



中國歷史中的佛教

(續)

(美國) Arthur F. Wright

吳琦幸譯

第二章 準備期

公元一三〇年寫成的一首賦，爲我們描述了漢代首都長安城中一場歡宴，在摹寫了放浪歡樂以後，寫到了舞伎：

『振朱屣於盤樽，奮長袖之颯纒。要紹修態，麗服颯菁，昭藐流眄，一顧傾城。展季桑門，誰能不營。』李善注：『國語』曰「臧文仲聞柳下惠之言」。韋昭曰：「柳下，展禽之邑。季，字也。『家語』曰：昔有婦人召魯男子，不往。婦人曰：子何不若柳下惠。我嫗不逮門之女也，國人稱其亂焉。桑門，沙門也，『東觀漢記』：制楚王曰：以助伊蒲塞桑門之盛饌。」①

在這幾行詩中，我們可以看到佛教僧人已成爲長安生活中的一個組成部份，其形象也成了詩賦所描寫的內容，還有其他跡象表明佛教已慢慢進入了前半世紀的中國，而在早些時候，中國的生活和思想中尚無佛教之踪跡。當我們再進一步來解釋這種現象時，便會發現有兩個完全不同的方面阻礙着佛教影響的傳播和發展。一個是漢代統治思想還沒有崩潰到使中國的各階層都能接受新的思想，特別是其思想的內核；另一個是佛教也還沒有有用能夠

爲中國人接受的形式和內容來適應中國社會。這兩個問題是本章敘述的重點，我們把一直延續到三世末的這段時期稱之爲佛教輸入的準備期。

概述漢代統治思想的崩潰，我們首先面臨的是上層人物的思想和生活中最早反映出來的精神危機，轉而它又明顯地影響到廣大農民身上。

公元二世紀的下半期，圍繞着漢王位的多邊鬥爭越來越激烈，宦官集團、大豪族地主的權力以及新豪強的軍隊都沒有受到當時王朝所限制，許多世家豪門通過皇后來爲奪取私利而奮鬥，宦官集團在其特殊地位上貪得無厭地爲親屬謀利，還盡量保護商人的利益。他們已經成爲當時社會上一夥貪婪的皇后黨派。

反對這些豪族的是在上層的士大夫，他們擔憂局勢，努力想挽回到漢初時的太平盛世。當他們逐漸被競爭的對手剝奪了權力之後，還希冀等待時機，重新挽回命運的失敗。他們不斷地鼓勵改革時弊，譴責政府的奢侈過度，聲言這是一場厄運，這在當時社會中引起了一些回響。他們對時政的批評有助於文學事業中的批判現實主義產生。

豪門大族、宦官集團、「新暴發戶」、以及士大夫之間的大集團的鬥爭，在公元一六六年宦官對士大夫的鎮壓中，變得公開、激烈起來。低級的誹謗、屠戮、謀害在以後便削弱了中國上層社會。謀取權益、平分私利、攫獲財富，上層階級毫無抑制地壓榨和侵吞農民利益。當整個國家處於無秩序的混亂狀態中時，農民無路可走，等待着的唯有大規模的揭竿而起。

在那些危機四伏的年代中，有頭腦的人們開始思考着他們的國家、社會墮落的現狀以及生活的動蕩潦倒。他們揭示出時代的病症並企圖開出藥方。在這一探究漢代混亂的思考中，他們開始批評漢代儒學的弊病，但又不得不承認和贊同當時社會的基本制度，承認統治集團及其佔絕對優勢的統治思想的穩固。我們可以發現，儒學的人道主義在漢初是沒有什麼宗教色彩的，它尋求宇宙間的整體的內在規律（每個人都能夠理解和認識自己的一種方式），在這個急劇變化的時代中，許多思想家轉向了長期為人忽視的道家經典「莊子」和「道德經」，用這個中國傳統思想首先來充實和改造當時的儒家思想，到了公元二五〇年以後便成為佔優勢的思想了。

