
論尹湛納希作品中的儒學： 跨文化的視野

黃麗生 | 國立臺灣海洋大學 海洋文化研究所 教授

30

《蒙藏季刊》· 第二十二卷
第四期

摘要

清代儒學北傳草原，使清代的蒙古社會出現儒化的知識菁英階層，出身內蒙古卓索圖盟土默特右旗四等台吉的尹湛納希（1837-1892）正是其中典型。他在多語文與跨文化的儒學教育下，成為近代蒙文章回體長篇小說的創始者。其作品的核心觀點和呈現方式深受儒家影響，而迥異於蒙古傳統常見的征戰論述與佛教史觀。其作品中的儒學意識主要表現在：儒釋並舉而不違世道的蒙古史觀、仁義民本的天命觀、蒙古聖君形象、人倫義理、儒佛思辨與時代批判等面向。其跨文化的儒學論述重視「會通與共存」而非「衝突與排他」，以蒙古歷史文化與儒家義理相印證，並在儒佛思辨中呈現較高層次的儒學見解。其對文化更多元的當代社會應有重要參考價值，值得今人進一步體會。

關鍵詞：清代、尹湛納希、蒙古儒學、跨文化

*本文初稿宣讀於「兩岸民族學學術研討會」（臺北：財團法人蒙藏基金會主辦，101年10月27日~28日）。承蒙評論人陳益源教授惠賜寶貴意見及贈書，謹此致謝。

投稿日期：民國101年10月17日

審查通過日期：民國102年9月3日

一、前言：清代蒙古菁英的儒化傾向

尹湛納希（1837-1892）漢名寶瑛，字潤亭，號衡山；出身於清代內蒙古卓索圖盟土默特右旗（今遼寧省北票市）一個襲四等台吉的貴族家庭「忠信府」。按尹湛納希自述，他是成吉思汗的第二十八代孫，屬忽必烈一系的後裔。尹湛納希的父親旺欽巴拉（1795-1847）為土默特右旗的協理台吉，協助旗扎薩克掌管軍務。在另一方面，旺欽巴拉是清代蒙古貴族知識階層的博雅典型，他能詩文、好藏書，貫通儒、釋、道三教，並精於蒙、漢、滿、藏各種語文，家中諸文藏書豐富，重視家族譜系與蒙古歷史的傳承，為近代蒙文名著《青史演義》前八回的最初撰稿者。在旺欽巴拉的影響下，「忠信府」文風鼎盛，父子兄弟皆能詩擅文。尹湛納希的長兄古拉蘭薩（1823-1851）十六歲就開始蒙譯《水滸傳》，並著有《古拉蘭薩詩稿》；五兄貢納楚克（1832-1866）亦近代蒙古著名詩人，有《詩文稿》流傳；六兄嵩威丹精（1833-1898）曾蒙譯《通鑑綱目》支持尹湛納希撰寫《青史演義》。¹尹湛納希一門五傑，並與蒙文《新譯紅樓夢》的著名譯者哈斯寶有密切關係，部分學者甚至認為哈斯寶就是五傑中的一人——尹湛納希之父旺欽巴拉、長兄古拉蘭薩、五兄貢納楚克都曾被認為就是哈斯寶。²

尹湛納希自幼於家塾接受滿、漢、蒙、藏等多語文與儒學的教育，並深受漢文章回體小說的影響，成為近代蒙文章回體長篇小說的創始者。其早年有中篇小說《月鵲》、《早年詩稿》，在創作的高峰期則有言情小說《紅雲淚》、《一層樓》、《泣紅亭》以及歷史小說《青史演義》等。³尹湛納希的言情小說，在內容和形式上深受《紅樓夢》的影響，寄託了他對人倫情義的嚮往以及對苦難不幸的同情，有如儒家人文世界的草原生活版。歷史小說則是他綜合歷史文獻與個人思想、蒙古史識的結晶，其撰述的核心觀點與呈現方式亦具儒學影響的特色，迥異於蒙古傳統歷史文獻中常見的佛教史觀與征戰論述。尹湛納希與他的父兄、乃至於同時代的蒙古菁英，多熟習儒家經典。他們的作品帶有儒家意識，無寧也是當時蒙古文教積累的產物。我們要

1 扎嘎拉，《尹湛納希年譜》，（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1991），頁9-35,234-289；扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，（呼和浩特：內蒙古教育出版社，1994），頁1-21。

2 俄·阿儒汗，〈哈斯寶即貢納楚克〉，《民族文學研究》，（北京：中國社科院民族文學研究所），1988年第2期；扎嘎拉，《尹湛納希年譜》，頁60。

3 扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁1-21。

了解尹湛納希作品中的儒學，不能不先從清代儒學北傳草原、蒙古上層社會與中原文化互動密切的背景說起。

元朝滅亡後，北返草原的蒙古民族對儒學的傳習基本已經中斷。入清以後，儒學北傳草原概有四種管道——歸化城土默特部的蒙古官學、八旗官學、漢人的私塾義學書院官學、蒙古盟旗的私塾等。然而在僧教團體之外，清代蒙古社會也出現了儒化的菁英知識階層。⁴這四種管道的教育機會、人才晉身以及社會流動大為迥異。其中，蒙古盟旗私塾起步最晚、資源最缺、規模最小，只有王公台吉的子弟能受教於私塾。⁵清代內蒙古地方儒學發展的歷程，還表現出長期抑制、晚期發展的特色。降至光緒年間，清廷才聽由地方官紳合作興學，甚至同意將蒙古繙譯學正式納入地方科舉體系，並准許歸化城土默特蒙古平民與漢人一同參與童試。⁶但這些改革並未遍及於草原各地，迨至清末內蒙古盟旗仍不設學校，子弟亦無科考機會。⁷這就是尹湛納希在作品中指控清廷不公、歧視蒙古的原由。

尹湛納希及其父兄皆是透過「蒙古盟旗私塾」自行傳習儒學的典型。雖然《理藩院則例》曾明文規定：各盟旗王公台吉等不准延請內地書吏教讀或使充書吏，亦不准擅用漢文書寫公文、稟牘、呈詞等。⁸但內蒙古盟旗王公台吉向學成風，普遍私習漢文與儒學。這是因為八旗蒙古與歸化城土默特蒙古早就以讀書考試為晉身之階，致舞文弄墨也逐漸成為蒙古上層社會身分的象徵，蒙古盟旗王公亦不免受此風氣影響；再加上無論是對朝廷奏請、覲見的應對進退、滿漢上層社會的來往社交、培養盟旗行政人才等現實需要，在在營造了蒙古盟旗貴族自動向學的風氣。⁹

盟旗王公台吉多自設家塾，或在王公府邸附近設立私塾教育子弟。一般而言，離邊較遠、純粹放牧的盟旗私塾，只教蒙文或滿蒙文並學的多，兼習漢文的少。¹⁰在滿漢雜處的近邊地區則私塾較多，而且兼習蒙、滿、漢三種語

4 黃麗生，〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，收入氏著，《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》，（臺北：臺大出版中心，2010），頁185-188。

5 黃麗生，〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，頁231-232。

6 黃麗生，〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，頁229-231。

7 黃麗生，〈清代儒學北傳內蒙古中的「考試」〉，收入氏著，《邊緣與非漢：儒學及其非主流傳播》，頁256-269。

8 [清]理藩院修，楊選第、金峰校注，《理藩院則例》，（海拉爾：內蒙古文化出版社，1998），卷53，違禁，頁365。

9 黃麗生，〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，頁231-232。

10 《烏蘭察布盟史略》，（集寧：烏盟政協文史資料研究委員會，1997），頁69,191,231,321；徐世昌，《東三省政略》，（臺北：文海出版社，1965），卷2，蒙務上，蒙旗篇，頁1609。

文，甚至有蒙古籍塾師。¹¹儘管蒙古盟旗私塾所授未必包含漢文，其課程內容仍為滿譯或蒙譯的聖諭廣訓序、四書、五經等，皆是八旗官學生必讀必考的欽定教材。此或因蒙古社會缺乏本身傳統的蒙文教材，除了部分貴族有蒙文家譜外，餘皆必須以儒家經典或佛經內容來學蒙文。¹²清廷為八旗子弟御製或欽定滿、蒙、漢文的儒學教材頗為現成方便，受到盟旗私塾的普遍採用。¹³

當時，具備蒙、滿、漢三種語言文字能力是擔任蒙古官吏的必要條件；¹⁴像尹湛納希這樣屬於近邊地區的蒙古官宦子弟，自幼兼習蒙、滿、漢文甚為平常，早已奠定跨文化的意識基礎——他們一方面熟讀儒家經典、擅作漢詩、熱愛漢文章回體小說；另一方面也信仰藏傳佛教，並有強烈的蒙古意識和民族情感；再者，部分盟旗菁英因軍防職務而有機會往來於草原、京城與內地各處，對晚清外力入侵的種種變化，不但能夠耳聞聲息，更有切身體驗。這一切都是尹湛納希創作蒙文長篇小說的跨文化背景。

尹氏的撰著歷程約可分為三大階段：一、前期（咸豐三年1853～咸豐十一年1861）：作品包括《月鵲》、編譯《夢紅樓夢》、《早年詩稿》以及佚稿本《青史演義》，此時期的作品仍屬習作性質。二、高峰期（同治元年1862～光緒三年1877）：作品包括《紅雲淚》、《〈中庸〉附記》、《一層樓》、開魯本《青史演義》前五十回以及《泣紅亭》，作品大量且較前成熟。三、後期（光緒九年1883～1891光緒十六年）：續寫開魯本《青史演義》五十回以後部分、異文本《青史演義》以及頗具思想見地的雜文和韻文。¹⁵其中，高峰期與後期的作品皆不乏其涵泳於儒學的痕跡。本文主要以《青史演義》¹⁶、《一層樓》¹⁷、《紅雲淚》¹⁸、《泣紅亭》¹⁹、《〈中庸〉附

