

中外論壇 (雙月刊)

2023.3

East West Forum

www.ewforumusa1.com

(一九九一年元旦創刊 總第一九五期)

新聞·社會·文藝·性綜合刊物

社長 發行人 劉御州

編輯 劉蘊綺

總經理 陳敏敏

資深顧問 陸維龍

地址:

China Media Services, LLC

P.O. Box 1001

650 E Palisade Ave Ste A

Englewood Cliffs, N.J. 07632

U.S.A

E-mail:ewforumusa@gmail.com

出版: China Media Services, Inc.

全年定價: US\$ 60.00 零售: US\$ 8.00

歐洲辦事處: De Ruyterstraat 53071

PH Rotterdam

Holland

加拿大辦事處: P.O.Box 44112

Burnay, B.C.

V5B4Y2 Canada

中國總代理 中國圖書進出口總公司

香港總代理 交流圖書貿易有限公司

地址: 新界 葵涌 大連排道 172-180 號

金龍工業中心第3座24樓H3室

電話: (852) 28580645

刊號: 300B0466

ISSN 2638-6577

編者的話

五月的開啓伴隨著一場萬眾矚目的歷史盛典，英王登基加冕，距離上次已有七十年之久。大多數人對於加冕儀式的印象，都僅停留在偶爾播放的歷史影像中，這次可以親自經歷，即使是通過電視直播畫面觀看，也令人興奮異常。據估計，全球各地將有3.5億民眾觀看儀式現場直播，而狂熱的「皇室迷」更是在幾周前就在威斯敏斯特教堂附近「安營紮寨」，只為遠遠一見英王查理三世的真容。歷史的重複有時引人期待，有時卻令人擔憂。美國銀行系統上一次經歷大規模靈動性危機是在2008年，僅僅時隔15年，又一波銀行倒閉潮驟然襲來，震驚世界。三月，短短的五天時間內，共有三家中、小型銀行倒閉關門，引起擠兌和全球股市下跌。歐美各國央行不得不採取緊急措施為銀行提供流動性，以防止波及更多金融機構。五月，曾為美國第十四大的第一共和銀行宣布關門，資產出售給摩根大通，引發人們對新一輪銀行危機的擔憂。美聯儲應對未有實質性緩解的通脹局面，似乎只有加息一條路可走，而持續加息的同時如何保護脆弱的區域性銀行，是另一道急需解決的難題。

二〇一三年《中外論壇》第三期目錄

中外專稿

中國見聞（北京、南甯、桂林）

特稿組 1

文壇掠影

魯迅與胡適：

「立人」與「立憲」

房向東 8

清末各省大學堂與現代中國
大學的緣起

桑 兵 14

你讀到的「床前明月光」
已非李白詩原貌

周勳初 22

中國龍王信仰的發生與定型

喬英斐 28

散文隨筆

汪老明白如話文字中的詩意

王安憶 38

方言裏的南與北

周振鶴 41

過好這一生

蔡瀾 45

可否換一種思路讀《清明》

劉學锴 49

學術園地

漢代對黃帝始祖的認知與接受

劉德傑 52

論高校校園文化建設在文化
創新中的作用

雷佳哲 60

蔡敏博士《清初江南遺民畫家

左小康 64

與《遺民畫研究》書評

※封二：我們的故事

封三：China Media Services Celebrates the 32nd
Anniversary of the Publication of
East West Forum



中國見聞（北京、南甯、桂林）

◎ 特稿組

北京中軸線第一橋修復申遺添亮色

日前，隨著北京中軸線上的萬甯橋體修復、橋體外挂的市政管道全部拆除，萬甯橋修復工程基本完工。恢復原貌的萬甯橋不僅成為中軸線申遺的新亮色，也成為遊客新打卡地。

車水馬龍的萬甯橋，位于北京西城區地安門外大街中部、鼓樓前正南方、什剎海東岸，南北跨越在玉河水道之上，是中軸線上最古老的石橋，也被稱為「中軸線」上的第一橋。

而作為北京中軸線與世界文化遺產中國大運河唯一相交的點位、中軸線坐標點的基點，萬甯橋地位之高，世人並非全都了解。

相傳，元代傑出政治家、文學家劉秉

忠在規劃元大都時，由于考慮到蒙古民族有依水而居的習俗，于是在今天的萬甯橋位置確立了一個基點，沿著這個基點向南畫了一條直線，這就是後來北京城中軸線坐標點的基點。

2017年，中軸線被寫入《北京城市總體規劃（2016年—2035年）》，並成立專項組啟動申遺，力爭于2024年成為世界文化遺產。2020年8月，北京市推進全國文化中心建設領導小組批准印發《北京中軸線申遺保護三年行動計劃》（2020年7月—2023年6月）。萬甯橋在保護之列。

目前，在北京有9處被列入全國重點文物保護單位的石橋，僅有萬甯橋仍承擔著城市次幹路的繁重交通壓力。2021年，北京採取對橋面通行車輛限速30公裏小

時；限載總重20噸，單軸13噸；調出8路公交車和3條夜間線路等多項舉措，為萬甯橋「減負」。

正在萬甯橋附近散步的老者張先生，家住在地安門附近，對萬甯橋耳熟能詳。他理解的萬甯橋有萬世安甯之意，日常生活環境有萬甯橋相伴，他早已習以為常。老人略顯興奮地表示，「古橋是往來地安門外大街的必經之地。如今它太累了，該歇歇了。對它的修復保護後，社會車輛減少了，文化和旅遊價值卻得到提升了。」

適逢周末，來萬甯橋參觀和拍照的遊人絡繹不絕。遊人胡女士說，「因為中軸線正在申遺，所以每次來北京，喜歡到鼓樓和萬甯橋等古迹看看。從外形看，萬甯橋並不出眾，可它的歷史地位高、名字又吉

利，自然有很強的吸引力。」

據了解，為推廣中軸線文化旅遊，首條數字中軸線文化探訪線路近日上線，該線路共設計一個打卡體驗點，包括鐘鼓樓前、萬甯橋、澄清上閣、什刹前海、火神靈閣、皇城北門和紫禁之巔，形成「七星連珠」之勢，為遊人呈現一幅連珠成串的數字文化長卷。

「我是鎮水小神獸，請跟我來！」居民、遊人只需用手機打開免費下載的專用APP，鎮水小神獸「水靈龍」就會躍然而出，通過光圈花環自動導航定位，帶領遊人感受「活」起來的中軸線文化。在萬甯橋上，當打開這個APP時，可以和小神獸「水靈龍」一起回到它的誕生地，聽劉秉忠講述中軸線基點的設計、古都建造設計等。

近年來，北京西城區加速推進文物活化利用創新，推進中軸線等文化遺產在保護、傳承中弘揚、創新。通過數字技術將曆史場景帶到遊人面前，形成中軸線探訪的科技感、創意潮和文化味。

京城廢棄工廠的文化新生

2020年初，「798後」小瑜和朋友去北

京門頭溝區遊玩，無意中發現了一座廢棄工廠。「那是一座荒廢許久的煤礦廠，廠房外牆上二十世紀80年代的標語讓人有種恍如隔世的感覺。」小瑜說。

那次經歷之後，小瑜成爲一名「城市廢墟探險者」。「廢墟探險」運動起源于西方，名爲CEEx (Urban Exploration)，其熱衷者主要是戶外、攝影和曆史愛好者。近年，這一運動在中國年輕人中流行起來，社交媒體上關於探索城郊國營老廠房及生活區的帖子獲得大量「圍觀」。

「這些廢墟是時代的符號，從某種意義上算是「文物」，應該被好好保護和利用。」小瑜表示，這項活動並不適合所有人，爲了避免非專業人士破壞「文物」或自身受傷，圈子裏有一條不成文的規矩：不分享廢墟的具體地點和攻略。

如何改造城市中的工業遺迹，是全球各大城市都面臨的難題，紐約高線公園、香港南豐紗廠、台灣九份老街區，都是比較成功的案例。近年來，「活化」曆史建築物、工廠大廈，爲藝術文化界、創意產業、初創企業提供運營空間，也成爲中國的熱門建設項目。

打開北京市的地圖，不難發現，諸如「798藝術區」「首鋼園」「新華1949」爲名的現代園區，在名字上依然保留著「前世」的遺迹。事實上，北京的藝術家和建築師們已瞄准了這塊肥沃的「土壤」，並捷足先登。

位于北京市朝陽區酒仙橋路的「798藝術區」就是這樣形成的，其前身是1952年籌建的北京第三無線電器材廠。20年前，閑置的廠房被諸多藝術機構租用，後來該區誕生了衆多有影響力的藝術作品，一度成爲北京藝術界的代名詞，曾被《時代》周刊評爲全球20個城市藝術中心之一。

在「798藝術區」從事展覽工作的王嘉豪介紹，老舊工業廠房是展覽的最佳場地。一方面，寬大的廠房可以容納一些大型的藝術裝置，斑駁的磚牆不但與一些懷舊主題相輔相成，而且爲藝術家的創作增加了靈感；另一方面，798位于市區，周邊配套設施豐富，方便參觀者和藝術家來此交流。

除了藝術創作，一些老廠房亦被改造成寫字樓。在北京市西城區車公莊大街4號，修舊如舊的工業廠房和古樹相互掩映。

這裏會是新中國建國初期成立的新華印刷廠，門口「新華 1949」的名字來源于此。過去，無數的重要思想和新知在這裏被印刷成冊傳向各地；如今，諸如開心麻花一類的新銳文化企業在這裏落戶，創作出一批中國民眾耳熟能詳的喜劇產品。

2022年2月8日，滑雪運動員谷愛凌在滑雪大跳台成功奪冠，收獲個人在北京冬奧會上的首枚金牌，她比賽所用賽道就是在首都鋼鐵總公司廠房舊址上改建而成的。2010年，位於北京石景山區的首鋼主廠區全面停產，十二年後借助冬奧會契機成功轉型。昔日粗獷的煉鋼爐，融合了現代體育運動、展覽和商業元素，成為北京著名的打卡聖地。

一位熱衷「城市廢墟探險」的資深愛好者彭磊表示，雖然現在能夠探索的「野地方」越來越少，但是從另一個角度來說，這是城市發展的趨勢，也是包括胡同在內的所有市民樂見的事情。

據報道，位於北京城東南的北京焦化廠曆史建築，在今年2月被列入「第七批中國20世紀建築遺產」推介項目名錄。知情人士透露，該地將被改建成遺址公園。

「開車行駛在四環公路上經常看到這片工業廢墟，期待這片區域的重生。」彭磊說道。

探訪「中國炮龍之鄉」 老匠人半世紀「與龍共舞」

「炮震千山醒，龍騰百業興。」今年農曆正月十一，在「中國炮龍之鄉」廣西南寧市賓陽縣，具有1000多年曆史的舞炮龍活動震撼上演，58條炮龍在縣城賓州鎮激情起舞，數十萬民眾及遊客在爆竹聲裏炸龍祈福，「求樂、求財、求福、求平安、求吉祥」，一派歡騰景象。

賓陽縣地處廣西中南部，當地舞炮龍習俗起源于北宋年間，有「中華一絕」、「東方狂歡節」美稱。炮龍是用竹篾、紙、布等材料紮成一至二節長30至60米的龍，被視為新年神物。賓陽縣坊間認為，舞炮龍可以祛除晦氣，帶來雨水、豐收、吉祥和安定。

一年一度的舞炮龍活動，讓當地紮龍人忙活不停。今年春節期間，69歲的紮龍老匠人鄒玉特出售了5條預定的炮龍，他還制作了100條適合小朋友舞動的小手工

藝龍，供不應求。

走進鄒玉特在賓陽縣賓州鎮三聯社區的炮龍作坊，只見屋內擺著各式各樣與炮龍有關的物件，幾條制作完成的炮龍、彩架龍栩栩如生、神氣十足，引人注目。

鄒玉特出生于炮龍世家，祖孫三代都紮龍，鄒氏炮龍以「做工紮實、形態威猛、栩栩如生」遠近聞名。「我從小就跟隨在父親身邊，觀看父親紮龍、紮獅、紮燈彩等，我對這些民間技藝特別感興趣。」鄒玉特說。

鄒玉特介紹，他5歲時開始跟著父親學做炮龍，當時他還是新賓鎮中學的一名學生，每天晚上就著一盞煤油燈，父親紮龍頭，他就在一邊跟著學。在父親的傳幫帶下，他將炮龍的紮制技巧和每一道工序反復練習，直到熟能生巧。22歲那年，他獨立紮制了人生的第一條炮龍。

賓陽炮龍特別講究精氣神，龍的五官、身形、動作都嚴格按比例搭配，每條龍都身覆金鱗、盤曲矯健、前爪攀騰、後爪伏地，狀似騰飛、威猛有神。制作炮龍需要全程手工，有紮龍骨、粘龍皮、畫龍身、貼龍鱗、染龍布、裝龍珠等30多道工序，僅龍身各部位的手工結頭就多達兩千余處。

竹篾紮制，沙紙裱糊，色布裝配，依勢成型……在鄒玉特的巧手下，瘦而勁的竹，薄而韌的紙，變成了一條條形神畢肖的炮龍。「編一個龍頭要耗時3天，做一條炮龍最少要15天。在制作過程中，每一步都急不得，每一處細節都需要靜心打磨。」鄒玉特說，一個紮龍學徒要出師，沒有別的捷徑，只有日復一日的勤勉與堅持。

如今，鄒玉特紮龍已有50余年。在半個世紀的堅守中，他的紮龍技藝精益求精，求新求變：箍骨架的竹篾要帶皮，防蟲不發黴；「龍」眼利用小手電筒進行發光設計；「龍」耳采用大水牛的耳朵，可讓炮龍更加逼真；龍鱗采購制作服裝的小亮片，自己塗紅漆包邊再一片一片貼上……

作為賓陽炮龍代表性傳承人，鄒玉特不斷鑽研紮龍技藝，被授予「廣西民間工藝大師」等多個稱號。「我喜歡紮龍，只要一天不紮龍，心裏就不舒服，做什麼都不自在。」他說。

近年來，鄒玉特在傳統炮龍的基礎上還紮制出各種精巧的金龍、銀龍、精品龍，周邊縣市及廣西區外多地都有人前來向他訂龍。他設計的迷你龍、小龍、小工藝龍

小巧精緻，極具特色，小龍經常給中小學校的學生表演用，小工藝龍作為伴手禮深受小朋友歡迎。

作為一名紮龍民間藝人，鄒玉特還熱心參與各類炮龍宣傳展示、交流及賽事活動，積極促進炮龍文化在海內外傳播。同時，他大力開展幫帶工作，推動紮龍技藝進校園，先後與賓陽縣職業技術學校、賓陽縣思恩民族中學合辦炮龍展示廳、炮龍技藝興趣班等，以此激發當地青少年對炮龍的情感認同和興趣。

多年來，鄒玉特培養了李繼得、謝向忠、覃得武等多名紮龍傳人。「我最大的心願就是把紮龍技藝傳授給年輕一代，使紮龍技藝代代傳承，希望越來越多的炮龍少年勇敢追夢，讓賓陽炮龍生生不息。」他說。

隨著炮龍文化品牌影響力不斷提升，賓陽炮龍多次走出國門表演，在國際上頗具盛譽。賓陽炮龍節於2008年列入國家級非物質文化遺產名錄，並獲評「中國最佳非物質文化遺產節慶」。慕名參加賓陽炮龍節的遊客曾一度超過50萬人次，這相當於賓陽縣總人口的近一半。

桂北有個小山村「火」到了聯合國

廣西桂林市龍勝各族自治縣大寨村坐落在層層疊疊的梯田之間，依山而建的瑤族風情傳統民居錯落有致，三三兩兩的農戶在梯田上勞作，勾勒出一幅「白雲深處有人家」的美景圖。

近日，聯合國世界旅遊組織「最佳旅遊鄉村」頒獎儀式在沙特西部城市歐拉舉行，大寨村獲頒「最佳旅遊鄉村」稱號，讓這座桂北小山村再次「火」出圈。

「如果沒有旅遊業的開發，我們這裏還是一個，與世隔絕，的小村莊。」大寨村黨支部書記余瓊通感慨道。

大寨村位於龍勝各族自治縣崇山峻嶺深處，坐落於全球重要農業文化遺產——龍脊梯田之上。在旅遊開發前，大寨村因偏僻閉塞，村民生活極度貧困。當時流傳的民謠「半邊鐵鍋半邊屋，半邊床板半邊窩」，曾是大寨村村民貧困生活的真實寫照。

年近六旬的村民潘廣英回憶道，小時候日子苦，家裏的家具多是家人用木頭自制，穿的衣服靠自己養蠶、紡紗、織布，外出到縣城更是靠兩條腿翻山越嶺。

2003年，大寨村修通了公路，金坑大

寨瑤族梯田景觀區正式對外開放。傳統的農耕方式和原生態的梯田景觀讓人流連忘返，獨特的紅瑤文化吸引著中外遊客紛至沓來。

每年農曆六月初六「曬衣節」期間，大寨村會舉行曬紅衣、長發梳妝、紅瑤服飾制作工藝展示等多姿多彩的民俗活動，把紅瑤傳統文化轉變為旅遊業態。這一天，潘廣英有了大展身手的舞台，僅展示紡紗技藝，她一天可收入 100 元（人民幣，下同）。

隨著大寨村旅遊業發展，曾外出打工的村民紛紛返鄉，經營農家旅館、出售手工藝品、表演民族歌舞……家家戶戶吃起了「旅遊飯」，當地村民成爲了「扛著犁耙種田地，唱著山歌搞旅遊」的兩棲農民。

余瓊通介紹說，大寨村現亦有 200 多戶村民開民宿、農家樂。2021 年，大寨村遊客接待量超過 80 萬人次，實現旅遊營業收入 5.28 億元。他笑言，現在村民在家種田比外出打工賺得多。

「我們公司和大寨村簽訂了旅遊協議，村民們負責種植水稻和維護梯田景觀，公司每年將門票收入按一定比例給村寨分紅。」

桂林龍脊旅遊有限責任公司副總經理李丰介紹，該公司負責景區基礎設施建設、景區管理，農戶以自家承包梯田入股的形式，用傳統的方式維護和耕種梯田，可以獲得梯田維護費、種田補貼、金坑索道分紅等。

據了解，2019 年，大寨村通過梯田入股、旅遊門票、旅遊索道收入獲得分紅達 200 萬元，全村 122 人獲得分紅，戶均 20 萬元。

通過發展旅遊業，曾經被稱爲「空殼村」的大寨村，如今成爲當地遠近聞名的「旅遊致富村」，先後榮獲「中國經典村落景觀」「國家生態村」等稱號，其減貧經驗還走出了國門。從 2017 年開始，大寨村每年同老撾的村莊交流脫貧攻堅和旅遊發展經驗。

如今走進大寨村，一幢幢紅瑤吊腳樓古色古香，農家旅館、私家車隨處可見，村裏還建起了觀景平台、民族歌舞場等，5G 網絡全覆蓋。

「綠水青山，就是金山銀山。」余瓊通表示，大寨村將守住「水稻就是風景線，梯田就是金飯碗」的底線，加強對梯田的保護，堅持農業生產與旅遊開發同步可持

續發展。

雍和宮重啓「金剛舞」

「沒想到有那麼多人搶著一睹，金剛舞，的風采，還好我們成爲搶到票的幸運兒。」在北京工作的李綺文非常激動。停辦三年，今年再度重啓的「金剛舞」吸引大批市民和遊客，農曆正月廿九的北京雍和宮水泄不通。

據了解，雍和宮在每年農曆正月二十三日至二月初一日舉辦傳統法會——大願祈禱法會。該法會由藏傳佛教的宗喀巴大師創建於明永樂年間（1406 年），清朝康熙末年傳到北京，後每年在雍和宮舉辦。「金剛舞」作爲大願祈禱法會最後一項重要內容，全稱金剛驅魔神舞，曆史悠久，按慣例每年農曆正月二十九日、二月初一進行。該舞主旨是驅崇避邪，祈禱人壽年豐、吉祥如意。今年重啓的「金剛舞」，是自新冠疫情發生後首次舉辦。

從雍和宮南門走入，在紅牆黃瓦的雍和宮內，一排排風馬旗及印有雍和宮標志和吉祥寄語的彩旗高懸半空，一直延伸至萬福閣院。天王殿前，懸挂著三幅護法神

唐卡，殿院內搭起了舞台，上鋪紅色地毯，熙熙攘攘的人群將雍和門前廣場占滿。

從網上得知雍和宮重啓「金剛舞」後，李綺文立刻和朋友預約儀式當天的雍和宮門票，「我了解到，金剛舞，有祈福、保平安意涵，疫情後再次舉辦的機會非常珍貴，今天一早就趕過來感受一下。」據了解，早在幾天前，「金剛舞」儀式首日雍和宮的2000個接待名額已被爭搶一空。

「金剛舞」儀式前，舞台兩側有樂隊侍立，樂器不僅包含大銅號、海螺、嘎巴拉鼓等打擊器樂和管弦樂器，還有細樂樂隊的雲鑼、笛、管子等樂器參與演奏。下午一點半「金剛舞」正式開始，根據舞者所戴面具和服飾的不同特點，現在雍和宮的金剛舞主要有「獻金飲舞」、「跳阿雜日舞」、跳「好邁」舞、法王舞、屍陀林主舞、鹿面神與牛面神舞共六幕。

據北京市文物保護協會會員、故宮博物院認證首批官講員鄭旭東介紹，「民間通俗解讀，金剛舞，就是邪魔外道危害人間，佛教各大護法和菩薩、佛等會出面驅散，整體神舞表現的就是這樣一個過程。」農曆二月初一清晨，雍和宮還會有繞寺活動，

隊伍將依順時針方向繞殿堂院行走一周，最後「金剛舞」儀式將再進行一遍。

剛從大學設計專業畢業的曾嘯敏，目前在北京一家設計公司擔任設計師，她在看完「金剛舞」後表示，儀式非常震撼，感受到中國傳統文化的魅力和多樣性。她說，金剛舞的面具、服飾都很有吸引力，「希望能吸收其中有關設計元素，用到未來作品中去。」

「其實之前來過雍和宮很多次，從來沒有觀看過，金剛舞，我覺得這是人們體驗中國傳統民俗文化的機會。」如李綺文所言，雍和宮的「金剛舞」已成為北京春節期間重要的民俗文化活動之一。《北京市推進全國文化中心建設中長期規劃（2019年-2035年）》中就明確提出挖掘老城文化內涵，開展民風民俗等搜集整理，積極舉辦主題文化活動。

值得一提的是，早在2005年，雍和宮「藏傳佛教金剛驅魔神舞」就被列入東城區非物質文化遺產名錄。據雍和宮官方介紹，從「金剛舞」所表現的各種鮮明的人物形象，樸素粗犷的舞蹈動作和寓意，可看到人們反對邪惡，祝福天下太平，百姓

吉祥幸福的心願，看到大家對未來美好生活的向往。

「竹筒奶茶」風靡京城

「竹筒奶茶，比其他奶茶包裝更新穎，買它就圖個漂亮，很適合，打卡。」從山東來北京旅遊的馬雪兒，拿著剛買到的「竹筒奶茶」正準備和北京南鑼鼓巷合影留念。

近日，竹筒裏冒著奶油尖尖的特色茶飲「竹筒奶茶」，成為北京休閒飲品界的新「網紅」，是不少人出門遊玩的必備打卡單品。打開中國年輕人生活分享平台小紅書APP和抖音（TikTok）等社交軟件發現，在北京城市旅行日記和旅遊短視頻中，「竹筒奶茶」似乎也已成爲旅遊打卡標配，在抖音搜索「竹筒奶茶」關鍵詞，相關視頻已有超十億次播放量。

如今漫步北京各大旅遊景點，隨處可見手拿「竹筒奶茶」的年輕人。周末下午的京城著名景點南鑼鼓巷，旅遊經濟複蘇的氣氛十分濃厚，南鑼鼓巷內人群摩肩接踵，每走七八分鐘就能看見售賣「竹筒奶茶」的店面，十余米的排隊長龍幾乎沒有

斷過。

相較于常規茶飲，「竹筒奶茶」的制作速度非常快，遊客下單一杯35元（人民幣，下同）的白桃烏龍奶茶後，店員拿來直徑10cm左右、高12cm左右裝好烏龍奶茶的竹筒，擠上動物奶油頂，再撒入白桃幹碎，配上吸管和勺子，最後插上「我在南鑼等你」的小旗，從顧客下單到飲用不超兩分鐘。大部分門店售賣的竹筒奶茶定價都在30-40元，顧客也不能像其他品類奶茶一樣選擇溫度、甜度和添加小料，但這無法澆滅消費者的熱情。

馬雪兒說，其實「竹筒奶茶」和普通奶茶的味道沒什麼區別，但買它一方面由于小紅書很多博主推薦，以為是北京特產，大街上好多人也在喝；另一方面是由于外包裝上印有北京和南鑼鼓巷的標簽，「帶著一個紀念品拍照打卡，證明自己的旅遊足跡，挺有紀念意義。」

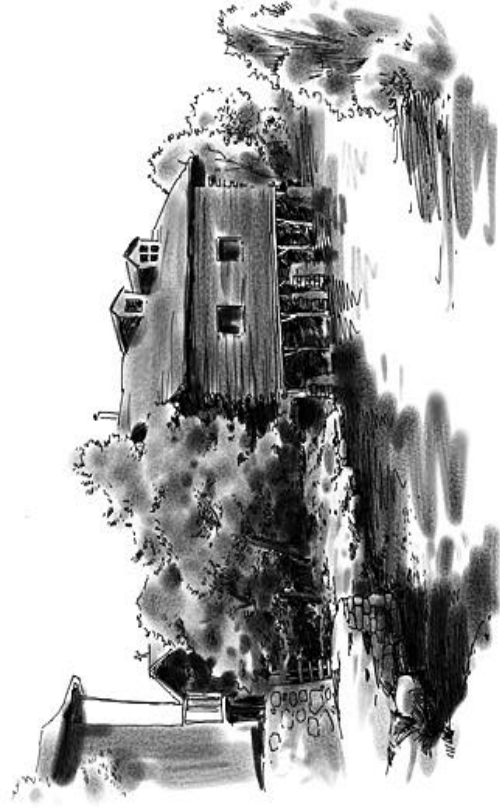
新潮、環保，是不少人買「竹筒奶茶」的初衷，人們購買它或許更看中它對環保的貢獻。竹子是一種生長極其迅速的植物種類，往往四五個月就能長到十餘米高。從內蒙古來北京旅遊的徐曉凡說，「竹筒可

以當個紀念品，帶回家還能當筆筒和煙灰缸用，實在不行丟了至少可經大自然自然降解，比一般塑料杯環保得多。」

作為近來風靡京城的網紅飲品，售賣「竹筒奶茶」的店鋪更多位于熱門景區。竹色煙雨南鑼鼓巷店店長蔡甜甜認為，「竹筒奶茶」流行于景區，原因在於它吸引遊客拍照打卡的同時，相當於免費為城市和品牌都做了廣告。