但是學者們同時還振興了其他思想學派，努力為行將崩潰的漢代政體提供恢復其功能的處方和政策。注重現實政治的學派為權力而競逐，另外一些研究者則更多地探索表達思想——哲學的邏輯（這門長期為人忽視的學問），法家或所謂現實主義者則投身於使初級而統一的法律在國家管理中加強威力，防止濫用權力的發生。王符（公元九十——一六五年）通過對社會批判性的研究，在其著作中闡述了這種看法。崔實（公元一一零——？）在官僚內部的供職實踐認識到了腐敗的社會政治結構，由於其統治階級之懶散和高級官吏的貪圖安逸，發展了儒學陳陳說教的錯誤。他的經歷使他認識到唯有強嚴的法治方能重建社會和國家，儒家經典只會產生空洞的說教和經濟上的瓦解。這種法家學說，對於病態社會有着直接或間接的影響，使得儒家傳統大為削弱。這也是人民起義和政治徹底崩潰的催化劑，由此而產生越來越大的正統派的沖擊，終於導致思想政治的總崩潰。

到了二世紀末，廣大農民處於完全失望走投無路的情緒之中，如前所述，大批無業游民增長，嚴重的大旱災使農民陷入了苦難的深淵，農民中的首領開始用道教的宗教迷信來吸引無知的農民，每一個地方都有一些秘密的宗教團體。道教首領們建立了一種我們稱之為「自為」的政權，這種政體提供給羣衆許多漢朝不曾有的諸多生活利益。因此新的組織就毫不奇怪地大量發展和建立起來了。資料表明，當時道教會團在中國東部的八個省份都有廣大信徒，約佔王朝統治的三分之二。一俟分散的道教首領串通起來，便向虛弱的漢王朝政權挑戰，東部有一八四個黃巾起義軍，西部則有一八九個。

漢王朝內部只經過短暫的爭論就決定聯合用軍隊來對付農民的起義，以鞏固他們的共同利益。緊接着便是一場把千萬人推入死亡深淵的大屠殺、大鎮壓，禍及許多省份。漢朝官軍勝利了，却並沒能恢復井然有序的統治，戰爭的幽靈重又在各支力量之間徘徊。士大夫和世家大族携起手來鏟除宦官及其追隨者，但是統治階級內部已腐朽到了極點，以致權力旁落到鎮壓黃巾起義中擴充武力的冒險家和強者手中。就像巴爾滋（Balazs）所說，「那些乞丐、釋囚、失去土地的農民、破落文人，無法無天地在三十年中佔據着絕對優勢。」軍事冒險家之一曹操，最終統治了中國的北方，而他努力要想重新統一整個國家的願望却被那些只知拚命搜刮錢財的世家大地主破壞。代曹操而興的晉朝（公元二六五年）與世家大族達成妥協，只要保留其中央政府的地位，不去收拾所出現的分裂狀況。事實上它也無力進行政治和經濟的改革。不久，在八王之亂中（公元二九零——三零六年）晉朝被進一步削弱，直到四世紀初，晉代所控制的北方大部地區遭受到了瘟疫、乾旱，遍地餓殍。

這種昏暗局面使一度強大的帝國化為廢墟。從經濟上說來，已遠遠落後於漢代的財力；從社會方面看，已經是四分五裂，大家族隨心所欲地任意勞役農人，一部分士大夫在貧窮和動亂中，小心翼翼地墨守陳規。這就是政治的軟弱和動蕩——一種內外交困的犧牲品。漢的這種大範圍的崩潰，實質上是完整的，就像前面

所述，正是這種崩潰，才允許佛教擴展而滲透整個中國社會的。在我們論述佛教滲透這個廣大地區的各種方式以前，我們先簡短地論述一下當時思想敏銳的中國人分析并尋找解決社會問題的方式，這也正是佛教傳播入社會上層人士的生活和思想所必需的條件和新的基礎。

在所有那些批評漢代危機的哲學觀點中，都認為在社會政治變動時期，道教是被證明為一種具有最強的號召力的形式。差不多經過一代人之後，有思想力的人們才慢慢地、勉強地捨棄從道家哲學經典中新發現的思想去調和儒家傳統的等級觀念。但是當恢復漢代統治的希望破滅，儒家思想僅成爲暴君思想意識中的一部份而並不能在分裂的中國起積極作用的時候，知識階層的興趣就直接轉向道家哲學思想。他們在道家經典中找到了符合了現實的綫索，對於文化危機的一些答案以及在黑暗和謬誤的年代中一個清醒的人的生活程式，隨着研究的深入，他們對於早期儒家思想的批判愈益尖銳和完整。下面是對一個宿儒死守經書不適應時代的批評：