11 《土默特右旗文史資料》，第1、2合輯，收入《內蒙古教育史志》，（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1995），第1輯（上），頁57；《巴林右旗教育志》，頁22，1988年，收入《內蒙古教育史志》，第1輯（上），頁64。

12 《烏蘭察布盟史略》，頁191，321，68。

13 黃麗生，〈清代內蒙古地方儒學的發展與特質〉，頁217-219。

14 〔清〕姚明輝，《蒙古志》，（臺北：文海出版社，據光緒29年手抄本影印，1966），頁455-456。

15 扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁22，74，235-236。

16 〔清〕尹湛納希所著《青史演義》有不同版本，本文徵引者有二：蒙文版《青史演義》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1991）（以下簡稱蒙文版《青史演義》）；黑勒、丁斯浩漢譯版《青史演義》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1991）（以下簡稱漢譯版《青史演義》）。

17 本文徵引的版本是〔清〕尹湛納希原著，甲乙木漢譯，《一層樓》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1983）（以下簡稱漢譯版《一層樓》）。

18 本文徵引的版本是〔清〕尹湛納希原著，趙景陽漢譯，《紅雲淚》，（朝陽：朝陽市民族事務委員會，1992）（以下簡稱漢譯版《紅雲淚》）。

19 本文徵引的版本是〔清〕尹湛納希原著，曹都、陳定宇漢譯版，《泣紅亭》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1981）（以下簡稱漢譯版《泣紅亭》）。

記》²⁰為中心，就蒙古史觀、天命思想、聖君形象、人倫義理、儒佛思辨和時代批判等面向，從跨文化的視野，探討其作品中的儒學意識與時代反思。

二、儒釋並舉而不違世道的蒙古史觀

蒙古傳統史學自《蒙古秘史》以降，概以黃金家系為蒙古歷史主軸，以四行詩韻文敘史，並重視軍事經驗的描述；其後受藏傳佛教影響，不但重視佛教史觀，強調蒙古民族起源與印度、西藏的密切關係，並有強烈以史弘教的動機；舉例而言，元朝覆亡後蒙古最早的一部史書《阿勒坦汗傳》就具有「政教並立」、「以政弘教」、「以教輔政」的撰史意識。²¹尹湛納希的《青史演義》，固然也以黃金家系為敘史主軸，並保有敬重佛教、詳述軍戰歷程的傳統；但他以章回體小說的形式，將「孔子」與「佛祖」同列為其序文「大元盛世青史演義的緣起」要目，以儒家仁義的意義重塑成吉思汗等蒙古君主的聖君形象等等內容，都與傳統的蒙古史論述有很大差異。

（一）不違世道

尹湛納希在《青史演義》的首頁，就藉由元世祖與張德輝的對話，表達了儒釋並舉、不違世道的基本撰史立場。其〈初序〉描述忽必烈問道：傳說遼國亡于佛教，金國滅于儒教，此是何理？莫非文章典籍不利社稷？張德輝答曰：遼金兩國皆因世襲權臣、宗室子弟弄權傾軋而亡。尹湛納希無疑藉此表示：遼金之亡國實與佛教、儒學無關；又以忽必烈降旨闡釋其儒釋並舉而不違世道的蒙古史觀：

世祖聽了，甚以為然，降旨言道：「釋教治人心，孔教正人身，二者皆為可取，然而不善變通者往往取此棄彼，招致禍端，攪亂世道²²。雖然釋孔二教都基于世道²³，然而專攻經學儒說，〔按：此處「經」指的是佛經，以下同。〕置

20 轉見自扎嘎拉漢譯之部分內容，見氏著，《尹湛納希評傳》，頁75-80。

21 黃麗生，《論阿勒坦汗傳的撰史意識》，（臺北：行政院蒙藏委員會，蒙藏專題研究叢書之82），頁1-158。

22 此處「世道」蒙文原著為yirtinčü yin erxe（以羅馬字母轉寫，以下同），直譯「世間的權勢」，蒙文版《青史演義》，頁2。

23 同前註。

世道²⁴于不顧，結果經儒典籍也無所依托，這樣怎能不招禍呢？我雖然力主經儒並舉，然而也絕不違背世道²⁵。……倘若儒釋二者其一尚存，勢必變為羈絆，有礙舉業。……一切國家長期和平容易忘記禍亂，因而也就容易拋棄世道²⁶而傾于另一種偏差，到了國事衰微的時候就吃他的苦頭。因此，遼國在它太平盛時，沈迷于玄術，佛教盛行，國政廢棄，世道²⁷禁錮，社稷傾覆，所以才說遼國毀于釋教。金朝立國以後，又溺于清談，注重儒術，廢止武術，喪失世道²⁸，以至社稷傾敗，因而說它是滅于孔教。只有宋朝兼受遼、金兩國之苦，才變得謹慎起來，一直延續到今天。…我們的蒙古國將來會吃什麼學說的虧呢？……。我們蒙古國的得勢昌盛，頗近于遼國和金國，鄉土習俗，人臣意向，大抵相似，……因此將來必心從釋氏，妨礙世道²⁹，貪圖安逸，願望玄術。這對國家究竟有何好處呢？」³⁰

對尹湛納希來說，儒釋二家立教本以世道為基礎，若有所偏廢，沈迷玄術或溺於清談，皆有違世道，而致亡國。故其重點除了並舉佛教治心、儒家修身的重要外，還在於「世道」之不可違背。引文中的「世道」，在原著中蒙文分別為（以羅馬字母轉寫）：yirtinčü yin erxe（世間的權勢）、yirtinčü yin yoso（世間的常道）、yirtinčü yin erxe yoson（世間的權勢常道）yirtinčü yin xereg（世間的事務）等詞彙的漢譯。³¹由此可見，尹氏心目中的「世道」，除了是指普世性外，並具有三種指向並互相關聯的涵意——「世間的權勢」，針對的是人間秩序的穩固；「世間的常道」針對的是護持人同此心的常理；「世間的事務」針對的現世問題的治理，三者互相成全而成「世道」。也就是說，尹氏開宗明義表達了這種撰史立場，反映出他重視人文世界的實踐證成，並至少涉及政治威權、人心常道、客觀實務等層面問題。就此而言，比起傳統的佛教史觀，他顯然更接近儒家眷顧人間現世的理念。

24 同前註。

25 此處「世道」原著蒙文為yirtinčü yin yoso，直譯「世間的常道」，蒙文版《青史演義》，頁2。

26 此處「世道」原著蒙文為yirtinčü yin erxe yoson yin，直譯「世間的權勢常道」，蒙文版《青史演義》，頁2。

27 此處「世道」原著蒙文為yirtinčü yin yoson dur，直譯「世間的常道」，蒙文版《青史演義》，頁2。

28 此處「世道」原著蒙文為yirtinčü yin erxe，直譯「世間的權勢」，蒙文版《青史演義》，頁2。

29 此處「世道」原著蒙文為yirtinčü yin xereg，直譯「世間的事務」，蒙文版《青史演義》，頁3。

30 漢譯版《青史演義》，序頁1-2。

31 蒙文版《青史演義》，序頁2-3。

（二）儒釋並舉的記述

雖然尹湛納希對晚清蒙古社會的信佛風氣有所批評，但依然尊重蒙古信奉藏傳佛教的傳統與現實。故《青史演義》的開頭就從佛祖說起。他說：「佛祖原本是印度人的佛祖，到了今天他又成了我們蒙古人的佛祖，因此，理應以佛祖作個開頭。所以我們憑著蒙古人的習慣，就從佛祖談起。」尹氏在〈大元盛世青史演義緣起，要目之一：大元盛世青史演義的重要序言〉中，就以釋迦牟尼和黃教始祖宗喀巴的誕辰和生平為主軸，記述中國和蒙古歷史。但另一方面，在「大元盛世青史演義的緣起」最末的「要目之八」，卻以孔子為主要內容，詳述孔子的生平、著述、子孫等。尹氏撰述《青史演義》內容與筆法，體現了尹湛納希的跨文化背景以及儒釋並舉的蒙古史觀。茲以「青史演義緣起要目」始末兩篇為例說明其特色：³²

1. **用中國紀年：**除於「要目一」文首註明「同治十年正月初八」外，其記述佛祖和宗喀巴的誕辰年月、生平事蹟，也一概以中國紀年而非佛曆或蒙曆。如記述釋迦牟尼誕生於周昭王三十二年，於周穆王十五年結束修道生活並開始轉動法輪，後於周共王六年與世長辭。記述宗喀巴誕生於大元朝末期皇帝順帝妥歡帖睦爾至正十七年，於明朝永樂十七年去世等。

2. 在記述佛祖和宗喀巴生平的同時，穿插中國朝代包含蒙元的相應年代和史事，以達到兩相對照的效果。其中在記佛祖生平時，由於蒙古尚未建國，故以周代君主的即位與歿世為主：「在佛祖二十一歲那年，周穆王即位。佛祖六十五歲的那年，周穆王去逝。…佛祖七十六歲的那年即乙亥年，周共王即位。」在記述宗喀巴生平的段落，則以更多的文字交代元明更迭的重要史事和年代，對照出宗喀巴傳教跨越兩朝的歷史背景。

3. 藉由對照佛祖和宗喀巴生平和中國朝代更迭的史事年代，計出儒釋二教傳布的悠久歷史，但其目的更在突顯蒙古建國迄於清末的歷史年代並重估元朝年祚，以烘托蒙古歷史的時代座標。這幾個重要的歷史時期為：（1）從

32 漢譯版《青史演義》，序頁2-4；40-42。

佛祖誕生的周昭王三十二年到清同治十年有兩千八百九十二年。(2)從孔子誕生的周靈王二十一年到清同治十年，長達二千四百二十二年。(3)從從宗喀巴誕生的元順帝至正十七年至清同治十年共有五百一十五年。(4)從成吉思汗誕生的南宋高宗紹興三十二年、金世宗大定二年到清同治十年有七百一十年。(5)從成吉思汗登基的南宋寧宗開禧二年、金章宗泰和六年至元順帝至正二十七年共一百六十二年，以此駁斥漢人史家謂蒙古人氣數不及百年的偏見。