「竹筒奶茶」的超高人氣催生「雨後春筍」般開店景象。蔡甜甜說，僅南鑼鼓巷周邊就遍布十餘家門店，其中絕大部分是近兩個月內新開的。雖然竹筒包裝成本相對較高，每個竹筒在3元左右，但可觀的銷量讓人意外，「我們曾經一天賣空了準備的80個竹筒。」

在「竹筒奶茶」之前，打卡類食品其實廣泛存在，它們同樣出現在地標建築或著名景點，杯套印上名稱便廣受追捧，例如玉淵潭櫻花雪糕2016年爆紅後，敦煌莫高窟、天壇祈年殿……也跟風開發類似文創雪糕。它們就像上世紀末流行的明信片一樣，滿足了人們「到此一遊」的儀式感。



魯迅與胡適：「五人」與「五憲」

◎房向東

魯迅與胡適，是一枚硬幣的兩面，二者的組合，奠定了中國新文化的基礎；他們是一個標志，他們所代表的「五四」新文化運動，標志著為極權統治服務的一元的農業文化的終結，標志著多元的工業文化的開始。如果說，但丁是「封建的中世紀的終結和現代資本主義紀元的開端」的標志性人物的話，魯迅與胡適則是中國一元的傳統文明的終結和多元的現代文明的開端這一特定歷史時刻的一座歷史坐標。

「五四」時期，魯迅與胡適在反對封建宗法制度、反對極權政治，在教育問題、家庭倫理、女子貞操問題、易蔔生主義的宣傳等等的問題上，有相似和近似的觀點，這是為人所熟知的。

「五四」以後，「五四」先哲們，有的高升，有的退隱，有的彷徨，有的從思想

的批判走向實際的抗爭……胡適說不上高升，魯迅也不是一味彷徨，然而，在某個歷史的岔口，他們彷彿各自趕自己的路了。此後，魯迅與胡適有種種分歧，這不必諱言。我要強調的是，盡管他們走上了不同的道路，但是，智者、悲憫者、人道主義者、思想者，他們往往不可避免地有著共同的情懷，一樣的人文關懷。他們在很多問題上是不謀而合的。

朱正先生在《魯迅研究月刊》二〇〇二年第二期發表了《異中有同》一文，舉了很多例子說明兩人各自東西以後在思想觀點上仍然有很多的共同點。我們只舉一例。

一九三四年八月二十七日天津《大公報》發表社評《孔子誕辰紀念》，其中說：最近二十年，世變彌烈，人欲橫流，

功利思想如水趨壑，不特仁義之說為俗誹笑，即人禽之別亦幾以不明，民族的自尊心與自信力既已蕩然無存，不待外侮之來，國家固早已瀕于精神幻滅之域。

魯迅不能贊同這種意見。他在九月二十日寫了一篇《中國人失掉自信力了嗎》，刊登在十月二十日出版的《太白》半月刊上，文章首先指出：如果說，「民族的自尊心與自信力既已蕩然無存」，就並不是這篇社評所說的「最近二十年」的事，早就如此了：

從公開的文字上看起來：兩年之前，我們總自誇著「地大物博」，是事實；不久就不

再自誇了，只希望著國聯，也是事實；現在是既不誇自己，也不信國聯，改為一味求神拜佛，懷古傷今了——卻也是事實。

于是有人慨歎曰：中國人失掉自信力了。

如果單據這一點現象而論，自信其實是早就失掉了的。先前信「地」、信「物」，後來信「國聯」，都沒有相信過「自己」。假使這也算一種「信」，那也只能說中國人曾經有過「他信力」，自從對國聯失望之後，便把這他信力都失掉了。

中國人現在是在發展著「自欺力」。

文章做到這裏，魯迅把筆鋒一轉：

我們有並不失掉自信力的中國人在。

我們從古以來，就有埋頭苦幹的人，有拼命硬幹的人，有為民請命的人，有舍身求法的人，……雖是等于為帝王將相作家譜的所謂「正史」，也往往掩不住他們的光耀，這就是中國的脊梁。

這一類的人們，就是現在也何嘗少呢？

他們有確信，不自欺；他們在前仆後繼的戰鬥，不過一面總在被摧殘，被抹殺，消滅于黑暗中，不能為大家所知道罷了。說中國人失掉了自信力，用以指一部分人則可，倘若加于全體，那簡直是誣蔑。

這篇文章成了魯迅的名作，被不斷選進學生課本，影響了一代又一代的中國人。他說得真好，正如他在一封信中所說的，

中國「曆史上滿是血痕，卻竟支撐以至今日，其實是偉大的。」（《魯迅全集》第十三卷第88頁）要不是曆代都有這樣的「脊梁」，中國又怎麼能夠「支撐以至今日」呢？

胡適也不能贊同《大公報》的這篇社評。他在九月三日寫了一篇《寫在〈孔子誕辰紀念〉之後》，登在他自己編的《獨立評論》九月九日出版的第一一七號上，對其加以反駁。

胡適也不同意社評中「最近二十年」這一說。他說：「《官場現形記》和《二十年目睹之怪現狀》描寫的社會政治情形，不是中國的實情嗎？是不是我們得把病情移前三十年呢？《品花寶鑒》以至《金瓶梅》描寫的也不是中國的社會政治嗎？這樣一來，又得挪上三五百年了。那些時代，孔子是年年祭的。《論語》、《孝經》、《大學》是村學兒童人人讀的，還有士大夫講理學的風氣哩！究竟那每年『泮水橋前，大成殿上，多士濟濟，肅穆趨跽』（引者按：《大公報》這篇社評中語），會何補于當時的慘酷的社會，貪汙的政治？」（《胡適文集》第五冊，北京大學出版社版，第30頁）魯迅和胡適從不同的角度反駁了這篇社評中「最近二十年」一說。在應該看到

「中國的脊梁」這一點上，兩人卻並沒有什麼不同。胡適激昂地說：

我們談到古人的性格，往往想到嶽飛、文天祥和晚明那些死在廷杖下或天牢裏的東林忠臣。我們何不想想這一、三十年中為了各種革命慷慨殺身的無數志士！那些年年有特別紀念日追悼的人們，我們姑且不論。我們試想想那些為排滿革命而死的許多志士，那些為民十五六年的國民革命而死的無數青年，那些前兩年中在上海在長城一帶為抗日衛國而死的無數青年，那些為民十三以來的共產革命而死的無數青年，——他們慷慨獻身去經營的目標比起東林諸君子的目標來，其偉大真不可比例了。東林諸君子慷慨抗爭的是「紅丸」、「移官」、「妖書」等等米米小的問題；而這無數的革命青年慷慨獻身去工作的是全民族的解放，整個國家的自由平等，或他們所夢想的全人類社會的自由平等。我們想到了這二十年中為一個主義而從容殺身的無數青年，我們想起了這無數個「殺身成仁」的中國青年，我們不能不低下頭來向他們致最深的敬禮；我們不能不頌贊這「最近二十年」是中國史上一個精神人格最崇高，民族自信心最堅強的時代。他們

把他們的生命都獻給了他們的國家和他們的主義，天下還有比這更大的信心嗎？（《胡適文集》第五冊，北京大學出版社版，第43頁）

朱正在他文章的結尾說：「在魯迅的晚年，在政治立場上和胡適可以說是處于對立的地位，可是人們也看見了異中有同。看人看事不宜簡單化，這可以算是一例。」魯迅和胡適都認為應該改變中國的現狀。在批判和建設方面他們實際上有很多的共識。在我看來，就是不論這些共同點，魯迅與胡適，構成互補的東西也要比構成衝突的東西要多得多。他們的「對立」，很大程度上是社會定位與政治觀點層面的對立，相對而言，是淺層次的；而他們的互補，是曆史意義和文化意義上的客觀的互補，是深層次的。

我要強化的觀點是，魯迅和胡適，是中國新文化的奠基人，他們是互為補充的兩個方面。魯迅告訴我們怎麼批判一個吃人的舊中國，胡適告訴我們怎麼建設一個現代的公民自己的國家。魯迅主要是從國民性改造方面入手，胡適主要是從制度建設方面入手。

中國是一座破爛不堪的老城，除了破

爛外，還到處流著屎和尿，蒼蠅在高唱著太平歌謠，蚊子在吸血之前還煞有介事地發表道德宣言……魯迅是一個深刻批判曆史和批判現實的愛之深故言之也苛的極為熱情同時也極為冷酷的對中國最為了解的愛國主義者和人道主義者。魯迅眼裏的中國文明，「其實不過是安排給闊人享用的人肉的筵席。所謂中國者，其實不過是安排這人肉的筵席的廚房」（《燈下漫筆》），他鼓勵青年「掃蕩這些食人者，掀掉這筵席，毀壞這廚房」；魯迅是在形而上意義上拆除中國這座老城的人，是極權社會的掘墓人，是在思想及觀念上推翻舊中國的推土機，是喚起「鐵屋子」中昏睡欲死的人們的啓蒙者，他懷著美好的理想，堅信未來一定好過現在。

胡適呢，他是盜火的人，是播種者。他是一個現代社會科學和現代政治科學的科普作者，他把人類目前為止最為合理的社會制度，用中國人所能理解的語言，一定程度上結合中國的實際，給介紹到了中國來。他是現代中國的唐僧，唐僧取的是印度的經，他取的是西方尤其是美國的經。他的社會思想有一定的新意，但不能說建構了一個什麼體系；他就是把西方的一套

圖紙給搬到中國來，雖然他不是做這一工作的第一人，卻是一個做得相對成系統、相對有大影響的人——他在告訴我們怎樣建設一個新中國，他是建設自由民主的新中國的設計師。

魯迅與胡適，與其說是鍾擺的左右兩極，不如說是一枚硬幣的兩面，是一個問題的兩個方面。雖然魯迅也有建設的思想，比如他的「首在立人」的思想，但總體上看，魯迅是批判的；雖然胡適也有批判的鋒芒，比如他的「中國不亡，天理難容」的偏激，但顧及全人，胡適是建設的。

我一直以為，魯胡各有長短，相輔相成，應該兩邊同時並進。只是照搬西方的制度肯定是不行的，因為制度是靠人來實行的；然而，也不能等國民性改造好了，再推行民主政治。魯迅也說過，沒有大炮，不妨先用衝鋒槍。一時不能建立一套完整的現代文明的民主自由的國家體系，一步一步地漸進，也是好的，這也是胡適的基本思想之一。事實上，他們已經形成了互補的格局。只有魯迅這種大無畏的徹頭徹尾地批判，只有搗毀了極權的舊中國，才有可能為胡適展示並提供一個可以建設的空間，建設一個把人當作人的自由民主的

共和國。

梁啟超在一九二二年出版的《五十年中國進化概論》中，把五十年來中國人的學問進步分為三期。第一期，先從器物上感覺不足。曾國藩、李鴻章一班人是其代表。第二期，是從制度上感覺不足。從甲午戰爭起到民國六、七年間止，這二十年間，都是覺得我們的政治、法律等等遠不如人，恨不得把人家的組織形式一件件搬進來，以為倘能如此，萬事都有辦法了。那急先鋒就是康有為、梁啟超一班人。第三期，便是從文化根本上感覺不足。革命成功將近十年，所希望的件件都落空，漸漸有點廢然思返，覺得社會文化是整套的，要拿舊心理運用新體制，決計不可能，漸漸要求全人格的覺悟。所以最終算是劃出一個新時期來了。那代表性的人物便是胡適等剛剛回國的留學生。

我以為，梁啟超所言極是。一是物質的硬件的引進，二是制度的思想的引進，三是人的改造，即由奴隸、奴才而更新為現代國家的公民、國民。只是，梁啟超寫這篇文章時就斷言胡適是第三期的代表人物，未免時候尚早。

綜觀胡適一生，總體上看，他是屬於

溫和漸進的「立憲」派的，他一生所追求的是把西方尤其美國的民主制度移植到中國來。

梁啟超所言第三期的代表人物，應該是「首在立人」，一生孜孜矻矻于國民性改造的魯迅。

按照梁啟超的劃分法，魯迅的思想發展（或曰進化）也是先從器物上感覺不足，以醫學救國為目的來改造中國，大致相當于梁啟超所謂第一期思想。魯迅與許多同時代人不同的地方在于，他直接跳過了「制度救國」的第二期思想，而以「提倡文藝運動」救國進入到第三期思想。

魯迅一生在不斷地批判封建專制，把中國極權統治的曆史看作是「吃人」的曆史，魯迅對曆朝曆代的封建統治者，基本上是持否定的態度。對專制的否定與批判，客觀上不正是對民主的肯定嗎？魯迅一生立足于「立人」，專制的基礎是居民的愚昧。有什麼樣的百姓就有什麼樣的政府。

早些年，柏楊在《醜陋的中國人》一書中有「醬缸文化」一說，即，一切外來的東西，到了中國，都會被「醬」得面目全非。其實，魯迅老早就表達了這一思想。魯迅認為，一切國外進口的主義，在中國

全都走樣。他說：「每一新制度，新學術，新名詞，傳入中國，便如落在黑色染缸，立刻烏黑一團，化為濟私助焰之具。」（《花邊文學·偶感》）他又說：「在中國活動的現有兩種『主義者』，外表都很新的，但我研究他們的精神，還是舊貨，所以我現在無所屬，但希望他們自己覺悟，自動的改良而已。例如世界主義者，而同志自己先打架；無政府主義者的報館而用護兵守門，真不知是怎麼一回事。……我有幾個學生在軍中，倘不同化，怕終不能占得勢力，但若同化，則占得勢力又于將來何益。」（《兩地書·八》）就是說，一切外來的東西，只有中國化了，才有生存的空間。但是，在很多的時很多場合，中國化並不意味著進步而是相反，換言之，外國進步的東西只有被中國固有的惰性同化並呈落後狀態，方可立足。此前，魯迅還說過類似意思的話：「無論什麼主義，全擾亂不了中國；從古到今的擾亂，也不聽說因為什麼主義。」（《隨感錄五十六·「來了」》）魯迅又說「什麼主義都與中國無幹」，「我們中國本不是發生新主義的地方，也沒有容納新主義的處所，即使偶然有些外來思想，也立刻變了顏色。」（《隨感錄五十九·

「聖武」所有的主義到了中國，就被中國人實用化、功利化了。不要說人文思想，便是自然科學，也會被改造成適合中國國情，為中國人所實用，「風水，是合于地理學的，……煉丹，是合于化學的」（《花邊文學·偶感》），中國人就是這樣，可以把西方自然科學的成就變成證明自己腐朽文化合理性的「科學根據」。為什麼會這樣呢？因為中國人這樣，中國文化這樣，人不變，道亦不變。魯迅認為，先要立人，然後才談得上立「人國」即政制。「是故將生存兩間，角逐列國是務，其首在立人，人立而後凡事舉；一人既發揚踴躍矣，則邦國亦以興起」。那麼，又應當如何立人呢？他說：「誠若為今立計，所當稽求既往，相度方來，培物質而張靈明，任個人而排衆數。若其道術，乃必尊個性而張精神。」（《墳·文化偏至論》）立人先于立「人國」，文藝復興、倫理革命先于政治革命、制度改革，這是魯迅的基本主張。

民主政治不是什麼高深莫測的東西，全民參與的東西能高深到哪裏去呢？世界上的民主政府已經是絕大多數，用權力制約權力，新聞自由，軍隊國有，私有財產神聖不可侵犯，集會、結社自由，選票裏

面出政府……藥方也就是那些。民主政治的關鍵是「行」，是一個知易行難的問題。為什麼行難？因為有由利益集團操控的反人民的政府；為什麼反人民的極權政府能在中國存在，因為人民愚昧。如果百姓沒有脫離奴隸和奴才的狀態，統治奴隸和奴才的政府，無論打的什麼旗號，實行的都只能、只會是專制統治。只有啓蒙人民，讓極權統治下的奴隸、奴才，變成國民、公民，才有可能建設現代民主國家。沒有國民的崛起，什麼樣的好制度搬到中國，都會被中國特色的大染缸染成面目全非。這是有很多歷史教訓的。在魯迅看來，在中國的國民性改造好以前，所謂的民主自由只不過是癡人說夢而已。

胡適為代表的自由主義知識分子注重制度引進和制度設計，而魯迅一生的事業是在于批判國民劣根性，啓蒙國民。魯迅做的是更加基礎的工作。魯迅立人，這是治本之策啊！

胡適是一個勤于勞作的搬運工，他一生致力于全盤西化，一生辛勤地把西方文明包括政治文明搬運到中國來。制度設計、制度完善、用法制推動民主等等，都是必要的。中國社會的轉型是一個系統工程，

民主自由的新中國的建設是一個長期的過程，胡適側重于民主政治的推行，魯迅孜孜于國民的啓蒙和國民性的改造，很多很多的工程師和普通勞動者在為國家經濟建設添磚加瓦，為中產階級的擴大並成為社會的主導而努力……

只是照搬西方的制度肯定是不行的，因為制度是靠人來實行的；然而，也不能等國民性改造好了，再推行民主政治。魯迅也說過，沒有大炮，不妨先用衝鋒槍。一時不能建立一套完整的現代文明的民主自由的國家體系，一步一步地漸進，也是好的，這也是胡適的基本思想之一。事實上，他們已經形成了互補的格局。

當一切綜合條件成熟了時候，我們親愛的公民自己的共和國，就會屹立在世界各民主國家之列，誠如方志敏所言，「站在歐洲、美洲各位華貴的太太面前」，「站在那日本小姑娘面前」，也不會自慚形穢，因為我們民族已經「可以無愧色的立在人類面前，而生育我們的母親，也會最美麗地裝飾起來，與世界上各位母親平等的攜手了」（《可愛的中國》）。

十月懷胎，是的，民主是一個過程。我們不能輕易否認魯迅、胡適以及方方面

面的努力，我們更不應該以胡適來否認魯迅，或以魯迅來否認胡適；當中國的民主還不成熟的時候，我們不能揠苗助長，不能剖開祖國母親的肚子，那掏出來的只能是一個死胎啊！那一切又要重新來過啊！這樣的事，我們不是已經見過、經歷了嗎？當然，這是題外話了。

五四時期，風雲際會，是中國歷史上自春秋戰國以後又一個思想空前活躍的時期。

春秋戰國的思想活躍，因為秦帝國的建立而銷聲匿迹，開始了兩千多年的大一統的極權統治。這兩千多年，是超穩定的一元化的農業社會。從一八四〇年開始的漸變，到了「五四」時期，我們迎來了衆聲喧嘩、百家爭鳴的多元的現代的工業文明時代。如果春秋戰國是以先秦諸子的崛起為標志的話，此文的開首我說了，五四新文化運動有兩個坐標意義的人物，那就是魯迅和胡適。魯迅是在不遺余力地批判一個舊中國，胡適是殫精竭慮要建設一個新中國，如果說多元的新文化有一個體系的話，魯胡的兩面組合，就是這個新文化的基石。我堅信，少了一面，都無法支撐起中國多元的新文化的大廈。如果我們要

書寫中國新文化運動史的話，那麼，它的序言，就只能是魯迅與胡適，而魯胡所代表的兩面，也必將貫穿全書。

關於魯迅與胡適批判和建設相輔相成的思考，關於首在「立人」、「立人」與「立憲」並舉的思考，關於魯胡合二為一從而成為中國新文化基石的思考，是我要寫這樣一本書的動力所在，激情所在。

我願意把這些思考擺在本書的最前面，算是自序吧！

來源：《魯迅與胡適：「立人」與「立憲」》序，轉載自微信公眾號「書齋裏外」

（作者：曾任多屆中國魯迅研究會理事，中國作家協會會員）



清末各省大學堂與現代中國大學的緣起

◎ 秦兵

中國現代的大學及其制度，並非從古代一脈相承地延續下來，而是清季以來西式學堂學制輸入中國並全面取代原有學校書院的產物。在轉換過程中，由於內外兩種體制的不同以及人們附會式認識方式的作用，常常會用一些似是而非的比附來理解外來的事物，導致誤讀錯解，無所適從。這樣的誤判有的後來得到糾正，有的則蒙混過關，影響至今。其中之一，就是現在中國各所大學的曆史究竟應該以何時為起點，以何事為標志，標準各異，未得一當。即使得到所謂權威認定，仍然不無可議，眾說紛紜。進入新世紀以來，中國一些大學的曆史似有漸漸拉長的趨勢，出現了一批百年大學。可是，除了少數原來認定的之外，其餘爭相提前誕生年月而早產的大

學，存在不少爭議，尤其是各地以省及以下地方冠名的大學。這一情形，與二十世紀之初清廷的一次烏龍事件被後人弄假成真，或多或少存在一定的聯繫。此事在近代教育史尤其是大學發展史上具有重要影響，應該全面梳理相關材料，澄清來龍去脈，以免以訛傳訛，誤導後人，進而反省現在學制的利弊得失，明確改進的方向。

中國傳統的學校系統為國子監和府州縣學，盡管後來人乃至專業研究者每每將其拿來和近代西式學堂體制相比附，其實二者形似而實不同，不可相提並論。傳統學校與科學制相適應，沒有統一的學習期限和層級遞進的設置。在清代而科學制與政治體制相適應，行省並非一級行政區劃單位，分地而治的各省督撫不過是皇權的

分身，與分事而治的閣部府院內外相維。因此，清季變法之前，行省或直省一級，既沒有專屬學額，也不設專屬學校。

在省一級設學堂或者說設省級學堂，始於戊戌變法。康有為認為，中國要想富強必須變法，變法要想成功必須開民智育人才，所謂「泰西變法三百年而強，日本變法三十年而強。我中國之地大民衆，若能大變法，三年而強；欲使三年而強，必使全國四萬萬之民皆出于學，而後智開而才足」。要在短期內強國，必須普及學堂，讓全體國民受到正規教育。其《應詔統籌全局折》即上清帝第六書建言，變法要設制度局總其綱，其下設十二局，其中「三曰學校局。自京師立大學，各省立高等中學，府縣立中小學及專門學，若海、陸、

醫、律、師範各學，編譯西書，分定課級，非禮部所能辦，宜立局而責成焉」。明確提出省一級要設立高等中學，與府州縣的小學以及京師的大學上下銜接，形成逐級遞進的系統化完整學校體制。

在省一級興辦學堂，與直省地位的變化息息相關。鹹同以後，直省的地位趨于穩定，作用越來越大，興辦洋務，包括派留學等，大都是以省為單位進行。隨著職責的增加，必須相應地擴張權限，原來督撫不設屬官，至此則衙署內的科房與衙署外的局處所相互配合，形成一套掌握實權的辦事機構，督撫兼有所在地區行政長官的實體化傾向日趨顯著。直省地位的變化，為省級學校的設置提供了必不可少的行政基礎。

省一級辦學更為重要的動因，還在於西式教育內在的需求。康有為為光緒帝謀劃出來的「興學至速之法」有二：第一是改寺廟為學堂，廟產充公；第二也是最主要的辦法，則是改書院、義學、社學、學塾為學堂。其具體理據和做法是：

我各直省及府、州、縣鹹有書院，多者十數所，少者一二所，其民間亦有公立

書院、義學、社學、學塾，皆有師生，皆有經費；惜所課皆八股試帖之業，所延多庸陋之師……日相逖為無用之學。故經費雖少，虛糜則多。今既罷棄八股，而大學堂經濟常科皆須小學、中學之升擢，而中學、小學直省無之；莫如因省、府、州、縣、鄉、邑公私現有之書院、義學、社學、學塾，皆改為兼習中西之學校，省會之大書院為高等學，府、州、縣之書院為中等學校，義學、社學為小學。方今創辦伊始，亦無高等學。凡有諸學略備者，為中等學；粗知圖算、輿象、語言文學、政律者，為小學。但以學規經費為等級，不論郡邑鄉落，不論公私官民，皆頒發大學堂章程，令其仿照辦理。其力有不足，略減規模。請旨先電飭各直省督撫，督率道、府、州、縣，各將所屬書院、義學、社學、學塾處所多少，教習人才高下，經費數目，限兩月報明。各書院、義學皆本有經費，但有明詔，改變章程，別延教習，因其已成之基，一轉移間而直省郡邑、僻壤窮鄉祈祈學子，千數百萬，皆知通經史而講時務矣。事效之順，未有逾此者。

康有為所說的辦法，有三點值得特別

注意：其一，回避了中國原有的學校是否改制的問題。這與變法不破舊而多創新的總體思路基本吻合。傳統的學校，主要是化民成俗的教化之教，而非教育之教，不僅承擔教育的職責，更重要的是還有儀禮的功能。改舊學校為新學堂，勢必引發強烈反彈，儀禮的職能也難以替代。學校維持不變，另以書院等機構為改制基礎，既可以減少社會震動，又能夠擴大依托，一舉兩得。

其二，西式教育的學制體系，有期限有層級，必須在既定的期限內于既定層級畢業，升入上一級，逐層遞升，最終完成全部學業。而這樣學國一致的體制，自然會聯想到行政層級的設置，並與之相匹配。隨著直省地位的穩定和提升，本來只是對規模有限的學校起補充作用的書院，地位相應改變，尤其是省會大書院，已經實際上在省一級取得學校的位置。省會與府州縣的書院、義學、社學，可以分別對應高等、中等和小學，而原有學校系統缺少省級，恰好不能與新式學制體系相匹配。

其三，在《應詔統籌全局折》中，康有為明確說京師立大學，各省立高等中學，

府縣立中小學及專門學，而《請改直省書院爲中學堂鄉邑淫祠爲小學堂令小民六歲皆入學折》，因爲不涉及大學立于京師的問題，高等中學和中學簡稱爲高等學和中等學，容易讓人產生混淆。實則康有爲的知識及概念當來自日本，而日本所謂高等學校，雖有大學預科作用，卻不能等同後來的專上學校，大專院校層級，不能直接劃入專門學範疇；同時也不能僅限于普通學，程度較後來普及化的高中略高，專門化程度或取向較強，可以說是由普通學到專門學的過渡。

高等學校的特殊地位，沒有新式學制整體觀念很難認識準確，由高等中學改爲高等學，一字之差，意思迥異，解讀多了若幹可能性，爲幾年後恢復新政重開變法時造成誤會埋下伏筆。

接到清廷的上諭，督撫們一時間不知如何應對。以他們的經驗以及所獲的知識，肯定沒有想過如何辦大學以及能否辦大學之事，因爲本來此事並不在他們的職權範圍之內。督撫及以下官員，有可能辦中學，最多是高等中學，至于大學，應該是朝廷的職責所在。因事出倉促，上意難違，既