「獨不見羣蚤之處禪中，逃乎深縫，匿於壞絮，自以爲吉宅也。行不敢離縫際，動不敢出禪襠，自以爲得繩墨也。然炎丘大流，焦邑滅都，羣蚤處於禪中而不能出也。君子之處域內，何異夫蚤之處禪中乎？」②

對於喪失信譽的統治和規範的否定是徹底的，但這些滿腹牢騷和幻想破滅的人們從道家傳統中尋找到些什麼呢？他們所津津樂道的中心意思就是「自然」，按照巴爾滋(Balazs)所指出的，具有三層意思：(1)沒有人類參與的自然——自我調節、平衡的自然狀態；(2)個人本性的自由放誕——例如正常人的天性從習慣的束縛中解脫；(3)「絕對」——「道」的另一個名稱，形成所有富於諧調的生力的基本原則。

具有這種思想方式的人們通過各種途徑來表現自己，絕大多數的知識階層都積極地思考所遭遇到的個人和社會的不快，力圖擺脫這些糾纏。他們通過清談——運用語言、隱喻來羅列存在的

各種問題的思想交流形式，最樂道的是「莊子」「老子」(道德經)和「易經」三本書。他們也用行爲來表達自己的感情，常常對統治者、社會環境和家庭倫理道德表示輕藐，他們反復強調的「自然」是首位，遠遠超過了社會中人爲的規則條令：

「劉伶恒縱酒放逸，或脫衣裸形在屋中，人見譏之，伶曰：我以天地爲棟宇，屋室爲禪衣，諸君何入我禪中？」③

但是，他們在新道家中找到所有的事業和行爲，決不意味着能夠適應社會，隨着時間的流逝，一些人流爲純粹的逃避現實主義者，另一些人則對於所處的腐敗環境表現出憤世嫉俗，到了公元二四零—二六零年間，新道家思想廣爲盛行以後，道家獨創的方式便衰落了，它的思想便成爲富麗堂皇的宮殿中可以接受的政治話題。它那講道的形式——「清談」——也不再是一種思維方式，而是那些悠閒地坐視中國混亂狀況的貴族圈子中的無聊游戲，阿瑟·韋利(Arthur Waley)會這樣描寫北中國完全陷落在異族手中後的一個皇朝大臣：

「他屬於中國最顯赫的家族之一……從高位上敗落。英俊瀟灑，雙手如凝脂。他信奉英傑卓越的人通過祭祀獲取無上權力，世俗民衆則以祭仙來保佑親屬，爲適應時尚潮流，他盡最大努力否定事物法則。」④

以上描述了在北中國行將崩潰的前夕，籠罩在上層人士中的範圍，我們還將在下章看到以後出現的許多哲學、社會、文化上的後果。很明顯，漢代政治體系的倒塌，爲一種新的政治秩序提供可供接受的條件，而這些條件又是一種新的宗教得以發展的基

本前提。就在漢代統治的分崩離析過程中，佛教慢慢地滲透進來並在王朝的中心站穩了腳跟。這些中心的地理影響，爲佛教沿着中亞與中國的貿易交往路綫傳入中國本土提供了有利條件。而在中國，這一新的宗教也是沿着國內各種貿易和公共交往的渠道向外擴散。早期許多傳教僧的名字明確地表示他們來自中亞幾處大貿易中心。敦煌西北部的貿易轉運中心表明當時也是佛教中心，那兒

存留着許多長安和洛陽的社會痕跡。長江下游的山東、安徽南部、現今的武昌周圍都是貿易中心。印度商人也把佛教傳入了中國東南沿海的最前沿——膠州。

在佛教緩慢輸入的早期，它並沒有影響到前述的社會和士大夫活動的主要方面。沒有跡象表明新道家的大學者知道佛教，那些在對現實不滿的大眾中傳播的道教純粹是中國本土的內容，當時中國的帝王給予佛教有限的保護，只是因為佛陀有一種超常的神力可解除人世痛苦，佛也常被稱做「黃老浮屠」——這個名稱表明它只是道教中的一部分。早期的一些佛經翻譯著作也表明幾乎沒有什麼人對這個外國宗教的經義感興趣，僅僅懾於其超自然的神力、長生不老和治病救人的法術。早期佛教通常被認作道教的一個分支，猶如馬斯佩羅（Maspero）所述，道教團體成了佛教某種經義和儀式傳播的中介，就好像猶太教團體在羅馬社會中幫助傳播基督教的作用一樣。