4. 「青史演義緣起」的八大要目，以佛祖為始，以孔子為終。尹湛納希在要目之八，刻意將釋迦牟尼和孔子的歷史年代對照串連，並突顯元朝始奉孔子為「至聖先師」。在要目之三也述及：張德輝等文臣因此而尊稱世祖忽必烈為「儒學大宗師」。³³對尹氏而言，儒釋二教對蒙古的歷史文化都有重要價值；而元世祖開風氣之先尊奉孔子為「大成至聖」，不但是蒙古史上、也是儒學史上的大事，有意藉此強化蒙古民族與儒學的關聯。

(三) 凝聚蒙古歷史意識

尹湛納希雖然高舉儒釋二教並以中國紀年記述，但其撰述《青史演義》的宗旨，畢竟以凝聚蒙古民族的歷史文化意識為核心。「青史演義緣起」的其他要目中，表述了撰史動機與基本觀點。概可以下列要點分述：

1. 君子不忘其本：尹氏主張蒙古人當以蒙古文記述自己的歷史，並據孔子所言「物有本末，事有終始」，強調世人皆應懂得自己的宗族起源。他批評許多精通漢文的蒙古菁英，對三皇五帝、夏、商、周以及漢、宋、齊、梁、陳、隋、唐、宋、遼、金等國的歷史一清二楚，但對蒙古人的歷史卻一竅不通。他並批判漢人史家對元朝常有民族偏見，貶抑蒙古人。尹氏自謂其撰述《青史演義》就是為了可以流傳後代子孫，使蒙古人知道本民族的歷史由來與宗姓源流。³⁴

33 原著蒙文為bičig un suyaγuli yin teizüing baysi 參見蒙文版《青史演義》，頁21；漢譯版寫為「儒學太宗大師」，見漢譯版《青史演義》，序頁10。本文認為譯「儒學大宗師」較宜。

34 漢譯版《青史演義》，序頁4-30。

2. **蒙元乃是天下首要之國**：尹氏認為元朝幅員廣大，超越中國歷史王朝，《青史演義》包括大元朝一百六十二年以前三、四十年的歷史，前後涉及二百年。他解釋：在蒙古崛興之前，宋朝國勢衰微，天下紛亂，中國分裂；除了宋朝之外，遼、金、高麗、西域、西羌、回鶻、回回、印度、吐魯番等國紛紛起兵；北方則除了韃靼國，還有十八個國家、七十五個部落；此外，還有像西藏、唐古特、畏吾兒、俄羅斯、哈薩克…等等國家。在上述國家中，只有成吉思汗出類拔萃，征無不克，統有遠近大小屬國，奠定蒙元維持天下秩序的基礎。尹氏強調：《青史演義》就是大元朝的正史，以突顯蒙古民族的立場，將這些屬國統稱為「四色屬國、五方異邦」。所謂「四色屬國」為首的就是「青色蒙古國」，「白國」是指東面的高麗，「紅國」是指南方的中原之國，「黑國」是指西部的西藏、唐古特、回回、畏吾兒等國。「五方異邦」是指將其他較遠的國家：如南部的印度、羅馬，西部的哈薩克、布魯特，北部的俄羅斯、女真，其餘是東北部和東南部國家。³⁵尹氏似企圖以四色五方的天下格局，突顯蒙元乃是天下首要之國。

3. **唯成吉思汗能效法堯舜禹湯文武之政**：尹湛納希認為先秦聖王分封天下之政，秦皇、漢武以降皆不能行，唯有成吉思汗能夠遙繼堯舜之政，將天下分為四色五方，各封汗王；不但創立蒙元王朝一百六十二年的天下，並為蒙古子孫奠定千年根基，鞏固了避難安身、世代繁衍的領土。他呼籲蒙古民族由此應建立蒙古民族的自信。他引用《大學》：「好而知其惡，惡而知其美」的精神，歸納蒙古自然與人文條件的十二種缺憾，也列出蒙古的十種好處和特長；強調正是這樣的環境，孕育了聖主成吉思汗並打下基礎，即使蒙古被納入清朝版圖後，蒙古子孫的財產土地也沒有被剝奪。³⁶尹湛納希也應用儒家「天下者，天人下之天下」的義理，解釋成吉思汗以仁義征服草原部落的正當性。³⁷他一方面以蒙古歷史的情境重詮了堯舜之政的內涵，一方面以堯舜之名，論證成吉思汗分封天下的合理性及其對蒙古民族的重大貢獻；與此同時，也使成吉思汗躋身中國聖王之列，由而深化蒙古在中國史上的地位。

35 漢譯版《青史演義》，序頁15-24。

36 漢譯版《青史演義》，序頁22-25。

37 漢譯版《青史演義》，頁75。

4. **蒙古亦有仁君，能行仁政：**尹氏極力駁斥漢人史冊的偏見，企圖以史為證，說明蒙古並不是殘忍好殺的民族；而且天下並非只有中國才配稱人倫天國〔按：此應是指「天朝」〕。他描述：文王曾因舉兵崇城聽聞城內百姓哭聲而退兵，成吉思汗五十歲討伐金國，險些破城時，後見百姓驚嚇，心中不忍，乃效法文王隨即退兵。尹湛納希以此論證成吉思汗是「大仁大智的聖人。」他認為：自古只要納貢便是臣下，受貢者便是君主，故周朝自始至終都是君主，而為正統國家；按此標準，成吉思汗還健在時，就已接受一些大國和金朝的稱臣納貢，理應就是君主了，並因不忍消滅金國，而被世人稱為聖者。但有些漢人卻不把蒙古人當人，漢人史家常懷私心、抱有成見，不能秉公而論，不承認成吉思汗就是普天之下的皇帝；還胡說蒙古國的太祖、太宗討伐某國時，殺死多少百姓、破壞多少州縣而誣蔑蒙古人殘暴不仁。³⁸因此，尹氏反對將蒙古崛起過程中不可迴避的征戰和殺戮，註記為蒙古民族的特徵，並以中國儒家的先聖先賢為例論證。他說：

自古以來，兩國爭雄，互奪天下，哪一個國家的百姓沒有遭到離散之苦？就連古代周文王、周武王二位聖人討伐國君商朝紂王時，兩軍戰士屍橫遍野，血流成河。過了兩千多年以後，蒙古人根本沒有屈服于中國皇室。在攻取遼、金、宋等國的天下時，何以能夠避免軍民的犧牲呢？這樣的戰亂之事，怎麼能說是殘暴無義呢？³⁹……。

那些自稱孔門弟子的讀書人，背棄君主篡奪皇位，從春秋時代到今天在爭權奪利，弑父殺兄，奪其王位者屢見不鮮。就今天而論，依科舉晉升的貪官酷吏，比比皆是。你能把他們的罪行扣在孔夫子的頭上嗎？……又比如說，只有我們中國這個天國才是人倫之國，然而每個省的州、府、縣的牢獄裡關滿了犯人，他們都是毫無人倫的外國人嗎？……如果有某個外國人說我們都是這樣的不義之輩，那你心裡能服他嗎？⁴⁰

尹湛納希認為所有的人類都同樣有悲傷之心，各地區民族都有他們的公理與美德，只不過風俗不同，信仰不同，而有不同的表現，但不能因此而抹

38 漢譯版《青史演義》，序頁24-34。

39 漢譯版《青史演義》，序頁32-33。

40 漢譯版《青史演義》，序頁39。

滅其他民族的善心以及對正理的信念。⁴¹ 如上所述，他以蒙古歷史發展的角度理解儒家義理，也以儒家聖賢的言行強化成吉思汗的聖君形象，並進而主張蒙古民族與其他民族皆應一樣得到平等的對待，在尊崇儒學之餘，也表達了尊重民族文化差異的強烈訴求。尹氏這種深受儒學影響又堅持蒙古民族意識的例子，提供了一個近代蒙古菁英跨文化歷史思維的典範。

三、仁義民本的天命思想與儒家蒙古聖君形象

近代以前，君權神授的意識與信仰本甚普遍。蒙、漢民族亦有各自的「天命」思想。北亞草原民族的薩滿信仰，認定「騰格里」（Tengri，即「天」）是最高神，能決定宇宙秩序、世界與社會的組織、以及人類的命運；任何君主都必須從祂那裡得到統治人間的權力。⁴² 據《蒙古秘史》，成吉思汗也是奉天命而生。它描述：「成吉思合罕生時，左手握著一個髀石般的血塊。」⁴³ 豁兒赤因親見天神顯示「天地神祇都同意使鐵木真當國主」而背離了札木合投奔鐵木真；⁴⁴ 成吉思汗亦也認為自己成為國君是承蒙上天眷顧所賜：「不是靠我的強壯，而是靠偉大的上天的仁愛，我才當了國君。由於上天的惠賜，我殲滅了逆賊；我之所以能當合罕，不是靠我的勇敢，而是靠偉大的上天的仁愛。」⁴⁵ 但對他的屬下來說，這位承天而生的「世界共主成吉思合罕」，因有大仁大慈，而使百姓都願跪服。⁴⁶ 在蒙古的文化傳統中，上天是仁慈的，天命所降的國君，亦有寬厚仁愛的特質。

中國在殷商時期「天命」本具有濃厚的神權色彩，商人自認受有天命，故自號都城為「天邑商」；武王伐紂時，暴虐的商紂王在兵臨城下時猶言：「我不有天命乎？」可見商人的「天命」思想不具明顯的道德內涵。但周人認為「天命」須以敬德、民本為條件，創造性地轉化了「天命」的意涵，不

