜不滋的。天桥的豆汁摊多半是弄几张条桌或是支上一个长案子，在摊的四周一围，外面放上板凳，作为顾主的座位。大点的摊子在长桌子的圈内还另外放上一两张油桌，几条板凳，上面放一块白布就算雅座，以备体面点的顾主来坐。桌子后头必都放着一个灶火，火上坐着豆汁锅，老叫它开着。长桌之上的陈设，不外放筷子的瓷瓶几个，咸菜数盘分着一摆。价钱大致是两大枚一碗，咸菜白饶，要吃好酱菜那可就得掏钱了。有人要喝时就可向板凳上一坐，卖豆汁的自然就拿碗给你盛上豆汁，放在你眼前，跟着就会送过来筷子一双，咸菜一小碟。按早年豆汁摊的咸菜都是放在大盘内随便取用，若有那些个经济家，真能花两大枚喝碗豆汁吃你半盘咸菜，卖豆汁的瞧着干瞪眼也不能干涉，至后竟有人在饼子摊买两饼子揣着去喝豆汁，白就咸菜，既得吃，又得喝，倒是便宜之道，可就不管卖豆汁的受得了受不了啦。后来卖豆汁的有鉴于此，才生出

这每人一碟的办法，既显着卫生又可以暗中限制这些讨便宜的。

卖灌肠的摊子散在天桥西市场的各处，多半都是一个挑子，一头是一个矮炉子，上面放着个铁锅，一头是一个有梁代座的方木盘，上面放着佐料罐与碟子。做买卖时，将挑子往地下一放，分为两头，挑上挂着一个小板凳，摘下来放在地上，作为卖灌肠的座位，照顾主的座位都在卖灌肠的对面，是个比扁担并不宽的一个长条木板，两头有两个矮木架架着。北平灌肠有两种，都是用猪肠子灌的，将猪肠子里面原有的东西弄出来，弄干净了往里再灌东西。好一路的是肝儿肥油，坏一路的是粉子，灌完之后将口用绳子捆好，放在锅内一煮，煮好取出来即是灌肠的原料，吃时再将煮好的肠子削成块，用油一爆，爆得了确是焦脆可口。那所谓好一路的灌肠，油腻甚大，卖的地方多半是小饭铺或单独的灌肠铺，并不很多，如西单的聚仙居等处即是。这里要说的天桥的灌肠都是所谓坏一路的，肠内只有粉子，肠也较好一路的为细，油腻也小，不过爆得了焦焦的，再捣盐水蒜汤吃着也到另有个滋味儿，卖的也颇便宜，三寸碟也不过两三大枚，所以一般小孩子与劳动者都喜欢吃它。

天桥的爆肚摊子的情状大致与豆汁摊略同，不过灶上不是煮豆汁的大沙锅，而是小铁锅，桌上放的不是咸菜盘子，而是吃爆肚用的佐料罐儿或碗而已，至于筷子瓶儿是都有的。所爆的肚儿是羊肚，内有散胆、麻肚、肚领、肚版、肚仁等分别，大致其中以肚仁为最嫩，肚版为最老，散胆、麻肚的形状稍异，味儿也多少有点不同。原来所谓的爆肚分水爆、油爆两种，水爆是将肚切成小块放在锅内，用开水汆一下捞出，将芝麻酱、酱油、醋兑在一起，再加上点香菜，蘸匀一吃，其味清美可口。卖爆肚的预先只将佐料兑好，有人照顾时拿起肚来现切，切完往锅里一放，因为他的锅永远开着，所以熟的非常之快，煮得之后盛将出来，用他们惯用的高脚碗一盛，再另取一个小碗盛此佐料，一齐放在照顾主的面前。照顾主于是大吃，吃完给钱，全部的交易就算完了。价钱二十枚、三十枚以至于四、五十枚一碗不等。吃主很多，不过不多见衣服褴褛的去吃，其原因以售价虽只数十文，在贫寒之人已经拿不出了。

天桥小饭铺散在西市场大街公平市场等处，以一间门面的居多，钩连搭竖着几间一通连，多半没雅座，铺内多半是榆木擦漆红头色的桌子板凳。灶火就在门外，主要的吃食也都在门外桌上陈列着，每有人在铺前经过时，门外站着的伙计就会让着进里头吃点吧，还有时竟报出他们所卖的食物，如“您吃点××吧，××和××呵”等语，至于所卖的吃食倒是米饭、包子、饺子等等都有，并且还有的带卖馅饼、锅贴、大饼的。菜以炖羊肉、炖牛肉、坛子肉、爆羊肉等为主，还有一种特别的炖鱼，平常是滚子鱼，有时是黄花鱼，滚子鱼、黄花鱼炖好了就在门外桌上锅中一搁，论块儿卖。特别是他们所卖的酒，多半比店酒为辣为冲，菜做的如爆羊肉等，有时也真带点鲜劲，真能是半生不熟的肉儿。

扒糕与凉粉，这两种货物常在一起来卖，这种摊子常是在一个木案上面放些碗罐筷子等类的用物，在一个大木盆里面放着货物。扒糕与凉粉，常得用水泡着，为的吃的时候好凉好鲜。案前放长板凳一条，案后放木凳一个，凳为卖者的座位，板凳却为顾主预备的。这两种东西的原料，扒糕是白荞面，凉粉是绿豆，做时都是放在锅内，用水熬熟了还是液体，取出晾在碗内，用凉水一镇就凝成坨了，要多大可以凝多大，不过平常都是三寸碟大小，一寸来厚，凉粉在惯例上是成块的，扒糕却是圆坨，吃时打成碎块，外加醋、青酱、椒油、咸胡罗卜、芝麻酱一拌。

（《天桥一览》1936年　张次溪）

天桥的饭摊

《旧都百话》云：北平之天桥及什刹海沿大街空地上之饭摊，一边是炉灶，一边就是矮凳的客座。饭摊主人自为厨师，又兼招待，其所卖者为大饼、豆汁、肉包、灌肠、杂面，专备各机关人役、小贩、车夫聚餐之需要。香喷喷、热腾腾的荤素大全，长衣短褂，连吃带喝之兴会淋漓。旧都繁荣，赖有此耳。虽贵人雅流，不屑一顾，然吾人则视此为社会群众之饭店也。

（《北平风俗类征》（上）1937 年　李家瑞）

天桥为北京繁华之区，又为各界人荟萃之所，且中下等之劳动界人尤多，而闲游散逛之人更为不少。早年仅有各种食物小摊，如今亦有许多饭馆，售卖锅贴、馅饼、包子、水饺等物，并有各种冷荤酒菜。及至入内，则蚊蝇云集，所备之熟肉极不卫生。最可气者，是食主若不预先问价，吃完算价必要吃亏，类如烧酒一壶竟敢算价大洋六分，酱肘花、拌海蜇等菜，每小碟大洋一角二。所以此种生意随开随关，并非营业不赚钱，实因不讲信用，竟致吃主裹足不前。惟在天桥市场之西，有一家九恒山西饭馆，现在生意极见发达，盖因该处按正常买卖之规矩，如焦包、酥火烧等山西点心，拨鱼、削面等山西食品应有尽有，过油肉、酱爆小炒做得非常精致，现在又添有红炉，专做山西梅酥翻毛饼等，菜牌上有各种菜定价，于是该生意日见发达。说至摆摊售食品者，一是清真斋之卤面，一是白秃子的羊肉豆腐脑，价钱虽较他处稍昂，所售之物却极洁净。

（《晨报》1927 年 8 月 17 日《天桥之一瞥》　敏公）

烤肉王

“烤肉王”为清真教人，在天桥市场西之空地上创设烤肉摊，已数十年之久。现在其摊旁盖有房屋，开设福源号酒店，烤肉王即在酒店外设摊。夏季售卖各种酒菜及卤面、爆肚等物，每至立秋节添售烤涮牛羊肉及胜芳镇之螃蟹。按烤肉一物，北京售者甚多，惟天桥地方独有其一，且其烤肉所用之铁篦子，实在与众不同。每至秋日往该处就食者，真是趋之若鹜，其生意无论天气冷暖，准于立秋之日即添。昨晚由彼经过，见多人围火而食，皆是汗流如浆。据云烤肉王之得名，实因其生意诚实，牛羊肉决不混掺，不过价格较他处稍昂耳。昨闻其今年定价，肉一盘为铜元四十枚，另加锅底费每人十枚云。

（《晨报》1927 年 8 月 13 日《天桥之一瞥》　敏公）

豆汁王

天桥生意中有三王，即豆汁王、烤肉王和王八茶馆，皆为数十年来著名之人物。这里介绍的是“豆汁王”。

“豆汁王”设于天桥西南隅魁华戏园前，有数十年之久。其摊的布帏上写有“豆汁王”三字，摊上家具非常讲究。按豆汁一物，北京之特产，多云旗族人喜喝。早年南城仅豆汁王一处售卖，而内城却遍地皆是，尤是齐化门豆汁最著名。其原质为做粉挤下之浆，用砂锅熬之而成（铜、铁锅皆不佳）。如今内外城皆有售卖者，各游艺场、庙会售者极多，天桥一带亦是栉比林立，惟皆不如“豆汁王”的主顾多。据云喝豆汁能宽胸理气，若饮熬之不滚开者势必泻肚。

“豆汁王”者确有其特色：（一）砂锅熬滚

至完不兑水;(二)摊子洁净;(三)咸菜味佳,备有各种酱菜、辣菜,是以生意极为发达,非常得利云。

(《晨报》1927 年 8 月 13 日《天桥之一瞥》 敏公)

豆 汁 舒

天桥豆汁,以"舒"字为号的最享荣誉,因为"豆汁舒"的豆汁好,咸菜也不坏,所以远方人喜吃豆汁者,跨进天桥,先找"豆汁舒"。"豆汁舒"的买卖一天忙到黑,除了豆汁以外,也兼营炸豆腐等小吃。在小吃界中,"豆汁舒"不失为清洁卫生,它出名的原因或大都在乎此也。

吃豆汁,离了咸菜不能成功,有辣咸菜和不辣咸菜两种。豆汁一碗两个大枚,咸菜白饶。然而财从细起,豆汁是一滴一滴的计算盈利,其辛苦经营超于其它各种营业之上。

豆汁的价值虽少,而其所设摊子的场面则大,板面擦得油光,凳子洁白可观。所以说,豆汁的质料虽薄,但其地位可是不低,衣冠楚楚的顾客,也竟不乏其人呢。

(《新民报》1939 年 5 月 10 日《天桥百写》)

天桥的烧酒摊

随便支的一幕布棚,棚里坐着许多人喝酒,五大枚一小盅,非常便宜,酒的成分如何,姑置不论,三杯下肚,颊涨脸红也。

喝酒最盛时间,约在傍晚。因为冬季的傍晚,喝酒可以避寒,夏季的傍晚喝酒不致于太热。喝一口酒,歇一口气,仿佛不胜今昔之感者有之,有酒万事足者亦有之,席地谈天,位卑而言高,乐在其中矣。

(《新民报》1939 年 4 月 20 日《天桥百写》)

邱记酸梅汤

早年天桥,邱家的梅汤最著名。在十年前,该家资本约三百元,一季所得之利亦约三百元。其摊内有金漆水桶,五彩花的大海碗、小瓷壶摆一片,大白铜月牙儿、铜锁链周围拴绊,方木盘周围都是白铜钉,字号牌亦是铜镶铜嵌,案之周围蓝布上,用白布做成"冰镇梅汤"招牌,支着白布大伞,四角挖出云头。即按此种设备、三百元之资本是不敷应用的。记得那时除天桥邱家之外,西单牌楼有个"路遇斋",东安门丁字街有个"遇缘斋",前门洞外有个"九龙斋",琉璃厂路南有个"信远斋",皆为售卖酸梅汤之著名者。目下仅有信远斋尚存,其余已先后关闭矣。

酸梅汤为消暑最佳之品,做法是在夜间用滚水泡酸梅,加黄冰糖渣,用大瓷罐盛之,放于冰桶中,罐外镇以碎冰,清晨摆在摊上,再加少许桂花。其幌子用大铜月牙者,即表示是在夜间制作的。如今除信远斋之外,谁家也不如此制作了。现在天桥之酸梅汤一份挨着一份,有数十家之多,求一家用滚水制作者恐亦难得。尝见有用桶担来凉水泡酸梅,加以红糖,即售一枚铜元一碗,现加以东洋来之糖精,专售于劳动界之车夫购饮。官家每至夏季,对摊商必有讲求卫生之布告,苦于负保护人民生命之警察,多不切实调查取缔,实与公共卫生大有关系云。

(《晨报》1927 年 8 月 10 日《天桥之一瞥》 敏公)

鸟 儿 卖 糖

人为万物之灵,鸟亦相当可以。有一种鸟,色略红,产于京北野山间,性机敏,训练二

十天即可使之做卖糖工作，其情形较之卜筮者之黄鸟抽帖要复杂，它先飞出去叼回来买主的铜元票，交给主人后，用嘴揭开彩票箱，叼出彩票再按彩票上所载的糖块数目一块一块地往外送。假如那个买主躲藏一会儿，再露出面目来，小鸟儿依然认识他。所以说鸟的性情不但灵敏，它的记忆力似乎也不比鸽子弱，难怪它的主人把它看作摇钱树了。

人谁不好奇，尤其是乡间人、小孩子们，要是光卖糖，没有鸟的吸引，即便再价廉物美些也不见得有那么多热心的人天天围着它。鸟儿是广告，人依着鸟儿谋求生活。“半分钱，灵鸟卖糖真公道，买一块，诸君满口糖味高。”鸟儿之灵，灵在不叫它吃饱肚子，卖一次糖，喂一次碎的谷粒儿，若让它饱，它就不肯再卖了。

（《新民报》1939 年 2 月 28 日《天桥百写》）

苦　茶

天桥有一种游动在人群中的茶水零卖人，一手提着茶水瓶子，一手抱着粗瓷大碗，一大枚两碗，比起慈善团体在街头上施舍的暑汤，喝着也没有不便利的地方。卖茶水属小本经营的人，难登大雅之堂，他们的主顾多是和他们一样的人，宾主双方在一大枚的交易做成之后，也尝席地谈天，解一解胸中贮藏的郁积，长久了，彼此增加了解，建立起很好的友谊，扩大了友谊关系，生意的路子也就打通了。天桥有个露天茶摊，起初就是担挑茶瓶子的。那时候，卖茶水还是一大枚管够呢。财从细起，他自支起了一个小小的茶摊，除了过年除夕，剩下的三百六十四天，从没有歇过工，这样已经四十余年了。

（《新民报》1939 年 5 月 25 日《天桥百写》）

天桥的小店

外城关厢有城关小店，专宿往来劳动界之过客。而天桥小店，则因该地五方杂处，售技卖艺者常年无间，此种平地求财之生意人所居者为上等小店。无业游民、化子乞丐等，晚间亦投宿客房，名为起火小店，店内备有大土炕，群居一室，冬天烟熏火燎，夏天泥污潮湿。天桥东又有名为大铺之巷者，素称吗啡窟，宿者昼间出门乞讨，晚间归来有的用竹管吸金丹，有的用吗啡针注射，房内污秽不堪，臭气传于户外，每行是地，似入另一世界。

（《京报》1929 年 3 月 21 日《旅店业近况》　一笑）

在北平的朝阳门外、天桥南边一带有好几处乞丐住宿的客店，店钱每晚一大枚，大清早一律逐出，不许逗留。到了冬季，屋中挖一个土池烧柴，众丐围火取暖，名为“火房子”。光顾火房子的全是藏龙卧虎的乞丐，其中还有人专门传授教唱“莲花落”等丐歌的，一般丐徒也正式拜师学艺。天寒不宜外出求乞时，店中掌柜熬一锅粥供群丐食用，当时拿不出钱的以后付清。店钱每日仅铜元五枚。据查全北平有这种火房子九处之多，这在江南是不曾见闻的。

（《北京风俗类征》（下）1937 年　李家瑞）

天桥的理发业

北京自民国元年开始有理发馆，以前仅有剃头棚儿。此种营业当年一兴之时，本是奉官所立，故其挑担之上至今仍有小旗杆一根。在清朝入关定鼎之时，男子须一律剃头，遂有此种剃头棚之设立，遇有带发之人则强为刮剃。后来剃头的人多了，剃头棚也相应

得到发展，有的把露天的剃头棚改为两三间的门面房，其名目仍叫剃头棚。至民国建立，始更名为理发馆。此种营业早年作为官差时，不准向剃发人索钱；后来剃发客人讲究前发齐眉，后发盖颈，还有拧锅圈，衬假发，五股编心加辫连等，理发者给以酒钱；至理发馆盛兴之后，房内始设有价目一览表。至今纯粹之剃头棚北京尚有一处，即天桥市场西路北布棚下有几副剃头挑者是也。据闻在百年以前，北京剃头棚皆是那样，后来渐渐改成门面字号，收徒弟，传手艺，惟目下天桥之剃头棚仍是百年前之景况也。

惟据调查，剃头之手艺人虽低贱，该行人却有极好之团体。伊等在前门外马神庙设有整容行会馆，内中亦有董事及会员，性质与商会大同小异，其所办行中之种种公益事，如维持本行人之生计，设立本行之养病院，备有专赊本行人之棺材，且有置买本行人之义园。该行业供奉吕祖，每年七月十三日全体停业一天，明为恭祀吕祖，暗中是计算一年来会中之出入盈亏。会馆之种种活动实含有一种自治的性质，似较各行之陋规，尚觉高胜一筹。

（《晨报》1927 年 8 月 18 日《天桥之一瞥》 敏公）

迈进天桥，经过西市场南街一带，可以看到如行军野营一样的白布帐篷，然而篷顶不尖，平方得尤如一间一间的小屋子，那便是剃头帐篷了。这类帐篷一个挨着一个，但若在午前可看不到，等到午后游人渐渐增多的时候，才陆续支架起来。帐篷里的地方不大，仿佛和尚打坐的一个方丈似的，设备尤其简单，壁上一幅价目表，中央放着一架剃头担子，主人翁当然是剃头匠。到帐篷里剃头的，多是中下社会经济不甚充足的人，更不是讲求漂亮的人。以主顾的身份论，价目表上的价目自然不能定得太高了，分发六十枚，推光四十枚，刮脸什么的三十枚，这是一种苦买卖。不用说货高价出头根本办不到，就是货真价值也不成，必须物美价廉，方可合乎主顾们的心理。

（《新民报》1939 年 4 月 17 日《天桥百写》）

天桥的洗染帽子

天桥洗染帽铺，多在先农市场一带，以洗草帽及毡帽为主，旧历五月初洗草帽者多，七月至十月则洗染毡帽者多。据铺主人云："十年前洗巴拿马草帽只一元，四川草帽一角五分，普通琅琊草帽及纸条草帽一角，换外边一角，换内皮条一角"，而价钱尚似可出入也。铺前陈木板，板上陈木头帽球形四个，上覆毡帽，见者即知为染帽子处。凡主顾持帽洗染、或换帽边，在与铺长议价成交后，主顾须先付半价，铺长给以订单约日来取，过期一个月即将物变卖，盖因铺中地方小，不能多积存，且无钱垫补耳。

（《民强报》1947 年 4 月 5 日 天桥酒徒）

天桥的缝穷妇

天桥的缝穷妇，多是山东人和本地贫寒家的妇女们，她们席地而坐，一个挨着一个，形成挺长的人阵。每人的腿上堆着破烂的铺陈，她们所缝的物品，以补袜底儿的为最多。她们每日的收入并不丰富，两只手一针一线，身旁再有孩子的捣乱，缝活亦受影响。缝穷妇的家庭，都是生活上很可怜，不是男人的收入不敷用，就是床上有等着吃饭的人。有的早晨起来先去粥厂打粥，打粥回来再去缝穷。"缝穷"这个名词，研究起来很有意味，不但表示出缝穷妇们不是生活充裕的人，就是照顾她们的顾主也是穷苦人。在天桥缝穷妇是个缺少不得的职业，因为活动在天桥的单身汉，如果自己的"穷"没有她们来"缝"，那种不方

便的情形，绝不是一般富足家的人们所能想象到的。

（《新民报》1939 年 3 月 22 日《天桥百写》）

织袜小工厂

织袜小工厂在天桥不下二十余家，从清寂的早晨到沉黑的夜色，机器不停地响着。这种小工厂的劳动最辛苦，而取得的利益最微薄。设备的简陋，一家赛一家，除了织袜子的人站立着摇着案上的机器外，其余那些纺线的多半都坐在地上。

纺线的人，一天忙碌在射入室中的太阳光下，汗流到眼皮上，用衫袖儿擦一擦，然后依然活动着双手，默默地，彼此间轻易没有谈笑。他们是附近的贫户中最可爱的一群小孩子。

织袜的人，整天整年地织，织出的袜子由小本商店或摊床贩子批出去趸卖，价钱较比便宜。他们所织的袜子，向以普通人为购买对象。这种织袜子的小工厂是可以提倡的，最低也应该维持其经营。

（《新民报》1939 年 4 月 23 日《天桥百写》）

鸟　市

鸟市位于西沟旁，地盘不大，宽不及二十尺，长不及十二丈，躲在旧鞋摊的背后，自清代到如今老是那么个模样。据说一点点的发展都没有，只是现在摆鞋摊的地方，原先是一条大臭沟，鸟市在沟沿上，和现在的情况略不相同，这或算一个小的变迁吧！

玩鸟的到鸟市去买，捕鸟的到鸟市去卖，一方面出便宜价钱买鸟，一方面卖鸟人乘机向玩鸟人索要高价；另有一些人摆出鸟食、鸟罐，做与鸟有关的贩卖生意。摊上的鸟食，有虫类，也有谷类。谷类有三种：麻子、苏子、谷子。虫类有玉米虫、土鳖虫等。谷类为鸟之常食，虫类则当做点心吃。虫类的来源，多是临近的小孩子一批一批送去的，一罐头盒子可卖两毛钱左右。

鸟的种类很多，不下百种甚至几百种。鸟的性情也不同，如养花一样，不懂性情是无法使其耐久与健康。好的鸟为“净口”，坏的鸟为“乱口”。“净口”鸟到处受欢迎，可以带进茶馆，听它一段有条不紊的“诉说”。而“乱口”则绝对禁止进茶馆，因为它叫起来，如同一个醉汉演说似的，“语无伦次”，岂不吵得人家恶心吗？在毛色上分，好鸟不但颜色好，更得长出出奇的色彩来，所以要当个鸟皇后，也是很难够条件的。买鸟的人中时常有人是为了却疾病或其他危难，许愿到鸟市买鸟放生，一下买个三十元、五十元的，坐在车上赶庙会，打开笼子的小门，任凭鸟儿们自由飞出，一路上百鸟腾空，好不快活。其快慰之情景，较之放风筝，实在超出万倍。被放生的都是价值不贵的无名小鸟，至于那些一只鸟就得五十元、八十元的，永远也没有被放生的机会，然而它们在鸟笼中住惯了，有的竟把腾空的念头打消了，有的鸟站在笼子顶上叫够了，依然回到笼子里去。

（《新民报》1939 年 4 月 19 日《天桥百写》）

瘊子王

在规模宏大的药店里找不到的医生，到天桥可以找的着，在名医寓所里不能治的疾病，到天桥可能有人会治，并且所主治的病又多属于立竿见影的一类。牙痛可以哭着来笑着去，罗锅儿吃上药能够马上直起来，跛子贴上膏药，拐杖可以立即歇工。在天桥卖什么的也不如卖药的多，药有好的也有坏的，有真

的也有假的。

“瘊子王”的名字叫王从礼，专门治瘊子。除了瘊子以外，不论什么病，问到他时，他则毫不客气地摇摇头，干脆以“不会”答之。他治瘊子的方法非常简单，在患处上药以后，用竹签儿轻轻地一拨，瘊子便一打滚儿就下来了。“瘊子王”是安徽人，在天桥很有几年了。他的房子收拾得一尘不染，有患者就忙一下子，没患者便以茶解闷，独善其身。

（《新民报》1939 年 4 月 15 日《天桥百写》）

筷 子 楼

“筷子楼”并不稀奇，不过是一个从保定府来到天桥卖头痛膏药的，他将千百支筷子，在地上支架起各式各样美丽的小楼。他姓什么叫什么一般人并不打听，因为地上有个筷子组成的楼，空中有一幅“筷子楼为记”的白布幌子，所以提起他来便以“筷子楼”呼之。

筷子楼奇怪在他能异想天开，能用最不费事的筷子作卖药的招牌。今天换一个楼，明天换一个楼，心思细密，楼楼不使雷同，如果他是一个工程师，一定会给建筑界带来很大的贡献。

（《新民报》1939 年 5 月 18 日《天桥百写》）

虫 子 大 本 营

天桥西街路西，有一间窗明几净的小门市，卖的是虫子药。满房摆着玻璃瓶子，门外没有摊床。摊床上被玻璃瓶占得毫无隙地，每个瓶中都装着用酒精泡着的死虫子，瓶上贴着红色纸条，上边写着虫子的名称，下边写着送虫子的人的姓名和住址。

经营这家铺子的孙某在天桥专卖打虫药已有数十年的历史。该铺的墙壁上挂着许多种虫子的放大图，使人看了，立刻觉得肚子里痒痒得不好过，再加上他的徒弟贾某一张伶俐的口齿，站在门外演讲虫子的形状，虫子的害处，虫子产生的原因……，说得天花乱坠。听的人，个个肚子里都觉得有许多虫子在蠕动，如果不吃药治疗，好像会在最近的将来变得面黄肌瘦，背弯腰曲似的。因此有病的觉得病重，无病的觉得应当未雨绸缪，早做准备。据说所售之虫子药，治疗上颇见成效，因之，他的营业日渐向上。

（《新民报》1939 年 3 月 13 日《天桥百写》）

心 火 测 验 者

一个四十来岁挺厚道的人，整年穿着黑衣，戴着帽头，要多么和气有多么和气，脸上永远露着笑容。他手里拿着两个玻璃管，管中各贮绿色的净水，水占管长的五分之三。他说：“该玻璃管能品查人体的健康，有心火的人，肾虚的人，先天不足的人……，用玻璃管一试，立刻可以判断分明，不需要中医号脉，西医听诊”，说得津津有味，听的人越聚越多。冬天不怕冷的是闲人，夏天不怕热的也是闲人，闲人就是养艺人的君子。俗语云：“无君子不养艺人。”其意义不外乎此也。“诸位试试，试试不要钱！”围着他的人彼此观望，谁也不肯把手伸出来，待自告奋勇地出来一位，接过那玻璃管握一握，然后甲也握，乙也握，笑容可掬的那个穿着青袍的人，大有应接不暇之势了。玻璃管被握一次，冒一次泡，水往上升一次，泡冒的有大有小，水升的有高有低。他“判断分明”病源，就是根据这些了。

（《新民报》1939 年 6 月 22 日《天桥百写》）

象　棋　摊

象棋摊在天桥有两三处，每处都有悠长的历史。棋摊设有十五六局，可容三十多个棋客。下棋的人有的相识，有的不相识，相识的人可以自己找对手，不相识的则由设棋摊人商请。设棋摊人请上一位棋客，可以有个毛儿八分钱的收入，所以他们老是在人群中笑嘻嘻地拉拢生意。据他们说："名手的钱赚不到，熟人的钱也赚不到，最欢迎的是初次入阵的新人。"但是新人却有一种吃不住火候的脾气，争强斗胜是人类的本能，遇到这样的情形，设棋摊的人则设法调换一下，使之软硬相抵，避免棋客之间发生大的冲突。

（《新民报》1939 年 3 月 25 日《天桥百写》）

提　力

小老头儿，依靠着"提力"，一混就是四五十年。提力有单手、双手之分，以单手提者为"单手提力"，以双手提者为"双手提力"。总而言之，就是让人试验自己的力气。

有的人为测明自己力气的大小，就一试身手。也有的瞧着别人试后，自己心中不大服气，也试一下子，暗含着有较量的意思。一有人斗劲儿较量，小老头就咧开嘴笑啦。

所谓"提力"，乃是两个大保险柜样的家伙，上面安着二十来只电灯泡，力气大的一提，电灯泡多亮几只；反之，则少亮几只。还有一个带表针的大肚皮样的东西，试力的人，拉开架式拼命地一捶，捶得表针活动起来，由表针表明力气的大小，一分钱捶一下或提一下，所以小老头手中永远握着一把方孔的古钱，无形中成了临时兑换所。小老头很不起眼，可是他已经算是一个小的富翁。

（《新民报》1939 年 5 月 22 日《天桥百写》）

武强字画室

武强字画室在天桥，好像酒宴席上的一盘咸菜，它没有热闹，也无所谓趣致，只有一点淡雅，雅在陈天辉笔下的几副对联上。天桥不是文人荟萃的文化区，对于耍笔杆的，根本不会为斗大的字认识几升的人们所注意，除了旧历年贴上一副"上天言好事"的灶王对联之外，谁还有心买那净白纸画黑道儿的东西。天下依笔杆为业的，生活就难，若拿着笔杆跑到天桥换一碗豆汁喝，其难更难。于万难中居然能把豆汁换出来，并且天天喝，此盖陈天辉具有能人之所不能的本领，就是卖字得能抓住群众。陈天辉一边写着，还一边叨念着：古人怎么写，今日怎么写，普通人怎么写，到了武强字画室……。口若悬河，笔下生花。体裁之多还不算，又必须写出的词儿人人明白，男女可读，老幼可观，且从社会立场言之，亦说得过去。"海阔凭鱼跃，天高任鸟飞"、"善恶有报"、"君子安贫"等句，实为维系人心的良好格言。陈天辉自己说："字不值您那一两毛钱，词儿一两毛钱还算卖得便宜呢！"诚然。

（《新民报》1939 年 3 月 30 日《天桥百写》）

古　字　旧　画

古画摊子，天桥也有。因为北京是历代帝王建都的地方，所以古字旧画并不算怎么分外难找。破落了的富贵子弟，花完了存款，卖净了房产，金银珠宝、玉器古玩也化为乌有之时，几张破字画算得了什么，不卖给打小鼓的，留着它还有什么滋味。打小鼓的不懂价

值如何，五大枚买的，赚个四、五大枚就往外卖。一幅字画不知经过几十人的手，一旦遇到识货的人买到手中，加以裱糊，遂价值连城。如此事实，可遇而不可求。再说如今贩售字画的人，经过若干年的练达，已成为识货的专家。天桥不是字画摊的中心，其中心近一二年已移到顺承门外的平民市场。

（《新民报》1939 年 5 月 20 日《天桥百写》）

弓长太平歌

天桥有个姓张的老头儿，一张济世善人的相貌。他竖着三面星月的蓝旗，打着“中国汉教联合会”的旗号，向人们演说着许多事情的前因后果，说得津津有味，听的人也是津津有味。他唱太平歌，说木卯之年出好汉，说木卯之年米面贱。再加上画图的形容，今年正是卯年，大家都忧愁着米面不贱的时候，他的话实在是人们所最欢迎听的了。

弓长太平歌的图，约计六、七十幅，都是弓长一个人自己画的。据他说，他画的是秘本《古推背图》，它能推算六十年以前，还能推算六十年以后。弓长画的《古推背图》称之曰《太平歌》。弓长依此歌为维持生活的道路，大约已盖有年矣。

（《新民报》1939 年 4 月 4 日《天桥百写》）

告 地 状

告地状为乞丐的一种，铺纸于地，纸角各压砖头一块，纸上写着动人情感、引人同情的怜悯语句。如：难妇某省某县人，因遭水灾，流落街头，上天无路，入地无门，一家数口，奄奄待毙，贫病交加，朝不保夕，……恳乞仁人君子，慨解义囊，以救性命，有生之日，皆为感德之年。此项贫病求助之人，多为年老衰困之堂客，其中尤以带领几个小孩的为最多。堂客昏昏沉沉，孩子瘦瘦弱弱，枯守街头，希冀过往仁人给他们些微恩泽。他们本是世上一种最可怜悯的人，然而人们竟望望，然后去之，盖此不幸的人们，为数太多，触目皆是，救之不可胜救，助之不可胜助，只好心肠一狠，由他们去吧。还有人说：告地状的乞丐多是假的。所谓假的，就是假扮的，即地状中所写的一切，和他们实际生活不一致。因为这样，所以一般人把他们看成有点“骗”的意思。其实不然，告地状并非舒服的好事，即使不乏一二个假扮的，也不过是为辘辘饥肠，没什么可研究的必要。

（《新民报》1939 年 6 月 5 日《天桥百写》）

拐子顶砖

有一个奇怪的拐子，在天桥很久，可是好些人却不知道他姓什么，叫什么，因为他永远不说话。拐子也算是一个“告地状”者，他整天地跪在露天地里，裸着上身，黧黑的肉皮，方方的面庞，垂目合掌，恰如一个下界的罗汉。

冬季他也不穿衣服，瑞雪飘时，他挺着脊背任凭冷风吹拂，夏季则默默地跪在烈日之下，最令人瞧着难过的，就是他那光油油的秃头，能顶着二十多块大方砖，以重量说足有百斤以上，他将砖块层层地顶起来，远而观之，若小塔然，虽高及五、六尺，但是却不倒，亦功夫练得不浅矣。

有人看他可怜，掷给他几枚铜元票时，他则嘴巴略动，缓缓地合掌作揖。要完钱，将砖一块一块地移下来，秃头上明显地露出一个拳头大的深坑。

（《新民报》1939 年 4 月 28 日《天桥百写》）

摇　茶　碗

天桥地方早年土地上赌博很多。如“押六点儿”，即以碗扣住色子，押妥后揭碗看色子点儿。若押五点，一、二、三、四、六点皆输，以此类推。“套三签儿”，手举三竹签儿，内有一根带线，玩者以带孔之钱套之，套着带线之签者为赢，套不着为输。“颠小菜毛”，用五个制钱在手中颠之，看是字是末，确定输赢。“掷马尾罗”，立罗一个，以钱投之，入内者赢，落外者输。“砸十点儿”，以三个色子掷之，凑成十点儿赢，不足或越过十点，由设赌人再掷追点，若追过原点则输，追不过则赢。“押黑红牌”，以扑克牌三张来回颠倒扣之，牌内之花呈两黑一红，押红者赢，押黑者输。还有“摆棋式”、“抓梨糕”等等近于赌博之事，早经官家禁止。以上所述各种土地赌，现在二十岁以内之人，多有未见者，惟有“摇茶碗”，目下天桥仍时有出现。此种赌是大家赢大家，颇有一种趣味，其方法与开彩相同。其摇法是以竹签十根，从一号到十号。设赌者打小锣唱俚词招聚多人，然后卖签，每根铜元四枚，十根卖完后，由持一号签的人开始，按次序用三个色子摇点，谁点大谁得一个茶碗。十人摇完之结果，赢者以四枚铜元得价值二十枚铜元之茶碗一个，其余九人各输铜元四枚。设赌人连说带唱，每次仅得二十枚之利益，其唱法颇有一种乡庙之声味，他手拿小铜锣唱道：“你也抽，我也抽，公道买卖不抽头。谁愿抽，谁掏钱，四个铜子作什么愁”。及至十根签全卖完，然后将色子放于瓷碟内，上盖一碗，唱道：“十根签全卖完，看看哪位彩气鲜，伸手抓了仔细看，抽了三号好福气儿。三号签，三月三，王禅老祖下高山，下山不为别的事，搭救徒弟薛丁山。给你盒儿摇三摇，我来揭开大家瞧，十五点占住了会儿，回手又抽一根棍儿，你们大家别猜闷儿。这是一号签一道情，白袍薛礼去征东，三箭奇取东海岸，走马稍带凤凰城。交你盒儿晃三晃，揭开大家看端详。喝！你攥十四干着急，有个十五在里头！”以此类推，每一号签有一套词儿，此种生意在乡间庙会很多，早年天桥亦有多处，现在因瓷器价昂，官家不加取缔亦自行淘汰矣。

（《晨报》1927 年 8 月 19 日《天桥之一瞥》　敏公）

“顺水万”之闻心处

东安市场问心处卦馆的主人姓赵，天津人，原先在天桥摆卦摊，找他算卦的人拥挤不动，买卖发达了，迁到东安市场。有“顺水万”者（管姓刘的调侃叫“顺水万”）摆“八岔子”（八岔子是指乾坎艮震巽离坤兑，休生伤杜景死警开而言），见问心处营业发达，就仿着人家的名儿，叫做“闻心处”。有欲占课之人，到天桥找不着问心处，亦能撞到他。他摆卦摊的地点，在天桥永利居后身，支棚设帐，每天只算百卦，多了不算。在民国十二、三年，天天到 12 点钟，他本人还没到，占卦的人们，就围着摊子来回乱转，等他等得如同盼星星盼月亮似的。他来了往摊后边一站，问卜的人们就争先恐后地抽签子，将签抽出来，抢着往他手里递。他将卦签接过来，攥在左手，右手就摆起卦来。将卦摆好了，向问卜的人问：“这卦是你的吗？本人占，替人占？”如若问卜人说：“自己占的。”他就问：“多大年纪？”问卜人将岁数说明后，他往卦盘上一看，说：“你这卦是因为心里犹疑不定，不知道奔东好，奔西好，是不是呢？”这人说：“是的。”他就说：“还是奔新路走好。”问卜的人付给他二十枚卦礼而去。这样一卦一卦地算去，每天能挣二百吊钱。听说他做了十年好生意，很落下不少钱。我向江湖人们探讨，他占的卦是否真灵，据某江湖人说，闻心处刘某所摆的奇门是“腥

盘”。我问甚么叫“腥盘”？某江湖人说：“奇门的盘，以局式分‘腥尖’，真的叫做‘尖盘’，假的叫做‘腥盘’。”

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

天桥的卦摊

兹经调查，算卦之门类大约有十余种之多。街市上串街者有三：一为“打板算命”，名为“算灵卦”。二为“弹弦算命”，名为“瞽者词”。三为“黄雀叼签”，名为“良禽卦”。至于天桥所摆之卦摊，有“周易”、“六壬”、“麻衣”、“柳庄”等等分别，其摆摊人自己之命名，如“赛柳庄”、“赛诸葛”、“赛子牙”、“赛淳风”，其实周朝姜子牙，唐朝李淳风亦不过学问渊博耳。如今星相家竟以赛字命名，其学问亦可想见矣。最不通者是天桥有一卦摊，自命名曰“问心处”，因为门前围者如堵，生意颇畅，于是有“闻心处”、“问星处”等相继而起，此种卦摊亦如王麻子、汪麻子之冒充字号也。时有信此辈之君来此种卦摊问卜，如“小儿插棍”、“病者求寿”、“婚嫁反相”、“建宅安茔”等事，都要决于算卦者之一言，从古至今不知误了多少事项。

天桥摆卦摊者，分卦棚、卦屋。其摆在棚屋之内者即“问心处”及“赛柳庄”等，其算法分周易、六壬等卦课，屋内有天地铜盘、六爻盒以及红木或镶铜之卦子，再阔绰一些的，屋内亦赁有瓷瓶、铜炉等陈设。算卦者抽三签，签上写明甲子、乙丑等字，按天干、地支推转天地盘，盘上画有八卦，再用卦子照势摆妥。什么“乾为天”、“坤为地”、“水火未济”、“雷天大壮”等等，说了半天，算卦人一概茫然，摆卦者未必全知。最后问求卦者所为何事，若问行人有无音信，其卦子下必写“不久即归”。及至算毕，一问卦礼，伊有一块镜子在桌上扣着，翻过来一看，上写卦礼二角。更有一种卦摊，门前大书“卦礼二角，细批加倍，每日即算百卦，过时不候”，并派有许多贴靴人代为吹嘘，告以某某先生算卦真灵，在摆摊前就算出今日都来何人，有不上卦者花钱都不给算，有未至者先生必等候。此等话往外一传，每日其门如市，求算人围绕如堵，每日能收入一、二十元之卦礼。更有一种街上之卦摊，桌旁写有“合婚嫁娶”、“善观气色”，还有的写“喜直言前来找我，愿奉承另求他人”。摊上除笔砚之外，有一部年历或一部《万相全编》。旧式的家庭男女定婚都找他们合婚，看看是上等婚、下等婚，犯大相否？合婚人顺口一说，什么“从来白马犯青牛”，“羊鼠相逢一旦休”，“女子命硬，克夫三年”，“男人命独，克妻几位”。孰知从中拆了多少婚姻，害了多少性命。又有一种土地卦摊，只有一笔一纸，无人时自己喧嚷，招徕人时挨位送卦。除此，更有一种测字摊，对人侃侃而谈，告以当初赵太祖过陈桥，遇苗顺测字，苗告赵面带九五之相。及赵拈一“问”字，苗即跪地讨封，他把“问”字拆开写，左右都是“君”字。然后又用脚在地上画一横，告以土上加横乃“王”字。更有某秀才赴考，在测字摊拈一“串”字，伊即与之道喜，告以串字拆开是两个中字，是考试连中之预兆。总之，饯盘生意人，无非骗钱冤人而已。

（《晨报》1927年8月24、30日《算卦》敏公）

市井拙人、桂振峰在天桥颇有声望

在民初时，天桥有个相面的先生，名叫市井拙人。他本不懂什么叫互关，什么叫十三道簧，可他用几年工夫，将麻衣相、柳庄相、三世相、大清相等几部相书读得挺熟。每日总有些人围着他，张三相完了，李四跟着相，接连不断，直到收摊为止。一般江湖人尝说：“市井拙人，虽然是空子（管不懂江湖内幕的

人，江湖皆称为“空子”），给人相面虽不使簧头儿，也还大受社会人士的欢迎。”他相面的本领，可称为头把交椅。指南轩命馆主人桂振峰是星相中的出色人物，说腥局腥得到家，说尖局尖得到家，在清末民初之间名望最大，买卖兴旺，为同业所不及。到了他的晚年，能以“八岔子”（奇门）坐着不动，等候主顾上门，支持几年实是不易。如今北平这个地方，有许多相面先生都是桂振峰的门生，他家的支派是最盛了。在吉祥舞台、振仙舞台后边以及天桥西市场内的有些卦摊，不是奇门就是六爻，每有行人从摊前经过，彼辈必然点手招呼“你来我送你几句”，惹得行人无不侧目。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

天桥相面棚摊达九十一家

外右五区新辟的先农市场，地皮均已占满。昨与相识的收地捐的巡长闲谈，打听市场内生意之景况，巡长即将临时征捐户籍册送过令看，该地的营业者以茶棚、技场占大多数，浮摊以相面的占大多数。复据册后总数标明，天桥一带的相面棚摊，共为九十一家，且临时现摆者不在其内。按相面摊在天桥一隅即如此之多，它处如东安市场、东西两庙（北京人称隆福、护国两寺为东西两庙）、什刹海、菱角坑及大街两旁，亦均触目皆是。按此种人除每日自己之生活外，尚需养家糊口，且闻有的卦棚、相摊赚钱甚多，真是所谓“无君子不养艺人”。细查此种相面之人，自称为术士，调侃呼为“戗盘儿”，内中鬼鬼祟祟，究实无非冤人。大术士借几位名人，自印传单，相礼每次皆需数元。小术士弄几个熟人圆年（即是从旁代为吹嘘者），也可足蒙一气。据知其内幕者云：相面者除看明“柳庄相”、“揣骨相”及《万相全编》外，还须投师，教以秘诀。其初拜师时，其师先教两套江湖秘语，说来非常可笑。其一云：“江湖一点诀，莫教妻儿知，若使妻儿知，江湖无饭吃。”其二云：“相法百家皆一理，无师传授枉劳神，有人解透其中意，点住秧子可疗贫。”嘱将此两套念熟，能解释明白，并不准转述第二人知道，然后再教以种种切语“调侃儿”，最后再教以拉人之法，即可平地求财矣。

（《晨报》1927年7月5日《相面》　敏公）

江湖相士之妙诀

江湖中三教九流，综计天桥市场内以术营利者，医卜星相占据大半。相面之法分内外两面，内面者略通《万相全编》或麻衣、柳庄，外面者即是口传心授之江湖术语。

江湖人以常人谓“空子”，亦叫“秧子”，能将行人唤住谓“点空”。行人由其前面经过，伊只用两句话即能点住，这两句话系师傅传授，即是“尊公脸上气色虽旺，心中动止不安。”行人中不如意的事常有八九，闻此语焉能不动其心，只要脚步一停，相家即告以“送你一相不取分文。”于是高谈相论，其他过路人皆驻足矣。

江湖相士谈相，皆是学成的俗套之言，在其点住“秧子”后，伊必笑容可掬地言道：“欲知流年气运行，男左女右各分清，天伦一二初年运，三四周流至天成。先生今年高寿？”比如告以二十八岁，伊即回答曰：“哎呀！二十六走丘陵，二十七走坟冢，二十八正走印堂。您的天中、天庭、司空、中正、印堂、山根、年上、寿上、准头、人中、水星、承浆、地格均佳，惟有一点大色涵，实在不敢细说，欲要细看请抽签”云云。

若抽签交钱后，伊又言曰：“先生，额无主骨眼无神，鼻无梁柱嘴无唇，应该干东东不成，干西西不成，所幸一生心直口快，不好不坏，吃得亏，让得人，别看现在受点磕碰，将来老运一定亨通。”秧子闻此忽好忽坏之语，当

然要询问事项如何，至此，相士大功告成。问事时，伊回答有决窍，如属求财或谋事，伊必告以日期，如某日有信，某日有贵人。若请看当年月令或决断终身，伊必告以现在需忍，将来不错，被相者迷迷糊糊，相面者得钱到手。

（《北平日报》1930年3月22日《天桥商场社会调查》 秋生）

八角鼓、"什不闲"与莲花落

在胜清时代家给人丰，旗籍人无所事事，演练排唱以及行香走会，皆是"耗财买脸"，即是"好者为乐"。除为自己消遣，并可经人介绍再由本家具帖恭请在喜庆堂会登台表演。做艺者"茶水不扰，车笼自备"，后因生活关系始有略"使黑杵"者（要钱），民国后皆上地公然卖钱矣。各种杂技内中亦有历史关系，特分别记之如下：

八角鼓所演各项岔曲，以及拆唱各种排子曲，内中并有加演快书者，相传为前清走鼎入关时凯歌之词，初排时词句极为清雅，决不似大鼓、戏剧等词之俗俚，牌曲中之春夏秋冬、风花雪月、渔樵耕读以及琴棋书画、市井风俗等无一不备，至于佳人才子、风雨归舟、秋夜蕉声等，词句亦颇不俗。岔曲中加添声调，演成丑扮拆唱之曲者，曰彩牌曲，如《薛丁山打雁》、《赵匡胤打枣》、《刘金定劈牌》、《田三春打皂》、《怯先生算命》、《瞎子逛灯》、南词蒙古曲等等，演来滑稽百出，诙谐有趣。至于五音大鼓、联珠快书等，皆为满清旗族之土产。早年并无做艺卖钱之说，学演者皆一般贵胄皇族，故此名为子弟八角鼓。

"什不闲"，此项玩艺亦为旗族人所兴，演唱情形及词句俗俚，远不如八角鼓也。"什不闲"是在桌上装一木架，上面嵌挂锣鼓等具，一人连拉带打，左手夹两鼓棰敲打单皮、大鼓，右手拉绳敲小锣，其大锣拴绳系之于地，以足踏之使响，口中仍须演唱歌词，手忙脚乱口不停，因之名为"什不闲"也。

"什不闲"演唱各段均名为"太平歌词"，后因一人连拉带唱不火炽，始而与莲花落合而为一，所唱者无非《老妈上京》、《十里亭饯别》、《王小赶脚》、《锯大缸》、《赴善会》、《马思远》、《大四卖》等，以上皆为"清门儿"，盖因子弟所演唱。还有"浑门儿"，为生意人所唱，如《王二姐摔镜架》、《四姐拾棉花》、《小寡妇上坟》等，以上皆为莲花落中不可少之曲。

莲花落早年本地演此最出名者两人，现已一生一死，已死者叫赵星垣，继其后者名叫奎星垣，俗呼奎弟老，其以男扮女名盛一时，在什刹海、菱角坑等处演唱时，实受多数妇女的欢迎。现在改唱新戏，在劝业场露香园演出，而莲花落、"什不闲"两项，除天桥有人演唱外，已成断庄之玩意也。

（《北平日报》1930年2月22日《天桥商场社会调查》）

单　弦

八角鼓、莲花落等，现在已成天然淘汰之游艺，惟单弦、曲词、联珠快书等曲，在杂技社内仍占一席，本来此种词句亦较他项高雅，兹记其内容、历史如下：

单弦历史：以现在说不过五六十年，创始者名叫"随缘乐"，自编《聊斋》、《水浒》上各段，如《水莽草婴宁》、《天官》、《巧娘》、《卷帘》、《裁衣》、《开吊》、《杀嫂》等段，皆是"随缘乐"之拿手活。继其后者名叫李燕宾，演唱时报单所书为《随缘时话》。后来又有全月如、曾永先（报单上写"曾处"）。以上各角在内城各大茶馆演唱，凡三十岁以上者或皆见过，回忆昔年曾处等演唱时，每一茶馆连演四天，俗名谓之一转儿，由此处四天唱后，再赴彼处去唱，往返轮流，听曲者皆是满坑满谷。

昔日茶馆请子弟演唱单弦者，台中设一

桌，铺红毡，桌前大书“特请子弟”，上台时馆主须向其行礼，名为“请场”。第四日演毕，唱者不入后台，即由前台走去，所为不失子弟身分，表示分文不取。馆主将四日之钱与其送至家中。听者亦知不是纯粹义务，然而唱主亦非掩耳盗铃，盖因内中有一情节，唱主在台上能临时编唱，子弟者名为消遣，可以编词取笑，顾客不能挑眼。生意则以艺卖钱，不敢任意诙谐，曾处后来登台时，即将子弟二字取消。

前二年以德寿山最为著名，因其所唱者多半自己编排，并可随时现抓词句，内有暗讽时事者，讥诮游骂，痛快淋漓。德某故去后，则为桂兰友、张少岩、曾振廷、群信臣等，目下当以群信臣最有名，因其常唱之故，然其内容已失原意。德寿山等演唱，皆是自弹自唱，群信臣则另有人代为操弦，其拿手玩艺以《五圣朝天》及《武松杀嫂》最佳，更有《变羊记》等亦不弱。唯单弦词句讲究俗不伤雅，天桥土地现有两处唱者，其词则不堪入耳。

（《北平日报》1930年6月24日《天桥商场社会调查》）

天桥的评书场

在清室时代，北平没有评书茶馆，说评书的都在马路边上，拉场子露天讲演，西单牌楼、东单牌楼、东四、西四、后门外、交道口都有评书场子。自从庚子年后禁烟，北平的评书馆渐渐兴旺，直到民国二十年前，说评书的艺人都上馆子。在早年天桥说评书的，有尚××只说《黄杨传》，以黄三泰镖打猛虎、杨香武盗九龙杯为叫座的段子。据评书界的人说，那位先生是外江派，不是北平评书界支派中的人物。他的书说不了两个月，几天就完了，说完了从头再说，专有些人爱听，但是没有大转。自从民国二十年，评书界的连阔如、陈荣启、苗阔泉，在天桥撂明地演说评书，能占个场子，叫满堂座儿，才算兴开了这种玩艺。郭品庄、高阔轩、高豫祝、丁豫良等，接连不断地上地，评书才能在天桥久占。连阔如说的《东汉》，纯粹是“道活”，不是“墨刻”。评书界的人管他们说的书与书局所售的本儿一样，叫“使墨刻儿”。评书界的演员所说的评书，最贵重的书叫做“道活”，这些道活书都是古今名人与评书界的老前辈“攥弄”的（江湖上管编书、编戏、编曲调侃叫“攥弄活儿”）。江湖艺人常说，唱戏的要想叫座，得有好轴，说书的要想叫座，得有好扣。说评书的演员，到了开书场时间，张嘴说书，先用小扣，次用碎扣，再用大扣，才能吸得住座，能挣大钱。

连阔如在民国十三年，是个做“八岔子的金点”（江湖人管算卦的，调侃叫“八岔子”，算卦的总称叫“金点”）。民国十六、七年时改入评书界，拜李杰恩为师，演讲《西汉》，在各书馆颇有叫座的魔力，但未大转，未几，又学说《东汉》。我老云问过他，为什么改说东汉哪？连阔如说：“《西汉》那部书是墨刻，与各书局所售者相同，听这部书的座儿很少，不懂历史的人不能听，懂历史的人花两角钱买部西汉，几天就能看完，较比听书省时间又少花钱。改学《东汉》牺牲了半年的光阴，耗费了许多的金钱，才学会了一部地道的道活。他自从会说《东汉》，北平的大书馆才纷纷约请，听书的都知道评书界有个说《东汉》的连阔如。有年夏天，连阔如因书馆不凉爽，在天桥赁了个场，高高的天棚，宽宽的板凳，天天满座，连阔如叫座的力量，就仗着那道活的《东汉》。

陈荣启为人憨直，系陈福庆之子，拜群福庆为师，先是说《施公案》，后说《精忠传》。在民国十年前后，评书界人才济济，本领弱者受挤，无法挣钱，纷纷外出，另谋出路。后起之人，有老前辈挡着，不易发展，亦都出外，另谋出路。陈荣启乃评书界后起之秀，能说袍带书的《精忠传》、短打书的《施公案》，实是不可多得的人才。在民国十年前后，他往大连、烟

台、营口、天津、东三省等处献艺，到处受人欢迎。在北平虽没立住脚儿，在外穴大转了。民国十八、九年始归北平，愿侍高堂，不愿远行。其时又赶上评书界的前辈名角潘诚立、张智兰、田岚云等都去了世，在这缺乏人才之际在平献艺，四九城各书馆都能叫满堂座儿，足见北平人士欢迎他了。他不愿在各书馆说书，而喜爱在天桥说书。前几天我老云往天桥去了一趟，见他在爽心园前占了个场儿，与他师兄许荣田说前后场书，前场许荣田说“丑官”，后场陈荣启说“丘山”，还是真叫座儿。

在天桥城南商场南边，有个说书场儿，说书的艺人叫郭品尧，他是一年四季不挪地方，无论春夏秋冬，总上满堂座儿。他说的书有《粉妆楼》、《五代残唐》、《五龙传》、《施公案》等。我老云听过他多少次玩艺，听他说的哪部书都不是北平评书界的道活，也不是书局里卖的墨刻儿。我向评书界的人探讨过几次，才知道他说的那些书是竹板书改的。据某江湖人说，郭品尧是北平人，曾在清末拜冯昆诒为师学说相声，起名郭伯全。后在外省改唱竹板书，改名郭鑫德。后又在天津拜福坪安为师，改说评书，更名郭鹤鸣。按着北平评书界传统的支派，与说《水浒》的蒋坪芳、徐坪钰、刘鹤云等是一门人。不料郭到北平时，评书界南北两派正起内讧，在此争执不决时，他投南未入北，几与本门人决裂，亦未能得志，在天桥上地，概不联络，独树一帜，不进书馆。所说的虽不是道活，竹板改造亦有些人欢迎。外江派的评书演员，能在北平久占的只有郭品尧一人，郭亦人杰矣哉。

苗阔泉是梨园行人，年少即嗜好评书，专喜爱听大小黑脸（评书界管《三侠五义》、《包公案》两部书调侃叫“大黑脸儿”，管《小五义》那部书调侃叫“小黑脸儿”。大小黑脸乃指包文正的黑面），拜金杰华为师，学说大小黑脸，进入评书界，虽未登峰造极，亦成二路角色。

（《江湖丛谈》第 2 集 1936 年　云游客）

鼓界的门派

江湖人管说书的这行，调侃叫“团柴”，管唱大鼓书的调侃叫“海轰儿”，又叫“使长家伙的”（指长的弦子而言），管唱竹板书的、说评书的，又叫“使短家伙的”（指竹板、醒木而言）。说评书的，是唱大鼓书的改革，因其年代日久，评书界的支派传流广大了，使短家伙的与使长家伙的渐渐疏远了。唱大鼓的门户，在北省为梅、清、胡、赵四大门，现在北平男女班唱大鼓的，都是这四门中的。在黄河南与大江南北为孙、财、杨、张四大门。唱西河调与怯口大鼓的，都是梅、清、胡、赵四门的，唱梨华调与山东大鼓的，都是孙、财、杨、张四门的。最近在天桥唱大鼓的坤角，如李雪芳、段大桂、于秀屏与当年在新世界的谢大玉，都是孙、财、杨、张四门的，彼辈皆自称为孙、赵门的人，即是孙家门、赵姓传下来的是也。年前天桥天华园来了一班唱山东大鼓的，领班的系谢大玉之父，七十余岁老江湖艺人谢起荣先生，江湖艺人差不多都认识他的，他在孙、赵门里，算是辈数最大的。平津等地唱大鼓的，最早是胡十、霍明亮，最近是刘宝全、白云鹏，唱得响了腕儿啦。

（《江湖丛谈》第 1 集 1936 年　云游客）

天桥的大鼓书场

唱大鼓这行，江湖人调侃叫“柳海轰”，这行所唱的有奉天调、乐亭调、西河调、梅花调、梨花调。奉天调的大鼓，天桥是没见过的，即或有亦是没人听。乐亭调大鼓在北平这个地方是不兴的，只有每天夜间在烟花柳巷串下处。乐亭调、梅花调是最难学的，唱这个调的男角以金万昌最佳，坤角以郭小霞最佳，他们向来是上落子馆，露天地见不着。在民国十

年以前香厂开办“新世界”，山东坤角谢大玉唱梨花调大鼓，颇受平市顾曲人们的欢迎。近几年来，天桥来了许多唱梨花调大鼓的坤角，有李雪芳、段大桂、于宝林、刘大贵等，在各场演唱亦是昙花一现，不能持久。在天桥久占的大鼓，还是唱西河调的。在清末民初的时候，史振麟唱的最叫座（史系大鼓名角白云鹏之师）。史故去之后，以田玉福称为第一，他所唱的书有《杨家将》、《呼家将》、《春秋战国》、《反唐传》、《跨海征东》、《马潜龙走国》，这些都是腕子活。江湖人常说，上明地的海蓑儿，非得说整本大套的腕子话，才能唱得久长。田玉福在天桥唱大鼓书，使长长的腕子话，可称第一。他亦是鼓界名人史振麟的门徒，很红了二十多年，如今年岁大了，气力小了，不能整天唱了，其声望渐渐退化，收入也少了，索性离开天桥开了外穴，往各码头去跑腿了。艺人的艺术，不养小、不养老，亦甚可叹也。在天桥能够久占的西河调大鼓是王云起父子。王系河北定兴县城西陶小村人，昆仲二人，其兄王云峰亦是柳海蓑的，曾到过天桥，因人们不大欢迎，去保定献艺，其艺术不如王云起，故不能在天桥立足。王云起所唱的大鼓书，只有《杨家将》、《呼家将》，按说活儿不宽，腕子不长，但他能够在天桥久占，是因为他能迎合天桥听大鼓书人们的心理，王云起演唱知识分子没有听的，无有知识的人却都爱听，他唱的书词俗不可耐，一张嘴就是“大众的佛台，稳坐压言，贵耳留神听，前一回说了半本《呼家将》，还有半本没说清，……”费了十几句唱词才唱出呼延庆来。知识阶级的人听着是很烦的，一般的人们却是爱听。柳海蓑的艺人，第一要人样长的好，行话叫人式顺流；第二要口白清楚，行话叫碟子正；第三要噪音洪亮，行话叫夯头正；第四要身段表情形容出来有喜乐悲欢，学得像生旦净末丑的样子，行话叫发托卖相惊人；此外，还得会看地势，地势不好，上座定受影响。王云起就是人式好、碟子正、夯头好、发托卖相好、会圆年、会瞧地势、会使驳口，他还能放大大的回头、长长的段，傻子的莞豆多给。他有这几种迎合人们心理的技能，才能在天桥久占。据江湖中的名人说，王云起的大鼓不算头路角，只算二路角，可有些二路角到天桥都不能持久，故此我以他能久占天桥而论，算是天桥第一个柳海蓑的。至于鼓界的头二路角在天桥站不住，还有个原因，据江湖人说，唱大鼓书的艺人赵玉峰、黄福才、二狗熊等为头路角，在各省市做艺每天有十数元的挣项，郝英吉、马连登、王庆和等为二路角，在各省市做艺每天能有五至八元的挣项。天桥这个地方，唱西河大鼓最有本领的，能挣三元钱亦有挣二元钱的，本领不济的，甚至有的不得温饱，就是将头路角邀来，每天能挣十几元钱简直办不到，二路角来了，也挣不出七、八元大洋来，故此，头二路角谁也不愿到北平来。他们在天津上地，一个书场能上二百多座，因为天津是个码头，卖苦力气的人、在社会上撞现钟的人、下层社会无知识的人是最多的，这些人适合听大鼓书。北平乃数百年之都城，知识分子多，没知识的人、劳动的人亦没有天津多，大鼓唱得多好，亦上不了二百座儿，上个七、八十人就好极了。年前有二路角马连登在天桥上地，唱的是《盗马金枪杨家将》，与王云起对抗，来了两个多月就走了，并不是他敌不住王云起，谁放着能多挣钱的地方不去。有些不知细情的人说“马连登敌不住王云起”，那实是不明白江湖之事。王云起有这种种原因，能在天桥竖头杆大旗，亦就不愿往别处去了。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

天桥双波

在天桥唱大鼓的，以西河大鼓有名，且占得年数最久。有一个名叫蔡宝兴的，今年五十多岁，他从九岁就开始习学唱大鼓的生涯，

他的师傅郑茂春，是河北固安县七家堡人。

蔡宝兴起初设场卖唱在东安市场，继而到京西万寿山、石家庄、张家口，遍游天下，畅行无阻，直至去年中秋前后，由秦皇岛回到北平天桥。在他飘摇无定踪的光阴中，他的女孩子蔡金波长大了，并且能不改其父之道，《盗马金枪》说唱起来竟尔超过乃父，大有青出于蓝而胜于蓝的气势。她不加入任何茶社，她设着一处独立的书场。