意識到這些相當不順遂的開端，我們或許才不致於認為在印度宗教為中國人理解以前，必須要架起的文化橋樑。沒有什麼語言會比印度語和漢語的差異更大的了。漢語是以象形為基礎的、單音節非屈折語系統；印度語則是多音節高度屈折變化的字母系統。漢語沒有成體系的語法規則，印度語，特別是梵語，有一套正式的、極為精細的語法體系。當我們再來考察文學意味時，可以發現漢語是盡可能地精煉、常常用隱喻的手法來表達形象的內容；而印度語文學則好用推論，喜以誇張的手法表達充滿抽象思維的東西。在中國文學的形象化表達中——甚至在道家經典中——比起色彩絢爛的印度傳統文學來更加有限度、更加具有現實意味。

在佛教初傳入中土時期，中、印兩種傳統下的個人行為呈現為鮮明的兩極：中國人幾乎沒有分析個體各種組成部份的意向，而印度人則有一種高度發達的心理分析學。時空觀也有不同。中國人習慣於用一生、一代或政治王朝來計算和限定時間，印度人則恰恰相反，他們的時空觀是無限的、不確定的，往往用宇宙的永恒來思考，而不限於地球上的人類活動範圍。

兩種傳統最關鍵的差異則是對於社會和政治的價值。家庭倫理觀念在中國人中具有極大影響，甚至在社會大變動時代也莫不如此。而大乘佛教則教誨人們要有宇宙大同的倫理觀和超度世人的經義。由此而產生了中國思想家極力主張要為一個美滿的社會盡力，印度人和佛教徒思考的重點却往往是在另外一個世界。

這就是公元三世紀——中國人的那套思想和價值觀念的穩固已經慢慢地被削弱；文化橋樑在海灣上架起。也就在這個時期，佛教在東方開始了一個漫長的適應中國文化的過程，在中國社會的所有階層中，為此而作了一個相當廣泛和充分認可的準備。

我們能夠知道，佛教最先作為一個團體在中國得到認可的是漢朝的一個地方官，於公元一九一一年在江蘇北部建了一座廟宇，並建立為窮困潦倒的農民治病的慈善團體^⑤。很顯然，這種短暫嘗試的經驗便被引入後來黃中軍謀反的地區，在殘存的記載中可以看到這種團體採取了適合各地的形式並在以後的幾個世紀中充分地發展起來。

早期翻譯佛教卷子是在極為困難的條件下進行的，這項工作的贊助人是迷信的也是易變的；戰爭和謀亂往往打斷這項工作的持續進行。早期的沙門幾乎不懂漢語，而中國的合作者又幾乎對中亞語和印度語茫然無所知。在佛教傳播中心沒有任何通訊聯絡工具，也即是說，對於一個譯經者來說，幾乎無法借助他人的經驗。這種事業令人想到早期基督教徒在中國的努力，二者都凝聚着信仰、熱情、願望，最後都出人意料地完滿地將新思想介紹入中國。翻譯技巧點滴積累進步。按照德米維勒（Deniéville）的說法，直到公元二八六年，大乘佛教的中文譯著才在中國出現，從而被人們所理解、接受^⑥。這一工作是由鳩摩羅什（Dharmaraksā）完成的，他出生在敦煌，孩提時代就學會了漢語，與其合作的是父子倆——兩個中國居士——均為中國佛教的最早詮釋者，他們工作的效果雖說是粗糙的、不成熟的，但開創了用漢語來介紹佛教思想的漫長而又重要的注疏傳統。