41 漢譯版《青史演義》，序頁37。

42 參見〔美〕Mircea Eliade 原著，董強譯，《世界宗教理念史》，（臺北：商周出版，2002），卷3，頁14-20。

43 〔蒙〕策·達木丁蘇隆編譯，佚名者漢譯，《蒙古秘史》，收入《蒙兀兒史記并附編三種》，（臺北：鼎文書局，1994），頁40。

44 同前註，頁80。

45 同前註，頁116-117。

46 同前註，頁123-124。

但成為周代人文精神躍動的象徵，也奠定了中國精神文化的基型。⁴⁷因此，儒家的「天命」已不具有神權性格，而代表人文道德及其所依據之形上道體的發用。

在記述成吉思汗為天命君主時，尹湛納希綜合了蒙古秘史的傳統和儒家思想，也就是既以大量的神話呈現「天之所命」的意象，亦賦予成吉思汗仁慈、信義、民本、寬厚等特質，以充實「天命」的道德性格以及的聖君形象，符合儒家的義理。例如，其描述成吉思汗出生時，天上有五彩雲，空氣有百花香，山頂升起白光，以為真龍天子出世的徵兆。又說：成吉思汗親見自己與四弟的血竟不能混溶，始信自己是天神白帝之子，並因得到仁慈的白帝恩主的庇佑，才能掌握人間大地，鎮服內外。⁴⁸但尹氏也強調，成吉思汗亦能自覺：就算是天命的君主，治理民眾只能靠仁義和才能，要取信於天下要靠信義和智慧，而非依賴武力。⁴⁹

此外，尹氏充分發揮儒家「敬德者才能受有天命」的思想，並藉此強化成吉思汗征戰平服天下的正當性。他描述成吉思汗具有以仁德治天下的領袖特質——濟貧扶困、撫老救幼、不徒信宣言；不懷奸詐之心、所言句句在理、每日反躬自省；敬畏上界天神，以安定天下為己任，上報功於天神，下施仁於百姓。⁵⁰尹氏並透過成吉思汗對完顏珣的詔書，表達了「有德者方能得天下」、「無德昏庸淫亂荒殆之輩必失天命」的價值觀，突顯成吉思汗據此攻伐金朝，當仁不讓；還特別強調其舉兵以三戒約束兵眾，以求無失天子義軍之德。⁵¹該詔書曰：

蒙古皇帝致書于金國君臣。自古至今，有德有謀、有權有福者治理天下，皆以誠心實意安定社稷百姓；而無德之輩，禪位于有德之士，以圖安邦定國。如今你們金國子害父母，臣弑其主，兄弟相鬥，民叛君臣，已到無權、無福、無德之極。故依我之見，不如賴民賴祖，改弦更張，退位讓國。昔日北有十二君主，七十五個部落；南有宋、金、夏、遼、契丹等國。四百年來，互相征討以致黎民

47 徐復觀，〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史》，（臺北：臺灣商務印書館，1969初版，1994第11刷），頁15-32。

48 漢譯版《青史演義》，頁4-8；380-383。

49 漢譯版《青史演義》，頁21。

50 漢譯版《青史演義》，頁525-526；725。

51 漢譯版《青史演義》，頁634-636。

百姓日夜不安。因此，我奉天命，以赤子之心從十三歲起，起兵舉事，轉戰四方，討平七十五個部落，十二個大國皇帝。⁵²

尹氏還藉由成吉思汗的訓詞誥命，突顯天命聖君的道德性格以及蒙古文化本有寬厚、忠誠、仁慈、信義的傳統。例如他記述成吉思汗的訓誥：「那熱情溫和的話語，會遭到許多災難；那剛直不阿的忠告，會得到許多保護。那美麗如玉的女色，會使皇族鬧翻；那逆耳氣人的話語，卻有說不盡的益處；……那心無奸邪的忠良，仁義使人信賴。」⁵³其價值觀多與儒家相通。此外，又藉由成吉思汗接見金朝使者的談話，呈現蒙古民族自信與道德意識：

我們北國人從古以來，以忠心寬厚為美德，不圖虛名，不貪空職……一向以信義忠厚為道，特別忌諱金銀珠寶之類的裝飾。……。我們只圖為君的要講信用，為臣的要忠心報國。所追求的是為社稷和部落，所指望的是治國安邦。如果為君的貪淫圖財，為臣的行奸施詐，只求金銀財寶，只圖安樂富貴，盡管有官印封旨，金銀、彩緞，玉石珠寶，那有何用處！反而會使小人鑽營高官厚祿，走上邪惡的道路。⁵⁴

雖然採取章回體小說的形式，尹湛納希在部分篇章仍繼承了蒙古傳統史書的風格，來描述臣民對成吉思汗的讚頌與祝願，並藉此表達個人的政治理想，型塑成吉思汗的聖君形象。如稱頌成吉思汗：「深謀遠慮」、「撫育豪傑」、「仁義皇帝」、「褒獎功臣」、「安邦定眾」、「愛民如子」、「明察秋毫」…等等。祈願成吉思汗能「疏遠佞臣無信讒言」、「親近忠良納其勸諫」、「凡事謹慎不要輕易決斷」、「時時戒驕不要過於矜誇」、「扶持忠良善治天下」、「清除佞臣依法鏟除禍根」、「撫育百姓安居故土」、「經邦治國永世幸福」、「革除權奸毫不留情」、「制定法典萬世長存」、「布施仁德撫育鰥寡孤獨」、「嚴明法紀懲辦阿諛之徒」、「勘定聖法永遠安撫故土」、「憐憫老幼如同疼愛子女」、「關懷孤獨如同關懷自身」、「明鑑自失勝于明鑑別人」、「撫育聖智讓它萬世永恆」…等等。⁵⁵尹氏並以

52 漢譯版《青史演義》，頁678-679。

53 漢譯版《青史演義》，頁424-425。

54 漢譯版《青史演義》，頁129。

55 漢譯版《青史演義》，頁574-576。

史家立場寫下「天子仁義深似海，聖人至誠闊如天。」等讚語。⁵⁶

這些讚頌與祈願的部分內容，幾可視為「禮運大同」的草原詩歌版，或至少與儒家義理相通。顯示尹湛納希在撰述蒙古歷史情節的同時，掌握了蒙古與儒家共通的價值觀念，並有效地加以融合。從跨文化的角度來說，他示範的策略是「會通與共存」，而非「衝突與排他」。還有一個有趣的例子是，尹湛納希描述鐵木真雖出生於「不通廉恥」的荒漠，但其行跡遠遠超過南方禮儀之邦的皇帝；究其原由，是因為他天生就有「四大五常」（*törölxi dörben yexe tabun egüride*）的秉性。⁵⁷「四大五常」語出《千字文》，「四大」一般是指「道、天、地、人」⁵⁸，「五常」是「仁、義、禮、智、信」。⁵⁹尹氏以「四大五常」來形容鐵木真，一方面強調其乃生而知之的天命君主，藉此型塑成吉思汗為儒家聖王典範。對尹湛納希而言，成吉思汗不但比秦皇、漢武更能繼承堯舜王道，其所締造的功業也比歷代君主都要偉大；甚至認為在中國眾多君主中，只有成吉思汗能達到孔子所贊歎的、像文王那樣的「無憂」境界。其文曰：

唯獨這元太祖能得宗族根基、父母兄弟、臣僚官吏、子姪兒孫、夥伴朋友、天時地利等所有條件。正如孔子稱頌周文王曰：「無憂者，其惟文王乎！先有聰明賢德的父親建立基業，後有英勇賢能的兒子繼承發揚。無憂者，其惟文王乎！」〔按：《中庸》原文為：「子曰：無憂者，其惟文王乎！以王季為父，以武王為子；父作之，子述之。」〕噫！其賢能難以形容，其才智舉世少見，實乃世間稀有之珍寶也。⁶⁰

雖然尹氏並未深入解釋文王之「無憂」者何？但他將成吉思汗比擬文王，一來以儒家聖王彰顯成吉思汗的歷史地位，二來以蒙古開國聖主的事跡拓展了

56 漢譯版《青史演義》，頁365。

57 漢譯版《青史演義》，頁440；蒙文版《青史演義》，頁944。

58 《千字文》中的「四大」，一般指道家的「道大、天大、地大、人大」，或佛家的「地水火風」。本文以為前者為宜。蒙籍學者扎嘎拉以為四大應指「天地君父」，是尹湛納希根據古代蒙古文化觀念提出的觀點，意在以「四大五常」取代儒家的「三綱五常」。參見〔蒙〕扎嘎拉，〈儒學的蒙古化與尹湛納希的近代民族啟蒙思想〉，《民族文學研究》，（北京：中國社科院民族文學研究所），2004年第4期，頁11-12。但此看法論證不足而有過度解釋之嫌，似忽略了「四大五常」典出《千字文》，久為儒家的童蒙教材的事實，以及接受儒學教育的清代蒙古菁英亦應熟習，尹湛納希自不例外的可能性。

59 蒙文的「五常」*tabun egüride* 即儒家的「仁義禮智信」。據內蒙古大學蒙古語文研究所編，《漢蒙詞典》，（呼和浩特：內蒙古大學出版社，1999），頁1000。

60 本段內容漢譯版《青史演義》闕如，係見自蒙文版，頁298-299，引文為筆者漢譯。

儒家經典詮釋的面向，由而使儒家價值與蒙古歷史相得益彰，完全不致因為接受儒家思想而減損蒙古意識。此不能不說也是尹氏跨文化思維的重要特色。

除了成吉思汗，尹湛納希也將窩闊臺和忽必烈描述為明主仁君，並企圖藉由「善治積德」的理想來疏解蒙漢的歷史矛盾。如他記述窩闊臺主張以德治人、反對盡殺漢人的心意曰：

萬萬漢人受制於百萬蒙人，此是天時所然。吾人之所以膺得天時，乃托福于成吉思汗。因此，吾人當積恩德，善于治理，才符先祖之願，以為後人積德。所言殺絕一萬萬漢人，斬草除根，血洗一空，此非人者所言。蒙衰漢興，此是天命。漢人本不亞于蒙人，但因何從先主成吉思汗時代起漢衰蒙興？俗話說道：「日有運行，國有更替。」此皆天數所定。如今我有威勢，能制漢人，然我不滅其眾；將來有朝一日，縱令漢興蒙衰，我之子孫後代會受我不殺絕當世漢人之德。⁶¹