牛月波是金波父亲蔡宝兴的徒弟，色艺略逊于蔡，但"天桥双波"常在一般人闲着没事时，成为不可缺少的谈天材料。

天桥为大鼓书的发祥地，也可说是唱大鼓书艺人集聚的中心，大鼓书的名者多出自天桥，若只知天桥而不知天桥唱大鼓书者，诚不能说不是一件憾事。

（《新民报》1939 年 4 月 9 日《天桥百写》）

天桥的竹板书场

天桥的竹板书，只有两三个场子，在天桥能够久占唱竹板书的艺人，就是关顺贵、关顺鹏昆仲。在清末时代，唱竹板书最有名的是贾宝山，他们传流的支派是宝、顺、呈、祥。贾宝山是宝字辈的，他的大徒弟叫张顺明，曾在民初时献艺于天桥，叫座魔力颇不弱。关顺贵、关顺鹏虽是贾宝山的徒弟，但拜师不久，贾宝山就去世了。他弟兄两个，没得着师父的传授，是由他们的师兄张顺明代传的。关氏昆仲，只学会了"吧嗒棍"（江湖人管能叫座的小段曲调侃叫"吧嗒棍"），还没学会腕子活哪（江湖人管整本大套的书调侃叫"腕子活"），不幸张顺明死在奉天。他们哥儿俩净唱吧嗒棍，仅能糊口。在民国十六、七年，他们又跟大鼓名角田玉福学唱腕子活，学会了《跨海征东》、《战国春秋》、《薛家将》等书，艺业大有进步，哪部书都能唱几个月，天天叫满堂座。在民国二十年前，渐渐发达，如今活穴大转了。凡是久逛天桥的人，都知道关顺贵、关顺鹏的竹板书唱得不错。这一二年关顺贵忽然弃了扁家伙，改唱了大鼓书，在楼外楼的南边占了个场子，较比唱竹板书上座格外见多。我前两天到东安市场，走在东跨院见关顺贵在院内东南角弄了个场子，正唱《薛家将》。天桥的竹板书，只剩关顺鹏一人，他占的场子在沈三场子的南边。

（《江湖丛谈》第 2 集 1936 年　云游客）

天桥的平地书场

评书场、大鼓书场、竹板书场都是上有天棚，下有板凳，没有在平地上说的。在前几年，我逛天桥见个说书的，衣服破烂不堪，蹲在地下左手拿把笤帚，右手用白沙子往地上写字。他凭撒白字圆年子，人们围着他，上无天棚，下无板凳，站着听他说书。他会说《捉拿康小八》、《康熙私访》、《乾隆下江南》、《张广太回家》，虽不是整本大套的书，但他能在小段的玩艺里加几句相声，亦能叫听主咧瓢一笑，说完真有些人给钱。只是他那嗓子和叫街的乞丐一样，有些人不爱听。他向来蹲在地上，低着头连写带说，到要钱时猛一抬头，能把胆小的人吓跑了，他脸色和地皮一样，只有那白眼珠是白的。他是方字旁的人，姓玉，因为他抬头使人害怕，江湖人叫他"瞪眼玉子"。他的本领还不弱，染有不良嗜好，亦和常傻子一样，在大前年冬天连瘾带饿冻死街上。

（《江湖丛谈》第 2 集 1936 年　云游客）

天桥的坠子场

天桥的坠子，开荒的不是坤角，是个男角，这人满脸的麻子，一个人自拉自唱。社会

人士瞧他又拉又唱，可是听不出他唱什么，那时正是民国十二、三年，社会上还没嚷穷哪，做艺的人挣钱亦容易，这个唱坠子的每天能挣两三元，说江湖话，梅花盘儿在天桥活穴大转了（江湖人管麻脸调侃叫“梅花盘”，管能挣钱调侃叫“活穴大转”）。江湖艺人，耳朵最长，听哪儿兴旺就往哪儿奔，凭梅花盘都能挣钱，色艺两全的坤角来了，岂不更佳？于是唱坠子的男女班纷纷来平，爽心园、天华园都约了坠子，各露天场子亦约了坠子。最近我到天桥去了几天，见天桥坠子较比从前还多，魁华舞台后边有个坠子场，爽心园北边有个坠子场，马场道北边有个坠子场。道是“水深流去慢，货高价出头”，我听了几回露天场唱的坠子，坤角盘儿念作（管长的面貌不好，调侃叫“盘儿念作”），柳的亦念作（管唱的不好，调侃叫“柳的念作”），无怪乎他们不能进馆子，色艺两念作挣不了大钱，馆子哪能约请啊！卢永爱、大老黑两口子对唱，卢永爱唱做俱佳，身段好看，表情细腻；大老黑（名叫任永泰）专会抓哏，形容态度使人解颐，在天桥上明地，唱大棚，哪天亦能挣十元以外。可是到了天华园内，压轴压不住，他们两口子一上场，听玩艺的就起了堂，走了干净。姚俊英，柳的念作，长得身材窈窕，黑漆似的大辫子，唱的时候透着风骚浪漫，论艺不及卢永爱，但在天桥受人欢迎。看起来听玩艺的人们，重艺的少重色的多，大老黑、卢永爱愤而离平。大老黑夫妇走后，小桃园后玉明轩掌柜的，由天津约来一班坠子，台柱子的是坤角赵金兰，男角赵勤堂，赵勤堂是赵金兰的养父。父女演唱，虽能叫满堂座，但没有十元、八元花钱的阔主。不料演唱不久，赵金兰鸣了警啦，告她养父赵勤堂强奸虐待，打了官司，过了几堂，赵金兰与赵勤堂脱离了父女关系。赵勤堂失去了摇钱树，赵金兰没有赵勤堂捧活，艺术似见退化，在平津演唱连个怪声叫好的都没有了，又拧了湾了（江湖人管更名改姓调侃叫“拧了湾了”），在天华园演唱，贴报叫李玉芳了。最近，董桂枝、宗玉兰姑嫂来平，在玉明轩演唱。虽然姚俊英、李玉芳、段大桂的大鼓、坠子男女两色十数人，在天华园演唱，两下里打对台。董桂枝、宗玉兰在观音寺华楼、宾乐轩演唱，姚俊英、李玉芳在青云阁、玉壶春演唱，还是董宗姑嫂的色艺双佳，能唱能捧。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

坠子在北京由天桥兴起

河南坠子兴遍北京还没有几年的功夫，却走着很好的运气，已是娱乐中不可缺少的重要项目。

坠子在北京，开始由天桥兴起。第一个到北京来的始作俑者，则是现在天桥孙家茶馆演唱的李雪舫其人。其后，贾家茶馆的周玉花及别的茶馆的董桂珍等，都相继起色，大大出名。茶馆之外，支起布棚云集了一批坠子专家，比起茶馆来，听众也一样挤得水泄不通。

（《新民报》1939年4月3日《天桥百写》）

天桥的臭春场子

前几年，我老云逛天桥，常见有个六十多岁的老人，长得细条身材，满脸的皱纹，嘴里的牙掉了一半，京东口音。他那场里有个九根细竹竿支的小蓝布帐子，桌上放着大小竹管笛，他能吹各样小曲，圆上年子使臭春，一般人都叫他管儿张。使臭春之法是：他钻到帐内使活儿，围着的人们隔蓝布帐往里头听，他在帐内一个人能学两个人说话。他学的是，大奶奶住娘家，大爷拉着驴去接大奶奶，走在高粱地，大爷要钻进地里拔高粱，最后还要学驴叫，抖着铜铃铛“哗啷啷”地响，学得似

真的一样。学完了，钻出来要钱。据江湖人说，管儿张的玩艺，调侃叫“臭春”。在庚子年前，做这种生意的倒有几档子，到了管儿张的晚年，亦就淘汰尽了。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

口技乃相声之最初形式

说相声，天桥俗语为以口技换钱者，亦名为“平地抠饼”。说起相声一行，纯粹是一种口技。早年此行非常难学，且极受市人之欢迎，如今说相声者，实在失去真传，俗而且厌。在早年讲究明相声、暗相声、单春、双春。明相声如《八扇屏》、《出灯谜》、《对对联》、《说绕口令》，皆俗不伤雅，乐而不淫；暗相声者是用帏帐遮盖，一人入内学多人声音，听者闻其声，不见其人，所学者如《合家欢乐》，能学出男女老幼之音，又如《五子闹学》，能学出五、六人之语言，再如《醉鬼归家》、《夫妻吵嘴》，皆能学得惟妙惟肖，最好者为《鸡叫狗咬小孩哭》，听者皆捧腹大笑。以上明暗两种相声，十五年前以“人人乐”为最佳，十年前当以“百鸟张”最好，如今失传，无处再听。双春者，即目下所存之对口相声，单春者为单口相声。演单口相声者，前几年有“万人迷”，天桥有“花狗熊”，现二人皆死，亦未见再有演者。目下合演双春者，仅有高玉峰与谢芮芝，陈子贞与广阔泉，焦德海与张寿臣。

（《晨报》1927年8月5日《天桥之一瞥》敏公）

“百鸟张”

“百鸟张”以善口技，能学百鸟声音名于时。同光间常露演于天桥及什刹海诸集市中。潞河杨静亭《都门杂咏》有诗誉之，诗云：“学来禽语韵低昂，都下传呼百鸟张。最是柳阴闲醉后，一声宛转听莺簧”。《清稗类钞》亦载其事，曰：“光绪庚寅五月，嘉善夏晓嵩寓京师，召集同人至什刹海作文酒之会，其地多树，为百鸟所翔集，座客方闻而乐之。酒半，有善口戏者前席言，愿奏薄技，许之。彼则立于窗外效鸟鸣，雌雄大小之声无不肖，与树间之鸟相应答。及毕，询其姓名，则曰姓张，因其能作百鸟之声，皆呼曰“百鸟张”。又闻诸父老云：张氏学鸟声之外，更能效人之语声，工《醉鬼回家》、《五子闹学》诸出。按此技俗称暗相声，今能之者少矣，考其源甚古。《琅环记》云：“绛树一声能歌两曲，二人细听又各闻一字不乱。”《弄谱》云：“今有相声伎，以一人作十余人捷辨，而音不少杂，亦其类也。”

（《实报》1939年1月11日　张次溪）

相声艺人“万人迷”

晚近以来，说相声的艺人一跃千丈，但能在杂耍馆子压大轴儿演末场玩艺的为“万人迷”一人，他可称得起是个完全的人才。从入了生意门就去正角儿（两个人的相声是一个逗笑，一个捧活。逗的为正角，捧的算是副手），张麻子、周蛤蟆两个人的玩艺儿虽然不错，和“万人迷”联了好多年的穴儿（管搭伙计调侃儿叫“联穴”），总是给“万人迷”捧活，永远没去了正角。“万人迷”能够在馆子说两三个月单春，不能掉座儿，活头最宽，两三个月才翻一回头。除他之外，都是半个月里就翻一回的。“万人迷”最惊人的是向不咧瓢儿（说相声的逗笑，把听主逗笑是为挣钱，如若自己亦笑了，同行人就耻他艺术不精，管这叫自己“咧了瓢儿”。在电影片中之陆克、贾波林之成大名，亦是把观众逗得笑了，他本人是始终不笑的，那个面孔就是他成名的特长）。“万人迷”自从做艺以来，无论在场上使什么活儿，抖搂出去的包袱都是响的，向来没有抖搂闷了的时候（说完了笑话该着使人发笑，听

的主儿没被他逗乐了，调侃儿是“包袱抖搂闷了”。抖搂闷了活儿，较比笑场格外的丢人，如有其事，同业皆轻视他艺术不精）。“万人迷”虽然故去了，津埠顾曲界的人士无不思念。在万大红特红的时候，他能在场上一言不发，用他那有哏的面孔使人发笑。在同行里都称他身上有活，最能拢神。彼一登台，合园观众之目力，皆注射其身，为同行人所不及也。万之相声灌了不少话匣片子，计有《跑梁子》、《菜单子》、《怯封钱粮》、《八扇屏》、《挑春》等等的段儿，其中最好的是《挑春》（即是卖对子），其对联之精妙，皆为彼个人心中所发。如“北燕南飞双翅东西分上下，前车后辙两轮左右走高底”、“南大人向北征东灭西退，春掌柜卖夏布秋收冬藏”、“道傍麻叶伸绿手，要什要什，池内莲花攒绯拳，打谁打谁”，这些对联都是绝妙。万之上台拿手的能耐是以镇静态度使听玩艺的人们，听着亦同其镇静。其票友下海者每逢上场大呼怪嚷，使人见了那穷凶恶极的态度有如汤沸，不能拢神压场，实为缺点。“万人迷”红了三十余年，在平日少，在津最久。他曾往上海献艺，在场上使活，段段的包袱皆闷，南方人听了不笑，以致狼狈而归。

（《江湖丛谈》第1集1936年　云游客）

“万人迷”收徒弟

相声前辈李德锡（艺名“万人迷”），不仅在艺术上取得了较高成就，还善于发现人才，提携后进。

1902年李先生二十刚出头，已经负有盛名了。这年的冬天，他在保定演出。一天，他正在路上走着，忽听有人喊“李先生！”李德锡回头看了看对方……唉，认识。北京隆福寺相声场子里常见，别看岁数不大，是老听众了。无论冬夏，他是常客，可就是耳朵根抹石灰——白听。日子长了，李德锡知道他是“票训”。什么叫“票训”哪？白听不给钱还带有偷艺的性质。有一天散场后，李先生对他说：

“你天天来，听也听会了。”

“我就是喜欢听，离会还早呢。”

“你是想学相声吗？”

“……嗯。

“干这行可不容易，你受得了这个苦吗？”

这小孩愣了半天没言语。

“那你回去想想，以后再说吧！”

从那次起，一晃快两年了，一直没见到他，今天他乡巧遇，李先生的心情很激动。

“哎呀！是你啊！长高了，你要不叫我，我还不敢认你呢！”

“我从远处一看就认出了您，您怎么到这儿来了呢？”

“做艺的得到外边闯练闯练啊！你还想学相声吗？”

小伙子点了点头。

俩人一边走一边聊，李先生才知道他家里原先不同意他学相声，所以到保定来投奔姐夫，想在这儿进一步学艺。

等到了相声场子给大伙儿一介绍，其他演员全愣了：

“李爷，您怎么把他找来啦？”

“你们认识他？”

“他是有名的‘小六舅’啊！他五姐夫在街面上做事，所以都叫他‘小六舅’。”

“你们怎么认识他？”

“他‘票训’快两年了！”

“噢，他还没搁下。”

“李爷，你跟他怎么认识？”

“他在北京也是‘票训’。”

好嘛！小六舅敢情是老“票训”啦！李先生不由得暗想：小小年纪，下了这么大功夫，有这样的心计，将来错不了！

“李老师，收下我这个徒弟吧！”

“别叫老师。”李先生拿定主意爽快地说：“我替师父代收你为师弟，咱们一块使活，抻练两年，保你成功。”

就这样，李先生把一个有志于相声事业的青年领进了门。他的师弟是谁呢？就是以后和他互相倚重、合作近十年的张德泉（艺名张麻子），他们一起为发展相声事业做出了贡献。

（《天津演唱》1980年第1期　笑暇）

刘德智、华子元表演出色

杂技场中最有声色且别饶生趣者，相声其一道也，以平凡的事物缀成令人捧腹的俚词，虐而不谑，俗不伤雅。

相声的人才，好像是“万事通”，人情事故，没有一件不清明透彻，唱起戏来，也不见得怎么外行，新鲜故事换起来没完，流利的语锋，更可以作为外省人学习京音的模范口语。

天桥以相声负有盛名的人，从前有个焦德海，闻说他的音调最为感人，表情最为逼真，而词意方面也不粗蠢刺耳，所以一般人都非常欢迎他，然而焦德海久已千古一梦，不复能再抓哏逗趣矣。

刘德智在天桥的相声艺人中，以现在说，可以说是焦德海以后数一数二，无出其右者的干才了。因为他有文学天才，时常写作民谣一类的作品发表在报章上，在知识界朋友的印象中，特别有着不错的人缘。

新民茶社为了提起茶客们的兴趣起见，在每天午后聘定了一班有名的杂技艺人，表演各种有兴趣的杂技，刘德智是被聘定的演员，他每天上场老有新鲜玩艺，颇受一般人的欢迎。相声有单口与对口之分，如刘德智者演对口相声，又曰双口相声，说的时候由两个人互相打诨。单口相声全凭着一个人的三寸不烂之舌，与对口相声比较，略有难的地方。单口相声的杰出者，华子元可以坐第一把交椅。华子元原为子弟票，并不依靠相声做生意，后来下了海，如今犹为不可多见的技艺，他也是新民茶社演技的一员。相声之从业者颇有规矩，在场子上使劲打诨，回头认起师傅时，仍是郑重其事。

（《新民报》1939年5月9日《天桥百写》）

“小人国”名噪一时

曾记得奎德社演戏在城南游艺园，当筱兰芬在一般人嚷嚷很热闹的时候，同时有个“小人国”，也在游艺园中大出风头。

其后，筱兰芬往返于北京、天津卖艺，城南游艺园经过几番修缮，如今改作为规模宏大的屠宰场了。那个名噪一时的“小人国”遂销形匿迹，不复在一般人的脑子里略为存在矣。事隔数年，不意在去年冬天宣外平民市场的相声场里忽然间又露出了他那脱颖而出的头角。春来后，“小人国”又迁移到天桥市场卖艺，他仍然还是那份儿六、七岁样的躯干，四、五岁的脚手，然而却是四十多岁的面孔，蠕动在相声场中笑骂着，脸上风尘仆仆，透着可怜的表情。卖艺者云，挨骂而已。

（《新民报》1939年4月1日《天桥百写》）

“小金牙”罗沛林

“小金牙”是大金牙的徒弟，大金牙是拉大片的，小金牙当然也不能例外。小金牙姓罗名沛林，北京人也，天生着一副不笑然而却专能让别人看了发笑的脸；牙呢，只有一个是镶着金的，虽然名为“小金牙”，其实那只金牙的个儿与他师傅的金牙比起来，反而要似乎大一些的。

他天然生成的一张利齿，把现代的时事，信口编成了即景即情的词儿，打着锣鼓，不慌不忙地唱下去，唱得有声有色，唱得津津有味。一样的片子，被他形容起来，便引诱得人

们觉得非看一下子才肯放心，及至看了片子，才领悟到了“见景不如听景”的真意，这叫做“口才”，这叫做“能耐”。龙王爷的儿子会鸟水，大金牙的弟子毕竟出语不凡，锣鼓的响声是那么的匀整，唱词的句读是那样的浅白清明，说一句摩登话：“大众文学才配称为平民的食粮”呢。同一的地点，同一的时候，同一的锣鼓，同一的洋片，若是换给另一个人去唱去拉，那原有的观众保准不约而同会变做一盘散沙，岂金牙上镶有吸引人家的魔力乎？

一天两天甚至阴天，一年两年甚至闰月年，小金牙永远有新鲜的词儿，永远换新鲜片，也永远为一般人所捧场，永远为一般人所欢迎，据说这是一件不可思议的事，小金牙由这不可思议上，遂被称为天桥小八大怪之一分子了。拉洋片是一种移转社会人情风俗的事情，记得电影明星袁君牧之，也曾采用拉大片为材料，编成一部“城市之光”的创造影片，仿佛影片上的唱词有如下的几句：“往里看哪，往里瞧，你看那马路上的汽车呀，呜呜地叫……”。小金牙的词儿有时说得比这个还透彻，即如：“小寡妇不要把干儿子认，大姑娘不可认那干哥哥……”话锋虽觉略欠文雅，但在天桥用之，却是人情入理，大可收教化的功效，不能轻视。

（《新民报》1939 年 3 月 5 日《天桥百写》）

天桥的数来宝场子

数来宝这种人，不能算江湖艺人。他们原本是穷家的乞丐，在早年他们都是串百家沿街乞讨，向来没有上地撂场子的，江湖人调侃管他们叫“逼柳琴”，又叫“化锅的”。在天桥久占数来宝的叫小海，约三十多岁，他向来没有固定的场子，因为他们挣的钱少，摆地的人都不愿意租赁给他们，哪块场子闲着，他就上哪。他每逢上地的时候，是拿着两块牛骨头，牛骨头上有铜铃铛，敲打起来“瓜的瓜”。他们这行人所唱的玩艺，都是浅而易懂的词儿，全是按着十三道大辙编出来的，每到唱时还带点滑稽词儿，招听的人笑。小海他一张嘴就唱“天怕无时地怕荒，卖沙锅的就怕狗打架，害眼的就怕瞧太阳，罗锅子就怕仰面睡，拉洋车就怕走泥塘，卖豆汁的就怕杵锅底，长秃疮的怕痒痒，开店的怕没有客，窑姐就怕长疮”，这些词粗俗下贱，有知识的人绝不爱听，可没知识的人专爱听这种玩艺。别的数来宝都是两三个凑成一档子，逗起哏来才有人围着听，惟小海、曹麻子，他们一个人唱就有人围着听。他两个会的玩艺较别人亦多，故能比别人多挣钱。小海是久占天桥，至远到隆福寺、护国寺、土地庙赶个庙会，从不出北京的。曹麻子是专走外穴，北平挣不上钱，就往各村镇去赶集上庙会。天桥其他数来宝的，艺术不强，比不上小海、曹麻子。

（《江湖丛谈》第 2 集 1936 年　云游客）

天桥的戏法场

天桥的戏法场，久占的只有金家玩艺，他们场子在公平市场北半部，振仙茶园后身。各市场、庙会变戏法的十有八九都是他金家的徒弟。他们是兄弟两个，大爷有麻子，都叫他金麻子，二爷叫金万顺，现在东安市场撂地。金麻子久占天桥，是“彩立子”（变戏法不练武术，说行话叫“彩立子”），不翻筋斗，不拿大顶，不练三把刀，不练大铙钹，专变戏法。他所变的空壶取酒、玻璃变鸡蛋、杯中生莲、纸变蛤蟆、破扇还原、仙人摘豆、三仙归洞等小戏法，不过是垫垫场子“圆年子”（管艺人用一定方法吸引人们围观其演出，调侃儿叫“圆年子”）而已。他挣钱的方法，是先使“揪子”（管变出大海碗、碗内有金鱼的戏法，调侃儿叫“揪子”）、“照子”（管变罗圈当当的戏法，调侃儿叫“照子”）。每逢要钱费劲的时候，用

“抿青子”“逼杵儿”(管吞宝剑调侃儿叫“抿青子”,管没结没完地要钱调侃儿叫“逼杵儿”),那算是真功夫。仙人摘豆,非童子功不能学。月下传丹、变大琉璃球儿,没个一年半年的工夫,亦变不好。吞宝剑得受几个月的苦处才能学好。九连环比这三样还难学。除了吞宝剑能挣钱,其余的三样,费那么大的劲,只能作“圆年子”使用,要钱是没人给的。金麻子生有二子,亦干变戏法,他收的徒弟很多,有郭进才等十几个。金家的戏法,是彩门中最盛的户。

狗熊程家,原籍是吴桥人,在北平落户,久居朝阳门外。他们老哥儿们是五个人,小哥儿们是十几个,都以变戏法儿为生,他们久占的不是天桥,就是东安市场。在我老云读书的时候,程福先就在东安市场耍狗熊。自从东安市场东院连三并四的盖房,将杂耍场儿都挤没啦,程家的玩艺才迁于天桥。他们每天上地先是打锣敲鼓、踢腿窝腰,圆上年子就练三把飞刀,耍大铙钹。最惊人的玩艺儿是扔木球,那木球儿比鸭蛋还大,扔的时候,脑袋上戴个皮兜儿,将球扔个十来丈高,用脑袋去接,那球儿不偏不歪落在皮兜之内。他能将皮兜转在脑后,木球亦扔几丈高,低着头看地,那木球落在兜内,百发百中。他们挣钱的玩艺,是用个五、六岁的小孩,在地上放三个小茶碗,口儿冲下,上边又放三个木球,用个四条腿的长板凳往木球上一放,只有三条腿在球上,一条腿闲着。叫小孩往凳子上一站,再往地上放个茶碗,碗内盛着满满的凉水,都安放好了,叫小孩弯腰,用嘴够碗,将碗咬住,伸开两只手,手上放两个茶杯,亦是满满的凉水,凭小孩子直腰的功夫,三碗水不洒,实在不易。

在公平市场万盛轩的前边,有个戏法场子,场内用几根竹竿支个三面架子,用布棚搭上三面,棚内放只箱子,弄来个小孩装在箱内,掀开小孩就没,盖上小孩就有啦,这个戏法叫“大变活人”,是挣钱的玩艺。他圆年子的玩艺与众不同,在地上埋几个坛子,坛内装布人,他管坛内装的布人叫“歪毛”或叫“淘气”。叫“歪毛”,“歪毛”就在坛内连蹿带跳,叫“淘气”,“淘气”就在坛内连蹿带跳,看的人都很纳闷,不知他使的什么方法,能够叫小布人在坛子里自动。变这个戏法的人有三十多岁,细条身材,瘦瘦的面庞。此人姓纪,他从前是做腥棚的,近几年来,弄腥棚是不成啦,三条腿的大姑娘、六条腿的牛,谁都知道是假的,可是他颇有灵机,弄这几样戏法,占个场子,亦能养家糊口。

(《江湖丛谈》第2集1936年　云游客)

天桥的空竹场子

在天桥的杂技场,练空竹的艺人最有名的是王雨田、王葵英父女。王雨田系久住南横街,他自幼好练叉,随黑窑厂的开路,走过些趟会,“三股子”练得最为出色(管叉调侃叫“三股子”)。清末的时候,他在步营当差,入民国改当商团,又入警界,在粮食店站岗,因汽车夫不服指挥,又为车主势力所屈,愤而走闯江湖。他初入老合的行当,是给马班子练叉,走西北穴。与马班子“劈了穴”之后(管散了伙调侃叫“劈了穴”),在东安市场与常立全联穴(管合伙组班调侃儿叫“联穴”),赁个场子上地,二人做艺。王雨田练叉,常立全耍空竹。常立全是旗人,会说评书,他多才多艺,能抖空竹,单双都行,罐子盖、醋肚辘、王瓜架、猴爬竿、跳梁、回头望月、枯树盘根、反插腿、倒爬绳,足有几十样儿,腰腿灵活,非常精巧。王雨田是个有志气的人,他在那时学会了抖空竹,后来才活穴大转。常立全染不良嗜好,性极懒惰,每天上地所挣的钱,只要够一天花的,立刻不练,孤身一口,小店一住。王雨田一家数口,家无恒产,与他联穴很受影响。后来劈了穴,带着他的姑娘王葵英,在天桥公平市场巧耍飞叉、抖空竹。几岁的姑娘,

抖起空竹，干净利落，身体灵便，人们看完了谁都给钱，他父女在天桥就活了穴啦！后来王葵英的技艺日日进步，竟能享名。白云鹏的杂要班子，邀他父女加入，往京、沪、津、汉等地献艺，到处受人欢迎，各处的馆子，争相延聘，收入亦甚丰富。他们父女以抖空竹起家，十几年的光景，置了几处房子，亦小有资产。近年以来，王雨田父女只在北平献艺，有时候在天桥上地，有时候上各杂要馆子。葵英的人缘最好，别看她是个女孩子，通达人情，谦恭和蔼，技能惊人，还善于言谈，知礼义，孝敬父母。在这世道衰微的今天，她能这样，很值得人佩服。如今她已然二十有余了，她父母因为她"太岁见海"（管年岁见大，调侃儿叫"太岁见海"），不叫她往天桥做艺，只做堂会和上杂要馆子，天桥的杂技场看不见她的玩艺了。王桂英年方八、九岁，抖空竹，不弱于葵英，可算后起之秀，每逢王雨田往天桥做艺，就带着她去。

（《江湖丛谈》第2集 1936年　云游客）

天桥的把式场

天桥是个五方杂处之地，藏龙卧虎之所，挂子行的人是好歹贤愚都有。在早年有"花枪刘"，带着两个姑娘在天桥卖艺。说江湖的行话，他们父女是活穴大转，很有个腕儿。在天桥久占的把式场，是"弹弓子张"，他叫玉山，在前清当过官差，后入江湖。据江湖人传语，他虽是做挂子行买卖，可是柳枝的门户，与柳枝大将袁桂林是师兄弟。他在中年的时候，身体灵，精神很足，口齿伶俐，长于言谈，会打弹弓子，会武艺，拳脚好。他在天桥年代最久，他的场内立着竹竿，上边悬着个小铜锣，他能手持弹弓，横打、竖打、反打、正打、蹲着打、卧着打、仰面朝天躺着打，打出去的弹儿都能打在小铜锣上。他瞧着场子围严了人，就往案子上放把茶壶，壶嘴上放个铜钱，再在上面放个泥弹，用弹弓打出去的弹儿，能打落茶壶嘴上的弹儿，而铜钱不掉，壶嘴不伤。他向观众说："我今天练回弹打弹，什么叫弹打弹哪？众位瞧着，我用弓儿往天空打出个弹儿，我不等它落下来，跟着再用弓儿打出个弹去，后打出去的弹儿，追上先出去的弹儿，两个弹碰在一处，'啪'的一声，能叫后出去的弹儿，将先出去的弹打碎，我要打好啦，大家给我喊个好。说练就练，净练这手不算功夫。我还练……"。他说到这里，可不练弹打弹，围着的人听着都不走，净等着瞧弹打弹。他用这个方法，将人吸住了不走，做他挣钱的买卖。等着将钱挣到手啦，然后再练弹打弹。我老云还瞧过几次，他那弹打弹的功夫还是真准，百发百中。久逛天桥的人们，虽然知道他用这弹打弹做拴马桩儿，但因为这类功夫颇有可观，都倾心不愿意走。

张玉山生有二子，大的叫张宝庆，二的叫张宝忠，哥儿俩从小练把式。在民初的那几年，他父子上地撂场子，两个人打对子，单刀破花枪，花枪破三节棍，空手夺刀，功夫烂熟，打得火炽。那场玩艺，亦不少下钱。最美的是他哥儿俩练的大刀，听说那趟大刀为东城某有名武术家所传。若练大刀，比练别的玩艺儿都格外多挣钱。自从民国十年后，张玉山一个人在天桥做买卖，张宝忠兄弟开了外穴，往各处跑腿，到了张家口，出了名望，买卖茂盛。至今张宝忠的哥哥还在张家口开药铺，他的媳妇是唱竹板书关顺鹏的胞姐，夫妻和美，治家有道。张宝忠在民国十五年后，才由张回平。他早年是挂子行，如今专门卖大力丸。他的场子在公平市场丹桂茶园后边，每天他在场内打拳、练鞭、弹弓、摔跤，足练一气，靠着他场子南边就是他的药铺，字号是金鉴堂，弹弓为记。据天桥的人们说，他卖的药有回头客。张宝忠练的不是"腥挂子"（假把式），他还比别人多样本领，会摔跤，还摔得不弱。

孟继永是挂子行的人物，久在天桥撂地，

他的把式场，从前在天桥公平市场，自从前年迁到红楼南边。他是河北省武邑县人，六十多岁，身体强壮，性情直爽，人称孟傻子。他圆年子的法子是用大白在地上画个人头，有耳目口鼻，在这耳目口鼻上，各放一个大枚，他往场内一站，手里拿着"甩头一子"（丈多长的绳儿，一头系个镖，武术家管这叫"甩头一子"）。"甩头一子"这个东西远打一丈多，近打二、三尺。用足登着绳儿打叫"狮子滚绣球"，在腿底下转着打叫"张飞鹞马"，在胳膊肘上盘着打叫"盘肘"，在脖子上绕着打叫"缠头裹脑"。他边说着，边练着，一招一式，练的颇有可观。他练着向观众说：我今天用"甩头一子"要打地上画着的人头，说打左眼，不能打右眼，说打右眼，不能打左眼，我打一回叫众位瞧瞧。说到这里，可不练，把人吸住了，亦是用拴马桩子。他说到要打人头啦，可又岔下去了。他说："要问你使得这'甩头一子'是什么人遗留的？这个东西是汉朝才有的，想当初……，今天我就用这'甩头一子'打一回试试，打得不偏不歪，众位给喊个好，练完了，我还给每位送上一贴膏药，……"说到这里，又扯到膏药上去了。他在天桥有二、三十年了，亦卖艺，亦卖药，糊口有余。他的徒弟叫姜兴周，亦是武邑县人，有四十多岁，在红楼东南一带撂场子，每天与他两个儿子打把式卖艺。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

"开　路"

"开路"即是耍飞叉，早年只能走会，绝不出台卖钱，如今王雨田等人将耍飞叉加入杂耍园，实出于万不得已，但有一线之路，决不肯以此为生。因此种艺业皆系子弟出身，在烧香会中称为"开路"。虽是一种游戏玩艺儿，但非有真实的功夫不成，如套子背剑、戏水、过桥、正转身、倒转身、单打翅子、提柳、抱月，其中最难者莫过于"踢"，只要叉杆一打蹦儿，准保磕伤迎面骨。如今势变情迁，谁还顾得了好财买脸，有正业者尚能勉强敷衍，论到素无正业的人，只好就以艺换钱，一旦归入卖钱之生意，其生计景况就可想而知。由王雨田开路卖艺，连想到各种香会，如今再说二十年前的武会，恐怕演练是已经缺人矣。

（《晨报》1927年8月6日《天桥之一瞥》敏公）

张　宝　忠

张宝忠，擅长把式，且善掼跤。在天桥虽然设场较晚，可在他七岁，尚住在顺治门外西砖胡同，距今三十年以前的时候，他已练就了一身的武艺，且不久又认了李凤鸣为师，从事掼跤的学习了。

把式与掼跤，二者不尝得兼。得兼者，现在天桥一地仅有张宝忠一人。他在民国二十四年，曾率领妹妹代表北京参加在上海举行的全国武术比赛大会，比赛科目为枪刀剑棍四种。结果他荣获第五名，他的妹妹在女子组中荣获第二名。他的妹妹叫张琪娥，今年十九岁，比赛那年才十五岁，如果不是素日有特别的锻炼，恐怕临场预赛发慌还来不及，哪能把荣誉带回来。

张宝忠的家庭，每天早晨都把练武术作为主要的事情，自己练，妹妹练，不到七、八岁的两个孩子也跟着练得有了根基。他家练武术是祖传，张宝忠的父亲张玉山，善打一手准确的弹丸，在民国二十二年全国武术比赛大会上，他以弹丸的比试获得了第二名，当时深得社会人士的赞誉，可惜于三年前逝世了。张宝忠的场子上有大刀两柄，一柄重160斤，一柄重240斤，任凭谁去拿，任凭谁去试，等到谁也举不动搬不起来的时候，张宝忠竟可以慢慢地抓起来并举过头顶。天桥市场各路英雄都有，要讲力大，大概无出张宝忠之右

者。

金鉴堂是张宝忠开设的一家药铺，卖的是自制虎骨熊油膏和滋补大力丸，药经当局化验立案，主治体虚身弱，精神不振，筋骨疼痛，五痨七伤等症，在张家口还设有一家分号。

（《新民报》1939 年 3 月 28 日《天桥百写》）

神跤宝三学艺记

提到天桥摔跤的宝三（宝善林），老北京人没有不知道的。宝三办的跤场前总是人山人海，险些挤破了场子。可是殊不知宝三学艺那阵子，还真有一番辛苦哩！

清朝末年，宝三跟摔跤名家宛八爷学跤。宛八爷的跤场就在北京红庙附近，白粉墙上写着“尚武”两个大字。宝三自从拜宛八爷为师后，每天跟着师父和师兄弟们一起练跤。盛夏时节，骄阳似火，进入跤场如同下到热窑里，十几个小跤手，浑身冒着热气，成双捉对地在斗手。宛八爷把徒弟宝三和立海叫到一起，让他俩比试一下。立海比宝三高出半头，他一上手就使出了“螳螂手”，宝三也不含糊，眼睛盯着对方的手，他用了个“掩手”进招，一下子把立海扔了个大跟头。

宛八爷的另一个徒弟德子不服气地走上前，说道：“宝三，咱俩练练！”一边说着，一边使出了“螳螂手”，宛八爷在一旁提醒宝三说：“三儿，你可要提防点。德四儿手底下可麻利着哪！”宝三目不转睛地盯住德子的双手，德子趁势进招，两人见招拆招，走了几个回合，宝三又把德子扔了出去。

宛八爷哈哈大笑，称赞宝三说：“三儿，秤砣个小千斤坠儿，还真不赖！”同时，叫大伙儿都回去歇着。

德子和立海看师父这样看重宝三，心里很不服气，他俩想治治宝三。两人走进房里，只见宝三拿着个小铅笔头，正在一张小白纸上写着什么，德子和立海趁宝三不注意，把那纸抢了过来，宝三绷着脸向他俩说：“把纸给我！”德子说：“你刚十六岁就学会了给小姐传书递帖，我要把它交给师父。”说完，就和立海向宛八爷屋里跑去。

宛八爷正在屋里看书，见到他俩，问道：“你们有什么事？”德子把那张纸交给宛八爷，说：“宝三给女孩子家传书递帖，让我们给抓住了。”宛八爷读着那纸上的字：“我要学好武艺，不欺人也不被别人欺。”他找到宝三问：“这上面条条杠画的都是什么？”宝三说：“这是师父在上次搭救别人，摔跤时使用的那些招数，我把它画成了图案。”说完，按照那纸条写的比划起来。

宛八爷仔细端详着纸上画的线条，笑着拍着书案说：“是份好跤图。”德子和立海见势不妙，灰溜溜地走了。宛八爷满意地望着宝三说：“武艺是门极高极深的功夫，没有二、三十年的功夫是不行的啊！”宝三诚恳地说道：“我愿跟您学一辈子跤。”

宛八爷把宝三领到一个庭院里，指着一个大土堆说：“从明天起，你早起五更练搬土，把土山搬到西墙根去，再搬回来，要记住搬了多少趟。”说着，宛八爷拿来一个大号铁簸箕，撮了满满一簸箕土，说道：“看着，底桩腰挺，上腿蹬直，双手举平，慢慢蹲身，蹲到底再拔起来，要不摇不摆。”

宝三自小好练，平时走道腿上也绑上两斤铁砂子，脚下是有根基的，但走了六、七趟，后脊梁沟上已往下淌汗了。宝三说：“师父，这真带劲儿，别等到明天了，今晚我就开练。”

宝三端着一簸箕一簸箕土，走到西墙根，然后再返回。当他把最后一簸箕搬完，天已泛白。宝三纵身打了个“旋风腿”，来了个“朝天凳”。他拍拍自己的小腿，显得十分快意。

宛八爷练完早功回来，把这一切都看在眼里，他高兴地说：“三儿，小土山让你挪了窝，一共走了多少趟？”宝三说：“走了一千零

一十八趟。”宛八爷面露喜色，称赞地点点头。原来这土山不知被宛八爷搬过多少回，一千零一十八趟，一千零一十八簸箕土，一点不差。宛八爷吩咐宝三每天如此搬山，宝三二话没说，憨笑着直点头。

过了三个月有余，宛八爷又来找宝三。宝三正待说话，宛八爷冷不防给宝三使了个拨脚，宝三脚跟微动，但没有离开原地。接着宛八爷又上手一压宝三肩膀，下面又是个重脚拨脚，宝三晃动了一下，但没有被绊倒。宛八爷欣喜地说：“好小子，脚下有根啦！”宝三听了低着头像个大姑娘似的脸红了。

（《北京武林轶事》1987 年 9 月　张宝瑞）

宝善林愧改“开场白”

解放前，北京天桥的把式场，最出名的恐怕就算是宝三的摔跤场了。

宝三，姓宝名善林。年轻时自恃功夫好，目空一切。每天开跤前总要自我夸耀一番：“俺宝三摔跤以武会友，欢迎诸位下场较量，不是吹的，谁胜了我，拜他为师！”一天下午，跤场围满了观众，宝三刚刚说完这么几句，忽听人群中一声冷笑。宝三一惊，问道：“哪位发笑，请下场指教！”连问两遍，无人所答。刚回身，又是一声冷笑。宝三急了，厉声喝道：“背地笑人，藏头藏尾，算什么好汉？有能耐的站出来！”话音未落，人群中挤出一位须发皆白的老者和一个十七、八岁的后生。老人满脸笑容地说：“久闻宝三爷摔跤功夫好，今日一见果然不差，只是遇事压不住火儿。如若不改，日后定然吃亏。”宝三那肯服气：“俺宝三就烦说空话的，您老要真有本事，那咱俩就练练。”老人不紧不慢地说：“甭说我，就我这小孙子，你也未必赢得了。”宝三打量了一下这少年，只见皮肤白皙，身材文弱，心想：“摔他还不跟闹着玩似的，今天我让您老露露脸。”想罢，把一副褡裢（跤衣）扔了过去。

一搭手，宝三便心知不好，果不其然，宝三三跤三负，羞得面红耳赤，只管低头掸身上的土，一句话也说不出来了。一直乐呵呵地看着这场比赛的老者此时说道：“俗话说‘谦受益，满招损’，小伙子！太傲气了，功夫也就没长进了。”说完，与那少年扬长而去。

宝三愣愣地站了一会儿，忽然若有所悟，向围观的观众一抱拳：“诸位，今儿散场了，咱们明儿见。”他稍加收拾，便急忙去追赶那老少二人，一直追出永定门外，在一片树林中见到了那位老人。宝三真诚地向老人作揖，表示悔改之意。老人为宝三的一片赤诚所感动，便道出了自己的真实姓名，原来他是一位隐居民间的摔跤高手。

第二天，老人又来到宝三跤场，看客比昨日更多。老人特向观众说明，宝三是他师侄，昨日之事是他们安排好的一出小戏，不过是为聊博诸位一笑而已。此后，宝三与老者成为至交，并从老人身上学到不少真功夫。

打这以后，再看宝三，每当开场前，总是朝大伙儿一个罗圈揖，然后说道：“……您往这儿一站，就是看得起我们，我打心眼儿里感激您。”每说到此处，看客们总是报以热烈的掌声。

（《北京武林轶事》1987 年 9 月　刘凯）

神跤快脚满宝珍

老北京人谁不知道天桥摔跤的“快脚满”。甭看满宝珍个子矬点，可一交手，“唰”的一个“插闪”，准叫对方趴下，那叫利落脆！

到天桥往西溜达进一个大杂院，靠北屋檐底下就是他家。“来，记者同志，屋里坐！”老满一盘腿，就和我唠叨开了。

“你问我啥时缠上的跤瘾？打七、八岁时，每天天一抹亮卖豆腐脑的哥哥就用担子挑着我，从天桥赶到红庙，把我往庙里的石碑

座上一搁，我就看宛八爷教跤。那宛八爷曾是清末善扑营的一个头头，那善扑营甭看只几百号人，可都是全国摔跤名手。传说光绪皇帝闹变法那阵子，保守派有两名死士到颐和园刺杀皇上，正赶上宛八爷值星，那两名死士身藏毒匕，正好撞上赤手空拳的宛八爷，'呼呼呼！'几个'插闪'，全叫宛八爷给撂趴下了……。以后跤场移到天坛小松树林子里，那时我给爷儿们、哥儿们看衣服堆，看宛八爷和宝三他们撂跤，宛八爷喜欢小孩，有时也跟我比划几下子。以后我就开始练摔跤的基本功——压扛子、举铃子、倒立、翻筋斗……，我十七岁开始在天桥宝三跤场卖艺。"老满说得兴起，"咕嘟咕嘟"喝了一大缸子水。然后接着说："当时天桥有沈三（沈友三）、宝三（宝善林）和张狗子（张文山）三大跤场。谁说天桥的把式光说不练？撂跤时，把布蓬子一支，木凳码利落了，穿上褡裢，一把拳，叫声'各位乡亲！有钱出钱，没钱您一边瞧着，站个脚，助助威，玩得不好，您眯缝着眼，凑合着瞧！'接着开练，几趟下来，汗'哗哗'地往裤裆里流。有一回，正赶上柏林寺的和尚陪着大军阀吴佩孚的姨太太陈媛媛到天桥看跤，我撂完跤正要脱褡裢，只见吴佩孚的马弁来到后场。他用马鞭子在我脑袋上转了几圈，说：'我家太太要看你玩倒立。'我一听，心里没好气，一边用手拧着褡裢上的汗，一边说：'爷儿们，今儿个没这个雅兴！'他一听，骂骂咧咧道：'好小子，你脑袋长在裤腰上了。''啪啪啪'，照着我劈头盖脸就是几鞭子，打得我鲜血直流，后来还是师兄宝三往他兜里塞了两个小红包，他才肯罢休。以后时不时的警察总来跤场找我们的碴儿，宝三又破费不少，这跤场才勉强维持下来。"这时只听屋里"扑嗵"一声，老满叫声不好，慌忙进里屋，我也随他来到里间，只见一位白发老妇跌倒在地。老满扶起老妇，叹口气说："那时候，我们这些穷艺人生活没有保证，吃了上顿没下顿，住的房子除了底儿不漏，哪儿都漏，我这老伴就是那阵子得的半身不遂。原来那阵儿，艺人最怕下雨阴天，跤场不能开跤，只得散场回家，要是赶上连雨天，可就糟心了，回家一抖落米袋子，连根毛也没有，老婆哭，孩子嚎，屋子漏雨，那个烦心劲儿，就甭提了。"老满安顿好老伴，又来到外屋。"芦沟桥打炮，日本人进城那年，有一次，我正在东安市场里摔跤，'哐哐哐'，大皮靴响，进来两个日本宪兵，其中一个生得五大黑粗，他一指我的鼻梁骨，'你的，跟我摔！'摔就摔，我这一百多斤也豁出去了，他一个'穿裆靠'，上前就背我。咱们中国式摔跤讲究以柔克刚，借力顺力，我使一个'插闪'，紧接着又是一个'搓窝'，他'扑嗵'一声就趴下了。当时看跤的人很多，小日本鬼儿也没把咱怎么着！"老满自豪地发出一串爆竹般的笑声。

说到解放后，老满的眼睛熠熠发光，脸上红扑扑的。他是北京摔跤队的第一任教练，不少徒弟在全国摔跤比赛中抱了"金娃娃"。他自创的"裹手坡脚"、"裂手坡脚"、"重腿坡脚"、"捶手"、"摔鞭"等跤法也广为流传。老满又告诉我："中国在原始时代已有摔跤，传说中黄帝战蚩尤的角抵，就是一种摔跤。周代的角力，秦汉的角抵戏，唐宋的角抵、相扑、争跤均是当时对摔跤的称谓。宋代民间有专门表演摔跤的民间社团'角抵社'，清代始称'摔交'。农闲时，民间摔跤练习或比赛称为'私交'，由官府设立的专门由八旗子弟组成的"善扑营"的摔跤称为'官交'。善扑营是当时清政府的一支特殊的侍卫军，又称徒手营，摔跤手和教练都是终身职业，清代的皇帝也都喜爱摔跤……。"

说到这儿，老满从书柜里拿出一本书，上面印着烫金大字《中国跤术》，原来这是他和别人合写的。老满高兴地说："我肚子里装的这点东西全在这本书里了，您有工夫瞧瞧吧！我现在还担任业余体校的摔跤课老师，您瞧，这讲课的时间快到了，对不住，少陪了。"

（《北京武林轶事》1987 年 9 月　张宝瑞）

“飞飞飞”曹凤鸣

曹凤鸣在天桥献艺，已有一年的历史了。他率领着自家女贵贞、贵荣、贵富、贵华、贵章等，每天表演“杠子”，和在空中表演几套秋千的“飞人”，他的技场叫做“飞飞飞”，场面很大，很有叫座的能力。一年多了，若不是有令人看不厌的本领，或者早已吃不下去了。现在情况很好，表演的时候，有人围着，不表演而在要钱的时候，围着的人，也不很减少。练杠子，在学校就叫做强健身体，拿到天桥，就得讲技术，讲特别的功夫，一个人若没有几百样拿手玩意，趁早还是别上天桥。虽然说天桥是宝地，是专养“一技之长”的人，但是设场卖艺却得又当别论，即如练杠子，一个人练了不算，还要许多人一齐练，一齐练不算，还得练出惊人的花样来。且看曹凤鸣，瞪着那大眼睛，领着两个孩子，倒竖在一根杠子上，不是很难能吗？然而这不过是一手儿而已。其实，在缓慢的时候如蜈蚣，在急骤的时候如风车，出乎人意料之外的表演多着呢。四、五年前，记得天桥市场也曾有过一个表演杠术者，年纪大约已有六、七十岁，须发苍白，精神健旺，表演起来，恰如猿猴，盖夫天下能人之多，且都出现在天桥市场，天桥或为众家英雄落魄之最后归宿地乎？老英雄久已消逝，曹凤鸣后来居上，沧桑之幻变，人事之迭更，良可叹矣！

空中飞人，吾人在其他马戏团中也时常看见，不过其与天桥有所不同，向来我们很少见着如此赤裸裸的表演在露天里，“有钱的扔一个捧场，没钱的站脚助威”，此正是天桥的特点，没有真本领的干不了，希望大富大贵的也不容易达到目的，因为“货真价实”的玩艺，拿到天桥就须“物美价廉”了。

曹凤鸣，天津人，他那一帮孩子们的功夫，都是他自己一手造就的，其难难在孩子们的年龄都不大，其贵贵在一帮孩子的技术一水齐。谁的孩子谁不当作宝贝疙瘩，他把孩子教练得折起来像面条儿似的，踢起来皮球儿似的，在冷风里，光着半截肉身子，这大概便是我们为什么看曹凤鸣在说着“生意经”了。

（《新民报》1939 年 3 月 2 日《天桥百写》）

镖局遗风

信都广生镖局的旗子，在天桥飘动已有四十多年的历史了（他们自家说的）。那个缺边的旗子映入吾人眼帘时，很容易想到古代的英雄豪杰和占山为王的寨主。摆场子的人叫朱国全，可那面旗上却写着挺大的一个“孟”字。孟者指孟继永，该人已八十一岁，住天桥公平市场 47 号，门下的弟子直到今日尚有四、五十，其精神、武艺仍不减当年。他曾领协和庄二老子的东，在南宫冀州开设日生镖局，它就是广生镖局的前身。朱国全是局中徒弟之一，保镖的出身，武功当然有两下子。为了吃饭，什么人都得有能维持目前的办法，朱国全练一阵功夫，再向观众卖药。他卖药与一般卖法不同，他大声疾呼漫骂一切卖假药的人，至于他的药是真是假，买的人自会考察。

（《新民报》1939 年 5 月 19 日《天桥百写》）

牛茂生的武艺

牛茂生是卖大力丸的，他在卖药前用三种武功招徕观众，即射步箭、拉硬弓、打弹丸。这武功原不是专为卖药招徕顾客而学的，因如今没有考武举人的机会，而将它用做卖药的一种引子。他祖父牛文斌，曾在福建任过

道台。其父牛仲华，曾任过清季刑部主事，并擅长整骨术，宣统元年在北京警察局考试整骨医士的榜上名列前茅。

牛茂生的步箭，其准确度可以射飞鸟。但他说，射箭是一种最孝的先人传留下来的，不准射杀生灵，此种道德思想，每个师傅对徒弟没有不谆谆告诫的。步箭五枝为一壶，五枝命中，方算射的准确。表演时，第一枝不中，则不能发第二枝。盖放步箭为最毒辣的一着，非到不得已时，不能使用这种武器。拉硬弓，是一种最需要气力的功夫。牛茂生不但拉一张，同时两张一齐拉，也能拉得很圆满。市场上拉大弓的人颇多，最驰名的首推牛茂生。打弹丸，牛在距离数丈远的地方，可以将一个比酒杯小的泥丸打得粉碎。打弹丸的姿式有一百多种，牛茂生所会的尚不完全，然而这三种快被时代遗落的武术，能在他身上保留着，也是一件珍贵的事情。他与沈友三、张宝忠诸人享有齐名。

（《新民报》1939 年 4 月 14 日《天桥百写》）

傻二愣邵永顺

傻二愣姓邵名永顺，傻可不算傻，愣可真叫愣，今年五十一岁，练气功，膂力过人，自沈友三在天桥参加掼跤那天，傻二愣就用手掌击石头，一击就碎，算来已及三十多年了。沈友三是他的师兄，擅长掼跤，但要提到比试力气，邵永顺的愣劲就大啦，有一次脱光了脊梁板儿，汽车从身上轧过去，他面不改色，一个翻身跳了起来。

二愣每次表演击石头的时候，场子上除了有一堆石头以外，还放着一把大铁锤。如果观众中有人疑惑石头不是真的，可以抄起铁锤试试，锤击不碎的石头，二愣用手来击。二愣说："瞧我的，只是瞧一个苦修苦练的苦功夫，除了这个没有什么可看的。"二愣有一张麻子脸，永远穿着那件灰长袍子，练功的时候就露出结实的皮肉。击石的时候，先把石头放在板凳上，然后用白布束紧手腕，右手朝上一举，大喝一声"开呀"，一掌下去石块应声而断。打完了石头，二愣把手扬起来，手心里一条紫黑色，这便是三十年苦练的痕迹，他练的功夫叫"铁沙掌"。

（《新民报》1939 年 3 月 19 日《天桥百写》）

文武双簧

杂技场中有一种文武双簧，所学与相声大同小异，二人用相声口吻对说，然后排双簧，一人在前以两手及五官模仿，一人在后说唱，最佳者加以捶打练习各技，故此名为"文武双簧"。习学时要掌握八个字，即在前者"发词卖相"，在后者"说学逗唱"，演来亦颇解颐。徐狗子死后，演此已无佳者，目下只有锡阔亭、巩成利等而已。

（《北平日报》1930 年 3 月 8 日《天桥商场社会调查》）

驴皮影戏

驴皮影戏"红紫"在天桥，那是民国十五、六年间的事。当时在现在吉祥戏院后身，有一家春茗园，盛极一时，早晚两场，观众大有争先恐后以先睹为快之势。如今春茗园的遗址已成一片荒凉的空场了。

驴皮影戏，原是冀东一带民间流行的一种艺术，其中的组织大致与舞台上的大戏差不多，生旦净末丑都有。驴皮影戏的命名，是因为"戳子"和"头碴"是用驴皮制成的。所谓"戳子"即是身子，"头碴"即是脑袋瓜子。材料之专选驴皮，是因为驴皮坚固，容易透色，映出来显得特别清楚。

制作驴皮影戏，是一种专门的手艺，全北京市也不过只有三两个人。演影戏的人有两种特殊的本事：(一)能唱，且多半能操演乐器；(二)剧本多是抄本，抄本中混杂许多外行人不认识的字，那种字仿佛新闻记者的速记，也好像当票上标明的"冲金旧物"。

北京市专以影戏赶堂会的，前两年曾有一个杨文广，他专以打面缸、打口袋、下河南、小龙门等滑稽戏为最拿手，然此人已死，空留一段佳话矣。

现在，曾在民国十五年在春茗园演唱过的人又回来了，由吴存领率，暂在公平市场支起布棚，称作永顺和，唱词儿白口，均用北京音，每天卖座还很不错。

(《新民报》1939 年 3 月 17 日《天桥百写》)

唢　呐

固安县来了几名到天桥吹唢呐的人，曲儿没有准谱，吹评戏的时候少，吹秦腔的时候多，吹起秦腔来，还配上胡琴，还有一捧笙。

吹唢呐的人不用嘴吹。他在吹口上套上一块木头，堵在鼻孔上吹。鼻孔吹着老生的腔，嘴里的响器还要奏出有板有眼的青衣的调子。有时闹欢了，还要吹起老生、青衣的紧板对口，忙得脸红脖子粗，观众叫好的地方在此处，能够要出钱来的地方也在此处。

鼻子吹不算，手指还得做出若干种样式，按风眼的时候，左手在上，右手在下，左手反把，右手反提……手的动作无论怎么复杂，腔调送出来，依然盈耳哉，洋洋乎。

乡间人进城，吃香的地方很少，吃亏的地方真多，惟有能把土产携之同来的，方能打出一个别开生面的新出路。

(《新民报》1939 年 3 月 31 日《天桥百写》)

天桥的电影屋子

天桥演电影的共有两家，一家是天乐，一家是上海。这两家不能说是电影院，应该叫做电影屋子，因为场子比客厅大不了多少，不叫屋子叫什么呢？

天乐的规模比较大，一所黑暗的场子里可以容下几十个人。所演的电影，多是年代较早的国产影片，每套片子匀三次映演，每次演三大本。全套看完，30 枚铜元也就够了。天乐的主持人姓钱，弟兄几个人都能驾驭机器，并能修理机器。机器是他们自己所有，一切杂务完全由他们自己操持。

上海电影屋设在三角市场中，机器是手摇的，利用太阳光的反射作用放映，规模之小，价钱之低，可以想见矣。

这里起先演的是无声片，最近居然能演有声片了。电影会说话，在天桥可算得一件新鲜玩意儿，虽然天桥并不是一个僻塞之区。

(《新民报》1939 年 4 月 7 日《天桥百写》)

电影在天桥

有产阶级看电影，当然去真光、美琪。真光半票亦需 800 元，对无产者来说这 800 元不是一个小数目，所以他们既然需要娱乐，也就需要天桥了。

这里的电影院共有三个，天桥、新民和中乐。门票定价 200 元，有些还是可以通融的，军人可以不要钱，儿童 50 元可以挤进七、八个，只有那些有闲情逸致，偶尔走到这里的人才花 200 元进去参观一下。这些电影院所使的机器是"百代"或"罗拉"的本地造，片子是从福克斯、环球两公司租来的将成为废胶片的片子，每星期才两万元，还不算贵。但是他

们每天才收入万余元。尚有五千五的捐税，再搭上同人的吃，合算起来每天不能剩钱，亏得这几位经理都有兼差，否则，早就关门了。每个影院都是六个人，什么差事都干，这些人是没有事在这里帮帮忙。

各院内的容量大都在二百人左右。一张票是收来再卖，可以使用一个多月或两三个月。场内摆的是长板凳，也有太平门。影幕是一块白墙，四周涂上黑烟子，中间抹一层白灰，旁边挂上个喇叭就行了。工友们非常和气，有钱没钱都可以进去看，所以这三个电影院从没与顾客发生过争吵。这里无论是国产的或是西洋片子都可以上映，每日三场，12点开始至午后4点半，遗憾的是中间断片，这三个影院以天桥影院最负声望，新民次之，中乐又次之。

（《新民报》1946年12月13日）

天桥的茶馆戏园始建于清末

天桥地方各茶馆戏园，地址都在前门大街以南、永定门大街以北。这一片地带约二里多见方，中间是个大空场，场的周围盖有几处茶馆、戏园。它们是清朝末年建立的，最早的茶馆有天泰轩茶馆、万胜轩茶楼、天乐茶馆等，都是专卖清茶附带说评书。清末光绪和慈禧相继逝世，连续两次“断国服”（就是皇帝逝世后，全国举哀，停止民间一切歌舞、彩唱，禁止一切锣鼓喧哗，表示哀痛的意思）。每次举哀百天，两次就连续了半年多。这样一来，真苦了唱戏的人，不唱戏就没有收入。指身为业的艺人，为了设法糊口，有的改行做小买卖，有的纷纷来到天桥，落地清唱为生。等到期满解禁，有的重返原来戏园再演，有的干脆就在这里定下来。民国初年，这里的茶馆、戏园重新加以修建和改建的，计有万胜轩戏园、天乐戏园、小桃园、小小戏园、丹桂戏园、小吉祥戏园等共七、八个，有的演什样杂耍，有的演京韵大鼓、奉调大鼓、京东大鼓、乐亭大鼓、相声、皮影戏、杂技、河北梆子、评戏等。后来只有天乐戏园演唱京剧，是由天桥艺人梁益鸣等所组织的京剧班，专演马派京剧和武戏，所以人们称呼梁益鸣是“天桥马连良”，上座盛极一时。在此附带说一下，万盛轩戏园过去一直演评戏，新凤霞在那里演过很长的时期。解放后，天桥一带面貌全新，并把所有地摊说唱的艺人们组织起来，加入了专业剧团，把所有的茶园、戏院修建一新，街道清洁，再看不到以前那样嘈杂零乱了。

（《文史资料选编》第13辑1982年7月《北平戏院考》 叶龙章）

天桥茶馆各有不同

评书茶馆，在天桥只有福海居一家（即王八茶馆）。该书馆最发达，前为清茶馆，提笼架鸟、闲散阶级人物到那喝清茶，后为评书馆，不卖清茶，所上的茶座都是好听评书的。北平这个地方，评书茶馆共有七、八十家，王八茶馆，屋内宽阔，有三百多书座，为书馆之冠；说书先生挣钱最多的，亦属该馆第一。王八茶馆虽能挣钱，艺术要求高超，第一路角色才能上的住一转儿（每两个月为一转儿，过期改换新角），第三、四路角色皆畏而不往，第二路角色亦常有磕出去做不到一转的。在清末时，该馆能叫座的说书演员为：王致廉、王杰魁、田岚云、杨云清、张志兰、群福庆、张诚斌；民国以来，在该馆能叫座的说书演员，为陈士和、潘诚立、张少兰、袁杰亭、袁杰英、金杰丽、品正三、刘继业、阎伯涛。最近评书界的老人物相继去世，后起无人，人才缺乏。在该书馆能挣钱、能叫座的，只有品正三、刘继业、阎伯涛、刘继云数人。王杰魁、袁杰英为评书最有声望的角色，亦因该馆的生意难做，辞了转儿，另搭别的书馆了。陈士和、金杰丽去津未返，张少兰改行行医。该馆每年只用六个演

员即可表演全年，今书界演员有百数余，欲邀六个相当角儿都感觉困难，评书界人才缺乏，为百年来所未有。另劈柴陈茶馆，主人姓陈，因售劈柴得名。该馆在天桥西沟旁路北六楼八底，底下茶座大多是附近手艺工匠、摊贩商人。每天早晨有十数人，在那里喝茶、研究活儿，许荣田、陈荣启、马阔山、曹阔江、马荫良等，是天天准去的，这里算是个清茶馆。如若有人邀说评书的，到那里去邀是绝不会空的。六合楼茶馆在魁华舞台北边，四楼四底，虽是个清茶馆，白天卖清茶，夜里是店，为瓦木匠、拉车的老哥儿们盘踞之所。清茶馆儿，地式宽阔，楼上楼下，设备完善，讲卫生，真清雅，买卖发达者，第一属西华轩，俗称红楼茶馆，第二属同乐轩，在红楼茶馆以东，俗称三起大楼。野茶馆，真凉爽者为长美轩，在电车总站以西，每逢夏季，天天高朋满座。其余的野茶馆，则无定所，年年改变，营业如何亦没一定的。小小茶园、天桂茶园、小桃园、万胜轩都是蹦蹦棚子，又叫奉天落子，半班戏，所唱玩艺生旦净末丑等等的角色都有。我老云听过些回，他那戏里始终亦没唱出个皇帝、元帅，美其名叫评戏，称为半班戏，倒是名符其实的，如意轩、二友轩、三友轩都是落子馆，一般不得时的鼓姬在那里演唱。

（《江湖丛谈》第2集 1936年　云游客）

“王八茶馆”

