

“金史”的读法

陈晓伟

《金史》是元末纂修的官修纪传体金代史，全书共135卷，附《国语解》1卷。从体量来看，它在宋辽金三史中“比上不足、比下有余”，而在编纂质量方面素有“良史”之称，正如《四库全书总目》评价云，“在三史之中，独为最善”。

与之相对的，便是《金史》纂修所展现问题的空间亦比较有限。不过，随着清代以来学者的接续努力，问题逐步浮现。系统校勘《金史》工作，始于钱大昕《廿二史考异》，成于清末施国祁耗毕生之功著成《金史详校》（10卷），是为校勘学的杰作。施国祁总结了《金史》“总裁失检”“颠倒年月”“附传非例”等十八种问题。迨至民国时期张元济百衲本《金史校勘记》再度提升品质。在此基础上，中华书局点校本（1974年）、修订本（2020年）遵循现代古籍整理规范，全面校史，最终形成了今天最便于利用的《金史》版本。

有了这些杰出的成果，是否就究极完备了呢？我想说，目前，关于《金史》最基本的取材、版本流传、整理校勘等关键性问题，尚有值得反思与探讨之处。而对于过往“校勘记”的检视，正是切入以上问题的关键角度。

先举两个例子，至正初刻本《金史》卷一二八《循吏传》中“河津县鼎臣”被点校者误改作“河津孙鼎臣”，他们根据的其实是南监本，是因该版本不识“县”这个罕见姓氏而妄自改字。《金史·地理志》“西南路招讨司”“西北路招讨司”之辨，点校本直接采用施国祁的意见，径改正文，这些都是校勘记的失误。

我在标题里给“金史”打引号，也是为了提醒大家，于史文之外，还要多关注校勘记，要认识到你读的这部实际上不是一部单纯的文献著作，书中含有很多极精细的研究，凝聚了历代学者的心血。

“单线发展”的《金史》版本

现代古籍整理的规范，一般遵循陈垣先生“校法四例”的原则：对校、本校、他校、理校；工作流程遵循选择底本（工作本），选出数种参校本，再结合本校、他校等方法展开。

我们先来谈谈版本的问题。一部著作的版本，大致可分为两种情况：一是版本多元，也就是有不止一个来源，如《圣武亲征录》《南村辍耕录》



金 武元直《赤壁图》（局部）

现藏台北故宫博物院

等。遇到这样类型的古籍，就应在坚持底本原则的前提下，互校诸本异文，虽然要取最优秀者，但是他本讹字仍有体现版本流传线索与分化系统的价值。

另一种情况则是有一本祖本和其他衍生版本，如《金史》《辽史》等。也就是说，其版本情况是一种单线流程，需要充分尊重初刻本或最早期版本，而对后期诸本谨慎利用。

学界以往对于《金史》版本传承关系的认知是：至正初刻本→嘉靖南监本→万历北监本→乾隆殿本→道光殿本→江苏书局本。南监本流传很广，但这个版本到底好不好呢？和初刻本的关系到底是什么样呢？

日本学者尾崎康认为两者是直接传承，而傅乐焕先生则认为，南、北监本为至正本间接翻刻本，惜其未展开讨论。直到2016年任文彪博士对《金史》的版本进行全面调查，提出“南监本的异文大部分是雕刊时新出现的，而非源自其底本”，由此指向了洪武覆刻本，且该本有前印本和后印本的线索。

我们来看一个例子，又是和姓氏有关。《金史》卷六一《交聘表中》，西夏谓大定十二年十二月癸亥：“夏殿前太尉阿荣忠、枢密直学士立本等谢横赐。”修订本新校第十九条：“阿荣忠。南监本、北监本、殿本、局本、《西夏书事》卷三八并作‘周荣忠’。”我们通过对比可以看到，此卷百衲本影印至正初刻本“阿”字被刻

极清晰，国图丙本覆刻本上这个字仍能辨认二图，再到补刻甲本、乙本的时候，字形已经模糊不堪，而南监本依据后者翻刻，结果却将这个字辨识成了“周”。

实际上，“阿”是西夏常见姓氏，检本书《交聘表》大定二十年三月癸丑条“阿进忠”及十二月丙午条“阿永德”、明昌三年（1192）八月丁卯条“阿敦信”、泰和六年（1206）正月乙丑“阿佐执中”均可参见。