在早期工作中——口頭講經、筆頭翻譯及注疏——用中國的

語言文字來表達佛教經義，這肯定在漢語本身的傳統、語詞中產生一個重大變化，把佛經「譯」成中國人完全能夠理解的概念，新道家中的概念成爲最合適和現成的表述佛教經義的嘗試。當然，儒家經典也是有用的，不過已經摒棄了它作爲國家正統的統治思想。例如，古老的充滿神秘色彩的「道」，本爲道教哲學的內核，有時也用來翻譯佛經中的「dharma (法) 達摩」，意爲「規範」，有時也用來譯「bodhi (菩提)。「覺」，或也譯「yoga (瑜伽)」。道教關於不朽的概念，「真人」，用以譯佛教詞「Arhat (阿羅漢)」意爲「完全解脫覺悟的個人」。「無爲」，用以表達佛教中表示靜止的概念：「nirvana (涅槃)」。又儒家表達的「孝順」，意爲「子女謙恭孝順」，通常用於翻譯梵文中更加普通的和抽象的詞「Sia (口羅)」「揚善」的意思。(編者按：尸羅意譯曰戒、曰清涼，舊譯爲性善。此處譯爲「揚善」，乃表揚性善之意。)

在翻譯過程中，一些有悖於儒家道德觀念的句子和表述方式盡量刪削，即如「吻」和「擁抱」——印度人對於菩薩表示尊敬和愛戴的一般動作——都乾脆刪除了。佛教給予婦女和母親的較高地位，在早期譯經中也相應地變化了。例如「丈夫贍養妻子」成爲「丈夫管束妻子」，「妻子撫慰丈夫」則變成「妻子敬重丈夫」。

在佛教準備和可能被中國讀者通過「翻譯」來接受的時候，上述這些例子都以巧妙的方式來滿足人們習慣上的需要。更爲正式和明顯的一種適應方式則是在「格義」的系統(即「概念對應」)，在公元二三世紀中極爲流行。佛教徒口頭講經時可能尤爲注重。它由經過選擇的一組佛教概念，用一組中國本土的類似的概念來巧妙地對應。漢代儒家常常用「五行」「五色」等來分析事物，在「格義」中，也用這一組來解釋印度思想，不僅用熟悉的術語來表達，也用其熟悉的數字。例如佛教的Mahābhūtas (大種四大)便與中國的五行出於同樣解釋的意圖來對應的，儒學中的「五常」爲五種道德規範，與佛教居士行爲的五戒相當。許多類此的對應是勉強的。一位佛教僧人在五世紀寫的文章中說：「漢末魏初……那些探究佛教思想精華的傑出人士首次被吸引在講堂中。他

們用「格義」來擴大講經和用對應的詮釋來曲爲之解⑦。」

另外一種解釋佛教並使其適應中國的方法是辯辭。在這些著作中，通常都爲外來體系辯護，不僅贊美其優點，而且也用本土思想和價值觀念來加以補充。對於研究兩種傳統的交流，一篇辯辭具有特殊的價值。因爲辯辭中的要點，是兩種思想體系所反映出來的最重要和必要的論點，今天流傳下來最早的辯辭是公元二世紀末的一位中國官方學者所寫，此人後來逃到膠州(今東京⑧)以避原籍地的社會政治禍亂。他的著作是佛教不得不適應和調和中國傳統而滙編了衆多論點的記載。運用問答的形式，他論述了外來傳統的主張抗衡本土傳統的主張，家族主義抗衡僧侶主義，中國本土論抗衡印度本土論，中國古典的禮儀行爲經論抗衡佛教寺院的儀式戒律，中國謹細的經濟抗衡佛教寬容的經濟，中國死守一地的觀念抗衡佛教的雲游天下的觀念。這位辯護士用巧妙輕鬆的方法爲佛教持辯。他深入到儒家和道家的各種著作中找尋有利於佛教實際存在的材料和依據。最後他的提問者問：

「問曰：子云佛經如江海，其文如錦綉，何不以佛經答吾問，而復引『詩』『書』合異爲問乎？」

辯護者回答：

「子曰：吾以子知其意，故引其事，若說佛經之語，談無爲之要，譬對盲者說五色，爲聾者奏五音也⑨。」

這種對佛教還處於無知的觀念是此準備期的普遍現象。要想設法把辯護人、僧侶和本土信仰雜揉在一起的戰畧或許是一種錯誤，但是把外來宗教轉移成本土思想的基礎，他們就有了一種依附性，這或許應了「千四百年以後，博維特(Jesuit Father Bowvet)的名言：「我相信，世界上沒有更爲合適的方法使中國人的精神和思想信奉我們那神聖的宗教，只有讓他們看到我們的宗教與他們那古老而正統的哲學思想是多麼和諧一致⑩。」