天桥生意中有三王，三王为谁？一为“烤肉王”，二为“豆汁王”，三为“王家茶馆”。该三王者已成市井中之著名人物也。

王家茶馆在天桥西南巷路西，字号是“福海居”。据云此生意已有百年之久。早先该地尽是茶馆，仅“福海居”有灰棚，铺长王姓，喜养禽鸟，其房中遍悬笼杆，皆挂各种雀鸟，于是北京提笼架鸟之人，皆云集于该茶馆。街市上养鸟之人相遇，多以赴王家茶馆聚会为荣，于是念字谐音，又改呼为“王八茶馆”，即其铺长亦不为怪，其真正“福海居”之字号，如今反无人能知矣。近年来，天桥茶馆林立，皆是楼房高筑，茶座如云，“王八茶馆”亦建成宽敞之楼房，墙外又为常年之鸟市，于是王八茶馆内虽亦终日满座，确多是提笼架鸟之人。昨询问去该茶馆之茶客，据云赴该茶馆者决不去别家，而别家茶馆之茶客亦决不至彼。盖王八茶馆既为老营业，其茶客亦皆老主顾，赴该处喝茶者分三种：（一）早年营翼官人在外缉访案件，多在该茶馆聚集商量，故如今侦缉人员踩案说事，依然在该茶馆聚齐。（二）拉纤之人，凡议“房地纤”以及“官司纤”，皆在该茶馆相聚，此亦相习成风之惯例也。（三）养鸟之人多有一种特性，即欲与群鸟比赛斗哨，以显己鸟之能，又恐被杂鸟串口叫脏，故每晨至晚，皆赴该处，因王八茶馆不准杂鸟打开笼罩之故也。其茶资在十年前尚是每位四十，旋即增至一枚二枚，两年前尚是每位二枚，目下楼上每位八枚，楼下每位四枚，而茶座依然起满坐满云。

（《晨报》1927年8月12日《天桥之一瞥》　敏公）

北平市的评书馆子，在内城的都是白天搁书，灯晚卖清茶；前三门外的评书馆子都是白天卖清茶，灯晚搁书。内外城的书馆黑白天都搁书的，只有宣外大街路西如云轩、宣内森瑞轩和磁器口红桥之天有轩。至于天桥福海居，俗称王八茶馆，其故去之旧主人姓王行八，天桥野茶馆，是他创立最早的。当其在时，营业极为茂盛，今老王已故，其营业已落千丈，非昔日可比了，虽是灯晚白天都有书，仍以白天上座甚多，灯晚上座寥寥而已。

（《江湖丛谈》第1集 1936年　云游客）

落子馆发源于天桥

天桥地方为女落子馆发源之地。记得三

十年前演莲花落者，在天桥北大街路西有几家，该地名为切糕屋子，没有字号，仅挂八角鼓之笼子为招牌。台上有三、五女角，打竹板唱曲鼍歌，每演一次，下台讨钱一回，丑态百出，实属有伤风化，迭次被彼时提督南营驱逐，迨至晚清末年，始有常星斋、庆云亭等在天桥创立坤书馆，每家皆有坤角七、八人。

书馆与戏园大同小异。开书馆之人专为卖茶，其台面由唱坤书成班人租赁，其班底自带箱笼，角色亦是互相罗致，更需备有琴师（架弦者）数人。每日收入有与前台劈帐者，如三七开或二八开，并有二五、七五等分别。三七者是前台三成，后台七成，二五、七五者是前台二成五，后台七成五。戳活点曲的特别收入，一律归后台平分（唱者与班主各五成），琴师、茶役等每人一份。每日开场时，锣鼓齐鸣，谓之"发四喜"，引人进入。顾曲者虽不买票，每人却有固定茶资。台上演大鼓小曲，每演一段"打钱"一回（索钱谓之"打钱"），顾客点曲者，名为"戳活"，有固定价钱，亦有坤角指令戳活者，名为"捧场"，惟戳活一次即算认识该角，由此须每日必去，所以唱大鼓之坤角，往往仆从如云，出门亦非常阔绰也。

书馆在早年，除天桥他处无之。由民国元年后十余年正是彼处发达之日，彼时书馆内每日满座，每角每日收入亦多，再遇有喜庆堂会，每角皆有加份之钱，所以出门自有包车，家中亦是电灯电话。近二年坤书、杂技遍地皆是，天桥生意一落千丈，唱曲人多有另谋他业者（不正常之业），观最近凶杀案李秀英，其内幕已可想见也。

市上伤风败俗之事，莫过于坤书馆，染其习俗不但害人且亦自害。即以唱曲之坤伶说，幼时多是清白女子，随师学艺即算投入"老合"，先带其"靠扇"，即是串娼唱，再行登台，虽名为"卖脸不卖身"，惟已有"游娼"之名目，其结果可想而知。至于无知青年每日留恋书馆，因之倾家破产、身败名裂者颇多，此项青年男女，岂非书馆所害？

目下坤书馆多改杂技社，上演什锦杂耍，此者首创于石头胡同四海升平。现在内外城已有多处，内容有双簧、相声、戏法、魔术、大鼓、单弦、快书、八角鼓以及抖空竹、耍花坛、练飞叉、盘杠子等等文武技艺，现天桥土地上亦应有尽有。

（《北平日报》1930年2月21日《天桥商场社会调查》　秋生）

坤　书　馆

坤书馆原名落子馆，又名女落子。二十年前天桥无此生意，有之皆在前门大街南口路西，或在西便门外之运粮船上。此种人自谓为"老合"，说话皆有"春点"（即是切语）。每日赚钱有限，全凭"空子馈杵"（即有钱人另给赏钱）。如今则与早年大不相同，唱手亦多有自用洋车，衣服亦极为时髦阔绰。每日开唱时名为"开锣"，由场面之男角先唱名为"发四喜"，再由全体合唱名为"群唱"，然后由借台学戏各角单唱，即拿扇子请听主点曲，名为"戳活"。单唱时，每唱一段，要钱一回，名为"打钱"。"戳活"由点曲人单给，至晚核算。戳活之钱是分给唱主一半，其余一半大家均分。零打之钱归大众均分。零打钱，不拘数目，三、五枚至三、五十枚均可，戳活的每次须给大洋一元。所谓戳活家者，即是捧角家也。各唱手除每日赴馆子演唱之外，并常有堂会，名曰"加档子"。唱加档子者分"情"、"票"两门。所谓"情"者，是纯粹买卖生意，由喜庆之家约去，除本家给"笼子钱"（笼子钱即是戏钱）外，本家及亲友点曲另外下赏。所谓"票者"，是无笼子钱，仅由本家多下赏钱及戳活者之点曲钱。更有"半情半票"者，是本家给开车饭钱，然后下赏，大家均分，各唱手皆怕"半情半票"，不能多赚零钱。其"情"者除零赏钱之外，各唱手皆有一份笼子钱收入，其纯粹"票"者，唱手得赏必多，闻走一次"加档

子”，每人有得三、五百元者。目下坤书馆之唱手日渐增多，其生意亦日渐发达也。

（《晨报》1927年8月2日《天桥之一瞥》敏公）

以纯吃茶的茶社为“清茶社”，以娱乐为中心的为“坤书场”，两者虽皆有茶可吃，其性质则有天壤之别。

坤书场在天桥以往有十几处之多，现在其较大者，则仅有义和、合颐、德义、二友、春华、永顺、德昌、瑞云等八个园或轩了。它们的组织情形大致是相同的。坤书场也有前后台之分，前台的小费收入与后台对折算帐，后台入款与前台二八劈分。至于姑娘们有人点活的收入，则与后台老板二一添作五，平分春色计之。因为座上不零要钱，所以点活在茶客方面是一件不可缺少的事情。按坤书场的规定，大场子（有名的姑娘）点活一次，定价五角，中场子（略可以见活的姑娘）点活一次，定价二角，至于小场子（小姑娘）轻易没有点活的，唱一场到归家，只能拿到些车资。点活者按照定价掏钱的很少，最少一元钱起码，开手撂个五元、八元，倒是最为普通的事。

在坤书场唱书的分为“坐场”和“赶场”两种。八个书场，那个里边也有十几个是唱坐场的，唱坐场的不到别家去，赶场则反是。点活还有点唱“群书”者，如《十里长亭》、《打花鼓》都是群书的项目，在一年中遇到一次或遇不到一次，群书是一、二十人的齐唱。

（《新民报》1939年4月11日《天桥百写》）

书　　棚

不论唱鼓词或是说评书，大都按着整本大套，一回一回地天天往下接续着唱说，越唱说越津津有味，越听越自己拔不出腿，所以各书棚中，他们各有一部分长期的听众。关于唱鼓词儿的大鼓书，除西河大鼓、京板大鼓等类外，尚有一种“客口大鼓”。凡其音调与京音不同的，皆以“客口”名之，其含“怯八意”之讥讽意味，则丝毫不必加以疑惑。至于评书，在二十年前曾成立过评书研究社，其后又改为评书协会，至今评书在天桥仍占有重要地位。从前戏界大王谭鑫培在世的时候，评书界的双厚坪也被称作“大王”享有盛名，另还有鼓界大王那就是大名依然鼎鼎的刘宝全了。

大鼓书所用的器具有铍梨片、檀板、扇鼓、三弦等。所唱的书，多由历史小说改编成的，韵调铿锵，毫无勉强的地方，词儿以描写社会各层的生活为主，加上声音的摹仿，姿式的形容，有时把一辈古人活生生地描绘出来。说评书所用的物品，盖为醒木一块、扇子一把、手巾一方。据说醒木用做分别段落，扇子用做比拟刀枪，手巾做来往书文之用，并且这三种法宝都是学成出科由他们师傅所发给的，如毕业证书一样。大鼓书喜说《刘公案》、《英烈传》、《天门阵》、《杨家将》等书；评书喜说《三国》、《列国》、《三侠五义》、《永庆升平》等书。唱说各书的时候，虽然依着师傅所传教的轨道去走，但是今古不同，一味用那死脑筋也不成功，所以“摩登”，“利用机会”等名词，时常也在他们口中出现。

（《新民报》1939年4月13日《天桥百写》）

书茶馆和坤书馆

书茶馆的设施和戏园子不同。戏园子大多是前方有一个比较像样的舞台，宽度、高度、进深起码合乎最低的要求。早年，观众席的最前边摆有桌椅的特座，后边才是一排排的长椅子，折叠座椅是后来才时兴的。那时戏园子里有茶房（服务人员）为观众沏茶、续水、递擦脸的手巾把，又有手举托盘的小贩在观众席间往来穿梭，卖香烟、糖和花生、瓜子

之类的食品。观众一边看演出，一边喝茶、嗑瓜子，还可以让饭馆的伙计把热包子等送到座位上来。而书茶馆顶多有一个简陋的小土台，观众席多为茶桌、坐椅，有些人来此是以喝茶为主，听书、听曲、看杂耍是为附带。

书茶馆中专由女演员演出的叫做“坤书馆”，俗称为“落子馆”。“落子”本是评戏的别称，东北的评戏即俗称为“大口落子”，可是北京、天津所说的落子馆，却和评戏毫无瓜葛。听说这里用的“落子”两个字，是东北话“唠嗑”的变音。唠嗑是闲聊天的意思，意味着这里是闲聊天的场合。一般的书茶馆，有的演出“什样杂耍”，有的演单一的一种形式，或由评书演员说评书，或由西河大鼓演员说唱长篇鼓书。和我在永盛轩演唱的同时，在天桥说唱长篇西河大鼓的马连登、马增芬父女及女演员王艳芬、男演员孙呈海，都很有号召力。这些位演员都是按规定时间到场后立刻开始说唱，说唱到一定时间便马上离去，有时候还得到别处茶馆或者电台、堂会去赶场。坤书馆则不然，每个坤书馆里，都有十来个刚刚开始演唱生活的小姑娘，被叫做“小坤角儿”。她们在馆里“坐台”，等待顾客点唱。

坤书馆的小土台上，台口正中摆一只堂桌，铺着桌搭，悬挂着桌帷，堂桌两旁，八字形摆上两条长凳。自营业开始，这些小坤角儿，就分别坐在两条长凳上，面向前方，等待点唱。前来光顾的人，都是一边喝茶，一边听唱。随时有一个手拿折扇的伙计，走到顾客面前，将扇子打开，伸向顾客眼头里，请顾客点唱。他的扇子上一行行地写满鼓曲段子的名称，如《黛玉焚稿》、《宝玉娶亲》、《昭君出塞》之类，顾客可以选择自己想听的段子和演唱形式，也可以指定某个演员演唱。这些坐台的小坤角儿，多凭仗着“色相”，因为她们中间多数人是初学乍练，技艺较差，往往顾客点唱时，不了解谁唱的如何，只看演员的长相而指定谁来演唱。那时一个坤书馆，只请一个弦师，不论哪个演员演唱，不论演唱哪种形式，都由这个弦师来弹。弦师的技艺不一定精湛，可是会的却不能太窄，不然的话，是应付不下来的。

当时管坐台的女演员，也叫“小女班”，在大鱼吃小鱼的旧社会，这些小演员便成为最小的小鱼，受的累最多，耗的时间最长，收入却最少。坤书馆也请较为出名的女角来演唱，请来的名角，自带桌帷，自带弦师，不必坐台，她们按规定的时间来，唱完了就走。小女班的小坤角儿，要侍候来这里的名角，为之打洗脸水，准备化妆品，沏茶倒水。有的小演员由于功夫不够，嗓音不佳，长相又是平平，坐一天台，不准能唱上一两段。每唱一段，要把顾客付的那点钱先交一半给书馆，剩下来的一半，还得和拿扇子的伙计分，自己得到的便极少了。这些小演员多半是买来的，养父、养母和她们没有感情，只把她们当成“摇钱树”，她们卖唱的收入得如数交出，养父、养母觉得她们交的数目不多，还要施以拳、脚，甚至以鞭、板拷打。

（《燕都》1986 年第 4 期《天桥话旧》　魏喜奎）

记天桥茶馆与戏园

天桥数十弓地耳，而男戏园二，女戏园三，落子馆又三，女落子馆又三。戏资三枚，茶资仅二枚。园馆以席棚为之，游人如蚁，然穷人居多也。落子馆地稍洁，游人亦少，有冯凤喜者，楚楚动人。自前清以来，京师穷民生计日艰，游民亦日众，贫人鬻技营业之场为富人所不至，而贫人鬻技营业所得者，仍皆贫人之财（哭庵赏菊诗序）。

许愈初天桥诗有云：“京都日日风光和，天桥游客如抛梭。多少裘毡铺地卖，纵有司市无饥诃。骗人魔术真狡狯，茅棚白日鸣钲

锣。豪情酒肆荡胸臆，悦耳舞榭闻笙歌。更怜结伴谁家女？巧梳鸦鬟裙带拖。自署门前说书馆，风流惯引游人过。姿容艳绝音清绝，鲁南一见成情魔。"(肃肃馆诗集)

(《北平风俗类征》(下)1937 年 李家瑞)

天桥跑大棚的

早年北京戏园都有定额，官家不准多设，故华乐园、同乐园等，从前原名为天乐轩、同乐轩，皆为杂耍馆，不在戏园定额内。自第一舞台修成后，文明、开明、新明等园继之而起，内城又有真光、明星、平安、中天等电影院，于是戏园在原额之外，多加一倍。天桥的戏园成立之时，皆为席棚，失火后，改筑木架铅板之棚，故至今犹有天桥大棚之称，在天桥演戏故名为"跑大棚"。以目下九家大棚中，仅歌舞台及吉祥两家为男伶演戏，其它七家是坤伶戏棚，内中尤以演秦腔者为大多数。每日10 时开戏，至晚 8 时始散，戏价低廉，与大戏园不同。开戏时，若每位票价三十枚，至午后即减为二十枚，再迟则降为十六枚、十枚、八枚，晚间剩一两出戏时，收六枚、四枚，及至买票入内，则戏已尾声。而在戏园中，则终日满座，其演戏人盖多借台学戏之童伶耳。加演一出，仅多拿数枚铜元之戏份，并有以两个烧饼，一碗豆腐做代价，即能多演一出大戏者(亲眼所见，决非笑谈)。目下有以天桥戏园为坤伶发源地者，此话确非虚语，如雪艳琴(原名金小仙)、高媚兰(原名喜月琴)、金友琴(原名金秀龄)、云飘香(原名林金翠)、尚鸾姣(原名陈桂云)、珍珠钻、王兰芳等，皆为天桥大棚之角色，现在居然各树一帜，皆成名角矣。

(《晨报》1927 年 8 月 2 日《天桥之一瞥》敏公)

从戏棚到戏园

天桥的戏园，有吉祥舞台、丹桂茶园、万盛茶园等许多家，它们差不多都挤在西市场正街那么一个范围里，唱起来锣鼓对打，琴弦相应，停止时一致的屹然默立，毫无声息。乍进天桥，耳朵塞得满满的，大部分是借了戏园的光。

所演的戏，皮黄、评戏应有尽有，但是演唱秦腔的依然占着中心的地位。票价卖得最低，开戏卖票，加上茶资也不到毛儿钱的花费，唱到约摸一半的时候，票价就落到二十枚了。唱到完，卖到完，也落价到完，及至剩下戏尾巴的时候，把守门的人更加"加油"，由五大枚一直嚷到三两大枚。在二十年前，天桥市场本无所谓戏园，演唱戏剧的只有用苇席搭成的大棚，一般人管它呼做"天桥大棚"，唱戏于大棚者称曰"跑大棚"。后因大棚被火，又改为铅棚木架搭盖，后经多次改建乃成为现式的洋灰顶。

各戏园的座儿什么时候都挤得满满的，但是正式请朋友到那儿看戏的人却是绝无仅有，因为追本溯源起自大棚是一原因，而戏价太低显得不成敬意也是原因之一。

(《新民报》1939 年 4 月 12 日《天桥百写》)

永盛轩茶社

天桥的娱乐场所中，有一种茶社它发达的程度可以说超过一切，永盛轩就是属于这一类的茶社之一。那里窗明几净，喝着五大枚一位的香茶，观瞧着台上几十分钟一换的戏姬，耳朵里听着清越的丝弦和唱词，这种娱乐之得享，还能说不是福气吗？

一般人想象中的天桥，或是一处纷乱到

家穷窘够不着底的所在，然而在某一个角落上说，那儿的奢侈、浮华，还有其它所在所不能比拟的地方。在永盛轩的门旁，我们常常可以看到漂亮的包月洋车，有的是鼓姬所有，也有的是阔绰的茶客坐去的。

在永盛轩演艺的名者，坠子为程玉兰，山东大鼓为李奎英。程玉兰自明天起上海邀去，约两个月后返京，李奎英色艺双绝，程玉兰称她是永盛轩唯一的台柱子。其母李云舫和女儿在天桥受到茶客最大的欢迎。李云舫的徒弟刘金菱和小宝林二人，在一般人中也是很有人缘的。男性中较比有名的演员有唱西河大鼓的关顺贵和他的弟弟说竹板快书的关顺鹏。据听书的内行人说，两个人都有着超等的功夫，在天桥够得上第一流的人物。关顺鹏的徒弟孙呈海，亦曾在电台广播过两个多月。

永盛轩的经营人孙玉珍，他经营这所茶社仅两年多的时光，历史不算长久。趣味浓厚的茶社，在天桥一地还多得多呢！

（《新民报》1939 年 4 月 8 日《天桥百写》）

小 桃 园

天桥的评戏园子，只有小桃园一处，园主叫傅久安。小桃园的位置偏在天桥东南隅的一个较比幽静然而又繁华的地方，幽静的是其背面为一片空场，繁华的是其前方杂耍荟萃。

评戏之得享盛名于北平，记得仿佛起于白玉霜之《拿苍蝇》。《牢狱产子》是小桃园一出得意的名剧，该剧的主角为美玉霜。美玉霜在天桥就仿佛白玉霜在开明的名气似的，其余的须生石景兰、杨振福，小生王振海、王少轩，花旦筱桂花、梅兰玉等，也都有着不错的叫座能力。

（《新民报》1939 年 4 月 10 日《天桥百写》）

街南与街北

过去，北京的戏曲演出地点，有“街南”、“街北”之分。以珠市口大街为界，珠市口大街以南，称为街南，主要就是天桥一带。在街南演出的，都是被认为不能登大雅之堂的小班社，能够在街北演出的，就是所谓高一等的大班社了。长期在街南演出的班社，没有资格到街北来，在街北演出的班社，也决不会到街南来。但珠市口大街上，坐南朝北的开明园（后改为开明戏院、民主剧场，现为珠市口电影院）和坐北朝南的华北园（曾易名华北戏院，十年动乱中停业，其后改为丰泽园饭庄）稍有特殊，即被看作是街北的演出场所，评戏的个别名角也来演出，评戏前辈名家白玉霜、芙蓉花二位，都经常在这两个园子上演。这种现象，自评剧名角喜彩莲来京后稍有改变，她以带灯光布景的新评戏，演出于街北的各戏院。新中国建立以后，自新凤霞开始，街南的演出团体，陆续有来街北演出的，大多数是经市文化部门的安排。但是街北的剧团仍以到街南演出有损声誉而从不涉足。十年动乱以后，天桥的万盛轩经过翻修，改称万盛剧场，才开始接待一向在街北演出的戏曲团体演出，打破了旧日的界限。不过，杂耍演员一直不受这种限制。

在街北演出的杂耍演员，大多数是早年在天桥演出过的，或者是街南、街北两处跑。杂耍演员，有些是自小生长在天桥，从当地起家；有些是在外省外县，甚至在北京的街北，已经有些名气，又来天桥的。不论哪路角，只要有名望，都可以到街北的戏园子里演出，不受限制。侯宝林就是自小随其师“云里飞”在天桥“撂地”演出，后来转入街北，才红起来的。我十二岁来北京，第二年在街北的庆乐戏院登台，唱红了之后，又应河南坠子名家程

玉兰之邀，到天桥永盛轩演唱，在永盛轩演唱的同时，也不断回街北演唱。

（《燕都》1986年第4期《天桥话旧》 魏喜奎）

鸡窝里飞出不少金凤凰

本世纪20年代至30年代初，北京的天桥既是一个繁华的商业区，又是一处具有浓郁民间色彩的文化娱乐场地，每天游客熙来攘往，甚是热闹。只戏园就有七家，不过都是苇席或铅皮搭的棚子，虽然简陋，可门脸装饰的花花绿绿，还是很吸引游客的。这七家戏园是：坐落在马路西边的吉祥、升平、振仙、魁华等四家，那都是男角儿的地盘；马路东边的三家，从北往南数是歌舞台、燕舞台、乐舞台，是坤角儿的阵地。当然这并不是绝对的，据当时的报刊记载，路西的几家戏园也曾有女演员演出过。路东这三家挨得很近，伙计们站在门前招徕看客的喊叫声，彼此相闻。

当时在天桥唱戏的主要演员有崔灵芝、天明亮、一千红和坤伶王云仙、金艳芬、金秀龄、小小香水等人，都是很有功夫的艺人，有的还是红极一时的老前辈，特别是崔灵芝。梆子旦角以灵芝命名的计有三人（指男旦）：丁灵芝、李灵芝、崔灵芝。其中数崔灵芝功夫最好，名声最高，“霓裳高咏，誉满都门，历数十年如一日，艳迹所经如三庆、同乐、庆乐等园，举有万人空巷之况”（见《戏剧月刊》1933年2卷11期，谢素声的《梨园缀录》）。他的人品清雅高尚，善于诗画。晚年为维持同业生活计，仍演出于天桥歌舞台。崔先生被尊为“秦腔”（即梆子——作者注）泰斗”，谢文称赞“其嗓清脆如哀家梨，台步，做工超尘出俗，说白字句清晰，无一含糊”。他所演的《回荆州》、《玉堂春》、《九件衣》最好，而《九件衣》、《忠义侠》二剧更为观众激赏。

解放前，艺人们习惯把北京的戏园划分成两类：天桥地区的戏园，统称“道南”；其它如开明、文明、三庆、庆乐、广和楼等大一些的剧场，统称为“道北”。道南、道北有“高低”之分，“文野”之别。天桥几家戏园设备简陋，票价低廉，肯于光临的看客都多所谓下层社会的苦力、商贩、店员以及进城办事来的农民，像《啼笑因缘》中樊家树那样的高门学士，成天逛天桥，是要招人非议的。艺人们也是这样，在道北大戏园演唱的艺人，即使很不得意，也不轻易去道南搭班，除非等米下锅，才肯拉下脸来到道南献艺。像上边提到的崔灵芝也是因为年龄渐长加之女伶的兴起，才被挤到天桥献艺的；反之，在道南搭班的艺人，一旦有了些成就，就被道北那些大剧场邀去。对此，刘云甫老人感慨地说：“那时人们（包括艺人自己）把在天桥做艺的视为低人一等的所谓‘天桥货’，其实天桥是藏龙卧虎之地，这个鸡窝里可飞出了不少金凤凰。因为在这里做艺的有一些是失意的名家，他们有着丰富的实践经验和堪称绝技的表演艺术，此外还有一些后起的童伶，师徒同台，边演边学，所以出了不少人才，像张德成、于德芳、张黑（著名武丑）、程永龙（唱红净，比李洪春先生还早），都是在天桥唱过的；打单皮的名家白登云，当年也是随他父亲（是武场的一位师傅）在天桥做艺锤炼出来的；坤角们，李桂云这不用说了，贾桂兰、韩月樵和比她们早的雪艳琴，比她们晚的高媚兰等，这都是打鸣的金鸡呀。”

（《燕都艺谭》1985年6月《戏曲艺术家李桂云》 王登山）

李桂云“一日三教子”

父亲辗转托人，最后由在天桥拉洋片的艺人“大金牙”介绍，拜在家住天桥附近的河北梆子老前辈杜元庆门下学艺，立了六年的字据，学青衣活儿，“桂云”就是杜师傅给起的

艺名。

杜师傅工架子老生，功底扎实，身段好看，脸上有戏，为人忠厚本分，是一位很受人尊重的长辈。桂云拜师不久，杜师傅又收了一位女弟子，叫韩月樵。

桂云、月樵每天顶着星星起来到城根去喊嗓，数九寒天对着城墙念快板，冻得嘴皮子哆哆地合不上，还是照样地练，只有这样，在台上唱念吐字才清楚、干净、不乱口，等到街上有了行人，他们也就收功了。回到师傅家，接着在院子里跑圆场，下腰、踢腿……，吃过早饭师傅给说戏。下午师傅上园子，她们就在家自己复习，有时师傅也带他们上后台见识见识，内行人称这为"熏戏"。十几岁的孩子，一天到晚练功学艺，体力消耗大，师傅家虽然待她不错，但总不是自己的家，不能随便要吃要喝，父亲每月给她点钱存在附近卖豆汁的摊上，饿了就去喝碗豆汁。

这位"豆芽姑娘"很快学会了《百草山》、《三疑计》、《南天门》等剧中的青衣活儿。学艺才满三个月，对一个十二岁的孩子来说，那股新鲜劲儿还没过去，可师傅就把她推上了舞台，说是"台下练百遍，不如台上唱一遍"，这是老艺人经验之谈，不过还有一个师傅没有出口而小桂云也乐于接受的原因，那就是一登台就有十几大枚的收入，按字据上的规定，其中三成孝敬师傅，其余的就可以拿回家给爹妈了。

桂云演的第一个角色是《百草山》中的三圣母，那是在天桥的燕舞台。师傅们帮她上好妆，扶她坐在两片山景后边的桌子上，手持缨帚一动不动的唱上几段儿完事。这对一个只有百天艺龄的小演员来说，倒是量材使用，特别是她有一条天赋的好嗓子，扮相又水灵，初登舞台演这个角色，倒也符合扬长避短的道理，所以，虽然是个配角，倒也讨人喜欢，长辈们都过来鼓励她两句。从此，演戏、学艺，两副担子放到一个十多岁孩子的肩上，并不轻快。就拿演戏说吧，戏园并不只演一出戏，桂云也不能只演一个角色，人家只要派上活儿，不会也得应下来，不然下次还能派你活吗，这样，总是逼着你学，成天没个时歇，倒是长进得快，就这样练功、学戏、演戏，不知不觉地过了一年多。

因为杜师傅是唱老生的，教旦角不对工，所以桂云的父亲取得他的同意，解除了合同，又让桂云拜了当时著名旦角教师张吉祥为师。李桂云跟张师傅很快学会了《三娘教子》、《算粮登殿》、《春秋配》、《拾万金》、《牧羊圈》、《锄美案》等二十几出青衣戏。

桂云第一次担任主演，是在燕舞台演出的《三娘教子》一剧中饰王春娥。《三娘教子》是一出梆子青衣很吃功夫的戏，这主要是由于它的唱腔板式丰富，有大慢板、小慢板、二六板、反调、小反调、导板、快板、尖板、紧打慢唱和搭调等等，所以师傅都拿它给学生们开坯子打基础。戏班里有个说法：男（老生）怕《斩子》，女（青衣）怕《教子》，嗓子不跟劲的很难顶下来。可是学戏上心，演戏认真的小桂云却一炮打响，因为这位不到十五岁的少女，扮相端庄秀气受看，嗓音甜润清脆受听，做戏虽然还谈不上什么"入体"，但是严肃认真，有板有眼，一丝不苟。长辈们听了赞许，观众们听了喊好，掌声响成一片，引起戏棚外游人极大的兴趣，戏园上座甚好，于是歌舞台、乐舞台都来邀桂云去演《三娘教子》。她呢，一工戏赶三包，这家开场戏《教子》，那家中轴戏《教子》，第三家大轴戏还是《教子》。三家卖座的伙计在戏棚门口扯开嗓子喊："快来吧，李桂云的《教子》！""我们这儿是真李桂云！"不少观众追着看她演《教子》。桂云回忆说：我可忙了个脚丫朝天，来不及卸妆，蒙上块头布，从这家跑到那家，吃饭的工夫都没有，饿了就买个火烧啃，有点时间就喝上碗豆汁。成天价唱，嗓子也真给劲，根本不知道累，高兴着哪！

张师傅、杜师傅邀请崔灵芝、天明亮等师伯、师叔们来看桂云，有的给说说表演，有的

给顺顺唱腔，使她受益匪浅。桂云幸福地回忆说：崔灵芝先生很喜欢我，给我指点最多。天明亮是唱旦角的山西人，他给我说的唱腔和念白都是带有酸味的。

桂云的这出小戏，在天桥引起了一场不小的轰动，留下了“小三娘一日三教子”的佳话。从此，李桂云和王春娥结下了不解之缘，经过几十年的舞台实践，桂云对此剧的唱腔、表演精心雕琢（包括《忠孝牌》、《双官诰》两折），终于使它成为桂云的代表剧目之一，特别是其中几处表现王春娥不同情感的搭调，更为内行同仁和广大观众赞赏乐道。

人往高处走。在天桥席棚做艺的童伶们，谁不想有朝一日到那些高雅的大戏园去演出呢？桂云当然也不例外，不过那时她才十五、六岁，又非世家，人不熟，戏不多，还不敢作此遐想。谁知好事自找上门，有人邀她到大棚栏三庆园演出。她当时喜出望外，虽然戏份不大，但一说即成，商定先演七天，每场在前边演一出《教子》或《算粮》、《春秋配》一类的小戏，然后在轴子戏里给名家演个配角，不用说，她是用尽浑身解数往好处唱，所以效果不错，前台管事要她再续演一周。

谁想到，在台下靠后边不显眼的位子上，坐着一位老前辈在看她的戏，这就是后来对她的成长影响很大的杨韵谱先生。

杨先生是河北安新县辛果庄（后隶属高阳县）人，九岁入易县祥庆和科班，是河北梆子著名文武花旦，艺名“还阳草”。此时，他是北方唯一的大型女子剧团奎德社的负责人、编剧、导演兼舞台美术设计。此次，杨先生来看桂云的戏，是该社李荣奎先生看过之后，推荐给杨先生的。杨先生看了桂云的几场演出，看准了她是棵好苗，就把她招进奎德社，从此桂云开始了她艺术生涯中新的极为重要的一页，这年她十六岁。

（《燕都艺谭》1985年6月《戏曲艺术家李桂云》 王登山）

曲艺演员高凤山艺术生涯片断

师傅是天桥一“怪”

那时候，因为我的年龄还小，虽说过着流浪生活，可总是离不开天桥。有时给人家打执事，也会走到北城去，可完了事就赶忙回到天桥来。一方面，这里环境熟，拣点吃的，要几个小钱，觉着方便些，心里不犯怵。另一方面，天桥是个“五方杂地”，游艺杂耍，说书唱戏，对我的吸引力可大啦。孩子终归是孩子，我专门爱串天桥的说书场、游艺棚。一来是这里能拣到烟头，好卖钱，二来是进到哪个场子里，都能听几句，看两眼。什么打把式的、唱戏的、拉洋片的、说大鼓书的、演滑稽二簧的，一来二去，天长日久，我耳朵里灌了很多，记住了不少唱词，我心里慢慢萌发了一个念头：自己能不能学点这种本事？

以前，我几次学徒都没学成，是我脑子笨吗？我不承认。我觉得自己很聪明，要不然我怎么听一两遍就能记住好多唱词呢？我是真爱这一行呀！我能学什么呢？虽然我只有六、七岁的小小年纪，心里倒是有很精细的盘算。武术、京戏、梆子，虽说好看好听，可学起来还得有行头、锣鼓，学变戏法吧，还得买道具，哪有那份钱？看起来学说数来宝最合适，形式简单，只要两块竹板，唱出来字字清楚，听着入耳就行。再说，真能学会几段数来宝，能卖唱，还能认识好多艺人，再进戏园子里，拣烟头也方便多了。

要说学唱数来宝，我心里早就有了目标。有一位在天桥很有名气的艺人叫曹德奎，因为他脸上有麻子，别人都叫他“曹麻子”。他的滑稽数来宝说得非常精彩，是民国以后的“天桥八大怪”之一。他卖艺时的化妆很特别，本来他的脑袋长得很怪，在后脑勺上又梳

一个朝天小辫，辫梢上拴着铜铃铛，眉毛一挑，脑袋一晃，带动小铜铃叮当乱响；脸上抹着大白（白灰），样子实在逗人，真是怪人怪相。演唱时，手里举着合扇（俗称牛胯骨），扇边上坠着十三个小铃铛（俗称十三太保）"哗楞哗楞"作响。他一条腿半跪着，晃动合扇，特别招惹观众。他唱的有许多新词，不带脏字，没有"荤口"，雅俗共赏，人人爱听。我就是被他的演唱艺术所吸引而入迷的。

一天，我又来到曹麻子的演出场地上拣烟头，没拣几个，就被他的演唱吸引住了，入神地听起来。天快黑了，该收场了，人都走散了，可我还是呆呆地站在那里。曹麻子有点纳闷，就问："小孩儿，天黑了，怎么还不赶快回家？"我听了先是一愣，脸也红了，低下头来回答："我没有家，师傅，您、您收我当个徒弟吧！"曹德奎一听，也是一惊。他问我的家世，我把自己的遭遇一五一十说了一遍，曹德奎听得眼圈都红了。他说："好吧！我也没有家，也是孤身一人，就住在山涧口穿堂院的客店里，你要跟我学徒，我管你吃、穿、住，以后要是挣了钱，都归我。"我一听，非常高兴，忙说："行，行！"那时要学徒都得立字据，我们却没有立什么字据，也没有讲别的条件，我就拜师学艺了，那年，我刚刚七岁。

初次"上地"

师傅常跟我念叨："'师傅领进门，修行在个人'，你不能光吃我，你得学玩艺儿。"说是这样说，可师傅并不真教我。我就靠平时看，认真听，暗中记，喜欢在一边琢磨练习，日积月累，师傅平时演唱的段子我几乎都学会了，可我从来不敢要求去演出，因为我觉得本事还不到家，师傅不会让我演。我还想多学点，一有空闲，我就钻到别的艺人的场地去观摩。有一个外号叫"陈大鼻子"的艺人，说了一段《诸葛亮押宝》，是艺人自己编的神话故事，有情有景，妙趣横生，很吸引人。我对这个段子很有兴趣，听了几次就记住了，自己抓空反复练习，记得滚瓜烂熟。一天晚上，我和师傅回到客店，趁师傅高兴的时候，我壮了壮胆子，红着脸说："师傅，明天'上地'（艺人把到游艺场地演出叫'上地'），我也想唱一段"。师傅听了一惊，忙走近一步问："你唱什么？"我说："《诸葛亮押宝》！"师傅虽说有点意外，可转而一想，觉着我聪明好学，平时又勤快，心里很喜欢我。他考虑了一下，就让我先演一遍试试。我唱完之后，师傅高兴地说："有点意思！好吧，明天让你'上地'！"

第二天，我起得特别早，我照常出去捡煤核儿，给师傅买回早点，自己又默默演习一遍，便背着小包，跟着师傅来到天桥东南角的场地上。师傅在天桥是很有名气的人，他一进入场地，便围来了不少人。他站在场地中央，向大家一拱手，说："众位乡亲，老少爷们，今天让我这小孩唱一段，请诸位包涵，唱好了，到给钱的时候，您可别脚上抹油，求您多捧场！"这时他把小辫上的铃铛一晃，回过头来对我说："孩子，唱吧，叔叔，大爷，爷儿们抬举你。"这时，我往前一站，一点也不怯场，清清嗓子。环视左右，右腿半跪在地上，冲大伙一拱手，甜甜地一笑，两手一扬，打起了竹板。由于我嗓子清亮，口齿伶俐，童音甜润，小脸蛋红扑扑的透着精神，一登场就讨人喜欢。一段《诸葛亮押宝》唱下来，听众一个劲叫好，唱完之后，场地上"吧嗒吧嗒"落了好多铜钱。第一炮打响了，我高兴得真想蹦起来。我赶紧帮助师傅敛钱，收到一起一数，竟有一百多个铜板，我心里甜滋滋的，师傅和我向大家作揖道谢。

回到客店，师傅看我很高兴，便对我说："挣这么多钱，可不是你的能耐，这是我的人缘儿，没有我，谁给你捧场！"我当时只有七、八岁，并不去品味这句话的含义，倒觉得说的很在理，挣的这些钱，当然应该全归师傅。我每天照样去拣煤核儿，每顿饭照样是师傅吃菜我喝汤。

(《文史资料选编》第22辑1984年9月《艺坛沧桑话今昔》 高凤山)

平地茶园

我到颜家学戏是十一岁多,当时家里给颜泽甫老师写了个字据,近似卖身契。我记得里面有这样几句话:"投河溺井,死走逃亡,与师傅无干:如中途不学,要赔偿损失(饭钱)。"话说得这么严重,今天的青年是无法理解的,不就是学戏吗,干吗写得这么厉害呀!因为那时候学戏叫做"打戏",假如你经不起"打",就有可能寻死,所以要写明这样的话。我学戏两年半,确实挨了不少打。颜老师是京西蓝靛厂人。中国最有名的小生程继先也是蓝靛厂人,他和颜老师是同村人。舅舅知道我到颜家学戏,特别托程继先向颜老师关照一下。程继先真的托人和颜老师说了说,要他好好栽培我,教我学戏。就是这样,我也没有少挨打。我到师傅家学戏,他们家多了佣人,当然高兴。可是师娘又觉得我吃得多,就给我很少的钱,让我单做饭吃,或者到外边买饭吃。我吃不饱,活儿又重,又挨打,就觉得没活路了,我逃跑过。从天桥到福寿里,整走了半宿,后来是家里把我送回去的。说明当时经不起打而寻死的人会有的。

我老挨打,是不是因为我这个人太笨?我想不是,国内外的听众都给我证明这一点。我学戏,从学到唱,不过三个月,就演出了。不到一年就拿份儿了(小戏班每天分钱,叫做"拿份儿")。是不是因为我懒?也不是。请看我一天的活动,就知道我不是懒人。

天一亮就起床,先将煤球火炉收拾干净,点着,待浓烟冒过,坐上一大壶水,要看好,不能将火压灭。跟着去喊嗓子(也叫遛嗓子,包括身上的活动)。老师家住天桥福长街二条东口路南第二个门,我由此出发,直奔天坛西北角,开始喊嗓子。首先是念"引子"和大段独白,有时停下来喊,有时边走边喊,要看时间而定。我喊嗓子,总得想着家里的大水壶,万一把水壶熬坏了,准得挨打。走到天坛西门,往西奔先农坛,一直喊到"四面钟"。停下来,拉了"起霸"、"山膀"、走"马遛子"("起霸"、"山膀"、"马遛子"均是京剧中的动作),然后往回走,估计到家水壶也已开了。扫院子,倒垃圾,都要轻轻地做,惊醒了谁,后果都是严重的。

干粗活还是比较容易的,干细活更是提心吊胆。例如烫茶壶、茶碗,还得干完了脏活儿,洗了手再干。北京有一种专用工具叫"砂锅浅儿",将水烧热后,把茶壶、茶碗放在里边烫洗,有一点茶锈也不行,碰坏了一点也不行,那真是要精神高度集中。老师漱洗完毕,喝茶,我这快正式地挨打了。他喝着茶,给我们吊嗓子,完了再教新的。这时我就更提心吊胆了,因为每天挨打总是从这里开始。我的精神比洗茶具时更为集中,惟恐自己学得慢和记得不牢。就这样,也免不了挨打。老师的理论是:"不打不成材"。不管你聪明不聪明,总要打,"打戏"嘛!几乎每天都得挨打,但我在思想上没有抵触,只有怕,认为学戏挨打是理所当然的,这是天经地义的事,一定要忍受下去。如果跑回家去,还是没饭吃,而且根据当初写的字据上的规定,还要包赔老师的饭费,我没有钱。

后来我想过这个问题,老师为什么总打我?老师和我无仇无怨,而且他是个善良的人,也并无打人的嗜好,他大概是继承了教戏都打的"传统"。另外就是经济问题,我学戏规定三年零一节,一切收入归老师,老师管我的吃和穿(穿的是师兄剩下来的衣服)。如果我总学不会,或学得慢,老师就得赔钱,他也受不了。所以他就希望你快!他就得打。打人这种"教学方法"当然不好,但老师这种严格要求的精神还是值得发扬的。这对我后来学东西快很有好处。例如学唱,北方相声演员学越剧我是第一个。1950年,我在天津演

出，有一个同行跟我说："上海来了个越剧团，主角是筱绍卿、裘爱花，天津观众可喜欢了！"我想，凡是观众喜欢的我就应该学，这样也能帮助越剧团做些宣传，让他们在北方扎下根。当时我正在天祥市场大观园演出，我是最后一个节目。我托人买了一张前排票去看越剧，记得那天的戏是《庵堂认母》，小生登场一唱，坏了！绍兴方言，我一点也听不懂。听了一会儿，才找到一个规律：它的唱腔是四句一甩腔，反回来，基本还是同样的腔调（当时唱法比较简单，后来发展很大）。听不懂怎么办？我每天都有演出，不能常去看戏，克服不了听不懂的困难，天天去也没用。无论如何我也得学它的基本调子，这四句来回重复的调子一定能学会，我想了一个办法，用自己会的词，套它的调子。对！用的就是"清明时节雨纷纷，路上行人欲断魂。借问酒家何处有？牧童遥指杏花村。"我学会的越剧唱腔终于在相声中演出了。这种学习精神是老师给我打下的基础。

早上学戏两小时，这段时间总是觉得很难熬哇！只盼着师娘说一句："算了，让他买东西去吧！"此刻，我犹如囚徒获释。

买东西，做饭，吃完午饭就到场子去卖艺，师兄是个软骨病患者，还是个大罗锅，在家里基本上可以生活自理，走远路不行。凡出门就得我背着，好在他是轻量级的，分量不大。可当时我才十一岁多，我背他也够困难的。

我们就在"云里飞"那里搭班儿，"云里飞"是天桥有名的"八大怪"之一。场子就在天桥三角市场西南角落，那里就是"平地茶园"。从午饭后演唱一直唱到晚饭前止。吃完晚饭，我再背着师兄，我们师徒三人去妓院卖唱，从天桥福长街二条到石头胡同，进南口串起来。每到一家，先从背上将师兄放下，老师拉京胡，师兄拉二胡，我打板，拉个"小开门"或是"夜深沉"。接着，我拿着剧目到各屋里问问：

"老爷，您听段儿二黄（京剧唱腔）吗？"

每个院都是这样。从石头胡同中间往东，经王广福斜街、博兴胡同，大李纱帽胡同、小李纱帽胡同、火神庙夹道，再往西返回石头胡同，一直串到午夜回家，基本上每天如此。所以，我说我这个人不太懒。

应该感谢我的老师，是他把我带进了艺人圈儿。他教会了我做街头艺人，在学习方面给我打下了良好的基础，这对我以后改行表演相声有很大的好处。北京解放后，老师进了敬老院，有时仍来看我，我还能尽点孝心，直到老师病故。是老师把我引进了"平地茶园"。"平地茶园"这个名称是艺人自己取的，这是一个辛酸的自嘲。后来有人把它改成一副对联：

平地茶园，雨来就散。

刮风减半，下雪全完。

这段回忆，说明在旧社会，我们艺人，特别是街头艺人，在饥饿线上挣扎是多么困难啊！好不容易盼来了解放。我们的幸福生活确实来之不易啊！我们这一代人非常珍惜这样的幸福生活。

（《燕都艺谭》1985年6月《我的自传》侯宝林）

天桥"马连良"——梁益鸣

70年代以前，久居北京南城的居民每当提起"天桥马连良"梁益鸣来，无不啧啧称奇。他是一位以私淑马派艺术而著称的京剧老生演员。从30年代中期到70年代初期，他一直生活、演出在天桥（以在公平市场的天乐剧场演出时间最长）。将近半个世纪的艺术实践与艺术研求，使这位矢志马派艺术的有心人，从台风到扮相，从剧目到服饰，从唱念到表演，甚至顾盼趋止，几与马连良无一不似。

梁益鸣，北京藉，汉族，1915年农历七月十六日生于通县小干塘村，本名梁大龙，1923

年八岁时入天桥群益社科班学戏，沿“益”字排行，改叫梁益鸣，1970 年 10 月 18 日病故于北京协和医院，终年 55 岁。生前曾任鸣华京剧团团长（该团是以梁益鸣、张宝华为主演的共和戏班，故取名“鸣华”），宣武区政协委员，区人大代表，北京市文联及中国音乐家协会、中国戏剧家协会会员、理事等职。他一生为人诚实敦厚，生活勤俭自爱；处世拙于言谈，不善交际，古朴自守；在艺术方面执着研求，锲而不舍，深受广大同行与观众的尊敬。

梁益鸣 1931 年出科群益社后，遂浪迹天津、河北、张家口、上海等地，长期过着以艺求食的奔波生活。1938 年回到北京，一次偶然的机会，他在新新戏院（今首都电影院）观看了马连良、郝寿臣、张君秋、马富禄、叶盛兰等人合作演出的京剧《串龙珠》）原名（《反徐州》，为晋剧本，1938 年丁果仙把剧本赠给马连良，由吴幻荪执笔改编成京剧）后，对马派艺术陡生钟慕之情。从此，每当马连良演出，他便追着去看，即使买不到坐票，也要站立台下延颈企踵地把戏看完才肯离去。回家后又复按图索骥，探徼求奥，暗下苦功。但这种身闻心记的方法，学到的只能是一鳞半爪，毕竟收获有限。为了能进一步得到马连良先生的耳提面命，他曾请人说情，欲以师徒之礼拜在马连良先生门下，但当时由于各种原因，夙愿未偿，对此，梁益鸣深感遗憾。但他从此暗下决心，自修文化，刻苦读书，锐意图进，立志掌握马派艺术，并且不惜厚资教请对马派艺术研究有素的专家为自己授课；向马先生的师友以及早年与马先生合作过的鼓师、琴师和演员们（如萧长华、姜妙香、于连泉、郝寿臣、侯喜瑞、李慕良、刘连荣、马富禄、赵荣琛、叶盛兰、迟金声、刘雪涛等人）求教。连那些年岁比自己小，艺龄比自己短的马派弟子，他也登门问业。这种广师博求、不耻下问的好学精神，使梁益鸣从剧目演出以至表演神韵等，都不同程度地得到了不少马派艺术的精髓，从而成为未入师门却有师风的马派私淑弟子。

梁益鸣为了学好马派艺术，一面耳聆目睹心领神会，一面刻意琢磨追记笔录。他识字不多，记录起来往往力不从心，一出戏尚未记完，却累得满头大汗。他殚思极虑后，终于发明了一种唯他自己才能识别的记录符号。几年后，他除了学到了《借东风》、《空城计》、《春秋笔》、《青风亭》、《十道本》、《将相和》、《淮河营》、《四进士》、《苏武牧羊》、《十老安刘》、《龙凤呈祥》、《打渔杀家》、《六出祁山》、《胭脂宝褶》等等马派代表剧目外，就连马先生早年经常演出而后来久辍舞台的《南天门》、《火牛阵》、《骂王朗》、《淮安府》、《朱砂痣》、《武乡侯》、《四郎探母》、《游龙戏凤》、《舍命全交》、《二堂放子》等，他也通过各种间接渠道记录了下来，然后按照自己的理解去融化吸收，在天桥地区实践演出。这种师其意而不泥其迹的学习方法收效甚好，日久天长他便赢得了“天桥马连良”的美誉。

1948 年至 1951 年期间，马连良旅居香港，北京地区广大酷爱马派艺术的观众便纷纷奔向城外去欣赏“天桥马连良”献艺。这些老观众大都深谙马派艺术神髓，梁益鸣不失时机地结识了他们，并以师友之谊共同切磋马派艺术。果然在他们的启发与帮助下，梁益鸣把自己原有的马派剧目，逐一对照整理，经过加工、提高，使越来越多的热爱马派艺术的观众纷至沓来，“天桥马连良”的声誉也就更加风靡遐迩了。

梁益鸣演马派戏，不仅唱、念、做、打及台风、服饰等酷似马派，就连马先生要求台上主次角色一律“三白”（水袖白，靴底白，护领白）也都学下来。据说，他为了推敲马连良《借东风》中诸葛亮出场前在帘内的台步，就用了几个月的时间，还请教了马先生的跟包人。这样，使不熟悉马派艺术的青年观众，可以通过梁益鸣的表演，欣赏到马派艺术的某些风格和特点，就连长期研究马派艺术对马派神髓了了于心的老专家们，看了他的演出也无不

点头赞许。

马连良在京剧表演中以俏丽流畅、委婉动听的唱腔，节奏鲜明、顿挫自然的念白，潇洒飘逸、各具性格的表演，和那得天独厚、醇和圆润的嗓音，赢得了广大观众的赞赏。梁益鸣更是感叹之至，为之倾倒。马先生不为台湾当局高薪邀请所动，毅然应周总理之邀回到内地，不避艰险主动赴朝参加慰问志愿军演出，以及平日严于律己，宽以待人，虚怀若谷，从善如流，授业无私，爱徒如子等优良品德，更使梁益鸣心悦诚服，仰慕弥殷，唯自恨人微艺浅无缘结识，常言道："得万马之师，不如得一言之精"，艺术之进取尤然。多年来梁益鸣对马派艺术探颐索隐，执着追求，所得也不过一鳞半爪，但马派艺术的妙谛何在，他却始终处于蒙昧之中。

1959年6月，北京市文化局副局长张梦庚察知梁益鸣的心事后，便出面斡旋。他向马先生讲了梁益鸣私淑马派艺术情况和夙志，马连良颇受感动，但又想到自己桃李遍及全国，授业传艺日无暇给；且梁已年逾不惑，艺臻佳境，收下这个弟子该当如何施教，深感棘手。经与张梦庚商榷后二人认为，尺有所短，寸有所长，事物各具利弊，梁益鸣虽年岁较大，不无积重难返之处，但心有灵犀可收庸峭之效。马先生感到盛情难却，也就慨然应允了。

梁益鸣得知这个消息后，顿感喜出望外。当天下午，便在张梦庚陪同下拜谒了马连良，还商讨了有关拜师事宜。6月初，由梁益鸣的师兄弟们和鸣华京剧团同人操持，在北京前门饭店举行了隆重的拜师仪式，在京文艺界专家名流数百人出席祝贺，梅兰芳、萧长华等艺术大师还即席讲了话。五十九岁的老师收了个四十五岁的门徒，一时艺坛传为佳话。

马连良久知梁益鸣是天桥地区的"马连良"，举凡自己的代表剧目梁几无不能，而且久踞天桥颇著声誉。因此，对其施教方法是先看其演出，后指疵点，抓住要害，再传真谛。从这时起，梁益鸣每有演出，马必亲临剧场观看，观后便向梁述说自己对角色的理解与体会。这样经过了一年多时间，梁益鸣演出的马派剧目，基本都经过了老师认真的点拨和调理，使之在艺术的成就上得到了进一步的提高。

（《文史资料选编》第31辑1986年12月《天桥人民艺人梁益鸣》　刘东升）

新凤霞头三天打泡戏　轰动天桥

1949年解放前夕，我随杨星星大哥来到北京，住在南城天桥南头的一家小店里。店内是通铺，十几个人挤在一起，大多是来北京跑买卖或打把式卖艺的。那时来北京唱戏可不易，过去虽然也来过，但那是随师父跟着大人唱丫鬟、彩女，跑龙套，演零碎。这回我来北京是想挑大梁唱主角哇。

一炮打红

我当时一脑袋戏班儿熏陶出来的旧念头。来北京唱戏，这里可是戏窝子，京剧老大哥名角如云，评剧三个大班二社一团啊！我想不忙唱戏，先去看看人家的玩艺儿。于是，上至城里的大戏园，下到天桥大棚、小场子，我一天三场看戏。一早出门身上带着干粮，有时杨星星大哥陪我去，但他是老北京的名角儿，容易被同行发现，我就一个人到处偷看，也确实长了不少见识，壮了胆子，同时也觉得这个担子不轻啊。这就像是打擂台，上去就要见分晓了！我先用别人的长处来量量自己的短处，但知难不退；反过来又用自己的长处来长长自己的胆子。通过看戏我觉出主要对手是小白玉霜，这可够硬啊！我们两个是好姐妹，从小她就照顾我，我也时常伺候她，听她的话。可艺术上要知道掂分量，她的

唱有功夫，动作大方，我喜欢她，又要赶上她。

花旦戏，我的对手是喜彩莲，她也是我尊敬的好演员，她在40年代号称“时代艺人”，小花旦漂亮，色艺俱全。其他几位北京的老演员也都在青衣、花旦唱做上有“绝活儿”。杨殿珍大哥告诫我说：“凤霞，你在北京要想站住脚，必须先唱好‘八大出’。”大哥是行家，和我想到一块去了。“八大出”是评剧的基础戏，有《开店》、《开唠》、《花为媒》、《打狗》、《杜十娘》、《桃花庵》、《王少安赶船》、《占花魁》。用这些经常上演的“八大出”打泡，是定场啊！旧社会唱戏的到了新的一处演出叫“换码头”，要像开买卖一样，向顾客亮亮家底，抖出货来，一天三场戏要亮出一星期的戏，每天不能重复，这叫作一个演员肚囊宽，内外行看了心服。“艺技在身，上台有根”。我是下了决心在天桥小戏园子唱出来，我想，如果我的技艺不到家，在城里城外都不行，我的艺术有吸引力，你城里的大剧场就会要求我去。城里城外只是一句空话，我是演员靠我自己的技艺能耐。在天桥小戏园子唱戏也有好处，前后台演员管事都热情欢迎我，又应了那句话，“客大欺店，店大欺客”。当时，一进天桥就可看到写着我名字的大红纸戏报，连天桥小摊吆喝的都是“天津来了个评剧小花旦新凤霞……”

我头三天的打泡戏是城里三大主演的拿手传统戏《和睦家庭》、《三笑点秋香》、全部《樊梨花》、《李三娘打水》、《锁麟囊》、《孔雀东南飞》。这几出戏一贴出去，在天桥就轰动了，“这个小家伙戏码够硬啊”！天桥艺人中的头牌名角，马派演员梁益鸣坐在台下连看了三天戏。富连成名丑叶盛章、名小生叶盛兰，从城里来逛天桥听说来了一个青年评剧演员，也来看热闹。他们是前辈，“内行难打”。三天打泡是对演员的考验，凭着从小跑遍大大小小码头，看过好角儿，见过阵势的胆量，我心里不怵，越在大角面前我越精神抖擞。台下多么乱，来的观众威风多么大，我也不慌。心里有定盘星，沉得住气，这是小时候跟姐姐唱戏练出来的火候。

小戏班的“四梁八柱”

天桥“万胜轩”这个小班儿，四梁八柱太差，这就靠人和了。席宝昆、李福安、魏荣元、王度芳、陈少舫等人都热情地说：“凤霞来北京唱戏，咱们都要不讲价钱帮她一把。”

李福安是我的大师兄，十三、四岁就一起练功。他当时在小白玉霜班儿是台柱子小生，这次我在天桥唱戏，照说他是著名演员，要考虑影响，但他提出：天桥是早晨开戏，下午五点止住，我们可以来天桥赶包唱戏，捧捧凤霞师妹，不要说出去，晚上不误他们（指小白玉霜、喜彩莲等）的戏就行了。”杨星星大哥马上提出求这些师兄们正式赶包。天桥早八点开戏，一直演到下午五点散戏，晚上也误不了城里的戏。有一次跟小白玉霜的戏撞上了，她在城里中和戏院演《玉堂春》，我在天桥万胜轩也演《玉堂春》，魏荣元连妆都没下，带上皮帽向下一拉就上了电车，到了中和后台咬口干粮就扮戏上场。他们这样赶包都瞒着小白玉霜，因为要保持“再雯社”的尊严，“再雯社”如知道本社有在天桥赶包唱戏的，就认为给戏班丢了人，低了格。

王度芳是著名的文明戏演员改唱评剧，也在“再雯社”。他是全才，有文化，是天津王庆坨“八大家”王家的后代。我叫他叔叔，可我大了他要我叫他大哥，他是有道理的：“咱们戏班就是讲肩膀齐了称弟兄，你捧我，我捧你，你叫我大哥，人家看着你虽小也是角儿呀。”我回答说：“为了唱好戏，您从城里来天桥赶包也真是不易，我知恩报答，就依您叫度芳大哥。‘戏班儿分大小为了讨个好’，真是应了这个点子。”

赶包的师兄们也真行，一下子把我这初来北京的小演员捧起来了，场场满座。我的戏路宽，可以天天换戏，不断出新戏。这时最

艰难的是李福安大师兄，他天天赶包，而且都是重头戏，如一二三四本《张文祥刺马》的张文祥。他老担心被城里“再雯社”发现，可是演员一上台就瞒不住，“再雯社”知道了他和王度芳等都来赶包，席宝昆大哥因为来的不多就没有被发现。福安师兄是个老实忠厚的民间艺人，他觉得不来赶包是对我撤了腿；偷偷赶包也有点对不住小白玉霜，最后他哪儿也没去，回了天津，参加了天津评剧院至今。

（《燕都》1986 年第 2、3 期《我来北京后的艺术生活》 新凤霞）

北京天桥“八大怪”琐谈

北京天桥是国内外知名的地方，有着六百多年的悠久历史。随着城市经济文化的发展和市民阶层的扩大，这里逐渐成为三教九流聚合之地，五行八作样样俱全。《北京见闻录》中写道：“天桥市场，在天桥西南西沟旁。场有七巷，命相星卜、镶牙补眼、收买估衣和当票等浮摊，以及钟表、洋货、靴鞋各肆，皆在北五巷。饭铺、茶馆则在南二巷”。过去，一些穷苦艺人都荟萃在这里“画锅”卖艺，撂地演出。相声、大鼓、二簧、杂技、气功、戏法等均有，很受老百姓的欢迎，一些文人骚客吟歌赋诗，描绘天桥市场的热闹景象：“垂柳腰支全似女，斜阳颜色好于花，酒旗戏鼓天桥市，多少游人不忆家。”天桥“八大怪”就诞生在这里。“怪”顾名思义，就是不寻常的意思。

（一）

早在清光绪时，天桥就出现了八位出类拔萃，技艺非凡的民间艺人，风靡一时。

首先当推唱太平歌词的朱少文，艺名“穷不怕”，生于 1829 年，卒于 1900 年，终年七十一岁。他祖藉浙江绍兴，是汉军旗人，住北京地安门外毡子房。幼习二簧小花脸，曾搭嵩祝成科班演出，因不能唱戏，遂改习架子花脸。后来又标新立异改唱太平歌词，并与说相声的孙丑子结为师兄弟。他擅长用手捏白沙面撒地成字，每次演出先勾出丈二大的“福”、“寿”、“虎”双钩字，待观众围满时，便撒出一幅前人所作妙趣横生的对联：“画上荷花和尚画，书临汉字翰林书”。这幅对联正念，倒念字音相同。然后手持两块竹板随敲随唱，竹板上刻有“满腹文章穷不怕，五年书史落地贫”，这便是他艺名“穷不怕”的由来。

“穷不怕”确有学问，即能演又能编，如《老倭国斗法》、《过新年》、《黄鹤楼》、《天上有雨》、《堆兵做梦》、《庄公打马》等曲艺段子就是他编的，可惜大部分已经失传。又如《字象》、《字意》、《八大改行》等相声段子也是他创作的。他原是梨园出身，也曾编过京剧《能仁寺》、《八大拿》等。人们称颂他独具雅人深致，一洗艺人村俗积习。《都门汇纂》有诗赞他曰：“白沙撒字作生涯，欲索钱财谑语发。弟子更呼贫有本，师徒名色亦堪夸。”《天桥杂咏》说：“信口诙谐一老翁，招财进宝写尤工。频敲竹板蹲身唱，谁道斯人不怕穷。日日街头洒白沙，不须笔墨也涂鸦。文章扫地寻常事，求得钱财为养家。”“穷不怕”收有徒弟“穷有根”、“贫有本”、徐有禄、范有缘、王有道等人自成一派。“穷不怕”虽然不是相声鼻祖，但是使相声一代崛起，他是起了不少的推动作用。

第二位是擅长演暗春的醋溺高，也叫醋尿高或处妙高。此人姓高，名已不详。他蓬头垢面，连鬓胡须，身穿纱袍，手拈草珠，往那儿一站，就透着滑稽。《朝市丛载》中说他：“一脸黑泥连鬓毛，手拈草珠旧纱袍。骂人都作寻常事，得意人呼醋溺高。”他说学逗唱俱佳，是位全能的演员，他摹拟各种事物的声音动作，不仅声似而且神似，达到以假乱真的程度。在《天桥杂咏》中有词赞颂他：“俚曲村歌兴亦豪，镗镗鞳鞳韵嘹嘈。而今尚有人传说，处妙高讹醋溺高。草珠纱挂态婆娑，鼓板频

敲又打锣。五十年来谁继起，人间冷落凤阳歌。”

第三位是说单春的韩麻子。他的名字、生年不详，只知卒于光绪二十五年。这人长得很奇特，紫黑的面孔，怪诞的眉目，额前有梅花纹，脑后有三台骨，整个头部显得凹凸不平，再加上一脸的麻子，真像那吃的鸭广梨。根据这个模样，人们给他起了个绰号“鸭儿广”，看这长相就能让人笑破肚皮。他向来一个人使“活”，演“单春”。“春”就是“说”的意思，“万象归春”就是以说为主。韩麻子从不拉场子也不设板凳，每当表演时，就把提着的画眉鸟笼子往地上一撂，过往行人便驻足围观，无论是新活还是老段子，经他一说，格外新鲜，像他经常表演的《滋儿淘气》、《塑二爷跑车》、《古董糊驴》、《刘罗锅私访》等就与众不同，别有韵味。他还有一门绝活，就是擅长摹仿各种行商小贩吆喝叫卖的“货声”，学得无不酷似。节目演完向观众要钱时，两手往腰里一叉，用眼神示意，并不开口，熟悉他的观众知道是要钱了。后来便在人们的口头中流传着这样的俏皮话：“韩麻子叉腰——要钱了。”