不能質疑聖旨，也無法照辦落實，左右不是，進退兩難。好在有人頭腦靈活，率先出頭，樹立了榜樣，總算可以依樣跟進。

一個多月後，光緒二十七年九月二十四日，山東巡撫袁世凱打破沉寂，率先奏陳試辦山東大學堂章程，積極回應朝廷的旨意。他稱早在當年春間，他就應詔陳言，以廣建學堂爲請，並訪訂教習，籌商規制。甫有頭緒，適蒙恩賞假，未及興辦。迨假期即將屆滿，剛好奉八月初二日諭旨，伏讀之下，「仰見聖朝敬教勸學，興賢育才，薄海士民，同深慶幸。臣伏維國勢之強弱，視乎人才，人才之盛衰，原于學校。誠以人才者立國之本，而學校者又人才所從出之途也。以今日世變之殷，時艱之亟，將欲得人以佐治，必須興學以培才」。既然「學校一事，人才所系，而治道因之，有不容置爲後圖者」，所以「銷假之後，當即欽遵通飭各屬，一律舉辦。並籌資擇地，先于省城改設大學堂以爲之倡」。

袁世凱的此番表態，看似展現了對諭旨的衷心擁護和積極響應，卻爲接下來的轉圜有所鋪墊。所謂「顧學校不難于大興，而規制實難于初定。蓋各國學校之制，大

都因時以損益，曆久而觀成。中國則古制就湮，事同創始。既不可徇俗以安于簡陋，亦未可駭俗而病其繁難。要使等級不至相陵，規模于焉大備，庶幾人易從學，學易收效，而才彥乃可期蔚興矣」。輕描淡寫之中，將省城辦大學校的躁進躐等妄舉化爲無形。接下來提出辦法、條規、課程、經費等四項試辦章程，進一步闡明設學辦法，一舉破解了聖意難違和力所不逮的兩難困境。

首議之項曰辦法，也最爲關鍵，其大略爲：各國學制的通例，必先由小學而後升入中學，由中學而後升入大學。可是現在各屬應設之小學、中學堂難以驟成，而省城大學堂又勢難久待，于是「只得就大學堂內區分三等：一、備齋。習淺近各學，略如州縣之小學堂。一、正齋。習普通學，略如各府廳、直隸州之中學堂。一、專齋。習專門學」。他還特意說明：「按大學堂只應設專，因一時無所取材，故雖有大學堂之名，暫不立專齋之課。而先從備齋、正齋入手，俟正齋諸生畢業有期，再續訂專齋課程，以資精進。」也就是說，各省目前並沒有辦大學的條件，既然朝廷有旨，也

不能不辦，權通之道，一面挂出大學堂的招牌，以示遵旨，一面在大學堂裏以備齋、正齋的名目辦中小學堂。至于真正大學層級的專齋，因為無所取材，暫時有名無實，等到正齋學生畢業，再辦專齋。如此一來，進退兩難變成上下兩便，君臣都感到如釋重負。

關於具體實行，還有進一步的講究。

袁世凱認為：「其備、正各齋教法，以四書、五經為體，以曆代史鑒及中外政治、藝學為用。惟是中國經史精深廣博，如與各國政治、藝學同時並習，既慮致功無序，泛涉不精，又恐髫齡子弟，血氣未定，見異思遷，或至忽其本根，歧其趨向。必須另設蒙養學堂，挑選幼童，自七歲起至十四歲止。此八年內，專令講讀經史，並授以簡易天文、地輿、算術。畢業後選入備齋，除隨時溫習經史外，再令講求淺近政治，加習各種初級藝學。俟入正齋，又加深焉。庶先明其體，後達其用，功程遞進，本末秩然。」至于目前，還在創始階段，「所有中學、小學以及蒙學，均尚在議而未設之列。只可先用經義、史論考選學生，挑入備齋肄業。暫以三百人為定額，以年在十

五歲以上，二十三歲以下，通解經史，身家清白者為合格。慎選教習，以為之師長。分設總辦、監督，以為之鈐制。其學生按照酌定年限，依次畢業」。照此說來，開始連相當于中學的正齋也無法開辦，只能從小學階段的備齋入手。待備齋學生畢業後，才能開辦正齋。而且由于備齋、正齋的課程設置以中學為體，西學為用，要想保證合格的生源，還要另設更低層級的蒙養學堂，學生學習八年畢業，考試後選入備齋。

照所定制，備齋以兩年為畢業之限。

課程溫習中國經史掌故，並授以外國語言文字、史志、地輿、算術各種淺近之學。正齋以四年為畢業之限。授普通學，分政、藝兩門。政學一門分為三科：中國經學、中外史學、中外治法學。藝學一門分為八科：算學、天文學、地質學、測量學、格物學、化學、生物學、譯學。專齋則以兩年至四年為畢業之限。共分十門：中國經學、中外史學、中外政治學、方言學、商學、工學、礦學、農學、測繪學、醫學。學生各專一門。

《山東省城試辦大學堂暫行章程》進一步提供了辦學程序的詳情，如第二節規

定，「大學堂為全省學校總彙之所。其學生應于各府、直隸州分設之中學堂優生內遞升。現因中學堂尚未設成，暫由各府、直隸州按經義、史學先行彙考」。第三節規定，「省城大學堂規制，只應設立專齋（習專門學）。現因各府、直隸州議設之中學堂，各州縣議設之小學堂，向未能一律驟設。雖有大學堂之名，而一時無所取材。惟有先立備齋（習初級淺近學，即各州縣應設之小學堂），次立正齋（習普通學，即各府、直隸州應設之中學堂），俾初學易于造就。一俟各府、州、縣學堂依次有成，再行察看情形，進立專齋」。第五節規定，「學堂欲求實效，總以循序漸進為主。現值創辦伊始，不但各府、州、縣尚無中學、小學，即擬另增之蒙學堂，亦尚在議而未設之列。新選各生，僅能挑入備齋。其能入正齋者，必屬寥寥，專齋更無論矣。自應變通辦理，先立備齋、正齋兩項課程。俟備齋學生按照所定年限畢業，升入正齋。正齋學生畢業領照後，或量才錄用，或升入專齋。屆時由總教習酌核學生升入名額，另立專齋課程，以期精進，而免紊越」。可以說，袁世凱其實是畫了一張大學的大餅，實際上

卻是設立中小學的課程，而先從小學（備齋）辦起，待備齋學生畢業後，升入正齋（中學），等到正齋學生畢業，才有可能開辦相當于大學的專齋。只是不用中小學的名目，改稱備齋、正齋，不得已的退而求其次，就被說成是辦大學的預備，似乎大學由此也就正式開張了。

至于省立大學堂學生的出路，正齋學生將來畢業後，由總辦、總教習考取優等發給憑照，考入專齋者應升入肄業，願赴北京大學堂肄業者稟由巡撫咨送，願充教習者，或赴本省各府、州、縣學堂，或赴他省學堂，願就他項職業者，悉聽其便。「至入專齋畢業者，仍由總辦、總教習考驗，擇優發給專門憑照，或准令出洋遊學，或分派練習實事，備將來教習、差遣之用。其有學識過人、專門名家者，並由巡撫奏請，破格優獎。」照此辦法，省級大學堂已經是最上層級，所以學生畢業後將就業為官，而不會繼續更高一級的學業，與京師大學堂沒有制度性的程序關係。這也使得全國統一的學制體系出現紊亂。

袁世凱的妙招，其實就是偷梁換柱，名正言順地掛羊頭賣狗肉，只是這一來剛

好既遂了朝廷的意，又順了督撫的心，君臣自然是皆大歡喜，于是各省大學堂紛紛開張。

張之洞《籌定學堂規模次第興辦折》出奏時，尚未接到欽定學堂章程，二者所擬規則異同互見。朱批交由管學大臣議奏。關於高等學堂，張百熙奏稱：「查歐美各國學制，中學畢業即入大學，本無所謂高等學堂。日本之有高等學堂，專重肄習西文，為入大學專科之地。蓋大學專科必自探索西書，非深曉西文，必不能左右逢源，深造有得。中學四年所習皆普通之學，除本國文、經史純用國文外，其他科學亦大半用譯本。至外國文字，每日功課不過十之二三，所習皆最近之科學。若既進入高等，漸近專門，自應加深其程度。況各國專門科學月異日新，其文字法理亦日出不窮，是以日本高等學堂以上皆以日語口授講義，而以西文為參考之書，故西文常居十之七八，和文不過十之二三。且日本普通學制皆以英文為必修科，以法德文為隨意科，有時中學卒業生僅通英文，欲入醫科預備則必補習德文；如欲通法國法律，則必補習法文，自非多此三年西文之功不可。故

高等學外國文一科，尤須加增其日力者以此也。」

張百熙的議奏，說明日本何以要設高等學堂而歐美沒有，在這方面，他與張之洞其實並無分歧。所以，雖然不久在張之洞的主持下對壬寅學制加以修訂，可是關於高等學堂的定位，較壬寅學制更加明確。

《奏定高等學堂章程》的「立學總義」開宗明義，「設高等學堂，令普通中學堂畢業願求深造者入焉；以教大學預備科為宗旨，以各學皆有專長為成效。每日功課六點鐘，三年畢業」。高等學堂各省城設置一所。應考選中學堂畢業生升入肄業，同等學力考驗合格，亦准入學。高等學堂學科分為三類，分別為預備入一經學科、政法科、文學科、商科；二格致科、工科、農科；三醫科等分科大學者治之。

相較于壬寅學制，癸卯學制關於高等學堂取消了各種變通的可能性，不過還是根據學制尚未健全的實情保留了一定活動空間，即如果招收不到合格學生，可酌量變通，選品行端謹、中國經史文學確有根柢者，先補習曆史、地理、算學、格致、圖畫、東語、英語、體操各種普通學一年，

然後升入高等學堂正科學習。但同時規定「此例于學堂開辦合法五年後即不行用」。

張百熙對於張之洞的《籌定學堂規模次第興辦折》中高等學堂畢業生出路去向的說法異議較大。他認為，張之洞原奏高等學堂三年畢業後，學生派往東西洋遊曆一年，與送入京師大學堂肄習之例不相符合。京師大學堂為全國風氣所關，而高等卒業尚未至最高程度，不能戛然中止。應按照欽定學堂章程規定，卒業後送入京師大學堂肄業。奏定學堂章程于此沒有專門說明，但既然確定為大學堂預備科，則去向不言自明。而且《奏定大學堂章程》也規定，「令高等學堂畢業者入焉」。

張之洞關於高等學堂畢業生去向的說法，顯然與各省設大學堂的上諭有所關聯。癸卯學制的頒行，並未為高等學堂的地位屬性爭議畫上句號，只不過爭議的焦點不在大學還是高等。辛醜各省設大學堂上諭的頒布，實際上可以說是一次烏龍事件。而山東等省的響應變通，則是上意不可違之下的不瞞天而過海之舉，君臣心照不宣，上面留了面子，下面有了裏子。撥亂反正的結果，是回到高等學堂的原位。可是，

和直省的地位屬性長期模稜兩可一樣，省級學堂的地位也一直存在爭議，搖擺不定。

西式教育分為普通教育與專門教育兩級，中學以下為普通教育，高等以上為專門教育，從普通教育到專門教育的過渡，日本為獨立的高等學校。繆荃孫考察日本學務後，對日本各級學制及其成效有概括性總結，他說：「日本學校，中學以下，功課皆疏，講解皆淺，淺則人能普及，疏則不為畏途，良法也。中學以上，人習一門，日只一時，全憑自修，以征心得，無課本以限之，無歧途以誘之，亦良法也。惟中學及高等學二校，學生年十四至廿歲，精力充足，奮發有為，各門學問，由淺以及深，由難以至易，其科目與小學相仿，其程度比小學自深，六年之中，一則以受普通學校之全，一則以趨專門學校之漸，為學校中所最注意者。」

在他看來，日本小學和大學階段的教育皆為良法，而中間最應該注意的中學和高等學，中國卻很難照搬。中學完成普通教育，高等學趨向專門教育，後者尤其具有承上啓下的地位。中國地廣人眾，所以要分省設立，每省一所。可是如此一來，

各省的高等學堂就與中學以下的普通學連成一體，更多地顧及普通學的教學，未能因應大學堂的需求。高等學校高不成低不就的情形，在日本已經成為問題。早在1882年吳汝綸訪問日本期間，文部大臣菊池就對他說：「外省學堂，宜為專門教育，學成即令辦事，不必再令人京師大學。」吳汝綸以為：「此皆斟酌時勢，力求速效之辦法。」實則不僅如此。

日本的高等學校具有相對獨立性，夏偕復明確說：「高等學校，為大學之預備科。」羅振玉主張中國「以每一省為一大學區，立高等學校一（亦稱各省大學堂）」，不過他又明確說「高等學校為分科大學之預科」。此舉主要參照日本學制，雖然眼光朝上，可是並非大學的附屬，同時對下未必與普通學全面接軌，很難適應普通教育快速發展的形勢，因而日本教育界關於高等學校出現不同的聲音，其中之一，就是「裁去高等學校，由尋常中學卒業即宜入分科大學，以省歲月之說」，羅振玉認為可以仿效，「中國此時裁去高等學校亦可」。另一種意見則適相反對，鑒于作為大學之預備科的高等學校不能與普通教育的快速

發展相適應，「有擴張高等學校之議」。日本法學博士高橋作衛致函北京大學堂總教習吳汝綸，雖然贊賞日本的學風純正，「首推高等學校」，還是承認：「然自教育系統上言之，則所謂高等學校者，可無須設置，卒中學則直入大學足矣。」

清季興學，模仿日本，參酌國情，一開始就有注意于高等教育即辦大學與注意于普通教育即立小學兩種主張，「是一說者，皆有用意。蓋非立大學，不足以振教育之精神，崇學校之體制，亦無以陶育已成之材；非立小學，則基礎不立，國脈不張，事無能為」。而各省立高等學校，「可集生員學人等，教以專門及應補習之學，期于急就，出而用世，並可為入大學之預備科」。一方面為應急權宜，一方面為大學之階。

欽定和奏定學堂章程關於高等學堂都明確定位為大學預科，考慮到中國的實情，又給予酌情變通的空間。例如是否分科，如何分科，都不能完全按照標準。雖然確定將來要朝著大學的方向發展，變通的時問也有具體規定，以防一直權宜下去。可是既然設在各省，各方面就有適合本省需求的考量。加上中國各省發展程度相去甚

遠，教育也會受此制約。高等學堂畢業生的質量不能滿足大學的需求，成為廣受詬病之事。民初延續反清意識，許多不如人意的政務都歸咎于清廷。陸費逵就指清季辦教育，成效未睹，空礙紛如，突出表現是學制不善，年限太長，重複衝突，並上升到「惡政府之毒我未來之國民也」的政治高度。尤其是對中學後段與高等重複，而且強分文、實，導致學科支配、升轉困難而深致不滿。所擬學制系統即取消高等一段。嚴詞批判之下，壬子癸醜學制果然取消高等學堂，改由大學設預科。規定「大學學生入學之資格，須在預科畢業或經試驗有同等學力者」。

定案並未結束爭議，幾年後周春嶽的《大學改制之商榷》，雖然沒有為高等學堂進行辯護，卻不以大學設預科為然，而主張增加中學年限。蔡元培詳細比較了英美日和德法等國學制的異同，認為各國的中學都包含高等普通學和高等專門教育之預備兩種作用，德法年限較長，是因為兩種作用兼有，而中國、日本偏重高等普通學，所以年限較短，另于大學設預科（中國）或另建高等學堂（日本）。兩者各有所長，

後者較為便利。因為中學、大學錄取人數相差巨大，大學預科課程編入中學，不便于不入大學者。加上各地中學程度不齊，畢業後不能直入大學，中學經費出于地方，大學經費出于中央，均以大學設預科為宜。

這番道理落實下來，還是爭議不斷。1922年制定的壬戌學制，確定既不單設高等學校，也不設大學預科，並且認定高等學校只供大學預科之用是日本學制的缺點之一。同時明確劃分高等專門屬於高等，高中屬於中等。胡適贊成大學及各種高等專門學校不設預科，認為「民國元年的學制把各省的高等學堂都廢去了，規定，大學預科須附設于大學，不得獨立，那是民國開國的一件大不幸的事。因為（一）各省設立大學的一點小基礎，從此都掃去了；（二）各省從此沒有一個高等學府了，本省的高等人才就不能在本省做學術上的事業了；（三）大學太少了，預科又必須附在大學，故各省中學畢業生，為求一個大學預科的教育，必須走幾千裏路去投考那不可必得的機會，豈不是太不近情理嗎？」不過，他又主張各省高中教員的水平待遇，應當嚴格，使之相等於大學預科。

清季民初，中國的知識與制度呈現轉型的密集期，古今中外各種因素牽連糾葛，很容易造成誤讀錯解，各省大學的緣起，即其典型個案。澄清 1911 年各省建大學堂一事的來龍去脈，有助於避免望文生義的誤判，並且繼續以訛傳訛。更為重要的是，由此可以弄清楚清季高等學堂的歸屬及其地位幾番變動的前因後果，以及由普通學到專門學轉折過渡的左右為難。屬於中等教育的高中要兼具大學預科的實力，民國時只在文史等科才有適當的師資和生源。而高中水平的差異，使得大學的考試錄取方式長期在各校自主抑或聯考乃至統考之間搖擺不定。後來各省大學相繼誕生，雖然減輕了高中承受的壓力，但又帶來新的問題。時至今日，地區平衡、教育公平與擇優取材之間如何規定，仍有相當難度。而高中歸屬基礎教育，脫離大學預科的取向，導致學生未能主動與高等教育相銜接，大學招考實際上是以中學教學為憑據，而不以大學需求為考量。隨著高等教育的普及化，大學越來越帶有高等學校的痕迹，使得學生的獨立自學能動性明顯延後。由此產生的問題，影響廣泛且深遠，值得教

育界和全社會認真思考。

來源：《清史研究》2022 年一期，轉載自
微信公眾號「華學論壇」

（作者：浙江大學人文學院文科資深教授）



你讀到的「床前明月光」已非李白詩原貌

◎周勳初

閱讀古詩的人，讀到一定階段時，都會產生疑問：我們讀的這些詩，是否為作品的原貌？

明清選本中出現的混亂

人們初讀唐詩，大都從閱讀《唐詩三百首》開始，裏面就有不少文字方面的問題。例如李白的五言絕句《靜夜思》，全文為：

床前明月光，疑是地上霜。

舉頭望明月，低頭思故鄉。

文從字順，自然清澈，出于詩仙之手，容無疑義。但如尋根究底，講求版本，從而閱讀宋蜀刻本《李太白文集》時，卻作：

床前看月光，疑是地上霜。

舉頭望山月，低頭思故鄉。

短短二十字中，就有兩個字的出入。

究竟哪一種文字保存李詩的原貌？

依據傳統看法，當然認為宋本中的文字近真。因為宋人上距李白生時比之《唐詩三百首》的編者年代上要近得多。況且洪邁編的《萬首唐人絕句》，郭茂倩編的《樂府詩集》，蕭士贇編的《分類補注李太白詩》，《靜夜思》中文字均同于宋蜀刻本。這麼看，宋人著錄的《靜夜思》中的文字應是可信的（參看薛順雄《談一首訛字最多的李白名詩——〈靜夜思〉》，載《台灣日報·副刊》，1980年6月19日）。

那麼《唐詩三百首》中的文字又是怎樣變化過來的呢？顯而易見，出于後人的改動。一般認為，明人最喜歡改動前人的文字，顧炎武《日知錄》卷十八《改書》曰：

萬曆間人，多好改竄古書。人心之邪，

風氣之變，自此而始。

黃廷鑾《第六弦溪文鈔》卷一《校書說二》曰：

安改之病，唐宋以前謹守師法，未聞有此。其端肇自明人，而盛于啓、禎之代，凡《漢魏叢書》以及《稗海》、《說海》、《秘籍》中諸書，皆割裂分並，句刪字易，無一完善，古書面目全失，此載籍之一大厄也。

《靜夜思》的情況正可作為上說的例證。李攀龍《古今詩刪》卷二十引《靜夜思》，將第三句改為「舉頭望明月」；曹學《石倉曆代詩選》卷四十四下引《靜夜思》，第一句作「床前明月光」，後人如將這兩處改動都加以吸收，像風行一時的李攀龍《唐詩選》，不論是蔣一葵的箋釋本，王稚登的參評本，徐震的彙解本，都已像《唐

詩三百首》那樣處理（參看〔日〕森瀨壽三《關於李白〈靜夜思〉》，載《唐代文學研究》第三輯，廣西師範大學出版社，1992年8月）。《唐詩三百首》對後世影響更大，於是《靜夜思》中的文字也就成了目下常見的樣子了。

由此可知，我們讀詩時，如不作細究，往往難以窺知詩歌的原貌；如作正本清源的考索，則可發現今本實出後人的改竄。這樣，古人詩歌的本來面貌如何，也就迷霧陣陣了。

這一問題何以出現？首先，當出于後人的自以為是。有的詩人以爲由他改動後文字更見精彩。況且過去無著作權之說，前人的詩文，後人均可自行處理。又如清初詩人王士禛在《分甘余話》卷四中引李白《夜泊牛渚懷古》，即將「登舟望秋月」中的「舟」字改爲「高」字。按李白詩中乃用《世說新語·文學》中袁宏夜詠《詠史詩》而爲謝石激賞事，故李詩雲是「登舟望秋月，空憶謝將軍」，用典何等貼切。王士禛改爲「登高」，雖易爲後人所接受，然李白好用魏晉人之典故，這一特點卻被湮沒了。

由此看來，經過明清人之手而傳下來

的李詩，常見失真之處。因爲這一時期的文人每自負能詩，喜以己意改詩，而李白詩集已經作爲商品在社會上流行，坊間刊此竄利，常請一些文士操選政，或利用某一文士之名聲作爲選本的編者，於是李詩中具有個人特點的地方，常遭明清時期的一些選本擅自改竄，使之更易爲一般讀者所接受。這樣也就導致字句有異，造成混亂。

接近李詩原貌的幾種唐代材料

追尋李詩原貌，自當尋找接近作者生活年代的最早記錄。宋刻李詩，不管是蜀刻本《李太白文集》，抑或景宋鹹淳本《李翰林集》，因爲已經後人之手，上距唐代已遠，所以還不能算是接近李詩原貌的首選材料。接近李詩原貌的首選材料，可以列出下面幾種。

（一）敦煌唐抄本，如伯256唐詩選殘卷，內存李白詩四十三首，文字頗完整，可資校讎。

（二）日本保存古抄本，中間偶有李白詩，可資參考。

（三）唐人選唐詩，中如《河嶽英靈集》等，錄有李白詩多首，可資考證。這

些書籍，最早者爲宋刻，也有可能經過後人改動，使用時尙需再作考辨。

（四）唐人小說，其中偶有涉及李白故事者，往往多見疑點，但以唐人記唐事，引用到的李詩仍不可忽視。

下面就引《本事詩》中的一則佚事爲例，加以探討。

《本事詩》中《高逸》第三敘李白自蜀至京師事曰：

玄宗聞之，召入翰林。以其才藻絕人，器識兼茂，便以上位處之，故未命以官。嘗因宮人行樂，謂高力士曰：「對此良辰美景，豈可獨以聲伎爲娛？倘時得逸才詞人，詠出之，可以誇耀于後。」遂命召白。時甯王邀白飲酒，已醉，既至拜舞頹然。上知其薄聲律，謂非所長，命爲宮中行樂五言律詩十首，白頓首曰：「甯王賜臣酒，今已醉，倘陛下賜臣無畏，始可盡臣薄技。」上曰：「可。」即遣二內臣腋扶之，命研墨濡筆以授之。又令二人張朱絲欄于其前。白取筆抒思，晷不停綴，十篇立就，更無加點。筆迹適利，鳳跄龍擘，律度對屬，無不精絕。其首篇曰：「柳色黃金嫩，梨花白雪香。玉樓巢翡翠，珠殿宿鴛鴦。選妓隨雕鞍，征歌出洞房。宮中誰第一，飛燕在

昭陽。」文不盡錄。〔王夢鷗《本事詩》校補考釋〕，載《唐人小說研究》第三集，台灣藝文印書館，1993年三月]

這裏所說的《宮中行樂》五言律詩十篇，應當就是指目下保存在各種《李太白集》中的《宮中行樂詞》八首，「十首」何以成了「八首」，那就很難說清了。不知佚去了兩首呢，還是「十」字有誤？

韋毅《才調集》卷六錄李白詩二十八首，內有《宮中行樂》三首，《紫宮樂》五首，加起來正是八首，與目下流傳李集同。篇名有異，也可作出解釋。李白此詩，既是即興之作，自然不會先擬好篇名然後創作。李白的詩，唐代沒有一種定本傳世。

一些篇章，任人抄錄，在篇名本非固定的情況下，傳播過程中自然會出現一些異稱。揚雄《甘泉賦》曰：「闐闐其寥廓兮，似紫宮之嵯峨。」紫宮即指宮禁。「紫宮樂」含義與「宮中行樂」一樣，或許有人以此作為其中五首的名稱。韋毅編《才調集》時乃加採用而冠以此名。但李白的這一組詩看來還是以作《宮中行樂》者為多。日本伏見宮舊藏《雜抄》卷十四引《宮中行樂》詩，計四句，即「繡戶香風暖」一章中的首二句和「柳色黃金暖」一章中的首

二句。「繡戶香風暖」一章，《才調集》中歸入《紫宮樂》中參看〔日〕住吉朋彥撰《伏見宮舊藏〈雜抄〉卷十四（資料介紹）》，載《書陵部紀要》第51號，2000年3月。

敦煌伯256唐詩選殘卷中有《宮中》三章，即「小小生金屋」一章，「盧桔為秦樹」一章，「柳色黃金暖」一章。一、三兩章，韋毅歸入《紫宮樂》，《本事詩》中則明雲「柳色黃金嫩」為首篇。這八首詩的前後順序，很難確說，看來《本事詩》中的記載也只是其中的一種而已。

《宮中三章》之下署作者之名，曰「皇帝侍文李白」。這裏所記，雖然不是規範的官銜，卻是確切地反映了李白的身份。可知這組詩歌作于天寶二年左右，李白正在翰林供奉任上。身為文學侍從之臣，任務就在以文字侍奉皇上，玄宗正與楊貴妃行樂，李白自然要寫一些詞采富豔、音節和婉的詞作供奉內廷了。

李白秉性狂放，不受繩束，因此他寫作的近體，七律較少，五律之中也多突破程序之作。這八首《宮中行樂》詞，卻是富豔精工，格律嚴謹，因此有人懷疑《本事詩》中的記載是否屬實。實則李白早年

于此已經下過苦功，《唐詩紀事》卷十八引楊天惠《彰明逸事》曰：「時太白齒方少，英氣溢發，諸為詩文甚多，微類《宮中行樂詞》體。今邑人所藏百篇，大抵皆格律也。」可見李白之所以能在特定的環境下迅速寫出《宮中行樂詞》，出于早年的鍛煉有素。當然，這與他的才氣過人也有關係。