还有不少事例可以证明，洪武覆刻本是一个“高仿”，其版本价值非常重要，它的位置当在初刻本和南监本之间。

《金史》的这种单线传递形式，决定了校勘此书时须最大限度遵从祖本原貌、纠正版本流传过程中产生的讹误，而对于各种衍生版本和初刻本间所见异文，则要审慎对待。在《金史》点校过程中，傅乐焕先生的校勘尺度总体较为允当，以百衲本作为底本亦妥帖。但百衲本影印时候的描润问题比较严重，若把影印本与其所据底本覆核比堪，就能看出描润所造成的弊病。

《金史》是依据《金史稿》纂修的吗

那么，文献整理与正史探源的关系是怎样的？是不是要有充分的研

究，才能开始整理点校呢？这其实还是要因书而异。你如果整理的是大型文献，要把它彻底研究透了然后再点校的话，那可能就要退休了。

而对于书部头很小的辽金元史，则可以做全面的史源研究，这于点校极有益。实践证明，厘清史源和编纂思路，有助于我们拿捏好文献校勘的尺度与标准，真正解释文献的问题所在。具体到《金史》，其诸表、志、传不是一个孤立的个体，据此钩沉出文献传承的脉络，重新审查元朝史官的纂修工作，可以进一步整合出多条线索，从而深入了解《金史》成书过程中的诸多细节。

学界历来主张，《金史》纂修是以元世祖时王鹗所修《金史稿》为底本，其根据是《玉堂嘉话》所载王鹗《金史大略》和元初王鹗的修史活动。不过，王鹗是否真的做了这项工作呢？

实际上，从当下对《金史》各部分的史源梳理来看，元末修史最便于利用的就是“金实录”，经过加工整合，分门别类，只需要将编年体改为纪传体即成；若中间经历一道王鹗《金史稿》二次改编，则颇为周折。当然这一问题远不是定论，还会继续争论下去，但有一点是肯定的，王鹗《金史稿》为元修《金史》蓝本这个说法并不是一个天然前提，而应视为有待验证的假设，需要拿出过硬的证据。

仅就目前我们所作工作来看，可以对《金史》底本来源做出这样的判断：本纪、《世纪补》《天文志》《五行

志》《河渠志》《兵志》《刑志》《食货志》《宗室表》《交聘表》及列传等均实录为基础修成，其余《地理志》《礼志》《选举志》《百官志》等内容除了采摭专题典志文献外，也大量摘编了实录内容，“金实录”应是《金史》纂修最为重要的史料来源。

“时时抬头看，心中有蓝图”

随着二十四史修订工作的开展，在对史料渊源的探求中，诸家都在实践中逐步总结经验与教训，校勘理念日渐成熟与深化，其中“同源校勘”成为一种共识观念。

孟彦弘以修订本《隋书》为例，提出“本校、他校的前提，是所校者确系同一史源。切忌用本校、他校的手段，将不同的记载‘统一’成为相同的记载。倘如此，那无异于校书而书亡了”。就《金史》而言，我们需要关注各类文献进入《金史》系统的条条路径，特别是经过史官编纂之后文本信息的讹变，揭示问题之症结，知其然且有能解释其所以然。

我们今天通过大量案例可以看出，元代史官编纂《金史》人物本传及取材，可能有以下三类模式：通检金朝实录，从中于诸臣某年条下单独摘出附传，大致按时间编排；与此同时，根据专题分门别类，部分作成正史类传（如《世威传》《逆臣传》《文艺传》等）和父子传；此详细爬梳实录过程中，分条签出见于书中拟设立本传的人物诸条目，再与原有小传综合，最后编进传记记载中。对于那些无附传且事迹较多者，同样也是诸条拼合史料，根据时间次序，最后整合出新的篇什。

于是就会出现这样的情况：不同史官从同一种实录条目摘抄史料时，把同名者不加辨析地分别写入本传，结果出现《金史》不同内容大段重复的情况。这就是在探求史料渊源中的一个发现。

另外，我们在做正史校勘的时候，心中要有文献系统的意识。以《交聘表》为例，宋的《三朝北盟会编》是不宜拿来考证《金史》载双方使节情况的。因为，《金史》所本的《太祖实录》记交聘事是采摭宋、金两朝文移改编，此为金朝外交文书体系；而《会编》的相关纪事是根据宋使行程录编写，史料来源和权威性值得推敲。从根本上说，这是两套不同话语体系下的历史叙事，两个不同文献系统的史料，是不能相互勘正的。

最后从文本年代的角度来看，《金史》文献的组合方式是很多元的，不同的时段、不同的地域，很有可能被压缩，在原原本本面貌之前，我们还要面临《金史》编纂的错位问题。

总之，文献整理这类基础工作虽然是“搬砖头”的“体力活儿”，但是也要“时时抬头看，心中有蓝图”，这样才能从文本细节出发，解决有意义的历史问题，甚至对一些重大传统议题展开重新检讨。这将是我们的下一步的目标。