第四位是敲盆唱曲的盆秃子。不知其姓名，只知其绰号“盆秃子”。每次在天桥演出，便手拿直径有一尺许的瓦盆，用双筷上下敲成各种悦耳的声调，等围观的人逐渐增多就随敲随唱民间小曲和太平歌词，间或抓哏逗乐。仅用瓦盆当作唯一的乐器，在当时也算是独一无二的了。在《天桥杂咏》中曾写道：“曾见当年盆秃子，盆儿敲得韵铮铮。而今市井夸新调，岂识秦人善此声。击缶唱歌形似丐，斯人今已不堪论。笑他俗子无知识，妄拟庄周浪敲盆。”

第五位艺人是练杠子的田瘸子。其姓名不详，只知腿脚有毛病，走路时一瘸一拐，尽管如此，可是练的杠子却妙手不凡，真有几招绝的，他的拿手玩艺是《沾棍飞》、《攥杆睡》、《寒鸦浮水》、《鹞子翻身》等，使人百看不厌。甚至只要两个手指着杠，便能立即拿起大顶。每练到这种绝活时，便开始要钱，观众无不倾心愿意。在《朝市丛载》中有这样的记载：“瘸腿何曾是废人，练成杠子更通神。寒鸦浮水头朝下，遍身功夫在上身。”

第六位是化妆说相声的孙丑子。姓名不详，由于他长得丑陋不堪，故人们都叫他孙丑子。他是穷不怕的师兄弟，以说相声为业，正因为其貌不扬，便往往以出怪相来博得观众一笑。他特殊的地方是，每逢春节热闹之际，孙丑子便乔装打扮，身穿白袍，头戴麻冠，扮成孝子的模样，左手拿着哭丧棒，右手打着招魂幡，一面摔丧盆子，一面哭泣喊冤，以此招拢观众，逗人发笑。《天桥杂咏》中说他：“为谋生计戴麻冠，行哭爸爸又呼冤。莫道国人多忌讳，也知除假使真钱。”这种表演实在低级庸俗，令人作呕，使相声走入歧途，因而逐渐被淘汰掉了。

第七位是吹鼻嗡子打麻货铁壶的，其姓名不详，人们都管他叫“打麻货铁壶的”。表演前先要化妆打扮一番，然后用两个特殊的小竹管插入鼻孔内，使尽全力用鼻音使竹管发出有节奏的音响，婉转迂回，格外好听。随着音响口中还唱着自编的小调，腰间挎着一个铁水壶，边唱边敲，洋相百出，逗人发笑。《天桥杂咏》中说他：“麻铁壶敲韵调扬，亦能随手协宫商。当时牛鬼蛇神样，看到而今转觉强。鼻音一响上场来，抹粉簪花亦怪哉。但使游人能注目，今朝不负大烟灰。”

第八位是砸石头的常傻子。其实并不傻，只是有几手真功夫，有股子憨劲。每天同他的弟弟常老二，携带一个铁盒装着自制的丸药和几块大小不等的石头在天桥撂地演出。先用一条长凳摆在场子中央，然后将铁盒放置凳上，口中讲些风趣幽默的话，便开始献艺。只见他手提一块青石，定睛凝神，随即用手指向那石块猛地一戳，“啊”的一声，只见好端端的一块石头顿时变得粉碎。他边练边说：“有这股子劲是吃自制‘百补增力丸’吃

的。除了增力外，这种药还能治疗闪腰岔气，伤筋动骨，跌打损伤，风寒麻木等病。”说得绘声绘色，因而赢得人们争相购买。《天桥杂咏》中说：“猛向石头哈一声，抡开双臂定双睛。石头撤去石头垫，肉绽皮开也不成。仙家煮石事荒唐，常傻而今可做粮。顽石且能迎手碎，何须更觅点金方。”

（二）

随着时间的迁徙，辛亥年间天桥又出现了一些卓有成就的老艺人，其中也有八位赢得人们的赞誉。

第一位是演滑稽说西游的白庆林，堂号庆有轩，艺名“老云里飞”。清旗人，住西四北大红罗厂，原是梨园武行，曾搭四喜班，在前门外大栅栏“三庆园”唱戏。庚子后，“三庆园”被火焚烧，迫不得已便带着两个儿子白宝山、白宝亭撂地演出。“老云里飞”除唱戏外，别无一技之能，于是拉开场子在地上用大白写上“云里飞，壁里蹦，雨来散，风来乱”等字。然后他们父子用大白又在眼睛外画两个白圈儿，简单的化了妆以后，只听“老云里飞”“啊”地大声怪喊，他的儿子白宝山这时把鞋脱掉，赤着脚在地上乱翻跟头，围观的人增多以后，便歪唱京剧《三盗九龙杯》，“老云里飞”把衣扣解开饰周云龙，白宝山饰杨香武，没有伴奏就用嘴当锣鼓、胡琴。并把大白当作九龙杯，随唱随抓哏，如说：“诸位别看我这角色不好，在梨园行也有名气，前宝胜和班名伶男角秦腔青衣‘五月鲜’是我师哥，我叫‘六月臭’”，说完观众哄堂大笑。这种独出心裁的滑稽表演也曾风靡一时。后“老云里飞”老迈年高，改说评书《西游记》，书中的猪八戒、孙悟空等人物形象他都刻画得淋漓尽致，摹仿得惟妙惟肖。京剧武行翻筋斗有个“云里翻”，这位老先生每逢说到孙行者一个筋斗翻十万八千里的时候，就当即来一个“云里翻”，观众十分欣赏他的绝技，后来“云里翻”叫白了成了“云里飞”，便也成了白庆林的艺名。

第二位是用鼻哨吹戏的“花狗熊”，姓名不详，只知是河北定县人。为了吸引观众，他终年用黑墨点涂面，用大白抹眉，头戴一颗红色假小辫，动作忸怩，颇似狗熊，因而人们便称呼他为“花狗熊”。每天太阳将落时，便赴天桥进行“画锅”卖艺。先用白沙面在地上撒出所演的戏曲名目，然后将两根竹管插入鼻内，能吹出成套的戏曲来并摹拟各种事物的声音，如《王小赶脚》、《大闹高粱地》等都是他的拿手节目。腰间还系一洋铁壶，边吹边敲，插科打诨，逗得观众前仰后合。

第三位是善长口技的“百鸟张”，名叫张昆山。他能学各种飞禽走兽的叫声，自称“凡是能飞的一概能学”。开场时，通常是“家雀闹林”，随后是山喜鹊、啄木鸟、红子、黑子等各种鸟鸣，最后是“公鸡打鸣”，“母鸡孵窝”等。如果今天观众格外热烈，气氛融洽，他便拿出自己的杰作，叫“净口一鸽”，学得酷肖，令人拍案叫绝。在《朝市丛载》中有这样的诗句赞颂他：“学来禽语韵低昂，都下传呼‘百鸟张’。最是柳阴酣醉后，一声宛转听莺簧。”在《旧京琐记》中也这样称赞说：“有‘百鸟张’者，其学鸟兽音足以乱真。”

第四位是耍活蛤蟆教书的老者，其姓名不详。只知这位老者年过花甲，凹腮黄须，相貌端正，河北吴桥人，说话声音略有沙哑。每当表演时，先用白沙撒地划一圆圈。然后将一木板置圆圈的正中，口中不住地喊道：“学生上学来呀！”待观众站定后，老者从腰中掏出两个瓦罐，打开一大瓦罐塞，一只大蛤蟆便从瓦罐内慢悠悠跳到木板上。接着又喊：“老师已到，学生该上学啦！”声音未了，便打开另一罐塞，只见八只小哈蟆欢蹦乱跳到大蛤蟆前，整齐地分两排伏卧。老者这时又连续地喊：“老师该教学生念书了！”只听大蛤蟆“哇”的一声，小蛤蟆随即叫了两声，然后就不住地叫唤起来，仿佛一群学生在念书。几分钟后，老者说：“放学了！”那八只小蛤蟆便先后跳入

瓦罐内，大蛤蟆也慢慢腾腾地蹦到自己的瓦罐中。接着，老者又从怀中拿出一个小罐，打开罐盖，只见一窝黑蚂蚁从罐内爬出，老者喊道："现在排好队伍，立正看齐！"说罢往地上撒些小米，黑黄两色蚂蚁顿时分开，泾渭分明，有条不紊地排好行列寻觅食物，演到这里老者才向观众打钱。这种表演虽然称不上是艺术，可是也实在稀罕，令人捉摸，故在当时也算一怪。

第五位是耍金钟卖唱的艺人，姓名不详。每当表演时，先用木板搭成一方桌，在桌上放上几幅图画，这些画不一般，不是长头的人就是缺尾短身的马。然后拿出一个净明瓦亮的铜筒子，这铜筒子艺人叫做"金钟"。这时便幽默风趣地边说边唱："诸位请看金钟照像，人不像人，马不像马，树不像树，经我之金钟一照，人会走了，马要活了，船要行了，车要动了……"。好奇的人便走上前争相要看，艺人一一接过钱后，便将金钟拿过来，向着这几张奇特的画片左右摇摆上下移动，画片的影子立即映在金钟上，神采流动，好看异常。艺人边演唱："刘唐下书，马跃潭溪，搭船借伞，马走了，吁，站着。开船啦，开船啦……"，滑稽之极。

第六位是耍中幡的王小辫。这在天桥也是独一无二的节目。中幡是用直径半尺许，长三丈有余的大竹竿，顶端有一布伞状的装饰，下面是与竿长相仿佛的布条，上面镶有"以武会友"的黑布字，布伞两边配有小彩旗，还有两串铜铃铛，练时"哗楞哗楞"响。整个中幡有几十斤重，力气小的人拿都拿不动，何况要把它扔起来托在手上，顶在肩上、头上、胸前胸后等部位练几手绝技，而且每练一手都有名称，如"霸王举鼎"、"左右盘肘"、"朝天一柱香"等，最后把中幡扔起来用门牙接住，观众看得全神贯注，无不拍手喊"好"。后来他的徒弟宝善林继承了这手绝活，除摔跤外也耍中幡。笔者曾亲临现场目睹这一表演。

第七位是练铁锤的志真和尚。这位出家之人很奇怪，不在寺院中吃斋念佛，却出来练锤卖艺。每次都是赶着一辆骡车出来，表演前先叙叨自己一番身世，然后手拿沉重铁锤，用尽平生之力，照着自身的胸间狠击，观众听到砰砰之声心情十分紧张，而他却毫无疼痛之感。练完之后并不要钱而是卖药。原来他自制了一种膏药和丸药。这种丸药尚能治饿，故叫"切糕丸"。扬言他能有这样的强壮身体，能挺住铁锤的敲打是由于药力所致，人们信以为真，便纷纷争购。在《江湖丛画》中有诗赞曰："卖打夸张药力真，街头叫喊为惊人。频敲左肋砰砰响，也是千锤百炼身。少林肯传授轻抛，两个铜元卖一包。不信当场来试验，小僧能挺铁锤敲。"

第八位是顶宝塔碗的程傻子。姓名不详，但是一提耍狗熊和顶碗的程傻子便远近驰名。程傻子的功底扎实，技艺超群，头顶十三只花碗，还能弯腰折腿练出几道花样。他的玩艺儿在天桥堪称一绝，演完之后，便又敲锣打鼓再耍狗熊，每每表演观众总是围个水泄不通。在《江湖丛面》中有诗赞他曰："程傻登场不耍熊，十三层塔耍尤工。要知饭碗能牢固，第一全凭顶上功。"又一首云："堆来一塔势嵯峨，故向人前唤奈何。底事斯人偏耍塔，受它压力得钱多。"

(三)

民国以后，天桥这块民间技艺场所又相继出现了小八大怪。他们继承了老八大怪及其他一些艺人的优良传统，并在艺术上又得到了进一步的发挥和创新，在当时同样受到了劳动人民的欢迎和爱戴。

首先是演滑稽二簧的"小云里飞"，名白宝山，又名"草上飞"，也称"壁里蹦"。他继承父亲"老云里飞"的事业，带着儿子白全福，学生马艳华、夏丽华等在天桥三角市场撂地演出。用烟卷盒做成纱帽盔头，生、旦、净、丑什么都演，说、学、逗、唱样样精通。若演《连环

套》,"小云里飞"就扮演窦尔墩;演《三盗九龙杯》,就扮演杨香武。给他伴奏的琴师是个小罗锅,另有一个唱旦角的,绰号是"大妖怪",大家言来语去插科打诨,非常热闹。著名相声演员侯宝林,郭全宝曾跟"小云里飞"学过艺,一些相声的"柳活儿",如《炸酱面》、《戏迷上厕所》、《空城计》等源出于"小云里飞"之手。他的影响之大在《北平指南》里有这样的记载:"滑稽二簧,在天桥要属'云里飞'为佼佼者,其表情动作,均足令人捧腹,以至笑得肚肠疼,每日蜂拥围观者,风雨不透,其魔力亦云大矣!"

第二位是拉洋片的"大金牙",原名叫焦金池,他口内镶有一颗金牙,每张嘴唱时必露出来,因此便有"大金牙"之称。拉洋片带唱可以说是"大金牙"首创的,他研究出一套唱腔,别具一格。唱时的伴奏也透着新鲜,不用丝竹,只需一面小鼓,一面小锣和一面钹,缚在木架上,用线绳连接着,用手一拽"叮咚"乱响,非常悦耳好听,唱时就以它来伴奏。所唱的段子也是自己编的,大都具有一定的现实意义。如有一个段子叫《夺龟山》,内容是歌颂孙中山先生闹革命的事迹。在那风雨如晦的旧社会,能够唱出富有进步性的唱词确实不简单,而且那腔调也婉转悠扬。《北平指南》里有这样的记载:"最著者,要推'大金牙'之拉洋片,声名远震,盖其惹人欢迎与赞誉之处,即其唱词之腔调令人解颐也。"

第三位是说改良单春的"大兵黄",原名黄才贵,字治安。有着一身好武艺,曾在张曜、马玉崐、姜桂题、张勋等人手下干过事,当过兵。后来退伍,为了糊口便到天桥撂地演出兼卖药糖,并得了个绰号叫"大兵黄"。他身着黄马褂、紫缎子长袍,福字履的鞋,手持文明棍,看着很斯文,可是他的玩艺儿却是骂大街,以此来抓哏取乐。但是他并不骂老百姓,而是骂那些军阀、官僚、恶霸、地主,揭露他们搜刮民脂民膏,期压人民的罪行,对他们深恶痛绝。别看他不识几个字,可是骂起人来却井井有条,淋漓酣畅,入木三分。他总觉得大骂一场之后,心里轻松愉快。有时,他正骂得起劲,就被外五分局的人给抓走了。走时还对观众说:"大伙儿不要害怕,我去一会儿就回来。"当时的官面对他毫无办法,知道他的人每次逛天桥,必定要到他那儿去看看,他的嗓音很宏亮,演出时不管有多少观众都能听得清清楚楚。

第四位是说唱滑稽数来宝的曹麻子。他长得身高体大,满脸麻子,因此都叫他曹麻子,其实他叫曹德奎。自幼跟着师父黑泥鳅李学艺。他表演的数来宝与众不同,他是三个人合演,他与两个徒弟一问一答一量,相得益彰。为了招引观众,他们都化上妆。曹德奎头上系一根窄带,后面搭一个小铜球,头动球摇引人发笑。手持合扇(俗称牛胯骨),敲时扇上的十三颗小铃铛(俗称十三太保)"哗楞哗楞"响,声震屋瓦。徒弟们脸上涂着白粉,左手打板,右手打节,一句顶一句地数唱,总有新词,唱的内容俗不伤雅,没有荤口,人人可听。他所编演的段子也大都是针砭时事,揭露社会的,像《骂摩登》:"毛竹板,响连声,尊声列公听一听,现在也把世界换,种种样样不如先头,摩登士女不一样,男女都把烟卷抽,中华女子剪了发,满街跑的和尚头……。"风趣泼辣,一针见血。其它如《打天坛》、《变法》、《拆城墙》等也都脍炙人口,娓娓动听。曹德奎在天桥红了几十年。

第五位是说对口相声的焦德海。他是徐有禄的徒弟,他善于表演,能够做到夸张而不虚妄、幽默而不油滑,一丝不苟,严肃认真。这除了他有本身的禀赋条件外,更主要的是他从小就刻苦练功。不管是老段子还是新段子,经他嘴一说就格外提神儿。例如在表演《坟头子》这块活时,焦德海对人物性格的刻画,掌握得很有分寸,把知错不改、自以为是的人摹拟得惟妙惟肖。他与刘德智合作的很默契。他们的拿手节目是《交地租》、《羊上树》、《粥挑子》等。在《北平指南》里说:"如焦

德海、刘德智之相声，尤能使观众捧腹。”焦德海的学生有张寿臣、骆彩翔、白宝亭、于俊波等。他的儿子焦少海也曾跟他学相声并有所成就。

第六位是练气功和摔跤的沈三。他体魄健壮，武艺高强，最拿手的节目的是“双风贯耳”和“胸前开石”。所谓“双风贯耳”就是在太阳穴上砸砖。用一块崭新的砖头平置地上，以太阳穴部枕之，上方太阳穴再用三块新砖覆盖，然后另一人手拿铁锤猛击上方的三块砖，结果砖头全部粉碎，而脑袋却安然无恙，不觉疼痛。“胸前开石”则是用两条板凳相距三四尺远，后脑枕在一条板凳上，两脚放置在另一条板凳上，将一石磨盘压盖于胸上，一人用铁锤猛击磨盘，磨盘击碎，人还静静躺在那里。观众见此情景齐声喊好，拍手欢迎。除此，沈三的摔跤也都被人称道。

第七位是卖癣药、蹭油的崔巴儿，他的原名叫周绍棠，崔巴儿是他的外号。为生活所迫，他独出心裁，自制了一种蹭油的药和治癣的药，每天在天桥的南头地下摆设浮摊，专卖这两种药，他不是坐等，而是口里不住地吆喝：“蹭呀蹭，蹭油的，擦癣的。”有围观驻足者，他便拉过来边说边蹭：“你这衣服上的油，我来给你蹭蹭就掉啦。”如果有谁脸上长癣，他便马上用一块蹭癣的药往脸上蹭，蹭几下果然药到病除，价钱又便宜，于是人们纷纷购买。这不是艺术表演，但是干他这行业的却只此一家，人们都知道天桥有这蹭油的，因而也算一怪。

第八位是表演赛活驴的关德俊。他所表演的赛活驴在天桥也是绝技。所用驴形道具是用黑布精制而成，驴头描绘得很细腻，穿在身上栩栩如生。表演时，在场子中摆上三层三条腿的板凳搭成的“旱桥”，然后他的妻子骑在驴背上，走在“旱桥”上表演各种难度较大的惊险动作，边演边唱莲花落的曲子。这种“杂耍”却也新鲜，博得观众的赞赏和好评。

以上便是天桥八大怪的一些琐闻轶事。诚然，在天桥这块宝地上，不仅仅出现了这些“怪”人，还有许多如“断石傻王”、“拐子顶砖”、“黄瓜种”，“张狗子”等也都各有一绝，如果把他们说成是一怪也是当之无愧的，就是在天桥小八大怪之后，也不断出现一些优秀的艺术人才，如耍大刀的张宝忠，练杠子的飞飞飞，耍把式的朱国良、朱国全，摔跤的宝善林、满宝珍，大变活人的辛稳立等等，在人民群众心目中也留有深刻的印象。

（《天津演唱》1981 年第 11.12 期、1982 年第 1 期　姚振生）

相声创始人“穷不怕”

相声，是群众喜闻乐见的曲艺形式之一，产生于清同治年间，至今已有一百多年的历史。它的创始人就是当年北京著名的民间艺人“穷不怕”。

“穷不怕”，原名朱少文（一作绍文），北京人。生于清道光末叶，京剧丑角出身，曾参加嵩祝成班（剧团）演出。在同治初年，出于连年“国丧”，戏曲艺人被迫失业改行，‘穷不怕”也只得忍痛离开舞台，到北京各大庙会和天桥等处，露天讲笑话和唱太平歌词。在十分艰苦的条件下，他成功地发展了民间笑话的表演艺术，创造了新的曲艺形式——单口相声。“穷不怕”的文化水平较高，在每次演出之前，他先用白沙土在地上撒写大字和联句，用以吸引观众，然后就开始演唱。后来，“穷不怕”收了徒弟“贫有本”、“穷有根”等人，就带着他们一起演出，常常由师徒二、三人共同表演一个笑话，这样又逐渐地创造了对口相声和三人相声。在 1872 年刊行的《都门汇纂》一书中有一首咏“穷不怕”的竹枝词：“白沙撒字作生涯，欲索钱财谚语发。弟子更呼‘贫有本’，师徒名色也堪夸。”1900 年（庚子）八国联军侵入北京，晚年的“穷不怕”经历了这场“尸横满地，弃物塞途”的浩劫之后，不久

就离开了人间。

“穷不怕”是一位有才能的民间艺人。在几十年的艺术实践中，他改编了不少民间笑话，创作了一些相声节目，并不断地从生活中提练素材，丰富表演内容；他博采其它艺术形式说、学、逗、唱之长，加以综合，并融合了京剧丑角艺术，使相声表演艺术初步形成体系，为这一曲种的发展奠定了良好的基础。

“穷不伯”是一位正直的民间艺人。在满清王朝卖国害民的罪恶统治面前，他以相声为武器，进行了无情地鞭挞和讽刺。他创作的节目《得胜图》，是一篇难得的作品，这个节目通过太平天国起义军打垮清朝反动军队的故事，揭露了反动统治阶级的昏庸、腐朽、无能，反映了农民起义军的英勇善战、所向披靡。再如，他的另一个创作节目《字像》，通过“一字、一像、一升、一降”的猜字游戏的方式，即：写出一个字，然后说出它像一件什么物品、做过什么官职、为什么罢官，表演时边写边说，风趣自然，尖锐地讽刺了满清政府的贪官污吏：

甲：(写个“二”字)

乙：这像什么？

甲：像筷子。

乙：做过什么官？

甲：做过净盘大将军。

乙：因为什么丢官罢职

甲：因为他好搂！

乙：怎么？

甲：不搂菜怎么没啦？

乙：(写个“而”字)

甲：这像什么？

乙：像个粪叉子。

甲：粪叉子五个齿儿，你这个怎么四个齿儿哪？

乙：镑下去一个。

甲：做过什么官？

乙：做过点屎(典史)。

甲：因为什么丢官罢职？

乙：因为它贪脏(赃)！

真是构思新颖，不落常套。穷不怕的创作节目，有一些流传下来，至今还在表演，如《三进士》等，并深为人民所喜爱。当然，由于历史条件和世界观的局限，在他的创作节目当中也存在一些消极落后的成分。

(《天津演唱》1980 年第 1 期　王学新)

相声行里使单春的开山祖

张三禄乃相声始创艺人之一。其后相声之派别分为三大派：一为朱派，二为阿派，三为沈派。朱派系“穷不怕”，其名为朱少文，因其人品识高尚，同业人不肯呼其为少文，皆称为穷先生，彼自于场内用白沙土子，写其名为“穷不怕”三字。他较比普通艺人知识丰富，能够当场抓哏，俗不伤雅，故在生意人中可称为特殊的人物。其长处为身居知识阶级，腹有诗书，心思敏捷，能够随编随唱，心里出活，最好是不用死套子的玩艺。谐而不厌，雅而不村，为妇孺所共赏。虽是个撂土地的生意，听他玩艺的人，也是有知识通文的。当其使活时，蹲于场内，地上放个小布口袋，内装白沙土子。他是左手打“叉子”(说相声唱小段的时候，左手拿着两块小竹板儿，长约五寸，宽约三寸，嘴里唱着，手中用板拍打着板眼，江湖人管他使的那竹板儿，调侃叫“叉子”。在清朝时代，有沿商店乞讨的花子使用此物，叉子这宗东西亦穷家门之物也)，右手用沙土子往地上画字，随画随唱，譬如他画个“容”字吧，他嘴里必唱：写上一撇不像个字，地上就画一撇，接着又唱，饶上一笔念个人，人字头上点两点念个火，火到临头灾必临，灾字底下添个口，念个容，劝众位得容人处且得容人。他每唱一字必有一字意义，按着字儿讲解明白。最奇是写完了一字，能把人逗得咧了瓢儿(管笑了调侃儿叫“咧了瓢儿”)。“穷不怕”惊人的，是净抖搂碎包袱(用法子把人逗笑

了，江湖人管那法子调侃儿叫“抖搂包袱”）。虽把人逗乐了，还不是那字原义。敝人在幼年曾见他写过对联一副，上联是“画上荷花和尚画”，下联是“书临汉字翰林书”。初瞧亦甚平常，及至他说出这副对联的意思，能顺着念，还能倒着从底下往上念，字音一样，颇有意思。在光绪年间“穷不怕”三个字，是无人不知的，团春这行里，虽称为朱沈阿三大派，沈二的门户不旺。其支派下传流的门徒亦是很少，并且无有怎么出奇的角儿。阿刺三的支派亦是和沈派相同的。如今平津等地说相声的艺人，十有七八是朱派传流的。今将敝人所知朱派的艺人写出来报告于阅者。“穷不怕”的徒弟是徐永福，生意人都称他为徐三爷。徐永福的徒弟为李德祥（现在津埠），李德锡（即“万人迷”）、王德隆。马德禄、卢德俊（即卢伯三）、焦德海、周德山（即周蛤蟆），现在北平献艺的只有焦德海，刘德智。刘德智系已故卢伯三代师收徒，系卢德俊的师弟。这些个德字的艺人以焦德海的徒弟最多，就以敝人知道的，为张寿臣、于俊波、尹麻子、白宝亭（即小云里飞的兄弟，现已故去）、汤金城（系西单游艺场的汤瞎子），朱阔泉、绪德贵（亦同汤瞎子在一处做艺），还有票友下海的高玉峰、谢芮芝、华子元均是“万人迷”收的徒弟。在东安市场说相声的有赵蔼茹（系唱“什不闲”的名角奎星垣的胞侄）、冯乐福（即小骆驼）、陈大头（系卢伯三的门徒）。在天桥给张寿臣捧活的陶湘如（系王德隆的门徒）。周蛤蟆的徒弟叫刘宝瑞，惜其未成大名。说相声最难的是单春，一个人的相声能把听主逗笑，实是不易。过去的“穷不怕’就以使单春成名。在说相声这行里使单春的，“穷不怕”可算是他们的开山祖。

注：江湖艺人管说相声的行当调侃儿叫“团春”，又叫“臭春”。个人说的相声叫“单春”。两个人对门作“双春”，用幔帐围着说相声，隔着幔帐听，看不见人叫“暗春”。

（《江湖丛谈》第1集1936年　云游客）

关于“老云里飞”

我十二岁那年，到颜老师家学戏，开始了我的卖艺生涯。我最早唱戏的地方是天桥三角市场，平地茶园就在那里。

天桥三角市场那地方挺有意思。它在天桥的正中间偏西，面积并不大，但好像是整个天桥市场中一个独立的部分。在那里唱段儿戏的场子，就只“云里飞”独一份。

我和颜老师最早就跟“云里飞”搭班唱戏，这个“云里飞”已经是“云里飞”第二代，我给他起名叫“云里飞二世”。我管他父亲叫“老云里飞”，大家也都是这么叫的。所谓“云里飞一世”名叫白庆林，是旗人。我到天桥的第二年，就是1930年，“老云里飞”还出来活动过。我见过他拿着渔鼓说书，边打边说，说的是《西游记》。会说《西游记》这部书的人并不多，在“老云里飞”之后，我没有听说有人会说《西游记》，而且他说书和别人说评书不一样，是打着渔鼓说的：“话说唐三藏”，“勃勃蓬蓬蓬蓬……”，“带领徒弟正往前走”，“勃勃蓬蓬蓬蓬蓬……，勃勃蓬蓬蓬……”说一句，打一句。他说书不跟人要钱，他是个卖药糖的，每说完一回书，就向听书的人兜售药糖。卖药糖，是我们这么叫他；他自己说他是个卖沉香佛手饼的，因为药糖的名字叫做“沉香佛手”。据说，他最拿手的是说《西游记》里的“猪八戒大闹无底洞”一回。他学猪八戒，头抡得像拨浪鼓似的。我见过他在红楼茶社南边吴老公的土地上说书（那时我们管这种出租地皮供人演出的人叫“地主”，管艺人到地上演出叫“上地”）。那天他正说到“车迟国猴王显法”这一回。“老云里飞”说书的艺名叫庆有轩，他说书是半路出家。据说是同治年代，也许是光绪年代，皇上死了，为了“国服”，他改行说书；还有个说法，他唱戏挣钱不够他生活，改了行，他最早学花脸，后来干了武行，

就是翻筋斗的。也有人说他学过开口跳”，也就是武丑。可是吴晓铃先生藏有他的脸谱，是花脸。从这来看，他还是学花脸的。我倾向于他最早是学花脸的。“老云里飞”唱戏时用的就是“白庆林”这个名字，他很可能因为“国服”改行说的书。有人说相声艺人“穷不怕”（真名朱少文）是因为“国服”由唱戏改行说相声，我查了历史资料，这个说法没根据，“老云里飞”倒真是这样的。据我知道，“老云里飞”由唱戏到改行说书，中间有过一个时期唱清唱，那时不能唱戏了，他跟一个名叫“草上飞”的唱武丑的艺人，两个人就在路边卖唱，清唱。两个人怎么唱呢？譬如有的戏里一出场是三个人，我记得他唱黄三泰，黄三泰出场时，痰嗽一声，一亮相，旁边应该带着计全和何路通两个人。“草上飞”还要去另外一角，不能跟他去这角色。他就把鞋脱下来，一手提一只，出场一站，这就当作计全和何路通。别看“老云里飞”是个街头艺人，他也有几出名戏。他的拿手戏是《落马湖》，也唱《刺王僚》中倒板原板转二六这一段儿。而他最出名的戏得数《三盗九龙杯》，其实不过是盗杯之前杨香武见周云龙那一场，至于《落马湖》嘛，他唱的是李佩捉住施公之后得意洋洋的那一段。那时候有好几个人都唱《落马湖》，在“老云里飞”之后，“云里飞二世”之前，有个名叫“花狗熊”的街头艺人也唱《落马湖》。他那词儿比正式的京戏舞台上的词儿要多得多，挺罗嗦、挺滑稽的。我没赶上“花狗熊”，但赶上了“大铁壶”，这是个拉大低音胡的艺人，他那胡琴的筒子是个铁壶，把壶嘴儿去掉，在眼儿上按上根棍子，弄上弦就是胡琴，他就拉那个。所以大家叫他“大铁壶”。他没有固定的地盘，他看哪儿有空，就在那儿唱一段儿。他的唱词是用言前辙韵……

天桥的街头艺人中大有人才，像“老云里飞”、“花狗熊”等都是人才。难怪有人把这些著名的街头艺人合起来叫“八大怪”。“八大怪”在不同时期有好几拨儿。第一个阶段是庚子年代以前，有“穷不怕”、“处妙高”、“韩麻子”、“孙丑子”这些人，这是一拨儿，这一拨儿里说相声的就有四人。第二个阶段是辛亥革命以后，有“老云里飞”、“花狗熊”这些人。在我到天桥之前，这时“八大怪”是以“云里飞二世”为首的“大金牙”、“大兵黄”、摔跤的“张狗子”这些年轻的人为一拨儿，这该是第三阶段了。

（《燕都艺谭》1985年6月《我的自传》侯宝林）

“云　里　飞”

笑嘻嘻地挂着彝口，瞪圆了眼睛杠着板凳，恨不能把日用的零碎家具一齐搬到场面上来当作剧中人所用的武器，演唱《借东风》的一幕，有人嚷起来：“看吧，这叫做曹操搬家。”不用唱，如此扮相，已足够人笑得肚子疼老半天了。

“云里飞”他好就好在这上面，他所演的，不单纯仅是清唱，也不单纯只是相声，他是以京戏为主以相声为辅二者可以得兼的杂耍玩意，而在天桥遂获得场地中数一数二的地位。他是一个四十左右镶着一个金牙的人，每逢他一挤眼一噘嘴，都会使着许多地位不同、职业不同、个性不同的人们，不约而同地发出笑声来。他的玩艺很多，喉音也很圆润，唱起来，有时颇称够味儿，但是唱不上三句五句，就要夹进去几句滑稽的言词，言词与表情有同样引人发笑的力量，言词能随机应变，表情堪骨刻入神。他的男女弟子很多，如郭全宝、马艳华、夏丽华等等，均能戏不少，如《捉放》，《骂曹》，《桑园会》，《斩子》，《坐宫》，《珠帘寨》，《法门寺》诸剧，都是他们的拿手杰作，现在的场子里还有两个女弟子，工青衣，年岁约在十二三岁，穿着一样的衣服，惟不大到场子里唱表情的玩艺，时常唱是由她俩唱，情则是由别人表，于是杂耍相声之外，捎带着双簧，

无形中更给观众添加了一番兴趣了。

"云里飞"的儿子，名叫"飞不动"，又叫"跟着飞"，其实他的本名是白全福，自小儿就随着他父亲习学《九龙杯》，《虮蜡庙》，《锄美案》等戏，工锏锤，架子花，小花脸等。名望虽不如他的父亲，可是玩艺已有可观的成绩，很受一般人的欢迎。

行头非常简单，须生的帽子永远是那么一顶，武生的帽子也永远是那么一顶。大褂儿一披，帽子一戴，角色就算又换了一个啦。云里飞戴上帽子，梳着三缕黑胡须，他开始唱起来："喂！看洋灶王爷吧！"

（《新民报》1939 年 3 月 9 日《天桥百写》）

"云里飞"剧艺改良记

"云里飞"（即栗庆茂）君为本市平地茶园之老板，平地茶园之组织见本报去年我老成的《平地茶园顾曲记》文中，兹不多赘。前读孤血戏迷的《谈"云里飞"》一文，以平地茶园近日呈现一种极大的变迁，所以又引起我老成对于"云里飞"君的注意。现在根据我的实地调查，把平地茶园的历史、变迁的经过、"云里飞"出狱后的剧艺改良写在下面，这种平民化的剧事，留在戏史上，算是最有声价的一页，百年传为美谈，足以不朽焉！

"云里飞"的历史。"云里飞"又有外号曰"臭妹妹"，现年三十五至四十岁之间，其生时约在 1884 年—1889 年，身高面黄，笑容可掬，其父庆有轩君，前为北京评书研究社社员，专说《西游记》，带售药糖，有"老云里飞"之号，所以"云里飞"为名栗庆茂者，彼实为庆姓，因"云里飞"用二字"庆茂"不足以称艺名，故冠以老姓栗字，盖"云里飞"为旗族人也，所想彼与高庆奎同科云云，自孤血质疑后，经我老成访某伶人叩以此事，证明实系子虚，"云里飞"之父"老云里飞"擅说戏，（根据其表演《西游记》所言），故"云里飞"得其真传。对于各戏，彼实不能了解其剧情，善学其皮毛，唱工则一句两句，聊可动听，其成立平地茶园约在民国十三年（1924 年），立场于天桥，以其用剧情加以耍骨头成分，笑语解颐，喧街闹市，故合于一般平民之脾胃，至民国十五年声誉大起，自成一科（其热闹风光请参看《顾曲记》一文），每日进戏份二三元，足资糊口。民国十七年底"云里飞"穿插词调出常轨，致触该管之忌，逮捕下狱达数月之久，故当年新春，民间杂戏盛传一时，独"云里飞"未能露面表演，致减色不少。

老板入狱后之平地茶园。老板"云里飞"自入狱后即宣告辍演，竟达二月之久。以"云里飞"之剧艺较诸天桥戏棚之大姑娘角色，别具相当魔力，占特种之位，故新春中平民对于平地茶园无不大抱向隅。新正月底"云里飞"蒙释放出，一面对于平地茶园大加整顿，另聘新老板一位，以其相貌滑稽性皆与"云里飞"神似，故利用之冒名顶替。平地茶园之建设本系变迁不居，故不便出台天桥，故赶各处庙会，吾人试逛护国、隆福之寺，则见平地茶园依然笙歌款款，热闹非常，除原班角色不动外，加新老板，并在木架上加悬一铜牌曰"栗庆茂"三字，颇醒戏迷之目。新老板身穿黄大坎肩，远望之，即认为"云里飞"无疑，及走近前则名是而人非，即其用白土在地面报告戏目时，运用亦颇死板，不若真正"云里飞"之笔法，粉步龙蛇，成字出于自然，然自"云里飞"入狱后，平地茶园即为一般平民所渴望，故真"云里飞"虽未出场，营业则甚盛焉。"新云里飞"剧艺中所表演者描摹"云里飞"不遗余力，致有几分似处，新进之顾曲家，李戴张冠，差可乱真矣。至于真"云里飞"老板则埋首家中，修养锐气，不出面者达二月之久，至此乃至演成一种真假"云里飞"冒牌之趋势。

"云里飞"剧艺之改良。"云里飞"出狱加以相当修养后，亦未在平地茶园表演，自充后台大管事，个人则别立一场，改头换面，自阴

历二月底起在天桥西部，姐妹茶园迤东处成立一说戏场，“云里飞”自当老板，并无一人为配角，亦不加以彩扮，场面之台部设有一方桌，上摆应用物品数色，周围以板凳，开场时老板拍醒木一响，随在前台地面以白土子写各种戏目，每戏多加以改良之头衔，灵活之气，活现地上，然后老板手执摺扇，口讲指画，表说各剧之奥妙戏情，以逗笑为主旨，有时更串以平市各式小贩之呼声，有时以两块竹板加以乱唱。摆脱从前之闹戏性，虽形近相声场，而骨子里仍具戏之要素。每场仍观者如堵，据最近调查，“云里飞”新场每日尚可得到戏份大洋一元五角以上，其魔力之大可见一般。

何等冠冕堂皇老板一旦运衰，剧艺中之身分亦一落千丈，大使人不胜沧桑之感者也。

（《京报》1919 年 5 月 26 日　老成）

我们的行头
——“云里飞”的一大发明

唱戏要是彩唱的话，还得有行头，“云里飞”是彩唱，也有行头，可那行头太可怜啦！只是有那么一点儿意思，严格说这不算行头。就说帽子吧，那是从煤油庄里买来的纸盒糊的。那时电灯很少，穷人家点不起电灯，点煤油灯，所以专有人开煤油庄卖香烟、火柴、煤油等物，有的还带兑换银钱。那个时候 20 支装的烟几乎没有，都是 10 支装烟，25 包装一小盒儿，50 包装一大盒儿。盒子是纸做的，上面印着香烟的商标。“云里飞”就买这些纸盒，买两个整的饶一个破的，买回去拿线缝成个帽子。帽子上面什么牌儿的商标都有，什么哈德门、大粉包、小粉包、大联珠……粉包就是红锡包烟卷儿，有粗细两种，所以又叫大粉包、小粉包。我们用烟卷盒糊帽子，也就给烟卷公司做了义务广告，我们糊的这种帽子倒是挺像的，糊纱帽就像纱帽，糊王帽就像王帽，其实叫起真儿来，也并不像。雉鸡翎是把竹管劈开，绑上鸡毛，摆弄起来，也挺有意思，只有胡子是真的，马鞭是真的。戏衣呢？大褂不系扣，就算是袍。有件绿夹衣，是抬杠、打执事穿的绿衣服，还有一件特制的戏衣，把面口袋染红了，缝个背心，上至天子，下至走卒，都能穿。我们那时唱戏，除了给烟卷公司做义务广告，还给德寿堂药铺的牛黄清心丸做义务广告。因为唱戏的上场门、下场门得用台幛，德寿堂就送给你台幛，上面印好了“康氏牛黄清心丸”字样。这样，很多场子就替他做了义务广告。德寿堂药铺的东家姓康，他就是靠卖牛黄清心丸发的财。至于药里有没有牛黄，哪儿有啊、有点味儿就不错。那药也不怎么管事儿，连吃两丸，只要肚子里有点儿反应就行了。在天桥演出的很多场了都用印有“康氏牛黄清心丸”字样的台幛，那时场子上面也搭棚子，席棚不多，布棚多。布棚一般是三块儿，当中那块叫棚子，两旁的两块叫遮檐。天桥场子用席棚的只有两个地方：一个是“云里飞”的场子；一个是说相声的焦德海、刘德智的场子。出三角市场西门一直往西走，唱西河大鼓的焦秀兰的场子是铁棚，下雨没关系，也漏一点儿，不厉害。剩下的所有场子都是布棚。“云里飞”这块场地，在三角市场里应该说是最好的场地，因为就他一人唱戏，独一份。当然唱戏也得有号召力，没有号召力，独一份也没有用。

（《燕都艺谭》1985 年 6 月《我的自传》侯宝林）

天桥的旧人物常傻子

在前几年天桥有档子生意，砸石头卖壮药的亲哥儿两个，人都叫他们常傻子。他们每天带着一小铁盒丸药，弄些块石头，到了天桥也不找场子，只用一条凳子，将铁盒往凳上一放，常老大左手拿石头，用右手去砸。别看

石匠砸石头是用铁锤，他砸石头只用手指一戮，就能戮碎了。他们用砸石头圆年子，只要人围满了，随砸石头，随着讲说病原。什么叫闪腰岔气、错了骨缝、伤筋动骨、跌打损伤、风寒麻木，只要吃了他的百补增力丸，就能保好。说完了真有人买，哪天亦能卖个三元两元。我老云在前些年常去看他们这档子生意。近几年来，他们这哥儿两个忽然不见了。我向江湖人打听这常傻子弟兄，是开了外穴（管去外远行，调侃叫“开穴”），还是土了点（管死了调侃叫“土了点啦”）？据某江湖人说，常傻子那档子生意，说行话叫挑将汉的。哥儿俩都是方字旁人（北平的人管从前满族的旗人叫做“方字旁人”。因旗字是个方字旁儿，就管旗人叫“方字旁人”，它成了北平的侃语、旗人的侃语了），都啃海草（管抽鸦片烟调侃叫“啃海草”），几十年挣的钱都送到烟斗里，分文没有剩下。常傻子到了五十多岁的时候，把招儿念了（管眼睛瞎了，调侃叫“招儿念了”）。做生意的时候，都是常老二拉着他上地。幸而他那石头是砸熟了的，卖药的法子是说惯了，不然招儿一念，就念了啃了（管挨饿调侃叫“念了啃了”）。他受了眼睛的影响，卖项一日不如一日，就连病带饿活活地瘾死在小店了。常老二向来是给哥哥当助手，没充过正角。常傻子死后，他没能耐挣钱，又有口子瘾，不多的日子亦找傻常去了。我向江湖人问：“他们砸的石头，有些人说不是真功夫，那石头是用醋泡了的才能砸开。这话是与不是？”某江湖人说：“不是这样，这都是妄谈，他们砸石头的生意是有一种托门，成天价练习，将托门练成了拿过来石头一砸便开。这种托门和卖针的扎透铜钱的手法是一样的。常家弟兄就凭托门吃了一辈子，但是那种诀窍外人不易得着。自从常傻子故去之后，北平各市场就见不着砸石头挑将汉的生意了。最近天桥虽有档子砸石头的，净练开石头的功夫，不会卖药。江湖人说，他们不是挑将汉的，并且傻练，不会圆年子，不懂得使拴马桩，受累不小，挣钱有限，算是档子控买卖（江湖人管不会使生意门手段的人调侃叫“控买卖”）。看起来平地抠饼，控子亦是抠不成啊。

（《江湖丛谈》第2集1936年　云游客）

拉大片的“大金牙”访问记

（一）焦金池系“大金牙”之名

拉大片，一名拉洋片，一名西湖景。其法，以彩色绘就之画片，或为山水，或为人物，或为亭台楼阁，八片十片不等，各宽约三尺，高约二尺余，嵌置于镜框中。将此项镜片，贮于匣内，匣前有镜头数个，可由镜头窥见画片。因该镜为放大镜，约可放大二、三倍，则由镜头窥视画片时，乃庞然而大，几与真正的山水人物、亭台楼阁相等。初见者，以为一种之奇观。该项画旁，尚有锣鼓家伙各以绳系之。执斯业者，背负其匣。择人众聚集之场所，以架撑支其匣，扯绳之一端，则锣鼓齐鸣。好事者，以及附近之庸媪儿童，闻声毕集。拉大片者，乃以编出之顺口俚词，唱出怪声，做诸怪状，逗引观众，出钱看画片，其实，该种画片，皆出俗工之手，无甚可看。好在执业者索钱不多，知识幼稚者，尚乐之不疲。故各省市县村庄，每值新年，此类拉大片者，所在皆是。有焦金池者，其口内镶金牙一颗。一般人呼之为“大金牙”。焦执拉片业，凡二、三十年，足迹所至，约七、八省，其家赖以生活者，达十余人之多。而“大金牙”之名，遂轰传于华北人士之耳鼓，焦来北京后，在天桥营业。上中下三等人物，皆喜聆其唱，而不看大片。焦遂弃大片，而专以卖唱为务，今天桥，尚有焦之唱棚，焦出摊时，围而听者，环立如堵，值废历新年，焦每日之收入在一、二十元以上。吾人若至天桥，探询“大金牙”，无不知者。惟只知其为“大金牙”，不知其为焦金池耳。记者特

于昨日傍晚，赴天桥福长街二条一号焦之寓所访问。焦接见后，与记者谈话如次：

记者问："焦君之家庭如何？"焦答："本人今年四十二岁，河北肃宁县城北刘家坟人。父母年各六十余岁，俱健。本人有子一，名小丑，今年十七岁。有女二，长秀兰，今年十九岁；次秀云，今年十五岁。本人唱摊，在此间附近。惟本人在最近以来，体弱多病，常苦不能献技，则由两女唱大鼓，家父弹弦，以飨观众。有时，小丑唱大片，观众亦殊大乐。不过，唱完收钱，若本人在，则掷者非常踊跃，本人不去，观众又多不肯颁赏，盖卖艺者，有人缘好与不好之分也。"

记者问："秀兰、秀云所唱大鼓，系敲铁片，是否梅花大鼓？"焦答："大鼓之比较大雅者，当然首推刘宝全一类之京音大鼓；次则梅花大鼓，亦自成一种之派教。此外，尚有各种之怯大鼓，如关东怯大鼓、山东怯大鼓、京东怯大鼓、河西怯大鼓。因其口音别致，亦殊特具风味。今在天桥营业者，各种俱备，各有一部分之叫座力。本人原藉，属河间府辖境，位于河西。此河西派之怯大鼓，通称河西大鼓。因为故乡关系，两女乃学成此河西大鼓。在天桥鬻技号召之力竟为天桥之冠。谈者仍归功于本人之人缘好，本人亦只好敬谢各界诸公之捧场而已。"

（二）袁天罡、李淳风发明大片？

记者与焦谈至此，忽见焦之室内墙上，贴有黄纸条两张，一书"袁天纲之位"，一书"李春峰之位"。记者问焦："此两神位为何许人？"焦答："此为拉大片之始祖。本人供奉始祖，以志饮水思源之意。先生幸遇本人，尚知大片之来历。若询之其他拉大片者，则瞠目不解也。"记者大疑，问焦："不知此二人，为何时人？何以有此大片之发明？"焦答："此二神，不知为何代人。但知为帝王之护国军师。至今风鉴卜筮者流，皆以此二神为宗。先生为报界人，何以不知此二神？"记者思索良久，忽悟为"袁天罡、李淳风"，乃失笑曰："有之，二神为唐太宗时人。"盖焦不识字，该纸条乃托人代书。故六字竟错写三字，而焦不觉也。

因问："此二神，何以为拉大片之始祖？"焦答："此种大片，系袁、李二古人发明。至其事实缘起，则有之甚长。缘此二古人，系一皇上之护国军师。其时，西贡献美女入贡，皇上见之，龙颜大悦，纳入后宫，封为妃，进御后，皇上宠爱备至。但美人入宫数月，迄无笑容。皇上设法戏逗，其术既穷，美人仍郁郁寡欢。皇上忧之，自思：如此美人，若观其笑容，则为不负此九五之尊矣。而询之文武百官，亦俱束手无策。皇上又向美人婉喻曰：'天上神仙府，人间帝王家，妃子在宫中，看不尽的金银财宝，听不尽的丝竹笙歌，穿不尽的绫罗缎疋，吃不尽的山珍海味。要如何，便如何。有何不满意处？'皇上问之既久，妃子终摇首不答。"

记者问："然则此美人万金难买其一笑矣。"焦答："皇上焦虑久之，忽意：军师军师，有事先知。乃令内侍传旨，唤袁、李两军师。两军师入宫，皇上命两军师占算美人不笑之故，两军师掐指一算，同时启奏曰：'美人不笑，非嫌享受不足，乃思乡也。，皇上曰：'美人既入宫，何得还乡？此一难题矣。'两军师又奏曰：'美人思乡系思念故乡湖山，及亭台楼阁之类，不以还乡为限。'皇上问：'美人思念故乡湖山，亭台楼阁，亦有法乎？，两军师曰：'有。'皇上问：'其法如何？，两军师曰：'可请美人与陛下谈话，臣等于垂帘之外自有作用。'皇上问：'与美人谈何话乎？'两军师曰：'但问丽人故乡之湖山及亭台楼阁如何，可也。'皇上从之，命垂帘，召美人至。皇上细问美人故乡之景物，美人则答称：何处为高山，何处为流水，何处为树，何处为石，何处为亭台楼阁，其形状如何。皇上与丽人，于帘内谈话，两军师则相背而坐，各执彩色笔，按美人

所言，绘成图样，共为八张。绘毕，取而对照，莫不相同。几如真山真水，真正亭台楼阁，惟高不过二尺五，宽不过三尺，较之真者为小。”

（三）始制大片为八张，故名西湖景

记者问：“袁、李所绘图样，即所谓大片乎？”焦答：“该八张图样绘成，袁、李两古人，即制一木匣，将画片装入。而匣之前方，留一直径二寸许之圆孔，为窥视之处。适外洋人入贡，置放大镜。由镜中透视一切人物，乃硕大无朋。袁李两古人，又将放大镜嵌于圆孔中。即奏于皇上曰：请美人试观，此片共八张，为西湖八景。美人观之，可以排除思乡之念矣。皇上令美人观之。美人坐于镜头前方，以目对放大镜向内窥视。皇上则立于美人旁，静觇其变。美人由放大镜中，注视画片，则见青山绿水，宛然如真，细视故乡湖山也。美人大奇，潜心视之，悠然神往。袁、李两古人，则于匣畔敲锣鼓。俟美人看毕一张，即为更换一张，同时，编为种种之唱词，其第一句，皆为“往里再看又一张”。唱词所言，皆画片中之说明。美人耳听锣鼓唱词，眼窥山水楼阁，恍如置身画片中。烦愁都消，不禁嫣然一笑，皇上陡见美人发笑，大有倾城倾国之慨，竟致骨软筋麻，身子酥了半边。乃对袁、李两军师大为嘉许，而将袁、李两军师，长期留于宫内，供美人消遣之用。故袁、李两古人，为拉大片之鼻祖。大片又名西湖景，即自此始。”

记者问：“美人久看大片，不生厌乎？”焦答：“天地间一切事物真即是幻，幻即是真。凡思乡者，皆固执不肯变通之故。其实，客中景物，比之故乡湖山，孰宜美观，孰宜赏玩，皆无一定标准。不过恋故心里者，以为客中景物，触目可以兴嗟，全由于感情用事之故。美人看大片，明明知为幻境，而一经注视，又觉是别有洞天，欣然色喜。赏玩既久，顿悟是真是幻，一切根于心造，执一以求，虽享受无边幸福，仍感觉重重之苦恼，达观为怀，又随时随地，俱吾人之乐境。美人觉悟以后，一切生活与感想，遂是舒畅自然之象，在宫中往往嬉嬉而乐，不复有思乡之念。是项画片，于以闲置无用。袁、李两军师，亦告退出宫。”

记者问：“然此大片，何以盛行于民间？”焦答：“皇上得美人安心后，画片即已无用。乃赏付大臣传观，大臣观毕，又传付各僚属。因只此一套不及轮转，乃命画工仿绘若干份，并制匣如法装嵌。如此，辗转传观，辗转仿制，县衙官员传观后，又传公差、公役赏玩，再后传入街头。”

（四）艺人长处为“帅”、“怪”、“坏”

记者问：“焦君拉大片，既能轰动一时，果有何种之心得？”焦答：“卖艺人之特长，可分三种：一曰‘帅’，二曰‘怪’，三曰‘坏’。此三者，皆须有过人之处，始能受一般人之欢迎。如练把式、耍刀枪、摔跤、中幡之类，为真正本领，非武勇超群不可，则谓之‘帅’。又如从前‘花狗熊’，‘大茶壶’之类，其一言一动，姿式装束，与一般人迥异，见者为好奇心所驱使，亦环立而观，则谓之‘怪’。又如说相声，必一人装呆，一人处处占便宜，而其态度口吻，极似一奸狡之流，则谓之‘坏’。谈天桥者，有‘八大怪’之语，而将本人列入‘八大怪’之一，盖本人之致力处，全在一‘怪’字也。”

记者问：“焦君之怪，可得闻欤？”焦答：“分析言之：可分唱词怪，嗓音怪，咬字怪，唱法怪，姿式怪。如《大花鞋》之唱词，怪诞不经，为人事中所无。然其文意浅显，听者极易了解，且能迎合一般人喜开玩笑之心理。故本人唱词可谓一种之平民文学，有深入民间之功效。比之长篇大论，嚼字咬文者，似尚富含诱人之魔力。又如歌唱嗓音，在皮黄中，有生旦净丑之分。其韵味，皆一般人习听者。本人之嗓音，则调低而哑，出于生旦净丑种种

噪音之外，喜其宽敞浓厚，亦自成为一种之乐音。又如咬字，唱皮黄者，皆宗中州韵，虽或重京音，或重徽音，或重汉音，要皆大雅堂皇，为一种极普通之音。独本人之咬字，非中州韵，非京音，非徽音，非汉音，而为一种之怯音。听者觉其鄙俚可笑，然发音清晰，了了可怪，一般人喜其怪，而嗜之若渴，又如唱腔，一般唱者，非《探母》，即《捉放》。而本人之唱腔，非大戏，非小曲。喜能自成一种之风味，亦可消遣，亦可解颐，故亦有叫座之力。”

记者问：“焦君姿式之怪何如？”焦答：“一般艺人之姿式以漂亮为主。然漂亮的竞争，无穷无尽，种类繁多。所谓漂亮者，又未必即为真正漂亮，惟本人以乡下人本色，为一种之傻姿式。观者一见，即觉其憨态可掬，而本人憨态之中，尚入以某些诙谐。总之，表面虽怪，实亦在情理之中也。”

记者问：“焦君之唱，曾入留声片中。共有几家公司约请灌唱，共灌入几面？”焦答：“灌唱留声片，原先只有戏剧。后来，因听者之需要，和尚念经、相声口技诸杂耍，亦灌入。后胜利公司，约本人灌唱数片。制成后，销路竟超出戏剧之上，去年百代公司来，亦约本人灌唱。计本人所灌唱片，共为四片八面，其名，则为《大花鞋》，《小寡妇上坟》、《妓女诉冤》等。

（五）溥仪曾赏给大洋八十元

记者问：“焦君既以唱著名，有时亦应堂会否？”焦答：“拉大片，向无应堂会之事。本人既以唱为一般人所欢迎，往往各府邸巨宅，有堂会时，即约本人加入，本人乃与大鼓、相声诸艺人，同时献技。盖唱大片者入堂会，实以本人为创始也。”记者问：“焦君在堂会中，如何唱法？”焦答：“将洋片匣摆在台之正中，本人在旁拉绳，敲动锣鼓，唱成各种之词曲。其词曲各有名目，如戏名然。每种词曲，多或一、二百句，以至三，四百句不等。”

记者问：“焦君之唱，亦曾入宫乎？”焦答：“本人至北京，系始于民国元年。其时，清廷业已退位，故未躬逢供奉之盛。但民国二年间，今之叛徒，昔之废帝溥仪，曾召本人入宫。本人至后，为唱《劝人方》一段。溥仪大乐，赏给大洋80元。”记者问：“焦君之唱词，当妙不可言，何妨抄示一段，以公社会？”焦答：“可。”旋嘱人抄出唱词一段，交付记者。且曰：“此词名《大花鞋》，系曾经胜利公司灌入唱片者。其它唱词，比较冗长，一时不及抄录。”记者视其唱词，鄙俚不文，不惟无韵脚，抑且不合辙口原则。照录原词如下：

“往里再看又一张，南乡有一位二姑娘，二姑娘得了个着床的病，她许下上泰安神寺去烧香。浑身衣服做完毕，就剩下一双花鞋未做上。红缎子买了三十六疋，钢针买了一皮箱。四外又把裁缝请，有十八个裁缝来到家乡。九个裁缝做鞋底，九个裁缝纳鞋帮。十八个裁缝未做上，还有那十八个丫鬟帮着忙。在花鞋顶上绣了一个莲花瓣，光绒线用了四抬筐。他们将花鞋做完毕，有十八个丫鬟抬到上房。二姑娘一见两眼落下了泪。拿过花鞋撕口勉强穿上。穿上花鞋迈了一步，哎哟哟，疼死我了我的亲娘。脱下花鞋留神看，不好了！花鞋里挤死了两个裁缝。她将裁缝扣在了地，拿过了花鞋又穿上。穿上花鞋往外走，迈了两步到了庙上。二姑娘进庙门就下拜，不好了，一屁股撞倒了影壁墙。吓得二姑娘往前闯，碰倒了十架椽九架梁。吓得二姑娘往两边闪，又撞倒了钟鼓二楼两厢房。众僧一见心好恼，个顶个地掉刀枪……。”

（《世界日报》1933年1月31日—2月4日　柱宇）

民间杂戏“大金牙”

“大金牙”不详其姓氏，惟其门齿镶金块，

故因以“大金牙”自号，而竟因其号古怪以得名。“大金牙”二年前为天桥之唱西湖景者，“大金牙”以名片之事实加以曲词之表演，后名大噪。近则脱离其拉大片生活，为一人班之老板，说班于各庙会，无庙会则在天桥表演。场中立箱笼，设方桌，桌上陈锣鼓铜镲。（合组式，一拉俱响，即拉西湖景大片所用者。）开演时，“大金牙”拉锣鼓作唱词，同时并做种种滑稽之姿势，其唱词颇合辙压韵，尾声用以“嘤……嗳……”，别创一格，或备述故事，或潮及社会，均滑稽可喜，而饱平民之耳福，因此近日“大金牙”声价甚高焉！

（《京报》1929年5月12日老成）

相声家焦德海访问记

相声名家焦德海，驰名全国，凡数十年。而北平人士，上自达官贵人，下迄贩夫走卒，以至老妪孺子，无不知有焦德海其人者。本报记者，特于昨日赴前门外打磨厂新开路15号焦之寓所访问。兹将其谈话，分志如次：

记者问：“相声之缘起，始于何时？”焦答：“相声一技，在清道光以前，并未具备今日之形式，有之，逢人说笑话，获得最低度之钱财，聊以糊口，并无方法与规律之可言，大抵逞其口舌伶俐，作变相之乞丐而已。至咸同间，都人士习于宴安，笙歌微逐，音乐不足以满足一般王公大人之欲望，或拉人说笑话，供其解颐。需要既繁，供给斯生。于时，乃有以相声为业，而创造相声之规模者。”

记者问：“然则始创相声规模者为何人？”焦答：“始创相声者，为朱少文先生。先生幼聪颖，知书，词锋犀利。顾半生潦倒，一事无成；家门嗷嗷，不得温饱。无已，乃绘面作奇装，左手持一木板，右手持花扇，碟踱街头。群儿哗然追逐，行人以聚。先生乃停步伫立，辟一场，以扇敲木板，做诸谐谑。笑语与丑态并施，观者大乐。欢笑既竟，先生则持簸箕收钱。大喜之余，慷慨解囊者，皆所不吝。而先生苦心孤诣，制造蓝本，轮流演之。先生之名，遂大噪于一时。”

记者问：“聚人辟场之法，非蝶踱街头不可乎？”焦答：“此其萌芽时代，以为舍此无由。朱先生之名，既轰传于都人士，见者莫不共知。先生乃变更方法，择广场伫立，俟人众稍聚，先生先以粉漏撒于地上，使成诸字形，语意滑稽无伦，而大书‘穷不怕，三字，以为先生之雅号。盖当时知先生者，仅知其为‘穷不怕’，而不知先生之名为‘朱少文’也。”

记者问：“尔时，亦入杂耍场，或应堂会否？”焦答：“否。盖当时人士，虽嗜之若渴，但恶其形式鄙俚，不登大雅，故无堂会之事。且杂耍系最近名词，为前此所无。”问：“朱先生殆以此终大乎？”答：“否。先生献技既久，贵胄巨室，亦渐耳其名。一日，罗王微服出游。大加赞赏，乃携入王府，不时相晤谈，以资笑乐。先生既入权门，每有堂会，辄蒙招致。先生乃变易服装，矫正姿式，作彬彬儒雅之态。今日之说相声者，即宗此法。”

记者问：“说相声种类，有一人者，有二人者，亦有三人者。朱先生始创相声时，一人乎？二人三人乎？”焦答：“朱先生始创，只先生一人。后因事实上之需要，增设一人，共为二人，相互问答，乃至逸趣环生。盖相声之道，以二人为归宿，无可增益者。一人说来，若功力精到，亦可胜任愉快。近来，有用三人说者，谓之‘三人哏’。但嫌乱杂无章，座客之耳音目力，多成于记忆，反失去精彩，画蛇添足，不可以风。”

记者问：“焦君名满中国，师承何人？”焦答：“朱先生为余之业师，同学者虽多，但至今老朽犹存者，余一人而已。”问：“焦君学艺，始于何年？”答：“始于前清光绪十六年，今年五十八岁矣。虽足迹遍南北，缪承各界爱护提携，为免冻馁，而一家数口，值此薪贵米珠之年，亦不过混吃等死。雕虫小技，不足以言贡

献，甚感当初择业之误入歧途也。”

记者问：“朱先生以何年逝世？”焦答：“在庚子以后，适为光绪二十七年。先生作客依人，囊无余资，所得亦仅足赡养家小，盖官终是官，平民终是平民，以能力换饭吃者，大都身后萧条。先生殁后，承罗王特加优恤发送以外，尚馈赠家属，以示仁厚。至今，余犹感念罗王之恩惠。”