《宮中》一名，當是《宮中行樂》的簡寫。「皇帝侍文」一詞，大約也是抄寫者為圖省便，臨時擬就的一個簡稱。敦煌寫卷中這類情況頗多，其中一些文字與事實有所格，反而可以證明事出有因，從而證明所記之事與所錄之詩均有其可信之處。何況據徐俊的考證，伯256敦煌唐詩選殘卷的抄寫當在天寶十二載（753）以後，唐順宗李誦永貞元年（805）即位以前，距離李白創作的年代很近，可證這幾首詩作于李白供奉內廷之時無疑〔徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》，中華書局2000年版〕。

探索真相必須輾轉互證

從唐人記錄的李詩來看，《宮中行樂詞》中的字句與傳世李集有所不同，伯256敦煌唐詩選殘卷「盧桔為秦樹」一首最後兩句作「君王多樂事，何必回回中」，與今本

有異。自明代始，這兩句都作「君王多樂事，還與萬方同」。如以「還與萬方同」句為近真，則李白此詩旨在歌頌明皇與民同樂，而這與事實似乎距離太遠；「何必向回中」句，則頗寓諷諫之意。「回中」為古代地名，位於隴右，秦代帝王曾于此建造宮城，李白此處用反詰語，意在責難明皇何必又有拓邊之舉。聯系李白《古風》其十二中的反戰言論來看，此句似更接近李白真意。

再看各種古本，多見「何必向回中」句的記載。《才調集》卷六內《宮中行樂》三首中第一首末句即如此。《樂府詩集》引此亦同，宋蜀刻本錄此亦作「何必向回中」，然又引異文曰「一作，還與萬方同」，說明唐宋之時已經有人改成此句，而這卻是以後人的意識歪曲了李白的思想。

李白的思想，與其他詩人不同，很多地方可視之為異端。例如他一貫反對拓邊戰爭，不為儒家「嚴夷夏之防」的古訓所束縛。與他同時的詩人，在對待石堡城之戰與征南詔的問題上均與唐王朝持同一立場，李白則否，此亦可見李白的思想矯矯不群，不能以常情度之。參看拙著《李白評傳》第四章《李白的思想》中的論述，南

京大學出版社 2005 年版。他人傳述其詩中旨趣時，則以自己的思想加以改竄。早在李陽冰為李白整理遺集時，在《草堂集序》中就說他「不讀非聖之書，恥為鄭衛之作」，而這與李白的實際情況距離頗遠。後人以為李白供奉翰林時作詠聖語，也是出于同一思路。

《宮中》三章之三首句作「柳色黃金暖」，自宋蜀刻本始，則均作「柳色黃金嫩」。「嫩」字固佳，「暖」字亦有別趣。宮廷之中風光豔冶，金黃色之柳枝似乎觸手即能感到溫度，日本伏見宮舊藏《雜抄》中此句正作「暖」字，此處原作似以「暖」字為是。

李白喜用「暖」字，《永王東巡歌》其四雲「春風試暖昭陽殿」，《鸚鵡洲》曰「煙開蘭葉香風暖」，《寄遠》其五雲「花明綠江暖」，《大堤曲》雲「花開大堤暖」，《尋雍尊師隱居》雲「花暖春牛臥」，《折楊柳》雲「葉暖金窗煙」，《宮中行樂詞》中另有句雲「繡戶香風暖」，均可為證。

伯 256 敦煌唐詩選殘卷中有《惜樽空》一詩，傳世各本均作《將進酒》，此乃沿用樂府古辭之名；中有句雲：「岑夫子，丹丘生，與君歌一曲，請君為我傾。」同詩又見

敦煌殘卷斯 206 抄件，「丹丘生」之下有「將進酒，杯莫停」六字，前三字正與樂府古名相合。其中「天生吾材必有用」這一名句，伯 256 敦煌唐詩選殘卷作「天生吾徒有俊才」，二者意思雖相差無多，但後者語氣似乎稍弱一些。《文苑英華》卷一百九十五引異文作「天生我身必有材」，宋蜀刻本有異文作「天生我材必有開」「天生我身必有財」等，說明宋初的人看到的李詩，中有「必有」一詞者頗多。「天生我材必有開」中的「開」（開）字，顯為「用」字之訛，故知唐代本有「天生我材必有用」之說。

《河嶽英靈集》中也錄有《將進酒》一詩，此句正作「天生我材必有用」。《河嶽英靈集》為殷璠所編，此人與李白同時，所錄之詩，最後之作當在天寶十二年（753）前，其時李白健在，且頻繁活動于江南地帶。殷的活動地區，似未遠離這一地區，所以《河嶽英靈集》中的文字，可信程度頗高。

敦煌伯 256 唐詩選殘卷中此詩題作《惜樽空》，斯 206 殘卷錄此詩，詩題已殘；《文苑英華》卷一百九十五引本詩，題下有「一作《惜空酒」五字，說明此類詩

題本有「惜樽空」之意。但伯 257 殘卷言及主人時僅雲「岑夫子，丹丘生，與君歌一曲，請君爲我傾」，而前已言及，斯 206 殘卷子「岑夫子，丹丘生」下增入「將進酒，杯莫停」二句，如此則詩名題作《將進酒》亦有其根據，而與「惜樽空」之意卻有所不合，因此黃永武以爲此詩至郭茂倩編《樂府詩集》時題名「已混爲一曲了」[黃永武《敦煌的唐詩》內《敦煌所見李白詩四十三首的價值》，台灣洪範書店 1993 年版]。只是《河嶽英靈集》錄此詩，詩名亦作《將進酒》，則是李白原作似以題作《將進酒》的可能性爲大。

李詩字句不同可能出于多次改動

《河嶽英靈集》卷上錄《古意》一詩，詞曰：

白酒初熟山中歸，黃雞啄黍秋正肥。
呼兒烹雞酌白酒，兒女歡笑牽人衣。高歌
取醉欲自慰，起舞落日爭光輝。遊說萬乘
苦不早，著鞭跨馬涉長道。會稽愚婦輕買
臣，余亦辭家西入秦。仰天大笑出門去，
我輩豈是蓬蒿人。

凡對李白有所了解的人，都會記得此詩，因爲這裏李白自抒懷抱，雲是「余亦

辭家西入秦」，表示將人長安任職，故而下接「我輩豈是蓬蒿人」之句。傳世各本此詩題名均作《南陵別兒童入京》，後人僅在「南陵」位于何處上有爭議，而對其名卻從無懷疑，因爲這與內容切合。但《河嶽英靈集》中卻題作「古意」。眼前的大事而以「古意」標示，讓人難以理解。

李白的詩，詩題上加上「古」字者頗多，如「古有所思」、「古朗月行」、「擬古」、「效古」、「學古」等。敦煌伯 257 唐詩選殘卷中除《古意》外，尚有《古有所思》一首、《古蜀道難》一首，詩題擬名時喜加「古」字，或許也是李白「將復古道」的一種表現，他對當下的一些活動，好以托古的形式表現。唐末著名詩人韋莊編《又玄集》，卷上錄李白詩，《南陵別兒童入京》一詩也題作《古意》，姚鉉《唐文粹》卷十四上「古調歌篇」一錄此詩，亦題作《古意》。《古意》或許真是此詩的原名。又敦煌伯 257 唐詩選殘卷所存李詩之第二首，亦作《古意》，實爲後世所傳《效古》二首中的第一首。由此可見，李白確是喜歡采用「古意」一詞作爲詩名。

這種詩題衆說並存的情況何以出現？情況複雜，難以確說。但從《河嶽英靈集》

的錄詩情況來看，《古意》應當是詩人首先自標的原名，《南陵別兒童入京》一名也不太可能出于後人所擬，因爲這一詩名出現很早，使用得又如此普遍。這樣看，這兩個詩題的名字應當都是李白自擬。按李白此詩作于天寶元年，《河嶽英靈集》編成于天寶十二年前，也就是說，李白寫下這詩後不久即爲殷錄入《河嶽英靈集》中。《古意》可能爲早期的原名，其後李白依據詩中內容重擬詩題，這才出現《南陵別兒童入京》這一名字。

李白自己從未編過詩集。他先後曾請魏顥、貞倩、李陽冰等代編詩集，只有李陽冰編成了《草堂集》十卷，魏顥、貞倩二人則都沒有完成，但魏顥手中的資料還是流傳下來了。宋人王溥、樂史、宋敏求等人在《草堂集》的基礎上再三增補，自然吸收進了各種來路、各種系統的材料。這裏包含著李白各個時期的詩篇，有的詩篇爲早期之作，有的可能後來有所改動，這樣也就留下了不少篇名不同內容有異的作品了。

余論

上面我們引用了著錄李白詩歌的一些

早期材料，揭示李白詩歌中文字的原貌，借以探討研究工作中的種種難點。因為李白生前沒有親自定稿，同時的人沒有傳下一種淵源有自的定本，而唐代詩歌多以抄寫的方式傳播，存世者必然會有很多歧異。宋人刻書之前，應當有所整理，但他們見到的材料，也會受到各種條件的限制，工作時也不可能一一窮搜冥采，仔細雠校，因此後世所傳的李白詩歌，必然會有一些字句出入甚大。要想完全恢復李白詩歌原貌，無疑是困難的。

時至今日，我們擁有了前人無法擁有的一些有利條件，如敦煌卷子的發現，國外古抄本的傳入，提供了很多比之宋本李集更為原始的資料。整理古籍時，觀念上也已有革新。使用的材料，不再拘于詩文的總集與別集，而是擴及唐宋人的選本與金石實物，乃至小說、筆記與詩話等等，加以綜合考察。對李詩中的一些疑難之處，也就可以作出更為合理的解釋。這種考辨工作也不能停留在純文獻的領域內，研究者必須對盛唐時期詩壇的氛圍和李白的個人特點有所了解，才能對不同文字所體現的思想有恰切的把握。一字之推敲，往往要動員到好多領域的知識，故此事雖小，

做好它也不易。只有勤奮而謹慎地從事，才有可能接近李詩的原始面貌。

轉載自微信公眾號「十九號見」



中國龍王信仰的發生與定型

◎ 喬英斐

引言

龍王是民間信仰中的一個重要神祇，其職能主要與水有關，掌控降雨（包括與降雨有關的各種氣象，如風、雷等）和管理各種水域（江、河、湖、海、井等）。龍王信仰的源頭可以追溯到先秦時期已經發生的龍崇拜。龍崇拜誕生後主要走向兩個發展方向：一方面龍的形象被皇權採用，並逐漸發展成中華民族的象征符號；另一方面龍在民間被賦予人格化特征成為龍王，主管江河湖海、風雨雷電等。

20世紀初，學界已開始對龍崇拜進行研究，閻雲翔指出當時的研究主要集中在三大主題：龍的本源、龍的形象和龍的民俗，第一種研究成果最多，爭論也最多。到20世紀80年代，中國學者對龍王信仰與龍崇拜有了更清晰的區分，由此出現一

系列關於龍王信仰起源與流變的研究，接續了此前關於「龍的本源」問題的討論。季羨林較早提出龍王純粹是印度輸入之物，為龍王信仰史的研究奠定了基調，此後的研究大都圍繞著中國龍和印度龍王的關係進行討論。多數學者認同佛教之于中國龍王信仰的重要影響，同時也考慮中國本土文化對佛教文化因素的吸收和改造作用。基于這種觀點，學者們對龍王信仰史上的一些重要節點進行了文獻考證，如龍王名稱的傳入、龍王形象的轉變、龍王功能的來源、以龍祈雨儀式的變化、龍王廟的出現等。還有一類研究將龍王信仰放在海神信仰史中加以勾勒，關注了四海神與四海龍王的接替關係。以上研究雖然覆蓋了龍王信仰史的各個階段，但一方面因學者所見材料不同，考證結果有差異，尚需進一

步討論；另一方面研究多囿于特定視角，缺乏對龍王信仰發生、發展、定型的完整曆史線索梳理。相對來說，王榮國是從宏觀角度較完整呈現中國龍王信仰史的一位學者，他考慮到的影響因素也更加周全，如對佛教、道教、統治者冊封等因素都有提及，對本文多有啟迪，惜失之簡略，缺乏清晰的階段劃分，在細節上也有模糊不準確的地方，如「那伽」引入祈雨功能、四海龍王衰落于元代的觀點均似有誤。

總而言之，目前學界討論最集中的問題即龍王信仰的起源，其他研究多關注龍王信仰史的某一重要時段、影響其發展的某一重要因素或其某個構成部分的曆史，關於龍王信仰的整體曆史線索仍模糊不清。本文旨在重新梳理龍王信仰發展史，完整呈現龍王信仰從誕生到定型期間發生的幾

次重大變化及不同階段的信仰狀況，其中包括龍神信仰的形成、「龍王」稱號的采用和龍王信仰的普及、海龍王與四海神的合體三大階段，並試圖厘清若幹因線索不清而易混淆的概念，如龍、龍神、龍王等。

一、龍神信仰的形成

龍的人格化被很多學者視為龍王信仰形成的最關鍵一步，如苑利指出佛經帶來的擬人化龍王引發了中國人觀念的巨大變革，龍由此從一種類似鱗蛇的動物變成人形。其實龍由獸形向人形轉變的同時，還伴隨了巫術祈雨向祭祀祈雨的轉變，這兩點是龍崇拜與龍王信仰最核心的區別，可作為衡量龍王信仰基本形態——即龍神信仰形成的標準。兩大核心要素的轉變過程大約始于晉代，完成于唐代。

漢及以前的龍崇拜觀念以龍為可被巫術操控的神獸。王充《論衡》的《龍虛篇》駁斥了「天取龍」的流行觀念，反映了當時將龍作為天上之神物的普遍觀念：

盛夏之時，雷電擊折樹木，發壞室屋，俗謂天取龍。謂龍藏于樹木之中，匿于屋室之間也，雷電擊折樹木，發壞屋室，則龍見于外，龍見，雷取以升天。世無愚智

賢不肖，皆謂之然。

還有《亂龍篇》駁斥了「土龍致雨」的「以類相從」觀念，反映當時有通過作土龍求雨的做法：

董仲舒申春秋之雩，設土龍以招雨，其意以雲龍相致。易曰：「雲從龍，風從虎。」以類求之，故設土龍，陰陽從類，雲雨自至。

晉代關於龍的觀念發生轉折性變化，一方面龍的形象人格化，開始出現龍可幻化為人的口傳記錄。據筆者所見，最早可追溯到東晉幹寶《搜神記》，其中收錄了龍幻化為老翁和童子的兩個故事：

晉魏郡亢陽，農夫禱于龍洞，得雨，將祭謝之。孫登見曰：「此病龍雨，安能蘇禾稼乎？如弗信，請嗅之。」水果腥穢。龍時背生大疽，聞登言，變為一翁，求治，曰：「疾痊，當有報。」不數日，果大雨。見大石中裂開一井，其水湛然。龍蓋穿此井以報也。

古巢，一日江水暴漲，尋復故道，港有巨魚，重萬斤，三日乃死，合郡皆食之。一老姥獨不食。忽有老叟曰：「此吾子也，不幸罹此禍。汝獨不食，吾厚報汝。若東門石龜目赤，城當陷。」姥日往視。有稚子

訝之，姥以實告。稚子欺之，以朱傅龜目。姥見，急出城。有青衣童子曰：「吾龍之子。」乃引姥登山，而城陷為湖。

另一方面，向龍祈雨的地點，由臨時「設土龍」變成在龍的固定居所——「龍洞」「龍穴」「淵」等處進行，如：

湘穴中有黑土，歲大旱，人則共壅水以塞此穴，穴淹則大雨立至。

丹水又徑其下，積而為淵。淵有神龍，每旱，村人以芮草投淵上流，魚則多死。龍怒，當時大雨。

甚至出現了專為龍修建祭祀場所的記錄，如：

武昌虬山有龍穴，居人每見神虬飛翔出入。歲旱禱之，即雨。後人築塘其下，曰虬塘。

河水又東徑五龍塢北，塢臨長河。有五龍祠。

從龍的人格化和祈雨場所的固定化可見龍的地位在這一時期已經有所提升，但是第一，投芮草和淹龍穴的方式仍然帶有巫術祈雨的痕迹；第二，「神龍」「神虬」的稱呼顯示出龍更多以獸形顯現，上文雖然舉出了龍幻化為人的例子，但在各類文獻中獸形龍的記載遠多於人形龍；第三，

人們只是在幹旱的時候去求雨，心願達成後加以祭謝，並無定期祭祀活動的記載。顯然，此時的龍崇拜雖已發生重要變化，但尚不完全符合形成龍王信仰基本形態的兩個標準。

唐代，情況發生了進一步變化，一方面定時祭祀取代了巫術操控，這在官方和民間材料中均有體現。《唐會要》載：

開元二年閏二月，詔令祠龍池。

十六年，詔置壇及祠堂，每仲春將祭，則奏之。

十八年十二月二十九日，有龍見于興慶池，因祀而見也，敕太常卿韋縉草祭儀。

二十三年五月一日，宗子請率月俸，于興慶宮建龍池聖德頌。

貞元六年六月，複祭五龍壇。

元和十二年四月，上以自春以來，時雨未降，正陽之月可零祀，遂幸興慶宮堂祈雨。

從中可見，官方不僅多次祭祀和修建龍壇、龍池、祠堂等，還將「仲春」設置為固定的祭祀日期。《通典》「興慶宮祭五龍壇」一篇，詳細記錄了仲春之時祭五龍的整個過程。這一時期民間龍神信仰的情況可從唐詩描寫的祈雨場景中一窺其貌，

李約《觀祈雨》、劉禹錫《和河南裴尹侍郎宿齋天平寺詣九龍祠祈雨二十韻》、白居易《黑龍潭》都是描寫天旱祈雨的詩歌。其中白居易的描寫最為詳細：

黑潭水深黑如墨，傳有神龍人不識。
潭上架屋宮立祠，龍不能神人神之。豐凶水旱與疾疫，鄉裏皆言龍所為。家家養豚漉清酒，朝祈暮養依巫口。神之來兮風颯颯，紙錢動兮錦傘搖。神之去兮風亦靜，香火滅兮杯盤冷。肉堆潭岸石，酒潑廟前草。不知龍神享幾多，林鼠山狐長醉飽。狐何幸，豚何辜，年年殺豚將餵狐。狐假龍神食豚盡，九重泉底龍知無。

此詩還原了唐代民間祈雨的許多細節，從豬肉、清酒、紙錢、香火的使用來看，當時民間祭祀龍神祈雨的方式已與當下龍王信仰的祭祀方式幾乎無異。

另一方面，從人們對龍的稱呼來看，「龍神」「龍君」這樣更具人格化含義、含更多敬意的稱呼在唐代文獻中更加頻繁地出現，尤其是影響較大的唐傳奇《柳毅傳》塑造了鮮活的洞庭龍君形象。另外，五代十國時期的吳越王錢鏐可能是文獻記載中最早為龍神賜號封王的一位君主：

錢塘重地，會稽名邦，垂古今不朽之

基，系生聚無疆之福，有茲舊迹，特創新規，豈曰神謀，實因心匠。蓋水府受天之職，庇民之功，歲時罔闕于牲牢，祈禱必觀于胎鬻，得一方之義化，致兩境之安康。錢鏐普扇仁風，久施異政，至誠所切，遂致感通。其錢塘湖龍王廟宜賜號廣潤龍王，鏡湖龍王廟宜賜號贊禹龍王。牒至准敕旨。但這次冊封似乎影響不大，龍王名稱在這一時期仍只是多見於與佛教有關的記載中。

從以上梳理可見，中國歷史上的龍在民間信仰中主要以雨神身份出現，其人格化始於晉代，其後經歷了祈雨地點固定化、祈雨方式由巫術操控到祭祀的轉變，以及名稱由「神龍」「神虬」到「龍神」「龍君」甚至「龍王」的轉變，這一系列的變化到唐朝基本完成，可以說龍王信仰的基本形態已經形成。

關於龍神信仰的形成不能忽視佛教對其產生的影響。佛教龍王故事的傳入早於中國本土龍的人格化，季羨林已經指出這點，張培鋒也具體考證出最早帶來龍王故事的是西晉時期的《海龍王經》，而且在後來的漢譯佛經中龍王故事頻現。這些材料證明了佛教影響本土龍神信仰形成的可能

性極大，更有力的證據是佛僧降龍為百姓祈雨的故事，如：

《前秦錄》曰：「沙公，西域沙門也。有秘術，每旱，苻堅常使咒龍，龍便下鉢中，天輒大雨。」

《浮圖澄別傳》雲：「石虎時，自正月至六月不雨，澄詣盜口祠，稽首曝露。即有二白龍降于祠下，于是雨溢數千裏。」

因此當時的龍神信仰與佛教存在融合現象，不能說是完全分立的發展，只是並非直接挪用佛教龍王名稱及其故事，而是化用其中的人格化特征，豐富和拓展本土龍形象，在此基礎上創造出符合本土文化心理的龍神。

二、「龍王」稱號的采用和龍王信仰的普及

佛教「龍王」與民間「龍王」名稱一致，使許多學者誤認為後起的民間龍王信仰直接借用了佛經中的「龍王」名稱。宋代趙彥衛在《雲麓漫鈔》中斷言：「自釋氏書入中土有龍王之說，而河伯無聞矣。」這可能是誤導後世學者的源頭。實際上「龍王」名稱真正獲得民間社會的普遍認同始于宋代皇帝封賜龍神之舉，此舉最大的意

義是促成了地方性神明「龍神」向全國性神明「龍王」的轉變，是其地位的本質性變化，可以說是地域性信仰向跨地域信仰的轉變。這是繼唐代龍神信仰形成後，龍王信仰史上的第二個重要轉折點。

從上一部分的梳理可知「龍神」「龍君」是宋代以前最常見的稱呼。「龍王」名稱首現于西晉時的漢譯佛經《海龍王經》，不久後道教經典《太上洞淵神咒經》中也出現了「五方龍王」「四海龍王」以及各種不同名號的龍王，但此後很長時間內「龍王」名稱都未在官方和民間信仰中獲得認同。

直至宋代，朝廷開始大力鼓勵地方官為民間神明申請封賜，制定了明確的封賜流程和標準：

神宗熙寧七年十一月二十五日，詔：「應天下祠廟祈禱靈驗，未有爵號者，並以名聞，當議特加禮命。內雖有爵號，而褒崇未稱者，亦以具聞。」

元豐六年閏六月十七日，太常寺言：「博士王古乞自今諸神祠，無爵號者賜廟額，已賜額者加封爵，初封侯，再封公，次封王，生有爵位者從其本。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者初二字，再加四字。凡古所言，皆當于理。欲更增神仙封

號，初真人，次真君。如此，則錫命馭神，恩禮有序。」從之。

封賜民間神明的信仰管理策略雖在宋之前已出現，但這類現象在宋代猛增，甚至成爲一種普遍現象。龍神作為事關農耕大計的神明在這一封賜潮流中大受裨益，《宋會要輯稿》記載了宋代五龍神如何逐步獲封王爵：

京城東春明坊五龍祠，太祖建隆三年自玄武門徙于此。國朝緣唐祭五龍之制，春秋常行其祀，用中祀禮。真宗大中祥符元年四月，詔修飾神帳。哲宗元祐四年七月賜額。先是熙寧十年八月，信州有五龍廟，禱雨有應，賜額曰「會應」，自是五龍廟皆以此名額雲。徽宗大觀二年十月，詔天下五龍神皆封王爵，青龍神封廣仁王，赤龍神封嘉澤王，黃龍神封孚應王，白龍神封養濟王，黑龍神封靈澤王。

五龍神封王後，各地方龍王廟的封賜記錄也頻現，如宋代吳自牧《夢梁錄》的「山川神」部分記錄了多處龍王廟的封號、賜額：

王封助靈佑順侯，英顯于通應公廟，即廟子頭楊村龍王廟是也。平波祠，賜額善順廟。錢塘順濟龍王，賜額昭應廟，並

在白塔嶺之原。孚應廟，在磨刀坑。廣順廟，在龍山。惠順廟，在江塘。順濟龍王廟，在湯村順濟宮。三侯加王爵美號，曰廣澤靈應，曰順澤昭應，曰敷澤加應。自平濟至順濟十廟，俱司江濤神也。嘉澤廟，在錢塘門外二裏，錢武肅曾封王爵，今改封曰淵靈普濟侯。水仙王廟，在西湖第三橋。會靈廟，在臥柳洲。五龍王廟，在湧金門外上船亭。龍井惠濟廟，在風篁嶺，美號王爵曰嘉應廣濟孚惠王。南高峰龍王祠，在榮國寺後盤盂潭，累封曰孚應昭順侯。玉泉龍王祠，在葺芝塢淨空寺內，其神加封美號，曰嘉應溥澤公。

從這兩則賜封材料來看，在宋徽宗下詔封王之前龍王被稱作「龍神」，龍神獲封的爵號有「王」「公」「侯」不同等級，而「龍王」是其中最高等級的爵號。

隨著各地龍神不斷獲封，「龍王」開始在有關於民間信仰的記載中經常出現，成為龍神的新稱。以宋代石刻《龍王靈感記》為例，該文記錄了仁化錦石岩龍王響應邑宰蔣公祈禱的事跡，全篇以「龍王」稱之卻未提封賜之事，獲封是地方信仰具有合法性的最有力證據，碑記通常會加以記錄，無記錄則可能因為未曾獲封，「龍王」只是

作為當時對這一神明的通稱被使用。此文還刻意對「龍王」之稱做了解釋：

得非所謂龍王者，雲藏于岳，雨貯于襟，呼吸之間，感召不爽，命之曰龍王，信不誣矣。

以最高爵號為新稱既是慣習所致，也是為了強調龍王信仰的高地位及合法性作出的刻意選擇。由此可知中國民間信仰中的「龍王」並非來自佛教，而是來自皇帝給予的封號，「龍王」之「王」的性質如同「天後」之「後」、「關帝」之「帝」。這也是「龍王」稱號遲遲未被民間信仰采用的重要原因，封建王朝時期，神明都在天子的管束之下，通常在皇帝冊封的情況下，神明才有資格使用爵位稱號。

宋代封王之舉在龍王信仰發展史上帶來的變化有兩個，除了「龍王」取代「龍神」成為至今仍被使用的通稱外，朝廷賜予的爵號還極大提高了原本民間龍神的地位，使其以龍王的身份得到更多重視和更加普遍的崇信。具體來看，龍王信仰的崛起主要是地方信仰力量與統治者合力推動的結果。宋代統治者要求神明必須有靈應才能封賜，且封賜程序始於地方官的主動奏報，所以當地信仰者與王朝統治者都在