（作者为复旦大学历史学系青年研究员）

当经典语句回归原文语境

彭渤

名家妙理，诗人奇思，往往想落天外，却又熨贴人情。更有趣的是，一些不经意的闲笔、为押韵而生的碎语、随时间变化逐渐脱离语境的句子，在后代引起奇特共鸣。亚里士多德《论灵魂》说：“灵魂绝不能全无一个图像而作思考。”是如今几乎每本视觉文化读本必然称引之句。瓦莱里还提到：当拉辛写下著名的诗句“我留在荒凉的东方多么痛苦！”，他根本想不到，除了描写一位情人的绝望之外还有什么别的意思。但是到了19世纪，这三个词语之间绝妙的配合，却在浪漫主义诗歌中意想不到地得到了加强并引起强烈反响。

作为文学巅峰般存在的莎剧更是如此。如中文世界常常称引的茨威格《昨日的世界》扉页句子：“让我们泰然自若，与自己的时代狭路相逢。”德语原文：“Begegnen wir der Zeit, wie sie uns sucht.”（让我们与时代相遇，正如时代寻觅我们）即来自莎剧《辛白林》（“Let's withdraw and meet the time as it seeks us.”）。“泰然自若”估计是误译英文原文的“let's withdraw”，实际上是“退下”的意思。

经典语句回归原文语境，似乎变得平无奇。朱生豪译：“让我们退下去筹谋应付时局的方策。”直译一下可能变得玄妙：“让我们退下，与时代相遇，正如时代寻觅我们。”现代英文译本中，便直接绕过这句，变成“Let's leave, and do what we need to.”，颇有一种“干就完事了”的直爽，和这句“与自己的时代狭路相逢”的悲壮全然不同。

个中原因，在于莎剧里的time一词，一直是个难点，也是现代人兴趣所在。哈姆雷特名句“时间脱节了”（The time is out of joint.），哲学家读来富有趣味，大书特书。而麦克白死后，麦克德夫向众人所宣称的：“The time is free.”却不能是玄奥的“时间/时代获得了自由”，也不是“江山重振了”（卞之琳译）之类，而只能平白地译成“国人得到了自由”（刘炳善译）。

至于《辛白林》这句，按照莎剧专家的解释，time意为“形势、事态”，全句也并不难懂，就是去解决那急迫的事态，as it seeks us正突出情急之状。莎剧里出现的meet the time, greet the time多是这个意思。但直译成德语后，就产生出“与时代迎头相遇”的画面感，这种画面感意外地在身处20世纪法西斯正盛之时的德国文人中引起强烈的共鸣。除了茨威格，本雅明《历史哲学论纲》也与之遥相呼应，称“那些法西斯主义的反对者，与它迎头相遇（begegnen）”。对于这一新情境，《辛白林》德译此句可谓道尽。

文匯學人



第523期

日本现代性的悖论

从西谷启治说起

段世磊

日本哲学家西谷启治（1900—1990）曾评价其师西田几多郎（1870—1945）的禅佛学修养，称他是白隐禅师以后日本第一人。白隐禅师乃江户中期临济宗中兴之祖。西谷对西田的赞誉并非任意发挥，而是源于自己一直以来的禅学体验，带有明显的学问旨趣。和同时代京都学派其他哲学家如和辻哲郎（1889—1960）一样，西谷启治也是从对近代的不安中感受到空前的空虚，并在阅读文学作品时获得了短暂的慰藉，由此与禅佛学结缘，以东方禅佛学的视角审视西方的现代性，从而最终走向了宗教哲学的道路。

1900年，西谷启治生于能登宇田津一个吴服商人家中，这一年也是尼采逝世的年份。小学一年级，父亲将他带到东京。1916年进入早稻田中学。十五岁时，父亲患肺结核去世。西谷中学时代成绩优异，但在将要升学一高之际，得知自己患上与父亲同样的疾病，遂决定暂停升学，静养一年。夏目漱石、国木田独步、森鸥外、武者小路实笃的作品是他对抗痛苦的解药。他还接触到很多英译的俄国作家如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、屠格涅夫等大文豪的文学著作；他也喜欢读莎士比亚、艾默生、华兹华斯等人的诗歌；德语世界则有尼采、歌德、舍勒的思想引导他苦苦思索。他将这种思索与人生烦恼的心情结合起来，加深了思考的时代印记，从而能够回应时代本身的存在论追问：