记者问：“拜师学艺，有何规矩？”焦答：“由人介绍后，书立字据。以三年零一节为学艺期间。在学艺时，一切生活，由师负担。不过，鬻技所得，亦归师收入。毕业以后，即自行鬻技，与师无关。但一日之师，终身为父，为人不能忘本。异日成名，所至亦必称师承何人。至于三节两寿，量力馈礼仪。重轻无限制，所谓礼轻人意重也。”

记者问：“焦君于文学一道，当极有研究？”焦笑答：“鄙俚之人，何足以言文学。不过略辨之乎，写酒肉帐，尚勉可敷衍，高深难言矣。”问：“焦君雅谑百出，餐于牙齿。往往老师宿儒，亦惊为天才。其故何耶？”答：“艺术与学问，各为一派，有长于学识，而短于言词者；有擅长谈吐，而一窍不通者，比比皆是，不胜枚举。相声词句表情，皆得之师授，做艺人亦不知其所以然也。”

记者问：”不识字，亦可学相声乎？”焦答：“本行以不识字者居大多数。其稍稍识字者，或为中途改业。”问：“学艺手续如何？”答：“皆系心传口授，不抄词句，因艺术一道，注重实行，不尚空谈。发一语，做一式，皆有妙谛存于其间。只可意会，不可言传。故艺术成功者，往往不知学理为何物。若劳动笔札，抄而示之，此仅足以言读书，不可以语艺术。先生为文人，鲁莽之处，幸谅恕之！”

记者问：“相声蓝本，可得若干种？”焦答：“相声说来，千变万化，触类可以旁通，俯拾即是材料；穿插增减，层出不穷。但学艺时，其大别种类，亦只三十六种。”问：“三十六种，足敷应用乎？”答：“四书五经，家传户诵，悉心钻研者，上下五千年，纵横数万里，莘莘学子，不可数计，而代有新著作出，其故何耶？一理贯通万事，举一当知反三耳。”

记者问：“焦君献技，以二人时为多，此二人，在角色地位上，何以区别？”焦答：“‘二人哏’，系以一人充傻子，一人耍机灵。傻者谓之‘捧哏’，称为上手，因其所站地点，在台之正中也。机灵者谓之‘逗哏’，称为下手，因须站立台口也。余在今日，在相声行中，潘称老前辈，皆去下手。从前为余去上手者，为广阔泉。现时为余去上手者，为刘德智。大抵上手挣钱较少，下手挣钱较多。而上下手之分，亦视名望之大小而定。盖上手亦可升任下手，下手亦可降充上手，并非固定职司也。”

记者问：“如何可使人笑？其道可得闻欤？”焦答：“此亦不可以语言形容。试略举一例：下手问上手：‘你家有什么人？’上手答：‘有我爷爷。’下手即点头云：‘啊’上手云：‘有我爸爸。’下手又云：‘哼。’以及大爷叔叔之类，莫不皆然。后，下手又复述：我算你爷爷，我算你爸爸，以及大爷叔叔等。顺延至儿子孙子，即又不算。一个沾便宜，一个吃亏。而沾便宜者，滑稽杂作；吃亏者，憨态可掬。至一步紧一步时，听者虽欲不笑，亦不可得也。”

记者问：“焦君足迹，凡至若干处？”焦答：“曾与刘宝全在天津、张家口同班。曾与徐狗子赴上海、汉口，奉天、济南等处亦曾被邀去。不过，相声系北京土产，其口吻表情，皆为北京式。离开此间，外埠人或有瞠目不解之遗憾。故本行艺人，仍以本地为根据。”问：“所得酬金，如何计算？”答：“外埠邀去，皆预定合同，至少三月，多或半载一年，此种酬金，则按月付。本地有论月者，有论日者，亦有按座分成者。大抵按座分成，颇属不易，以月计日计者为多。”

记者问：“焦君高足，有若干人？”焦答：“真正弟子，只得四人。大弟子张寿臣，现在天津；二弟子骆彩翔，现在开封；三弟子白宝

亭，已故；四为于俊波，现在北平。其余，皆记名弟子。”

（《世界日报》1932年5月11、12日）

天桥的“大兵黄”

我老云前几天到天桥巡礼，巡到公平市场南见有百数十人围了个大圆圈儿，里边有个人直嚷，噪音宏亮。他随说随嚷，围着的人们亦都随着他笑。我老云不知道是什么生意，挤进人群一看，见场内站着一人，身体魁梧，大脑袋，胡须眉俱都苍白了，大眼睛，高颧骨，大鼻子，大耳朵，大嘴，这人面上尽是皱纹，看他的年纪，足有七十多岁的样子。头带缎子小帽，迎门嵌块宝石，蓝缎子夹袍，又肥又大，黄缎子夹坎肩，身旁挎着个大布袋。手里拿着根棍，又说又骂，围着的人们，听他骂的慷慨淋漓了，痛快得笑起来没完。我平心静气，听他个水落石出，倒要瞧瞧他是个干嘛的，及至听了一个多钟头，我才听明白他是干嘛的。原来，他就是专以说笑话圆年子、卖药糖的“大兵黄”。我向江湖人们探讨，他是哪门的玩意，据位老江湖人说，他是个当兵的，退伍之后，不愿当差，卖糖糊口，对于江湖的事，他全都懂得。他有个胞兄叫大黄，专打走马穴，往各处去顶神凑子（即是赶香会）、柳海轰儿（即是唱大鼓书），长得身量高大，人式压点（即是有台风儿）。唱《黄杨传》，以黄三泰镖打猛虎，指镖借银，杨香武盗九龙杯等等的段子挣钱，没有整本大套的腕子活，凭几段小吧嗒棍儿，就能成名。每逢唱时，抓哏取笑，能使人捧腹笑倒。抖搂包袱（抓哏逗笑调侃叫“抖搂包袱”）是他拿手的玩艺。“大兵黄”是以“海冷打腕儿”（管当大兵的调侃叫“海冷”，管以当过大兵为名调侃叫“打腕儿”），他所说的笑话是随宋庆打过旅顺，随张勋打过白狼，随张曜挖过河工，不知道的人都说他能骂人，其实他是借着蹭钢儿抓哏（管骂人调侃叫“蹭钢儿”），抖搂包袱，能迎合社会人士的心理。一些心直口快的人们，成天价到天桥围着他听笑话，觉得他那些话像《水浒》里的李逵，快人快语，给人打不平，发牢骚，比吃副开胸顺气丸还痛快。他的笑话使人听了不厌，一天一换样，改良的单春，哪能不受欢迎（改良的单春，是一个人的相声）。“大兵黄”身体魁梧，江湖人说他压点；噪音宏亮，江湖人说他有喷口；面上能够形容滑稽态度，江湖人说他有发托卖相；他能在没有人的地方招一圈子人，江湖人说他专能做掉地，是生意场、杂技场的艺人都不敢挨着他做艺；江湖人说他有义气，他说完了一段笑话，卖回药糖。江湖人说，他是挑罕子，他那糖卖两大枚一包，总有人买。江湖人说，杵门增了，买卖孝顺。这就是我老云向江湖人探讨来的“大兵黄”的内幕，是与不是，我不负责，好在是他们江湖人说的。电影的滑稽大王陆克、贾波林在银幕上能受各国人士欢迎，就是能使人解颐，捧腹笑倒。滑稽艺术不止于北平人们欢迎，全中国的人士俱都欢迎。不到百段的相声，几十年来，有几百个艺人学会了，都能以它挣钱养家。不止于中国，全世界人士亦是欢迎滑稽玩艺。我老云希望江湖中的人们不拘什么玩艺，亦要加些滑稽艺术，管保能够活穴大转。这话是与不是，老合们的攒儿是亮的，一定能够明白。

（《江湖丛谈》第2集1936年云游客）

“大兵黄”善骂

“大兵黄”既为天桥八大怪之一，用不着描写，怕早已有许多人知道他的历史，不客气地说，就是描写出来，还未必赶得上人家所知道的详细呢。据说，“大兵黄”，原名黄才贵，字治安，有着一身的好武艺，在清季当兵，曾得过皇家六品军功。张曜、宋庆、马玉崐、姜桂题、张勋等诸大员，都是他过去时候的老上

司，甲午之役，他也在首"当其冲的战场上，一把大刀，曾一连气杀过十二个人呢，"英雄不言当年勇"，过去事也就不必再提起啦，与其舍近求远，倒不如谈谈他的"骂街"。骂街骂得漂亮，也可以引起人的同情，所谓"骂人的艺术"，"大兵黄"似乎深得其妙谛。虽然他斗大的字还认不到一斤，可是他这位"行伍出身"的老人，骂起街来，却是头头是道，有条不紊。他骂贪官污吏，他骂贪财好色，背起历史来眉目澄清，念起现代来远近分明，说句老实话："他对于世故的认识，来得彻底。"

他占据着一块空地，天天骂，逢骂必被人们包围得水泄不通。他一年四季，头顶小帽，足踏双脸鞋，上衣紫马褂，下穿绒套裤，腰挂囊袋，手提葫芦，腕套念珠，未曾开口骂人，扮相已够人们喷饭的了。迨夫骂起人来，眉飞眼舞，语锋如雨后的檐流，尖酸刻薄透人毛发，虽说评书者亦不若也。惟"他妈的"、"小舅子"，皆成为口头语，令人闻之，觉乎野得牙寒！

"大兵黄"以卖药糖而维持生活，骂街是卖药糖的前奏曲，骂一阵，卖一阵，七、八十岁，不眠不休，精神健旺，"老当益壮"之语，不啻为"大兵黄"之写照矣。

他卖药糖的时候对人讲良心，他骂人的时候不骂有关系的人，等于他自己之不肯骂他自己。

骂人的时候多，卖药糖的时候少，在态度上观察他，就仿佛"有骂万事足"，摸不着饭吃也不要紧似的。记者赞曰："龙离大海遭虾戏，虎落平原被犬欺。苦笑一生空余骂，拍案岂在语惊奇。"

（《新民报》1939年3月3日《天桥百写》）

掼跤家沈友三

据书肆中一本关于天桥掼跤描写的书中所载："北京之掼跤场，始于天桥，民国十一年时，有杨双恩者，前曾充扑户，因无以为生，遂在天桥练把式找钱过日。后沈三加入摔跤，亦颇受人欢迎，于是改为完全掼跤，初本不收金钱，后因他种生意皆因此贻误，莫不赔本，故亦渐成艺人一流。其他掼跤家，遂群起效尤，成为固定之职业，彼时之掼跤场，即在现今天桥合意轩落子馆之后身也。"

由这段里，可以知道掼跤的大概了。掼跤场也如其它场子一样，周边围着板凳，但是场内却垫着很厚的沙土，掼跤家在彼此摔跤时，必须穿上褡裢衣，腰间系上骆驼绒绳，脚上穿妥螳螂靴子，据说有此三物上场角斗，摔死无人偿命，是为相传下来的定规。然而此道中人，最讲义气，后辈之对前辈执礼尤恭，况且摔跤的目的既在金钱，当然上场的角斗都是技巧，褡裢衣等到了今日，只是作为保护皮肤的用品了。

摔跤时，真摔的时候有，假摔的时候也有，大致上场的三五回合是真的，临要钱的时候，来一个漂亮的，博得观众的悦心。行活管真的叫做"尖儿"，假的称做"理性"，玩漂亮的一着，就是所说的"来一个理性的"。

摔跤场多附卖药品，药方皆有相当的传授，并经过官方的化验手续。现在沈友三卖的是舒筋活血丹，能治五痨七伤，诸虚百亏。他经营了一处药室，销路很有可观。张宝忠卖的是滋阴保肾丸，能治风寒麻木，筋骨疼痛，行销也很获利。

沈友三在民国二十五、六年的时候，曾染嗜好，形销气馁，几至不振。旋于二十七年春，立下决心，遂在永和医院将嗜好戒除，迄今一载，神采焕然，顿复旧观，而体力充沛，功夫亦益老练，盖特技殊能之士，各具强烈之个性，友三其一人也。

（《新民报》1939年3月11日《天桥百写》）

掼跤家沈三访问记

(一)前清皇室崇尚掼跤

掼跤名家沈友三,远近呼之曰:"沈三",因其排行第三也。北平人及外埠谈掼跤者,莫不首推沈三。掼跤一技,极端名贵。在吾国前清时代,所谓无上尊严之专制皇帝,每年亦必亲观掼跤一次。日本国内,以掼跤为娱乐贵客之用。其天皇喜庆日里,必以掼跤为点缀,谓之"相扑"。沈三武术掼跤驰名约二十年。今则于天桥市场以西、城南商场路东,开设"清真堂药室",专卖"舒筋活血丹"。但每日必演一次小武技,以资号召。记者特于昨日下午,赴该药室访问。时沈三方在对面广场中,率徒于跤场内献技。俟其收摊,记者乃与扳谈。其人朴实和蔼,不甚识字,而常识充足,谈吐极尽情理。兹详志其谈话情形如下:

记者至该药室后,见其室内正中,有一大镜匣,中列巨银盾一面,其中有四字曰:"发扬国光",上款为"北平国术竞赛优胜纪念"十字,下款为"傅作义赠"四字。记者因问:"傅作义赠此银盾之原因如何?"沈答:"去年阴历八月初八日,本市各要人,在公安局旁之公安体育场内,发起北平国术竞赛会。参加者计有各种拳术及掼跤界同人。当时,拳术列第一名者,为一杜姓学生。掼跤,则本人忝列优胜。"记者问:"沈君于掼跤竞赛中,列为第一名,则竞赛者共为若干人?"沈答:"预赛时,共三十余人。决赛时,只有七人。此比赛评判者,计有张副司令代表、周市长及各局局长。其余,军政界要人,到者亦甚多。本人优胜结果,傅主席赏给此银盾,此外,尚有锦镖旗一面、奖章一面、奖牌一面,皆同时而得之赠品也。"

记者问:"沈君之掼跤绝技,师承于何人?"沈答:"本人今年三十八岁,家父今年七十有三。本族为清真教,最崇尚掼跤。家父幼喜此道,以掼跤著名于时。前清时代,宫中有掼跤竞赛,家父亦以'子弟'(即戏剧界所谓票友)资格,前往参加,颇为清帝所赞许。盖本人掼跤之技,实本于家传渊源,不过,尚就正于名师数人耳。"记者问:"今尊大人之讳字如何?"沈答:"家父单名'方',外间皆呼为'大个儿'。今尚健在,如壮年人。"记者问:"沈君就学之老师,为何名家?"沈答:"有马德禄、闪德宝、夏五巴、宛永顺即宛八老爷。此宛八老爷,在前清,为头等'扑户'。"

记者问:"何为'扑户'?"沈答:"前清时代,宫中崇尚掼跤。其八旗各营每月必举行掼跤三次。每年腊月二十三日,皇上则于小金殿内,检阅掼跤。检阅时,诸掼跤人相扑于室外,地下铺厚地毯,皇上坐于小金殿内,以虾米须帘障之。盖由内视外,极端清晰,由外视内,则不可见也。且侍卫武官诸人,伫立于门外两旁。胜负结果,由一官人内报告。扑户每人每月得饷钱四两、六两。角斗胜利时,则封赏顶戴及袍料等物。顶戴,最低者,为暗白或亮白;最高者,至亮蓝顶戴而已。惜前清之季,本人年方十余岁,致未躬逢其盛,亦憾事也。"

(二)沈曾收美国人为门徒

记者问:"掼跤时倘将对方摔伤,或不幸而致死,则将如何?"沈答:"杀人偿命,此系无故杀人而言。若执行死刑之办公人,则不惟不抵偿,而且有功。掼跤用具,有三大件,披于身上之厚衣,谓之'褡裢'。系于腰间之绳,谓之'骆驼毛绳',此绳系用骆驼毛搓成,有硬有软,结实而不伤皮肉,着于足上者,谓之'蝗螂肚靴'。下场掼跤者,非用此三物不可。角斗时,其褡裢、骆驼毛绳以备对方抓手之用,向例此三物上身,即打死不偿命。前清时代,

宫中举行掼跤时，有被摔死者，即由武士拖去掩埋，绝无问题发生。吾人下场，着用以上三物后，相持之际，大都像有深仇大恨，非将对方摔死不可之意。但其只为欲取得角斗之胜利，并非挟私报复，与故意杀人者不同，在刑法上，亦不能构成罪名，故摔死与否，不须过问，但若受伤，更无论矣。"记者问："常见下场摔跤，皮肤往往有被对方抓伤者，有无挟嫌负气，出于故意乎？"沈答："此系轻微伤，皆出于角斗时之无心举动。盖下场掼跤，多半系朋友。不幸而摔死，乃摔跤职务所酿。故意将人抓伤，则绝无其事。即令故意将人抓伤，又有何好处？"

记者问："掼跤一道日本人很多练习者。日人掼跤与吾国相同乎？"沈答："吾国掼跤，谓之硬功。日人掼跤，谓之柔术。吾国掼跤，只须将对方倒于地下，即为胜利。日人掼跤，必将对方倒于地上，使其仰卧，对方始得为输。若侧面躺下，仍无所谓输赢。此吾国掼跤，与日本不同之点也。"记者问："西洋人亦练习此道乎？"沈答："西洋各国，有无此项武术，本人尚无具体之考察。但知美国人，亦喜练习此道。去年5月间，美国游历团到北平时，有一美国人，曾从本人练习摔跤。只三星期，即离平而去。彼归国后，曾来函问候，此外国人之不忘本之美德也。"记者问："吾国摔跤，虽与日本不同，若以吾国之跤法，与日人下场角斗，胜负如何？"沈答："以本人之观察，若与日人相扑，事亦可行。胜负之数，尚未可知。不敢云必胜，亦不容谓为必败也。"

记者问："闻俄人亦有能掼跤者，若与吾国人比试，结果如何？"沈答："俄国有无摔跤名家，不得而知，最近有一俄人，来天桥卖弄，自谓摔跤无敌，于跤场中拉一摔跤人，与其比试。其出银洋50元，置桌上，谓胜利后得此银洋，但其所拉之摔跤人为一比较最瘦弱无力者。本人见之，即下场自荐。该俄人向本人熟视良久，持钱无言而去，见者皆鼓掌大笑。"记者问："该俄人岂早知'沈三'之大名乎？"沈答："此亦不定。盖练习此道者，对方之膂力如何，识与不识，可以一望而知，固不必早闻其名也。"记者问："沈君掼跤绝技，名满全国，在吾国境内，当无敌手？"沈逊谢曰："天下能人众多，强中更有强中手，而吾国高人，往往身怀绝技，始终深藏若虚，不肯轻于一试。本人不过有此嗜好，至于高深，何敢自炫？较本人为高者，尚不知有若干？谈何容易无敌乎？"

（三）沈之武技曾入电影

记者问："沈君近来久不下场掼跤，原因何在？"沈答："掼跤一道，下得场去，有如交锋打仗，危险万分。而此道能人众多，偶遇劲敌，即有生命之危。本人在十余岁时，某次，曾被人摔折左臂。后虽治愈，但至今仍不自如。某次，因被摔而扑倒，碰落四颗门牙。现时，本人之门牙，俱系人工制造。本人在现时，已有知难而退之慨。于此处，开设清真堂药室，以售卖舒筋活血丹为业，此药专治五痨七伤，诸虚百损。起码售洋一角五分，以上而三毛，以至一元二，二元四，得钱聊以赡养家口，不致饥寒而已。"记者问："尊府人口共有若干？"沈答："先慈于四年前作古，大家兄早已故去，二家兄现在绥远，以贸易为业。舍间人口，本人而外，有家严，有小儿四人，小女二人，和之朋友，总共十一人。"记者问："药室收入，每日可得若干？"沈答："本人家常日用，每日非十元上下不可。此一营业，尚可勉强维持生活也。"

记者问："沈君卖药，即在此药室内发售乎？"沈答："天桥乃熙来攘往之地，日中为市，肩摩而踵接。但此一冷静药室迄无人注意，无已乃乘人多之际，本人即于药室门首，演诸小武技，以资号召，俟群贤毕至，少长咸集，本人即乘机演述药之效力，而购者乃亦争先恐后，故本人近来，虽不摔跤而武功仍随时练习。因纯粹卖药，恐难维持生活也。"记者问：

"所谓小武技,为何种之表演?"沈答:"通常为断砖,锯石之两种表演。其断砖一项,系取长约一尺,宽约五寸,厚约三寸之新砖,竖于地上,本人以掌击之,砖不倒而断为两截,或成碎未。断石一项,系以大如饭碗之石块,置于地上。本人以手切之,使其裂开。此种小武技,等于魔术,好玩而已。"

记者问:"沈君尚有其它之有兴味的武技乎?"沈答:"有一种,名为'双风贯耳',即在太阳穴砸砖。此'双风贯耳',去年上海明星公司来拍制电影时,曾拍入《啼笑因缘》片中。此武技演时,以砖一块,平置地上。本人以太阳穴部,枕之而卧,其上方之太阳穴部,另以新砖三块置之。此时,由另一有力者,持铁锤,向砖之上方,猛力一击,结果,上方之三砖,下方之一砖,皆砸为粉碎。本人尚有一武技,比较更进一步。将来,若再有人拍制影片,无论赠钱多寡,本人亦必拍入。"记者问:"此更进一步之武技,为何种表演?"沈答:"此名'胸前开石'。表演时,以两板凳分开排列,中间相距约三、四尺。本人以后脑枕于一板凳上,两脚跟搁置于另一板凳上,挺其身躯,下空而身直。再运一石磨盘,压置于本人胸腹之上,另由一有力者,以巨大之铁锤,力击磨盘,因铁锤之力,及本人胸腹之力,可使磨盘碎裂。"

(四)沈曾连败三十余人

记者问:"练习掼跤,有何种之程序?"沈答:"此种练习,皆为一种之内行术语,一般不甚了解。姑举其名:在开始练习时,为'围腰'、'围腿'次则'抖麻辫子'、'抖锁链子'、'推砖'。推砖分'小推子'、'大推子'。次为'走小捧子'、'走大捧子'。再次,则为'拉硬弓'。凡此种种练习在掼跤时,各有作用,不练习此数种,下场摔跤,亦无根底。记者问:"掼跤作用,使力乎?使巧乎?"沈答:"掼跤一道,完全系以力取胜。不过,有完全使力者,亦有运用巧妙者。其完全使力者,不外扳腿,抱腰。其运用巧妙者,则使'扳子',此'扳子'亦为行话。意谓:以各种方法,出奇制胜也。"记者问:"若在跤场中,不幸而失败,其躺下之方法,亦须练习乎?"沈答:"掼跤失败,以致躺下,此为最危险之时机,若无所练习,被摔躺下,往往成伤,或致使人成为残废;其甚者,乃至一摔而死。故掼跤人,皆须练习'凤凰单展翅'。此法,即于躺下时,急以两手抱其后脑,不然,震伤脑海,可以立即致死。"记者问:"掼跤躺下,其机会,只一刹那之间,尚容失败者为此'凤凰单展翅'之姿势乎?"沈答:"双方相持之际,至不可支持时,事前失败之一方,早知非躺下不可,预为防护之计,亦易办到也。"

记者问:"沈君以掼跤著名一时,所收弟子,当不在少数?"沈答:"本人所收门徒,共约二十余人。技成而后,皆已散之四方。今在北平者,惟师弟阎明宽,即阎麻子,系本人教出,在掼跤场中往往能获胜利。其次,刘四宝,亦本人门徒。此系后起人物,亦可造之材也。"记者问:"下场掼跤,皆系熟识人乎?"沈答:"此则难说。天桥各跤场,皆系熟识人,自由集合,下场摔跤,对方能力如何,早已知之甚悉,不过,往往同人摔跤之际,突有一面不识者,无论对方之程度如何,亦只好与其周旋。故摆场摔跤,虽系一种糊口之法。然祸福难测,时时有被人摔死之危虑也。"

记者问:"沈君在跤场中,曾遇突然而来之劲敌乎?"沈答:"民国七年八月间,本人在中山公园,偶遇一人,年约三十四、五,彼坚约本人下场摔跤。本人固辞不获,即陪随下场。角斗良久,将该人摔倒。该人惭沮,恚恨而去。逾日,本人在天桥跤场献技,忽来三、四十人,皆赳赳者流,欲与本人比试。而跤场规则,凡胜利者,不得休息,而须另与他人角斗。该三十余人,次第下场,与本人摔跤。本人连胜三十余人,总共八十余次。最后一次,本人遂告失败,被摔躺下。该三十余人,始欢呼奏凯而归。"记者问:"沈君连摔八十余次,可谓

天生神勇。最后虽告失败，或系沈君故意退让?"沈答："吾人精神，总属有限度的。经过八十余次之角斗，即钢筋铁骨，亦已筋疲力竭矣。"

(五)沈为天桥跤场之创始者

记者问："在天桥掼跤，现时已成一种之营业。但最初以掼跤为营业者，始于何年?"沈答："摔跤，本为一种之武术，在昔掼跤人，在宫中应差，名为扑户，亦作'扑护'。扑护之意，以相扑之武技，护卫皇上也。扑护系一种官职，听从宫中传唤，偶有外邦来使，朝参皇上，则召扑护，入宫伴驾。皇上接见外邦来使时，扑护则分立于皇上左右。其扑护之装束，至为奇特。戴大帽，上缀暗白、亮白、亮蓝之种种顶戴，各随其品级而异。其袍褂礼服，则披于身上，不系钮扣，足下则着螳螂肚靴，内则赤身披褡裢。若来使有异，欲行刺皇上，扑护即卸下外衣，与来使搏斗。此种装束，取其便利也。厥后，时移势变，此扑护已无所用处，有摔跤嗜好者，既失职业，又无其它技能，乃自作谋生之计，设场摔跤，以角力为糊口之法，实无可如何之事。其时代，则在宣统元年间。"

记者问："宣统元年之创始摆设跤场者，为沈君乎?"沈答："当年有杨双恩老先生者，其家向称富有。因嗜拳棒，结交朋友，挥霍无度，家以中落。彼已生活困难，乃在天桥开场卖艺。其时，本人年约二十四岁，以卖牛肉为业，见杨老先生，甚崇拜其湖人。自愿以摔跤末技，代杨请客。杨赞同，本人乃于卖牛肉之余暇，于其把式场内约友人摔跤。俟人聚场成，则由杨老先生练把式。如此多日，杨老先生之收入，颇为可观。但本人完全为帮忙性质，从不分得一文。其卖牛肉所得，且供结交应酬之用。逾数月，一般观者，竟于本人摔跤时，环立如堵。杨老先生练把式时，又轰然而散。杨老先生乃变更办法，专由本人摔跤，作敛钱之法。彼之把式，则置而不练。厥后，本人日在跤场，不甚注意营业，遂亏累不堪，以致停歇。杨老先生始分其余资，以付本人。自此以往，本人乃专以摔跤为营业，而为天桥跤场之创始者。杨老先生于民国十六年冬月间故去，死时年七十有五。身后萧条，丧葬之费，皆由本人措办。此后，本人即独立以摔跤为职业，而此道同志，因纷纷摆设跤场，为同样之生涯。"

记者问："杨老先生亦能摔跤乎?"沈答："彼武术极深，惟不惯摔跤。其人亦本族(回族)人，长于潭腿拳，一般呼之为'芯字杨'。"记者问："沈君亦工其它武术乎?"沈答："本人未练其它武术，不敢自炫欺人也。"记者问："沈君鬻技，凡至若干处?"沈答："天桥而外，如西便门、朝阳门外、永定门外，以及天津。唐山、张家口、大连等处，本人皆曾前往鬻技，惟从未与外人比试。"记者问："现在天桥鬻技者，共有若干同仁?"沈答："现时在天桥摆场摔跤之友人甚多，如宝三、张狗子、何三、小孩王、魏老、孙傻子、富傻子等，其中，有内行，亦有'子弟'，多为本人之师兄弟。"

(六)某国术馆主任曾被沈摔死

记者问："不曾识面之人，忽来跤场摔跤，其目的完全出于游戏乎?"沈答："此亦不定。有属于临时高兴，逢场作戏者，亦有意存报复，故意为难者。掼跤场有一规则：倘摆设跤场者被外人摔倒，此跤场即不能再摆，立须收去。故与外人摔跤，即于摆设跤场人之生活前途有关。遇此种机会，非尽力奋斗不可。盖本人在跤场中，忽来一人，自请一决胜负。本人无法，与彼格斗逾时，本人出全力，将其摔于地上。再观之，已气闭而死。经众人灌救，始庆更生。彼甚有来历，今已充任河北某国术馆主任，先生幸隐其名，勿揭人之短也。"记者问："此公与沈君素无仇怨，何以竟致一摔而死?"沈答："在彼时，各欲获得胜利，非你

死，即我活，至于其它问题无暇顾及矣。”记者问：“在外人下场摔跤时机中，为摆跤场人之利害关头，非出全力周旋不可，至于跤场同仁目的原在得钱，其它可以不问，闻跤场同仁亦有临时故意让步被摔躺下者，此事有之乎？”沈答：“此种故意让步之事，亦不能免。不过，属于故意让步者，大抵双方本能相差无几，而因种种原因不能不故意让步，以情理言，亦在可能范围之内。若双方本能势均力敌，则各以颜面及名誉有关。绝对不甘退让。又如双方本能相差太远，譬如一方膂力为二百斤，一方膂力为四百斤，此种对敌情形之下，亦决不让步，因让步后，于本人前途太有妨碍也。”

记者问：“关于与外人掼跤，结果失败，果非收摊不可乎？”沈答：“此项问题，在掼跤界极端重视，有一故事，愿为先生陈之：本人有师弟李长贵，向在唐山摆场鬻技。其经验宏富者，决不信口说大话，因天下能人众多，未便目空一切也。李年幼，于民国十七年5月间在跤场失言，自诩无敌。当地有高俊明者，愤甚，冀图报复，乃赴天津物色摔跤人才。时天津地面，有卖面茶人史某，臂上刺有一条龙花纹，绰号人称‘一条龙’，以掼跤驰名津沽间。高与史，为素识友朋，抵津后，坚约史赴唐山，史如约而往，下场与李格斗；李不支，被摔躺下。李之跤场，乃不得再摆设于唐山。”

记者问：“此后如何？”沈答：“李长贵既告失败，在唐山遂不能施展，但转住外埠有此一段失败史亦传笑于掼跤界同仁，匿居多日，一筹莫展。与李同场者，尚有一王某，与本人素识。王与李磋商，来平约请本人，前往说和，本人义不容辞，乃偕师弟阎明宽同往唐山。及至当地，约史晤谈，史则以一决胜负为条件，由阎先下场与史格斗。阎将史连摔三次。史不服，更欲与本人比试。本人下场后，史又连负两跤。至第三次，即有多人出为调停，劝令化除意见，言归于好。掼跤界同仁原有同道之谊，长此兵连祸结，亦非好现象。本人乃出面，为李、史双方进行和解，永为朋友。经双方同意后，史即回天津，李仍摆设跤场。其跤场，至今仍在唐山也。”

（《世界日报》1932年12月23日—31日　柱宇）

蹭油的周绍棠

周绍棠，他是一般人认为非常具有神秘性的人。世上人是自作聪明的为多，蹭油的却把精明藏进肚子里，其目口鼻诚心做出一种不顾一切的傻气。他盘旋在天桥，已有十多年了，专卖一种他个人发明的蹭油的药胰子和治癣疥的皂块儿，每块售价国币五分，每日的收入可有一、二元，在“良田千顷，不如薄技随身”的话头来说，蹭油的资格实可以当之无愧了。

其所以不曰“卖胰子的”，而曰“蹭油的”，是因为他对于四周围着他的人，无论谁的衣服，被他看见有油渍的痕迹，毫不客气，扯过来就擦，掐着胰子，沾着口水，手忙脚乱，忙得很像煞有介事。一边擦着，一边吆喝：“蹭蹭蹭呵，蹭油儿的呀，掉掉掉掉，油儿掉啦！”倘若被他扯住的是一件小孩的衣服，则他的叫唤却又变啦：“蹭呀，蹭油呀，瞎吃，抹油，你多脏呀！”口吻如一个老太婆，语气里含有无限的温暖意。然而使人看了他那聚精会神的眼睛，时舒时集的额纹，嘴角上堆满了泡沫，并得不到所谓安慰，感觉出来的只是一腔活跃的笑料。

蹭油的位列天桥的“八大怪”之一，如云里飞、张狗子、大金牙、沈友三、大兵黄、曹麻子、花狗熊等，或以艺术过人，或以态度离奇，加上蹭油的，均以“怪”称，而此八大怪中已缺其二，好在“小八大怪”也很占有地位，可谓后来之秀，继起有人。其实所谓“怪”者，也不是三头六臂，什么“有万夫不当之勇”，即如蹭油的，他怪在出身是一个“有身分的人”，自民国十七年仕运不佳退出“官场”后，他便脸儿一

抹，蹭起油来。十余年来如一日，老是装着傻气，老是呈着笑容，一般人对他有很好的感情，有时被他那大嘴喷出来的唾沫落在了鼻子上，也不会动怒和他计较的，这是他占了傻的便宜。“学到如愚始见奇”，人们常是奸中傻，惟有此人傻中奸，其为怪也，岂偶然哉？傻完了，皮包儿已经充实了。现在如果再给他恢复十年以前的宦途旧职，恐怕他也不再重行就职典礼了。

（《新民报》1939 年 3 月 1 日《天桥百写》）

三百六十行图解

社会自业，俗称为三百六十行。

行，即行业，也称作行当。所谓“三百六十行”的“行”，最早似乎是指街巷所设的贩卖摊和商店的行列，这在唐人小说文献中可以证明。此外，街巷也可以称“行”，在一条街上，往往会开设同类店铺，因此同种职业也称为“行”、同行，如“冶铁行”、“织锦行”等。同职业的店铺间产生一种组织，所以“行”也指同类店铺的组织，“行”也指行会。唐会的“行”多只是区域的组织，以坊店为单位。宋代的“行”，已非单纯的区域组织，而主要是同业的组织。“行”也由原先的行列、街巷的称谓衍变成行业协会、职业、行当的专称。明清时期农耕经济支配下的手工业、商业发展到鼎盛阶段，由是“三百六十行”也就风行了四五百年。

早自奴隶社会时期，农业和手工业就有了初步分工。商代出现了以“贝”为交换媒介的商业形式。周代有封建领主的官手工业和作为农民行业的民间手工业。官手工业分工细，行当繁多，在铜器的铭文中，就有“百工”之说。春秋战国时期，行业中有行商、坐商、贩夫等。战国与秦汉时期，冶铁业兴起，纺织业亦盛，增加了很多行业。各业聚集，形成不少商业城市与都会。隋唐时期，私手工业发达，出现了大批作坊，有丝织、蜡染　采矿、造纸等。两宋时，对外海上贸易兴盛，城市、乡镇的集市、草市等定期举行，促成商业的繁荣景象。商人普遍组成“行会”。从元代起，棉布业兴起，造船业也应运而生。明代，商品经济益趋繁荣，至明中叶，产生资本主义萌芽，尤其是苏州松江地区，行业大增，行会组织的“会馆公所”使各行业都有行规、行业道德。大概在这个时期，就出现了“三百六十行”。

传统的三百六十行，是中国农耕社会中的各行各业，特别是指人们赖以为生产、生活，即与衣食住行用等紧密相联的手工业、商业的泛称。

三百六十行无定型。中华地大，习俗不一，因时制宜，因地制宜。三百六十行只不过是形容“行业”之多罢了。即使在古代，也并不是一直有三百六十行之说。最早称三十六行，或七十二行。宋元时，习惯称一百二十行。此时的戏曲平话多有涉及，《大宋宣和遗事》中有“遂于宫中，内列为市肆，令宫女卖菜酒及一百二十行，经纪买卖皆全”，元关汉卿《金线池》亦有“我想一百二十行，门门都好着衣吃饭”，而出现有“三百六十行”之称的，始见于明代。明杂剧《白兔记·投军》有“左右的，与我挑起招军旗，叫街坊、民庶三百六十行做买卖的，愿投军者，旗下报名”，明田当成《西湖游览志余》中也有“杭州三百六十行，乃明人言耳。”由此可见。

但为何要将各行业总括为“三百六十行”呢？传统说法是出自《鲁班书》：“金、皮、漂、澄、风、火、雀、耍、财、马、利、夸，每字管六门，共七十二门，每门管五行。”总计三百六十行。

九九归一。也有认为三百六十行出自“九”的倍数。中华传统文化很推崇数字的功能，尤其对数字中的“9”字颇为崇拜，“9”为数字中最大者，也表示最多的意思。由此，在世俗社会，多以“9”和“9”的倍数作为吉利，如寺庙敲钟为“108响”，道教有“三十六天罡”和“七十二地煞”。民间传说也要将原来“十六罗汉”改为“十八罗汉”的。用于行业的总称，选用“三百六十行”即为“三十六行”、“七十二行”、“一百二十行”的倍数。它们当然都有一个共同坐标轴，便都是9的倍数。这同时也证明了以“三百六十行”来称谓各行业，乃是形容随着明代经济的发展，社会分工日益细致，它正是经济史家说的资本主义萌芽时期的一个象征。

农耕社会的行，有它丰富的文化内涵。每个行业自有它的传统行规、行话，甚至对同一行当的称呼也会因地域的不同而各异。如对“馄饨担”的称呼：广州、福建称“云吞

摊”，成都称“抄手担子”，上海则普遍称“馄饨担”。各个行业是独立的、分散的，因而此时的行业，乃是从历史、亲缘、地区的角度来发展凝聚力，从而自能理解为什么“剃头师傅多江苏句容人”、“衙门里师爷多绍兴人”、“典当朝奉多徽州人”。除此之外，行业中人都要膜拜祖师，有的行业祖师就是佛教、道教的神。最初，是行业中人出于饮水思源，对创业发明的古人的崇拜，但久而久之，淡化了祖师对行业的贡献，多数人是祈求祖师保佑他们发财致富。也有一些人联系同行祭祖师爷，笼络有实力的同行，为自己树立在同行中的地位。

祖师或行业神多从古书、神话传说，甚至小说戏曲中寻找来。有的确有其人，确有其事，也有的不免牵强附会。如鲁班是能工巧匠，有许多创造发明，建筑业就奉之为祖师，他的妻子则因发明了制伞和箍桶法而成为制伞业和箍桶业的祖师婆。又如黄帝轩辕因制冠冕，即被奉为衣业祖师。螺祖养蚕、神农尝百草、蒙恬制毛笔、蔡伦造纸，他们都分别成为丝织业、医药业、笔业、纸业的祖师。

多数行业除了供奉祖师爷外，还另供财神。民间相传有文武财神。文财神是比干、范蠡，武财神是《封神榜》里的赵公明和关羽。直到今天，关羽仍是行会最走红的供奉神，如在台湾，关羽还兼钱庄、描金、皮箱、香烛、糕点、理发行业之神。

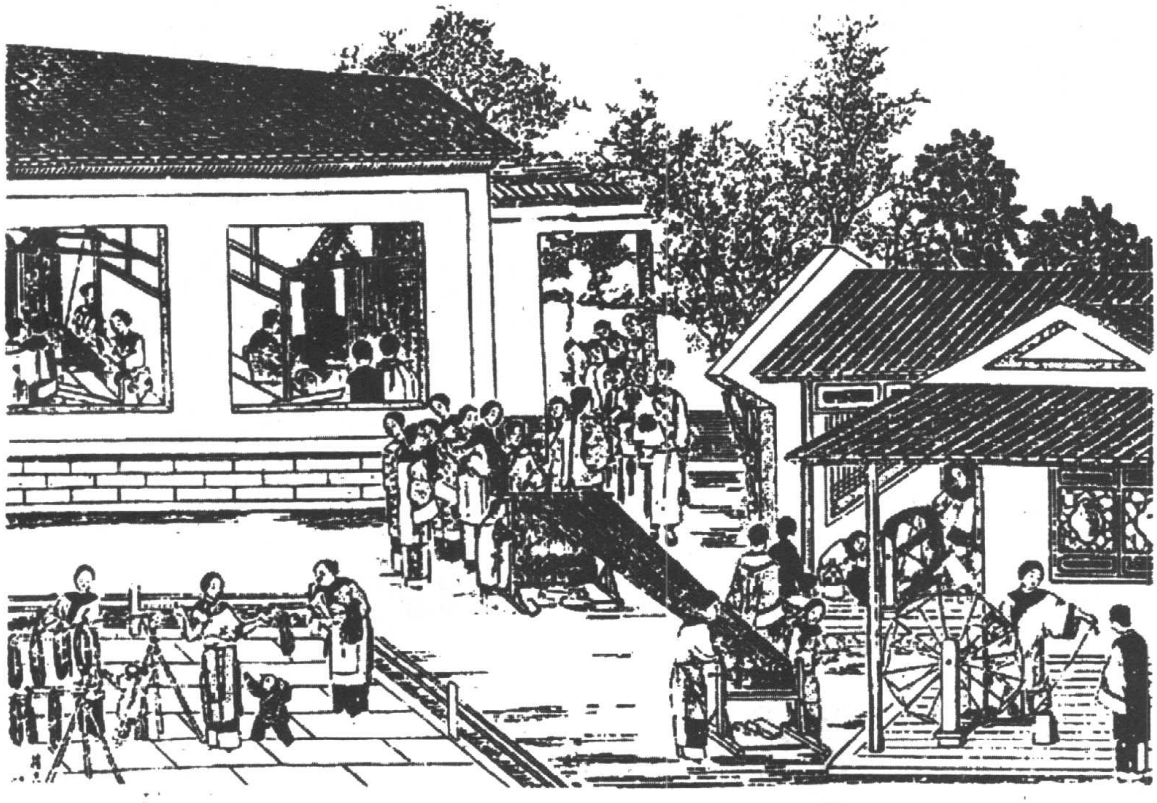
从隋唐时期起，随着行业增多，商人多聚集在一起议事、交流。北宋时期，各行业的组织形成，称之曰“行”。到了明代，同行的组织渐趋完善，共同制订并遵守规章，选举带头人（清代后期称董事、司事），并且有固定的聚会、议事、祭神之所，称为会馆或公所。

公所是个大团体，以许多不同行业行当的小团体组成，主要为同乡人排解纠纷和困难，普及教育，办医院、小学，施棺木、灵柩，救济孤寡等。

“三百六十行”作为中国传统手工业和商业的基础，与人们的生活息息相关，是一个时代的特定产物，亦是中国民俗文化不可或缺的一个重要领域。

“三百六十行，行行出状元”，人创造行业，行业也造就人才。我国自古以来有不少人，出身三百六十行业中，经过磨练和努力，最后成为杰出的科学家、艺术家、企业家以及政治、经济、工农业和商业各界的一代宗师和中流砥柱。如今，“三百六十行”这个概念已不仅仅局限于传统手工业和商业，而是辐射到大机器生产、高科技诸领域的方方面面。它所涵盖的内容更新、更广、更具有强大的生命力。

衣



清朝末年，官府鼓励民间种桑、养蚕、种棉，兴办民间纺织业。（《点石斋画报》）

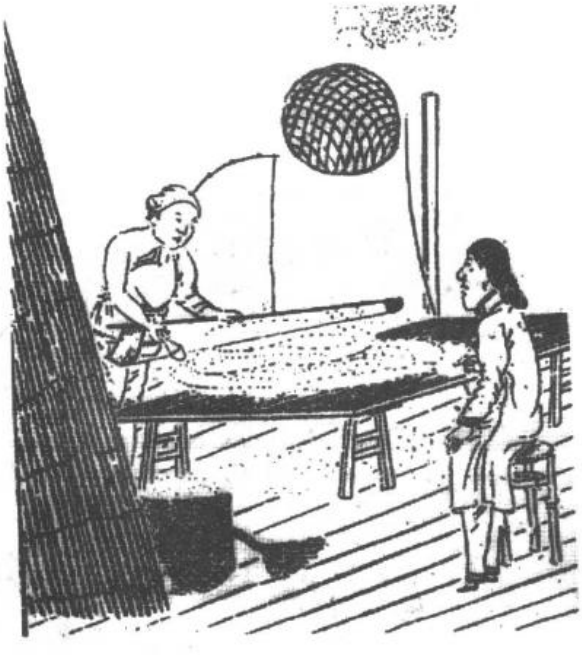
丝织业

织丝（金鄂岩图）

抹湖丝女　湖丝阿姐年纪轻，只抹湖丝不打盆。抹丝究比打盆好，不使纤手受苦辛。却怕春宵苦短日易晓，小房子里勉抽身，星眼朦胧厂中到。（竹枝词　戴敦邦图）

卖桑茧　蚕食桑叶而作茧，名曰桑茧。浙江之蚕皆桑蚕，采摘之后，其不善操织者则鬻之。丝细者良，粗者次之。（金鄂岩图）

剥茧子　剥茧抽丝文法妙，此法竟为女工效。纤手频将茧剥开，便堪细细将丝缫。嗟尔佳茧命不佳，三眠三起做人家。竟遭女手来倾破，丧命亡家属女娃。（竹枝词　孙兰荪图）

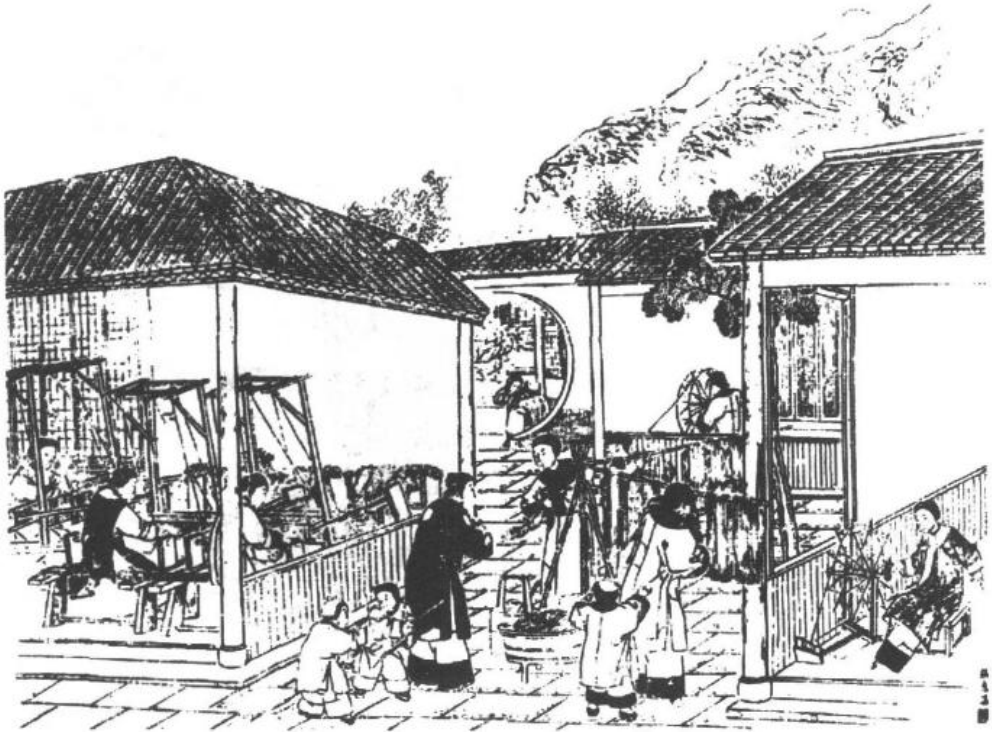


弹棉花　木棉花，出松江。弹做絮，做衣裳。御寒更宜制成被褥，新被新褥最好睡个新嫁娘。新嫁娘弹新被褥，羞得面孔红馥馥。（竹枝词　孙兰荪图）

纺织业

成都踏布匹

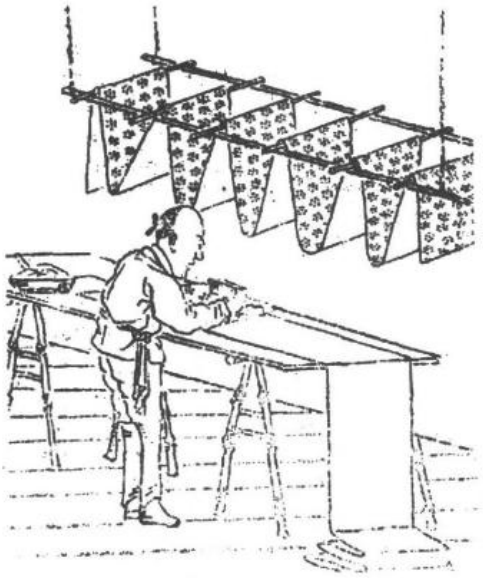
踏布匹　踏布司务两脚忙，拍成八字酸汪汪。一日能踏布几匹，匹匹都要踏得光。石元宝，两头翘，此宝那及金银好。况且谨防压穿脚板头，未进染缸染来颜色俏。（竹枝词　孙兰荪图）



织缎子　缎子纯丝织，南京最出色。杭州花缎更著名，苏州缎子价廉极。织机司务最聪明，织出时花耀眼睛。却怪衙门办差货，年年老样不求精。（竹枝词　张志瀛图）

漂布司　漂布司务最清洁，专漂绸绫与布匹。任尔织时异样污，一经漂净白如雪。满地不怕水花溅，浣涤全凭手法专。若使有人绵世业，可云清白出家传。（竹枝词　孙兰荪图）

染坊司　染坊司务手段好，五颜六色染来俏。一入缸中白布无，任凭如何难再漂。落缸更忌元色缸，一无还覆没商量。（竹枝词　孙兰荪图）



印花司　印花司务高手段，印出花来真好看。白地青花花最清，青地白花花不乱。花花世界最宜花，争道印花生意好。不谓上海奢华爱绸缎，却嫌花布不奢华。（竹枝词　孙兰荪图）

弹棉花人（金鄂岩图）

制衣业

烫衣铺(戴敦邦图)

裁缝店

成衣匠　十余年前成衣匠，手业行中称兄长。宁绸杭缎偷料多，得尺则尺丈则丈。而今算术盛流通，开方乘方人人都精工。更兼时式衣裳短且窄，何况缝纫机器发现二十世纪中。（竹枝词　孙兰荪图）

做引线　引线作里做引线，数文一支价极贱。虽然不是铁杵磨，也费工夫好几遍。做成引线可绣花，女子同将针法夸。莫被小孩偷摸去，拿来细细戳芝麻。（竹枝词　孙兰荪图）

成衣铺（香烟牌子）

打珠眼　打珠眼，行业新，此钱只合女工赚。大珠当用大钻头，小珠须把小钻拣。小珠大钻不相容，打得珠儿眼睛松。眼睛一松那个喜，要它缩紧勿成功。（竹枝词　孙兰荪图）

做戏衣　行头店里做戏衣，五颜六色花样奇。劈线要光金要亮，名角穿起方相宜。生旦净丑人人要，勾心斗角各赌巧。近来戏馆正竞争，无怪戏衣生意好。（竹枝词　孙兰荪图）

剪花样（戴敦邦图）

苏广成衣铺（戴敦邦图）

毛毛匠　毛毛匠，手段好，拼拼凑凑将皮吊。千针万线吊成衣，破绽全无真巧妙。青种羊，紫貂皮，元狐名贵红狐稀。皆可制成翻转皮马褂，莫把白狐翻转像寿衣。（竹枝词　孙兰荪图）

制帽业、鞋袜业

滚毡帽　山东好毡帽，一滚愈加好。熨得缎条平，莫教线脚吊。频频刺动毡帽针，绿窗贫妇暗沉吟。他人毡帽侬来滚，自己露头冷不禁。（竹枝词　孙兰荪图）

作假头发圈　假头发圈做法妙，活象真头式样好。从前最时戴不坍，近日改做长三套。假头发头光溜溜，不需刨花水与好香油。滑头麻子看见哈哈笑，不道世界偏多女滑头。（竹枝词　孙兰荪图）

结网套　发髻网套苏州起，嵌空玲珑结来细。网牢云髻不使松，要令青丝结团体。妇女本有情网张，网罗男子入柔乡。而今自己投罗网，也为牧欲媚郎。（竹枝词　孙兰荪图）

卖布、卖鞋小贩

扎鞋底　鞋底作中扎鞋底，各献手段试绝技。一样扎成底一双，坚松软硬工夫异。耳闻麻线响嗖嗖，拉住线头用力收。力重却防麻线断，钻儿戳破膝盖头。
（竹枝词　孙兰荪图）

推草鞋　柴扒一堆草一束，推得鞋成力用足。一双只卖几文钱，可怜推脱指尖肉。推草鞋人手指痛，着草鞋人脚趾冻。贫民一样父母生，受苦这般堪一恸。（竹枝词）

做皮鞋　皮鞋本是外国货，近来中国也会做。底坚面韧最耐穿，天好雨落着得过。
（竹枝词　孙兰荪图）

剪袜底　袜底多发女工剪，每日可剪千百片。剪刀轧轧指头酸，磨得指头起老茧。老茧应从脚趾生，女工偏向指尖成。熬辛剪得钱无几，况值钱荒愁煞人。
（竹枝词　孙兰荪图）

滚鞋口　女工滚鞋口，忙煞纤纤手。线脚要齐又要匀，滚处忌毛更忌皱。
（竹枝词　孙兰荪图）

袜店多宏茂昌　过去人们是穿布袜的，宏茂昌是最初出售洋（纱）袜的，所以当初上海有“穿宏昌的袜子最时髦”的说法。
（魏绍昌文　戴敦邦图）

成都卖鞋口花人

他没有鞋穿，因为卖不掉鞋子。（令狐原图）

成都卖帽条子人

温江麻布担子

卖绵绸　绵绸也是绸，披在身上软乎乎。绵绸价比别绸贱，买来做件衣裳便。奈何近日销场低，岂因价廉反而不合宜。富家制衣既然喜欢价钱贵，我想何不穿件铜钱衣。（竹枝词　孙兰荪图）

三牌楼多零剪店　三牌楼街在上海市城隍庙南首。零剪店就是卖鞋面、袖筒之类零头布料的店铺。（魏绍昌文　戴敦邦图）

卖布　乡妇高声喊卖布，此布却是洋机做。我人若有爱国心，共应出钱买土货。乡妇近来思想新，也能机上织毛巾。携来一并街头卖，模仿洋机略救贫。
（竹枝词　孙兰荪图）

成都布捆子

成都线牌子

卖洋棉纱线　洋棉纱线中国制，虽非蜡线亦光致。纱厂林立出钱多，堪为洋货小抵制。此线既可缝衣裳，若织布匹尤相当。只怜中国棉纱线，从此抛弃无用场。（竹枝词　孙兰荪图）

卖布人　浙江海宁棉布颇佳。（金鄂岩图）

石路多衣庄　石路即福建路，在上海二马路至四马路之间的一段。这一带都是出售旧衣的店铺，而且每家店员还高声吆喝叫卖，拉过路人的生意。（魏绍昌文　戴敦邦图）

卖蚕丝（金鄂岩图）

卖花线　货郎儿，卖花线，肩背小箱走街面。叮当摇动唤娇娘，引出娇娘门口现。娇娘宜笑复宜嗔，价要便宜货要新。侥幸货郎多艳福，生涯常与美人亲。（竹枝词　孙兰荪图）

成都线担子及辫子

成都线箱子

绒线业

成都卖皮梁子人

卖洋翡翠首饰　洋翡翠，出东洋，东洋近来化学昌。制成洋翠似真翠，制出首饰颇精良。老山翡翠近来少，新山翡翠颜色反输洋翠好。遂令洋翠销场多，损失真翠利源殊不不。（竹枝词　孙兰荪图）

兴圣街多冷毛店　兴圣街在今上海人民路与金陵东路间。冷毛店即绒线店，这种舶来品初到上海，因它带毛又能御寒，便叫它“冷毛”。（魏绍昌文　戴敦邦图）

眼镜业

卖眼镜　眼镜之制法最精，有镜养目目乃明。老光近光兼平光，买个戴戴耀眼睛。近来眼镜尚尖式，金丝蜡黄镜墨黑。无怪世人个个眼睛尖，看见银子雪雪白。（竹枝词　孙兰荪图）

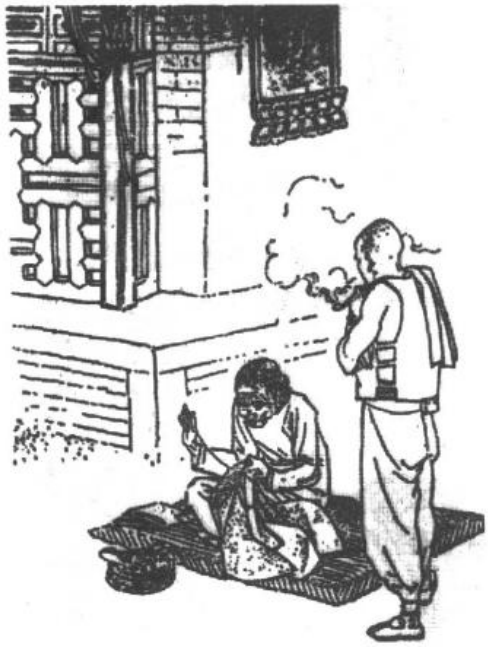
卖丝绵褥子　丝绵褥子街头喊，拆开线缝尽管拣。外层雪白好丝绵，那晓中间破絮馅。人心不古做伪工，外观有耀不堪观内容。然使此褥卖与纫绔子，金玉其外败絮中。（竹枝词　孙兰荪图）

卖枕头　洋布枕头新法制，有大有小多精致。可惜中间稻草一团包，无怪枕顶有人呼补子。听得沿街卖枕头，阿侬欲买不胜愁。内讧外患年来及，高枕如何得不忧。（竹枝词　孙兰荪图）

旧衣摊、缝穷婆

旧衣摊　旧衣摊上旧衣多，原当东西便宜货。颜色已退重染过，线脚不牢重新做。倘有碎布好织补，式样不时一改就时路。若然买得裤子裤档破，最好挖去裤档做套裤。（竹枝词　孙兰荪图）

缝穷婆（戴敦邦图）



缝穷婆　穷人衣裳旧又破，小洞不补大洞苦。劝君勿必心发愁，上街去找缝穷婆。一枚银针线几根，破洞补得一无痕。缝穷婆把破来补，可叹穷人日子仍难过。（竹枝词　侯长春图）

制鞋、修鞋业

老皮匠(戴敦邦图)

皮匠　皮匠司务真正臭，勿会做新只修旧。圆底方盖一副担，挑着无言街上走。近来街上皮鞋多，一破难修无奈何。莫怪连朝生意少，得钱不够养家婆。（竹枝词）

修鞋工　感谢良工手艺高，缝来鞋子最坚牢。遵行大道无忧惧，站稳脚跟不动摇。（丰子恺文图）

皮匠　今浙江多鞋铺，有佣于铺中为人制鞋者，名曰鞋作。其不喜受佣，则时时沿街以修鞋为业，人呼之曰：皮郎。（金郭岩图）

“喂，轻一点，皮鞋已经不牢了。”“油那么贵，不重重地擦怎么会亮？”（令狐原图）

耕　种　业

耕田(香烟牌子)

踏水车(香烟牌子)

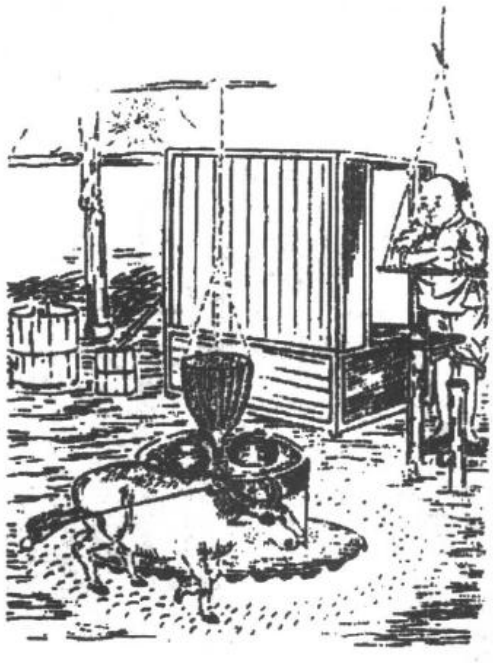
割稻(香烟牌子)

舂米人　每当收获之时,浙江地区专门有一种替人家舂米的行当。(金鄂岩图)

田夫　田夫自有乐，只望年成熟。忘却耕田受苦辛，背脊晒焦腰弯断。（竹枝词　丰子恺图）

打米　米粒不打颜色糙，粒粒哪能雪白好。满臼捣来光粉匀，譬如女郎扑粉殊堪笑。每日臼前忙不开，浑身粉屑白皑皑。偷闲偶向人前到，引得人人呼是舅爷到。（臼舅同音，人们每戏呼打臼之人是舅爷。）（竹枝词　孙兰荪图）

牵磨　排部磨车牵磨糠，糠秕牵去白米光。牵磨宜快不宜慢，一慢压得米粒伤。牵下磨糠何出路，豆腐店里烧豆腐。千万不可戏搓绳，难得搓长白辛苦。（竹枝词　孙兰荪图）



磨坊司　磨坊司务打面筛，不打面筛无工资。劈啪劈啪又劈啪，惊得牯牛牵磨不敢迟。不见近来面粉厂，雪白面粉俱用机器打。机器马力比人力马力多，打出面来况漂亮。（竹枝词　孙兰荪图）

切面　切面细，碌碌好似银丝齐。切面粗，条条宛如脚带拖。脚带近来不时路，奈何犹将带面做。不如细面切银丝，世上白银看不破。（竹枝词　孙兰荪图）

卖重阳糕　重阳须食重阳糕，片糕搭颗愿儿百事高。此风不自今日始，菊糕滋味殊堪饱老饕。（竹枝词　孙兰荪图）

打锅魁

做年元宝　年糕元宝有大小，大大小小堆一套。堆盘元宝好过年，招财进宝口彩好。恭喜诸君大发财，送将元宝进门来。岁朝泡点汤儿吃，元宝汤甜胃口开。（竹枝词　孙兰荪图）

卖大馒头(戴敦邦图)

卖蒸馍

卖松子糕(香烟牌子)

点心业

烘山芋　烘先生，笑呵呵，山芋山芋烘得热而酥。我因冬烘被人弃，尔却烘成食品买者多。山芋被烘心热极，越是红心越好吃。大堪执愧黑心人，为人奈何心不赤。（竹枝词　戴敦邦图）