尹湛納希的天命觀，帶有漢人民間所謂「氣數論」的色彩；並以之說明：蒙漢興衰應視為歷史運會的一環，重點在於得天下者是否能夠「善治積德」，而且此一原則適用於普世人間，無蒙漢之別。尹氏認為蒙元雖然失去天下，但蒙古民族依然繁衍不絕，即因蒙古先王之德澤及後世。「善治積德」的思唯也不無有《易經·坤卦·文言》「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」的意趣。尹氏一方面加以引申描述窩闊臺「不殺漢人，以符先祖之願，以為後人積德。」的仁君典範，另一方面或也不無有意撫慰漢人曾失國於蒙古的傷感。

此外，尹湛納希頗著墨於窩闊臺和忽必烈尊孔崇儒、推行教化的貢獻。在尹氏筆下，窩闊臺採納耶律楚材之言，重用儒士，並襲封「衍聖公」以表其尊崇孔子的敬意。⁶²更描述窩闊臺自小喜讀儒家經典，和眾多蒙古公子皆曾受教於一位漢人文士吳揚；親政後，又延請儒士趙復為師，選蒙古大弟子一百人為「道學生」，令攻讀五經；又令人在御前誦讀九經，由窩闊臺為其詳釋等；當時為皇侄的忽必烈，即在此氛圍下學業進步，經常與文人儒士討論天下大事，頗得窩闊臺垂愛，乃令其考辨禮樂之術，編輯經史，修繕孔廟，從此儒學盛行。⁶³在尹氏筆下，窩闊臺不但是仁君，而且是天資聰穎、飽

61 漢譯版《青史演義》，頁888。

62 漢譯版《青史演義》，頁932。

63 漢譯版《青史演義》，頁965-966。

讀經典的儒者帝王；忽必烈亦是學問精進、大行儒術以輔朝政、令宋金儒士折服的儒士親王。相較於傳統蒙古史，《青史演義》中的成吉思汗、窩闊臺和忽必烈都成為合乎儒家理想的聖君，反映出尹湛納希詮釋蒙古歷史、塑造蒙古帝王時，深具儒家的價值與意識，殆無疑義。

四、人倫義理：從蒙古傳統到儒家教化

（一）蒙古傳統的價值意識

蒙古傳統社會，本有其自身文化所孕生的價值觀念，並透過詩歌、格言與訓詞而世代傳承。以《蒙古秘史》和《蒙古黃金史》的記錄而言，至少可歸納出：敬天感恩、孝親、忠於血族團結合作、驍勇善戰、重視婦德、敬老尊賢、察納雅言、恩仇必報、為政不在多言等等；這些價值觀念多半與成吉思汗有關，甚至是出自其口；成吉思汗深具睿智，他的訓詞均透露可貴的道德理念與人文精神，實即蒙古民族文化的源頭活水。⁶⁴其中並不乏與儒家價值相通者，成為尹湛納希將蒙古文化與儒家價值連結起來的重要資產。

如前所述，尹湛納希會通儒家思想與蒙古傳統觀念並加以融合，成功的型塑成吉思汗為儒家式的聖君；這樣的模式，也出現在對蒙古社會人倫觀念的描述之上。其訴說的雖是蒙古史上的人物事跡，並以蒙古詩歌的形式呈現，但所傳達的意識與儒家教化傳統若符合節。這顯示尹湛納希所體驗的人倫世界，有其跨越文化差異的恆常道義，未因蒙漢民族有別而被抹滅。他的作品常呈現這種跨文化而又共通、混融的價值觀。例如儒家「君君，臣臣；父父，子子。」相互對應的道德倫理觀，在尹氏筆下也有神似的呈現。他描述成吉思汗曾經訓勉夏國軍民，應慎就自己的人倫角色，好好盡到應有的職分。此訓詞曰：

為人主者要常省己過，為人宰者要深思己貴；

為人父者要常察子度，為人子者要常念己奮；

64 黃麗生，〈論蒙古史家的歷史意識——以《蒙古秘史》和《蒙古黃金史》為中心〉，《中等教育雙月刊》，（臺北：臺灣師範大學出版，1988），第三十九卷第三期，頁38-48。

為人友者要常觀己行，為人臣者要常防自矜。⁶⁵

尹湛納希也觀察到成吉思汗身為人君、人父、人主、人夫、人子的多重關係，以及其夫人初為人婦的現實處境，並藉此具體描述了蒙古人民的倫理觀，其中亦不乏與漢人儒家思想相一致者。茲舉成吉思汗成婚時得到的祝詞以及其岳父對初嫁女的教諭略窺一二。該祝詞曰：

願你好好優撫百姓，願你好好養育女僕。

願你對奴僕一視同仁，願你好好扶持臣民。

願你量材使用眾臣，願你聽取眾臣的良言。

願你好好管教自己的子孫，願你好好服侍尊貴的夫人。

願你好好報答慈母的恩情。⁶⁶

給新嫁女的教諭曰：

一則要把針線活先作好；二則吃喝方面要注意節儉；

三則事事都要深思熟慮；四則要小心謹慎，語話要少說；

五則檢點自己要有恆心；六則不要隨意吟詩高歌；

七則不要隨意過分吝嗇；八則要處處敬重宗族家人；

九則時時要勤快，不要懶惰。⁶⁷

這些祝詞和教諭本應出現在成吉思汗建國之初、蒙古尚未接觸儒家教化的歷史情境。但從尹氏所記述的祝詞，我們至少看到了以民為本、不分貴賤、人盡其才、知人善用、察納雅言、敬妻如賓、孝親報恩等與儒家一致的價值觀念。給新嫁女的教諭亦呈現：勤儉、慎言、深思、敬親、寬仁、端莊等與儒家教養相仿的婦德規範。本文不擬論證當時蒙古是否已受到儒家文化的影響，而無寧視之為尹氏重新發掘、詮釋傳統蒙古文化中與儒家相通的價值意識，以呈現蒙漢文化共通且合乎儒家教義的內涵，印證蒙古絕非漢人史家所說不知禮義、毫無人倫的民族。

65 漢譯版《青史演義》，頁621。

66 漢譯版《青史演義》，頁28。

67 漢譯版《青史演義》，頁29-30。

（二）儒家教化的影響

隨著作品的性質與書寫時代的演變，尹湛納希在述及清代蒙古社會的問題時，更多是在表現蒙古上層社會深受儒家教化影響的一面，甚至企圖根據儒家思想批判蒙古社會，前者尤多表現在其言情小說之中。舉例而言，《一層樓》第三回一開頭便寫道：「我這部書中，也不說那國那年，何城何莊，乃是說一個數世積善之家，禮樂詩書名門之事。累代世襲侯爵賁端，娶妻陶氏，生了一男一女，男名賁璽，娶妻金夫人。女名賁珠，也嫁了世宦孟氏之家，賁端早已辭世，賁璽依例襲了侯爵。」⁶⁸ 如果不知原著係以蒙文書寫而只看漢譯版，必以為這只是一篇以古代漢人大戶為背景的故事。

事實上，尹氏在情節細處仍不免透露：《一層樓》故事的人物場景其實是清代內蒙古的貴族男女。如其寫道：「金夫人的娘家乃是建昌〔按：今遼寧省建昌縣，清代屬直隸省承德府，北面就是內蒙古盟部落〕名門，其曾祖父時功封輔國公〔按：為清代對宗室、外藩、蒙古王公的封爵〕……弟金月升，雖不曾襲世職，因是功臣之後，得在乾清門〔按：北京故宮清朝皇帝聽政所在。〕上供職。……琴默在家時，常聽母親說賁府與別家不同。……但見五間大廳廊檐下，懸著一幅九龍鑲邊鏤花扁額，上書「忠信堂」三個金字。兩側對聯寫道：勛業因孝信鐘鼓一家，黽勉以義勇書畫千年。」⁶⁹ 小說中這座掛著儒家意味的門匾對聯、擁有「潤翰書屋」的賁侯府，正是尹湛納希家宅「忠信府」的投射；書中所述飽讀經書、能詩善文的貴族男女，正是尹湛納希及其父兄親族的縮影，都是前文所述「儒化蒙古菁英」階層的寫照。

「儒學」並不是尹湛納希言情小說的主題，他要表現的是兒女情長、人間情義與悲歡離合。但儒化的蒙古貴族生活、儒家教養的時空背景和文化氛圍，卻是其鋪陳故事、抒發文思、寄託理想的憑藉而散布於整部作品。例如描寫日常生活的禮數：「可憐那蘇己，病勢雖重，斷不肯蓬首垢面。身子雖已弱不禁風，總不疏晨昏定省之節。」⁷⁰ 或描寫故事主角面臨人際糾葛時，常藉助儒家義理疏解內在的意識衝突，如其處女作《紅雲淚》有段：「紫雲想道：『唉，此時多走一步就要被小人議論，生母夫人也已不在人世，到了受這種卑微之人說教的時候了。《大學》中有「大臣無權也受非議」者正指此

68 漢譯版《一層樓》，頁10。

69 漢譯版《一層樓》，頁21。

70 漢譯版《一層樓》，頁288。

也，只要我自己不失正派，那般人奈我何？」想著想著，脫衣而睡了。」⁷¹或描述蒙古貴族日常休閒以說書為樂，說書的內容也不離「積善之家必有餘慶」的旨趣，如《紅雲淚》男主角如玉讀說的《三國王傳》最後這樣結尾：「有人念伊祥王的好心，贊其一生好行善事，而作詩曰：『多行善事莫嫌微，蒼天有眼論是非，心術正當不可邪，當與聖賢一般齊。』」⁷²

除了在故事中穿插相關情節和對話外，尹湛納希也藉由書中的人物來說理論事，如《一層樓》的女主角金琴默就以人、物、性、情等論題來分析女性的感情：「凡天地之間，物各有其性，既有其性，莫不形于情。情者性之所自發也，然情之所發則不一，譬如：春風、夏雲、秋月、冬雪乃天地之情也。君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友乃人之情也。天地之情生生而不滅，人之情纏綿而難名。天下之男女，有自謂多情，而墮無窮之情網者有之。……蓋因其父母所生唯彼一人，設或以一己之私情，而違父母之重恩，則其過自不小也，猶何可言情哉？」⁷³所言性、情的內涵，固與朱學所論有很大的差別；但朱子學正是儒學北傳草原的清代官學，一般蒙古儒化菁英應不陌生。尹氏運用儒學詞彙討論愛情，早已超越一般言情小說男歡女愛的層次，正是其有所浸潤而自然引用的反映。