當我們俯瞰舊統治面臨崩潰，在這個充滿困惑的年代，可以發現各階層的人都在拚命接受一大批新思想和觀念，佛教也更加穩步地完全滲透到漢代那頑固的封閉體系中去了。

我們用一段概要來結束這一章，在公元三世紀及四世紀初的環境中，佛教正在被日益增長的贊同佛理的社會及知識階層所接受，第一批中國的佛教取經者也已跋涉西方朝拜歸來，外國旅行家日益增多，中國人比以往更有効地與其合作譯經，數量逐步增加。公元二二〇年平均每年譯經二、五部，到了公元二六五—三一七年已上升到九、四部，早期譯經的範圍比較狹窄，也沒有代表性，到了三世紀末，大乘、小乘的許多重要經典也譯了出來。般若（Prajñā）經典也已被引入，後來成爲淨土宗基礎的經文也出現在中國的最初譯本中。寺院生活的各種戒律條規首次譯成並實施，佛的讚頌也被引進，盡管這些被認爲是魏王室杜撰的故事至今還受到學術界的懷疑^⑪。

佛教在地域上也繼續擴展，到這一時期末，佛教在長江中游已形成一個基地，其作用相當於北方原先的中心。在三百年的時間裏，北方兩個大都長安、洛陽的佛教徒，從一八〇名激增到三千七百名，還有跡象表明中國建築師開始把印度佛塔改造成爲星羅棋佈於王朝大地的中國塔，而雕刻家和畫師們則在發展中國佛教藝術上走出了第一步。

到下一個時期，我們將著重論述文化交流。儘管沒有欄路虎，但是中國和印度的逐步改變進展中的中國社會的各種因素，却是一種緩慢的、複雜的交織體。

▲作者簡介

Arthur F. Wright, 漢名喬沃壽 (1913—1976)，生前任耶魯大學西摩講座教授兼康西里厄姆國際研究執行秘書。亞洲研究協會會員 (1950—1951年「亞洲研究雜誌」副編輯，1951—1955年編輯，1964—1965年會長)。

研究中國史，專長：中國社會史和思想史，中國佛教，中國中世紀史。1935年斯丹福大學學士，1937年牛津大學文學士，1937—1939年哈佛大學洛克菲勒研究生，1939—1940年和1941—1947年哈佛燕京社研究生，1940年碩士，1947年博士。1947—

1951年斯丹福大學歷史助理教授，1951—1958年副教授，1958—1959年教授。1953—1954年古根海姆研究獎金獲得者，赴日本京都大學講學。1956—1961年中國思想委員會洛克菲勒基金主管人和論文集編輯。1956—1959年東亞研究委員會主席和福特基金主管人。1957—1960對大英百科全書顧問。1963—1973年英國學術團體理事會中國文明研究委員會主席。1959—1962年耶魯大學教授，1962年至去世西摩講座教授，1960年至去世康西里厄姆國際研究執行秘書。

主要著作有「中國歷史中的佛教」「儒家學說與中國文明」「中國思想研究」「隋朝：中國的統一」等多種。

(本章完)

附 註

- ① 漢張衡「西京賦」「文選」卷二第27頁。
- ② 「晉書」卷49「阮籍傳」。
- ③ 「世說新語，任誕」卷下之上第37頁，四部照刊本。
- ④ 阿瑟·偉利 (Arthur Waley) 「洛陽之失」載「今日歷史」1951年第四期第8頁。
- ⑤ 參閱湯用彤「漢魏兩晉南北朝佛教史」，(長河1938年版第71—73頁。馬斯佩羅 (Maspero) 則認爲這種團體可以追溯到公元71年死的楚王劉英去彭城所建之道佛團體。
- ⑥ 參閱保羅·德米維勒 (Paul Demieville) 「La Penetration du Bouddhisme dans la tradition Philosophique chinoise」『Cahiers d'histoire mondiale』III (1956) 19—38。
- ⑦ 見湯用彤「記口義，印度佛教和中國思想綜合的最早方式」。
- ⑧ 指牟融。此處誤，應爲今廣東東部，廣西一部及越南一部。
- ⑨ 「理惑記」載「弘明集」卷一第16頁。
- ⑩ 引自1997年8月30日的信。「基督教學子與中國宗教」(Sien—Sien 1935) P.145
- ⑪ K. P. K. Whitaker 見「東方和非洲研究學派通報」1957年第八期 585—597頁。