当时我因为身边发生的各种事情而苦恼不已。在我自身最根本的深处盘踞着难以名状的绝望。一切看起来都是虚假的、空虚的，内心之中吹拂着极度冷漠的风。处于此状况下的我在夏目漱石那里也听到了同样苦恼的声音，感受到同样神经的颤动。我学习到了，只有超越世间才是克服苦恼和绝望的唯一道路。这时夏目漱石以其哲学的态度和禅

的心境出现，引起了我对自然以及与自然相等的事物们的注意。

西谷启治熟读夏目漱石的小说。夏目漱石在日本的影响，一如陀思妥耶夫斯基在俄国，引起同时代及后时代人们的争相解读。京都学派的太田大进对夏目漱石《门》的解读中，发现了日本和西方近代自我生存境况的异质。

《门》的主人公宗助和阿米夫妇因犯道义之罪而众叛亲离，被社会抛弃，可以说是被迫过上了一种现代性自我的生活，就像日本被迫接受西方文化一样。虽说是被迫的，但终究是投身到了一种自我肯定的生存方式中，即使没有任何主体性自觉的依据。夫妇二人对于自我肯定的原理并没有抱持足够的确信，时常恐惧于自己行为可能导致的结果。因而两人一面舔舐着爱情的甜蜜，一面又因甜蜜本身的道德破败而备受羞耻意识的折磨。就像一扇门立于眼前，伸手打开便能成就一个现代性自我，却偏偏没有勇气抬起手臂，从而又坠入自我怀疑的深渊，转身敲开佛教的“门”。

然而，佛教最终也未能拯救他们，因为他们仍在祈求业的解脱的同时，有一个现代的自我意识在起作用。从这个意义上讲，宗助参禅便同时包含有现代性和前现代性两种因素。现代的自我意识受到来自其根底之巨大虚无的威胁，而参禅之“门”则相接于西方现代性危机的这个历史

境位。不过，这里的自我并不是在与传统的对决中自觉去到自己的道路，而是一种仍被习惯和传统困扰着的受缚的自我。因而宗助想要通过的那扇门同时也是连接着前现代的“门”。

夏目漱石“门”的隐喻与尼采在《查拉图斯特拉如是说》中“门”的意指十分相似，都表明了现代性的症候。然而，夏目漱石虽看到了尼采克服现代性的积极一面，却不能像尼采一样安排自己小说中主人公的命运，让他们与传统彻底决裂。他所能做的只是借阿米的身份说出：“她从小就抱持着一种大多数文明人共有的迷信。”即在现代中保存着前现代的东西。需注意，当我们在说“前现代”的时候，并不是说它比“现代”低劣；而在说到“现代”意识时，也不过是特指欧洲的现代。相应地，日本的“前现代”不是在与“欧洲的现代”比较中的“前现代”，而是特属于日本的“非欧洲世界”的“前现代”。如此，当欧洲的现代行将就木或面临衰落的时候，这种非欧洲世界的前现代或许能够为其提供一个解救方案。

日本明治维新以后知识分子大多抱有这种期待，这也是为什么当欧洲现代性的危机在日本出现时，日本人以佛教这种前现代的传统应对。欧洲人通过设定绝对自我的方式抬高意识底层的那个自我，而日本则以取消自我的方式挽回自我。前者回归于“个体”，后者回归于“整体”。在西谷启治晚期的宗教哲学思考

中，我们可以看到从“空”的立场出发而无化自我以没人万物的解决，这个解决同样削弱了历史的目的论倾向。西谷在他的《宗教是什么？》中指出，作为启蒙哲学家的康德的实践哲学确立了自明的主体，但这个主体并不是最本原的，它是一种只在自我之中自我呈现的人格。而真正本原的立场必须是打破了人格局限的“宗教的爱”的立场。西谷强调了从自我目的论转换的必要性，因为只有这样自我才不会是自性的，他的目的也就不在自身之中，而是在共同体之中。这就生出了一中回归整体的需求，回归到作为空间性日本的国民精神象征或作为绝对对现在的自我限定（绝对无）的天皇传统。

这位哲学家所处的时代将他置于“生存的矛盾”之中，他苦恼不已。西方现代性的危机作为历史性的时代问题摆在了正在学习西方的日本人面前，但日本人还没有准确地把握西方现代性问题与先前传入日本并在日本扎根的中国前现代性问题之间的区别。

西谷启治于太平洋战争前后提交给“近代的超克”座谈会的《我对克服现代性的认识》中指出：“日本接受欧洲文化的特征是输入了一些彼此之间几乎没有任何联系的异质文化因素。这与古代引入中国文化形成了对比，后者是一种更加有机的引进。一些指责认为这是由于日本的挑剔，在