其轉變過程中發揮了助推作用。但龍王的地方性特點很強，通常與特定的水域聯系在一起，一口井、一汪泉、一條河都會有自己的龍王，龍王主要是管控其領地的降雨和水域，不會隨附遠赴異地他鄉的人們，所以龍王在宋代的崛起可能與傳播的關係不大，更可能是龍王作為自然神原本就在各地已經擁有了固定的信眾，借助朝廷封賜獲得了更加顯耀的地位和更多關注，這同時推動了各地龍王廟的進一步興建非一地而向另一地的傳播，各地的龍王常常不是同一位，使龍王信仰呈現出全國普及的態勢。

三、海龍王與四海神的合體

海龍王信仰是龍王信仰非常重要的一個組成部分，因與四海神存在相互糾纏的關係，其曆史梳理需要回溯到四海神信仰的源頭。我國早在先秦時代就已經有了四海神觀念，並且曆代帝王都重視祀海，賦予了四海神非常穩固的地位，因此最初龍神（龍王的早期稱呼）和四海神的領域界限分明，龍神主要在陸地水域中，而四海神則稱霸海域。雖然如此，但二者均與水關係密切，具備合體基礎。唐代海龍王的

身影開始在不同文獻中出現，在與四海神信仰保持了一段各自獨立的發展曆史後，到宋代有資料明確顯示，四海神的名稱之下已經不再是原來的海洋水體神形象，而被替換成了四海龍王，仿佛是經歷了一場悄無聲息的競爭，自此海龍王進入沿海的海神廟中接受人們奉祀，並且成爲四海神之真身，至今仍在北方海域興盛不衰，這也是龍王信仰定型的最後一步。

（一）四海神信仰的發生與發展

海龍王是頂著四海神之名崛起的——即本文所謂的「合體」，因此要理清海龍王的曆史，首先要追溯四海神的曆史。

關於四海神形象的描寫，最早應是出現在《山海經》中，其中記載了東海神禺、南海神不廷胡余、西海神弇茲、北海神禺強（禺京），除南海神被描述爲「人面」外，其他都是「人面鳥身」形象。《太公金匱》中提到的海神則是南海神「祝融」、東海神「勾芒」、北海神「玄冥」、西海神「蓐收」，書中稱他們爲「丈夫」，可見此時人們將海神想象爲男人之形。漢代緯書《龍魚河圖》中的四海神有名有姓，還各有夫人。唐代海神沒有明確的形象描述，但據有關記載可推測海神本質應是海洋水體化身之神，

如《冊東海神爲廣德王文》載：

惟東海浴日浮天，納來宏往，善利萬物，以宗以都。朕嗣守誓圖，式存精享，神心允穆，每葉休征。今五運惟新，百靈鹹秩，思崇封建，以展虔誠，是用封神爲廣德王。

其中朝廷對冊封原因的說明緊扣海洋水體的特征，稱贊了海之廣闊、善納、利澤萬物，可見海神很可能就是海洋水體之化身。另外，韓愈的《南海神廟碑》寫道：

海于天地間爲物最鉅。自三代聖王，莫不祀事，考于傳記，而南海神次最貴，在北東西三神、河伯之上，號爲祝融。

作者贊歎了海之大並強調了其「祝融」之稱號，這表明先秦的四海神觀念在當時仍具生命力，可推測唐代四海神依舊延續了人形。

祭祀是民間信仰的重要構成部分，未納入祭祀的神話或故事形象不能稱之爲信仰對象。因此要了解四海神信仰，還需了解其祭祀情況。對四海神的祭祀也是早在先秦時代就已發生，如《禮記·月令》載「天子命有司祈祀四海、大川、名源、淵澤、井泉」，《禮記·學記》載「三王之祭川也，皆先河而後海」，此後曆代統治者都十

分重視祭海。《漢書·地理志》東萊郡臨胸下注解「有海水祠」，說明此時已有民間爲海神立祠的現象。隋代首次出現官方爲四海神立祠祭祀的明確記載：

開皇十四年閏十月，詔東鎮沂山，南鎮會稽山，北鎮醫無閭山，冀州鎮霍山，並就山立祠。東海于會稽縣界，南海于南海鎮南，並近海立祠。

唐代四海神地位有較大提高，除延續前代「嚴時以祀」的制度：

五嶽、四鎮、四海、四渎，年別一祭，各以五郊迎氣日祭之……東海，于萊州……南海，于廣州……西海及西渎大河，于同州……北海及北渎大濟，于洛州。其牲皆用太牢。祀官以當界都督刺史充。

祀海還被列入中祀，而同一時期的五龍祠僅是小祀：

日月星辰、社稷、先代帝王、嶽鎮海渎、帝社、先蠶、孔宣父、齊太公、諸太子廟爲中祀。司中、司命、風師、雨師、衆星、山林、川澤、五龍祠等，及州縣社稷、釋奠爲小祀。

更重要的是唐玄宗爲四海神封王，確立了其在海域神明中的最高地位：

（天寶）十載正月，四海並封爲

王……太子中允李隨祭東海廣德王，義王府長史張九章祭南海廣利王，太子中允柳奕祭西海廣潤王，太子洗馬李齊榮祭北海廣澤王。

伴隨這一系列舉措，此一時期遣使祀海的記載及有關祭文也明顯增多。

綜上，四海神信仰自先秦至唐，地位逐步上升，唐代封王達到其巔峰位置。此後，四海神在不知不覺中走向隱沒，被海龍王悄然取代。

(二) 海龍王信仰的發生

中國原有的龍居于陸地水域、主管降水，首先引入「海龍王」說法的是魏晉時期的漢譯佛經《海龍王經》。此後道教經典《太上洞淵神咒經》才出現「四海龍王」的提法，但並未提及其與海洋的關係，而是用以防火安宅。

唐代，海龍王在佛道教經典以外的文獻材料開始反復出現。唐傳奇中較多見，如《葉法善》中東海龍王因幻僧竭海竊寶而向葉法善求救，《巴邛人》中提到「君輸我海龍神第七女發十兩」，《震澤洞》中提到「蓋東海龍王第七女掌龍王珠藏」，《長須國》中蝦王派駙馬向海龍王求救。唐詩中也時有對海龍王的想象：

不敢唾汴水，汴水入東海。汙泥龍王宮，恐獲不敬罪。（盧仝《冬行三首》）

海宮正當龍睡重，昨夜孤光今得弄。
（鮑溶《采珠行》）

除了在文學作品中出現外，《太平寰宇記》引唐代《郡國志》提到：

陂見有海龍王神祠在焉。

顧況的《釋祀篇》借溫人因雨潦祀海龍之事解釋祀典制度，也提到「海龍」「海廟」：

龍在甲寅，永嘉大水，損鹽田。溫人曰：「雨潦不止，請陳牲豆，備嘉樂，祀海龍，揀辰告廟，拜如常度。」況曰：「不可。夫天雨若，其冥數也。天苟不已，龍曷能已？先王經物，祀典有常。今海為川長，龍為介長，不應祀而祀之，非禮也。」

這說明至少從唐代起民間就已經出現信仰海龍王並為其建廟祭祀的現象。海龍王廟進入記載預示了海龍王信仰的崛起，也意味著其取代四海神之路的開始。

(三) 海龍王與四海神的合體

通過上面兩部分的梳理可知，唐代是海龍王信仰和四海神信仰發展的關鍵時期。此時海龍王信仰發展起來，有關的傳說故事頻現，民間海龍王廟及信仰活動的記載

也已經出現；四海神信仰一方面延續著前代的信仰傳統，一方面通過唐代統治者的冊封獲得更加尊崇的地位，二者處在共同上升的狀態。我國很早就有萬川歸海的觀念，《莊子》即言「天下之水，莫大于海，萬川歸之」，這種觀念將龍神和四海神的統治區域聯系在一起。漢代又出現了向東海神祈雨並得到回應的材料，如謝承《後漢書》載：

奚延轉議郎，徐州遭旱，延使持節到東海請雨，豐澤應澍雨，與京師同日俱霽，還拜五官中郎將。

這為東海神賦加了與龍相同的降雨功能，進一步加強了二者之間的聯系。相關聯的統治區域和相同的功能作為基礎，再加上同時表現出上升之勢，海龍王與四海神的合體在唐代已經呼之欲出。

相較于前代，宋代統治者尤其熱衷于封賜神明，此時對四海神的封賜也增加了。宋代除了延續唐制按時祭祀四海神之外，又在唐代封號的基礎上繼續加封，通過對比加封材料及其他相關記載可知，宋代所謂的四海神已經被置換成龍王形象。東海、南海實在疆域之內，獲得冊封最多，因此我們可以從這兩位海神的有關記載來看。

南海神在宋代受到過數次冊封，其中高宗紹興七年（1137）的加封記錄不同以往，將南海神之廟稱為「南海龍王祠」：

洪聖廣利昭順威顯王廟。廟在廣南東路廣州南海龍王祠。其配明順夫人，徽宗宣和六年十一月封顯仁妃；長子封輔靈侯，次子封贊簡侯，女封惠佑夫人（其洪聖廣利昭順王自初封至加封年月並未見）。高宗紹興七年九月，加封洪聖廣利昭順威顯王。

再看東海神，孝宗乾道五年（1165）加封東海神的記載提道：

紹興辛巳，虜人入寇，李寶等舟師大捷于膠西，是時神靈助順，則東海之神于國為有功矣。

也就是說東海神因助李寶大捷膠西而加封，而此事後代文獻《齊乘》也會提及：

石白島龍祠。膠州海邊，宋紹興三十一年封佑順侯，賜額「威濟廟」。完顏亮南侵，遣舟師由海道趨兩浙。宋將李寶遇于膠西海口，禱于神祠，得風助順，遂殲金師，故加封。

由這兩條材料可知東海神廟即石白島龍祠，再回溯宋代文獻，確實也存在石白島龍祠的記載，記載顯示該祠在紹興三十一年（1161）獲封賜，當時廟址就在密州：

石白島龍祠。在鹽城縣、密州膠西。光堯皇帝紹興三十一年十一月賜廟額「威濟」，封佑順侯。先是于密州立廟，封爵賜額，其後以膠西隔絕，詔于楚州鹽城治海建祠焉。綜上可以確定紹興三十一年（即紹興辛巳）助李寶大捷于膠西且獲封賜的東海神之廟就是「石白島龍祠」。至此我們已經可以確定宋代東海神、南海神即東海龍王、南海龍王，只是人們已習慣于用傳統的「海神」稱之，亦可進一步推測曆來為官方重視的四海神在宋代已經被替換成四海龍王。萊州東海神廟和廣州南海神廟作為朝廷指定的官方海神廟相關記錄甚多，民間海神廟很難得到同等重視，僅有零星記錄，但亦可反映民間的信仰情況，如《宋會要輯稿》載：

東海龍祠。在胸山縣。神宗熙寧八年十月封靈德侯。

《太平寰宇記》載：

（蓬萊縣）海渚祠，在縣北二十四裏大入城上。

（掖縣）海神祠，在縣西北十七裏。地理志雲東萊郡有海神祠，謂此也。

郡國縣道記雲「臨胸有海水祠」，今故城北去海二十裏，南去海神祠約五六裏，

與漢志注同。

宋代統治者非常重視民間信仰，封賜秉持「靈驗」原則，並要求地方主動上報，派官員訪問民衆、加以核查，已有穩固信仰基礎的神明才有機會得到封賜；海龍王與四海神在宋代合體，與當時官方、民間頻繁的信仰互動有著密不可分的關係。沿海民衆建廟奉祀海龍王的現象在唐代已有記錄，到宋代海龍王才與官方祀典中的四海神畫上等號，應是經過一段時間的發展後海龍王獲得了堅實的民間信仰基礎，再通過宋代朝廷的冊封實現了二者的合體。雖然宋代海龍王已成為海神廟的主神，但「海神」及「海神廟」的稱呼習慣一直延續到清代。《元史》《明史》《清史》中有許多遣使祀海、封賜四海神、修建海廟的記載，這些記載均沿用了傳統的「海神」稱呼，另有一些記載則改稱「龍王」，如元代樊恩征《重修龍王廟記》是為東海神所作：

利津縣東海廣德靈會王行祀在焉，惟神海之所主也，祀典載之詳矣。夫軍國之需，鹽賈是尚，凡興作煎辦，必借是神之佑，莫不備香火，割牲醴酒以奠。

清代《清朝通典》中關於雍正冊封四海神的記載使用了四海龍神的稱呼：

(雍正二年八月)又加四海龍神封號，東海曰「顯仁」，南海曰「昭明」，西海曰「正恒」，北海曰「崇禮」，均遣官齎送祭文香帛，令地方官致祭。

清代《山東通志》將東海神之廟稱作龍王宮：

(登州府)廣德王廟在城西北，祀東海神，又名龍王宮，在畫橋西。

綜觀以上三部分的梳理可知，我國最早的且長期占據顯要位置的海神信仰是四海神信仰，其出現遠早于海龍王信仰。海龍王首先在魏晉時期的漢譯佛經《海龍王經》中出現，當時並未在佛道兩教以外產生普遍影響。到唐代海龍王開始在各種通俗文學作品中頻現，也開始成為沿海居民的信仰對象，但相關記載極少，仍難與早已被列入官方祀典的四海神相抗衡。經過一段時間的壯大，海龍王在宋代實現與四海神的合體，雖然海神仍是慣用稱呼，但此時所謂的四海神實為四海龍王；元明清延續了使用海神之稱的習慣，各地海龍王廟也仍多以海神廟為名。

海龍王與四海神的合體其實也是海龍王對四海神的取代，合體之說是考慮到二者某些佑護功能的重合及海神名稱的保留。

海龍王取代四海神的過程就是海龍王勢力增長與擴張的過程，這一過程顯現于唐代，在宋代完成，決定其發生的主要因素有三點：

第一，兩者掌管領域的重合。龍在先秦文獻中就與降雨联系在一起，而這項功能在「龍、龍神、龍王」的變化過程中一直穩居核心位置，海龍王的出現又標志著龍王的領域從陸地水域延伸到了海域。四海神自誕生之初就是主管海域的神明，海是萬川所歸之處，自然也成為重要的祈雨對象。這決定了信仰者只需在海龍王和四海神之間擇一即可。

第二，龍王信仰的形成與普及。從前面兩部分的梳理可知，人們將龍作為祭祀祈禱的神明始於晉代，龍神信仰最終成型于唐代，宋代統治者為龍神加封王爵，龍王的地位和知名度得以大幅提高。海龍王信仰則從唐代開始有建廟奉祀的記載，在宋代成為官方祀典中的四海神形象。所以，民間開始奉祀陸地龍王的起點早于海龍王，而二者開始發展壯大的時間則有重合，應是陸地龍王信仰的普及帶動了其勢力向沿海地區的延伸。雖然筆者並未找到唐宋時期非常明確的證據，但可以從清代的一則

材料來對照理解這點，《文登縣志》記載本縣回龍山上有一座神龍祠，初因神龍能興雲雨而建：

昌山俗名回龍山。《金史地理志》：「文登縣有昌山。」《一統志》作昌陽山，一名巨神山，在城西南三十裏，山有巨神龍，自漢已著靈異，建祠山上。《寰宇記》引宋《永初山川記》雲：「《郡國志》：昌陽縣有巨神龍，有祠，能興雲雨，崔炎避黃巾賊于此山。」

後來本縣的海商、漁民也加以奉祀：

竊查縣城迤南柘陽山，舊有龍神廟一座，山下有龍母祠一座。相傳祠、廟均建自前明年間，曆今數百余載。每逢旱暵，鄉民輒先赴山下龍母祠祈禱，復上山赴龍神廟祈禱，無不立沛甘霖。縣境各海口商漁船隻，每遇風濤，虔求神佑，輒獲平安。

可見靠近海域的龍王廟可憑借其靈驗產生的影響力和地理優勢逐漸吸引到以海為生的信眾。

第三，佛教信仰影響的擴大。季羨林指出，佛教很早就進入中國，經過送進來、取進來的階段後，在宋元時期進入中國化的階段，其結果是佛教被中國文化改造形成「禪宗」，中國文化被佛教影響形成「理

學」。這是佛教中國化在正統宗教和文化中的體現，這一過程在民間信仰中也有體現。竺沙雅章指出佛教在宋代以不同于唐代的方式繼續興盛，就是指佛教的世俗化、平民化。可見，至宋代，佛教的影響擴及到整個中國社會。海龍王早在晉代就通過漢譯佛經被引入，但因中國本土四海神信仰勢力的強大，直到唐代海龍王才開始在民間信仰領域嶄露頭角，並在宋代取代了四海神，這種變化與當時佛教對整個社會影響力的擴大不無關係。

總而言之，海龍王對四海神的取代是以上三種因素合作促成的結果，是當時的社會環境和曆史趨勢下必然出現的結果。

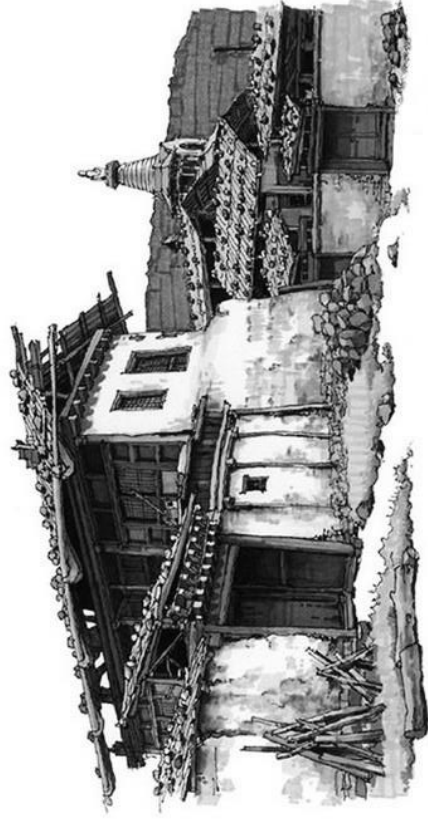
四、結語

通過以上梳理，我們已經可以得出一條非常清晰的龍王信仰生成線索，從發生到定型，龍王信仰共經歷了三個比較重要的節點。第一個節點是龍神信仰的出現，涉及兩個核心因素的變化：龍的形象從獸形變成人形，向龍祈雨的方式由巫術操縱變成固定場所的祭祀。這次變化主要應歸功于佛教引入了龍王的人格化特征，激發了中國龍的重塑。第二個節點是「龍王」

名稱的采用，標誌著龍王信仰從地域性向跨地域性的轉變。這次變化的動力主要來自統治者為加強集權統治而採用的民間信仰管理策略。第三個節點即龍王信仰的最後定型，其標志是海龍王信仰的形成，此前中國本土龍王的領域只在陸地範圍，主要和農耕生活關聯在一起，海龍王勢力壯大後，悄無聲息地取代了原來的四海神，開始在海域發生作用。龍王地位的提高和佛教影響的擴大是這次變化最主要的助推力。至此中國民間龍王信仰的所有形態都已形成，之後主要在農業和漁業兩大基礎產業中發揮作用。

本文在梳理龍王信仰生成線索的過程中也考釋了之前因線索不清而產生的細節問題，有些學者在引用材料和已有研究成果時常常出現混用龍與龍王、四海神與四海龍王的問題，原因就在于未能辨析這些相似形象的存在時段及其相互關係。根據本文的梳理考證，龍、龍神、龍王、海神、海龍王各有所指，扮演著不同時期的主角，也在曆史發展過程中產生過複雜的糾纏關係，須謹慎區分、細加辨析。

轉載自微信公眾號「華學論壇」



汪老明白如話文字中的詩意

◎ 王安憶

汪曾祺的小說，可說是頂頂容易讀的了。總是最最平凡的字眼，組成最最平凡的句子，說一件最最平凡的事情。輕輕鬆鬆帶了讀者走一條最最平坦順利簡單的道路，將人一徑引入，人們立定了才發現：原來是這裏。誘敵深入一般，堅決不豎障礙，而盡是開路，他自己先將困難解決了，再不為難別人。正好與如今將簡單的道理表達得百折千回的風氣相反，他則把最複雜的事物寫得明白如話。他是洞察秋毫便裝了糊塗，風雲激蕩過後回複了平靜，他已是世故到了天真的地步。

汪曾祺的小說寫得很天真，很古老很愚鈍地講一個閒來無事的故事，從頭說起地，「從前有座山，山上有座廟」地闕了頭。比如：「西南聯大有一個文嫂」（《雞毛》）；比如：「北門外有一條承志河」（《王四海的

黃昏》）；比如：「李二是地保，又是更夫」（《故裏雜記》）；比如「全縣第一個大畫家是李氏，第一個鑒賞家是葉三」（《鑒賞家》）。然後，便順著開頭徐徐地往下說，從不虛晃一槍，弄得撲朔迷離。他很負責地說完一件事，再由一件事引出另一件事來，由八千歲的米店寫到八千歲的大黑驢子，大黑驢子帶出了宋侉子，由宋侉子的驢子說到宋侉子的錢，錢又牽出了虞小蘭，虞小蘭在街上碰到了八千歲，八千歲生怕受了誘惑，「趕快邁動他的大腳，一氣跑回米店」，於是開始了米店裏的日復一日的生活，米店裏的生活再引出了八舅大爺，八舅大爺敲詐了八千歲，八千歲最終說了一句：「給我去叫一碗三鮮面」，便很無聊地完了。這是一個什麼樣的故事啊！這似乎僅只是一個從青菜蘿蔔到三鮮面的生涯。

那麼這是一個什麼樣的生涯呢？一個小資產者偶然的又是命定的受挫，亂世裏一個人的人生觀的轉變，僅此而已，卻也足夠了。

汪曾祺總是很笨拙很老實地講故事，即便是一個回憶的故事，他也並不時空倒錯地迷惑，而是規規矩矩地坦白出什麼時候開始回憶了，將過去式與現在式很清楚地劃出，拉開距離，很不屑于去玩些小花頭似的。然而，通篇看下，這一生的沈浮又成了一個「晚飯後的回憶」，其中便有了極深的悲涼，真是「而今識盡愁滋味，卻道天涼好個秋」。由此可見，郭慶春的一生安排成一場飯飽後的回憶，結構的本身就包含了內容。汪曾祺貌似漫不經意，其實是很講究以結構本身敘事的，不過卻是不動聲色，平易近人。他不動聲色地講述著

人們日復一日的生計，卻帶出了一樁特殊事件。他寫李三的更夫的日子，寫他的職責、工作，「二進臘月，李三在打更時添了一個新項目，喊，小心火燭。」李三一邊敲一邊來到了河邊，看見船幫外別著一支船篙，順手牽走，卻牽不動了，篙子的後梢被一只很有勁的大手攔住了。」結果李三有史以來第一次挨了罰。汪曾祺筆下幾乎沒有特殊事件，都是一般狀況，特殊事件總是在一般狀況的某一個時節上被不顯山不露水地帶出，而事實上，汪曾祺的故事裏都有著特殊事件，堪為真正的故事，這種一般與特殊的結構上的默契，實是包含了一種對偶然與命運的深透的看法，其實也是汪曾祺的世界觀了。

汪曾祺講故事的語言也頗為老實，他幾乎從不概括，而盡是詳詳細細，認真真地敘述過程，而且是很日常的過程。他將秦老吉的三個姑爺做活的情景寫得那麼仔細：淌鞋，剃頭，捏糖人。他決不用很漂亮的詞藻歌頌他們熱愛勞動以至熱愛生活，他只將那過程一一寫到，便完了。寫迷路這一回事，他便一筆一畫地寫他如何迷路：「我住在一個村子里，比如說是王莊吧，到城裏去辦一點事，再回來，我記得

清清楚楚是怎麼走的，回來時走進一個樣子也真有點像王莊的村子，一問，卻是李莊！還得李莊派一個人把我送到王莊。」寫大學生的窮酸與灑脫，他便本本分分地寫他們怎麼窮酸與灑脫：「他們的襪子沒有後跟，穿的時候就把襪尖往前攏攏，窩在腳心裏，這樣後跟的破洞就露不出來了。他們的襯衫穿髒了，脫下來換一件。過兩天新換的又髒了，看看還是原先換下的一件幹淨一些，于是又換回來。有的要去參加，沒有一件潔白的襯衫，靈機一動，有了！把襯衫反過來穿，打一條領帶，把鈕扣遮住，這樣就看不出反正了，就這樣，還很優美地跳著《藍色的多瑙河》……文嫂看到這些先生，常常跟女兒說：「可憐！」將人物的說話作為敘述的部分，也是汪曾祺時常用的。有時候對話一句一句的，有點像詩：「孩子的媽媽有時來找孩子，就問僂奶奶：「看見我家毛毛了麼？」，僂奶奶就說，「看見咧，往東咧。」或，看見咧，過河咧，……」說的話總是很平常的，不說也可以的話，可是若真的不說了，便不真切了似的。並且在一整段第三人稱的敘述裏，忽有了第一人稱的說話，便十分的活了。

汪曾祺還很少感情用語，什麼都是平

平常常實實在在地去寫。人心裏有時會有的一股微妙曲折的情緒，他像是不經意去寫似的，他總是寫實事，而不務虛。然而，時常的，很無意的一句話，則流露出一種心情，籠罩了之前與之後的全篇。比如八十歲去看小千歲捉住的一只寶石眼的鴿子，「翻過來，正過去，鴿子眼裏的沙子就隨著慢慢地來回流動，他覺得這很有趣，而且想：這是怎麼回事呢？」比如《王四海的黃昏》的末尾：「這天他收到老大、老六的信，看完了，放在信插子裏，依舊去遛彎。他坐在承志橋的靠背椅上，聽見遠處有什麼地方在吹奏，得勝令，他忽然想起大世界、民衆樂園，想起霓虹燈、馬戲團的音樂。他好像有點惆悵。他很想把那對護手鉤來耍一會。不大一會，連這點意興也消失了。」「王四海站起來，沿著承志河，漫無目的地走著。夕陽把他的影子拉得很長。」令人想起這個浪迹天涯而最終落地生根的江湖藝人離奇又平常的一生。有了前邊的王四海的生平，此時才可生出這樣一股心情，有了最後的一段話，才可去想前邊王四海的生平。這其實是一個愛情的故事，卻沒有一個與情愛有關的字，可是一個藝人放棄了六合天地五湖四海，在

一個小鎮上棲了身，還能再苛求什麼呢？還有那鎮著的房間裏，散綠的玻璃珠子滴滴答答落在地板上的聲音，《珠子燈》傳達出的情感也實在很多了。

汪曾祺用最平凡的材料說一個不那麼平凡甚至還相當要緊的故事，可謂大道不動幹戈，真是大智若愚了。不過，汪曾祺有時候難免也會笨過頭又露出了聰明，比如《星期天》，他寫道：「全系教職員工，共有如下數人。」然後是一、二、三、四地下去，直下到「九，我。」亦太過簡陋。明明是在寫小說，卻偏偏不寫小說，而寫人事檔案似的，則有些「此地無銀三百兩」，倒更做文章了。再比如《迷路》，寫到最後，他終於被領回了王家梁，人們「騰地一下子站了起來。他們的眼睛分明寫著兩個字：老虎。」「老虎」二字正應了前邊隨意似地寫到的老虎出沒，露出了刻意求工的破綻。于汪老，似乎是不應犯的錯誤，盡管汪老也是應該犯錯誤的。