藉由男主角的家風與儒生角色，尹湛納希更以父子、師徒、姐弟、友朋的對話，展現了清代蒙古貴族之間儒家文化氛圍的不同面向。例如《一層樓》男主角璞玉被其父賁侯訓斥：求學「必先理熟了四書作根基」。其師史登雲亦勸：「人在十幾歲時，猶如初升朝日，通明清澈，又似明鏡之未染塵埃，正好學習；設或蹉跎虛度了這大好時光，待到了日將當午，即有私慾之蔽，塵埃之垢，相染纏綿，那時雖有攻讀之心，進學的悟性卻沒有了。……你父親對你所望非淺，你不可誤此良辰，辜負了父上之望，徒擲了師友之教，虛度歲月，及至空長大漢，一事無成，那時悔之晚矣。如今應遵循老爺所命，他書且擱過一邊，再自《大學》《中庸》起始，好好理一遍。」又說：「我整日與你講書，你卻只是不言不語。求學之道，須問所不知與疑難，不然如何將『學問』二字連起來呢？從今而後當求文理，以敬學問，不可貪溺於詩詞。」⁷⁴這些對白，很可能就是尹湛納希個人求學經驗的寫照，也

71 漢譯版《紅雲淚》，頁8-9。

72 漢譯版《紅雲淚》，頁113。

73 漢譯版《一層樓》，頁52-53。

74 漢譯版《一層樓》，頁60；63。

反映了他對讀書當有次第、年少正好學習、求學貴在問難的看法。字裡行間更透露：讀書一事還有求理敬學、不負長上良師的真心情義在內。

《一層樓》中璞玉長姐的勸言，則在真情期望中透露了藉由儒學獲取名利以光宗耀祖的世俗心態：「老爺盼你揚名聲，光先祖，一家所賴，在你一身，你且想想，你一身所繫之干係非淺呢。故應盡孝於父母膝下，當承繼我祖先之業。若論聖賢，有堯、舜、孔、孟可法；若說文章，有韓、柳、歐、蘇可崇；若數功業，漢有蕭、曹，唐有房、杜；如近理學，自周、程以至張、朱，可為遵範。望吾弟勉之。」⁷⁵這種讀書以求功名的取向其實很普遍，但尹湛納希竟安排一名女子兼從聖賢、文章、功業、理學說起，畢竟傳達了他在世俗名利之外的體會。這種體會，也反映在《紅雲淚》男主角如玉與親朋男女歡談讀書心得：

自古讀五經四書者甚多，可深得其奧妙者有幾人？特別聰敏者說已深通者也不乏其人，但也只限於他自己的程度而理解，並沒有超越自己的程度。能真正通曉者也只有聖人本人，別人是不可可能的。能理解到極點的人，必須是時刻不違四大五常者。因此，現今之人如果有十個好，也必有一個不好之處；真正的壞人，也會有一個好的方面，不然就成了聖人，或者成了物了。古代的堯、舜是人，我們也是人，是人都有是非。只要扔掉錯的，學做正確的，必有益者，乃教導人之說也。不論如何都在個人知識之中論之，知識多而深則深論之，淺則淺知。⁷⁶

尹湛納希雖然沒有用性、氣的字眼，但其所謂「人如果有十個好，也必有一個不好之處；真正的壞人，也會一個好的方面。」前者是說人總有氣質之性的限制，後者則提點人畢竟有天地之性的本仁；也就是以淺白的話語闡述「道心惟微，人心惟危」的道理，這種理解自合乎儒家本意。此處，尹氏還把孟子「堯何人也？舜何人也？有為者亦若是。」作了尋常百姓比較容易接受的衍伸：「是人都有是非。只要扔掉錯的，學做正確的，必有益者。」因為對百姓而言，說「堯舜」太遙遠；但如說「過錯可以丟棄，正確可以學習」就能在日常體驗中得到鼓舞。這呼應了他「深則深論，淺則淺知」

75 漢譯版《一層樓》，頁258。

76 漢譯版《紅雲淚》，頁114-115。

的觀點。

嚴格說，尹湛納希是寫作小說的文人，而不是經學家；但即使是在言情小說中，他還是忍不住要陳述他對儒家經典的理解與詮釋，由此可見其涵泳之深。尹氏的儒學見解常藉由小說中的人物對白表現，或深或淺，或戲謔或嚴肅。藉由《一層樓》小說中男主角的教席史登雲的談話，尹湛納希表達了一種對儒家意義的追求——像他這樣的沒落蒙古貴族，也仍懷有「泯而不亡，傳道於聖，教化於民」的理想。這個訊息係藉由師生論學的內容呈現出來——賁璞玉問何以孔子說「殷有三仁焉」？史登雲答曰：

凡大賢之行有三，一曰直受患難，二曰傳道於聖，三曰教化於民。此三行者，箕子皆能之，故孔子屢書於六經。紂王之世，悖亂國政，以至天威不能引以為戒，聖道不能傳而為用，故比干諫而死，微子去之。此二行皆為他人所盡了。隱其睿明，逆來順受，以守其規，暗而不誤，泯而不亡者箕子其人也。故易云：「居明夷如箕子，乃貞之至矣。」嗣後天命維新，聖人出世，遂為聖人之師，以宣大道，知周室之綱紀而建大典矣。故書云：「箕子作洪範，傳道於聖人。」後封於朝鮮，昌道治俗，於德不陋，於人不疏，奉殷之祀，以正外疆，此其所以教化於民也。故謂之大賢。倘或周時不至，殷祭不亡，紂王幸得善終，以至武庚承其亂政，則比干已死，微子已去，國無其人，誰復能興而治之？此亦世事之不可測也。故箕子之忍辱循時者，蓋亦有所欲為也，如何不稱之為大賢呢？⁷⁷

殷是已經覆亡的故國，但孔子仍贊其有「三仁」而澤及天下後世；這對身為成吉思汗二十八代後裔的清代蒙古貴族尹湛納希來說，他看到了「泯而不亡」的價值。「大賢之行有三」之說，其實帶有他多重的情境意識——蒙元覆亡已六百多年，大清國勢亦日見凌夷，家族所在的忠信府則有內憂外患；但君子憂道不憂貧，故能在危局中「直受患難」；在衰世繼往聖絕學以待來者，是謂「傳道於聖」；世事易變，唯賴「教化於民」使常道泯而不亡。此三者，對身處危世的儒者而言，是最有意義的出路。在尹氏的詮釋下，「殷有三仁」成為君子面臨逆境的深切啟示，也是他現實人生的重要鼓舞。

「教化於民」本即儒家的聖賢事業，也是尹湛納希作品中的儒學主題。除前述外，《泣紅亭》第二回也有段賁侯草擬奏表上陳靖邊之策的情節與此

主題相關。該奏表曰：「貴在審情准衡，宜威則施威，宜恩則施恩。而後敷仁以治教化，興義而促善行，懲貪官，鑿污吏，節儉用度，愛撫黎民，教謹慎之守，傳忠信之方，則盜賊邊夷，必懼然而歸焉。久之萬眾同我一心，萬民同我一腹，萬物同我一黨，則教化宣揚，此天下永寧之計也。」⁷⁸尹氏在奏表的內容之後，又加上「賁侯喜笑將文辭修正幾處，把『忠信』二字改為『宣教』。」的橋段，使這段看似宣揚教化的八股奏表，憑添了作者突顯「教化」的用心。此正與前述「教化於民」的大賢之道相呼應。

五、儒佛思辨的批判意識

正因對人倫義理的關注，尹湛納希對所處的晚清社會和時代變遷，充滿「士不可以不弘毅，任重而道遠」的儒家情懷。他一方面援引儒家價值表達其對清末蒙古社會的批判，以及對佛教信仰形式內涵的反思；二方面也對蒙古沒落貴族和知識青年無所用於世的處境憤懣不平，他批判清廷的蒙古教育政策不公，挑戰了儒家政治倫理的極限。又由於蒙古社會普遍信仰藏傳佛教，像他這樣受過儒學教養的蒙古知識菁英，很難不去面對佛教和儒學的異同與會通問題。兩相積乘，使尹氏的時代批判常帶有儒佛對比的思辨意識；亦在其儒佛思辨的過程中，呈現了較高層次的儒學見解。此無疑也是尹湛納希跨文化儒學論述的另一特色。尹氏儒佛思辨與批判意識概表現在幾個層面：

（一）蒙古社會獨尊佛教的危機

《青史演義》初序之首，有段元世祖忽必烈對遼所以亡國的解釋：在太平盛世時，沈途於玄術，佛教盛行，國政廢棄，以致社稷傾覆，故世人謂遼國毀於釋教；又說蒙元社稷大安後，勢必崇奉釋道，妨礙世道，貪圖安逸，願望玄術，對國家不會有好處。⁷⁹尹氏其實是藉此批判清代蒙古社會獨尊佛教的危機，其謂：「深哉此論：請各位文人學士反覆琢磨，多加細讀世祖這

78 漢譯版《泣紅亭》，頁15。

79 漢譯版《青史演義》，序頁1-2。

番議論。我們的蒙古國不正是因為貪圖安逸，溺於玄術而瀕於滅亡的嗎？然而至今人們仍不知道，一心想當佛祖，到頭來成了馬猴，難道那佛祖是人人能當成的嗎？這正如一個嬰孩連走路都不會，竟想一步登天，結果便窒息而死。不僅如此，當別人給他講明道理時，反而說別人的議論是邪教異端。」⁸⁰尹湛納希認為獨尊佛教將妨礙「世道」，這是過去蒙元覆亡的肇因，也是清末蒙古社會的危機。如前所述，他的「世道」觀涉及政治威權、人心常道、客觀實務，近於儒家眷顧現世的理念；他據此批判蒙古社會獨尊佛教，實帶有深切的憂患意識。