烘山芋（香烟牌子）

生煎馒头摊

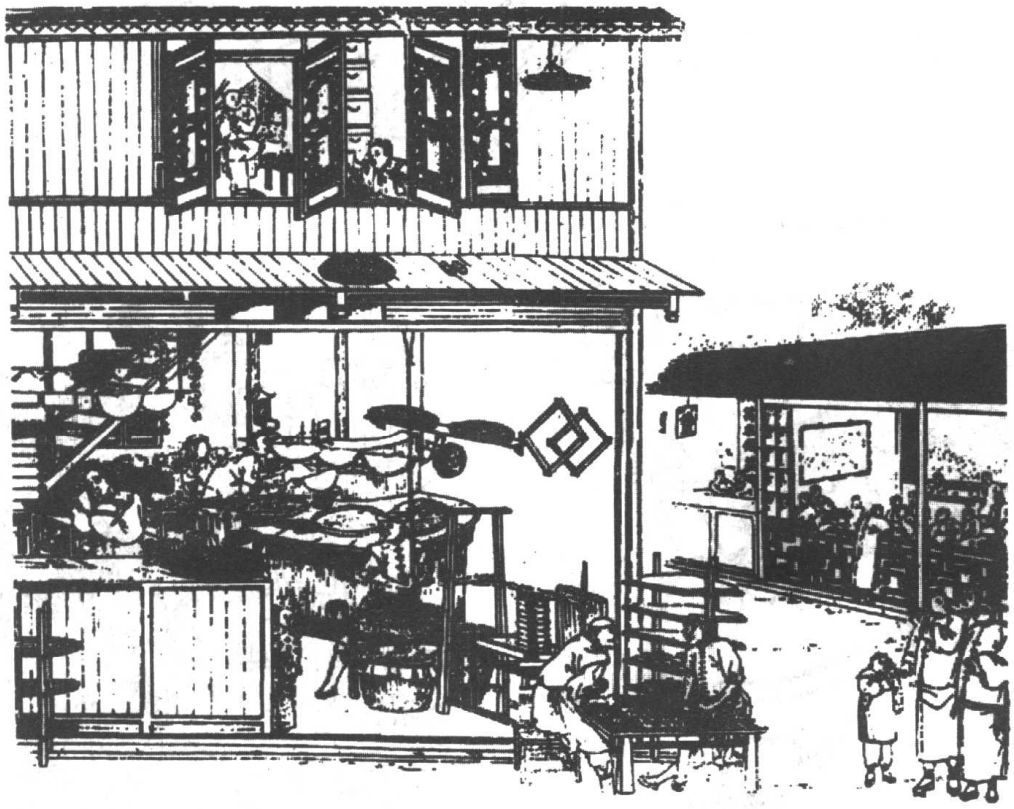
卖生煎馒头(韩　伍图)

卖大饼油条、麻油散子(戴敦邦图)

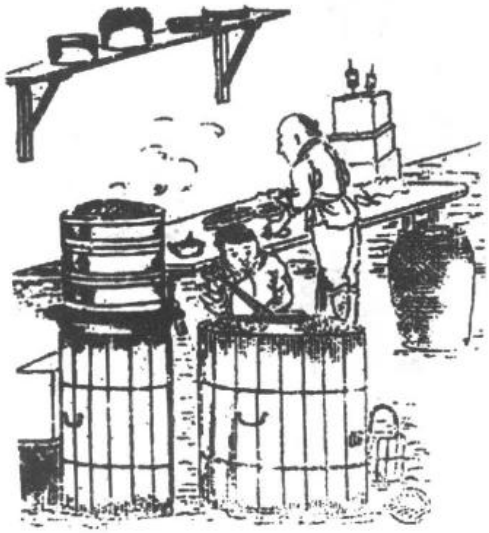
做大饼油条(贺友直图)

大饼油条摊(戴敦邦图)

西湖上的大饼油条(丰子恺图)



饼店内司务们在忙碌

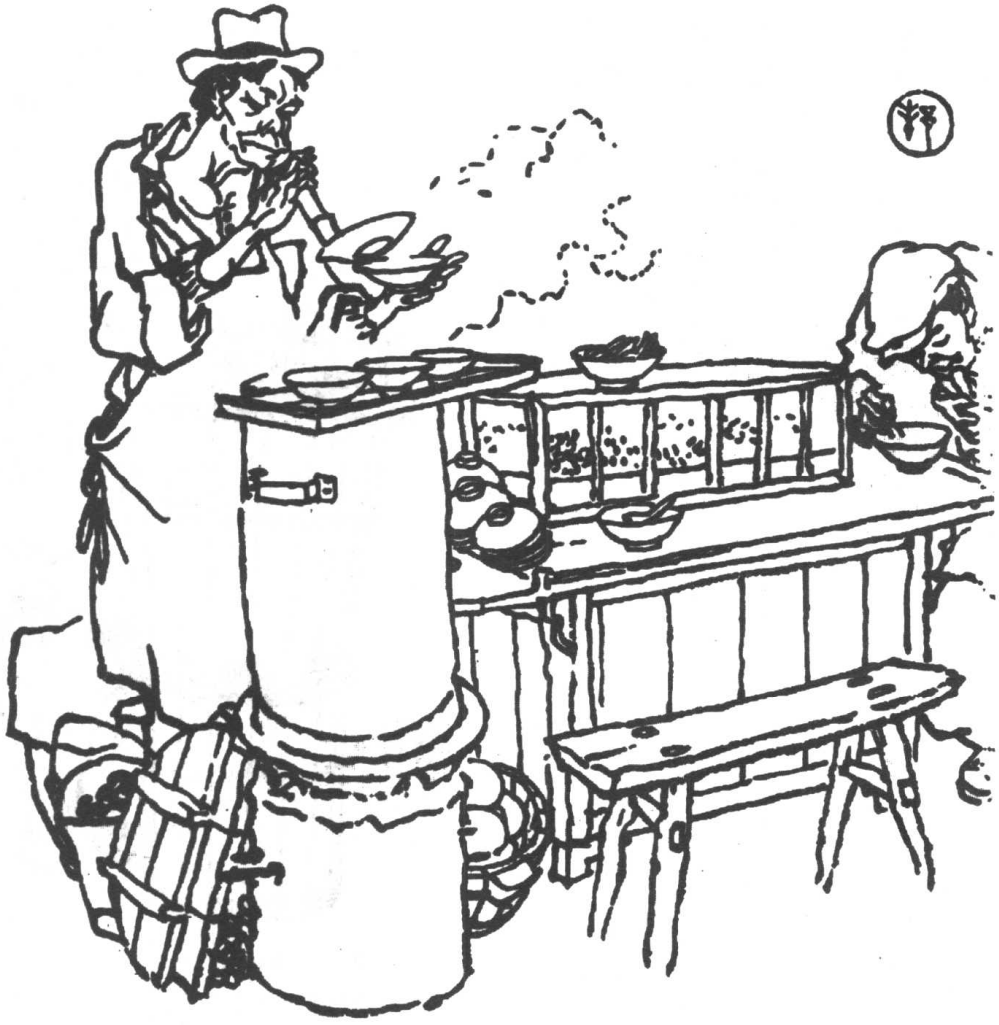


做塌饼　塌饼司务好生意，做成烘入饼炉里。朝板盘香蟹壳黄（皆饼名），还有瓦片（饼名）名色异。瓦片饼，销场粗，只因近来蹩脚大少多。当日山珍海味难下咽，试问今朝啖饼味何如。（竹枝词　孙兰荪图）

粢饭摊　热粢饭，糯米做。装米桶，生炭火。白糖油条随意包，清晨充饥香且糯。粢饭原是米做成，如今米贵如珠小贩苦。嗟彼贩主出洋黑心人，高抬米价穷人饿。（竹枝词　戴敦邦图）

卖豆浆(丰子恺图)

卖粥人(金鄂岩图)



豆浆摊(戴敦邦图)

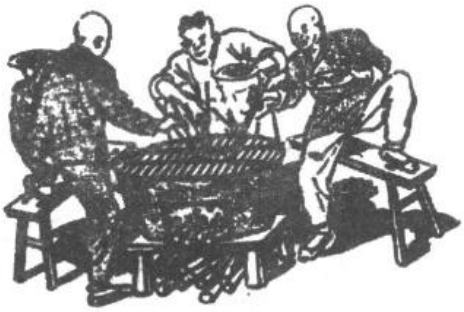
“大同春”汤团店 “汤团”自古已有，北京称“元宵”，江南称“汤团”。北京的“元宵”皮薄馅大，馅子有山楂、桂花、枣泥、澄沙、百果、莲子等。苏州的五色汤团特别诱人。一碗五只：有豆沙、芝麻、玫瑰、鲜肉、百果五种。

豆汁摊儿 “绿豆渣发酵后煮成汤，是为豆汁。淡草绿色而又微黄，味酸而又带一点霉味，佐以辣咸菜，午后啜三两碗，愈吃愈辣，愈辣愈喝，愈喝愈热，终至大汗淋漓，舌尖麻木而止。”（梁实秋文，侯长春图）

粥店 小本开头小粥店，只卖现钱勿赊欠。半夜三更门不关，赢得贫民都说便。有钱子弟厌高粱，无钱之人只好呷粥汤。却比施粥场里吃施粥，乱抢乱夺无面光。（竹枝词 孙兰荪图）

端午节包粽子(戴敦邦图)

卖元宵　中国的元宵古已有之。皮薄馅多，馅子有山楂、桂花、枣泥、澄沙、五仁、白果、莲子等。



烤羊肉　“秋风起，羊肉肥；爆烤涮，任君为！”烧羊肉最保留关外游牧时代的遗风。烤肉店供给切好了的羊肉，未加捣和的作料，一架烤肉的炙子，一双长竹筷，和一睦熊熊烧着的松柴。“老北京”都能熟练地舞动长筷，在适宜的火候下烤好自己要吃的肉。（石琪文　石佩卿图）

小吃摊（晓　飞图）

面茶挑儿　面茶是北方的风味小吃。有诗云：“风味小吃曰面茶，解饥解渴实堪夸。糜子小米熬作粥，椒盐麻酱姜末撒。热气腾腾喝一碗，味美价廉营养大。”（侯长春图）

茶汤摊子　其人肩挑水桶、火壶，遇食者，开水冲面成糊，上撒白糖，其味甚甜，当作点心而已。

面摊(曾　平图)

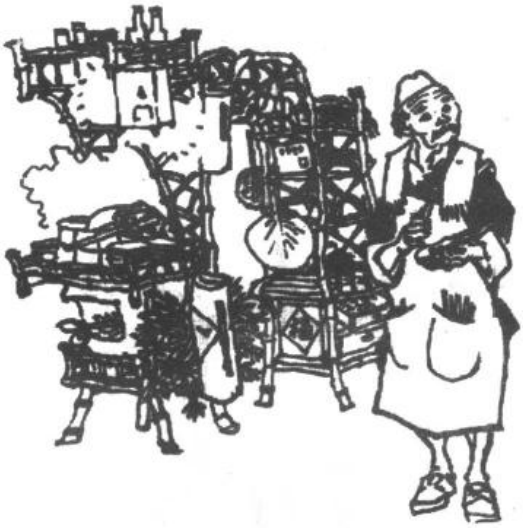
馄饨担(香烟牌子)

成都抄手担子

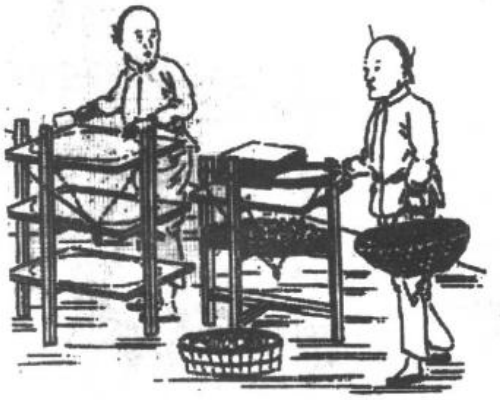
馄饨担(丰子恺图)

流动厨房 早餐或晚饭,/午饭或茶点——/不论什么时间,/我都快速方便。/烙饼或挂面,/通心粉——/你要哪一件?/就瞧我的吧,/——浇一点酱油,/加一点辣糊——/蓝花大碗,热气腾腾:/馄饨!//无论我到何处,/都不用付房租,/因为我把厨房一肩挑,/你瞧!(P·阿伦著 吴钧陶译 萨巴乔图)

卖豆腐小贩 豆腐又名菽乳。浙江士庶之家俱以豆腐为佐食之常味,故担而卖于市巷者朝夕常络绎不绝。(金鄂岩图)



卖馄饨 大梆馄饨卜卜敲,码头担子肩上挑。一文一只价不贵,肉馅新鲜滋味高。馄饨皮子最要薄,赢得绉纱馄饨名蹊跷。若使绉纱真好裹馄饨,缎子宁绸好做团子糕。
(竹枝词 戴敦邦 图)



卖豆腐 菜场摆个豆腐摊,朝朝生意勿推板。一个早晨卖干净,切切弄弄勿胜烦。只因豆腐价钱贱,三文五文出手便不过。莫向老人兜售豆腐皮,恐踢倒摊头要翻脸。
(竹枝孙兰荪图)

臭豆腐，闻闻臭，吃吃香。（戴敦邦图）

磨豆腐　半夜三更磨豆腐，豆腐司务叹劳苦。开店娘娘来帮忙，黄豆磨出无其数。豆浆滴滴淋磨床，豆渣累累堆磨旁。开店娘娘磨得气力乏，阿要吃碗滚烫豆腐浆。（竹枝词　孙兰荪图）

豆芽作　豆芽菜，芽最鲜，菜形更像如意妍。别名故呼如意菜，吃碗如意菜儿好过如意年。豆芽煮汤味最胜，素汤之中比竹笋。不过豆芽不可丈二长，惹得人人呼老嫩。（竹枝词　孙兰荪图）

卖豆腐干　臭豆腐干腐且臭，臭腐如何可入口。不道世多逐臭夫，买来下粥下饭兼下酒。（竹枝词　孙兰荪图）

卖五香臭豆腐干(戴敦邦图)

卖乳腐　酱乳腐，糟乳腐，此物最好无锡做。不图更有臭东西，臭乳腐亦出名货。乳腐越臭味越鲜，逐臭之夫争出钱。买来下饭兼下粥，讨好喉咙不怕鼻子嫌。

(竹枝词　孙兰荪图)

凉粉担子　凉粉是北方特有的凉食，将荞麦面用凉水拌成粥状，以火熬，边熬边拌，成稠糊，再手沾凉水拍成圆饼状，等冷结后，用刀切片，加上酱油、醋、麻酱、蒜泥、芥末、萝卜丝，味道又酸又辣，吃后居然去暑通气。(梁实秋　文)

热豆腐花　其人由豆腐房贩来熟浆，盛于其挑罐内，自用石膏点成豆腐，其嫩无比。北方的豆腐脑，浇牛、羊肉卤，将肉切成丁儿，与黄花儿、鹿角菜、酱油等搀和一起熬成。南方的豆腐花，加酱、麻油、盐、辣油和切成丁的榨菜，调味而成，又香又鲜。（戴敦邦图）

成都豆腐担子

卖米凉粉　其人肩挑前一木篮，上列碗、筷子、醋、佐料、小菜等项，后有一大桶，内盛凉粉，此粉系元粉淘成方块，用铜片旋成细条，以油、醋浇之而食也。

卖藕和莲　藕出西湖，其花有红白两种。白者香而结藕；红者艳而结莲。
（金鄂岩图）

卖雏鸭（金鄂岩图）

卖笋　浙江之笋四时担卖，味甲于诸蔬。浙江通志曰：春笋一名曰园笋。芽笋，茅竹所生鞭笋，夏月从土中斫得之。冬笋俗名潭笋，更有乌笋、紫桂笋数种。
（金鄂岩图）

做腊肠　腊肠做成一段段，不曾切开真难看。况且要吃吃不来，任你钢牙咬难断。此物之制自广东，腊油雪白火腿红。
（竹枝词　孙兰荪图）

“他们各挑一副担子，盛着鲜嫩的五色长节的藕，挑进城里来，稍稍休息的时候，把竹扁担横在地上，挑选担里过嫩的“藕枪”或较老的“藕朴”。大口嚼着解渴。过路人就站住了，红衣衫小姑娘拣一节，白头发老公买两支，清淡甘美的滋味于是普遍于家家户户了。”

（叶圣陶：《藕与蔬菜》孙兰荪　图）

卖水菜　水菜肉，小者好，绝嫩绝鲜滋味妙。一大便恐烧不酥，一老更其难嚼咬。君不见，老蚌精，水边夜夜放光明。虽然孕得明珠好，不过一孕明球吃不成。

（竹枝词　孙兰荪图）

卖腌金花菜　腌金花菜滋味好，此物乃自太仓到。不咸不淡制得鲜，生吃熟吃俱佳妙。金花之名好吉利，两朵金花夸及第。近来科举虽罢除，寒士尚俱喜咬菜根味。

（竹枝词　孙兰荪图）

卖麻油　厨房晓几响铿锵，麻油担子过街坊。小瓶一个卖几两，以之入膳多清香。自古麻油拌青菜，只要各人心里爱。

（竹枝词　孙兰荪图）

卖芋头 老芋头，烧勿酥，煨吃又恐皮焦枯。当年懒馋和尚喜欢吃，煨芋佳话徒留僧徒。芋头二字余头似，买个芋头齐利市。过年佳语取吉利，大大余头从此始。（竹枝词 孙兰荪图）

卖发芽豆 无锡发芽豆，香甜最可口，耐人咀嚼脆而松。（竹枝词 孙兰荪图）

小菜担子 “咬得菜根，百事可做。”这句成语，便是我们祖先流传下来，教我们不要怕吃苦的意思。（朱湘《咬菜根》）

卖油人（金鄂岩图）

旧时自来水在江西路北岸，因建有高大的自来水塔，所以塔前的那座桥也叫自来水桥了。桥边多开设蛋行。（魏绍昌文　戴敦邦图）

蛋贩子

卖鸡　呱呱啼，大雄鸡，过年俱要用着伊。家家人家买一只，鸡汤鸡肉吃得笑眯眯。雄鸡不及雌鸡好，雌鸡肉嫩雄鸡老。买只雌鸡撒把盐，吃吃老酒腌鸡炒。（竹枝词　香烟牌子）

摸螺蛳　摸螺蛳，须赤脚，赤脚乃能摸得着。一摸一把螺蛳多，霎时装满筐一只。（竹枝词　孙兰荪图）

成都鸡贩子

卖大闸蟹小贩（戴敦邦图）

牛肉担子

成都卖鱼担

羊肉担　嘉兴羊肉真出色，红烧白烧俱好吃。更有羊羔美味多，党尉当年最喜食。（竹枝词　孙兰荪图）

肉摊头宰肉娘子(戴敦邦图)

卖家禽和鸡蛋(萨巴乔图)

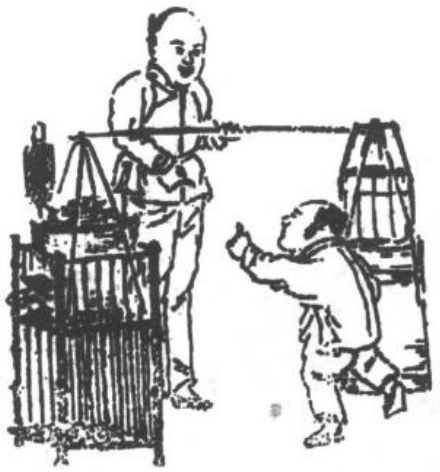
成都猪血担子

猪头肉摊　猪头肉摊生意忙，此肉大半销乡庄。不惜工夫等大肉，目光灼灼窥摊旁。猪头肉，三不精，不是价廉人岂争。乃知低货不愁难出卖，畅销只要价钱轻。（竹枝词　孙兰荪图）

杀羊　磨刀霍霍将羊杀，杀罢剥皮将毛拔。居然不怕羊白强，还要洗洗与刮刮。洗刮已毕割羊头，全羊剁碎锅中丢。架起松柴烧要烂，论功应赏烂羊侯。（竹枝词　孙兰荪图）

活杀蛇（戴敦邦图）

“黄昏又来到了，我在昏暗的路灯下叫住了老无锡，用二毛钱买了一包猪头肉，撒上一点椒盐，开始了我的美食之旅。我沿着小巷周围的小路，边吃边走。那猪耳朵是脆脆的，猪门腔是喷香的，我拍拍手上的盐，宣告吃光，而家门口也就到了。”（韩　伍文　图）



卖糟螺蛳　糟螺蛳，滋味好，葱花桂皮加香料，五文一碗价不昂。
（竹枝词　孙兰荪图）

卖茶叶蛋　五香茶叶蛋，有甜也有咸。最怕不甜又不咸，烧得不好滋味淡。淡而无味不好吃，廿文一个不值得。应语卖蛋须改良，赶紧明朝换法则。
（竹枝词　戴敦邦图）

无锡出产熟食品，如："无锡肉骨头"就是该地名产。当时出售熏肠熏腊的无锡人，手挽一木篮，在上海沿街穿巷地叫卖。
（戴敦邦图）

堂倌（韩　伍图）

四川盆盆肉

卖咸牛肉

“陆稿荐”原在苏州，在上海成为名牌后，卖酱肉酱鸭的都用这块招牌，以至有几家还标明“真正”、“老牌”之类的称号。（戴敦邦图）

汉代大厨房

老饭店(戴敦邦图)

路边饭摊(戴敦邦图)

厨师(萨巴乔图)

成都水果担子

包饭作(香烟牌子)

小东门外多水果行　老县城的小东门外，靠近十六铺码头，各地水路运来的水果都在此起货，然后再贩卖出去，所以水果行就都在这里了。大流氓杜月笙初到上海滩就在此处的鸿无盛水果店当学徒。(魏绍昌文　戴敦邦图)

弄堂口多水果摊　出售水果是本轻利重的生意。但必须快销，因其易烂也，所以水果摊多分散在各马路的居民点附近，以利畅销。此种情况，至今亦然。（魏绍昌文　戴敦邦图）

成都甘蔗摊

卖枇杷、杨梅小贩（金鄂岩图）

卖糖山楂　山楂开胃又消食，只恨味酸不好吃。一有饴糖偏觉甜，况复价廉真买得。山楂颗颗似红顶，穿成串串成极品。岂是近多卖官买爵人，红顶累累卖不尽。（竹枝词　戴敦邦图）

卖甘蔗妇女（丰子恺图）

卖沙角菱　沙角菱，小而老，愈老愈松味愈好。铜锅煮就木桶装，热气腾腾桶口冒。吃沙角菱热吃炒，一冷便觉无味道。只愁刺手菱角尖，又热又疼勿入调。（竹枝词　孙兰荪图）

卖橄榄　檀香橄榄真正好，休要拣大须拣小。入口清香回味甘，绿的喷松黄的老。橄榄橄榄两头尖，卖与乡人反讨嫌。及至知他滋味好，可笑扒坍草屋说它甜。（竹枝词　孙兰荪图）

卖菠萝蜜　摩坷般若菠萝蜜，梵语"从佛经辑。菠萝蜜果何处来，若说西方佛国寻无迹。此果滋味甜津津，切成薄片始堪吞。菲似西游记上人侵果，八戒偷尝竟囫囵。（竹枝词　孙兰荪图）

热白果　夏天傍晚，小贩在炉中生火，用大铲炒锅里白果，边炒边唱："生炒热白果，香是香来糯是糯，一粒开花鹅蛋大，几个铜板买几颗。"（沈寂文　孙兰荪图）

卖铜锅菱（曾　平图）

卖李子小贩（金鄂岩图）

卖糖炒栗子（香烟牌子）

剪桂圆　桂圆一名龙眼果，欲剥圆肉壳须破。女工轧轧剪刀忙，一日能剪几百颗。（竹枝词　孙兰荪图）

敲胡桃肉　胡桃肉，不易剥，有壳有膈肉内缩。破壳去膈用力敲，敲出乃可果人腹。胡桃之肉多嵌桃，不敲不得真蹊跷。为人莫似胡桃肉，惹得人人说要敲。（竹枝词　孙兰荪图）

卖糖葫芦的（侯长春图）

卖橘子小贩(金鄂岩图)

戏馆里卖黄里头甘草梅子小贩(戴敦邦图)

糖炒栗子"桂花栗子重糖炒,魁栗不及良乡好。长生桥头绮园前,两个摊头名最噪。此物最宜炒得松,第一要等火候到。不可夹忙头里火,忽停致使冷镬子里热栗爆。"(竹枝词)仲伙季节,金风送爽。卖栗者以饴糖拌入黑砂中,开始炒栗子。栗子香甜糯软,又能充饥。只要时近深秋,寒衣未备之辈,未免感慨:"糖炒栗子,难过日子!"(戴敦邦图)

卖西瓜摊贩(戴敦邦图)

橘子賣
得真便宜
孩童
看見笑
嬉、定
要娘、
買幾隻回
家騙、
小弟、
時在
光緒
乙未
邱

卖橘子小贩(〈清光绪〉嵩山道人图　扬州博物馆供稿)

卖沙瓜　杭州月塘皆沙田，宜种瓜，此瓜便称为沙瓜，味很美。(金鄂岩图)

卖柿子　浙江柿子有二种，有红柿和绿柿。绿柿皆不食，惟取汁染扇，名曰：柿漆。红柿俗又名方柿，乡人于秋时担卖于市。(金鄂岩图)

挤马奶(戴敦邦图)

饮料店四景(萨巴乔图)

卖绿豆汤　绿豆汤，清而凉。加薏米，和白糖，暑天饮之如琼浆。心术不正者喝一碗，可以洗清蠕蚬肠。(竹枝词　孙兰荪图)

采茶叶(周慕桥图)

拣茶叶女　莫道女子无行业，天天茶店拣茶叶。拣粗拣细任人嘲，脸泛红霞笑生涯。(竹枝词　孙兰荪图)

卖宜兴茶壶　紫砂茶壶出宜兴，因壶得名代有人。近世曼生铛子冶，昔年龚春时大斌。世间万物取新颖，此壶独以古茂胜。譬之逸士与高人，别有丰裁自名隽。(竹枝词　孙兰图)

卖菊花茶(金鄂岩图)

老虎灶　老虎灶，生意好，各家要把开水泡。一文一勺不许添，宛如参汤真可宝。既然水价十分昂，老虎灶主心莫狠。休要省煤不顾恃人害，却把温水拿来当滚汤。(竹枝词　孙兰荪图)

老虎灶清水盆汤(戴敦邦图)

茶博士　茶馆做个茶博士，一天到晚冲开水。铜壶一把手不离，还要扫地揩台端凳子。茶馆里有官场来，闲呼博士惊欲呆。何况茶堂分正副，有人兼挂正堂衔。（竹枝词　韩　伍图）

烧盐　海水化盐法子高，设灶各把盐来烧。官盐价昂私盐贱，贪贱乃致私盐销。（竹枝词　孙兰荪图）

茶庄（戴敦邦图）

卖盐婆　乡妇贫穷将盐贩，卖盐卖盐沿街喊。一斤只赚几文钱，犯法违条要吃饭。盐纲不振私贩多，枪船林立起风波。寄语缉私须把关，要捉强盗莫捉卖盐乡下婆。（竹枝词　孙兰荪图）

卖水人　杭州井水味咸，不可以泡茶。西湖多山泉，虎跑、白沙二泉的泉水甘洌尤胜。（金鄂岩图）

捏糖人　在饴糖中加上少许红、黄、绿等食色，捏制成各种不同形状的糖块，因形状生动、色彩鲜艳，比吹糖更受孩童欢迎。（戴敦邦图）

茶食多"稻香村"　茶食指苏式糖果及瓜子等，"稻香村"和"采芝斋"同样是苏州的糖食店。上海最初市上的糖果以苏式为主，所以几乎卖茶食的都挂了"稻香村"的牌子。（魏绍昌文　戴敦邦图）

卖糖人

转糖人担　挑副转糖担，吃碗甜米饭。十转倒有九转空，不是太快便太慢。担上一座糖宝塔，白糖吹得黑塌塌。分明拣剩卖勿完，不道小孩看见眼馋煞。（竹枝词　丰子恺图）

吹糖人　吹糖人，行业奇，模型数具糖些微。吹成大得膨胀力，异于空口吹牛皮。糖人究竟糖来做，薄薄饴糖空心货。天气还潮便要烊，好比空心老官容易原形露。（竹枝词　孙兰荪图）

转糖担(〈清光绪〉嵩山道人图　扬州博物馆供稿)

转糖担(戴敦邦图)

吹糖人　在浙江，每当春天来临，有人用糖来吹成禽鱼果物之类，卖给儿童。（金鄂岩图）

画糖人　将饴糖熬成糖汁，糖汁放在糖勺里，手腕灵巧而迅速地转动，糖直从勺里弯弯曲曲流下来，在白瓷砖上画成各种图画，有龙、凤、鸡、犬、葱人喜爱。

卖白麻糖

制锡糖　锡糖甜如蜜，制法真特别。芦柴整捆灶内烧，糖不烧成火不息。开锅一阵透甜香，煎得锡糖赤勒黄。蜜骗见之应眼热，何来一镬大迷汤。（竹枝词　孙兰荪图）

卖梨膏糖　小锣锵锵敲门外，卖糖倒提起喉咙。唱几声：阿吃百草好梨膏，梨膏消痰又止咳，吃糖还比吃药高。卖糖虽然小生意，瞎三话四也要嘴巴好。（竹枝词　孙兰荪图）

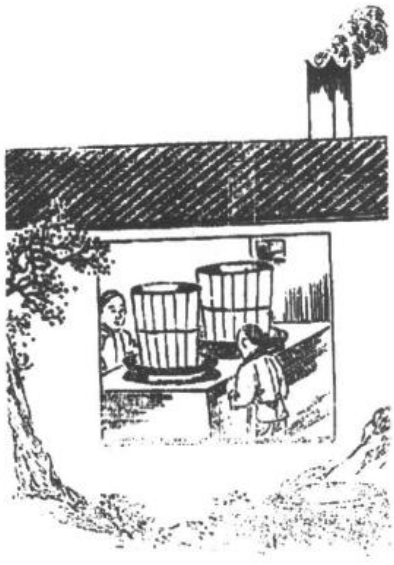
卖糖糕　猪油白糖糕，上口滋味高。烘热吃一块，可使腹不饥。向闻蒸糕多忌讳，一触忌讳糕便坏。此言曾问卖糕人，大笑少所见者多所怪。（竹枝词　孙兰荪图）

卖糖粥　桂花白糖粥，新米糖加足。敲动小竹梆，沿街必必卜。北客南来笑不休，一锅糖粥小于瓯。南人食量和具窄，卖过多人粥尚留。（竹枝词　孙兰荪图）

卖五香白果糖　五香白果糖　五香白果糖，此糖出现天风凉。玫瑰白果制为馅，食之兼有芝麻香。糖担有签近赌博，搭配牌九输赢速应戒。儿童切莫去抽糖，父母须当严管束。（竹枝词　孙兰荪图）

有趣的小摊贩　拿给我一个旧瓶，/你就能得到一块/雪白的冰糖，/好吃得不得了。/外面裹上了面粉，/今天刚刚做好——/只要一个旧瓶/那东西你曾扔掉！//转一下这根细柄，/你就可能会赢/一包花生米，/如果那一圈有好运气。/来吧，围到我身边来——/（你们敢说自己不胆小？）/事情简单得不得了，/只要一试便知晓！//付给我一个铜板，/我就替你捏一个/印度印捕，/让你慢慢咬，细细尝。/他穿得像模像样，/干净头巾头上缠——/你怎么也不会相信/他只不过是一块糖！//摇出一个数字来，/且听我说明白——/你的将来我知道，/命运变得那么好。/开头你准会发财，/然后你却要潦倒——/但是掏空你的钱袋，/我再把以后的事情道来！（P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图）

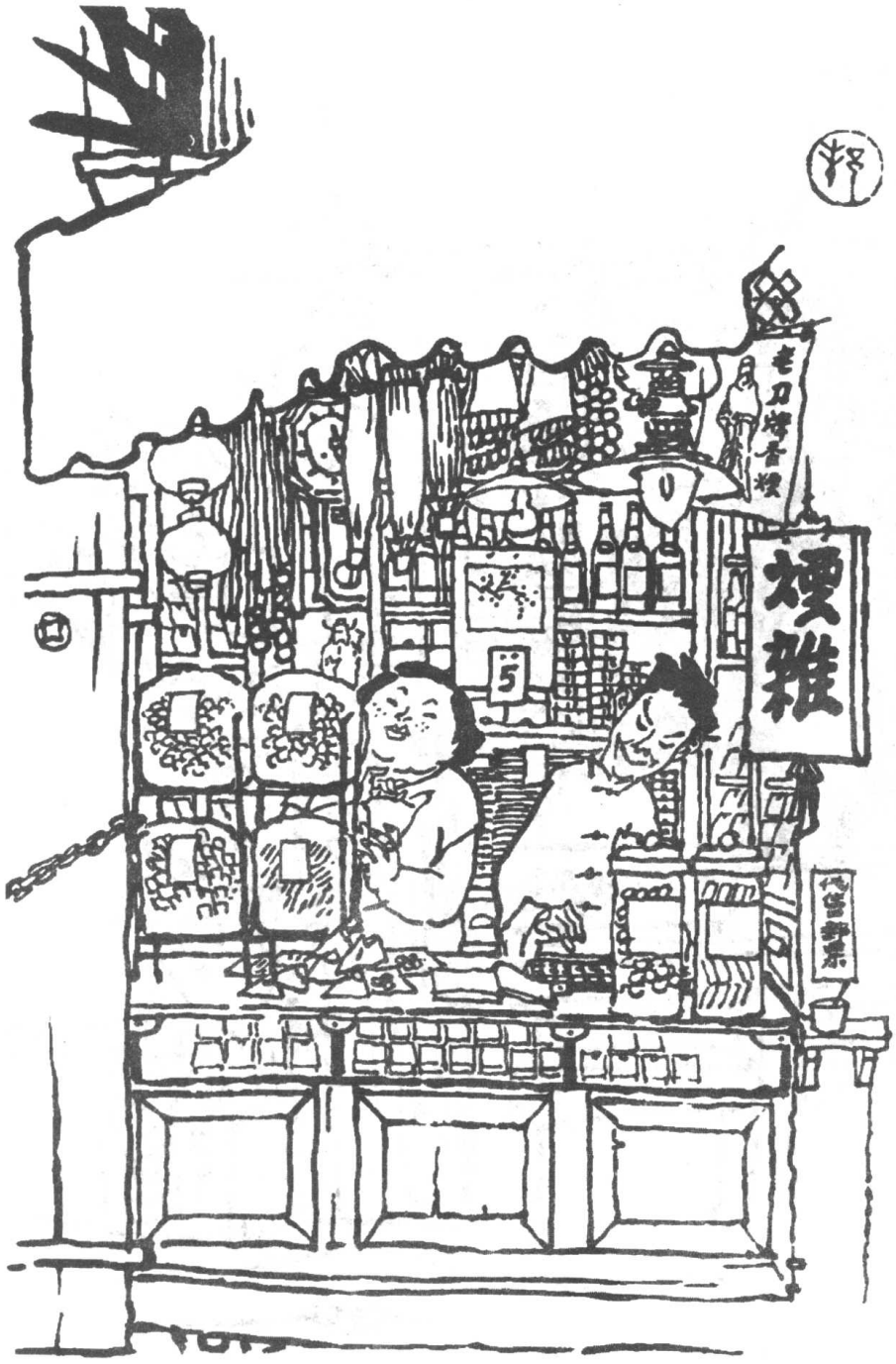
卖粘米花糖



做酒　若要做酒缸缸好，第一必须酒药妙。若用坏药贪便宜，滋味又酸性又燥。做酒难造酒作间，绝好房子容易坍。房屋尚难胜酒力，无怪世人贪酒性命大交关。（竹枝词　孙兰荪图）

酒堂倌　酒店堂倌最难做，应酬醉汉真受苦。碰碰就要撒酒疯，拍凳敲台闯穷祸。炖得酒热醉汉嗔，炖得酒冷又说激嘴唇。必须不冷与不热，还恐酒壶丢瘪瞎骂人。（竹枝词　孙兰荪图）

小酒店(戴敦邦图)



夫妻老婆店(戴敦邦图)

装水芋(香烟牌子)

刨旱烟　手持大刨刨旱烟，曲背弯腰真吃力。一日能刨叶几层，不到上烟工便歇。旱烟近日少销场，人人多爱香烟香。不想旱烟价廉香烟贵，奈何流出金钱到外洋。(竹枝词　孙兰荪图)

卖香烟(香烟牌子)

做水烟筒　揀选云南好白铜，铜匠专做水烟筒。打磨质地须光洁，仿照式样须玲珑。我闻昔年风俗与今异，人家呼吸水烟嫌破费。至今盛行香烟雪茄烟，区区水烟之资何足计。(竹枝词　孙兰荪图)

收毛线及烟灰

卖烟具(香烟牌子)

卖鱼婆(〈清光绪〉嵩山道人图　韦明铧供稿)

卖鱼人(金鄂岩图)

鸬鹚船

叉鱼

叉田鸡

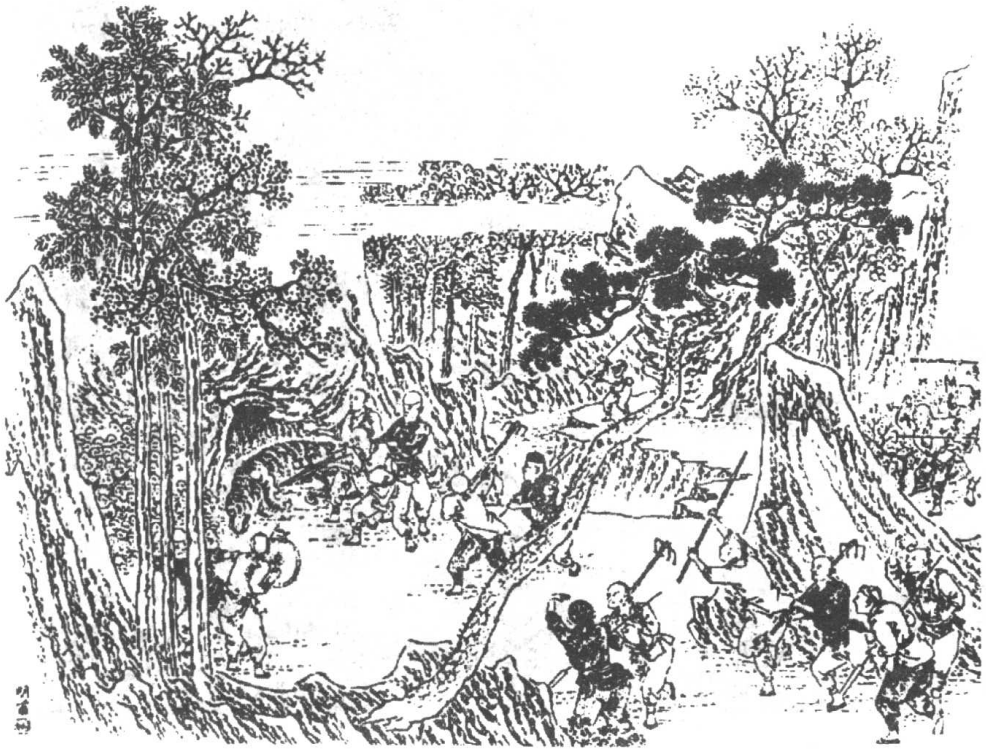
钓鳗鲤　鳗鲁滑嗒嗒，要捉难捉煞。渔人有饵置钓竿，一钓一条真得法。逃走鳗鲤臂膊粗，渔人听说笑呵呵。世间虚话真无据，偌大鳗鲤河内无。(竹枝词　孙兰荪图)

夹蚬子　小船一只水面摇，竹竿两支水底交。渔翁船头夹蚬子，水声漉漉生秋潮。竹竿夹紧网口合，蚬子不能将网出。不知内中可有鲫蚌争，恰被渔翁同夹入。（竹枝词　孙兰荪图）

卖蚊烟

起网

卖鱼小贩(丰子恺图)



猎虎(明甫图)

做饭萝　劈细蔑丝做饭箩，大箩足盛饭一锅。小箩亦容数十碗，装饭似比饭桶多。乃知饭桶真无用，若用饭箩何用桶。莫怪无用之人饭桶乎，不但只能装饭真惶恐。（竹枝词　孙兰荪图）

瓷器摊　瓷器江西妙，钗场到处好。有店有担更有摊，摊上生意也勿小。五彩花瓶淡描碗，粗细多有真勿坏。忽然来个外国人，淡描火炉卖勿对。（竹枝词　孙兰荪图）

卖缸钵

卖蒸钵　蒸笼叠得宝塔高，叠成一担肩上挑。大声喊卖把街上，面带微笑主顾招。蒸笼第一莫走气，蒸出小菜沸烫有滋味。吓得贪嘴姑娘不敢偷，眼望蒸笼馋水滴。（竹枝词）

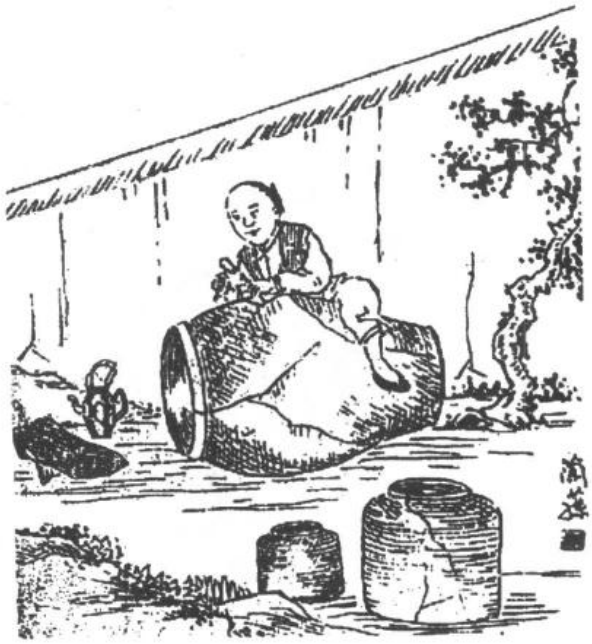
卖铜勺、铜瓢小贩（金鄂岩图）

换碗担　换碗换碗街头喊，五彩青花随意拣。只换东西不卖钱，任尔钱多不入眼。世上见钱开眼人，可叹不如一小贩。多多少少尽要拿，羞对街头换碗担。（竹枝词　孙兰荪图）

箍桶　箍桶司务本领高，作刀一把篾几条。弯板几块都散失，篾圈一个圈得牢。日今世界破碎多，金瓯欲缺安得大匠箍。莫似造屋误请箍桶匠，才力不及没奈何。（竹枝词）

补镬人（香烟牌子）

补镬子　生铁补镬子，练就好本事。能教破镬复完全，又好烧饭烧菜烧开水。世界近有销金锅，此锅无底销金多。安能设法将它补，不使销金唤奈何。（竹枝词　孙兰荪图）



修缸补瓮　修缸补瓮真名工，勿怕七穿与八洞。使它已碎复瓦全，滴水不漏包好用。漏瓮可塞急须塞，莫到瓮破塞不得。世间坐视漏瓮不塞入，应对修缸补镬无颜色。（竹枝词　孙兰荪图）

磨麻油　小磨麻油滋味好，喷香触鼻真佳妙。驴子牵来磨上浓，澄清须向缸中捣。外国酱油外国盐，外人夺利耗金钱。恰喜外国麻油还未有，利权虽小尚完全。（竹枝词　孙兰荪图）

成都卖零菜油小贩

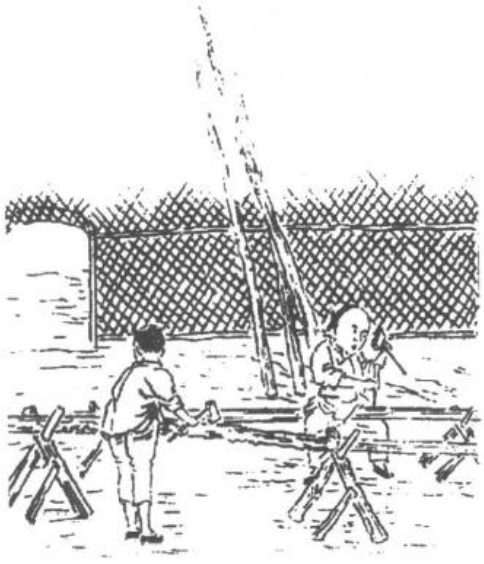
成都醋担子

收猪油　两只竹节收猪油，每日派人肉铺兜。猪油收来作何用，装入桶内销徽州。徽州地方少猪肉，猪油墩酱夸口福。更把猪油冲碗汤，吃得肚肠滑漉漉。（竹枝词　孙兰荪图）

住

木匠欣赏亲手建造的楼阁（丰子恺图）

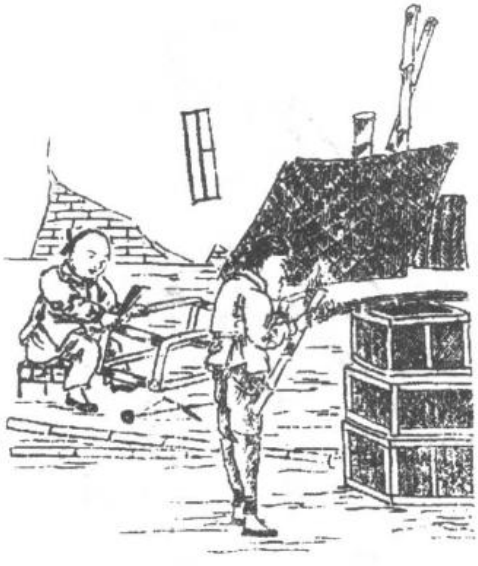
做斛子　斛子司务本领好，做得斛成真巧妙。若无夹底作弊端，千斛万斛无大小。斛子本为斛米制，若斛豆麦亦可试。奈何难斛人间万斛愁，空有公平好斛子。（竹枝词　孙兰荪图）



木匠　木匠司务大本事，专替人家造房子。造成更要做装修，门窗格扇多精致。可怜木匠太劳神，输与窜楼阁人。鲁班先师应拜伏，不及脱空祖师意匠新。（竹枝词　孙兰荪图）

木匠（香烟牌子）

搭凉棚　凉棚搭得高，通风好把空气招。凉棚搭得坚，勿怕乌风猛雨天。凉棚皆在夏天搭，扒上扒下活忙煞。一到秋深一个无，好比夏大少爷一起摩化塌。（竹枝词　孙兰荪图）



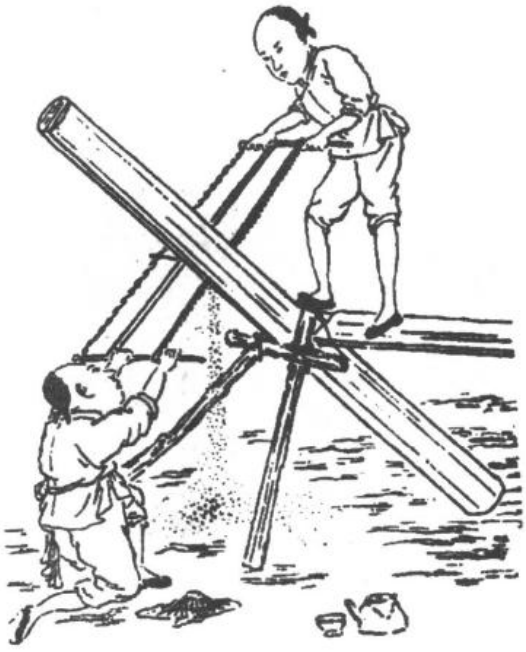
做竹箱　劈竹试把竹箱做，竹篦一张中间裹。江干黄竹女儿箱，此箱做法算来古。铁箱保险皮箱牢，板箱四方式样高。竹箱却喜价钱贱，做成好向乡庄销。
（竹枝词　孙兰荪图）

做木梳　黄杨木梳常州产，卷光滴滑真正薪。七只木梳一套成，大大小小凭客拣。近来新做月牙梳，背要弯弯齿要粗。架起女郎刘海发，宛如脑箍带发束头陀。（竹枝词　孙兰荪图）

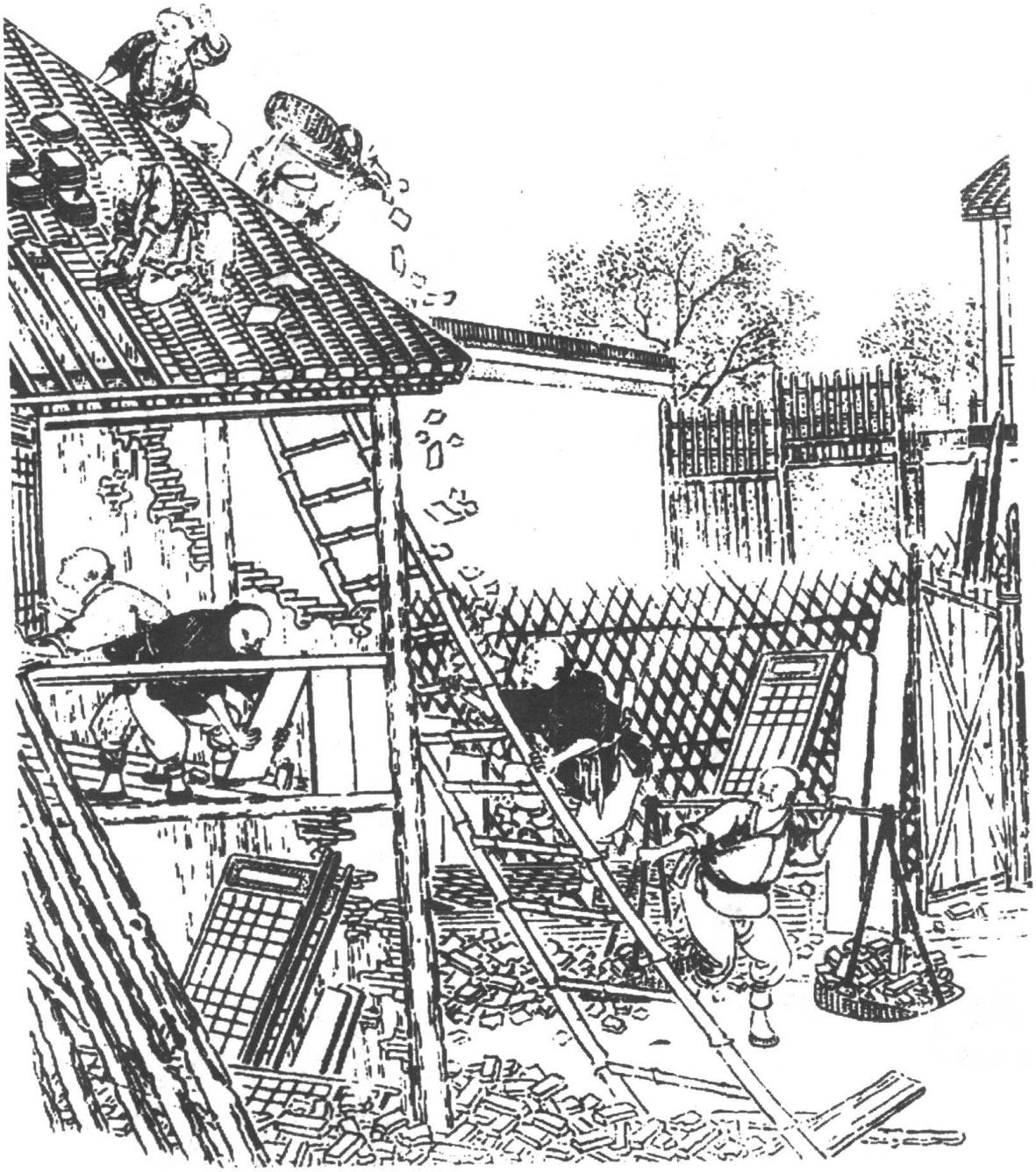
做镜子　古时只有青铜镜，以铜为鉴衣冠整。近来镜子用玻璃，相照能窥毫发影。做成明镜照妍容，丑妇凝妆有所思。莫道阿奴容貌陋，可晓情人眼里出西施。
（竹枝词　孙兰荪图）

成都上街泥水匠

做招牌　漆匠开爿招牌铺，专把各样招牌做。字要端正漆要光，不怕终年无主顾。兼为官长做衔牌，到底官场出息佳，做好衔牌门口插，招徕生意胜商家。（竹枝词　孙兰荪图）



锯木匠　锯子一把马一双，锯匠锯木费手脚。一牵一扯如打拱，锯得臂酸不盈尺。不见西人锯木近来用机器，快慢不同劳逸异。既有新法奈何不改良，微愿锯匠早把行业弃。



砖瓦匠

泥水匠　邋遢泥水匠，最是龌龊相。搬砖舂土化石灰，污泥满身癞团样。造得屋成粉刷新，间间屋内无灰尘。始知操业邋遢做工不邋遢，不比惯撒烂污邋遢人。（竹枝词　孙兰荪图）

车大理石　云南大理石，石纹分黑白。有山有水有森林，更有楼台藏隐约。石片须由车床开，方有花纹显出来。乃知不琢难成器，石尤如此况人材。（竹枝词　孙兰荪图）

砖瓦担子（金鄂岩图）

成都箍桶匠

石匠　石匠生意真吃力，一半做工半休息。所以出名石半工，不到天黑便歇息。力士开山记五丁，神工鬼斧令人惊。近来石匠何无用，一个榔头重不禁。（竹枝词　孙兰荪图）

箍桶　箍桶司务本领高，作刀一把篾几条。几碎桶件多好箍，篾圈一个圈得牢。目前世界破损多，金瓯欲缺安得大匠箍。莫似造屋误请箍桶匠，才力不及无奈何。

（竹枝词　孙兰荪图）

箍桶匠　铜箍打来作何用，打得箍成箍木桶。扁箍不及芦壳精，千敲万击功夫重。笑煞团团马桶箍，比人头发约约乎。奈何刘海新留者，一任箍儿马桶呼。

（竹枝词　金鄂岩图）

卖席　灯草席，一担挑，汗流浃背街上跑。大床小榻随意拣，拣对请君买一条。此席乃是中国织，价不贵来货又高。不比台湾近已属他人，极贵席子却在中国销。

（竹枝词　孙兰荪图）

编席子

做竹帘　劈细竹丝做帘子，做得帘成真雅致。既照明月又透风，花影能映尤韵事。却笑古人好大言，诗人每咏珍珠帘。果把珍珠做帘子，可有玉柱金梁翡翠檐。（竹枝词）

串藤椅（香烟牌子）

卖竹编器具（金鄂岩图）

卖蒲团人（金鄂岩图）

做芦帘　折取芦头做帘子，挂在窗前真古致。太阳遮住一庭光，明月节开满地水。芦帘宜向竹屋悬，村居风景出天然。帘前种簇闲花草，花影侵帘画意妍。

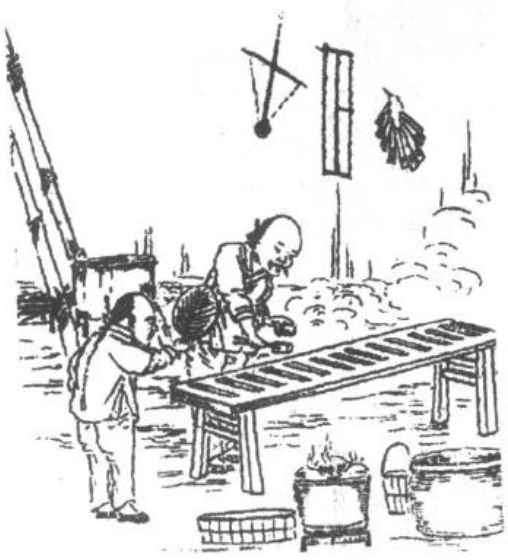
（竹枝词　孙兰荪图）

做提篮　提篮一物用场广，随便东西多好放。做篮需要篮底坚，不坚易破怪竹匠。街上忽来骗人，见篮不觉暗生嗔。只为篮子皆由蔑片做，劈残折断好伤神。

（竹枝词　孙兰荪图）

修棕榻　修棕榻，真得法，棕断仍把棕来扎。修好又可用几时，不必更将新铺搭。嗟嗟榻破虽可修，榻旁有人不可留。若教卧榻之旁任人睡，可怜鼾声起处不胜愁。

（竹枝词　孙兰荪图）



做竹筹　削取竹片做竹筹，又光又滑又齐头。此项竹筹何所用，挑货记数将他收。算学近来有筹算，乘除加减将筹看。不比珠算犹易诈，一子打差满盘乱。

（竹枝词　孙兰荪图）

摇绳索　呖呖碌碌摇绳索，摇得手酸臂膊曲。小绳尚易大绳难，千摇万摇难收束。古言系日须长绳，此绳如何摇得成。乃知有意将人警，系日天绳日益沉。

（竹枝词　孙兰荪图）

铜匠担　铜匠司务真玲珑，修旧一等大名工。配锁包铜钉铰链，零碎生活皆精通。可惜工艺近来尚机器，铜匠司务勿留意。若肯要紧关子学一点，也替中国工艺争争气。
（竹枝词　孙兰荪图）

铜匠担子

铁匠（香烟牌子）

打铁匠　乒乒乓，乒乒乓，不怕铁质硬复硬，只视火力强不强。方今实业重提倡，我国汉阳冶厂出品技精良。更喜铁什随地有，不烦采购赴重洋。莫谓匠人业微贱，工艺发达未可量。君不见美国富豪卡涅义，钢铁之中称大王。
（竹枝词　孙兰荪图）

做铜锁　拜师学做广东锁，吃尽千辛与万苦。只因各种锁簧多，一时难悉机关部。做锁更须做钥匙，七弯八曲费心思。心思输与偷儿巧，神锁惟凭小铁丝。（竹枝词　孙兰荪图）

锡作担　可怜锡匠担，近来难吃饭。不是锡作艺不精，只因锡器东西逐渐减。锡器不用用浇磁，亦一中国大漏扈。安得急筹抵制法，莫教此业不能支。（竹枝词　孙兰荪图）

洋铁匠　洋铁东西真精工，制成差与锡器同。锡器翻似太笨重，不及洋铁多玲珑。只嫌洋铁虽轻巧，铁锈易生烂尤早。中国烂铁烂铜尤值钱，试问洋铁烂时哪个要。（竹枝词　孙兰荪图）

剪刀店多张小泉　上海的张小泉剪刀也是从杭州来的，出产的剪刀、厨刀之类，质地和做工已成老牌子，所以上海开剪刀店的几乎都挂了张小泉的招牌。（魏绍昌文　戴敦邦图）

成都铁锁担子

修钟表　钟表本是西洋造，报时报刻工夫巧。偶然损坏须要修，华人已得西人奥。西人制造诚精工，华人心思亦玲珑。奈何钟表能修不能制，只因缺少机器难成功。（竹枝词　香烟牌子）

磨剪刀　削刀磨剪刀，肩搁凳一条。手执惊闺叶，铮铮沿街摇。有女开门唤磨刀，磨快剪刀剪衣片。却恨年年做嫁衣，为人空自忙针线。
（竹枝词　孙兰荪图）

成都磨刀人

烛坊（香烟牌子）

卖蜡烛小贩　据《唐传纪事》：举行举子考试时，晚上以点三根蜡烛为限。这就是说唐制夜试才开始用蜡烛。如今每到乡举之年，卖考试蜡烛的小贩就出来摆摊卖蜡烛。（金鄂岩图）

做灯笼　小本开爿灯笼店，糊成灯笼价钱贱。城里虽有电气灯，无灯之处步难行。灯中点火灯外明，都说灯笼制法精。灯笼壳子空好看，内容无物惹批评。
（竹枝词　孙兰荪图）

做明角灯　明角灯，制法古，当年曾把宫灯做。而今晚间摆款属官衙，明角灯明官升座。手执烙铁烙灯泡，壳处还将剪夹牢。做得灯成光不亮，只因带些官派算它高。
（竹枝词　孙兰荪图）

修洋灯　洋灯之制由外洋，燃以火油生清光。夺我中国油烛利，况复购置价甚昂。修灯有人技何巧，能使旧灯光复皎。免教动辄买新灯，节省灯资亦不少。
（竹枝词　孙兰荪图）

装自来火　自来火，真精工，此火之来由地中。总管一支道旁伏，接装支管节节通。装管工人本领巧，铁梗长短截来妙。不过切忌瘌痢头，恐他头上先火冒。
（竹枝词　孙兰荪图）

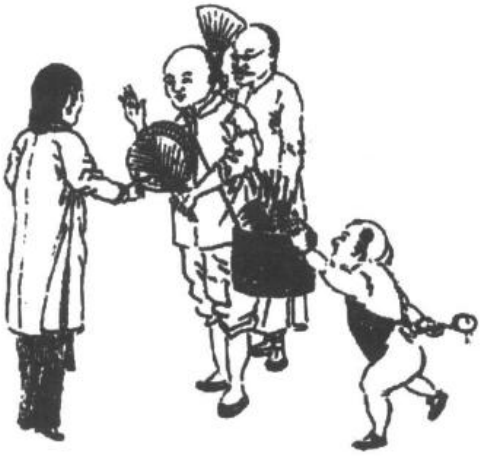
装火柴匣女工　火柴匣子纸糊货，只要玲珑不必求坚固。匣中满把火柴装，各厂俱将女工雇。女工做事最聪明，装得火柴一截平。不少不多刚正好，宛如手中有天秤。
（竹枝词　孙兰荪图）

卖伞小贩(金鄂岩图)

修洋伞　修洋伞，沿街喊，换柄接骨补破绽，若要仿造一顶便不能。中国手工真可叹，坐看洋货夺利权。每年不知流出金钱几千万，岂特区区一洋伞。(竹枝词　孙兰荪图)

做雨伞　宁波雨伞最出名，纸坚骨劲做得精。不怕倾盆来大雨，撑起只管街上淋。近来雨伞销场细，只因洋伞抢生意。譬诸小童儿与纫绔子，一大贫穷一美丽。(竹枝词　孙兰荪图)

卖蒲扇　蒲葵扇，颇不恶。一把在手风在握。为何世人用者少？只因价廉遭奚落。价贱竟遭世人弃，物犹如此令人气。无怪滑头个个吹牛皮，身价高抬善做作。(竹枝词　孙兰荪图)



卖折扇　折扇展之广尺，合之止两指许。折叠扇盖自北宋有之。今浙江夏月卖折叠扇俗又呼为油纸扇，用彩色绘画山水花鸟，颇雅。（金鄂岩图）

卖灯草　地不爱宝出灯草，灯草乃是居家宝。焚膏继晷价最廉。休嫌室内灯光小，笑煞不担风火人。灯草不肯摘一根，若令沿途卖灯草，压伤肩胛恐生滇。（竹枝词　孙兰荪图）

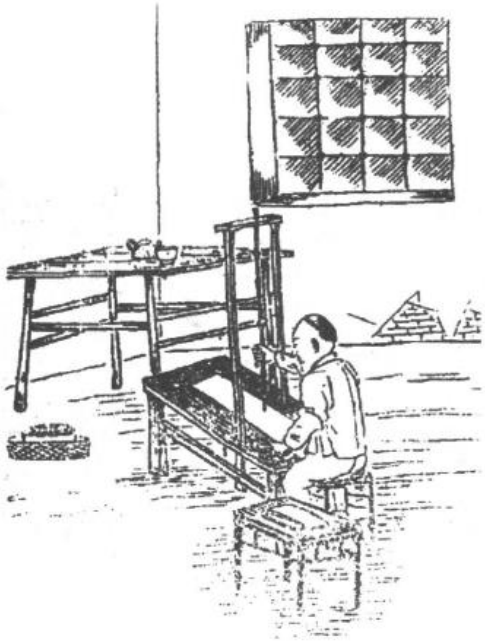
成都打水井人

成都卖灯草人

成都淘井挖泥人

挖井人(何元俊图)