大道不動幹戈的境界，絕不是一日兩日的修養。曾聽人說過，汪曾祺在他年輕的時候（汪曾祺自然也是有年輕的時候），寫過一個複仇者的故事，說一個人死時，將他的仇人名字刺在兒子的手腕上，囑兒

子一定要為父報仇。兒子走過千山萬水走到了一個村子裏，見一個樵夫在砍柴，樵夫手腕上正刺著兒子的父親的名字，兒子便轉身回了家鄉。這是一個絕妙的故事。

構思極其工巧而精緻，且又奇峻，以此可見汪曾祺也是從奇峻別致出發而至今日的淡泊如水。以此還可見汪曾祺是很會講故事的，實已是講故事講出了精，才到了今日的「情節淡化」。奇致已成了骨子，而不在皮毛。還聽說汪曾祺曾在《沙家浜》劇組工作過，全國八個樣板戲的荒漠時代是一回事，樣板戲的內容本身是另一回事。《沙家浜》其間的唱詞是令人難忘的：比如那一段「壘起七星竈，銅壺煮三江，擺開八仙桌，招待十六方」。個中虛實對仗，又工整又靈活，且又自然天成。以此可見汪曾祺是很專研詩詞的。有了這詩詞的功夫作底，明白如話的文字才可有詩意。曾有一次在上海金山開會，汪曾祺注意到我的發言稿中有「聒噪」二字，便問我的「聒」從何得來。我說並沒有什麼地方，就這樣很平常。他讓我再想想，我想了想，說：「是從《約翰克裏斯朵夫》裏得來。」他便說：「這就對了，《約翰克裏斯朵夫》是誰譯的？是傅雷。傅雷是什麼人啊？」

傅雷是學貫中西的譯家，古文的底子非常厚實。汪曾祺是極重用字的，如今這一派天真純樸，實已經是經歷了二次否定的皈依。其間的奧妙，是大有文章可做的。像我這樣分析汪老的小說，不知汪老同意不同意。

轉載自微信公眾號「人民文學出版社」



方言裏的南與北

◎ 周振鶴

漢語的北方方言是古代生活在中原地區的漢族所用語言經過長期發展，並受周圍少數民族語言影響的直接結果。而分布在中國南方的其他漢語方言則發端于歷史上黃河中下游地區人民的幾次南下移民活動。

中國歷史上的移民，上溯先秦，下及近世，代代不絕。人口遷移的方式大概有兩類，一是人民自動的流徙，一是政府有計劃的移民。前者多因為戰亂、災荒、饑饉或人口膨脹所引起，後者則是為了某種政治、軍事或經濟上的目的。

縱觀中國歷史上的移民活動，遷徙的大方向主要是由北向南，其次是由東到西，反向而行的例子比較少見，這一重要特點產生了漢語南方各方言的最初源頭，並形成了今天漢語方言地理的格局。

吳方言的源頭最為久遠。據《史記》

記載，三千年前的先周時代，有一支移民在經過一場政治變動後，從陝西渭水流域遷到江南太湖流域。他們建立了吳國，其語言可能成為後來吳方言的最早淵源。

比吳方言稍晚的是湘方言。湘方言來源于今天已不存在的古楚語。在商朝末年的中原動亂中，楚人南遷至江漢流域，因此楚語被帶到了湖北地區。戰國時期，楚國南進占有湘資流域，于是古楚語又擴散到湖南。

秦統一六國後，向南越過五嶺占有了兩廣地區。嶺南原是百越民族的居住地，秦始皇為防止他們的反抗，派遣五十萬軍隊駐紮于此。這些士卒所用的語言，成為今日粵方言的先聲。

福建本是閩越族的家園，西漢時這裏僅設一個縣。東漢末年，軍閥混戰，大量北來移民從陸路和海路進入福建，八十年

中，福建西北山地和東部沿海接連出現十三個新縣，原始閩方言應該就萌發于這一時期。

贛方言和客家方言出現最晚。江西地區古稱吳頭楚尾，應當是古吳語和楚語的交彙處，因此漢代以前並沒有原始的贛語。在西晉永嘉年間（307-312年）以後發生的漢族人民大南徙的浪潮中，有部分北來的移民到達江西北部，他們帶來的語言可以看成是贛方言和客家方言的前身。

漢語南方各方言就是在上述淵源的基礎上，經過千百年來多次移民活動所帶來的新方言不斷衝擊，發生取代、交融、滲透、混合而向前發展演化的結果。

晉代以前，淮水秦嶺一線或許可以看成是南北方言的大致分界線，西晉以後發生的三次南下大移民才使北方方言大規模越過此線進入南方，從而逐漸改變了南方

方言的地理布局。漢語方言的基本格局，正是曆史上漢人三次大南遷和一些中小規模的移民活動所造成的。

第一次漢人移民大浪潮發生在西晉永嘉以後至南朝宋泰始年間（371-486年）。西晉末年的八王之亂導致了邊疆少數民族的入侵，因此而迫使大量中原漢人向南流徙，在永嘉元年至泰始二年的一百五十年間，南遷的流民達九十萬人之多。這個數目約占西晉北方人口的八分之一，又占到南朝宋人口的六分之一，換句話說，北方每八人就有一人南遷，而南方人口中每六人就有一人是北方僑民。

南遷的東晉以建康（今南京）為首都，這裏雲集了大量北方的衣冠士族，他們地位高貴，因此南方的士族紛紛改變自己的方言，來仿效他們的北方口音。當時有個名叫顧長康的南方士族堅持不學北方話，還遭到旁人追問：「你為什麼不說洛陽話？」

在南京以東的鎮江一帶，北方僑民竟占到江蘇全省僑民的十分之九，甚至比當地土著居民還多。由於遷徙時間集中，僑寓地區集中，而且僑民的居住方式往往是聚族而居，在這種情況下，僑民所帶來的北方語言必然要對土著語言發生深刻影響。在江淮之間，當時的北方方言已經取得優

勢，而在湖北地區，北方方言必然也對楚語發生衝擊，產生了西南官話的最初端倪。

第二次移民大潮的導火索是發生在唐朝天寶十四年（755年）的安史之亂。曆時八年的戰禍遍及黃河中下游地區，再度引起中原地區的人民向南流徙。安史之亂引起的移民不僅規模大，而且這次移民走得比上次要遠，已經到達洞庭湖、鄱陽湖以南，其前鋒甚至到達嶺南和福建。因此，北方方言再次對南方方言發生衝擊，而且對南方方言地理格局的形成起了關鍵性作用。

在湖北，北方方言加速了對湖北方言的同化，奠定了這一地區西南官話的基礎。在長沙衡陽一帶，湘方言受到北方方言侵蝕，消弱了固有的特征。同時，粵方言也受到了移民方言一定程度的影響。

在江西北、中部，北部移民帶來的語言形成了今日贛語的主要基礎，並為日後客家話的形成準備了條件。進入江西的移民語言像楔子一樣，把吳語區和湘語區永遠分隔開來，並且把閩語限制在福建地區。今天南方方言地理的雛形正是在中唐以後出現的。

安史之亂後，唐朝出現了藩鎮割據的局面。這些藩鎮名義歸屬中央，實際上是

獨立的小王國。唐朝滅亡後，中原相繼出現了五個朝代，稱為「五代」，地方上還出現了十幾個割據政權，統稱「十國」。在這前後二百年裏，各地人民長期生活在各自為政的分裂局面中，強化了方言地理的格局。吳越、吳（南唐）、楚、閩、南漢等割據政權對促進吳、贛、湘、閩、粵方言區的形成產生了不小的作用。

第三次大南遷發生在北宋靖康之難到忽必烈入主中原之間，大約曆時一百五十年左右。其中兩宋之際（1126-1127年）的移民原因及南下路線都和第一、二次大移民相似，今江蘇南部和浙江地區接受了大量的移民，而移民對南方的深入又更進一步，福建、廣東、廣西都有移民的足跡。由於除江浙一帶外，移民分布較均衡，所以北方方言對南方方言的影響不如前兩次移民大。

北宋滅亡後，從舊都汴京（今開封）南來的大批文官武將、僧尼商賈雲集南宋都城臨安（今杭州），他們帶來了屬於中原方言的開封話，與杭州的吳語長期對立並存。到了明朝的時候，杭州人郎瑛還很以杭州人「語音好於他處」而自豪，他解釋說這是因為杭州話與開封話很類似的緣故。直到今天，杭州市區的方言依然帶有明顯

的北方味，而一出杭州，便全是純粹吳語的天下了。

在這次南遷中，江淮地區是北來移民的中繼站，湖南常德再次接受北方方言的影響，南京，尤其是鎮江，相對集中了數量較大的移民，這些地區此時應已成為北方方言的次方言區。

客家方言也在這一時期逐漸形成。由于金人和蒙古人的南侵，中唐以後遷到江南的大批移民後裔及唐宋遷到閩西、贛南的人民再次遷移到閩、粵、贛交界區，這一帶地理環境的閉塞，使移民方言終於與北方方言完全隔開，形成了獨特的客家方言，而且使廣東梅州一帶成為客家方言的核心地區。

從五代開始，直到明清之際，由江西向湖南移民的過程持續了七八百年之久。移民原因是自發的經濟要求。江西贛江中下游地區由于中唐以後接受了大量移民，開發程度比湖南高，到唐末五代在河谷地帶已經人多地少，于是逐步向西鄰的湖南地區轉移，以解決生計問題。移民的結果是湘東地區的百姓幾乎均是江西籍，受其影響，湘語也發生了質的變化，帶上了贛語特征。

福建向廣東的移民大致也從五代開始。

福建山多田少，人口飽和的現象更加突出。于是福建移民進入廣東東南沿海並逐漸向西擴散，他們大多「泛海而至」，把閩南方言散布在廣東東、西兩端的沿海地帶，並在珠江三角洲留下了一些閩方言島。

在語言學上所說的「方言島」通常就是指「歷史上操相同或相近方言的一部分人遷入操另一種方言的人的地盤，他們所帶來的方言在本地方言的包圍下，猶如大海上的島嶼」。以「杭州方言島」為例，杭州屬南方吳方言區，可由于歷史上南宋小朝廷的建立，大量的北方官話進入，在語言上便明顯不同于周邊地區。如人稱代詞「你、我、他」，「你們、我們、他們」與北方方言相似，異于吳語地區上海的「依、吾、伊」和「拿、阿拉、伊拉」；又如詞綴「兒」音的廣泛運用，只是發音更生硬、著重些。

現存的漢語方言島大都是在明、清兩代形成的。承德也是一個典型的方言島，它距離北京近二百公裏，但居民操純北京話，就是由于康熙時興建避暑山莊和外八廟，大批供奉、保衛人員移住該地，定居下來，以致壓倒原來居民所操方言，使之同化于北京話，形成一方言島孤島。

四川人口在歷史上經過幾起幾落的大

變化，今天的四川人大部分是清代以後移民的子孫，少部分是元末明初移民的後裔，元代以前的土著更是鳳毛麟角。元末明初，大量湖北人移民四川。明末清初，四川經受了二三十年大規模軍事行動的破壞，元氣大傷，人口大減，于是清朝積極從湖廣地區（湖北、湖南）向四川移民，有「湖廣填四川」之說。因此，今天的四川方言實際上是兩湖地區的西南官話向西遷移的結果。而元、明、清三代的軍屯和移民將雲貴地區也納入了西南官話的體系。

清代有很重要的兩次移民，一次是清康熙朝以後由大陸向台灣移民，另一次則是清朝後期以至現代由關內向東北的遷徙。

康熙二十二年（1683年），台灣入清朝版圖，此後海禁遂開，閩南沿海的福佬人和粵東山地的客家人開始向台灣移民，兩者的比例在日本占領初期是四比一，這就是今天台灣方言以閩南方言為主、並雜以客家方言的原因。

東北地區是清朝的「龍興之地」，康熙以後辟為禁區，嚴禁移民出關。沙俄侵略黑龍江地區的事實刺激清朝採用移民實邊的政策，東北于是逐漸開放。從18世紀初年開始，大批漢人移民東北，其中河北和

山東人占絕大多數。河北北部鄰近遼西，所以遼西是河北人向東北腹地移民的大本營。而闖關東的山東人渡海登陸後大多先到了遼東半島和遼河一帶。所以今天的遼東方言與隔海相望的膠東方言相似，遼西方言的一些特點與河北北部相同。

還有兩次移民活動使漢語方言地理更加複雜。第一次是後期客家人的多方向分散移民活動。明末清初以後，在閩、粵、贛交界山地長期生息的客家人由于人口膨脹產生的壓力不得不向外遷徙，他們或向東渡海到達台灣，或向西遷移，一路到達湘贛交界諸縣，遠者更到達四川，又一路到廣東西南沿海，遠者進入廣西，因此在這些地區造成了許多客家方言島和方言小區。

第二次則是從東、南兩個方向進入陝西漢中盆地的移民活動。漢中盆地本是人口稀少的地區，乾隆以後，移民蜂擁而至，百年之間人口增加了二十來倍。移民原籍以四川、湖北二省為主，因此這裏的語言自然與川、楚通行的西南官話相近。

如果說移民的作用是動態的，那麼行政區劃對方言地理的作用可以說是靜態的。長期穩定的行政區劃，必然使同一區劃中的語言、風俗等文化因素趨向一體化。

廣西北部的全州、資源、灌陽、興安四個縣市的地域在曆史上長期屬於以長沙為中心的行政區劃裏，直至明代以後才歸屬廣西省，所以至今通行湘方言。而湖南的沅、醴流域在長達一千多年的時間裏都歸屬於以湖北地區為主體的政區中，所以與湖北同屬官話區，而與湖南湘資流域的湘方言屬於不同體系。吳方言區大致可以分為太湖片、台州片、溫州片、婺州片、麗衢片，這五片的範圍除個別地點外，竟和歷史上的二級政區相吻合。

在唐、宋的州和明、清的府這樣的管轄地域適中的二級政區內，方言的趨同性是非常明的。而州（府）之間則因為自然地理、交通等因素，方言存在一定程度的差異性。尤其是山區，州與州之間往往以分水嶺為界，無疑因交通的不便而增加語言的差異。

在一個行政區域之中，權威方言還會隨著行政中心的變易而發生轉移。行政區劃的中心一般都是該政區的政治、經濟、文化中心，是當地最大的城市。這個城市還是時尚的中心，在物質文化和精神文化方面都起到引導潮流的作用。因此，一般人的語言心理都是向這個中心靠攏。行政中心所用的方言就成為這個政區的權威方

言，一旦行政中心或中心城市變換了，權威方言也就隨之改變了。

上海地區的權威方言可謂是三易其主。上海地區初為華亭縣，屬松江府管轄。在明代，當地最為人看重的是嘉興話，因為松江府是元代初年從嘉興府分離出來的。到了清代，嘉興話的地位讓位給蘇州話，因為此時松江府脫離嘉興已長達四百年之久，而且松江府與蘇州府同處一省之中，與嘉興府則分屬兩省，再加上蘇州比嘉興在政治、經濟上地位更高。近代上海開埠以來，逐漸發展為亞洲屈指可數的國際化大都市之一，現今上海話的權威地位，是到民國之後才逐步確立起來的。

通過上面的分析我們可以知道，方言是語言逐漸分化的結果。語言分化是從移民開始的，又與行政地理、交通地理、自然地理等因素有關。移民活動是形成方言地理格局的基本因素，而曆史行政區劃則是方言分區劃片的合理基礎。

轉載自微信公眾號「曆史與秩序」

（作者：復旦大學中國曆史地理研究所）

過好這一生

◎ 蔡 瀾

〇一 喜歡的字句

爲了準備二〇二〇年四月底在新加坡、馬來西亞舉辦的三場行草書法展，我得多儲蓄一些文字。發現寫是容易，但要寫些好字句，又不重複之前的，最難了。

「豈能盡如人意，但求無愧于心」等字句，老得掉牙，又是催命心靈雞湯，最令人討厭，寫起來破壞雅興，又怎能有神來之筆？

記起辛棄疾有個句子，曰：「不恨古人吾不見，恨古人不見吾狂耳。」很有氣派，由他寫當然是佳句，別人的話，就有點自大了。

還是這句普通的好：「管他天下千萬事，閑來輕笑兩三聲。」已記不得是誰說的，但很喜歡，又把「輕笑」改爲「怪笑」，寫完

自己也偷偷地笑。

較多人還是喜歡講感情的字句，就選了「只緣感君一回顧，使我思君朝與暮」。出自樂府民歌《古相思曲》。原文是：「君似明月我似霧，霧隨月隱空留露。君善撫琴我善舞，曲終人離心若堵。只緣感君一回顧，使我思君朝與暮。魂隨君去終不悔，綿綿相思爲君苦。相思苦，憑誰訴？遙遙不知君何處。扶門切思君之囑，登高望斷天涯路。」太過冗長，又太悲慘，非我所喜。

寫心態的，到我目前這個階段，最愛臧克家的詩：「自沐朝暉意翕茏，休憑白發便呼翁。狂來欲碎玻璃鏡，還我青春火樣紅。」也再次寫了。

也喜歡戴望舒的句子：「你問我的歡樂何在？——窗頭明月枕邊書。」

「故鄉隨腳是，足到便爲家」，黃霑說這是饒宗頤送他的一句話，影響了他的作品《忘盡心中憤》。我想起老友，也寫了。

中學時，友人送的一句「似此星辰非昨夜，爲誰風露立中宵」，至今還是喜歡，出自黃景仁的《綺懷詩》。原文太長，節錄較佳。

人家對我的印象，總是和吃喝有關，關於飲食的字特別受歡迎，只有多寫幾幅。受韋應物影響的句子有：「我有一壺酒，足以慰風塵。盡傾江海裏，贈飲天下人。」

吃喝的老祖宗有蘇東坡，他說：「無竹令人俗，無肉令人瘦，不俗又不瘦，竹筍燜豬肉。」真是亂寫，平仄也不去管它，照抄不誤。

板橋更有詩：「夜半酣酒江月下，美人

纖手炙魚頭。」

不知名的說：「仙丹妙藥不如酒。」

還有一句我也喜歡：「俺還能吃。」

另有：「紅燒豬蹄真好吃。」

更有：「吃好喝好做個俗人，人生如此拿酒來！」

還有：「清晨焙餅煮茶，傍晚喝酒看花。」

最後有：「俗得可愛，吃得痛快。」

說到禪詩，最普通的是：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃。」被寫得太多，變成俗套。和尚寫的句子，好的甚多，如：「嶺上白雲舒複卷，天邊皓月去還來。低頭卻入茅檐下，不覺呵呵笑幾回。」

牛仙客有：「步步穿籬入境幽，松高柏老幾人遊？花開花落非僧事，自有清風對碧流。」亦喜。

布袋和尚有：「手把青秧插滿田，低頭便見水中天。六根清淨方為道，退步原來是向前。」

禪中境界甚高的有：「佛向性中作，莫向身外求。」都已與佛無關了。

近來最愛的句子是：「若世上無佛，善

事父母，便是佛。」

我的文字多為短的，開心說話也只寫一兩字，寫的也同樣。



蔡瀾手書

在吉隆坡時聽到前輩們的意見，說開展覽會定價要接地氣，大家喜歡了都買得起，結果寫了「懶得管」「別緊張」「來抱抱」「不在乎」「使勁玩」。四字的有「俗氣到底」「從不減肥」「白日夢夢」等等。

自己喜歡的還有「仰天大笑出門去」「開懷大笑三萬聲」等等。

有時只改一二字，迂腐的字句便活了起來。像板橋的「難得糊塗」，改成「時常糊塗」，飄逸得多。「不吃人間煙火」，改成

「大吃人間煙火」，也好。

佳句難尋，我在照慣例每年開放微博的那一個月中向網友征求，若有好的，我送字給他們，結果沒有得到。剛好我的網店「蔡瀾花花世界」有批產品推出，順便介紹了一下，便給一位網友大罵，說我已為五鬥米折腰，其他網友為我打抱不平。我請大家息怒，自己哈哈大笑，將「不為五鬥米折腰」改了一個字，變成「喜為五鬥米折腰」，成為今年最喜歡的句子。

Q 兒時小吃

一生已足，回去幹什麼？但是，如果能夠，倒是想嘗嘗當時的美食。

早年的新加坡，像一個懶洋洋的南洋小村，小販們刻苦經營，很有良心地做出他們傳統的食物。那時候的那種美味，不是筆墨能夠形容的。

印象最深的是同濟醫院附近的小食檔，什麼都有。一攤子賣的鹵鵝，鹵水深褐色，直透入肉，但一點也不苦，也沒有絲毫藥味，各種藥材是用來軟化肉的纖維，鹹淡恰好。你喜歡吃肥一點的，小販便會斬脂肪多的腿部給你，不愛吃肥的就切一些脅

邊瘦肉。肉質一點也不粗糙，軟熟無比，與當今的豉水鵝片一比，後者相差個十萬八千裏，沒有機會嘗過，是絕對不明白我在說什麼的。

但是吃不到又有什麼可怨歎呢？年輕人說。對的，我只供應你一些資料，也許各位能夠找到當年的味道。我自己也不斷地尋找，在潮州鄉下的家庭，或者在南洋各地，總有一天給我找到。

我最喜歡的還有魷魚，用的是曬幹後再發大的，發得恰好，絕對不硬，尾部那兩片「翅」更是幹脆，用滾水一燙，上桌時淋上甜面醬，撒點芝麻，好吃得不得了。佐之的是空心菜，也只是燙得剛剛夠熟，喜歡刺激的話，可以淋上辣椒醬。

這種攤子也順帶賣蚶子，一碟碟地擺在你面前，小販拿去燙得恰好，很容易掰開。那時候整個蚶子充滿血，一口咬下，那種鮮味天下難尋。一碟不夠，吃完一碟又一碟，吃到什麼時候為止？當然是吃到拉肚子為止。

這種美味不必回到從前尋，當今也可以得到。到九龍城的「潮發」，或者走過兩三條街到城南道的泰國雜貨鋪，或者再遠

一點，去啟德道的「昌泰」，都可以買到肥大的新鮮蚶子。

洗乾淨後，放進一個大鍋中，另燒一大鍋滾水，往上一淋，用根大勺攪它一攪，即刻倒掉滾水，蚶子剛剛好燙熟。一次不成功，第二次一定學會。

很容易就能把殼剝開，還不行的話，當今有個器具，像把鉗子，插進蚶子的尾部，用力一按，即能打開。在香港難找，可在淘寶網上買到，非常便宜。

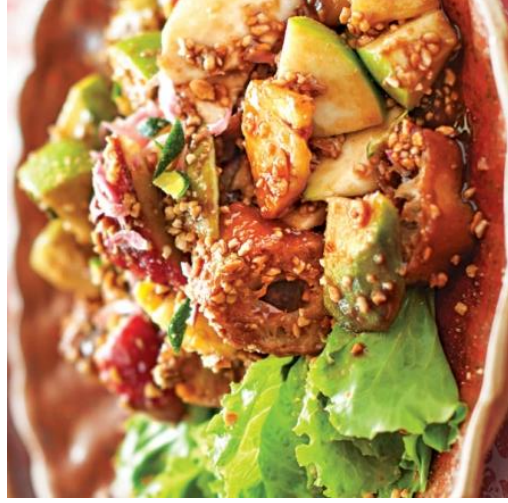
當今，吃蚶子是要冒著危險的，很多毛病都會產生，腸胃不好的人千萬別碰。偶爾食之，還是值得拼老命的。

羅惹（Rojak）是馬來小吃，但正宗的當今也難找了。首先用一個大陶鉢，下蝦頭膏，那是一種把蝦頭蝦殼腐化後發酵而成的醬料。加糖、花生末和酸汁，再加大量的辣椒醬，混在一起之後，就把新鮮的沙葛、青瓜、鳳梨、青芒果切片投入，攪了又攪，即成。

高級的，材料之中還有海蜆皮、皮蛋等，最後加香蕉花，才算正宗。

同一個攤子上也賣烤魷魚幹。令人一食難忘的是烤龍頭魚，又稱印度鏢齒魚，

粵人叫九肚魚。這種魚的肉軟細無比，是故有人叫它為豆腐魚。奇怪的是，它曬幹後又非常硬。在火上烤了，再用錘子大力敲之，上桌時淋上蝦頭膏，是仙人的食物，當今已無處尋覓了。



※南洋小吃羅惹

上述的是馬來羅惹，還有一種印度羅惹，是把各種食材用面漿煨了，再拿去炸，炸完切成一塊塊，最後淋上醬汁才好吃。醬汁用花生末、香料和糖制成。醬不好，印度羅惹就完蛋了。當今我去新加坡，試

了又試，一看到有人賣就去吃，沒有一檔吃到過從前的味道。新加坡小吃，已是有其形而無其味了。

印度影響南洋小食極深，其他有最簡單的蒸米粉團。印度人把一個大藤籃頂在頭上，你要時他拿下來，打開蓋子，露出一團團蒸熟的米粉。弄張香蕉葉，把椰子糖末和鮮椰子末撒在米粉團上，就那麼用手吃，非常非常美味。想吃個健康的早餐，它是最佳選擇。

印度人制的煎粿，在內地時常可以吃到。那是用一個大的平底鼎，下面漿，上蓋慢火煎之，煎到底部略焦，內面還是軟熟時，撒花生糖、紅豆沙等，再將圓餅折半，切塊來吃。當今雖然買得到，但已失去原味。

福建人的蝦面，是把大量的蝦頭蝦殼搗碎後熬湯，還加豬尾骨，那種香濃是筆墨難以形容的，吃時撒上辣椒粉、炸蒜末。蝦肉蘸辣椒醬、酸柑，其實不是很難復制的，但就是沒有人做。前一些時候，上環有些年輕人依古法制作，可惜就沒那個味道，是因為年輕人沒有吃過吧。

懷念的還有豬雜湯，那是把豬血和內

臟煮成一大鍋來賣，用的蔬菜叫珍珠花菜，當今罕見，多數用西洋菜來代替，吃時還常撒上用豬油炸出來的蒜末和魚露。當今去潮汕還能找到，香港上環街市有「陳春記」賣，曼谷小販檔的最為正宗，但一切都比不上我兒時吃的。那年代的豬肚要灌水，灌無數次後，豬肚的內層脂肪變成透明的，肥肥大大的一片豬肚，高級至極，畢生難忘，是永遠找不回來的味覺了。