（二）蒙古貴族生活墮落無視自家歷史

尹湛納希在《青史演義》緣起要目之三，一方面記述蒙古開國聖君，一方面批判與他同代的蒙古貴族生活萎靡，用詞強烈：「論學問他一竅不通，論兵書他從未學過；眼鼻手腳也不比別人多長一個；談吐舉止，也不比常人好多少。有的甚至是瞎、癩、啞之輩和淫樂橫凶之徒，這等鼠輩還頭戴寶頂，冠插羽翎，身著龍袍，腰繫玉帶，頸套珠鏈，外披狐貂之裘，前後配帶珍珠瑪瑙的纓穗，手足帶著金銀翡翠等物，出門則有數百名美男俊僕跟在寶輦之後，所到之處威風凜凜；回家則數大名美女麗妻迎於珠簾緞被之中，住的是仙境般的宮殿，臥的是佛地似的蓮池，吃的是七味俱全的佳肴，做的是荒淫無度的醜事，看外表有神仙般的體態，聞味兒有有鬼怪般的臭氣。」他批評蒙古貴族因為祖先對大清建國有功，而成為皇親國戚或王子公孫，便隨意揮霍祖產度日；一旦失勢破產，就會變得非驢非馬，非人非鬼。⁸¹

對尹氏而言，更可悲的是蒙古貴族對自家歷史全然無知：「一個堂堂男子漢，居然不知道自己的祖宗，那簡直不如牲畜。…身為台吉而不知自己祖宗的底細，簡直是牛馬。有眼睛而不看自己祖宗的歷史，簡直是熊瞎子！有知識而忘記自己的來歷，簡直是蠢豬！」⁸²這些批判與《青史演義》其實都是他個人自覺的產物。尹氏的撰史意識深受儒家影響，已如前述。其自述參

80 漢譯版《青史演義》，序頁2。此段原文，扎嘎拉曾漢譯部分內容，但略有出入。扎嘎拉漢譯為：「唉！請賢者反復究讀這道諭令吧！我們蒙古族的衰落，難道不是正受了貪圖安逸和追求玄奧的害嗎？人人都幻想成佛，反而成了鬼魅，卻仍然不覺醒。那佛豈是人人有緣分的嗎？還不會爬的時候，就整天算計如何展翅高飛，與自尋吊死又有什麼兩樣呢？」。見氏著，《尹湛納希評傳》，（呼和浩特：內蒙古教育出版社，1994），頁206。

81 漢譯版《青史演義》，序頁11-12。

82 漢譯版《青史演義》，序頁14。

考了包括元朝所屬蒙古各部落的史書、集傳、歷史故事等十種書冊，以及漢人的史記、蒙滿典冊、藏族經文譯稿、畏吾兒歷史譯稿等十種資料。⁸³ 儒家本有不滅國史的傳統，尹氏父兄重視蒙古歷史的重建，不無也有儒化的家學影響。

（三）漢人史家帶有偏見歧視蒙古

尹湛納希抨擊明朝漢人史家撰述蒙古歷史的偏見。例如：他批評《續資治通鑑綱目》⁸⁴對成吉思汗稱帝之前的歷史隻字不提，是因為漢人曾在蒙古統治下作了一百六十二年奴才的怨恨，因而忌賢妒能，有意醜化所致。⁸⁵ 他認為天命運數不可違背，但漢人史家不顧天時地利的大義，心懷偏私，甚至任意篡改朱子秉公仗義的《資治通鑑綱目》，信口胡說蒙古人不仁、無知。⁸⁶ 尹氏指控漢人史家淺薄與偏私之害，並展開一場儒「有」、釋「空」的思辨來支持他的論點，文曰：

這儒釋兩家原本一樣出於善心，然而釋家以「空」為極限，使人向賢者追求「空」；而儒家以「有」為宗，使人向生靈追求「有」。正因所求相違，所以這兩家學識淺薄之徒，互抱相輕嫉妒之心。這種嫉妒之心並非儒釋兩家造成，而是儒釋兩家學識淺薄之徒造成。

實在來說，「有」、「空」兩詞雖是相異，而含義卻是一致的。因為有了「有」，才產生了「空」這個詞；有了「空」這個詞，才產生「有」這個詞。「有」、「空」兩詞相反相成，好比是首尾相接的鏈條。就以隱顯而論，人活著的時候便是「有」；倘若死了，便是「空」。物成則有，物毀則空。又比如以往歷史上千百個國家的人物，在他活著的時候便是「有」；事到如今，便都是「空」。今天我們的國家和我們自身都明顯存在著，但到末了都成為「空」。因此，不是又「有」又「空」嗎？當我們變「空」的時候，後來的人仍然存在，這

83 漢譯版《青史演義》，序頁14-15。

84 蒙文版寫為zi zhi tūng jīyan yang mu biçig，頁34。漢譯版為《資治通鑑綱目》，頁17。唯按其前後文，尹湛納希指該書為宋元以後的明代史家所作，內含成吉思汗建國到元朝覆亡的記事。唯《資治通鑑綱目》為朱子所編，不可能述及蒙元史事。此處原著有誤，尹氏所指應為〔明〕商輅所著《續資治通鑑綱目》。該書又稱《續宋元資治通鑑綱目》，共二十七卷。成化年間，商輅奉詔修《續宋元資治通鑑綱目》，專記宋元兩朝，修成後，由內府刊行。

85 漢譯版《青史演義》，序頁17-18。

86 漢譯版《青史演義》，序頁37。

不也就是又「空」又「有」嗎？因此，有則都「有」，空則都「空」；「有」的後面，伴隨著「空」，「空」中寓意著「有」。「有」便是「空」，「空」便是「有」，這不是「有、空」二者十分緊密渾然一體，又是什麼呢？

既然說「有、空」二者原本一體，那麼儒釋二教僧俗兩家〔按：此處「僧」漢譯本誤植為「緇」〕，又因什麼互相爭奪，互相蔑視呢？……互相爭奪有空二者，有何益處？其原因是由於區區偏私心所造成。而如今的風氣是東家愛說西家的短處，南方人看不起北方人，中原人看不起外省人，上面的人欺侮下面的人。⁸⁷

尹氏的空有論，實即佛家「色不異空，空不異色」的翻版；他企圖以儒「有」釋「空」、空即是有、有即是空的思辨，說明人因為偏私與成見而看不到世間不同民族歷史文化的平等性。在儒釋二教的對比中，他突顯儒釋教旨的根本異同：儒家正面看待人生現世的意義，佛家則提醒人世轉眼成空，但兩者皆不離仁善的慈心；並以此論證漢人史家出於偏私的記述，既不合儒家的仁教宗旨，亦有違佛家性空的教義，皆無益於世道。尹氏指出儒門中的淺薄之徒，要為此負最大責任；也批評任用這批阿諛史家的明朝君主，一樣無知可笑。⁸⁸

（四）儒釋門中皆有淺薄之徒

除了批評不公正的漢人史家為儒門的淺薄之徒外，尹湛納希也指控部分蒙古社會的佛門高層和信奉佛教的貴族王公，忘失了教義和信仰宗旨，自稱為佛門弟子、活佛呼圖克圖，卻貪圖皇帝獎賞，隨軍出征，殺人放火；即令有種種禁令，有些皈依為僧的活佛呼圖克圖和扎薩克喇嘛仍有不少人從軍出征。⁸⁹但他認為就算有這些不肖的蒙古子孫，坐實了漢人筆下蒙古人好戰、嗜殺的描述，也不能因為部分之惡而抹殺整個蒙古民族；就像不能因為有些不肖的儒釋門徒，而全盤否定孔子和佛祖一樣。同理，無論蒙漢史家也都不應心存偏見。他並引用《大學》誠正修齊之道來對治偏見與私心，他解釋

87 漢譯版《青史演義》，序頁31-32。引文中的分段，以及「空」「有」的引號為筆者所加。

88 漢譯版《青史演義》，序頁37。

89 漢譯版《青史演義》，序頁38-39。

人難免因自己的親疏、好惡、畏敬、哀矜、驕惰而有所偏私，唯有「一方面贊揚他，一方面又要察覺他的短處；一方面厭惡他，一方面又能發現他的長處。」才能避免偏私。⁹⁰尹氏藉由儒家經典論證漢人史家的偏私之非，也向蒙古讀者傳達了「好而知其惡，惡而知其美」的儒家義理，成功地將儒家經典發揮在蒙漢民族文化相互理解、平等對待的課題之上，可說也是尹氏所開創的跨文化儒學論述的又一種特色。

（五）清廷對蒙古的政策不公

降至晚清，蒙古盟旗貴族青年普遍有飽讀詩書卻無所用於世的困境。尹湛納希對此深有體會，並將種種不滿歸咎於清廷對蒙古的歧視。清廷對蒙古的教育與科舉政策，乃成為他批判的對象。他抱怨：在大清朝，回回人的功勞不如蒙古人，歸降又比蒙古人晚；但他們可以應考，人才不致埋沒；不知何以唯獨不讓蒙古人應考，莫非認定蒙古人生來比較愚頓、讀書係屬多餘？他辯稱：佛理艱深、空寂，蒙古人尚且熱衷追求；學習有根有據的儒家學說斷無困難，沒有道理禁止蒙古青年讀書考試。⁹¹事實上，尹氏藉《青史演義》〈序言〉表達抱怨之前，早已意識到像他這樣出身於四等台吉家庭的第七子，仕途發展的機會微乎其微。論者以為早在同治四年（1865）尹湛納希撰寫《〈中庸〉附記》時，就已對仕途絕望而逐漸轉向致力於蒙古文化的事業；而此一轉向的動力，正來自於對儒學的體會。⁹²從《〈中庸〉附記》的內容來看，尹氏對朝廷政策與蒙古教育的批判，就是一段儒佛思辨的歷程，概有三大重點：⁹³