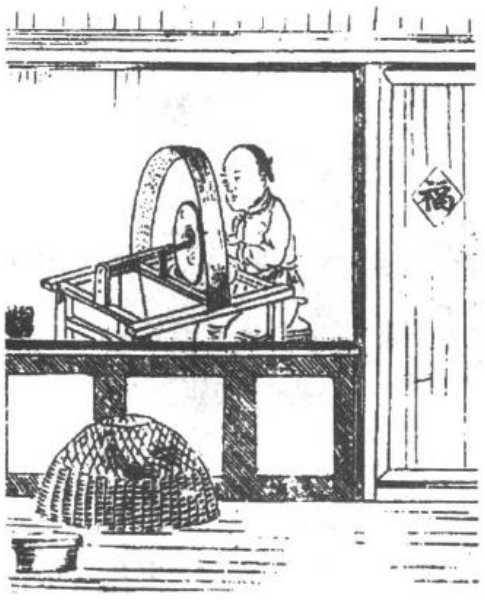
雇乳母图　此中国雇乳母图也。又名奶妈子，皆人家刚生婴儿缺乳者，需雇乡间之人哺其婴孩。此项妇人本为挣人银钱，大半系多京东人，按月给工资之外，必增发簪、镯、衣服等物。



打洋皮金　洋皮金，有青赤，灿烂金光好颜色。女工生活用场多，绣串贴花少不得。（竹枝词　孙兰荪图）

阿妈　阿姆非常能干(而且一点都不唠叨!)/我从来不必自己打扮，母亲也不须打毛衣。/阿妈一手包不下针线活儿(但是补蓝袜用灰布!)/我们全家的衣服由她洗，而且马上都烫好。//她干完了活儿时，心里乐呵呵，/便带我去见她丈夫，吃他做的食物。/还给我吃粘牙的糖果，把我的黄发卷成波，/说我比楼下的小姑娘漂亮得多。//阿妈说自己老了——我觉得果然不错，/她过分发福，皱纹满面，步履蹒跚。/我们待在海边的时候，她准备回乡去，/我的母亲认为这样也好，因为她宠坏了我。

（P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图）



车玉器　玉不琢，不成器，琢磨全仗昆刀利。脚踏车床手握沙，切磋不厌工夫细。为人须似玉玲珑，雕琢应该学玉工。留意磨将瑕玷净，守身期与白圭同。（竹枝词　孙兰荪图）

成都玉器担子

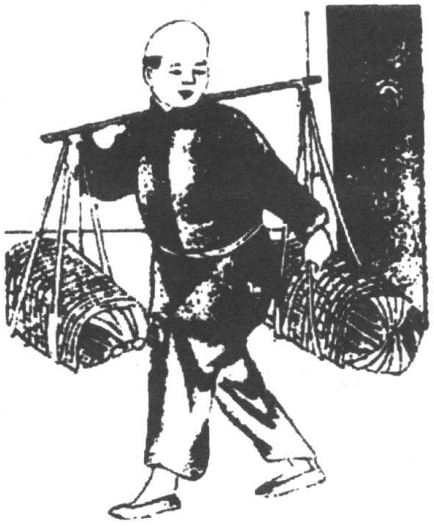
鸡毛小店(侯长春图)

卖柴　芦柴稻柴花箕柴，烧茶煮饭火力佳。贩卖之人莫挽水，干干燥燥挑上街。可叹近来柴价贵，竟比昔年加两倍。算来年岁不曾荒，奈何竟致薪如桂。(竹枝词　孙兰荪图)

客寓多改旅馆　这也是欧风东渐的结果。客寓是老称，旅馆是新名词，而且经营范围也有所扩大和革新。(魏绍昌文　戴敦邦图)

挖煤　结伴登山去挖煤，山中有矿本须开。只防煤质多松散，切莫连山塌下来。（竹枝词　孙兰荪图）

樵夫



卖炭（香烟牌子）

卖炭炉（香烟牌子）

打更（香烟牌子）

货郎担　新年摆个杂货摊，哄动小孩围过来，关刀月斧都想买，喇叭小鼓更喜欢。一孩要买虎脸子，我谓此孩有意思。近来世人往往无面见父老，大可遮面盖靡耻。（竹枝词）

庙会　到处只见/熙熙攘攘，/闹闹嚷嚷，/那准定是庙会市场！/一个个摊头和方桌，/你马上就看到，/那儿原来是/往常的人行道。//那些小贩，/来来往往，/匆匆忙忙，/跑得欢——/你听他们叫喊：/"菜刀啊，筷子啊，/蒸子啊，锄头啊，/皮球啊，风筝啊，/还有扯铃啊！"//赶紧赶紧，/快买快买，/不能慢慢来，/否则最便宜的东西，/就要卖光哉！/要是你觉得/什么东西中意，/开个价钱，/谈谈生意。//到了夜里，/熙熙攘攘，/闹闹嚷嚷，/庙会一下子/消失不见！/一条条空空的人行道/任雨水淋浇——/明年此时节，/他们又会来到。（P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图）

旧货摊(戴敦邦图)

货郎担(金鄂岩图)

做胭脂(孙兰荪图)

杂货篮　镇间有提筐售卖荷包、眼镜及木梳、牙刷、剔齿签之类琐细俱备的杂物，称炎杂货篮。(金鄂岩图)

卖宜兴陶器(金鄂岩图)

昼锦里多香粉店　昼锦里原来是上海二马路三马路连通山西路的两条弄堂，称东、西昼锦里，后来这一带统称昼锦里了。因为邻近四马路的妓院，所以供时髦女郎穿着化妆的店铺多开设在这里。（戴敦邦图）

香粉弄多戴春林　香粉弄在上海天津路浙江路一带，戴香林原设在杭州，出产的鹅蛋粉是供应朝廷的贡品，所以凡是出售化妆品，戴春林的招牌最吃香了。（戴敦邦图）

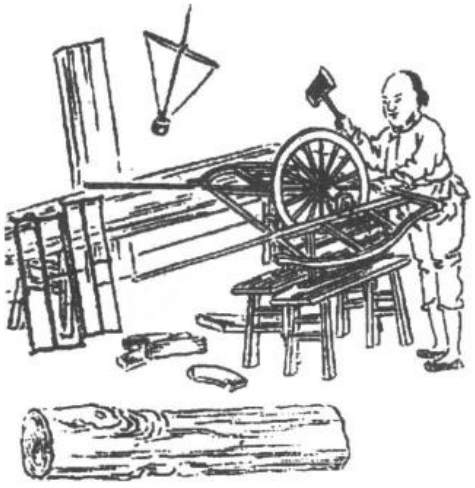
牙粉香油多日本货　这些生活日用品当初尚无国产，而日本货如“金钢钻牙粉”之类又比较便宜，所以多用日本货了。（戴敦邦图）

更夫　剥剥剥，铮铮铮，一更一更复一更。敲更本为防盗贼，乃使盗贼先闻声。贫无聊赖始业此，骗钱博个巡夜名。如今警署成立不用牧，只好城门洞里改当乌烟兵。（竹枝词　孙兰荪图）

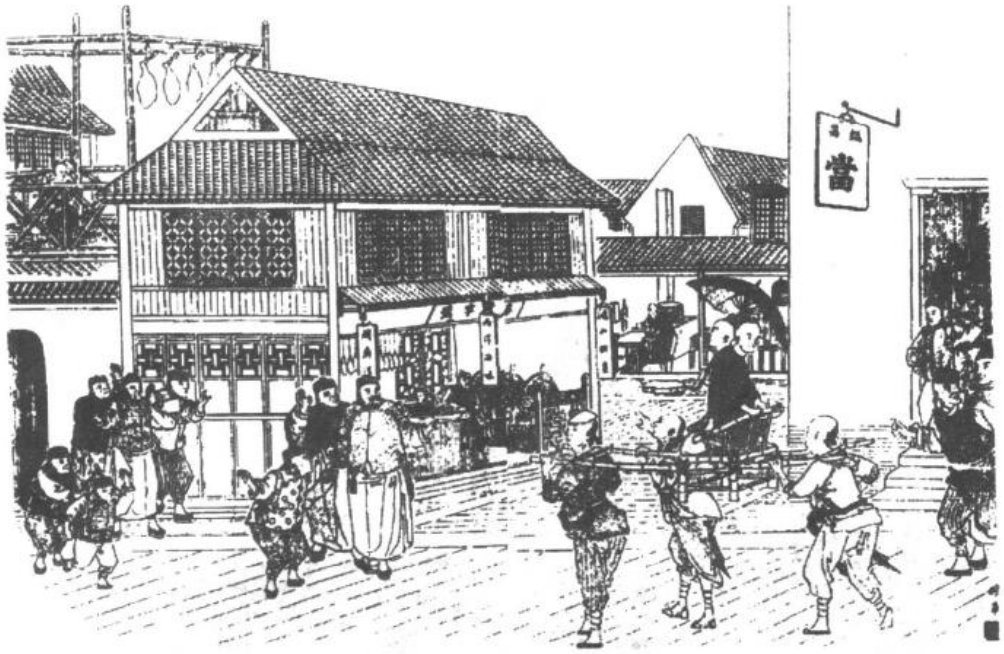
行

抬喜轿（萨巴乔图）

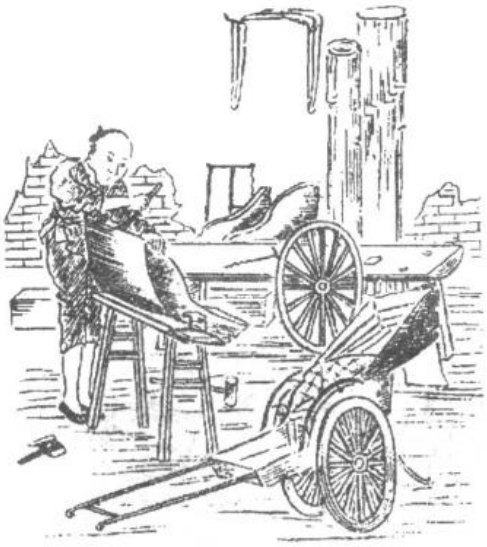
轿夫　抬轿真是苦生意，上磨肩头下脚底。大钱只赚数百文，长路须行十几里。更怕坐轿大块头，两肩压出汗如油。行到中途呼晦气，今朝碰着一蛮牛。（竹枝词　孙兰荪图）



做江北车　江北车子独轮盘，不会推者休想推。硬推必要跌破掉，鲤鱼翻身倒转来。造车之人亦吃力，硬树劈开将荀接。造成羊角与牛头（皆江北小车名），名字虽奇式样劣。（竹枝词　孙兰荪图）

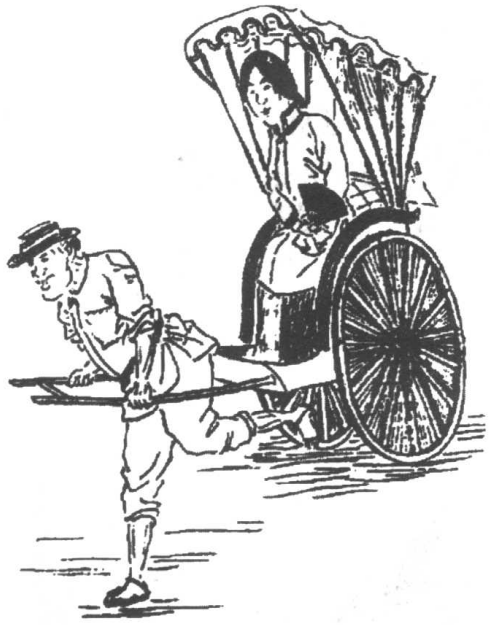


轿夫（明甫图）

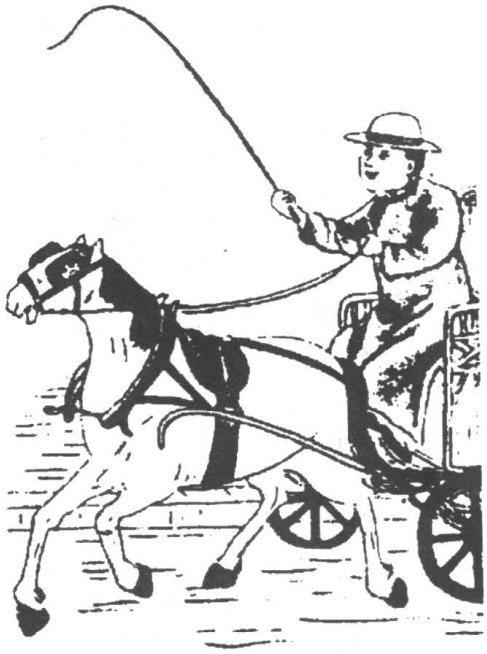


做东洋车　东洋车，样式好，元宝车高三弯小。近来最妙黄包车，任尔磕碰难得倒。车轮一对要坚牢，中贯天心好铁条。做副像皮轮写意，寂无声息任飞跑。
（竹枝词　孙兰荪图）

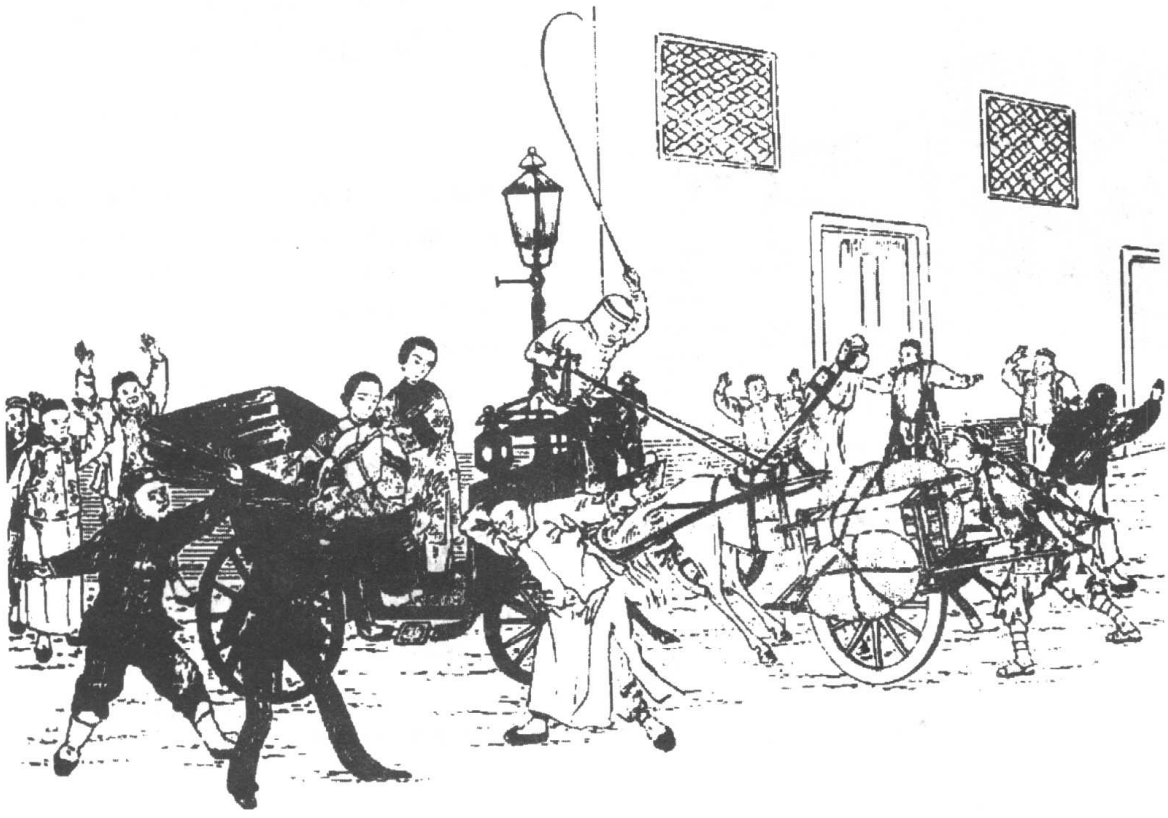
大少爷蹩脚多推东洋车　东洋车即日本传入的人力车，亦称黄包车，是靠人力拉动的。但大少爷出于娇生惯养、体力弱，一旦落难，也是拉不动的。于是只好守候在桥堍边，看到东洋车过桥上坡时，帮着去“推”一把，向乘客要一、二个铜板。（魏绍昌文　戴敦邦图）



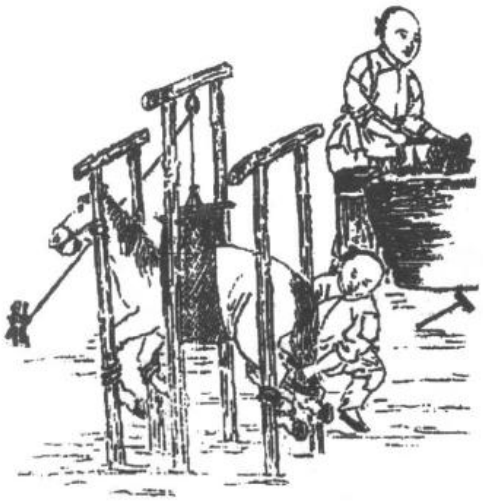
东洋车夫　东洋车夫烟鬼多，要想吃饭没奈何。走得迟慢坐客怒，停得尴尬巡捕呵。有钱不该贪懒惰，无线应得劳奔波。不见戏中蹩脚大少爷，现形竟把车来拖。（竹枝词　孙兰荪图）



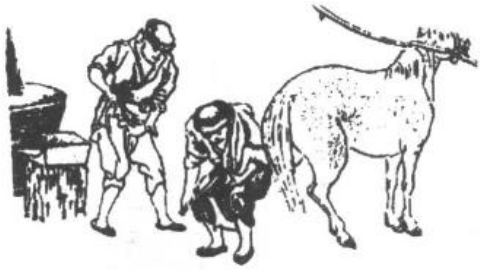
马车夫（香烟牌子）



马车夫

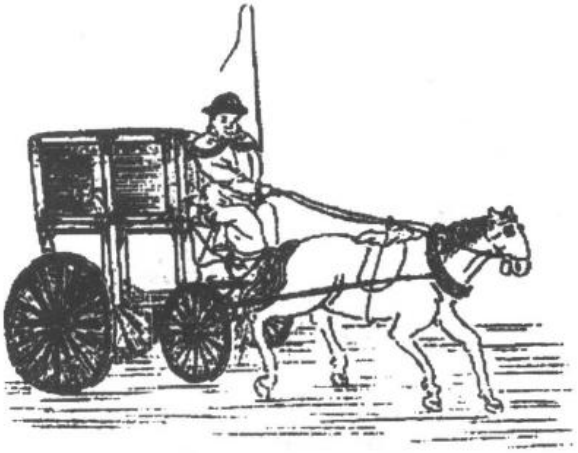


钉马脚铁　要钉马脚铁，须防马脚踢。只要马脚捆绑牢，不踢乃能奏功力。且笑马屁鬼无能，误拍马屁反被踢。快些师学钉马脚铁，看他钉得四蹄。（竹枝词　孙兰荪图）

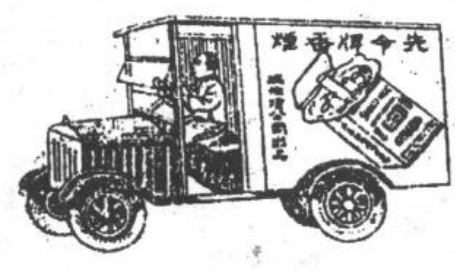


钉马脚铁（香烟牌子）

马贩子　山东马贩子，贩马真本事。马多人少路迢遥，名马俱从口外至，叹息近来伯乐无，致教良骏辱泯途。马犹如此人堪叹，埋没英雄徒奈何。
（竹枝词　孙兰荪图）

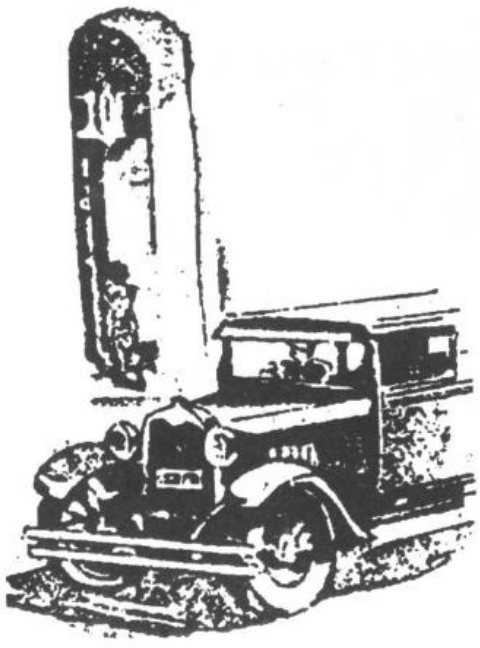


马车夫　马夫近来生意忙，不但单做马车行。中西官场一概用得着，还有富绅与巨商。簇新号衣穿一领，披肩一个披端正。莫教错认新秀才，只有蓝衫无雀顶。
（竹枝词　孙兰荪图）

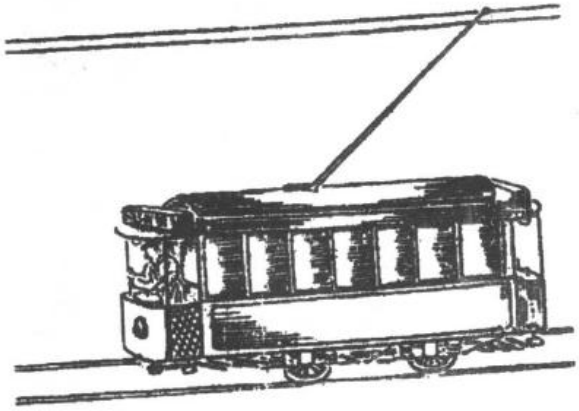


汽车司机（香烟牌子）

到市区去　乘上一辆公共汽车/真是一场可怕的折磨！/你得费力地挤出来，/你得奋力地推进去，/要为座位而斗争，/(却总是打不赢！)//不过我们很是快乐——/觉得那是多么好玩，/乘上一辆公共汽车！(P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图)



汽车司机(香烟牌子)



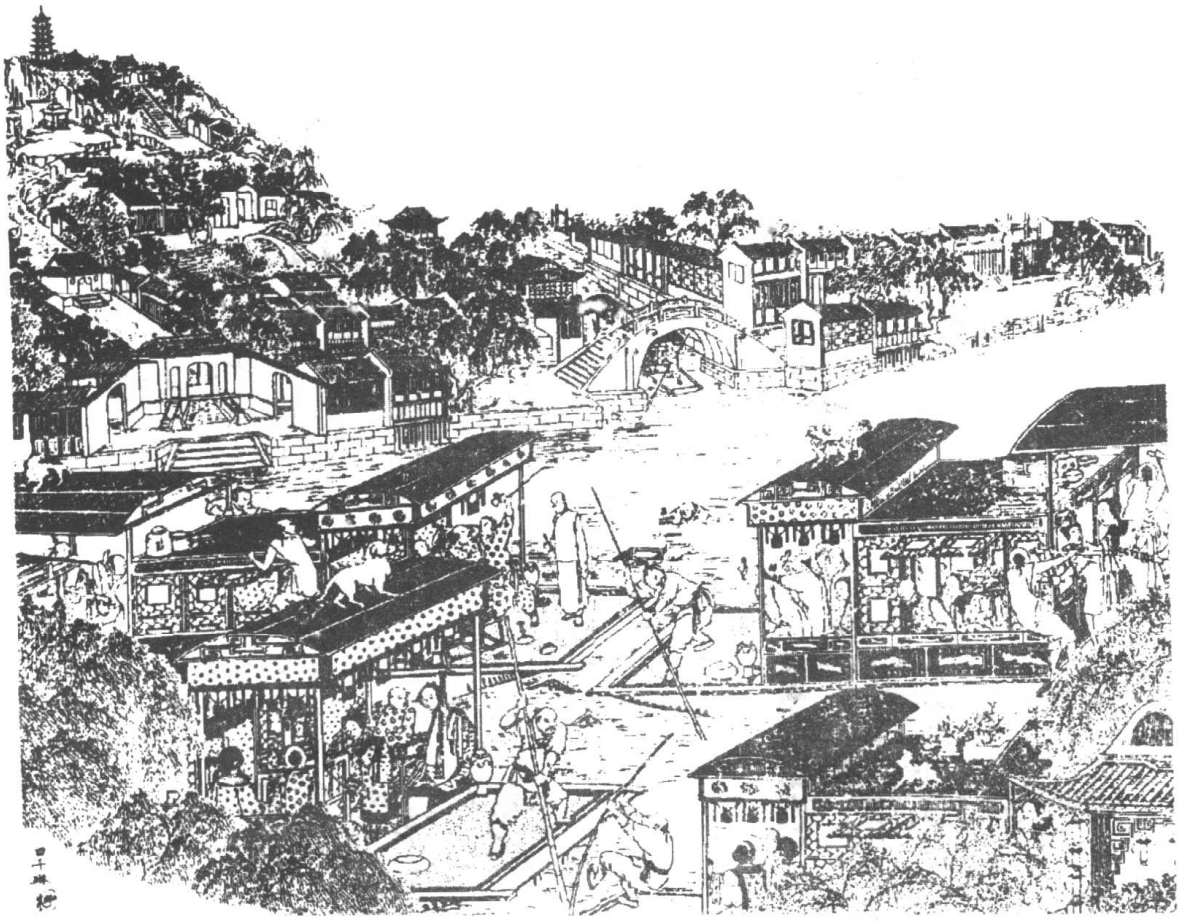
电车司机人　做个电车司机人，营业之中最算新。脚踏铃声铛铛响，双手掌住快慢轮。铃声响处电车过，车辆行人齐让路。转弯角上要留心，莫开快车闯穷祸。(竹枝词　孙兰荪图)

船夫（香烟牌子）

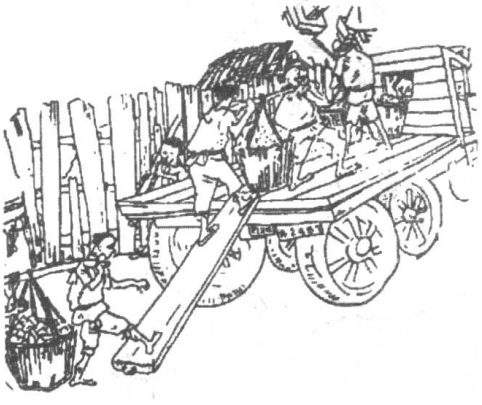
摆渡人（香烟牌子）

船匠　船匠造船真本事，无年无月难下水。造得船成抹好油，还要定个船八字。船有八字真蹊跷，可有富贵穷通与寿夭。可是命内三行只有木金水，忌土搁浅忌火烧。

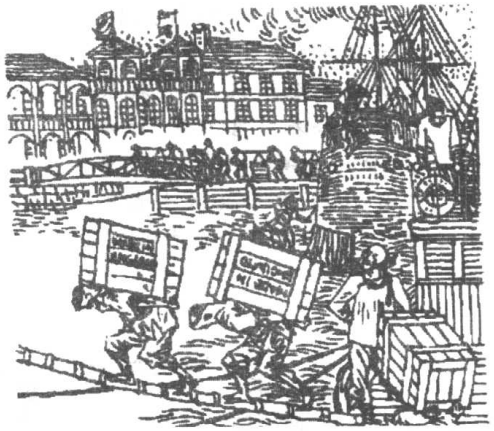
渡船夫　生长渡头摇摆渡，不载客人便载货。雨淋日灸更风吹，那敢偷安须赶路。雨来船到喊扳艄，船后艄婆且慢摇。莫惹艄公来动火，一篙点进不轻饶。（竹枝词　孙兰荪图）



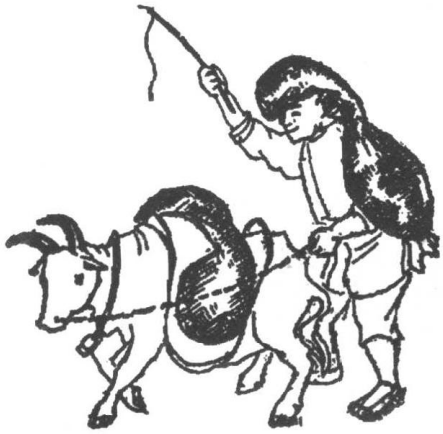
画舫竞渡(田子琳图)



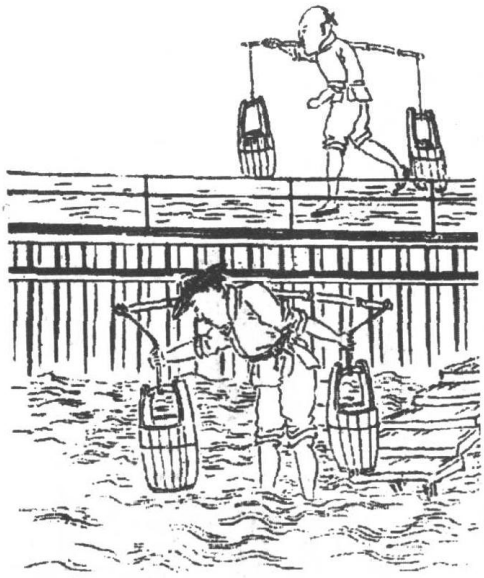
搬运工



码头搬动工(贺友直图)



驮米进城



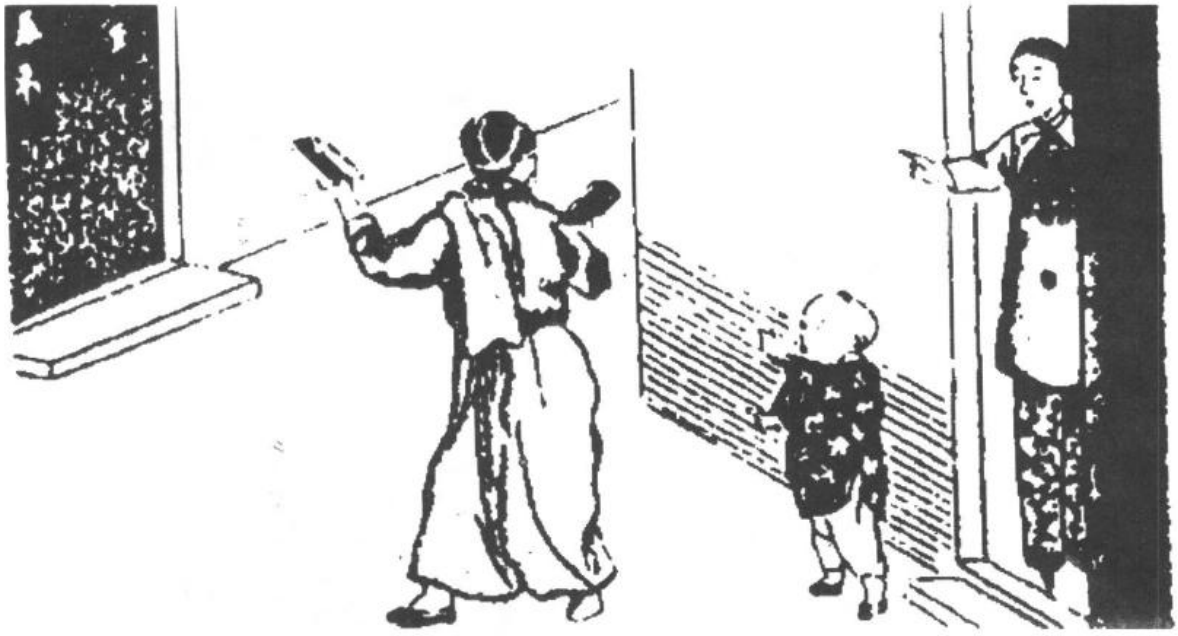
挑水　水夫挑水真可怜，下磨脚底上磨肩。脚底欲穿肩欲肿，只为要寻糊口钱。不料各处近有自来水，不必挑水水自至。看来水夫从此须弃行，靠水吃水不济事。（竹枝词　孙兰荪图）

码头挑夫　树扁担，竹扛棒，吃力多在肩胛上。管他肩胛吃力但愿肚不饥，每日挑挑扛扛把命养。君不见，扛棒头，穿的是绸吃的油。上海滩上发财易，只要会做生意不用愁。（竹枝词　孙兰荪图）

倒水的（侯长春图）

骆驼队

成都挑水夫

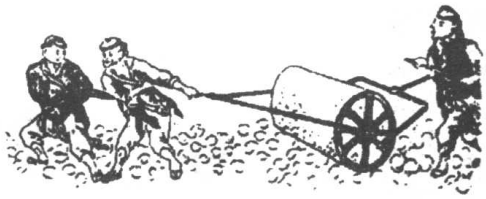


邮差（香烟牌子）

邮政局信夫　大清邮政局，送信真飞速。若逢快信火车来，信夫随送不停足。信夫不但善奔波，问信寻人本领多。任住何方寻得着，张三李四不差诈。（竹枝词　孙兰荪图）

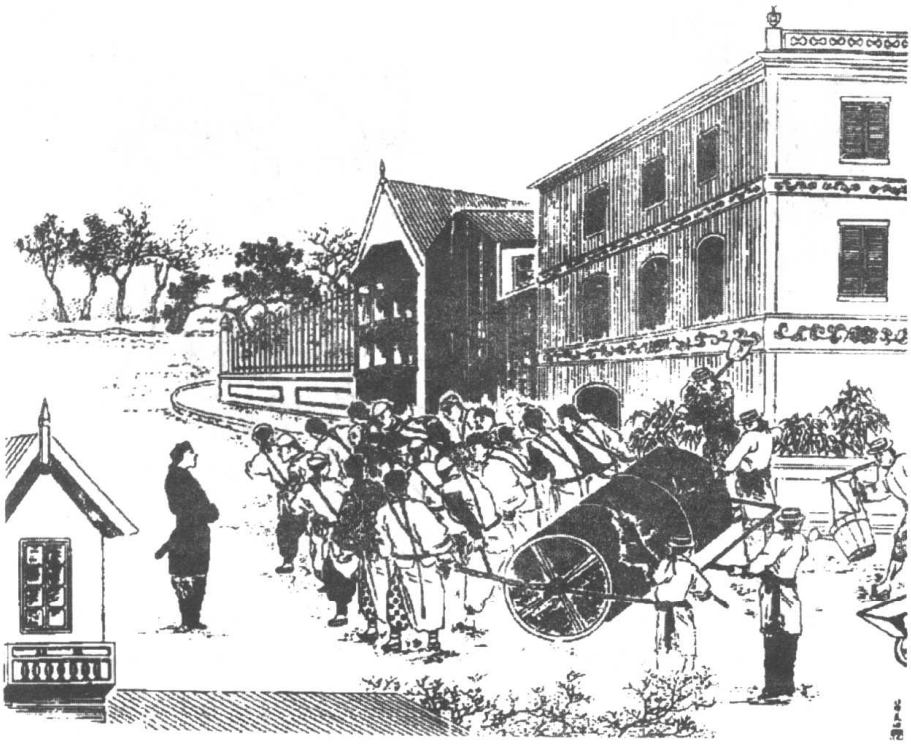
敲石子　马路丁丁敲石子，苦工本是犯人始。而今改作小工敲，免此刑者曹董事（闻犯人敲石子定章由城中绅董曹姓禀请豁免）。榔头敲得臂弯酸，大块纷纷变作拳。赫赫有时飞石火，眼花撩乱一团团。（竹枝词　孙兰荪图）

砌街匠　砌街司务多绝技，砖街石街俱会砌。更能巧做缸爿街，兼把阴沟通到河浜里。近来马路工程多，瓦筒阴沟地下铺。事怜老法砌街匠，动手不来无奈何。（竹枝词　孙兰荪图）



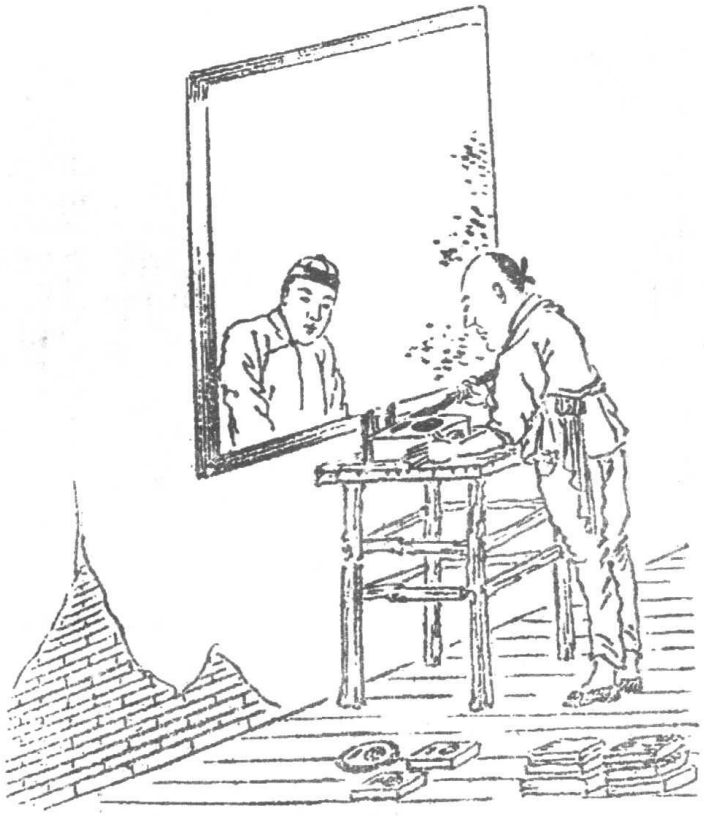
上海滚路工（香烟牌子）

上海修路工（香烟牌子）



滚路工（符艮心图）

文　化　教　育



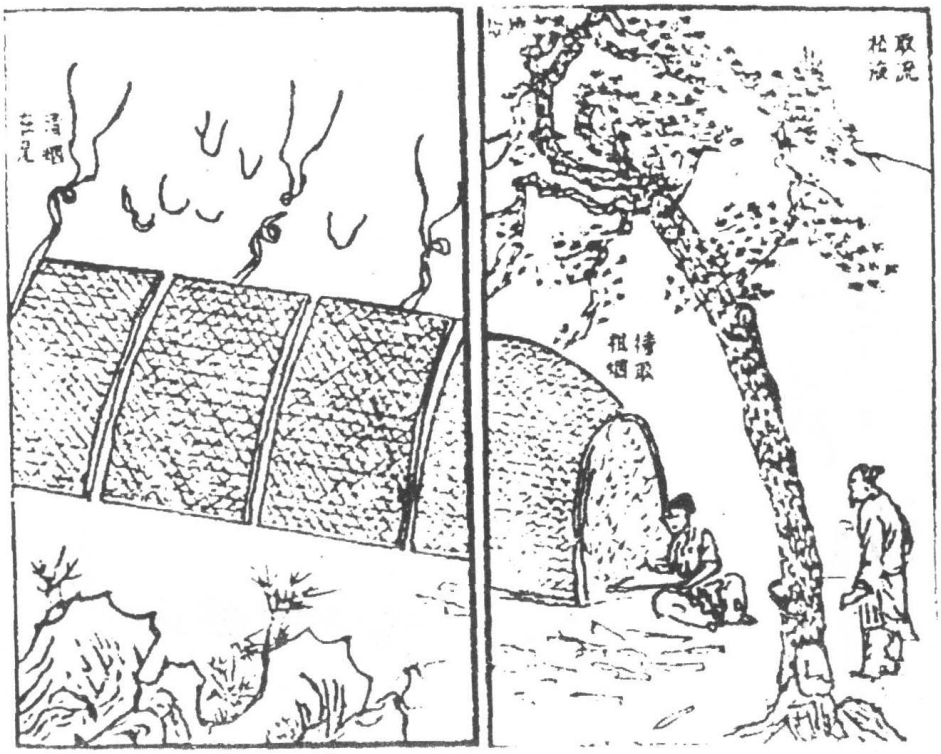
做砚子　砚子石头做，文房真宝货。一生一世磨不穿，不比寒毡坐得破。砚田墨水汩汩流，以磨为褥岁有秋。却怪世人无墨水，不如此砚实堪羞。（竹枝词　孙兰荪图）

卖笔人（金鄂岩图）

卖笔　卖笔先生湖州人，水笔旱笔包内分。长衫一件不肯脱，虽然小贩仍斯文。近来西字用铅笔，羊毫兔毫不甚习。先生卖笔不弃行，保全国粹心何切。（竹枝词　孙兰荪图）

卖墨人(金鄂岩图)

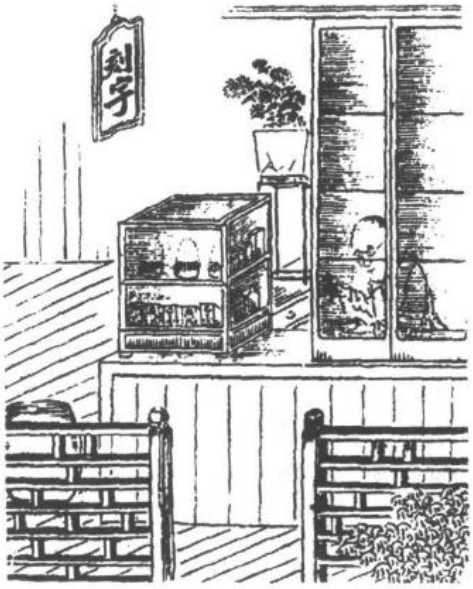
做墨　松烟桐烟京墨妙，五百斤油做墨好。一样是墨各不同，不在制法在墨料。古墨轻磨满几香，写来字迹黑又光。休磨劣墨贪廉价，满纸浮渣臭得慌。(竹枝词　孙兰荪图)



制墨取墨图

乡村学校的音乐课(丰子恺图)

写信先生　在中国,你要是不会读和写,/那么去请教写信先生,/不论你要写什么内容,/他都又快又好,尽其所能。/不管人们在围观——/哪怕四周嘈杂吵闹——/他都端坐在阳光下,/桌上有砚台,手中的笔像毛刷。(P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图)



刻字匠　刻字如何亦称匠,只有木头刻得像。不比当世金石家,金石刻画不走样。昔年刻字重刻书,一书须刻数年余。而今盛行石印兼铅印,何况刻板文章已废除。
(竹枝词　孙兰荪图)

写春联人　每届腊月,用红纸书前人偶句句佳者,粘于门屏,名曰春联。其时有书而货之者。
(金鄂岩图)

刻石碑　勒碑刻铭业最古，手法远胜刻字匠。青石一方细细镌，笔迹不许稍错误。古人勒碑崇实勋，今人刻铭多虚人。碑成似闻后世嘆，欺世盗名叹今人。（竹枝词　孙兰荪图）

写招牌字　横转身体写招牌，七抓八凑本领佳。破笔一支随手来，写成恰无一字歪。古云心正则笔正，写招牌人反笑古人笨。如今商界多想发横财，越是多写越称赞。（竹枝词　孙兰荪图）

写春联　写春联，赶年节，字迹有好也有劣。一联卖得几文钱，穷儒度岁真吃力。鸟盆底内墨磨浓，裁幅朱砂片纸红。只要祝词多吉利，不谐平仄不求通。（竹枝词　孙兰荪图）

做棕印　棕印不知何时始，细剪棕毛扎成字。底板承以竹一方，长短大小随意制。上海上货物多，装箱打包忙若何。拍拍敲来棕印响，各家牌号不模糊。（竹枝词　孙兰荪图）

印书　机器印书真便当，一刻可印一大摞。又省功夫又省钱，又是玲珑又清洁。印书第一墨要精，机器墨胶多鲜明。不比木板昔用臭墨水，印成狗屁文章臭不清。

（竹枝词　孙兰荪图）

钉书　小本开片钉书作，钉书生意殊不恶。女工拈针把线穿，男子执钻将孔凿。男男女女共做工，一书片刻钉成功。勾针无女针难纫，钻眼非男眼不通。

（竹枝词　孙兰荪图）

折书　折书女子把书折，顷刻折成书叠叠。第一莫将页数诈，多页少页须检出。只怕粗心碌乱披，天头地脚有高低。书坊伙计工调笑，笑说因甚头齐脚不齐。

（竹枝词　孙兰荪图）

卖碑帖　昔人读书将字习，自幼至壮要临帖。碑帖店里生意忙，褴褴糊糊来不及。今人读书读西书，写得字成蝌蚪如。古碑古帖将要用不着，老师宿儒空欷嘘。

（竹枝词　孙兰荪图）

卖书人(金鄂岩图)

卖小说　小说书，真好看，开启心思此为最。只恨书多买不全，汗牛充栋何能算。昔人著书多迷信，今人著书无此病。著书之人已改良，看书之人可猛看。
(竹枝词　孙兰荪图)

排字　排字先生手段新，顷刻排成聚珍板。只须部位记来清，架上拿拿不用拣。昔人刻书须数年，今日排书只数天。只恐排书容易著书杂，排得书多不值钱。(竹枝词　孙兰荪图)

卖朝报　小锣敲得咯当当，肩上招牌插一方。新出新闻卖朝报，三文二文便可买一张。此等朝报向来有，瞎三话四难根究。如今世界开通报纸多，还向街头出啥丑。
(竹枝词　孙兰荪图)

摆书摊小贩(丰子恺图)

成都卖花人

成都花草担子

卖报小贩(丰子恺图)

浙江卖菊花小贩(金鄂岩图)

珠兰茉莉夜来香，堪笑世人个个想，白发公公买一朵，诚心送与织娘娘。
（〈清光绪〉嵩山道人图）

卖荷花人（金鄂岩图）

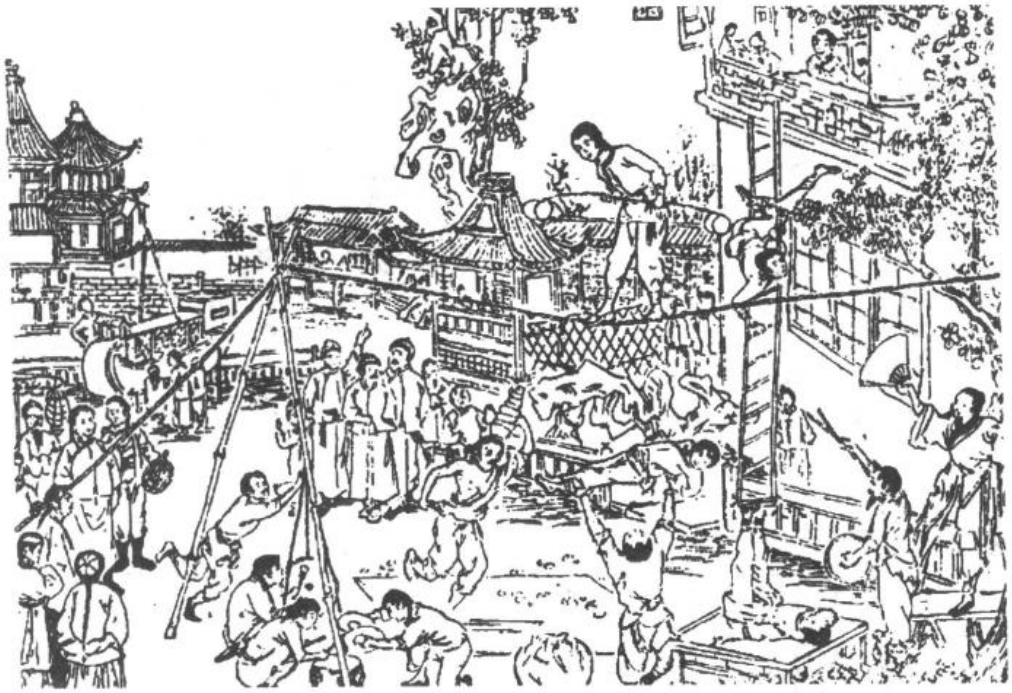
卖桂花小贩（金鄂岩图）

卖白兰花女子　卖花卖花声细长，珠兰茉莉夜来香。筠篮一只手中挽，出入公馆与宅堂。嘶哑喉咙少人买，只因小姐奶奶多改文明妆。文明妆饰瓣一条，不须花朵插鬓旁。明朝多扎花球钮子花，卖给文明女子送与文明郎。（竹枝词　戴敦邦图）

卖水仙花　水仙花，花品好，多盖银盘开得妙。双台单台各斗妍，叶少花多推蟹爪。此花之来自福州，新年摆供最清幽。却笑乡人不识货，呼作开花大蒜头。（竹枝词　孙兰荪图）

卖天竹腊梅　天竹腊梅街上喊，大枝小枝随意拣。过年插在胆瓶中，子红叶绿花黄璨。莫道年关价太昂，下爬一落叶毫洋。那晓望天讨价无对证，着地还钱尽不妨。（竹枝词　孙兰荪图）

娱　乐



豫园把戏图

十二太保　赤身艺人，从一块大布里先后变出十二碗水。如果是在“堂会”上祝寿，最后翻一个跟头，从布里托出一盘“寿桃”来。（香烟牌子）

变戏法　戏法人人都会变，巧妙不同工拙见。吞刀吐弹不算奇，水火无情本领显。要学戏法须出洋，出神入化手段强。玩意尚说外国好，可知中国般般须改良。（竹枝词　香烟牌子）

魔术师

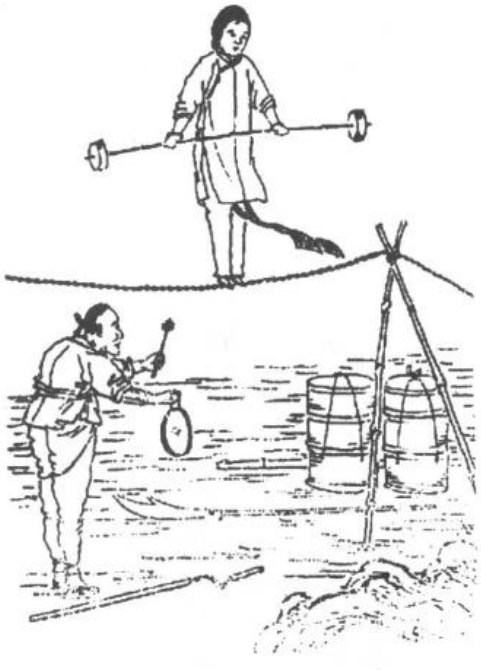
耍坛子图 此人用脚为转坛子，作出各种惊险的动作。在四川出土的汉代画像砖上，已有“耍坛子”的画像，可见早在汉代就有此技艺。“耍坛子”是将大小酒坛在脑尖和肘腰间盘串，并将小石镇“镂”空，置铃铛在内，在空中发响。清代光绪年间，在京师杂耍馆里有个“坛子王”，所耍花坛，大百余斤，小十余斤，不管手扔、脚踢、头接、颈承、运转，得心应手。他的绝招“朝天一柱香”、“蛟龙戏珠”等让人惊叹，此外，还有“蹬坛子”，更令人叫绝。

“傻二楞”能以他特有的“铁沙掌”将尺把厚的巨石击断，还不怕汽车在他身上碾过。

天桥艺人空竹德子 北方的“抖空竹”就是南方的“扯铃”。据《清代野记》记载：北方儿童以“空竹”为玩具，两头是竹筒，中贯一根柱子，用绳拉扯后发声。后有民间艺人赖此谋生。其中“空竹德子”最为出名，他不但能把“空竹”抖得响，而且能使空竹在线绳上来去滚动，他还有其它绝技，使人惊叹。由于他蜚声京华，被列为北京早期的“八大怪”之一。

穿扶梯 小李荠，穿扶梯，梯中翻得筋斗齐。愈翻愈上梯不坠，摇摇竟把梯顶跻。梯下有人纤足挺，绣鞋窄窄将梯顶。果然女子脚力非等闲，莫怪裙带得官可以跻极品。（竹枝词 孙兰荪图）

耍盘子　“耍碗”和“转盆”，古代都称为“舞盘”。将碗和盆底的圆心处钻一个小眼孔，插在木竿儿顶端的铁针上。手频频摆动，令其旋转如飞。也有将木竿放在刀、叉或棒上，浮摆耍之，名曰什锦杂耍。古时“舞盘”的，两手及腕腋、两股及腰与两腿，可置竿十余，其能如飞，则令人不敢想像了。“顶宝塔碗”是软硬功结合的杂耍。将七八个大小不等的瓷碗，反正叠在一起，高约三尺，顶在头上，并做出“卧鱼儿”等姿势，碗纹丝不动。还要跪、舞、上桌子、蹬板凳，玩耍各样技艺。（香烟牌子）



走绳索　小脚伶仃走绳索，不教走得弓鞋落。看上仙人担子挑，故扭纤腰工做作。一阵锣声催快跑，婷婷袅袅到绳梢。步虚仙子应相妒，妒尔身轻立得牢。（竹枝词　孙兰荪图）

卖拳头　江硝拳头卖一套，人人都赞功夫到。惯家看见笑哈哈，记记欺人那算好。拳法当年出少林，内堂外堂工最深。而今久已真传少，怎向江湖卖技寻。（竹枝词　孙兰荪图）

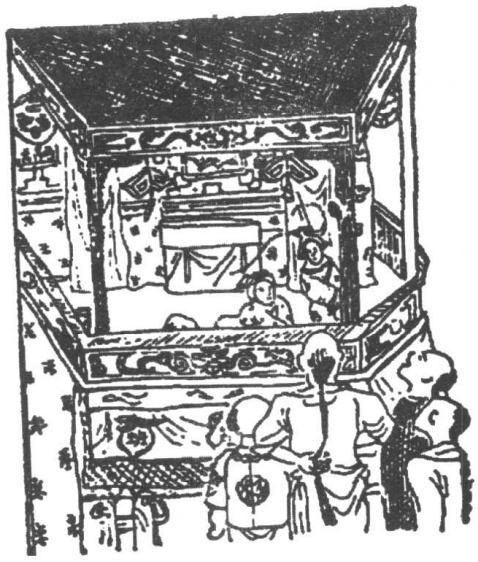
卖拳多山东人　卖拳的在马路上打起拳头，并且舞枪耍刀，有的是表演要钱，有的是出售伤膏药。卖拳上场先自报家门，都称咱家山东人，也许这是山东大侠马永贞在上海特别出名的缘故。（魏绍昌文　戴敦邦图）

看西洋镜　西洋景致勿啥好，此等画工最粗糙。为有显微镜发光，乡人一见称奇妙。看了一张又一张，图穷忽见人体双。伤风败俗应该禁，况有扬州如混堂。（竹枝词　香烟牌子）

成都西洋镜　西洋镜乃油画山水人物照于镜中，亦颇足观。一文钱可观六换。

看西洋镜(〈清光绪〉嵩山道人图)

看“洋画”(丰子恺图)

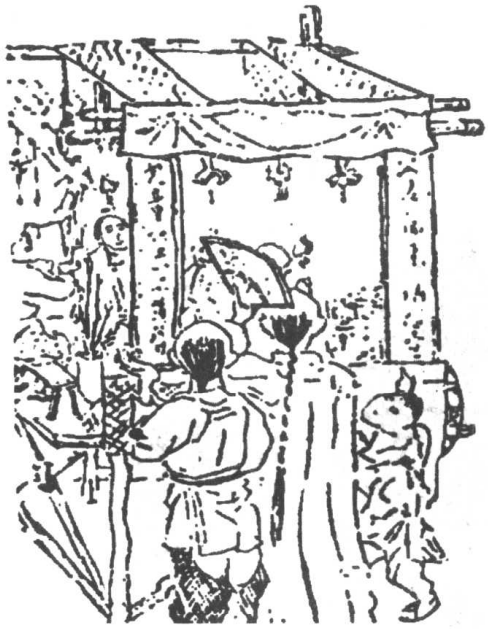


成都木肘肘

被单戏　小儿多观之，一人演唱，并能敲锣鼓。所演戏必有一段打老虎。

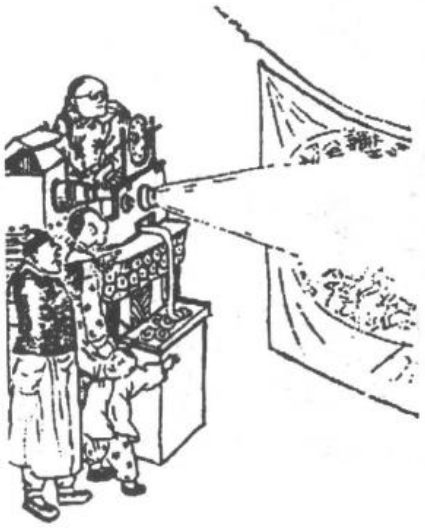
灯影戏　有声调绝佳者，不亚于大戏班。省城之影尤齐全者，只万公馆及旦脚红卿，二处之物件齐全。省城凡十六班，夜戏二千五百文，包天四吊。

做皮影



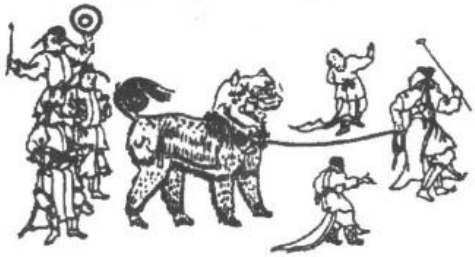
陕西灯影戏

拍影戏　借间房子做影戏，戏价便宜真无比。二十文钱便得观，越看越是称奇异。人物山川景致新，田庐城郭似身亲。一般更足夸奇妙，水火无情亦像真。（竹枝词　香烟牌子）



电光戏　图书局傅牧村现在东洋习演一年，购回。立电光馆。公馆衙署约演者价二十元至三十元，若赴图书局观者，每人价二角。

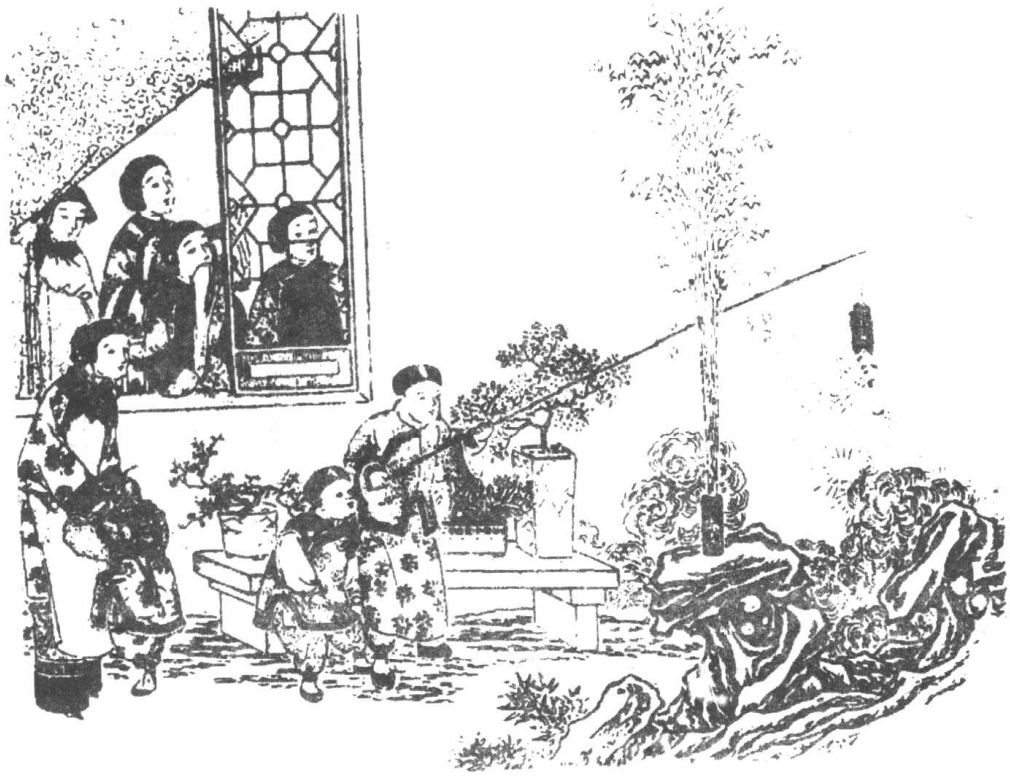
成都狮子灯



舞狮图

舞狮子

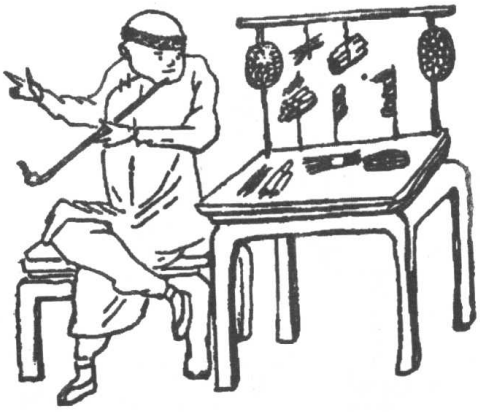
调狮子　调狮子，有意思，舞爪张牙显威势。中国人称是睡狮，睡狮忽醒大奇事。不愿狮睡但愿醒，敲得手中锣不停。狮子怒把绣球抢，脚踏全球猛现形。（竹枝词　香烟牌子）