轉載自微信公眾號「群學書院」



可否換一種思路讀《清明》

◎ 劉學韜

最近讀到謝海林教授發表在今年5月30日《光明日報文學遺產》上的《〈清明〉詩作者是杜牧嗎》的文章，以豐富的材料、嚴密的邏輯、細密的考證得出此詩作于宋代的結論，我很佩服。文中提及拙編《唐詩選注評鑿》對此詩的鑒賞中引用了《太平寰宇記》謂「杏花村在（江甯）縣理西，相傳為杜牧沽酒處」的記述（我系從新版《唐詩鑒賞辭典》轉引），為宋本《太平寰宇記》所無，不能學以為證，我誠懇接受，並致謝意。但在查閱一系列新材料後，對謝文關於此詩作于宋代的結論，仍不敢苟同。我認為對此詩作者的考證過多放在對宋代其他文獻的查檢上，而對其中關係最重要的宋人洪邁、劉克莊的意見，卻未注意。尤其重要的是，對詩中「杏花村」的大量考證，由于思路的錯誤，也一味用傳

統考證之法去考索，結果一無所獲。這提醒我們該換一種思路讀《清明》了。撰此短文，主要目的在此。

一、作詩的地域、地點問題

陳寅恪《元白詩箋證稿附校補記》認為此詩有「清明時節雨紛紛」及「牧童遙指杏花村」二句，「似是在北方所作」，可能作于杜牧分司洛陽時（未述佐證）。胡可先更舉出許渾《下第歸蒲城墅居》「薄煙楊柳路，微雨杏花村」一聯，認為此杏花村即《清明》詩中之杏花村，因此《清明》的作者是許渾，作詩地點則在蒲城（今山西永濟）。對此詩的地點問題，我的看法是，北方地區清明時節固然也會有微雨，但那是一種至細若無的細雨。作為典型的物候特征，用「雨紛紛」來描寫，顯然不合實

際。筆者在北京三十年，「清明時節」風沙蔽日是常態，刮沙塵暴天昏地暗也時見。所謂「春雨貴如油」，正是反映北方春天幹旱少雨的農諺。筆者江浙人，對江南春天連陰雨的氣候特征即有切身體驗。且「紛紛」一詞，與「微」「細」實有區別，指的是一種紛紛揚揚、連續不斷、雨勢較大的情景。總之，不必憑考證，單憑實際生活經驗就可作出《清明》詩必作于南方春天多雨之地的判斷。

二、《清明》詩的可能作者

羅漫教授《杜牧〈清明〉是宋詩嗎》（2021年5月24日《光明日報》）認為支持《清明》詩為杜牧作的最重要的證據是宋祁的《錦纏道》對《清明》詩的化用，又提及宋人編類書《錦繡萬花谷》後集卷

二六錄此詩，且將詩題改為「杏花村」。以上兩證雖因存在這樣那樣的問題而被學者忽視，但《錦繡萬花谷》編者在引錄此詩時特意加旁注「唐詩」，卻必須引起我們高度重視。這條旁注說明編者明知此詩是唐人詩，只是不清楚哪位詩人所作。既然明確了《清明》是唐詩的前提，那麼作者究竟是誰呢？不必遠求，最有可能的就是許渾，茲分述理由。

其一，洪邁《萬首唐人絕句序》專門提出：「金華所刊杜牧之續別集，皆許渾詩也。」故在該書中，《清明》既不收在杜牧名下，也不收在許渾名下，以示鄭重。劉克莊親見過《樊川續別集》，他的《後村詩話》卷一亦雲：「樊川續別集三卷，十之八九皆（許）渾詩。」洪、劉二氏的這一判斷，已為當代許多學者的考辨所證實。我據吳在慶《杜牧集系年校注》統計，已考出混入許渾詩達四十九首，實際上不止此數，有許多還是見於許渾《烏絲欄真迹》的詩作。

其二，這「十之八九皆渾詩」中包不包括《清明》詩呢？回答是肯定的。胡可先《〈清明〉詩作者和杏花村地望蠡測》所引《下第歸蒲城墅居》全詩為：「失意歸三

徑，傷春別九門。薄煙楊柳路，微雨杏花村。牧豎還呼犢，鄰翁亦抱孫。不知余正苦，迎馬問寒溫。」除下第這個特殊背景，三、四、五三句所寫春景，與《清明》極其相似。許渾素有襲用自己名聯、詩句的積習，因此《清明》應該是許渾在另一場景下利用《下第歸蒲城墅居》中句意及意象所作，只不過不會作于蒲城。他不會傻到這種程度，在同一地點連寫兩首相似的詩歌，《清明》後二句所透露的情感是比較愉悅的。「斷魂」也並非單純的悲傷，而是半是感傷，半是欣賞的感情，與「余正苦」不同。因此，我認為，綜合以上數端，此詩應為許渾所作，但作詩地點應為春天多雨的南方大地，特別是他所歷宦的太平、當塗與家居的潤州，理由已見上述。

需要指出的是，如同許渾有過一首《下第歸蒲城墅居》這樣與《清明》詩意象重疊的作品，杜牧也有一首《村行》，詩雲：「春牛南陽西，柔桑過村塢。裊裊垂柳風，點點回塘雨。蓑唱牧牛兒，籬窺犍裙女。半濕解征衫，主人饋雞黍。」其中的「回塘雨」「牧牛兒」「饋雞黍」（飲酒）等意象，亦與《清明》詩仿佛。但是，南陽地處秦嶺淮河這一南北地理分界線上，其

「雨紛紛」乃至常暴雨成災、山洪傷人，一般出現在春夏之交，必不早至「清明時節」。因此僅憑這首《村行》所涉時地，也能反過來否定杜牧對於《清明》的著作權。

我們還不妨從另一個角度來推斷《清明》非杜牧所作。杜牧寫過一首《江南春》的絕句，詩並非對眼前江南景物的直觀描寫，而是糅合概括了長期歷宦江南的美好感受。千裏江南綠樹紅花相映，水村山郭相連，酒旗迎風招展的廣闊畫面，濃縮在咫尺之間，而注目眼前煙雨籠罩的莊嚴佛寺，又自然引發對梁代以來佛寺林立的追緬，其中有對煙雨樓台的欣賞，亦有含蓄的感慨，融數百年于一瞬。而前後幅又過渡得十分自然瀟灑。這才是寫江南春景的絕品。反觀《清明》，雖也有「斷魂」這種似可兩解的心理描寫，特別是後兩句所描寫的富于情趣的戲劇性場景，更為全詩添色，但跟杜牧之《江南春》比較，便立見高下。杜作如貴介公子，風流瀟灑中自具高遠情致，而《清明》則止寫眼前景而已，且在骨子裏還透出幾分村塾氣，前人即評價其「氣格不高」（謝榛《四溟詩話》卷一）。試想作過《江南春》的杜牧會自損身價再寫一首實是寫江南春景的《清明》詩

嗎？根據杜牧內、外、別各集均不收此詩，以及上引洪邁、劉克莊之語，加上前文的考證，可以作出比較接近實際的判斷：此詩的作者就是長期居住與曆宦江南的許渾。如果此推斷能成立，則對許、杜以後文獻的海量查證，似乎就不必了。

三、杏花村究竟在何處

對《清明》詩的討論，主要集中在誰是作者，及杏花村究竟在何處兩個問題上。前者我已作了或然的推斷，後者卻完全是個偽命題。地名有專稱與泛指之別，專稱者自應盡量注明、考明，泛指者則毫無必要大海撈針，上天下地去搜尋考證。只要細讀全詩和上下句，自可憑藝術直覺判斷出孰為專稱，孰為泛指。如胡可先先生所學《下第歸蒲城墅居》詩以及《清明》詩之「杏花村」，一望而知就是泛指。今更舉同時詩人溫庭筠《友人別》一律之結聯佐證：「晚風楊柳社，寒食杏花村」，也明顯是泛指。似乎部分晚唐詩人特別喜愛用春天景營造出一種流美風調。從上文數下來，這樣的杏花村已經有五六個，可沒有一個是可以確考其地的。這就說明，對這類泛指的地名，單純的考證是無能為力的。需

要換一種思路，用藝術思維作出正確的判斷。所謂泛指的杏花村，無非就是指杏花叢萃圍繞的一座村莊。我認為，作為泛指的「杏花村」遠比專指的「杏花村」更富藝術蘊涵和藝術想象力，它讓讀者想到杏花盛開時的爛漫春色乃至花木叢萃環繞中的村莊甚至是村野中的酒香。其影響所及，是「杏花」幾乎成了春色特別是江南春色的代稱，後世的名聯「鐵馬秋風塞北，杏花春雨江南」就是一個明證。因此，「杏花村」可以理解為江南大地上杏花圍繞的村莊，甚至理解為江南春色的代稱，對有無杏花村這個村子，杏花村究竟在何處，似乎不必再討論了。

轉載自微信公眾號「光明文學遺產」

（作者：安徽師範大學中國詩學研究中心教授）



漢代對黃帝始祖的認知與接受

◎劉德傑

先秦典籍對黃帝族系及其文明創制的記載相當豐富，盡管有的說法荒誕不經，且多種說法之間不無矛盾，但有一點卻是肯定的：黃帝作為中華血脈始祖和人文始祖已得到基本認同。「世之所高，莫若黃帝」（《莊子·盜跖》）當是戰國時廣為流傳的說法。兩漢文化一統，儒士們對先秦文化觀念、傳說中的聖帝先賢、尤其是戰國以後的各種學說做了創造性整合與時代性再造，將漢人的正統觀念、國家意識滲透其間，並將其典制化，最終形成了影響深遠的主流正統文化。漢代人對黃帝始祖地位的認知與接受也遵循了這一規律。

一、大一統背景下的民族認同：奉黃帝為中華血緣始祖

大一統政治文化環境使漢代人獲得了

空前廣泛的文化認同。其標志就是：各民族普遍認同黃帝為血緣始祖。這一時代意見集中反映在太史令司馬遷的《史記五帝本紀》中。

漢代之前，關於中華血緣之祖「五帝」的說法有多種，《左傳》、《國語》、《世本》、《禮記》、《山海經》及諸子著作都有記載。但是，在司馬遷看來，這些記載或有缺漏，或荒誕不經，或缺乏文獻依據。為此，撰寫《史記五帝本紀》之前，司馬遷走訪了黃帝足跡所曆之地，考察了黃帝的事跡與影響，摒棄百家「不雅馴」之言，最終把黃帝作為第一位古聖帝寫入《史記五帝本紀》：

學者多稱五帝，尚矣。然《尚書》獨載堯以來，而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。孔子所傳宰予問《五帝

德》及《帝系姓》，儒者或不傳。余嘗西至空峒，北過涿鹿，東漸于海，南浮江淮矣，至長老皆各往往稱黃帝、堯、舜之處，風教固殊焉，總之不離古文者近是。予觀《春秋》、《國語》，其發明《五帝德》、《帝系姓》章矣，顧弟弗深考，其所表見皆不虛。《書》缺有間矣，其軼乃時時見于他說。非好學深思，心知其意，固難為淺見寡聞道也。余並論次，擇其言尤雅者，故著為本紀畫首。

從這裏可以看出，《史記》關於黃帝的史料選擇主要有三個來源：一是《春秋》、《國語》、《禮記》、《世本》等典籍的記錄①；二是「百家言」之「尤雅者」；三是司馬遷親自考察所得。也就是說，按照合「經」、合「古文」、合實情的標準，司馬遷對上述三種史料進行全面整合，最終形

成了「黃帝為五帝之首」的觀念。在司馬遷考察所得的黃帝史料中，本身就包含著當時各地民衆對黃帝「風教」的心理認同，司馬遷將其寫入《史記》，正是對「時代意見」的反映，是漢人大一統觀念的自覺投射。另一方面，《史記》把黃帝作為曆史人物予以立傳，又以黃帝的「風教」為宗旨，也體現出了司馬遷自覺的政教意識。

《史記》中，華夏各族群的始祖與黃帝之間都有血緣關係，黃帝進而成為「華夷」各族共同的血緣始祖。先看《五帝本紀》關於五帝血緣關係的記述：

黃帝者，少典之子，姓公孫，名曰軒轅……嫫祖為黃帝正妃，生二子，其後皆有天下：其一曰玄囂，是為青陽，青陽降居江水；其二曰昌意，降居若水。昌意娶蜀山氏女，曰昌仆，生高陽。高陽有聖德焉。黃帝崩，葬橋山。其孫昌意之子高陽立，是為帝顓頊也。

帝顓頊生子曰窮蟬。顓頊崩，而玄囂之孫高辛立，是為帝嚳。

帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也……高辛于顓頊為族子。

帝嚳娶陳鋒氏女，生放勳。娶姬訖氏女，生摯。帝嚳崩，而摯代立。帝摯立，

不善，崩，而弟放勳立，是為帝堯。

虞舜者，名曰重華。重華父曰瞽叟，叟父曰橋牛，橋牛父曰句望，句望父曰敬康，敬康父曰窮蟬，窮蟬父曰帝顓頊，顓頊父曰昌意，以至舜七世矣。

在這裏，連接「五帝」的是一條清晰的血脈：黃帝為始祖，顓頊以下四帝皆為黃帝子孫，即顓頊為黃帝之孫，帝嚳為黃帝之曾孫，堯乃帝嚳之子、黃帝玄孫，舜是黃帝八世孫。

《史記》記載夏、商、周始祖的血統如下：

夏禹，名曰文命……禹者，黃帝之玄孫而帝顓頊之孫也。（《夏本紀》）

殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。（《殷本紀》）

周後稷，名棄。其母有娥氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。（《周本紀》）

據此，夏、商、周的始祖都是黃帝後裔。那麼，夏啓、殷契、後稷的子孫所受封之國，如姬姓之吳、魯、燕、衛、鄭、晉後分為韓、趙、魏等，商微子啓之宋，舜帝後裔之陳，夏禹後裔之杞，也都是黃帝子孫。對此，《史記》各諸侯國紀傳對其始祖與黃帝之間的血緣關係也作了清晰的

記述。

不僅如此，《史記》還記述了秦、楚、越、匈奴、朝鮮等各族群始祖的血脈根基，認為他們都是黃帝後裔。其文曰：

秦之先，帝顓頊之苗裔……舜賜姓嬴氏。（《秦本紀》）

楚之先祖出自帝顓頊高陽。高陽者，黃帝之孫，昌意之子也。（《楚世家》）

匈奴，其先祖夏後氏之苗裔也，曰淳維。（《匈奴列傳》）

越王勾踐，其先禹之苗裔，而夏後帝少康之庶子也。封于會稽，以奉守禹之祀。（《越王勾踐世家》）

那麼，勾踐後裔所建之東越諸國、趙國後裔尉佗所建之南越國也都是黃帝子孫。《史記》亦記載了他們的血脈來源：

閩越王無諸及越東海搖者，其先越王勾踐之後也，姓驍氏。（《東越列傳》）

南越王尉佗者，真定人也，姓趙氏。（《南越列傳》）

西南夷和朝鮮半島上的子民亦是黃帝子孫。《史記》載：

朝鮮王滿者，故燕人也。（《朝鮮列傳》）

滇王莊蹻者，故楚莊王之苗裔也。

(《西南夷列傳》)

總之，在《史記》中，古中國及周邊歸屬的各諸侯國、各種族都是黃帝子孫，這裏已無蠻夷華夏之別，黃帝成了中國各民族共同的血緣始祖。顯然，這是對漢武帝時代民族大一統史實、大一統意識的真實反映。

值得注意的是，司馬遷是以太史公的身份代漢立言，且以傳承周公、孔子以來的「道統」為己任。故《史記》記述黃帝事迹，摒棄了百家「不雅馴」之說，單單秉承《易傳》、《春秋》、《國語》、《禮記》等諸「經」之說^②，因為這些著作貫穿著天下一統的思想，恰與漢代大一統精神相契合^③。《史記》把黃帝奉為華夷各族血緣始祖的觀點得到了兩漢士人的普遍認同。西漢末年，王莽稱制，尊舜帝為始祖，敬黃帝為「初祖」，並為之建廟（《漢書王莽傳》）。唐張守節《史記正義》說：「太史公依《世本》、《大戴禮》，以黃帝、顓頊、帝喾、唐虞、虞舜為五帝。堯周、應劭、宋均皆同。」應劭、宋均、堯周均是東漢人。實際上，堯周對以黃帝與顓頊以下四帝之間的血緣關係是存疑的，他對《史記》「五帝說」的接受應該主要基於對民族大一統

思想的認同^④。關於黃帝的血緣譜系，今存《世本》的宋均注、宋忠注均與《史記》看法一致。應劭《風俗通》記述諸姓氏來源時，也貫穿著對黃帝血緣始祖的認同。如：

軒轅氏 軒轅，即黃帝也，姓公孫，或言姓姬。

沮氏 黃帝時史官沮誦之後。

虔氏 黃帝之後。《莊子》有虔天根。

僑氏 黃帝孫僑極之後。

昌氏 黃帝子昌意之後。

青陽氏 青陽，黃帝子也，始得姓焉。

在漢代，也有與司馬遷觀點相左的說法，如漢末蜀人秦宓曾「辨五帝非一族」（《三國志蜀書秦宓傳》），然而，秦宓的觀點少有回應，司馬遷的看法卻為後世主流文化所繼承。沈約《宋書》卷十四記述了魏明帝曹睿的詔書，其中有這樣的語句「雖炎、黃、少昊、顓頊、高辛、唐、虞、夏後，世系相襲，同氣共祖……」在唐代，「諸儒言氏族皆本炎、黃之裔」^⑤。唐以後，黃帝為華夏血緣始祖的觀念更固定成了一種民族文化傳統，以致「尋常百姓家譜，無一不祖黃帝」。

二、文化的「經典化」接受：尊黃帝為文化始祖

奉黃帝為華夏文化始祖，這一觀念至遲在周代已經形成，但是，只有在漢代主流文化以著述方式將其「經典化」之後，它最終才真正成為中華民族的主流意識。

從文化角度說，中華人文始祖以「三皇五帝」最有代表性。《周禮》有「外史掌三皇五帝之書」之語，《左傳》所謂「三墳五典」即「三皇五帝之書」，《易敘》有「宓戲、神農、黃帝作教化民」之語，秦漢人常以「五帝三王之道」代指理想的帝王之道。可以說，「三皇五帝」早已成為象征上古智慧的文化符號。在漢代以前各種說法的「三皇五帝」或「五帝三王」系列中，黃帝是承上啟下必不可少的人物，但其人文始祖地位尚未定型。到了漢代，把黃帝視為「帝道」創始者的觀念逐漸占據主導，黃帝成了為人欽慕的「五帝三王」之首。如西漢晁錯曾說「臣竊聞古之賢主莫不求賢以為輔翼，故黃帝得力牧而為五帝先」，劉向言古「明聖」之道也以黃帝為首，王莽論「帝王之道」也是如此，他們已將黃帝視為中國「帝王之道」的始創者^⑥。東漢時，把黃帝視為華夏「文化」始

祖的看法更爲普遍。班固在《漢書律曆志下》說：「(黃帝)始垂衣裳，有軒、冕之服，故天下號曰軒轅氏。」《白虎通義 號》和《史記五帝本紀》都採用《禮記》中的五帝說法，本身已包含著對黃帝人文始祖地位的認同^①。《白虎通義》反映的是包括漢章帝在內的東漢儒學界的共識，代表著正統主流文化。在漢代，《史記》、《漢書》、《白虎通義》已是公認的當世經典，它們一致認同黃帝爲文化始祖，這就意味著：對黃帝文化始祖地位的認知已經完成了「經典化」過程。

顧頡剛說：「戰國、秦、漢之間，造成了兩大偶像：種族的偶像是黃帝，疆域的偶像是大禹……兩千年以來，中國的種族和疆域之所以沒有多大的變化，就因爲這兩個大偶像已規定了一個型式。」^②換句話說，黃帝和大禹之所以成爲中華民族的偶像，是經過戰國秦漢人賦予其時代意識之後逐步固化的，而漢代「獨尊儒術」的文化大一統過程發揮了尤其重要的作用。

需要說明的是，本文所用「文化」一詞取中國傳統「以文化人」之意，與「風教」或「道統」含義相近。「風教」側重於人文精神所產生的長久的教育引導效應，「道統」

側重於儒家秉持的天下道義之傳統。黃帝被尊奉爲華夏文化始祖，意義正在于他對祭祀、禮樂、人倫道義等人文精神的創始之功。對此，《史記》概括爲十六字：「修德振兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方。」

「修德振兵」，針對炎帝「諸侯相侵伐，暴虐百姓」而言。黃帝以德用兵，「天下有不順者，黃帝從而征之。平者去之。披山通道，未嘗筮居」，最終將黃河中下游地區各個族群統一，奠定了華夏族的族群根基和疆域基礎。在黃帝征討的諸侯中，蚩尤最爲強悍，黃帝與蚩尤部落之間的戰爭也最爲慘烈。先秦兩漢的神話傳說、經籍緯書多有記載。這些史料，有一共同特點，即突出黃帝的「仁義」，強調黃帝統一天下的正義性。賈誼《新書修政語》說：「黃帝職道義，經天地，紀人倫，序萬物，以信與仁爲天下先。」^③韓嬰《韓詩外傳》卷八雲：「黃帝即位，施惠承天，一道修德，惟仁是行，宇內和平。」^④唐張守節《史記正義》引漢代緯書《龍魚河圖》雲：「黃帝攝政，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威震天下，誅殺，無道，不慈仁。」

萬民欲令黃帝行天子事，黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而歎。天譴玄女下授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，帝因使之主兵，以制八方。蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形象以威天下，天下鹹謂蚩尤不死，八方萬邦皆爲弭服。」^⑤褒黃帝之仁義，斥蚩尤之不慈，這種觀點固有其曆史局限性，但恰恰反映了漢代人注重德義、認同天下統一的價值觀。

「治五氣」，順應天地陰陽五行之氣治天下：「順天地之紀，幽明之占，死生之說，存亡之難。」^⑥據「史記三家注」，「治五氣」的含義大致如下：據陰陽五行運行之理制定曆法，按四時節令生產生活；順陰陽之理以定喪禮，敬畏先祖，敦睦宗族；造屋宇，制衣服，營殡葬，存亡皆有依托。這句話說明，在黃帝帶領下，華夏族擺脫野蠻，由此進入自覺創造文明禮儀的時代。

「時播百谷草木，淳化鳥獸蟲蛾，旁羅日月星辰水波土石金玉，勞動心力耳目，節用水火材物」，此即「藝五種」之內涵。意思是說，黃帝以仁德治理天下，教民順四時之宜而布種百谷草木，不妄殺亂捕，對江湖、陂澤、山林、原隰皆按時令收采禁捕，有節制地利用自然資源，於是，天

地祥和，風調雨順，鳥獸蟲魚各得其樂，土石金玉各得其用，人民享受天地惠賜。司馬遷對黃帝曆史貢獻的解釋，顯然已超越了物質改造而進入仁德教化的文化範疇。

「撫萬民，度四方」：統理萬國，治政有序，萬民皆得安居樂業。按照《史記五帝本紀》的記載，黃帝的政治創制應包括以下三點：一是以雲名官^⑧，「置左右大監，監于萬國」，首創中國官吏制度；二是制定了比較完善的天地山川祭祀制度，使得萬國和同；三是舉用賢士，黃帝「舉風後、力牧、常先、大鴻以治民」，創建了中國古代理想的「聖君賢臣」政治模式。

孔子時代，有「黃帝三百年」之說，宰我感到困惑，就請教孔子，孔子說：「(黃帝)勞動心力耳目，節用水火材物，生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年也。」「民得其利」，是為治；「民畏其神」、「民用其教」就屬於「風教」了。孔子正是從「文化」角度詮釋了黃帝對後世的影響。

戰國秦漢時期，許多著述假托黃帝或其大臣之名，也從側面反映了人們對黃帝文化始祖地位的認同。僅班固《漢書藝文志》所載就很豐富，幾乎涉及當時各個學

問領域，共計3類26種書籍^⑨。儘管曆代典籍對黃帝治政思想的記載不甚明了，但「黃老無為之道」卻是明確的，即順應萬物之道、順應民心、舉賢用能、敬畏天地，等等。漢以後，「內聖外王」之道成為理想的政治人格，這正是黃帝開創，由顓頊、帝嚳、堯、舜、夏禹、商湯、周文王、周公等先賢們一脈傳承的「道統」。值得慶幸的是，現代考古發現了漢代帛書《黃帝書》(又稱《黃帝四經》)，比較詳細地反映了漢代人對黃帝治政之道的認知。

《易系辭》稱黃帝、堯、舜之德，首舉「垂衣裳而天下治」。《漢書律曆志》釋黃帝「軒轅氏」之由來，說：「始垂衣裳，有軒、冕之服，故天下號曰軒轅氏。」東漢王延壽《魯靈光殿賦》有「黃帝唐虞，軒冕以庸(用)，衣裳有殊」之語。「軒冕之服」正是禮樂文明物化形式的典範，「垂衣而治」則是中華文明制度的代稱。正如著名文化學家柳詒徵所說：「中夏之文明，首以冠裳衣服為重，而南北之別，聲教之暨，胥可于衣裳覘之。此《系辭》所以稱，垂衣裳而天下治，歟？」^⑩黃帝首制衣冠，恰是黃帝為中華文化始祖的另一種表達。對此，《白虎通義》得其要旨，說：「黃帝始作制

度，得其中和，萬世常存，故稱黃帝也。」

三、國家祀典中的黃帝崇拜：中央之帝道教之神

從上古時期的神話傳說，到秦漢制度化的五方天帝祭祀；從秦漢方士編造的黃帝成仙說，到漢末民間興起的道教，黃帝都被賦予了種種神性，致使黃帝在我國古宗教或准宗教中占據了重要位置。國家「五帝」祀典中，黃帝居中，稱「中央之帝」——「帝臨中壇，四方承宇……清和六合，制數以五」(《漢郊祀歌帝臨》，郭茂倩《樂府詩集》)。在道教史上，東漢桓帝是第一個鄭重祭祀黃帝和老子的皇帝，也就是說，黃帝是最早進入國家祀典的道教神靈。

以黃帝為「中央之帝」的觀念起源很早，「五帝」祀典不會晚于西周。馬端臨《文獻通考》雲：「五帝之祀見于《周禮》，五帝之義見于《家語》。」《周禮·春官·小宗伯》說：「兆五帝于四郊，四望四類亦如之。」鄭玄注說：「五帝：蒼曰靈威仰，大昊食焉；赤曰赤怒，炎帝食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉；黃帝亦于南郊。」

清乾隆年間成書的《欽定禮記義疏》卷二十把《周禮》中的「五帝之祀」釋為對「五行之帝」的祭祀，說：「天有五行，則有五行之帝，亦有五行之神。帝者，氣之主宰；神者，氣之流行。大皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊在天，五行之帝；伏羲、神農、軒轅、金天、高陽則人帝之配食于此者。」可以看出，早期宗教中的五方天帝與傳說中的「三皇五帝」中的五位人帝有對應關係，黃帝一開始就居中而為「中央之帝」。