1. **文武周召不出**：尹湛納希以儒家古聖先賢的遺訓，對照當朝代代專橫，文武周召不出的政治現實，自己只能「斂息閉氣」，「無言、無味、無聲、無形而立」。生動描述出自己在政治上毫無出路，只能自我斂抑、如若不存的窮蹙處境。

90 漢譯版《青史演義》，序頁39-40。

91 漢譯版《青史演義》，序頁10-11。

92 扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁75-76。

93 歸納自《〈中庸〉附記》部分內容的漢譯，轉見自扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁75-80。

2. 以性開始，以空結束：尹氏在撰寫《〈中庸〉附記》的階段，較重視儒釋會通。他認為〈中庸〉的要領，是以性開始，以空結束；如同以淺顯的道理為線索，而達於深奧玄虛的境界。他認為此乃「將聖教明於表，以釋理合於內」。但在另一方面，尹湛納希又期望終能會通儒家的先王之道。可見，人間現世畢竟才是他更關注的重點，預留了其後來撰述《青史演義》受儒學影響甚於佛教的伏筆。

3. 反求諸己，不落偏空：尹湛納希以文王囚於羑里而有《易經》，周公宿於朝歌而作《周禮》，孔子處於亂世而作《春秋》為例，稱三位聖人能將己、人、時等三大缺憾轉化為個人德行的發展，對他有積極的啟發。他認為：窮極儒家的聖賢之書，即能自然通曉以空為性的佛理，但如只知求助於佛祖而不能反求諸己，將流於「空而又空」之弊。由此可知，儒家先聖在現實逆境中創造新業的典範，似比佛家超脫現世生死的性空智慧，更能鼓舞他將個人仕途的困境，化為創作蒙古文史的動力。而且此一思辨傾向，越到後來越見明顯。

（六）釋者的虛偽

在尹湛納希的晚年，言情小說已不是撰述重心。除了繼續寫作原版《青史演義》的後段部分外，他又撰寫異文本《青史演義》以及頗具思想見地的雜文和韻文。此期間，他對蒙古佛教社會的不滿大幅升高，批判愈甚於前；雖於儒釋二教仍有會通之心，但更重視兩者的對比，藉此表達他對蒙古佛教社會的質疑，並比過去更強調儒學的理性特質，反映出他對蒙古社會的出路問題有迫切的焦慮感。尹氏在異文本《青史演義》第六十一回所附〈經文和書卷〉一文，⁹⁴雖曾表達「懇切地希望不要讓儒釋兩者互相妨礙」，但更熱衷討論儒釋的區別以及對現實問題的關切。文曰：⁹⁵

94 此係採取扎嘎拉對〈經文和書卷〉的說明。見氏著，《尹湛納希評傳》，頁247。唯晚近出版的漢譯本《尹湛納希全集》將該文譯為〈經文與書卷〉，並收入其中《韻文雜文及中篇小說》的〈尹湛納希雜文集〉中。見漢譯本〈尹湛納希雜文集〉，《韻文雜文及中篇小說》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2010），頁58-59。

95 此段漢譯引文，轉見自扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁247-248。

啊呀！我願意向未末有興趣于真識的知音，敬獻幾句肺腑之言，懇切地希望不要讓儒釋兩者互相妨礙⁹⁶。佛祖的真經乃是太陽，聖夫子的直言書⁹⁷乃是夜間之燭。太陽不能握在手中翻來覆去探究其中的真諦，而夜間點燃的燈燭卻製作于手中，其高矮、大小、光線之強弱，均可隨我之意。這世上的各類書傳史記總歸是真實事件的帳簿和筆錄而已。翻閱這些帳簿和筆錄的目的，也只是為了尋求其中的真諦，並無其他意義，不同於釋經的誦誦和修行。

尹氏將佛經比作太陽，能引導人們修行，卻不能握在手中探究真諦；相對於此，儒家的書卷史冊，則好比夜間之燭，可製作於手中，隨個人心意需要而調整其高矮、大小、強弱，可經由具體事物了解真諦，比佛經更具有現實意義。⁹⁸

在異文本《青史演義》第六十四回所附〈釋者的虛偽〉一文，則直接批判蒙古佛教社會的封閉與排外，阻斷了真正的學習之路。他指出：蒙古佛教界出現令人應到悲哀的現象——總認為只有佛教才對，故弟子們只能目不斜視地獨尊佛經。但事實上，全然不懂經文的僧侶們，卻偽裝極懂的樣子，還訓斥閱讀儒書的弟子；這好像讓不會爬的孩子作出飛行的動作，將徹底斷絕他們的學習之路，遺禍無窮！尹氏還以一則狐狸幻化為釋者的故事，來象徵佛教界的虛偽與欺世，並反思「連儒教之理尚不能理解，我如何又能通釋教的空性呢！」他藉此強調「釋教空幻無際」，而儒家經典卻「言之成理，持之有據，很難于作塗抹和曲解。」⁹⁹尹氏企圖以「儒釋對比」來突顯儒家更符

96 扎嘎拉的譯文「懇切地希望不要讓儒釋兩者互相妨礙」，漢譯本《尹湛納希全集》的〈經文與書卷〉，將此句譯為「求告經文與書卷之差別」，見漢譯本〈尹湛納希雜文集〉，《韻文雜文及中篇小說》，頁59。

97 扎嘎拉的譯文「聖夫子的直言書」漢譯本《尹湛納希全集》的〈經文與書卷〉譯為「書卷」，見漢譯本〈尹湛納希雜文集〉，《韻文雜文及中篇小說》，頁59。

98 漢譯本《尹湛納希全集》所收〈經文與書卷〉的譯文內容與扎嘎拉所譯稍有出入，並隱去「書卷」實為儒家典籍的意思。其譯文為：「嗚呼哀哉！史官我向未來心悅誠服的後人們奉獻發自內心的幾句話，求告經文與書卷的差別：佛經乃太陽也，書卷乃夜燭也。太陽者不可捧在手中翻來覆去看個究竟，而夜燭則可用手製作，高低、多寡、光大光小，可隨心所欲。世間的書卷，史記實乃真實事務的帳簿、記載，要反復查看帳簿、記載，最終目的便是為探究其真，而別無他圖。這與敬讀佛書，養性修道不同也。」參見漢譯本〈尹湛納希雜文集〉，《尹湛納希全集》，頁59。唯本文以為從尹氏著述脈絡與〈經文和書卷〉全篇來看，此處「書卷」應是指與佛經相對的儒家典籍，此處尤指歷史著作而言。故本文採用扎嘎拉之譯文。以下同。

99 所引〈釋者的虛偽〉部分內容的漢譯及其說明，轉見自扎嘎拉，《尹湛納希評傳》，頁248-249。該文在漢譯本《尹湛納希全集》譯為〈法師之偽〉，並收入其中《韻文雜文及中篇小說》的〈尹湛納希雜文集〉。見漢譯本〈尹湛納希雜文集〉，《韻文雜文及中篇小說》，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2010），頁46-48。其譯文亦與扎嘎拉所譯稍有出入。扎嘎拉〈釋者的虛偽〉的譯文與見解頗突顯原著所含儒書與佛經對比的深意，但漢譯本《尹湛納希全集》的〈法師之偽〉則譯以「文章」、「書」等詞而隱去其儒家意涵。如扎嘎拉所譯「『連儒教之理尚不能理解，我如何又能通釋教的空性呢！』並請求原諒它不通釋教，卻攻擊儒教的過失。」漢譯本《尹湛納希全集》的〈法師之偽〉則譯為「文章之理尚不知曉，更何以了悟經法之空性乎？且饒我于法不明而復鄙薄書之罪！」本文採用扎嘎拉的譯文及見解。

合現世人生的理性依據。面對晚清世局的劇變與危殆，尹湛納希似已看出，蒙古社會正面臨深刻長遠的應變與學習歷程，而儒家的務實理性比起佛教的性空教義，更能協助人們進入這個歷程，並與「不違世道」的蒙古史觀相連貫。

六、結語

總結尹湛納希作品中的儒學，主要表現在：（一）儒釋並舉、不違世道的蒙古史觀，並以儒家的仁德義理、民本思想和天命觀，詮釋成吉思汗的聖君形象，視成吉思汗為遙續堯、舜王道的繼承者，並以此定位蒙古歷史的價值意義。（二）他藉由描述蒙古社會的手足友朋關係，寄託其對人倫情義的嚮往以及對苦難不幸的同情，有如儒家人文世界的草原生活版。（三）在儒佛思辨的批判意識下，他援引儒家價值表達其對清末蒙古社會的批判，以及對佛教信仰形式內含的反思；並以「士不可以不弘毅，任重而道遠」的儒家情懷，對蒙古沒落貴族和知識青年無所用於世的處境憤懣不平，也對滿蒙民族間的君臣關係多所反思，藉此挑戰儒家的政治倫理與極限。其作品的核心觀點和呈現方式，迥異於蒙古傳統文獻中常見的征戰論述和佛教史觀，尤突顯出清代蒙古菁英的儒化傾向及其與中原文化的互動特質。

從跨文化的視野來看，他的儒學論述也可歸納為幾種特點：（一）「會通與共存」而非「衝突與排他」：撰述蒙古歷史情節時，掌握蒙古與儒家共通的價值觀念，有效地加以融合，並以儒家義理論證民族平等、尊重差異的價值，呈現出蒙古民族的道德自信。（二）以蒙古歷史文化與儒家義理相印證：以儒家聖王彰顯成吉思汗的歷史地位，又以蒙古開國聖主的事跡拓展了儒家經典詮釋的面向，由而使儒家價值與蒙古歷史相得益彰，既尊崇儒學又能堅持蒙古意識。（三）在儒佛思辨中呈現較高層次的儒學見解：對比儒釋二教的根本異同，而認為儒家義理是通達佛理的基礎；而儒家在逆境中創新的典範，比佛家性空智慧，更能導引蒙古民族面對現實找尋出路。尹湛納希的跨文化儒學論述，對處於更多元文化的當代社會，應有重要參考價值，有待今人進一步領悟和體會。