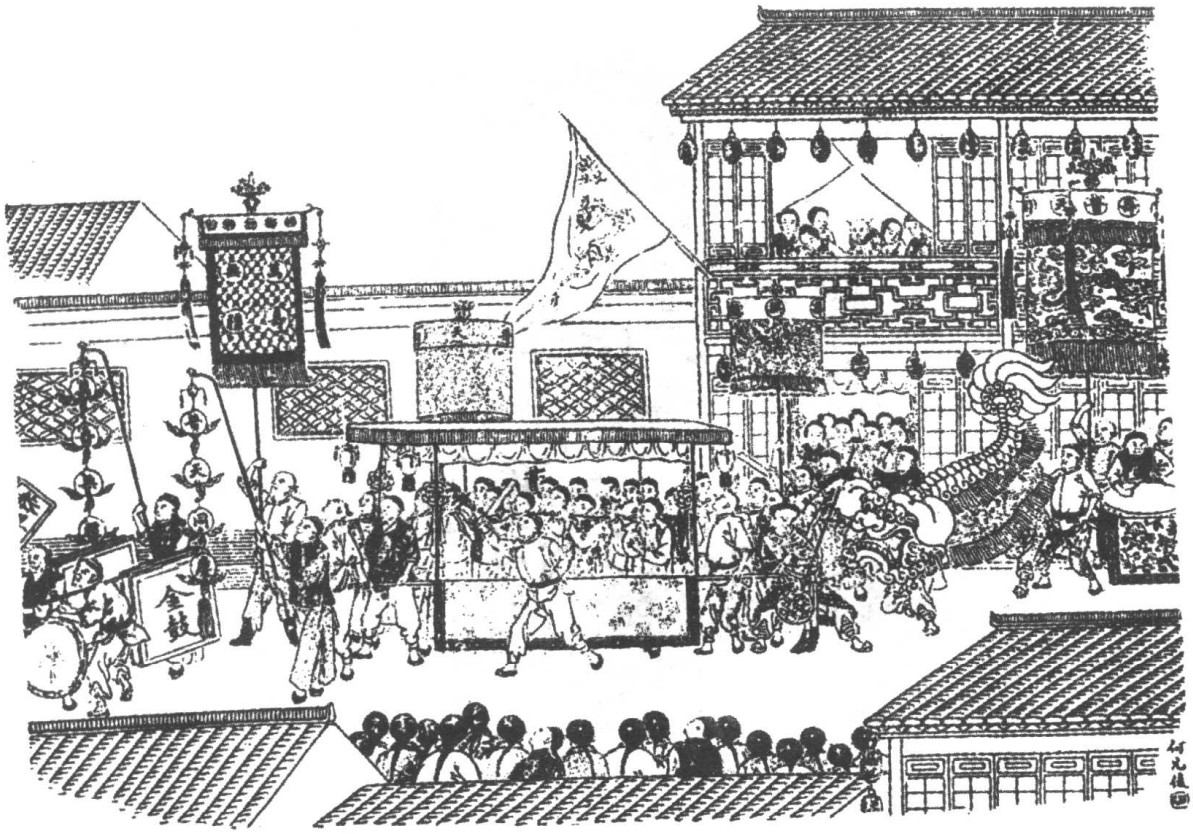
春节放鞭炮

成都耍龙灯图　正月初九日方出灯，十六日止。乡间放花灯、耍灯甚多。

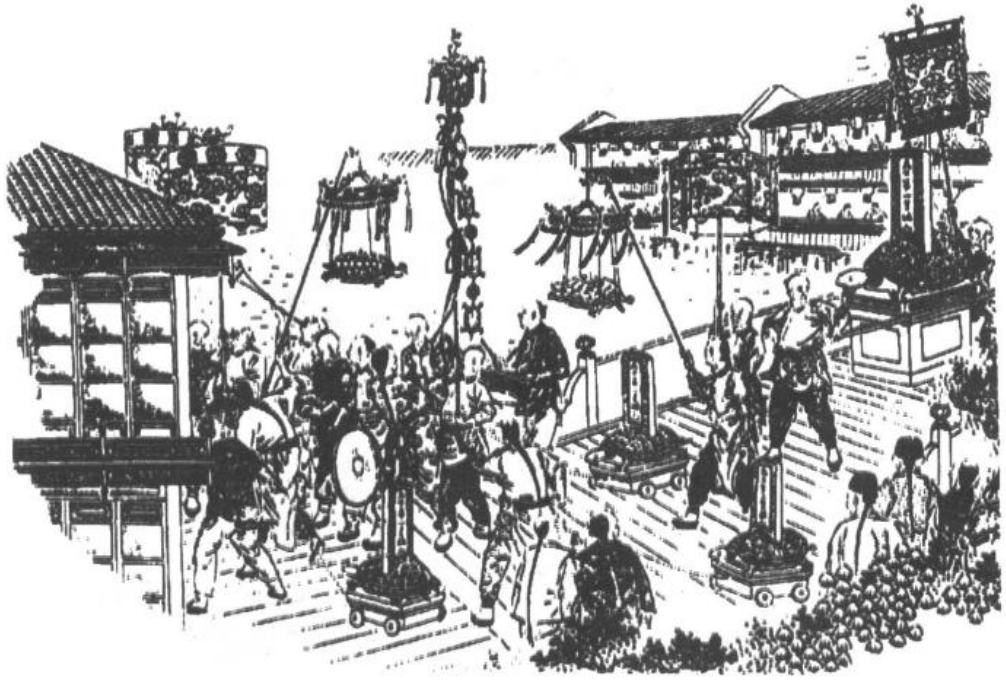
烟火架　火炮铺所造，形势恶劣，然商家开张，必藉此以聚客。每放一处，则全城观者均蜂至矣，实无谓之事。



成都火炮摊子



赛灯庆典（何元俊图）



赛灯会

卖炮仗　百子炮响月炮亮，多是徽州好炮仗。金盆捞月飞上天，九龙恍似神龙降。有人买个大花筒，放出银花火树红。炙手正惊花雷贵，奈何转眼一场空。（竹枝词　孙兰荪图）

卖灯　扎得纸灯赶灯节，一年只在元宵夕。五颜六色真好看，千奇百怪夸精绝。好笑无如蚌壳灯，妖精灯内现原形。千年老蚌光明放，烛焰高如欲火腾。（竹枝词）

出口成章　“穷不怕”原为京剧丑角，后在天桥表演相声。他粗通文墨，对汉字特有研究。他在表演时以白沙撒成字形，边撒边唱。最有名的是“三字经”：“三字同头大丈夫，三字同旁江海湖。三字同头芙蓉花，三字同旁姐妹妈。三字同头常当党，三字同旁吃喝唱。”（丁　聪图）

洋琴　均为盲人唱词，然有玩友能唱者，只能平时唱，不能挂灯彩时唱。每人每日价钱六百文。

打鼓（香烟牌子）

串双簧(香烟牌子)

天桥艺人“云里飞” “云里飞”是唱“滑稽二黄”的。“二黄”是京剧的一种主要曲调。他是科班出身,所以能串演生、旦、净、丑,演出时穿破烂不堪的帝王将相“行头”,所戴帽子却是香烟盒糊成。他怪腔怪调,五官乱动。有“竹枝词”咏赞“云里飞”:“小戏争看云里飞,褴衫破帽纸盒盔。诙谐百出眉开腔,惹得游人啼笑相。

雅俗共赏的“随缘乐” “随缘乐”是单弦创始人,所唱曲目都是自己根据《水浒》、《聊斋》等名著改编。他在台上常随意捧包袱儿,开玩笑。他曾拟一对联《屁尿有声》。上联为:“风吹棂纸总放屁,雨打房沿瓦溺急。”令人喷饭。他最早是唱“八角鼓”。后来自己编了多种曲词,改唱“单弦”。他唱的歌曲调动听,受人欢迎。他每一登场,座无虚席。

打花鼓 “说凤阳,道凤阳,凤阳本是好地方。自出了朱皇帝,十年倒有九年荒。大户人家卖田地,小户人家卖儿郎。奴家没有儿郎卖,身背花鼓走四方。”(凤阳民歌)

此中国唱大鼓之图也。其人在大街“摆摊”，或富户叫去说书唱曲，以度日也。

“盆儿秃子”　天桥早期艺人中，有一位敲瓦盆儿兼唱小曲儿的艺人，因秃顶而称为“盆儿秃子”，人皆知其绰号，而对其姓名向不过问。“盆儿秃子”击瓦盆，坎坎入声，虽非八音克谐，但清越合于乐律，与他所唱的抑扬顿挫的小曲儿应和为一体，颇有些上古的遗风。故近代文人杨曼卿在其所撰的《天桥杂咏》中叙述道：“曾见当年盆秃子，盆儿敲得韵铮铮，而今市井夸新调，岂识秦人善此声？击缶唱歌形似丐，斯人今已不堪论。笑人俗子无知识，妄拟庄周浪鼓盆。”（丁　聪图）

花狗熊夫妇(丁 聪图)

莲花落　莲花落在宋代已流行，能歌善舞的乞丐在街头演出，内容都为民间传说。北京有个“什不闲者”，他能独自一人，边打大锣边唱，令人叫绝。

拉胡琴　胡琴则俗名胖胡琴，其声甚浊。

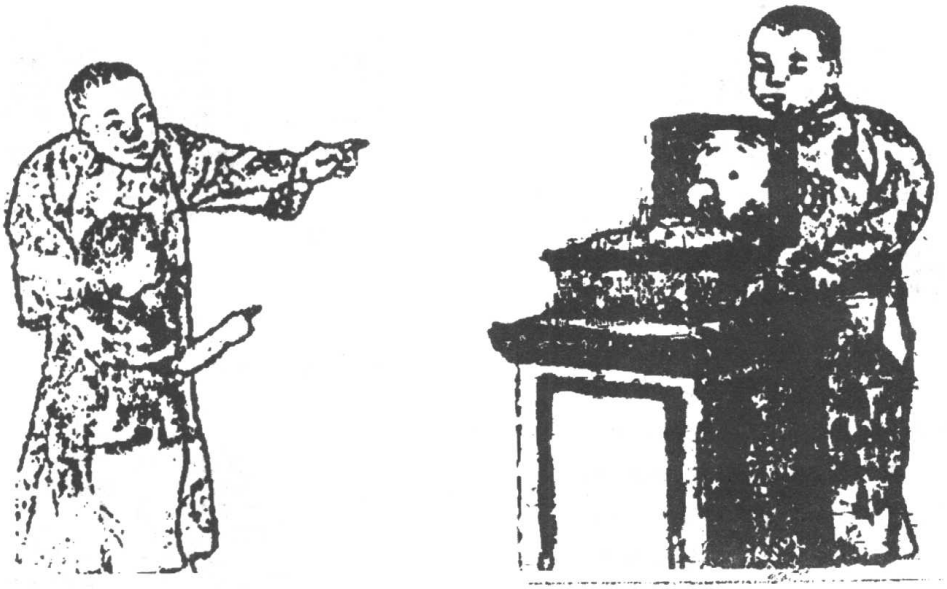
打连湘　由戏班优伶扮成女子，手拿竹板、彩扇，用竹竿一枝，挖小孔，安铜线数个，名为“霸王鞭”，在手中飞舞，或在竹板上独立，口唱歌词，名曰“打莲湘”。

打鼓儿的(侯长春图)

做班鼓　班鼓声音尖而俏，扳得越紧音越妙。锣鼓之中鼓领头，清声金石自天然。只想世间好物难长久，牛皮扳鼓后来穿。(竹枝词　孙兰荪图)

八怪之一"处妙高"　清光绪年间，有个专门唱山西民歌的艺人，他唱的民歌包括山歌、小调和码头调，内容都以田间山野劳动和爱情生活为主，音乐性强，又具有浓厚地方色彩。在《天桥杂咏》里描绘"处妙高"卖唱时情景："俚曲村歌兴亦豪，铿铿鞑鞑韵嗷嘈；而今尚有人传说，处妙高诈醋溺青。草球纱褂态婆娑，鼓板频敲又打锣；五十年来诈继起，人间冷落凤阳歌。"

留音机



听留声机(香烟牌子)

猢狲出把戏　猢狲也会出把戏，兽类之中算灵衣。乱翻筋斗弄刀枪，身躯轿健真无比。筋斗刀枪技须完，身骑狗背换衣冠。世间不少骑马坐轿衣冠兽，可与猢狲一例观。(竹枝词　戴敦邦图)

狗熊戏　宋朝就有驯熊的记载：有名叫李三者教熊，名噪一时。熊的动作有扛枷、翻筋斗、拿大顶、耍叉、摇铃、摔跤等，人们讥嘲熊为“笨熊”，而“笨熊”居然能超过人的聪明和灵活，岂不令人愧羞。（香烟牌子）

北平马戏　传说有个外号“妖怪飞”的，骑在马上，施展盖世无双的功夫：立马、跳马、献鞍、倒立、赶马、拖马；又是“飞仙脖马”，又是“蹬里藏身”，活泼得像只燕子，敏捷地在马上滚成一团，成为随马飞腾的“妖怪”。（沈寂文　香烟牌子）

耍狗（香烟牌子）

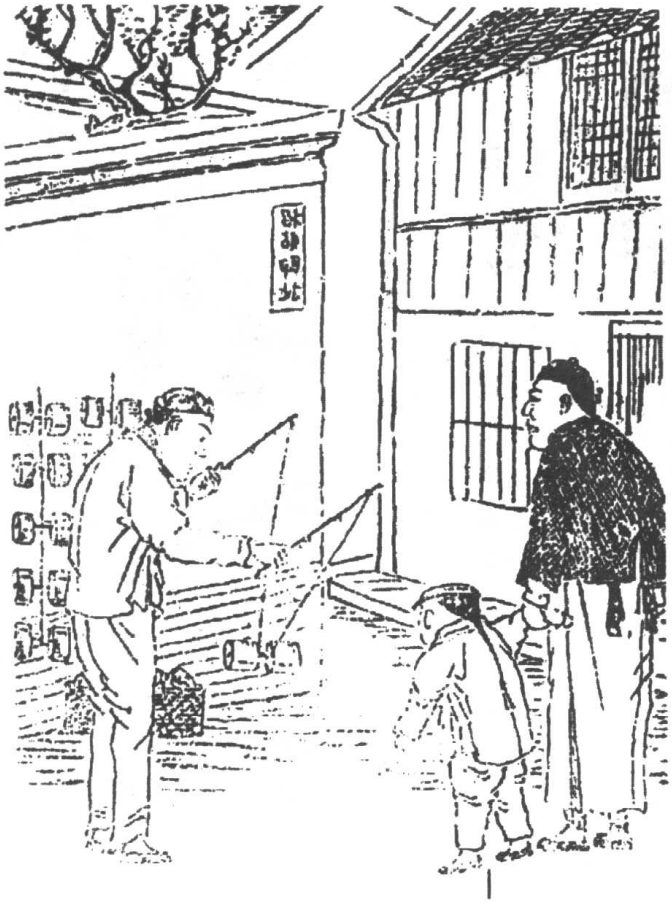
耍羊（香烟牌子）

鼠戏（香烟牌子）

成都耍猴人

卖泥娃娃

扯响簧



卖扯铃　莫说扯铃小玩艺，偏会欺人真呕气。扯惯主人响不停，不会扯者常跌地。此铃之制自天津，截竹为筒四面开风门。凭君掩耳难偷盗，四面风声紧煞人。（竹枝词　孙兰荪图）

卖弹弓　历朝武备尚弓箭，百步穿杨将技练。近来火器日精明，硬弩强弓藏不见。只有弹弓世尚珍，制成尤可卖与人。只为弹丸脱手如枪子，既堪打猎又防身。（竹枝词　香烟牌子）

卖叫哥哥　叫哥哥，虫名奇，老老少少都欢喜。贩夫捉入篾丝笼，却把哥哥卖得钱。买归骗骗小弟弟，配对捉只柴妹妹。更有纺纱娘和摇筒娘，一家团聚真热闹。（竹枝词　孙兰荪图）

放风筝　风筝即纸鸢，罚中市乡城镇，处处俱有小儿放之。惟成都为尤多。俗言："杨柳青，放风筝"。冬十月即有放之者，至春三月止。竹枝词中描绘放风筝时曰："风筝放得高，沉在河里一团糟。风筝放得低，落在田里一片泥。买只风筝怎样放，不高不低最稳当。还防风筝要翻身，一个翻身把天上。"（香烟牌子）

卖鸟笼　鸟入笼中飞不起，终身只在囚笼里。何人起意做鸟笼，专制手段很无比。近来刑律将改良，再言专利不相当。鸟官若肯哀群鸟，抬手开笼也不妨。（竹枝词　孙兰荪图）

唧儿摊　唧唧复唧唧，唧儿声清绝。引得孩童撮口呼，要使秋宵叫不歇。玻璃匣，牛筋笼，花钱买来藏此虫。要使此虫能过冬，饲以朱砂拌饭虫。（竹枝词）

卖蟋蟀　蟋蟀瞿瞿秋宵鸣，满庭秋气多凄清。有人捕入瓦盆卖，此虫可斗分输赢。嗟尔小虫尚堪斗，磨厥利牙奋厥口。东方有狮勇绝伦，奈何酣睡未醒只垂首。（竹枝词　孙兰荪图）

斗蟋蟀（韩　伍图）

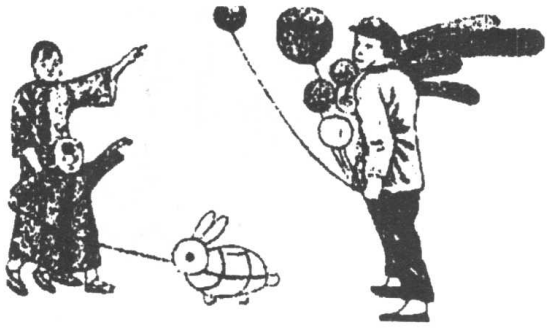
卖金鱼　金鱼能养目，玩品殊不俗。装入玻璃瓶，鱼红水草绿。忽来乡老笑呵呵，此种鱼儿养什么？中看原来不中吃，买他不信值钱多。（竹枝词　香烟牌子）

成都卖猫人

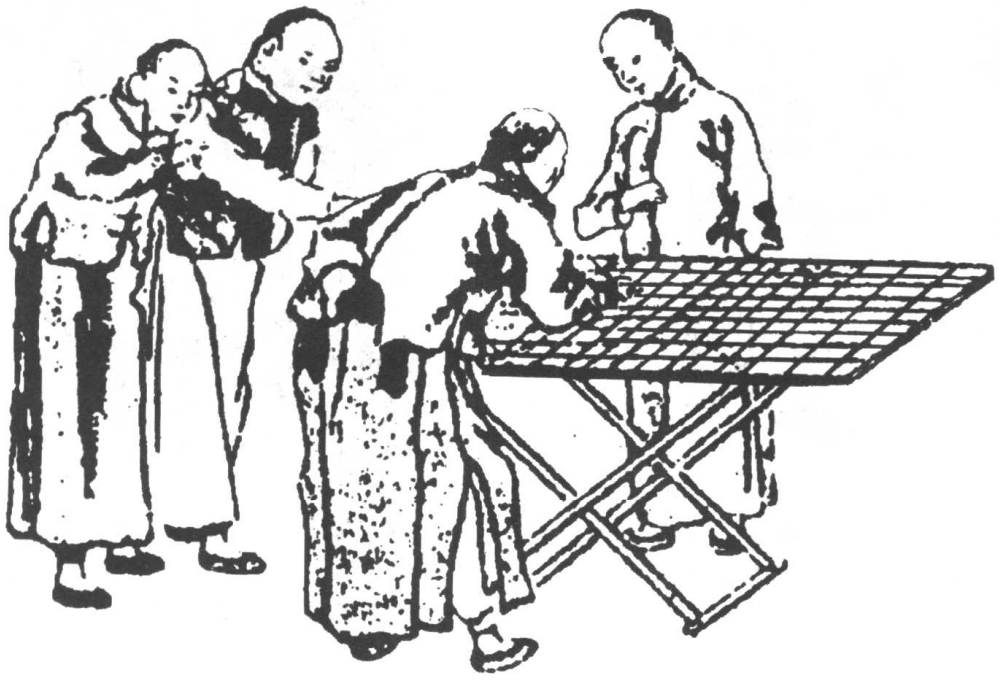
鸟笼步行道　鸟儿——鸟儿，/关在笼中，/挂在露天，/到处可见，/会说话的鸟儿，/会唱歌的鸟儿，/会玩把戏，以及/任何表演的鸟儿。//鸟儿——鸟儿，/关在笼中，/带到街边，/它们天天相见。/如果那些会说话的鸟儿，/那些会唱歌的鸟儿，/那些会玩把戏，以及/任何表演的鸟儿/有语言——语言/我想它们肯定有意见：/“嗯，如果你是笼中鸟，/你的感觉好不好！”(P·阿伦著　吴钧陶译　萨巴乔图)

斗雀　斗雀之风，四川成都昔日最盛。其所赌之彩物，以千百计。夫玩时弃日，极为无益，况以此赌输赢乎？

卖气球　小气球，圆丢丢，放入空中光悠悠。儿童买来作玩具，只惜一放难再收。气球大者本为侦敌制，争说西人精格致。空里今看小气球，也有些些气学新法子。（竹枝词　孙兰荪图）



卖汽球图（香烟牌子）



街头棋摊（香烟牌子）

做号筒　号筒乌都都，声比喇叭粗。军乐队中少不得，只因其音绵邈其气疏。号铜七曲更八裹，不像喇叭通直穷。乃知曲道而今竟不行，无怪人心直道少。
（竹枝词　孙兰荪图）

吹箫人　当元旦到来时，浙江地区的人都要吹箫击鼓来庆贺。这种箫称为“太平箫”，鼓称作“太平鼓”。（金鄂岩图）

卖笛　班竹笛，韵清绝，乐器之中品高洁。有人良夜倚楼吹，吹得云穿石欲裂。谁将蚓笛比悠扬，曲蟠山歌不合腔。还是风篁差想像，飞来天籁叶宫商。
（竹枝词　孙兰荪图）

鲤鱼跳龙门（王金泰图）

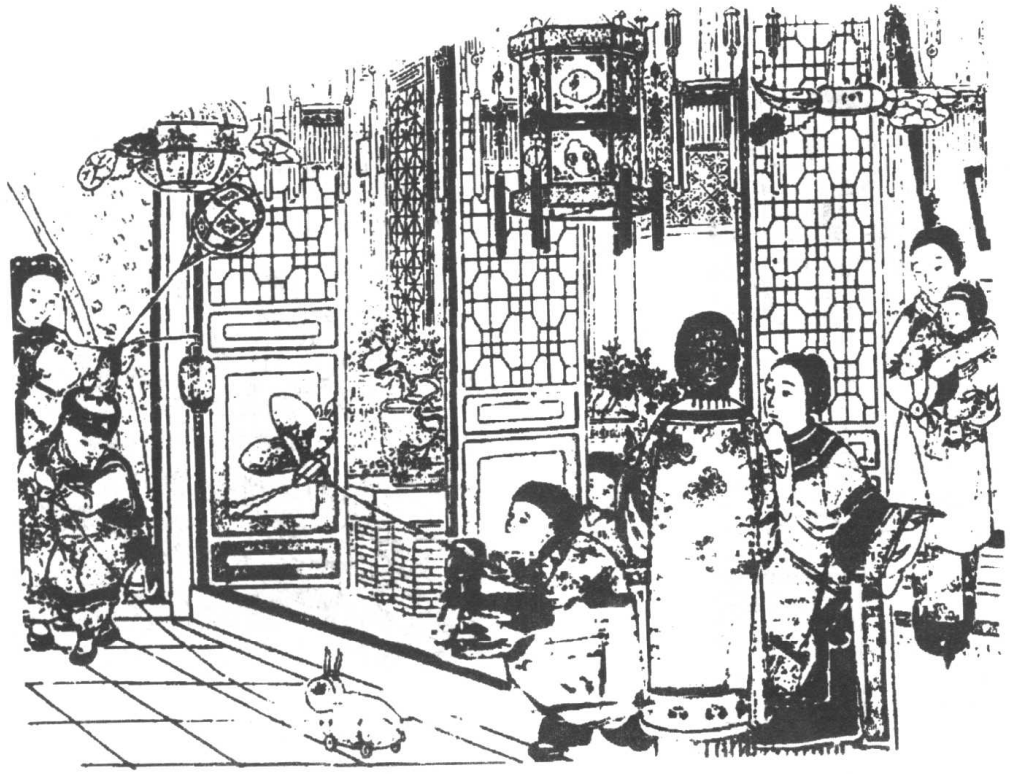
民间工艺

刻竹匠　嘉定刻竹最出名，或书或画刻法精。帽筒珠盒宜贵室，笔床墨架宜书生。只有压风臂搁今莫刻，恐被蒙馆先生持作戒尺去。新法教育不许打学生，管甚学生顽皮字不识。（竹枝词　孙兰荪图）

雕花匠　雕花司务本领高，人物花卉多会雕刻。嵌空玲珑好手段，活龙活现真蹊跷。雕花只怕遇朽木，任尔良工手俱缩。奈何世界近来朽木多，无从下手雕花哭。（竹枝词　孙兰荪图）

扎珠花　苏州巧匠扎珠花，争奇各把手段夸。不惜功夫做玩物，可惜巧匠用意差。中国女眷好插戴，千金百金扎成花一对。那知丈夫辛苦赚钱难，粒粒珍珠都是汗血换。（竹枝词　孙兰荪图）

卖纸花、纸花做得真鲜，有醒有心兼有鲜。买归插入胆瓶中，疑煞模糊近神眼。假花只恨少花香，不比真花扑鼻芳。幸亏近来世界多尚假，假花不怕没销场。（竹枝词　孙兰荪图）



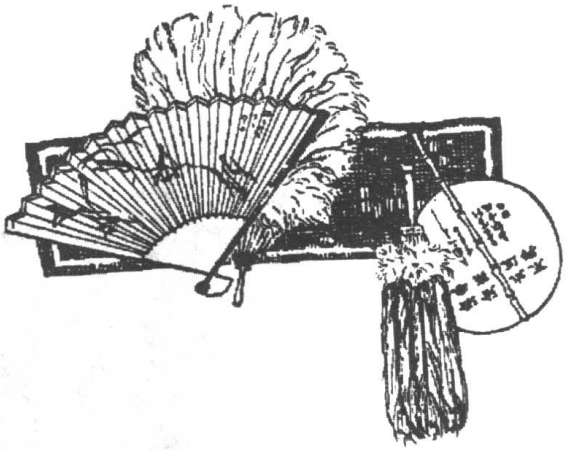
元宵节点各式各样的灯

卖灯彩　在正月上元节前后，从寿安坊到众安桥，沿西湖旁要张灯五夜，称为灯市。在街巷中都要搭棚并悬挂各色花灯，花灯上写“天子万年”、“天下太平”、“五谷丰登”、“风调雨洒”等字。（金鄂岩图）

卖小灯笼　浙江夏月有以缏纱作小笼如灯，谓之“萤灯”。童稚买之嬉戏为乐。（金鄂岩图）

风筝图

卖草虫　谁将蒲壳来撕破，灵心巧把草虫做。蚱蜢螳螂纺织娘，活像何妨买几个。莫笑中国手工劣，造作玩物推独绝。（竹枝词 孙兰荪图）

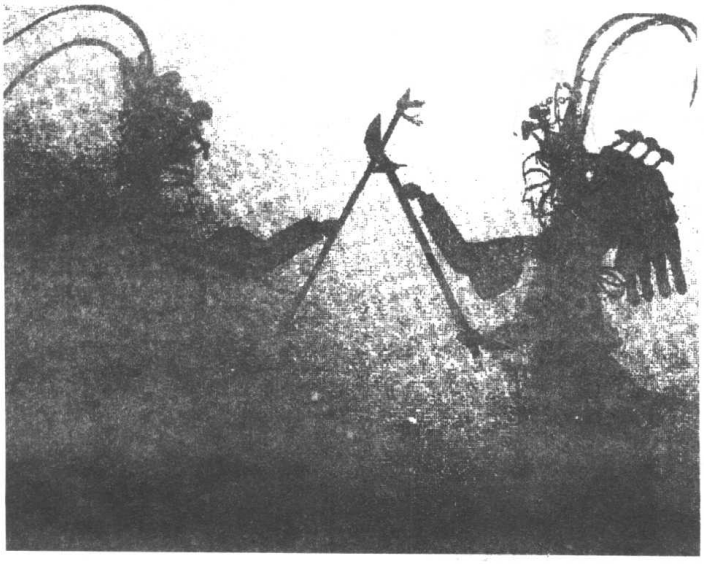


各式各样的扇子

卖字画小贩(金鄂岩图)

裱糊匠　古今书画名人笔，皆为国粹须珍惜。裱画司务手段精，裱出屏联手卷与册页。莫言近多洋挂屏，糊裱行业渐不灵。花业时把房间裱，脂粉生涯倍有情。(竹枝词　孙兰荪图)

成都裱褙匠



皮影道具造型

卖印章　青田出石如玉，柔而栗，宜刻印章。（金鄂岩图）

卖月份牌　五彩月份牌，画得实在佳。角把洋钱价不贵，请君买张带回家。回家挂在房间里，每月好将礼拜记。礼拜休息可以不出门，家内夫人必欢喜。（竹枝词　孙兰荪图）

卖历本　阿要买历本，沿街向人问。拣拣好日看看喜神方，一年四季保平稳。官历近来不合宜，只为官商快览年年花样奇。历本也须改花样，无怪万事侈谈新法把人欺。（竹枝词　孙兰荪图）

理发店

磨镜人(金郭岩图)

梳头娘姨　梳头佣，手段工，替人梳头真玲珑。又光又快又时路，梳好西家又梳东。太太小姐真懒惰，说起梳头暗叹苦。自家的头梳不光，枉生一双好手儿。(竹枝词　孙兰荪图)

切药　切药司务刀锋利，绝细削薄真道地。一样草根与树皮，买主眼中看得起。乃知万物重外观，外观有耀人喜欢。何况黑漆衙门开药店，全凭制法惹人看。（竹枝词　孙兰荪图）

煎膏滋药司　冬天吃料膏滋药，壮壮身体补虚弱。树皮草根多好煎，牛溲马勃用得着。铜锅一只像烧烟，烟鬼对之心流连。锅内因何煎苦水，不把万寿公膏大土煎。（竹枝词　孙兰荪图）

成都卖草药人

走方郎中(香烟牌子)

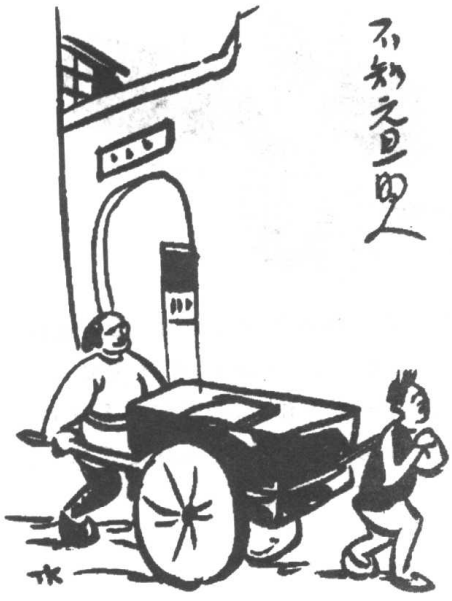
西方人笔下的中国兽医

走方郎中　说真方，卖假药，江湖郎中会划策。内症外症样样医，夹切开刀瞎诊脉。古云药医不死病，死病难医真的确。只要金针玉律奉，此言便可欺骗吓诈过日脚。(竹枝词 孙兰荪图)

郎中(丰子恺图)

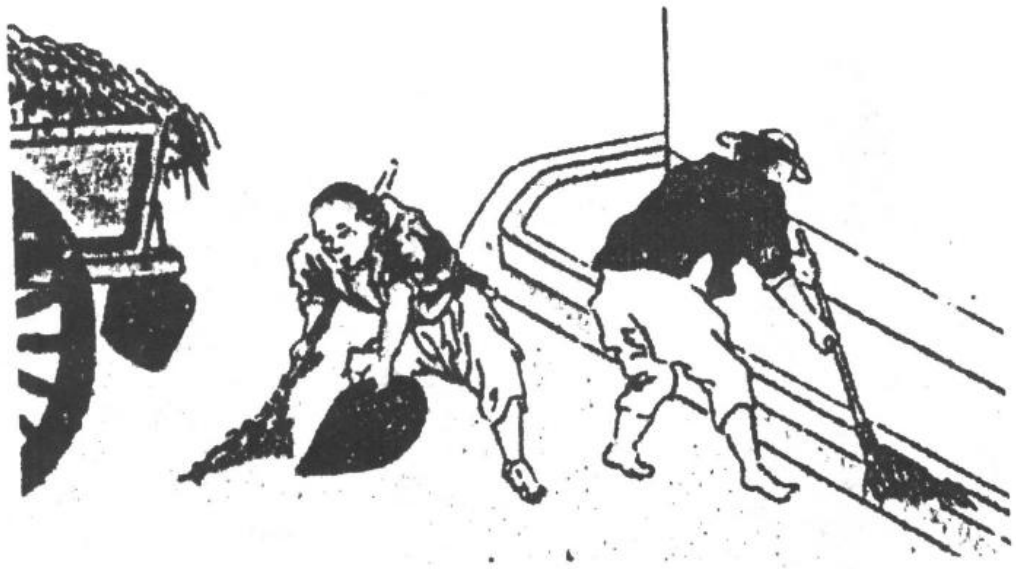
挑粪　粪夫担粪街头走，满桶淋漓不闻臭。无夏无冬肥料收，卖入田家获利厚。无怪世间逐臭夫，不顾臭秽将财图。说甚银钱多龌龊，一闻有利骨头酥。（竹枝词　孙兰荪图）

成都粪挑



倒粪车（丰子恺图）

清道夫（丰子恺图）



清道夫(香烟牌子)

卖扫帚　扫帚一物家家有，打扫房屋除尘垢。芦花软熟竹枝刚，更有高粱与棕帚。嗟乎国耻难扫除，怆怀时事每唏嘘。安得有人持铁帚，扫平多难快何如。
(竹枝词　孙兰荪图)

买鸡毛帚　鸡毛掸帚鸡毛做，此物最好天津货。鸡毛纯净制法精，掸掸蓬尘买一个。我有一言告仆人，居家揩掸要殷勤。不可捏着鸡毛当令箭，小人得志意欣欣。
(竹枝词　孙兰荪图)

卖洗帚　谁劈毛竹成洗帚，洗锅洗灶去尘垢。三十廿文买一个，厨房间里家家有。叹息年来国债多，投资如入无底锅。满锅债累洗不净，民力已疲将奈何。（竹枝词　孙兰荪图）

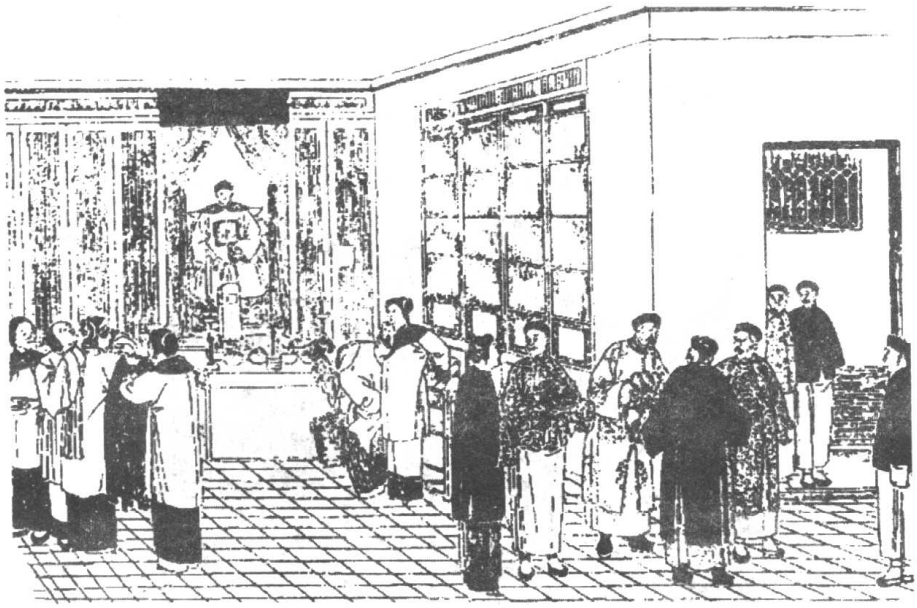
洗衣妇　每日替人洗衣裤，得钱好把饥寒度。又需担水又提浆，贫妇自叹苦难诉。冬天洗衣手要僵，夏天洗衣汗如浆。羡煞邻家有钱女，四时新制好衣裳。（竹枝词　孙兰荪图）

西法牙科（丰子恺图）

镶牙齿　镶牙齿，真本事，外国学来好法子。任你牙齿一个无，镶得牙齿满一嘴。女界镶牙尤喜欢，金齿灿然更美观。逢人露齿嫣然笑，引得人人着意看。（竹枝词　孙兰荪图）

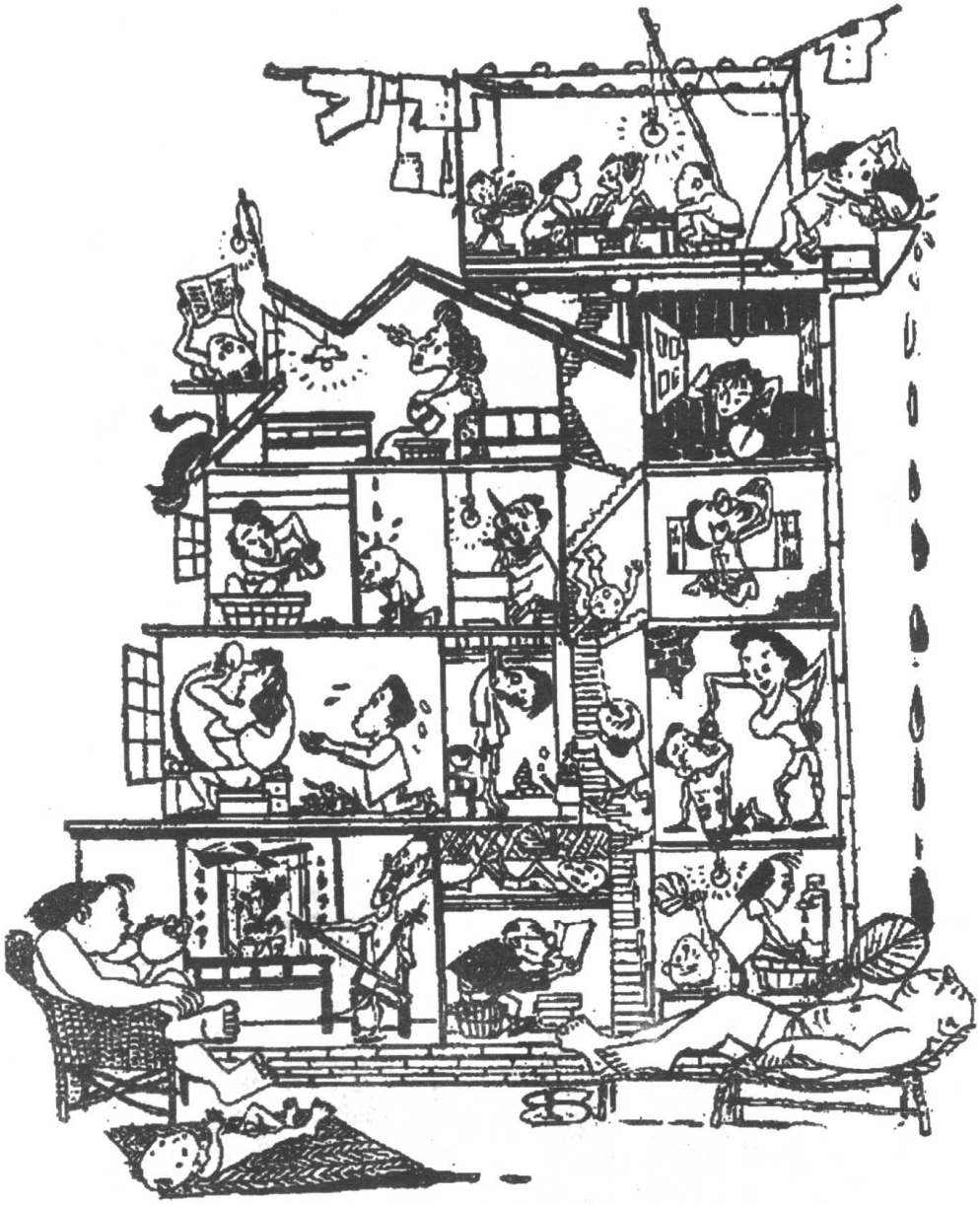
婚丧喜庆

收生婆　积祖收生手段好，难产能将产母保。半夜三更喊出门，风雨雪落也要到。最好生意养私孩，并替无耻妇女硬打胎。伤天害理都不怕，一心只要洋钱来。（竹枝词　孙兰荪图）

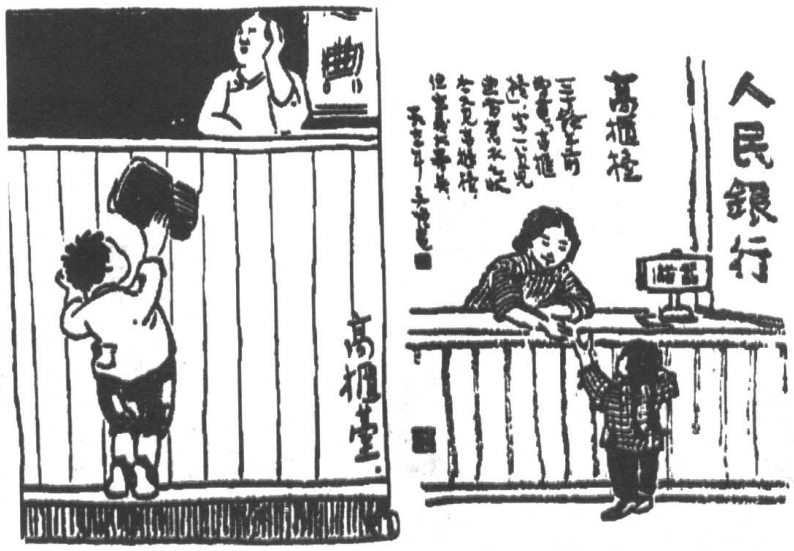


摆灵位

哭灵



十三家房客(乐小英图)



高粗台　30余年前曾画《高粗台》，写一贫儿典当旧衣之状。今观高粗台，但意义大异矣。（丰子恺于1962年作）

英捕头、印度阿三、安南巡捕胁迫中国老百姓（蔡振华图）

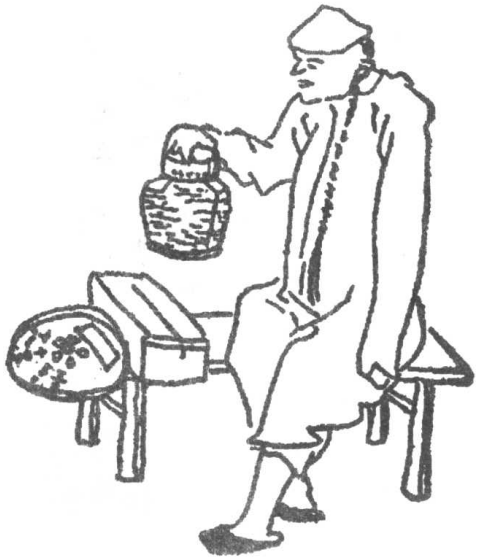
狱卒（香烟牌子）

皂隶在对犯人用刑（吴友如图）

关亡　关亡讨口气，妖巫真巧计。本没亡魂何处关，做势装腔好诧异。哈欠连连眼忽开，自方召得鬼魂来。最奇关着新亡妇，口叫亲夫头懒抬。（竹枝词　孙兰荪图）

算命　算命排八字，此术子平始。云将八字定终身，能识荣枯与生死。谁知一日一夜万死更万生，岂无一个两个同时庚。若者富贵若者竟贫贱，此种命书怎样来批评。（竹枝词　孙兰荪图）

衔牌算命　算命已是瞎嚼蛆，衔牌更把人来欺。鸟能替人将命算，因何不算自己难高飞。开笼衔出一张纸，大言不惭断八字。破迷来个北方人，算得命儿干鸟事。（竹枝词　孙兰荪图）



成都摸字人

测字摊（丰子恺图）

测字　斯文朋友忽蹩脚，摆个地摊将字测。趋吉避凶瞎嚼蛆，加笔减笔真活折。涂涂抹抹乱纷纷，偏会嚼字与咬文。不道斯文扫地四个字，应在地摊测字人。（竹枝词　孙兰荪图）

相面　麻衣柳庄铁关刀，江湖自称相法高。能知富贵与贫贱，能识穷通与寿夭。我为看相谐公转一语，可知以貌取人失子羽。尊客生得果然佳，何必相面先生来参许。（竹枝词　孙兰荪图）

骰子摊　新年三目赌不禁，赌棍赌摊摆端整。街头过客来赌钱，十个九输拿得稳。赌棍摆摊想发财，本来与赌不应该。（竹枝词　孙兰荪图）

套扦子　三根扦子手法妙，随便一根任人套。套牢线脚赢铜钱，那晓偏偏套不到。不是人人眼力低，只因线索暗中移。不教识破机关巧，骗煞旁人共说奇。（竹枝词　孙兰荪图）

妓女图（香烟牌子）

捉牙虫　阿要捉牙虫，捉去牙虫牙不痛。阿要捉牙虫，滑头牙虫蠕蠕动。西医发明齿科学，牙痛无虫却有药。西洋镜子被拆穿，从此骗钱骗不着。（竹枝词　香烟牌子）

拾荒儿　拾荒那得算行业，却能救得穷人急。簸箕一只钳一枚，沿街拾取布粒屑。垃圾堆中他细寻，可能交运拾遗金。不过横财难把穷人富，只恐拾得黄金祸便临。（竹枝词）

收字纸　善堂广收有字纸，据云惜字能识字。惜字果能识字多，来世堂夫定佳士。谚言一字值千金，担内字多金满赢。却怪堂夫挑得起，压来肩上不知沉。（竹枝词）

庙门口卖香蜡烛（戴敦邦图）

和尚化缘（戴敦邦图）

起因
条车字派
孙悟空派
菩提字派
唐氏安宁派
教育段落
总图 段起
简图 段起
区元和 段起
白鹅屏 段起
鹏鹏 段起
文中 段起
排曲 段起
运行图 点
字典馆 段起
指南 段起
广寒 段起
万木空节
佛教
佛祖释迦牟尼
佛法
概说
法与法的创设者及举行者
四谛
行法——人类与本经佛法
有情与有情的身心
有情的组成与新生
有情流转生死的根本
关于有情流转的业力
佛法的心理观
心与心性
我们的世间
我的环境时
同等的关键
佛教法
二大特性的统一
中道法论
爱行的心态与无施报则
爱行的无施报则
爱行的报则
真实从的爱行
自安全的爱行
戒定慧
苦萨业的爱行
正觉与解脱
佛教的传
传
学产经
辩证经
大王经经
教易经
无量寿经
阿弥陀经
八大等人智经
维摩诘所说经
楞严经
药产经
个空加依院罗尼经
大般若经
般若波罗蜜多心经
钟法度学经
大般若波经
阿含经
律
苏萨戒本
四分律
僧戒律
十诵律
十地经论
大智度论
增壹阿产论
中阿含经
法产经论义
法华经 玄与
瑜伽师地论
阿毗达磨俱舍论
阿毗达磨门论
阿毗人法理论
大乘百法明门论
入楞伽经论
中论
摩诃止观
百般无畏论
成唯识论
三论玄义
阿毗人法理论略
阿毗达摩入概论少
和
阿毗达摩俱舍论
阿毗论
论第二轮法
宗派源流
净土宗
天台宗
三论宗
律宗
慈恩宗
贤首宗
密宗
禅宗
当禅宗
临济宗
曹洞宗
云门宗
法眼宗
沩仰宗
黄龙派
三阶教
仪轨制度
净轮圆觉佛像
佛教的制度
佛教的仪式
佛教的僧通
佛教文化艺术
佛教史略
后汉佛教
三国佛教
西晋佛教
东晋佛教
南朝佛教
北朝佛教
隋代佛教
唐代佛教
五代佛教
宋代佛教
辽代佛教
金代佛教
元代佛教
明代佛教
清代佛教
佛教人物
安世高
支娄迦谶
支谦
竺士行
竺佛朔译
竺法
支法
支遁
阿罗罗什
道生
僧肇
苏部达摩
昙林
智
吉藏
法顺
道宣
玄奘
窥基
义净
怀海
宗密
承远
慧忠
智炬
马祖
石头
药山
云岩
道吾
龙潭
德山
临济
兴化存
南院慧颙
风穴延沼
首山省念
汾阳善昭
石霜楚圆
杨岐方会
黄龙慧南
晦堂祖心
真净克文
佛教的传播
佛教的世界教会总
佛教的神秀和变态
第一章　印度
佛像的产生
佛像的传入和发展
佛像的神秀和变态
第二章　造佛法
概说
释迦牟尼佛像
药师像
阿弥陀像
弥勒像
等比佛像像
观世音菩萨像
文殊
普贤
地藏
十六罗汉
十八罗汉
楞伽像
第三章　菩萨部
概说
文殊菩萨
普贤菩萨
大势至菩萨
日光菩萨
月光菩萨
药王菩萨
观音菩萨
地藏菩萨
维摩诘法
第四章　观音菩
概说
圣观音
十一面观音
千手千眼观音
如意轮观音
准提观音
数珠手观音
水月观音
马头观音观音
杨枝观音
白衣观音
合观
龙女
第五章　道天部
概说
帝释天
大梵天
梵摩天
吉祥天
辩才天

- 摩顺首罗天
- 鳅浮巴天
- 持经天
- 增长天
- 广目天
- 龙子母神
- 金毗罗
- 阎摩罗
- 第六章　明王部
  - 爵宠
  - 孔雀明王
  - 马头明王
  - 不动尊明王
  - 降三世明王
  - 军荼利明王
  - 大威德明王
  - 金刚夜叉明王
  - 无能胜明王
- 第七章　罗汉部
  - 爵宠
  - 宾度罗跋罗惰阇
  - 伽诃迦跋诃罗阇
  - 注荼半托迦
  - 诺距罗
  - 蔼哩蹉
  - 跋陀罗
  - 迦理迦
  - 伐阇罗弗多罗
  - 戍博迦
  - 半托迦
  - 罗睺
  - 那伽斛那
  - 因揭陀
  - 伐那婆斯
  - 阿氏多
  - 注荼半托迦
  - 阿术
  - 摩诃迦叶
- 道教
  - 爵宠
    - 道安与道教
    - 道教挂冠
  - 道教的开创人
    - 太上老君
  - 道教教义
    - 道教的几个基本信仰
    - 道教修炼方法
  - 道教基本典籍
    - 《太平经》与《道枢·子》
    - 《道藏》
    - 《云笈七签》
  - 道教的修行与研究
    - 道教的戒律与清规
    - 道教的斗方与符箓
    - 道教的行囊
    - 步纲登虚
    - 步魁罡
  - 道教宫观
    - 产生、发展和演变
    - 五斗米道和太平道
    - 汉魏六朝时期
    - 唐代的道教
    - 金元三际北方三大教派
    - 明代的南大教
    - 清代的道教与红黑教
  - 道教人物
    - 大禹道党颐
    - 太之得与老冉
    - 上清仙都魏夫人
    - 净明教王许道
    - 唐东本脑孙思
    - 仙道贵昌
    - 南华真人道德之
    - 保元冲虚郑思肖
    - 白中宇福建白玉蟾
    - 西华法师成玄英
    - 西士赤应道
    - 魔人为神的诗马承祯
    - 终子幻化
    - 玉玄冥论“道”
    - 贺蟾道士赵归真
    - 终真天师杜光庭
    - 仙经授柄与新经
    - “古华山头有“的张果老
    - 命缘华士叶法善
    - 千年蟾蜍陈抟
    - 整经道人老彭祖
    - 智界仙信仰白玉蟾
    - 神者文献王重阳
    - 王舍真人王处一
    - 仁合真人王处知
    - 太教云峰宫张伯
    - 太教副掌兴宁宫
    - “总教神仙”邱处
    - 金丹长士陈致虚
    - 正一嗣教人张宇初
    - 武当神道张三丰
    - 八卦都道刘伯垚
  - 道教和神仙
    - 道教的神仙谱系
    - 道教神仙的特征
    - 神仙居与文化
    - 西王母的演变
    - 八仙的来历
    - 吕洞宾传说的形成
    - 蓝神的来历
  - 历史故事
    - 老子疑经
    - 张福先教
    - 黎敏坐之死
    - 金台与蒋门公
    - 宋徽宗
    - 米道之祸
    - 曹操与魏武大梯
    - 一颗头看两下杀四百
    - 这算之与两天战僧
    - 君召复矛
    - 李白入道
    - 终南捷径
    - 矢道士之死
    - 鲍姑悲鸟　月一觉晰
    - 吴筠论元　妇妇德
    - 吴筠论两教主道君皇帝
    - 老子与武当的皇帝动九
    - 潘术士帝型斯道士
    - 第一国大
    - 凤凰来仪
    - 独山神女
    - “老子赋”代这个世帝”
    - 一人得道，鸡犬升天
    - 西王母传道
    - 魏姑骑鸡月
    - 爱是个歌怎幻的
    - 黄望梦
    - 由树太学
    - 学得飞神仙
    - 八仙过海
    - 鱼李雅往道哲时舟
    - 无限信过月旅
    - 道士与女主染发苑
    - 我心即是心道场
    - 明山道士
    - 神话
- 名山圣迹
  - 十胜城
  - 永乐宫
  - 白云观
- 道教与文化
  - 贵重福话
  - 道教与古代科技
  - 道教与气功
- 道教与文学
  - 道家、道教与中国古代文学
  - 附道精神与古典诗歌增想
  - 道教与古代文学
  - 道教与《红楼梦》
  - 道教与《西游记》
  - 道教与“道情”
- 道教神仙
  - 九天元女
  - 宁封子
  - 八洞
  - 李铁拐
  - 汉钟离
  - 张果老
  - 何仙姑
  - 蓝采和
  - 吕洞宾
  - 韩湘子
  - 曹国舅
  - 男八仙
  - 女八仙
  - 麻姑
  - 钩翘
  - 老大娘
  - 二郎真君
  - 许真君
  - 葛仙翁
  - 二郎真君
  - 陈抟
  - 王重阳
  - 丘真人
  - 张三丰
  - 元帅
  - 关圣帝君
  - 武当飞元神
  - 萨守坚
  - 王灵官
  - 温琼将帅
  - 六丁六甲
  - 六十元辰
  - 青龙　　白虎
  - 金童　　玉女　　周公　　瑶花女
  - 千里眼　　顺风耳
  - 雷神　　雷王
  - 闪电娘娘（金光圣母）
  - 风伯
  - 雨师
- 洪崇
  - 四门起源
    - 洪家、四门和洪崇、红崇
    - 四门的起源
    - 关洞
  - 历史传说
    - 南崇与南王国
    - 华林和四崇两尊
    - 王朝重难遵王王
    - 古崇与二术祖公
    - 帝酒和记　群书红文
    - 天装洪与三百军
    - 洪崇宇和明王存共
    - 胸蛇
    - 二老半术
    - 汉朝的传说
  - 相邻洞统
    - 元帅山堂
    - 三十二国半朝经
    - 内八堂和外八堂
    - 堂门半号与太至寺和
    - 供洞
    - 问洞时期的模型、规要
    - 三六国
- 开立山堂和入洞程式

开公向空和道，出山来
开山诗诗歌
开者室
四门起诗
总结用语
总结用语
简直用语
物性用语
人体用语
职业任用用语
物色用语
等事用语
姓氏用语
父际用语
父体用语
饶财用语
治事用语
益事用语
惊讶用语
个别不动注释
四门记法
明法
十八本拼书
自然诗歌部分
文体、武体
“ 自己的马自己用 ”
“ 自做自杀 ”
四门风习
各科头联隐暗习
各种暗习
草画阵
路道暗习
盘 “ 梁山 ” 与盘 “ 海底 ”
江湖文结
咒证、歌料
文字的传秘
四门诗 - 文人规格起义
四门与头子文团
母老总的行老
总会起源
建军道路与母老会的发展
学村党军军大党
发学会
二合会的起兵
四门与平头革命
命中山与四门
机械与四门
共进会与武昌起义
川滇等地革老会
辛亥革命时期会党代表人物
革命党人联络的部分山号
民国以来的四门
民国初年的典数
王海帮团
新疆革老会
预期现大四五光山
自1951期的分光
1.2暂华政府建武党
国保特务四0.2.1活动
典型人物
白鸟崎团
青帮
罗期帮
鲁鲁什头部分山
湖州里帮老太君仁
省仁女子衡风减军
兵老大子军女党
老头学校原开青学
清国大子员会党
保益名生社斗生
汉时实城林
竹联帮
五下第一世
简选“ 相互先 ”
社月军第二
清把军口道
越洋老人军
江湖风其差
竹联点符台
香港黑社会
组织演变
组织结构
新入部行
暗行
什么是暗
暗行术语
暗行术语
暗行与暗
暗行的武器
暗产
暗动
暗动者务
暗动副军
暗动与走会
暗动与暗路
暗动与车马
过大与发路
常道上的暗动
暗动与暗急子
暗动与调拼
暗语
暗语
暗暗飞拼
文字与先
大厅王五
帮帮会色的探暗
供客
概观
正史中的供客
先秦
汉魏六朝
隋唐五代宋元明清
二种史笔记中的供客
先秦专指走腾
隋唐五代
宋元
明代
存在历史中的供客
中世以前
晚清
宋代
宋元明五个小段中的供客
讲网版是的供客
前提东西的供客
明清长篇小说中的供客
老残以前的供客
张恩元前
拼音之路
上拼
关于上拼
上拼的组织
上拼的传说
上拼的规矩
上拼的隐语黑话
上拼的等级与“气”
上拼的假像
内拼“家
上拼与政治
礼拼仪
演驾
关于演驾
演驾的演变
典型的演变
类型先活动特点
演驾集团
从拳中期
供对时期
宋元以后
演驾手段
基本
基方
骗功
取得
打入
残杀
演驾与社会
演驾与盗团
演驾与教育
演驾与文气
演驾与上中
演驾与事土
演驾文气
内成功
文体
切口和发话
信物和头语引活动
指号
暗拼
概观
暗拼的形型与源流
二牌
暗器与五本之戏
切法
打马
数了
彩选静和开台阳
骨牌
叶子、马吊、纸牌
麻将牌
暗拼与番牌
文件和作业
骰马和走阵
牌技
马牌和
走会
旧时
白话报、由报和辅报
各种暗场
拿王暗场
十大王暗场
骨广暗场
实暗场
民间暗牌
四时型暗
暗场暗窟
上海暗场暗窟
天津暗场
广州暗场
广东实际暗场
澳门暗场
香港暗场
台湾暗场暗窟
成都暗场
武汉暗场
东北公认暗场
暗场通信及禁忌
暗场与骗术
暗牌骗术
当代流营暗
城暗
民间的城暗
优台
优台的渊源
优台溯源
上古百技女乐
先秦古优
汉魏百戏艺人

古代假设弟子
宋元跳君人
分散集合
优投的组织和结合
从事化验师资助
计划的执习
组合团体
解决问题
家长
家庭组织单
联系与交流
未来、奋斗与理想分布
优投的未来
优投的奋斗生活
优投的理想
优投行为
戒掉
行为与习惯
优投与节庆风俗
优投与公民
优投的艺术理论
优投的舞蹈艺术
优投的戏剧艺术
优投的电视艺术
优投的会社艺术
优投的角色扮演
优投的艺术表现
社会的启发
启蒙、家属与社会舆论
科举：隋朝国的首云梯
绿头巾：一种人物的内等
种植：性的变态
女投的爱情
优投悔婚录
价值、意识与名艺
品质的趣味
优投女性
日残
残废
短残
残疾
聋哑
弄盲
占卜
属鼠
卜卦
易卦
相术
占星
五行术
风水
算命
赚钱
抓子
抓阄
轨车择职
望际与三大赋术
望际术
六王术
太乙数
奇门遁甲
昭陆
起源
古民文字中的昭陆
昭陆的历史
乃个往的感感
昭广博物
昭陆某志
昭陆知识的变动
昭陆与社会
九、昭陆与士子
昭陆的
昭兔的往文
昭陆的经验
昭陆换义
昭陆思路
昭与春秋
昭陆长日
典当
典当的历史
由走期降寺或急
仿古代或仿老之穴
宋金元典当业
明代典当业
清代典当业
民国往老典当业衰略
典当文化
典当发型
典当技能
典当技能
仲营营销
当子、当型与隐语行话
行规与行话
技能行业习俗
典当与佛教
佛寺的建与典藏
品质的学与品质投
典当与政治
典当与官御沉浮
典当与官僚关系
典当活动与政治风云
典当与社会生活
典当业与国民经济
典当业与平民生计
典当业与市井杂说
典当与社会风俗
典当的行业性业与乡俗
典当与假险之风
典当人口与解脱
乞丐
乞丐
乞丐种种
丐帮
行乞道形
原始型
名艺型
引发型
传统型
演化大概型
二百六十行
大陈的市廛
大陈的后古行
大陈的都缘
大陈的木器市
大陈的行营铺
大陈的汗货摊
大陈的伴走摊
腊梁盘香画摊
大陈的老花摊
大陈的纸烟阁
大陈服首市
大陈的吃食
大陈的首摊
明肉王
习汗王
习行首
大陈的铁拷摊
成记酱鸭肉
大陈小酒
方盘
大陈的小识
大陈的野生业
大陈的货染帽子
大陈的细货时
郎陈小工厂
当业
帽子王
张子帽
安子大木营
心式雕板营
版画摊
裁方
武装子画正
古字书摊
习书王平歌
习书王
假子摊铺
题非摊
“ 顺水方 ” 之间心笼
大陈的旋摊
市开题人、转脑摊在大陈摊有声望
大陈制画摊法九十一家
江湖隐士之神话
角技、“ 任卡闹 ” 与造花游
单花
大陈的评书场
跌停的门话
大陈的大跟书场
大陈说书
大陈的平书书场
大陈的平书书场
大陈的生子场
型子在北京由大陈兴起
大陈的书场的才
口技与相声之最初形式
“ 百当老 ”
相声艺人 “ 万人迷 ”
“ 万人迷 ” 初最录
周德胜、华子元武演出也
“ 小人迷 ” 的唯一好
“ 小金甘 ” 罕讲师
大陈的期末文场子
大陈的戏迟场
大陈的空节场子
大陈的把式场
“ 开题
期实定
“ 开题一字艺记
引言和预告 “ 开场白 ”
神经病题说之场
“ 飞飞飞 ” 票戏师
团际透风
干戏飞的证艺
假 “ 照面永断
艺武双报
护说影戏
戏场
大陈的电影屋子
电影在大陈
大陈的首张视频晚建于清末
大陈首张各有中间
下八首张
清下张首张
大陈的首张
大陈的大圈的
从戏圈转戏园
永盛轩茶台
小戏园
新由与新老
戏院里 飞在千全尖风孤
李经云 “ 一日二数子 ”
曲艺演员高风尚艺术生员片断
下张首园
大陈 “ 马连良 ” 一一望总鸣
新风范月 二天打虎先生由大陈
走访大陈 “ 八大绝 ” 前说
新声新知儿 “ 智书包 ”
新声行业新老春程并向前
天下 “ 老小班 飞

“云智飞”
我们的行头——“云智飞”的一大发明
大街小巷人物雷霆了
计入只的“大业号”首例记
记向公也“大业号”
如何实现高效的记？
“大业号”首飞
“大业号”首飞？
据校家庆礼
我们家庭三项纪记？
调调结婚照爱
二百六十行指挥
个
书店业
结职业
演艺业
高级识
演唱私、特技业
业私、央视小哦
戏院业
影院业
甘点酒、馆管堂
厨师、特鞋业
业业
点业公
生前院头摊
主
万
文化教育
娱乐
民间工艺
婚点音庆
附录院