秦漢繼承了祭祀五方天帝的傳統。秦有五疇以祀五方帝，吳陽上疇專門祭祀黃帝。《漢書郊祀志》載：「秦靈公于吳陽作上疇，祭黃帝；作下疇，祭炎帝。」《史記封禪書》曰：「二年，東擊項籍而還入關，問：『故秦時上帝祠何帝也？』對曰：『四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。』高祖曰：『吾聞天有五帝，而有四，何也？』莫知其說。」從這條史料可知，嬴秦一直保持著五方帝祀典。

兩漢也一如以往郊祠五方帝，漢文帝建渭陽五帝廟以祠，東漢則在洛陽南郊祀之。《史記孝文本紀》：「有司禮官皆曰：『古者天子夏躬親禮祀上帝于郊，故曰郊。』

于是天子始幸雍，郊見五帝，以孟夏四月筮禮焉。趙人新垣平以望氣見，因說上設立渭陽五廟。欲出周鼎，當有玉英見。十六年，上親郊見渭陽五帝廟，亦以夏筮禮而尚赤。」《史記封禪書》載，漢武帝曾把五方帝作為陪祭「太一」之神而祭祀。其後，漢宣帝、王莽也郊祀黃帝，《漢書郊祀志》有載。到了東漢，光武帝正式建立「五帝」祭祀制度。範晔《後漢書祭祀志上》載，光武帝初制郊兆于洛陽城南七裏，「采元始中故事。為圓壇八陛，中又為重壇，天地位其上，皆南鄉，西上。其外壇上為五帝位。青帝位在甲寅之地，赤帝位在丙巳之地，黃帝位在丁未之地，白帝位在庚申之地，黑帝位在壬亥之地。」同篇又載，光武帝又改革了「五帝」郊祀制度，「黃帝」地位上升，高于其他四帝，而且，黃帝不再是陪祭之神，而是作為真正的「中央之帝」予以隆重祭祀，其突出標誌顯不在祭品等級上：「天、地、高帝、黃帝各用犢一頭，青帝、赤帝共用犢一頭，白帝、黑帝共用犢一頭，凡用犢六頭。」從此，黃帝成了五方帝祀典中地位最尊者。漢明帝專祀「五帝」于明堂，以光武帝配祭，黃帝在末，如南郊之位。漢章帝、和帝、

安帝、順帝也遵制郊祀「五帝」，章帝與安帝還曾宗祀五方帝于汶上明堂。

兩漢尊黃帝為「中央之帝」，實包含著這樣的認知：黃帝乃天地衆神之主。《淮南子天文訓》曰：「中央土也，其帝黃帝。」東漢高誘注雲：「黃帝，少典之子。以土德王天下，號曰軒轅氏。死托祀于中央之帝。」漢郊祀歌「帝臨」歌頌黃帝「臨中壇」則「清和六合」。王充《論衡驗符篇》詮釋「中央之帝」說：「黃為土色，位在中央，故軒轅德優，以黃為號。」漢人擡高黃帝在五方帝中的地位是有曆史淵源的。漢前文獻中，黃帝已是傳說中的衆神之主，他協調陰陽五行，驅使龍獸，大合鬼神于泰山。《韓非子十過》載：「昔者，黃帝合鬼神于泰山之上，駕象車，而六交龍畢方並轄。蚩尤居前，風伯進掃，雨師灑道。虎狼在前，鬼神在後，騰蛇伏地，鳳凰覆上，大合鬼神。」《山海經大荒北經》載：「蚩尤作兵伐黃帝。黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水。蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。」在道教中，泰山乃衆神彙聚之所，黃帝能在泰山大合鬼神，自然是有衆神之主的身份。黃帝能令「天女魃」從天上來到人間與蚩

尤作戰，顯然具有「天帝」權威。東漢把黃帝作為「中央之帝」予以隆重祭祀，意味著國家對黃帝神性的認同，這是一種規範化、正統化的國家宗教行爲，有別于神話、傳說、古文獻對黃帝神主地位的模糊認識，也是對古代五帝祀典的完善與規範。經過漢人對黃帝祭祀的典制化，黃帝爲五方天帝之首的觀念遂固定下來，至清末而相沿不改。

國家祀典之外，民間神化黃帝現象也愈演愈烈。漢武帝時，齊地方士就編造出了黃帝禦龍升天成仙的故事：「黃帝采首山銅，鑄鼎荆山下。鼎既成，有龍垂胡髯下迎黃帝。黃帝上騎，群臣後宮從上龍七十余人，龍乃上去。余小臣不得上，乃悉持龍髯。龍髯拔，墮黃帝之弓。百姓仰望黃帝既上天，乃抱其弓與龍胡髯號。故後世因名其處曰鼎湖其弓曰烏號。」，于是天子曰：「嗟乎！吾誠得如黃帝，吾視去妻子如脫圖片耳。」，乃拜卿爲郎，東使候神于太室。」（《史記·孝武本紀》）到了西漢後期，黃帝已是「列仙」之一。劉向《列仙傳》以「史傳」形式描述黃帝由人成神的歷程：

黃帝者，號曰軒轅。能効百神，朝而使之。弱而能言，聖而預知。知物之紀，

自以爲雲師，有龍形。自擇亡日，與群臣辭，至于卒，還葬橋山。山崩，樞空無屍，唯劍烏在焉。《仙書》雲：黃帝采首山之銅，鑄鼎于荆山之下。鼎成，有龍垂胡髯下迎帝，乃升天。群臣百僚悉持龍髯從帝而升，攀帝弓及龍髯，拔而弓墜，群臣不得從，仰望帝而悲號。故後世以其處爲鼎湖，名其弓爲烏號焉。

隨著東漢後期黃老道教的興起，黃帝乃正式成爲道教之神，並且成爲王權代表人物皇帝的祭祀對象。範倅《後漢書·襄楷傳》載，延熹中，襄楷上書漢桓帝說：「又聞宮中立黃老浮屠之祠。此道清虛，貴尚無爲，好生惡死，省欲去奢。」看來，桓帝是把黃帝作爲黃老道教的始祖神祭祀的。從西漢方士的造神之說到東漢桓帝的親禮祭祀，對黃帝的宗教崇拜最終完成了國家典禮化過程。

魏晉時期，道教逐漸成熟，黃帝被塑造成了一個博學廣識且與天地同存的神。道教早期經典葛洪《抱樸子》寫道：「昔黃帝生而能言，役使百靈，可謂天授自然之體者也，猶復不能端坐而得道。故陟王屋而授丹經，到鼎湖而飛流珠，登崆峒而問廣成，之具茨而事大隗，適東岱而奉中

黃……故能畢該秘要，窮道盡真，遂乘龍以高躋，與天地乎同極也。」《抱樸子》對黃帝的神靈化處理影響很大，它推進了黃帝的道教神仙化進程，南北朝文獻多在此基礎上予以敷衍，沈約《宋書·符瑞志》及《雲笈七籤》就是其代表。

總之，在中國傳統文化體系裏，無論血緣溯源，還是文化追認，抑或是宗教崇拜，漢代人對黃帝始祖地位的認知和接受，尤其是正統化、經典化、典制化的再造過程，最終使黃帝的始祖地位得到了各民族的廣泛認同，也使得黃帝形象最終「定型」爲中華始祖。

注釋：

- ① 《五帝德》及《帝系姓》見于《大戴禮記》。張守節《史記正義》說：「太史公依《世本》、《大戴禮》，以黃帝、顓頊、帝喾、唐堯、虞舜爲五帝。」孔穎達亦曰：「《世本》以黃帝爲首。」
- ② 應劭《風俗通·皇極篇》：「《易傳》、《禮記》、《春秋》、《國語》、《太史公記》：「黃帝、顓頊、帝喾、帝堯、帝舜是五帝也。」筆者按：這幾部書，漢代都尊爲「經」，《世本》雖在「六經」之外，但其《帝系

篇》與《禮記帝系姓》的大一統思想是一致的。

③蒙文通考辨了司馬遷之前諸種關於黃帝的傳說，發現《史記》所載「五帝以來皆黃帝子孫」的說法「與諸舊說不同」。見蒙文通《古史甄微》，上海書店《民國叢書》第一編。

④淮南《古史考》中認為：「契生堯代，舜始學之，必非咎子。以其父微，故不著名。其母有娥氏女，與宗婦三人浴于川，玄鳥遺卵，簡狄吞之。則簡狄非帝堯次妃明也。」轉引自蒙文通《古史甄微曆年世系》。

⑤此乃唐高宗武後則天之語，見《新唐書》卷125《張說傳》。這說明，自漢至唐，黃帝為華夏血緣始祖的觀念是一脈相承的。從現存典籍看，這種觀點也為唐以後各代相沿不改。中華姓氏主要由伏羲系、炎帝系、黃帝系三支組成，而黃帝系為主支。伏羲風姓最早，「蓋炎黃二帝之前王中國，風姓為獨多也」。炎黃族起，「而風姓之國，夷滅殆盡。逮于春秋，惟任、宿、須句、顓與四國而已」。見蒙文通《古史甄微》（上海書店《民國叢書》第一編）。

⑥分別見《漢書》之《晁錯傳》、《楚元王

傳》、《王莽傳中》，中華書局點校本。

⑦《白虎通義》卷二「號」條：「五帝者，何謂也？《禮》曰：『黃帝、顓頊、帝喾、帝堯、帝舜，五帝也。』」見清陳立《白虎通疏證》，中華書局《新編諸子集成》（第一輯），1984年，第52頁。

⑧裴駟《史記集解》引東漢應劭語，說：「黃帝受命，有雲瑞，故以雲紀事也。春官為青雲，夏官為縉雲，秋官為白雲，冬官為黑雲，中官為黃雲。」

⑨如「道家類」有《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇（班固注：「起六國也，與《老子》相似也。」）、《雜黃帝》五十八篇（班固注：「六國時賢者所作。」）、《力牧》二十二篇（班固注：「六國時所作，托之力牧。力牧，黃帝相。」）「兵家類」有《黃帝》十六篇、《封胡》五篇、《風後》十三篇、《力牧》十五篇、《鬼谷區》三篇，班固認為，這些書籍皆依托黃帝或其大臣而作。「陰陽家類」有《黃帝泰素》二十篇，班固注曰「六國時韓諸公子所作」。除此，「天文類」、「曆譜類」、「五行類」、「雜占類」、「醫經類」、「經方類」、「房中類」、「神仙類」、「雜家類」、「小說家類」皆有托名黃帝或黃帝大

臣之作。

轉載自微信公眾號「曆史與秩序」



論高校校園文化建設在文化創新中的作用

◎雷佳哲

摘要：大學是文化的標志，是集合精英生產文化、傳播文化的地方。高校校園文化是高校置身于社會文化大背景中的一種具有自身特色的文化形態，具有文化選擇功能。在我國進行文化創新的過程中，校園文化建設發揮著不可替代的作用。因此，必須重視校園文化建設在文化創新中的地位和作用，發揮好高校在文化建設中的積極作用。

關鍵詞：校園文化、建設、文化創新、作用

一、高校校園文化具有文化選擇功能

文化是一個國家、民族的根系。文化的發展，對於生產力的發展和整個社會的進步都起著非常重要的作用。文化的發展不僅與政治、經濟等都有著密切而直接的

聯繫，而且文化與高等教育之間具有潛在和更深層次的本質聯繫。如果說教育基本的社會任務是文化傳承，那麼高等教育就是高深文化的傳承。高等教育是隨著文化的發展，逐步從一般教育中分化出來，而成為一種相對獨立的教育層次的，它與文化有著密不可分的、獨特的聯繫。

文化對高等教育的改革與發展具有促進或阻礙作用。但高等教育面對文化的影響並不是消極被動的，它能夠依據自身的特點，發揮其應有的功能，主動地反作用于文化。高等教育具有選擇、傳遞、傳播、保存、批判、創造文化等功能，也就是高等教育的文化功能。其中，對文化的選擇，高等教育比其他教育的作用更為深遠。

高等教育選擇文化的途徑是多方面的，其中最主要的就是通過校園文化來選擇。與一般社會環境相比，校園文化環境具有

許多獨特之處，這是由它服務于培養人的教育目的決定的。校園文化是由一代又一代的師生和管理者經過長期的培育而形成的，反映了社會文化發展的要求和校園群體的智慧與意志。它既是文化選擇的手段，又是文化選擇的結果，在高等教育文化選擇上具有潛移默化的作用。

大學往往成為國家甚至人類的思想庫、社會思潮和時興理論的發源地，校園文化是高校置身于社會文化大背景中的一種具有自身特色的文化形態。校園文化基本上反映了社會的主流文化，但校園是一種開放的環境，與社會大環境有著廣泛而密切的聯繫，雖然具有可控性，但仍有大量不可控因素的存在。這樣社會上的各種低俗甚至反主流文化都會不經選擇地流入校園，加大了校園文化的複雜性。因此，必須重視校園文化建設在文化創新中的作用。

一、高校校園文化建設與文化創新的關係

在當代中國，文化創新從本質上說就是要發展有中國特色社會主義文化，建設社會主義精神文明。高校既是人才培養的重要陣地，也是文化創新的重要陣地。作為社會主義文化重要組成部分的高校校園文化建設在文化創新中具有舉足輕重的作用。

（一）高校校園文化建設是文化創新的主要組成部分

文化創新必須以人類創造的全部文化財富和深厚的民族文化傳統和革命傳統為根基。高等學校是思想、學術和文化交彙的場所，其自身的文化應表現出導向性、超越性、民族性、開放性、包容性等特點，即高等學校的校園文化應當是一種高雅文化、優秀傳統文化，一種面向世界的現代文化和對多種風格和流派兼容並包的多元文化，高等學校文化建設既要反映社會主義文化的基本要求，又應當體現校園文化所具有的獨特品格。

從內容來看，社會主義文化建設包括思想道德建設和科學文化建設兩大部分，提高公民的思想道德素質和科學文化素質

是其重要目標。教育擔負著提高全民族素質和培養專門人才的重要任務，也是社會文明、科學發達、文化繁榮和進行思想道德建設、民主法制建設的重要條件。高等院校是國家科學研究、人才培養和高新技術轉化的重要基地，高校校園文化建設也是以培養人為中心，以全面貫徹黨的教育方針，推進學生的整體素質教育為目標的。

（二）高校校園文化建設是文化創新的重要先導

在社會各種思潮的消長起伏中，孕育並植根於大學的校園文化可以看作是社會文化中精神因素變化的「晴雨表」。校園文化一旦形成，就具有鮮明的時代特點，總是起著某種社會先導的作用。

社會主義市場經濟體制的建立，一方面為社會主義文化建設注入了強大的活力，有力地推動了人們解放思想、開闊眼界，衝擊了那些落後、陳舊、落伍的傳統思想、傳統觀念，增強了人們的競爭意識、效率意識、民主法制意識和與時俱進、開拓創新的新意識，有助於確立文明、健康、科學的生活方式。另一方面，在市場經濟運行過程中，也出現了一些不可忽視的負面影響。例如，一些領域道德失範，拜金主

義、享樂主義、極端個人主義滋長等，都危害大學生身心健康。因此，加強和改進校園文化建設，不僅有利於高校自身的精神文明建設，而且對於改善社會風氣，以「小氣候」來影響「大氣候」，也有著重要的現實意義和深遠的歷史意義。

（三）高校校園文化建設為文化創新提供智力支持和人才保障

校園文化建設的根本目的就是塑造人、發展人。校園文化這一特殊的文化形式，其塑造的結果——符合社會發展需要的人才，必然要走向社會，轉移給社會。教育的本質就是通過文化使個體社會化的活動。高校為社會培養和輸送的人才，不斷為社會文化的建設起推動、示範和導向作用，為文化創新提供人才保障和智力支持。

大學生、碩士生、博士生群體是校園文化建設的主要主體和客體，對社會主義文化建設的現在和將來都會產生影響。他們是社會主義建設的後備力量，是校園文化建設的主體，對塑造校園文化、活躍校園生活、營造良好的校園文化氛圍，起到了不可磨滅的作用。他們又是校園文化建設的客體，受校園文化的熏陶和影響。弘揚什麼樣的校園文化對他們走出校門、走

上工作崗位有著深遠的影響，而這種影響直接或間接地作用于整個國家的文化建設和發展。

（四）高校校園文化建設在繼承中國傳統文化和揚棄外來文化方面發揮了重要作用

高等教育具有文化傳承功能。文化的承繼與連續，高等教育責無旁貸。潘懋元教授在《傳統文化與中國高等教育現代化》

一文中說，文化作為前人創造的文化成果，「它之所以能連綿不斷地流傳下來，在很大程度上是因為有教育特別是高等教育這一特殊而重要的載體。高等教育對文化的傳承，集中表現為對學生進行民族傳統文化教育，用優秀的民族傳統來培養人，塑造人。因而高等教育的培養目標、教學內容、教學方式方法都帶有民族傳統文化的特色。儘管高等教育是專業教育，以科學技術教育為主要內容，但不可否認，每一民族國家的高等教育莫不擔負著弘揚民族傳統文化的職責，以傳承民族傳統文化為己任。」所以可以說，高等教育的存在本身就伴隨著與文化不可分割的關係。

三、大力加強校園文化建設，促進文化創新

高校應該在文化創新中承擔更多的歷史責任，應該更直接地和實質性地參與社會的進步。高校校園文化的建設與發展應該主動適應文化創新的需求，堅持先進文化前進方向，提高科技含量，打造文化品牌，培養文化創新人才。

（一）高校校園文化建設必須堅持先進文化的前進方向

先進文化是一切優秀傳統文化的萃萃、人類文明進步的結晶和時代精神的精華，它符合人類社會的發展方向，體現了社會生產力的發展要求，能夠幫助人們樹立先進、正確的價值觀，引導社會發展進步。在當代中國，先進文化就是指「面向現代化、面向世界、面向未來的民族的科學的大眾的社會主義文化」。而高校校園文化是高校全體師生員工在長期的教學、科研、工作、生活等實踐過程中所共同創造的一切物質的和精神的過程和成果的總和。高校校園文化建設必須始終堅持以馬列主義、毛澤東思想、鄧小平理論和「三個代表」重要思想為指導，堅持以愛國主義、集體主義、社會主義道德為核心，幫助大學生形成正確的世界觀、人生觀和價值觀，樹立胸懷祖國、服務人民的崇高理想。高校

校園文化建設要始終堅持先進文化的前進方向，這既是高校精神文明建設的需要，也是社會主義大學的性質和根本任務所決定的，是時代發展的要求。

（二）融通中外文化成果，夯實校園文化底蘊

任何一種先進文化都是傳統文化發展過程的歷史積澱和創新，這就決定了它的歷史連續性，校園文化也不例外。要加強校園文化建設，必須重視從中國傳統文化中吸取優秀的內容對其進行澆鑄與定型，使之相對穩定。把中華民族豐富的文化資源和多彩的文化形式，引入高校校園文化建設之中，既可以提升校園文化的品味，提高校園文化的質量，同時又可以通過對民族文化的再創造，推動文化的不斷發展，打造具有特色的校園文化品牌。

在當今經濟文化一體化的知識經濟時代，中外校園文化之間的交流、溝通，相互吸收和融合、影響和適應，已是必然趨勢。與此同時，校園文化多元化和尋求保持不同民族、地區傳統文化特質的尋根意識，也在不斷增長。我們既不能因融合而拋棄民族傳統文化的特質，也不能因保持民族傳統文化特質而拒絕交流、吸收和融

合。代表先進文化前進方向的文化，才是面向現代化，面向世界，面向未來的文化。

(三) 堅持以人為本，著眼培養優秀文化人才

培養人才、向社會輸送優秀的文化人才是大學產生的最初使命，一代又一代的「文化人」不僅把清新的氣息帶入了校園，同時又將大學的文化和傳統擴展到社會。大學生在校期間的發展和完善過程，實際上也是校園文化生生不息得以延續的過程。因此，大學校園文化的著眼點，就在于塑造一代又一代高素質的社會主義「文化人」。

堅持「以人為本」，校園文化就要保持自身的一種特殊文明形態和文化群落的人文本性，就必須承擔起以創新精神為關注對象的人文使命，立足于凝聚人、培育人、激勵人，才能使校園文化永遠充滿生機和活力，富有時代特色和魅力。把大學生當作「文化人」，以「文化」的力量去感化學生。轉變觀念，把高校更多地看作是一種「文化環境」，對學生的教育更多的是在「文化環境」中對「文化人」實施的一種教育，利用文化固有的教育、引導、約束、凝聚、激勵和輻射功能，讓學生在充分張揚個性享受自由的同時，又潛移默化地接

受校園的價值觀念、文化傳統的熏陶和規範。這也正是教育現代化所追求的主題價值。

(四) 要提升校園文化的科技含量和文化學術品味

按照關於「代表先進文化」的要求，結合現代化的實踐，要積極進行文化創新，加強校園文化建設的領導，強化文化理性，構建正確的價值觀念體系，凝聚校園精神，突出思想道德建設、培養理想人格；構建以社會主流文化為先導，以師生的共同參與為主體，以獨特的校園精神為內核，以學生文化素質的全面提高為目的的校園文化體系。

同時，我們還要看到現今高校校園文化建設中不可忽視的種種問題，如辦學規模擴大和高校校園文化建設相對滯後的矛盾、大學生日益增長的精神文化需求和高校校園文化建設相對滯後的矛盾、高校校園文化自身建設和校園周邊文化環境惡化的矛盾、進步的虛擬校園文化和落後的虛擬校園文化之間的矛盾等。這既是高校必須重視的問題，也是進行文化創新、建設由中國特色社會主義文化過程中不可忽視的問題。在解決這些問題的同時，也就是

在進行文化創新。我們要進一步認識和探討校園文化建設的新問題、新方法，使高校校園文化建設在培養社會主義現代化建設事業接班人中，在推進文化創新的過程中發揮更重要的作用。

參考文獻：

- ① 潘懋元、張應強：《傳統文化與中國高等教育現代化》北京：清華大學教育研究，1997，1
- ② 張應強：《高等教育現代化的反思與建構》哈爾濱：黑龍江教育出版社，2000
- ③ 楊新起、吳一平：《校園文化建設導論》武漢：華中師範大學出版社，1993
- ④ 由長延：《淺談社會文化對校園文化的影響》《高教研究與探索》，1997，3
- ⑤ 于幼景：《論社會主義階段文化的特質》人民日報，1997-12-21(4)

(作者：武漢鐵路職業技術學院馬克思主義學院助教)

蔡敏博士《清初江南遺民畫家與遺民畫研究》書評

◎左小康

明清史學術界對明代遺民的研究已經較為廣泛深入，研究領域涉及多個方面，作為遺民形象的畫家雖有一定的研究，但研究的深度和廣泛並不充分，蔡敏博士在其著作《清初江南遺民畫家與遺民畫研究》一書中，憑借對該領域較為深入的思考和研究，考察了明清之際的江南遺民畫家群體，從學術、政治、地域、文化等方面對這個群體的內心世界做了深入研究，揭示出解讀遺民畫的三條路徑：造型語言、筆墨痕迹、使用符號，分析了遺民畫的構圖與政治生態的關係、遺民畫家和正統畫家關於「氣」與「理」之爭、遺民畫家的符號意識與身份認同、遺民畫家與遺民畫同江南地域文化的關係等問題。明遺民畫家在易代之際守節不仕，他們的個體命運和

群體狀態，都不該被那個時代所遺忘，該著作正是試圖重建他們的曆史影像。

該書以明代遺民畫家及其作品為研究對象，不僅討論了兩者在當時社會與時代背景下的客觀存在，還對兩者所涉及的江南社會變動、文人的焦慮心態以及對兩朝易代的政治考量等深層次的問題，選題的學術意義十分突出。在研究方法上，借鑒文獻學、圖像資料和考古學的方法，使得相關研究更具直觀與說服力。特別是對圖像文獻資料的使用極具價值。該著作對國內外已有研究成果的把握較為清楚，對以往研究中存在的問題與不足的概括較為準確，為本書的開展提供了較好基礎。作者在研究中，在充分搜集文獻的基礎上，有如下幾個方面的突破：第一是對明清之際

的遺民畫家和畫作做了群體考察，這種群體難度較大，該問題的解決為下文其他問題的深入開展提供了充分的學術前提。其二，通過這些遺民畫家及其作品的分析，作者還對這些遺民的內心世界進行了學術的、政治的、地域的、文化的等方面的深入研究，使得該著作的深度和廣度得到很大的提升，擺脫了就事論事的不足。其三，該著作還提出不少極具思辨和值得思考的結論，對以後的相關研究有較大的推動，如遺民畫的構圖與政治生態關係的論述，遺民畫家和清初正統畫家關於氣與理的爭論所反映出來的鬥爭，遺民畫家的符號意識與身份認同，遺民畫家與遺民畫和江南地域文化的關係等。

該書選取視角新穎，以圖像學方法為

主，兼采社會史、文獻學研究方法，將圖像與文字史料相結合，對清初江南遺民畫家、遺民畫進行研究，實為一次有益的嘗試。全文共分六章，「明末清初江南的社會文化走向」、「鼎革之際的江南遺民畫家」、「江南遺民畫派」、「江南遺民畫家的社會活動」、「江南遺民畫的圖式分析」、「江南遺民畫中的世界」，論述了清初江南遺民畫家群體出現的社會背景、遺民畫派的構成及形成原因、江南遺民畫家的生存狀態等問題，重點對遺民畫進行了研究和解讀。分析了遺民畫的風格、特點及其所反映出的遺民畫家的內心世界。研究內容全面、系統、結構完整，豐富了明遺民研究的內容，新意也時有所見，如對遺民畫家內心不安、焦慮的細致分析；又如解讀遺民畫採用的三條路徑：造型語言、筆墨痕迹、使用符號、等等、且史料翔實，認證充分，文筆流暢。

總之，這是一部跨學科研究的成果，在美術史研究和曆史研究領域都希望能有所突破，對於美術史研究來說將藝術家和藝術品置身於的社會背景中，研究其與政治、經濟、地方文化之間的互動關係，而

不僅僅是記錄藝術事件和藝術家簡曆這種學案式的研究方式；對於曆史研究來說，藝術品如何反映社會變遷，圖像如何與文獻資料進行互證用在曆史研究中，從中見出單純的文獻資料不能見出的信息，特別是對清初江南遺民畫進行符合中國傳統文脈解讀的嘗試，為遺民畫圖像的釋讀別開一條路徑，豐富了明末清初曆史研究的手段。在研究材料的選取上本書除了征引正史、筆記、文集等典籍文獻外，還揆諸博物館等館藏機構，針對性的發掘受到學界日益重視的圖像文獻。該書的研究成果將有助於理論結合實際，以曆史反觀當下，對現代書畫創作以及文化藝術的發展，均具有較高的曆史參考價值。

（作者：四川美術學院副教授）

